

專題訪談

《文化研究》第三十三期（2021年秋季）：120-165

DOI：10.6752/JCS.202110_(33).0006

如何經世、怎樣濟民——

與楊儒賓談「一九四九」的視野、問題與方法*

How to Manage the Society and Help the People—

A Conversation with Yang Rurbin on the Perspectives, Problems and Methods of “1949”

訪問、整理：黃文倩**

Wen-Chian HUANG

前言

2019年是中華民國渡海來臺70週年，無論我們將中華民國與臺灣的關係，理解成「中華民國在臺灣」，或「中華民國臺灣」，兩者的共生相成，已經是不短時間的歷史事實。然而，兩者的實質內涵，又隨著各階段的國際、本土及現代性的局勢、思潮、政治、社會及文化運動等等條件，有著動態的、非本質性的變化。

我們觀察到，2019年臺灣至少有三個跟「一九四九」相關的展覽。其一為國家人權博物館主辦的「山東流亡學生與澎湖七一三事件七十週年特展」，其二為國立臺灣文學館主辦的「逆旅一九四九——臺灣戰後移民文學

投稿日期：2020年8月21日。接受刊登日期：2021年5月3日。

* 本文企劃、訪問與改稿期間，感謝以下前輩與友人的數位通訊指導與協助：錢永祥、王曉明、張隆志、李卓穎、王智明、殷善培、侯如綺等先生。稿件由訪問人以兩次的訪問錄音整理（一訪：2020年3月29日，二訪：2020年7月2日，地點：新竹清華大學人社院），並比對相關文獻加註、潤釋，加入主標、副標及小標以便閱讀，全文亦經被訪問者楊儒賓先生修訂與校閱確認。

** 黃文倩，淡江大學中文系副教授。

聯絡方式：淡水區英專路151號，淡江大學中文系，文學館L514室／

huangwenchian@yahoo.com.tw。

展」，其三即為清華大學楊儒賓教授所策畫，主要展出由他收藏的一九四九相關信件、手札、文物等材料，於臺北中山堂及何創時書法藝術基金會創時講堂，舉辦的「回到一九四九：中華民國渡海七十週年紀念文物展」（含七場相關講座）。¹這三個展覽分別從流亡、移民、遺民、離散、渡海等角度或視野，或微觀或宏觀、或合奏或複調地，體現中華民國在1949年來臺後的各種人民命運、精神景觀、暫／戰時生活、日常偶然，甚至是自由與民主實踐、宗教與社會變遷的面向與危機，它們的意義遠超過一時、一地、一展的實體現實，並且有著保留兩岸百年史實，彌合海陸顛沛躁動，中和並稀釋晚近國族矛盾、意識型態與浮誇執念的綜合文化啟蒙作用。

為此，筆者在2019年12月25日，赴臺北中山堂仔細地參觀了「回到一九四九：中華民國渡海七十週年紀念文物展」（以下簡稱「渡海」，另可略參本文圖1到圖5，楊儒賓先生提供）。展場動用中山堂左右各一間的小型展廳以及迴廊，展品總件數80餘件。有鑑於它的歷史意義和公共價值，並且考量展覽的效果容易隨展畢而被遺忘，《文化研究》特別約訪楊儒賓教授，針對此次展覽，以及他《1949禮讚》裡的相關理念，作一更精細的說明與闡釋，以期為時代留下一些紀錄與見證。

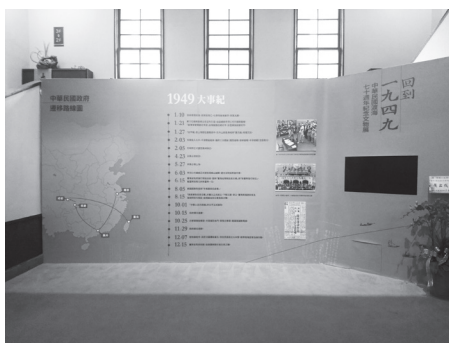


圖 1

-
- 1 七場講座主題及講者：1. 轉化的新生：中華民國的意義（何乏筆、楊儒賓）；2. 不朽盛事：民主政治的反思（楊照）；3. 書者，如也：七十年臺灣書壇的文化意義（李蕭銀、何國慶）；4. 戰火中的鮮花：個人生命史的觀照（陳芳明、孫大川）；5. 我身，我感：悲情之後的臺灣文化現場（張小虹、梅家玲）；6. 回首西陲勢渺茫：為什麼有1949書寫（楊佳嫻、林易澄）；7. 制度之爭：1949年以來的兩岸關係（江宜樺）。



圖2



圖3



圖4



圖5

由於本文所涉及的問題較多，篇幅較長，以下分兩節完整陳述。第一節為「渡海」的企劃理念、視野與形式，第二節為「渡海」與《1949禮讚》的整合關係。

一、「渡海」的理念、視野與形式

黃文倩（以下簡稱「黃」）| 據聞楊先生蒐集的「中華民國」相關文物有兩千餘件，此次「渡海」實際展出的比率和選擇的標準大致為何？

楊儒賓（以下簡稱「楊」）| 標準「卑之無甚高論」，理念要遷就現實。第一，最主要的考量是展場的空間，只有兩間小展覽廳和迴廊可用，

但臺北中山堂已將可用的空間全部借給我了，所以只能選擇重點展品。其次，還要考慮展覽效果和群眾接受度，不可能全按照我的理念來策展。如果按照我的理念來談，我當然是希望把一九四九的議題，放在20世紀中國思想史下進行定位，但畢竟學術的理念和展覽的性質不一樣，展覽更要考慮群眾的接受度。這個展覽確實是想為「一九四九」翻案，有一種運動實踐的性質，我希望讓群眾們知道且感受到——「一九四九」跟臺灣發展的重要關係，包括歷史經驗、思想、經濟、宗教等等各種方面的積極價值。我也希望能突顯1949年在中國史上的獨特意義。妳當然了解，我將1949年12月7日的國府南遷事件，視為中國史上的三大南渡事件之一，其意義不下於永嘉南渡與靖康南渡，並且把1949年12月7日，當作翻轉臺灣史與中國史的轉捩點，它的重要性絕不在同年10月1日中華人民共和國的建政之下。但限於展廳的規模，實際展出的材料與重點，也就放在這些領域。

展品主要是較具有代表性的歷史人物的手札／信札及其它文物，總共80餘件，只是我捐給清華大學的2000餘件「一九四九」相關文物中的一小部分（不包含之前我已捐給清華的文物，如一些日治時期臺灣的書畫約4、500件）。與過去我曾主辦過的相關展覽相比，²這次展出的作品大多為較新的文物。本來是想以手札／信札為主，但考慮到手札／信札展出時內容看不清楚，效果不彰，所以最後只選擇了一小部分。展出的信札本來也想普及一些，從王侯將相以至升斗小民，但現實很殘酷，總統的飲食日常都是大事，升斗小民的事不一定有公共價值，所以展品呈現的樣貌，還是大幅度地向上流階層傾斜。同時此次展覽沒有出版圖錄，只有我寫的兩小本導覽摺頁，解釋力道不足。

本來想藉由此次的展覽，出版一本手札的專書，底稿聯經出版社已

2 楊儒賓先生曾主辦與指導的相關展覽還包括：2009年在國立歷史博物館2樓202展廳的「1949——新臺灣的誕生展」，出版蘇啟明、楊儒賓主編（2009）《1949——新臺灣的誕生》；2011年辛亥革命百週年，由國科會人文及社會科學發展處主辦，於北中南三地，包括國立歷史博物館、中國醫藥大學、國立臺灣文學館舉辦的「中華民國百年人文傳承大展」，出版楊儒賓等主編（2011）《人文百年·化成天下：中華民國百年人文傳承大展》（文集），及楊儒賓等主編（2012）《百年人文是怎樣煉成的》。

經拿去了，但估計很難出版。除了聯經，之前印刻也積極洽詢過，林載爵、初安民、王德威，還有我的老同學陳怡蓁都很熱心，但著作權問題是巍巍大山，幾乎無法處理。這些手札主要都是我個人長年蒐集、購買、交換得來，許多原始出處已難以查考。寄信者與收信者就是一個簽名、一個稱呼，天外飛來，無從查起。「三叔您好」、「玉妹如晤」、「雄哥惠鑒」，滾滾紅塵，哪裡找得到三叔、玉妹與雄哥？我估計此書要正式出版很困難。但再過一陣子如果還是沒辦法克服，我就要自己來印，大概用展覽圖錄或捐贈圖錄的方式出版，不賣的，畢竟它們非常有史料的意義和價值。談版權、行銷等等，實在沒意思。這本書是我所有的著作中拖最久的，內容除了原文／原圖，將還有釋文及說明。

黃 | 展覽的主框架（湖海流離、永恆盛事、經世濟民、同體大悲）及展現的方法與形式，是由您親自企劃，還是委由那些專業策展人／單位統合處理？您覺得此框架設計的意義何在？

楊 | 1. 重回歷史現場

四大框架和展覽形式都是我規劃的，並沒有其它策展人。此檔展覽對我還有些私人性的意義，30、40年前，具體地說，也就是從蔣經國晚年到李登輝上臺前後，學界朋友一般對「一九四九」、對國民黨無不是厭深惡絕，要不然就是傷心欲絕，我個人也是如此。在社會層面，本土意識抬頭，兩蔣神話破滅，那時候的「一九四九」的符號意義極為負面。這幾年經過一些論述的洗刷，時間的沉澱，現在的情況反而還好，龍應台的《大江大海一九四九》以及齊邦媛老師的《巨流河》受到關注，就是很好的證明。但歷史的奧秘仍未被揭舉出來。我希望這個展覽能起點平衡的作用，帶給大家重回歷史現場的尊重與敬意。

我之前不知道妳前面提及的另外兩個展覽，後來從單德興教授處得知國家人權博物館辦的展覽，再後來，又從封德屏總編那邊知道臺灣文學館的展覽，雖是後知後覺，但知道了也很高興，代表大家可能都意識到「一九四九」這個符號確實有特殊意義。為什麼不是從一些細節而採用大主題來體現「一九四九」？我知道，說一個具體的故事大家容易感動，例

如一封家書的流離、一段日常的顛沛、一對癡情男女的生離死別，它就發生在左鄰右舍，人人都可能碰上，容易共感。但在中山堂展出的個案和材料，知名人物占的比例還是比較多，且多有掛軸，我是自覺的。除了相信且尊重他們對時代與國家的政治、文化造成比較大影響與貢獻外，主要是想直接面對兩種深刻影響臺灣的史觀：共產主義史觀與臺灣史觀。而且，展覽效果和閱讀效果不同，文字在這麼小的展覽空間不易呈現，一般人不易耐心讀，字體也不可能大到可以讓老人的眼睛感到舒服。找幾位有代表性的名人作品，懸掛起來亮相，字畫的比重不能少於信札，我覺得這樣策展的效果應該還不算太差。

2. 整合《1949禮讚》

大家看過這個展覽後，對「一九四九」應該會有比較正面的看法。也和我在《1949禮讚》中提到過的一些觀點有所重疊，包括：（1）移轉與成立國家級文物單位（如故宮博物院、漢學研究中心、國家圖書館等世界級／國家級單位）。（2）建構發展頂級學術文化組織（如中央研究院、國史館、歷史博物館）。（3）大陸名校在臺復校（如清華、交通、輔仁、東吳、中央等）。（4）發展完整基礎教育、戶政系統與公務體系。（5）各路宗教派系的興起與共榮，臺灣成了宗教聯合國。（6）最關鍵的還有優秀知識分子與人才遷徙入臺，包括自由主義知識分子（如胡適、傅斯年、殷海光、梁實秋、梅貽琦）；文化傳統知識分子（如錢穆、唐君毅、牟宗三、徐復觀、臺靜農等）；藝術大家（如于右任、張大千、溥心畬、黃君璧等人）。這種格局的集體移民，以往的中國史恐怕沒有，臺灣史上也是頭一遭。

唐君毅（1974）當年曾以「靈根自植」自勉勉人，³這些人物和歷史事件對臺灣都有過重要貢獻和價值。歷史的餽贈常以災難的面貌呈現出來，我在《1949禮讚》中曾說：「三百年來的臺灣極少出現過全國性的文化巨

3 唐君毅（1974）〈花果飄零及靈根自植〉原發表於《祖國周刊》第44卷第4期，1964年，後收入《說中華民族之花果飄零》。此文為回應讀者對其在《祖國周刊》第35卷第1期，1961年發表的〈說中華民族之花果飄零——兼論保守之意義與價值〉之酬答，亦收錄於前書。

人，也沒有產生過全國性影響的學派、畫派、詩派、書派。沒有這些重要的文化指標並不意外，也不一定可惜。因為洪荒留此山川，原汁原味，它沒有文明化，也沒有腐化。」（楊儒賓2015: 38）「一九四九」重大轉折，帶來的人與物融入島嶼，造成奇妙的組合與效用，這樣的判斷當然不入愛臺人士之耳，我的全稱命題也很危險。問題是，以往的歷史曾給臺灣什麼樣的機會？我不是對苦難的臺灣沒有共感，也不是對臺人在冷戰時期較少政治參與的機會不同情、不理解，只是就事論事，依歷史強調事實。1949年12月7日的渡海事件，當然有重重的黑暗，但極豐富的正面因素，難道那麼難看得出來嗎？我的展覽意在平衡，不在抹殺歷史的黑暗面，那也是我們該珍惜的歷史記憶。我估計後世史家，對1949年以後的中華民國的評價不可能低，拉開時間距離回顧，昔日的種種衝突，將會化為璀璨的珍珠。歷史不會太不公平的，我的展覽或許仍有一得之愚吧！

黃 | 您辦過幾次與「一九四九」相關的展覽，重點均置於12月7日的國府遷臺事件，亦總有1949年10月1日的共產主義的革命建國作為歷史的參照，請問1949年跟這兩大事件的關係為何？

