

時間開始了——1949年的兩場歷史巨變

Time Has Begun: On Two Historical Transitions in 1949

楊儒賓*
Rurbin YANG

一、緣起：百年風雲兩巨變

1949年10月1日，北京天氣晴朗，全市籠罩在一片肅穆的氣氛中，根據一種史觀，百年來中國人民尋求的答案即將揭曉。下午三點，毛澤東在天安門廣場，對全世界宣稱：「中華人民共和國中央人民政府今天成立了！」其時典禮臺上有各黨派及各族代表多人，臺下有群眾集會三十萬人。隔日《人民日報》報導的主題為「中華人民共和國中央人民政府成立，毛澤東主席宣讀中央人民政府公告」。對參與過10月1日開國大典的人來說，10月1日是個獨特的日子，因為當日共和國的成立代表歷史翻到新的一頁，一個與以往不同的歲月就此展開，這個不同不是量的不同，是質的不同，是一種時間的飛躍與昇華。

中共當時主要文藝領導人之一的胡風為開國盛典寫下了著名的長詩《時間開始了》，他以詩人的身分搜羅辭典，從中找出最雄偉、壯美的詞句，禮讚另一位同樣有詩人身分的毛澤東。再以破除一切界限的熱情，歌詠在宇宙新生的共和國道：

時間開始了／祖國新生了／人民站起來了／每一縷光輝在歡呼／
每一種彩色在歡呼／每一股香味在歡呼／每一條河流在歡呼／每

投稿日期：2021年1月14日。接受刊登日期：2021年7月21日。

* 楊儒賓，國立清華大學哲學研究所暨通識教育中心合聘講座教授。主要研究領域為先秦哲學、宋明理學、東亞儒學等。

一個山頭在歡呼／每一片平原在歡呼／每一架機器在歡呼／每一粒原子在歡呼／地球在歡呼／群星在歡呼／大宇宙在歡呼！（胡風1999: 254-255）

這種類似《華嚴經》所歌詠的「海印三昧」的景象自從李唐後，在中國已銷聲千年了，而《華嚴經》所歌詠的是神祕的佛陀本懷的境界，胡風描述的是現實世界，是人間的政治淨土。古往今來、六合四方、山河大地、寰宇星辰，一切的一切，全湧向共和國成立的此一剎那。胡風以他所能想像得到的最華麗的言詞，使盡創作最大的能量，歌詠他期待已久的革命政權在中國誕生。

時間這個維度只能從1949年10月1日開始算，之前的時間不是時間，它需要被拯救。「開始」之前即是時間的空無。顯然，胡風此處所說的「時間開始了」的時間只能是種特殊的規範的用法，他的表達意味著時間的本體論的分裂，意義始於時間的悸動。我們從共產黨人一向的追求可以理解，「時間開始了」的時間乃意指一種承載解放意識的規範性時間，亦即爾後的中國將走向不再有階級壓迫，不再有異化意識，不再有顛倒妄想的社會結構與歷史經驗。平等的時代即將到來，「1949/10/01」這個符號否定了以往的時間之流的價值。

中國共產黨的勝利反過來看，意味著國民黨領導的中華民國政府徹底地失敗，當中共黨人在天安門慶祝開國大典時，國府在濟南、遼瀋、平津、淮海、京滬諸戰役皆已一一敗北，而且都是慘敗，損失的兵力與土地難以衡量，可以轉化為戰力的資源已相當稀薄，這種一面倒的趨勢在隨後的幾個月中沒有絲毫的改善，歷史的天平不斷地往中共方面傾斜，解放軍很盡責地實行了毛澤東主席與朱德總司令的命令。到了當年12月7日，國府眼看赤焰滔天，無法挽回，乃毅然於成都宣布中央政府遷都臺北，大本營轉到西昌，繼續剿匪。但中央政府遠遷海島，其實已接受神州赤化的事實。大本營遷移到西昌之舉，後來證明不過是無效的負隅頑抗，落日前最後的一抹殘霞。

1949年12月7日國府宣布中央政府遷至臺北，其時國家最高領導人李

宗仁已於前兩日的12月5日自港飛美，丟下神州爛局不管。在前六日的12月1日，重慶失守。當時在成都的中央要人爲國民黨總裁蔣介石、行政院長閻錫山等人，他們留下來收拾殘局。當日蔣召集會議時，四川省主席劉文輝缺席，怎麼找都找不到人，蔣介石乃派劉的老友王纘緒去找他，並傳話道：「你去告訴劉文輝，人與人是要講感情的，他做了我多年的部屬，就算我今天死了，也是應該來送葬的。」（蔣經國1956: 10）以蔣倔強、固執、其介如石的個性，這種傷感至極的話是不輕易出口的。即使以1949年底那種接近全面崩潰的局勢，蔣雖已作了萬一之想，¹但仍堅持反抗意志，不稍鬆懈，挫折的話語一般是講不出來的。三天後，蔣即飛抵臺北，此後再也沒有踏上中國大陸一步。

國府在1949年的潰敗不只是國民黨長期執政的總體檢，國民黨人固然遭受到難以言說的羞辱，它也給當時不認同共產黨的知識人極大的衝擊，其中即包含參與中國現代化轉型的自由主義學人。就在1948年歲末與1949年元旦破曉之際，反共大將傅斯年和剛從北京圍城搭搶救學人飛機南來的胡適，在南京胡適臨時的公館守歲，言及國家大事，兩人不禁吟詠起陶淵明的〈擬古〉詩：「種桑長江邊，三年望當采。枝條始欲茂，忽值山河改。柯葉自摧折，根株浮滄海。春蠶既無食，寒衣欲誰待。本不植高原，今日復何悔。」陶淵明這首詩一般認爲其本事是指劉裕篡晉自立，建立宋朝（劉宋），陶淵明以似晦實明的詩句詠懷其事。胡、傅兩人吟詠著，想到一生爲自由、民主的理念奮鬥，此後的中國有可能即淪爲馬克思、史達林的國度，吟到深情處，兩人竟不禁都掉下淚來（胡頌平編1990: 2065-2066）。

同一個時段，另外一批與自由主義學者學術上不同調的學人，也因反共的因素，紛紛南渡，或至香港或至臺灣。1949年年底，以錢穆、唐君

1 蔣介石在那個時代有與臺灣共存亡之想，見於多種記載，雖無從檢證，理應不假。傅斯年當時也有「歸骨於田橫之島」之想，其墨跡尚存人間。墨跡見傅斯年（2006）。原上海市長、臺灣省主席吳國楨後來和國民黨鬧翻，曾在一封給蔣介石的抗議信中提到他們一家由大陸來臺時，「攜帶毒藥」同行。參見劉永昌整理（1995: 563）。上述的記載有可能是真的，而且，有類似舉止或想法者也不會只是他們三人。

毅、張丕介為班底的流亡學人在香港倉促組成了「亞洲文商學院」，也就是今日新亞研究所與中文大學的前身，他們爾後將會和在臺灣活動的牟宗三、徐復觀等人被歸類為文化傳統主義者，唐君毅、牟宗三、徐復觀三人更將被視為海外新儒家的代表。同一年年底，其時落拓南天的壯年儒者唐君毅寫給任職教育部的一位朋友柯樹屏道：

孔子二千五百年紀念，第二年前即想到，此時學術界必可擴大表示。不料正當共黨靡爛中國之秋，書之痛心。近日時局尤惡劣，席捲之事成，華夏文教之統將暫斬於今日矣！²

以唐君毅為代表的一群學人認為共產黨征服中國，這個事件意味著中國文化的大挫敗。想到其時正值孔子二千五百歲聖誕之際，而儒家之道居然從此日落虞淵，明夷渾沌，漫漫黑夜方長。這些淪落南天的文化傳統主義學人認為自己彷彿勝國遺民，已是當代的鄭思肖、謝枋得、王夫之、朱舜水，他們要存文化種子於海外，為爾後華夏文化的復興作好準備。

1949年中國境內發生了兩樁重大的歷史事件，10月1日的共產主義革命是世界史的事件，它是繼1917年蘇聯的十月革命以後，國際共產主義另一次重大的突破。而隨著1991年前蘇聯垮臺，整體歐洲共產國家徹底解體，中國共產政權更儼然成為共產主義的唯一代表，馬克思精神的現世顯像，共產主義等於中國模式，中國模式即為共產主義。這個盤據東亞大陸的共產政權之取得中國的統治權不只意味著政權的更換，這個政權還是近世最重要的思潮之一的共產主義的具體化。中國與共產主義的關係從來沒有像今日這般弔詭，作為一種新的政經體制的中國模式早已遠遠超出史達林、毛澤東當年的想像，恐怕馬克思、恩格斯見之，也會興起恍惚迷離之感。今日共產主義需要中國，恐怕遠勝過中國需要共產主義。1949年10月1日的中共建政是樁世界史的事件，這已是不需多加說明的事。

1949年10月1日成立的中華人民共和國仍在發展中，它的前途如何，現在未必可以看得清，但它當年成立的意義未必不能明白。相對之下，1949

2 此封信原件出現於2017年嘉德拍賣會圖錄，《唐君毅全集·書簡》收有一封唐先生致柯樹屏之信，內容與此信基本雷同，或為唐師母謝廷光女士的抄錄。據全集標示，此信寫於1949年。參見唐君毅（1990: 340）。

年12月7日的國府遷臺似乎只是附屬於「中華人民共和國成立」這個世界史事件的餘韻而已，它是一篇大作品中尙待增添的一條腳注，是一件完美的雕塑製成後尙未拋光打磨的鉛粉鐵屑，其存在可有可無。其時敗退到神州周邊的一些國府殘存部隊如同晚秋的落葉一樣，共產黨旋風一掃，將會迅速掉光。即使國府已退守臺灣，但隔著臺灣海峽，能守多久，也是個未知數。「宜將剩勇追窮寇」，毛澤東認為解放軍只要撥出一點零星部隊作最後的清掃工作即可，當然也要掃得徹底，不可假仁假義，養虎貽患。

然而，經過事後多年的發展，再回到原先的歷史現場，我們對當年原事件的價值判斷或有不同。筆者可以理解有人認定中華人民共和國的成立是對封建文化與帝國主義雙重的否定，中共的勝利不只是戰場的勝利，它也是政治的勝利，道德的勝利，中華人民共和國的成立乃是中國歷史長期跋涉的目的地。但不同的視角也是存在的，筆者認為我們同樣有理由認定同年的國府遷臺可視為中華民國的新生，中國歷史方向的重新定位，渡海的新中華民國的存在是對中華人民共和國的抗爭，而且是一種有辯證意義的否定。這個從廢墟中站立起來的國家，它的存在既有歷史臺灣的脈絡，也有歷史中國的脈絡，它也代表一種中國的願景。如果我們將1949年的這兩場巨變放在「中國的現代轉型」這個大的歷史框架下解釋，兩個中國的反覆抗爭正意味著中國現代化的艱難，不同的路線導向不同的行程，中華民國／中華人民共和國的路線之爭的理論意義仍有值得闡發之處。

二、時間開始了，「人類歷史以來」的視角

胡風的《時間開始了》一詩以他特有的複沓的語氣，雄偉的詞句，詭譎參差的句式，表達出對新中國的禮讚。任何人讀這首詩，正確地說，讀這組以〈歡樂頌〉引首，繼之以〈光榮贊〉、〈青春曲〉、〈英雄譜〉，再殿之以〈勝利頌〉的長詩，都可以感受到詩人難以掩抑的熱情，其情感之濃烈，恰好是華茲華斯（William Wordsworth）「詩起於熱情後的沉思」的強烈否定。這首詩與其說是由語句組成，毋寧更像是組強烈的旋律結

構，整組詩與其說是詩，毋寧更像是交響樂。我們觀看篇名，〈歡樂頌〉很難不讓人想起貝多芬讚美席勒的同名名曲〈歡樂頌〉。而由〈歡樂頌〉起首以〈勝利頌〉結尾的結構，更像是上帝從在其自己→走入塵寰→受苦受難→克服惡魔→重回榮光的宗教聖歌。事實上，我們如果把詩中的新中國改成樂園，將毛澤東改成耶穌，將馬克思、恩格斯、列寧、史達林改成摩西等先知，將封建主義中國與資本主義歐美改成惡魔，將貧農李秀真、黨員戎冠秀、工人李鳳蓮當成受烤煉的聖徒，³再回想中共從創黨到建國的艱困歷程，《時間開始了》的結構紮紮實實就是首千禧年頌。尤其詩中的毛澤東是原型人物，原型毛澤東超越了歷史毛澤東，他是新中國的總體意志，舊時間的終結者與新時間的開創者。

詩比歷史更真實，《時間開始了》的藝術成就如何，姑且不論，但胡風此詩於今日看來，正可以視作「一九四九」共產主義革命的隱喻。其詩之所以帶有超現實風，有如好萊塢的影片「星際大戰」，其祕密正在於其詩既是非常的抒情，也非常的寫實。筆者有理由相信胡風此部詩的基調反應了一個時代的聲音，他是「以詩人總天下之心以為心」的詩人身分寫出了當時相當普遍的情感。胡風歌詠一個新政權的成立乃是一個新時代的開始，此主題從某一方面說，可說政治書寫的共相，任何新朝代的開始，甚至任何新君的登基，往往被詮釋為舊時代的消亡，新歲月的起點，中西皆然。⁴中國歷代皇帝登基，都有新年號，新年號即有新紀元。時間易老，價值易朽，所以皇帝登基數年後，往往即有改年號之舉，歲月從頭算起，一位皇帝多種年號的事並非罕見。新中國的「時間開始了」的時間同樣也是要恢復疲憊歲月的嶄新時間，一樁宇宙全面更新的事件，所有的色、所有的聲、所有的香，從地球以至全宇宙，皆參與了這場時間性質的轉化。

但1949年10月1日的新時間的性質還是與世間所有新皇登基的時間大不一樣，它不是永恆回歸的時間，而是永恆不回歸的永劫時間。「1949/10/01」此點突破後，時間即將以獨特的方式自行發展下去，永恆

3 這三個人是胡風長詩〈時間開始了·光榮贊〉中的人物。

4 參見伊利亞德（M. Eliade）著（2001）。

護持這個新興的共和國，這是線性延伸的永續發展。雖然按照共產主義的歷史觀，中華人民共和國的成立仍只是歷史的一站，它還需要向共產主義的全面實現此一終點邁進。但在現實上，終點站永不會到來，中華人民共和國將以歷史列車車頭的資格引導歷史的脈動。更恰當的說，1949年10月1日的新時間是在線型的永恆時間內有永無停歇的鬥爭，在永恆的架構中鬥爭以產生歷史的動力。1949年共產主義革命勝利以來，中共的統治模式總是在共產主義的形式下從事反覆的鬥爭，而鬥爭的主要動力來自事物本質的矛盾，這是毛澤東的繼續革命論。⁵然而，不管內部的矛盾多深，內鬥如何激烈，共產主義的政權模式與義理基礎始終不動。論及1949年共產主義的革命的歷史意義，我們要問的是共產黨人這種變形的歷史終止論的信心是如何來的？

讀者閱讀毛澤東的著作，可能有各種的解讀，但筆者閱讀他的著作時，發現他有一種獨特的表達方式，此即他只要論及和共產主義革命這樁事業相關的重大事件時，他都認為其事有「歷史時刻」的獨特意義，極重要而又必然，感天動地，海枯石爛，亙古洪荒所未有。如五四運動的起因和共產黨無關，但五四運動的發展卻為中共的革命鋪了道路，毛澤東（1991a: 700）論及五四運動的意義時，有言：五四運動「是徹底地反對封建文化的運動，自有中國歷史以來，還沒有過這樣偉大而徹底的文化革命」。五四運動之所以是歷史上最重要的一次運動，乃因它是反封建意識的，而反封建一向是共產主義革命主要的內涵。五四運動一發展，文學革命即蛻變為革命文學，個性的解放即蛻變為個性的消失，以走向階級性的升起，中共認為五四新文化運動為1949年的革命鋪平了路。

魯迅不是共產黨員，但他是左聯（中國左翼作家聯盟）的領袖，這位民國文壇的大家對中共的幫助可能超過任何人，他過世後，毛澤東追念他，有言：「魯迅在中國的價值，據我看要算是中國的第一等聖人。孔夫

5 毛澤東的繼續革命論建立在對立統一是宇宙的根本定律，也是唯物辯證法最根本的法則此一設定上面，他的〈矛盾論〉即為演繹此一大事因緣而作。參見毛澤東（1991b）。

子是封建社會的聖人，魯迅則是現代中國的聖人。」⁶封建時代已經過去，而且封建文化有待反封建文化的共產主義的救贖，所以現代的聖人和封建社會的聖人並不是並稱的關係，魯迅實質上是中國史上唯一的聖人。毛澤東之所以賦予他如許高的地位，乃因魯迅以極犀利的文筆戳穿了傳統社會的傷口，他起的反封建作用之大，難以言喻。就效果言，魯迅幫忙中共完成搬移封建主義大山的工作。

