

情理之間：尋找幽暗之光

王 德 威^{*}

摘 要

本文以「情理之間」作為重探近三百年中國文學史的關鍵詞。自先秦以還，「情」從何而起，「理」所為何來，一直盤踞文學史、乃至思想史的提問。時至有清一代，處於王朝鋪天蓋地的文字、思想鉗制、以及現代性轉折蠢蠢欲動之際，中國古典對「天理」或「人欲」的理解，遭受前所未見的壓力。在此意義上，戴震重新問題化「情理之間」的深度辯證，有其劃時代的意義。本文以「戴震時刻」作為近世中國文學史的重要分水嶺，並以追蹤這一時刻在歷史上的重返為經緯，闡釋有清、民國，與共和國三百年來文學的承衍變化。基於對情理互動的反思，本文主張在既有的啟蒙與革命論述之外，另外提出解釋中國現代性起源暨路徑的方法：「情理」的傳統。並從「情」／「理」之間，發掘「幽暗意識」。

關鍵詞：戴震、情理之間、幽暗意識、近三百年文學史、抒情傳統

^{*} 作者現為中央研究院院士、美國哈佛大學東亞語言暨文明系與比較文學系 Edward C. Henderson 講座教授。

In-Between *Qing* and *Li*: **In Search of the Dark Consciousness**

David Der-wei Wang^{*}

Abstract

By tracing the tension between *qing* 情 (emotion, sentiment, or affect) and *li* 理 (principle, coherence, or rationality), this essay reconsiders a set of key concepts that have shaped Chinese literary history over the past three centuries. Since early China, questions concerning the origins of *qing* and the meaning of *li* have remained central to both literary and intellectual inquiry. In the Qing dynasty, an era marked by pervasive imperial censorship and the early stirrings of modernity, traditional understandings of “heavenly principle” (*tianli* 天理) and “human desire” (*renyu* 人欲) came under unprecedented strain.

^{*} Academician, Academia Sinica; Edward C. Henderson Professor of Chinese Culture, Department of East Asian Language and Civilization and Department of Comparative Literature, Harvard University

Against this backdrop, Zhen Dai's re-problematization of the dialectic between *qing* and *li* marked a turning point of profound significance. This essay identifies this "Zhen Dai moment" as a crucial watershed in Chinese literary history and traces how later writers and thinkers—from the Qing through the Republican and People's Republic eras—returned to this moment as an intellectual and affective resource for negotiating the relationship between *qing* and *li*. Grounded in a reflection on this interaction between emotion and principle, the essay seeks an alternative to the conventional narratives that frame Chinese modernity through the dialectic of enlightenment and revolution. It proposes instead that Chinese modernity may be understood through a different genealogy: one rooted in a lyrical exegesis of *qing* and *li* and a discourse of dark consciousness.

Keywords: Zhen Dai, in-between *qing* and *li*, dark consciousness,
Chinese literary history over the past three centuries, the
lyrical tradition of Chinese literature

情理之間：尋找幽暗之光

王 德 威

情理互動是中國近三百年文學史最重要的主題之一。作為文學和思想史的關鍵詞，「情」、「理」其來有自，先秦時期已發展出多重意義。「情」既指主體由內而外的感性表達，也指客觀環境及狀態，以及萬物的實相。¹「理」原指玉石的紋路，治玉的工藝，延伸為修整、歸納的方式，倫常事理、萬物本體的秩序。情、理也可以合為一詞——「情理」，涵義更為豐富：情感的道理，處世的原則，通達內外的世界觀。²

情與理的對話古已有之，但明清之際見證了重要轉折。宋代興起的理學為儒家傳統樹立新的知識及倫理規範，世俗的論述則將其簡化為「存天理，滅人欲」，³到了明代思想界有了轉變。1508年，王陽明（1472-1529）龍場悟道，開拓儒學新局。王學將程朱所重的「格物致知」形上論轉化為「致良知」心性之學，強調人性

¹ 有關「情」的語源學探討綜述，見王德威：《史詩時代的抒情聲音：二十世紀中期的知識分子與藝術家》（臺北：麥田出版，2018年），第二章〈沈從文的三次啟悟〉，頁163-215。

² 《後漢書·廉范傳》：「聞義能徙，誠君道所尚，然情理之樞，亦有開塞之感焉。」見范曄撰，李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），卷31，頁1103。

³ 天理與人欲作為對應範疇，見〈樂記〉：「人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」鄭玄注，孔穎達疏：《禮記·樂記》，《十三經注疏》第5冊（臺北：藝文印書館，1993年，清·阮元刻本），頁666。

內燦力量，也預示近現代主體思維的興起。⁴王學流派紛呈，其中「左派王學」倡導遂性原情，驚世駭俗之餘，也解放了文學藝術創作的維度。晚明「情教」興起，影響所及，遂有了湯顯祖（1564-1616）的《牡丹亭》、馮夢龍（1574-1646）的「三言」等傑作。

然而理學並未式微。相反的，程朱之學逐步被皇權吸納為治理社會、甚至主導日常生活的方法。科舉以及官場制度更發揮極大推波助瀾的作用。明清之際天崩地裂，士子文人面臨聖人之道存亡絕續的挑戰。反諷的是，清代帝王獲得江山後，以其人之道還治其人之身，官學唯程朱是尚，道統論述綿延不斷。

是在這樣的背景下，我們展開對近三百年文學史的觀察。18世紀時值雍正、乾隆「盛世」，君主權力無以復加，文字獄大行其道；也是歐洲啟蒙運動下「中國熱」席捲歐洲的時代。這是中國迎向「現代」的起點：知識與技術的碰撞，外交與軍事的遭遇，「天下」與「世界」的位移，情感與理性的辯證……莫不蓄勢待發。時至今日，這些挑戰依然存在。

值得思考的是，18世紀以來辯證情理的文學如何啟發了現代中國主體論述？近現代文學如何在萬馬齊喑的時代承載了啟蒙理性、抒情訴求、乃至革命能動力？更耐人尋味的是，時代到了新紀元，何以三百年對情理願景的思辨，仍然歷久而彌新？

⁴ 楊儒賓：《中國現代性的黎明》（新北：聯經出版，2025年），導論〈龍場一悟——良知學的登場〉，頁13-34、第一章〈當代中國的黎明——晚明儒學的解讀〉，頁35-78。

戴震時刻

清初儒學版圖發生巨變。除了客觀政治高壓因素，也源自儒學內在理路的反省。面對宋明以來理學與心學兩大壁壘之爭，學者訴諸經典考據作為檢驗兩造學說的方法，因此帶動智識主義的興起。清代考證學大盛，大抵而言，由「尊德性」轉為「道問學」的趨勢明顯。清初浙東、浙西學派分立，前者由黃宗羲（1610-1695）發端，著重文史校讎；後者以顧炎武（1613-1682）為首，強調經學訓詁。考證學容易形成謹小慎微的積習，但識者指出，考據學者鑽研一字一義來龍去脈，未嘗沒有遙望諸夏，正本清源的用心，甚至展演西學來臨以前的「科學」精神。

到了18世紀，大清帝國江山底定，雍、乾二朝號稱「盛世」。但盛世之下文網密布，思想飽受控制。連串文字獄發生，尤以1728年曾靜（1679-1736）謀反案為最。雍正帝（胤禛，1678-1735）親自審問曾靜及其從者，並將人犯口供、帝王手諭等文字合為《大義覺迷錄》，敕令天下學習。乾隆帝（弘曆，1711-1799）號稱「朕從不以語言文字罪人」，但從1751年的「偽孫嘉淦（1683-1753）奏稿案」起，共發生文字獄案件一百多起，株連之廣，禁燬之烈，前所少見。⁵而為王權背書的是聖人之道，謂之「天理」。

⁵ 學者任松如（?-?）1928年3月在《四庫全書答問·序》說：「刪改之橫，製作之濫，挑剔之刻，播弄之毒，誘惑之巧，搜索之嚴，焚燬之繁多，誅戮之慘酷，鑄毀鑿什之殆遍，摧殘文獻，皆振古所絕無。」見任松如：《四庫全書答問》（上海：啓智書局，1934年3版），頁2。《四庫全書》從乾隆三十八年（1772）開始編修，到乾隆四十七年（1782）抄成第一套。共收書3,503種，而「禁燬」的書約3,100種，和刊刻出來的書，幾乎相等。在這個過程中，有四十多起文字獄。孔飛力（Philip Kuhn）著，陳兼、劉昶譯：《叫魂：乾隆盛世的妖術大恐慌》（臺北：時英出版社，2000年），頁90-95。

而文學醞釀微妙的反響。曹雪芹（1710-1765）《紅樓夢》、吳敬梓（1701-1754）《儒林外史》、陳端生（1751-1796）《再生緣》等膾炙人口的小說及韻文敘事，從不同角度刻畫盛世裡一種情感主義的興起。袁枚（1716-1791）的詩文、趙翼（1721-1814）的史論和詩作，蔣士銓（1725-1785）戲曲都在「理」所當然的大敘事外，追求個人情性，反思歷史譜系。儘管這些聲音多為「執拗的低音」，卻烘托19世紀情理之辯的序曲。

這樣的歷史語境迎來本文所謂的「戴震時刻」。戴震（1724-1777）早年深得浙西一派正宗經學訓練，但他又私淑理學與音韻學大家江永（1681-1762），受其影響，認同程朱理學。1754年戴震入京。他雖然心向義理，但卻憑淵博的考證學說引起時人重視。同時他對程朱學已經有了困惑。晚年他將自己的問題盡行寫入《孟子字義疏證》（約1776），身後引起巨大辯論。

《孟子字義疏證》質疑朱熹（1130-1200）的形上學本體論，轉而推崇宋儒張載（1020-1078）「天道」、「人道」為一體的說法。戴震批判程朱理學的「存天理，去人慾」，主張「民之飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，言雖美，而用之治人，則禍其人。」⁶理學空談「理在事先」，「理欲之辨，適成忍而殘殺之具」，「夫詖辭邪說之深入人心，必害於事，害於政，天下披其禍而莫之能覺也。」⁷可謂是「酷吏以法殺人，後儒以理殺人」。⁸

⁶ 戴震：《孟子字義疏證》，卷下〈權〉，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊（安徽：黃山書社，1995年），頁217。

⁷ 戴震：《孟子字義疏證》，卷下〈權〉，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁215。

⁸ 戴震：《戴東原先生文·與某書》，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁496。

戴震對道學的批判，對世俗欲望的重視，其實回應了晚明清初士人對儒學的深刻反思：王學大家劉宗周（1578-1645）提倡「即情即性」，重純情，貶「鑿智」，打破此前程朱「性即理」的執念。劉的從人黃宗羲、陳確（1604-1677）等強調「離情無以見性」；⁹「天理正從人欲中見」。¹⁰戴震更進一步，他對待形而上的「道」，未成形質之前的「氣」，形而下的「器」，已成形質的「物」一體對待；尤可注意的是，《孟子字義疏證》發揮考證功夫，力圖還原（或重新解釋）孔孟之學關鍵字句的意義。

問：以情絜情而無爽失，於行事誠得其理矣。情與理之名何以異？

曰：在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。《詩》曰：「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」¹¹

然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。¹²

「情理」之道無他，就在於「血氣」與「心知」之間的相應轉圜，「以情絜情」，「達情遂欲」。必須注意的是，戴震對情理關係作

⁹ 黃宗羲：《孟子師說》，卷6〈「公都子問性」章〉，見黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第1冊「哲學·經學·政治學」（杭州：浙江古籍出版社，2002年），頁136。

¹⁰ 陳確云：「天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理也。向無人欲，則亦並無天理之可言矣。」見陳確：《陳確集》下冊（北京：中華書局，1979年），《別集·卷五·瞽言四·無欲作聖辨》，頁461。

