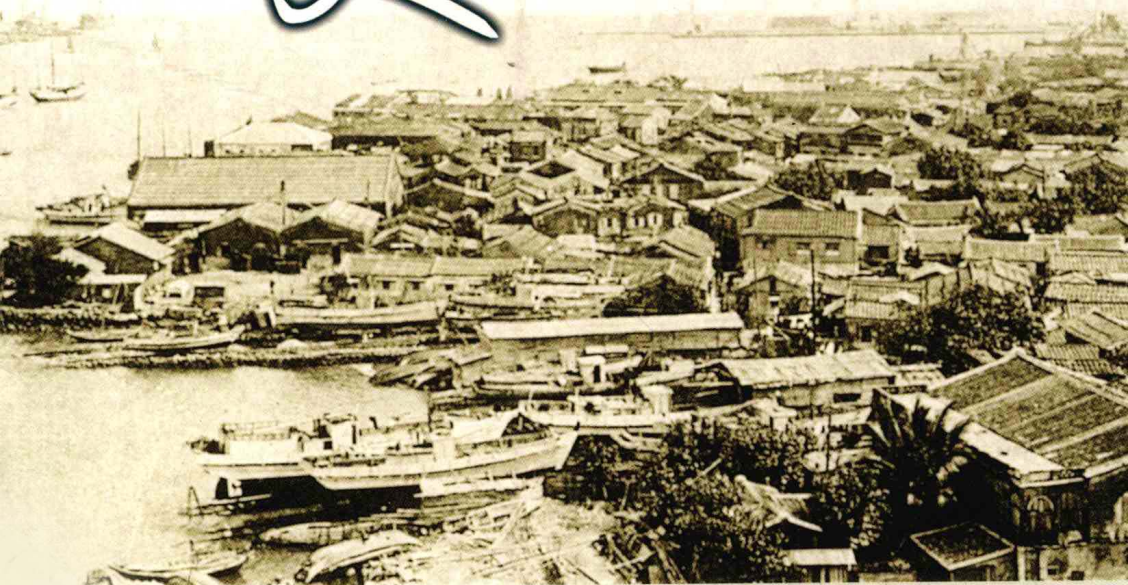


歷史人物與文化危機



| 余英時 著



三民書局

歷史人物與文化危機

| 余英時 著

 三民書局

國家圖書館出版品預行編目資料

歷史人物與文化危機 / 余英時著. — 二版一刷.

——臺北市：三民，2004

面；公分

ISBN 957-14-4130-9 (平裝)

1. 中國—歷史—論文, 講詞等 2. 中國—文化—
論文, 講詞等

617

93015585

網路書店位址 <http://www.sanmin.com.tw>

◎ 歷史人物與文化危機

著作人 余英時

發行人 劉振強

著作財產權人 三民書局股份有限公司
臺北市復興北路386號

發行所 三民書局股份有限公司
地址 / 臺北市復興北路386號
電話 / (02)25006600
郵撥 / 0009998-5

印刷所 三民書局股份有限公司

門市部 復北店 / 臺北市復興北路386號
重南店 / 臺北市重慶南路一段61號

初版一刷 1995年9月

初版二刷 1999年2月

二版一刷 2004年9月

編號 S 620370

基本定價 肆元

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇二〇〇號

有聲書 有聲書

ISBN 957-14-4130-9 (平裝)

自序——中國現代的文化危機與民族認同

自十九世紀中葉以來，中國的文化危機隨著時序的遷流而不斷加深，一直到今天還看不到脫出危機的跡象。不但如此，今天中國的文化危機反而更為深化了，因為在這個世紀末（用中國的說法是「末世」）的年代裡，世界各地，尤其是西方，都出現了極其嚴重的文化危機，而這些外面的危機現在又都與中國原有的危機合流了。最近我讀到大陸和臺灣新一代知識分子的文字，其中充滿了「後現代」、「後殖民」、「後結構」、「東方主義」、「解構」、「文化多元」種種最流行的時尚論說。世界的一切文化危機似乎都已由中國知識界全面承受下來了。

