

國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所

博士論文

Graduate Institute of National Development

College of Social Sciences

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

超越文明的對立-論史華慈中國學研究方法論與

人文主義觀

Transcending Civilizational Binaries—Schwartz's Chinese
Studies Research Methodology and His Perspective of
Humanism

高宇成

Yu-Chen Kao

指導教授：石之瑜 博士

Advisor : Chih-Yu Shih, Ph.D.

共同指導教授：周嘉辰 博士

Co-Advisor : Chia-Chen Chou, Ph.D.

中華民國 112 年 7 月

JUL 2023





國立臺灣大學國家發展研究所

碩（博）士學位論文學術倫理聲明書

本人已完全瞭解本所學術倫理之定義與行為規範，特別是針對抄襲之規範。本人保證，提交學位口試論文的所有內容是由本人撰寫。本人也保證，論文中所引用之他人著作，皆按規定引用。如有涉及違反著作權法、本所學術倫理行為規範、以及其他相關法規，願擔負相關法律責任。

Declaration of Academic Integrity for Students of Graduate Institute of National Development

I have read and understood the Institute's policy on academic integrity in general and plagiarism in particular. I undertake that all the material presented for examination is my own work and has not been written for me, in whole or in part, by any other person. I also undertake that any quotation or paraphrase from the work of another person has been duly referenced in the work which I present for examination. I also acknowledge that I shall bear all consequences resulting from any disciplinary and legal action taken in accordance with Copyright Act, the Institute's policy on academic integrity, and other relevant laws.

立書人 Student Name: .

(親筆簽章 Signature)

學號 Student I.D. no.: D98341015

日期 Date: 2023 / 07 / 28

國立臺灣大學博士學位論文
口試委員會審定書

本論文係高宇成 (D98341015) 在國立臺灣大學
國家發展研究所完成之博士學位論文，於民國 112 年
7 月 17 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此
證明

指導教授：石之瑜 周嘉良

口試委員：廖國祥 宋家復
李有蓮 安井伸介

所 長：劉靜怡

謝 辭



本論文得以完成，首先感謝台大政治學系石之瑜教授和台大國家發展研究所周嘉辰教授的指導與協助。在攻讀博士學位期間，石老師從未因我個人的散漫與拖延，給予任何苛責，總是正面鼓勵，惠賜點石成金的指導意見和研究建議。周老師則協助我解決論文寫作上許多的不足和缺漏。

感謝中研院人文社會科學研究中心的曾國祥教授、台大歷史學系的宋家復教授、台大政治學系的安井伸介教授、台大國發所的李宥霆教授。在論文大綱口試與論文學位口試的兩次審查會上，直指我在博士論文研究與撰述上的盲區、錯誤及力有未逮之處，使拙作能獲得最大幅度的修訂和改善，兩次審查會的收穫與啟發，遠勝過自己長期埋首書堆，卻仍舊百思不得其解的困窘。

感謝史華慈教授，因為他一生所累積的學術成就，就是一座知識的寶庫。我得以窺探史華慈教授無涯學海之一角，完成博士論文的研究，確是人生大幸。唯一的遺憾是大師已逝，只能遙想悼念。期待他日親訪哈佛，得以睹物思人。

感謝我工作的基金會所有長官和同仁，論文寫作期間，讓我在工作上獲得最大的彈性與寬容，提供許多及時的掩護和幫助。

最後感謝我的母親，她始終相信我一定可以完成博士學業，母親的信任，支撐我堅持到底。感謝我的姐姐和姐夫，無論是博士資格考或是論文寫作的最後階段，開放家庭和社區資源，讓我逃避家庭的負擔和俗務，有閉關奮學的場所，還提供溫馨接送的交通協助。感謝我的內子與兒子，因為他們的支持和體諒，我才能夠在台大總圖的研究小間裡，無後顧之憂的度過 5,805 個小時。要感謝的人實在太多，感謝上帝的帶領和祝福，榮耀歸給在天上的父！

高宇成 謹誌 臺灣大學總圖書館 245-3 研究小間

中文摘要



史華慈 (Benjamin Schwartz, 1916-1999) 是 20 世紀的知名學者，專長於中國政治史、中國思想史和文化比較研究。他是中國學研究領域中的重要人物，以其深入且獨特的見解聞名學界。本文透過史華慈的中國學研究，嘗試開創性地歸納出「史華慈研究方法論」，並整理分析「史華慈式人文主義觀」，另外藉由史華慈中國學研究的啟發和研究方法，針對後毛澤東時期的中國治理思想提出分析。

「史華慈研究方法論」，是由三個思想方法架構，即「帕斯卡式思想方法」、「政治史與思想史研究並重」、「『道德主義取向』與『工程主義取向』的理念型分析」；並由史華慈的治學核心概念，即「問題意識」包含：「關切」、「論述」、「預設」，「人的模式」與「三角互動」，「觀察點」、「文化導向」與「思想願景」所組成。上述的三個「思想方法架構」，構成史華慈連貫統一的治學導向，史華慈的「治學核心概念」就是貫穿三個治學架構的「可尋的內在聯繫」。

史華慈式人文主義思想，有別於啟蒙時代之後普遍的「人文主義」內涵。史華慈所有的研究，始終關注人的「複雜性」。在思考方式上，他採用了帕斯卡式的曲折繞行的路徑；在史學思想研究方面，他展現出對人類全部意識世界的深刻關注；在社會政治研究方面，他拒絕尋求一勞永逸的社會工程設計，而是倡導漸進主義；在道德倫理方面，他注重道德行為的內在動力（動機），反對功利主義式的道德觀。史華慈反對西方後笛卡兒思想中將事實與價值、知識與信仰、人類與上帝的關聯全部斷裂的觀點。他認為這種二分法不僅不應被接受，而且與歷史事實並不相符。

以上對於人的「複雜性」的重視，讓史華慈對於千禧年後的「全球主義識形態」，尤其是「唯物主義的末世救贖論」感到憂心忡忡。他認為現代社會已經被唯物主義結合消費主義所席捲，人們從過度消費中得到的滿足與救贖感，透過消費尋求自我認同，這股「唯物主義」的浪潮正在逐步侵蝕「史華慈式人文主義」的思想與價值。史華慈式人文主義，正提醒世人，人文價值從來不產生於物質滿足，世人必須重新重視對於「超越性」（人類的道德、價值、宗教信仰等）的尋求。

本文進一步研究了毛澤東之後的中國政治思想發展，尤其集中於習近平在一黨專政架構中的群眾路線意識。通過探索人格、觀念和思想之間的相互作用，我們試

圖分析習近平如何融合佛教、儒家和社會主義/馬列毛主義思想，結合群眾路線中的三個不同層次的集體自我，以塑造其一黨專政的治理方針。

習近平的人格特質會隨著時間持續變化，最初是為了通過融合群眾以克服自身的脆弱性。後來，他的性格轉向追求超越自我的願景，這種願景受到三個方面的啟示：1. 在塑造黨的自我時，從佛教中獲得啟示；2. 在建立民族自我時，藉助儒家的集體價值觀，培育自律的黨內幹部；3. 在國際自我層面，通過對弱勢群體的物質支持，展現社會主義情懷。而隨著反腐、全面小康社會的建設和「人類命運共同體」等策略的深化，值得深入探討的是習近平的群眾路線人格，將來如何受到可能的內捲化（involution）影響。

關鍵字：史華慈、史華慈研究方法論、史華慈式人文主義、習近平、人格、一黨專政

Abstract



This article attempts to establish a systematic methodology based on the Chinese studies of Benjamin Schwartz (1916-1999), aiming to lay out a Schwartz-style research approach for the academic community. This methodology, which I have named the "Schwartz's Research Methodology", is deeply rooted in Schwartz's unique academic concepts and ideological framework. It has become a valuable asset for humanities and social sciences research.

Schwartz delved into the mysterious aspects of human existence and has insightful views on human contradictions and limited freedom. He focused on the complexity of human consciousness as the core of his research, forming his central humanistic concerns and problematique. Based on these core concerns, his perspectives on culture and comparative research methods are articulated.

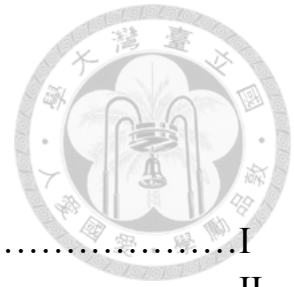
Schwartz, with a profound understanding of the complexity of human conscious life, opposes simplifying culture. He believes that culture is a dynamic and diverse whole, filled with differences and tensions. In the methodology of cultural comparison, Schwartz critiques the Western "scientific model", advocating that humanistic scholars should explore human experiences with empathy and astonishment.

This article also explores the political thought in post-Mao Zedong era in China, particularly focusing on Xi Jinping's strategy under a one-party system. Through the interaction of personality, ideas, and thoughts, we attempt to understand how Xi Jinping blends various ideologies to shape himself and his governance strategy.

The outstanding contributions of Schwartz to the study of the political history studies and ancient Chinese thoughts have provided new insights into cross-cultural research. He emphasizes that shared human problematique is at the core of humanistic research, and Schwartz's intellectual legacy and commitment to humanism are our shared human values.

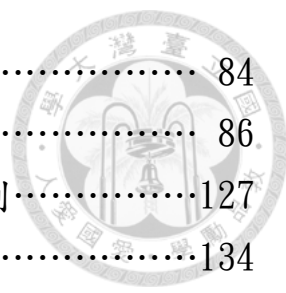
Keywords: Schwartz, Schwarz's research methodology, humanism of Schwartz, Xi Jinping, personality, autocracy

目 錄



學術倫理聲明書	
口試委員會審定書	
謝辭.....	I
中文摘要.....	II
英文摘要.....	IV
目錄.....	V
第一章 緒 論	1
第一節 研究緣起與問題意識	8
壹、研究緣起	8
貳、問題意識	12
第二節 研究目的與主要研究問題	14
壹、研究目的	14
貳、主要研究問題	15
第二章 相關方法論回顧與文獻探討	16
第一節 相關方法論回顧	16
壹、史華慈中國學方法論分析	16
第二節 國內外相關研究檢討	22
壹、國內研究現狀	22
貳、海外研究現狀	23
第三節 研究途徑與研究方法	35
壹、研究途徑	35
貳、研究方法	35
第四節 研究架構	37
第五節 論文結構與章節安排說明	38
第三章 史華慈中國學研究方法論界定.....	39
第一節 史華慈中國學研究方法的核心概念.....	40
第二節 史華慈中國學研究方法的架構.....	54
第三節 小結.....	69

第四章 史華慈式人文主義的內涵.....	84
第一節 史華慈的文化觀與文明比較特點.....	86
第二節 史華慈對全球主義的反思與現代性的批判.....	127
第三節 小結.....	134
第五章 後毛澤東時期中共治理思想分析.....	139
第一節 共產黨領導與組織的羈絆.....	140
第二節 通過思想和人格的一黨專政治理：中國國家主席習近平 的群眾路線意識.....	156
第三節 小結.....	168
第六章 結論.....	170
第一節 主要研究發現.....	171
第二節 後續研究建議.....	176
第三節 總結.....	179
參考文獻.....	180
壹、中文.....	180
貳、英文.....	1888



圖目錄

圖 1	研究架構圖	37
圖 2	「問題意識」的分析	42
圖 3	〈德性的統治〉一文，分析框架圖（蕭延中，2007：12） ...	43
圖 4	史華慈「研究方法論」說明圖	82



第一章 緒論

前言




史華慈(Benjamin I. Schwartz, 1916-1999)是國際學術界公認的中國學研究泰斗，他的學術成就，從他以博士論文改寫的《中國的共產主義與毛澤東的崛起》(*Chinese communism and the rise of Mao*)一書發表開始，即奠定了卓越不凡的基礎。史華慈所用的「毛主義」(Maoism)一詞(史華慈，2013：152)，創新地奠定了西方毛澤東研究的學術論證基礎。

大陸歷史學者朱政惠(1917-2013)¹表示，史華慈在當代中國學研究中的最大特點，在於他為西方提供了開創性意義的中國共產黨史研究，以及毛澤東思想理論的構建。史華慈是美國學術界最早進行中國共產黨發展史與毛澤東研究的專家之一，其中史華慈影響後世最鉅的觀點，就是認為毛澤東所領導的中國共產黨與共產革命路線，和蘇聯所指揮的共產國際，是不一樣的道路；亦即中國共產革命的戰略路線，並非向莫斯科看齊，也不是受蘇聯的指使(史華慈，2013：151)。史華慈以上的看法引起後來西方中國學界，關於毛澤東是否是一個「原始教旨」馬列主義者的論戰。史華慈主張，「毛澤東的政治戰略不是在莫斯科預先計畫好的，甚至在這個戰略最初明確時，莫斯科仍然認為是與神聖不可侵犯的正統信條相違背的，只是形勢的壓力才最終導致莫斯科對這個新經驗給予了合理解釋的外表。」(史華慈，2013：67)

史華慈提出「毛主義」非正統馬列主義的看法，是在中國(共)和蘇聯(共)關係最緊密的時候，也是在當時美國學界認為中國共產黨是受制於蘇聯控制的主流意見背景下所提出的(朱政惠，2006：6)。史華慈的此一論點，被西方學界指為，將「毛主義」視為非正統馬列主義的「異端說」。後續有包括學者魏斐德(Frederic Jr. Wakeman, 1937-2006)在《歷史與意志：毛澤東思想的哲學透視》(*History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*)一書，施拉姆(Stuart Schram, 1924-2012)在他研究毛澤東思

¹ 朱政惠，華東師範大學歷史系終身教授，海外中國學研究中心主任。朱教授完整編著《史華慈學譜》一書，以編年體的體例，將史華慈一生的學術研究作了詳實的紀錄和整理。對於後世史華慈的研究者，提供一份珍貴的學術地圖。



想的經典著作《毛澤東政治思想》（*The Political Thought of Mao Tse-tung*），以及拉鐵摩爾（Owen Lattimore，1900-1989）發表〈“中國的共產主義與毛澤東的崛起”書評〉於《*The Journal of Modern History*》第 24 卷第 2 期之文章中，一方面提出支持史華慈，所謂「毛主義」有所別於正統馬列主義的論點，另一方面也鞏固了「毛主義」乃馬列主義之「異端說」的學術基礎。然而，反對「毛主義」是正統馬列主義「異端說」的學者，則認為毛澤東的思想與基本戰略，仍源自於馬列主義。毛澤東的革命路線，基本上還是蘇聯共產國際的「陰謀」在中國得到實現，其中以魏復古（Karl Wittfogel，1896-1988）、左派學者佩弗（Richard M. Pfeffer，1936-2002）、魏昂德（Andrew Walder，1953-）等為代表。關於史華慈「毛主義」異端說的學界論戰，我們會第二章相關方法論回顧與文獻探討中予以討論。

史華慈所著《中國的共產主義與毛澤東的崛起》一書，突顯出史華慈對於當代中國問題研究方法的特殊性（實際上就是史華慈中國學研究方法的特殊性）。史華慈表示，西方對於中國共產革命的認識之所以有所誤差，原因就在於未能實質性地掌握中國共產革命的歷史事實。他特別強調對於歷史文獻及原始文本的閱讀和研究，強調從原始文本中探求歷史真實面貌的重要。上述特點明確體現在 1952 年哈佛大學出版《中國共產主義歷史文獻》（*A Documentary History of Chinese Communism*）²一書，該書收集整理中國共產黨從 1921 到 1950 年的 40 套重要文件，其所使用的研究方法亦很快引起學術界的關注。史華慈的學術研究也強調，不僅是對於原始文本的理解，因為對於文本的關注，又必定會引起對於文本所以出現的背景環境的關注（Schwartz，1985：2）。因此史華慈的學術研究方法，除了關注原始文本的掌握、理解與詮釋，還著重同步關注文本產生的背景環境、歷史事實與思想脈絡。

秉持上述的學術研究方法，史華慈在 1975 年、1981 年，曾主動爭取，或應邀進入中國進行了實地的訪問與考察³（朱政惠，2006：9）。1981 年中美雖然已

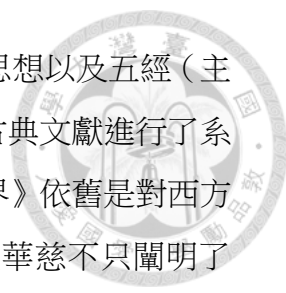
² 該書由費正清（John King Fairbank）、康瑞特（Conrad Brandt）、史華慈等學者共同主編。

³ 史華慈每次拜訪中國，都造訪許多地方，第一次訪問中國，走訪了北京、吉林、西安、長沙、上海、廣州等地。第二次受中國社會科學院哲學研究所邀請訪問中國，走訪了北京、上海、杭州、西安等地。

經建交，但是中美之間的人文社會學者的交流並不方便，在西方人文學界，史華慈大概是最早進入中國實地訪問的中國學研究者之一。

史華慈的中國學研究方法的另一個特點，是體現在他對於中國思想史的研究上。史華慈的中國思想史研究領域，是從中國近代人物的思想研究展開，而且相關研究開啟得很早。早在 1951 年，他就在哈佛大學開設了近代中國思想史課程，從嚴復（1854-1921）、林紓（1852-1924）、梁啟超（1873-1929）、章太炎（1869-1936）、陳獨秀（1879-1942）、胡適（1891-1962）、魯迅（1881-1936）等人的思想研究，教授思想史課程（朱政惠，2006：11）。關於近代中國人物的思想研究，史華慈的學術代表作是《尋求富強：嚴復與西方》（*In search of Wealth and Power: Yen Fu and West*）。在這部作品中，史華慈對嚴復致力於將西方思想引入中國的翻譯事業進行了深思熟慮的詮釋。他尊崇嚴復為中西思想交融的傑出譯者與推廣者，認識到嚴復在十九世紀末與二十世紀初，對中國學界提出的許多關鍵問題一直影響著中國，甚至到中國共產黨人掌握國家政權的時候也是如此。這部史華慈的作品成功突顯了他在思想史研究領域的傑出成就，他透過比較研究法來探討西方思想如何影響中國的學術發展。這種文明間的比較研究法，也成為了史華慈學術生涯下半段的主要研究理念與工具。在思想史研究上，史華慈從近代入手，然後開始向歷史時間軸的前、後兩端延伸。一方面史華慈面向現代中國的五四運動，他曾經指出，我們應該要從世代之間的變動來觀察五四，方能從中解讀出新的意涵，所謂的「五四世代」則是包括了「老師一代」：出生於 1880-1895 年之間者，譬如陳獨秀、胡適、魯迅等人；以及「學生一代」：出生於 1895 到 1905 年之間者，譬如徐志摩（1897-1931）、傅斯年（1896-1950）、羅家倫（1897-1969）等人（周陽山編，1990：273-274）。這樣的研究理念，正是史華慈所強調，除了關注原始文本的掌握、理解與詮釋，還著重對於文本產生的背景環境、歷史事實與思想脈絡的同步關注。

史華慈投入了大量的時間與精力，對中國古代思想史進行探索，並於 1985 年發表了《古代中國的思想世界》（*The world of thought in ancient China*）。這本書被全球學界認定為史華慈一生對中國學和思想史研究的重要成果，並同時反映出他的主要學術理念和研究方法。書中對先秦時期的古代中國思想進行了深度探討，內容包括早期文化研究、周代早期思想、孔孟荀儒家思想、墨子的墨




家思想、道家的老莊思想、法家的商申韓思想、陰陽家的鄒董思想以及五經（主要介紹《春秋》和《易經》）等。史華慈對上述的研究主題和古典文獻進行了系統性的梳理與解釋。直至今日，史華慈的《古代中國的思想世界》依舊是對西方中國學界在研究中國古代思想上產生深遠影響的重要著作。史華慈不只闡明了中國古代思想與當代跨學科議題的關係，也強調了中國文化內在的多元性與張力。史華慈亦在此反映出他反對「西方中心論」的態度，他在《古代中國的思想世界》一書的導言中表示，很少有研究中國史的學者，現在仍會堅持認為這是中國文化史上唯一「有創造性」的時期（先秦時代），在這段時期與「西方衝擊」⁴來臨之間的那些世紀，只代表著一種沉默的，「無歷史性變化的」(ahistorical)，一片荒蕪的靜止狀態(史華慈，1985：2)。對史華慈而言，他並不贊同他的老師費正清所提出的「衝擊反應理論」，史華慈認為，在「傳統中國」的晚期，中國社會的每個層面(經濟的、政治的、宗教的...)內部都發生了內在變化的趨勢(史華慈，1985：2)。而從中國思想史的卓越研究過程中，史華慈鋪墊出他對於整個人類文明的比較研究。

史華慈在《古代中國的思想世界》一書的導言中，特別提到雅斯貝斯(Karl Jaspers, 1883-1969)的「軸心時代」⁵的論述，史華慈顯然接受了雅斯貝斯的觀念。史華慈表示，在公元前 1000 年的時期內，出現了「有創造力的少數人」，他們通過反思的、批判的以及甚至可以稱為「超越的」(transcendental)途徑，把他們本身和他們所處的文明聯繫了起來。無論人們是研究印度的《奧義書》、佛教或耆那教，《聖經》、猶太教，希臘哲學，還是中國儒學、道家和墨家的興起，都有一種「高瞻遠矚的傾向」，一種追問和反思，一種新型的積極視野和思想願景(vision)(史華慈，1985：3)。因此《古代中國的思想世界》一書，雖然作為史華慈對於中國古代思想進行精深研究的結晶之作，實際上更是史華慈對於

⁴ 費正清所著《美國與中國》(*The United States and China*)一書，首次提出「衝擊反應理論」，認為中國社會長期以來基本上處於停滯狀態，中國由於自身獨特的傳統，缺乏內部動力突破傳統框架，必須藉助外部力量實現現代化。亦即中國需要西方文化的衝擊，才能邁向現代社會的演變。(Fairbank, 1948：120-143)

⁵ 雅斯貝斯(Karl Jaspers)在其所著《歷史的起源與目標》(*The Origin and Goal of History*)一書中，提出西元前 800~200 年的思想發展過程，是人類歷史中的軸心時期，人們至今思考的各種基本思想，基本上都同時產生在地理空間相互隔絕的中國、印度、希臘、羅馬。



人類文明，進行跨文化研究的重要著作。史華慈強調，「軸心時代」出現的思想運動，直接或間接地影響所有這個時期隨後的歷史。他認為「軸心時代」的各種人類思想與問題意識，是人類文明史的「共同導向」(common orientations)⁶問題，從軸心時代這些文明的共同導向之中，所興起的並非是單聲道的反響，而是得到相當程度認同的問題意識。當人們從整個「文化導向」(culture orientations)的層面下降到問題意識的層面上時，跨文化的比較，就會變得激勵人心而富於啟發性(史華慈，1985：18)。

朱政惠於哈佛大學的檔案中，發現了史華慈 1968 年 1 月所著，題目為〈軸心時代〉(The Axial Age)的未發表論文。這篇論文充分顯示史華慈肯定了雅斯貝斯對於軸心時代的觀念和理論，後來也援引進《古代中國的思想世界》一書的導言中(朱政惠，2006：14)。史華慈在這篇尚未發表的論文中強調，當不同的高級文化互相接觸變得必然的時候，對於該時期(稱為軸心時代)的反思變得尤為重要。在這個軸心時代，某些基本的範疇會影響這些文化的未來整體發展，因此這樣的議題具有深遠的相關性。當史華慈的學術研究，從近代中國、當代中國的人物思想，推進到中國思想史的領域(包含近代、當代與古代中國思想研究)，事實上，史華慈所關照的是人類總體文明的反思與比較。

在史華慈的思想體系中，中國學是他個人的人類文明比較研究的智庫，是哈佛大學全球視野的基礎，也是對「全球主義」⁷考察的重要文化依據(朱政惠，2006：18)。史華慈的學術生涯是以中國學的研究為根基，並融入了人類文明的比較研究。他的中國學研究與人類文明的比較研究兩者相互補充，並且彼此不可或缺。如果沒有以中國學研究為基石，史華慈對人類文明的比較研究就無法達到這麼深入的層次；而若沒有人類文明研究的全球視角，史華慈的中國學研

⁶ 林同奇認為，將orientation翻譯為導向，一方面表示史華慈承認文化對人的思想與行動具有一定的誘導和塑造的作用，另一方面也給人的自主性留下了運作的空間(林同奇，2003：50)。

⁷ 1996 年，史華慈時年 80 歲，他在哈佛大學費正清中心成立 40 週年紀念會發言，他說，今天人們都喜歡討論「全球主義」(Globalism)、「地球村意識」(global village consciousness)，但「全球主義」是必須從非常個體的研究開始的。他說，你不可能見到一個中國人不是以一種特定的文化面目出現，沒有任何一個超越的結構，可凌駕在不同文化之上。「全球主義」恰恰要求各種文化的理論盡可能地發展自己，同時交叉互動出更普遍的意義來。歷史不會因此終結，而是變得更複雜，更有意義了。(朱政惠，2006：211)

究也無法達到如此精妙的高度。史華慈對中國學的理解與他對人類文明比較的認知是緊密相連的。

朱政惠對史華慈一生的學術追求提供了系統架構式解析。他認為，史華慈的中國學研究可以被分為兩個部分，一部分是針對現實社會問題的研究，另一部分則是從中國學的研究出發，探討全球文明的發展。在第一階段，史華慈的研究具有明顯的實用性和對現實問題的關注，他的研究範疇包括中共的歷史、毛澤東的思想、中共的意識形態，以及中美、中蘇的關係等，這些研究成果對美國的對華政策有著重要的指導和諮詢作用。在第二階段，史華慈的中國學研究轉向以中國學為基礎，進一步去探索軸心時代文明的內涵以及其對後世文明發展的影響（朱政惠，2006：19）。

至於史華慈對於人類文明的比較研究，朱政惠曾分析，史華慈在此領域主要的研究包含以下四個方面：

壹、對軸心時代文明的探索。人類是否存在軸心發展期？又如何發展並影響後世更進步的文明？

貳、對人類文明共同點的探索。人類文明發展有沒有共同點或相通點？東方語言能否精確表達西方思維？東西方異質文化，可否跨文化相互理解？

參、對人類擺脫困境問題的探索。人類在高度科技和經濟增長的時代，是否就能創造出更好的文明？非科技經濟的人文因素，在社會大發展的時代是否有意義？


肆、「西方中心論的批判問題」。如何關注非西方文明及其在人類文明中的地位？

東方如中國，是否是長期靜默的社會，是否在「西方衝擊」下才發展？（朱政惠，2006：19）

以上的研究方向和問題，一方面史華慈已經用畢生之力，為我們提供部分解答和有啟發性的思考，另一方面，似乎這些問題，是人類始終要追尋並不斷反思的問題，是窮盡人類歷史，可能也無法找到答案的問題。

另外朱政惠強調，要瞭解史華慈的研究方法、知識結構和學術成就，必須要注意到史華慈治學的幾個關鍵點。首先，是史華慈能掌握 12 種語言⁸，史華慈

⁸ 朱政惠曾訪問史華慈夫人，其夫人具體表示，史華慈掌握 12 種語言，分別為英語、希伯萊



之所以能學貫中西，並且進行跨越文明屏障的研究，累積許多空前的研究成果，掌握多達 12 種語言，是重要的基礎。其次，是史華慈猶太裔的身份，史華慈生前堅持每個星期閱讀猶太經典。史華慈對於儒學、佛教、基督教、伊斯蘭教等世界主要宗教和文明都有研究。再者，史華慈的研究方法是跨學科、多學科，並強調比較。此外，史華慈堅持原始文本的閱讀，並在堅持原始文本的閱讀外，亦關注歷史發展的背景脈絡。最後，就是史華慈對於中西學術思想理論，都有深刻的掌握和理解。

朱政惠上述所強調必須注意到史華慈治學的幾個關鍵點，看得出來，也受到了史華慈學術研究方法的影響。意即研究史華慈，不能只是投入其著作的書海文本之中，也不只掌握他跨學科，多學科的比較研究方法，更要瞭解史華慈本身所具備的獨特條件和所身處的歷史脈絡中，才能窺探史華慈博而精，深且廣的學術成就。

本論文的研究核心，一方面在於現今國際情勢，以美國為主的西方國家，對於中國崛起採取圍堵、打壓的態度。中美關係，已經逐步由經濟、貿易、軍事競爭，提升為全面性的對抗，進一步形塑東西體制與文明的衝突和對峙。有別於西方以現實主義國際關係理論為主流，面對中國崛起的理解，筆者期待透過史華慈的中國學研究，提供另一種對於中國崛起的視角與詮釋。另一方面筆者亦期待透過史華慈的中國學研究和人類文明比較研究的成果，並援引史華慈中國學研究與人類文明比較研究的研究方法，進一步超越文明的對立，建立跨文化的研究方法與路徑，促進人文學科相關研究的跨文化理解與溝通。

語、得與、法語、意大利語、西班牙語、葡萄牙語、日語、俄語、拉丁語、中文以及 Yiddish（意第緒語，屬於日耳曼語系，使用者大約 300 萬人，大部分為猶太人。）（朱政惠，2006：5）。

第一節 研究緣起與問題意識



本節將討論本研究之「研究緣起」與「問題意識」，期待在史華慈成就斐然的中國學研究，以及國內外，已經累積相當成就的史華慈中國學研究之基礎上，能再踏出史華慈相關研究的一小步。

壹、研究緣起

將史華慈的中國學研究，作為筆者博士論文的研究主題，主要有下列幾個原因：

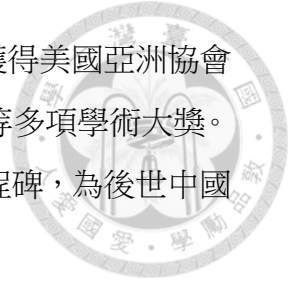
一、史華慈毛澤東思想研究上的獨特性。

如同本章前言所述，史華慈不僅是第一位將毛澤東思想引領向學術論證，而提出「毛主義」的西方學者；他更是在當時美國學界認為中國共產黨是受制於蘇聯控制的主流意見背景下，提出了「毛主義」非正統馬列主義的「異端說」，並在當時引發「毛主義」是否為「異端說」的論戰。然而，時至今日，無論從歷史發展和現實的狀況來看，中國共產黨的確走出一條和蘇聯共產國際不一樣的發展道路，也展現截然不同的發展結果。學界方面，西元 2000 年後，如裴宜理(Elizabeth J. Perry, 1948-) 於 2007 年發表〈中國政治研究：告別革命〉一文，認為史華慈的研究有很深遠的意義，她表示「任何有關中國革命和發展的研究，都不能避開討論中國和蘇聯之間的差異，也正是這種差異導致了中國既不同於其他社會主義國家，也不同於其他的發展中國家。」(Perry, 2007: 6) 而這個觀點是史華慈早在 1950 年代就已經預示的。史華慈在半個世紀以前，就已經透視中國共產黨的意識形態與毛澤東思想，中國共產黨所引導的中國革命道路，是必須從中國歷史文化與思想脈絡來解讀的，真是非常難得。

二、史華慈中國思想史研究上的卓越性。

史華慈對於中國思想史的研究，包含當代毛澤東思想和五四運動，接著詳細地考察了嚴復所有的西學翻譯，以及嚴復所提出的問題和思想，對於後世中國思想的重要影響。史華慈否定西方「衝擊反應理論」，對於中國古代思想進行了完整而深入的研究，肯定了中國思想與文化內部活

躍的多元性。史華慈《古代中國的思想世界》一書，獲得美國亞洲協會列文森獎⁹、美國歷史學會詹姆斯·亨利·布雷斯特獎¹⁰等多項學術大獎。為西方的中國古代思想文化研究，豎立了一個新的里程碑，為後世中國學研究學者帶來了新的啟發。



三、史華慈跨文明比較研究上的超越性。

史華慈在進行中國學以及中國思想史研究的同時，已經進入了跨文明比較的領域，然而在進行跨文明領域的研究時，史華慈的研究沒有限於「西方中心論」的西方優越感或學術本位主義，也沒有陷入「文明衝突論」的立場，偏重強調文化差異將造成權力衝突的對立糾結。史華慈提高了跨文明研究的層次，他強調「軸心時代」所體現的人類文化的比較意義；他提出人類文明史的「共同導向」，試圖透過對於人類共通性問題的思考，來建立普遍人類話語的可能。史華慈的比較文明研究，實際上是人類文明研究，他在跨文明比較研究上，展現出其他中國學學者所沒有的超越性。


四、今日跨文明比較研究的重要性。

史華慈的跨文明比較研究，在今日看來，格外有其意義。原因如下：

1. 世界正邁向新的多極體系。在 90 年代蘇聯與東歐共產集團瓦解後，美國成為世界獨強的國家，世界體系是由美國來進行單極領導。然而美國著名的政治學家，約翰·米爾斯海默(John J. Mearsheimer, 1947-) 在 2019 年於《國際安全》(*International Security*) 期刊發表〈註定失敗：自由主義國際秩序的興衰〉(*Bound to fail: The Rise and Fall of the Liberal International Order*) 一文，他強調 2019 年冷戰後形成的自由主義國際秩序開始崩潰，又提出在新的多極世界將存在三個現實主義秩序：一個促進國際合作的「薄秩序」(a thin international order)，以及兩個「厚有界秩序」(two thick bounded orders) — 它

⁹ 是美國亞洲研究協會創辦的學術圖書獎項，以英年早逝的美國漢學家列文森命名，每年表揚以英語寫作的優秀中國研究著作，1987 年開始頒發。

¹⁰ 美國歷史學會獎勵關於西元 1000 年以前的優秀歷史研究著作的獎項，從 1985 年起設立。(網路資料：<https://www.douban.com/doulist/124820377/>)。2023/3/18。



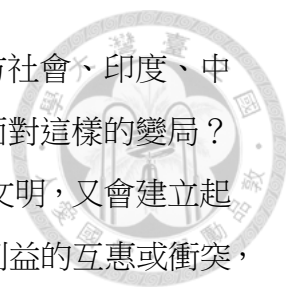
們分別由中國和美國領導，且二者存在經濟和軍事領域的安全競爭（Mearsheimer，2019：44）。米爾斯海默認為這個突破單極的世界秩序已經展開，中國領導的和美國領導的有界秩序（bounded orders），幾乎肯定將會在兩者之間推動「安全競爭」。米爾斯海默表示「軍事聯盟」將成為這兩個秩序的核心部分，而這兩個秩序現在已經開始形成，並將類似於冷戰時期由蘇聯主導和美國主導的秩序。然而在經濟領域將不同於冷戰時期的隔絕狀態。經濟貿易會形成有界秩序，雙方既有競爭也有合作。川普政府對中國的嚴厲經濟政策，只是美國主導和中國主導的秩序之間長期激烈競爭的開始。而中國於 2013 年啟動的雄心勃勃的「一帶一路」倡議，不僅旨在幫助中國維持其令人矚目的經濟增長，而且還旨在向全球投射中國的軍事和政治力量。而且由於美國拒絕加入亞洲基礎設施開發銀行，其很可能成為中國主導的有限秩序的核心部分。（Mearsheimer，2019：47）。

如果世界正如米爾斯海默所言，國際秩序進入一個重構的時代，中美之間的競爭與合作，正形成一個新的雙極領導下的國際秩序，東西文明之間的相互碰撞也進入一個新的時期。試想，若史華慈至今仍健在，對於巨變中的國際秩序與中美關係，對於當今中國共產黨的發展與領導者的主政思想，他會提出什麼樣不同於米爾斯海默「攻勢現實主義」¹¹的見解，和提供什麼樣的相應之道？

2. 人類社會越發需要跨文明的理解。中共自 1978 年宣布改革開放以來¹²，中國到 2010 年第 2 季起取代日本，成為世界第二大經濟體。40 多年來隨著經濟實力的增強，中國的軍事力量，外交影響力，文化影響力亦同步增長。當一個擁有古老文明的中國，一個由中國共產黨專

¹¹ 攻勢現實主義者五大假設：1.國際體系是無政府的，不存在政府之上的政府。2.國家與生俱來擁有某種進攻性軍事能力，國家之間存在潛在的危險。3.國家永遠無法確定其他國家的意圖。4.國家最基本的目標就生存，國家想要維護他們的主權。5.國家是工具理性的，國家會戰略性地思考如何在國際體系中生存。（Mearsheimer，winter, 1994-1995：10）

¹² 改革開放由中華人民共和國第二代最高領導人鄧小平提出和創立，是在 1978 年 12 月 18 日中共十一屆三中全會後，開始實施的一系列以經濟為主的改革措施，可總結為「對內改革，對外開放」。



政的中國，在 21 世紀有機會主導國際秩序時，西方社會、印度、中東(伊斯蘭世界).....，世界其他的重要文明，如何面對這樣的變局？中國又如何面對這樣的變局，中國文明有別於西方文明，又會建立起怎麼樣的國際秩序？以國家為主體的競爭和合作，利益的互惠或衝突，固然無法避免，但是若以史華茲的學術高度，一方面他更多地要關注的是，基於普世人性人類生存經驗和感受的共同關切；另一方面，是人類由於各自的文明、歷史、身世、性情和利益等等的限制，對同一問題勢必做出不同的，乃至於相互衝突的響應。而且更麻煩的是，響應者幾乎無一不認為自己的響應就是真理，如果不是真理，至少也是真理宣稱（**truth claim**）¹³。而這個人類文明所遭遇的困境，正是史華茲努力想要開啟文明之間理解與對話的所在。

綜合上述，本研究的研究緣起，乃基於史華茲畢生學術研究，在不同的研究對象及研究領域上所展現的獨特性、卓越性、重要性，以及現今的國際秩序及文明發展，正邁向一個新的變化與重構之際，使我有幸將史華茲的中國學研究，做為博士論文的研究主題。

¹³ 林同奇教授，發表〈中國的共產主義與毛澤東的崛起中文版代序〉一文，於《中國的共產主義與毛澤東的崛起》一書，第 24 頁。



貳、問題意識

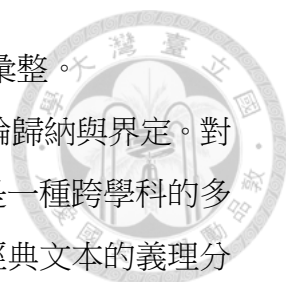
本節將說明本論文的「問題意識」，希望在史華慈中國學研究的既有成果之上，透過本研究，能夠再挖掘或開拓史華慈中國學研究的深度與發展。現將本研究的問題意識分述如下：

一、後世對於史華慈的中國學研究，缺乏整體的研究與分析。筆者試將史華慈的中國學研究，區分為以下三大研究脈絡：

- (一) 中國共產黨史與毛澤東思想研究。
- (二) 中國思想史研究。
- (三) 人類文明比較研究。

我們也可以發現學術界針對史華慈中國學的相關研究或後續研究，大部分也就分為這三大脈絡而發展。與史華慈同期或後續的學者，無論中外，一部份是在史華慈中國共產黨史與毛澤東思想研究的脈絡下，批判其「異端說」的論述，或是在史華慈異端說的基礎上，繼續探討「毛主義」有別於正統馬列主義的內涵。另一部份，則是在其中國思想史的研究脈絡中，一方面是對於史華慈中國思想研究相關論述或詮釋的質疑或挑戰；另一方面亦基於史華慈的中國思想研究成果，進一步地進行相關論述的應用或拓展。最後則是對於史華慈人類文明比較研究的脈絡，這個部分的研究學者，或是透過反思史華慈的學術方法與觀點，來針對史華慈的人類文明比較研究進行分析和理解；或是將史華慈所提出的中西人物思想詮釋，再進行比較文明研究。但是針對史華慈的中國學研究，卻缺乏整體的綜論與分析。

上述主要原因當然是因為史華慈所開拓出的中國學研究領域實在浩瀚無垠，他所建構的研究體系，結構龐大，任何一個主要研究脈絡，都值得延續深耕，並且能夠枝繁葉茂地繼續發展。然而自史華慈 1946 年自軍中退役（史華慈當年 30 歲），正式回到哈佛大學投入學術研究的領域（朱政惠，2006：4），至他 1999 年辭世。史華慈除了本身的著作之外，學術界也已經累積許多史華慈的相關研究，這些研究無論是基於史華慈的啟發而來，或是基於對他論述的批判而生，現在我們有了機會，可以踏在巨人的肩膀上再前行一步。筆者希望藉著博士論文研究的機會，



至少能做為史華慈的中國學研究，進行概括的總體性彙整。

二、後世對於史華慈的中國學研究方法，缺乏明確的方法論歸納與界定。對於史華慈的中國學研究方法，大多數的學者都認同他是一種跨學科的多元方法論，包括嚴謹的歷史學研究方法；包括深入的經典文本的義理分析與思想詮釋研究，強調「原始文本」的重要；包括使用比較分析的方法，盧梭（1712-1778）、孟子（前 372 年—前 289 年），穆勒（1806-1873）、嚴復，基督教、佛教、伊斯蘭教、猶太教，在史華慈的文明比較研究中，可以暢快對話。

然而這種史華慈式的，跨學科的多元方法論，缺乏方法論上的歸納與界定，若我們能在方法論上更明確的歸納或界定史華慈的研究法，期待我們也能更明確地應用史華慈的方法，進行更多史華慈式的學術探索。

三、後世對於史華慈文明比較研究，缺乏延續性的應用與發展。如果說《古代中國的思想世界》一書，是史華慈中國學研究的思想結晶，但顯然史華慈在此書中提出文明的「軸心時代」、文明的「共同導向」，或是他晚年最後一篇發表的文章〈中國與當今千禧年主義-太陽底下的一樁新鮮事〉（China and Contemporary Millenarianism- Something New Under the Sun）中¹⁴，所展現出的人文主義精神與關懷，以及對於物質主義、消費主義在世紀交界之際，正逐步席捲人類社會的憂慮，好像未受到後世應有的重視。

如今，人類雖然已經進入 21 世紀，但本世紀從開始至今，並未迎來「歷史的終結」¹⁵，反而從 911 恐攻到俄烏戰爭，人類的暴力或軍事衝突從未間斷，國際體系亦從美國獨霸，邁向到中國逐步崛起後的多極領導。世界的變化如此快速，史華慈畢生學術研究的終極關懷，並非人類如何「發展」，而是人類如何「安身立命」；或許這也是所有人類都應該共同思考並努力的課題。

¹⁴ 原載於 *Philosophy East and West* vol. 51, no. 2(April 2001), pp.193-196.

¹⁵ 「歷史終結論」由法蘭西斯·福山（Francis Yoshihiro Fukuyama），在 20 世紀末所提出。主要是有鑑於 20 世紀末，蘇聯及東歐共產國家集團的解體，因此福山指出，西方國家的自由民主制度，可能是人類演化的終點，是人類政府的終極形式。（Fukuyama, 1992）

第二節 研究目的與主要研究問題



本節將闡述本論文的「研究目的」與「主要研究問題」，期待透過本研究的研究與探討，能在前人史華慈中國學研究的基礎上，再貢獻一份心力並累積些許新的成果。

壹、研究目的

本研究的目的如下：

- 一、針對史華慈的中國學研究方法，進行較完整且系統性的分析、歸納和整理。正如前一節問題意識所說，學界對於史華慈的研究方法雖然有一定的認識與分析，但普遍地以跨學科、多元方法、比較方法來認定。事實上，史華慈的研究方法的特殊性，應該加以更嚴謹的分析、歸納、彙整與界定。本研究企圖將史華慈的研究方法，進行較完整的探討與界定。
- 二、針對史華慈的中國學研究，提供知識系譜的理解脈絡。史華慈中國學研究的三大脈絡，無論是中國共產黨史與毛澤東思想研究、中國思想史研究、人類文明比較研究，然而至今尚未有針對史華慈的研究，進行總體性彙整、分析的學位論文。另有部分的專著或紀念文集，彙整了三大脈絡的不同論文，但是論文的內容，有其針對的主題，但都是針對某一脈絡的論述，極少有在史華慈的中國學研究領域中，跨脈絡的研究。本研究期待能成為海內外第一本，整體性介紹並整理、分析史華慈中國學研究的學位論文，以提供史華慈中國學研究知識系譜的理解脈絡。
- 三、針對史華慈的中國學研究，進行跨文明比較的探索與應用。本研究將努力透過史華慈在《古代中國的思想世界》、《中國文化的價值》(*China's Culture Value*)等書，以及〈超越的時代〉(*The Age of Transcendence*)、〈中國古代的超越〉(*Transcendence in Ancient China*)等論文，所提出「軸心時代」、「文化導向」，文化的「問題意識」(*problematique*)、「思想願景」(*vision*)……等概念，企圖掌握史華慈的跨文明比較研究，並期待能進行更深更廣的學術探索與學理應用。



貳、主要研究問題

本研究主要研究問題如下：

- 一、史華慈研究方法論的既有分析和理論擴充。林同奇¹⁶曾分析，並嘗試提出史華慈中國學的研究方法，有「人的模式」和「三角互動」兩個面向（林同奇，2003：44）。以上述兩個面向做為基礎研究方法，加上史華慈以政治史、思想史兩相對照的方式，再拓展到史華慈比較分析的方法，以致於發展出史華慈式的獨特文化比較方法。史華慈的研究方法，的確有待我們進行完整的分析、歸納與發展應用。本研究期待在前人的研究基礎上，提供社會科學研究一種嚴謹且可遵循的史華慈研究法，讓史華慈的研究方法論可以更廣為人所知、所應用。
- 二、研提連結史華慈中國學研究的核心概念與學理論述。史華慈同期或後世的學者，在提及史華慈的學術研究時，往往只有跟從他三個研究脈絡中的某一個研究軸線，在某一脈絡的軸線上進行反思或論述。本研究希望能探討連結史華慈中國學研究的核心概念與學理論述，為史華慈中國學研究建立一個統籌性知識系譜的理解路徑。
- 三、探討史華慈對「人文主義」的反思及其發展。雖然有不少學者，都認為史華慈的文明比較研究，充滿「人文主義」的情懷與視角（杜維明，2003：98）。但是亦有學者更深入的分析，事實上，史華慈一直謹慎地避免使用「人文主義」一詞。因為笛卡爾的人文主義的核心，是一種人類中心的化約主義¹⁷，它將天人（或神人）之間的關係完全斷裂，對立起來。林同奇認為，史華慈使用人文主義一詞，是取其廣義，即指把一切核心關切放在人世間及人的命運的思想。史華慈的人文主義並非邏輯建構的結果，而是對人生、歷史、思想、文化長期觀察與思考的產物（林同奇，2003：57-58）。本研究希望能更深入進行「史華慈式人文主義」的反思與發展。

¹⁶ 林同奇曾在美國哈佛大學東亞學系以及哈佛燕京學社擔任研究員。

¹⁷ 所謂化約主義（Reductionism），又稱還原論。認為複雜的系統、事務、現象可以通過將其化解、拆解各部分的方法來加以理解和描述。

第二章 相關方法論回顧與文獻探討

本研究將進行史華慈中國學研究方法論的回顧，另外也將進行史華慈中國政治史（尤其是中國共產黨發展以及毛澤東領導的中國共產革命）、中國思想史（從毛澤東、五四思潮、嚴復到中國古代思想的相關研究）和文明比較研究，特別是史華慈特殊的人文思想方面相關的文獻回顧。

第一節 相關方法論回顧


本節將先就史華慈中國學研究相關的方法論進行理論探討，由於史華慈研究方法論的特殊性，造就了他無論是提出「異端說」的「毛主義」，或是在政治史、思想史、文明比較各研究領域，傑出不凡的研究成果。現將過去對於史華慈研究方法理論回顧如下。

壹、史華慈中國學方法論分析

一、化約主義式的分析

大部分學者分析史華慈的中國學研究方法，會採取一種化約主義的立場，試圖用多元的方法論，來分析史華慈的中國學研究方法。如許可所著碩士論文〈史華慈與他早期對中國共產主義的研究——以《中國的共產主義和毛澤東的崛起》為例〉、袁玉梅所著碩士論文〈史華慈關於毛澤東「異端論」研究評析〉、金紅所著碩士論文〈史華慈的毛澤東思想研究〉、萬金鵬所著碩士論文〈史華慈毛澤東研究評析〉、張放所著碩士論文〈政治史與思想史的互動：史華慈對中蘇關係研究的方法論探討〉等。以上幾篇學位論文，大致上將史華慈的研究方法，化約為下列幾種：

- (一) 文獻研究法。對文獻的重視是史華慈中國學研究的基礎，此外，史華慈著作的參考資料，往往展現出多語言、多種類的特點。以《中國的共產主義與毛澤東的崛起》一書為例，就語言而言，參考了除英語以外的中文、俄文以及日文的大量資料，文獻的種類



上更是涉及全面。書中引用了大量中國共產主義的原始文獻，其中包括中共第一到第六屆全國代表大會的決議宣言，《社會主義青年團的決議》，《農民問題的決議》，《井岡山前敵委員會給中央委員會的報告》，共產國際代表大會上的發言，《八七會議宣言》，十一月會議和六屆二中全會的記述等等。除此以外，史華慈還參考了蘇聯共產黨第十五次到十七次的代表大會的內容，共產國際執行委員會會議的討論，共產國際代表大會的記述和相關檔，用以佐證中國共產主義運動與莫斯科之間的關聯。而為了考察人物的思想發展，史華慈仔細研讀了相關人物的重要著作，包括陳獨秀、李大釗（1889-1927）、史達林（1878-1953）、米夫（1901-1938）等人發表在《新青年》、《新潮》、《紅旗》、《共產國際》、《布林什維克》等雜誌上，和有機關報性質的《晨報》、《嚮導》、《真理報》的政治性極強的文章。他還通過對《湖南農民運動考察報告》的研究，解讀「毛澤東戰略」的基本特徵（許可，2009：25-26）。以上可見，史華慈對於原始文本的重視，文獻的閱讀與詮釋，是其中國學研究的基礎。

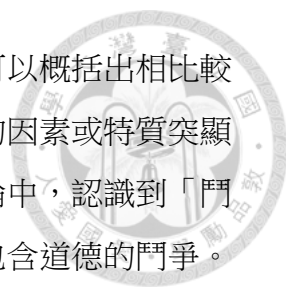
(二) 實證主義研究法。儘管有著社會、文化的差異，但史華慈從事中國學研究時，還是秉持實證主義的立場，讓歷史事實說話。而史華慈的研究方法、分析框架，是那種強調走到歷史深處，對複雜的歷史現象，做精細的耙梳和考辨，強調啃讀原始文本，並推動一個課題研究到極致，以得出一個適切的科學論證的方法。這種上窮碧落下黃泉的治學態度及方法，亦為中西方後世從事學術研究者，建立從經驗適時出發的實證研究典範。雖然史華慈的研究，是對於歷史適時的深入掌握，但是史華慈並不認同純粹客觀科學的方法論。這種當時盛行於美國的方法論，背後的哲學支撐是理性主義。從人性出發，史華慈對這種方法論的批判，實際上是有意識地對現代社會理性宰制的反思。在史華慈看來，將研究對象放入先於其存在的分析結構和框架之中的流行做法，本身就是化約地追求本質主義的結構主義路徑，從而使研究物件的複雜性流



於形式，內在張力被人為地割裂。這種方法論指導下的諸多研究模式是無法有效認識問題的（張放，2012：40）。因此即使是符合實證主義的立場，史華慈仍要為這種立場提出研究的反思和調整。

(三) 歷史研究法。歷史研究法即有系統地收集，並客觀評判過往事實的資料，以查考有關事件的因、果或趨勢，以提出準確的描述與詮釋，進而解釋現況或預測未來的一種歷程。例如史華慈在《中國共產主義歷史文獻》引言中強調，對中國問題的研究，最重要的前提就是要注意原始文本的研究，注意原則的歷史性。以上是史華慈一貫的學術觀點，也是他一生的研究方法。他不輕信別人的結論，不輕易跟隨什麼思潮，他的最大特點是相信文本，主張啃文本，從文本的研究中得出自己的結論(萬金鵬，2007：40-41)。

此外，也有袁玉梅在其碩士論文中將史華慈的中國學研究方法，以系譜學的概念為基礎，名之為「思想探源法」。之所以會有所謂「思想探源」的方法論產生，主要是指史華慈的中國學研究，是從中國當代的共產主義革命以及毛澤東的思想研究入手，回溯至五四運動及其思潮的相關研究，接著又再回溯向清末民初世紀之交的中國思想家如嚴復，最終進入中國古代思想的研究領域。史華慈的中國學研究一路進行「思想探源」的回溯研究，是因為史華慈認為先秦思想及其原典，很大程度上塑造了後來中國思想家所面臨的問題意識。此外，史華慈在研究中國共產黨史與毛澤東思想時，發現中共領導人，幾乎無一不與「五四」的激烈反傳統思潮密切相關；五四的思潮發展，又與嚴復所關心的尋求中國富強思想緊密相聯；而在研究嚴復的過程中，史華慈更意識到，在嚴復思想的背後，有一個廣闊深邃的中國傳統思想世界（林同奇，2003：49）。因此，要進一步地瞭解中國現代或近代思想，就必須回到先秦諸子。這亦造就了史華慈中國學研究，就是不斷地向上進行中國思想探源的過程，

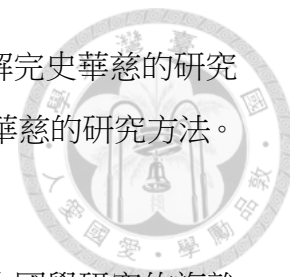


(四) 比較研究法。比較研究法開拓了研究的視野，可以概括出相比較的研究對象之普遍性和特殊性，有助於把特殊的因素或特質突顯出來。例如史華慈認為毛澤東從西方社會進化論中，認識到「鬥爭」的積極作用，但是西方社會進化論，並未包含道德的鬥爭。史華慈認為毛澤東的馬克思主義，有濃厚的倫理和道德上的觀點，這是因為中國的傳統思想上，倫理和道德的論述佔有極重要的地位，毛澤東顯然受到中國傳統思想的影響（萬金鵬，2007：39）。以上是史華慈在比較研究法上典型的應用之一。史華慈亦將比較研究法，成功地運用在他政治史和思想史的研究上，他將這兩種研究交織在一起。史華慈的毛澤東思想研究，是與中國共產主義的政治運動是緊密結合在一起，從馬克思主義在中國傳播與中國學者接受的情況，史華慈得以分析出毛澤東的共產革命戰略思想的獨特性（金紅，2014：30）。上述所謂比較研究法，的確是史華慈研究法中不可或缺的一環。

(五) 人文主義研究法。史華慈的中國學研究，採用了他獨特的人文主義研究視角。林同奇認為，史華慈的人文主義不是邏輯建構的結果，而是對人生、歷史、思想、文化長期觀察與思考的產物。史華慈的人文主義研究方法不同於一般的人文主義，例如對人的關注與對超越的渴求相結合、「實用主義」與「理想主義」相結合、對人的困境與人性奧秘的關注、強烈的批判意識與反潮流精神、對道德倫理與個人「修身」的強調、對古老的軸心文明中精神道德資源的挖掘等（林同奇，2003：58）。史華慈的這種人文主義研究方法，滲透在他所有的研究領域中，深深地影響了他的中國學研究。

綜合上述，以化約主義的方式，企圖對史華慈中國學研究方法，進行一種拆解式分析，試圖以既有的研究方法，將史華慈的研究方法化約歸類，往往會出現掛一漏萬的狀況，因此，會得到史華慈的研究方法，包含這種研究法與那種研究法，卻仍然有一些史華慈研究方法的重要內容，未能涵括在這

種化約主義的分析裡。因此當我們透過化約主義式分析拆解完史華慈的研究方法後，我們卻發現，再將其組合起來時，卻無法還原出史華慈的研究方法。



二、史華慈思想式的分析

在化約主義的分析之外，亦有學者，因為瞭解史華慈中國學研究的複雜性，其方法論的特殊性和多元性，採用非以化約主義的角度進行分析，乃是從史華慈的思想分析出發，試圖從理解史華慈思想的角度，去論述並建立史華慈中國學研究方法論。

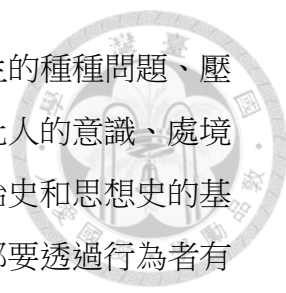
(一)文化思想脈絡下的「問題意識」(problematique)。史華慈的中國學