¹¹ 戴震：《孟子字義疏證》，卷上〈理〉，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁153。

¹² 戴震：《孟子字義疏證》，卷下〈才〉，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁197。

出翻轉，卻並非回到晚明情教的路數。所謂「理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。」¹³戴震肯定「情」之餘，進一步強調理為「情之不爽失」。這就為「情理」之間埋下更深一層辯證關係。

戴震的情理說曾引起衛道之士的撻伐，卻成為晚清以降的重要精神資源。章太炎（1869-1936）、梁啟超（1873-1929）、胡適（1891-1962）都給予極高評價。梁啟超更直言戴震以「情感哲學」代「理性哲學」，¹⁴其「情感主義」「為二千年一大翻案」。¹⁵

從世界哲學觀點來看，現代西方情感論述自始即和理性啟蒙思維相互應和，18世紀更被譽為「感性時代」（age of sensibility），休謨（David Hume，1711-1776）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau，1712-1778）等人的倡議大放異彩。盧梭的浪漫主體情懷和感性行動預示了未來革命、解放憧憬。另一方面，休謨以經驗主義出發的情感論述，強調感同身受的共情，而非道德或宗教真理，才是社會倫理的基礎。稍晚的席勒（Friedrich Schiller，1759-1805）則企圖調和理性與感性，並另啟「遊戲」論作為審美活動的開端。他們的對話對象不是別人，正是理性主義大師康德（Emmanuel Kant，1724-1804），戴震的同齡人。

「戴震時刻」為甚麼有助於我們理解清代文學在此一時期的轉折？清中葉兩大小說《儒林外史》（1750）、《紅樓夢》（1792）和戴震的情理說在同一時代出現，也許並非偶然。《儒林外史》的

¹³ 戴震：《孟子字義疏證》，卷上〈理〉，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁152。

¹⁴ 梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁68。

¹⁵ 梁啟超：《飲冰室文集》，卷40〈戴東原生日二百年紀念會緣起〉，見梁啟超：《飲冰室合集》第5冊（北京：中華書局，1989年），頁40。

作者吳敬梓（1700-1754）1733年來南京，看盡當時文人士子在科舉功名壓力下的浮沉百態。科舉訴求聖人之道，但千百應試或落地的舉子蠅營狗苟，患得患失，顯盡斯文掃地的窘態。小說所凸顯的無非傳說中的禮樂文章和現實中落魄文人交相碰撞的實錄。

《儒林外史》廣被認為是近代諷刺小說的濫觴，但卻有一種抒情氛圍揮之不去。相較於戴震和凌廷堪（1757-1809）等人，吳敬梓更早體會到當時儒學困境，嘲諷之餘，流露出深刻感傷。商偉指出，「體制化的慾望和慾望的體制化構成了這部小說的中心主題」，¹⁶這就涉及情理之辨的又一面——禮／理學的二元性。清初士人反思明末教訓，每認為宋明儒學偏離儒家正統，返本開源之道在於恢復或重建禮儀，用以提供生活實踐的基礎與外部體制的依託。禮學崛起代表形上的理學和內燦的心學轉向了經世之學的制度建設和禮儀實踐。

然而除了戴震等少數學者外，吳敬梓的時代似乎無從關注，或無法解決禮學在宗法願景、生活實踐、禮儀制度間的裂縫。士子文人一面搬演克己復禮的聖訓，一方面謀求門路，無所不用其極。所謂「以禮代理」，卻造就一個個偽君子，一幕幕滑稽戲。所有理與禮，情與欲的糾結在第37回泰伯祠祭祀大禮達到高潮。¹⁷這場祭禮既是超越時空的招魂儀式，也是時空錯亂的虛應故事。既是情理復歸的起點，也是不堪回首的絕唱。

《紅樓夢》對情理兩端的思辨早已是耳熟能詳的話題。讀者歷來有感於寶玉與釵、黛的悲劇，傾向將焦點集中「情癡」的浪漫與「情癆」的悲愴。延續上述《儒林外史》所論，《紅樓夢》何嘗不

¹⁶ 商偉：《禮與十八世紀的文化轉折——《儒林外史》研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年），頁17。

¹⁷ 吳敬梓：《儒林外史》（北京：中華書局，2009年），卷37〈祭先聖南京修禮 送孝子西蜀尋親〉，頁250-256。

對理／禮的必要性作出深刻觀察？余英時先生（1930-2021）即認為，從「曹雪芹反傳統思想的特性來看，《紅樓夢》中的『情』字無疑正是『禮』字的對面。」¹⁸情天欲海、三生緣定因為小說吸引力所在，但在18世紀的框架裡，如何「以情絜情」，回應天道倫理，未必只是負面命題。

晚明「情教」倡導情欲解放，《牡丹亭》等戲曲勾勒男女相悅，可以超乎生死的極致想像，無疑啟發了《紅樓夢》的有情世界。然而如果晚明戲曲力求「緣情入禮／理」，學者如歐麗娟則看出《紅樓夢》更複雜的任務：「緣禮／理入情」。意即曹雪芹調動了更多的傳統資源，從情、理雙向角度，辯證「之間」複雜的條件和變數。她從女性立場出發，認為「禮教吃人」的霸權固然束縛了古今多少癡情男女，但當「情教」解放的壓力無限上綱，是否也帶來了「情教吃人」的壓力？¹⁹

換句話說，《紅樓夢》的要義不在於敷衍晚明以來的情至論，而在於打開「情理之間」的種種二律悖反僵局：親情與愛情，倫理與天理，忘情與有情，度脫與塵世……。戴震「情之至於纖微無憾是謂理」²⁰適足以說明「情在理／禮中」或「理／禮在情中」的辯證關係。然而「癡情」與「癡理」間，求得「纖微無憾」談何容易！正是在這裡，曹雪芹觸及了戴震哲情理學的不及之處，《紅樓夢》敞開所有可能，鑽研其間縫隙，感歎其過與不及，「未完」也完不了的憾事。而這不正是其魅力所在？

¹⁸ 余英時：〈曹雪芹的反傳統思想〉，《《紅樓夢》的兩個世界》（臺北：聯經出版，1981年），頁254-255。

¹⁹ 歐麗娟：〈《紅樓夢》中「情理兼備」而「兩盡其道」之「痴理」觀〉，《臺大中文學報》第35期（2011年12月），頁157-203。

²⁰ 戴震：《戴東原先生文·與某書》，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁496。

龔自珍（1792-1841）是啟動19世紀情理之辨的大家。他對「情」的執著，對「經」的認知，對「史」的感悟，在在領先他的時代。龔生於1792年，適值馬戛爾尼勳爵（Lord George Macartney, 1737-1806）抵達中國，覲見乾隆帝不歡而散；卒於1841年，正是鴉片戰爭爆發之時。面對帝國盛極而衰，龔不能無感，但他的憂思又必須在更大的知識體系中理解。身處「衰世」，龔自珍認為解放禮教與家國桎梏的力量無他，就是「情」。他的尊情立場與晚明思想家李贄（1527-1602），以及清代文人王士禛（1634-1711）、袁枚（1716-1797）等一脈相承。不同的是，龔深受公羊學影響，對歷史世變盛衰有獨到看法，而公羊訓詁方法的「微言大義」適足以支援他的文學意識。

雖然公羊學憧憬「升平」、「太平」盛世必將到來，但龔自珍卻有時不我與的感觸。他將深情和憂思化為詩歌，在在動人心魄。「秋心如海復如潮，但有秋魂不可招。」²¹梁啟超曾形容初讀龔自珍詩歌，若「受電然」。²²的確，龔自珍詩歌感時傷逝，卻另有一種龐大氣象，那是對於歷史神秘啟示的警醒，對「天理」與「時勢」此消彼長的預言。

1885年，時年二十七歲的康有為（1858-1927）寫成《人類公理》，後擴充為《實理公法全書》，日後在此基礎上完成《大同書》，是為現代中國烏托邦論述濫觴之一。康氏的「公理」靈感得自歐幾里得（Euclid, 325-265BC）《幾何原本》數學公理，由此延伸包括人類社會在內的自然法則，所謂「必然之實」、「永遠之實」。1896年，康有為編輯《日本書目志》時提及《科學入門》和《科學之原理》二書，由此“science”意譯詞「科學」出現中文

²¹ 龔自珍：《龔自珍全集》第9輯（上海：上海人民出版社，1975年），〈秋心三首〉其一，頁479。

²² 梁啟超：《清代學術概論》，頁123。

學界，時距日本學者西周時懋（1829-1897）以日文漢字翻譯「科學」（1874）至日文語境已經二十二年。「公理」與「科學」一旦進入中國，形成沛然莫之能禦的風潮，從五四到新中國，影響至今不息。

汪暉在《中國現代思想之興起》中指出，晚清時代見證中國思想與社會從「天理」到「公理」的劇烈轉變。²³如果宋明儒學視「天理」為「萬物之特性、道德之起源和踐履之標準」，²⁴並以此為總理宇宙到人文的無上圭臬，晚清中國引進西方科學知識，則為現代「公理」之濫觴。但「公理」所依據的科學並不只是知識新猷而已，更是世界觀的重造，影響所及，自然、道德、政治、信仰、文化等領域無不震動。這是所謂「三千年未有之變局」²⁵的開始。時間進化、文明進步的理念取代以往天人合一的思維；國族主權，名為「國家」、「社會」、「政黨」的群體浮出歷史地表。

「天理」與「公理」的轉變帶來思想文化的斷裂，但也留下無數斷而不裂的縫隙。1897年，嚴復（1854-1921）譯作《群學肄言》（Herbert Spencer, *The Study of Sociology*）出版，被視為現代「公理」興起的關鍵時刻。此書藉生物學規律研究社會現象，「以天演為宗」，論證變法之必要。然而嚴復對「公理」的詮釋卻每有曖昧之處；他心目中的「天演」雖為科學定理，卻仍有「天

²³ 汪暉：《中國現代思想的興起》下卷（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年），第一部《公理與反公理》，頁831-1103。

²⁴ 汪暉：〈公理、時勢與越界的知識〉，威尼斯，盧卡·帕西歐利獎（Luca Pacioli Prize，2013年）頒獎儀式演講，清華大學·新聞（2013年10月20日），網址：<https://www.tsinghua.edu.cn/info/1662/58083.htm>，檢索日期：2015年10月7日。

²⁵ 李鴻章〈籌議製造輪船未可裁撤摺〉（同治十一年〔1872〕五月十五日）云：「我皇上如天之度，概與立約通商以牢籠之，合地球東西南朔九萬里之遙，胥聚於中國，此三千餘年一大變局也。」收於李鴻章著，顧廷龍、戴逸主編：《李鴻章全集》第5冊（合肥：安徽教育出版社，2008年），《奏議五》，頁107。

道」的影子。²⁶林毓生（1934-2022）論中國現代意識的生成，即點出晚清民初知識分子「藉思想、文化解決問題」的方法，其實不脫以往「天理」的印記。²⁷癥結是如何定義那個「理」字，是天道無違的法則，現世是日新又新的邏輯，還是人同此心的常態？

當此之際，「文學」也開始改變，成為體現「公理」之一端。1897年，嚴復與夏曾佑（1863-1923）於《國聞報》發表〈《國聞報》附印說部緣起〉引進「進化論」觀點和「物競天擇」原理，以《三國演義》、《水滸傳》等小說為例，闡述它們之所以深入人心，源自「莫不有一公性情焉」。「何謂公性情？一曰『英雄』，一曰『男女』」。²⁸正是「英雄」與「男女」這一對「公性情」，方造就人類進化與社會發展。1902年，流亡日本的梁啟超提出小說界革命，正是看重小說有「不可思議之力」改變世道人心，發揮「群治」功能。梁也提出了文學感動人心，改變現實的關鍵，在於「情」的熏、浸、刺、提的力量。²⁹

儘管梁的維新之道不脫「文以載道」的前提。因為梁的登高一呼，傳統文學的階序開始鬆動，自己的筆鋒也「常帶感情」。如前所述，梁氏對戴震以降的情理之辨極為推崇。如何定義文學之「情理」將是未來一世紀中國文學的重要考驗。

²⁶ Benjamin Schwartz, "The Setting," in *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 1-21.

