

王东 胡逢祥 等著

当代台湾 人文学术 九讲

1950
—
2010

文
景

上海人民出版社

Horizon

当代台湾



“去日本化”与“再中国化”：战后初期台湾社会文化的重建

“威权主义”与自由主义，保守主义与激进主义：政治领域和文化领域的思潮碰撞

科学实证思潮与台湾人文学术的展开

台港新儒学思潮的振起及其流播

科际整合思潮与史学的社会科学化

从“西望”到“回归”：1970年代的思想转型与人文嬗变

“回归”大潮下的学术转向：人文社会科学的“中国化”运动

狂飙突进的“本土化”思潮：兴起、流布及其影响

“本土化”思潮笼罩下的台湾史书写：话语、史观及其“建制化”

1950—2010年台湾人文学术的发源与演变，不仅有其内在的逻辑与轨辙，其问题意识、现实关怀、理论方法以及研究路径等，也受到不同时期政治形势、社会转型、文化思潮、国际学术研究风气以及人事兴替等因素的深刻影响。

本书以台湾重大社会文化思潮的起伏以及政治情境的变迁为线索，分析各家各派的学术旨趣及思想意涵。将“二战”后台湾的政治、思想与学术团成一体，既同条共贯，又线索分明。

上架建议：历史文化 台湾

ISBN 978-7-208-18698-9



9 787208 186989 >

定价：98.00 元

王东 胡逢祥 等著

当代台湾
人文学术
九讲

1950
—
2010

上海人民出版社

文
景

Horizon

社科新知 文艺新潮

当代台湾人文学学术九讲（1950—2010）

王 东 胡逢祥 等著

出 品 人：姚映然

责任编辑：贾忠贤 曹迪辉

营销编辑：胡珍珍

封扉设计：高 燕

出 品：北京世纪文景文化传播有限责任公司

（北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A 100013）

出版发行：上海人民出版社

印 刷：山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

制 版：南京展望文化发展有限公司

开 本：720mm×1020mm 1/16

印 张：32.5 字 数：419,000 插 页：2

2024年3月第1版 2024年3月第1次印刷

定 价：98.00元

ISBN：978-7-208-18698-9/K·3346

图书在版编目（CIP）数据

当代台湾人文学学术九讲：1950—2010 / 王东等著

—上海：上海人民出版社，2023

ISBN 978-7-208-18698-9

I. ①当… II. ①王… III. ①人文学—文集 IV.

①C53

中国国家版本馆 CIP 数据核字（2023）第 233109 号

本书如有印装错误，请致电本社更换 010-52187586

文
景

Horizon

本课题获国家社科基金项目
“六十年来台湾的社会思潮与人文学术研究（1950～2010）”
（14BZS125）资助

目 录

前 言 / 1

第一讲 “去日本化”与“再中国化”：战后初期台湾社会文化的重建 / 4

- 一、日本殖民统治时期的“渐进同化”政策和“皇民化”制度 / 5
- 二、国民政府的文化重建战略与“国语运动” / 18
- 三、回归中华文化的总体战略及其实践路径 / 39

第二讲 文化保守主义和激进主义的对垒：两种思潮碰撞下人文学术的走向 / 54

- 一、民族本位文化思潮与“中华文化复兴运动” / 57
- 二、自由主义思潮与中西文化论战 / 72
- 三、两种文化理念对峙下的学术走向 / 99

第三讲 科学实证思潮与台湾人文学术的展开 / 127

- 一、史语所迁台与台湾人文学术的奠基 / 128
- 二、实证史风的盛行及其实绩 / 149

三、民族学研究的蔚兴 / 172

第四讲 新儒学思潮的振起及其流播 / 206

一、新儒学思潮的兴起 / 207

二、新儒学影响的扩大 / 239

三、新儒学在台湾的发展 / 248

四、1980年代后新儒学的再开展 / 256

第五讲 科际整合思潮与史学的社会科学化 / 261

一、人文学术研究风气的丕变 / 262

二、“科际整合”的倡导者——殷海光 / 274

三、史学社会科学化潮流的涌起 / 284

四、社会科学理论与台湾史学发展 / 295

五、社会科学方法与台湾的历史学 / 310

第六讲 从“西望”到“回归”：1970年代的思想转型与人文嬗变 / 331

一、“核心—边陲”结构下的思想文化困局 / 334

二、“核心—边陲”结构的松动与“边陲”的文化省思 / 344

三、思想转型与文学流变 / 359

第七讲 “回归”大潮下的学术转向：人文社会科学的“中国化”运动 / 397

一、台湾人文社会科学的早期发展 / 398

二、人文社会科学“中国化”运动的展开 / 403

三、从方法论的反思向研究典范的转移 / 416

四、从“中国化”到“本土化” / 427

第八讲 狂飙突进的“本土化”思潮：兴起、流布及其影响 / 438

一、“本土”“本土化”与国民党的“本土化”改革 / 439

二、“党外”的崛起与“本土”话语的建构 / 445

三、“中国结”与“台湾结”：“台湾意识”论的浮现 / 452

四、从“台湾文学”论到“台湾史”论：“本土化”推进的两翼 / 457

五、从“台湾主体性”“命运共同体”到“生命共同体”：文化民族主义的突进 / 467

六、“本土化”之后：台湾社会的种种迷思 / 470

第九讲 “本土化”思潮笼罩下的台湾史书写：话语、史观及其“建制化” / 473

一、战后台湾史研究的展开 / 473

二、彰显“主体性”的台湾史书写及其话语建构 / 478

三、多元史观的建构 / 490

四、历史教育的“本土化” / 497

参考文献 / 504

后记 / 512

前言

台湾与大陆本为中国一体，自明清以来，其社会与文化的发展，与大陆具有高度的同步性与同质性。1949年以后，受台海两岸分离状态以及国际“冷战”的双重影响，其社会文化与人文学术的发展开始呈现出与大陆不尽相同的特点与态势。但是，无论如何，台湾地区的人文学术依然是整个中国人文学术发展过程中的一环。因此，从中国学术发展史的角度，把台湾地区的人文学术纳入研究范围之内，应该是一件极有意义的工作。

正是基于这样的考虑，我和几位同道最近十多年来一直把台湾自光复以来的人文学术发展作为重点研究对象。收集在本书中的文字，便是我们这些年来围绕这一对象所积累的部分成果。全书共分九讲，内容涉及台湾光复初期的“去日本化”和“再中国化”思潮，1950—1960年代的文化保守主义思潮、自由主义思潮、科学实证思潮、新儒学思潮，1970年代的“科际整合”思潮、文化“回归”思潮，1980年代的“中国化”思潮以及1980年代以后的“本土化”思潮等重大社会文化思潮，同时还从社会思潮与人文学术共生互动的角度，就各种社会文化思潮影响下台湾现代人文学术的发展路径、理论方法及其研究取向等展开讨论。在具体的写作过程中，力求做到以下两点：

其一，把台湾光复以来的社会思潮与人文学术团成一体，进行综合性和系统性的梳理与分析。

多年来，大陆学术界对台湾社会思潮以及人文学术的研究，大多集中在1980年代以后的30年这个时间段，而对此前的30年，往往着墨不多。对于1980年代以后的30年，也大多侧重政治思潮和文学流变，对于人文学术的整体性考察，则多有不足。本书以光复以来台湾的社会思潮与人文学术的共生互动关系为主线，既注重考察台湾社会思潮的演进及其创生发展，又留意不同社会文化思潮与人文学术的共生互动，在侧重社会文化思潮演化和流转的同时，更注重其对人文学术发展路径、体制机制、理论方法、问题意识及研究范式的影响。因此，就研究内容的完整性以及思想与学术的内在关联性而言，该书既可以视为台湾现代的社会思潮史，又可作为台湾现代的人文学术发展史。至于两者之间的交叉与互动，尤其是两者间交叉与互动的内在机制，则更是研究的着力之处。

其二，把思想史和学术史的共生互动放置于政治史与社会史的整体脉络之下，从光复以降台湾地区政治演化与社会变迁的整体进程中，来分析和把握不同社会思潮的产生与发展，再把不同时期人文学术的发展与演化放置于不同的社会文化思潮之中，从而把政治史、社会史、思想史与学术史同条共贯。

本书虽以社会思潮与人文学术的共生互动为主线，但在具体的运思与分析过程中，力求把不同时期的重大社会思潮放置于特定的政治史与社会史脉络之下，从台湾地区当代政治演化的历史情境中，从台湾社会的变革过程中，来梳理不同思潮的产生、发展及其起伏。就重大社会思潮的衍生而言，这60年间在台湾形成重大影响的诸多社会思潮，有些是从中国大陆传承过去的，如文化保守主义思潮、自由主义思潮、新儒学思潮等，有些则是从西方移植过来的，如“科际整合思潮”等。但无论如何，这些思潮在台湾的发展、流变及其兴替，都与特定时期台湾地区的现实政治密切关联，都与台湾的社会变迁适相呼应。另一个方面，60年来台湾人文学术的发展，固然有其内在的逻辑

与轨辙，但不同时期的政治情境、社会现实和重大社会文化思潮，在问题意识、现实关怀、理论方法以及研究路径等方面，也对其产生了深刻的影响。正是基于这样的考虑，本书既不会就思想而论思想，也不拟就学术而论学术，而是力求做到使一个时期的政治、社会、思想与学术既同条共贯，又线索分明。

以上是就本书的主要内容以及著述旨趣所作的简单说明。我们真诚地期待学界师友和读者朋友的批评与指正。

王 东

2022 年 1 月 15 日

第一讲 “去日本化”与“再中国化”： 战后初期台湾社会文化的重建

从很早的时候开始，台湾就是中国的神圣领土。明清以降大陆东南沿海地区大量人口的迁入、明郑以及清王朝的长期治理，使得台湾的社会文化与大陆具有很高的同质性。1895年，因甲午战败，台湾被割让给日本。在日本占据台湾的50年间，殖民当局为了使台湾成为其永久的“国土”，推行了一整套从军事镇压到政治控制、从经济掠夺到文化改造的全盘同化政策。具体到思想文化领域，殖民当局在台湾推行的一系列文化政策，其核心就是要处心积虑地消除台湾原有的中国文化特质，使之彻底同化于日本。正因如此，1945年台湾光复以后，国民政府便针锋相对地提出了以“心理建设”为轴心的台湾文化发展政策。该政策以“去日本化”和“再中国化”为两翼，一方面肃清日本的殖民遗毒，另一方面则重续中国文化的命脉。以此为契机，战后的台湾踏上了艰难而又曲折的社会文化重建之路。正像有学者已经指出的那样：“从1945年到1949年的四年，是台湾从日本帝国主义统治下回归祖国怀抱的转折时期，不论从政治上、经济上、文化上都面临着重大的改变。台湾人民不适应国民党的统治，国民党对台湾和台湾人民也未有清楚的认识，二者间的差距，引起了种种矛盾，发生了‘二二八事件’这样的对当代台湾政治产生重大影响的历史事件。但是，台湾人民毕竟在艰难的条件下，进行了工农业生产的恢复和重建，

在文化教育等方面也开始铲除日本殖民统治的影响，在与祖国各地重新融合的道路上迈进了一步。”¹故而，讨论台湾战后社会思潮的衍生与流变以及人文学术的开展，就不得不以“去日本化”和“再中国化”为开篇。

一、日本殖民统治时期的“渐进同化”政策和“皇民化”制度

（一）日本殖民统治秩序的建立与早期的“渐进同化”政策

日本之图谋霸占台湾，可谓由来已久。早在幕府末期，日本维新思想的先驱吉田松阴便视急修武备、向周边扩张为强国要策，倡言“乘间夺加摸（堪察加）、奥都加（鄂霍次克），谕琉球朝覲，会同比内诸侯，谴责朝鲜纳质奉贡如古之盛时，北割满洲之地，南收台湾、吕宋诸岛，渐示进攻之形”。²甚至认为，日本在同西方俄美等列强交往中失去的利益，当以侵割“鲜（朝鲜）、满（中国东北）之土地来补偿”。³其弟子伊藤博文和山县有朋等在积极推动倒幕维新的同时，也念念不忘将之付诸实施。1887年，日本参谋部还为此制定了《征讨清国方略》，计划在1892年完成对外军事侵略的各项准备，主攻目标为朝鲜及中国辽东半岛、山东半岛、澎湖列岛、台湾和舟山群岛等地。而割取台湾，正是为实现上述“大陆经略政策”所迈出的第一步。

与之前欧洲列强远离本土到美洲和东方开拓殖民地的情形不同，日本的海外殖民主要是通过不断侵占周边国家的领土来实现的，由于

1 陈孔立主编：《台湾历史纲要》，北京：九州出版社，1997年，第434—435页。

2 [日]吉田松阴：《吉田松阴全集》第1卷，东京：岩波书店，1936年，第596页。

3 [日]吉田松阴：《致兄杉梅太郎》，《日本思想大系54吉田松阴》，东京：岩波书店，1982年，第193页。

这些地方紧邻其本土，一旦得手，便直接视为本国疆域的“自然延伸”。故其占据台湾后，首先考虑的便是如何尽快地将之完全固化为自己的永久领土，只要能达此目的，对于岛上的居民，即使杀光驱尽也在所不惜。如福泽谕吉在日军侵占台湾遭当地人抵抗时，便公开主张“消灭所有抵抗者，没收其地土属政府所有”，甚至主张“把台湾变成无人岛”，通过消灭或驱逐全台住民，使之成为日本人的移住地。¹据最保守的统计，1915年之前，日本殖民当局为镇压民众反抗，先后以各种方式残杀台胞至少168 583人。²而从日本本土向台湾的移民，则与日俱增，至1942年，已达38.8万，占了当时台湾总人口的6%。³

当杀戮和驱赶未能实现侵略者的预定目标时，他们也未忘记采用一些怀柔手段，做出一点“亲善”的姿态，以图消弭当地的民族反抗情绪。如首任台湾总督桦山资纪，为安抚人心，上任伊始便假惺惺地表示，台湾已入帝国“新版图”，“从现在开始，须以爱育抚字为主旨，使其沐浴皇恩，乐意归属我国”。⁴其时主持台湾教育的伊泽修二也看到：“我们虽然已用兵力征服了台湾，但是今后要想彻底征服台湾人的心，要使台湾千载万载永远成为日本的领土，关键在于，要对台湾人从内心深处予以同化，要做到这一点，非教育莫属。”⁵在台日本官员主张通过“同化教育”，逐步磨灭台胞对自己祖先、民族和文化传统的记忆，使之彻底归化日本。这一方针，虽然在具体实行过程中有过一些曲折和争议，但后来却成为整个日本殖民统治时期殖民文化政策的基调。

与其整个侵华计划的制定和推进一样，日本当局在台湾施行的“同化”政策，也表现出惯有的老谋深算和精于设局的特征。最初的工作，

1 [日]水野明：《日本侵略中国思想的检证》，戚其章、王如绘编：《甲午战争与近代中国和世界——甲午战争100周年国际学术讨论会文集》，北京：人民出版社，1995年，第273页。

2 尹章义：《日本人屠杀了多少无辜的台湾人？》，《历史月刊》第226期（2006年）。

3 周宪文编：《台湾经济史》，台北：开明书店，1980年，第418页。

4 [日]吉野秀公：《台湾教育史》，台北：南天书局，1997年（据1927年版印刷），第7—8页。

5 [日]伊泽修二：《台湾之教育》，《伊泽修二选集》，长野：信浓教育会，1958年，第580页。

大抵集中在举办“芝山岩学堂”及其他国（日）语学校和传习所等机构来推广日语教育，着眼扫除与当地沟通的障碍并储备师资。1896年，殖民当局正式确立了普及日语的同化政策，广泛推行日语运动，并在全台设立14处国（日）语传习所和国（日）语学校以推动“永久教育事业”的实施。这类传习所和学校，采用新式学堂的教学方法，以减免学费和毕业生就业从优等方式，吸引台人子弟入学，以取代和挤压台湾民间原先通行的书房教育（其教学内容主要为中华传统文化）空间，欲用釜底抽薪之法，割断台湾下一代与本民族母语及文化传统的关系。

当然，这样做，并不意味着日本当局已将殖民地人民一体看待了，在他们的心中，台湾人终究是难以信任的被统治者，必须严加防范。为此，他们不仅在全台建立起严密的警察和保甲监控网，威慑当地民众，颁布所谓“匪徒刑罚令”，滥用重刑，以嗜杀立威，认为“像台湾这种文化程度低、社会状态幼稚的殖民地，这种警察制度不仅不得不为之，而且也必须说是最有效的制度”。¹还在教育上推行“差别主义”政策。按照1898年台湾总督府公布的《台湾公学校令》，由地方设立“公学校”，教学目的主要是使台胞熟习日语。其时初等教育分三类施行，日本儿童进六年制的“小学校”，并另为之设两年制高等科；汉人子弟只能进四至六年制的“公学校”；少数民族子弟则进三至四年制的“番人公学校”。在教学内容上，“公学校”每周日语课超过20学时，其他知识性的课程则要较专收日本人的“小学校”减少一半，文理等科全在删削之例，“番人公学校”则程度更低。至于中等教育，原来仅有专供日人入学的两所总督府直属中学，后经台胞请愿并自己捐款，才在1915年建立起第一所招收当地人的台中“公立”中学校。

这种差别化的教育制度，在当地民众的不断抗议声中，直到1922年方通过《改正台湾教育令》宣布取消。但由于同时又规定初等教育

1 [日] 鹤见祐辅：《后藤新平》第2卷，东京：劲草书房，1965年，第151页。

阶段须“常用日语者”才能进入程度较高的“小学校”，故实际上台湾学生进入“小学校”就读的人数仍然很少。至于中等学校以上的教育，台湾学生受到的实际限制就更多，当时录取新生，“有一项不成文的规定：凡是日本人所进的中学校，台湾学生不得超过百分之二十；而台湾人所进的中学，日本人则不受任何比率上的限制”。在师范教育方面，日本当局出于钳制殖民地人民思想的需要，控制尤严。在1922年之前，“师范学校仅仅是日本人受教的场所，台湾人休想进入。新教育令公布以后，对于台湾人表面上已不加限制；但是，事实上，本省人仍很少能进入师范学校的本科或演习科（普通科毕业后再修习一年）”。能够进入高等学校接受教育的也十分稀少，据有关统计，“当时高等学府的学生百分之八十是日本人”，这与日本人在台湾所占人数的比重恰好形成了极大的反差。¹

上述情况反映出日本殖民当局对被统治民族始终深具戒心。第四任台湾总督（任期为1898—1906年）儿玉源太郎就对发展殖民地教育明显有所保留，担心“倘若漫然注入文明潮流，养成权利义务学说盛行之风气，则将有陷新附居民于不可控御之弊害，故教育方针之制定必须十分讲究”。²其民政长官后藤新平也表示，台湾的教育只需注重如何普及日语就够了，对于其他智育的开发必须谨慎，如“不经深思熟虑，只因教育为一善事，故即开办学校，这已误解殖民政策，今后必须自负严重的责任”。³他还公开对学生讲：“你们如果要求与已经三千年来对皇国尽其忠义的日本人同等待遇，则今后以八十年为期，努力同化于日本人，在此之前，纵有差别，亦无可如何。”⁴

1 汪知亭：《台湾教育史料新编》，台北：商务印书馆，1978年，第92、114、126页。

2 [日]吉野秀公：《台湾教育史》，第120页。

3 [日]后藤新平：《日本殖民政策一斑》，转引自[日]矢内原忠雄：《日本帝国主义下之台湾》，周宪文译，台北：帕米尔书店，1985年，第154页脚注。

4 [日]矢内原忠雄：《日本帝国主义下之台湾》，第170页。

在推进社会文化领域的“同化”方面，前期日本殖民当局也采取了相应的手段。台湾的宗教习俗，原先与大陆闽粤地区相近，主要是综合儒、释、道三家的中国传统民间宗教，以及祖先崇拜和对一些地方杂神的信奉等。由于儒学向被视为中国文化最重要的象征，故尽管日本文化也受到过儒学的深刻影响，当局却仍把“抑儒”作为一种基本的文化政策。日本占据台湾后，台北、新竹、宜兰、高雄、嘉义等城的孔庙，或被日军征为营房和军用物资仓库，或改建为各类学校，¹其在当地文化上的象征性地位明显降低。道家作为中国本土产生的宗教，自然也不免受到相应的抑制。此时，日本本土的真言宗、净土宗、真宗本派、曹洞宗和日莲宗等佛教派别以为在台扩展自己影响的时机已到，乃于1896年10月向殖民当局提出申请，希望将台北县辖下的文庙、武庙、天后庙、城隍庙、谷王庙、鲁公庙及昭忠祠（所谓的“七官庙”）下赐，作为其来台弘法的场所。虽然台湾总督府虑及局势未稳，恐此事处理不当将引起当地民众不满，采纳了台北县知事的意见，认为台湾“中流以上者，皆重儒教，对于反孔门之佛教，则有卑夷轻辱之倾向。是故，诸如台北内之文庙等七官庙，理当不可下赐给僧侣。现今之情形，虽用作兵营或医院，惟为辅持风教收览民心，自当渐次使之恢复旧观，并制定适当之维护法”。²但实际上，后来并未“使之恢复旧观”，而是在1907年拆毁文武庙，将之改建为国（日）语学校、台北第一高等女学校及台北地方法院等机构。以致当地士绅为表达自己对民族文化的眷念，只能自筹经费，从1925年开始，经14年才得以在他地另建起一座新的台北孔庙。³而日本的佛教势力也没有因此停止在台湾扩张，有学者在分析台湾寺庙调查资料时指出：“日人由于政治上的考虑，在宗教政策上采取‘抑道扬佛’的原则，促使在民国7年

1 参见黄得时：《台湾的孔庙》，台中：台湾省政府新闻处，1981年。

2 温国良：《日据初期日佛教建请台北七官庙下赐始末》，《台北文献》第129期（1999年）。

3 黄得时：《台湾的孔庙》，第79—80页。

(1918)时数量极少的佛教寺院在短时间内有了极快的增加。”¹

为了更好地把握这种“渐进同化”的节奏，稳定在台的殖民统治，日本当局还于1901年成立了“临时台湾旧惯调查会”，由后藤新平任会长，聘请冈松参太郎、爱久泽直哉和织田万等专家，组织人员详细调查并核实甲午战前台湾各项通行制度与习俗，先后编成《台湾私法》《清国行政法》《调查经济资料报告》等。1909年其下又成立“番族科”，展开对台湾少数民族的调查，编辑发布《番族调查报告书》和《番族惯习调查报告书》等，以便“将可通行于台湾的日本本国的法制，及在台湾须要特别立法的法制考究酌定，取舍制宜，衡量缓急，做适当的规划”。²后来的事实表明，这些措施加深了日本殖民当局对当地社会和民情的认识，并在制定有关宗教习俗政策与法律制度、稳定台湾的殖民统治秩序和推进“渐进同化”方面得到了一定效果。

应当指出，日本殖民当局倡言的“渐进同化”，表面上似欲将台胞逐步提升到与日本国民同等的地位，实际更为看重的却是其当下具有的安抚人心和维护殖民统治秩序的策略功能。这一点，从其施政上的所作所为可以看得很清楚。如1914年，明治维新的元老板垣退助赴台发起创办“同化会”，声称：“我这次细察台湾人与日本人的关系，深感应该互相同化。盼望诸君共同努力，造成一个真正的日本殖民地。”并发布“同化会宣言”，强调日本不可重蹈世界殖民地失败政策的覆辙，应采取仁政，实行同化主义，使台湾人与日本人浑然融合，悦服“王化”，做忠良之民。当时台湾人士林献堂、蔡培火、蒋渭水等也为此积极奔走，希望通过“同化会”为台湾同胞争取更多的平等权利。但这

1 余光弘：《台湾地区民间宗教的发展——寺庙调查资料之分析》，《“中研院”民族学研究所集刊》第53期（1982年）。

2 [日]冈松参太郎：《临时台湾旧惯调查会第一部调查第三回报告书 台湾私法·叙言》，临时台湾旧惯调查会编：《临时台湾旧惯调查会第一部调查第三回报告书 台湾私法》第1卷，陈金田译，台中：台湾省文献委员会，1990年，第3页。

