

「現代轉型」論述的缺憾： 一個語藝學者的考察

肖小穗*

摘要

本文探討史學論述與語藝的關係。作者從語藝學的角度，分析當代美國史學界有關中國現代轉型的四部重要論著，分別是《中國：傳統與變革》、《儒教中國及其現代命運》、《擺脫困境——新儒學與中國政治文化的演進》、和《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》。這一分析旨在說明這些史學論著缺少一個語藝學的視角，而這一缺失意味著某個「人的視角」的缺席。本文還試圖說明即使是在現有的這些論著的架構下，不少重要的「歷史事實」和「歷史發現」是在語藝的幫助下建構起來的。

關鍵詞：現代轉型、語藝、史學論述、思想史、現代化變革

* 肖小穗為香港浸會大學傳理學院教授，Email: s82299@hkbu.edu.hk。
投稿日期：2014/9/20；通過日期：2014/10/9

壹、前言

「現代轉型」或「現代化」在中國大陸是個百年話題。過去一百多年來，現代化改革的薪火從未間斷過。1949年成立中華人民共和國之後，大大小小的運動都是某個現代化意義上的改革或革命運動，範圍遍及政治、經濟和文化。儘管史無前例的文化大革命結束了，但大陸仍用「現代化」和「改革開放」來概括以後 30 多年的發展。在剛過去的共產黨十八屆三中全會上，改革開放被提到了前所未有的高位，用全會公報的話說，改革開放「是當代中國最鮮明的特色，是決定當代中國命運的關鍵抉擇」（王萌萌，2013.11.12）。用習近平的話說，改革開放「永無止境」，它「只有進行時，沒有完成時」（習近平，2013.11.15）。按照這一最新說法，中國大陸的現代轉型還遠遠沒有完成，目前還只是處在現代化改革運動的某個浪尖上。

但對史學界來說，中國的「現代轉型期」有專門的定義，它專指維新運動和五四運動那段時間，大約是從 1895 年到 1920 年（參照張灝，2002：109）。這段時間見證了中國近現代史上最壯懷激烈、最戲劇性的轉變——中國由信奉封建皇權和儒家道統轉向追求科學、民主、獨立、進步、革命等現代價值。有關這一「轉型期」的論述於是成為了中國近現代史論述的重中之重，驚異於中國近一百多年變化的史學家們都多少有個「維新」和「五四」情結，他們試圖從這兩個繼往開來的思想和社會運動中追尋後來激進的共產主義、民族主義和愛國主義發展的源頭。

但這部分的史學論述還有更重要的使命：解釋這兩場激烈運動的由來。在美國，70 年代前的中國史學家多受費正清（John K. Fairbank）和列文森（Joseph R. Levenson）等人影響，認為 19 世紀的中國是一個呆滯僵化、不思進取的民族，鑒此，探詢中國現代變革之起因的目光便自然地落到了西方自己身上。那時候最流行的一種解釋是所謂的「西方衝擊—中國回應」，由此可以將維新變法和五四新文化運動看作是中國的兩次痛定思痛的回應。這種解釋背後的基本假設——即假設西方是「現代的」、「進步的」、「開放的」，而中國是「傳統的」、「落後的」、「保守的」——在後來受到了挑戰，新的解釋

和論述隨之出現，史學家開始嘗試從多個角度（包括從中國的角度）、運用多種方法來探討中國在 19 世紀末和 20 世紀初的劇烈變化。

我在美國攻讀語藝和傳播學期間，因為要研究維新和五四時期的西學傳播，所以特別關注美國的這一史學傳統。我閱讀了大量有關這兩個運動的史學論述，尤其是思想史論述，受益良多。我的研究與思想史研究有密切的關係，我們研究的對象很多時候是一樣的——一樣的作者，一樣的著述，所有影響深遠的思想史著作在我看來都是不容忽略的語藝傳播事件。但因為我是帶著語藝學的問題進入這一史學傳統的，自然會發現一些缺失，尤其是發現這一史學傳統缺了一個語藝學的視角。在我看來，語藝學視角的缺席意味著某個「人的視角」的缺席，在此，「語藝」作為人最富有創意的部分，是與「人」緊緊連在一起的。從這個角度上來看，這一缺憾就不只是語藝學者眼中的缺憾，還可能是過去史學／思想史論述本身的缺憾。但儘管少了語藝學的視角，史學家／思想史家還必須借助語藝來建構自己的論述。我早就想撰文探討史學論述與語藝的這一微妙關係，但始終沒有找到機會，所以要感謝這期專輯給了我這個機會。

本文將從語藝學的角度，分析美國史學界有關中國現代轉型的一些重要論述。分析的目的地不只是一要展示這些史學論述的一個缺憾——缺少語藝學的洞見（insights），還試圖說明即使是現有的這些論述也是在語藝的幫助下建構起來的。為此，我特別關注四部重量級的史學論著，分別是費正清與賴尚爾（Edwin O. Reischauer）的《中國：傳統與變革》（*China: Tradition and Transformation*）、列文森的《儒教中國及其現代命運》（*Confucian China and its Modern Fate*）、墨子刻（Thomas A. Metzger）的《擺脫困境——新儒學與中國政治文化的演進》（*Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*）、和張灝（Hao Chang）的《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》（*Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)*）。這四部著作代表了中國現代轉型論述發展過程中四個重要的論述趨向，不僅如此，後面三部思想史論還與語藝學的研究取向有著若即若離的聯繫，因此適合用來說明思想史與語藝學的關係。本文還應該有思想史家史華慈（Benjamin Schwartz）的位置，

他是最欣賞的史學前輩之一，值得我大書特書，只因為前面四部著作將用去我所有的篇幅，所以只能尋找另外的機會。

以下分析將涉及兩個層次的語藝者（rhetor），一是史學家研究的對象，即譚嗣同、章炳麟、陳獨秀等改革家，他們要說服民眾接受他們的變革主張；二是史學家本人，如費正清、賴肖爾、列文森等，他們要說服讀者接受他們的「歷史發現」。第一層次的語藝要求我們的史學家採取一個語藝的視角，以便能夠關注改革家們的語藝行動，而第二層次的語藝則要求我們從語藝評論的角度，分析史學家們的論述。鑒此，以下分析將分兩步進行：先分別討論這四部論著的史學／思想史取向，同時從語藝學的角度指出這些取向的不足；然後分析這些史學論著的語藝，我將從作者的一些重要論述和「發現」入手，探討語藝如何幫助建構起這些論述和「發現」。

貳、史學與語藝學

一、《中國：傳統與變革》（Fairbank & Reischauer, 1979 / 陳仲丹、潘興明與龐朝陽譯，1995）

在費正清和賴肖爾的《中國：傳統與變革》一書中，中國的近代歷史是這樣開場的：

19世紀中葉，中國、日本、越南以及朝鮮相繼受到西方國家擴張的威脅，被迫擴大與西方的交往。每個英國人都引以自豪的維多利亞時代給東亞人民帶來的卻是沮喪和災難，對龐大的中華帝國來說尤其如此。正當西方列強敲擊中國大門的時候，它已滑入王朝循環發展的下坡階段……影響中國現代變革的主要因素在於中國的重心深埋在中國內部。中國作為古代東亞文明中心的漫長歷史使其人民對於所有外國人具有一種天生的優越感，傳統模式的情性和固執以及物質和精神的自給自足，相對來說使中國對西方的挑戰產生了抵抗力並使它無視這種挑戰。（Fairbank & Reischauer, 1979 / 陳仲丹等譯，1995：262）

