

## 解除歷史魔咒的迷思

從《開放中的變遷》看金觀濤、劉青峰的中國近代史觀與政治思想

黃克武\*

### 一、前言：金觀濤、劉青峰現象

金觀濤生於1947年，北大化學系畢業，80年代開始因為主編「走向未來」叢書以及多本與妻子劉青峰合著的書，尤其是《興盛與危機：論中國社會超穩定結構》(1984)，享有盛名。89年六四事件之後，中國政局鉅變，金觀濤與劉青峰滯留香港，目前在中文大學工作。在中大，金劉二氏以四年多的時間完成了本文所討論的《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》(香港：中文大學出版社，1993)，作為《興》書的續篇。

此一新著是以和前書幾乎完全相同的方法，處理鴉片戰爭(1840)至中共宣佈進入社會主義階段那一年(1956)的歷史，企圖剖析「傳統超穩定結構」在外力衝擊之下的調整與變遷。《開放中的變遷》和前著一樣，不是運用原始史料所得的研究成果，而是以二手著作為基礎所寫成的通史，其對象包括「一般讀者和專業研究者」(1)。<sup>1</sup>

作者在此書中對中國近代史作了一個清晰的勾畫，更在此勾畫中表現出深刻的現實關懷。簡單地說他們企圖為中國人解除一個禁錮已久的歷史魔咒，對他們來說「中國今日悲劇般命運」是和歷史遭遇聯繫在一起的，因此對中國近代史的研究，使之進入「理性之視野」(474)，將有助於把握未來的方向。就以上的意旨而言，該書可以說是80年代以來大陸「文化熱」的延續，企圖在傳統之中找尋當代問題之根源。就更長遠的歷史脈絡來看，他們的精神與五四反傳統運動似乎也是相關的，他們幾乎完全接受

\* 中央研究院近代史研究所副研究員

<sup>1</sup> 此數字指《開放中的變遷》一書中之頁數，下同。

五四思想家對儒家與中國傳統的控訴，以為中國文化中的某些因素阻礙了現代化的進程，而不強調其中較正面的部分。從「文化熱」到金劉二氏的著作顯示「五四精神」在當代仍有相當的影響力。

《開放中的變遷》有那些值得我們注意的論題呢？此書是《興盛與危機》的續篇，在《興》書（與其它作品）出版之後，曾引起熱烈的討論，因此我們先對此作一描述，作為以下討論的基礎。這些批評大致觸及了兩個相關的主題，第一，作者的研究與馬克斯主義與中共政權有何關係？第二，從史學研究，尤其是方法論的角度來看，其著作有何優劣？

關於第一個主題有以下幾種看法。首先是中共官方與御用文人的立場，80年代中後期《興》書在大陸出版後，官方並未特別打壓。至89年六四事件之後，大陸當權派為維護政權，清除「精神污染」，因而發動學者圍剿他們的著作。這些人認為金劉二氏的作品是違反馬克斯主義階段論與經濟決定論的「偽科學」，並為影片「河殤」的主要理論支柱，成為促成了「資產階級自由化」的罪人，他們暗示河殤製作群與金觀濤等人要為這場「暴動」負責。<sup>2</sup>

第二種意見是大陸一些學者的看法，例如包遵信以為金氏的理論是在馬克斯主義的陣營內企圖以現代科學方法中的控制論、系統論「豐富歷史唯物主義」，並不企圖「超越」或「代替」此一主義。<sup>3</sup>

第三種意見是大陸之外一些學者的觀點，他們同意金劉之著作是在馬克斯主義陣營內的調整與演變，但強調因為作者的歷史觀與價值觀配合官方的意識型態，因而不自覺地鞏固了中共的極權統治。例如遼耀東說金氏的理論是為了挽救馬克斯主義史學而間接為中共說話，企圖「藉系統論的屍還唯物史觀的魂」。<sup>4</sup>仲維光認為金氏跟隨1949年以後中共的意識型態

2 《光明日報》，1990年1月10日，史學版。參加此一討論的有中國社會科學院《歷史研究》、《中國史研究》、《近代史研究》、《世界歷史》、《史學理論》等刊物的代表，後來以整版的篇幅發表於《光明日報》之上。他們的主要目的是「堅持馬克斯主義唯物史觀，反對資產階級自由化」。文中指出金氏的主要錯誤有三：「一、從懷疑、曲解唯物史觀起步，最終走進唯心主義泥潭」，「二、將控制論、系統論等自然科學方法簡單地、直接地、無條件地運用於歷史研究，造成了理論上的混亂和結論上的荒謬」，「三、不求甚解、主觀臆 的輕浮學風，導致史學論述的嚴重錯誤」。總之，金氏的作品在他們的筆下被描繪成不配合科學性馬克斯主義階段論、經濟決定論的「偽科學」。

3 包遵信的意見見他為《興盛與危機》所寫的序言。

4 遼耀東，〈借系統論的屍還唯物史觀的魂〉，《明報月刊》（1988年11月），頁109-114。

與史學傳統，把中國大陸的一切問題歸咎於封建社會的長期性，他的說法使共產黨在理論上找到一條擺脫危機的出路。<sup>5</sup>

第二個討論的焦點是史學與方法論方面的問題。首先是較正面的意見，如包遵信與傅偉勳以為作者整體性與結構性的方法觀察到一些為人所忽略的因果關係，因而對國史有深一層的認識。<sup>6</sup>金劉二氏之著作在中文世界的暢銷也顯示其作品甚受歡迎。較負面性的評價來自劉述先、馮耀明、傅大為與蒲慕州等人。他們認為超穩定系統之說是作者主觀臆想出來的，此一強調深層結構的宏觀方法在處理歷史時犯有「化約主義」的毛病，因而忽略了歷史中人們生活與思想的曲折變化。劉、馮二氏尤其以為在思想方面，他們將儒家完全視為統治者之意識型態，是故只見其強調等級與扼殺個性的一面，而忽略「為仁由己」的自主信念與批判精神。<sup>7</sup>

傅大為注意到金劉二氏在處理科技史時所採的比較觀點，金劉二氏以為西方科技發展中有幾組發展機制，在中國沒有形成這些機制，所以科技不發達。傅氏以為這種問問題之方式與答案所有的預設是：以為科學發展一定要西方所有的這些機制，因而將近代西方科學視為是唯一的一種科學，而沒有想到在不同歷史脈絡中可能有不同的「典範」。傅氏又指出金、劉二氏對西方科學機制的討論中所引用的資料十分貧乏，證據也不足，無法充分證明機制的成立。<sup>8</sup>

蒲慕州的批評不特別環繞基本理論，而是比較歷史性的，他針對金氏對古埃及的研究指出，作者所根據的史料和研究基礎極為薄弱，有事實的錯誤、年代的混淆、論據的不嚴謹等，所以他的宏觀理論是建立在「不堅

5 仲維光，〈極權主義的完全意識型態化和科學思想討論：如何看待四九年以後成長的新一代知識分子〉，《當代》第86期（1993年6月），頁8-35。

6 包遵信的意見見上引序言。傅偉勳，〈中國思想界的沙特與波娃——大陸學術前衛象徵：金觀濤、劉青峰〉，原載《文星》復刊103期（1987），後收入《興盛與危機（修訂本）》（台北：風雲時代出版公司，1989）。

7 劉述先，〈論《興盛與危機》它的方法及對中國文化傳統的了解〉，原刊《中國論壇》，第310、311期（1988），後收入氏著《大陸與海外：傳統的反省與轉化》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1989），頁43-80。馮耀明，〈揚棄的超越還是創造的轉化：儒家思想與現代化問題〉，收入《文化中國：理念與實踐》一書（出版中）。

8 傅大為，〈評金觀濤、劉青峰《問題與方法集》及劉青峰《讓科學的光芒照亮自己》：近代科技為甚麼沒有在中國產生〉，《台灣社會研究季刊》，第1卷，第2、3期（1988），後收入《異時空裡的知識追逐——科學史與科學哲學論集》（台北：東大圖書公司，1992）。

固的歷史研究基礎之上」。<sup>9</sup>

以上是80年代中後期至90年代初期，《開放中的變遷》出版前金劉二氏所受到的主要批評。對於這些批評，一向不喜論戰的金劉二氏並無立即的文字反應。對於官方的評論，他們以為這是中共對異議分子的整肅。至於他們與「河殤」之關係，金觀濤表示他雖為該片顧問，但思想與「河殤」並不完全相同，例如他沒有地理決定論，也反對「期待聖王」的想法。金劉二氏以為「河殤」的主旨不是反傳統，而是藉西化與反傳統的幌子，企圖在思想控制的環境下從事突破性的「啓蒙」工作。他似乎同意就啓蒙的意義而言他與「河殤」是在同一戰線之上。<sup>10</sup>