楊 | 1. 第三世界國家現代化

1949年12月7日的中華民國大遷徙，是臺灣史上極重要的事件，我甚至認為可以將「極」字拿掉，代之以「最」。這個事件之所以重要、複雜，不能只是純粹從臺灣內部的視角來判斷，我們將它和同年10月1日的共產主義革命建國，連結起來討論，更能顯現意義。1949年10月1日，中國共產黨的共產主義革命建國，是世界史的事件，它是二十世紀共產主義思潮的指標性結果之一，其重要性，不下於1917年10月的蘇聯革命。到了今天，它甚至成了共產主義獨特的歷史現象的在世顯像——似乎共產主義就是中國，中國就是共產主義，「中國方案」變成了第三世界國家現代化工程的另一種可能的選擇。但1949年中共建政的結果，一方面是國際共產主義運動的一環，一方面是近世中國歷史演變的產物。依中共的史觀，1949年10月1日的革命建國，不但是辛亥革命的完成，孫中山遺志的繼承，它也是1840年鴉片戰爭以來，中國問題的總解決；往上追溯，它還可說是晚明以來

中國現代性方案的歸趨，中共的「資本主義萌芽期」就從晚明開始算起。

但是我認為，1949年的共產革命，不只是場政治革命，它還可以理解為一種獨特的準宗教事件。政治事件的革命，通常可以用政治經濟學的模式解讀之，其起因或可歸為官僚腐敗，或貧富懸殊，或族群衝突，或因帝國主義、資本主義等外部力量，強行介入云云所致。但宗教意義的革命事件，除了上述的解讀外，還包括很重要的價值體系的危機，當然，政治經濟學模式的解讀，和宗教意義模式的解讀有所重疊，通常價值體系崩盤，不免會帶來政治秩序的瓦解，政治秩序失靈，也會掏空價值體系的基礎。

中共的1949年革命，無疑也可以從上述兩種模式加以解讀。但我會強調它的發生，乃築基於近代中國文化意義結構的崩盤，是在原有的價值體系以及宗教都已失效的窘境下，一種異化的宗教情感的產物。事實上，馬克思主義原本即有神學的層次內涵，全世界剛興起的共產黨，也具有俗世教會的功能。但全世界的共產黨，大概沒有一個像中國共產黨那般，具有異化的宗教模式，也沒有那麼有效地，成為反宗教的宗教。我所以用了「異化的宗教」一詞，乃因馬克思主義認為，宗教是異化的現象，是顛倒的世界觀，它將此界的不幸與期待，異化到彼岸的世界。但我覺得我們可以反過來看中共，中共是在原本作為人的存在，及文化的存在不可少的宗教之缺席或失能下，一種在世的補償機制。

中共的興起當然接地氣，有很深的本土性，「中共代表中國」也是被國際政治承認的。中共有底氣，共產黨自詡中共革命，為近世中國一切運動的總結，是辛亥革命的完成者，中華人民共和國才是更好的中國。中共有種「必然性」的使命感，「必然性」是形上學的原理，它是對偶然性的否定，也是「本質」的具體化。它融合了基督宗教神學、馬克思歷史哲學，以及程朱學的理氣論內涵。基督宗教的神國降臨，不只是主觀的信仰，它也被視為上帝命定的旨意。歷史曾經由封建主義、資本主義而走向共產主義，這是馬克思歷史主義的必然，作為資本主義基礎的個人自由、私有產權、職業分工等現象，早晚應被取消。至於程朱理學論及太極（理）的內涵時，有「必然」、「當然」、「自然」、「能然」的屬性，我們可以

找到毛澤東如何從他岳父楊昌濟所信奉的理學處「狸貓換太子」的痕跡。我們探討1949年10月1日的革命事件，不能忘掉它的俗世的宗教內涵、精神與形式，配合歷史唯物論龐大的此岸力量，具體化為中華人民共和國。

2. 質疑「真理的壟斷者」

中華人民共和國的宗教性格，使得它一直自居於真理的壟斷者，歷史的裁判者，它是前提，前提是不受挑戰的。它是質疑，質疑指向與它不同方向的他者，美帝、蘇修、國民黨反動派、封建主義、資本主義、黨內一小撮走資路線分子云云，但它質疑對象之大者，也可以說否定力量所對之大者，莫過於中華民國。共產黨人認為1949年10月的革命建國，否定了中華民國路線，但我認為1949年12月7日的國府遷臺事件，也可以是對10月1日共產革命的否定。1949年12月7日的國府遷臺，帶來了史無前例的文化資源，它使得臺灣第一次具有親身感的中華文化性格，也有機會以中華文化的體現者，或法定者的身分現身發言，這種實質的文化體現感是明鄭、日治時期的士人夢寐以求的榮景。可惜，這些人格偉大而靈魂倍受烤煉的先人，歷史沒有給他們機會。1949年12月7日獨特的歷史點，在二十世紀中國最悲慘的歷史處境中出現，它的面貌曾因在馬克思基本教義派、國民黨的既得利益者，以及戒嚴法、冷戰的外在形勢等種種因素的蒙蓋下，蒙羞失顏。但一旦不相干的政治力量退出了歷史舞臺，「中華民國」的「中華」理念，不再受到上述理念、利益糾成一團的政黨的宣揚後，它反而能釋放它的能量。

「中華民國」的「中華」在1949年12月7日後，在臺灣獲得重生；「中華民國」的「民國」也是在1949年12月7日後，在臺灣才體現了它的力量。我們有理由認定國府遷臺以後一連串的現代化工程，最重要的當然是民主的工程，才是辛亥革命的繼承，也是中國自晚明以來一路覓求的方案。如果說，中國文化轉至現代的型態，需要有內部的資源，需要面對新興的文化吸收之、轉化之，那麼，臺灣解嚴以後所作的民主工程，就是這樁偉大的事業，「民主建國」之說至此才算落實。「一九四九」渡海事件的關鍵意義，是提出對「現代中國」的不同方案。中國共產黨的方案自然也是一種方案，但我們沒有理由接受它是正確的方案，更不用說是唯一的方案。

「中華民國」的存在對「中華人民共和國」來說是燙手山芋，但我們還是要質疑共產黨人，在目前，取消「中華民國」所為何來？經過70多年的實踐，我們仍可以繼續提問：「中華民國」的內涵，到底有沒有被「共產中國」的內涵取代與超越？至於我們臺灣人，能不能正視中華民國的意義，當然也需一問，儘管說來喪氣。

黃 | 展覽的規劃是否有考慮過參觀的主要對象？如果有，預設對象為那些人？是否有族群、省籍、階級、世代或其它相關的受眾群體的考量？

楊 | 沒有基本對象的設定。我當然最期望的是年輕人和本土派人士能來參觀，但他們似乎不會來。但是，中山堂的工作同仁告訴我，這一檔展覽參觀的觀眾還蠻多的，我不知道這是否只是安慰？或者什麼數量才叫作「多」？中山堂不收門票，同時還有辦7場演講會，7場演講會場都坐滿了人，「多」的印象可能和座談會的氣氛有關，這一次的展覽效果，其實比我預期得好。還有，我因為不用網路，不知道網路上的傳播狀況，但也聽到一些人告訴我效果還不錯。很可能這也是片面之詞，聽說袁世凱執政時，有一份專門給他看的報紙，內容當然是萬民擁戴之聲，我要小心，我很願意且期待有人來批判，歷史意義不是我一個人說了算，對政治對錯的判斷，總要在公民社會裡發酵才算數。

但現在年輕人對這個議題，大概沒有多大的興趣吧？對與自己的身家性命，及後代子子孫孫息息相關的結構問題無感，對政治網紅的插科打諢卻如癡如醉，我認為現在的政治文化是有問題的。政治網紅化的現象，當然不只在臺灣出現，政治低能症是時代傳染病，從老牌民主國家到我們的左鄰右舍，大家一起比瘋狂，世界看似「平等」了。也許正是這樣，我更堅持自己的理念走下去，即使可能被認為一路錯到底，最後被掃入歷史的灰塵。即使如此，然後呢？

黃 | 展覽的文案、廣告文案由您親自主筆嗎？有人負責潤稿更動嗎？文宣圖像／意象的選用由誰發想？

楊 | 這80多件的文案，包括廣告文案基本上都由我本人執筆。文宣則有廣告公司協助，圖象及意象的使用由他們處理。但有一些個別文字作

過細微的潤稿，那是展覽單位的更動。他們有更動幾個字，但不多，整體上沒有太大的改變。可能是中山堂對政治議題比較敏感，希望能夠符合公家機關的理念吧，所以有特別考量一些用語。或許我有些文字，不太符合某些老輩人物的閱讀習慣，看了刺眼。我承認自己不欣賞國民黨的政治文化，如果我的文字，無意間冒犯了某些忠黨愛國人士，不會太令人意外。但觀眾看過展覽，如果有人認為，我是在為昔日的黨國背書，我雖然不同意但也不意外。藍綠無本質，左右無定位，橫看成嶺側成峰，政治就是如此，我是政治邊緣人，沒有資格也沒有力氣太介意。

黃 | 展覽文案中，我可以讀出來有一種國共二元、敵我對立的假設，當然這種對立有其歷史事實的基礎，但您覺得這種世界觀或歷史觀，一定得如此恆定地展開或繼續發展下去嗎？

楊 | 1. 同情地理解歷史事實與矛盾

文案中的國共二元、敵我對立的假設，有歷史客觀事實的基礎，不只是我個人的陳述。1989年，鄧小平南巡，堅持改革開放的路線，強力地回應了蘇聯、東歐變局以後的新形勢，鄧以後的中國和毛的中國，或許可以視為貌同實異的中國，但我認為言之還早。雖然目前兩岸的形勢已大異昔日處境，但新形勢的內涵如何，仍待觀察。回到歷史現場，1949年的10月1日中華人民共和國成立，1949年12月7日中華民國政府遷居臺北，當時的分裂是有道理的。如果我們不只是從爭奪政權的鬥爭模式，來解釋1949年10月1日的共產革命的勝利，而是認為這場革命具有進步意義，反映了一種理念的實現。同樣的思考，應該也可以用來思考同年12月7日的國府遷臺，當年一百多萬的軍人、公務人員、知識人，翻山越嶺，從大陸各地的河口、港口、機場湧進臺灣，他們的逃難，難道全是負面與卑微嗎？沒有理念衝突的意義嗎？當時分裂的原因，現在基本上還是存在的。如果，衝突的原因沒有化解，或被更豐富化地理解，不管兩岸的政策如何進化，即使進化到2.0版、3.0版，我認為二元、敵我對立的框架，還是不會改變。

我相信共產主義有其理想，共產黨人可以有很好的執政能力，我也願意同情地了解，他們往共產理想國邁進的道路上的血淚與白骨，或許只是

摸索時不小心犯的錯誤。任何人只要有機會，和臺灣早年的左派政治犯，所謂老同學，有過一些接觸，大概不會懷疑左派理想，可以如何焚燒人的靈魂，讓他的卑凡生命，轉化成聖潔的存在。但是如果我們認同中共當年的基本理念與政治策略，那麼忠於中華民國的一批知識分子，來臺灣的意義的正當性在哪裡？作為政治人物的蔣介石及其盟友逃來臺灣，不令人同情，這或可姑且不論，但一流知識分子胡適、傅斯年、牟宗三、徐復觀等人，為什麼選擇遷移至臺灣？那麼多的軍公教人員，為什麼有相當大的比例仍是自願來臺？

我不否認共產黨有理想性的那一面，不過，最好放對位置。我認為共產黨作為一個在野黨，是極好的，它監督的能力很強。但作為永恆執政者的中共的核心理念，到現在還是要面臨很嚴厲的質問：第一，為什麼馬克思會成為中國的象徵，馬克思主義的觀念為什麼能夠代表中國的核心理念？第二，為什麼「人民」由「無產階級」這個概念壟斷？政治、經濟學意義下的「無產階級」，為什麼可以取代政治學意義的「人民」或「公民」？第三，為什麼中國的政權，一定且一直得由共產黨來承擔？現在大部分的中共領導者，及大部分的中國人民，都出生於「一九四九」的大革命後，為什麼他們能接收革命的一切果實，為何不能定時地由人民重作決定？四時代序，春秋相推而歲成焉，人生過程、政治情勢、自然節奏，何者沒有潮起潮落？亢陽有悔，獨佔執政位置久了，一定腐敗，且與人民為敵。永恆執政太累了，最累的是執政黨，何不輕鬆點？下臺也沒什麼了不起，任何政黨下臺後只要人民同意，可以隨時重上政治舞臺，朝野不會老是敵我對立。這些問題如果不能討論，只能迴避，就代表歷史的矛盾依然存在。

2. 超越冷戰意識型態

我的思考確實較老套，沒有與時更新，但很可能現在兩岸關係的結構，不能只用「新」字理解。冷戰已經結束，臺灣的政治人物，還頗有人活在冷戰的文化氛圍裡，也不只臺灣的政治人物，美國的情況也一樣。但臺海兩邊的關係，不只是冷戰體制下國家撕裂的結構而已，它還有中國歷史與文化的特有因素。1949年12月7日的意義，不應該僅簡化成國際衝突中

的一環，它特殊的中國性應該被正視。臺灣目前社會、文化和政治上的混沌，仍是以前歷史遺留下來的問題，沒解開「一九四九」之結，即無法處理的兩岸之結。所以讓我們回到癥結的核心：馬克思主義真的可以作為中國原理嗎？共產黨可以接受人民選擇該黨作為在野黨嗎？為什麼二十世紀中國第一流的知識人，要遷移／逃到臺灣來？如果這些關鍵性的問題無法回答，就顯示歷史的債務尚未還清。同時為什麼那麼多的臺灣人，不願接受中共的統治？這個問題也不能太廉價地回答。我們目前對「一九四九」兩場重大的歷史事件的反省遠遠不夠，國共衝突的理念與路線之爭，各階段歷史與現實處境的關係，還沒有被仔細清理出來。而就目前兩岸的社會實況來看，我也不相信中共現在的階級差距會比臺灣小，究竟是哪個地方，更符合社會主義的理想？恐怕還有得爭。整體而言，國內目前這些方面的研究不夠多，這是臺灣的失職。