兩位作者由西方擴張說到中國的抵抗，讓人想起上世紀 50 和 60 年代曾經主導美國的中國近代史論述的「衝擊——回應」模式。這段開場白也的確表達了這一模式的基本思路，它建基於一個信念：近代西方的強勢擴張不僅打破了中國「王朝循環發展」的宿命，而且從根本上改變了中國發展的路向。但因為西方的衝擊也波及日本、越南、朝鮮等東亞國家，所以影響中國如何作出回應的因素主要來自中國內部。從這一基本思路出發，兩位作者勾勒了幾個影響中國現代變革進程的重要趨勢（或趨向），包括西方擴張、帝國勢力衰落，和傳統對變革的抗拒，這三個趨勢構成了兩位作者解讀中國現代化進程的主要語境。在往下的章節裡，作者就在這個語境上來解釋中國人在 19 世紀中葉以降針對西方挑戰所作出的種種回應，其中包括他們在較長的一段時間內無視了這一挑戰。

在「鴉片戰爭」一節裡，費正清和賴肖爾沿用同樣的策略解釋鴉片戰爭的起因。我們「有必要將其放到近代歷史的主要趨勢之中去觀察」。關於近代歷史的主要趨勢，作者說了兩點：「工業化的西方在技術、組織技能和軍力方面迅速領先」；同時「一些思潮——例如科學學問的概念、個人自由和經濟增長——正開始席捲整個世界」（Fairbank & Reischauer, 1979 / 陳仲丹等譯，1995：281）。但是反觀中國，卻依然故我，抱守「已經過時」的進貢政策。鑒於「（中西）力量對比的懸殊差距已經形成」，中西之戰在所難免。對此，兩位作者是這樣解釋的：

在要求外交平等和商業機會中，英國代表了所有西方國家。如果英國沒有這樣做，其他西方國家遲早也會提出同樣要求的。對中國的貿易中，有活力的英國商業利益不僅集中在茶葉而且集中在鴉片上，這只是一個歷史的巧合。如果中國的主要需求繼續是印度原棉，或者總而言之如果清代後期的中國像其早期一樣不存在鴉片市場的話，那麼也就不會有「鴉片戰爭」。然而根據西方擴張不可遏制的活力和中國制度墨守成規的惰性，某種形式的中外戰爭可能還是會爆發的。（同上引：281）

值得注意的是，這段解釋比上一段開場白更明白無誤地透露了費正清和賴肖爾的大歷史觀點，這個大歷史觀看重歷史發展的「真實原因」，不看重偶然的、個別的原因。由是觀之，「鴉片貿易」只是西方宣戰的理由或藉口，不是中西戰爭的「真實原因」。在作者的眼中，「真實原因」只能來自那些導致中西衝突的最基本的政治經濟發展趨勢，尤其是「西方擴張不可遏制的活力和中國制度墨守成規的惰性」，這兩種趨勢互不相讓，從而決定了某種形式的中西戰爭是不可避免的。

我們可以理解為什麼不幸遭遇並捲入這場「鴉片戰爭」的中國人沒有出現在以上關於戰爭的大歷史敘述裡，這樣一種大歷史觀，眼裡充滿了所謂的客觀趨勢（尤其是政治經濟趨勢），自然就容不下人，至於中國人是怎麼想的，就更不會看在眼裡。這種解釋模式和大歷史觀展現了一個用政治經濟實力說話的「現實」，在此貧弱的中國人怎樣想是不重要的。在這樣的「現實」裡語藝不可能有生存的空間。

二、《儒教中國及其現代命運》（Levenson, 1968／鄭大華、任菁譯，2000）

《儒教中國及其現代命運》的作者列文森，在許多方面是其老師費正清的對立面，他重視內在的思想趨向，而不是外在的政治、經濟和社會趨勢；他關注重要概念及其意義的變化；他還關心人的感情和精神需求；作為一位人文主義者，他不僅要把中國的現代轉型寫成一部「思想的」歷史，還要寫成一部「人思考」的歷史（Levenson, 1968／鄭大華、任菁譯，2000：145）。但另一方面，他仍然要借助費的「西方衝擊——中國回應」模式來解釋中國的現代變革，原因是他相信西方的現代化經驗具有普遍的意義，中國人的現代命運取決於他們是否接納這套經驗。

從思想、概念、語言、和意義入手尋求有關中國現代轉型的解釋，是列文森獨到於費正清的地方，這讓他在一些重要問題上有比較深入的討論，也讓他在這些問題上和語藝學者走得比較近。《儒教中國及其現代命運》一書最精彩的部分其實出現在激進的孫中山革命和共產主義運動之前，列在那裡揉入了一定程度的語藝分析。那時期的一個重要問題是，面對大清帝國在軍事、政治和經濟上節節敗退，洋務派

和後來的維新派如何還能維持他們的道德優越感？這就需要深入到這些溫和改革派的話語和意義世界中去，近距離觀察他們如何解釋軍事、政治和經濟失利所帶來的困惑，以便在道德和精神上重建中西之間的主次關係。正是在這個地方列用到了語藝分析，從列的分析中，我們得知這些溫和改革派的一個基本策略是重新解釋傳統儒學的「體用」概念，以使用它來協調中學與西學的衝突（Levenson, 1968 / 鄭大華、任菁譯，2000：48-65）。

遺憾的是，列文森對語藝的關注是有限的，對他來說語藝只起到維護傳統（即維繫傳統意義）的作用，這樣的語藝充其量可以解釋費正清等人所說的「傳統範圍內的變化」（Fairbank, Reischauer, & Craig, 1965: 5），不能解釋由傳統向現代的轉變。可是在列的概念中只有第二種變化才算是真正意義上的歷史變化，而偏偏是這種真正意義上的「變化」，在列那裡缺乏充分的論證和分析。很顯然，列不認為語藝可以解釋這一看似不可思議的「變化」，他於是求助外來的「衝擊」來說明這一「變化」。

和費正清一樣，列文森也必須把儒家中國的現代命運「放到現代歷史的主要趨勢之中去觀察」。在韋伯的現代化思想的影響下，列主要關注理性主義、科學主義、工業主義、商業化、專業化、職業化等現代西方的發展趨勢，對他來說，中國的現代轉型，意味著中國人將接受一套反映這些現代趨勢的價值理念。問題來了，列本人認同韋伯的觀點，認為儒教傳統本身無法孕育出這樣一套現代價值（Levenson, 1968 / 鄭大華、任菁譯，2000：3-38），那麼又如何可以接受這套來自西方的價值？列不能不依賴這樣兩個假設：現代西方的這套價值理念是普遍適用的，而這種普遍適用性是所有頭腦健全的人都可以理解的。列於是訴求中國人（尤其是中國知識份子）自身的「理性」判斷能力。

列文森可以說這套「現代」價值的意義是顯而易見的，西方人在戰爭中已經顯示出他們的科技優勢，西方豐厚的財力和物力也已經顯示出西方人商業和工業化的巨大成功，而職業化、專業化等也將逐步顯示他們在現代管理方面的驕人成就。但這樣一來，列就必須強調西方的那些顯而易見的政治經濟成就。在鴉片戰爭後的半個多世紀，中

國的知識份子一直被說成是既要在理智上擺脫傳統，又要在情感上依戀傳統，如果說在他們的身上，理智最終戰勝了情感，那麼這一理智的勝利說明中國人最後還是看上了西方的政治經濟成就。列走了一圈，又回到費正清的基本假設上來：中國人不能不服膺於西方的政治經濟實力。

三、《擺脫困境：新儒學與中國政治文化的演進》（Metzger, 1977 / 顏世安、高華與黃東蘭譯，1996）

列文森之後，決意要在他的思想史思路走下去，同時又要求走出「西方衝擊說」的解釋框架的代表人物是墨子刻。他認為中國人有自己感受和解決問題的方式：

中國人不斷發展著的實現現代化的決心，到本世紀之初並不簡單地基於西方的某些方法要優於中國這樣一種發現之上。我們毋寧認為，西方方法被證實是廣泛需要的，正是因為它似乎對於解決儒家長期以來苦惱的問題，對於實現儒家一直追求的社會理想有幫助。（Metzger, 1977 / 顏世安等譯，1996：16）