研究，貫徹著一個一以貫之的「問題意識」。蕭延中¹⁸曾舉例說，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真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(蕭延中，2007：4)。史華慈所謂的「問題意識」，據林同奇的解釋，是指由相關的議題做為核心所組成的「問題叢」¹⁹，它可大可小，無固定結構，也無明確邊界(林同奇，2003：41)。「問題意識」是史華慈中國學研究的關鍵性範疇，是史華慈研究的出發點，也是透過不斷思考，再提出更深層關切的議題、預設和問題意識，使得史華慈的中國學研究可以不斷向前推進，並且提出罕見的思想洞見。

(二)「人的模式」與「三角互動」。在主要研究問題中，我們已經提到所謂「人的模式」，是指史華慈終生所研究的對象與內容，是「人有意識的生活」，是他所探索的「人的全部複雜性」。而「人的有意識的生活」，是由人的意識，和他所遇到的處境之間，以及它和他在此處境之中所採取的行動之間的關係。即意識、處境和行動，「三角互動」所交織而成的網絡。史華慈曾再三強調，人有意識的

¹⁸ 蕭延中，華東師範大學政治學系教授、博士生導師。主要從事中國政治思想史、毛澤東政治思想等領域的研究。

¹⁹問題叢是由關切的議題、預設和問題所組成，問題叢可以結合答案，新的議題、預設和問題，形成新的問題叢，進而不斷地發展、思考、提問下去。



活動，並非在真空中進行，它是在客觀處境所產生的種種問題、壓力、制約之中展開的（林同奇：2003：45）。因此人的意識、處境和行動之間的三角互動，成為史華慈研究中國政治史和思想史的基礎方法。所以，無論是內在或外在的影響因素，都要透過行為者有意識的行動，才能發揮作用；而行為者的行動和決策，又可能會影響外在的歷史進程與發展。

(三) 觀察點 (vantage point) 的產生與拓展。史華慈認為，當研究西方社會與任何特定非西方社會的交集時，我們必須完全融入這兩個世界的獨特情境中。期待在兩者交會的地方，提供一種新的觀點。史華慈在《尋求富強：嚴復與西方》一書中，正是透過「觀察點」進行嚴復的思想研究。我們將於論文中的第四章進行進一步的研討。

(四) 「文化導向」與「思想願景」。史華慈提出「文化導向」一詞，一方面表示他承認文化對於人的思想和行動有一定的誘導作用，另外一方面也保留了人的自主性（能動性）空間（林同奇，2003：50）。史華慈承認文化的力量強大，但反對「文化決定論」，然而人卻能對於「文化導向」進行根本性的批判和反思，進而提出新的「思想願景」。史華慈認為「軸心時代」就是一個進行人類「文化導向」重塑的時代。而史華慈也曾論及毛澤東所推動的文化大革命，實際上是一種毛澤東欲實現一個「德性統治」的「思想願景」，所進行的一種文化導向的塑造（蕭延中，2007：20）。

從史華慈的中國學治學重要理念，去掌握史華慈中國學研究的方法，似乎比較能深入並凸顯史華慈中國學研究方法論的特殊性，同時比較能掌握史華慈方法論的核心要義，呈現史華慈中國學研究方法論的全貌。關於史華慈方法論的說明與更深入的探討，將於本研究的第四章進行。

第二節 國內外相關研究檢討



針對史華慈中國學的相關研究，國內的部分數量極少，領域極小，著實讓人驚訝。海外的部分，中國大陸累積不少相關研究，主要以史華慈的毛澤東思想研究為大宗；西方學界對於史華慈的思想研究則在於毛主義的論戰及後續研究，以及史華慈的中國思想研究。謹於本節說明如下。

壹、國內研究現狀

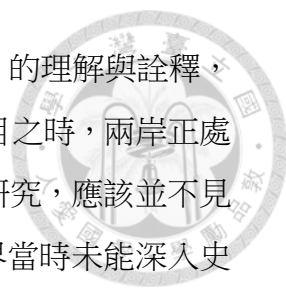
一、學位論文研究付之闕如。

筆者以「史華慈」、「毛主義」、「毛澤東」、「嚴復」、「先秦思想」等多組關鍵字，搜尋國家圖書館之「臺灣博碩士論文知識加值系統」，皆沒有找到以史華慈中國學研究為主題的碩、博士論文。

二、其他研究著作。

其他以史華慈中國學研究為主的研究著作，則有少數專著或期刊論文，主要是針對嚴復的思想研究，援引史華慈的翻譯或觀點，進行批判或反思。包括黃克武著作〈自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判〉、王遠義所著〈史華慈所論嚴復核心思想的商榷〉、趙育農〈評史華慈《尋求富強：嚴復與西方》與黃克武《自由的所以然－嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》〉。另外有賴位政所著〈皮錫瑞《經學歷史》之「復盛」概念及其歷史圖像建構問題：「環境」與「意識反應」視角下之再思索〉，是借用史華慈的研究法，進行皮錫瑞的史學研究。但是這樣的研究數量，相對於史華慈的研究地位，與對中西學術界的學術評價而言，實在是不成比例。而且史華慈並非與國內學界全無交集，根據朱政惠所著《史華慈學譜》記載，1987年6月20日，史華慈曾來台，並在中央研究院近代史研究所發表演講，主題為「研究中國思想史的一些方法問題」。

但為何國內的史華慈中國學研究，未如中國大陸般地受到學者重視？筆者判斷，可能是史華慈乃當代「毛主義」研究的開創者，他對於「毛



主義」的解釋與觀點，對於毛澤東堆動「文化大革命」的理解與詮釋，不同於當時的西方主流。且史華慈的研究引起學者矚目之時，兩岸正處國共內戰延續期，兩岸軍事對立正酣，史華慈的相關研究，應該並不見容於動員戡亂戒嚴時期的臺灣當局。因此造成臺灣學界當時未能深入史華慈的中國學研究；時至今日，史華慈的中國學研究，似乎也已非臺灣學術界的首要研究選擇，以致於如今國內的史華慈中國學研究成果，仍屬鳳毛麟角。

貳、海外研究現狀

一、中國大陸研究現況

(一) 毛主義研究為主要。相較於臺灣，中國大陸學界，顯然相當重視史華慈中國學研究，若以「中國知識資源總庫」（包含「中國博士學位論文全文數據庫」、「中國優秀碩士學位論文全文數據庫」）查找，可找到百餘篇以史華慈中國學研究為主要研究對象的學位論文及期刊論文，另也有不少學者為史華慈相關研究出版專著，或彙編重要相關研究文章出版。而其中仍以史華慈的「毛主義」研究數量最多，例如袁玉梅〈史華慈關於毛澤東“異端論”研究評析〉，她表示史華慈所闡述「毛主義」的「異端論」命題，充分肯定了毛澤東思想中關於以農民為主體，以農村包圍城市路線之獨創性，突顯了中國共產革命道路，有別與馬列傳統理論道路之獨特性；但是「異端論」誇大了毛澤東思想與馬列主義之間的差異，沒有看到兩者之間內在的發展與繼承關係（袁玉梅，2014：63-66）。由東劍所著《史華慈的毛澤東政治哲學研究》則指出，史華慈在「問題意識」的前提下，採取文化比較的研究方法將「文革」時期毛澤東的政治實踐與盧梭的「公共意志」學說結合進行比較研究，將毛澤東在「文革」時期的政治哲學概括為「德性統治」（由東劍，2014：26-31）。金紅在〈史華慈的毛澤東思想研究〉中提出，史華慈從馬克思主義和中國傳統文化中追溯毛澤東思想的起源。史華慈認為毛澤東思想中包含著唯意志論、實踐論和矛盾論的哲學思想。「毛主義」的

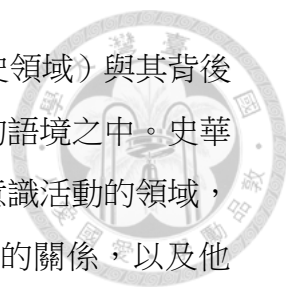
異端性，則可從中國共產主義運動及毛澤東的黨建思想中剖析而來（金紅，2014：21-27）。許可〈史華慈與他早期對中國共產主義的研究〉，則是以歷史唯物主義的立場，針對《中國的共產主義和毛澤東的崛起》一書，進行研究背景、動機、方法和獨特性的分析。

裴宜理所著（蕭延中譯）的〈當代中國的毛主義辯論—反思本杰明·史華慈《中國共產主義和毛的崛起》〉則提出，史華慈的研究，的確走在時代的前面，他意識到共產黨領導人不一定比其他政治人物更受正統教條的約束。但是，他堅持認為，這並不意味著這些共產黨領導人的言辭(utterances) 無足輕重；恰恰相反，他們的演講和著作，為其政治策略的起源和長遠影響提供了關鍵性洞見（裴宜理，2022：152）。陶季邑所著〈關於“毛主義”概念的來源問題〉，則透過對歷史文獻的查考，強調費正清才是最早提出「毛主義」概念的學者，史華慈創造的是「毛主義戰略」的概念，亦即「毛澤東的政治戰略」，乃是指毛澤東政治方面的「實踐」或「行動」，並不是莫斯科預先設計的結果，從而在某種程度上駁斥了當時西方學界的「共產國際陰謀論」，暗示時人不能把中國共產主義看作對蘇聯社會主義的完全照搬。學界之所以普遍認為「毛主義」概念始於史華慈，只是因為史華慈《中國的共產主義和毛澤東的崛起》一書出版時間，早於費正清等學者共同編撰的《中國共產主義歷史文獻》。陶季邑指出，費正清在更早的著作中，即已提出「毛的理論」概念，應可視為「毛主義」概念的最早表達形式（陶季邑，2019：109-110）。王龍騰所著〈魏復古與史華慈關於「毛主義」的爭論述評〉，針對魏復古與史華慈對於「異端論」的論戰，進行了整理與分析。路克利所著〈馬克思主義中國化與中國共產黨的理論主體性—以費正清、史華慈的研究為例〉，則根據費正清和史華慈針對中共以及毛思想的論述，分析中共理論主體性的來源，並且認為中共發展理論仍具有馬列主義的連續性。劉中領所著〈史華慈「毛主義」的「獨創性」研究〉、賈鋼濤和歐晨所著〈論史華慈的毛澤東研究〉、趙勇和高子涵所著〈論史華慈的毛澤東研究及其影響〉等期刊論文，

亦都在論述中共發展理論與毛主義思想，一方面具有「中國的」獨特性，但另一方面，仍具有馬列主義的一致性和連續性。


以上文章，都圍繞著史華慈在共中國共產黨史及毛澤東思想研究上的重要成果，進行反思與討論。基本上都不反對史華慈所指，「毛主義」是馬列主義的異端說，肯定毛澤東是馬列主義中國化的重要創啟者。

- (二) 史華慈研究法的討論。中國大陸學者亦有不少，針對史華慈的研究方法，進行分析與探討。例如劉玉宇所著〈超越「他者」的路徑——當代美國的古代中國思想研究方法論考察〉，肯定了史華慈比較思想史觀的研究角度，並援引史華慈的觀點，強調「西方」和「東方」並非完全隔離的、不可相容的文化體系。無論「西方」還是「東方」，其實都是在相互的交往中不斷變動的（劉玉宇，2019：187）。王鴻所著〈政治史與思想史的互動——重探史華慈的史學研究〉，指出史華慈的政治史研究，奠定了後來思想史研究的基本理路和敘述風格，而其思想史研究則進一步打開了政治史研究中提出的核心問題面向。在看似相隔甚遠的研究主題之間，史華慈以其絕妙的史學論述能力，通過特有的問題意識，串聯起的研究整體，實現了現代史、近代史與古代史的有效聯結（王鴻，2019：194）。吳佩炯所著〈史華慈的漢學思想管窺——以對“沖擊—回應”模式的突破為線索〉，論到史華慈在不否認西方實際歷史作用的同時，同等重視地看待中國社會的內部因素和知識份子們在內部所作出的思考和努力，開闢中國文化內部的視角，在實質上擺脫從西方角度書寫「殖民地史」和西方中心的框架，力圖擺脫各種形式的固有偏見、狹隘視點。以文化比較研究的視角，擺脫西方中心模式，邁向多元化趨勢研究（吳佩炯，2014：66-67）。張放所著〈政治史與思想史的互動：史華慈對中蘇關係研究的方法論探討〉提出，在史華慈看來，將研究對象放入先於其存在的分析結構和框架之中的主流做法，本身就是化約地追求本質主義的結構主義路徑，從而使研究對象的複雜性流於形式，內在張力被人為地割裂。史華慈研究中蘇關係時選

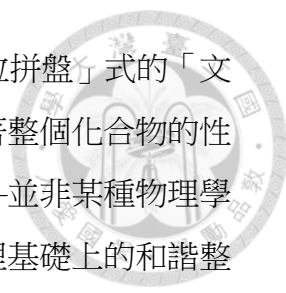


擇了動態的研究路徑，將研究對象之現象（政治史領域）與其背後之思想意識（思想史領域）打通，置於一個互動的語境之中。史華慈發現，兩者（現象與思想意識）均涉及人的有意識活動的領域，也就是說，涉及人的意識與他所面對的處境之間的關係，以及他的意識與他在此處境中所採取的有意識行動之間的關係（張放，2012：40）。解慶賓所著〈史華慈的「毛澤東研究模式」〉，文中提到史華慈認為研究毛澤東離不開人的有意識活動的領域，這就是所謂「人的模式」，就是以毛澤東的意識活動作為毛澤東研究的出發點。史華慈指出，人的有意識生活可以理解為由意識、處境和行動三者之間的「三角互動」所交織而成的有血有肉的網路（解慶賓，2012：31）。邱國兵所著〈美國“毛主義研究”理論範式的分殊與融合〉提出，以史華慈和施拉姆為代表的哈佛學派是美國毛澤東研究的主流。他們不僅從嚴格學術意義上開創了西方對毛澤東思想的研究進程，而且花費巨大精力收集整理了大量毛澤東的一手文本資料，為後來的研究提供了扎實的文獻考據基礎（邱國兵，2010：119）。項念東所著〈史華慈中國思想史研究中的「非化約」論及其當下意義〉強調，史華慈在中國「非化約」思想模式中所看到的既是一種以「文化導向」為「主導原則」的世界—這種原則保證了文化自身的發展導向或提供了某種秩序性，但同時又是一種開放、多元、不斷在對話中得到詮釋和豐富的思想空間。因此持這種「文化整體」概念的文化觀念才能真正介入文化比較研究，最終理解文化間的差異問題（項念東，2008：100）。以上文章都對於史華慈中國學研究的方法論，提出分析和討論，另外林同奇所著〈他給我們留下了什麼—史華慈史學思想初探〉，也針對史華慈的中國學研究方法，提出了許多深刻的分析，以及基於史華慈中國學研究基本理念的清晰定義，有利於我們更能掌握史華慈的治學理念，以從史華慈的研究來建立史華慈式的研究方法。

(三) 史華慈中國古代思想研究的延續。中國大陸學者，亦針對史華慈的中國古代思想研究，提出後續研究，例如王英所著〈史華慈論先秦



思想中的道德倫理與個人「修身」—《古代中國的思想世界》解讀》強調，史華慈始終持謙虛的文化整體觀，將文化比喻成一種化學上的複雜化合物，文化內部是充滿著種種深刻的歷時性和共時性矛盾，還關注當今持有的「傳統」與「現代」斷層的問題（王英，2016：3）。徐強所著〈海外漢學視域中的易學哲學—史華慈的《周易》研究〉、〈《莊子》解讀的另一種可能—史華慈對《莊子》思想的闡釋〉，則提出史華慈對於《周易》和《莊子》的理解與分析，是基於史華慈是一個真正的人文主義思想者，在一個「浮士德」精神和工具理性占壓倒性優勢地位的時代，史華慈深切地關注著人，關注著整體人類的命運（徐強，2013：38）。吳雪萌所著〈論史華慈解《老》的特點〉指出，史華慈對《老子》的解讀始終立足于中國古代文明和《老子》文本本身，從一個比較的視野來探討《老子》思想的內涵及特點，這和西方部分學者單純地將《老子》思想納入西方宗教神秘主義的範疇有著本質區別（吳雪萌，2012：268）。胡青松所著碩士論文〈論史華慈的《論語》研究〉，特別強調史華慈反對將中國文化和西方文化對立起來他也認為，不應對中國的傳統文化和現代之間的衝突進行放大。史華慈認為過分強調和貶低西方影響的兩種趨向都是不正確的，因為文化本身不可能是一個封閉的體系……現代中國知識份子所面臨的問題不應該是中國傳統和現代之間的衝突問題，而是什麼是現代性的問題（胡青松，2011：34）。曹威所著〈當代英美世界對孔子「仁」的重構—芬格萊特與史華慈對比研究〉提出，在有關孔子「仁」學研究方面，無論是芬格萊特源於西方哲學內部分析哲學背景下，反心理主義立場中的行為主義分析所展現的「文化特殊性」；還是史華慈持「文化普遍性」觀點前提下的孔子「仁」學心理主義分析，都為西方世界和中國的孔子研究提供了新的視野（曹威，2010：12）。項念東所著〈史華慈論中國思想世界中的「秩序感」及其文化意義〉指出，關於不同文化之間的相互影響，史華慈堅持使用「化合物」的比喻：它既不會是一種「熔爐」式的「文化同化」—「外國的實體被完全吸收到了



先驗存在的有機體的不變本體之中」，也非「沙拉拼盤」式的「文化整合」—「新元素的增加有可能從根本上改變著整個化合物的性質」，而是一種價值理性指導下的「文化化合」—並非某種物理學或化學實驗式的，而更接近一種「家庭」般的倫理基礎上的和諧整體（項念東，2008：219）。吳陽林所著〈神秘主義：老莊道家把握世界存在的本真方式—兼論史華慈的《老子》觀〉指出，史華慈認為《老子》從根本上而言是神秘主義的，「道」則是這一神秘主義中不可言傳的實體性的終極存在。史華慈是通過研究《老子》來傳達他的文化觀與神秘主義觀（吳陽林，2008：41）。蕭延中所著〈史華慈文化比較視野下的盧梭、孟子與毛澤東〉指出，史華慈在跨文化較的視野下，既凸顯了盧梭思想的特色，又放大了孟子思想的意義。盧梭和孟子都認為，不利的社會環境會否定實現人具有的「善端」的可能性，並認為人民的「善端」只能通過政治仲介才能得以實現。並透過這種「德性政治」的論述，進行毛澤東策動文革的分析理解（蕭延中，2007：18-20）。以上研究，都是在史華慈先前所做古代中國思想研究的研究基礎上，進行反思與進一步地探討。

(四) 其他相關文獻。另外其他重要的文獻，例如許紀霖、朱政惠編《史華慈與中國》，是2006年，由華東師範大學、上海社會科學院和哈佛大學費正清東亞研究中心共同舉辦「史華慈與中國—紀念史華慈教授誕辰90週年國際學術研討會」的論文集。本書包含海內外重要中國學學者，並有多位史華慈的同事、學生參與發表論文，是史華慈過世之後，針對史華慈中國學，一場極重要的學術研討。另有許紀霖、宋宏編《史華慈論中國》，此書收集多篇史華慈重要論文的中譯版本，包含史華慈論中國古代思想、中西現代思想及中國政治。並收錄學者與史華慈重要的對話與訪談，以及東西方後學對史華慈中國學研究的相關論文。此外，朱政惠所著《史華慈學譜》，完整將史華慈一生治學的過程和成果都做了詳細的整理，是作者親赴哈佛大學，在哈佛圖書館、檔案館進行了近一年的學術調查和研究，才得以具體記錄史華慈的學術研究生涯，對於研究史華慈，有

重要的參考價值。還有王中江所編《思想的跨度與張力—中國思想史論集》，收錄了 22 篇史華慈關於中國思想研究的論文，是史華慈中國思想研究的重要選輯。



二、西方及其他研究現況

(一) 史華慈的主要著作。史華慈留下不少重要著作，且他的中國學研究，實則開拓了一個交織著政治史與思想史的研究領域，其主要的著作，現分述如下。

1. 史華慈的近代中國研究。《中國共產主義與毛澤東的崛起》此書改寫自史華慈的博士論文，並開創性地提出「毛主義」，奠定他在學術界的重要影響力。《中國共產主義歷史文獻》則是收集了中國共產黨的重要文獻，向西方學界與政界揭示中國共產革命的具體實況，凸顯閱讀原始文本對中國學研究的重要。《共產主義在中國：流變中的意識形態》(*Communism and China Ideology in Flux*)收錄了史華慈在 1954 年到 1967 年間發表的論文，包括對中蘇關係、中美關係、毛澤東思想的一系列問題之研究（朱政惠，2006：8）。《中國及其他》(*China and Other Matters*)則收錄了史華慈 1968 年到 1992 年的論文，包括他對於中國思想研究中的歷史、政治、法律與社會、現代性與傳統的限制等。
2. 史華慈的中國思想史研究。《尋求富強：嚴復與西方》是史華慈這個研究領域的代表作之一。另外他還著有《中國思想史：初步的反思》(*The intellectual History of China: Preliminary Reflection*)對中國思想史進行反思。《中國文化的價值》(*China's Culture Value*)是由史華慈關於中國思想史的演講講稿彙編。《古代中國的思想世界》充分展現了他對中國古代思想研究，以致於人類比較文明研究的學術觀點與方法，被視為史華慈在中國思想史研究的頂峰之作，為他帶來滿載的學術榮譽和至高的學術評價。

3. 史華慈的人類文明比較研究。事實上在史華慈出版《古代中國的思想世界》之前，他已經透過跨文明比較研究的方式和歷程，開啟對人類文明的整體性研究，如他在 1975 年就在《美國藝術與科學雜誌》發表了「軸心時代」的研究專題，包括〈中國古代的超越〉（*Transcendence in Ancient China*）和〈超越的時代〉（*The Age of Transcendence*）兩篇論文，顯示他對於軸心時代的重視，並且展開了文明比較研究更高的研究層次與研究框架。史華慈在即將辭世前²⁰，於 1999 年 2 月發表〈全球主義意識形態和文化比較〉，於 1999 年 10 月發表〈中國與當今千禧年—太陽底下的新鮮事〉。這兩篇文章，充分透露出史華慈式人文主義的關懷，在千禧年世紀交替之際，人類共同面對物質水準提高，人文素質下降的問題。史華慈透過撰文，表達他對世界文明高度發展，但是社會的倫理道德逐漸淪喪的憂慮。史華慈認為，自古至今，人類社會共同思考的問題，不是科技經濟發展所能包辦取代的，史華慈強調，他一直確信有一些跨越文明的，普遍的人類關懷，而這種普遍的人類關懷，正是他比較文明研究的出發點，亦是終極關懷的問題。

(二) 西方學界對史華慈的相關研究。史華慈對西方學界來說，不僅為西方的中國學研究開闢了一個展新的領域，他的研究方法與研究成果，至今都還影響著西方中國學領域，最主要分為下列兩個部分。

1. 「毛主義」的提出與「異端說」的論戰。史華慈在《中國的共產主義與毛澤東的崛起》書中並提出「毛主義」（*Maoism*）的概念，他認為毛澤東的革命戰略主要是建立在農民群眾的基礎上，而非城市工人階級，這有別於正統的馬列主義學說。但這在 60 年代到 70 年代，引發了不止一次毛澤東是否為

²⁰ 史華慈於 1999 年 11 月 15 日逝世。由哈佛大學費正清中心主任裴宜理教授發表訃告，向國際學術界通報噩耗。（朱政惠，2006：218）

一個正統馬克思主義者的論戰。兩次論戰的焦點都在於「毛主義」是否存在，意即質疑毛澤東思想在馬克思主義發展史上具有獨創性的貢獻。

第一次論戰的發起者是保守派代表人物魏復古（Karl Wittfogel），他在《中國季刊》（*The China Quarterly*）²¹上撰文〈“毛主義”的傳說〉（*The Legend of ‘Maoism’*），認為史華慈所說的「毛主義」是不存在的，毛澤東思想並未提供馬克思主義任何獨創性的貢獻，毛澤東提出的《湖南農民運動考察報告》、《新民主主義論》，仍舊是馬克思主義、列寧主義思想、史達林立場、第三國際立場的複製品和陰謀。史華慈則在後一期的《中國季刊》發表〈毛主義的傳說的傳說〉（*The Legend of the "Legend of Maoism"*）一文反駁；此外，在當年（1960年）《中國季刊》的第4期期刊，〈毛主義—傳說或是傳說的傳說？〉一文，特別將魏復古、史華慈相互的評論及回應，以及夏德馬（Henryk Sjaardema，生卒年不詳）所著，〈毛主義的本質〉（*The Essence of ‘Maoism’*）收錄在一起，共同呈現幾位學者不同的觀點和論述。綜合而論，魏復古主張，毛澤東思想並未提供馬克思主義任何獨創性的貢獻。但史華慈認為，「毛主義」的新理論是在中國革命中，為應付現成教條所無法提供的環境所作的努力中形成的，在1933年至1934年的策略，就已經是一種「異端行動」了，不能否認「毛主義」的獨創性貢獻。夏德馬則指出，魏復古之所以否定毛主義有獨創性，是因為以下兩點：（1）魏復古未能理解毛澤東湖南報告的創新方向，即不僅關注農民，而且看到中國共產黨未來的成功，不是在城市無產階級，而是在農村農民。（2）魏復古不願意承認史達林1926年11月講話

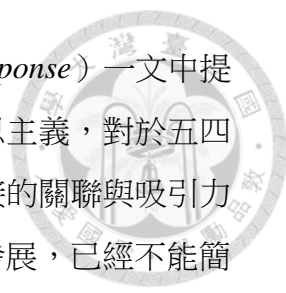
²¹ 中國季刊，創辦於1960年，是一份由倫敦大學亞非學院主編，劍橋大學出版社出版的學科交叉性質的學術雜誌，一年出版四期。雜誌內容主要涵蓋關於近現代中國大陸和台灣，包括人類學、商業、文學、藝術、經濟、地理、歷史、外交、法律、政治、社會學等等各個方面。雜誌每一期的內容包括研究論文、評論，以及一段編年史以提示讀者影響中國的事件。

的政策方向，是在強調堅持城市組織工作的首要地位（Sjaardema，1960：99）。至此第一次論戰告終，事實上並沒有所謂勝負或定論。

第二次論戰發生在 1976 年至 1977 年間，論戰的刊物是《近代中國》（*Modern China*）²²，該期刊策劃了一次主題為「馬克思與毛澤東」的專題討論，為的是針對 50 年代和 60 年代早期的共產主義陰謀論，和僵硬的反共產主義論述進行一次反思，以重新研究馬克思主義的內容、毛澤東思想以及二者之間關係的問題。這次的論戰發動者是中國研究領域中的左派學者佩弗，他發表〈馬克思列寧主義傳統中的毛與馬克思—對「中國研究領域」的批判及對這個問題的初步重新評價〉（*Mao and Marx in the Marxist Leninist Tradition: A Critique of "The China Field" and a Contribution to a Preliminary Reappraisal.*）一文，針對史華慈、施拉姆等人割裂毛澤東思想同馬克思主義的聯繫的觀點，提出毛澤東思想是從豐富而又靈活的馬列主義傳統演變而來，是一種以在中國實現馬克思主義的共產主義為目標的革命發展戰略。魏昂德則發表〈馬克思主義、毛主義與社會變化：重新研究毛的戰略及思想中的「唯意志論」〉（*Marxism, Maoism, and Social Change: A Reexamination of the "Voluntarism" in Mao's Strategy and Thought*）一文，強調反對施拉姆、馬思樂（Maurice Meisner，1931-2012）等人把毛澤東思想與「唯意志論」聯繫起來，指出馬克思和毛澤東都認為生產關係深刻地影響著人的活動，而毛澤東又認為人類意識最終變化之前必須改革生產關係，因此他並非「唯意志論者」。佩弗和魏昂德都認為，毛澤東思想和馬克思、列寧主義具一致性，毛澤東思想是馬列主義和中國革命實際相結合的產物，並非馬列主義的異端。

被歸為自由派的史華慈，則在〈再論馬克思主義的本質—答

²² 近代中國，創辦於 1975 年，由加州大學主編，發表中國研究領域的論文。



覆〉（*The Essence of Marxism Revisited: A Response*）一文中提出反駁，史華慈認為列寧主義出現前的馬克思主義，對於五四期間中國知識份子認識中國國情，是沒有直接的關聯與吸引力的，而且以後中國共產主義沿著毛主義路線發展，已經不能簡單地在馬列主義狹窄的結構中來加以解釋。史華慈指出，馬克思主義的歷史，是一個通過時間和空間而瓦解和解體的過程。中國保存了一些馬克思主義的標籤，但內容已經消失了。施拉姆則在〈對佩弗－魏昂德在中國研究中的「革命」的一些看法〉（*Some Reflections on the Pfeffer-Walder "Revolution" in China Studies*）一文中表示，雖然他承認在自己早期著作中，過分強調了毛思想與馬克思主義之間的鴻溝，但是他仍堅持，他在《毛澤東政治思想》中的觀點：他認為毛澤東提出，不論是資產階級的公子哥，或是勞動階級的工人，都要向農民群眾學習如何成為優秀無產階級的宣稱，就是一種與正統馬列主義的主張背道而馳的異端（Schram，1977：182）。

魏斐德在《歷史與意志：毛澤東思想的哲學透視》書裡，爬梳毛澤東思想的早期根源，包括王陽明「知行合一」的傳統、新康德主義、達爾文的進化論、康有為的烏托邦主義，以及英國新康德主義對意志的頌揚等。魏斐德認為，這些東西方思想的傳承、融合或衝擊，使得毛澤東服膺一種遠比馬克思更極端、而永無止歇的歷史變遷觀點²³。還有馬思樂，在《馬克思主義、毛澤東主義與烏托邦主義》（*Marxism, Maoism and Utopianism*）、〈毛澤東：一幅政治與知識份子的肖像〉（*Mao Zedong : a political and intellectual portrait*）等著作中，都提出鞏固「異端論」的觀點和論述。

以上兩次論戰，史華慈都親自參與辯論，捍衛他開創的「毛主義」內涵和「異端論」的立場。史華慈的「異端論」，並

²³ 資料來源：<https://www.books.com.tw/activity/2012/06/synchau/MAO/page2.html>。2023/3/18。



沒有貶抑馬克思主義的意圖，而是肯定「毛主義」具有的獨創性。兩次關於「毛主義－異端論」之論戰，持續地推動東西方學界，對於毛澤東思想與馬克思主義的關係，進一步地研究發展。

2. 史華慈對人類文明比較研究的啟發。史華慈發表《古代中國的思想世界》一書之後，引起國際學術界的關注，法國學者李維（Jean Levi，1948-）曾在《中國季刊》發表書評，李維認為史華慈完成了一個傑出的文化研究，史華慈提出的問題，超越了傳統中國古代的時空框架，史華慈企圖掌握的是全人類普遍性的問題，可謂傳統哲學研究的復興（Levi，1988：132-134）。此外如墨子刻（Thomas A. Metzger，1933-）亦在《*The American Review*》發表書評，墨子刻強調，哈佛大學有一批才學卓越的學者，轉變了中國學研究的樣貌，其中史華慈的貢獻，在於發揮中國學研究中的人文精神，引導哈佛大學的中國學研究在廣度、深度與精密度向上提升和發展，是一種無形但極其深遠的影響（Metzger，1986）。史華慈自此已經跨越了「西方中心論」或「中國中心論」的研究視角限制。史華慈在反對西方文化沙文主義的同時，自然也反對任何一種文化沙文主義，他研究的最終目的，是對人類文明和人類社會發展規律之探索。史華慈給後世開創文明比較研究一個宏觀的視野與廣闊的願景。

透過以上的文獻回顧，我們可以發現，過往的史華慈中國學研究，分散在各個史華慈所開創的研究脈絡之下，卻未能對於史華慈進行知識系譜的統合性研究。事實上史華慈之所以能開創這麼龐大的肢體研究體系，發展出如此深遠的研究脈絡，史華慈有其重要的中國學核心研究概念和研究方法，這是非常值得我們去發掘和給予系統化的學術論述與整理的。本研究正是要為史華慈的中國學研究，進行一次彙整性的論述。

第三節 研究途徑與研究方法



本研究為質性研究，將盡力完整地蒐集史華慈中國學研究相關的文獻，並以文獻研究作為主要的研究途徑，謹闡述本研究的研究設計如後。所謂研究途徑，乃指研究者針對研究對象（譬如政治現象）的研究，到底是從哪一層次做為出發點、著眼點、入手處，去進行觀察、歸納、分類與分析。研究方法，則是指蒐集和處理研究資料，以及進行研究的方式（朱宏源，1999：182-186）。本研究的研究途徑和研究方法分述如下。

壹、研究途徑

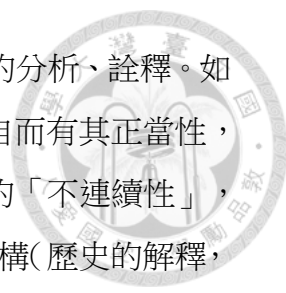
史華慈的中國學研究，已累積相當的研究成果。本研究主要的研究途徑是透過國內外的相關文獻蒐集、閱讀與分析，並針對史華慈所著原始文本的查考，將史華慈中國政治史、中國思想史以及文明比較研究三個研究脈絡，進行論述的比較與反思。期待能提出連結並統整史華慈中國學研究的核心理念、研提史華慈式的中國學研究方法論，以及闡述史華慈式人文主義的內涵，提供一個對於史華慈中國學系譜式的理解脈絡，為史華慈中國學的相關學術研究，做出微薄貢獻。

貳、研究方法

本研究主要針對史華慈的中國學研究，進行整體性的分析探究，並期望為其特殊的中國學研究方法論，進行系統性的討論與界定，同時研究史華慈式人文主義的內涵與論述。

本研究將從史華慈自己與史華慈中國學研究的研究者之著作、學位論文、期刊論文、研討會論文，紀念文集等，進行系統性的文獻探索與分析，以瞭解史華慈相關研究的歷史與現狀，進一步在既有的研究基礎與成果上，以解答本研究所提出的研究問題，進而達到本研究的研究目的，推進史華慈中國學研究的發展。

另本研究擬藉由系譜學研究法的概念以進行研究。系譜學（genealogy）原是人類學或歷史學用以研究家譜的方法，在傳統學科分類上是屬於史學的一支，研究人類姓氏的由來及分支，注重的是血緣和姓名的傳承連接性（邵軒磊，2007：



156)。然而系譜學應用在社會科學研究上，現已超越原本史學的分析、詮釋。如尼采使用詞源學的研究法，證明了詞語所指，並非自古其來有自而有其正當性，各個階段詞語概念的轉換甚至是扭曲，也就是詞與詞之間使用的「不連續性」，凸顯出歷史的不連續性、事件的不一致性及由此反映出的權力結構（歷史的解釋，從屬於強者的「權力意志」，及從屬於「權力」）。尼采的研究，讓系譜學用來否定柏拉圖式的現象/本質之二元思維，也間接否定「真實」作為永恆價值的意義，轉而將主體研究的正當性建立在「權力研究」之上（邵軒磊，2007：156-157）。受到尼采的影響，傅柯認為系譜學是發現歷史的不連續性，從微小的事件和文獻出發，研究論述與其中的權力（邵軒磊，2007：169）。

本研究以史華慈的中國學研究為探討核心，期望利用系譜學的方法，通過史華慈在中國政治史、中國思想史和文明比較這三大面向的研究，呈現其學術的理解脈絡。筆者期待「從史華慈的觀點理解史華慈」，透過史華慈貫穿其中國政治史、中國思想史以及文明比較研究中國學研究的核心概念，如「問題意識」（*problematique*）、「歷久不衰的人類共同關切」（*perennial common human concerns*）、「思想願景」（*vision*）、「文化導向」（*cluture orientations*）……，交織出史華慈中國學研究的知識系譜。

第四節 研究架構



本研究的研究架構如下：

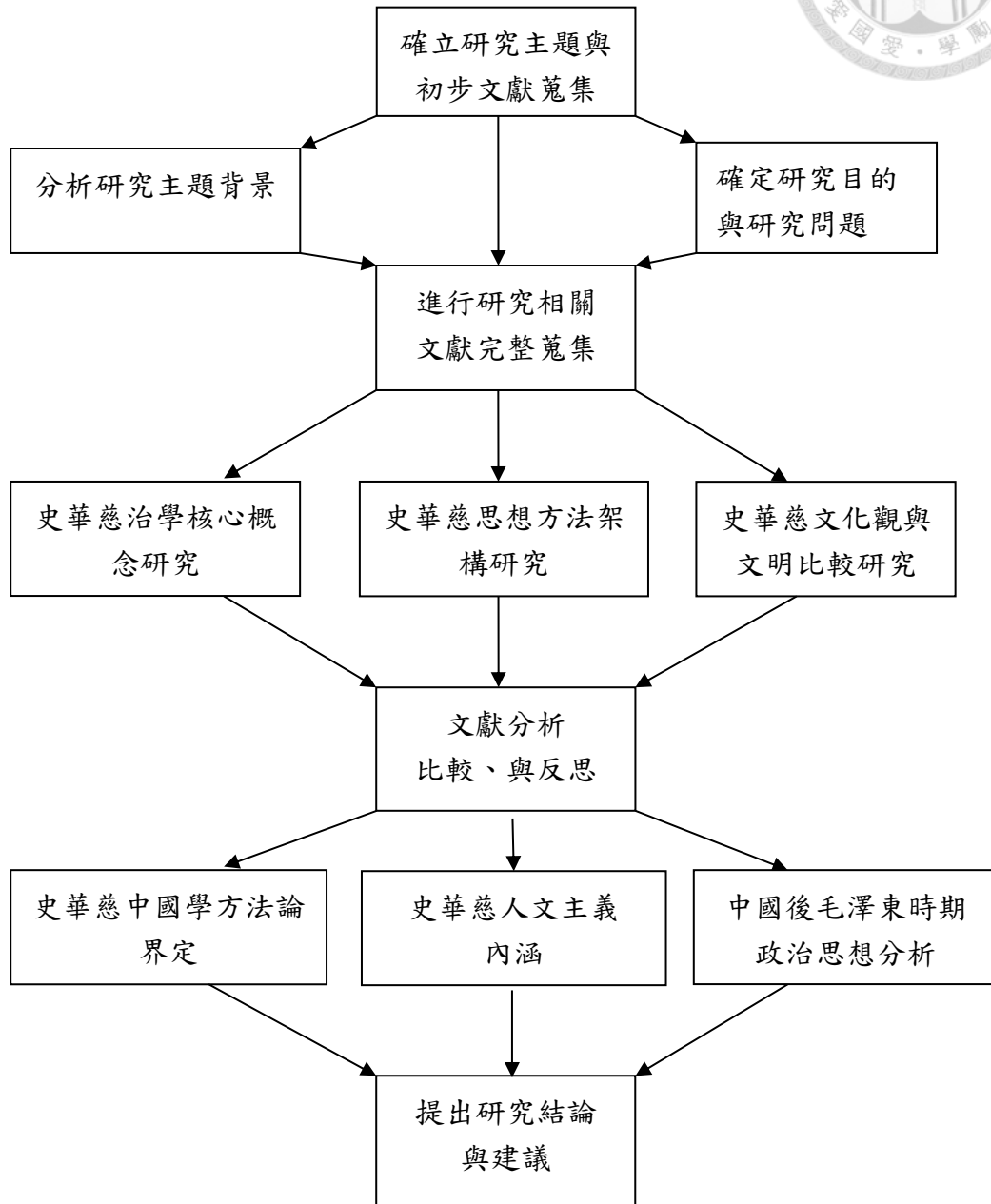


圖 1 研究架構圖

第五節 論文結構與章節安排說明



本研究的論文結構與章節安排如下：

第一章 緒論

第一節 研究緣起與問題意識

第二節 研究目的與主要研究問題

第二章 相關方法論回顧與文獻探討

第一節 相關方法論檢討

第二節 國內外相關研究檢討

第三節 研究途徑與研究方法

第四節 研究架構

第五節 論文結構與章節安排說明

第三章 史華慈中國學研究方法論界定

第一節 史華慈中國學研究方法的特殊性

第二節 史華慈中國學研究方法的架構

第三節 小結

第四章 史華慈式人文主義的內涵

第一節 史華慈的文化觀與文明比較特點

第二節 史華慈對全球主義的反思與現代性的批判

第三節 小結

第五章 後毛澤東時期中共治理思想分析

第一節 共產黨領導與組織的羈絆

第二節 通過思想和人格的一黨專政治理：中國國家主席習近平的群眾路線意識

第三節 小結

第六章 結論

第一節 主要研究發現

第二節 後續研究建議

第三節 總結

第三章 史華慈中國學研究方法論之界定

本章將接續前面對於史華慈中國學研究方法論的探討，進行史華慈的中國學研究方法論之界定，試圖提供學界史華慈中國學研究方法之學術路徑。

史華慈的研究方法論極為重視「歷史事實」和「文化史觀」。「歷史事實」是指史華慈強調歷史研究必須以史實為基礎，盡可能客觀地還原歷史事件和人物的真實情況。研究者需要對歷史資料進行精確的考證和分析，力求呈現歷史事件「其為所是」的真相和本質。這一方法在史華慈對於毛澤東的研究中得到了廣泛的運用，他通過廣泛搜集毛澤東及其時代的歷史文獻、檔案和相關歷史資料，進行深入的解讀和分析，試圖還原中共發展及毛澤東的思想、行動和決策過程，以及毛澤東時代的政治、經濟、社會和文化背景等。

文化史觀是指史華慈的中國學研究，強調歷史事件和人物必須放在文化和社會制度的背景下進行理解。無論政治史或思想史的研究，史華慈最關注的是人在文化、思想、意識形態等方面的「意識反應」，並將其置於政治、經濟、社會等方面的歷史環境之中，力求呈現歷史環境和人物的意識反應，及其文化導向交互影響的結果。例如，在史華慈的毛澤東研究中，他強調毛澤東思想及其實踐必須放在中國傳統文化、革命文化和馬克思、列寧共產主義理論體系等各方面的背景下進行理解。通過文化史觀的分析，探究毛澤東時代的政治、經濟、社會和文化背景等問題，揭示毛澤東思想和時代特徵之間的聯繫。

對史華慈而言，「史實」與「文化」是交相運作影響的，歷史環境塑造出文化內涵或文化導向，而文化內涵或文化導向，又牽引著歷史的發展，並且史華慈最重視的是對於人的「意識反應」的理解，為的是探索「人的全部複雜性」。揉合史華慈的「歷史事實」和「文化史觀」的基本立場，史華慈創造出一套「史華慈研究方法論」，以下我們將進一步來界定史華慈中國學研究的方法論。

第一節 史華慈中國學研究方法的核心概念

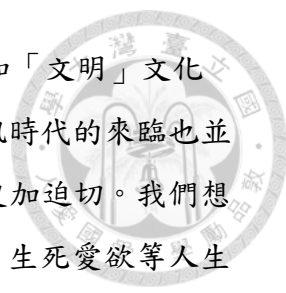
史華慈在青年時期的研究主題，並非中國學。他在哈佛大學就讀大學時期，主修南歐文學，他於 1983 年發表學士論文：《帕斯卡²⁴和 18 世紀法國啟蒙思想家》²⁵，其核心議題為人性、倫理、宗教（林同奇，2003：40）。可見史華慈從青年時期，就突顯出他的研究興趣，是在探究人的內心世界，他研究起初最感興趣的是「人」，而終其一生，對於「人」的研究，可以視為史華慈學術的終極關懷。因此當他進入碩士生階段時，他原本計劃研究的主題是佛教對中國文化的影響程度。然而，他曾以幽默的口吻表示，他當時在哈佛大學獲得了一筆獎學金，出於金錢的考慮，他放棄了對中國古代佛教的相關研究，轉而專注於中國當代問題的研究（史華慈，2009：18）。稍後，在同一場演講中，他進一步表示，儘管在他研究生涯的後半段，研究領域又轉向了古代中國，但是一旦他獲得了永久聘書，研究方向就不再受外在因素的影響（史華慈，2009：24）。這些言論顯示了史華慈個性中幽默風趣的一面，另一方面，則凸顯即使史華慈的研究生涯經歷了幾次的轉向，無論是受到外在因素的影響，還是他個人意向的改變，他在不同的著作和論述中一再強調的共通點，就是他的研究核心始終是以「人」為焦點。

壹、「問題意識」（*problematique*）：「關切」、「論述」、「議題」及「預設」

在第二章的文獻回顧中，我們曾經提到，文化思想脈絡下的「問題意識」（*problematique*），是史華慈重要的治學概念，而此一治學概念貫穿了史華慈的中國學研究。在說明「問題意識」之前，我們要先說明史華慈提出人類對問題的「關切」（*concern*）概念。史華慈曾提到：

²⁴ 布萊茲·帕斯卡（Blaise Pascal，1623-1662），法國的神學家、哲學家、數學家、物理學家、化學家、教育家、音樂家、氣象學家。帕斯卡的反思模式，對於史華慈後來的研究方法，提供了面對「複雜性」問題的思想基礎，這個部分我們將於本章第二節來說明。

²⁵ 本文發表於 1938 年，現收藏為哈佛大學圖書館的特藏品，經台大圖書館與哈佛圖書館館際合作和筆者個人數次聯繫申請複製件未果，期望日後還有機會得拜讀此大作。



也許有人會覺得有我點浪漫懷古，但我認為令「原始」和「文明」文化產生「偏離」的那些人類「關切」仍然存在，而全球資訊時代的來臨也並不一定能把他們消除或解決，甚至可能使其中一些問題更加迫切。我們想到的問題包括：人際（包括團體間的）關係這永恆之謎；生死愛欲等人生大事；人際間的權力關係與身份認同的問題；還有人和外在自然環境關係這無法窮究的課題。這包含生存之道；對各種自然現象的工具性和直觀探索；對世界神聖、優美和令人恐懼或敬畏本質的思考；以及對想像和儀式作用的探究。（史華慈，2009：274）

從以上論述，我們可以瞭解，史華慈重視人類「具有普遍性的關切」。林同奇表示，史華慈認為「關切」是進行思想史研究的「基本起點」（primary datum），史華慈認為，人類存在著一些歷久不衰、持續存在的普遍關切（perennial common human concerns），如生死愛欲等。這些關切是思想論述的原點，不能僅僅將其完全歸納為心理學或社會學的元素。而林同奇認為，史華慈所意指的「關切」，至少對史華慈本人而言，並非一般的「關心」、「關注」，而是一種所謂「深刻的存在感受」，更接近中國人所謂的「憂患意識」（林同奇，2003：41）。林同奇亦提出史華慈對於「議題」（issue）概念的解釋。林同奇認為，史華慈所謂的「議題」是為解決「關切」而引發爭論的焦點。「關切」若無相應的「議題」，就無法被視為學術問題，只是單純的述說或傾訴；「議題」若脫離了「關切」，也不能被視為真正的思想，只是虛構的談論。「關切」的「議題」若繼續發展，一旦爭論延續並擴大，便形成了論述（discourse）。參與論述的人往往各自擁有言明或未言明的「預設」，然而，既然能夠參與同一個「論述」，則必定存在某些共同的「預設」，否則就無法進行辯論和對話。因此，「關切」、「議題」和「預設」相互關聯，構成了史華慈所稱的「問題意識」（林同奇，2003：41）。筆者試以下圖分析「關切」、「議題」、「預設」、「論述」、「問題意識」的關係。

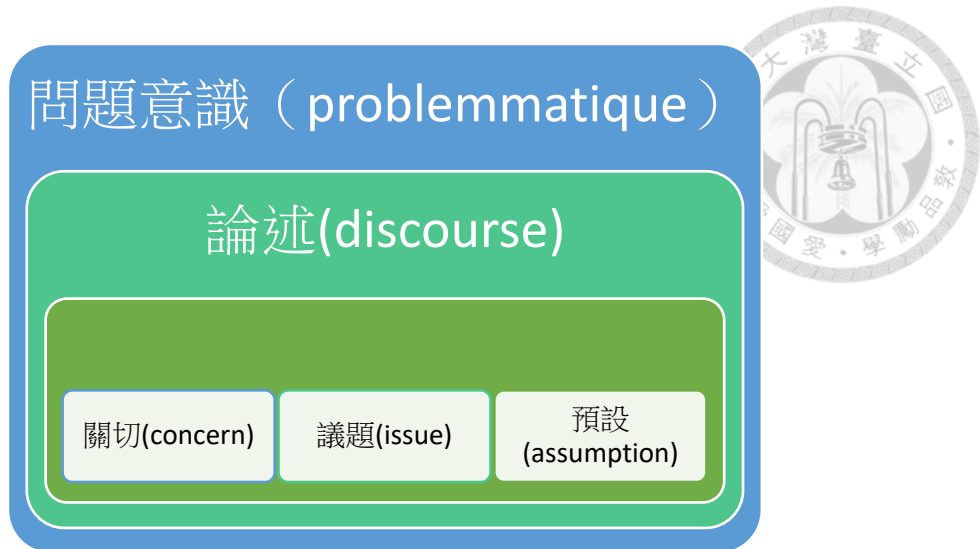


圖 2：「問題意識」的分析

史華慈晚年，在接受學者劉夢溪訪談時，曾經表示：

歷史就是麻煩事，一大堆問題，糾纏不清。它和文化一樣都是一種「問題性」或「問題意識」（problemmatique）。一個文化內部（不論是知識份子的「高雅」文化或是民間文化），總是爭論不休，從而構成一種「問題意識」。我認為，打從所謂「軸心時代」開始各個文明中各種文化導向所導致的，並不是含意明確無誤的答案、反思或回應，而是彼此共同分享的「問題情境」。我曾說過，問題，由於涉及人類存在的經驗，所以是普遍的；但是答案，由於出自於人，所以總是有分歧的。（劉夢溪，2003：69）

史華慈所用「問題意識」（problemmatique）一字，原是法文，但史華慈將它直接借用為英文。史華慈認為，在人類企圖針對具普遍性的「問題意識」提出解答的時候，並無法獲得單一的標準答案。林毓生教授將這個字翻譯為「無法獲得確解的問題」。墨子刻則借用了史華慈的概念——「富有成果的含混性」（fruitful ambiguity）來說明思想史乃至於文化，必然是一個永無休止的對話與辯論的過程（劉夢溪，2003：69）。意即，在針對「問題意識」提出解答的同時，答案的內部往往又產生新的「關切」、「議題」、「預設」……，又再形成深一層的「問題意識」。蕭延中教授在分析史華慈一篇重要著作〈德性的統治：文化大革命中的領袖與黨的宏觀透視〉一文時，曾經以下圖分析，史華慈層層深入的「問題意識」發展：

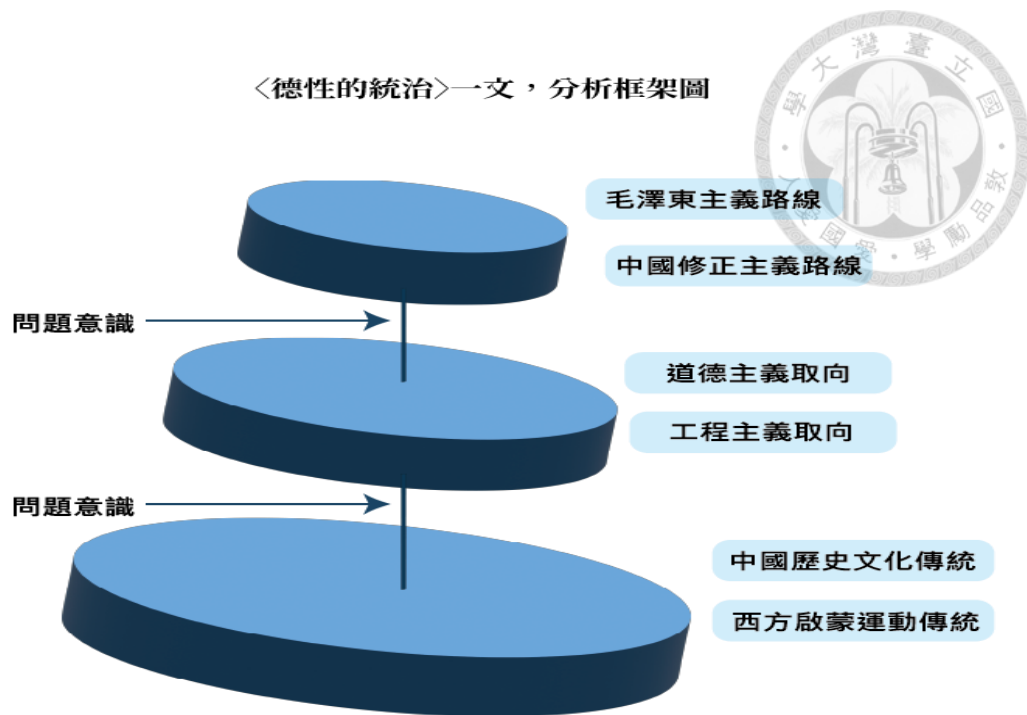


圖 3、〈德性的統治〉一文，分析框架圖（蕭延中，2007：12）

〈德性的統治：文化大革命中的領袖與黨的宏觀透視〉一文是史華慈嘗試論證，毛澤東發起「文化大革命」運動的直接原因，除了可能存在政治上層權力再分配的因素外，從更深層的理论角度來看，應該被視為具體反映源於自法國啟蒙運動以來的理論衝突，即盧梭所代表的「道德主義取向」，與狄德羅為代表的百科全書派之「工程主義取向」之間的持續對立。在比較思想史的背景下，史華慈認為盧梭思想與中國孟子思想，在某個方面產生了共鳴。從蕭延中的圖解分析，我們得知，〈德性的統治：文化大革命中的領袖與黨的宏觀透視〉一文的第一部分，對於中國「文化大革命」混亂局勢進行了性質上的整理；第二部分則以文化比較的方式，深入探究了「文化大革命」這一獨特現象。在論文的思想脈絡中，可以看到至少三個不同層次的「問題意識」。這些「問題意識」包括：（1）中共黨內政治思想關係（2）自歐洲啟蒙運動以來的思想（3）中國傳統文化的思想（蕭延中，2007：12）。史華慈關切中國發生了「文化大革命」，並試圖進行學術上的論證。為了要解答中共內部的思想路線之爭的「問題意識」，史華慈進一步思考前述「問題意識」（中共內部的思想路線之爭）所引發，更深一層的歐洲啟蒙思想路線之爭的「問題意識」；並且還再去思考前一

個「問題意識」（歐洲啟蒙思想路線之爭）所引發的，中國歷史文化傳統與西方啟蒙運動傳統比較的「問題意識」。至此，蕭延中教授的分析，可謂對史華慈的「問題意識」的思考模式，提供了一個絕佳的演示範例。

「問題意識」是史華慈中國學研究的關鍵性範疇，是史華慈研究的出發點。即透過不斷思考，很可能會一再地提出連續生成「關切」的「議題」、「預設」、「論述」和「問題意識」，使得史華慈的中國學研究可以不斷深入發展，進而提出與眾不同的分析和洞見。下面我們要討論史華慈方法論中另外兩個核心概念：「人的模式」與「三角互動」。

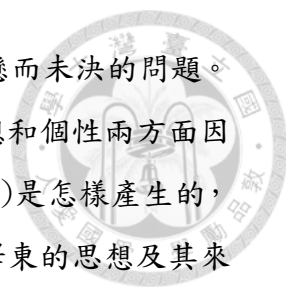
貳、「人的模式」與「三角互動」

在緒論的主要研究問題中，我們已經提到史華慈終生所研究的對象與內容，是「人有意識的生活」。而「人有意識的生活」，是由人的「意識」，和他所遇到的「處境」，以及他所採取的「行動」，三者互動的結果，即是由「意識、處境和行動」（三角互動）所交織而成的網絡。史華慈特殊的「人的模式」和「三角互動」理論，是他所要探索的「人的全部複雜性」的重要研究方法。關於「人的模式」，史華慈曾表示：

我們所需要的是一種可以呈現人的全部的，帶有悲劇性的複雜性的人的模式。這種模式把人視為一種依據各種思想和目標採取行動的受造物，這種思想和目標，又以無數的方式和追求權利及保持自身利益糾纏在一起。此外，他還得對既不是他所創造，也不是他所能預見的客觀處境的種種要求作出反應。（Schwartz，2014：10）

由上述可知，史華慈所研究的重點，是人在客觀處境下，所做出的「意識反應」，這種意識反應極其複雜，他會受到人「內在」與「外在」各種不同的因素影響。史華慈希望做的，就是能透過「人的模式」的分析，真實呈現所研究對象的「歷史環境」和他的「意識反應」。在論及毛澤東思想是如何形成時，史華慈曾說：