一行为立即遭到了日本殖民主义者的疑忌，他们生怕会因此失去日人在台的特权，于是采用各种手段，百般阻挠，并在台湾总督府的授意下，由日人律师团体出面公开反对，认为台湾人既属中华民族，自然不能与日本民族同化，盖“非我族类，其心必异，使其愚昧无知，尚易控制，倘若授以智力，无异授刃，必将倒戈相向。而且优胜劣败，适者生存，乃是天演的公理，现在硬使他们臻于优胜，这是违背天演法则的”。在此情形之下，成立不到两月的“同化会”，遂被迫解散。¹ 此一事态，在一定程度上撕破了日本当局宣扬所谓台人、日人“浑然同化”和“一视同仁”的虚伪面具。

（二）“皇民化”制度的推行及其影响

1936年9月，小林跻造出任台湾总督，在任期间，将“皇民化、工业化和南进基地化”作为治台的三大方针。² 1939年以后，随着“皇民化”制度的全面铺展，台湾社会被引入了一个急速日本化的时代。

较之日本殖民统治前期的“渐进同化”政策，“皇民化”制度虽是沿着同一方向的拓展，然其规模、范围和进度都迥非前者可比。日本殖民当局的“同化”政策所以会出现如此变化，主要原因不外乎两点：首先是经过40余年软硬兼施的“皇化”教育，日本统治者自忖，台湾民众，特别是在40岁以下的人群，对本民族文化及其传统的记忆和眷恋已大为减弱，对急速推行日本“同化”的抵制也会相应减少，因此，加快推进和完成台湾“归化”日本进程的时机已到。其次，更重要的是，由于抗战的全面爆发和日本侵略军深入中国大陆内地，使其本土的战争承受力受到极大的考验。为此，它不仅需要加紧掠夺殖

1 上引均见刘振鲁：《对日据时期灭种政策的剖析》，《台湾文献》第33卷第1期（1982年）。

2 见《台湾日日新报》1939年5月20日，转引自林继文：《日本据台末期（1930～1945）战争动员体系之研究》，台北：稻乡出版社，1996年，第108页。

民地和占领地的资源来补充这方面的不足，还希望通过“皇民化”制度，从文化和精神层面将台湾人民尽快打造成心甘情愿服从日本统治的“顺民”，彻底斩断其与中国大陆在文化和社会上的心理联系，以便为战争提供足够的人力支援和“炮灰”。在小林跻造看来，台湾民众若“抱有不像日本人的精神思想，而只不过单单是吝惜力量，或者又为私利私欲戴着日本人的假面具的话，那么政治、经济姑且不说，国防上的设施便有如坐在喷火口上”，因此，必须“排除万难不断的努力将之教化成如同真正的一般日本人”，¹而其最直接有效的途径便是强推“皇民化”。

为实现此目标，日本殖民当局几乎动用了一切行政力量。先是在抗战全面爆发后的1937年9月，通过所谓“国民精神总动员”实施纲要及本部规程，在台湾总督府本部参与会直到州厅支部、市郡支会和街庄分会的层层动员下，围绕“强化国民意识，刷新社会风气，强化后方后援，协助非常时期财政经济政策”等目标，²在全岛展开“皇民化”运动。1941年4月，复成立“皇民奉公会”，制订“皇民化”制度的各项规约和实施纲要，不仅由总督亲任总裁，督促地方各级支部或分会开展工作，还建立了青年学生报国会、青年奉公会、奉公壮年团、佛教奉公会等各种名目的外围组织，并开动一切宣传机器，“除了机关杂志《台湾时报》，又陆续出版了时事解说书、皇民化读本等书籍，并举办时事演讲会。特别加强对外广播及向台胞的特别广播，并安排皇民练成的特别节目。又将四十几个剧团合并，编为‘皇民化剧’的巡回移动剧团”等，³大肆渲染。

“皇民化”制度涉及的社会文化面极为广泛，其中与人们日常生活

1 戴国焯：《台湾与台湾人：追求自我认同》，北京：九州出版社，2021年，第202页。

2 [日]岛田昌势：《台湾国精运动的新开展》，《台湾时报》1939年9月号，转引自陈小冲：《1937—1945年台湾皇民化运动述论》，《台湾研究集刊》1987年第4期。

3 刘振鲁：《对日据时期灭种政策的剖析》，《台湾文献》第33卷第1期（1982年）。

关系最为密切的便是强制推行日语。近代以来，从语言入手消融乃至彻底磨灭殖民地人民原有的民族记忆或印记，成为殖民主义者惯用的“灭国新法”。晚清以来，不少爱国人士就对此保持了高度警惕，曾揭露列强之“亡人国也，必也灭其语言，灭其文学，以次灭其种性，务使其种如堕九渊，永永沉沦”。¹并指出：“昔者英之墟印度也，俄之裂波兰也，皆先变乱其语言文字，而后其种族乃凌迟衰微焉。”²日本殖民当局自然也深谙此道。如果说，殖民统治前期他们在这方面采取的主要是“诱导”和逐渐推进之策，那么，在“皇民化”运动时期，已不再有这样的耐心，而是试图用全方位威逼的手段来强制人们就范。这主要表现在：不顾台湾人民意愿和实际生活的需要，下令撤废全台学校的汉文科，一律以日语为必修科，连民间传播汉学的书房亦于1943年被总督府强令废止；1937年4月，同时废止台湾三大报（《台湾日日新报》《台湾新闻》和《台南日报》）汉文版，并令民族社会运动的主要喉舌《台湾新民报》汉文版先缩小一半，至6月1日起亦须全废；又制定“国语常用家庭认证制度”，对那些所谓全家都讲日语的家庭，由州知事发给认可证书，在生活、入学或工作上允予某种优惠；有的地方当局还规定，凡公务人员在公众场合不使用日语者一律解职，不学日语者课以“过殆金”，以示惩罚。其时，一些学校的日本校长，常对在家使用本地方言（如闽南话、客家话和少数民族语等）的学童施行体罚，要他们“在运动场罚站一小时，在台湾早上八时已炎热不堪，一小时之罚站实无异于拷刑”，³以胁迫他们改说日语。为了在更大范围内普及日语，日本殖民当局还根据不同的社会对象，增设了大量简易国（日）语讲习所、夜间讲习所和少数民族讲习所等，对不会日语的人员，包括老人和孩子等进

1 邓实：《鸡鸣风雨楼独立书·人种独立第一》，《政艺通报》1903年第23号。

2 黄节：《国粹学报叙》，《国粹学报》1905年第1期。

3 [日] 称津正志：《“皇民化”政策与〈民俗台湾〉》，程大学译，《台湾文献》第32卷第2期（1981年）。

行日语普及教育。据台湾总督府调查，经过“皇民化”运动，全台的日语普及率从1937年的37.8%上升至1944年的71%。¹有杂志甚至称：“当时台湾三十岁以上的知识分子，懂汉文并会写的百人之中还可以找到一两个；但在三十岁以下的就极少见了。就是祖先所用的语言（方言），也已不是三十岁以下普遍受过日本教育的本省年轻人共同的语言了。”文章还以文学家叶石涛、成大教授谢尔昌自述为例，说他们当时都不会说闽南话或客家话，战后才学说方言，还时常被笑指所说的方言带狗仔腔（日语腔），可见当时的台湾已是日本语文的天下。²

不仅如此，日据当局还想方设法，威逼利诱台胞改用日式姓名，以抹去其本民族的外在文化特征。自1940年公布《台籍民改日本姓名促进纲要》后，更加大了推行力度。按规定，当时凡改日式姓名或使用日语之家庭，其门户得挂“国（日）语家庭”的标示，可在学生就学、战时生活用品（如木炭、米糖、烟酒、布类）配给等方面享受“二等国民”（“一等国民”为日本人及从军者家庭）的待遇。至于不愿更改者，不但在社会生活中受到明显歧视，一些境遇稍好的知识分子，如公务员、教职员以及与日本官方有直接关系的商人等还会因此不断遭遇来自警察部门的威胁。据有关研究，至1945年，改用日式姓名的人占到了全台人口的7%，³也即40多万。这个数字虽然不算大，但“皇民化”运动在其中所起的催化作用，已足以引起我们的关注。

在精神生活方面，殖民当局同样做了多方布局。为改变台湾民间的宗教信仰，他们一面以打击迷信为名，强行废止或整理、拆除各类民间寺庙，烧毁神像和居民家中的祖宗牌位，没收寺庙、神明会、祖

1 详细数据可参见陈小冲：《1837—1945年台湾皇民化运动述论》，《台湾研究集刊》，1987年第4期。

2 参见李西勋：《台湾光复初期推行国语运动情形》，《台湾文献》第46卷第3期（1995年）。

3 [日]近藤正己：《创氏改名研究之探讨与改姓名》，《日据时期台湾史国际学术讨论会论文集》，台北：台湾大学，1993年，第243页。

公会等宗教团体之财产；另一方面，又要求家家户户在正厅奉祭神宫大麻（即日本天照大神），作为“皇民”义务和认定“国（日）语家庭”的条件之一。此外，还将废除的中国寺庙改建为日式殿宇，供奉日本神祇，同时在各地广建日式神社，动员社会各界人士前往参拜，借以推广“国家神道”。有的学校还设立了小型神社，要学生每天向之祷告鞠躬，以养成崇拜神道和日本天皇之心。不但如此，他们还撤废农历正月，强制台湾民众放弃过中国春节及打年糕、祭拜祖先、放鞭炮、贴门联等年俗，要求在日本新历正月过年，并仿效日本人装饰门松、张挂注连绳、供奉镜饼，¹以及正月初一遥拜宫城和新年赴神社进行初次参拜等。此外，在日常生活领域，他们也做了种种限制，服饰则规定正式集会场合禁穿一切台湾服装，而尽量穿和服或洋装；娱乐则禁演当地传统的歌仔戏和布袋戏，或强令其“改穿日本和服，并且用日语演出”，²皇民剧更是大行其道；至于举行婚礼、新生儿取名、睡床也都要求效法日人。

显而易见，为了达到加速同化台湾的目的，殖民当局可以说使出了浑身解数。那么，“皇民”一旦“炼成”，是否立即就超升到可与日人“一视同仁”的地位了呢？答案是否定的。正像有人指出的那样，日本官方“虽一方面强制本岛人改姓，但另一方面又不将本岛人视同日人相待，仍旧予以差别待遇。例如在户籍上称改姓本岛人为‘丸台日本人’，在其户籍簿上盖上圆圈中刻有中文‘台’字之印章，予以区别……改为日式姓名，在学校，在军队、在工场均易于称呼与整理，而为征调与征兵打基础，征用与征兵果不久即实施于殖民地台湾，而征派岛民参加于中国大陆与太平洋的战场，目的在强迫岛民更加服从。

1 日人有过新年时在门前装饰松枝（门松）和挂稻草绳（注连绳或七五三绳），在正月或祭祀时供奉大小两块圆形粘饼（镜饼）等习俗。

2 林衡道口述、卓遵宏、林秋敏访问，林秋敏记录整理：《林衡道先生访谈录》，台北：黎明文化事业股份有限公司，2008年，第244页。

究而言之，一切为统治上的方便，凡事以大战争的准备为前提”。¹事实上，把殖民地人民“炼成”可供他们任意驱使的顺民，才是“皇民化”运动的直接目的。以各类名目繁多的“皇民奉公会”为例，开始主要通过戏剧、文学、展览等宣传皇民意识和战时精神，后来则完整纳入整个日本的战时动员体制当中，以战时勤劳奉仕、征兵、劳务招募以及军事训练为主，成为在精神和人力物力上为日本军国主义扩大对外侵略提供支持的后援。在此基础上，殖民当局自1942年起，通过诱导和胁迫征调207 183名台湾青年（包括军人、军属和军夫）投入所谓“大东亚圣战”，其中30 304人不幸死于这场不义的侵略战争。²

对于“皇民化”运动的险恶用心，许多台湾有识人士早就洞若观火，怀着对本民族文化传统的深深依恋，他们在极端困难的条件下，不断地用各种方式对之进行公开或暗中的抗争、抵制，使殖民当局的“同化”计划，特别是其向台湾民间推广日本宗教习俗和改用日式姓名的举措，进展缓慢，始终难以落地生根。

日本殖民当局在台湾推行“同化”政策50年，在他们看来，其设定的目标似已得到相当程度的实现，只因战败投降才导致了“功败垂成”。然而，从反殖民主义的立场看，这种强制“同化”恰恰违背了殖民地人民的意愿，是对当地文化生态的一种破坏，其负面影响是不容置疑的。这一点，就连当时的一些日本学者也有所批评。如武谷三男在1936年就指出：“总督明石陆军上将（日本殖民统治时期第七任台湾总督）为台人日化倡导普及国语，近者又有小岸台湾军参谋长曾用半威胁方式强制其普及，将旧有民间私塾的书房予以禁止，并断然废止学校的汉文教育与报上的汉文栏，如此不准使用汉语，等于自民众夺去其文化。”当时在台北帝国大学任教的中村哲也认为：“皇民化”运动

1 [日] 祢津正志：《“皇民化”政策与〈民俗台湾〉》，《台湾文献》第32卷第2期（1981年）。

2 详细数据可参见黄昭堂：《台湾总督府》，东京：教育社，1981年。

“将本岛的地方神欲加毁除，自属过犹不及，适当保存本岛独特的歌舞及音乐，乃对台人生活之一种精神安慰，并着实有其必要。设要用政治干涉人民生活至如此地步，势必令人民对政治失去其信心与亲爱之念”。而在生活习俗上，“若不顾是否适合此亚热带的生活方式，硬要将日本固有的形式强制执行，自必发生格格不入的后果”。¹

然而，在时过境迁数十年之后的今天，有人却喜欢挑出一些日据时期台湾教育普及率和卫生水准得到提升等社会文化进步现象，为日本殖民统治评功摆好，这是很值得我们思考的。

其实，这种现象在整个近代资本主义的殖民活动中都存在，因为当时殖民帝国的社会政治、经济、文化发展层次普遍要高于殖民地，这使他们在经营殖民地的过程中，总会自觉或不自觉地从自己的统治利益和习惯出发，或出于方便与宗主国某些制度对接的动机，把一些进步的制度或文化带入殖民地，这对于后者的发展，自然具有客观上的积极意义。但须知，殖民主义者在这方面的所有措施，都必须绝对服从于殖民统治者自身的利益而不是殖民地人民的利益，凡有违于这一原则的制度或文化，无论如何进步，都将受到限制或摒弃。更何况，整个殖民统治的秩序是建立在人种或民族不平等的基础之上的。故从总体上看，它又必然是对人类社会发展的障碍。这正是近代以来的殖民主义遭到各殖民地人民普遍反对，并且在“二战”以后不得不黯然退出历史舞台的根本原因。以日本殖民统治时期台湾的教育建设及其义务教育普及率最后高达71%而论，或许有人视之作为一种社会进步的表现，但与此同时，我们必须看到，日本殖民当局在台发展和普及初等义务教育的基本出发点并不是开民智，而是推广日语教育以促进“同化”，尤其不愿将主张民主和权利义务的时代“文明潮流”输向

1 以上均转引自〔日〕祢津正志：《“皇民化”政策与〈民俗台湾〉》，《台湾文献》第32卷第2期（1981年）。

台湾民众，从其义务教育阶段的课程设置看，日语和所谓加强日本国民性的教育始终占了很大的比重。就此而言，这种所谓的“现代教育”显然仍带有相当的愚民性质。后藤新平就曾直言不讳地说：“本岛统治之根基，在国语之普及与国民性之涵养；故加速实施初等义务教育制度，强迫入学，根本上施以同化，为最紧要之事件。”¹实际上，这应当是日本殖民当局的共识。况且这种大力推广日语的义务教育还是以禁用汉文和闽南话等方言作为代价的。离开了这些本质性的问题来谈日本殖民统治时期的教育，便很容易陷入以偏概全的泥淖。

二、国民政府的文化重建战略与“国语运动”

（一）光复初期国民政府的文化重建战略

1945年8月，日本宣布无条件投降，根据《开罗宣言》和《波茨坦公告》的相关条款，台湾终于回到了祖国的怀抱。

由于日本殖民当局在长达50年的时间里，始终处心积虑地推行各项殖民政策，极力阻遏台湾地区与祖国大陆的血脉联系，在海峡两岸间高筑起人为的隔膜。故而，光复以后，摆在人们面前的首要任务，从文化上说，便是尽快消除殖民主义的遗毒，抚平台湾曾经遭受的严重精神创伤，恢复对民族文化的自尊自信，加速与祖国大陆的融合。早在1944年4月，为了使台湾在战后顺利回归祖国，蒋介石就在中央设计局之下设置了“台湾调查委员会”，任命陈仪为主任委员。该调查委员会成立后的首要工作，就是草拟《台湾接管计划纲要》。1945年3月，该纲要正式颁布。整个纲要共分第一通则、第二内政、第三外交、第四军事、第五财政、第六金融、第七工矿商业、第八教育文化、第

1 转引自汪知亭：《台湾教育史料新编》，第45页。

九交通、第十农业、第十一社会、第十二粮食、第十三司法、第十四水利、第十五卫生、第十六土地共16大项。¹该纲要可视为国民政府接收台湾的整体蓝图以及战后初期治理台湾的基本方案。也正是在这份纲要中，国民政府提出了战后台湾文化重建的总体方略。其中的第一条通则和第八条教育文化，便有多处提及文化重建的基本原则和具体实施方案：

接管(台湾)后之文化设施，应增强民族意识，廓清奴化思想，普及教育机会，提高文化水准。²

接收后改组之学校，须于短期内开课。私立学校及私营文化事业如在接管期间能遵守法令，准其继续办理。否则，接收、改组或停办之。

学校接收后，应即实行左列各事：(甲)课程及学校行政须照法令规定。(乙)教科书用国定本或审定本……

接管后应确定国语(标准汉语——引者)普及计划，限期逐步实施。中小学以国语必修科，公教人员应首先遵用国语。各地方原设之日语讲习所应即改为国语讲习所，并先训练国语师资……

设置省训练团、县训练所，分别训练公教人员、技术人员及管理人员，并在各级学校开办成人班、妇女班，普及国民训练，以灌输民族意识及本党主义。³

正像有研究者所指出的那样，上述一系列文化重建的基本原则和

1 陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复计划和光复后五年省情》(上)，南京：南京出版社，1989年，第49—57页。

2 同上书，第49页。

3 同上书，第53—54页。

实施方案，就是要“通过文化教育的力量，一扫台湾的日本文化、强化中华民族意识，以达成中国化”。¹

台湾正式光复后，国民政府设立台湾省行政长官公署，任命陈仪为该公署行政长官，并兼任台湾省警备总司令，正式形成“军政一元化”的治理体制。陈仪于1945年10月24日抵台，次日正式接收台湾。陈仪在入台之初，便正式提出“政治建设”“经济建设”和“心理建设”的三大治台措施。其中的“心理建设”，有时又称“文化建设”。1945年12月31日，陈仪通过广播向全岛发布《民国三十五年度工作要领》，其中说道：

明年(1946)的工作，可分政治建设、经济建设与心理建设三大端。其原则依据委员长核定的“台湾接管计划纲要”。

政治建设在实行民权主义。其要点要使政治有能，人民有权……经济建设的要旨，在增加生产，提高生活……

心理建设在发扬民族精神。而语言、文字与历史，是民族精神的要素。台湾既然复归中华民国，台湾同胞必须通中华民国的语言文字，懂中华民国的历史。明年度的心理建设工作，我以为要重于文史教育的实行与普及。我希望于一年内，全省教员、学生，大概能说国语，通国文，懂国史。学校既然是中国的学校，应该不要再说日本话，再用日文课本。现在各级学校，暂时应一律以国语、国文、三民主义、历史四者为主要科目，增加时间，加紧教学。²

1 黄英哲：《“去日本化”“再中国化”：战后台湾文化重建（1945—1947）》，台北：麦田出版社，2007年，第30—31页。

2 台湾省行政长官公署宣传委员会编：《陈长官治台言论集》第1辑，台北：台湾省行政长官公署宣传委员会，1946年，第41—45页。

至于“心理建设”的具体方案,《中华民国三十六年度台湾省行政长官公署工作计划》则有详细说明:

心理建设,在发扬中华民族精神,增强中华民族意识。此为此前日本所深恶痛嫉,严厉防止,而现在所十分需要者。其主要工作:第一,各校普设三民主义、国语与中华历史、地理等科,加多钟点,专设国语推进委员会,普及国语之学习。第二,增设师范学院、师范学校,大力培养教员。第三,各级学校广招新生,以普及台胞受教育之机会。第四,对博物馆、图书馆及工业、农业、林业、医药、地质等试验、研究机构,力求充实,以加强研究工作,提高文化。第五,设编译馆,以编辑台湾所需要各种书籍并著重中小学教科书之编辑。¹

从上述工作计划不难看出,“心理建设”的重中之重,就是要肃清日本的殖民遗毒,促进中华民族意识,让中国文化在台湾发扬光大。也正因如此,在1946年2月召开的“全省中学校长会议”上,陈仪作为台湾的最高行政长官,公开发表了这样的意见:“本省过去日本教育方针,旨在推行‘皇民化’运动,今后我们就要针对而实施‘中国化’运动。”²与此同时,时任国民党台湾省党部委员兼宣传部长、省政府新闻处长林紫贵也指出:“台湾经过了五十余年的长期沦陷,日人曾以最大的努力来消灭台湾的祖国文化,以遂其同化台湾的阴谋,因此,几十年来台湾的文化,已脱离了中华民族文化的范畴,而沦为日本文化的附庸,祖国的语言、文字、文学、美术、风俗、习惯,已大部分被日本高压手段与阴谋诡计所腐蚀,而逐渐地为台湾青年所生疏。这是

1 台湾省行政长官公署编:《中华民国三十六年度台湾省行政长官公署工作计划》,台北:台湾省行政长官公署,1947年,第4页。

2 《人民导报》1946年2月10日。

日本以文化来侵略台湾的阴谋。现在，台湾已重归祖国，台胞已成为中华民族的一员，我们要使台湾真正地成为中国的国民，那么，立即纠正现有的一切日化现象，是刻不容缓的工作……台湾的重建，需要台湾的文化首先能够返回祖国文化的范围之内，特别一切语言、文字、美术、风俗、习惯，必须与祖国合流，必须全民族一致。”¹由此可以看出，所谓“心理建设”，其核心就是文化重建，其具体的步骤便是根除由“皇民化”所带来的“日本化”，实现台湾社会文化的“再中国化”。

需要指出的是，这种以“去日本化”和“再中国化”为主要抓手的文化重建战略，不仅代表了国民政府的政治意志，而且也在很大程度上反映了台湾的主流民意。在1946年5月召开的台湾省第一届参议会上，公署秘书长葛敬恩在《台湾省施政总报告》中，就曾强调：

关于今后建设台湾的方针，陈长官于去年除夕广播时，早已有详细的指示。我们应该努力的重心是心理建设、政治建设与经济建设……

第一心理建设：我们要发扬民族精神，实行民族主义。其中顶要紧的是宣传与教育。教育是走着正常的轨道，循序渐进，来普遍深远的教育我全体国民，详细情形当另有报告。而宣传则对于民族意识、政令法规、见闻常识等的灌输，期其成效较速，特见重要……宣传乃是活动的速效教育，他和正常的教育配合起来，共负发扬和坚定民族精神的重大责任。²

战后的第一届台湾省参议会，在很大程度上可以说代表了台湾的主流民意。而当时主要由台湾本地人士成立的“台湾文化协进会”，也

1 林紫贵：《重建台湾文化》，《台湾文化》第1卷第1期（1946年）。

2 陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第228—229页。

有这样的表示：日本殖民当局的异族统治固然不能从根本上“压迫摧残”我们的文化本质，但“日寇的设心苦虑，却也发生过相当的‘效果’，我们的文化，一部分变了质，一部分受过了严重的破坏，这我们要客观地坦白承认的”。因此，建设民主的台湾新文化，就必须“肃清日寇时代的文化的遗毒”。¹可以说，正是由于国民政府的文化重建战略具有比较强大的民意基础，所以伴随相关政策的制定和公布，台湾社会很快便掀起了一股“去日本化”和“再中国化”的潮流：原先市面上流传的各种宣传“皇民化”和炫耀日本武力的书刊陆续被查禁；被日本殖民当局废止多年的诸多中文报刊，如《台湾新生报》《民报》《人民导报》《人民公报》《政经报》《台湾民主评论》《现代周刊》等也纷纷出版；中国历史和文化重新受到关注，日本殖民统治时期受到压制的当地民间信仰开始复苏，甚至许多城隍庙和各式各样的王爷庙也随之热闹起来。