²⁷ Yü-sheng Lin, introduction to *Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979), 3-9.

²⁸ 嚴復、夏曾佑：〈《國聞報》附印說部緣起〉（1897），收於阿英編：《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》（北京：中華書局，1960年），頁1-13。

²⁹ 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉，收於梁啟超著，湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集·第四集·論著四》（北京：中國人民大學出版社，2018年），頁50、51。

據此，晚清詩文從譚嗣同（1865-1898）的《仁學》到秋瑾（1875-1907）的詩詞、鄒容（1885-1905）《革命軍》的檄文無不慷慨激昂，但另一方面，晚清說部嬉笑怒罵，無所顧忌，引來魯迅（1881-1936）「辭氣浮露，筆無藏鋒」³⁰的評語。在這個帝國將頹，莫衷一是的時代，彷彿文學也無從安定自己的位置。劉鶚（1857-1909）在《老殘遊記·自敘》裡感歎，「吾人生今之時，有身世之感情，有家國之感情，有社會之感情，有種教之感情。其感情愈深者，其哭泣愈痛，此洪都百鍊生所以有《老殘遊記》之作也。棋局已殘，吾人將老，欲不哭泣也得乎？」³¹彷彿之間，晚明天崩地裂的創痛再次襲來。而當劉鶚發出「清官比賊官更為可恨」³²之詞時，他是向戴震「酷吏以法殺人，後儒以理殺人」作出20世紀初的回應。

「情理」：啟蒙與革命的未竟之業

在理與情的糾結中，中國新文學迂迴展開。五四之後兩種論述蔚然崛起，曰啟蒙，曰革命。前者強調走出蒙昧而封建的傳統，打開理性新知的未來；後者強調摧枯拉朽的群體運動，以解放桎梏，再造社會、國家共同體為目標。啟蒙與革命奉「現代」之名而起，以追求知識、倫理、社會、政治等「公理」為前提，一旦付諸實踐，手段成為目的，本身也成為一種不容置喙的「公理」。1917年

³⁰ 魯迅著，周錫山釋評：《中國小說史略（匯編釋評）》（上海：上海書店，2015年），頁325。

³¹ 劉鶚：《老殘遊記·自敘》（臺北：聯經出版，1976年），頁2。

³² 《老殘遊記》第16回劉鶚評：「賊官可恨，人人知之；清官尤可恨，人多不知。蓋賊官自知有病，不敢公然為非；清官則自以為我不要錢，何所不可，剛愎自用，小則殺人，大則誤國。」見劉鶚：《老殘遊記》，第16回〈六千金買得凌遲罪 一封書驅走喪門星〉，頁154。

胡適〈文學改良芻議〉提倡「言之有物」的白話文學；1918年陳獨秀（1879-1942）〈文學革命論〉推動國民文學、寫實文學、社會文學；周作人（1885-1967）將「人的（新）文學」與「非人的（舊）文學」相對立；魯迅想像惡魔般的摩羅詩人大破大立³³……都是耳熟能詳的例子。

然而我們尚未得見一種論述能像革命或啟蒙研究那樣，細緻入微地體察、接受，批判現代中國「情」、「感」的向度。新文學的興起與現代中國的情感轉向大有關聯。魯迅曾表明他創作的動機無他，就是「釋憤抒情」。³⁴捷克漢學家普實克（Jaroslav Průšek，1906-1980）更直言現代中國文學的「抒情」傾向才是其特徵所在。³⁵啟蒙與革命充滿了歷史、政治急切性，深深影響學術研究的方向。但如果革命與啟蒙總已預設了現代主體的能動性，那麼這個主體如何能夠感知政治行動和歷史意識，也為其所感召，就不應該被忽視。過去一個世紀中國文化和藝術主體的呈現，從意識形態的狂熱到濫情主義的放肆，從自甘墮落的頹廢到憤世嫉俗的犬儒，無不浸潤於各式各樣的情感和表達元素。

³³ 分見胡適：〈文學改良芻議〉，收於胡適著，歐陽哲生編：《胡適文集2·胡適文存》（北京：北京大學出版社，1998年），頁6-15；陳獨秀：〈文學革命論〉，《獨秀文存》（上海：亞東圖書館，1922年），頁136；周作人：〈人的文學〉，收於周作人著，鍾叔河編訂：《周作人散文全集2（1918-1922）》（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁89；魯迅：〈摩羅詩力說〉，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第1卷（北京：人民文學出版社，2005年），《墳》，頁70。

³⁴ 魯迅：《華蓋集續編·小引》，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第3卷，頁195。

³⁵ Jaroslav Průšek, "Subjectivism and Individualism in Modern Chinese Literature," in *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature*, ed. Leo Ou-fan Lee (Bloomington: Indiana University Press, 1980), 1.

現代中國文學最精彩的案例無不顯示「情」、「理」之間的互動，或尖諍矛盾、或旖旎糾纏，難以歸納為簡單公式。這些作品讓我們理解，革命既源於電光石火的政治行動，也來自動人心魄的詩性號召；而啟蒙雖然意指知識的推陳出新，但若無靈光一現的創造性情懷則難以成其大。更重要的是，情感話語提供一種獨特平臺，展演亂世浮生中，人我面對公理的複雜選項：唯我還是效忠，真情還是實意，救贖還是背叛，沉默還是犧牲……。

魯迅的〈吶喊〉和〈彷徨〉之所以撼動人心，與其說是發出了直白的革命號召，不如說是暴露了作家和筆下人物挫折糾結的靈魂。周作人則通過日本美學和中國隱逸精神開脫自己的叛國行徑。而瞿秋白（1899-1935）慷慨就義，反映的不僅是烈士精神，也是佛教的虛無意識；³⁶甚至毛澤東（1893-1976）的魅力並不完全來自他的梟雄形象，而是他雄渾而浪漫的詩人氣質使然。³⁷毛的詩歌一方面懷舊傷情，一方面睥睨天下、指點江山，在在展現獨特的抒情稟賦。³⁸

³⁶ 見Paul Pickowicz, *Marxist Literary Thought in China: The Influence and Ch'u Ch'iu-pai* (Berkeley: University of California Press, 1981), 15-16, 39-42.

³⁷ 見Chunchou Zhang and C. Edwin Vaughan, *Mao Zedong as Poet and Revolutionary Leader: Social and Historical Perspectives* (New York: Lexington Books, 2002). 毛澤東早在青年時代就表達了他對《楚辭》的讚賞，直至1958年他仍然讚賞不絕。1959年，他甚至下令重新編纂注釋《楚辭》，並在廬山會議中分發。見陳晉：《毛澤東之魂》（長春：吉林人民出版社，1993年），頁103-105；錢理群：《毛澤東時代和後毛澤東時代（1949-2009）：另一種歷史書寫》第1卷（臺北：聯經出版，2012年），頁184。

³⁸ 包括毛澤東的〈蝶戀花：答李淑一〉（1957）；〈憶秦娥：婁山關〉（1935）；〈送瘟神〉（1958）。參見毛澤東著，中共中央文獻研究室編：《毛澤東詩詞集》（北京：中央文獻出版社，1996年），頁100、52、104。

更進一步，中國現代文學不僅分疏「情」、「理」彼此的界限，也企圖探勘兩者交匯，成為「情理」的維度，意即情感所呈現其內緣或外緣的理路，或事物發展所需要情感條件。相對於「天理」的形上訴求，「情理」講求人間情況的適得其所。相對於「公理」對科學方法或說法的亦步亦趨，「情理」承認人生多變，從而調動感性，隨機應變。

現代文學的「情理」論述有多重面向。早在〈科學史教篇〉（1908）裡，魯迅即對科學內籀（歸納）法表示保留，並對達爾文主義的進化論邏輯不以為然。他企圖在科學的實踐過程中找到「懸擬」和「聖覺」，兩者都強調現實當下的無明與因循，無法以理所當然的科學啟蒙解釋，而必須涉及想像力的介入，以演繹、發想而非歸納人與世界的關係。他從「神思」、「神話」發現資源。前者神遊物外，後者出虛入實。而介入的方法就是「文學」。³⁹

魯迅業師章太炎揭露「公理」的普遍有效命題，質疑科學的先驗法則。他希望將自然之道從目的論框架中解放出來，拒絕進化論所隱含的歷史、道德甚至政治含義。在舉國追尋世界圖景之餘，章提醒風土習慣、地方傳統所代表的感性經驗。他的《齊物論釋》（1911）以佛釋莊，構思一個「齊物平等」的世界，「體非形器，故自在而無對；理絕名言，故平等而咸適。」⁴⁰啟蒙者革命家或要斥責章的不務實際，殊不知章的激進意義恰恰在於他解脫俗相我執，以不齊為齊的悲願。

章太炎也是推動上述的「戴震時刻」在清末民初重啟的關鍵人物之一。王國維（1877-1927）首開其端，企圖從哲學角度分析戴

³⁹ 魯迅：〈科學史教篇〉，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第1卷，《墳》，頁25-35。

⁴⁰ 章太炎：《齊物論釋·序》，收於章太炎著，上海人民出版社編：《章太炎全集》第6卷（上海：上海人民出版社，1986年），頁3。

震學說；劉師培（1884-1919）、梁啟超等人也從不同方面肯定戴震的貢獻。1910年章太炎作〈釋戴〉一文，解析戴震「以理殺人」的意義：「言欲不可絕，欲當即為理者，斯固政之言，非飭身之典矣。辭有枝葉，乃往往軼出闕外，以詆洛、閩。……洛、閩所言，本以飭身，不以政，震所誥又非也。」⁴¹章認為，程朱論理欲以為修身之用，而戴震則視節理制欲為執政者的規範。換句話說，戴將「以理殺人」政治化，暗含對清廷以理學之名行暴虐統治之實的批判。⁴²

1920、1930年代的「情理」論述此起彼落，形成從左到右的光譜。曾經感動早年魯迅、王國維等的尼采學說此時已是老生常談。弗洛伊德學說引入，解析傳統情感主體的力比多（libido）暗潮；伯格森（Henri Bergson, 1859-1941）的《創化論》（*L'Évolution créatrice*, 1907）視宇宙為一大生命衝動，綿延流淌，啟發從梁啟超到朱謙之（1899-1972）等輩分、背景迥異的學者文人。王國維、朱光潛（1897-1986）、宗白華（1897-1986）等人雜糅康德、叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）到克羅齊（Benedetto Croce, 1866-1952）等西方哲學以及中國傳統美學，提供「境界說」、「諧隱論」、「氣韻生動」等說法；革命文人從郭沫若（1892-1978）到蔣光慈（1901-1931）、馮雪峰（1903-1976）力倡「革命的羅曼蒂克」；吳宓（1894-1978）、梁實秋（1903-1987）等則謹守中西古典主義，以克己復禮之道力抗或左或右的浪漫狂潮。⁴³

⁴¹ 章太炎：〈釋戴〉，收於章太炎著，上海人民出版社編：《章太炎全集》第4卷（上海：上海人民出版社，1985年），《文錄卷一》，頁123。

⁴² 李帆：〈章太炎、劉師培、梁啟超對戴震理欲觀的評析〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》2005年第2期（總第188期）（2005年4月），頁79-85。