在日常生活中，我們習慣於把思想看成是對某些「外在事物」的反映，以及對某些「內在的」東西的表達。我們相信思想總是由某些原因引起的，雖然心理因素對我們的思想有一定的影響和制約，但心理因素



怎樣影響思想，這種影響的程度又如何，還是一個懸而未決的問題。毛澤東自童年開始的不尋常的經歷，不能不受其思想和個性兩方面因素的影響。但不論毛澤東的思想(包括社會政治戰略)是怎樣產生的，他都會同「外在世界」發生關係，而且通過考察毛澤東的思想及其來源，就會發現毛澤東並非生活在真空之中，而是處於一個與他人共有的知識文化環境之中。(史華慈，2006：130-131)

依據上述，我們可以得知，史華慈認為，我們所研究的既然是人的思想，人就不可能不在特定的歷史環境下，不可能完全跳脫其文化導向的影響，不身處於某個歷史處境中。至於人的悲劇性和複雜性，可以從史華慈的下一段話來理解：

我所謂的意識，不限於認知那套語言，而且包括意志、情感和有意向之行動的那套語言。這種人的意識是個人的可墮失的(fallible)意識，不是黑格爾式的觀念。它預設人的意識可能為自己的利益服務並為之辯解，但也可能做出真理宣稱。觀念可能超越利益，但也可能轉而為利益服務。它可能不經反思地作為一種「集體心態」被侷限在某些持續的文化導向的界限裡，但也可能用一種反思的、詮釋的態度對待這些導向。它甚至可以拋棄這些導向，轉而接受從外國文化中介紹進來的一些導向。當然意識要和種種自然的和社會政治的外在「力量」所組成的世界不斷互動，要和完全是臨時出現的處境不斷互動。最後，這種意識生活的領域絕不是由純粹的理想和明澈的理性所獨佔之地，它同時也是猶豫難斷、失誤墮落、異化和道德衝突昭然若揭的座落之所。至於同一個人類怎麼可能一方面被束縛在自己的文化、自己的歷史軌道、自己的階級、自己的社會地位和心理的種種癖性之中；另一方面又會嚮往並力求做出種種真理宣稱而且據之而採取行動，則是一個謎，一個不僅古代與現代中國人而且對我們自己同樣是個沒有破解的謎。(Schwartz，1996：8)。

從史華慈的分析，我們可以看到，人內心的意識反應，到決策並產生有意向的行動，是一個非常複雜的過程。也因著這個過程是這樣的複雜，使得史華慈無法忽略這樣的「複雜性」，進而史華慈不認同將他的研究方法，

屈就於當代許多其他社會科學式的，屬於化約式的分析。史華慈也透過人意識的「可墮失性」，來表達他所謂的人的「悲劇性」。所謂可墮失性指的是人由於自身利益和視野的限制、錯誤的判斷或意志脆弱等原因，造成失誤和墮落，展現了人的悲劇和渺小。（這樣的看法，當然也與史華慈的猶太教信仰有關）。

此外史華慈在進行中國政治史與中國思想史研究時，他特別強調：

在思考構成這兩個領域（中國政治史與中國思想史）的共同基礎時，我意識到它們都離不開人類自覺的意識活動，離不開人類對自身所處環境所做的有意識反應，離不開人類在特定環境中的自覺行為……」（史華慈，2009：108）


在此，史華慈明確地指出，在進行中國政治史與中國思想史的研究時，他所關注核心議題，就是「人的意識活動」，就是人的「意識、處境、行為」三者之間交織而成的意識活動網絡。

從史華慈對於「人的模式」，以及「三角互動（意識—處境—行動）」的研究方法論中，我們要來瞭解，史華慈的研究方法，還有一個非常重要的預設：

確定人類的意識反應並非完全處於被決定的狀態以後，我們要進一步提出一個更大膽的假設，及人類對其環境所產生的意識反應是構成變遷的環境之中的動因之一。（史華慈，2009：9）

史華慈所強調「人的意識反應」（由三角互動交織而成），預設了人的有限而脆弱的自主性（autonomy）。自主性指的是人具備利用思想和反思超越自身利益和視野的能力，以追求真理並做出道德選擇的能力，展現了人類的光輝和傑出。並且這樣的自主性，也是構成環境變遷的因素之一。因此史華慈的「人的模式」「三角互動」的方法論認為，人必然會受環境影響，但人不完全為環境所支配或決定；同時人的意識反應、決策與行為，也有可能反過來影響環境，造成環境的變化。以史華慈分析毛澤東在取得中共領導權，建立中共政權的過程中，莫斯科所扮演的角色為例，史華慈說道：

然而，在可利用的文件基礎上，我們只能得出這樣的結論，即毛澤東



是憑藉著以自己成功的戰略造就的實實在在的軍力、財力和人力贏得了在中國共產主義運動中的領導地位，權力轉移到毛澤東和朱德手中是中國共產主義運動中環境和權力關係的結果，而不是莫斯科做出的任何決定的結果。我們的確試圖證明，主動將運動領導權給予十分樂於看到中國共產主義運動與運動所假定的城市無產階級基礎完全分離的人，對莫斯科來說是極其困難的。因此，我們只能推斷，莫斯科承認毛澤東的領導權基本上類似於一種對既成事實的默認。(史華慈，2013：187)

從上面的論述，我們可以知道，毛澤東獲得中共的領導權，並非源於莫斯科領導的共產國際之授權。毛澤東取得勝利的群眾基礎是「農民」，不是「工人」；毛澤東取得勝利的發展根據地，是「邊界地區」（廣大的農村地帶），不是行政、經濟、軍事權力中心的「城鎮」。毛澤東引導的中共發展戰略，並非共產國際原有的策略與想像。即使毛澤東深信他信守馬列主義的信條，但在所信從的馬列主義主義下的毛澤東，卻帶領中國共產黨走出一條獨特的發展道路。這正是史華慈，「文化環境」與人的「意識反應」，相互影響的例證。

參、觀察點 (vantage point) 的產生與拓展

對於「觀察點」這個概念，史華慈曾在進行文化比較研究時提出：

當我們研究西方社會與任何特定的非西方社會的交流時，必須沉浸在這兩種文化的獨特具體情境，這是我們理解這兩種文化交流的唯一途徑。實際上，我們可以期待在這兩個文化的交界點，找到一種新的觀察點，從這個觀察點出發，對這兩種文化都能產生新的認知和理解。(Schwartz, 1964：2)

意即在進行跨文化比較研究時，我們必須盡量地理解不同的文化內涵與文化導向，就如同史華慈，當他深諳西方理論的同時，又能夠沉浸在嚴復的中國思想之中，透過嚴復翻譯的西方思想經典，再一次與嚴復及他所翻譯的西方諸哲，進行一場東西方思想的對話，在對話的過程中，史華慈認為可能產生新的觀察點，而對中國文化與西方文化拓展出新的觀點和論述。

以上史華慈的說法，實則與他的文化觀，以及對於人類文化的定義有密切關係。這個部分我們將在本文的第五章，再詳細討論。

此外，史華慈在《古代中國的思想世界》一書中討論，為何在歷史的某一個「關鍵時刻」，人類的思想發展會出現突破性的思想斷言時，史華慈曾說道：

通常我們見到的答案，可以總結為主張存在優越或超越的觀察點（privileged or transcendental vantage point）的學說。在此，我們發現了一種觀念，即出於某種不明的原因，人類歷史達到了一個關鍵的時刻。在此時刻，有人能夠運用他們的思維能力獲得真實的理解，或至少能進行有保障的斷言（warranted assertibility）。這種思維能力在過去，只被視為簡單地反映了思想家所在的社會文化環境或時代特徵（temporal locus）（Schwartz，1985：5）

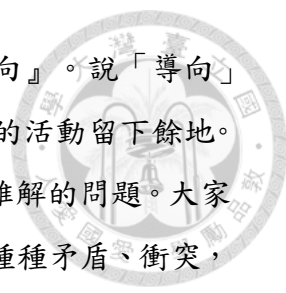
史華慈舉例說，黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770-1831）、馬克思（Karl Marx，1818-1883）、曼海姆（Karl Mannheim，1893-1947）都生活在這樣的一個歷史時刻。當世界理性準備從歷史中充分實現自身，黑格爾成為世界理性的代言人；馬克思向世界展現新的「階級論」的觀點；曼海姆也相應於歷史與社會科學新進展的關鍵時刻，貢獻他的創新觀點，他們都在某個歷史關鍵時刻，進一步地拓展人類新的視野與思想境界。

因此史華慈提出「觀察點」的概念，其實可以理解為一個思想發展的「關鍵制高點」，它可能是在歷史和文化發展過程中，在政治、經濟、社會、文化等多重因素影響之下，透過某一個智者的思想反應，在某個歷史關鍵時刻，未預期地提出開展人類思想的新視野與新領域。人類思想的創新和拓展，是思想史上這種「關鍵制高點」不斷出現的結果。

肆、「文化導向」（cultural orientations）與「思想願景」（vision）

我們可以從劉夢溪對史華慈的一次重要訪談中，來分析史華慈的「文化導向」概念。

我的看法是，「文化」是個很複雜的事物，是個巨大而不穩定的範疇。因此我後來決定採用「文化導向」這個詞。我確信中國文化和其他大



的「高級」文化一樣，都包含一些持續經久的「導向」。說「導向」是因為他大體提供一個引導方向，比較靈活，也給人的活動留下餘地。一個文化從所謂軸心時代開始就存在著非常複雜、難解的問題。大家知道先秦就有所謂百家爭鳴。正因為文化的內部有種種矛盾、衝突，同時才有歷史。文化人類學家往往採取一種靜態的觀點認為，一旦一個文化有了某種導向，這種導向就永遠持續下去，不發生任何變化。我強調文化和歷史之間的連續性，但我無意像一些後現代主義者那樣把文化等同於論說（discourse），再把論說等同於歷史。我也不是文化決定論者，我只是強調，所有文化都持續地經常發生變化，它本身就是一種歷史。（劉夢溪，2003：68-69）

史華慈之所以採用「文化導向」的概念，是基於他對「文化」的觀點。他不只一次在文章或訪談中強調，文化不是「整體」，而是鬆散的，像「化合物」一樣（雷頤：2006：233）。因此「東方」、「西方」決不是兩塊鐵板，雙方碰撞後只會產生衝突；史華慈認為，東方文化、西方文化之間，會有可以相互化合，相互影響的部分²⁶。史華慈「文化導向」的觀點，保持了文化持續發展與文化內部質變的張力，也保留了人自主活動空間，而非文化決定了一切，這也符合史華慈一直強調的「三角互動」理論。除「文化導向」以外，史華慈也提出「主控文化導向」(dominant cultural orientations) 這個概念，用來解釋文化並非一個一成不變的封閉結構，先不論文化來自外部的衝擊，文化的內部就會有反思與挑戰。

另外，我還採用了「主控文化導向」這個詞，因為在一個大的文化中，即使在菁英階層內部，也總會有各種反主流的思潮向「主控導向」挑戰。例如墨子和莊子的學說，就對當時和後來成為主流的儒家導向提出了有力挑戰。總之，且不談來自外的衝擊，僅就文化內部而言，種種持續文化導向之間的互動所產生的並不是某種整合的封閉結構，而是一種懸而未決的，由一大堆問題構成的「問題性」或「問題結構」

²⁶ 關於史華慈的文化觀，我們將在第五章詳細討論。

27。 (劉夢溪，2003：70)

但上述的說法，產生一個疑問，史華慈是「文化結構論」者嗎？其實，史華慈在接受另一個訪談，提到「主控文化導向」時，曾解釋他不願意用「心智」(mind)或「結構」(structure)來表明一個文明特點的原因：

「結構」(structure)太靜態了，而「mind」則意味著一種一成不變的心理基質。所以我願意用中國或印度文明的「主導傾向」²⁸，而不願用中國人的「mind」或印度人的「mind」。用「主導」並不是說在這種傾向中就沒有相反的傾向產生、存在。「mind」就十分封閉、固定、難以改變。還有「mind」應更是個人性的，可與「主導傾向」相對立。

(雷頤，2006：233)

由上述我們可以得知，史華慈並非文化結構論者，文化結構的論述，無法反映史華慈強調的「人的自主性」，文化的不斷變異性以及文化總是持續的衝突與發展。我們將在第五章，詳細分析史華慈的文化觀點。


如果說「文化導向」相對於人的內在，是來自外在文化，對人的思想產生影響甚至主導的力量，那麼「思想願景」²⁹(vision)，就是文化思想系譜與問題意識(problematique)相結合，能夠反映出史華慈所謂思想上「人有限的自主性」的重要概念。史華慈在〈德性的統治：「文化大革命」中領袖與黨的透視〉一文中，提到：

我們把重心放在思想及其體系上，並不意味著暗示「文化大革命」或者黨和領袖之間的衝突只是毛澤東的思想佔統治地位的結果，或者否定權力鬥爭、心理動機或「客觀因素」。毛澤東從1959年起，退到權力的「第二線」，可能是自願的，也可能不是自願的，或者

²⁷ 這是劉夢溪先生對史華慈的訪談記錄，由林同奇教授漢譯後，劉夢溪先生整理。筆者認為，史華慈在此處應該使用的是「problematique」這個字，應該譯為「問題意識」比較符合史華慈思想史方法。

²⁸ 雷頤所用「主導傾向」一詞，劉夢溪所用「主控文化導向」一詞，在此為翻譯上的差異，謹尊重原作者翻譯之用字來引用。

²⁹ 蕭延中教授和林同奇教授都將「vision」翻譯為「理想願景」，程鋼先生則翻譯為「通見」。本節將引用兩種翻譯，並進行說明。

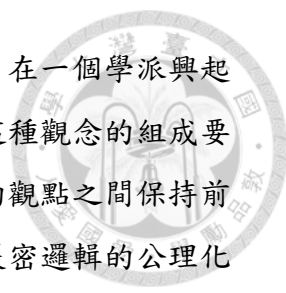


部分是自願的。即使他是完全自願的（我傾向於這種觀點），事實上，毛澤東認為處於「一線」上的領導人，犯了方向上的根本錯誤。當然它不僅僅觸犯了毛澤東自己對於中國未來的思想願景(vision)，而且異常巨大的自尊意識使得他被這種思想願景持久地束縛住了。……毛澤東已經發現，中國共產黨無論是在人員構成上，還是組織結構上，至少都不能體現「無產階級專政」的實質。這個「無產階級專政」的實質，可能是指具有美德並擁有資格的「社會承擔者」(Social-bearer)。目前，在毛澤東的觀念中，這種美德是指具有全心全意為人民服務、無私奉獻、艱苦樸素、目標遠大和嫉惡如仇等品德的集合。實際上誰是這種「公意」(general will)的實際承擔者，已經成為「文化大革命」最緊要的問題。（史華慈，2013：173）

根據上面的敘述，史華慈明確地運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」以及其政治功能，作為「公眾意志」的表達，史華慈將毛澤東觀念中的美德統治，稱為「德性統治」(the reign of virtue)。史華慈選用了「德性統治」一詞，主要是因為人們經常將法國大革命時期的雅各賓專政稱為「恐怖統治」(the reign of terror)。史華慈將其改為「德性統治」，旨在提醒人們在這場「恐怖統治」背後存在著一個重要的「思想願景」(vision)，即對於「德性統治」或「道德理想國」的追求(林同奇，2003：42)。透過對毛澤東發動的「文化大革命」的探討，我們可以理解史華慈在進行思想史研究時，透過對於研究對象「思想願景」(vision)的透視，史華慈可以瞭解研究對象在其歷史背景、「文化導向」脈絡、「處境」之下，因為其「問題意識」與「意識反應」，所產生對往後文化發展的觀點、想像、願景，進而產生決策、行動的起因和過程。

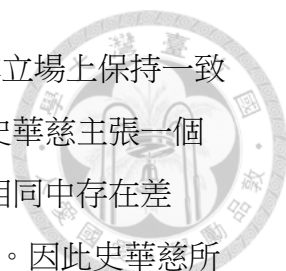
程鋼則在翻譯「《古代中國的思想世界》」一書中，將「vision」翻譯為「通見」，程鋼表示他會如此翻譯的原因如下：

「通見」指某個學派大部分成員共通的總體觀點或立場，代表了學派的總體特性，是一個學派進行內部認同的特徵。更具體些說，通



過這個詞，史華慈為我們描繪了一幅如下的畫面：在一個學派興起之初，學派的始祖提出了學派的總體觀念圖像。這種觀念的組成要素，並非一個個精確表達的命題，也不要求所有的觀點之間保持前後高度一致的邏輯關係。換言之，它不同於符合嚴密邏輯的公理化數學系統。毋寧說，它描述了這樣一幅動態均衡的觀念圖像：它既包括了已經明說的，又包括尚未明說的內容，它既包含了從某個角度看問題，同時又提示了從其他角度看問題的視野。這幅觀點圖畫的局部與整體之間也並不絕對地符合邏輯，甚至還包括某些局部性的衝突和不協調。換句話說，這幅動態均衡的觀念圖像可以涵攝不同的解釋成分，包容因為不同的解釋性視角造成的矛盾與衝突。此時，它就叫做「通見」。（程鋼，2013：3）

筆者認為，程鋼將「vision」翻譯為「通見」，不同與蕭延中、林同奇將「vision」翻譯為「願景」或「思想願景」，這幾個不同的翻譯，在對於史華慈「vision」一詞之核心概念的掌握上，並無二致，但可能是因為文章脈絡的關係，造成翻譯上的差異。蕭延中與林同奇，主要是以〈德性的統治：「文化大革命」中領袖與黨的透視〉一文為主；而程鋼則是以《古代中國的思想世界》一書為主。綜合兩者的翻譯來看，「Vision」是一人或一學派「總體觀念圖像」（或者稱為「思想圖像」會更符合史華慈以「思想史」為研究主體的視角），此圖像既包含明說的部分，亦包含未明說的部分；包含觀看問題的不同角度，甚至是局部的衝突與矛盾。就像是「vision」翻譯為「思想願景」，如此翻譯似乎是偏重強調「毛澤東」對於「無產階級專政」的「德性統治」願景。但毛澤東主義所要體現的「美德」，並非僅侷限於人民或群眾，同時維護了無產階級專政的美德；然而，「文化大革命」的眾多「主控的文化取向」（*dominant cultural orientations*）似乎表明，中國傳統文化的觀點在某種程度上比西方思想更具有強大的影響力（儘管「文化大革命」極左派表面上採取了明顯的反傳統立場）（史華慈，2013：180）。將「vision」翻譯為「通見」，則似乎是偏重說明，先秦思想家之中，雖然有孟子和荀子這樣在「人性論」上相互矛盾，互



相反駁的思想家³⁰，卻被同歸為儒家學派，顯示儒家學派在基本立場上保持一致的認同，但在某些方面卻呈現高度的分歧與批判意識。就如同史華慈主張一個學派或一個人的思想，並非靜止不變的單一實體，而是一個由相同中存在差異、差異中存在相同的動態互動組成的整體（程綱，2013：6）。因此史華慈所提出毛澤東的「德性統治」之「思想願景」，其出發點在維護馬列主義「無產階級專政的」美德，卻深蘊中國傳統文化的觀點；儒家的「通見」，內部卻還包含許多不同的觀點和問題意識。史華慈通過「vision」（思想願景/通見），掌握研究對象的思想內涵、觀點與願景。

本節介紹了史華慈中國學研究方法的重要核心概念，史華慈基於這些特殊的治學概念，開展他的中國學研究，並且有別於其他的學者與學派，開創出屬於史華慈式獨特研究方法。下一節我們要討論史華慈的方法學的理論架構，以總結建立史華慈中國學研究的方法論。

³⁰ 孟子主張人性本善，是先驗的，是與生俱來的；荀子主張人性本惡；人之所以能為善，需靠後天的努力。

第二節 史華慈中國學研究方法的理論架構

前一節我們討論了史華慈的中國學研究，其所建立、運用之方法論中的核心概念。基於這些核心概念，史華慈得以建立他深邃的中國學研究。這一節，我們要探討史華慈方法論的理論架構，進一步嘗試為史華慈建立他的中國學研究方法論。

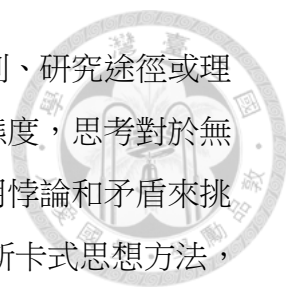
壹、帕斯卡式的思想路徑

上一節的討論中，我們曾經提到，史華慈的學士論文主題是《帕斯卡和 18 世紀法國啟蒙思想家》，此時史華慈所關注的議題，是人性、倫理和宗教。而回顧史華慈終其一生的研究，即使史華慈後來的研究重心轉向了中國的政治史與思想史，但他在青年時期所研究的法國學者帕斯卡的思想方法，卻成為史華慈學術研究的基本思想路徑。

所謂帕斯卡式思想方法，意即研究者始終準備好隨時觀察、衡量研究對象的多個面向。為了深入了解思想內容，採用帕斯卡式思想方法的研究者，必須全面而徹底地探索研究對象的微小差異。這些微小差異只有透過精確的限定才能掌握。此外，這個方法受益於追求真理時的冷靜懷疑態度。真理常常是從無法總結整體的許多不完整、甚至相互矛盾的元素中推演出來的，在辯證的互動中演繹而成。帕斯卡在其所著《思想錄》一書中曾說：

每一件事情是一半對，一半錯。基本真理則不是那樣，它是完全純正而真實的。世間事務，則沒有一件事是精純地真。因此，根據精純的真理來衡量世間的事務，沒有一件事是完全真確的。你將說殺人是錯的。對，因為我們知道什麼是對的，什麼是錯的。但是你能說什麼是好的嗎？保持童貞？我說，不。因為那樣世界將要結束。結婚？不；自制（節慾）較好。廢除死刑？不，那樣將產生無法無天的可怕境況，壞人將把好人殺光。那麼保持死刑？不，那將破壞了自然。我們只擁有部分真理和善良，而真理和善良與罪惡和虛假是混在一起的。（Pascal, 1960: 80）

依照上面所述，帕斯卡的思想方式強調，運用懷疑、矛盾和悖論來思考。帕斯卡認為人類的思想和理性存在著局限性和矛盾，就是這樣的侷限性和矛盾，反映了我們有限的理解力，只有真理是純粹為真的，而認為真理往往會超出人類的理解



能力。實際的存在是複雜而矛盾的，任何企圖只用一個思想法則、研究途徑或理論，是不可能完全真確地衡量事物。因此，帕斯卡提倡持懷疑態度，思考對於無法完全理解的問題，並接受矛盾和不確定性，他的思想總是運用悖論和矛盾來挑戰傳統的思維模式，以引起人們對於真理的反覆思考。對於帕斯卡式思想方法，林毓生曾說：

此一途徑受惠於追求真理時平靜的懷疑主義。真理常從許多無法概括整體的有時竟是相互矛盾的，非完整的半面真理，辯證地相互作用中推演而來。

（林毓生，2003：35）

林毓生認為史華慈之所以選擇使用帕斯卡式思想模式，主要是因為思想史學者的任務是深入地了解他所研究對象的內在世界，且必須進行全面而徹底的瞭解。思想史所涵蓋的題材是關於「無法確定解答的問題」（*problematique*），其中包含多方面、具有微妙差異的複雜思想，這些問題只能以無窮盡的方式來處理。當處理這些歷史的和哲學的交叉點上之問題時，帕斯卡的方法提供了最適切的思想路徑，能更好地應對這些挑戰。林同奇也曾提到：

我想在這裡順便提出，其實史華慈提出「問題意識」這個重要範疇也與上述的人性論預設有關係。既然人的自主性極為有限（他無法向斯賓諾莎的神那樣「在永恆的相下」，從無限角度同時思考），既然普世性的問題必然會持續帶來不同的解答，這類問題就極可能不斷地轉化成無法取得確解的問題意識。史華慈特有的「帕斯卡式」的運思方式並不是一種奇特的癖好或天性。歸根究底，它是史華慈為了力求擺脫這種人性弔詭所容易造成的人的思想困局，而不得不做出的艱苦努力。（林同奇，2003：51）

可見，史華慈不只是因為青年時期研究過帕斯卡，個人偏好帕斯卡的思想方法，所以採用帕斯卡的思想方式來做為思想路徑。而是唯有使用帕斯卡式思想方法，才能讓史華慈在艱苦的思想史研究中，處理他所要探索的這些複雜性問題。李歐梵曾經用很簡單的方式，說明了史華慈帕斯卡式思想方法，

所有史華慈老師的學生都不會忽視他演講風格的基本方式，用濃縮而簡鍊的話來概括那就是飽受讚賞的「一方面，另一方面」（*on the one hand, and on the other hand*）模式。然而就在這一雙充滿修辭意義的「手」中，卻交織了眾多通往不同思想路徑的激流和隘口，就像同時和另一個連接起來一樣。



這種風格使他的口頭表述有些支離破碎。但是這看似的「支離破碎」卻成為我記憶中長流的偉大而深刻思想的瑰寶。（李歐梵，2008：18）

只要閱讀史華慈的著作，一定能深刻體會到史氏「一方面，另一方面」的帕斯卡思想方法。

貳、政治史與思想史並重

史華慈的中國學研究，主要內容包括中國思想史和中國政治史。因此在進行史華慈的中國學研究方法分析時，我們必須掌握史華慈是如何進行中國政治史和中國思想史的研究。史華慈曾在他所著的《思想的跨度與張力》一書中，表示：

研究中國這個非西方文明國家的歷史時，我發現我一直關注兩個領域的研究—政治史與思想史……政治史方面我一直側重於當代中國的研究，而思想史方面，則是傳統中國與現代中國並重。不過這兩方面研究在相當程度上是相互作用，相互影響的。（史華慈，2009：108）

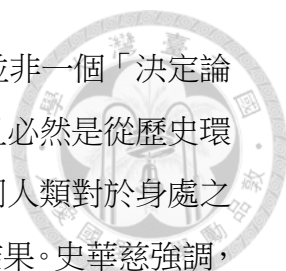
上述史華慈的說法，一方面，表明他的中國學研究之主要內容：中國政治史與中國思想史，在學術研究上是相輔相成的；並凸顯了兩個領域的交互作用和相互影響。這段敘述也讓我們看出前一節所述，史華慈以「三角互動」理論，來進行對歷史及歷史人物的理解和闡述。即「政治史」必然涉及人的意識活動，而人的意識活動和行為，又牽動客觀歷史處境的變化。以下我們要從史華慈對政治史、思想史研究的特性，來加以釐清史華慈的中國研究方法。

一、史華慈政治史研究的特性：

史華慈認為，政治史必然涉及意識活動，這種意識活動不可能在真空狀態下發生，而是受到客觀情勢的制約，並在相應情境的背景下來進行。他提到：

在中國，如果不考慮經濟上農業的絕對地位、人口的密集程度、從古至今延續下來的文化模式，與外部世界的關係等因素，我們幾乎無從討論政治演員們的綱領、政策、決定與爭端。政治史專家必須歡迎經濟學家、人口統計學家、人類學家和其他專家所能提供的一切幫助，以便更好理解政治行為的發生背景。（史華慈，2009：110）

由此可知，史華慈的政治史研究，的確認同需要旁徵博引，並且接受跨



學科的知識，以進行整合性研究。但史華慈強調，他並非一個「決定論者」，他認為政治人物所發生的政治行為，並非唯一且必然是從歷史環境及背景的推動力所產生的結果。意即史華慈並不認同人類對於身處之環境所產生的意識反應，僅僅是整個歷史環境作用的結果。史華慈強調，我們應當在人類意識反應中，仍具備有限的自由，人仍舊有一些有限的創造力，意即史華慈肯定人在所處歷史環境中，具備有能動性。他舉例指出，在 1960 年至 1965 年期間，中國共產黨領導階層在應對「大躍進」後的社會經濟和文化情勢時出現了明顯的政策執行分歧。某些人可能會將這一現象完全歸因於領導層內部的權力鬥爭，以做出歷史的解釋。然而，對於史華慈而言，政治利益和不同政見之間存在密切關聯，而這些政見反映了政治人物們對世界的不同觀點、認知和期望，這也是一個事實。他同樣指出，斷言毛澤東發動「文化大革命」是對 1960 年代早期客觀情勢的需求所做出的唯一和必要回應，這種觀點明顯陷入不可全然信賴的事後推論之中（史華慈，2009：110）。然而史華慈也認為，他並不是主張，所謂的自由或是能動性，是不受生物、心理、社會等因素所影響（史華慈，2009：7）。史華慈的觀點不是要證明政治人物在哲學意義上擁有絕對自由，即使他們的行為沒有明顯受到外部客觀環境的制約，他們仍然受到內部機制的限制。政治人物的社會背景、個人經歷、人格結構，甚至意識形態，都可以用來解釋他們有意識的行為和決策。史華慈強調的是，研究政治史，也必須包含人的「意識反應」，這也就是為何他要將政治史與思想史的研究相互結合的原因。

二、思想史的概念界定：

在前述史華慈研究中國政治史研究的特性中，我們瞭解到，史華慈強調，必須將政治史與思想史的研究相互結合。史華慈認為，人自覺的「意識反應」與行為，離不開歷史特定「環境」的影響，而史華慈對於「環境」與「意識反應」的相關闡述，我們可以從以下史華慈對於「思想史」概念的界定來瞭解。


首先史華慈的觀點是，他不認為思想史是一個由「思想本身」獨立

發展且不涉及其他相關學科的自主過程 (autonomous process)。他認為在歷史領域中，思想的演進就像其他所有歷史研究一樣，必須被視為整個存在複合體的一部分。因此史華慈強調：

「思想史」的相關研究的中心課題，就是人類對於他們本身所處的「環境」 (situation) 的「意識反應」 (conscious responses)。(史華慈，2009：2)

史華慈也對「環境」進行了特別的闡釋，他主張的「環境」，可以涵蓋所有時間和空間，人類環境中的持久特徵。這些特徵可能是全人類共通的，例如生、死、愛、欲等普遍性特徵，或者是特定時間和空間內，特定社會與文化環境中的特徵。此外，史華慈還提出對於歷史環境的理解和掌握，必須要透過「透視」 (perspective) 的方法，而非線性因果「追溯的看法」 (retrospective view) (史華慈，2009：3)。史華慈承認，個人難以避免受到所處的歷史「環境」所影響，但這並不表示「環境」與由其產生的各種「意識反應」之間存在著簡單的因果關係。史華慈認為特定的「環境」並非只會導致單一的「反應」。他強調，歷史「環境」通常都充滿模糊和曖昧性，具有高度的問題性和不確定性。因此，確定哪種「反應」是最合適的並不容易。當某種特定的「意識反應」占主導地位時，歷史學家可能會輕易地提出簡單的因果關係，強調其他所有的「反應」都注定會失敗。他認為如果研究者採用的是「透視」的方法，將比「追溯的看法」更接近「環境」的「實際」 (reality)。因為所謂的「透視」法的目的，就是想把握住「環境」本身的真實面目。史華慈從思想史家的角度表示，「透視」法能夠更真實地把人類「意識反應」由來的真實背景「環境」反映出來 (史華慈，2009：3)。在此，史華慈要強調的是，他所追求的是，能夠「完全」瞭解我們的研究對象所處的「環境」，正如我們的研究對象所瞭解的一樣；以致於我們能夠「完全」瞭解我們的研究對象的「意識反應」 (conscious responses)。當然史華慈承認這是一種遙遠的理想 (史華慈：2009：6)。

至於「意識反應」，史華慈承認或許這不是最恰當的說法，但是他要強調的是，使用「意識反應」一詞，比用思想 (thought)、觀念 (idea)、



或意識形態 (ideology) 等名詞要適當。因為史華慈所謂的「意識反應」包括了「感情的態度」 (emotional attitude)、「感動力」 (pathos)、「感覺的傾向」 (propensities of feeling) 等 (史華慈, 2009: 3)。由上所述, 我們可以瞭解, 史華慈的思想史, 所關照的, 不是觀念與觀念之間的關係, 或是思想潮流的流變, 固然傳襲遞嬗的觀念與思潮, 是構成「環境」, 而且是不能缺少的重要部分。但史華慈也表示, 他還是關注這些觀念思潮對於人類行為各方面之重大影響, 如人類的經濟活動、技術成就、政治制度等, 也都是構成「環境」的一部份, 這都包含在史華慈思想史要關注的領域內。史華慈認為:

美國的學術界一般強調社會、政治史, 即使對人類文化有興趣, 也是從文化人類學的角度出發。他們研究思想史, 不是強調思想內涵, 而日將思想活動本身看為一種社會歷史現象, 所以思想總是被看成是社會力量或心理結構的反射, 而思想內涵本身則並無意義。因此在這個前提下, 大家很容易含糊籠統地歸結到東方如何, 西方如何。

(史華慈 2009: 20)

史華慈認為他所身處的時代, 強調「客觀的」、「社會科學式」的學術發展, 對於人文科學的最終目標是「消解人而不是構建人」, 意即將人消解為許多不同的客觀結構—生物的、社會的、人類學的等等 (史華慈, 2009: 119)。但史華慈表達了不同的看法, 他認為對中國的研究, 不能只是將西方的知識理論和模型套用於中國。史華慈說:

這裡所說的中國思想史不僅要關注「中國人的思想」, 而且要關注中國人的思維方式以及中國歷史境遇結構下的思維方式。同樣, 中國政治史不僅僅要重新構建中國超時間性的制度結構, 還要構建一部關於生活於這些結構之下的中國人活生生的政治歷史。因為事實上脫離了具體的政治形勢, 我們幾乎無從理解結構本身的演化。(史華慈, 2009: 121)

至此, 史華慈並不是反對那些「客觀的」、「社會科學的」研究方法, 但他反對這種「只有結構」, 「沒有人」的歷史詮釋。史華慈在當時的



學術發展主流風氣下，企圖為著重在「構建人」而非「消解人」³¹的歷史解釋方法辯護（史華慈，2009：121）。上述史華慈的看法，也凸顯他強調的「人的模式」的研究方法。

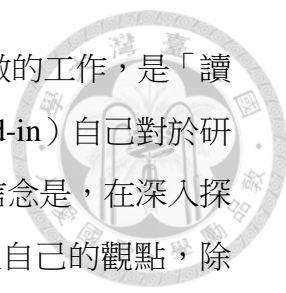
史華慈表示，他所企圖建立的思想史概念如下：

.....我企圖建立一個思想史的概念，而認為它與「起因解釋的領域」（the realm of genetic explanations）及「有效性的領域」（the realm of validification）有相當程度的不同。但無論如何，我並不是企圖否認它與兩者之間的密切關係。關於這個概念的基本假設可以歸納如下：

- (1) 思想史的重點並不僅僅限於一般所謂的「自主過程」的思想領域內，它主要著重在人類對他所處的生活環境的意識反應。
- (2) 思想史家的理想是希望對自己所研究的人物的思想盡可能達到完全的瞭解。他並不是一開始就想到一些假設性的起因來「解釋」他們的思想，相反，他還承認在這個領域中人類有相當限度的自由。他也對一些起因假設發生興趣，但必須對於他所研究的人物的思想背景真正有幫助。
- (3) 把人類的意識反應看作是整個人類行為的動因之一，因此對於觀念與人類其他活動領域的關係也有興趣。
- (4) 當他把在研究過程中對於自己所遇到的思想是否有效的問題能完全不參與這種幻想放棄以後，他仍然企圖把自己的判斷，以及與所想瞭解的別人的思想劃清界線。（史華慈，2009：11）

由上述史華慈對於「思想史」的概念定義，我們可以得知，史華慈的中國學研究，雖然以「歷史研究」作為他中國學研究的學術架構，以耙梳歷史事實為基礎，但是他關注的核心是「人的意識反應」與「歷史環境」的相互影響。思想史家必須盡可能地達到「完全」理解他所研究的人物的思想，而非一開始就以不同的假設性起因，試圖解釋研究對象的思想。

³¹ 結構主義的人類學家克勞德·李維-史陀（Claude Lévi-Strauss）曾強調，人文科學的最終目標不是建構個體，而是將個體消解於各種非人格化的結構中，包括生物、社會和人類學上的結構。



至此，我們可以說，史華慈認為理想中的思想家應該做的工作，是「讀出」(read-out) 研究對象的思想，而非「寫入」(read-in) 自己對於研究對象之思想的解釋。史華慈曾表示，思想家的核心信念是，在深入探索我們所研究的問題之前，我們應該避免輕率地加入自己的觀點，除非我們完全理解他人的思想方向和思考方式。(當然，上述說法，史華慈認為，假設了我們具備超越自我的能力。)然而，史華慈同時又強調，我們不可能完全超然地抽離自我對於研究問題的「參與」(involvement)，但他認為我們必須在所「參與」的問題上，保持自我意識的覺醒，這種覺醒反而有助於將自己的觀點，與想要瞭解的別人的觀點，劃出界限(史華慈，2009：10)。總之，史華慈承認，我們是不可能完全不「參與」所研究的問題，這是一種幻想。比較好的狀況是，我們隨時在所參與的問題上，保持著自我意識的覺醒，最好還可以保留一點個人解釋的空間。但是我們也必須承認，保留自我的「參與」，和完全不「參與」的幻想，都有害於研究的客觀性，史華慈認為後者對客觀性的傷害是更大的(史華慈，2009：11)。

參、道德主義取向與工程主義取向的「理念型」(ideal type) 分析

在史華慈的中國學研究，除了上述兩種方法論架構之外，還有一個重要分析架構，就是他曾經使用韋伯(Max Weber)的「理念型分析」³²。史華慈運用韋伯的理念型分析，指出，18世紀以後，人類思想史，就是一幅由「道德主義取向」和「工程主義取向」交織的圖像(蕭延中：2007：16)。在〈德性的統治：文化大革命中的領袖與黨的宏觀透視〉一文中，史華慈透過了理念型分析，說明了盧梭和孟子的相似性及其含意(林毓生，2006：244)。以下我們要進行史華慈這種理念型分析的探討。

³² 韋伯認為，社會科學研究的對象是極其複雜的社會現象，為了能夠更好地理解和分析這些現象，研究者需要透過抽象和概括，提煉出一種理念型(ideal type)，以這種理念型作為分析工具，去理解和解釋具體的社會現象。



關於這種人類思想史上，「道德主義取向」和「工程主義取向」的理念型分析，史華慈曾針對啟蒙時代的思想家分析道：

他(盧梭)的許多同時代的人，諸如杜爾哥(Turgot)、達朗伯(Dalembert)、伏爾泰(Voltair)和狄德羅(Diderot)都十分關注「技術和科學」的進步，並且認為道德的進步只是人類知識累積的副產品。與這些人相反，盧梭首先全身心地關心如何建立社會的美德和正義問題。(史華慈，2013：174)

根據上述，史華慈指出，啟蒙時代有兩種不同的社會發展與思想論述取向，一種是注重「技術和科學」的「工程主義取向」；另一個是注重「美德和正義」的「道德主義取向」，前者的代表者眾，並有「百科全書學派」之稱；後者的代表即為盧梭。

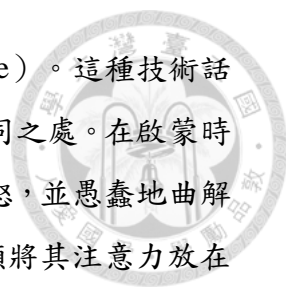
首先，我們來探討「工程主義取向」。這一派的思想學者堅信，科技的掌握和精巧組織的政治、經濟體系以及社會規範，能夠有效解決人類所面對的大部分核心問題。史華慈指出，這類思想家的核心理念是：

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(only real problem of men)，才正好適於按照工程—技術方法來加以處理。(史華慈，2009：249)

然而，史華慈認為，我們不能絕對地批評「工程主義取向」的思想流派「缺乏道德關懷」，因為這些「社會工程師」的最終目標，無非是推動人類福祉。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，不難導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「本質的善」(being good)作為當務之急的道德動機(morality of motivation)³³。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

³³ 「Morality of motivation」是一種倫理學的視角，主要關注個體行為的動機，即個體為何作出某種行為的原因。這種視角認為，一個行為是否道德，並非僅取決於行為的結果(如是否造福他人或社會)，也與行為背後的動機密切相關。這種視角尤其與德性倫理學相關，德性倫理




也是冷靜、超然、自鳴得意的技術話語（technical discourse）。這種技術話語和渴望與義憤交織、猶疑與興奮並存的倫理話語殊少共同之處。在啟蒙時期，工程—技術取向常常無法掩飾其對人類過去歷史的惱怒，並愚蠢地曲解了人類社會中輕重緩急的真實次序。在他們看來，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罪惡之中：宗教、神話和迷信的鋪張、徒勞無益的哲學玄思。（史華慈：2009：252-253）

史華慈認為，工程主義取向，在處理複雜的人類社會問題時，依賴高度的簡化模式。它將大多數的人，都置於一個可預測的模式中，同時強調人對安全的需求和生理的需求（趨樂避苦）的滿足（史華慈，2009：250）。工程主義取向，在這裡面臨兩個人類道德追求的重要問題，一個是工具主義性的目的論問題，另一個是非歷史的整體主義傾向。蕭延中分析說：

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為：那種關於『人是一種在其「應然」（ought to be）與其「實然」（actually is）之間徘徊掙扎的受造物』（Schwartz，1996：209）之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。（蕭延中，2007：15）

至此，我們可以瞭解，「工程主義取向」可能過於重視效用和效率，忽視了社會現象的複雜性和多變性，以及人的主觀性和自由意志。此外，這種觀點可能也過於強調社會控制和社會工程，而忽視了社會變遷和社會問題的結構性和歷史性因素。而這些被忽略的部分，都是史華慈重視的人類、社會要素。漫漫歷史長河中，人類往往在「應然」與「實然」之間掙扎，而「工程主義取向」的思想及其所想定的社會發展，似乎可以消解人類的這種掙扎，並且在當代西方社會「工程主義取向」似乎佔有壓倒性的優勢，但史華慈認為在西方社會中，盧梭一脈的思想在「新左派」的思路中被承襲下來，一方面，這是因為新左派觀察到「工程

學強調個體的品格和動機對於道德行為的重要性。



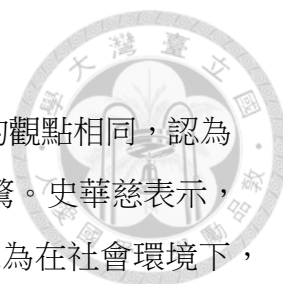
主義取向」無法有效解決所有社會經濟問題，另一方面也基於他們對於個體的內在道德品格和社會關係的重要性有所認識。新左派認為，藝術與科學的進步並非必然伴隨著道德的提升和生活的改善，相反，有時甚至導致道德生活的惡化。此外，在非西方社會中，許多人懷有以下概念的意識形態：一位真正體現人民共識並具有高尚道德的領袖來領導國家，教育人民將社會主義、正義、美德等理想內化為他們的信念，並隨時準備為祖國奉獻自己（史華慈，2009：265-266）。因此，根據史華慈的觀點，我們仍然處於以啟蒙運動所奠定的現代性前提為框架的世界中。以下我們要討論以盧梭為代表「道德主義取向」。

在論及盧梭的「道德主義取向」時，史華慈表示：

我們將盧梭視為道德家，是指他的道德主義和那些被他攻擊為工程—技術取向代表的功利主義倫理有著實的區別。首先，道德不是指那些隨著技術手段（它們本身是價值無涉的）而來的可欲的社會後果，而是指人的精神品格和社會關係的性質。「善良的」動機是其關鍵，這不僅是因為好的社會後果，最終只能在由善良的人組成的社會中實現，而是因為達至社會幸福的關鍵在於人的精神品格（在盧梭的道德感情中，這種品格體現在人最初的社會關係中的純粹而「透明」的情感）。（史華慈，2009：253）

由上述可知，盧梭認為，人類所面臨的道德問題，最後必須依靠個人與社會全體的內在道德素養以及社會關係的改良來解決。他認為任何社會制度的設計和科技技術的發展，都應該服膺於道德的提升，對「工程主義傾向」嘗試迴避人的目的問題，並建立以功利主義為核心的道德觀念，提出了批評。在盧梭的道德觀點中，自由和平等不是終極目標，而是實現目標的手段。他的目標是形成一個基於道德的社會，這種道德源於情感的深化。人們普遍認為，盧梭並未全然拒絕科學和藝術，反而希望將它們納入道德社會的範疇，並促使科學和藝術與道德和諧共存。最終，無論如何，人類狀態的核心問題始終是個人與社會構建的道德品質（史華慈，2009：253）。史華慈還曾經提到：

首先，他（盧梭）主張「一種作為整體的政治學」，終其一生，盧梭一再聲稱，道德問題和政治問題是無法分開的。在盧梭的用法中，「政治」一詞包括了我們所說的整個社會政治秩序，在他看來，人類大多數的行為（暫時不考慮準超越性的教育者、立法者）都是其所處的社會政治環境決定的。（史



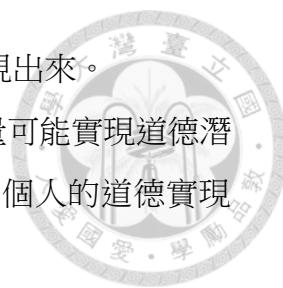
華慈，2009：255)

史華慈對於盧梭在本質上與「工程主義取向」所涉及人的模式的觀點相同，認為人只是被動地接受社會環境的影響，史華慈對於這一點表示震驚。史華慈表示，盧梭既深信人類在其本質中帶有天真無邪的特質，同時卻又認為在社會環境下，人類難以將這種天真無邪的潛能轉化為實際表現（史華慈，2009：256）。但是史華慈認為，正是啟蒙時代之後，人類才開始對自我主導自身命運的能力充滿了自信。不過對於盧梭這樣強調社會環境對人具有支配性的影響之觀點，史華慈在中國思想中找到了似乎與之有共通之處的孟子學說，史華慈表示：

在盧梭路徑這一視角下，孟子時代的大多數人存有「善之潛能」（它們仍有善良的本性）；但是似乎通過他們自己的努力，這種「善之潛能」並不能得以實現。在盧梭與孟子這兩種理路中，不良的社會環境都否定了實現這種「善之潛能」的可能性，而人民的「善之潛能」只能通過政治中介的協調才能得以實現。（史華慈，2013：181）

至此，史華慈指出盧梭與孟子在「道德主義取向」上的呼應之處，讓先秦時期的中國思想家，與 18 世紀啟蒙時代思想家的思想理論，迴響起人類對於普遍性問題的共鳴。然而，雖然盧梭和孟子都認為負面的社會環境阻礙了這種「善之潛能」的實現，人們道德墮落的原因是源於外在的負面影響，而人們的「善之潛能」，只有透過政治介入的調節下才能實現，但是盧梭和孟子所提出實現的方式，卻大不相同。

史華慈分析，對於孟子而言，人們「善之潛能」的實現（即孟子所謂四善端：「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」、「是非之心」，發揚善端就能夠實踐仁、義、禮、智等美德），人類社會道德力量的發揮，很明顯地是透過一群道德菁英，這群道德菁英能夠通過自己的努力，實現自身的「善之潛能」。與普羅大眾不同，這些被稱為「君子」或「聖人」的道德菁英，可以透過「追求自己內在偉大的部分」，來實現他們自身的道德潛能。他們可以透過典範的影響力、教育，以及適當的政策來超越自身的環境，並改變受其影響的人民（史華慈，2013：181）。史華慈認為，根據孟子的詮釋，儒家傳統基本上並不具有反對體制的特性。孟子甚至認為，聖人和君子的美德，需要依賴體制才能得以廣泛傳播，只有在「禮的制度」中，才能實現道德社會。因此，在孟子看來，並非體制塑造了聖人和人民



的道德，而是聖人和君子透過政治體制，讓他們的道德力量展現出來。

而就盧梭而言，史華慈表示，盧梭不認為一個人自身的力量可能實現道德潛能，盧梭在自己的私生活中體會到，在一個腐敗的社會裡，一個人的道德實現是何等的困難。史華慈說：

個人想要實現其道德潛在性，只能通過把自己淹沒在那個巨大的「道德統一體」（moral entity），即「人民」之中。「人民」作為一個集合體，不僅僅是所有統治權力的淵源，而且也是所有美德的淵源。只有當個人的意志通過某種途徑融入「公意」時，個人自己的道德潛在性才能得以實現。（史華慈，2013：175）

但問題出現了，人們如何將個人的意志，轉化為「公意」？與孟子不同的是，盧梭對於體制有自己的理想，他認為理想的社會體制，是每一位公民都像理想的古羅馬社會那樣，以自由和平等的公民身份參與社會。史華慈提出，盧梭認為「外在於自然的力量就導致了最初的墮落，而一個高尚社會的形成，也只能通過「外在的」力量——具有「卓越才能」和神聖的個人魅力的立法者——來實現。」（史華慈，2009：256）這就是盧梭所提出的「大立法者」的概念。所謂「大立法者」，指的是一種「人」能夠擔任起「神」的職能，近乎超越性的重要角色，其任務與功能在於將具體的、自私的「群眾意見」提升至抽象的、無私的「公共意見」的程度。「大立法者」具有制訂一套能引導人民走向善行並遵循正義的基本法律的能力。史華慈認為，盧梭終究是西方法條主義的承傳者，並且堅信法治（the rule of law）；正是「法律」在形成「公共意見」的過程中起到了決定性的作用（史華慈，2013：181-182）。史華慈認為，對盧梭而言，實踐一個能夠實現「公意」社會的最有效方法，就是組織人民，消除所有個人、團體自私自利的陰謀，並建立一種每個社會成員都充滿公共美德的社會觀念，將公共美德傳遞給每一位成員（史華慈，2013：176）。然而，盧梭所指的「公意」，實際上是指一種超越個人利益的「道德實體」，因此也可以被稱為「普遍意志」。「公意」代表的是一種抽象的集體原則，並在某種程度上具有形而上學的精神含義。因此，「公意」絕不是各個「個人意志」的簡單相加。因為「所有個體意志的總和」仍然無法逃脫個體需求的限制（蕭延中，2007：16）。比如當今的西方代議制，只要制度是由許多個體利益組成的，就難以達成不可分割的狀態，並很容易成為「部分利



益」，甚至「既得利益」的體現。

史華慈強調，在法國大革命之後，一種不受人類意志影響的歷史進步觀念激增，工程主義和盧梭道德主義的思想在現代都被「歷史化」(historicize)了。「工程主義取向」轉變成了「技術發展過程」、「工業化」和「經濟力量」等重要範疇。史華慈稱之為「人類進步的技術經濟視野」；另一方面，盧梭主義的轉型則主要將歷史視為一種倫理劇(ethical drama)。在此工程主義與道德主義「歷史化」的過程中，史華慈認為，馬克思在其晚年的著作中對這兩種思潮進行了傑出的綜合。一方面，馬克思和盧梭一樣，從技術經濟史的角度，看待藝術與科學的進步帶來的大量不公平和剝削的現象；另一方面，他也認為這個過程仍然是一種「客觀的進步」(objectively progressive) (史華慈，2009：261)。史華慈說：

他(馬克思)使我們相信，即便是撒旦也可以勝任上帝的工作。當然，馬克思所謂的美好社會並不是盧梭的斯巴達式的烏托邦，在這一社會中，個體不僅享受著藝術與科學帶來的豐碩成果，而且在他們的身上還體現著盧梭夢寐以求的社會美德，但這些社會美德並不需要建立在愛國宗教(religion of la patrie)的基礎上。(史華慈，2009：261)

在道德主義取向的政治思想層面上，馬克思也承襲了盧梭社會「公意」的「社會承擔者」的思想，只是馬克思把「整體的人民」，置換成了「工業無產階級」。史華慈論證說：

當然，在馬克思的階級概念中隱含著與盧梭主義關於階級「公意」概念類似的東西。但他並不想陷入無產階級「公意」是如何實現的問題之中。與盧梭不同，馬克思可以產生一種新的有力的原則，即非個人的歷史力量。資本主義生產方式發展過程，導致了它完成了其實現道德目標和實現技術經濟這兩方面的雙重歷史使命。(史華慈，2013：177)

雖然史華慈肯定馬克思的綜合理論非常出色，但他仍認為，馬克思的後繼者們已證明這種結合是不穩定的。歷史作為一部倫理劇如何能與作為技術經濟進步和社會理性化的歷史結合，這一難題尚未找到解答(史華慈，2009：261)。

史華慈從思想史研究的角度，運用韋伯「理念型」分析的方式，提出「工程主義取向」和「道德主義取向」這兩個「理念型」之間所引發的張力，從啟蒙運動之後，就極深刻地影響人類的思想與社會發展。時至今日，世界仍處於

「工程主義取向」和「道德主義取向」的緊張關係之間。無論人類是否有朝一日，真的能實踐同時實現道德目標和實現技術經濟的理想社會，史華茲至少提供了讓我們能夠去探索、思考的思想框架與研究方法。



第三節 小結



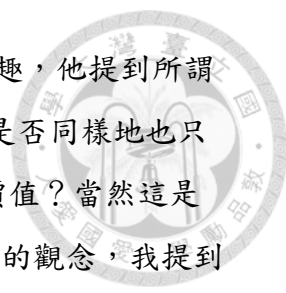
本章試圖為史華茲的中國學研究進行方法論的界定，在閱讀、整理文獻並思考寫作的當下，實在是經歷了蕭延中曾提到他在翻譯史華茲〈德性的統治：文化大革命中的領袖與黨的宏觀透視〉一文時的經驗：

主題晦澀、思路交叉、邏輯混亂，一會講到「文化大革命」和毛澤東，一會又跳到卡斯特羅³⁴和前蘇聯，特別是他不僅討論盧梭的《社會契約論》，同時又涉及孟子的心性觀，居然把這些沒有絲毫歷史關聯的思想家放到了同一篇文章的同一論題下進行討論！這樣古今中外，上下千年，整個的一個「大鍋燴」。我被弄得頭昏腦脹，不知道為什麼要如此而為？

（蕭延中著，許紀霖、朱政惠編，2008：181）

就如同蕭延中所描述，筆者在試圖界定史華茲的中國學研究方法論時，著實遇到相當的困難。首先，史華茲從未揭示自己是否站定某一種學術立場，或採用哪一種學術理論、派別或方法論來進行中國學研究。身為一位「思想史家」，史華茲認為從各種學科所探討出的一些起因假設，任何一種研究方法或路徑，只要有助於思想史家對研究對象的瞭解，都在思想史家的歡迎之列。但是無論如何，思想史家並不選擇或堅持某一種假設（史華茲，2009：8）。因此對史華茲來說，任何觀點、思想、理論或研究方法，只要能增進對於研究對象的瞭解，提供更多元、豐富的詮釋觀點，思想史家都應該採納。他對於某一個研究，會出現列舉許多不同理論的詮釋結果，進行比較，以增進理解，或進一步闡述自己的理念。例如，史華茲面對兩位人類學家，李維史陀（Claude Lévi-Strauss，1908-2009）提出的「文化結構理論」，和紀爾茲（Clifford Geertz，1926-2006）提出的「文化藍圖理論」，由於史華茲不認同以上兩個文化理論皆有的「文化決定論」立場；基於他堅持，雖然有限，但是人有一定的自主性，因此他提出「文化導向」的概念，以強調雖然文化對於個人有一定的影響和作用，但是人的自主性仍然不可以任意抹滅。此外，在曾被問及對傅柯（Michael Foucault，1926-1984）的思想觀點時，史華茲曾表示，

³⁴ 台灣多翻譯為卡斯楚（Fidel Alejandro Castro Ruz，1926-2016），古巴的共產革命家、軍事家、政治家。



至於傅柯是另外一回事，他對任何個人的主觀性都不感興趣，他提到所謂的「discourse」（論述），但我也又有同樣的問題，傅柯是否同樣地也只是反應 20 世紀末期的 discourse，還是其中有一些真正的價值？當然這是哲學上的問題。在我的書中，我嘗試運用傅柯的 discourse 的觀念，我提到戰國時，似乎有一種共同的「論域」（common discourse），但對我而言這不是一個形而上學方面的東西，而是一種相互的關連

（interconnection），我並不完全否認 discourse 的觀念，只是認為傅柯將這個觀念用得太絕對了。（史華慈，2009：26）

史華慈接受自由地運用各種理論方法，因為不同的理論方法所提供的解答，為我們展開一個新的「觀察點」，增進對我們研究對象的理解或問題意識的釐清不論是李維史陀、紀爾茲或傅柯。因此才會有許多後世的學者，認為史華慈的研究方法是不固定的，多元的、跨學科的研究方法。例如林同奇曾說，