（二）“国语运动”的推展

在这一时代潮流中，牵涉社会面最广且当务之急的，当属“国语运动”。所谓“国语运动”，本是民国以来在全国逐步推行的一项以北京语音为基础音的语言标准化工作。不过，对于光复初期的台湾来说，“国语运动”又具有恢复本国通行语文在当地法定地位的特殊意义。正因如此，与当时国内其他地区，特别是闽粤等南方各区域的国语运动相比，台湾地区的国语运动不但推行更有力，社会普及的成效也更为显著。就像前文已经指出的那样，经过日本长达50年的殖民统治，特别是经过“皇民化”的改造，台湾的语言文化都在很大程度上打上了“日本化”的烙印。据推算，光复前夕，台湾的日语普及率为70%，而

¹ 《本会的纪录·台湾文化协进会成立大会宣言》，《台湾文化》第1卷第1期。

当时台湾的总人口为600万，也就是说日语的使用人口至少有420万。¹针对台湾民众的语言状况，光复初任台湾大学中国文学系副教授的吴守礼，就曾有这样的观察：

台湾人的语言层可以分做三阶段。就是老年、中年、少年。老年级，除了五十年来没有机会学日本语的一部分不用提以外，智识人的话语虽然大都是“台湾话”（主要指闽南语——引者注），生活语也是“台湾话”。但是语汇里已经渗入不少的日本语和语法了。中年级，除了一部分人没有熟悉日本话，大都能操日本话，看日本书写日文，有的更因受的是日本教育，所以走思想作思想都用日本语的语法。这一层的人，有的虽然会说一口还很流利的母语，可恰恰因为母语已经由社会上退到家庭的一角落，他们不得不用日语想东西。“台湾话”的根干虽没有动摇，枝叶的作用已经变了。少年级这一层，不但学会了日本语言，有的简直不会说“台湾话”，实际上（是）最难脱离日本语的一层。²

正因如此，排除日语、日文的影响，倡导国语，在光复之初便成为“心理建设”的重中之重。诚如当时有人所说：“台湾受日本统治五十多年，本国的语言文字遭受禁止废弃而将近消灭，光复之后，必须把它恢复起来。要恢复本国的语言文字，首先要排除日文日语。语言标准化只是恢复本国语文的过程中一个连带的要素。不了解语言文字跟民族生活思想的关系的人，才会把它看得像物质工具一样。”³显而

1 详请参阅许雪姬：《台湾光复初期的语文问题——以二二八事件前后为例》，《思与言》第29卷第4期（1991年）；黄英哲：《魏建功与战后台湾“国语”运动（1946—1948）》，《台湾文学研究学报》第1期（2005年）。

2 吴守礼：《台湾人语言意识侧面观》，《新生报》1946年5月21日，“国语”第1期。

3 何容：《本省的国语运动》，《台湾教育辅导月刊》，第1卷第1期（1950年）。按：何容（1903—1990），本名兆熊，字子祥，号谈易。河北深泽县人。1946年起，先后任台湾省国语推行委员会副主任、主任。

易见，在时人看来，推行国语，不仅是加强台湾与大陆的沟通并真正融为一体的必要前提，而且也是国家主权和民族自尊的庄严体现。

其实，国民政府在接收台湾前夕，就已经开始积极筹划此事。1944年5月，时任“台湾调查委员会”主任的陈仪，就向教育部长陈立夫提议：“台湾收复以后，应做工作自然很多，但弟以为最重要的一种却是教育。台湾与各省不同，他〔它〕被敌人占据已四十九年。在这四十九年中，敌人用种种心计，不断施行奴化教育。不仅奴化思想而已，并禁用国文、国语，普遍地强迫以实施日语、日文教育，开日语讲习所达七千余所之多，受日语教育者几占台人之半数。”他认为要改变这一现状，首先就要立即着手储备师资，以便日后强化其地的中国语文及史地教育之用。¹陈氏的这一想法，也具体落实在1945年3月拟定的台湾接管计划纲要之中。与此同时，教育部官员薛人仰也撰文指出：“语文为维持民族向心力之基本条件，亦为一切政治之基本工具，倭人蓄意泯灭台胞之民族意识，故推行日语，不遗余力。吾人收复之后，自应针对斯弊，尽量予台胞以复习祖国语文之机会，所有前日语传习所固应全改为国语传习机关，各社会教育机关，亦均应协助国语之推行。至公教人员，尤宜以身为倡，造成国语环境，数年以后，语言既趋一致。”²

台湾正式回归后，在政府推动和台湾民众积极参与下，国语运动很快蓬勃兴起。实际上，台胞民众在得知日本投降的消息后，欣喜重回祖国怀抱，民间自发学习国语的热情日趋高涨。其时，街头巷尾到处挂满了补习国语的招牌，有的请专人辅导，有的自觉在校内组织国语讲习班，有的在家约集左邻右舍同习，连一些在日本殖民统治时期遭禁废的“书房”也重新开张传习国语或汉音。如1945年9月台北

1 《陈仪致陈立夫函》（1944年5月10日），陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第58、59页。

2 薛人仰：《台湾教育之重建》（1945年8月25日），原载《台湾重建协会成立大会特刊》，陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第95页。

私立工商学校设立的“国语讲习会”刚一挂牌，就引来1 800多名学生。11月21日，《民报》以头条报道了驻台国军政治部将设立国语讲习班，半日之内竞相报名入学者竟达4 000多人。¹可见一时盛况。至于教材，初时不免五花八门，有大陆出版的《初小国语读本》《国语读本》，也有当地编印的《最新国语教本》，甚至旧日私塾（书房）的教本也被翻了出来，唯因师资较杂，读音往往不一。²及至国民政府正式接收台湾，遂借助行政力量，将国语运动引入了有序的轨道。其具体措施为：

1. 设立专门机构主持其事。1946年4月，台湾行政长官公署教育处正式成立以魏建功为主任的省国语推行委员会，拟“一方面对社会上私人或机关团体之传习国语者，予以示范及协助，使其合于标准；一方面对本省语文教育问题作实验研究，以寻求有效之解决途径”。³该会下设调查研究、编辑审查和训练宣传等工作组，分工规划和制定相关方针，以及各项措施的宣传落实。并在省内各县市设国语推行所，由县市长亲兼所主任，教育科局长兼副主任，下配国语推行员三至七人，负责国语教学的培训、传习和督导，全方位地推展国语运动。其成员均需经台湾行政长官公署甄试派任。其时国语推行委员会和推行所的人员大多为聘自大陆的语言学家和国文专科毕业生。据有关统计，至该年底，台湾全省19县市中已有13县市建立了国语推行所，拥有推行员42名，其工作成绩为：举办“国语讲习班8期学生427人，师资训练班2期学生161人，国语会话初级训练班1期学生64人，公务员国语讲习班2期学生350人，民众国语讲习班3期40班学生4 211人，小学

1 参见曾健民：《1945 破晓时刻的台湾——八月十五后激动的一百天》，台北：联经出版事业股份有限公司，2005年，第183—184页。

2 参见李西勋：《台湾光复初期推行国语情形》，《台湾文献》第46卷第3期（1995年）。

3 《台湾省行政长官公署教育处工作报告》（1946年5月），陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第364页。

教师暑期训练班2期学员100人”。¹1947年1月，尽管各县市推行所因专业人员不足及经费困难被撤销，但原有国语推行员仍留在县市，由省国语会直接管理，继续从事相关工作。

2. 加强师资甄选和培训。光复后，随着大批日籍人员撤离，台湾地区各级学校教师出现了很大空缺，至少需补充国民学校（六年制小学）教员7000人，中等学校教员1100人。按规定，台湾地区自1946年8月起学校一律需用本国语言（包括闽南话、客家话等方言）教学。为救合格国语教师奇缺的燃眉之急，台湾行政长官公署教育处“除先后向北平、厦门征聘国语教员二百余人分发国民学校服务外，并于八月十五日在台北考选国民学校国语教员一〇三人²，予以短期服务后分发服务”。又制定“本省中等及国民学校教员试验检定办法”，计划于次年推出实施，以使当地一些在国文方面有相当造诣而无正式文凭的原书房教师或由自学等途径达到中小学校教员水准者，有机会通过相应的选拔机制进入国语教师队伍。与此同时，还对本地原有师资队伍做了分批甄选，至1947年初，从中甄选出国民学校教员4977人，中等学校教员718人，经一至三个月时间的培训后分发到各校任教。

但即使如此，其教师队伍仍存在很大缺口。为此，又设法从外省招聘合格教员，至1946年9月底，“征选来台国民学校教员约六百余人，中等学校教员约四百人以上，中以国文、公民、史地教员为多”。其在北平、上海两地所设征选教员办事处，亦拟选聘中小学教师400人。³鉴于这些教师当中，无论出自本省还是来自外省，不少人的国语都掺杂着方言口音，甚至相互间存在明显的差异，当局还通过“国民

1 范寿康：《一年来台省施政检讨特辑·台湾教育之展望》，《台湾月刊》第3—4期合刊（1947年）。

2 据本文件中另一处记载〔陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第396页〕及范寿康《台湾教育之展望》，录取人数似应为109人。

3 见台湾省行政长官公署教育处：《台湾省教育复员工作报告》（1947年3月），陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第412、394—395页。

学校教员讲习会”和省训练团开办的中小学教员训练班等，逐步提高教师讲授国语的整体水平。至于各省立师范学校的国语训练，则更为规范，通常要求“一年级着重国语注音符号，二年级着重国语说话训练，三年级着重国语教法研究，并经常举行国语讲演、注音翻译、听音练习、读书查考、标准测验等活动”。¹这些举措，都为国语运动的推展储备了基本队伍。

3. 讲求教学方法，提高教育效率。光复初期，台湾的国语教育是在大部分人只懂日语或当地方言闽南语、客家语的条件下开始的，针对这一现状，国语会提出了“国语运动纲领”六条：（一）实行“台语”（指台湾民间通行的闽南、客家等方言）复原，从方言比较学习国语。（二）注重国字读音，由‘孔子白’（当地传统书房教学汉字的读法）引渡到国音。（三）刷清日语句法，以国音直接读文，达成文章还原。（四）研究词类对照，充实语文内容，建设新生国语。（五）利用注音符号，沟通民族意志，融贯中华文化。（六）鼓励学习心理，增进教学效能。²在他们看来：“本省方言跟国语是一个系统的语言（汉语），从方言学习国语，事半功倍，假设方言消灭，学国语就和学外国语一样困难。因此我们觉得必须恢复本省方言的使用，国语才容易进行。”遂将之列为第一年工作的两项中心目标之一。³

为使台湾的国语教学一开始就建立在较高的起点上，国语会还在总结大陆地区多年从事国语运动经验的基础上，制订了一系列规范教学的方法，主要包括：

（1）大力推行国语标准注音教学。鉴于此前大陆“许多人学国语，是利用口耳的自然濡染，乃至从平剧、说书学发音，从白话小说学语汇语调，有国定的注音符号不采用，有国定的国音常用词汇、国语

1 赵友培：《一年来的国语教育》，《教育与文化》第6卷第5期（1955年）。

2 魏建功：《国语运动纲领》，《新生报》，1946年5月21日，“国语”第1期。

3 何容等编：《台湾之国语运动》，台北：台湾省教育厅，1948年，第71—73页。

词典不根据，随便看齐，所以费很多时间，只能学成些南腔北调的蓝青官话。台湾的国语推行，自始就规定了声韵调的绝对标准，任何人都是从学习注音符号入手”。¹具体做法是，将政府历次公布的有关国音标准材料集为《国音标准汇编》印行，并编刊《国台字音对照录》《国台通用词汇》《国台对照词汇》等书，魏建功还亲撰国语方言读音对照本《注音符号十八课》，分别将注音符号与厦门音、漳州音、泉州音、客家音对照举例，在《新生报》“国语”专栏连载刊出，以供学者查考。同时，凡教育处编印的中小学校国语课本，均由国语会旁加标准注音符号，民众国语课本则左注方音，右注国音注音符号。由于当地大部分人都有借助注音学习日语的经历，故这一方法不仅易使学者很快进入角色，也有力保证了其发音的准确性。

（2）注重发挥电台教育功能。自1946年3月1日起，台湾广播电台就开始使用教育部灌制的赵元任发音留声片，进行注音符号读音示范。5月1日起，更由国语会派员于每日“作读音示范广播，以国民学校教师及国语推行员为对象，以小学国语常识课本及民众国语课本为主要教材，并增选短篇故事及散文，以增进听众了解国文之能力”。²特别是该会常务委员齐铁恨长期坚守电台，从小学一年级国语课本，到中学和大学的国文讲义，无不一一宣讲示范，对推动民间的国语学习产生了很大的社会影响。时台湾广播电台台长甚至称，其国语节目已成最受人欢迎的节目之一，所著《国语广播教本》数月间“销教达七万册”，“听众日逾十万人”。³此外，教育处还向上海订购商务印书馆发行的国语留声片120套，“除依各县市国民学校数目比例分发各县市领用外，省立师范学院与各师范学校及中学校师范班亦各发一套”，并计划摄制国语教育有声片供教学参考。所有这些都在相当程度上提高

1 梁容若：《台湾国语运动的展望》，《教育与文化》第13卷第6期（1956年）。

2 《台湾省政府施政报告·教育厅施政报告》（1948年12月），第40页。

3 李杏邨、孙树声合译：《外国记者眼中看台湾》，《台湾月刊》创刊号（1946年）。

了教学效率。

(3) 树立典型，以点带面。为树立教学样板，1946年5月，国语会接办省立台北小学，改称“省国语推行委员会附设实验小学”，将之作为实验国语教材教法的学校。8月起正式运作，“派能操标准语并熟悉注音符号之教员任教，俾在一学期内养成听说基本国语及有运用注音符号之能力，并在二年内学习三千五百十六个常用国字”。¹又编成实验教材，在校内试用。因其办学效果良好，不久就成为当地的明星学校。1950年，该校还尝试采用“直接教学法”，对一群完全不会国语的儿童集中实行12周先教“说话”及注音符号的训练，实验表明，其效果远较开始就从课本进入常规国语教学为好，于是自1954年起向各小学一年级推广。²与此同时，国语会还于1946年10月派视导（国语推行员）三人在北投设立示范国语推行所，在当地尝试从闽南话或客家话等方言比较入手学习国语。次年6月迁设于淡水，至8月初步完成工作。³先后出版《国语旬刊》七期，并由国语会编印出版《台湾“方音”符号》《“台语”对照国语会话课本》等书。⁴

在社会教育层面，他们也通过多层次的讲习班和补习班等形式，对公务员、普通民众、妇女等施行因地制宜的教学和辅导，并定期举办国语竞赛和国语运动周等活动，以提高大众的国语听说能力。

为配合国语运动的进一步开展，台湾行政长官公署还发出了一些导向性意见，如要求殖民时期留任人员限期学国语，以其是否学会作为留任和升迁的依据等。行政长官陈仪在各种场合的讲话中就一再表示：“目前本省行政上第一件要努力的事，是对台胞加紧国语国文的训

1 《台湾省政府工作报告（教育部分，1947年度）》，陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第428、430页。

2 赵友培：《一年来的国语教育》，《教育与文化》第6卷第5期（1955年）。

3 陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第428页。

4 李西勋：《台湾光复初期推行国语运动情形》，《台湾文献》第46卷第3期（1995年）。

练，即以现在全省四万二千多公务员而论，其中四分之三以上是本省籍的，这么多公务员，如果看不懂中国的公文，不了解中国的法令，如何能望其推行我们一切政策和政令呢？”¹又说：“实行宪法不外治权、政权两方面，执行治权的是公务员，其不可或缺的条件，是以国语国文为了解实施法令的工具。而运用政权的是公民，其不可或缺的条件是了解宪法的意义。”²应当说，此类讲话和政策的制定，本身自有其理据，事实上也确对加强人们的学习紧迫感有所催进。但同时也对部分人群造成了过大压力，以致怨言四起。

针对陈仪关于在台湾许多人尚使用日语、日文的情况下要“实行县长、市长民选，种种俱感困难”的担忧，³台湾《民报》当时就指出：“全国实施宪政，难道台湾因为语文的力量不够，就要另聘善操国语，善写国文的人来‘代行自治’不成吗？……推行自治的最重要事项，并不只在语言文字，而是在于热意和能力。有没有为国家为民族着想的热情，是最根本的问题。关于这点，我们可以自负，台胞是不逊任何省份的。”⁴对于官方某些部门借口国文程度不够而排斥和贬抑当地人才的做法，他们更是反感，指斥说：“不少省营或官民合办的公司，偏偏放下驾轻就熟的本地有为人才而不用，借言未能熟谙国文国语，广向‘内地’，各亲其所亲，党其所党，一批一批地招来吃高禄坐上位的贵宾。”⁵杨云萍还对某些地方推行国语文过程中施行体罚的做法提出了尖锐批评。当时有报道称，花莲县国语推行委员会公告自某日起，“说日本话为应受立正或劳动服役之处分”。对此，杨气愤地责问：“对于莒

1 陈仪在1946年11月15日长官公署第50次政务会议上的讲话，见《台湾省行政长官公署公报》1946年冬字第720页。

2 《陈长官民国三十五年除夕广播词》，《台湾月刊》第3—4期合刊（1947年）。

3 《上海〈大公报〉载陈仪答记者问》（1946年11月25日），陈兴唐主编：《台湾“二二八事件”档案史料》（上），台北：人间出版社，1992年，第98页。

4 《国语国文和自治能力》，《民报》1946年11月28日社论。

5 《台银修复工事问题》，《民报》1946年12月9日社论。

除日本的‘文化遗毒’，或是推行国语文的工作，我们是满腔赞同的。可是，事关‘文化’或是语言，当要有适宜的方法和妥当的步骤，不是一味地‘硬干’就可了事，就可成功的。此乃极浅明的道理……我们只想要请问‘委员会’是根据甚么法律或是‘命令’，而得来‘公告’限制人民的‘自由’的‘公告’？‘委员会’是根据甚么‘手续’而得有如此的‘权力’？”¹这些不满情绪的发酵，有些竟成为“二二八事件”的导因之一。²

一场原本深受民众拥护的国语运动在推进中所以会出现上述曲折，显系当时台湾当局认识和操作上的某些偏差所致。按行政长官陈仪的设想，台湾回归祖国后，在其地恢复和推广国语文，乃实现政令畅通和民族统一、团结的重要条件，故越快越好。在他看来，此项工作“在台湾省可望于四年内大体完成”。³为达此目的，方法上不妨取“刚性”一路，曾公开表示：“对于国文，我希望我们要刚性的推行，不能稍有柔性……我们推行国语，必须刚性的，俾可增加效率。”⁴这一方针，出发点也许不错，但实际操作时把握稍有不慎，便易走向急躁。须知文化教育本是一项循序渐进的工作，其结果也往往会因人而异。改变一个地区长期以来形成的语言习惯，更非一朝一夕之事。想借助政令在短时期内克期奏其全功，必然会对部分有实际困难的人群形成巨大压力，甚至产生抵触情绪。更重要的，应当看到，光复初期台湾社会的语言状况，是日据50年间殖民文化造成的恶果，台湾人民完全是无辜的受害者，但当时的某些政策和做法对此不够体恤，反使人感到要

1 杨云萍：《近事杂记》（十二），《台湾文化》第3卷第2期（1948年）。

2 赖泽涵等撰《“二二八事件”研究报告》就将此列为事件发生的原因之一。据林衡道回忆，“二二八事件”中，“处理委员会”宣传组长王添灯在3月6日的电台广播中也称：“福建人有的说闽南话，对本省人也偏要说国语，表示一种优越，这也是这次事变原因之一。”（转引自林衡道口述，卓遵宏、林秋敏访问：《林衡道先生访谈录》，第260页）。相关的专题研究可参见许雪姬：《台湾光复初期的语文问题——以二二八事件前后为例》，《思与言》第29卷第4期（1991年）。

3 陈仪答《大公报》记者问，《大公报》1945年9月2日。

4 《陈长官讲演词》，《新生报》1946年2月16日。

让民众直接来承担这种历史造成的后果，这是非常不公的。特别是当一些大陆赴台官员以此为由排斥当地人求职、升迁等正当权益时，更易使人产生台湾回归后自己仍然不过是“二等公民”的委屈，由此心生怨恨。以致多年后，还有人对此耿耿于怀，称日据时代末期，台湾总督府积极进行对台湾人的迫害，例如在学校禁止说闽南话或客家话，“否则要罚款；不讲日本话的家庭，粮食配给比较少”，而光复初期国语推行运动的开展，令一些“不会讲国语的台湾知识分子一下子变成文盲和哑巴”，一定程度上造成了他们“内心的失衡感与适应上的困难”。¹

“二二八事件”后，台湾改行省制。在事件的善后处理中，政府方面反思其事，认为语言隔阂属重要诱发因素，白崇禧在代表官方向外界说明今后治台方针时就强调：“在教育方面，当加强国语、国文，积极传播祖国传统的道德和文化，一面更彻底铲除日本教育之余毒，务使台湾与祖国密切连结，增进台胞与全国同胞的情感。”²故此后对国语运动实际上采取了更为积极的姿态。

如时任省立工学院院长的王石安就认为，事件的发生，“由于语言钳格，外省教师所施之教育，学生难以领受，易滋误会，而生嫌隙”。为求改进，特在校开设教职员国语补习班，“俾各级国语教育一体加强，以适应当前紧急之需要，并明白晓示全院员生，强勉研习国语，务于暑假后咸能以国语教学及听课”。并规定从当年3月31日起，校内“各级国语，每周均为十小时，其余三民主义、公民、史地等课程，亦各增加时间及分量，本省教职员国语补习时间，每周则固定有六小时”。³而从整个国语运动的推行看，除维持原先的基本工作外，在某些方面也做了

1 林衡道口述，卓遵宪、林秋敏访问：《林衡道先生访谈录》，第305页。

2 《白部长对全国广播词》（1947年3月27日），《台湾月刊》第6期（台湾“二二八”事件专辑）（1947年）。

3 郑梓：《初探：战后初期台湾高等教育的重建与发展》，《成功的道路——第一届成功大学校史学术研讨会论文集》，台南：成功大学历史学系，2001年，第184页。

拓展，这主要表现在：（1）发行注音《国语日报》。1948年6月，教育部下令，将原来北平的三日刊《国语小报》改为《国语日报》，迁至台北出版。在魏建功、何容的主持下，¹于当年10月25日正式创刊，经多年惨淡经营，影响渐大。至1952年3月，其分销点扩至50多处，发行量突破万份，1954年更发展到近3万份。该报以每天四开一张的篇幅，刊载各类通俗流畅的文字，皆附标准注音，既可辅助小学至高中各级学生的国文学习，也可供其他初学者阅读。并设有语文甲刊（以讲解国语为主）、语文乙刊（以方言为主，注重其与标准国语的对照比较，以助人们学习国语）、儿童、家常、史地、乡土和周末等七个副刊，日刊其一。内容雅俗共赏，丰富多彩，对普及城乡民众的国语教育发挥了很大作用，可以说，战后几代台湾人都是读着《国语日报》长大的。（2）对失学民众进行全覆盖的国语教育。据调查统计，1951年台湾全省失学民众总数为1 413 569人。1950年至1955年，各县市分别在当地举办各种国语补习班，使百万以上的失学民众受到了扫盲识字教育。此外，当局还专为失学役男开办补习班，以提升这一人群在入伍前的必要国语能力。（3）开展山地国语教育。光复初，台湾山地居民人数不多，且管辖权属长官公署民政处而不在县市，遂使相关部门对其国语教育重视不足。“二二八事件”后，福建台湾监察使杨功亮等在事件调查报告中称：“‘高山族’受日人之教育，均通日语，不解国语，今后‘高山族’之教育问题，实为亟应积极注意之事也。”²当局始加关注，于1947年9月着手规划调训山地教师，次年4月召集120余教师在省训练团受训后专事山地国语教学。1951年，教育厅更制定《台湾省各县山地推行国语办法》，推出一系列纠正山胞使用日语习惯和学习国语的措施。并由《国