因此對列來說，首先要知道「儒家長期以來苦惱的問題」是什麼。為此，他在《擺脫困境——新儒學與中國政治文化的演進》中提出了一個甚有見地的「新儒學困境」的觀點。這個「困境」觀認為宋明以來的新儒家（即理學家）生活在一種普遍和持續的困境意識（sense of predicament）之中。按照墨的解釋，這種困境意識源自新儒學的二分模式，如「心—物」、「理—氣」、「道—器」等等。一方面新儒家相信個人可以通過道德淨化來達到「天人一體」的聖境，人一旦具有與天地同體的意識，便具備改造世界，「為天地立心，為生民立命」的能力。但另一方面，他們又不得不面對各種社會改造方案一再失敗的現實，以至於懷疑這條由個人道德淨化達至社會進化的道路是否可行，這種懷疑最終發展成一種揮之不去的困境感。

在墨子刻看來，現代化的意義在於它實現了新儒家的社會理想，因為西方帶來的是「下述信念，即相信通過現代技術、政治參與的新方式（無論是自由主義式的，還是共產主義式的），以及新式知識，那種自王安石『新政』以來就被認為是難以駕馭的（外在的）的經濟和政治問題……，事實上是可改變的」（Metzger, 1977 / 顏世安等譯，1996：201）。

我認為墨子刻的「困境說」起碼在三個方面突破了前面三位前輩的視野：（一）它為中國人爭得了現代變革的主動權，中國人不再是被動地接受西方強加的命運，相反，他們主動尋求和運用西方的技術和知識來實現自己的理想。（二）現代化並不意味著中國傳統的終結，事實上，它意味著這一傳統的浴火重生。（三）中國傳統是一個活躍的、能動的體系，它自身能夠產生變革的要求。包括費正清、列文森在內的許多西方學者均追隨韋伯的看法，認為儒家傳統是傾向保守、安於現狀的，原因是儒家缺少對自身道德理想和現實之間緊張關係的意識（Weber, 1951 / 康樂、簡惠美譯，2004：229-230）。現在看來，儒學傳統並不缺乏這種意識。

我現在關心的是墨子刻的這一取向在多大程度上要用到語藝分析，我們於是要說到墨的研究方法。他的做法是從新儒家的習慣用語（clichés）入手，考察他們的行話（jargon），並分析這些行話所要表達的生命感受和問題意識。墨認為新儒家們分享最基本的生命感受，包括對人類生命的目標、現實生活的條件、以及實現目標的可行辦法等方面的感受，因此在表達這些感受時會共同遵守一些基本的話語規則，譬如使用大致相同的詞彙和術語。他因此建議「把新儒學看作一種十分廣泛的共同『語法』」（Metzger, 1977 / 顏世安等譯，1996：13）。語藝學者應該欣賞這樣一個「語法」視角，它必然要牽扯出一些值得關注的語藝問題，這些問題關係到改革者們如何選擇性地利用或偏離新儒家的某些話語規則。例如這個「語法」視角會關注這樣的問題：新儒家們表述自己的基本觀念時，會經常性地使用什麼表述？這些表述通常會和其他什麼表述順理成章地連接在一起？這類涉及新儒學「詞法」和「句法」的問題提供了一個衡量和理解新儒家以及後來的改革者的語藝行為的重要依據。

但遺憾的是，即使是採用了這樣一個「語法」視角，墨子刻對語藝的關注也同樣是有限的。問題就在於這個「語法」視角，它本身已限定了墨的考察範圍，這意味著他更看重那些對新儒家及其學派來說「正確」或「常規」的表述。「語法」視角或許可以用來說明新儒家在現代轉型前的表現，我們可以說正是因為新儒家執著於「語法的正確」，才沒有能夠越出傳統思想的雷池——由此看出這個「語法」視角會把我們暗渡到「西方衝擊」的老路上去，以至於認為「中國深深陷入困境，不能自拔，只有等待西方的解救，才能擺脫困境」（Cohen, 1984 / 林同奇譯，1989：76）。不管怎麼說，像在 19 和 20 世紀之交發生的兩場壯懷激烈的中國現代變革運動，不是新儒學的「語法」所能夠解釋的。在我看來，這兩次運動都見證了一個不一般的語藝壯舉。

正如我在後面要展示的那樣，語藝是一種「合法的偏離」，它包括兩個部分：「合法」——即符合語法和語用規則，和「偏離」——即偏離常規的話語方式。在一般情況下，「合法」和「偏離」可以相安無事，語藝者可以滿足於在某個話語規則所允許的範圍內製造變化；但總會有這樣的重要時刻，語藝者必須巧妙地破壞某個重要的話語規則來營造強烈、特殊的語藝效果，在這樣的時刻，「偏離」的膽略和技巧顯得更加重要。中國的現代化運動正是這樣一個重要的歷史時刻。可能是受到「語法」視野的限制，墨子刻沒有特別關注這種不一般的語藝。在處理新儒家及後來的改革家的語藝時，他實際上偏向了「合法」（或「一致」）的部分，而忽略了「偏離」的部分。在《擺脫困境》一書中，我們看到這樣一個結論，「中國的改革者們在選擇這個或那個西方政府模式時，顯然是在尋求一種實際上與儒家激進政治行動的思想極為一致的政治行動觀」（Metzger, 1977 / 顏世安等譯，1996：206）。考慮到墨的「語法」視角，我們可以理解為什麼會有這樣的結論。但事實上，中國的改革者們在很多方面都偏離甚至顛覆了新儒學的話語規則。且不說後來的共產主義者，就是維新闖將譚嗣同的《仁學》，也只能說是部分地滿足了即使是最激進的新儒家「仁學」的「話語規則」。所以這個「一致」的說法只是道出了一部分事實，並沒有道出全部的事實。

四、《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》（Chang, 1987 / 高力克、王躍譯，2006）

在《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》中，張灝建議我們改換一個角度，從改革家的思想環境和生存情境入手探討變革（Chang, 1987 / 高力克、王躍譯，2006：1-5）。這一視角的轉換標誌著中國轉型論述的一個新高度。張著重探討康有為、譚嗣同、章炳麟、和劉師培在 1890 至 1911 年的大變革中的思想變化，選擇這 4 位改革家是因為他們「在此時期以不同方式扮演了思想界的主要角色」（同上引：1）。這一研究取向注重改革家個人的生活經歷，這是過去的思想史研究所忽略了的。把四個人放在一起，目的是比較他們心路歷程的異同。思想史家由此進入到改革家具體的意義世界中去追尋他們的思想變化，而不是像過去那樣抽象地、想當然地泛談一個時期的思想變遷。

值得注意的是，這一取向在很多方面偏向了一個語藝研究的視角。首先，中國知識份子的改革行動被看作是對「秩序與意義」的尋求，這一定位與語藝研究的基本定位不謀而合，語藝本身就是一個「尋求秩序與意義」的過程，而語藝分析不過是要揭示這個過程。其次，張大量使用富於語藝想像的概念，如「象徵符號」、「象徵主義」、「象徵性資源」、「內部對話」等等，這些概念顯示張正朝著語藝分析的方向作出一系列視點的轉移。由於篇幅有限，本文不能一一評述這些新視點的意義，但是對於張的兩個重要視點，「思想環境」和「生存情境」，我們要做特別的說明。這兩個視點其實反映了張的一個更核心的關切，即對「情境」（situation）的關切，在張的分析架構裡，「情境」之所以重要，是因為它和一定的「秩序和意義」聯繫在一起。而對本文來說，張的「情境」概念不僅展示了一個潛在的語藝視野，同時也表露了這一潛在視野的局限。