黃 | 具體到展覽的形式，包括內容（含文案），我感覺較多的是由上到下的俯視觀點（包含引導及擺放的形式），這樣的角度的角度雖能展現宏觀格局與恢弘氣度，但似乎觀看者／讀者比較難有身體參與、精神涉入的共感空間。策展時有考慮過這些問題嗎？

楊 | 採取從上往下的視野，主要是跟理念的統攝相關。個案的事件當然比較感人，齊邦媛老師的《巨流河》所以大轟動，催濕了無數入神的眼睛，無疑地和她描述父親齊世英先生，以及初戀情人張大飛殉國的動人文字緊密相關。⁴但我認為中山堂展覽最重要的意義，還是在提出一些理念，我們要優先強化的理念，不一定是共產主義革命，而是中華民國臺灣價值的理念。如果我們只將重點放在個案或細節，可能只能解釋出一些破落的、受苦的個人或家庭流離到臺灣的命運，動人而動不了悲劇性的歷史結構。個別的生命際遇當然是重要的，但作為一個具有時代意義的展覽，我還是希望核心應該是如何解釋這整個理念——為什麼這些人、在那個歷史

4 齊邦媛（2009）《巨流河》共分十一章，前五章為大陸時期，後六章為臺灣時期，初次來臺時間為1947年10月。全書除了以個人史的方式紀錄家族與情感因緣，從第六章開始，亦保留與見證臺灣戰後高等文化教育的狀況與日常生活景觀，以及臺灣文學進入國際視野的部分機緣，和兩岸三地人文學再相逢的歷史現場。

時刻，選擇遷徙到臺灣？

之前我曾辦過的展覽中，也沒有做到妳上面說的技術上的規劃，例如前面提到的在歷史博物館的展覽，主題是「1949——新臺灣的誕生」（2009）。展覽空間不大，所以展出的規模也不大，沒有辦法設計讓讀者參與。將來展覽交給清華大學文物館處理，主事者是否會採新的形式，不得而知。策展已是新的學問，或許就交給後來的人再發想。目前，我最想影響的人，乃是相信理念的力量，同時願意公平對待各種歷史的解釋，而且願意給予它們合理競爭機會的年輕人。即使現在他們之中有人反對，但總也有一些人在默默觀察，重新省思。情勢如流水，現在鐵板一塊，來日鐵板或成鐵漿，鐵漿變成甘泉，此事難說。人總會變，最怕就是如死水一攤，大家不關心。

我年歲已不小，在學界的日子進入倒數計時，我的理念從社會來，從傳統來，我有責任好好對待它們。這些不只是我的理念，理念與文化都是公共財，不是哪一個人的私產。我不應該說我希望能影響他們，而是期待年輕人可以有更大的視野，看待二十世紀最具世界史意義的兩樁事件：1949年10月1日的共產主義革命，與同年12月7日的中華民國政府遷臺。目前對「一九四九」的論述都需要再審思，包括統或獨的思考方式，都需要有志之士，再歷史化與細緻化地面對。

黃 | 「同體大悲」以宗教高僧的視野，帶出各大宗教在1949年後於「自由中國」的傳播榮景，這是否也意謂著政治高壓下人民心靈的流離失所的需要？展覽中是否不自覺遮蔽國民黨早年對宗教的控制甚至迫害的面向？為什麼只強調與突出這些宗教之於臺灣的善、光明、正能量的啟示？好像比較沒有一種辯證的意義空間？

楊 | 宗教在任何社會大概都是一股重要的力量，即使在中國這個較少發生宗教戰爭的國度，政教之間的緊張仍不可免。在近代中國，宗教作為一股相對於政治的社會力量，受到緊縮是必然的，因為集中力量、打造強而有力的國家，是自清末有國家意識以來歷史發展的趨勢。民國以來兩大政治力量：國民黨和共產黨，其施政主要的目的，都是要成立與發展出一個強而

有力的政權，改造鬆散的社會，建立現代民族國家。清末以來的歷史教訓，顯示散漫的天下型國家已成過去式，這才導致了孫中山以降的民國思想家和社會行動者有志一同，強調團體的紀律、集體的價值與力量的集中。任何影響到權力集中的力量，早年在國民黨是不許的，共產黨更不許，國共兩黨對黨以外的其它力量，都採取收編的方式，對最能影響人心的宗教亦如此。

然而，國民黨雖然在政治和文化上，企圖收編宗教，但在理念上，對宗教發展並沒有否定。三民主義無法包山包海，主義恢恢，疏而且漏。國民黨要人（包含孫中山、蔣介石）也都有宗教信仰，即使曾歷經「改宗」（黃克先2007），⁵但改宗並沒有形成獨裁式的國家。相對之下，共產黨的意識型態，跟宗教有明顯的矛盾與衝撞。青年馬克思（1963: 2）在1844年《德法年鑑》中，曾將宗教比喻為精神鴉片：「宗教裡的苦難既是現實苦難的表現，又是對這種現實苦難的抗議。宗教是被壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神的狀態的精神一樣。宗教是人民的鴉片。」從這個角度來看，宗教是異化的現象，信教是種深層的心靈疾病。早期的共產黨人不准信教，現在的共產黨網恐怕還是不允許，這種規定符合馬克思、恩格斯、毛澤東的理念。所以我在這個展覽中，自覺帶出另一種視野和價值取捨，是基於將國共對待宗教的方式相參照下的邏輯與思考。畢竟，宗教問題在今日世界，仍是主要的政治問題，即使在華人世界，恐亦不能免。但在臺灣發展宗教，不太會有大問題，在對岸就很有問題。即使至目前為止，大陸的共產黨人，理論上還是不能信教，但如果不能信教，而且執政者還視宗教為鴉片，他如何處理現實上的宗教和政治之間的矛盾？反宗教的共產黨，要如何與反世俗化的各宗教相處，尤其是回教，這恐怕是特異功能人士才能達到的目標。晚近我們看到大陸的新疆、江南農村，出現許多棘手的宗教問題，共產黨軟處理也不是，硬處理更不是，問題的癥結在宗教呢？還是在共產黨呢？如果共產黨是共和國的本，宗教問題不無可能動搖國本，可是共產黨可能與宗教相容嗎？

5 所謂「改宗」，即改變宗教信仰，許多外省第一代在臺來之初或之後改信了基督教。相關思考（如流離、戰亂跟「改宗」的關係、「改宗」與傳統文化之間的協調等等）可參見黃克先（2007）。

我也知道國民黨跟宗教的關係有許多黑暗面，它出現的年代，就是反宗教的世紀，國民黨大概也做過不少霸佔廟產的勾當，和尚坐過黑牢的大概也不會少，1949年逃難來臺的和尚，不少人嘗試過戒嚴法的威力，星雲法師好像就被拘押過，國府的宗教記錄亦需要轉型正義。但中山堂的展覽空間確實有限，只能選擇突出善、光明、正能量的意義。我基本上也是從這個面向，看待臺灣的宗教發展。至於黑暗面，以後別人可以處理，總有更適當的人可以策展。或許我的選擇，容易被人誤會國民黨和宗教的關係特別友善，事實當然不是如此，一切的肯定都是否定，有所說即有所漏，展覽也是如此。只要事情不要鬧得太嚴重，偶爾被戴一兩頂政治帽子也無所謂。我從來沒有說過這個展覽就是完整的，宗教的議題當然還有很多空間須填補，其它的空間以後讓人家去發展無妨。而且，我的朋友林朝成教授曾說過，臺灣的「宗教共和國」現象（林朝成2009: 21-23），它的背景與其說放在國民黨這個概念下省思，不如放在華人社會這個脈絡下，來省思與參照可能更恰當。臺灣沒有明顯的宗教衝突，恐怕是有DNA的基礎，中國歷史上的宗教衝突，大體也沒有構成歷史發展的主軸，這是否和華人文化帶有各教可以溝通，或接受的共享因素有關？我思考的線索是儒家的「公民宗教」的角色這個問題。

二、「渡海」與《1949禮讚》的整合關係

黃 | 您的《1949禮讚》提及新儒家知識分子的知識、情懷和實踐信念，跟此展覽的意義與價值有整合性的關係。之前有些學者在《思想》（第30期）和《文化研究》（第22期）已提過一些討論與困惑，我將它們歸納並且延伸出以下幾個重要面向，不知道先生是否願意階段性地綜合回應、概述看看：

（一）如何理解臺灣新儒家與威權政治、黨國儒學的各階段的關係與差異？

楊 | 1. 新儒家與國民黨交會的縫隙

臺灣新儒家（唐君毅、牟宗三、徐復觀、錢穆等人）在當年確實是支

持國民黨，但他們是在反共的前提下支持國民黨。因為他們既是儒家，但同時也認同現代中國應該往民主政治方向的發展，而當時共產黨的文化理念和政治理念和他們對反。50年代的國民黨繳出的民主與人文的成績單是不及格的，在大陸時期的人權記錄也是滿江紅。不夠民主，草菅人命，都是事實。新儒家學者中除了徐復觀外，其它人對實際政治並沒有作過多有力的抗爭，這也是事實。但是，為什麼儘管國民黨的記錄不佳，新儒家仍然支持該黨與蔣介石呢？

我認為問題還是放到兩黨的比較上去，新儒家認為當代中國的民主政治一定要發展，也支持現代中國的政治內涵應包括言論自由、信教自由、遷移自由、人身安全等等，凡民權清單上該有的他們都支持。作為中國執政黨的國民黨記錄一向不佳，為什麼他們對國民黨的批判少很多呢？人格的特質當然是原因之一，不見得每個人都願意橫眉冷對千夫指，責任分工也是原因，我們沒有理由要求康德、黑格爾一定要上街頭喊口號，但關鍵還應該是共產黨這組參照系。棄共產黨選國民黨，應當是「兩害之間取其輕」的考量，港臺新儒家認為共產黨的問題更大，其意識型態的毒害更深。相對之下，國民黨到底在憲法上主張民主，原則上也有實行的步驟，中華民國跟民主關係的可能性是可以期待的；國民黨也願意尊重中國文化傳統，雖然這個黨老是很丟臉地，想將道統併到自家的意識型態，但理論上講，該黨是承認獨立於政黨之外的道統的指導力量的。國民黨在現實上再如何不理想，原則上是可能轉往民主的路途，所以他們對國民黨的批評就少很多，此輕彼重，這仍是一種有參照對象下的權衡。當年海峽兩岸，或兩岸三地，唯一能夠抗衡共產黨的只有國民黨，國民黨如倒，中華民國也跟著倒，所以他們跟國民黨「若即若離」的關係只能如此。

試想，他們從中國遷徙／逃到海外，有些人甚至拋棄自己的家庭與一切，如果不是對中國和中國文化懷抱著深切的情感，怎能下如此巨大的決心來到臺灣？「一九四九」這場歷史巨變對他們是刻骨銘心的撕裂。只要能阻擋共產主義擴散，他們都會支持。因此，臺灣新儒家跟國民黨關係的定位，應該從文化的高度來理解，而不是簡化成對國民黨的特別好感甚至認同，我認為這應該不會有太大的爭議。其實，您的問題不只可以質詢新

儒家，也可以質詢胡適、傅斯年、殷海光這些自由主義者，他們同樣也是在反共的前提下，和國民黨維持「若即若離」的關係。

解嚴後，尤其到了現在，一般人對儒家的理想與信念似乎已經相當淡薄。這種「儒門淡薄，收拾人心不住」的現象，一方面當然是臺灣的問題，一方面也是普遍性的問題。今日臺灣在民主社會與資本主義當道的狀況下，消費文化和世俗文化已成為主流，價值觀愈形扁平，大傳統難免變成「告朔之餼羊」（《論語·八佾》），傳統價值陷入黃昏之境是可以理解的，我不認為太令人意外。現階段有意義的反省應該是：如果這個現象真的存在的話，除了資本主義市場經濟對傳統價值的腐蝕外，也就是民主政治難免的庸俗化的毛病外，它可能還反映了特殊時空處境下的一種現象，「儒家與中國」特殊的連結才是問題的核心。

2. 非意識型態性的中國／中華文化

近年來，由於共產黨無法說服臺人共產主義體制的優越性，用飛機、飛彈、軍艦來溝通，造成兩岸關係日益緊張。在現今兩岸鬥爭的連動下，中共已明顯壟斷對「中國」的解釋或話語權。首先就是擠壓了「中國」這個詞語在臺灣的生存空間，它也將中國文化的因素，從公共輿論市場擠壓出去，中共的不智，使得這個跟漢人社會有密切連結的文化中國的視野，一步步被逼到臺灣社會的角落，造成政治中國壓垮文化中國，讓後者難以呼吸，儒家好像國民黨一樣，都是外來政權，都是本土一詞的對立面。荒謬之甚，莫過於此。只要中共一直掌握中國的解釋權，年輕人對儒家、儒學就沒辦法有深切的感受。同時，由於國民黨早期對本土化過分壓制，使得本土派後來反抗「鴨霸的國民黨」時，將「中國文化」與「中國國民黨」聯繫起來並且一併封殺，間接地讓非政治性、非意識型態性的中國／中華文化，成為陪葬品，這個歷史遠因不容忽視。從「中華文化」及其內涵在臺灣的坎坷命運來看，共產黨與民進黨的連結，反而比我們想像的要緊密多了，從結果看，共產黨提供了民進黨成長大量的養分，民進黨則提供了共產黨保衛領土完整的正當性，兩者相互拉拔，沆瀣一氣。國民黨則存有而不活動，要不就是亂活動而不存有。臺灣的三國演義到底意謂著什