在這個後冷戰時代的世界，文化危機的論說方式雖然千奇百怪，但大體言之，只有兩種相反的傾向，一種是伴隨著多元化而來的相對主義，多元化本是現代文化的一個健康的發展。然而多元化一旦和極端的懷疑論和虛無論合流之後，便形成了各式各樣的相對主義，終至失去任何共同的標準，使人不再能判斷善惡，真偽或美醜。《莊子》「彼亦一是非，此亦一是非」的相對主義論點，也是由「道術將為天下裂」的局勢造成的，不過與現代的情況相較，有如小巫見大巫而已。

相對主義所涵蘊的文化危機，如果發展到極限，便是墨子所謂「一人一義，十人十義」。這一危機在今天知識分子中表現得最為突出，但在後冷戰的時代，集體認同的新尋求則涵蘊著另一文化危機，這一論說方式大致可以杭廷頓 (Samuel P. Hunt-

ington) 所憂慮的「文明的衝突」為代表。東歐和前蘇聯的極權體制崩解以後，以「無產階級革命」為號召的意識形態澈底破產了；以前長期受壓制的各民族文化開始復甦。同時，文化相對主義的興起也不斷向西方文化獨霸的意識挑戰，以致西方社會科學主流中的學人如杭廷頓也不得不承認世界上其他文化傳統——以宗教為中心——已構成對西方文化的威脅。這一多元化傾向的正面意義也是人所共見的。但是這一傾向發展到極端也會引生「返本論」(“fundamentalism”) 的文化危機。「返本論」一般譯為「原教旨論」，因為這是宗教史上的常見現象。原教旨論者一方面以創教者的最早教義號召族群，另一方面則具有強烈的排他性。杭廷頓所說的「文明的衝突」主要便是以伊斯蘭教的「原教旨論」為對象。我改譯「原教旨」為「返本」則是因為這一現象並不限於宗教。不久以前美國奧克拉荷馬市的爆炸案已追溯到一種「密西根民兵」(Michigan Militia) 的組織，其根據即在美國建國時期的原始理想。這一組織與宗教無關，但顯然也是一種 fundamentalism。所以中國舊有的「返本」一詞恰好可以借用，因為「返本論」較之「原教旨論」無疑更適用於中國的儒家和道家。而且照最近中國大陸上所謂「易學」和「氣功」的流行情況來看，如果將來中國出現儒家、道家或儒道混合的「返本論」運動，那也是不足為異的。

總之，在後冷戰時代，源於西方的政治意識形態在中國大陸也同樣破產了。現在不但一部分知識分子表現出重新認識文化傳統的嚴肅要求，甚至官方也開始對中國文化，尤其是儒學，發生了興趣。前者可用近兩、三年大陸上出現的一股「國學」新潮為代表。這股新潮的性質並不簡單，暫時還無法分析得清

楚。但是如果我們說：在「國學」新潮的後面，存在著一種文化認同的潛意識，大概尚不致於離題太遠。從這一角度看，這一新潮也未嘗不和「後殖民」、「後現代」、「東方主義」等來自西方的時尚論說，有其消息互通的一面。

至於後者——大陸官方對中國文化的興趣——則既見之於最近對臺灣的統戰文件，又見之於倡議「世界儒學聯合會」之類的組織，雖然在姿態上仍不免給人以「猶抱琵琶半遮面」的感覺。官方的動機自然不是學術性的，甚至也未必與文化認同有什麼關聯。但是我們可以推測，在原有的意識形態破產之後，中共官方似乎不得不轉向民族文化的傳統中去尋求統治權力的精神根據。

不可否認地，近幾年來，在一般中國人的意識中，中國文化傳統的位置確有所提昇。但文化危機則仍非短期內所能挽回。這裡有多方面的原因：首先是1949年以後，由於民間社會為政治暴力摧毀殆盡，中國傳統的文化價值已失去了存在的依據，許多基本價值不是遭到唾棄，便是受到歪曲。據最近的實地調查，不但仁義道德、慈孝、中庸、和諧、容忍等傳統德目失其效用，而且一切宗教信仰——包括敬祖先的意識——也在若存若亡之間。這種思想狀態遍及於各年齡層，其主要造因則在1949年以後，而以「文化大革命」為最大的關鍵。所以研究者沈痛地指出，三十年的毛澤東統治給中國人留下了一個史無前例的文化危機，舊的價值系統已殘破不堪，但新的價值系統卻並未出現。這是一種文化真空的狀態，前景如何則無人能加以預測。（詳見 Godwin C. Chu and Yanan Ju, *The Great Wall in Ruins, Communication and Cultural Change in China*, 紐約州立大學

