

關於《中國意識的危機》——

答孫隆基

● 林毓生

孫隆基君在《二十一世紀》第二期發表的《歷史學家的經線：編織中國現代思想史的一些問題》對他所了解的幾位美籍猶太學者在研究中國現代思想史的時候，以「中國史作為媒體來『解決』他們本人內心兩極分化的要求」，作了相當扼要的說明。（引號中所引為孫君原文，以下不再註明。）孫君認為這種研究思想史的方式能夠使歷史變得「情節化」（*emplotment*），能夠營造出「戲劇效果」來。不過，孫君除了評論他們的著作以外，卻又明顯地對他們那樣治學的方式表示欣賞，並以之衡量拙著《中國意識的危機》（以下簡稱《危機》）——認為筆者「無法在歷史寫作中營造戲劇效果。」

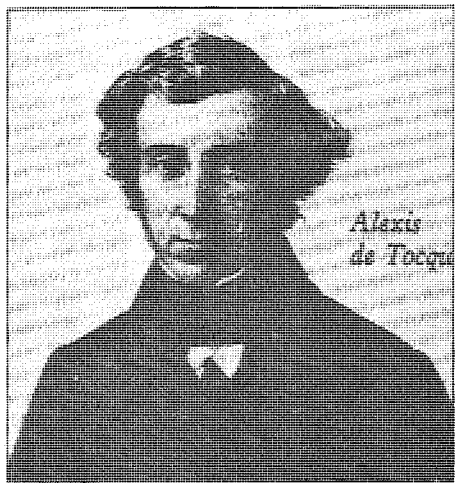
筆者的立場與孫君恰恰相反。筆者認為思想史研究的最主要任務是：對思想性質（思想本身的複雜性）的認識以及對它在歷史脈絡中的成因與涵義（*implications*）的探究與分析。

換句話說，思想史是一種綜合思想與歷史的研究，用美國通行的名詞來說，它採用「科際整合的途徑」（*interdisciplinary approach*）。筆者一向不欣賞李文遜（我原譯作「賴文孫」，本文暫從孫譯）把中國思想史當作表達他自己內心抉擇的媒介物的作風，同時認為他書中論旨的許多實質謬誤乃與他對客觀史實不夠尊重、不夠嚴肅的態度有關。筆者在撰寫《危機》的時候壓根兒從未想要「營造戲劇效果」或使之「情節化」。我與孫君既然道不同，自然可以不相為謀。在這個層次上，本無需對他的癖好做出任何回應。然而，他對拙著的批評含有許多誤解以及因牽強附會而造成的曲解。考慮的結果，覺得還是應該對本刊的讀者做一些釐清。

歷史的「變」和「傳承」

不過，在釐清《危機》所使用的方法以及它的主要論旨之前，還有三點意見先要交代一下。第一，晚近一些歷史工作者與孫君一樣，特別強調歷

史就是時間中的「變」，歷史研究就是記載與敘述這一「變」的現象。在一些人的心目中，任何討論歷史中的「傳承」(continuity)都是禁忌，認為那是超歷史的，甚至是反歷史的。我不同意這一看法。我認為那是把歷史研究狹窄化了，教條化了。歷史中有「變」也有「傳承」。有時「傳承」是構成「變」的條件，兩者有辯證的關係。在一個時期之中，究竟哪些是「變」，哪些是「傳承」——「傳承」並非「同一」(identification)——需要在具體的研究中探討，不是任何先驗的看法可以決定的。事實上，某些歷史中的巨變可能是具有持續力的過去成分在新時代裏與新的成分相互結合的結果；如韋伯在《新教倫理及資本主義精神》所分析的，舊約對喀爾文教義的影響、貝克爾(Carl L. Becker)在《十八世紀哲學家們的天國城市》(*The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*)所分析的，中古神學對於啟蒙運動哲學家們的影響、以及托克維爾(Alexis de Tocqueville)在《舊政體與法國革命》(*L'Ancien Régime et la Révolution*)所分析的，路易十四許多中央集權的措施在法國的持續對於法國大



革命之興起的結構性影響。如果一味耽迷於歷史便是追逐時間之流中的「變」的信念，那麼歷史工作者多半只能從事隨波逐流式的敘述，或在隨波逐流中把自己內心的困惑與衝突投射到研究的題材上去，使之「情節化」或產生「戲劇效果」。因此，「變」與「傳承」在時間中的辯證過程反而不易注意到了。筆者覺得「變」與「傳承」在時間中的辯證過程才是歷史研究的主流。如要對這一類題目做結構性或觀念性分析的話，一種許多史學工作者使用過，覺得相當有用的方法是韋伯所謂「理念型或理想型分析」(ideal-typical analysis)。從事「理念型分析」，必然需要將歷史現象在時間之流中暫時「凍結」，否則無法進行。這樣的「凍結」——這樣的靜態分析——主要是爲了對歷史中重大變遷的原因與涵義進行觀念性與結構性分析與闡釋而做的。(關於「理念型分析」在下文中將稍做說明。)

至於已故李文遜教授在他的著作中所特別強調的中國傳統思想與文化已經在時間上完全斷裂的看法——在二十世紀中國，任何肯定傳統思想與文化的意見都不是純正的(authentic)持續，那只是中國知識分子在面對他們所接受的西方價值的時候的歷史負擔與內心自卑感的呈現——乃是把中國傳統文化與中國現代文化，在價值與觀念層次上，看成兩個不相連、完全不同的有機體的結果(故只能在情緒層次上，要求「相連」)。這倒是——正如史華慈(Benjamin I. Schwartz)先生所說(見下引史文)——真正渾然一體的文化觀(cultural holism)。當然，李文遜的著作並不是毫無所見。不過，他那「歷史」對(versus)「價值」

歷史中有「變」也有「傳承」。有時「傳承」是構成「變」的條件，兩者有辯證的關係。「變」與「傳承」在時間中的辯證過程才是歷史研究的主流。

把自己內心衝突所引起的「緊張」投射到他們研究題材上去的行徑是否直接來自猶太教「意志自由」的概念是很難說的。

有機式歷史斷裂觀，基本上是他的心理化約主義（psychological reductionism）的表現。其中的根本問題，史先生在“History and Culture in the Thought of Joseph Levenson”^①對之有精要的評析，而拙著魯迅章也曾提出了具體的例證來說明在比較深刻的中國知識分子心靈之中，對一些傳統文化成分的肯定，並不是心理上自卑感的反映，而必須在理知與道德領域之內去了解。另外，史華慈先生在他的《中國古代的思想世界》（*The World of Thought in Ancient China*）^②中曾對中國文化中的基本導向（cultural orientations）——中國思想史中曲折的「傳承」的思想資源——的性質與源流作了甚有見地的分析，讀者可以參看。