對遼耀東說他們的作品支持馬克斯主義史觀與中共政權的說法，他們表示當時他們與官方無關，更說不上為中共宣傳。至於從學術角度的挑戰，他們一方面發表「論歷史研究中的整體方法」，敘述自己的方法與馬克斯主義唯物史觀、結構功能論與結構主義等角度的異同，<sup>11</sup>另一方面則出版《興》書的增訂版與《開放中的變遷》兩書，回答學界的質疑。

在《開放中的變遷》中作者是否針對了劉述先等人所說的化約主義、傅大為所說的比較方法與目的論史觀、蒲慕州所說的史料根據等問題，以及他們的思想與中共意識型態究竟有何關係等，都是引人入勝的課題。本文嘗試以《開放中的變遷》一書為主要材料，再參考其它作品，探討金觀濤與劉青峰的中國近代史觀與政治理念。

## 二、深層結構的挖掘：

### 金觀濤與劉青峰對歷史本質與方法論的看法

金劉二氏對歷史研究有一套自創的方法，此一取向不是純理論性的，也不是一般所謂的歷史學，而是《興》書中所說的「歷史社會學」。他們從理論模式出發來研究歷史，但是不重視主觀玄想，反而非常注意事實與

<sup>9</sup> 蒲慕州，〈一條不免於『悲壯的衰弱』之路：評金觀濤、王軍銜《悲壯的衰弱——古埃及社會的興亡》〉，《歷史月刊》，第11期（1988），頁107-115。

<sup>10</sup> 此處依據的是1994年4月筆者在香港中文大學與金劉二氏的對話。

<sup>11</sup> 金觀濤、劉青峰，〈論歷史研究中的整體方法〉，《知識分子》，1987年春，頁87-102，後收入《興盛與危機(修訂本)》為新序。

理論的配合；同時又從事實著眼，將複雜的歷史現象理出一個頭緒，再整合入他們所建構的體系之中。他們的目的是要從宏觀的角度「不囿於具體事件細節」地掌握歷史演變過程中的「邏輯」或「意志」(145、168、434)，此一方法與黃仁宇所說的大歷史倒有幾分類似。

作者在《興》書增訂版第十章很詳細地討論了他們所使用的方法論，在此只能簡述。作者表示他們的方法是源於W. R. Ashby在50年代研究有機體適應環境時所提出來的控制論(Cybernetics)，即生物體在不穩定時會自動調整內部參數，使整個耦合系統達到新的穩態。由此他們提出「超穩定系統」之假說，來解釋「為何中國自秦漢建立大一統帝國後，這種社會結構能延續兩千年之久？」(《興》，8-10)；他們認為這是由於中國社會的「深層結構」。作者似乎有意以深層結構為中心的「整體理論」表示：單元性的歷史決定論是不可靠的，無論它們是馬克斯主義的經濟決定論、韋伯式的文化價值觀念決定論或晚近的科學技術決定論。(《興》，277；12)

上述的方法論與作者對歷史本質的看法息息相關。作者以為當宏觀地考察一個社會時，會發現其穩定存在的條件是它內部經濟、政治、文化的三個「子系統」之間形成互為因果、互相調節的關係。在歷史演變之中，這一種維持穩定的組織力量與消蝕穩定的「無組織力量」出現競爭，而有社會變遷。當無組織力量大到一定程度時，會衝破原有社會結構的容量而造成文明滅絕，或促成社會結構的解體與更新，這是文明演變的基本方向。依此原則他們將社會結構的演化分為四種類型：一是靜態停止型，社會結構維持穩定，其內無組織力量不足以動搖原有秩序；二是滅絕型文明，在社會結構破壞之後無法演化到新結構，又不能回復到舊結構，因而滅亡；三是結構穩定型（亦稱超穩定結構），在無組織力量造成原有結構被破壞之後，此結構有「調節機制」，再建立一個與原來同構的社會；四是結構取代型，在原社會解構時，其內部產生新的組織要素，因而在解構之後，經濟、政治、文化三者互相調節，出現了取代舊結構的「潛組織」，此一組織擴大而有新的結構。

上述四種演化模型可以分為兩大類，前三種模式無法徹底轉化原有的結構；第四種則有轉化能力，能突破歷史開創新局。換言之，前三者是被歷史魔咒所控制的，最後一類型則是沒有歷史的魔咒，或能解除魔咒而突破歷史的局限。

作者所謂的魔咒其實也就是上述「歷史的深層結構」。他們認為在靜態停止型或超穩定型的社會，事件的底層有一連續性的「深層結構」「制約」著歷史發展，這有如洪水之下的地形和渠道：

歷史進程猶如洪水，而社會結構卻是不引人注目的地形和渠道。當山洪鋪天蓋地兒來時，它流向一個方向卻沒有走另外一個方向，表面上出於偶然，但實際上卻被地形所決定。（15）

他們進一步表示要了解深層結構必須「擺脫」細節，對歷史作宏觀性的觀察，「歷史事件的細部消失了，對象遠離了我們，視野卻大大擴展了，使得那些容易被忽略的聯繫顯現了出來」（25）。作者引達爾文的一句話表達此一理念，「這個世界不論是善是惡，必然有一個無所不在、巨細靡遺、瀰於宇宙的定則存在」（473）。他們並暗示此種則律會表現出「某種歷史意志」，主導歷史，使之沿著「軌道」走向必經的「階段」。作者極愛將歷史演變喻為環環相扣的鍊條，前環與後環密切相接，「離開前一個環節，就無法實現下一個環節。只有把所有變遷作為整體理解時，每一個階段的歷史意義才能正確定位」（464）。

作者對歷史因果關係的看法表現在他們對數字、模型與圖表的熱愛之上，在《開放中的變遷》中有許多圖表與數學公式；在《興》書第11章，他們以數學模型來研究王朝壽命，並引用馬克斯的話「一種科學只有在成功地運用數學時，才算達到真正完善的地步」（359）。此一「數學化」、「圖表化」或「形像化」的心態充分表明他們認為歷史的事實與因果關係是比較清楚而且多半是可以用數字來掌握的。這也涉及作者所提倡的歷史研究科學化的主張，他們從系統論、控制論等吸收科學規範，再考慮歷史研究本身之特點而建構此一方法，主旨即是要對人類過去作較「科學」性的研究。

但作者又表示他們對過去歷史發展遵循某種模式的主張並非表示歷史演變和科學實驗一樣精確，也不表示他們同意歷史決定論，因為過去的模式未必適用於將來。換言之，人類的過去雖可能受深層結構控制，但未來的變化則受到個人意志之影響，而是開放的。關鍵在於「歷史規律是建立在群體行為的無意識之上」，所以一旦認識此一歷史「魔咒」，那麼深層結構就像弗洛伊德的潛意識那樣，在被心理醫生揭露之後，將無法繼續控制人類的行為。作者和黑格爾一樣，對於以「歷史理性」為基礎之認知能力所能產生的突破效果深表樂觀。如果再用上述洪水的比喻來說，河床

制約著河水的走向表現出深層結構的影響；對於此一限制，人類可以無動於衷，也可以挖掘渠道來改變河水的方向。所以被河床制約的歷史是上述社會演化模型的前三類；而主動挖掘渠道則使歷史演變轉化成結構取代型，這一過程即是書中所謂解除歷史的魔咒。

作者認為中國歷史屬於超穩定結構，它除了具有以上人類歷史的共同點外，還有一些其它文明所不具的特色。簡單地說作者認為「中國封建社會」（或稱「帝國時代的中國」，見修訂本頁60與《興盛與危機》頁6-9）是一個長期延續的「超穩定結構」，其下有三個彼此密切「耦合」的子系統，即政治、經濟與意識型態，其具體表現是大一統專制政府、地主經濟與儒家意識型態，此一架構也被稱為傳統一體化結構（32）。它以儒家意識型態為基礎，整合了上層的國家官僚機構、中層的鄉紳自治與下層的宗法家族組織，同時以自耕農、佃農、地主等成分所構成的地主經濟則供養一體化組織的三個層次。作者一方面提到三個子系統是互相影響的，但有時又表示意識型態是一體化結構中最重要的方面。

