

科學實證論述歷史的辯證 ——從近代西方啓蒙到臺灣的殷海光*

傅大為

摘 要

本文企圖以西方十八世紀以來「啓蒙實證論述」之發展作為討論「臺灣實證論述」較為相干的背景、較為平行的歷史辯證性。不同於過去對殷海光的討論與定位，本文企圖反過來說明「臺灣實證論述」與「五四論述」的斷裂性；透過這樣的斷層，我們似乎才能充分地看到實證論述在臺灣 50 年代以來發展上的特殊性及其系統性。同樣地，透過一較 radical 之「後啓蒙」觀點，我們也才能充分地看到實證論述在臺灣發展歷程中的策略、扭曲與整合、隱藏與突出，及其最後之歷史的辯證。這些歷程中的特殊性，也唯有在以 50 年代臺灣以「反共」為主軸的思想脈絡中才能尋得這個論述的規律性與系統性。從「後啓蒙」之觀點而言，不同於

*在距離台灣 50、60 年代愈來愈遙遠的時代中寫這篇論文，首先是基於對殷海光先生及他同時代部份知識良心的敬重，其次才是企圖初步地在台灣當代思想史中定位以殷海光為代表的「科學實證論述」。本文的完成，特別要感謝一位評審先生的長評及其他幾位評審先生，還有錢新祖先生及陳忠信先生對本文提供許多寶貴的意見。沒有他們的幫忙與批評，本文的錯誤與不妥之處一定比現在要增加許多。

殷海光所建構的實證論述，我們無求於五四的種種，也更可清楚看到五四與臺灣實證論述的不連續。從在臺灣從事社會研究之觀點而言，不同於50年代，我們也無求於「反共」軸線的老策略，也更可清楚看到臺灣實證論述在50、60年代的策略與系統性。在臺灣當代思想史的立場上企圖嚴格地定位殷海光與臺灣實證論述歷史的辯證，目的正在於：讓從50年代臺灣所發展出來的「科學實證」與「自由主義」之思維，回歸到它們該處身的歷史空間中去，也好讓「後實證」的新觀點與新論述——在了解實證論述歷史的辯證之後——去開拓另一種(alternative)新的時空。

海耶克(F. A. Hayek)曾在一本很少引起人注意的書中引用十九世紀——“反動者” Bonald 的話來描述當時聖西門(Saint-Simon)及其門徒們所進行的(社會)科學主義運動；Bonald 稱此運動為“反革命的科學”(Counter-Revolution of Science)。^①

做為一保守主義者(或稱“正統古典的 Whig”)的海耶克，以“反革命的科學”為名來討論科學實證主義在十九世紀“錯誤”的發展，進而造成“理性的顛倒濫用”(The Abuse of Reason)，並非沒有他的深意及其無奈的反諷。對所有的保守主義者而言，反法國大革命，只要反得有道理，「反革命」是該被熱烈贊成的。無奈與諷刺的是，聖西門及其門徒如孔德等所形成的十九世紀科學實證主義運動却是理性的顛倒濫用。海耶克對十七、八世紀以來自然科學實證精神的興起與壯大並沒有太多意見，那是理性的勝利之處。但是十九世紀以來將那種實證理性精神引用到人與社會的現象上來，海耶克則認為那是「逾越」其該有的限制，十分危險，且在歷史中下開了後來社會主義與法西斯主義“不幸”的先河。所以，在〈反革命的科學〉一文中，海耶

① F. A. Hayek, *The Counter Revolution of Science—Studies on the Abuse of Reason* (Liberty Press 1979, original 1952) p. 226。

克以下面一句話揭開其論文的序幕：“當人充滿信心，沿著一條已經使他獲致大成功的路子持續再前進時，往往也是他種下最大錯誤種子之時。”^②

無論如何，這都是海耶克有趣的邏輯推論。在這篇論文的起始部份，筆者希望提出一個更具歷史辯證性的觀點來初步檢討一下西方科學實證主義發展的歷史，並順便點出海耶克保守主義觀點的基本問題。當然，在這新觀點下，「反革命的科學」這概念也有了全新的意義。

首先，從十七、八世紀以來自然科學實證精神的興起壯大到十九世紀的新發展（或稱“後革命”的發展 post-revolution）並非“逾越與濫用”這些負面性的概念所能了解的。大家都知道聖西門、孔德等人深受啓蒙哲學家(philosophes)們的影響，特別是康多塞(Condorcet)。關於“人的科學”、“道德的科學”等呼籲在十八世紀的歐洲也不斷地有人提出；整個十八、九世紀新科學也不斷地在既有科學的基礎之上開疆闢土、擴張新領域（一直到十九世紀達爾文挑戰宗教與人的問題）。有的擴張得非常成功，有的則停滯不前。整個來說，除了保守主義者們對“社會主義災禍”的後見之明外，我們很難在歷史的脈絡中找到甚麼比較具先驗基礎之“逾越與濫用”之說法。反過來說，從十六、十七世紀「近代科學」論述興起以來，對舊世界中保守性的「知性利益」(intellectual interest)而言，近代科學的發展便一直是個不斷“逾越與濫用”的歷史。笛卡爾以幾何與機械為典範，並將之擴充至一切的「機械論」來取代過去的「萬物有靈論」，刻卜勒等人將地上的力學、動力論等企圖擴充至天上的神聖領域中去，哈維將機械循環的想法企圖擴充至人心的運作等等，均是“逾越”的明顯例子。但

^② Ibid, p. 185. 筆者將該文譯成「反革命的科學」，是順著海氏引用 Bonald 之語及其脈絡而來，略帶有政治上「反革命」的味道，若譯成「科學之反革命」，就較無此意；二譯法在基本意思上，并無大不同。若說海氏之語是針對十七世紀 Scientific Revolution 「科學革命」而言（存疑），則該用英文 scientific counter-revolution 「科學反革命」。今原文用 counter revolution of science，似也有強調點「反革命」的意思；除了點出理性誤用之外，更涉及以「理性工程」規劃社會的實證主義策略。

是，這樣說來，我們也並不認為「科學實證」論述的發展史只是一單純的“擴張史”；恰恰相反，它正點出像“擴張與逾越”這些相關概念遠不足以讓我們去了解西方近代「科學實證」論述的歷史轉折。^③ 筆者在文中所希望採取的觀點是這樣的：一方面，特別要關注到近代西方「科學實證」論述的「權威性」問題，另一方面，要相關地注意到這個論述與其他論述，以及其他社會權力機構的「權力關係」(power relationship)的問題^④。從權威性與權力關係的觀點下手，筆者覺得才可以比較確切地把握著實證主義論述的一些重要歷史轉折，以及其所展現的歷史辯證性。在今天，特別是臺灣，一般的哲學思想界中，我們已經比較習慣於“批判”實證主義的問題與錯誤等，但這些常常只是些概念式、或在新典範籠罩下的批評；另一方面，我們的自然與社會科學界中，未曾明言的「科學實證」論述仍然高居於一主導性的位置，而這主導性位置之形成也並不是沒有它歷史與社會的「合法性」緣由。本文的目的之一，便是首先非常初步地討論與揭露「科學實證」論述在近代西方歷史之辯證性，點出它合法性的緣由，以及它在這合法性基礎上權力關係的發展。有了這歷史辯證性的西方背景之後，我們才能夠有一較理想的觀點再回過來討論 50-60 年代臺灣「科學實證」論述的興起與發展——特別是以殷海光先生思想片斷為中心的興起與發展。

^③ 限於篇幅與本文的基本結構，筆者並不準備在這裏質疑奧國主觀主義之社會哲學本身。可以提的是基於筆者對科學史與科學哲學之研究，並不相信自然科學與社會科學有何先驗與本質性之不同；二者當然有歷史性與社會性之差異倒是不錯。基本上筆者在這邊質疑的是海耶克對十七至十九世紀自然與社會科學發展的詮釋與理解。從啓蒙至實證的科學思想史並不足以印證海氏的社會思想（參考《反革命的科學》一書之序言）。

^④ 關於科學「權威性」的討論，特別可參考 P. Feyerabend, *Science in a Free Society* (NLB, 1978)。關於論述「權力關係」的討論與研究，特別可參考 M. Foucault 早期幾本討論知識考古學與科學史的著作，另也可參考他的 *Power/Knowledge* (1972)。對於筆者討論這段歷史的方式，可能會有「歷史主義」式的指責。筆者的基本取向是：與其在辯論歷史主義是否危險，不如讓討論的焦點集中在歷史本身理解的辯論上來。

1. 啓蒙科學理性歷史之辯證

西方近代十六、七世紀所謂「近代科學」興起與形成的歷史，在今天除了許多高度扭曲的宣傳（“科學英雄的時代”）之外，對我們而言已經十分陌生了。在那個時代裏，亞里斯多德的後期學術，基督教義的紛爭與宗教權威的合縱連橫，資本主義世界體系與王權現代國家的發展擴充等等，均是當時權力關係中的主要勢力。在那個時代裏，「科學革命」、「革命英雄」等等啓蒙以來膾炙人口的重要概念均不存在，而當時提出「新科學」的知識分子們，無論在主觀上或就今天科學史研究分析的認定上，都覺得「新科學」的確是中世紀之子或是文藝復興的延續⁵。在十六世紀中，認為「人類與自然是不斷地退步與衰微」(Decay of Nature)，以及高度地「崇古」想法仍是當時智識人的主調；「侏儒站在巨人的肩膀上」這個古老的寓言，除掉它在啓蒙時完全顛倒過的意義後，其實是指當時的“現代侏儒”只有站在“古代巨人”的肩膀上，才稍稍有可能看到一些巨人看到的東西⁶。在英國清教徒革命與克倫威爾的時代中，的確有不少人反對傳統大學與教會的權威，並開始製造哥白尼、吉伯特 (Gilbert) 等先驅科學家們的宣傳故事，但這些在科學上的新觀點其實是從屬於基督教義之爭、新柏拉圖主義之爭及其他權威之爭而出現的，其中並沒有甚麼啓蒙觀點存在。⁷

在這樣的歷史脈絡下，十七世紀新科學的興起，基本上用意是想「廁身」於當代諸權威之中求得一席能自由呼吸的天地而已。當時新

⁵ 十七世紀許多具有革命性的科學家均只稱自己的新思想為「新科學」。參考 I. B. Cohen *Revolution in Science*(1985)第二部份及第四部份。

⁶ 參考 R. F. Jones, *Ancients and Moderns*(Dover, 1936, 1982), Ch. 1-3; R. K. Merton, *On The Shoulders of Giants* (HBJ, 1965)中關於十七世紀初年「巨人 VS. 矮人」比喻的情況。

⁷ 參考 Jones, *Ibid.*, Ch. 5. 6; B. J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy* (Cambridge, 1975) · Ch. 3。

科學的論述中往往也與許多神秘的占星學、煉金術、創世紀神學、新柏拉圖主義彼此合體不分，並非單純地只是近代「科學實證」論述的“種子”而已^⑧。就「新科學」論述的興起「形式」而言，也是非常有趣：伽利略、波義耳、刻卜勒等人均寫過許多新科學與舊科學在舒適的莊園中“對話”與“討論學問”的重要科學著作^⑨。還有刻卜勒、笛卡爾、培根、Wilkins 等人以似真似幻的「夢」或遠方的神秘島國、或月球之旅來訴說他們的新科學，或者以給一朋友或晚輩的「私人長信」來告訴別人他們的新想法^⑩。當然，這其中最著名的論述形式則是對於許多「新理想國」的細節描繪；從摩爾的「理想國」、T. Campanella 的 *La cité du soleil*、培根的 *New Atlantis* 到各式各樣結合宗教、神秘哲學與科學的 *Pansophia* 均是這種形式的展現。^⑪

對於所有這些新科學的論述形式，我們不可以用啓蒙的觀點去看它們，說它們是面對傳統強敵下的一種“工具性”的隱藏策略。相反地，這些新科學的論述形式該正好反映出彼時「新科學」在諸權威論述之間希求能「廁身」一席之地的位置意義。新科學的論述並沒有認為自己是一絕對的真理，也不覺得其他論述最終都是該“被打倒”的；面對傳統權威論述的壓制、權威機構的禁書與逮捕，十七世紀新科學工作者固然有其「英雄性」，但是他們充其量只是傳統基督世界中真實的先知或捎信息的人，而非“革命英雄”（就啓蒙及法國大革命之意義）。從培根到萊布尼茲為止，在各種理想國的夢想中，他們都希望「新科學」能夠在基督世界中取得一關鍵或“新福音”的位置；甚至

^⑧ 參考 Dobbs, *Ibid.*, 及 B. Vickers (ed.) *Occult & Scientific Mentalities in the Renaissance* (1984) 其中諸篇論文。

^⑨ 特別是 R. Boyle, *Skeptical Chemist*, Galileo 的許多對話錄等等。

^⑩ 參考 J. Kepler 著名的 *Somnium* (The Dream) tr. & ed. by E. Rosen; Descartes 的第一沉思 *Meditation.*; F. Bacon, *New Atlantis* (Oxford. Clarendon Press, 1627, 1924); R. Boyle, *Experiments and Considerations Touching Colours* (1664); J. Wilkins *Discovery of the New World in the Moon* (1638).

^⑪ 參考 F. E. & F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (1979) 第二、三部份；T. J. Reiss *The Discourse of Modernism* (1982) · Ch. 3. 4. 5。

說，新科學是重新整合整個已分崩離析的基督世界的唯一希望。但是，即使把波義耳、牛頓及其門徒全部算在內，新科學從未有一取代性的革命意味。¹²

縱貫十七世紀歐洲，整個「新科學」論述的興起，到後來的逐漸集中化、以及論述當中幾個「策略」或典範彼此競爭盟主的發展（如笛卡爾與牛頓二典範的競爭）、到最後牛頓科學的確立，幾乎都沒有脫離「新科學」論述與其他論述之間的固有權力關係型態。這種關係型態基本上是一開放而共存互利的狀態，而「新科學」論述的開展型態基本上也是軟性、妥協共存而具高度防禦色彩的。縱使我們說笛卡爾自身具有高度的「澈底」(radical)性格、還有 Hermeticism 的諸圈子以及清教徒革命時種種澈底派色彩等，但這些不穩定的因素都在十七世紀下半期被穩定了下來。英國傳統王權的復辟、光榮革命的妥協、培根主義溫和的科學改良，以及路易十四包容「新科學」，並將之納入光輝法國王室的光環之中，這些種種都使得「新科學」論述保存其溫和開放的型態¹³。牛頓科學的最後勝利，它的方法論與策略雖然成爲十八世紀以後一切「科學實證」論述的原始資源，但是在十七世紀末，牛頓科學除了打擊「新科學」論述內的笛卡爾典範外，對該論述之外的關係也基本上是妥協而開放的。

西方近代意義「科學實證」論述的興起，在十八世紀的法國。其主要的理論家與行動者是 philosophes，他們的守護神，則是啓蒙時代的“牛頓”。具有現代政治革命意味的「科學革命」概念（而不是十七世紀的“新”科學而已），大概首次出現於 Fontenelle 論牛頓與萊布

¹²關於整合基督教世界的想法，從 Andreae, Comenius 這些 Pansophists 到後來的萊布尼茲，均是同出一轍，參考 Manuel et. al. Ibid。關於 Boyle，牛頓門徒，基督教與 Boyle lecture 等關係，參考 M. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution*(1976)·Ch. 4. 5。

¹³參考 Ben-David, *The Scientist's Role in Society*, 2nd edition (1984)·Ch. 5. 6.; R. Hahn, *The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*(1971)·Ch. 2. 3. 4。

尼茲微積分之發明所引起的數學革命開始¹⁴。在這種新的科學革命概念下，重新“檢視”十七世紀科學史，便會覺得十七世紀的新科學，在牛頓的領導之下，澈底地打倒了經院時代愚昧的舊學術與迷信，進而在其廢墟之上，建立一科學真理的殿堂。同時，啓蒙時代的「歷史觀」也開始作了一相對應的轉變¹⁵，西方近代分段分期的「進步」歷史觀開始出現，對應於中世紀的“黑暗時代”，我們有十七世紀理性的科學革命，而新科學的光照，將藉著十八世紀啓蒙者的宣傳、努力與實踐，達到世界的每一個角落。¹⁶

伏爾泰的 *Letters of England* 特別將十七世紀的諸科學巨人如培根、笛卡爾、洛克、牛頓、光學、萬有引力學說等等仔細地「安排」在啓蒙歷史觀的恰當「位置」之中，每一個人、理論等均有其特殊的歷史「任務」¹⁷。透過這些仔細地設計與「發明」，我們看到啓蒙「科學實證」論述在集結、形成與興起。

其次，相關於啓蒙史觀的出現，是啓蒙者所進行的造廟運動。在這新的史觀之下，啓蒙者亟需要塑造許多科學英雄，建構起從“黑暗時代”以來的一個理性英雄的傳統。在這傳統之下，牛頓可說是最後集其大成的一位，但牛頓的成就也是踏著前代黑暗英雄的階石而來。基本上，凡是革命英雄均可入科學廟之中；首先牛頓與萊布尼茲進了廟；之後，如伏爾泰等的努力，培根、笛卡爾、洛克等人也被認為完

¹⁴ 參考 I. B. Cohen, *Revolution in Science*, pp. 213-6。

¹⁵ 參考 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, 第二部份，第七、九、十節；P. Gay, *The Enlightenment* Vol. II (The Science of Freedom)(1969), Ch. 2. 3. 4。

¹⁶ 啓蒙時代的「反傳統」、自然也有其複雜的一面。自從 Petrarch 將「黑暗時代」這頂帽子從希臘時代揭開，轉而給中世紀戴上之後，對啓蒙者而言，希臘時代則有另一種「原始理性」之意義。故啓蒙者往往對前基督時代的古典異教時期有著特殊歷史的鄉愁。但我們似乎也不能說啓蒙時代有另外一種希臘羅馬的歷史傳統之「傳承」，似乎就像啓蒙者的「中國」象徵意義一般，啓蒙論述對希臘羅馬的古典歷史討論有它的策略性與選擇性，如他們援引希臘羅馬來打擊中世紀，又如他們處理亞里斯多德之方式等，可參考 P. Gay, *The Enlightenment-The Rise of Modern Paganism* (1966), Ch. 1. 2。

¹⁷ 參考 Voltaire, *Letters of England*, 第 12、13、14、15、16 諸封信箋。

成了特殊歷史階段性的任務。進一步，伽利略與刻卜勒（其實是一位完全非啓蒙性的學者）等也被追封為革命英雄。最後，經過啓蒙者 J.-S. Bailly 的努力，那位在十七世紀幾乎已被專業天文學家遺忘掉的哥白尼，終於被追贈為黑暗時代裏第一位革命英雄，仗劍揭開了近代科學的序幕¹⁸。相關地，那位其實因政治與宗教鬥爭而被處死的 Bruno，則被塑造成一真理信仰下的烈士。¹⁹

啓蒙時代這種造廟與重塑歷史的努力，到了最後啓蒙悲劇英雄康多塞的手中，可說集其大成。他對西方「進步歷史」的分段分期手法愈加細緻，將之分成十期；從十七世紀以來理性與啓蒙的努力為第九期，第十期則為未來，是為按照啓蒙藍圖擴張理性光照世界的美好時代²⁰。philosophe 巨擘康多塞在法國大革命之初積極參與革命改革，草擬了非常多的學術與教育革新方案等等，認真地修改盧騷以來所批評法國科學的貴族虛矯性²¹；最後，康多塞仍不免死於革命後期的變化（類似於當時另一真正的科學革命者拉瓦錫之命運）²²。在康多塞死前的躲藏時期，他偷偷在寫 *Fragment on the New Atlantis*，希望直追十七世紀培根寫 *New Atlantis* 的理想國精神，對啓蒙理性用來破除迷信與封建的「權威性」並無悔意²³。可是，從培根到康多塞，

¹⁸ 參考 I. B. Cohen, op. cit., 第四部份純敘述性的歷史描述。Bailly 的“歷史發明”見同書 pp. 498-500 之討論。筆者這裏企圖以「啓蒙論述」的建構與發展為觀點來詮釋 Cohen 那些極具啓發性的歷史描述。我們還可以看到，在科學廟中「追贈」革命英雄的「次序」問題，其次序剛好與歷史 *chronical order* 相反，這似乎表示啓蒙的意識從十八世紀往前擴大地盤的過程。

¹⁹ 參考 L. S. Lerner, E. A. Gosselin 所寫“Galileo and the Specter of Bruno”, *Scientific America* (Nov. 1986), pp. 116-123, 及其註中作者對 Bruno 更精詳研究之目錄。

²⁰ 參考 Condorcet (1793), *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. From Condorcet, *Selected Writings*.

²¹ R. Hahn, op. cit., Ch. 5, 6; Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*. In *The First and Second Discourses*, ed. by R. D. Masters.

²² R. Hahn, op. cit., Ch. 6, 7, 8, 9.

²³ Condorcet, *Fragment on the New Atlantis, or Combined Efforts of the Human Species for the Advancement of Science* (1793), From *Selected Writings*.

我們也可以清楚地看到從「新科學」論述到啓蒙「實證理性」論述的巨大轉變：培根的 *New Atlantis* 是一夢幻中的神秘島，島中的權威是集基督宗教、王權與「新科學」夢想的集合體，而其權威理想的規劃則是來自遙不可及、山崩海嘯前的古代。這個權威的時空形式是一封閉而無時間性的理想國，全無啓蒙擴充光照的形式。康多塞的啓蒙 *Atlantis* 則是剝離掉宗教、王權、甚至共和國公民意志的「純理」精英團體，他們是站在歷史的第九、十階段之間而前進，循著真正的「方法」彼此合作研究，擴充啓蒙理性的光照。康多塞在 *Fragment* 中尚實際細節地討論到精英科學團體之中如何計算投票票數之問題。²⁴

總之，從造廟、編百科全書到重塑歷史，啓蒙理性在努力建構其**真理權威**、建構一套完全取代舊權威的新權威。在十八世紀革命前的法國，這套真理權威同時具有「批判解放」性及其「霸權性」；從伏爾泰 *écraser l'infâme*、百科全書派的反對抗爭到啓蒙科學家的積極參與法國大革命，都多少可以看到這二者混合的特質。這是「實證理性」論述的曖昧時代，也是它的英雄時代。

法國大革命結束，當澈底與“偏激”的因素暫時死去，當傳統勢力受到重創，當混亂與“破壞性”的批評該結束，當“秩序”需要恢復之時，也正是歷史中「科學實證」論述開始需要抖落其「批判解放」性，強調其不可懷疑的「實證性」與「霸權性」時機的開始。

十九世紀以社會科學或社會學形式興起的「實證主義」，一般說來與法國大革命的關係十分密切²⁵，這也是歷史上它為甚麼會被稱讚為

²⁴也許我們可以說，從培根的 *New Atlantis* 到康多塞的 *Fragment* 的轉變，所代表的正是具體而微的從十七世紀「新科學」論述至啓蒙「實證論述」的轉移。在 *Fragment* 中剝離掉宗教性的純理精英團體，在十九世紀聖西門與孔德的發展下重新建立實證宗教，藉以取代傳統的宗教地位來收取權威性的效果。這也許是啓蒙英雄性的一種沉淪；純理精英團體到底仍不得不借助於傳統權威管道來“啓蒙”。倒過來說，啓蒙對於理性未來與進步的信仰，則也顯示出其「啓示與預言」之性格。

²⁵參考 G. Hawthorn, *Enlightenment & Despair*(1976), Ch. 4; C. Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*(1985), Ch. 2; G. Lenzer, “Auguste Comte and Modern Positivism”, esp. pp. xxxi-xlvi. in Lenter(ed.), *Auguste Comte and Positivism*.

「反革命的科學」之原因。聖西門與孔德都深受康多塞的影響，他們談實證歷史的演進也常常將歷史分成九段或十段。可是在革命激情之後，他們也都振振有詞地反對以群眾的“激情”來改造這個社會。雖然他們都反對革命前的法國王權，但他們也不接受沒有秩序與律則的社會。當然，新時代的秩序不是由王室來規定，但也不該由群眾的激情來指揮。聖西門認為，就像當時已經沒甚麼人再與天文學家辯論星辰如何運行，社會科學家也該步自然科學家的後塵去發現歷史社會運行的必然律則。如此，社會秩序與進步之事才能像天文數學一般進入到“實證”科學的天地之中；社會也將由控制工程師來管制其必然的發展規律，而大眾也不復與工程師們爭吵實證而必然的規律。

更廣泛的說，十九世紀是「科學實證」論述穩固地取得其霸權性、並積極地開始向其他論述挑戰與擴張的時代。自法國大革命徹底地將教會權力趕出思想、文化、教育圈子之後，大量的科學家積極地進佔這些領域。從革命中替革命軍製造彈藥開始，科學家們幾乎是歷史上第一次地進入政治權力中心，並以其手握之專業知識換取權力分享的條件²⁶。另一方面，透過像 *L'École Polytechnique* 這些新興機構，「科學實證」論述開始與歷史中另一不相連屬的傳統——「技術」——相互結合，而逐漸形成後來「科技」聯名的超大社會複合體。同時，如前面所討論，實證論述也開始在人與社會的“科學”領域中生根，它所根據的權威與合法性即來自十七、八世紀自然科學的勝利與隨之而跟進的啓蒙理性擴張。在這個問題上，海耶克很有趣地點出十九世紀「應用」科學的興起、「工程師」意識形態的普遍均與彼時「社會科學」的興起彼此有密切的關係。²⁷

如果說，在培根夢幻的理想國中「新科學」的研究者具有教士的權威，那是因為他本來就不覺得新科學與基督教有分離的必要；而聖

The Essential Writings (1975); F. A. Hayek, op. cit., 第二部份。

²⁶Ben-David, op. cit., Ch. 6。J. J. Salomon *Science and Politics* (MIT, 1973)第一部份。

²⁷F. A. Hayek, op. cit., 第二部份“*The Counter-Revolution of Science*”。

西門與孔德認為「實證科學」的科學家該享有教士的社會權威，那則是因為他們要“取”傳統宗教在社會上的權威位置而代之。在精英或是民粹這個問題上，聖西門等均懷疑後者有任何可靠性。因此在「如何能真正地“保證”實證科學有效地管理社會」這類問題上，聖西門與孔德均想利用傳統宗教的優勢地位來作保證：實證理性的光照尚不足以啓蒙愚昧，更要根本地改造愚昧大眾的“感受”。從聖西門之 Council of Newton，到他的門徒們後來大搞特殊“神學”，孔德晚年尋求一「人的宗教」(religion of humanity)並封自己為教主（因而令其崇拜者 J. S. Mill 大失所望）等等的傾向²⁸，均是「科學實證」論述在十九世紀一些驚人但也典型的發展。這自然也是這論述“權威性”發展至瘋狂的巔峰之一例。

不同於保守主義者，筆者不覺得十九世紀實證主義的高度權威性是個「逾越與濫用」的問題。相反地，「科學實證」論述的曖昧性與霸權性肇始於十七世紀後期（牛頓與笛卡爾二典範的霸權鬥爭），發展於英雄的啓蒙時代，大成於“反革命的科學”的新歷史條件之中；粗略言之，這是「科學實證」論述之歷史的辯證。也許我們可以引用費若本(Feyerabend)比較擬人化的說法來總結本節²⁹：

在那時代 [17-19 世紀] 科學曾是一解放的力量，這不是因為它已尋得真理、或正確方法（雖然科學的維護者均認定他們的方法是唯一的理性），而是因為它限制了其他意識形態的影響力，故而給了個人獨立思考的空間…… [可是] 科學或其他任何意識形態中沒有甚麼事物能使它們本質上一定具有解放性。諸意識形態都會

²⁸ 參考註²⁶中之資料。聖西門之 Council of Newton 之想法，見“Letters from an Inhabitant of Geneva”這篇早期作品。

²⁹ P. Feyerabend, op. cit., p. 75。基於篇幅，本文不準備討論 20 世紀維也納學園實證主義另一種意義的歷史辯證。從早期維也納學園反對保守勢力形而上學以及具社會主義傾向開始，到後來一些 P. Anderson 所說「白色的移民」，美國一些逐漸傾向保守、與科學當權派結合的(部份)分析哲學，是另一有趣的歷史。參考：Janik & Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*(1973) Ch. 7. 8.; P. Anderson, “Components of the National Culture,” 收於 *Student Power* (Penguin, 1969)。

敗壞且成爲獨斷(例子：馬克思主義)。當它們成功之時也就是敗壞之開始，當它們的反對者被打倒時也就是它們轉入教條之開始：它們的勝利就是它們的敗落。

2. 臺灣「科學實證」論述的浮現 ——殷海光與邏輯經驗論

經過上節初步地討論過科學實證論述在近代西方的歷史辯證後，討論 50、60 年代殷海光思想片斷的背景時機已經成熟；這也是近代臺灣思想史中「科學實證」論述興起與發展的關鍵點之一。本文所以需要近代西方背景的理由，也正是因爲希望擺脫一般以“五四中心主義”來討論殷海光時代的習慣（如說殷是「五四後期人物」或「後五四」人物等等）。就本文的觀點而言，西方「科學實證」論述的歷史辯證是討論殷海光之思想片斷更恰當的背景；同時，在本文的後面數節中，筆者也希望點出，在 50、60 年代的臺灣，殷海光思想路數的特色，非但不足以配合五四中心主義的觀點，反而適足以說明殷海光的思想——臺灣「科學實證」論述的先驅者——與五四相關思想的「斷裂」(rupture)。不過，首先我們需討論，在 50 年代白色的臺灣，特殊歷史版本的「科學實證」論述浮現與興起的思想史。

50 年代的臺灣，似乎比較少有赫赫有名的大科學家，更不用說某些科學家的思想能夠帶動思潮、引發廣泛的知識分子運動。可是，大約同時期內，「科學實證」論述的臺灣形態，也悄悄地在臺灣誕生、浮現。它的重要催生者之一，是 50 年代的哲學工作者殷海光。透過他的努力與宣傳（透過他的台大學術位置、大陸來台學人網絡與雜誌集團關係），帶著濃厚啓蒙色彩的「科學實證」論述開始於臺灣發展。這個發展過程，與近代西方有大科學家參與的情況不太一樣，也標示出這臺灣論述的特色：缺乏雄厚而有實力的實證自然科學之社會支持（殷常需提到愛因斯坦、羅素、維也納學圈等象徵性的權威）。其次，這個論述一開始便廁身於一具高度意識形態鬥爭性的白色陣營中，無論是

大學或雜誌，都對這論述有強烈的“工具性”要求（可參考殷海光在1949年〈自由中國〉第一期之文章³⁰）；還有，殷海光等退居臺灣，深遭河山沉淪之痛，這個論述開展時也深具二十世紀式“反革命”之色彩。其三，這個論述所存在的歷史脈絡要比西方啓蒙之情況複雜，至少潛在有力的敵人較為繁複：除了傳統封建的老對手、嚴重的反共問題之外，更有那後來愈來愈真實的獨裁政治之切身壓力。

這樣的歷史脈絡，這樣的問題結構(problematics)，在50年代的臺灣，可說是多少規定了殷氏「科學實證」論述往後發展的特殊軌跡。所以，在這樣的特殊性之下，殷海光往日在來臺之前所寫的反共與擁蔣二者一體的小冊子，如《光明前之黑暗》、《中國共產黨之觀察》等等，便愈來愈模糊不清³¹。同樣的情況，我們通常會覺得，即使殷海光在比較「實證」地討論邏輯、邏輯經驗論、科學方法等等問題時，生動而含有“寓意”的感性語言常常連帶出現。像《邏輯新引》裏面許多有趣的例子，像討論邏輯經驗論、思想方法時勸大家不要糊塗地去“做火牛”（後來則逐漸加上也不要“做白蟻”之語）。比較起來，殷海光常提到的象徵性權威如維也納學圈、波普等人的著作之情況便很不一樣。卡納普說當時學圈中人「大部份都是社會主義者」³²，但

³⁰ 〈思想自由與自由思想〉一文：要對付共產意識形態之障，光認爲自己「思想自由」尚不夠，要養成自由思想的能力，殷海光便提出五點（p. 16）：重經驗、分析、懷疑、試行(Tentative)、少談籠統主義多談問題(piecemeal)。注意胡適當年的口號在這裏已被說成“piecemeal”，本文第四節會再討論。請注意，這裡所謂的工具性是專指「反共」的工具性，而非「擁蔣」的工具性。臺灣實證論述長期以來一直具有「反共」軸線的工具性，但對國民黨政權而言，早期台灣實證主義則扮演一批評者之角色，詳後。生存於白色陣營中，「反共」工具性是起碼之事。

³¹ 參考《殷海光選集——社會政治言論》（友聯，1971）。第一、二篇的節錄。如《觀察》一書只選第一、四、七諸章。編者註云(p. 10)：「該書原有數處海光熱烈歌頌當時“全國最高領袖”的地方，但都不在這裏選錄的章節中。」殷海光在來台之前，據其老友傅樂成之回憶，即已開始「批評政府」。見《殷海光先生紀念集》p. 69，但對殷海光而言，批評國民黨與反共二者後來當然是分開的，而非早期的一體化。

³² R. Carnap, *Intellectual Autobiography*，馮耀明曾將此自傳譯出收入《卡納普與邏輯經驗論》（環宇）一書中，在p. 28，馮譯到學圈大部份人均是「社會主義者」時，馮譯“社會論者”，但仍然保留“Socialist”的英文。

是他們都把哲學工作與政治理想分開。波普則在一些比較複雜的條件下，也要說自己仍是個“社會主義者”³³，但波普在討論方法論時仍然相當地節制。羅素的情形自然也不例外。所以，在許多情況下，殷海光雖然意在討論實證論之哲學，但所表現出來的形式與姿態則不類二十世紀的實證論者，反而有十八世紀啓蒙者之風，這也是特殊之歷史脈絡使然。

1949年〈爭思想自由的歷史洪流〉一文³⁴可說是臺灣的殷海光「再出發」的早期文章之一，它開宗明義地點出殷海光企圖承續西方啓蒙精神的基本傾向。不可避免地，啓蒙時代各種製造出來的科學神話也是此文“歷史洪流”中的主幹。之後，殷海光接觸到海耶克的思想，進一步地將海氏的思想運用與轉化，而將之「整合」(incorporate)至臺灣的實證論述中；這個重要過程，筆者將在下一節作較仔細的討論。現在先仔細討論幾篇殷海光在實證論述中的論理文字。

從1951至1960年代，殷海光用心寫了幾篇討論邏輯經驗論的文字，如〈科學經驗論底徵性及其批評〉、〈邏輯經驗論導釋〉、〈邏輯經驗論底再認識〉等諸篇³⁵。這幾篇文字並不能說是十分差或甚至誤解了邏輯經驗論，在早期的〈徵性及其批評〉(1951)之中，殷海光其實早已點出了「驗證原則本身無法驗證」這類的老問題。但是，不可否認的，從〈徵性〉(1951)到〈再認識〉(1960)這近十年之中，他對邏輯實證論的討論仍然停留在比較介紹的階段，似乎較少有獨立而深入的研究。〈因果底解析〉(1957)一文可能是殷海光比較專注的論文，他在其中特別提出「鷹架說」來了解因果律的意義；但是，那篇文章泛論仍然太多，專論太淺，且疏於細密的論證與舉例，自然無法稱作當時經

³³ K. Popper, *Unended Quest*(1976)(Open Court), Ch. 8, esp. p. 36

³⁴ 原載《自由世紀》，三卷七期1949.9.16，後收在《殷海光先生文集》(一)(桂冠，1979·1980二版，以後均以《文集》簡稱)。pp. 3-20

³⁵ 《文集》(一)，〈徵性及其批評〉pp. 49-74，〈導釋〉pp. 223-282，〈再認識〉pp. 593-610。

驗流派之中的專論。³⁶

其次，雖然〈徵性〉、〈導釋〉與〈再認識〉三文介紹性質極濃，殷海光倒並沒有疏於加入他自己特殊時空背景之下的詮釋與運用。殷海光特別長於將邏輯經驗論對當時歐洲形上學的「評擊術」拿過來對付東方各種形態的形上學或「意識形態」。另外，在“赤禍滔天”的問題格局之下，殷海光在介紹邏輯經驗論的歷史源頭時，均有意無意忽略了維也納學圈所公認的一支思想來源：費耶巴哈與馬克思等人³⁷。在介紹維也納學圈發展時他也不提當時學圈中人及其巨頭如紐賴特(Neurath)、卡納普等人的政治與社會背景；談及羅素時關於羅素與

³⁶ 〈因果〉一文，原載《現代學術季刊》，第一卷第四期(1957. 4)，後收於《文集(-)》，pp. 289-320。後又收於《思想與方法》一書中(大林，1964)pp. 273-302，在《思想與方法·序》中，殷海光提到看過 Nagel 之 *The Structure of Science* 後，覺得他自己〈因果〉一文問題極嚴重，但他未提在《思想與方法》一書中是否經過修改。對照《文集》與《思想與方法》中的二文，似乎沒有經過修改。回想起來，殷海光雖然提倡邏輯經驗論，但對該論之「純理」研究實在很少。他晚年在病床上對韋政通說：「我算甚麼呢？純理的工作一點沒有，在《自由中國》的文章，至少有三分之二，不必寫的，我感到很慚愧」，見韋政通〈我所知道的殷海光先生〉一文，收於《殷海光先生紀念集》，p. 52。在《思想與方法》中所收集寥寥數篇的「專論」中，很難稱得上有一兩篇是真正的專論，讀之不禁令人黯然。與其說是一個純理哲學的工作者，殷海光更似一啓蒙以來的 *philosophe*。需進一步申明的是，筆者在這裏并不準備對殷海光的哲學專論作一「哲學」式的評價。那是哲學史的事情。筆者在這裏的工作也不是在「發掘」殷海光哲學著作中的問題或哲學缺點。

³⁷ 還有 Popper-Lynkeus，一個近乎社會主義的社會工程改革者。維也納學圈四種精神先驅者之中，在「實證主義的社會科學部份」中有些先驅者是左派，包括馬克斯自己。這條「先驅系譜」在每一篇介紹學圈的文章中都忠實地引錄。但殷海光在介紹學圈時從來不提這一條，他在這三文引用較多學圈的資料是來自 Philipp Frank, *Modern Science and Its Philosophy* (Harvard, 1950) 的導論 pp. 1-52。感謝林正弘教授借筆者殷海光自己的用書。在該書中，殷海光對該文批注不少，不可能沒注意到這點。在〈再認識〉一文中(p. 598)，殷海光特別提到列寧對馬赫的攻擊，但其實學圈之中也有一些人不滿意馬赫的“唯心”，Frank 並無特別攻擊列寧之意。Frank 的導論其實是注意到學圈時代「學術社會學」面相當有意思的文章。但經過殷海光之“策略性”使用後，面目全非。50年代「白色氣氛」的外在壓力遠不足以解釋殷海光的這些「隱藏」，詳後。而且50年代臺灣的左派多少可以用一些其他方式來表達自己的關懷。關於學圈精神中的一些左翼成份，可再參考 O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, (D. Reidel Publishing Co., 1973). ed. by M. Neurath & R. Cohen.

左派的複雜關係也輕輕一筆帶過。總之，這些詮釋與運用均一再地顯示臺灣形態的實證論述興起的歷史格局與敵我關係。

在一些更一般性的論理文字中，〈從有顏色的思想到無顏色的思想〉是比較引人注目的一篇³⁸。在文中，實證論述的哲學意涵已被發揮至某種極致，但是同時，這也是殷版“啓蒙文體”被發揮至某一高峰之作。反蒙昧、啓蒙式的科學「道德權威」(moral authority)處處可以感覺；雖然在文中殷海光當然反對“訴諸權威”，他也感到學術界之權威有時係一必要之惡，但如果我們今天以「後啓蒙」(post-enlightenment)的觀點來看，殷海光則明顯地在運用科學的道德權威。當然，啓蒙的道德權威不是沒有它巨大的解放性——特別是在一被壓迫的歷史格局之下——這也是 50 年代臺灣實證論述興起時具有「英雄」性格之理由，本文下面數節將進一步地討論這個問題。

更廣泛地講，運用啓蒙的道德權威、並以十九、二十世紀西方自然科學的巨大成就為後盾，這些都成為殷氏“科學主義”的基石，也是臺灣實證論述之“科學權威”的基本標幟。在〈科學與民主〉一文中，殷海光直截了當地說「科學與民主二者，猶人之左右兩腿，互相幫助，缺一不可」。他一方面倒是正式的提到科學不能不有民主的約制，否則會產生像「日耳曼物理學」這樣的東西。但是他其實更強調「民主」是純理知發展的必要環境，故民主本質上是「幫助」純理的，他大概沒有感覺到啓蒙以來強調的「純理知」本身需要民主制衡³⁹。另一方面，他也提到民主必須以科學的基本要素為心理基礎，否則會走向暴民政治。科學為何可以保證防止呢？因為科學「重實證，辨真假」！在這裏，殷海光將科學的功能提至極致，因為它可以將民主導向

³⁸ 《思想與方法》(1964)，pp. 37-68。此文似是殷海光的晚年之作。

³⁹ 〈科學與民主〉(1955. 3. 7)、《文集》(-) pp. 187-208。在第五節中，殷海光說“科學必須民主”。但是何以蘇聯的科學有長足之進步呢？他於是以「自然科學在政治上地位是中立的」理由來勉強搪塞。但若是如此，則打破封建宗教的啓蒙民主之努力又如何是科學發展的必要條件呢？殷海光這節有趣的文字中隱藏了他不自覺的反共—啓蒙理性—民主三者的矛盾。

正途，他“客觀而不會有爭議”的科學實證信念在此發揮無遺⁴⁰。至於像〈正確思想的評準〉、〈成見與進步〉(1964)這樣的文章⁴¹，其實我們多少從題目就可以嗅出其啓蒙之色彩與科學之權威性；〈成見〉一文中雖然有提到白特菲(H. Butterfield)的科學史研究以及「知識社會學」的問題，但殷海光並沒有感覺到這些說法與他的啓蒙史觀有何衝突之處。又像《怎樣判別是非》(1959)這樣的宣傳小冊子，它幾乎是一種結合初步理論與行動的“速成指南”，首先提出“種種謬誤”，其次以十幾條問難與駁答的方式迅速而有效地排除“對科學的誤解”，這是一種赤裸裸的啓蒙宣傳⁴²。殷海光在臺常常不喜歡各種甚麼“主義”或“意底牢結”(Ideology)，但是在《怎樣判別是非》這樣一個權威的題目下，我們的確看到另一種“主義”它有系統，有構想的速成指南。話說回來，就臺灣思想史的角度而言，筆者今天關心的並不是殷氏科學主義的對或錯的問題，這個問題現在並不存在；但是我們的確該注意到50、60年代臺灣實證論述興起時一些潛在的歷史反諷。另外，我們更該注意到這實證論述在50年代白色臺灣的一種正面的解放性；雖然，這解放性在70、80年代已經轉變成一純粹實證之霸權，後面筆者將較仔細地討論這種轉變。

⁴⁰ 殷海光晚年在答許倬雲的書評文中，倒是提到 J. L. Talmon 的想法，認為民主需有“自由”作為內容（沒提到“科學”），否則有「極權的民主」(totalitarian democracy)之病。但彼時殷海光並無將自由作為「制衡」民主的想法，只說要有其內容而已。見〈有關《中國文化的展望》的幾個問題〉，《思與言》四卷二期(1966)，後收在《文集(二)》pp. 1153-1170。文集中之文不是《思與言》之原版，因編者把當年許倬雲強塞(!)在殷海光之「答覆」文中的許多許倬雲的再答辯都刪掉了。筆者倒覺得《文集》編者的作法是合理的。

⁴¹ 〈正確〉一文(1964)，《文集(二)》，pp. 715-730。〈成見〉一文(1964)，《文集(二)》pp. 701-713。

⁴² 這本小冊子的前言非常有趣，茲節錄於下：「這本小冊子所說的『是』與『非』將嚴格地以真、假、對、錯為基礎，它們是建立在邏輯與經驗之上的概念」……「這本小冊子雖說是為青年而寫的，但是著者所謂『青年』，不以生理年齡計算，而是以心理底成熟度計算的。凡犯第一節所說的毛病，都是青年，甚至是童年。」「這本小冊子不是寫給人消遣的。如果有的地方寫的不夠詳明而又不具體，那是為了使讀者自己多費點腦筋思考思考。」見《文集(一)》，p. 447。整本小冊子均收在《文集(一)》中 pp. 447-514。

在 1968 年 9 月殷海光寫給林毓生先生的信中⁴³，他極力讚揚林毓生在 1967 年底給殷海光的長信中對殷海光的描繪：

您做人的風格上充分表示出您是具有 intense moral passion 和 poetical inspiration 的人，讀您最近的信更 confirm 了我這一看法；但幾十年來偏偏提倡科學方法，colorless thinking。究其原因實受時代環境之刺激，而不是為科學而科學——科學方法是一個 tool，是一個使人頭腦清楚不受騙的工具。至少在下意識裏科學是滿足您 moral passion 的道路。However, moral passion 和科學方法的溶合有時能產生極大的 tension(if not contradiction)。這種 tension 有時能刺激個人思想，但有時卻也不見得不是很大的 burden。

不論殷海光如何說「毓生真是我的一面鏡子」、「知我者，其毓生乎」等等，從筆者的觀點而言，林毓生的描繪似乎並非一考慮臺灣實證論述的恰當方式。道德的激情與科學方法二者並非有何不相容的張力存在；恰恰相反，道德的激情在西方歷史上往往是受壓迫的科學或科學主義的歷史動力。從英國清教徒革命開始，啓蒙固然如是，有“反革命”色彩的聖西門與孔德亦復如是，甚至維也納學圈也不能說它沒有關係⁴⁴。提倡中性、客觀與理性的實證主義者在思想史上的位置也多半需要以思想「運動」的方式來求得解放的自由空間。當然，實證論述由「批評與求解放」的歷史階段過渡到該論述的「霸權」階段過程中，解放性的道德激情也逐漸會為「保守而自以為是」(conservative and self-righteous)的激情所取代。不過殷海光的 50、60 年代並未開始這種過渡就是。

就這一節所討論的邏輯經驗論及其相關部份而言，它只是 50 年代

⁴³ 見《殷海光書信集》(後簡稱《書信集》)，(桂冠，1988)，盧蒼編。p. 211。

⁴⁴ 見 P. Frank, op. cit., pp. 1-52。又參考 A. Janik & S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*(Touchstone, 1973), Ch. 7. 8。科學研究與激情的一些關係，也可再參考 M. Polanyi 的 *Personal Knowledge* (Chicago, 1958, 1962)Ch. 6、7、9、10。不過 Polanyi 討論馬列主義、史大林、實證科學主義彼此的關係倒是太過離奇。

臺灣實證論述的一個面相而已，下面幾節尚需討論其他的重要面相。所以，單單就殷海光提倡邏輯經驗論這一點而言，我們可能無法輕易地說明為何它容易被 50、60 年代的知識界接受⁴⁵。也許，胡適早年「大膽假設，小心求證」的“科學觀”畢竟離科學太遠了，但是說殷海光介紹性地談邏輯經驗論就能提供一知識界所需的科學觀似乎理由也很不充分。殷海光自己所熟悉的自然、社會與人文科學似乎都不多，他所詮釋的邏輯經驗論也往往需要放在一更大的時空背景才能尋得其位置與意義：整個臺灣實證論述的興起似乎才是個思想史上的焦點場所。再者，論者或以為殷海光「之所以未對 [邏輯經驗論] 之意義判準下功夫，乃是因為此問題與他引介邏輯經驗論的目的無關……他所要排斥或批評的玄學，連最寬的意義判準都無法滿足。他所要闡揚的科學觀，只要指出科學理論必須與感官經驗之間具有邏輯關聯即可」⁴⁶。但是，我們可以問：東西方的形上學理論難道與感官經驗沒有任何的邏輯關係嗎？為甚麼信誓旦旦服膺「邏輯與經驗」的殷海光會這麼輕易地放過佛洛伊德心理學說以及他自己都承認尚在起步階段的諸行為科學？還有，殷海光是否有尋求過一意義判準能夠一方面把馬克斯經濟學與歷史唯物論判為“玄學”，但另一方面又可以把諸行為科學判為“起步的科學”？當然，這些問題大概對當年的殷海光都是多餘，甚至是不證自明的。但是這些問題也正足以點出當年實證論述興起時的**基本位置**，這個基本位置是在歷史特殊時空脈絡中所形成的，故而無法也不必以邏輯或判準的手法來證明。

退一步說，殷海光當年倒是以另一種方式來處理社會主義諸社會經濟理論以及各種歷史唯物論之“意底牢結”。他的方式大致上是海耶克的部份思想來對付左派思想，然後再把海耶克部份思想籠統地整合進臺灣的實證論述中。如此，他便不必再費盡苦心去構思一邏輯

⁴⁵ 參考林正弘〈一個自由主義者的民主觀——殷海光的西學中用〉，《中國論壇》，23 卷 1 期(1986)，pp. 120-129。

⁴⁶ 林正弘，Ibid, p. 125。

經驗論的意義判準去對付左派的“玄學”，同時也可以輕輕地放過資本主義世界中的諸行為科學。（當然，殷海光也沒有提到海耶克當年對美國深受實證主義影響的諸行為科學之批評；他也不必處理海耶克對戰後流行的凱因斯經濟學的攻擊。）下一節，筆者將討論臺灣實證論述興起中殷海光「海耶克策略」的源起與轉折。

3. 科學實證論述的整合策略 ——“殷海光的”海耶克

究竟，在甚麼樣的歷史脈絡下，海耶克當年一本幾乎是“政論性的小冊子”⁴⁷《到奴役之路》(*The Road to Serfdom*)會被介紹進臺灣？尤其是介紹進來的主要管道是透過以強調邏輯經驗論著稱的殷海光？殷海光的《到奴役之路》(後簡稱《奴役》)譯述在50、60零年代白色臺灣思想史中又是佔有甚麼位置？最後，以反對實證論、科學主義著稱的海耶克思想又是怎麼樣地被「整合」進臺灣的實證論述之中、並被特殊地使用？筆者準備在這一節中討論這些一連串相關的問題。

在1965年《傳記文學》為當年殷海光的海耶克譯述出單行本時，殷海光在自序中有如下的回憶⁴⁸：

挾「經濟平等」的要求而來的共產主義者攻勢凌厲。在這種危疑震撼的情勢逼迫之下……中國許多傾向自由主義的知識份子醞釀出「政治民主，經濟平等」的主張。這個主張是根本不通的……我個人覺得這個主張是怪蹩扭的。但是，我個人既未正式研究政治科學，更不懂得經濟學。因此，我雖然覺得這個主張怪蹩扭，

⁴⁷ Hayek, *The Road to Serfdom* [with a new preface] (Chicago, 1976, 1944)。海氏在第一版的序言中(p. xvii)便直說這是一本“political book”。故海氏一直不高興他的朋友或敵人以此風行書當作海氏「學術性」的著作。所以過去他一直把它當作一“pamphlet”，因與30年代英國政治鬥爭有密切關係。但1976年得諾貝爾獎之後，海氏便覺得他“三十年來的經驗”愈來愈證實這本小冊子的看法。故大概在1976年以後，海氏便不再將之看作一“政論的小冊子”(p. xxi)。

⁴⁸ 《到奴役之路》殷海光“著”，(傳記文學，1965，1978) p. 2。

然而……說不出一個所以然來。正在我的思想陷於這種困惑之境的時候，忽然讀到海耶克教授的“到奴役之路”這本論著，我的困惑迎刃而解，我的疑慮頓時消失。海耶克教授的理論將自由主義失落到社會主義的經濟理論從新救回來……

首先，殷海光接受海耶克來「補足」他所崇敬的羅素費邊社式自由主義在經濟層面上的“缺失”⁴⁹。其次，他也痛切地提到當年「反共思想」中的弱點；中國自由主義者無法對抗左派思想，故而以「政治民主、經濟平等」之弱勢的妥協觀點來求得一思想位置。但是，很顯然這個妥協觀點本身“怪彘扭”，且事後的歷史證明它也抵擋不住滔天赤浪的衝擊。無怪乎殷海光當接觸到海耶克的政治文章時會有「迎刃而解」之感。簡言之，殷海光在《到奴役之路》一書中找到“自由”與“反共”結合的新思想利器，使得殷海光等可以完全拋棄過去的沈淪河山裏的失敗舊思想，另立新據點於臺灣。

這個論點，也許我們可以從當年臺灣研究海耶克較力的周德偉先生之回憶中找到許多印證⁵⁰：

我隨政府播遷來臺，喘息之餘，從新振奮……在寓所每兩星期約集若干學人討論反共思想問題，參加的人士有張佛泉，徐道鄰，殷海光諸先生……我提出反共的思想應有完整的一套。大陸撤退前，我們的思想界廣泛的受了共產主義的沾污……許多人標榜反

⁴⁹《自由中國》3卷4期，在殷海光的「前海耶克時代」，殷海光在〈自由主義底蘊涵（下）〉中有「不能在自由主義的招牌下販賣『資本主義』」的話（p. 129）。那時還是殷海光思想“不清楚”的情況。殷海光當年是否“輕易地”便接受海氏的部份思想呢？因為海耶克思想會批評他所崇敬的羅素。不過，也許在要求一“反共整體思想體系”之下，他不能放過海耶克，進而企圖調和海氏與羅素。又見殷評《到奴役之路》，p. 182「海光附記」之相關片斷。同時也參考《自由中國》7卷4期，殷海光對周德偉《經濟政策與經濟學理》之書評。文末有一有趣的批評：周德偉用了“批判”之字，殷海光說：「這隻好名詞兒，是由日本左派介紹進來的；純正學術書上未見過它的芳蹤」（p. 129）。後來周從殷的批評。又見《自由中國》5卷4期，殷文〈共黨語言可以襲用嗎？〉這都是殷海光在「前海耶克」時代反共策略的片斷。

⁵⁰見周德偉〈我與胡適之先生〉（1963），收在《周德偉社會政治哲學論著》（1968）p. 369-370。

共而思想上還是唯物史觀那一套……甚至解釋民生主義的經濟為計劃經濟……簡直是壯了共產主義的聲勢。針對這個情勢我們必須徹底檢討，建立完整的反共理論體系……我提了若干反共標準著作，必須使之普及……米塞斯的《人的行動》……海克（周德偉之譯名）的《到奴役之路》……我從書架上取出《到奴役之路》交與殷海光先生……並謂：「你喜歡作政治論文，此書遠超過拉斯基的作品。最好由殷先生翻譯出來，我則從事另一較大的工作。」殷先生立即接受了我的意見。我並謂張、徐二先生：「你們是政治哲學、法學家，英國自休謨，柏克以來建立的個別主義，功效主義的政治哲學，亦是反共的主要武器。」張、徐二先生亦同意這個意見。張先生並表示已開始著《自由與人權》，將來可提出討論。徐先生亦表示將從事法學的著作……

我們姑且不論周德偉這段歷史回憶的真實性有多高，但是這種故事在50年代的臺灣並不會令人覺得奇異。韓戰之後，50年代臺灣的許多思想論述都在重新整編與集結，開始介入與形塑戰後新臺灣思想史的脈絡走向與策略。

1953年，殷海光在《自由中國》九卷五期開始斷續刊載他對《到奴役之路》一書的“翻譯”。他後來在修改過的《到奴役之路》單行本中承認他當時的翻譯嚴格說來只能算是譯述。除了在許多章節中略去一些他覺得較不重要或「與當前政策有抵觸」之部份外^①，他還少譯了原書的後幾章，而且大致上均跳過原書的註腳不譯。註腳不譯，海耶克當年對幾個被台灣認為是重要人物的攻擊：如“美國左派帶頭的哲學家杜威”，“尼采的集體主義精神”等便隱而不顯^②。後來1982年殷海光的學生張尙德在一比較完全的《到奴役之路》翻譯中則反其道

①如《到奴役之路》譯述中，p. 83, p. 94, p. 112, p. 118, p. 119, p. 134-5, p. 136-7，等處均有不少漏譯。但對照原書，很難看出這些部份為何不重要，或說與政策“抵觸”。

②見Hayek, *The Road to Serfdom*(1976)原書，p. 26註腳，關於杜威；p. 142註腳關於尼采。也包括p. 132註腳，關於Laski的話。p. 86對Economist的攻擊則直接刪掉。刪掉這些註腳，使Hayek原書的“敵我關係”模糊化，便於殷海光重新塑造敵我關係。

而行，將海耶克一些表明立場的註腳乾脆譯成正文，並為尼采辯護⁵³。從這二譯本的對比中，我們似乎也可以看到 50 年代殷海光與他的海耶克的位置性。有意義的是，殷海光倒沒有漏譯海耶克在第一、二章中公開對十九世紀實證主義者聖西門與孔德以“極權主義者”之指責，好似他沒有查覺到或視而不見這些指責與他在許多譯註、導言中所談的實徵精神有何衝突。後來海耶克在第十二章談到納粹歷史根源時也認為孔德需負一部份責任；但也許殷海光對歷史沒多大興趣，他譯述《到奴役之路》一書只到第十一章為止。

殷海光也許沒有看過海耶克《反革命的科學》一書，對於海耶克（奧國學派）之知識論、社會哲學與啓蒙以來的實證論述的巨大衝突可能不十分清楚。至於後來殷海光讀《自由的構成》（*The Constitution of Liberty*）（或《憲章》）時，時間上可能已經太晚。當年周德偉與夏道年大致上都討論《反革命的科學》一書⁵⁴，但是首先因為他們不覺得海耶克把啓蒙自然科學精神與十九世紀實證主義二者嚴格分開有何不妥（見本文第一節）；其次他們可能對殷海光的邏輯經驗論與啓蒙、實證主義等歷史論述的關係也不甚清楚，故也許只將邏輯實證論與啓蒙自然科學關聯起來即無問題。總之，周夏等人之言論似並不會影響到殷海光當年企圖「實證化」、或「自由中國化」《到奴役之路》一書的根本策略。這也就是說，如果臺灣實證論述中曾有強烈海耶克的思想片斷，殷海光當年是扮演了關鍵性的「整合」角色。

殷海光「整合」海耶克的基本方式是透過他譯述中燴炙人口的「譯者註」、「譯者的話」這些管道來進行（後簡稱「殷註」）。

⁵³ 張尚德譯之《到奴役之路》（桂冠，1982），在第十章前比較節制，少加入譯註。但第十章則自己的譯註就多了，他學習殷註，引佛、莊、尼采等來反駁海氏對尼采之攻擊。p. 135ff。這種反駁的“陣勢”在 50 年代比較難以想像。

⁵⁴ 參考夏道平〈海耶克教授經濟思想的結構〉及周德偉〈介紹海克耶博士給中國知識群眾〉，均收在《海耶克和他的思想》（傳紀文學，1965）。“The Counter-Revolution of Science”，夏道平譯為《科學反革命》（p. 63），待斟酌，參考註②；周德偉則譯為《科學的再革命》（p. 226），十分不妥。

今天從本文的觀點重看「殷註」，我們可以從下列數點來討論（此處「殷註」首指《自由中國》中之註，後來單行本中註已略有變化，後面再討論）：首先，殷海光喜歡痛罵毛澤東及毛所帶來的所有“沈淪河山”之惡，常以激情的口吻來指責大陸共產思想、野心等等（參考註 55 中的一些例子及後來之修改）。同時，他也順著海耶克的論旨痛斥法西斯納粹之神話與行為等。他痛斥法西斯，或許有他的曖昧性也說不定⁵⁵，不過就《到奴役之路》譯述之整體而言，在當時的社會脈絡中當然也有挑戰台灣權威之意，後面引到胡適及周德偉的話亦可看出。其次，就語意學、邏輯經驗論在海耶克思路脈絡中的發揮而言，殷海光真正的機會其實不多。但他從不放過任何勉強或可能的機會來鼓吹這個“可以治滔天赤浪的現代大禹——語意學”⁵⁶，或甚至在「譯者的話」中長篇大論地推介。其實，海耶克的討論是基於他的社會哲學與經濟理論，他對語意含混的指責與語意的重新釐清往往只是他理論推演的結果。一般而言，不同的思想理論會有不同的語意“釐清”方式。殷注中則往往反其道而行，認為語意學是基礎與重點；因為殷注的流行，遂使“要用語意學來救！”的話成為風行的話語。總之，在深層的義理上，邏輯經驗論與海耶克思想的接觸相當有限；就《到

⁵⁵ 根據一位前輩學者告知，當時殷註中攻擊法西斯、納粹、希特勒之文字常常另有所指。許多讀者在閱讀時也不照字面之所指來了解。但程度有多強仍待斟酌，在 1965 年殷修改其譯註時這方面的修改似乎很少。

⁵⁶ 見《到奴役之路》譯述，p. 138。其他如 p. 27「這一路底說法，在語意學的解析 (semantical analysis) 獨照之下，都是穿上聖衣的惡魔。」；pp. 89-91；p. 98-99 海耶克本其理論駁斥「特權」之概念，殷海光則將之收為「語意學的解析之一例」；pp. 107-108；p. 33 則以 Leibniz 原則“發揮”海耶克本已說的十分清楚的見解；p. 144 海耶克在攻擊傳統「經濟自由」概念之含混，殷海光又提到語意學；pp. 184-185；p. 192；p. 195 海氏再抱怨「文字魔術」，殷海光則提「需用語意學來救」；p. 198，海氏說「極權統治者似乎都深刻地不喜歡比較抽象的思想形式」，殷海光跟著說「所以，他們反對『形式邏輯』」；等等許多地方均可以看到。至於殷海光使用一些比較一般的啓蒙實證性思維之語句在這裏便不再提出，因為它幾乎充斥殷海光所有的譯註。他這些強調語意學解析及其功用的例子，廣義的說，他以一種 text 細碎地滲透進海氏原來的 text 之中，具有「整合」海氏思想之效果；反過來說，殷海光則以「語意學」來進一步裝備、武裝（或“形塑”）海氏片面的思想：積極地為海氏提供新武器。

奴役之路》譯述而言，海耶克被「整合」的方式似是相當的強制與直接：殷海光以「科學實證」之譯註所構成的 text 細碎但全面地滲透混雜進《到奴役之路》的 text 之中，再以殷海光及《自由中國》的社會發言位置為管道，促成了台灣科學實證論述「整合」部份海耶克思想的新社會構成(social construction)。其三，在許多殷註自我發揮的地方，殷海光往往以科學實證精神為基本立場，上下古今中外肆意攻擊，以他「啓蒙文體」之辛辣，自然充分發揮了以「純粹科學理性」為基石的啓蒙批評與實證反革命精神。

殷海光的譯述刊出後，胡適也非常喜歡。後來胡適在 1954 年初於裝甲兵軍官俱樂部中「自由中國社」的歡迎茶會上作了一非常有趣的講話〈從到奴役之路說起〉⁵⁷。在講話中，胡首先以《自由中國》最近連續登載殷海光的譯述來向紐約時報記者證明「在臺灣的言論自由，遠超過許多人所想像的」。理由是因為「現在臺灣的經濟，大部份都是國營的經濟，從理論與事實上說，像海耶克這種理論，可以說是很不中聽的」。這是純就海耶克談海耶克，胡很技巧地避開了「殷註」的問題。其實，在殷海光的海耶克正式登陸臺灣之前，包括殷海光在內的許多自由份子都多少承認資本主義本身是有許多的缺點與壞處，但這就“親美”與“反共”的大要求上則相當齟齬與不便⁵⁸。胡適在這個講話上也很清楚地再強調海耶克可以解決這個問題。他在講話的後頭更為他在 1926 年的一演講中(〈我們對於西洋近代文明的態度〉，《現代評論》4 卷 83 期)說了「十九世紀中葉以後的新宗教信條是社會主義」而公開作“懺悔”。胡適不斷地強調大家對“社會主義潮流”的態度已經大為轉變：

為甚麼這般人變了呢？為甚麼在台灣的許多朋友，如殷海光先生、高叔康先生變了呢？為甚麼我那位朋友寫幾千字的長信給在

⁵⁷ 胡適〈從《到奴役之路》說起〉，《自由中國》10 卷 6 期(1954)，後收在《海耶克和他的思想》中。

⁵⁸ 胡適語見《自由中國》10 卷 6 期(1954)。p. 186。再參考本文⁴⁹。

國外的我，表示我們應該反悔，變了呢？爲甚麼今天我也表示反悔，變了呢？

雖然，當時臺灣經濟正在所謂「進口替代」時期；雖然當時距1960年的「十九點財經改革措施」尚有六年；但是韓戰之後，世界兩大體系的冷戰對峙已成定局，美國也正在麥加錫熱的階段。胡適就如當時的周德偉與殷海光們一樣，很清楚地看到《到奴役之路》一書的思想權威正是使臺灣知識分子“回歸”久違的自由資本主義之催化劑。在這講話的末尾，胡適講的就更白、更有趣：

我希望政府領袖……也不要生氣，應該自己反省反省……像我胡適之當衆懺悔的話，值得大家仔細想一想？……我們走的還是到自由之路，還是到奴役之路？……甚麼叫做資本主義？資本主義不過是「勤儉起家」而已……使人人自己能自食其力，「帝力何有於我哉！」這是資本主義的哲學……我覺得這一條路開得對；值得我今天向大家懺悔。大家都應該懺悔。我們應該自己“洗腦”；被別人“洗腦”是不行的。我以爲我們要自己“洗腦”才有用，所以我今天當衆“洗腦”給大家看。

這是1954年，臺北裝甲兵軍官俱樂部，那是怎麼樣的一個歷史的時空？

至於“殷註”，雖然胡適避而不談，在那樣的歷史時空中又呈現著甚麼樣的意義呢？周德偉在後來的回憶中倒是談的很清楚：

殷先生譯《到奴役之路》……過於喜愛加上自己的意見，附註太多，若干人誤會這是一本詆毀政府的書，貶損了本書的普及。其實，海克是奧國人，根本沒有到過中國，也不識中文，畢生從事學術工作，除反對共產主義，納粹主義，法西斯主義外，畢生沒有詆毀過任何政府。我現在還希望殷先生作完這譯事，去掉自己加上的附註，重新出版，對於中國的思想將有裨益。⁶⁹

⁶⁹ 見周德偉〈我與胡適之先生〉，參考註⁶⁰，op. cit., p. 370。胡適“洗腦”文章之後，羅敦偉批評胡適恭維資本主義太過。根據周德偉的回憶，胡即拿羅的信向周求救，於

周德偉的回憶，一方面不滿於殷海光對海耶克的“使用”，另一方面也部份還原了海耶克保守主義（或稱“正統古典的輝格”Whig）的本色。但是，歷史常是詭異不測的。在 50、60 零年代臺灣思想史的脈絡中（特別是在 1960 年的「十九點」之後），一個被殷海光“實證化”、“自由中國化”的海耶克對臺灣所發揮的正面刺激作用大概遠超過一個真正保守主義的海耶克。

1965 年底，真正的海耶克訪台。《文星》正式為殷海光的「譯述」出單行本（封面上寫“殷海光著”）。在這單行本中，有一非常有意義的變化：在自序中，殷自己提到「我趁出版之便，把內容稍加修改——特別是有關人身方面的，因為我所應著重的是觀念和思想及制度」。而所謂「有關人身方面的」意思特別是指他把當年譯註中許多直接對毛澤東的叫罵修改成「更抽象的」對一獨裁者的批判，一些直接對中國共產黨的攻擊也修改成類似“極權統治下”如何如何的說法⁶⁰。不可否認，毛之名在單行本中被刪掉之後自然使得較抽象的《到奴役之路》一書更恰當地適用於 60 年代白色的臺灣。換言之，在海耶克訪台的這一年內，殷海光一方面將“他的”海耶克從「反毛」的高燒中抽離出，脫離了 50 年代初的特殊時空，另一方面則將他的海耶克全面的“自由中國化”或甚而“文星化”。

是周向胡開了一系列「書單」，胡開始認真地對周德偉的「思想體系」產生興趣，見同文 pp. 370-2。胡頌平的《年譜》中不及這段事，似該參考周的文章。

⁶⁰如《自由中國》9 卷 9 期，p. 15 “毛澤東個人底幻想曲”，在單行本 p. 62 被改成“一個人底幻想曲”。9 卷 10 期，p. 15 “毛澤東賣國賊”全刪掉。同期 p. 16 “毛澤東之流麤艱不止”在單行本 p. 80 改成“共產型模人物”。同期 p. 17 “反共制俄”改成“反對共產制度”。p. 18 再刪掉一個賣國賊。9 卷 12 期，p. 14 “毛澤東。共產黨、富有、地主 etc.,” 在單行本 p. 97 改成“極權統治之下”。10 卷 3 期 p. 16-17 “毛澤東調配大陸青年”在單行本 p. 116 改成“根據這原則調配青年”。10 卷 8 期，p. 16 “共產赤魔”改成單行本 p. 125 “共產宣傳家”等等。根據一位前輩學者告知，殷海光晚年在病榻之上，一方面極端反蔣，另一方面私下已稱毛、周為“先生”。但晚年殷海光在《中國文化的展望》第十三章「世界的風景」中對共產制度的攻擊呼喊似不減當年。這中間的關係有待進一步斟酌。又：根據朋友告知，曾有過更早而未曾經改稿單行本，但筆者尚未見到。

而殷海光與真正的海耶克又如何？後來他給林毓生的信中⁶¹表示：「海耶克先生來台簡直是 dominated by social activities，我當然不願 engage 到這種場合裏去。」後來有一次殷海光終於被“硬拉”去與海氏私人晤談。殷海光當時認為「在台灣，能和他談經濟學的可以找出三五人。但是，能同他談 philosophy 和 social thought 的人就少之又少了」，雖然“少之又少”，後來他與海耶克的晤談大致上是相談甚歡。

周德偉先生早年在英國曾從學於「海克」(Hayek, 周自己的譯名)先生，在 1965 年海耶克訪華、《文星》趁機出《海耶克和他的思想》論文集之前，周似一直堅持自己的譯名⁶²。但在 1965 年後，他也從眾改用“海耶克”之名。從這個細節我們大致也可略為窺知殷氏之海耶克當時在臺灣的影響力。其實，在 60、70 年代的台灣，當許多其他的思想只能被匪情專家、特藏室、有關係人士所“研究與批判”時，殷海光的海耶克是當年許多年青知識分子少數的幾個起點之一。⁶³

從本節的討論中，筆者大致上追溯了殷海光們如何在臺灣實證論述的發展過程中「整合」了海耶克《到奴役之路》一書的思想片斷。這種整合的方式，從 50 年代初到 60 年代，也因為自由中國及文星集團與臺灣政經霸權相關位置的改變，使得其方式也產生歷史性的轉折。這種轉折，一方面使得臺灣的實證論述在其抗爭性階段中更具有全面體系的完備性，而非單單只有邏輯經驗論那一面相，另一方面也使得這實證論述更澈底的具有「臺灣」之性格，進一步完成與過去

⁶¹ 《書信集》註 40：Ibid, p. 167。

⁶² 參考《周德偉社會政治哲學論集》中的譯名使用與年代關係。

⁶³ 相對而言，殷海光雖然在文章中有時會提起 Popper，甚至後來也提 Polanyi，但這些思想家與 50、60 年代的影響力遠不如 Hayek，或說不如殷海光的「海耶克」。《開放社會及其敵人》中文譯本出版於 1978 年，Polanyi 的中文譯本似乎更晚。殷海光及其同集團的人很少有專文或專書宣傳 Popper，大概要等到大學雜誌集團前後才稍稍有。到了 70、80 年代，臺灣其他意識形態新思想的討論也愈來愈多，Popper, Polanyi 等介於保守與自由主義二意識形態之間的思想遠不足以統御全局；當然比不上 50、60 年代「殷海光的海耶克」在前進知識分子圈中所受的注意力。

沉淪河山中諸舊論述的「斷層」。在討論過臺灣實證論述發展中「邏輯經驗論」與「海耶克思想」這兩個面相之後，初步討論此一論述與五四思想「斷層」之時機已經成熟。這正是下一節的主題。

4. 從五四脈絡的斷裂——「臺灣」實證論述的確立

1969年，在病中的殷海光為他的《選集》寫自敘，在敘中，殷自道⁶⁴：

我自命為五四後期的人物(post May-fourthian personality)。這樣的人物，正像許多後期人物一樣，沒有機會享受到五四時代人物的聲華，但卻有份遭受著寂寞、淒涼、和橫逆。(按：英文似為殷海光所自加)

就思想史的角度而言，「五四後期」與「後五四」(post May-fourth)二者頗不一樣。但殷海光的自敘恰好把這兩個意思混雜起來。在1967年他寫給張灝的信中，雖然沒有用「五四後期」這個概念，但他在信中的描述仍具有相同的混雜效果⁶⁵。不論是「五四後期」或是「後五四」，殷海光這時在評估他的一生與五四究竟是那一種積極性的關係；或許他自己覺得他是在「五四後期」與「後五四」兩種情境之間擺盪也說不定。後來在《殷海光先生紀念集》中，他的門生故舊基本上也都在「殷海光與五四的積極性關係」中討論他的思想。當然，《紀念集》中討論的是殷海光這一個人，顧及到他與五四的關係或者不可避免；但就如本文前面已經提過，這種談法多少是以“五四中心主義”的觀點立言，在這觀點之下，不管怎麼說，殷海光總是五四的邊緣人物。

順著本文前三節的脈絡，筆者當然不準備以那種觀點來討論臺灣實證論述發展中的殷海光。就比較思想史這一面相而言，與其討論五四，還不如討論西方啟蒙思想歷史的辯證，進而以西方的這種歷史辯證為大背景來討論比照臺灣實證論述的興起與發展。當然，使用這個