「意志自由」與「抉擇難局」

第二，孫君在欣賞他所了解的，猶太學者在他們內心化歷史著作中營造出來的「戲劇效果」與「情節化」之餘，認為「舒衡哲或李文遜那種兩股

內心要求之間的緊張，必須具備屬於個體化良知系統的語言與符號，特別是猶太教的「意志自由」的概念及與之相連的「抉擇難局」，才能去了解與欣賞。」然而，李文遜與舒衡哲把自己內心衝突所引起的「緊張」投射到他們研究題材上去的行徑是否直接來自猶太教「意志自由」的概念是很難說的。正如孫君在「結論」中說：

李文遜將這個危機看作一系列對立性的「緊張」之冒現、解開、轉移、以及保留。這基本上是一種西方式的思考方式。例如佛洛伊德的心理動力學（psychodynamic）觀念，即視精神病源自對立的心理衝動之間的衝突，這個糾結如獲成功的解決，人格即獲得成長，但這個衝突其實仍被保留的，不過被轉移到一個更高的層次上去而已。美國的文化人類學對「制度」的看法也如是：文化「制度」是人用來適應環境的，但既然它同時必須塑造人之本能，因此也勢必把人類的焦慮、心理防禦、精神病反映在其中；換而言之，文化以符號的方式「解決了」（resolved）環境與本能之間的衝突，却同時把兩者之間的「緊張」也保留，甚至可以說，「制度」是「緊張」的結晶體。

因此，舒衡哲與李文遜內心「緊張」的投射來自心理分析學所指謂的心理因素之間的衝突的可能性，看來似乎要大得多。尤其當他們受到瀰漫在西方學術界一些圈子中相對主義與對「意志自由」庸俗化的理解的感染之後，他們內心的「緊張」來自心理因素的可能性，更加增強。心理因素所造成的「緊張」以及這樣的「緊張」所要求的抉擇與「意志自由」所導致的「緊張」與抉

舒衡哲與李文遜內心「緊張」的投射來自心理分析學所指謂的心理因素之間的衝突的可能性，看來似乎要大得多。



圖 弗洛伊德

擇是根本不同的。心理因素是客體世界中的勢力。它的猖獗足以克制意志自由的落實。而在理知與道德領域中的意志自由，必須建立在道德自律之上。所以意志自由與道德及知識的責任不可分。從這個觀點來看，李文遜與舒衡哲把中國思想史的題材當作表達他們心理因素之衝突的媒介物的作風，是不可取的。這樣的self-indulgence（自我放縱），是反省不夠、自制不夠的不負責任的行為，是以道德自律為基礎的「意志自由」所不能允許的。所以，孫君在「必須具備屬於個體化良知系統的語言與符號」那句話中使用「良知」二字，是不妥當的。概括言之，孫君所欣賞的內心化思想史，格局有限。

在這個討論的脈絡中，另一位美籍猶太學者的工作應該在這裏特別提出來與孫君所欣賞的那些猶太學者的工作做一比照。這位學者就是前文提到的史華慈先生。他篤信猶太教，但他在中國思想史領域中的宏富貢獻，則是建立在認真研究中國思想的性質以及它在歷史中的成因與涵義的原則之上的。之所以如此，主要是由於史先生對人的尊重。因為他尊重人，所以他自然尊重中國人。中國人的思想是人類思想的一部分。中國人的思想有與其他文化中的人共有的「通性」，也有自己的「特殊性」。中國思想史是「通性」與「特殊性」互動的、辯證的演變過程，有其客觀的意義；故不可被研究者主觀的意識所轉嫁。當然，任何研究者都不可能完全超越他自己所處環境的影響。然而，努力自覺地不要使自己受文化、思想、政治、經濟、與社會環境所造成的「偏見」所影響——努力探求客觀的真實——乃是以謙誠態度治學的人的首要之務。

這是一個永無休止、無法完全達到最終目的的過程。雖然無法達到最終目的，不過，以這樣態度治學的人與那些半自覺地（甚至自覺地）把自己的「偏見」轉嫁到研究題材上去的人的工作態度（以及因不同的態度所導致的不同研究成果），終有一個分際！

史華慈先生一直在與相對主義、化約主義、及內心化思想史研究奮戰。所以，猶太教的「意志自由」的概念不但不一定導致內心化思想史研究，而且還可能是對其批判的基礎。

「西方式的思考方式」

第三，孫君在用佛洛伊德心理動力學與他所了解的美國文化人類學的觀念（見上面引文）解釋李文遜的研究乃是「一種西方式的思考方式」以後說：「令人感到意外的倒是林毓生。他長期居美，卻一點也沒有受到上述『緊張』觀念的影響。這裏似乎顯示出：西方式的『緊張』觀念，中國人不見得會欣賞。」在這裏，孫君所作的不是他所欣賞的西方式治學風格便是中國式治學風格的解說，是把事情過分簡單化了。其實，許多西方學者與思想家們不但不欣賞孫君所欣賞的那「一種西方式的思考方式」，而且還要對之嚴加駁斥。孫君對於筆者並未受到他所指謂的那「一種西方式的思考方式」的影響的觀察，是正確的。但，為甚麼會「令人感到意外」呢？難道西方只有一種思考方式嗎？難道「長期居美」而又未受到他所欣賞的「西方式的思考方式」的影響，便一定反映了中國式的思考方式了嗎？事實上，筆者不但未受孫君所指謂的「西方式的思考方式」的影響，而且還