出版社，1993）中國文化的實況如此，決不是空言所能濟事的。

其次，大陸學人的反傳統激情現在雖有開始退潮的跡象，但新的「國學」研究僅在萌芽階段，目前還不足以承擔闡明中國歷史和文化的任務。一般而言，人文研究和科學研究一樣，都需要有一個長期的研究傳統作為它的根據地。研究傳統越深厚，則取得的成績也越大。但所謂研究傳統並不是「定於一尊」，經久不變，而是一個不斷推陳出新的發展歷程，其中往往發生「典範式的革命」。事實上，「典範式的革命」之所以能夠出現，正是由於研究傳統的存在。西方人文研究在近二、三十年中變異迭出，但整個傳統卻因此而變得更為豐富。與此相反，中國的人文研究傳統自1949年以後便中斷了。以「國學」而言，二十世紀前半葉原已建立起深厚的基礎，一方面繼承了傳統經、史、子、集各部門的遺產，另一方面又發展了新的觀點與方法，而且研究的取向也是多元的。但是自五〇年代起，大陸上的人文研究便已為粗暴的意識形態所全面籠罩，以往「國學」研究的業績被澈底否定了，甚至「國學」這個名詞也長期成為禁忌。在這種背景之下，今天要想復活「國學」研究真是談何容易！

最近一位俄國史學家分析蘇聯解體後史學研究所面臨的種種困難，對於我們瞭解中國大陸的人文現狀很有參考價值。他說，馬克思主義史學破產以後，俄國只剩下了一片「哲學的空白」（“a philosophical void”）；現在許多人竟順手亂抓一切荒謬的東西來填補這片「空白」，從神秘主義、「旁門左道」（“occultism”），到侵略性的沙文主義都大為流行。蘇維埃帝國的崩潰誘發了人們操縱歷史記憶的需要和思古的情緒，其結果是對歷史的建構流入隨心所欲而且往往出人意表的境地。思想的自由竟變成了

不負責任的恣縱；人們在舊神話的殘骸上又編織了新神話。這位史學家也希望通過史學研究以重建俄國的文化價值，因此他特別強調「從內部研究歷史」的重要性，更強調史學家必須同時對他研究的對象和他所寄身的社會負起嚴肅的責任。（見 Aaron I. Gurevich, *The Double Responsibility of the Historian*, *Diogenes*, No. 168, Vol. 42/4, Winter, 1994）我們以俄國的情況與八〇年代「文化熱」以來的大陸相對照，便可以看出，中國也同樣存在著一片精神和思想的「空白」，中國知識人也同樣有「順手亂抓」一切東西來填補「空白」的傾向。他們不僅「抓」《周易》、特異功能、氣功、道家、儒家，而且更不分皂白地「抓」任何西方流行的「新奇可喜之論」。我相信「順手亂抓」的一個主要動力來自文化認同的新追尋，但尋求文化認同如不出之以嚴格的認知態度，則結局可能是加深，而不是消解文化的危機。

最後，大陸官方如果真有意假借中國文化或儒家以緣飾其政權的合法性，則對於中國文化或儒家而言，這將成為「死亡之吻」。自「中國特色」的提法出現以來，大陸官方越來越乞靈於民族主義的情緒。前兩年在人權問題上，他們附和新加坡李光耀的說法，強調民主與人權的內容因民族與文化而異。不但如此，他們甚至公然宣稱，中國人的「人權」首先便是「飽吃飯」。前面已提到，大陸官方不但開始重視儒家（這也是追隨李光耀的倡議，可看 *Foreign Affairs* 1994 年 3、4 月號李光耀的長篇訪談紀錄），而且正式用「五千年文化」的口號向臺灣進行「統戰」。把這許多跡象聚攏起來看，我們不能不疑心大陸官方確在採取一種偷梁換柱的新策略，想用「中國文化」或「儒家」來取代破了產的馬克思主義。一切證據都顯示：大陸官方決無絲