⁶⁴ 《殷海光選集——政治社會言論》(友聯·1971)，p.i

⁶⁵ 《書信集》(1988)，p.73。

基本策略來討論殷海光並不就表示可以完全忽略五四的歷史背景，但是當我們涉及殷海光與五四的關係時，筆者的詮釋立場是強調臺灣特殊的歷史時空脈絡，並進而不斷地揭露臺灣實證論述與五四思想的斷層或斷裂的關係。不可避免，限於篇幅與本文的結構，筆者倒不準備全面地討論這種斷層的關係，那該是一單篇論文的主題；本節的焦點仍然是「科學實證論述」這個基本題材。

筆者先從殷海光的幾篇論文開始討論。在 1958 年胡適就任中央研究院院長前後，有攻擊胡適的小冊子《胡適與國運》出現，且公然寄到各機關，引起廣泛的注意。1959 年年初又發生所謂「陳懷琪事件」，接著是胡適〈容忍與自由〉文章的發表及後來一些較激烈的討論⁶⁶。也是在這一時空的背景下，殷海光在《自由中國》中較為密集地發表了幾篇與五四、胡適等較有關係的文章⁶⁷。我們知道，在那一段時間中，也正是海峽兩岸一起批評胡適之時。在臺灣，胡適之外，「五四」以及實際的「自由中國」集團當然也在嚴厲的批評與壓力之下。身為自由中國集團主將之一的殷海光，當然也義不容辭地為自由中國集團以及其象徵的“五四”與“胡適”而辯護⁶⁸。但是，我們該仔細地注意「自由中國」集團所運用的這兩個象徵已經與 1910 年代前後的歷史脈絡產生了很大的隔離。像許多五四中被討論的命題「民主」、「科學」、「玄學」、「少談主義、多談問題」、「大膽假說、小心求證」等等均被殷海光從五四的脈絡中“抽離”出來，而以一後見之明的解釋將它們“強加”入 50 年代台灣的脈絡中。

⁶⁶ 可參考張忠棟，〈為自由中國爭言論的胡適〉，《中國論壇》23 卷第 1 期（1986），pp. 109-119。後收在氏著《胡適五論》（1987）之中。

⁶⁷ 如〈胡適思想與中國前途〉，《史語所集刊》28 期（1957.5）。〈重整五四精神〉，《自由中國》16 卷 9 期（1957.5）。〈跟著五四的腳步前進〉，《自由中國》18 卷 9 期（1958.5）。〈胡適與國運〉，《自由中國》20 卷 9 期（1959，5）。〈胡適論〈容忍與自由〉讀後〉，《自由中國》20 卷 7 期（1959，4）。此數文後均收在《殷海光選集》（1971）之中。

⁶⁸ 那兩三年可能是殷海光一生中最積極（或為策略性地）為“五四”這個象徵辯護的年代。待自由中國集團解散，胡適死後，很多情況都變了。後來在殷海光晚年所寫的〈五四的再認識〉、〈五四的隱沒與再現〉諸文，態度都有很大的變化。

爲了要比較仔細的揭露這「抽離與強加」的策略，首先得大致描述五四時代諸種思想論述彼此的陣營關係及其問題領域(problem domain)。五四時代中國的許多新思潮往往都有一個共同的問題焦點：與傳統的關係爲何？如何反傳統？新的方向又是如何？在這樣的焦點之下，知識分子不斷地從國外各地尋求各式各樣的主義或新說來解決問題。在各種主義或新說之間，多少有一「開放而友善競爭」的關係⁶⁹。各種以新說主義立言的政治或社會團體彼此之間也非一強烈敵對的關係，它們都有一些共通的主要敵人需要對付。推而廣之，民初的中國在世界體系中所具的位置也與1949年以後以臺灣海峽爲界所形成的集團冷戰對峙局面極爲不同；所以這兩個時代中諸論述與許多非論述性政經權力之關係也極爲不同。相對比較起來，50年代的臺灣諸論述却有另一全新的問題焦點：痛定思痛，如何反共及求生存？如何在國民黨的體制與對美國的依存之下能夠擴張自己的空間？在這個焦點下，諸論述的陣營敵我關係也重新安排：反共及社會主義成爲鐵律⁷⁰，傳統主義及其陣營反而經諸山河之變有了新的轉機，並有資格成爲“反共利器”的可能性。其次，也因爲白色臺灣的緊張性以及黨政軍一元統治的壟斷性，各論述彼此的關係似乎成爲一「封閉而懷疑」的潛在敵對狀況。⁷¹

⁶⁹ 爲了避免誤解，筆者在這裏毫無要說「五四脈絡」與西方「十七世紀」有何類似性的意思。五四諸新說與主義在攻擊傳統方面當然有其專橫霸道的一面；但如果就從《新青年》到「五四」這一兩代的知識人整個羣體而言，這整個羣體內部因意識形態與路線分歧所產生的衝突其實並不大。筆者所說「開放而友善競爭」的關係正是指「五四人」這個特殊身份羣體在國民黨清黨之前的內部關係。在這身份羣體中較有保守主義色彩與較具澈底(radical)色彩之知識人彼此也仍有一對話關係。總之，五四人的內部衝突意義當然比不上五四人這整個身份羣體面對當時全中國之意義。

⁷⁰ 在這個問題上，我們可以對比一下1917年蘇聯革命成功之後，當時中國知識分子對社會主義的態度。五四時代的新青年們，雖然對如何啓蒙與救國的問題有許多爭議，而有意識形態與組織上的分歧，但彼此之間往往仍保持非常良好的關係，如文學研究會的朱自清與共產黨勞工運動者鄧中夏彼此之關係。

⁷¹ 新儒家中的徐復觀與自由主義者（相對於國民黨）之間的关系比較複雜，並非一單純的潛在敵對狀況。不過這種情形比較是一種特例而似非當時的通則。韋政通在〈兩種

上述這一個粗略的對比，也正在顯示五四諸論述所置身的「可能性之條件」(conditions of possibility)與 1949 年後的臺灣頗為不同。再者，我們可以大致考慮五四時代知識人的「發言模態」(enunciative modalities) (包括發言身份、位置、場所等問題) 與 1949 年後的情況亦是截然不同。五四時代的學者與新青年們當時所推動的「思想啓蒙與思想革命」在當時中國的歷史脈絡中有極特殊而高的發言身份與位置，雖然現實政治之壓力仍然存在，但思想運動的發展有部份的主動性。「五四人」的發言身份往往並不需要一已經建制化的學術或文化權威機構的支持，參與當時那些事件本身便足以那種發言模態，而這種特殊優勢的發言模態也正足以為後世一些知識分子所嚮往懷念。但是，一般而言，這種發言模態在國民黨清黨前後即告正式結束，五四人及一般知識人開始自稱「知識分子」(knowledgeable elements)——在人民革命中的一份子而已¹²。相對而言，在 50 年代白色的臺灣，一般知識分子的發言模態及其知識的「社會構成」(social construction)已經被上述「可能性之條件」所嚴格限定，有它特殊形態的扭曲與隔離。在這個意義上，50 年代臺灣知識分子雖然可以要求「承

心態、一個目標)一文中反而認為「傳統派」與「西化派」之間在 1949 年後之衝突「有緩和之趨勢」(見賴澤涵等編《三十年來我國人文及社會科學之回顧與展望》，(1987)，p.61) 但殷氏雖肯定道德理想，並非即肯定傳統。新儒家即使肯定自由民主與科學，但就不斷強調「如何開出」之問題上，仍是一「防禦性」之談法。且在文字肯定之外，實際對民主的維護與挑戰不義的實踐上，似乎也不多見。更重要的，韋政通似完全忽略了當時各論述與「社會主義」的絕對敵對關係，以及後來「文星集團」與傳統派、中華雜誌關係集團等等的敵對關係。單單只討論「傳統」、「西化」二派之關係只是五四以來歷史脈絡中的一小部份。還有，在討論胡適〈容忍與自由〉一文的偉大時 (p. 51)，韋先生似也該提到這篇文章受到殷海光嚴重的挑戰。且胡文之所以強調容忍，更與當時台北的政治氣壓有關，這是 50、60 零年代白色台灣的某種格調，而非台灣當時自由派在思想純粹內在方面的“成熟”取向。

¹² Vera Schwarcz 所追溯的從「五四學者與青年」、「五四人」到「知識分子」、「打倒知識階級」這一條線的發展似乎也正顯示出這「發言模態」的社會構成在中國 20 年代末的劇烈轉變。參考 *The Chinese Enlightenment*, Ch. 4。這種轉變，筆者強調的並不是知識人由高身份到低身份的轉變。任何一種「社會構成」的發言模態中都會形成高身份與低身份知識人的區別或階層，重要的是形成發言模態的整個階層結構的重組。

續五四精神」，但其實並沒有那種可能性的條件存在。總之，從 54 到 50 年代臺灣，雖然部份主義的英雄與口號文字依舊，但是整個論述空間已經起了大變化。這是一真實的歷史斷層。筆者現在注意的焦點，也正是在這一斷層之下的知識考古學。

首先筆者要討論殷海光在 1958 年所寫的〈論「大膽假設，小心求證」〉⁷³。在這篇論文中，殷海光當然不放過機會在「假設與求證」這些問題中展示較新的邏輯經驗論之利器。他以邏輯經驗論為背景，嚴格地將「假設」與「玄談、主義、迷信」等不好的東西分開。「假設」存在的背景是科學、純粹數學與邏輯、愛因斯坦、邏輯經驗論之類的新權威，「玄談、主義與迷信」則包括馬克思的“學說”、“歷史的先見”、“傳統哲學”等（在這之中唯一的例外是海耶克的自由“主義”⁷⁴）。最後，他以典型邏輯經驗論的犀利分析，說明「大膽」和「小心」都是心理狀態方面的事，與理論構造毫不相干。後來他又很漂亮地引用十九世紀海王星發現的科學史例子來說明：即使當年勒弗利（Leverrier）再「大膽」些，如果他沒有數學訓練和天文學的知識，海王星這假設也不會被提出來⁷⁵。總之，在這一段時間裏（約 1957-59），如果說殷海光所談的「大膽假設、小心求證」真的與胡適有何關係的話，至多也止於 1930 年清黨之後胡適所寫〈介紹我自己的思想〉中的意義⁷⁶，並進一步在臺灣脈絡中的發揮，而非五四時代原始的脈絡。

筆者不清楚殷海光是否知道胡適當年在〈清代學者的治學方法〉第八章中提出這兩句方法論的歷史脈絡。其實胡適自認這兩句方法論是從殷海光所“討厭的”傳統清代漢學方法中所「總括起來」的。或

⁷³ 《文集(一)》，pp. 413-446，原載《祖國週刊》23 卷 8、9 期

⁷⁴ 在《到奴役之路》之譯述，pp. 2-3。殷海光用一大段話勉強，但又有點顧此失彼地“解說”為何他不得不用自由“主義”這個名詞。

⁷⁵ 《文集(一)》p. 441。

⁷⁶ 參考《殷海光選集》(1971)，57/5/5 與 59/5/5 兩篇社論。胡適 (1930)，〈介紹我自己的思想〉，胡頌平《胡適之先生年譜長編初稿》(後簡稱《年譜》)，(三)，pp.937-949。(聯經)

者說，胡適「總括」的用意是把漢學家所用「不自覺的」方法變為「自覺的」⁷⁷。不論胡適當年討論清代漢學的「科學方法」這個基本策略有效性如何、或胡適可被稱為 pseudo-reformist 的程度究竟如何⁷⁸，胡適等當時許多對「科學」之討論總是圍繞在「西化與傳統的關係」這條軸線上去開展的。傳統中從先秦到清代思想中的“科學精神”成為胡適引入西方科學的關鍵銜接點。但就殷海光而言，他根本沒有尋求關鍵銜接點的問題，他對科學之討論也非圍繞在「西化——傳統」的軸線上開展，因此他直接說胡適「了解科學方法之來路係歷史考證，而不是自然科學……所以對科學方法的了解難免陷於過份簡單的認識」⁷⁹。既然殷海光與胡適是處在極端不同的論述策略之中，殷海光為了運用胡適的新象徵，他的處理方式是反過來將這兩句方法論當作是進入他之邏輯實證論的起步與入門階。這是臺灣實證論述五四——中心命題之“抽離與強加”之一例；這強加與移植的結果，就使得這中心命題在新論述中具有極為不同的規律性。

至於「多研究些問題，少談些主義」這句胡適的口號所經歷的象徵轉變也是十分的類似。除了自由“主義”外，幾乎所有的主義在殷海光看來均是意底牢結，是經不起科學分析的玄學。從具體的經驗問題出發，逐漸提出科學的假說，才是邏輯經驗論的入門之徑。就同上述那個例子一樣，「少談主義」這種五四脈絡中的說法也被抽離成臺灣更高一層的邏輯經驗論之入門性的命題。其實，五四時代胡適說「少談主義」之著重點是在“談”這一個字，胡適反對「空談主義」、反對「紙上的主義」，他說：「高談主義，不研究問題的人，只是畏難求易，

⁷⁷ 參考《年譜(二)》p. 375；還有《新潮》·2卷1號〈論國故學〉答毛子水一文·參考《文存(一)》·pp. 440-442。殷海光在〈胡適與國運〉(《自由中國》·1959年5月)中曾提及胡適「謹守考證方法」，但他可能沒有意識到「考證學」的傳統意義。

⁷⁸ 如林毓生先生在 *The Crisis of Chinese Consciousness* (Wisconsin, 1979) 中稱胡適為 pseudo-reformist, 參考 pp. 91-3. 另外也可參考 Kwok, *Scientism in Chinese Thought* (1965) pp.92-95.

⁷⁹ 〈胡適與國運〉(《自由中國》·1959年5月)·見《殷海光選集》·p. 373。

只是懶。」⁸⁰：「如果爲了實際的改革，那就應該使主義和實行的方法，合爲一件事」⁸¹。所以，如果克服了空談的毛病，有了具體實行與解決問題的方法，五四的胡適不應反對將主義作實踐的嘗試，更何況胡適常談杜威主義、實用主義、唯物論？如果站在這種五四原始脈絡中來看，殷海光是無法將胡適這句口號拿來對付左右派有理論有實踐的“主義”。李大釗當時的〈再論問題與主義〉⁸²中也正是指出了這一點。故而殷海光使用這一口號的方式，正是把原來以「談」、「研究」爲中心的規律性轉移到以攻擊「主義」爲中心的新規律性。

從〈三論〉到〈四論問題與主義〉，胡適雖然對李大釗、馬克思主義有意見，但大致上「開放而友善競爭」的五四脈絡關係仍然保存；胡適在〈四論〉中且談到「唯物的歷史觀」，除略爲批評之外，也承認它「在史學上開一個新紀元、替社會學開無數門徑、替政治說開許多生路……」⁸³。後來〈我們的政治主張〉發表，胡適在答辯“改革的可能性”之挑戰時仍說：「[改良與革命] 最好雙方分工並進，殊途同歸。可改良的不妨先從改良下手，……太壞了不能改良的……那就有取革命手段的必要了」（《文存(二)》卷三）。對於後來中共攻擊胡適等之「主張」爲「姑息的妥協僞和平論」之問題，胡適的唯一答案爲「我們並不菲薄你們的理想的主張，你們也不必菲薄我們的最低限度的主張……」（《努力》，10期）。總之，這些開放與相容的論調顯示的仍是

⁸⁰ 見《每週評論》，31，《文存一集》，p. 345，《年譜(一)》pp. 363-365，胡適〈多研究些問題，少談些主義〉一文。

⁸¹ 《每週評論》，31，胡適，〈三論問題與主義〉，《文存一集》，p. 371，《年譜(一)》，pp. 369-70。

⁸² 《每週評論》，35，又參考鄭學稼，《中共興亡史》，卷(一)下，附錄五〈《新青年》與《每週評論》〉，pp. 802-822，《文存(一)》，pp. 357-63。

⁸³ 見《文存(一)》，p. 377。當然，胡適在該文中對馬克思主義的許多誤解，此處均不討論。在五四脈絡中，「問題與主義」辯論之出現，除了與當時“過激主義”之政治壓力有關之外，並無30年代後政治與意識形態鬥爭之意義。問題與主義的一些關聯形式，當時陳獨秀、李大釗等均也有他們的想法，可參考對照周策縱《五四運動史》，楊默夫編譯（龍田，1980）pp. 359-60。

五四的脈絡與陣營關係。

待「好人政府」失敗，《努力》停辦之後，胡適的思想還產生更有趣的向左「搖擺」。1926年胡發表了令他二十八年後公開懺悔的〈我們對於西洋近代文明的態度〉一文（見前節）。1926年7月以後，胡適訪莫斯科，在〈歐遊道中寄書〉中大力稱讚蘇聯「發憤有為」的氣象，並與徐志摩等辯論，認為蘇俄有大政治試驗的「權利」（《文存(三)》，卷一）。根據他的「實驗主義」，這試驗是「正當」的，故他也不願參加「反赤化」的討論。當然，胡適的這種「搖擺」待他到了英國、紐約，又見到了國民黨北伐、清黨，後來便逐漸淡化。不過，在清黨之前，胡適的這種搖擺之所以可能，也再次顯示了「五四」後期的論述空間與陣營關係。相對地，這種搖擺在50、60年代的臺灣脈絡是不可想像的⁸⁴。所以，這種可能性的不同也正顯示出五四脈絡諸論述之 conditions of possibility 與50年代臺灣實證論述極為不同。

最後我們來討論殷海光評「科玄論戰」的文章——〈科學與唯物論〉⁸⁵。除了熱烈地說明邏輯經驗論的優點之外，這篇文章有一主要的用意：從攻擊科玄論戰中陳仲甫（獨秀）的唯物論為「玄學」開始，殷海光要說明辯證唯物論只是一種玄學，而非如宣傳所說“科學的”。幾乎在同一時間內（1959年5月），殷海光在《自由中國》中發表〈胡適與國運〉一文，進一步地比較五四的陳獨秀與胡適，再一次地批判陳獨秀“混淆”了唯物論與科學：他認為陳獨秀是主激進、馬克思底信

⁸⁴ 〈我們的政治主張〉，見《努力(二)》。再參考胡頌平《年譜(二)》。張忠棟，〈從《努力》到《新月》的政治言論〉，收於《胡適五論》（允晨，1987），特別是其第二、三節。以國民黨的「清黨」為界，可能是區分五四脈絡斷層的重要線索。即使在1927年4月白色恐怖之後，仍有一羣五四人企圖在武漢「拯救革命」、挽回共產黨與國民黨左派彼此之聯盟，如張申府、許德珩、矛盾等人；這顯示五四人企圖維護他們的發言身份與位置之最後努力。事實上，白色恐怖之後許多五四人陷入極端自責與低潮的情況中也點出五四脈絡之特殊「發言模態」之結束。這是筆者在本文中以一「復啓蒙」之立場來詮釋 Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment*, Ch. 4 “The Crucible of Political Violence, 1925-27” 的軸線。

⁸⁵ 《文集(一)》pp. 515-554。原載《祖國周刊》，26卷7、8期（1959.5）

徒、走入玄學——求超科學的解釋，而胡適則是主漸進、杜威底學生、謹守考證的方法之思想模態。在這種“比較”中，科學與非科學之分已經呼之欲出。但是，五四後期科玄論戰的歷史脈絡究竟是否為這種情形？當然不是。

我們看 1923 年胡適〈科學與人生觀序〉便可以發現其中的問題。當時陳胡之爭其實只是站在「科學」這一邊裏面的一小論爭而已。陳獨秀與胡適二人其實都不滿意丁在君比較嚴謹的「存疑的唯心論」⁸⁶，因為如此則為玄學開路，故張君勳引丁在君之言反駁丁在君：「既已存疑，則研究形而上界之玄學，不應有醜詆之詞」⁸⁷，故陳獨秀要說「科學家站開，且讓玄學家來解疑」。為了不給玄學鬼有任何逃脫的機會，胡適不斷強調他自己唯物論的「信仰」，並且稱讚吳稚暉「寧可冒『玄學鬼』的惡名，偏要衝到那『不可知的區域』裏去打一陣」⁸⁸。所以，除非有其他新的證據，胡、吳、陳諸人都讚成信仰「不必存疑」的唯物論，即使冒著玄學鬼的惡名都無所謂。而當時胡適與陳獨秀之爭，只在陳獨秀信仰歷史的唯物論，而胡適所信的則是“客觀”（或全面的，不以歷史或經濟因素為唯一的）的唯物論；也正因為胡適認為陳獨秀的唯物論有所偏，故胡適說「獨秀終是一不澈底的唯物論者」⁸⁹，而胡、吳才澈底。

從上述的例子中，我們再一次看到殷海光如何地在「臺灣科學實

⁸⁶ 丁文江，〈玄學與科學〉，收於《科學與人生觀》文集（問學，1977），p. 26。

⁸⁷ 張君勳，〈再論人生觀與科學並答丁在君〉，《科學與人生觀》，p. 47。

⁸⁸ 胡適，〈科學與人生觀序〉，p. 15，吳稚暉，〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉，p. 497。

⁸⁹ 胡適，Ibid., p. 31。當年「如姜子牙展開了杏黃旗，也不妨衝進十絕陣裏去試試」的胡適，在 1930 年〈介紹自己的思想〉中卻與陳獨秀「劃清界線」，認為陳獨秀的唯物史觀出於海（黑）格爾，故是玄學，而他自己的實驗主義則是出於達爾文的生物演化論，故是科學（《年譜》，p. 938）！但如果實驗主義真認為社會是一點一滴的改進，則不也是一種達爾文稱之為玄學的社會達爾文主義（《達爾文自傳》）？D. W. Y. Kwok 在 *Scientism in Chinese Thought 1900-1950* (1965, 1971) 中似沒有討論到胡適作為一「澈底的唯物論者」這一面相。為了將胡適分類成 Pragmatist, Kwok 忽略了胡適另方面的五四特色：澈底的唯物與科學之信仰、對社會主義的同情與嚮往等等。

證論述」中有技巧地將五四的片斷抽離出來，並塑造這個論述的“歷史傳承”。而這樣的歷史傳承與「抽離與強加」的策略也正是為符合 50 年代末「自由中國」集團在臺灣的情境而設。當然，在有些不能讓步的情況下，殷海光則不得不批評五四人物的過於“溫婉”，如他對當時胡適〈容忍與自由〉一文的「讀後」批評⁹⁰。總之，在 50、60 年代的歷史脈絡中，與其說殷海光所體現的是某種“五四後期的精神”，還不如說殷海光是站在臺灣科學實證論述中，主教般地裁決如何運用五四的支離片斷，並將之強加於臺灣的時空裏，形成新的論述規律性。

到了殷海光晚年，「自由中國」集團早已解散，胡適也早已作古。50 年代比較需要運用五四片斷的環境已經改變；另一方面，臺灣實證論述已經逐漸穩固了它的論述空間。故殷海光在〈五四的再認識〉、〈五四的隱沒和再現〉諸文⁹¹中便明白地表示了他與五四的距離、對五四的批評、以及邏輯經驗論可以糾正五四偏失等的基本立場。他甚至說五四所主要表現的「反偶像運動」是情緒作用⁹²。他在公開文章中仍然對胡適相當客氣，不過在後來準備發表的私人信件中則已經相當嚴厲⁹³。這些 60 年代末的徵象，或許多少可以顯示臺灣實證論述終於「完成」了它與五四時代的斷裂。

因為本文的主要焦點是臺灣科學實證論述的發展，故上述之舉例討論較集中在五四羣體中以胡適為代表的流派，也是殷海光自己注意力的所在。雖然所舉之例不多，但這些均是五四以來的一些**中心命題**。這些命題在論述中呈現的規律性與意義若有根本的改變，自然會影響到許多其他論述語句規律性之改變。而臺灣科學實證論述的發展，也

⁹⁰ 殷海光《自由中國》，20 卷 7 期，pp. 15-6.(1959. 4. 1)。再參考⁷¹。又參考傅樂成回憶殷海光對胡適在雷震案中的表現及他後來對胡適的態度，見〈悼念殷海光兄〉，收於《殷海光先生紀念集》（以下簡稱《紀念集》），p. 71。

⁹¹ 《文集(二)》pp. 989-1020。〈再認識〉原載《大學生活》(1968, 5)。〈再現〉原載《大學生活》(1969, 5)。

⁹² 《文集(二)》p.995。

⁹³ 如《書信集》，致林毓生，No.19. p. 192; No.20. p. 213-4; 致盧蒼，No.2. p. 234; No.10. p. 259. 等等。

正代表了這些中心命題的規律性與意義之根本改變。其次，本文中並未討論到五四羣體中具新儒家、社會主義、無政府主義、民族主義色彩較濃的流派或份子，在臺灣 50 年代時空中的承續情況。要回答這個問題當然需要更全面的討論，不過這已遠超出本文範圍之外。就本節的論證而言，筆者希望建立的論點是：臺灣實證論述之發展蘊涵了它「從」五四羣體論述結構斷裂出來之過程，但這並不就表示五四羣體論述結構在臺灣全面的斷裂。

最後，再回到殷海光，對這節的問題作一總結之反省。在 50、60 年代的臺灣，我們不能因為殷海光攻擊中國傳統、提倡民主與科學，便說他與五四思想有密切的關聯。一個深受啓蒙與科學實證思想、羅素思想影響的人，立身於 50 年代白色的臺灣，即使不知有五四，一樣能夠有與殷海光類似的邏輯實證、自由主義思想。以五四為中心的觀點來看，我們自然會覺得殷海光所置身的論述與五四諸論述有一些零星而片斷的概念或“精神”是彼此類似的。但是真正重要的是論述的系統性、其 rules of formation 的系統規律性，這包括了殷海光言論究竟置身在當年實證論述中的甚麼「策略」位置、其「發言模態」如何、其在當時台灣諸論述的敵我關係又是扮演何角色等等。這些才涉及知識考古學中論述的整體性與系統性之問題，而非只在台灣尋求一些零星而片斷的概念或精神以求“承續”五四。殷海光對科學與民主的闡釋，如果真的“遠超過”早期五四人物的言論——這在一些方面是值得再考慮的——我們也不能就說「他是五四思想集大成的殿軍」⁹⁴。殷海光的思想是在臺灣實證論述中發展的。輕易地將之與五四言論比高下，似乎比較是「觀念史」(history of ideas)的作法，恐怕也會產生孔恩所謂「不可共量性」(incommensurability)的問題。又如說在殷海光身上表現著「強烈追求純理知識的欲望」，與其說是「五四精神內在發展的後期徵象」⁹⁵，也倒不如說這是臺灣實證論述自然的發

⁹⁴ 林毓生，〈殷海光先生終生奮鬥的永恆意義〉，《紀念集》pp. 92-3。

⁹⁵ 林毓生，Ibid.，p. 94。

展，並無「超越五四限制與否」的問題存在。不錯，殷海光一生行誼中的確發揮著「狂飆精神」與「浪漫情懷」，但是這些都不是五四精神的特殊標幟或權利——特別從臺灣思想史的觀點而言⁹⁶；況且除了這些情懷之外，殷海光另外也表現著實證主知主義的傾向與「反革命」的實證激情。種種這些情懷傾向與激情，如果從五四觀點看來，也許有“不可解釋的歧異和矛盾”⁹⁷，但如果從西方啓蒙到實證的發展來看，其中道理並非不清楚。⁹⁸

即使在晚年寫《中國文化的展望》時，殷海光的實證激情與啓蒙理性之策略運用等特徵仍然處處可見。如在〈世界的風暴〉一章中，他仍稟其一貫的反革命實證激情對共產世界及其類似模型作近乎叫喊式的攻擊；終其一生對社會主義思想之了解似乎並無進展，而這也是與臺灣實證論述的特質是完全符合的。又如在〈保守的趨向及其批評〉一章中，他碰到另一個有趣的問題：如何批評保守主義。表面上殷海光是直接引用自由主義者海耶克的話來批評保守主義，但有意義的是他這次所引用的文章是《自由的構成》一書的後跋〈我為何非一保守

⁹⁶ 我們當然承認，殷海光這一輩的大陸人，他們心目中的臺灣大概只有「地理」之意義，或作為「自由中國」的角色意義，臺灣大概沒甚麼自主的意義。但是，以知識考古學的觀點來詮釋臺灣思想史，殷海光這一輩個人的「意向」intension，或回憶中的「意義感」並不重要。重要的反而是殷海光等的言論本身在臺灣諸論述發展的關係網絡中的角色與規律性等等問題。就「狂飆」與「浪漫」而言，如果我們不涉及「浪漫運動」的歷史問題，似乎是任何一個有生命力的意識形態在初期發展時，面對壓制而呈現其英雄反抗性的自然性格。筆者也承認「五四」對殷海光一輩有象徵意義，但重要的是那象徵符號與其他論述語句彼此的新規律性，而非那象徵中經過極度扭曲與隔離的舊意義內容。

⁹⁷ 張灏，〈一條沒走的路〉，《紀念集》pp. 117-22。

⁹⁸ 前面數節及下節均提示，臺灣特殊實證論述的發展形態與路線，大概與西方啓蒙至十九世紀實證主義之發展比較彼此「平行」。或者可以反駁說：西方啓蒙其實有承續希臘羅馬傳統，故非 totalistic 之反傳統；而五四至殷海光則為全面之反傳統，故也有不平行之處。但如¹⁰討論的，啓蒙對希臘羅馬其實有其策略性與選擇性，並非單純「承續」可言。五四如胡適、傅斯年一派對從先秦名學到清代漢學的承接也非全然只是策略性之運用，說 totalistic 與 pseudo-reformism 之程度亦可進一步斟酌。再者，以「totalistic 反傳統」之形式來區分中西、來聯結五四與殷海光，似乎也是過度化約了「論述轉變」的濃厚度(density)與複雜性。

者〉。也許殷海光已經知道海耶克在美常被稱為“保守主義者”，其思想與從「新政」至 60 年代凱因斯、福利國家等盛行的思想相當不一樣，故特地以海氏的批評來支持海氏與殷自己自由主義的立場⁹⁹。當然殷海光在文中完全不提海氏自己處境的尷尬，他所呈現出的仍然是一「殷海光的海耶克」，這裏似乎也是顯示殷海光啓蒙理性之策略性運用。

筆者在本文中所討論的「斷裂」問題，當然並不是否定五四論述本身不可以有它自身的「發展性」。從《新青年》到五四、從五四到 1927 年，這段歷史中本來就有它的發展性可言；1927 年之後或許也有它另一種型態的變化，不過這些歷史可能的發展並非是本文之主題。廣義而言之，一個論述當然有其發展性可言；在比較嚴格的科學學科領域之中，它甚至可能是孔恩所言「常態科學」(normal science)之發展性。在一個論述領域中，它也可能產生同一種「實證性」(positivity)之下的科學革命。其次，一個論述也可能產生傅柯所謂「門檻跨越」(thresholds crossing)的發展型態¹⁰⁰。在這問題上，「論述」發展與「典範」之發展與變化二者有許多可以互相銜接的地方。本節的要點在，五四論述與臺灣的科學實證論二者看不出有何上述所言的論述發展性。本文所討論的幾個「抽離與強加」的例子也正是要點出二者在表面類似的口號與象徵之下它們彼此的斷裂：雖然有類似的口號象徵與宣稱的傳承關係，其實這些中心命題及其相關語句是依據不同論述的 rules of formation 而出現、陳列。就像在「科學革命」中，我們不能因為

⁹⁹海氏的跋文論證其實頗弱，他真正所否定的只是那些唯權勢是尚、機會主義式的保守既得利益人士。他只能指責許多保守者對新觀念不夠“積極與開放”，他也承認這些保守人士根本沒有理論等等。但海氏根本沒有討論到「保守主義」作為一論述思想之本身。殷海光以此文為主力來批評保守主義，其力量是非常弱的，這也表示殷海光為了維持海耶克的形象，作了很大的讓步。或說殷海光根本看不起任何保守主義，所以把保守主義者與海氏所認定的既得利益階級等同。

¹⁰⁰可參考 M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1972) tran. by S. Smith, 第四部份，第 5、6 節，esp. pp. 186-89. 關於典範發展與論述發展二者的參照與銜接關係之討論，也可參考 D. Lecourt, *Marxism and Epistemology*. tran. by B. Brewster, (NLB, 1975) pp. 187-213。

新典範中有一些零星片斷是取自舊典範便否定新典範的革命性與新系統性；在「論述斷裂」中，我們也不能因為新論述中有些零星片斷是取自舊論述便否定新論述的斷裂性與新系統性。

5. 臺灣科學實證論述「歷史的辯證」

殷海光先生 1969 年逝世於臺灣。關於他晚年思想中是否有回歸中國傳統的問題已經不是本文所關心的焦點；即使真有“回歸”的傾向，那也只表示病榻中的殷先生已經逐漸脫離了他在 50、60 年代極積促成的臺灣科學實證論述了。況且另一方面我們也可以找到許多他晚年的信件來說明他在相當大的程度上並沒有脫離這個論述。當然筆者也不否認殷海光晚年心境有他的複雜性，不過本文所討論的並非人的一生，而是一歷史中論述的發展，故本文不處理那種複雜性的問題。

就臺灣科學實證論述的思想史意義而言，殷先生的去世，似乎可以代表一個時代的沒落或結束：它代表的是臺灣特色「科學實證論述」之「英雄與抗爭」時代的沒落。同時，不論他的原始意向為何，殷先生在 50、60 年代的努力、積極促成了臺灣實證論述的興起，在這一點上筆者說殷海光是臺灣實證論述的先驅者。

殷海光在那個時代所努力的實證理念，對比而言，可以說同時呈現了西方啓蒙實證論述中的幾種面相：它一方面有伏爾泰式機變反抗傳統、拒斥權威之色彩，也有康多塞式至死不悔、悲劇英雄的性格。另一方面，歷經山河“赤禍”之變，它也具有法國大革命後如聖西門、孔德等人反革命、反一切非實證的意識形態或主義的激情。從前面幾節的討論中，我們可以清楚地看到殷海光如何策略地、工具地佈署科學實證論述的陣營，看到他如何技巧地將邏輯經驗論、海耶克思想、五四片斷等等整合起來塑造出 50、60 年代實證論述的基本攻防策略。最後，我們也看到殷海光如何在他犀利的文體中展示權威性的“判準”、告訴青年如何“判別是非”、如何運用方法去“思想”、去攻擊各種意底牢結的“謬誤”等。總之，這些都是臺灣實證論述的權威與霸

氣性格。

但在另一方面，就像許多十八世紀的 *philosophes* 一樣，殷海光的處境是個被壓迫者，從他晚年寫給盧蒼或林毓生的信件中，我們可以強烈的感覺到，在那個時代中，他似乎是非常有效地被隔離著。爲了解決「生物邏輯」的問題，他只好不斷向海外搜求資料來完全一部他「一開始就厭倦」的近代史工作。爲了收到信件，他必須不斷改變收件地址以防信件不見。另外，各方面不斷對殷門圍剿，他的學生也常自身難保，再加上不能授課、演講、寫文章等等對知識分子最嚴酷的壓力。在那樣的歷史情境下，的確需要一「隔離的智慧」，好好地想如何安頓自己。「現在和我能隨便談談的，已不超過五個人……一個人必須有隔離的智慧，才能保持尊嚴。」殷海光曾對朋友如是說¹⁰¹。在殷海光生命最後一年的五月，歐達偉(D. Arkush)夫婦與殷海光家人於掛在殷海光寫字檯上面的羅素像之下，準備了兩個生日餅「慶祝羅素的九七嵩壽」¹⁰²。同一段時間裏，在歐達偉夫人的協助下，殷海光用心寫了長達六十八頁(另有六頁共 62 條註釋)的生硬英文之論文 *The Anatomy of an Appendage* (蘆蒼譯爲〈剖析國民黨〉¹⁰³)。其中對國民黨的分析毫不留情，對之攻擊則不遺餘力。在那個時代，《大學雜誌》尙未改組，黨外雜誌時代也尙在遙遠的未來，而〈剖析國民黨〉可說是當年地下刊物手記式的一篇力作。從這裏，我們看到的是一個被壓迫者，以其啓蒙實證理性的權威性來反抗一個反動而封建的權威，在嚴酷的壓力之下仍至死不悔，體現殷氏「隔離的智慧」。在這一點上，筆者說殷海光之晚年是臺灣實證論述的「英雄抗爭」時代。

實證主義的社會科學、行爲主義、運作論等等這些實證論述中的諸新說流派都是殷海光當年頗爲欣賞的思想。雖然這些流派當年在臺灣的領導人不一定受了甚麼殷海光的影響(他們主要的承續是彼時「現

¹⁰¹ 韋政通，〈我所知道的殷海光〉，《紀念集》pp. 32-53。

¹⁰² R. D. Arkush，〈悼念殷海光先生〉，蘆蒼譯，見《紀念集》pp. 73-4。

¹⁰³ 《書信集》pp. 299-337。

代化」論的美國社會科學界)；但是，透過「自由中國」、「文星」諸集團的努力，殷海光等人在 50、60 年代的策略已為 60、70 年代現代化論者開拓了一較為理想的「論述空間」。在這一點上，筆者則說殷海光是台灣「實證論述」的先驅者。

雖然當年台灣「現代化」論之領導人們宣稱他們也曾受過壓迫，但就程度而言恐怕遠不及殷海光所承受的份量。殷海光之晚年似乎也很少受到他所欣賞的學派領導人們些許的支持。60、70 年代台灣社會科學界各流派之「批評性」強度當然也不及殷海光當年（即使有也十分短暫）。「大學雜誌」集團的論政批評性多少與當時政治權力轉移有配合性的關係。後來集團解體部份成員轉向黨外政治，則已是另外一種天地，非單純的臺灣科學實證論述所可涵蓋。「思與言」集團的批評性當然更為溫和，但其“實證性”則有顯著的增強。總之，隨著台灣整個社會經濟結構在 60、70 年代的大變化，「現代化」論之領導人往往容易而順理成章地成為社會科學界的主流派；這些也都是當年偷偷寫地下手記式之〈剖析國民黨〉的殷海光所始料不及的(“cunning of reason”)。基本上，這是臺灣「實證論述」由其「批評性」(critical)階段轉移至純粹「實證性」(positive)階段的年代。

80 年代的臺灣，是一個「科技專家」——無論自然或社會科學——當道的時代。他們常以“客觀中性”、“溫和理性”、“專業實證”之名來維持與拓展其在科技、文化學術等各界之霸權。就像十九世紀聖西門與孔德們所希望的一樣，當今台灣「科技專家」的權威性已逐漸取代傳統聖人、哲人、舵手、導師等等權威結構中的位置。從 50 年代臺灣科學實證論述的浮現與抗爭開始，到 80 年代，它終於佔得台灣科技學術文化空間中的主流強勢位置。

從弱勢的抗爭到強勢的專橫，從論述自由的渴求到論述霸權的維護，從攻擊蒙昧落後到宣稱自己是客觀真理的掌握者，從壟斷政經體系的挑戰者到霸權政經體系的妥協支持者，這個過程，是 50 年代以來臺灣科學實證論述「歷史的辯證」。

本文討論台灣實證論述先驅者殷海光的思想片斷，目的並不是爲之「尋根」。在承認實證論述歷史階段性的積極作用中，本文揭露它早已潛藏在 50、60 年代的霸權策略種子，並點出它在歷史時空中的辯證性。

〈補記〉

本文排版大體完成之後，呂正惠先生向筆者提及胡適早年〈沁園春（新俄萬歲）〉（1917，4）歌頌「二月革命」一詩。從 1917 至 1921 這幾年間胡適的幾首詩看來，也多少可以顯示出當年五四脈絡的開放格局。〈沁園春〉是爲俄京革命時當地大學生「雜眾兵中巷戰」而寫，本來胡適想把可預期的「柏林革命」一起寫進去，後等不及而成〈新俄萬歲〉一詩。據周策縱的說法（唐德剛，《胡適雜記》附錄），多年後毛澤東的〈沁園春〉詠雪一詞還深受胡適此詩之影響。1917 年 11 月 7 日「十月革命」成功，列寧執政，9 日胡適寫〈人力車夫〉詩，頗有點社會主義的味道（此詩在 1922 年增訂四版時被刪掉）。1918 年 6 月寫〈你莫忘記〉，反「國家的大兵」之情，溢於言表。1919 年 6 月 11 日陳獨秀被捕，是夜胡適被告知日本東京有大罷工舉動，胡適寫奴隸要造反的〈威權〉一詩。1921 年 10 月 4 日寫「無耻的記念」的〈雙十節的鬼歌〉。這幾首詩及其他類似的作品，在易竹賢編的《胡適》（三聯，1987）中均有較仔細的校定。胡頌平在 1970 年校《胡適詩歌》時，即將〈沁園春〉、〈威權〉、〈雙十節的鬼歌〉三首抽掉，也漏校了〈你莫忘記〉與〈人力車夫〉中一些原登載在《新青年》上的文字。1986 年由遠流出版社榮譽印行、胡適紀念館授權出版的《嘗試集》中，被抽掉的三首詩及漏掉的一些文字仍然未得認祖歸宗。

自由主義與政治秩序

——對《自由中國》經驗的反省*

錢永祥

摘 要

政治秩序是社會中政治生活的基本規範，歷來自由主義者多有探討發明。惟自由主義對政治秩序的看法，每每預設它有獨立於或先於政治過程的妥當性及正當性，由而忽視政治爭議必然會以這類基本規範為對象，同時這些規範亦需透過爭議與調和的過程方能確立。

雷震主持的《自由中國》半月刊，是自由主義在台灣最重要的一次表現。本文擬以政治秩序這個問題為主軸，配合西方學者如 Wolin, Barber 等人對自由主義政治秩序觀的檢討，觀察此一觀點在《自由中國》發展歷程中的表現形式以及引起的困難。為了與 50 年代國民黨的整體主義對抗，該刊先後提出憲政制度與反對黨兩項政治訴求。現實中雖均失敗，但其間轉變以及關於組黨的不同態度，反映了自由主義政治秩序觀的若干面向，有助於實際展示自由主義理論本身的若干難題。

* 作者要感謝兩位評審人的批評和建議。

1. 導 言

在近代中國，自由主義是一支相當醒目的思想潮流，但它在實際政治中所扮演的角色微不足道。自由主義在中國無法造成影響，原因不難索解。第一，它在西方產生和發達所依賴的主要歷史條件，在近代中國的社會、經濟、政治狀況裏顯然並不存在。其次，近代中國知識分子的主要關懷，也與自由主義有緊張甚至相悖的關係，由而許多人雖有自由主義的傾向，却無法建立起清楚一貫的自由主義立場。最後，中國自由主義者的思考模式有其內在難局，結果在政治上及文化上限制了自由主義在中國環境裏的可能發展。許多學者，已從這些角度對中國自由主義做過詳細的研究。而這類角度似乎都預設了一個不需證明的假定：自由主義（或至少某一種形式下的自由主義）本身，是一套融貫妥當的政治學說。

1949年之後，中國自由主義在台灣有過一次劫餘重生，那就是雷震所主持的《自由中國》半月刊。到目前為止，筆者尚無幸見到史學家對這分刊物做過專題研究^①。但正因為《自由中國》棲身發展的所在地是1950年代的台灣，它的經驗有若干特色，格外值得反省。一方面，由於時局及環境的需要，《自由中國》自由主義的政治性格比較鮮明，與早期中國自由主義者摻雜了民族主義及反傳統文化運動的廣泛關懷對比，它的自由主義有比較集中的政治焦點。二方面，50年代國民黨正在台灣積極展開政權的鞏固工作，由於本地的傳統社會及政治勢力都已經或即將被掃除或收編，加上大陸失敗的餘孽猶存，國民黨這番在小格局下國家形成的過程，特別具有整體主義國家(totalitarian state)的性格，恰好構成自由主義最典型的挑戰。在第三方面，《自

^①筆者所知的唯一專題研究，是魏誠所撰《自由中國半月刊內容演變與政治主張》，政大新聞研究所碩士論文，1984。他以內容分析的方法，研究該刊社論，筆者受益甚多。但該文主旨係整理《自由中國》政論議題的分布態勢，並配合當時台灣政局，對該刊的政治主張加以評估，並未涉及這些主張背後的理論及思想問題。

由中國》雖主要為知識分子的組合，不過它在最後階段曾試圖組織反對黨參與選舉；胎雖死於腹中，但它的積極政治行動不失為創舉，格外增添它的經驗的特殊性。在這些因素的影響之下，該刊被迫不斷發展和釐清自由主義的立場，結果，《自由中國》的自由主義者，在思想與行動兩方面，都要比早期泛談自由民主的五四人物深刻。由此觀之，對這分刊物進行深入的研究，應有相當的價值。

本文並不是《自由中國》半月刊的專題系統研究。筆者的目的，是以政治秩序這個問題為焦點，配合西方若干學者對自由主義的政治秩序觀所做的檢討，觀察這一套觀點在《自由中國》發展歷程中的表現形式以及引起的困難。筆者相信，自由主義的政治秩序觀有一個值得商榷的設定：政治秩序有獨立於或先於政治過程的妥當性及正當性。這個設定悄然支配著《自由中國》同仁的思想，甚至影響該刊的論政策略，直到被停刊為止。不過，在該刊的末期，當組織反對黨的活動趨於積極之時，幾位主要人物的反應不同，其間略可窺見癥結在於他們對於政治秩序的形成可能有不同的想法。當然，該刊始終沒有直接討論到這個問題，甚至不見得意識到這個問題的存在。但筆者希望能夠以淺略的分析來證明，至少在邏輯上，該刊的某些立場及言論，確實預設了一套具有先然妥當性的政治秩序。

筆者另外一個目的，是對“政治秩序”這個概念本身，試著做一點理論性的探索。在文獻中，這個概念似尚不易找到明確的界定。在本文裏，筆者用“政治過程”一詞，泛指社會上的個人、羣體、以及各種利益，爲了爭取或維持有利的地位，透過各種途徑去進行的運作；這類運作所遵循的規範性的規則，構成了筆者所謂的政治秩序^②。在

^②這當然不是一個正式而是完整的定義，在目前筆者也無法對這個概念的各個層面做周詳的考慮和分析。林毓生教授近年來的一些文章，特別是〈兩種關於如何構成政治秩序的看法——兼論容忍與自由〉（《知識份子》，第1卷第4期，1985）是中文世界討論政治秩序問題的僅見著作，對筆者啓發甚大。這些文章已結集成書，題爲《政治秩序與多元社會：社會思想論叢》，即將由聯經出版公司出版。有興趣的讀者，當可藉此書對相關問題做較深入的思考。林教授著力於釐清政治與道德兩個領域的分際，進而

一方面，這類規則預設了在政治生活中衝突是必然的；在另一方面，爲了使共同體的生活在衝突之餘仍有可能，則一些旨在規範及調和衝突的規則，顯然有其必要。不過，這類規則本身的正當性要如何建立？一代又一代的自由主義思想家，對這個問題提供了各式各樣的答案。但筆者認爲，自由主義者一般傾向於將政治秩序的正當性與政治過程截然分離，亦即企圖將政治秩序的正當性，建立在非政治的來源上，而不以爲政治秩序本身，需經過政治衝突的洗禮和考驗，在最後的調和中取得正當性。

在本文第二節和第四節，筆者將試著說明自由主義對政治秩序的這種基本觀點，並探討這個設定有什麼問題。在第三節和第五節，筆者擬以前一節的討論爲線索，指出《自由中國》經驗的若干面向，如何反映了自由主義政治秩序觀的一般傾向。

自由主義是一個歷史悠久、內容豐富、形態多樣的 political 思想傳統，而政治秩序以及相關的政治之本質等問題，也極具爭議性，本文簡短粗糙的討論勢必有偏。筆者用意在於陳述一個問題，並對照《自由中國》的經驗，挖掘這個問題的內涵。就當前台灣的政治發展而言，自由主義仍是一個饒具意義和價值的思想資源，政治秩序的問題更有其迫切性。值此之時，本文若能引發批評討論，或可進一步澄清有關政治秩序的一些問題。也因此，筆者在借用批評自由主義的論證及觀念時，特意限在同情自由主義者之列，以免因其他問題的介入，分散了討論的焦點。因爲這個選擇對本文的論證方向有所影響，合當在文前先予說明。

檢討中國自由主義者欲藉道德或理知途徑建立政治秩序的企圖，並指出這種想法與西方自由主義以制度和法治導出政治秩序的觀念完全不同。關於政治秩序的形成，林教授則根據 Hayek 的說法，強調其自發與演進的特性。林教授對中國自由主義者思考模式的分析，確實展現了中國自由主義的基本困境，值得重視。至於政治秩序的自發及演進性格，筆者在本文中所著重的是演進過程中特別屬於政治活動的一面，尤其強調唯有政治過程才能爲秩序提供所需的正當性。因爲林教授在文章中尚未特定地涉及正當性的問題，本文將不正面討論他的觀點。

2. 自由主義的政治秩序觀

自由主義的核心觀念，是個人的自由。不過為了避免誤解，我們有必要對這個核心觀念的含意略做說明。自由主義所謂的個人自由，是一個消極的概念；所謂消極，意思是說它不是一個像溫飽、幸福、公利、效益這類具體目標一樣的實質價值，也不是達成這類目標的手段或途徑。自由主義認為個人是價值的主宰，各類實質價值的認定和追求是個人的事。因此，自由主義的規範立場，中立於特定的目的或價值，只要求這類目的與價值有公平的機會去競爭與實現。基於這種考慮，在道德哲學上，自由主義採取本務論(deontology)的取向：道德的評價，不假任何特定的非道德價值(the good)來提供判準，而是端視行為是否符合某種正當(the right)的概念^③。對社會制度，自由主義不預設特定的社會目標，而是要求一個公平的(fair)架構，讓個人在公道(justice)的前提下儘量追求自己選擇的目的。在政治上，自由主義所著重的不是特定的權力分配方式，而是相對於權力，保存個人的權利(rights)。這種對價值及目的保持中立的立場，是自由主義的特色。在不同的時空條件下，個別的自由主義者會提出特定的社會、經濟、政治主張。但我們必須了解，這些主張對自由主義而言是次要的、工具性的。要對自由主義做比較深入的檢討，應該從它的目的中立性(ends-neutrality)著手。

這種消極的自由概念，直接影響到自由主義政治理論的基本取向。政治思考的對象自然是政治權力，但自由主義對權力做思考，重點不是權力本身，而是限制權力，以保障個人自行選擇的權利。它當

^③ 本務論的自由主義(deontological liberalism)是 John Rawls 在本世紀 70 年代重振自由主義哲學基礎的利器。自從他的 *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971) 出版之後，自由主義的本務論原則似已被普遍承認，以十九世紀功利主義為代表的目的論自由主義(teleological liberalism)漸失聲勢。筆者在行文中假定本務論是自由主義的道德哲學，主要是想突出自由主義在歷史上的一貫性。至於本務論原則對自由主義的理論及歷史能涵蓋到什麼程度，非本文所能置喙。

然承認權力存在的事實及必要，對權力的某些特質，它也有非常深刻的認識。但興趣使然，自由主義之所以關心權力，關心政治，並不是因於權力和政治本身的價值及功能，而是因為權力必然地與權利衝突，所以才要爲了權利而去處理政治權力的問題。結果，自由主義雖然肯定許多與個人權利有關的價值，不過，它心目中若有政治價值(political value)可言，只有個人的權利或反權威(anti-authority)庶可當其名^④。也因此，自由主義的政治理論，常表現出相當強的反政治色彩：與其說它是一套政治理論，不如說它是一套旨在對政治領域施加限制的理論。

自由主義對政治制度的看法，也反映了這種消極的政治觀。在目的的中立性的要求之下，自由主義在考慮政治體制時，著眼點不是它們能達成什麼特定的政治或社會目標，而是它們能否有效地節制政治權力，保障個人的權利。因此，在歷史上，只要能發揮保障權利的功能，自由主義可以認同的政治體制不只一種，其間甚至會有相當大的差異。這種消極的政治觀還有另外一層結果，就是既然權利有絕對的優先地位，自由主義在構想理想的政治秩序時，爲了避免政治本身的邏輯或政治活動可能具有的特定目的會侵蝕權利，往往設想這類權利先於政治過程而存在，或是強調政治權力的運作之正當目的即在於維護權利。但如果權利的存在可以從政治過程裏抽離出來，這類權利的政治性格便甚曖昧了。再進一步言之，爲了避免政治權威或政治活動本身的邏輯及需要會自行創建一套政治秩序，傷及個人非政治的權利，自由主義往往設法抹煞政治秩序的獨特性，用其他社會領域的秩序指揮政治秩序，以降低政治領域的自發積極作用。以政治性格曖昧的個人權利爲原則，以非政治領域的秩序爲政治秩序的張本，結果就是自

④ John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future* (Cambridge, 1979), p. 29; E. K. Bramsted and K. J. Melhuish, eds., *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce* (London, 1978), p. xvii。這個說法，當然需要許多限定，但爲了掌握自由主義在歷史上的一貫性及相對於其他政治立場的獨特性，無妨暫時採用。

由主義心目中的政治秩序，蹈空在現實政治活動之上；它意在規範政治，但它本身不是政治活動的產物，也不容許政治活動積極發展出自身的規範與秩序。

在自由主義的歷史中，幾乎每一項用來限制政治權力的權利工具，背後都有一段激烈的鬥爭歷史，發揮過頗大的解放作用。但在限制權力之餘，它們多半不承認本身的政治性格，反將其正當性寄託在非政治性的根據上。Andrew Vincent 將這些限制政治權威的構想泛稱為國權構成論 (constitutionalism, 也就是習稱的立憲論)，依其訴求根據分為三類：歷史的與法律的限制 (historical and legal limitations)，制度的設計 (institutional devices for limitation)，以及道德的與哲學的限制 (moral and philosophical limitations)。第一類的限制，包括了古憲法 (ancient constitution) 及習慣法 (common law)、成例 (convention)、成文法典 (written documents)；第二類指的是分權、制衡之類的制度性安排；第三類則涵蓋自然法 (natural law)、天賦權利 (natural rights)、契約論、同意說 (consent)、主權在民、民主、及市民社會 (civil society)^⑤。雖然這些理論在歷史上的表現極其複雜多變，不容簡單的化約，但大體上，它們有一共同的傾向，就是認為相對於特殊的政治目的或利益，它們本身的訴求具有普遍性 (universal claim) 和中立性。各方利益在政治過程中的鬥爭儘管激烈，自由主義秩序的根據却是傳統、歷史智慧、普遍理性、個人的絕對尊嚴、無目的性、無意識的演化等普遍性的考慮，因此對具體的政治過程保持中立。這種說法，當然有助於自由主義對掌權者的意識形態鬥爭，却也沖淡了政治秩序的政治性格。到最後，自由主義所提出的政治秩序理念，概以“超然”為重點；其方法，則是以非政治性的秩序理念強加於政治領域。

自由主義之所以如此依賴外在於（或先在於）政治的規範架構來

^⑤ Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford, 1987), pp. 91-114.

節制權力，除了表現它對政治及權力的高度不信任之外，一個更重要也更現實的動力，是近代社會的基本組織原則有所移轉：從宗教、政治、或其他的傳統威權式組織，轉移到經濟的自發性組織原則。這個趨勢，在近代的其他意識形態中也很明顯，特別是無政府主義及各類社會主義。在分工制度裏，古典經濟學家看到了一種人類可以各盡所能、各得所需，既保持住社會中成員的相互倚賴，但又不需權威來指導調整的自發性秩序。他們認為，社會若以這種方式進行整體經濟活動，則效率、秩序、公平、以及社會的整合等要求均可得到滿足，可是這一切並不待權力的驅迫或權威的介入。利益的衝突及分配，可以靠不具人格的市場機能來解決。個人的權利與自由，不受人為力量限制，却在市場規律中得到最大的認可和公平的約束。這個發現，對自由主義有莫大的鼓舞。古典經濟學家及早期的自由主義者並沒有假定人只是經濟人，但既然社會在經濟活動中可以有秩序地運作昌盛，既不賴政治權威干涉，又保存了個人的選擇權利，為什麼不用經濟秩序作為政治秩序的原型典範呢？如果每個個人的自利活動，就可以自然地形成整體的秩序，又何需人類意志有意識地立法或指揮以建構政治秩序呢？

這類想法的結晶，就是 Adam Ferguson 的名言：“各民族在偶然中發展出了各種制度，它們確實是人類行動的結果，却不是人類設計的產物。”^⑥這句話，充分表達了自由主義關於人類秩序的基本看法。

在這種觀念的影響下，政治秩序的獨特性格及功能自然大為削減。Sheldon H. Wolin 曾取 Hobbes 與 Locke 比較，以見自由主義

⑥ “……nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action but not the result of human design.” 引自 Chiaki Nishiyama and Kurt R. Laube, eds., *The Essence of Hayek* (Stanford, 1984), p. 135。當代闡釋發揚這個觀點最力的是 Hayek，今人熟知 Ferguson 這句話，主要也是靠 Hayek 在他的許多著作中時常引用。

如何貶低政治的地位⁷。Wolin 認為，在表面上，這兩位思想家的論證頗為相似：兩人都設定一個自然狀態，人透過社會契約，設立政治權威，是為政府的起源。但是在表面的相似之下，兩人的前提和結論截然不同。Hobbes 的自然狀態，是一種無政府的“所有人相戰爭的狀態”(war of every man against every man)：

當此之時，工業農業，皆無由興；航海通商，皆無以成；築建也，交通也，皆無人理之；至於地理之學，時間之紀，技藝，文學，社交，更無論矣。蓋此時人人救死不暇，何能計及其他。故其生活也，孤獨、貧困、齷齪、粗暴、而短壽。⁸

這種混亂蒙昧狀態，是天賦權利的直接結果：所謂天賦權利，就是“人人皆有之自由，而得任意用其力以保其生者。”既然天賦權利會導致“自保”(self-preservation)這項權利的必然落空，人會用理性追隨手段性的自然法(laws of nature)，設法追求和平；其結果就是把權利讓渡(give up to)給具有絕對權力的國家(the sovereign)。如 Wolin 所言，從 Hobbes 的觀點來看，國家帶來政治秩序，而政治秩序是社會和文明的基礎。

相形之下，在 Locke 的心目中，國家的重要性遜色太多。Locke 所設定的自然狀態，是一種“完全自由的狀態”(a state of perfect freedom)⁹，在其中每個人都自由、平等、獨立。但這並不是一個“放任的狀態”(a state of licence)，因為“自然狀態有一種為人人所應遵守的自然法對它起著支配作用”¹⁰。Locke 所謂的自然法，是神的賜

⁷ Sheldon H. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (London, 1961), pp. 305-14。Wolin 此書，是一本卓越的政治思想史。其最大特色，是有一個清楚的問題意識貫穿全書：政治觀(conceptions of politics)在西方的演變及其意義。

⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ch. 13。譯文引自朱敏章所譯《利維坦》(台灣商務印書館，1972年2月台1版)。下面關於天賦權利的引句，出自 Ch. 14。

⁹ John Locke, *Second Treatise of Government*, § 4。這本書在台灣市面上可以找到兩種中譯本，譯文均不甚理想。筆者的引文曾參攷葉啓芳、瞿菊農譯，《洛克政府論次講》。

¹⁰ *Ibid.*, § 6。

予。因為有了自然法，自然狀態中雖然“人依理性生活在一起，世上沒有一個有威權在他們之間做裁決的共同上級”，却“沒有人可以傷害他人的生命、健康、自由、財產(possessions)¹¹。那麼人為什麼還要脫離自然狀態，設立政府呢？那是因為自然法雖已設定了一個完美的秩序，現實中的人却不一定能遵守。¹²

既然自然法並沒有明文寫下來，除了在人的心中之外無處可見，結果若沒有裁判者在位，因情欲或利益而誤引或誤用自然法的人，很難知道自己的錯誤。……〔因此導致了〕這些在自然狀態中傷害到人們財產的不便(inconveniences)。¹³

所謂不便，“……是由每個人是自己主張的裁決者而必然產生的”¹⁴。換言之，除了因自然法可能解釋紛紜各執一詞所引起的“不便”之外，自然狀態已有了充分的秩序。政府的功能，不過是參考自然法的秩序來彌補(remedy)這些不便罷了。當然，Locke 讓政府有依公意詮釋及執行自然法的能力，實際上仍給政府相當的活動空間。但是“秩序”來自自然法、來自神的旨意；它不是政府、國家、或人民政治活動的創造。根據這點，Wolin 說：

……對 Locke 式的人而言，政治秩序永遠不是發明，而只是重新發現自然秩序……〔它〕有如給居有屋的人提供的一套較好的居住條件，而不是無屋可棲的人在迫切中搭建的容身處。¹⁵

這樣的政治秩序，不具有重要的意義(minimal character)；但 Locke 却由此開了自由主義輕視政治秩序的先河¹⁶。Wolin 認為自由主義這種以社會經濟的自發秩序取代政治秩序的傳統，不過是渴求一套非政

¹¹Ibid., § 19, § 6。

¹²Wolin 的解釋是 Locke 在自然狀態與政治狀態之間插入了一個“墮落的自然狀態”(a fallen state of nature)。見 Wolin op. cit., p.307。

¹³Locke op. cit., § 136。

¹⁴§ 90。

¹⁵Wolin, op.cit., p.306

¹⁶Wolin, Ibid., p. 308。

治的狀態罷了。¹⁷

Wolin 對自由主義的政治秩序觀所做的檢討雖然有趣，不過他本人並沒有仔細討論政治秩序的“政治”性格是如何構成的。但細讀 *Politics and Vision* 全書，他對這個問題的想法仍有跡可尋。西方政治思想的傳統中，另一位強烈反政治的人物是 Plato。Wolin 指出，Plato 對政治的了解其實相當切中肯綮：爭取相對的有利地位、在各個團體之間分配利益、因社會及經濟關係的不斷變動而引發的不穩定狀態，構成了“政治”的特性¹⁸。但是 Plato 認為這些由“政治”來涵蓋的現象，却是一個社會不健康的跡象。政治思考及政治統治的目的，即在於治療社會、祛除政治，以達到完美健全的無政治狀態。不過如 Wolin 所強調的，政治的獨特性在於衝突，在於無止境地尋找一個基礎，承載社會中的大量衝突。統治的藝術若要不淪為強加一套秩序，便只能以調和為途。Wolin 接著說：

調和的政治(politics of conciliation)所涵蘊的秩序觀，與 Plato 主張的秩序觀顯著不同。如果調和是統治者必須不斷從事的任務——“政治”的本性似乎要求如此——那麼秩序便不是一個定型(set pattern)，而是類似一種岌岌可危的平衡狀態，一種逼迫〔當事人〕願意接受局部解決的狀況。可是對 Plato 而言，秩序在性質上是一種遵照神聖的典範塑造出來的模子，一個在按照某種特定形象打造社會時使用的概念。但是一種志在抹除衝突的政治學——也就是志在消除政治的政治學——能產生什麼樣的秩序？倘若秩序只能在沒有衝突和抗爭的情況下健在，那麼這樣創生出來的秩序已喪失了其獨特的政治因素；它可能仍是秩序，但卻不是“政治性的”秩序。因為一套“政治”秩序的本質，原即在於有一套確定的制度性安排存在，這套安排旨在以各種方式處理羣體生活產生的活潑力量(vitalities)。……這不是說無法用強加的方

¹⁷ Wolin, *Ibid.*, p.313。

¹⁸ Wolin, *Ibid.*, p.42, 參見 pp.10-11。

式讓社會獲得秩序，而只是說這樣的秩序不是“政治性的”。從這樣一個“政治性的”社會的想法來看，政治的藝術應該從以下的假定出發：秩序是一種在社會之內達成的東西；也就是說，在一個共同體內部的各個力量與團體之間達成的東西。秩序這個理想，必須在與現存的各種趨勢最緊密關連的狀況之下形成，同時必須受制於一項冷靜的認知：政治理念——包括秩序這個理念——永遠不會完全實現，一如沒有什麼政治問題是可以一勞永逸地解決的。¹⁹

Plato 的政治秩序觀當然與自由主義南轅北轍，但是如果 Wolin 的說法成立，兩者心目中的政治秩序却有一點相似：都缺少明確的政治性格。Plato 要以超越政治的形上理念世界為準則，自由主義則是在外在於政治的社會經濟秩序為典範，或是以先在於政治的權利、法典為主臬。兩種在其他方面大異其趣的政治哲學，之所以表現出這樣一個共同的趨勢，根源當在於兩者皆誤解了政治這種活動的獨特存在條件，以及在這類條件的限制下，政治秩序的人為性格(artificial nature)——也就是 Wolin 所謂的“在社會之內達成”。

稍後，筆者將試著對政治秩序的這項特性做進一步的推敲。但首先，我們要從《自由中國》的艱辛思想歷程中取出一條線索略作回顧，看看 50 年代台灣的自由主義者如何提出他們的自由主義主張。這條線索，就是自由主義關於政治秩序的想法對《自由中國》的影響。

3. 前期《自由中國》的自由主義

1949 年初，徐蚌會戰結束，中共部隊已控制長江以北。為了挽救時局與人心，胡適、王世杰、雷震、杭立武等人商議，初步決定發動一個“自由中國運動”，以自由主義為號召來反共。胡適隨即離滬赴美，在旅途中寫了一篇〈“自由中國”的宗旨〉，寄給當時尚在上海的

¹⁹Wolin, Ibid., pp. 43-4。黑體字強調處係按原文。

雷震。不旋踵中共渡江，國民政府全面敗退，美國更在8月間發表對華白皮書，表明對國共內戰不干涉的政策。10月1日中共在北京宣布中華人民共和國成立，國民政府一路逃遷台北，整個中國大陸實質上納入中國共產黨的統治。在這樣“風雨如晦”^{②0}的時局背景下，雷震於1949年11月20日在台北出版了《自由中國》半月刊的第一期。刊物的宗旨，便是胡適所撰〈宗旨〉，此後每期刊載其中列出的四條“我們想要做的工作”，直到十年九個月又十天、出版了二百六十期之後，雷震被捕，刊物停刊方止。^{②1}

伊始之際，《自由中國》基本上代表了國民黨內外一些自由派人物在兩個方面的努力：一方面，對抗共產主義勢力，另一方面，促進國民黨的改革。發刊詞明言：

……這個刊物，正是要闡明蘇俄對於世界——尤其是對於中國——的禍害，和中共對於國家和人民的罪惡。我們並要討論如何阻止這個禍害，如何洗滌這些罪惡。(1:1,4)

七個月後，在第3卷的卷頭語中亦有言，這個刊物的主要任務是“闡明反共抗俄的意義”與“督促政俗的改進”(3:1,2)。在頭幾卷裏，一方面有大量的論述、通訊、及文藝方面的反共文字，另一方面也有相當數量的文章，檢討國民黨的失敗。大體言之，反共是《自由中國》在這個階段的主要特色，至於檢討，則多半偏於“洗心革面”(3:8,296)之類的反省；關於要如何“補過去之缺失，策未來之成效”，所建議的內容似不脫“舉賢任能”一類“一掃過去的積習，而與民更始”

^{②0}3:1,44。以下在引錄《自由中國》的文字時，概在引文末註明出處，三個數字分別表示卷數、期數、及該卷頁數（非該期頁數），例如此處所引即係在第3卷第1期第44頁。

^{②1}關於《自由中國》創辦的緣起，筆者僅參考了幾種坊間常見的資料：雷震，《雷震回憶錄：我的母親續篇》（香港，七十年代出版社，1978）pp.58-9；李筱峯，《台灣民主運動四十年》（台北，自立晚報社，1987）pp.56-9；司馬桑敦，〈雷震與《自由中國》半月刊〉，《香港明報月刊》（5卷11期、12期，1970年11月、12月）；傅正，〈種籽發芽了——雷震案的歷史意義〉（《自立晚報》，1988年10月13日）。胡適所寫的四項宗旨，在《自由中國》各期及上列各資料中均可見，不贅。

的賢政要求(2：6，178，208)。

不過，雖然當時的危機意識至為強烈，反共、革新的要求又極為迫切，《自由中國》的言論仍清楚揭櫫自由、民主的原則。主要執筆者對這兩個概念的了解，或許仍停留在早期中國自由主義者相當含混的層次上，但這兩個原則在當時並非空言，因為在國民黨的改造運動雷厲風行聲中，提出這兩個原則，便直接引起了反共手段的爭論，觸發了國民黨改造後民主抑革命性質的問題，也衍生出《自由中國》對選舉、書刊檢查、及各項法政金經制度的一些議論。無論這些言論在今天看起來多麼溫和，處在當時台灣的時空環境下，可以想像這份雜誌已沾染上了相當明顯的異端色彩。1951年年中，因一篇批評金融管制措施的文字，保安司令部甚至威脅到雷震的人身安全，該刊被迫發表道歉式的社論^②。一般而言，若干執筆者雖用到“自由主義”一詞，該刊在這個階段並沒有強調這個標籤。殷海光的〈自由主義底蘊涵〉(3：3/4)，似是該刊第一篇正式提出自由主義來做有系統陳述的文章。

1950年6月，韓戰爆發，美軍參戰，杜魯門並宣布以第七艦隊防守台灣海峽，台灣內部的氣氛為之一變。中共的威脅彷彿略緩，國際上的反共氣氛也轉濃，《自由中國》開始以相當多的篇幅討論國際局勢，以往血淚控訴式的反共文字，逐漸轉移到呼籲建立國際反共聯線。同時，鼓吹自由、民主，批評時政言行的文字，也有增加之象。誠然，該刊仍強調“反共抗俄為本刊出世的使命”；督促政府的原因是“上雖英明，下仍不免沿襲欺罔的弊俗”；而爭取自由，所指主要是“憲法所賦予的各項自由，聯合國人權宣言的各項自由”(5：1，3-4)。但評金融管制措施引起的風波發生後，刊物上有多篇文章討論輿論的重要，將輿論與民主並論，顯示該刊的論政姿態已較趨積極。到了1951年底，該刊在敘述本身的目標時，已有“消極方面在乎反共抗俄，積極方面在乎民主自由”的提法，甚至明揭實施民主自由為“團結一致

^② 這次事件，似乎是《自由中國》與當道的頭一次衝突，前註所引各項資料均提到此事。

反共抗俄”的“前提”(5:12, 375)。這固然部分反映了雷震兩次銜命赴香港與第三勢力聯絡的角色要求，不過更主要的，還是《自由中國》的自由主義性格開始從燃眉的反共急務中逐漸浮現使然。只是在這個階段，這個自由主義似乎尚不具有理論與策略上的具體形貌。

1951年底，夏道平曾做〈兩年來本刊內容的分析和檢討〉(5:10)。根據夏氏的分類統計，《自由中國》在這個階段文章的重點分布如下：在社論部分，“關於內政的批評和建議”的篇數，與“促進民主國際之合作”篇數相當(各占社論總篇數的42.3%)；在專論部分，除了“國際及外交問題”占25.6%之外，反共文字的比例(24.7%)，超過了“民主自由理論之闡發”(19.3%)和“內政及社會問題的批評及建議”(14.5%)；在通訊部分，反共文字更超過一半，其次為“報導國際動態”，占28.9%。這個布局，相當具體地說明了《自由中國》在早期的一般性格。

1952年以後，也就是從該刊的第6卷開始，《自由中國》與國民黨的距離，有顯著的擴大跡象。次要原因，自然是該刊的政評，難免令當道不快。但主要的原因，恐怕還是在國際形勢轉為對國民黨有利之後，國民黨正積極發展勢力，鞏固政權，建立全面的支配態勢。1950-52年間，國民黨員的人數從五萬人突漲到二十五萬人，遽增五倍²³；各地民眾服務站的設立(1952年開始)、青年反共救國團的成立(1952年10月31日)、及國民黨宣布改造成功、舉行第七屆全國代表大會(同年10月10日；第六屆是1945年召開的)，都是這個趨勢發展過程的里程碑。相應於這個趨勢，《自由中國》的反對立場也開始明顯。它的態度，從1950年3月蔣介石復職時的“願望”，“謹獻蕩蕩”(2:6, 178)，中經“我們擁護政府，不忘記規箴政府”(5:10, 299)，逐漸發

²³這些數字係由吳乃德提供，見Nai-Teh Wu, *The Politics of a Regime Patronage System: Mobilization and Control Within an Authoritarian Regime*, Ph.D. Dissertation, The University of Chicago, 1987. p. 367；下文所述民眾服務站之設立，引自同一來源，pp. 54-5。另參考彭懷恩，《台灣政治變遷四十年》(台北，自立晚報社，1987)，pp. 71-2。

展到提出民主、守法、多數黨、黨內民主、聯合陣線等五項政治性明確的“期望”(7:7, 199-200)。在另一方面,該刊的自由主義思想,也開始出現一個饒具意義的變化:在此之前,該刊談自由、民主,主要的標的是反共,或是一般性的介紹;從這個階段開始,雷震、羅鴻詔、殷海光等人在闡釋自由或民主之類的要求時,焦點已落向台灣的政治現實。這幾位先生在這個時期的《自由中國》上的文字,固然現實意義已很明顯,胡適“自行爭取言論自由”的呼籲(7:12),亦當做如是觀。1953年初,政工系統首肇其端,發動國家自由與個人自由論戰,也證明了當權者已認識到,《自由中國》的自由主義在島內的現實意義,遠勝於其反共的工具價值。我們似乎可以說,不論該刊同仁如何了解自由主義,從這個階段開始,自由主義才在台灣扮演其異議意識形態(dissent ideology)的角色。

自由主義能扮演異議的角色嗎?可以,如果它面對的是絕對或一元整體的國家(absolutist or totalitarian state)。歷史上,西方自由主義在提倡天賦權利的年代,基本上便是一種革命性的理論²⁴。有意思的是,當《自由中國》的異議色彩,因外在環境的凝聚逼迫以及國民黨的黨國絕對化,比以前的中國自由主義都更稜角明現時,它也是以“權利”為理論的入手點。在這方面,主要的理論啓發者似是張佛泉。

1954年,張佛泉出版了《自由與人權》²⁵。今天讀來,這本書表現出來的對西方自由主義的認識水平,在以前與以後中文世界,尙都未見可與之匹敵的著作,批評自由主義的人,更沒有堪與張氏之博約相埒者。張佛泉“於民國37年12月中離平,避地來台,侘傺幽憂,不能自釋,乃下帷談書,專心於英美人權學說及民主制度之探究。”

