

楊儒賓×石井剛

對談：楊儒賓、石井剛

文稿整理：陳曉妍

日期：二〇二四年七月十日

地點：東京大學

石井剛

今天我們非常榮幸地邀請臺灣國立清華大學教授、中央研究院院士，楊儒賓老師到駒場來接受我們的訪談。楊儒賓老師是為了參加日本中國社會文化學會七月七日舉辦的年度研討會來訪問東京的。研討會圍繞「行星時代的中國學漢學」這一主題來展開討論，楊老師做了基調講演。第二天，我們在東亞藝文書院(EAA)接著進行同一主題的圓桌論壇，有幸承蒙楊老師蒞臨參加。今天算是在東京的第三場活動，由我們 EAA 來組織這個訪談。

EAA 二〇一九年建立之後，陸續開展系列訪談，已經邀請了十幾位來自各方面的專家。今天是楊儒賓老師。楊儒賓老師是臺灣一位很有代表性的傑出的知識份子。但這個稱謂還不夠合適。因為楊老師不只是一位學者，而且也是思想家、教育家，也是一位收藏家，所以我覺得還是用比較傳統的「文人」來形容楊老師，是非常合適的。

楊儒賓老師著作等身，二〇二三年又出版了一本新書，叫做《思考中華民國》。這本書沒有出版之前已經引起了一些反響。比如，國立中山大學的「跨文化漢學之島：國際漢學平臺在中山」早在二〇二一年開展系列活動。我們現在還可以在 YouTube 上看到視頻。去年也有一次線上書評會，我有幸

參加討論。在日本，這本書也有翻譯計畫，在座的丸川哲史(Marukawa Tetsushi)老師帶頭在做。我也希望這本書能早日與日本讀者見面。那麼，在這樣的大氣候下，我們今天能邀請楊老師進行對話，更是機會難得。我也特別想強調，楊老師長期以來跟日本的學界有很深、很親密的往來。所以能在日本主持這麼一個對談，自然有其特殊意義。我也希望更多地瞭解楊儒賓老師與日本學者之間的交流，他和日本文化之間的關係，以及他對日本文化獨到的想法等等。

今天的程序，大概就是這樣：先由我來按照事先準備的問卷，向楊老師提幾個問題問幾個問題，請楊老師回答。接下來，我想開放給大家進行交流。首先，我想先請楊老師來講一講您成長的歷程。第一個問題是我想請您談一談您的少年時代。根據我手頭的材料，您是一九五六年於臺中出生的。我希望您來給我們描述一下，您渡過孩童時期的臺中是屬於甚麼樣的一個經濟社會條件的呢？臺中具有甚麼樣的文化氛圍？那種氛圍對您的思想形成了甚麼樣的影響？

楊儒賓

謝謝，我確實有點惶恐，這不是客氣，而是因為我對自己瞭解得也不夠，所以談自己時難免會有所疏漏。很多學者的學術成長可能和他們小時候的出生環境有關，這好像是一個很常見的問題。我覺得我的成長環境對我也有些影響，但是具體怎麼說？我出生在彰化的溪湖，但卻是在臺中的一個小鎮叫沙鹿的地方成長。我家很早就搬到了沙鹿。沙鹿這個地名有些特別，我家是在沙鹿的郊外，名叫北勢頭，附近有地方叫鹿寮。從鹿寮、沙鹿這些地名來看，早期這一帶可能和獵鹿、養鹿這些職業有些關聯。

在前清時期，也就是日本進入臺灣之前，沙鹿地區曾有原住民部落，叫做沙轆番，原住民可能在那個時期扮演了重要的角色。另外，還有一個歷史現象也值得一提，就是在清朝時期，北臺灣的行政中心叫淡水廳，廳治不是在現在的淡水，而是新竹。曾經有一段時間，淡水廳治曾設在沙鹿，大概持續了幾年吧。所以在前清時期，沙鹿可能扮演過一定的角色，當然，這是已經非常久遠的歷史了。

我家搬到沙鹿的時候，它就是一個普通的小鎮，外表上沒甚麼特別的地方

——有一說，此地酒家多、醫院多、角頭多。但是我成長的那個地方叫北勢頭，倒是有一點點的特色。特色在哪裏呢？就是這裏有一羣特別「機巧」的職工，說白了，就是「騙子」。他們的生計主要靠「欺騙」為生。這些人對村莊裏的人都很客氣，都是很好的鄰居，但對外人而言情況就不一樣了。他們的主要騙術之一就是販賣假布料。我們現在已經不能想像這竟然是一個產業，可是在當時，把普通的土布料冒充成西裝褲、西裝料，還是可以賺到錢的。所以我們村裏的一些年輕人假裝自己是僑生，也就是華僑學生，聲稱因此有機會拿到當時不容易取得的舶來品——也就是西裝料，然後偷偷賣出去。他們的騙術相當高明，比如說他們會用打火機點燃布料，讓你看燃燒的情況，這樣就能判斷是真的布料還是假布料，但他們總能成功矇騙過去。販賣假布料是我們村莊的主要收入來源之一。

一直到了我在臺大讀研究所的時候，有時候都還是會遇到一些假冒華僑學生上門推銷西裝布料。一進門，他們就說：「這邊有西裝布料，要不要買？」我便會告訴他們：「我是北勢頭來的。」他們立刻明白，不會再繼續跟我囉嗦。或者，有時他們會想找我合作，希望我幫忙介紹朋友或同學去買布料，並分我一部分利潤。如果能騙倒臺大的學生，他們還能因此建立口碑。

賣假布料是很糟的職業。除此之外，他們還賣假帝雉。帝雉是臺灣的國寶，外形長得很漂亮。他們會用鸚鵡冒充，用雛鸚鵡去冒充帝雉的雛鳥。據說帝雉的雛鳥和鸚鵡的雛鳥長得很像，但你買回去飼養後，無論怎麼養都養不大，最後長成的樣子和帝雉大大不一樣。哎，這也是當地的一個產業。

另外，他們還賣假古董，比如神像、明代銅像，或是所謂的祖傳錢幣，都是搞這一套玩意。當時我們有個同學的父親當沙鹿鎮的鎮長，他說當鎮長最大的麻煩，就是時常要到其他縣市保釋一些北勢頭的鄉親。這些人到外地行騙，總會有失手的時候，一旦被抓，就會被關幾天，這時就需要鎮長去保釋他們。他笑稱，做鎮長最麻煩的工作，就是幫騙子保釋。

這些詐騙行業伴隨著我的成長。我以前從未想過，這些鄉親跟我有甚麼關係。後來想一想，還是有關聯的！就是後來我開始收藏字畫和古董，如果我對這些東西還算有些敏感的話，那可能是因為從小未受訓練就知道了，骨董商跟政治人物一樣，都是騙子集中的地方。有朋友還說，要把教授也

算上，這些都是騙子集中地，需要特別小心。所以，這可能跟我的成長經歷有些關係吧！當然，這些都是非常遙遠的事了！

如果要說對我年輕時期、對我生命成長影響比較密切的原因，我想應該有兩個，可能跟家鄉不見得有直接的關係。第一點是，我在國中時期經歷過一段灰色的人生，大概持續有兩、三年吧，當時就覺得無來由地處在一種虛無感，強烈的虛無感，那種虛無感怎麼來的不知道，但是我估計可能有一些人在年輕時期都會出現，都出現過，只是程度輕重不一樣而已。後來我讀了梁漱溟的傳記，他講說他年輕時期也有過一段灰色人生，我估計應該是類似的情況。他甚至有兩三度想要自殺。

那種虛無感如果用哲學語言來說，可以叫做「存在的虛無」。當事者會覺得整個生命的基礎已經崩解，陷入一種很難形容的強烈的「無」的狀態。這種「無」不是哲學意義上的「無」，而是一種心理狀態的「無」。後來明治時期不是有一位高中生在華嚴瀑布自殺，臨終前還留了一些訊息，提到人生的意義是甚麼？我覺得那種無法議題化的人生困惑問題並不算特別罕見。（石井剛：藤村操[Fujimura Misao]？）對，就是他。他的情況和我的差別，只是輕重不同而已。其實我也有過類似的情況。讀書的時候，甚至還有一個我們當時的女學生，情況跟藤村操幾乎一模一樣。她是景美女中的學生，後來自殺，這個情況也和那種奇怪的「存在的虛無感」有關。我相信大家或多或少都有類似的經驗。對我來說，這種經歷的影響其實蠻大的。因為它不是一個具體的問題，但當那種感受撞擊到你的身上的時候，它會給你整個生命帶來完全的改變。

那麼，怎麼去解決這個問題呢？我覺得是無法解決的。隨著生命的衝動逐漸平息，迷惑也會慢慢消退，最終會走出這樣的現象。

這些現象對我的影響，我覺得是相當深遠的，甚至持續到現在。你說我要對某個地方有特別的認同感？或者甚麼特別的情感？其實這對我來說一直不太容易。人與場所的關聯分不開，但人似乎也渴望脫離場所。我有時覺得，最好是人根本不存在於這個世界上，但存在並不是我們能決定的事。一直到現在，場所與場所背後的生命深淵之間的關係，依然令我好奇。年輕時期生命的自我決裂或許不應該稱為虛無，因為當你經歷過那種感受以

後，對整個價值秩序會進行重新做調整。我覺得，中學時期的那段經歷，對我的影響還是蠻大的。

石井剛

大概是甚麼時候？

楊儒賓

雖然說是中學時期，其實主要指的就是國中階段。

石井剛

是您幾歲的時候？

楊儒賓

大概有兩、三年，甚至延續到五、六年，加上當時我年紀還小，只有十二、三歲到十六、七歲左右，那種人生的懷疑並不是源自知識或認識，也和個人的傳記經歷無關，而是生命自己撞進來的。我還記得在同一段時間，我自然而然地厭惡血腥，吃素了好幾年。不因宗教信仰，不因生態環保，也不是生機飲食，就是身體排斥了肉食。尊重生命，它是導師，生命帶來的懷疑，真的蠻深刻的。我平時不常談這些，因為這屬於一種獨白的場域，不太容易成為對話的話題。今天你剛好問到，我就講出來。

另外一個對我影響很大的因素，如果說要用「影響」這個詞語來形容的話，就是同儕之間的交誼。在國、高中時期，當時有幾位較親近的朋友，很奇怪的是，大家似乎在同一段時間裏，多多少少都會面臨一些與生命的意義相關的問題。同學之間的情況比較特殊，彼此之間會互相影響，雖然方向怎麼產生不容易說清，但作用確實是特別的大。那些朋友一直是我生命中重要的一羣人，其中有兩位後來和我同時進入了臺灣大學。我們的情況其實就是一直互動，彼此的影響就是像……，不好講，就是少年十五、二十時那種血氣相挺。

這兩位朋友的學業成績都極好，自然學科也很好。其中一位讀醫科，現在在整個臺灣醫學界，應該是重要的人物，至少是之一。他從高中開始就一直想要念人文學科或念哲學、念中文，為此與家裏反抗，反抗了一、兩年，甚至臨考前數月，以不讀書來抗議。儘管以不讀書抗議，他還是考上了臺

大醫學系，有人認為他接近於天才。上大學後，仍想轉哲學系，又是一場家庭風波，最後沒成。

另外一位朋友也很厲害，他的經歷在某些方面跟我更接近。他也面臨過科系選擇的阻礙，但他抗議成功，最後進入了自己想讀的科系。他先讀了中文系，服完兵役後，轉念哲學。當民進黨成立時，他是臺灣第一位加入的教授。他有強烈的現實關懷，提出了「海洋儒學」的命題，探討了儒家思想與當代兩岸關係的理念。他想將反對黨當作轉化臺灣的機制，再以轉化過的臺灣轉化現實上的共產中國，算是蠻有創造性的。然而，後來他出現了一些生理上或心理上的憂鬱問題，最後走上辭世的絕路。

