

與林毓生先生商榷

● 孫隆基

我在本刊第二期刊載的〈歷史學家的經線〉一文，引起林毓生先生在第三期的答辯。這類討論很有意思，但恐《二十一世紀》之篇幅有限，因此在此不引經據典，只列重點。

我對不該只注重歷史變遷，也該留意「傳承」這點，看法基本上與林先生相同。〈經線〉一文的主旨即是：中國人歷史學者似乎有一些固定的敘事方式，即使定居美國，用英文著述，也無改於這個事實。

歷史之動感與社會學化

但是，承認歷史中有持續、少變化的因素是一回事，作為專業的歷史研究，其成果必須有「歷史味道」，否則易流於宏觀的歷史哲學，或歷史之社會學化。我在〈經線〉一文中曾比較李文遜(Joseph Levenson)與林先生二人的傳統中國之圖像。現在進一步闡述。

李文遜把「儒教中國」內部看成一系列的「緊張」，先是君權與士大夫結盟對抗貴族，然後是君權與貴族結盟對抗士大夫，與此並行的則是儒家內部漢、宋之學，今文、古文派別之間的「緊張」。西方侵入以後，中國內部這些差別都被矮化，身不由己地聯成一氣，共同對外，所謂「一體化」的「中國傳統」才形成，而「緊張」也被轉移到「傳統主義」與「西化」對立的層次上。因此，在李氏的處理下，中國傳統之「一體化」是一種在歷史變動中、內外形勢調整時出現的「關係」，不是從古到今都擺在那裏的一塊鐵板。

李氏提出的只是一個公式，現代之前的那部分沒有用多少史料去論證、也沒能照顧到非儒家的、民間的文化因素。談傳統中國政教混同體內部的矛盾、也不一定要訴諸他那種過分戲劇化(melodramatic)的方式。但是，不論採取何種敘事方法，總得照顧到存在的各種異質因素，以及他們之間「既團結、又鬥爭」的關係。

在李文遜的處理下，中國傳統之「一體化」是一種在歷史變動中、內外形勢調整時出現的「關係」，不是從古到今都擺在那裏的一塊鐵板。

此外，李氏的敘事格式有「動感」，其啟示來自音樂中的對位法(counterpoint)以及遁走旋律(fugue)，其不自覺的靈感可能還包括西方人的人格成長觀(詳下)。固然，製造「動感」可以有其他的方式，但不論何種方式，總比沒有動感的敘事更有歷史味道。

林先生關心的不是李文遜的問題，而是中國自古到今持續的「普遍王權」。過分強調「傳承」、犧牲了動感也說不定。林先生治史學是有一點社會學化。歷史學者原不該心胸狹窄，對社會學者用歷史資料去建構社會學理論該多多包涵。像艾森斯達特(S.N. Eisenstadt)的歷史社會學，對歷史學者應該是有啟發性的。

問題不在歷史的社會學化，而是有些做法毫無益處。大陸馬列主義史學就是患了不治的絕症，它可以從孔子言論中引幾句，再從王陽明著作中摘出一段，論證上下幾千年中國都是「封建社會」。一旦「宏觀」到如此地步，我們對它既無法論證，也無法推翻，只是浪費了時間而已。林先生論證中國傳統文化上下幾千年是「整體主義」的，亦宜避免這個陷阱。

林先生《中國意識的危機》是談現代史的，因此，對傳統文化上下幾千年高度概括，一筆帶過，我們實不宜過分挑剔。但林先生給我的印象是：即使在搞現代史的個案研究，也似乎先有了社會學範疇，才將一些歷史現象歸納於其下。

林先生引基爾茲(Clifford Geertz)的話：「當一個社會產生了社會與政治危機，加上文化因迷失方向而產生了文化危機的時候，那是最需要意識形態的時候。」(第三期，頁141)將這樣一個推之四海皆準的對

「意識形態」的定義，套在批判權威主義、糾正社會上不合理現象、將語言大眾化、抨擊舊道德、解剖國民性之劣點的陳獨秀、胡適、魯迅三人身上，是對號入座呢？不對號強令入座呢？還是不用對號隨便入座？