可以說，史氏並沒有一套固定的系統的方法論。他的方法就是由這些「關切與預設」所組成。他的人文精神也體現其中。但這些關切與預設之間都有某種可尋的內在聯繫，從而構成一個相當連貫、統一的治學導向。較之「史學方法」，統稱之為「史學思想」，可能更為妥貼。（林同奇，2003：39）

關於史華慈到底有沒有一套固定的系統的方法論呢？林同奇的說法，我們當然可以理解，但就如同林同奇所論，若史華慈沒有一套固定的、系統的方法論，史華慈所形成的那一套「史學思想」，究竟是如何構成一個相當連貫、統一的治學導向？在史華慈如此多元、複雜、深邃的關切和預設之間，那某種「可尋的內在聯繫」是什麼？這種內在聯繫，是否就構成史華慈獨有的思想方法呢？對筆者來說，史華慈之所以能建立一套如此豐富可觀的「史學思想」與中國學研究成果，並且透過他的思想還能繼續對當代問題進行分析與詮釋，答案顯然是肯定的。筆者認為，構成史華慈連貫統一的治學導向，就在於本章所提出的「思想方法架構」；在史華慈關切和預設之間，那某種「可尋的內在聯繫」，就是本章所提出的「治學核心概念」。以下筆者就綜合本章前面的分析，試圖提供一個屬於史華慈「研究方法論」的研究路徑。

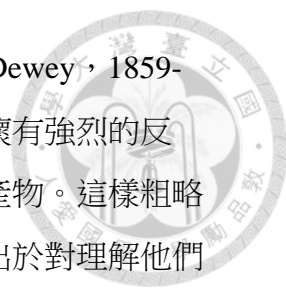


壹、帕斯卡思想方法：為「問題意識」尋求解答。

史華茲的思想史研究，是對於人的「意識反應」的理解，為的是探索「人的全部複雜性」。「問題意識」是起源人的關切（深刻存在的感受/憂患意識），「議題」則是為解決「關切」而引發爭論的焦點，人所「關切」的「議題」繼續發展，延續擴大，便形成了論述（discourse），同一個「論述」，則必定存在某些共同的「預設」，最終「關切」、「議題」和「預設」相互關聯，構成了史華茲的「問題意識」。史華茲透過他的思想史研究，便是為了替具體形成的「問題意識」尋求解答。對史華茲而言，「問題意識」形成進而去尋求解答，可能在某個面向，得到了某一些解答，從而又形成相聯繫的新的「問題意識」。在史華茲的思想方法中，這整個過程主要是在帕斯卡的思想方式架構下進行。史華茲在帕斯卡的思想方式架構下，會反覆地進行「從一方面而言，從另一方面而言」（on the one hand and on the other hand）的思考。然而答案對史華茲而言並非最終目的，或是說他並不相信在某一個理論或思想方式下，可以為人類存在的問題，提供最終的解答。史華茲曾說：

鑑於我從不相信「共產主義」或名為「現代性」的事態的某一終極狀態能為所有人類存在之謎提供解答，所以我一貫相信人類文化歷史所有變遷中的所有經驗，既與人類狀況的卑微不幸緊密相聯，又與人類狀況的壯麗雄偉密切相關。關注這些經驗或許永遠不能解決所有奧秘，但它必將豐富我們有關人類在回應特定持存和——我敢這樣說嗎——普遍的關注過程中之不確定性範圍的觀念。（史華茲，2009：16）

史華茲以上的論述，很顯然是帕斯卡式的，他認為「共產主義」或「現代性」的概念或思想，為人類的問題提供了一部份解答，但無法提供所有的解答。人類問題的「複雜性」，部分問題所得到的解答的「不確定性」，一直是史華茲研究所重視的，因為史華茲所研究的是人類對於他們所處歷史環境所產生的「意識反應」，如此就不僅僅是整個歷史環境的結果。史華茲認為去考察「每個人」意識反應的些微差異，是思想史家要做的工作。史華茲強調一個思想史家的研究工作，是一種不為簡單假設所束縛的「具體研究」，他所要研究的是特殊的觀念（ideas）是如何適時地與特殊的歷史人物發生關係的各種情形。史華茲認為，思想史家的任務在於瞭解思想，並且要避免因為自己的判斷而影響



到我們的瞭解（史華慈，2009：10）。史華慈曾以杜威（John Dewey，1859-1952）為例，他認為，杜威對柏拉圖和亞里斯多德的唯心主義懷有強烈的反感，這導致他過於簡單地將他們的哲學思想歸因為奴隸社會的產物。這樣粗略地使用「因果關係」來否定柏拉圖和亞里斯多德的哲學，並非出於對理解他們思想的熱情不足，實際上，是因為他在心理上完全認為他們的思想是錯誤的。史華慈強調，思想史家在完全瞭解研究對象的思想之前，要盡量避面自身觀點的「參與」，但最好還是要保持「自我的覺醒」，以保留一點自我解釋的空間（又是一個帕斯卡式的思考）。因此對史華慈來說，尋求「問題意識」的解答，不會有終止的時候，我們只能得到部分的真理，「問題意識」蘊藏在文化內部的各種價值規範之間，歷史的歷時性和共時性的張力一直存在。所以史華慈曾說：

前幾年，當時柏林牆垮後不久，有人如福山就說這是「歷史的終結」（the end of history），那不對，根本不對。現在他也修訂了自己的觀點。因為不管你喜歡不喜歡，我們也許沒有預料到，接著「現代性」還有個「後現代性」。「現代性」內部竟然有種張力，就一定會發展。（劉夢溪，2003：67）

對史華慈而言，歷史不會終結，現代性也沒有結束，因為只要人類還存在，人類的行為與思想活動還繼續，文化內部蘊含的差異性、多樣性和張力就不會消失，某一個時期，文化或許會呈現其「整體性」的一面，但仍無法排除其內部張力使主控文化導向產生轉變的可能。就如同過去四十年全球掀起一股「全球化熱潮」，「全球主義」席捲全球，蘇聯、東歐共產體制崩潰解體，中國進行經濟改革開放，擁抱市場經濟，加入世界貿易組織。彼時「自由市場經濟」加上「西方民主政治體制」成為人類社會共同的趨向，以致於福山提出「歷史的終結」的看法。但在此時看來，「全球主義」的主控文化導向與發展，似乎面臨的極大的挑戰和動盪³⁵。總之，筆者提出，史華慈「研究方法論」的第一個要素，是在帕斯卡思想架構下，尋求「問題意識」的解答。

³⁵ 關於史華慈的文化觀與人文主義思想，將於下一章進行討論

貳、政治史與思想史研究並重：「人的模式」和「三角互動」的結合

史華慈的「研究方法論」的第二個要素，筆者認為是在政治史與思想史並重的研究架構下，結合「人的模式」和「三角互動」，以瞭解研究對象的自覺意識活動，對自身處境所在特定環境中的做出的意識反應自覺行為，並要瞭解政策、決策、權力等範疇，以及思想和政治行為之間的相互作用（史華慈，2009：108）。從思想史研究的面向來看，「人的模式」是史華慈研究關切的核心；從政治史研究的面向來看，「三角互動」必須對歷史環境進行客觀、真確的瞭解和掌握。史華慈強調，將政治史與思想史結合起來研究，體現了對「人的意識活動」領域的關注。史華慈所謂的「思想史」包含了意識活動的全貌，如理智運作、情感、想像以及各種感覺情緒等，而非僅僅限於概念化的範疇。此外，他所關注的遠不止是單純的「思想觀念的歷史」這種作為獨立領域的智力活動，而是聚焦在與我們當前歷史情境相關的人類思維與觀念（史華慈，2009：114-115）。史華慈把政治史結合思想史研究的網絡，進行了概括總體人類思維、觀念和政治歷史範疇的拓展。然而在進行政治史結合思想史的研究時，史華慈面臨到針對政治史的膚淺性和政治史與思想史受制於菁英主義——是少數統治階層、知識份子、思想菁英的歷史（摒棄了普羅大眾），所受到的質疑和挑戰。因此在〈為政治史與思想史簡單辯護〉的這篇文章中，史華慈花了不小的篇幅，在討論並解決上述的質疑和問題。

針對政治史之膚淺性的某些質疑，史華慈認為是來自於對政治制度不同的前提假設。比如說，有人認為某種意義上「政治制度」沒有「社會制度」的組織來得真實。史華慈認為會有這種看法，主要是假定了，「政治制度」的形成源自人們的有意圖的目標和自我覺察的行為，然而，「社會制度」則是由「不受人類意願影響的」力量所引導和形塑的。史華慈對這樣的前提假設，則提出質疑。史華慈指出，一方面許多經濟學家、社會學家、人類學家所描述的制度，一樣都是「不受人類意願影響的」；另一方面，即使是經濟學、技術史、人類學等極為客觀的研究領域，也都能察覺出人有意識的行為和深思熟慮的目標。史華慈以華南地區持久的世襲結構史為例，我們會瞭解，長期維持的世系不可能僅僅是先驗式的、無意識親屬關係之結構所能解釋的，同時這也應該歸



因於有力的宗族領導者，極高的自覺組織能力（史華慈：2009：109）。但史華慈也承認，政治史專家，必須考量其他專家所提供的幫助，才能更好地去理解政治行為發生的歷史環境和背景。另一個斷言政治史之膚淺性的假設是：「偉人創造歷史的理論」。即認為政治史過度強調極小部分人的行為，甚至是過度強調個別個體的行為。但史華慈認為這種假設，其一，這是因為它忽視了人民大眾在歷史發展中的推動角色；其二，這是由於「歷史法則」肯定是通過無數具體實例來展現其存在的（史華慈，2009：111）。史華慈在此則以魏斐德曾對鴉片戰爭之後，廣東省東部地區的政治生活研究為例，從中我們可以發現一個結合地方官場、集團政治、秘密組織、地方仕紳以及各民族間的抗衡所建構的複雜政治關係網絡。而在其他中國的地方政治史研究中，顯示政治史與社會史是相結合的，地方政治歷史往往能揭示具體的真實社會關係情況，這些地方政治史研究，顯示政治史並非僅限於國王或朝廷，不僅限於菁英階層。並且地方的權力結構和政治局勢，會如何地去影響上層政治領袖下達的政策？這些政策是否能順利執行，並且是依照原有的政策精神執行？也都是政治史的研究內容。至於「普羅大眾並不參與政治生活」，抱持著認為中國農村在政治波動之中仍將繼續無時間界限生活的這種假設或觀念，在特定時期對於某些偏遠地區來說，可能部分屬實，然而從根本上講，這種看法是不準確的。史華慈舉出，中國歷史上不少大批農民（普羅大眾）對政治參與的例證，包括週期性地大規模農民起義、廣大的人民離鄉應召軍事或勞役的徵用等（史華慈，2009：112）。基本上史華慈對質疑政治史之膚淺性的假設，提出許多歷史研究例證的反駁，並且他更進一步提出一種有別於 19、20 世紀「歷史循環論」³⁶的政治史研究途徑。

這種途徑反映了一些較古老的，用非歷史的角度來觀察歷史的方法。透過這種途徑來理解歷史，它不再只是一個孤立的、不可逆的過程，而成為一個充滿政治經驗實例的寶庫。這使得一種歷時性的、元史學的（metahistorical）、跨文化的比較政治學成為可能。因此，如果對「歷史的現代意識」持有適當的尊

³⁶ 歷史循環論是一種唯心主義和形而上學的歷史觀。歷史循環論認為人類社會的發展週而復始地循環。例如在中國，戰國末期鄒衍以“五德終始”（即金木水火土的相繼更替）說來證明朝代的更替，就是一種歷史循環論。

重，將古羅馬歷史中的事件與中國現代史中的事件相對照，也不會再被視為是異端行為（史華慈：2009：114）。史華慈提出這種政治史研究途徑的目的，為的是避免再陷入政治史僅是關於表面事件的歷史，而不是底層結構的長期動態史的另一個膚淺性質疑。

就像政治史一樣，思想史研究也面臨菁英主義的質疑。史華慈強調，在學術傳統上，甚至承認思想史為一自主研究領域的人，往往把人民大眾的集體精神活動，歸屬於社會學、文化人類學或社會歷史研究的範疇。史華慈指出，這種菁英主義觀點的假設如下，即不論知識份子的狀態如何，人民群眾可能只是集體思想的被動接受者，他們的心智活動只能反映出社會和文化等強大的客觀力量所賦予的影響。史華慈表示，這種假設的基礎並沒有確切的根據，而且很可能是因為人們輕易地就接受「民間文化」和「高等文化」這種文化二分法的影響。史華慈以中國思想史的研究為例，他提出啟蒙時代以後，在西方國家，常有一種趨勢將學者的理性儒學與普羅大眾的非理性迷信和原始民間宗教對立起來。然而，如果我們更深入地研究，就會發現學者們實際上往往也與大眾擁有相同的迷信和神秘信仰，他們甚至利用其宇宙哲學理論為這些信仰提供理性的基礎。史華慈也以中國農民起義，以及西方基督教的興起和 16 世紀的宗教改革為例，說明農民起義背後的思想並非只有單純民間精神的作用；相同宗教與道德觀念，可能既是官方文化的一部份，又在農民起義的運動中，具有一定的影響力。因此，將鄉村集體精神活動的研究，交給人類學家的其中一個理由源於這樣的假設：就如原始部落一般，農村在一定時間範圍內，在某些方面已達到文化形態上的一種靜止平衡，這種平衡基本上與政治史和思想史無關。此外，將關注歷史記錄中的思想意識視為只有祭司、僧侶、宗教思想家、學者、知識份子或衰敗的統治階層的專利，這種觀念是基於一種我們可以稱之為充滿自我優越感的人文主義立場。以上兩點，都不為史華慈所認同。史華慈所謂的思想史理論，是既包含知識份子的思想觀念，又包含普羅大眾的精神活動（史華慈，2009：117）。史華慈也強調，對於中國政治史與思想史的研究，不能只是將西方的知識理論和模型套用於中國。

史華慈強調，在研究中國思想史時，我們需要重視中國人在中國歷史環境下所形成的思考模式；在研究中國政治史時，我們不只是一定要重建中國超越時間

的制度框架，還應該構建一部關於生活在這個框架下的中國人真實的政治歷史。因為，如果脫離具體的政治環境，我們幾乎無法理解結構自身的變化。史華慈表示並不是在指責某一種研究方法。任何能提供我們新的重要洞見的研究方法都是解釋歷史的適當方式。實際上，史華慈是企圖反駁西方當時流行的學術傾向，為那些仍專注於構建人的歷史解釋方法，而非解構人的方法進行辯護（史華慈，2009：117）。

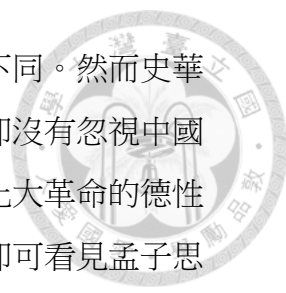
由上面的論述，我們可以歸結出，史華慈治學的核心概念「人的模式」，指的是「人有意識的生活」，而「人有意識的生活」，是由人的意識、處境和行動，「三角互動」所交織而成的網絡，這是史華慈終生所研究的對象與內容。「人的模式」和「三角互動」的研究概念，充分體現在史華慈所謂的「中國政治史和中國思想史的研究在相當程度上是相互作用，且相互影響的（史華慈，2009：108）」筆者認為在政治史與思想史並重的研究架構下，結合「人的模式」與「三角互動」的核心概念，是史華慈「研究方法」的第二個要素。

叁、道德主義取向與工程主義取向的理念型分析：「文化導向」、「觀察點」與「思想願景」

史華慈「研究方法論」的第三個要素，是史華慈所提出「道德主義取向」與「工具主義取向」的理念型分析架構下，透過史華慈的「文化整體觀」³⁷，「西方文化」、「東方文化」並非相互絕對對立的兩塊鐵板，文化的差異顯示在於不同的「文化導向」。而面對不同的「思想願景」，我們可以像史華慈一樣，在西方文化導向中，尋求東方思想的根源，也可能在東方文化導向中，挖掘西方思想的迴響。在這個思想的探索過程中，可能匯集出新的「觀察點」，而人類思想的創新和拓展，就是思想史上這種「關鍵制高點」不斷出現的結果。

以史華慈〈德性的統治：文化大革命中的領袖與黨的宏觀透視〉一文為例，為了追尋毛澤東發動的「文化大革命」的「德性統治」之「思想願景」的起源，史華慈首先集中探討可能來自西方的根源，這一點與許多中外學者強

³⁷ 關於史華慈的文化觀將在本文第五章詳細討論



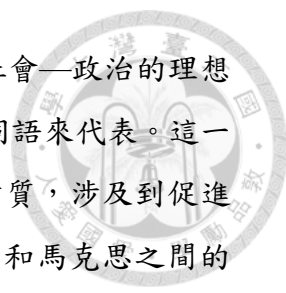
調，文化大革命，是與中國傳統文化的連續性緊密相關的觀點不同。然而史華慈的研究，雖然先從西方文化尋找文化大革命的根源，但是他卻沒有忽視中國傳統文化對文化大革命的影響，並且史華慈還強調，毛澤東文化大革命的德性統治願景，一方面源於盧梭的道德主義取向之思想，另一方面卻可看見孟子思想對毛澤東的可能影響。因此表面上毛澤東發動的文化大革命是在反傳統，但實際上中國傳統文化，可能起到了比西方思想更有力的作用。史華慈透過理念型的分析，以「道德主義取向」和「工程主義取向」，勾勒出啟蒙運動之後，人類思想發展的思想史架構。

再以史華慈的嚴復研究為例，史華慈在《尋求富強：嚴復與西方》一書中，針對於他對嚴復的研究說道：

我不打算將這本書完全寫成嚴復的傳記，我的注意力將主要集中在他所關心的事和他的思想上……我認為以一個理智的史學家的立場來看，這樣著手是相當合理的，即把研究對象所關注的事，作為主要內容和注意的焦點，而不是企圖將之納入心理學或社會學的軌道，研究對象的關注所在，絕不僅僅反映其心理學和社會學上的經歷，而且還有目的地反映了關注者本身所處的情勢。我當然會談到與研究對象在一定社會背景下的心理特徵或因素直接有關的那些事，不過我並不試圖將本書寫成一部心理學意義上的傳記或者社會學意義上的個案研究。（史華慈，1996：4-5）

上面這段話，充分揭示史華慈的「研究方法論」內涵。嚴復在中國思想史上，是中西文化、思想交會的重要代表人物。要研究嚴復的思想，不僅僅從心理學或社會學的軌道或角度，重要的還有瞭解嚴復思想及其思想所反映的歷史環境。史華慈「關切」到嚴復重要的「關切」，嚴復過去的「問題意識」啟發了史華慈的「問題意識」，史華慈再一次體現了，從東方文化、西方文化的思想系譜結合「問題意識」的研究方法。此外，史華慈提到嚴復思想，有一個重要目的，就是在西方列強殖民主義盛興，中國國勢垂危之際，幫助中國「尋求富強」。而史華慈總結嚴復著作中的近代西方思想如下：

廣義地說，我覺得似乎可以把嚴復著作中的近代西方思想區分為兩個部分：
1. 浮士德—普羅米修斯的精神，即讚美人的活力和能力在非人類的自然界和在人類社會內部的充分表現，以及由此必然要帶來的人類整個社會—經濟



機器的「合理化」（韋伯意義上的）；2.非嚴格意義上的社會—政治的理想主義。這後一部份，由自由、平等、民主和社會主義這些詞語來代表。這一部份涉及到人們在宏觀的政治和社會生活結構中關係的實質，涉及到促進實現這一社會倫理目標的結構的形成……史賓賽、聖西門和馬克思之間共同點是工業主義的手段將自動地實現他們最熱愛的政治和社會理想。在經濟自由論者（如史賓賽）和馬克思主義者之間，也有一個共同點，即傾向於認為工業時代結束了民族—國家的時代，並且終止了他的力量目標。這裡有一個共同的假設，即雖然擴大財富的手段或對於獲得自由，或對於達到社會主義的目的，是功能性的先決條件；但是，國家和軍事權力機器，不是已過時的就是即將成為過時的。（史華慈，1996：224-225）

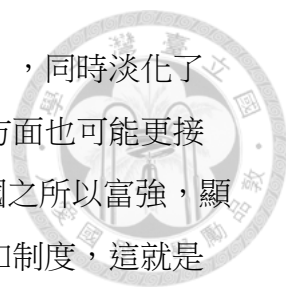
根據上述，史華慈研究嚴復思想，將嚴復思想區分為兩個部分，一個部分是在「工程主義取向」下，西方文化充分展現的「浮士德—普羅米修斯精神」，即人類不滿足於現有知識、技術和能力的局限，渴望突破固有界限、尋求絕對自由、知識、技術、能力的精神。史華慈曾表示，他從哲學性的視角來看韋伯討論現代性的「理性化」所產生的種種結果，他認為現代性的核心就是「浮士德—普羅米修斯精神」，一種不惜一切代價追求知識、技術的無限慾望，它影響了現代文化的每個方面（劉夢溪，2003：72）。

另一個部分是對於政治—社會的理想主義。史華慈指出，西方的「浮士德精神」影響所及的各個面向，如現代化的官僚制度、軍事力量、法律體系，以及工業化的機械生產，明確地與專制民族國家的興起及其相互競爭相聯繫。這使我們回想起傑弗遜（1743-1826）、盧梭以及 18 世紀後期其他的自由主義和民主思想的捍衛者。他們早就認識到自由、平等和民主理念並非與工業化體系，更不必說與權力結構，有必然的互動關係。民主的與「工程主義取向」的發展，政治觀念和社會觀念與擴大財富的手段之間的密切關係與相互作用，是直到 19 世紀，這些理念才逐漸結合在一起。工業革命的發生，一方帶來人類社會對自由、平等、民主的追求，另一方面隨著生產力的大躍進，馬克思認為人類注定要走向社會主義（史華慈，1996：224-225）。至此，問題似乎又回到了啟蒙時代之後，「工程主義取向」和「道德主義取向」所交織的思想史網絡中。

回到嚴復思想的討論，史華慈認為，很顯然地，史賓賽的「社會達爾文主義」的立場，讓史賓賽主張，在理想的社會中，個人的幸福是最崇高且唯一的目標，並且，在這種社會裡，每個人都能享受到自由，不會受到外部的限制或強制（史華慈，1996：65-66）。因此社會進化的最終階段，國家的力量必須要退卻，政府的角色應當最小化。然而史華慈指出：

在《原強》中，嚴復談到了西方「政府的、工業的、軍事的、商業的和法律的制度之完備」他用了一組中國慣用的詞語「官、兵、工、商、法制」，以強烈暗示中國人正面對同樣複雜的問題。中國古代法家把系統的求富方法與求強方法連繫起來的作法，使嚴復有可能超越史賓賽，而得出類似韋伯的「社會合理化」的觀點。國家的官僚機構現代軍事機器的機構，法律的合理化和工業系統，在韋伯看來，也都是現代社會中全部合理化的方面，屬於同一個體系。在所有這些方面，西方把個人的德、智、體的能力都用於「公共的」目標。職業官僚、軍事技術人員、工程師、工業企業家都代表了科學、自由和公心之間的愉快合作。工業公司就像政府和軍事機構的各部門一樣，顯示了組織能力和眼前利益服從長遠利益的個人美德。（史華慈，1996：70-71）

史華慈至此，在他的研究中，指出嚴復思想與史賓賽之間的差異。史華慈表示，嚴復思想的絕大部分要素來自史賓賽，但在吸收的過程中，產生了微妙的變化（史華慈，1996：72）。史華慈認為，嚴復並非不瞭解史賓賽社會達爾文主義的階段論體系，然而嚴復很顯然被他自己所關注的核心問題—尋求中國的富強，和他親自在西方的所見所聞之影響，嚴復看到個人與國家並非一種對立的關係，而是一種功能關係。對於史華慈主張，嚴復著眼於「個人自由」的「功能性」之「功能主義觀點」，後世有學者如黃克武、王遠義，都認為史華慈僅僅把嚴復所謂的「個人自由」視為追求富強的「工具」，是史華慈的誤讀和誤解。然而學者林同奇，則曾經撰文反駁史華慈對嚴復「個人自由」的詮釋有誤讀或誤解。筆者在此，較支持史華慈和林同奇的詮釋，史華慈持有的觀點是，對於嚴復來說，他夢想中的理想社會體現在「作為目標的自由」；而他對現實的感知主要透過「作為工具的自由」，因其最大的焦慮在於國家的富強。若兩者共存，那麼前者似乎已經被推向了邊緣。史華慈總是主張「關切」是思



想史的「基礎原則」，因此他將焦點集中在嚴復的主要「關切」，同時淡化了他的「思想願景」，這一方面符合史華茲的思想史學觀，另一方面也可能更接近歷史的真實情況（林同奇，2003：9-10）。在嚴復眼中，英國之所以富強，顯然，是因為英國能夠為個人自由提供與國家利益相結合的觀念和制度，這就是當時為何英國能在全球強國的競爭中占據主導地位，就嚴復的時代而言，那個時期的英國已是處於「工業階段」，而個人自由與國家權力形成了互補的關係。因此，對嚴復來說，國家力量衰退的可能性似乎並不存在（史華茲，1996：67）。史華茲表示，嚴復對於史賓賽社會達爾文主義與自由主義兩種思想的詮釋，是嚴復對於史賓賽思想的一種「曲解」（史華茲，1996：67）。林毓生則表示，嚴復對史賓賽思想的「曲解」，很大程度上源於他深受史賓賽社會達爾文主義理論的影響，以及他自身的前設立場。然而，這種「曲解」卻為史賓賽的思想帶來了一種比史賓賽自己更具邏輯一致性的「解釋」。在史賓賽的哲學體系中，他的社會達爾文主義理論居於核心地位，甚至影響了他的自由主義思想的本質。這一點，史賓賽本人似乎並未明瞭，而在史華茲對嚴復思想的分析中，卻呈現得淋漓盡致（林毓生，2006：243）。史華茲對於嚴復思想中「個人自由」的詮釋，被後世學者批評為，誤解嚴復。史華茲曾如此評論嚴復所提出實現中國富強的方案：

嚴復提出的改造中國的舊式方案，再一次使他比許多受自己思想信仰限制的西方思想家更清楚地察覺到，工業主義手段和關心國家（或超國家的）力量之間從未隔著一道鐵牆。如果自由主義和社會主義的價值觀念是近代社會「合理化」的副產品，那麼，它們必然與這種「合理化」的各個方面（政治的、軍事的和經濟的）有關。國家和軍事力量的成長是與工業化的進展成正比的。（史華茲，1996：226）

至此嚴復思想已經碰觸到一個重要問題，即無限追求富強的「浮士德—普羅米修斯精神」和實現政治—社會價值，乃至於更為根本的人類價值觀念的實現，這兩者之間關係的問題（史華茲，1996：227）。史華茲的嚴復思想研究，一方面需盡量沉浸在嚴復原屬的中國傳統「文化導向」，以及嚴復本身的思想中，另一方面也需盡量沉浸在嚴復所研究的西方文化思想家的西方「文化導向」中，在「道德主義取向」與「工程主義取向」的理念型分析架構下，在東、西

文化的交會處（史華慈對於嚴復與史賓賽思想的理解、詮釋中），史華慈掌握了嚴復思想的「觀察點」及「思想願景」，而最終嚴復提供的解答，歸向的是一個深遠的問題意識。



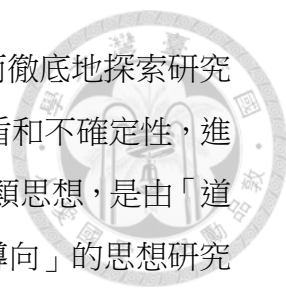
肆、史華慈研究方法論

在此，筆者提出史華慈的「研究方法論」，是由三個思想方法架構，即「帕斯卡式思想方法」、「政治史與思想史研究並重」、「『道德主義取向』與「工程主義取向」的理念型分析」；並由史華慈的治學核心概念，即「問題意識」：「關切」、「論述」、「預設」，「人的模式」與「三角互動」，「觀察點」、「文化導向」與「思想願景」所組成。如同本節開始所言，構成史華慈連貫統一的治學導向，就在於本章所提出的「思想方法架構」；在史華慈關切和預設之間，那某種「可尋的內在聯繫」，就是本章所提出的「治學核心概念」。雖然在上面行文的過程中，好像將「思想方法架構」與「治學核心概念」進行了分組配對，筆者在這裡要特別強調，上面看似的分組配對，是依據史華慈研究的內容，以及筆者的詮釋，將史華慈針對不同主題和對象的思想研究中，比較凸顯的「思想方法架構」與「治學核心概念」予以分開說明，並非史華慈的「研究方法論」是這麼機械式的分組與運思操作。在此謹圖解如下：



圖 4 史華慈「研究方法論」說明圖

透過史華慈的「研究方法論」，使我們能夠在不同的「文化導向」中，結合我們所關注的「問題意識」，盡可能地去瞭解研究對象所處的歷史處境（政治史的研究），以及研究對象在那樣歷史處境中的「意識反應」（思想史的研究），透過盡可能地瞭解人的處境、意識與行動所交織出的「人的意識活動」（即「人的模式」和「三角互動」這兩個核心概念所指）。在瞭解研究對象的過程中，必



須始終準備好隨時觀察、衡量研究對象的多個面向，必須全面而徹底地探索研究對象的微小差異。這種帕斯卡的思考讓我們能夠掌握答案的矛盾和不確定性，進一步處理可能環環相扣、衍生的「問題意識」。啟蒙運動後的人類思想，是由「道德主義取向」與「工程主義取向」所交織網絡，在不同「文化導向」的思想研究之交會處，所呈現的「觀察點」或「思想願景」，是思想的「關鍵制高點」。這些思想的「關鍵制高點」是在歷史和文化推進的過程中，受到政治、經濟、社會、文化等多元因素的影響，由某位思想巨匠的心靈映照下，於某個歷史的關鍵時刻，無預警地開創出一個全新的思想視角和研究領域。以上筆者試圖建立史華茲的研究方法論，筆者稱之為「史華茲研究方法論」。

在界定史華茲的中國學研究方法論之後，我們可以體認到史華茲研究濃厚的「人文主義」色彩，然而史華茲思想中的「人文主義」有別於，後笛卡兒的「西方人文主義」。史華茲研究孔子思想時曾表示，「人文主義」這個詞的使用確實存在一定的問題，主要是因為這個詞，與笛卡兒以後的西方「人文主義」的整體思潮緊密連結。這種後笛卡兒的「西方人文主義」的核心概念，便是將一個以人類為中心，且以人類為唯一意義源頭的人文世界，與另一個是冷酷、「價值中立」甚至對人類懷有敵意的宇宙世界完全地對立起來。而史華茲認為在《論語》中，我們完全找不到這種看法（Schwartz，1985：120）。史華茲將這種後笛卡兒的「西方人文主義」稱為「笛卡兒式的斷裂」（The Cartesian breaks），就是將主體（心靈）和物質世界完全對立起來（劉夢溪，2003：82）。史華茲顯然對這種斷裂，提出重要的看法，是獨特的史華茲式人文主義思想，而這種人文主義思想，也是理解史華茲中國學研究不可忽略的部分，我們將在下一章進行討論。

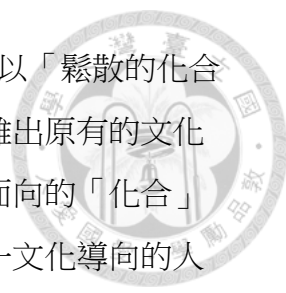
第四章 史華慈式人文主義的內涵

上一章，我們深入探討史華慈中國學研究的治學核心概念與三個思想方法架構，從而界定出史華慈式「研究方法論」。而上一章的最後，筆者也強調，史華慈的中國學研究（或者該稱為史華慈的人類思想研究），充滿濃厚的獨特「人文主義」色彩。我們若無法掌握史華慈式「人文主義內涵」，我們仍舊無法掌握史華慈中國學研究的精髓。由於史華慈的研究核心是「人」，他有興趣的是「人在歷史環境、文化導向影響下，發出的『意識反應、意圖、思想與行為』，以及這些因著人有限度的自由的意識反應，又構成歷史環境和文化導向³⁸發展改變的動力因素。」；並且史華慈關切人類持續存在的「普遍關切」，他也重視人類的內在精神世界、道德、宗教、倫理議題。而以上這些史華慈對於「人」的議題的關懷，和他堅定的特殊「人文主義」立場，都與史華慈獨特的「文化觀」和「文化比較研究」息息相關。

史華慈晚年對於全球如脫韁野馬的消費主義與物質主義感到憂心，他在〈中國與當今千禧年主義-太陽底下的一樁新鮮事〉一文中，甚至以「徹頭徹尾的唯物主義末世救贖論」，來形容彷彿可以無限成長的全球化市場經濟（史華慈，2009：280）。史華慈更進一步強調了一個觀點，即人類經驗所儲藏的絕大部分「訊息」其實並不是依賴於以「物質主義」角度來解讀人類成就。相反地，這些訊息是根植於對人類命運以「人文主義」觀點進行更深層、更複雜的解讀。在人類的命運中，追求幸福的過程和這個過程所涉及的矛盾是相互糾纏、不可分割的（史華慈，2009：282）。

此外，史華慈對現代性持有一種批判的態度。史華慈關注現代性帶來的問題。他認為現代性的發展往往伴隨著文化的單一化與異質性的消失，這種過程可能導致文化多元性的損失。他反對將西方的現代性模式視為全球發展的唯一模式，認為這種視角忽略了不同文化和社會的多元性與特殊性。這一個觀點可以在他對於非西方與西方文化接觸的研究中看出。他指出，非西方，如中國大陸，東亞四小龍，在接觸西方文化時，並未完全接受西方的現代性模式，而是

³⁸ 本節後面就會提到有別於文化人類學家的「文化結構論」或「文化藍圖論」，史華慈特別提出「文化導向論」，避免「文化決定論」的問題。



發展出自己獨特的現代性（史華慈，2009：275）。史華慈雖然以「鬆散的化合物」來比喻文化，認為不同文化有可能像化合物一樣，部分抽離出原有的文化導向後又相互組合，但是他也認為文化的差異性使文化在某些面向的「化合」產生難度。史華慈曾表示，一些文化的某些方面，對於處於另一文化導向的人而言，可能比這些文化別的方面更難以接近。不過，史華慈強調，從一個長遠的角度來看，他認為人類不同文化彼此之間相互激盪與影響的過程，實際上才剛剛開始（林毓生著，許紀霖、宋宏編，2006：230-231）。以下，我們要透過史華慈的文化觀和文化比較研究，來掌握史華慈人文主義的內涵。

第一節 史華慈的文化觀與文化比較研究

史華慈的文化觀有其獨特性，最主要的原因乃是史華慈是由「思想」的角度，來探討文化。從史華慈的角度來看，人類思維的核心問題很少涉及文化的差異，而是更多地與人類的普遍關切有關。史華慈的研究，關懷的核心是「人類意識對情境的反映」以及「人類思想有限度的自由」所交織出的人類思想史；而從這兩個交織出人類思想史的核心關懷，同時也交織出史華慈基本的文化觀。人類與其他高等動物的區別就在於思想的作用，是人類思想的作用才產生了文化。而文化使人們對環境產生新的知覺體驗，這些新體驗又引發人們對環境和自身存在的新問題意識。正是這種不斷提問和回答的過程，構成了思想史所面臨的主要課題（陳少明，2001：27）。筆者試將史華慈的文化觀分析如下：

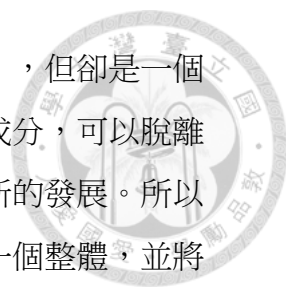
壹、史華慈的思想文化觀：

一、鬆散的文化整體論：

史華慈用「化學化合物」的概念，來形容「文化」。他曾經在接受劉夢溪的訪談時表示：

我心目中的文化形象，不是某種固定不變的結構或模式。我覺得也許可以把文化比喻成一種化學上的複雜的化合物（a complex chemical compound），我採用這個比喻，是因為有人把文化比做生物學上的一元有機體（a biological organism）。後者是一個強勢的文化整體觀，他很容易讓人低估歷史變遷的重大意義。我個人則贊成一種弱勢的，比較謙虛的文化整體觀。它對於來自外部的各種影響和未來的種種可能是完全敞開的。如果我們說文化是一種結構，就必須馬上強調這個結構內部各種成分之間並沒有達成一個穩定的和諧狀態，而是充滿種種深刻的歷時性與共時性矛盾，而且正如一切化學化合物那樣，其中各種成分都可以分離出來，可以從原有的結構中解脫出來和其他結構結合。他和固定的結構，和所謂牽一髮動全身的強勢的生物有機觀，很不一樣。

（劉夢溪，2003：69）



根據以上的論述，對史華慈來說，文化是一個「整體」，但卻是一個不穩定、鬆散的「化學化合物體」，文化內部的各種成分，可以脫離出來，和其他的成分相結合，進而產生文化的變化與新的發展。所以史華慈的「文化整體觀」，一方面是將人類文明視為一個整體，並將每一種文化都置於這個整體之中進行考察；另一方面並非是某些文化研究者所想像的那樣，是一個封閉性的整體，而是由許多有爭議、甚至互相矛盾的方面組成的綜合體。對史華慈而言，一方面，文化不能視為鐵板一塊，史華慈曾指出，杭亭頓的「文明衝突論」，就是建立在文化是鐵板一塊，是「難以溝通的整體」，這一錯誤概念上（林同奇，2003：50）。另一方面，史華慈強調文化內部經常存在各種張力，所以文化具有一種被稱為「問題性」或「富有成果的含混性」的特徵，從而構成了一個充滿張力的多元格局（徐強，2012：51）。此外，史華慈所謂的「文化整體」，還有反對源自於「現代性」產生的「斷裂」文化觀。史華慈說道：

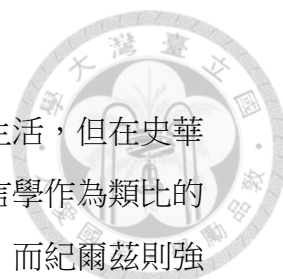
在西方出現過一個觀念，可能在其他地方並未出現過，那就是我稱之為笛卡兒式的觀念（Cartesian notion），就是把現代和過去完全徹底的斷裂開來。可是在我看來，西方至今仍然有許多東西受惠於古代文化，受惠於猶太人、羅馬人、希臘人，笛卡兒說我從徹底全新的東西開始，從零開始，「現代性」就是某種徹底全新的東西，但在我看來「現代性」這個詞，正像「文化」這個詞一樣，它的內部一直有恨多張力，現代性根本沒有結束。（劉夢溪，2003：71）

凡強調和過去發生質的斷裂的人多半認為基本的對立不在於西方文化和非西方文化之間，而在於傳統社會和現代社會之間。他們喜歡使用的比喻是生物有機體，認為所有文化和文明都像一個正常的生物個體，必得經歷某種單線型的發展。一般說來，許多認為西方的現代性具有普世性的非西方的知識份子，往往認為文化的歷時性對立比共時性的對立更為重要，更加本質。其實，古、

今、中、外，所有這些對立都不是絕對的。（劉夢溪，2003：72）

由上述可知，史華慈反對因應「現代性」而生的「文化斷裂」的觀點，他認為在「現代性」的內涵之中，仍然可以察覺古代文化的遺緒和影響，而也的確存在不利於現代性的古代思想。比如說史華慈舉例科學革命的成功不僅依賴於古希臘前蘇格拉底時期哲學思潮，還受到其他因素的影響。然而，有些人認為亞里斯多德的理性主義在某些方面對科學革命的推進產生了限制。理性主義偏重於邏輯推理和形而上學的思考，而科學革命則更強調實證觀察和實驗驗證。因此，亞里斯多德的理性主義在某些方面被認為與科學革命的方法和精神不相符。此外，在東亞地區，儒家思想和相關的社會文化習俗對於經濟現代化的進展起到了積極的作用。然而，儒家思想也存在一些不利於現代化的因素。例如，儒家強調傳統的社會等級和倫理觀念，這在某些情況下可能抑制了個人的創新和追求自由的能力。此外，儒家思想強調家庭和社會的穩定，對於個人主義和市場經濟的發展可能存在一定程度的限制。

至於文化的差異性、多樣性、複雜性當然是史華慈所重視的，史華慈承認人類存在著不同的文化（世界存在著各種不同的文化導向），因此對史華慈來說，以「鬆散的化合物」來比喻文化，就表示文化絕不可能是一種靜止的封閉系統，而是動態的。進一步思考，當文化其中的成分像化學化合物一樣，是可以重組又產生新的變化的，那麼相同文化的內部，和不同文化的內部，就都有可能發生不同的成分重組之後，又產生新的成分的結果，跨文化的重組與創新（新的觀察點或思想願景），也必然是可能發生的。但他也強調，對於差異性、多樣性和張力的研究，絕不能看作是對「共同文化傾向」觀念的完全否定，文化仍有其「整體化」的方向。

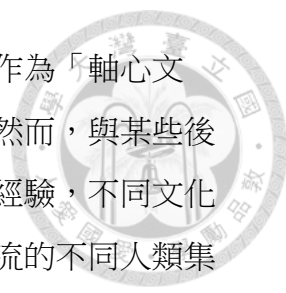


二、文化導向論

雖然「文化人類學」和思想史都共同關注人類的意識生活，但在史華慈看來，兩者的取向存在著明顯差異。李維史陀以結構語言學作為類比的基礎，用結構性的措辭思考文化，提出「文化結構」概念，而紀爾茲則強調符號和符號系統的作用，而提出「文化符號」概念。他們兩者都將「文化」視為在人的意識生活背後起作用的高一級存在的實體（superordinate realities）。史華慈卻認為，

這些實體似乎在人類意識生活的幕後運作，並透過人類意識生活來展現自身，因此人們再次成為普遍模式的具體展現者。（Schwartz，1985：7）

因此，為了區分和李維史陀強調的「文化結構」理論，該理論認為「文化」是一種透過人類媒介來展現自身的概念；以及紀爾茲所提出的「文化藍圖」理論，該理論認為「文化」是透過外在客觀的意義符號系統來塑造人類的思想和行為模式；進而，史華慈提出了「文化導向」理論。我們上一章討論「文化導向」這個史華慈治學的核心概念時，曾經引述史華慈在劉夢溪訪談中談到，史華慈提出「文化導向」的原因，乃是基於對人的複雜性和矛盾性深刻的體驗，並且文化是持續動態的、變化的，而非封閉靜止的狀態。人也非文化完全決定的，文化固然對人有莫大的影響，但是人仍保有自我的能動性和思想的有限度自由。史華慈對於文化人類學將人類文化結構化、模型化和靜止化的處理方法感到不滿。史華慈提出了「文化導向」這個概念，既承認文化對人的思想和行為有一定的引導和塑造作用，同時也保留了個人自主性的運作空間。雖然文化在很大程度上縮小了人們可選擇的範圍，但在剩餘的可能性中，最終的選擇仍由個人自行判斷，這是史華慈作為人文主義者不可放棄的原則和證明。由於個人自主性的運作，人類文化並非建立在固定不變的原則之上，而是一個鬆散、脆弱、問題重重的整體。它確實存在著幾個佔據主導地位且持久不變的「共同文化導向」，但這些文化導向不僅彼此衝突，而且在每個導向內部也存在著張力。因此，這些導向往往會轉化為問題意識，並圍繞這些問題意識展開持續的對話。史華慈認為這正是思想史學家和許多文化人類學家之間



的不同之處，後者往往將文化視為一種固定不變的模式。作為「軸心文明」學說的倡導者，史華慈無疑是一位文化多元主義者。然而，與某些後現代主義者不同的是，他堅信人類具有某種共同的關懷和經驗，不同文化並非完全孤立的系統，而是具有某種共同性，可以相互交流的不同人類集體經驗。

「文化導向」理論強調了文化和個體之間的互動關係。文化不僅影響個體，個體也可以對文化進行解讀、詮釋和改變。透過對文化的理解和參與，個體可以將自己的價值觀、觀念和經驗融入到文化中，同時也可以通過自己的行為和思想影響文化的演變。「文化導向」理論提供了一種綜合性的視角，既強調了文化對個體的引導作用，又尊重了個體的自主性。這一理論鼓勵人們深入理解和參與文化，並促進了對文化和個體之間的互動關係的探討。它豐富了我們對文化的理解，並提供了一個框架來研究文化的變遷、多樣性和影響。在這裡，我們提到一個對於史華慈文化觀影響深遠的學說，即「軸心文明」。根據軸心文明學說，軸心文明是指在特定的時期和地域出現的文化中心，其思想、價值觀和制度對該地區以及周邊文明產生了深遠的影響。這些軸心文明在各自的領域中擁有卓越的地位和領導力，對後續文明的發展產生了深遠的影響。軸心文明學說提出了幾個具有代表性的軸心文明，包括中國、印度、伊斯蘭、基督教和希臘-羅馬文明等。這些文明在不同的時期和地區都展現了顯著的影響力和優勢地位，對人類文明的發展產生了深遠的影響。接下來我們要透過史華慈對於「軸心時代」文化發展的論述與他思想史角度的觀點，來討論史華慈認為人類「跨文化」的可能。

三、跨文化的可能：

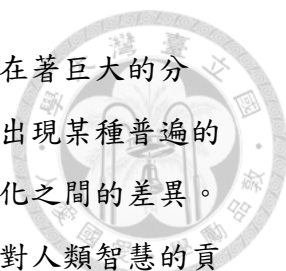
史華慈認為「軸心時代」最特殊之處，就是大致在同一時期（公元前第一個七、八百年），出現了人類歷史多種重要的宗教和哲學思想。這些包括猶太教的先知與拉比制度、波斯索羅亞斯德教、印度的《奧義書》和佛教、中國的儒家、道家和諸子百家的興起，以及希臘的荷馬、赫西奧德、前

蘇格拉底學者和希臘古典哲學的起源（史華慈，2009：74）。史華慈甚至將「軸心時代」稱為「超越的時代」，史華慈表示：

我這裡所說的「超越」（transcendence），指的是那些看似共同的特徵：退而遠瞻（the standing back, the looking forward），以及對現實的批判；這是一種普遍存在的思想傾向，它體現在於亞伯拉罕從烏珥出走的象徵之中，體現在佛陀更為極端的棄世路線之中，體現在孔子反求諸己的「仁」之本源思考之中，體現在《老子》對於不可名狀本體的渴求之中，體現在前蘇格拉底哲人們尋找隱藏在分繁雜多的世界背後的終極原理的努力之中。（史華慈，2009：77）

這裡的翻譯「退而遠瞻」，許倬雲翻譯為「退後一步，向遠處眺望（許倬雲，2006：110）」，表達了史華慈對於軸心時代的「超越突破」提出了一種「退後一步，並向前遠眺」的定義。這裡所謂的「退後一步」意味著遠離現實社會和日常生活，以進行全面的反思、質疑和批判，是理性思維的展現。而「向前遠眺」則表示在懷疑和批判的同時，尋求新的思想視野（思想願景），追求某種超越現實的真實，也暗示著新的宗教性或宗教信仰的誕生。在希伯來的先知、佛陀、蘇格拉底、孔子和老子等人眼中，這兩個方面是相互並進、同時展開的。他們追求人生真諦，充分運用了人類固有的多種內在能力，並在其中理性發揮了不可或缺的重要作用。在這個「超越的時代」，對史華慈來說，一方面除了人類「思想願景」上的超越，極富意義之外，另一方面則是不同文化之間是存在著比較和溝通的可能，因為人類在跨文化之間，卻分享著共同的問題意識。史華慈表示：

與一些文化人類學家不同，思想史學家對於提供足以完全理解整個文化的固定且明確的「鑰匙」持有強烈的質疑態度。這些鑰匙往往導致一些粗糙的總結，例如「西方文化是 x，中國文化是 y」。事實上，與古希臘思想一樣，中國古代思想並未對古代文明中的問題提供單一答案。從各個軸心文明中湧現的回應並不是一致的，而是一些共同分享的問題意識。只有當我們從總體文化導向的層面轉向問題意識的層面時，跨文化比較才變得最具興奮和啟發性。真理更多地存在於微妙的差異之中，而不是存在於對 x 文化或 y 文化的粗略概括中。正是在這個層面上，儘管



各大文化導向（指各主要軸心文明的文化導向）之間存在著巨大的分歧，因而產生無可爭辯的差異，我們仍然可以看到可能出現某種普遍的人類論域。在這種思考層面上，我們可以更好地理解文化之間的差異。這種差異不應該僅僅被視為隔閡或衝突，而應該被視為對人類智慧的貢獻和豐富。通過對問題意識的探索，我們可以在文化之間發現共通點和對話的可能性，從而形成普世性的人類討論領域。（Schwartz，1985：14）

在《古代中國的思想世界》一書的導言中，史華慈曾說：

軸心時代所提出的那些問題意識，以一種錯綜複雜且常常出乎意料的方式，已經深深融入了所有高級文明的人類文化史之中。」（Schwartz，1985：3）

總之，史華慈透過軸心時代，看見在所有文明中，自古流傳，跨越東、西文化之人類一系列普世性的問題意識。這些問題意識在不同文明中展現出多樣性並相互影響，對人類社會和思想的發展產生了深遠的作用。它們涉及到關於生命意義、道德價值、社會組織、個體與社群關係等重要議題，引發了人們對自身、世界和宇宙的思考與探索。這些問題意識的存在使得人類文化發展出一個多元而豐富的圖景，反映出人類對於知識、真理和存在意義的不斷追求。它們在各個高級文明中扮演著激勵和啟發的角色，並促使人類思想和文化的進一步演進。林同奇曾說：

在這裡，我們幾乎隨時可以聽到孔子和蘇格拉底，墨子和霍布斯、老子和《奧義書》、孟子和盧梭、荀子和伯拉圖、韓非子和馬基維利等等之間的對話。（林同奇，2003：51）

史華慈始終堅持中西方人類分享了某些共同的、普世性關切，這樣中國文化和西方文化之間的比較和交流是可能的。因此，史華慈的著作，如《尋求富強：嚴復和西方》、《古代中國的思想世界》等，本質上可視為文化比較的學術著作，其中廣泛滲透著史華慈本人的問題意識。他以此為基礎，探索中國思想文化與西方的對話和交流，尋求共通點和理解。他的研究旨在促進文化間的對話和互鑑，並在跨文化的基礎上形成新的認識和見解。這些著作反映了史華慈對於文化比較的持續關注，並展現了他對於人類共同關切和文化交流的深刻理

解，和史華慈式人文主義立場。以下我們要更進一步來討論史華慈的文化比較研究。




貳、史華慈的文化比較研究：

史華慈認為真正的「文化比較」應該深入到「問題意識」的層面，關注不同文化之間以及文化內部所圍繞共同問題意識，進而展開深入的思考，並在這個層面上尋找那些微妙的差異，以豐富人類共同的經驗。當然史華慈也承認，進行文化比較研究，要面臨不少挑戰，包括文化的偏見，語言的障礙、翻譯的困難，以及自以為是的理解給真正理解所帶來的困難（陳少明，2001：28）。以下我們要透過史華慈，嘗試跨越「文化比較」的困難與障礙。

一、「區域研究」作為「文化比較研究」的切入點：

史華慈在〈作為一個批判性學科的區域研究〉這篇文章中，對薩依德（Edward Said，1935-2003）的「東方主義」論述有所批判，史華慈指出，雖然薩依德認為「『東方』的概念往往被用來簡單地為『西方』給出一個對立形象」，這一點史華慈是認同的。但是，薩依德將「區域研究」不加區分地視為「東方主義」直接產物的觀點，是史華慈所批判的（史華慈：2009：48）。同時薩依德的「東方主義」的論斷，建立在把「西方」和「東方」視為完全隔離且不相容的整體文化體系之上，忽略了「西方」和「東方」實際上都在相互交流中不斷變動的事實。史華慈認為「區域研究」，恰恰有助於打破這種「文化整體論」的假設。以區域為導向的歷史學家能夠擺脫僵硬的二元分化，避免非歷史的文化主義，同時避免尋求來自西方整體結構的「虛假普遍性」作為典範的「歷史進程論」（史華慈，2009：59）。這個歷史進程論，是史華慈在〈作為一個批判性學科的區域研究〉這篇文章中，對薩依德所提出最為深刻的批判：

薩依德的書中忽略了 19、20 世紀西方佔主流地位的一種思想模式，雖然這一模式曾深刻影響東方主義和區域研究。這種思想模式假定社會的開始、進化、發展或是整個人類的歷史，都有著一個普遍的典型發展道路。其後隱藏的隱喻是將生物體的生長用於整個社會。19 世




紀西方熱烈地接受這一模式，是由於人們相信西方人性終於實現了突破，達到了人類的成熟期。現代西方的傲慢和優越感，多半不是來自薩依德如此強調的那種生物和文化絕對主義，而是和黑格爾、史賓賽、孔德、伯克、馬克思、梅因等人著作中明確表達的自信，認為西方顯然已經超越了非西方世界以及它自己的過去。這既是時間的傲慢，也是空間的傲慢。可以說這種思想模式比之文化、語言或生物學本質主義，至少潛在地更加普遍化。畢竟它將非西方世界歸之于「封建主義」、「落後社會」或「傳統社會」等這些用於描寫西方自己過去的範疇。（史華慈，2009：58）

很顯然這個模式，是在啟蒙運動之後，在西方文明的歷史進程中，包含政治、經濟、科技、文化、社會、思想的交相影響下，所催生的模式。無論民族國家的興起、工業革命的發展、工程主義取向的主導、社會達爾文主義的觀點、韋伯的「理性化」和宗教「除魅化」……。史華慈批評了來自西方整體結構的虛假普遍性作為典範的歷史進程論。此外，對於薩依德批判，和對於「區域研究」的肯定，史華慈舉例說道：

有時候，我們談論一個區域，指的是一個由緊密的跨學科交流領域所構成的獨立共同體。而在另一些時候，我們似乎又在指由好幾個社會所共享的共同文化特徵。東亞研究專家往往用「區域」一詞指整個東亞文化區。同時該詞又被分別用來指中國、日本、韓國和越南。如果這是種含混性，我覺得這種含混性是有益的。中國文化在多大程度上影響了韓國、日本、越南的文化和歷史，至今仍是備受爭議的問題。如果允許我將「區域研究」一詞用於西方文明，當我們考慮不同的西方民族文化與整個西方文明之間的關係時，也會引起同樣有意義的問題。（史華慈，2009：47）

史華慈特別提出「區域研究」的「含混性」，一方面是因為「區域研究」在「學科」的定義上，它不附屬於任何特定的社會或文化理論，也沒有特定的觀點。它旨在描述這些學科之間的關聯，而不偏袒任何特定的學派或學說（史華慈：2009：47）。另一方面，史華慈透過區域研究及其「含混性」，強調社會和文化與歷史學以及其他人文學科之間的密切聯繫，社會和文化是



歷史學研究中重要的範疇，它們共同塑造了人類的行為、價值觀和制度，同時也受到歷史背景和環境的影響，同時，社會和文化亦受到人的意識反應和行為的影響而發展和改變。這種相互關聯使得我們能夠更深入地理解過去的社會和文化背景，並推斷其對現在和未來的影響，因此，研究社會和文化的歷史學或其他人文學科需要綜合各種不同的方法和觀點。這種綜合性的方法能夠幫助我們更全面地理解社會和文化的變遷，以及它們與人的意識反映的相互作用，如何影響了我們的世界觀和價值觀。對史華慈而言，區域研究取向的歷史學家可能會在為其他區域撰寫歷史時，意識到有必要超越現有的話語框架，尋求新的命名系統，其中一些可能來自正在研究的文化（史華慈，2009：59）。這種取向有助於打破既定的框架，以更多元的角度來看待世界和歷史，並避免陷入僵化的文化觀念和二元對立的陷阱。通過區域研究，我們能夠更全面、更深入地理解不同文化之間的相互作用和變遷。區域研究的方法有助於挑戰僵化的觀念和刻板印象，並促使我們更加開放和包容地看待其他文化。透過深入研究區域特定的歷史和文化，我們可以更好地理解世界的多樣性和複雜性，並避免將文化簡化為單一的概念或對立的對比。對於「區域研究」史華慈總結地說：

我認為目前無論是在總體的人類和社會研究中，還是在已經確立的各學科中，都還沒有自滿或自我慶賀的餘地。在這樣的時刻，學術界不能忽略任何一個視角。我並不認為「區域研究」能夠為所有疾病提供最權威的治療，我當然也承認「區域研究」與任何尋求真理的努力一樣，跟人類的激情、利益、預設和功利主義目標糾纏在一起。但區域研究確實體現了要將整體人類的經驗與我們的共同關懷結合起來的熱望。這一研究確實可望獲得與其他社會、文化和歷史經驗的複雜深入的理解。（史華慈，2009：59）