1 1948年12月初魏建功回北大任教，此后《国语日报》主要由何容主持。

2 《监察院关于派杨亮功等调查台湾二二八运动经过及国民政府官吏在台情形报告致蒋介石呈》（1947年4月24日），中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第5辑第3编政治（四），南京：江苏古籍出版社，1999年，第899页。

语日报》增辟《山光周刊》，作为山胞的一般读物。1956年复要求各县乡级行政和警务首长，会同卫生所主任、小学校长和民众补习班教员组成“国语推行小组”，负责此事。直到20世纪六七十年代，台湾当局犹将在山地推行国语列为其常规教育工作之一。¹

（三）“国语运动”的成效

国语运动在台湾的实际成效，不久就开始有所显现。1948年1月，时任教育部长的朱家骅到回归仅两年多的台湾视察，便惊喜地发现，“几乎到处都碰见能说很好的国语的人，这不是临时可以做到的事情”。² 1950年11月，国语会主任何容在总结台湾国语运动五年的经验时，也不无自豪地宣称：“本省人能讲国语的人所占的百分比，高过任何其他省份。因为自有国语运动以来，只有本省的学校认真地教国语，也只有本省人认真地学国语，其他各省除了有极少数的学校教国语，其余都是教方言国字。”³ 1953年1月，在《国语日报》为胡适举行的欢迎会上，有人问及对台湾国语运动的看法，他当即表示：“佩服之至。我的看法，不要求之太速。台湾光复不到七年，已经有现在这个程度，是了不得的。”⁴ 到1956年，多年任职国语会和《国语日报》的梁容若认为，“台湾光复十年，不但恢复母语，完全成功，国语的普及也奠定了坚实的基础，远超过大陆上各方言区推行国语的成绩。”⁵ 毋庸讳言，与同期大陆其他方言区相比，它在这方面的工作的确远远走在了前面。

1 关于以上三项工作的详情，可参看李西勋：《台湾光复初期推行国语运动情形》，《台湾文献》第46卷第3期（1995年）。

2 朱家骅：《写在创刊前的几句话》，《国语日报》创刊号（1948年）。

3 何容：《本省的国语运动》，《台湾教育辅导月刊》第1卷第1期（1950年）。

4 胡适：《提倡拼音字——〈国语日报〉欢迎会上答问》，姜义华主编：《胡适学术文集·语言文字研究》，北京：中华书局，1993年，第333页。

5 梁容若：《台湾国语运动的展望》，《教育与文化》第13卷第6期（1956年）。

台湾国语运动所以能在不长的时间内就取得如此骄人的成就，最根本的原因，首先在这场运动自始就得到了台湾民众发自内心的拥护，尽管在这一过程中，曾因台湾当局某些强制性政策和操作上的偏颇，引起过一些不满与曲折，但并未从根本上改变当时绝大多数人对中华文化的真切认同。诚如有人所说：“台湾的国语运动是民族精神的表现，大家自动地热心的学习，政府各机关反而居于辅助地位。领导本省国语运动的‘台籍’贤达，如游弥坚、李万居、杜聪明、洪炎秋、吴守礼、黄得时、黄启瑞、郑明禄、吴石山诸位先生，对于精神文化事业，各自有艰苦奋斗的历史。有的早在上海参加过吴稚晖先生主办的国语师范，有的在北平作学生时已接受了国语教育的洗礼，有的留学日本，从日本的新派汉学者读通了国语，有的完全靠自修。有了这些先生们提倡作模范，大家知道国语不难学，所以夜班、年暑假补习班、小学教师讲习班、空中教学班等，风起云涌，以极短的时期，造成优越的成绩。这种自动的学习，从下而上的运动，是和当年日本推行日语的活动完全不同的。”¹

其次，整个国语运动目标清晰，落实各项措施持之以恒，无疑也是其成功的重要保证。台湾的国语教育一开始就抓住了国民学校教育这一中心，何容对此曾有过分析：“国语运动的对象是全民，工作的重点是国民学校。国民学校的国语教学成功，国语运动就有了一个坚强广大的基础。整个社会的语文复原和语言标准化，要从这个基础去推广；各级学校的国语国文教育，要在这个基础上去提高，国民学校这个中心对象，并不是唯一对象；因为整个社会不能划分成互相隔离的部分，各阶段教育的成效更是互为因果的。直接影响国民教育的是师范教育。省府教育厅自三十八年（1949年）起，就实行了师范学校国语国文毕业统考。省立师范学院除单设培养专业师资的国语专修科之

1 梁容若：《台湾国语运动的展望》，《教育与文化》第13卷第6期（1956年）。

外，并于各系科普遍加习国语国文，并举行标准考试。所悬的目标是：各系科毕业生都能用国语教学，国文学系毕业生都能教学国语。”¹台湾地区学龄儿童的就学率，自1954年起就一直维持在90%以上，这就意味着，上述战略的实施，至此已基本实现了下一代国语教育的全覆盖。至于社会非在学人员的国语教育，也在国语会或教育厅的规划指导下，经各县市乡行政部门的积极配合，层层落到实处。在1955年已取得扫盲百余万人的成果的基础上，依然锲而不舍，终于在1970年代末基本完成了该项复杂而繁重任务。

最后，坚持采用严格的标准注音方法，以及运用当时比较先进的电台广播等教学手段，则是整个国语运动得以规范、高效运作的基础。此点上文已论及，不再赘述。

当然，在肯定国语运动大方向及其成绩的同时，我们也应对其不足做一反思。实际上，从1980年代后期起，台湾地区对之的批评就开始日趋增多，其最为集中的意见是：当局为推行国语运动，对当地方言往往采取轻视和压制政策，一些小学还对在校内讲方言的学生采用体罚或罚钱等不当手段，致使方言不断遭到削弱，相关文化资源日益流失。有的甚至认为1949年以后当局“利用《国语日报》与注音符号来推行国语，除了继续禁绝日语、日文之外，也开始转变成以压抑、禁绝方言为目标”。是假借“推行国语”之名，行“消灭地方艺术”之实。²

应当看到，恢复和推广国语，对光复后的台湾，无论就政治还是社会文化的转型看，当时的确具有特殊的历史迫切性。这一思维定式，直接导致国民党官方因急于求成，在运动过程中采取了一些偏激政策或做出了一些偏激行为，对方言有所轻视，造成了一些不良后果；后来

1 何容：《本省的国语运动》，《台湾教育辅导月刊》第1卷第1期（1950年）。

2 关于这方面的情况，可参见蔡明贤：《“戒严”前后台湾母语运动的发起》，《中兴史学》第6期（2014年）。

又出于防范地方势力坐大将威胁国民党蒋家统治的担忧，其在公共场合（如电台和电视领域）对方言的某些限制，更对一些方言人群尤其是上了年纪而不懂国语文的人带来过心理损伤。但要说其推行国语的目标是“禁绝方言”，则缺乏证据。从前文的叙述中，我们已可看到国语会的相关文件曾一再提到应发挥方言的作用，并且也确实在这一方面做了一定努力。1950年，时任教育厅专门委员的龚宝善撰文指出：“光复以后，开始推行国语运动，同时恢复本省方言。经过几年来的努力，差不多已普遍推行到本省各地，尤其是‘国民’学校的儿童都能讲国语，各级学校的教师也必须用国语教学。目前我们虽不能确切说出本省同胞讲国语的统计数字，但本省方言如闽南语、客家话等也是属于国语同一个系统，现在已通行于全省。所以国语运动而推行，到现在可说已经普遍。”¹同样表明了这一态度。据此分析，可以发现国语运动的理论与官方实际操作之间实存在着一定差距。不过应看到，官方操作中所出现的这些偏颇，更多的乃是认识上的偏差造成的，而非有意“消灭方言”。

客观地看，几十年来闽南话和客家话等方言遭到削弱，虽与官方不重视而任其流失，乃至在某些场合对其实施不当限制的过失有关，但也有现代城市化进程中，随着人口流动的加剧，促使人们不得不使用通行面更广的语言进行社会沟通，以致潜移默化地改变着许多人的语言习惯的趋势在起作用。这种情况，其实在大陆各方言区也不同程度地存在。如上海地区近年就发现，长期强调推广普通话，正面的效果是普通话确已成为一般人公众场合的共通用语，但另一结果却是，在年轻人中能讲一口纯正沪语的正越来越少，由此颇引起了一番要求抢救和保存沪语的呼声。所以，总结其中的教训，应认识到：在提倡和推广国语或普通话的同时，也不应忘了保护方言这一地方文化的可贵资源。

1 龚宝善：《本省教育综合的检讨及今后努力的方向》，《台湾教育辅导月刊》第1卷第1期（1950年）。

三、回归中华文化的总体战略及其实践路径

(一) 战后台湾教育体制的调整与转型

伴随着国语运动的开展，整个台湾的教育也开始了“去日本化”和回归中华的文化转折。

教育是整个社会文化建设的基础，对光复初的台湾而言，尤其如此。¹对此，国民党当局自始就有着比较清晰的认识，并在1944年底拟定的《台湾接管计划纲要草案》中有所规划。²1945年8月，教育部人员在谈到重建台湾教育时，针对其教育普及率较高的现状，就考虑到：“吾人收复之后，一面对教育内容予以纠正，一面对学校数量应尽量设法维持，不可使台胞子弟有失学之苦。社会教育机关，尤应改组恢复，俾对一般民众早收潜移默化之效。”³据此，接管台湾后，他们本着“教育行政方面之一切设施，自须根据我中央法令悉予彻底改革，使台湾教育很迅速的由‘日本化’而转变为‘祖国化’”的宗旨，⁴立即对整个旧殖民主义教育体制展开了改造。主要包括：（1）废除殖民时期的日式学制，特别是不公平的“双规制”，一律采取与大陆通行的“6—3—3—4”制，即小学六年（免费国民义务教育），初、高中各三年，大学四年。取消原有之“国民学校高等科”，并将每学年由三学期改为二学期。（2）调整教育布局。凡日本殖民统治时期的“国民学校”与

1 详情请参见吴仁华：《台湾光复初期教育转型研究（1945—1949）》，福州：福建教育出版社，2008年。

2 参见秦孝仪、张瑞成编：《中国现代史史料丛编》第4集，台北：中国国民党中央委员会党史委员会，1990年。

3 薛人仰：《台湾教育之重建》（1945年8月25日），原载《台湾重建协会成立大会特刊》，收入陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第95—96页。

4 范寿康：《台湾教育之展望》，《台湾月刊》第3—4期全刊（1947年）。

“山地国教所”，一律改为国民学校。其“国民学校”课表原按三类实施：第一号课表对象主要为日本人子弟，“修业六年，男子偏重实业教育，女子注重家事教育”；第二号课表对象多为台湾人，“偏重日语教育，修业六年，并依地方的情况，设置二年制的高等科，施以农工商等实业补习教育”；第三号课表对象较少，主要为偏僻小地方的日、台儿童，以日语和实业教育并重。¹光复后，一律取消此种明显歧视台湾人的课表分类。中等学校则分为普通中学（原中学校改为初中，高等学校改为高中）、职业学校和师范学校三大类，学制由一年三学期改为二学期，并停办原有的皇民化教育机构，如青年学校、青年训练所、皇民练成所等，解散彰化青年师范学校。对原先为数不多的大专院校也做了调整：台北帝大改组为国立台湾大学，台北经济专门学校初改组为省立台北商业专科学校，旋改为法商学院，1947年1月并入台大；台中农林专门学校改为省立农业专科学校，不久改称省立农学院；台南工业专门学校改为省立工业专科学校，旋改称省立工学院。此外，还于1946年6月在原先培养文史教员的省立文学院基础上创办师范学院，后改为省立师范大学。（3）加强中等师范学校建设。由于光复初期大量日籍教师被遣返，国民学校的师资出现严重缺口。虽然通过当地教师的甄拔培训和招聘大陆师资，使困难有所缓和，但很显然，只有加强中等师范这一教育工作母机的建设，才是解决问题的根本之道。为此，台湾光复后，除将原日本殖民时期总督府的台北、台中、台南三所师范学校改为省立，同时创设省立台北女子师范学校外，还很快根据实际需求，对全台的师范教育做了新的布局和扩充。为弥补台湾东部无师范的缺憾，特在省立台东及花莲男女中学各附设简易师范班，以培养当地师资。1946年9月，复将台中师范学校新竹分校和台南师范学校屏东分校分别改为省立新竹师范和屏东师范。1948年省立台东

1 汪知亭：《台湾教育史料新编》，第45页。

师范和花莲师范也正式建立。稍后，又增设省立高雄女子师范（1954年）和嘉义师范（1957年），另在省立员林实验中学附设师范部。至是，台湾中等师范由原先的三校增至十校及一所附设师范班，“班级数由八十二班继续扩增到一百六十二班；至于学生的人数，在三十四年光复初期接收时仅有一百卅五名，现在已经增到七千三百五十名”。¹

这些措施的推出，对稳定和推进光复初期台湾的教育，起到了一定作用。1946年，台湾学龄儿童的就学率就由日据时期的71.31%上升到78.56%，1949年为79.07%，1955年增至92.33%。²

但与此同时，也产生了一种新的不平衡，即相比小学教育而言，“初级中学数量不足，致国民学校毕业生投考初中时，发生剧烈之竞争，因而国民学校高年级相率从事于恶性补习，其戕害儿童身心健康至堪忧虑”。³由于日本殖民统治时期台湾中等学校原本就少，且主要为日本人服务，本地学生即使有少量能进入中等教育阶段，亦多限于职业学校。光复后，一般人的教育权利虽不再受到限制，然中等学校数量偏少的局面一时仍难从根本上加以改变。据有关统计，日本殖民统治末期台湾的各类中等学校仅45所，1946年扩为132所。其后逐年增加，至1955年发展为168所，3425班，学生数达243263人。⁴不过，即使如此，当时小学毕业升入初中的比例仍只有43.94%，若只计普通初中入学率（除去职业和师范学校）的话，更仅占39%。⁵中学教育资源的相对稀缺，直接导致了升学竞争的激烈化。于是升学人数的多少，一时成为社会评价学校和教师优劣的基本尺度。在此种“升学主义”

1 张存德：《台湾师范教育现况》，《教育与文化》第199期（1958年）。

2 据《第三次中国教育年鉴》第3编“国民教育”所载“台湾省学龄儿童就学率比较表”，台北：正中书局，1957年，第161页。

3 《第四次“中华民国”教育年鉴》第3编“国民小学教育”，台北：正中书局，1974年，第192页。

4 见《第三次中国教育年鉴》第4编“中学教育”所载“台湾省光复后中学统计表”，台北：正中书局，1957年，第248页。

5 参见周愚文主编：《蒋中正与台湾教育文化发展》，台北：中正纪念堂管理处，2014年，第89、91页。

的主导下，不但学生每天须起早贪黑地埋首繁重的作业，各种课外补习班、“名师指导”，以及五花八门的升学辅导书也纷纷大行其道，极大地加重了学生的负担，并在某种程度上干扰了正常的学习目标，由此颇引起了一些社会人士的忧虑。¹

为改善此状，当局一面采取“县市办初中，省办高中及高职”，发展乡镇初中，试行中学分区入学制等措施，平衡教育布局，提高中学容量，以缓解升学瓶颈压力；一面开展小学毕业免试直升初中的试点，希望给愈演愈烈的升学竞争降温，进而把教育引入正常轨道。1956年3月，在张其昀主持下，台湾教育部门发布《“国民”学校毕业生升学初级中等学校实施方案》，提出将“扩充初中学额，使‘国民’学校毕业生志愿升学者，均有继续求学之机会，以根绝恶性补习之流弊”。²并于4月确定以新竹县为免试升学实验区，当年该县小学毕业升学率即由上年的35.6%上升到51.6%。但这项试点不久即因各方利益不一而停办。

进入1960年代后，随着各项扩充中等教育的设施逐渐推进，小学毕业的升学率得到了明显提高。据此，台湾教育部门决定适时全面实施“国小”毕业生免试升学制，经多年调查筹划准备，乃于1968年正式推出“九年‘国民’教育”，规定所有小学毕业生可免试自愿直升初中，从而使当年小学毕业的初中入学率立即由上年的63.66%跳升到了74.17%，1986年以后，更长期保持在99%以上。³

不仅如此，在社会教育领域，除开展扫盲等国语教育外，他们还对各类民众补习教育进行了相应的制度设计，将其分为初、中、高三级。初级补习学校相当于小学五、六年级，中级相当于初中，高级相当于高中或高级职业学校。由于社会的需求和各方重视，台湾全省公私立高中级普通和职业补习学校自1957年的40所，激增至1972年的

1 详可参看周愚文主编：《蒋中正与台湾教育文化发展》，第92—101页。

2 张其昀：《1956年之教育》，《教育与文化》第15卷第9—10期（1957年）。

3 见周愚文主编：《蒋中正与台湾教育文化发展》，第89页。

231所，学生总规模达22 873人。并于该年12月推出“自学进修学力鉴定考试办法”，分初级民教班、高级民教班、小学、初中、高中等五种结业程度，由教育行政机关组织专门的“鉴定考试委员会”负责办理，每年一次，全部考试科目均及格者，由主管教育行政机关发给证书，俾得以同等学力资格报考上一级学校。¹从而把原先较为分散的社会教育资源和人力，也纳入了某种规范的运作之中。这些措施成功实施，都标志着台湾地区基础教育架构已趋成熟。

（二）两蒋主政时期的民族文化教育方针和实践

其时台湾地区的“去日本化”和“再中国化”进程，在教育内容的设置上有着更为鲜明的反映。

光复伊始，台省教育处就宣布了阐发三民主义、培养民族文化、适合国家和本省的需要、奖励学术研究、实施教育机会均等五大教育方针。²并下令学校清除“神社”、偶像及“教育敕语”等殖民文化标志物，“将各级学校原有之修身、公民、国语（日语）、历史、地理等课程，一律禁止，改授三民主义、本国史、国语、国文、本国地理等课，并依照部定各级学校课程，参照本省光复后实际情形，分别订定各级学校教学科目及教学时间表，将国语、国文、公民、本国史、本国地理等科时间略予增多，以适应本身学生迫切需要”。³同时规定中等学校1946年初新招学生一律补习一学期，至下半年始进入一年级正常学习。⁴目的是尽快“培养学生‘民族意识’与‘国家观念’，及了解中

1 见《第四次“中华民国”教育年鉴》第13编“社会教育”，台北：正中书局，1974年，第1069页。

2 见台湾省行政长官公署教育处：《台湾省教育复员工作报告》（1947年3月），陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第391—392页。

3 范寿康：《台湾教育之展望》，《台湾月刊》第3—4期全刊（1947年）。

4 台湾省行政长官公署教育处：《台湾省教育复员工作报告》（1947年3月），陈鸣钟、陈兴唐主编：《台湾光复和光复后五年省情》（上），第405页。

国固有道德，暨本国之历史、地理、文化等”。¹从当时的“暂行教学科目”看，普通师范预科每周国文、国语共九课时，历史、地理均三课时；四年制简易师范科头两年每周国文六课时，历史、地理均三课时，都较通常为多。²

蒋介石集团退至台湾后，在教育方针上，依然十分强调民族精神的培养。1952年发布的《台湾省各级学校加强民族精神教育实施纲要》，重申对学生的精神教育应“以爱国、守法、孝顺、仁爱、信义、廉耻、礼节、勤俭、合作等为中心项目”。³围绕着该《纲要》的实施，一些官方背景的教育类杂志还时常开展这方面的专题讨论，发表诸如《民族精神与公民教学》（龚宝善）、《中学国文标准教科书与民族精神教育》（潘重规，上两文均载《教育通讯》第5卷第18期[1954年]），《关于提倡民族精神教育的一些感想》（钱穆）、《实施民族精神教育如何才能有效？》（孙亢曾）、《固有道德与民族精神》（谢幼伟，上三文均载《教育与文化》第7卷第12期[1955年]），《中国历史与民族精神教育》（劳榦，载《教育与文化》第180期[1956年]）等。

在具体做法上，除加强三民主义等政治教育外，在民族文化的教育熏陶上，大体为：（1）提倡研读儒家传统经典。认为“经书为我中华民族文化的精髓，四书为儒学家思想之总汇，师范生为人师表，尤应精心研读”。1954年，更以“四书”辑本作为“师范必修——中国文化基本教材”，要求各级师范生结合本国史、教育史等相关内容加以研读，“并就论仁、论政、为学治事、养性等纲目，归类整理，摘记先圣嘉言，当抒其心得，或作为生活检讨之行为标准”。（2）编印民族精神教育教材。如《中华民族融合及其发展的史话》《民族道德故事》《中华民族的美术及工艺》《祖国风光》《近代民族浩气诗词选注》《十八史

1 见《第三次中国教育年鉴》第四编“中学教育”，第248页。

2 见《第三次中国教育年鉴》第五编“师范教育”，第329页。

3 见《第三次中国教育年鉴》第四编“中学教育”，第251页。

略选注》《幼学故事琼林选注》《白话注解三字经》《译释朱柏庐治家格言》《历代名人少年的故事》，以及敦亲睦族教育挂图（全套20幅），台湾史地乡土教材等，作为补充教材或课外读物。（3）积极营造促进民族精神教育之氛围。在各级学校的校门走廊、图书馆、礼堂、教室、操场等处，或以其教育中心德目如爱国、守法、孝顺、忠勇、仁义、信义、廉耻、礼节、勤俭、合作等命名，或张贴相关标语，或悬挂民族英雄像赞，以收潜移默化之功。（4）举办全省‘国民’学校学生祖籍调查活动。经1954年7月统计，调查结果表明，学生祖籍有741 885人来自福建，162 131人来自广东，3 844人来自其他省市，5 403人省籍不明，“由以上统计数字，证明本省同胞祖先多系来自大陆各省，而此项调查，使学生及其家长，均能明了自己祖籍所在，饮水思源，泯灭狭隘之畛域观念，对忠爱国家民族之思想，普遍提高”。¹

1966年发起“中华文化复兴运动”（详见本书第二讲）后，台湾教育部门为响应此事，自1969年起，还在每一年度开始之前，“制定‘加强民族精神教育计划’，通函有关机关及所属机关学校，一致推行”。以1971年12月发布的实施方案为例，其提出的六条原则中前四条为：“（一）复兴中华文化，整理民族遗产，继承光荣历史，以培养庄敬自强的民族自信心和自尊心。（二）加强民族意识，融合民族情感，坚定民族意志，以发挥团结一致与坚忍不拔的民族力量。（三）发扬固有道德，使四维八德生活化、行动化、社会化，以巩固民族精神的基础，并培养民主气质，使社会暴戾凶残之恶习消弭于无形。（四）恢复民族固有的智能，以穷理致知，培育研究精神，迎头赶上欧美科学。”实施办法中，又规定学校须加强三民主义、国文、史地、公民道德、中国文化概论等课程教学，利用朝会、夕会、周会、讲演、辩论、作文竞赛等方式，培养民族精神与国家观念，“使学生明了我国历史的演进与

1 程光裕：《一年来的民族精神教育》，《教育与文化》第6卷第5期（1955年）。

悠久，疆域的变迁与辽阔，资源的分布与富藏，文治武功的昌明与鼎盛，传统文化的优异与渊博”。并要求学校教育与社会教育相配合，以‘国民’小学为村文教活动中心，中学为乡镇文教活动中心，通过教材的整编、通俗丛书的编发、电台电视节目广播、定期举办讲习会和讨论会等途径，多方推展民族精神教育。¹而社会教育在通过社会教育馆、公共图书馆、博物馆、业余学校、电台电视等多渠道开展扫盲、国语学习、学历进修、技术培训的过程中，也要求贯彻“唤起民族意识，培养爱国观念”的方针。²