1935年的兩萬五千里長征是中共黨史上的一件大事，它原本是樁挫折的事件，不堪回首的歷史創傷。但經由毛澤東的創造，後世不斷的歌頌，它變成了一首極悲壯或說壯美的史詩。⁷毛澤東讚美此事道：「長征是歷史紀錄上的第一次，長征是宣言書，長征是宣傳隊，長征是播種機。自從盤古開天地，三皇五帝到於今，歷史上曾經有過我們這樣的長征嗎？」⁸所有歷史事件都是唯一的，不可能重來。但歷史事件的意義有大有小，透過比較，歷史上不曾出現過二萬五千里這樣偉大而艱難的長征，毛澤東如是說。長征是毛澤東領導的，其重要性的時間量度當然是「自從盤古開天地」。

最重要的是「共產主義」這個概念，我們可以預期毛澤東使用的語言應當更意氣充沛，浩浩蕩蕩，亙古來今，綿綿無絕，理念之重要者無逾於此，事實確實如此。1940年，當反共的聲音喧囂直上時，毛澤東撰文反駁道：

社會的發展到了今天的時代，正確地認識世界和改造世界的責任，已經歷史地落在無產階級及其政黨的肩上。這種根據科學認識而定下來的改造世界的實踐過程，在世界、在中國均已到達了一個歷史的時節——自有歷史以來未曾有過的重大時節，這就是整個兒地推翻世界和中國的黑暗面，把它們轉變過來成為前所未有的光明世界。無產階級和革命人民改造世界的鬥爭，包括

6 〈論魯迅〉一文是毛澤東於1937年10月19日魯迅逝世一週年之際，在陝北公學舉行紀念演講時的演講稿（毛澤東1993: 43）。

7 「長征」原本是「西征」，後來變成專指江西的中華蘇維埃政權從瑞金一路被追殺到延安的旅程，毛澤東賦予此事件重大的意義。參見高華（2014: 125-140）〈紅軍長征的歷史敘述是怎樣形成的〉。

8 這是毛澤東率部隊抵達陝北兩個月以後，對此一長征所作的總結。參見毛澤東（1991c: 149-150）。

實現下述的任務：改造客觀世界，也改造自己的主觀世界——改造自己的認識能力，改造主觀世界同客觀世界的關係。（毛澤東 1991d: 296）

引文是毛的名文〈實踐論〉中的文字，毛澤東發表此一文章時，不僅從昇平時代政治領袖的觀點立論，因為他還要改造人的「主觀世界」，政治領袖兼精神領袖乃是共產黨人特別的設計。共產黨人讚美他們信奉的思想有宇宙性的意義，其思想當然是「自有歷史以來未曾有過」的偉大了。

毛澤東對上述五四運動、魯迅、長征、共產主義四件事的言論都用了一種誇張的時間述詞，這四個重要意義的事件都匯聚在「共產主義革命」這個歷史框架內顯現出來。筆者相信類似的表達方式在毛澤東的著作中一定還可以找得到。毛澤東固然可視為一代的詩之作手，詩人創作引譬連類，籠八荒於一毫，時間的跨幅之大是被允許的。但筆者認為毛澤東這些語言的內涵不僅是修辭的意義而已，它們反映了包含毛澤東在內的一代的共產黨人的心聲。共產黨人對共產主義革命有宗教式的情感與信仰，他們認為這場革命一定會來的，此事有必然性，而且此事的性質極特殊而神聖，它與以往所有年代的所有重要的公共事務都不一樣，完全無法比擬。它代表新的存在向度，它的時間是非凡的新時間，也可說時間開始了。任何人、時、事、地、物只要和共產主義革命掛鉤得上的，都會蒙受聖寵，脫胎換骨，變成神聖事件的一環。

毛澤東這些「自從盤古開天地」、「自有中國歷史以來」之類的敘述和《時間開始了》的敘述乃是同一性質的不同表述，這些語言只有掛鉤在「共產主義革命」這個造成本體論斷裂的事件上，才能顯現出它的意義。眾所共知，掌握政權的共產黨人是依生產方式劃分歷史階段的，人類歷史是依原始社會→封建社會→資本主義→社會主義→共產主義這樣的順序發展出來的。歷史發展到了十九世紀、二十世紀正是資本主義當道的時期，資本主義由於它的經濟方式，必然需要往外找尋原料產地及產品市場，所以必然要發展出帝國主義。⁹在資本主義—帝國主義當道的國家，社會自

9 這是列寧（1963）所以講資本主義的發展必然走向帝國主義的理由。

然會湧現與這種體制相應的意識型態，這是自由主義的理念。帝國主義國家到了中國，爲了有效運作，必然要找封建主義的代理人作買辦，所以封建主義、帝國主義、資本主義三者遂結爲一體，自由主義則成了幫凶。然而，歷史的發展將由資本主義社會進到共產主義社會，它們都是不以人的愛憎而轉移的自然規律，這是科學的真理，必然性原理是真理安置在歷史內部的機制。科學的真理即爲公理，馬克思之於經濟學恰如達爾文之於生物學，科學的馬克思主義所提供的真理是不可能迴避的，它是公理。¹⁰

如果公理真如共產黨人所說的，乃是科學的，公理的魔力還不是那麼大。然而，馬克思主義的公理會產生極大的信仰力量，這個公理顯然不只是認知，而是可以引發獻身的情意力量。這種引發獻身的熱情從何而至？頗值得探討。我們如果追溯馬克思主義的世界觀，不難發現他的學說的重點起於對宗教的批判。馬克思認爲宗教是異化的世界觀，宗教提供的完美意象乃是此岸世界被剝削的民衆無望地投影於彼岸的天國所致，所以彼岸的祕密就在此岸本身，對彼岸的批判的實質內涵當落於對此岸的批判。馬克思的宗教異化的觀念來自費爾巴哈（L. A. von Feuerbach），費爾巴哈（1995）的《基督教的本質》（*Das Wesen des Christentums*）的異化學說將宗教的彼岸性還原到此岸性來，此一宗教的批判深刻地影響了共產主義反超越向度的基本定位。馬克思之大不同於費爾巴哈者，在於他更確認宗教異化的此岸病因，也反對開出博愛那種人道主義的抽象藥方，他將批判此岸的關鍵因素建立在生產模式此經濟基礎上的階級史觀。

如果共產主義只是「科學的」真理，只是經濟學史觀，共產主義的魅力還不會那麼大。在資本主義發展初期，社會底層的民生極悲慘，此事或許造成共產主義的吸引力廣爲流傳，共產思想的傳布與社會的階級結構的兩極化有頗大的關係。社會階級的分析所以有益於革命行動，如毛澤東的《湖南農民運動考察報告》，即在此處。但我們翻閱中國共產黨黨史，不難發現參與共產主義運動的人，尤其是領袖級人物，如毛澤東、朱德、劉

10 民國篆刻名手方介堪爲毛澤東的秘書田家英刻有一印，文曰「理必歸於馬列」。印文參見陳烈（2002: 131）。在冷戰年代，此印文當是許多共產黨人的共識。

airiti

少奇、周恩來、鄧小平等人多為知識人。即使作為共黨主幹的軍隊，其階級結構亦然，中共革命成功後由黨中央頒發的十大元帥，其中固然有彭德懷這樣出自農家者，但多數可以說都是知識分子，他們顯然不該是首先被共產主義理想吸引過去的人。誠如許多學者一再表達過的，共產主義極像俗世界的宗教，它的教義、組織、領袖多可在教會中找到類似點。知識分子由於掌握了知識，所以他有可能比一般的無產階級人物更容易受到共產主義的吸引，共產主義的致命的吸引力與人的宗教情感的向度有關。

筆者認為宗教性本來就是人性本質的成分，人或許不會只是宗教人，但宗教性總是人此種屬很重要的成分。宗教情感是打不死的，它受挫折了，即會以各種不同的形貌自行轉化。當馬克思作完此界的批判，將彼界異化的美景帶到人間來，化作政治、經濟學的議題。再回到彼界的批判，筆者認為馬克思對宗教的批判除了批倒彼界的幻象外，它也將彼界的宗教的魔力帶到世間，化作歷史目的論的構造。這種難以意識得到的宗教意義感和一種歷史理性的必然性結合，即會附身到奮鬥的共產黨人的身上去。共產黨人在共產主義的世界觀中找到宗教性的依託，聖靈所至，歷史斷成聖／俗兩橛。聖歸共產黨，俗則化入共產黨外的塵沙世界。共產黨人坐於歷史必然性的彌賽亞式王座上，批判共產主義之前的一切歷史階段。

毛澤東身為共產黨人，他那些偉大的大時間或非時間話語來自於共產主義的歷史目的論，應該是可以確定的。但既然說及「必然性」一詞，「必然」是理學的老詞彙，我們或許可以於此偵伺共產黨人與中國傳統的連結。論者論青年毛澤東的思想時，常論及他與理學的關係（李澤厚1987），筆者也認為上述毛澤東這些話語似曾相識，它也是講理的，而且其理可以講到「沛然莫之能禦」。公理是民國時期曾經相當流行的一個術語，共產主義的理念也被視為一種公理，公理的直系祖先當可推至程朱理學的性理觀念。性理的特點即在於它的「能然」、「必然」、「當然」與「自然」（陳淳1973: 16b），帶著「能然性」、「必然性」、「當然性」、「自然性」的理對於此世的事、氣、物云云，帶有徹底的規範功能。理先於氣，而且理生氣。共產黨人論及共產主義的理念時，排除了任

何的偶然性，可能性與必然性合而為一，動能（能然）、道德（當然）、存在（自然）內在於共產主義理念的必然性中，它等待的只是時機。革命的因素齊全時，理念自然就會呈現。就思維方式而言，我們可找出從共產主義到理學間的連結，也可找到毛澤東與他的岳父民國理學家楊昌濟的連結。

理學在宋代興起的一個重要的意義，我們可以說它提供了主體內的「必然性」、「自然性」的客觀依據；也提供了「能然性」、「當然性」的主體面之應然意識。主客充盈，漢唐儒學欠缺的心性論主張至此得到了補足。理學興起以後，中國思想史上才有完整的三教論述，鼎立相抗，因為理學提供了宗教該有的功能，而又不失儒家特有的人文精神的關懷。理學在新文化運動的浪潮中幾乎滅頂了，但理學的變形事實上還是此落彼起的，形上的義理的必然性也可轉為認知性的客觀法則的必然性，也可演變為人文世界中情理的必然性，最接近「理」的必然性而且威力也最大的一次展現即是共產主義運動。正是在必然性的歷史目的論的推動下，共產黨人（尤其是毛澤東）從言論到行事，才會有幾乎撐破歷史時間容度的那些偉大話語，自從盤古開天地，三皇五帝到於今，沒有比共產主義承諾的人類遠景更偉大的了，新的時間開始了。原來提供意義價值定位的三教被歸為封建遺毒，被共產黨打敗後，它的宗教功能即詭異地由這個反宗教的政黨所吸收。

三、重新界定「人民」與「共和國」，告別自由主義

由現在的中國反省1949年革命的中國，其反差之大是很令人玩味的。自從鄧小平實行改革開放政策以來，中共不管在對外政策、對資本主義體制或對傳統文化的態度上，都發生急遽的轉變，中西之間的面貌相對模糊，雖然筆者相信本質性的差異還是存在的，也就是現在中國的問題在根源處和1949年中共建政時的情況沒有兩樣。1949年共產主義革命，中共打造了一個旗幟鮮明的共產中國，共產黨反自由主義，反中國文化傳統，主

張武裝革命的暴力路線，不管在理論或在實踐上，都是清清楚楚的。共產黨取得政權以後，知識分子不可能再像以前一般地過生活，稍微敏感的知識分子都已有此預警。

然而，共產主義革命不同於中國歷代的造反者，在於它有強烈的意識型態，它不只要以力服人，也要以理服人，而且還有一套改造思想的機制。中國共產黨既善於操控政治語言，但也極不掩飾自己的意圖。從1949年以前的舊中國走進革命新中國的知識人，需要面對全面性的新局勢，但他們首先面對的，就是重要的政治語言的含義都變了。曹禹在1950年，也就是社會主義革命成功的隔年，曾批判自己的小資產階級出身的習氣，他說自從稍微懂得「階級」這兩個字後，才知道「原來『是非之心』、『正義感』這種觀念常因出身不同而大有差異。你若想作一個人民的作家，你便要遵從人民心目中的是非。你若以小資產階級的是非觀點寫作，你就未必能表現出人民心目中的是非」。總而言之，「思想有階級性，感情也有階級性」（曹禹1985: 62）。階級性決定了是非的標準，也決定了語詞的意義，劇作家曹禹面對了一場非常戲劇化的語言革命的變化。

二十世紀中國最負盛名的中國哲學家與中國哲學史家馮友蘭也面臨語言溝通的障礙，當清華大學的共產黨人質疑他「這是個思想問題」時，馮友蘭（1984: 134）甚不服氣，「後來才知道，解放以後所謂的思想，和以前所謂的思想並不完全一樣」。他甚至連「哲學家」這稱呼都不敢用，認為只有像毛澤東這般創造思想價值的革命者才可使用，他自己最多只能算是哲學工作者（ibid.: 280-283）。經過多次溝通的挫折後，他後來下了總結：「在當時我同共產黨接觸的時候，雖然說的都是一樣的字眼，可是各有各的了解，往往答非所問。在解放之初，許多知識分子都有這種情況。」（ibid.: 134-135）

語言是思想的器官，語言與主體同根而發，沒有無語言的思想，也沒有沒有思想的語言，洪堡特（Wilhelm von Humboldt）在語言學史上所以居有承先啟後的關鍵位置，重點即在上述所說。¹¹中共改造字詞的舊義，賦

予重要詞彙進化版的內涵，顯示這個政黨獨特的意識型態的宰制作用，它要在靈魂深處鬧革命。語詞的內涵改變了，主體的性質也就改變了，社會的價值體系也同樣跟著改變。因為語言是社會性的，每一個重要的詞彙都濃縮了一個文化系統的歷史積澱與價值取向。雖然，改造語言，賦予重要語詞新義的現象或許不僅見於中共，可能二十世紀一些帶有強烈意識的極權國家都作過類似的事，卡西爾（E. Cassirer）在二戰結束前所寫的平生最後一部著作《國家的神話》（*The Myth of State*），他對集權主義（尤其納粹）在二十世紀的興起有極深的反省，他反省到扎根於人類意識與文明深處的神話意識的作用。在此書的最後一章，他反省到納粹如何掌握德國的命運時，說道：

如果我們閱讀最近十年出版的任何種類的德國書籍時，我們會驚訝地發現，我們已讀不懂德語了。新詞被人杜撰，即使舊詞也改變了原意，它們的意義都發生了深刻變化。這種意義上的變化是以這樣一個事實為根據的，即這些詞語昔日是在描述、邏輯、表意的意義上被運用的，而今卻被當作咒語——一種注定須產生某些效果、激起人的某些情感的咒語來使用。我們通常的語言是用來表達意義的，但這些新造詞語卻是用來激發情感的。（卡西爾 1988: 317）

卡西勒還引用到當時一部新書《納粹德語：當代德語運用詞彙》（*Nazi-Deutsch: A Glossary of Contemporary German Usage*），此書顯示納粹時期的德語完全籠罩在一片巫術的氛圍中，沒理可講。

借著改造詞語以改造真實，再借著改造真實以改造語言使用者的認知，這樣的精神革命工程或許是二十世紀極權國家的共法，卡西勒的用語如果運用到中共的統治，應該也是一體適用。但中共的案子顯示它似乎相當有效，思想改造就是個重要的指標。中共在革命成功後，曾經發動過大規模的知識分子思想改造運動，藉以「醫病救人」。思想改造的方向自然指向知識分子的共產主義化，與農工打成一片的無產階級化，但也可以說是適應舊詞新義的過程。許多案例顯示知識分子是可以改造的，¹²他們

同時期有關的比較語言研究），收入洪堡特（2011）。

12 如清華大學社會學者潘光旦的思想就是個頗有參考意義的案例，參見底下兩本生動的分析：楊奎松（2013）《忍不住的關懷——1949年前後的書生與政

樂以接受新定義的「民主」、「自由」、「人民」、「道德」云云。改造字典的文義，賦予政治的新義，舊瓶裝新酒，實質上就是重新界定人與社會的定義，這是上帝才有能力作的工作。這樣的現象顯示中共這樣的政權帶有強烈的宗教性的權威，它們掌握了終極的真理，不容許歷史有別的路可走，連已退入歷史的語義也要為新時代服務，它們要從字典中爬出來，改造後再重新登場，為人民服務。語言已隨共產黨人進化到新民主主義階段，共產黨人不允許人民對這些舊詞新義有異議的聲音。