在此，史華慈旨在凸顯「區域研究」所涵蓋的範圍和多樣性已超越了不同知識領域之間廣泛認可的界限，這些界限主要在二戰後確立起來（史華慈，2009：2）。區域研究既包括從實證角度進行的「事實收集」，也包括純粹的「社會科學理論研究」。將歷史、政治學、經濟學和人類學等學科之間的嚴格分界確立起來，實在是一個極具問題性的做法，雖然學科分析無疑對於

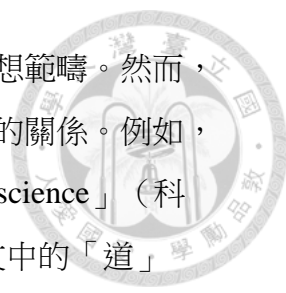
研究他者文化有著重要的作用，但也應對學科本身的界限和因果推斷提出質疑。史華慈對於「區域研究」的分析，顯示出與史華慈的「研究方法論」密切的契合，包括經驗世界與思想理論的綜合研究，與相互對照；跨學科的方法使用與思想運用等。在此我們也就不難理解，為何史華慈要以「區域研究」的角度，來切入「文化比較研究」。

二、文化比較核心信念：人類經驗共有同一個世界

史華慈承認，在進行文化比較研究時，會遭遇到一些困難，首先是語言上的困難，包括了翻譯上的困難以及史華慈提到「語言決定論」的問題：

文化比較研究面臨的另一個限制是語言本身。我們處理的文本不僅使用漢語書寫，而且涉及古代漢語的各種變體。對於這些古代文本的文獻學解釋，即使在中國文化內部也存在著難以克服的困難。任何現代西方譯文都可能存在問題，因為它們可能運用了現代西方語言和思想框架進行解釋。因此，在這本書中，我主要依賴自己的譯文，儘管我也引用了他人的一些譯文。確實，如果我們接受語言決定論，可能會對從事這項事業的可行性提出質疑。在這裡，我所謂的語言決定論不僅僅是指喬姆斯基（Chomsky）關於所有語言都具有天生的普遍深層結構的理論，更廣泛地指涉一種觀點：不同的語言（或語族）僅是以完全不同的方式來表達相同的思想而已。這種觀點主張，不僅是語言的表達意義，甚至文化本身也是由先天存在的語言的基本特點所塑造的。（Schwartz，1985：11）

史華慈雖然承認語言翻譯的挑戰，但她不同意文化中的「語言決定論」。她認為，「語言決定論」的觀念過於強調語言對現實認知的差異性。這不僅意味著思維方式完全由語言塑造，還暗示文化會被其語言的特性所影響。這樣的理論可能導致在分析思想或文化結構時存在偏頗的角度。史華慈承認古代中國文獻的書寫語言顯得特別簡約，缺乏像數量詞、冠詞和表示抽象概念的後綴等元素，主要需依賴上下文關係和共同可理解的背景來理解。然而，他舉例說明「仁」這個抽象概念，否認這些特點會導致中國缺乏抽象思維能力的觀點。另一方面，史華慈也意識到，對於中國傳統概



念的任何現代西文翻譯，必然無法避免運用西方語言與思想範疇。然而，兩種語言之間的許多概念或思想範疇並不存在一種可對應的關係。例如，在英文中的「nature」（自然）、「reason」（理性）、「science」（科學）、「religion」（宗教）和「freedom」（自由）與中文中的「道」（tao）、「理」（li）、「氣」（ch'i）等詞語，在各自的文化傳統中都具有多層次的含義，因此在進行比較時需要謹慎處理（Schwartz，1985：12）。對史華慈而言，「文化比較研究」這是一項比較思想的事業，而這一事業之所以可能，是基於一種信念：即「存在著一個共同的人類經驗世界」（Schwartz，1985：13）。在劉夢溪的訪談中，史華慈的下一段話，充分詮釋他所信仰的「存在著一個共同的人類經驗世界」的信念。史華慈說道：

東漢後佛教傳入中國的歷史就足以說明，中國人完全可以從印度文化剝離出一部份，綜合到自己的文化中。在這一點上我與後現代主義者不同，我認為，儘管語言會帶來溝通的種種難題，但在中國文化中長大的人完全有可能發現自己對在印度文化中長大的人產生濃厚的興趣。這是因為人類畢竟有共同的關切和經驗。例如東晉許多知識份子即所謂玄學家，他們心中本來就存在「無」的問題，因此儘管當時佛經翻譯的並不太好，但是他們對印度佛教所說的話（例如有關空與有的討論）仍會產生濃厚興趣，其中不少人確實以為在佛學中至少部分找到了他們所尋求的答案。（劉夢溪，2003：70）

以上的論述，充分表達了史華慈的主張，即是雖然人類的行為和思想可能受到文化、語言和歷史的獨特影響，但我們仍然有著共享的關切和經驗，這也就是說，所有人的經驗在某種程度上都指向相同的現實。正因為人們無論處於何種文化、語言或歷史環境中，都具有共同的憂慮和探索（問題意識），並且努力去解答和應對這些問題，所以不同的文化可以進行有效的交流和理解。同時，由於文化是人類對這些共同問題的不同回答的體現，因此不同的文化甚至同一文化的內部都存在著巨大的內在張力。中國文化可以融合源於印度文化的佛教，根源在於東晉時代的中國人基於對「無」的「問題意識」與佛教之中對於「空與有」的問題意識，有相通之



處。因此對史華慈而言，真實有效的文化比較應該進行到問題意識的深度，專注於不同文化以及文化內部對於共同問題意識的微妙反思。在這個程度上，我們應該探索那些細微的差異，進一步豐富我們對於人類共享經驗的理解和洞見。

史華慈強調人類共享一個經驗世界，這對於他的文化比較研究具有深遠的影響。他認為，雖然每種文化都有其獨特的語言、習俗和觀念，但在根本上，所有人都面臨相同的人生問題和經驗，例如生死、愛情、慾望和道德意義等。這種觀點使他能夠跨越文化差異，尋找和理解不同文化中相同問題的不同解答。史華慈的文化比較研究並不只是比較不同文化的表面特徵，而是深入到文化的內在邏輯和價值觀，試圖理解它們如何回應和解釋共享的人類經驗。他認為，只有在這樣的深度上進行比較，我們才能真正理解和欣賞文化的多樣性和豐富性。此外，史華慈的觀點也意味著文化是可以互相學習和影響的。即使在看似完全不同的文化中，我們也能找到共享的問題意識，以共享理解，這有助於我們擴大視野，豐富我們的思考和行為。在史華慈看來，這種跨文化間的交流和學習是人類文明進步的重要驅動力。總的來說，史華慈強調人類共有一個經驗世界的觀點，既體現了他對人類共性的重視，也體現了他對文化差異性和多樣性的欣賞，這構成了他文化比較研究的基本立場和方法。

三、史華慈的中國文化比較

史華慈主張，「文化導向」可能源於遠古時代（比如中國龍山文化中的祖先崇拜），亦可能在歷史時期形成（如殷商時代的全球王權觀念）。然而，在公元七、八百年前的軸心時代以前，大多數文明的「文化導向」大體都被某些群體默認且嚴格遵守，而這些導向都是未明確提出的假設。軸心時代到來時，許多文明中出現了一群卓越的思想家或先知。他們通常因為對人們的實際行為和普遍接受的規範之間的巨大落差有強烈的感受，從而開始對默認的「文化導向」進行更全面、深刻的反思，並提出新的「思想願景」，這便是史華慈所稱的「超越性突破」（史華慈，2009：

76)。限於本文的主要研究方向，以下僅就史華慈的中國文化比較研究的主要點，分別論述如下：

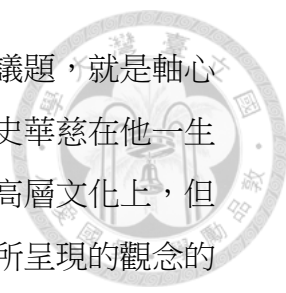
(一) 史華慈對中國文化的關注點

對於中國文化的研究，史華慈首先承認，他將注意力集中在中國的「菁英文化」、「高層文化」而非「民間文化」。史華慈說道：

我的確認為，儘管中國的菁英文化與民間文化同樣都可能出自同一個新石器時代的來源地，但他們後來與民間文化產生了決定性的分離。此外我還主張，在隨後的歷史中，菁英文化與民間文化之間的關係並非同一種文化的兩種版本之間的不成問題的平行並列關係，而是既包括了相互影響又包括了至少部分相互分離的兩個領域間相互緊張的經常性動態互動的關係。（史華慈，2009：29）

進一步，史華慈再將「高層文化」和「菁英文化」做了區分。史華慈表示：

我想將一般意義上「菁英文化」或「統治階級的文化」，與我稱之為「高層文化」的東西做進一步區分。區分的雙方應當是這樣的：一方是統治階級的整體文化，另一方是某些集團與個人的文化--儘管它們也許最初興起於統治階層，並且與之關係緊密，但它們所起的作用卻與「知識份子」（在最寬泛的意義上）類似。甲骨文的證據似乎基本上反映了整個菁英文化的總體觀點，因此，要在商朝做這樣的區分是不太可能的，儘管人們能夠肯定存在著李維史陀意義上的文化專家。儘管人們能夠在《書經》和《詩經》中找到證明存在著知識份子的某些證據，但是只有在周代的最後幾百年，尤其是在《論語》和戰國時代的文本中，我們才敏銳意識到它們的存在。它們與眾不同的地方在於，它們對整個民間文化和統治階級文化持有反思和質疑的態度。從根本上在我們處理的文本中，體現的正是這一集團的思想；這一集團的文化正是我所說的「高層文化」。這個集團才是同時代印度、以色列、希臘思想中「有創造力的少數人」在中國的對應者。（史華慈，2009：30）




史華慈以上的分析，顯示他在文化比較研究上關切的核心議題，就是軸心時代，人類某些共同的、普世性的「問題意識」，這一點史華慈在他一生的研究中，始終未改初心。雖然史華慈將主要的關切放在高層文化上，但是他認為，民間文化並不僅僅是那些在高層文化文本中有所呈現的觀念的平民版，後者也並不是無庸置疑的中國共享文化的精英版。實際上，我們在研究中看到的許多觀念，並未簡單地扮演文化的反映體，無論是整體的民眾文化，或者是整體的統治階級文化。事實上，它們是少數有先見之明的人的觀念—透過他們的反思能力，這些觀念與這兩種文化都保持了一定的距離，這與當時其他文明的情況相似（史華慈，2009：34）。史華慈集中關注於高層文化，主要是基於對人類思想史的比較，因為高層文化反映的思想模式對統治階層文化和民間文化的演進都產生了深遠的影響（不論這種影響是直接還是間接的）。相關的個體和集體並未簡單地依循某種預設的文化規則。他們對更為古老的文化導向進行了深入的質疑和反覆的思考，儘管他們仍然受到這些導向的限制。因此，他們留給後人的，並非一種固定的，整體統一的「整體」文化，而是一種基於探索的問題意識。探索者深入文化內部，對文化進行質疑和探討。正是因為高層文化和民間文化並非一種已經存在的文化整體的兩種平行版本，我們才能討論在漫長的歷史中，兩者之間動態、複雜、困擾且從未完全解決的互動關係。

在確認中國文化的比較研究中關注的焦點後，史華慈主張，屬於中國的文化導向中，以下具普遍性「問題意識」的論題，在共享的文化導向中被折射出來：

在試圖對這些共享的取向中的某些部分進行重新表述時，我仍將注意力集中於下述內容：以宇宙論基礎的、普世王權為中心的、普遍的、包含一切的社會政治秩序的觀念；更為普遍的（無論在宇宙領域還是在人類領域）基本秩序的觀念；佔主導地位的整體主義的內在論（immanentism）的秩序觀趨向。當然，上述三個導向都是相互關聯的。（史華慈，2009：36）


根據上述，史華慈認為，有三個秩序觀，是從中國上古社會流傳下來的，居於中國文化內「主控文化導向」的地位：

- 
1. 普世王權為中心的、普遍的、包含一切的社會政治秩序的觀念。
 2. 更為普遍的（無論在宇宙領域還是在人類領域）基本秩序的觀念。
 3. 整體主義的內在論（immanentism）的秩序觀。

這個貫穿中國文化中的「秩序觀」，讓中國古代文化即使在「主控文化導向」下呈現多元文化格局，卻仍然不至於「失序」（或者該說，在這些秩序觀的貫穿下，才鞏固了中國古代文化的「主控文化導向」）。

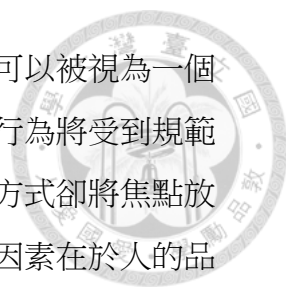
首先，史華慈認為，中國古代文化中「政治系統/政治秩序」具有壓倒性的優勢與作用，相對於印度文化來說，是顯而易見的。史華慈認為，在中國，從最早期所獲得的文獻中，就可以看到這種觀點占據了主要的位置，那就是普世的君王（君王自身即是政治秩序的化身），以及他選定的大臣，具有形塑和改變社會整體本質的權力，無論是好是壞，它們對社會都有著主導性的影響。因此，在中國文化中，「政治」這個詞所指的是：人類塑造自己歷史進程的自我意識的力量。這種對「政治」意義的詮釋，強烈地肯定了中國人對於人類塑造自身命運的樂觀信念（史華慈，2009：36）。此外，史華慈也發現，這種造就人類事務的能力，在古代中國文化，是屬於菁英階層的。除了強調菁英的權力之外，還有一個分析人民生活的觀點，即是，人民的行為在很大程度上是由政治秩序的當權者創造的「環境」決定的（史華慈，2009：36-37）。針對這一點，史華慈主張，與其說這個觀點類似 19 世紀、20 世紀的整體主義的、社會學決定論的「社會學」觀點；不如將之視為類似於 18 世紀啟蒙思想時代，盧梭所謂的「立法者」的概念，在中國，那些有能力超越環境限制的聖人和君子，也有能力改造那些沒有能力超越環境限制的人們的生活，並且史華慈也發現，中國的菁英階層對於塑造社會的能力具有高度的信心，顯示出一種對於社會政治秩序觀的樂觀主義（史華慈，2009：37）。中國成語所謂「上行下效」、「風行草偃」³⁹，周公制禮作樂，孔子周遊列國，為尋求可以改造社會的機會，都可為例證。史華慈認為中國儒家觀念中，個人是擁有

³⁹ 典故出自《論語》：《論語·顏淵》：「君子之德，風，小人之德，草；草上之風，必偃。」



道德自主性的，對於領導社會為使命的人更是如此（史華慈，2009：36）。因此中國文化中，全體人類的道德潛能是平等的，民間階層應該也能出現聖人、君子和能人；而佔據權威領導地位的人，也不會自然獲得聖人的德性。權威與德性既然並非絕對能夠一致，另外一個以宇宙論為基礎的政治秩序結構，就佔據了主導地位。與上述「樂觀主義」態度背道而馳的是一種「宿命論」觀點，一切都是由遙遠的，不可測知的「天」或「道」之運行所決定（史華慈，2009：38）。這種以宇宙論為基礎的導向，認為這種秩序（社會政治秩序）似乎在某種程度上能「自動運行起來」。在儒家、法家，黃老道家的內部，都存在這種通見。更不用說老子對於「文明的規劃」採取強烈批判的立場，莊子對於關心拯救社會秩序的觀念都採取蔑視的立場，更是強烈地暗示「人為」的負面影響，不若順從「自然」、「天」、「道」的本來秩序。而在人類領域中，儒家嘗試使用了廣泛的家庭關係（親子關係）作為隱喻，將君王或皇帝視為人民的「父母」，行政官員則是稱為「父母官」。設想，只要給予適當的環境，通過合適的政策和教育，人民中會在它們的生活領域中，獲得「成年人」的道德自主性，並不需要否定人民的道德潛能。家庭應當形成和諧的整體，但並非必然會成為和諧的整體，這種預先設定的、不容置疑的、整體主義的秩序觀念，正是建立在這種倫理性的基礎上。

最後史華慈提出一個趨勢：「朝向宇宙秩序和人類秩序的整體主義」觀點。史華慈認為中國文化的秩序觀，「既是整體主義的，又是初始的（primordial）」（史華慈，2009：38-39）。而這種「整體主義」的觀念，以及「部分」和「整體」的關係，史華慈曾以家庭和官僚體制來的暗喻來說明。史華慈認為，家庭成員與整個家庭的關聯，並不同於生物體內器官之間的有機性關聯。在一生中，家庭成員需要擔任多重角色，而且他同時也是一個負責擔任這些角色的獨立個體。根據儒家的觀點，家庭不是一個可以自行運作、無需領導的有機組織。實際上，家長的行為帶有明顯的政治和倫理色彩。無可否認，其他家庭成員的行為也極為關鍵。從一定程度上看，家庭的凝聚和整體性只能通過各個成員的部分行為來維持，這是因為人們都享有一定的自主性。至於官僚體制的隱喻，只要政府的各個部




門都在共同努力為整體利益工作，那麼這樣的官僚制度就可以被視為一個「整體」。雖然申不害曾經夢想過一種官僚體制，其中的行為將受到規範和程序所構成的整體機制的嚴格管控，但儒家主要的思維方式卻將焦點放在了佔據要職的人的品格上，因此，決定整體運作的關鍵因素在於人的品行。在宇宙論的領域或人類領域，無論是作為統治者的「天」，始終沒有與自然的秩序和規律分開；而整體主義的秩序觀，奠基於以家庭為隱喻的倫理實體之基石上。

而佛教融入中國文化，史華慈認為最主要的原因，在於佛教為當時中國文化已經提出的「問題意識」，提供了新的答案。史華慈認為這個現象，一方面顯示中國文化所提出的問題意識，具有跨文化的普遍性，另一方面顯示中國文化對佛教（印度文化）所提供的新答案，採取開放的態度。史華慈認為，佛教融入中國文化，以化學化合物的觀念來看，增加的新元素，有可能從根本上改變整個化合物的性質。史華慈就主張，佛教對高層文化的影響深遠，推動了後續整體高層文化進一步的發展，並且為大眾的民間宗教引入了許多全新的討論主題（史華慈，2009：42-43）。史華慈也注意到，中國文化，亦有類似西方文藝復興時期，對於古代原始文本，進行重新詮釋，期待從古代原始的思想出處中，尋求真理的發展。相對於西方文藝復興時期，在中國文化中，發現了以下相同的渴望：

他們想要越過後代，重重疊疊的錯誤解釋，以達到對於原始材料的不受污染的認識真理之境域。我們將會在中國宋代和清代的思想家那裡發現同樣的渴望。（史華慈，2009：44）

史華慈在此，對比了中世紀時期，西方文化的文藝復興和中國文化中不止一次興起的復古運動。兩者都反映了對過往文化的欣賞和復興的嚮往。對中國文化而言，復古運動主要體現在對古代文化、道德和價值觀的重視，試圖找回被認為已經遺失的文化價值。而在西方，文藝復興運動則是對古希臘羅馬的藝術、文學和科學的重新發掘和讚揚。這兩種運動都在一定程度上反映了當時社會的變革。中國的文化復古運動通常在社會不穩定或政治變動的時期出現，人們透過回歸傳統，尋求文化的穩定性和連續性。相反，西方的文藝復興運動則是一種脫離中世紀教會控制，強調人



性、理性和個人自由的運動，它引發了歐洲的大變革。以上只是筆者一種粗略的比較，實際上，中國的文化復古運動和西方的文藝復興運動都是非常複雜的社會現象，具有各自的內在邏輯和多重意義。史華慈認為，在西方思想實際發生所謂的斷裂⁴⁰之前，西方與中國的思想都曾在古代世界形成的問題解決步驟和問題意識框架內發展過。對於這兩種思想，我們都可以談論到一種充滿意義、富有創造力卻也使人深感困擾的思想史（史華慈，2009：46）。這裡亦再次證明，如果說史華慈的思想史觀是脫離不了對文化影響的思考，那麼史華慈的文化觀也是脫離不了對思想史的關切。

史華慈對於中國思想傳統多元格局中「秩序感」問題的探討，對於深入瞭解中國傳統思想在全球化世代的現代價值，並更好地處理「文化現代性」問題，具有極大的重要性。筆者認為史華慈式人文主義內涵，以及他對於「全球主義」的質疑及「現代性」議題的批判，其中許多觀點，正是受到中國文化的影響。

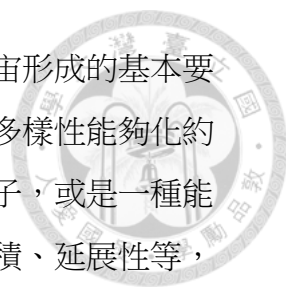
（二）中國文化不存在化約主義

史華慈在進行文化比較研究時，他認為中國文化具備的一種特質，即中國文化中，不存在「化約主義」，正因為這個特質，史華慈認為：

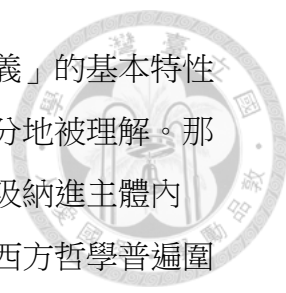
中國文化朝向一種「內在的宇宙秩序」的觀念發展。而且從一開始，這種「內在的宇宙秩序」就傾向於主張而非約減自然世界和文化世界的多樣性。（史華慈，2009：96）

相對於中國文化不具備化約主義的思想，史華慈認為西方有三個思想要素，在西方形成了「化約主義」的觀念，分別是：希臘哲學家對於宇宙、萬物根源在宇宙論上的探索；希伯來思想中的「一神論」觀念；「化約的自然主義」（或稱為化約主義的自然觀）與「人類中心的主體主義」並視下的化約觀點（史華慈，2009：95）。現分述如下：首先，西方文化從希臘時代，因為其背後受部

⁴⁰ 此處所謂的「斷裂」，指的是西方「現代性」與「傳統文化」之間存在著「質」的完全斷裂，但史華慈反對這樣的看法，本文第四章第一節有相關討論。



分科學觀的影響，希臘時代，許多哲人都在尋求宇宙形成的基本要素，也可以說是尋找萬物的根源。希望宇宙的所有多樣性能夠化約為一種物質，一種具延續性的實體，一種基本的粒子，或是一種能量。這種物質有一些最基本的物理屬性，質量、體積、延展性等，比如說希臘哲人泰利斯就認為，「水」是萬物之源，萬物乃由水而生；阿拉克西曼德的「無定形」（apeiron）（史華慈認為阿拉克西曼德的「無定型」概念，非經驗上可觀察的元素，世界由此而生，更類似中國的「氣」的概念，與化約唯物主義者的物質概念更有差距），阿拉克西美尼的「空氣」，畢達哥拉斯的「數」，到德謨克利特的「原子論」，希臘哲人力圖尋求宇宙之源、萬物之源，將萬物實體化約為只具有固態，或不可入性及不同形式、性質的粒子。從認識論的角度來說，化約主義的另一種形式，便是將經驗世界簡化為人感官的材料（史華慈，2009：93）。史華慈認為，以上希臘哲人們，這種在宇宙論上接近科學主義的視角，實際上並非嚴格意義的科學，因為其中還涉及存在意義上的和倫理學上的探索。但希臘哲人們對於萬物、宇宙根源的追尋，只是西方化約主義傳統的一支。其次，史華慈認為，另一個西方化約主義的影響，來自舊約聖經，「一神論」的希伯來思想。在《創世紀》中表明，世界是由上帝創造的，世界萬物之於上帝是創造者與被造物的關係。而史華慈卻指出這個希伯來思想中，與中國思想有相關涉之處。史華慈認為《聖經》的啟示表明創造是由一神完成，而不是告訴我們用什麼來創造的（與希臘哲人尋求的方向不同）。根據《創世紀》的描述，創造是從無到有的過程，這更像是神話的敘述，而非化約主義的觀點。人類是由泥土塑造，隨後神向人的鼻孔吹入生命之氣。此處所關注的似乎是創造物的神話，既強調物的被創造性，也凸顯了神的氣息為其帶來靈魂。此外，聖經中的希伯來人，彷彿與《論語》中的孔子一般，對於探索天道顯得較為矜持。然而，可以這麼說，相較於中國思想中的主要宗教哲學趨勢，猶太-基督教文化可能提供了一個更有利於數學化化約主義發展的環境（史華慈：2009，95）。



最後，史華慈強調的是，近代西方的「化約自然主義」的基本特性只有在「人為中心的主觀主義」視角中才能恰如其分地被理解。那些被排除在客觀世界之外的品質、價值和意義都被吸納進主體內，只有主體才能成為這些現象的可能容器。近代西方哲學普遍圍繞著一個無法解決的問題，即化約的唯物主義或實證主義與完全主觀化的象徵世界之間的關係。對大多數人來說，一個由按照最美麗的數學方式行事的物質和能量構成的宇宙，始終是被化約的世界，且失去了他們所珍視的許多品質和價值。

當史華慈轉向探索中國文化的內在宇宙秩序觀時，以儒家為例，史華慈強調儒家的宇宙觀並非建立在化約主義之上，同時，其「人本主義」也與任何在人與無意義宇宙對立中建立起來的「人本主義」無關。史華慈表示：

《論語》中的孔子和蘇格拉底一樣基本上關注於人的方面……而關於孔子，我們只曉得他很少談論天道。因為我們所瞭解的中國宇宙論大多來自孔子之後的思想資料，所以無法確知「天道」一詞的內容。《論語》中，「天」既指有意識的力量（知我者其天乎！），又指自然中的秩序原理（天何言哉？四時行焉。）；而且當孔子使用「道」，主要指規範性的社會秩序（天下有道）時，這裡包含的強烈的前提便是規範性的人類秩序是規範性的宇宙秩序的一個部分。（史華慈，2009：97）

儒家試圖以內在無所不包的秩序來解釋世界，然而史華慈認為墨家則企圖恢復過去的宗教多元主義，墨家的宗教多元主義主要體現在他們對於「兼愛」的倡導以及對於眾神和神靈的尊重上。墨家的「兼愛」思想本身就是一種多元化的理念。墨家認為人們應該無差別地愛所有的人，這種觀念拓寬了對於愛的範疇，不再局限於血緣關係或是社會等級，而是包括了所有的人。這種開放和包容的態度也反映在他們對於宗教的看法上，認為所有的宗教都應該受到尊重。這種開放和包容的態度在當時的社會環境中獨樹一幟。墨家認

為好的倫理秩序並非內在秩序，而是神靈和人心苦奮鬥的結果，這種多元主義宇宙論，與化約主義的一元論是相悖的。

史華慈發現，中國文化源遠流長的發展中，展現出一種承認世界的不可化約的複雜多樣性。無論是漢代的「天人感應」⁴¹的宇宙論思想，這種宇宙論思想結合了四季（春、夏、秋、冬）、五行（金、木、水、火、土）⁴²、天體運行的模式、人類社會的社會與政治結構⁴³、人類心理的各種微小變化和細節等；還有道家所謂的「道」，是宇宙終極無法言喻，無可名狀的性質，且包含宇宙間（甚至宇宙外）所有的自然秩序；另外「氣」的起源傾向於反應「心」的一種狀態，因此「氣」一方面可以指自然界的一種能量，也可以指人心靈的能量或道德力量，如宋代張載的思想中，「氣」既具有物理的特性，又包含精神、心智的特性，在中國文化思想中，宇宙與人類個體及群體的福祉與否，是緊密相互關聯的，這種關聯被稱為「天意宇宙論」，「天意」透過諸如禍福吉凶，或是天災人害等微妙的運作方式來展現（也與佛教因果報應的觀點相似），這種思想，時至今日都還影響著中國人。當然在中國文化中，若有針對這種天意宇宙觀的強烈反對意見。我們會立刻聯想到道家、荀子和王充。某種形式的神秘主義宗教特性之一，就是與天意論無關。該宗教的正面消息並不在於上帝關懷人事的信仰，而在於認識到神秘而不可知的存在使得世俗事務變得不再重要。因此，對於中國文化中類似道家的神秘主義而言，宇宙的意義並不建立在個體生命的多元命運之上。此外即使如中國文化中的「天」的另一個主題，即「天地生萬物」的類似《創世紀》的創造主義，卻沒有

⁴¹ 天人感應論是中國古代哲學的重要概念之一，它主張天與人之間存在著某種神秘而微妙的關係，人的行為會影響到天象，而天象也會預示著人間的禍福。

⁴² 史華慈認為，雖然五行論在表面上展現出向化約主義發展的趨勢，但實際上，中國並未在對自然宇宙結構的科學假設上展現出超越的追求。（史華慈，2009：99）

⁴³ 以《尚書·洪範》篇的宇宙論為主。（史華慈，2009：97）

透露與創造主義相似的化約性意涵（史華慈，2009：97-104）。中國文化的宇宙論，並不存在化約主義。

至於中國文化中的「主觀主義」傾向，史華慈認為，在中國，對心靈和意識的重視並不含有像笛卡兒革命那樣的人本主義的「主觀主義」。在中國的「主觀性」觀念中，「心」或「心性」基本上被視為「宇宙之心」的顯現或投影（史華慈，2009：15）。無論在佛學還是儒家思想中，這一點都適用，由於宇宙與人緊密相連，因此在這種意義上，中國的大部分思想都是入世的。而中國的民間文化更是充斥著與宇宙論思維相關連的各種鬼神怪譚，這種與宇宙論相關的文化與思想，是上層文化與民間文化所共有的。

中國文化將「人」與「天」做了緊密的結合，人類的領域和宇宙的領域，不是對立的，人類的道德心性、社會秩序、政治秩序，甚至吉凶禍福，朝代興衰，都可以投射到宇宙論上。而「天」、「道」的自然秩序和規則定律，也可以看成「宇宙之心」，表現或投射在人的「心性」之中。中國文化中，肯定人可以向內尋求的內在超越（如追求「天人合一」），與西方如猶太—基督教，需要靠上帝救贖的外在超越，是大不相同的。對史華慈而言，中國文化並非像某些研究者所描繪的那樣是一個統一的整體，而是由許多爭議甚至相互衝突的元素組成的綜合結構。在中國古代思想中，常常有各種緊張和衝突存在，就像儒家之內有孔、孟、荀的不同思想，墨家、道家對儒家思想的抗辯，這都形成一種「問題意識」，或者說是一種「有成果的模糊性」，從而形成了一種充滿緊張的多元構造。而這種在中國思想世界中的「非化約」的、多元的思維框架，恰好是對照西方思想界「化約主義」的單一化思維，極需要重視的有價值經驗。可以說史華慈若沒有接觸，並如此深入中國文化與思想，也無法形成他如此深邃廣闊的文化觀與人文主義觀點。



（三）中國文化與史華慈的文化觀

在史華慈浩瀚學思之中，對於中國文化研究之深入，可為西方學界翹楚之一，而對中國文化的認識與涵養，也滲透在史華慈的文化觀之內。筆者嘗試就史華慈的研究對象，來提出中國文化研究對史華慈文化觀的影響。

1. 透過毛澤東反思西方現代化模式。

史華慈對於近代中國現實政治的研究與觀察，是他轉向中國研究的重要啟始點。而針對毛澤東的研究成果，更是他在中國學研究開創獨特「思想願景」的成就，開創後世對「毛主義」的學術研究和討論。史華慈曾在〈毛澤東思想的形成〉⁴⁴一文中，史華慈追溯至毛澤東的童年時代，細數毛澤東的出生背景、成長過程，學習生涯，從幼年到成年可能接觸到的文學、著作，傳統思想和西方思想。對於毛澤東的全面考察，史華慈認為：

毛澤東自童年開始的不同尋常的生活經歷，不能不受其思想與個性兩方面的影響。但不論毛澤東的思想（包含社會政治戰略）是怎麼樣產生的，它都會同「外在世界」發生關係。而且通過考察毛澤東的思想及其來源，就會發現毛澤東並非生活在真空之中，而是處於一個與他人共有的知識文化環境之中。（史華慈著，許紀霖、宋宏編，2006：130-131）

上面的敘述，是史華慈「研究方法論」的寫照。根據史華慈的研究，毛澤東出生於農民兼商人的家庭，因此他自小不僅能接觸到農村的通俗文化，並且也能接觸到傳統的高級文化。青年時代的毛澤東閱讀許多通俗小說，熱愛《三國演義》。史華慈認為像《三國演義》、《水滸傳》這樣的傳統通俗小說，影響了毛澤東對於政治領袖的想像，尤其《水滸傳》多是非正統的

⁴⁴ 本文中文譯本收錄於《史華慈論中國》一書。

英雄人物，毛澤東則為這些傳統的英雄領袖形象所吸引。毛澤東的農民背景與農村經歷，則成為他難以認同共產國際的馬克思主義通常認為農民是消極的、愚昧的觀點（史華慈著，許紀霖、宋宏編，2006：130-131）。史華慈表示：

傳統的中國思想傾向於農民，致使統治者也不得不這麼做。「人民」這個抽象概念在中國很早就有了。在儒家思想中，主張對人民施仁愛。儘管人民是無知的，但他們是善良的。歷經千載的儒學一貫譴責對人民的不公正行為。民間經常表達出平等的思想，要求滿足群眾的基本經濟要求。通常爆發的起義，往往是由於統治者腐敗、貪污和不法行為所致。在同外來的民粹主義思想接觸以前，毛澤東就從儒家學說和小說中接受了這些概念。（史華慈著，許紀霖、宋宏編，2006：131）

史華慈認為，毛澤東在傳統中國的生活經驗對他的全面文化修養產生了深遠且不可抹滅的影響。毛澤東早年接觸了梁啟超和嚴復等人的著作，對他們的主要思想和觀點有所了解。就像許多「五四」運動前出生的人們一樣，他也吸收了西方的新思想。施拉姆認為，在形成自己對社會問題的看法之前，毛澤東曾自認為是一位現代的民族主義者。史華慈指出，在 19 世紀末和 20 世紀初，中國的傳統思想家已開始意識到可以將民族主義與更廣大的目標結合起來。但其中有一個中國傳統思想的難題，即是中國文化存在一種普遍的、非個體化的世界歷史模式，這種模式不僅特別適用於中國的歷史，也特別適用於中國的文明。在中國，尚未出現像是笛卡兒主義那樣的人與宇宙的對立觀念。中國的傳統文化始終相信，歷史的走向和宇宙的循環節奏是一致的。一種觀念在某時、某地可能有效，但在其他時間和地點可能就不適用，從而衍生出一種歷史相對主義的觀念。因此，當西方的進化論和歷史主義觀念，特別是其中的「發展」概念引入時，即發展無窮的力量可以突破一切舊結構



的束縛，引領人類達到最高的現實境界，這與中國思想中基於有限可能性的循環觀念形成了明顯的對比。


然而究竟什麼是可以推動中國翻轉前進的力量，史華慈認為「十月革命」對毛澤東的思想產生決定性的影響。毛澤東在1936年的一段談話指出：「我一旦接受了馬克思主義是對歷史的正確解釋之後，我對馬克思主義的信仰就沒有動搖過。」

（史華慈著，許紀霖、宋宏編，2006：134）」史華慈表示：

1949年毛澤東曾說過：「十月革命給中國帶來了馬克思主義。」這句話與其說符合中國的實際情況，倒不如說非常符合他本人的實際情況……十月革命證明了世界的演變，引起了毛澤東和他兩個良師（李大釗和陳獨秀）對革命的基本理論的關注。（史華慈著，許紀霖、宋宏編，2006：135）

而哪些要素是基本構成毛主義的核心規範呢？史華慈認為毛澤東主張，革命運動的大眾基礎在於農民，黨則是領導著農民和知識分子。這在實際上形成了一種狀態，即將「無產階級精神」視為確定的無產階級道德素質。透過反思「長征」的經驗，毛澤東尤其強調這些內在素質是實現革命成功的必需條件。這當然與年輕時期的毛澤東對個人道德修養的特別重視有關。這樣，無產階級的概念就已超越了傳統的意義。對毛澤東來說，無產階級代表著自我批評的美德，全然服從集體需求的奉獻精神，不懈的努力，對敵人的深深仇恨和堅如磐石的紀律等等。這些素質必須灌輸給領導者，並由領導者進一步傳遞給大眾。儘管毛澤東強調大眾是智慧和美德的來源，但無產階級的理念作為一種理想，仍需要大眾努力去實現。史華慈說：

就無產階級精神和群眾路線而言，延安的經驗形成毛澤東的許多名言警句。他（毛澤東）認為：把無產階級精神灌輸給幹部和群眾，比給予他們經濟和軍事上的物質財富更為重要；黨的幹部具備了正確的精神，就能夠完成任何軍



事、政治、經濟或教育任務；有了正確的精神（德）就能夠精通各種專業技能（才）。在當時的延安，毛澤東的這些教誨並不是不可置信的。他對馬克思主義的探討，顯然已經包含著民族主義的因素。這種民族主義同世界共產主義運動的關係，並不是戰略上的，也不是某種權宜之計。毛澤東關於統一戰線的奧妙觀點，顯然是把黨和延安根據地看做是中華民族「健康」力量的先驅。（史華慈著，許紀霖、宋宏編，2006：136-137）

史華慈也透過毛澤東的兩本哲學性著作，分析毛思想的內涵。毛澤東所著《矛盾論》，闡明鬥爭不只是推進歷史的力量，鬥爭本身更是具有正面性的。同時，它也顯示了毛澤東對事物「兩面性」的重視，以及他傾向使用矛盾的範疇來描述宇宙的二元關係。《實踐論》則反映了毛澤東對自然科學中的經驗歸納法的理解，揭示他對只懂書本和抽象知識的權威的不滿（史華慈著，許紀霖、宋宏編，2006：136-138）。史華慈特別舉出，毛澤東在延安時代的思想精神真正的復甦，實際上與 1958 年的大躍進運動同步展開。這說明，延安時期的理論觀念，不僅適用於新民主主義革命，同樣也適應於現代化的目標。人民擁有一種無窮的道德能量，一旦被調動起來，在黨和領導幹部的引領下，將能使農業和工業生產推向令人難以置信的高峰。如果社會主義所指的僅是生產資源的國有化，那麼顯然，這並不是中國道路的最終站。延安式的無產階級道德倫理激勵著大眾，他們將再次踏上前進的道路。然而，歷史證實了大躍進的失敗，毛澤東對此感到憤慨，但他並未因此放棄實現他的夢想。史華慈表示：

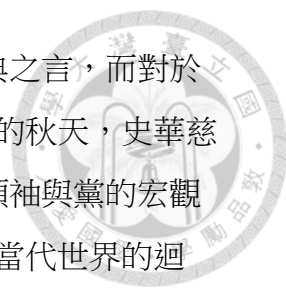
毛澤東忿忿地承認了大躍進的失敗，但他並沒有放棄完成他的夢想。相反，1960~1966 年，毛澤東得出這樣一個結論：他的官員們放棄了史詩般的長征，因而他產生了這樣的觀點：官僚勢力有產生「資產階級」的可能性。現在領袖和群眾隔絕了，最終毛澤東對以「紅衛兵」和「革命組織」形式出現的群眾，

也感到失望。這時的群眾，不像無產階級那樣團結和富有紀律性，而陷入無組織的抗爭。也正是在這個「萬里長征」中，死亡壓倒了他。（史華慈著，許紀霖、宋宏編，2006：138-139）

史華慈認為，毛澤東選擇發起「文化大革命」的政治冒險運動，一方面確實與毛澤東個人想要維持手中權力的意願有關，但另一方面也是他努力進一步推動自己政理想理想的關鍵作為。史華慈曾表示，中國共產黨一再強調，那種被視為神聖的「無產階級品質」可以被「廣大人民群眾」和非黨的組織擁有。然而，基本的前提是：毛澤東本人及其思想才是這一「神聖品質」的原始泉源。因此，一旦脫離毛澤東和其思想，就有可能完全墮落，變成僅能代表「部分人的利益」。共產主義的未來並不僅僅依賴於黨的存在，而是依賴於毛澤東思想的獲得與內化，才能實現公共道德。無論群眾的無產階級化能力有多大，無論對「無產階級革命者」與群眾的聯繫有多麼必要，無產階級的道德源頭並不在群眾內部或下方，而是在其之外、之上。「無產階級」這個詞還是指向那些不確定的、跨越民族的和超驗的歷史力量。毛澤東以這種歷史力量的化身，面對著中國人民和全世界（蕭延中，2007：19）。蕭延中也按著史華慈的分析推論說：

在當代中國的政治意識中，其實存在著兩個性質不同的「太陽（在最簡化的意義上，相當於西方信仰中的「上帝」），一個是毛澤東心目中作為「歷史發展動力」的「群眾」，另一個則是人民心目中那個代表他們整體祈望的「毛主席」。這兩個「太陽」交相輝映，他們之間的互動和感應，可能蘊藏著當代中國一系列政治理論問題的強勁動能。（蕭延中，2007：20）

「文化大革命」是毛澤東政治生涯中最後一場的「革命運動」，史華慈以毛澤東為研究對象，在西方學者中，甚至是古今中外的學者中，可能對毛澤東進行了無人出其右的考察。史華慈



對「毛澤東興起」的研究，已經是思想史上的經典之言，而對於「毛澤東最後一場革命運動」的研究，在 1968 年的秋天，史華慈發表了他的文章〈德性的統治：文化大革命中的領袖與黨的宏觀透視〉一文，並在 1978 年的夏天發表了〈盧梭在當代世界的迴響〉。這兩篇間隔十年的重要學術論文，對當代中國政治思想的基本框架進行了至今仍引人深思的解析。史華慈嘗試證實：雖然無法排除政治權力重新分配在毛澤東啟動「文化大革命」運動中的直接作用，但從深層理論角度來看，這更應被視為自法國啟蒙運動以來，由盧梭代表的「道德主義取向」和由百科全書派代表的「工程主義取向」之間理論衝突延續的體現。史華慈利用盧梭思想和孟子思想這種交叉鏡像作為參考，可以更加深入且清楚地突出「文化大革命」混亂背後的毛澤東主義的思想視野。史華慈將這種「思想願景」總結為「德性統治」（蕭延中，2007：20）。筆者亦從中看見毛澤東思想、毛澤東領導的中國革命所具體推動的各種試圖實踐中國現代化的「政治實驗」，對於史華慈的重要影響，讓史華慈對於西方啟蒙運動之後的整個社會和思想史發展，進行了深層的理念型分析與探索，毛澤東繼承馬克思列寧主義，亦被史達林以社會主義方式實現工業化的觀念深深吸引（史華慈著，許紀霖、宋宏編，2006：137），中國的現代化發展過程，是否有可能完成馬克思實現「道德目標」和「技術經濟」的雙重歷史使命？這已經是促成史華慈反思現代性發展的重要基礎。

2. 透過嚴復重新認識西方。

以嚴復的思想作為研究的基點，史華慈對中國近代思想、傳統思想以及西方思想的相互關係進行了深度解析。他對中國近代思想變革的推動因素、本質及其特性，提出了一套分析框架。從更深的層次來看，中國近代思想的變革實質上是思想範式的巨大轉變。19 世紀中葉以後，由於西方的侵略導致了重大的民族與社

會危機，當時的儒家思想已無法提供有效的解讀，進而被中國的知識分子開始質疑、挑戰，甚至進行根本性的否定（李強著，許紀霖、宋宏編，2006：401）。

依據史華慈的研究，歐洲的社會達爾文主義對近代中國的思想激起了關鍵性的變革。當社會達爾文主義透過嚴復的引介進入中國後，從兩個面向重塑了中國的思考模式。一方面，社會達爾文主義促進了中國近代民族主義的興起，這從根本上改變了傳統知識份子所認同的社會目標。原先的傳統中國文化缺乏民族意識，而只有文化認同感，也就是認同某種普遍主義的道德與價值觀。換句話說，對於中國的士大夫來說，「保教」（守護儒教）比「保國」（守護國家）更重要。但是，由於社會達爾文主義的引入，中國的士大夫開始認識到中國是一個民族國家，而非僅僅是一個文化體。每一個個人都是國家的一部分，保護國家生存便成為個人的責任。因此，社會達爾文主義在將傳統中國的「文化主義」轉變為現代的「民族主義」上，扮演了關鍵的角色（史華慈，1996：37-51）。另一方面，社會達爾文主義不只重塑了中國知識份子所追尋的社會道德目標，它也為他們實現民族主義目標提供了一種手段，這就是歐洲文明中的「浮士德—普羅米修斯精神」。該精神的核心在於強調提升人的能力，並讚揚對外界的征服。嚴復認為，正是這種「浮士德—普羅米修斯精神」讓西方成為富強的文明（史華慈，1996：219-220）。根據上述史華慈的分析，嚴復繼承了史賓賽的社會達爾文主義理念，接納了「社會有機體」的觀念，從而引發了對民族主義以及民族國家的認同。史華慈表示：

嚴復在史賓賽那裡發現的主要之點，乃是關於國家—社會的最栩栩如生的形象，如最純粹的民族主義所想像的。做為中國這個有機體的一個細胞，每個中國人的責任不在於恪守任何一套固定的、普遍的價值觀念或任何一套固定的信念，而



應把對自己所在的社會有機體的生存和發展放在首位。(史華慈，1996：50-51)

因此，史賓賽的社會有機體理論原本包含了導向國家主義、集體主義的可能性，然而史賓賽在最後一步卻選擇迴避這樣的結論，堅持一種與社會有機體理念相抵觸的個人主義立場。而嚴復的觀點則是不同的。史華慈認為：

嚴復思想本身的邏輯和他當時對歐洲情況無偏見的觀察這兩者，使他自然而然地得出這樣的觀點，即國家是整個社會進化近程的最主要的受益者。而這並不排除在長長的進化過程中，個人也成為主要受益者的可能性，但嚴復本人更深切地關切國家眼前的要求。(史華慈，1996：70)

以上是史華慈對於嚴復思想研究的核心關鍵點之一，也是後世學者對史華慈嚴復思想研究最多爭議之處，即嚴復是否曲解了史賓賽的個人主義觀點？將個人自由作為追求國家富強的「工具」而非「目的」？在第四章我們已略有討論，然而若從史華慈本人在《追求富強：嚴復與西方》一書的結語中所論：

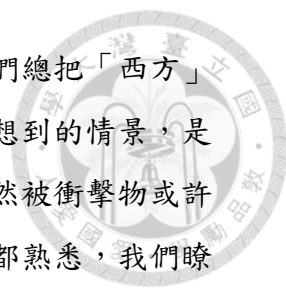
因此，假如嚴復迴避了史賓賽的個人主義教義的特徵，那麼我們面臨的真正問題，就是嚴復的個人主義的變種根子究竟有多深？總之，人們也許說嚴復所沒有接受的，顯然就是常被視為自由主義的那個最終的神聖核心，即關於社會中人的價值就是目的本身的觀念，乃是決定和形成促進上述價值實現的社會政治制度的因素之一。嚴復把自由主義作為獲得國家力量這一目的的一種手段，這個觀點實則大謬不然。因為事實證明，達到這一目的，另有捷徑。史賓賽把個人是能力的單位這一概念，以及這一單位只有在它與它效能相稱時才有價值這一觀念給了嚴復。那麼如果能論證這些有用的能力在完全否定自由和政治民主價值觀念的國家裡能被發揮出來，會怎麼樣呢？如果也能論證一個社會組織對於提高社會的能力和個人的積極性同樣重要，又會怎麼樣呢？20世紀積

極的威權主義並不抑制精力旺盛的個人的德、智（技術能力）、體的能力。這些威權主義國家，實際上對提高這些能力深感興趣。（史華慈，1996：221）

以上這段論證，筆者認為是史華慈對於「曲解」他對嚴復的「曲解」，最有力的駁斥。史華慈認為，嚴復基本上對於史賓賽的社會達爾文主義和個人自由的觀點，知之甚詳，但是在「做為工具的自由」和「作為目的的自由」之間，嚴復在他最深刻的「關切」影響之下，做了一個選擇。即嚴復由於對國家富強的深入關切，而將個人自由的解釋偏向其「功能性」，強調個人利益應與公眾和國家利益一致，並且是可相結合的；而這與直接將個人自由「工具化」的定義仍有所不同。如同哈茨（Louis Hartz，1919-1986）在《追求富強：嚴復與西方》一書的序言中所述：「在使個人主義作為發揮能力的手段之後，把公心置於自由思想的中心位置。（哈茨序，史華慈著，1996：2）」這是嚴復在所處歷史洪流環境中，所做出的意識反應。也是史華慈透過嚴復，得以進一步反思西方思想的關鍵發現。史華慈對於史賓賽的學說曾表示：

史賓賽的個人主義觀念與對國家力量的關切緊密相連，這種觀點實際上扭曲了自由主義價值的本質。即使在他所主張的「個人主義」範疇內，這一概念與前述自由主義的核心理念也完全無關。這種觀點並不是要捍衛個人的固有價值，反而更傾向於依賴個人，而非集體來促進國家的富強。在個人層面上，對「精力充沛」之人的讚揚，與集權主義哲學對「病魔纏身」之人的輕蔑相似。總的來說，使年長的赫胥黎深感反感的，正是史賓賽惡魔似的氣質。（史華慈，1996：221-222）

在史華慈看來，嚴復證實了經濟個人主義的倫理能夠在追求國家集體利益的努力中發揮作用。史華慈在研究《追求富強：嚴復與西方》書中開章就論及：



每當談及「西方」與「非西方」的衝突，我們總把「西方」設為已知量。「西方衝擊」這一比喻使人聯想到的情景，是一個顯而易見物體在衝撞一個惰性物。雖然被衝擊物或許有些難以名狀和模糊不清，但對衝擊物我們都熟悉，我們瞭解西方。然而當我們將注意力轉向現代西方本身時，這種所謂瞭解卻不見了……很少有人能斷言 18、19 世紀以來的「西方」在政治、社會、意識形態等各個方面形成了一個輕易可被理解的綜合體。但當我們把目光向外，轉向非西方世界時，曾經是模糊不清的西方世界突然顯得清楚明晰了，於是，「西方」也就儼然成了一個明確的已知量。（史華慈，1996：1~2）

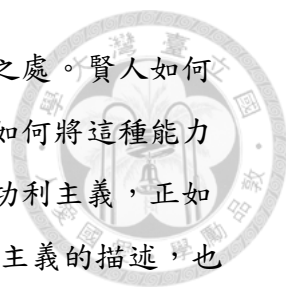
因此史華慈才主張，當我們處理「西方」與任何確定的「非西方」社會和文化的衝突問題時，我們必須努力深入理解兩者的特性。我們所處理的並非一個已知與一個未知的變數，而是兩個龐大、不斷變動且充滿疑惑的人類實踐範疇。西方學者對於「西方」，確實有許多的「理解」，但對於西方的認識仍然存在不少的疑問。有些人希望兩種不同文化的衝突本身，可以提供研究者一個有利的切入點，以重新評估交會的兩種文化。當然，沒有人可以完全獨立於任何一種特定的文化之外。我們都受到某些文化導向的約束。然而，有人可能期望真實存在一個超越任何特定文化導向的一般人類領域，使某種程度的自我超越成為可能。此外，人們不能期望對所有事情都有深入的了解，但如果要進行有成效的研究，就必須敢於對自己研究範疇之外的問題進行判斷，只要這些問題與自己的研究範疇相關（史華慈，1996：2）。筆者認為，史華慈透過對嚴復的研究，重新審視西方啟蒙運動以來的思想史與社會發展，同時亦影響了史華慈的文化觀與文化比較研究。

3. 透過中國古代思想探索人類「道德性」的思想路徑。

從史華慈的思想論述中，我們可以發現，人類的「道德性」問題，是史華慈非常重視的。對於啟蒙時代以後的人類社會發展，在「道德主義取向」和「工程主義取向」之間一旦失去平衡，尤其是「工程主義取向」取得明顯壓倒性的主導力量時，史華慈總是表示憂心，並且發出諍諍之言，期待人類必須重視「道德性」議題，以在上述兩種取向之間，期望取得一定程度的平衡。因此在中國文化與思想研究中，史華慈對於中國文化涉及「道德性」議題的部分，展現出高度的興趣。史華慈在討論「盧梭是一位徹底的道德主義者」的主題時（史華慈，2009：253），曾經闡述道：

這裡所提的道德，首要的意涵並非是指由技術手段產生的道德社會效應，而這些手段在道德上原本是中性的。這裡的道德實質上是指人的個人道德素質。在此，「具有道德的」(Virtuous)動機是最為重要的。這是因為，良好的社會效果最終只能在一個由道德人士組成的社會中實現，再者，個人的道德素質正是形成社會福祉的關鍵元素。（Schwartz，1996：212-213）

在史華慈的心裡，認為人的「道德素質」才是「幸福社會」的關鍵。「工程主義取向」強調的科技技術進步，從物質層面的改善和增進人類生活，就這一點史華慈並不反對。史華慈反對的是，技術的進步所帶來的消費社會，觸發並滿足人類無限制的慾求，造成一個以滿足慾望為動機的社會，而非以「本質的善」為道德動機的社會（史華慈，2009：252）。上面史華慈的分析，說明了，為何在諸子百家中，史華慈特別重視儒家在「道德性」方面的論述。史華慈對於墨子的功利主義、老莊的神秘主義、荀子在功利主義和道德主義之間的猶豫，以及法家的行為科學都提出了批評。史華慈認為墨子：



確實，對於「賢人」的動機來源有許多困惑之處。賢人如何實踐無私的精神，如何超越自身的情感，又如何將這種能力與墨子堅決的功利主義觀點相調和？墨子的功利主義，正如約翰·羅斯（John Rawls，1921-2002）對功利主義的描述，也包括了與個體的「值得欣賞的感覺」（agreeable feelings）相關的慾望的滿足，這種滿足是邊沁（Bentham，1748-1832）快樂原則的一部分。那麼，這種對於快樂、歡喜和情感上的愛的冷淡無情的態度又是如何產生的？墨子堅稱，如果統治者希望吸引賢人，他們必須以財富和榮譽作為獎勵；雖然這些獎勵對人民的影響可以作為解釋，但是對於賢人的動機來源仍然有許多未解的問題。（Schwartz，1985：159）

「兼相愛」是墨子提倡的核心道德觀念，意指無差別的對所有人實行愛。墨子認為，如果人們能夠彼此無私地愛，社會將變得更和諧，戰爭和衝突就會減少。這是一種推廣普世價值，重視大眾利益，而非僅限於個體或家族利益的倫理觀。「交相利」則是「兼相愛」的實際目的，意指人與人之間的互惠互利。墨子主張，當人們按照「兼相愛」的原則行事時，就可以實現「交相利」，即大家都能夠從中受益，創造出共享的社會福利。因此，墨子的「兼相愛」觀念，只不過是實現「交相利」這個終極目標的工具手段。如此一來，道德行為的驅動力來自於外在的功利性，而非人的內在動機。這種「功利主義式」的道德觀，向來不是史華慈的偏好。此外，史華慈還提出「聖賢」作為墨子功利主義色彩之道德觀的質疑。普羅大眾，或許還以「功利主義式」的考量作為道德動機，但是「聖賢」的道德動機，會是功利主義式的嗎？「聖賢」是以行為是否帶來最大利益，作為行動的考量嗎？

至於對道家的道德觀，史華慈認為道家的「自然」觀念，固然包含了美、醜，善、惡這些元素，但在「自然」的框架內，這些元素並未與其對立的一面或者與「自然」的整體形成隔閡。文



明中對於善的肯定，並想要消除惡，都是「有為」意識所構成的文明計畫。而史華慈透過《老子》中的一段話，來說明老子認為最高的「道（德）」之體現到對於「道（德）」完全異化的過程：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德為之而有以為。上仁為之而無以為；上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。⁴⁵

因此，具有高尚品德的人，並不過分在意他人對其品德的評價，也不會刻意強調其品德；他們的行為遵循道德，不刻意追求道德，即不過分渴望得到（贏取讚揚或認同）。因此，他們反倒真正具有道德。相反，品德低俗的人會在意他人對他的看法，因此會刻意展現他的品德和學識，其目的是極度在意能否得到他人的讚揚或認同。對於未生活在理想的道德環境——大同世界中的人而言，能夠明知困難仍然努力實踐仁、義、禮已經相當不易。然而，這種品德仍屬於次等的，能夠提升至「無為」而道德的境地，那才是人類最大的幸福。當聖人在世時，他們能將偉大的道德教導應用於世間。因此世人只能堅守大道來實踐品德；若做不到品德，就要努力達到仁；做不到仁，就要努力達到義；做不到義，就要努力達到禮。禮是最基本的標準，但也可以說是混亂的開始。因為「禮」自此成為外在制約個人行為的社會工具，符合「禮」的規範，成為自覺意識的實踐目標。文明至此，反而失去實踐道德的真諦，成為社會混亂的根源。因此仁、義只是道的外在表現，是帶有私心的行為。所以，君子應該重視的是深厚的道