至于高等教育，作为引领现代社会文化和科技发展的孵化器之一，在其建设过程中，自然也十分注意贯注上述理念。1946年2月台大首批新生入学后，为使之尽快了解祖国文化，校方在“国父纪念周”和升旗典礼上，安排校长和教授进行增强民族意识的讲演，并通过文、法科学学生的三民主义研究会，加以引导。同时规定学生入学都须授以“中国通史”和“中国近代史”等课，间或辅以中国历史和文化方面的讲演。如1948年3月30日至4月2日台大就组织了包括向达《敦煌艺术》、李宗侗《中国古代社会与初民社会》、王尊铎《指南针发明史》、钱锺书《中国诗与中国画》、屈万里《中国刊本以前之图画》、蒋复璁《中国与中国图书馆》等系列讲座，³期以增进学生对本国历史的认识。在“中华文化复兴运动”中，更是一再强调：“大学教育应以科学教育为第一，更以变化气质、重视民族文化为优先。但目前一般大学教育与社会观念，过于忽视人文社会科学，尤不注意本国文字，特别由于一般家庭不问学生之质地性向，惟知盲目的鼓舞子弟学习自然科学，此种现象，应使之渐趋平衡。”⁴同时规定将中国通史设为大一学生

1 《第四次“中华民国”教育年鉴》第17编“训育”，第1414—1416页。

2 同上书，第13编“社会教育”，第1071页。

3 《本校敦请来台学者讲演吾国文化》，《台大校刊》第11期（1948年）。

4 《第四次“中华民国”教育年鉴》第1编“总述”，第30—31页。

必修课，而别列中国现代史为大二必修课目，以加强“国史教学的效果，俾与中华文化复兴运动相配合”。¹

高校的人文学术研究，同样表现出这一发展趋势。战后初期，由于当地人文学术的研究力量有限，开始尚难在中国历史和文化研究方面有大的作为。以台大为例，其前身台北帝大虽为综合性大学，然设科偏重应用，人文学科本非其长，比较有成绩的主要为配合日本“南进政策”的南洋史（包括菲律宾、印尼等国的历史）和人类学（包括台湾少数民族调查）研究。1947年，台大史学系在涂序瑄主持下，确定设立中国史学、西洋史学、南洋史学、日本史学、民族学和社会学六个研究室，开展学术研究。本意显然在拓展中国史研究，诸研究室中不但以该室人员较多，为七人，布局也较细，包括中国古代史、近代史、民国史和台湾史前考古和地理等，²然终因时局动荡，校长屡易，师资队伍不稳，实际效果仍然不显著。直到1949年傅斯年主校政，多方延揽大陆来台学者，终于形成以中国文史见长的人文学术研究风格，并对此后数十年的全台治学风气产生了深远影响。

就1950年代至60年代前期台湾人文学术研究的重镇台大和台师大看，其对中国文史的研究显然偏重于古代文史，而台湾史作为中国区域或地方史（不仅是史前考古和少数民族史）之一部，亦渐受学术界重视与研究。如李济、董作宾、石璋如、凌纯声、芮逸夫、卫惠林等，一到台湾，就与当地的陈绍馨、陈奇禄、宋文薰、刘斌雄等投入当地考古和民族学的田野考察；郭廷以、方豪、杨云萍等则较多从文献搜集整理和省志编写的角度对台湾史研究做了倡导和实践。而考察大陆和台湾间的历史文化关系尤为此期学者关注的重点之一，郭廷以的

1 于斌：《从文化复兴运动谈到大学国史课程的修订问题》，《中华文化复兴月刊》第5卷第11期（1972年）。

2 参见欧素英：《传承与创新——战后初期台湾大学的再出发（1945—1950）》，台北：亚洲书局，2006年，第233页。

《台湾的国际关系》(1947年12月21日讲演,载《台湾大学校刊》),石璋如的《从筵豆看台湾与大陆》(《大陆杂志》第1卷第4期,1950年),方豪的《台湾“民族运动”小史》(台北:正中书局,1951年),杨云萍的《南明郑氏时代的台湾在中国史上的地位》、陈绍馨的《中国社会文化变迁研究的实验室——台湾》、卫惠林的《台湾“土著”社会研究与中国古史印证》(以上三文均为在1965年11月台大文学院“台湾研究在中国史学上的地位”学术座谈会上的发言),以及凌纯声的“环太平洋文化研究”等,均反映了这一倾向。

由于日本殖民当局的严格防范,台湾本地人极少有机会接受高等文史教育。光复后,此种人为限制虽不复存在,但最初几年,台大和师院的招生远不能满足社会的需求。直到1950年代中期后,随着政治大学、台湾清华大学、“中央大学”、私立东吴大学、辅仁大学等复校,以及私立东海大学、淡江文理学院、中国文化大学、静宜女子文理学院等一批新建高校的出现,情况才大为改观。

兹将台湾地区1945至1970年间所建大学的人文学科专业设置情况列表如下(表1),以窥其人文教育事业发展之一斑:

表1 1945—1970年台湾若干大学人文学科专业设置情况

校名	建校沿革	人文院系设置	研究院所设置
台湾大学	1945年11月接管台北帝国大学,次年1月更此名。	1946年初,将原台北帝大文政学部分为法学院和文学院,文学院下设中国文学、哲学和史学三系,1949年增设考古人类学系。	1950年设立文科研究所。1957和1967年文史两系又分别设立了研究所硕士班和博士班。
台湾师范大学	原拟筹设文史专科学校附属师资专修科或文学院。后决定设立综合性省立师范学院,1946年6月正式成立。1955年改为师范大学。	建校初即设教育、国文、史地等七系。1955年始设文学院,下辖国文、史地、艺术等五系。1962年历史学与地理学单独设系。	1955年设教育研究所。1956年设国文研究所,次年设博士班。1970年建立历史研究所。

(续表)

校名	事 目	建校沿革	人文院系设置	研究院所设置
政治大学		1954年在台复校,先设研究部。次年夏,恢复大学部招生。	1956年7月设中国文学、西洋文学等系。1958年归属新建之文理学院,1967年增设历史学系。1969年设哲学系。	设有公民教育(1954年)、中国文学(1964年)、历史(1976年)、哲学(1990年)等研究所。
台湾清华大学		1955年在台建校,先成立研究院,1964年成立大学部。	1980和1982年分别设立中国语文学系和外国语文学系,1984年8月均归入新成立的人文社会学院,1995年改称中国文学系和外国文学系。	设有历史(1985年8月)、语言学(1989年)、社会学、人类学(由社会人类学研究所于1994年拆分成立)、哲学(1994年)、台湾文学(2002年)等研究所。
成功大学		1946年10月由台南工业专门学校升格为省立工学院,1956年改为成功大学。	1956年在文理学院下设中国文学系。1969年改设文学院,与增设的历史学系均属之。	1985年设历史语言研究所,1993年改名历史研究所。1991年设中文研究所。
“中央大学”		1958年复校,1968年恢复大学部,暂称“中央大学理学院”,1979年恢复“中央大学”校名。	1969年设中国文学系。1979年属文学院。	设有中文(1987年)、哲学(1988年)、历史、艺术学(后两者均在1993年)等研究所。
中兴大学		1961年7月由原省立农学院和省立法商学院合并而成。	1965年设中国文学系,1968年设历史学系,均属次年成立的文学院。	设有历史(1991年)和中国文学(1992年)等研究所。
东海大学		1955年7月成立。	建校初,文学院下即设中文、历史学两系。1979年增设哲学系。	设有中国文学、历史(两者均在1970年)、哲学(1983年)和教育(2000年)等研究所。
东吴大学		1954年7月复校,先成立法学院,1969年12月恢复整个大学组织。	1956年设中国文学系。1968年设文理学院,1970年从中分出文学院,1972年设历史学系,1980年设哲学系,均属之。	设有中国文学(1974年)、社会学(1981年)等研究所。1999年设立哲学研究所和以“史学与文献学”为特色的硕士班。
辅仁大学		1961年9月复校,先成立文学院哲学研究所。1963年恢复大学招生。	1963年设中文、历史、哲学等系。1969年设社会学系。1971年设大众传播学系。	设有哲学(1961年秋)、中国文学、历史(均在1967年6月)等研究所。1969年哲学研究所增设博士班。

(续表)

	大学成立、人文院系设置	人文院系设置	研究所设置
中国文化大学	1962年成立中国文化研究所,9月,易名“中国文化学院”。次年夏成立大学部。1980年改制为大学。	1963年设中国文学、历史、哲学等系。1980年后属文学院。	1962年中国文化研究所(次年改为学院研究所),下设三民主义、文学、史学、哲学、艺术等12学门。1967年设历史研究所博士班,次年设中国文学研究所博士班,1974年设哲学研究所博士班。
淡江大学	1958年由“淡江英语专科学校”改为“淡江文理学院”,1980年改制为淡江大学。	1958年设中国文学系。1966年,与增设历史学系同属新设之文学院。1983年设大众传播学系。	设有中国文学(1988年)、历史(1997年)等研究所,以及汉学研究中心(1998年)。

注:上表主要参考第三至五次教育年鉴、台湾各大学校史等资料制成。

几十年来,这些大学文史系科的创建和发展,对当地人文学术的建设事业无疑起了相当的引领作用。有学者在综合考察这些高校的历史教学和科研情况后指出:1980年代之前,“整体而言,台湾地区的历史研究机构与各大学历史系所,不论在教学或研究上,均系以中国史为重心(特别是中国断代史)”。¹这一点,不但在一定程度上解释了何以今日台湾社会仍能保持较厚的中华文化色彩,且对传统文史能有比较深入的把握,也从一个侧面透露出台湾高等教育在推进整个社会文化“再中国化”中所起的作用。

纵观两蒋主政时期台湾人文教育的主导理念,强调“再中国化”和“民族精神教育”可说是其始终不变的基调。但与此同时,也应看到,在不同时期,其应对的时局主题其实并不相同。大致光复初期(1945—1949年),主要目标是消除日本殖民文化的影响;1950年之后,在失去大陆的情势下,虽也有在前期“去日本化”的基础上,巩

1 彭明辉:《台湾史学的中国情结》,台北:麦田出版社,2002年,第134页。

固和继续深入推进“再中国化”的用意，但公开的口号则明显转向了“反共抗俄”，认为中共领导下的大陆已成为外来苏俄文化的附庸，必须倡导民族文化以抵制之；1966年发起的“中华民族文化复兴运动”，则是对当时大陆“文革”破坏传统文化极端行为做出的反应，同时也有借此标榜自己为中华文化“正统”所在的用意。当然，其中贯穿始终的，还有其试图利用传统文化尤其是儒家伦理所倡导的“忠顺”等德目，制约人心，巩固蒋氏集权统治的用心。因此，这一以加强传统人文教育为主的政策，也时常遭到台湾地区一些自由主义知识分子的公开质疑、批评和抵制，有的还在光复初就提出过另一种更具现代意义的“再中国化”方针，其中最具代表性的人物有许寿裳、龙瑛宗、蓝明谷、杨云萍等。

许寿裳（1883—1948）为鲁迅生前挚友，1946年夏应陈仪邀请赴台，先后任台湾省编译馆馆长和台大国文系主任。在台期间，许一再发表有关鲁迅的回忆和研究文章，公开提出：“我们台湾也需要有一个新的五四运动，把以往所受的日本毒素全部肃清，同时提倡民主，发扬科学，于五四时代的运动目标以外，还要提倡实践道德，发扬民族主义。从这几个要点看来，它的价值和任务是要比从前那个运动更大，更艰巨，更迫切啊！”¹这一文化建设主张在当地部分知识分子中颇引起了共鸣，鲁迅逝世十周年之际，台湾小说家杨逵发表的《追吊鲁迅先生》和《台湾文化》编发的《鲁迅逝世十年纪念特辑》都表现了这一倾向。杨云萍在纪念文中意味深长地说：“假如我们从兴奋里醒觉，冷静地思索一下时，那么一定会感觉所谓真理的尊严，以及正义的力量，还未完全回复；鲁迅所疾恶的‘正人君子’还得意登场，鲁迅所痛恨的‘英雄豪杰’还霍霍磨刀，准备着第几次的大屠杀。而鲁迅所最关怀、所最挚爱的我中国民众，还在过着流离颠沛、惨无天日的生活。

1 许寿裳：《台湾需要一个新的五四运动》，《新生报》1947年5月4日。

至于鲁迅尽其一生的血泪，所奋斗争取的政治、经济、文化的‘民生’的实现，却还在远处的彼岸。”并沉痛地指陈现实：“台湾的光复，我们相信地下的鲁迅先生一定在欣慰。只是假使他知道昨今的本省的现状，不知要作如何感想？我们恐怕他的‘欣慰’将变成哀痛，将变为悲愤了。”¹有的则称：“事实上本地文化人，尤其是文人，对于国内有价值的文物都很重视，对于国内有价值的文人都很尊重。我们尊敬胡适、鲁迅、林语堂、郭沫若、田汉、茅盾、陶行知、闻一多等，而且很欲读他们的著作。”²表达了对“五四”新文学的向往。顺着这一文化思路，他们通过《台湾文化》等刊物，就回归后当地的服装文化、美术、戏剧、音乐等提出了种种设想。其时《民报》社论还对“再中国化”做了更为开放的解释：“无论在本省或者外省，我们的生活改进的目标，应当是在如何达到富强的国家民族的生活。若是配合着这个目标的，无论它是英美的，或者是日本的，都应当摄取而活用之。若是违背这个目标的，无论它是数千年来的道地中国传统，也必须把它打破铲除。这才可以说是在本省要推行的中国化的原理。”³

这样的文化主张自然不合国民党官方主流的意见，许寿裳还因宣传鲁迅思想遭到过某些人的公开斥骂。因而“二二八事件”后，很快就在国民党统治的高压和严控下趋于消散。⁴

综上所述，台湾光复后，国民政府从教育入手，在当地积极推行“去日本化”和“再中国化”，持续开展“国语运动”，乃是在收复的故土上行使国家主权必须完成的神圣历史使命，事实上也受到了当时绝大多数民众的衷心拥护和认同。从实施的效果看，通过上述一系列措

1 杨云萍：《纪念鲁迅》，《台湾文化》第1卷第2期（1946年）。

2 甦甦（苏新）：《也漫谈台湾艺文坛》，《台湾文化》第2卷第1期（1947年）。

3 《中国化的真精神》，《民报》1946年9月11日社论。

4 关于这方面情况，请参阅黄英哲：《“去日本化”“再中国化”：战后台湾文化重建（1945—1947）》，第151—182页。

施，消除了日本殖民统治的后遗症，恢复民族自尊和文化自信，对其后数十年的文化建设产生深远的积极影响，应是主流。

当然，对其1950年代以后在传统文化的倡导中，时常夹着反共和维护蒋家集权统治的用心，有意突出儒家思想的保守成分，表现出明显的政治和文化守旧特征，各方批评也不少。至其操作层面存在的行政化、形式主义，乃至抱残守缺等缺陷，连一些拥护该文化政策的人也有所不满，认为：“民族精神教育实施多年，成效不著”，原因在于“实施不够切实，不能扎根；是故徒有其名，形成民族精神教育落空的危机”。主张对青年一代的人文教育，应改进方法，尽量“激发其自动自发及自治精神，要教与育并重，训与教合一，生活与教育打成一片，使其知道‘为学’、‘做人’及‘生活’的道理。更重要的是教育人员要采取积极的辅导，不可用消极的制裁。要依其能力、性向、兴趣与专长，因材施教，因势利导，使其潜智潜能均有充分发展的机会。推行生活教育，是实施民族精神教育的最基本方法”。¹

尽管如此，我们仍不能否认70年前在台湾开启的“去日本化”和“再中国化”进程的深刻历史意义。至于两蒋主政时极力倡导的传统文化和儒家伦理，我们固然应揭示其欲借以维护自身集权统治的用心，更全面地理解传统文化的内涵，同时也应看到其中确有注重民族文化遗产的一面。更何况，传统文化作为几千年中华文明的结晶，其内涵之广博，岂是“专制集权”几字所能牢笼，它对现实社会的影响包括对某些领域所产生的积极作用其实并未消失。故全面而理性地看，在战后几十年台湾地区的建设中，这一文化政策对于加固整个社会的民族文化根基，持续推动“再中国化”方面所起的正面作用，自不容视而不见。

1 陈重：《如何有效的实施民族精神教育》，《台湾教育》第333期（1978年）。

第二讲 文化保守主义和激进主义的对垒： 两种思潮碰撞下人文学术的走向

在中国传统社会的体制下，学术的走向往往受制于统治集团的意志，从而形成“学统”依附于“政统”的格局，在中央集权强固时期尤其如此。直到辛亥革命以后，“学统”和“政统”间才开始出现了某种疏离。之所以如此，当然不是北洋政府和蒋介石集团自甘放宽对社会学术文化的掌控，而是形势所迫，情非得已。事实上，这两个政权虽说代表了中央，并都希望通过武力实现自己的专制统治，文化上亦以孔孟道统的继承者自诩，但由于当时各地军阀割据势力互争雄长，其后更有红色根据地政权的存在，不独其政令无法真正做到全国统一，对社会学术文化的“统制”也不能不始终处于“心有余而力不足”的状态。与此同时，还应看到，在辛亥革命推翻清廷帝制的过程中，一大批新型知识分子曾在宣传革命和武装起义中起了很大作用。革命后，政权虽落入新旧军阀之手，但也有一些深受西方自由主义影响的学者作为“革命功臣”进入了政府机构，其中文教主管部门往往成为这类人士的渊薮。他们虽未成为民国政府的主导力量，却试图在力所能及的范围内，按照现代科学与民主的理念，突破旧学术对“政统”的依附，营造出一种具有学术独立发展意识的新“学统”；而现代文化日渐走向大众化和平民化及民间知识群体不断壮大的趋势，也对此起了推波助澜的作用。蔡元培便是这一“学统”的开创者和最典型代表。

作为辛亥革命的元老，蔡元培在1912年南京临时政府成立时便出任教育总长，同年7月辞职，9月赴欧访学考察。1916年归国，次年1月任北京大学校长。针对当时教育上的一些弊端，他于1922年3月发表《教育独立议》，提出理想的教育，在为社会培养具有完备人格和文化创造能力之人，从维护这一事业的稳定发展出发，“教育事业当完全交与教育家，保有独立的资格，毫不受各派政党或各派教会的影响”。并建议采取大学区制度，“分全国为若干大学区，每区立一大学”，由教授公举校长，主掌区内一切学术与各类教育事业，行政主管部门“不得干涉各大学区事务”。¹ 1927年，蔡元培出任国民政府中央教育行政委员会委员后，开始尝试推行这一制度：改中央教育行政委员会为大学院，下设大学委员会、教育行政处、中央研究院及其他各种专门委员会。由蔡自任大学院长，另设副院长一人，主持日常事务。同时确定，院长为政务官，副院长为事务官，大学委员会为立法及谏议机关。遇政潮更迭之际，政务官得随政见之同异决定去留，事务官却不必因之更动，俾其“专心事务，以专责成”，²不致因政局动荡而致教育事业受损。

据蔡元培解释，这项改革的用意，是因“十余年来，教育部处北京腐败空气之中，受其他各部之熏染；长部者又时有不知学术为何物，而专营私植党之人，声应气求，积渐腐化，遂使教育部名词与腐败官僚亦为密切之联想。此国民政府所以舍教育部之名，而以大学院名管理学术及教育之机关也”。³并指出，大学院之特点有三：“一、学术、教育并重，以大学院为全国最高学术教育机关。二、院长制与委员制

1 蔡元培：《教育独立议》，高平叔编：《蔡元培全集》第4卷，北京：中华书局，1984年，第177、178页。

2 高平叔：《蔡元培年谱长编》（下），“1928年2月22日”条，北京：人民教育出版社，1998年，第164—165页。

3 蔡元培：《〈大学院公报〉发刊词》，高平叔编：《蔡元培全集》第5卷，第194页。

并用，以院长负行政全责，以大学委员会负议事及计划之责。三、计划与实行并进，设中央研究院，实行科学研究；设劳动大学，提倡劳动教育；设音乐院、艺术院，实行美化教育。此三点为余等主张大学院之根本理由。”¹可见其目的是从制度上保证教育和学术研究的独立运作与长远发展。中央研究院的设置，同样本此精神。蔡元培直言，中研院行政上虽属政府主管，然“就性质而言，则为一纯粹学术研究机关”。²胡适也谓，其时蔡元培和杨铨等致力创办中央研究院的目的，显然是“想造一个不受政府支配的学术文化机关，此是甚不易做到的事”。因中研院本身就是政府直属机构，院长由政府特任，“经费来源又每月由财政部颁给，其中全无一点保障可以使政治势力不来干涉。故甚不易争得独立的地位”。³

1928年10月，大学院制因受各种力量的牵制而复改为教育部，希望教育（包括从事教育组织和领导的机构）摆脱政治干预的理想也随之落空，但在北大、清华等一些高校，自由主义仍保持了相当的力量，特别是作为国家最高学术研究机构的中央研究院，在蔡元培、杨铨、丁文江等人的主持下，始终勉力坚持了以“科学”为本位的独立运行体制，⁴其学术建设的路径，也表现出与保守当局歧异的自由主义特征，并一度被人们奉为现代学术的主流。即使蒋介石有意扶植钱穆、张其昀等文化保守主义学者的势力，但其在学术界的声望却一直未能盖过前者。这一点，在1948年中研院院士选举的结果中可以看得很清楚，以致钱穆到晚年犹为此耿耿于怀，曾对人说：“民国三十七年第一次选

1 蔡元培：《关于大学院组织之谈话》，高平叔编：《蔡元培全集》第5卷，第216页。

2 蔡元培：《国立中央研究院工作报告》，高平叔编：《蔡元培全集》第6卷，第369页。

3 见胡适1930年2月1日日记，曹伯言整理：《胡适日记全编》（5），合肥：安徽教育出版社，2001年，第652页。

4 关于这点，可参见胡逢祥《中国现代史学专业机构的建制与运作》（《史林》2007年第3期）的相关论述，此处不赘。

举院士，当选者多到八十余人，我难道不该预其数！”¹

这一主流“学统”，尽管与国民党当局的旨意不协，但因后者当时正忙于应付各种威胁更大的政治异端势力，对这批书生在学术文化上显露的自由主义倾向，只要不直接伤及其统治利益，甘愿沉埋于纯学术的探究，也就无暇顾及。故从表面看，在大陆，终民国之世，“学统”和“政统”间虽不无齟齬，但大体尚属“相安无事”。1949年以后，蒋介石集团败退台湾，出于维持自己统治的需要，蒋不但在台湾全境长期实施“戒严”，大搞特务统治，还千方百计排斥和打击异己力量，甚至不惜拂逆美方的旨意，先后逼走台湾省政府主席吴国桢，幽禁原陆军总司令孙立人，与自由主义之间的摩擦和冲突也日益加剧。1950—1960年代台湾地区各种文化思潮的起伏消长，正是在这一背景下，以此为基点延展开来的。

纵览1950—1960年代台湾地区的各种人文思潮，其中影响最为深远的有民族本位文化思潮、自由主义思潮和现代新儒学思潮。²此三种思潮，各有运动主体和目标，其所触及的主题，既承袭了1949年以前思想文化界争端的某些余绪，复反映出新的历史特征，其内涵往往互呈纠结或冲突之状，并对台湾地区的学术走向产生直接影响。这一讲的讨论将顺此理路逐层展开，力求通过对诸思潮间各种交错关系的考察，揭示其内在的动力、特点和现实归趋。

一、民族本位文化思潮与“中华文化复兴运动”

（一）国民党当局主导下的“中华文化复兴运动”

1949年以前，国民党当局一直把倡扬以儒家思想为核心的民族

1 严耕望：《钱穆宾四先生与我》，见氏著《治史三书》，上海：上海人民出版社，2008年，第260页。

2 这一讲的论述，主要围绕前两种思潮的起伏展开。

本位文化视为基本国策，从蒋介石到其主持意识形态的高层领导戴季陶、陈立夫等，无不服膺孔孟之道，并以承继“尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔”的道统自居。从1930年代中期起，官方就推出“新生活运动”，试图强化儒家“礼义廉耻”伦理精神对民众日常生活的主导作用，还在学术思想界发起过一场“中国本位文化建设”的讨论。国民党集团退至台湾后，从“去殖民化”（去除日本殖民统治时期殖民文化的影响）和“反共抗俄”的需要出发，更加强了对儒家思想的宣传力度，力求将其打造为整个社会宗奉的文化思潮。