努力自覺地不要使自己受文化、思想、政治、經濟、與社會環境所造成的「偏見」所影響——努力探求客觀的真實——乃是以謙誠態度治學的人的首要之務。

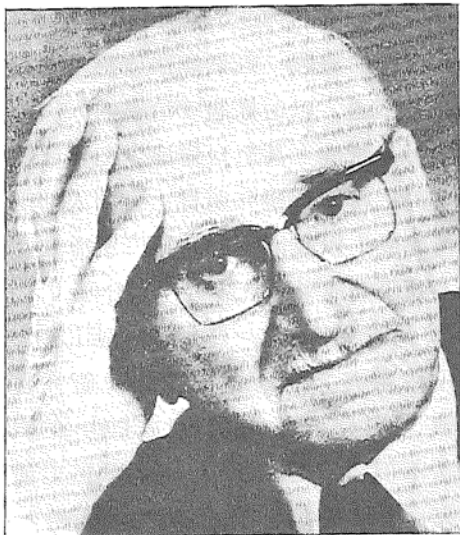


圖 海耶克

有意盡一己之力對其奮戰！而筆者奮戰的思想資源基本上是來自西方的：柏拉圖、康德、韋伯、與筆者從學的博蘭尼（Michael Polanyi）、海耶克（F.A. Hayek）、阿潤德（Hannah Arendt）、席爾思（Edward Shils）、史華慈諸先生。這是指治學的思考方式而言；至於在自覺的價值層次，筆者不採一元的態度，而是在西方的自由主義與中國文化傳統中做取捨。相當多的中國知識分子到了西方以後，動輒以為他們所見流行的西方思潮就是西方文化的精華，對之欣羨與採納唯恐不及。這樣追趕時髦的態度，除了反映自身的文化危機以外，是不足取的。

二

孫文的根本錯誤是不了解拙著所一再強調的，其目的在於處理——從世界比較思想史的觀點來看——一項獨特的「意締牢結」（ideology）^③。——即：五四整體主義的反傳統主義——的成因、內容、與涵義^④。「整體主義的反傳統主義」不是孫文所謂

「全盤否定傳統」而是「要全盤地否定傳統」，亦即要把傳統全部否定的「意締牢結」。這樣的「意締牢結」的訴求不是結合理性的探索與經驗的研究而興起的——五四時代的整體主義的反傳統主義者並不是在對傳統中每一成分均做了仔細研究以後，發現它們全要不得，以致達到非全部摒棄不可的結論。從「意締牢結」內部來看，它也有「理性的思考」與「事實的驗證」，而且它的強韌性因它自認合理的理由的增強而增強，但這些都是為它的前提服務的，而它的前提的形成與聚合則不受理性的監督與經驗的驗證。一些五四人物，如果一方面在言行之中表示了肯定傳統成分的意見或顯示着受到了傳統成分的影響；但另一方面，在他們提出救國之道的「系統性」意見時，卻視中國傳統為一整體，主張應該把它全部打倒。那麼，他們肯定傳統成分或受傳統成分影響的事實並不妨礙他們成為整體主義的反傳統主義者。

換句話說，他們的整體主義的反傳統主義並不因他們事實上受到了傳統的影響或在意識之中肯定了傳統的成分而動搖。在邏輯上，這當然是一項矛盾。《危機》所要探討的則是：為甚麼這樣的矛盾，對他們而言並不自覺，或者即使自覺其存在，卻覺得無關重要？在這裏，邏輯分析之使用旨在導出一些重要的歷史問題：整體主義的反傳統主義是不是一個強勢的「意締牢結」——其支配力強大到使得抱持這個「意締牢結」的人對上述矛盾並不自覺，或使他們覺得那樣的矛盾無關重要？倘若是如此的話，此一強勢「意締牢結」在五四時代是如何形成的？它的歷史後果（涵義）如何？

從這一思辨的理路可以知道，孫

相當多的中國知識分子到了西方以後，動輒以為他們所見流行的西方思潮就是西方文化的精華，對之欣羨與採納唯恐不及。

整體主義的反傳統主義是不是一個強勢的「意締牢結」——其支配力強大到使得抱持這個「意締牢結」的人對上述矛盾並不自覺，或使他們覺得那樣的矛盾無關重要？

君對拙著使用邏輯分析的批評是建立在曲解之上的。孫君說：

必須指出：陳獨秀、胡適、魯迅等人，只是被放入林毓生編織的上下文脈絡中，才犯了「邏輯謬誤」。不過，林氏對他們作出的評語却易讓讀者產生這樣的幻覺，似乎他們是超出任何脈絡、時空、歷史地（亦即是在絕對意義上）犯了「邏輯謬誤」。

與孫君的「理解」恰恰相反，拙著所使用的邏輯分析，正是要藉以引出歷史的闡釋。正因為陳獨秀、胡適、與魯迅的「邏輯謬誤」不是超歷史的，而是在歷史的脈絡與時空中發生的；所以，他們才不把那些「邏輯謬誤」當一回事。

強勢「意締牢結」

那麼，究竟甚麼是強勢「意締牢結」？而《危機》是如何解釋它的歷史成因與後果的？對於「意締牢結」的意義，筆者以為當代社會學家席爾思先生的界定最為精審與完整^⑤。席爾思認為意識形態是對人、社會、及與人和社會有關的宇宙的認知與道德信念的通盤形態。它與「看法」、「教義」、與「思想系統」不同。不過，這些不同往往是程度的不同。意識形態的特色是：它對與它有關的各種事務都有高度而明顯的「系統性」意見^⑥，它往往要把系統中的其他成分整合於一個或幾個顯著的價值（如平等、解救、種族純粹性等）之下。（按：整體主義的反傳統主義則是把中國傳統的其他成分整合在一個或幾個顯著的負價值之下。）就這樣，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情。意識形態的形成與傳播則要靠「奇理斯瑪」（charismatic）型人物的出現與領導。意識形態與看法、教義、與思想系統之不同既然是程度上的不同；那麼，意識形態本身也可根據其系統性、封閉性、與依賴「奇理斯瑪」型人物的領導的程度而區分弱勢的與強勢的意識形態。

人類學家基爾茲（Clifford Geertz）正確地指出，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^⑦。

自十九世紀中葉以來，中國社會在西方勢力衝擊之下，開始了一個長期而全面的解體過程。在傳統社會制度與習俗方面，從家旅、婚姻、鄉里、學校各種制度到風俗習慣，其中沒有任何一部分是可以站得住的了。傳統政治秩序也漸瓦解，辛亥革命帶來的是全面的崩潰（辛亥之後的軍閥混戰可為明證）。至於傳統中國文化與道德秩序，也因受到西方符號、思想、與價值的衝擊而招架不住。因為傳統中國社會、政治秩序與文化、道德秩序是高度整合着的，所以辛亥革命所帶來的整個政治秩序的瓦解也導致了本來已站不穩的社會秩序與文化、道德秩序的解體^⑧。

