



新書評介

「五四話語」之反省的再反省

當代大陸思潮與顧昕的《中國啟蒙的歷史圖景》*

黃克武**

1993年11月筆者第一次赴大陸參加一個有關戊戌後康有為、梁啟超與維新派的學術研討會，根據會中大陸學者的論文與發言，筆者發現80年代以來，鄧小平的改革開放政策伴隨著的市場經濟的發展以及思想控制的寬鬆，對大陸學術界已經產生了相當深遠的影響。其中一個較明顯的現象是歷史研究的「多元化」，從前官方馬克斯主義歷史學與「革命中心史觀」獨霸的現象已不再存在，取而代之的是多種聲音的爭鳴。例如在這一次會議中從前被人們大力貶抑的保皇黨，已順應改革形勢的高漲而稱為較具正面意義的「維新派」；改革派的梁啟超也在「愛國主義者」的旗幟下被塑造為新的偶像。這些現象不能說是與當局改革開放的背景完全無關。當然，由於政治控制雖已鬆動卻仍有相當的主控權，而在中共長期宣傳與教育之下成長的學者也已養成思想上自我規範的習慣，所以所謂的「多元」仍是在一定範圍之內的。

在上述會議中，當筆者的言論開始「越軌」之時，有學者為捍衛「正統典範」而提出說明，有學者以為筆者是年少無知、信口雌黃而破口大罵，有學者以「不要破壞兩岸學術交流」為由而予以規勸，也有學者從部分肯定的角度提出一些背景性的解釋或辯難。這些現象無疑地反映目前大陸史學界正處於一個轉變的關頭，由於內外情勢的變遷，有不少的人，尤其是一些年輕的學生，一方面不信服馬克斯史學的階段論或史學為政治服務的教條，另一

* 顧昕，《中國啟蒙的歷史圖景》，香港：牛津大學出版社，1992年出版，書價：港幣七十五元，頁數：227頁。本書承蒙墨子刻教授（Thomas A. Metzger）推介，在撰寫過程中又受到多次指正，謹此致謝。

** 中央研究院近代史研究所助理研究員。

方面也不安於實事求事，而希望在兩者之外走出一條新的路子。

這樣的嘗試在大陸的學術環境中是相當困難的，這不但是由於政治控制、學術與政治的緊密關連和港、臺與外文圖書資料的缺乏等因素所造成，也是由於大陸學術界普遍缺乏分析反省能力，看不見自身思想的預設，又不重視二手資料的學術習慣所致。在一個不注意他人研究與「學術累積」，又不屑於接受外界嚴厲批判的環境中，要使學術有所進步是談何容易！

在這樣的背景之下，顧昕這本書的出現是十分可喜的事，上述對大陸學術界的批判在這本書中得到了有力的印證。顧氏主要以中國大陸1980年代以來在報章、期刊上對五四運動的討論，尤其是1989年「五四運動七十週年學術討論會」的論文為核心，檢討「五四話語」(the May Fourth Discourses)被當代人們「意識型態化」的過程。他所注意的不僅是歷史，也不僅是當前的學術界與知識份子，而是歷史學與現實的糾結，以及在此糾結之中不同主張者所共有的思想預設。該書無論是在方法論與對大陸學術界的描述與分析之上都有相當深刻的見解，筆者認為對大陸未來學術發展有很正面的貢獻。但此書在香港出版，又對中共極權統治的「罪行」，尤其是1989年6月3日至4日「中共軍隊血腥鎮壓北京的民眾民主示威」(頁四九)持反對意見，這樣的「意識型態」的色彩或許會影響該書在大陸的流通，因此不揣簡陋加以介紹，希望能引起更多人的注意。

顧昕所討論的主要題目依照其章節的安排包括：一、李澤厚以「救亡壓倒啟蒙」來說明五四運動的失敗之論點及其所受到的批判。二、「五四精神是什麼？」的討論。三、林毓生在《中國意識的危機》中所提出之五四「全盤性反傳統主義」、其傳統根源與五四反傳統思想與文革的關係等論點的討論。四、五四全盤西化論與其反對者之論爭。五、對五四啟蒙運動之闕失面的討論。六、相對於李澤厚從外在面所提出的救亡壓倒啟蒙的說法，有些學者則從五四運動的內部尋找其失敗的種子。這些人有何觀點？