中國超穩定結構在演變過程中，會通過一體化有意識地保持三個子系統的耦合，此即第一重調節機制，而調節的失效則產生土地兼併與官吏貪污腐敗等「無組織力量」，此一力量的累積造成一體化整合之瓦解。最後農民起義之類的社會動亂出現，消除了無組織力量。然而在動亂之中，儒家意識型態與相依附的宗法家族並沒有被破壞，在無組織力量被消除後，它們再度建立新的一體化結構，這個由亂到治的過程是第二重「調節機制」。（36）作者認為中國傳統社會不斷有這種周期性的崩潰與重組，在1840年之前基本上保持了相同的架構。

作者對中國歷史演變的最重要的一個論點是從中國傳統而來的「深層結構」具有「歷史的意志」，控制了近代的發展。他們所謂的中國歷史的深層結構至少有以下三方面涵義：

1. 深層結構在思想方面的表現是儒家意識型態中思想模式的連續性與強制性。

2. 以意識型態來整合社會的組織原則是中國深層結構的第二個特色，所以在中國伴隨著舊意識型態解體立刻有新意識型態的追求。

3. 意識型態之子系統與其它兩個子系統的配合也表現出歷史的意志力。例如重等差的意識型態會配合地主經濟，並支持皇權、官僚與家族統治。而當意識型態偏向平等之後，政治、經濟組織也會產生相應的變化。

以上三方面是中國社會深層結構的特色，它們在1840年之後一方面因外力衝擊而改變，但另一方面卻「頑固地」在人們的下意識中支配著近代史的進程。下面我們描述作者對此一進程的看法。

### 三、超穩定結構的解體與重組： 金劉二氏的中國近代史觀與政治理念

作者認為1840年以後，在對外開放的情況下，傳統以儒家為主的一體化結構逐漸解體，但傳統深層結構卻主導了變化的基本方向，使解體之後的重組仍是建立一體化的「超穩定系統」。先出現以三民主義為中心的國民黨整合，接著又有以毛澤東思想為中心的共產黨整合。作者藉著超穩定系統周期性的解體與重組的概念，亦即傳統一體化的解體——意識型態的更替——新一體化的建立三階段，將近代中國的變動結合在一個簡單而清晰的歷史解釋之下。

對作者來說，清末至辛亥革命之間的變遷可以找到一條環環相扣的因果之鍊。首先外力的入侵是變化的開始，為了應付此一挑戰，有同治年間由儒家經世思想帶動的洋務運動，至甲午戰敗證明此一努力無效。作者認為其主因是意識型態認同阻礙了現代化追求。此一說法完全配合Mary Wright在《同治中興》一書的論斷，以為儒家保守的意識型態和現代化是「矛盾」的（79, 85-85），所以洋務運動無法深入民間，而它一旦觸及組織結構的改變時就會受阻。

在一體化結構中政治與意識型態是密切相關的，清末政治、軍事上的失敗自然促成意識型態認同之破壞。先有局部的認同危機，支持上層組織的大一統學說與天道觀受到衝擊，但支持中下層的儒家倫理仍未動搖。大一統國家學說受衝擊使上層組織凝聚力的減弱，導致地方主義的膨脹，中央皇權的合法性日益削弱。（119）

在這同時，西方學說的引入也消解了皇權的思想基礎，並促成革命勢力的成長，不斷地震撼著一體化的上層結構。為了肆應此一情勢，一體化調整機制產生應變方法，例如在新政中實行重商、興辦新學堂與廢科舉等政策。作者將此種改革稱為自殺性的「反向調節」，結果摧毀了三個組織層次之間的關係。其中最重要的影響是紳士城市化的現象，傳統紳士階層

離開農村，移居城市，進入新學堂與興辦工商企業。此外廢科舉與立新學堂則造成新知識分子的出現。這些改革最後反而成爲破壞傳統一體化組織的主要力量。

紳士城市化產生許多重要的結果，在鄉村它促成租佃土地收租方式的改變，引用經營地主管理，提高了農業商業化的比例，直接促成了城市的發展。紳士離開後鄉村中的宗族組織也變得群龍無首，宗法家庭走上「漫長的自然解體之路」。在城市方面，紳權的逐步擴張改變了傳統官紳合作的模式，紳士與官僚權力開始發生衝突，並與皇權對立，導致了辛亥革命。總之，二十世紀初年，中國社會因爲紳士城市化與新知識分子取代傳統士紳的發展，牽動了變化的鏈鎖，開始循著「一體化解體和意識型態爆發全面危機的軌道走下去」(118)。

作者認爲辛亥革命以及其後的變革是由城市化士紳與知識分子所共同推動，這時在意識型態上繼續存在儒家「局部的認同危機」，政治上上是上層皇權與官僚制度的解體與民主的肇建，社會經濟方面，這時一方面有紳士城市化與宗族解體的整體趨勢，另一方面辛亥革命並未動搖中下層秩序。作者以爲這一穩固的中下層可以解釋民初民主政治的失敗，因爲「民主共和體制和未曾解構的一體化中下層組織無論如何是整合不起來的，它會分泌出排斥民主憲政的抗體，使移植西方政治器官注定失敗」(170)。作者所謂的「抗體」，主要是指儒家等級觀念與意識型態的認同阻礙了對民主制中「規範認同」或「程序合法的優先性」之認識(171)。而民主整合的失敗又促成原有解體的趨勢，最後政治上陷入了軍閥割據，城市化士紳退出舞台，出現了軍人與下層紳士結合的軍紳政權，其下的基層社會則爲「土豪劣紳」所控制。思想上則是人們認識到民主整合的失敗顯示儒家倫理價值體系是進步的阻力，因而促成了五四時期意識型態的全面解體與更替。

五四新文化運動的主力已轉變爲四十歲以下受新教育的知識分子，他們深刻地體認到儒家意識型態的束縛，因此高舉打倒孔家店的大旗。然而他們卻受到「深層結構」的制約，所以在打倒傳統的同時也開始用新的意識型態來整合社會。新的意識型態是如何產生的呢？作者以爲儒家意識型態的思想模式和挫敗之下對中國傳統之不滿所形成的「逆反價值」結合，再選擇性地吸收外來新知識與新價值，構造成新的意識型態系統。此一新的整合系統在傳統一體化逐漸解構後再次成爲社會的組織原則，並設計出

配合新意識型態的經濟與政治子系統，完成與傳統極為類似的「新一體化結構」。

五四時期儒家意識型態中的思想模式與「逆反心理」結合使中國思想界出現了具有兩歧性的「多元化思潮」。至1920年代之後多元化思潮漸漸整合成三民主義與馬列主義兩種意識型態，其它不能吸進此二者的成分，如中國式的自由主義與無政府主義等則自然衰落。

1920年代以後的中國即是以三民主義從事社會整合之國民黨與以馬列主義從事整合之共產黨之間的鬥爭與更替。國民黨在1924年改組之後，走向了以意識型態認同為中心的列寧式政黨。以黨統軍並以黨治國，增加了動員能力，因而能夠完成北伐與後來的建國大業。北伐以後的另一發展是國共分裂，作者以為這主要是國民黨的社會基礎是地主與資產階級，共產黨則傾向支持工農利益。國民黨因為與基層民眾的利益不一致，無法將新意識型態的權威深入農村，其權力結構像一個倒金字塔，只達到社會上、中層的整合。當時農村社會則「土地兼併加劇，社會秩序崩壞」(325)，成了被依附國民黨官僚機構的惡霸地主控制的局面。再加上八年抗戰使農村衰敗，抗戰後期又有黨政軍組織的嚴重腐敗，這時國民黨不得不讓位給共產黨。

作者指出國共兩黨的整合雖然都是與傳統「同構」的一體化結構，但組織與動員能力有別，國民黨為「弱一體化結構」，共產黨則為「強一體化結構」。後者組織力量的提升部分源於共產黨在兩方面修改馬列主義，首先是將農村中出賣勞動力的僱農、貧農定義為無產與半無產階級，這一階級和傳統比較「保守」的自耕農與佃農不同，具有強大的革命性，成為農村幹部的來源；其次則是提出「農村包圍城市」的理論。(372) 共產黨重視農村和吸收農民為幹部的策略使他們的基層組織有豐富的資源，實現了上、中、下三層次的整合，在1949年打敗了基於城市的國民黨政權。