1951年11月，蒋介石在阳明山庄发表讲话，谈到教育时，又老调重弹，称：“只有四维八德，才真正是我们‘国家’民族命脉的所在；也只有四维八德，才是我们反共抗俄、自救救国的唯一精神武器。”¹并于次年正式启动了所谓“文化改造运动”，将发扬民族精神、恢复固有道德列为工作要点。本此精神，台湾地区考试主管部门代理负责人贾景德还公开主张，今后应将四书五经作为必考科目，企图将其列入学校教学课程。²而此后相继开展的“文化清洁运动”和“战斗文艺运动”，其精神莫不与此大同小异。

在当局的策动下，1960年4月台湾还成立了“孔孟学会”，由蒋介石亲任首届会长（后为名誉理事长）。该会以“阐扬孔孟学说，恢弘民族道德，促进世界大同为宗旨”。³在每年一度的会员大会上，蒋都要发表“训词”，反复鼓吹儒家的仁义、孝悌忠信和中庸之道，强调儒家思想“所以历劫不磨，光辉永耀者，更在立身行事的修养，伦理道德的规范与经世致用的精神”。⁴并一再称颂王阳明的“知行合一”说：

1 秦孝仪编：《“先总统”蒋公思想言论总集》第24卷，台北：国民党中央党史委员会，1984年，第267页。

2 见《自立晚报》1952年4月27日和《新生报》1952年4月25日。

3 蒋介石：《对孔孟学会第四次会员大会训词》，《孔孟月刊》第2卷第9期（1964年）。

4 蒋介石：《对孔孟学会第七次会员大会训词》，《孔孟月刊》第5卷第8期（1967年）。

“汉儒专重考据解经，已陷于支离蔓衍。至于宋儒，专重性命理学，只讲个人尽性知命，忽略了对国家社会的责任，而陷于唯心的窠臼……后来到了明代，王阳明、顾泾阳等大儒始力倡‘知行合一’之说，及至明末清初，黄黎洲、颜习斋等继之而起，乃特提倡时习躬行的功夫，一洗心性空洞的余染，孔孟之学遂由暗而彰了。”¹要人们起而效仿。

围绕着研究孔孟学说之精义与实践方法、提倡民族精神、彰显道统文化、践行四维八德、推动公民教育的目标，学会出版了《孔孟月刊》《孔孟学报》两种期刊及多种宣传儒学的丛书，并定期组织儒家典籍研读会。如1963年1月起“举办《论语》研究会，于每月之第一个星期日举行，每年十次”。1966年起“研究范围扩及《(大)学》《(中)庸》《孟子》，继有扩大范围，不限于《四书》之研究，凡各国对于孔孟学说之研究情形，西方哲人思想与孔孟思想之比较研究，或根据近代科学阐发孔孟思想者，均属研究范围”。同时还积极向海外进行宣传，联络各国汉学研究团体或机构，邀请外国学者赴台开展相关研究和交流。至1971年，学会已拥有会员1530人，其中65%以上为各级学校教师、文史机构研究人员、教育行政人员和海外学人（约占会员数的15%）。不仅如此，该会还经常举办演讲会、座谈会、青年论文竞赛、经典研读、少年读经班等活动，以各种方法向社会公众尤其是年轻一代灌输传统文化。如从1961年起，每年举办大专学生孔孟学说论文比赛，择其获奖者登于《孔孟月刊》，以资鼓励。1966年起复增办高中生孔孟学说论文比赛，逐渐扩大范围，后来还要求各学校内部举办相关竞赛，“以期青年熟习孔孟学说而蔚成行之自然之生活规范”。²

1966年夏，大陆爆发“文革”，一时极“左”思潮泛滥，在一派“造反有理”和“破四旧”的声浪中，传统文化被全盘否定，传统

1 蒋介石：《孔孟学会的任务和方针——对孔孟学会第一次会员大会讲词》，《孔孟月刊》第1卷1期（1962年）。

2 《“中华民国”孔孟学会近况》，《珠海学报》第4卷（1971年）。

典籍和遗迹遭到大肆毁坏。这些非理性行为，激起了海外知识界的极大震惊和反感。趁此机会，国民党当局在台湾发起了一场中华文化复兴运动，极力渲染自己是中华文化的“正统”所在，借以扩大其“反共”和“反攻大陆”的号召力。该年11月12日，蒋介石在孙中山诞辰101周年纪念会上发表《中山楼中华文化堂落成纪念文》，在指责大陆地区“传统优秀之文化几乎濒于熄灭而中绝”的同时，声称：“今日复兴基地之台湾省，实为汇集我中华文物精华惟一之宝库，且又为发扬我中华民族文化使民富且寿之式范也！”欲以此鼓起其“重光大陆之信念”。¹为表示响应，与会的国民党要员和各界名流孙科、王云五、李石曾、孔德成、张知本、莫德惠、于斌、陈启天、余家菊、戢翼翘和向构父等1500余人当即联署向当局建议设立中华文化复兴节，并在全社会开展中华文化复兴运动。12月26日举行的国民党九届四中全会复将此列为中心议案之一，对运动的组织结构、行动纲要和计划做了部署。经过一番筹备，于次年7月28日正式成立中华文化复兴运动推行委员会（以下简称“文复会”），由蒋自任会长，孙科、王云五和陈立夫为副会长，严家淦、张群、张道藩、谷正纲等81人为委员，钱穆、林语堂、孔德成、张其昀等18人为常务委员，摆出了一副最强阵容。下设“国民”生活辅导、文艺研究促进、学术研究促进、教育改革促进和基金等五个委员会，展开具体工作。

由于蒋介石亲自挂帅，该会各项工作很快得到了官方各部门的密切配合。其时教育部门为此专门拟定了实施办法，下令各学校将此列为中心工作，规定每年须定期呈报实施成果，又特聘专家对有关教材进行全面修订，以助“增进学生对我国固有文化的认识”；²当局协助民间展开中华文化复兴运动，逐级设立县市和学校分支机构以推展活动。

1 蒋介石：《中山楼中华文化堂落成纪念文》，《中华文化复兴月刊》创刊号（1968年）。

2 以上情况详见谷凤翔：《中华文化复兴运动的展开》，《中华文化复兴月刊》第1卷第2期（1968年）。

据有关统计，截至1978年，“文复会”下共设台湾省（下设县市总支会20个）、台北市（下设区支会16个）、金门和马祖四个分会，县市之下复设342个乡镇会报；另设各大专院校分会96个，中学及职校支会925个，小学支会2346个，海外分支机构46个。¹并动用各种行政力量，以座谈会、大众传媒、文体活动、观摩、竞赛，以及树立标杆和督导考核等方式，加以宣传实施。

从当时发布的各种报告看，该运动的工作面似乎很广，包括思想、学术、文艺、风俗、科技、工商、外事和“对敌作战”（即“反共”）方面，但实际上，真正与文化关系较直接的不外三方面：

一是“‘国民’生活辅导”。“文化复兴运动推行之始，决定即以研讨民众生活规范，作为初步工作要项之一。经有关单位集体研商，以提高伦理道德，建设社会秩序为重心”，并按此精神编印了《“国民”生活手册》（后改称《“国民”生活须知》）和《“国民”礼仪范例》（后并入“须知”的宣传体系）等公民读物，对人们的日常衣、食、住、行、育、乐等行为准则做出规范，要求各级机构全力推向基层，以便“积极推进新生活运动，……在固有文化‘四维八德’的熏陶下，走向现代化与合理化”。²以“文复会”台北市分会1971年的报告为例，其在这方面的运作情况大致如下：（1）扩大宣传：本分会与市府民政局、教育局等单位，每年分别印制《“国民”生活须知》手册及有关图表、标语多种，分发各学校、各机关、各社团、各区里等单位，普遍张贴阅览，以收宣传之效。（2）发动研读：各级学校支会经常发动研读，每半年举行测验一次，各区里于里民大会中实施宣读研读，使民众有深切的了解。（3）举办各项活动，由社会教育馆拍摄“国民生活”彩色影片，配

1 见“文复会”编：《蒋公倡导中华文化复兴运动十周年纪念专辑》，台北：“文复会”，1978年，转引自林果显：《“中华文化复兴运动推行委员会”之研究（1966—1975）》，台北：“国立编译馆”，2005年，第110页。

2 谷凤翔：《中华文化复兴运动的展开》，《中华文化复兴月刊》第1卷第2期（1968年）。

合各里民大会时间巡回放映。于各级学校周会时，聘请专家学者讲演。区里于里民大会时，遴选后备军人作专题讲演。并不时举办实践《“国民”生活须知》示范表演，及举行音乐、民族舞蹈、清洁、守时、守纪等比赛。（4）举行“实践国民生活须知运动”：本年四月，本会与民政局配合发起“台北市各界实践国民生活须知运动”，发动各机关、社团、学校、企业机构及邻里，编组服务队一四〇七队，宣传队一二二队，共出动三万三千二百二十二人，普遍展开宣传服务工作，掀起运动高潮，获致预期效果。（5）举办家庭访问：本年四月选择五十五里——一万六千五百户，指定专人实施家庭访问，就实践《“国民”生活须知》有关项目，作深入了解，并予适当辅导。可见其行政推动的力度之大。

二是“教育改革促进”。国民党当局对教育向来颇为重视，在中华文化复兴运动中，自然也不忘抓住这一环节，向年轻一代大力传递传统文化及其价值理念。为此，“文复会”专门拟定了《复兴中华文化青年行为实践运动推行办法》和《青年生活规范》等文件，通过各级学校分会或支会加以贯彻。其中，大专院校“着重传统文化之阐扬，加强国父思想教学，注重主义、领袖、国家、责任、荣誉等五大信念之培养与启发”；中学则“强化训导功能，建立导师制度，加强各学校德目训练”；小学着眼于“切实加强‘生活与伦理教育’……利用朝会、周会或集会，向学生解释‘四维八德’之意义，讲述古今名人之嘉言懿行，使学生知所景仰”。¹以期实现“先从学校做起，再推之于家庭，进而发展到一般社会，以扩大此一运动之行动效果”。其具体运作，除实施“国民”九年义务教育、统编教材、强化传统伦理教学和推进国语普及之外，还利用学生社团活动等途径贯彻运动主旨，如台北私立开南商工职业学校便“用生活教育和民族精神教育两个项目，通过社

1 高玉树：《台北市四年来中华文化复兴运动推行概况》，《中华文化复兴月刊》第4卷第11期（1971年）。

团活动和展览来开展工作。在社团活动项目下分为国学研究、技艺训练、文康活动、“国防”体育四大类，共41个社团，所有学生每周利用固定的时间，聘请校内或校外的专家学者，来讲授有关科目，文的如书法、国画、《诗经》、国学研究、礼仪讲习；武的如国术、体育、舞蹈、操枪，应有尽有”。¹以此增强学生对传统文化的认同感。

三是推进传统文化整理研究。从“提倡民族文化之研究”，“宏扬中华传统优良文化”的目标出发，²“文复会”制定了相应的学术研究与出版计划，其要点包括整理国学要籍、编印今译今注之古籍与浅显而适合民众之古籍读本，以及奖助有关研究著作等。³据“文复会”秘书长谷凤翔1976年报告，其实际进展如下：（1）组织“古籍今注今译”41种（次年增至47种），包括儒家经书、先秦诸子和少量汉唐典籍。⁴其中出版20种，交稿排印11种。（2）编辑《中国历代思想家丛书》100种，预计1977年全部完成。（3）汇集有关文化复兴运动及中华文化之论述，编为《中华文化复兴论丛》，年出一集（1988年编印至20集）。（4）编印《中华文化概述》及《周秦汉魏诸子知见书目》《中国文献西译书目》《中华文化总论书目及总论论文目录索引》等工具书，并组织了对李约瑟《中国之科学与文明》的翻译（已完成出版一半。全书至1995年出齐，凡17册）和《中国科学技术史》编写。⁵另举办各种座谈会78次、文化讲座六种共60次，会办中华文化巡回展览、美术展览、图书展览、国剧演出、音乐比赛、舞蹈比赛等活动共227次。⁶

1 沈旭步：《中华文化复兴运动的推行》，《中华文化复兴月刊》第1卷第2期（1968年）。

2 《中华文化复兴运动推行委员会组织章程》，《中华文化复兴运动推行委员会发起人暨成立大会议事录》，台北：“文复会”，1967年，第10页。

3 参见王寿南：《维护、整理、创新：简介学术出版研究促进委员会》，《中华文化复兴月刊》创刊号。

4 具体书目可参见林果显：《“中华文化复兴运动推行委员会”之研究（1966—1975）》，第149—150页。

5 谷凤翔：《中华文化复兴运动的实践与展望》，《中华文化复兴月刊》第9卷第4期（1976年）。

6 谷凤翔：《复兴中华文化，十年艰苦耕耘》，《中华文化复兴月刊》第10卷第11期（1977年）。

（二）千秋功罪任评说

整个中华文化复兴运动前后持续达20年，其影响似不可低估。一方面，它多少契合了当时台湾社会一部分人希望借助传统伦理道德来平衡现代人际关系、维系社会稳定的心理。另一方面，它在客观上也确实有助于对传统文化遗产的珍惜保护和提升整个社会对中华文化的认同、自信与理解。

台湾地区长期遭受日本殖民统治，殖民当局为对台实施“皇民化”战略，曾通过软硬兼施的殖民教育政策，处心积虑地破坏中华文化传统尤其是其“大传统”（指社会精英及其所掌握的文字记载的文化传统，亦即代表社会历史主流的上层正统文化传统，相对于下层社会和乡土民俗文化的“小传统”而言）与当地的血脉联系，以便从根本上割断人们的民族记忆，以致到其统治后期，许多人甚至连认读中文都感到困难，遑论对中华文化典籍的阅读和理解了。为扭转这一局面，国民党当局在台湾光复初期就积极开展“去殖民化”和普及国语运动。而1960年代的中华文化复兴运动，可以说是在此基础上对一度受损的民族文化传统所做的进一步修复。这种文化政策上的前后衔接在运动中可以看得很清楚。

如1973年，时任“文复会”执行秘书的王寿南在电讯人员训练所讲演中就强调，最近台湾地区“对于电视台的方言节目太多，社会各界抨击甚多。国语的普及不仅可以促成‘国人’统一的向心力，也是文化工作者应努力的方向之一。今日要复兴中华文化，国语的推行是刻不容缓的，不仅要使学校、机关、电视、广播都采用国语，而且要培养起一种以说国语为荣的心理。提倡国语并非消灭方言，事实上，方言是自然习惯经过长时期而形成的，绝不是以强制力量可以消灭得了的，普及国语的用意，是除了懂自己的方言以外，人人也懂国语，这对于政令与文化都是大有助益的”。并谓，组织古籍今注今译

的目的是“让今日的中国人借易懂的文字来阅读古籍，而后增加对自己民族的信心”。而展开各种宣传，也在使“中华文化的精神在每个‘国民’的脑海里生根，不知不觉地影响到‘国民’的思想”。¹又如针对当时大学通设课程中弱化国史教学的倾向，有专家不无担忧地指出：“这一二十年来，我们一般大学学生国史程度未见提高，国史常识普遍缺乏。对于自己民族历史文化的认识，既没有根基，一旦到了国外，面对时代狂流或邪说诱惑，民族意识难免动摇，这已成为一个不容讳言的事实，也是一个可怕的危机。”并指出，加强中国史教学，不能仅限于近代史，而应使一般学生对5 000年来的中国历史有一整体认识，不这样，“便无法了解中国文化的深厚内涵”，也无法养成对民族历史的热爱和自信。依据这些意见，台湾教育当局随即对此做出调整，“明令规定中国通史为大一必修课程，而别列现代史于大学二年必修课目中”。²

但另一方面，也须看到，这场运动毕竟是以“反共”和维护蒋介石的集权统治为背景展开的，因而始终带有十分强烈的政治运动色彩，根本容不得任何异议的“干扰”，一旦出现不同意见，便有人抬出蒋介石的话施压。如当时台大教授毛子水因担心“文化复兴”走向“复古”，提议是否改称“文化新兴”，结果却被人斥为使用“西化派”的惯伎，“当初他们‘打’固有文化的时候，岂不是就用一个‘新’字吗？所谓‘前进’、‘进步’，岂不都是‘新’字的换一说法吗？他们用这一‘新’字，把中华文化‘打’得体无完肤，现在我们要来修补、恢复，他们却要百般非难，他们还好意思重施故技，要用这一‘新’字来转移我们对固有文化的注意力，这是什么居心！”“他们的目的都是要打倒中华文化，破坏文化复兴。”而一向崇尚传统文化的钱穆因不

1 王寿南：《中华文化复兴运动的介绍与检讨》，《中华文化复兴月刊》第6卷第2期（1973年）。

2 于斌：《从文化复兴运动谈到大学国史课程的修订问题》，《中华文化复兴月刊》第5卷第11期（1972年）。按：于斌时任台北辅仁大学校长。

赞成文字学会将儒家经书纳入各级学校教材和课程的主张，认为这样未免不切实际，也被指为“企图把中国文化打入冷宫，孤立它，使它失去其影响力，他们好任所欲为”。¹

不但如此，其整个运作，也是依仗自上而下的行政推动，并未能唤起多少民间社会的主动呼应，以致不少工作宣传上轰轰烈烈，实际却不能不陷入形式主义，甚至流为官方机构虚应故事的报告。《国民生活须知》正式颁布半年后，蒋介石便对此有所察觉，曾要求“政府机关”、团体和学生的实践应更重“身教言教，扩大影响”。²“文复会”随即细化了相关措施，希望“先从能影响大众的个人作起，再从家庭、机关、学校、社团、厂矿、公司、行号，以及军中分别作起，家长表率以教子弟，首长表率以教属僚，师长表率以教学生，大家以身作则，推己及人，相沿日久，蔚成风气”。³国民党中常委还为此成立了督导组进行督促考核。但结果仍可“轻易地发觉实践与理念之间的莫大差距”。⁴可见，在民主日益成为潮流的现代社会，采用这样一种“独断”的方式来倡导传统文化，必然事倍功半，其局限是十分明显的。

而从理论上讲，这场运动的起点也不高。运动一开始，蒋介石就对其内涵做了界定，称中华文化之基础在伦理、民主和科学三方面，文化复兴的目标即在发扬此三者，似乎这样一来，已把西方近代文明的精华也纳入囊中了。这一说法，后来被文复会和不少人奉为运动的指南。但实际上，其具体内涵至少与现代民主和科学的理念存在着相

1 张成秋：《为贯彻中华文化复兴运动对两西化派偏见之辨正》，《学粹》第9卷第3期（1967年）。按：钱穆的主张见其《各级学校国语文教材之商榷》一文（《大华晚报》1966年11月28日）。

2 见“文复会”《第六次常务委员会会议纪录》“附件三”，第1页。转引自林果显：《“中华文化复兴运动推行委员会”之研究（1966—1975）》，第161页。

3 屠义方：《复兴文化从实践〈“国民”生活须知〉作起》，《中华文化复兴月刊》第1卷第4期（1968年）。按：屠氏时任“文复会”主任秘书。

4 林果显：《“中华文化复兴运动推行委员会”之研究（1966—1975）》，第165、167页。

当差距。按照蒋的说法，民主差不多就是传统的“民本”，“故曰‘民为贵’，又曰‘民惟邦本，本固邦宁。是以圣人之于内也，则选贤与能，讲信修睦；于外则继绝举废，治乱持危’”。但须知，传统“民本”与“民主”虽都有重视民意的一面，却并非同义，盖前者是站在统治者的角度关注民生和民心问题，根本目的在实现某一朝统治的长治久安，其主仁政，亦多少含有居高临下的“惠及下民”之意。后者从理论上说，则是站在民众自身的立场，倡导以民为“主”，让他们真正掌握自己的命运和社会事务的运作方向。换言之，在这两种观念中，“民”所处的实际地位是不一样的；而从实施的方式看，前者偏重人治主义，后者则主要依赖法治。至于“科学”，按照蒋的解释，“即正德、利用、厚生之道。故孔子以为政之急者，莫大于使民富且寿。而致富且寿之道，则均无贫，和无寡，安无倾耳”。¹其着眼的不过是以之为“利用厚生”的技术手段。但我们知道，“科学”的范围还应包括不迷信、不盲从、勇于探索真理的理性态度，这恰恰是蒋的“科学”观所缺乏的。这样一种残缺的保守理论，势必导致“民主”和“科学”两者在运动中难以有大的作为，有时甚至沦为点缀和“摆设”。于是，运动的重点实际上便不能不停留在倡导传统伦理方面。

按照某些“文复会”成员的解释，提倡传统伦理道德之所以成为复兴文化最重要的目标，是因中国社会在转向工业化过程中，“旧有的生活规律难得适应，而新的又无所依循，所以就形成了‘国民’生活的失常，造成了所谓‘世道凌夷，人心不古’的现象。尤其是青年们更是受到外来不良文化的影响，以及外人生活习惯的启发，如是相率模仿，形成放纵不羁、嚣张狂悖的恶劣行为。久而久之，相率成风，遂成今日社会恶劣风气的症结所在”。要扭转此颓风，首先应克服“愚昧的鄙弃本国文化”和“盲目的崇拜西洋文化”两种不健全的心理，

1 以上引文均见蒋介石：《中山楼中华文化堂落成纪念文》，《中华文化复兴月刊》创刊号（1968年）。

以固有文化启发民众“在日常生活方面恢复中国传统文化精神，而成为明礼行义，守廉知耻，孝父母，友兄弟，爱国家，爱同胞，合群服务，负责守纪的一个堂堂正正、规规矩矩的中国人”。¹诚然，传统伦理的某些价值观念，对现代社会转型过程中产生的道德失衡会有一定的纠偏作用，但仅靠“恢复中国传统文化精神”能否从根本上解决问题，却是值得怀疑的。事实上，当传统社会转向工业社会和市场经济时，这种“失衡”的出现已非外缘性因素（外来文化影响）所能解释，而是正在成为一种内生性（现实社会自生的）现象。因此，必须根据社会条件的变化，建构一套新的价值系统以应其需，方为长久之计。当然，这种创新，必须在重视和批判继承前人文化遗产的基础上去实现，而不是简单抛弃传统的重起炉灶。不过，从当时发表的一些代表性论述看，中华文化复兴运动只是重视了对传统文化及其伦理恢复的一面，在如何结合社会现实变迁建构新的道德秩序和观念方面，则缺乏足够的自觉。从巩固蒋的统治地位出发，其最为看重的不过是“主义、领袖、国家、责任、荣誉”等观念的培养。有人就极力宣传《论语》中所说的“君使臣以礼，臣事君以忠”，认为“这种尊重臣子人格的主张就是民主的精神”。²甚至公开倡行“复古”，以为“既是中华文化复兴运动，自然是‘复古’。‘复古’，是从古代文化的遗产中，择其精华，从事实践，来挽救时代之弊”。孔子尚且自谓“述而不作，信而好古”，而“不以‘复古’为罪，我们又何须中心惴惴，而计及时人之非议耶？”³这就不能不直接影响到运动的效果，以致台湾有研究者认为：文化复兴运动虽然对“国民”道德有诸多的规范与要求，但社会风气却

1 屠义方：《复兴文化从实践〈“国民”生活须知〉作起》，《中华文化复兴月刊》第1卷第4期（1968年）。“文复会”计划组组长黄彭年的《提高民族文化的自觉与自信》（《中华文化复兴月刊》第1卷第2期〔1968年〕）也表达了类似意见。

2 张成秋：《为贯彻中华文化复兴运动对两西化派偏见之辨正》，《学粹》第9卷第3期（1967年）。

3 万驊：《中华文化复兴运动与孔孟学说》，《孔孟月刊》第5卷第5期（1967年）。

日渐败坏。¹参与“文复会”工作的王寿南后来也领悟到：“由于生活的改变，如何实行伦理道德原则的方式似乎必然随之有所改变……因此，在今日的生活状况之下，‘行’伦理道德的方式究竟如何？是值得‘国人’深思和研讨的。”²