中共在「一九四九」革命成功後，曾大規模地發動知識分子的思想改造運動，也實施了語言的改造運動，偉大的革命政黨不只要治病救人，也要治病救語言，而且治療率很可能不差。人的思想扎根於語言，語言的根源極深，可以說與靈魂同在；而語言的意義幾乎只有在全體性的語言系統中才可找到恰當的定位，牽一髮而動全身。但中共居然能深入其境，改造成功，可見其底氣之厚，技巧之精緻，¹³如果不是唯物史觀提供了一套相當完整的配套措施，我們很難相信共產黨人可以先說服自己，再要求人民。中共改造語言是全面性的，但擒賊先擒王，它最核心的改造即是從國名的「中華」、「人民」、「共和國」的概念一一改造起。

如果以「中華人民共和國」一詞作為思考的核心，我們發現當中共高舉「人民共和國」的旗幟時，它對「人民」、「共和國」的內涵即要重作定義，事實上也就是對源自近世西方歐美的「主權在民」、「民主政體」諸說作刮骨洗髓的改造。「主權在民」自從晚清的王滔、康有為、梁啟超、嚴復提倡以來，它已變成了近世中國各主要政治力量共同接受的主張。但中共透過階級史觀的視野，發現了（也可說是建構了）更高發展的共產主義社會的歷史階段。毛澤東的新民主主義時期即是為了達到共產主義社會而準備的過渡階段，新民主主義源於對三民主義的民主主義的揚棄，毛澤東在新舊兩種民主主義之間，作了巧妙的連接與脫胎換骨的工

治》。聶莉莉（2018）《知識分子的思想轉變——新中國初期的潘光旦、費孝通及其周圍》。

13 延安整風運動即是代表作，參見高華（2014: 187-242）〈延安整風運動中的思想改造、制度創設與政治運作〉。

作。新民主主義下的民主不是對泛泛而論的人民開放的，原則上只有以農、工為代表的無產階級才是合格的人民。如果在一般民主社會，公民權的獲得是人與生俱來的權力，被剝奪公民權是公民違反法律時公權力介入才形成的例外。在人民共和國內，公民權的概念是和階級的成分綁在一起的，無產階級才是上帝的選民。無產階級所組成的國家自然要由無產階級的代表所「專政」，這是一個無法以和平演變改變的政體。

連「人民」、「共和國」的概念都改變了，「一九四九」共產主義革命帶給中國社會最大的作用之一，乃是這個新時刻的到來意味著它與以往時間的斷裂。落實到具體的情境，也就是從維新、變法以至民國成立以來，中國社會一直追求的憲政民主基本上是錯誤的，它需要被批判。就在《時間開始了》此詩中，胡風以慷慨激昂的語氣宣示人民共和國與以往的現代轉型的模式都不同，更恰當地說，以往的政治模式都是錯誤的，當今的政治術語都需要拆開它們的後臺，重作界定。胡風寫道：

這不是「自由」、「平等」、「博愛」的集合／滾你的吧／你這個西方的大謊和啞謎／你們彼此欺騙／你們彼此屠戮／你們剝削兒童婦女／你們製造了世界戰爭／你們瓜分了美、澳、亞、非／最大者最貪婪／最大者最橫行／最大者最無恥／偽造了那個資本國家／偽造了那個資本國際。（胡風1999: 268-269）

共產黨人不忘粗俗，語言的粗俗化是共產主義革命後的一項特色，「滾你的吧」是符合無產階級者的文化的。詩中所說自由、平等、博愛是法國大革命標誌，是傳入中國的現代政治的主要內容，孫中山的《三民主義》也是建立在此基礎上的。但共產黨人看自由、平等、博愛，就像他們看個性、民主一樣，這些美妙的詞彙都是過去式的而且是有毒的，因為它們建立在資本主義的世界觀上。下層建築不對，上層建築自然不穩，全體建築不對，只能拆掉重建，它們全體都要被否定。

胡風詩中所表述的對歐美自由主義口號的厭惡不是詩人個人的私意，而是整體共產黨人的共識。對現代歐美自由主義的政治理念的揚棄不是始於「一九四九」，也不是僅見於政治領域的論述，更大更激烈的戰場其實見之於革命文學的領域。共產主義革命異於一般的革命之處，在於它

有很強的意識型態戰場的想法，要屈服敵人槍砲之前要先以語言征服敵人的靈魂。中共在1949年軍事革命成功之前，早已在意識型態戰場取得了輝煌的戰果，意識型態戰場之大者在於「從文學革命到革命文學」這段的歷史過程。文學革命意指由胡適、陳獨秀他們發起的新文學運動，新文學運動強調人的發現、個體的價值、市民社會型態的情感等等。革命文學以郭沫若、成仿吾等人為代表，他們強調真正的人性不是個體性的，而是階級性的，階級性的人才是真正的人，真正的文學素材存在於農村、工廠、部隊，反映階級人性史觀的文學才是真正的文學，此文學可名為革命文學。

在馬克思整體性哲學及必然性的歷史演化史觀下，自由主義被否定是內在於共產黨人的歷史觀的構造內的。而在中國革命的處境下，被否定的自由主義只能被視為敵我矛盾看待。即使受到共產黨人高度禮敬的孫中山與魯迅，如果圖窮匕見，一定要攤牌的話，他們也要服從於共產主義的意識型態，也要服從中國共產黨規劃下的人生位置。¹⁴在共產黨人掌握真理的前提下，凡1949年之後留在大陸的自由主義者都須自我檢討，自我檢討可比天主教的告解，而凡國外返國者，原則上都需表懺悔之意，才可進入這個新時間到臨的革命場域。這些種種看似匪夷所思之事，以共產黨意識型態衡量之，毋寧是合理的措施。共產黨人將這種強迫的行為視為醫病救人，一種更大的仁政，他們絕不是口是心非，這毋寧是共產主義意識型態必然的發展。

共產主義在1949年勝利的意義，就是否定了建立在西方古典傳統上的自由、民主、博愛的概念，也否定了民主制度的可欲性。西方的自由主義通常可向上溯源至古希臘，往下則可溯至歐洲的洛克（John Locke）、休姆（David Hume）、孟德斯鳩（Charles de Secondat Montesquieu）等大師。這

14 毛澤東、郭沫若都提過共產主義革命成功後，如果魯迅還活著，該如何安置他的有趣說法。牛漢回憶錄《我仍在苦苦跋涉》記載，1949年或1950年夏天，有讀者向《人民日報》提問：如果魯迅活著，黨會如何看待他？收信人李離覺得大哉問，此信最後轉至國務院文化工作委員會主任郭沫若處，由郭答覆，郭回答：魯迅和大家一樣，要接受思想改造，根據改造實際情況，分配適當工作。參見牛漢（2011: 102）。不同的訪問者，毛澤東和郭沫若的回答竟如出一轍，有可能這個問題在中共高階之間有溝通過，或者早就有了默契，所以不需溝通即可取得共識。

些帶著古典人文精神以及宗教內涵的文化在階級史觀的觀照下，全是建立在虛偽意識上的構造，全需要被推倒。西方的自由主義堡壘既倒，這個堡壘從晚清以來逐步建立的海外基地，不管是王韜、嚴復的，或是胡適、俞平伯的，甚至梁啟超、孫中山的，也不能不退入過去，走進歷史檔案。共產主義革命時刻到來，自由主義即當告別中國，掛上謝幕的布條。百年來發展的歷史到了「1949/10/01」這個時刻，轉入另一條軌道，此一時間點既是以往歷史發展的目的，也是對以往歷史的否定。

「一九四九」的時間開始了，乃因「一九四九」之前的時間結束了，共產主義政權的成立和整個中國近世現代化的政治工程斷了線。共產黨人領導的中華人民共和國原則上不是歷史最終的目的，革命勝利當時是新民主主義時期，這個時期仍允許民族資本家與小資產階級這「兩張皮」存在。即使由新民主主義走上了共產主義時期的大道，歷史會如何發展，也難講。誠如毛澤東一再講的，歷史總是矛盾發展的，誰能知歷史的終極呢！但落在現實上，共產主義是所有政治理念中最先進的理念，它的結晶——中華人民共和國是一切政體與國體中最傑出的案例，所以共產黨領導人才有底氣喊出四個堅持，無產階級專政與中共的領導永恆不變。歷史終結了，中華人民共和國會以自在且自為的方式，完成不變中的變化。從1840到1949年的烈士可以安息了，因為共產革命已幫助他們完成了心願，這些先行者的思想對爾後的共產主義建設雖然不會有多大的意義，但他們在歷史階段曾有過貢獻，還是值得禮儀式的紀念的。

四、重新界定「中華」，告別封建中國

1949年的共產主義革命的意識型態及運動策略是由馬克思、恩格斯、列寧、史達林提供的，中共曾長期以俄為師，毛澤東自居為馬、恩、列、史的學生，天安門上曾長期高掛馬、恩、列、史的肖像，全世界無產階級聯合起來。這個長期固定的中華人民共和國的形象之所以會成為固定的形象，乃因共產黨人是以隱瞞自己的政治意圖為恥的，陽光底下的顯像即是

airiti

本質。共產主義從理念變為實際的政治力量，它代表從歐洲精神衍生出來的理念反過來對歐洲文化母體的否定，這種對西方文化的否定精神到了中國共產黨人手中，愈發明顯。「一九四九」共產主義革命之所以為特別的時間，即在於它對源於西方自由主義而後成為民國政壇的主流的政治路線的否定。中共開國後，所以不久即有大規模的反胡適運動，可說是「共產主義在中國」自然衍生的結果。

如果「人民共和國」完成了對「主權在民」與「共和國」兩概念的改造，也完成了消除自由主義的工程。我們不會忘掉，中共黨人透過「中華人民共和國」也完成了「中華」一詞的改造，並同時完成了對封建主義的清洗。中國的現代化行程如果起源於鴉片戰爭的話——許多歷史教科書，包括毛澤東的〈人民英雄紀念碑文〉都是這麼說的——那麼，我們看到比較重要的現代化工程的思潮，從曾國藩、李鴻章的自強運動，到康有為、梁啟超的維新運動，到清末張謇、湯化龍的立憲運動，到清末民初孫中山、章太炎的革命運動，這些運動的性質有很大的差別，主事者的能力與視野也不等。但這些進步的思想家活在中國文明深受衝擊而尚未解體的年代，他們討論中國的現代化轉型時，自然而然地就有立足於中國土地上這個不言而喻的基礎，因而也自然而然地形成了中西交融的有機視角。晚清立憲派大將張之洞有「中學為體，西學為用」這樣的語彙，這組名言反應了晚清開明知識官僚對中國現代性的想像。

如果從「體用」一詞的詞語史來看，張之洞的名言自然是有語病的，體用打成兩橛，體不能起用，而要藉西學以為用。但如果我們知人論世，以意逆志，「中學為體，西學為用」這組話應該表示對新知識的吸收要建立在吸收者的文化土壤上，兩相配合，才可達到概念的融合，並形成具體可行的步驟。不管在滿清的官僚如曾國藩、李鴻章、郭嵩燾、張之洞等人，或在橫跨清末民初的張謇、康有為、梁啟超等人，或在更具現代世界性格的孫中山等人身上，我們都可以看到這種寬宏的想法與中西融合的穩健立場。陳寅恪、徐復觀也都相當同情張之洞的主張。¹⁵

15 陳寅恪曾自道：「平生為不古不今之學，思想囿於咸豐同治之世，議論近乎湘

陳寅恪、徐復觀等人對體用論的用語並不陌生，他們同情張之洞的主張，值得深思。他的同情是有道理的。事實上，對於張之洞體用論的用法，我們沒有理由一定採用程朱理學的用法，我們也可採用與張之洞有地緣關係的王夫之的用法，王夫之的體用論的特色正在於即用見體，有器才有道，體／用、道／器有互相轉化的關係，而不是以體併用。如果體用處在變動的交互過程中，體固是存在的依據，但體的本來面目卻有待於用的出現，它才能彰顯。就像王夫之喜歡引用的：體用相函，體以致用，用以備體。¹⁶有形而後有形而上，有車才有車之道。他的思考方式移之於中西文明的交會，我們可以說正因有西學傳過來的用，我們才可了解提供西學之用的中學的本體。

建立在中華文化土壤上的中西混合的現代化工程原本是道光、咸豐以來，儒者論政時秉持的方向，在實踐的過程中，自然有不少的矛盾、衝突，甚至暴力的案例。但大體說來，前波與後波的運動間總有中華文化土壤作為銜接的利器。這種似迂遠而實穩健的行徑到了五四以後，遂發生了急遽的轉變，這個轉變的發生自然也是內外互動的結果，而且也有演變的過程，不能單單指責任一方。但如果我們以「五四」或《新青年》當作象徵的符號，「建立在中華文化土壤上的中西銜接」之路線確實被拋棄了，對傳統越來越採激烈的批判，而且暴力路線的主張越來越明顯，「全面性的反傳統」遂成了五四運動以後新文化運動重要的標誌。學界論及五四以下新文化運動的開展時，對於民國新文化運動「全面性的反傳統」之說有極高的共識，而眾所共知，全盤性的反傳統運動受到共產主義極大的刺激，這個刺激反過來又激化中國的共產黨人更激烈的全面性地反傳統。中共執政以後，一連串地破舊立新，以至發展到文化大革命，這條暴力路線並不是憑空生起的，它是民國新文化運動極自然的發展。這種極自然的

鄉南皮之間。」參見陳寅恪（1982:252）、徐復觀（1980,2001）。

16 王夫之云：「是故性情相需者也，始終相成者也，體用相函者也。性以發情，情以充性，始以肇終，終以集始，體以致用，用以備體。」參見王夫之（1988:1023）。形一形而上、道一器、體一用這些重要的形而下／形而上對舉語彙的內涵乃是相涵互發，此義在王夫之著作，尤其注解《易經》的《周易外傳》中常見，王夫之既保存了形而上學，但形而上學和人文文化成的事業又不隔絕。

「全面性反傳統」如果與世界各文明的現代化工程相比較，其實是很特殊而且也不自然的，我們極少看到民族主義特別高漲的古文明子民竟然以摧毀傳統文化作為民族新生的標誌。¹⁷

但共產黨人確實是以摧毀傳統文化作為民族新生的標誌，而他的中華民族的認同又是建立在這種瓦解傳統文化，尤其是儒家文化的價值上的。共產主義作為五四新文化運動中的一支預流，它既承反傳統文化的風潮而興，而又大規模地加碼反傳統的成分。毛澤東以及主要的中共黨人在形式上多有「從孔夫子到孫中山」，吸收精華，淘汰渣質之言。但事實上，他們極少表示吸收精粹之意，因為他們的眼睛即使沒有像狂人一樣，到處看到的多是「吃人的禮教」，他們大概也不太容易看到太多不是吃人的禮教。文革期間，毛澤東（1990）評郭沫若的《十批判書》有詩言：「祖龍雖死秦猶在，孔學名高實秕糠。」這是毛澤東的真心話，以共產黨人之不守禮法，不畏暴力，以推動歷史加快行程為尚，他們怎麼會欣賞儒家的溫良恭儉讓的價值。毛澤東曾受過王夫之、曾國藩影響，而且身為理學性格人物楊濟昌的女婿，他成為共產黨人後，對中國傳統文化的精髓及其象徵孔子，卻沒有多大的敬意，因為他不會將歷代偉大知識人所了解的精髓當作精髓。¹⁸共產黨的執政記錄說明了一切，從共產主義革命到文化大革命批孔揚秦，這條共產黨人走出的路線應該是調適而下流的發展，所謂下流，意指它向下層的無產階級及其文化流動，這種交引日下的路線並沒有偏離共產黨的特質。

以共產主義本身的性格以及它處的時代氛圍，如果共產主義沒有全面的反中國文化傳統，反而是不合理的。長期主持中共文藝政策的掌門人周揚（1984: 283）在紀念魯迅逝世兩週年的一篇文章中，發揮魯迅精神（至少共產黨人認同的魯迅精神），他說中國封建勢力之恐怖：

17 參見林毓生（2019）、蘇曉康（2019）。

18 毛澤東對儒家傳統及孔子的負面態度隨時可見，如他將孔子和蔣介石並稱，視作負面的唯心主義的代表，認為他們的觀點作為反面教材，也是需要讀一讀的。參見毛澤東（1991e: 346）。他在〈批判梁漱溟的反動思想〉這篇失態的講詞中，罵梁漱溟，連帶也將孔子罵進去：「孔夫子的缺點，我認為就是不民主，沒有自我批評的精神……很有些惡霸作風，法西斯氣味。」（毛澤東1991f: 113）

這個統治的恐怖，還不只是在於它的政治上的極端專橫殘暴，同時更也在於它的思想上的極端黑暗野蠻。幾千年吃人的禮教，無數的「祖傳」、「老例」，這些支配活人頭腦的死人的力量，它們阻礙著民眾的覺醒，使他們陷於愚昧、迷信、自欺、奴隸的馴服的狀況裡而不能自拔，這種精神上的鐐銬，再加上由於災荒、苛捐、兵匪、官紳所造成的生活的重擔，這就把一般農民小有產者的群眾壓成完全麻木了。中國成了一個黑魘魘的死氣沉沉的國家。