1949年之後中共一體化組織結構日漸擴大，至1950年代每一個自然村都納入了政府的控制。在經濟上由於土地改革，轉變為無地主的自耕農經濟，情況好轉。但自耕農經濟除了自給之外只有少量的剩餘，農民除非必要不願將餘糧出售，這一變化導致城鎮商品糧食供給的短缺。因此政府只好以強迫的手段要求農民將餘糧拿出來，再配售給城鎮居民，此即1953年開始的「統購統銷」政策。此一政策一方面造成了城鄉隔離，另一方面，為了克服統購統銷所帶來的管理困難，促成了在1954、1955年迅速開展的

農業合作化趨勢。作者指出此一合作化的趨勢有其經濟上的脈絡，是土改後自耕農經濟架構下所必然出現的，並非有些人所謂全出於毛澤東判錯或黨的左傾等人為因素（427）。在農業走向集體經濟的同時，統購統銷也促成市場的萎縮與私營工商業的不穩定，因而有由下而上的「公私合營」運動的展開，將私營企業納入了國家控制之下。1956年中國政府宣佈進入社會主義，中國出現了一個新的一體化結構。在意識型態方面它是放棄新民主主義「節制資本」與「耕者有其田」的毛澤東思想，政治方面是一個從中央到自然村，層層相扣的一個龐大官僚機構，經濟方面則是計劃一型工業和合作化農業。毛澤東自豪地認為這一結構解決了中國長久以來一盤散沙的動員問題，國家可以把政治動員達到每一個個人，具備了史無前例的力量。但作者卻感嘆地表示它對個人自由的箝制也到了前所未有的地步，「是一個古今中外聞所未聞的駭人鐵籠」（436）。最後作者也簡單地提到此一結構在文革後開始了一個新的解體過程。

總結1840至1956年中國社會的變遷，作者提出了一個倒S形的發展趨勢。順著由低到高的現代經濟發展，社會整合的程度由洋務運動的較高度度的整合，到新政時整合度降低，至辛亥革命時整合更低；此後經濟發展程度提高到一新的層次，北伐前仍是低整合，南京政府為中整合，五〇年代計劃經濟之下再進入高整合。六〇年代中期社會是高整合但經濟發展再上一層，1978年至今日社會整合程度漸低，經濟發展則有進步，未來如何發展不得而知。此一軌跡即作者所謂大歷史觀所看到近代中國的進程。

（468）

為什麼近代中國會走出這一條路？作者強調傳統「深層結構」主導了此一發展。第一，儒家意識型態之思想模式不但在五四時期存在，三民主義與馬列主義的「儒家化」都表現出傳統思想模式對新意識型態建立的深刻影響。第二，以意識型態來整合社會的組織原則也一直發揮作用，在五卅時期「對舊意識型態批判越有力，用新意識型態取而代之的渴望就越強烈」（228），所以在國民政府時期找到三民主義，在1949年之後再以毛思想作為組織原則。由於有這一組織原則的類似性，作者以為近代的三個政權是「同構」。第三，一體化組織內三個子系統的相互配合，傳統儒家等級的意識型態會配合資本主義，儒家解體後，強調平等的新意識型態就只能放棄資本主義走向社會主義了。

以上作者從深層結構的角度看傳統和近代的連續性，但他們也沒有完

全忽略非連續性的方面。不過很明顯地他們認為連續性代表深層結構之制約，非連續性則是比較表面性的現象。在非連續性方面，例如他們談到在意識型態更替之時有對傳統的「逆反心態」與外來的思想因素；又如政府控制之外的民間社會在近代史上隨一體化結構動員能力的增強有逐步縮小的趨勢（14），至六〇年代而完全消失。

作者對中國歷史的看法和他們對現實的認識與未來的理想是分不開的，因此他們在描述歷史時往往帶有一些「應然」的陳述，並把這些「應然」視為歷史經驗的總結。我認為可能是出於個人的切膚之痛，他們最希望了解並批判的是：為何中國大陸在49年之後出現了一個史無前例的極權政體，對人民生命、財產與言論思想自由的箝制幾乎達到了極點。作者在專制、儒家意識型態等歷史因素中找到了此一「駭人鐵籠」的根源，又對一黨專政、意識型態的控制嚴加批判。作者的主要意圖是指出以意識型態的控制而達成的一體化社會整合與二十世紀後半葉的三個世界潮流：經濟發展、民主政治與多元化思潮是「互相排斥」的。當一體化控制鬆動時常伴隨著經濟的成長，而一體化加強時經濟則是保持原來水平或衰退，作者承認資本主義遠較以一體化為基礎之社會主義來得有效（470）。在思想與政治方面，傳統一體化結構以意識型態來決定政治權威，「為了維持統治是不能允許多元化思潮對正統意識型態衝擊的」（465），而新的一體化結構其領導核心是列寧主義式政黨，主張黨國、黨軍、黨天下，與民主政治不相容。總之，作者的結論是當代中國的新一體化結構從傳統而來，是適應十九世紀的產物，在二十世紀後半葉以後，和現代多元化思潮格格不入，這是中國落後的根本原因。

他們更指出要跳出意識型態的牢籠必須「建立起超越具體價值之上的理性批判意識」，「實現由價值一元論的心態向多元合理之轉化」（233）。具體而言他們的目標是一個以「理性」為基礎的「現代社會」，此一社會能保持持續的經濟成長，但成長之中又不影響社會整合的程度。至於社會整合應該達到什麼程度以及運用什麼方法來維持穩定而不停滯，他們並沒有仔細討論。他們的理想不是共產黨的「強一體化」，也不是國民黨「弱一體化」；不是江河日下的社會主義，也不是弊病百出的資本主義，而是建立一個幾乎是完全沒有「意識型態」束縛的「現代民主憲政」。

作者所理解的民主憲政有以下幾個特點。一、民主制中價值是多元的，人們有言論、宗教信仰自由，政見、追求可以完全對立。社會上沒有

統一意識型態或「獨斷的整體性思想體系」。二、但是還有可以尊重並遵守一些與個人信仰屬於不同範疇的「共同規範」：包括認同自由民主體制、遵守憲法和法律和尊重程序合法，而在法律不合理時，要建立修改法律的規則。同時此種「規範認同」要與上述意識型態的認同或道德權威分開來。三、道德與政治分開的結果是強調權力的制衡，因為「掌權者在道德上不一定可靠，是可能濫用權力的」（192），所以法律要規定權力的分配與限制。四、上述的制度是建立在「理性開放精神」之上。此一精神使人可以尊重異己也遵守共同規範。五、因此他們認為民主憲政制度的效果是可以建立社會秩序，維持社會整合，促進經濟成長。（171、466）

他們了解到在中國要實現這一理想不容易。其中最大的困難是來自國人對深層結構的無意識，所以一再地依靠意識型態認同來建構社會。他們這一本書的主旨就是要解除歷史的魔咒：透過深層結構的挖掘，「使一百多年來中國近現代社會變遷的歷程進入了中國人理性之視野」。他們相信此一歷史意識的覺醒「可以使人們站在一個新的起點上」，走出黑暗時代（474）。這就是作者在卷首所引說的：「只要從睡夢中醒來，黑夜本身是不足畏懼的」（1）。

#### 四、評估與反省

我很同意作者在《興盛與危機》增訂版序言所說「嚴肅的學術批評和討論是以邏輯和事實去驗證假說是否成立。這種認真而又嚴峻的坦誠相見，是探索和追求真理所必須經過的步驟」（ix）。以下我希望以這種精神對《開放中的變遷》一書提出我的評估。

我認為本書的歷史敘述有不少的優點。就整體的研究取向來說，他們對中國近代史提出一個全面性的宏觀考察，此舉頗可以糾正近年來史學研究走向專題化、細緻化之弊。用柏林（Isaiah Berlin）的區別來說作者是一個刺蝟而不是狐狸，<sup>12</sup>全書有一個明顯的中心意旨，將複雜的歷史事實

<sup>12</sup> 見Isaiah Berlin著，彭淮棟譯，《俄國思想家》（*Russian Thinkers*；台北：聯經出版事業公司，1987），頁29。此一典故來自希臘詩人阿奇洛克思的句子「狐狸多知，而刺蝟有一大知」，後余英時先生用於中國思想史的分析之上，見《論戴震與章學誠》（台北：華世出版社，1977），頁69-73。