²⁴G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, 4th ed. revised by T. L. Thorson (Hinsdale, Illinois, 1973), p. 609。

²⁵張佛泉,《自由與人權》,台菁出版社重印。根據《自由中國》上的廣告,這本書當初是由華國出版社出版。作者序言所記日期,為民國四十三年五月。

26 1953年，張氏開始提出“諸自由即諸權利”的說法。27 張氏指出，“自由亟需一個定義”，但不能乞靈於“本質主義”：

……本質主義者的方法恰恰與科學的方法是相反的。以科學的態度，欲尋出自由的涵義，就不要再問：“自由的本質究竟是什麼”？卻祇要問：“自由都包括些什麼”，或“民主國家的人所講的自由都指些什麼而言”？……這樣我們便可以將“自由”分解為“諸自由”。我們並可以進而證明諸自由也就是“諸權利”。

換言之，諸權利也就正是“基本的諸自由”。(8:9, 277)

這個說法，對《自由中國》影響很大。半年後，迴響就在一篇社論中出現：“所謂自由，其本質即為人權”(9:9, 265)。再過半個月，編者報告中又重覆：“民主政治的主要目的即在保障人權，而人身自由則是人權（即諸自由）的基礎”(9:10, 327)。殷海光明顯受到張佛泉的啟發，“將諸基本人權用來定義個人自由”(10:2, 14)，擺脫了以往對自由的常識性了解²⁸。在這個影響之下，《自由中國》的自由主義形貌益趨明顯確定。

乍看之下，張佛泉的貢獻，似只在於為當時的自由主義者釐清他們所要求的“自由”是什麼。可是在當時的環境中，這種釐清，可以立竿見影轉化為政治上的綱領。對於憲政制度，《自由中國》自然一向認同不疑，但迄1954年，在他們的觀念體系裏，憲法並不具有理論上或策略上的突出關鍵地位。1954年，國民大會召開第二次大會。會前，該刊發表〈行憲六年〉之檢討，也僅以“有法勝於無法，守法總好過違法”的消極態度，要求“國人珍視這部憲法，大家努力遵守，然後

²⁶ 上引書，p. 1。

²⁷ 見張佛泉，〈自由與國際和平〉(8:9, 276-82)；〈自由之確鑿意義〉，(8:10, 314-20)；〈亞洲人民反共的最終目的〉(11:2, 37-9)。

²⁸ 《殷海光選集》的編者針對殷氏這篇〈政治組織與個人自由〉說：“本文主要係著者因校讀張佛泉教授的名著《自由與人權》獲得啓迪後的發揮，它結束了著者以前在“自由”學說方面的粗糙認識，正式提出諸自由即諸人權的理論；這是著者個人思想歷程劃階段的文獻。”見盧蒼編，《殷海光選集：政論篇》(台北，桂冠圖書公司，1988年)，p. 233。

國家的政治才可走上軌道”（10：4，121）。但在國大開會期間，憲法的存在突然進入大家的意識，同時護憲之聲在會中頗有應和，《自由中國》自然也開始重視憲法在當時的政治環境裏的規範力量。在這個關鍵點上，張佛泉用“權利”概念重建自由主義，正好為《自由中國》在自由主義與護憲要求之間，建立了理論方面與策略方面的橋樑。

張氏所提供的權利概念，在自由主義早年的革命史中，具有曖昧但極為關鍵的地位。在十七世紀的激進思想中，這種權利是“亞當的子孫”或“英國人的天生權利(birthright)”²⁹。在1950年代的台灣，人權雖然找不到這麼顯赫有力的家世，但中華民國憲法的權利條款，仍能替這類人權提供正當性。於是，1954年3月，在題為〈行憲與民主〉的社論中，《自由中國》將自由主義傳統的天賦人權說，與憲法的正當性結合在一起，提出了屆此為止最充分的自由主義要求：“憲法的存在，不一定就是民主政治之實行。這第一要看是怎樣的一部憲法，第二要看憲法構成民主政治之精髓的那些條款，是否能切實施行。”至於憲法是否民主，標準是“憲法條文，是否對人民的基本權利，作了充分的保障”。有了這些保障，“在野黨派就一定能夠獲得其正常的發展”。因此，

我們認為保衛我們這一部民主憲法，主要就應該爭取憲法第二章所列舉的各種自由權利之充分實現，其他處所，倒是可以不必苛

²⁹Sabine, op.cit., pp. 445-6。“權利”這個概念，可以導出極為不同的政治結論，包括激進的民主以及共產思想。這一點在清教徒革命時的“帕特尼辯論”(Putney Debates)中，表現得生動而清楚。Levellers與Cromwell一派皆主張“權利”，辯論的核心是權利與財產的關係。Thomas Rainsborough的名句“……The poorest he that is in England hath a life to live as the greatest he”，在這個辯論中代表Levellers的立場。欲讀這份極有意義的文獻，一個比較容易找到的版本是Eric Cochrane, Charles M. Gray and Mark A. Kishlansky, eds., *Early Modern Europe: Crisis of Authority*, vol. 6 of *The University of Chicago Readings in Western Civilization*(Chicago, 1987), pp. 349 ff. Rainsborough的話在p. 351。可惜張佛泉在敘述權利觀念的演變歷史時，並未觸及其較激進一路的發展，因此他對這個觀念在這方面的內在緊張，似乎無所覺。但這是許多自由主義都有的傾向，非張氏一人的問題。

求；尤其是在今天這種特殊情勢之下，我們更無法過於苛求。

(10：6，185)

這篇社論，可以看成是該刊用基本權利的保障，作為民主政治及反對黨出現之關鍵的第一份聲明。

此後，憲法是《自由中國》的問政利器。它以“切實遵行憲法，培養憲政基礎”為“未來蔣總統六年任期內，最重要的任務”(10：7，250)。與憲法之觀念併行，該刊又提出了與過去的“賢政”有異的“寡政”建議，益增其自由主義的鮮明度。胡適先談〈中國古代政治思想史的一個看法〉(10：7)為發端；兩期之後的社論〈更多的民主與更多的自由〉裏，也說到“個人自由活動的範圍之大小，與政府執掌的範圍之大小，總是成反比的”(10：9，287)。但要如何利用憲法的節制，以達到寡政的目標，始終沒有變成《自由中國》憲政言論的重點。相反的，在該刊同人的意識中，憲法首先是政治批評的基準和正當性的來源；其次，憲法為各項政治要求之正當性，提供了依據和保證；在這兩方面，憲法的保護作用似乎猶高過其他意義。但是最後，也是特別重要的，該刊似乎認為，憲法所勾勒的政治秩序若能實現，可以促成該刊政治要求的實現。這一點，大概是該刊鼓吹憲政的積極政治意義之所在：“根據這部憲法，建立民主制度。”(11：10，306)

這個時候，《自由中國》半月刊存在已滿五年，出刊一百二十期，發表文章近八百萬言，身負“權威刊物”之譽(11：10，303-4)。該刊的理論主張、批評態度、政治立場，輪廓已大體具備；人權、法治、憲政、民主、言論自由等要求，幾乎無期不出現。這些高度一般性的概念，在邏輯上或現實中究竟應以何種方式連貫起來，該刊誠然尚無明確定論。不過單純做為一個理論問題，憲政制度應可提供一個架構，解決這個問題，使該刊的論政立場有更系統的焦點。但是就實施憲法這個實際問題來說，《自由中國》却必須在最危厄不利的處境下，面對自由主義的傳統難題：政治秩序（包括憲法所界定的政治秩序）究竟是先於政治活動的規範，抑是政治活動的結果？其妥當性與正當性究

竟是政治過程的一時產物，抑是有外在於政治的獨立基礎？

4. 政治秩序的政治性格

在此，我們必須對憲政制度的一項含義略作澄清。

在比較庸俗的了解下，憲政體制所指不外一紙憲法的存在，規定了國權的構成方式，政府的權力運作方式，以及人民的基本權利與義務。這種了解很容易引起誤會，因為憲法的要點不只是“根本大法”，而是在政府的權力之上有一套法律(a higher law)，對政府的權力構成限制：在法治之內行有限政府，才構成憲政制度；憲法的存在與否，反而是次要的考慮³⁰。因此，憲政規範所要約束的主要對象並不是一般社會，而是國家或政府等權力機構。³¹

憲政體制的這個基本理念自然會引起一個問題：憲政規範用什麼力量來約束權力機構？在西方，中世紀的教會及近代的國會都發揮過這種力量³²。在有習慣法傳統的英國，獨立的司法權也有很大貢獻。不管如何，約束力量的存在，表示在國家或政府之外，尚有其他的有組織力量，足以對權力機構形成抵抗。這也就是說，憲政制度之所以能夠發揮效能，前提是統治者尚未形成一元全盤式的整體主義支配(totalitarianism)。憲政制度或許是約束權力之威權式運作(authoritarianism)的有效設計，但是在整體主義的政治局面裏，它根本沒有發揮功能的機會，因為只要透過一套強大的社會控制系統、嚴密掌握住國家及社會的各部門、各團體，甚至在制度形式上獨立的立法、司法部門，統治者便仍可以在憲政的格局下行其全面支配。在二十世紀，

³⁰David Fellman, "Constitutionalism", in Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, (New York, 1973), vol. 1, p.485。

³¹前引 Vincent 書有一語中的的說法：“constitutional rules……are laws which govern the State, rather than laws by which the State governs.” (p. 78)

³²Frederick Watkins, *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism* (Cambridge, Mass.,1947/1968), pp. 174-75。但 Watkins 指出，國會必待擴展其早期的有限階級基礎，容納新興的無產階級，才較能達成這個功能。

主要的整體主義政權所擅於運用的社會控制系統，就是政黨。

除了法國大革命時所謂的“整體主義民主”(totalitarian democracy)³³及十九世紀之後的激進民主運動外，古典自由主義對整體主義並沒有多少經驗。但到二十世紀，尤其是冷戰時期中，自由主義者對整體主義的現象關心倍增。在意識形態上，自由主義與整體主義誠然站在對立的兩極³⁴。不過，就政治秩序這個問題而言，整體主義的出現却對自由主義的理論構成嚴重的考驗：既然整體主義的威力如此無遠弗屆，伸張到社會的每一個角落，剝奪了各個領域的自主性，這些領域如何會有能力為政治領域提供秩序的張本？

當然，如果情況如此極端，政治領域本身更難從嚴密的命令系統中發展出自由的政治秩序。不過，如果我們改變觀察的角度，不只是問那一種人類的社會性活動所根據的規則較難（或較不宜於）由整體主義的統制系統徹底掌握，而是問那一種社會性活動所預設的條件（也許可稱之為人在從事這種活動時的處境）和整體主義的要求構成較直接的衝突，我們會發現，政治活動的本身，即含有反整體主義的抗體；它的存在所需要的條件，正好和整體主義的要求相抵觸。

這個說法，顯然與一般的意見相去甚遠。如果要提出充分的論證，除了必須分析人類其他活動的預設條件之外，更重要的是必須嚴格釐清政治一詞的含義。在此，筆者無能深入這麼龐大的課題。不過，或許我們可以做這樣一個粗淺的觀察：在人類的各種活動中，都會有利益、看法上的相歧與衝突。有些衝突，因為涉及的爭端並不嚴重，兩造可以寬容併存，也就說不上調和或解決。有些衝突，因為爭端太過深固或太過廣泛，在人性的限度內已無調和或解決的可能。這兩類衝突，我們在此不論，因為它們都不是政治所能過問的事。但有許多衝

³³J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952/1970)

³⁴如 Hayek 再三強調的：“自由主義的相反是整體主義，民主的相反是威權主義。” Nishiyama and Leube, eds., op. cit., p. 364；又見 F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago, 1960), p. 103。Hayek 這句名言值得深思，尤其是自由主義與威權主義的關係，民主與整體主義的關係，以及自由主義與民主的關係。

突，或者必須解決，或者可以解決。針對這一類衝突，才會發生一個進一步的問題：解決衝突時所依據的原則、標準是什麼？

在近代社會的許多領域裏，因其運作邏輯使然，大體上都發展出了相當夠用的基本設準，作為指導運作、解決衝突的依據。經濟活動及知識生產固然是明顯的例子，公共政策及社會各層次的管理也莫不有此特性。在這些領域裏，爭論及衝突當然存在，但通常只要訴求於一些目的性的或程序性的原則，它們便可以獲得解決。不過，有時候這類衝突會發展成政治性的衝突，其原因，往往在於原先以調節和解決衝突為宗旨的原則本身，變成了爭議的項目。這個事實，正好凸顯了政治的一項特質。

照美國學者 Benjamin Barber 的看法，“政治狀態” (the political condition) 的存在有其條件：人類之所以進入政治狀態，是因為某種具有公共意義的行動成為必要，因而人必須在沒有獨立的判斷根據的狀況下，面對衝突做出合理的公共抉擇³⁵。Barber 的主要考慮似乎是這樣的：政治要處理衝突，但是如果衝突可以根據確定的知識、真正的科學、哲學上的第一原理、或絕對的權利來解決，根本就不再用再有政治。政治的存在，預設了在政治領域沒有獨立於政治的判斷根據存在。

政治所要求的抉擇，不能說是恣意，但也不會是完全對的、真的、

³⁵ Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley, 1984), p. 122. 此處引句的中譯尚待推敲；原文為 “the need for politics arises when some action of public consequence becomes necessary and when men must thus make a public choice that is reasonable in the face of conflict despite the absence of an independent ground of judgment.” (斜體字依原文)。筆者受益於 Barber 的另一本書亦多，合當於此註明：Benjamin Barber, *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton, 1988)。Barber 常被歸入 the communitarian critics of liberalism (包括 Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer) 之列，這方面文獻已多，不贅列。但 Barber 似乎儘量避免其他人的哲學、倫理學及歷史取向，以政治論域為論證的空間，由而他所謂的 “community” 比較有具體的含意：公民在本身生活世界的參與民主。

或科學的。抽象的理性並不涉入，因為這個概念代表著某種先於政治的真理標準，某種至少有關形式性的規範的協議，Rawls 所提出的標準、以及 Habermas 看起來所想要建構的，即屬於此類。

但是實際上，正是因為沒有這種規範存在，政治才告產生。³⁶

Barber 的這個主張，似乎有三方面的義蘊。消極言之，它排除了非政治規範的僭越，維持政治領域的自主。積極方面，它指出政治領域所用的概念及價值有一個特性：本質上的可爭議(essentially contestable)。政治概念的意義及使用、政治價值的內容與實現，本身便是政治性的現象、政治性的活動；它們沒有在政治領域之外的先然存在或超然存在。唯有在政治過程中，政治概念及價值才會逐漸取得比較明確的意義；但它們也必須在政治過程中面對永無休止的爭議、考驗、修正、正當化。³⁷

Barber 強調在政治領域中沒有獨立的判斷根據存在，最主要的目的是證明他所謂的“濃民主”(strong democracy)較忠於政治的本質，而自由主義的各種民主以及威權式、整體式的民主，均因企圖用外在規範作為政治判斷的根據，故傾向於“淡民主”(thin democracy)。本文不擬檢討 Barber 在這方面的正面建議。不過他提出政治領域中沒有獨立於政治過程之判斷根據的說法，對整體主義的問題，以及政治秩序的內在性問題，似均有所啟發，值得略作延伸。

政治學者對整體主義的定義，多著重在統治者以意識形態的操縱對政治、社會、思想文化各方面的生活行其徹底的集中管理及統一管

³⁶ Barber, *Strong Democracy*, p. 127。

³⁷ Ibid., pp. 156-7。政治概念“在本質上可爭議”的說法，Barber 取自 William Connolly，後者又係自 W.B.Gallie 借來此觀念。參見 John N. Gray, “On the Contestability of Social and Political Concepts”, *Political Theory*, Vol.5(1977), pp.331-348。Gray 指出，任何政治概念的使用，都預設了對一組同樣可爭議的概念的特定了解；這種本質上可爭議的概念架構在使用時有一個特性：對某種特定的社會生活形式的認同和支持(endorsement)，見 p.332。

制³⁸。確實，整體主義與威權主義的不同，正在於整體主義最重要的工具是意識形態的力量，透過社會心理的操縱，以達成集體的“全面共識”(total consensus)為旨。不過，雖然在歷史上整體主義的意識形態均具有強烈的烏托邦末世論或歷史主義的色彩，但這個側面並不是整體主義全面共識的唯一來源。一套世俗化、日常化、理性化的整體主義不僅在邏輯上有可能，更有人——例如法蘭克福學派的思想家——認為它在事實上已經出現³⁹。同樣地，雖然歷史上的整體主義與多元論適成對立，但是如果多元論的社會模型只是資本主義的市場，由而有效地遏止了非資本主義市場式的社會組織方式出現，則其整體主義的效果如一。整體主義與非整體主義的區別不在於表面上的理性或多元，而是在於社會秩序是否預設了一套高於政治過程的規範——這也就是說，政治過程中衝突與調和這兩項基本活動，是否永遠不可能以這些規範本身為對象。⁴⁰

從這個角度來看，政治活動之不預設獨立於衝突和調和過程的判斷根據，才是在理論上及實質上對抗整體主義的有效途徑。憲政制度固然是這種衝突及調和過程的規範性表現，而不是先於政治的根本大法；面對整體主義對憲政制度的威脅與利用，也只有靠積極加強政治生活的活力及各個方向的可能性，才能消除整體主義“全面共識”的

³⁸ Karl Dietrich Bracher, "Totalitarianism", in Vernon Bogdanor, ed., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Institutions* (Oxford, 1987), pp. 614-6. 下面“全面共識”一詞，亦係借自 Bracher 條目。David Miller, et. al., eds., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford, 1987) 中“Totalitarianism”條目係 Barber 所撰(pp. 524-6)，有趣的是 Barber 否定這個概念在社會科學上的價值，寧可視之為研究冷戰意識形態的材料。

³⁹ 較極端的例子是 Herbert Marcuse，見他的 *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston, 1964), p. 3。但這個主題，是貫穿整個法蘭克福學派思想的紅線，非 Marcuse 個人獨見。

⁴⁰ 筆者在此無意抹煞多元主義與整體主義之間的重大分野，但有懷於近代社會同質化、集中化的強大趨勢，以及其更精緻的形式，筆者認為多元論必須再做一次 soul-searching 的工作。真正的多元主義，重點不應放在秩序上，而應放在公民不斷創造和修改秩序的可能性上面。

溫牀。

說到這裏，所謂政治秩序的內在性格，意思也就比較清楚了。首先我們必須注意，要掌握“政治秩序”這個概念的特殊含意，重點應該放在“政治”而非“秩序”二字之上。生命的各個領域有各自的價值上及功能上的設定，因此每個領域的秩序自成一格局，不容抽象的通論，此其一也。秩序一般意指一套穩定的階層式組織，在這個意義上，政治並不是達成秩序的唯一或最有效的途徑，暴力與強迫往往更直接，但如英國學者 Bernard Crick 所言，在整體主義或極權政權 (tyranny) 裏雖有秩序，這種秩序却不是政治性的秩序，此其二也⁴¹。政治活動有其重大但有限的功能，這種功能決定了政治秩序的特色，此其三也。要言之，政治秩序是政治活動表現出來的規範性理則，而不是將一個異質的秩序概念移植到政治領域中。

那麼政治活動的獨特功能是什麼？上文所引的 Crick⁴²，以及前面引過的 Wolin 及 Barber，都認為政治旨在相歧的利益與看法之間求得調和與妥協⁴³。這種看法明顯地預設了衝突的必然與羣體社會生活的必要，以及其間永難消弭的緊張性。這種緊張關係中一極的獨大，結果便是無政府或 Hobbes 的自然狀態，另一極的獨大，又會造成極權統治。因此，政治活動所欲達成的調和，一個首要原則便是在鬆緩 (ease) 這個緊張關係時，不以任何一極為代價。這也是任何政治秩序的必要前提。

不過，要將政治秩序所體現的這個緊張關係維持在一個平衡的狀態上，顯然沒有現成的公式或規範可套：衝突的限度與羣體生活的要求，雖然不是漫無邊際的概念，却也無法以理知的證明、道德的說服、

⁴¹ Bernard Crick, *In Defence of Politics* (Harmondsworth, 1964), pp. 18-9。

⁴² *Ibid.*, pp. 21-2。

⁴³ 到目前為止，本文在討論政治活動的特質時，有兩個重要的概念沒有出現：一個是權力，另一個是政治的公共性。筆者不是不能領會這兩個概念在任何政治觀中的關鍵地位，但相對於本文的主題，筆者必須儘量避免涉及這兩個極端複雜的概念。筆者希望這種省略不致於太過影響到論證的效力。

或暴力的壓制來確定其界限與內容。這不是說現實上這些途徑無法奏效；相反的，政治思想史、各個社會的意識形態歷史、乃至於歷史上正當暴力與非正當暴力的充斥，在在顯示人類極擅於循這些途徑解決政治的問題。但這些解答必然地要面對挑戰與爭議，我們也承認這類異議在政治世界裏有其正當的位置。這適足以證明，衝突的必然與羣體生活的必要之間的緊張關係，不僅是政治秩序所欲解答的問題；它根本便是政治秩序的必然常態、是其結構的一個部份，因為這個關係的兩極之所指內容，本身便只有在政治過程中才能取得不斷改變的意義。

Bernard Crick 便指出，政治的調和與妥協沒有止境(finality)可言⁴⁴。但所謂沒有止境，正是因為政治的調和並不假定一種先在的精神共識(moral consensus)：“一個自由國家的精神共識，不是一種神秘地先於政治或超政治的東西；它是政治本身的活動。”⁴⁵據此，Crick 批評自由主義的“無政治”(a-political)態度⁴⁶。政治活動只能在一種政治性的秩序中進行，但政治秩序本身，乃是政治活動的產物。可是自由主義者

想享用政治的一切果實，卻不需支付其代價，或正視其艱辛。他喜歡頌讚這些果實，而不願理會樹本身；他想摘取每一顆果實——自由、代議政府、政府的清廉、經濟的繁榮、義務教育等等——然後禁止這些果實再與政治有接觸。⁴⁷

爲了達到這個目的，自由主義盡力設法在政治之外找到某種天賦權利、憲政制度、某種自然的秩序（如某種經濟制度）、某種選舉辦法、

⁴⁴Bernard Crick, op. cit., p.22。

⁴⁵p.24。Crick 所謂的自由國家，意思不過是一個承認衝突存在，並以政治途徑來調和衝突的國家。

⁴⁶在 Crick 的描繪中，保守主義是非政治(non-political)，社會主義則爲反政治(anti-political)。見 Crick, op. cit., Ch. 6, "A Defence of Politics Against its Friends"。

⁴⁷Crick, op. cit., p. 123。

某種基本大法⁴⁸。不過如 Crick 所言，在歷史上自由主義者必須隨時修改這類基本秩序，正好證明了這類秩序的政治性格。自由主義追求秩序，以對權力的運作加以規範、對衝突的限度加以節制。但這類秩序本身仍是政治的設計，也即，它們必須被接受、被信任，而接受與信任不外是衝突及調和的產物，必須在衝突與調和中面對考驗。⁴⁹

Crick 的書雖比 Barber 的書早出版二十餘年，但兩人不約而同對 Wolin 所提出的政治秩序內在於政治活動的說法，做了進一步的闡釋。Barber 關心的是政治判斷的政治性格，Crick 關心的是政治共識的政治性格。兩人的論證策略不盡相同，但基本上，雙方有一項共通的設定：政治空間是由衝突的必然與調和的必要這兩件原始事實所界定的。這一點，是亞里斯多德以降西方政治哲學的一貫認知，自由主義也不例外。不過自由主義者却絕難相信，僅憑這樣一個政治空間內部力量的運作，可以演生出一套秩序，而猶能確保自由主義所珍視的價值。後期《自由中國》的經驗，在相當程度上表現出了自由主義者在這方面的躊躇心態。

5. 後期《自由中國》的轉折

1957年8月，《自由中國》開始發表“今日的問題”系列社論，轟動一時。在整個系列的〈結論〉中，該刊對當時台灣的局面，做了一個沈痛的全面評估：

自從大陸淪陷、撤退台灣以來，台灣在一個大的藉口之下，有計劃地置於一個單一的意志和單一的勢力嚴格支配之下。這一計劃，逐年推進。到今天，台灣社會幾乎在每一方面都已被置於嚴格的管制之下。這種光景，至少也是自中華民國開國以來所未有的。(17:3, 67)

這段話不僅顯示《自由中國》已切膚認識到整體主義黨國在台灣的逐

⁴⁸Ibid., p. 128.

⁴⁹Ibid., pp. 147-8.

漸成形，也反映了該刊幾年護憲、行憲的呼籲並沒有得到效果。事實上，在臨時條款的掩護下，加上執政者對修憲、釋憲機構有充分掌握，在當時的台灣，憲法所提供的形式正當化功能，遠勝於其可能有的限制權力功能。何況主政者在主觀、客觀上既沒有以憲法自限的準備，反對者也沒有足以為憲政後援的任何資源。

其實，早在《自由中國》對憲政制度最熱衷的時候，與自由主義應有相當思想距離的民社黨員蔣勻田，便曾提出一個既明顯而又擾人的問題：“僅憑憲法所規定的人民權利，『徒法不足以自行』，則自由依舊會落空的。”格外耐人尋味的，是蔣氏對張佛泉“保障自由之方法”的委婉批評。張氏的“方法”始自人權清單、憲法、議會、法治……，而終於社團、輿論、反對黨、普選。蔣勻田在引述之後，却將張佛泉（或許無心）的先後次序“倒轉連鎖上去”，得出的結論是“所以自由保障的契機，是有強大的在野反對黨；而不是任何完美的憲法。”（10:3，94）

《自由中國》最後因雷震等人籌組反對黨而遭扼殺，但像蔣勻田這種以反對黨猶重於憲法的主張，在該刊實屬異數。誠然，從創刊之始，該刊便不斷有文章呼籲反對黨的出現。但比較而言，到1954年為止，反對黨在該刊的政治性議題中，並沒有重要的地位；在1958年以前，該刊未曾以反對黨為題發表過社論⁵⁰。一般性的文章中雖常見鼓吹反對黨的文字，不過多係將反對黨與其他民主要求並列，並未賦予關鍵性的戰略地位。1954年初，雷震曾惋惜“行憲六年之中，我們最感遺憾的一件事，就是未能出現一個有力的反對黨”（10:4，121）。但到年底，他仍然說：“至於有力的反對黨應如何產生，或由現在的國民黨分化而成，或由在野黨聯合組織，或以新的黨派出現，我們都沒

⁵⁰ 參考魏誠，《自由中國半月刊內容演變與政治主張》，表二。在魏誠的分類統計表中，1955年在反對黨項下列有一篇，但查對該年社論，似僅有13卷11期〈對民青兩黨的期望〉一篇涉及反對黨；但該文以民青兩黨為對象，係針對兩黨內部分裂所發之批評。雖有“政黨是人民參與政治的工具。離開政黨，選舉便是盲目的，任何完善的制度也都落空的。”（13:11，330）之語，但該文主題顯然非鼓吹反對黨。

有成見”(11:10,306)。該刊早期在反對黨問題上有如此躊躇審慎的態度，原因頗難確定。唯恐招惹自然是重要的因素，環境不成熟、社中同仁的心態及思想未朝這個方向發展應也有影響。但不容否認，在該刊對憲政之路的期待未幻滅之前，自組反對黨這條崎嶇而抗爭性激烈的途徑，不會有太大的吸引力。

一直要到1958年，《自由中國》才在“今日的問題”十五篇社論系列的總結篇〈反對黨問題〉中，大膽斷言“這是解決一切問題關鍵之所在”。(18:4,111)爲什麼反對黨在該刊的心目中終於取得這麼重大的地位？這要稍微檢視一下該刊從一般性地鼓吹反對黨，到獨舉反對黨爲戰略關鍵的演變中，先後爲反對黨提出了什麼樣的論據。

* 蔣勻田在前面所引文章中曾說到：

我之所以反覆說明反對黨之重要者，意在說明人民的自由，必須有足夠保障的力量；而這種保障的力量，不能有賴於外礫，而須人民自由意志，形成組織力量，願爲自由而戰，能爲自由而犧牲，使反動力量無法襲擊，然後自由始有確切的保障。(10:3,94)

這種激烈的論調，在《自由中國》的篇幅中相當突出，因爲該刊大部分主張反對黨的理由，主題皆爲競爭與監督。早在1950年，雷震初談〈反對黨之自由及如何確保〉，便認爲“民主政治，必須是多黨政治”，但反對黨的貢獻，主要在於便利經多數決形成決策、保護少數、督促政府、制衡執政黨等幾項(2:7,222-3)。1955年批評民青兩黨內閣的社論，主調亦爲反對黨的制衡功能。到了1956年，先後發行十一版的“祝壽專號”中，張士棻、陳啓天、蔣勻田、魏正明等人涉及“扶植有力的反對黨”的文章，亦莫不以反對黨藉競爭、監督等途徑有助於政事革新爲立論的基礎。

大約從1957年年中，也就是該刊第十六卷開始，關於反對黨的討論轉趨積極。某位“國內有名的政論家”化名江宗一，發表〈什麼是民主政治的真諦〉，賦予反對黨的意義便較爲正面：“朝野兩黨以上的對立，始能使人民的利益與興趣，有充分的代表”(15:10,707)。

牟力菲、朱伴耘等人尤為急進，鼓吹反對黨時所用的論據，已在過去較消極的功利論證之外，添上“人民集體意志之實現”(16:7,222)之類的積極訴求。朱氏在他前後七篇論反對黨的文章中頭一篇便有言：

與其求政府的容忍，求政府的扶持，不如先大張旗鼓向世人宣稱一聲，我們就要形成正式的組織了，以待政府的反應。(16:7,224)

朱伴耘的快語豪情或許與他“於美國西雅圖”有關，但此後組黨之聲益熾也是事實。半年之後，朱氏又發表〈再論反對黨〉，認為“在台同胞”支持反對黨的理由是確保憲法所賦予的各種權利，以及更好的公僕。

嚴格說來，當時鼓吹組黨的主張之積極，畢竟遠超過組織反對黨所根據的理由之積極。組織反對黨誠然是激烈的政治行動，但這種行動的意義是否激進，一時尚沒有人特別留意。或許正是因為如此，在這片逐漸擴大的組黨聲浪中，始終可以聽到一股較為冷靜、較為消極、較為妥協的低音。在“今日的問題”系列論反對黨的社論中，《自由中國》給組黨提供的理由並不脫改良主義的色彩：

我們為團結反共而容忍一黨政治，這個一黨政治卻正好成了一切進步的阻礙。我們不能進步，又如何能建立反攻勝利的憑藉？(18:4,111)

新黨的領導核心必須為知識分子；反對黨與政權的關係為

……不必實際掌握政權，卻必須爭取取得政權的可能性。因為，唯有這種可能性，才能發揮督促政府從事改革的功效。

而“督促政府，使其能夠從事各種必要的改革”，才是新黨的“迫切任務”(18:4,112)。在這類考慮的限制之下，該刊所提出來的新黨構想，其實相當低調。

平心而論，《自由中國》在這篇社論中所表現出來的踏實、自抑態度，今日讀來猶令人起敬感動。可是該刊一向奉為精神領袖的胡適，以為這樣仍不夠消極。他不認為有了反對黨，就能夠解決“今日的問題”；他反對“反對黨”這個名詞，以免“不明道理的人”害怕；他重

述自己早年的希望，由國民黨分為兩個黨，

這樣等於都是自己的子女，今天我的大少爺執政，明天我的二小姐執政，結果都是自家人，這不是很好的事嗎？國民黨的黨員有政治組織的經驗，由他們分出一部分黨員出來辦黨，憑他們的政治經驗、組織經驗，也許可以比現在兩個友黨辦得好一點，也許比另組新黨更好一點。這句話我已說了好多次，但到現在還是沒有實現。……現在可否讓教育界、青年、知識分子出來組織一個不希望取得政權的“在野黨”。一般手無寸鐵的書生或書獃子出來組黨，大家總可相信不會有什麼危險。政府也不必害怕，有朝黨也不必害怕。……這樣一個在野黨，也許五年十年甚至二十年都在野也無妨。(18:11, 342)⁵¹

胡適這段話的真正用意，今天已難追索。在當時，殷海光迅即發表一篇題為〈創設講理俱樂部〉的文章，文前先為胡適的話做了一個註解：

“……爲了祛除在朝勢力底疑忌，談到組織在野黨，胡適先生就先打這一個招呼。”(19:2, 46)一年之後，朱仲耘在〈六論反對黨〉中，則針對胡適的意見提出強烈駁斥，相當露骨地呼籲組黨工作應打倒“偶像崇拜”，不必等待“自由英雄”在“風燭殘年”時出來領導(20:10, 310-1)。至於胡適對《自由中國》本身的影響，則可以在1959年初該刊十周年回顧的社論中窺其端倪；在談到反對黨時，該刊表示：

我們認定民主政治主要地要靠政黨的制衡作用。……我們承認胡適先生所說的，有了反對黨不見得就可解決一連串的今日問題，但是我們卻深信，……反對黨雖然不是解決問題的充分條件，卻

⁵¹ 在該期《自由中國》篇末〈給讀者的報告〉中，編者迫不及待地說明：“相信大家在看過胡先生的〈從爭取言論自由談到反對黨〉講演後，非但可明白爭取言論自由和組織反對黨的重要，且可明白胡先生也是支持這種行動的。”(18:11, 364)次期，該刊又發表社論〈積極展開新黨運動！〉，委婉解釋該刊的反對黨主張與胡適大體相合，只是胡適期望國民黨分為兩個黨，該刊以爲“顯然是無望的”(18:12, 371)。這篇社論的用意，大概是爲了避免外人以爲該刊背棄了胡適的偉大教導，或胡適切斷了對該刊的支持保護。至於標題的急切之情，則可能是爲了振作胡適講稿可能造成的躊躇觀望態度。

是一個必要條件。(20:1, 6)

所謂必要條件，殷海光做了權威的解釋：

誠如胡適所說，中國底問題很不簡單，並不能因組織反對黨而解決。但是，一黨專政確是卡死滿盤棋子的絕著。走活這一著棋，則新生之機立見。所以，結束一黨專政，至少是中國國運轉機底必要條件。(20:9, 283)

這個“必要條件”在殷海光的思想裏預設了什麼觀點，我們稍後再做討論。

《自由中國》雖然照胡適的意見在措詞上做了一點限定，思想上並沒有受到他的取消主義的影響。組黨的言論與活動繼續進行，而尤其有意義的，是該刊開始將組黨的問題與台灣地方選舉掛鉤。

《自由中國》開始注意台灣的地方選舉，約與積極開始討論反對黨同時，也是1957年(16卷)的事⁵²。大約同時，地方政治人物也與該刊有了接觸。該刊認識到“台灣一省乃……中國人民能自由行使其政權的唯一地區”(16:7, 221)。也體認到“本省人民較諸大陸各省，更具有自治的迫切願望”(17:10, 291)。稍後，積極鼓吹組黨的牟力非，曾有這樣的觀察：

台灣同胞要求成立在野黨的呼聲，一向就很迫切；因為民性爽直認真，擇善固執，他們很不習慣在政治上自造人格分裂和精神分裂。(19:3, 74)

接著，該刊在社論中呼籲〈急救台灣地方政治〉，指為“今天自由中國第一個重要課題”(19:5, 134)。兩期後，秋水氏在〈台灣人對陳內閣的期望〉裏，提出明確的參與要求：尊重台灣民意、起用台灣人才。(19:7, 201-2)。此後，台籍地方政治領袖在《自由中國》撰文者增加，除了較早的余登發、李萬居之外，後來又有楊金虎、王地、李賜卿、

⁵² 根據魏誠所列議題分析表，《自由中國》關於地方選舉十四篇社論中，有十一篇發表在1957年以後；關於地方自治的八篇社論中，1956年占一篇，其餘均在1957年之後。魏誠，前引碩士論文，表二。一般性的文章裏，這個趨勢更為明顯。

李福春、楊基振、何春木等人。雷震更進一步透過地方自治研究會及後來的地方選舉改進座談會，與這些政治人物建立了聯繫，並由此展開新黨的籌備工作。⁴³

筆者在此所關心的，不是這段經驗本身，或它在當時環境裏的意義，而是這段經驗對《自由中國》以及雷震個人的反對黨概念可能產生的影響。在地方選舉問題的強烈衝擊之下，過去以競爭、監督、制衡、督促等功能為主調的反對黨概念，逐漸凝聚出一個焦點：反對黨的主要目的，是要經由選舉掌握權力。1960年5月，雷震發表〈我們為什麼迫切需要一個強有力的反對黨〉。文中一反過去有關於反對黨如何有助於民主、改革等苦口婆心的反覆進言，他率直肯定反對黨、選舉、政權交替、民主四個概念之間的直接關係。他說：“民主政治是不發生流血慘劇而能和平交替政權的政治。”(22:10, 307)

政黨組織的目的，……在於“推翻”現有的而已經喪失人心的政府而奪取政權。但民主政黨之奪取政權，……惟有依賴民衆意見，透過選舉獲得之。……這個新黨的“功用”，就是要用選舉的方式以求獲取政權為目的。(22:10, 309)

在此我們必須注意，這段話並不代表雷震突然發現了權力的重要性，或認為時機條件已允許新黨展開奪權的準備。雷震從來不是這麼天真的人。在他的反對黨與奪取政權這兩個概念之間，有一個高一層次的中介概念：民主。但這裏所謂的民主，所指已不是憲法、人權、或某些制度上的設計；相反的，末期《自由中國》的民主概念，主要內容是政權交替。三個多月前，該刊在〈敬向蔣總統作一最後的忠告〉社論裏，對民主的界定已顯示這一點：

要防止權力的絕對化，橫的方面為權力的制衡，縱的方面為權力

⁴³關於《自由中國》介入地方選舉問題及籌組新黨的經過，除了李筱峯前引書，pp.70-82之外，也可參考鄭牧心，《台灣議會政治四十年》（台北，自立晚報社，1987）pp.181-7。相關的文章及資料，已收入《自由中國選集1：地方自治與選舉》（台北，八十年代出版社，1979）。

的交替。權力的制衡與交替，構成了現代民主政治的兩大間架。
(22:3, 79)

這個在前此社論中幾乎無法一見的強硬說法，不旋踵即由楊基振在論地方選舉的文章中引用(22:6, 186)。又過了六期，社論〈土耳其政變的教訓：兼論反對黨的正面價值〉裏，“和平轉移政權”與“申張公意”、“制衡、監督”並列為反對黨的三大“作用”(22:12, 372)。至於雷震本人，在他被捕前二十餘天，寫下了在《自由中國》半月刊上發表的最後一篇主要具名文章，題為〈駁斥黨報官報的謬論和誣蔑〉。文末他給組織反對黨提供了這樣的理由：

反共鬥爭的基本意義，為民主與極權之爭，自由與奴役之爭。這些話，我們過去十年間（引者按：應為十一年）在自由中國雜誌上一再強調的。本此基本的認識，我們確切相信，為求反共的徹底與有效，必須積極從事民主政治的建立……民主政治的建立，在於政權的“有效制衡”與“和平交替”；而政權的“制衡”與“交替”，則有賴於強有力的反對黨之存在。(23:4, 105)

這應該算是雷震在《自由中國》時代的“最後見解”。

十年前，雷震在《自由中國》上頭一次談反對黨，破題便引述《陳獨秀的最後見解》：“民主政治的具體內容……『特別重要的是反對黨派之自由』”(2:7, 222)。從那時開始，沒有證據顯示雷震曾改變過這個信念。既然如此，那麼除了行動轉為積極，要求更趨激烈，以及論證的著重點有在同一概念空間內的移動之外，他本人的“最後見解”有何特殊新意呢？即使雷震關於反對黨的想法前後有所不同，十年間時空環境及當事人心境的變化，不是更可以說明其間差異嗎？

確實如此。不過筆者認為，雷震的最後見解所預設的政治秩序觀有其重大的特色，不僅與他前此的觀點有異，也造成了他與胡適、殷海光之間的不同。或許我們可以這樣說：由反對黨透過選舉以求奪取政權，由而落實民主制度，就政治秩序這個問題而言，至少有兩項蘊涵。

第一，反對黨之積極參與政治過程，代表當事人接受了一項設定：政治秩序可以甚至必須靠有意識的政治行動來改造或形成。對於身居霸權地位的統治者及其綿延廣佈的支配體系，反對黨固然構成了實質的挑戰。不過在《自由中國》所處的政治情勢中，反對黨這個概念本身，似乎尚預設了一個區別：社會上一支異質力量興起後，採取政治行動表達政治意志，意思並不僅是將原有的一元體制變成二元或多元，而是將原來整體主義控制下所謂的秩序，變成一個必須經由衝突及其調和才能形成的秩序。這一點，在當時《自由中國》的篇幅中，只有劉世超一篇題為〈從常識論政黨制度的功用：在於建立自由社會的秩序〉(21:3, 74-77)的文章，表現了清楚的認識。但很顯然地，雷震等人的組黨言論，包括政權的和平交替這個想法，都預設了這樣的秩序觀。當然，雷震及他的新黨同志，在自由主義思考模式的影響之下，並沒有看出這種秩序觀強調了政治衝突創造政治秩序的潛能與必要，否定了任何秩序的先在權威。他們多半會設定自由主義政治秩序的先天應然性，認為組黨只是履行憲政體制裏的一項正當權利，新黨的功能在於使政黨政治能成為現實；易言之，只是實現一套理所當然的秩序。但這裏“實現”會是什麼意思呢？顯然，他們的一番努力不是為了滿足憲政體制的要求，自告奮勇在民主劇本裏認擔一個角色，好讓這齣戲能照劇本上演。相反的，所謂實現，意思其實是締造：反對黨的積極參與，其意義在於此舉為台灣當日可能出現的政治秩序，創造了一項條件。⁵⁴

用胡適來做對比，雷震最後見解所蘊涵的政治秩序觀，或許可以更形清楚。胡適雖然也同意反對黨的必要，他的反對黨概念所預設的政治秩序觀却大異其趣。當初，他為《陳獨秀的最後見解》寫序，針

⁵⁴ 翻讀《自由中國》，難免會注意到一個奇怪的現象：該刊在頻繁地引述先進民主國家的政黨政治時，幾乎皆以已成形的兩黨政治為例，絕少注意歷史上新興政黨或新興勢力的出現過程。比方說十九世紀英國數次改革法案，婦女參政權等鬥爭史，二十世紀工黨的發展史，均難在該刊篇幅中見到。這多少反映了該刊對既成政治秩序的迷戀，以及對秩序出現過程的忽視。

對陳氏“特別重要的是反對黨派之自由”一句話，有如下的發揮：

在這十三個字的短短一句話裏，獨秀抓住了近代民主的生死關頭。近代民主政治與獨裁政治的基本區別就在這裏。承認反對黨派之自由，才有近代民主政治。⁵⁵

胡適雖有這樣的認識，却未曾根據歷史條件分辨反對黨在“近代民主政治”中的具體角色。在《自由中國》的末期，他的反對黨概念只有最低度的內容：由知識分子組成，功能在於監督、制衡，不以取得政權為目的。姑不論這個概念何等不真實，也不問這樣的反對黨如何能成為“近代民主的生死關頭”，胡適心目中反對黨的形式意義顯然大於其實質意義。這有兩種可能的意思。在一方面，他希望看到反對黨出現，但既然環境不利於真正的反對黨，那麼徒具形式的反對黨，甚至由國民黨分化為兩個黨，也都無妨將就，一切寄望於未來的發展。不過，這個比較同情的解釋恐怕不是胡適的真正想法，因為多年來他見過的類似組合已多，沒有理由再作童騃的樂觀；他若真地樂觀，就沒有理由堅決拒絕介入這樣一個無害的團體；此外，他也沒有理由不對民社、青年兩黨寄以同樣的祝福。

在另一種意思下，所謂形式與實質之分，涉及他對政治秩序的看法。胡適對於政治問題素來關心，但他對於政治行動的意義却缺乏信心。他顯然不認為反對黨能完成什麼重大的任務，遑論在喧囂的衝突中浮現秩序的可能。在他而言，反對黨、憲政、法治、民主這類制度上的設計，只是形式的架構。進步的政治需要這些架構，不過更重要

⁵⁵引自張忠棟，《胡適五論》（台北，允晨文化公司，1987），p. 257。在該書附錄一，〈胡適心目中的民主和反對黨〉，張氏曾簡短綜述胡適對反對黨的看法（pp. 299-302），認為胡的看法“受到時代環境的限制”（p. 300），“未免稍嫌保守”（p. 302）。其實保守無妨，重要的是胡適的反對黨概念是否和他的整個政治思想融貫。另外尚有人認為“……先生不贊成政黨政治，不相信民主政治必須經過政黨政治這一個階段……。”見傅豐誠，〈理想與實證的結合——胡適的政治思想〉，收在周陽山、楊肅獻編，《近代中國思想人物論：自由主義》（台北，時報出版公司，1988），pp. 345-376。引句見 p. 370。

的是領袖以及一般國民的理知及道德資源⁵⁶。既然如此，反對黨當然最好是由身負啓蒙重任的知識分子組成，反對黨的功能也以滿足憲政體制之形式要求爲己足。政治秩序的來源是個人寬容、開明之類的道德心態，或是具有實驗精神的理性。若這些條件不完備，形式的架構仍有其意義，因爲它有助於培養民主政治所需的個人性向能力，對政府也有拘束之效。若這些條件完備，則政治秩序自在其中。在形式的架構與可望給它提供實質生命的非政治途徑之外，胡適看不出政治行動可能有什麼正面功效。他不以爲一個徒具形式的反對黨有何不足，因爲他根本上便不會相信反對黨或任何政治力量的積極參與，竟可能是達成政治秩序的必要條件。而這一點，却正好是雷震的最後見解中呼之欲出的假定。

不過，雷震關於反對黨的最後見解，尙有另一項意義更重大的涵蘊。積極的反對黨活動，必須按照政治領域的邏輯來進行，因此衝突的限度及調和的可能性之類的問題，遲早會使自由主義的先在秩序觀，在政治領域面對考驗。傳統上，自由主義爲本身立場構作論據時，常雙管齊下，自道德與功利兩方面著手，證明自由主義原則的價值。這類論據是否堅實我們不需懷疑，不過道德與功利的考慮是否足夠作爲政治秩序正當性的來源，却是一個真實的課題。在前文第四節，筆者曾引述 Barber 關於政治沒有獨立的判斷根據之說法，指出自由主義每欲以外在於政治的秩序理念，充當政治秩序的原則，結果抹煞了政治秩序的內在性格。在晚期《自由中國》的經驗中，這個問題是如何表現出來的呢？

大體上，《自由中國》繼承早期中國自由主義者的進步史觀，將民主、自由這類價值看做人類進步的指標，其本身的妥當性無庸置疑（雖然其確切意義有待澄清），只要社會上大多數人成熟、進步到相當程

⁵⁶ 見 Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937* (Cambridge, Mass., 1970), pp. 326 ff. 在中文裏，只有林毓生處理到了這個問題，見^②所引〈兩種關於如何構成政治秩序的看法〉。

度，這類價值及制度自然會得到大家認同。因此，鼓吹民主與鼓吹自由是一體的兩面，用民主制度檢驗自由主義的想法固然不會發生，民主制度可能有害於個人自由更是無法想像。

但是如前文對《自由中國》發展途徑的簡略說明所示，到了組黨活動趨於積極之後，民主的要求逐漸取得上風，相形之下，自由與個人權利似乎不復是訴求的重點。在〈我們為什麼迫切需要一個強有力的反對黨〉一文中，雷震賦予民主跡近絕對的地位，却無一語涉及個人權利的保障。當然，這不表示他個人在有意識地做輕重取捨：這個階段，他的關懷是組黨與地方選舉；在這樣的脈絡中，民主自然會特別突出。同時，在當時台灣的環境中，民主不過猶是甫見雛形的可能性，西方自由主義者對民主的戒心當然沒有必要列入考慮，作為政治訴求而言，民主與自由的緊張分際事實上並不存在。

不過，正如上文所言，《自由中國》的反對黨概念，是有創造政治秩序的涵蘊的。一旦以這個概念為主調的民主要求變成訴求的重點，自由主義的原則勢必會喪失其高於政治過程的指導地位。這並不是說民主制度註定會與自由主義背道而馳；相反的，由民主過程產生一個自由主義式的政治秩序雖不容易，至少在邏輯上有其可能。但根據前文第四節的論證來看，在衝突的必然與調和的必要之間，功利及道德的考慮並不具有對政治的免疫力；衝突的性質、限度以及調和的可能，往往取決於社會矛盾的程度和其他偶然的因素。自由主義所信奉的價值，勢必要在政治過程中經過各方政治意志的爭議、考驗與接受，其結果則難有保證。在這個過程裏，自由主義的道德及功利論證並沒有遭到否定，但它們在政治過程之外或之上的妥當性，已喪失其絕對地位。

在西方，自由主義對這個問題有深刻的經驗。當近代的羣眾政治參與把民主撐成一個激進的要求，威脅到在先存在的自由主義體制時，自由主義發展出了“自由主義的民主”(liberal democracy)。不過如 de Ruggiero 所言，在這個概念中，“自由主義的”這個形容詞的

作用是限定⁵⁷：民主的程序、範圍及正當權威，須受到自由主義原則的限定。易言之，大的政治秩序應該循自由主義的原則來決定，民主制度只能在這個秩序之內運作。在西方，縱使有強大的自由主義傳統及制度作後盾，這一套構想也難免隨近代性(modernity)的危機而出現疲態：自由主義者固然以民主勢力的擴張為憂，政治理論學者關於正當性危機(legitimation crisis)的討論日盛，更顯示自由主義傳統的政治秩序，已難以應付高漲的正當化要求⁵⁸。前文所述 Barber 的“濃民主”，亦係針自由主義的民主所發。

雷震及他的新黨友人對這個問題會持何態度，頗難揣測。以主觀傾向言，他們會走上自由主義的民主這條路殆無疑義，由而暫時依自由主義的原則解決或擱置政治秩序的問題。不過在當時台灣的情況下，社會的具體條件既不具備，正當性的問題又只能以最扭曲的面貌存在，這條路走來必定險阻艱難。但他們至少已經走出了在政治領域面對這個問題的第一步。

相形之下，殷海光對這個問題的反應便截然不同，同時就中國及台灣後來的自由主義思想史而言，有特別的象徵意義，值得略作觀察。

關於反對黨，殷海光在晚期的《自由中國》上發表過兩篇署名文章，分別是在 1958 年 7 月發表的〈創設講理俱樂部〉(19:2, 46-49)和在 1960 年 7 月發表的〈我對於在野黨的基本建議〉(23:2, 39-45)。在後一篇文章中，殷海光表示：“我認為一個我所希望的在野黨之出現，乃中國政治民主化之所必需。”但他表明他個人不從事任何實際

⁵⁷Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Eng. tran. by R. G. Collingwood (Boston, 1959), p. 379。到了 1960 年代，殷海光開始正視自由主義與民主的複雜關係，見《中國文化的展望》，台北，1988，第十二章。但這已進入了另外一個時期，本文不擬討論。在《自由中國》的階段，民主與自由主義的關係，不過是“真民主”與“假民主”的問題。

⁵⁸William Connolly, ed., *Legitimacy and the State* (Oxford, 1984)，輯這方面的重要文獻於一冊，可為代表。編者導言中對現代性與正當性危機之關係敘述極為清楚，值得參考；Connolly 本人另著有專書討論此問題：William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Oxford, 1988)

政治活動，因此也不會參與反對黨。他的建議，分別就稱呼問題、基本目標、基本政綱、工作重心、基本態度等項目，逐一陳述他對新黨的期望。在基本目標方面，他特別重提多年來的觀點：以基本人權作為自由民主的“基本安頓”。這篇文章，大體是他針對新黨本身的要求和告誡，較少涉及新黨的活動在現實政治局面裏的意義，因此與政治秩序的問題較沒有直接關係。

但〈創設講理俱樂部〉却是直接針對政治秩序的問題而發。殷氏以為，“中國歷史的一個死結”，就是在朝勢力與在野勢力的政治衝突必以消滅對方為收場，如此循環不息。要解開這個死結，

有而且只有藉著民主政治。因為有而且只有在民主政治中，權力欲才能得到安排，權力才能均衡。但是，民主要能真正實行，必須講理。如果大家不願講理，或願講理而不知怎樣講理，那末民主政治不會得到最佳的實現。(19：2，46)

接下來，殷海光並未進一步說明民主與講理究竟有什麼關係，而是解析語句真假對錯的判別標準，指出邏輯與經驗所構成的“科學方法或方法學應用於一切題材”，便是他所謂的講理。講理俱樂部也談政治。

不過，我們談政治與自來的談法不同：大致說來，自來的談法，不是搞宣傳就是鬧偏見。我們談政治是純科學的談法。這也就是拉斯威(H. D. Lasswell)談“政策科學”(policy science)的談法，……講理俱樂部之談政治，是解析的談法，不作任何“主張”。如果在野黨底人士提出什麼政治問題，那末講理俱樂部就像醫師分析大便一樣，作技術的解析，推演其結論，這就是講理俱樂部之講理。我們深信這個樣子講理將大有助於促進民主政治。(19：2，49)

顯然，殷海光雖然相信民主可以解決衝突，安排權力的問題，但民主所根據的秩序另有所本：邏輯、經驗以及拉斯威的政策科學。易言之，政治秩序的合理或正當性，應該從科學方法導出。殷氏倒沒有把科學方法完全解釋為“方法”。他指出科學方法有現實的要求：

“真理之前人人平等”和能夠“是什麼就說什麼”的自由空氣⁵⁹；也預設了講理方法、基本詞彙、基本假設等方面的共識。但無論如何，殷海光在這篇文章中確實認為科學方法是高於政治的秩序典範。

殷氏這篇文章的措詞不無誇大之處，甚至偶有嘲諷之音，後來他在其他著作中再無類似的極端說法，即為一證。不過在基本主張上，這篇文章與他的整個思想是一致的。而就科學方法的抽象性及它在殷氏心目中與政治的距離而言，殷氏的說法不過是以誇張到扭曲程度的形式，反映了自由主義在非政治的理念界追求政治秩序的本能。

殷海光在這篇文章中對科學方法的信心，今天讀來，難免令人莞爾。不過，在一個政治生活完全被扼殺的年代，人會向彷彿最確定而無垢的秩序——科學方法——中尋找秩序的理念，不是很自然的嗎？何況對殷海光這樣慣於“後設”思考的科學主義者？推廣而言之，既然人類對秩序的渴求如此迫切，而現實政治的熙攘與不確定又如此不堪，自由主義要在政治之外尋求政治秩序的傾向，也就不難索解了。到最後，哲學家殷海光必須停留在自由主義的理論架構裏，而政界出身的雷震，幾幾乎便走到了自由主義世界的盡頭。諷刺的是，一個反自由主義的力量，剝奪了他下一步跨出自由主義界線的機會。

6. 結 語

以上的討論，當然不足以說明《自由中國》十一年間論政策略演變的全貌。許多涉及該刊在 50 年代台灣社會所扮演的角色的問題，必須留待史學家去做較細緻的研究；本文單從思想上做邏輯性的推敲，不太可能掌握住真實的歷史圖像。不過，就政治秩序這個問題而言，《自由中國》的經驗可以反映自由主義若干一般性的趨勢，筆者希望在以上諸節的分析中已得到證明。對這段經驗做反省，應當是有超乎

⁵⁹在早年的一篇文章裏，殷海光曾討論科學與民主如何互為“必須條件”，但他清楚說明他是在“心態”的層次上分析兩者的關係。見前引盧蒼所編之《殷海光選集》，pp. 325-351。

《自由中國》時空的一般性意義。

論者嘗指出，人類從有政治生活以來，便一直在從事政治思考和設計，但二十世紀的政治思考有一個特色：正當化(legitimation)的問題具有前所未見的迫切性⁶⁰。其實，從世界進入近代時期；韋伯所謂的“世界之除魅”(disenchantment of world)過程出現之後，西方政治理論便有了一大轉折。以往關於政治活動之道德目的的考慮，被正當性的考慮所取代；政治義務(political obligation)的問題，變成了“近代”政治哲學的核心課題。既然政治權威無法再直接從宗教或宇宙秩序導出其地位，人民的服從，便須另闢具有正當化功能的源頭。一個途徑是意志(will)，由此產生了各式各樣的社會契約論以及後來的民主理論；另一條途徑，則接近 John Schaar 所謂的(正當性的)“舊定義”：統治者在他個人之外或之上另覓權威的來源，而這類來源有一共同特色，即“在人類作為(deeds)的範圍之外；或者根本不是人創造的，……或至少不是由統治者所創造的。”⁶¹

作為一套近代的政治理論，自由主義同時採取這兩個途徑，但做了有趣的搭配。它承認意志是正當性的要素，不過它強調，意志雖可以用來說明個人何以有道德義務去服從政治權威，却不足以說明政治秩序本身的妥當性與正當性。以意志作為秩序的基礎，會把秩序化為一套約定(conventions)，受制於意志的變幻，喪失其穩定性和規範的力量。政治秩序須有獨立於人之意志的起源和理則，不容有限的人類理性和欲求擅作詮釋和更動。用這種雙管齊下的方法，自由主義既保全了近代的主體性原則，又為這項原則的應用提供了堅實的規範，以

⁶⁰Karl Dietrich Bracher, *The Age of Ideologies: A History of Political Thought in the Twentieth Century*(New York, 1984), p.2

⁶¹John H. Schaar, "Legitimacy in the Modern State", in William Connolly, ed., *Legitimacy and the State*(Oxford, 1984), pp.104-33；此處引文係 Hannah Arendt 的話，自 Schaar, p. 108 轉引來。關於意志在近代政治哲學裏的獨特地位，可參攷 Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*(Cambridge, Mass., 1982)

遏制意志可能發展出的狂熱與虛無傾向。

自由主義這個高明的策略要奏效，需要一個前提：秩序確實能獨立存在，沒有受意志干擾的跡象。在早期的近代社會中，許多似乎“自然”運作的制度，彷彿都驗證了這個前提。但在近代社會進一步發展後，國家(the state)却逐漸侵蝕了這個前提。國家活動範圍的不斷擴張，已成為所有現代社會的共同趨勢，由而國家憑政治意志塑造秩序的行跡愈來愈明顯。如果行政、立法、司法、經濟、教育、社會等每個領域都有國家的介入，也就是都有政治意志的介入，則政治秩序必難保持其在人的意志之上的超然地位，其正當性勢必要成為各方政治意志爭議的對象。

這不外是表示，到了近代晚期，除了正當化的需求更殷之外，正當性問題本身的性質也有了改變。自由主義早期的策略，已不復勝任新的課題。

在今天，自由主義所欲維護的價值有比以往都更重大的意義，自由主義者必須嚴肅思考如何面對新的挑戰。他們能否發展出新的策略，在目前尚屬未知。不過自由主義一向強調社會領域必須有相對於國家的自主性。在過去，它向一套非政治性的秩序做訴求，以保障這種自主，結果不過是剝奪了社會領域形成政治意志的能力。如今既然秩序本身已成為政治爭議的對象，那麼讓社會領域積極參與這類爭議，反而有助於社會力量在政治秩序的形成中取得主導權。這或許才是自由主義再度成為一個有意義的政治力量的機會所在。

新儒家“民主開出論”的檢討

——認識論層次的批判*

陳忠信

摘 要

50年代以來活躍在台、港兩地的新儒家曾提出“民主、科學是中國文化從其本身之內在要求所應當伸展出來的文化理想”這樣的命題。牟宗三則更進一步構築一義理體系以支持這一命題。本文即試圖從認識論的層次來檢討這一“開出論”。

本文首先回顧新儒家提出這一命題的歷史背景，指出民主、科學的問題是具體而特殊之外在歷史環境機緣迫使新儒家不得不面對的問題，因此，其看似合理之“開出論”其實是擬似之問題意識下的解答。

其次，本文重構〈宣言〉及牟宗三“本內聖之學解決外王問題”之論旨。指出牟氏之論證，基本上是建立在黑格爾式之“精神的內在有機發展”這一唯心主義本質論之表現性的總體性觀點之上。接著根據法國結構馬克思主義者阿圖色(L. Althusser)

*本文初稿承兩位評審先生及傅大為先生提供修改意見，並指出一些錯誤，使筆者得以據之修正，謹此致謝。

從結構性的歷史總體性觀點對黑格爾式之表現性的歷史總體性觀點所作的批評，來檢討表現性的歷史總體性觀點是否能說明歷史構造和社會構造的複雜性，並以此說明牟宗三“開出論”的義理體系並不是建立在堅實之基礎上，而是建立在一種“相信會如此”的形上學態度之上。

最後，本文指出新儒家（特別是牟宗三）欲圖透過思想的開闢與疏導以解決外王問題的進路，面臨一吊詭而難以舒解的困境，即最後掉入一沒有實踐可能性之空泛的概括性原則中，而無法為儒家之政治理想在社會上創造新的與具體的展現方式！

就此問題之難境言，則理上實屬可轉之時。此為思想問題也。一人不能，總當有能者。一時不轉，總有能之時。蓋理路已備也。理路備，則思想順而進之也。

——牟宗三，《歷史哲學》，p. 222

從第一刻到最後一刻，“終究”這一寂寞的時刻，永遠不會來。

——Louis Althusser, *For Marx*, p. 113

1. 引言

五四新文化運動在中國現代史上是一件影響極為深遠的大事，是近代中國從鴉片戰爭戰敗以來，尋求現代化之痛苦而漫長的路程中一個重要的里程碑，是近代中國政治、社會、文化之激烈變動過程中的一個重要轉捩點。這個複雜而多樣的新文化運動，及因應新文化運動之刺激而興起的文化保守主義，所提出來的、所浮現的許多問題（如傳統與現代、中西文化問題、民主、科學、思想革命等等），或者五四人士（不管是鼓吹新文化的或護衛傳統文化的）討論這些問題時背後

所浮現的問題^①，一直到今天都還有其生動的現實意義。^②

就台灣一地而言，雖然從 1949 年迄今，社會、政治、經濟面貌已經歷巨大的變動，學術、文化、思想的發展也有其一定程度的特殊性在，但無論是從思想內容或思想模式來看，五四思想仍然發揮其一定的影響作用。因此，儘管有些文人空喊口號宣稱要“下五四的半旗”、要“反五四文化霸權”，但台灣一地四十年來之學術、文化、思想的一些問題，雖也有其具體時空的特殊性和複雜性，然就一般而言，却也無法與五四思想截然斷裂，其間仍有著千絲萬縷的關係，例如，在一定層面上延續五四新文化運動之思緒而發展的現代化派，以及作為文化保守主義重要一支的新儒家，其思想內容或思想模式在一定程度上都還籠罩在五四思想的範疇中，並沿著五四思想所設定的問題在一定的時空脈絡下發展著。

五四新文化運動的一大特徵是它產生了世界史上其他各國現代化過程中一個極為獨特而少見的現象，即出現了整體性的反傳統思想(totalistic iconoclastic thought)^③，也即要求對中國傳統社會與文化進行全面而整體性的反抗與抨擊。這種思想認為中國要進行根本改革，唯一的道路是徹底摧毀中國的傳統文化，而代之以西方的現代文

①例如林毓生教授所強調的，中國傳統一元論的思想模式(monistic mode of thinking)等問題。參見氏著《思想與人物》(台北，聯經出版公司，1983)，pp. 134-5; 151-62；及 *The Crisis of Chinese Consciousness*(The University of Wisconsin Press, 1979)，Ch. 3。

②中國大陸在 80 年代中期掀起一股所謂“文化熱”的浪潮。關於這股“文化熱”，由於兩岸的隔絕，筆者所知有限，僅從一些台灣轉載的文章中得到片斷的印象，五四的許多問題到今天在中國大陸上似乎還有其現實的意義。大陸學者李澤厚曾指出：“四人幫垮台後，好些問題都回到五四，像前幾年談的人性論、人道主義、科學、民主，今天提的文化熱都如此。我們如果回過頭來重新看看，五四時代那些人講的話，寫的那些文章，會使我們感到驚人的相似。這種驚人的相似不只是表層問題和語言，而有某種更深沈的意義和內容。”(見《中國論壇》第 296 期轉載李氏 1988 年文化講習班答問)關於中國大陸文化熱的一般介紹，可參見《當代》第 21 期(1988. 1)及《中國論壇》第 295 期(1988. 1. 10)所載相關各文。又最近因電視劇《河殤》所引起的熱烈討論，也與其如何對待中國傳統文化的主題有關。

③參見①所引林毓生教授之著作中的討論。

化，代之以“新思潮”，以便“再創文明”。對新文化運動者來說，西方現代文化的代表是賽先生（科學）與德先生（民主），而這兩位先生與傳統舊文化之間是“絕無調合兩全之餘地，吾人只得任取其一”（陳獨秀語）的。

面對這股整體性反傳統思想的挑戰，五四時期除了軟弱無力的、作為反傳統思想之直接反應的保守意識形態外，另外也出現了一股積極因應、反抗這種反傳統思想的力量，即文化的保守主義。這種文化的保守主義有別於墨守社會政治現狀之社會政治的保守主義^④，是一種欲圖將傳統文化思想加以現代化的思潮。它在傳統文化與道德的架構因普遍王權的崩潰而解體，並遭到西方文化之衝擊的歷史處境下，受民族主義情感的影響，對傳統文化及其價值有某種程度的自覺反省，並欲圖汲取一些新的觀點來護衛傳統文化及其價值，而有意識地抗拒要徹底摧毀中國的傳統文化而代之以西方現代的“新思潮”。這種文化保守主義的思潮，在 1890 年代已經形成，且在五四反傳統思想的重炮轟擊下仍然能生存下來。^⑤

這種文化保守主義以不同的形式出現。傅樂詩(Charlotte Furth) 即曾指出五四前後兩種主要的文化保守主義是本土主義的國粹派(nativist National Essence school)和儒家思想現代化的運動，前者一般而言是世俗的心靈，關心傳統文化理念遺產的保存，他們從一般文化的或種族的特性這角度來界定中國人的民族認同；後者則強調儒家是傳統的核心，因為透過儒家思想，中國人在歷史上處理了本質上具有宗教性的人的問題。^⑥

這種強調儒家在傳統文化之核心地位的文化保守主義的系譜包括 1890 年代後期康有為所提倡的，視儒家為全國性的、世界性的宗教的

④關於五四時期文化保守主義之性質的一般討論，參見 Benjamin I. Schwartz 及 Charlotte Furth 在 *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Harvard University Press, 1976) 一書中的論文，特別是 p.20 及 p.30

⑤ Ibid., p. 46.

⑥ Ibid., p. 39.