參加上述討論的代表人物約略可以形成一個光譜，其中至少包括以下數類：一、正統或「原教旨式」的馬克斯主義者；二、人道主義的與非官方的馬克斯主義者，如李澤厚及其支持者；三、當代激進的反傳統主義者（這些人也反對官方意識型態）如包遵信、劉曉波等；四、海外反對中共的異議份子；五、當代新儒家以及像杜維明等宣傳新儒理念的學者；六、西方研究五四運動的學者如史華慈 (Benjamin Schwartz)、林毓生、舒衡哲 (Vera Schwarcz)、傅樂詩 (Charlotte Furth) 與郭穎頤等，這些人的作品因為被

翻譯為中文而參與大陸學術界的討論。此外也有一些不易歸類的知識份子。

以下我們首先描述顧氏在此書中的理論架構以及依靠此理論架構他對中國大陸學術界所作的描寫、分析與評估。其次再談我對該書的一些批評意見。

對於五四運動已有不少學者提出一些批判性的觀點，除了早期的新儒家以外，張灝指出五四思想有烏托邦式的絕對化心態，「結果『德先生』與『賽先生』變成了『德菩薩』與『賽菩薩』」。金耀基也指出五四對民主與科學的理解是浪漫化與意理化的。^①顧昕有相當類似的觀點，但是他用一個比較系統的架構來做分析，企圖得到一個更全面與更深入的了解。顧氏分析的起點是學術與意識型態之間的分際，他反對後現代主義者將所有的學術思想都視為意識型態的論點（頁9），以為「學術」與「意識型態」兩者「顯然是不同的」（頁8）。學術旨在說明實然，其中包含兩個層次的活動，一是描述客觀現象的特徵，一是解釋現象與現象之間的聯繫。是故真正的學術只從事於描寫、了解因果關係與預測等工作，但是卻要避免規範性的評估與指導。所以他認為在上述定義下的自然科學與社會科學是學術性的，而歷史學如果尊敬這些條件，尤其是其中的「邏輯的結構」，也可以是屬於學術的（頁13）。從顧氏全書對學術一詞的使用來看，他以為所謂「純粹性的學術」似乎只存在於西方，在中國不易找到。他大力讚揚波普爾（Karl R. Popper）、韋伯（Max Weber）、伯林（Isaiah Berlin）、海耶克（F. A. Hayek）、史華慈（B. Schwartz）、魏特夫（K. Wittfogel）等西方學者，而對中國學者不自覺地將學術與意識型態混為一談的現象嚴加貶抑。

從顧氏對大陸當代學術界之批判來看，我們發現他是從一種特殊的「學術」立場出發的，用他的話來說，他所肯定的學術立場是海耶克、波普爾以及伯林等從「蘇格蘭啟蒙運動的思想傳統」而來，以「經驗主義文明觀」為基礎的自由主義，以為「文明是經由一個累積成長的過程演化而成，人類理性是文明的產物，它只有在文明的框架內才能成長並成功運作起來」；「文明的開展被視為一個試錯的過程（trial and error），即不斷地嘗試，發現錯誤不斷加以修正」（頁123）。因此他對追求「一個最終解決之道」的信念抱持著疑拒的態度，也不相信「有某種根本的現代化之路的存在」

^① 張灝，「五四運動的批判與肯定」，收入《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，民國78年），頁145。金耀基，「五四新傳統的批判與繼承：對民主與科學的再思」，《中國社會與文化》（香港：牛津大學出版社，1992），頁196。

(頁226)。^②

顧氏對「意識型態」一詞的界定主要是來自社會學家席爾斯 (Edward Shils)，他以爲意識型態所研究的主題與學術並沒有太大的差異，也是人、社會、宇宙及其相互關係，但其主旨則是規範性的，用他的話來說是一種「信仰體系」或「生活指南」。意識型態通常是將事實或規範性的陳述結合起來形成一個明確而易於了解的體系，並以一些口號來顯示其意旨。此一體系又是權威性與強制性的，可以爲人類的行爲或政策提供合法性的依據。