那麼什麼是「情境」？從張灝的闡述中我們可以歸納出三點：（一）情境是我們身處的「生活世界」，它是實在的、具體的、與我們的生活息息相關的；（二）它是被我們「感知到的」；（三）它表現為一種需求，要求我們作出適當的回應（參照 Chang, 1987: 4 / 高力克、王躍譯，2006：5）。^[1] 這樣一種「情境」和思想史家所關心的思想環境又有什麼關係？按照張的解釋，「思想環境」（intellectual milieu）指

在一個特定環境中流行的觀點和價值，這些觀點所以能夠流行，是因為它們被認為是能夠幫助維持或改善我們的情境。張認為情境與思想環境是相互依存的，一方面，人們總是依據他們身處的情境來確定一個觀點或價值的意義，外界的觀點和價值要與人們身處的情境關聯到一起，才會受到關注，那些有影響的觀點和價值因此要借助情境的中介作用才能實施它們的影響。而另一方面，人們也要借用一些流行的觀點和價值，才能清楚界定和說明他們身處的情境（Chang, 1987 / 高力克、王躍譯，2006：5）。張還進一步區分「歷史情境」（historical situation）和「生存情境」（existential situation），後者指「世上任何地方人生的特有情境，諸如死亡、苦難和愛」。對張來說，「中國知識份子身處的生存情境只能根據他們不同的人生歷程來理解。而他們所遇到的歷史情境，則使我們能夠勾畫出他們的某些共同特徵」（同上引：5-6）。

這個「情境」概念改寫了以前的一些流行說法。西方的學說因為沒有具體的「情境」，所以不能構成直接的「衝擊」。墨子刻所說的「困境」，也因為遠離「情境」尤其是「生存情境」，而稱不上真正的「困境」。過去的思想史家像列文森和墨子刻因為籠統地談論思想環境，所以也只能籠統地談論一個時代的改革家。而有了「情境」這一概念之後，思想史家現在可以比較個別改革家的思想。

但對我來說，「情境」的意義不只在於把我們帶入一個具體的意義世界，它還開放了一個語藝分析的領域。前面說了，外界的觀點和價值要和我們的情境拉上關係，才會引起我們的注意。但這些觀點和價值並不自動地和我們的情境發生關係，這種關係是被「拉扯」來的，準確地說，是話語建構起來的。遇上像譚嗣同那樣的改革家要傳播激進的「平等」觀點，他還必須訴諸一套像《仁學》那樣精心策劃的語藝話語。我們甚至可以說「情境」本身也是語藝建構起來的。這一語藝建構對改革家們來說尤為必要，他們需要「合法地偏離」傳統對情境的認定，而要這樣做，他們不可能依賴一套現成的邏輯程式——因為沒有這樣一套邏輯程式，所以只能語藝建構。這時候改革家們只有憑藉他們的睿智和膽識，自己開拓出一條路來，這也應該是張灝所說的「尋求秩序與意義」的意思。「情境」需要語藝來建構，還因為我們的環境通常是模糊的、不確定的，史華慈就明確指出：「歷史環境

事實上總是充滿著模糊與曖昧。它在本質上具有高度的問題性與不確定性，因此要確定哪個反應才是最恰當的，總是很不容易」（Schwartz, 1987 / 張永堂譯，2009：3）。由此看來，探討變革的史學家起碼在兩個問題上要作語藝分析：改革家們如何讓人（包括他們自己）相信他們對那個「模糊與曖昧」的情境的界定是真實無誤的？他們又如何有效地說明他們由此提出的改革方案是「最恰當」的回應方式？如果我們接納以上關於「歷史環境」的看法，那麼這兩個語藝問題是無法迴避的。

遺憾的是，在《危機中的中國知識份子》中有關這兩個問題的分析不多。我相信有兩方面的原因，第一、張灝討論「情境」的構成時偏重了外部的構成因素，他所說的「生存情境」更多是指生老病死、教育背景、學識來源、生活經歷、個人際遇等外部因素。第二、這些外部的情境因素沒有能夠表現出應有的「模糊與曖昧」，它們似乎都容易把握，改革家們無須特別探究它們的意義。這樣一來，語藝分析便顯得多此一舉。這就讓張的分析變得相對地容易，由於缺少語藝的分析，「情境」也就呈現不出它的豐富和複雜。

張灝對譚嗣同「生存情境」的描述（見第三章），可看作是一個典型的例子。張灝在此為我們梳理了這樣一些重要的個人經歷和際遇：譚在青少年時期遭遇親人接二連三的生離死別；數年後的詩作顯示他仍沉浸在淒楚和傷感的心緒之中（Chang, 1987 / 高力克、王躍譯，2006：89-92）；年近 30 時寫的讀書劄記又表明「他的思想正往各種方向尋求道德指導」（同上引：85）；他在 32 歲那年（1896）遊學北方，在上海遇見約翰·富賴（John Fryer），從後者那裡接觸到有關基督教的知識；接著在南京遇見佛教學者楊文會，遂即投入佛教研究（同上引：92）。張要說明這一系列看似偶然的個人經歷和際遇實際上鋪設了一條道路，譚在這條道路的引領下一步步走向了一種精神境界——即「無我同一」的境界，並最後選擇了以身殉道。我的問題是：我們需要如此看重這部分「生存情境因素」的引導作用？在這個問題上，我倒是同意史華慈（Benjamin Schwartz）對歷史環境的看法，從史華慈的角度看，值得我們特別關注的不是這些不尋常的經歷和際遇，倒是譚為什麼偏向了某個方向的解讀。從譚實際上走過的路來看，他其實自覺地逐步偏離了傳統對類似情境因素的解讀，其中包括主流社會對

某些新儒家學說、道家哲學以及大乘佛教的常規理解，譚在尋求一個不一般的道德秩序與人生意義。當然，張還是可以把這一「偏離」或「叛離」歸因於譚特殊的個人經歷和際遇，但對我來說，與其要訴求歷史的「巧合」，我們不如來展示譚既大膽過人又絲絲入扣的構想。這正是我們需要語藝分析的地方，它不僅可以展示譚如何構思他的情境，更可以展示他如何構想一個對他來說「最恰當」的回應。在譚最後完成的《仁學》中，我的確看到了一個入乎情理、又出乎意料的構思過程，這一過程引導譚走出了傳統或常規的理解，最終到達他的那個不一般的秩序和意義（Xiao, 1996）。

另一個讓人遺憾的發現是，張灝還傾向於把外部的情境因素看作是一種支配性的概念，它以某種方式決定了改革者們的「回應」。在書中張用去很多篇幅來梳理和標示康有為、譚嗣同等四位改革家在各個重要時期的各個重要的思想來源（這時候「情境」與思想環境糾纏在一起），我們欣賞張的這一努力，這對思想史家而言也責無旁貸。張想用過去的思想來源來解釋改革家現在的思想趨向，以此說明一些重要觀點和價值的歷史傳承，這無可厚非。但這樣做有意或無意地建構起一種「因果聯繫」，這倒是語藝學者所不願見到的，後者很清楚，在一個強大的「情境」概念的覆蓋下，語藝很難有施展的空間。如果說這一概念也容許某種限度的語藝分析的話，那麼這種語藝分析主要關注的不是改革家們如何走出思想來源的視野，而是他們如何最大限度地利用現有的思想資源——這讓譚嗣同與富賴和楊文會的相遇成為了譚思想轉變中兩個重大的事件。

以上三位思想史家都不可避免地要關注一些語藝問題，這些問題關係到 19 ~ 20 世紀之交的中國改革家們如何建構「傳統範圍內的變化」，如何製造「合乎語法的變化」，和如何利用現有的思想資源。這裡說的語藝無疑是整個改革運動中不可或缺的部分，但由於這部分語藝的志向不在重大變化，所以能夠解釋的變革是比較有限的。