林先生又引席爾思(Edward Shils)的「強勢意締牢結」的定義，來否定「五四」時期的整體主義的反傳統主義：「它往往是一個封閉系統，對外界不同意見採排斥態度。從內部來看，它一方面拒絕自我革新，另一方面，則要求追隨者絕對服從，並使追隨者覺得絕對服從是具有道德情操的表現。意識形態的形成與傳播則要靠『奇里斯瑪』(charismatic)型人物的出現與領導。」(同上頁)像這類應用於後來的毛澤東主義身上更為適切的說辭，硬把它套在陳獨秀、胡適、魯迅頭上，那就不只是不對號強令入座，簡直是「殺錯良民」！

把應用於後來的毛澤東主義身上更為適切的說辭，硬把它套在陳獨秀、胡適、魯迅頭上，那就不只是不對號強令入座，簡直是「殺錯良民」！

為甚麼對陳獨秀、胡適、魯迅「情有獨鍾」？

林先生「傳統中國的文化秩序乃高度整合於政治秩序之內，因此帝政崩潰遂引發知識分子作整體式的反傳統主義」之命題，本來沒有甚麼不好，問題是如何具體操作化(operationalized)。

林先生說我把他對傳統文化整合形式的分析，誤作「文化內容」去批判。我的習慣是從不把這二者像他那般分開。例如說：文化秩序與政治秩序二位一體，勢必反映在一個把天道、人倫、君權、制度、器物通通整合為一體的有機體宇宙觀中。這個宇宙觀在康有為、梁啟超等過渡型知識

分子早期思想中仍健在，後來，我們又可以很清晰地按年份觀察這個一體化宇宙觀逐步解體的過程。因此，要落實林先生的命題，最有利的方向應該是去找這些過渡型知識分子。

然而，《危機》一書中涉及這些人，則是為了論證中國文化中思想意識掛帥這個不變傾向。如果我們代林先生去具體操作化，卻並不能證實前面所列舉的命題。康、梁等人似乎能將皇權的命運與文化傳統的命運分開處理。康有為在帝制覆亡前後，都致力於把孔教定為國教的運動，至於能否拯救帝制倒變成了比較次要的問題。梁啟超的方向則迥異。他在1902年寫的《新民說》的那幾個分節裏，已開始批孔，但在政治上卻是保皇黨。後來他完全放棄支持帝制，亦不支持康的國教運動，但對中國國民性的批判卻漸趨溫和，到了民國時代，基本上採半肯定的態度。因此，在這裏，我們根本看不到林先生的那種牽一髮動全身、一子錯滿盤皆落索的「整體主義」文化危機。

圖 林毓生為甚麼對陳獨秀、胡適、魯迅「情有獨鍾」？試問這三人有哪些著作、日記、信札、言論顯示出他們曾因帝制瓦解感到天崩地裂的震撼，認為文化命脈斷裂，一切得從頭草創？



至於第二代的陳獨秀、胡適、魯迅等人，那就更隔了一層，林先生的命題更難在具體史料中落實。試問：這三人有哪些著作、日記、信札、言論顯示出他們曾因帝制瓦解，感到天崩地裂的震撼，認為文化命脈斷裂，一切得從頭草創？因此，林先生所謂的「文化總危機」云云，頂多是泛泛地指他們對自身文化採取很負面的態度，但三人各自有其具體之原因。

陳獨秀的反孔，是針對很具體的問題——康有為的定孔教為國教的運動——而起的。他批判中國人專制主義的國民心理，則圍繞着袁世凱稱帝的問題。換而言之，不是帝制瓦解，反而是防止帝制復辟，使他對中國人作出無情的鞭撻。孔教與帝制在這裏互相有一點關連，但卻不是二位一體的高度整合。袁世凱也祭孔，只是以履行傳統天子的義務來粉飾他的帝制復辟，他的政府對康有為的國教遊說團態度卻冷淡得很。