我們很難相信這是代表中共文化理念發言人眼中的中國，周揚對自己所屬的文化傳統用語之粗暴已很難歸在正常用語的範圍內。即使個性一向比較平實的朱德（1952: 100）說的話雖然較平實，但仍是此意。他說：「在鴉片戰爭以前，中國幾千年的教育一貫地是封建主義的教育，其目的是培養封建制度下馴服的奴隸。」朱德用的是全稱命題，這個全稱命題所以沒有受到共產黨人的質疑，在於共產主義歷史觀的圖式下，中國王朝的文化即是封建文化，封建文化以儒家思想為代表，儒家所提供的道德即是封建道德，封建道德是要塑造一群馴服的奴隸。類似的傳統中國的圖像在中共黨人的文章中處處可見，他們有很強的傳統中國＝封建中國的印記。¹⁹

型塑傳統中國內涵的封建知識分子既然不可靠，作為強烈意識型態執行者的共產黨只能將創造歷史的責任交給農工階級的農人、工人，貧下中農與工人是推動歷史前進的主角。共產黨人的創造未來也可以說是發現過去，無產階級才是中國。當封建中國的封建文化被移走後，長期被壓抑的農工階級即從自己的階級變為自為的階級，無產階級透過革命收復了異化的本質，一向被壓抑在社會底層的眞中國乃告出現。在以往的論述中，中國是由儒家或儒、釋、道這些大傳統所代表的，它們是中華文化的具體彰顯。但共產黨透過階級史觀的眼鏡重新調光，他們看到無產階級才是中國眞正的內涵。掃掉以儒家為代表的封建文化也是「醫病救人」，不，「醫病救國」，眞正健康的中華民族從此站立了起來。

中共清算以儒家為代表的價值體系，視之為封建遺毒，一方面固然是

19 我們不妨再度聆聽胡風的聲音：「這不是群賢上壽／滾你的吧／你這東方的傳說／你們捏造綱常／你們捏造禮制／你們餐風飲露／最高者最抽象／最高者最無人味／最高者最最狡飾／美化了那個封建統治／美化了那個封建秩序。」（胡風1999: 268）文字很直白，但內容當是共產黨人的共識。

時代潮流使然，一方面更與共產主義的意識型態緊密相合。當共產黨人將整體傳統文化視作封建遺毒時，它摧毀了儒家的價值體系，就等於摧毀了整合整體傳統文化的總原理，樹倒猢猻散。儒家在傳統中國一向代表著一種溝通與調合各種文化勢力的價值體系，傳統知識有經、史、子、集四部的分化，儒家的價值意識因經學的一體多元，《尚書》、《春秋》通史部，《易經》通子部，《詩經》通集部，經學統元而又得以和史學、子學與集部溝通匯流，四部成了聲氣相通的有機體，馬一浮（1996）所以有六經統攝一切學術之說。在近世中國，儒家透過了三教的論述，而有良知統三教之說，有三教合一之論，完成了境內宗教對話的機能。不論在其他兩教中的儒學被安排在什麼位置，儒學在三教論述中自然就扮演了共法的溝通角色，三教不是以宗教戰爭的面貌呈現，而是三教鼎立且互滲的形式最為常見。在中西交流層面，儒家很自然地又成為天主教、回教入華主要的對話對象，並形成會通基礎。甚至科學這麼具西方文明特徵的知識，它進入中國，也是借自朱子學的格物窮理的途徑，所以其時的科學（science）有格致學的名稱。儒家在中國，就像洞庭湖在長江水系一樣，起了調節、匯通的功能。如果宗教領域有「公民宗教」的話，儒家發揮的正是典型的公民宗教的作用，儒家不管能不能被歸為宗教，它卻起了幾乎所有宗教都難以發揮的溝通各宗教及溝通各文化體系的功能。²⁰

具有公民宗教屬性的儒家在傳統中國隱然成為支撐社會文化活動的母體，它是文化活動所依託的遼闊大地。當共產主義以全稱否定命題的語言描述中國的文化傳統時，儒家被批鬥是合理的發展。「一九四九」共產主義革命建立了中華人民共和國，它的一個重要意義就是全面地重新定義「中華」的性質，因為儒家被打倒，封建文化也跟著被打倒，俱往矣。中國不再背負傳統的負擔，它是全新的處女地。「中華」不再指向中國歷代所重視的道之統緒，或者說文教傳統。「中華」指的是以新定義的「人民」，也就是無產階級的農民、工人所代表的小傳統文化為本質。新的中華文化的展現是全民向農工學習，全面地無產階級化，不是知識分子向

20 Anna Sun曾提儒家的公民宗教（civil religion）之說，梅廣先生（2019）反對公民宗教的提法。本文認為公民宗教一說可以保留，此義當另論。

農、工、兵啟蒙，而是知識分子向農、工、兵學習，就像歷年發動的下鄉勞改的情況。

1949年10月1日的共產主義革命產生了中華人民共和國，中華人民共和國的一個重要屬性，也可以說是最重要的屬性，乃是「中華」一詞內容的全面更新，「中華」不再指向五千年的文教傳統，恰好相反，「中華」被指認為與文教傳統距離最遠的社會底層：貧下中農；他們的生活習慣以及表現在歷史上的農民革命，這些才是「中國」的內涵，中華人民共和國要將這個顛倒的世界再顛倒過來，並在這個扶正的歷史土壤上，依馬列原理繼續加工，最後達到只有工人階級的社會為止。「中華人民共和國」即是全新的「中華」，全新的「人民」，全新的「共和國」。

五、什麼樣的中國？以新儒家學者分裂的選擇為例

興亡自古尋常事，但歷代的朝代更替，很少像共產中國這樣赤裸裸地將傳統中國的主流價值系統視為完全負面的封建文化，而且以埋葬它為職志。但很獨特地，二十世紀中國的知識人，甚至有些是以傳統的三教價值為主軸的文化傳統主義者，面對此亙古未見的巨變，或只能靜觀其變，甚或改變立場以迎合之。因為中共的建政和歷代朝廷不同者，在於它有強烈的意識形態的加持，對於社會型貌與歷史演變有一套完整的世界觀加以解說。中共除了是武力戰場的獲勝者外，它也是意識型態戰場的贏家。中共強烈的意識形態的性質和傳統起兵造反者運用的理念工具，如民間宗教或春秋大義等等都不一樣，它和傳統的決裂相當徹底，它提供了另一套的世界觀與話語系統。

理解「一九四九」共產主義革命的困難，在於共產主義革命的內涵彷彿是待解的密碼，答案只存在於共產黨人保存的密碼字典裡。中共改變重要詞彙的舊義，賦予新內容，實質的意義也就是提供了另類的世界觀或真理的標準。就活過「一九四九」巨變的知識分子而言，他們所面臨的處境即是在新舊兩種語義之間的轉換，最根本的就是在「中華民國」與「中華

airiti

人民共和國」這組彌近理而大亂真的概念之間作調整，以適應新的局勢。本文即以新儒家學者為例，他們同樣要面臨中華人民共和國與中華民國的選擇，這兩個概念的名稱相近，內涵卻極不同，新儒家學者的政治選擇也可以說面臨了兩種語義的解釋問題，第一代新儒家學者與第二代新儒家學者最後分裂了。本文論「一九四九」兩場歷史巨變的意義，實質上是接續民國新儒家學者的觀點而論，筆者即以他們為例，探討「一九四九」兩場巨變的意義。

筆者在偶然機會，看到一批信札，內容與1949年前後的新儒家學者相關。這批信札的主角是1949年後業已渡海的唐君毅、牟宗三、徐復觀與其時遁居嶺南的業師熊十力。熊十力面對1949年這場亙古未見的革命，該何去何從，內心充滿了焦慮。他所以遠行至廣州，即是想遠離即將到來的新政權的統治。唐、牟、徐三人爲了其師的行止曾反覆商量，也絞盡了腦汁。熊門師弟對共產黨極度不信任，情見乎辭。熊十力後來雖然北返，沒有選擇同他的三位傑出門生乘桴渡海，但欲去還留，欲語還休，其間的掙扎可說是心力交瘁。一生未曾出過國，幾無外文能力可言的熊十力甚至連到印度講學，到美國講學，遠離華夏，都考慮過了。在八表同昏、赤焰颯天的1949年，任何學者個人的去留都不是簡單的事，新儒家學者更認爲是事關個人身家性命與民族生命的大事。相對於其他學者的燕處安居，靜待新運來臨，新儒家學者的抉擇特別值得重視。

1949歲末，熊十力對出國與否，舉棋不定。面對近世中國未曾有之巨變，熊十力顯然處在極度的煎熬中。有些書信，顯示他的情緒相當不穩定。信中，他恨國府爛鐵不成鋼，責難之言不時有之。但對共產黨的不信任卻更是根深柢固，情見乎辭。尤令人難過者，見於下面一封信札，內容如下：

世道至於無死道，而人道乃真窮矣。船山、亭林、念臺諸公，或生或死於明季，皆易爲。我輩今日，乃真無以自靖，老夫真苦矣！然老夫自定有不易之矩焉。將來學校不能容余說所欲說之話，而或容吾說其勉強可說之話，吾當教書，冀存一分種子也；如必迫吾說所不可說之話，則必不入學校，或餓死亦聽之安之。如可容身社會，過苦日子，隨大化遷，則亦無不可。如不容爲

此，則亦死耳！死爲自靖之事，當有義在。是則老夫所早自計，所必持而決不易之道也。²¹

「殺身成仁」、「捨生取義」是儒門成德之教，是君子之教，但雖是教義，頗難實行，用以自勵固可，卻不宜常掛口中以要求人。面對「一九四九」的變局，熊十力竟興起「死爲自靖之事，當有義在」之感，可見其時心情之沉重。然而，此封信最動人心魄者，莫過於「世道至於無死道，而人道乃真窮矣」之說。在歷代儒者所作的終極抉擇中，情形誠然有極爲艱困者，熊十力所舉的劉宗周（念臺）即是極顯著的例子。劉宗周絕食二十日，前幾天尚喝水，後十三天滴水不入，直至油盡燈枯，在學生、家人環繞中，從容走完一生，其抗爭效果極強（劉洵、姚名達1997: 545）。絕食之事誠然艱難，但明清易代的價值選擇之義理極分明，明亡不只是「亡國」，也是「亡天下」，「明亡」是連著堯舜禹湯周孔以降的道統一併喪失掉。對劉宗周這樣參透生死場、手握乾坤殺活機的大儒而言，是非判斷不難，行動也很果決，不會有太多的遲疑。從熊十力的眼中看來，這就是生有生道，死有「死道」。

但「一九四九」的社會主義革命在傳統中國素無前例，文化傳統主義者面對它，很難從前賢往聖的案例中，找到效法的模型。這場二十世紀中國最重要的革命，其性質固然可以說是農民革命，農民革命在中國有很長的傳統，但歷代的農民革命從來沒有發生這麼強的意識型態作用，也沒有起過這麼強烈的獻身情感。「一九四九」革命立下的政權是依西方意識型態立國的政權，從主導的馬克思列寧主義、鐮刀斧頭的象徵符號、「人民共和國」的稱呼、早期向蘇聯一面倒的政策等，無一不顯示出這場革命的外國輸入性質。但外來的因素不能決定這場革命的性質，因爲它的基礎建立在沉甸甸的黃土地，久被疏忽的農民階級第一次光明磊落地被賦予創造歷史的角色。農民與土地不可能不是重要的中國元素，中國以農立國，農民卻未曾被傳統的知識分子挖掘出他們的價值，反而是共產黨使他們走向自爲的存在。

21 參見熊十力（2001a: 606-607）〈與唐君毅、錢穆、徐復觀、胡秋原、牟宗三、張丕介〉。此信札原件參見嘉德拍賣公司2016年秋季拍賣會目錄《筆墨文章：信札寫本專場》。

「一九四九」共產主義革命的手段極血腥，共產黨人從不諱言暴力，他們毋寧是相當讚美暴力的，列寧、毛澤東皆有明言。我們不能不正視素樸的農民革命的殘酷面，卻不能不承認它有極偉大的理想，農民真的有可能被調撥出他們的積極性了。

共產主義革命是距離中國傳統最遠，卻又與中國土地最近，兩者糾葛最深的一場革命。顯然，只從西方輸入的意識型態的角度切入，我們無法理解中共在「一九四九」的魔力是如何產生的。中共的勝利不只是政治的勝利，它也是道德的勝利，熊十力（2001a: 606-607）的說法是：「彼有思想，有學說，有為其所據之正義，而公憤且歸於彼矣！」他這裡說的「彼」即是中共。真理在彼方，此方的儒者要覓得道德勝利的死道，亦云難矣！

熊十力在1949年末所以那麼痛苦，最後卻沒有和他的學生南下港、臺，反而選擇了北上上海。代熊先生想，可能因為懷鄉愛國，年紀老大又憚於遠遊離居，國民黨政權則早已失掉民心諸項理由，這些原因都有可能成立。但這些原因事先都可以想像得到，構不成他踟躕徘徊的理由。熊十力一生和國、共兩黨都沒有明顯的瓜葛，不必避政治之諱，他1949年歲暮的舉止應該是有深刻的理由的。筆者認為最深刻的理由是他的個人處境與中國的農村、農民特別容易起共感，這種來自生命底層的存在感呼喚普遍見於新儒家學者，他們都遠都市而親鄉村，梁漱溟與熊十力特別明顯。另外，就是他的哲學理據以及他對中國社會的觀察，都和中共的理念有相反而又似有相通之處，這種相反的定位使得他和中共不可能站在同一陣線上，但某些的相似又使得他自認可以和共產黨的理念相容，甚至於自認為可以轉化共產黨。²²

熊十力哲學和馬列唯物史觀大不相同，熊十力哲學帶有濃厚的心學成分，這是非常明確的，中國馬克思主義者面對熊十力，大概也很少人會將他視為同道。熊十力晚年偶爾發出對唯心論的批判以及對唯物論的同情，

22 熊十力的晚年著作如《原儒》，其批判傳統甚至批判孟子的孝道思想，已超過一般的儒家可以理解的範圍。牟宗三認為其意乃在轉化共產黨，此意聞之牟先生。

不免令人有調整立場之感。然而，熊十力對唯心論與唯物論的解釋，原本即有自己的理據，他完全不需有亮麗的轉身。熊十力的哲學著作從早年的《新唯識論》以至晚年的《乾坤衍》、《明心篇》，心學的成分極濃，他的本心不只是意識的底據，也是乾坤的根基，這都是很道地的陽明義，《明心篇》所說即為此義。然而，熊十力所明之心，重點不只在道德意識，更在宇宙本體義，他的哲學的系譜不是依孟子—王陽明一系，而是依《易經》—王夫之一系建構而成。他的哲學是貫穿心、物兩者的體用論，而不是道德主體論的心學，這是很清楚的。熊十力也自言自家學說接近泛神論，²³泛神論與唯物論的關係原本即是「彌近理而大亂真」，面貌極像，史賓諾莎與王夫之哲學解釋的分歧即是個著名的案例。嚴格說來，熊十力不當屬於心學，而當屬於《易經》傳統的本體宇宙論之學，或者可稱作道體論之學，甚至可逕稱作道學。²⁴熊十力在「一九四九」之後對唯心論與唯物論的論述，不管語言的輕重如何，其實與「一九四九」之前沒有根本的變化。但泛神論與唯物論之間的「邪惡兄弟」關係，使得熊十力在1949年之後，仍得以不負本心地在兩者之間互換語義。

在政治社會領域，熊十力與中共之間的曖昧情況再度顯示出來，中共對中國傳統（尤其是儒家傳統）幾乎全面性地否定，造成海外新儒家與中原新主人之間的根本矛盾，這種矛盾其實也見於共產黨與第一代的新儒家學者之間，但後者的矛盾中還存有些獨特的親和性。熊十力當然無法接受中共對傳統文化的全盤否定說，但熊十力異於他的海外弟子者，其中一面在於他空想社會主義的傾向特別濃厚，對中國秦漢以後的歷史的價

23 如言：「所謂真如，又近泛神論。吾固知佛教徒恒推其教法高出九天之上，必不許泛神論與彼教相近。實則義解淺深及理論善巧與否，彼此當有懸殊，而佛之真如與儒之言天、言道、言誠、言理等等者，要皆含有泛神論的意義，謂之無相近處可乎？須知窮理至極，當承萬物必有本體，否則生滅無常、變動不居之一一現象或一一物，豈是憑空現起！」參見熊十力（2001b: 416）《摧惑顯宗記》。

