

轉型正義與記憶政治

思想

REFLEXION 5

台灣的轉型正義及其省思

克服過去：柏林歐洲猶太人大屠殺紀念碑的歷史啓思

孤墳下的歷史：張志忠及其妻兒

從精神史看當代史

轉型正義與台灣歷史

文化主體性的辯證法與歷史決定

當代中國人精神生活的自我理解

創傷・回憶・和解

C53
200984

思想

REFLEXION 5

轉型正義與記憶政治



編輯委員會

總編輯：錢永祥

編輯委員：江宜樺、沈松橋、汪宏倫

林載爵、陳宜中、單德興

聯絡信箱：reflexion.linking@gmail.com

網址：www.linkingbooks.com.tw/reflexion/

思想5

轉型正義與記憶政治

2007年4月初版

定價：新臺幣360元

有著作權・翻印必究

Printed in Taiwan.

編者 思想編委會
發行人 林載爵

出版者 聯經出版事業股份有限公司
台北市忠孝東路四段555號
編輯部地址：台北市忠孝東路四段561號4樓
叢書主編電話：(02)27634300轉5226
台北發行所地址：台北縣汐止市大同路一段367號
電話：(02)26418661
台北忠孝門市地址：台北市忠孝東路四段561號1-2樓
電話：(02)27683708
台北新生門市地址：台北市新生南路三段94號
電話：(02)23620308
台中門市地址：台中市健行路321號
台中分公司電話：(04)22312023
高雄門市地址：高雄市成功一路363號
電話：(07)2412802
郵政劃撥帳戶第0100559-3號
郵撥電話：26418662
印刷者 世和印製企業有限公司

叢書主編 沙淑芬
校對 李國維
封面設計 陳玉嵐

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。 ISBN 13：978-957-08-3143-6（平裝）