胡適開頭是從事白話文革命，後來就與陳獨秀互相呼應，把彼此關心的問題聯成一氣。到後來批判的問題



越來越廣——例如：家庭、婦女、貞操、自殺、教育，等等——則是受美國「進步時代」(The Progressive Era)實驗主義杜威一派的社會改良思想的影響，談的是社會問題多於文化問題。在文化方面，胡適反孔，卻肯定中國的民間文化，並且是「民間文學」運動發起人之一。胡適的態度基本上是實驗主義的「一點一滴的改革」，硬要把他論證成「整體主義者」，唯有變語意學的戲法。

魯迅是全然另一回事。他主要不是批孔，而是挖國民劣根性。因此，在他身上，就更看不到「傳統有機式一元論思想模式」的「深刻影響」(第三期，頁144)。我們看到更多的是達爾文派國民心理學「種族退化」(degeneration)論，以及歐洲「世紀末」(fin-de-siècle)思潮中的「非理性主義」(irrationalism)等因素的影響，因此不用說把中國國民性看得特別悲觀，連普遍人性都看得很黑。他的

過分悲觀就迹近全盤否定。但這個「全盤」與林先生的「一元論」是怎樣扯都不搭界的。在這裏，只造成一些語意混淆。

事實上，我們到了現在，仍然不知道林先生是憑甚麼標準選了陳獨秀等三人作樣本。下面有一個意見，本人不敢掠美，必須指出是一位大陸學生提出的。他讀了《危機》一書後發出疑問：為甚麼林先生所說的「文化總危機」，不在受傳統濡染較深的王國維、陳寅恪等人身上體現，反而是爆發在一些長期居留外國，或對國學造詣比較不深的人(相對王、陳等人而說)身上？換而言之，林先生的「整體主義」傳統文化的「內在理路」的化身反而是一些身受其害較淺的人。

我也有從另一角度出發的對《危機》一書選材的意見。林先生選的三人雖然不一定彼此配搭得上，他也承認有差異性，但終歸是把他們歸為一類。我總覺得，寫一個時代，最好是

為甚麼「文化總危機」，不在受傳統濡染較深的人身上體現，反而是爆發在一些長期居留外國，或對國學造詣比較不深的人身上？

寫同一情況引發幾種不同的反應，造成幾種互相對照的立場。

舉一例說：蕭士奇(Carl Schorske)的《世紀末之維也納》(*Fin-de-siècle Vienna*)一書，也是處理文化解體情況——奧匈帝國瓦解、古典自由主義沒落、文化意識裏和社會上「非理性主義」的因素抬頭，等等。他將筆下的知識分子分為三類：(1)在新情況前退縮者；(2)對新情況過度反應，造成自我毀滅者；(3)創造性地駕馭非理性的解體因素，用理性建立個人之新秩序者。

像蕭士奇這種做法，也已遭到詬病，說他是用歷史去附會一組超時間性的態度分類學，甚至是去套人格心理學的理論。相形之下，林先生的歷史樣本是清一式的，對歷史「剪裁」的程度只有更甚。

如果說，李文遜將傳統中國的對位法譜曲推展到與西方接觸後的時代，結果限定了現代中國的格局也只能是「傳統主義」與「西化」的二重協奏，那末，林先生「一體化」的傳統文化觀之慣性，帶到了現代的頭上，則變成了搞清一式化。江青時代的文藝，就有這個特色：「一個時代，一個典型，一類正面(或反面)人物。」

其他國家的全盤否定 傳統現象

林先生認為「五四」時代中國的「整體主義的反傳統主義」乃世界上的獨特現象。我們對許多國家的歷史並不清楚，不宜遽下結論。以比較為人所知的俄國史來說，自彼得大帝以後，「西化派」(Westeners)與「斯拉夫本位主義者」(Slavophiles)的對立，

就持續了一個世紀有餘。

林先生又認為我之「親眼看到有美國人全盤否定美國文化」乃一句戲言。事實上，美國自60年代初至70年代中期的「對着幹的文化」(counterculture)，在時間上比中國的新文化運動還要長、波及的校園的數目自然比當年的中國多得多。