串連在一起，藉此作者對歷史演變的大勢有一個很清楚的交代。

作者的中心意旨之一是企圖從組織動員與控制的角度來看傳統中國如何應付外在的挑戰而自我調整，尤其是如何逐步深入農村社會，動員人力物力以實現現代化。作者提出傳統時期在儒家意識型態下，以紳士、家族的方式整合地方，力求安定，並無現代化的動員觀念；到國民黨時期已開始有動員能力，以三民主義的意識型態配合區長和保甲制實現了弱一體化的整合，但因重視城市經濟、缺乏幹部等因素，未能深入基層；最後至共產黨時期終於建立強一體化整合，在思想、經濟、政治方面達到全面的控制與動員。此外1949年之後的台灣也因蔣介石以全國精英統治小島，得以完成土地改革等現代化所須的動員。這個角度的觀察非常配合 Rozman 編的《中國的現代化》一書與Kuhn、Duara等人對民國史的研究，同時又將之放入一個更廣的歷史視野，頗有所見。<sup>13</sup>

作者宏觀的審識是建築在相當豐富的二手研究之上，從所附的書目來看，作者顯然企圖將過去二、三十年海峽兩岸與部分海外的成果綜合在一起。尤其值得注意的是他們相當廣泛地利用台灣學界對中國近代史的研究，這樣的努力是很值得讚賞的。

廣泛運用多方面的資料也與作者力求公允的史識有關，他們企圖超越黨派偏見，克服以歷史撰寫來支持自身合法地位的陋習。例如他們說革命黨所宣稱清廷的「假立憲」是有問題的，因為「一種制度普遍的變遷很難從動機上去考察」(116)。他們也承認過去共產黨不願意說的國民黨「擔負起抗戰的主要責任，承受了正面戰場的巨大壓力」(328)，另一方面又避免國民黨所謂「中共不抗日」的說法。如果將此書與郭廷以《近代中國史綱》和張玉法《中國現代史》比較，會發現其追求超越兩黨的公正態度是類似的，在政治軍事方面的描寫，本書雖不如郭著與張著翔實，但對社

<sup>13</sup> Gilbert Rozman, ed., *The Modernization of China* (Glencoe: The Free Press, 1981), 中文方面見張朋園的評介，〈駱編『中國的現代化』〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第8期（1983），此書即以動員觀念為主要的理論架構。Duara有關華北農村的研究可以在本書書目中找到，另外Philip Kuhn的一篇文章談到動員觀念與民初「土豪劣紳」的出現，似為作者所忽略，見Philip A. Kuhn, "Local Self-government under the Republic: Problems of Control, Autonomy and Mobilization," in Frederic Wakeman, Jr., and Carolyn Grant eds., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1975), pp.257-298.

會經濟方面的觀察要比兩書深入，應用大陸學界的成果也較兩者為多。<sup>14</sup>

從史學研究的角度來說，我覺得此書最大的貢獻是提出一個頗具挑戰性的假說，刺激學者對許多問題作再思考。其中的許多論點很有啟發性，像他們強調儒家傳統與當代思潮的連續性，舉出如五四思想與傳統思想模式的關係、馬克斯思想的儒家化等，這些論點實際上已有學者談過，<sup>15</sup>但作者能從不同角度再予申述，是很有貢獻的。

又如他們強調思想與政治、經濟之間的互動關係，而且能找到一些關鍵性的原因，將許多緊密交織的複雜現象串連在一起，這也是很值得讚賞的。我覺得在這方面有兩個特別成功的例子，一是從紳士城市化與紳權擴張的角度來談辛亥革命前後的變遷，我認為可以解釋許多城市化程度較高之地區的現象；另一是他們從經濟結構之制約性來討論中共統治初期「統購統銷」與合作化的形成，而不從「人為錯誤」的角度來解釋。此外書中還有許多的慧見，而針對這些假說，無論想支持、補充，或要反對它們，都需要回到事實的層面作更細密的研究。讀者從此書中可以得到不少的靈感，將來應可刺激一些有價值學術作品的產生。

以下則是我對該書的批評。讓我們從比較小且較接近事實與邏輯的問題開始，再討論整體的結構。首先本書錯字不多，筆者所見僅頁22將「很像」誤為「很象」；頁179註16「李字悌譯」應為「李孝悌譯」（頁519書目部分同）；頁220「營壘」似應為「營壘」；頁169「漢彌登」應為「漢彌爾登」。

金劉二氏的一個較嚴重的缺點是他們在史料處理方面不夠精確與謹慎。在這方面我不願舉太多的例子，對一本厚書來說，這樣零碎的指責似為吹毛求疵，但是有效的歷史論斷必須建築在精確的史實之上，否則宏觀的大廈只是建在沙灘上的危樓。如頁176作者說「清朝管理稅收和財政的

14 郭廷以，《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1989）；張玉法，《中國現代史》（台北：東華書局，1977）。

15 墨子刻在 *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977) 一書中已強調毛澤東思想與儒家傳統的密切關係，見pp. 80, 109, 210-211, 231-234。Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979)。王汎森，《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1987）；顧昕，《中國啓蒙的歷史圖景》（香港：牛津大學出版社，1992）。

機構稱爲度支部」，此處應稱戶部較適合，根據《清史稿》光緒32年（1906）戶部才更名爲度支部。頁93作者說甲午後康有爲發表《孔子改制考》與《新學僞經考》，由此顯示戰敗所引起的「認同危機」，事實上《孔》書成於1897，《新》書成於戰前的1891。

在83頁作者比較洋務運動與明治維新，作者說「明治維新的成功是由於國家能夠做到源源不斷地把農業生產剩餘轉化爲工業投資...國家大約從農業收入中得到總產量的一半左右作爲稅收」，在當頁註中作者表示此一數字是從費正清等人所著的一本教科書來的，不過沒有說在第幾頁；但是在106頁註十中卻說日本在1873年賦稅改革後「日本農業產出中至少有25-30%轉化爲國家稅收」。前後數字並不配合，所以我找到費正清的原書查對，發現原文所說的「一半」只是「理論上產量的一半」（頁236）亦即是地價的3%（地價是平均年產量的16倍），在新修訂版則明確地說一半是政府的意圖並非實收（頁509），而至1876年因爲此一數字不切實際，又降爲2.5%。<sup>16</sup>那麼政府到底得到農業生產中的多少比例？註十所說的25-30%對了一部分，因爲這大約是獨立生產者交給國家的比例；佃農交給國家的部分則不同，根據E. Herbert Norman的資料，佃農所交給國家的比例在1874-76年是13%，在1878-87年是11.5%。<sup>17</sup>而佃農的數量在十九世紀末約爲40%左右。作者在正文所說的「一半左右」，一方面誤解了費正清等人之原文，又自我矛盾，另一方面與日本史家的估計有很大的出入。

當然這不是一個很嚴重的錯誤，但是卻暴露了一個較重要的問題，亦即近年來大陸學界翻譯了許多歐美學者對中國史研究的著作，據我粗淺的觀察，這些翻譯本中有不少的錯誤，依賴這些翻譯是十分危險的。精確的翻譯是十分困難的事，在頁16作者將法國學者艾宏Raymond Aron的retrospective meditation譯爲「後知之明」，而meditation全無中文「明」的意思，用墨子刻先生與作者常用的區別來說，這是從中國「樂觀主義認識論」（認爲真理是很清楚且容易掌握的）的角度來看一個西方「悲觀主義認識論」（如懷疑主義者，認爲真理不易掌握）的概念了，我想較好的

<sup>16</sup> John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, Albert M. Craig, *East Asia: The Modern Transformation* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1964), 新版改爲*East Asia: Tradition and Transformation, New Impression*(1978).

<sup>17</sup> E. Herbert Norman, *Japan's Emergence as a Modern State*(New York: Institute of Pacific Relations, 1940).