毫放棄原有的意識形態的意願，他們仍然堅持「共產黨領導」為最高原則。對於「人權」、「民主」、「自由」等價值，他們更是一貫地深惡痛絕，那麼他們為什麼不直截了當地根據馬克思主義來否定「人權」，而必須隨著李光耀的曲調起舞，另提出「吃飽飯」為具有「中國特色」的「人權」觀念呢？（關於馬克思主義者必然否定人權的分析，可看 Steven Lukes, *Can a Marxist Believe in Human Rights?* 一文，收在他的 *Moral Conflict and Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1991）很顯然地，這是因為官方的意識形態已無人信從，而民族情緒和文化傳統在後冷戰時代又開始激動人心。這裡我們看到在文化多元化的趨勢下，中國文化正面臨著另一可能的厄運：它將為官方歪曲利用，變成極權統治的工具，以抗拒人權、民主、法治、自由等普遍性的現代價值。儒家思想恐怕更難逃此劫。如果真的不幸而言中，那麼袁世凱「祀孔」和《新青年》「打倒孔家店」的歷史未嘗不會重演，而中國人也將再一次失去平心靜氣理解自己文化傳統的契機。這正是我所憂慮的「死亡之吻」。

由以上所論，可見今天中國的文化危機確是處在一種十分微妙的階段：一方面充滿著「危險」，另一方面又呈現出新的「契機」。（據說這是美國甘迺地總統在字面上對中文「危機」一詞的理解；其實英文 crisis 也指一種關鍵性的時刻，有轉好或轉壞兩種可能的方向。）但我們必須認清：這一「危機」是世界性的，由於冷戰的終結而全面暴露了出來。這裡有一個特別值得注意的弔詭，今天世界上各民族追求文化認同並向西方的文化霸權挑戰，雖然出於十分複雜的背景，但理論上的根據卻仍然是由西方學人提供的。西方的人類學家、文化評論家、歷史學家、

哲學家等，在最近二、三十年間頗多致疑於所謂「啟蒙心態」，因此不再奉直線社會進化論、極端實證論、現代化理論等為金科玉律。文化多元論便是在這一新思潮之下成長起來的。「多元文化論」(“multiculturalism”)目前在美國這個多元族群的社會已成為爭論的焦點。幾年前斯坦福大學的教授會以三十九票對四票取消了該校唯一的「西方文化」的共同課程，而代之以「文化、觀念與價值」的新課。在這門新課程中，歐洲的經典雖仍占有一個很高的比重，但其他非西方的作品——包括非洲、亞洲、美洲原住民以及婦女的述作——也構成重要的部分。這一破天荒的改變引起了極熱烈的論戰，戰火至今未熄。由此可知，美國學術界不但在理論上而且在實踐中，已承認社會上一切族群的文化都應該包括在大學的通識課程之內，西方文化必須從原來的獨霸位置上撤退下來。把這一原則從美國社會推廣到全世界，我們便不能不進一步承認：世界上每一民族所創造的文化都有其獨特的價值，因此也都同樣應該受到尊重。這便為世界各民族尋求文化認同的整體動向提供了理論的根據。今天中國的知識分子，無論在大陸、臺灣或海外，也都或多或少、或正或反地受到這一後冷戰思潮的衝擊。

文化多元論是不是必然否認不同文化之間還可以有共同標準呢？是不是必然涵蘊所有的文化都具有完全相等的價值，更無高下優劣之可言呢？不同文化之間是否可以互相開放，互相影響，終於達成一種基本的共同瞭解呢？今天我們雖然已較能認識到文化傳統的韌性，不再單純地把它化約為社會、經濟、或政治力量的依附品，但是我們是否應該走向文化決定論的另一極端呢？文化傳統(包括觀念和價值)在長期的歷史進程中不斷變動，