參、史學論述與語藝

在以下部分，我們將從另一個角度來探討以上的史學論述與語藝的關係。先前我們探討 5 位學者的史學取向時，發現他們的研究與我

們所期待的研究有一些基本的分歧，這些學者儘管與語藝研究保持某種若即若離的關係，但總是在關鍵時刻（尤其是在解釋變革的節骨眼上）選擇離開語藝學的研究取向。而當我們改從一個語藝分析的角度深入去分析這些學者的論述策略時，便看到另外一番景象：這些學者不僅不拒絕語藝，還需要語藝來建構他們的「歷史發現」。

讓我們從墨子刻的一句話說起：「人們一旦從新儒學的發展所引致的『內外』困境和一向為人們所憤慨的帝王專制劣境中解脫出來，就必然發現歷史是可以改變的」（參照 Metzger, 1977: 211 / 顏世安等譯，1996：199）。在墨子刻的架構裡，這是一句非常重要的論述。但嚴格來說，這裡的每一個概念都是一個問號，雖然從上下文得知這裡說的「內外困境」和「帝王專制劣境」是什麼，我們仍然不能確定：這些就真是當時的中國人所深切感受到的「困境」和「劣境」？他們就真的認同作者提議的「解脫」方式？但就算他們真的感受了，也真的認同了，人們也不一定「必然發現」歷史是可以改變的——假設他們還感受到其他的「困境」和「劣境」，還認同其他的「解脫」方式，再假設他們屬意不一樣的「歷史」，期待不一樣的「改變」。也就是說，這個斬釘截鐵的「必然性」推論其實包含了很多不確定的成分。

但從另一個角度看，我們不能不承認這句表述是合乎情理的——一般人不會去摳它的字眼。身陷困境的人總要設法掙脫，這是人之常情；中國的情況一旦被說成是一種「困境」和「劣境」，而且困劣到「內外交迫」、讓人憤慨的境地，中國人就理所當然要解脫它；而把「解脫」比作歷史格局的改變也未嘗不可。如是觀之，我們可以接受這一「必然發現」的說法，但即便是這樣，也起碼說明墨子刻所說的這個「必然發現」是建立在某個假設（假設存在這樣一個「困境」）、某個類比（把「解脫」比作歷史的改變），和某個恰當的表述（恰當使用表述「困境」的字眼）的基礎之上的。

這是一個語藝建構的例子，它展示了語藝如何可以幫助建構一項「歷史發現」或一個「歷史事實」，合乎情理的人文關照加上恰如其分的類比和表述，在此彌補了這句話在實證和邏輯上的不足。其實語藝建構的例子在 5 位學者的論述中比比皆是。語藝建構的方式多種多樣，下面將特別關注 3 種較為突出的建構方式，分別是隱喻建構、戲劇化描述和看似必然的語藝推論。

一、隱喻建構

先說譬喻，它在以上論述中起到了建構「歷史發現」的作用。使用人們熟悉的自然和社會現象來比喻和說明一段複雜的過程，是人們常做的事情，學者也不例外。所以敘述一段歷史的變化時，歷史學者為了方便理解，常常把這一變化簡化為一個物理、化學、生理、或心理的過程。早年費正清學派的「衝擊——回應」模式就明顯是一個物理加心理的解釋模式。一般來說，我們不會質疑這樣的譬喻或類比。當年馬克思發表《共產黨宣言》（*Manifest der kommunistischen partei*）時，把西方資本主義的廉價商品比作一門「重炮」，「用來摧毀一切萬里長城、征服野蠻人最頑強的仇外心理」（Marx & Engels, 1848 / 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、史達林著作編譯局譯，1997：31）。其後在 1853 年又預言英國介入之後，中國「勢必分崩離析，正如千方百計保存在棺材裡的木乃伊，一旦接觸空氣就勢必分崩瓦解一樣」（Cohen, 1984 / 林同奇譯，1989：55）。沒有人抱怨馬克思使用這些譬喻，人們只會認為他用這種形象的說法表達了「鐵一般的事實」；直到人們對這種「鐵的事實」產生疑問之後，才會意識到這些譬喻的問題——它們只能算作一種語藝的表達，不能作為史學研究的依據。

但是人們可以提防明顯的譬喻，卻難以提防暗道上星羅棋布的隱喻。二戰後西方的史學家／思想史家不再輕易用「重炮」作比喻，但他們會說「衝擊」。他們也不會把 19 世紀的中國比作一具已經作古的「木乃伊」，但一個「沉睡者」的形象、或是一個步履蹣跚的遲暮老叟形象、或是一個沉疴纏身的病夫形象，仍然在實際中支配了他們對那時候中國的看法和描述。

George Lakoff 和 Mark Johnson 在其著名的 *Metaphors We Live By* 中指出，「我們用以思想和行動的日常概念系統，基本上是隱喻的」（Lakoff & Johnson, 1980: 3）。由此我們也可以說史學家／思想史家們用以思考和談論現代變革的概念系統是隱喻性的；也就是說，他們的概念系統是建立在個別隱喻概念的基礎之上的。「衝擊」、「困境」等就是這樣的隱喻概念，它們提供了一個「合理」和「正確」談論變革的框架。如果我們接受墨子刻的說法，把新儒學傳統看作是一個「道德困境」，我們便認同了在「道德困境」的框架下談論「新儒學傳統」

是合理和正確的談論方式，那些與「道德困境」相關的概念如「憂患」、「緊張」、「衝突」、「自我確認」、「道德自主」、「精神解放」等等便順理成章地成為了這一談論的正當話題。

在此尤其值得我們注意的是，這種隱喻框架建構了一些看似「必然」或「自然」的聯繫。譬如前面引述的墨子刻的那個「必然發現」，也可以在「困境」概念的隱喻框架內得到解釋。在那句話裡，「擺脫困境」與「改變歷史格局」之間似乎存在一個「自然」的聯繫，但事實上這一聯繫是我們把儒學傳統想像成「困境」之後才形成的，它因此是這種想像建構起來的。

在「衝擊」的隱喻框架裡，我們也會有很多「必然的關注」，因此也會有很多「必然的發現」。這一框架把我們引向這樣一些想像：「衝擊」必須由外部發動，它必須是破壞性的，而且必須有相當的強度，足以撼動舊的結構，引發舊結構的強烈反彈。於是在這樣的框架裡，我們「必然發現」這個框架要我們發現的東西。與後來的「衝擊」框架不同的是，費正清和賴肖爾的框架更偏重於引導我們去發現西方「衝擊」的政治經濟影響，所以有了這樣一個發現：英國人販運鴉片所帶來的主要危害不是國民道德精神的頹廢，而是國庫白銀的外流（Fairbank & Reischauer, 1979 / 陳仲丹等譯，1995：281-283）。與此同時，這個框架也引導我們去發現那些可以稱作「回應」的行動，所以早期的洋務運動被標籤為「以自衛為目的」的運動（同上引：313-315）。我要說的是，史學家們的隱喻框架不僅引導了我們的「發現」，而且也引導了史學家們自己的研究，以便能夠提供這樣的「發現」。

使用「衝擊」隱喻框架的結果是史學家／思想史家們只是關注和發現與西方衝擊相關的事物。事實上，那時期在遼闊的中國大地上發生的許多重要事件不都來自西方的挑戰，即使是那些受到西方影響的事件也不僅僅是在「回應」西方的衝擊。譬如柯文說到的例子：

清廷對太平軍叛亂的回應，保守派和溫和改革派對戊戌年間改革的回應，一方面固然是由於中國人不熟知的西方挑戰所引起，但同時也是由於中國人所熟知那一套叛亂與改革的挑戰所引起。如果把這些回應簡單地說成只是對西方的回應，那就會造成極大誤解。（Cohen, 1984 / 林同奇譯，1989：6-7）

二、戲劇化描述

「戲劇化」，在此指套用戲劇的表達手法，尤其是戲劇表現衝突的手法，它在以上 5 位學者的論述中起到了另外一個作用：建構某種緊張的關係。我在此特別關注的是，這些學者是否戲劇化了中國的現代改革運動，或者是戲劇化了某項改革行為——譬如把改革描寫成一個「回應衝擊」或「擺脫困境」的戲劇性行動，並且在這一戲劇化的過程中引導了我們對改革的認知？