顧氏認爲學術與意識型態之差別就像「實然」與「應然」的差別一樣是不容混淆的，例如他說愛因斯坦相對論和馬克斯主義有顯而易見的不同，周策縱的《五四運動史》與中共教科書所描繪的五四之間也是有所差異的，前者爲學術，後者爲意識型態。但另一方面他也深深地了解到兩者之間有「剪不斷的糾纏關係」(頁159)，人們常常在自覺或不自覺的情況之下將兩者混爲一談，以學術來「包裝」意識型態。這種情況他稱爲學術的「意識型態化」或「神話化」，在此書中他特別注意到歷史學的「意識型態化」的問題。

意識型態化的概念也涉及顧氏所謂布狄厄 (Pierre Bourdieu) 「符號資本」與「符號鬭爭」的說法。根據布狄厄各種符號形式如語言、體態、衣著、慣例等是表達社會現實 (亦即描述與解釋世界) 的一個認知力量，掌握了這種符號的權力就有如掌握了一種經濟或政治資本，可以對弱勢羣體加以控制，此種資本即「符號資本」。社會不同羣體爲爭奪此資本而有「符號鬭爭」。顧氏以爲在中國「五四」是一種符號，不同人們爭奪對五四的解釋權即爲一種符號鬭爭。從以上的描述我們可以了解：將「符號」視爲資本並爲自身之利益服務即爲意識型態化，而符號鬭爭則是意識型態之鬭爭的一種表現。

顧氏以爲意識型態的話語主要包括：一、官方的宣傳與官方對歷史問題與當代意見的「裁決」。二、學者以學術討論來作價值判斷 (例如支持官方意見或某種道德要求)、未來借鑑，甚至當成攻擊對手的武器。三、一般人

^② 顧昕在他的《中國反傳統主義的貧困》(臺北：風雲時代出版公司，1993年)一書中對「蘇格蘭啟蒙運動傳統」有一較清楚的說明，他說「休姆的道德哲學，和亞當斯密的經濟學和倫理學、亞當弗格森的歷史學和倫理學一起，匯成了不同於法國啟蒙運動的蘇格蘭啟蒙運動傳統。與法國啟蒙運動的唯理主義相區別，蘇格蘭啟蒙運動持一種社會演化論，即強調道德、法律和政治制度爲歷史的、社會的漸進演化而形成。這一啟蒙傳統，爲英國傳統下的自由主義，無論是政治的、經濟的、還是道德的，奠定了思想基礎」，見頁32。

以歷史表達來滿足認同或情感上的需求。對他來說意識型態自身不必然是負面的東西，但是混淆學術與意識型態之間的界線則絕對是應予避免的。

爲什麼？作者一方面認爲這種混淆妨礙了學術的發展，另一方面他也暗示意識型態化的結果使「應然」的討論含糊不清，讓人們找不到適合的方向。他特別強調因爲學術與意識型態的混淆使中國當代的意識型態有以下的特色：一、泛道德主義，以道德標準作爲評判事物的基礎。二、目的論的歷史觀，以爲歷史發展有一必然的規律與發展的路向，此一規律與路向是不依個人意志而轉移的。這種歷史觀也帶有樂觀主義的成分，因爲只要跟著歷史所昭示的原則去做，自然可以達成目標。三、上述對歷史規律的看法又與他們對科學的看法結合在一起，以爲歷史發展配合科學的普遍規律。四、烏托邦式的理想主義，認爲上述歷史的路向所達到的結局是一個純淨完美的目標，而不考慮到這種絕對的理想在歷史中的可行性。五、整體主義與一元論式的進路，認爲世界上美好的東西是結合在一起的，社會的各部分也是相關的，所以可以尋找一個最終的解決之道，達成上述純淨的理想。

在此一思維模式的影響下，中國大陸五四話語之中的「民主」、「科學」、「自由」、「平等」、「法治」、「商品經濟」、「學術」或「現代化」等詞，或是其中之一，或是結合數項，被認爲是達到此一最終理想的「根本方法」，中國當代不少的知識份子樂觀地相信只要在這一個或二個方面有所成功，其它的困難會迎刃而解。這一想法顯示在許多方面，如五四以來「科學主義」的信念（亦即把科學當成一種價值或信仰來崇拜）、烏托邦式的民主觀（頁 65, 179）、魏明康的平等觀（頁 161）與劉曉波對「現代性」的看法（頁 162），以及嚴家其對「商先生」（商品經濟）、「洛先生」（法治）的期盼（頁 159）和中共所宣稱的「四項基本原則」都不脫此一思想模式的色彩。甚至連林毓生所提出的「傳統的創造性轉化」之口號，顧氏也以爲表現出「一元論式的進路」，而與「自由創造精神的展開不相容」（頁 123）。