⁴⁵ 參考資料：老子，〈第三十八章，上德不德〉，《道德經》。資料來源：中國哲學電子書計畫：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=654179>。2023/5/18。



德，而非表面的禮節；應該追求的是真實的道德，而非浮華的仁義。所以，我們應該追求的是實踐道德，而不應局限在仁、義、禮之中。

從老子的角度而言，不論人們對於文明起源的解讀如何，史華慈認為《老子》一書全篇都透露出這樣的理念：

唯有道家的聖賢君王，才能扭轉文明的病態。實際上，老子不僅給予未來的「普世君王」建議，甚至對他所處時代的君主也有所指導。如同孔子、墨子一樣，老子並不相信民眾有能力自救，這是因為他們既被文明的魅力所誘惑，又受到文明帶來的壓迫。由於虛假意識的影響，民眾全心全意地投入其中，並且渴望和他們的領導者共同追求一個目標。他們幾乎無法超脫所處的環境。假如文明的根源確實是過去儒家聖人的虛假意識，那麼現在唯有那些已經獲得更高神秘主義智慧的聖人，才能將大眾從文明的衰敗中解救出來。

(Schwartz, 1985: 211)

對於史華慈而言，道家的道德觀充斥著神秘主義色彩，即世界（天下）似乎自然地被吸引到由聖賢君王制定的正確軌道上，而這些聖賢君王擁有「道」的神秘力量（德性）。史華慈亦提出有不少道家道德觀立論上的思想跳躍與矛盾，如「道」與人的分裂是如何產生的？為什麼人類「文明」（有別於順應天道的見素抱樸）會興起？聖賢君王帶領世界退回至「道」的樸質狀態，回到原始自然的烏托邦社會，他們實施的「無為之治」，實際上是一種需要深度「自覺」的「有為」政策，即所謂「『無為』而『為』實乃『有為』」。

至於荀子，史華慈一方面肯定荀子作為儒家信念的維護者，認為荀子始終在努力地捍衛儒家的信念：

但說到底，他（荀子）真正捍衛的東西仍是這一個信念：對於君子扮演的道德中介的角色，以及將這些能力與社會秩序觀念緊密結合的信念，與日漸具有吸引力的簡化「行為主



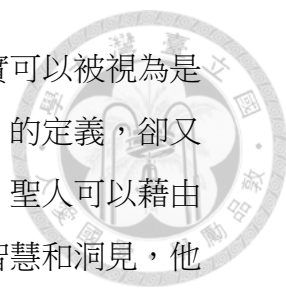
義」(法家的)人性模型形成了強烈的對比。(Schwartz, 1985: 320)

另一方面在荀子的時代，荀子面對思想上百家爭鳴的情況，史華慈表示，

在荀子所有批評中(對他人思想的批評)，荀子似乎都從他對自己對實在(reality)⁴⁶毫無遮蔽的通見(vision)中顯露出一種超然的自信。在一定程度上，他的自信展現出這種認知：他確信自己能夠把他所處理的任何觀點中的真實元素融入到他更廣大的儒學體系中。(Schwartz, 1985: 319-320)

但也正因為荀子在各家思想的相互思辯，以及當時的客觀歷史環境和他個人的境遇中，荀子的儒學思想也受到各家的影響，或是融入了各家學說的些許色彩。雖然荀子在他對「天」的理解上可能與道家有所共鳴，但他大膽地肯定人的「有為」意識，並對人類的自我覺察活動能力充滿信心，這使得荀子在這一問題上，與墨家的觀點更為接近。如果墨家的邏輯學家們堅持語言在塑造世界真實本質的能力，並且堅守人們日常感官經驗的可靠性，那麼荀子無疑是站在他們的陣線上，反對惠施和公孫龍等人試圖瓦解我們信賴日常經驗的努力(Schwartz, 1985: 311-312)。在道德實踐上，荀子認為孟子學說存在錯誤，因為如果人性本善，為何最終還需要君子甚至聖人的存在？對荀子而言，人性中已經失去的禮、義，人必須努力「學習」才得以獲得。依據史華慈的分析，荀子的道德觀，一方面具有功利主義的色彩，因為荀子認為，聖人明白，唯有透過一套「禮」和「法」的系統，才能讓所有人擺脫拙劣的社會狀況。他們設計了一套規則，確保所有人的和平與安全，並合理滿足普羅大眾的需求和欲望。對荀子而言，面對當時的緊急情況(戰國時代)，甚至採用偏離儒家理想的方法來達成相對有序的狀態，也是可以接受的。從這個觀點來看，

⁴⁶在此所謂的實在(reality)應該是屬於本體論(Ontology)上的討論。



禮儀、法制是維持良好社會秩序的工具，荀子確實可以被視為是一名功利主義者。但另一方面，荀子對於「君子」的定義，卻又不是功利主義的，而顯露出「道德主義」的偏向。聖人可以藉由自我反省的動力來避免惡行，且通過他們強大的智慧和洞見，他們已經完全成功地將「禮義」精神內化。從根本上講，他們的個人動力主要源於「道德精神」。相同的「禮義」也被用來維護並強化社會角色之間的區隔以及社會秩序中的地位，分配適當的功能和形式，並為社會的和平與和諧貢獻力量（Schwartz，1985：299-301）。荀子既肯定君子「自我修養」的道德性根源；但又認為凡夫俗子，只能透過教育，來努力學習「禮、義」，以符合聖賢所設計，維持社會秩序的禮法。史華慈認為，荀子在戰國年間，那個戰亂而各國又偏向注重富國強兵的時代，他的思想也徘徊在功利主義和道德主義之間。

至於法家，史華慈曾對儒家和法家在社會道德實踐觀點上的差異進行了比較：

在儒家觀點中，我們可以看到一種對社會的認識：由真實的人（即使是先鋒隊精英）形成的中介力量在社會形塑過程中扮演了主要角色，這些人可以實現社會政治秩序的最高標準，或者說他們比這個標準更有智慧。然而，在法家的觀點中，我們可以看到另一種對社會的理解，其中管理「行為」的「客觀」機制成為了自動化的工具，用於實現已被嚴格界定的社會政治目標。（Schwartz，1985：328）

在法家的整體策略中，刑法和獎勵措施是其核心的角色。這整個策略依賴於全面的、客觀的、去人格化之刑法和獎勵制度中的所有消極和積極刺激才能運行。因此，正是透過這種簡單的刺激反應，所有人的能量都能被導向預定的方向。這是一個以痛苦和快樂為主要導向，以簡化的人性模型為基礎的「行為主義」策略。人的行為基於他的喜好和厭惡的本性使然，因此獎勵和懲罰能夠有效地施行。由於獎勵和懲罰能有效運用，禁令和命令就能有效

實行，從而實現良好的社會秩序（Schwartz，1985：332）。在法家的社會中，聖賢可能並非不存在，但是聖賢有意識的道德自覺能力，與維繫社會道德秩序的中介角色，已經不重要了。

至於儒家，史華慈則偏好孔子與孟子的道德理論，史華慈認為

在我理解中，孔子首先引起我們對道德精神生活的主觀或內部狀態的新興關注。人，或者更確切地說，某些人有能力培育其道德發展的內在力量，並有可能達到被稱為「仁」的內在道德的完善。最終，社會倫理的起源在於人的主體性。

（Schwartz，1975：63）

孔子將人的道德實踐，透過「仁」的理念，轉向人內在道德根源的追求——也就是內在於人的道德超越性。無可置疑，孔子鼓勵君子全心全意地投入於個人修養並且重塑人類社會的和諧，這是史華慈認為孔子的思想充滿「人文主義」意涵之關鍵。

至於孟子，史華慈關注於孟子和宋鈞的「義利之辯」，他認為孟子在「義利之辯」的辯論中，闡釋了孟子承襲儒家道德哲學的核心理念（Schwartz，1985：260）。對於宋鈞以功利主義的角度，企圖說服楚王和秦王弭兵止戰，因為戰爭是有害於普遍性利益的行為，且終將傷害個別個體的特殊利益。史華慈指出，孟子主張：

當人們的關注點持續停留在「功利主義」的預設時，一旦人心聚焦在追求安全、財富、野心或名譽等事物上，對全人類的利益追求便會無止盡地轉變為對特殊利益的追求。這將導致社會普遍充斥著這樣的觀點：我們應該根據利益來預測人的行為，且特定的個人或集體永遠不能確定，實現長期且普遍的利益是否能滿足他們對眼前具體欲望的追求。

（Schwartz，1985：260-261）

對於孟子而言，行為的動機若是「利益」，則只會造成「上下交相利」的結果。孟子堅信，唯有當人類覺察到道德行為的起源及

能量就藏在自己內心深處，並且是與生俱來的自然傾向或者是人本質的一部分，人們才能根據純粹的道德動力來行動（Schwartz，1985：263）。史華慈對孟子的人性論的總結如下：

人類天生就具有達成完整道德生活的內在素質。這種不需思考的自然素質，首要透過人心深處的自然道德感（四端）來體現其存在，這些道德感擁有達到最高道德目標的潛能，而這些目標又表現為「四種德性」（仁、義、禮、智）。假若無所阻礙，這些潛能得以發展，人就有機會實踐道德。

（Schwartz，1985：276-277）

在孟子看來，每個人都擁有固有的道德力量，然而，這種力量在每個人身上的發揮程度並不一致。只有在那些具有創造力的真正君子身上，道德潛能才能得到完全的釋放，並能夠建立一個能讓他們也實現道德潛能的社會政治環境（Schwartz，1996：127）。儒家思想中的人性論和道德觀，確認人類具有某種超越自身脆弱有限的狀態，並展現卓越道德成就的內在驅動力。在史華慈看來，這兩種人性內在的張力，只能透過持續的自我反思和質疑來緩和，並不存在任何一勞永逸的解決之道。而這也正與史華慈窮極一生所關注的「人的悲劇性與複雜性」課題，相互呼應。

這一節我們透過史華慈的文化觀和文化比較研究，以瞭解史華慈式人文主義思想之基礎，下一節我們要透過史華慈對全球主義與現代性的批判，以理解史華慈式人文主義思想之內涵。

第二節 史華慈對全球主義的反思與現代性的批判

史華慈曾對於文化的全球化現象，曾發表之意見如下：

我對於像目前這種形式的全球化現象並不樂觀，因為在我看來，它是太不平衡，太偏頗了（lopsided）。目前西方正在發生的一切並不妙。自從反自由主義垮台以來，令人失望的是，我們似乎回到了 19 世紀前期，那就是把自由主義（或民主）和資本主義的市場結合起來。現在我們又回到過去，那不是什麼新東西。當然，我很喜歡政治民主的觀念，但我不贊成回到 19 世紀。目前美國的潮流並不是什麼後現代主義的興起，後現代主義在美國實際上不太受歡迎。目前一股潮流是回歸 19 世紀。特別是體制內知識份子，只想回到自由市場，這是一種經濟主義，推廣到全球就成了一種偏頗的全球主義。在美國，當我是個青年時正遇上了新政。那時，有一股把資本主義當上帝的思想。我當時不是個馬克思主義者（也從來未曾是過），但在大蕭條時期我的同代人中有許多人認為（史達林）有他的答案。我不屬這批人，但我確實支持那種認為資本主義有許多缺陷的思想。我想我可以算是個新政主義者，我現在還是，我沒有改變。誠然，你想發展經濟就得運用某些市場原則，但羅斯福是資本主義者，但他卻相信資本主義應該受到管控、調整、限制。可是現在又回頭來認為一切問題都可以通過自由市場得到解決，我完全不同意。（劉夢溪，2003：72-73）

史華慈認為千禧年間的全球主義是偏頗的自由主義和資本市場經濟結合的發展。而這個發展其實不是新鮮事，在 19 世紀早就發生過，社會主義，以致於後來的共產主義，正是對於 19 世紀自由主義與資本市場經濟結合的反動。沒想到這股潮流卻在 21 世紀來臨之初，再次席捲全球，而且是更大的規模，更新的科技發展與技術，更細緻的市場發展與現代傳播力量的結合。

史華慈在其晚年，表現出對於全球主義浪潮深刻的反思，而全球主義之所以在冷戰結束之後席捲人類思潮，原因在於 20 世紀中葉有關「現代化」和「發展」理論，又重新熱烈昂揚地獲得世人肯定（史華慈，2009：269）。史華慈將其對全球主義的反思，以及對結合「發展」理論的「現代性」批判，充分表達

在他撰述的〈全球主義意識形態及文化比較研究〉以及〈中國與當今千禧年主義—太陽底下的一樁新鮮事〉兩篇文章中。這兩篇文章一方面充分展現「史華慈式人文主義」的立場與觀點，另一方面也充分展現「史華慈式研究方法」的研究特色。以下筆者將這兩篇文章綜合起來分析，以探討史華慈式的「人文主義」內涵。

壹、唯物主義的末世救贖論

面對千禧年的來臨，史華慈在〈中國與當今千禧年主義—太陽底下的一樁新鮮事〉一文中，提出一種「新科技經濟千禧年主義」。工業革命之後，科技經濟的進步，非但沒有阻止兩次世界大戰的爆發，亦不能阻止猶太人被屠殺的浩劫，史華慈用極其極端的形容詞，形容這種以「科技經濟發展為核心的物質主義進步觀」為「它把古已有之惡推向惡毒的新極致」（史華慈，2009：280）。史華慈認為：

19 世紀的物質主義進步觀，不僅經由基督教的信仰，而且還通過許多 19 世紀歐洲俗世的意識形態，聯繫著倫理關懷。當時有整套的意識形態，諸如社會主義、自由主義、無政府主義、浪漫主義、民族主義等，都持續地對科技經濟進度的「非物質主義的」、倫理的後果感到深切的不安和憂慮。（史華慈，2009：280）

因此，在 19 世紀期間的物質主義進步觀，仍有許多聯繫著道德關懷的思想和意識形態，在思想的場域中，相互對抗，試圖平衡或解決物質主義可能帶來的問題和偏頗。但史華慈認為人類到千禧年所發展出來的「物質主義進步觀」，隨著許多與之抗衡的意識形態之式微，科技（尤其資訊科技）的蓬勃發展，各種人類科學技術的全面躍升，全球化經濟市場帶來經濟無限增長的想像；史華慈表示，千禧年的「物質主義進步觀」，已經蛻變成一種徹頭徹尾的「唯物主義末世救贖論」（史華慈，2009：280）。對比於傳統宗教中所謂的「救贖」，人類的救贖感在於靈魂的潔淨，德性的滿足，永生的祝福，脫離俗世一切愁苦病痛，得往西方極樂或返回天家的永遠超越。並且救贖的方法，是放下執著、為他人捨命贖罪。但「唯物主義的末世救贖」，是對於失控無節制的消費主

義所激發的多樣慾望，市場經濟這門學問能提供各種快速滿足這些慾望的方法（史華慈，2009：282）。人的滿足和救贖感，來自於過度消費的消費品所帶來的快感，普羅大眾從明星和廣告消費中，來取得自我的認同。這種以物質力量，完全取代人文力量的發展，豈能是身為人文主義者的史華慈所能認同的？史華慈認為：

事實上，我們從過去繼承下來絕大部分的信息，是以人文主義對於人類行為的性質所做的預設為基礎的。這種信息不是在建立「物質主義」的因果之上，而是建立在—提供給個別個人做錯而產生了他們的錯誤的真正力量—人文主義的內在傾向之上的。就個別個人在一定程度內擁有這種力量而言，他們可以被視為是由自己「做錯」自己錯誤的人，而這一點必須由人文主義的觀點來描述。』

（史華慈，2009：283-284）

此段的中文翻譯，初讀並不容易理解。史華慈其實是在批判一種「社會決定論」，因為人類所承襲的信息，是基於人文主義對人類行為特性的假設。這種信息並未建立在「物質主義」的因果關係上，而是基於「人文主義」的內在傾向，這種傾向賦予了個體犯錯並產生其錯誤的真實力量。從這個角度來看，個體在某種程度上有能力造成自己的錯誤，他們可以被視為是自己的錯誤的「創造者」，這一觀點必須由人文主義才能呈現，物質主義絲毫無法增加人的獨立性。人之所以為人的自主性與能动性，仍然必須在人文主義的基礎之上。

貳、「全球主義意識形態」籠罩下的政治經濟問題

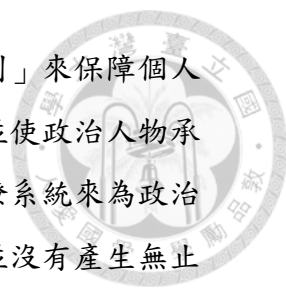
史華慈認為人類第二個千禧年的交界之際，「全球主義」已經氾濫成災。隨著冷戰時期涇渭分明的兩極意識形態瓦解，資訊革命的驚人技術發展主宰新興世界經濟，並創造出全球性的商業「消費主義」。這種「消費主義」已經滲透到我們的社會與生活，將人類團團包圍（史華慈，2009：258）。史華慈表示，面對這股強大的「全球主義」力量，雖然有一些思想力量在與之抗衡，比如說，因為分享不到世界經濟利益而提倡的「經濟民族主義」；還有「後現代主義者」，與「現代主義者」的爭論和對於各種現代性發展的解構論述；或者是傳統文化或宗教

所構成的「傳統主義運動」，仍試圖與史華慈所謂的「全球主義意識形態」進行對抗。針對「全球主義意識形態」，史華慈表示：

……在我看來，這套意識形態背後的基本構想既不新鮮也不原創。它們是濫觴於 19 世紀的思潮又源於啟蒙思想。首先，它大體認為人類命運是一種直線的決定論式、進步式歷史或演化過程；更特別的是，它假設這種進步的原動力完全在於科技革新和理性化經濟增長。用馬克思·韋伯的話來說，這增長的機制可稱之為集中人類所有主要身心能量於工具理性化的大業。（史華慈，2009：269）

對史華慈而言，的確太陽底下是沒有新鮮事的，這種意識形態，就是「工程主義取向」的極致發展。隨著蘇聯共產主義及其全球性的「計劃經濟」模型的瓦解，我們看到「自由市場」理論中的「經濟基礎」與非經濟「上層建築」的連繫再次受到近乎狂熱的肯定。我們再次看到史賓塞所夢想的世界市場經濟，在該經濟體系下，民族國家甚至政治事務在人類活動中的角色逐漸淡出。因此，不直接涉及經濟的「上層建築」，無論是社會、宗教道德、政治，還是生態問題，只要它們可能阻礙科技改革和無盡的經濟增長，都應該也必然會被這種看似不可阻擋的發展過程所主導。最終，科技和經濟發展本身將推動全球文化的繁榮興起（史華慈，2009：270）。但史華慈並非旨在推翻啟蒙時代之後整體現代文化的所有面向。史華慈只是期待，人類如何能夠在「滿足現有的慾望和需求」，和無止境追求技術進步而不斷「創造新的慾望和需求」之間，劃分出那一條不應跨過的分界線。

此外，在全球主義意識形態籠罩之下，「政治民主」往往被視為無止境的科技—經濟增長的必然附帶結果。史華慈認為，西方的自由憲政民主理念雖在 18 世紀達到了巔峰，但其源頭可追溯至古代，因此並非經濟理性化必然導致「上層建築」向「政治民主化」的制度變革。實際上，已有證據顯示，「私人」權力的過度集中，如果不加以控制，可能對政治民主構成嚴重威脅。史華慈對於政治民主的看法是：

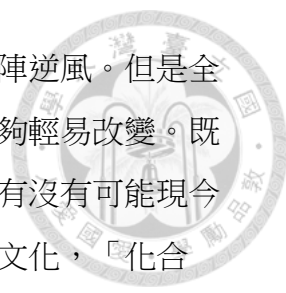


政治民主的觀念之一，是以法律和一套「遊戲規則」來保障個人和團體權利（包括經濟權利），這兩者節制權力並使政治人物承擔責任，而且通過民眾選舉和以法律管束行政官僚系統來為政治權力的傳承提供法律程序。政治民主概念本身，並沒有產生無止境科技—經濟增長理念所引發的烏托邦幻想。「遊戲規則」系統本身，也不能消弭一切人際和團體之間深刻和相互對立的差異。它並不提供完全的個人自由，保證社會和諧，或者解決人類存在意義的問題。它所能做的，只是建立一個講理和暴力衝突最小的環境，好讓人類繼續努力解決那些憑暴力或鎮壓無法解決的問題。（史華慈，2009：272）

另外，本章開頭也提到，史華慈察覺一些非西方社會，在成功融入世界經濟市場的同時，也能保持自己的「上層建築」的文化特色，例如東亞社會。並且史華慈也提出儒家思想或東亞文化作為一種整體的指導方針，雖然並不構成自發驅動工業革命的「充分條件」，但作為文化導向，它能夠為已開始的現代化過程創造有利的環境。實際上，當時已有觀點提出，當經濟理性化逐步發展，不固守市場模式教條的東亞模式可能比西方具有更多的優勢（史華慈，2009：275）。史華慈在此直指一個幾乎是普世性的烏托邦幻覺，即「政治民主」是無止境科技—經濟增長模式的必然附加結果。顯而易見，中國大陸改革開放三十年的發展，已經證實這個幻覺的幻滅。事實上，19世紀富強的西方，以殖民主義主宰非西方世界，就已經證明，集權主義也可以和科技—經濟的迅速增長相互結合。「全球主義意識形態」實際上就是史華慈所分析的啟蒙時代以來，融合「工程主義取向」，「浮士德—普羅米修斯的精神」，「笛卡兒式的斷裂」，「文化商業化」等元素，是人類思想與社會發展的一種偏頗取向。

參、「全球主義意識形態」籠罩下的文化比較意義

經濟全球化雖然這幾年因為新冠疫情的衝擊，俄烏戰爭的影響，還有中國崛起，而導致以美國為首的西方國家，透過各種產業的斷鍊和銷



售的抵制，對中國經濟進行遏制和圍堵的緣故，颳起一陣逆風。但是全球市場經濟的架構和運作，已經不是上述原因發生就能夠輕易改變。既然目前的「全球主義意識形態」，是一種偏頗的取向，有沒有可能現今人類社會存有的不同文化，能夠「化合出」不同的全球文化，「化合出」另一種比較平衡，含有「道德主義取向」的「全球主義意識型態」呢？

史華慈曾說：

我會希望出現更多的全球化現象，我指的是一種更加平衡的全球化。我上面說過，現在的全球化太偏頗，完全偏倚經濟和技術方面，如果我們把文化帶進來，就會平衡一些。我不是說這件事馬上就會發生。不過這是個機會。我們可以比較過去種種的文化經驗……我不認為全球化就意味著放棄過去的各种文化傳統，我們可以讓全球化更加多面化，豐富多彩。（劉夢溪，2003：78）

史華慈不同意後現代主義的觀點，後現代主義主張每個文化都有自己的敘述系統，跨文化溝通變得不可能。史華慈堅信，來自不同文化背景的人完全可以坐下來進行比較哲學和比較宗教的討論。他認為，即使文化在某種意義上是一種整體，人們仍然可以從中抽取一些普遍關注的主題進行討論（史華慈，2003：73）。史華慈主張的文化觀是一種更寬泛、更微妙、更複雜的「文化整體性」概念。某些社會的特點在於他們維持著一種共享的、主控的文化導向。就中國而言，這些導向在公元前 2000 年左右已在華北地區形成統一。這些共享的導向並未形成一個清晰的整體，也無法消除「高等文化」彼此之間，或「高等文化」與「大眾文化」之間的張力，更無法防止重大歷史轉變的發生。由於高度自我意識的個體和群體對文本有著不同的解讀，這可能會導致多元且不同的知識傳統的出現。就像先秦的百家爭鳴，或是儒家、法家之內，卻有著不同的流派。而這些文化導向與普世的人類關懷息息相關，因此跨文化的親近，彼此「化合」出新的文化內涵，絕對是可能的。就像佛教與中國文化和思想的融合。然而文化隨時存在的矛盾複雜性和張力，就像中國古代諸子百家共享某種共同的文化導向，關切同樣的問題，卻做出多元多

樣的闡述，這正就是文化的核心。史華慈從不認為文化是一元化的，僵固的整體系統。他表示：

我認為，前文所提到對簡單化和整體性的文化觀念，一方面極易淪為非黑及白的二元論（比如「西方是個人的，中國是社會的」），另一方面則會落入對過去文化的一味歌頌。這種文化觀往往成為支持民族目標或「團體認同感」的工具。」（史華慈，2009：277）

對於文化比較的研究，史華慈認為「文化人類學」的論述，雖然是反對線性進化論的主要思潮，但是它們強調人類文化在不同的時間和空間中的顯著差異，並將這些文化視為綜合、封閉且恆定不變的思想和行為方式，有時甚至認為其結構是由語言結構決定的。不論「文化」一詞是用於指「原始」社會的整體文明世界還是民族文化，它都強調其多元性和差異性；儘管人們普遍認為文化始終與普遍的人類關注事物有關，但文化人類學強調對這些關注事物的處理和反應可以有極大的差異。由於這種觀點背後的「科學」立場，它避免對不同文化下的價值判斷，因此有人甚至認為文化人類學展現出一種文化相對主義，並反對進步式全球演進的主流觀點。實際上，那些自稱為文化相對主義倡導者的後現代人類學家，往往並不認同早期人類學研究在這方面的價值，因為他們認為西方人類學仍然認為自己具有普遍的有效性，是一種先驗科學（史華慈，2009：273）。文化人類學所導致的文化相對主義，自然是不為史華慈所認同的。史華慈並未忽視跨文化概念轉譯的挑戰，或者文化和時間的限制問題，但他堅信文化的差異最終是可以被理解的。他始終深信存在一些跨文化的、普世的人類關懷。他認為對人類全體文化經驗進行比較研究既是可行的，也是必要的，因為只有透過這種方式，才能糾正當前全球主義意識形態的單一性和偏頗性。

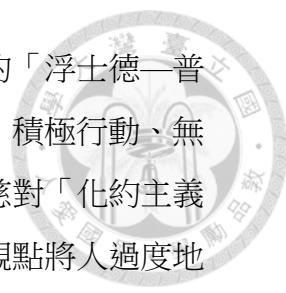
第三節 小結

史華慈在他的學術研究中，他的文化觀和文化比較思想背後隱含著深刻的問題意識和知識背景。這些充滿人文關懷的問題意識和深邃的知識背景，深刻地影響他對文化和文化比較的整體理解，例如，他對人的複雜性和人類命運的追問、對人的吊詭性存在的體認，以及對西方文化中某些精神潮流的憂慮，這些問題意識是他看待文化、進行比較研究的根本基礎，同時也成為理解他的文化觀和文化比較思想的前提。

史華慈對人類命運和人性奧秘有著深切的關注，這使他成為一位真正的人文主義思想家。他努力探索人的思想世界，理解其中的奧秘，包括生死、愛欲等重大人生問題的奧秘，以及人際關係和人與世界之間的奧秘。這些問題是他思想史和文化研究的核心取向。他一直重申，他在研究中國的傳統文化以及古代思想時，注重的是人類在面對古今中外各種普遍問題意識的「持續」探索，這些探索豐富了人類對全球挑戰的經驗和應對方式。史華慈從他的文化史觀與思想史觀的視角出發，認為透過對古老中國思想世界的深入研究和反思，有助於解決當今社會人類面對的價值危機。他堅信，蘊藏在中國文化中的思想資源有足夠的深度，可以作為體察和反思現代人類思想困境的重要依據。例如，中國文化中的「非化約主義」導向、整體主義的「內在論」秩序觀等。史華慈之所以能有這樣的信念，源於他始終信仰的觀點：中、西方人類都有一些共同的、普世性的關注/問題意識，人類共享一個經驗世界，這使得中西文化的比較和交流成為可能。史華慈曾說：

朱熹既談「理天」，也談「氣天」，中國人心目中的「天」似乎可以說「馬馬虎虎」，不著意去分得那麼清楚。不過總的趨向是中國強調非人格化的、秩序的「天」，西方則強調人格化具體的「神」。雖然強調的方面不同，但是大家心中關切的「問題性」（問題意識）是相同的，因此我對跨文化溝通抱樂觀態度。（劉夢溪，2003：74）

所以，史華慈的著作，如《尋求富強：嚴復和西方》和《古代中國的思想世界》等對中國思想文化的研究，事實上都是深入文化比較研究的成果，而這些作品中都充分反映著史華慈的問題意識，以及充滿人文意識的文化觀。



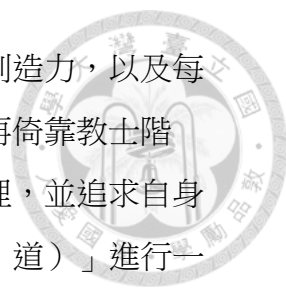
此外，史華慈對於西方文化中幾乎等於「主控文化導向」的「浮士德—普羅米修斯精神」深感不安。他批評這種精神過分強調自我肯定、積極行動、無限擴張和控制主宰，忽略了人的內心世界和超越的聯繫。史華慈對「化約主義的自然觀」和「人類中心的主體主義」持批評態度，認為這些觀點將人過度地簡單化、平面化，斷絕了人間價值超越的源頭；「社會工程取向」和「社會環境決定論」則消除了人轉向自己的內心世界，提升人的精神和道德素質之必要性（林同奇，2003：54）。史華慈對這些精神的批評和反思驅使著他的文化研究，他努力從中國傳統文化等不同文化中吸取可供借鑒的資源。而中國文化思想中的「朝向宇宙秩序和人類秩序整體主義」，似乎是為人類思想開創出一條面對西方「浮士德—普羅米修斯精神」和西方現代性的不同道路。

最後，史華慈對於全球主義和現代性的反思與批判，並不代表他全面否定了這兩者的成就，更沒有任何意圖回到人類「傳統社會」（或者前現代）的懷舊情懷。在全球許多地區，大部分的人口都因科技進步和經濟成長，改善了經濟、衛生、和健康狀況。即使在必須衡量技術創新和狂放無疆的經濟增長帶來的負面效果時，史華慈仍重視這些因科技與經濟進步所帶來的利益。此外，他也認為基於法治構建的憲政民主和人權保護是近代的另一項亮眼的成就，即使它們的根源可以追溯到啟蒙時期以前。史華慈個人認為這些成就具有普世性價值，並希望東亞社會能以某種方式吸收這些成就（Schwartz，1996：135）。在面對當今西方文化的單一維度和偏見（例如，史華慈非常擔心他在千禧年所處當下，美國社會的主流思想—消費主義和物質主義融合成為「唯物主義末世救贖論」）時，他透過文化比較研究，深入中國的思想世界，嘗試尋找能夠回應人類命運重大問題的深刻思想，而傳統儒家（孔子和孟子）的「敬天崇德」的思想理念，很可能是與史華慈內心深處最能產生共振的中國傳統文化觀念。

綜合上面的討論，史華慈式的人文主義的重要特點如下：

壹、對「人」的「複雜性」之探索：

西方的人文主義，是一種對於人類理性的極高關注並以此為中心的思想體系。這種思想源於歐洲的文藝復興時期，該時期是從中世紀向現代過渡的關鍵時期。這種對於「人」的重新肯定與探索，當然是對中世紀以基督教神學為人類思想核心的一種轉向，人類的思想核心從「上



帝」，轉向「人類」。但這種轉向，強調人類的理性和創造力，以及每個人的能力以獨立思考和學習來塑造自己的人生（不必再倚靠教士階層，倚靠上帝），這意味著人們有權自由探求知識和真理，並追求自身的幸福和滿足。卻也蘊含將「人類領域」與「上帝（天、道）」進行一種劃分和對立。某種程度是將人性過度的簡化，將人視為一種進階生物，一種擁理智的生物，或者只是追求生存，尋求快樂並逃避痛苦的生物。

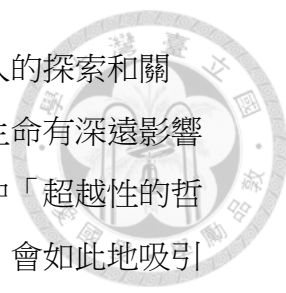
然而史華慈的研究，卻是始終關注人的「複雜性」。他深刻地對於上述那種對於人的「簡化」反感，這種對於人的「複雜性」的探索，充分反映在他畢生的研究之中，在思考方式上，他採取了帕斯卡式的曲折繞行的路徑；在史學思想研究方面，他展現出對人類全部意識世界的深刻關注，對自我宣稱能解釋歷史文化的大範疇模式的擔憂，並且巧妙地將問題意識融入思想的溯源之中；在社會政治研究方面，他拒絕尋求一勞永逸的社會工程設計，而是倡導漸進主義，對「制度論」的不滿以及對人的意識活動的重覆強調；在道德倫理方面，他注重道德行為的內在動力（動機），反對功利主義式的道德觀。這種對於人的「複雜性」的重視，並且以畢生之力進行探索，在史華慈關注於人類思想研究的學思道路上，將他引領到「超越性」（人類的道德、價值、宗教信仰等）的尋求。

貳、對人的「終極關懷」之探索：

林同奇曾描述史華慈的思想，具有一種「哲學人類學」上的取向，他表示：

史華慈全部著作透露了一種冷靜、犀利、細緻的理智思考，反映了他特有的學術性格。這種性格可稱之為理性主義的。但是史華慈的理性主義既不必與經驗主義相衝突，也不必與存在主義相矛盾……它指的主要是一種在探索人類困境和宇宙奧秘中充分發揮依靠做為人的一種性能之理智（intellect」的作用。因此，稱之為理性精神也許更妥。

在史華慈看來，這種理性精神和宗教情懷（或對超越的渴求）非但不是勢不兩立，而且「本是同根生」。（林同奇，2003：58）



史華慈秉持「理性精神」，投入對生命意義和目的最深入的探索和關心，深刻去思考存在的意義、死亡、道德、以及其他對生命有深遠影響的問題尋求人類的「終極關懷」。無怪乎「軸心時代」中「超越性的哲人們」：希伯來的先知、佛陀、希臘哲人、孔子、老子，會如此地吸引史華慈。史華慈與它們有共同的特點，富合理性精神地去追求人生真諦，探索人的內在性並尋求超越性。

史華慈反對西方後笛卡兒思想中將事實與價值、知識與信仰、人類與上帝的關聯全部斷裂的觀點。他認為這種二分法不僅不應被接受，而且與歷史事實並不相符。史華慈也提出一個是對於終極「整體」的追求，否則經驗性的學習，難以導致「價值的實現」（林同奇，2003：59）。關於這種對於終極「整體」的認識與追求，史華慈曾以孔子為例：

孔子似乎堅信，若以正確的精神進行累積的、基於經驗性的「學習」，就能在人心中塑造出某種「整體」的圖像。同時，孔子也讓人感覺到，如果從一開始就缺乏這種信念，或對「整體」的觀點缺乏，即使是最微弱的預期直覺，那麼整個追求過程就必然會走入歧途。（Schwartz，1996：88）

因此，史華慈曾強調孔子總是不斷提到存在某種「認識方式」，史華慈稱之為「整體的直覺性的理解能力」，指的是一種概要性的直觀能力，可以直視「道」的整體（Schwartz，1985：88）。這種認識方式，有人生而知之，有人學而知之⁴⁷，而在現有的《尚書》文本告訴我們，神聖的賢君如堯、舜、禹，憑藉他們的概括性的通見（synoptic vision），有能力將規範性的人類秩序帶入了世界（Schwartz，1985：88）。史華慈也曾直述這種直觀能力：

⁴⁷ 《論語·季氏》：『孔子曰：生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。』（朱熹集注，卷八，第十六；244）

孔子的聖人和君子在某種程度上從「天」的視角去看待世界，因此在「永恆的相下」，他們展現出了某種「天」的特質。（Schwartz，1996：127）

史華慈相信，人能夠透過學習，而具備某種超越的理解能力，獲得超越的視角，進而就可能為人類思想開啟一個新的「觀察點」或是「思想願景」，能夠遠眺，甚至跨入超越的領域，汲取有益人類的價值、智慧和面對人類生命困境與持續探索人類奧秘的能力。筆者認為這或許就是史華慈式人文主義所留給我們最寶貴的「思想願景」。

第五章 後毛澤東時期中共治理思想分析

本章要藉由史華慈的研究方法，分析中國共產黨的領導人，是如何透過結合中國傳統宗教或思想，進行意識型態的操作，以維繫一黨專政的體制。史華慈在〈盧梭在當代世界的迴響〉一文的末了曾提到：

由於毛澤東的去世，中國引人注目地轉向我說的工程—技術（工程主義）取向。（史華慈，2009：267）

對史華慈而言，「工程主義取向」和「道德主義取向」這兩股思潮之間的緊張關係，從啟蒙運動之後，極深刻地影響人類的思想與社會發展。當代中國的歷史和社會發展，在中國共產黨主導的共產主義革命成功之後，直至後毛澤東時代，鄧小平主導的「改革開放」路線，代表著中國朝向「工程主義取向」的轉向。

然而，顯而易見的是，中國作為一個共產主義國家，將馬克思列寧主義視為他們意識形態的基礎，這對黨的領導和民族經濟發展的重視，影響深遠。史華慈認為，至此所討論的，已經不再是源自盧梭思想對技術的反對（道德主義取向）與強調工程和技術取向的「科學與藝術」（工程主義取向）之間的激烈爭議。作為民族主義者，沒有政治菁英會反對現代化，他們自然歡迎能有助於國家強大的技術，尤其是軍事技術。也許，他們真的相信他們正在建設的社會結構，從長期來看，能夠對現代化的進程起到推動作用。然而，要他們在接受科學技術和社會技術的「理性化」（rationalization）的同時，卻很難捨棄那些涉及其權力合法性的核心宗教/道德（religious-moral concerns）關懷（史華慈，2009：266）。之所以難以捨棄，是因為這些核心的宗教/道德關懷，往往能夠形成一種有利於統治者操縱的意識形態，這是這一節要討論分析的重要內容。

因此，這一節筆者將針對後毛澤東時代的中共治理進行分析，雖然毛澤東之後，鄧小平推動中國的改革開放，在追求中國社會主義現代化的同時，看似朝向「工程主義取向」發展傾斜，但無論是鄧小平，或是接任的江澤民和胡錦濤三位領導人，中共仍然堅守馬克思列寧主義的意識形態與信仰。至習近平主政，更因著統治的現實需求，如同史華慈所言，習近平不僅無法捨棄涉及宗教/道德關懷的傳統思想，甚至巧妙地運用中國傳統思想（儒家思想和佛教思想），結合馬克思列寧主義、毛主義等社會主義思想，進而創造並擴充他與共產黨專政的正當性。

第一節 共產黨領導與組織的羈絆

史華慈認為，在非西方社會，盧梭及其後續的轉型思想，廣泛地活躍於知識份子和政治領袖的言行之中，他們維護的意識形態往往源於這樣的理念：由真正體現人民公意，且具有高尚道德的領袖來統治民族國家，教育人民將社會主義、正義、美德等價值內化為自身的信念，並隨時準備為國家奉獻。這種統治形式的體現可能是一個一黨專政的政黨，或者是一位軍事領導人，但其首要任務是培養人民對民族主義的信仰，並將道德視為社會公正的根基（史華慈，2009：265-266）。在蘇聯或中國，那些奉行馬克思列寧主義的共產黨組織，都展現了上述的操作型意識形態。尤其在中國，大部分的傳統價值觀和思想（即對人生處境的宗教或道德判斷）仍深受大眾的擁護。因此也就產生史華慈認為，在某些非西方世界，盧梭代表的「道德主義取向」對現代性的闡釋，會比「工程主義取向」對現代性的闡釋，與傳統思想更具有親近性的結果（史華慈，2009：266）。意即，以中國為例，偏向「道德主義取向」的現代性詮釋，更容易與傳統思想相結合，而為政治菁英採用，並為人民群眾所接受。以下我們要探索中國共產黨，承襲馬克思列寧主義，以及列寧式政黨的體制，在中國進行全面統治之後，治理的變化與分析。

壹、共產黨領導與組織的相互羈絆

列寧（1870-1924）透過「列寧式政黨」的黨組織，將盧梭「公意」的「社會承擔者」從「人民—民族」，轉變為在政治層面上而非哲學層面的「階級」。當列寧將「無產階級的先鋒隊精英」的領導與「西方法條主義」的形式相結合，他成功地將俄羅斯的布爾什維克黨轉變成一個龐大的「社會民主主義機器」，而工人階級的每一個個體則成為該機器中的「齒輪和螺絲釘」（蕭延中，2007：17）。儘管史華慈認為，列寧並未試圖將自己塑造成「無產階級意志」的代言人，反而，他致力於建立一個可以扮演這個角色的組織。列寧並未詳細說明「專業革命家」應有的無產階級美德，他更加強調的是專業技能和專業知識。在他的思想中，革命的科學性是首要的，其次才是在革命後作為社會

技術管理精英的角色。列寧的觀念已從重視「自發性」轉為強調「自覺性」⁴⁸，就如同馬克思一樣，他的思想中也體現出了盧梭和聖西門（1760-1825）的影響（史華慈，2013：178）。但是史華慈提到列寧所成立的黨組織時，他說：

然而，當列寧集中創立一個自身具有其制度魅力（institutional Charisma）的黨時，在他的有生之年裡，事實上不是黨，而正是他本人體現了無產階級的共同意志。列寧不斷地批評他自己的黨，發現它的缺陷。黨的機構已經很難再替代領袖的位置了。（史華慈，2013：178）

從以上的論述，我們發現，一方面列寧努力建立共產黨，並且全力捍衛黨組織形式和規則的完整，但是另一方面他所創立的民主集中式的政黨，在領袖與組織之間，產生一種張力，即在不可分割的道德與知性之間，黨領袖與組織普遍存在矛盾鬥爭。

如同史達林，他是通過操縱黨的行政機構而獲得權力的，因此，看起來他倒像提供了一個「制度產生領袖」（institution producing the leader）的實例。但史華慈認為，

史達林事實上使黨的組織走下坡，不僅僅由於他自己對權力的貪婪和不信任，而且也因為黨不能完成史達林認為時代所要求的任務。十分強調專家統治資格的「社會主義建設」（building of socialism），自然而然地把史達林引向了強調黨的作用的「社會功能」，而不是它的道德方面。（史華慈，2013：179）

儘管史達林削弱了黨的實際作用，並將其轉變為個人工具，但從理論角度來看，他並未改變列寧主義中黨的核心地位的概念。雖然史達林並未絕對尊重黨，但他仍然需要透過黨的組織來獲取自身的合法性，並且他保持黨的組織在

⁴⁸ 「自發性」（spontaneity）通常用來描述一種自然發生，無需外力驅使或引導的情況。在社會或政治背景中，這可能指的是人群的集體行動或反應，這種行動或反應不是由某個領導者或組織引導的，而是由個體自我驅使的。自發性的行為或反應可能基於內在的驅動力，如情感反應，或對某種情況的直覺反應。

「自覺性」（consciousness）則是指個體或群體對其存在，感知，思考，或其在更大環境（如社會或政治結構）中的地位有明確認識的能力。在社會或政治背景中，「自覺性」通常與個體或群體對其權利，身份，或政治立場的認識和理解相關。自覺的人或群體可能會根據他們的理解和認識採取行動

形式上的完整性。他堅持與列寧一樣，無產階級的「公意」是由機構，而不是領導者來體現的。並非如盧梭的立法者那樣為永世提供一種固定不變的良善法制，列寧的黨被要求在歷史變遷中提供新的、穩定的指導，以便渡過世界上所有變化著的困境和難關。只依賴偉大領袖實現黨的突出能力，實際上是充滿危險的。史達林和列寧都對此觀點表示讚賞（史華慈，2013：179）。

然而史華慈強調毛澤東所率領的中國共產黨的領袖與組織的關係時，他表示：

最後，回到毛澤東的「文化大革命」時期，我們發現，第一是在領袖與組織之間，完全是一種新的比例關係，第二是盧梭主義者對道德的強調，再次佔據了明顯的優勢。（史華慈，2013：179）

史華慈認為當時在中國，中國共產黨並未論述「無產階級」擁有何種卓越魅力，反倒是一再重申對其領導者自身及其思想的絕對信任。共產主義的未來並非由黨的存在確保，而是由「毛澤東思想」來鞏固；並非黨的存在，而是毛澤東思想的內在性，使得這種全面的美德得以實現。從西方視角來看，毛澤東晚年堅持將他理解的美德統治作為治理的基礎，並未準備接受任何非基於美德之「科學技術」進步的追求。然而，如史華慈所強調，這並不意味著毛澤東反對現代化。相反，在大躍進時期，毛澤東極力期望有組織的美德活力本身也能驅動經濟發展。史華慈表示：

可以說，毛澤東主義者的德性論試圖扮演了一種集體主義的新教倫理角色。然而與韋伯把加爾文新教倫理觀看成是其達到經濟極限的簡一途徑相比，我們並沒有理由相信，毛澤東的這種倫理觀，無論在大躍進時期還是在現在，會是走向現代化的唯一途徑。（史華慈，2013：180）

另外若從東方的視角來看，史華慈認為，在中國文明的最明顯特徵中，即政治秩序在此文明中占有顯著的中心地位和重要性。在中國文明中，政治秩序在社會和文化生活的所有範疇中，都佔據著至高無上的位置。（史華慈，2009：122）並且史華慈提出，中國政治思想有一個「深層結構」，

我所指的這個「深層結構」包括兩方面：第一是在社會最頂點有一個「神聖的位置」（sacred space），那些控制這個位置的人，具有超越性力量，足以改變社會。從這個角度而言，位置本身比誰佔據那個位置更為重要。



但是反過來說，在那至高點有一特殊機關，由某一特定人物所代表，（通常是王權）。因為結構本身並無動力足以改變自己，故必須仰仗這個佔據最高神聖位置的君王的個人品質來改變整個社會結構。（史華慈，2009：132）

並且史華慈認為中國在政治秩序上，之所以未曾發展出別的結構取代這個深層結構，史華慈認為，是因為傳統士人習慣於將失去這個深層結構的替代面想像為「亂」，所以不願意去改變它。是因為擔心「亂」，所以不願意去質疑或挑戰這個「深層結構」（史華慈，2009：134-135）。中國傳統思想對於政治秩序，和對於聖賢君王的觀點，也成為毛澤東「文化大革命」之德性統治的思想基礎。對孟子而言，並非制度機構鑄造了聖賢君王和君子的德性，而是聖賢君王和君子通過制度機構彰顯出他們道德力量的光芒（史華慈，2013：182）。

此外，史華慈表示，馬列主義思想和黨領袖、黨組織之間，是存在著相互影響的關係，一方面印證人的模式與三角互動理論，另一方面突顯出馬列主義對於黨領袖的意識反應、與黨組織的發展和運作，相互之間的影响與羈絆。

顯然，當馬克思列寧主義中的一些元素開始塑造這個革命運動的領導者的思想、情感和行為時，其它元素則成為了僵化的文字或淪落為形式主義。馬克思列寧主義創建並塑造了一個新的統治團體，同時又被該團體扭曲和操縱以服務其利益，它扮演了激發思想與活躍意識形態的雙重角色。

（Schwartz，1973：22-23）。

中國共產黨的領導人，從外界來看，雖然自毛澤東以來，在黨組織裡，似乎都擁有絕對的領導權，但如同所有的政治團體，權力的爭奪和傾軋，仍然圍繞這些領導人與黨內的其他政治勢力。黨固然跟著領導走，但領導也被黨的組織和所承襲的主義和思想牽制與羈絆。毛澤東在文化大革命期間，對黨發動的攻擊，除了權力鬥爭的因素，更不能忽視的是，他承襲馬克思、列寧主義而期待實現他的政治思想願景的奮鬥。

馬克思成功地融合了盧梭的道德理想與聖西門的科技工業觀點，把「道德取向」和「工程取向」整合在一起，形成了一種強大的社會力量。他一方面能夠充滿憤慨地批評歷史進程中的不公與異化現象，另一方面又能對人類的科技成就感到欣慰。在馬克思理想的社會中，人們不僅能享受盧梭倡導的社會美

德，也能享受物質生活的美好。這是馬克思主義魅力的重要來源。列寧和史達林都繼續實行馬克思融合兩種取向的意願。他們都強調黨員的道德品格，然而列寧也同時著重革命者的工作效率；史達林則更偏向工程導向，突出黨在建設社會主義中的專業實力。如果說毛澤東在文化大革命時期認為他的黨不夠

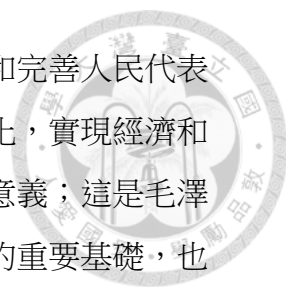
「紅」（意指無產階級的美德與世界觀），那麼史達林則認為他的黨不夠

「專」（意旨科學、技術的專業能力）。因此，在文化大革命時期，經過羅伯斯比、馬克思、列寧、史達林的相繼傳承，毛澤東再次面對了盧梭式的問題意識。在毛澤東的思想體系中，盧梭的社會道德元素將聖西門的技術官僚主義元素邊緣化了（林同奇，2003：44）。但是在鄧小平接替毛澤東領導中國共產黨之後，面對「文化大革命」的失敗，為了領導中國共產黨能夠實現中國推動社會主義現代化的目標，鄧小平進行思想與路線上的調整，因此以「經濟發展」為中心，和以「四個堅持」和「堅持改革開放」為兩個基本點的「鄧小平理論」因應而生。之後無論是江澤民的「三個代表重要思想」，或者胡錦濤的「科學發展觀」，都延續著對毛澤東「文化大革命」德性統治路線的修正道路，也持續引導中國共產黨偏向「工程主義取向」（專）的方向去發展。

貳、從鄧小平到胡錦濤的主政思想：

一、鄧小平建設有中國特色社會主義理論：

中共於 1992 年，在第十四次全國黨代表大會，正式提出「鄧小平建設有中國特色社會主義理論」（以下簡稱「鄧小平理論」），於 1997 年在第十五次全國黨代表大會中，將「鄧小平理論」納入黨章，1999 年修憲入憲。「鄧小平理論」闡明了中國社會主義現代化建設的基本問題與基本政策，鄧小平也成為「當代中國特色社會主義理論體系」的開創者。「鄧小平理論」最核心的主張，乃「一個中心，兩個基本點」。所謂「一個中心」是指「經濟建設」，這是鄧小平認為當時中國邁向現代化最重要的任務。「兩個基本點」，首先指的是堅持四項基本原則（堅持社會主義道路、堅持人民民主專政、堅持以工人階級為領導、堅持馬克思主義、列寧主義和毛澤東思想），其次是堅持改革開放。這個理論的主要內容包括：尊重生產力的基本作用，發



展是硬道理，解放思想，實事求是，與時俱進，堅持和完善人民代表大會制度等等。鄧小平理論，對於引導中國走向現代化，實現經濟和社會的發展，以及進一步開放和改革具有重要的指導意義；這是毛澤東之後中共不斷強調「中國特色社會主義」理論體系的重要基礎，也是中國共產黨的基本路線⁴⁹。而為實現中國現代化的目標，鄧小平認為現代化的關鍵在於科學技術，科學技術必須快速發展，才能推動經濟的快速發展，早日實現中國現代化⁵⁰。鄧小平在理論中，「經濟發展」是最重要的目標，尋求科學技術的，以儘速達成中國的現代化，然而馬克思主義雖然不可放棄，但必須與時俱進，因此鄧小平曾說：

馬克思主義理論從來不是教條，而是行動的指南。它要求人們根據它的基本原則和基本方法，不斷結合變化著的實際，探索解決新問題的答案，從而也發展馬克思主義理論本身⁵¹。

馬克思主義在鄧小平一切以發展為前提的思想下，必須針對發展所遇到的問題，進行理論的配合與調整。如此一方面，為因應中國政治、經濟、社會、外交、文化等各方面發展的情況，的確開啟中共提出「中國特色社會主義」理論體系的契機；另一方面，史華慈所謂中共向「工程主義取向」發展傾斜，也是顯而易見的。

對共產黨或馬列主義的信仰者而言，原本「革命」是一種終極手段，透過革命，目的是清除進步路徑上的阻礙，並塑造一個美好的社會，以協調和整合實現道德共同體的理想及現代技術社會的現實矛盾。在鄧小平主政的階段，他將「革命」轉化為「改革」，試圖透過「改革」，協調上述的矛盾，完成中國社會主義的現代化。他提出：

⁴⁹ 參考資料：中國共產黨新聞網—鄧小平紀念網—綜合研究。資料來源：

<http://cpc.people.com.cn/GB/69112/69113/69117/index.html>。2023/6/25。

⁵⁰ 參考資料：劉旭東，2013，鄧小平的治國理念與治國政策。資料來源：中國共產黨新聞網—理論—網路論文：<http://theory.people.com.cn/BIG5/n/2013/0918/c40537-22961471.html>。

2023/6/25。

⁵¹ 參考資料：中國共產黨新聞網—鄧小平紀念網—生平著作—語錄。資料來源：

<http://cpc.people.com.cn/n1/2020/0526/c69113-31724082.html>。2023/6/25。

「革命是解放生產力，改革也是解放生產力」⁵²。意即中國在社會主義制度確立之前，革命指的是推翻帝國主義、封建主義、官僚資本主義的反動統治，讓中國人民的生產力得以釋放。在社會主義基本制度確立之後，鄧小平認為「改革」就是從根本上改變阻礙生產力發展的經濟體制，並建立充滿活力的社會主義經濟體制以促進生產力的發展。因此「改革」也被視為解放生產力。「文化大革命」的失敗，讓鄧小平選擇用「改革」的方式，來推動中國的現代化。

二、江澤民三個代表重要思想：

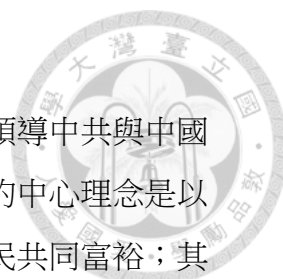
江澤民主政時，提出「三個代表重要思想」，三個代表的內容分別是：「中國共產黨，要始終代表中國先進社會生產力的發展要求；要始終代表中國先進文化的前進方向；要始終代表中國最廣大人民的根本利益。⁵³」「三個代表重要思想」在 2002 年的中國共產黨第十六次全國代表大會上被正式納入黨章，從而確認其作為中國共產黨的主導思想，2004 年，這一思想被寫入憲法，進一步鞏固了其在國家政治和法治中的領導地位。「三個代表重要思想」，意味著中國共產黨必須推動科技進步和經濟現代化，不斷提高社會生產力，以實現社會主義的現代化；黨必須承擔起領導文化發展的責任，推動社會主義先進文化的繁榮和發展；黨在推動社會主義建設的同時，必須關注和維護最廣大人民群眾的根本利益。「三個代表重要思想」主要是為了應對新的歷史條件下的挑戰，並將中國共產黨的領導地位與社會主義市場經濟的發展相結合，基本上是延續鄧小平「發展」路線的前提，進一步擴大黨的群眾基礎與一黨專政統治的正當性。