「對着幹」就是反對代表美國的一切東西：白種人、英裔、基督新教、男性中心、長輩、當權派。上一代是反共的，這些人偏偏去當左派。一般社會是基督教的，這些人則去信東方宗教。主流文化歧視有色人種、婦女、同性戀，這些人則專為他們打抱不平，美國文化是理性的、科技的，這些人卻去搞神秘主義、星相學、算命、易經、老莊哲學。美國人強調個人控制自我、宰制環境，這些人硬要去吸毒、雜交、瓦解理性疆界與自我意志，與大宇宙一起涅槃。更極端的是把「美國」寫成Amerika或南非式的Amerikaan，暗示它是納粹國家。

中國「五四」時代頂多批國民性，卻無人恨自己國家到如此咬牙切齒的地步。美國這個現象，自然與「普遍王權」、「一體化的文化」無關。但其原因無法在此細述。

「邏輯謬誤」的問題

林先生堅持要指出陳獨秀等三人的「邏輯謬誤」，原無不可。不過，如採取「歷史」的態度，也可以有另一種做法。下面舉一個本人研究的例子。

在「五四」時代，胡適可能是「一個時代有一個時代的文學」這一句措詞的始作俑者。這句話留傳開來，變成可以代入任何事項的「一個時代

「一體化」的傳統文化觀之慣性，帶到了現代的頭上，就變成了搞清一式化。

美國自60年代初至70年代中期的「對着幹的文化」，在時間上比中國的新文化運動還要長、波及的校園的數目比當年的中國多得多。

有一個時代的××」口頭禪。但這麼簡單的一句話，居然有雙重話音。其潛台詞是：「一個時代應有一個時代的文學。」從這個前題出發，在「現代」才有擺脫文言文，提倡白話文革命的必要。這句口號說清楚了無疑是想表達：「每一個時代都有該時代的人在日常生活中應用的話，因此也應該有反映生活實況的白話文學。」但是，白話文學在歷代都開不了花、登不上大雅之堂。於是，從上述口號出發的人又說：不幸，中國歷代都出現因襲、仿古的「文妖」，如揚雄、韓愈之流，將每一代的白話文學的生機都窒息了。結果，這句口頭禪用到後來反而變成去論證：「沒有一個時代曾經有過該時代的文學。」

如果我們是採取歷史的角度，不妨追蹤該話中之意義的歷史生命，看它如何開展，如何惡作劇，到後來又在哪一個歷史的場合中自己把自己「解構」掉。如果我們是編邏輯教科書的，則不妨將它摘錄下來，作為語意混淆的例證。

要挑「邏輯謬誤」的話，歷代多的是，豈獨「五四」時代！簡直可以從《聖經》、《論語》、《可蘭經》逐個清算起。然而，唯獨「邏輯謬誤」的東西，才有在歷史中之生命過程。否則，去指正的話，真正一次就將它「解決」掉了。

問題在於：如此「解決」法，也不過是指正者在自己主觀意識中作出一個超歷史的結論。

林先生或許是急於證實：全盤反傳統主義是行不通的，它已經為中國帶來太多的禍害，遂急於在歷史中找「反面教員」。亦即是：為了啟蒙，不是為了研究歷史的目的，去寫歷史。但是，中國人有太多的向歷史乞求

「正確路線」的史學，亦即是「文以載道」的功利主義史學，太缺乏的是純粹為了研究而去研究的歷史。

「緊張」之解決

在這裏，必須談談引起這場討論的「緊張」問題。在〈經線〉英文稿中，我有談到幾種不同的「抉擇」造成的緊張：（1）弗洛伊德學派的人格成長論——生命是一連串必須由個人自己去面對、去「解決」的內心衝突；（2）存在主義齊克果式的（Kierkegaardian）「非此即彼」（either/or）——不如此，整个人生就根本一團爛污，不會得救；（3）杜威（John Dewey）的人生開展路程上，不斷為了制勝環境而作出的「合理選擇」（reasonable choice）——亦即是根據自己的本性、價值觀，去衡量情況，計算風險，策劃出最有利的途徑，作出決定，採取行動。