聯經網址：www.linkingbooks.com.tw

電子信箱：linking@udngroup.com

目次

文革的政治思想根源：史華慈論盧梭、孟子與毛澤東

蕭延中.....1

在盧梭式問題意識和孟子式道德論說的透視下，當代中國政治思想存在著兩條路線的矛盾和鬥爭，正是文革之深層和終極的思想動因。

中國研究四十載

黎安友.....27

費正清的好奇心吸引我進入中國研究，這種好奇心今日仍在吸引我繼續探索，因為中國研究這個主題有無窮無盡的內容，而且一直處於變動之中。

黎安友〈中國研究四十載〉讀後

張朋園.....53

這些是個人與安友學術交往的小故事，也是四十年來台灣與美國學術交流的縮影。這些故事發生在一個特殊的時代，其意義留待後人去評論。

轉型正義與記憶政治

台灣的轉型正義及其省思

江宜樺.....65

在社會頌揚轉型正義崇高、重要之際，筆者願意提出一些觀察與想法，以免對一個崇高理想的追求，不慎滑落為廉價的意識型態。

轉型正義與台灣歷史

陳芳明.....83

民進黨在討論轉型正義時，不能把自己塑造成革命者。既然依賴民主程序獲得執政，民進黨對於歷史所遺留下來的問題，就必須概括承受。

創傷・回憶・和解：析論林璥的越戰將士紀念碑

單德興.....95

歷史無法迴避，創傷也不容漠視。為了讓逝者安息，生者安心，必須坦然面對歷史與創傷。林璥的越戰將士紀念碑，讓人面對悲痛的史頁。

克服過去：柏林歐洲猶太人大屠殺紀念碑的歷史啓思

陳彬.....129

德國為何要建造這樣的紀念碑？它不僅僅是為猶太人建造的，更是為德國人自己建造的，作為「永久埋在心底、並時時發出警告」的象徵。

孤墳下的歷史：張志忠及其妻兒

藍博洲.....153

張志忠及其妻兒季澐與楊揚的悲劇故事，在海峽分斷、民族分裂的不正常歷史條理下，仍然要長久被湮滅。

思想狀況

當代中國人精神生活的自我理解

陳贇.....193

在歷史文化意識衰退的當代，在「偶在」中自我定位的人們，開始滿足於不僅短暫、易逝、切近，而且繁瑣、卑微、渺小的當下。

從精神史看當代史

賀照田.....219

沒有先前對傳統的激烈行為，沒有改革時代對中國革命和社會主義實踐的失當措置，沒有1989年的致命一擊，很難想像中國會在市場的降臨中潰敗到如此地步。

新書序跋

重寫之必要，以及（他人的）洞見與（我們的）不見：

《重寫臺灣文學史》緒論

張錦忠、黃錦樹.....233

顯然文學史書寫已不僅是將講述「文學的過去」的故事印刷成書而已，而且還是現在進行式的論述權力爭鬥。

邊緣與中心的另類思索：《邊緣與中心》自序

單德興.....247

中心與邊緣的關係並非固定不變，身為台灣的外文學者，處於中、外之間的中介位置，看似在二者的邊緣，但卻也是交集之所在。

回應與討論

回應蕭高彥、高全喜對《全球化時代的文化認同》的兩篇書評

文化主體性的辯證法與歷史決定

張旭東.....259
本書並不鼓吹用「特殊」去代替「普遍」，或取消普遍性的概念，而是旨在提出特殊與普遍的辯證法，把它確立在文化最根本的自我意識的展開過程中。

是文化也是政治

王琦濤.....273