文化秩序與政治秩序

就傳統中國文化秩序與政治秩序兩者之間具有高度整合性而言，此一整合性的解體促進了強勢意識形態的興起。中國知識分子過去一向習於生

傳統中國以「內在超越」為基礎的文化秩序，自漢以來已經極高度地整合於政治秩序之內。

活在一個秩序甚為井然的文化世界中，思想與價值聯繫在那樣一個有秩序的結構中，在世界史上，似未有與之匹敵者。當然，我並不否認在傳統文化的結構之內，存在着許多彼此相當衝突的因素所形成的「緊張」（tensions），但這些「緊張」卻是在一個大的政治秩序的籠罩之下銜接在一起的。我們可以用許多方式來對這一高度整合的政治與文化秩序（或結構）加以說明。例如，無論宋明理學中各家各派對「格物」是「致知」的手段有多少不同的解釋^⑧；但絕大多數儒家學派都毫不懷疑地認定，記錄在儒家經典中的古代聖哲所具體說明的道德原則與政治原則實際上已蘊涵了對「理」的最終了解——這一事實足以說明在中國悠久的歷史中，結構完整，統合完整的政治與文化秩序所佔勢力之大。當然，基督教中的《聖經》也被其教徒信奉為最後的真理，而佛經也都訴諸釋迦的智慧。但《聖經》的權威來自啟示及先知傳統與教條，而佛教各派對釋迦智慧的解釋，其範圍要比儒家寬得太多。另外，基督教與人間俗世的關係，是在政教分離的原則與結構中牽連的，而佛教基本上是出世的。世界其他高等文明尚無中國式的，以人間性、人文主義的哲學方式在社會、文化與政治活動中反而呈現宗教性質。換句話說，西方自第四世紀羅馬帝國立基督教為國教，其宗教、文化秩序與政治秩序之間的關係在結構上呈現二元——所謂「凱撒的事情歸於凱撒，上帝的事情歸於上帝」——現象以來，西方政治秩序的危機並不直接導致宗教、文化秩序的危機，宗教、文化秩序的危機也不直接導致政治秩序的危機。雖然兩者之間存有相互牽連，彼此消長的複雜關

係，但兩者都有相當程度的相互獨立性。中國文化和道德精神也有獨立性；不過在中國，「文化和道德精神」須與「文化秩序」作一區分。傳統中國以「內在超越」為基礎的文化秩序，自漢以來已經極高度地整合於政治秩序之內；所以，一方面它涵化了許多政治活動，使其呈現宗教性質，另一方面，從分析與結構的觀點來看，政治秩序與文化秩序基本上是一元的。西方「政教分離」的二元現象與中國「政教合一」的一元現象，可由極端的例子予以尖銳地說明：因為沒有教士（祭司）階級，連「封禪」那樣的大事，到了漢武帝時代都「莫知其儀禮」（《史記·封禪書》）了；所以，與其說那是宗教上的大事，不如說是廣義的政治行為。在西方，即使君主（如英國的亨利八世）把自己變成教會的首腦，並頒訂宗教儀式，發行祈禱書等，然而作為凡俗世界一分子的君主，卻不能行使神職人員的功能（如主持聖儀），同時他也要在具體形式之內接受神職人員的教誡。之所以如此，是因為神職人員代表「外在超越」的上帝，這終究不是俗世的君主所可僭越的。

根據以上的分析，我們知道傳統中國的文化秩序不但高度地與政治秩序整合着，而且它們整合的方式是文化秩序基本上是整合於政治秩序之內的。這樣的了解並不蘊涵一切文化成分都已與政治秩序整合了或都已整合在政治秩序之內。在《危機》之中，筆者曾談到鮑敬言與柳宗元的言論，藉以提示傳統中國文化之內確有衝突或「緊張」^⑨。所以，筆者對傳統中國文化的看法並不如孫君所抨擊的是「鐵板一塊」、「渾然一體」，或「靜止不動」。孫君的誤解來自他瀏覽式的閱

讀方式，因此他把筆者對傳統中國「文化秩序」(cultural order)的分析當作筆者對「傳統中國文化的內涵」(contents of traditional Chinese culture)的理解。關鍵不在於中國傳統文化是否是「鐵板一塊」、「渾然一體」、或「靜止不動」——我想任何稍有常識的人都不會有那樣幼稚的看法，而是：(一)傳統中國文化秩序與傳統中國政治秩序是否具有高度的整合性？(二)傳統中國文化之內的衝突與「緊張」以及中國政治、經濟、社會、與文化的歷史演變，是否在中國傳統解體之前衝破了文化秩序與政治秩序的整合性以及那一整合的特殊方式？《危機》所蘊涵對第一個問題的答案是肯定的，對第二個問題的答案是否定的。孫君如有不同意見，當然可以提出來討論。可惜的是，孫君只是把自己理解上的混淆當作對別人的批評。

普遍王權

正因為傳統中國文化秩序是高度整合在傳統中國政治秩序之內的緣故，政治秩序的崩潰無可避免地使得文化秩序也完全解體了。經由「普遍王權」(universal kingship)的符號與制度的整合作用，中國道德、文化中心與政治中心是定於天子的位置之上^①。因此，我們可以說，中國的政治秩序與道德、文化秩序確是高度地整合着的。「普遍王權」建基於對「天命」的信仰上，從漢代以降，更因儒家思想中產生了極為精巧的有機式宇宙論而得到增強。(這種有機式宇宙論之興起主要是因為陰陽五行學說已揉雜在儒家之中的緣故)。因此，「普遍王權」的崩潰不僅導使政治秩序瓦

解，同時也使文化秩序損壞了。這不是說，在這種文化解體的情況下，中國人就不再持有任何傳統的觀念或價值，而是說經由傳統的整合秩序所形成的價值叢聚(cluster of values)與觀念叢聚(cluster of ideas)(一組價值或觀念彼此相互連結曰叢聚)遭受腐蝕，或從原來接榫處脫臼了。易言之，傳統文化與道德之架構解體了。那些仍要維護傳統觀念與價值的人被迫只得尋求新的理由。因為在中國傳統思想內容之內，已經沒有任何東西可安穩地被視為當然，所以其中每一方面均可能遭受懷疑與攻擊。從分析的觀點來說，傳統政治與文化架構的解體，為五四反傳統主義者提供了一個全盤化否定傳統之「結構的可能」(structural possibility)。