這些學者是否戲劇化了中國的現代變革運動？答案是肯定的。其實像「衝擊與回應」、或「困境與解脫」，本身就是一種戲劇性的敘述。就說「衝擊與回應」吧，採用這一模式的史學家／思想史家們都傾向於選擇在兩個基本的劇情模式下展開他們的歷史敘述，在這兩個劇情模式中，劇中人（即中國）都經歷了自身「命運的轉變」，第一個模式把這一轉變歸咎於角色性格的缺陷，譬如「中國制度墨守成規的惰性」。第二個模式則歸因於不可抗拒的外部事件，如「西方擴張」。當這兩種模式結合到一起時，外部事件便承擔了類似「救難神」的角色，它的介入無意中幫助了中國從自身的困局中解放出來。這就是費正清與賴肖爾的「衝擊—回應」模式背後的故事。用亞里斯多德「詩論」的術語說，諸如西方擴張、鴉片戰爭等事件因為不是來自中國自身情節發展的需要，所以只能算是「劇外的事件」（苗力田，1994：663-664）。但自從費正清和賴肖爾把「西方」角色引入 19 世紀中葉中國的歷史敘事之後，便把「西方擴張」、「鴉片戰爭」等看成了「劇內的事件」，不僅如此，「西方擴張」所帶來的衝擊現在還成了新劇情發展的主要動力。西方的「進入」因此標誌了一個根本性的轉折，它意味著原先的劇情主線已經中斷，新的劇情主線將圍繞西方的「衝擊」和中國的「回應」來展開。我們由此可以理解為什麼費和賴的敘事會時不時表露出一種「大西方」的口吻，偶爾還帶上一種「強盜邏輯」。譬如他們說「根據西方擴張不可遏制的活力和中國制度墨守成規的惰性，某種形式的中外戰爭可能還是會爆發的」（Fairbank & Reischauer, 1979／陳仲丹等譯，1995：281），這句話像是責怪當時的清朝政府阻撓一項充滿活力的正當行為；它還暗示如果當時的中國實施開放，完

全順應西方自由通商的要求，戰爭是可以避免的。如此看來，沒有實施開放的中國似乎還須承擔戰爭的主要責任。

無庸置疑，這樣的劇情模式也將引導我們去發現和理解某些「史實」。如果說在舊的劇情主線中「西方衝擊」對中國人來說還可以看作是意外的飛來橫禍的話，那麼西方在所謂「平等外交和公平貿易」的名義下理直氣壯地介入中國事務之後，「中西戰爭」以及由此引發的「現代改革」便不再是偶然的，而是必然的了。這正是費正清和賴尚爾要我們接受的「必然結果」，可以說早在他們把西方引入中國的劇情主線，或是相反，把中國納入西方資本主義擴張的劇情主線那一刻開始，兩人要確立的中國「現代命運」便大局已定了。

過去的史學家／思想史家們不僅通過選擇特定的劇情模式來引領我們的「發現」，還試圖通過戲劇化某項衝突來強化這一「發現」。譬如從以上那句話（「根據西方擴張不可遏制的活力和中國制度墨守成規的惰性，某種形式的中外戰爭可能還是會爆發的」）的表述中，我們得出結論：中西戰爭必將發生（「可能還是會爆發」——“probably would have come”，在此只是個委婉的說法）。這是另外一個「必然發現」，即發現戰爭是不可避免的。現在的問題是：這個「不可避免」的發現是怎樣來的？「活力」和「惰性」是非常抽象籠統的概念，它們的衝突更多是字面上的，而不是實際意義上的。由此我們想到中西之間的衝突也許沒有那樣緊張，戰爭也許不是不可避免，只是因為費正清和賴尚爾的戲劇化處理——把兩個看似不可逆轉的趨向／趨勢直接「對沖」到一起，才予人「山雨欲來」的感覺。於是要問：這個「不可避免」的「發現」是來自我們對事實的確認呢，還只是來自一種戲劇化描述的效應？讓我們特別警惕的是，這一戲劇化處理帶給我們的絕不單純是一個「戰爭不可避免」的發現，它還帶來其他的「發現」。事實上，它不僅建構了「戰爭的必然性」，而且為英國發動的這場戰爭提供了「正當的理由」，那就是「活力」對「惰性」的制裁。發現這樣一個理由無疑讓中國人自己十分難堪，他們最終發現自己的國家不僅輸了戰爭，而且輸了理據。

我發現在論述歷史轉型的過程中史學家／思想史家總是傾向於戲劇化某個衝突，這樣做便於確立一種「不可調和」和「不可避免」的

衝突意識（sense），當然也便於確立他們對歷史變革的解釋。他們會說，正因為這種衝突意識不能在當時的體制內得到解決，所以必須訴諸像戰爭、改革、甚至革命那樣的劇烈行動。因此在表述上，學者會選用最涇渭分明的方式來呈現這一衝突，通常的做法是：先在衝突雙方之間選擇一對看似矛盾的趨勢／趨向；再套用中國傳統的二分範疇如新與舊、改革與保守、活力與惰性、理智與情感、政治與道德等等，把這兩種趨勢／趨向分隔為針鋒相對的兩極；然後將它們短兵相接在一起，讓它們作直接和正面的碰撞。譬如費和賴說「西方擴張不可遏制的活力和中國制度墨守成規的惰性」。又譬如列文森把現代中國思想史看作是「兩種潮流相互激盪的過程，一方面是異端分子日益背棄傳統，另一方面是傳統主義者讓傳統持續僵化下去」。又譬如他把這時期中國知識份子的內在衝突描述為「在理智上要疏遠傳統，而在情感上要依戀傳統」（同上引：82）。又例如墨子刻把新儒家的困境歸結為政治權威與道德主張的緊張對立（Metzger, 1977／顏世安等譯，1996）。

我們應該欣賞這些學者能夠如此言簡意賅地描述那個大變革時期的一些基本矛盾，這些描述成功地營造了一種「不可調和」和「不可避免」的緊張態勢。但同時我也不能不說這些描述實際上戲劇化和簡單化了整個過程，這是因為如此直接和正面的衝突一般要在劇情中才會看到，實際的情況要複雜得多。就拿 19 世紀中葉的鴉片戰爭來說，戰爭發生在錯綜複雜的情勢之下，這不是西方「擴張的活力」可以說明，更不是中方「墨守成規的惰性」所能解釋的。不否認上述這些言簡意賅的戲劇化描述——尤其是套用了傳統的二分範疇之後——自有一種辯證的合理性，但這種合理性畢竟不能取代具體的考察。如果說我們在這種描述中確實感受到了一種緊張，那麼這種緊張更多是來自語言本身的辯證張力，而不是來自實際的處境，這是我們閱讀史學家／思想史家的敘述時要特別小心的地方。

三、看似必然的語藝推論

最後要關注的是這樣一種相對微觀、但同樣不容忽視的語藝建構方式，它是一種或然性推論，卻使用了「必然地」（inevitably,

necessarily, is bound to)、「自然地」(naturally)、「不可避免」(unavoidably)等情態副詞和「一旦……，便……」、「越是……，就越是……」等句式。看起來，這類推論在表述一種「必然」或「自然」的關係，但實際上，它只是把一些看似有必然或自然聯繫的事物連接在一起，它們的關係其實是語藝建構起來的。因為這種推論可以用來表達「不言自喻」、「無庸置疑」、或「理所當然」的意思，所以成為了史學家／思想史家們建構「歷史事實」的常用手段。也因為這樣，這種看似「必然」或「自然」的推論值得我們特別關注。