24 《宋史》立有〈道學〉傳，「道學」一詞類同「理學」，此自是「道學」舊義。但我們如從道字弘大，貫穿一切存在而言，「道學」一詞更適合指向張載、王夫之以本體宇宙論為核心的學問。本體宇宙論之名亦可以「道體論」名之，道體論恰可與陸王「心學」所代表的心體論，程朱「理學」所代表的理體（性體）論鼎足而三，這種分類更符合理學系統的光譜。參見楊儒賓（2019）。

airiti

值定位極負面。熊十力認為先秦中國原本具有現代社會合理的內容，但秦漢以後的中國歷代學人對「民族」與「民主」的理解都出了大問題，成了「奴儒」，喪失掉孔子與大《易》的精神。所以他倡言革命，民族革命、民權革命，甚至也主張空想的經濟革命，以期框正歷史的走向。熊十力的歷史哲學往往建立在他獨斷的史觀上面，封閉性強，外人難以進入。熊十力的情況很容易讓我們聯想到康有為，雖然他對這位南海康聖人的印象並不佳；也很容易令人聯想到譚嗣同，兩人都站在以孔子為代表的儒家立場上，幾乎全盤反對秦漢以後的中國社會；但更重要地，他這種極富玄想的史觀使得他在自己的哲學與中共的馬克思主義之間，找到奇異的連接點。兩者都相信人類的歷史在資本主義、自由主義體制之後還有一個歷史目的地所在的社會主義階段，剝削必然死亡，平等終將雀躍歡呼，歷史終點的時代會真正來臨。

熊十力獨特的體用論哲學與批判的外王哲學的立場，使得他自認為可以和中共的理念相合，他幾乎是「一九四九」之後唯一可以出版自己的哲學著作，也沒作過檢討的哲學家（郭齊勇1992: 270），情況很特別，可見中共當局對他的政治立場也可以放心的。而熊十力在1949年之後的著作中，也很蓄意地在兩者之間構造連接的橋梁。然而，根本的定位不同，當事者再怎麼彌縫，終究有相當的差異。馬一浮和熊十力在文革前，先後有「確乎其不可拔」²⁵的自誓之語，當時的上海市長陳毅（2001）面對熊十力這位難以歸類的思想家，終究也不能不承認「學術見解不能盡同，亦不必強求其同」。熊十力最後的歲月遇上了文化大革命，他於紅潮氾濫之際，受紅衛兵侮辱，整日以在上海街頭吶喊「中國文化亡了」作結，他的生命即終止於絕望的吶喊聲中。熊十力的結局雖然悲愴，但文化大革命畢竟是共業，全民遭殃。只是他對社會主義中國的歷史目的論的想像卻導致生命最後的吶喊，此一結局卻不能不說是極有象徵意義的事。

25 熊十力的一位學生曾引他的話道：「中國哲學會要我作委員，我和他們說：我是不能去開會的，我是不能改造的，改造了就不是我的。」並引另一段話語道：「馬一浮寫信給我，說他自己是『確乎其不可拔』，我回信說，我也是『確乎其不可拔』。」參見楊育清（1990: 66）。

airiti

在基本哲學立場與社會主義認同間搖擺，而給自己生命帶來極大困擾者尚有梁漱溟。同熊十力一道，梁漱溟也是第一代民國新儒家的代表人物。梁漱溟不同於熊十力者，在於他參與政治極早也極深，而他對中國的關心是從鄉村建設著手，不管在政治理念上，或實際的政治事務運作上，梁漱溟和共產黨人都有更深的連結。但梁漱溟一生重視以儒、佛心性論為代表的東方學問，視之為人生的真實與宇宙的真实，這種以心性論為核心情懷的價值定位和共產黨人的唯物史觀、階級史觀有極大的差異，梁漱溟期待的最終境界甚至已通到無餘涅槃、非想非非想的不可思議之境了。但落到政治領域，他同樣懷有某種天下太平的社會主義理想。「一九四九」共產主義革命成功時，梁漱溟其時彷彿局外人，靜觀時局的發展。毛澤東邀請他參與政府，以他當時和毛關係之密切，他仍覺得以在體制外為宜。接著兩年，他下鄉參觀中共的農村政策，發現到農民的精神狀態確實已激發出來，「中共在沒有階級區別的土地上實施階級鬥爭，因而獲得革命成功」，不能不成為他核心的關懷問題。後來他也參與了政協委員會的政治事務，並修正他原有的某些政治理念，後來又為農民問題和毛澤東衝突，在文革期間，他為不參與批孔運動並以「匹夫不可奪志」自誓，而又引發一陣新的風波。文革後，他對毛仍有惺惺相惜之感，但對階級鬥爭論的批判甚為嚴厲，立場彷彿又回到1949年共產主義革命前後的情況。上述種種的後續發展，眾所共知，茲不細論。

梁漱溟一代偉人，生命史極豐富，相關的研究自然甚多，非本文所能及。本文的關懷只聚焦在一件事，1949年之後的梁漱溟到底代表什麼意義？梁漱溟於清末雖談不上積極革命，但曾參加同盟會，他可視為中華民國奠基者的一代，但在1949年的共產主義革命事件中，他對中華民國的存亡並無關懷，也沒有熱烈擁戴中國的解放。很明顯地，他當時認為來自歐美那條自由主義的憲政民主是行不通的，但他也認定來自東歐的共產主義也是行不通之路。1949年共產主義革命後，他見到中國實質的統一，農村的新面貌，中國在國際舞臺上扮演越來越重要的角色。加上他原本即支持的農村路線、反帝思想，他和共產黨的關係確實越來越接近。然而，經過文革這場大浩劫，梁漱溟對毛澤東的晚年有極大的意見，他顯然認為毛澤東是老來昏庸了，但他最佩服的當代中國政治人物當中，毛澤東還是第一

人。

梁漱溟身為佛教徒兼儒者，而且是特別同情泰州學派的儒者，他對農民運動起家的共產黨不能不有相當程度的好感。他親眼見證，也多少參與了兩個共和國的建立，「梁漱溟之於『一九四九』共產主義革命」應該是重要的議題。然而，閱讀晚年資料，也就是最晚年的《這個世界會更好嗎？》（艾愷採訪，梁漱溟口述2006）的詳細訪問稿，梁漱溟在赤色中國的四十年好像沒有改變他基本的人生觀、社會觀，他對共產黨以及毛澤東顯然是很友善的。筆者相信最重要的原因是中國問題一直是他核心的關懷，中國社會之鬆散，有天下觀而無國家觀，農民沒有團體意識與自覺意識等種種問題，在赤色中國境內確實不見了。他和毛關於中國傳統階級的存不存在，鬥爭的手段之可欲不可欲，有深度歧見。雖然梁漱溟似乎曾作過調整，但文革後，顯然還是回到原點。他在赤色中國生活四十年，中國變化甚大，梁漱溟的民族主義情感以及一生最重要的兩個關懷之一的中國問題，好像解決了一大半，梁漱溟對中國共產黨的政績還是肯定的。但中國問題以外，其餘的事似乎一切沒變，梁漱溟還是原來的梁漱溟，連毛對他的批鬥、文革的遭遇等等，用他的用語講，都是「平淡的」。身為二十世紀中國重要的思想家，梁漱溟對於中國現代化轉型最重要的深度歧見：憲政民主—無產階級專政、法理平等公民—無產階級人民、文化傳統的中華性格—貧下中農階級的中華文化性格等等嚴重的出入，梁漱溟的反省似乎都雲淡風輕，擦邊而過，沒有嚴肅處理兩說的矛盾。牟宗三（2003）對梁漱溟相當尊敬，但他認為梁先生不能肯定自由民主的普遍性乃「每個民族必經的階段」；梁先生重平面的社會分析，「縱貫性不夠」，意即缺乏歷史哲學的縱深；文化上，梁先生對馬、恩、列、史「不符合中國歷史與民族性者」，亦未處理，梁先生的文化關懷是偏頗的。

牟宗三自然是以自己的判斷加在梁漱溟上，但其言用於熊十力亦通。我們觀察熊十力與梁漱溟兩人的例子，不難發現他們與共產主義理念之間的緊張關係，在基本哲學立場，在對中國社會性質的認知上，雙方的差距很大。但熊、梁兩人後來都留在中國大陸，而且也曾嘗試在儒家理想與共

產主義理念之間尋找銜接的管道，面對日落崦嵫的中華民國，他們將它與中國國民黨等同，沒有惋惜之意。他們面對中華民國的體制，也不細究其憲政民主的構想在理念與實際之間的差異為何，一個腐敗的政權不一定表示政權所代表的國家體制是有問題的。中華民國體制大概被他們視為一個不可欲的現代西方歐美文明的產物，它屬於梁漱溟所說的「不可行」的道路之一。熊、梁兩人固為一代大哲，但面對「共產主義在中國」引發的巨變，他們沒有提供合理的解決方案，他們在儒家聖學的基本立場、模糊的儒家現代化方案以及共產主義的強烈意識型態間，並沒有形成有意義的整合。

如果說熊十力、梁漱溟在情感上同情共產主義，但在理念上沒有清楚地找到儒家的現代化方案與現實中國的關聯的話，熊十力、梁漱溟的學生輩、海外新儒家的唐君毅、牟宗三、徐復觀等人則明確地切斷了共產主義與儒家現代化方案的連接。不但如此，落在現實政治上，他們很果敢地選擇了落難的中華民國，而嚴肅譴責中華人民共和國背叛了中國的路線。他們政治上鮮明的立場表達在1957年那篇由他們三人與張君勱聯合發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，在這篇已成經典的宣言中，他們很明確地表達出他們相信的儒家現代化方案乃是築基於儒家文化的基礎上，整合中西偉大的精神傳統，並能以民主政治方式顯現出來的新的儒家文化。在這樣的願景下，以馬列主義為靈魂的中華人民共和國自然成了阻礙合理的現代化的元凶，「共產主義在中國」的時代終究是要過去的。第一代新儒家學者與第二代新儒家學者對中國現代性方案與對「一九四九」兩場巨變的不同選擇，具有極重要的理論價值。

1949年之後的海外新儒家一個共同的立場是強烈支持中華民國，支持中華民國不見得是支持國民黨，也不見得支持蔣介石。最重要的理由是他們認定憲政民主的出現是儒家之所欲，它的出現意味著一個本體論意義全新的時代的來臨，而中華民國當時是唯一有可能實踐民主自由理念的政治實體，國民黨則是唯一有資格抗衡共產黨勢力的組織，情勢使得反共的學者自然而然地站在國民黨這邊。這種國民黨—中華民國的連體性支持的政

治選擇其時不僅見於海外新儒家，基本上1949年避秦海外的知識人，不管是自由主義者，或是文化傳統主義者，多作此選擇，連名聲響亮的新文化運動大將胡適也只能如此。海外新儒家學者爲了支持中華民國，他們甚至不惜觸犯他們（除了徐復觀）平素不太願意碰觸到的現實政治事務。1960年，當香港中文大學實行改制時，香港政府因爲政治考量，禁止新亞書院在校園懸掛青天白日滿地紅的國旗，唐君毅先生和新亞書院師生多人在校園內外展開激烈的抗爭，他們是爲「道」的象徵而發聲，事情鬧得沸沸揚揚。牟宗三先生也曾在窗口掛中華民國國旗多日，以示支持中華文教傳統之意。²⁶唐君毅（1988: 407）先生後來回憶國旗事件時說道：這是他在海外所作的三次最費力的運動之一，因爲事關原則問題，不能不爭。另兩次費力的運動都是新亞書院併入中文大學的改制事件，茲不贅述。

唐先生反共而支持中華民國的情感在他一生的信札及著作中不斷出現，1952年初，唐先生先後接到梁漱溟、李源澄、錢子厚諸先生的信函，或許這三封信是有組織的行爲，否則，不會那麼巧，幾乎同時出現。雖然有組織的行爲不一定會違反書信者的意志，梁漱溟先生不是一位可以被動員說出違反自己的道德意志的人，但被動員寫信的事實應該是有的。這三封信明顯地都有統戰的意思，三人大概都勸唐先生自港返國，唐先生也分別寫信回覆之。在致李源澄信中，唐先生有言：「國內共黨朋友來信，意亦甚厚，皆爭取之意，然人本非物，何可爭取。又循例國內學者皆須認錯，弟未錯從何能自認錯？真理不以人數多少定是非，亦非可以勢力屈人者也。」信函末段，唐先生自誓道：「如欲弟稱讚馬列賢於孔子以求食，則決無此可能。」在給梁、錢兩師友的信中，唐先生以不同的筆調，傳達了類似的訊息。在致錢信的末端，唐先生再度宣誓道：「本心無處可瞞昧，一處瞞昧，則無處不瞞昧矣！弟行能無似，唯願以此自守。」²⁷

26 此傳聞似曾見之於某書或雜誌記載，一直未找到出處。後向兩位老新亞朋友請益，他們也聽過此事。牟宗三窗戶懸掛國旗之事固可說事微不足道，但就政治象徵而言，則不無意義。

27 〈致梁漱溟〉、〈致李源澄〉、〈致錢子厚〉以上三封信，參見唐君毅（1990）《書簡》的頁16-18，頁246-247，頁248-249。

唐君毅的政治態度是公開而強硬地支持中華民國，反對中華人民共和國，他的立場反映了當時相當多數海外知識人的想法。1949年的共產主義革命將他們逼到海外來，災難逼使人成熟，這些現代的勝國遺民在島嶼上思考中國的災難時，目標漸趨一致。新儒家所以選擇落難的中華民國，原因不在國民黨，也不在蔣介石個人，他們事實上對現實中的國民黨有相當強的意見。他們之所以支持中華民國，原因就在中華民國的理念，因「中華民國」原則上就是要滿足國家主要性格之一的文化性格，代表中國的國家只能立足於中華文化的土壤上，就此而言，他們相信中華民國的成立即築基於此，它爾後的發展不管良窳，也不管中間的過程有多曲折，一個立足於中國土壤上的政權需要滿足中國文化的要求，這條原則是有規範性的，任何政黨不能脫離這條路線。很不巧地，中共恰好不遵循這條路線。

海外新儒家支持中華民國還有一個同樣重要的理由，同樣是從中華民國的理念出發，他們相信建構中華民國的民主體制雖借自西方，卻是中華民族發展之所欲，而這樣的體制出現後，即有永恆的意義。用牟宗三（1983: 198）先生的話講即是：「民主政治是最後的一種政治形態，將來的發展進步不再是政體的改進，而是社會內容的充實。」牟先生的話也可視為一種歷史終結論，建立在民主體制上的中華民國將是中國政治發展的最後型態。也許後來者會因為我們目前尚未明瞭的原因，他們可能不喜歡「中華民國」這個國號，但不管取而代之的新國號為何，就好的政治理念而言，它仍當是憲政民主的型態。換言之，任何破壞民主政治基本規則的設計都是不對的，中國共產黨人所宣揚的新民主主義或共產主義都有可能補充民主社會不足的地方，但它的層次只能是具體內容的層次，不能達到作為形式的民主體制的層次。混淆了民主的兩種層次，²⁸共產政權不但沒有作出新的發展，還會帶來極大的災難。從海外新儒家的觀點來看，中華民國一成立，原則上，它的存在理念即是永恆的。爾後剩下的問題僅是如何充實國家的文化內涵，以及有效地維繫民主體制於不墜，其餘皆不相干。

28 「政治之形式」與「政治之內容」之分雖極簡要，卻是徐復觀論民主最根本的洞見，參見徐復觀（1956）。

airiti

共產黨人及海外新儒家學者分別支持共和國及民國的原因，可以說都沿歷史目的論的軸心而來的。前者認為歷史將由資本主義社會轉向共產主義社會，政治體制也會跟著改變，共產黨人早已站在歷史進化的軸線上，推進歷史一把。海外新儒家學者則殊少考慮資本主義與民主政治的問題，他們相信憲政民主體制的不可朽意義，認為中華民國成立，原則上，它即是終極的。國家掌權者（如蔣介石）或許會犯嚴重錯誤，國家的命運或許也有極坎坷的時候，但這無礙於中華民國這個政治理念的永恆意義。1949年的國民政府在大陸上被共產黨打敗了，它逃到臺灣，但只要主政者遵守憲法，遵守民主建國的道路，這個政府就該支持。因為在中華人民共和國身上，新儒家學者既看不到中華性，也看不到民主性。從海外新儒家的觀點看，作為他們師長的梁漱溟、熊十力對資本主義運作下的民主政治之缺點，批判甚為犀利，固有足多者。但他們的思考碰到了知識模式的障礙，沒有看出民主政治這種體制出現於世界史的獨特意義，以及它和中華文明相容且相互支持的有機統一。新儒家第一代及第二代政治選擇的分歧，背後反映了深層的學術內涵。

六、1949年12月7日：中華民國理念與臺灣主體性的同時完成

1949年10月1日，中華人民共和國成立，它的歷史意義在於重新界定「中華」、「人民」、「共和國」，中華人民共和國是馬克思—列寧主義「普遍真理」與無產階級中國「具體情況」的結合。直至中共建黨百年的今日，在共產黨人口中，中共政權仍是馬克思—列寧主義「普遍真理」與中國這塊「具體情況」的現實之結合，一百年來，中國始終是有待聖寵救贖的地區。「普遍真理」與「具體情況」是共產黨一再使用的一組名詞，其效果幾乎等同於中國哲學傳統所說的「體用論」。但何謂普遍？何謂具體？不同政治立場的人是有不同的解讀的。1949年12月7日，不接受中共對國家定位的中華民國政府渡海來臺。渡海來臺的中華民國最大的歷史意義在於重新反省，實踐出「中華」與「民國」的內涵，也就是透過實踐，對