⁴³ 最近研究成果包括：鄭毓瑜：《顛倒世界：古典詩畫論與唯科學主義》

1915年，《青年雜誌》（後改名《新青年》）、《科學》先後創刊。這兩份刊物，一鼓吹民主，一鼓吹科學，成為重要載體。陳獨秀在《青年雜誌》以〈敬告青年〉一文定義「科學者何？吾人對於事物之概念，綜合客觀之現象，訴之主觀之理性，而不矛盾之謂也。」⁴⁴唯科學主義於1923-1924年因「科學與玄學」（或科學與人生觀）論戰達到高潮。張君勱（1887-1969）提出科學對人生觀無所作為，人生安身立命之道在於自由意志，而非科學方法及因果邏輯。相對科學經驗主義與分門別類，張強調人生觀的個別、主觀、綜合、直覺特性——「皆其自身良心之所命起而主張之。」⁴⁵丁文江（1887-1936）則強力反駁，在〈科學與玄學〉中聲稱「科學是萬能」；科學並不局限於物質生活與實證試驗，也同樣及於精神生活，進而排除主觀直覺，超拔人生。⁴⁶

張君勱、丁文江的論爭迅速席捲五四一代知識分子。⁴⁷與此同時，左翼知識分子如陳獨秀、瞿秋白、鄧中夏（1894-1933）等指出科玄兩派表面壁壘分明，其實不脫唯心傾向。真正科學主義必須根植於唯物史觀：「只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋

（臺北：國立政治大學政大出版社，2024年）；彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》（新北：聯經出版，2019年）；丘庭傑：《情感與理性之間：五四啟蒙個案的跨文化省思》（香港：商務印書館，2023年）。

⁴⁴ 陳獨秀：〈敬告青年〉，《獨秀文存》，頁9；又《青年雜誌》第1卷第1號（1915年9月），頁1-29。

⁴⁵ 張君勱：〈人生觀〉，收於帕米爾書店編輯部編：《科學玄學論戰集》（臺北：帕米爾書店，1980年），頁1-13。此書為根據1923年亞東書局版《科學與人生觀之論戰》重印並更名。

⁴⁶ 丁文江：〈玄學與科學〉，收於帕米爾書店編輯部編：《科學玄學論戰集》，頁15-44。

⁴⁷ 參加者包括張東蓀（1886-1973）、林宰平（1879-1960）、胡適、任叔永（1886-1961）、范壽康（1896-1983）、王星拱（1887-1949）、唐鉞（1879-1960）等。曾以無政府主義知名的吳稚暉，以及維新前輩梁啟超等也加入表態。

歷史，可以支配人生觀。」⁴⁸郭穎頤等指出，三〇年代起科學主義即與共產革命掛鉤，不只坐實唯物論、階級論、歷史決定論的進步性，也滲入黨政話語和治理方法。⁴⁹

「科玄論戰」代表第一次世界大戰後、五四知識分子對西方文明現代性的反思。「公理」現出破綻，中國知識分子如何安頓自己？張君勱等從中國儒學傳統找尋資源，結合西方伯格森、倭鏗（Rudolf Christoph Eucken, 1846-1926）等所倡的「唯心」哲學，不啻眼前無路回頭之舉。但玄學派空談心性，難以回應科學派憑藉實證論述所作出的反駁。相對於此，丁文江等雖然咄咄逼人，強調非科學方法不足以真正規範人生，改造世界，卻同樣墮入想當然爾的陷阱。⁵⁰

「科玄論戰」也迎來民國時期「戴震時刻」的復返，因此不是偶然。1923年10月，梁啟超擔任次年舉行的戴震兩百周年紀念活動的發起人。在活動〈緣起〉中，梁指出戴震有兩大貢獻，一為情感哲學，一為科學精神。⁵¹這一活動延續到1925年，參與發表意見及

⁴⁸ 陳獨秀：〈答適之〉，收於帕米爾書店編輯部編：《科學玄學論戰集》，頁33-42。

⁴⁹ 見郭穎頤著，雷頤譯：《中國現代思想中的唯科學主義（1900-1950）》（南京：江蘇人民出版社，1990年），第七章〈論戰之後：教條的終結〉，頁117-147。D. W. Y. Kwok (Danny Wynn Ye Kwok), *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950* (New Haven: Yale University Press, 1965).

⁵⁰ 見林毓生的討論，Yü-sheng Lin, introduction to *Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979), 3-9. 又見羅志田：〈從科學與人生觀之爭看後五四時期對五四基本理念之反思〉，《歷史研究》1999年第3期（1999年5月），頁5-23。

⁵¹ 梁啟超：〈引子：戴東原生日二百年紀念會緣起〉，收於梁啟超等：《戴東原二百年生日紀念論文集》（北京：晨報社出版部，1924年），頁1-2。又見石井剛：〈「戴震的哲學」話語的成立：梁啟超及胡適的「戴震的哲學」論及其影響〉，《南國學術》第13卷第4期（2023年10月），頁554-571。

文章者還包括胡適、賀麟（1902-1992）、汪震（?-?）等。其中胡適與梁啟超的對話最能說明戴震的現代意義。

此時的梁啟超已經歐遊歸來，他見證歐戰後果，質疑理性掛帥的工業革命及啟蒙運動。他看出戴震思想源於宋明理學，但卻逐漸呼應王陽明的心學：戴震從訓詁出發，視「理」、「欲」為一體之兩面，駁斥宋儒「天理」、「人欲」二分；他強調「理者存乎欲也」，並借孟子「養心莫善於寡欲」一言，明「欲不可無」，「無欲則無是情」。戴震學說充滿「生活主義」的「情感哲學」，堪為「二千年一大翻案」。⁵²

胡適則從實用主義出發，從戴震考據學問中看出科學精神的萌芽。他認為，戴震的意義在「宣傳我們信仰的新人生觀。……這種『新人生觀』是建築在二三百年的科學常識之上的一大假設，我們也許可以給他加上『科學的人生觀』的尊號」。⁵³胡適從實證論詮釋戴震的科學精神：戴震一方面從具體問題出發，「就事物剖析至微」，另一方將理論與學術實踐相結合，「推諸天下萬世而準」。戴震主張「事物之理，必就事物剖析至微而後理得」。⁵⁴因「剖析」而明查秋毫，因「綜合」而「貫通」細節，「舉凡天地、人物、事為，不聞『無可言』之理者也，《詩》曰『有物有則』是也。就天地、人物、事為求其不易之則，是謂理」，⁵⁵實則已經呈現現代科學雛形。

⁵² 梁啟超：《戴東原哲學》，收於梁啟超著，北京商務印書館彙編：《梁啟超論儒家哲學》（北京：商務印書館，2012年），頁264。

⁵³ 胡適：〈《科學與人生觀》序〉，收於胡適著，潘光哲編：《胡適全集：胡適文存》第2卷（臺北：中央研究院近代史研究所，2019年），頁89。

⁵⁴ 戴震：《孟子字義疏證》，卷下〈權〉，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁212。

⁵⁵ 戴震：《孟子字義疏證》，卷上〈理〉，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，頁87。

科玄論戰眾說紛紜之際，魯迅其實頗有發言資格，但卻始終保持緘默。⁵⁶魯迅之所以作壁上觀，在於他可能看出科玄雙方以及左派的論述立場也許不同，但論述邏輯如出一轍，都相信「真理」——以及附加的知識的權力——越辯越明，也都相信他們的語言論述一清二楚。相對於此，魯迅以文學的形式回應了論戰的僵局。包括了《吶喊》、《彷徨》中諸多小說試驗，《野草》等奇詭的散文詩歌，以及數量龐大的雜文。

相對「科玄論戰」一清二白的「公理」訴求，魯迅從文學鑽研「說不清」的意義何在。⁵⁷他對事物、生命的觀察如此細膩，以致漫漶出丁文江式「歸納」法邏輯和幅度之外，暴露最荒涼散漫的生命物質性。他對玄學家所投射的彼岸、精神的世界其實好奇不已，但上下求索的「天問」反而逼出了更黑暗，更玄秘的所在。他對陳獨秀的唯物論也許心有戚戚焉，但所理解的「物」顯然遠遠超過馬列主義的布置，直達「無物之陣」。

1940年代的文學「情理」觀的發展，以胡風（1902-1985）和沈從文（1902-1988）最具代表意義。1942年5月，毛澤東在延安發表三次講話。在「講話」中，毛澤東將文化工作者的使命描述為層層鏈接的律令和自動自發的渴望，其中紀律與福報，苦行與審美，自我犧牲與自我完成，此生的勞動與來世的烏托邦彼此呼應，形成

⁵⁶ 劉禾著，孟慶澍譯：〈魯迅生命觀中的科學與宗教——從《造人術》到《祝福》的思想軌跡〉，《魯迅研究月刊》2011年第3期（2011年3月），頁4-12；2011年第4期（2011年4月），頁4-13。

⁵⁷ 勞榦曾指出戴震論「性」，因對宋明理學持批判立場，以致在「性善」及「性無善惡」之間無法自圓其說；對罪惡來源模糊其辭。凡此都間接點出梁啟超等的詮釋也未能深入。而這一人性曖昧性恰恰是魯迅得以從文學角度凸顯。勞榦：〈書評：余英時《論戴震與章學誠》〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第18期（第10卷上冊）（1979年1月），頁223。

繁複的結合體。毛的發言既諄諄善誘，又魅惑人心。從傳統政治功利主義的角度來判斷，他的言詞其實有著驚人的熟悉感，但卻對從者產生嶄新的吸引力——與壓力。梁啟超時代以來中國文學革命論述就在小我和大我辯證之間纏繞，而毛澤東將這一徵候群發揮到了極致，從而奠定了日後中共文藝的「真理」，直至今日。

然而最強烈的批判聲音來自內部。胡風是魯迅的從者，當時以重慶為基地，自成一格。相對於毛的講話，胡風視抒情為有利於戰爭事業的關鍵性情感模式和文體模式。他認為沒有抒情，就「沒有通過詩人個人情緒的能動作用和自我鬥爭」；其結果，詩就只能淪為「空洞的叫喊」和「灰白的敘述」。⁵⁸胡風詩學的巔峰是提出「主觀戰鬥精神」。他固然相信文學必須實現大眾化的目標，但強調與其表達革命浪漫主義或草根式烏托邦寄託，文學應當指導它的讀者探索被侮辱與被損害者的肉身與內心世界，即使這樣的探索帶來反感也在所不惜。這樣的文學是抒情的，因為直搗個人心理最扭曲、最脆弱的一面。它也是革命的，因為它旨在激起（人物與讀者）原始的政治激情，與現實持續搏鬥。職是胡風的名言：要「自己帶著最大限度的緊張去感受生活的結構」，⁵⁹去暴露「健康的力量和黑暗的力量的鬥爭」。⁶⁰「主觀戰鬥精神」驅使作家不斷重新

⁵⁸ 胡風：〈今天，我們的中心問題是什麼？其一：關於創作與生活的小感〉，《七月》第5集第1期（1940年1月），後收於胡風編著：《民族戰爭與文藝性格》（重慶：南天出版社，1945年），頁100-123，引自胡風著，湖北人民出版社整理：《胡風全集》第2卷（武漢：湖北人民出版社，1999年），《評論I》，頁614-617。另見王麗麗的討論：《在文藝與意識形態之間：胡風研究》（北京：中國人民大學出版社，2003年），第一章〈胡風文藝思想的原生狀態〉，尤其是頁62-72。