儒家運動；以及從普遍的觀點或普遍性意義來宣稱，在儒家思想中，中國文明具有超文化之內在價值的新儒家。後者主要包括熊十力、梁漱溟、張君勱等人，以及受他們影響的弟子門人牟宗三、唐君毅、徐復觀等人。

一如過去的儒者，新儒家認為“內聖外王”是儒家的全體大用、全幅規模。儒家思想所肯定的“存有論的統一”(ontological unity)或“仁的哲學”，不只關心人心的內在領域(the inner realm of human mind)，而且也必然要關心“真實的外在領域”(the outer realm of reality)。也就是說，對儒家思想而言，“仁”或存有論的感知(ontological awareness)不只是內在精神道德的修養或內在真實的表達，而且是外在之真實的重組或是社會羣體之新秩序的創造。換言之，新儒家認為儒家思想一如其他偉大的世界宗教一般，具有跟其存有論觀點結合在一起的社會使命。^⑦

在五四時代，新儒家對這一點的創造性詮釋可以以熊十力和梁漱溟的例子為典型。熊十力在對“內聖外王”之形上學意涵的闡發上，取得相當的成就，成為本文以下將要討論之1950年代以後新儒家發展的一個重要啓發與資源。而梁漱溟則以獨特的文化哲學（或歷史哲學）^⑧和其淵源於儒家精神的鄉村建設理論和實踐^⑨，來強調中國傳統文化之核心的儒家思想、價值（即孔子的真精神）是能在未來與意欲向前之現代西方文化並存的，也即中國文化的未來“的確能既取現代化之利，也可以保有傳統價值之精髓”。梁漱溟的例子呈顯了新儒家致力

^⑦關於這方面的簡單說明，請參見杜維明教授和張灝教授在 *The Limits of Change* 一書中論熊十力和新儒家的論文，特別是 p.274 及 p.294，又同書 Charlotte Furth, “Culture and Politics in Modern Chinese Conservatism” 一文的相关論點也可參看，pp. 40-43。

^⑧梁氏之文化哲學主要表現在其1921年發表的《東西文化及其哲學》一書。關於此書的一些問題，參見林毓生，〈胡適與梁漱溟關於《東西文化及其哲學》的論辯及其歷史涵義〉（梁漱溟先生教研七十週年學術會論文，1987. 10，北京）

^⑨關於梁氏的鄉村建設理論與實踐的簡單說明，參見 Guy Alitto, “The Conservative as Sage: Liang Shu-ming”, in *The Limits of Change*, 特別是 pp. 232-238。

於新外王事業之開展的典型。¹⁰

熊十力、梁漱溟這二位二十世紀前半期新儒家的代表人物對儒家思想面對五四反傳統思想之大流所作的詮釋，在不同程度上影響了1950年代以後港台兩地發展的新儒家——主要是牟宗三、唐君毅、徐復觀等人。他們三人於1958年初，連同另一位五四時代即已成名的文化保守主義者張君勱，共同簽署了一篇宣言，扼要地向全世界宣示他們“對中國文化之過去與現在之基本認識及對其前途之展望”¹¹。正如張灝教授已指出的，由於這四人是1950年代以後被視為中國文化傳統最為積極與最具詮釋力的發言人，所以這篇宣言足以代表在海外中國之知識界仍很活躍的保守思想趨勢的重要大綱¹²。也就是說，我們可以把這篇宣言看成歷經半世紀以來，新儒家為因應五四反傳統思想之挑戰與刺激，為保存中國文化傳統之價值，而對儒家思想進行詮釋與論辯之總結的大綱。¹³

關於這篇宣言之內容與意義，張灝教授曾從意義危機(the crisis of meaning)這個層面進行了思想史的分析¹⁴；林毓生教授則於最近

¹⁰Ibid., p.238 以及 p. 41。

¹¹張君勱、牟宗三、徐復觀、唐君毅，〈為中國文化敬告世界人士宣言〉（以下簡稱〈宣言〉），見唐君毅，《中華人文與當今世界（下）》（台北，學生書局，1975），p. 866，以下引用此宣言，僅在正文中註明頁數，即唐著此書頁數。本宣言原載香港《民主評論》及《再生》兩雜誌1958年元旦號。

¹²張灝，“New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China”，in *The Limits of Change*, p. 276。

¹³這並不就是說，從熊十力、梁漱溟一直到〈宣言〉的四位簽署者對儒家思想之詮釋與辯論——特別是在關於外王方面——是完全一致的，例如〈宣言〉認為民主與科學是中國原有文化“依其本身之要求”所應當伸展出來的文化理想，但梁漱溟則認為“（民主與科學）這兩種精神完全是對的，只能為無批評無條件的承認，即我所謂對西方（文化）要全盤承受。怎樣引進這兩種精神實在是當今所急的……”（《東西文化及其哲學》第三版，p. 206，上海，商務印書館，1922）。此地只是就其思想趨勢大體是同一方向而言。另一方面，〈宣言〉中所提出的意見，特別是有關民主與科學的觀點，就筆者淺陋之知見所及，四位簽署之門生弟子似已視之為當然之義理，無有再進一步反省或發展者。因此這裏就思想史發展之觀點說是一“總結”。為討論方便起見，本文以下所指“新儒家”暫指宣言的四位簽署者，特別是牟宗三、唐君毅兩位。

¹⁴見¹²。

針對〈宣言〉中的部份論旨——即認為民主與科學是中國原有文化“依其本身之要求”所應當伸展出來的文化理想——加以分析，指出其觀點有難以舒解的困境¹⁵。本文的目的則是要從這一部份論旨出發，進一步就宣言簽署者之一的牟宗三為闡發此一論旨而建構之“本中國內聖之學解決外王問題”的義理體系，在認識論層次作一些批判性的分析與檢討。

2. 〈宣言〉對外王問題的論旨

〈宣言〉之作，本是因簽署者認為“西方人士對中國學術之研究方式，及對中國與政治前途之根本認識，多有未能切當之處，實足生心害政”（p. 865），因此欲發表一共同看法，以轉移西方人士之觀念上的成見，後來覺得最重要的是“中國人之反求諸己，對其文化前途，先有一自信”（同上），因此先以中文發展，後來才逐譯成英文發表。

由於發表此文的動機是要轉移西方人士對中國文化及政治前途之認識的成見，所以全文涵括範圍極廣，從中國文化之基本性質，到現實之文化、政治問題，皆在論述之列。以下對〈宣言〉論旨之再述，僅以與本文論題相關之外王問題為限。

〈宣言〉首先指出世界人士研究中國學術文化之道路的缺點後，指出應把中國之歷史文化學術“視作中國民族之客觀的精神生命之表現來”看（p. 875），而此精神生命之核心即“在中國人之思想或哲學之中”（同上），所以〈宣言〉緊接著指出：

我們此處所指之中國文化之性質，乃指其“一本性”。此一本性乃

¹⁵林毓生，〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉（儒學發展的問題及前學術討論會論文，1988. 9，新加坡，東亞哲學研究所）。關於此文所討論的問題，1988年底在香港舉行的唐君毅思想國際會議上有二篇論文就此加以辯難，一是龔鵬程的〈我看新儒家面對的處境與批評〉，一是李明輝的〈儒學如何開出民主與科學？——與林毓生先生商榷〉。前者並非完全針對林毓生教授此文，但以此為重點；後者則完全針對林教授之文，站在新儒家（特別是牟宗三）之立場，進行辯難。前者行文極為情緒化、流氣，文中對西洋政治思想觀念之引述或批評，幾乎無處不錯，全文學術性極低，本文不擬加以討論，僅就後者與本文相關論題一併加以討論。

謂中國文化，在本原上，是一個體系。此一本並不否認其多根。……以中國文化有其一本性，在政治上有政統，故哲學中即有道統。……未知中國文化以其來源為一本，則其文化之精神生命之表現方式，亦不必與文化來源為多元之西方文化相同也。(pp. 876-8)

由於這種文化的一本性，傳統中國宗教並不與政治及倫理道德分離，而是宗教自始即與政治秩序、道德秩序鑄合在一起。因此〈宣言〉呼籲“勿以中國人祇知重視現實的人與人間行為之外表規範，以維持社會政治之秩序，而須注意其中之天人合一之思想，從事道德實踐時對道之宗教性的信仰”(p. 884)。

〈宣言〉認為講論天人合一、天人合德之思想的心性之學是中國學術思想之核心，却最為世之研究中國學術文化者所忽略、所誤解。所謂天人合一的思想，是指人在道德實踐中會覺悟到之心性，同時即通於天，“於是人能盡心知性則知天，人之存心養性亦即所以事天。而人性即天性，人德即天德，人之盡性成德之事，皆所以贊天地之化育”，這種性理即天理，人之本心即天心的思想，就是天人合一的思想(頁888)。這種講論天人合一之思想的心性之學亦稱“內聖之學”。對視中國文化之特質為其“一本性”的新儒家而言，這種內聖之學是一切的根本，也是他們要講論、解決外王問題的根本。¹⁶

〈宣言〉在討論外王問題¹⁷時，首先指出不能只以一外在的標準

¹⁶ 〈宣言〉簽署者之一的牟宗三，在其《歷史哲學》(香港，人生出版社，1962增訂版)增訂版自序中曾指出他在1950年代關於歷史文化之議論的中心觀念，“扼要言之，實欲本中國內聖之學解決外王問題者”。所謂“內聖”，內而在于個人自己，則自覺地作聖賢工夫(作道德實踐)以發展完成其德性人格之謂也。所謂“外王”，外而達於天下，則行王者之道也。(參見牟宗三，《心體與性體》第一冊，p. 4)。關於內聖之學，牟宗三、唐君毅兩氏皆有卷帙浩繁之著作講論之，簡明精當之說，參見牟宗三，《中國哲學的特質》(香港，人生出版社，1963)。

¹⁷ 〈宣言〉中其實並沒有出現“內聖”“外王”等名詞，而且不但在討論心性之學時沒有使用“內聖”這名詞，而且在第八、九兩節討論科學與民主建國的問題時也沒有使用“外王”這名詞。但簽署者之一的牟宗三則在其著作中不斷申說如何開出外王之義(參

來衡量中國文化之價值，指導中國文化之前途，因此他們反對把其他文化之理想亦包括在中國文化的理想中的“加添法”，因為這樣並沒有注意到中國文化本身“要求向什麼方向伸展其理想之問題”。換句話說，他們雖然承認中國文化歷史中，缺乏西方之近代民主政制之建立與近代之科學，也認為因此必須接受西方之文化，但這並不是用“加添法”來接受的，而是要中國文化依其本身之要求，伸展其應當伸展出之文化理想，

使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一“道德實踐的主體”，同時當求在政治上，能自覺為一“政治的主體”，在自然界、知識界成為“認識的主體”及“實用技術的活動之主體”。

(p. 896)

他們認為這樣才是使中國人之人格有更高的完成，中國民族之客觀的精神生命有更高的發展，而這正是“中國人之要自覺的成為道德實踐之主體之本身所要求的”(p. 897)。接著他們承認在中國文化歷史中，缺乏西方之近代民主制度的建立與西方之近代科學，“但是我們不能承認中國之文化思想，沒有民主思想之種子，其政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立……”(p. 897)。換句話說，他們認為中國之文化思想原有其民主、科學的“種子”與“內在要求”。

關於這一點，以民主而言，他們指出“自中國最早的政治思想上說，即以民意代表天命。故奉天承命的人君，必表現為對民意之尊重，且須受民意之考驗。……中國政治發展到後來，則有代表社會知識分子之在政府中的力量之宰相制度，諫諍君主之御史制度，及提拔中國知識分子從政之徵辟制度、選舉制度、科舉制度等”(p. 901)。這就是中國文化中，可以使君主受到精神上或道德上之限制的思想或制度安

見氏著《政道與治道》序言及第三章)。後來他更清楚指出“儒家第三期的發展，所應負的責任是開新的外王。……要求外王，唯有根據內聖之學往前進才有可能。……今天所要求的新外王，即是科學與民主政治”(參見氏著《政道與治道·新版序》，pp. 12-16)。由於以下將集中討論牟氏之說，故此地選用其名詞。

排。而儒道二家之政治思想，皆認為君主不當濫用權力，而望君主之無為而治，為政以德，並推尊“天下非一人之天下，而是天下人之天下”及“君位之可更迭”的思想。在他們看來，此種天下為公的思想，“即為民主政治思想根源之所在，至少亦為民主政治思想之種子所在”（p. 903）。

然而，他們也承認，上述對君主之精神上或道德上的限制是否有效，只繫於君主個人的道德，如其不加尊重亦無可奈何。因此，他們認為“由中國君主制度本身之發展，及中國文化對於君主制度下政治之反抗與要求，中國政治必須取消君主制度，而傾向於民主制度之建立”（p. 902）。關於這一點，他們進一步指出這有其更深的理由，亦即在過去中國之君主制度下，君主固可以德治天下，而人民亦可沐浴於其德化之下，但這只是被動的接受德化，人民之道德主體仍未能樹立，但“從中國歷史文化之重道德主體之樹立，即必當發展為政治上之民主制度，乃能使人真樹立其道德的主體”，因此，民主憲政“亦即成為中國文化中之道德精神自身發展之所要求”（p. 904）。

基於以上的想法，他們認為在中國傳統之道德性的道統觀念之外，必須建立一科學知識之傳承不斷的學統，及民主政體之政統，亦即民主建國，此二者為中國歷史文化發展至今的大事業。

正如林毓生教授已指出的，這種從文化思想上強調中國原有民主思想及科學之“種子”與“內在要求”的論點，是〈宣言〉特別著力的一個論點¹⁸。這一論點凸顯了五四以來，作為文化保守主義之新儒家在面對高唱民主與科學之全盤性反傳統主義的挑戰與刺激時，所提出來的一個解決中國文化困境的方案。也即他們承認中國歷史文化中沒有出現近代西方之民主與科學，也承認這是中國文化須接受西方文化的地方（p. 896），但他們又反對將西方文化的價值移植或加添到中國文化理想中來，那麼，“民主與科學是中國文化依其本身之內在要求

¹⁸ 參見¹⁵所引林毓生教授之文。

以伸展出的文化理想”這樣的論點，對他們所面對的文化困境而言，便是一個很合理的解決方案。

換句話說，在他們看來，儒家與五四以來所要建立的民主與科學並不衝突，而且“儒家亦不只是消極地去適應、湊合現代化，它更要在其中積極地盡它的責任……亦即從儒家的內在目的就要發出這個東西，要求這個東西”¹⁹，而且這要求，“唯有根據內聖之學前進，才有可能”²⁰。因此，從文化思想上，根據“種子”或“內在要求”之根據所在的內聖之學，去疏通上述這一論點所涉及的種種問題，以尋求“開新外王如何可能”²¹，便成為新儒家的重要工作之一。事實上，這也正是〈宣言〉簽署者之一的牟宗三在1950年代的主要工作之一。

3. 牟宗三“本內聖之學解決外王問題”之論旨 ——歷史之精神發展觀的進路

當代新儒家諸人中比較系統地去分疏外王問題，並試圖建構一套完整的義理來說明、肯定本著儒家內聖之學可以解決外王問題（或說“可以開新外王”）的，是牟宗三。牟氏曾自述其學思過程大體分三階段，第二階段是自1949年起，“遭逢鉅變，乃發憤寫成《道德的理想主義》、《政道與治道》、《歷史哲學》三書”，而這三書中心觀念，“扼要言之，實欲本中國內聖之學解決外王問題”²²。牟氏在此三書中所構築關於外王問題的義理，不但此後三、四十年牟氏本人堅信不渝，即追隨牟氏之新儒家新生代亦堅信不渝，視此已成功解決了儒家在

¹⁹ 牟宗三，《政道與治道·新版序》（台北，學生書局，1987），p. 4。

²⁰ 同上，p. 13。

²¹ “開出”一語是牟宗三常用的詞。林毓生教授在¹⁹所引述的論文中曾對“開出”與“轉出”兩詞加以區別，認為兩者所需的內在資源與外在條件有種類的（而非程度的）不同。但在牟宗三的用語中，此兩者是不分的，而〈宣言〉中則未使用“開出”這一詞。以下為討論方便，對此也不加分別。

²² 牟宗三，《歷史哲學·增訂版自序》（台北，學生書局重印，1988），p. 1。按，此序寫於1962年，原書則出於版於1955年。

近代所面對的文化困境²³。以下將根據此三書鋪陳牟氏之論旨。

牟宗三“欲本內聖之學以解決外王問題”所建構的義理系統是採取黑格爾式歷史哲學之“歷史之精神發展觀”的進路。即視“歷史是精神表現的發展過程”，人類歷史文化中的“具體事實都在精神表現的發展中得其解析，得其條貫”。牟宗三認為有了這樣一個綜合的通慧作底子，而把握精神表現的發展過程，我們便有了“了解歷史事實的一個理路。這個理路，就表示歷史是一個精神的辯證發展之合理的系統”²⁴。牟宗三這種黑格爾式的歷史哲學認為歷史中貫徹著“原始的精神實體”，這在黑格爾是“絕對精神”，在中國內聖外王之學中，是人性、心體、性體、道等精神生命實體。牟氏認為，從純哲學的觀點來看，人性中，心之活動首先表現為“理解形態”，吾人在此建立“知性主體”；其次則表現為“實踐形態”，吾人在此建立“道德主體”。此兩主體乃一心之二形。從純哲學看是如此，轉而觀歷史，則心之全部活動轉而為“精神”表現之全部歷程。其《歷史哲學》一書的工作是要本黑格爾歷史哲學來解明“精神實體”之表現的各種形態，並於此解明“中國文化生命何以不出現科學、民主與宗教，其所具備者為何事，將如何順吾之文化生命而轉出科學與民主，完成宗教之綜和形態”，以完成“歷史之精神發展觀”。²⁵

²³牟宗三於1979年在台中東海大學“中國文化研討會”上曾講演〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉，其中關於外王問題的解說，仍是此義。此講解後來收入重印之《政道與治道》，作為新版的序文，並附誌：“其中關於現代化的基本觀念即基於此書”。由此可見歷經三十多年，牟氏於此義未嘗改易。至於新儒家新生代對此義之看法，可參見¹⁵所引李明輝之文，或王邦雄，〈當代新儒家面對的問題及其開展〉一文，見氏著《中國哲學論集》（台北，學生書局，1983），pp. 1-31。李氏於此義僅能謹守牟宗三之說，並沒有進一步之闡發或反省，而王氏則連牟氏之說，也只能以簡單化、口號化的態度對牟氏之結論加以複誦而已。

²⁴參見牟宗三，〈論黑格爾的辯證法〉，收入氏著《生命的學問》（台北，三民書局，1970）。值得一說的是，此文原發表於1951年，牟氏之“歷史之精神發展”觀於此已有粗略之陳述。

²⁵以上俱見牟宗三，《歷史哲學·自序》，以下引用此書時將直接在正文中注明頁數，不再加注。

依牟宗三之說，歷史之“精神實體”的自覺反省所顯露之主體自由(subjective freedom)有各種形態——道德的主體自由、藝術性的主體自由和政治的主體自由。中國之文化生命表現在“道德的主體自由”與“藝術性的主體自由”之上，而缺乏國家政治法律一面和知性理解一面的主體自由。因而表現道德主體與藝術性主體之背後精神的“綜和的盡理之精神”與“綜和的盡氣之精神”暢然大發；而國家政治法律一面和知性理解一面的主體自由背後精神的“分解的盡理之精神”則隱而不顯。

此地所說之“綜和的盡理之精神”是指上下通徹、內外貫通地盡理性生命、道德生命之理（即孟荀所謂盡心盡性盡倫盡制）的精神，而“分解的盡理之精神”是指以智性之觀解精神在概念之內容與外延之限定中層層前進地盡超越而外之理的精神。

根據牟宗三的解釋，中國的文化生命之所以在“綜和的盡理之精神”方面暢然大發，而缺少“分解的盡理之精神”，是由於這文化生命在最初表現時就是向生命（非生物義的，而是道德政治義的）處用心，也即向《尚書·大禹謨》所說的“正德利用厚生”處用心，而不是像西方文化在最初表現時是以知性觀解的形態向自然處用心。向正德利用厚生處用心是一種道德政治的表現形態，即受命的政治領導者對自己要正德（這是道德的），對人民要利用厚生（這是政治的），亦即要修己以安百姓。這一基本方向開啓了後來儒家所謂“內聖外王”之學。正德是內聖的事，是要在仁義內之之心性這一道德主體性的根源處盡心盡性，因之外而通事為禮節之文，盡倫盡制，以利用厚生，此即外王的事。

牟宗三認為，中國以往歷史發展裏未曾出現民主政治的原因可以從兩方面來看。一是從現實因緣方面說，是因為中國無階級的對立，所以無法像西方歷史的演進，在階級對立的情形下，通過個性的自覺，通過“在上帝面前人人平等”這一個最根源而普遍的意識，而向民主政治乃至近代化的國家政治法律之形態走。但這不是本質原因。因此，

我們當“從無階級對立而以道德價值觀念作領導這一事實，再向裏推進一步，看其文化生命向何處表現發展才成爲不出現民主政治的本質原因，或者說，使我們能夠很顯豁地看出民主政治所以不出現之故”

（《歷史哲學》，p. 183）。也就是說，從文化生命方面說，以道德價值觀念作領導而湧現出之盡心盡性盡倫盡制之“綜和的盡理之精神”，才是中國歷史不出現民主政治之本質原因。

順著“綜和的盡理之精神”而發展，其結果是以成就盡心盡性的聖賢人格爲終極目的，這在社會禮制上、政治上則是成就盡倫盡制盡王道的聖君賢相之形態，“即此便使中國以往歷史發展不能出現民主政治，中國的文化生命惟向這個方向發展表現而成爲定型，才永不能轉出民主政治”（《歷史哲學》，p. 184）。

照牟宗三看來，中國文化生命所成就的聖賢學問、聖賢人格，在文化上、人間社會上是永遠不可廢的。但這一文化生命根據內聖之學，在外王方面（也即在政治方面）所能成就的只是聖君賢相的形態（而且這也僅止於理想，在現實上往往不可得）。這是很不夠的，有缺陷的。這是因爲聖君與賢相都被看成（在德上、位上，甚至德位上）是超越無限體，無法以客觀而有效之政治法律的形態對之有所回應安排，而只能以主觀而往往無效之道德宗教形態的辦法來限制之。以是，人民不是永遠處在被動的潛伏狀態中，爲聖君賢相的德風所披靡、所吹拂，而把人間噓拂成睡眠狀態；就是作爲位上超越無限體的君相把人間任意踐踏（因無法限制他），因而釀成暴亂，遂成一治一亂停滯不前的境地。（參見《歷史哲學》，pp. 186-188）

牟宗三認爲，真正的外王是：“根據內聖方面方道德禮樂之本，再撐開逆之以建立第一義之制度（指憲法、政道等），下貫第二義之制度，之事功之道”²⁶。他指出，過去儒者所講的外王，原則上是由內聖直接推出來，視爲內聖之直接延長，以爲正心誠意可直接函外王，

²⁶牟宗三，《政道與治道》（台北，廣文書局，1961），pp. 23-4。以下引用此書將直接在正文中注明頁數，不再加註。

以爲盡心盡性盡倫盡制即可直接推出外王，以爲聖君賢相一心妙用之神治即可函外王之極致，所以《大學》上說：“物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。”這是外王的直接形態。牟宗三以爲這種直接形態的外王是不夠的。因爲“如果治國平天下之外王還有其內部之特殊結構，即通著我們現在所講的科學與民主政治，則即不是內聖之作用所能盡”（《政道與治道》，pp. 55-6）。也即是說，從內聖之學靠聖君賢相之德以化行天下，是直接推不出民主政治來的。而若這一層轉不出，內聖之學所撐起的道德理性亦不能廣被地被積極地實現出來，人間有睡眠停滯之虞。因此，他認爲積極的外王，也即外王之充分地實現，客觀地實現，必須經過一個曲折，轉一個彎，也就是從順著君相一條鞭地想，作一種轉折上的突變，轉出來從人民方面再作對立地想，以建立一個第一義的制度，建立一個政道。而間接地轉出民主政治，此爲外王的間接形態（參見《歷史哲學》，p. 192 及《政道與治道》，p. 56）。換句話說，他認爲儒家內聖之學背後的“綜和的盡理之精神”直接通出去並不能真正解決外王問題，實現真正之事功，隨時建立客觀有效之制度。若要真正解決外王問題，必須轉出民主與科學背後之基本精神、本質條件，而爲中國文化生命所缺乏之“分解的盡理之精神”²⁷。這一轉出是曲轉，是一種轉折上的突變，而不是直轉。

這一從內聖之學曲通地通到外王，曲轉地轉出民主、科學或分解的盡理之精神的論旨是牟宗三的重要論點。他認爲過去儒者所講的直通是不夠的，只有曲通始能盡外王之極致。但牟宗三特別強調，曲通出去的外王、曲轉出去而成立的民主、科學並不是離開了精神實體或絕對本心之本源而成立的，而是在精神實體或絕對本心之一曲折處成

²⁷ 牟宗三在《政道與治道》一書中，曾以“理性之運用表現”和“理性之架構表現”這一對概念來說明同樣的論點。在其用法中，“理性之運用表現”是“綜和的盡理之精神”下的方式，“理性之架構表現”是“分解的盡理之精神”下的方式。由於兩對概念“不過是另換一對名詞來表示”（《政道與治道》，p. 46），所以此地不再引述，請參見《政道與治道》，pp. 44-62。

立的。他說：

精神，不但上升表現而為道德的主體，亦須下降表現而為“思想主體”（理解形態）。即此“思想主體”，便是精神表現之一曲折。邏輯、數學、科學，以及近代化的國家、政治、法律，俱在此一曲折層上安立。既是一曲折，則必匯歸于此整個系統中而不能孤立。（《歷史哲學》，pp.38-9）

換言之，照牟宗三的精神表現觀看來，儘管邏輯、數學、科學等知性形態和近代國家、政治、法律等客觀實踐形態都有其內部獨立之特殊結構，但究極地從人性的全部活動與文化理想上而言，這些都只是精神實體這一本源的表現、撐開，所以其成立也只是精神實體這一本源之客觀的實現（參見《歷史哲學》，pp. 114-6, p. 181），最後亦必須“統攝於心性之實學，而不能背離此本源”（《政道與治道·序》）。

如上所述，這一客觀的實現是精神實體（在儒家而言，即道德理性、良知）之曲折的表現。關於這一曲折的表現之所以可能，牟宗三提出“道德理性（良知）的自我坎陷”這一說法來加以解釋。²⁸

所謂良知之自我坎陷（自我否定）是指其自覺地從無執轉為執。自我坎陷就是執，坎陷者下落而陷於執也。不這樣地坎陷，則永無執，亦不能成為知性的主體和政治的主體。牟宗三指出，這一自我坎陷是辯證的（黑格爾意義的）開顯。也即，從外部地說，道德理性在其直接的道德意義中雖不會有科學與民主，但依其本性而言之，却不能不要求代表知識的科學與表現正義公道的民主政治，因此民主與科學“在原則上是必要的，而且亦是可能的，否則人義有缺”；其次，從內部地說，要成就上述一義的必然，道德理性不能永遠停在道德主體之中，不能永遠停在“綜和的盡理之精神”中，它必須自覺地自我坎陷，

²⁸關於“道德理性（良知）的自我坎陷”，請參見《政道與治道》，pp. 55-62，及《現象與物自身》（台北，學生書局，1975），pp. 121-5。以下說明即據此，不再加注。牟宗三在這些不同地方有時用不同名詞，如良知、道德理性、知體明覺等，其義相通，故以下引述也不加分別。

轉而為知性的主體和政治的主體，轉而為“分解的盡理之精神”，而這一知性的主體、政治的主體在本性上是與道德理性之直接的道德意義相違反的，

即在此違反上遂顯出一個“逆”的意義。它要求一個與其本性相違反的東西。這顯然是一種矛盾。它所要求的東西必須由其自己之否定轉而為逆其自性之反對物（即成為觀解理性）始成立。……這表面或平列地觀之，是矛盾；但若內在貫通地觀之，則若必須在此一逆中始能滿足其要求，實現其要求，則此表面之矛盾即在一實現或滿足中得消融。而此實現是一“客觀的實現”，……由此一消融而成一客觀實現，即表示曲而能通。……如果我們的德性只停在作用表現中，則只有主觀的實現或絕對的實現。……如祇是主觀實現，則可以表之以邏輯推理；而如果是曲通由之以至客觀實現，便非邏輯推理所能盡。此處可以使吾人了解辯證發展的必然性。辯證的表明，在此處非出現不可。（《政道與治道》，p.57）

換言之，經由這一步自我坎陷，道德理性始能充分實現其自己，此即牟宗三所說的“辯證的開顯”。道德理性經由這一辯證的開顯，始能解決那屬於人的一切特殊問題，而其道德的心願亦始能暢達無阻，“否則，險阻不能克服，其道德心願即枯萎而退縮”。

經過這樣的疏導，牟宗三認為中國文化生命雖彰著了道德理性這一本源形態，但却未曾開出知性方面的科學與客觀實踐方面的民主這層曲折。他認為這層曲折“雖不是最高境界中的事，它是中間架構性的東西，然而在人間實踐過程中實現價值上，實現道德理性上，這中間架構性的東西却是不可少的”（《歷史哲學》，p. 193）。他由此指出中國文化未來的發展，亦即儒家術第三期發揚的內容與形態即可得而明，換言之，即要開出民主與科學這中間架構性的一層。這個意思可以用他的一段話來綜括：

西方文化生命一往是“分解的盡理之精神”（在此有科學、民主，與偏至的宗教）。中國文化一往是“綜和的盡理之精神”與“綜

和的盡氣之精神”。然此所謂“一往”是有時間性。從精神之所以為精神之“內在的有機發展”言，必在各民族之發展途中一一逐步實現而無遺漏。唯如此，方可說人類之前途，精神之大通。

（《歷史哲學·自序》）

4. 兩種歷史總體性的看法

——表現性的總體性與結構性的總體性

從上一節對牟宗三所構築之系統的重構與引述中可以看到，牟氏之論證（或疏導），基本上是建立在黑格爾式之“精神的內在有機發展”這一唯心論觀點之上。²⁹

牟宗三認為，從黑格爾歷史哲學的立場來看，歷史是精神表現的發展過程，“它裏面有一種韻律，一種內在的律則(intrinsic law)，它有一種節奏，這種節奏就是所謂精神發展中的節奏。只有從這個地方講，你才能了解歷史的必然性。……它既不是邏輯的必然性，也不是科學裏邊那個機械的因果律。這種必然性，就叫做辯證的必然性。歷史的必然性都是辯證的必然性(dialectical necessity)”³⁰。因此，如上節所述，他認為，儘管中國文化過去只彰著了“綜和的盡理之精神”與“綜和的盡氣之精神”，而缺乏“分解的盡理之精神”，但從精神之

²⁹ 此地說牟氏之論證基本上是建立在黑格爾式之“精神的內在有機發展”這一唯心論觀點上，是著重在其思想模式(mode of thinking)是黑格爾式的，而不是說其歷史哲學體系的内容全然是黑格爾的。事實上，儘管牟氏一再說明其義理之有所迥於傳統儒者，是本黑格爾歷史哲學而立言（見《歷史哲學·自序》，p. 4）；或說明他在《歷史哲學》一書所凸現之問題乃來自黑格爾《歷史哲學》一書論中國部份之刺激（見《歷史哲學·附錄二》，p. 23），但他也一再說明黑格爾不盡解中國處（見《歷史哲學·自序》，p. 5及第三章第五節；又參見唐君毅，〈中國歷史之哲學的省察〉一文的評述，見《歷史哲學》，附錄一，pp. 8-10），因此，牟宗三的基本態度是，“指出黑氏之缺點，而保留其精華；提之以儒家學術為綱領，而吸取黑氏之骨絡以充實此綱領”（參見²⁴所引文，p. 227）。此可見牟氏所構築之“歷史之精神發展觀”，在方法、思想模式及名詞等方面，雖深受黑格爾之強烈影響，但其實質內容則未必盡同。

³⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北，學生書局，1983），pp. 11-12。關於辯證的必然性，參見²⁴所引文及《政道與治道》，p. 57。

所以為精神之內在有機發展的辯證必然性來看，此種“分解的盡理之精神”，亦必然會在中國文化之發展途中辯證地、一步一步地轉出來、實現出來。如此，則“分解的盡理之精神”所支撐、所擔負的民主、科學這中間架構性的一層，亦必“開出”而實現出來，“一時不能，總有能之時。蓋理路已備也。理路備，則思想順而進之也”（《歷史哲學》，p. 222）。

本文以下將從認識論層次，就牟宗三的這種論證形式來檢討，“精神的內在有機發展”、“歷史的必然性”等歷史哲學觀點，果真能說明歷史構造(historical formation)、社會構造(social formation)的複雜性，而“必然”辯證地、一步一步地轉出民主、科學？關於這一個問題，又可以分析為兩個緊密相關的問題，即：(1)歷史構造或社會構造是否是精神的內在有機發展之各種形態所構成的；(2)歷史世界之辯證的運動是否是“必然地”有方向地趨向一個目的論的目的(teleological purpose)？

正如在其《歷史哲學》一書的自序中所說的，牟宗三的“歷史之精神發展觀”是本黑格爾歷史哲學立言，但認為黑格爾有所蔽，即彼論“主體自由”不知有道德的主體自由、藝術性的主體自由、政治的主體自由等各種形態，他則要疏解之，說明歷史之精神發展途程必一一遍歷各種形態而逐步實現各種主體自由，而完成其“歷史之精神發展觀”，從而說明本政治主體與知性主體而成立之民主、科學必然在中國文化之發展中實現。在此，牟宗三並不是要講述或批評黑格爾歷史哲學，而是本黑格爾之進路而立自己之言——甚至是脫離了黑格爾之體系脈絡而只襲用其抽象之框架來立自己之言。因此，我們此地可以不去討論黑格爾歷史哲學的系統內容為何，也可以不去討論牟宗三對黑格爾歷史哲學之引述或批評是否恰當，而逕就黑格爾建構其歷史概念或闡釋歷史本質與規律的進路——而這也就是牟宗三基本的進路——加以討論。

正如柏林(Isaiah Berlin)所指出的，“人類最深刻的一種欲望，即

是要尋找一個統一的模式，在其中，人類的全部經驗——過去的、目前的、未來的；實在的、可能的、未實現的——勻稱地排列著”。爲了尋找這樣一種和諧的整體，許多思想學說聲稱（其廣度與自信很不同）“已經能找出一個歷史的結構(structure of history)，去發現獨一無二的，足以容納所有事實的真正模式”^{③①}。黑格爾的歷史哲學便是其中很有名的一種。

黑格爾把歷史進程的能動性歸之於絕對（絕對就是精神）、理性，認爲歷史的本質是精神在歷史中實現自己的歷程。他說：

世界歷史是一裁判法庭，因爲在其絕對的普遍性中，特殊的東西——即在現實中形形色色的家神、市民社會和民族精神——只是作爲理想性的東西而存在，在這個要素中，精神的運動是這一事實的展示。

再者，世界歷史不是單純權力的裁判，也即，它不是盲目命運之抽象的和無理性的必然性。相反的，因爲精神是隱含而實際的理性，且理性是在精神作爲知識的存在中說清楚自己，所以世界歷史是理性各環節單單從精神之自由的概念中引出的必然發展，從而也是精神之自我意識與自由的必然發展。這一發展是普遍精神的解釋與實現。^{③②}

在這種歷史是精神之發展的歷史哲學觀念中，我們看到，與其說歷史的總體性(totality of history)是現實中形形色色的各種特殊事物的總和，毋寧說是與這些特殊事物有辯證關係之絕對精神本身，因爲這些特殊事物是單單從精神之自由意識所必然發展引生出來的。換言之，就本質而言，歷史的總體性就是絕對精神本身，或者說，就是絕對精

^{③①} Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969), pp. 106-7. 此地譯文參照陳曉林譯，《自由四論》（台北，聯經出版公司，1986），pp. 209-210，稍加修飾。

^{③②} Georg W. F. Hegel, *Philosophy of Right* (translated with notes by T. M. Knox, Oxford University Press, 1967), p. 216. 此地譯文參照范揚、張企泰譯，《法哲學原理》（上海，商務印書館，1982），稍加修飾。

神之辯證運動本身。法國結構馬克思主義者阿圖色(Louis Althusser)稱這種總體性為表現性的總體性(expressive totality)。

阿圖色在其一篇有名的論文〈矛盾與多元結構決定〉(Contradiction and Overdetermination)中,激烈批評一般馬克思主義者對黑格爾哲學的看法,這種看法認為馬克思的辯證法是黑格爾唯心主義辯證法的唯物論顛倒。他認為,馬克思的辯證法和黑格爾的辯證法的不同不在這裏;而是在其本質上有著根本的不同,“這一根本的不同應該表現在其本質上,即表現在其特殊的決定性和結構上。明白地說,這意味著黑格爾辯證法之基本結構,如否定、否定的否定、對立的統一、揚棄、量變到質變、矛盾等等,在馬克思那裏具有一種不同於原來黑格爾那裏之結構的結構”³⁹。也就是說,在阿圖色看來,無論在矛盾觀、歷史觀、總體觀、辯證法等各方面,馬克思與黑格爾都有著結構性的差異,有著根本的區別。

為了說明這些不同,阿圖色批評了因果性與總體性的古典理論。在我們通常的思維習慣中,有因便有果,有果必有因,一個原因決定一個結果,如果原因改變,結果也將有所不同。這種簡單化的因果關係可稱之為機械的因果性(mechanistic causality)或線性因果性(linear causality)。這種因果性根源於笛卡爾。一直到十九世紀末,這種因果觀還是當時科學主義(scientism)的重要觀點。這種因果性把因果關係歸結為一物的作用及於它物的效力,每一個因素跟其他因素之間的關係是“功能關連之部份間的關係”,因而,總體性即是這些功能關連之部份的總和或其作用的合成結果。這種因果性不能描寫整體對於局部的作用。

除了這種機械的因果性之外,萊布尼茲表述了一種可以描寫整體對局部之作用的因果性,並在黑格爾的辯證法中得到最引人注目的發展,此即表現性因果性。在機械因果性中,因與果是一一對應的,原

³⁹Louis Althusser, *For Marx* (tr. by B. Brewster, Verso Edition, 1979), pp. 93-4.

子般地機械地連接著，但在表現性因果性中，因果關係是以整體和其構成因子間之一對多的形式出現的。這種表現性因果性預設有一整體之內在本質(the inner essence of the whole)這樣的東西存在，它表現為歷史構造或社會構造之各種不同層次的外在現象(如法律、政治、經濟、文學、宗教、意識形態……等等)，這些不同層次的外在現象沒有一個是由另一個引發的，它們自身之間並沒有聯結，而是透過其背後之內在本質把它們連結在一起，成爲一個整體。因而，歷史構造或社會構造之各種不同層次的外在現象可以看成是它們所表現之內在本質這個總因的不同表現結果。在這種因果觀念下，總體性不像機械的因果性下之總體性那樣，是各功能關連之部份的總和或其作用的合成效果，而是以這種或那種形式，以其每一個部份都還原爲原始本質之整體的形式出現的整體表現。因而，這種總體性暗含著精神、理念之簡單的、原始的統一，這種統一的整體與其部份則以辯證關係連起來，部份是作爲整體之辯證發展的單純外在化而存在的。

阿圖色認爲，這種表現性的總體性，雖然能考慮到整體對部份的影響，但由於其部份只是作爲整體這一簡單之內在原理的外在表現而存在的，因此它並沒有把整體看成一個充滿複雜性之結構，而考慮到作爲結構存在之整體內部的複雜動態關係。因此，從這種表現性的總體性觀念，無法產生一個可以適當地認識社會構造或歷史構造——也即，可以適當地認識真實社會中存在著的各個不同之分離的部份，可以適當地認識到全部社會體系之不同層次間的矛盾與緊張——之社會模式。他認爲，社會構造或歷史構造其實是多元結構決定的整體(over-determined wholes)——這裏所謂多元結構決定的整體並不是指由多元構成要素對稱地、並列地合成的整體，而是指由不對稱地關連在一起並具相對自主性(relative autonomy)的各種結構所構成的整體，因此，它不同於多元論(pluralism)下的多元整體。這些結構包括政治的、經濟的、意識形態的等等，它們有著自己相對自主的辯證規律，但相互之間又有著結構的不對稱連繫而互相對稱地決定——即不只

支配性結構(structure in dominance)對其他局部性結構發生了決定作用，局部性結構對其各自的構成要素發生了決定作用；而且，這些局部性結構對支配性結構、局部性結構之各自的構成要素對局部性結構也能發生決定作用（但這種決定作用並不對稱於支配性結構對局部性結構之決定作用），且具有相對自主性。阿圖色稱這種總體性為結構的總體性(structural totality)。在這種結構的總體性之觀點下，我們不像在表現性的總體性觀念中那樣，從內在本質/外在現象(inner essence/outer phenomenon)的角度來看社會構造或歷史構造之各種不同層次構成要素間的關係，而是從結構因果性(structural causality)的角度來看社會構造或歷史構造之各種不同層次構成要素間的關係，在此，結構是內在於其效果中的，而不是外在於它們的。³⁴

從結構的總體性或結構的因果性來看，黑格爾的辯證法不是具複雜性之多元結構決定的，在其辯證法中作為歷史發展之內在馬達的矛盾也從來不是真正多元結構決定的，而是單純的、一元決定的，一切事物的發展是一個單純的矛盾自始至終地、目的論地決定著。阿圖色舉黑格爾在《精神現象學》(*Phenomenology of Mind*)一書中所描述之意識經驗及其達到絕對知識的辯證為例，看起來這一辯證之矛盾似乎不是簡單的，而是極複雜的，但是，

其複雜性並不是效果之多元結構決定的複雜性(complexity of an effective overdetermination)，而只是表面上看起來是多元結構決定之累積內在化的複雜性(complexity of a cumulative internalization)。事實上，意識(consciousness)在其發展的每一刻，通過它以往本質的所有回音，通過相對應之歷史形式的過往存在(allusive presence)，來實踐和體驗它自己的本質。³⁵

³⁴關於阿圖色對因果性及總體性之古典理論的批判，參見 L. Althusser, *For Marx*, pp. 89-116; L. Althusser and É. Balibar, *Reading Capital* (tr. by Ben Brewster, Verso Edition, 1979), pp. 182-193.

³⁵L. Althusser, *For Marx*, p. 101.

這種單純的、一元的矛盾在黑格爾的《歷史哲學》一書中表現得更清楚，

在這裏我們又碰到表面上看起來是多元結構決定的現象，不是所有歷史上既存的社會都是由無數具體決定因素——從政治、法律到宗教、風俗、習慣、財政制度、商業制度、經濟制度、教育體制、藝術、哲學等——所構成的嗎？但是，這些決定因素中沒有一個是外在於其他決定因素的，不只因為它們構成一原始的、有機的總體性，而且主要是因為這一總體性是反映在一唯一的內在原理上，而這一內在原理是所有那些具體決定因素的真理。譬如，羅馬，其偉大的歷史，其制度，其危機與冒險事業，都只不過是抽象法人格(abstract legal personality)這一內在原理在當時的顯現及其以後的毀滅。³⁶

由此可以看到，照阿圖色看來，黑格爾把歷史上既存之社會的無限雜多現象所構成的、充滿複雜性的歷史的總體性，化約歸結到一個簡單的內在原理，一切真實歷史、社會的複雜性變成僅僅是那簡單的內在本質透過矛盾的辯證發展而表現出來的外在現象。這種歷史的總體性正是阿圖色所指的表現性的總體性。

從結構的總體性來看，歷史的（或社會的）總體性並不是內在本質的外在表現，而是由具相對自主性之不同結構（或領域）在複雜的矛盾發展過程中多元結構決定的。因此，阿圖色認為，黑格爾那種精神發展的歷史運動在本質上是簡單的、非多元結構決定之辯證的，因為其內在本質的絕對精神在其每一個發展階段都是作為意識和精神的一種外在具體表現而封閉、限制在內在本質自身之中，一切外在表現儘管相互矛盾，但也都是同一內在本質的表現，因而在內在本質中得到統一。換言之，在黑格爾的辯證法中，作為推動歷史運動之內在馬達的矛盾是單純的，由內在本質的絕對精神一元決定的。但從結構的

³⁶Ibid., p. 102.

總體性來看，歷史構造或社會構造中的矛盾，

是不能與它依存其中之社會體的整体結構分開的，是不能與其存在的形式條件分開的，而且也不能與其支配的情況分開；矛盾是澈底地受這些方面的影響，在一個以及同一個運動中，矛盾既是起決定作用的，但同時也是被決定的，被它所賦予生氣之社會構造的各個層面與各個情況所決定；它可以說在其原則上是被多元結構決定的。³⁷

阿圖色即從這種結構決定之總體性的歷史觀批判了庸俗馬克思主義之經濟決定論的歷史觀和黑格爾唯心主義本質論之表現性總體性的歷史觀，指出在後兩者中，一切事物的發展是簡單的、一元決定的、目的論的，而不是多元結構決定之複雜辯證的，因而不能正確解釋歷史構造或社會構造。相反的，阿圖色本人則從反目的論的、多元結構決定之總體性的歷史觀來解釋歷史構造或社會構造，認為“歷史是一個沒有目的(telos)、沒有主體(subject)的過程”³⁸。

阿圖色“多元結構決定”(overdetermination)的概念，評價不一。譽之者如美國文化評論家詹明信(F. Jameson)認為“這是當代西方思想界最為成功的一個概念”³⁹；不太以為然的如法國當代哲學家呂刻(P. Ricoeur)，認為阿圖色批評黑格爾的辯證法中沒有包含異質因子之真正的多元結構決定存在之論辯——如上所述，阿圖色認為黑格爾之辯證過程是簡單的、一元決定的，其複雜性只是表面上看起來是多元結構決定之累積內在化的複雜性——並不太使人信服，他認為

³⁷ Ibid., p. 101.

³⁸ 這是阿圖色的名言。轉引自 F. Jameson, *The Political Unconscious* (Cornell University Press, 1981), p. 29.

³⁹ 參見詹明信 1985 年在北京大學專題講座演講錄《後現代主義與文化理論》(唐小兵譯, 1986), p. 64。按, 當代雜誌社曾出版本書台灣版。又, 當代西方一些社會科學家企圖運用這個概念來重構社會理論, 一個例子見 Stephen A. Resnick and Richard D. Wolff, *Knowledge and Class* (1987), Ch. 1 and Ch. 2。

黑格爾那裏也有多元結構決定。⁴⁰

筆者此處無意討論阿圖色對黑格爾的批評是否恰當，這已超出本文範圍。筆者要指出的是，阿圖色“多元結構決定之總體性”這一反目的論的概念，及據此一概念對經濟決定論和唯心主義本質論之表現性總體性等目的論歷史觀的批判，無論是對一般把握歷史構造或社會構造之真實，或對本文所要討論的問題，都有著相當大的啓發作用。以下即就此回到本文的主題。

5. 對“本內聖之學解決外王問題”之論旨的檢討 ——認識論層次的批判

如上所述，牟宗三疏解儒家內聖之學可以“開出”民主、科學的論旨，取的是“歷史之精神發展觀”的目的論式進路。即認為道德主體（理性）在其直接的道德意義中雖沒有科學與民主，但依其本性而言之，却不能不要求代表知識的科學與表現正義公道的民主政治，而且就精神之所以為精神之內在有機發展的辯證必然性來看，儒家內聖之學“必然”可以開出民主、科學等新外王，“這種必然性既非因果的必然性，亦非邏輯的必然性，而是在辯證歷程中的實踐必然性”⁴¹。這種辯證歷程中之實踐必然性，是經由前述道德主體之自我坎陷而客觀地實現道德主體自己內在的要求，由此顯現出一辯證的開顯所保證

⁴⁰ 參見 Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (ed. by George H. Taylor, Columbia University Press, 1986), p. 126。事實上，P. Ricoeur 在此處對阿圖色之反駁很薄弱，他認為在 *The Phenomenology of Mind* 一書中，辯證過程中的每一圖式都有許多衝突要素，而這些衝突要素正是辯證地必須邁向另一圖式的要素，他說每一圖式之不穩定是其多元結構決定的產物。對照³⁹所引阿圖色對黑格爾之批評，P. Ricoeur 似乎沒有反駁阿圖色什麼。附帶一提的是，阿圖色整個理論體系的觀點在 60、70 年代的英國曾引起極大的爭論，其高潮是有名的馬克思主義史學家 E. P. Thompson 在 1978 年發表其長達二百頁左右的長文 *The Poverty of Theory*，企圖埋葬阿圖色的理論觀點。關於此一論辯，超出本文題材，請參見 Thompson 該文〔見其 *The Poverty of Theory and Other Essays* (Merlin Press, 1978) 一書〕，或 G. Elliott, *Althusser* (Verso, 1987) 一書之導言的討論。

⁴¹ 李明輝，¹⁵ 引文。此義又見《政道與治道》，p. 57。

的。而道德主體經由自我坎陷，之所以一定會客觀地實現道德主體自己內在的要求，則是因為如此一來，作為精神實體而存在的道德主體，“其道德的心願始能暢達無阻。否則，險阻不能克服，其道德心願即枯萎而退縮”^⑫。換言之，這裏所說辯證歷程中之實踐必然性的保證是建立在精神實體之無限的辯證開展的可能性之上。這一點在《歷史哲學》、《政道與治道》等書中很清楚地表現出來（參見第三節的引述）。在牟宗三看來，

仁且智的精神實體不只要上升而為道德的……亦須從其上升而為道德的主體下降凝聚而為一“知性主體，即思想主體。……同時，仁且智的“道德的精神主體”……必須要披露於個人以外之社會及天地萬物而充實其自己，彰著其自己。即，必須要客觀化其自己，且絕對化其自己。客觀化其自己，即須披露於國家政治及法律。依此，國家政治及法律即是精神之客觀化，而為客觀精神也。
（《歷史哲學》，pp. 117-8）

而一如前述，牟宗三認為，究極地從人性的全部活動與文化理想上來看，這些數學、科學、近代國家、政治、法律等都只是仁且智的精神實體這一本源的客觀表現，最後亦必須“統攝於心性之實學，而不能背離此本源”（《政道與治道·序》）

在此，可以看到牟宗三的歷史總體性一如黑格爾的歷史總體性，是一種唯心主義本質論之表現性總體性，只是其內在本質由黑格爾哲學中的“絕對精神”換成儒家心性之學中被視為本源之“仁且智的精神實體”。這一“仁且智的精神實體”不但是道德的主體，而且為了充分實現其自己，它必須在自我坎陷中表現為知性的主體和政治的主體，因而使這一精神實體在這種辯證地開顯中客觀地表現為數學、科

^⑫牟宗三，《現象與物自身》（台北，學生書局，1975），p. 122。此類說法是牟氏說明民主、科學之成立有其必然性的最後理由，新一代的新儒家學者在在這一點上，也謹守師說，沒有理論上的新突破，參見^⑬所引李明輝文，彼言：“順著道德主體自身之要求，民主政治之成立有其必然性，否則其生命不得暢通。”

學、近代國家、政治、法律等中間性架構的存在型態。換言之，在牟宗三所構築的義理體系中，不但新儒家所欲“開出”之數學、科學、近代國家、政治、法律等科學、民主範疇中的各式各樣特殊問題，都是“仁且智的精神實體”這一內在本質所表現出來的各種外在現象，而且就是歷史構造或社會構造中的各種特殊事物也無不與“仁且智的精神實體”有這種辯證的表現關係，所以這一切外在現象都必須統攝於心性這一內在本質中，不能背離。這種把歷史構造或社會構造中一切特殊的具體事物都視為“仁且智之精神實體”這一內在本質之外在表現的唯心主義本質論之表現性總體性觀點，正是前述〈宣言〉中所指中國文化有其“一本性”之另一種更具思辨形式的說法。

在牟宗三所構築的義理體系中，作為“仁且智之精神實體”這一內在本質辯證地開顯而表現為各種外在現象之內在馬達的“道德理性（良知）的自我坎陷”，也顯現出在其唯心主義本質論之表現性總體性下，單純的、一元決定的矛盾發展的特徵。牟氏有關良知之自我坎陷的說法是本黑格爾之辯證法的框架加以變化而立說。在早年一篇〈論黑格爾的辯證法〉的短文中，牟氏認為黑格爾所講之精神的辯證發展，雖亦含有儒家道德實踐中良知天理心性主體之涵義，但並不特別專注，亦不特別彰著心性主體這一“本原形態”，因而他認為應本儒家道德實踐之涵義，貫通於黑格爾的辯證發展中，把心性主體這個“本原形態”特別彰著出來，然後再看這一本原形態如何透過對於良知本覺之神智妙用的否定而貫通於“知性”及“客觀精神”⁴³。這裏所說的“良知本覺之神智妙用的否定”即牟氏後來一再提到的“良知的自我坎陷”。

從充滿複雜性的多元結構決定之矛盾觀的角度來看，牟氏這種矛盾觀一如其歷史總體性一樣，是單純而不具複雜性的。在此，歷史構造或社會構造中一切具體而特殊之事物的發展，無一不是由“良知(道

⁴³參見²⁴所引文。

德理性)”這一內在本質在自我否定（自我坎陷）、委曲自己下降這類非辯證性的（此處辯證性的意義和牟宗三所使用的或黑格爾意義下的）辯證性，有著本質上的不同，是指多元結構決定之複雜性意義下的）、目的論的、簡單的、一元的矛盾關係下，自始至終地一元決定著，而不是在構成社會構造或歷史構造之整體的各個相對獨立自主之局部結構、各個層面與各個情況相互之間的複雜矛盾關係間多元而不勻稱地相互決定的。這樣一種簡單的矛盾關係基本上是與它所要辯證地開顯的歷史構造或社會構造中的具體外在現象無關，而只與矛盾所作用之內在本質的良知（道德主體）本身有關。

儘管牟宗三認為經由良知的自我坎陷而來之辯證的開顯，良知之內在要求始能客觀地實現，人的一切特殊問題（特別是經世致用的事功問題）始能解決的說法，有所進於往儒以為把握住“德化”這一涵蓋之大前提即足矣的觀念⁴¹，但其整套以心性內聖之學“開出”經世致用之外王的義理體系，仍然不是建立在堅實之基礎上，而是建立在一種形上學的態度之上。因為，在其唯心主義本質論之表現性總體性的歷史觀點下，除了“不容己之良知（道德理性）必然要充分實現自己，否則其生命不得暢通”，以及“歷史之精神表現必然要在各民族之發展途程中企求完成，一一逐步實現而無遺漏”這一類非辯證的、目的論的、一元論的本質論表現性觀點之外，他並沒有辦法進一步說明或論證，在真實而複雜之歷史構造與社會構造中，精神發展何以有其表現為無限雜多之外在現象的內在必然性？歷史構造或社會構造中之無限雜多的各個層面、各個情況與各個現象何以都是作為內在本質之

⁴¹ 牟宗三曾再三指出：“以往儒者，每于經世致用而有所議論之時，輒視此系統（按：指基于五倫之禮樂教化）為必要而又充足者，以為凡事必本于德化，遂以為只有德化即足矣。……須知「範圍天地之化而不過」，固是（德化）此大前題之涵蓋，然而「致曲」之道（即精神或理想之層層實現于現實），則因非一套套邏輯也，此其所以推理太直接也。（成為一平板）。……”（《歷史哲學》，p. 277）。而他的義理體系，特別是“良知的自我坎陷”之疏解，即是要有所貢獻於“致曲之道”，而疏導出民主、科學之成立的實踐的辯證必然性。

精神實體的表現？辯證發展⁴⁵何以有其趨向精神遍歷地實現而無遺漏這一目的論之目的“發展的必然性”？……由此可以看到，在牟宗三所構築的義理體系中，其最後的分析範疇是“精神之內在的有機發展或表現的必然性”，他所有的疏解、論證都是由此出發，以此為基礎。假如抽掉這一最後的分析範疇，其義理體系，其所謂的辯證歷程中的實踐必然性，勢必要全然蹈空。然而，從以上的分析可以看到，這一“精神之內在有機發展或表現的必然性”的最後分析範疇，是一種目的論形式的觀點，更確切地說，是一種以唯心主義本質論之表現性總體性為實質內容之目的論形式的觀點。

正如柏林教授所指出的，“目的論是一種既不能以任何種類之經驗確證(confirmations)，也不能以任何種類之經驗駁倒(refutations)的信仰形式”⁴⁶。換言之，這種目的論形式的觀點是一種形上學的態度，持這種觀點的人除了“相信”以外，並沒有辦法說明歷史的必然性——在牟宗三之義理中，即精神之內在的有機發展或表現的必然性（不管這種必然性是邏輯的必然性、因果的必然性，或是牟宗三所說之辯證的必然性、實踐的必然性⁴⁷）——的確切基礎何在？但是，儘管如此，牟宗三在其構築的系統中，也一如各式各樣的目的論者一樣，視

⁴⁵從多元結構決定之角度來看，這裏所說的辯證發展只是內在本質(inner essence)透過其自身之簡單矛盾關係一元地決定之表現性的目的論發展，而不是結構的總體性下，在複雜的矛盾發展過程中多元結構地辯證決定的發展。牟宗三在²⁴所引文中即說明辯證發展的綱領是以原始的諧和(primary harmony)——即圓融不分之精神生命或仁且智的精神實體——為基礎，在道德的實踐發展中，因反省自覺而使原始的諧和這一圓融的絕對破裂（即對此原始的諧和加以否定），而使圓融之絕對中現實的成分推出去，表現出個體性和客體性，因而與退處主體地位的精神有一辯證的矛盾對立。此矛盾對立再經否定的否定，即“合”(synthesis)而加以克服解消，達成再度諧和的圓融絕對，如此，“把那渾然一體的絕對中的夾雜，通過自覺而予以淘汰，把主體性提煉出來，把客體性提煉出來”。牟氏所言的綱領可以說明此地的分辨。

⁴⁶I. Berlin, op. cit., p. 55.

⁴⁷參見牟氏在《中國哲學十九講》第一講中對三種必然性的分辨，李明輝在¹⁶所引文也追隨這種分法，並刻意強調新儒家所言民主、科學之成立的必然性是實踐的必然性或辯證的必然性，而不是邏輯的或因果的必然性。

具體而真實之歷史構造或社會構造中的“一切事物都可以，或都應該從目的論這個範疇(category)或架構(framework)的角度來理解或描述”⁴⁸，此所以牟宗三要一再強調歷史之精神發展“可以普遍化於宇宙歷程，視整個宇宙為一精神表現之發展過程”⁴⁹，而精神表現之發展所開顯的人性的全部活動，如數學、科學、近代國家、政治、法律等，最後又都必須統攝於會辯證發展地表現其自身目的之精神實體。換言之，他解消了真實歷史構造或社會構造中的一切具體的複雜現象、關係，只留下他所要特別彰著凸顯的心性主體（仁且智的精神實體）這一“本原形態”。在此，所有人文、社會活動之歷史的總體性或社會的總體性只是這一“本原形態”本身，所有複雜的外在現象或關係都只是這一“本原形態”之回音或其內在化的累積。這是一種典型的唯心主義本質論之表現性總體性觀點。

然而，從歷史或社會之多元結構決定之總體性來看，真實而具體之歷史構造或社會構造充滿複雜性，是歷史構造或社會構造中各種具相對自主性之局部結構（如經濟的、政治的、意識形態的）或各個層面、各個情況在一沒有目的、沒有主體之歷史過程中多元結構決定的，而不是如牟宗三所持的唯心主義本質論之表現性歷史總體性所顯示的，是精神之發展表現。

在這裏，一個關鍵性的差異出現了，從這種唯心主義本質論之表現性的歷史總體性觀點來看，歷史是理性的，有其軌道（必然法則），有其方向與目標，歷史會在其內在本質之精神實體的辯證發展中毫不躊躇地循著其軌道奔向其目標，完成作為歷史之內在本質的精神實體的內在要求，即使有所挫折、有所障礙，這些內在要求最後也必一一逐步實現而無遺漏，這也就是牟宗三所說的：“歷史之精神表現即是一部在發展途程中企求完成之哲學系統。……仁心不容己是一切光明之源泉。一切歷史在此中演進。孰謂邪妄者一時之歪曲而可以抵禦光

⁴⁸I. Berlin, op. cit., p. 53.

⁴⁹牟宗三，²⁴所引文，p. 227.

明之洪爐乎？（《歷史哲學·自序》）這種決定論(determinism)，甚或命定論(fatalism)的歷史觀，在本文的討論脈絡中，跟上述“精神之內在的有機發展或表現的必然性”這一最後的分析範疇，共同地保證了民主、科學等新外王可以“開出來”。這是因為民主、科學是心性主體的內在要求，是一種歷史目標（儘管這種歷史目標是被外在之歷史環境機緣所設定的，而不是自發地在具體的歷史時空下提出來的⁵⁰），在這一目標下，歷史循著精神之有機發展的必然法則這一軌道，民主、科學當然必然地可以“開出來”。但如前所述，從多元結構決定之歷史總體性觀點來看，真實的歷史並不是決定論的、命定論的。歷史並不是一個理性的、有條理的系統，有其軌道，有其自己的目的，而以人作為達到這一目的的工具；歷史本身是“一個沒有目的、沒有主體的過程”，是人在追求人自己之目的的活動所在的場景與過程。由於人自身就充滿著不可知的複雜性與曖昧性，因此，這樣的場景與過程有其曖昧性和複雜的辯證性（非黑格爾意義的或牟宗三意義的一元決定的辯證性）。歷史包含著辯證的事實與預示的意義，但在終極上，歷史無法跟偶然性、世界的無條理性分開。歷史不像命定論者所想的，有客觀的、命定的必然法則，她不保證幸福、正義、善的勝利，也不保證

⁵⁰本文開始時即交待了“民主、科學是中國文化從其本身之內在要求所應當伸展出來的文化理想”這一命題是新儒家在面對五四新文化運動以來所遭逢之文化困境而提出來的。換言之，從歷史的角度來看，民主、科學的問題是具體而特殊之外在歷史環境機緣迫使新儒家不得不面對的問題，而不是儒家思想自始至終就具備的問題意識。關於這一點，我們可以考慮一個問題，W. T. de Bary 在一篇討論黃宗羲政治思想的論文中，曾指出：“秦漢以後，能對中國君主專制政治下的各種難題做如此廣泛而詳盡的分析，並且如此有效地用儒家理想來批評中國的君主專制制度，黃宗羲可以說是空前絕後的一人。”儘管如此，良知之內在要求並沒有使黃宗羲生出從中國文化本身伸展出民主的內在要求。例如 W. T. de Bary 就指出《明夷待訪錄》中最關鍵性的人物還是君主及理想中的聖王，即使時代許可的話，黃宗羲也不可能採用人民選舉等方法來推行他的理想（參見 W. T. de Bary, 〈中國的專制政治與儒家理想〉，收入張永堂等譯，《中國思想與制度論集》，台北，聯經出版公司，1979）。由此可以看到，光強調良知之內在要求，未必就能自發地形成“開出民主”的問題意識。李明輝在¹⁶所引文強調中國之所以未能發展出現代科學與民主，“實因歷史的機緣未備；此種機緣之來臨有待於日後西方列強之叩關”。這一說法間接承認了此地所說的觀點。

善因必有善果，她只暗示了偶然性中的邏輯、無條理中的條理。

從這樣一種非決定論的、非目的論的多元結構決定之歷史總體性觀點來看，人在現實的歷史中所面對的並不是精神實體的內在要求必然一一實現、完成之類已決定的歷史目標和必然的歷史法則，而是在既與的、承受的歷史境遇與各種結構條件中，迎接向他開放著的種種可能性與不確定性。以是，歷史的力量並不是已決定的歷史目標和必然的歷史法則所賦予之本質性的力量，而是透過人之實踐的努力，在直接面對的、既與的、承受的歷史境遇與各種結構條件下去決定、去實現人自己之目的，以創造歷史的主觀能動力量；歷史的意義也因此不是來自已決定的歷史目標和必然的歷史法則所賦予之本質性的終極意義，而是來自在歷史的偶然性、可能性和不確定性中通過人在追求自己之目的的實踐活動而創造並注入其中的意義。

從這個角度來看，新儒家（特別是牟宗三）欲圖透過思想的開闢與疏導^①，以建構“本中國內聖之學解決外王問題”的義理體系，很可能面臨一個弔詭而難以舒解的困境。就牟宗三構築其義理體系的用意和目的而言，原是要為中國文化歷史中缺乏近代之民主與科學的困境開闢思想的路徑，是要為肩負開此時代所需要之新外王（即民主與科學）的責任的儒家學術第三期發展疏導其必然可能的理路，但由於

^①認為思想為根本的一元論思想模式(monistic-intellectualistic mode of thinking)或藉思想、文化以解決問題的方法(the cultural-intellectualistic approach)是中國傳統文化中常見的，其形成的原因跟儒家的思想模式有相當重要的關聯。關於這一問題的討論，請參見林毓生、《思想與人物》，pp. 134-5; 151-162；以及其 *The Crisis of Chinese Consciousness*, pp. 26-30; 38-55。牟宗三在其論證中亦充分顯現出他深受這種思想模式的影響。舉一個例子，他認為關於國家政治法律等之客觀表現這一問題，“二千年來，儒者終不能用其思想，闡出此問題之坦途。此固非純為思想問題，其實現也，必有待於其他條件之形成。然思想之開闢，固足以指出此問題解答之關鍵”（《歷史哲學》，p. 156）；又如他認為政權之民主為“盡制”之事，非“盡倫”之事，“王者一時不能盡此制，儒者運用其思想，亦可能轉移風氣而促其實現之。然而俱不能，則所可責者，儒者思想之陋也”（《歷史哲學》，p. 223）。觀牟氏此種思想模式：則其欲援引黑格爾式之精神發展史觀，並特別強調要彰著“心性主體”這一本原形態，來疏導、開闢“開出新外王”的理路，殊不足怪，有其思想模式之軌跡可尋。

其用以疏導這問題、開闢其路徑、論證其觀點的思想工具，一如上述，是一種以唯心主義本質論之表現性總體性為其內容之目的論形式的觀點，強調的是精神實體之辯證發展的必然性，是精神表現之必然的實現與完成，因此，只要這疏導、開闢的工作一完成（且先不管這疏導、開闢究竟是建立在堅實的基礎，或如上文所述，其最後的分析範疇其實只是一種超越經驗、無法驗證也無法駁斥的形上學信仰的態度），關於民主、科學之“開出”這一問題即已大體完成，此所以牟宗三要說：

就此問題之難境言，則理上實屆可轉之時。此為思想問題也。一人不能，總當有能者。一時不能，總有能之時。蓋理路已備也。理路備，則思想順而進之也。此若點醒，即為政權之民主。（《歷史哲學》，pp. 222）

換言之，照牟氏這一思想模式，只要在思想理路上開闢出一條路徑，即闡明精神實體可以表現為各種形態，因而可以“致曲”地轉出牟氏所謂的“分解的盡理之精神”、“知性形態”與“國家政治法律方面的客觀實踐形態”，那麼，不悖於往賢而有所進於往賢於此等問題上“至此而窮”⁵²之困局的“開新外王”的事業便算大體完成了。

在此，牟宗三所構築的義理體系面臨了一個問題，即，在這種精神表現之辯證發展的歷史總體性或社會總體性觀點之下，人的自主性(autonomy)在歷史的過程中究竟還有沒有意義？——儘管在牟宗三視為本原形態之仁且智的精神實體這一觀念中，有著豐富之道德自主性的意涵。此外，人自主性地去自由選擇人自己之目的，並以具體的實踐努力來追求這目的之人的實踐可能性和活動，是否還可能？是否還需要？因為，作為精神表現企求完成的歷史過程既然有其目標，有其必然的法則，精神之表現也有其內在有機發展的辯證必然性，那麼，堅持在向人開放著的種種可能性與不確定性中，因著人之自主的實踐

⁵²牟宗三一再指出過去儒者於政治理想問題上的困局，參見《政道與治道》，Ch. 9；《歷史哲學》，pp. 217-30；《中國文化的省察——牟宗三講演錄》（台北·聯合社，1983），pp. 77-89。

努力，而為面對著歷史之偶然性這一惡靈的生命注入意識之人的自主性如何有可能？如何有意義？而人之實踐的努力又有何需要呢？豈不是實踐與否都無法改變這“必然表現”之歷史過程的必然性嗎？事實上，這幾乎是所有目的論形式之觀點都要面對的問題，所以柏林教授在抨擊目的論之世界觀時要說：“在一目的論之體系中，不管怎樣巧妙去重新解釋（個人責任）這一備受折磨的措辭，都無法使其正常意義復歸於自由選擇之觀念下。木偶或許會意識到，並且快樂地將自己認同於他們在其中扮演角色之必然過程，但這過程仍然是必然的，而且他們仍然是木偶。”⁵⁹換言之，人在這必然的過程中是無足輕重的、可有可無的、沒有自由選擇可言的。因而也就沒有所謂責任的問題。

這樣一種弔詭的結果也出現在牟宗三“新外王開出論”的觀點裏。既然順著道德主體自身之內在要求，民主政治之成立有其必然性，一定會在辯證發展的途中實現，那麼，所謂儒家學術第三期發展所應負之“責任”——開民主、科學這一新外王——其實就只剩下思想理路的開闢、疏導了，而這一“責任”早在牟宗三的相關著作（主要是《歷史哲學》與《政道與治道》兩書）中已經完成了。事實上，這一弔詭的結果也確實反映在新儒家的政治觀中，即，如前文所述，這四十年來，除了一再宣說牟氏所構築之義理系統的結論——民主、科學必定可以開出——之外，使民主政治在具體的現實中得以演進、出現之種種複雜而具體之實踐問題，在新儒家（特別是其新生代）中變得是無足輕重了，與他們無關，因為他們已從思想理路上肯定了民主政治出現的必然性。

6. 餘 論

柏林教授在討論目的論之世界觀時，曾引述十八、十九世紀英國政治哲學家高德溫(W. Godwin)的一個教訓：要了解人的行為，我們

⁵⁹I. Berlin, op. cit., p. 54.

永遠必須避免使用概括性的原理(*general principles*)，而應該檢視每一事例之個別細節⁵⁴。由於人類有一種要尋找一統一模式來解釋人類之全部經驗的深刻欲望，因此，這個表面上看起來卑之無甚高論的教訓便愈發顯得醇厚。事實上，要了解複雜的人類歷史或人類社會（特別是歷史的總體性或社會的總體性），這個教訓也是發人深省的。牟宗三所構築的義理系統欲圖在複雜的中西文明中，以涵蓋面極大之概括性原理來解釋中西文明的歷史及其精神⁵⁵，論斷其有與不足，然後再運用“歷史之精神發展觀”這一類目的論形式的觀點來論證：從中國文化之“有”必然可以開出中國文化之“不足”，也即從中國文化所長的內聖之學，必然可以開出中國文化在這一時代之不足的民主與科學。這一義理系統在傳統文化遭逢五四以來之新文化的挑戰而產生嚴重之文化困境時，或許發揮了安慰儒家信仰者之人心的力量，但無論是在真正解消新儒家所面對之文化困境上，還是在儒家價值之新的展現（如促使民主真正實現之實踐）的擴展上，這一義理系統並沒有產生任何實質的作用或力量。事實上，新儒家學者在這四十年來真正的貢獻仍然是在內聖之學之義理的闡發、展露之上，關於他們在外王問題上的努力，除了本文所討論之牟宗三所構築的封閉自足的義理系統之外，幾乎是空白⁵⁶。而牟宗三這一套封閉自足的義理系統事實上是建立在很薄弱的論證基礎上，上文已從認識論層次上對此作了一些批判性的檢討。

不僅此也，牟宗三這套“開出論”的義理系統，如果就其討論的問題（民主、科學）在具體層次上進行仔細的檢視，它所面臨的問題

⁵⁴Ibid., p. 78.