這些經驗對我的影響，現在回想起來其實都蠻深刻的。在青少年時期，所受到的影響和壯年時期受到的影響就是不一樣。我想大概可以這樣說：青少年階段，同儕之間互動和影響很容易形成一種生命的基調，它會為後來的生命經驗與知識奠定基礎，並形成自己的風格，那是一種類似於存在主義式的情感。我從不認為存在主義式的情感像局外人說的那樣輕鬆，不會只是少年維特的煩惱。我相信其中包含一些內容，那些內容是很嚴肅的，跟人的存在的處境是息息相關的，絕不僅僅是青春時期追尋的時髦或怪物。進入高中後，存在主義式的新儒家影響仍然持續存在。我讀的是臺中一中，如果這邊有臺灣的朋友就知道。臺中一中在臺灣中學裏面具有特殊的地位。它在日本殖民時期，大概是唯一由臺灣人自己捐錢，自己發心，用來教育自己的子弟而創辦的中學。這所學校無論是根據捐款者的自我定位，或者一九四九以後國民政府以及一般羣眾對它的認識，都被認為是具有強烈民族主義情感的學校。在日本這個地區，講民族主義當然是有點尷尬，但是如果從臺灣人在日治時期的自我定位來看，我想這種說法也是合理的。當時，他們覺得臺灣的政治環境無法順利發展自己的本土文化，臺灣人無法自主教育自己的子弟，這對被殖民者而言是不太對的。因此，他們捐款建校，並在校內立了一塊碑，至今我仍記得上面的兩句：「吾臺人初無中學」，意思是我們臺灣原本沒有中學，「有則自吾校始」，如果有的話，就從我們學校開始。這樣的說法，我認為也符合事實。

臺灣在日治時期的反對運動與臺中地區有非常密切的關係。因為當時所謂

臺灣的五個大家族，其中之一就是霧峰林家。霧峰林家在這五大家族中，對政治最為敏感，介入政治也比較深。當時這種介入政治的意義，當然是站在與殖民體制對立的立場上。高中那樣的一種氛圍，加上臺中一中附近有一所大學，叫做東海大學。東海大學是一九四九年國府渡海事件的產物。當時原本在中國大陸的幾座基督教大學，大概七座教會學校，由於共產黨的到來，被迫關門或合併。無法繼續營運，因此他們將資金轉移到臺灣，專門設立了東海大學。因此，東海大學的資金特別豐富，錢特別的多，可以聘請很多優秀的教師。東海大學早期的學生中，不少人有機會考上臺灣大學，但他們不去念，而是選擇讀東海大學。例如，杜維明就是，好幾個這樣的例子，我的老師梅廣也是其中之一。

東海大學的意義是複雜的。它在我們人文學界中重要的形象，不見得是教會大學，更帶有儒家的色澤，因為這裏是徐復觀、牟宗三教書的地方。他們在這裏確實產生了持久的影響，直至現在。很長一段時間裏，據說都有人做「對東海大學影響最重要的人」的問卷調查，徐復觀始終位居第一。徐復觀存在的意義是多面的，他在臺中的作用，我給他定位，是他連結了兩岸的政治經驗，尤其是把他在中國大陸的經驗跟在臺灣的經驗連結起來。臺灣的經驗中，包含了濃厚的日本殖民時期臺中學人的反抗經驗。徐復觀和臺中地區的反抗知識人很熟，而且很親，他虛心且努力地吸收這些臺籍同胞的經驗，他們有種特別濃厚的情感。為了結合當時臺中地區的一羣知識人，由徐復觀發起的，每月都舉辦了一次融合本省與外省知識人的餐會。在那一羣臺灣人中，其實多數人都不會說北京話，而徐復觀也不會講臺灣話，所以他們的溝通主要使用日語。雖然徐復觀的日語並不流利，但他們就是透過這種略顯尷尬的方式，華、日、臺諸種語言混用，努力營造出一種交流氛圍。徐復觀甚至於都想與臺灣的一位朋友結為兒女親家。這樣的一種地緣關係的氛圍，對我還是有一定影響。在這種背景下，我思考臺灣與兩岸之間的關係，大概就會跟現在臺灣反對黨的主流，完全去中國化或將它淡漠化的立場，可能會不太一樣。因為我所看到的情況並不一樣啊。我想，這樣的中學背景對我應該還是有影響，儘管中學生無論在臺灣還是全世界，可能都一樣面臨準備大學和工作壓力，但背後存在的大背景還是影響我的一些方向。

我在高中時期，甚至於更早，就非常明確自己不會也從沒想過要讀自然科

學。我自己的生命經驗引導了我的求學的方向，我很早就已經確定了要讀人文科學，並且應該選擇哲學。至於為甚麼當時沒有選擇臺大哲學系，這是另一個故事。但當時的方向非常明確。在臺中一中，像我或我那位後來成為民進黨首位教授黨員的朋友，我們如果去讀自然科學，不會有問題，但我們在臺中卻變成了異類，因為這種選擇通常會與父母的意願相悖。我的情況最好，因為父母的教育水平不高，根本不知道我在做甚麼，也不知道我選擇了甚麼科系，我從來沒有向他們報告過，所以我倒是進行的相對順利。至於我的另外兩位同學，兩個其實鬧了家庭風波。一個反抗成功，後來走了曲折的道路；另一位反抗不成功，結果成為了一位很著名的醫生，在醫學界很有影響力。就是這樣的結果。

石井剛

我看了一下地圖，好像沙鹿現在幾乎是臺中市的中心地區，離那個機場很近，是嗎？

楊儒賓

它是清泉崗機場，位於市中心與海邊之間的山丘上。

石井剛

那您小時候就在沙鹿讀書？

楊儒賓

讀沙鹿國小、沙鹿國中。

石井剛

那個時候您家裏做甚麼工作？

楊儒賓

我爸爸就是在當時北勢頭開了藥店，在鄉下開間藥店，當然經濟情況會比較好。

石井剛

中藥還是西藥？

楊儒賓

是西藥。

石井剛

剛才您說的「存在的虛無感」可能比較重要。因為這應該是一九六〇年代末和一九七〇年代初之間的事，在日本，或者應該說是世界上很多國家都「鬧學潮」，而在日本，當時的青年有很多的焦慮和煩惱。所以，存在主義的煩惱和學生運動可能攪和在一起吧。文化大革命和越南戰爭也是在日本掀起學生運動的原因，而他們也有存在的焦慮感，影響到他們運動的具體態度和方式。那麼，您那個時候在臺中作為一個國中生，有那樣的「存在的虛無感」。我覺得這個也可以用「煩悶」來表示。「煩悶」就是藤村操自殺後在日本社會中廣泛被使用的關鍵詞。您現在回顧起來，在您苦於「煩悶」的那個時候，跟當時世界青年積極投身的運動之間，有沒有某種對應？

楊儒賓

這是一個極有趣的問題。當時，學生的反叛確實是全球性的思潮，比如在日本的安保運動、法國的巴黎學生抗議、中國的文化大革命，學生都在鬧事。而在臺灣，學潮卻被鎮壓，基本上學生是不可能起來反抗的。然而，對於某些人而言，他們依然感受到那種焦慮，例如小說家陳映真。當時，臺灣也流行存在主義，這種流行與當時全球「學生反抗體制」的思潮是相關的。我在一本書中提到孟東籬（孟祥森），他是殷海光的學生，翻譯了許多存在主義的書籍。在他身上，是最明顯的，一種人生的苦悶與對時局的不滿，兩者間有密切的關係，他也代表了一羣人。將他們放在這樣的脈絡下，我想對那種人是說得通的。至於另一位名人李敖，他的情況不太像，他更接近中華民族主義者。或許也可以把他納入全球學生反抗潮流的脈絡下看待，我不能確定。但我想我自己的情況應該是沒有。

因為我的知識那時候相對偏僻，我在沿海的一個小鎮成長，見聞不廣，一點與生命相關的知識是怎麼來的也不好講。進入高中後，或許會有些不一樣。因為當時多少會讀到一點翻譯的書，比如說新潮出版社出版的書籍。當時，新潮文庫是最流行的西方文學哲學出版品，其中包括了齊克果(Soren Aabye Kierkegaard)，還有弗洛姆(Erich Fromm)、榮格(Carl Gustav Jung)，甚至於鈴木大拙(Suzuki Daisetsu)的禪宗書籍，這些書籍都非常流行。「鈴木禪」被引入時，剛好就與存在主義、精神分析等知識奇怪的結合。雖然我模模糊糊地感受到生命和一些破碎的、存在情感式的西洋知識相關，但與大時代的全球學潮之間的關聯卻不太沾得上邊。嚴格說來，我的年齡跟全

球的學生運動潮的時間也有落差。

石井剛

你剛剛說都是在您在中學的時候？

楊儒賓

基本上是高中，在高中時期我們已經碰觸到了這些知識。進入大學後，接觸面當然會更廣。

石井剛

海德格(Martin Heidegger)？

楊儒賓

接觸海德格的時間比較晚，高中和大學時期，當時已經有人介紹了。但對我而言，海德格的思想非常重要。我能夠真正吸收他的一些想法，恐怕要遲到進研究所的階段，那時已經是比較能夠建構初階知識的年齡。

石井剛

我換一個視點：臺中一中的旁邊有東海大學，徐復觀先生、牟宗三先生也在那教書。那麼，您跟徐復觀先生、牟宗三先生有過直接的接觸嗎？

楊儒賓

我和牟先生的接觸不僅是直接的，而且在某段時間內可以說相當頻繁。

石井剛

在那個時候？

楊儒賓

不是在那個時候，因為我高中當時，牟先生已經到了香港。實際上，當時新儒家的大將唐君毅先生、徐先生和牟先生當時都在香港不在臺灣。我與牟宗三先生比較深層的接觸是在一九七四年我進入大學之後。最初，約在一九七五年，唐君毅先生被請到臺灣大學授課。隔年，牟先生在新亞退休後，立即被邀請到臺灣大學任教。他在臺灣大學教了好幾年，從大學部、碩士班到博士班，他的課我幾乎都聽過，還修了兩門課。而且，我和他私下應該算是比較親近，他偶爾找我下圍棋，我的棋力不行，經常輸給他。

有一次我贏了，他不讓我走，堅持要再下，我最後還是輸了。他當時住校園外的客座學人宿舍，時有訪客，以學生為主。我當時將牟先生視為我的哲學導師，他為我提供了比較明確的對中國哲學的瞭解輪廓，那種理解非常牟先生化，很有風格。

他講學，不只講解知識，他將他的知識視作是生命的學問。他認為這種知識能夠幫助你定調自己的終極關懷和生命方向。他的影響會這麼大，就是他雖然明明是談知識，可是他會把他的知識當成是種生命的學問。也就是知識要對生命有所奉獻，這種知識裏有很濃的信仰的因素，有宋明書院的成分在裏面，所以他的學生特別多。那種學生跟老師之間的關係，帶有宋明時期書院的風格，老師比較像是在經師與人師之間，或是經師兼人師，師生不是純粹的知識導向的關係。一直到現在，我還是認為我可能受到師道觀念的影響。

石井剛

那徐復觀先生呢？在我的印象中，徐復觀先生似乎是您在家鄉的偶像。

楊儒賓

家鄉的偶像沒有錯，因為他將臺中當作他的第二家鄉，某種意義上，他是我的同鄉。我認為，徐復觀是一九四九年國府渡海以後，所有知識人當中，與臺灣本土有過最實質對話的人。像臺中的那些省籍知識分子，跟他關係都很深。在白色恐怖年代，他們的著作往往透過徐復觀在北部的報刊和雜誌的人脈而發表，比如《中華雜誌》或《自立晚報》等那些管道。臺灣南北文化的小交流，很多都是透過徐復觀這樣的管道進行的。

徐復觀在臺中待得久，他的學生特別多，所以只要在臺中地區，你很容易就跟徐復觀的因素連接上。比如在臺中一中，我有一位同學姓蕭，他的父親是徐復觀在東海大學的同事，這位同學的父親有明顯的國民黨背景，後來他做到了正中書局——那是國民黨的一個書店的董事長。他對徐復觀非常感冒，因為徐復觀不斷「搗蛋」嘛。大家可能知道，《自由中國》與徐復觀關係密切，雷震曾經想邀請徐復觀來領導《自由中國》，因為原來期盼中的人選胡適不願意擔任。《自由中國》領導人說：胡適不領導，那就請徐復觀來領導，雷震曾有這個意思。我那位高中同學常常批評徐復觀，說他怎