对于中华文化复兴运动的保守一面，台湾知识界，特别是“中研院”系统早有不满意。还在1960年1月梅贻琦出面邀请胡适担任孔孟学会发起人时，胡就明确表示了拒绝，说：“我在40多年前，就提倡思想自由，思想平等。就希望打破任何一个学派独尊的传统。我现在老了，不能改变40多年的思想习惯。”³运动展开后，台湾各报章媒体的宣传一派热闹景象，但“中研院”的知名人文学者却大多保持了沉默。以“文复会”编辑出版的20集《中华文化复兴论丛》（1969—1988）为例，在总收录近1200篇政、学界名流的文章中，就较难寻觅他们的踪影，第8集（1976年出版）之前尤其如此。“中研院”院长王世杰私下就对之屡表不满，说陈立夫所作《中华文化复兴运动的意义及中华文化的特质》的报告，“充满许多玄学议论（阴阳五行等说），钱穆、林语堂、于斌等和之，使余十分痛惜”。而“文复会”议“提出礼仪、范例等案，规定三年丧制，似乎‘复兴’二字等于复古，亦极使余慨叹。以如此态度提倡中华文化复兴，无异与‘现代化’主义敌对”。故王氏自己虽被指定为“文复会”常委，却“甚不愿多所参加”其会。⁴1971年11月，在“文复会”召集的“有关复兴中华文化的几个基本问题”座谈会上，一些学者终于按捺不住，直截了当地对运动的某些做法提

1 施志辉：《“中华文化复兴运动”之研究（1966—1991）》，台湾师范大学历史研究所硕士论文，1995年，第191页。

2 王寿南：《中华文化复兴运动的介绍与检讨》，《中华文化复兴月刊》第6卷第2期（1973年）。

3 胡适：《复梅贻琦》，胡颂平编：《胡适之先生年谱长编初稿》第9册，台北：联经出版事业股份有限公司，1990年，第3167页。

4 王世杰：《王世杰日记》第8册，“1970年7月29日”“1971年5月14日”条，台北：“中研院”近代史研究所，1990年，第188、272页。

出了异议和批评。

如李国祁（“近代史研究所”）就认为：“在今日的文化复兴运动中，我们应承认一个事实，无论是‘政府’提倡也好，或少数人叫口号也好，究竟在社会上有多少的共鸣，影响有多么深刻？这是一个实际问题。是不是社会上对这运动产生了消极作用，这是目前最严重的问题。今日社会上大多数人对文化复兴运动的态度是冷漠的，有人以为这是社会的麻木。我个人以为此或象征着一种消极作用，以为事不关己，故冷漠处之，亦代表着这个运动的吸引力不够强。”黄默和袁颂西（均来自台大政治系）也直指“中华文化复兴运动好似一个复古运动”，由此提出：“应该澄清中华文化复兴的真谛，强调文化创新，在推行上也应该从复古到创新，尽量打破文化上的孤立，努力于与欧西文化的交流。”这些，实际上都对运动的正当性提出了质疑。张存武更谓：文化复兴运动本为应付时局而起，当局既反对“共产主义”，又厌恶欧美的“民主政治”，于是只能从传统文化找出路，“但是这种方法到底有没有用？我感到实在无用。如果读经和道德有用的话，清朝就不会被外国打败，被革命党所推翻。因为那是读孔孟之书，达周公之礼的时代。而现在又将之提出来复兴，我不知会发生甚么作用？我认为今天我们缺乏的是民主政治，我们应该努力的是吸取西方的民主文化，实行民主政治”。

韦政通（醒吾商业专科学校）的发言则对运动的某些做法提出了异议。在他看来，“文复会”不加选择地提倡孝道，并不妥当，“传统孝行的内容，应该提出来检讨，看看哪些是合理的，哪些是不合理的。孝如此，其他的德目也都应该做详细的检讨”。其次，《“国民”生活须知》所定的生活规范，也应大规模社会调查的基础上才能确定，否则，“我们怎能指导哪些规范是符合多数人的心理需求，又具有社会文化的基础？一种规范如没有心理和社会的基础，仅靠行政命令，我怀疑能收到预期的效果”。他还批评孔孟学会和“文复会”的委员中，不

少人持有“我族中心主义”的文化偏见，“他们认为孔孟学说，乃人类生存当共守的真理，不接受这种真理，人类即无前途。这种想法，恐怕只能关起门来自我陶醉、自我吹嘘，如何能取信于人？”

文崇一（“民族学研究所”）更从时代变迁的角度指出：“现在我们面临了一个新的时代，也即是有异于皇帝统治的时代，在选择或强调某一传统文化时，就必须作慎重与周详的考虑。因为从文化变迁的理论来看，适合于传统社会文化结构的文化因素未必就适合于现代。假如挑选了一种过时的文化来加以渲染，不仅徒劳无功，而是会使社会永远走不上均衡而和谐的途径，这对于‘政府’和人民都不合算。我们必须谨慎地运用我们价值判断，分别什么是有利的，加以发扬；什么是不利的，予以废弃。任何一个人群，要完全抛开传统文化是不可能的，但现存的价值标准可以提供人民作适当的或有利的选择。所以有人说，文化变迁就是群体行为的重建。这话不无道理……我们总骇怕自己的既得权力会失掉，自己的社会地位会受到损害；而完全忽略了外在的社会与人群。事实上，整个大社会不能创新，不能跟着时代前进的话，个人的利益照样无法保持。”

在他们看来，在日趋民主化的现代社会，如此迷恋旧文化，其效果显然是值得怀疑的。胡佛（台大政治系）就说：“就我国文化笼统来看，至少须破形式、去权威、重理智、崇人权、宏法治。民主文化基于个人所持价值的异，着眼于社会冲突的功。惟有从相异中求协合，于冲突时谋竞争，个人与社会的潜能才能发挥无余，社会才具有流动的血液，一切才可真正进步，日新又新。”¹

这些批评，不仅在相当程度上触及了运动的实情和短处，也显露出自由主义知识分子在文化建构方向上与台湾当局的深刻分歧。

1 以上引文均见《“有关复兴中国文化的几个基本问题”第二次座谈会》，《中华文化复兴月刊》第5卷第2期（1972年）。

二、自由主义思潮与中西文化论战

（一）自由主义思潮的政治和文化诉求

当台湾国民党当局不断为保守文化思潮推波助澜之际，自由主义思潮也在部分知识分子中涌动不已，这股思潮的源头同样可追溯到民国时期的大陆思想界。1949年后，一批自由主义知识分子带着对时局的迷惘或恐惧，相继从大陆流亡国外和港台地区，其中有的在“反共”方面与蒋介石集团有着共同的政治诉求，而蒋介石初到台湾，地位不稳，也乐于利用这些人来攻击中共，借此装点门面，自我标榜崇尚“民主自由”，以博得西方世界特别是美国的好感。而自由派也有着自己的打算。以胡适为例，据云他在1948年底，曾对美国驻华大使司徒雷登老泪纵横地追悔“他在抗战胜利后，只知钻到自己有兴趣的学术活动里，而未在思想战线上努力，以致共产主义横行”，并表示：“如果还有任何事他能作而挽救中国，他一定去做。”¹老实说，即使胡适当年倾全力以从事“反共”思想斗争，也不可能阻止中共的胜利。但这至少表明，他此时已有意，想“出山”在政治上有一番作为。其主要方法，便是通过各种渠道鼓动在台湾的追随者积极宣传自由主义，利用蒋介石想打“自由民主”招牌的心理，从推进当地的现代“民主制度”入手，进而影响日后整个中国的政治进程。

1949年6月和11月，自由派在港台两地创刊了《民主评论》和《自由中国》，作为言论阵地。前者以钱穆为发行人，实为徐复观掌控；后者以胡适为发行人，由雷震实际主持。两家杂志的主办人原先都与

1 原见美国国务院外交档案，转引自胡颂平：《胡适之先生年谱长编初稿》，“民国三十七年”（1948年）条，第2066页。

蒋介石有相当深的关系，徐曾是蒋介石侍从室机要秘书和核心幕僚之一；雷则出任过行政院政务委员（1946年）和蒋的幕僚机构顾问，故开始时都得到过一些国民党的资助（从蒋介石本人或教育部门）。这一时期，与两者立场相近的港台期刊还有《民主潮》（台北，青年党主办）、《祖国》（香港，友联出版社）、《自由人》（香港）、《自由阵线》（香港）等。起先，他们都把抨击的矛头一致对准了大陆的“极权政治”。但不久，就对蒋介石在台推行的“强人权威体制”也大感不满，而且因为离得近，观得真切，更有切肤之痛，于是忍不住把“自由民主”的炮弹照样射向了蒋介石统治集团。这样一来，便捅了马蜂窝，与蒋的关系遂日益紧张起来。

《自由中国》声称，其办刊“最重要的任务，是养成健全的舆论”，为此，在坚持“反共”的同时，也不可“忘记规箴‘政府’”的责任。¹因为“世界上无论什么政府，无论什么社会，都不能说已经到了尽善尽美的境地。没有到了这样的境地，便应当有容受批评的度量”。“不得不说的话，虽带有不可避免的坏影响，我们亦只得忍痛来说。”²胡适也表示：“当政的人总是讨厌人批评的。我们这班朋友们偶然作一点批评，至少可以养成一种习惯，可以形成一种风气。当政的人起初虽然觉得讨厌，但看惯了，就觉得批评是善意的，不是恶意的。因此，时间长了，言论多了，可以使当局者养成接受批评的习惯，一般人们也可因此而养成了争取自由的习惯。”³话虽说得委婉，但它对“政府”有关金融管制的当不当（见该刊第4卷第11期〔1951年〕夏道平《“政府”不可诱民入罪》）、对教育干预太多（见第11卷第12期〔1954年〕余燕人等《抢救教育危机》）等方面的批评，以及详载“民意代表”成舍我质询台湾人权保障和言论自由方面存在的黑幕（见第12卷第6期

1 《本刊第三年的开始》，《自由中国》第5卷第10期（1951年）。

2 《三年来的回顾与自省》，《自由中国》第7卷第10期（1952年）。

3 胡适：《〈自由中国〉杂志三周年纪念会上致词》，《自由中国》第7卷第12期（1952年）。

[1955年]《“人权保障”与“言论自由”》),仍令当局头痛不已,并加剧了自由派和蒋的矛盾。1953年3月,蒋党下令免去雷震的“国策顾问”头衔。次年底,又干脆注销雷的国民党籍。此后双方的裂痕变得越来越大,终于在1956年因《自由中国》“祝寿专号”的刊出而演为一场公开的冲突。

该年10月,正值蒋介石七十寿辰,《自由中国》杂志社接到台湾省政府新闻处转知蒋本人婉辞祝寿和“征询意见”的通知。据此,雷震立即征集了16篇名家的政论文章,于当月底编为“祝寿专号”出版。这组文章意见,大致包括了要求确立“责任内阁制”、扶植有力的“反对党”、保障言论自由、教育自由、改善地方选举办法、限制特务机关权力、“反共抗俄”和建议蒋介石“无智而能‘御众智’、无能无为而能‘乘众势’”等14项内容,可以说是当时自由派政见的系统表达,也是对蒋独裁统治的一次力量较为集中的公开抗争。故甫经发表,就大为舆论关注,三周内即连印5版(后增印至13版以上)。与此同时,香港的《民主评论》《自由人》《祖国周刊》《联合评论》等也发文呼应。两地联动之下,自由主义思潮一时轰轰烈烈大盛。

蒋的婉辞祝寿和“征询意见”,原不过是虚情假意的“作秀”,岂料自由派人士竟认真起来。对此,蒋又惊又恼,急忙纠集各路人马严加“围堵”。以蒋经国为首的防务部门政治部还下达了“特种指示”,要求开展“向毒素思想总攻击”,并以此为题,炮制了长达61页的小册子,对“祝寿专号”大加挞伐。而徐复观因在“祝寿专号”刊发对蒋不尊重“法治”和专断偏信作风的文章有所婉讽,竟被国民党开除了党籍。¹其所作所为,令自由派大为失望,雷震公开揭露:“祝寿专号由于很诚恳的说出了大众心里要说的话,所以出版之后则‘不脛而

1 徐复观致唐君毅函(1957年4月17日)谓:“弟因去岁祝寿之文,已被开除党籍,在弟甚感心安理得。今后能作一徐氏之子姓、中国之国民,于愿足矣。”原件存香港中文大学新亚书院,见黎汉基校注:《徐复观致唐君毅佚书六十六封》打印件,未刊,由该校刘国强教授提供。

走’，于此亦可见人心之趋向为如何矣。不料专号的意见竟触怒了某些‘权威’人士，他们不断的在‘军方’（政治部及其有关机构）、‘党方’（国民党）和‘团方’（青年反共救国团）所办的报刊上对我们围攻，发表了许多污蔑和构陷的文字，以冀淆惑‘国人’的视听。接着党方报纸包括香港在内，竟采实际行动，拒绝刊登我们每期的出版广告以示抵制。”并给自由派安上了“蛇口里玫瑰”“打击‘国军’士气”等罪名，甚至说是“假借民主自由的美名，在反共抗俄的基地来散播这些思想，企图制造颠覆‘政府’的条件，摧毁反共抗俄的根基”。¹当然，自由派并未因此屈服，而是继续站在舆论监督的立场，对台湾的政弊发出了更为直率的抨击。

如《“反攻大陆”问题》等文指出：蒋介石集团整天挂在嘴上的“反攻大陆”不过是自欺欺人之谈，因为无论是从国际形势还是国民党自身的力量看，都并不现实，“官方人士不要以为一般人民对于他们的言论视为金科玉律，信而奉之，而不稍怀疑”。²实际上，“所谓‘反共抗俄’，所谓‘民主法治’，不仅成为不着边际的虚幌子，而且一切反民主反法治的恶劣措施，都在‘反共抗俄’这一借口下肆行无忌”。³《出版法修正案仍以撤回为妥》《出版法事件的综合观》《“政府”不应用经济方法打击民营报纸》，朱文伯《理论与事实——漫谈人权保障问题》《从〈自由人〉被扣说到〈自由人〉的停刊》（以上分见《自由中国》第18卷第9、10期[1958年]，第19卷第11期[1958年]和第21卷第8期[1959年]），《出版自由保卫战》（《祖国周刊》第22卷第5期[1958年]）等对台湾官方肆意压制言论自由和人权的行为表达了强烈抗争，直斥“操纵‘行政立法’‘两院’的国民党中央党部”应对

1 上引均见雷震《创刊〈自由中国〉的意旨》，《自由中国》第16卷第6期（1957年）。

2 《“反攻大陆”问题》，《自由中国》第17卷第3期（1957年）。

3 《台湾人与大陆人》，《自由中国》第23卷第2期（1960年）。

此负全部责任，¹而“台湾的权势核心人物十几年来所行的这一套恐怖办法，唯一的结果，就是使大家噤若寒蝉，不敢吐露真意，跟着唯唯诺诺”²。《如何纠正台湾选举的弊端》、王岚僧《论台湾省的选举》、杨基振《我从竞选失败中得到的知识》（以上分见《自由中国》第15卷第12期[1956年]、第16卷第7期[1957年]、第17卷第12期[1957年]）等文，则揭露了国民党利用手中权力操控地方自治选举的惯伎。《好一个舞文弄法的谬论》《不要再玩政治魔术！——告国民党当局》《我们对毁灭策动者的警告》（以上分见《自由中国》第21卷第2期[1959年]，第22卷第5、7期[1960年]）等更把矛头直接指向了违反“法治”三次连任的蒋介石。这些刀刀见血的批评或指责，都使台湾当局深感难堪。

不仅如此，他们还强烈呼吁建立反对党以制衡国民党。在多年从事舆论监督的过程中，雷震等人体会到：“仅仅开放舆论而无反对党，其监督作用真是微乎其微”，今之出路，“只有一条路，成立反对党，逼国民党成为普通党”。³在“祝寿专号”全面揭发自由派的政见后，该刊连载了一系列鼓吹建立反对党的文章和社论，强调：时至今日，这已成为解决台湾政弊的“关键之所在”，“反对党纵不必实际掌握政权，却必须争取取得政权的可能性。因为，唯有这种可能性，才能发挥督促‘政府’从事改革的功效”。⁴特别是1957年4月至1960年9月旅美学者朱伴耘（一鸣）连续发表的《反对党！反对党！反对党！》等七篇系列专论，系统地阐述了自由派有关建立反对党的理论依据，引起了社会的广泛关注。他指出，成立反对党，在台湾已是水到渠成之事，不容再有拖延，“与其各拥一个刊物发点牢骚，不如走一步试试看”。

1 傅正：《出版法修正案的教训》，《祖国周刊》第22卷第7期（1958年）。

2 《我们要有说真话的自由》，《自由中国》第23卷第2期（1960年）。

3 雷震致胡适函（1956年11月13日），万丽娟编：《胡适雷震来往书信选集》，台北：“中研院”近代史研究所，2001年，第107—108页。

4 《反对党问题》，《自由中国》第18卷第4期（1958年）。

并认为，国民党官方对此依宪法组建反对党的民间诉求，“似乎很难来一个否决”，若其不顾舆情，悍然禁止，而“大家仍愿为民主政治努力的话，就不妨正式组织流亡政党”，在海外与之展开抗争。¹态度十分坚决。

自由派的精神领袖胡适对此也充满了希望，他不但对朱伴耘的政论写作有所指导，²还积极鼓励雷震等人直接将之付诸实践。³并在公开场合，提议将“反对党”改称“在野党”，以免刺激在朝党。甚至“哄劝”当局：“现在可否让教育界、青年、知识分子出来组织一个不希望取得政权的‘在野党’。一般手无寸铁的书生或书呆子出来组党，大家总可相信不会有什么危险，‘政府’也不必害怕，‘在朝党’也不必害怕。我想如能从这个新的方向走，组织一个以知识分子为基础的新政党，这样一个‘在野党’，也许五年、十年，甚至二十年都在野也无妨。”⁴试图以此减少阻力。

与此同时，自由派的组党活动也在紧锣密鼓地进行。鉴于胡适本人的社会声望，雷震一直吁请他出来领衔组织反对党，当胡表示自己只是乐观其成而不能担当此任时，雷决意挺身而出。1960年5月18日，他与青年党的夏涛声、朱文伯，以及代表台湾地方势力的吴三连、李万居、高树玉等六七十人在民主社会党中央总部集会，决定成立“地方选举改进座谈会”，并商讨了组建新党事宜。会后又派人到台湾各地展开活动。8月底，筹建“中国民主党”的工作基本就绪，拟推李万居

1 朱伴耘：《五论反对党》，《自由中国》第19卷第5期（1958年）。

2 朱伴耘《五论反对党》文末即谓：“最后，本文词句曾一再修改，原因是胡适先生此次返美，作者前往请教时，他要我们写文章时，无论对象如何，内容如何，文字上不可过于愤怨。我说我年纪尚轻，修养有限，只有慢慢改。”可见朱写作这些文章，与胡适展开过相应的讨论。

3 据雷震回忆，1958年胡适回台湾担任“中研院”院长后，他经常到南港看望胡适，与之谈及组建反对党事。胡当时“极力劝我们出来组织，他可在旁赞助。于是者谈过好几次”。当雷等表示“恐怕党未组成，而人已坐牢了”，胡却说：“国民党已把大陆丢掉了，今日总该有点进步吧！”一次，还“劝我们不要徘徊瞻顾，须拿出勇气来，并留我们吃晚饭。他说因心脏病已经戒酒了，今日预祝新党之成功。特在吃饭时拿出白兰地来，敬了我们两人各一杯，他自己也陪了半杯”（《雷震回忆录——〈我的母亲〉续篇》，香港：《七十年代》杂志社，1978年，第328—330页）。

4 胡适：《从争取言论自由谈到反对党》，《自由中国》第18卷第11期（1958年）。

为主席，高玉树、杨金虎、齐世英、杨毓滋等为“中央常务委员”，而以雷震任“中央秘书长”，负责日常党务。《自由中国》随即于9月1日推出“组党专号”，宣称新党即将正式成立。当期社论以《大江东流挡不住》（殷海光执笔）为题，表达了自由派以实际行动推进民主政治的决心：“这十几年来，国民党的权势核心在台湾借‘国家’和‘政府’等等名义所行的玩弄、恐吓和榨取，积的恶因实在不少了。凡属有眼睛能看、有耳朵能听的人，都应该知道，民间的不满之情是与日俱增的。”新党的组建，将使“公意得以伸张，奸邪无所隐藏，大多数人的情绪和意见得正当的发泄和疏导”，并指出：“大江总是向东海奔流的。我们深信，凡属大多数人合理的共同愿望，迟早总有实现的一天。”¹

雷震等人的组党活动和《自由中国》的“出格”言论，特别是其试图联络当地人士组成政治力量与国民党权势集团“叫板”的势头，²使实行独裁统治的蒋介石政权感受到极大的威胁。为了迅速扑灭这股异己政治力量，他们决定“枪打出头鸟”，乃以“涉嫌叛乱”“知匪不报”等罪名，遽于9月4日将雷震等人逮捕下狱，并强令《自由中国》停刊。此后，参与组建“中国民主党”的各方政治力量一时群龙无首，在官方的分化之下，很快风吹云散，趋于瓦解。

“雷案”的发生，固然使台湾自由主义政治运动遭受重挫而跌入低谷，但自由派并未就此消沉，而是把社会关怀的重点转向了文化思想领域，由此引发了一场激烈的中西文化论战。

事实上，即使在1950年代自由派以争取政治民主为主的时期，也并未忘怀其文化学术上的诉求。这种诉求，比较集中地反映在两个方面。

1 见《自由中国》第23卷第5期（1959年）。

2 时任台湾地区行政主管部门政务委员的王世杰在当年9月8日的日记中即称：“雷之言论及举措往往超出法律范围，其联合台湾地方人组党尤为‘政府’所忌。”多年后，在1967年1月31日又记道：“刘伯闵君来谈，彼甚以雷做蠢事为忧，余告以做蠢当日联络台人反对‘政府’，为许多人所不满。”见《王世杰日记》，第6册第407页、第7册第375页。

一是要求建立起学术独立的社会生态。在他们看来：建立现代制度，不仅要着眼于政治民主、经济发达和社会平等，还应包括“教育文化现代化，要尊重学术研究的独立精神，注重人格教育，政治的教条不能代替学术上所追求的真理”。¹以后，又针对蒋当局实施的种种学术“钳制”政策，一再强调：“为了社会的长久生命着想，我们应该让学术从政治权力之下解放出来，让它自由发展。”²因为“学术的目标是吸收知识，发现真理，增进技能，保存文化。教育的目标，除此之外，还在陶铸优良的品性。这些项目都是学术教育的常道，从事学术教育的人或机构贵能守住这些常道”。³只有这样，才能真正使学术走向繁荣。李声庭还撰文详论“学术自由”的定义，指出：“学术自由从它的基本观念出发是指从事学术研究工作的人所享受的权利。不管他是一个独立研究者，或是教师，有权把他的研究所得的发现表示出来并传播于大众而不受任何干涉、威吓或惩罚的意思。不因为他的发现违背了传统的观念或不为有威权的人物所喜欢而受阻挠。这是学术自由的中心，也是从事学术研究工作在人在其研究范围内应有的自由。”⁴

二是极力倡导新文化运动的价值观及其发展方向。他们认为，新文化运动是推动现代中国新生与进步之最具代表作用的运动，其所倡导的科学和民主，“毫无疑问是中国人走向光明的平坦大路。我们要想中国有前途，还得走这条大路，此外都是死巷子”。⁵但眼下的台湾，这条路却在“现实权力”和复古主义的压制下阻碍重重。“现实权力”深恐“五四”呼唤的民主与“反权威”意识动摇其地位；“复古主义者在情绪上厌恶‘五四’，他们摆出卫道的神气来制造‘五四’的罪状，这