結構的可能

這裏所謂「結構的可能」，當然不是整體主義的反傳統主義的充分條件。因此，孫君對拙著因果分析的批評——「但我們總覺得中國文化之『一體性』與知識分子反傳統的『全盤性』之間，沒有一種因與果的必然性」——難免不是對拙著限定的(qualified)分析的附會了。筆者根本不相信甚麼歷史的必然性，《危機》全書從未使用「必然性」的字眼兒。《危機》所使用的是限定的「理念型或理想型分析」。而孫君動輒使用「必然性」這類詞語也許在無意中反映了馬列主義的分析範疇在他的意識中「深層結構」性的影響。

在結構上，整體主義的反傳統主義的興起既已可能，真正促進許多五四人物主動地採取全盤化否定傳統的「意締牢結」的因素，當然仍是非常複

傳統中國文化秩序與傳統中國政治秩序是否具有高度的整合性？傳統中國文化之內的衝突與「緊張」以及中國政治、經濟、社會、與文化的歷史演變，是否在中國傳統解體之前衝破了文化秩序與政治秩序的整合性以及那一整合的特殊方式？

在結構上，整體主義的反傳統主義的興起既已可能，真正促進許多五四人物主動地採取全盤化否定傳統的「意締牢結」的因素，當然仍是非常複雜。

雜。但爲了分析的方便，筆者繼續使用「理念型或理想型分析」。正在中國傳統的思想內容因文化秩序的解體而變得支離破碎的時候，五四反傳統主義者使用了一項源自中國傳統的，認爲「思想爲一切根本的整體觀思想模式」(holistic-intellectualistic mode of thinking)來謀求解決迫切的社會、政治、與文化的問題。拙著曾仔細分析爲甚麼這一「思想模式」乃是自儒家各個不同學派所共同認定的「基礎」(presupposition)——「心的理知與道德功能」的優先性——演變而成，而非受西方思潮或當時中國的政經與社會實況之影響所致^②。在這裏「思想內容」與預設的(assumed)「思想模式」應做一區分。在傳統的「思想內容」已經解體的時空當中，一項根深蒂固，瀰漫於中國傳統文化之中，視思想爲一切根本的一元式思想模式仍有其強大的影響力。許多五四知識分子在面對極爲複雜艱難、亂無頭緒的救國問題的時候，急需「快刀斬亂麻」，謀求「系統的」答案——亦即建立他們自認可以解決他們的問題的「意締牢結」，他們在中國文化潛移默化之中接受的，視「思想爲一切根本的一元式思考模式」的演變乃給他們帶來了「答案」。

這一思想模式，在辛亥革命以後政治與社會諸多問題所產生的必須盡力找到根本解決方針的壓力下，演變成爲認爲「思想爲一切根本的整體觀思想模式」。此一思想模式與當時的許多遠因與近因相配合，乃導致五四人物把他們看到的傳統中惡毒與腐朽的質素，當作整個民族心靈患有病毒的表徵。既然他們認爲這種病毒已侵蝕了每件事物，那麼惡毒與腐朽的質素不是單獨的、互不相涉的個案。所

以，他們認爲如要打倒傳統，就非把它全盤而徹底地打倒不可。這個極爲「意締牢結」(ideological)或意識形態化的全盤化否定傳統運動，之所以如此熱烈卻又僵化，主要是因爲它自身有其「系統性」與自我肯定的「合理性」，而這種「系統性」與「合理性」，則主要是因爲五四人物在他們深層的意識中因深受傳統有機式一元論思想模式與「政教合一」傳統的深刻影響而不自知，以致使他們的論式(argument)與其他的想法「絕緣」的關係。當然，悠久的中國傳統並非無一是處，然而在五四反傳統者的眼裏，傳統中所謂仁愛之說等等，只是世界高等文明的公分母，不是中國特有的東西，而它們因受了中國病毒心靈的阻撓，在中國只是無法實現的空話而已。

根據以上的歷史闡釋，我們可以明瞭爲甚麼作爲強勢「意締牢結」的五四整體主義的反傳統主義有那麼強大的支配力，以及在這樣強大的支配力籠罩之下，爲甚麼不同類型的五四整體主義的反傳統主義者，爲了維持這一強勢「意締牢結」的完整性而無法對付，他們一方面深受傳統的影響並肯定傳統的成分，另一方面卻主張要把傳統全部打倒所產生的矛盾了。

孫君在曲解了《危機》中邏輯分析的歷史意義，並誤把《危機》對中國傳統「文化秩序」歷史涵義的分析當成筆者對中國傳統「文化內容」理解以後，接着說：

一個文化是渾然一體的也好，多元化的也好，只要我們對它「全盤地」倒胃口，就足以造成全盤否定的態度——行不行得通是另外一回事。事實上，我就親眼看到有美國人全盤否定美國文化。

許多五四知識分子在面對極爲複雜艱難、亂無頭緒的救國問題的時候，急需「快刀斬亂麻」，謀求「系統的」答案。

孫君這樣的評論，令人覺得啼笑皆非，他的「了解」竟是停留在那樣粗疏而低的層次，真是教人如何說起呢？

中國意識的危機

《危機》所處理的是波瀾壯闊、淵源有自、影響深遠的二十世紀中國歷史中「思想意識形態化」(ideologization of thought)的大運動，不是甚麼單獨的個案，或少數人情緒或意識問題。在《危機》第一章「導論」中，筆者曾特別指出，五四時代中國的「整體主義的反傳統主義」是世界史上的獨特現象。筆者在這裏要強調的是，這一觀察與《危機》所提出的歷史闡釋有密切的關係。無論西方各個社會的現代化過程或非西方——韓國、日本、東南亞、印度、巴基斯坦、阿拉伯、非洲、及拉丁美洲地區——的社會的現代化過程，都未出現類似中國五四時代整體主義的反傳統主義。之所以如此，雖非必然，但絕非偶然。這一歷史現象是無法純就心理學、政治學、或社會學的通論性概念來加以解釋的。這是一個史學的問題，必須根據二十世紀中國政治、社會、與思想的變遷與持續(change and continuity)——這一辯證的、更為廣闊的來龍去脈——來進行考察。

美國或其他任何社會都可能有人對他自己的文化傳統「『全盤地』倒胃口」，但那樣的態度興起了大的「意締牢結」運動了嗎？關鍵在於他們的態度是否有像五四「整體主義的反傳統主義」那樣的持久性與抵擋得住外界批評的能力。所以，孫君所謂他「親眼看到有美國人全盤否定美國文化」的現象，不可與五四時代的現象同日而語。不過，從孫君所欣賞歷史著作