麼怎麼的糟糕！因為徐復觀喜歡跟人吵架，我當然不服氣，不免要跟他小辯一番。

由於沒機會上徐先生的課，徐復觀對我的影響主要是間接的。我和徐復觀只見過一次面，那是在他臨終前大概不到一個禮拜，我陪兩位老師去臺大醫院看他。他雖然能講話，但已經沒辦法起來，不久後就走了。我只見過他一次。然而，我有許多間接的機會認識他。比如，杜維明、馮耀明、翟志成等先生都是他的學生，年輕時期的劉述先也是他請到東海大學的，蔡仁厚先生很可能也是由他引薦的。我和這些先生有過一些深淺不一的交往，所以說與徐復觀先生還是頗有些間接交往的關係。大概就是這樣。

石井剛

那麼回到您的國中、高中階段。讓我們回到您的青年時期吧。您大概是一九七〇年代的中期上的臺大中文系吧？您為甚麼選擇中文系呢？

楊儒賓

當時在高中時期，老實講，我確實第一志願是想讀哲學系的。我想讀哲學系，為的也是想解決我自己人生的困惑，類似與宗教情懷有關，對哲學的理解其實懵懵懂懂。可是當時臺大哲學系正處於動盪之中。我是在一九七四年進入大學，而就在前一年，一九七三年，發生了「臺大哲學系事件」，政治的餘波盪漾還前後搖晃了好幾年。當時臺大哲學系給外界的印象就是一個專做分析哲學、邏輯實證論的象牙塔，也就是延續並放大了殷海光早期的形象，讓人覺得他們走的就是這樣一條非常技術性的哲學路線。

這樣的一種哲學呢，我當時的理解是非常沒有溫度、非常技術性的一種知識。所以我當時就沒有選擇哲學系。這樣的理解，現在看起來是不是錯誤呢？也難講。至少當時的臺大哲學系，現在想想其實知識的含金量不足，真的也不強。所以我後來選了臺大中文系。因為臺灣的中文系跟大陸的中文系情況很不一樣，大陸的中文系基本上是以現代意義的文學研究為主軸，臺灣的中文系則保留了一種「古典性」，像是經、史、子、集這些傳統文化知識還沒有分化出來前的整體機制。因此，在中文系像《易經》這樣的經學課，或是《莊子》、《孟子》這樣的子學課，都是一定會開的課程。

我覺得既然哲學系這一條路走不通，那就選中文系吧。而且我性格衝動，一旦做了選擇，就會一頭栽進，別無選擇。我曾蒐集一件清代名臣的書法

橫批「留餘地」。大臣行事自然要考慮周詳，不能衝動。但我做事有時候會有點「不留餘地」，置之死地而後生。所以當時選志願時，我只填了十個志願，從第一個志願到第十個志願。那時候文科選志願可能可以有一百個，實際數字我現在忘掉了，一百個可能有，可是我只寫了十個，十個全部都是中文系。後來被迫補充要多加選一、二十個系，但最前的幾個志願仍是中文系。

石井剛

可不可以講一講「臺大哲學系事件」？

楊儒賓

臺大哲學系事件發生在我進入大學之前。從現今的角度來看，「哲學」這種知識似乎與現實距離很遠，已經不太具備政治的動能。現在會對現實產生政治衝突的就是法律系啊！政治系啊！要不然可能是經濟系，甚至是外交系，這些學科才是危險的學科。可是在早期，最危險的學科卻是哲學，至少在國民黨的眼中是如此。

從一九四九以後，或許更早，國府對哲學領域的介入就非常深。蔣介石也講哲學嘛，他講力行哲學，也講王陽明。他底下那些政工幹部，如王昇這些人都是意識型態鮮明的人，也講哲學嘛。他們當時要打壓、禁止臺大哲學系，也有其「哲學理由」。就是他們認定，不論是講邏輯實證論，還是講存在主義的人，都是「共產黨的同路人」。國際共產主義借著學術管道滲透進哲學領域，借羅素、沙特的筆，對臺大的學生產生思想毒化，這是他們當時對臺大哲學系的定位。

石井剛

邏輯實證論和存在主義都跟共產國際有關係？

楊儒賓

他們的定位是這樣，當時講邏輯實證論的代表人物是殷海光。殷海光早年受胡適影響，認為中國歷史長期混亂，根源在於缺乏比較好的科學方法，而科學方法不足的原因則是沒有健全的邏輯思維方式。因此，他認為只要邏輯理清了，科學方法自然隨之而來；有了科學方法，中國文化就能重整秩序，不再混亂。他的思路大體是這樣，從胡適到殷海光，都在某種程度上將邏輯政治化。尤其殷海光激烈反對國民黨，深深涉入政治領域。其實，

我認為他的反對與邏輯學無關，與存在主義的關係也很有限，倒是和內在化的自由主義的信仰有關。可是他當時對「邏輯與反抗」有這樣的聯想，國民黨當時也如此看待他。

後來，殷的學生郭松棻、孟祥森、陳鼓應開始接觸存在主義，那又是另一個階段的故事。其實，陳鼓應的存在主義也馬虎得很，不一定多深，他志不在此。但他們在公共領域的形象都是「反」，特別是「反國民黨」。從蔣介石、蔣經國這些戰敗者的角度看，事情開始變得不對勁了，臺大被滲透了，哲學系是禍源。他們受「筆桿子打敗槍桿子」的創傷經驗深刻影響，深入骨髓，認為哲學這個領域關係著政權穩定，甚至是國家存亡最重要的關鍵。

一九七三年，臺大舉辦了一場類似與民族主義議題相關的座談會，臺大學生很多人參加了。會上，與會者話不投機，很自然地就不歡而散。其中有些人帶有自由主義色彩，包括現在的自由主義領航人錢永祥，可能你們也認識他，但也有一些與國民黨關係密切的學生也參加了。當時大概有人說馮滬祥是「職業學生」，暗指他是國民黨派來的特務。總之原本是學校內部會議裏的衝突，但國民黨一介入，層級就升高了。介入後接著便開始清算，清算臺大哲學系，這事後來被稱為「臺大哲學系事件」。

當時哲學系的一些年輕老師被排斥出去，不能在臺大哲學系教書。但是國民黨的迫害一般比較陰柔，它沒有追殺到底，還是想辦法給他們安排到國立編譯館，或者是政治大學國際關係中心的單位裏去。意思是你們的薪水照領，照樣做研究，但不能再接觸學生。「民主無量，獨裁無膽」這是國民黨一貫的迫害模式，一向如此。他們主要是想切斷你與學生的聯繫，卻不至於趕盡殺絕，留條後路，與共產黨的做法相當不同。

現代人提到「國民黨對臺灣學術的迫害」，臺大哲學系事件是一個指標性事件。這件事剛好發生在我進入臺大之前，當時的媒體對臺大哲學系一直有很強烈的批評。當時不論是廣播電視或是平面媒體，言論的空間都很有有限。年少無知的我覺得這個系所的學問碰不得，因此也自然而然地選擇了臺大中文系。

石井剛

很有意思。我一直覺得比較有意思的是，臺灣的大學中文系的老師裏面，有很多其實是做哲學的，包括您在內。剛才您說這個就是因為中文系裏面有經史子集，所以自然會形成這樣的一個氛圍。難怪中文系裏出來的很多老師有經學很扎實的基礎，也有對子學的關懷，現在也是。那麼，哲學系主要講甚麼？

楊儒賓

這個問題非常有趣，因為它涉及到東西文明交會所產生的最根本的溝通問題。現代的學術機制和學術術語正是在這個特殊的歷史脈絡中誕生的。比如「哲學」，在十九世紀之前，中國根本沒有這套名為「哲學」的知識體系。這個詞彙是西潮的產物，似乎是透過日本的管道（西周是吧？）間接傳入中國的。再比如 God 這個概念如何進入當代中國，也不好講。因為相對於 God 的概念，中文裏其實沒有相應的對應詞，至少不如在西方知識傳統中那麼重要。然而，God 作為西方知識傳統中的重要概念，你現在將它引入中國，勢必與原有的中國知識體系發生碰撞。如何重新安排和翻譯，甚至「哲學」這門知識如何納入我們的知識版圖，也就是如何建置，這都造成了很大的困擾。

對蔡元培、王國維那一輩的知識人而言，「哲學」如何理解？這確實是個大困擾，且這種困擾一直延續下來，最後演變成了「中國到底有沒有哲學」的問題。不論這是個真問題還是假問題，它確實成為了問題。前一陣子還是不斷有人在討論。在臺灣，這個問題也是潛在的，只是沒有被提升到需要去證明或處理的層次。因為講不清楚，哲學圈子又不大，講多了，易傷感情，問題就擺在那裏。

中文系其實是一個古典系，原來傳統的經史子集中的經部，如《易經》，或子部中的《老子》、《莊子》、《荀子》，都是在中文系或哲學系裏會開設的課程。但在中文系，它不叫「哲學」，而叫「義理之學」。然而，從哲學系的觀點來看，這些知識其實就是哲學。

在哲學領域裏，中文系講授這套學問的人，會把它與中國傳統的知識連結起來，例如訓詁學或版本學。古老的經典總有屬不清的訓詁與版本的出入，

細碎而黏答答，中文系學者在此可以大展身手。同樣的題材如果在哲學系開課，則會與西洋哲學的提問方式相結合。比方說，討論《孟子》的「性善論」，在哲學系裏可能會問：「他是義務論者還是功利論者？」或是《莊子》，他可能會問：「他是唯心論者，還是使用某種辯證法？」就是這樣的提問方式。

所以同一套知識在兩個不同的脈絡下呈現，就會產生不同的理解。雖然內容相同，但它們在不同學科的框架裏帶來不同的解讀方式。這種雙軌並行的現象在臺灣特別明顯，例如中央大學的中文系裏，不少老師都是哲學系出身的。成功大學的中文系也是如此，裏面至少有三位老師來自哲學系，專門教授所謂的義理之學。另外，像現在中央研究院的中國文哲研究所，設計上也是將中國文學與中國哲學兩塊知識版圖結合在一起，放在古今學術體系轉變的脈絡中來看待。這種雙軌並行的現象確實存在，但內部的矛盾是否解決了？我認為還沒有。是否有機會解決？我也不知道。這個現象就這樣擺在那裏，等待未來的發展。

石井剛

這個問題很有意思。這個問題本身就是「哲學在現代東亞如何發展」或者「如何直接重構」的問題直接影響臺灣人文學科的建置。所以，是一個很重要的問題。

我想接著請問一下楊老師您從大學畢業以後，大概是在一九八五年和一九八六年之間，在韓國待過一段時間，對嗎？

楊儒賓

一年，交換了一年。

石井剛

那麼，您在韓國親眼看到了韓國民主化前夕的社會情況。盧泰愚宣佈民主化是一九八七年，您是一九八五到一九八六的一年。臺灣的解嚴同樣也是在一九八七年。所以，我想，您在韓國的這個經歷，可能對您作為臺灣人，還是會有所觸動的。您能不能談一談您在韓國的所見所聞對您的思想有沒有影響？

楊儒賓

這是一個非常有趣的問題，因為它不僅對我有意義，對於臺灣一些反對運動者來說，韓國的存在也同樣重要。比如說陳映真，你可能知道他，臺灣的左派朋友特別喜歡拿韓國的例子來比較。像陳映真就經常將臺灣和韓國作對照，因為這兩個國家的可比性實在太強了，有太多相似之處。在歷史傳統上，兩國本來就與中國有特別的關係，都是華夏天下體制的一部分。戰後不久，或一九四九年以後，兩國又處於分斷狀態，同樣被編入美國的資本主義體系之內。與日本的關係也十分密切，且都有被日本帝國殖民的經驗。在全球百多個國家裏面，確實很少能找到兩個這麼「配套」的國家，這也是為甚麼臺灣的左派朋友特別愛討論韓國的經驗，講述這個「兄弟之邦」與臺灣之間的聯繫。