爲什麼中國意識型態的討論會有以上的特色？顧氏以爲首先是因爲中國傳統之中就有高度意識型態化的傾向，因而產生這些影響深遠的思想模式。他基本上同意林毓生對一元論思想模式的分析，以爲此一思想模式「不僅在中國傳統儒家思想中存在，也不僅在五四知識份子上存在，而且還在當代中國的知識份子身上繼續存在」（頁 107）。與一元論有關而也是從傳統來的是泛道德論的褒貶史觀（道德理想主義），以及由此而來的目的論的歷史觀

與烏托邦思想。這些傳統觀念的影響下，五四時期的思想家形成了上述對歷史必然性的信念、整體主義與科學主義等，這些觀念又影響到當代。

顧氏認為當代意識型態化的產生也因為中國知識份子缺乏自覺與反省的精神，所以無法釐清上述從傳統來的思想預設，或探討布狄厄所謂「未經討論的空間」（頁 210, 223），他以爲此一未經反省的傳統是「五四話語意識型態化的內在原因」（頁 223）。顧氏進一步分析此一現象，他指出有些學者「渾然不覺，根本意識不到自己的思想方法值得反省」，對別人的反省又視而不見；另一些人則是瞭解別人的反省卻「不加理性批判地予以拒絕」。例如波普爾對歷史決定論已有深刻的反省，中國知識份子對西方此一很有價值的看法卻視而不見，顧氏很敏銳地指出「事實上，80年代的中國知識分子，依然同他們的五四先輩那樣，儘管對西方的思潮熱情，但對那些同中國傳統不相投合的內容，存有根深蒂固的隔膜感」（頁 223）。即使是像李澤厚那樣大陸第一流的歷史學者，雖然也熟悉波爾普的觀點，卻表示他治中國思想史的旨趣是「百花齊放，殊途同歸，同歸於歷史唯物主義，同歸於像馬克斯那樣科學地解釋歷史，找出它固有的客觀規律，以有助於今日之現實，即『有助於人們去主動地創造歷史』」（頁 224）。在這種氣氛下，將學術尤其是歷史與意識型態混淆在一起無寧是很自然的事。

大陸學者缺乏反省能力的另一表現是分析能力的不足。在顧昕所討論的文章之中，他指出有不少人邏輯混亂，所以常常分析與評估不分，在分析時或者不重視層次的區別，例如將「思想模式」與「思想主潮」混爲一談（頁 100），或者是不加論證而草率地下論斷。此外也有人在批評某一現象的同時自己又犯了他所批評的錯誤（頁 189）。由於分析能力不足也導致不少學者對他人著作，尤其西方的著作，有所誤解。韋伯、伯林、波普爾與林毓生的作品都曾受到此一待遇。與誤解他人學說相關的另一個缺點是西方所謂稻草人式的批評方式（straw man），亦即將他人的論點簡單化或加以扭曲之後再予以痛擊。在此書中顧昕很敏銳地指出好幾個這樣的例子。（頁 112, 135）

缺乏反省與分析能力也表現在封閉式的研究方法之上。顧氏指出大陸學術界有不重視二手研究與學術累積的積習。他說「中國大陸學者在著述時，對過去有人做過的相關研究及其成果一向沒有徵引的習慣。這學風長期積習難改」（頁 182）。他又批評汪暉「儘管他顯然瞭解諸位美國學者的研究成果，但他也沒有引文，從而使他的討論沒有基於學術累積，從而在編史學上有某種型式上的缺陷」（頁 202）。這種積習自然使他們看不到西方學術界