觀察雙方立場的不同，正是在對於普遍性認定的問題上，雙方存在根本分歧。雖然對民主的呼籲是相同的，但是對於民主的具體實現形式的構想有差異。

思想采風

張藝謀與賈樟柯的背後：當代中國文化生產的第三隻手

成慶.....291

巴柏教授來台演講

賴芸儀.....296

法國思想家布希亞去世

鍾大智.....301

培里安德森論俄國的民主

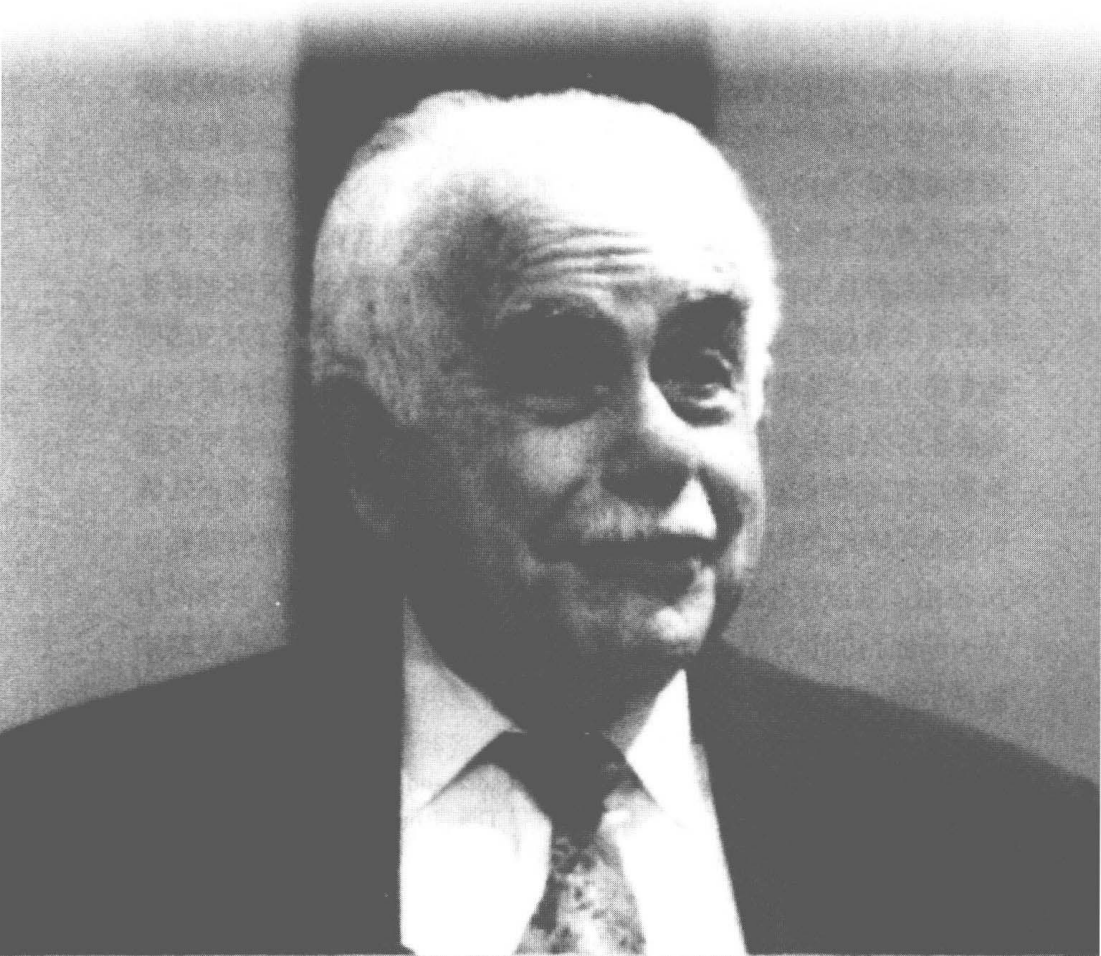
陳子瑜.....307

致讀者.....313

文革的政治思想根源：

史華慈論盧梭、孟子與毛澤東

蕭延中



思想 5：轉型正義與記憶政治

1968年秋季，史華慈發表了〈德性統治：「文革」中的領袖與黨〉一文，1978年夏季，他再添思緒，發表了〈盧梭在當代世界的迴響〉一文¹。這兩篇相隔10年的重要論文，對當代中國政治思想的基本架構與核心流派，做出了至今發人深省的分析。史華慈試圖證明：毛澤東發動「文革」運動的直接動因，雖不能排除政治上層權力再分配的因素，但在深層理論的角度上，更應當被看作是自法國啓蒙運動以來，以盧梭為代表的「道德主義取向」和以百科全書派為代表的「工程主義取向」之間理論衝突的持續反映。同時，在比較思想史的框架下，史華慈又認為，盧梭思想的某一方面與中國孟子思想的某一方面，也發生了普遍的共鳴。1978年至今過了近30年，事實證明，史華慈對此一問題所做的基本結論準確而深刻，顯示出了長久的學術生命力。這裡，我把〈德性統治：「文革」中的領袖與黨〉和〈盧梭在當代世界的迴響〉理解為一篇統一的長文，試圖在文本閱讀的過程中，揭示史華慈之詮釋邏輯和深刻睿智的效能。

-
- 1 史華慈所著“The Reign of Virtue: Leader and Party in the Cultural Revolution”由我本人翻譯；“The Rousseau Strain in the Contemporary World”由中國人民大學國際關係學院政治學系談火生博士翻譯。以上兩譯文均由林同奇先生校閱，不僅避免了原譯文中的錯誤和不準確的地方，而且對理解史氏思想更有極大幫助。在此，我們要向林同奇先生致以深深的謝意。當然，譯文中仍然存在的錯誤，當由譯者負責。以上兩文英文收在史著*China and Other Matters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996)之中。下文中引用兩文，均直接註明該書頁碼，不再另註。中譯則收錄於許紀霖、宋宏編，《史華慈論中國》（北京：新星出版社，2006），頁94-110，140-157。

一、史華慈的睿智、關懷和透視路徑

在論文的整體結構上，史華慈〈德性統治：「文革」中的領袖與黨〉一文大體可以分為兩個部分。第一部分是對中國「文革」混亂局面的一種性質上的梳理；第二部分則是對「文革」這一「特有現象」(idiom)作比較文化方面的深層透視。在論文的思想脈絡上，該文起碼同時貫穿了三條來自不同淵源的思想線索，它們是：第一、中共黨內政治思想關係的思想線索；第二、歐洲啟蒙運動以來的思想線索；第三、中國傳統文化的思想線索。