對我來說，韓國的經驗也非常重要，但呈現的脈絡不同。我去韓國的時候，臺灣社會其實已經發生了不少運動，雖然規模和韓國不能比。我當時並沒有積極參加這些社會運動，但那種山雨欲來風滿樓的氛圍始終存在，嗅得出來。然而到了韓國後，發現兩地之間的運動格局非常不同。我當時在韓國外國語大學，幾乎每個月的最後一個星期五，現在還記得那個場景，所有學生基本上都罷課，老師也停課。大門外，鎮暴警察聚集，因為學生要準備衝出校門了。這樣的戲碼幾乎每個月都會上演一次，老師和學生之間也有很大的共識，配合演出，已經幾乎是儀式化了。甚至，比較好的大學如果沒有按時走這一套，就不像好的大學。

那時候還有很多故事流傳。比如說某樁政治事件發生時，一間著名大學的學生的行動不夠積極，聽說梨花女子大學的學生會就寄了一捆繃帶和一把剪刀給那間大學的學生會會長，意思是讓他剪掉自己的東西，然後要求他跟我們女生一起走上街頭。類似這樣的故事不少，甚至有些流行文化模樣了。韓國的學生、教授參與反對運動的人不少，真的非常積極，這一點跟臺灣的情況非常不同，差異很大。

當然，你可以說韓國的學生和教授比較勇敢，這是一種解釋。但另一種解釋是，國民黨與當時韓國執政黨在處理學生運動的方式相當不同有關。國民黨在大陸時期面對學生運動有長期的經驗，所以一般認為國民黨的手法

比較精緻，經常會先以較柔性的方式將問題「化」掉。比如，同樣是鎮壓，國民黨對待像臺大那些反對運動的人士，可能會把他們趕出臺大，但不一定會判刑或讓他們坐牢。國民黨總是給予他們一些生存空間，經濟上沒有任何影響，只是不讓他們接觸學生。在臺灣的反對運動史上，女生被抓進去，很少聽說過被騷擾的。

第二個啟示就是，韓國學生運動中有強烈的反美情緒，他們的民族主義情感非常強烈，這與臺灣非常不同。當然，這種不同和所謂的「民族」的想像不同也大有關聯。在臺灣，雖然也有反美的聲音，但除了像陳映真這類少數的虔誠左派之外，這種情緒起不了太大作用。臺灣的政治氛圍非常「右」，不論在朝或在野的政黨都右。反對運動尤其到了最近的階段，幾乎都被整編到地緣政治鬥爭的模式底下，就是黏緊美國、反對中國，形成所謂的「聯美抗中保臺」。臺灣跟韓國的定位非常不同，而且極端的不同，這個對照給我帶來極大的衝擊，因為面對島嶼的「聯美抗中」的現象，我總覺得有些地方不太對勁，但這背後一定有更深的結構性原因。

這兩點，當時對我都有蠻大的刺激，一直到現在，我覺得這還是很值得參考的。

石井剛

韓國在學生運動的過程中，他們有很多流血的。很悲壯。

楊儒賓

有的！他們甚至會接連自殺，一個接一個從高樓跳下，以犧牲生命壓迫執政黨退讓。不該提自殺的事，太沉重了。我在韓國的時候，正值全斗煥掌權。在全斗煥上臺前，韓國發生了「光州事件」，死傷人數不少，學界與學生普遍認為美國應該對此負責。為甚麼全斗煥能將部隊開進光州？因為根據當時駐韓美軍的規定，韓國軍隊的調動必須經過美國盟軍總部的同意，最高的軍事指揮權掌握在美國手中。相較之下，臺灣的情況不同，蔣介石對軍權永遠抓得緊緊的，他不會讓出去。當時雖然臺美間簽有共同防禦條約，但像調動軍隊這類權力，蔣介石不會讓美軍插手。他想反攻大陸的，焉能讓美國在旁指手畫腳，整個情況很不一樣。

石井剛

接下來進入第二個話題是，楊老師和日本學界之間的關係。尤其我想問的是，您受到島田虔次(Shimada Kenji)和溝口雄三(Mizoguchi Yuzo)的影響很大，特別是思想史敘事方面的影響。尤其是溝口雄三，您在您個人的生活裏面，好像也有過比較深的交往，是吧？那麼，我現在想問的是，主要是學術方面的問題。島田和溝口他們所說的所謂的「近代思維」或「前近代思想」，這個好像就是對您影響很大。您已經在很多地方都講過，所以比較清楚。但是如果放到今天日本的語境中，為日本的讀者講解一下他們的思想對您的影響，也許會有特殊的意義啊。所以他們的思想是研究對您的學術思想，或者是您的思想史的思想，有甚麼樣的影響？

楊儒賓

對！因為我在中文系，也參與了哲學界中國哲學方面的活動，而日本是漢學大國，所以當時我確實與日本學界有較多互動。比如說，東京大學的池田知久(Ikeda Tomohisa)、小島毅(Kojima Tsuyoshi)，京都大學的金文京(Kim Moon-Kyong)、川合康三(Kawai Kozo)，東北大學的中嶋隆藏(Nakajima Ryuzo)、池田秀三(Ikeda Shuzo)，九州大學的荒木見悟(Araki Kengo)、町田三郎(Machida Saburo)等，我在學術研究上與他們都有一些關係，也頗受益。可是對我影響最深的，沒有錯，應該就是從東亞內部找到前近代與近代，或與近代化問題連結的學者。但如果要說我第一次受到震動，應該是來自丸山真男(Maruyama Masao)的《日本政治思想史研究》。雖然這本書不能算是漢學著作，丸山真男也不是漢學家，而且他寫這本書時很年輕，立論也不一定穩當。比如書中一開始，他就將江戶時期的朱子學當成需要被批判的對象，反朱子學反而成了近代化鳴槍的起跑線。我現在回頭看，這個立論可能是大有爭議的。可是他當時的思考對我很有益，開啟了一扇窗，之前我還沒有看過這樣的思考模式。他找出了極具意義的內在發展線索，主張日本從明治到現代的現代化模式並非全然移植自外部，而是有其日本思想史的脈絡。

在這個脈絡中，有些議題與理學、朱子學相關，有些與陽明學或古學派有關。日本的朱子學、陽明學、古學當然都出自日本的脈絡，但如果說和中國的學術沒有關聯，卻也說過頭了。所以很自然而然的，我一旦想到理學與現代性的關係，就會連結到日本的政治思想史上來談。同樣地，如果要

談中國政治思想史，也可以借鑒丸山真男的方式來進行探討。

後來，很快就先後接觸到了島田虔次和溝口雄三兩人的著作，甚至本人。島田虔次是中國近代思想史領域的巨匠，對我的幫助極大。雖然在島田之前，前近代的理學思想，尤其是陽明學與現代的關係，已經有了各種有意思的探討，最明顯是牟宗三的「良知坎陷說」，那是一種黑格爾式的哲學談法。雖然具備哲學的洞見，但與現實總覺得不太好連結。然而，島田虔次的提法非常具體，帶有歷史哲學的視角，但又有現實感，也融入了他自身的思想和情感。因此，閱讀他的著作時，你可以感受到王陽明、黃宗羲在他的身上的作用，這種影響不亞於盧梭對他的作用，你可以感受得到一種有溫度的理性力量從書本中升起。

這一點非常重要。我覺得像島田虔次和溝口雄三，雖然他們的觀點有所不同，但他們有一個共同的特點，就是他們的思想有溫度。溝口雄三批評了許多漢學家的工作是「沒有中國的中國學」，我想我多少瞭解他背後的想法，因為他覺得這些漢學家缺乏對知識的熱情。其實，這不僅僅適用於對漢學家的批評，現在的許多學者也過於冷靜，甚至冷酷，這是世紀學術的通病。相比之下，溝口的學問確實充滿了溫度，島田虔次的學問也是如此。

他們兩人的主要共通點，大概都是在尋找整個中國現代化的演變時，重視中國內在傳統的貢獻。面對所謂「前近代」的中國傳統和「近世思維」的概念時，他們發現儒家傳統中含有正面的現代性成分，可以轉化為現代化工程的養分。我覺得這種定位與我後來的理解有些相似，雖然我當時講不出來。因此，閱讀他們的書籍時，不免感到驚喜，有些阿基米德發現幾何原理般的狂喜。我忽然覺得，如果將唐君毅、牟宗三、徐復觀的觀點，通過島田虔次和溝口雄三的模式，放在近代化思維的模式下，採取複雜綜合的混合現代性的模式下解釋，效果可能會更好。現代化的途徑不會只有一條，且不一定是直線演變的，現代化有各種模型，我們不一定要採取甚麼單一的現代化模式。我取的是「混合現代性」，我相信這種觀點更具說服力。兩人的觀點相對之下，平心而論，島田虔次對我的幫助可能更大。島田虔次不僅關心現代政治，還對現代政治背後的「性命之學」——涉及心性論和形上學的學問——充滿興趣。老實說，這一套學問在溝口雄三那裏就比

較淡化，而在島田虔次那裏其實還蠻強的。島田的思想與我當時的生命狀況更為契合。對我而言，性命之學和文化哲學的結合仍然非常重要，這股情執當然跟我年輕時期那種虛無的前塵影事有關。這套思想的最大好處在於，就是我可以找得到我在臺灣給自己的定位，怎麼介入對眼下臺灣的解釋，這種焦慮已困擾了好一陣子了。由此出發，對臺灣的解釋就自然而然地介入了對中國現代化的解釋。我覺得島田模式的解釋比較可以彌補在我身上的一種島嶼與大陸，前近代與近代的分裂。

如果沒有更好的解釋框架，所謂的分裂是必然的。我進入清華大學後，因為有了工作和收入，也有了教授的名義可以保護自己，所以我稍微介入了臺灣的反對運動。雖然當時的介入並不深，但一種疙瘩感已在。早期的反對運動主要是反對國民黨的各種勢力的集結，統獨對峙還未達到水火不容的程度。我與一些左派勢力，如勞動黨，有過來往，關係還不算太淺。我曾參加勞工團體的訪問團，去過北京，還在人民大會堂的臺灣廳接受過共方工會領導人的招待，那是九十年代中期的事情。對於臺灣的本土勢力，我也隨緣支持，隨緣支持也還是比較積極的支持，不是敷衍了事。然而，左派與本土這兩個方向的運動路線不盡相同，而這兩個方向與我當時受到的最大影響——新儒家的理念——真的又都不一樣。

哎，怎麼辦！當時，我認為第一要務是把冷戰結構以及內戰結構底下的國民黨戒嚴體制扯下，讓新車上路，重新出發。我認為這是當務之急。至於如何找到更好的方向，坦白說，我當時並不清楚，只能一直摸索。摸索到最後，才發現到島田虔次和溝口雄三給了我很大的啟示，而且他們指引的方向可能比較可行。

溝口雄三曾經來過臺灣，一九八九年在清華大學客座了一年。那時臺灣剛剛解嚴，校園的禁錮被解除了，所以我們非常積極地參與一些運動，校園運動和社會力量相結盟，希望改變一些現實。溝口雄三也曾與我們一起參加過活動。我記得最明確的印象就是有一次臺灣發生有史以來最大的勞工罷工運動——新竹附近的遠東紡織公司罷工，這是一家由大資本家經營的托拉斯。罷工規模不小，時間拖得很長。溝口雄三以觀察員的名義參觀了這場罷工的現場，當時還留下了照片作為紀念。

由於他的領域與我較為接近，溝口雄三當時寫的書大多會送給我，我也讀了，而且常有感。然而，當時我沒有產生比較大的根本性的改變，錯過了。反而是後來他離開臺灣，到了北京，跟東亞世界產生新的連結。當他在共產中國逐漸發揮作用時，我那時才比較正式地瞭解溝口雄三的意義。我發現他那一套學說真是「有中國的中國學」，可以深入地介入當下的現實，而且涉及的層級很深，範圍很大。中國現代性的工程之脈絡應該是可以這樣來看的。

石井剛

我自己認為，您對他們前近代及近代性觀念的發展，很有可能是出乎他們的意料。為甚麼這樣說呢？是因為從我看來就是，您把明清之際的轉變直接理解成為臺灣發展到現在的島嶼現代性豐富性的起源。島田和溝口可能沒有想到。所以我認為您對溝口所謂的「屈折與展開」的敘述做一個很富有穿透性的轉化，而且給中華文明的空間格局想像賦予了一個立體化且很動態的網絡化圖景。這是很有意思的。溝口有意無意地接受內藤湖南(Naitō Konan)的史觀，認為從晚明到晚清的兩百多年時間裏，有一股潛流在歷史的奧處，然後到了辛亥革命時期及民國早期，就重新浮出地表來。從我看來這是一種單線的目的論。但是，如果把您的臺灣歷史引進來的話，那感覺完全不一樣了。這個現代化的河流其實不是單線的，而是至少在這個海峽兩岸的範圍內具有複數的不同的方向，而且這個方向還在持續當中。不知道我的這種理解對不對？您自己怎麼看待您對他們思想史的這樣一種創造性轉化。