一些有價值的反省工作。

顧昕認為中國學術界意識型態化也與西方的影響有關，在這方面他著墨不多，大致而言他主要依賴蘇格蘭與法國兩種啟蒙運動的傳統來作分析。對他來說中國的問題是太受到法國啟蒙運動傳統的影響，以為「人類可以經由理性的設計在傳統的廢墟上完全重建一個新的文明」。他指出五四以來的反傳統精神滋養了一種整體主義的樂觀精神，這種精神「正合中國新文化知識份子所心儀的法國啟蒙運動的真諦」（頁 143）。作者似乎暗示中國知識份子那麼肯定法國啟蒙運動主要是因為此一思路配合一些來自傳統的觀念。當然另一方面蘇格蘭啟蒙運動傳統所具有的「經驗主義的文明觀」以及自由主義的看法在中國因為與傳統扞格不入，因而未受到應有的尊重，似乎也成為中國思想意識型態化的一個重要的因素（頁108）。

最後顧昕以為意識型態化的產生又受到中國共產黨文化的影響。他指出馬克斯主義本身即是高度意識型態化的體系，其中具有歷史決定論、烏托邦色彩、對科學規律的比附等，此外共黨文化中鬭爭的技巧如「抹黑戰術」等也影響到學術的討論（頁113）。顧氏沒有討論馬克斯主義與上述「法國啟蒙運動傳統」的關係，但他似乎同意馬克斯主義在中國的盛行也是因為它的主張配合了上述的中國思想傳統與五四以來的一些思想傾向。

顧氏在此書中不但對比較傾向五四運動的思想提出批判，對於反對五四的「當代新儒家」思想同樣表示不滿。他雖然也提到「新儒家對五四時期盛行的『科學一層論』、『理智一元論』和『泛民主泛自由』之風氣的批評，在相當程度上，代表著新儒家學派對五四時期的激進主義的學理性的意見」（頁 143），但他一方面不願肯定這些早期戰友在反省五四運動之上的開拓之功，認為他們的批判「並不構成對新文化運動中各種思潮的學術性反省，而含有濃烈的情感和意識型態的色彩」（頁 141）；另一方面他不加論證地說「整體來說，牟宗三的論證非常膚淺」（頁 141）。

顧氏全書的論旨可以用他在結論的一段話來說明，「本書的研究表明，五四話語的意旨遠非整理和重述過去。通過使自己信奉的價值或目的在中國現代史的起點上佔據核心地位，每一位歷史學家以過去歷史的正確解釋者的身份，為未來中國的方向確定了思想的指南。這種指南據說是符合歷史必然性的」（頁 208）。他以為無論是政治核心或核心以外的知識份子與異議份子都具有他所說的意識型態化的現象，而且沒有意識到在正統、異端爭論的同時雙方所共同具有的思想預設。

以上是顧氏書中對大陸學術界以「五四話語」為中心所做之描述、分析與評估。我認為該書最主要的貢獻是在描述與分析方面，他使讀者對大陸史學界的研究取向有很深入的了解，又對這些現象之後的構成因素有很具說服力的分析。當然顧昕並不是第一個指出傳統或清末以來一些思想模式對現代話語之影響的學者，除了作者在書中仔細討論的林毓生曾談到所謂的一元性、整體性的思考模式以外，在墨子刻教授與我個人有關清末民初的政治思想或當代臺灣的政治評論的著作中也反省到「烏托邦式的民主、科學觀念」「潮流史觀」等課題，又更進一步討論為顧氏所忽略的樂觀主義的認識論與人性論，以及這些觀念在中西雙方的淵源。^③但顧氏所處理的大陸當代學術界是一個十分新鮮並又不太為人重視的領域，而也達到類似的結論。這充分顯示清末以來中國思想界在變化多端的表象下仍具有很強的連續性，而把這些思想預設挖掘出來並探討其與中國近代歷史變局的關係以及對中國未來的影響，正是思想史研究無容旁貸的責任。顧昕在這一本書中所展現的反省能力在此意義下是值得喝采的。

再者顧昕並沒有像杜維明與方勵之等人以為當代知識份子可以區分為兩類型，一類是開明的異議份子，他們完全了解自由、民主與科學的本質；另一類則是政治化的知識份子，他們支持現實政權。顧氏多半避免了這種對知識份子角色的理想化，按照他的分析在促成意識型態化的各種因素之中，馬克斯主義與中共的宣傳所扮演的角色不算最關鍵，更重要的是整個思想界所共同具有的一些趨勢。他的觀點與目前學術界的主張很不相同，我認為頗具說服力。其實顧氏所指出意識型態化的現象如烏托邦思想與一元化心態等不僅是存在於大陸的學術界，也存在於臺灣以及海外華人的思想界。