中共黨人的否定的再否定。

中華民國既然到了臺灣，臺灣就是它存在的依託，它的歷史意義就要透過臺灣顯現。解嚴前後，「一九四九」渡海來臺的國府常被本土人士視為外來政權、流亡政權，從法律觀點看，臺灣是中華民國的一省，除非中華民國亡了，主權已不及於領土，否則國內的遷移不算「外來」，就像抗戰時期國府從南京遷重慶，不算外來政權。「外來政權」、「流亡政權」之說是政治語言，但政治語言之所以會生效，總有些理由。如何評價此說？如果我們從國民黨凍結憲法，頒布戒嚴法，實施絕非臨時的「動員戡亂時期臨時條款」，因而導致中央執政的合法性危機，1971年還被排擠出聯合國，不被國際承認可以代表中國，那麼，外來政權之說是有一定合理性的稱呼。²⁹然而，國民黨現實上固然問題重重，但它從來沒有推翻對民主自由的承諾，它所有凍結實施的條文，總是「臨時」的條款。何況，就1949年12月7日的渡海事件而言，應當還有更高的格局可說。畢竟，像1949年12月7日國府遷臺影響這麼深遠的事件，不管臺灣史上或中國史上，都不易找到另外的案例，須嚴肅看待。

1949年12月7日的渡海事件的特殊性在「中華民國」的理念是在臺灣這個島嶼上實踐的，而依據「中華民國」理念的兩大支柱：中華文明的風土性與民主體制的實施，它都不能不照顧到臺灣這個載體的內在要求。因為民主政治的前提是要落實於該體制的公民的身上，在臺灣的中華民國必然要符合臺灣內部的要求，民主政治與本土主義有內在的親和性，這種結果是無從逃避的。

但「本土」一詞是有些神祕的，對不同政治立場的人來說，本土的界限即會有廣狹的伸縮空間，其內涵也會有很大的歧義。自從法理臺獨的聲音出現並蔚為重要的政治主張以後，一種和「中國」對照的臺灣本土意識無疑地迅速傳播。由於法理臺灣牽涉到主權的認同問題，切割性極強，

29 勞思光認同中華民國，但認為沒有實施憲政的中華民國即不足以配得上此稱呼。他去國多年，解嚴後，才再回臺灣，最終埋骨斯地。他的選擇從反面看，可以為所謂的「外來政權」之說作一腳註。

「一邊一國」是個響亮的口號。在法理臺獨意識的照耀下，「中華民國的理念」一詞變得和臺灣不相干，至多是邊緣性的相關。這個概念如果還有解釋的效用，應當是對「中華民國」和「臺灣」仍懷有密切連結的人才有效。

後者確實是本文的主張，筆者認為地理臺灣不同於政治臺灣。臺灣作為在東亞交流與衝突之際才具政治性格的政治板塊，應該粗具於十七世紀初。我們對它合理的政治判斷應當不是依一種抽象性的內部視角而下，而是將它放在內部與各種關係的交織中作判斷。臺灣是海島，它的性格是在海運大開的近代世界形成的，在不同時期，它北與日本的關係，南與南洋的關係，甚至東與太平洋彼岸的美國的關係，關係重層交涉，這些關係構成了臺灣生存的實質條件。但所有關係中，沒有一項關係比兩岸關係更根本。臺灣的命運至少從明鄭以後，即是在兩岸的關係中形成，這是它的歷史性格，筆者稱作兩岸性。而這樣的兩岸性格和它的文化屬性、地理位置、居民組成成分分不開，它們構成了臺灣的「此在」（Dasein）。臺灣的「此在」的性格當然不影響臺灣的公民可以作各種的政治抉擇，民主政治不能排斥這種選擇的可能性。但政治的臺灣是從生活世界的臺灣生起的一種權力構造，生活世界的臺灣有特別緊密而複雜的兩岸性格，兩岸對對岸都有屬己性的要求，即使互斥性的情感也黏著難以釐清的兩岸性的連結。這種兩岸性的性格不會見於新加坡或檳榔嶼，雖然這兩個島嶼的住民屬性和臺灣很接近，這應當是現象學式的合理判斷。

由於臺灣的兩岸關係性的結構性因素，合理而本質性的臺灣的內在要求自然也須帶有兩岸關係性的視野。筆者認為從1949年12月7日渡海事件的國家移民性格與世界史意義著眼，落難來臺的中華民國政府最大的貢獻，乃是它帶來中華民國的理念以及史無前例的大批人才與文化財，經由曲折的管道，在不以統治者的個人意志為依歸的方式，它竟能在臺灣補考，回應辛亥革命中華民國的理念。由於歷史的詭譎，歷史的災難同時帶來了歷史的福報，它同時也回應了臺灣四百年來最深切的文化渴望。

1949年國府渡海事件是臺灣史上一個極獨特的案例，「一九四九」移

airiti

民群以龐大的數量及多元的成分相當程度地改變了臺灣的人口結構。1949年前後五年間，自內陸湧進臺灣一批數量極大的移民，這些移民部分是因為抗戰結束，中國對臺灣實施了主權的管轄，公務人員奉命來臺。但大部分的內地移民並非基於經濟或和平時期的理由而移入，可以確定的，絕大部分是國共內戰所致，所以我們更有理由稱他們為政治難民。這些政治難民的人數約一百三十萬人，³⁰而且來自中國各省，所謂的外省人並不是那麼同質性。筆者因為一些特殊的因緣，有幸蒐集與閱讀1949年渡海事件相關人物的手札，這些信主有從青島撤退的劉安祺的北方部隊，有從大陳島撤退的江浙島民與海南島撤退的海南軍民，還有從滇緬邊區撤退的國府游擊隊與從越南富國島撤退的黃杰部隊。他們來自三江五湖，塞北江南，後來雖被籠統地歸類為外省人，但他們彼此之間的差異恐不下於島內的閩、客族群。³¹

我們如何看待這一百三十萬的政治難民？這些以軍公教為主軸的戰士與難民無疑和國民黨有較密切的關係，那麼，我們又如何看待逃難來臺的國民黨所代表的渡海事件的意義？1949年政治難民來臺的意義，不可能脫離政治的解讀，但如何解讀，顯然有各種的線索。距離太近，容易膠著於一時的視野，或許我們可以從更宏觀的視角觀察。如就單一事件而言，臺灣史上從來沒有像「一九四九」移民潮帶來這麼廣泛而深刻的影響。它的影響全面性地深入臺灣社會底層，雲深不知處，卻處處都烙上「一九四九」的印記，這群政治難民提供了最有意義的歷史之謎。我們如從文化多元性的角度觀看，這個宏闊現象的圖像反而是清楚的，這群來自三江五湖的各省移民給臺灣帶來極豐富的文化生活，宗教、哲學、文學、藝術，無一不然，連飲食、語言都是，³²人際網脈與社會生活更是。在這麼

30 1945年以後大陸來臺人數的統計數字，各家所述，頗有異同。根據林桶法教授的統計，至1953年為止，人數約一百二十餘萬人。一百三十萬是依林桶法之說稍作調整，參見林桶法（2009: 324-336）。

31 這些信札已成為清華大學文物館的藏品，其中約有百通會收入拙編，《斷鴻殘雁：1949說1949》，待出版。

32 小說家黃春明、吳念真都提過「一九四九」帶來的語言的豐富性。老黨外也是臺灣文學史家陳芳明也多次提到「一九四九」之後，臺灣文學的豐饒複雜，遠超過以往的時代。

短的時間內湧進這麼多的人口，而且帶來了極多的文化內容，它會給原來的臺灣社會帶來難以想像的衝擊，甚至難以承受之重，皆可想像。但截長補短，時間越久，圖像應該會越清楚。抽離掉「一九四九」的因素，我們已很難想像臺灣。此現象極為明顯，「一九四九」文化目前仍充斥在島嶼各角落，毋庸再論。

「一九四九」的移民雖然多的是個人的逃難，但最大的特色是集體移民，更恰當的說法，它是當時的中央政府或領導人在兵慌馬亂中有計畫地轉移人力與物力的國家移民的性格。「一九四九」的渡海事件不是經濟難民事件，不是宗教難民事件，不是族群衝突事件，它的主要當事者是中華民國政府，它是以政權的形式帶著人民、殘缺的組織移到更殘缺的版圖上去。這場渡海事件如果有意義，我們不能不指向它對「中華民國」這個概念所蘊含的文化的中華性質與民主建國的世紀工程是否能夠滿足？而這種理念的滿足是否也和民主政治預設的滿足在地公民的要求一致？

筆者不會質疑「一九四九」渡海事件的國家移民性格對臺灣曾產生破壞，但這些破壞中有創造性的破壞，因而也有創造性的破壞所帶來的創造性的轉化。國府當年南渡不是兩手空空而來，而是帶來大量的文化財與教育財，這是事實，故宮博物院、國家圖書館、歷史博物館、史語所博物館等等皆是世界級的文物收藏機構。這些文化資產是臺灣四百年來所未見，是中國幾千年文化的精華。1949年陪著中華民國中央政權轉來臺灣的，除了大量的公家機構與文化組織外，教育機構的急遽增加也是當時顯著的現象。1945年，臺灣光復時，臺灣的大學只有臺北帝國大學一所，另外，就是一些以培養中、小學師資為主的師範學院體系及一所工業學院及農業學院。但1949年之後，大量人才流入臺灣，臺灣為了生存，國民教育素質需要提高，島嶼也面臨教育突破的關口。所以此後數年，大量的「復校」現象就在臺灣發生了，來臺教育機構激增不知多少倍。清華、交通、政治、中央、輔仁、東吳、中山、暨南及軍事、警政校院等等，一一出現，這些先後在島嶼升起的大學皆是復校。除了復校之外，國府對原有學院的規模也有所提升。復校加上新設（如淡江、文化）或改制（如成大、中興）的

大學，臺灣的高等教育機構數量飛速發展，這也是個極明顯的現象。這些在臺成立的高等學府自然要滿足臺灣社會的需要，但其學術內容相當程度和當今兩岸三地的教育有相融的內容，人文科學的情況也是如此。本文僅就人文科學略進數言，以示高等教育提升現象與渡海事件的關聯。

2011年，國科會（科技部前身）人文處集合中文、外文、哲學、歷史、語言、人類及宗教等學門的人文科學者，辦了一檔「中華民國百年人文傳承大展」的展覽，展覽的主軸是「臺灣學術雙源流」之說，雙源流指的是日本殖民時期的學院系統與民國的大學系統。我們今日反省當下的人文學術，不能不同時照顧到兩個源頭。但「一九四九」後的臺灣學術、文化雖是雙源流，源頭的水量卻不同，性質也很不一樣。1949年後來自中華民國的貢獻遠超過日本帝國治臺時期的貢獻，不管於質於量，皆是如此。我們僅舉一個數字：臺灣在日本殖民時期的大學只有臺北帝國大學一所，它自1928年創立並設有文政學部，直至1943年底，十五年間，畢業生才323名，其中文科三科學生共105名。文科之文學科學生61名中，臺籍學生7名；史學科32名，臺籍學生7名；哲學科畢業生12名，連一位臺籍生都沒有。1945年，日本敗戰前夕，文政學部共有學生304名，臺籍學生才13名。臺籍學生之外，其餘的學生幾乎都是日本籍。³³至於教授來源，更是清一色的日本籍。不管什麼原因造成如此奇異的結果，上述的數字實在匪夷所思。³⁴

日本殖民時期的臺北帝大人文學科對臺灣人文學術的貢獻自然累積了成果，比如語言學、人類學方面，但對臺灣社會的貢獻實在不夠大，或者說應該要更大。比較兩個時期的學術表現，我們可以放膽地說臺灣學術的主軸即是民國學術。而且「一九四九」之後在臺灣發展的人文科學有相當

33 我們當然不能排除當時臺灣的學生有可能直接到日本本土念學位，而不在殖民地上大學，如臺大哲學系教授林茂生即是，當時的風氣確實如此。參見葉碧苓（2009）。儘管如此，考量日本殖民時期的人口結構，臺北帝大文政學部的日籍與臺籍學生的比例如此懸殊，仍然令人不安。

34 上述史學科及哲學科資料，參見陳偉智及邱景墩的統計，收入臺灣大學臺灣研究社編（1996）。最新的研究則指出哲學部有一名臺籍畢業生林素琴，參見陸品妃、吳秀瑾（2018）。即使有一名臺籍學生，數量仍偏少。

airiti

大的比例是所謂的漢學的內容，廣義的中國學。在漢學程度已大幅提升且普遍流傳的今日，我們要說何地是獨佔性的漢學中心，真不好講，但臺北總是不能被忽略的一個城市，這話是應該可以講的。這個現實的現象固然可以說是臺灣光復以後長期的「中國化」的教育政策所引致，但我們或許該考慮這種結構性的現象到底有沒有臺灣社會的支持作底子？

還有人才的因素，也不能不論。人才對一個地區的文化提升的作用甚大，漢代文翁在蜀，三國時管寧在遼東，其作用至今傳為美談。1930年代，德國納粹興起，大批猶太知識菁英避難美國，如愛因斯坦（Albert Einstein）、霍克海默（Max Horkheimer），他們帶給歐美社會極大的文化能量，希特勒（Adolf Hitler）詭譎地幫助了他的敵人。同樣地，我們也要感謝共產黨人對臺灣的幫助。「一九四九」來臺人士除受命運玩弄最酷的軍人之外，也有許多知識水準較高的公教人員，渡臺新住民的教育素質呈現兩頭分化的狀況。來臺文化人中更有臺灣史上極罕見的一流知識人如胡適、傅斯年、錢穆、牟宗三、徐復觀、梁實秋、林語堂、張大千、溥心畬、于右任、臺靜農等人。孟子曾批評戰國好大喜功的人君其實是為敵方儲備人才，他說：這是為淵驅魚，為叢驅雀。我們也有理由說，共產黨為臺灣驅趕人才，最明顯地，由於共產主義反宗教的基本教義，使不少原在大陸各省區的僧侶、神父、道士在1949年前後湧進，造成臺灣史上罕見的「宗教聯合國」盛況（林朝成2011: 511-512）。而像印順這樣百年難得一見的大學問僧及慈航這樣難得的悲智雙運的大和尚被逼到臺灣，配合各方因素，終於釀成中國史上罕見其氣魄的人間佛教的興盛。史實斑斑，眼前現象更是斑斑。歷史像流水般地流過去了，但歷史的每一段時間不是等價的，重要的歷史時刻什麼時候會到達？沒人事先知道。筆者相信1949年12月7日即是此一時刻，這些中國第一流知識人到臺灣後引發的巨大文化能量，四百年臺灣史未見。

四百年來的臺灣史，臺灣大體處在中國的邊緣，不管政治或地理意義皆如此。雖然臺灣事實上處於東西交會的前沿，大陸文明和海洋文明的輻輳之區，它應當引發更多的文化關懷。但無可否認地，從1661年的明鄭到

1949年，差不多三百年間，中原的主流文化流入這塊島嶼的質與量頗不足，第一流的文人、學者、書家、畫家，涉足臺灣的人不多，遑論互動並產生影響。重要的文化財，不管是有形或無形的文化財，也殊少有積極地流入臺灣，並產生值得注目的文化業績。由於缺乏足夠的刺激，臺人雖深感民族文化的存在，但同時也詭譎地感到其欠缺，這種欠缺感始終得不到滿足。由於缺乏厚重的文化土壤作為創造的支援意識，臺島士人參與深刻的人文論述的力道即頓顯不足，如清代，臺灣很少有影響全國性的學派、詩派、畫派、書派，也缺乏影響全國性規模的文人、學者或藝術家。筆者相信很重要的原因是時機未到，以兩岸關係性為本質的臺灣缺乏支撐其本質充分發揮的刺激作用。但歷史以災難的形式提供了幸運的實質內涵，作為人類幾個大文明系統之一的中國文明借著1949年的巨變，更深刻地土著化於臺灣，臺灣的文化風土才產生了一種奧伏赫變的「中華文明」的視野。