楊儒賓

你的觀察我覺得很好啊。我想我籠統上有這樣的想法，但你說得更清楚。我的想法大概是這樣的：首先當然是詮釋學的立場，當代詮釋學很注重詮釋者自身所立足的傳統，這些傳統是主體的一部分，當事者不一定自覺得到，但傳統的成分就在我們的揚眉轉目之間。這一點島田虔次和溝口雄三他們大概不太會有，詮釋學不在他們的知識光譜裏。詮釋學預設了主體的無限曖昧化。從海德格和高達美(Hans-Georg Gadamer)那裏，我們可以看到，你的「存在」一旦在，主體的「存在」一旦確立，大的歷史背景就介入了

你的主體。即使主體不一定完全理解，但這些無名的因素會影響你的「前識」、「前見」，「前識」、「前見」來自於生命的「前結構」(fore-structure)，儘管它們無形無狀卻具有決定性的力量。就這一點，我想是島田虔次跟溝口雄三當時並未考慮這些因素，而這些想法現在已成為我重要的思想概念。我認為，像華夏這樣的一個大文明，它不可能是無作的自然體，它有多少複雜的內容經由語言、信仰、習俗流貫到文明體的建置與人民中，它總是會參與我們的思想活動，無論是自覺或不自覺的。在思考華夏文明的問題時，其實從我們的身體主體深處會自然湧現華夏文明的因素。華夏文明總是與我們的主我(I)與客我(me)並存，我的意識活動的內容總有主體不知的因素。主體背後所連結的這些看不見的風土的因素、文化傳統，事實上是影響我們判斷的一個看不見的基礎。而在島田與溝口的思想中，這些詮釋學的存有論基礎，似乎不太看得出來。

第二點，臺灣的情況確實比較特殊。因為臺灣在整個中國的地域裏面，是一個現代化的島嶼。其它地區像海南島或崇明島就不能算，因為它們在現代之前早已是中國歷史的一部分，李德裕、蘇東坡、海瑞這些名人早已活動於它們的土地。而臺灣則不同，它有比較明確的歷史圖像大約四百年，從「自在」(in-itself)到「自為」(for-itself)的過程中，臺灣的名字、存在與歷史是同構的。當然，原住民可能不同意我的說法，但我一時也找不到更恰當的表達方式。如果不考慮原住民的立場，我們可以從有文字記載的歷史出發，臺灣進入歷史，就進入了現代化的歷史，沒有上古史、中古史。臺灣的現代化歷史中，明清之際的意義和理念也進入了整個臺灣，它同時也受到了歐洲的影響和日本的影響。

像鄭成功就是個很有啟發性的例子，他的家族的發跡史與當時整個東亞海域的商業活動密不可分，其中最重要的資源來自日本。然而，鄭成功又跟隨很傳統式的儒者錢謙益學習。雖然錢謙益在南明覆滅時期的行動不太光彩，但他影響鄭成功的一部分不在這裏，他對鄭成功的影響主要體現在「反清復明」這個傳統儒家的忠孝理念上，鄭成功將這個理念一直傳承到他的兒子鄭經。當時整個中國的舊主人明朝已經滅亡，但在臺灣，明代的服飾、制度和意識型態仍然被保留，陳永華甚至建立了孔廟。對於這樣一個國家的生存，你怎麼樣給它定位？顯然不能僅從大航海時代歐洲文明的影響著

眼，也不能僅依據中國歷史內在的脈絡來理解。雖然明鄭當年未必有強烈的文化混合意識，也未必能理解自己存在的複雜性。但我們多年後回顧，明鄭的背後確實是混合現代性的圖像。因此，包括對鄭成功個人頗有意見的黃宗羲在內的人物，對鄭成功復臺反清的評價都很高，認為他展現了春秋大義，黃宗羲認為這是明代文化應有的發展。

我覺得臺灣這塊土地，由於它的「不幸」和「災難」，以及它在歷史上常處於特殊的時間點，反而可能為我們在思考兩岸關係或討論東亞問題提供了一個重要的基礎。在臺灣，為甚麼在農曆三月十九日，到處都有太陽神君（實際上是崇禎皇帝）的誕辰崇拜？史書沒有記載，但祭祀太陽神君的廟宇在臺灣卻隨處可見，到處都是，為甚麼？再比如鄭成功的崇拜，臺灣有相當多間的相關廟宇，鄭成功被視為開臺聖王。這些被忽略的現象到底反映了甚麼？如果從臺灣的角度來思考這些問題，我們的焦點自然會與大陸有所不同。臺灣的特殊歷史經驗可能是中華文明中的一篇珍貴篇章，不僅對臺灣有益。我認為，臺灣歷史的發展就是「混合現代性」的顯現，它或許也有助於整體中國對現代性的進一步理解。

石井剛

關於您跟日本文化之間的關係，我依稀感覺到，您對書畫藝術方面的造詣也可以看到您跟日本之間的一些關係吧？我就是猜想的，因為在您的書中似有相關的表述，還有您對弘一法師的論述，還有很多。也許還會聯繫到臺灣文化協會的人物，甚至徐復觀在臺中的生活等等。聽說您也最近在清華建立了文物館，所以您能不能談談您對書畫方面的興趣。

楊儒賓

在我的工作中，文物收藏當然是很重要的部分。假如我可以成為一名收藏家，關鍵一定不在金錢、寶物、名品，而是我的收藏跟一般收藏家有不太一樣的地方，簡單地說，就是我的收藏背後有理念。當然，最初開始收藏時，不見得有甚麼理念，一開始可能就是因為喜歡，迷上了文人學者的書法，筆走龍蛇。加上工作了，有薪水，買得起了嘛。我在上世紀八〇年代末進入清華大學教書，突然感覺闊了，因為以前我只是個窮學生，怎麼一下突然之間覺得有錢了。

上世紀末的時候，籠統說來，中國字畫和日本字畫都不貴，有些甚至便宜得讓人難以想像。當時，日本的東西很多都很貴。日本從來被視為貴婦人喜歡消費的名區，唯獨江戶時期以後的漢字書畫還算便宜，但現在已經不清楚了。中國物價當時很低，所有東西都便宜，包括中國字畫，與現在的情況完全不同，現在中國字畫非常的貴。我當時居然能夠接觸到一些大名頭的知識分子，如康有為、章太炎的作品，我很高興，深感生於斯世斯地，曷其有幸。

但是，很快我就另有一些想法。我覺得，假如我現在只有這麼一點薪水的錢，都能蒐集到這些零星的書畫的話。那麼，我如果能夠弄得稍微有脈絡一點，態度更積極一點的話，那麼，透過這些字畫的收藏，呈現東亞的圖像，進而有機會改變一絲絲的東亞現實，豈不妙哉！因為我關心的東亞共同體的理念，透過這些實體收藏，可以讓這些理念更加具體，讓有心者以後可以從中做檢驗，我覺得這樣的展現會有更大的說服力的。因為既然東亞存在共通的歷史積澱，它有隱藏的溝通網絡，這些文物的存在自然而然就會將文化意義連結起來。

所以我收藏的字畫，品質好不好？價值貴不貴？先且不管，但是要有脈絡和系統。如果成功的話，這樣的收藏真的會非常有意義，超越了美學的價值。即將落成的清華大學文物館，就是希望打造成為東亞近代性和近代漢字文化交流的平臺。因為臺灣恰好處在現代化轉型的關鍵期，臺灣的四百年歷史正是現代化工程這樣的一個階段。

老實說，論及收藏書畫，我對明代以前的書畫，根本沒有機會收集，也沒有那樣的經濟實力。但時間範圍如限定在這四百年來，正好可以在「兩岸」的脈絡中收集到一些作品。這裏的「兩岸」指的是臺灣海峽與大陸的兩岸，或者中國與日本的東海兩岸，或者臺灣與日本的東海兩岸。在這段時間內，我能夠找到連貫東亞的脈絡。

我收藏的書畫，如果有了脈絡，呈現了一幅較完整的圖像，感覺即會非常強烈。例如，我收藏了伊藤仁齋(Ito Jinsai)、荻生徂徠(Ogyū Sorai)等大名鼎鼎的儒者的書畫，江戶古學派的反理學面貌就會隱然呈現。我收到京都漢學家的內藤湖南、青木正兒(Aoki Masaru)，以及京都哲學家鈴木大拙、西

田幾多郎(Nishida Kitarō)，還有他的同儕的作品。彼此互勘，我即會逐漸瞭解較完整的江戶學者的特色，收藏完整的話，你就會發現到，真的是有一個東亞的脈絡展示出來。

我們可以想像你和我分別看他們的字畫，我相信，我對這些字畫的瞭解，與你們的理解大概不會差太遠。它們表達的情感和理念，我們不會感到陌生。我不是否認理解它們之間的差異性，也不是否認這些日人的書畫帶有獨特的大和風味。我只是說，即使有差異，我們可以發現它們背後至少還有共同的一面，差異之間是可以溝通的。

我收集到的江戶時期字畫，基本上有水準的作品大概有幾百件，而且幾乎可以確定，還會有朋友跟進，他們也願意將藏品捐獻給清華大學，所以我們預計會有上千件的作品。大概江戶時期主要學者的作品不會缺太多。我們也收藏了日本殖民臺灣時期的重要人物的字畫，例如總督、官員、書畫家，以及涉臺的重要人物如伊藤博文(Itō Hirobumi)、東鄉平八郎(Tōgō Heihachirō)等，我們也大約收藏了有好幾百件。此外，從江戶初期到現在，或者從明末到現在的中日往來人物的信札和書畫，我們也有幾百件藏品。這樣的規模，在華人世界裏，我們雖然不好說是數一數二，但至少一定具有代表性，不會被忽略。

建立這座文物館並不是為了炫耀。這些藏品大部分已經存放在清大文物館，而且也會捐給清華大學，它們已脫離了與我的連結，而是融入了東亞文明的意義大海中。我希望透過清大文物館這樣的平臺，能夠實現跨區域、跨族羣、跨意識型態的連接。透過這種連結，我認為很有可能產生新的可能性。東亞的近代史是個相互砍殺的歷史，是相互仇恨的歷史，這樣的歷史不該再次出現。身為東亞子民，我們有義務轉化那段愚昧的過去。沒有錯，文物館的想像對我的影響是很大的。

石井剛

我覺得這個還是很有意思的，因為明清鼎革之後，很多遺民做文人畫，影響日本美術，作為「南畫」得以發展。那麼，中國呢？其實是在清朝統治之下，在考據學達到空前的發達的一方面，還有審美觀也得到獨特的發展，譬如袁枚。考據學看似沒有多少審美興趣，但實際上，他們的經史研究和

金石學、帖學等研究應該和審美方面的發展趨勢同步發展的。那麼，自十七世紀、十八世紀到十九世紀，這三個地方就是以不同的環境，有一種一起分享書畫、字畫以及各種文物，各自發展不同的學術和意識，而我們或許可以說這些進程是以各自的方式來維護和發揚「道統」的實踐。這些時間到了十九世紀末，在近代化的過程中又走到一起，推進中國的現代化。我覺得非常有意思，所以我很期待您的文物館做得更好。

楊儒賓

其實我們最近剛出版了一本書，名為《駭浪中的橋梁：近世旅日華裔文化人書畫圖錄》。這本書講述了江戶時期中日兩國人民通過東海進行交流的故事。圖錄中收錄了江戶時期由中國到日本的書法家、畫家、文人、使臣的作品共百多幅。雖然書籍已經出版，但仍有一些行政事宜需要處理。回去後，如無意外，即可寄給各位參考，歡迎指教。