⁵⁵如他喜歡說：“西方文化生命一往是「分解的盡理之精神」（在此有科學、民主、與偏至的宗教）。中國文化生命一往是「綜和的盡理之精神」與「綜和的盡氣之精神。」（《歷史哲學·自序》），這類說法遍見全書。

⁵⁶這裏應指出，張君勱與徐復觀也許是例外，他們雖各有其限制，但卻表現出他們有比較豐富的資源來面對、處理儒家思想在政治問題上需要有新的展現方式這一複雜的問題。關於這一點，非本文所能討論，筆者將另撰他文討論之。

恐怕不會比上文從認識論層次上所指出的來得少，對於這類具體之實質問題的討論^{①7}，不在本文之範圍內，此地僅就民主問題，舉一例說明。在牟宗三的體系中，民主的實現，必須“根據內聖方面之道德禮樂之本，再撐開逆之以建立第一義之制度（指憲法、政道等），下貫第二義之制度、之事功之道”（《政道與治道》，pp. 23-4），此處牟宗三所謂“撐開逆之”，即“良知自我坎陷”以發展、實現良知之內在要求。換言之，在牟宗三看來，若良知暫時委曲自己、否定自己，自覺地下降為政治的主體，即能撐開理性的架構表現，建立客觀制度，使精神得以客觀表現，民主即可實現。在此，牟宗三以客觀制度、精神之客觀表現等概括性原則來涵蓋在具體之社會、政治、文化條件下，如何建立民主政治的問題。問題是，他所謂第一義之制度（指憲法、政道等），其實是一種具體之政治秩序的呈現，而從近代西方文明過程來看，所謂民主政治之成立、實現，根本上是一種民間社會(civil society)與國家(state)分化，並使國家為民間社會之成員所有（主權在民）、所治（國家權力之行使應受到人民公意形成之法律的限制，且以人民公意為依歸）而形成一種民主法治的政治秩序的過程。這裏所謂民間社會是指在國家直接控制之外的、個人之間與團體之間自發地組織起來營各種社會生活（如家庭的世界、經濟領域、文化活動與政治的互動等）之私的或公共的生活領域，它跟國家之間互有相對的獨立自主性。因此，民主可以說是政治權力中心受民間社會控制的政治秩序。而正如許多政治哲學家或政治理論家透過具體的分析所顯示的，政治秩序並不是通過共通的、普遍的價值體系（如良知之內在要求），或對國家

^{①7} 筆者曾在一篇論評文章中，從胡塞爾(E. Husserl)所指出之歐洲近代科學危機——其本質是現代主體主義下之客觀主義的危機——來討論新儒家開出科學這一論點的一些問題。筆者指出，新儒家“反科學主義，但不反科學”，並以欽羨之情視“科學”、“知性形態”為必須追求的目標，而提出“科學開出論”，但由於這種“開出”的要求是形式性的，因而要“開出”什麼樣的科學？如何才能不開出其實證論之思想模式（這是新儒家自始即反對的）而導致科學危機的科學（如西方近代科學）？這類實質的問題似乎都不曾在新儒家的思考中出現過。參見拙文、〈反省五四思想的一點意義〉，收入拙著《一葦集續篇》（台北，允晨文化公司，1987），pp. 117-127。

之權威或其正當性的普遍關心（如牟宗三所指的，對中國傳統政治中君相權力無法客觀控制的困局）而達成的，也不是通過暴力而達成的，而是政治、經濟和社會制度與活動之間互相依賴之複雜網絡相互運作的結果。換言之，政治秩序是在具體的歷史處境中，人類社會生活中之具體活動（特別是政治活動）的結果，它或者是偶然發展的結果，或者是在社會構造之各局部性結構與支配結構間多元結構決定之具體條件下，有限度的創造與發展，但決不是普遍的、全知的設計安排的結果。⁵⁸

“未來之樂音只能在具體的實踐中譜出”。新儒家的“新外王開出論”始於一具體而特殊之外在歷史機緣所造成的擬似問題意識（即要一元論地強調、證明從中國傳統的道德秩序中可以下貫地疏導出現代的民主政治秩序），終於沒有實踐可能性之空泛的概括性原則。林毓生教授在分析梁巨川先生（梁漱溟之父）自殺這個事例所顯示的問題時指出：

他們（指新傳統主義哲學家們，如唐君毅、牟宗三）傾向於從普遍的觀點，為保存中國道德傳統作論辯，卻不能為傳統或傳統主義的道德價值與理想，創造在社會上新的與具體的展現方式。⁵⁹

新儒家（特別是牟宗三）在“開新外王”這個課題上，也顯示出他們無法為儒家之政治理想創造在社會上新的與具體的展現方式之困境！

台灣社會研究季刊

第一卷第四期 1988 冬季號

⁵⁸以上討論，參見 D. Held, *Models of Democracy* (Polity Press, 1987), ch. 9。有關近代西歐文明過程中民間社會與國家之間的關係的討論，參見 John Keane (ed.), *Civil Society and the State* (London, Verso, 1988)。關於政治秩序，本期錢永祥，〈自由主義與政治秩序〉，及林毓生〈關於政治秩序的兩種觀念〉（《知識份子》，第 1 卷第 4 期，1985，收入氏著《政治秩序與多元社會》，即將出版）兩文的討論，可供參考。

⁵⁹林毓生，《思想與人物》（台北，聯經出版公司，1983），pp. 226-27。

人性、歷史契機與社會實踐

——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學

楊儒賓

摘 要

本文旨在經由檢討牟宗三教授之哲學體系中無限心與有限心的關係，重新賦予有限心存有論的地位，以作為儒家社會實踐之可能依據。

牟教授在處理有限心—無限心的問題時，其思惟模式是黑格爾—起信論的形態，他強調有限心的呈現是必需的，因為它是良知的“自我坎陷”，一種精神的自我攤展(expression)。在這種觀點底下，有限心雖然可獲得存有之保障，但其地位基本上是被導出的、第二序位的。而且被保障者，事實上乃是有限“心”之“在其自體之心”，而不是“有限”心之複雜、個別性經驗內涵之“有限”部分。本文則認為：儒家創始者論“仁”時，是從情境心的角度出發的。情境心在當下的展現並非先驗、無限的，而是在一種具有經驗內容導引的方向下感通的，而這種經驗內容究實而論，實隱含了個人—社會結合下全體條件之總關係。不但如此，由情境心出發，我們還可建構起一套基本的存有論，使文化（人

文化成的客體顯現) 具有一種始源的、但也是有本有源的性質。本文在分析情境心的功能時, 吸收了詮釋學的某些理論, 尤其是狄爾泰之“客觀精神”及海德格之“此在”等觀點, 藉以建構情境心—文化世界(生活世界)—存有論之間的關係。

最後, 本文認為宋明儒及民國新儒家所強調的無限心不可放棄, 因為這是人性非常重要的一個向度, 它所提供的“神聖”、“意義”、“高層實在”等, 不但可使人在此世內求得自我安頓, 而且可引發無窮的動力, 使實踐者獲得強力的支援。

台灣當代思潮中, 儒學扮演的角色頗為特殊, 但多少有些尷尬。尷尬的來源不一, 但最主要的原因, 當是台灣存在著各種不同類型的儒學, 這些不同類型的儒學在台灣當代社會的脈動中, 和各種文化因子相結合後, 形成各種不同價值取向的儒學。因此, 如提及“當代儒學”一詞時, 可以想像: 不同經驗領域裏的人, 面對著同樣的語彙, 反應可能極為懸殊。為行文方便起見, 筆者認為或許可以先抓住當代台灣儒學活動的主要線索, 劃分成官方·意識型態/民間·學院兩種。官方·意識型態的儒學功過如何? 它與民間·學院的儒學是否可以徹底劃清? 這些問題我們不妨暫且存而不論, 重點先置放在民間·學院的儒學上面。範圍明確後, 探討的焦點也許可以更為集中, 環繞“儒學”一詞常引起的固定性情緒反應, 或許也可因此稍加減殺。

台灣當代儒學如和四十餘年來(姑且從台灣光復算起), 先後在這塊島嶼上留下痕跡的思潮相比, 就帶動政治、社會的積效而言, 並沒有顯著的成績; 論與其他學術部門產生的互動關係而言, 也沒有提供更多新的思索方案。但如就體系的完整、在學界(尤其是哲學界)持久的影響力、及在國際漢學界所受的重視而言^①, 台灣當代儒學的份

^① 儒學與東亞新興工業國家的關係如何, 即為一被炒得熱爛的議題。“事實”會帶來許多解釋, 如果東亞國家介入國際事務的比重日趨增加的話, 可以想像得到的, 與儒家思

量恐怕不是其他乍起乍滅的思潮所能比擬的。如果我們再考慮台灣的漢人社會，透過長期的文化積澱，累積許多解體的或隱藏性的儒家思想因素時，我們更不能不嚴肅的考慮：當代儒家學者在學說上的努力，或許直接衝擊社會的力量很薄弱，但它居然也可以好整以暇，不疾不徐地延續下來，這種情況恐怕與上述的儒家思想結構性因素有相當程度的關聯。

但不管有什麼樣的關聯，也不管隨著本土文化的興起，儒學如何引起更多同情或排斥的聲音^②，有一點可以確定的是：和台灣社會隱藏的儒家資源相比之下，當代儒家學者並沒有發揮足夠的力量加以撞擊，讓它產生更有意義的成果。導致這種結果的原因自然是很複雜的，難以一筆釐清，但筆者認為：當代儒家學者在處理人性與社會實踐的關係時，他們所提出的哲學命題，與他們所欲達成的目標，以及與原始儒家基本傾向之關係，可能需要再加以檢討。

本文在提出下列的質疑與再詮釋之時，並非要蓄意擴大思想的功能，認為它是首出的、獨立自主於各種社會力量之外，因此，終極說來，社會的問題可以化約為思想的問題，思想的問題解決了，社會的問題也跟著迎刃而解。筆者只是認為：既然社會實踐是儒家思想中重要的主題，“外王”的實踐追求長期以來更是被視為君子人格中不可割裂的成分，當代儒家學者面臨社會思潮日益脫離儒家思想的解釋架構這一社會現實，能正視此種現象已不僅是“人病”，而是某種程度的“法病”，因此，思求從人性論-存有論的觀點，再賦予儒家社會思想穩定的根基。這種努力的方向，是極為可取的。筆者想提出來檢討的，

想相關的一些主題也會陸續被抬至抬面討論。

^②這是種相當詭譎的現象。籠統說來，與目前國內國家認同的危機關聯頗深。持與中國徹底決裂的分離主義人士看來，儒學是中國文化最重要的象徵之一，也是“封建、反民主、漢族沙文主義”等意識形態的生產者，因此，自然會被列入必需打倒之列。相反地，認為本土文化與中國文化有連續性，而且這種連續性建構成本土文化相當重要的精神資源的人士看來，揭舉“人道主義、內在的超越之實踐”等精神走向，不僅對吾土吾民助益頗深，而且這種精神所代表的意義是普遍的，可以適用到其他的社會。

主要是他們欲立下根基的那種人性論-存有論的架構。如果民國以來的新儒家除了踵事增華，在宋明儒所開闢的軌道繼續邁進外，還能將有限心的歷史性格吸收進來，那麼，解釋的效力或許可以更強。至於解釋性增強以後，能否帶動社會現實的改變，當然還是很可疑。不過，筆者相信：為強化儒家自身的體質計，也為了給有意於社會實踐者另外的視野計，儒家不能不作這方面的工作。何況，理論的澄清，原本也就是“實踐”過程中極為重要的一環。當認識的條件改變時，行動的意義，甚至方式，也很難不跟著發生或多或少的變化。

下文檢討當代儒家所牽涉到的問題時，材料主要是取自牟宗三教授的著作。這並不表示其他的儒家學者就沒有遇到類似的難題，也不表示本文的詰難及再詮釋對他們不適用。恰好相反，筆者下文所欲檢討的論點，普遍見於當代的儒家學者。但取材上所以特地濃縮，主要是鑒於牟教授一方面在台期間較長，門生故舊較多，透過學派的努力，牟教授對儒學的解釋，已普遍傳進各大專院校相關科系，成為晚近學府當中，一股最強而有力，甚至於接近“正統”的重要思潮。另一方面也因牟教授的著述涵蓋面極為完整，論證也遠較當代其他儒家學者更具思辨性，他的許多哲學史著作駸駸然已成為相關領域內的經典著作。以牟教授的著作為探討的起點，可以免掉許多無謂的糾葛。^③

在目前儒家哲學及中國哲學的研究水平上，牟教授無疑已取得非凡的成就，但他的著作一貫地總是論證重出，巨細靡遺，行文絕非好讀，加上他以替經典注疏的方式來解釋傳統時，個人的哲學觀點與前儒的理論常熔為一爐，兩方界限，時有模糊重疊之處。但我們如果能

^③張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位新儒家學者聯名發表的《為中國文化敬告世界人士宣言》（原發表於《民主評論》9卷1期，後收入唐君毅教授《中華文化與當今世界》一書中），其中有關心性部分的理論，即與本文底下所要檢討的形態，沒有多大的出入。

理解牟教授的哲學立場一直是以“(儒)教下哲學家”自任，那麼，對於他採取此種古老悠久的表達方式，也就不足為異了。牟教授所理解的儒家哲學以及他自己的哲學立場為何？關於此問題，我們不妨援引牟教授的表達方式，同樣地先借用他自己的語言，看其架構之梗概如何：

我今從上面說起，意即先由吾人的道德意識顯露一自由的無限心，由此說智的直覺。自由的無限心既是道德的實體，由此開道德界；又是形而上的實體，由此開存在界。存在界的存在即是“物之在其自己”之存在，因為自由的無限心無執無著故。“物之在其自己”之概念是一個有價值意味的概念，不是一個事實之概念；它亦就是物之本來面目，物之實相。我們由自由的無限心之開存在界成立一本體界的存有論，亦曰無執的存有論。我們對於自由無限心底意義與作用有一清楚而明確的表象，則對於“物之在其自己”之真實意義亦可清楚而明確的表象，物之在其自己是一朗現，不是一隱晦的彼岸。

我們這一部工作是依儒家孟子學底傳統之了義來融攝康德的道德哲學，因為康德對於道德一概念之分析不盡不穩故，我們須“依了義不依不了義”故。

自由無限心既朗現，我們進而即由自由無限心開“知性”。這一步開顯名曰知性之辯證的開顯。知性，認知主體，是由自由無限心之自我坎陷而成，它本身本質上就是一種“執”。它執持它自己而靜處一邊，成為認知主體，它同時亦把“物之在其自己”之物推出去而視為它的對象，因而亦成為現象。現象根本是由知性之執而執成的：就物之在其自己而縲起或挑起的。知性之執，我們隨佛家名之曰識心之執。識心是通名，知性是識心之一形態。知性，想像，以及感性所發的感觸直覺，此三者俱是識心之形態。識心之執是一執執到底的：從其知性形態之執執起，直執至感性而後止。我們由此成立一“現象界的存有論”，亦曰“執的存有

論”。現象之所以為現象在此得一確定的規定。現象與物之在其自己之殊特義俱已確定而不搖動，則它們兩者間的超越區分亦充分被證成而不搖動。物之在其自己永不能為識心之執之對象，識心之執永不能及之，此其所以為“超絕的”。^④

以上的引文出自牟教授的晚年定論——《現象與物自身》，但相同的意思在他一系列中國哲學之解析著作，及他晚期闡發個人哲學體系的論述上，都可見到^⑤。依牟教授的理解，儒家哲學最重要的特色，乃是“吾人的道德意識顯露一自由的無限心，由此說智的直覺。自由的無限心既是道德的實體，由此開道德界；又是形而上的實體，由此開存在界”。自由的無限心既然可以開出道德與存在兩界，如果翻譯成理學的語言來說，也就是“天道性命相貫通”^⑥。環繞著此一核心命題，其他如“踐仁知天”、“盡心知性知天”、“心即理”、“以心著性”等相關子題，其理論預設可以說毫無殊歧，都是在為“人性”與“天道”建立起一種“縱貫”的關係^⑦。換一種角度來看，我們也可以說：兩千多年來，“正統”儒家努力的，一直是重覆孔孟兩千餘年前的洞見，他們在其他哲學領域內的創見，如果和“天道性命相貫通”此一“大本大宗”相比，不管如何有意義，在價值上都顯得微不足道。

但是只肯定無限心所朗現的存有論是不夠的，因為無可否認的，儒家絕對是肯定此一世間的，借佛家的術語來講，儒家對於世間所有的“法”皆須有一安排。在這種最基本的聖言量之教義規範下，牟教授依然採用康德式的解決方案，他也是將一切世間法得以成立的依據

④ 《現象與物自身·序》（台北，學生書局，1975），頁6-7。

⑤ 晚期的著作如《智的直覺與中國哲學》、《圖善論》及對康德《純粹理性批判》、《實踐理性批判》兩書的譯註，都表現得非常明顯。但早期一連串關於中國哲學的闡述，及《認識心之批判》等書，已可看出大概的規模。

⑥ 此原則為牟教授《心體與性體》一書中判斷“正統”或“別子為宗”的主要依據。《中國哲學之特質》（香港，人生出版社，1963），第4章有簡要的解释。

⑦ “縱貫”與“橫攝”兩比喻，牟教授用以分判儒學正宗與“泛認知論”的程朱學派之差異。此兩語散見牟教授論理學之各書。

收歸到“主體”上來，此一主體也就是所謂的“認知主體”^⑧。但依前所言，無限心既然是一切存在最後的依據，而且只有一個，因此，無限心與認知心之間如何過渡，即成關鍵性的問題。牟教授此處的解決方式，乃認為此間的過程是一開顯，而且是一“知性之辯證的開顯”，或者也可說：這乃是“無限心之自我坎陷而成”^⑨。由他所使用的語言來看，我們可以說牟教授此處的思考模式，基本上乃是混合黑格爾與大乘起信論的一種改良式之“一心開二門”^⑩。說是黑格爾式的，乃因認知心為無限心之“辯證的開顯”，無限心不能止於自己，它須轉化為與物相對之精神狀態，但此一精神狀態乃是成就世間所不可或缺，它絕非虛妄無明所致。至於以“起信論的”形容之，乃因無限心與認知心統於一心，兩者之所以成立，肇端於無限心在“無執”或“執”的狀態^⑪，依智的直覺之朗現，或依“知性、想像及感觸直覺”，兩者隨時翻轉對調而成。^⑫

牟氏此種黑格爾-起信論式的思考模式，不但用於解決知識、道德與存在間的關係，形成了存有論-心性論-知識論三者一體混成的格局^⑬。他也將這套思考模式，一體適用地推廣到政治、社會哲學上去，

^⑧牟教授在《認識心之批判》言“知性主體”，此主體亦可稱為“認識心”、“客觀的我”或“邏輯的我”（參見序言頁4，香港，友聯出版社，1956）。等到寫成《智的直覺與中國哲學》時，更進一步強調認知主體不僅具有邏輯的性格，它也有存有論的功能。

^⑨關於“無限心之自我坎陷”的觀念，參見《王陽明致良知教》（台北，中央文物供應社，1954），第3章《致知疑難》。

^⑩“一心開二門”的模式，出自《大乘起信論》，牟教授對此套格局甚為重視，參見《中國哲學十九講》（台北，學生書局，1986），第14講。

^⑪“執”與“無執”的概念起自佛教，牟教授採用此語時，不從心理學的，而從存有論的觀點立論。依識心之執，則有知識，有世界。識心還滅為無限心，成無執狀態，則我法雙空。參見《現象與物自身》，第7章〈執相與無執相底對照〉。

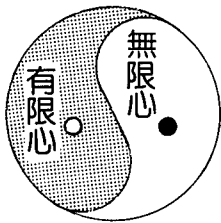
^⑫本文取“黑格爾-起信論”一詞，主要是從其思惟模式，而不是從其內涵立論。就內涵而言，《起信論》緣起性空的基本格局是化不掉的，這與儒家“創生”的形上學很難調和。而黑格爾的辯證法起於普遍化、實體化的“精神”，也與牟教授將之收斂到個體性的道德心上大異其趣。康德思想在牟教授思想體系中佔有相當重要的地位，很少人會懷疑此點，但黑格爾所佔的（或曾佔有的）地位如何，倒很值得注意。

^⑬最明顯地，見之於《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》二書。

用以解決“中國的政道為何不能建立”，或“事功思想何以一直萎縮”等問題。如果說有差異的話，主要的只是將“良知的坎陷”、“智性的辯證發展”等語詞，改換成“理性的架構表現”、或“理性的外延表現”¹⁴（相對於道德主體之運用表現或內容表現）。“理性的架構表現”或“外延表現”，也可以說成是種“分解的盡理之精神”¹⁵。但語彙固然不同，格局依然不變：

- 一、一切人文的活動皆從主體層面考慮，而且最後皆收之於一自由的無限心。
- 二、無限心可以自行轉化成有對的有限心，用以成就人文化成的世界。

牟教授思想的架構，我們可以簡略表之如下：



明覺感應進入非對象世界（德性界）、或存在物之本體界（“良知”或“乾知”時）¹⁶時空、感性、知性置定對象世界（知識論）、或理性的架構表現（人文活動世界）

有限心、無限心的關係以太極圖表示，與周敦頤的用法不太相同。本文取此圖的圖式主要是取其可互相轉換¹⁷，而不是取兩者如同周圖中陰陽對轉的關係（無限心-有限心的關係，應當近于周圖中的太極-兩

¹⁴ 參見《政道與治道》（台北，廣文書局，1974），第3章〈理性之運用表現與架構表現〉，第8章〈理性之內容的表現與外延的表現〉。

¹⁵ 參見《歷史哲學·自序》（台北，學生書局，1976），頁5-6。

¹⁶ “乾知”一辭語出《繫辭》“乾知大始”，“知”原作動詞，然王龍溪將之改為名詞，指良知處在冥契的超越狀態，具備存有論的功能而說，所謂：“乾知即良知，乃渾沌初開第一竅，為萬物之始，不與萬物作對，故謂之獨，以其自知，故謂之獨知……中和位育皆從此出。”（《王龍溪語錄》，卷6〈致知議辯〉，台北，廣文書局，1967年）

¹⁷ “動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根。”《周子全書》（京都，中文出版社，1981），卷1，頁3。

儀)。簡而言之，本圖意指當無限心“自我坎陷”為有限心時，良知的“明覺感應”也隨著轉化成時空形式及諸範疇，用以置定對象世界。反過來說，當有限心逆覺，轉成無限心後，有限心認知主體的作用也會歸根復性，凝聚成明覺感應之妙用，並進入“物自身”中。至於圖中的黑中有白點及白中有黑點，則表示就現實的個人而言，有限心不管已如何分化，無限心總可曲折地進入其中。同樣地，不管無限心如何體現，它總隱含了一種向下迴向至有限心的可能性。

二

由牟宗三教授哲學思想的三條基本線索：中國哲學的洞見、康德知識論的架構、及起信論-黑格爾的思考模式，我們可以相應地看出他的理論隱含底下幾項特色：

首先，他是站在“果位”、“全知”的立場討論問題：因為如果從“人雖有限而可無限”的觀點來看，“人”終極說來，與道體只能是一樣大，不多也不少。因此，探討“人”的問題時，如要窮盡之、透闡之，就必須把人理性範圍所能達成的可能性，徹底包括進去。王學裏四有句、四無句的有名公案¹⁸，及大乘起信論裏“真如心”與“生滅心”的相互流轉¹⁹，牟教授所以特感興趣，再三提撕²⁰，正因此兩處所牽涉到的，乃是無限心從“心體-道體同一”的狀態中，分裂自體，與物相對；但從與物相對中，又可經由“為善去惡”或“還滅”的步

¹⁸王陽明的四有句為“無善無惡之心體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。”《王文成公全書》（卷3，傳習錄下，商務印書館，1968）。王龍溪則認為陽明所說四有句乃權法，因“體用顯微只是一機，心意知物只是一事。”所以真正的旨義當是“無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。”《王龍溪語錄》，卷1〈天泉證道記〉，頁1。

¹⁹真如心所以會生滅流轉，並非直接導致，而是無明風動所致，此之謂“不染而染”；但雖已染，其真心本性仍是不變，故“染而不染”。由前者所以有生死流轉，由後者所以有還滅證悟。

²⁰參見註¹⁰，及《從陸象山到劉蕺山》，（台北，學生書局，1979），第4章。

驟^①，再度迴返冥契的境界中。如此的出聖入凡，出凡入聖，依牟教授看，正是中國哲學所長，而為西洋心靈所不能到（西洋宗教與哲學在此點上皆有缺陷）。

其次，他提出問題的方式是康德式的，也就是“主體要具備何種條件才有可能”式的：牟教授所提出的問題，雖然橫跨了形上學、知識論及倫理學的領域，就議題的指涉而言，確實彼此不一定相干；但就這些議題的依據而言，牟教授認為它們都是依據主體的某些“條件”才能成立。但牟宗三教授所說的“主體的某些條件”，就如同康德所說的一樣，所強調的都是人“理性的”、“普遍性的”、甚至是“先驗的”能力。感性、想像、知性等乃是知識成立的先決條件；智的直覺、自我立法的道德情感等，乃是實踐理性得以確實運作的條件。這些“條件”是超時空限制的，無關於個人及歷史、社會情境的差異。

最後，因“無限心”及“一切人文活動皆攝歸於主體”乃是牟教授哲學思想最基本的預設，所以當他以起信論-黑格爾式的思惟模式解決社會實踐（傳統的語言稱之為“外王”）的窘境時，社會實踐雖然也可以有局部的自主性，但這種自主性乃是無限心內在的驅力，“自我坎陷”為主-客的對列而成。社會實踐的主體依然是無限心曲折轉化而成的主體，它雖然需要落實到具體、特殊的生活世界裏來，但就主體本身而言，它依舊是普遍的，依舊是精神自體的自我發展^②。牟宗三教授此種解決社會實踐的方式，明顯地是他形上學-心性論-知識論的延伸。“生活世界”的概念為何？或“存在於生活世界的社會實踐之主體”為何？並沒有顯題化到可以取得獨立的地位。

牟宗三教授的論證相當縝密，他一方面從事哲學史的詮釋工作，一方面同時建構自己的哲學體系，兩線交相進行，由此可見出他欲豎

① “還滅”的諸種問題，參見《大乘起信論》本文，以及牟宗三教授的《佛性與般若》，上冊，頁460-466。

② 如果我們考慮到氣質的因素時，當然就不宜認為是絕對的普遍。因氣之清濁有體，沒有一個人是絕對相同的。然而，即使如此，由於氣質的形成，泰半是“氣成命定”，不必經由經驗的累積，所以這種氣質所造成的差異，終究是缺乏社會的內容。

立哲學為一嚴格學科所作的努力。但作為一哲學體系意義下的哲學家是一回事，作為“教下哲學家”的身分又是另一回事。作為“教下哲學家”，不可能沒有一聖言量的經典作為發展的依據。在此種依據上，他當然還可以與時更新，在永恆回歸的精神方向下，弔詭地豐盈了原初的教義²³。但不管如何豐盈，他總要在教義奠基者所軌約的精神方向上，調適而通暢地展開。

牟宗三教授的思想當然是繼承悠久的儒學傳統而來，但可惜的是，做為儒學傳統根源的五經，在他的思想體系中幾乎沒有任何獨立的地位，這點很令人費解。而更令人費解的，莫過於牟教授一再為儒家的奠基者孔子爭地位，也一再為孔子開出主體性道路的“仁”之學說，提出合法性的說明，但在他的著作中，孔子的語言並沒有引起足夠的回響。理學家的觀點是他喜歡援引的，先秦儒學中的《孟子》與《中庸》、《易傳》，也是他所認定的儒家之奠基石。但孔子呢？孔子固然因為是草創時期的立教者，他除了決定教義的大方向外，闡幽發微，恐不得暇。但代表孔子思想的核心命題是否真為“踐仁以知天”²⁴？孔子所說的“仁”或許真如牟教授所說的，“遙契”存在根源的“天”²⁵。但是否僅止於此？甚至於：止於此的是否真為孔子思想的核心？

相對於前文列舉的牟教授思想之特色，我們認為原始儒家創始者的語言雖然言簡義豐，蘊藏了極大的可能性，但站在本文的立場，筆者認為他所展現的精神向度，至少也可詮釋成下列不同發展的方向：

首先，我們認為原始儒家主張“存在的”起點（“存在”的意義見後）：作為邏輯學者而言，孔子大概不會很理想，因為同樣的一個問題（“如何為仁”），孔子却有各種不同的解答。但如果作為一解答“存在的”問題的哲人而言，孔子的答語却很耐人尋味。“顏淵問仁”、“冉伯

²³ 此處所說的“永恆回歸”(eternal return)，不是採用尼采的用法，也不是指循環的歷史之概念，而是借自耶律亞德(M. Eliade)的理論，意指人對於“原型”之參與，參見 *The Myth of Eternal Return* (New York, 1965), Ch. 1。

²⁴ 參見《歷史哲學》(台北，學生書局，1976)，頁 89-99；《中國哲學的特質》，頁 25-31。

²⁵ 《中國哲學的特質》，頁 28-31。

牛問仁”、“仲弓問仁”²⁶，不同類型的人在同一章中，問同樣的一個“仁”，但語義上相同的一個“仁”字，在不同的人身上呈顯，其意義也就不會一樣。當顏淵、冉伯牛、仲弓提出此一問題時，他們已把每個人的焦慮、期望、個人才性、社會關係等混合而成的“存在之情境”帶進了問題之中。而孔子的回答：“克己復禮”、“出門如見大賓，使民如承大祭”、“其言也訥”等，這樣的答覆“仁”雖然使得“仁”字的觀念顯得不夠純粹，却是針對問者的意識在“個人-社會合成的總體條件”下的情境，獨特的、存在的自我抉擇而成，從孔門師弟的答問中，我們當承認人心有仁，仁即人心。但社會與傳統却先於人而存在，人之意識的成長乃是“意識在社會-傳統中”，及“社會-傳統在意識中”，兩者相扶而成。人心是否無限？從後來儒者在此方面一直作工夫，而且也提出相應的理論看來，我們大可不用懷疑。但問題是：人實踐的起點及實踐的常態，有限性都是先於無限性而彰顯。孔子思想固當有“踐仁知天”一義，但《論語》原文中“踐仁”、“知天”却分別出自兩獨立的章節²⁷，後者是不可言說的，是孔子在對宇宙神秘的感受下的自證獨歎²⁸，前者才是師門問答中的日常課題，也是儒家思想的宗旨所在。

我們如將“仁”置放在“個人-社會合成的總條件”下考慮，認為人（仁）意識的成長乃是“意識在社會-傳統中”、及“社會-傳統在意識中”交相扶持的歷程，那麼，我們對於孔子“仁”的概念，可以有種較符合經驗的解釋〔詮釋家可以說：較符合“大地”（ground）的解釋〕。“仁”是孔子思想的核心，是諸德之總稱，這點大概很少人會反對，因此，程明道《識仁篇》言：“仁者渾然與物同體，義禮智信

²⁶ 《論語·顏淵》。

²⁷ 踐仁的語言散見全書，“知天”出自〈憲問〉：“知我者，其天乎！”由於中國傳統思想中“天”字的用法極為含混，因此，孔子此處所說的“天”是否為形上的道體，恐有待進一步的澄清。

²⁸ 唐君毅教授認為《論語》一書裏的語言可分成幾個層次，其中未註明答問者，其旨義最為深遠。參見《中國哲學原論·原道篇》，（香港，新亞研究所，1973），卷1，頁77。

皆仁也。”古今稱為善解。但在程明道的解釋系統中，人所有道德意識的活動固然都可統之於一心，逆反過來說，一心也可因實際的需要，轉化為不同類型的道德意識。在這種轉化的過程中，自然不得不帶有經驗的因素在內，所謂的“理一分殊”，正指出了“普遍”與“特殊”之間的發展過程。但是，當我們辨識此中隱含的經驗性因素時，我們可以發現：就辯證或實踐的觀點而言，它是仁心之發展所必需設立的。但此種觀點下的經驗性因素，實乃“一般性的 (general)、抽象性的經驗性因素之概念”。就個別的、獨特的每一經驗性因素考慮，“理一”與“分殊”的關係，其實是種不雜不離的關係。就不離面考慮，仁心之中永遠有經驗的成分；但我們如轉從不雜面考慮，又可發現：理一與分殊在本質上是不相干的，換言之，兩者間是種存有的斷層，後者(分殊)任何的努力，與前者(理一)的體悟，並沒有必然的關係。

既然如此，孔門四科：德行、言語、政事、文學，或孔門四教：言、行、忠、信是否該分成兩組價值不同的道德德目：德行（或忠、信）一組，言語、政事、文學（或言、行）另一組？而孔子對顏淵之博之以文、約之以禮，是否在價值位階上弄倒了次序，“分殊”的努力遠遠壓過了“理一”之體悟？我們如果將“仁”置放在“無限心”的觀點下考慮，類似的疑問總是難以斷絕的。因為《論語》一書中講求的多是“分殊”的道理，性與天道則殊少可聞，這是無可否認的事實。但是我們如果改弦易轍，轉從“有限心”的觀點考察，則可發現：意識是在社會-傳統中成長的，社會-傳統中的文化因素形構了人的意識，因此，人對於這些文化因素的學習，不能僅是認知意義下“學習”的意思，這主要還是一種生命的成長——是意識與生活世界不斷對話產生的自我成長。從這種觀點考慮，先秦儒家的性命之書不只是《中庸》、《易傳》、或《孟子》的〈告子〉、〈盡心〉諸篇，《論語》及其他儒門經典事實上也都是性命之書。

其次，由人的存在性談起，我們也可以發現原始儒家提問題的方式，不是“後設”的去探討人有多少先驗的“條件”，而是“當下”的

要使學者不斷“走出自己”²⁹。後設地探討人先驗的條件，這是現代學術產業分工底下，專業哲學家爲了追求“客觀性”、“有效性”，因此採取理論的觀解後所得。而學者不斷地走出自己，却肇因於觀解與實踐尚未分化，具體人性的經驗性本質尚未被剝奪掉時，人爲求得安身立命的一種走向。羅近溪有言：

我此身所從出，豈不根著父母，連著兄弟，而帶著妻子耶！是此身才立，而天下之道即現。此身才動，而天下之道即運。³⁰

唐君毅教授言羅近溪學說之殊勝處，乃在於求仁爲宗³¹，觀羅氏此段所言，洵是善繼善述。由於人身性質特殊如是，因此，學者所求，乃是不斷地走出自己，去安頓“天下之道”，換言之，也就是不斷地走出自己，去安頓“隱藏性的諸種社會關係結成之我”。原始儒家此種傾向，其原因說是草創伊始，理論尚未完備，固可，但更合理的解釋，恐怕還是緣於道德實踐的優先性。在這種道德實踐的優先性中，沒有原子般孤立的自我，沒有與客體對立的主體自我，也沒有在理論的驅求下，被觀照的自我，此處的自我是在社會關係的意義網中展開行動的實踐者。他的一行一動，都是獨特的、有意義性的道德之創造；這當中的每一創造，又可微妙地使社會總體產生意義之變化。顯然，這種居於優先地位的道德實踐，正如前文已展示的，它不必是繞著“心體”、“性體”開顯的，而當是現象學地正視人當下的展現，正視人在社會我的背景中騰躍而起的憤悱不安。由孔子的仁智並舉，我們固然可以看出“智”對於“仁”的軌約作用；而由孔子的仁禮雙彰，我們更可以看出“禮”所代表的社會關係，與“仁”之間的互動相生狀態。這種隨時學習社會關係聯結成之知識（禮、學、智等觀念皆可由此涵義）、隨時不斷地在此學習過程中反應、擴充、提昇自己的生命，

²⁹ 此處所說的“走出自己”，乃是海德格“ecstasy”一詞的中譯，細節參見下文。

³⁰ 《近溪語要》，轉引自唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（香港·新亞研究所，1975），頁441。

³¹ 參見《中國哲學原論·原教篇》，頁417。

與“後設”地置定這種反應、擴充、提昇如何可能，顯然取徑頗為不同（筆者再次強調：取徑不同，並不表示矛盾，但不表示矛盾，未必就沒有新的可能性）。

如上所論，則原始儒家所主張的道德，是否除了牟教授所詮釋的天道性命相貫通外，再無其他的可能，恐怕是需要再仔細思索的。談到此處，我們就觸擊到了人的社會實踐（用海德格的表達方式，我們可以說人-在-此世之內-的實踐）這一獨特性的問題了。相對於起信論-黑格爾思考模式底下，人的社會實踐基本上是衍生的、隱晦的，我們可以說：原始儒家所說的道德，與其說是“主體性”自證自成的道德，還不如說是在一生活世界裏面，學者如何感通-參與-轉化此一世界。在轉化的過程中，絕免不了會帶動與參與者相關的社會秩序。《論語》中理想的人格——君子或士——能脫離掉社會的義務嗎？所謂的“博施濟眾”能不視為德行的絕大成就而與德性有本質的聯繫嗎？³²

取牟教授所理解的儒家道德實踐與我們以下所詮釋的，兩相對照，我們可以看出兩者的風貌是有相當出入的。但這種出入到底出入到什麼程度呢？是否僅是“程度”上的差別，而不是“本質”上的分歧？上文言孔子講究“存在的”起點、講究一種具有經驗內容的心靈（下文稱此為“情境心”）。然而，宋明儒家及民國新儒家是否否認過此點呢？牟教授對存在主義有較高的評價³³，豈不因為和西方其他思潮相比之下，存在主義更重視人的主體性，認為學問當由“存在的”談起！孔門師生對答，問題及答案常不主一格，前儒解釋此或因材施

³²傳統儒家當然沒有人會否認“博施濟眾”是種偉大的德行，理學家通常也承認此種德行與德性有本質的繫聯。但他們所說的“本質”，通常意指人先驗的惻隱不忍之心，王陽明所謂：“夫人者，天地之心，天地萬物，本吾一體者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎……每念斯民之陷溺，則為之戚然痛心。忘其身之不肖，而思以此救之……”（《王文成公全書》，卷2，語錄二，〈傳習錄中·答聶文蔚〉其言真誠惻怛，頗能激發人心。但此種良知仍是從“天地之心”來，不牽涉到人意識裏有無社會性的問題。

³³參見牟宗三〈存在主義入門〉一文，此文收入李達生與牟宗三編，《存在主義與人生問題》（香港，大學生活社，1971）。

教，或因病發藥，此種方式所以可行，豈不也要預設著某種意義的情境心，才可能達到！我們也不宜忘掉：宋明儒反道佛兩教最主要的一點，莫過兩教所理解的人性是空的、虛的，換言之，也就是抽象的。因此，求全之計，唯有返身內求，正視人性當下的展現，讓人在具體的感通中開物成務。如是說來，我們又如何說這樣的人性，不是情境心所展現的人性？如同樣的是“存在”，同樣的是“情境心”，又如何去分判兩者間的異同？

以上的詰難確實持之有故，筆者也不認為兩種情境心（假如可以這樣說的話）即當互斥；同樣也不認為宋明儒家及民國新儒家對孔子的解釋不能言之成理。然而，筆者相信：兩種情境心之差異是範疇的，而不僅是程度的；而本文所以要將孔子的道德理念奠基於上文所說的情境心上，就儒家的基本精神而言，也可以說是不得不然。

兩種情境心的差異，簡而言之，本文主張的是一種具有存有論意義的有限心靈，這種有限心靈之存有不僅只能透過自己而顯，而且只有它可以彰顯所有人文之活動，及成為萬物所以可能存在（存有）之依據。這樣的有限心靈是在時間中的，而且也是時間的，所以它所具有的存有論意義一定是“此世的”、“區域化的”、“流動的”、但也是可以不斷擴充的。同時，它也是“語言”中的，在“語言”與精神外顯化的生活世界之交會中呈顯的，因此，它永遠要作“詮釋”的工作，而且這種詮釋還是與“世界”不斷交會的一種歷程（此點當專文討論）。從此種觀點考慮，我們所說的“存在”之意義，不是主觀感受到的情緒，或任何心靈的屬性，而是如海德格所說的，乃是“此在”（亦即本文所說的情境心）無論如何總會以某種方式與之相連繫的那種存有。換言之，這種情境心之存在也是存有論意義的³¹。世界，沒有獨立在其自體的世界；世界，永遠是經由存在情境心所感受彰顯的世界（詳論見後）。

³¹ 參見 M. Heidegger, *Being and Time*, pp. 32-35, 又參見下文第 5 節。

相形之下，宋明儒及民國新儒家所理解的情境心，其情境是嵌鑲在無限心的前提上展開的。這種情境心如果也可以有存有論的意義的話，其依據乃是無限心因精神發展所需，自我轉化而成。就有限心視為有限心自體 (as such)，並沒有存有論之功能；就有限心與世界的關係而言，世界是衍生的、被置定的；就其存在之感受而言，有限心之活動乃是通向無限心靈之神感神機，而不是時間性中之感懷攝受。

然而，我們為何要選擇立足在時間性上、具有存有論功能的情境心，作為儒家社會實踐理論的依據？關於此疑難，筆者的基本理由是：假如我們承認人文化成是儒家最基本的關聯，而且這種最基本的關聯又是人類精神的發展所必涵，那麼，以上的選擇，可以說是極為調適合理。因為，那樣的情境心所展現出的，是一種基本的存有論，它是一切存有所以成為存有的依據。換言之，它可以使儒家基本關懷的人文活動在“此時此地”的境域中，不必減殺其經驗性格，即可匯入存有之場域（關於此問題，下文第五節將再細談）。底下，筆者準備帶點歷史主義的眼光，來考察宋明儒及民國新儒家的基本關懷如何興起。

三

由上所論，牟教授的思想體系和儒家創始者的基本關懷間，是有相當歧異的。這樣的歧異或許可以解釋成言各有當，並不矛盾。但在達成這樣的結論之前，應該先反省一下：牟教授提出來的解答，放在他的理論系統內部考察，固然可以尋得合法性的依據。但他所提出來的整套理論，原先的意願是要解決什麼樣的難題？它又是在什麼樣的文化脈絡裏面形成的？

無可否認的，德性的優先性及道德實踐當包括內在自我的淨化及外在社會的轉化，這種主張在先秦儒學裏已表現得極為明顯，凡是以儒家思想為依歸的學者，恐怕無人可以反對上述的方向。但同樣的注重道德，同樣的講究內在自我與外在社會齊上軌道，在不同階段的文化氛圍裏，其實質却可以有相當的不同。

牟教授所以提出要從理性的內容表現“間接地開出”理性的架構表現，為的是要解決先秦儒學與宋明儒學在這個層面的缺憾。但頗饒趣味的，當牟教授面對著宋明理學家遺留下的窘局時，他思考的問題性質及理論方向，大體仍是沿襲宋明諸儒的遺產：

- 一、兩者都強調世界與知識是真實的，而且都有存有論上的依據。
- 二、兩者都強調世界要依主體才能成立，或世界與主體根源上是一樣的。因此，這樣的主體是無限的、普遍的。
- 三、內心的道德秩序與外在的自然或社會秩序，有種符應的關聯。³⁵
- 四、兩者都強調儒家有一超越時空及個體氣質限制的“本質”，這種“本質”與儒家的“起源”無關³⁶，即或相關，也是種“良知坎陷”型的相關，並沒有牽涉到具體的歷史條件。

由宋明及民國兩代新儒家皆強調世界與知識的真實性，我們可以看出他們所面臨的挑戰，大部分是源於佛教在心性論-知識論-形上學的優越地位。由於儒家在此方面，或原本即相當缺乏（如知識論），或引而未發，長期蟄伏。因此，在“存在的焦慮”所引致的“存在迷失”之驅使下，他們自然感覺到的問題意識，及由此建構出的思想體系，大體上都是繞著心性論-形上學而轉，用以破解佛教基本教義的緣起性空說，並以資證明吾儒對於身心性命之學，原也有一套極高明而道中庸的工夫³⁷。這套由理論及工夫混雜而成的教義體系，在這兩個階段的儒者中，雖不免有所出入，但不管牟教授所說的“心即理”系、“以

³⁵程朱學派此方面的傾向特別明顯：“心之全體，湛然虛明，萬里具足。無一豪私欲之間，其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉！”（《朱子語類·卷五·性理二》，頁39，漢京文化事業公司，1980）小周天含攝大周天的世界，確實是“淨潔空闊”。

³⁶牟教授一貫的思維總是重“本質”，而輕“歷史”，“本質”朗現，不一定見之於創教者身上（雖然他的思想可以“隱涵”本質的因素），而是見之於豎立“圓教”規模的人。在佛教，當為天台宗；在儒家，程明道庶幾近之。

³⁷理學家此種傾向，可從李翱的《復性書》見出（參見《李文公集》，卷2，頁9，四部叢刊本）。當代新儒家針對“意義迷失”及“存在迷失”所作的反應，參見張瀟著，林鎮國譯，〈新儒家與當代中國的思想危機〉，《鵝湖》3卷11期（1980）。

心著性”系或他自己的理論綱架，明顯地都是唯心論的取向³⁸。程朱學派的“性即理”說，性格雖然較為模糊，但多少也可看出唯心論的痕跡。³⁹

如果說“建構完整的知識論”及“建構完整的心性論-形上學”是宋明及民國以來新儒家針對佛老的挑戰，所作的一種積極的回應。反過來，我們也可以說：這樣積極的回應，雖然在理論上有高超的建樹，但它也是在“某一文化氛圍”裏，因應佛老兩教提出問題的格局，加以解決而成的。牟教授的思想體系比起宋明理學家，或民國以來老一輩的儒家學者如梁漱溟、熊十力等人，無疑地注進更多的因素。但就其主要的關懷及其提出問題的方式，我們依然可以看出他背後源遠流長的傳統。⁴⁰

但是，深受佛老強力的“刺激”⁴¹，念茲在茲，想要解消“夫子之徒不足以窮性命之道”的譏誚⁴²，這樣的焦慮所促成的體系，固然不失為一種合理的解答，但終究也僅是“一種”解答而已。原始儒家不必然一定要從這個方向發展。理學家喜言“性命之書”具在，只因後儒不察，遂拱手將解決安身立命的寶貴理論，無條件讓予他人。但是，所謂的“性命之書”在先秦典籍中，到底佔了多少的比例呢？何以這樣深遂精微的義理在孟子死後，即“不得其傳”呢？而且，其他

³⁸這裏所用的“唯心”一辭，取自中國傳統（尤其是佛教）的用法，意指一切存在皆為宇宙心之展現樣態。

³⁹依牟教授之判教，當然不會接受程朱學派有類似宇宙心的觀念，但筆者認為程伊川在這方面的立場是相當曖昧的，如我們僅限定在宇宙心的層次討論，或許該接受伊川與周張明道並無差別（參見拙作，〈程頤心性論的再省察〉，《國立編譯館館刊》，12卷2期，1983）。至于朱熹的觀點，牟教授的解釋自然相當的強而有力，然李退溪的“四端七情”說，多少也可以提供我們另外一種思考方向。

⁴⁰差異自然是有的，牟教授既然接受康德的理論架構，因此，如《太極圖說》或熊十力的翕闢說所代表的本體-宇宙論之生起說，自然不得不放棄。

⁴¹牟教授不喜“影響”這一詞語。受“影響”，不免會弄模糊學派間的界限；受“刺激”，有反應，則外在的思潮只是提供了個契機。促成學派思想發展的，仍是此學派內部的“本質”。換言之，帶來刺激的只是“緣”，不是“因”。

⁴²參見註³⁷李翱，《復性書》。

與“性命之書”不直接相干的儒家典籍，我們如何賦予它們應得的意義？

也許，我們該回到青牛悄然西逝，白馬尚未東來的文化環境，當時，沒有緣起性空說的挑戰，“建之以常無有，主之以太一”的主張⁴³，也還沒正式進入儒家思想圈的角力場。孔子所關懷的，雖然也是人格實踐的問題，但這種人格實踐却是要一具體的人，如何在具體的生活世界裏，去從事實際的轉化。因此，每當孔子回答某項質疑時，總是多方譬解，因人因時因地不同不會有固定的答覆。此種傾向與理學家等喜歡談“隨處體驗天理”⁴⁴或“致良知於事事物物”⁴⁵，似全雷同，其實中間不無差異。因後者已預先設立了某種的“終極真理”，此終極真理無聲無臭，亙古至今。學者所當從事的，僅是使此一終極真理與具體情境取得和諧。但孔子指點人格實踐的進路時，他雖然肯定人與人之間可互為主體性，亦即可交互感通，但感通的作用不必然引進“心體”、“道體”的觀念⁴⁶。相反地，由孔子之強調人可感通，但每次的答覆都不相同，可以看出：孔子所主張的人格，是一種有經驗內容差異的人格。這種差異的內容造成了實踐者具體的感受意識，具體的感受意識又促成了實踐者在艱勉從事中，可以提供實質的動力，並在互為主體性的活動中，參與世界的共同情境。

簡言之，原始儒家所主張的道德實踐，是一種“情境的道德實

⁴³ 《莊子·天下篇》論老子的根本主張。

⁴⁴ 湛若水的學問宗旨，參見《明儒學案·甘泉學案》，序言（河洛出版社，1974）

⁴⁵ 王陽明的主張，其要旨散見《傳習錄》一書。

⁴⁶ 筆者並非認為引進“心體”、“道體”等觀念，和孔子的主張就會衝突。恰好相反，引進這些觀念對我們理解孔子思想的精神方向，可能是極有助益的。然而，孔子所說的“仁”與理學家所說的“心體”、“性體”，其文意(meaning)並不相同，環繞著這兩組語詞展開的理論體系及文化背景也不會一樣。將衍生的、發展的、對已存在的意義(significance)與原生的、在已存在的文意劃分開，從宗教性的實踐立場來看，或許毫無必要。但自理解的觀點著眼，則不無澄清釋疑之效。當然“原生的意義”事實上並不好掌握，但基於功能上的需求，筆者認為，置定此項目仍是必要的。“原生的文意”與“衍生的意義”之區別，參見E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (Yale University Press, 1967), p. 8, pp. 62-67。

踐”，牽涉到此種實踐的心靈，不妨援引前文所說的，稱之為“情境心”。情境心不同於“涵萬理，具萬事”的“氣之靈”之心（程朱學派），也不同於“此是乾坤萬有基”的“良知”（陸王學派），其特點乃在於“情境心”的“情境”是先於“心”而存在；而且“心”也在“情境”中交感成形。但反過來，它又可以彰顯情境，使任何的情境皆不是孤離的，而是因為人的意識的感通而呈現的“我的情境”。⁴⁷

正因為情境心預設了“情境”先於“心”而存在，所以對於心-世界的關係，不宜只視之為“世界乃心（太極）之展現”，因為這樣的“世界”是沒有經驗內容的——至少在本體宇宙論的創造中，其經驗內容是相當稀薄的——亦即“情境”將被完全稀釋轉化掉，最後只見惟一真心之迴向流行⁴⁸。也不宜只將之視為“致吾良知於世界萬物之中”，因為這樣的“良知”與“世界”之關係，基本上仍是良知知體本身的自我發展，世界相形之下，乃是衍生的，第二義的。因此，如就實踐的觀點來談，這樣的關係仍是抽象的。具體的關聯應是：“心”在“情境”之中，而且為“情境”所滲透。從“情境”對於“心”的優越性而言，不妨說：在相當的程度內，“情境”塑造了“心”的模態，而且也制約了“心”的表現。“心”對於“情境”是無從選擇的，因為人一生下來，即必然會被“拋擲”在某種情境中⁴⁹，情境的因素塑造了人，

⁴⁷ 此處的依據主要是來自海德格對於“此在”（Dasein）的解釋。牟教授評海氏的途徑是種“內在形上學”的，因此，不可能建立起基本的存有論（參見《智的直覺與中國哲學》，第22章）。海德格就人的“此在”（接近康德感性論的範圍）著眼，建構起人的時間性的存有論，此方向誠然與“超絕形上學”割斷關係，與中國幾個大的哲學傳統著重性命天道相通，也大異其趣。然而，筆者認為，在解決人的社會實踐的問題時，由於社會實踐的範圍主要就是在此時此地的經驗界展開的，因此，現象學地就此經驗界內的人性解析，反而更可以密切聯繫上人性與社會實踐的關係。

⁴⁸ 華嚴宗描述此法界緣起的境界，最為鞭辟入裏。參見牟宗三，《佛性與般若》（台北，學生書局，1977），上冊，第6章，第3節〈還滅後海印三昧中之“法界緣起”〉。理學家的思想有無類似者，或有爭議。但筆者認為周、張或熊十力等主張本體宇宙論，也主張心性-天道同一的思想家，其理論的歸趨，恐都趨於此（形態相似，“緣起性空”的“本質”當然不會類似）。

⁴⁹ “拋擲”一詞借自海德格，意指人被生在某情境，即構成了“此世之內之存有”，然而，

人也因“情境的塑造”而從“意識潛入於世界”的一體狀態中迸裂而出，意識與“世界裏之他者”日漸相磨而成長。簡而言之，“心”的概念一成立，即預設著：這是一種在“情境”底下具體成形的樣態。

從橫攝面的觀點看，是情境心；從縱貫面的觀點看，我們不妨稱之為“歷史心”，或心的“歷史性”。從唯識宗以迄現代的狄爾泰 (W. Dilthey)、詹姆士 (W. James)、柏格森 (H. Bergson)，都已確切地指出：意識是不斷地變化之流⁵⁰，而且任何經歷過的經驗都不會是真正的“過去”，它的痕跡（佛教稱之為“種子意識”“業力”）總會留在意識的底層，並干涉到意識層的作用。我們甚至可說：一切眼前的判斷，其實是以往全部經驗綜合判斷所致。經驗不斷作用，也不斷積澱，如此長期累積下的積澱，即為人的“歷史性”⁵¹，亦是真正的人性。如果我們承認唯識宗以下的諸學派對於意識的描述無誤的話，我們也當同意：不管從知識論的立場來看，從“純粹”的主體或客體出發，可以有多大的方便，但就事實而言，這種為獲得知識的客觀性所擬設的“純粹性”，其實是不存在的。真正存在的是種具有歷史性的心靈。這樣的心靈所下的判斷，絕對離不開他以往個人意識成長的歷程，而且絕對具足豐富的經驗內容。但前文已經指出，人的經驗內容又皆肇因於心的感受性，攝取其情境所致。由此種角度觀察，可以說人的道德實踐與人的社會性、歷史性（情境心）是同體呈現的。

人之生於此情境，完全不是我們所能決定的（此所以稱之為“拋擲”）。筆者不認為“拋擲在世”就是徹底的受命限制（儒家，尤其是孟子陸王傳統絕不會接受這種主張），但我們如將我們的關懷，投注在現象學式的日常經驗當中，可以發現此觀念具有相當的說服力。

⁵⁰參見 H. P. Rickman ed. W. Dilthey, *Selected Writing* (Cambridge University Press, 1976), pp. 95-96, 209-212; W. James, *Principles of Psychology*, Vol. 1, Ch. IX (Holt, 1890); 柏格森著，張東蓀譯，《創化論》（台北，先知出版社，1976），頁 23-28。唯識宗主張轉識成智後，人可證得涅槃。因此，當然不認為有意識的流動（否則“圓成實智”等概念即毫無意義），然而，就分析人的意識之連綿不絕，唯識宗實特顯深刻。

⁵¹本文裏使用的“歷史性”含意有三，一指“時間性”，即人的意識的進展乃是在時間、而且是混同於時間中展開的；另一則指“此在”透過“記憶”所累積而成的歷史積澱。另一種是從人的精神客觀化為全體的結構而言。此處用的是第二種意義。

四

人的意識既然具有連綿不斷的時間性，所以是歷史的；它既然也是被拋擲在此世內，與世潛存共住，因此，它也是情境的。但以上所說的“歷史”、“情境”，仍只是偏重在個體的情況下來講，這樣的人性在社會實踐上何以比較有力，仍待進一步的考察。

我們上文所說的“歷史性”，除了可以從個人心靈連綿不斷的時間歷程著眼外，似乎也可考慮吸納狄爾泰的想法。依據狄氏對於“生命”(Leben)的理解，它不僅是不斷變化，盈殊萬端，而且它可以從“在其自體”，“客觀化”到外在的世界來。舉凡人類所創造的文化產物，從無形的習俗規範至有形的文學藝術，以迄於大規模的建物都市，換言之，也就是巴柏(K. Popper)所說的“第三世界”裏的諸多事物⁵²，內部都隱含著可理解的“內在世界”⁵³。這種文化產物的“內在世界”，如就其起源而論，事實上即是“生命”的“客觀展現”。如我們不忌諱可能引起誤解的話，不妨也稱之為“客觀精神”。⁵⁴

但“客觀精神”的諸形態雖然由“生命”客觀化投射所致，等到它具體成形時，其“意義”却已不是原先的作者所能完全掌握，換言之，作品的“意義”與創作者的“原意”，兩者之間並不是等同的。當作者心裏的意向透過媒體顯現出來時，因為經歷了表達的過程，他不得不引進表達的媒介，但表達的媒介不管是語言或任何其他藝術形式，它們都是原已存在的文化世界的一部分，它們的意義需要放在整

⁵² 參見岑溢成譯，〈三個世界〉，《鵝湖》，85期（1982）。

⁵³ “內在世界”自然是種隱喻的用法，事實上，“第三世界”裏的成品之所以有意義，乃因它們是“生命”客體化、或表現(expression)出來的產物。所以“內在生命”與“外在形式”是不可分的。關於內在世界與“生命”的關係，及如何“理解”內在世界等問題，參見Dilthey, op. cit., pp. 168-245。

⁵⁴ 狄爾泰所使用的“客觀精神”與黑格爾所使用者不同。後者所說的精神是普遍性的，普遍性的精神在其發展中，需走向對其自體。狄氏所說的，卻是每一個體性的生命客觀化到外界成形物，而這些成形物皆隱含原作者所貫注的精神而言。參見Dilthey, op. cit., pp. 191-195, 221-224。

體文化世界構成的意義網脈中去理解。不僅如此，當生命的“意向”客觀化成客體時，此“意向”與“媒介”從本體而言，即泯然不可分，兩者相合之產物與原先心理的“意向”，其“意義”迥不相同。換言之，“意向”與“媒介”的關係，不能視同工具-目的之形態——工具只有過渡到目的之中間價值，本身注定是要被“否定化”——“客觀精神”之“媒介”則不然，它不但使得“意向”具體成形，而且還將它從主體在其自己的情態中，引進到共同分享的文化世界來。⁵⁵

“客觀精神”既為“生命”所創造，但創造之後，却又獨立於“生命”之外。此是就“生命一般”來講，如就個別的“生命”而論，我們可以看出人一生下來，即被拋擲在這“客觀精神”的世界裏面。人的存在(Dasein “此在”，)自始至終，都是與“客觀精神”同在，但同在的模態早晚期不太一樣。自初期而言，兩者的同在乃是“此在”處於“在其自體”時，與“他者”(客觀精神)尚未分裂的樣態。但“生命”既然是一具足能動性的作用體，它在成長中，將因與“他者”對裂，形成“對其自體”。在“對其自體”的狀態中，“生命”與客觀精神”遂有了對峙與矛盾，對峙與矛盾需要克服：

人征服自然和歷史世界，使之成為其自我實現的手段，而理性就是通過這種人的自我意識的發展而發展的。當純粹意識達到自我意識階段時，它發覺自己是自我，而自我產生了第一個欲望：它只有在“他人”那裏並通過了“他人”來滿足自己，才能有自我意識。但這樣的滿足也包含了對他人的否定，因為自我必須證明自己是真正反對一切“他人性”的“自為存在”。要使這種個體觀所討論的個體成為實在的個體，必須不斷地自我斷定和自我肯定，他與作為其“否定性”——即否定著其自由的世界——相抗衡，因此，他必須使其生存不斷地抵抗，並戰勝與之鬥爭的物和

⁵⁵簡言之，筆者這裏的立場是不把文學藝術當作“再現”(representation)，而是當作“表現”(expression)處理。但在表現的過程中，“意念”與“媒介”是無從分離的，此無從分離不是從技術層面的考慮，而是從存有論的觀點立論。

人才能生存。自我必須成爲“自由”，但如果世界具有“否定性特徵”，那麼，自我的自由就取決於自我之被“看作”和“承認”爲主人。^{⑤6}

“客觀精神”是“意識”的客觀化，因此，上文所說的意識與他人的關係，和我們所要處理的“生命”與“客觀精神”的問題，可以說是相通的。

引文裏談到個體需自我肯定與自我斷定，而“他人”則置於“被否定”的位置。此說法固然不錯，但“他人”與“意識”之間的對立，前者不斷地因後者之主宰，而日漸被否定、克服。但這樣的否定、克服並非使之絕滅——如絕滅的話，則意識又將退回原點，如此一往一返的運動即變得毫無作用——而是使原本與己相對之物，或已客觀化之物，經由理解、對話的詮釋過程，再度返回到意識之中，只是此時的意識已經不再是原作者的意識。但相對地，原本相對之物（客觀精神）也非原作者之意識，而是文化生活世界的成員，此生活世界的成員經過後來的攝受者之參與、詮釋，其意義也就不得不發生變化，而可能更臻於豐盈。意識即經由如此持續不斷地對立——消解——吸納的歷程，將原本爲“生命”客觀化而成的“客觀精神”，再度納入自我之記憶之內，成爲我們當下真正的人性成分。但另一方面，凡經意識主體攝受過的“客觀精神”，因有新的“精神”“客觀化”到原有的結構，所以其整體的意義必然也要呈現某種程度的新面貌。

既然每一個體都是處在共同的文化情境內，換言之，每一個人的意識都可以和共同的“客觀精神”交流、對話，因此，原則上每個人的意識都不僅是“個人”的，而是積澱著共同的文化遺產，爲同質的精神所滲透。就這點而言，沒有任何個體是孤立的，大家都如同帝網上繫掛的明珠般，一一皆反映著全體的世界。但在使用帝網明珠這個比喻時，我們最好稍加保留。因爲在印度唯心論的傳統中，每一個體

^{⑤6}H. Marcuse著，黃勇、薛民譯，《愛欲與文明》（上海譯文出版社，1987），頁80-81。

心皆參與到如來藏心（或梵天）上去，所以個體反映全體，這是從超越層次來看的，沒有實質的經驗內容。但“此世”內的“個體”與“客觀精神”之關係，却絕非超越的，而且也不是數學函數般，可以找出一對一的關係。因此，雖說任何個體皆因吸取了相同背景的“客觀精神”，所以大家具足了共通的成分。但就人意識發展的行程而言，此處的對立——消解——吸納的歷程不可能量化操控。因為就像人的意識是不斷的時間性之流，內容萬分複雜，而且其間任一事件的“意義”常隨流脈的轉動，而跟著改變。同樣地，“客觀精神”的內容也是極端複雜，而且其“意義”也是不斷地在流動，沒有一個永恆不變的定位。換言之，環繞在人周圍的“客觀精神”，永遠不會絕對的透明。對於不同的攝受者而言，總可以呈顯不同的意義。底下且以藝術作品為例，我們可以看出其“意義”即不能縮歸到主體（不管是作者或鑑賞者）身上，也不能認為有一在其自體的標準，可努力向之趨近。它只能在歷史的流動中，因作品與讀者不斷的對話而呈顯。⁵⁷

以“時間性”為本質的“此在”，經由它的關懷，朗現了本質上是“歷史性”的“客觀精神”。此亦為無絕對性的定性，彼亦為無絕對性的定性，因此，“此在”與“他者”之會面，基本上是相當有選擇性的。從整個“客觀精神”之全體中，為何要選擇某個面相？如有人提出這樣的質疑，他恐怕很難獲得確切的答案。我們僅能說：答案不可能是先驗的普遍，兩者之由會面以至會合，都受到“此時此地”的“預存結構”的影響。“此在”所以選擇某種“他者”的面相，乃因其選擇已奠定在“此在”的“預存結構”上，而此選擇本身，如就“此在”的立場而言，事實上已經是一種“理解”，只是此種“理解”乃是“預存的理解”⁵⁸。不特如此，由於“此在”“他者”都是在一意義流動的關

⁵⁷ 參見 H. G. Gadamer, *Truth and Method* (London, 1975), pp. 91-150。

⁵⁸ 由“預存的理解”(fore-understanding)出發，我們不難推斷：任何理解不可能沒有前提，亦即不可能沒有“主觀”的成分（海德格甚至說：“僅對眼前事物稍加瞥視，尚未有任何陳述，此事皆已有了理解及詮釋。”*Being and Time*, p. 189）。因此，“預存之見”（成見）也是不可避免的。“成見”不是心理學意義下個人修養的問題，而是人理

係網脈中，因此，它們的關係不但不能用傳統知識論的思惟加以理解，即連是否屬於知識論的範圍，都大可爭辯。因為從“此在”關懷“他者”的過程中，我們可以看出其選擇本身就是一種理解，理解則使“他者”從“客觀精神之全體之一般”中，凸顯而出，成為(as)某物，並進入與“此在”共同存在的領域⁵⁹。簡言之，世界可以說就是“此在的世界”⁶⁰，因此，唯有與“此在”產生關聯者，才可算是世界內的事物，其他的終究只是在其自體一般，未曾進入世界來。從以上觀點看來，海德格、伽達瑪(H. G. Gadamer)等人認為“理解”並不是理智的功能，而是人存在的模式，它具有存有論的功能，應當是可以講得通的。⁶¹

由上所述環繞著情境性-歷史性的“此在”，具有下列兩項特色：

- 一、“此在”的社會性歷史性都是從“客觀精神之全體之一般”產生的；但“每一此在”從全體一般所截取的並不相同。
- 二、“此在”與“他者”之會面或會合，主要是依靠兩方在“此時此地”的預存結構，而非有獨立於兩者之外的標準可循。此種會合可以說是一種存有論式的創造活動。⁶²

由於“此在”的特色是它如有意識時，一定會意識到什麼，沒有所謂的純粹意識本身，此種“意向性”不是純粹的直覺，也不是空洞的意向，而是帶有“意義”的心靈活動，但這種“意義”除了個人主觀的

解，甚至是人存在絕不可免的模式（人被“拋擲”在某一情境後，“此在”與情境合，自然有“成見”）。以上所述，參見M. Heidegger, op. cit., pp. 188-195；H. G. Gadamer, op. cit., pp. 235-245, pp. 261-267。

⁵⁹H. G. Gadamer, op. cit., pp. 188-203。

⁶⁰海德格的理論中，沒有所謂的在其自體的客觀世界，而基本的存有論又是建立在“此在”上面，因此，世界就是“此在”的（我的）世界。參見M. Heidegger, op. cit., pp. 67-71。

⁶¹海德格此種理路頗為特殊，就“此在”透過“關懷”、“心境”、“理解”，世界乃得以呈顯為as-structure此點來看，它是具有存有論的意義，但此存有論與中國傳統所著重者，頗為不同。參見註⁴⁷，及下文第五節。

⁶²此“創造”與耶教或儒家形上學所說的不一樣，它的意義其實就是“朗現”(disclose)。參見M. Heidegger, op. cit., pp. 192-195，及下第五節。

動機外，同時也隱含了文化體系內的功能⁶³。因此，只要意向所向，一定將人帶入公共領域的生活世界中。而且構成人之意識的具體內容，也是不斷地取自於此一“客觀精神”所築成的共同之生活世界。因此，人從事任何社會實踐時，基本上都是從此社會吸取，但又回歸於此社會，他不斷地使“他者”意識化，以增加“此在”的豐富內涵；但他也不斷地使“此在”的內容客觀化、實質化，以更新“他者”原先的秩序。由於“此在”與“他者”都是在一種流變的歷程中，因此，如何使兩者的結合不但不相衝突，而且可以在“此時此地”的基礎上，豐富雙方的內容，乃成爲社會實踐時，首當考慮的問題。

此處，顯然就牽涉到了“選擇”與“判斷”的問題，但社會實踐時的選擇與判斷，一方面牽涉到既存的結構（亦即，隱藏性的社會關係之總合）；另一方面實踐者及生活世界又都是有限的、變化不停的。因此，一個人的社會實踐，最理想者莫過於個人人格的提昇與社會思潮的大脈動，可以取得同步性，亦即：個人透過了選擇——判斷——奉獻，讓個人的意識與社會共同的意志混合同流。由於此處所說的個人意識乃是情境的、歷史的，因此，原則上其內容與社會的共同意志是同質性的，他如能使這兩者淄澗同流，用傳統的語言來說，才是真正能與天下共同“感通”。孟子所說的“天人”“大人”、“大丈夫”⁶⁴，也只有落實在這個意義上，才可以使得儒家一再強調的“內聖”，搭上往“外王”相通的管道。從另一面相而言，由於此種觀點下的社會實踐，並不僅是一種外在化、客觀化、甚或異化的活動，而是與人的存有息息相關，換言之，也就是自始至終，皆離不開人性隱含的秩序的部分。因此，割捨了此一部份，人性也就是殘缺不全的。“此在”-“社會”、“內聖”-“外王”兩兩之間，遂無從分割。

但要在個人的道德實踐與社會實踐之間取得同步性，顯然需要一

⁶³ 參見F. A. Hanson著，孫振青譯《文化的意義》（台北，國立編譯館，1979），頁3-5。

⁶⁴ 〈滕文公下〉論大丈夫、〈萬章〉論天民、〈盡心〉論天民及大人、〈告子上〉論大人等處，完美的人格意象皆極爲凸顯。

番真正的、唯一的（對“個體我”的唯一）選擇，而這選擇即牽涉到人如何在歷史的“契機”裏，作出最好的判斷，及最真實的奉獻。因為“客觀精神”既然在流動變化之中，在相當程度內，他永遠帶有不可穿透之模糊性，因此，我們顯然很難找出一“在其自體”的客觀標準。但“客觀精神”的意義既然也要在脈絡中顯現，而這脈絡裏最豐盈的意義，就我們目前所能把握的而言，就在當下，因此，原則上，我們是可以找出一條最符合“客觀精神之意義”的道路。而在當下最符合“客觀精神之意義”者，理論上講，也就是經由人共同意志詮釋的結果，因此，最切合“客觀精神”者，也就是最切合“時代需求”者，也就是在歷史的洪流中，能推動歷史，具有進步的意義者。

五

如果說人性是情境-歷史的，人的心靈也是有限的心靈，那麼，宋明以來儒者所強調的無限心、天道性命相通之心，是否即不能成立？如能成立，兩者是否不相干？以上的問題顯然有必要加以釐清。我們且暫借康德所舉的理性業積問題，加以引伸。康德列舉四個問題如下：

- 一、我能知道什麼？
- 二、我應當作什麼？
- 三、我可希望什麼？
- 四、人是什麼？⁶⁵

海德格在《康德與形上學底問題》(*Kant and the Problem of Metaphysics*)中，主張前三個問題事實上都是從第四個問題而來。因為當人提出了關於能力的問題時，同時也就顯現了無能，因為“一個無所不能的存有不需要問：我能去作什麼？”同理，當人把義務或希望帶進問題中時，也就意味著“他了解其自己是通過一「尚未充盡」而了解其自己……這種「尚未」即顯露一個人他基本上是有限的”；或意味著

⁶⁵引自牟宗三，《現象與物本身》，頁 22。

“一切期望皆顯示一缺乏”。因此，前三個問題都是由“人的本質”所牽引出來的，而“人是什麼”不能有其他的答案，因為人就“此在”而觀之，只能是有限的：

有限性不只是人類理性底一個偶然的特質；人類理性底有限性是關於這有限的能之“有限化”。⁶⁶

而有限的心靈如前所云，絕對是時間性的。

牟教授當然不會贊成海德格對於人性的解釋，他批評道：

人在實踐的體証或體現之工夫過程中當然有時間性，因為這是一現實的過程，但割斷超越的實體或理境，空頭地言人之存在之實有與時間（通過時間了解實有）則無意義。⁶⁷

就牟教授看來，不僅將人性視為時間性有問題，海德格對於人的“存在”之理解，也大可檢討。因為他所說的“良心底呼喚”、“疚仄之感”、“怖慄之感”、“決斷”、“焦慮”、“虛無”等，全是無本之論。更糟糕的是：海德格雖一直讓“實有”與“存在”互相彰顯，但事實上“實有”是虛說，所謂的“實有”只是人存在地去彰顯他自己。因此，牟教授認為海德格想要從“此在”處連立起基本的存有論，根本是種妄想。⁶⁸

那麼，如何才能呢？我們不妨再返回本節開始處海德格所提的四個問題，看牟教授如何解決？關於“人能知道什麼”這一問題，牟教授認為如果能肯定智的直覺，則亦可知本體與物自身；在“人應當作什麼”上面，如依圓頓教義觀之，則宇宙萬事亦可以一時俱盡，隨時絕對，當下具足；在“人可希望什麼”此一問題上，如依圓教規模規範之，則德性與幸福不隔絕，即九界皆可成佛，煩惱菩提本皆圓善。綜合言之，前三個問題亦牽涉到第四個問題，但第四個問題的答案不能如海德格所主張的，而當是“有限而無限”：

⁶⁶ 同上，頁 26。

⁶⁷ 《智的直覺與中國哲學》，頁 366。

⁶⁸ 同上，第 22 章。

人不是決定的有限，而乃是“雖有限而可無限”。此亦不是偶然的，乃即是人之最內在的本質也。海德格只執定於有限性，只知對於有限的的能力予以“關心”，或收緊壓縮而有限化之，只知此“關心”之結構為存有論之奠基，而不知對於“有限而可無限”亦可予以“關心”，而此種“關心”不可說結構，實是一徹法淵底之滲透，而亦可由之而建立一“本體界的存有論”(Noumenal ontology)也。⁶⁹

牟、海兩氏的理解迥不相同，其差異主要並非在論證的良窳優劣，而是在根本的前提下即告南轅北轍。筆者前文已經說明：在解決“此世”之內的社會實踐時，強調人的有限性、情境性、歷史性，可以提供實踐者實踐時的具體內涵，不至於淪空蹈虛，流於無具體意識的空想關懷；或流於抽象的、形式的普遍立法。但有限-情境-歷史的人性，所能提供給我們的，不僅此項貢獻。筆者同意牟教授“人雖有限而無限”此一命題對儒家思想相當重要，也同意“無限心”是人性中最重要的一個面相。但筆者認為海德格想要從有限心建立起基本的存有論不是不能講的，這種存有論如果配合儒家“人文化成”、“物各付物”的精神來看，也不是不能互相融通的。

對於“此一世間”的肯定，以及對於文化活動與人性發揚之聯繫之重視（如詩書禮樂等），一直是儒家最基本的精神傾向，也是歷代儒者用以檢定儒家與其他學派的重要分歧所在。但宋明儒家及民國新儒家從理論上貞定此種精神傾向時，通常是繞著“天道性命相貫通”這一原則展開的。這種原則所建構出來的存有論，當然很有資格被稱為基本的存有論，因為終極說來，一切的存在都是源自同一的道體；換句話說，萬物的存有終極來說，皆是同一的存有。然而，萬物之中惟有人類可使道體下貫人性（或者當說：可使人性上通道體），因此，欲了解萬物之存有，最基本的前提乃是先彰顯人的存有。人的存有彰顯

⁶⁹ 《現象與物自身》，頁 29。

了，一逍遙一切逍遙，十方眾土，亦同登法界。

然而，這種基本的存有論所賦予萬物的，是超越面的，它賦予萬物超越之“理”、超越之“意義”，但這些超越之“理”、超越之“意義”事實上只是一理、一意義。這是普遍的，無特殊內容的，因此，領悟乎此，並不能增加我們經驗的內容。如果再把此種思惟放回到原始儒家對於此世的關懷上去，我們可說：它可超越地貞定住人文世界的意義，但沒有增加任何此人文世界的內涵；它可使學者在心靈的超越狀態中，感到天理流行，萬物一體的愉悅，但它不能直接使學者在喜怒哀樂的現實經驗中，參與此世的轉化。能增加經驗內涵、參與此世轉化的，乃是學者體會到“良知”、“本心”、“道體”等等以後，下貫到萬物所致。此間的具體工夫，依學派不同各有規定。但不管如何規定，此後來“圓融”的實踐，仍須預設著“超越的體證”為背景。

然而，萬物有一超越之理、超越之意義，固然可以使之有神聖的存有論地位。無奈我們如現象學地看人，人原來存在的狀態不是這麼回事。人與萬物之關係(人文化成)也不是這麼回事。人被“拋擲”到世，就一定活在某一特定的“世界”，這個“世界”的存有緊緊圍繞著他，範鑄著他，使他容易淪入一般性的“他者”或“某人”中，這是很難避免的事實，“世界”先於他存在，這是他必然要接受的“命運”。可是，人固然須“勇猛”地接受此一“命運”，可是，他並非被決定者，他事實上對於圍繞他的世界還有無比重要的作用，因為他是“此在”。^⑩

“此在”即是“關懷”(care)，但關懷並不是心理學意義的，它的功能是存有論的，依照海德格古怪的界定，其意義乃是“先于自身、已在此世、與此世內我們所遇之萬物同在之存有”^⑪。此一定義實際上已包含了此在的三項基本特性：(一)存在——先于自身；(二)事實性——已在此世；(三)沈淪狀態——與萬物同在之存有^⑫。這三種特性可

^⑩M. Heidegger, *Being and Time*, p. 436

^⑪Ibid, p. 239

^⑫Ibid, p.239

以說是自明的，不需要再給予理由。海德格的基本存有論就建立在此種易見易曉，但常久以來無人見、無人曉的基礎上。

“此在”之存在的特色，在於它永遠不是一現成固定 (present-at-hand) 之物體，而是不斷離開自體、參與未來的可能性，但這種可能性却終止於人不能避免的“死亡”這一事實，可能性畢竟要終止於此一不可能性。由於有這種不可能，所以人必然要面臨一種根本的否定，這種“罪惡”(guilty) 是人存在必然的命運。然而，人必須接受人只是在生與死之間的一段時間歷程，而且人必須接受他一出生，就被“拋擲”在一特定的世界裏面。這個特定世界之存有塑造了他，但反過來說，由於“此在”的時間性流程中，“關懷”是其凸顯出、走出自體的模式，因此，它也可以從“已在此世”的事實性、及“與萬物同在”之沈淪狀態等一體同在中，迸裂而出，將萬物“融化”(appropriation) 入內⁷⁶。但此在之“融化”，我們如將之置放在存有論的觀點考慮，事實上乃是使被融化之物從“世界”之一般狀態中，明朗出來，成為“此在”之經驗內涵。由於我們不能泛客觀地從“現成固定”的角度看萬物之存有，存有一定是要經由“關懷”後所呈現的“我的存有”。因此，此在之朗現與萬物之存有及真理之開顯，遂密不可分。

由此在此種有限心所建立起的基本存有論，有兩項特色：

一、它賦予萬物經驗性的獨立地位：此在感受萬物時，朗現之、融化之，此中有理，有意義，但這種理不是超越之理，而是在此世中呈顯出的經驗性之理。這種意義也不是超越之意義，而是在此在的“感於某某之故”(for-the-sake-of-which) 的活動中，帶有文化內涵的意義⁷⁷。但由於人被拋擲在世，此在即與世界同在，世界裏的萬物已先有其文化世界裏的意義。因此，作為不斷“融化

⁷⁶ 參見 Otto Poggeler, "Being as Appropriation" 一文之分析 (in M. Murray ed. *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, 1978)

⁷⁷ M. Heidegger, op. cit., pp. 119-120. 海德格此處更強調此在與其世界的基本關係，但由於朗現——理解——詮釋三者基本上是很難劃分的，因此，由這種根源性的心靈活動中，我們可以追溯到它事實上已在文化體系的規範下運作的。

的歷程”(event of appropriation) 的此在，其本身的融化未嘗不可說是被融化者的倒注，倒注中使得此在的內涵日益豐富，也日益與世界參挾互入，增加了自體的“世界性”⁷⁵。萬物因此取得了相對性的獨立地位，對於攝受的“主體”也可以提供它獨特的資源。

二、“此在”仍是存有論中的樞紐：萬物不是現成固定的給予之物，也不是與主體對列的客體，萬物之所以存在，仍需繫於此在之朗照。由於此種朗照不是一種認識論的認識關係，而是一種開顯。因此，任何新的開顯，亦即任何可以使我們對於情境形成新的視野者，皆是一新的創造，也是一新的存有。從這種觀點考慮，“此在”可以類似傳統所說的造物者。⁷⁶

假如我們相信儒家說的人文化成當具足豐富的文化內涵；假如我們也相信儒家的發展一直是往攝所歸能、存在納入一心的路上走（牟教授所說的“重視主體性”），那麼，筆者認為“此在”此種有限心的概念，可以提供原始儒家基本精神的理論依據——而此種理論依據在宋明儒及民國新儒家的思想體系中，是相當薄弱的。

牟教授如果能對“此在”與創造的關係、“此在”與既存結構（如傳統）的關係，有較為同情的了解；如果再能對“關懷”、“存在”、“罪惡”、“沈淪”、“良心的呼喚”等語言，視為存有論的意義，而不只是心理學意義下、孤獨的個人焦慮的情緒，那麼，也許可以考慮“融化”（或者借用他的語言：“開出”）有限心的基本存有論。⁷⁷

雖說如此，但牟教授所以對海德格的基本存有論有如此強烈的意見，也是事出有因。因為“人性是有限的”固是一回事，但“人性是否僅是有限的”，又可是另一回事。牟教授批評有限心不能提供道德的

⁷⁵ 參見⁷³。

⁷⁶ 海德格所以特別重視詩人、藝術家，我們多少可以從此處獲得一些訊息。

⁷⁷ 牟教授看待這些語詞，過度注重其個人情緒的層面。但海德格的用意乃是繞著存在-存有展開的，如“存在”是be-able-to的可能性；“罪惡”是人存在必然要死亡此一絕境。這些都與人的情緒無甚關聯。

規範，不能說是無的放矢⁷⁸。如果我們承認中國主流的哲學-宗教系統裏面，體驗的形上學（“天道性命相貫通”的形上學即為其中主要的一種）佔有極為凸顯的地位，而且也有其理論系統內的合法性。我們在探討人性與社會實踐的關係時，對於此一獨特的資源，恐不宜棄而不論。宋明以降的理學家在討論此方面的問題時，雖然不能正視人的有限性所具備的諸多正面功能，但到底他們的關懷層面從來未曾將社會忽略掉，就理論層面而言，“外王”仍是構成他們完整人格不可或缺的部分。換言之，“有限心”與“無限心”或“社會實踐”與“無限心”之間，在他們的人格實踐過程裏，應該也是有關聯的，所差的，只是理論上未曾展現而已。