「一九四九」渡海事件是臺灣史上極獨特的案例，它的文化內涵需要不斷地深化，重作解釋。竊以為透過這種「格式塔視角」（the Perspective of Gestalt）的轉變，我們不難看出此事件的歷史效應如何提升了島嶼的文化能量。凡受過唐君毅、牟宗三訓練的學子，他們以後即有機會與世界同行論中國哲學；凡受錢穆、傅斯年學風薰陶者，他們即可在中國史學論域申述議論；凡出入過張大千、溥心畬門下而得其精蘊者，他們即可平等地面對大陸藝壇同道；而凡從于右任、臺靜農門人出身而能得其技者，他們自然即可能縱橫於書法領域；凡受過梁實秋、林語堂……；凡受過徐復觀、殷海光……；凡聽過毓鋆、李炳南、南懷瑾……；凡領受過印順、慈航……，這樣的語式還可繼續延伸下去。幾乎在文化各領域，我們都可以看到「一九四九」的因素加進來以後，臺灣的該領域即可立足於更高的發言平臺上。至於像人間佛教，像新儒家，像雲門舞集，像臺灣新電影，這些對整個華人地區都帶來深遠影響的文化在以往的臺灣是不曾出現過的。清領時期或日本殖民時期的臺灣要說精彩，總可以找到一些可談的向度，但它在整體華人世界或東亞世界的作用很難和「一九四九」之後的文化表現等量齊觀，竊以為後世對「一九四九」之後的臺灣整體文化的評價不可

能低。

「一九四九」移民的歷史框架特別豐富而複雜，中華文明視角的重要性在於它切入了這波移民的歷史框架，也就是切入了國共內戰的意識型態之爭。上述所列的一些經驗性的事實所以重要，正在於這些築基於文化傳統上的人文視野乃1949年共產主義革命之所惡，卻是渡海國府之所欲，也是臺民之所欲。胡適、傅斯年、錢穆、牟宗三、徐復觀、張大千、印順、慈航、聖嚴，哪一位不是逃共來臺的。

上述那些代表中華文教傳統的機構及大知識人來臺，在那個時期，哪一項或哪一人不是臺灣所企盼的？即使到了今日，這些代表中華文教傳統的機構、人物及象徵，哪一項不是臺灣顯著的符號？我們不會忘了，日本殖民時期臺灣反抗運動最重要的武器也是來自中華文化的力量，不管祖國派的蔣渭水或自治派的林獻堂，無不如此。諷刺地，同一時期的中國大陸卻蘊讓著全面性的反傳統思潮，革命派的政治領袖與新文化運動的青年導師面對著業已無聲為自己辯護的傳統價值體系，不斷地以封建文化標識之，仇恨傳統的火苗一引爆後，火勢即不可收拾，遂造成舉世少見的全面反傳統的風潮。「一九四九」代表中華文教傳統的因素進入臺灣，並順利成長，是有適宜的文化土壤的。從1949到1989年間，兩岸政權對待傳統文化的態度、成績、國際形象，恰好成了強烈的對照。

文化與政治的關係很複雜，原則上政教宜分離，論及政治的大變遷，我們不必一定要將文化牽連進來。³⁵但「一九四九」的兩場巨變很特別，傳統文化的性質恰好成爲國共雙方鬥爭的焦點。我們只有從根源性的意識型態鬥爭著眼，也就是從儒家文明與共產主義的對撞著眼，有了今日所謂的文明抗爭的角度，才可了解爲何會有大量軍公教人員，尤其是那些了不起的文化傳統主義者與自由主義者願意避秦來臺，因爲他們信仰的理念在共

35 國府因反共的緣故，因爭代表中國的資格的緣故，它形式上在發揚中華文化的事業上，下了不少工夫。然而，文化恰好不是「作之君，作之師」所能成就的，國府曾以政治手段介入文化領域，最明顯的，莫過於孔孟學會與中華文化復興運動的推動，但於今觀之，這些運動是失敗的。執政者作之君而不作之師，讓師道獨立成長，這才是發揚文化的正途。

產黨人眼中是有待醫治的惡疾，他們需要知識獨立成長的空間，所以他們與代表中華民國的政權作了同一種選擇。如果1949年12月7日的渡海事件體現了中華民國的中華文化性格，我們要如何評估這波渡海事件對「中華民國」的理念蘊含的民主建國之實踐呢？

1949年12月7日的渡海事件之重要歷史意義，無論如何，不能跳過民主政治的實施此關鍵事件。民主憲政的要求是1912年中華民國政府成立，歷代統治者對人民的承諾，即使北洋政府也是如此，即使有國民黨的軍政一訓政一憲政三階段說，即使有戒嚴法與動員戡亂時期臨時條款，歷代執政者對憲政民主的承諾並沒有改變。「一九四九」國府遷臺後，不管蔣介石與國民黨當局有何用心，但民主憲政的承諾從來沒有被抹殺掉。國民黨在1987年廢除戒嚴法，1991年廢除動員戡亂時期臨時條款，再接著國會全面改選，換言之，憲法所規定的民權項目基本上已一一還給人民。由於臺灣不幸處於藍綠、統獨惡鬥狀態，中華民國的民主工程的意義極大程度地被忽略掉了。然而，我們有理由認為中華民國的民主工程乃國民黨內的憲政派與民間力量長期結合奮鬥所致，不能歸於一黨一族群之功勞。我們只要觀察從國府渡海之初的《自由中國》、《民主評論》到六十年代的雷震組黨以及七十年代中期的《臺灣政論》，看看這些重要文化期刊或政治事件的當事人之背景——大部分是強烈認同憲政民主的外省籍人士，即不難獲得這種結論。即使七十年代後期至八十年代黨外雜誌大興，線索固然更為複雜，但中華民國憲法的規範力量始終是指導運動的一條線索。一言以蔽之，中華民國的民主工程仍是延續1949年12月7日的歷史使命而來，而它又有臺灣史的內容。

1949年12月7日的南渡事件帶來極豐富的文化元素，它促使了島內的文化工作者可以有機地形成了更廣闊的人文精神的視角，促使了「中國」與「臺灣」這兩個符號的有機融合，因而使得臺灣文化有了文化中國的格局。中華民國的中華性質事實上是在臺灣恢復的，也可以說活化了蘊藏多時的臺灣的兩岸關係性，「一九四九」渡海事件帶來的中華文教因素無疑地是目前臺灣文化中極重要的內涵。此次島嶼的兩岸性復權中，其內容又

包含了百年來華人政治竭力追求的民主憲政的實施。千年來中國傳統政治的死結：有治道而無政道，至此才初步獲得解決，爾後政權的起伏與民意的伸張皆有和平而公開的管道。秦漢以後，專制王朝打下的死結，歷代英雄豪傑解不開，它卻在兩千多年後的島嶼自然地鬆開了。沉沉千年陰霾，一旦澄清。1949年被中國人民解放軍驅趕到海外的中華民國在臺灣補考後，終於獲得本來面目，它的理念應該可以更有底氣地重回歷史的主軸，它的成就也可以很有底氣地交付給未來的歷史女神作宣判。

七、結論：「兩種中華與兩種民國」之後

1949年最後一季，兩岸大分裂，先是一個否定中西兩方面的大傳統而依階級史觀建構的新中國從華夏大地上站起，共產主義革命帶來了中國曠代未有的政治圖像；接著一個敗戰也敗德的政權在喪失大部分的領土與再生的力量後，帶著不認同共產主義的自由主義學人、文化傳統主義學人與一大批軍公教人員及眷屬退居海島，重新實踐中華民國的理念。七十年了，海峽兩岸事實上一直盤據兩個有「中華」之名，也可以說有兩個「民國」之名的政權，海峽雙方的政權在它們的憲法上，都確定中國只有一個，但現實上的政權卻有兩個，互不統屬，這種法理與現實不一致、主權與治權分裂的現狀是問題的起點。「兩個中國」雖然都是被雙方政府否定的，也是被島內的本土派人士否定的，但就現況考量，兩岸各自的「憲法一中，現實兩中」卻是確實存在的。如果存在即合理，這種合理的不合理存在，恰好逼顯出了期間亟需解釋的歷史債務。

就政治的現實看，「一個法理的中國，兩個現實的中國」並不是在「一九四九」之後才出現的，是1912年中華民國政府成立以來的常態。³⁶

36 1912年中華民國臨時政府在南京成立後，即有在北京的滿清王朝與在南京的中華民國的對峙。1916年至1928年底，中國實質上分裂成北洋軍閥統治的北京中國以及國民黨等反北洋勢力聯合而成的廣州中國。北洋中國可能是更被國際社會所接受的正統中國，中國南北政權互相否定，各自統治。1928年至1949年間，中華民國政府雖然大體上維持有效的統治，但1930年有不服中央政府另立中央的中原大戰。1932年，中國東北地區成立了「滿洲國」，這個日本軍人扶

但雖是常態，二十世紀上半葉的「兩個中國」的現象俱往矣！「往」不只是時間意義的，一個分裂的中國被一個代表中央政府整編或合併了。

「往」也是個歷史理性的概念，一個另外的中國被代表正統的中國整編或合併了，這樣的結局似乎也是理性的，因為它符合晚清以來人民對統合散漫的政治力量的追求。中華民國取代了滿清王朝，國民革命軍從南方統一了北方。三十年代以後的中央政權先後解決了福建的「閩變」以及「滿洲國」，似乎頗能得到史家正面的評價。這種歷史判斷自然是事後諸葛，理性在歷史事件發生後才能知曉的自我證成，可視為黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）式的凡存在即合理的思維的產物。但由於二十世紀中國一直面臨嚴重的內憂外患，一個有效的中央政府是民衆的期待，所以另一個異議的中國不管其興起的機緣為何，它不能不被整合到中央政權所代表的中國，似乎也就理所當然了。

二十世紀的中國政治史可以分成前後兩階段，1949年是分界點，分界點前後的中國其實都是分裂的中國。二十世紀上半葉的中國境內的另一個中國，也就是對照於中央的分裂政權，基本上呈現過渡的色彩，它們要併合到下一個歷史階段，一個統一的中央帶來更正面的力量。但二十世紀下半葉的中華民國與中華人民共和國的對峙情況不同，它的內容複雜多了，文化價值也濃厚多了。它事實上代表兩種不同路線的選擇，而這兩種不同的路線背後呈現兩種大不相同的理念，不同的人性觀，不同的歷史觀。未來的歷史會怎麼發展，很難意料，到底歷史不以人的意志為轉移，它也不見得符合理性的發展。但七十年的兩岸對峙，百年的兩黨抗爭，這些豐富的歷史經驗多少可以給我們一些啟示。

關鍵在「中華」如何理解？「民國」如何理解？這個問題早存在於中華民國的理念與現實中，但基本上卻是由共產黨人將它尖銳地逼出來的。

持起來的政權延續了十四年之久，它獨立於統一的中華民國之外。類似的情況隔年再度發生，1933年福建發生閩變，反國民黨中央的異議者成立了「中華共和國人民革命政府」。同一段時間，最重要的「另一個中國」的代表即是中國共產黨人在邊區設立的「中華蘇維埃共和國」。至於1931年至1945年在日本侵華局勢下成立的傀儡政權等，因是特殊局勢下的特殊產物，則不足論矣！

中國共產黨人領導的共產主義革命體現的「中華」，乃是馬克思主義與中國貧下中農代表的農村傳統所結合的新中華；它體現的民國即是由共產黨永遠執政的無產階級專政的政體。共產黨所負的歷史使命，乃是建立在歷史必然性發展的唯物史觀上，將封建社會文化、資本主義文化以及這兩種文化具體顯像的儒家價值體系和自由主義價值體系送進博物館。掃除以往的歷史時間以及盤據在中國的政治空間後，一個嶄新的歷史階段由此展開，時間開始了。

相對於中華人民共和國是在清空的大地上創業，「1949/12/07」的中華民國政府渡海遷臺事件則可說是舊邦新命的救贖事件，它要完成辛亥革命結晶的「中華民國」理念。「中華民國」理念預設在中國興起的新政體要滿足立基於文化傳統上的新中華文化的要求，但它也要滿足「民國」一詞蘊含的主權在民對憲政民主的期待，「中華民國」一詞同時預設了「文化建國」與「民主建國」的雙元目標。這兩個目標蘊含的「中華性」與「民主性」被共產黨人認為是可以超越的，或者不是超越，而是重新定位，在重新定位後超越中華民國的格局，以符合共產主義史觀的設計。但中華民國的創立者和繼承者認為中華民國的體制是最終的政體了，文化傳統呼應了每位公民生命結構的內在要求，憲政制度定位了每位公民在現實世界的行事規範，文化傳統加上民主體制乃國家的終極型態。1949年之前的中華民國政府沒做好，1949年之後的中華民國政府應該完成此理念的內容。「中華」與「民國」兩種價值的體現也是臺灣四百年來政治史曲曲折折要完成的目標，「一九四九」渡海事件提供了這個獨特的機會，它讓臺灣的長期缺憾得以彌補。1980年代起戒嚴法與動員戡亂時期臨時條款的廢除以及憲法的復權，就此看來，具有特別的歷史意義，它既匡正了渡海事件的方向，也可視為近代中國史與臺灣史最有意義的會師點。

1949年10月1日的共產主義革命與1949年12月7日的中華民國渡海遷臺是二十世紀中國最富傳奇性的事件，這前後兩個月發生的演義濃縮了百年中國政治史的內涵。「一九四九」後，兩個中華政權要分別兌現它們對人民的承諾，它們要表現出何謂中華？何謂人民？何謂民國？七十年來，兩

岸中華政權的執政之途曲曲折折，中間有挫折，有修正，鄧小平南巡後對市場經濟的吸收與對傳統文化的和解即是對岸政治的曲折之大者，新時期的格局至此展開；而此岸在政治民主化後反而產生對「中華性」的疏離，這又是個突出的現象。兩岸分裂分治後七十年間的曲折有沒有改變1949年兩場巨變的結構？或者會不會有本質性的改變？仍將是頗富懸疑的議題，也將繼續纏繞有心者的靈魂，事態仍在發展。

引用書目

- E. Cassirer (卡西爾) 著，張國忠 (Zhang, Guozhong) 譯。1988。《國家的神話》 *Guojia de shenhua [The Myth of State]*。杭州 (Hangzhou)：浙江人民出版社 (Zhejiang People's Publishing)。
- Eliade (伊利亞德) 著，楊素娥 (Yang, Sue) 譯。2001。《聖與俗——宗教的本質》 *Sheng yu shu: zongjiao de benzhi [The Sacred and the Profane: the Nature of Religion]*。臺北 (Taipei)：桂冠圖書公司 (Lauréat Publications)。
- Feuerbach, Ludwig (費爾巴哈) 著，榮震華 (Rong, Zhen-Hua) 譯。1995。《基督教的本質》 *Jidujiao de benzhi [The Essence of Christianity] (Das Wesen des Christentums)*。北京 (Beijing)：商務印書館 (The Commercial Press)。
- Lenin, Vladimir (列寧)。1963。〈帝國主義是資本主義的最高階段〉“Diguozhuyi shi zebenzhuyi de zuigao jieduan” [Imperialism, the Highest Stage of Capitalism]，《列寧全集》卷22 *Lenin quanji juan ershier [Complete Works of Lenin, Volume 22]*，頁179-297。北京 (Beijing)：人民出版社 (People's Publishing House)。
- Nie, Li-Li (聶莉莉) 著，聶曉華 (Nie, Xiao-Hua) 譯。2018。《知識分子的思想轉變——新中國初期的潘光旦、費孝通及其周圍》 *Zhishifenzi de sixiang zhuanbian: xinzhongguo chuqi de panguangdan, feixiaotong ji qi zhouwei [Thoughts Transformation of Intelligentsia: Pan Guangdan, Fei Xiaotong and their Surroundings at the Ages of Early New China]*。新竹 (Hsinchu)：國立清華大學出版社 (National Tsing Hua University)。
- Von Humboldt, Wilhelm (洪堡特) 著，姚小平 (Yao, Xiao-Ping) 譯。2011。《洪堡特語言哲學文集》 *Humboldt yuyanzhexue wenji [Selective Works of Humboldt's Philosophy of Language]*。北京 (Beijing)：商務印書館 (The Commercial Press)。

王夫之 (Wang, Fu-Zhi) 。1988。《船山全書》卷5 *Chuanshan quanshu juanwu* [*Complete Works of Mr. Chuanshan, Volume 5*]。長沙 (Changsha) : 嶽麓書社 (Yuelu Publishing House) 。

牛漢 (Niu, Han) 。2011。《我仍在苦苦跋涉》 *Wo rengzai kuku bashe* [*I Am Still Struggling and Trekking*]。臺北 (Taipei) : 人間出版社 (Renjian Public) 。

毛澤東 (Mao, Ze-Dong) 。1990。〈讀《封建論》呈郭老〉 “Du ‘fengjianlun’ cheng guolao” [Reading On *Enfeoffment*, Presented to Guo the Elder], 《毛澤東詩詞全集》 *Maozedong shici quanji* [*Complete Works of Mao ZeDong Poems*], 劉濟昆 (Liu, Ji-Kun) 編, 頁150。香港 (Hong Kong) : 崑崙公司 (Kunlun) 。

——。1991a。〈新民主主義論〉 “Xin minzhuzhuyi lun” [On New Democracy], 《毛澤東選集》卷2 *Maozedong xuanji juaner* [*Complete Works of Mao ZeDong, Volume 2*], 頁662-711。長沙 (Changsha) : 人民出版社 (People's Publishing House) 。