石井剛

接下來，我想請您談一下「一九四九」的問題。請您再扼要地講一講，您對「一九四九」所寄託的意義。

楊儒賓

好極了！「一九四九」這個議題確實非常重要。雖然在日本、大陸，基本上除了臺灣地區之外，談論一九四九年時，幾乎都被一九四九年十月一日的共產主義革命所壟斷，一九四九年的革命就是共產主義革命，大致上就是這樣的面貌。臺灣通常只被視為一個注腳，最多成為偉大敘事的背景或插曲，但實際上，一九四九年與臺灣的關係非常密切，而且很可能也會和未來的中國產生新的連結。然而，由於整個中國的形象已經被中華人民共和國和共產主義革命單方面所壟斷，一九四九年的另一面，也就是十二月七日國府到臺灣的事件意義，自然就被吞沒了。我認為，這樣的情況從現實角度來看並不合理，因為一九四九年十二月七日後，中華民國依然存在，至少在臺灣的中華民國曾經被視為「另外一種中國」，也被聯合國、日本、美國等國家承認了二十多年。存在先於本質，這二十幾年的「中國」總有道理可說。而且從我的觀點來看，它確實在表達「另外一種中國」的發展方向。

我當然知道，有些左派朋友很不喜歡談這段歷史。包括日本中國學界的一些老前輩，他們以前甚至以訪問臺灣為戒。就連我尊敬的溝口雄三先生，早年是否會將臺灣的中華民國的發展視為另一條有意義的中國之路，恐怕也要打個大問號。溝口先生已辭世多年，這只是我的猜想，但是我想答案很可能是這樣。

從我的觀點來看，我認為忽視中華民國的存在這樣的態度是不對的。一九四九年最重要的意義在於——等一下，我不是在談國民黨，甚至也不完全是在談實際政體的中華民國——而是我認為一九四九的渡海來臺事件有極重要的中國思想史的意義。一九四九年十二月七日國府來臺，儘管一路上經歷了那麼多人的犧牲，軍事上屢屢失敗，但你看，還有那麼多大學者，像胡適、傅斯年這些人，或者于右任、林語堂，甚至牟宗三等人，無論黨派，他們都來到臺灣，並且堅定地支持當時一路挫敗的政府。他們還給出了一個理由，而這個理由我可以接受。他們認為當時的共產中國，其實已經成為國際共產主義運動的一環，而在那一環裏面，中華傳統文化被視為一種負擔，甚至是邪惡。與現在的共產中國政府的想法不同的是，當時共黨政權所繼承的中華實際上是一個農民革命的中華，所有超越性的東西，基本上被視為「上層建築」的異化，像壓在人民身上的一座大山嘛！我剛開始與大陸學界交流的時候，我到了孟子故里，當時在孟廟見到了孟子後裔，他已經是當時市級的人民代表會的副主席了。他說目前這些風風光光都是假的，副主席的名銜也是空的。他自己說過去他們有多悲慘，真的是很慘，甚至被鬥爭到和豬一起住在豬圈裏，只因他們是反動的孟子的後裔。你可以看到這是當時的共黨政權所理解的中國，類似的情況也見於一些名人後裔。我在〈走在朱子之路〉裏提到，朱子的後裔在早些年，沒有一個人敢承認自己是朱熹的後裔。這非常明顯，在早期，中共對於我們現在所講的那種「文教」或者「三教」體系下的中華文化，並不是肯定的。他們肯定的，乃是農民革命中的農民階層文化。

一九四九年後，從海外的自由主義者或文化傳統主義者的角度來看，這樣的一場革命只能算作國際共產運動的一部分。胡適曾說過：「這是一個史達林的勝利」。這樣的勝利和中國有甚麼關係呢？他們提出了這樣的質疑，而我也同意這種質疑。所以我覺得，一九四九年的大遷徙，和中共的兩萬五

千里長征在某種意義上至少是類似的，他們都有一種存在的意義。所以雖然國府部隊一路敗退，而且取得很慘，但基本上還是沒有放棄，始終在抵抗，因為他們為一種更高的價值而受苦。我認為從保衛中華文教傳統的觀點來看，一九四九的渡海事件是應該肯定的。

第二點，我提到的文物館蒐集的一九四九渡海手札有兩千多封，從蔣介石、蔣經國到平民百姓都有，老實講，我看得極難過。在文物市場看到這些信札時，我沒有選擇特定的對象，只要與一九四九年有關的，我都會收集。從信札裏面，有時可以看出一些獨特的訊息，因而改變了我們的成見。比如，這些信竟有不少反共的聲音。而且裏面最明顯的，有一個人跟你的名字有關，是從井岡山來的，大概有五、六封信都是從那裏寄來的。一個看起來是小地主的人，他寫給他在臺灣師範大學念書的弟弟（他這位臺灣師範大學的弟弟，可能後來還做到了國防醫學院裏面的院長和教授）。這封信寫在一九四九年，當時他眼看到中共部隊快要勝利，他想要組織游擊隊或義勇隊以保衛家鄉。別的地區就算了，但信裏說的是瑞金，瑞金不是有井岡山嗎！他對組織保安部隊，既迷惑卻又充滿期待，希望能有所作為。所以從這些信札裏就可以看得到另外的資訊，兩千多封信裏所呈現出來的那個社會圖像，並不完全符合中國共產黨所描述的那樣。我想不見得。我覺得從這樣的一種觀點來看的話，一九四九手札提供了一個不同的視角，讓我們重新思考一九四九年一種必要的、更重要的意義。

事實上，我還把一九四九渡海事件的意義拉高，將它與中國歷史上的幾個重大事件並列，像東晉永嘉南渡、南宋南渡，大概跟它們處於同樣的一個地位，具有相似的重要性。我一直到現在，仍然認為這樣的說法還是有道理的。因為這場事件面對的是全球史上前所未有的共產主義世界革命，這樣的革命具有極高的世界史意義。在這種背景下，中華民國還能夠倖存下來，壯大發展，並且獲得一些大智慧者的支持，這樣的事件格局絕不會太低。我確實是從一九四九出發，逆溯，才又更進一步思考到一九一一的辛亥革命，然後思考到明清之際與現代化問題。中國現代性的問題是在這樣子的脈絡下呈現的。

石井剛

您在《思考中華民國》裏面有一個關鍵詞，我是比較喜歡的。那就是，「情

境主體」。「情」在這裏是「情境」，但也有「情感」的意思，所以這個「情」是一個具有複雜含義的概念。您有一篇文章，專門討論弘一法師和陶淵明，題為〈悲欣交集與欣慨交心：弘一的臨終公案〉。其中這句話您說得非常好：「『情』乃『種性』的真實內涵，沒有了情，人即不再是人」（《多少蓬萊舊事》133）。

這個「情」，和「情境主體」的「情」之間，可能有距離，但是也是一個「情」概念底下的不同涵義。所以我想請您談一談您對「情」的概念如何理解。

楊儒賓

我想這個問題應該與我早期的一個想法有關。我比較嚴格的第一本完整學術著作應該是《儒家的身體觀》。所謂「身體觀」，就是談一種身體主體。我認為儒家和道家的主體概念，應該不是像牟宗三或心理學家所說的心性主體，而是一種身體主體。用我的語言來說，就是「氣化主體」或「形氣主體」。也就是說，我們所有的意識一旦發動，並不只是單純的意識，而是與「氣」相連。意識的發動，總是伴隨著內在的氣息運行，並與周遭世界共感。即便你自己未必能感受到，它也會影響你的身體，表現在臉上或身體上，這就是所謂的「踐形」與「美身」。因此身體的表現實際上是道德修養的一部分，並不存在所謂純粹精神化或純粹意向性的修養工夫。

我認為在東方文化中，身體的精神化的修行特別明顯，因為我們有「氣」、「經」、「脈」的概念，這讓我們對二〇世紀現象學中「身體主體」的理解更為直接，甚至比梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)的理解更方便。中國古代談論「心」，如「心氣」、「神氣」、「義氣」，這些心性的概念背後都是「氣之靈」，即沒有純粹的意向性內容，所有意向性內容都是與身體內外相連的。這讓我們在做道德或精神判斷時，依賴一個深厚的身體基礎，甚至可以說是廣義的自然或物理的基礎。心氣、形神、心物這些概念中，如何分別彼此的異同，這是個困難的哲學難題。

有了這樣的基礎，當我們討論身體主體時，自然會面臨「身體的界限在哪裏」這個問題。梅洛龐蒂也曾面臨這個問題，當人們討論身體主體時，常會出現「身體的宇宙化」這樣的概念。一方面這個概念在某種程度上多少也受到海德格的影響，雖然他的「在世存有」(Dasein)背後不見得有身體主體，但是他背後有世界，人的主體與世界相連，兩者之間找不到清晰的界

限，而且這個世界是作為你的判斷裏的大地基礎。我覺得這個概念講得好極了，因為當我談「形氣主體」或「氣化主體」時，最終也會面臨主體與世界連結的問題。早期，我用的語言就是所謂的「情境主體」來表達這種關係。

「情境主體」中的「情」當然是「意識語言」，此概念是說我們的任何意識或精神活動都與「境」相連。「境」是佛教用語，指的是「所」或世界。因此，「情境主體」意味著主體一旦成立，情感便與世界連結。不管我們自覺到甚麼程度，或者你希望到甚麼程度，這種連結都存在。只是說你修養好的話，或者你意識更加清楚的話，情境的內容可以發揮更大的作用。經過意識的轉化後，隱藏的力量會變成活性力量。因此，我將主體放在「人與世界」的脈絡中進行討論，背後當然還有一個用意，就是與當代流行的「抒情主體」進行對話。我認為「抒情主體」的說法很值得重視，雖然我們的老朋友王德威先生可能會有更深刻的見解，但問題本身的重要性仍然值得一再探討。大概就是這樣。

鈴木將久

特別感謝今天楊老師和我們談了這麼多。我主要受到《思考中華民國》這本書的啟發。我認為該書最關鍵的部分是，正如石井兄剛才已經提到過的那樣，提起一九四九這一節點的重要性。我們本來認為一九四九是一個東亞歷史上尤其在政治方面的大變動，不過楊老師給予它更廣大的意義，特別談到一九四九蘊含的文化意義。這是最受啟發的部分。今天聽了楊老師的話，才稍微明白為甚麼楊老師擁有這樣的觀點。楊老師今天也強調「新儒家」的脈絡。我拜讀《思考中華民國》也感覺到該書的主角是「新儒家」。也就是說，該書的核心觀點來自新儒家匯流到臺灣以後二〇世紀後半期在臺灣建造起來的新的儒家思想。楊老師今天談到東海大學徐復觀老師和牟宗三老師等，還特別談到和這些老師的從早到現在的密切關係。我今天聽了楊老師這一段話，真正理解楊老師為甚麼從以「新儒家」為核心的觀點重新討論和理解一九四九的文化意義。接下來我就問一個簡單的問題。我覺得《思考中華民國》這本書的第一個讀者對象可能是臺灣國內的人，那麼我想瞭解的第一個問題是，臺灣國內有甚麼樣的反響？第二個問題呢，我覺得其實該書的意義不可能侷限在臺灣國內，而對日本也有意義，甚至

在大陸也有一部分讀者會給出一定的回應。當然，在現今的大陸不太可能有公開的討論，但我猜想也許存在以較為私下、間接的方式來回應楊老師這本書的聲音。如果方便，請楊老師介紹一下大陸方面對該書的反響。

楊儒賓

非常方便，而且我認為是極有意思的問題。沒有錯，這本書的題目《思考中華民國》是我刻意選擇的。老實說，寫這個題目就是為了要「吵」著用的，為了「撞擊」用的，要不然不會寫得那麼直白。因為在臺灣，一談到兩岸問題，大家都知道這是個非常敏感的話題。但我還是希望能以學術化的方式來探討，乾脆就「放」出去了，既然逃不掉，那就直球對決吧。這樣寫自然會引發對撞，但對撞撞不死人的，反而可以撞出意義。我就是直接寫《思考中華民國》，把「中華民國」當作一個需要嚴肅思考的議題。