我認為顧氏一書的主要問題在於他對五四話語的評估之上。當然我們必須區別比較成功、合理的學術工作以及較差勁的學術工作，但是在從事這種評估工作時必須要更清楚地意識到評估標準的問題。顧氏以為學術是純粹的實然層面的描寫與解釋，並不帶價值判斷的色彩，事實上我們很難找到那麼純粹的「學術」。例如為顧氏評定為「學術著作」的 Karl Wittfogel 的《東方專制主義》（頁 24）在西方學術界早已成為過時之論，Eberhard 在四

^③ 墨子刻，「從約翰彌爾民主理論看臺灣政治言論」，《當代》，期24（民國77年），頁 78-95。黃克武，「清末民初的民主思想：意義與淵源」，《中國現代化論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，民國80年），頁 353-398；《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（臺北：中央研究院近代史研究所，民國83年）。

十多年前即對該書史料的選擇、解釋等作過深入的檢討，④目前幾乎已經沒有人同意中國古代是基於水力工程控制的專制主義；而根據 Edward Said 的說法，西方的漢學研究都帶有以西方為中心的價值判斷。

再者就是顧氏自己也免不了他所說的「意識型態化」的現象，不自覺地說出帶有意識型態色彩的話語。例如上述他對六四的評價顯示他肯定海耶克與伯林等西方自由主義者所強調的民主與人權，他並把此一主張和「蘇格蘭啟蒙運動的思想傳統」結合在一起。這種主張他以為是學術，但很多人會認為何嘗不是一種意識型態。

顧氏不但相信有清楚的標準可以界定純粹的學術，而且以為這種純粹的學術只有在西方可以找到。這一種對中西文化的看法即是墨子刻先生所謂的近代中國知識份子所具有的「中國文化的殘廢感」，以為西方文化可以達到人類的理想，中國文化則是歷史的怪胎。⑤這一觀點正是顧氏在書中所批判的「整體主義」的思考方式。顧昕的這種整體主義的中西文化觀很自然地和他對歷史的其它想法聯繫在一起，所以在實然層面他較信服費正清等人以「衝擊與反應」模式來解釋近代中國與西方的接觸，以為「中國的傳統社會，正是那種不具有自我矯正機制的社會」、「它未能孕育出一個現代文明，而必須有待於西方文明的衝擊，這已是一個不爭的歷史事實」（頁 125）；在應然層面則較肯定以西化的方法直接引進外來的東西（尤其是海耶克、波普爾以及伯林的思想），來改正這個不具動力的社會。這些歷史性的陳述不但具有價值判斷的色彩，而且帶有顧昕自己所反對的思想預設。

由此可見好像沒有人能完全避免價值判斷，不但如此，目前不少的西方學者更認為價值判斷是學術中應該有的一部分，例如 Robert Bellah 的 *Habits of the Heart* 與 Etzioni 的 *The Spirit of Community* 等書都是很好的例子。因此問題不是如何避免價值判斷，而是討論何種判斷合理，何種不合理。根據 Richard J. Bernstein 的說法對此問題有三種可能的答案：一是相對主義，一是客觀主義，一是詮釋論(hermeneutic approach)。我同意主張「公有公的理，婆有婆的理」的相對主義很有問題，但是其它的兩種呢？顧昕對學術與意識型態兩者的區別顯示他和波普爾一樣不是一個相

④ Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China* (Leiden: E. J. Brill, 1952).