在後面的論述中我們會看到，史華慈還在另外一個角度上明確地把所謂「思想」劃分為「普遍概括的觀念」(the general notions)和「特殊具體的意識型態」(the specific ideologies)兩個不完全相同的層次。前者具有更加廣泛的普遍影響力，而後者則是被包含在前者之中的具體表現型態。顯然，史華慈的意思是說，由於這兩種思想型態並不處於同一個層次，因此二者不可同日而語，甚至在思想發展系譜的角度上，它們之間似乎也呈現出某種「普遍性」影響乃至規定「特殊性」的層級關係。據我的理解，這裡，史華慈至少又劃分出了三個思想層面：一是毛澤東主義的思想層面；二是馬克思—列寧主義的思想層面；三是歐洲近代思想啟蒙運動的思想層面。在史華慈看來，雖然按時間的順序講，這三個層面的思想越往前推，就越具有更加普遍的思想意義，反過來說，越往後走就越呈現具體的表現形式，但是在所有的這三個層面之中，卻都包含著某些共同關切的普遍問題，而正是這些「普遍問題」，使不同時代、不同地域、不同語言和不同目標的思想體系，有可能被內在地連接在一起。

思想 5：轉型正義與記憶政治

最後我們要說，在以上所有的這些思想線索和研究層面中，都貫徹著一個一以貫之的「問題意識」。無論是從盧梭和孟子到毛澤東，還是從毛澤東返回到孟子和盧梭，史華慈都把一個歷史事件和一個具體人物的思想安置到一個宏大的思想發展的背景中去，在思想史之「問題意識」的脈絡下討論問題。正如林毓生教授在概括史華慈史學研究方法的精髓時所說：「史氏卻認為『人類具有共同問題與共同條件的世界』是存在的，這個世界超越了特定的歷史與特定的文化，在某一範圍之內，如果我們要討論歷史中的因果關係，如果這種討論將『普遍的』（超越特定『時』『空』的）與『特殊的』相互作用與影響的『無法獲得確解的問題』（*problematic*）作為範疇的話，那麼，這樣的討論將會更有成果。」²

實際上，史華慈正是試圖在這「三條線索和三個層面」的交叉作用的複雜因素中，把握中國「文革」事件的歷史和思想性質。毋庸贅言，如何抽象出這種隱藏在不同型態之思想表象背後、但又貫穿於不同層次之思想體系之中的共同的思想要素，就成為考量思想家素質的核心要點。如上所述，正是在這些思想史探索的關節點上，史華慈讓我們知道了「誰是史華慈」。

二、中國「文革」之歷史性質的現象詮釋

〈德性〉一文開篇就說：「無產階級文化大革命最引人注目

2 林毓生，〈史華慈思想史學的意義〉，載《世界漢學》第二輯「史華慈專輯」，頁33。該文另收錄於許紀霖、宋宏編，《史華慈論中國》（北京：新星出版社，2006），頁237-246。

的方面之一，是毛澤東（或毛主義集團）與中國共產黨的對抗。……現在，可以毫無疑問地說，在人員構成方面，毛主義者已從正面對黨的組織的上層、中層，甚至基層都展開了攻擊，至少在城市是如此。也有相當多的證據表明，黨的結構和機制處於混亂之中，即使有些組織機構倖存下來，像殘缺不全的中央委員會和軍隊中黨的組織，也都已經失去了決策工具的重要作用。」（p.169）由中國共產黨的主席來發動粉碎中國共產黨組織的運動——如何詮釋這一悖謬的現象呢？

眾所周知，「文革」的突然發動，曾使全世界大多數觀察家措手不及。就連中共中央副主席、中國國家主席劉少奇都說理解不了毛澤東的真實意圖，而自認為是「老革命遇到了新問題」³。到了1968年，西方學術界關於中國「文革」起因和性質的研究，一般都把焦點鎖定在中共高層政治權力之重新分配的層面上，研究文獻可謂汗牛充棟⁴。對於這種方式的政治史研究，史華慈則既沒有予以否定，但他也不滿足於這種表層的判斷和描述，而是把論題轉向了「列寧主義式政黨的基本特徵」這種政治理論分析的角度上。

史華慈指出，一個列寧主義式政黨應當包括「成員」、「制度」和「信仰」三重要素。其一、黨是其實際成員的總合，由全體成員所構成；其二、黨也是一套組織結構，由「其章程、規則