「情節化」、「戲劇效果」的主觀立場而言，有些美國人對他們的文化傳統「『全盤地』倒胃口」的現象，大概足以構成孫君「內心化」美國現代史已經呈現「全盤化反傳統主義」的「了解」。那麼，我們對他那樣與客觀史實有極大出入的「了解」，也就不必覺得驚愕了。

另外，我想在解釋《危機》所使用的「理念型分析」之前，先交待以下幾點意見：(一)孫君認為《危機》是使用「由公設去推出定理的敘事方式」。但《危機》的研究過程是先用歸納法，以後才用演繹法與之配合，絕非「由公設去推出定理」。例如，對儒家傳統強調「心的理知與道德功能」優先性的理解及其與五四人物「藉思想、文化以解決問題的途徑」具有傳承關係的理解，都是研讀各家著作以後歸納出來的結論。又例如，陳獨秀、胡適、魯迅的性格與思想雖然不同，但就主張「整體主義反傳統主義」這一點而言，他們卻持共同立場——這樣的理解也是由歸納研究而獲得的結論。但因《危機》強調傳統一元有機式「思想模式」的傳承關係，而且書中分析的論式也許比較扣緊，所以對孫君或其他一些讀者而言，遂產生演繹法駕馭了《危機》闡釋架構的印象。至於筆者在這裏的解說，是否有當？史料俱在，讀者不難覆按。

(二)孫君說：

「五四」時代有擁護東、西文化這兩大陣營之間的論戰，却無人提出「全盤西化」的口號。至1929年胡適才提出這個口號，在1935年又把它改裝為「充分世界化」。前一口號在30年代却被陳序經等接收了過去，到了60年代初期又被台灣的西化論者重提。林毓生是後一時期的人，很可能是透過60

年代的角度，回頭去看「五四」。如果「五四」時代的陳獨秀、胡適、魯迅都不是甚麼旗幟鮮明的「全盤西化論」者，那末，林毓生的論證又不是失敗的話，就是不能全面成立。但林氏在自己心目中編織了一個理想模型之後，發覺無法令研究對象對號入座，却倒過頭來指責後者頭腦不清，思想混亂，犯了邏輯謬誤……等等。

事實上，《危機》並未特別着重分析「全盤西化論」。從《危機》的論旨來看，「全盤西化論」是「整體主義的反傳統主義」內在理路（inner logic）之衍生物。的確，不是每一個五四全盤化反傳統主義者，都主張「全盤西化論」。例如，在魯迅思想中的理知與道德層次，他一方面堅持整體主義的反傳統主義，另一方面又肯定一些傳統的道德價值。這樣深刻的「緊張」，使他的思想「不能動彈」（immobilized），故並未主張「全盤西化」。所以，《危機》並未硬要「研究對象對號入座」，也未在這個層次上指責研究對象「頭腦不清、思想混亂」。恰恰相反，從五四「整體主義的反傳統主義」立場來看，他們其中的一些人以及後來的一些人在五四以後主張「全盤西化」，正是他們「頭腦清晰」地遵循在中國極具支配力的「整體主義」的「內在理路」的表現！《危機》所涉及到的對於「全盤西化論」的分析，只限於說明「整體主義內在理路」在客觀歷史中的涵義。至於為甚麼有的整體主義者後來主張「全盤西化」，有的沒有呢？那牽涉到「整體主義的反傳統主義」所使用的「內在理路」在不同知識分子意識中與其他條件互動的過程。為了避免枝蔓，《危機》並未多所討論。

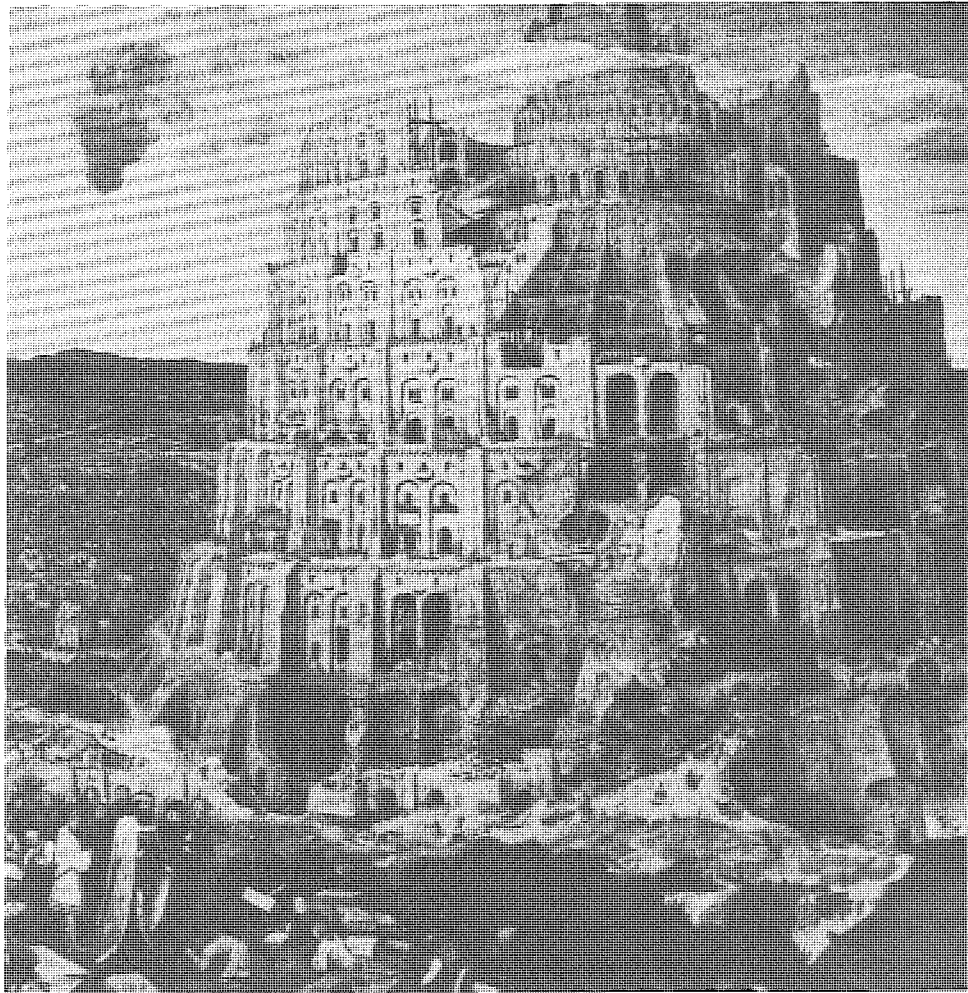
從五四「整體主義的反傳統主義」立場來看，他們其中的一些人以及後來的一些人在五四以後主張「全盤西化」，正是他們「頭腦清晰」地遵循在中國極具支配力的「整體主義」的「內在理路」的表現！