⑤ 墨子刻，「二十世紀中國知識份子的自覺問題」，收入余英時等著，《中國歷史轉型時期的知識份子》（臺北：聯經出版事業公司，民國81年），頁 86、125。

對主義者 (Relativist 或懷疑主義者 Skeptic)，而是一個客觀主義者 (Objectivist)，此觀點以為當人們遇到關於「理性之定義」的辯論之時，一定會找到一個既客觀又普遍的標準來評定是非。誠如 Bernstein 所說的，客觀主義有許多的問題，而上述對顧昕之觀點的討論也證實了他的論點。

Bernstein 所謂第三個認識論的角度是 hermeneutic approach 的認識論，此一觀點不像客觀主義主張有絕對的真理，又不像相對主義以為沒有人可以說服別人，而是像一個討論會，每個人提出支持自身論點的理由，並互相溝通辯難，挖掘思想的預設與思考的盲點，由此而討論如何建立一個合理的標準來判定是非。^⑥ 這一認識論與顧昕的立場不同，雖然 Bernstein 的看法也不一定可以完全解決認識論的難題，但不失為一個很值得參考的意見。最重要的是我們不應該樂觀地覺得自己可以完全避免學術工作中的價值判斷，並以為自己對道德、理性之標準的了解不需要作很深入的反省。我很同意顧氏在後記之中所說「學術和意識型態各自有其價值，兩者不應混淆」（頁 227），但在書中他對學術基本上是抱持了過度樂觀的態度，對於不同於他的意識型態（尤其是那些披了學術外衣的意識型態）又不太願意承認別人「自有」的價值。

我們可以以他對「當代新儒家」的看法為例來作說明。上面已經約略提及，他以為牟宗三的意見是膚淺之論，這樣的論斷反而令人覺得作者本身的膚淺。我認為顧氏對波普爾的推崇與對新儒家的貶抑顯示他將五四視為學術與思想的進步，是「啟蒙」，當然他批評其中膚淺的反傳統的主張與烏托邦式的民主、科學觀等，與其他五四歌頌者不同；但他顯然也不肯定反對五四運動的新儒家，他對新儒家「在哲學上為儒家式的道德實踐找到本體論的基礎，同時以宗教家的情懷呼喚儒家價值體系的復歸，通過發掘人類『內在的道德良知』，激發人的『道德覺悟』」（頁140）的觀點並不表同情。這樣的觀點我認為仍是片面性的，事實上已經有學者指出近代中國學術的進步是有賴於「五四」與「反五四」兩方面之間的辯難與修正，而在這樣的過程中新儒家對傳統人文精神的重建與企圖將精神價值與工具性理性結合在一起的努力是應予肯定的。^⑦ 再者今日新儒家所抱持的對中國傳統的想法已經受到中外許多

⑥ Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991).

⑦ 持此一觀點的學者如韋政通「兩種心態，一個目標」，《中國論壇》，卷15期10（1983）頁31-42。

學者的正面評價，如狄百瑞 (T. de Bary)、墨子刻、杜維明、余英時、金耀基等，大陸學者李澤厚也將他的馬克斯主義的觀點與肯定傳統的看法結合在一起，而臺灣現代化過程中對儒家傳統的肯定也證明了新儒家的基本立場，這些例子多少顯示當代新儒家在中國現代思想演變上所扮演的重要角色。

此外我認為該書還有一些其它的缺失。顧氏對西方思想傳統的分析主要依靠「蘇格蘭啟蒙運動傳統」與「法國啟蒙運動傳統」之區別，此一區別不是那麼恰當與有意義。我同意 David Held、John Dunn、Charles Lindblom 等政治思想史研究者將西方民主傳統分為較強的民主傳統與較弱的民主傳統，亦即是拙著所稱的「盧騷、黑格爾與馬克斯的民主傳統」與「約翰彌爾所代表的自由民主傳統」的區別。同時我也運用墨子刻先生的說法而統稱之為「轉化類型」與「調適類型」，我們認為前者主張全面性的激烈變革，以達到一完美的理想；後者則接受現實的一些不合理現象，主張局部性的緩慢改良，此外兩者在認識論、歷史觀與人性論等方面也有不同。^⑧從這樣的區別來看，中國許多所謂「意識型態化」的現象與其接受西方轉化傳統的民主觀念——無論是盧騷還是馬克斯——有密切關係。換言之，上述目的論歷史觀、烏托邦主義、整體主義等雖然和中國一些傳統觀念有很深的關係，但也受到西方轉化思想中的一些預設的影響（例如盧騷「總意」的觀念與其它西方轉化傳統中的烏托邦成分），因此中國學術界「意識型態化」之現象有中西雙方面的根源，並非完全出於單方面的主觀扭曲。我認為顧昕對五四話語中受西方影響與中西交雜的部分，因為他對西方了解的局限，因而所作的分析是不夠的。