這是無可否認的事實。那麼所謂「文化認同」——無論是個人的還是集體的，究竟是什麼意思呢？以中國而言，是認同於「道術將為天下裂」時代的原始智慧呢？還是認同於西方文化傳入以前，甚至佛教傳入以前的儒、道等傳統呢？如果文化認同也包涵著「與古為新」或「與時俱新」的意思，那麼「認同」豈非主要變成了一種創造性的活動，並且不可避免地要容納外來的文化成分於其中？（一個最明顯的例子是1905年《國粹學報》第一期的〈例略〉說：「於泰西學術，其有新理特識足以證明中學者，皆從闡發。」這是因為當時，國粹學派認為「取外國之宜於我國而吾足以行焉者，亦國粹也」。引自胡逢祥〈論辛亥革命時期的國粹主義史學〉，《歷史研究》，1985年第五期，頁一五〇）這些關於文化多元論的問題都不是容易解答的。西方學者近來的討論雖汗牛充棟，但也只能澄清正反兩派的論據，一時還無法消解基本的分歧。（參看 Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992 和 Joyce Appleby, Lynn Hunt & Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, New York: W. W. Norton & Company, 1994, pp. 291-302）

文化認同在西方學術的討論仍在熱烈進行中；這種討論對於中國當前的文化危機會發生什麼影響是一個最值得注意的問題。今天無論是在中國大陸、臺灣、香港或海外，中國知識分子中都不乏倡導文化認同的人。（臺灣更出現了僅僅認同於臺灣本土的聲音。）但是我們細察他們的持論，便會發現他們很少從內部對於自己文化傳統的價值作出令人信服的新理解與新闡發。相反地，他們的主要論據是西方流行的一套又一套的「說詞」，包括前面所提到的「東方主義」、「後現代」、「後殖民」、

「解構」之類。這些「說詞」並非不可引用，不過如果文化認同不是出於對自己族群的歷史、文化、傳統、價值等的深刻認識，而主要是為西方新興的理論所激動，或利用西方流行的「說詞」來支持某種特殊的政治立場，則這種「認同」是很脆弱的，是經不起嚴峻的考驗的。一旦西方的思想氣候改變了，或政治情況不同了，文化認同隨時可以轉化為文化自譴。無論如何，中國的文化認同論者似乎在思想上還是認同於西方的「文化霸權」。這真是一個十分奇妙的弔詭。

這一心理的矛盾自然不自今日始。遠在本世紀初，國粹學派便一方面痛斥當時中國學人「尊西人若帝天，視西籍如神聖」，而另一方面則奉達爾文、斯賓塞的社會進化論為無上的真理。他們事實上已為「五四」的啟蒙心態，包括貶低中國傳統打開了方便之門。我們可以說，國粹派在表面上認同於中國文化，在實質上則認同西方的主流思潮。因為自十九世紀下半葉始，達爾文和斯賓塞的理論恰恰在西方思想界占據著中心的地位。

（可看 Peter Gay, *The Cultivation of Hatred*, W. W. Norton Company, 1993, pp. 38-54）同樣地，今天不少中國知識分子轉向文化認同也是因為西方各種認同理論已在學術界奪得了相當大的一片領域，並從邊緣進入中心了。（參看 Elazar Barkan, *History and Cultural Studies*, in Ralph Cohen and Michael S. Roth, eds., *History and Histories within the Human Sciences*, University Press of Virginia, 1995, pp. 349-369）

這是我為什麼要說，中國的文化危機今天仍在持續之中，甚至更為深化了。一百年來，在中國文化界發生影響的知識分子，始終擺脫不掉「尊西人若帝天，視西籍如神聖」的心態。西

方知識界稍有風吹草動，不用三、五年中國知識分子中便有人聞風而起。所以清末的「神聖」是達爾文、斯賓塞一派的社會進化論，「五四」時代是科學主義、實證主義，三、四〇年代是馬克思主義，現在則是「東方主義」、解構主義之類。但是另一方面，中國知識分子對自己歷史、文化、傳統的認識則越來越疏遠，因為古典訓練在這一百年中是一個不斷墮退的過程。到了今天，很少人能夠離開某種西方的思維架構，而直接面對中國的文學、思想、歷史了；他們似乎只有通過西方這一家或那一家的理論才能闡明中國的經典。在三十年整理國故的時期，陳寅恪已慨嘆：「今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學者也。」現在我們恐怕更要下一轉語說：「今日之談中國文、史、哲諸學者，大抵即談西方某一流派之學者也。」如果這一「視西籍若神聖」的心態不能根本扭轉，中國人的文化認同勢將長期停留在認同西方的流行理論的階段。族群的自我認同儘管現在已成為一個相當普遍的世界現象，中國知識分子恐怕未必能把握住這一契機，而在中國的人文研究方面有積極的建樹。