然而，此實踐上關懷、理論上疏忽的關聯究竟為何？首先，我們可曲折地仍先由人的“此在”談起。牟教授批評海德格對於人性的理解不透徹，“只知此「關心」之結構為存有論之奠基，而不知對於「有限而可無限」亦可以關心，而此種「關心」不可說結構，實是一徹法淵底之滲透……”，牟教授此言甚有理趣。如前所言，海德格的“關心”乃是“此在”存有的模式，透過“關心”，可以“呈顯”諸存在，但“關心”的方向往那邊走呢？海德格談“出己”（ecstasy）的觀念可以給我們一些線索。“出己”何以重要，因為人性即是時間性，其本質乃是

在出己的統一體中，一種時間化的歷程。⁷⁹

“出己”事實上即是“時間性”運動的模態。而所謂“出己”，正如字面意義所示的，乃是“離開”（ex- ec-）原來的“立足地”（stacy、stasis）⁸⁰。但離開後，往何處去呢？海德格因為重視人的時間性，所以強調的是三度中的未來。“此在”出己，向未來發展，這是種向前的向

⁷⁸ 《智的直覺與中國哲學》，頁 359-366。海德格 *Being and Time* 一書的立場雖然與一般的歷史主義有別（海氏的時間說的是內在化的時間，存有即時間），但就放棄永恆的、固定的真理觀點，則沒有什麼兩樣。

⁷⁹ 前揭書，頁 377-380。

⁸⁰ 據韋氏字典解釋。

度⁸¹；“此在”也可出己，向情境發展，這是一種往旁橫攝的向度⁸²。

“此在”不安於原有的處境，無論如何總要走出自己，但它的走向難道完全受限於“此世”內運作的時間性？

“此在”出己，傳統術語與之接近者，可以說神（或氣）之感通。感通也是每個人存在不斷地自我擴充，或自我修正。但傳統認為人的感通，固然可以往意識內容增加的方向發展，但也可以反其道而行，經由意向的往內翻轉，亦即經由“遮撥”、“逆省”的途徑，將人的意向性不斷模糊化，以趨近純白，如此的洗刷深之又深後，意識可以產生急遽的逆轉，所有“此世”內經由“時間性”所撐起的間架，遂告豁然貫通⁸³。此時亦可感通，但此感通乃是“寂然不動，感而遂通”⁸⁴，無一無多，無時無空，事實上也不可說是感——而遂通，而當是即感即通。感亦無感，通亦無通，一切純是一體內的自相流轉。此時的心靈如不稱之為無限心，又當如何定位？

海德格選用ecstasy一詞頗耐人尋味，此詞語在宗教領域裏頻頻出現，海德格不可能不知道。薩滿教中薩滿的靈魂可以“出己”（或該譯為“出神”）遠遊，是普見於中亞、北亞、及世界各地的文化事實⁸⁵。但“出己”的型態也不僅於薩滿教的型態，“入迷”（possession）、幻聽、幻視、一體之感等等，從所謂“原始的”宗教，以迄於所謂的“高級的”宗教，幾乎找不出不帶有“出己”因素的體驗——甚或是教義⁸⁶。這些宗教裏“出己”的型態固然不同，但其為提昇自己、轉變日常性的意識狀態、終至於和神聖會面，乃至合一，這樣的特點却是互

⁸¹ 同⁷⁹，頁 377-380。

⁸² 關於往旁橫攝之空間性與時間性的關係，參見M. Heidegger, op. cit., pp. 418-421。

⁸³ 超越時間及豁然貫通的經驗，明儒雖然常有此體驗，然此種“冥契的”體驗，恐怕是超文化的，普世皆有。惟東方理論與修持並重，遂蔚為大宗。

⁸⁴ 此兩語出自《易·繫辭》，原意或許是指占卜時心情肅穆，物我交感靈驗（參見《朱子語類》，卷七五，章十所述），唯後儒多將之引伸發揮，視為描寫心體的妙用。

⁸⁵ 參見M. Eliade, *Shamanism* (Princeton University Press, 1972), pp. 6-27所述。

⁸⁶ 參見I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, (Baltimore, 1971), pp. 1-36。

古至今，遍佈中外，沒有什麼明顯的出入。⁸⁷

“出己”這種超越的經驗既然如此普遍，我們對於海德格僅將它置於“此在”之時間性上面，不得不認為這樣的觀點是片面的。在此，宋明儒及民國新儒家一貫的強烈主張：人有超越的要求，而且也有超越的能力⁸⁸，可以提撕我們此一常被遺忘的向度。“超越”不僅意味著走出日常性的自己，它也意味著人之向上挺拔，“此世”之內的人文活動皆可接上大本大宗的源頭活水，個人-社會-宇宙間有條相貫聯的線索。

有限心如何轉成無限心，當然會牽涉到許多具體的修養問題，而且也勢必要面臨許多當權當令的觀點之挑戰，本文無能一一檢視。本文所從事的，僅想指出：中國傳統這方面的傾向非常凸顯，它不但在理論系統層面，樹立起合理一致的假說，而且也還可依體驗者自身的實踐成果，驗證其假說所描述的歷程。⁸⁹

中國傳統所講的無限心如果引進我們前文所提的有限心中，是否有意義呢？兩者之間是否必然相互排斥呢？筆者認為：至少牟教授所宗仰的儒家無限心型態是不會的，不但不會，而且還大有助益，可以提供無窮的動力。認為有限心與無限心相互排斥的人，可能認為這中間是異質異層的，且從有限心過渡到無限心的歷程，基本上是對前者不斷的揚棄。簡言之，就實踐的立場而言，兩者是互斥的命題，不可能同時成立。但筆者認為：依儒家形上學的形態，兩者雖然也是異質異層的，但異質異層却非斷然的決裂，因為從儒者（尤其是孟子陸王一系）的觀念看來，“無限心在其自體”時，固然與日常性的意識狀態

⁸⁷Ibid., p. 18。

⁸⁸此種精神傾向是當代新儒家的共法，其中唐君毅教授特喜談人的精神不會安於現狀，它將力求超越，以迄天德流行之超越層面而止。《中國文化之精神價值》，（台北，正中書局，1975）序言處，唐教授談及他如何歸結到此信念的過程，頗富戲劇性。

⁸⁹冥契經驗不可言說，對於此體驗的描述不管如何正確客觀，根本上總是無法取代經驗本身。冥契經驗的心同理同（假設如此）與解釋冥契經驗的多方多歧，可以說是平行的兩個現象。但不論解釋上如何困難，對體驗者而言，他們總會強調他們的經驗不是理論架構所得，而是有一直覺（牟教授稱之為“智的直覺”）提供合法的保障。

大異其趣，但無限心並不從世界撤離出來，隱藏在本體界。恰好相反，無限心仍不時地介入此世的意識之活動中。借王學的語彙簡要地說，凡良知即是現成良知，它一定參與到行為者日常的活動中來。⁹⁰

這樣的無限心對社會實踐會沒有意義嗎？無限心是存在秩序的源泉，也是道德秩序的根源，它之創造存在與道德的秩序，乃是永恆不斷地創造。上帝造物，或許可以有退休歸隱的時候，無限心不能。但就個體人的觀點來看，我們如要了解無限心與存在界之依存關係，除非是體驗者身處在一種冥契 (mystical) 的境界中，否則不易理解⁹¹。但我們也可轉換一個方向，將它落到人的道德實踐上面來講，此種情況下的無限心之妙用則顯而易見，因為良知即是現在良知，良知乃即知即行⁹²。良知把超越界之神聖、無限、盈滿意義，帶到人世的活動中來。因此，就動力而言，可以發揮無象可擬、無界可限的力量：

其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間，其為氣也，配義與道……⁹³

居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之；不得志，獨行其道。⁹⁴

這種動力所以是無從限量的，乃因它並非起自經驗界的角落，而是來自悠遠的造化之源。

良知（無限心）除了提供生生不息、無從衡量的動力外，因為它出自神聖的意義之源，因此，當良知下注於任何人事的完成時，此人事即已非純是“人”事，而是“人”與“天”的結合，是“事業”與

⁹⁰有關“良知是現成的？抑或有待修習而得？”的辯論，參見牟宗三教授，《從陸象山到劉蕺山》，頁328-345。

⁹¹不易理解的原因，乃因此種經驗無法類比，無可言說，說是一物即不中。“不可言說”(ineffable)為冥契經驗的特色，參見威廉·詹姆士著，唐鉞譯，《宗教經驗之種種》(上海，商務印書館，1946)，下冊，頁404。

⁹²王學中的知行問題，並非是知識與行為的問題，而是道德實踐中，道德認知與道德意志的問題。參見牟宗三，《王陽明致良知教》，頁20-21。

⁹³《孟子·公孫丑上》

⁹⁴《孟子·滕文公下》

“意義”的統一，也是“世俗世界”徹底脫胎換骨，齊登法界（神聖界）的契機⁹⁵。牟教授爭天台宗即九界而成佛，進一步爭儒家形上學即人事皆為道之流行，乃是最徹底的圓頓之教等主張，皆有嚴肅的道理在⁹⁶。如依此種理論考量，我們可以看出：任何社會實踐，根本上也是繼體承性一種創造，其“此世之內曲成的業蹟”，事實上都是無恒心永恆創造下直貫而成的“具體化”。宗教的奉獻就在人格完成中朗現，人格的完成則在社會的實踐中成形。反過來說，任何的社會實踐不再是“人格外部”的事情，也不僅是公民社會中人民所應盡的義務而已，而是內與外、時間與永恆、普遍與特殊、個人與社群的交會。

六

和傳統幾個大的思想系統相較之下，儒家在解決傳統中國政治、社會問題方面，無疑地花費了更多的精神，也帶來了相當的衝擊。但在時代進入體制大更換的近代以後，儒家在處理根本結構的相關問題方面，却顯得蒼白無力，這已是不爭的事實。民國以來，儒家學者的主要工作之一，即是如何在儒家的主要關懷與政治-社會秩序的重構之間，找到一個順暢的連接點⁹⁷。從熊十力以至唐君毅、牟宗三，我們可以看出他們對於此問題的焦慮，以及在理論建構上的不斷地努力。至於梁漱溟、張君勱、徐復觀諸人，更力求將他們所信持的理念，下貫到實際的政治、社會生活中去。但不管學者型的儒者或者實務型的儒者，他們在連繫儒家基本的關懷——人性論與社會實踐——方面，似乎總是遺漏了人性當下最具體的質性。筆者底下且再舉張君勱與牟

⁹⁵就認知的立場來看，世界當然還是一樣；就聖人亦具備有限的人的立場來看，世界當然也永遠是千瘡百孔，彌縫過日。但如果從冥契的體驗，或從“永恆”的角度著眼，人是可參讚天地化育，使之脫胎換骨。

⁹⁶牟教授晚近自鑄系統的三部書：《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《圓善論》，可以說都是在判教。

⁹⁷參見唐君毅教授，《原致知格物·下》第4節，此文收入《中國哲學原論·導論篇》（香港，人生出版社，1966），及〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，註³所引。

宗三兩教授的一則討論，稍加檢討，以作為本文的總結。

1954年，張君勱將他討論比較中日陽明學的專文六篇匯集成書，並請牟教授整理作序⁹⁸。張君勱所以要寫這些文章，乃因鑒於陽明學在中國有時不免流於清談，在日本則成為實現近代國家建設之大業，兩相對照，天地懸然。張氏認為日本王學要義有五，其第三義為“日本人對於道德觀念……視之為一種理念或柏拉圖之意典，盡量從真善美方面作去……”；第五義則云：“日本本其所信，各主張其政策……而不失其為「道為天下之公，學為天下之公」之根本道理。”⁹⁹牟教授在〈校後記〉中，加以引伸發揮，他認為第三義隱含著：吾人最缺超越之精神與積極身殉之精神，就第五義而言，吾人最缺客觀精神。此三種精神中，客觀精神尤為重要，因為超越與積極身殉之精神皆可歸結於它。¹⁰⁰

牟教授的詮釋確能切中肯綮，以王學為例，尤能發人深省。因為王學決非沒有行動能力，對明朝中葉以後的社會秩序衝擊之大，恐也非以往任何的思想體系所能比擬。但王學衝決羅網是做到了，至於建立新的綱維方面，就未免相形失色，這當中缺乏“客觀精神”，無以凝聚學者共同的意志，無疑地是主要的因素之一（牟教授如此解釋）。至於“客觀精神”如何確立，牟教授在此文中沒有明講。但以日本王學為例，恐怕是以傳統儒家文化的某些理念作為規範的標準。如以前文所舉的牟教授觀點為例，他大概會從“如何可能”的存有論觀點著眼，認為最後乃是“良知的自我坎陷”而成。

然而，現代社會裏的“客觀標準”或“客觀精神”該如何建立？顯然，這當建立在人民的“共同意志”上面。當牧歌式的公社日子日遠，職業分殊的趨勢日甚，君王作為唯一的政治實體的時代不再，取而代之的是一羣票面價值等同、價值意識却出入甚大的羣眾時，道術

⁹⁸ 《比較中日陽明學》（台北，商務印書館，1970）。

⁹⁹ 同上，頁84。

¹⁰⁰ 同上，〈校後記〉，頁1-9。

不為天下裂的局面很難挽留，也很難期望意識形態的諸神能如以往一般，安居在秩序井然的空闊世界裏，而不彼此互相發生衝突。在這種現實的情況底下，人民的共同意志已很難從儒家傳統的理念直接承襲過來；就現實實際運作的層面考慮，“良知的自我坎陷”在解釋的功效上，也不一定是很適當的選擇方案。既然俗世日趨世俗，爾後要求獲得人民的共同意志，恐怕僅能從“各種異質的交會中尋得的共識”獲得。而有限的情境之歷史的人性，就形成共同意志、樹立客觀標準而言，其解釋之有效性恐怕比“無限心曲折地轉成”要來的強。

但自另一方面而言，儒家思想提供的無限心（如良知等）觀念，也是不可輕易抹殺的。我們且再以王學為例：不管在中國或在日本，王學都不是世俗禮法所能限制的，它具有一種衝破任何限制的解放精神。這種歷史事實無疑地顯示了：來自於超越界的生命動力，可以切進“此世”的人文活動，並帶動原先秩序的重組。這種精神走向，對於身處在日益理性化、階層化，亦即身處在日益被定型、定位，失去自由空間的現代人而言，未嘗不是個不錯的訊息。對於宗教日益世俗化，世俗活動日益物象化的當代社會，如何在俗務與神聖、或個體與群體間，維持合理的均衡，恐怕也不無參考的價值。

本文遺留下來的問題自然不少，舉其犖犖大者，如有限心與無限心既然都可提供一種基本的存有論，到底何者較為基本？兩者就人性的層面考慮，又有什麼樣的關係？至於在實踐的立場上，兩者如何調適自在，使任何人皆可在其具體的情境上，出入無礙，恐怕也有待更細密的安排；語言-存有-詮釋的複雜關係，本文不能照顧到，自然更需要為文加以補充。

現代主義在台灣

——從文藝社會學的角度來考察

呂正惠

摘 要

本文企圖從政治、社會背景說明，西方現代主義所以在 50、60 年代的台灣盛行的原因，以及現代主義在台灣所表現出來的特殊樣貌。

40、50 年代之交，敗退到台灣的國民黨，在台灣厲行高壓的政治統制。國民黨切斷了中國（包括日據時代的台灣）的新文學傳統。這一傳統強調人道主義、社會主義和現實主義，具有強烈的反帝和民族主義色彩。國民黨禁止台灣的知識分子接受這一傳統，並以政治的手段來威嚇他們。因此，台灣的知識分子不得不遁入純藝術的象牙塔，一方面在這裏尋找自己的定位，一方面又苦於和社會脫節而無法安於這種定位。就在這種困境中，台灣知識分子接受了西方的現代主義。

同時，在社會方面，戰後的台灣在 50、60 年代急遽的現代化。在現代化過程中，台灣的知識分子在知性上過度迅速的西化，而與一般民衆脫節；在實際生活上，他們無法順利的適應迅速現代

化的都市社會，而產生階段性的心理障礙。這雙重困境，造成了台灣知識分子的自我認同危機。這樣的認同危機，促使台灣的知識分子很容易就接受了充滿疏離痛苦的西方現代主義文學。

台灣比較優秀的現代主義作家，在相當程度上能夠藉助於西方現代主義的技巧和意識形態，來表現 50、60 年代台灣知識分子的政治困境和自我認同危機。這就是台灣現代主義的特殊樣貌。

1. 本文的出發點

1953 年，紀弦創辦《現代詩》雙月刊，三年以後（1956 年），紀弦宣告成立“現代派”，這兩個日期可以視為台灣現代主義文學時期的起點。1972 年，關傑明發表〈中國現代詩人的困境〉，第二年，唐文標跟進，發表了〈灑斃的現代詩〉，因而引發一場“現代詩論戰”。四年以後（1977 年），由於彭歌在聯合報副刊連續攻擊日漸抬頭的鄉土文學，一場牽涉更廣的“鄉土文學論戰”終於爆發。現代詩和鄉土文學這兩次論戰可以當作台灣現代主義文學霸權期的結束。所以總結的說，以現代主義為主導的台灣文學時期，大約是從 50 年代中期到 70 年代中期，差不多有二十年的時間。

對於這一持續二十年的文學現象，我們可以完全從文學的角度去加以考察。譬如，我們可以研究台灣的現代派文藝和西洋現代主義的關係；我們可以問：卡夫卡如何影響台灣現代小說、艾略特如何影響台灣的現代詩；我們可以探究，白先勇的《台北人》或王文興的《家變》，如何從喬伊斯的作品得到啓示，又如何加以變形等等。

我們不能否認這些細緻的“比較文學”研究的價值，只有這個工作做得全面而深入的時候，我們才能真正的看到，西方的現代主義如何具體的影響了台灣 50、60 年代的文學。但是，如果只從這個角度去考察台灣的現代文學，却也未必能掌握這一文學現象的某些整體精神。舉個例子來說，一般評論者都承認，西方現代主義是伴隨著西方

高度發達的資本主義而產生的^①；或者，用馬克思主義的話來說，現代主義是資本主義進入帝國主義時期的產物^②。但是，台灣的現代主義呢？當紀弦在1956年宣告成立現代派時，台灣的農村經濟剛要從太平洋戰爭的破壞中復甦，台灣的“經濟起飛”根本就還沒有開始呢！那麼，“先進”社會的文學如何移植到經濟“落後”的地區呢？

我們當然不一定要相信馬克思主義的經濟決定論，不一定要相信：“先進”社會的文學跟“落後”地區的文學一定會受制於各自的經濟條件，而發展出不同的道路^③。但是，我們一定會感覺到，把“先進”社會極為獨特的文學現象，移植到基本上還是農業經濟的台灣，這中間不可能不存在著一些引人思索的問題。譬如60年代台灣正流行存在主義時，就有人問：在西方的社會狀況下，西方人產生了“人的存在”的問題，這個問題在現代的台灣難道也存在嗎？這樣的問法也許可以正面的加以回答，但你絕對不能說，這是一個“假問題”，問得沒有意義。

因此，對於50、60年代流行於台灣的現代主義文學，如果只從“比較文學”的角度去探討它跟西方現代派文藝的關係，並不一定可以了

① 本文將西方現代主義視為“既明事實”，而未在討論之前加以界定或陳述。大致而言，西方對現代主義的綜合討論可分成兩大類。較傳統的論述或歸納現代主義的藝術特色，如意識流、超現實、蒙太奇、非人性化等等；或探討現代主義的“歷史背景”，如對實證主義與現實主義的反動、宗教的沒落、佛洛伊德的發現、科學技術對藝術的影響等等。60年代末期，西方馬克思主義興起，它對現代主義的闡釋成為另一種主要模式。大致而言，西方馬克思主義是以批判的觀點論述資本主義對人的“異化”的影響，並從這裏分析現代主義所以產生的原因。在評價上，法蘭克福學派（特別是阿多諾），認為現代主義扮演了叛逆的角色，在批判西方社會上有積極的作用；而盧卡奇則認為現代主義只反映了資本主義的病態，基本上是一種逃避。在意識形態上，本文採取西方馬克思主義的觀點，在評價上則較接近盧卡奇，對西方現代主義比較採取負面的看法。

② 1870年德意志統一，西方各資本主義國家進入空前緊張的對立狀態。從這一時間到第一次世界大戰，一般稱為帝國主義時期。

③ 按，此處是一種虛擬的語氣，是說，即使我們沒有經濟決定論的看法，我們也會感覺到文化移植背後的社會問題。事實上，本文在方法上相當受馬克思主義的文學分析的影響，並非完全不相信“經濟決定論”。

解這一文學現象的全部真相。我們還必須從宏觀的、歷史的、社會的觀點去看待這一問題，才能掌握到其中的一些癥結，才能看到這一文學現象較受人忽視的一些面相。

2. 台灣現代文學與五四傳統

台灣現代主義文學第一個值得注意的現象是，跟五四新文學傳統割離。從表面上看，台灣現代文學跟五四傳統好像有若干相連的地方，譬如對待中國古典文化與古典文學的態度。台灣“現代派”的發起人紀弦在有名的〈現代派信條釋義〉裏說：

我們是有揚棄並發揚光大地包容了自波特萊爾以降一切新興詩派之精神與要素的現代派之一羣……我們認為新詩乃是橫的移植，而非縱的繼承。^④

在台灣現代主義發展史上具有關鍵地位的《現代文學》雜誌，也在〈發刊詞〉裏說：

我們有感於舊有的藝術形式和風格不足以表現我們作為現代人的藝術情感。所以，我們決定試驗，摸索和創造新的藝術形式和風格。^⑤

這裏面的語氣有強有弱，但屏棄中國古典傳統的傾向却是一致的。就這一點而言，台灣現代主義文學好像是五四“打倒孔家店”精神的繼承與最極端的發展（以紀弦“橫的移植，而非縱的繼承”一語為最佳代表）。

但是，這一點表面的類似，却不能夠讓我們斷言，台灣現代主義和五四運動在精神上是一脈相通的。除了西化和反傳統之外，五四精神還具體的表現為民族主義和愛國主義，表現為平民主義、人道主義和現實主義。民族與愛國這一點當然不用多說，至於其他方面，我們可以引述幾個主要理論家的言論來作為證據。

④此一宣言，《現代文學》46期（1972年3月）曾轉載，見89-90頁。

⑤現代文學第1期（1960年3月）第2頁。

在這方面，態度最為激進的是陳獨秀。陳獨秀在〈文學革命論〉一文裏，以鮮明的旗幟標舉“文學革命軍”的三大主義^⑥：

曰，推倒雕琢的阿諛的貴族文學，建設平易的抒情的國民文學；

曰，推倒陳腐的鋪張的古典文學，建設新鮮的立誠的寫實文學；

曰，推倒迂晦的艱澀的山林文學，建設明瞭的通俗的社會文學。

除了陳獨秀之外，周作人也曾在〈人的文學〉和〈平民文學〉二文裏，說明他對新文學的期待^⑦。從題目本身，我們就可以了解到他的主張的精神之所在。即使是較“保守”的自由主義一派的代表人物胡適，也具有這種濃厚的平民主義和現實主義的色彩。胡適在《白話文學史》裡比較李白、杜甫兩人之優劣時，說：

（李白）這種態度與人間生活相距太遠了，……我們凡夫俗子終不免自形慚穢，終覺得他歌唱的不是我們的歌唱。他在雲霧裏嘲笑那瘦詩人杜甫，然而我們終覺得杜甫能了解我們，我們也能了解杜甫。杜甫是我們的詩人，而李白則終於是“天上謫仙人”而已。^⑧

我所以不惜篇幅把這些“常識性”的東西再引述一遍，是因為台灣長期以來扭曲了五四運動的真相。在國民黨數十年的教育下，五四新文學運動變成只是以“白話”代替“文言”的白話文學運動，而五四新文化運動的內涵也降低為“西化”與“反傳統”，至於五四知識分子基於救亡圖存所發展出來的強烈的現實主義關懷則完全被淡化了，甚至掩飾了。^⑨

國民黨的教育所以這麼“處理”五四的原因，並不難理解，因為30年代以後，作為五四精神之代表的新知識分子絕大部分都左傾了。

^⑥ 《中國新文藝大系·文學論戰一集》68頁，大漢出版社，1977年二版。

^⑦ 周氏二文見前引書264頁與284頁。

^⑧ 《白話文學史》249頁，胡適紀念館，1969年。

^⑨ 關於五四運動的不同闡釋與評價，可參看Chow Tse-tsung（周策縱），*The May Fourth Movement* (Harvard University Press, 1960), Ch. 14. 周氏的論述雖然盡量“持平”，但已可看出台灣對五四運動的闡釋有所偏頗。

在最開始的時候，有一批五四的知識分子以陳獨秀爲首，由於受到俄國革命的影響，逐漸轉向社會主義，並進而成立中國共產黨。不久，國民黨的領導人孫中山先生認識到這些知識分子的重要性及時代意義，採取了“容共”政策，來吸納這些知識分子，來壯大國民黨。國民黨就是在這些新知識分子的合作之下，如火如荼的展開青運、工運、與農運，並以此爲基礎來北伐。但北伐將近成功的時候，國民黨的右派却因無法“忍受”青運、工運、農運的“過度”發展，而“不得不”開始清黨。從此以後，國、共分途，而作爲共產黨之核心的五四新知識分子當然繼續跟著共產黨走，而與“反動”的國民黨分道揚鑣。^⑩

在這整個過程中，以胡適爲首的自由主義的那一系知識分子，基本上並沒有投入。當左傾的一系開始從北方投奔南方的“革命基地”時，他們大都待在北方不動。當北洋軍閥完全崩潰，國民黨北伐勝利在望並開始清黨的時候，自由主義的知識分子跟國民黨逐漸有了接觸。起先，兩者之間還有過小小的磨擦，但“誤會”終究還是消除了。九一八事變前後，國民黨爲了表示共赴國難，引拔了一批有意從政的自由主義知識分子，如王世杰、翁文灝、蔣廷黻等，因而使兩者之間的關係強化了。我們可以說，以胡適爲首的自由主義的知識分子，始終沒有跟國民黨融洽無間，却但可以稱得上是某種程度的“合作”。

總而言之，我所要說的是，以歷史發展而言，五四運動的主流是創立共產黨的那一系知識分子；他們始終跟著共產黨走，並且勢力越來越大；而自由主義的那一系，最後終於跟國民黨“合作”，但影響力却越來越小。這樣的“歷史”雖然不合台灣所寫的現代史，但却非常重要，因爲這是了解台灣現代主義發展的基本背景。

也就是說，從文化背景來看，跟國民黨撤退到台灣來的知識分子，

^⑩孫中山採取容共政策的歷史背景，以及從容共到清共的過程，在台灣學者所寫的現代史中，不是輕輕一筆帶過，就是以國民黨的“正統”觀點加以改寫。關於此一歷史事件立場完全相反的論述，請參看 Harold R. Isaccs, *The Tragedy of the Chinese Revolution*(Stanford University Press, 1961)。

只是逐漸式微的自由主義那一系，至於作為 20、30 年代文化主流的左派的知識分子，則完全留在大陸。這就“先天”的決定了未來台灣文化及文學發展的體質，就是這樣的體質導致了台灣所特有的現代主義風貌。

我們當然了解，平民主義、人道主義和現實主義是不能再講了，因為那已是左派文學的“專利”，在當時的情況下早已成為國民黨“肅清”的對象。其實，這種文學的真正代表人物也都不在台灣，因此也沒有人會認真的去講、去提倡。再退一步說，即使你真想要講、要提倡，如何去做呢？土地在那邊、人民在那邊，你的現實主義的基礎那裏？除非你“相信”大陸的“淪陷”是中國歷史的大劫難，是中國人民的大災難。也就是說，在當時的情況下，唯一具有“現實”意義的文藝是“真正”的反共文藝。然而，在國民黨的大力提倡之下，反共文藝終究不免流於公式與八股，這就證明，唯一可能的“現實主義”文學終於也是“非現實”的。^①

在這種情況下，我們可以了解，台灣現代主義的西化與反傳統是沒有“根”的，是不可能以民族主義和現實主義作基礎的。這跟植根於民族、人民和土地的五四運動的西化與反傳統是完全不同的。所以，我們不能以某些表面的類似來斷言台灣現代主義與五四的關係，我們

^①由夏濟安等人創辦的《文學雜誌》，在創刊號（1956年9月）的〈致讀者〉（由夏濟安執筆）裏，含蓄的反對當時業已八股化，因而不具有現實意義的反共文學，並提倡“說老實話的文學”，並說：“一個認真的作者，一定是反映他的時代表達他的時代精神的人。”由此看來，《文學雜誌》似乎有相當的現實主義的色彩。但正如李歐梵在論到《文學雜誌》及其青年作家羣所說的：“然而，真理和真實顯然並非讀者羣和未來作者所追求和可能提供的。具有諷刺意味的是，夏教授所要培養的年青一代作家，對於反映社會政治現實一事並不像他們對單純的語言美那麼有興趣。當他們不得不描寫真實時，就採用現代主義中五花八門的暗諷或影射的手法，從而表現了他們被孤立的恐懼、不安全感以及代父輩受罪的困惑。現代主義文學滋長的時期，就這樣成熟起來了。”（李歐梵，〈台灣文學中的“現代主義”和“浪漫主義”〉，引自《現代台灣文學史》330-1頁，遼寧大學出版社，1987。原文出處待查。）提倡“說老實話”、“反映時代”的夏濟安，竟然成為青年的現代主義者的導師，由此不難看出，真正的現實主義文學在當時的環境下根本沒有生存的可能。

反而要以這些表面的類似作對照，去突出他們之間的差異，從而斷言，台灣現代主義是對五四精神的背離。

由此，我們就不難理解，為什麼台灣的現代主義作家極少談到五四。即使談到，也都頗有微辭，不是要降五四的“半旗”，就是要剪掉五四的“辮子”¹²。因為他們根本不是五四的“兒子”，連“遺腹子”都算不上。

根據以上的話我們可以說，如果民族主義與反帝國主義、平民主義與平民式的社會主義是中國現代史的主要課題，如果反映這一歷史課題的五四文化是中國現代文化的主軸，那麼我們不得不下結論：當國民黨撤退到台灣、當極少數的“忠”於國民黨的自由主義知識分子跟著國民黨流離轉進到台灣時，他們已經完全喪失了五四文化之所憑藉的土地與人民，因此也正式宣佈他們跟五四文化完全斬斷了有形的連結。

這種“宣佈”是由國民黨以政治方式赤裸裸的加以完成的。在撤退到台灣不久，國民黨正式下令，凡附匪以及留在淪陷區的學者、文人的著作一概禁絕。這等於宣告，中國現代史上百分之九十九點九的有價值的文學與學術作品一概免讀¹³。這種空前絕後的“否決”歷史與文化的舉動，以最實際、最有力的方式宣告了五四文化在台灣的死亡¹⁴。在這種文化真空之下發展出來的現代主義，我們怎能期待它在

¹² 余光中有〈下五四的半旗〉一文，發表於1964年；又有〈剪掉散文的辮子〉，批判五四以來的散文（1963年）。兩文均收入散文集《逍遙遊》（原為文星書店印行，現有時報出版公司重排本。）

¹³ 根據劉紹銘的統計，國民黨這一道禁令在五四新文學方面所導致的後果是這樣的：夏志清在《現代中國小說史》所評論的十五位重要小說家，只有凌淑華、張愛玲的作品沒有被禁；許芥昱在《二十世紀中國詩選》所選的四十四位詩人，能夠為台灣讀者所閱讀的唯一的的重要詩人是徐志摩；所有重要的劇作家，如田漢、洪深、曹禺，全部被禁。參見 Joseph S. M. Lau, "How Much Truth Can A Blade of Grass Carry?: Ch'en Yin-Chen and the Emergence of Native Taiwanese Writers," *Journal of Asia Studies*, Vol. 32, No. 4, p. 623, August 1973。

¹⁴ 大陸遼寧大學1987年出版的《現代台灣文學史》引用羅青的一段話，說明五四傳統的斷絕對台灣作家的影響。羅青說：“在大陸上受過不完全教育的流亡學生或軍中的文

“橫的移殖”之外有任何民族的、現實的、本土的內涵呢？

事實上，國民黨的作為還不僅如此而已。在 50 年代初期，國民黨還進行了一項大規模的整肅活動，徹底的清查台灣的“左派分子”。經過這一次清查之後，在光復初期即已到達台灣的“潛在的左翼知識分子”，以及台灣本土有社會主義傾向的人，基本上不是完全從世界上消失，就是被移置到一個小島上，而完全與世隔絕。這種徹底斷根的作法，除了更進一步的掃除一切五四正統的殘餘之外，還收到十足的嚇阻的功效，使得台灣絕大部分的知識分子從此不敢過問政治，而躲到純粹的知識與藝術的天地之中。知識分子這種“苟全性命”的生活方式，因此也就成為台灣現代主義所表現的孤絕生命的現實基礎。

3. 台灣現代文學與本土傳統

在上一節的討論裏，我們完全從中國本部現代歷史、文化發展的脈絡來考察台灣現代主義的獨特性。我們把台灣的國民黨政權，以及隨著國民黨遷移到台灣的大陸知識分子視為中國本土歷史的某種發展；從這個觀點來說明，由此而產生的文學現象和大陸的中國本部有著多麼大的不同。但是，台灣的現代文學還不能只從這個角度去考察。

藝青年，來台時的年齡大約多在十幾歲到二十幾歲左右；他們與台灣本土上相當年齡的學生或文藝青年匯聚成「過渡時代」的主流。他們對五四運動以後的新文學，多略有所聞，但能以史的觀點去透徹了解五四精神，從而真心佩服繼承的人卻十分稀少。他們一般的特色是勇於實驗、創新，勇於皮相式的打倒傳統，朦朧地醉心于西方各種主義潮流，卑視五四前期二十年代的詩人，又無法或不敢正視 30、40 年代的大陸詩人，故轉而崇拜西方現代主義以降的風雲人物。於是翻譯、摘引之風大盛，而對自己本身「前行代」的討論、批評、闡釋及整理上，留下驚人的空白。”（《現代台灣文學史》304—5 頁，原文見《痲弦自選集》附錄，羅青〈理論與態度〉一文，黎明文化公司，238 頁）羅青的話，很中肯的描述了 1949 年以後台灣第一代作家和五四傳統的關係。至於第二代以後的作家，跟五四的連繫當然更是淡薄。只有在鄉土文學初期（70 年代前期），才有人開始嘗試恢復五四的反帝與寫實傳統。但隨著鄉土陣營裏本土意識的高漲，本土作家又極力想跟五四劃清界線。我們可以說，目前的台灣作家，在他們的寫作學習過程中，幾乎沒有人會把五四傳統當作一回事的。依我個人的看法，除了極少數的例外（如陳映真），五四始終沒有在台灣真正復活過。

畢竟，國民黨在從中國本部撤退之後所統治的台灣，在現代歷史的道路上，並不是和大陸同步調發展的。我們必須進一步了解台灣現代歷史的獨特性，以及這種獨特性在國民黨政權的統治下所發生的變形發展，才能看清台灣現代主義的其他特質，也因此才能掌握台灣現代主義的全貌。

再遠的歷史姑且不說，至少在甲午戰敗滿清割台之後，台灣的歷史就開始和中國本部逐漸脫節。台灣的新的統治者日本，實際上是當時世界上除歐、美幾個工業國之外，最進步、最現代化的國家。我們不能否認，日本對於台灣的統治，明顯的具有濃厚的帝國主義的本質，它基本上是以日本本土的立場來剝削台灣的經濟。但是，在這整個統治過程中，無可諱言的，日本也在台灣進行了某些基本建設，甚至還進行了某些政治、社會改革。累積了五十年之後，我們幾乎不得不說，台灣基本上已比中國本部大部分地區要來得“進步”與“現代化”。

這樣的“歷史真相”是我們事過境遷才看得出來的，當時身在歷史中的人就不這樣子想。日據時代的台灣人，不論是上層的士紳地主階級，還是下層的農民階級，都深切的感受到日本對於台灣經濟的掠奪。就是在這種情況下，才爆發了台灣人民的民族主義運動。這一運動是以反對日帝，回歸祖國作為訴求目標的。當時的台灣人民想得比較天真，他們認為，回歸祖國就是自己當家作主，可以不再被人剝削。必須經過二二八事件的慘痛教訓，他們才深切體會到，“回歸祖國”和“當家作主”這兩者卻因“歷史的惡意發展”而產生了意想不到的巨大的矛盾。

以當時的情況來講，由於日本的政治力量根本無法打破，台灣的民族運動基本上只能表現為文化運動的形態，這就和中國本土的五四運動非常類似了——五四運動也是在軍閥的統治下想以文化運動來突破政治革命的僵局。由於這種類似性，也由於台灣人民對祖國的嚮往，五四運動也就成為台灣文化運動的楷模。至少，從表面來看，兩種文化運動是具有極大相似性的。

兩種文化運動都具有鮮明的民族主義和反帝國主義的色彩。這是不用說明的，因為這根本就是這兩個文化運動的動因。除此之外，我們在上一節所提到的平民主義、人道主義和現實主義，也都可以在台灣的文化運動中找到。我們幾乎可以說，台灣的文化運動就是台灣的五四運動；不同的是：中國本土的文化運動反對的是帝國主義的買辦，而台灣的文化運動則反對帝國主義本身。不論是中國本土，還是台灣，同一血統的人民都在帝國主義的侵略下痛苦的生活著，就是這種共同的苦難連繫著被分隔在海峽兩岸的同一民族的人民。這種連繫感是台灣文化運動和中國本土的五四運動的真正的關連點，這是誰也否認不了的。¹⁵

台灣文化運動和五四運動還有一類似之處，那就是：兩條路線的發展。在五四運動方面，是社會主義的陳獨秀和自由主義的胡適兩者之間的對立。在台灣文化運動方面，比較偏向社會主義的是蔣渭水的台灣民眾黨，以及農民組合運動，而林獻堂所奔走的議會設置運動無疑走的是溫和路線。就後來的發展而言，兩者的命運當然有所不同。在中國本土，社會主義派終於得勝；在台灣，由於日本的強勢政治力量，民眾黨終於被解散，而農民組合運動也歸於解體。¹⁶

¹⁵關於日據時代的台灣民族運動，參看葉榮鐘《台灣民族運動史》，自立晚報社，1971年；連溫卿著，張炎憲、翁佳音編校，《台灣政治運動史》，稻鄉出版社，1988年。關於當時文學與文化運動的論述，可參看陳少廷《台灣新文學運動簡史》，聯經出版公司，1977年；及葉石濤《台灣文學史綱》，文學界雜誌社，1987年。近年來一些台灣本土論者極力想要證明，台灣新文學運動與五四運動沒有什麼重要關連。他們說，台灣的新文學運動是透過日本去吸收世界文化，因此跟中國關係不大。他們所不知道的是，五四運動的絕大部分領袖都是留日的（最大的例外是胡適），這些領袖基本上也是透過日本去吸收世界文化（包括社會主義）的。我們應該從“基本精神”上（反帝反殖民、平民主義與人道主義）去掌握五四運動和台灣新文化運動的關連。捨此不談而只在細微末節上作文章，是不能令人信服的。

¹⁶對於日據時代台灣文化運動的發展，現在台灣一般的評論者都比較強調它的本土意識，而不太願意去談以人道主義和社會主義為核心的左翼的一面（關於其史實，參見王詩琅譯自《警察沿革志》部分內容的《台灣社會運動史——文化運動》，稻鄉出版社，1988年）。這就正如台灣片面的解釋五四運動，而完全漠視五四運動和後來的共產黨以及左翼文人的關係。

總結來講，我要說的是，面對著台灣獨特的歷史發展，台灣也有過輝煌的本土的文化運動。這一文化運動，既是從台灣人民特殊的歷史命運中發展出來，但也跟中國本土的命運有著藕斷絲連的關係。但是，等到國民黨來統治台灣後，這樣一個歷史傳統却幾乎被連根拔除了，其徹底的程度，比起國民黨之斬斷大陸的五四傳統，實在是只有過之而無不及。

光復以後，台灣人民終於回到夢寐以求的祖國的懷抱中，然而他們也終於認識到祖國最落後的一面。由於這種歷史的巨大“誤會”，終於演變成二二八的慘劇。就文化方面來講，二二八最慘重的代價是，當年許多文化運動的領導者“失蹤了”，許多其他的領導者流亡到國外（如林獻堂）。緊跟著二二八而來的，是50年代的整肅。這一次大整肅，幾乎把台灣文化界中的左翼精英整肅得乾乾淨淨。在這兩次事件後，台灣的文化界人士或者被殘殺、被監禁、或者逃到其他地區（包括大陸），或者沉默而痛苦的在偏僻角落度過後半生。年輕一代的台灣人，除非有特殊的“家學淵源”，幾乎都不再知道這一段歷史。於是，就在國民黨的教育下，重新“認識”了中國的過去，也重新“認識”了台灣的過去。¹⁷

所以，在50年代初期，當〈中美共同防禦協定〉簽訂，國民黨的統治基礎穩固之後，國民黨所統治的這一塊土地已沒有任何歷史和傳統可言。中國本土的文化，已被國民黨的一紙命令禁絕掉了，台灣區域內一切可能潛在的反對者（包括最輕微的意識形態的反對者），已被國民黨用政治力量清除掉了。就在這一片歷史的空白中，國民黨的教育家重新出發，勤勤懇懇的對台灣眾多的莘莘學子切之磋之，琢之磨之。就是在這樣的溫牀上，孕育了台灣的無根的、毫無本土與現實色

¹⁷ 關於1949年以後國民黨斬斷台灣本土文化傳統的問題，一般有兩種對立的解釋。本土派強調國民黨對本土力量的壓抑，“左”派則認為日據時代台灣文化運動後來根本和大陸五四的主流（即左翼文化）同質，所以國民黨必欲去之而後快。也就是說，國民黨的打擊台灣文化人，基本上是因為他們“左”，而不是刻意把台灣人當“異民族”而加以對待。我個人相信，兩種因素都有，我的立場可以說是“中間偏左”。

彩的現代主義文學。

4. 現代主義與政治冷感

綜合前面兩節，我們可以說，50年代初期當國民黨已經完全在台灣立定腳跟的時候，台灣文化界所呈現的最大的特色是，傳統的斷絕：中國本部五四傳統的斷絕，以及台灣本土傳統的斷絕。

國民黨所以把這兩大傳統從根切斷，原因不難了解，因為這威脅到它的生存。五四傳統的發展使得國民黨不能繼續在大陸立足，而不得不撤退到台灣來，它當然不允許這一傳統在台灣存留下去。至於台灣的本土傳統，原來就跟五四傳統有密切關係，光憑這一點，已經有足夠的理由加以禁止，何況這一傳統還是台灣本土政治力量的文化表徵。自從二二八事變發生以後，國民黨已經深切了解到，台灣本土的勢力跟自己的利益是相衝突的。憑藉著它的絕對的軍事控制，它既已盡其可能的打擊台灣的本土力量，它當然也不會讓這一政治勢力的文化表徵繼續生存下去。

所以，整個的說起來，國民黨既已被大陸本土的中國人民所背離，又憑藉他殘餘的軍事力量（以及美國的援助）而在台灣遂行不合台灣民意的統治，它整個統治的合法性根本就成了問題。在這種情形下，它當然不得不強硬的切斷跟兩塊土地（大陸與台灣）有密切關連的文化傳統，而代之以自己那一套三民主義外加中國文化的意識形態。這也就是說，在它的統治下，它完全否定了討論政治的可能性——只要跟這兩塊土地明真正關連的問題，一定會觸犯到它的忌諱。

這樣的統治形態，當然只有造成台灣知識分子的政治冷感。既然不切合實際的政治口號不想跟著喊，真正切合實際的政治問題又不能談，唯一可能具有的還算真誠的表現就是不談政治。這種發展到極為徹底的政治冷感症就成爲台灣現代主義文學的最鮮明的標幟，在這裏

面完全找不到一絲一毫的現實的影子。⑬

這也就是說，50年代初期，在國民黨獨特的統治方式之下，台灣知識分子被迫陷入一種極為特殊的困境之中。由於他們不能關懷當前的政治、社會問題（或者只能以國民黨所允許的虛假方式來關懷），他們雖然生活在這個社會中，但並不真正屬於這個社會。因此，必然的，他們不能作為某一具體社會的一分子而存在，而是作為普遍人類的一分子而存在。他們的思想與創作不是從“社會環境”的立場去發展，而是從“人間境況”的立場去發展。從批判的角度來看，他們因為被迫從社會中疏離（或“異化”）出來，他們只有面對自己赤裸裸的存在，而不得不考慮到自己的“存在問題”。

就是在這樣的社會背景與心理背景之下，他們很順調的就接受了西方的現代主義，尤其是戰後特別吸引西方知識界的存在主義。因為，從社會背景來看，西方現代主義也正是知識分子社會疏離的產物。西方和台灣的知識分子從社會疏離出來的原因及其具體行為雖然有所不同，他們對疏離現象的探討在深度上雖然有極大的差異，但疏離的“經驗”却有某些類似的地方。正是這種相似性吸引了台灣的知識分子，導致了西方現代主義在台灣的流行。

從具體的歷史來看，西方知識分子的疏離是這樣形成的：在資產階級革命的階段，特別是在十八世紀，知識分子是“投入”在社會之中的，是作為資產階級的意識形態的代言人而存在；表現在文學上的，就是現實主義，特別是現實主義的小說。但是，等到資產階級革命成功，資產階級社會完全穩定，甚至發展到高峯的時候，一部分的

⑬李歐梵在〈台灣文學中的“現代主義”和“浪漫主義”〉一文裏，有類似的看法，他說：“那裏的國民政府是根據一種政治神話——他們將「收復大復」——進行統治的。國民黨政府全面樹立權威的手腕，不是使人悚俱無言，就是進一步導致人們政治上的淡漠。由於六十年代土地改革的成功和社會商業化的進展，基本上是「非政治性」的中產階思想蔓延開來了。台灣的「羣衆」開始要求逃避主義的欣賞：他們無意於未來命運尚未肯定的政治現實。無論是從大陸來的還是台灣本地的作家，都逐漸內向起來，沈浸於個人感覺的、下意識的和夢幻的世界之中。”（引自《現代台灣文學史》305—6頁，遼寧大學出版社，1987。）

知識分子就陷入了這樣的困境：他反對現在已經變得大眾化、庸俗化、金錢化的資產階級社會。他要麼就繼續以革命者的姿態來面對這個社會，要麼就以“隱遁者”的姿態來避開這個社會。這第二種態度就是疏離，是西方現代主義極端個人主義的文學所以產生的最根本的原因。¹⁹

50年代初期的台灣知識分子，當然不能了解西方現代文學所表達的這種強烈的疏離感的社會原因。但是，他們却能夠“感受”到這種疏離感，因為在台灣社會中，他們也是從社會裏疏離出來的人。在《現代文學》的創刊號（1960年出版）裏，刊載了一篇叢甦的小說〈盲獵〉。在小說的末尾，叢甦寫了下面一段後記：

讀完 Kafka 的一些故事後，我很感到一陣子不平靜，一種我不知道是什麼的焦急和困惑，於是在夜晚，Kafka 常走進我的夢裏，伴著我的焦急和困惑。於是，在今天晚上，以一個坐姿的時間，我匆匆地寫完了這個故事。²⁰

從這裏可以看得出來，叢甦對卡夫卡故事的感受是強烈而真誠的。那麼，由於這種強烈感受的驅使，她所要寫的又是一篇怎麼樣的故事呢？

在這故事裏，一羣年輕人到一座黑森林裏去尋找一隻全身黑得淨亮的鳥兒。從古老的日子裏就流傳著有這麼一隻鳥兒，而他們則是從老祖父那裏聽到這一個傳說。可是，他們在這座森林裏走了很久，找了很久，始終找不到這隻黑鳥。於是，他們之中有的人開始胡亂開槍，有的人跌倒了，有的人受傷了。突然，敘述者感覺到物體自他肩頭滑過，他聽到一陣劇烈的拍翅子的聲音。那呱呱的笑聲響亮而震人，充滿了嘲諷意味，敘述者若有所悟，他說：

但是在它的笑聲裏我聽到了一些東西，一些我以前從未聽到過的東西……是的，我知道我要回去，回去問我的祖父……我要輕輕

¹⁹ 此處的論點主要來自盧卡奇對西方現代主義的批判。阿多諾則強調，西方現代主義事實上也是對資本主義社會的一種反叛方式，這種反叛是有其積極作用的。

²⁰ 《現代文學》第1期，47頁，1960年3月。

地搖動著他的胳膊問：爲什麼你從未曾告訴過我也曾走失在那座黑森林裏，在古老的日子裏？^①

這一篇故事的“寓意”並不難索解，它要嘛就是一篇有關人生意義的寓言，要嘛就是一篇政治寓言——對一直流傳著的官方意識形態的懷疑。不管怎麼說，叢甦閱讀卡夫卡以後最強烈的感受是：她從小所接受的某些“意義”原來是不存在的，是騙人的。我們當然不能確知，叢甦如何解釋這種荒謬感的來源。但是，從回顧的眼光來看，我們不得不說：當知識分子被迫從自己的土地與人民、歷史文化中割離開來時，他如何從本身的存在去找到意義呢？我想，我們至少可以說：50、60年代台灣知識分子對於自己的“存在”的困惑，跟當時國民黨的統治形態有部分關係。當國民黨以強大的政治壓力迫使知識分子脫離實際政治、社會時，當知識分子因此無法找到心力的寄託時，“存在”問題就出現了。當時的知識分子也許沒有意識到這一困境的存在，但從歷史的眼光來看，這一困境確實是存在過的。

其實，身在其境的人也不是全然沒有了解到這樣的問題，當時極少數有政治自覺的知識分子對這樣的處境是有強烈感受的。在現代主義的陣營裏，對這一問題持續關心的是陳映真。陳映真的小說，不論多麼的“淹溺”在現代主義的永恆和象徵架構中，總是一貫的表現出知識分子被迫與現實割離之後的蒼白的無力感。在他的小說中，現實的成分有強有弱、有顯有隱；但是，我們感覺到知識分子“存在困境”的具體樣貌：雖然我們不一定了解到知識分子爲什麼那麼顧影自憐，但是，我們却能夠感受到那種“空洞”的無力感。這一“空洞”的無力感，不管是多麼的“空洞”而沒有對象，但比起那些“人生沒有意義”的更空泛的論調總是要“具體”得多。

在當時的政治環境下，陳映真當然不可能更具體的、更落實的描繪知識分子的無力感的社會根源。但，因爲他把知識分子本身的無力

^①同上，46頁。

感當作一個“基本事實”清楚明白的呈現出來，我們就不得不發覺到，這種無力感是一個“歷史處境”的問題，而不是一個“存在處境”的問題。在這種情形下，我們就不得不承認，台灣的現代主義跟 50、60 年代的台灣的政治環境有某種關連性存在。陳映真在〈一綠色之候鳥〉裏寫道：

趙公突然沉默起來，他點起板煙，忽然用英文輕慢慢地誦起泰尼遜的句子：

“Sunset and evening star
And one clear call for me!”

……

“十幾二十年來，我才真切的知道這個 call”，他繼續說：“那硬是一種招喚哩！像在逐漸乾涸的池塘裏的魚們，雖然還熱烈地鼓著腮，翕著口，卻是一刻刻地靠近死滅和腐朽！”²²

這樣一個趙公，“據他自己說，青年時代還是個熱情家呢。他翻譯過普希金、蕭伯納和高斯華綏的作品。”²³這一個趙公可以說是五四知識分子的某種“殘遺”，而他的生命現在不過是搓搓牌，一本一本地讀著單薄的武俠小說，“一刻刻地靠近死滅和腐朽”！在這樣的描繪下，我們完全了解到，國民黨棄絕歷史與文化、土地與人民的政治形態和台灣知識分子不知如何自我定位的“存在困境”之間的密切關係。

5. 現代主義與台灣的現代化

在前面三節裏，我是從 50、60 年代國民黨的統治形態來看台灣現代主義的社會根源。從這一個角度來觀察，我們可以了解到，為什麼 30、40 年代以現實主義為主流的中國現代文學（包括同時期的台灣文學）突然之間會讓位給現代主義的文學。但是，如果只從這一方面著

²² 見《將軍族》145 頁，遠景出版社，1975 年。〈一綠色之候鳥〉原先發表在《現代文學》22 期，1964 年 10 月。

²³ 同上，143 頁。

手，還不足以掌握台灣現代文學的全部真相。從台灣現代文學的發展方向和具體內容來看，我們還必須考慮到 50、60 年代台灣社會發展的另一重大問題，那就是台灣的現代化。

在第三節裏我們已經談到，日據時代台灣社會的某些改變。我們說，日本人在台灣進行某些基本建設(如交通等)，以及某些社會改革。也就是說，日據時代由於日本人的統治，台灣已經具備了某些從農業社會轉移到現代社會的改變。這個改變過程，由於受到太平洋戰爭的影響，當然停滯下來。光復初期，因為派來接收的國民黨軍隊所帶來的中國本部的腐化與落伍，台灣原有的經濟、社會秩序還遭到某種程度的破壞。但是，在國民黨的政權逐漸在台灣站穩腳步以後，台灣的經濟終於在日本人所遺留下來的基礎上往前發展，而台灣社會也逐漸走上現代化的路子。

我們當然可以討論，在台灣的現代化過程之中，下列因素所造成的影響，如：附屬於國民黨的江浙財閥所帶來的大量資金、國民黨憑藉軍事武力脅迫台灣士紳所進行的土地改革，以及美國所提供的經濟援助等等。但是，這些都屬於社會、經濟的範疇。在這裏，我們所關心的是文化問題，特別是跟現代主義有關的文化問題。

在探討台灣現代化所牽涉到的文化問題時，我們必須考慮到這樣的基本事實；作為現代中國文化主流的關懷民族與人民的五四傳統已經在台灣完全斷絕，作為國民黨統治基礎的意識形態，如反共抗俄、解救大陸同胞、實行三民主義、維護中國文化等等，事實上並不能真正的吸引人心。這也就是說，在當時的環境下，配合台灣社會的現代化，國民黨本身不但沒有提出一套足以解釋這一切的思想系統，而且還把那一個可能平衡現代化發展的五四傳統連根拔除，因而造成了思想上的“真空”。

在這種情形下，完全沒有考慮到中國（包括台灣）的特殊處境，完全以西方（尤其是美國）的標準作尺度的現代化思想，必然配合著台灣的現代化過程，而成為台灣民眾唯一信服，唯一可以接受的意識

形態。就是在這種情況下，《文星》雜誌成爲台灣的新知識分子（相對於五四傳統的舊知識分子）的代言人，而李敖的“全盤西化論”也就成爲台灣現代化運動的最有力的“宣言”。在這個時候，台灣的新知識分子對於國民黨的攻擊，主要在於國民黨官僚的陳舊、落伍與不夠現代化，而不是如舊五四知識分子之責備國民黨賣國與背叛人民。

這種沒有本土基礎加以中和的現代化思想，同樣的不會從歷史的角度去考慮西方文化的問題，而只是把西方的現代文化加以絕對化，加以超時空化，並把它提昇爲判斷其他文化的標準。在這種情況下，本來是以反映現代西方資產階級社會的病態作爲主要目的的西方現代主義，在台灣現代化知識分子的眼中，反而會抹去了它的問題性，而只呈顯出它的進步面，而成爲現代社會的現代文學，以別於舊社會的舊文學。也就是說，現代化與現代主義變成是同樣具有同一方向的進步意義的名詞。

這種思考方式近年來在海峽兩岸的某些現代派的評論家身上表現得最爲明顯。在大陸逐漸資本主義化的現在，大陸的一些現代派的擁護者，把現代化和現代主義等同起來，以與他們心中所反對的社會主義和現實主義加以對抗²⁴。同樣的，台灣的擁護現代主義各流派的學者與作家，也把現代主義文學看作是“進步的”，並抨擊鄉土文學論戰以後的現實主義文學竟然“落伍”到去走“過時”的老路。

50、60年代的台灣現代主義作家，並沒有像當代海峽兩岸的某些學者和作家一樣，把現代主義和現代化明顯的等同起來，但基本心態却是一致的。因爲在那個時候，他們根本不必爲此擔心；他們不必像當代的大陸學者那樣，爲了有別於官方的現實主義而不得不替自己辯

²⁴當代大陸文壇關於現代派的論爭，參看周敬、魯陽《現代派文學在中國》（遼寧大學出版社1987）第六章第一節。文中引到徐遲〈現代派與現代派〉一文，徐遲說：“在我國沒有實現現代化建設之時，我們不可能有現代派文藝……然而不久的將來，我國必然要出現社會主義的現代化建設，最終仍將給我們帶來建立在革命的現實主義和革命的浪漫主義兩結合基礎上的現代派文藝。”（155頁）這可以說是把現代化和現代派等同起來的標準案例。

護；也不必像台灣當代的某些學者和作家，爲了對抗 70 年代以後重新崛起的現實主義浪潮而不得不替自己找尋立場。50、60 年代台灣的現代主義者理所當然的就把現代主義與現代化等起來，因爲誰都在心中如此的想，誰也沒有去質疑過這樣的問題。也就是說，他們接受現代主義就如當時台灣的民眾接受西方的現代化產品那麼容易。經濟要現代化，生活要現代化，文學也要現代化。所以你就象徵，要超現實，要自動寫作，要意識流，如此等等。

在這種情形下，現代主義可以如現代化的電氣產品一樣，變成一種流行，一種時髦。西方人寫死亡，我們也要寫死亡；西方人寫潛意識，我們也要寫潛意識；西方人使用了這樣那樣的新技巧，我們也要亦步亦趨。一直到現在，當馬奎斯獲得諾貝爾獎時，我們的文學界也基於同樣的心態，開始寫作“魔幻現實主義”的小說。

當然，這只是就意識形態的層次上來講。在實際創作上，台灣的優秀作家不至於笨到喪失自己直覺的現實敏感性，而完全淪為西方現代主義的模仿者。我們可以說，台灣現代主義作家的成敗主要繫於：他的直覺的敏感性是否超越過他對西方現代文學的題材與技巧的模仿性。如果前者的程度超過後者，那麼，他可以獲致某些成就；如果後者遠超過前者，那麼，我們可以斷定，他的作品無甚足觀。

1972 年關傑明大力攻擊台灣現代詩的理由是：這些作品一旦翻成英文，完全變成西方現代詩的拙劣的仿製品。這就證明，台灣的現代主義文學一旦淪為西方現代文學的忠實的模仿者，其命運就如東方的女孩子不顧自己先天體型上的差異，盲目的照搬西方的流行服飾一樣，其“結果”是非常慘不忍睹的。

我們可以說，整體的看起來。50、60 年代的台灣現代文學，現代小說的成就明顯要大過於現代詩。理由很簡單：台灣的現代小說非常“不像”西方現代小說，但台灣的現代詩有相當的一部分却“好像”是西方現代詩的拙劣的翻譯。就是因爲這個“像”，證明台灣的許多現代詩人並沒有在本身的國度裏尋求真正的生活感受，而只是按照西方

現代詩的方式去“感受生活”，因而得到文學上的“慘敗”。

跟現代詩剛好相反的是現代主義小說家中最早成名的白先勇。一般都認為，白先勇是台灣現代主義的代表作家，但仔細研究起來，白先勇其實是最不“現代主義”的。在他早期的小說中，我們明顯可以看到他對特殊性格人物的愛好，這當然是受到現代主義的影響。但是，在他的成名作《台北人》裏，除了偶然使用的頗為純熟的意識流技巧外，我們能夠再找到現代主義的痕跡嗎？他的《台北人》的整體構想，雖然不可否認的來自於喬伊斯的《都柏林人》，但整體的精神與技巧都是相當傳統的。這也就是說，就氣質而言，白先勇實在更適當合當個現實主義小說家。他之所以“不得不”成為台灣式的現代小說家，正證明了：現代主義已隨著台灣的現代化而成為一種流行，白先勇也不能自外於這種潮流。但是，白先勇終究“很幸運”的沒有喪失他現實主義的本質，因而在小說寫作上取得了某種程度的成就。

王禎和也有類似的情形。王禎和所受到的現代主義的影響可能要比白先勇稍微多一些，但本質上，他是一個頗有自然主義傾向的現實主義者。他的作品最後所呈現出來的是，現代主義與自然主義的奇異結合，但真正有價值的還是，他的自然主義感性所捕捉的東西。²⁵

有的人毫不考慮的就去趕流行，有的人不得不違背自己的本性去趕流行，這就證明：50、60年代的現代主義是配合著50、60年代的現代化，湧進台灣社會的西方事物，這是台灣現代主義無可否認的某種“社會基礎”。

6. 現代主義與開發中國家的知識分子

按照前一節所說，好像現代主義只是隨著開發中國家的現代化而流行起來的時髦，對開發中國家的文學發展只有負面的影響。其實我並沒有這樣的意思。我只是想指出，現代主義在台灣的流行和台灣的

²⁵本人另有二文討論白先勇與王禎和的小說，可以補足本文的論述，參見拙著《小說與社會》，聯經出版公司，1988。

現代化“有關係”，但是，我並沒有說，現代主義的流行“只是”基於這一關係。我們在二、三、四節已指出，現代主義頗能符合政治高壓下的台灣知識分子的心境。在這一節裏，我們還要進一步說明，現代主義雖然隨著現代化過程而在開發中國家成爲一種流行，但在某種程度上，現代主義文學也頗能符合開發中社會的知識分子的某種困境。開發中國家的現代主義文學的成敗，主要繫於：它們的作家能不能夠把現代主義的某種特質，和開發中社會的知識分子的困境結合起來，而發展成爲一種適合於“此時此地”的特殊的現代主義文學。

開發中國家的現代化過程是非常不平衡的，譬如說，現代化的生活產品總是比較容易爲民眾所接受，而真正的“民主”與“科學”等跟現代化有關的意識形態則不容易培養。從這個角度來看，開發中國家的知識分子的困境就不難理解了。在所有開發中國家的民眾中（包括統治者和官僚階層），知識分子在意識形態上是最容易“現代化”的。受過比較完整的現代化教育的知識分子，一旦他們的現代理念遠超過他們所生活在其中的落後社會時，他們就會過度責備自己的社會，而成爲社會的特異分子。反過來說，由於他們生活在理念中而唾棄周遭的現實，他們自然也會被民眾所疏離，而成爲社會中的浮游羣落。也就是說，他們是社會中最有疏離感的人。²⁶

就在這個地方，我們看到開發中國家的知識分子和西方現代主義文學的會合點：疏離感。西方現代主義作家的疏離感來自他們對高度發達的資本主義社會的唾棄，而開發中國家的知識分子的疏離感則來自他們對自己的社會的落後的厭惡。出發點雖然不同，但那種心理感覺却有類似的地方。就是這一類似的地方，使得西方現代主義在開發中國家的流行不只是一種“流行”，而且還有一些實質性的意義。

我們可以說，自開發中國家開始和西方工業國家接觸以來，西化的知識分子這種無法和自己的社會和諧相處的困境即已存在。不過，

²⁶Robert M. Hutchins 的《教育現勢與前瞻》（今日世界出版社，1970）一書曾論及第三世界的西式大學所造就之學生，與本土社會格格不入。參見該書 45-6 頁。

在兩次世界大戰之間，由於西方資本主義國家自己遭遇到前所未有的困境，他們自己國內的知識家分子左傾的力量非常強大。在這一環境下，開發中國家的知識分子基本上也以積極介入的方式企圖改革自己的社會，甚或加入革命陣營。這種情況在文學上的表現就是現實主義。但是，在二次戰後，情勢有了改變。這個時候，西方資本主義由於美國國勢的空前發展而暫時穩定下來。美國勢力範圍的開發中國家，受到美國的強力支持和強力影響，開始大力掃蕩國內的左翼知識分子。這個時候，介入政治既已不太可能（或完全不可能），開發中國家的知識分子就表現為社會的疏離分子。也就在這個時候，現代主義取代了現實主義，成為開發中國家文學的主流。

不過，由於各地區的政治情勢的不同，各個開發中國家在現代主義文學的發展上也會出現不小的差異。以拉丁美洲和台灣來比較，我們可以說，拉丁美洲抗議性的政治運動始終沒有掃除乾淨，他們的知識分子雖然在政治活動上受到了限制，但他們的政治現實感並沒有完全消失；而台灣的政治情勢，就如我們在二、三、四節所分析的，把知識分子參與政治的空間壓縮到等於零，使得知識分子完全喪失了政治現實感。

這樣的差異就影響了兩國地區的現代主義的發展，產生了兩種完全不同的現代主義的風貌。在拉丁美洲，知識分子雖然不再能以現實主義的文學直接干預政治，但他們却把他們的政治現實感變形，以神話和幻想的方式寄託在超現實主義身上，因而形成了舉世聞名的所謂“魔幻現實主義”²⁷。但在台灣，由於政治的高壓使得知識分子不是不敢談到現實，就是完全喪失了政治的現實感。於是，台灣的現代主義，在最壞的形式下，就成為蒼白的、不知所云的、“超”現實的夢魘，如許多不入流的現代詩；在最好的形式下，就表現為無以名狀的、對自己社會的強烈厭惡與疏離，如王文興的《家變》。

²⁷ 拉丁美洲最早的兩個魔幻現實主義的小說家，瓜地馬拉安赫爾·阿斯圖里亞斯和古巴的阿萊霍·卡彭鐵爾，30年代曾在巴黎合辦超現實主義的雜誌。

我個人一直認為，王文興的《家變》是台灣風貌的現代主義最極端的代表作。在《家變》的主角范曄身上，王文興塑造了50、60年代台灣現代化的知識分子的最佳典型。當范曄對著常常到書房打擾他讀書的母親大吼道：

你們就不能給人一點不受干擾，可以做一會兒自己的事的起碼人權嗎？你們為什麼要侵犯我，我侵犯過你們嗎？²⁸

我們看到，心智上已完全現代化（西化）的范曄，和代表著傳統社會的母親之間無法逾越的距離。我們看到，這樣一個范曄，由於對落後的傳統社會的厭惡（以他父親的種種行為為代表），而時時爆發出來的怒氣。我們看到，一個現代化的知識分子，由於全盤接受了西方的現代理念，因而疏離了自己的社會，並時時流露出高高在上的、絕望的孤獨感。²⁹

這種絕望的、暴怒的孤獨性格，又由於范曄的完全缺乏政治意識而變得更為強烈。假如范曄型的知識分子具有某種程度的政治自覺，那麼，他對自己社會的不滿會轉移到腐敗的、封建的官僚體制上，會轉移到這一官僚體制對現代化過程中苦難的人民的無動於衷、甚或欺壓剝削上。假如有這一轉移，他會找到他的“目標”，因而也就有了一個“對象”，他不會這麼“非理性”的暴怒。然而，范曄正是國民黨高壓統治下的現代化知識分子的典型，他根本不知政治為何物，他根本不知道他的問題必須在政治層面尋求某種解決，他根本缺乏這種方向的“問題意識”；於是，他滿懷的孤獨、絕望與怒氣無處發洩，就毫不保留的傾洩在他日常生活中最為接近的父母身上；並且，還根據他所接受的西方理念，把他跟父親的衝突以“伊笛帕斯”情結來加以解釋。

50、60年代台灣現代知識分子的疏離感是來自兩方面的：一方面是高壓的政治所造成的，一方面是過分“超前”的西方理念所造成

²⁸ 《家變》第3頁，洪範書店，1978年。

²⁹ 較詳盡的分析，請參見拙著《小說與社會》中論王文興一文。

的。在范曄身上，我們看到這兩個因素綜合起來，產生了最大的影響力，並把范曄塑造成一個表面上非常“怪異”的人。然而，就在范曄的“怪異”行為下，我們看到現代主義潮流下的台灣知識分子可以“發展”到什麼樣的“可能”、什麼樣的“極端”。就在這個意義上，我們說，王文興的《家變》是台灣現代主義的典型作品，而范曄則是這一作品刻劃的最為成功的典型人物。

7. 現代主義與現代化過程中 青年人的自我認同問題

在上一節裏，我們討論了開發中國家知識分子與社會之間的疏離問題；並以此作為出發點，來探討這些知識分子與現代主義文學在心境上的“相互契合”之處。但事實上，在開發中國家的現代化過程中，青年知識分子所碰到的問題是遠比上一節所討論的複雜。在這一節裏，我們要進一步的分析這些問題，並說明這些問題如何與台灣的現代主義文學產生關連。

在現代化的過程中，開發中國家的知識分子會因為他們的社會處境的不同，而在西化的程度上產生差異。譬如，城市中的知識分子由於得風氣之先，在接受現代化的西式教育上總是要比農村出身的知識分子方便得多。這種情形，在台灣的特殊環境中又會因省籍因素的介入，而使得問題變得更為複雜。大致說來，外省籍的青年大都在都市長大，並出身於軍公教家庭；而本省籍的青年，除了少數是出身於都市中的公務員或商人家庭外，大都在比較閉塞的鄉鎮農業社會中長大。在這樣的背景下，一般而言，外省青年現代化的程度大致要比本省青年深得多。

在這個地方，我不想討論這個問題的“政治性”，我只想根據青年知識分子的西化程度，把台灣的知識分子分成上、下兩層。上層知識分子由於現代化程度較深，在社會上得到較高的認同；反過來講，下層知識分子由於他的“落後”，往往不能擠身於較上流的都市社會，而

輾轉流落於都市邊緣。

在文學的表現上，上、下層知識分子也是有所不同的。對於上層的知識分子來說，他的疏離感來自於對整個社會的厭惡。他不但厭惡台灣的鄉鎮，他也厭惡台灣的都市，他已作為台灣社會中的現代化貴族而高出一切了。但下層的知識分子就沒有這麼自信了；他是個“半吊子”的現代化青年，在他所出身的鄉鎮中，他顯得“高”了一點；但在真正現代化的都市裏，他又顯得“低”了一點。這使得他無法高高在上的卑視一切：對自己的鄉鎮，他可能由愛而生恨，恨自己是其中的一分子；對他無法企及的都市，他一方面顯得自卑，一方面也可能把自卑轉為自大，反過來“厭棄”這個都市。

如果說，王文興《家變》裏的范曄是台灣現代化上層知識分子的典型；那麼，縱貫於七等生小說中的“隱遁的小角色”就是下層知識分子的代表。這個小角色，雖然以許多不同的面貌出沒於七等生的小說中，但其實却有一個相當一致的原型：他出身於貧窮的小鎮家庭，因為家境的關係不得不就讀於地位較為低下的師範學校（相對於大學教育而言）。他前途黯淡，無法擠身於都市的上流社會，最後宣布“厭棄世人”（其實主要是指都市社會）而“隱遁”起來。他的性格極為複雜，但明顯是自卑與自大的綜合。

七等生在台灣現代主義文學裏的意義就在於：他為這些“令人心酸”的下層知識分子的心境，找到了一個現代主義式的表達媒介：卡夫卡式的幻想故事。在這些幻想故事裏，他以一種怪誕的方式，把這些小人物的自卑與痛苦加以變形，加以呈現。他的作品不一定常常成功，但確有一些非常動人的片段。在我看來，他比較完整的作品是自傳性最為濃厚的《跳出學園的圍牆》（原名《削瘦的靈魂》），其次是《精神病患》。但不論他的成就如何，他的作品證明了下列一項事實：現代主義的文學和台灣現代化過程裏下層知識分子的心境也是可以“契合”的。^⑩

^⑩請參看拙著《小說與社會》中論七等生一文。

不過，並不是每一個下層知識分子都在現代主義裏尋找他的表達媒介，與七等生同是出身於“出路比較不好”的師範學校的吳晟和黃春明就不是這個樣子。吳晟和黃春明也都曾經嘗試過現代主義的路子，但是，在走過一段路之後，他們都覺察到現代主義不適合他們的性格而加以放棄。吳晟不再寫那種個人自我膨脹的現代詩，改以質樸的形式與文字抒寫下層知識分子的“悲苦心境”，以及他所見到的農民的辛勤與委屈。黃春明則以相當傳統的說故事的方式，描繪台灣現代化過程中鄉鎮農民所受到的衝擊。吳晟和黃春明可以說是台灣現代主義時期最早掙脫現代主義束縛的作家。他們“現代化”的程度最淺，他們感染現代主義風尚的時間最短，因此他們也最早意識到，現代主義未必符合他們創作上的需要。從他們的寫作經歷我們可以了解到第五節所說的，現代主義和現代化有密切的關係：他們可以說是反面的例子。

不過，台灣青年知識分子在現代化過程中所碰到的自我認同的問題，並不僅限於以上所提到的下層知識分子的尷尬處境。除此之外，還有一個更普遍的問題。這一問題同時顯現在上、下層知識分子身上，但還是以下層知識分子的體驗較為強烈，那就是自由戀愛的問題。

在傳統農業社會裏，幾乎沒有所謂自由戀愛的問題，因為青年男女一到適婚年齡，父母馬上作主把婚姻大事解決。但是，在進入現代化的過程中，越是接受到更高級的現代化教育的青年人，越有自由戀愛的機會，也越不願意按照傳統的方式由父母來安排婚姻。但是，所謂自由戀愛，在剛剛進入現代化的社會裏，並不是一件容易進行的事。於是，青年男女空有滿腔熱情，却沒有適當的表達管道。這種長期壓抑的焦灼狀態，常常造成青年人在成長過程中的自我認同的危機。依我個人的看法，除了高壓的政治迫使知識分子脫離政治現實、以及過度超前的現代化教育使得知識分子疏離自己的社會外，自由戀愛的不順利可能是造成 50、60 年代的青年知識分子強烈感受到“存在困境”的第三大項因素。

這樣的論調初看似乎有點怪異，其實却自有其道理。早在二十年前，當陳映真開始批判台灣的現代派時，他就說過類似的話，他說：他們（台灣的現代派）的憤怒、的反抗，其實只不過是思春期少年在成長的生理條件下產生的恐怖、不安、憤怒、憂悒和狂喜底一部分，在現代派文藝中取得了他們的表現型式罷了。^①