從轉化與調適的區別也可以看出顧昕所描繪與批評的五四運動和當代大陸的思想趨向是近於轉化類型，而顧氏本人所持的「蘇格蘭啟蒙運動傳統」強調「試錯」的立場則較傾向調適類型，因此本書可以說是從調適的角度對轉化思想之批判，兩者形成一個話語 (discourse)，而在這個話語之中，兩方面的看法都有應然與實然、意識型態與學術的成分。在描寫他們的看法之

^⑧ 有關這兩個西方民主傳統的分法在西方研究政治思想的學者之間似乎並無爭議性，如 David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987); John Dunn, *Western Political Thought in the Face of the Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 22-23; Charles E. Lindblom, *Politics and Markets: The World's Political-Economic System*. (New Haven: Yale University Press, 1977). 都有十分類似的說法。至於轉化類型與調適類型的詳細討論見墨子刻先生的著作以及拙著《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》第一章。

後，我們可以辯論何者較為合理，但是我們不應簡單地說一為學術性的，一為意識型態化的。

顧氏另一個缺點是在行文的邏輯性方面，有時有重複與不够清晰之處。最好的例子是他引用席爾斯對意識型態之定義的一部分。他沒有好好地消化席爾斯所談的意識型態的九個特色，而只是用生硬的中文翻譯這些特點，結果讀者所得到的印象是重複而模糊的。這樣的現象在中國人介紹西方思想時最易犯的毛病，在這方面作者似乎是毫不例外。

最後該書有少數的錯字與註解格式的缺失希望再版時能更正。例如書中對中文的專書與期刊不加分別，均用《》的符號；此外也沒有徵引書目與引得，這對一本討論編史學的著作來說是一件頗為遺憾的事。⑨不過整體來說該書的紙張、排版與印刷的品質都很好，書中新義疊出，是任何對中國近、現代思想史有興趣的讀者所不應忽略的一本佳作。

⑨ 筆者所見書中的一些缺失或錯誤如下：1. 頁30，註⑨ Vera Schwarcz 的書缺出版年代。2. 頁85，註③ Wards 一字應為 Words。3. 頁115，註⑦所引劉廣京與郭廷以的兩篇文章應為該書第九、十章，並非第八、九章。4. 頁156，註② Benjamin I. Schwartz 的論文不應用代表專書的斜體字。5. 頁224，註④ Enermies 一字應為 Enemies。

中央研究院近代史研究所新出版專刊

(70) 一個被放棄的選擇：

梁啟超調適思想之研究

黃克武著 217頁 精350元 平300元

本書以梁啟超所撰之《新民說》為基本史料分析二十世紀初期梁氏思想的內涵與變遷，及其在近代思想史上的意義。作者認為梁啟超在《新民說》中的思想有以下三個十分凸出，而又往往受到誤解的特點。第一，他具有相當強的幽暗意識，對人性的黑暗面有深刻體認；第二，他對個人自由有很根本的尊重，他認為中國應創造一個富強安定的環境以回應帝國主義的入侵，而達成此羣體之目標的最重要的方法是以制度化的方式保障個人的自由權利，就此而言他的思想類似於彌爾所代表的西方自由民主傳統，而與盧騷、黑格爾、馬克斯的民主傳統不同，並與集體主義或國家主義異趣；第三，他的觀點一方面固然受到西方思想的影響，但另一方面與中國傳統有密不可分的關係。作者更進一步以為上述梁氏的幽暗意識，他對個人自由之強調與他對傳統的愛好三者是結合在一起的，三者密切連繫而相互增強。

從中國近代思想發展的趨勢來看，梁氏代表的是溫和漸進的調適思想，而與譚嗣同、孫中山等人主張激烈變革的轉化思想有所不同。作者認為在二十世紀初年中國思想界正處於這樣一個思想抉擇的關頭，開始之時兩者的勢力旗鼓相當，後來愈來愈多的人放棄了梁啟超的調適思想，而採取革命派的轉化主張。此一思想的變遷，並配合其他的社會經濟與國際環境等因素，造成了近百年的革命與混亂。