麼關係，下一集要怎麼演，值得繼續觀察。

但或許不需要太悲觀，一時的現象還是會回歸到基本面。臺灣解嚴後，宗教版圖的轉移是一個有意思的現象，此現象傳達了一些訊息。早年臺灣的基督宗教的發展非常快，這可能與臺灣冷戰時期過於依賴美國，歐美文化在臺灣的強勢影響有密切關係。也有可能和蔣介石、宋美齡的基督教背景有關，在威權體制下，上有好者，下必甚焉。當時頗有些比丘、比丘尼、大居士為之忿忿不平。但宗教終究是一種對生命之「根」的解釋，臺灣解嚴後，反而是許多新興的宗教、人間佛教、一貫道快速興起，基督宗教的影響力相對弱化了。我們看本土宗教、人間佛教、一貫道的核心內容是什麼？許多大眾媒體上的通識講座的內涵其實與特殊的宗教教義無關，絕不緣起性空，只有父慈子孝，絕不諸受皆苦，只有人文化成。電視上講經，說來說去仍然是儒家倫理的視野，大部分都是強調主體的修養和人倫的價值。這些民間宗教有效內化了儒家的教養，同時在某種程度上，也可能間接迴避了國共兩黨對儒家文化的壟斷，曲折地幫儒家開出一條活路。

3. 徐復觀在延安及其轉折

黃 | 若從徐復觀來談，他早年曾待過延安，對中共的體制和政治運作方式有切身的理解，對國民黨早年就已經暴露的限制也有自覺，但他當年最終還是追隨國民黨的「理念」。換句話問，他當年所理解的國共兩黨的「理念」差異究竟在哪裡？

楊 | 徐先生生於農村，一生對農村、農民有出自靈魂深處的感情，據說他在湖北老家的墓碑刻有他生前自撰的墓志銘：「這裡埋的，是曾經嘗試過政治，卻萬分痛恨政治的一個農民的兒子——徐復觀」，共30個字。在民國學人中，他的思想定位和梁漱溟應該較接近，但徐先生土氣更重。他和共產主義理論上應該也較接近，事實上，他年輕時對共產主義也關心過，馬克思、河上肇的著作都有涉獵，對魯迅也有共感。他和楊逵維持終身的友誼，恐怕也和兩人身上的「土氣」相吸有關。據說，徐復觀初入楊逵書房時，看到滿牆的左派書籍時，大為吃驚，嘆道：臺灣人中竟還有此種人物！我的意思是說：徐先生生命上有理想的共產黨人的特質，但他居

然反共，而且很積極，也深入，因此他的反共觀點更應該正視。

徐先生於民國32年，曾以軍委會高參的名義派駐在延安5個多月，以他的個性，對中共實務一定熟稔，和中共的高層當然也有交往，據說他的書房裡的筆筒、硯臺等等都是當時的中共大頭送的。徐先生赴延安時，年過不惑，應該已過了探索共產主義的年齡。他已見過熊十力先生，對儒家文化已有深層的認同。他當時對中共組織之嚴密、進入農村之深，留下深刻印象。相對之下，國民黨內鬥方殷，組織鬆散——內鬥似乎一直是國民黨的道統，綿綿長存，至今不絕。後來他返回重慶，見到蔣介石，提醒當局：中共有掌握全中國的潛能。徐先生還寫了篇報告《中共最新動態》，⁶大意是加強農村組織云云，聽說蔣介石相當重視他的提案，還將他的文章轉給高級幹部參考。蔣介石對徐先生似乎一直頗看重，他極親近的秘書陳布雷對徐先生也很重視，蔣介石1949年下臺後，同一年，他還曾在不同地區召見過徐復觀三次，洽談爾後黨國的處境。徐先生的行文與行事，很難讓人忽視他的存在，但徐到臺灣後，還是脫離了蔣的圈子。

從氣質上來講，徐復觀可能更接近共產黨人，而不是國民黨人。他對洋派人物的政治、學術、經濟大概都不親。1949年之後，中共整肅的對象，擴大到都市文明的知識人與商人，徐先生可能也不會對後者有太大的同情。但徐先生到底不是共產黨人，而且是極有深度的反共，這個現象非常值得省思。牟宗三生前常說他們的反共是「反反以顯正」，問題的癥結恰好落在「反中共的反」，中共的反封建、反資本主義社會，都是越反越糟糕，以無產階級民主反民主，以新文化反所謂的封建文化，以階級的人性反普遍的人性，都是提油救火，兩惡相濟，觀念的災難，引發了中國史

6 徐復觀（2001）《中共最新動態》（1944），1982年5月重印，原應為國民黨內部發行，後收入黎漢基、李明輝編《徐復觀雜文補編》第五冊（兩岸三地卷上）。1944年的編者序言為：「此乃本黨某同志對中共情形實地考查所得之結論。某同志一面為三民主義之忠實信徒，一面對黨派問題，素無成見；故其所得結論，較客觀而深刻。其建議部份頗有獨到之處，可發人深省，故特為印發，供本黨負責同志之閱讀研究。其中所加圈點，皆寓有深意。探望因此而能有所啟發奪勉也。」此材料已被數位化，可參見：

<https://sites.google.com/xufuguan.net/collectedworks/home/三雜文集錦/10-中共最近動態-民國三十三年>。

上最嚴重的人道危機。徐復觀認為從民族文化的脈絡中，尋找和民主文化的銜接才是正途，這應當是共產黨與徐先生的矛盾的主要關鍵。

黃 | (二) 新儒家是否有可能，及如何可能在論述和實踐上，吸收「五四」視野（不只是西化的民主與自由）、魯迅的批判與辯證精神、非教條化的社會主義理念、反帝解殖及其它當代多元論述（如性別、女權、生態等等），以爭取新世代的知識分子與大眾的支持？

楊 | 1. 早年新儒家對新文化與社會主義的會通

當然應該如此。傳統不可能停滯不動，無法解釋新興運動的傳統只能是殭屍體系。從晚清改革以來，維新派的曾國藩、左宗棠、郭嵩燾等人，很早就開啟了學習洋務的進步視野，接著來的是康有為、梁啟超這批人，他們的視野、知識水平與精神價值，甚至可能比後來的「五四」知識分子更寬廣。第一代新儒家的梁漱溟、熊十力都是革命出身，他們的視野中都已滲進了歐美思潮的成分。如果我們分析新儒家思想的光譜，他們事實上都參與了中國現代化的轉型工程，他們的思想事實上構成了五四運動的另一翼。

為什麼新儒家在現代轉型下沒有能掌握進步思想的話語權？這個問題要看從哪個層面立論。首先，菁英的儒家知識人與傳統中國社會的士人仍有差距，晚清社會的封閉，不能與世界通氣，也不能與時更新，大概不是建構出來的現象。吳虞要打倒孔家店，殷海光所以曾對儒家傳統惡感，看看他們的家庭經歷可略曉一二。正因封建社會的墮性，才導致了不成比例的全面反傳統，也就是封建社會將許多新興而進步的力量推到對立的陣營，讓它們團結在一起，最後才在共產黨的指揮下，割取了最後的成果。

其實，儒家和社會主義有相當密切的思想的連結。從早期的徐復觀、甚至更早的梁漱溟、張君勱處，他們對相關的左派視野不可能沒有吸收。我在《1949禮讚》也談到過：「儒家與社會主義的精神本來是相當緊密的，從康有為、梁啟超到熊十力、梁漱溟，我們都可在他們的思想中找到極烈的社會主義思想的因素。」（楊儒賓2015: 172）即使新儒家學者後來對左派思潮排擠甚至鬥爭，比如說「一九四九」在海外對共產主義的批判，其批判也是種吸收，他們是站在更寬廣的視野上回應中國社會的異化。從這

個角度上來說，新儒家當然對各式現代性都有某種程度上的辯證與吸收。

「新儒家與新文化」這個議題涵蓋的範圍很大，基本上，我認為兩者相互對話與相互批判的工作仍需進行，而且方向不能是片面的，而當是雙向的。我認為民國的新文化運動反應了重要的文化議題，但思想不夠深刻，藥方不夠準確，它本身就是需要掛急診的病號。新文化運動想拯救中國，但中國傳統文化，也有可能可以拯救民國新文化。我相信婦女運動主張的關懷倫理學、生態主義主張的地母倫理，或社會行為主義主張的主體之人際關係構成論，大概都可在儒家思想中找到相應的思想因素。林毓生對五四運動的膚淺很有意見，我同意他的觀察。我們在當代反省中國文化面臨的問題，如果沒有辦法超越「五四」一大步，即是我們的失職。

2. 溫和與深刻：胡適與魯迅

值得參照的還有胡適與魯迅，他們雖然不是新儒家，但都是五四階段重要的作家與思想家，相關著作，不知凡幾。兩人個性、學問恰好相反，胡適文章清晰理性，沒有形上學及神學這類玄祕的內涵；為人溫和、共感能力強，他是讓朋友、同事、情人都很愉悅的人，連與人衝突都很優雅。他喜歡美國式的生活，對英美的民主政治有很強的認同，是典型英美風格的民主文化人。魯迅則是幽暗力量的化身，他站在世界的邊緣，俯視滾滾紅塵與衆生，帶著森冷憐憫之眼，或許少有暖意（部分小說及散文《朝花夕拾》例外）。他與嵇康、李卓吾可謂古老中國三位最逆風而行的戰鬥者，嵇、李在與世相忤中，有更強的倫理意識作支柱。魯迅也有，但桀傲森冷之氣更強，看走狗落水，他絕對跳躍而下痛打落水狗，而且踢得更兇。魯迅的生命強度，當代無人可及，但我總覺得作為一代領航人物，他缺少屈原、朱子、王船山那種正面澎湃的人文力量，也缺少陶淵明、杜甫、蘇東坡那種寬厚溫潤的人格特質。魯迅生命深刻，把脈中國社會病軀，診斷病情很準，但開的藥方不靈，名醫不一定是良醫。胡適相對之下不深刻，左派、右派對他都不滿意，但他對公共事務的判斷很少出差錯。

黃 | （三）您認為中國文化本來沒有階級觀，有的是職業類型差異，而且社會流動性強，大傳統與小傳統間不見得是矛盾的現象，梁漱溟早年在

《中國文化要義》（1949）的第八章〈階級對立與職業分途〉也有這樣的觀點。⁷但您如何理解與評價梁漱溟在1949仍選擇留在大陸，高度重視鄉村建設和中國的特殊性，並且嘗試將馬克思主義與中國文化、儒家結合起來，在文革期間仍寫出《中國——理性之國》⁸的企圖？

楊 | 1. 「職業分途，倫理本位」

梁漱溟論中國社會的特色，有一名言「職業分途，倫理本位」，牟宗三先生上課談起傳統中國的社會時，時常引用這兩句話。關於階級與中國社會的關係，這麼重要的議題，談的人這麼多，事涉專門，我很難讀一詞。主要是「階級」這個概念，是借自西洋歷史的社會學概念，它不是三教論述常用的「不由階級，立地成佛」之類的用語。階級與傳統所說的「士、農、工、商」的身分分類到底是什麼關係，我目前也無定見。但如果依梁漱溟的說法，士、農、工、商不是階級的劃分，不是因生產方式、分配方式改變，導致的強烈的價值等級的區分，而是職業的類別，梁漱溟的說法可嚴肅思考。梁漱溟說中國社會沒有嚴格的階級劃分，此論點不只他一個人有此主張。前陣子讀到島田虔次的文章，他也認為：清末民初的中國主要思想家如梁啟超、孫中山、梁漱溟等人，他們的政治立場不同，但都認為中國社會的一個特色是沒有嚴格的階級制。十九、二十世紀之交這些思想家的觀察，和我們閱讀宋代以後的文史資料頗相合，我們很容易想到的一個典型例子是范仲淹，范仲淹幾乎成為千年來莘莘華裔學子嚮往的人格典範。他雖出身貧寒，而位登臺輔，且高風亮節，允為曠代人師。何炳棣論宋代科舉時，也提過當時社會階層的流動頗通暢，或許比我們當代的社會流動還流暢，科舉制度是調整中國社會階級分布很重要的機制。

階級問題在梁漱溟的思想地圖中所以會佔有重要地位，主要是這個問題在二十世紀的中國成為關鍵的政治問題，因為中共從起家到掌握天下，就是依階級史觀將中國農村的農民分為地主、富農、貧下中農，並依這種

7 梁漱溟（1991a）《中國文化要義》始作於1942年，1949年6月完成，同年11月出版。後收錄於《梁漱溟全集》（第三卷）。

8 梁漱溟（1991b）《中國——理性之國》是著者未曾公諸於世的專著，寫作於文革期間，始作於1967年，完成於1970年，後收錄於《梁漱溟全集》（第四卷）。

階級劃分產生了農村社會的矛盾，又因矛盾的衝突，引致了社會變遷的動力。在1949年之前，農民是中國社會的主軸，工人的比例甚低，如依馬克思的構想，革命要靠工人形成無產階級意識，再以有無產階級意識的工人，加上進步的知識分子作為革命的主力，以推翻統治的資產階級，其成功也難矣哉！中共在農村中分出階級，貧下中農鬥地主、富農後，分到土地，敵我矛盾形成了，社會的階級結構鬆動了，革命的隊伍就形成了。毛澤東批評孫中山的革命所以沒有成功，很關鍵的因素就是農民沒有分田地。從梁漱溟的觀點來看，中國是沒有階級等級的社會，但中共卻在沒有階級區別的基礎上，以階級鬥爭的方式奪得天下，這個革命成果造成他極大的困惑，他思求解決這個困惑。

2. 梁漱溟與毛澤東的分歧

我已很久沒有閱讀梁漱溟的著作，梁先生為人誠懇，品格高尚，但文字沒有風采，思考也纏繞，但他以思想問題解決文化問題的思考方式，應當是一生思考的特色。他一生關懷的問題有二，一是人生問題，一是中國問題，他的人生問題歸結於作為本體的宇宙心，他在不同脈絡下，用了意欲、良知、本心等詞語；而中國問題的解決是要和他的終極信仰的人生問題相調和，這樣的思考傾向似乎沒改變過。中共的成功對於他的思考是個很大的挑戰，梁漱溟晚年的思考重點，也可以看作是對1949年10月1日的共產主義革命事件的回應。

梁漱溟顯然很想給1949年10月1日革命事件一個儒家脈絡的解讀，他論中共之勝於蘇共，論中共革命成功的條件等等，一直很著重主體的能动性，他顯然將王陽明讀進毛澤東的意識裡去了。梁漱溟做事認真嚴肅，我相信他對中共在沒階級區分的土地上以階級鬥爭的方式奪得政權，應該會有很深刻的反省，這個問題我沒思考，材料也沒有讀，不能讚一詞。但我估計梁漱溟的思考對中共不會有影響，梁漱溟的反思大概也不會脫離他的心學的立場。毛澤東在1953年那場與梁漱溟衝突的著名會議上⁹曾說：「梁