⁵⁹ 胡風：〈人道主義與現實主義的道路〉，收於胡風：《胡風評論集》下（北京：人民文學出版社，1985年），頁66。

⁶⁰ 胡風：〈關於創作的二三理解〉，收於胡風：《胡風評論集》中（北京：人民文學出版社，1984年），頁27。

調整情感、語言和所描繪的世界之間的關係，從而揭露「黑暗之心」。這不啻是回應魯迅摩羅詩人「攫人心」的力量了。

也同在抗戰時期，在昆明，沈從文面臨他的「情理」危機。三〇年代沈曾以鄉土文學聲名大噪，但戰爭的殘酷，離散的苦痛，情感生活的變化促使他重新思考文學的真諦。「凡能著於文字的事事物物，不過一個人的幻想的糟粕而已」（〈燭虛〉，1941）。⁶¹在〈水雲〉（1942）中他寫道：「我倒不大明白真與不真在文學上的區別，也不能分辨它在情感上的區別。文學藝術只有美和不美，不能說真和不真」。⁶²

沈從文的觀點與戰時主流論述背道而馳，他承認自己陷入「情感發炎的症候」。⁶³對他來說，戰爭、意識形態狂飆以及現實當下的困境已經使他的同胞走向極端，不是極度麻木，就是極度狂熱。在沒有解決之道前，當務之急就是從已被摧毀的文明中搶救某些價值，不論那價值稱之為「美」、「道德」、「神聖」或「情感」。

但沈從文非常清楚，他所召喚的抽象價值受制於歷史危機，因為任何「發現」只說明了人類努力的不堪一擊，過去如此，現在也是如此：「我正在發瘋。為抽象而發瘋。我看到一些符號，一片形，一把線，一種無聲的音樂，無文字的詩歌。我看到生命一種最完整的形式，這一切都在抽象中好好存在，在事實前反而消滅。」⁶⁴

⁶¹ 沈從文：〈燭虛〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第12卷（太原：北岳文藝出版社，2009年），《散文·燭虛》，頁26。

⁶² 沈從文：〈水雲〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第12卷，《散文·七色魔集》，頁106-107。

⁶³ 沈從文：〈水雲〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第12卷，《散文·七色魔集》，頁115、127、129。

⁶⁴ 沈從文：〈生命〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第12卷，《散文·燭虛》，頁43。

就在這個關口上，沈從文開始注意到工藝美術。他過去就對書法、繪畫、木刻版畫以及民間美術深感興趣。⁶⁵工藝作品就像來自「物」的世界的樣本，引導他走向一個特殊場域，讓他看到日常生活實踐在百工織造裡的「情理」——抒情的紋理——再現：

用一片顏色，一把線，一塊青銅或一堆泥土，以及一組文字，加上自己生命作成的種種藝術，皆得了一個初步普遍的認識。由於這點初步知識，使一個以鑑賞人類生活與自然現象為生的鄉下人，進而對於人類智慧光輝的領會，發生了極寬泛而深切的興味。⁶⁶

工藝美術品是人類參與歷史發展留下的遺跡或記憶。工藝美術品雖然已經抽離了特定的脈絡，但其形構以及物質性仍然可以讓今人與過去產生若斷若續的連鎖。

「抒情」的辯證

1949年天地玄黃，胡風與沈從文各自面臨空前考驗。胡風雖然位居左翼，但他所強調的「主觀的戰鬥精神」與毛澤東延安講話針鋒相對。他又如此桀驁不馴，以致陷入黨內鬥爭漩渦。沈從文專注工藝美術，企圖淬煉抒情美感，救贖時代的混亂。但他過於天真，當進步勢力排山倒海而來，他身心崩潰，甚至自殺未遂。

共和國成立，毛澤東俾睨天下，建立新「公理」，胡風和沈從文所執著的情理辯證不堪一擊。胡風被視為有礙團結的雜質，沈從

⁶⁵ 彭曉勇：《沈從文與讀書》（臺北：婦女與生活社，2001年），頁178-179。

⁶⁶ 沈從文：〈學歷史的地方〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第13卷，《傳記·從文自傳》，頁356；亦可參閱凌宇：《從邊城走向世界》（長沙：岳麓書社，2006年），頁163；彭曉勇：《沈從文與讀書》，頁178。

文則已經失去作家資格。然而即在此時，他們依然思考「情」與「理」的關係。1952年，沈從文在家書中寫下，文學無他，就是「有情的歷史」：⁶⁷

中國歷史一部分，屬於情緒一部分的發展史，如從歷史人物作較深入分析，我們會明白，它的成長大多就是和寂寞分不開的。東方思想的唯心傾向和有情也分割不開！這種「有情」和「事功」有時合而為一，居多卻相對存在，形成一種矛盾的對峙。對人生「有情」，就常和在社會中「事功」相背斥，易顧此失彼。⁶⁸

沈從文以司馬遷為隱含的對話者。透過閱讀《史記·列傳》，他進入一個時空交錯的閭域。在「有情」的召喚下，原本各相迥異的時間、事件、人物有了交集。不同於革命時間的線性發展，沈從文看待歷史猶如星羅棋布的天體；事件、主體、藝術品和情感跨越時空、照亮彼此，形成千變萬化卻有跡可循的星象。他的歷史不汲汲於記錄人為的神蹟與災難，而是試圖探問個體生命彼此錯綜複雜的動盪升沉。

1954年，胡風與毛澤東的對峙愈演愈烈。胡撰「三十萬言書」，直陳毛的政策有如設下「五把刀子」，斲喪文藝工作者的主體能動性。毛隨之反撲，大舉整肅胡及其追隨者。胡風案株連千百身家性命，成為日後各樣清算鬥爭的模板，直至文化大革命。就在整肅與運動、黨爭與饑荒接連不斷的時，舉國人民歡頌明君盛

⁶⁷ 1952年1月，沈從文曾以「事功」與「有情」區別兩種歷史，而以「有情」的歷史作為文學者的志業。詳細討論見王德威：《史詩時代的抒情聲音：二十世紀中期的中國知識分子與藝術家》，第一章〈「有情的歷史」〉，頁101-162。

⁶⁸ 沈從文：《書信·致張兆和、沈龍朱、沈虎雛》，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第19卷，《書信》，頁317-318。

世。毛顧盼自雄，寫下「春風楊柳萬千條，六億神州盡舜堯。」⁶⁹這是一種「抒情時代」。

但這何嘗不是一個「以理殺人」的時代？在社會主義新中國裡，18世紀戴震對儒家封建主義的批判竟然無比貼切。50年代以來多少運動、清算、整肅、流放、死亡事件無不是奉馬列真理，毛記聖諭而發生？當「真理政權」凌駕一切，個人欲求、情感生活變成不可聞問的禁忌。文化大革命發生，「革命無罪，造反有理」的口號挑動無比激情。在一片大公無私熱中，罪的恐懼與恥辱瀰漫日常。

面對毛的「真理政權」，海外不乏有心人思索因應之道。新儒家巨擘唐君毅（1909-1978）此時避居香港，他感歎《水滸》英雄「不思前、不想後」、「直下承擔」的豪情。從「驚天動地」到「寂天寞地」，他看見儒家倫理所承載的悲劇精神。⁷⁰

更值得注意的是陳世驤（1912-1971）所構想的「抒情傳統」。陳就讀北大時為京派的追隨者，熱衷現代主義，1941年赴美。1948年，陳英譯陸機（261-303）〈文賦〉並作長序。他認為陸機生於「人類歷史最黑暗的時代」，⁷¹社會動亂頻仍，宮廷政爭無以復加。矛盾的是，這樣的亂世反而促成中國抒情詩論首次浮出歷史地表。歷史危機竟成為陸機的創作動力，彷彿只有透過文學的想像與技巧，詩人才能從亂世浮生裡找到方寸之地，從噬人心魄的恐懼中，謀求暫時解脫那「幽暗漸次聚集的不祥時代」。⁷²

⁶⁹ 毛澤東：〈七律二首·送瘟神〉，收於臧克家主編：《毛澤東詩詞鑑賞》（石家莊：河北人民出版社，1995年），頁218。

⁷⁰ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，收於唐君毅著，唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》第4卷（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁369。

⁷¹ Shixiang Chen, *Essay on Literature*, (New York: Hassell Street Press, 2021), ix.

⁷² Chen, *Essay on Literature*, ix. 在陸機的〈文賦〉裡，文學與歷史之間隱藏著命運黑暗的注腳。西元300年的那場政爭雖然讓陸機晉升官職，但這也是他殞落的前奏；三年後他被控叛國而遭處死。

陳世驤將他的英譯本〈文賦〉取名“Literature as Light Against Darkness”（〈如光的文學，照亮黑暗〉）。他必然意識到「光」是〈文賦〉最重要的一個意象，不僅指涉一種生命感官資源，也代表哲學與宗教智慧。⁷³他又引用米爾頓（John Milton，1608-1674）的《失樂園》（*Paradise Lost*）：

他再次下令，黑暗如飛逃遁，
秩序在渾沌升起，有光照耀。⁷⁴

不僅如此，陳世驤以齊克果（Søren Kierkegaard，1813-1855）式的「絕望」來說明陸機如何「在黑暗中，熱情地躍起」。⁷⁵他甚至將陸機比作卡夫卡（Franz Kafka，1833-1924），因為兩位作者都耽於「悸動不安的身份」。⁷⁶

陳世驤在抗戰最激烈的時刻離開中國。在海外，他見證戰爭的勝利，以及接踵而至的內戰。共產黨席捲中國前夕，陳世驤獨立蒼茫，可曾試圖從一千六百年前陸機所經歷的危機中，找尋啟示，安頓自己？對陳而言，公元300年陸機寫成〈文賦〉，是個「令人驚懼的美麗」時刻，因為政治的生靈塗炭導出詩歌的鳶飛魚躍，肉身的隕滅造就了文學的永恆。當歷史指向無路可逃的「必然」（necessity），詩歌以「創造」的活力，讓「一切成為可能，並且化身為自由」。⁷⁷

⁷³ 光的意象如何在中國中古時期被用為觀念表述與意象營造，可參閱 Xiaofei Tian, *Beacon Fire and Shooting Star: The Literary Culture of the Liang* (502–557) (Cambridge, Mass: Harvard Asia Center, 2007)，特別是第五章（“Illusion and Illumination: A New Poetics of Seeing,” 211-259.）和第六章（“‘Suppression of the Light’: Xiao Gang, Prince and Poet,” 260-309.）。

⁷⁴ 引文見Chen, *Essay on Literature*, 20.

⁷⁵ Chen, *Essay on Literature*, 8.

⁷⁶ Chen, *Essay on Literature*, 6.

⁷⁷ Chen, *Essay on Literature*, 12.