〈經線〉一文說李文遜、舒衡哲筆下的中國人，基於「認同」、「信念」作出的抉擇或「解決」方案近似存在主義的抉擇（信念與認同這一類東西不見得能「最合理地」應付已經變化了的環境）。文中被刪去了的施乃德筆下的傅斯年，在某一個場合中，作出調整舊學說、適應新環境的「合理的選擇」。

存在主義與精神分析學都是50、60年代的東西。杜威式的「合理選擇」則已經是美國健康的個人之生活常識。目前新興的則是符號學中的一篇文章內含幾種不同的話音、充滿「緊張」的理論——這仍然是將衝突、對話當作是理想當然的常態。

存在主義反映的是猶太基督教的

中國人有太多的向歷史乞求「正確路線」的史學，亦即是「文以載道」的功利主義史學，太缺乏的是純粹為了研究而去研究的歷史。

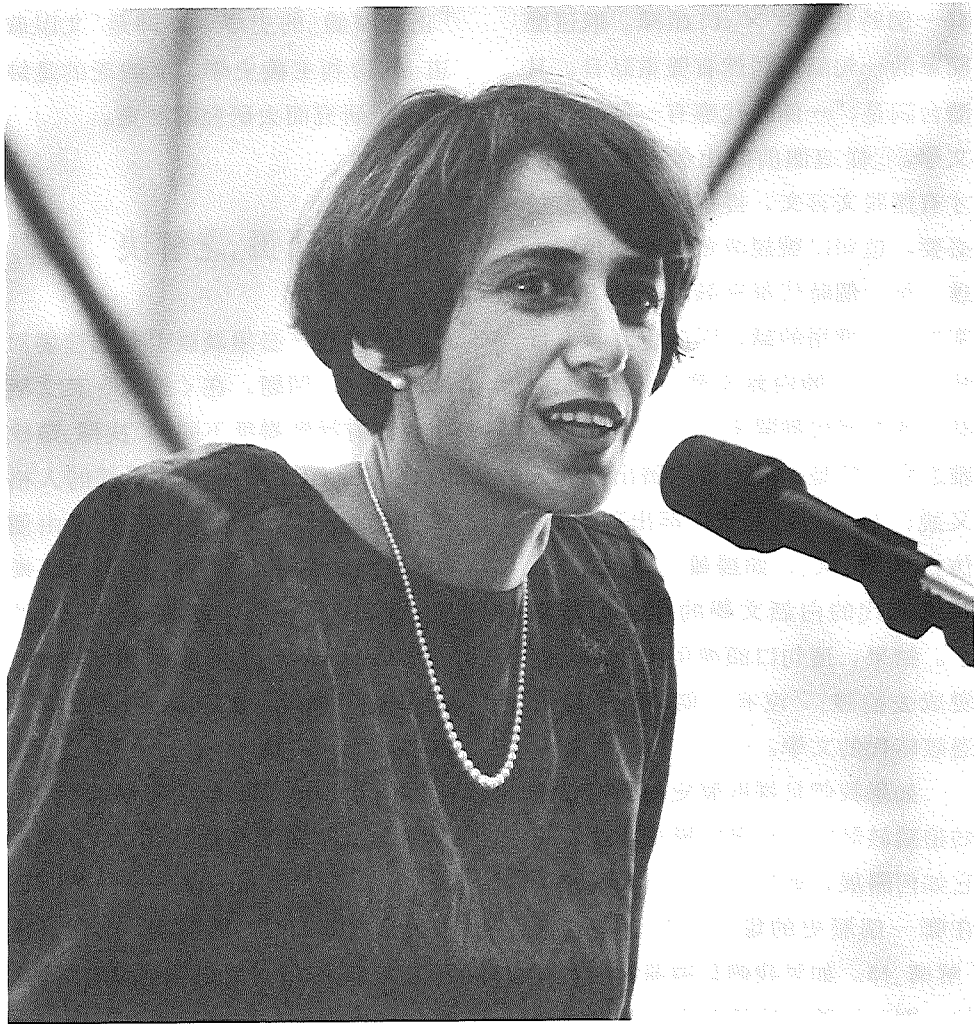


圖 林毓生把李文遜與舒衡哲（圖）歷史敘事裏的「緊張」降到最低級的弗洛伊德式的心理衝突，並指責他們搞歷史的方式是「自我放縱」。

個人必須憑自力得救的焦慮感。這個良知系統到了精神分析學者手裏就變成「衝突型人格模式」（the conflict model of personality）。這些東西，我說中國人即使定居美國也不欣賞。試想想：中國人的人格理想是內在和諧，對環境也保持和諧，誰會去將一個個的人構想成一團團的「衝突」（a bundle of conflicts），並且還把它當作理想？

林先生卻把李文遜與舒衡哲歷史敘事裏的「緊張」降到最低級的弗洛伊德式的心理衝突，並指責他們搞歷史的方式是「自我放縱」。的確，中國人常有「心理」是「最低級」事物的成見，因此，好像唯有「不正常」的人才需要去談談他的「心理」。

中國人常有「心理」是「最低級」事物的成見，因此，好像唯有「不正常」的人才需要去談談他的「心理」。

去談談他的「心理」，像自己這樣「在社會眼中正常」的人，是不需要「心理」的。

的確，我最近才聽過一位大陸學者、一位加拿大華人教授不約而同地說：「精神分析法是可以用於歷史研究的。中國歷代帝王心理變態的很多，把他們拿去分析分析也好！」