9 此會議指的是中國中央人民政府委員會第27次會議，1953年9月16-18日在北京舉行。中國人民政治協商會議全國委員會的在京委員可列席，梁漱溟時為政協

漱溟是反動的，但我們還是把他的問題放在思想改造的範疇裡頭。他能不能改造是另外一個問題，很可能他是不能改造的。不被改造也不要緊，就是這麼一個人嘛！」（毛澤東1977：107-115）我想毛澤東講這段話的結尾語時，應該不是意氣用事，而是他就這樣定位梁漱溟。梁漱溟是不能改造的，而且，他再如何同情共產黨，恐怕轉來轉去，最後還是會轉到他原來的出發點。事實上，我們看梁漱溟更晚年對中共的階級革命的看法，與他在革命剛勝利的1950、1951年相比頗有差距，反而和他早年《東西文化及其哲學》時的立場更接近了。¹⁰如果梁漱溟的「中國社會無階級論」有重要的思想史意義，或許要放在他與毛的思想的分歧上看。

3. 後天製造的階級鬥爭史觀

我比較相信梁漱溟的中國社會無階級對立說，因此，也會認為中共的階級鬥爭史觀所呈現的中國社會的性質，是源於後天的加工與製造，這個加工成為史觀的過程很長，它先是在文學戰場上成為革命文學的旗幟，然後在1949年的決定性的戰役中取得勝利，因勝利，史觀成了史實。但中共對中國社會的階級史觀的詮釋，未必出於蓄意加工，而是不同的眼光往往會看不出不同的現象。心理學有羅夏墨跡測驗（Rorschach inkblot method）之說，一灘墨水暈在紙上，不同的人會看到不同的圖案。面對中國社會性質的解釋，情況或許也類似。中共黨人因為掌握了馬克思主義的真理，所

委員，故有列席該會。

- 10 美國學者艾愷曾在1980年8月赴中國訪問梁漱溟先生，1993年訪談經整理，其中一部分（四萬字）收入梁漱溟《梁漱溟全集》（第八卷）（1991）。後全文公開成書為艾愷訪問、梁漱溟（2009）《這個世界會好嗎？：梁漱溟晚年口述》。在此書中，梁口述到與毛澤東在「階級」問題上的分歧，是這樣說的：「明清以來的這個社會，在我看，貧富貴賤當然有，可是貧富貴賤可以上下流轉相通，它不是像外國那樣的一個階級，很固定、很成型，沒有固定成型，而是上下流轉相通。中國社會散漫，流轉相通呢，它就散漫。散漫就鬥爭不激烈，不像兩大階級，一個貴族，一個農民或農奴，中世紀的，或者後來的資本主義社會，資本家跟工人兩大階級，中國缺乏那個東西。中國人喜歡調和，鬥爭還是有，不過不太習慣鬥爭，鬥爭的兩面，強大的也沒有。我說這個話，他也不能完全否認。辯論很久了，他最後就說了：『梁先生，你過分強調中國社會的特殊性，但是中國社會還是一個人類的社會，還有它的一般性嘛。』我說對，你說的話，我完全同意。不過，正因為我完全同意你說中國有它的一般性，也有它的特殊性這樣子，可是我要強調特殊性要緊。」（ibid.：72-73）。

以他們自信可以克服認識論的障礙，看到封建社會學者與資產階級學者看不到的真相，我相信他們是這樣想的。

階級鬥爭最後當然是要達到無產階級的社會，至於無產階級的社會來臨後，社會是否仍有矛盾，仍需鬥爭，這是另一回事。毛澤東有關階級鬥爭的敘述，例如「矛盾論」，已超出了傳統中國的學者理解的範圍，包括用語，都非常陌生。毛澤東對「平等」的理念有很強的追求，對資本主義會走向共產主義的歷史目的論有很強的信心，他確實希望有人人平等的中國社會，有國國平等的國際秩序，所以對內要反封建主義，對外要反帝國主義。毛澤東依他的史觀定位中國社會，也改造中國社會，他是馬克思主義真理的執行者，這一點不會變的，共產主義意識型態之為真理也是不會變的。

我認為毛澤東最大的問題，首先是沒有給「平等」理念更好的基礎，在方法上也沒有給「平等」的理念更好的落實的管道。平等是價值的概念，不是量的概念。人的自由要建立在每個人自由的基礎上，人的平等要建立在人格平等的基礎上，社會上只有工人一種階級，職業不再分化，收入不再分化，社會階層不再分化，這種理想既不可靠，也很難想像均量化的同一性之平等，它有什麼更好的吸引力。共產黨上層建築、下層建築的隱喻，一切質的意義的文化表現，被視為生產模式的反應，這種隱喻如不拆除或重組，共產主義災難的問題沒辦法解決。

馬克思自然是大哲學家，但他的哲學如果是黑格爾哲學的否定，而不是辯證的發展，恐怕結果只會是場災難。毛澤東當然是位大戰略家、理想主義者，但他的平等理念如果沒有和孟子學的道德平等說結合，一樣也會是場災難——事實已經發生過了。

黃 |（四）大陸知識分子甘陽（2007）晚近提倡「新三統」——以孔子為代表的中華文化傳統、以毛澤東為代表的社會主義傳統、以鄧小平為代表的市場經濟自由化的傳統，您對這種「通權達變」思想有何看法？

楊 | 1. 共產、自由、中國文化的共好

甘陽的觀點非常有趣，也有一部分解釋的力道。三統並立，表示中共

可以和它的兩個宿敵：自由主義與文化傳統主義和好，用到「統」字，甚至可以說與這兩個宿敵全面修好。就現象看，修好的情形很明顯。最明顯的，中共現在所代表的中國不再侷限於農民革命的中國，它也要以中國文化傳統的繼承人自任。現在共產中國對中國古典人文學科的支持，臺灣、歐美及日本都做不到。傳統文化的復甦也處處可見，很多是民間自發的。前幾年，我在北京看到一種類似紅寶書的著作非常流行，我還以為毛選又要出來降妖伏魔了，後來才知道那本書是王陽明的《傳習錄》。據說習近平喜歡王陽明哲學，上有好者，商人必有甚焉。這樣的現象只是傳統文化復興中的一個小插曲而已，不同的故事所在多有，而且都指向了一個核心：共產主義與儒家的結盟。從現象看，共產主義與傳統中國文化的關係，從1949年建政以來，甚至從1921年創黨以來，從來沒有像今日這般和好過。這樣的關係以後會不會改變，很難講，也許不會，因為這次中共的轉型有很強的民意基礎，中國人民不太容易允許執政黨像以往那般糟蹋自己祖先的文化。中共經過幾十年的實驗，結果造成道德的虛偽化，價值體系的崩盤，它大概也知道和傳統的關係不能那麼決裂，何況現在的「中國道路」總要有更實質的中國內涵，共產黨大概也無意再轉回大紅特紅的時期。

2. 新中國與新三統的承體起用

中共和市場經濟的和好也很明顯，事實上，這種和好也已經代表一種具有競爭力的經濟模式。中共自建黨開始直至鄧小平復出前，一直強調平等的意義，毛澤東對資本主義的產權概念，更是有除惡務盡的情執，他似乎相信以後所有的階級經過社會的改造以後，分化會消滅，只剩下工人階級。在毛的堅持下，中共很難進入世界的市場體系。但鄧小平上來，政治緊抓，經濟開放，而且以黨國資本主義的方式進入國際市場，40多年來，取得極大的成功，我們只要看港臺1989年在中國的GDP所佔的比例，以及在今日所佔的比例，即可知道中共新經濟模式帶來的衝擊有多大。我們如果比較蘇聯和中國40年前的經濟規模和今日的經濟規模的差別，也可以知道何以中共今日在國際上有那麼大的發言權。鄧小平確實把中國帶到另一個方向，全世界最具資本主義精神的國家是今日的共產中國。從現象看，中共與另兩統的和好很明顯，但沒有新中國，就沒有新三統，新中國是本

體，新三統是作用，此之謂承體起用。「一九四九」中共建國有很大的歷史效應，我不否認。但如果只看今日的大國崛起、老百姓過得還不錯，一切的功勞都推向共產黨，恐怕還是太早計了。我們不能忘記二戰之前的希特勒上臺後，經濟的發展也曾一鳴驚人，給俄國帶來極大災難。史達林實行5年經濟計畫時，也曾提前達標，吸引了許多人的眼光。北伐成功到對日抗戰爆發的黃金十年，中國經濟也甚佳。而且，如果僅僅從經濟發展來看政治的話，中國的經濟發展也不見得一定得從鄧傳統的角度省察。日本曾有明治維新，二戰後曾有亞洲四小龍，明治維新、亞洲四小龍、中國崛起，這連綿百多年的歷史是否有內在的結構性因素？中國和東亞一直有一個比較強的文官系統，有此世內安身立命的價值體系，背後有一個大的文化源頭，也許當代中國經濟的發展，可從這些大傳統的滋養得到部分的解釋。

3. 「摸著石子過河」

新三統說可以解釋部分眼前的現象，中共的例子太特殊了，確實需要些新的解釋模式。但現象的解釋，不能不觸及到深層的結構問題，新三統的提出有沒有解釋中國現代化工程的兩樣根本項目：政治的現代化與中國象徵符號的繼承，我認為相當可疑。甘陽根本上仍迴避了最重要的問題——在這三統之間，二統中的毛統和鄧統的解釋，僅僅是站在當代中國現實經驗上的解釋，跟一個理念上的現代政治國家到底能否相融，還是一個仍在考驗中的大問題。毛、鄧二統和孔子之統的關係，更是一個大問題，孔子代表的是文化傳統，而後兩者（毛傳統與鄧傳統）是在中共政權70年的實踐，他們代表中共建政以後的兩個的政治理念，他們都還是馬列的旗幟下的主張。但到底馬克思主義是否可以代表中國原理，這個問題無法迴避。我們還是要回到「一九四九」的本質來探問：中共改革開放以後有種種的轉變，但這種轉變是量變，還是質變？如果是質變，是什麼類型的質變？「中華人民共和國」的「中華性」與「人民共和國」的性質，是需要檢驗的。中華人民共和國這個新國家一建立，採用馬克思主義當成立國的原則，將共產黨當作唯一的真理的執行者，它的執政是與天無極，萬世永昌的。假如共產主義的意識型態不能被質疑與接受競爭的話，如何解釋中共執政期間，反反覆覆、有名無名的批孔揚秦運動不會再度來臨？中

共到現在論馬克思主義與儒家的關係仍是「馬克思普遍真理與中國現實情況的結合」，馬克思主義普遍，中國只是具體的案例？難道儒家不普遍？這種敘述可以讓人心服嗎？

中共又如何解釋追求平等的毛傳統，以及以市場為核心的鄧傳統，跟中國現在所發展出來的資本主義、市場經濟的關係？新經濟型態帶來的新問題，如網路的假訊息、精神的空虛、階級的嚴重分化，這些新中國的新現象比老資本主義國家還嚴重，共產黨的現行政策如何符合其建國的理念？又如何和孔子傳統的人文精神相融？新三統的每一統都建立在不同的立論基礎上，彼此能不能相容，大可爭議。鄧小平當年都說「摸著石子過河」，實踐當然是檢證真理的標準，但實踐深入到一個程度，基礎的問題就不會不浮現上來。新三統之說很巧，但對潛存的衝突問題，到底有沒有可能解釋完整？我認為這三統鼎立立得不穩，¹¹因為每一統的基礎不一樣，它們可能沒有共同的平臺。

黃 | 您認為中華民國在今天的意義，是否仍跟兩岸密切相關？一方面，中華民國對中國大陸仍然具有很大的歷史聯繫與情感意義。但是中華民國在臺灣是不是也有意義？除了您在《1949禮讚》提出的從漢文化，或漢華文化等「文化」、災難的辯證或一部分大陸菁英／知識人遷徙的角度外，您覺得我們還能如何評價及理解「中華民國臺灣」？換句話問，在今天，談中華民國的歷史或遺產，還有什麼當下的意義或價值？

楊 | 1. 現實／務實的「中華民國臺灣」

問題當然是肯定的。中華民國在今天跟兩岸的關係仍非常密切。一個最現實的面向，蔡英文總統提出「中華民國臺灣」的用法，她並不是在這一任提出的，類似的說法在之前她也曾講過。很可能，李登輝是最早的倡議者，實質上或詞語上有可能都是由李登輝奠定的。由於中華民國掌握的實質領土只有臺澎金馬，而中華民國又要實施民主政治。如果臺灣不選擇獨立或選擇中華人民共和國，「中華民國臺灣」的內涵遲早是要出現的，

11 關於「通三統」在臺灣脈絡下的理解與批評，亦可參見何乏筆（2015）。

這個趨勢或許在蔣經國晚年喊出「我也是臺灣人」時，已經播下了種子。但關鍵的人物應當還是李登輝，由於李登輝的口語表達方式及倔強的個性，思想跳躍，連接點不足，「中華民國臺灣」、「新臺灣人」甚至「新中原」的提法，彼此似相干而又不相干，他使用的概念常會引來各自的解讀。但李登輝的「中華民國臺灣」是壯大臺灣，不碰法理獨立的議題，似乎也不排除給中共作個示範，很可能這是他的「中華民國臺灣」的內涵。蔡英文路線很可能就是李登輝路線，蔡是李的執行者，李、蔡兩人對中國可能沒什麼感情，但說要搞法理臺獨，我想他們大概也沒有那麼雄才大略。至於兩國論云云，或許他們也說不清楚。民進黨經過多年的路線鬥爭，我估計目前的民進黨黨員，在情感上對臺獨有相當的認同，但也會務實地面對現實的政治局勢。所以蔡英文提出中華民國臺灣，在內部沒有引起太大的反彈，反而在總統選舉時，可以吸收一些懼共、懼獨、懼統的民衆的選票。上次選舉激烈的臺獨派（如臺灣獨立行動黨、喜樂島聯盟黨）得不了多少票，紛紛落敗，這反映了一個事實，不管你是否喜歡中華民國，或認同臺灣獨立，從現實的條件來看，臺灣要生存，離不開中華民國。問題是中華民國、臺灣的連結要消極地看，還是要積極地看。