3 參見首都紅代會中國人民大學三紅主辦《工農兵》，第五期，出版日期不詳，頁19。另見《劉少奇傳》（下）（中央文獻出版社，1998，頁1059）。

4 關於這一專題的研究綜述，參見徐友漁，《二十一世紀》，總第31期（1995年10月）；金鵬，《符號化政治：並以文革時期符號象徵秩序為例》，復旦大學博士論文，2002，頁7-13。

思想 5：轉型正義與記憶政治

以及運行機制」所構成；其三、黨還是一種大於它的基層組織和各組成部分的「一種大於其部分之總和的形而上意義上的有機體。這個集體本質的『靈魂』是馬克思賦予工業無產階級的全部智力上與道德上的能力。」(p. 169)史華慈敏銳地指出，這一「無產階級的全部知識和美德」，雖然是上述三重要素中最具有形而上特徵的、屬於「本體論範疇」的，且「煙霧瀰漫」的領域(the miasmatic area of the party as an ontological category)，但是，它卻體現出了列寧主義式政黨最爲核心的本質屬性。因爲，黨的成員可以替換，黨的規則也可能更改，但黨的形而上精神本質，即史華慈所說的「靈魂」，則須臾不可空置。所以，「文革」中所謂「踢開黨委鬧革命」，其意義只能是破碎黨的組織結構，不可能是拋棄黨的「靈魂」。正如林同奇先生所概括的那樣：「史華慈斷言在這種意義上的黨，毛與毛派並沒有捐棄，也絕不會捐棄。因此，重建這種意義上的黨是在所必行，問題在於如何重建。訴諸『德性統治』(the reign of virtue)正是在這個歷史脈絡中終於完全浮現出來的理念。它成爲重建中國共產黨和中國社會的重要思想導向。」⁵

基於這樣的一種理解，史華慈相當肯定地指出，雖然「文革」事態的發展的確存在許多疑團，並且與嚴酷的權力鬥爭糾纏在一起，但毋庸置疑的則是：問題不在於「黨」這一詞是否會繼續使用，更不在於「黨」應否在激進派的政治世界中扮演一個中心的

5 林同奇，〈他給我們留下了什麼？——史華慈史學思想與人文精神初探〉，載於氏著《人文尋求錄：當代中美著名學者思想辨析》（北京：新星出版社，2006），頁60。另見《史華慈論中國》，頁252-296，以及《中國的共產主義與毛澤東的崛起》（陳瑋譯，北京：中國人民大學出版社，2006）之〈中文版代序〉，頁1-58。

角色，因為「中國共產黨的合法性來源於毛澤東本人，而不是反過來。……毛澤東本人就是合法性的源泉，只要毛派集團多少還在掌舵，他就能使任何結構具有合法性。」(pp. 172-173)所以，「黨的主席反黨」其實只是問題的虛幻表像，在它的背後，必另有深意。

史華慈認為，「文革」的爆發，不能說與1959年毛澤東退居權力的「第二線」無關，但「注重思想和思想譜系這一點，並沒有暗示文化大革命或者黨與領袖之間的衝突完全只是毛澤東頭腦裡的各種想法(ideas)占據了統治地位的結果，也沒有否定權力鬥爭、心理動機或『客觀因素』所起的作用」，但問題的關鍵是：「事實上，毛澤東認為，黨的『第一線』的領導人在前進的方向上是根本錯誤的。這種錯誤不僅僅觸犯了毛澤東本人對於中國未來的願景(vision)，而且也觸犯了他那大大膨脹了的個人自尊與自傲，而這後者則已和其思想願景難解難分了。毛澤東的這種思想願景可能只是所有複雜原因中的一個組成部分，但它卻是關鍵的組成部分。」(pp. 175-176)史華慈判斷，毛澤東發動「文革」的深層動機，不能排除其某種理論角度上的明顯焦慮：毛澤東已經發現，中國共產黨無論是在人員構成上還是在組織結構上，至少在一段時間中已不能體現「無產階級專政」的各種品質了。「無產階級專政」這個詞曾被設定為具有某些社會美德和能力的「社會承擔者」(social—bearer)。但在毛澤東主義者當下的用法中，「無產階級專政」這個詞則似乎經常不是這些美德和能力的承擔者，而是指諸如全心全意為人民服務、無私奉獻、艱苦樸素、目標遠大和嫉惡如仇等這些美德和能力之集合體本身。誰是這一「公意」(general will)的現實承擔者，已經成了「文化大革命」至關重要的問題。(p. 176)