翻譯應是「回顧歷史的省思」。<sup>18</sup>

作者甚至在中文材料方面也不小心查對，頁48表1.1「幾個主要朝代官僚數量」中，漢代、唐代官僚數中是包括吏的數目，宋以後的數字則不包括吏，作者顯然是知道此一區別（見《興》新版頁65），但在此卻將之混為一談。頁234他們談到《鏡花緣》中君子國，「市場交易時，賣方拚命壓價，而買主卻怕對方吃虧而拚命抬價。在酒店裏，越酸的酒被認為越好，結果人人吃醋」。熟悉《鏡花緣》的讀者會知道市場交易是從11回「君子國」的故事來的，但酸酒的部分則是出自23回「淑士國」。

為什麼我要舉出一些小的與事實上的錯誤？我覺得作者有些「不拘細節」的態度是很危險的，這一種態度在深受馬克斯主義史學影響的大陸學界還很流行。西方史學界重視細節，以為一字、一句或一個標點符號的使用都要謹慎與精確，甚至還提出「上帝是在細節之中」的說法；中國乾嘉考證之風與民國以來的「史料學派」強調細密考證，這些看法雖有割裂之弊，但重視實證的謹慎精神卻頗可以濟「大而化之」的缺點。

下面再討論一些我覺得在實質上比較嚴重的問題。就作者處理的三大歷史段落，清末的傳統時期、國民黨的興衰、中共建國初期來說，我認為最失敗的是第一部份，其次是國民黨，中共的部分是比較成功的。主要的問題是他們以對中共的了解為基礎，以一種目的論的眼光來觀察國民黨與儒家傳統，因而看到了偏差的圖像。讓我們從作者對儒家的看法說起。作者認為儒家是具有高度一元色彩的意識型態，強調三綱五常的等差關係，是為封建的政治與家族秩序服務的。這一種看法在過去幾十年間，環繞著傳統與現代化之關係的論題曾引起許多學者的關注，早期有新儒家唐君毅、牟宗三等人，後來又有呂實強、王爾敏、墨子刻、金耀基、杜維明、余英時、張灝等，都曾討論到儒家思想和現代化的關係，而且都較公允地注意到儒家的複雜內涵與對現代化正負雙方面的影響。我們也可以看到近年來已有愈來愈多的學者肯定新儒家的貢獻，他們認為真正的「啟蒙」是五四與反五四之相互辯難所帶來的思想衝擊。<sup>19</sup>作者對這些討論一概抹

<sup>18</sup> 有關悲觀主義與樂觀主義認識論的區別見拙著《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），頁19-20，93-94，以及註解中所引墨子刻先生的作品。

<sup>19</sup> 持此一觀點的學者如韋政通，〈兩種心態，一個目標〉，《中國論壇》，第15卷第10期（1983），頁31-42。

煞，再回到五四的陣營，認為儒家傳統是壓迫的、禁錮的、令人窒息的；五四之後重要的思潮只有三民主義與馬列思想。這種觀點難免令人產生一種時代錯亂之感。

與此相關的是他們對儒家「經世」之詮釋。作者認為儒家經世理想就個人而言是「一切政治行動都要受儒家道德規範的約束」，就群體而言「必須服從儒家意識型態勾劃的理想社會秩序」（86）。他們引用劉廣京先生的分析：

劉廣京根據對《經世文編》研究得到一個有趣的結論，即一切「經世」活動均以政府作為權威之源泉，政府之外的「濟民」、「正俗」活動不屬於經世之學。換言之，「經世致用」之實行是相當官僚化的，處處以一體化官僚機構活動作為自己的主體。這些分析都證明「經世致用」是官方意識型態——儒學在對外開放條件下的一種新形式，其各種延伸均不能脫離官方正統意識型態的軌道。（111）<sup>20</sup>

接著作者引用經世文編出版年代的分析，論斷經世致用是在洋務運動中興起的。因此之故，經世之主旨在維護一體化結構，它與現代化是矛盾的。

綜合作者對近代經世思想的想法約有四個重點，第一，儒家經世精神是肯定官方所強調的儒家意識型態，也肯定現實政權。第二，它是官僚機構之內的活動。第三，就來源來說它是受外來刺激，亦即是在對外開放條件之下的新形式，是在洋務運動中興起的。第四，儒家經世致用強調整合社會、鞏固政權的作用，所以它會排斥現代化。這些看法基本上配合所謂一體化的邏輯。我認為以上討論很值得商榷。

首先作者對劉廣京先生的論點有所誤解，他們引用劉廣京先生對一個十九世紀二十年經世思想的個案——《皇朝經世文編》的分析，變為一種普遍性儒家經世精神的描述。劉先生明白地指出他所說經世之學的界定「乃自『皇朝經世文編』首十四卷之內容歸納而得」，<sup>21</sup>作者此舉可謂以偏概全。《文編》思想有這樣的代表性嗎？我覺得沒有。我曾在一篇討論

<sup>20</sup> 劉廣京對所謂政府之外濟民、正俗活動不屬經世的論斷有所保留，他的原文是「在政府之外求『濟民』、『正俗』之活動及有關之學問皆似不屬於『經世之學』」，此一保留被作者省略，而改為全稱語氣。見劉廣京、周啓榮，〈皇朝經世文編關於「經世之學」的理論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第15期上(1986)，頁84。

<sup>21</sup> 同上，頁85。

《皇朝經世文編》之前驅，乾隆年間陸燿所編之《切問齋文鈔》的文章中將近世經世思想分爲四個類型，一、以政治核心爲主的轉化思想，二、政治核心之外的轉化思想，三、注重政治核心的調適思想，四、政治核心之外的調適思想。這四種經世思想之型態與儒家傳統和官僚制度有不同的關係。<sup>22</sup>作者所謂官僚體制內的經世是上述第三種，但即使是傾向這一種的經世思想也對官僚制度的運作或現行政策持有批判的精神，更不用說第一種強調大規模改造的轉化思想了。例如上述《皇朝經世文編》收有馬世俊與儲方慶之文，批評當時區分滿漢的種族政策。<sup>23</sup>除此之外陸寶千先生談到明末清初經世思想家顧炎武、黃宗羲等人強調「理想政府之設計」，他們則不僅注意官僚制度的手續，更具有全盤整頓的氣魄，他們要經的不是清政府之世，而是關注在現實政治之上的一套政治理想。<sup>24</sup>熊秉真也指出，十七世紀經世思想家顧炎武、黃宗羲、王夫之、呂留良、唐甄等人有「非傳統成份」。<sup>25</sup>

再者官僚制度之外也並非全無經世（即上述的二、四類型）。如宋明理學家強調之個人修身以達到自我與宇宙的貫通是治國、平天下的基礎。又如在十七、十八世紀以來由於出版業的盛行，以出版書刊作爲經世的方法甚爲流行，如發行《甘藷錄》教人種植、儲藏、食用蕃藷；印行《鏡花緣》宣傳社會改革甚或男女平等的理念；更有如《皇朝經世文編》中鼓勵出版如《功行錄》、《州泉積善錄》、《感應彙編》等書，提倡「天人感應」、「福善禍淫」之觀念，都是儒者經世的手段。這些方法不但不限於官僚制度，甚至有些還因追求實效或見解超逸，而使他們思想脫離了儒家傳統之範圍。<sup>26</sup>

劉廣京先生指出源於儒家傳統的經世精神在鴉片戰後「終而擴大爲救

22 黃克武，〈理學與經世：清初《切問齋文鈔》學術立場之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第16期(1987)，頁53。

23 魏源編，《皇朝經世文編》(台北：世界書局影印本，1964)。馬世俊文見7：10下，儲方慶文見7：12下、13上。

24 陸寶千，〈清代思想史〉(台北：廣文書局，1983)，頁1-87。

25 熊秉真，〈十七世紀中國政治思想中非傳統成份的分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第15期上(1986)，頁1-31。

26 《皇朝經世文編》中「福善禍淫」之觀念，其主旨在引導中下之人爲善，這與主流的儒家傳統強調道德自主性是不同的。有關此一觀念的討論見黃克武，〈皇朝經世文編學術、治體部分思想之分析〉，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1984，頁215-227。

時之學問」。(頁87)不僅在自強運動時期出現了各種《經世文編》講求西學，戊戌前後經世理念更達到高潮，1889至1902年間的多部《經世文編》都與變法運動有密切關係。許多資料可以證明儒家的經世精神推動了康梁所倡導的制度改革與後來許多政治、文化的變化。這樣一來經世似乎與「現代化」的追求不存有作者所說的矛盾。