——。1991b。〈矛盾論〉 “Maodun lun” [On Contradiction], 《毛澤東選集》卷1 *Maozedong xuanji juanyi* [*Complete Works of Mao ZeDong, Volume 1*], 頁299-340。長沙 (Changsha) : 人民出版社 (People's Publishing House) 。

——。1991c。〈論反對日本帝國主義的策略〉 “Lun fandui riben diguozhuyi de celue” [On the Tactics of Fighting Japanese Imperialism], 《毛澤東選集》卷1 *Maozedong xuanji juanyi* [*Complete Works of Mao ZeDong, Volume 1*], 頁142-169。長沙 (Changsha) : 人民出版社 (People's Publishing House) 。

——。1991d。〈實踐論〉 “Shijian lun” [On Practice], 《毛澤東選集》卷1 *Maozedong xuanji juanyi* [*Complete Works of Mao ZeDong, Volume 1*], 頁282-298。長沙 (Changsha) : 人民出版社 (People's Publishing House) 。

——。1991e。〈在省市自治區黨委書記會議上的講話〉 “Zai shengshizhiqu dangweishujihuiyi shang de jianghua” [Speech At Conference Of Provincial And Municipal Committee Secretaries], 《毛澤東選集》卷5 *Maozedong xuanji juanwu* [*Complete Works of Mao ZeDong, Volume 5*], 頁330-362。長沙 (Changsha) : 人民出版社 (People's Publishing House) 。

——。1991f。〈批判梁漱溟的反動思想〉 “Pipan liangshuming de fandong sixiang” [Criticism of Liang Shu-Ming's Reactionary Ideas], 《毛澤東選集》卷5 *Maozedong xuanji juanwu* [*Complete Works of Mao ZeDong, Volume 5*], 頁107-115。長沙 (Changsha) : 人民出版社 (People's Publishing House) 。

- 。1993。〈論魯迅〉“Lunluxun” [Talk about Lu Xun]，《毛澤東文集》卷2 *Maozedong xuanji juaner* [*Complete Works of Mao ZeDong, Volume 2*]，頁42-45。北京（Beijing）：人民出版社（People's Publishing House）。
- 艾愷（Ai, Kai）採訪，梁漱溟（Liang, Shu-Ming）口述。2006。《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*]。北京（Beijing）：東方出版中心（Oriental Publishing）。
- 朱德（Zhu, De）。1952（1949）。〈關於文化教育工作〉“Guanyu wenhua jiaoyu gongzuo” [On Culture Education Works]，〈論知識分子〉*Lun zhishifenzi* [*On Intelligentsia*]，中國民主同盟總部宣傳委員會（Propaganda Committee of China Democratic League Headquater）編，頁93-111。北京（Beijing）：中國民主同盟總部宣傳委員會（Propaganda Committee of China Democratic League Headquater）。
- 牟宗三（Mou, Tsung-San）。1983。《中國哲學十九講》*Zhongguo zhixue shijiu jiang* [*Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*]。臺北（Taipei）：臺灣學生書局（Student Book）。
- 。2003。〈我所認識的梁漱溟先生〉“Wo suo renshi de liangshuming xiansheng” [About Mr. Liang ShuMing]，〈牟宗三全集〉冊24 *Moutshungsan quanji ce ershisi* [*Complete Wokrs of Mou TsungSan, Volume 24*]，頁371-377。臺北（Taipei）：聯經出版公司（Linking Publishing）。
- 李澤厚（Li, Ze-Hou）。1987。〈青年毛澤東〉“Qingnian maozedong” [Teenage Mao ZeDong]，〈中國現代思想史論〉*Zhongguo xiandai sixiangshi lun* [*On Contemporary Chinese Intellectual History*]，頁122-142。北京（Beijing）：東方出版社（Oriental Publishing）。
- 周揚（Zhou, Yang）。1984。〈一個偉大的民主主義現實主義者的路〉“Yige weidade minzhuzhuyi xianshizhuyizhe de lu” [Road of A Great Democracy Realist]，〈周揚文集〉卷1 *Zhouyangwenji juanyi* [*Collected Works of Zhou Yang, Volume 1*]，頁280-292。北京（Beijing）：人民文學出版社（People's Literature Publishing House）。
- 胡風（Hu, Feng）。1999。〈時間開始了〉“Shijian kaishi le” [The Time Has Begun]，〈胡風全集〉冊1 *Hufeng quanji ceyi* [*Complete Works of Hu Feng, Volume 1*]，頁101-281。武漢（Wuhan）：湖北人民出版社（Hubei People's Press）。
- 林桶法（Lin, Tung-Fa）。2009。《1949大撤退》*1949 dachetui* [*1949 The Great Retreat*]。臺北（Taipei）：聯經出版公司（Linking Publishing）。
- 林朝成（Lin, Chao-Cheng）。2011。〈臺灣宗教國際化〉“Taiwan zongjiao

- guojihua” [Taiwan Religion Internationalization], 《人文百年化成天下：中華民國百年人文傳承大展（文集）》 *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], 楊儒賓等（Yang, Rur-Bin et al.）編，頁511-512。新竹（Hsinchu）：國立清華大學（National Tsing Hua University）。
- 林毓生（Lin, Yu-Sheng）。2019。〈二十世紀中國的反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉“Ershi shiji zhongguo de fanchuantong sichao, zhongshi maliezhuyi yu maozedong de wutuobangzhuyi” [Radical Antitraditionalism in Twentieth-Century China, Chinese Marxism-Leninism, and the Maoist Utopianism], 《中國激進思潮的起源與後果》 *Zhongguo jijingsichao de qi yuan yu houguo* [Origins and Consequences of Radical Movements in China], 頁95-153。臺北（Taipei）：聯經出版公司（Linking Publishing）。
- 胡頌平（Hu, Song-Ping）編。1990。《胡適之先生年譜長編初稿》冊6 *Hushizhi xiansheng nianpu changbian chugao celiu* [Draft Chronicles of Mr. Hu Shizhi's Works, Volume 6]。臺北（Taipei）：聯經出版公司（Linking Publishing）。
- 馬一浮（Ma, Yi-Fu）。1996。〈論六藝統攝一切學術〉“Lun liuyi tongshe yiqie xueshu” [On Six Arts Ruling All Kinds of Knowledge], 《馬一浮集》冊1 *Mayifu ji ceyi* [Collected Works of Ma YiFu, Volume 1], 頁12-18。杭州（Hangzhou）：浙江古籍出版社（Zhejiang Classics Publishing House）。
- 高華（Gao, Hua）。2014。《歷史筆記》 *Lishi biji* [Note on History]。香港（Hong Kong）：牛津大學出版社（Oxford University Press）。
- 唐君毅（Tang, Chun-I）。1988。《唐君毅全集》卷28 *Tangjunyi quanji juan ershiba* [Complete Works of Tang Chun-I, Volume 28]。臺北（Taipei）：臺灣學生書局（Student Book）。
- 。1990。《唐君毅全集》卷26 *Tangjunyi quanji juan ershiliu* [Complete Works of Tang Chun-I, Volume 26]。臺北（Taipei）：臺灣學生書局（Student Book）。
- 徐復觀（Xu, Fu-Guan）。1956（1951）。〈中國政治問題的兩個層次〉“Zhongguo zhengzhi wenti de liangge cengci” [Two Dimensions of China Political Issues], 《學術與政治之間》甲集 *Xueshu yu zhengzhi zhijian jiaji* [Between Academic and Politics, Volume 1], 頁28-40。臺中（Taichung）：中央書局（Central Bookstore）。

- 。1980（1958）。〈反集權主義與反殖民主義〉“Fanjiquanzhuyi yu fanzhiminzhuyi” [Anti Totalitarianism and Anti Colonialism]，《徐復觀雜文·記所思》*Xufuguan zawan·ji suosi* [Miscellaneous Essays of Xu FuGuan·Thoughts]，頁210-226。臺北（Taipei）：時報出版公司（Linking Publishing）。
- 。2001。〈我看大學的中文系〉“Wo kan daxue de zhongwenxi” [My View on Chinese Literature Departments in Colleges]，《徐復觀雜文補編》冊2 *Xufuguan zawan bubian ceer* [Additional Editions of Xu FuGuan's Miscellaneous Essays, Volume 2]，頁193-198。臺北（Taipei）：中央研究院中國文哲研究所（Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica）。
- 郭齊勇（Guo, Qi-Yong）。1992。〈熊十力——文化意識宇宙中的巨人〉“Xiongshili: wenhua yishi yuzhou zhong de juren” [Xiong Shili, A Giant in Cultural Awareness Universe]，《當代中國十哲》*Dangdai zhongguo shi zhe* [Ten Philosophers in Contemporary China]，李振霞（Li, Zhen-Xia）主編，頁248-294。北京（Beijing）：華夏出版社（Huaxia Publishing House）。
- 陸品妃、吳秀瑾（Lu, Pin-Fei and Wu, Shiu-Ching）。2018。〈臺北帝大唯一臺籍哲學學士林素琴〉“Taibeidida wei yi taiji zhexue xueshi linsuqin” [Lin Suqin: The Only Taiwanese Bachelor of Philosophy in Taihoku Imperial University]，《啟蒙與反叛——臺灣哲學的百年浪潮》*Qimeng yu fanpan: taiwan zhexue de bainian langchao* [Enlightenment and Rebellion: 100 Years of Taiwanese Philosophy]，洪子偉、鄧敦民（Hung, Tzu-Wei and Deng, Duen-Min）編，頁435-475。臺北（Taipei）：國立臺灣大學出版中心（National Taiwan University Press）。
- 曹禺（Cao, Yu）。1985（1950）。〈我對今後創作的初步認識〉“Wo dui jinhou chuanguo de chubu renshi” [My Understanding of My Future Literary Creation]，《曹禺研究專集》上冊 *Caoyu yanjiu zhuanji shangce* [Research Retrospective of Cao Yu, Volume 1]，王興平、劉恩久、陳文壁（Wang, Xing-Ping, Liu En-Jiu, and Chen Wen-Bi）編，頁60-62。福州（Fuzhou）：海峽文藝出版社（The Straits Literature and Art Press）。
- 陳烈（Chen, Lie）。2002。《田家英與小莽蒼蒼齋》*Tianjiaying yu xiaomangcangcangzhai* [Tian Jiaying and His Research Room named Boundless]。北京（Beijing）：三聯書店（SDX Joint Publishing Company）。
- 陳淳（Chen, Chun）。1973。《北溪大全集》卷6 *Beixi daquanji juanliu* [Complete Works of Chen Chun, Volume 6]。臺北（Taipei）：臺灣商務印書館（The Commercial Press）。
- 陳毅（Chen, Yi）。2001（1956/03/14）。〈致熊十力〉“Zhi xiongshili” [To Xiong Shili]，《熊十力全集》卷8 *Xiongshili quanji juanba* [Complete Works

of *Xiong Shili, Volume 8*], 頁736。武漢 (Wuhan) : 湖北教育出版社 (Hubei Education Press)。

梅廣 (Mei, Kuang) 。2019。〈中國文化中的道德與宗教〉“Zhongguo wenhua Zhong de daode yu zongjiao” [Morality and Religion in Chinese Culture], 未刊稿 (Unpublished)。

陳寅恪 (Chen, Yin-Que) 。1982。〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉“Fengyoulan zhongguo zhexueshi xiace shencha baogao” [Report on Feng Youlan's Chinese Philosophy History Volume 2], 《陳寅恪先生文集》冊2 *Chenyinque xiansheng wenji ceer* [Collected Works of Mr. Chen Yingque, Volume 2], 頁250-252。臺北 (Taipei) : 里仁書局 (Lern Book)。

傅斯年 (Fu, Ssu-Nien) 。2006。《臺灣大學辦學理念與策略》*Taiwandaxue banxue linian yu celue* [The Scholarly Notion and Strategy of National Taiwan University Governing]。臺北 (Taipei) : 台灣大學出版中心 (National Taiwan University Press)。

馮友蘭 (Feng, You-Lan) 。1984。《三松堂自序》*Sansongtang zixu* [Self-Preface in Three-Pine Hall]。北京 (Beijing) : 生活·讀書·新知三聯書店 (SDX Joint Publishing Company)。

葉碧苓 (Yeh, Pi-Ling) 。2009。〈臺北帝國大學與京城帝國大學史學科之比較 (1926-1945)〉“Taibeidiguodaxue yu jingchengdiguodaxue shixueke zhi bijiao (1926-1945)” [Comparison of History Courses Offered at Taihoku Imperial University and Keijo Imperial University (1926-1945)], 《臺灣史研究》*Taiwanshi yanjiu* [Taiwan Historical Research] 16(3): 87-132。

楊育清 (Yang, Yu-Qing) 。1990。〈關於熊十力〉“Guanyu xiongshili” [About Xiong Shili], 《玄圃論學集——熊十力生平與學術》*Xuanpu lunxue ji: xiongshili shengping yu xueshu* [Collected Papers of Learning in Treasured Garden: Xiong Shili's Lifetime and His Learning], 蕭蕙父、郭齊勇 (Xiao, Jie-Fu and Guo, Qi-Yong) 主編, 頁64-69。北京 (Beijing) : 三聯書店 (SDX Joint Publishing Company)。

楊奎松 (Yang, Kui-Song) 。2013。《忍不住的關懷——1949年前後的書生與政治》*Renbuzhu de guanhuai: 1949 qianhou de shusheng yu zhengzhi* [Can't Help Caring: Scholars and Politics Before and After 1949]。桂林 (Guilin) : 廣西師範大學出版社 (Guangxi Normal University Press)。

楊儒賓 (Yang, Rur-Bin) 。2018。〈明鄭亡後無中國〉“Mingzheng wang hou wu zhongguo” [No China After the Demise of the Kingdom of Tungning], 《中正漢學研究》*Zhongzheng hanxue yanjiu* [Chung Cheng Chinese Studies] 31: 1-32。

——。2019。〈重審理學的第三系〉“Chong shen lixue de disanxi” [Reconsidering

the Third Modes of Neo-Confucianism], 《中國哲學的當代議題：氣與身體》 *Zhongguo zhixue de dangdai yiti: qi yu shenti* [Contemporary Issues of Chinese Philosophy: Qi and Body], 林月惠 (Lin, Yueh-Hui) 編, 頁 93-132。臺北 (Taipei) : 中央研究院中國文哲研究所 (Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica)。

臺灣大學臺灣研究社 (Taiwan Studies Club, NTU) 編。1996。《臺北帝國大學研究通訊》創刊號 *Taipei diguo daxue yanjiu tongxun chuanguanbao* [Academia of Taihoku Imperial University, First Issue]。臺北 (Taipei) : 臺灣大學臺灣研究社 (Taiwan Studies Club, NTU)。

蔣經國 (Chiang, Ching-Kuo)。1956。《我的父親》 *Wo de fuqin* [My Father]。臺北 (Taipei) : 中央印製廠 (Central Engraving and Printing Plant)。

熊十力 (Xiong, Shi-Li)。2001a。《熊十力全集》卷8 *Xionghili quanji juanba* [Complete Works of Xion Shili, Volume 8]。武漢 (Wuhan) : 湖北教育出版社 (Hubei Education Press)。

——。2001b。《熊十力全集》卷5 *Xionghili quanji juanwu* [Complete Works of Xion Shili, Volume 5]。武漢 (Wuhan) : 湖北教育出版社 (Hubei Education Press)。

劉永昌 (Liu, Yong-Chang) 整理。1995。《吳國楨傳》 *Wuguozen zhuan* [Wu Guozhen Biography]。臺北 (Taipei) : 自由時報公司 (Liberty Times)。

劉洵、姚名達 (Liu, Zhuo and Yao, Ming-Da)。1997。〈劉宗周年譜·弘光元年〉“Liuzongzhou nianpu-hongguang yuannian” [Chronicles of Liu Zongzhou-1645], 《劉宗周全集》冊5 *Liuzongzhou quanji cewu* [Complete Works of Liu Zongzhou, Volume 5], 頁515-546。臺北 (Taipei) : 中央研究院中國文哲研究所 (Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica)。

蘇曉康 (Su, Xiao-Kang)。2019。〈附錄二 真空、烏托邦與民族主義——試論中國反傳統主義的「林毓生分析範式」〉“Fulu er zhenkong, wutuobang yu minzuzhuyi: shilun zhongguo fanchuantongzhuyi de ‘linyusheng fenxi fanshi’” [Appendix 2: Vacuum, Utopia and Nationalism—On “Lin Yu-Sheng Analysis Model” in Chinese Anti-traditionalism], 林毓生 (Lin, Yu-Sheng) 著, 《中國激進思潮的起源與後果》 *Zhongguo jijingsichao de qi yuan yu houguo* [Origins and Consequences of Radical Movements in China], 頁443-455。臺北 (Taipei) : 聯經出版公司 (Linking Publishing)。