⁵² 參考資料：吳榮生，2019。〈鄧小平關於改革開放的著名論斷〉。資料來源：

<http://cpc.people.com.cn/n1/2019/0313/c69113-30972982.html>。2023/6/25。

⁵³ 參考資料：中國共產黨新聞網—網上黨校—黨的知識。資料來源：

<http://cpc.people.com.cn/BIG5/64156/64157/4418474.html>。2023/6/25。

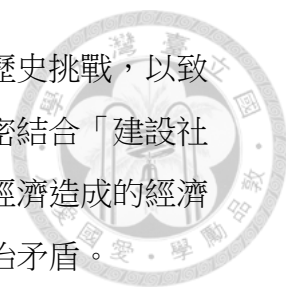


三、胡錦濤「科學發展觀」：

胡錦濤主政時期，提出「科學發展觀」，作為他領導中共與中國的核心思想。「科學發展觀」首要強調的是發展，它的中心理念是以人為本的人本思想，推動人的全面發展和實現全體人民共同富裕；其基本原則是追求在經濟、政治、文化、社會和環境等各個領域中實現全面協調的永續發展，而其基本方法則是統籌規劃和兼顧考量各種影響發展的因素，希望在發展中重視社會公正，實現公正分配和公正競爭，解決長期經濟高度發展下的政治矛盾與社會矛盾，建設「社會主義的和諧社會」⁵⁴。「科學發展觀」於2007年，中共第十七次全國代表大會上寫入黨章；2018年寫入憲法。「科學發展觀」強調經濟發展必須實現人與自然的和諧、經濟與社會的和諧，以及當前與長遠利益的和諧。由於至胡錦濤主政時期，中國已經在經濟發展上累積飛躍的進步，然而在從計畫經濟轉向市場經濟的過程中，長期偏重「經濟發展」的情形下，中國的發展已經在市場經濟的條件下，產生資本與勞動、生產與分配的巨大矛盾。中共內部也產生長期偏重科技技術以促進經濟發展所帶來的問題，經濟向資本市場與自由經濟靠攏，在物質文明蓬勃發展的狀況下，黨的精神文明建設似乎趕不上物質腐化組織的速度，黨內產生的貪腐狀況，正在侵蝕中共延續一黨專政的道德性。社會公開對於黨內的腐敗與檢討提出要求。

今天在市場經濟的條件下，能不能經受住花天酒地的考驗，在帶領人民群眾走向富裕的同時，保持自己的清正廉潔，這還是有待新一代共產黨人用行動做出回答的問題。加上腐敗像腫瘤一樣地蔓延，制度性的監督機制又不健全，廣大善良的人民群眾，雖然希望新一代共產黨人能夠經受住考驗，做出經得起歷史考驗的回答，但心中存在疑慮現象還是很普遍的。（李景源、吳元梁編，2008：262）

⁵⁴ 參考資料：中國共產黨歷史和文獻網—理論研究—科學發展觀研究。資料來源：
<https://www.dswxyjy.org.cn/GB/427152/423721/index.html>。2023/6/25。



擴大的社會矛盾與政治矛盾，讓胡錦濤面對中國新的歷史挑戰，以致於他提出「科學發展觀」的發展理念和戰略，並且緊密結合「建設社會主義和諧社會」的社會發展目標。除了要解決市場經濟造成的經濟和社會問題，也要解決中共內部產生腐化的政治和統治矛盾。

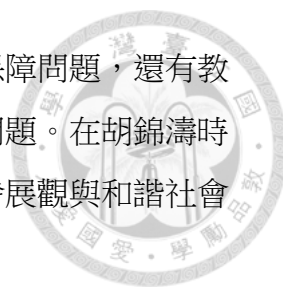
江澤民和胡錦濤主政的期間，雖然兩任領導人仍然不間斷地強調，對於中國共產黨進行改革與建設，如江澤民的「三個代表重要思想」中強調，要維持中國共產黨的「先進性」和「代表性」。然而為了擴大「代表性」，2002年在江澤民卸任時，中國共產黨到黨員人數已超過6600萬⁵⁵。黨員的身份結構變得更加多元化。大量非工農勞動者、企業管理者甚至私營企業主開始參與黨的活動。黨員的經濟地位和經濟條件也出現變化，黨員中包含高收入者但也有低收入的貧困者，黨員的流動性也增強。這些都對加強黨員管理和維持黨的先進性造成具體的問題。黨員的極度擴充，既為中共的發展注入了新的活力，但同時也對中共的黨員思想教育和訓練，並確保黨員素質，形成極大的挑戰。

從中共毛澤東之後，到胡錦濤主政，這段時期，雖然經歷了鄧小平、江澤民、胡錦濤三任領導人，然而江澤民的是鄧小平指定的接班人。江澤民上台背景是在處理天安門事件上顯示的政治忠誠以及其在上海市長和市委書記任內的治理經驗。胡錦濤被選為江澤民的接班人的過程，涵蓋了黨內多種力量的平衡和協商。這不僅是江澤民的選擇，也是包括鄧小平在內的黨內其他元老的選擇。胡錦濤被視為一位穩定的過渡人物，能夠維持江澤民時期的政策線路。因此等於鄧小平堅持「改革開放」，偏重「經濟發展」的路線，維持一段相當長的時間。中國在這段時間的發展，也累積相當的問題。

例如胡錦濤的科學發展觀，在黨的建設與改革方面，則是強調黨已經面臨歷史發展和社會發展中的新問題，這些問題，有些是經濟體制的問題，包括國有企業改制問題、「三農」（農業、農村、農民）問題、以及財政和

⁵⁵ 參考資料：徐永軍，2014，〈江澤民與黨的建設新的偉大工程〉。資料來源：中國共產黨歷史和文獻網—理論研究—三個代表重要思想研究：

<https://www.dswxyjy.org.cn/n1/2019/0228/c423964-30919403.html>。2023/6/25。



金融問題；有些是社會領域的問題，包括社會福利和社會保障問題，還有教育和衛生醫療體制改革的問題；另外就是政治體制改革的問題。在胡錦濤時代，政治改革已經成為必要消除的矛盾重點，如在《科學發展觀與和諧社會建設》一書中，曾提到：

無庸諱言，在市場經濟條件下，資本、勞動、管理、技術各個要素在生產與分配過程中存在著一定的矛盾，其中特別是資本和勞動之間的矛盾，有時會變得十分突出和尖銳，做為工人階級政黨的共產黨，如何協調好資本和勞動之間的關係，實現勞資兩利也是新問題；以人為本，除了要把人做為發展的出發點和落腳點之外，還包含著要把處理好人們之間的種種矛盾做為發展中的頭等大事來對待，把人與人之間的關係理順了，矛盾處理好了，人們就能夠各得其位，各獲其利，和諧相處。所以，我們只有不斷推進政治建設，做到政通人和，才能實際地推進社會主義和諧社會的建設。（李景源、吳元梁編，2008：262）

如上所述，日益嚴重的社會發展與政治矛盾，若不能得到妥善的處理，將會侵蝕中共統治的正當性。而這個對於黨和社會進行改革的重責大任，則落到了習近平身上。

相較於江澤民和胡錦濤較為明確的「指定接班」過程，習近平被認為是由胡錦濤領導的中共中央政治局在內部選定並提升的，而非一個明確的「指定接班」過程。習近平在 2007 年的中共十七大上獲選為中央政治局常務委員，成為領導集體的重要一員。雖然習近平的崛起並非一個典型的「指定接班」過程，但他的上升仍然符合中國共產黨的領導人選擇的一般模式。在他上任之前，習近平在中共中央以及福建、浙江等地區的領導職位上有多年的工作經驗，並在這些職位上獲得了相當的成就和認可。以下我們要來瞭解習近平上台之後，推動一連串的重要政策，並提出的主政思想。

叁、習近平新時代中國特色社會主義思想：

習近平主政時期，他提出「習近平新時代中國特色社會主義思想」（以下簡稱「習思想」），象徵中共統治思想方向的重要調整。「習思想」是自 2012 年 11 月，習近平在中共十八屆一中全會被選為中共中央總書記，並作為最高領

導人執政以後所提出的領導思想。2017年，中國共產黨第十九次全國代表大會通過了《中國共產黨章程（修正案）》的決議，將習近平新時代中國特色社會主義思想寫入黨章。自此，「習近平新時代中國特色社會主義思想」繼「毛澤東思想」和「鄧小平理論」之後，成為第三個以領導人名義命名的中共指導思想（江澤明與胡錦濤，都未以領導人名義命名）。這意味著習近平的地位超越了前兩任黨總書記江澤明和胡錦濤，確立了習近平在意識形態上的絕對權威。習近平新時代中國特色社會主義思想旨在解決以下核心問題：如何堅持和發展中國特色的社會主義、如何建設社會主義現代化強國、以及如何建設一個長期執政的馬克思主義政黨。2018年，第十三屆全國人民代表大會一次會議通過了《憲法修正案》，將「習思想」與胡錦濤「科學發展觀」一起納入了《中華人民共和國憲法》。

「習思想」的主要內容包含：「十個明確」、「十四個堅持」、「十三個方面成就」、「六個必須堅持」⁵⁶。在「十個明確」的第一點是：明確中國特色社會主義最本質的特徵是中國共產黨領導，中國特色社會主義制度的最大優勢是中國共產黨領導，中國共產黨是最高政治領導力量，全黨必須增強「四個意識」、堅定「四個自信」、做到「兩個維護」⁵⁷；「十四個堅持」的第一點是：堅持黨對一切工作的領導；「十三個方面成就」的前兩點是：1. 堅持黨的全面領導，2. 全面從嚴治黨。可見對黨的建設與改革，是習思想中的重要工作，習對黨的改革，明顯地朝向黨員馬克思主義認識的重建與提升道德素質的要求。

一、強調馬克思主義的學習和實踐。

習近平自主政以來，不間斷地發表「堅持用馬克思主義及其中國化創新理論武裝全黨講話」的相關講話，一方面要深化黨對於馬克思主義的學

⁵⁶ 參考資料：習近平新時代中國特色社會主義思想。資料來源：中國共產黨員網—學習平台—思想體系：<https://www.12371.cn/special/xxzd/hxnr/>。2023/6/25

⁵⁷ 四個意識：「政治意識、大局意識、核心意識、看齊意識」；四個自信：「道路自信、理論自信、制度自信、文化自信」；兩個維護：「堅決維護習近平總書記黨中央的核心、全黨的核心地位，堅決維護黨中央權威和集中統一領導」。資料來源：中國共產黨員網：<https://www.12371.cn/2021/04/02/ARTI1617345464213447.shtml>。2023/6/25。

習和時間，另一方面強調黨員加強品格水平與道德素質的重要，例如 2021 年 7 月 1 日在慶祝中國共產黨成立 100 週年大會上，習近平強調：以史為鑒、開創未來，必須繼續推進馬克思主義中國化。馬克思主義是我們立黨立國的根本指導思想，是我們黨的靈魂和旗幟。中國共產黨堅持馬克思主義基本原理，堅持實事求是，從中國實際出發，洞察時代大勢，把握歷史主動，進行艱辛探索，不斷推進馬克思主義中國化時代化，指導中國人民不斷推進偉大社會革命。中國共產黨為什麼能，中國特色社會主義為什麼好，歸根到底是因為馬克思主義行⁵⁸。

很顯然地，習近平要扭轉所謂馬克思主義在中國共產黨內，淪落為僵化的文字或形式主義的問題，他要求黨員必須對於馬克思主義的思想、理論，要應用在解決中國特色社會主義發展遭遇的問題上，實際在思想上，延續馬克思主義對中共和中國發展的指導作用。

二、強調從嚴治黨以肅清貪腐

在《習近平談治國理政》一書中，在提到黨的建設與改革的部分，很明顯地暢廉反腐，厲行勤儉節約，反對鋪張浪費，成為重要工作項目。中共自第十八次全國代表大會之後，對於黨員嚴格要求遵守「三嚴三實」⁵⁹的作風，及「八項規定」⁶⁰、「六項禁令」⁶¹的紀律。對黨員的道德性建設，習近平表示：

⁵⁸ 參考資料：習近平：堅持用馬克思主義及其中國化創新理論武裝全黨講話。資料來源：中國共產黨員網：<https://www.12371.cn/2021/11/15/ARTI1636960901991620.shtml>。2023/6/25。

⁵⁹ 即嚴以修身、嚴以用權、嚴以律己，又謀事要實、創業要實、做人要實。（習近平，2014：383）

⁶⁰ 指第十八屆中央政治局關於改進工作作風、密切聯繫群眾的八項規定。主要內容是：1.改進調查研究 2.精簡會議活動 3.精簡文件簡報 4.規範出訪活動 5.改進警衛工作 6.改進新聞報導 7.嚴格文稿發表 8.厲行勤儉節約。（習近平，2014：382）

⁶¹ 即 1.嚴禁用公款搞相互走訪、送禮、宴請等拜年活動。2.嚴禁向上級部門贈送土特產。3.嚴禁違反規定收送禮品、禮金、有價證券、支付憑證和商業預付卡。4.嚴禁濫發錢物，講排場、比闊氣，搞鋪張浪費。5.嚴禁超標準接待。領導幹部下基層調研、參加會議、檢查工作等，要嚴格按照中央和省委的有關要求執行。6.嚴禁組織和參與賭博活動。各級黨員幹部一定要充分認識賭博的嚴重危害性，決不組織和參與任何形式的賭博活動。參考資料：浙江日報，

為政之道，修身為本。幹部的黨性修養、道德水準，不會隨著黨齡工齡的增長而自然提高，也不會隨著職務的升遷而自然提高，必須強化自我修煉、自我約束、自我改造。新時代中國特色社會主義思想，不僅包含著黨治國理政的重要思想，也貫穿著中國共產黨人的政治品格、價值追求、精神境界、作風操守的要求。要涵養政治定力，煉就政治慧眼，恪守政治規矩，自覺做政治上的明白人、老實人⁶²。

習近平在此特別強調黨員的道德修養，也以中國傳統的「修身以致平天下」的觀念，要求中國共產黨員，必須提升道德水準與政治品格。習近平在 2022 年對中共中央黨校（國家行政學院）中青年幹部培訓班的開班儀式上講話強調：

腐敗是最容易導致政權顛覆的嚴重問題。黨的十八大以來，我們黨站在跳出歷史週期率的高度堅定推進自我革命，持續正風肅紀反腐，有效淨化了黨內政治生態。黨中央向全黨全社會表明了反腐敗的堅強決心，展示了零容忍的堅定意志⁶³。

根據統計 2018 年至 2021 年，中國大陸官員涉貪案件每年皆突破 60 萬人⁶⁴。習近平在 2013 年於中央紀律檢查委員會上，以「把權力關進制度的籠子裡」為題，發表講話：

從嚴治黨，嚴治這一手絕不能放鬆。要堅持「老虎」、「蒼蠅」一起打，既堅決查處領導幹部違紀違法案件，又切實解決發生在群眾身邊的不正之風和腐敗問題……把權力關進制度的籠子裡，

2014/12/27。〈六項禁令〉。資料來源：http://zjrb.zjol.com.cn/html/2012-12/27/content_1930977.htm?div=-1。2023/6/25。

⁶² 參考資料：習近平：堅持用馬克思主義及其中國化創新理論武裝全黨講話。資料來源：中國共產黨員網：<https://www.12371.cn/2021/11/15/ARTI1636960901991620.shtml>。2023/6/25。

⁶³ 參考資料：習近平：努力成長為對黨和人民忠誠可靠、堪當時代重任的棟樑之才。資料來源：中國共產黨員網：<https://www.12371.cn/2023/06/30/ARTI1688111085525187.shtml>。2023/6/25。

⁶⁴ 參考資料：魏國金，2022/11/08。〈習近平「打貪」無盡頭，貪官年年突破 60 萬人〉。自由時報。資料來源：<https://news.ltn.com.tw/news/world/breakingnews/4115654>。2023/6/25。

形成不敢腐的懲戒機制、不能腐的防範機制、不易腐的保障機制。（習近平，2014：390）

對於習近平雷厲風行的肅貪，各界常以整肅政敵來解讀，認為肅貪只是習近平主政初期為鞏固權力肅清政敵的手段和工具。但若我們從習近平從根本性原則，宣示從嚴治黨、依法治國，並具體加強反腐的制度性機制（包括成立「中央全面深化改革小組」、紀檢制度改革，尤其是紀委的體制改革，特別強化中央對地方領導的紀委體制，形成垂直管理架構下的反腐機制，有效強化中央對地方的貪腐治理）（蔡文軒，2015：37），整肅貪瀆的深度和廣度（因肅貪牽涉的官員人數和階級），以及延續至習近平第三任期的肅貪強度，我們實不能單純以整肅政敵來詮釋習近平的反腐工作。除了要讓十八大前已陷入信任危機的中共黨人警醒：黨員的失德和貪腐已經危及中共的統治地位。習近平發起的反腐清廉行動，其目的自然希望透過懲戒貪官污吏，以便重拾已經對中國共產黨的統治感到失望或熱情減退的民心（劉瑞川，2016：153）。然而我們下一節將深入討論，反腐倡廉背後，習近平的政治思想與習近平人格，與他實現統治理念的關係。

三、強調實現「中國夢」。

「中國夢」是習近平於 2012 年底上任後提出的政治號召和目標。這一目標旨在描繪出一個現代化社會主義的美善社會，它寓含了全體中國人民對於美好生活的期盼與實現。習近平提出：

每個人都有理想和追求，都有自己的夢想。現在，大家都在討論中國夢，我以為，實現中華民族偉大復興，就是中華民族近代以來最偉大的夢想。這個夢想，凝聚了幾代中國人的夙願，體現了中華民族和中國人民的整體利益，是每一個中華兒女的共同期盼。我堅信，到中國共產黨成立 100 年時全面建成小康社會的目標一定能實現，到新中國成立 100 年時建成富強民主文明和諧的社會主義現代

化國家的目標一定能實現，中華民族偉大復興的夢想一定能實現。

65

由上述可知，習近平的「中國夢」主要包含兩個層面的含義：

1. 國家層面：實現中華民族的偉大復興。這包括使中國成為全球富強的國家之一，同時也要求國家實現經濟、政治、科技、教育等方面的現代化。
2. 個人層面：全面建成小康社會。強調中國人民生活水準的提高和社會公正公平。包括提高人民的物質生活水準，提升公民的文化素養，提高社會福利，以及實現社會公正等等。

「中國夢」的提出也凸顯著中國共產黨領導下的中國在政策和戰略上的新方向，它是習近平對中國的未來發展的宏觀規劃和設想，而這個設想被看作是指導中國社會主義現代化建設結合群眾要達成的總體目標。對習近平而言，要完成這個總體目標的方式，是讓群眾獻身於領袖的號召，自己與人民水乳交融，每個中華兒女共同承擔「實踐中國夢」的責任。

四、推動「一帶一路」。

「一帶一路」政策，是習近平在 2013 年提出的全球發展戰略。這個戰略的目的，是通過加強中國與國際間的基礎設施連接，推動貿易和經濟合作，從而實現地區和全球的經濟發展和繁榮。「一帶一路」的「一帶」，指的是陸地上的「絲綢之路經濟帶」，包括連接中國、中亞、俄羅斯和歐洲的經濟帶，以及連接中國與波斯灣和地中海的中東經濟帶；「一路」指的是海上的「21 世紀海上絲綢之路」，即通過中國海岸線連接東南亞、南亞、非洲和歐洲的海上路線。這個政策的實施主要是透過投資和開發基礎設施來推動。例如，中國政府以及其相關的金融機構和公司已經在多個國家投資了港口、鐵路、高速公路、機場、能源和通信等基礎設施項目。這些項目的目的不僅是提高貿易和經濟活動的效率，

⁶⁵ 參考資料：程宏毅，2012/11/30。〈習近平總書記深情闡述中國夢〉。人民日報。資料來源：
<http://jhsjk.people.cn/article/19746088>。2023/6/25。

也是為了進一步打開新的市場和投資機會，並增強中國在全球的影響力。習近平強調：

推進「一帶一路」建設，要誠心誠意對待沿線國家，做到言必信、行必果。要本著互利共贏的原則同沿線國家開展合作，讓沿線國家得益於我國發展。要實行包容發展，堅持各國共用機遇、共迎挑戰、共創繁榮。⁶⁶

習近平主政之後，他的外交政策一改鄧小平以來「韜光養晦」的外交原則，更為積極地參與全球事務。除了一帶一路，習近平更為全球治理提供了「中國方案」，包括「人類命運共同體」，以後後續的「全球安全倡議」、「全球發展倡議」。這些政策顯示了習近平對中國在國際舞台上角色的獨特理解和願景，是對於中國如何被國際接納、歡迎並喜愛的積極擘劃。

下一節我們要討論習近平在文化大革命期間的人格特質形成以及這對他從政之後，施政理念的影響。嘗試瞭解習近平的性格觀念和思想，有助於我們深入了解其在中國與國際關係中所帶來的政治影響，習近平如何使用他所選定的觀念、思想來維持中國共產黨一黨專政的統治，而這種統治同時使統治者及其人民深深投入其中。

⁶⁶ 參考資料：楊麗娜，2014/11/06。〈習近平：加快推進絲綢之路經濟帶和 21 世紀海上絲綢之路建設〉。新華網。資料來源：<http://jhsjk.people.cn/article/25988633>。2023/7/18。

第二節 通過思想和人格的一黨專政治理：

中國國家主席習近平的群眾路線意識

許多研究政治人格和態度的相關文獻，多半暗示著行為者擁有一個穩定的自我政治人格和態度，以用來評估和處理行為者與他者之間關係的框架（例如，Federico，2022; Bromme, Rothmund & Azevedo，2022; Osborne, Satherley & Sibley，2021）。然而，這一節我們要討論，習近平的觀念（idea），把它視為對自我與人際關係的一種參照，而非評估和管理他人關係的工具。過去對於習近平人格的研究也大多關注於他的人格如何影響他對世界的觀感以及他與他者的關係（Torigian，2018; Lee，2018; He，2013）。因此，這些研究忽略了習近平對人際關係的敏銳度如何回饋到他的自我期待或自我角色定位，進而影響他的觀念之使用。這些文獻未能解釋在特定情境下，特別是在專制政體下，探討一位統治者如何透過自我建構以贏得公眾的接納。在此，我們要注意的是，習近平依賴他的觀念去理解世界對他的評價，並讓他的自我評價預先影響了他對公眾的態度。然而，人格可以適應環境的變遷而改變。習近平的自我意識調整並不妨礙他以相同的方式發展，即解放他的人民進入適當的他者角色，這反映出他的自我信心的提升，以及他的觀念在滿足人際需求上的變化。

政治行動中的思想與個人性格兩者都具有其重要性。威權人格理論

（Adorno et al.，1950）對於威權型領導者與其追隨者之間的自然吸引力進行了解釋（Nilsson & Jost，2020；Liu et al.，2019；Gandesha，2018；Harms et al.，2018）。即使如此，單是性格因素也無法全面揭示他們在實際情況中，即使沒有明顯的共享觀念，如何進行互動。政治觀念能夠說明領導者及其追隨者在理性上認為追求哪些政治目標是正確的。然而，一種觀念並不能自然地激發其支持者的熱情。一個統治者會依賴觀念來達成他期待的關係，但是維護一種關係並不需要堅守任何特定的觀念（Finchelstein，2022；Gandesha，2019）。人格會根據觀念對人際需求的影響重新選擇和組織觀念，獲得成功經驗的觀念，會對人格產生重塑的作用（Costello et al.，2022；Kalmoe，2020；Federico & Malka，2018）。對人格因素的深度理解，揭示了政治行動者需要從觀念中獲取具體的靈感，並有動機以其特有的方式去解釋和實現這些觀念。這些考慮因素

說明了針對習近平的性格與政治思想進行細緻分析與瞭解的重要關聯性。

以下的討論有一個重要性的脈絡，即特定觀念如何透過個別的思想者對該觀念的重塑或政治領導者的重新應用，帶來深遠的影響。(Conglegon 2020; Chemouni & Mugiraneza 2020; Sanders 2019; Kurunmäki & Marjanen 2018) 在此，那些促成習近平政治語言和思想最為關鍵的觀念，包括佛教、儒學和社會主義。這三個觀念，都在某種程度上為在特定環境中的壓迫，提供了某些啟示或合理化，或者培養出能接受威權主義的特定人格類型。這些政治觀念在一般意義上具有解放性，因為面對現代條件下的異化和壓迫，它們對人性和無限性給予了共同的讚揚。這就是為何這些觀念能夠為統治者提供一種相對穩定且一致的視角，用於評價和調整人民的角色。

壹、習近平性格與佛教、儒家、社會主義之交互作用

以下當我們要討論佛教、儒家思想和社會主義等觀念與性格交互作用，有兩個主要觀察。首先，每個性格類型都會對特定的觀念產生偏好的傾向。其次，這些觀念形成個人的信仰，進而指導他們的行為。然而，在將性格視為對特定關係的感性需求的定義下，觀念和性格都不是穩定的。因為隨著政治行動者的成長，對某種關係的感性需求將不可避免地演變，這可能源於在滿足持續的關係需求過程中，對於成功和失敗的體驗。此外，即使一個觀念或觀念系統已有堅固的信念而被其許多追隨者接受，並且超越了統治者的重新解讀，但如果他清楚自己特殊的關係需求，這個觀念或觀念系統仍是不穩定的。在這種情況下，他會使用這個觀念來滿足自己的需求，並將該觀念的選定和演變部分提醒他的人民。這就是在研究習近平的人格和政治思想與統治時，具有啟發性之處。

簡而言之，習近平在文化大革命時期的人格改變，影響了他對觀念的應用。他運用這些觀念的目的並不在於改變人民或重新審視世界，而是透過策略性地獲得人民的認同，並在獲得預期的成功後將其內化。他的性格在他政治生涯後期才發展成為自我認定的「世界助益者」。他對人際關係的需求，則持續透過他以往成功滿足這種需求的經驗而發展。

我們關注到習近平的信念系統中一個關鍵部分，該部分明顯地反映了他性



格的重要層面 (He, 2013)。此一性格個性因素，影響習近平如何決心讓他的人民以及整個世界與他建立關係。具體地說，本文主張在文化大革命期間習近平的經驗培養了兩個堅定的教誨，這些教誨在他日後的政治生涯中指導了他的學習和思想。首先，他認識到自己作為一個單獨的個體是有其脆弱性的；其次，他發現只有將自己與群眾融為一體，才能實現生存並達到勝利。第一點的主張來自於已經收錄在《紐約時報》一篇文章中的許多資料來源 (Buckley & Tatlow, 2015)。第二點在公開資料中得到了廣泛的認識 (Torigian, 2018; Lee, 2018; 習近平, 2003)。習近平所指的與群眾融為一體，即是深入調查並嘗試滿足群眾的需求⁶⁷。然而，基於習近平體驗到的成功經驗，他也能夠反過來期待大眾會對他為他們設想的事物有所期待。鑒於習近平的自信，他已經預備好與世界其他地方的潛在群體融為一體。閱讀關於儒家、佛教和社會主義/馬列主義、毛澤東主義的書籍，讓習近平有能力將他的經驗教誨，轉化為文化和哲學理念。他在文化大革命之後，政治生涯的成功，提升了他對以越來越創新的方式實施他的政治教化的信心。

習近平在青少年時期就已經感受到人生的脆弱與無常。他的艱困生活始於他 13 歲那年，也就是他的父親習仲勳在文化大革命期間失勢之時。在被毛澤東監禁長達 16 年之前，習仲勳曾是一名中國共產黨高級將領和領導者。儘管在文化大革命之後習仲勳的名譽得到恢復，但由於他在中共對於胡耀邦的清洗，以及 1989 年對待民主學生的鎮壓等問題上的立場與鄧小平存在分歧，他與鄧小平的關係變得疏遠 (Singh, 2022: 156-7)。文化大革命期間，習近平曾在陝西一個窯洞中生活多年，習近平父親多災多難的事業對他產生了深遠的影響。他在學校青少年時期受到了羞辱，起初也難以適應農民的生活方式 (Buckley &

⁶⁷ 中共在 2023 年 3 月，習近平的第三任期開始，公布〈關於在全黨大興調查研究的工作方案〉，強調：「黨中央決定，在全黨大興調查研究，作為在全黨開展的主題教育的重要內容。」方案要求黨員幹部「要突出問題導向和目標導向，促進廣大黨員、幹部特別是領導幹部帶頭深入調查研究，使調查研究工作同中心工作和決策需要緊密結合起來，更好為科學決策服務。」，推動新一波的全國大調研。參考資料：杭子牙，2023/0323。〈中共「大興調查研究」李強李希等最高層火速執行〉。香港 01。資料來源：

https://www.hk01.com/article/880659?utm_source=01articlecopy&utm_medium=referral。2023/7/18。

Tatlow, 2015) , 然而隨著時間的推移, 最後他成功地重新站穩腳步, 不僅成為了一名全心投入的農民勞工, 還成為了農村的領導人。

習近平後來回憶起他從「現實, 實用主義和群眾」中獲得的教誨, 他在七年後重新獲得自信, 他的整個政治職涯中都受益於這種學習(習近平, 2003)。他最初對於的貧窮農村生活也感到不適, 甚至一度逃跑。但是在回到村莊後, 他嘗試採取了不同的生活方式。習近平證明他有承受艱苦勞動的能力, 結果越來越多的村民來找他聽取他的意見, 包括他形容為「對每一件村莊事務都會徵詢他意見」的村書記(習近平, 2003)。因此, 他實際上將他居住的窯洞變成了村莊的核心。他回想起他父親的忠告, 「群眾路線」是所有成功的精髓。這種對團結群眾的理解, 激勵他與農民群眾融合(習近平, 2003)。實際上, 農民對他的讚美與他被紅衛兵毆打的情況形成了鮮明的反差。在他十次的人黨申請全部失敗之後, 村民的支持最終說服了黨組織接納他。兩年過去, 他成為唯一一個堅守在農村裡的城市青年。他擔任農村領導, 改善了村莊的生活條件, 從而戰勝了孤獨。相比返回城市, 他更願意留在原地, 因為他在這裡越來越受到歡迎, 並有可能實現更大的成就。鑒於他家庭歷史的瑕疵, 如果沒有裙帶關係, 他在城市或官僚機構中很可能無法得到大眾的接納。因此, 他對那些曾經像家人一樣幫助過他的人感激不盡。習近平能夠信任的黨, 是那個他成功地把領導能力賦予支持他的同志的黨。

即使在今天, 這種與群眾的親密感仍在繼續。踏上政治生涯後, 在獲得平反的父親的幫助下, 他有機會為同時擔任政治局委員的國防部長工作。然而, 他缺乏進入高層政治或行政環境的信心, 後來很快地重返基層(習近平, 2003)。在過去的幾年裡, 他已經建立了贏得與他直接接觸的人的信心。習近平相信, 群眾路線比裙帶關係更能向黨證明他的可信度。因此, 他提出「像愛自己的父母那樣愛老百姓」(習近平, 2014: 432) 只有融入群眾, 才能「腳踏實地, 有力量」。窮人的苦難生活促使他「務實思考」、「勇敢面對挑戰」、「在困境中保持冷靜」。他由此產生的「群眾情感」與黨和官僚機構的無常和無情的遭遇, 形成了鮮明對比(習近平, 2003)。「群眾路線」是中國共產黨的政治理念, 是習近平從政的方針, 也是他對任何希望克服個人脆弱性的人的建議。同樣, 黨在人民面前、國家在面對世界時, 也不能忽視「群眾路線」。習

近平曾提出「人民群眾是我們力量的源泉」（習近平，2014：427）。

如果說「群眾路線」是中國共產黨的典型口號，那麼習近平的內化則更顯得與眾不同，因為「群眾路線」不單純是在意識形態上改造、動員和浪漫化群眾，使其成為統治者在群眾之外的戰略工具（Ong，2022）。習近平追求的是「超越自我中心主義」，這正體現出他實行群眾路線的精神。對毛澤東而言，從群眾中學習最終使他能夠改變群眾。然而，對習近平來說，是他也下定決心成為群眾中的一分子。由於個體本身具有內在的脆弱性，這種超越意識似乎從他接觸到的強調「空性」、「無限」、「苦行」和「超越塵世」的佛教教誨中得到了提升（Shimizu，2021；Salter，2000）。儘管習近平並非佛教徒，但他從小就受到佛教的影響，他的母親是虔誠的佛教徒，他的父親是第十世班禪喇嘛的親密朋友。對於習近平如何選擇性地吸取佛教智慧的過程我們並不清楚。然而，他在中共的領導人中非常罕見，他在各種演講中經常引用佛教格言。簡而言之，佛教對於現代性的觀念，使得關於西方思想的學習，不被簡化為個人主義或物質主義，這是由於積極的學習者已經超越了他們的生存利益。然而，對於習近平來說，學習「超越」主要是為了自我反思，而不是為人民的困境尋求任何解放性的解決方案，因為佛教在馬克思主義國家中是政治不正確的。然而，從長遠來看，浪漫化的超然自我形象，例如通過禪宗冥想，可能會導致以對整個國家、人類甚至宇宙的同情為名，忽視較小範圍的苦難（Stone，1999b；Hubbard & Swanson，1997；Hesig & Maraldo，1995）。如果領導者全心投入於一個更大，甚至無限的事業，那麼就可以在統治上為少數人（或某部分）的犧牲找到辯護的理由。習近平的佛教成分中就包含了這樣一條禪宗的思想脈絡。

習近平引用禪宗思想表明了他對某種超越的渴望——這是一種將日常的自利關懷擱置一旁的狀態。在個人背景下，超越指的是將個人福祉和安全放置於次要地位；在中國共產黨的語境中，它指的是消除階級意識；在中華人民共和國的語境下，它指的是淡化國家利益。禪宗思想的引入再現了一種更大的關係語境，其中，關懷更大的事業具有優先性。由於禪宗的說法含義不明且在政治上是不正確的，這些零星的出現似乎並不旨在啟迪聽眾或滿足任何需求。相反，它們必須反映習近平對於他在各種角色中如何對自身的地位毫不在意，以至於

他可以在語境中舒適地與群眾融為一體，例如：縣長對農民，中共總書記對數千萬黨員或十數億公民，或中華人民共和國主席對一帶一路不同地點的群眾。縣長、中共總書記或中華人民共和國主席必須超越他的地位、融入群眾，才能脫離個體的脆弱性。

習近平對於佛教的價值詮釋，始終圍繞著其對於開放、學習、融匯及謙遜的見解，進而引不同文明能在遼闊的海疆大地之間進行交流與融合（Xi，2014）。儘管這些特徵並未轉化為群眾路線的實踐，但它們卻透露了習近平理想自我的影子。他提到禪宗的個性特質，如「不覺」，這象徵了一種超越，指的是將自我完全融入工具或環境的狀態⁶⁸；「面壁成佛」代表著放下自我⁶⁹，意指失去自我意識；「無我」使所有個人目標顯得無意義⁷⁰，這指的是去感受他人如同他人感受到自己的情緒；以及佛陀的「心願」，緩解痛苦（Xi，2014），意指更有遠見的願望將引導出更有力的結果。簡言之，佛教是習近平信仰結構的基石，使他能從佛教經典中選取所需，以為他的群眾路線政策提供依據。之後，他轉而依靠儒學，以鼓勵他的幹部真心實意地體現「群眾路線」。

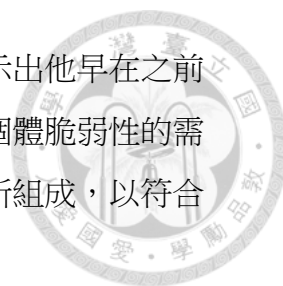
儒家人格的首要面向是培育具有道德的人，包含他的幹部及他自身。自習近平出任中共總書記以來，他一直深信堅守群眾路線將讓黨能在任何挑戰中立足。然而，他對黨的幹部保持警惕，他深知黨內的腐敗現象。他在多次對黨員和群眾的演說中，頻頻引用眾所皆知的儒家名言。例如，在2014年慶祝五四運動（反對儒學運動）的一次演說中⁷¹，矛盾地引述了數部儒家經典，包括《論語》、《大學》、《孟子》、《禮記》、《書經》、《管子》和《易經》，來推廣道德教育。這些經典讓他可以闡述個人自我約束的方式，儘管儒家思想並

⁶⁸ 參考資料：習近平，2014/05/04。青年要自覺踐行社會主義核心價值觀。參考來源：
<https://syss.12371.cn/2015/06/15/ARTI1434355638326518.shtml>。2023/7/18。

⁶⁹ 參考資料：李永斌，2018。〈從習近平主席系列重要講話看中國特色佛教文化的形成、特性與精神底蘊〉。資料來源：http://www.fjnet.com/shishi/nr/201812/t20181206_271896.htm。
2023/7/18。

⁷⁰ 參考資料：杜尚澤，2019/03/24。〈習近平：我將無我，不負人民〉。人民日報。資料來源：
http://www.xinhuanet.com/world/2019-03/24/c_1124275623.htm。2023/07/18。

⁷¹ 參考資料：習近平，2014/05/04。青年要自覺踐行社會主義核心價值觀。參考來源：
<https://syss.12371.cn/2015/06/15/ARTI1434355638326518.shtml>。2023/07/18。



不一定直接塑造他的性格，但是他對儒家經典的深入了解，顯示出他早在之前就內化了這些價值觀，並符合通過淡化個人計算來克服孤獨和個體脆弱性的需求。習近平的儒家信仰暗示了一個國家的自我如何由他的性格所組成，以符合中國通過共享其成長成果來克服孤獨和脆弱的需求。

與習近平的儒家人格特徵相互關聯的，是他的民族自我概念。在這方面，習近平從習仲勳那裡繼承來的團結群眾意識，結合習近平對個人脆弱性的認知，一同激發出民族主義意識。儒家思想將個體生活融入了兩千多年的文化歷程中。這種意識的重要性在於，他再也不能像他在任地方首長時那樣親訪每一個村莊。即使是現在，能夠做到這點的地方首長也寥寥無幾，更何況現在他已經是國家的元首。民族主義，這深植於人民而長久存在的思想，取代了他不能再親自走訪的地方的群眾路線，尤其是在他那些可能存在腐敗的同僚未能履行他們職責的地方。

習近平的民族主義有一個顯著的特點，那就是它更多的是作為對他個人脆弱感的一種療癒，而非一種政治動員的工具。因此，習近平很少將自己描繪成一位民族主義英雄。反而，他的敘事方式將民族主義的責任分散開來，就好像每個人都有權利，擁有自己的民族主義故事，而他則是與所有人分享並將之凝聚在一起。因此，「中國夢歸根到底是人民的夢，必須緊緊依靠人民來實現，必須不斷為人民造福。」⁷²民族主義成為由一個永恆的、抽象的、話語性的、集體的人民來構成每個人，並撰寫關於每個人民的故事。

貳、習近平的群眾治理路線反映之三個集體自我

事實上，我們無法找到直接的證據來證明觀念和政治統治方式之間的連接。然而，習近平對「群眾路線」治理的實踐和詮釋，間接地展現出與佛教、儒教和社會主義所提出的那些精選觀念相互一致的軌跡。因此，我們將在以下討論中，探討習近平集體自我的三個層次。習近平需要一種被接納（融入群眾）的關係來克服個體的脆弱感，這成為了他每一個集體自我的組成部分。在

⁷² 參考資料：習近平，2013/03/17。在全國人民代表大會第一次會議上的講話。中國共產黨新聞網。資料來源：<http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/0717/c397563-27322349.html>。
[2023/07/18](http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2023/0718/)。



所有層次上實現自我，都依賴於將這些觀念結合到他實踐群眾路線的情境中。總體上，這三個集體自我可以展示出相應的不同觀念，以證明習近平在不同情境下採取群眾路線策略的傾向。

這三個集體自我是「黨的自我」、「民族自我」和「國際自我」，並從習近平對與各種層面的群眾（想像的）親密關係的需求中反向演化，構成了他的自我。「黨的自我」通過習近平的反貪腐運動和儒家自我紀律感，說明了佛教追求超越和無我的影響。「民族自我」通過追求中國夢和國家團結，以及補充的社會主義，和對社會主義即平等主義的反貧困運動，體現了儒家的影響。最後，「國際自我」通過尋求人類的共享未來以及佛教對大慈悲心的訴求，表現了社會主義的影響。以下主要對應於上述三個層次的自我，而非透過政策計劃與實施的過程，進行習近平對他的反貪腐計劃、中國夢和人類共享未來的主要理念和詮釋。

1. 黨的自我：

在 1980 年代後期，擔任縣黨委書記的初期，習近平決心無畏地打擊貪腐。儘管他的核心的同僚給予他相反的建議，但他認為他對幾千名幹部的攻擊與數百萬人的利益相比，是微不足道的⁷³。他的主席任期也以強調反腐為開始，到 2021 年底，近 500 名正部級官員和超過四百萬黨幹部被清洗⁷⁴。對習近平來說，反腐無疑是一場群眾路線的運動，因為幾乎所有習近平的反腐演說都以對與群眾融合的需求相結合。佛教精神使他堅定地認為，黨必須去除任何剩餘的自我中心主義，以超越其限制。習近平強調反腐需要「牢牢把握群眾路線」⁷⁵，並要求黨在「形式主義、官僚主義、享樂主義和奢靡之風」方面清除自我中心主義⁷⁶。一旦黨擺脫了自我利益計算，即達到了「自我淨化」的狀態，才能夠贏

⁷³ 參考資料：編輯者，2014/11/06。〈習近平在福建，鐵腕治吏得民心〉。人民網。資料來源：<http://politics.people.com.cn/n/2014/1106/c1001-25986542.html>。2023/07/18。

⁷⁴ 參考資料：陳筠，2022/01/25。〈習近平「零容忍」「嚴懲貪腐」收「一箭雙雕」之效〉。美國之音。資料來源：<https://www.voacantonese.com/a/Xi-Jinping-s-zero-tolerance-crackdown-on-corruption-achieves-dual-goals-20220125/6411453.html>。2023/07/18。

⁷⁵ 參考資料：李延，2013/07/26。〈清除「四風」問問群眾〉。中國共產黨新聞網。資料來源：<http://dangjian.people.com.cn/BIG5/n/2013/0726/c117092-22341144.html>。2023/7/18。

⁷⁶ 參考資料：習近平，2013/03/17。在全國人民代表大會第一次會議上的講話。中國共產黨新聞

得民心⁷⁷。習近平特別引用了佛教的一個雙元概念——「魔」和佛道，警告說反腐措施是一場需要毅力的長期戰鬥，並激發培養清淨心的決心。所以，「魔高一尺，道高一丈；魔高十丈，道高百丈。黨要管黨、從嚴治黨任務尤為緊迫，是一場持久戰」⁷⁸。儘管每個人都有能力和時間的限制，但是黨可以通過黨員「全心全意為人民服務」來克服限制⁷⁹。

然而，只有在每位黨員都充分做好準備的情況下，黨的無私精神才能得以實現。習近平規定，黨員必須借鑒儒家的自我修養（修身）來理解群眾路線（Chen & Shen, 2014）⁸⁰。黨內幹部的領導角色至關重要，他們的品德以及不斷的自我反省對於贏得人民的信賴至關重要。習近平要求黨中央的領導幹部，他在政治局的最核心的同事們，首先要展現出道德品質，他引用孔子的教誨：「子帥以正，孰敢不正。」說明如果領導者首先行事正直，那麼所有的人都將跟隨⁸¹。在這段引述中，習近平清楚地表達了他認為黨內幹部在人民心目中具有較高地位的觀點。對他來說，這種較高的地位要求更大的無私精神，這種精神需要通過「四個自我：自我淨化、自我完善、自我革新和、自我提高」來實現，這是他在未來十年主政期間反覆強調的⁸²。需要注意的是，習近平並未使用儒家思想來隱含國家的制度安排或意識形態目標。這些自我反省的理念是個人

網。資料來源：<http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/0717/c397563-27322349.html>。2023/07/18

⁷⁷ 參考資料：習近平，2016/10/27。習近平在黨的第十八屆六中全會第二次全體會議上的講話。中國共產黨員網。資料來源：<https://news.12371.cn/2016/12/31/ART11483185417638284.shtml>。2023/07/18。

⁷⁸ 參考資料：習近平，2014/10/16。〈在中央政治局常委會聽取中央巡視工作領導小組關於二〇一四年中央巡視組第二輪巡視情況匯報時的講話〉，資料來源：<http://politics.people.com.cn/BIG5/n/2015/0116/c1024-26399784.html>。2023/7/18。

⁷⁹ 參考資料：習近平，2012/11/15。〈習近平在黨的十八屆一中全會上的講話〉。人民網。資料來源：https://www.mj.org.cn/mjzt/xxsj/2014-05/22/content_144220.htm。2023/7/18。

⁸⁰ 參考資料：陳振凱、申孟哲，2014/07/02。〈反四風形成四個沒有例外〉。人民網。資料來源：<http://cpc.people.com.cn/n/2014/0702/c83083-25228489.html>。2023/07/18

⁸¹ 參考資料：習近平，2014/01/14。〈在第十八屆中央紀律檢查委員會第三次全體會議上的講話〉，資料來源：<http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/0618/c385474-27173822-4.html>。2023/7/18。

⁸² 參考資料：習近平，2012/11/15。〈習近平在黨的十八屆一中全會上的講話〉，資料來源：https://www.mj.org.cn/mjzt/xxsj/2014-05/22/content_144220.htm。2023/7/18。

道德規範，並不能用於集體行動者。具有佛教超越自我中心主義的儒家自我修養，正好體現了習近平對反貪腐的理解。



2. 民族自我：

習近平的首任任期之初，「中國夢」的概念浮現，並在接下來的十年中定義了他的領導方向。對習近平而言，「中國夢」與「中華民族的偉大復興」相輔相成，這個詞語從 1997 年就開始出現，但從未確立。習近平在就職後的幾天內首次提及「中國夢」，這個時刻顯得格外引人注目⁸³。習近平對於「團結全體中華兒女」的渴望十分明確，他透過「兒女」二字，進行了一種關於血脈傳承的論述，暗示著一種從過去到未來的連續性。在這種儒家式（家庭倫理關係為譬喻）的團結中，沒有人有理由不去為成為夢的一部分做好準備。在這些字裡行間，「中國夢」的觀念裡，群眾路線雖然隱含著，卻強大無比，它讓所有人得益並將群眾連結成為一個偉大的國家。這種期望將通過「對我們黨的建設」來實現。因此，當習近平、黨和人民在為整個國家的無私忠誠上彼此聯繫時，即使他們各自的行動看似微小，卻可以變得強大無比。習近平強調：

這個夢想，凝聚了幾代中國人的夙願，體現了中華民族和中國人民的整體利益，是每一個中華兒女的共同期盼。歷史告訴我們，每個人的前途命運都與國家和民族的前途命運緊密相連。國家好，民族好，大家才會好。實現中華民族偉大復興是一項光榮而艱鉅的事業，需要一代又一代中國人共同為之努力⁸⁴。

假如說儒學的方法具體化了佛教對黨的自我超越的精神，那麼社會主義的方法則具體化了儒家對民族自我的群體性精神。習近平首次使用並解釋「中國夢」一詞時，直接指出了領導中國向「小康社會」前進，進而確定「實現中華民族的偉大復興」是「人民的終極夢想」⁸⁵。他預測，這樣的時期將在黨的一百年紀念日之前來臨。在中共第 18 屆全國黨代會上，習近平被提為中共總書記，習近平宣示了他在 2021 年 7 月，中國共產黨成立百年之前消除貧困的計劃。而

⁸³ 參考資料：習近平，2012/11/29。〈習近平在參觀《復興之路》展覽時的講話〉，資料來源：
<http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/0717/c397563-27322292.html>。2023/7/28。

⁸⁴ 同上。

⁸⁵ 同上。


在 2021 年 7 月 1 日慶祝中共建黨百年時，習近平宣布消除貧困計畫的實現是「實現中國夢的關鍵首步」。「中國夢」的物質基礎和進步證實了群眾路線的存在，對他來說，這種路線的核心一直是：每個人都必須得到照顧。然而，儒家式的團結所體現的群眾路線，與自由主義傳統中的團結並不相同，因為在儒家思想中，個人並不是對彼此負有同等的責任，而是對構成每個人的民族自我負有同等的責任。

3. 國際自我：

由於佛教超越中需要的調和，或者在儒家群體性中假設的感性傳承，幾乎都不適用在國際自我層面上，因此唯物主義的群眾路線在國際自我層面上特別重要。對於習近平來說，要克服中國作為一個民族國家在世界上的脆弱性，唯物主義是不可避免的。國際群眾路線指向一個國際脫離貧困或全面小康的世界。習近平嘗試將鄧小平的「韜光養晦」外交政策轉變為「積極奮發」。具體來說，「積極奮發」意味著將中國的發展成果與鄰國共享(Yan, 2014)。隨著「一帶一路」倡議的快速進展，習近平提出「人類命運共同體」的概念，強調人類的「共贏共享」⁸⁶。雖然前面提到，在國際自我方面，習近平是以唯物主義的群眾路線為主軸，然而在這個「一帶一路」的投資中，還是可以看出儒家的影響力(Bunskoek, 2022)。但是，這種充滿價值觀的做法對於「一帶一路」的參與國來說，可能過於價值導向，使得理解其潛在善意變得困難。不論如何，在全球「一帶一路」項目的所有戰略和經濟分析基礎上，中國致力於將世界連接成一個整體，並在其中讓中國被接受和喜愛的決心，如果不依賴對習近平性格的分析，我們很難完全理解。

然而，由於儒家思想是東亞獨特的文化，因此理解中國「一帶一路」倡議對世界其他國家的善意的方法論話語，轉向了佛教式的敘事，這種敘事強調無限的多樣性，世界共榮並且遠離二元對立 (Ling, 2020)。重要的是，這種敘事喚起了文明交流和開放。社會主義/平等主義的敘事固然強調雙贏，但佛教的敘事喚醒了絲綢之路浪漫歷史的記憶(Winter, 2021; 2020)。在中國文化中，佛教

⁸⁶ 參考資料：習近平，2017/01/18。〈習近平在聯合國歐洲總部（日內瓦）之演講〉，資料來源：<http://politics.people.com.cn/BIG5/m1/2022/0217/c1001-32354228.html>。2023/7/18。



一直是最常被引用的文明交流與學習的例子。當習近平讚揚「一帶一路」的文明開放性，並提醒國際群眾時，他明確地提及了佛教精神，「1987年，在中國陝西的法門寺，地宮中出土了20件美輪美奐的琉璃器，這是唐代傳入中國的東羅馬和伊斯蘭的琉璃器……應該去領略其中包含的人文精神⁸⁷。」他詳細說明了這種精神是「跨越時空，超越國度」，這種精神「讓收藏在博物館裡的文物、陳列在廣闊大地上的遺產、書寫在古籍裡的文字都活起來⁸⁸。」

儘管說人格與思想觀念共同產生結果，並非是創新的理論分析，但本節以習近平為例，來探討如何將人格視為思想觀念引導結果的複雜化過程。具體來說，對習近平的研究顯示了思想觀念如何策略性地改變與調整自我，而並非形塑其對世界的態度。為了建立與群眾的關係，選擇性地吸納先前學習的觀念是無法避免的。最後，這種觀念仍將以任何結構性因素都不能預期的方式重塑個性；意即思想觀念的採納和運用反過來塑造了個性，並進一步調整了人與人之間的關係需求。對於習近平持續變化的人格來說，初始需求是通過融入群眾來克服個體的脆弱性。而後，習近平的人格已進化成一種追求超越自我的渴望，這種渴望受到以下三種影響：1. 在實踐黨的自我時，受到佛教的啟發；2. 在實踐民族自我時，透過儒家的群體性，同時培養自律的黨員幹部；3. 在實踐國際自我的同時，對弱勢群體的物質需求展現社會主義的情懷。而隨著反腐敗、進入全面小康的中國夢、人類命運共同體等典範計劃的成熟，值得進一步討論的是習近平的群眾路線人格可能開始受到的內捲化（involution）影響。

⁸⁷ 參考資料：李永斌，2018。〈從習近平主席系列重要講話看中國特色佛教文化的形成、特性與精神底蘊〉。資料來源：http://www.fjnet.com/shishi/nr/201812/t20181206_271896.htm。2023/7/18。

⁸⁸ 同上。

第三節 小結



本章試圖透過史華慈的方法論，進行中國在中共建政之後，後毛澤東時期的政治思想分析，並且結合對於人格、觀念和思想的分析，探討習近平如何通過人格和思想，形塑他的群眾路線意識，且構成屬於習近平的一黨專政統治。

中國在經歷文化大革命並毛澤東的統治結束之後，鄧小平將社會主義現代化的推動，專注在「經濟發展」，透過將「社會主義革命」轉化為「社會主義改革」，期待藉由施行「改革開放」，實踐中國社會主義現代化的目標。而史華慈認為，由於盧梭「道德主義取向」對於現代性的詮釋，與非西方國家的傳統文化思想較「工程主義取向」的現代化詮釋更具親近性；而且當這些傳統文化思想是有利於，或直接相關於統治權力合法性時，統治者就更不會拋棄對傳統文化思想的運用。但由於傳統的不斷消融，隨著現代的人本主義和自我中心主義逐步獲得人們的認同，作為信仰的民族主義正逐步填補人們在宗教和道德方面的空缺，並逐漸成為國家權威合法性的來源。因此，民族主義不只是達成遠大現代化理念的手段，考量到傳統價值在大眾心中已漸漸式微，國家領袖面臨的核心挑戰，就是透過政策制定建立新的社會道德規範和公意。這些政治行動不僅是為了實現現代化的理想，更是應對當前迫切的社會需求。

而當我們關注到習近平的群眾路線意識時，我們試著從習近平的人格、觀念和思想，來分析他所構成的一黨專政統治。習近平試圖藉由融入人民的群眾路線，而消除自我個體脆弱性的成功經驗，運用佛教思想、儒家思想和社會主義/馬列毛主義，以消除三個層次的自我脆弱性，即是黨的自我、民族自我和國際自我。

然而，隨著習近平的成功崛起，當他的影響力跨越縣這個層級時，因為治理的幅員太大，迫使他無法親自訪視和親近群眾、又因為他與疏離的群眾，缺乏共同的觀念來想像他們的共同關係，以致於他要實踐的群眾路線統治，遇到了瓶頸。從此他更加依賴黨的體制，並開始實行由上而下，從頂層推動的群眾路線。但是，國際外交成為了更大的考驗，在這方面，習近平的群眾路線主要體現為物質支援。在國際場合，強調自律、群體性或團結的呼籲，往往不會產生效果。儒教和佛教不再自然地得到受眾或觀察者的認同，以「人類命運共同體」這樣的詞彙進行的宣揚，對部分人而言可能感到排斥，或甚至感受到威

脅。這種宣傳方式可能讓中國需要提供更多物質援助，同時也增加了人們對中國正面期待的負擔。雖然「一帶一路」計劃的初衷是促進平等，但在某些實際操作中令人覺得諷刺的是，它可能意外地展現出傾向於階層制度、單邊主義和修正主義的色彩。

在中國內部的脈絡中，習近平政治事業的成功，自然地產生一種超越和被接納的自我形象，這種超越的意識替代了個體脆弱性的意識，進而塑造了習近平國家領導人的性格。佛教對習近平自我的要求，是一種具備空性或能夠自我犧牲的自我，而這種自我犧牲被認為有利於實現黨和國家的集體超越，然而這卻也可能使得習近平對於「另類犧牲」變得不敏感。習近平，作為一個實踐了儒家的自律和群體性的領導者，體現了要求他人同樣進行自律的合理性。為了追求社會主義的平等所進行的財富再分配，要求部分人們也要所有犧牲，亦是合理的。因此，當領導者認為與群眾完全融合的目標已經實現，接受、關懷和減輕所有群眾苦難的問題就變得更加複雜。根據以往的經驗，習近平可能深信他是真摯地得到群眾的歡迎，因為他善待他們。但事實上，他所直接關懷的只是整體人口中的一小部分。

因此，在分析領導者的性格和思想時，需要特別警惕政權與政治文化的相互影響，這種影響可能促使政黨和國家機器過度輕率地宣稱群眾路線的成功，誤導統治者陷入超越現實的幻想，從而形成一個內捲化的惡性循環。在中共一黨專政的體制之下，習近平採取各種不同的政治理念策略，成功地克服了不同程度的自我脆弱性，而中共則通過這些理念來強化其控制。但由於缺乏對這種集中權力傾向的制衡，黨更加鞏固了鎮壓異見的立場，視不給予支持或讚賞的人為自我中心主義者。如果統治者對與群眾的融合感到焦慮，而其追隨者則只專注於美化成功的團結來表現忠誠，那麼無論是性格、思想，還是它們不斷重組的統治策略，都不再能夠滿足習近平基於佛教和儒家思想的群眾路線不斷擴大的影響範圍。史華慈一方面深入研究歷史和文化背景，包括對研究對象內外經驗式的詳細評析，從而揭示出推動研究對象行為背後的核心理念。另一方面，他能夠精準把握特定的思想，並清晰地繪製出其在同一或不同的時空背景下，與其他思想間的互動和關聯。這是透過史華慈研究最突出的特點。提供了目前研究共黨及其領導人思想的文獻中所未能及的深度。