2. 日治後期的中華民國因素

從我的理念來說，中華民國跟臺灣的關係的起點，還不在1949以後，而應該上溯至日治後半期，「中華民國」這個政治符號在日治時代的後半部，已明顯地介入臺灣的反抗運動。1945年臺灣光復，當年臺灣人幾乎不分男女老幼、政治派別，都欣喜若狂，所有的記載相當一致。光復就是光復舊物，復即回歸至中華民國，為什麼當年臺灣的人們那麼欣喜？如果沒有歷史的積澱，不可能有這樣興奮的現象。

從歷史的紀錄來看，日治時期，中華民國對臺灣很多的政治反抗人物，就已經有相當的吸引力，當年日本警政機關所編的《臺灣總督府警察沿革誌》，對臺灣反抗運動人物跟中華民國的聯繫，至少是精神上的連結，已經有所關注與警惕。因此不管二二八或解嚴後，後來者如何詮釋與建構另一種臺灣主體性的歷史，日治時期的臺灣主體性就包含著兩岸性，

中華民國因素在日治晚期的臺灣反抗運動中起過積極的作用。

畢竟，臺灣的歷史短，日治時期的非武裝抗爭，也不過二十幾年，活動的時間有限，路線、派別大致有以下幾種：例如林獻堂（右派，地主派），蔣渭水（中間偏左或偏右），還有臺共。這三派大概都以不同的形式，參與了當時反抗運動主軸的臺灣議會設置請願運動、臺灣文化協會、臺灣民眾黨的活動。革命尚未成功，同志仍須鬥爭，經過兩次分裂後，大抵分成這三派。三派人物的個性不同，運動路線也不同。最穩健也最具古風者，當屬右派的林獻堂；最莽撞而又稍具國際連結力量者，當屬後來崛起的臺共；但論反抗運動最具現代意識，也較有團結力道的反對人物應該是蔣渭水，蔣渭水就一直認為自己是中華民族，而不像同時期一般的臺灣反抗運動人物，說自己是漢族。漢族是人類學的概念，中華民族是政治學的概念，中華民族這個概念是跟著中華民國聯繫在一起的，所以「中華民族」這個概念背後首先就是中華民國的存在。如果說「漢族」一詞令殖民當局渾身不舒服，「中華民族」之說更是直接給殖民政策一記響亮的耳光。蔣渭水是孫中山的追隨者，說他是中山主義者也不為過。同時他認同的孫中山，不是臺共脈絡下的孫中山，儘管蔣渭水也同情左派、同情農工運動，但他從來沒有接受階級鬥爭史觀，他所理解的孫中山因此不會是宋慶齡、毛澤東所理解的孫中山。孫中山對共產黨人而言不過是先行者，先行者總是要被取代的，雖然孫中山對國際共產運動有相當的同情，但他終究是先行者而不是同路人。正因蔣渭水和共產主義保持一定距離的美感，沒有與他們共舞，以致於他過逝時，臺共沒有人對他有追悼詞，追悼他的人反而都是林獻堂一系的人。雖然林獻堂和蔣渭水有路線之爭的矛盾，但他們之間的矛盾恐怕還是屬於「人民內部的矛盾」，頗有殊途同歸的意味，至少林獻堂和蔣渭水都是這樣期待的。反而同帶有左派色彩的臺共黨人對蔣渭水逝世的反應那麼冷淡，令人莫測高深。

蔣渭水對中華民國、中國國民黨的情感之深，已經超出當時日本政府能容許的範圍，幸好他過世得早，不然在接著而來的日本殖民當局的整肅活動中，他可能很難過關。中華民國在臺灣日治時期的影響是透過它的理念，而不是實際的人員或物質力量，成為若虛若實的影武者。當年反抗運

動的機關報《臺灣民報》對中華民國的報導佔了相當大的篇幅，而且幾乎一面倒地押在國民黨上，而不是北洋軍閥。一種政治理念會對臺灣早年的反對運動產生深遠且正面的影響，這個現象毋寧更值得重視。但反過來說，理念是要在實質的政治中顯現的，缺乏實質的肉身感也埋下了後來二二八事件的種子。¹²

再回到「中華民國」所扎根的文化意義上來說，蔣渭水對中華文化一直有著非常深的情感，他一生常穿唐裝，透過本土看到海峽彼方。在民族的歸類上，他自居為「中華民族」。他最有名的〈臨床講義——關於臺灣這個患者〉（1921）中曾指出：「遺傳：明顯地具有黃帝、周公、孔子、孟子等的血統，遺傳性很明顯。素質：因為是前記聖賢的後裔，故有強健天資聰明的素質。既往症：幼少時（即鄭成功時代），身體頗為強壯，頭腦清楚，意志堅定、品質高尚、動作靈活。但到清朝時代由於政策中毒，身體逐漸衰弱、意志薄弱、品質卑劣、操節低下了。轉居日本帝國以來，受到不完全的對症療法，稍有恢復，但畢竟有二百年的長期慢性中毒症故不容易治癒。」（蔣渭水1998: 3-4）涉獵過臺灣文化史的人，誰沒聽過〈臨床講義〉這篇名文，但我懷疑他們有沒有看過裡面的文字？

3. 以中華文化抵抗殖民統治

這種對傳統中華文化的嚮往與驕傲，在同一時期中國境內的文章中恐怕也不容易出現，蔣渭水將中華文化視為反抗日本殖民統治的武器。臺灣戰後的反抗運動人物很少人不喜歡蔣渭水，臺北市長柯文哲成立的新政黨也叫臺灣民眾黨，不曉得他們有沒有看過蔣渭水的文章，如果看了，我相信他們的表情一定很值得玩味。

蔣渭水頗有社會主義的情懷，但他的社會主義是和中華文化聯姻的社

12 關於日據時期臺灣人對中華文化的接受視野與意義，黃俊傑（2006: 99）曾指出：「日據時代的臺灣人對於原鄉的傳統中華文化，固然因為在日本帝國主義者壓迫下而不勝其嚮往之情，但是，臺灣人由於過於一廂情願，也過於浪漫，而未能深刻認識中國歷史上文化理想與現實專制政治之間，恆處於緊張甚至衝突之關係，也未能認識他們的『中國想像』中『文化認同』與『政治認同』之間的相互矛盾性。他們的世界觀中的『中國』，常是作為概念的『中國』之意義遠大於作為實體的『中國』之意義。」

會主義，兩岸的左派在此點上恰可作一對照。當蔣渭水以中華文化意識抗衡日本殖民統治的同一段時間，中共所說的中國，卻跟進列寧、史達林的路線，首先強調的就是推翻中國的傳統，因此需要由下到上的農民革命，而且是採暴力路線。中共是全盤反傳統文化的繼承者，但青出於藍，它更是全盤反傳統文化路線的推動者，這是中共的「中國」敘述之脈絡。中共為救現實的中國，挖肉補瘡，刮骨治膿，病沒治好，身體的元氣已經去了八九分。比起唐山左派政治人物的勇敢、前進，我們這群可憐的殖民地棄兒的祖先當然保守多了，他們緊緊抱住身上僅存的民族文化的精神資產，在漫漫長夜中期待黎明的曙光。

可堪玩味地，以民族文化反抗殖民政權不只見於日治時期的臺灣人民，可以參照的還有馬來西亞的華僑。大馬華僑的組成成分和臺灣相似，籍貫以閩、粵為主，他們寄人籬下，辛苦不下於臺灣人民。面對生存的危險與意義失落的危機時，他們也用中華文化對抗馬來政府和英國殖民統治，他們對僑校、中文的重視，處處可見中華文化的影響。大馬也是兩岸三地外，唯一有明顯華文文學傳統的地區，這一群流落海外的華人子弟，能以自己的語言文字表達他們的生活經驗，這是了不起的成就。日治時期的臺灣人民也是在殖民帝國統治下討生活，反抗的資源從那裡來？他們戰戰兢兢，也可以說是兢兢業業，從文化傳統中汲取精神的力量，你要有文化抵抗的力量，才可頂得住殖民帝國的壓力，這個力量就是中華文化。相對之下，偉大、光榮而正確的共產黨反抗路線，不免令人覺得是發生在另一個次元的事。

當然，我知道現在的臺灣文化主流，是要突出臺灣精神、臺灣傳統、臺灣主體性，但主體性是個複雜的哲學議題，歷史主體性不可能是先驗的，論及臺灣的主體性，此議題當從知識上脈絡化臺灣的複雜性，歷史主體性就要歷史化地來認識，臺灣的主體性就當放在臺灣意識的歷史框架下理解。我從來沒有說臺灣獨立不能談，但這確實不是我選擇的立場，情感上我不做這個選擇，從現實上也不認為那是一條較好的路。現實上如果真的可行，蔡英文也不會說「中華民國臺灣」了，那些堅持臺灣獨立意識的志士也不會那麼痛心疾首了。

總的來說，早年臺灣的戒嚴體制確實有問題，自然要被推翻，戒嚴體制取消了，中共跳進這個空缺，取代戒嚴法的功能。所以臺灣政治運動接著而來，更大的抗爭中心很自然地就變成了中共。共產主義自是一家之言，可以成為一黨的意識型態基礎，但沒有理由成為中國的建國原理。馬克思、毛澤東再怎麼好，他們的理論移山倒海，掀天動地，卻總是不親。我也不認為馬克思掌權了，他有資格或者他會實施思想改造。中共的馬列主義掛帥不能當作先驗的真理，我們沒有理由接受馬列毛的意識型態的正當性，國民黨的戒嚴體制與中共的武統主張，是臺灣反中情緒的源頭，臺獨也是在這樣的條件下形成的。臺獨雖然有現實的意義，他們的情感也不假，但不代表它有更高的道德價值。但可以確定的，中共到處給人貼臺獨標籤，而且喜歡運用文攻武嚇來嚇臺灣，恰好滋長了臺獨，而且使得臺獨獲得某種層次的道德保護傘的意義。

黃 | 目前在臺灣社會上，似乎有一種「自然獨」認同下的「中華民國臺灣」，其意義不在藍、綠的架構內，在這脈絡下是否會擱置或淡化歷史問題？有人說獨派已借「中華民國」之殼為己有，您是否同意這種觀點與轉變？

楊 | 1. 中華民國跟臺灣歷史的關係

我認為「中華民國臺灣」這樣的現象是存在的，它有結構上的必然性，也有解釋上的曖昧性。「中華民國」這個政治實體的正式名稱是中華民國，但它在國際現實上被一個名為中華人民共和國的政治實體所取代，後者否定了前者的存在，除了歷史的意義外，人民共和國不准中華民國和中國再有任何的牽連。中華民國在現實上只能生存於臺灣，事實上也已和臺灣合一，作為政治實體的中華民國是有中國之名，而有臺灣之實，這樣的現象很獨特。為了臺灣的生存，自然有人想名實相符，臺灣就是臺灣人的臺灣，這種想法一轉就是臺獨。但現實上卻沒有臺獨生存的國際空間，不能公開講臺獨，左右碰壁，在擠壓下，就擠出了「中華民國臺灣」的名號。這個被逼出名號很無奈，卻也是很自然的，我相信任何在臺灣生存的政治勢力，只要論及國家定位問題，大概都要面臨「中華民國臺灣」這個

名號的關卡。至於「中華民國臺灣」是否會形成「自然獨」，很難講，牌在中共手裡。中共發牌有種奇特的辦證性，它通常會借著否定的形式促成被否定者的壯大，眼前的例子就是港獨，港獨從無到有，真是要感謝共產黨的玉成。臺獨從空想變成實存，當然也要感謝共產黨。但「自然獨」這樣的想法究竟是否能解決臺灣在國際上的生存問題，我認為沒有解決，也無法開展臺灣未來的前途。「自然獨」的聲音在臺灣興起時，大陸的網站據說一片「自然統」的聲音，我不認為這些聲音全是五毛黨貼出來的，它有現實的基礎。

2. 兩岸關係中的臺灣問題

從目前中國的現實來看，從共產黨到中國百姓，人民普遍覺得臺灣是中國的一部分，就像上海是中國的一部分一樣。這種感覺天經地義，它是和整體近代史的創傷經驗連在一起的，臺灣不光復，中國就還是未痊癒的病號。而且這種情感有法律的基礎，兩岸的憲法都有依據，國際也承認。這種現實讓某一部分的臺灣人民很不滿，覺得中共打壓，「鴨霸」的很，但回到歷史脈絡，兩岸人民到底是在不同的現代史的脈絡下成長的，大家繼承的歷史意識的遺產不會一樣，此事不能一廂情願。國家認同和宗教認同一樣，通常屬於人的終極關懷，不容易割讓。討論臺灣的問題，我們現在要面對的問題，仍是集體自決的範圍及可行性的問題，民主運動自然會碰到自決的麻煩議題，如果不碰觸到主權問題，地方自治也可說是自決，只是自決範圍的大小差異而已。自決的資格要談的話，總有糾葛，例如金門、馬祖、澎湖人的認同如何？他們如自決要併入中華人民共和國，怎麼辦？或中國人民能否參加臺灣自決的投票？目前的臺灣人當然反對陸籍人士的介入，但如果澎湖人願意加入中華人民共和國呢？我40年前在澎湖服役時，最感刺激的話，就是澎湖本地人老是指著我說：「你們臺灣人如何如何」，好像他們不是臺灣人。但話說回來，他們為什麼一定要接受臺灣人的稱呼？臺灣終究不是從馬來亞分化出來的新加坡，新加坡國民的族群成分和臺灣相似，但新加坡人不會有和中華人民共和國統獨的問題，只有和馬來西亞分合的問題，地理位置與歷史傳承決定了新加坡可以活動的框