再者我覺得作者也太過強調「儒家意識型態」的全面籠罩性。例如他們說官僚制度是「儒家意識型態有關宇宙秩序(哲學觀和理想社會秩序觀)在現實中的體現，它是意識型態的典範化與制度化」(58)，而根據墨子刻先生的研究，清代官僚制度的規範雖然有一部分是源於儒家，但有一部分是源於法家，還有一些不是儒家、不是法家而是從官僚制度的傳統來的，他稱為務實理念(moderate realism)。<sup>27</sup>作者又認為儒家意識型態是控制軍隊最重要的力量，「歷史上，中央政權對軍隊的調遣，依靠的是軍事將領對儒家國家學說的臣服」(181)，「在中國社會超穩定結構中，軍隊只會服從意識型態權威」(282)。誠然在傳統對軍隊的控制中規範性的制裁有其重要性，但強制性制裁與利祿性制裁何嘗不發揮作用，而且三者也往往是交織在一起的，作者顯然誇大了意識型態認同之角色。<sup>28</sup>

作者的理論框架似乎一方面讓他們劃地自限，另一方面則使之削足適履。他們在徵引他人著作時只引用配合其理論架構的部分，而忽略其它論旨與作者有矛盾之處。例如他們引用墨子刻談到清代「法不可變性」有五個規範來源，「(1)法必須建立在自然之上，是自然不變法之反映。(2)儒家「道」的道德觀不變性。(3)大一統的不變性。(4)本末思想的不變性。(5)祖先崇拜的不變性」(57)，作者藉此證明法的合理性基礎來自儒家意識型態的價值觀、社會觀、哲學觀三個子系統，且三者互相聯繫。作者暗示墨氏的觀點顯示儒家意識型態支持制度上法的合法不變性，形成一個一體化的超穩定結構。

上述的推論有幾方面的問題，首先一個最小的問題，第五項「祖先崇拜的不變性」在墨氏的書中主要是指「遵守祖制」的觀念，與作者所述有出入。其次墨氏所說的這些規範很清楚的指明不是屬於儒家的理念，而是

<sup>27</sup> Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspects* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 74-79.

<sup>28</sup> 這三種制裁是Amitai Etzioni的說法。

至少交雜了儒家與法家之說，作者卻將之全歸之於「儒家意識型態」。再其次，墨氏此書的中心意旨是在闡明清代官僚制度的規範中不變性與彈性調整是交織在一起的，而其具有高度行政效率主要在於彈性調整的精神。墨氏所呈現清代官僚制度的圖像與作者超穩定的觀點幾乎是南轅北轍。<sup>29</sup>這樣的重大差異應該讓讀者知道。

作者談到清末紳士城市化的現象，並進一步推論此一現象導致地方宗法家族的解體，以及「紳權進城後和官僚機構相對抗，它成為推翻清王朝、瓦解一體化上層組織最重要的社會勢力」(140)，他們的主張是紳士城市化帶來對一體化下、上層的雙面衝擊，它是一體化解體的中心環結，牽動了解構的鏈鎖。作者引用美國學者周錫瑞(J. Esherick)對兩湖鄉紳的考察來支持他們的論點。的確周氏很強調「西化的城市精英」在兩湖辛亥革命中的角色，只不過周氏把此一階級的影響力放在和清廷、新軍、保守的紳士與下層群眾等複雜的相互關係來觀察。他以為革命是從城市中不滿情緒所引發的，而城市精英與鄉村精英和群眾的衝突是很關鍵的因素。在此我想指出的是，周氏所論是指兩湖地區，他無意指涉這是一全國的現象，當我們全面討論1911革命時，他的觀點與金劉二氏的觀點形成一個十分有意義的對比。

周氏所描繪的辛亥革命完全不具有全國一致性的特色，例如他談到地域的差異，有通商口岸與內陸的不同、南北的不同，又有地區與地區的不同。再者當時社會各階層間有複雜的互動關係，即使是紳商的一個概念也是因時因地具有很不同的意義。他強調我們無法對1911革命時期社會各階層的運作得到一個一致又簡單的描寫與分析，而對於不同學者從不同角度對辛亥革命的研究之中也不可能達到一個共識。這主要是因為矛盾是存在於歷史之中，不同史著之間的矛盾是反映了歷史的矛盾。<sup>30</sup>從周錫瑞所說的話我們可以了解，他沒有辦法想像辛亥革命這一複雜而包括不同地區的現象是由一條簡單而清楚的邏輯所能詮釋的。

作者的辛亥革命觀與Mary Rankin根據浙江所作的研究所得到的結論也有所同異。相同的是Rankin也是從精英權力擴張而與皇權發生衝突的角度來看辛亥革命形成的社會動因。但她所謂的精英權力擴張是一個十九世

29 同註27，頁28-88。

30 Joseph Esherick, "1911: A Review," *Modern China* 2: 2 (1976), pp. 141-182.

紀中葉以來的一個長遠的過程，其擴張的主線包括商業化的增加與太平天國亂後的社會重建。在此過程中浙江的社會精英擴張他們在公開但非官方組織的參與活動，從地方性的社會福利、教育開始，至1870年代末進入超地域的災難拯濟，80年代他們與國家的外交政策有不同意見，甲午戰後率先開始西化的改革。1901年之後中央政府有新政，但其目標是加強中央控制，因而與已經存在精英改革運動發生衝突。這時精英在長期發展之中已有較強的自信與組織力量，並對中央政府的效率深感懷疑。在此長程的歷史脈絡下爆發了辛亥革命。<sup>31</sup>

Rankin的觀點與作者的解釋有幾個不同點，第一，Rankin的精英分子(elite)之定義較廣，不僅包括各類士紳，也包括商人與留學生等新知識分子，而作者所謂紳權之擴張則僅限城市化士紳。第二，Rankin以為精英勢力擴張有一個較長遠的發展背景。本書作者則將之限於1895年之後伴隨城市化而產生的，至於太平天國之後士紳的發展，他們將之視為一體化的調節。然而要證明Rankin所述沒有道理，而作者的解釋完全配合浙江的情況，似乎不那麼容易。

我們再看沈松橋所研究內陸的河南省，紳士城市化的假說就更不適用了。沈氏所看到清末民初河南士紳的轉變基本上是軍事化，且其權力擴張是太平天國與捻亂開始，逐步加強。此一演變則跳過了作者所謂城市化士紳掌權的階段，直接有軍紳政權。<sup>32</sup>

以上本文選擇了幾個值得討論的課題來看此書之局限性，這些問題結合在一起實際上是反映了一個較根本的歷史視野的問題，其最關鍵的是深層結構存在與否的論爭。因為有歷史事件的因果關係並不必然證明有一個全面籠罩的深層結構。我認為作者主觀地認定一種連續性的深層結構是主宰歷史發展的關鍵因素，而且選出政治、經濟與意識型態三項為深層結構的核心，這樣的出發點是對一個複雜社會之各方面的因果關係提出一個武斷性的說法。一個社會除了上述三項之外，至少還有地理、溫度變化、人口在空間的分配、民族、社團、疾病、科技、對外關係等。就思想方面而

<sup>31</sup> Mary Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911* (Stanford: Stanford University Press, 1986).

<sup>32</sup> 沈松橋，〈地方精英與國家權力：民國時期的宛西自治，1930-1943〉，《中央研究院近代史研究所》，第21期（1992），頁376-380。

言，除了統治者所施加的意識型態之外，還有各種哲學思想與民間信仰等。就社會活動的類型來說，除了作者所強調的社會的結構或演變模式(pattern)之外，還有事件(episode)、人物傳記(biography)等較受情境性與突發性因素影響的方面，三者之間有著交織的複雜關係。我認為在歷史的不同階段各種因素以不同的比例起不同的作用，而不同的史家會注意到不同的方面。因此要武斷性的以為政治、經濟與意識型態構成的深層結構最根本，而其它的因素不重要之說法不容易立足，我認為韋伯對因果關係複雜性的意見反而是一個較好的假設。

深層結構之理論的另一面向是強調集體的無意識造成制約性的連續性，作者暗示歷史的連續性是根本的、深層的，非連續性則是表面的，這也是一個武斷的說法。歷史是連續性與非連續性的結合，忽略兩者的配合，而選擇性的呈現其中的一部分，很容易造成化約、扭曲或者將自己主觀的想像或後來的歷史投射到過去之上。就以作者最關心的中共集權統治來說，如果不把作者所貶抑的「斷裂說」與一些連續性的意見一起考慮，如何能得到一個比較持平的了解？

上述所謂化約、扭曲與投射的毛病因為作者將實然與應然混在一起就更容易形成了，因為作者的歷史關懷是著眼在現在與未來之上，過去主要是為了用來解釋目前的失敗，並為未來找到一條出路。這種出於當代需要的、解釋悲劇之歷史意識使他們的視野變得狹窄，凡是與此無關的事實都變得不重要，而與此有關或類似的現象都變成過去中最突出的現象。