如果把 50、60 年代普遍存在於青年知識分子裏的焦慮與不安，全部歸於思春期的生理條件，當然失之片面，但我們却無法否認這一事實的存在。不信的話，我們可以去讀一讀前面所提到的兩位具有代表性的小說家王文興與七等生的作品，我們就可以看到，愛情與性在敏感的青年人的成長過程中所扮演的重要角色。

在王文興的〈大地之歌〉與〈踐約〉裏，我們看到年輕大學生對異性的興趣，在〈玩具手槍〉中，我們看到兩性關係對大學生的自我與自尊的影響^②。這種影響，在七等生的小說裏尤其明顯。對於七等生的小人物來說，不能獲得異性的愛就等於是宣告了他的自我的破產，他只有沈溺在深沈的自憐中而不能自拔。我們可以說，當時青年知識分子的“存在困境”經由他們的愛情（特別是失戀）經驗最能表達得淋漓盡致。愛情是一切問題的總傷口，一切自我認同的危機在失戀的時候得到最徹底的總清算，但我們不能說，一切的問題都來自於性與愛情。

當台灣的現代主義陣營裏出現了這樣一個作家，他既對青年人的性問題有著毫不妥協的探討精神，但又執迷於現代主義的表現方式，我們就清楚的看到，現代化過程中的青年知識分子，如何把他們青春期的焦慮與現代主義的精神結合起來。這樣的作家就是李昂。在大學時代，李昂以她的“性問題小說”震驚了文壇。在其中的一些篇章中（如〈昨夜〉與〈暮春〉），她提出了這樣一種“哲學”：當年輕的女孩

① 見《鳶山》（陳映真作品集 8）12—13 頁，人間出版社，1988 年。本文（〈期待一個豐收的季節〉）原發表於 1967 年。

② 以上三篇小說均見王文興《十五個短篇》，洪範書店，1979 年。

子在“自我認同”上出了問題時，她可以用“性經驗”來試著加以解決。李昂把當時風行的存在主義與大學女生的性焦慮很怪異的溶合在她的現代主義小說中，這就證明：現代主義是如何在台灣 50、60 年代的青年知識分子的成長問題上找到“會合點”的。³³

8. 結 語

現代世界的文化交流，尤其是高度發達的資本主義國家和第三世界國家的文化交流，是一個不平衡的過程。高度發達的資本主義國家常常憑藉著它的經濟優勢，向第三世界傾銷它的文化產品。我們可能把這些文化產品視為“金科玉律”，奉行惟恐不及；我們也可能把這些文化產品視為“強迫推銷”，認為完全不能切合第三世界國家的需要。很明顯這兩種態度都有所偏頗。本文嘗試從文化社會學和文學社會學的觀點，藉著現代主義在 50、60 年代的台灣的流行所造成的問題，說明這一現象的複雜性。從這一複雜性我們就可以看到我們不能以西方的觀點來看待第三世界的現代主義的文學問題。我們應該發展出全面的第三世界的現代主義的社會學以來探討第三世界在文學發展上的困境。從這一複雜性我們也可以了解到，毫不經過考慮的就把資本主義國家的文化全盤接受，生吞活剝的加以模仿，無論如何是走不通的。本文雖然極為粗枝大葉，希望已經部分地闡明了這些論點。³⁴

台灣社會研究季刊

第一卷第四期 1988 冬季號

³³較詳細的分析請參看拙著《小說與社會》中論李昂一文。

³⁴本文初稿承彭淮棟、陳忠信、何春蕪諸先生閱過，提供許多寶貴意見。初稿完成後，又見大陸遼寧大學所出版之《現代台灣文學史》。本擬據此修訂，但以時間緊迫，無法更動全文骨架，只好在附註中加強某些論點。因此有些腳註較長，違反一般體例，讀者諒之。以後如有機會，當大幅度改寫。

儒家傳統裏的 “正統”與多元以及個人與“名分”

錢新祖

摘 要

本文可以算是我一年前發表的〈中國的傳統思想與比較分析的“措詞”〉一文的後續，希望能進一步地凸顯，中國傳統裏的儒家與西方天主基督教在天人或聖凡關係構想上的不同不是偶然的孤立現象，而是一種系統性的差異，涉及的問題領域相當廣泛，相應於儒家與天主基督教在天人或聖凡問題體認上的差異，兩家對於“正統”、多元以及個人等一系列問題的了解也呈現結構性的區別。此等區別固然顯示由儒家所參與建構的中國“國情”有其獨特的時空性，卻並不意謂儒家的傳統是一套抹殺個人或否定多元的思想系統。因此，華人的近代史上雖曾有一批政客打著儒家傳統的旗幟來推行法西斯模式的一元政治，可是他們所提倡的儒家跟傳統儒者的自我詮釋與認同之間有天壤之別。本文認為華人在近代政治上所遭遇的種種迫害有其近代歷史上的因緣，是近代國際間法西斯漫延的一個整體部分，所以無論是以右派的納粹法西斯或左派的社會主義法西斯方式出現，都是在橫的移殖的條

件之下才可能產生的現象，不是從縱的儒家傳統裏所開出的自然結果。

在《臺灣社會研究》的創刊號裏，我曾以〈中國的傳統思想與比較分析的“措詞”(rhetoric)〉為題，對中國的傳統思想與天主基督教在聖凡關係構想上的不同有過一番通盤性的探討，此處的這篇文章^①則將把焦點集中在儒家，希望能因此而凸顯，傳統裏的儒家與天主基督教在聖凡關係構想上的不同所意謂的是一種系統性的差異，涉及的問題領域相當廣泛，相應於儒家與天主基督教在聖凡問題上體認的差異，兩家對於“正統”以及其他一系列問題的了解也呈現結構性的區分。

儒家跟天主基督教都把“正統”與“異端”看作是一種相互排斥的對立，就這一點而言，兩家所持的“正統”概念是可以類比的。可是，值得注意的是，天主基督教裏所說的“正統”之所以有意義並不只因爲“正統”是“異端”(heresy)的對立，也因爲“異端”和另外幾個成串的概念之間有著不容忽視的辨別，這些概念包括“他教”(paganism)、“宗教分裂”(schism)以及“背棄”(apostasy)。梁實秋先生主編的《遠東英漢大辭典》^②把“paganism”譯爲“異教”與“邪教”，梁先生的譯法不能說錯，只是使得“paganism”與作爲“heresy”的“異端”在華文字面的意涵上容易產生混淆，而兩者在天主基督教的傳統裏又是絕對不可混淆的。況且，就傳統儒家的專業語言而言，“異教”與“異端”原本是可以互換的同義語，如明初程朱系統的胡居仁即曾交替地使用“異教”與“異端”^③。因此，爲了

① 本文的初稿曾於1987年暑假在星加坡東亞哲學研究所的一次討論會中宣讀，撰寫期間，該所爲我提供了一個親切的研究環境，高效率的後勤支援，以及跟來自各方學者的切磋機緣，謹此向該所的所長吳德耀教授與所有其他的工作人員誌謝。

② 此處所據乃1968年出版的增訂本，由臺北遠東圖書公司印行。

③ 請參閱胡氏所著《居業錄》(正誼堂本)，卷7。

便於分辨起見，我決定把“paganism”譯為“他教”，意思是天主基督教之外的其他宗教。

當然，我如此譯也不盡理想，“他教”在現有的華文裏不成其詞，因此我曾經考慮過以“外教”或“別教”來譯“paganism”，華文裏有“另外”與“別人”及“別國”的說法，所以“外”與“別”都含有“其他”的意思。並且，“外教”與“別教”又恰好是華人佛教裏所慣用的現成語，所以，就字面上看，似乎可以拿來套用藉指天主基督教裏所說的“paganism”。可是，實際的情況却並不如此簡單地順理成章，“外教”是佛家的一個術語，可以被佛教徒用來統指佛教以外的其他宗教，也可以是佛家的某一個宗派用來指涉佛教內其他宗派的一個稱謂，這也就是說，在用法上，“外教”兼指佛教自身系統的內外，所以是可以有但却不必然有宗派的意義(sectarian significance)。很顯然的，“外教”跟天主基督教所謂的“paganism”很不相同，“paganism”不具任何的宗派意義，所指的全都是天主基督教以外的信仰，並不兼指天主基督教自身系統的內外。

“別教”的含義跟“外教”不一樣，乃佛教徒在“判教”時所常用的一個專有名詞，可是也一樣地不適合用來翻譯“paganism”。顧名思義，“判教”是佛教徒對佛教各宗派的教義以及經典的真假值(truth value)所作的裁決，目的是將各宗派的不同教義與經典加以分類與定位，使得各宗派都能夠因為各有所歸而不致互相矛盾或衝突。作為佛家“判教”語言裏的一個專業名詞，“別教”的含義相當複雜，往往因人而異，以天臺宗的智顛與華嚴宗的法藏為例，兩人對於“別教”的了解就頗有一些出入。智顛的“判教”體系裏有所謂“化法四教”的說法，這種說法以釋迦所說的內容為依據，將化度眾生的佛法分為“藏”、“通”、“別”、“圓”四種教，統稱之為“化法四教”。姑不論這“四教”的具體所指到底是甚麼，單就“別教”是“四教”之一這一點而言，我們就應該可以肯定，智顛的“別教”有“別”於“藏教”、“通教”和“圓教”，其所以有“別”則因為智顛的“別教”乃釋迦

爲了要對菩薩說明種種的方便道品而有的一種隔“別”教法，特“別”以菩薩爲專門的個“別”對象^④，所以智顛所謂“別教”的“別”是“隔別”、“特別”與“個別”的意思。

法藏的“別教”所意謂的“別”就不一樣了，因爲法藏的“別教”乃相對於“同教”而說，並且，法藏認爲“別教”與“同教”都是由“一乘教”所開出的兩個不同法門，因此，法藏又有“同教一乘”和“別教一乘”的講法^⑤。“一乘”的“一”是獨一無二的“一”，不是一二三四的“一”，而“乘”則是梵文裏“yāne”的意譯，原意是指用來運載的交通工具，所以在英文裏往往都譯爲“vehicle”，佛家以這個名詞來比喻佛法是眾生所賴以超度生死苦海而到達涅槃彼岸的一種船筏，因此，所謂“一乘”就是能夠使眾生解脫成佛的無上唯一教法，有的時候也叫“一佛乘”或“佛乘”。除了“一乘”之外，佛家還有所謂的“三乘”，所指的是“聲聞”、“辟支”（亦稱“緣覺”）與“菩薩”，乃釋迦化度眾生所用的三種不同教法，能夠使根機不同的眾生分別到達三種不同的果地^⑥。佛家既然有“一乘”與“三乘”兩種說法，所以“一乘”與“三乘”之間的究竟關係也就很自然地成爲佛教理論體系裏的一個關鍵性的問題，對於這個問題，《妙法蓮華經》的〈信解品〉有所謂的“火宅”之喻，意旨在說明佛家的“三乘”之說乃是爲了順應眾生的不同需要而有的一種方便權宜之說，究其極則只有“一乘”，所以“三乘”最終都歸“一乘”。法藏把提倡這種解釋的《妙法蓮華經》稱爲“同教一乘”，其所以如此是因爲《妙法蓮華經》同時並說“一乘”與“三乘”，既然是既一且三，能夠將根機不同的“三乘”一併導向“一佛乘”，所以是“三乘”之機所共被的一種共同教法，法藏因此稱之爲“同教一乘”。“別教一乘”所指的是《華嚴經》，這部經所紀錄

④請參閱唐君毅著《中國哲學原論：原道篇(III)》（臺北，臺灣學生書局，全集校訂版，1986），第152到178頁，尤其是第165至173頁。

⑤請參閱勞思光著《中國哲學史》（香港，中文大學崇基書院，1980），第二卷，第333至334頁。

⑥有關“三乘”不同的細節，請參閱《妙法蓮華經》的〈譬喻品〉。

的是釋迦在悟道之後所作的即興講演，只探討佛法的終極境界，完全不涉及“三乘”的方便權宜之說，只有上上根的眾生才聽得懂，所以是一種不被於“三乘”之機而獨被於圓頓大機的“一乘”法，因此法藏稱之為“別教一乘”。法藏的“別教”所說的“別”和智顛的“別教”所說的“別”都具有“特別”的意思，可是兩人對於“特別”的構想却有明顯的差異，法藏的“別教”之所以“特別”是因為“別教”有“別”於“同教”，是一種不含權說而又絕待無上的終極“圓教”，而智顛的“別教”之所以“特別”則在於它是專為一種特定的菩薩而有的教法，既有“別”於“藏教”和“通教”，也有“別”於“圓教”，跟“圓教”相比，智顛的“別教”在層次上較低^⑦，因為“別教”乃“為漸悟菩薩說”，而“圓教”的對象却是“頓悟菩薩”^⑧，所以只有“圓教”才是無上真實的究竟法。

無可否認的，“別教”的含義在佛教的思想文獻裏有其不容忽視的複雜性。可是，儘管如此，在指涉的範圍上，“別教”却也呈現一種值得注意的一致性，所指的都是佛教自身系統內的教法或經典，不涉及佛教以外的其他任何信仰，所以純然是內指，完全不外涉，不能夠拿來套用作為“paganism”的翻譯。既然現成的漢語裏找不到跟“paganism”相對等的慣用語，新詞彙的創造也就成為必要。稱之為“必要”所意謂的不是因為有迫於現實而無可奈何，也不是不得已而退而求其次，而是一種在主體自覺的體認條件之下所作的積極性選擇。語言不只是一種僅限於字句與文法或語法的技術性運作，也是一種有限時空裏的“符意實踐”(signifying practice)，建構並呈現一個特定歷史文化所具有的獨特意義感。因此，不同語言之間之缺乏確切的對等語固然可以是一種困擾，我們却大可不必為此而煩惱，因為這種缺乏正足以顯示各個文化在意義敏感性上的具體差異，而翻譯之所

^⑦請參閱唐君毅著《中國哲學原論：原道篇(III)》，第322至324頁。

^⑧引語見智顛的《妙法蓮華經玄義》(《大正新修大藏經》版，第33冊，第1716號)，卷10下，第814頁。

以值得做也正因為這種工作能夠使不諳外語的人們接觸到不同文化的意義敏感性而有機會跟其他的文化互動。就如此的觀點而言，翻譯在文字上固然應該力求通順可讀，却也不可拘泥於本土語言原有的詞彙與行文體例，否則，一味地墨守成規，免不了會有以自家的本土文化為中心而將異文化加以“自家化”(domestication)的現象發生，結果使得在意象、理念以及措詞上原本是生疏但却新鮮活潑的異文化“馴服”(domesticated)而化約成為自家文化所司空見慣的老生常談。很顯然的，“自家化”與“馴服”必然地導致對於其他文化了解的扭曲，可是，需要強調的是，這種扭曲也抹殺了其他文化的主體敏感性，因此除了是技術犯規之外，也切斷了本土文化與異文化之間因為可能的互動而有的生機。“他教”不是華人所熟悉的一個習慣用語，然而卻能夠凸顯“paganism”在天主基督教傳統裏的獨特意義，並且，現成的漢語裏有“他人”、“他國”以及“他鄉”之類的詞語，“他教”雖然在既有的漢語裏不成其詞，但至少還符合漢語原有的造詞原則，所以應該是可以說得過去的。

天主基督教裏所設想的“他教”與“異端”都否定“正統”信仰(orthodoxy)的規範性，就這一點而言，“他教”與“異端”並無二致，所意謂的都是“不信”(unbelief)。可是，雖然都是“不信”，兩者之間畢竟仍存在著相當的差距，“他教”的“不信”所否定的是一種從來就沒有信過的信仰，而“異端”的“不信”則是對原本信以為真的“正統”所作的一種排斥或懷疑。因此，我將追隨一位叫 Walter Bauer 的學者，把“不信”當作是一個描述“他教”的專用語，而稱“異端”為“誤信”(false belief)。⁹

在具體的內容上，“異端”所涉及的“誤信”不是定性不變的本質，理由很簡單，天主基督教所認可的“正統”標準是一種與時俱遷的歷史現象，而“異端”又因為跟“正統”對立才成為可能思議，所

⁹ Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*(1934, Philadelphia: Fortress Press, 1971), p. xxiii.

以隨著“正統”標準意涵的改變，被斥為“異端”的“誤信”內容也就起了相應的變化。可是，無論“異端”的“誤信”在內容上如何變化，究竟甚麼樣的信仰會構成“異端”絕不是任何個人可以私下裁決得了的，這項裁決權完全屬於教會，因為教會是制定“正統”信仰的唯一權威。一個奉行“異端”的人因為不服從教會所制定的“正統”，所以顯然已否定教會在信仰方面的決定性權威，他因此破壞了教會的共有共享性(communion)，就這個意義而言，“異端”不只是“誤信”而已，也必然地涉及“宗教分裂”，事實上，英文裏的“heresy”一詞乃來自希臘文的“haireisis”，而“haireisis”的原義根本就是“分裂”(schism)。但是，話又得說回來，“異端”雖然必然地涉及“宗教分裂”，“宗教分裂”却不必然就構成“異端”，在歷史演化的實際過程之中，“宗教分裂”可以是但不一定是“異端”，甚至在天主教的傳統裏，“宗教分裂”也只有有所謂的“教皇錯不了”(papal infallibility)的說法成為天主教的“正統”教條之後才被視為“異端”；在此之前，“宗教分裂”固然也是一種冒犯，然而這種冒犯與“異端”在性質上很不一樣，兩者不能混為一談，一個犯“宗教分裂”案的人很可能只是反叛而已，並沒有顧慮到任何教理方面的問題，因此他雖然跟教會劃清界線，卻沒有否定或懷疑教會所制定的“正統”信仰，“異端”的情況就不同了，因為“異端”所犯的一定是一種雙重的罪過，一方面蔑視違抗教會的權威，另一方面又在教理上認賊作父，錯把教會所譴責的“誤信”當作真理。¹⁰

“異端”在程度上可以有深淺的不同，程度最深的“異端”概括所有跟教會明文規定的“正統”有直接抵觸的信念，而程度最淺的則是一種嫌疑犯式的可疑信念，雖然有“異端”的嫌疑，却不能被確切地證實有違教會所制定的任何教條或教理，所以只是可能的“異端”而已。這兩種最深和最淺的極端界定天主基督教裏所謂的“異端”的

¹⁰Geoffrey B. Russel, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*(Berkeley: University of California Press, 1965), pp. 134-143; *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 7, p. 256.

外限，由這個外限所勾畫出來的“異端”領域並不包括“背棄”。“背棄”是一種澈底的變節，與教會以及教會所認可的正統信仰完全斷絕關係，所以似乎應該可以說是“異端”在邏輯發展上的一個極致，其實不然，因為一個變節的“背棄”者(apostate)不再相信耶穌基督，所以已經不再是天主或基督教徒了，而一個持“誤信”的“異端”人却繼續篤信耶穌基督，所以仍然是，並且也自認為仍然是一個天主或基督教徒。^①

很顯然的，天主基督教裏的“異端”除了跟“正統”形成對立之外，也跟“他教”、“宗教分裂”以及“背棄”之間有著種種概念上的區別，這些區別顯示，天主基督教所構想的“異端”在指涉的範圍上完全是限囿在天主基督教本身信仰的體系之內，在取向上則一定有明確的教條或教理意義，並且在裁決上也必然是教會所作的一種制度性取捨。儒家的“異端”就很不一樣了，既可以內指也可以外涉，所以在指涉的範圍上並不限於儒家思想系統的本身，我們可以舉朱子與呂祖謙合編的《近思錄》為例。《近思錄》以〈道體〉為首卷，以〈觀聖賢〉為末卷，在末卷之前則另有一卷〈辨異端〉，從《近思錄》這種在篇章上的安排很可以看得出朱子與呂祖謙的用心，聖賢是體踐了終極“道體”的典範性人物，《近思錄》以〈觀聖賢〉為終，一方面固然是爲了要強調實踐，希望人們能夠從聖賢的具體生命中去體會首卷〈道體〉對於終極之“道”所作的理論性闡說，另一方面也意謂著《近思錄》所揭示的是一種由天而人而又由人而天的天人一體之理，然而，人在體踐他天人一體的本然宇宙性之先，需要能夠明辨是非正邪，因此末卷的〈觀聖賢〉之前又特別安排了一卷〈辨異端〉^②。這一卷所辨的“異端”，除了孔門的弟子如子張和子夏之外，還包括不屬於儒家

^① *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 7, pp. 256-275.

^② 此處對於《近思錄》的詮釋深受 Wm. Theodore de Bary 的啓發，請參閱 de Bary, "Neo-Confucian Cultivation and the Seventeenth Century 'Enlightenment'", in de Bary and the Conference on 17th-Century Chinese Thought, *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975), pp. 154-160.

的楊朱、墨翟、老子和釋迦，所以《近思錄》裏的“異端”所指並不只限於儒家本身內部的異化，也涉及儒家系統以外的其他思想或信仰。《近思錄》以外，還有前面已經提到的胡居仁，他在他《居業錄》的卷七裏也辨“異端”，所及的對象概括了陳白沙與婁諒之類的儒者以及釋老二氏。《居業錄》與《近思錄》的這種做法在儒家的傳統裏有代表性，顯示出儒家的“異端”之為“heresy”是一種可以兼指內外的理念，比天主基督教的“heresy”之為“異端”在涵蓋面上要更為廣泛。

除此之外，傳統的儒家（尤其是新儒家）並沒有一種可以跟天主基督教的教會相類比的組織性機構，因此，儒家的“異端”也就不必然是一種制度性的裁決，而可以是任何個人自我的判斷或信仰。當然，在公元第十三世紀之後，程朱系統的思想受到官方的認可而成為新儒的“正統”，政府也因此成為程朱新儒的監護人，有權譴責並壓抑某些思想為“異端”，這種權力有不容低估的實質性與殺傷力。可是，雖然如此，政府在這方面的權力却不是絕對的，在原則上，民間的個人並不因為官方的政府具有這種權力而喪失他們行使這種權力的權力。因此，在傳統儒家的歷史上，跟官方“正統”唱反調的獨特之士層出不窮，前清的顏元即是一個顯著的實例。前清是一個思想控制相當嚴厲的時代，然而，就在這個時代，顏元以毫不含糊的語氣來非議官方所支持的程朱“正統”新儒，他認為程朱跟孔孟根本是判然兩途，所造成的禍害則是“甚於楊墨，烈於嬴秦”，他指出，“訓詁、清談、禪宗、鄉愿，有一皆足以惑世誣民”，而程朱一流的宋儒則“兼之，烏得不晦聖道誤蒼生至此也？”¹⁶ 值得注意的是，在反對官方所制定的“正統”的同時，顏元之類的儒者並沒有企圖成立或訴諸政府以外的其他組織來作為裁決他們思想正邪的機構，其所以如此是很可以理解的，在儒家的傳統裏，真理的權威不能加以絕對地組織化，

¹⁶ 引文取自錢穆的《中國近三百年學術史》（臺北，商務印書館，1968），第159至160頁。

所以在制度上不具結論性(institutionally inconclusive)，因此，政府雖然可以成爲新儒“正統”的監護人，却不是新儒真理的不容爭辯的獨家發言人，就儒家的觀點而言，真理是每一個人都可以直接接觸得到的，所以，組織化的制度性處理也就不是絕對的必要。

在 Wellesley 學院任教的 Paul Cohen 教授早在 60 年代的初期就已經觀察到，在使用的範圍上，儒家所謂的“異端”要比天主基督教所說的“異端”更爲廣泛，他並且認爲兩家在這一方面之所以不同乃因爲中西方在歷史演化的過程上有差別，儒家兼指內外的“異端”所反映的是宋以及宋以來的中國在思想局面上的大一統趨勢，而天主基督教的內指的“異端”則是中古之後的西方在價值取向上多元化的一個產物，他說：

由於中古之後的西方社會在性質上變得愈來愈多元，爲數益增的異端乃因此發展，每一個〔異端〕都回溯到一個不同的正統。另一方面，在宋以及宋以後的中國社會裏，儒家在名義上愈發成爲唯一可以稱得上的正統，因此，跟儒家正規所有的脫節也就都變成了異端。¹⁴

Cohen 教授的這種說法顯示他對於天主基督教的“異端”構想缺乏歷史性的了解，因爲天主基督教的“異端”之成爲一個完全內指的範疇並不是西方在中古之後才發生的現象，遠在早期教會的“神父時代”(the Patristic era)，情況就已經如此，一位叫 Origen 的早期神父就曾經說過：“所有的異端最初都是〔正統的〕信徒，他們後來才偏離〔正統〕信仰的規範。”¹⁵Origen 之外，Tertullian 也持同樣的論調，

¹⁴ Paul A. Cohen, *China and Christianity*(Cambridge, Harvard University Press, 1963), p.19. Cohen 教授在原文裏所用的不是“heresy”，而是“heterodoxy”，二字的意思不盡相同，“heresy”在程度上要比“heterodoxy”更爲嚴重。然就此處的關懷而言，這種程度上的差別並不相干，因爲“heterodoxy”雖然是“heresy”的一種較爲緩和的型態，在理念上卻仍然與“heresy”一樣，不但與“正統”形成對立，也必需跟“他教”、“宗教分裂”以及“背棄”之間有所差別。

¹⁵ Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, p.xxiii.

Tertullian 把“異端”比爲一棵野外的橄欖樹或無花果樹，又把“正統”比爲一粒經過栽培的種子，並指出野外的橄欖樹或無花果樹乃是栽培過的種子發芽成長而有的一種結果¹⁶。Tertullian 的說法是一種比喻性的說法，可是在意思上跟 Origen 的直敘性說法完全一樣，都認爲“異端”是“正統”的一種歧出或變態，所以都限定“異端”爲內指而不外涉。

除了對天主基督教的“異端”構想缺乏歷史性的了解之外，Cohen 教授的說法也顯然低估了宋以及宋以來的中華文化在思想上的多元性。佛教到了宋朝似乎已經是過了巔峯，不能跟新興的新儒家在原創力方面相抗衡，可是，佛教並沒有因此在中國的歷史上消失，事實上，佛教的思想對宋以及宋以後的讀書分子還一直具有著相當的吸引力，否則宋以後的中國知識界就不會產生澎湃的“三教合一”運動。單就儒家本身的演化過程而言，不同的學派在宋以及宋以後的時代也不斷出現，要不然黃宗羲不可能編得出他的《明儒學案》和《宋元學案》，然而這種儒家內部思想的多元並沒有產生天主基督教模態的“異端”構想。很顯然的，Cohen 教授的說法有加以重新考慮的必要。

前面已經提到，儒家跟天主基督教在“異端”概念上之所以不同不只是因爲儒家的“異端”在使用的範圍上要較爲廣泛，也因爲儒家的“異端”不必然是一種制度性的裁決，所以在制度上不具結論性。儒家“異端”的這兩個特徵需要排列在一起而同時加以考慮。一併考慮之下，我們會發現，儒家的“異端”在使用範圍上的廣泛所顯示的不是思想上的大一統趨勢，而是一種指涉上的擴散性(referential diffuseness)。這種指涉上的擴散性與制度上的不具結論性形成一組相關的搭配(correlates)，而這一組搭配之所以成爲可能並有意義乃因爲儒家認爲人在天性上就具有一種本然超越的神聖性，所以人不需要特別

¹⁶Ibid., p. xxiiin1。

參與或改變他的信仰而成爲某一宗教的成員之後才可能接觸到超越的神聖真理，因此，儒家的傳統裏沒有一個用來中介(mediate)天人關係的組織機構。基於同樣的理由，儒家也無法想像世界上會有任何的人羣是受到特別的保證，能夠得到獨特的啓示真理。在儒家看來，天人在存有上既是一體，而真理又是內具於每一個個人的本性之中，因此，對於真理的正確體認也就必然地成爲每一個個人的“正統”信仰。當然，人很可能爲“誤信”的“異端”所惑而執迷不悟。可是，“天命之謂性”，誤入“異端”所造成的只是良知本性的蒙蔽，不是人在存有上所內含的真實信仰的喪失，所以儒家沒有天主基督教裏所謂的“不信”問題，而儒家的“正統”也就因此只跟“異端”形成對立，不與“他教”或“背棄”之類的“不信”之間更作進一步的區別。由於“正統”在構想上不受到被認爲是“不信”的其他信仰的限制，所以，很自然的，跟“正統”對立的“異端”在指涉的焦點上也較爲擴散而可以兼指內外。

儒家所設想的這種“正統”、“異端”與人性蘊含著一種對於多元與個性的尊重和珍惜，因此，雖然近代的華人有許多都批評儒家是一種權威與羣體至上並抹殺個人與多元的傳統，可是傳統的儒家仍畢竟出了個黃宗羲。在還是前現代的第十七世紀，黃宗羲就已經主張，“學問之道，以各人自用得著者爲真，凡倚門傍戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也”¹⁷。他還說：“先儒之語錄，人人不同，只是印我之心體，變動不居，若執成定局，終是受用不得。”¹⁸他爲“今之君子必欲出於一途”而大嘆“奈何”，並指出“古之君子寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬，故其途不得不殊”¹⁹。他又特別以朱子爲例而強調，古人的教學貴在“自得”，所以不輕易說破，他說：

胡季隨從學晦翁，晦翁使讀《孟子》，他口問季隨“至於心，獨無

¹⁷ 黃宗羲，《明儒學案》（臺北，世界書局，1961），〈凡例〉，第1頁。

¹⁸ 同上，〈自序〉，第1頁。

¹⁹ 同上。

所同然乎？”²⁰季隨以所見解，晦翁以為非，且謂其鹵莽不思。季隨思之既苦，因以致疾，晦翁始言之。²¹古人之於學者，其不輕授如此先，蓋欲自得之也。即釋氏亦最忌道破，人便作光影玩弄耳。²²

無可置疑的，黃宗羲所提倡的不是定於一尊的一言堂，而是多元的個人“自得”，因此他認為他《明儒學案》中的編列雖然“有一偏之見，有相反之論”，可是“學者於其不同處正宜著眼理會”，否則，“以水濟水”不能算是“學問。”²³

值得也需要一提的是，在傳統儒家的歷史上，黃宗羲並不是前無古人後無來者。事實上，黃宗羲“以水濟水”的話乃來自晏子，亦為漢末的荀悅所引。荀悅主張“君戒專欲”²⁴，並肯定孔子的“和而不同”，他說：

君子食和羹以平其氣，聽和聲以平其志，納和言以平其政，履和行以平其德。夫酸鹹甘苦不同，嘉味以濟謂之和羹，宮商角徵不同，嘉音以章謂之和聲，臧否損益不同，中正以訓謂之和言，趨舍動靜不同，雅度以平謂之和行。“人之言曰：‘唯其言而莫予違也，則幾於喪國焉。’”²⁵孔子曰：“君子和而不同。”²⁶晏子亦云：“以水濟水，誰能食之？琴瑟一聲，誰能聽之？”²⁷《詩》

²⁰ 語出《孟子》之〈告子篇上〉。

²¹ 象山亦曾談及此事，並指出朱子說破了的底細只不過是“然讀如雍之言然之然，對上同聽同美同嗜說”，因此，象山取笑朱子說“只是如此，何不早說與他？！”（《象山先生全集》，四部叢刊本，卷34，第39a頁。）又：胡季隨名大時，季隨乃其字，可參閱《宋元學案》，卷71之〈戴麓諸儒學案〉。

²² 《明儒學案》，〈凡例〉，第2頁。

²³ 同上，第1頁。

²⁴ 荀悅，《申鑒》，四部叢刊本，卷4，第12b頁。

²⁵ 孔子語，見《論語》，〈子路篇〉，然措詞不盡相同，原文作“人之言曰：‘予無樂乎為君，惟其言而莫予違也。’如其善而莫之違也，不亦善乎？如其不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？”

²⁶ 同上。

²⁷ 《晏子春秋》，四部叢刊本，卷7，第7b頁，惟措詞不盡相同，原文作“若以水濟水，

云：“亦有和羹，既戒且平，奏假無言，時靡有爭。”²⁸此之謂也。²⁹

苟悅之後的程顥也講究個性與多元，他強調“學要在自得”³⁰，並謂：“吾學雖有所受，天理二字却是自家體貼出來”³¹，程顥的這段自白乃宋以來的新儒家所津津樂道的美談。象山固然有“心同”“理同”的名言，曰：“東海有聖人出焉，此心同也，此理同也，西海有聖人出焉，此心同也，此理同也……，千百世之上千百世之下有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。”³²然而，象山也駁斥“近世尚同之說”為“甚非”³³，並指出“千古聖賢若同堂合席，必無盡合之理”³⁴，他還說：“堯舜文王孔子四聖人，聖之盛者也，二典之形容堯舜，《詩》《書》之形容文王，《論語》《中庸》之形容孔子，辭各不同。誠使聖人並時而生，同堂而學，同朝而用，其氣稟德性所造所養亦豈能盡同？”³⁵可見象山“心同”“理同”所說的“同”不是否定個人獨立自主的單元劃一之“同”，也不是墨子〈尚同篇〉所認可的那種得要與主上權威認同的“同”，而是“萬世一揆”的“此心此理”³⁶，所指的是“雖田畝之人良心之不泯”³⁷，這種“良心”人人自有，各各天真，所以象山勉勵他的弟子們要“必有切己之志”，以從事“為己”之學³⁸，

誰能食之？若琴瑟之專一，誰能聽之？”

²⁸ 《詩經》，〈商頌〉，見《十三經注疏》（臺中，藍燈文化事業公司，嘉慶20年江西南昌府學重刊宋本影印），第2冊，第791頁（卷23，第9b頁）。

²⁹ 《申鑒》，卷四，第13a至b頁。

³⁰ 《河南程氏遺書》，卷11，見《二程集》（臺北，里仁書局，1982），上冊，第122頁。

³¹ 《河南程氏外書》，卷12，見《二程集》，上冊，第424頁。

³² 《象山先生全集》，卷36，第5b頁。類似的話亦見卷22，第8b頁。

³³ 同上，卷22，第8b頁。

³⁴ 同上，卷34，第14a頁。

³⁵ 同上，卷22，第6a頁。

³⁶ 同上，卷34，第14a至b頁。“一揆”典出《孟子》之〈離婁篇下〉“先聖後聖，其揆一也”。

³⁷ 《象山先生全集》，卷22，第7a頁。

³⁸ 同上，卷34，第6a頁。

“不可隨人腳跟，學人言語”³⁹。

黃宗羲之前的情形如此，其後的境況也沒有兩樣。因此，清代的章學誠除了責備朱陸“末流”的“爭相詬訾”為“無識”之外，還指斥“勉為解紛”而“調停兩可”者為“多事”，因為他認為“宋儒有朱陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也”⁴⁰，他說：“古人著為文章，皆本於中之所見……，富貴公子雖醉夢中，不能作寒酸求乞語，疾痛患難之人雖置之絲竹華宴之場，不能易其呻吟而作歡笑，此聲之所以肖其心，而文之所以不能彼此相易，各自成家者也。”⁴¹較章學誠稍晚的焦循著有《論語補疏》與《論語通釋》，在他為〈為政篇〉的“攻乎異端，斯害也已”所下的注之中，焦循訓“攻”為治學的“治”，釋“異端”為不同的一端，因此他認為孔子說這句話的意思是希望人們能夠切磨攻錯不同端的說法而不執一，不執一則眾多說法之間的衝突之害將自然中止，他還特別指出，不同端的“異端”只有在執一的情況之下才成為邪說，因為執一的結果是“自小”，恰好跟孔子“毋意、毋必、毋固、毋我”的“絕四”形成強烈的對比⁴²。無疑的，焦循的這番註釋所透露的也是一種多元的心態。

在現代化的過程之中，華人接二連三地遭遇困難，並且往往把這些困難歸之於傳統，認為我們近代政治上對個人與多元的摧殘是儒家“封建”傳統的遺毒。這種對於傳統儒家的批評並不全然是無的放矢，杜維明教授曾有“明鎗”與“暗箭”之嘆，“明鎗”乃“五四英雄”如吳稚暉、胡適之以及陳獨秀等對於儒家所作的正面攻擊，“暗箭”所指的則是“軍閥政客”在儒家的“內部”所造成的“腐蝕”，他們“利用‘尊孔讀經’的口號，把孔孟仁義之道通過政治洗禮變質

³⁹同上，卷35，第38b頁。

⁴⁰《文史通義等三種》（臺北，世界書局，1969），第54頁。

⁴¹同上，第58頁。

⁴²《論語補疏》，見嘉慶年間刊行的《焦氏叢書》，卷1，第5a至8a頁；《論語通釋》，見《木犀軒叢書》，第2a至7b頁，尤其是第4b至7b頁。孔子的“絕四”見《論語》的〈子罕篇〉。

爲向帝王思想投降的忠孝節義”。被杜教授點名的“軍閥政客”有袁世凱、孫傳芳與張宗昌三人，然而杜教授也用了個“等”字⁴⁸，我相信杜教授不會反對，這個“等”字的所指，除了他所舉的三人之外，也包括一羣法西斯的信徒。醉心於法西斯的野心家與執迷於“帝王思想”的“軍閥政客”異曲同工，被他們“腐蝕”過並用來妝點門面的“儒家”，在華人世界的二十世紀裏，已經籠罩了四分之三個世紀。當然，“帝王思想”至今早已成爲過去，可是法西斯的陰魂還仍然不散。在這種情況之下，“五四英雄”以及繼承他們自由民主理想的知識分子之批評乃至排斥儒家的傳統，雖不一定就是情有可原，但至少也應該是可以理解的。可是，值得注意的是，就對儒家傳統的透視(*perspective*)而言，五四以來的自由民主人士往往與包括法西斯信徒在內的“軍閥政客”一樣，把傳統的儒家拿來跟西方的自由主義對比，並著眼於兩者之間的不同，只是自由民主人士認爲這種不同意謂著儒家是一種“封建”的傳統，所以應該摒棄，“軍閥政客”則因爲這種不同而“斷”定（專斷的“斷”）西方的自由主義不合華人特殊的“國情”，他們因此主張帝制的復闢或一黨的專政或獨大。這種經由近代的透視而對儒家傳統所得到的形像與傳統儒家的成員如黃宗羲等所作的自我詮釋與認同之間有明顯的差距，這種差距並不表示儒家的傳統可以等同於西方自由主義，可是却足以提醒我們，所謂儒家傳統以及華人“國情”特殊性的實質不能任由政客們壟斷性的“文化基本教材”來加以釐定，而應該是一個需要社會來共同探討的公開課題。

無可諱言的，傳統的儒家雖然尊重個性並講究個體的自主與獨立，但是，在對個人的構想上，跟西方的自由主義之間仍有關鍵性的差異。儒家傳統裏的個人既不是一個獨自面對上帝的生命，也不是古典物理學裏所說的原子，所以不是一個本質性的絕對個體單位，而是一種整合在人我與物我網絡的存有之中的關係性存在 (*relational*

⁴⁸ 〈轉世精神——杜維明教授筆談錄〉，見周陽山編，《中國文化的危機與展望——文化傳統的重建》（臺北：時報文化出版事業有限公司），第377頁。

existence), 所以需要跟“名分”與“位格”等觀念連結在一起才可能成爲真實而有意義, 儒家因此提倡三綱五常, 而曾子亦乃有“君子思不出其位”的說法⁴⁴。名分與位格有上下貴賤的區別, 所以生處在由名分與位格所建構的人際關係裏的個人也就不可能人人平等。然而, 必須指出的是, 名分與位格都不是絕對性的觀念, 因爲兩者都得受“德”的限制, 因此, 孔子雖然說“不在其位, 不謀其政”⁴⁵, 並認爲“苟無其位, 亦不敢作禮樂焉”。他却也強調“雖有其位, 苟無其德, 不敢作禮樂焉”⁴⁶。而且, 由名分與位格所制定的人際規範之本身就內含有一種相互性(mutuality), 意謂著上下之間的關係所形成的不是在上者唯我是從的專制體系, 而是一種條件性的(conditional)互動運作, 與法西斯對在下所要求的一味服從迥然有異。同此, 傳統的儒家雖然提倡事君要忠以及事父要孝, 苟悅却能夠提出“君戒專欲”的主張, 而爲苟悅所徵引的晏子還甚至明說: “臣專其君謂之不忠, 子專其父謂之不孝。”⁴⁷同樣的, 孔子除了肯定“臣事君以忠”之外, 同時也強調“君使臣以禮”⁴⁸, 孟子則認爲“敬”不只是適用於下對上的關係, 也是上對下所應該奉行的一個原則, 他說: “用下敬上謂之貴貴, 用上敬下謂之尊賢。貴貴尊賢, 其義一也。”⁴⁹在運作正常的情況之下, 這種內含相互條件性的人際關係無需訴諸外在於個體的“機械性強制”(“mechanical compulsion”)而自然有序, 因爲各盡其分與各居其位的個體都能夠感應而呈現 Joseph Needham 教授所謂的“意志和諧”(“harmony of wills”)。⁵⁰

很顯然的, “意志和諧”是個體之間所自發的一種動態均衡

⁴⁴ 見《論語》之〈憲問篇〉。

⁴⁵ 《論語》之〈泰伯篇〉。

⁴⁶ 《中庸》第 28 章。

⁴⁷ 《晏子春秋》, 卷 2, 第 19b 頁。

⁴⁸ 《論語》之〈八佾篇〉。

⁴⁹ 《孟子》, 〈萬章篇下〉。

⁵⁰ Joseph Needham, *Science and civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 291-293, 請亦參閱 pp. 455-493.

(dynamic equilibrium), 不是需要“犧牲小我”來加以“完成”的“大我”。事實上, 孟子認為“天下之本在國, 國之本在家, 家之本在身”⁵¹, 並說: “君子之守, 修其身而天下平”⁵², 他還說: “人皆有不忍人之心, 先王有不忍人之心, 斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政, 治天下可運之掌上。……凡有四端於我者, 知皆擴而充之矣, 若火之始然, 泉之始達。苟能充之, 足以保四海, 苟不充之, 不足以事父母。”⁵³ 孟子的這些話在在都顯示, 修身的工夫是一種持續的自我擴充與自我實踐的過程, 這個過程的終極成果是有限時空裏的小我的超越以及與天地萬物為一體的大我的體現。孟子把人的生命設想為宇宙性的存在, 因此他的“反身而誠, 樂莫大焉”是就“萬物皆備於我”而說的, 基於同樣的理由⁵⁴, 孟子除了說“天下之本在國, 國之本在家, 家之本在身”以及“苟能充之, 足以保四海”之外, 還更宣稱: “盡其心者, 知其性也, 知其性則知天矣。存其心, 養其性, 所以事天也。夭壽不貳, 修身以俟, 所以立命也。”⁵⁵ 依據孟子這種以心與性以及天為同體一貫的擴充性邏輯而論, 小我和大我之間不具相互的排斥性, 大我的完成無需小我的任何犧牲, 而小我的超越也絕對不涉及小我的否定。孟子以“本”字來說明“身”與天下國家之間的關係顯然不是出於偶然, 他這個“本”字與《大學》裏所謂的“物有本末, 事有終始”的“本”一樣, 都是來自於生物界的隱喻, 所指的是草木生命力所在的“根”本, 意謂著天下國家乃因為“身”這個命根的發育成長才成爲可能。在孟子的思想裏, 大我的完成是經由小我自我擴充的延伸過程所開展的一種人我與物我並完並成的二事並了, 所以任何以小我的犧牲來換取大我的主張都必然會受到指責而被認爲是一種拔本塞源的“不可活”。⁵⁶

⁵¹ 《孟子》·〈離婁篇上〉。

⁵² 同上, 〈盡心篇下〉。

⁵³ 同上, 〈公孫丑篇上〉。

⁵⁴ 同上, 〈盡心篇上〉。

⁵⁵ 同上。

當然，運作正常的“意志和諧”有賴於個體之間相互條件性的維繫，因此，如果在上的君父無道，那麼君臣與父子的關係就會相應地失和而出現危機。傳統的儒家坦白承認這種失和的可能性，因此，孟子雖然肯定孔子“天無二日，民無二王”的信念⁵⁷，却也毫無忌諱地指出：“君之視臣如手足，則臣視君如腹心，君之視臣如犬馬，則臣視君如國人，君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。”⁵⁸由於承認失和的可能性，所以傳統的儒家能夠正視現實而開出種種應付危機的處方，因此，當聽到事親至孝的曾子因為耘瓜“誤斷其根”而被他的父親“杖擊”以至於“仆地有頃”乃“蘇”的消息之後，孔子十分不以為然地告訴他的門人：“參來，勿內也”，因為孔子並不贊成無條件地順受來自於父親的任何懲罰，他認為曾子應該以舜為楷模，而“舜之事父也，索而使之，未嘗不在側，求而殺之，未嘗可得，小箠則待，大箠則走，以逃暴怒也”，否則“陷父不義，不孝孰是大乎？”⁵⁹同樣的，孟子依據親疏之不同而把“卿”臣分為“貴戚之卿”與“異姓之卿”兩類，並認為“貴戚之卿”於“君有大過則諫，反覆之而不聽則易位”，而“異姓之卿”於“君有過則諫，反覆之而不聽則去”⁶⁰。孟子此處所說的“大過”，顯然還不至於大得滔天，如果真是滔天“大過”，孟子則主張可以把君上當作“一夫”來處理，用基進的方式加以“誅”殺，因此，當齊宣王因詢及“湯放桀”與“武王伐紂”的故事而問：“臣弑其君可乎？”孟子以斬釘截鐵的語氣對曰：“賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君

⁵⁶ “不可活”一詞典出《尚書》之〈太甲〉，然為孟子所引用，請見同上，〈離婁篇上〉。

⁵⁷ 《孟子》，〈萬章篇上〉。

⁵⁸ 同上，〈離婁篇下〉。

⁵⁹ 劉向，《說苑》，清王謨刊漢魏叢書本（臺北中國子學名著集成編印基金會重印，1978），卷3，第4a至b頁；賴炎元註釋，《韓詩外傳今註今譯》（臺北，商務印書館，第2版，1964），卷8，第352頁。

⁶⁰ 《孟子》，〈萬章篇下〉。

也。”⁶¹

毫無疑問的，儒家傳統的忠與孝所開拓的不是一條有去無回的單行道，對在上者所提供的保證不是來自於下的片面乖乖牌，而是一種在設計上具有本然自制與互制的雙面性參與，因為由名分與位格所編織的儒家倫理關係所講求的是與“同”截然不同的“和”。“和”是有機個體之間因交感互動而起的共鳴，這種共鳴是自然而然的“乃若其情”⁶²，所以不須要希特勒的“褐衣社”或列寧“民主集中”的黨紀來強制執行。並且，儒家在歷史上雖然接受了世襲的帝王制度，有時候還甚至面對著昏君而稱之為聖明，却並不提倡法西斯式的領袖個人崇拜。傳統儒家心目中的聖人跟近代華人傳記文學裏的偉人很不一樣，不是完美無瑕的全知全能，事實上，象山之所以不能苟同“近世尚同之說”而斥之為“甚非”，正因為他能夠了解“古之聖賢”於“理之所在有不能盡見”，他特別指出，“雖夫子之聖”還尚且說“我學不厭”⁶³，因此，象山認為“誠君子也，不能不害為君子，誠小人也，雖能不失為小人”⁶⁴。為象山所遙契的孟子也有類似的看法。孟子肯定周公確是“古聖人也”，可是當齊宣王問他“使管叔監殷”的周公是否預知管叔將“以殷畔”的時候，孟子即就事論事地回答說：“不知也。”而當齊宣王再問：“然則聖人且有過與？”孟子則對曰：“古之君子，過則改之，今之君子，過則順之。古之君子，其過也如日月之食，民皆見之，及其更也，民皆仰之，今之君子，豈徒順之，又徒為之辭。”⁶⁵儒家傳統裏的孟子與象山跟華人近代史上的“歌德”之間所存在的這種差距恐怕非“光年”則無以計量。我不是沒有意識到傳統儒家的有限時空性，在即將進入二十一世紀的今天，程頤

⁶¹ 同上，〈梁惠王篇下〉。

⁶² “乃若其情”一語取自同上，〈告子篇上〉。

⁶³ 《論語》，〈述而篇〉：“子曰：‘默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉。’”

⁶⁴ 《象山先生全集》，卷22，第8b至9a頁。

⁶⁵ 《孟子》，〈公孫丑篇下〉。

“餓死事極小，失節事極大”的主張⁶⁶顯然不能予以認同。我也不是妄想把傳統儒家的民本勉強比附為西方的民主，民本以及跟民本相呼應的“天下為公”充其量也只不過是“民享”與“民有”，並不涉及“民治”。然而，就思維的模態而言，儒家的傳統以肯定個性主體的相互條件性為建構原則，所以有它內在的張力與批判開放性。華人在近代政治上所遭遇的種種迫害有其近代歷史上的因緣，是近代國際間法西斯漫延的一個整體部分，所以無論是以右派的納粹法西斯與或左派的社會主義法西斯方式出現，都是在橫的移殖的條件之下才可能產生的現象，不是從縱的儒家傳統裏所開出的自然結果。

台灣社會研究季刊

第一卷第四期 1988 冬季號

⁶⁶ 《河南程氏遺書》，卷 22 下，第 301 頁。

台灣的經濟發展、蘭嶼的社會構造與國家公園的空間角色^①

夏鑄九
陳志梧

摘 要

本文旨在探討台灣納入國際分工的資本主義發展過程中，台灣與蘭嶼特定歷史關係的轉變。我們考察在特定社會與歷史脈絡中之國家，如何經由政策的中介改變了蘭嶼的空間形式以及產生了種種隱含的矛盾與文化危機。

首先，本文交待了蘭嶼的歷史脈絡。然後，分別由偏離的差異地點與幻想的差異地點兩種不同的概念來討論蘭嶼在50年代與60年代以後，戰後邊陲資本主義體系的區域再分工過程。進一步，我們經由蘭嶼被納入台灣社會體系的歷史過程來處理蘭嶼社會的結構性矛盾與危機，它可以分別表現在經濟、政治、文化與空間的不同層次中。最後，由少數民族文化自主的觀點，提出在當前歷史時勢下，目前設置國家公園所能做的努力及其挑戰。

^①原文曾於台中東海大學主辦之現代科技及應用研討會都市計劃及發展組發表，1988年10月24日。

1950年以後，蘭嶼地區的社會活動與社會構造在在都受到來自台灣的社會變動的強大影響。這個影響基本上是透過國家政策(state policy)為中介面產生的。國家隱而不顯的政策、或明確有形的政策，一方面是中央政府治理這個“化外”島嶼的決策基礎，同時，也是台灣在資本主義發展過程中，與蘭嶼特定歷史關係轉移的關鍵。蘭嶼與台灣間的這種政治與經濟間的依附關係，不但改變了這個島嶼的空間形式，造成它的社會、文化的遽然轉化，更因而引發了一連串結構性的矛盾與危機。長久以來，島上雅美原住民對來自台灣的國家權力與漢族中心主義的反感，1988年2月原住民在島上舉行反核廢場示威，並積極參與在台北的反核和包圍台電的抗議活動，以至於當前的反對蘭嶼國家公園設置等，都是雅美少數民族抗議蘭嶼在依賴台灣發展(dependent development)的過程中所引起的邊陲民族危機。這個危機放在台灣作為世界資本主義之邊陲（劉進慶，1974：281-5；夏鑄九、張景森，1987）的社會脈絡來看，正是資本主義發展過程中，在依賴社會(dependent society)中的一個更邊陲地區所製造的社會、文化危機。

因此，本文的目的在於由經濟、政治、文化的層次分析蘭嶼在國家政策（諸如：經濟、軍事、觀光、教育、文化、空間，以至於少數民族政策）影響下空間形式的變化，並指出其中所隱含的結構性社會矛盾。最後，更從少數民族文化自主的觀點，提出在這個歷史時勢下目前設置國家公園所能做的努力與其限制。

1. 前 史

蘭嶼，雅美人世稱Ponso No Tano [人之島]，為一拳狀島嶼，是台灣與菲律賓間串連的火山列島之一。蘭嶼與小蘭嶼均是呂宋火山海脊上的海底噴發火山島，前者火山活動為中新世至上新世，後者火山活動則為上新世至近代。火山島形成後經地殼隆起及海洋和河川的侵蝕，發展出其特殊的地形、地質地景（張石角，1988；莊文星，1988；

何春蓀, 1975)。蘭嶼位於東經121.5度, 北緯22度, 孤懸於台灣東南海面, 北距台東49浬, 西距鵝鑾鼻40浬, 南與菲律賓的巴丹島遙遙相望。島嶼周圍長38.45公里, 漲潮時面積為45.74平方公里。島上富於地形變化, 有自然地景之勝, 且為台灣地區, 除恆春半島以外, 唯一有熱帶雨林生長的小島, 世為雅美人所居。雅美族在此種芋捕魚維生, 並發展出一套迥異於漢民族的獨立文化體系。

關於雅美族人的來源, 並未有確實的資料可考。不過根據語音學的研究, 民族學家認為他們應來自於菲律賓的巴丹島 (陳正祥, 1959: 1239-67)。雅美的社會, 以父系世系的親屬關係為結構原則, 從父居 (patrilocal residence)。這種社會組織的方式與他們傳統生計生產中的共勞制度, 及財產 (生產工具) 之製作、擁有、繼承方式有密不可分的關係。

雅美的傳統經濟是一種自給經濟 (self-sustained economy)。他們從大自然中取得各種原料, 並為家庭的使用而加工轉化成生活物質, 因此, 他們的獨特文化與蘭嶼島的生態體系條件有不可或分的關係。他們把聚落建築在河流附近的山腳下, 並開闢緩坡地為梯田, 以人力構建渠道, 引水灌溉, 以種植水芋。此外也焚山燒墾, 種植旱芋、甘藷及小米等作物。因而在農作上, 雅美人混合了水田定耕與山田游耕兩種方式。除了陸地上的耕作外, 雅美人也在海中捕捉魚類, 作為動物蛋白的主要來源。特別是每年三月到七月間飛魚迴游至蘭嶼的季節, 更是雅美族人編組船隊, 以部落集體作業捕魚的季節。

水芋與飛魚不僅是雅美文化中兩個不同的食物類別而已, 它具備了社會整合的象徵性意義。由於水芋的種植乃以個別家庭的勞動力行之, 因此水田成為個別家庭的財產, 擁有水田多寡與饋贈他人芋頭的慷慨成為社會地位判準的基礎之一; 至於飛魚捕捉在部落集體作業的方式下進行, 更是結合他們部落社會的重要因素。因此, 雅美社會在個別家庭之上, 尚存在著父系世系群與部落的組織。家庭為社會生產、消費與再生產的基本單位, 舉凡耕作、日常捕魚、採食、器物製造、

家屋營造，莫不以其成員的勞動取得，並且因此而歸屬之；父系世系群，則由居處與繼嗣關係所組成，一方面構成了更大勞動力的組織基礎（如：修築灌溉渠道、種植小米、組成漁團等），另一方面也擁有水渠、牧場、粟田、造林地等家族共同財產；最後居住地相互因比鄰的父系世系群再組成了傳統雅美族最大的空間性社群組織——部落。每一個部落有特定的漁場與使用陸地的疆界，在此疆界內未經人力開發之自然（如：山林、水泉、河川與漁場）都歸屬於部落共同擁有。部落亦節制著如捕捉飛魚及與其他械鬥等集體行動（衛惠林、劉斌雄，1962）。

總之，雅美人的社會組織與經濟構造表現出，在獨特生態體系條件下所發展出來的，對空間的特定文化使用與價值的賦予。

蘭嶼由於孤懸海上，因此一直隔絕於外面的世界，直到1877年才正式歸入清朝的版圖，當時清廷雖曾派員前往勘查，但並沒有任何實際的統治措施。1895年隨著台灣割讓之後，隔年日本殖民統治者即對此島進行測量調查。1903年美船事件後，並於Imurud（紅頭）部落設置警察派出所，派駐員警三名。1923年並設立“蕃”童教育所，進行日文教育。但是這一連串的行動並未對蘭嶼造成重大的改變，主要的原因在於日本殖民統治者，採納其生物學家與人類學家的建議，將島嶼隔離為“研究「蕃族」原始生活的園地”（陳正祥，1960：1245），因此，雖然早在日據後期，殖民統治者就已在島上設置了“管訓隊”^②，但是仍一直被孤立於殖民地社會之外，被當成殖民地宗主國的人類學的研究對象（而實際上其研究成果卻大部分為生物學家所完成）。

蘭嶼地區社會生活與空間的變化，一直到二次戰後被納入台灣社會體制下，才發生了重大的轉化。

2. 戰後邊陲資本主義體系的區域再分工

前面提過，蘭嶼在地理上與台灣隔絕，在文化上不同於漢文化，

^②此根據1988年9月當地訪談得知。

這種偏遠孤島與異文化社會的特性，便成為台灣在戰後，因應其社會內部轉化的歷史過程中，在不同階段賦予蘭嶼不同之特定空間意義的基礎。同時，也是國家權力及漢民族中心主義的文化經驗在空間中所呈現的再現、對立與倒轉，而在不同的階段以特定的方式運作。

(一)五〇年代：偏離的差異地點

二次大戰後，蘭嶼雖已即時地被納入中國的領土，並早在1946年設鄉，成為國家政治層級的底層（台大土研所，1984：105），但是由於隨後中國大陸的戰亂和台灣社會內部的動盪，因此，在1950年代初期，它和台灣的實質關係却未因而更加密切。同時，在當時因治安等理由而設的《台灣省山地保留地管理辦法》的隔離下，蘭嶼對台灣而言，仍然維持著與日本殖民時期相去不遠的化外孤島，是一個被隔絕的地區，只有1952年蘭嶼指揮部進入島內使其成為國防之東南疆據點。但是此之同時，1950年代國家以《台灣省山地人民生活改進運動辦法》為名推動的“山地平地化”政策。雖然這個政策並沒有什麼具體措施，却對原住民社會採取了一個意識形態上漢化的宣告（台大土研所，1984：105，305）。但在實質空間上，蘭嶼仍強烈地具有“化外”、“孤島”的雙重意義，因此，仍然是生物學家和人類學家的“探險區”^③，與國家接收自日人管訓隊的職訓二總隊管訓人犯的“充軍地”，並發派不合規矩的教員和警員。後者“充軍地”的空間角色，在1958年退除役官兵輔導委員會進入蘭嶼後便完全凸顯出來。退輔會在此大肆徵用原住民田地設置農場^④，對部隊中思想偏激分子實施再教育，並進行“邊疆”的“拓荒”工程。因此，我們可用福寇(Michel Foucault)的“差異地點”(heterotopia)的概念(Foucault, 1986)來連接政治權力與空間文化經驗兩個層次，這個歷史階段下的蘭嶼，在國家領土的統治中，被視為一種相對台灣真實地點的“偏離的差異地點”(heterotopia of deviation)，是用來安置偏離了當時社會所要求必備

^③ 有關當時學者至此“探險”的情形，可參見陳正祥（1960）。

^④ 當時共設置十個農場，詳見台大土研所1984：113。

之中庸規範的人。這種把蘭嶼當成“偏離的差異地點”的看法一直到1974年選擇在蘭嶼設立核廢場的政策中都仍可找到殘跡。同時，1950年代在這個心態下大肆徵用原住民土地的衝突^⑤，也種下日後雅美人對國家大眾忠誠危機的遠因。

1950年代台灣與蘭嶼間的關係在空間文化經驗層次上所呈現的“偏離差異地點”特徵，其一般性固然在台灣與其偏遠地區與離島都表現了出來，如澎湖，其他在花蓮、台東或中北部高山地區的原住民活動地區等。在這些偏遠地區的社會中也共同可以看到教會力量以一意識形態的相對體的角色存在。蘭嶼與綠島則由於其孤立、偏處東部太平洋海域，這個歷史上的台灣“背後”，在當時的政治時勢下，就被做為是“管訓”偏離社會規範的軍、民懲處地。這種對“流放”與“徙置”的社會馴化處置，對蘭嶼言，則有更多一層的象徵意義。因為蘭嶼並非無人島。在當時的歷史時勢下，台灣的支配力量按照它們自己的形象在創造一種地景，按照漢民族中心主義的價值觀，“目中無人”^⑥地賦與蘭嶼空間的意義。這種“目中無人”的態度，甚至到了後述核廢場址選定與設置時，更加暴露出來。

(二)六〇年代：幻想的差異地點

1960年代的台灣，國民政府在接收殖民地生產及社會設施的基礎上，並歷經了50年代的土地改革、美國軍經援，重建了國家強大權力之後，適逢冷和時代(cold peace)中心資本主義國家在空間上再佈署，將部份低技術、高污染的產業移往邊陲國家，以建立擴大積累的新世界經濟秩序，於是在當時農工政策的配合下，被納入了新國際分工，建立了出口導向的邊陲資本主義生產體系（夏鑄九、張景森，1987）。

此時，國家的山地政策也由先前之消極的意識形態宣告，轉為“山地現代化”，或更正確地說，加速漢化及資本主義化。表現在實際行動

^⑤ 當時之衝突，有原住民抗議蘭指部強佔土地，及退輔會強佔土地之衝突。

^⑥ 漢民族中心主義的觀點甚至埋藏在語言之中，譬如說，“蕃仔”，“蕃”則不是“民”，“仔”則不是“人”。

上的是：1965年修訂了《山地保留地管理辦法》，以對漢人資本進入作部份開放；隨後自1966年起實施一連串的“四年計劃”，並自1968年起加強“山胞家政推廣教育”，以期使原住民“建立幸福家庭、養成良好生活態度、生財致富……等”。這些政策貫穿了70年代，造成蘭嶼地區空前的社會轉化。

首先，由政府補助興建的“示範住宅”從1966年起陸續在島上出現，到了1970年代後半更在《改善蘭嶼山胞住宅計劃》推動下幾乎全面取代了傳統住宅（台大土研所，1984：121）。

這個轉變的影響，不止於蘭嶼島上空間形式的轉變而已。“國宅計劃”下所營造的新住宅，除了在空間功能、形式與意義上完全背離了雅美文化價值與社會再生產的功能外，它營造時的技術與材料，以至於其後使用時所必需的支持性傢俱，都完全外在於雅美社會與蘭嶼生態體系生產之外。再加上1970年開始實施的公費國中住校教育下，對年輕雅美人的生活方式與文化價值的改造，造成他們對外來商品、貨幣的依賴，急速地瓦解了傳統的自給式經濟，因而，便直接地納入了台灣的市場體系中。70年代以後，大量的雅美青年外流到台灣日益蓬渤的非正式部門中出賣勞動力，以換取個人或家庭生活所需。

此之同時，在70年代以後，台灣社會中邊陲資本主義的所造成的依賴性格(dependency)也日益深化，依賴都市化(dependent urbanization)造成人口大量集中於環境品質日益低落的都市，在枯燥單調之異化勞動之餘，國民旅遊與觀光需求也越發激增。此時，蘭嶼這個“化外”的孤島的角色也逐漸地有了變化。相對於台灣社會，它的地理隔絕與“原始”文化，如今在觀光市場的催逼下成爲一個可用的以及可賣的觀光“資源”，創造了一個幻想空間。未被破壞的自然與異文化的風情成了幻想的主題，呈現了差異時間(heterochronies)，提供來自台灣之都市居民一個原始的與永恆赤裸的丁字褲與半穴居村落。

隨著《山地保留地管理辦法》的修訂，自1967年便有漢人資本以“觀光業”形式進入蘭嶼。到了1970年末，在台灣社會旅遊趨勢日益

高漲下，隨著開元港的開設(1968)、輪船飛機定期飛航(1972)、機場擴建(1973)、環島公路開通(1973)，於是蘭嶼便逐漸地轉變成另一種類型的空間——即“幻想的差異地點”(Foucault, 1986)——這是我們用以表達連接經濟、政治層次與文化層次不同邏輯的概念。

譬如說，蘭嶼的沿岸礁岩，它有些是辨明村落與漁區的標記，有些如南岸“龍頭岩”、北岸“五孔洞”一帶則是雅美人充滿恐懼記憶的地景。在大自然求生存的過程中，這裏吞噬了太多的同伴，因而是惡靈眾多之地。目前，它們一方面成爲環島公路沿線的奇石風景，另一方面也成爲漢人的文化想像的重新結構，像雙獅岩、龍頭岩、坦克岩、兵艦岩……等，甚至是性支配經驗的投影，如玉女岩。它成爲蘭嶼地方性(locality)的資源，按觀光旅遊的服務業資本而編組，做爲勞動力再生產所需的消費元素，疏解台灣現實都會地區工作場所的緊張、單調與無情。觀光的服務經濟由地方性元素的編組上取得各種好處，然而它卻未強化蘭嶼這個獨特的、異於漢文化的海洋文化原有的地方特性，遺下的是更大的誤解。

但是 70 年代以後，蘭嶼作爲一個觀光之幻想空間的性格的凸顯，並不意謂著它脫離了國家領土邊陲的角色。因爲無論它作爲國家空間使用政策上的“偏離的差異地點”，或作爲相對於台灣資本主義真實空間的“幻覺的差異地點”，都是立基於它是遙遠的、“蠻荒”的化外孤島的特性上。因此，1976年，國家能源政策主導下，“核能廢料儲存場”便被投擲到這個“人煙稀少的離島”。

這對蘭嶼的雅美人來說真可謂晴天霹靂。他們在長期忍受著漢民族中心主義的歧視，與觀光客無知的“觀光暴行”之後，從此更被籠罩在無盡的輻射恐懼中。被漢人稱爲“龍頭岩”附近的地方，原來是雅美人在大自然間求生存時留有歷史性恐懼的地景，充滿了惡靈。如今，却因核廢場而再度添加上現代性的恐懼地景。在雅美老人對核廢場憎惡、疑惑、驚懼的譴責語言中，其實不只是對核能廢料的“危機感”而已，它呈現的正是台灣少數民族內在心靈深處所表達的，對現

代與傳統間巨大衝突所造成的文化經驗。但矛盾的是，1982年蘭嶼又在東部區域計劃中被劃為風景特定區。

總之，戰後蘭嶼的空間角色不斷地搖擺在作為偏離及幻想的差異地點之間。不過，不論它扮演任一角色，它在被納入台灣社會的歷史過程中都蘊育著無數的矛盾，但最大的矛盾却存在於雅美原住民對國家權力和漢族中心主義的反感、抵制與抗議中。譬如：過去對退輔會侵占土地的抗議；抗議退輔會牛隻破壞農作物；1980年抗議環島公路拓寬侵占水田；1981年抗議自來水侵占先存之水權；1987年抗議鄉代表接受核廢場招待赴日考察；以及1988年的反核廢示威與抗議環球小姐上船拍照……等等。這些都是其來有自，因為當前雅美社會中存在著一連串的社會與文化的危機。

3. 蘭嶼社會的結構性矛盾與危機

雅美的社會與文化的危機主要來自前面所提的被納入台灣社會體制的歷史過程。在這個過程中，由於市場經濟的入侵、蘭嶼被納入國家政治與空間的底層，再加上前述之離島與異文化的特性，因而帶有強烈的邊陲性格。當今的雅美社會再也不是往昔般地獨立存在，在國家體制與漢人資本的滲透下，蘭嶼的社會已逐漸遠離了傳統的部落社會，而呈現出前資本主義與資本主義社會的特殊（且矛盾的）接合（articulation）：表現在經濟層面上的是雅美自給經濟急速萎縮、青年大量外流、台灣的商品與資本不斷的進入，而與台灣社會中支配性的僱傭勞動以及市場經濟日益結合在一起，形成了勞動力出賣及商品依賴（以取得主要生活物質）與傳統生計（作為補充）的特殊接合，同時，漢人的資本也以觀光業、交通業、營造業的形式進入島內，改變了蘭嶼原有的經濟性質，造成了民族間的壟斷性經濟支配；表現在社會權力關係上的是不同性質之國家機器（state apparatus）的進入，使得蘭嶼社會由前述之內向的部落社會轉成由外在國家官僚體制所主導的社會，這個新的官僚體制，帶著台灣社會中特殊的黨、政、軍、警

的烙印，以一個僵化的方式與先存的社會組織競存，並逐漸地吞蝕了舊有的人際關係，新的國家體制的介入與資本主義生產關係的進場，溶解了過去的共勞同享制度，抹去了世系羣的舊榮光，並促成了新的社會階級分裂，一個新的“高級雅美人”的階層已隱然若現了；同時在上述之社會轉變下，表現在文化價值上的轉變是，新的受台灣社會塑造的價值觀也隨著教育體系的進入，傳播媒體、宗教甚至於觀光業的到來而生，這些潛藏著漢族中心主義以及商品消費關係的新價值衝擊著舊的“宗法的、田園詩般的”驕傲與禁忌，褪除了神話的羈絆，斷絕雅美語詩般語言的承續，使得一個沒有文字的民族無助地站在歷史的十字街頭。總之，蘭嶼新的社會構造所表現的是一個受“漢文化”完全擺佈的邊陲性格，而這種邊陲性格分別引發了雅美人在經濟、政治與空間上的危機。

(一)經濟危機：對雅美人而言，在這個歷史過程中，由於耕地被大量徵用、人口自然成長、以及國小、國中教育的長期改造，已無法仰賴傳統的經濟生產過活。傳統生計的瓦解以及對外來商品的依賴，迫使他們必須出賣自己勞動力、出售島嶼上有交換價值之自然資源(如：蘭花、輕浮石、羅漢松、熱帶魚等)或文化資源(如：祖先遺留下來之器物、陶罐等)以取得貨幣。前者造成蘭嶼青年人口大量外流到台灣非正式部門的勞動市場，他們除了個人必需忍受勞動條件惡劣、離鄉背井及適應不良的壓力之外，雅美的傳統文化，也因年輕一代少小時候都在學校中渡過，畢業後立即遠離家鄉長期在台灣工作，而無法承繼發展；後者則造成蘭嶼在生態滅絕及文化持續上的危機。在此同時，島嶼上的觀光旅遊事業却完全被外來的漢人資本所壟斷，雅美人深受觀光客侵擾與歧視，生活環境受觀光客帶來的垃圾污染，却未能分享任何經濟利益。

(二)政治危機：蘭嶼社會的政治危機，主要在於三方面，其一為在現代制度中地方政治人物的升起與傳統社會中的社會地位的建立相背，因此，在雅美社會中真正有影響力的地方顯要，經常因學歷不足

或不黯台灣現行制度，而無門進入政治之建制中，相反地，目前的地方政治人物也因非雅美社會中有影響力者，因而缺乏公信力，也無法推動公共事務；另一方面，也是更嚴重的，就是大眾忠誠的失落。這個失落的原因很多，如：地方政府基層行人員多素質不良，常常是在本島犯錯而被發放至此，因此態度消極、執行不力再加上文化歧視，以致於無法取得原住民信任；不過最重要的衝突乃在於國家與地方社區對蘭嶼空間的功能和意義的分歧看法。蘭嶼對雅美人言，是一個生活的世界，是他們生命賴以存在、成長的條件，是他們民族的命脈。而對國家而言，蘭嶼只不過是一個遙遠的孤島，國防上需要時可徵用大片田地作為軍營，社會治安需要時可徵用大片耕地作為管訓隊、農場，投下核廢場，甚至國家公園。却沒想到這些措施所伴隨的一連串的社會衝突，更何況過去政策執行時，經常用欺瞞的方式騙取原住民的土地與允諾。因此，久之便完全失去了原住民的信任。

(三)文化危機：雅美文化危機，就如所有邊陲的少數民族一般，由於依附在強勢文化之下，因此，喪失了其發展的自主性。從最根本的角度來看，這個失落乃來自其傳統生產方式的逝去，大眾媒體引入與國家的漢化教育政策的結果。傳統雅美的世界觀與有形的生命儀俗，原來密切地與其經濟生產結合在一起，而成為社會再生產的條件。但是，今天大部份雅美青年如前述，沒有機會接觸到傳統的文化，且都已流落為台灣社會中低技術勞力工人，因此，使他們傳統的價值觀與儀式逐漸地脫離了滋養的土壤而枯萎。但是，最重要的乃是漢化教育政策所造成的影響。雅美小孩在其成長的歷程中，就如同台灣的幼童一般，七歲開始就進入小學就讀，一直到十三歲畢業後，又開始住校的國中生活。在國中這段期間，非但過的是漢化的生活方式，在學校中不能學習到與他們傳統有關的生活知識。甚至於學校還教他們排斥傳統的生活，告訴他們其父母祖先的生活方式是“原始”的、“污穢”的、“落伍”的，造成年輕一代對他們自己文化的敵意，更不用談承繼發展自己的文化。最近電視引入蘭嶼之後，甚至已造成生活起居的時

間改變，以收看深夜的節目。由於生活方式的改變與大眾媒體的進入，雅美語的傳續以及老中青幼間的代溝已成為異常嚴重的問題。

(四)空間的危機：蘭嶼空間的危機，就如前述，最主要癥結發生在國家所賦予蘭嶼的空間意義（作為偏離的差異地點）與原住民的生存發生了嚴重衝突。這個衝突在核廢場的設置中最充分地表現出來：在新的歷史時勢下，漢族中心主義“目中無人”的價值觀，伴隨著技術官僚的意識形態，將台灣社會自己生產出來，却又難以安置的“惡靈”（核廢料）放在蘭嶼，使蘭嶼變成了現代核能工業的墳場，而成為永恆的“偏離差異地點”。因為現代的核能科技還未建造不會有外洩記錄的核廢場，也還未具有遷移場址的技術。台灣社會本身由於其積累的飢渴摧逼所生產的廢料，却貯存在雅美族世居的蘭嶼。對台灣本島而言，現代性的意識形態畢竟還應允了其冒險、成長與轉變，但是對蘭嶼言，却只剩下威脅著要摧毀雅美人原有的、所有的一切、所知的一切、所在的一切。因此，這個衝突激化了過去所有的矛盾。此外，尚因為社區建設不符地方需要，公共工程品質低落、觀光消費所帶來的垃圾污染造成許多問題。另一個嚴重的問題是，由於某些島上的自然資源在台灣市場上有交換價值，於是外來的商人便大肆在島上收購。如：過去的蘭花、羅漢松、椰子蟹、輕浮石，以至於最近的各種稀有植物種子與熱帶魚等，因此，造成了許多生態破壞的情事。