架。臺灣海峽兩岸距離最近處是一百三十多公里，比從臺北到臺中還近。臺灣從明鄭以來，其本質就是在兩岸的關係中發展出來的，明鄭是要驅逐韃虜，反攻大陸的。中華民國政府在早期也是要反攻大陸，解救同胞的。日治臺灣反抗運動的目標，也是要在中國框架下自治的。臺灣的本質從來就不在臺灣內部解決，臺灣的性格既然是在兩岸關係中形成，它的問題終究仍要在兩岸關係的框架中解決。

要解決就當真解決，我們不能只因為現在的政治改變了，就擱置了中華民國跟臺灣歷史間的關係和價值；我們也不能因為共產中國的強力施壓，只好借殼上市，躲在中華民國的招牌下保護臺灣。老臺獨是要消滅中華民國，新獨派是要借中華民國之殼擋中華人民共和國的飛彈，我覺得這些都不是思考臺灣問題的好方法。臺灣的本質既然在兩岸關係中形成，就像我的一位原住民朋友講的，臺灣的漢人以情以法以理，對中國大陸都是有責任的。當然目前的兩岸關係讓臺灣人民有權反對中共的統治，但臺灣要避免一廂情願，我們必須自己想辦法面對這個問題，最重要的是找出好的定位。「正名、制憲、加入聯合國」，喊喊就好，我不認為法理臺獨，能得到國際社會多大的同情，但一定會破壞中國人民對臺灣原有的溫情。總的來說，我認為「民國」的核心意義，乃是中華文化加上民主制度，中華民國在本質上是有競爭力的，儘管目前是「中華民國臺灣」，但這也可以積極地談。

黃 | 國民黨跟中華民國的關係到底要如何理解？它是中華民國的同聲複義，還是相連卻不完全相屬的存在？今天應如何清理國民黨和中華民國的關係？

楊 | 1. 中華民國乃革命立憲兩派混合共建

「中華民國」這個概念的第一個版本是國民黨版：中華民國的成立要上溯到1911年的辛亥革命，再往上追溯至同盟會，最早的源頭則是1895年的興中會，從1895年到1911年，到1949年，到2020年，中華民國百年一系，國民黨人稱作道統。但如果只將中華民國等同於國民黨，這樣的理解過於簡化，也是不合政治道德的。更合理的版本是中華民國乃革命立憲兩

派混合共建而成。問題怎麼說？

首先，辛亥革命主要是武裝革命，但辛亥革命與中華民國是什麼關係？中華民國的成立是從辛亥革命的武裝鬥爭的前提發展出來的嗎？恐怕不是。武昌起義後，革命軍的力量其實很薄弱，革命軍之所以推翻滿清，並非源於自己的力量一路從武漢打到石家莊，再打到北京城，再將溥儀拉下來，再公告天下。事實不是如此，革命軍非常薄弱，保衛武漢都有困難。但為什麼同盟會的武裝革命能夠成功？事實是各省響應的結果，武昌起義不到三個月，湖南、陝西、四川、山西、廣東、江西各省紛紛宣布獨立，脫離清廷統治。協助革命軍跨過武漢的是哪些人？主要都是當年立憲派的人物，如湯化龍、程德全、熊希齡、朱家寶、湯壽潛、張謇等人，他們幾乎都是梁啟超廣義的同志。所以辛亥革命的成功，不能僅僅簡化或是國民黨單一勢力的成功。貪天之功，以為己力，政黨之大戒。

清末反對派的兩大陣營：立憲派與革命派，到底何派對中華民國的貢獻更大，恐怕有得爭。民國成立後，有兩次遭到復辟顛覆的危機。一是袁世凱掃除了國民黨的勢力，悍然稱帝，在革命情勢山窮水盡之際，蔡鍔出來反對，聯合各方豪傑，終於逼使袁世凱退回原點，還憋死了這位一代梟雄。蔡早年師從梁啟超，也可以說是梁的同志，梁啟超可以說是倒袁運動的總工程師。在下一次的張勳復辟活動中，主要的保衛民國的行動還是由梁啟超推動的，而不是革命派。論民國政治史，不管成敗得失，恐怕立憲與革命兩派皆當均分，而不能單指革命派。

這裡就可以談一下立憲派的功能，立憲派不一定是保皇，梁啟超賦予自己的政治使命，乃是一個主權在民的立憲的政體，而不是主張君王制或總統制的議題，他稱後者為國體，前者為政體。他認為作為一位政論家，他只宜關心政體的層次，他的用意其實也就是認為政治的關鍵當放在該國是否有行憲之實，而不必追問歷史留下的君王制或總統制、內閣制，孰優孰劣等問題。從今日的觀點看，梁啟超的說法其實無誤。即使放在當日看，他只問政體不問國體之說也未必不合時，滿清天朝的回應固然遲緩了點，滿清一倒，立憲派的光芒也就黯淡了。但滿清是否真的無意行憲，恐怕也

未必。主要的問題是經過庚子事變，八國聯軍入京之後，滿清王朝已喪失實施政治的能力，公信力盡失，難起團結的作用。所以原本支持保皇立憲的開明仕紳如張季直、湯化龍、湯壽潛等人眼看國事蝸蟻，亂成一團，看不到前景，乃皆反向倒戈，傾向共和。即使如此，撐起革命果實的真正內涵為何？恐仍需超越族群之限，尋得更大的基盤，以期行憲。為何革命派當年革命成功就不再排滿？反而強調五族共和，或者強調包含各民族在內的「中華民族」一詞。從今日的觀點反思，為何一定要有武裝革命，主要是因為當年滿清政權已喪失行政的能力，氣數已盡。但是從理念上來說，若如當年梁啟超主張的，清廷如果能夠立憲，如1911年頒布的《憲法重大信條十九條》，就可以像英國的女皇制那般虛君共和，漢族會不接受嗎？所以重點還不是革命不革命，而是立憲不立憲，主權在民不在民的共和理想。辛亥革命不應該是以「革命」為核心，而是以立憲為核心，以一個民主政體為價值。所以如果這樣看，將中華民國與國民黨等同聯繫在一起，是有問題的，因為它們的可能目的、手段與理想並不完全同構。

2. 繼承晚清以來的世道人心

既然中華民國的成立不能單因歸諸國民黨，孫中山先生在1940年代被國民黨人尊為「國父」，這項措施是否得當，也大可爭議。汪榮祖先生對國父之稱頗有意見，認為當有三國父：孫文、黃興、章太炎，三國父說也許合理些，但此說仍是放在國民黨脈絡下的敘述。個人認為如果說有兩位國父：孫文與梁啟超，兩者並列應當較符合史實，也可顯現中華民國繼承晚清以來世道人心之所向。革命立憲混合構成說比較符合「中華民國」概念成立的歷史背景，孫文、梁啟超並稱應當也較合理。但如果我們從「中華民國」的「中華」性質著眼的話，格局似乎可以更大，唐君毅先生就反對「國父」這個說法。對他這樣強烈支持中華民國的孤臣孽子而言，居然會反「國父」之說，應該值得我們重視。唐先生認為作為文化載體意義的中國古已有之，孫文及革命志士，乃繼承前聖後賢的理念而來，孫文生於中國，中華民國孕育於中華文化，中國是綿延流長的文化傳統，焉能有父？從革命的成果來看，如上所述中華民國就不只是革命派的功勞，而是立憲派和各種歷史因果的綜合作用。從「中華民國」帶有文化立國的角度看，

「中華民國」是綿延歷史在當代的展現，它繼承了幾千年的文化傳統，也就是堯、舜、孔、孟、黃宗羲、王夫之等人，對爾後的中華民國的重大貢獻，成立於1912年的中華民國，不能將其成立僅劃在1912年那個時間點上。

唐君毅等新儒家學者反對國父之說，並非源於一時的政治意見，而是從文化立國的宏圖來看。他們認為中華民國這樣的民主體制，是最後的體制，如福山「歷史終結論」假說的提法，他們相信政治的歷史至此終結，爾後的政治只是在民主體制下的變化，我認為有它的道理。至少我所理解的中華民國，它在政治體制上要建立民主制度，要滿足中國人民的需要，往上追溯，反映了明朝末年黃梨洲的《明夷待訪錄》（1662）所展開的視野與一直沒有解決的問題，至少這樣的線索是很明顯的。《明夷待訪錄》在晚清同時成為立憲派與革命派的友軍，表示中國現代化轉型的議題，也是中國傳統要打開新局與內在發展的議題。20世紀初期無論革命派或立憲派的雜誌，都企圖回應中國追求民族、民主的目標，不管是梁啟超還是孫中山所意識到的中國問題，都不能只放在政治領域來解決，必然要有文化領域的思考，這是孫、梁超越今人的地方，也是他們給「中華民國」奠下的偉大基礎。從中華民國的文化傳統著眼，「中華民國」的理念不可能只是國民黨的傳統，而更應該包括早年康有為、梁啟超等人所提倡的民主與立憲，往上至少還要溯源至晚明以來儒家的理想，這條線索應該是很明確的。

黃 | 晚近臺灣社會愈來愈去中國化，甚至仇中，「中國」這個概念或內涵，在文化中國、歷史中國、革命中國的重疊下，似乎已成為不可承受之重。您目前的「中國」觀為何？

楊 | 1. 臺灣的本質就是兩岸性

只要牽涉到認同，就不可能不牽連到情感因素，但僅僅從情感或情緒出發，很多認同問題就難以回應。從理念出發，我認為「中國」一詞要有承載中國文化的精神發展之意義；也要完成中國現代化工程的民主問題；這兩種內涵落在臺灣社會，一定還要找到「中國」與島嶼的连接點。

就地理而言，中國大陸自是「中國」的主體，中華人民共和國認為它繼承了1949之前的中華民國的法權；就國際政治而言，中共所領導的中華

airiti

人民共和國當然被視為代表中國。但如依據國家的「中國性」及「主權在民」的設計而言，中華人民共和國的現實對海外人士並沒有太大的吸引力。從現實出發，我認同的「中國」就是在臺灣的中華民國，中華民國落實於臺灣，完成近代中國歷史的目的，就是我心目中的「中國」。此義和主權無關，也和任何政黨的主張無關，它只是現狀的描述，中華民國在現實的意義就是臺灣土地上的國家組織，它有了「中華民國」一詞的文化內涵與政治內容。在臺灣的中華民國既承繼了漢文化的傳統，也實施了民主建國的現代化工程。漢文化是「中國」核心的內涵，它包括漢字、漢語及幾千年來的漢文明和文化。臺灣在清領及日治時期，仁人志士緊守著我們祖先的漢文化精神遺產不放，視之為臺灣的本質。但當時的漢文化資源受限於時空條件，臺灣人民當時除了從書本觸摸到偉大的華夏理念外，大學者、大藝術家、大作品所帶來的親身體驗之肉身感是沒有的。光復後，我們才接受了「一九四九」帶來的現代中國文化的因素，中華文化是漢文化的精進版。我們接受了史無前例的大知識人、大藝術家、大文化資產的衝擊，而且就在我們的身上。以後，很具體的，中國就肉身化於臺灣內部，地理的指涉不能壟斷住民的精神世界，我們面對真正的生活世界，不可能對文化的DNA一直迴避下去，甚至因反共而掏空自己。

認同往往因對立而成立，論及認同，「臺灣獨立」當然是一種選擇，一種公共議題的主張自然不能用私人道德的範疇加以審判，這種主張所以能成為許多人或明講或暗許的主張，總不會沒有理由的。明確地講，這種主張如果不是放在昔日的黨外／中國國民黨的對峙，與今日的中共／中華民國的對峙下理解，難得其解。但我們也不能不正視政治是在特定的歷史條件下發展的，形成於特定歷史條件下的政治主張，通常也會受限於該歷史條件，我們也應該反省那個形成的歷史框架到底具有什麼樣的性質。當臺灣在上世紀末先後解除了戒嚴法、動員戡亂時期臨時條款、國會全面改選、全民直選總統以後，政治步上正常的軌道，被擠壓的臺灣的性格，應該也當重新省視自己的體質。臺灣的四百年史，真如史明所說的，乃是不斷脫離中國的歷史嗎？我個人認為從明鄭以下，臺灣的本質就是兩岸性。臺灣不是新加坡，臺灣設想自己的前途不能繞過「兩岸關係」這個核心的

因素，「關係」在「本質」之內，「兩岸關係」尤為臺灣諸種關係中之大者，我們或許需要格局更大、視野更寬的眼光。

2. 臺灣的精緻漢華文化

我在《1949禮讚》已指出漢文化在臺灣最精緻的發展，包括發展出中國佛教史上最典型的人間佛教、發展出民國哲學史上最具創發力的新儒學，以及從飲茶到戲劇極精緻的傳統文人文化，也擁有深厚的東方社會之工商管理模式。臺灣比任何華人地區更有資格代表漢文化，因為漢文化在這裡是生活中的有機成分，它仍在欣欣不已的創造（楊儒賓2015: 38-39）。我認為經由「一九四九」這個不期而來的重大歷史事件的詭譎加持，臺灣有了肉身性的中國文化體現者的視野，可以參與更宏大、更深刻的文化論述。從明鄭以下，臺灣的兩岸性本質其實一直得不到滿足，移民社會很難在短期內提供豐富的文化創造的資源，這是歷史條件的限制使然。

經由1949年12月7日這場詭譎的歷史災難的侵襲，臺灣可以很自然地站在更高的文化平臺上發言，歷史災難變成最大的文化加持，若此總總，1949年以前的臺灣不會有。不管反對者喜不喜歡，1949年帶來的中國文化視野，是人類幾個大文明之一的結晶，它與臺灣的會合是臺灣史上的大事，也可以說是一大幸運，我很訝異這場事件沒有受到重視，由於有了中華民國臺灣的一體化，原來埋藏在臺灣社會的兩岸性結構，經由新的中華文化的引介，兩者組成了我所謂的新漢華文化因素。