也許憑此懷抱，陳世驤在1971年宣稱，中國早期文學「詩藝創造衝動的流露，其敏感的意味，從本源、性格、和含蘊上看來都是抒情的」，⁷⁸即使明清的小說戲曲也難以自外這一傳統。中國文學傳統——甚至道統——就是「抒情傳統」。以後半個世紀，「抒情傳統」成為華語世界最重要的中國文學論述之一。

1976年文革結束，新時期開始，種種反思論述和創作中，以「情」的復歸、和「情理」的重新定義最為值得重視。王元化（1920-2008）首開其端。他以龔自珍為例，提倡「情是根本」：「情就是反對封建束縛要求個性解放的『自我』。」⁷⁹

王早年即加入共產黨，但在五〇年代中期因受胡風案牽連而頗受打壓。他卻在長期壓抑狀態下，細讀黑格爾（G. W. F. Hegel，1770-1831），並藉此重新詮釋《文心雕龍》，終成大家。八〇年代王以倡導「新啟蒙」知名，其實他在文革後立刻呼籲「情本位」，才是石破天驚之舉。

但這一時期最重要的情理論者是李澤厚（1931-2021）。早在1956年李即參與朱光潛、蔡儀（1906-1992）的美學大辯論——「什麼構成美」——而嶄露頭角。⁸⁰朱光潛是三〇年代美學巨擘；

⁷⁸ 陳世驤：〈原興：兼論中國文學特質〉，收於陳世驤著，楊牧編：《陳世驤文存》（臺北：志文出版社，1972年），頁225。

⁷⁹ 王元化：〈龔自珍思想筆談〉，《文學沉思錄》（上海：上海文藝出版社，1983年），頁192、194。有關王元化的思想轉折，參見王麗麗：《王元化評傳》（合肥：黃山書社，2016年）。

⁸⁰ 關於這場美學大辯論，主要相關文章如下：朱光潛：〈我的文藝思想的反動性〉、黃葯眠：〈論食利者的美學〉，收於文藝報編輯部編：《美學問題討論集》（北京：作家出版社，1957年），頁1-35、69-135。蔡儀：〈評「論實利者的美學」〉、朱光潛：〈美學怎樣才能既是唯物的又是辯證的〉、李澤厚：〈美的客觀性和社會性〉，收於文藝報編輯部編：《美學問題討論集》第2集（北京：作家出版社，1957年），頁1-45。對於該討論的批判性研究，參見章啟群：《百年

他企圖通過調和美的感知與社會性來修正此前偏向唯心的觀點。⁸¹ 與此相反，蔡儀從極左立場強調美在典型，可以通過模仿而實現。李澤厚既反對朱的主觀主義也反對蔡的唯物主義，認為美在人與自然交互實踐的「積澱」下逐漸成型，從而彰顯歷史直線演進過程中人類勞動與智慧的成果。⁸²

李澤厚的美學養成得益於康德和馬克思主義傳統。他讚揚康德對人類自主性與判斷力的追求，也肯定馬克思（Karl Marx, 1818-1883）關於歷史唯物主義的重視。⁸³ 他致力於融合這兩股思想資源，構成「歷史人類學」。李澤厚強調「實踐理性」而非理性，「人化的自然」而非自然，「主體實存性」（subjecticality）而非主體性（subjectivity）。⁸⁴

中國美學史略》（北京：北京大學出版社，2005年），以及Woei-lien Chong, "Combining Marx with Kant: The Philosophical Anthropology of Li Zehou," *Philosophy East and West* 49, no. 2 (1999): 120-135.

⁸¹ 參見錢念孫：《朱光潛：出世的精神與入世的事業》（北京：文津出版社，2005年），第九章〈美學大辯論〉，頁177-204。

⁸² 有關「積澱說」討論，參見彭鋒：《引進與變異：西方美學在中國》（北京：首都師範大學出版社，2006年），第八章〈從實踐美學到美學實踐〉，頁237-267。

⁸³ Chong, "Combining Marx with Kant," 120-149; Jane Cauvel, "The Transformative Power of Art: Li Zehou's Aesthetic Theory," *Philosophy East and West* 49, no. 2 (1999): 150-171. 劉再復：《李澤厚美學概論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年）。關於李澤厚的哲學構成，Chong如此評論：「對於李澤厚來說，馬克思致力於分析人類群體使用『工具』來進行經濟生產的能力。同時，康德的學說給予了李分析人類本質精神和理念層面——知識獲取，倫理，和美學——的哲學框架。」參見Chong, "Combining Marx with Kant," 121.

⁸⁴ Zehou Li, "Subjectivity and 'Subjecticality': A Response," *Philosophy East and West* 49, no. 2 (1999): 174-183.

八〇年代「文化熱」中，李澤厚倡言「新感性」的必要；⁸⁵然而直到九〇年代「情本體」一說提出，「新感性」的理論和歷史內涵才得以彰顯。⁸⁶李澤厚的「情本體」既非神學本體論也非啟蒙本體論，而是將「情」付諸實踐和概念化的生活經驗論。他認為，中國和西方思想譜系均強調理性，從而忽視了「情」的重要性。無論其表達形式是感性的還是抽象的，「情」始終根植於人生經驗。

1986年，李澤厚批判中國現代性的兩大主軸——「啟蒙」與「救亡」——的得失，引起熱烈討論。但李志不在此，反轉向「情」和「度」的探究。他從儒家思想發掘「情」的理路；「情」有助於調和倫理和社會關係，從而產生愉悅的美感——「里仁為美」。他又以「度」的觀念來充實「情」。「度」是一種實踐理性，對不斷變化的現實做「合情合理」的裁量。⁸⁷「度」總是包含了來自經驗的想像力和判斷力，因此是中庸的實踐。如此，他將康德美學，馬克思實踐理論，與儒家的中庸態度熔為一爐。

相對李澤厚的情感實踐美學，沈從文1961年的一篇文章〈抽象的抒情〉重新出土，形塑另一種「情本體」的可能。沈寫到「生命在發展中，變化是常態，矛盾是常態，毀滅是常態」。⁸⁸既然無常

⁸⁵ 李澤厚：《美學四講》，收於《美學三書》（合肥：安徽文藝出版社，1999年），頁531-535。另參見李澤厚：《乙卯五說》（北京：中國電影出版社，1999年），頁160-162。李澤厚宣稱其學術的終極目的在於情感：「人生的意義在於情感。包括人與上帝的關係，最後還是一種情感的問題，不是認識的關係。」「我從工具本體講起，到情感本體告終。」見李澤厚：〈與梁燕城的對談〉，收於李澤厚：《世紀新夢》（合肥：安徽文藝出版社，1998年），頁243、247。

⁸⁶ 李澤厚：《實用理性與樂感文化》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年），頁55-115。對情本體的闡釋，可參見劉再復的《李澤厚美學概論》，頁53-59。

⁸⁷ 李澤厚：《實用理性與樂感文化》，頁3-54。

⁸⁸ 沈從文：〈抽象的抒情〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第16卷，《文論·術藝芻言》，頁527。

與短暫是人的宿命，人所能做的：「惟轉化為文字，為形象，為音符，為節奏，可望將生命某一種形式，某一種狀態，凝固下來，形成生命另外一種存在和延續，通過長長的時間，通過遙遠的空間，讓另外一時另一地生存的人，彼此生命流注，無有阻隔。」⁸⁹

一般認為文學與藝術是情感結晶，超越時空局限。沈從文卻強調：文藝多為因時因地而作，難以抵禦時間的摧毀。即使某些作品得以倖免，所存也多半支離破碎。據此，沈從文所謂的「抽象的抒情」並不是一種形上的美學思考，而是感性的「考掘學」，即從特定歷史時空裡，發現、破解文學與藝術作品裡所植入的感性密碼，不論是色彩，圖式，或是質料。沈從文嘗試將情感——感官的悸動、想像的飛躍——從一個已經僵化甚至毀滅的文明裡搶救出來，抒其情，理其緒。

「抽象的抒情」何止抒情？更隱含了沈從文「言志」的決心：

事實上如把知識分子見於文字，形於語言的一部分表現，當作一種「抒情」看待，問題就簡單多了。因為其實本質不過是一種抒情。特別是對生產鬥爭知識並不多的知識分子，說甚麼寫甚麼差不多都像是即景抒情。……這種抒情氣氛，從生理學或心理學說來，也是一種自我調整，和夢囈差不多。⁹⁰

此說乍看十分自謙，因為沈從文將知識分子，包括自己，比作夢囈者。然而如果將其與另一段文字合而觀之，即可見其深意。沈提出群體生命不能只訴諸「思想改造」，而有賴「情緒的釋放」。他進

⁸⁹ 沈從文：〈抽象的抒情〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第16卷，《文論·術藝芻言》，頁527。

⁹⁰ 沈從文：〈抽象的抒情〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第16卷，《文論·術藝芻言》，頁535。

一步解釋：「不過『情緒』這兩個字的含意應當是古典的，和目下習慣使用含意略有不同。一個真正唯物主義者，會懂得這一點。正如同一個現代科學家懂得稀有元素一樣，明白它蘊蓄的力量，用不同方法，解放出那個力量，力量即出來為人類社會生活服務。不懂它，只希望元素自己解放或改造，或者責備他是『頑石不靈』，都只能形成一種結果：消耗、浪費、脫節。」⁹¹然而，「公理」社會容得下夢囈者麼？

尋找幽暗之光

近三百年中國文學發展，情感，思想，與歷史的互動充滿曲折。學界談思想、論政治總是大言夸夸，一旦觸及情感，立刻扭捏起來。現代性論述一向以啟蒙、革命是尚，以此為啟迪民智，創造新政的要項；對於情感如何與之掛鉤，其實缺乏細膩深刻的論述。等而下之者，甚至認為情感無非是小悲小喜，必須鍛煉導正甚至壓抑排斥。隱含其中的性別、知識、意識形態偏見，不言可喻。

然而革命、啟蒙一百多年後，回顧所來之路的滿目瘡痍，我們不能不反省是否錯過了什麼節點？從民國肇造的拋頭顱、灑熱血到共產革命的毫不利己，專門利人，從知識分子的感時憂國到市井百姓的穿衣吃飯，從文化大革命的酷烈狂熱到新時代的內卷躺平，幾代中國人歷經思想和政治顛撲，卻還是無從安頓情感的位置。我們的社會既無情又濫情，既矯情又煽情，難道不正是思想、政治缺陷的起因，或是結果？

⁹¹ 沈從文：〈抽象的抒情〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第16卷，《文論·術藝芻言》，頁532。另可參見錢理群在〈一九四九年後的沈從文〉的討論，收於王德威編：《一九四九以後：當代文學六十年》（北京：上海文藝出版社，2011年），頁130-149。

我們高談中國現代思想結構從「天理」進化為「公理」，卻忽略了「情理」的轉圜無疑是關鍵所在。我們需要情感教育，而「戴震問題」應該是開宗明義的一課。「理存乎欲」、「以情絜情」、「達情遂欲」……三百年前的思考到了今天依然擲地有聲。

20世紀末以來，西方學界興起「情動」（affect）研究，著眼人本中心以外，超理性或非理性的動能或反應，充塞宇宙，運轉不息。以此，情動理論企圖衝破「人類世」強加於生態甚至天體環境的各種條理局限。「情動」論近世淵源之一正是提倡「直覺」與「生命洪流」的伯格森。伯格森理論在一次大戰後風靡中國，儼然投射當時文化人對西方科學理性的疑惑。新千禧年之交「情動」論崛起，似乎也反映學界在後社會、後資本主義時代的解放衝動。對此，「情理」論如何反應？

我們必須思考「情理」——「之間」的意義。「天理」享有至高至大的形上權威；「公理」坐擁放諸四海而皆準的法則，容不得間隙和例外。「情理」不然，其實以「情」作為思想論述，已經隱含二律悖反的聯想：如果「情」——不論內在的癡嗔貪怨或外在的情況情勢——流動多變，難以定於一格，何能述之論之？但另一方面，正由於情感啟動了思想論述，或甚至思想論述觸發了情感，我們更有必要正視兩者的共生關係。「情理」「之間」因此總已導向兩者關係的分合消長，總已預設主客體的張力與磨合。

唐君毅先生談中國文化精神，指出其文學表現首重人與歷史一往一復，虛實消長的關係，與西方文學的重個人、重現實的趣味極有不同。⁹²唐強調中國小說戲曲不重烘托一主角之性格與理想，而

⁹² 唐認為中國自然文學善於表現虛實一如，忘我忘神的特徵，和西方文學歌頌英雄，白描社會現實的趣味極有不同。而中國人間文學處理婉轉往復的人與歷史的關係，顯現社會人情的全景，尤其值得重視。見唐君毅：《中國文化之精神價值》第十一章〈中國文學精神〉的討論，收於唐君毅著，唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》第4卷，頁329-373。

「中國人間文學範圍，包含人與人之各種關係，及人與歷史文化之關係」，⁹³「重繪出整幅之人間」。⁹⁴不論是《紅樓夢》的癡情與警幻，或《三國演義》的是非與成敗，均不局限於人物性格悲劇，而是「人間世界在無常宇宙中之地位」之悲劇。⁹⁵推而廣之，所謂「之間」的重點不僅在於情、理形塑什麼樣的人間關係，更在於「無常宇宙」如何形成人間關係之所以如此，甚至不得不如此，的條件。

法國漢學家余蓮（François Jullien，或譯朱利安）比較中西思想體系，一再指出相對於西方自柏拉圖（Plato，429-347BC）以降，由本體論所形成的二元對立（如理想與再現；真實與虛構），中國傳統缺乏類似的對應。相對的，他以《周易》等作為例，企圖塑造另一套體系，「希臘思想曾經急於將『存在』從變化生成裡分別出來，而中國人則認為，存在只有在變化中才是事實。」⁹⁶準此，余蓮強調中國體系的空間觀不以本質化的「差異」（difference）觀點，而強調「間距」（écart）觀。間距不產生「非此即彼」的差異，而有「往復來回」、「不即不離」的動線。用林志明先生的話來說，「那是突破自己的侷限（和自身的思想產生一個間距），同時也是給予思想一個新的可能（和他人的思想產生間距）。」⁹⁷更

⁹³ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，收於唐君毅著，唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》第4卷，頁354。

⁹⁴ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，收於唐君毅著，唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》第4卷，頁346。

⁹⁵ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，唐君毅著，唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》第4卷，頁369。

⁹⁶ 余蓮著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》（北京：北京大學出版社，2009年），頁188。François Jullien, *La propension des choses: pour une histoire de l'efficacité en Chine* (Paris: Éditions du Seuil, 1992).