思想 5：轉型正義與記憶政治

在這裡，史華慈十分明確地使用了盧梭的政治概念和範疇，將「無產階級專政」的「社會承擔者」以及他的政治功能——「公意」的表達——提到政治理論的高度。這就意味著史華慈試圖透過紛繁複雜的歷史表象，把現實的歷史現象引向一個比較抽象的論說層面，他要在這些層面中去探究「文革」終將爆發的奧秘。這就必然要涉及到對近代政治思想史之基礎理念和發展脈絡的梳理。

如上所述，史華慈發現，在毛澤東發動「文革」的深層動因中，隱藏著一個馬克思主義—列寧主義政黨理論的預設，那就是：一個無產階級政黨，無論其形式和組織多麼完備和高效，都不能作為這個黨就一定擁有並保持其歷史之神聖性的充分證明。因此，挖掘和分析這種「集體本質之『靈魂』」的思想性質和建構淵源，就成為史華慈重點論述的突破口。這樣，史華慈就不再把問題的論域僅僅限制在「眼下的中國」這一框架下，甚至要超出「馬克思—列寧主義」的思想範式，進一步從「隱藏在馬克思主義背後的更加普遍概括的看法」中去尋求「文革」思想的源頭。他說：「事實證明，這些普遍概括的觀念確實比那些被包含於自身之中的特殊具體的意識型態，具有更加長久的生命力。這樣，這些特殊具體的意識型態，就找到了其更加普遍概括的思想源頭。這裡，我們這種特有的探討，將把我們引向盧梭學說以及那力求將這位內涵豐富但曖昧之思想家的學說加以運用的雅克賓黨。」（p. 176）

這樣，史華慈按照由「普遍」到「特殊」的研究思路，就把政治思想史探索的深層起點鎖定在西方18世紀歐洲思想啓蒙運動的源頭上。

三、西方啓蒙運動以來的思想發展系譜

按史華慈的分析，歐洲的思想啓蒙運動，就其內部的宏觀劃分而言，可以區別爲以伏爾泰、狄德羅等百科全書派爲代表的「工程主義取向」(the engineering orientation)和以盧梭爲代表的「道德主義取向」(the moral orientation)兩大流派。在後來的〈盧梭在當代世界的迴響〉一文中，史華慈對這兩種思想取向的性質，做出了透徹的闡釋和縝密的分析。

首先看「工程主義取向」。這派思想家相信，人類的關鍵問題大部分可以通過科技控制和精心設計的政治、經濟秩序或社會制度最終得到解決。這派思想家的理路架構是，「人們不僅高度自覺地採用工程—技術取向，而且將其置於核心地位。人們越來越相信，只有那些真正屬於人的問題，才正好適於按照工程—技術方法來加以處理。」(p. 208) 用笛卡兒模式的話語表達就是：「技術專家就是理智即『我思』(the intellect—the “cogito”)的體現，廣袤的物質世界爲其提供原料，……在這一模式中，人是一個消極的個體，其最基本的需求完全是由其所處的物質環境和社會環境來型塑的。就像工程師要求基本的原材料，使這些原材料具有適於工程師之目的、一些簡單的可欲求的性質一樣，工程—技術取向在處理複雜的問題時，人類社會也要求一個粗糙的被高度簡化、又可預知的關於人的模式(或者說是大多數人的模式)。這種模式所強調的是人對其軀體上的(physical)安全和滿足，即最大限度的快樂和最小限度的痛苦。」(p. 209)