我認為應該以邁出五四來光大五四的態度繼續五四的啟蒙工作。這一立場是自覺地從蘇格蘭啟蒙運動（而非法國啟蒙運動）傳統下西方自由主義與儒家傳統做取捨的結果。

（三）孫君說：

在全書的結論部分，林一再指責三人「全盤反傳統主義」此路不通，而中國意識的危機的最終解決，則有待他所說的「多元與實質的方法」。結果，林氏仍然掉入了他本人一直在批判的中國式思維，以為憑「聖賢」提出一兩個理念就可以拯救全文化的窠臼。

然而，孫君這樣的「理解」是不正確的。我不同意許多五四人物所推展的以「整體主義的反傳統主義」為基礎的啟蒙運動，也不同意五四人物使用的一元有機式整體主義「思想模式」。我認為「藉思想、文化以解決問題的途徑」，基本上，是「一元式思想文化決定論」（monistic-intellectualistic determinism）。不過，我並不想矯枉過正。我雖然不同意五四人物相信思想有那麼大的力量，知識分子能夠發揮那麼大的功能；但，我卻不認為思想毫無力量或完全是政治、經濟、社會的副產品。在這樣的理解之下，我認為應該以邁出五四來光大五四的態度繼續五四的啟蒙工作。這一立場是自覺地從蘇格蘭啟蒙運動（而非法國啟蒙運動）傳統下西方自由主義與儒家傳統做取捨的結果，絕未掉入我所批判的中國式思維的窠臼。至於我在《危機》結論中所提出的「多元而實質方法」與對中國傳統進行「創造性轉化」（creative transformation）的主張，那是我研究五四反傳統主義以後，在另一層次上所獲得的結論；而非先有這樣的結論，然後才開始研究五四思潮的。「創造性轉化」必須蘊涵非思想性、非文化性的建設，才能證明我並非自己也在使用「藉思想、文化以解決問題的途徑」。關於這個複雜問題，我在其他中文著作中曾多所



論述，最近正在撰寫如何建設「民間社會」(civil society)的長文，在這裏就不贅述了。

韋伯的「理念型分析」

筆者在本文第二節開始時曾說，孫君的根本錯誤是不了解《危機》所着力處理的，乃是作為強勢意識形態的五四「整體主義的反傳統主義」的成因、內容、與歷史涵義。孫君另一基本錯誤是對《危機》所使用的「理念型或理想型分析」的誤解。孫君說：

林氏自己在一處註解中把他的「普遍皇權」說成是一個韋伯式的理想模型(Weberian ideal-type)，換而言

之，是存在於腦海裏的東西。這就令讀者迷糊了，不知林氏筆下的「反傳統者」所反的是不是也是他們腦中的一個思想構造呢？還是真的有一個曾「客觀存在的」普遍皇權制度——它的瓦解是「因」，造成了全盤反傳統之「果」？……至於林氏的「解體」觀原意上或者是近似本世紀中期之湯恩比之文明解體論，但不幸添了一個韋伯式的蛇足。

首先，我雖敬佩湯恩比的博學，但對他那樣簡單化的比較方式與闡釋方式，並不欣賞。拙著所作的「普遍王權」(universal kingship)的解體帶來了傳統文化秩序的解體的闡釋，基本上如《危機》第二章註釋所交代的，

是受了韋伯、席爾思先生、與史華慈先生著作的影響。這裏「理念型或理想型分析」是指筆者在進行歷史因果闡釋時所做的，不是指五四反傳統人物「腦海裏的構造」。孫君因為對「理念型或理想型分析」的抽象意義不了解，以致迷糊了。

筆者所做的分析，大意如下：根據席爾思先生發展出來的新韋伯式「奇理斯瑪」(neo-Weberian concept of charisma)的觀念，任何文化與社會中的秩序(order)，其最終源泉是這個文化與社會中最重要「奇理斯瑪」。在傳統中國文化與社會中，建基於「天命」觀念之上的「普遍王權」是那個文化與社會中「奇理斯瑪」的核心。「普遍王權」的崩潰代表着「奇理斯瑪」的解體，因為那樣的「奇理斯瑪」是文化與政治秩序的源泉，所以那樣「奇理斯瑪」的崩潰導致了傳統中國文化秩序與政治秩序的解體。孫君如不同意席爾思先生發展出來的觀念或認為筆者的應用並不適當，儘可提出批評與討論。但，捕風捉影、牽強附會的「理解」，則不是批評。

三

然而，究竟甚麼是「理念型分析」呢？為甚麼《危機》使用它呢？這當然是複雜的問題，我在這裏只能大致談其梗概。

人世間的事情，錯綜複雜。任何一件事，可說都有無限多的方面。另外，我們也可以說，它是無數遠因與近因（政治的、經濟的、社會的、文化的、思想的、心理的）千絲萬縷地連結在一起的結果。面對任何一個歷史事件的整體，我們所能看到的，必

然是一個無限龐雜，難以理清的東西。我們不可能了解此一事件的所有方面與一切原因；而且，從我們的興趣與關心的問題的觀點來看，也無此必要。

我們只能根據我們關心的問題注意一個事件的有關方面——這些（而不是所有的）方面之所以被我們注意，是因為我們覺得它們與我們關心的問題有關。然後，我們對這些方面的有關因素加以不同學科的研究。因此，我們的研究，注定是有選擇性的。當我們要探討研究的對象之歷史成因的時候，我們是以「從結果追溯起源的方法(genetic method)」把有關的因素連繫在一起的。當我們必須給予關心的問題系統的、分析的解答才能使我們覺得比較能夠滿意的時候，我們便無法從史料的分類與摘要中獲得比較滿意的解答。在這個需要進行系統分析的時候，我們便在有意或無意之間或多或少地使用韋伯所謂「理念型或理想型分析」(ideal-typical analysis)了。「理念型分析」是：為了展示研究對象某一方面的特性並對其成因提出具有啟發性與系統性的了解，而把一些有關的因素特別加以強調出來加以統合的分析建構^⑬「理念型分析」可以使研究者從繁複龐雜的歷史現象中整理出一套條理來。事實上，事件愈複雜，愈需要對之予以理念性的了解(conceptualized understanding)，所以愈需要「理念型的分析」^⑭。另外，「理念型分析」最能彰顯歷史事件的獨特性。當我們對於此一事件的獨特性有所掌握以後，才易探討它的歷史涵義或後果(historical implications or consequences)。這是《危機》使用「理念型分析」的基本理由。