第六章 結論



本文試圖論證史華慈中國學研究是有其特殊的方法論，並且此方法論與他的文化觀及文化比較研究緊密相關，同時他的文化觀與文化比較研究，具備了史華慈獨有的人文主義內涵，而這些人文主義內涵，其實也是史華慈特殊研究方法論的基本要素。因此閱讀此文或許會覺得，在內容上有大量的重複之處，然而，筆者發現，史華慈的中國學研究，某種程度上，實踐了孔夫子所謂：「吾道一以貫之。」⁸⁹ 就如同史華慈學術研究關切的核心對象與內容，是「人有意識的生活」和他所探索的「人的全部複雜性」。這是史華慈研究的出發點，也是史華慈研究歸向之處。在史華慈所關切的核心問題上，他開展了傲世的研究架構，並取得非凡的研究成果。

由於史華慈本身並不認為有任何單一的研究方法，可以完整解釋這麼複雜的人與世界，因此史華慈總是盡量採用各種可以讓他能更瞭解研究對象的研究方法，例如，經濟學的、政治學的、歷史學的、結構主義的、後現代主義的……，所以有學者認為，史華慈沒有固定的方法論，不存在史華慈式方法論。然而筆者認為史華慈的研究在中國學研究領域（甚至是整個社會科學領域內）獨樹一格。並且正如前面所說，他的研究展現出「一以貫之」的系統性，其研究成果是如此地突出，且發人省思。所幸經過筆者努力，於本文總結史華慈所開創特殊的「史華慈研究方法」。透過這個研究方法，史華慈結合形而上的文化思想理性式的研究，和形而下的歷史環境經驗式的考究。他強調值得研究的是人在歷史環境中的「意識反應」，他承認「文化導向」對於人思想、行為具有莫大的影響和引導作用；然而他也強調，人的有限度的自由，強調人的自主性，因此人也是推動歷史前進發展的因素之一。史華慈的思想史研究，建立了充滿他特殊風格的人文主義文化觀和文化比較研究。史華慈中國學研究，所涵蓋的時間橫跨人類整體的歷史，他所思考的空間，是包括以「人類領域」和「宇宙領域」之人類整體性奧秘。以史華慈為研究對象，實在是一件極度辛苦的工作。

⁸⁹ 《論語·里仁》：『子曰：「參乎！吾道一以貫之。」』（朱熹集注，卷二，第四；54）

第一節 主要研究發現



本文主要研究發現如下：

壹、建立史華慈研究方法論

即使有學者，如林同奇⁹⁰不認為史華慈有一套治學的系統方法論，但筆者針對史華慈的中國學研究進行分析，最後得以從史華慈的「治學核心理念」和史華慈的「三個思想方法架構」，結合得出一套專屬於史華慈的研究方法，筆者名之為「史華慈研究方法論」。所謂「三個思想方法架構」，分別是「帕斯卡式的思考方式」，「政治史和思想史並重的研究」，以及「道德主義取向與工程主義取向的理念型分析」。史華慈治學的核心理念，即「問題意識」：「關懷」，「論述」，「預設」，「人的模式」與「三角互動」，「觀察點」，「文化導向」和「思想願景」。如本文第四章所述，形成史華慈一貫且統一的學術導向的，正是本文所分析的「思想方法架構」。在史華慈的關切和預設之間，某種「可追尋的內在聯繫」，就是本文所提出的「學術核心概念」。史華慈的「治學核心概念」與「三個思想方法架構」是緊密交織在一起的。史華慈的研究，處處透露出他強烈的「思想史」研究風格，在思想與經驗、理性與感性、古代與現代、東方與西方、人類與宇宙之間自由來去，蘇格拉底與孔子、盧梭與孟子、基督與佛陀、上帝與天道之間交相輝映。史華慈幾乎沒有對任何人類思想與研究方法設限，但他也幾乎不對人和思想與研究方法完全信任。但他總秉持他的問題意識及人文主義的基本立場，持最開放的態度，面對這個變化萬千的複雜世界。至此筆者又稍微能夠領會，為何林同奇主張，史華慈沒有一套治學的系統方法論，與其說是「研究方法」，不如稱為「研究思想」。然而，史華慈在學術研究上擁有一套獨特的理解、分析系統，是無庸置疑的。

⁹⁰ 林同奇認為史華慈擁有一套史學思想，但不是一套固定的、系統的研究方法。（林同奇，2003：39）



貳、史華慈與毛澤東思想研究

史華慈以毛澤東為研究對象，原本是重要的政治任務，是美國為了掌握共產主義在中國發展的政治經驗研究。然而，史華慈透過他的研究，不僅提出毛澤東的政治戰略和中國共產黨發展，是馬克思列寧主義之異端的結論；還歸納出毛澤東發動「文化大革命」，是為了實現他「德性統治」之「思想願景」。當然，史華慈並未排拒許多其他對毛澤東政治經驗式的分析，權力爭奪角度的闡述，但史華慈卻總是比其他毛澤東研究者，提出更為深刻的毛澤東研究的論述。史華慈認為：

也許，人們會以為毛澤東的遺產會延續下去。我認為，只有一些更富有成就的東西將成為真正延續下去的遺產。1949年以來，中國取得了社會和平與安定，恢復了中華民族的尊嚴；在努力發展經濟的同時，保持了一種基本上的平等分配；毛澤東（同其他領導人一樣）從根本上意識到，史達林模式不適合於中國，意識到農業對中國的重要性，意識到並不存在可以輕易加以利用的「現代化」模式，中國必需找到自己的現代化道路。我認為，這就是毛主義階段的更堅實遺產。（史華慈著，許紀霖，宋洪編，2006：139）

筆者認為、毛澤東領導的中國革命，以及他具體推動的各種中國現代化的「政治實驗」，為史華慈提供了堪稱完美的研究素材，一位成長時期深受中國傳統文化影響的富農子弟，青年時期接觸過中西方現代思想的知識份子，在中國尋求邁向現代化與富強的過程中，成為馬克思列寧主義的堅定信仰者，從而成為推動中國共產革命的革命實踐者。史華慈透過毛澤東，得以針對西方啟蒙運動之後的整個社會和思想史發展，進行了深層的理念型分析與研究，中國思想文化，如何與馬克思列寧主義結合，以實踐中國的現代化發展？毛澤東之後的中國領導人，是否有可能完成馬克思實現「道德目標」和「技術經濟」的雙重歷史使命？中國文化在 20 世紀以後又會對世界產生什麼樣的影響？一方面史華慈的毛澤東研究，讓史華慈更進一步面向一個中國文化、西方文化、世界文化以及人類社會和人類思想史未來發展的面向，另一方面，毛澤東也吸引史華慈，一路向中國的五四思潮、嚴復思想，中國古代思想的方向，回溯進行中國文化與思想的溯源性研究。



參、史華慈與嚴復思想研究

在近代中國尚未開始現代化進程的時候，嚴復面對富強的西方，他懷著深厚的渴望，試圖找到讓中國富強的途徑。然而，嚴復很快就意識到，西方的富強並非僅來自於軍事上的船堅砲利，如果不能從西方思想中吸取導致國家富強的思想根源，中國仍然難以實現富強。嚴復從歐洲思想中找到了至少兩個對於使中國富強不可忽視的要素。一個是必須充分激發人的全部能力，另一個是必須培養將能力導向服務集體目標的公益精神。在西方，由於個人主義倫理的核心地位，公共利益的觀念被邊緣化。然而，嚴復透過他的思想工作巧妙地將這兩個觀念融合，一方面充分弘揚了關於個人能力的概念，並將重點放在個人能力的「功能性」⁹¹上；另一方面，他將「公心」置於自由思想的核心位置（哈茨序，史華慈著，1996：2）。以上是史華慈對於嚴復思想的核心發現，但也是引起後世最多爭議的地方。後世學者對史華慈主要的批評是，嚴復真的「曲解」了史賓賽的自由主義理念嗎？從而將個人自由「降低為」尋求國家富強的「工具」嗎？筆者已在本文第五章闡述，這樣的質疑，實際上是對史華慈曲解嚴復的曲解。

史華慈研究嚴復的同時，事實上是透過嚴復，再次與西方啟蒙時代以來重要的思想家重新對話，這些思想，對於史華慈來說，是「已知的西方」，史華慈在大學時期，就對於人文思想有濃厚的興趣，他的學士論文，做的就是法國的思想研究，但是他透過嚴復，一個中國思想家的翻譯和詮釋，重新理解這些他過去知之甚詳的西方思想，完成一部東方思想與西方思想精彩對話的大作。也引領史華慈往後能夠為人類，在中國文化思想研究文化比較研究開拓一片新的領域。

⁹¹ 史華慈其實也認為嚴復對於史賓賽的自由主義和個人自由的理念是瞭解的，但嚴復因為個人對於國家富強的深刻關切，才對「個人自由」的闡釋，有所「曲解」。筆者認同史華慈的分析，並且認為嚴復是將個人自由的詮釋，偏向「功能性」的面向，重視個人利益能與公眾利益、國家利益能夠相結合。這與直接把個人自由「工具化」，在定義上存有落差。



肆、史華慈人文主義思想之內涵

史華慈深懷人文關懷，並對人的矛盾性存在有著深刻的認識。他對於自近代以來在西方文化中盛行的「浮士德—普羅米修斯精神」所帶來的思想和文化的單一化及偏頗影響，深感警惕。「浮士德—普羅米修斯精神」主要強調的價值觀包括自我確認、積極行動、無窮擴張以及無限的控制主權。這種精神也引發了一些如「化約主義的自然觀」、「以人為中心的主體主義」、「社會技術工程取向」以及「社會環境決定論」等文化思潮。史華慈對這些主流精神持有警戒之心。他認為，「化約主義的自然觀」和「人類中心的主體主義」過於偏重於人的工具理性，過度簡化和扁平化人的存在，斷裂了人與超越性主體的聯繫，割斷了人類價值的超越性來源。同時，「社會技術工程取向」和「社會環境決定論」將人類機械化，忽略了個體向內心世界探索，提升其精神與道德品質的重要性。

對於西方思想界的「化約主義」單一思維，史華慈認為中國的思想世界呈現出一種「非化約」、多元的思想模式。這種思想模式不會簡化宇宙中多樣化的現象，將之統一為牛頓式的物質，並從宇宙中剔除所有的意義和價值。在傳統中國人的觀點中，宇宙絕非無生命的物質或機械式的存在，而是充滿活力和意義的過程和秩序。這可以作為對「化約主義」單一觀點的有意義對照。史華慈認為，儘管不同的文化有其特有的文化導向，但它們都能為解答人類共享的問題意識提供思考的方向。透過文化比較研究，我們可以掌握這些不同的解決問題的思考路徑，進而豐富人類的共享經驗，這對我們具有重要的價值。

當人類居於「全球主義意識形態」籠罩的當下，史華慈的獨特人文關懷與問題意識，讓我們瞥見了一種不同的、甚至可能是更佳的文化理解方式。他在文化比較方面的獨特視角，使得不同文化的深度、基礎比較研究，能得出更有啟發性的結果。從史華慈的文化觀及文化比較思想出發，他對中國文化的研究，向我們揭示了與眾不同的中國古代思想風貌。在全球化的大背景下，對於如何重新審視古代文化、如何展現其普世價值，以及如何將它推向世界，從而為當今人類面對的共同挑戰提供寶貴的經驗和資源，他的思想具有極大的啟示作用。



伍、習近平統治的群眾路線意識

中國國家主席習近平的青少年時期以後的成長經驗，以及他從政之後，政治事業的成功經驗，使其性格與思想間的交織關係變得更加複雜，同時也影響了他如何從佛教、儒家和社會主義/馬列毛主義的融合中汲取統治的靈感。習近平的領導方式揭示了思想在實踐中的多重性。對習近平而言，這些思想不同於他的前幾任領導人，不僅僅是為了追求政治的解放或轉型，更重要的是，這些觀念和思想，激發了他鞏固和提升自己影響力的動力。文化大革命時期，習近平父親、家庭與他個人受到的多重磨難，讓習近平深刻體驗個體的脆弱，以及結合群眾的重要。唯有融入群眾路線，才能使他個人、黨、民族、與國家實現自我的超越，脫離脆弱性的焦慮。

深入研究儒家、佛教以及社會主義/馬列毛主義思想，使習近平得以將其人生經驗轉化為文化式和哲學式的啟示。為了克服個體脆弱的焦慮，習近平尋求一種與群眾相互融合的關係，這正是黨的自我、民族的自我、國際的自我，三個層次集體自我的基石。每個層次的集體自我發展都取決於思想的結合，並在特定背景中推行群眾路線。整體來看，隨著情境的不同，這三種集體自我會展現出各式思想的應用，這三個層次的自我，共同塑造了習近平的自我定位，這也反映了他與各層面人民群眾緊密互動的關係需求。

確實，「群眾」觀念已深刻地融入習近平的統治哲學中。在習近平的意識裡，「群眾」不僅僅是他們在當下「現實所是」的模樣，而更多地，他們是「應當所是」的存在。這「應當所是」的群眾，受到無私奉獻的精神所啟發，受到追求共同的民族夢想的使命所驅動。統治者與群眾相融合，所展現的美德不是消極或被動的，而是洋溢著活力，充滿了生命力！

第二節 後續研究建議



史華慈畢生的學術研究，應該可以用「博大精深」來形容，與其說他是中國學研究的泰斗，不如說他關切的是古今中外全體人類存在性的問題與奧秘。史華慈一方面留給我們許多學術研究成果，有待我們進行咀嚼和反思，另一方面他所留下，可能是永遠無法獲得解答的問題意識，必須是人類傳承接力去回應並在思考的問題。此外他留給我們一套系統性的「研究方法」，更是我們應該繼續運用，以延續人類社會科學相關研究的重要研究方法。而本文後續研究建議如下：

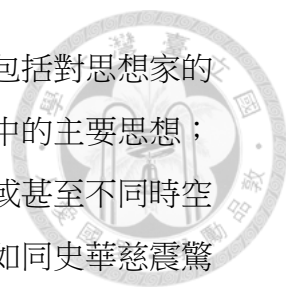
壹、史華慈式的文化比較研究不應成為絕響

本文緒論中提到，當代世界正邁向一個多極的新格局，不同的文化、文明之間，是能夠越來越相互理解而調和，還是越來越增加誤解而衝突？人類文明已經發展數千年，然而戰爭在人類歷史上，至今仍在隨時進行，從未止歇。筆者相信，若不同的文化、文明，可以透過史華慈式文化比較研究，增進理解和交融，尊重差異甚至相輔相成，人類的鬥爭和干戈，必能減少。

我們可以肯定，史華慈的中國學研究，無論是中國思想研究，或是中國政治研究，尤其是文化比較研究，為人類累積了突出非凡的貢獻。然而我們也不禁要反思，史華慈固然有極高的學術地位，然而他的學術影響力與思想論述的傳播和應用，卻遠遠不及他個人得到的學術評價和尊崇。世俗地說，史華慈雖然在西方學界掀起過毛澤東主義—「異端論」的學術論戰，但史華慈的學術論點或見解，並未佔據西方學界東亞研究的主流地位。學術界讚嘆史華慈中國學研究的創新洞見和思想深度，但史華慈研究的影響力，與他的學術成就卻未相匹配。

筆者認為這可能有兩個原因：

- 一、史華慈學貫中西，其他學者難以擁有類似的學養。史華慈首先對於西方世界的思想如數家珍，史華慈之所以能深入中國思想研究領域，有一個條件是他本身對於西方文化思想的複雜性，有足夠深入的體會，因此當他再接觸非西方文化，以及中國文化和其傳統思想時，他能夠掌握東西文化交會的「新觀察點」開拓出新的「思想願景」。




史華慈一方面通過對歷史和文化背景的深入分析，包括對思想家的精細探討，進而洞悉推動研究對象行為背後的所有思想中的主要思想；另一方面，他有能力理解特定的思想，並在同一時空，或甚至不同時空中，明確描繪出該思想與其他思想之間所構成的關係。如同史華慈震驚於在分析毛澤東發動文化大革命背後的思想時，發現盧梭的思想和孟子思想竟能產生如此的共鳴。又例如史華慈研究嚴復，最終他透過嚴復針對西方思想的翻譯，認為嚴復在其東方思想的底蘊、當時的歷史環境，包含他自身對國家富強的渴望中，為西方自由主義的思想傳統提出了一種新的詮釋。如此看來，史華慈的文化比較研究所立下的學術研究之條件門檻，實在非一般人能夠跨越。

面對全球化時代，史華慈曾對於人類文明發展的單一和偏頗感到非常憂心。史華慈曾表示，他不是反全球化，他是反各種扭曲的全球化（劉夢溪，2003：85）對史華慈來說，或許全球化最好的狀態，就是實現多元化，不同的文化，在全球化之中，都有它相應的妥適位置。史華慈曾說：「真正的全球化，可能我們這一代解決不了這個問題，也可能開始解決。」（劉夢溪，2003：85）在人類的歷史長河中，全球化的確可能只佔據歷史上的一小點，我們還有機會，以史華慈為人類所留下的寶貴思想資產和研究方法，透過文化比較的研究，實現一個多元全球化文化的思想願景。

二、史華慈所堅持人文主義的立場，面臨「唯物主義末世救贖論」的重大挑戰。本文在緒論中提到，「史華慈式人文主義」，其意味著：在所有的實用知識和智慧之下，是對人類命運的真摯關心，是對人類思想世界和其深奧之處的追求。這是一種結合了深厚的宗教情感與冷靜理性的人文關懷。這種人文的關懷，絕對不是強調人的主體性和中心地位，把人看作是被宇宙或上帝的對立面，試圖和宇宙、上帝或其超越性的關係完全斷裂開的那種人文主義。

20世紀發展的過程中，史華慈曾經提到，「自由市場經濟」雖然普遍受到支持，但是有些國家大體上並不是緊抱著最原初的資本主義觀點不放，比如美國為因應經濟大蕭條，羅斯福時期曾推行「改良式市場經



濟」的「新政」，或是北歐的「福利國家」體制（史華茲，2009：270）。但是在「全球主義意識形態」的籠罩下，「自由市場經濟」，消費主義結合商業化、新傳媒、不斷躍升的新科技……。消費主義已經改變現代社會大多數人的生活與價值觀，甚至形成「唯物主義的末世救贖論」。它由失控且不受限制的消費主義所引發的多變慾望所驅動，並由市場經濟提供了各種迅速滿足這些慾望的手段。人們靈魂的滿足和救贖感源於過度消費帶來的愉悅，從消費中找到自我認同，是一股以物質取向全面取代人文價值的浪潮。史華茲所關切的人類普遍性、存在性的問題，是否已經不再是當代社會科學界關切的問題？

儘管有上述的問題和困難，然而筆者認為，史華茲式文化比較研究，不應成為學術界的絕響！更何況史華茲留下如此豐富的學術遺產，後進的研究者，應該要重視並承接史華茲式文化比較研究，為人類繼續積累史華茲式人文主義的思想資產。

貳、習近平群眾路線意識統治內捲化的後續研究。

當人與人或者領導者與其人民之間的「最適切關係」的觀念出現時，這也是關係開始產生內捲化的時刻。習近平的性格、觀點、思想及群眾路線的統治意識及其背後的政策越發成熟之時，越可能面臨內捲化的過程。基於人們各種不同的需求以及滿足這些需求的觀點，人際關係會進行調整並塑造新的思維模式和性格特質。儒家思想強調個人的自我紀律，而佛教旨在超越自我，社會主義則關注需要幫助的人的物質福利。關係的重塑可能因以下原因而發生：

- 一、一旦滿足了被接受的需求，就會產生一種認為理所當然的義務，要求他人繼續維持這種關係。
- 二、當需求沒有得到滿足，人們往往會把錯誤歸因於他人，例如，那些被認為是忘恩負義的政治異議人士和無能的政治幹部，認為他們未能扮演好應該扮演的角色，履行自己的職責。

換句話說，強迫特定的他人融入「群眾中的自我」，正意味著未來可能產生的內捲化發展。由於習近平與群眾的結合需求並非恆定的，因此對於「內捲化」的觀察給予後續研究重要線索和啟示。

第三節 總結



本文嘗試為史華茲的中國學研究建立一個系統性的方法論，以能為後世學者提供一條史華茲式研究思想路徑。此研究方法筆者以「史華茲研究方法」為名。「史華茲研究方法」，是由史華茲獨特的治學核心概念，和思想方法架構所組成。這套研究方法，是人類社會科學研究的珍貴遺產。

史華茲是一位出色的人文主義學者，他畢生致力於解析人的深層奧秘，對於人類存在的矛盾和人類自由的有限性，他有著深刻的理解。他將研究人類意識生活的複雜性定為重要的研究目標，這些都構成了史華茲的核心人文關懷和問題意識。這些問題意識和人文關懷成為他文化觀察和文化比較思想的基礎，他的文化理論也都在一定程度上回應了這些核心的關切。在理解他的文化觀和文化比較思想時，我們也必須以能夠瞭解史華茲的這些問題意識為基礎。

基於史華茲對人類意識生活的複雜性之理解與堅持，他自然不同意將文化簡約化、僵固化的詮釋方式。他認為，由於人的意識的複雜性，所以文化是「不穩定的、鬆散的整體」，其內部充滿了各種差異和張力，文化是在人的主動參與下形成的動態發展的整體。在論及文化比較的方法時，史華茲對於西方普遍使用的「科學模式」表示不滿，認為這些模式過於僵化與封閉，無法適應人類經驗的複雜性與變化性。他主張身為一位充滿人文關懷的歷史學家，在進行任何思想或文化研究時，他應該帶著同情、尊重甚至驚訝的情感，踏入這片繁茂且深遠的人類經驗之海。

本文亦探討了後毛澤東時代中國的政治思想演變，特別著重於習近平在一黨專政下的群眾路線意識。我們從人格、觀念與思想的交互影響來分析，理解習近平如何結合佛教、儒家以及社會主義/馬列毛主義的思想，並在群眾路線中融合三個集體自我的不同層次，從而形塑其一黨專政的治理策略。

史華茲對於毛澤東、嚴復、中國古代思想研究，有著巨大的貢獻，對於史華茲的研究對象，他總是能提出與眾不同的創見，並且開啟跨文化研究的新觀察點或新的思想願景。他殷切地提醒人類，要重視共同的、普遍的問題意識，這些人類普遍的關切，才是能夠累積人類文化思想的大哉問！而史華茲遺留給我們的問題意識和思想方法，以及對於人文主義的基本立場與堅持，是人類之所以為人類的核心價值。

參考文獻

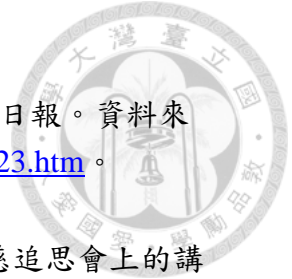


壹、中文

- 孔斐力(Philip A Kuhn) (2003)。〈史華慈的歷史貢獻在紀念史華慈追思會上的講話〉，《世界漢學》，(1)：88-90。
- 王文濤 (2005)。〈"毛主義"話語的起源、性質與內涵—簡評史華慈《中國的共產主義運動與毛澤東的崛起》〉，《湖南科技大學學報(社會科學版)》，8(2)：23-26。
- 王泠一 (2007)。〈“史華慈與中國”國際學術研討會綜述〉，《社會科學》，(1)：185-187。
- 王英 (2016)。〈史華慈論先秦思想中的道德倫理與個人“修身”—《古代中國的思想世界》解讀〉，《課程教育研究》，(27)：3-4。
- 王遠義 (2021)。"史華慈所論嚴復核心思想的商榷." 臺大歷史學報(68): 147-200.
- 王龍騰 (2019)。〈魏復古與史華慈關於“毛主義”的爭論述評〉，《理論觀察》，(4)：26-28。
- 王鴻 (2019)。〈政治史與思想史的互動—重探史華慈的史學研究〉，《政治思想史》，10(3)：178-194、200。
- 史坦伯格 (Bernie Steinberg) (2003)。〈一個完美人格的典範 在紀念史華慈追思會上的講話〉，《世界漢學》，(1)：93。
- 史華慈 (Benjamin I. Schwartz) (原著)，陳瑋 (譯) (2013)。《中國的共產主義與毛澤東的崛起》。北京：中國人民大學出版社。
- 史華慈 (Benjamin I. Schwartz) (著)，周陽山 (譯) (1990)。〈五四的回顧—五四運動五十週年討論集導言〉載於周陽山編，《五四與中國》。台北市：時報文化。
- 史華慈 (Benjamin I. Schwartz) (著)，林立偉 (譯) (1999)。〈全球主義意識形態和文化比較研究〉，《21世紀評論》，(2)15-21。
- 史華慈 (原著)，王中江 (譯) (2009)。《思想的跨度與張力：中國思想史論集》。鄭州市：中州古籍。
- 史華慈 (原著)，程鋼 (譯) (2008)。《古代中國的思想世界》。南京市：江蘇人民。
- 史華慈 (原著)，葉鳳美 (譯) (1996)。《尋求富強：嚴復與西方》。南京市：江蘇人民。
- 史華慈等著，彭懷恩、朱雲漢(譯) (1981)。《近代中國思想人物論. 自由主義》。臺北市：時報文化出版事業有限公司。



- 史華慈與中國國際學術研討會(2006)。《史華慈與中國國際學術研討會論文集》。上海：華東師範大學。
- 布特菲爾德(Fox Butterfield)(2003)。〈探尋中國革命史的真義 在紀念史華慈追思會上的講話〉，《世界漢學》，(1)：91-92。
- 由東劍(2015)。《史華慈的毛澤東政治哲學研究》。大連市：大連理工大學。碩士論文。
- 任鋒(2010)。〈如何理解“史華慈問題”？〉，《讀書》，(6)：18-24。
- 朱政惠(2003)。〈他鄉有夫子 史華慈生平和學術譜略〉，《世界漢學》，(1):101-112。
- 朱政惠(2003)。〈史華慈的中國學研究〉，《歷史教學問題》(1)：50-54、75。
- 朱政惠(2006)。《史華慈學譜》。上海市：上海辭書。
- 朱宏源主編(1999)。《撰寫博碩士論文實戰手冊》。臺北市：正中。
- 朱熹集注(1991)。《論語》。台北市：金楓出版社。
- 吳佩炯(2014)。〈史華慈的漢學思想管窺—以對“沖擊—回應”模式的突破為線索〉，《中國比較文學》，(2)：54-67。
- 吳原元(2008)。〈麥卡錫主義時期美國的中共黨史研究〉，《上海黨史與黨建》，(12)：51-54。
- 吳國富(2016)。〈當代國外的“毛主義”：詞源考釋與話語解讀〉，《南都學壇》，36(3)：90-94。
- 吳雪萌(2012)。〈論史華慈解《老》的特點〉，《暨南史學》，(0)：261-268。
- 吳陽林(2008)。〈神秘主義：老莊道家把握世界存在的本真方式—兼論史華慈的《老子》觀〉，《懷化學院學報》，27(4)：39-41。
- 吳榮生，2019。〈鄧小平關於改革開放的著名論斷〉。資料來源：
<http://cpc.people.com.cn/n1/2019/0313/c69113-30972982.html>。2023/6/25。
- 李永斌，2018。〈從習近平主席系列重要講話看中國特色佛教文化的形成、特性與精神底蘊〉。資料來源：
http://www.fjnet.com/shishi/nr/201812/t20181206_271896.htm。2023/7/18。
- 李延，2013/07/26。〈清除「四風」問問群眾〉。中國共產黨新聞網。資料來源：
<http://dangjian.people.com.cn/BIG5/n/2013/0726/c117092-22341144.html>。2023/7/18。
- 李景源、吳元梁編(2008)。《科學發展觀與和諧社會建設》，江蘇省：江蘇人民出版社。
- 李歐梵(2003)。〈為學與為人的楷模 在紀念史華慈追思會上的講話〉，《世界漢學》，(1)：94-95。
- 李歐梵(2008)。〈重讀《尋求富強》—一些關於本杰明·史華慈思想史研究風格與方法的個人筆記和思考〉。許紀霖、朱政惠主編，《史華慈與中



- 国》。長春市：吉林。P.18-35
- 杜尚澤，2019/03/24。〈習近平：我將無我，不負人民〉。人民日報。資料來源：http://www.xinhuanet.com/world/2019-03/24/c_1124275623.htm。2023/07/18。
- 杜維明（2003）。〈史華慈敘事的人文主義視界 在紀念史華慈追思會上的講話〉，《世界漢學》，(1)：98。
- 汪榮祖（1994）。〈嚴復的翻譯〉，《中國文化》，(2)：117-123。
- 沈金霞（2007）。〈史華慈的“毛主義”及其毛澤東研究〉，《湖南科技大學學報(社會科學版)》，10(1)：20-24。
- 周娜（2007）。〈“史華慈與中國”國際研討會綜述〉，《世界歷史》，(4)155-156。
- 杭子牙，2023/03/23。〈中共「大興調查研究」李強李希等最高層火速執行〉。香港 01。資料來源：https://www.hk01.com/article/880659?utm_source=01articlecopy&utm_medium=referral。2023/7/18。
- 林同奇（2003）。〈他給我們留下了什麼—史華慈史學思想初探〉，《世界漢學》，(1)：38-66。
- 林同奇（2003）。〈誤讀與歧見之間—評黃克武對史華茲嚴復研究的質疑〉，《開放時代》，(6)：6-18。
- 林毓生（2003）。〈以仁心說 以學心聽 以公心辯 在紀念史華慈追思會上的講話〉，《世界漢學》，(1)：96-97。
- 林毓生（2003）。〈史華慈思想史學的意義〉，《世界漢學》，(1)：32-37。
- 林毓生（2003）。〈史華慈著《中國與當今千禧年主義》導言〉，《世界漢學》，(1)：28-31。
- 邱國兵（2010）。〈美國“毛主義研究”理論範式的分殊與融合〉，《馬克思主義研究》，(8)：116-122。
- 邵軒磊（2007）。〈作為研究方法的系譜學〉，《政治科學論叢》，34：151-174。
- 邵軒磊（2010）。〈日本「亞洲學」之系譜〉，《問題與研究》，49：79-99。
- 金紅（2014）。《史華慈的毛澤東思想研究》。上海市：華東師範大學人文社會科學學院社會科學部。碩士論文。
- 柯文,梅谷(Merle Goldman)、麥克法夸爾(Roderick MacFarquhar)（2003）。〈懷念史華慈〉，《世界漢學》，(1)：87-88。
- 胡青松（2011）。《論史華慈的《論語》研究》。上海市：華東師範大學對外漢語學院-中國古代文學。碩士論文。
- 唐·普萊斯(Don Price)（2003）。〈睿智的思想者 在紀念史華慈追思會上的講話〉，《世界漢學》，(1)：90-91。
- 徐永軍，2014，〈江澤民與黨的建設新的偉大工程〉。資料來源：中國共產黨

歷史和文獻網—理論研究—三個代表重要思想研究：

<https://www.dswxyjy.org.cn/n1/2019/0228/c423964-30919403.html>。
2023/6/25。

- 徐強 (2012)。〈史華慈的文化觀及文化比較思想〉，《文化學刊》，(6)：49-56。
- 徐強 (2013)。〈《莊子》解讀的另一種可能—史華慈對《莊子》思想的闡釋〉，《長沙理工大學學報(社會科學版)》，28(4)：79-85。
- 徐強 (2013)。〈海外漢學視域中的易學哲學—史華慈的《周易》研究〉，《周易研究》，(4)：33-38、58。
- 袁玉梅 (2015)。《史華慈關於毛澤東“異端論”研究評析》。西安市：陝西師範大學。碩士論文。
- 高瑞泉 (2007)。〈嚴復:在決定論與自由意志論之間—對史華慈嚴復研究的一個檢討〉，《江蘇社會科學》，(1)1-7。
- 張汝倫 (2014)。〈突破現代性二元敘事模式:論嚴復研究中的幾個問題〉，《復旦學報(社會科學版)》，(3)11-25。
- 張汝倫 (2017)。〈“軸心時代”的概念與中國哲學的誕生〉，《社會科學文摘》，(11)：83-85。
- 張放 (2012)。〈政治史與思想史的互動:史華慈對中蘇關係研究的方法論探討〉，《甘肅理論學刊》，(6)36-40。
- 曹威 (2010)。〈當代英美世界對孔子“仁”的重構—芬格萊特與史華慈對比研究〉，《牡丹江師範學院學報(哲學社會科學版)》，(6)：9-12。
- 曹敏華 (2009)。〈卓爾不凡的學境:史華慈研究毛澤東及其思想之識見〉，《中共福建省委黨校學報》，(12)：4-10。
- 梁偉力 (2011)。〈現代性與史華慈的“巨大的問題意識”〉，《才智》，(9)：194。
- 梅谷(Merle Goldman) (2003)。〈道德良知和歷史思考 在紀念史華慈追思會上的講話〉，《世界漢學》，(1)：95-96。
- 章開沅 (2007)。〈史華慈:真正的學術與真正的學者—兼議當今高校的“項目拜物教”〉，《同舟共進》，(5)：58-59。
- 習近平 (2003)。〈自述〉。福建省外大學校友會等機構編撰，《福建博士風采》，第二章。福州：海朝攝影藝術出版社。
- 習近平 (2014)。《習近平談治國理念》。北京：外文出版社。
- 習近平，2012/11/15。〈習近平在黨的十八屆一中全會上的講話〉，資料來源：https://www.mj.org.cn/mjzt/xxsj/2014-05/22/content_144220.htm。2023/7/18。
- 習近平，2012/11/15。〈習近平在黨的十八屆一中全會上的講話〉。人民網。資料來源：https://www.mj.org.cn/mjzt/xxsj/2014-05/22/content_144220.htm。2023/7/18。
- 習近平，2012/11/29。〈習近平在參觀《復興之路》展覽時的講話〉，資料來



源：<http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/0717/c397563-27322292.html>。
2023/7/28。

習近平，2013/03/17。在全國人民代表大會第一次會議上的講話。中國共產黨新聞網。資料來源：<http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/0717/c397563-27322349.html>。2023/07/18

習近平，2013/03/17。在全國人民代表大會第一次會議上的講話。中國共產黨新聞網。資料來源：<http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/0717/c397563-27322349.html>。2023/07/18

習近平，2014/01/14。〈在第十八屆中央紀律檢查委員會第三次全體會議上的講話〉，資料來源：<http://cpc.people.com.cn/xuexi/n/2015/0618/c385474-27173822-4.html>。2023/7/18。

習近平，2014/05/04。青年要自覺踐行社會主義核心價值觀。參考來源：<https://syss.12371.cn/2015/06/15/ARTI1434355638326518.shtml>。2023/7/18。

習近平，2014/05/04。青年要自覺踐行社會主義核心價值觀。參考來源：<https://syss.12371.cn/2015/06/15/ARTI1434355638326518.shtml>。
2023/07/18。

習近平，2014/10/16。〈在中央政治局常委會聽取中央巡視工作領導小組關於二〇一四年中央巡視組第二輪巡視情況匯報時的講話〉，資料來源：<http://politics.people.com.cn/BIG5/n/2015/0116/c1024-26399784.html>。
2023/7/18。

習近平，2016/10/27。習近平在黨的第十八屆六中全會第二次全體會議上的講話。中國共產黨員網。資料來源：<https://news.12371.cn/2016/12/31/ARTI1483185417638284.shtml>。
2023/07/18。

習近平，2017/01/18。〈習近平在聯合國歐洲總部（日內瓦）之演講〉，資料來源：<http://politics.people.com.cn/BIG5/n1/2022/0217/c1001-32354228.html>。
2023/7/18。

習近平：努力成長為對黨和人民忠誠可靠、堪當時代重任的棟樑之才。資料來源：中國共產黨員網
<https://www.12371.cn/2023/06/30/ARTI1688111085525187.shtml>。
2023/6/25。

習近平：堅持用馬克思主義及其中國化創新理論武裝全黨講話。資料來源：中國共產黨員網：
<https://www.12371.cn/2021/11/15/ARTI1636960901991620.shtml>。
2023/6/25。

許可（2009）。《史華慈與他早期對中國共產主義的研究》。上海市：華東師範大學人文社會科學學院社會科學部。碩士論文。


許紀霖、朱政惠編（2008）。《史華慈與中國》。長春市：吉林出版社。

- 許紀霖、宋宏編 (2006)。《史華慈論中國》。北京市：新星出版社。
- 許倬雲 (2006)。《中國文化與世界文化》。桂林市：廣西師範大學出版社。
- 郭潔 (2007)。〈史華慈與中國:紀念班傑明·史華慈教授誕辰 90 周年”國際學術研討會側記〉，《史學集刊》，(3)：95-96。
- 郭潔、周娜 (2007)。〈“史華慈與中國”國際學術研討會側記〉，《中共黨史研究》，(2)：128。
- 陳少明 (2001)。〈穿越理解的雙重屏障—論史華慈的思想史觀〉，《開放時代》，(5)：25-33。
- 陳勇、吳勇 (2008)。〈“窺一斑而知全豹”—讀《史華慈學譜》〉，《史學理論研究》，(3)：147-151。
- 陳振凱、申孟哲，2014/07/02。〈反四風形成四個沒有例外〉。人民網。資料來源：<http://cpc.people.com.cn/n/2014/0702/c83083-25228489.html>。2023/07/18
- 陳筠，2022/01/25。〈習近平「零容忍」「嚴懲貪腐」收「一箭雙雕」之效〉。美國之音。資料來源：<https://www.voacantonese.com/a/Xi-Jinping-s-zero-tolerance-crackdown-on-corruption-achieves-dual-goals-20220125/6411453.html>。2023/07/18。
- 陶季邑 (2019)。〈關於“毛主義”概念的來源問題〉，《馬克思主義研究》，(12)：102-110、150。
- 程宏毅，2012/11/30。〈習近平總書記深情闡述中國夢〉。人民日報。資料來源：<http://jhsjk.people.cn/article/19746088>。2023/6/25。
- 程鋼 (2003)。〈跨越文化的思考 關於史華慈教授〉，《世界漢學》，(1)：99-100。
- 程鋼 (2005)。〈現實關懷與人性思辨—史華慈《古代中國的思想世界》解讀〉，《科學文化評論》，2(4)：109-123。
- 項念東 (2008)。〈史華慈中國思想史研究中的“非化約”論及其當下意義〉，《學術探索》，(1)：99-102。
- 項念東 (2008)。〈史華慈論中國思想世界中的“秩序感”及其文化意義〉，《東方叢刊》，(3)209-222。
- 黃克武 (1998)。〈嚴復的翻譯:近百年來中西學者的評論〉，《東南學術》，(4)：88-95。
- 黃克武 (1998)。《自由之所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》，台北：允晨文化實業股份有限公司。
- 愛德華·費里曼 (2008)。〈盧梭、多元的現代性以及一種跨文明的人類政治哲學〉，《華東師範大學學報(哲學社會科學版)》，(4)：31-40、83。
- 楊新勛 (2016)。〈一個旁觀者的心聲—田浩訪談錄〉，《中國典籍與文化》，(3)：150-159。
- 楊麗娜，2014/11/06。〈習近平：加快推進絲綢之路經濟帶和 21 世紀海上絲綢之路建設〉。新華網。資料來源：<http://jhsjk.people.cn/article/25988633>。

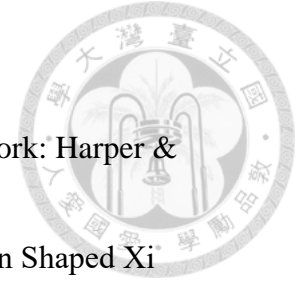


[2023/7/18](#)。


- 萬金鵬（2008）。《史華慈毛澤東研究評析》。西安市：陝西師範大學。碩士論文。
- 解慶賓（2012）。〈史華慈的“毛澤東研究模式”〉，《北京黨史》，(1)：30-32。
- 賈鋼濤、歐晨（2019）。〈論史華慈的毛澤東研究〉，《武漢理工大學學報(社會科學版)》，28(3)：366-370。
- 路克利（2011）。〈哈佛學派對中國共產黨成立相關問題研究評述〉，《黨的文獻》，(5)：111-116。
- 路克利（2018）。〈馬克思主義中國化與中國共產黨的理論主體性——以費正清、史華慈的研究為例〉，《國外理論動態》，(2)：99-105。
- 雷頤（2006）。〈離散的研究——與史華慈先生關於思想史研究的對話〉，《史華慈論中國》：232-234。北京：新星出版社。
- 裴宜理（原著），蕭延中（譯）（2022）。〈當代中國的毛主義辯論——反思班傑明·史華慈《中國共產主義和毛的崛起》〉，《毛澤東思想研究》，39(2)：147-154。
- 趙育農（2000）。"評史華慈《尋求富強：嚴復與西方》與黃克武《自由的所以然——嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》。" 政大史粹(2): 161-180。
- 趙勇、孔璐（2017）。〈西方毛澤東研究的標識性概念與多元動力〉，《思想理論教育》，(6)：40-45。
- 趙勇、高子涵（2015）。〈論史華慈的毛澤東研究及其影響〉，《周口師範學院學報》，32(1)：94-97。
- 趙瑞廣（2009）。〈“史華慈問題”——中國思想史上的那塊天花板〉，《讀書》，(7)：66-72。
- 趙瑞廣（2013）。〈為什麼要重視“史華慈問題”〉，《讀書》，(3)：7-12。
- 劉中領（2018）。〈史華慈“毛主義”的“獨創性”研究〉，《湖南科技大學學報(社會科學版)》，21(1)：20-24。
- 劉中領（2019）。〈史華慈毛澤東研究的創新特質〉，《湖南科技大學學報(社會科學版)》，22(5)：19-25。
- 劉玉宇（2004）。〈對兩種思想史研究的考察——史華慈與葛瑞漢先秦思想史研究比較〉，《現代哲學》，(3)：69-79。
- 劉玉宇（2019）。〈超越“他者”的路徑——當代美國的古代中國思想研究考察〉，《中山大學學報(社會科學版)》，59(5)：187-194。
- 劉旭東，2013，鄧小平的治國理念與治國政策。資料來源：中國共產黨新聞網——理論——網路論文：<http://theory.people.com.cn/BIG5/n/2013/0918/c40537-22961471.html>。2023/6/25。
- 劉淳（2000）。〈嚴復：先驅者的無奈——從 20 世紀中國自由主義思想史的一樁公案說起〉，《福建論壇(文史哲版)》，(3)：79-83。

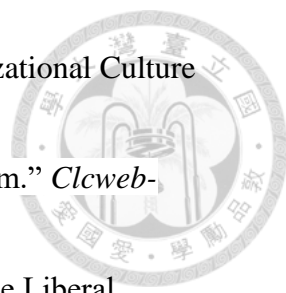
- 
- 劉菲 (2010)。〈史華慈在早期對毛澤東崛起的認識—讀《中國的共產主義與毛澤東的崛起》有感〉，《現代企業教育》，(8)：158-160。
- 劉瑞川 (2016)。《習近平主政下反腐肅貪之研究》。金門縣：國立金門大學。碩士論文。
- 劉夢溪 (2003)。〈現代性與跨文化溝通--史華慈教授訪談錄〉，《世界漢學》，(1)：67-86。
- 劉蘇裡 (2007)。〈蘇裡評書:史華慈與余英時，人類良知〉，《學習博覽》，(1)：47-49。
- 滕複、黃小榕、付小平 (譯)，Schwartz, Benjamin I. (原著) (1990)。《嚴復與西方》。北京：職工教育。
- 編輯者，2014/11/06。〈習近平在福建，鐵腕治吏得民心〉。人民網。資料來源：<http://politics.people.com.cn/n/2014/1106/c1001-25986542.html>。2023/07/18。
- 蔡文軒 (2015)。〈中國大陸反腐敗與內政發展〉，《戰略安全研析》，(119)：36-45。
- 黎安友(Andrew Nathan) (2003)。〈活在永恆的現在之中 在紀念史華慈追思會上的講話〉，《世界漢學》，(1)：97。
- 蕭延中 (2007)。〈史華慈文化比較視野下的盧梭、孟子與毛澤東〉，《湖南科技大學學報(社會科學版)》，10(6)：12-21。
- 蕭延中 (2015)。〈林同奇先生帶我研讀史華慈〉，《讀書》，(11)126-138。
- 薛念文、孫健 (2017)。〈美國學者視域中毛澤東的獨立自主評析〉，《毛澤東思想研究》，34(4)：31-35。
- 韓洪洪 (2008)。〈關於西方毛澤東研究中兩個學術概念的辨析—《國外毛澤東研究譯叢》審讀劄記〉，《湖南科技大學學報(社會科學版)》，11(6)：12-15。
- 魏國金，2022/11/08。〈習近平「打貪」無盡頭，貪官年年突破 60 萬人〉。自由時報。資料來源：<https://news.ltn.com.tw/news/world/breakingnews/4115654>。2023/6/25。
- 龔詠梅 (2007)。〈以求真與超越的精神緬懷一代宗師—“史華慈與中國”學術研討會綜述〉，《探索與爭鳴》，(1)：59-61。

貳、英文



- Adorno, Theodor W. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
- Buckley, Chris and Did Kirsten Tatlow. (2015). "Cultural Revolution Shaped Xi Jinping, From Schoolboy to Survivor," *New York Times* (September 24, 2015). Available at <https://www.nytimes.com/2015/09/25/world/asia/xi-jinping-china-cultural-revolution.html>.
- Bunskoek, Raoul. (2022). "Community of Common Destiny" as Post-Western Regionalism: Rethinking China's Belt and Road Initiative from a Confucian Perspective. *Uluslararası İlişkiler* 18(70):85-101.
- Bromme, Laurits, Tobias Rothmund, and Flávio Azevedo. (2022). Mapping Political Trust and Involvement in the Personality Space—A Meta-analysis and New Evidence. *Personality (Advance)* <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jopy.12700>. 2023/7/18.
- Chemouni, Benjamin and Assumpta Mugiraneza. (2020). "Ideology and Interests in the Rwandan Patriotic Front: Singing the Struggle in Pre-genocide Rwanda." *African Affairs* 119(474):115-140.
- Conrad Brandt, Benjamin Schwartz, and John K. Fairbank. (2005). *A documentary history of Chinese communism*. New York: Routledge.
- Congleton, Roger D. (2020). "Governance by True Believers: Supreme Duties with and without Totalitarianism." *Constitutional Political Economy* 31(1):111-141.
- Costello, Thomas H. ; Bowes, Shauna M. ; Stevens, Sean T. ; Waldman, Irwin D. ; Tasimi, Arber ; Lilienfeld, Scott O. (2022). "Clarifying the Structure and Nature of Left-wing Authoritarianism." *Journal of Personality and Social Psychology*, 122,1, 135-170.
- Federico, Christopher M. and Ariel Malka. (2018). "The Contingent, Contextual Nature of the Relationship between Security and Certainty and Political Preferences: Evidence and Implications." *Political Psychology* 39(1):3-48.
- Federico, Christopher M. (2022). "The Personality Basis of Political Preferences." In Danny Osborne and Christ G. Sibley, eds. *The Cambridge Handbook of Political Psychology*, 68-88. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finchelstein, Federico. (2022). "The Authoritarian Personality and the History of

- 
- Fascism.” *Polity* 54(1):107-123.
- Friedman, Edward. (1977). “Marx and Mao and.” *Modern China*. 3(4): 419–426.
- Gandesha, Samir. (2018). “Identifying with the Aggressor: From the ‘Authoritarian’ to the ‘Neo-Liberal’ Personality.” *Constellations* 25(1):147-164.
- Gandesha, Samir. (2019). “The ‘Authoritarian personality’ Reconsidered: The Phantom of “Left Fascism.” *The American Journal of Psychoanalysis* 79(4):601-624.
- Hafferty, Frederic W. (1986). “Physician oversupply as a socially constructed reality.” *Journal of Health and Social Behavior*, 27(1): 358-369.
- Harms, Peter D. (2018). “Autocratic Leaders and Authoritarian Followers Revisited: A Review and Agenda for the Future.” *The Leadership Quarterly* 29(1):105-122.
- Hesig, James and John Maraldo, eds. (1995). *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hubbard, Jamie and Paul Loren Swanson, eds. 1997. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*. Honolulu: Hawaii University Press.
- He, Kai. (2013). “Xi Jinping’s Operational Code Beliefs and China’s Foreign Policy.” *Chinese Journal of International Politics* 6(3):209-223.
- Kalmoe, Nathan P. (2020). Uses and Abuses of Ideology in Political Psychology. *Political Psychology* 41(4):771-793.
- Kurunmäki, Jussi and Jani Marjanen. (2018). “Isms, Ideologies and Setting the Agenda for Public Debate.” *Journal of Political Ideologies* 23(3):256-282.
- Lattimore, Owen. (1952). “Review: Chinese and the Rise of Mao.” *The Journal of Modern History*. 24(2): 203.
- Lee, Tony C. (2018). “Can Xi Jinping be the next Mao Zedong? Using the Big Five Model to Study Political Leadership.” *Journal of Chinese Political Science*,23(4):473-497.
- Levi, Jean. (1988). “The World of Thought in Ancient China by Benjamin I. Schwartz.” *The China Quarterly*. (113):132-134.
- Ling, Lily H. M. (2020). “Squaring the Circle: China’s “Belt and Road Initiative” (BRI) and the Ancient Silk Roads.” In Alan Chong and Quang Minh Pham, eds., *Critical Reflections on China’s Belt & Road Initiative*, 24-40. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Liu, Huan-huan, et al. (2019). “Authoritarian Personality and Subjective Well-being in

- 
- Chinese College Students: The Moderation Effect of the Organizational Culture Context.” *Personality and Individual Differences* 138(1):79-83.
- Liu, K. (2018). “Introduction: Rethinking Critical Theory and Maoism.” *Clcweb-Comparative Literature and Culture*. 20(3): 7.
- Mearsheimer, John J. (2019). “Bound to Fail: The Rise and Fall of the Liberal International Order.” *International Security*. 43(4):7-50
- Mearsheimer, John J. (Winter, 1994-1995). “The False Promise of International Institutions.” *International Security*. 19(3):5-49
- Meisner, Maurice J. (1982). *Marxism, Maoism, and utopianism: eight essays*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Meisner, Maurice J. (2007). *Mao Zedong : a political and intellectual portrait*. Cambridge: Polity.
- Metzger, Thomas A. (1986). “The Definition of Self, the Cosmos and Knowledge in Chou Thought: Some Comments on Schwartz’s Study.” *The American Review*. (4).
- Nilsson, Artur and John T. Jost. (2020). “The Authoritarian-conservatism Nexus.” *Current Opinion in Behavioral Sciences* 34: 148-154.
- Ong, Lynette H. (2022). *Outsourcing Repression: Everyday State Power in Contemporary China*. Oxford: Oxford University Press.
- Osborne, Danny, Nicole Satherley, and Chris G. Sibley. (2021). “Personality and ideology: A meta-analysis of the reliable, but non-causal, the Association between Openness and conservatism.” In Alex Mintz and Lesley G. Terris, eds., *Oxford Handbook on Behavioral Political Science*, 1-43. Oxford: Oxford University Press.
- Pfeffer, Richard M. (1976). “Mao and Marx in the Marxist Leninist Tradition: A Critique of “The China Field” and a Contribution to a Preliminary Reappraisal.” *Modern China*. 2(4): 421–460.
- Pfeffer, Richard M. (1977). “Mao and Marx: Understanding, Scholarship, and Ideology—A Response.” *Modern China*. 3(4): 379–386.
- Perry, Elizabeth J. (2007). “Studying Chinese Politics: Farewell to Revolution?” *The China Journal*. (57):1-22.
- Salter, Richard. (2000). “Time, Authority, and Ethics in the Khmer Rouge: Elements of the Millennial Vision in the Year Zero.” In *Millennialism, Persecution, and*

- 
- Violence*, edited by Catherine Wessinger, 281-298. Syracuse: Syracuse University Press.
- Sanders, Paul. (2019). "Leadership and Populism: A Parallel Reading of Hannah Arendt and Franz Neumann." *Leadership* 15(6):750-767.
- Schwartz, Benjamin I.(1938) . "Pascal and the XVIIIth century "philosophes"." Thesis (A.B., Honors)--Harvard University.
- Schwartz, Benjamin I. (1957). "New Trends in Maoism." *Problems of Communism*. 6(4): 1-9.
- Schwartz, Benjamin I. (1960). "The Legend of The Legend of Maoism." *China Quarterly*. (2): 35-42.
- Schwartz, Benjamin I. (1960). "Maoism - Legend or Legend of a Legend." *China Quarterly*. (4): 96-97.
- Schwartz, Benjamin I. (1964). *In search of wealth and power Yen Fu and the West*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Schwartz, Benjamin I. (1967). *Chinese communism and the rise of Mao*. New York: Harper & Row.
- Schwartz, Benjamin I. (1972). *Reflections on the May Fourth movement: a symposium*. Cambridge, Mass.: East Asian Research Center, Harvard University.
- Schwartz, Benjamin I., Fairbank John K. (ed.) (1973). "The Intellectual History of China: preliminary Reflection." *Chinese thought and institution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schwartz, Benjamin I. (1975). "The Age of Transcendence." *Daedalus*. 104(2):1-7
- Schwartz, Benjamin I. (1975). "Transcendence in Ancient China." *Daedalus*. 104(2):57-68
- Schwartz, Benjamin I. (1976). "The Essence of Marxism Revisited: A Response." *Modern China*. 2(4): 461–472.
- Schwartz, Benjamin I. (1985). *The world of thought in ancient China*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Schwartz, Benjamin I. (1993). *China's cultural values*. Mesa, Ariz.: Lionheart Press.
- Schwartz, Benjamin I. (1996). *China and other matters*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Schwartz, Benjamin I. (2014). *Communism and China: Ideology in Flux*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- 
- Schram, Stuart R. (1963). *The political thought of Mao Tse-tung*. New York: Praeger.
- Schram, Stuart R. (1977). "Some Reflections on the Pfeffer-Walder "Revolution" in China Studies." *Modern China*. 3(2): 169–184.
- Shimizu, Kosuke. (2021). "Buddhism and the Question of Relationality in International Relations." *Uluslararası İlişkiler* 18(70):29-44
- Singh, Swaran. (2022). "Cultural Revolution and the Making of Xi Jinping." In Chih-yu Shih, Mariko Tanigaki, and Tina Clemente, eds., *Studies of China and Chineseness Since the Cultural Revolution Micro Intellectual History through Den-central Lenses*, 155-182. Singapore: World Scientific.
- Stone, Jacqueline. (1999). "Some Reflections on Critical Buddhism Jacqueline." *Japanese Journal of Religious Studies* 26, 1-2 (Spring):159-188.
- Torigian, Joseph. (2018). "Historical Legacies and Leaders' Worldviews: Communist Party History and Xi's Learned (and Unlearned) Lessons." *China Perspectives* 1-2:7-15.
- Wakeman, Frederic E. (1973). *History and will: philosophical perspectives of Mao Tse-tung's thought*. Berkeley: University of California Press.
- Walder, Andrew G. (1977). "Marxism, Maoism, and Social Change." *Modern China*. 3(1): 101–118.
- Walder, Andrew G. (1977). "Marxism, Maoism, and Social Change: A Reexamination of the "Voluntarism" in Mao's Strategy and Thought" *Modern China*. 3(2): 125–160.
- Walder, Andrew G. (1977). "A Response" *Modern China*. 3(4): 387–393.
- Winter, Tim. (2020). "Silk Road Diplomacy: Geopolitics and Histories of Connectivity." *International Journal of Cultural Policy* 26(7):898-912.
- Winter, Tim. (2021). "Geocultural Power: China's Belt and Road Initiative." *Geopolitics* 26(5):1376-1399.
- Wittfogel, Karl A. (1960). "The Legend of 'Maoism'." *The China Quarterly*, (1): 72-86.
- Wittfogel, Karl A. (1960). "The Legend of 'Maoism' (Concluded)." *The China Quarterly*, (2): 16-34.
- Wittfogel, Karl A. Schwartz, Benjamin I. and Sjaardema, Henryk. (1960). "'Maoism' - 'Legend' or 'Legend of a 'Legend'?" *The China Quarterly*, (4): 88-101.
- Xi, Jinping. (2003). "Interview," in the Association for Alumni of Universities outside

Fujian Province, ed., *Elegant Doctors of Philosophy in Fujian*, chapter 2. Fuzhou: Haichao Photo Art Press.

Xi, Jinping (2014) “Let Us Become Partners in Pursuit of Our Dreams.” *Daily News* (September 16). Recorded by the Ministry of Foreign Affairs, Sri Lanka at <https://mfa.gov.lk/exclusive-xi-jinping-president-peoples-republic-of-china-to-daily-news-readers-let-us-become-partners-in-pursuit-of-our-dreams/> ◦
2023/7/18 ◦

Yan, Xuetong. (2014). “From Keeping a Low Profile to Striving for Achievement.” *Chinese Journal of International Politics* 7(2):153-184.