⁹⁷ 林志明：〈代譯序：如何使得間距發揮效用〉，收於余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》（臺北：五南，2011年），頁10。「差異」、「間距」的觀念，自然讓我們聯想德希達（Jacques Derrida，1930-2004）著名的「差異」（différance）與「延異」

有意義的是，時間「不再是以行動來作為考量觀點，而是以（事物發展過程中的）變動來作考量觀點。」⁹⁸

本文主張，「情理之間」所衍生的種種「間性」話題，可以作為現代「公理」之後，重新發想、探討人與世界關係的平臺。而文學是觀察思辨此一「間性」最重要的方法。過去三百年文學情理所形成的光譜在在挑戰「理」、「情」的範式與動能：或鄉愁式（nostalgic）的遙想黃金時代的禮樂盛景（如《儒林外史》的「禮學」說）；或規訓式（normative）的樹立「理」所當然的律令（如「延安講話」）；或修復式（reparative）的啟動救贖神話（如《紅樓夢》「補天還淚」說）；或願景式（visionary）的抒情內燦追求，（王國維「境界」說）等，只是聲聲大者。

當文人、知識分子、政治人物上下求索情理契合的節點而不可得時，每每引爆文本內外最動人——或最懾人——的結果。從《紅樓夢》到《恨海》的悲金悼玉；從共產烏托邦的狂躁到陳映真所陷入的後社會主義憂鬱；從晚清譴責小說的嬉笑怒罵到文革傷痕文學的涕淚飄零……。三百年來的文學史承載太多「情理之間」的對話與交鋒。李澤厚所謂的「度」，或不違常情常理的衡量、判斷標準，真是談何容易。

（*différance*）。但是兩者理論背景極為不同。最基本的，如果德希達從事的是意義的解構，余蓮詢問的是意義的效應。後者不作本質／非本質主義的分梳，而強調差異的差異——間距——作為意義不斷湧現、形成的方法。關於「間」的討論，可以參見比利時漢學學者Nicolas Standaert（鍾鳴旦）教授的論文，Nicolas Standaert, “Don’t Mind the Gap: Sinology as an Art of In-Betweenness,” *Philosophy Compass* 10 (2015): 91-103.

⁹⁸ 林志明：〈代譯序：如何使得間距發揮效用〉，收於余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，頁7。François Jullien, *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 2007), 83.

在此之外，本文強調一種以「懸想」（speculative）為出發點的情理論述。「懸想」是古語，意為掛念，又指揣測，猜想。⁹⁹在近代，嚴復翻譯《天演論》強調懸想的憑空想像，魯迅則賦予此辭更為複雜的意義。他希望「懸想」所達到的，不只是憑空捏造，而是藉其探究歷史實相。換句話說，「懸想」從虛構起手，但層層推理，反而拂拭了歷史的積垢，探其本色。這一過程與其說是依賴知識分子的評頭論足、上下考證，還不如說是對事物、對生活、生命，本當如此的好奇。

「懸想」看似與中國現代知識體系的追求——啟蒙、理性、科學——背道而馳，但魯迅別有所見。「懸想」出虛入實，擱置視為當然的成見，重新發掘事物的真相；「懸想」甚至神游物外，以匪夷所思引領叛逆想像。兩者都強調歷史當下的晦暗因循，無法以理所當然的科學啟蒙所解脫，而必須涉及想像力的介入，以否定辯證（negative dialectic）方式演繹人與世界的關係。

文學「懸想」的內核是「幽暗意識」的啟動。「幽暗」不是「黑暗」。如果「黑暗」僅呈現倫理或生命世界最無明的淵藪，「幽暗」則指向感性及理智之間深不可測、且明且暗的閼域。「幽暗」可能暗示無感或沉落，但也可能蘊藏有情和啟明的奇點。道家學說和王陽明的儒家學說中，光明與黑暗的對話包含著多重的複雜互動。王學視頓悟的內在感知可以比作一道「靈明」，哪怕是世界上最黑暗的角落也能夠照亮：「雖昏黑夜裏，亦影影見得黑白。」¹⁰⁰這樣的頓悟體驗在道家論述中有著不同的顯現。我們想到

⁹⁹ 朱熹：「而今只管懸想說道『一貫』，卻不知貫箇甚麼。」見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第3冊（北京：中華書局，1986年），卷45〈論語二十七·衛靈公篇〉，頁1149。

¹⁰⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，1992年），卷3〈語錄三〉，頁111。參見鮑永玲：《「種子」與「靈光」：王陽明心學喻象體系通論》（上海：上海書店出版社，2012年），頁217。

老子「知其白，守其黑」的名句。¹⁰¹莊子將揭示德行精髓的智慧形容為「天光」，儘管「道」終究藏身於巨大的黑暗之中：「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。」¹⁰²

準此，「幽暗意識」不指一種道德狀態或意識形態，而是一種對「世界圖景」或外邊、或背面保持警醒，並持續作試探性思考或感受的過程。「幽暗意識」促使我們重看列維納斯（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）稱為「外在於是」（otherwise than being）的事物，即那些存在於理性事物影響範圍之外的潛能。¹⁰³

在情理「之間」，「幽暗意識」湧動。它啟動文人與知識分子的「懸想」，滋生神思。現代中國文學史以啟蒙與革命的「公理」為名，揭發不義，號召真知，奔向光明。左翼傳統的「紅光亮」敘事，更形成一道象徵體系。相對於此，「情理」論述則力求穿透公理光明的門面，實驗、擬想生命的可能與不可能，始料未及的運，蠱惑心智的欲望，自我坎陷的邏輯，難以言明的想像……。

¹⁰¹ 陳鼓應：《老子註譯及評介》（北京：中華書局，1984年），第28章，頁178。

¹⁰² 郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），卷4下〈外篇·在宥第十一〉，頁381。應當指出，老子的明暗辯證為海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）提供了靈感。海德格爾批評西方哲學傳統一味尋求純粹的光明而捨棄了複雜性。他以荷爾德林（Friedrich Hölderlin, 1770-1843）的詩作為例，指出「幽暗的光」可以影響人與世界的交鋒。Lin Ma, "Deciphering Heidegger's Connection with the *Daodejing*," *Asian Philosophy* 16, no. 3 (2006): 155.

¹⁰³ 列維納斯（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）認為，較之於已經正在被言說的事物，敘事是通向他人——即尚未被言說的事物——的過程。見Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being: Or beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1981), 5-9. 中譯本見伊曼紐爾·列維納斯（Emmanuel Lévinas）著，伍曉明譯註：《另外於是，或在超過是其所是之處》（北京：北京大學出版社，2019年），頁18-33。

現代中國作家中，以魯迅對「幽暗意識」關係的描述最為曖昧難測。在他眾多作品中，〈夜頌〉（1933）尤其觸及他的憂懼。

「愛夜的人，也不但是孤獨者，有閒者，不能戰鬥者，怕光明者。」¹⁰⁴「雖然是夜，但也有明暗。有微明，有昏暗，有伸手不見掌，有漆黑一團糟。」¹⁰⁵「愛夜的人要有聽夜的耳朵和看夜的眼睛」。¹⁰⁶更重要的是，「愛夜的人」致力於「自在暗中，看一切暗」：「愛夜的人於是領受了夜所給與的光明。」¹⁰⁷

然而，就在魯迅對人間所投射陰冷如鬼火的「游光」之際，沈從文提出了另一種「幽暗意識」：

自然既極博大，也極殘忍。戰勝一切，孕育眾生。螻蟻蚍蜉，偉人巨匠，一樣在它懷抱中和光同塵。……智者明白「現象」，不為困縛，所以能用文字，在一切有生陸續失去意義，本身亦因死亡毫無意義時，使生命之光，煜煜照人，如燭如金。¹⁰⁸

沈從文承認自然定律的殘忍，眾生有如螻蟻蚍蜉，共同陷入向死而生的宿命。即便如此，他期待尋找「生命之光」，「如燭如金」。

魯迅和沈從文各自調動他們的幽暗意識，擬想可疑的、可貴的光源。那光影閃爍，未必能啟蒙，但可啟明；未必能照亮革命宏大未

¹⁰⁴ 魯迅：《偽自由書·夜頌》，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第5卷，頁203。

¹⁰⁵ 魯迅：《偽自由書·夜頌》，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第5卷，頁203。

¹⁰⁶ 魯迅：《偽自由書·夜頌》，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第5卷，頁203。

¹⁰⁷ 魯迅：《偽自由書·夜頌》，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第5卷，頁203。

¹⁰⁸ 沈從文：〈燭虛〉，收於沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第12卷，《散文·燭虛》，頁25。

來，但足以解析現實內外的層層陰翳。在兩者之間，張愛玲（1920-1995）讓她的民國女子「一級一級，走向沒有光的所在」；¹⁰⁹顧城（1956-1993）在文革廢墟中喃喃言道：「黑夜給了我黑色的眼睛，我用它尋找光明」；¹¹⁰劉慈欣的宇宙有如「黑暗森林」，在末日劫毀前等待最後一次靈光乍現……當代「情理之間」的往復思索辯難仍在持續，一如三百年前的戴震提出大哉問的一刻。

¹⁰⁹ 張愛玲：〈金鎖記〉，《傾城之戀》（臺北：皇冠，2005年），頁184。

¹¹⁰ 顧城：〈一代人〉，《顧城的詩》（北京：人民文學出版社，2002年），頁26。

徵引書目

- 丁文江：〈玄學與科學〉，收於帕米爾書店編輯部編：《科學玄學論戰集》，臺北：帕米爾書店，1980年，頁15-44。
- 毛澤東著，中共中央文獻研究室編：《毛澤東詩詞集》，北京：中央文獻出版社，1996年。
- 孔飛力（Philip Kuhn）著，陳兼、劉昶譯：《叫魂：乾隆盛世的妖術大恐慌》，臺北：時英出版社，2000年。
- 王元化：〈龔自珍思想筆談〉，《文學沉思錄》，上海：上海文藝出版社，1983年，頁180-218。
- 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》上冊，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 王德威：《史詩時代的抒情聲音：二十世紀中期的中國知識分子與藝術家》，臺北：麥田出版，2018年。
- 王麗麗：《在文藝與意識形態之間：胡風研究》，北京：中國人民大學出版社，2003年。
- 王麗麗：《王元化評傳》，合肥：黃山書社，2016年。
- 丘庭傑：《情感與理性之間：五四啟蒙個案的跨文化省思》，香港：商務印書館，2023年。
- 石井剛：〈「戴震的哲學」話語的成立：梁啟超及胡適的「戴震的哲學」論及其影響〉，《南國學術》第13卷第4期，2023年10月，頁554-571。
- 任松如：《四庫全書答問》，上海：啓智書局，1934年3版。
- 伊曼紐爾·列維納斯（Emmanuel Lévinas）著，伍曉明譯註：《另外於是，或在超過是其所是之處》，北京：北京大學出版社，2019年。
- 朱光潛：〈我的文藝思想的反動性〉，收於文藝報編輯部編：《美學問題討論集》，北京：作家出版社，1957年，頁1-35。