這本書在臺灣出版時，色調很明顯，我就是想把「中華民國」的意義做大。這個觀點有一些政治不正確，當然，有人認為我的不正確在於不夠左，或不够支持統一，尤其是對左派不够同情。臺灣當然有一些獨派的左派，但人數不多，大宗的左派還是統派。統派原來與馬克思主義沒有直接關聯，但由於中國的特殊情況，兩者如今緊密相連，甚至血肉交織。一些統左的朋友在中國與歐美日發生矛盾時，會全力聲援中共，因為他們認為共產主義中國才是唯一的中國，臺灣只是美帝的哈巴狗。其中有一些人還是我的朋友。雖然我也欣賞統與左的理念，但我認為統、獨、左、右之上，還有更高的價值，我不是那種選邊站的立場。這些統左的朋友當然不會接受我的中華民國論。

另外，有些朋友，他們現在的稱呼是所謂「本土派」。他們可以忍耐中華民國，但並不是誠心誠意地接受。忍耐的意思就是「不得已」的妥協啦，因為眼下沒有更好的選擇，只能「忍耐」。就像遇到寒冬，溼答答的破大衣還是得披一披，兩害相權取其輕。而我相信「中華民國」的理念有其重要的價值，而且是可以實踐的。「借殼上市」的國名不是我的立場，「中華民國」也不是那件難堪的雨中大衣。

我想把重點直接突顯出來，並不是說我不同情所謂的「本土派」，也不是說「臺獨」不能討論。老實講，如果「臺獨」有成功的機會，國際上除了中

華人民共和國之外，還有個新加坡共和國，再多一個臺灣共和國，我覺得如果有機會獨立，並且透過合理的方式——比如和平公投獲得和平獨立，那又有甚麼不好呢？就像今天世界上有美國、英國、紐西蘭和澳大利亞一樣，我不認為這會有甚麼不好。

但問題是，我認為臺灣目前沒有這樣的機會，即使有，其結果也不見得可欲。每個國家的情況不一樣，當然有些朋友可能不會贊成。我想說的是，臺灣在四百年的歷史中，唯一有過的國家經驗，就是一九四九年國府遷臺帶來的中華民國。在此之前，臺灣從未有過真正的國家經驗，沒有那種深厚的積澱的追求獨立的歷史，且缺乏法律上的條件。雖然許多朋友喜歡談臺灣地位未定，或聯合國第二七五八號決議不適用於臺灣等問題，但這些議題被講得越複雜，越顯示這個問題的棘手，很難找到一個簡單、易懂的方式來達成和平獨立的可能性。除非最終訴諸革命，進行武力戰爭。我們不能一廂情願，總當想想國際如何想，國際法如何認定。

如果要在臺灣共和國的旗幟下打敗中國，那必須將它徹底打敗，不能給中國任何翻身的機會。因為如果中國只是暫時受挫而非徹底垮臺，它絕對不會鬆手。就像八年抗戰，中國在戰場上幾乎年年敗北，但最終結果呢？我們不應該逼中國人民與共產黨站在一起。基於民族主義的統一訴求，有股來自生物本能的巨大力量，只要談到統一大業，中國共產黨和中國人民都不會輕易放棄，很自然會成為同盟。

我這個說法卑之，毋甚高論，我認為是常識了，但是有些人很勇敢，不贊成。歷史有時會陷入死局，如果真的別無選擇，只能做好最壞的打算。但我不認為情況已經如此，而是我們勇敢的鄉親們的思考可能存在盲點。既然這種觀點符合常識，而我又支持這種常識，那我認為無論如何都應該把它講出道理。如果我要說得有道理，第一步我必須肯定一九四九。

一九四九年歲末，中華民國政府敗退到臺灣。我肯定一九四九渡海事件，雖然這樣的想法或許微不足道。但可能在座的朋友不太知道，曾有相當長的一段時間，一九四九國府來臺被許多臺灣人民，或至少一些本土的政治人物，視為一個極為「負面」的事件，認為帶來了「專制」、「災害」，甚至「白色恐怖」。這段歷史常被解讀為「國族殖民」或「再度殖民」，完全從負面來看。

我不認同這種說法，這種看法很偏執，至少它不夠完整。我認為一九四九是整個臺灣史上前所未有的重大轉折，臺灣史上從來沒有一次的移民潮像這樣有如此豐富的資源到臺灣來。我主張，無論從文化、政治還是其他方面，這次事件對臺灣產生了深遠的影響。我將一九四九年的渡海事件視為中國歷史上的第三次偉大的南渡事件，其規模和意義不亞於東晉的永嘉南渡與南宋的靖康南渡。一九四九年的渡海事件與「中華民國」的國家意義密不可分，我認為中華民國體制來到臺灣，不一定是災難。事實上，臺灣的政治轉型與中華民國憲法的規定有密切關聯。所以早期反對國民政府戒嚴體制的，主要並不是臺灣省籍人士，而是國民黨內部的人士，他們多半是外省籍。他們依據中華民國憲法反對國民黨的違法行為。像雷震、徐復觀、殷海光這些人，都是如此。

從這樣的觀點來看，一九四九渡海事件的意義與「中華民國」的政治性格確實會隨著時間一同轉變。進一步來說，我們可以追溯一九四九年國府流離到臺灣，除了關乎政權存亡，是否還有更深刻的理念意義？我認為是有的。而這個理念的意義，甚至可以與中共的兩萬五千里長征相比較。雖然我現在不一定認同後者的理念意義，但不可否認，「長征」這個浪漫的說詞因為中共的武裝革命成功，已被塑造成型。而國府的「長征」規模更為龐大，更悲情，也有可能有更深遠的意義。一九四九年，國府從南京遷到廣州，從廣州到重慶，從重慶到成都，再從成都到臺北，這一路走來，遠遠超過兩萬五千里。我認為這趟悲慘之旅其實很悲壯，它代表著一種反抗的精神，堅持著某種信仰與理念。我覺得，這個理念具有很強的說服力。

我從胡適、徐復觀、殷海光以及新儒家，再到島田虔次，汲取了不少養分，並將他們的思想拉進我的書中。我覺得書中所提出的論點是可以講出一套道理。而這套道理如果講得出來的話，不僅對臺灣有幫助，對中國的發展也會有重要的價值。

這本書在臺灣發表時，我知道一定有人反對。畢竟，學界中有人正致力於「臺灣民族主義」的哲學建構，那是另一條不同思維的道路。如果臺灣獨立成功的話，臺灣哲學的建構是不可缺少的一環。如果無法成功的話，任何挖掘本土價值的學術論述總是有意義的，問題是如何找到好的解釋框架而已。即便如此，支持我這本書的觀點的聲音也不會少。在《思想》雜誌

的下一期，應該就會有幾篇書評，從不同立場探討這本書及其論點。本書的論點，包括「一九四九論」一定會遭到質疑，但這至少是一個論述，一個我認為有價值的論述。一九四九年對臺灣，甚至對爾後的整個中國局勢，都有其重要意義。

老實講，我不懷疑在大陸的學界裏，會有支持我這種立場的聲音。我並不是說民間，因為我對民間不熟悉，但在學界，我相信這種立場會獲得支持。中國二十世紀的革命，本質上是關於現代化的問題。把辛亥革命放在現代性視野下對焦，能夠發現它與中華文明傳統之間的脈絡。這些脈絡構成了一九一一年革命過程中的隱默而核心的因素，說隱默，因為中國文明中和現代性機制可以相容甚或強化的因素，不見得可以即時轉化成公共的敘述。說核心，乃因人的重要行動需要更強的生命動能的支持，這些生命動能通常來自生活世界中一些結構性而非明文化的力量，如習俗、宗教、文藝的內涵。文明的交流需要「格義」的轉變過程，或明文或隱默，轉譯的「格義」過程是必要的，否則，外來的理念無法生根。中華文明的一些重要理念即是「格義」的主角，它提供了銜接的功能。這些核心因素其實與現代的民主政治法則是可以相容的，甚至能相互支持。然而，這種相容性卻在後來的政權的施政中，沒有得到承認或有效運作。

我覺得本書這種說法，至少在我所認識的大陸學界中還是有市場的。可是談及臺獨，我還沒見到大陸學界有人贊成的。有些人可能可以容忍臺獨，但我還沒遇到過持贊成觀點的人。我不認為這種一面倒的現象可以簡單地用「大國沙文」這類的語詞表達，島嶼的人民至少該設身處地去想，他們的反應難道沒有法或情的依據嗎？至於中華民國的話題，老實說，同情者的比例真的還不難看。他們不是喜歡國民黨，而是欣賞這個國體背後對中國現代化模式的想像。

日本的具體情況我不太清楚，畢竟臺海兩岸的爭議不是日本的家務事，他們可能不會特別關心。然而有一點連結，臺灣的歷史與日本的關係確實很特別。先不要說在戰前的日本殖民五十年，關係還有遠從鄭成功開始就有所聯繫。鄭成功是中日混血兒，明鄭政權能以區區一島抵抗大清的征服王朝二十餘年，它是需要些實力的。鄭成功的家族及明鄭政權維持這個島嶼的經濟力量，其實與日本的貿易有著密切的關係。不論是歷史或文化的連

結，或是地緣關係的特別相近，日本與臺海兩邊的當事者確實都有密切的關係。

提問者一

老師您好，我想問您兩個問題。第一個是關於「情境的意識化」的問題，這個「情境的意識化」的過程，它最終是以一種甚麼樣的形式得到解讀，希望您能夠展開介紹一下；第二個問題，我一直比較關注二〇世紀以後中國學界的思維、思想的近代化的問題，包括新儒家也進行了很多這種討論和探索嘗試。那麼在您看來，東亞的這種，就是傳統文化中所內發的、自發的進行這樣一種思維的經驗化，當然它也受到了西方當時社會的一些影響，但是當我們說，某一種思想它具有「近代性思維特徵」的時候，我們具體到底是在談論甚麼東西？我想聽聽您的看法，謝謝。

石井剛

她研究熊十力。

楊儒賓

在我高中時，熊十力對我的影響極大。熊十力的思想當然不容易瞭解，但是你可以看到他的文字裏面有強烈的情感，難以掩抑的真摯。所以熊十力不管他講甚麼，我不太會去懷疑他的人格或者他的誠信。這點就跟，不好意思提出這個對照，就跟馮友蘭不太一樣，雖然馮友蘭的思想可能是更現代，更可融入現代學院的機制裏。而且他的失足也不能只怪罪他個人，造成知識分子集體墮落的體制要負更大的責任。但是人還是可以選擇的，你看在梁漱溟或者在馬一浮身上，他們還是可以維持儒者的身分，不會失掉分寸。他們身上有一種真誠。

對不起，我想回到你的問題。我提到的「情境」這個概念，其實是比「身體主體」或「形氣主體」更進一步的，它接近海德格所說的 *Dasein* 的觀念。意思是，我們的存在本身與世界是自然而然地連結在一起的，關鍵在於我們能夠自覺到甚麼程度。中國哲學中的工夫論指出，我們的意識可以滲透到潛意識、身體，甚至可以滲透到與世界的神祕連結的氣化流行中。這個擴充的現象意味著主體是沒有邊界的，主客的範疇不是容易界定的。以前的哲人談到「天人合一」，現代人往往覺得這種說法過於沉重，太宗教性或

太神祕性。但從理論上講，這種境界確實存在。即你的反省或工夫意識深入到甚麼程度，那些潛存的氣化意識就能顯現出來，你的意識的領域也就可能產生質的飛躍與擴充。

這樣的一種主體模式，如放在文化上來講的話，也就意味著，在做任何明文化的判斷之前，除了你所意識到的內容外，它還會連結到許多你無意識的層面。這些無意識的層面其實在不知不覺中成為你判斷的基礎。自由主義者喜歡談論一種「自發的秩序」，即社會中存在一種無名的、未顯化的自發秩序，掌權者在做事時，手不要伸得太長，要考慮不要過多干涉社會，因為社會會自行調整。「自發的秩序」其實與情境主體的概念是相通的。我提出「情境主體」和「自發的秩序」這些概念的連結，最大的好處就是可以讓我自己所相信的那個「文化傳統主義」，給它奠下很好的基礎。也就是說，當我們對社會做判斷或診斷時，如果蓄意壓抑「文化傳統」，忽略這些傳統，最終歷史可能會帶來很大的災害。