事實上，每一個人都有心理過程。只不過，西方人的態度是：一個人必須由自己去面對——亦即是承認——內心的不同要求之間的衝突，逐次地把它們解決掉，每一次解決會使理性控制的範圍擴張一分、自我力量（ego-strength）也增強一分，人格內容也翻新一番，去面對更新的情況之

信心也深一度。這種「成長」觀，好像心理在練舉重。

史華慈與林先生之異同

林先生在答辯中稱許「另一位美籍猶太學者」史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 及其《中國古代的思想界》(*The World of Thought in Ancient China*)一書。我想，史華慈是對林先生有影響的人之一。林先生《危機》一書即由史氏作序，而書中也引用史氏有關傳統中國的「世界秩序」與「普遍王權」的觀點。

史氏確如林先生所說，具有「對人的尊重」(第三期，頁139)，因此，在《思想界》一書中研究先秦諸子，就去看這些思想家說的話本身之內在價值。他認為大可不必用心理學、社會學、語言決論，福柯 (Michel Foucault) 的思想家受論述 (discourse) 宰制的學說，把他們說的話當作只具表面的假象，而去挖掘它們背後代表何種「利益」，或者是認為他們被某種籠罩性的結構所支配而不自知。史氏說：為甚麼不把這些個人本身的求真意意向與研究他們的社會科學家的求真意意向同樣認真對待呢？(《思想界》，頁4)

我與史華慈教授不是一路，因此對他的方法之有效性不置可否。必須指出的是：林先生的方法卻是與史氏大相逕庭的。林先生顯然不把他的研究對象——陳獨秀、胡適、魯迅——說的話本身當作一回事，在《危機》一書中多次地說：必須把這些人「形式上宣稱的主張」(formally stated claims)與其「實質」(substance)分開處理。因此，在這些人並沒有「全盤地」

反傳統的地方，林先生也看出其犯了「整體主義」的錯誤。最極端的例子莫如把胡適在「五四」時代的全部立場打為「偽改良主義」(pseudo-reformism)。

孫隆基 浙江人，生於重慶，在香港長大，國立台灣大學歷史系畢業後赴美，先後獲明尼蘇達大學及史丹福大學之碩士及博士學位，曾任教於坎薩斯大學、聖路易市華盛頓大學和加拿大阿爾拔塔大學，現任職於田納西州孟菲斯州立大學。著有《中國文化的深層結構》一書，備受學術界及社會注意。