4. 未來國家公園的角色

行政院已於1988年四月初核定了內政部所提的國家公園案。這個消息宣佈後，雅美原住民基於過去對政府的不信任，以及《國家公園法》對生態體系保護措施未考慮先住民族的傳統生計，而羣起反對。

我們當然了解欲解除雅美文化當前的危機必須從民族自立著手，但是這個奮鬥的進程是漫長的、艱辛的，或許，在當前台灣缺乏少數民族立法的歷史時勢之下，國家公園或許可以是一個應急的戰略，因此，當前的中心問題是：國家公園的設立，在目前的歷史時勢下，是

否有助於蘭嶼在台灣社會面臨巨大變遷的過程中，改變它過去所被賦予的空間意義？抑或國家公園設立之後，它仍將只是一個被忽視的邊陲，被國家政治力量、漢民族中心主義的文化、以及資本主義所貫穿的依賴社會呢？

對於這個問題的答案不是樂觀的。因為，國家公園的設立本身也有其演變的過程。在從過去自主的浪漫想像到 60 年代以後生態保育之新的發展趨勢下，目前台灣的《國家公園法》的立法精神，它只著重於生態保育，並未提及少數民族的文化保存，而且它的法令也危及了雅美人先存的使用蘭嶼的權力。但縱然如此，在此時刻提出國家公園，或許對蘭嶼而言仍是一個機會，使其在某個層次上掙脫被壓抑在國家政治體系的最底層，並有機會掙脫目前被當成“偏離與幻想的差異地點”的角色。

但是，相對於其他國家少數民族的文化自主權，這還不夠。因為解除了行政體系的壓抑、褪去“偏離與幻想的差異地點”的角色，並不能同時也使雅美人得以免於漢文化中心主義和外來資本的干擾，重拾他們祖先所遺留下來的對蘭嶼的優先使用權，並發展他們的文化。因此，只有充分認識到雅美人的根本問題，經由國家政策的保護，以致經過審慎規劃的國家公園，一個以保存雅美文化為主的國家公園，或許在目前台灣的歷史時勢之下，才可以被當做一個爭取雅美文化自主權的渡船，一個漢民族中心主義反省其少數民族政策的起點。對以漢民族文化為主體的社會而言，尤應體認到肯定雅美文化差異於漢文化之存在價值，充分尊重其自主性。當前蘭嶼國家公園的意義已非常規性的國家公園，它的目標在於雅美文化之保存，而其面對的挑戰是歷史的，其任務的艱難是全面性的（涉及行政體制、教育、醫療、衛生福利、文化……各部門）。因此，它近期的標的與至少的工作應在於：透過國家公園的體制，透過國家的干預，暫時阻擋來自中心的（外來的）政治、經濟與文化的力量，讓雅美人能在國家公園的輔導之下，自己決定自己的公共事務，慢慢地發展出一些機制，能適應新的情境，

延續自己民族文化的活力與生命。那麼，現在留下來的關鍵問題是：要怎樣達到這個目標？國家是否會如此反應？它主要有賴於台灣社會進步的力量以及雅美社會自己的力量凝聚以朝向文化自主的境地邁進。

參考書目

- 台大土木研究所(1984)《蘭嶼地區自然及人文資源保育與開發研究》，台北：台大土木研究所都市計劃室。
- 何春蓀(1975)《台灣地質概論——台灣地質圖說明書》，台北：經濟部。
- 莊文星(1988)〈台灣新生代晚期火山岩之定年與地球化學研究〉，台北：台大海洋所博士論文。
- 張石角(1988)〈蘭嶼國家公園自然資源調查評鑑規劃之研究：陸域部份期中簡報〉。
- 夏鑄九、張景森(1987)〈依賴發展的空間向度：彰化平原的區域變遷〉，The Third Annual International Symposium on Taiwan Studies, The University of Chicago.
- 陳正祥(1960)《台灣地誌》，數明產業地理研究所研究報告第九十四號，台北：數明產業地理研究所。
- 衛惠林、劉斌雄(1962)《蘭嶼雅美族的社會組織》，中央研究院民族學研究所專刊甲種第一號。
- Foucault, Michel (1986) "Contexts of Other Spaces", *Diacritics* Vol. 16, No. 1, Spring, pp. 22-27

台灣社會研究季刊

第一卷第四期 1988 冬季號

評呂正惠著《小說與社會》*

——作品裏是否有個社會？

廖炳惠

呂正惠教授的新作《小說與社會》是他歷年來書評文字的結集，立論主要根據寫實主義文藝社會學，評論的範圍十分廣泛，幾乎所有當前的重要小說家均被觸及，而批判性的見解更是充滿全書，是一本不可多得的書評著作。在書末，作者以盧卡契與詹明信的敘事理論作結，充份顯出他對寫實主義及其政治作用兩大主題的關注。

讀完全書之後，除了佩服呂教授的博學、誠懇之外，我有幾點看法想藉此略加發揮，主要是針對呂教授的方法論及發現，希望也能提出文學理論的問題。這些課題是：(一)文學與社會的關係到底是互動或反映？(二)現代主義與寫實主義的爭論是否無以解決？(三)文學批評是否得作價值判斷？(四)女性作品是否有其文化、社會、政治的針砭功能？(五)文藝社會學的困境及轉機，(六)書評文字的結集及其作用。

1. 文學作品是否反映現實？

從書中一再提到文學與社會關連的文字看，呂正惠教授是持一種

* 呂正惠，《小說與社會》(台北，聯經出版公司，1988, 5)

文學反映論，認為文學築基於社會現實，應該回饋社會，亦即反映時代的需要。在本書〈序〉中有這段文字：

我相信，在目前的台灣，我們需要的文學是寫實主義的文學——真正寫實主義的文學。文學評論應該反映時代的需要，正如文學應該反映時代的需要一般。因此，我在這裏清楚的表明我的立場，我相信我所堅持的觀點最合乎台灣目前的需要。（第5頁）

語氣之肯定、堅決令人不敢置信，首先，“我們”是指“讀者大眾”、“知識分子群”或者“台灣人”？又是以什麼條件決定了“我們”的“需要”，讓呂教授覺得那得是“真正寫實主義的文學”？“時代的需要”又是什麼回事？是當前支配意識所要求的？抑是方興未艾且具挑釁性的反面論述？至於“最合乎台灣目前狀況的需要”則又指何種台灣？知識分子心目中的台灣？呂教授本人所預設的台灣？“台灣”人的台灣或“中國”人的台灣？在這背後則又是什麼人、階級、群體在陳述、詮釋最合乎“台灣目前狀況的需要”？這些問題不禁令我們懷疑呂教授所謂的“社會”是否為另一種“文本”、組構，本身便是知識分子的想像與投射，以擬真的方式去組構“實相”（the Real）？

也許呂教授會認為真有個“社會”在那兒，不須以任何角度去觀察、分析，均早已、總已存在。實際上，他不斷主張：學者、知識分子無法瞭解社會“真正”的需要。王文興便是典型的知識分子，而且糟糕的是：王文興是完全西化了的知識分子，他的社會只是學院與文字罷了。到底“社會”是否能為學者、知識分子所理解、掌握、描繪？呂教授的答案似乎是：可以但又不行。可以，因為在行文之中，呂教授時常指責小說家未能掌握社會實相，彷彿掌握社會實相不僅是可能而且必要的。至於要掌握社會實相，只消有“對每一個具體生命的敏銳的感受，對情節的適當的安排和掌握，對文字的恰到好處的應用”（43頁）。據呂教授稱，這些“敏感度”、“情節”、“文字”，與“技巧”無關，全屬“客觀寫實”的範疇，儼如說：好好生活在社會之中，仔細看，認真寫，社會就會浮現於字裏行間。遺憾的是：小說家如王文

與、白先勇、陳若曦用了太多“技巧”與抽象化的主觀印象，因此與“社會”隔絕。據呂教授的觀察，只有活在社會主義底下的大陸作家，如鍾阿城、張賢亮等，才掌握了社會的實相，算是“真正”寫實的作品。

然而，即使是最寫實的作品也只是一項歷史性的“紀錄”，只幫助我們了解社會的“某些面相”（210頁），並不等於掌握住了社會的全盤。因此，對於知識分子是否可理解、掌握、描述社會實相這一問題，答案好像是否定的：知識分子頂多只能觸及某些層面。而且據呂教授的看法，這些能掌握住的層面大致取決於作者的出身、教育背景、意識形態取向，作者的功能乃在反映社會、時代的需要，其間的關係幾乎是一一因果對應，而不是多元、互動的模式。例如，提到黃春明的創作生涯時，呂教授一再拿黃春明的出身當標準，說他是“最純粹的鄉土小說家”，因為他來自宜蘭的鄉下，“擁有一些鄉土說書人的特質；他植根於鄉土，長期在鄉下長大，了解鄉土人物的辛酸與命運”（第5頁），也因此“最沒有知識分子的習氣”。

反觀白先勇、王文興、陳若曦、陳映真、王禎和、七等生等人，“在教育過程之中逐漸遠離了一般人，到最後他們的生活只好被限制在極小的範圍之內。他們只能描寫這個範圍，如果他們要跳出去，要去描寫其他世界，如白先勇之於《台北人》、王禎和之於《小人物》，他們大半描繪了一副極其扭曲的形象。陳若曦的《尹縣長》之所以成功，主要在於：她從一個「回歸」知識分子的角度，忠實的報導她的印象。她把自己限制在一個她可見、而且也能見的範圍內，因此也就不會犯同樣的錯誤。”（第5頁）

不過，這種頗為簡化的反映論也往往難以自圓其說。評及陳若曦的回歸經驗時，呂教授說陳若曦只是在“岸邊浮沈而已，不可能被捲到波濤的高處”（115頁），即使《尹縣長》中的人物的真面目是什麼，“嚴格說起來，我們並不知道；我們所看到的，其實只是敘述者對他們的「印象」而已。這裏的敘述者，可以說就是陳若曦的化身。經由這

種敘述結構的設計，陳若曦可以安心的去寫她所知道的，至於她所不知道的，她就省略了”（118 頁），呂教授稱此為藝術的“真誠”，這顯然是以“高明的技巧”來彌補整體經驗的匱缺（參閱 119 至 120 頁），似乎又可用技巧去捕捉印象，描繪群眾的活動（雖然沒有辦法像鍾阿城一樣把文革的“群眾性”與“運動性”表達出來）。如此一來，不啻是承認技巧可操縱、駕馭經驗，而寫實主義也難免牽涉到虛擬現實、敘述觀點等。如果這一點成立的話，呂教授以出身、背景來審定寫實小說的內容，認定“最好的寫實小說真是既簡單、又動人，完全不需要什麼花巧”（121 頁），豈不捉襟見肘？

另外，呂教授往往將敘述者與作者混為一談，例如，討論王文興的《背海的人》時，便將范曄視作王文興長期的心理發展的反映：“一個長期把自己關閉在自己的斗室內，而把人群與社會拒斥在外的人，其無形中所逐漸累積的鬱悶與怒氣總得有發洩的時候。就在這時候，我們看到王文興寫了《背海的人》，就在這本書裏，他在藝術與實際人生兩方面的「悲劇」與困境都完全暴露了出來”（32 頁）。這種說法如果能成立的話，那麼歌德豈不是曾將靈魂出賣給魔鬼，或像維特一樣因三角戀愛而跳河？中間這層對等、反映關係未免太過明顯、簡單，彷彿說莎士比亞的角色反映了莎翁一生的歷史、悲、喜劇似的，完全忽略了文學虛擬真實的想像成份及其寫作成規。

我們要問：小說家是不是得“身在其中”、親身經歷過，才能創作寫實小說？文學是否僅是反映社會、現實？巴爾札克、史當達爾、福婁貝爾是否曾目睹高老頭、朱利安、包法利這些人物的沈淪？史當達爾在《帕馬的伽特屋》(Chaterhouse of Parma)裏，有一景是敘述士兵經歷過一場戰役，在慌亂之間，看到一匹馬飛馳而過，上頭坐著一位軍官，到退役之後，他才聽說那人是拿破崙，這戰役是滑鐵盧。歷史、現實是不容易理知的，除非以“文本”(text)的面目出現；離開了“文本”，歷史是個“匱缺”(absent cause)，無以掌握。歷史、社會、現實因此是人文工作者不斷以虛擬的方式、多元的角度去加以組構，

這一點是詹明信(Fredric Jameson)在《政治潛意識》(*The Political Unconscious*)的導言一再演繹的主題。

詹明信剔出四種文學與社會結構觀，第一種是機械或通稱“粗俗”的馬克斯主義(Vulgar Marxism)，將文學視作上層結構的部份，社會下層結構的經濟生產模式有了什麼變動，文學作品即加以反映，例如：產業革命之後，機器代替手工，寫實主義應運而生，描敘機器時代的百態。第二種是哥德曼(Lucien Goldmann)所代表的表達式因果律(expressive causality)，尤其在哥氏的著作《隱隱的神》(*Hidden God*)得到充份的發揮：十七世紀的戲劇與散文與當時的懸疑論、無神論依結構性的類比加以呈現，文學作品僅將社會現象用喻託的方式鋪寫出。第三種是由阿徒塞(Louis Althusser)所代表的多元決定的結構因果論，異於前兩者的一對一的直接或隱喻關係，主張互為因果、牽一髮而動全身的動態觀。第四種是詹明信自阿徒塞、拉崗(Jacques Lacan)的理論發展出的互動論，認為文學與社會相互影響、交流，社會現象得透過文學作品方能成形，進而在讀者心靈、現實世界、人類歷史裏產生作用，改變社會的進展，形成新的社會，文學與社會的關係是拉崗式的“想像”與“真實”，“想像”不斷以喻寄、託寓(allegory)，投射出烏托邦的衝動、新秩序，或瓦解性的語碼，以捕捉、彌補、糾正“真實”。^①

寫實主義的小說不但不僅僅反映社會現象，反而將作家所理解、想像、虛擬的各種意識形態，尤其殘留（傳統）、現行的支配意識形態，加以並置、從中引爆、瓦解，去質疑、解構所謂“真實”的世界（通常是中產階級深信不疑的世界）^②。準此，寫實主義未必如呂教授所

① *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), pp. 23-58, 在 35 頁，詹明信說：“歷史並非文本，也非敘事體，而是一置缺的因，除非以文本的形式出現，否則無以得見，我們想接近它及『真相』，必透過它在政治潛意識中較早先的作品敘述”。

② Fredric Jameson, “The Realist Floor-Plan”, *On Signs*, ed. Marshall Blonsky (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), pp. 373-83。

謂的反映時代需要，也未必得置身其中才能寫出偉大的小說。呂教授在序裏說一些外文系出身的學者犯了兩個錯誤，一個是認為“寫實主義早就過時，怎麼能夠再拿來評判文學作品的價值呢”（3頁）；一個是“太以西方文學發展的立場來看待寫實主義了”。就我們所知，從事西洋文學學者對寫實主義仍不斷推出著作、論述，今年年初推出的 *Not Saussure* 即鼓吹大家再回到寫實主義^③。雖然結構主義興起以後，文學批評家對寫實原則有進一步的考察，如巴特(Roland Barthes)所說的“寫實效果”，而結構主義後起思潮對寫實原則動輒加以質疑、解構，實際上是針對所謂的“寫實”原則而非批判“寫實主義”。呂教授在行文之中，往往批評現代主義，斥之為空洞的技巧而已，實際上，反而是以先入為主的模式去排除、否定、扼殺另一種文學史上的辯證，而且近似開倒車。

對“外文系”學者的批評也淪於草率，而且一竿子打落一船人，“寫實主義”正是西洋藝術、文學史的術語，在運用、挪用之中，如何斟酌國情、文化差異而善加修訂，本是比較文學上重要的課題，呂教授一方面痛斥外文系學者“太以西文學發展的立場來看待寫實主義”，而自己卻不斷引用盧卡奇(Georg Lukács)的理論來分析現代台灣、中國小說，其中的一廂情願不禁令人費解。反觀外文系學者如王德威或陳清僑則顯得十分審慎^④。到了二十世紀末，仍發現到一些“中學為體，西學為用”的論調，我們不禁要懷疑中西比較文學的可行性？中文、外文系之間的鴻溝也許應化除，大家仔細把問題以較嚴謹、系統、廣大而較比較性的角度、方法來考察才對。

③ Raymond Tallis, *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*(London: Macmillan, 1988)。

④ 王德威在《從劉鶯到王禎和：中國現代寫實小說散論》(台北：時報出版公司，1986)，21-22頁即強調“寫實的觀念本身即為十九世紀的產物，也必然有其歷史文化信念的約束……我們在作中西比較小說研究時，應避免以時間作為唯一的基準而品評作品高下……小說文字風格的突變，取材角度的移轉，在在提醒我們小說與政治文化的影響關係中，其美學因素的轉換亦決不容忽視”。陳清僑(Stephen Chan)的論文尤其對中西寫實文化、美學的差異做了精微的分析，詳見他的博士論文 *The Problematics of Modern*

2. 寫實主義與現代主義的爭論

至於現代主義是否與寫實主義水火不容？這已是文學史上的一大主題，也是早期法蘭克福學派(Frankfurt School)的爭辯所在。布雷希特(B. Brecht)與盧卡奇、阿德諾(T. W. Adorno)等人曾圍繞此一主題展開書面、口頭的論戰⁵，布雷希特認為現代主義以其具疏離效果的“史詩劇場”反而更能鼓舞群眾參預、改革；盧卡奇則主張：寫實主義以其逼真的反諷精神更能掌握住現實情境。個中所涉及的因素，有文類（劇場與小說）、媒介、美學、哲學、成規等，而誠如詹明信所指出的，現代主義作品絕非“頹廢”或規避，遁入個人的空間，正因為它以特殊的技巧來操縱、含納、框架結構、取代、扭曲經驗，現代主義的作品更教世人探索、質詢其中隱而不彰的社會與政治內涵。⁶

由於呂教授擇善固執；深信“盧卡奇的理論最能掌握寫實主義的精義”，認為晚近一些批評盧卡奇的西方評論家本身的“一偏之「蔽」”，比起盧卡奇來，只有過之而無不及”（序，(3)頁），他是很難理解盧卡奇的小說理論本身的洞見與不見的。盧卡奇與奧爾巴哈(Erich Auerbach)兩人對寫實主義的情有獨鍾，雖然出自不同的背景與動機，但他們均以現實、擬真原則為文學作品的根本定律，奧爾巴哈在他的經典著作《擬真》(*Mimesis*)，從古希臘、猶太文學傳統以至十九世紀末葉的作品，完全以寫實主義的法則去審查，然而對現代主義的作品如烏爾芙(Virginia Woolf)的《燈塔行》(*To the Lighthouse*)，却束手無策，無法明白其中“曖昧”的技巧、暗喻、象徵，只好斥之為“散亂”、

Chinese Realism: Mao Dun and His Contemporaries(1919-1937)(dis. of U. of California at San Diego, 1986), pp. 1-88; "Realism As Cultural and Historical Transformation in Post-May Fourth China: Some Preliminary Analyses," *Tamkang Review* 21, 4(1986): 363-80; "Split Consciousness: The Dialectic of Desire in *Camel Xiangzi*," *Modern Chinese Literature* 2, 2(1986): 171-95。

⁵ 見 Ernst Bloch, et al., *Aesthetics and Politics*(London: NLB, 1977)。

⁶ *Ibid.*, p. 202。

“片斷”。以類似的方式，呂教授也說：

王文興所要寫的是象徵小說而不是寫實小說，因此對於范家長時期的“歷史”，我們只有極模糊的印象，而沒有整體性的輪廓……對於范曄從小到大的經歷，王文興並沒有完整的加以敘述，而只讓范曄個人的對於過去的印象一個片斷、一個片斷的拼湊起來。（27頁）

事實上，這種“片斷”、“空洞”的超寫實技巧正要表達出現代人之一范曄的“不完整感”，以寫實主義的觀點去看自是格格不入了。

有關盧卡奇理論的史達林主義及其浪漫、超越的觀念論，近年來已有不少書籍討論^⑦，伯恩斯坦(J. M. Bernstein)獨排眾議，以新黑格爾哲學為架構，去考察盧卡奇的《小說理論》(*The Theory of the Novel*)，將之與盧氏的《歷史與階級意識》(*History and Class Consciousness*)連貫起來，剔出“反諷”為形式，以其自由及自我意識展開辯證，將傳統的神話、現實中類似神話的不合理現象加以鋪寫，予以瓦解。依照伯恩斯坦的觀點，現代主義其實只是另一種寫實主義，僅僅在時間、自我、因果、材料的安排上有些不同。^⑧

因於無法契入現代主義及其技巧，呂教授自然對白先勇痛加針砭，甚至批評陳映真“以台灣知識分子的失落感去「扭曲」別人，使別人都染上了自己的色彩，而喪失了可信性”（66頁）。其實，盧卡奇針對社會的“物化”現象(reification)，重新審查黑格爾哲學，主張以急進的馬克思主義重新塑造整體性，教個人抗拒被物化、淪為小螺絲釘的現象，在本質上，是與現代主義者所努力的並無二致，他的小說理論以反諷為寫實主義的根本，一方面是強調小說家努力掌握現實，另一方面則暗示寫實主義是築基於一種體認：現實的整體性已經無法捕

^⑦ 見 Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 81-82 的註。

^⑧ *The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)。

捉，文字只能再創現實。因此，他的寫實主義理論內在便有矛盾與辯證，呂教授似乎不大注意到這一點。事實上，盧卡奇倡導以“典型”人物來鋪寫社會經驗，便具現代主義傾向，因為“典型”人物是作家找出的極端人物，或套呂教授的話，是“不平凡”，不是“定型”的人物，不是“一般人”(275頁)。呂教授以李師科為例，認為他是最具“真實性”的(273頁)，不過，他沒注意到，“李師科”乃是新聞媒體的產物，本身早已是件作品；也許有這個人，而且據他自己說是有其可歌可泣的動機與背景，但是那是靠傳播媒介加以報導、渲染，與文字、形象塑造的過程密不可分，何況，說李師科“最具真實性”，不是已道出某種價值判斷、抉擇？且與知識分子同情、可憐（但並不等於站在同一陣線）另一種階級的自憐、自贖情節有關？

這種想與大眾、百姓在一起而又發現只能理論上如此的自憐、自贖情節，我們在阿徒塞的《自我批判》(*Essays in Self-Criticism*)一書中也可以見到。阿徒塞說知識分子應向無產階級學習，與勞工站同一陣線，由於這種情節阿徒塞否定了自己早期的理論，晚年失手勒死愛妻、瀕於瘋狂。這種由自怨自艾而發展為自憐、自贖的情節，往往以批判的方式出現，看似替群眾說話，實則為自我批判及無助的烏托邦情緒的投射。這種烏托邦衝動的情緒當然是可愛、可敬的，然而並不可恃，因為它激發知識分子理解到本身的困境，但却只是點到為止，僅淪為將“群眾”當作柏拉圖式的原型、形上學的第一因，甚至於只是“一個人的樂園”，扼殺了原來可能產生的對話。事實上，當呂教授讚揚鍾阿城、張賢亮等大陸作家觸探到了群眾或大陸的知識分子的一些重要問題，是難免要將他人美化或加以捏造，以為借鏡。這時的“大眾”，說穿了，只是某種神秘、無以把握的“他人”(the Other)，經昇華、神聖化後，變成一種霸權論述的指涉目標，儼然是價值判斷的唯一準矩。

3. 文學批評與價值判斷

呂教授的價值判斷主要可分道德與藝術兩大範疇，道德的範疇是針對作家是否與大眾在一起，通常他是失望的；藝術的範疇大致上也自道德的範疇延伸出。例如，談到台灣的一些小說，他覺得“許多小說只是在那邊搔首弄姿，却強名之為象徵、為現代，說穿了，只是一些沒有內容的文字遊戲而已”（121 頁）。對黃春明的〈籬〉，呂教授寫道：“理智上不能否定現代文明，感情上又無法不依戀鄉土社會，黃春明這種心理的矛盾在〈籬〉裏表現得最明顯”（第 8 頁），然而較晚近的作品則較弱些，因為“黃春明拋棄了他所熟悉的人物，去描寫他所不熟悉的環境，實在有點不智”（第 8 頁）。由於作家是否與大眾在一起，是否“身在其中”乃是呂教授判斷作品的依據，他自然得出以下的結論：

從這裏就可以談到題材的熟悉問題。只有從自己所經常見到的日常生活中體會到某種“經濟哲學”，只有從這些生活中去提煉小說，小說才可能是活生生的，而不是某種哲學的喉舌。陳映真是一個更有“思想”的小說家，毛病就在於他急於要表達“思想”，而不是要寫小說。我相信陳映真的許多評論，就“思想”的表達來講，比他的“跨國公司”小說都要來得更有力。（第 9 頁）

論及陳映真的〈第一件差事〉、〈六月裏的玫瑰花〉和〈賀大哥〉，呂教授指責陳映真“以台灣知識份子的失落感去「扭曲」別人，使別人都染上了自己的色彩，而喪失了可信性”（66 頁）。陳映真的致命傷在於他所表現出來的“知識分子的浪漫的自戀傾向”，這種傾向“妨礙他成爲一個成功的作家”。換句話說，陳映真不是寫一般的大眾，而是從主觀意識出發，歪曲了“他人”。“浪漫”、“自戀”是呂教授常用來批評台灣的小說家的，其次是“溫情”、“濫情”或“隔岸觀火”等，如評白先勇，說他畫地自限，只對在台灣“落難的皇親國戚、公子王孫”，“王謝子弟已淪為尋常百姓”的題材感興趣，發生“錯誤”的同情

心，以致無法認識人物的個性，流於濫情，

白先勇對這些人物的命運詮釋方式，以及他對他們的遭遇所抱持的同情的態度，無疑地源自他曾經顯赫而如今沒落的家世。我們或許可以從感情上去了解他的立場，但在客觀的理智上我們不得不批判他在意識形態上的錯誤。不過，文學批評並不等於思想批評，指出一個作家在思想上的錯誤，並不等於證明他的作品沒有價值。一個作家在思想上有了偏差，仍然可以寫出優秀，甚至偉大的作品，只要他仍然保持藝術家清明而敏銳的眼光。但假如他那“錯誤”的同情心，遮蔽了他對人物的“真切”認識，他就會流於濫情，而破壞了藝術的均衡，同時也就喪失了藝術作品最寶貴的本質。白先勇就是犯了這種致命的錯誤，而毀了他作為小說家的前途。(40 頁)

提到王禎和的小說時，他說其中的人物“荒謬滑稽、暗淡卑微”，似乎是抓住了小人物的人生形象，然而呂教授却說：“同是寫小人物，黃春明田園式的溫情主義顯然更受歡迎”，同時，他批評王禎和只將人物“丑化”，在王禎和的筆下，“人生就變得只是瑣碎與卑微而已。然後你再把那些瑣碎與卑微的人物畫成丑角，再把人生扮成「荒謬的木偶戲」，那又算是什麼人生境界呢？”(85-6 頁)。在此，呂教授却不肯“真切”地看人生，反而要小說具“有（最廣義）道德上的意義”。他既不欣賞像白先勇、王文興式的唯美小說，陳映真式的理念小說，也不中意冷酷寫實的王禎和，如此一來，在寫實與非寫實、藝術與道德之間，似乎沒中肯、可行之途。呂教授推崇托爾斯泰、福婁貝爾、巴爾扎克，說他們既寫實又真誠，並說：“只要小說家真實的面對人生，並以真誠的態度去描寫，道德自然就存在”(170 頁)。問題是《包法利夫人》是否有某種道德教訓？據我看，《包法利夫人》不僅將查理，愛瑪視作荒謬的木偶戲中的角色，而且全書是以蛾眉（人類 Homain）先生的無往不利來顯示庸俗、功利主義、投機與自私的作為無往不利，對人性、道德簡直起了最冷酷無情的天大懷疑。《安娜·卡列妮娜》也徹首徹尾

地流露出對幸福、庸俗、滿足的心態感到絕望，諷刺的是：庸俗與從俗反而最安全，苟安的婚姻是中產階級能引以為傲的，一旦質疑、反抗現狀，勢必導致悲劇。事實上，再也沒什麼小說比這兩部鉅作更加無望、反諷的了。

呂教授每每要指出小說家的缺點，然後再奉勸他們改進之道。不過，即使在譴責與建議之間，呂教授的言論也不無自相矛盾之處。一方面，他指出黃春明因同情契入鄉土小人物而寫出好作品，另一方面他却說白先勇同情那些流落台北的王謝子弟是“錯誤”的而且是濫情的。這又與他主張以個人熟悉的題材為出發點的論點相違背，畢竟白先勇、王文興、陳若曦是看見或設身處地的想像某一階層人物的生活百態，且表達出他們對人類、人性的關注，問題只是出在：他們筆下的人物不夠“鄉土”，不成為呂教授心目中的“典型”。但是，即使是鄉土小說也未必討好，反而是大陸小說家鍾阿城才夠鄉土：“阿城的藝術令人想起托爾斯泰的小說，偉大的程度當然不能比，但兩者却是『同質』的，他們的藝術都來自農業社會，都具有悠靜的史詩一般的美”（225頁）。這一段話道出呂教授的“鄉愁”——大陸才是原鄉，才是他念舊的所在。不過，“偉大的程度當然不能比”則又令人對“故國”的文學價值不禁有些保留，甚至覺得失望、悵惘。事實上，這與呂教授一方面標榜中國寫實小說的特色，聲稱外文系出身的學者往往不得其門而入，另一方面却動輒引用盧卡奇的寫實主義研究，來鑑定、品評當代台灣小說，一樣的矛盾、費解。

文學評論是否要涉及評價？是否要預設道德觀念，闡明生命的道理？描述性的文學批評，如新批評、結構主義均反對評價，而規範性的文學批評，如文化社會批評、馬克思文評則主張評論兼評價，這種種批評活動的價值本是見仁見智，莫衷一是，不過，每次在評論中要預設某種道德觀念，強調小說與群眾的同一陣線，則未免有些太“一以貫之”，乃至忽略了文學作品的多元性與內在律動。例如：在分析“知青”三部曲時，呂教授說那三篇小說“起碼代表作者鍾阿城對這

一段時期的紀錄，並且在這紀錄裏反映自己對這些事件的批判與思考。這裏面有他所要「載」的「道」。拋開藝術成就不談，作為一項歷史紀錄，作為一個特殊的知青對文革的反省，這些小說仍有其價值在”

(224 頁)。這段文字將文學作品視作歷史紀錄，未免沒注意到文學作品本身的想像性真理及其本身的價值，然而有時呂教授又以作品的形式、結構來要求小說家，如對七等生的作品既未能在動機、個性塑造上提供充份的描繪，又沒能予以合理的情節，以藝術的手法，令讀者相信：

事實是，七等生並不“客觀”的描繪他的社會棄子，反而以卡夫卡式的幻想來“提升”他的主角，並企圖賦予他們“哲學”的氣質，或者肯定他們承受人類苦難的價值。但是，七等生並沒有以合理的情節，“藝術地”呈現，他的角色從自卑、自憐到自負的過程……於此，我們就明白了七等生式的幻想故事的吸引力：在那半朦朧、半神秘的不可思議的故事架構裏，硬生生的放進了貌似深奧的道德與哲理；在那艱難的索解過程中，讀者以為他已經掌握到，或者有可能掌握到一把人生的鑰匙。(103-4 頁)

在這麼多的道德或藝術的評價裏，最令人感到納悶的是下面這兩段評陳映真的文字：

很多人都讚賞陳映真以象徵的技巧來處理大陸人與臺灣人的關係，這一點我尤其不能同意。這種關係怎麼能夠以男、女的關係去作一種“象徵”的表達？選擇這種方法，實際上是來自於下列的可能性：作者不敢面對現實，怕犯政治忌諱；作者具有化約主義的傾向；作者在藝術上無能為力。從意識形態上來講，把臺灣人比作淪落風塵的女人，或者把大陸人比作墮落的世家女子，也都無法令人接受的。而陳映真的作品，不論早期或晚期的，凡涉及這個問題，幾乎都脫離不了這種模式。

我並不是說，不能透過男、女關係來反映臺灣的省籍問題。譬如說，早期的老士官的求偶，以及臺灣人強烈反對兒女與外省

人通婚，都是很好的小說題材。我所反對的，是把男、女關係作一種“象徵性”的處理，以此來“代表”大陸人與臺灣人關係的“形態”。說臺灣人是被作賤的女子，大陸人是為過去“罪孽”所糾纏而面臨崩潰的男人，除了自憐與阿Q式的自慰之外，我不知道還能表現什麼。我以為只有理智清明的寫實精神才能面對問題，也才能在藝術上作有效的表達。(62頁)

4. 女性角色與閨秀文學

在文學、藝術史上，以“墮落的女人”來象徵政治、文化、社會的病態，其實是不乏其例的⁹。中國每一朝代的衰敗也必然在通俗小說裏得到某種程度的補充說明：壞女人（妲己、褒姒、趙飛燕、楊貴妃等）導致君王的昏庸、國家的淪亡。為什麼要以男、女的關係去作一種“象徵”的表達？因為那是大男人主義文化下的文學、藝術成規，表現出男人或中上階級對他人的畏懼與焦慮。由於有著這種傳統，陳映真加以運用、轉變、解構，應是很得體而且具意識形態上的意義。在陳映真較近的作品《趙南棟》裏，一度墮落的葉春美反而負起贖救的工作，故事結束時，是她扶持迷途羔羊，希望帶給他重生。這可說是重寫了傳統對“墮落的女人”的刻板印象，予以新的意義：男人反而墮落了，女人是解救的力量。整部小說的律動也是以女人之間的默契、毅力來維繫。

至於以女性來象徵被征服或落魄的國土、民族，我們在“蝴蝶夫人”、“櫻花戀”、“廣島之戀”都可看出。其中所蘊含的人類學、文化社會意義一方面固是築基於成見或錯誤的觀點，將他人、他國視作可佔有的肉體，另一方面則展現出許多錯綜複雜的政治、文化層面，揭露這些成見、誤解的種種問題。也許呂教授批評陳映真的象徵方法是“除了自憐與阿Q式的自慰之外，我不知道還能表現什麼”，是欠缺較

⁹ Nina Auerbach, *Woman and the Demon: The Life of a Victorian Myth*(Cambridge: Harvard University Press, 1982), pp. 7-34; 150-84。

圓融的考慮。在 102 頁，呂教授說：“坦白講，我對台灣的許多詩人與小說家（當然包括七等生）的「技巧」常抱著懷疑的態度，在我「虛心」的細讀了三遍以後，如果我還看「不懂」，我寧可相信這是作者自己出了問題。”這種“虛心”法實在不夠“虛心”，也許讀者更應有忍耐與同情的理解，隨時準備被作品挫敗、重整，如此才能拓展視野、閱讀經驗。

對女性作家的小說，呂教授的態度可說相當不夠“虛心”。光是“閨秀”文學此一詞彙便令人覺得不公允，彷彿女性小說家未見世面，而且純寫些閨怨、風花雪月的題材。再沒什麼比以下的文句更加大男人主義，沙豬得令人難解：

我們現在的文壇，除了閨秀文學之外，幾乎沒有文學？為什麼？為什麼會有這種現象？我們的男作家到那邊去了？我們的男性讀者又躲到那裏去了？為什麼容許那些軟綿綿的閨秀文學來獨霸我們的文壇？（136-7 頁）

當然，呂教授也承認這種現象有正、負面：“從積極方面來講，閨秀文學的特殊內容，反映了某種女性的認同危機。從消極方面來講，閨秀文學的盛行，又暗示了我們文壇的「不景氣」。”不過，他緊接著指出“這個時代實在很不適合嚴肅文學成長”，言下之意是：女性小說是“輕量級”的作品（140 頁），比不上男人偉大的著作。

所謂的“閨秀文學”是把瓊瑤的“幻想小說”排除在外的，作家如蕭麗紅、蘇偉貞、李昂等才算是“閨秀文學家”，然而李昂的作品實在與蕭麗紅、蘇偉貞的有些差距，一律冠以“閨秀文學”未免是一竿子打落一船人，何況“閨秀”兩字又有什麼深刻的涵意？這個詞彙能包容這些作家所探討的性別、性、愛的問題嗎？抑是在正式討論前，已先聲稱這些主題是女人家的意見，只適合青春期的男女（尤其女生，不成熟的女生）閱讀、沈醉其中？然而，在這種“不成熟”的、“純潔”的愛裏，是否含有對社會拜金主義、色情交易的批判及諷刺？呂教授說：“就理論上來講，文學作品，尤其是小說，應該以呈現現實為主。

當代的閩秀文學剛好相反，它所寫的剛好是現實所沒有的，而在現實中可以找到的切身問題，在這些作品中却都付之闕如”（144 頁）。這種“付之闕如”或許是某一種方式的反省與批判，不一定是“把根本問題存而不論，却製造了一個純粹的、理想的「紅樓夢」，讓女孩子在夢幻中得到暫時的舒緩”。其實，“才子佳人”式的小說也道出小說家對現行性、愛方式的焦慮與不滿，因此加以理想化、虛幻化。對閩秀文學，我們也許應賦予某種程度的社會意義——矯枉過正或批判性的誇張與虛構。

李昂的小說則迥異於“純潔”的“閩秀文學”，它是較具“暴虐”性格。然而，呂教授認為李昂的作品其實與“閩秀文學”大同小異，“同樣不具「危險性」”（144 頁）。也許呂教授是低估了女性作家的力量。閩秀文學只描寫“情”，而沒有“性”，乃是以壓抑、退縮的方式，去反諷陳述、批判物欲橫流的社會現象，以女性特有的風格來反對“進步”（亦即“墮落”）。李昂的方式則以“性”為隱喻來表現出社會的壓抑層面、男女的地位不平等。呂教授說李昂“倒果為因”，而且“性”只是觀念性的（161 頁），是未能契入李昂的小說世界，以致無法理解“性”與個人人格塑造、社會形成(social formation)是一事之兩面，性與婚姻乃是年青人用來表達他們對社會存在的態度的方式，因此，兩性關係所遇到的心理與道德困境不僅是個人的、也具社會、文化層面。《殺夫》於描述男女主角在施行、接受性虐待之間，便包涵了個人與社會壓抑、變態的悲劇，呂教授說他們“根本都不能算是「人物」，他們只能算是「機器」”（164 頁），可能沒注意到陳江水與林市的成長過程：從被動的人物走向主動，從非人性化到人性化。透過這種對自我覺醒之過程的描寫，李昂其實呈現了人物對社會文化的承擔及揚棄。

5. 文藝社會學的困境及出路

由於呂教授堅持一種客觀、寫實的文藝社會學，他是較無法理解象徵、現代主義的手法，而且他的文藝社會學傾向反映論，幾乎將生

平、背景、教育、經驗與小說世界一一對應，並拿小說對社會的直接回饋為評價標準，我在前面已經提及。此處我想指出傳統的文藝社會學的侷限及其轉機。文藝社會學顧名思義是以社會學的方法來研究文藝作品的產生、銷售、領受、影響等，尤其指以統計數字、資料去重新審查作品的銷售情況、讀者群的階級成份及閱讀反應等，這種文藝社會學始於 30 年代，鼎盛於 50、60 年代，到了 70 年代却受到各方面的質疑，首先是帕森斯(Talcott Parsons)超政治、歷史的社會學理論逐漸失勢，原因是帕氏將社會生活的種種層面、衝突簡縮為功能及系統，而且他的大理論已無法照應 60 年代的動盪與變化。其次是馬克思主義學者對傳統的“解放”、“底層與表層結構”的概念已不再滿意，開始對階級衝突、勞力的非人化(alienation)以較細緻的方式去探討，紛紛就文化產業、媒體的中介與操縱、意識形態的形成與支配等主題，提出較多元、深入的理論，修正馬克思的理論。另外，社會學者也傾向自我反省，注意到理論形成過程所涉及的政治、歷史(時間)、寫作層面，逐漸把資料視作“文本”，不再以“客觀”、“放諸四海而皆準”自恃。這幾點在人類學及歷史學上尤其顯而易見。¹⁰

由於這種學術規範的改變，文藝社會學也受到挑戰，開始對現實與虛構的對應關係、歷史證據、問卷答案、表陳與論述的真實性、文字及其指涉、作品的隱喻層面、創作心理及社會媒介、作品與世界交互作用等加深思索，傾向以文學批評來重新審視社會學，同時也因結構主義及結構主義後起思潮的刺激，文藝社會學變得多元化，不斷吸取其他學科的方法及發現，已漸漸擺脫實證的色彩，而且也接納符號學、接受美學的觀點，對作品、符號、讀者的關係看得更複雜，到了 70 年代中期以後，女權批評的研究成果也被帶進文藝社會學裏，讓文

¹⁰如 George E. Marcus and Michael M. T. Fischer, *Anthropology As Cultural Critique*(University of Chicago Press, 1986), pp. 1-16; James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*(Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 1-76.

藝社會學更具社會、政治意義，晚近出版的《批評探索》(*Critical Inquiry*)的〈文藝社會學〉專號可說是個代表，這是可喜的轉變。^①

當然，呂教授堅持寫實主義的文藝社會學有其不可抹滅的貢獻，而且在全書中一以貫之，立論十分肯切，難怪書評家要讚他是“苦心”、“高音獨唱”^②。不過，有件事一直令我困惑。這本書評文字的結集既然是想匡正社會流行的“溫情主義”小說，在立場上應十分嚴謹，引言也應註明出處才是，可惜作者對全書的脈絡未作全盤的安排，對舊文也不略加補充，引證也不註明原書的頁數，令人讀來覺得無跡可尋，不夠學術性。也許在再版時，呂教授可考慮加註、增訂一些資料。

總之，我覺得呂教授在《小說與社會》裏所表現的誠意十分可感，這本書評文字於台灣文學批評史的地位也具有一定的份量的，至少它是第一部以寫實主義文藝社會學的觀點來針砭現行的半吊子新批評及文藝界的濫情歌誦的佳作。管見所及，舉出數端以就教於呂教授，實是瑕不掩瑜。

台灣社會研究季刊

第一卷第四期 1988 冬季號

① *Critical Inquiry*, 14, 3(1988), pp. 421-30。

② 吳璧雍，〈高音獨唱：評呂正惠的《小說與社會》〉，《文訊》37 (1988)，pp. 161-64。

評陳秉璋著《政治社會學》*

王振寰

教科書的目的，在有效的和簡單的介紹一個學門研究的對象、主題、內容，以及一些研究的趨勢，以提供讀者對那一學門一個概括性的了解。教科書的寫作方式，以政治社會學來說，可以從一個理論傳統出發，然後略述此一傳統認為重要的課題，例如 Bottomore(1979)的政治社會學導論，即是從馬克思主義傳統出發的一本教科書。另外，它亦可以收集多類單篇論文彙集而成，而以主編者認為適合的專題方式排列，例如 Bendix (1973)和 Held (1983)即是；教科書亦可以廣泛性的介紹，批判和涵蓋各理論傳統，選擇這幾個理論傳統都認為重要的論題，作比較排列。最後由比較和批判企圖融合成新的理論，如 Alford and Friedland (1985)。這三類寫法各有優缺點。第一類可讓讀者深入一個傳統，但其缺點是會忽略其他的傳統。第二類的好處在透過論題理解一個學科的關注點和面，但缺點是無法清楚的交待不同作者為什麼對同一問題有不同的解釋。第三類的好處是可對不同理論傳統，作統括性的理解；而缺點則是作者易扭曲各理論傳統，以達成

* 陳秉璋，《政治社會學》（台北，三民書局，1984）

其比較研究的目的。但不論如何，只要一本教科書能有效傳達那個學科的研究對象、內涵與趨勢，則其目的已達到了。

陳秉璋的《政治社會學》一書（以下簡稱陳書），並沒做到一本教科書應完成的目標。基本上，它是一本論點不清楚的書，因此它也沒確切的告訴讀者政治社會學的對象與內容。它的寫作方式並不是從一個理論傳統出發，也不企圖介紹政治社會學的主要論題，更不在比較各個理論傳統。它想以自己特有的方式，即“歸納”所收集的資料，“分類”其性質，然後作“比較”，最後是“詮釋”與“批判”。因此，陳書刻意的以此方式寫作，它“完全有別於一般出版的政治社會學”（p. 1）。但問題是，當寫作者的資料不能夠與現階段的研究潮流相吻合，且其觀點不清楚時，這樣的歸納、分類，以至比較、批判就已建立在不穩固的基礎上了。

陳書就是建立在這樣的不穩固基礎上。而這個不穩固的基礎，正如本文要指出的，導因於：第一：作者對政治社會學現狀的不了解，即，作者對政治社會學的理解，仍停留在 60 年代及 70 年代初期，而對 70 年代中期以後歐美政治社會學發展未有任何交待。第二：陳書的討論方式在各章節中互不一致。雖然它宣稱要同時討論所謂的“整合論”與“衝突論”，但整本書呈現給讀者的却是“整合論”的想法。第三：陳書在很多觀念的討論上是錯誤的，而這種錯誤是不應發生在教導學生入門的教科書上面。第四也是最重要的一點：陳書錯置了價值判斷與經驗研究之間的關聯。社會科學對政治社會的關心是社會科學的原動力，但社會科學之為一門學科必須與道德判斷之間有一細緻的區分。社會科學家不能粗暴的宣稱對與錯，而必須透過分析來看問題。陳書在這一點上是十分粗暴而缺乏分析能力。

以下我們將先交待陳書的架構，然後再針對以上的四點一一討論，以指出陳書為什麼不能成為一本可用的教科書。

1. 陳書的架構

陳書的基本編排方式如下：首先，它在緒論中論及政治社會學的歷史淵源，並粗略的介紹了政治社會學的對象、方法，以及論題。其次，陳書介紹了政治社會學的兩個抽象的理論：整合論（如 T. Parsons）和衝突論（如 K. Marx）。這兩個理論之所以是抽象的理論，是因為其形成“並非來自特定事實之研究，而是根據一般普遍性的概念，透過純理智的邏輯運作後，所產生的意構……”（p.69）。接下來，陳書又介紹了與抽象理論不同的“事實層次的經驗研究”。與前一類的抽象理論相反的是，這類經驗理論源自具體的研究，“研究者所特別重視的，乃是對政治現象本身的觀察、比較、分析，與歸納。這一類理論，我們把它稱之為實證性經驗理論”（p. 181）。在這部分，陳書以政治發展理論為討論對象；只不過，陳書所指的政治發展理論不只是第三世界部份，還涉及所謂後工業社會。陳書的第三部份是對政治權力的分析。陳書認為，現代政治社會學的研究對象，“已逐漸脫離傳統的形式研究（政府或國家），而以實質的政治權力為主要研究對象”（p. 297）。也就是說，當代政治社會學特別重視“政治權力的實質內容，以及其形成的社會學條件”（同頁）。所以，此書特別要對政治權力進行社會學的分析。最後，透過對政治權力的分析，陳書指出了政治溝通對政治發展的重要性，而確認知識分子在第三世界的角色。他說，“我們發現在經社落後地區，往往會發生政治權力超強（引者按：不知什麼意思？）的現象，進而破壞了移殖的西方民主形象……。如何配合開發中國家的特殊社會學的條件（引者按：也不知何意？），重新為古典西方民主體制灌注新血液，其責任似乎應該落在開發中國家知識分子的身上。”（p. 337）

陳書以上的安排方式，似乎企圖告訴讀者，在緒論中要交待政治社會學的歷史淵源與研究對象，然後指出現階段純理論的不同派別，以及由這些不同派別衍生出來的經驗研究之差異，和這些不同經驗研究產生的對政治權力的不同解釋和分析，而最後是作者自己由不同理論的理解中，演繹出不同的見解。

也許陳書有此企圖，但它並沒如此做，而且也沒清楚告訴讀者不同理論、不同派別對政治權力的看法。作者甚至到最後已不再分析和討論，而直接指責和批判政治社會現象的好壞對錯。以下，本文將依前述的四點，一一對陳書的缺點作較深入的討論。

2. 陳書與學術現狀脫節

陳書與現代學術現狀脫節的情況，主要表現在兩點上：其一，它把抽象的與經驗的理論二分，缺乏周延的道理與討論；其二，陳書所討論的理論與研究，大都是 50 與 60 年代的作品，與 70 年代末期以來的發展嚴重脫節。

陳書把政治社會學理論分為“抽象的”與“經驗研究的”兩種。而抽象的理論有兩個：整合論與衝突論；至於經驗理論則無所謂的整合論與衝突論的差別，而只有一個“政治發展理論”。依陳書的說法，抽象理論是導源於演繹，而經驗理論則出於歸納。由於演繹是出自理念的建構，所以會產生出不同的理論；而經驗研究，由於是出自觀察和研究，所以不會有兩種或兩種以上的理論。但陳書對這二層次理論的區分，以及對各自層次理論的探討都十分誤導讀者。

基本上，陳書把抽象與經驗研究的理論截然二分是錯誤的。現今學界大概很少人會天真的以為演繹與歸納是二分而無關的，更何況社會科學的本質與活生生的世界息息相關，因此任何演繹也必須基於經驗界的材料。一個比較合理而且廣為學界接受的區分方式，是以類似 Kuhn 的典範(paradigm)概念，區分科學界互相競爭的理論的先天預設，以及與這些預設緊密相關的理論假設、研究方法，以及研究取向。假如順著這樣的方式討論，則政治社會學的理論與研究取向，將不是如陳書那樣的區分。而是以理論的先天預設為準作區分，然後討論由這些不同預設所導致的不同理論陳述，以及經驗研究的方向。換言之，假如陳書堅持有抽象與經驗理論的區分的話，則抽象理論未必是由演繹而來，而是由於其討論的主題是後設(meta-)層次的問題；經驗理論

則由這後設層次推衍出來對經驗材料的研究所產生的結果。從此一角度而言，抽象與經驗理論間的區分只有一線之隔，而不是如陳書所言的截然二分。

試舉一例說明如下：Alford and Friedland 最近的 *Powers of Theory: Capitalism, The State, and Democracy* 一書，就是以這樣的方式討論現今政治社會學的三个研究傳統：多元主義、管理主義 (Managerialism)，以及馬克思主義。他們指出，當今政治社會學的三大傳統有各自最關注的分析層面、預設，與世界觀，所以各自對國家以及權力等的看法也互異。多元主義基本上視個人為主要的分析層次，也假設每個人在社會上都有相同的權利與義務，所以認為團體是個人因利益相同集結而成的。這些團體形成了所謂的壓力團體，它們之間的競爭對政府形成壓力，而政府的決策因此也是壓力團體競爭、妥協，或壟斷造成的結果。在多元主義者的世界裏，個人是社會的形成者，也是唯一可被視為自主的分析層次，組織與國家的形成都可化約到個人層次。因此，國家只是社會團體的代理者，而團體又是個人利益的代理者。這樣推論下來，多元主義的政治社會學因此會關注選舉的分析、政黨政治、利益團體的分析，以及這些現象與民主政治的關係。

管理主義又可稱為韋伯主義。它主要的分析層次是組織結構，它關注的是組織內/間的權威關係。組織內有管理階層與一般大眾的區別；組織之間有大型或結構較完全的，與小型或較非集中化的區分。社會就是組織的集合體，個人附屬於社會組織（家族、宗教、社團等）。由於管理主義視組織層次為自主的層次，所以它視國家為一特殊的組織結構，並具自主性，而國家與社會其他組織之間的關係因此也是權威的關係（控制或壟絡）。在這觀點的籠罩下，管理主義的政治社會學關注權力精英的分析、國家結構的分析（如統合主義），以及國家作為一組織與其他社會現象間的關係。

至於馬克思主義或階級分析，基本上是視經濟生產為自主的層

次，組織與個人是受資本邏輯所決定的。經濟生產的方式，決定了階級的分化，以及國家的型態。而經濟生產方式的改變，一方面受市場影響，另一方面也受階級間之衝突的程度而有所變更。在這觀點裏，民主政治是對應於資本主義的生產體制出現的，因為資本主義生產體系的盲目競爭，需要一個對等的國家機器來調合資本之間，以及勞資之間的關係，以便資本主義體系能順利運轉下去，在馬克思主義的世界觀衍生下，其研究取向著重經濟生產對社會的影響、階級的分析、資本主義國家型態改變的研究（如福利國家及威權政治），以及階級關係與政策的關係研究等。

Alford and Friedland 以競爭理論之間之不同理論預設，談到各理論傳統之關注面、析層次及，因此衍生下來的研究取向，使讀者能清楚了解即使同樣是經驗研究，不同的理論傳統亦會對相同現象提出不同的解釋與討論的方向。但陳書不只不能給讀者這樣清楚的圖樣 (map)，而且在其細節的討論不同的“抽象理論”中，誤導了讀者。譬如，“整合論”（如 Parsons 的結構功能論）是指“所有以維護社會秩序與政治現狀而產生的抽象意構”，而“衝突論”（如 Marx 的社會理論）則是指“以打破社會秩序與現狀為目的而產生的抽象意構” (p. 69)，這種以哲學上的目的論來定義不同理論，十分少見也十分令人難以接受。眾所週知，Parsons 的結構功能論有保守的色彩，因為它強調社會體系的運作是基於平衡原則。但這不能因此推論說他是為了維護現有的秩序。同樣的，雖然 Marx 的理論深具實踐色彩，但其“衝突論”對社會科學的意義是在它看到社會的另一個面向，而能予以抽象化與理論化。可是陳書全然忽略了這二理論在經驗分析層次上的作用，而直陳其自己的目的論。讀者因此也無法知曉到底這二理論其社會科學的關係為何了。尤有甚者，由於作者是以哲學上的目的論來定義整合論與衝突論，所以他又推論這二理論在哲學家類學上預設了人性本善或本惡。這些哲學上的推論只會把初學者導入五里迷霧，而不知政治社會學到底關心什麼。

除了理論界定與討論含糊不清之外，陳書所引用的材料基本上都停留在 70 年代中期以前，而對以後歐美政治社會學的進展一無所知。這點特別表現在陳書對政治社會學研究的界定，以及對政治發展理論的討論上。

依陳書的界定，政治社會學的研究對象是國家與權力(p. 36)，而且宣稱權力已取代前者成為當代政治社會學的最主要對象：“政治社會學是以權力為研究對象的科學”(p. 38)。但這一陳述在 70 年代中期以前也許可以成立，而在這時期以後則剛好相反。我們都知道，50、60 及 70 年代初期的政治社會學被結構功能論、系統論、多元主義，及行為主義全面籠罩。這些理論基本上不把國家視為自主的研究對象。例如，在 Parsons 看來，國家是政府，是社會的次系統；它是社會文化價值規範的化身，是專門負責集體的目標，並負責動員可用資源以達成這目標（見陳書 p. 122）。而在多元主義眼中，政府是壓力團體競爭妥協的結果，它本身不具自己的目的。換言之，在這些主流政治社會學的看法裏，政府（或國家）是中性的，它是社會的產物。

在同時期與結構功能論或多元主義對立的較激進社會學者，如 C. W. Mills, William Domhoff，則強調社會不是公平與和諧的，而認為有一羣權力精英在控制著社會與國家。60 年代末期與 70 年代初期，結構主義的馬克思主義學者，如 L. Althusser，亦提出國家是受資本主義生產方式制約的，是為資產階級服務的。這些非主流的學說同樣的也強調權力與社會對國家的制約力量。因此，對他們而言，國家本身不太需要研究，要研究的是決定國家運作的社會與權力。

學界自 70 年代中期以來，逐漸從以社會為中心的研究取向轉移到對國家的研究的興趣上。學者如 Tilly(1975), Stepan(1978), Schmitter(1974), 及 Skocpol(1979)等更把國家視為一個自主的組織結構，而認為國家雖與社會有某些程度的關聯，但却不失其自主性，因此是必須正視的主題。在馬克思主義陣營中，對國家理論的探究更是方興未艾，而且一些學者也提出“國家有相對自主性”的說法，而不拘泥於

國家必定是資產階級的委員會的決定論理論（見 Poulantzas 1978, Block 1977）。進入 80 年代以後，有關國家理論的書與文章更是層出不窮，儼然成為政治社會學最主要的研究對象。近幾年來，Tilly 與 Skocpol 等人更於美國社會科學研究顧問會議旗下，設了一個“國家與社會結構委員會”，他們幾年前出版的 *Bringing the State Back In*(1985)一書，等於他們“以國家為研究中心取向”的宣言。

這些學界潮流的改變並未受到陳書的重視，也未提隻字片語。雖然它出版於 1984 年，但整個學術的訊息仍停留在十年以前。而這個訊息與學術潮流的脫節情況，更表現在它討論的政治發展理論上面。

政治發展理論，或現代化理論，主要的論點承襲自結構功能論。而與結構功能論一樣，它在 1950、60 年代風行歐美學術界。學者如 Almond, Apter, Coleman, Pye, Shils, 及 Huntington 等更是主宰了學界對政治發展的研究。然而由於其方法論與理論上的問題，這一派在 1970 年代初期逐漸沒落。其原來的比較政治委員會甚至在 70 年代中期解散。但陳書却把它視為“50 年代以來，政治發展理論的主流”（p. 207）。而陳書大概更不知道政治發展理論在今日歐美學是被視為古董，它已成為思想史的一部份！

3. 陳書的論點不一致

作者在此書的序言中指出，他要在此書中討論衝突論，以平衡國內政治學的觀點。他說：

自從留歐返鄉任教以來，發現台灣的政治學界，過份偏重美國的政治整合論，而忽略了政治現象的另一向度 (dimension)，那就是歐洲的政治衝突論，因而導致對後者的不解或誤解。（自序）

但陳書的實質討論部份，與這個宣言背道而馳：它的整個討論，幾乎仍舊籠罩在所謂的整合論之中。而且即使在它談到“衝突論”的部份，陳書的討論也不是針對政治社會層面的分析，而是針對不同層面的分析。以下我們詳細討論這兩個不一致之處。

陳書討論所謂的衝突論，主要出現在兩處。一在抽象理論部份，一在經驗理論部份。而正如前面所述的，在抽象理論部份，他至少還討論到 Marx 的理論，但在經驗理論部份，他認為只有一個政治發展理論。這一政治發展理論包括了兩部份：其一是第三世界的政治發展；其二是後期工業化社會。對於所謂衝突論的討論，陳書只局限在“衝突論”對後工業社會的批判上，這也就是陳書所謂的新馬克思主義的批判學說了。

陳書指出，新馬克思主義的學說主要在對工業社會的發展提出批判的看法。它說：

新馬克思主義學派……從傳統馬克思主義出發，再依據後期工業發展的社會事實，企圖為傳統民主政治的轉化與新向度，提出合理的分析與說明。因此，如果我們想真正了解新馬克思主義的批判理論，必先對工業革命後的資本主義社會之發展，作一回溯性的了解。(p. 266)

陳書對政治發展理論的認定，以及對新馬克思主義學說的了解，十分奇特，而且也把很多層次的分析混為一談。第一：學界已公認政治發展理論主要在討論第三世界的政治，而很少有人會把它關聯到後工業社會，陳書却把二者合為一談。眾所週知政治發展理論主要在研究第三世界現代化過程中，政治層面與社會層面的關係。而所謂後工業社會的理論，或著名的“意識形態的黃昏理論”(學者如 Bell, Bendix, Lipset 等)，宣稱西方社會已完全工業化而進入後工業的資訊時代。在此時期，人已完全進入組織之內，管理階層已取代資產階級成為後工業社會的統治精英。陳書把二者合而為一，似乎假定了第三世界的現代化與西方社會的進入後工業社會，可以是一個歷史的光譜。但這樣的連接是無意義的。第三世界政治的發展也未必會重新走西方社會走過的道路。況且政治發展理論與後工業社會的理論所關心的主題完全不同。陳書把二者銜接，在邏輯上是說不通的。

第二：陳書在經驗理論部份所介紹的新馬克思主義，與它所談的

主題不對稱。也就是說，陳書在此部份所介紹的並不純是經驗的理論，而大部份是抽象的理論。在此部份，陳書大致討論了下列人的理論：① L. Althusser 的政治批判理論；② A. Gramsci 的批判理論；③ 佛洛伊德④ W. Reich；⑤ H. Marcuse；⑥ 及一些所謂的“文化極端主義者”者。這些新馬克思主義學說雖然是此書唯一談到的“歐洲的衝突論”，但讀者實在無法知道它們為何是經驗理論？假如這部份是勉強可以與“後工業社會理論”對稱的衝突論，那麼這些新馬克思主義學者對“後工業社會”的看法為何？他們“研究”出了什麼？讀者很難從陳書得到這些訊息。我們所得到的，其實是屬於社會哲學的論點 (assertion)，而不是透過研究的假說與經驗的檢證所做出來的理論。事實上，陳書對新馬克思主義的討論（假如是順著此書自己的歸類方式），是應該放在與 Parsons 同類的抽象理論。而在經驗理論部份，則應討論 Habermas(1975), O'Conner(1973), Offe(1984), Wright(1978) 及 Zeitlin(1974) 等人對後工業社會經驗研究的作品。這些人從馬克思主義傳統出來，透過經驗資料的檢證，對傳統馬克思理論提出修正，也同時反駁了“後工業社會理論”的說詞——即，他們認為後期資本主義仍充滿了危機與矛盾，且資產階級仍控制著社會。

第三，在政治發展理論部份，陳書完全沒提到任何與衝突論有關的經驗理論。眾所週知，政治發展理論源自結構功能論，即陳書裏的“整合論”，則在陳書中，自應有與之相對的經驗理論。陳書也許不太清楚與政治發展理論對立的有統合國家 (corporatist state) 理論 (見 Malloy 1977; Chalmers 1977, 1985; Stepan 1978)，國家資本主義理論 (見 Canak 1984; Petras 1978; Dupul and Truchil 1979; Perez Sainz 1980)，官僚威權政體理論 (見 O'Donnell 1973, 1979)，及由傳統階級鬥爭觀點來對第三世界政治的研究 (見 Moore 1966, Zeitlin 1984)。這些“衝突論”對第三世界政治變遷的研究，在陳書中未被提到隻字片語。我們所唸到只有“整合論”的政治發展理論。因而陳書說要平衡二者的觀點，是言過其實。

陳書的一面倒因此也反駁了他自己的宣言。它不只沒仔細討論衝突論，而且還混亂了邏輯位置，讀者根本也無法知道什麼是“歐洲衝突論”及它與經驗世界的關係為何！

4. 一些錯誤的觀念

從以上的討論，已可看到陳書的論點十分紊亂。因此，我們可想像它在觀念的介紹上，會有一些錯誤與混淆。以下是一些例證。

第一，政治社會學到底是科學還是哲學？陳書一方面堅持它是科學，但另一方面又不經意的說它早在柏拉圖時代就已存在。陳書指出，政治社會學的目標，是一方面“把傳統政治哲學的演繹與抽象性，跟現代科學研究的事實相結合在一起”，另一方面則“把政治現象跟社會整體互相緊扣在一起，再去探討其互動關係，並解釋其因果可能性之存在(p. 36)。質言之，政治社會學是一門科學，它從二十世紀初葉，“已經脫離一般社會學而獨立發展”(同頁)。陳書既已宣稱政治社會學是二十世紀的產物，是經驗的科學，那麼十九世紀或以前的有關學說就只應該是歷史的一部份而已！可是，陳書仍然不經意的以十九世紀以前的政治社會學(p. 4)來稱呼柏拉圖、馬基維力等人的學說。這使學生不易了解到底政治社會學的“科學性”為何！

第二，陳書錯置了內容與方法。在緒論的第二章“政治社會學的新趨勢”中，陳書指出：

如果我們把 [一九五〇年代到一九六〇年代之間發展出來的] 行為科學時期視為 [政治社會學] 的第一階段，理論與模式的追求時期，則成為第二階段，那麼七〇年代以來，就政治社會學的發展而言，又重新進入了理論與模式驗證之第三階段。(p. 32)

陳書在此把方法的改變視為政治社會學內容的改變。陳書把內容與方法錯置是可理解的。正如它在討論經驗理論部份時只提到政治發展理論一樣，陳書認為只要用行為科學經驗研究的方法，則出現的理論不會有兩種或兩種以上。這樣的天真想法只會使學生誤以為只要方法一

樣，則研究的結果便會相同。而我們在第二節中，已大致介紹了現階段政治社會學的三個理論傳統，以及三個傳統之間的歷史演變。這些演變才是政治社會學的內容。

第三，一個更嚴重的錯誤是陳書把韋伯 (M. Weber) 有名的正當性 (legitimacy) 概念，說成合法性 (legality)。在第三篇的“政治權力的社會學分析”中，陳書不只沒有系統地整理在什不同理論中，權力如何定義與運用，而且直截了當的認定所謂政治權力是類似孫中山筆下的“憲法體制所給予的公共事務之管理權”(p.300)。這個定義把政治權力規定在既有的政治體制之內，與整合論不謀而合。不止如此，陳書認為只要是合乎政治體制的權力，都是令人信服的，它說，政治權力的合法性(legality)是，

一個社會的政治體系中，為全國百姓共同所默認或明文規定，任何人只要依照其程序而取得政治權力，則必然獲得其合法性，而為全國人民所擁戴。(p. 317)

陳書假定，只要是合乎法律的政治權力，則必為全國人民擁戴。這樣的說法剛好把正當性與合法性混為一談了。依照韋伯的說法，正當性是被統治者對統治者的認定 (consent) 與同意。依此，他區分了三種具正當性的權力或支配型態：傳統的、理性—合法的，以及奇理斯瑪 (charismatic) 的。換言之，這些不同的支配類型之所以具正當性，是由於被統治者認為那些支配的權力是可接受的。而支配的權力可以來自傳統的制度，來自現代理性的法制，或甚至只來自個人的魅力。韋伯特別指出，奇理斯瑪的支配類型不只是不受明文規定的，它的目的反而是在打破成規。換言之，照韋伯看來，有正當性未必有合法性（合乎法律之意），有合法性也未必有正當性。而這也可印證在很多威權獨裁國家裏，統治者可藉軍隊警察的鎮壓，制定出合乎統治者而違反大部份人民意願的法律，進行長期而恐怖血腥的“合法”統治，而不必受到人民的擁戴。可是這樣的合法血腥統治，從陳書看來，却是“為全國人民所擁戴的”。陳書對觀念的不察，足以誤導初學者。

以上只是舉一些比較大的錯誤與不清之處。除了這些之外，陳書還用了一些很奇怪的名詞，例如“社會學的獨裁”——指“由於社會客觀環境的變化，導致信仰與結構的危機，因而促成獨裁的出現”(p. 194)——這一概念乍看之下，還以為是社會學有獨裁本質。但事實上却與社會學無關。這類錯誤與不清之處之多，亦是此書的特色。而最大的特色是以下所要討論的，即作者加了太多太多的價值判斷於實質的討論中。

5. 道德判斷與經驗分析的錯置

陳書另一個嚴重而十分有問題的部份，是它很粗暴的以作者自己的價值觀來處理第三世界政治發展的問題。本文以為，一個好的社會科學作品必然包含了作者本人對人類社會的關愛與關懷。但社會科學的作品與道德學的最大不同在於社會科學能把這份關愛表現在經驗分析上，而不是以道德代理人的態度指責一些現象的合理與否。而陳書的弊病在它十分粗暴的指責獨裁現象，而缺乏分析。

正如前段所述，陳書在理論層次接受了所有合乎法律的統治都是正當的（在它的名詞裏是“合法的”）。但在經驗的層次，陳書又無法接受這種獨裁統治的正當性，因此，陳書又加進了一個“政治權力的偏差”概念——指“代理主體在維護其政治權力與執行上，違反了原始主體所形成的習俗或傳統，尤其是他們所創設的憲法體制”(p. 333)。但這一“政治權力的偏差”是道德的觀念而不是分析的概念，況且它也經不起分析。首先，我們不知道什麼是“原始主體”，更不知道原始主體如何形成“憲法體制”？陳書似乎假定有一個和諧的原始社會，其大眾能基於互信而制定出一套規則，而統治者也能依此規則行事（這論調與柏拉圖和盧騷十分接近）。所有逾越這規則的，都是不正常的、扭曲的現象，而其中又以政變、革命為最，但這些觀念不是分析的概念，而是站在假定的立場來指責現象。一個具分析能力的概念，是能問並回答為什麼會有獨裁的政治，以及其社會經濟條件為何，而

不是以指責替代分析，否則社會科學的目的就不知在那裏了。

由於陳書是以道德指責替代經驗分析，所以再下來就是它要呼籲第三世界的知識分子，負起拯救世界的責任。它說：

開發中國家與獨裁國家，往往由於傳播媒體的被控制與黨派鬥爭的關係，不但無法有 [有效的溝通]，而且在資訊過濾中心會產生陽奉陰違的資訊扭曲現象，因此，我們要大聲疾呼，開發中國家如果要想迎頭趕上西歐與美國的民主政治，必須及早開放媒體自由化，並恢復政黨體系的正當運作。(p. 351)

一本社會科學教科書的目的是在教學生觀察與理解社會政治現象，進而教學生對現象有初步分析的能力。但在陳書裏看不到這一點。獨裁政治固然可惡可恨，但教科書不能只要學生一起痛恨這些現象，而必須有分析，甚至對同一現象的不同類型的解釋和分析方式，教科書都要能設法的討論。譬如，對於政治的威權主義，現階段有多種不同的解釋。多元主義者傾向解釋是由於文化的權威主義與經濟的落後所致；而統合國家理論傾向解釋軍事政權要控制已經動員起來的社會羣體，並極力發展經濟；官僚威權政體理論則傾向解釋是軍人與資產階級聯合，一方面鎮壓中下階級，另一方面全力發展資本主義。

筆者十分同情陳書的道德立場，但却十分反對這種表達方式。而且我也相信，只有具道德關懷的作品，才是最具生命力與創造力的，也是社會科學進步，甚至是人類知識成長的終極動力。但好的作品，只有道德關懷是不夠的。一個好的社會科學作品（如教科書），除了關懷之外，最重要的是分析。但這却是陳書所缺乏的。

6. 結 論

在社會科學教育極度貧乏的今日台灣，有中文教科書的出現具有它正面的意義。雖然教科書的寫作，不可避免的會簡化與扭曲一些好的作品與化約一些現象的解釋（這也是很多歐美一流大學不太採用教科書的原因），但它至少可以給初學者一個輪廓與對該學門的初步理

解。可是陳書却是一本令人失望的教科書，它不只不能給學生一個概括性的理解，甚至會誤導學生。在此角度下，有中文教科書的出現反而具反面作用了。

本文對陳書的討論，主要針對幾個問題：它與學術現狀脫節；它籠罩在“整合論”之中却宣稱要介紹“衝突論”；它有很多錯誤的觀念的介紹，以及它道德判斷與經驗分析不分。陳書當然有一些正確觀念的介紹與學說的討論，但有了以上的這些缺點，再有什麼實質討論也無什意義了。

假如一本教科書無法教學生初步的概念，甚至會誤導學生，則這本教科書的存在價值實在令人懷疑。

參考書目

- Alford, Robert and Roger Friedland. 1985. *Powers of Theory: Capitalism, the State, and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allhuser, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. NY: Monthly Review.
- Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology*. NY: Free Press.
- Bendix, Reinhard. 1973. *State and Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Block, Fred. 1977. "The Ruling Class Does Not Rule." *Socialist Revolution* 7(3):6-28.
- Bottomore, Tom. 1979. *Political Sociology*. N. Y. : Harper and Row.
- Canak, William. 1984. "The Peripheral State Debate: State Capitalism and Bureaucratic Authoritarianist Regime in Latin America." *Latin American Research Review*, 19: 1,3-36.
- Chalmers, Douglas. 1977. "The Politicized State in Latin America." in John Malloy ed. *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- 1985. "Corporatism and Comparative Politics." in Howard Wiarda ed. *New Directions in Comparative Politics*. Boulder: Westview.
- Domhoff, G. William. 1967. *Who Rules America?* N. J: Prenticehall.
- Dupul, Arthur, and Barry Thuchil. 1979. "Problems in the Theory of State Capitalism." *Theory and Society* 8: 1, 1-38.
- Evans, Peter, et. al. 1985. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1975. *The Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Held, David, et al. ed. 1983. *State and Society*. N. Y. : New York University Press.

- Huntington, S. 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale. U. P.
- Malloy, James. ed. 1977. *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Mills, C. Wright. 1956. *The Power Elites*. N. Y. : Oxford University Press.
- Moore, Barrington Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon.
- O'Conner, James. 1973. *The Fiscal Crisis of the State*. N. Y. : St. Martin's Press.
- O'Donnell, Guillermo. 1973. *Modernization and Bureaucratic-Authoritarianism*. Berkeley: Institute of International Studies, U. C. Berkeley.
- 1979. "Tensions in the B-A State and the Question of Democracy "pp. 285-318. In Collier, 1979. *The Modern Authoritarianism in Latin America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Offe, Claus. 1984. *Contradictions of the Welfare State*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Petras, James. 1978. *Critical Perspective on Imperialism and Social Class in the Third World*. N. Y. Monthly Review.
- Perez Sainz, Juan Pablo. 1980. "Towards a Conceptualization of State Capitalism in the Periphery." *The Insurgent Sociologist* 9: 4(Spring), 59-67.
- Poulantzas, Nicos. 1978. *Political Power and Social Classes*. London: Verso.
- Schmitter, Philippe. 1974. "Still the Century of Corporatism?" *Review of Politics*. 36: 85-131.
- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions*. Cambridge; Cambridge University Press.
- Stepan, Alfred. 1978. *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tilly, Charles. 1975. ed. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society*. ed. by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Wright, Erik Olin. 1978. *Class, Crisis, and the State*. London: NLB.
- Zeitlin, Maurice. 1974. "Corporate Ownership and Control: The Large Corporation and the Capitalist Class." *American Journal of Sociology*. 79: 5.
- 1985. *Civil Wars in Chile*. Princeton, NJ: Princeton University Press.