透過了文化接枝的融合過程，彼此涵化，臺灣的性格找到了合理的表現形式。有了合理的表現方式，臺灣才慢慢生長出了豐富的文化面貌。二十世紀下半葉以後的臺灣，是中華文化很特別的展現，我看不出這樣的命題有什麼不能說的。我希望中華民國模式有機會成為大陸可以分享的模式，至少「關係」是感通互動的，不能片面強加在對方頭上，合理的交流就會有彼此的切磋，最後達成辯證的融合。臺灣人民如果不能正視中華民國的意義，那是臺灣人民的失職；中華人民共和國的人民，如果不能正視中華民國的意義，那是作為大國的中國不該犯的最大的歷史錯誤。

黃 | 您是本省籍出身，臺灣正統中文系教養與成長的知識分子，省籍問題是否在思考中華民國時，仍會造成一些細微處的影響？例如在感覺結構上的海外知識分子化或僑民化？或因而有一種「雙重視野」更能客觀面對？

楊 | 1. 「雙重視野」：在中國與臺灣之間

從結果上來說我是「雙重視野」沒錯。但若從成長過程來看，兩種視野是一直在糾纏與打架。我的生命成長可以說是伴隨著新儒家的知識一起成長的，我們中學的沙鹿朋友很機緣湊巧地對熊十力、馬一浮等人的著作非常熱衷。出版新儒家著作的廣文書局，在我們高中的時候，還曾一度在臺中開了一家名為同文書局的分店，近水樓臺，當時不管口袋有沒有錢，也不管懂到什麼程度，總要到店裡摸一摸，摸久了，多少會受到熊、馬等大老的影響。在學界的朋友，有已故的東海教授蔣年豐，以及目前在臺大醫學院的陳培哲教授，還有幾位朋友散在民間。比起當時的中學生來，我這種成長背景毋寧是非典型的，在情感上，我很難接受對中國文化的侮辱之詞。但國民黨當時的戒嚴體制明顯地有很大的問題，戒嚴法這個法律的違章建築阻礙了臺灣社會進步的力量。黨禁、報禁導致了許多不公平，國民黨對臺灣和中國的解釋，也都明顯地帶有一黨之私，高考、普考上榜的人數、中央民代的比例，到處都是問題。

2. 豐富被禁止的知識

在臺大讀書的時候，多少有些同情黨外，雖然沒什麼具體表現，可謂存有而不活動，但至少當時曾以實名訂閱名為《前進周刊》的黨外雜誌。到新竹任教後，認識了前新竹市長蔡仁堅兄，他當年是《前進周刊》的主編，我說及自己是他們雜誌的訂戶時，他馬上對我表示了很大的善意，好像我是進步分子，其實全是誤會啦。主要是當時黨外雜誌很暢銷，但也很容易被取締，訂戶不多，主要的市場是零售。當年還未解嚴，實名訂購被視為是有風險的，沒有人會給自己找麻煩，還將地址寫到學校的宿舍。其實以我的狡猾，早知當時已沒什麼風險，對身為研究生的我來說，有風險的是爾後的生活費有沒有著落。1978年下半年，我去當兵，到土城，

不久，《美麗島雜誌》創刊（1979），《亞洲人》、《八十年代》、《暖流》等黨外雜誌也陸續出現，有些認識的朋友也加入其間的行列。當兵期間，臺美斷交，美麗島事件爆發，林宅血案發生，島嶼處在燥熱的火氣氛圍中，那時候確實感覺到臺灣意識在臺灣社會正迅速地聚集，時代潮流很大程度是要回應與批判教條化的國民黨及其中華論述，在本土論述與左派論述長期被壓抑下，那時候他們的抗爭是有道理的。他們不見得是針對中華民國，而是要批判國民黨，所以一開始，回歸憲法是很重要的訴求。但批判的門一開，就很難控制，野火很快燒到中華民國的體制，批判國民黨與批判中華民國兩者就融合在一起。書本上讀到的抗爭會增加你腦袋裡的知識，發生在周遭的抗爭活動對你的血肉之軀就有很深的影響，我不斷在古典中國與現實臺灣之間糾纏，如何把它解開，需要一個合理的解釋。我一生沒有加入國民黨，這在當年文法科的學者中恐怕是少數。並非我有多大或多早的政治覺悟，而是當時的國民黨工實在很難令人喜歡。國民黨也無法激起年輕人獻身的熱情。黨外雜誌確實也曾解放與激勵我們，豐富了一些被禁止的知識。但我總很難在中國與臺灣之間一刀切，我知道我的生命有深層的兩岸結，結如何化爲創造的動力，我不免有或明或暗的焦慮。衝突是好的，衝突將問題能夠突顯出來。支持中華民國不等於支持國民黨，認同問題亦然，轉捩點在於我決定禮讚「一九四九」。

黃 | 您在2020年《文訊》1月號中，寫了一篇〈爲了那位陌生的親人〉（楊儒賓2020）來回應此刊「1949流離與落地，之後」的觀點和感受。您最後點題的寫到一位曾由解放軍變爲國軍、在臺無親無友、一貧如洗，但他常跟你們家一起過年的老兵，這則敘事中動到很深的私人感情，非常有感染性和說服力。但是，您在「渡海」大展中，卻明顯節制了這種私人、日常、溫情及小敘事的傾向，而採取了較大的格局。坦白說，從展覽的效果來看，這是在今天較不討好的呈現方式（另外兩個「1949」展都採取了較小敘事的角度切入），您爲什麼做出這種唐吉訶德式的選擇？

楊 | 我編的《斷鴻殘雁——1949說1949信札集》假如能出版，會有不少這些私人性的內容，但展覽不會。我所以要採堅硬不討好的方式，因爲蓄意要觸摸「中華民國與中華人民共和國」及「中華民國與臺獨」這兩塊

不易處理的禁區。較大的格局的敘述方式當然是用來衝撞，表示看待世界可以有另外的眼睛。我在《1949禮讚》中曾說過：「當我們反省人類的過去，不難發現理性的建構力道通常是無力的，它無法推動歷史快一點邁進，突如其來的大災難有時反而可以扮演催生文明的角色。歷史的災難要和歷史的脈絡聯繫起來看，其結構才會完整。受難民族的發展不但有益於該民族，它也解放了災難的枷鎖，同時在一個深層的意義上，受難者的劫難可轉為禮物，使得原初的加害者與受害者同時獲得救贖。」（楊儒賓2015: 48）

黃 | 如果您是唐吉訶德，誰又是風車或巨人？

楊 | 理論上講，中國共產黨是風車，臺獨是巨人。而生活在這個時代的知識人，哪位心中沒有五顏六色的風車與大大小小的巨人？它們是我的生命的幽暗意識，既牽引我，也干涉我。在政治認同嚴重分歧的當代，在各種政治歧路上摸索前進的人，不會只有我一個人，這是動盪時代的共相，任何重要的政治論述都有公共的意義。風車與巨人不應該是真正的魔鬼，我將它們當作一種合理的政治欲望的不恰當的顯現。所以我的挑戰巨人與風車雖是狂想曲，但真正的意圖是想克服它們並吸收它們，而不是摧毀它們。就像唐三藏每歷經一難，他都可吸收該難的能量於己身，因此，增強了自己的法力。我離唐三藏的距離當然還有十萬八千里，但多少已從風車與巨人那邊獲得了一些能量，要不然，怎麼可以和這篇訪問稿糾纏這麼久！

引用書目

Karl Marx（馬克思）著，中共中央編譯局（Central Compilation and Translation Bureau）譯。1963。《黑格爾法哲學批判》*Heiger fazexue pipan* [*Critique of Hegel's Philosophy of Right*] (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*)。北京（Peking）：人民出版社（People's Publishing House）。

毛澤東（Mao, Ze-Dong）。1977。〈批判梁漱溟的反動思想〉“*Pipan liangsuming de fandong sixiang*” [*Criticism of Liang Shu-Ming's Reactionary Ideas*]，《毛澤東選集》第五卷 *Maozedong xuanji diwujuan* [*Selected Works of Mao Tse-Tung Volume 5*]，頁107-115。北京（Peking）：人民出版社（People's Publishing House）。

甘陽（Gan, Yang）。2007。《通三統》*Tong santong* [*Communication of the Three*]

Traditions]。北京 (Beijing)：生活·讀書·新知三聯書店 (SDX Joint Publishing Company)。

艾愷 (Ai, Kai) 訪問、梁漱溟 (Liang, Shu-Ming)。2009。《這個世界會好嗎？：梁漱溟晚年口述》 *Zhege shijie hui hao ma? Liang shuming wannian koushu* [*Has Man a Future?—Dialogues with the Last Confucian*]。臺北 (Taipei)：博雅書屋 (Goodness Publishing House)。

何乏筆 (Fabian Heubel)。2015。〈新儒家、自由主義與社會主義能否會通？——關於中國混雜現代化的弔詭格局〉“Xin rujia, ziyou zhuyi yu shehuizhuyi nengfou huitong? Guan yu zhongguo hunzaxiandaihua de diaogui geju” [Can Neo-Confucian, New Liberalism and Socialism Communicate to Each Other? About the Paradox Situation of Hybridity Modernization in China]，〈思想〉 *Sixiang* [*Reflexion*] 29: 295-303。

林朝成 (Lin, Chao-Cheng)。2009。〈1949：不安、韌性與宗教文化資本的創造〉“1949: buan, renxing, yu zongjiaowenhua ziben de chuanguangzao” [1949: Anxiety, Resilience, and the Creation of Religious Culture Capital]，〈1949——新臺灣的誕生〉 *1949: xintaiwan de dansheng* [1949: *The Born of New Taiwan*]。臺北 (Taipei)：國立歷史博物館 (National Museum of History)。

徐復觀 (Xu, Fu-Guan)。2001。〈中共最新動態〉“Zhonggong zuixin dongtai” [The Latest News of PRC]，〈徐復觀雜文補編 (第五冊) 兩岸三地卷上〉 *Xufuguan zawan bubian (diwuce) liangansandi juan shang* [Other Writings from Xu Fu-Guan (Volume 5): China, Hongkong, and Taiwan Part 1]，黎漢基 (Li, Han-Ji)、李明輝 (Lee, Ming-Huei) 編，頁1-40。臺北 (Taipei)：中央研究院中國文哲研究所籌備處 (Institute of Chinese Literature and Philosophy Provisional Office)。

唐君毅 (Tang, Chun-I)。1974。《說中華民族之花果飄零》 *Shuo zhonghuaminzu zhi huaguo piaoling* [*On Chinese Culture in Diaspora*]。臺北 (Taipei)：三民書局 (San Min Book)。

梁漱溟 (Liang, Shu-Ming)。1991a。〈中國文化要義〉“Zhongguo wenhua yaoyi” [Essence of Chinese Culture]，〈梁漱溟全集 (第三卷)〉 *Liangshuming quanji (disanjuan)* [Complete Works of Liang Shu-Ming, Volume 3]。濟南 (Jinan)：山東人民出版社 (Shandong People's Publishing House)。

——。1991b。〈中國——理性之國〉“Zhongguo: lixing zhi guo” [China: The Country of Reason]，〈梁漱溟全集 (第四卷)〉 *Liangshuming quanji (disi juan)* [Complete Works of Liang Shu-Ming, Volume 4]。濟南 (Jinan)：山東人民出版社 (Shandong People's Publishing House)。

- 黃克先 (Huang, Ke-Hsien)。2007。《原鄉、居地與天家：外省第一代的流亡經驗與改宗歷程》 *Yuanxiang, judi yu tianjia: waisheng diyi dai de liuwang jingyan yu gaizong licheng* [*Homeland, Host Country and Heaven: the Diaspora Experience and Conversion Process of the first-generation mainlanders*]。臺北 (Taipei)：稻鄉出版社 (Daw Shiang Publishing)。
- 黃俊傑 (Huang, Chun-Chieh)。2006。〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉“Lun zhongguo jingdian zhong ‘zhongguo’ gainian de hanyi ji qi zai jinshi riben yu xiandai taiwan de zhuanhua” [The Idea of “Zhongguo” and Its Transformation in Early Modern Japan and Contemporary Taiwan]，《臺灣東亞文明研究學刊》 *Taiwan dongyawanming yanjiu xuekan* [*Taiwan Journal of East Asian Studies*] 3(2): 91-100。
- 楊儒賓 (Yang, Rur-Bin)。2015。《1949禮讚》 *1949 lizan* [*In Praise of 1949*]。臺北 (Taipei)：聯經出版公司 (Linking Publishing)。
- 。2020。〈爲了那位陌生的親人〉“Weile nawei mosheng de qinren” [For the Unfamiliar Relatives]，《文訊》 *Wen Xun* [*Wenhsun*] 411: 44-47
- 楊儒賓等 (Yang, Rur-Bin et al.) 主編。2011。《人文百年·化成天下：中華民國百年人文傳承大展》 *Renwen bainian, huacheng tianxia: zhonghuaminguo bainian renwen chuancheng dazhan* [*How Chinese Culture Transformed the World: the Development of Chinese Culture Over the Last Hundred Years of the Republic of China*]。新竹 (Hsinchu)：國立清華大學 (National Tsing Hua University)。
- 。2012。《百年人文是怎樣煉成的》 *Bainian renwen shi zenyang liancheng de* [*How Chinese Culture Over the Last Hundred Years Was Tempered*]。新竹 (Hsinchu)：國立清華大學 (National Tsing Hua University)。
- 蔣渭水 (Chiang, Wei-Shui)。1998。《蔣渭水全集 (冊上)》 *Jiangweishui quanji (ceshang)* [*Complete Works of Chiang Wei-Shui, Volume 1*]。臺北 (Taipei)：海峽學術出版社 (Haixia)。
- 齊邦媛 (Chi, Pang-Yuan)。2009。《巨流河》 *Juliube* [*The Great Flowing River*]。臺北 (Taipei)：天下遠見出版公司 (Commonwealth Publishing)。
- 蘇啟明 (Su, Qi-Ming)、楊儒賓 (Yang, Rur-Bin) 主編。2009。《1949——新臺灣的誕生》 *1949: xintaiwan de dansheng* [*1949: The Born of New Taiwan*]。臺北 (Taipei)：國立歷史博物館 (National Museum of History)。