「理念型分析」是：為了展示研究對象某一方面的特性並對其成因提出具有啟發性與系統性的了解，而把一些有關的因素特別加以強調出來加以統合的分析建構。

假若有全知的上帝可知最後真理的話，「理念型分析」從上帝的觀點看去，當然可能是不夠周延的，甚至是偏頗的。但，人不是上帝。因此，不必也無法做此種考慮，也不必（當然也無法）拿這個標準來衡量「理念型分析」的有效性。從邏輯的觀點來看，「把一些有關因素特別加以強調出來加以統合」而成的分析建構，雖然不能解釋此一事件的整體，卻不必然是此一事件簡單化的解釋。關鍵在於當初的問題，是否是針對此一事件的特定部分而提出的，以及這個問題是否和針對此一事件其他部分而提出的許多合理的問題有所衝突或矛盾。只要某一個問題確實是針對此一事件的某一個特定部分而提出的，而各個問題彼此並不混淆，沒有矛盾；那麼為了解釋此一事件各個特定部分而提出的各個「理念型的分析」，至少在原則上應該不會比此一事件各個特定部分之間更不相容，也不必構成對此一事件的特定部分簡單化的解釋^⑮。

那麼，是否任何「理念型的分析」都是有效的呢？「理念型的分析」是否可以任意為之呢？當然不是。它必須滿足下列兩個條件：（一）它必須與有關的史料沒有衝突。換句話說，它必須照顧到可見到的一切有關史料（對於無關的史料之所以無關，他也必須有言之成理的解釋。）（二）在它展示被解釋的對象的特殊性與對其成因提出的具有啟發性與系統性的分析的時候，它必須能夠應付有關史料中例外的現象。「理念型的分析」既然是「把一些有關的因素特別加以強調出來加以統合的分析建構」，它自然不能把與這個分析建構有衝突的例外也統合進來。然而，它的理論的有效性端賴它的分析系統是否能對這些

例外給予言之成理的解釋。（在思想史方面，使用「理念型分析」的精微而深刻的經典之作，首推韋伯的《新教倫理與資本主義精神》^⑯。

註釋

① Maurice Meisner and Rhoads Murphey eds., *The Mozartian Historian: Essays of the Works of Joseph R. Levenson* (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 100—112.

② Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

③ 通常譯作「意識形態」，此處「牢」字取「監牢」中「牢」字的含意，「結」字取「死結」中「結」字的含意。

④ Totalistic antitraditionalism我過去譯作「全盤性或整體性反傳統主義」。這樣的譯法，並不十分貼切。也許「全盤化反傳統主義」更為合適。為了免去字面上的誤解，本文則直譯如上。關鍵在於“totalistic”與“total”的分際。

⑤ 最初發表在 *International Encyclopedia of Social Sciences*，後收入氏著 *The Constitution of Society* (Chicago, 1982), pp. 202—23。

⑥ 此處「系統性」並不蘊涵「正確性」，在強勢的意識形態中，其系統性則是僵化的系統性。

⑦ 見氏著 *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973), pp. 193—233, esp. 215—20。

⑧ 在這裏，「文化」和「道德」（其中包括許多成分）應與「文化秩序」、「道德秩序」作一區分。文化、道德秩序的解體並不蘊涵一切傳統文化與道德質素均已死滅。

⑨ 從純理論的觀點，對「理」的了解只能是一個開放的陳述，並不預設既定的答案。易言之，甚麼是最終的真理，無人能夠提供一完全確切的答案。

⑩ 當然還有大家耳熟能詳的許多其他的衝突或「緊張」，如道家思想與儒家思想、佛教思想與儒家思想、大傳統與小傳統、儒家思想之內程朱與陸王、左派王學與儒家正統等等衝突或「緊張」——而在這些衝突之間又有許多共同點。

⑪ 雖然中國傳統中有「從道不從君」的觀念，雖然這項觀念與天子承受「天命」為天下政治與道德中心的觀念之間產生了中國傳統中的一種「緊張」，但這一「緊張」只對作為道德與文化秩序之中心的天子制度與符號產生威脅，但從未使之動搖。主要是因為中國沒有獨立的教會，所以沒有有力的資源支持政治秩序與文化、道德秩序二元化的發展。書院與寺院發生了一點有限的獨立作用。但其精力多消耗在盡力維持自我份內的有限的自主或抗議方面，與西方教會在歷史中促進「政教分離」的作用，不可同日而語。就整個社會而言，中國書院與寺院的發展並未衝毀中國政治秩序與文化秩序的高度整合。

⑫ 見英文版頁38—55，特別是頁39—41及49—51；中文增訂再版頁63—89，特別是頁65—67及77—79。

⑬ Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, tr., Edward Shils and Henry Finch (New York, 1949), p.90.

⑭ Weber, *ibid.*, p. 101.

⑮ Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977).

⑯ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr., Talcott Parsons (New York: Scribner's, 1958).

林毓生 原籍山東黃縣（現改龍口市）。1934年在沈陽出生，40年代就讀北京北師附小及師大附中，1958年台灣大學歷史系畢業後赴美，1970年獲芝加哥大學哲學博士（主修社會思想），並三度赴哈佛大學東亞研究中心從事中國思想史研究。現任威斯康辛大學麥迪遜校區歷史系教授。著有 *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison, 1979; 中文版：《中國意識的危機》，貴陽，1986；增訂再版：貴陽，1988；日文版：東京，1989；韓文版：漢城，1990）、《思想與人物》（台北，第5次印行，1990；北京版：《中國傳統的創造性轉化》，三聯，1988）、《政治秩序與多元社會》（台北，1989）等。