史華慈指出，雖然我們不能絕對化地指責「工程主義取向」思想一脈「缺乏道德關懷的觀點」，因爲這些「社會工程師們」

思想 5：轉型正義與記憶政治

的全部目的不過是為了促進人類的福祉，但是，一旦要追究這種「人類福祉」的思想性質時，則至少有兩種突出的道德本質必須予以澄清。

其一是工具主義的目的論性質。史華慈說，他們達成這一目標的手段是對社會進行良好的設計。一個設計良好的政治制度自然會帶來和平與安全，以及物質的極大豐富。以此為基礎，不難達致商品與服務的平等分配，個人也有可能按照自己的方式去追求幸福。無論如何，作為強調功利主義倫理的產物，工程—技術取向可以完全繞過將「人應成德」(being good)作為主要關注的動機倫理觀(morality of motivation)。它用以實現自由、平等目標的手段是技術科學，他們用以討論的語言也是冷靜、超然、沾沾自喜的技術話語(technical discourse)。(p. 212)

其二是非歷史的整體主義傾向。史華慈又說，工程—技術取向常常無法掩飾其對人類過去歷史的惱怒，認為愚蠢地曲解了人類社會中輕重緩急的應有次序。在他們(社會工程師們)看來，如果人類將其注意力放在物質技術和社會技術上，人類早已追求到了自己想要的幸福，至少也比現在強。可是在過去的歲月中，人類卻將其精力浪費在各種蠢事之中，諸如宗教、神話和迷信之鋪張虛飾和徒勞無益的哲學玄思上。他們明確地指出，人類歷史之光明的一面在於科學和藝術的緩慢但持續的進步，而這一點在盧梭看來正是邪惡的根源。在他們對未來的展望中，隨著科學與藝術的進步，並逐步成為歷史發展的主流，一個最終告別淚水和憤怒的歷史進程將會到來。(p. 212)

歸納以上兩點，史華慈在一個更高和更深的層次上，把「工程主義傾向」的本質特徵和社會後果概括成：那種關於「人是一種在其『應然』與其『實然』之間徘徊掙扎的受造物」(p. 209)的

警醒沉思與憂患領悟，被樂觀主義的消費欲望給消解了。總之，在「社會工程師」看來，人只要依靠自己之「思」(cogito)，就可能為所欲為地設計和編織出一幅人類生活永久幸福的美妙遠景，並在「科學」的計算下成功地實現人類所有的欲望。所有這些，就成了「工程主義取向」思想一脈的核心要旨。

其次再看「道德主義取向」。盧梭強調，人類的問題，最終得靠個人和整個社會的內在道德質量和人際關係的改善才能解決。他認為，制度安排和科技進步必須從屬於道德的完善，工程主義取向那種企圖繞過人的動機問題去建立功利主義倫理觀的做法，必須受到嚴厲的批判。史華慈把這一思想脈絡的特徵概括為「渴望與義憤交織、猶疑與興奮並存的倫理話語。」(p.211)他至少兩次引用柏克(Edmund Burke)對盧梭的評價，「盧梭是一個徹頭徹尾的道德主義者」(Rousseau is nothing if not a moralist)，但這不是指盧梭的私人生活。相反地，正是盧梭在自己「道德很糟糕」的現實生活中，他才真實地體驗到作為個人乃至絕大多數人會因為外在環境惡劣而墮落沉淪的境況。這樣一種全神貫注的體悟，才使他對包括自身在內的所謂「人的理性」的無限可能性持有高度的警覺。在論及盧梭思想這一特徵時，史華慈對他給予了「就其對道德面向之全神貫注而論，在某種程度上，盧梭比他的對手們顯得更加傳統」的評價，(pp. 213, 216)進而史華慈略顯激動地寫道：「當我們轉向盧梭時，柏克對盧梭的準確觀察立即就會變得令人矚目：盧梭是一個徹頭徹尾的道德主義者。這一點對柏克而言是顯而易見的，儘管他與撒母耳·詹森(Samuel Johnson)一樣堅信盧梭根本就是一個很糟糕的人，堅信盧梭的道德完全是有悖常理的道德。我們將盧梭視為道德主義者，是指他的道德與那些被他攻擊為工程—技術取向之代表的功