在此我無意全面地檢驗作者的論述，只企圖指出從史學研究的角度來看，此書是建立在一種「樂觀主義認識論」或「刺蝟型」的歷史觀之上，這一取向從「悲觀主義認識論」或「狐狸型」的史學方法論，如休謨與韋伯的傳統來觀察，會覺得有許多的疑點。後者認為不但歷史沒有這樣清楚的邏輯，從歷史的實然描述中也無法導引出應然。然而上述的看法只是企圖切斷作者歷史觀與政治思想的必然連繫，並不是說他們的政治思想完全沒有道理。下面我要把評估的焦點轉移到本書中反映出的政治思想，看看他們的意見在當代思潮中的意義。

當我們將眼光轉到應然與評估的方面，作者的意見也是有值得讚賞之處。他們顯然對大陸專制極權，所謂「不服從者不得食」的體制(435)抱持著批判的態度，認為中國要走向現代化必須放棄專斷性的意識型態，肯定市場經濟、民主政治與多元化思潮，這些觀念都有「啓蒙」的作用，

中共官方說他們是走「資產階級自由化」路線不是無的放矢，他們對極權的批判與自由民主的傳播是有貢獻的。

但是書中所傳達的政治理念有沒有值得反省的部分呢？我覺得對他們的政治思想之反省與評估必須要放在一個更廣的當代政治思想之論域來看。在此我以墨子刻所提出的一個架構來作分析。在1994年香港中文大學錢穆講座，墨氏以英國學者John Dunn，中國學者杜維明、楊國樞與李澤厚的思想為例，建構二十世紀中、西兩種十分不同的政治討論的論域。他說的兩個論域實際上包括了我在前文中提到的認識論方面悲觀主義的認識論與樂觀主義認識論的對立，以及歷史觀方面韋伯與黑格爾、馬克斯對歷史本質與因果關係的互異看法。此外他還討論到兩者在目標與實踐目標之方法兩方面。簡單地說，他認為以Dunn為代表的西方政治論域是採馬基維利（Machiavelli）與柏克（Edmund Burke）的思路，是一種比較重視實際困難的調適觀點。所以在目標方面較避免烏托邦理念；在知識上傾向悲觀主義認識論。歷史方面強調人性有其幽暗的一面，所以歷史是一元性的善惡交雜的演變過程，無論是過去與未來都沒有完全的成功；同時歷史因果關係不那麼清楚，從其中也無法引伸出規範性的理論。在方法方面則是主張採行多方面的適應與調整，強調文化修改的過程中找不到一個「根本解決問題」的途徑或有「先知先覺」的群體來實現理想。

然而二十世紀中國的政治討論卻有很不相同的特色，墨氏看到在人文主義的儒家（杜維明）、自由派的社會科學家（楊國樞）與馬克斯主義的歷史學家（李澤厚）之間有許多共有的思想預設。墨子刻覺得二十世紀中國政治思想的論域是比較走理想主義而要求徹底改變的思路，在目標方面有很強的烏托邦精神，要追求絕對的成功；在知識方面傾向樂觀主義的認識論，以為正確的知識是一個統轄所有領域的「體系」，而人可以以理性為基礎來掌握這一體系；歷史方面認為歷史因果關係很清楚，而且從歷史中可以引導出配合體系的規範性理論；在方法方面，此一論域傾向於主張有一種或少數關鍵性的手段或社會群體，可以一勞永逸地解決問題而實現理想，它們或者是有良心的知識分子、有使命感的政黨、一種完美的制度或是一種正確的思想與態度。<sup>33</sup>

<sup>33</sup> 墨子刻之題目是「政治理性與當代中國的政治議程」(Contemporary China's Political Agenda and the Problem of Political Rationality)。

上述的區別在西方政治思想中是有其根源的，它們分別代表了以約翰彌爾、韋伯、熊彼得與美國的聯邦主義者為主的自由民主傳統與盧騷——黑格爾——馬克斯主義的民主傳統。

從上述兩種不同的思想論域來看《開放中的變遷》所反映的政治理念，我認為作者雖然有一部分偏到第一個論域（即墨氏所謂西方以John Dunn為代表的思想型態），例如他們主觀上肯定三個多元主義（市場經濟、民主制度與多元思想），他們也認識到張灝所說的「幽暗意識」的問題，並強調制度化的權力制衡與法治的重要性。(258)但他們的思想內涵基本上還是與許多當代中國知識分子一樣，是以第二個論域的許多預設為基礎。前面我們已經很詳細地討論了他們樂觀主義的認識論與歷史觀，而他們對目標的設定與方法的尋求與此有密切的關連。我認為這一種對理性的樂觀態度使他們的「民主」思想與自由民主傳統不同，而帶有烏托邦色彩。

就目標來說他們要打破一體化結構，建立一個完全沒有意識型態束縛的多元社會；另一方面又要社會整合不變的情況之下經濟不斷成長，「國民收入持續不斷的高速增長」，人民的生活水平提高，社會不斷進步。(466)他們以為要建立一個新的整合機制：書中暗示未來應採行的整合機制是一個西方民主憲政為基礎的「規範認同」(192-4)，肯定憲法的最權威，而憲法之中規定政府各部門權力制衡並保障人民的基本權利，如人民的出版集會自由、選擇職業與居住地的自由等。而這種民主制度的基礎是「超越意識型態的政治理性精神」(171)。

作者在肯定多元化思潮的同時也要求避免「社會整合的危機」，不要「統治的權威危機、地方主義的興起、農村基層組織的日益混亂」。在肯定市場經濟的同時又不要把「今日雖已洋洋大觀但卻弊病百出的資本主義文明當作人類不可避免的前途」(18)。他們要在「社會主義和資本主義的兩極振盪中吸取教訓」，而建立一個「開放穩定的理性社會」(19)。

我並不是要說這樣的理想不好或不值得追求，只企圖表明這一理想不是以人類歷史中曾經實現的理想為模範，而是要超越人類社會所有的失敗而達到絕對的成功。我認為這是和馬克斯主義「同構」的烏托邦思想，而與西方自由民主傳統的一些基本觀念格格不入。西方自由民主傳統以為人類無法以一套理想建立一個完美的社會，政府只能針對問題逐步調整，而在這個過程中常常有失敗與退步；民主制度中人們的共識只能建立在一些

手續之上，因為沒有人能完全超脫意識型態的束縛與個人的利害關係而以「理性」作為行事的標準，所以只能尋求各種社會勢力之間的妥協。所以自由民主思想家以為一個肯定思想多元的社會一定會有紛紜或「以有道伐無道」的混亂，一個肯定市場經濟的體制一定會有分配不均或既得利益者對升斗小民的剝削。總之，西方自由民主傳統以為民主制度與資本主義是目前人類社會所能建立起的比較有效的制度，但它絕不是完美的理想，這種「不完美」是人類無可改變的命運。

不容諱言，金劉二氏的思想中有許多點與自由民主傳統是一樣的，只是他們沒有自由民主傳統中一元性的歷史觀與悲觀主義的認識論，因而具烏托邦色彩。他們對人類理性有很強的信心，也認為思想在歷史演變中具有關鍵的地位，在了解這樣的思想特色之後，讓我們再一次回顧這本書的最後一段話：

過去演變的模式在未來如果仍然發揮效能，它的前提是人們歷史記憶之短暫，即歷史規律是建立在群體行為的無意識之上的。意識型態魔咒是中國文化和文明幾千年來最大的無意識。一旦中華民族在痛苦的歷史經驗中認識到現代社會再不能依靠意識型態認同來建構之時，這種歷史意識本身可以使人們站在一個新的起點上。（474）

作者最後要強調的是：以理性力量「在歷史經驗中認識到現代社會再不能依靠意識型態認同來建構」是解除歷史的魔咒與建立新社會之根本方法，這種找尋到「歷史槓桿」的期許再次表現出他們思想中烏托邦的一面。我不禁想問：讀畢全書之後真的能讓我們從夢魘中醒來，「讓理性之光照亮觀念的群山」，「使人們站在一個新的起點上」嗎？還是掉入另一個「烏托邦式」的夢境？無論如何，金劉二氏的大著使我們對中國的過去與未來有一番新的思索，而在本書豐富的內容與大膽之觀點的刺激之下所產生的辯難與討論可以幫助我們釐清彼此的觀念，並為如何修改中國文化的嚴肅課題提出一些反省。