讓我們回到本節開始時的例子，「人們一旦從新儒學的發展所引致的『內外』困境和一向為人們所憤慨的帝王專制劣境中解脫出來，就必然發現歷史是可以改變的」（參照 Metzger, 1977: 211 / 顏世安等譯，1996：199）。我們已經「領教」過這一「必然推論」，它的「必然性」其實取決於我們對一系列問題的特定理解；儘管如此，我們還是可以視它為一個「合乎情理」的推論。我把它納入亞理斯多德所說的「修辭式推論」（Aristotle, 1959 / 羅念生譯，1991：22）。它可以分解為一個語藝三段論（enthymeme），大前提是這樣一個生活常理：「身歷困境的人，一般來說，會致力於改造其困境。」我們或許還可以在這個三段論中發現這樣一個推論格式（a line of argument）：「人們所遭遇的困境越是惡劣，改造這一困境的意欲就越加強烈」，於是「這一困境被改造的可能性也就越大」。這一推論格式同樣來自我們的生活常理，我們的生活常識於是成了以上推論的「邏輯依據」。但常理畢竟是常理，它不是絕對的、必然的，它只是表述了我們的一種行為或心理趨向，並沒有表述客觀的必然關係。但我們經常把握不住語藝性表述和必然性表述的分別，尤其是遇到「必然」、「自然」、或「不可避免」等字眼時，會作出似是而非的判斷——以為是「必然性表述」，其實只是「語藝性表述」。

史學家／思想史家使用「語藝性推論」，這不是問題；使用「必然」、「自然」、「不可避免」、「只能」等字眼也不是問題，我們只需要把它們看作是一些表達確定語氣的情態副詞。問題是這種語藝性推論出現在歷史敘事的關鍵位置上，用以取代具體深入的探討。譬如列文森說，「對曾國藩這類人物來說，當意識到西方觀念為另一種

可能的選擇時，中國的教義就只能兼收並蓄，幾乎包羅萬象了」（參照 Levenson, 1968: 57 / 鄭大華、任菁譯，2000：46）。^[2] 就這樣簡單？這裡的問題是，像曾國藩這樣執著的儒學信徒在什麼情況下可以意識到西方觀念是一種可能的選擇？他們又如何兼收並蓄？這些問題需要一個語藝的回答，這是因為這個過程不會只是發生在認知的層面，沒有一番深入細緻和用心良苦的意義詮釋和整合，曾國藩等人又如何可以「兼收並蓄」？可惜列文森沒有提供這方面的深入分析。

又譬如張灝說，「當這種危機加劇時，敏感的心靈自然（naturally）會感到有必要設計新的世界觀，用以恢復其周圍認知和道德的統一，以使世界回復秩序」（Chang, 1987 / 高力克、王躍譯，2006：213）。同樣，這個看似不言而喻的「自然」演繹值得推敲，危機惡化到一定程度，不意味著心靈就「自然地」轉向新的世界觀。在我看來，舊的世界觀正好就是用來防止這種「自然轉變」的，轉變是可能的，但不應該是「自然」的。

類似這樣有疑問的「必然推論」或「自然推論」還很多，以下僅列舉幾個比較突出的例子：

一旦統治階級自我克制的儒家道德水準下降，那麼政府和地方高貴階層的利益便不可避免地（inevitably）趨於分歧。

（Fairbank & Reischauer, 1979 / 陳仲丹等譯，1995：269）

一旦（once）科舉制度被廢除，任何力量也阻擋不住變革的浪潮。（Fairbank & Reischauer, 1979 / 陳仲丹等譯，1995：407）

西學越是（the more）作為生活和權力的實際工具被接受，儒學便越是（the more）失去其「體」的地位。（Levenson, 1968: 57 / 鄭大華、任菁譯，2000：50）

一旦（once）舊社會的統治在上層和下層這兩個方面都被推翻，那麼同它鬥爭的激情就會冷卻下來，舊的思想觀念被作為相對物歸納到歷史之中。（Levenson, 1968: 57 / 鄭大華、任菁譯，2000：357）

這一信念與孟子那樣的先秦儒家的樂觀主義是一致的，但卻與新儒家基本的困境感直接對立。所以這一信念必然

(necessarily) 帶來一種擺脫困境的感覺，一種解脫的快感。

(Metzger, 1977 / 顏世安等譯, 1996: 201)

一旦 (once) 他們 (清代學者) 中止了新儒學追求的理想，那麼，在 19 世紀末葉以前，他們就再也看不到他們生活中還有什麼其他東西可以彌補這一斷裂了。(Metzger, 1977 / 顏世安等譯, 1996: 153)

當宇宙論王權的神秘性正在被瓦解而更為基礎的東方象徵主義被提出懷疑時，中國的意義世界從整體上必然會 (was bound to) 感到一種瓦解般的撞擊。(Chang, 1987 / 高力克、王躍譯, 2006: 9)

他 (康有為) 在其精神躁動的幾年中對西學的發現，不可避免地 (inevitably) 將自己的注意力引向隱藏在西學湧進背後的民族危機。(Chang, 1987 / 高力克、王躍譯, 2006: 30)

我想說的是，上述這些隱喻、戲劇化描述、語藝性推論等不是偶爾出現的，而是結構性地存在於這幾位學者對於中國現代轉型的歷史論述和敘事之中的。不要小看這些語藝性手法，它們在建構各種「必然」和「自然」的聯繫，以便可以搭建起一個完整、合理的史學論述。但問題也就在這裡，在這些「必然」、「自然」、「不可避免」等等的背後，其實還有很多頭緒需要梳櫛，還有很多疑團需要釋解。明確地指出這一點，是要說明我們對中國現代轉型的歷史探索還遠遠沒有完成。目前被這些歷史學者看作是不可言喻的「必然發現」，恰恰就是語藝學者要去深入分析的地方，從這個意義上說，這些歷史學者退場之時，正是語藝學者登台之日，我們要來分析的正是他們的那些「必然發現」。

肆、結語

我最後想說的是，作為一名語藝學者，我難免過度強調了語藝研究的作用。史學家不一定同意我的看法。我這裡說的情況也不一定適合所有的史學研究，可能僅僅是因為我選擇的這個課題，一個充滿戲劇性變化的「現代轉型」，才要求較多的語藝參與。我沒有要求歷史

學者成為語藝學者，他們也不是非要從事語藝分析。也許我們一開始就應該有所分工，按照歷史形成的「慣例」，各自做好自己的本份。但從另一個角度來說，史學研究和語藝研究大可不必如此壁壘分明，語藝分析的方法可以融入史學研究，而語藝研究也需要借鑒史學尤其是思想史的研究成果。

其實，我不過是想借用語藝分析來引進一種人文的關照；直白點說，我想給歷史人物引入一些「自由」。史華茲建議思想史研究「應加考慮的是一些有限的自由——即在人類意識反應中，他們一些有限的創造力」（Schwartz, 1987 / 張永堂譯，2009：7）。我完全擁護史華茲的建議，在此引入語藝分析，就是為了確認這一「有限的自由」和「有限的創造力」。

作為一位語藝學者，我本能地抗拒任何形式的決定論，因為它剝奪了人尚存的一點自由和創造力。我因此對「必然」、「自然」一類的說法比較敏感，總是覺得它們有可能偷運某種決定論。我不反對使用「必然地」、「自然地」、「不可避免地」等情態副詞（我自己也經常使用這些副詞），但很多時候它們僅限於表達一種肯定的語氣，充其量只是一種修辭用語，它們並不真的表達外在的客觀現實。同樣，對於「政治經濟衝擊」、「傳統惰性」、「思想定式」、「語法規範」、和「情勢影響」等說法，我也會多加幾分小心，因為我們容易誇大它們的作用，以至於走向一種決定論。就拿「情勢」來說，不錯，我們總是在一定的情勢下作出判斷和採取行動，在這個意義上「情勢」多少可以用來解釋我們的判斷和行動，但我們要小心拿捏這種解釋的分寸，否則「情勢」便要成為影響我們判斷和行動的決定性因素。實際上，人不是每一步都被情勢限制得死死的，情勢是重要的，但它只是提供了某種判斷和行動的潛在可能性。對我來說，如何走出一般人對「情勢」的既定認識，是更有歷史價值的問題，而要回答這一問題，就要允許當事人對「情勢」有一定的解讀自由。