今天大概不會有人抱殘守闕到完全拒斥西方文化的地步。上面提到的陳寅恪也強調中國「必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位」。在近代學人中，他是少數能自踐其信念的一個。他對西方和印度的經典都有直接的瞭解，但是他的心靈從來沒有為西方所征服。相反地，他卻能以不同文化為參照系統而發展出自己對於中國文化的認同。所以他的文化認同中已綜合了西方現代的價值，如學術獨立、思想自由、男女平等之類。這是讀過他的著作的人很容易發現的。然而他的基本認同在中國文化則是毫無可疑的。他確實沒有忘記「本

來民族之地位」。我並不是說，陳寅恪的文化認同的方式具有典型性。事實上，文化認同對於個人而言都是如莊子所謂「鼯鼠飲河，不過滿腹」而已，因此沒有兩個人的認同是完全一致的。我舉此一例，以見認同於中國文化與接受外來文化可以是相反相成的。個人如此，推之集體亦然。

薩依德 (Edward Said) 在 1978 年刊行的《東方主義》一書，對於文化認同的研究發生了深遠的影響。他嚴重地指責西方的「東方學家」的偏見，把「東方」描寫為西方的反面——非理性、神秘、怪誕、淫亂。他認為這代表了西方帝國主義建立文化霸權的企圖，東方人必須起而反抗。這一說法的必然涵義之一自然是東方人必須擺脫西方人所強加的文化宰制，建立起自己的文化認同。但是薩依德的「東方」主要指中東的阿拉伯世界，並不包括中國。以中國而言，事實適得其反。自十七、八世紀以來，西方的「東方學家」對古典中國是頌揚遠過於貶斥。由於啟蒙時代的西方作家對中國描寫得太美好，以致造成研究啟蒙運動的專家之間的困惑。其中有人提出一種解釋，即當時啟蒙思想家為了批判西方文化，故意用中國為一種理想來鞭策自己，這就是所謂「打棍子理論」(“beating-stick theory”)：中國是西方人打自己的一根棍子。我們只要一讀《中國：歐洲的模範》(Louis S. Maverick, *China: A Model for Europe*, 1947) 這本書，就可以明白其大概的情形了。這是中國人引用「東方主義」的說詞時首先必須注意的重要事實。另一應注意之點是薩依德雖然主張中東阿拉伯世界各族群建立自己的文化認同，以抵抗西方帝國主義的文化霸權，但他並不取狹隘的部落觀點。相反地，他認為文化認同絕不等於排斥一切「非我族類」的文化。

在1993年刊行的《文化與帝國主義》一書中，他毫不含糊地指出，他一方面既不能接受美國某些白人保守派的文化霸權的觀點，以為「我們」只需要關心「我們自己經典」；另一方面也不能同情反霸權者的矯枉過正，例如說：阿拉伯人只讀阿拉伯的書，用阿拉伯的方法。他指出一個事實，在今天的世界，西方文化已傳布到一切地區，其中有些成分已變成世界性的了。（他的例子是：貝多芬的音樂已成為「人類遺產的一部分」。）總之，今天世界一切文化都是混合體，都雜有異質的、高度分殊的因子，沒有一個文化是單一而純粹的。美國如此，阿拉伯世界也是如此。但是在美國和阿拉伯世界，今天都不乏偏狹甚至多疑的民族主義者，他們往往教育子弟去特別尊崇「自己的」傳統，敵視一切「非我族類」的東西。這是一種沒有批判精神、沒有思維能力的原始衝動。薩依德的新著便是為了矯正這一流弊而寫成的。（見 Said, *Culture and Imperialism*, Vintage Books Edition, 1994, Introduction, xxv-xxvi）