- 朱光潛：〈美學怎樣才能既是唯物的又是辯證的〉，收於文藝報編輯部編：《美學問題討論集》第2集，北京：作家出版社，1957年，頁17-30。
- 余英時：《《紅樓夢》的兩個世界》，臺北：聯經出版，1981年。
- 余蓮（François Jullien）著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 李帆：〈章太炎、劉師培、梁啟超對戴震理欲觀的評析〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2005年第2期，總第188期，2005年4月，頁79-85。
- 李澤厚：〈美的客觀性和社會性〉，收於文藝報編輯部編：《美學問題討論集》第2集，北京：作家出版社，1957年，頁31-45。
- 李澤厚：《世紀新夢》，合肥：安徽文藝出版社，1998年。
- 李澤厚：《乙卯五說》，北京：中國電影出版社，1999年。
- 李澤厚：《美學四講》，收於《美學三書》，合肥：安徽文藝出版社，1999年。
- 李澤厚：《實用理性與樂感文化》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年。
- 李鴻章著，顧廷龍、戴逸主編：《李鴻章全集》第5冊，《奏議五》，合肥：安徽教育出版社，2008年。
- 汪暉：《中國現代思想的興起》下卷，第一部《公理與反公理》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年，頁831-1103。
- 沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第12卷，《散文》，太原：北岳文藝出版社，2009年。
- 沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第13卷，《傳記》，太原：北岳文藝出版社，2009年。
- 沈從文著，張兆和主編：《沈從文全集》第16卷，《文論》，太原：北岳文藝出版社，2009年。
- 沈從文，張兆和主編：《沈從文全集》第19卷，《書信》，太原：北岳文藝出版社，2009年。

- 周作人：〈人的文學〉，收於周作人著，鍾叔河編訂：《周作人散文全集2（1918-1922）》，桂林：廣西師範大學出版社，2009年，頁85-93。
- 吳敬梓：《儒林外史》，北京：中華書局，2009年。
- 林志明：〈代譯序：如何使得間距發揮效用〉，收於余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，臺北：五南，2011年，頁5-11。
- 胡 風：〈今天，我們的中心問題是什麼？其一：關於創作與生活的小感〉，《七月》第5集第1期，1940年1月，後收於胡風編著：《民族戰爭與文藝性格》，重慶：南天出版社，1945年，頁100-123。
- 胡 風：《胡風評論集》中，北京：人民文學出版社，1984年。
- 胡 風：《胡風評論集》下，北京：人民文學出版社，1985年。
- 胡風著，湖北人民出版社整理：《胡風全集》第2卷，《評論I》，武漢：湖北人民出版社，1999年。
- 胡適著，歐陽哲生編：《胡適文集2·胡適文存》，北京：北京大學出版社，1998年。
- 胡適著，潘光哲編：《胡適全集：胡適文存》第2卷，臺北：中央研究院近代史研究所，2019年。
- 范曄撰，李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1965年。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值》，收於唐君毅著，唐君毅全集編委會編：《唐君毅全集》第4卷，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 商 偉：《禮與十八世紀的文化轉折——《儒林外史》研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年。
- 張君勱：〈人生觀〉，收於帕米爾書店編輯部編：《科學玄學論戰集》，臺北：帕米爾書店，1980年，頁1-13。
- 張愛玲：《傾城之戀》，臺北：皇冠，2005年。
- 梁啟超等：《戴東原二百年生日紀念論文集》，北京：晨報社出版部，1924年。

- 梁啟超：《飲冰室合集》第5冊，北京：中華書局，1989年。
- 梁啟超：《清代學術概論》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 梁啟超：《戴東原哲學》，收於北京商務印書館彙編：《梁啟超論儒家哲學》，北京：商務印書館，2012年。
- 梁啟超著，湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集·第四集·論著四》，北京：中國人民大學出版社，2018年。
- 章太炎著，上海人民出版社編：《章太炎全集》第4卷，《文錄卷一》，上海：上海人民出版社，1985年。
- 章太炎：《齊物論釋》，收於章太炎著，上海人民出版社編：《章太炎全集》第6卷，上海：上海人民出版社，1986年。
- 章啟群：《百年中國美學史略》，北京：北京大學出版社，2005年。
- 郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。
- 郭穎頤著，雷頤譯：《中國現代思想中的唯科學主義（1900-1950）》，南京：江蘇人民出版社，1990年。
- 陳世驥：〈原興：兼論中國文學特質〉，收於陳世驥著，楊牧編：《陳世驥文存》，臺北：志文出版社，1972年，頁219-266。
- 陳 晉：《毛澤東之魂》，長春：吉林人民出版社，1993年。
- 陳鼓應：《老子註譯及評介》，北京：中華書局，1984年。
- 陳 確：《陳確集》下冊，《別集·卷五·誓言四·無欲作聖辨》，北京：中華書局，1979年。
- 陳獨秀：〈敬告青年〉，《青年雜誌》第1卷第1號，1915年9月，頁1-29。
- 陳獨秀：《獨秀文存》，上海：亞東圖書館，1922年。
- 陳獨秀：〈答適之〉，收於帕米爾書店編輯部編：《科學玄學論戰集》，臺北：帕米爾書店，1980年，頁33-42。
- 黃宗羲：《孟子師說》，見黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第1冊「哲學·經學·政治學」，杭州：浙江古籍出版社，2002年。
- 勞 幹：〈書評：余英時《論戴震與章學誠》〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第18期，第10卷上冊，1979年1月，頁219-225。

- 彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，新北：聯經出版，2019年。
- 彭 鋒：《引進與變異：西方美學在中國》，北京：首都師範大學出版社，2006年。
- 彭曉勇：《沈從文與讀書》，臺北：婦女與生活社，2001年。
- 黃葯眠：〈論食利者的美學〉，收於文藝報編輯部編：《美學問題討論集》，北京：作家出版社，1957年，頁69-135。
- 楊儒賓：《中國現代性的黎明》，新北：聯經出版，2025年。
- 臧克家主編：《毛澤東詩詞鑑賞》，石家莊：河北人民出版社，1995年。
- 劉禾著，孟慶澍譯：〈魯迅生命觀中的科學與宗教（上）——從《造人術》到《祝福》的思想軌跡〉，《魯迅研究月刊》2011年第3期，2011年3月，頁4-12。
- 劉禾著，孟慶澍譯：〈魯迅生命觀中的科學與宗教（下）——從《造人術》到《祝福》的思想軌跡〉，《魯迅研究月刊》2011年第4期，2011年4月，頁4-13。
- 劉再復：《李澤厚美學概論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年。
- 劉 鶚：《老殘遊記》，臺北：聯經出版，1976年。
- 歐麗娟：〈《紅樓夢》中「情理兼備」而「兩盡其道」之「痴理」觀〉，《臺大中文學報》第35期，2011年12月，頁157-203。
- 蔡 儀：〈評「論實利者的美學」〉，收於文藝報編輯部編：《美學問題討論集》第2集，北京：作家出版社，1957年，頁1-16。
- 鄭玄注，孔穎達疏《禮記·樂記》，收於清·阮元刻本：《十三經注疏》第5冊，臺北：藝文印書館，1993年。
- 鄭毓瑜：《顛倒世界：古典詩畫論與唯科學主義》，臺北：國立政治大學政大出版社，2024年。
- 閔凌宇：《從邊城走向世界》，長沙：岳麓書社，2006年。

- 魯迅：《墳》，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第1卷，北京：人民文學出版社，2005年。
- 魯迅：《華蓋集續編》，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第3卷，北京：人民文學出版社，2005年。
- 魯迅：《偽自由書》，收於魯迅著，北京人民文學出版社修訂：《魯迅全集》第5卷，北京：人民文學出版社，2005年。
- 魯迅著，周錫山釋評：《中國小說史略（匯編釋評）》，上海：上海書店，2015年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第3冊，北京：中華書局，1986年。
- 錢念孫：《朱光潛：出世的精神與入世的事業》，北京：文津出版社，2005年。
- 錢理群：〈一九四九年後的沈從文〉，收於王德威編：《一九四九以後：當代文學六十年》，北京：上海文藝出版社，2011年，頁130-149。
- 錢理群：《毛澤東時代和後毛澤東時代（1949-2009）：另一種歷史書寫》第1卷，臺北：聯經出版，2012年。
- 鮑永玲：《「種子」與「靈光」：王陽明心學喻象體系通論》，上海：上海書店出版社，2012年。
- 戴震：《孟子字義疏證》，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，安徽：黃山書社，1995年。
- 戴震：《戴東原先生文》，見戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》第6冊，安徽：黃山書社，1995年。
- 羅志田：〈從科學與人生觀之爭看後五四時期對五四基本理念之反思〉，《歷史研究》1999年第3期，1999年5月，頁5-23。
- 嚴復、夏曾佑：〈《國聞報》附印說部緣起〉，收於阿英編：《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》，北京：中華書局，1960年，頁1-13。

- 顧城：《顧城的詩》，北京：人民文學出版社，2002年。
- 龔自珍：《龔自珍全集》第9輯，上海：上海人民出版社，1975年。
- Cauvel Jane. "The Transformative Power of Art: Li Zehou's Aesthetic Theory." *Philosophy of East and West* 49, no. 2 (1999): 150-171.
- Chen, Shixiang. *Essay on Literature*. New York: Hassell Street Press, 2021.
- Chong, Woei-lien. "Combining Marx with Kant: The Philosophical Anthropology of Li Zehou," *Philosophy of East and West* 49, no. 2 (1999): 120-149.
- Jullien François. *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 2007.
- . *La propension des choses: pour une histoire de l'efficacité en Chine*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- Kwok, D. W. Y. (Danny Wynn Ye). *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950*. New Haven: Yale University Press, 1965.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being: Or beyond Essence*. Translate by Alphonso Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1981.
- Li, Zehou. "Subjectivity and 'Subjecticality': A Response," *Philosophy East and West* 49, no. 2 (1999): 174-183.
- Lin, Yü-sheng. *Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1979.
- Ma, Lin. "Deciphering Heidegger's Connection with the *Daodejing*," *Asian Philosophy* 16, no. 3 (2006): 149-171.
- Pickowicz, Paul. *Marxist Literary Thought in China: The Influence and Ch'u Ch'iu-pai*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- Průšek, Jaroslav. *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature*, edited by Leo Ou-fan Lee. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

- Schwartz, Benjamin. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- Standaert, Nicolas. "Don't Mind the Gap: Sinology as an Art of In-Betweenness." *Philosophy Compass* 10 (2015): 91-103.
- Tian, Xiaofei. *Beacon Fire and Shooting Star: The Literary Culture of the Liang (502–557)*. Cambridge, Mass: Harvard Asia Center, 2007.
- Zhang, Chunchou, and C. Edwin Vaughan. *Mao Zedong as Poet and Revolutionary Leader: Social and Historical Perspectives*. New York: Lexington Books, 2002.
- 汪 暉：〈公理、時勢與越界的知識〉，威尼斯，盧卡·帕西歐利獎（Luca Pacioli Prize，2013年）頒獎儀式演講，清華大學·新聞，2013年10月20日，網址：<https://www.tsinghua.edu.cn/info/1662/58083.htm>，檢索日期：2015年10月7日。