我想最明顯的事實就擺在眼前，很不好意思，我不是故意要把現實政治帶回來，我指的就是一九四九的共產主義革命。因為它的影響太顯著，後遺症太清楚，早年的執政對抗傳統那座大山的圖像非常清楚。他們不斷用主觀的意志改造中國的現實，散漫的社會被強壓在一個黨或一個人的計畫之目標下，中國被改造了，社會變成了大一統，但這種一統卻變得越來越抽象，「中國」離我們越來越遠。最終，我們發現，舊社會全盤倒塌後，新社會卻變得非常沒有道理。當幹部取代了鄉紳、取代了知識分子，社會失去了那些吵雜的聲音，清靜了。然而，一旦社會中缺乏這些更廣闊的聲音，支持百姓的日用倫常的價值被摧毀了，就會造成後來的那些災難。這是第一個問題。

第二個問題是關於「東亞的現代性」的具體內涵。從梁啟超到牟宗三，他們舉過幾個例子來說明這個問題。最明顯的一個例子就是現代「民主」與儒家思想的關係。民主預設每個公民的權利是平等的，機會是均等的。這種說法基本上是一種設定，是倫理的要求。因此，像人人平等，黑人與白人平等，男人與女人平等，這些說法從來不是科學論述。但我們認為在當代，很難說因為你是黑人，你的智商就比我們低。其實，說黑人智商比我們低或高，這些說法都沒有依據。但我們總覺得每個人都應該作為「平等

人」，這明顯是一種「價值」而非知識的敘述。如果我們要維繫這樣的民主憲政，我們必須立下「平等」的起點。

在中國，我們可以看到從孟子到黃宗羲，再到當代新儒家，一直有一條可以與現代民主相呼應的線索。即便是最反對孟子的人，例如朱元璋，他害怕孟子正是一種行動劇意義的肯定孟子。在日本，似乎有種記載，任何船隻如果攜帶《孟子》到日本，定會遭受翻船之禍。我讀到的李朝史料中，似乎也有國王質疑過孟子民貴君輕式革命的記載。反過來講，《孟子》在一定的時間裏就會「復活」，孟子與專制政權的緊張關係可以看作現代民主政治理念的基礎。我覺得在東方社會，這種論點完全講得通。而且它有中國文明的脈動，孟子曾經發揮過作用，發揮過影響，它不是沒有發揮過影響。否則就不會有朱元璋總監、劉三吾編纂的《孟子節文》這本書出現。我想第一個例子是這樣。

第二個例子就是「道統」觀的啟發作用。現代民主政治中，我們通常認為無論是三權分立還是五權分立，都必須有權力的平衡。最常見的分權模式就是行政、司法和立法的分開。在中國，其實有一個很重要的平衡設計，就是「道統」和「政統」。所謂「道統」泛指儒家價值體系所代表的文化傳統，而「政統」則是指政治力量。政治力量與文化力量之間也需要保持平衡，掌權者不應隨意干預其中任何一方。道統、政統之分是根本性的分權設計，這種分權對我們來說，其實非常重要。

當代中國最大的問題之一就是分權不彰。百多年來的政治人物，從孫中山到蔣中正再到毛澤東，由於認為中國社會太過散漫，無法應對世局，所以權力一把抓。權力過度集中到最後，人就變成了神。據說共和國的「國父」曾說過我只對我負責，這是神學的語言。到了今天，我們都知道當權力集中到極致時，民間的聲音完全無法發出，它也就無法形成有效的制衡力量。我認為，政統一把抓是不對的，但在中國，這個問題顯得格外複雜。

「道統」最初是指聖人之統，是指導現實政治的規範原則。但明代以後，「道統」這個概念逐漸變成了政治概念，而不僅僅是學術概念。「道統」的政治性異化從明代就開始了，明代農民革命的開山祖朱元璋對孟子的品頭論足，就是件指標性事件。大家常常忘記，從朱子提出「道統」的說法，

到王夫之討論「政治之統」和「聖人之統」，都有意在政治世界之外開闢更寬廣的自由天地。「道統論」在儒者手中或者皇帝手中，作用完全不同。像「兩統之別」這樣的概念，我認為可以看作是中國現代化過程中的一個特殊因素。我在此僅舉這兩個重要因素作為例證，其他因素也應該可以找到。

提問者二

我有一個小問題，但可能也會觸及到剛才的這個「情境」，還有「身體主體」的這個問題。在今天以及昨天的討論中，我注意到老師經常會提到海德格哲學的一些概念，我感覺可能海德格的思想，可能對楊老師也有一定的影響吧？我就想問一下老師，是甚麼時候接觸到海德格？那是在一個甚麼樣的文化中，然後他的思想對您自己的思想，發生過甚麼樣的影響？謝謝。

提問者三

楊老師您好，上次在中國社會文化學會上聽了您的演講，非常受到啟發，非常感興趣。我記得您在演講的時候曾經談到您講的「中華民國」，它是作為一個文化的傳統，它既不同於現在的臺灣，當然也不同於大陸，也不等同於任何一種實際存在的政權。那麼我想請問老師，如何理解「中華民國」與「臺灣」的關係？就是老師也蠻多強調過，比如說「中華民國」在臺灣，它其實以另外一種文化傳統的形式在臺灣得到保存，但實際上臺灣的發展情況，我認為是不是跟老師設想的「中華民國」，其實是有一些實際上的差距？那麼「中華民國」這個概念，不好意思這個問題可能有點尖銳，它是一種真的能夠實現的設想嗎？抑或只是一種烏托邦式的設想？

提問者四

楊老師您好。剛才我們翻閱老師這本書的時候，以及聽老師回答問題的時候，留意到您多次提及「意向性」，所以我就感覺到老師的治學路徑受到現象學的影響還是比較深的。但是我並不太瞭解儒學的學術傳統及方法論，所以比較好奇老師是甚麼時候接觸到現象學，或者說海德格相關的影響？然後還有第二個小問題，老師用的是「情境主體」，我想問一下您在使用「情境」一詞時，是否思考它過與「情景」或「情景主體」的關聯？謝謝老師。

楊儒賓

好的，謝謝。海德格在二戰後對東亞的影響很大，很多人都受他的影響，

我也是。對我而言，海德格的影響主要有兩個方面。首先，雖然不能說是直接受到影響，但他的 Dasein 或 being-in-the-world，即「在世存有」的概念，對我提供了印證。海德格把這個概念提升到詮釋學的基礎層次，並且進一步提升到 ontology 的層次，而不僅僅是方法論。我覺得我們以往只要談到所謂「氣化主體」，也就是儒家、道家的那種身體觀，都會碰到邊界的難題：身體的界線不好找。因為身體連著「氣化」，「氣」去到哪裏？界線沒有了。海德格的概念恰好提供了一個清晰的框架，可以給我們說這個氣到哪裏，我認為「氣」就是 Dasein 的一個前提，這個主體結構本身就是和世界連結在一起的。無論我們是否自覺，人的主體都有一種 fore-structure 前設結構作為基礎。我覺得這個概念對我幫助很大，使得我對「形氣主體」或者「形氣神」的身體觀，或者所謂「氣化主體」，可以落實下來找到更好的定位。

第二個方面則是海德格對當代的世界觀，也就是對科學世界觀的強烈批判。他認為現代哲學影響下的科學活動，將世界視為表象，忽略了事物本身的內在意義，所謂的事物是對著你的這個主體被設定上去的，而物本身自己的意義不見了。我覺得這種思考對我有很大幫助，也關聯到我對新儒家的一些定見重新琢磨。最近關心的這些的問題大概都與海德格對物的重視與對表象的世界觀之批判有關，但這個問題比較複雜，此處無法細談。我想大概主要的是這兩點。

另外，這位朋友提到「情境」跟「情景」的問題。我想，「情景」我用得比較少，中國傳統的討論有「情景交融」之說，那是另一個議題。而「情境」這個概念，我講的「情境主體」實際上也可以理解為「在世存有」，我們的主體與世界是緊密相連的。雖然我們通常不會自覺到這一點，但這種背景實際上構成了我們判斷的基礎，並且深刻地影響了我們許多微妙的層面。我們的思想不但是從深淵新新躍出，它也帶有世界的性格。它的新新需要創造的素材，素材來自生命與生活世界互動的歷史積澱，我的想法大概是這樣。

對不起，輪到我們這位朋友了，你問的問題很好，「中華民國」和「臺灣」之間的關係，確實是一個很好的問題。問題大概有兩個意義可談，首先是

中華民國與臺灣的關係，其次是中華民國這個概念到底是否是烏托邦，或者它如何被實踐。關於中華民國與臺灣的關係，我認為現實中確實可以發展得更好，理論上也當更好。現在的臺灣和中華民國的關係，有點尷尬。主要的政治力量認為兩者是「藕斷絲連」的狀態，是一個沒有情感卻不得不結婚在一起，可是新娘一直處在想離婚的狀態。這種看法有其道理，我也不是不同情。臺灣之實要掛「中國」之名，我同意兩者的結合很特別，事實確實是這樣的。但是我覺得離婚不可能，主要是沒有這樣的機會。離婚該有的法律條件一一細審，常有爭議，不是哪一方說了算。既然離婚不易，當事者就不一定需要這樣子看。實際上，當你對一九四九重新審視，然後對日據時期的臺灣跟中國之間的關係重新再解釋，我認為是可以找到一個更好的連結，不一定是共產中國所提供的那個方案。兩者的結合是否那麼怪異，老實說，我也不覺得。

簡單來說，就是中國的內涵與臺灣的內涵之間，兩者在現實上雖然衝突，但共產中國演變至今，也不斷調整體質。兩岸共享的基盤已擴大，不應該被視為本質上的衝突。如果不從敵我矛盾的觀點來看，問題或許有轉機。比如說臺灣假如按照蔣經國晚年的政策路線謹慎地一直推行，兩岸或許不會那麼陰霾。鄧小平之後，中國不是在走蔣經國的路線嗎？習近平的政策摸不透，但至少他一再談到「中華」，即「中華文化的偉大復興」。如果不以人廢言，儘量看人家長處，中共當局在保護傳統文化這點上，他確實做了很多事情。反而臺灣現在不斷地想要「去中國化」，兩岸的發展很矛盾。然而，如果我們不把對岸看作是敵我關係的矛盾，而是把他當作另一種對中華文化或對中華文明的選擇，我們可在彼此的選擇上求同存異，互相觀摩改進。調整視角與行動後，我們的國家政治體制或許會更為健全。從這個角度來看，我認為臺灣和中華民國實際上可以有更好的連結，對臺灣有益，而且對中國也可能有益。

我不認為我的想法是一個烏托邦。事實上，這涉及到對過去與未來歷史的解釋。是的，我不太願意談論太現實的政治議題，或對中華人民共和國作更多的批評。然而，既然理念之間有競爭，不可避免地牽涉到對中華人民共和國目前體制的評價，比如共產黨獨大，永遠執政，沒有可能被取代，這種堅持有道理嗎？馬克思列寧思想被當作整個國家的指導原則，幾千年

的文化傳統只能當作輔助性的角色，這樣的政治合理嗎？還有共和國執政黨史上的種種表現，從三年飢荒到文革到六四，難道它可做，而人民都不能討論嗎？中國人民需要照單全收，不加反思地接受這些政績？或被迫忘掉這些政績嗎？我覺得這些問題無法迴避，因為現象就擺在當下，歷史就已如此出現過。如果無法逃避，也許我們該承認中華文明發展的方向不會只有一條，任何政治力量都該接受人民的定期檢證，現仍存在的「中華民國」一詞也不會顯得那樣的異樣，它應該可以向全體中國人民展示它的理念與成績，這也是中華文明可以發展的一條路。啊！對不起！可能沒有完全回答你的問題。

石井剛

最後我想請楊老師來對今天的聽眾和未來的讀者說一些勉勵的話。

楊儒賓

對，我想跨族羣與跨地域的「漢字文化圈」或者「東亞文化圈」，這樣的觀念在今日仍然具有重要的意義。不論這些概念承擔了多少歷史的債務，但在當代，它就該成為當代正面意義的概念。我們如果把這個概念提升到理念的高度，它應該能夠解決或消化不少現實的矛盾。在這方面，擴大視野，交換視角，或許可以成為大家共同努力的方向。

石井剛

好，謝謝。