薩依德的立場其實和上引陳寅恪的說法不過重點不同而已。他是一方面要求阿拉伯世界的人「不忘其本來之民族地位」，但另一方面在對抗西方帝國主義的文化霸權時，又不應連已成為「人類遺產的一部分」的西方文化也一併拋棄了。他們兩人相同之處是在文化認同上強調折衷去取。文化認同折衷論自然比「全盤西化」或「全盤本土化」麻煩得多，更不及後兩種方式來得乾脆痛快。但二十世紀的中國經驗卻清楚地告訴我們：在社會大轉變時代，文化認同並沒有捷徑可循，無論是個人還是民族集體，都必須在長期嘗試和不斷調整的過程中才能找得到適當的方向。所謂「全盤西化」或「全盤本土化」都只能是

少數人的主觀想像，可以成為理論上的「理想型」或「模式」，但在現實生活中決無可能出現。以常態情形而言，文化認同必然是在實際生活中逐漸發展和形成的，其間本土的成分和外來的成分互為作用，保守和創新也相反相成，折衷是無可避免的結局。即使是過去的「全盤西化」論者，儘管反對「折衷」，也未嘗不承認這一事實。例如 1935 年胡適在評論「本位文化」問題時便說：「我們肯往前看的人們，應該虛心接受這個科學工藝的世界文化和它背後的精神文明，讓那個世界文化充分和我們的老文化自由接觸，自由切磋琢磨，借它的朝氣銳氣來打掉一點我們的老文化的惰性和暮氣。將來文化大變動的結晶品，當然是一個中國本位的文化，那是毫無可疑的。」（《胡適論學近著》，上海，商務印書館，1935，頁五五六）可見「全盤西化」論者當時所提倡的不過是一個主觀的態度，並不是真的認為中國可以百分之百地變成西方。

「全盤西化」論者都是自由主義者，他們並不曾想到運用政治暴力來改變中國的文化狀態。因為他們有一個牢固的信念：「政府無論如何聖明，終是不配做文化的裁判官。」（胡適，上引文，頁五五五）因此儘管「全盤西化」是一個有嚴重語病的名詞，它的負面影響畢竟有限；具有獨立判斷能力的讀者不一定會接受他們的論斷。但「全盤西化」的偏激提法恐怕也對中國一部分知識分子發生了一種暗示作用，使他們感覺根據一種西方的模式來全面改造中國文化是可能的。1949 年，特別是 1966 年以後，中國經歷了一個長期的文化破滅的過程。當時的口號是「不破不立」、「破舊立新」、「破字當頭」、「興無滅資」之類。所以「破」的是中國文化，「滅」的則是十九世紀末以來傳入中國的西方文

化（所謂「資產階級文化」），而「立」與「興」的則是前蘇聯的斯大林體制，美其名曰「社會主義」。其實這才不折不扣地是一種「全盤西化」的革命。但它和三〇年代自由主義者所提倡的「全盤西化」有兩點最重大的差異：第一、它以政治暴力為推行的方法，第二、它可以說是「反西方的西化」（“anti-Western Westernization”，此名詞借自 Robert Bellah et al., *The Good Society*, New York: Alfred A. Knopf, 1991, p. 250）。「反西方的西化」是一種矛盾的或「辯證的」統一；它對中國知識分子更具有特殊的吸引力：一方面「反西方」可以滿足反帝國主義的民族情緒，另一方面「西方化」以「科學的社會主義」的新面貌出現，又恰好符合「視西籍若神聖」的潛意識。這是馬克思主義的一般魅力在非西方世界的特殊表現。（關於馬克思主義最能運用「科學規律」與「道德熱情」兩種相反的力量，使之互為支援，以激動西方一般的知識分子，可看 Michael Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, 1958, pp. 227-233）從這一角度看自由主義者的「全盤西化」和馬克思主義者的「反西方的西化」在思想內容上雖然南轅北轍，但在心理上仍不免有一脈相通之處。

無論是中國的自由主義者或馬克思主義者，他們的主要努力也是要為中國尋求一個集體的現代認同。認真地說，他們也不是拋棄了中國，一味「崇洋媚外」。這種常見的道德譴責不僅不公平，而且搔不著癢處。上面已引了胡適的話承認充分「西化」（或「世界化」）並不致導致「中國本位文化」的消滅。同樣的話在他的英文論著中更多，不必詳引了。即使是中國的馬克思主義者也常唱對中國文化應該「取其精華，棄其糟粕」之