總的來說，我理解史華茲所說的「自由」，是運思和意義建構上的「自由」。這種「自由」讓人們在行動上有較大的選擇空間。正是這種「自由」解釋了康有為、梁啟超、譚嗣同等維新志士和陳獨秀、胡適、魯迅等那樣的五四新文化旗手的石破天驚的改革壯舉，同時也解釋了他們各自精彩的人生歷程。但除了深入到這些人物的世界中去

分析他們如何開拓和建構人生的意義之外，我看不出還有其他呈現這一「自由」的更好途徑。

因此，史學研究需要有一種方法去深入探討歷史人物——尤其是那些走在時代前頭引領風騷的改革志士——開拓和建構意義的能力，而語藝分析可以提供這樣一種方法。既然是語藝分析，我們總是期待有一種情理之中、意料之外的發現，尤其是喜歡有一種突如其來、不期而遇的驚喜，這本來就是語藝的題內之義。「政治經濟衝擊」、「傳統惰性」、「思想定式」、「語法規範」、和「情勢影響」等也許可以解釋某個意義建構過程的起因，卻不能決定這一建構的結果。所以在具體分析的時候，為了深入去體會改革志士們「有限的自由」和「有限的創造力」，我情願在沒有太多先決條件（即沒有太多「起因」理論預設）的前提下去感受他們獨出心裁的構思和語藝魅力。如果說這裡面真有什麼「一以貫之」的影響因素的話，那就是改革志士們對自己信念的執著、謀求出路的決心、和為自己大膽的決定和行動建構意義的能力。但就是這些影響因素也只是強化了某種意義建構的可能性，單憑這些影響因素，我們還不能「必然地」知道結果，結果應該是具體的意義建構之後達到的一種境界。也就是說，這個結果要等語藝分析之後才見分曉。

我所期待的史學研究應該能夠帶給我們「驚喜的」或「意想不到」的發現，而不是太多「必然的」、「自然的」、「不可避免」的發現，這就是我們需要語藝分析的地方。語藝分析應該是史學研究中一個不可或缺的環節，如果不說它是最後的「點睛」之作的話。

註釋

- [1] 以後凡有標示「參照」的地方，均表示該處的中文翻譯不夠準確，需要參閱英文原文。
- [2] Levenson 的原話是 “When western conceptions were seen as alternative, the Chinese creed for a man like Tseng had to be close to all inclusive.” 在此我基本採用林同奇的翻譯，他比列文森著作的譯者更準確地傳達原文的意思，見 Cohen（1984 / 林同奇譯，1989：61）。

參考書目

- 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、史達林著作編譯局譯（1997）。
《共產黨宣言》。北京：人民出版社（原書 Marx, K., & Engels, F. [1848]. *Manifest der kommunistischen partei*. London: Druck von R. Hirschfeld.）
- 王萌萌（2013.11.12）。〈授權發布：中國共產黨第十八屆中央委員會第三次全體會議公報〉。上網日期：2013年11月12日，取自「新華網」http://news.xinhuanet.com/politics/2013-11/12/c_118113455.htm
- 林同奇譯（1989）。《在中國發現歷史——中國中心觀在美國的興起》。北京：中華書局。（原書 Cohen, P. A. [1984]. *Discovering history in China: American historical writing on the recent Chinese past*. New York: Columbia University Press.）
- 苗力田（1994）。〈論詩〉，苗力田（編）《亞理斯多德全集：第九卷》，頁 639-688。北京：人民大學出版社。
- 高力克、王躍譯（2006）。《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》。北京：新星。（原書 Chang, H. [1987]. *Chinese intellectuals in crisis: Search for order and meaning (1890-1911)*. Berkeley, CA: University of California Press.）
- 康樂、簡惠美譯（2004）。《中國的宗教：儒教與道教》。桂林：廣西師範大學出版社。（原書 Weber, M. [1951]. *The religion of China: Confucianism and Taoism*. New York: The Free Press.）
- 張永堂譯（2009）。〈關於中國思想史的若干初步考察〉，王中江（編）《思想的跨度與張力——中國思想史論集》，頁 1-16。鄭州：中州古籍出版社。（原書 Schwartz, B. [1987]. *The intellectual history of China: Preliminary reflections*. *Institute of Modern History, Academia Sinica*, 4, 56-63.）
- 張灝（2002）。〈轉型時代在中國近代思想史與文化史上的重要性〉，張灝（編）《張灝自選集》，頁 109-125。上海：上海教育。
- 習近平（2013.11.15）。〈關於《中共中央關於全面深化改革若干重大問題的決定》的說明〉。上網日期：2013年11月15日，取自「新華網」http://news.xinhuanet.com/politics/2013-11/15/c_118164294.htm

- 陳仲丹、潘興明、龐朝陽譯（1995）。《中國：傳統與變革》。南京：江蘇人民出版社。（原書 Fairbank, J. K., & Reischauer, E. O. [1979]. *China: Tradition and transformation*. Sydney, Australian: George Allen & Unwin.）
- 鄭大華、任菁譯（2000）。《儒教中國及其現代命運》。北京：中國社會科學出版社。（原書 Levenson, J. R. [1968]. *Confucian China and its modern fate: Trilogy*. Berkeley, CA: University of California Press.）
- 鄭家棟（2000）。〈代譯序〉，鄭大華、任菁（譯）《儒教中國及其現代命運》，頁 1-22。北京：中國社會科學出版社。
- 顏世安、高華、黃東蘭譯（1996）。《擺脫困境——新儒學與中國政治文化的演進》。南京：江蘇人民出版社。（原書 Metzger, T. A. [1977]. *Escape from predicament: Neo-Confucianism and China's evolving political culture*. New York: Columbia University Press.）
- 羅念生譯（1991）。《修辭學》。北京：三聯書店。（原書 Aristotle [1959]. *The rhetoric*. Oxford, UK: E Typographeo Clarendoniano.）
- Fairbank, J. K., Reischauer, E. O., & Craig, A. M. (1965). *East Asia: The modern transformation*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Xiao, X. (1996). From the hierarchical *Ren* to egalitarianism: A case of cross-cultural rhetorical mediation. *Quarterly Journal of Speech*, 82(1), 38-54.

Regrets about American Historiography on Modern Chinese Transformation: From a Rhetorical Point of View

Xiao Xiaosui*

Abstract

This essay explores the relationship between historiographical writing and rhetoric. The author examines and discusses, from a rhetorical standpoint, four major historiographies that have substantially shaped American historical writing on the period of China's transition to a modern state (1890s-1920s). The historiographical writings include John K. Fairbank & Edwin O. Reischauer's *China: Tradition and Transformation* (Fairbank & Reischauer, 1979 / 陳仲丹、潘興明與龐朝陽譯, 1995), Joseph R. Levenson's *Confucian China and its modern fate* (Levenson, 1968 / 鄭大華、任菁譯, 2000), Thomas A. Metzger's *Escape from predicament: Neo-Confucianism and China's evolving political culture* (1977), and Hao Chang's *Chinese intellectuals in crisis: Search for order and meaning (1890-1911)* (Chang, 1987 / 高力克、王躍譯, 2006). The examination and discussion in this paper expresses regret for the lack of rhetorical insight into these historiographical writings. Nevertheless, the author demonstrates that even within the historiographical frameworks of these works, rhetoric has served to construct many of the historical "facts" or "findings" that those writers have claimed to be true.

Keywords: modern transformation, rhetoric, historiographical writing, history of thought, modernization-oriented reform

*Xiao Xiaosui is Professor at the School of Communication, Hong Kong Baptist University, Kowloon, Hong Kong.