1 《建立现代化的制度》，《自由中国》第4卷第2期（1951年）。

2 《我们的教育》，《自由中国》第18卷第2期（1958年）。

3 《学术教育应独立于政治》，《自由中国》第18卷第10期（1958年）。

4 李声庭：《论学术自由》，《文星》第5卷第1期（1959年）。

5 殷海光：《胡适与国运》，《自由中国》第20卷第9期（1959年）。

正符合现实权力的需要。复古主义者又想藉现实权力以行其‘道’。两者相遇，如鱼得水，合力摧毁‘五四’的根苗，于是‘五四’的劫难造成”，其“生机正在受着顽固后退势力的摧毁，正在受着某种力量的高压而不能抬头”。相反，旧文化、旧伦理却大为倡行，“又添上读经、作文言文、写毛笔字、中医治癌。花样繁多，不一而足”。¹而对于“异族、异类，以及外来新异的事物，常抱不信任或拒斥的倾向。顺着这条取向发展下去，于是而有所谓‘国情’主义。‘国情’主义成为拒绝接受外来事物的借口”。²不仅如此，一些保守派还把攻击矛头对准了胡适，匿名小册子《胡适与国运》³便指责其倡导新文化运动，鼓吹“打倒孔家店”，无异于“攻破民族精神堡垒”，使人道德沦落，思想散乱，终于酿成其后的“赤祸滔天”之局。对此，殷海光先后发表《请勿滥用“学术研究”之名》《胡适与国运》等文，驳斥道：“我看不出胡适之和虞又陵（指吴虞）他们底思想在大方向上有何荒谬之处，更谈不上有何大逆不道之处。恰恰相反，我认为他们说的太不够。他们限于所处时代，在四十年前未能动员现代心理学、民俗学、社会学、文化人类学，并且运用哲学解析的技术来支持他们底言论。所以，他们底言论无宁气盛于理。所以，在今日看来，颇有难乎为继之势。然而，无论怎样，他们所开的大路是不错的。并且一点也不错！”⁴并表示：“近年来若干人士播弄的乌烟瘴气，较之叶德辉、徐桐、倭仁所为者毫无逊色。中国今日之需要科学与民主，比四十年前更为迫切。所以，我们仍需要胡适先生领导。”⁵

在他看来，影响和阻碍中国社会及其文化健康发展的恰恰是那些

1 殷海光：《重整五四精神！》，《自由中国》第16卷第9期（1957年）。

2 殷海光：《中国文化发展的新取向》，《自由中国》第21卷第2期（1959年）。

3 该书所收文章，原署名李博爱、诸心、朱光汉和王爱维，实系台湾大学徐子明和“国防”医学院李焕荣所撰。

4 殷海光：《请勿滥用“学术研究”之名》，《自由中国》第18卷第8期（1958年）。

5 殷海光：《跟着五四的脚步前进》，《自由中国》第18卷第9期（1958年）。

保守势力，他们一心想把“传统的教条或孔制作为当前大家奉行的伦范”，无奈社会已变，老皇历不再能显灵。“孔制诚然维系了中国社会两千余年，但它也僵冻了中国社会两千余年，到头来我们因此失去适应的能力。如果中国的传统教条或孔制果真是‘救国’的灵丹妙药，那么中国何止于有今天？如果传统教条或孔制果真有何‘挽救狂澜’的无边法力，那么何止连它自己都保不住……在这种情形中，若干泥醉的人士之提倡中国文化出口救世，这等于掉在水里快要淹死的人大叫要救岸上的人！”¹并认为，中国现代文化的发展，只有打破形式主义、泛政治主义和故步自封等观念的束缚，坚持“实事求是”和拥有“开放的心灵”，“才能转出科学与民主”。²

这些言论，主攻方向显然是国民党当局的专制和守旧，但由于把传统文化与专制政治均视为现代化障碍而主张一体排斥，立即引起了部分学者的不满，其中，最值得注意的便是来自《民主评论》的批评。

如前所说，《民主评论》本是与《自由中国》同时出世的台港“民主派”主要理论阵地。从内容看，《自由中国》以政论为主，《民主评论》则更侧重于社会文化。不过在现代文化的建构思路，两者恰好形成了对立：前者持倾向“西化”的激进主义，后者却属典型的文化保守主义。

1957年5月，就在《自由中国》发表《重整五四精神》的半月后，《民主评论》即推出了徐复观的《历史文化与自由民主——对于辱骂我们者的答复》一文，指出：“《自由中国》半月刊自刊出以来，倡导自由民主，为各方所推重。但他们一谈到文化问题，则常常是偏狭武断，不免使人怀疑写这类文章的人，恐怕根本缺乏自由民主的气质。尤以

1 殷海光：《胡适与国运》，《自由中国》第20卷第9期（1959年）。

2 殷海光：《中国文化发展的新取向》，《自由中国》第21卷第2期（1959年）。

最近十六卷九期《重整五四精神》的社论，其态度的横蛮，对于中国的历史文化及中国历史文化的研究者所加的辱骂，只有用‘文化暴徒’四字才足以形容。”并谓“这是他们一贯的态度”。

针对前者认定中国传统文化已全然“腐朽”和独独心仪“西化”的激进观点，徐氏展开了一系列词气凌厉的辩驳，提出：“关于自己的历史文化，既不应作狂热的夸张，因为作狂热的夸张，从文化自身说，势必抹煞文化的世界性及世界的其他文化，结果会流于自欺，会使自己的文化失掉了营养，因之归于萎缩。但更不应作狂热的诬蔑，因为失掉了自己记忆力的人一定是白痴，失掉了历史记忆力的民族一定是生命力枯竭而必归于消灭的民族。”当然，中国文化要继续生存和发展，也应“从理性上现实上重新反省自己，估计分析新的环境与新的事物，以使其服从于自己合理的生存欲望，这正是每一个思想家、文化工作者的责任。中国历史经过许多灾难而还能延续到现在，其原因正在于此”。至于五四运动，他认为“应当尊重，也应当批评。尊重五四，并非把它当作一个偶像以为树立门户之资。批评也并非等于否定科学民主”。历史地看，“五四当时喊出打倒中国文化的口号，是可以理解，是可以原谅的。经过了三十八年，而依然由对中国文化一无所知的人来变本加厉的喊打倒，甚至于还要剿灭中国文化的口号，这是无法理解，难以原谅的”。鉴此，他主张以“对中国文化的批评来代替五四时代的打倒；要通过中国文化自身的反省，使科学民主在中国文化自己身上生根。基于此立场所作的对于五四运动的批评，乃是五四运动向前的发展，文化运动向前的发展”。¹胡适在美国看到此文，极为不满，称：“我读了《民主评论》李实（徐复观之笔名——引者）君此文，感到其中那种不容忍异己的态度，不禁毛骨耸[悚]然……

1 徐复观：《历史文化与自由民主》，原载《民主评论》第8卷第10期（1957年），见徐复观：《学术与政治之间》，台北：台湾学生书局，1985年，第525、533、535、538、540、541页。

我至今不解那篇‘五四精神’的短文何以会引出这样不容忍的反响！”并忍不住问雷震：“李实先生是何人？”¹

徐文对中国文化的价值判断，大体反映了《民主评论》社同仁的文化保守主义共识。当年6月，唐君毅访美顺道探望胡适，也曾函请其“讲自由民主不当反中国文化，亦不当忽略国家民族，并望其劝《自由中国》之朋友勿只说反面的话”。²无奈胡适并不为所动。为了进一步阐扬他们的文化主张，牟宗三、徐复观、张君勱和唐君毅还于次年1月联名发表了《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》，向世人正面论述了对中国文化的认识及应持态度，强调：中国文化有着数千年延续不断的悠久历史，实为中华民族精神和智慧之结晶，曾对世界文化做出过巨大贡献。今天虽“正在生病”，却“并未死亡”，经过治病及同现代西方文化取长补短的有机融合，必将走出“返本开新”之路，为中国和世界做出新的贡献。³《宣言》的发表，不但使台港新儒家及其文化观在知识界树起的旗帜更见鲜明，也大大拓展了其在海内外的实际影响。

不过，在胡适等“西化”派看来，这些观念终不免守旧过时。1958年5月，殷海光再次撰文纪念“五四”，重申原先的立场，认为传统文化已彻底“破灭”，唯有吸取新知识新技术，“创制新的伦范”，方能适应现代生活的需要。⁴12月，刚回台任“中研院”院长不久的胡适到台中省立农学院讲学，也老调重弹，对秦汉至清的中国文化做了基本否定，理由是其间充斥着裹足、骈文、八股、鸦片诸弊端。⁵随后又

1 胡适致雷震函（1957年8月29日），《胡适全集》第26卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第113页。

2 唐君毅1957年6月8日日记，见《唐君毅全集》第27卷，台北：台湾学生书局，1988年。

3 《为中国文化敬告世界人士宣言》，原载《民主评论》第9卷第1期（1958年）。见张君勱：《新儒家思想史》“附录”，北京：中国人民大学出版社，2006年，第552—595页。

4 殷海光：《跟着五四的脚步前进》，《自由中国》第18卷第9期（1958年）。

5 胡颂平编：《胡适之先生年谱长编初稿》第7册，第2766页。

在东海大学茶会上当面批评徐复观：“你们讲中国文化，只是被政治的反动分子所利用。儒家对中国影响，不过千分之一，有什么值得讲？宋明新儒学，完全是佛教的化身，乌烟瘴气，你们还守住它。我忍了十年，现在要讲话了。”¹在1961年11月6日“亚东区科学教育会议”开幕式的主题讲演中，出于对中国文化乃至东亚文化的失望，胡适还情不自禁地发出了这样的感叹：“我们东方这些老文明中没有多少精神（spirituality，或译为‘灵性’——引者）成分。一个文明容忍像妇女缠足那样惨无人道的习惯到一千年之久，而差不多没有一声抗议，还有什么精神文明可说？一个文明容忍‘种姓制度’（the caste system）到几千年之久，还有多大精神成分可说……现在正是我们东方人应当开始承认那些老文明中很少精神价值或完全没有精神价值的时候了；那些老文明本来只属于人类衰老的时代——年老心衰了，心智也颓唐了，就觉得没法子对付大自然的力量了。的确，充分认识那些老文明中并没有多大精神成分，甚或已没有一点生活气力，似乎正是对科学和技术的近代文明要有充分了解所必需的一种智识上的准备。”²胡适的说法虽出自好意，目的在为发展近代科技文明扫除各种陈旧的思想障碍，但演说中对中国文化的评价不免以偏概全、矫枉过正，流露出某种民族文化虚无主义的倾向。故甫一发表，便激起了轩然大波，随即衍为一场颇具规模的中西文化论战。

“西化”派的老对头、一向视民族文化为生命的徐复观首先按捺不住，挥笔写下了《中国人的耻辱，东方人的耻辱》，加以讨伐。文中指出：四年前，胡适在台中省立农学院向学生讲演，大意是说吃鸦片，包小脚，即是中国文化。这次当着许多外国人面前，更是变本加厉地贬斥中国和东方文化。但是，以包小脚来代表中国文化，到底有多少

1 徐复观致唐君毅函（1958年12月9日），未刊，原件存香港中文大学新亚书院，此据黎汉基校注《徐复观致唐君毅佚书六十六封》打印件，由香港中文大学刘国强教授提供。

2 胡适：《科学发展所需要的社会改革》，《文星》第9卷第2期（1961年）。

合理性？中国文化究竟有没有长处？“假定连一分好的也没有，则胡博士何必顶着中国的招牌去出席呢？因为你虽然在洋人面前骂自己的文化骂得爽心快意，但洋人依然认为你是个中国人。一个中国人在外国人面前骂尽自己民族的历史文化，在外国人心目中，只能看作是一个自渎行为的最下贱的中国人。”并嘲讽，这样做的原因，无非是“由过分的自卑心理，发而为狂悖的言论，想用诬蔑中国文化、东方文化的方法，以掩饰自己的无知，向西方人卖俏，因而得点残羹冷汁，来维持早经掉到厕所里去了的招牌”罢了。¹

由于该文的措辞过于尖刻，太出口伤人，且刊后半月胡适就因病住进了医院，不久（1962年2月24日）更因心脏病突发逝于“中研院”院士会的酒会，于是有不少人传言胡是被徐气死的。本来，以胡适这样在现代文坛和政潮起伏中久经沙场的老将，自然决不至因一篇文章而被击倒。但考虑到他当时年事已高，并患有严重的心脏病，从其去世前一段日子的某些谈话和情绪看，也确不能排除此事给他带来的刺激和精神压力。如1962年初，胡适与杨树人谈及外界报刊对他的评论时，心情就很不好。并提到有人要围剿他（此非专指徐文），说：“我不懂，我胡适住在台北，与他们有什么坏处！”²而导致他在院士会议上心脏病突发的，似乎也与李济发言中提到他在“亚东区科学教育会议”的讲演有关，也许这正好触到了他的痛处，于是抑制不住内心的情绪波动，回应道：“我去年说了廿五分钟的话，引起了‘围剿’，不要去管它，那是小事体、小事体。我挨了四十年的骂，从来不生气，并且欢迎之至，因为这是代表了自由中国的言论自由和思想自由。”³接着，又

1 徐复观：《中国人的耻辱，东方人的耻辱》，原载《民主评论》第12卷第24期（1961年），见李维武编：《徐复观文集》第1卷，武汉：湖北人民出版社，2002年，第390、394页。

2 杨树人：《回忆一颗大星的陨落——记胡适之先生最后的三年》，欧阳哲生选编：《追忆胡适》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第225—227页。

3 胡颂平编：《胡适之先生年谱长编初稿》第10册，第3899、3901页。

以调侃的口吻连说了几遍台湾地区“非常自由”，随即戛然而止，其中分明透出一种难以释怀的冤屈和悲凉心绪。

（二）《文星》时代的中西文化论战

胡适的去世，是台湾自由派继“雷震案”后遭到的又一重大打击，它标志着1950年代中期当地兴起的民主政治运动，至此完全画上了休止符号。不过对当时思想界正在持续发酵的中西之争而言，其态势非但未见改变，从参与的人数和媒体观察，战火还在进一步蔓延。台港报刊《文星》《民主评论》《学粹》《政治评论》《世界评论》《中华杂志》《中外建设》《自由报》《天文台》《中国学生周报》等纷纷加入论辩；5月13日，《政治评论》社还专为此举办了“中西文化座谈会”，邀集学术界名流叶青、沈刚伯、吴相湘、徐复观、吴康、胡秋原、赵一苇等展开讨论。一时间，在社会思想界掀起了一股不小的声浪。其中最激烈的，便是以自由主义者李敖为代表的《文星》杂志与其他各派的论战。

这场论战的焦点，主要集中在两个方面：

一是对胡适讲话及其文化观的评价。

批评者如徐复观坚持认为，说中国文化和东方文化无灵性，并不符历史实际，尽管东方自身并未产生现代科学，但它“在很长的历史中，却有很丰富的‘前科学’的活动，亦即是有科学的灵性”，这一点，即使西方学者也很少异议，¹身为“中研院”院长的胡适不该如此作贱本民族乃至东方文明。胡秋原也表示不赞同胡适的说法，谓其“全文推论和议论大都是站不住脚的。因为他将文明、精神、科学、技术、

1 徐复观：《过分廉价的中西文化问题》，《文星》第9卷第5期（1962年）。

价值完全混为一谈，并在内部逻辑上缺乏谨严和一贯”。¹有的口气更为严厉，斥胡适的讲话“对于中国传统文化传统极尽错估诬蔑之能事”。²甚至说：“胡氏在中国传统人伦社会中，以个人主义思想摧毁人伦社会文化，以经验主义思想侮辱孔孟之理性主义哲学，以启蒙运动态势，妄想取代中国传统思想，又欲以小说文学摧毁传统文学。在中国五千年文化历史中，其破坏作用，不亚于共产主义也。”³

誉之者则肯定胡适在追求科学化或现代化的背景下，从理性的角度，指出“东方的古老文明很少有灵性，或者没有”，并无过错。“不只是没有错，而且是他经由深度的观察，所讲出的一句真话。”⁴“其间‘决不含有否定过去曾有的灿烂文化这个事实，只是说明，相对于现代而言，‘这种文化已经很少有灵性了’，因为已经有更进步的文化出现了”。这样说的目的，无非是“警告东方人，不要再以虚骄的精神文明自傲而蔑视或拒绝科学与技术的文明”。⁵

平心而论，这两种对立的评价，虽各振振有词，其实都有所偏颇。应当承认，胡适的本次讲话，表达上确有欠妥处。但另一方面，也须看到，其讲话的主旨本在强调当下中国因自身文化的不足而更见发展科技事业的急迫性，而不是全面评价中国或东方文化。因此，如仅据此短短25分钟的发言对其文化观做全判断，未免有违其初衷。相比之下，倒是在一旁观战的梁实秋对此做了更为冷静的分析：“胡先生指出缠足、八股、鸦片几件事而认为中国文化没有多少‘灵性’，在措辞上是有过激之处，因为这几桩只是我们文化上的污点，并不是代表文化的杰作。

1 胡秋原：《超越传统派西化派俄化派而前进》，《文星》第9卷第3期（1962年）。

2 《评胡适院长侮辱中华民族之言论》，《学粹》第4卷第1期（1961年）。

3 《胡适言行平议》，《学粹》第4卷第2期（1962年）。据文末注，该文出自《学粹》发行人廖维藩之手。

4 李彭龄：《从“一无所知”、“有无灵性”为胡适先生辩诬——并以敬质徐复观先生》，《文星》第9卷第6期（1962年）。

5 黄富三：《“妙论”与“谬论”》，《文星》第9卷第6期（1962年）。

不过我们也可以理解，胡先生平夙说话喜欢肯定的语气，喜欢斩钉截铁的说得清清楚楚，喜欢举出具体事实作例证，以至于在遣词用字上偶然失却控制。胡先生对中国文化有深刻的研究，只看他对一个神会和尚用那么大的气力，对《水经注》下那么多的功夫，若对中国文化没有厚爱，如何可能？前年在西雅图开中美学术合作会议，他开会致词，大声疾呼‘中国文化决不会在世界上消灭’……胡先生知道哪一些是我们所无法否认的缺点，哪一些是我们的光荣的成就。有时候他强调我们的缺点，有时候他强调我们的成就，如是而已。胡先生个人的生活方式，以及他的才情风趣，在在均可说明他个人‘西化’而决不是‘全盘西化’。”¹也就是说，必须综合胡适在各种场合的相关言行，才能对其文化观做出全面公允的评述。

二是对中西文化性质及中国现代文化建设路径的讨论。

这一时期的讨论，意见大致可分西化、传统和超越三派。²

“西化”派除前述胡适和殷海光外，此时异军突起的主要还有李敖、劳榦、居浩然、黄富三、李彭龄、许登源、洪成完、孟戈等一批学者。其中以李敖最为激进也最具代表性。自1962年初起，他接连在《文星》发表《播种者胡适》《给谈中西文化的人看看病》《我要继续给人看看病》等文，以恣肆泼辣的文风和凌厉的锋芒，极力倡导“西化”，贬斥保守言论，给台港思想界以极大的震撼。他推崇胡适的人格及其“不信权威，不信教条，不信圣人之言，不信旧道德的死尸”的精神，认为他一生传播西学，倡导“西化”，功在历史，但行动不免过于拘泥，实际上只是“一个保守的自由主义者，在急进者的眼中，太

1 梁实秋：《我对讨论中西文化问题的建议》，《文星》第10卷第2期（1962年）。

2 这是论战过程中燕然对此做出的归纳，他认为：“今年发生在台湾思想界中的一件大事，是中西文化论战。截至目前，大致分成三派：传统派、西方派、超越派。”（《论台湾的文化论战——这是政治反攻必经的阶段》，香港《天文台》第2056号〔1962年〕）笔者以为这一判断基本符合事实。

不够火辣辣的了”。特别是作为“一个曾经主张‘全盘西化’的人，居然花极大部分的时间与精力在东方‘学术’的考证上、辨伪上，而美其名曰‘打鬼’，曰‘解放人心’，曰偷关漏税的思想方法训练，这是不能叫人心服的”。所以，“在某几点上，我们还嫌他太保守，太旧式，想不到这些平淡无奇的起码言论居然还不为人所容，这真是中国社会的大悲哀！”¹在后两文中，李敖例举了300年来国人在中西文化争论中暴露的十余种“病态”的保守言行，一一加以驳斥，结论是：历史的发展正从农业社会转向工业社会，“在工业社会里面，一切传统的价值体系，不论是好是坏，全都是生了锈的发条，全都不能配合新的齿轮发挥作用”。在这种形势下，如还想用老药求得返老还童，绝不可能，“如同你治一种病，绝不能西药中药全吃，专心吃西药就足够了，中西合璧反倒糟。现代化的国家和现代化的步骤早摆在那里，我们直接去学就是了，何必麻烦祖宗呢？”有人认为，西方文明不能完全行于中国，是因其中的某些部分不适应国情，“殊不知桔之所以变成枳，正是固有文化捣的鬼！”并说：“我们面对西方文化，就好像面对一个美人，你若想占有她，她的优点和‘缺点’就得一块儿占有”，在这方面，我们没有选择的可能。²史语所研究员劳榦还解释道：“‘全盘西化’只是世界文化正在走的一个方向，所谓西化内容，并非说要向哪个特定的国家学习……而是西化就是指近代化，凡是近代的国家，文化都已达到一个共同的标准。这种文化也就是以科学及工业领导的文化。科学及工业已成了近代文化的主流，和西方国家的文化已经结为一致。这一种文化，迟早就要吞没全世界的各种文化，而形成一致的新文化。凡是不能接受这种类型文化的，迟早将归于自然淘汰。”实际上，现代中国人的衣食住行，无不在日益“西化”和享受现代西方科学的成果，

1 李敖：《播种者胡适》，《文星》第9卷第3期（1962年）。

2 李敖：《给谈中西文化的人看看病》，《文星》第9卷第4期（1962年）。

这不见得会影响国家的独立和民族精神的发扬，“因为‘全盘西化’是指学术方向、生产方式、政治形态的西化。一个国家的民族精神，在一切的固有文化（包括物质文化及精神文化）完全改变以后，仍然是存在的……民族精神是现实的，是为把握现在创造将来，而不是为过去的时代看守坟墓，倘若只提出祖宗牌子，不向将来努力，那只是一种破落户的想法，我们决不希望中华民族是这样一个毫无出息的民族”。¹居浩然的《西化与复古》（《文星》第9卷第6期〔1962年〕）、谢剑的《文化问题的基本认知与中国文化的出路》（《文星》第10卷第3期〔1962年〕）等也表达了类似的意见。这些，基本上都是沿着胡适和殷海光思路的进一步发挥。

“传统”派则包括了徐复观、廖维藩、邱有珍等。其中廖维藩（1898—1968），毕业于北大法学院，曾任大学教授，对《易》理颇有研究，为国民党“民意代表”，思想保守，王世杰至指其“头脑冬烘有类化石，不能以理喻，亦不承认事实”。²论战期间，在其主持的《学粹》杂志上多次发表“社论”指责胡适等人毁弃中华文化，“造成此古今中外文化历史之恶例、特例”。并强调：“一国家一民族之文化，无有不沿袭传统思想而为自然之发展……盖东方社会组合，原出于天理，合乎人情，而为人伦伦理之组合”，此五伦之所以为天下之达道，“知仁勇”之所以为天下之达德也。³其后更称：“中国之学术文化，为全世界最优之系统，以天人之真理数，而究天人之真际典常，极深而研几，穷神以知化，以视今世之伪学，不可同日而语也。”⁴另一位国民党“民意代表”邱有珍（1904—1978）也在《学粹》连刊《为文化教育

1 劳榦：《追悼胡适之先生并论“全盘西化”问题》，胡适、余英时等：《胡适与中西文化》，台北：水牛图书公司，1984年，第274、276页。

2 见《王世杰日记》第7册“1964年4月26日”条，第154页。

3 廖维藩：《胡适言行平议》，《学粹》第4卷第2期（1962年）。

4 《看两派西化主义破坏“中华民族文化传统”之末路》，《学粹》第8卷第5期（1966年）。

问题给“中研院”胡适院长一封公开的信》和《论杜威实验主义在中国与道德教育之失败》的长文，认为：“在所谓新旧交替的社会中，多数人都为新的文化势力所震惊、陶醉，或困惑，因而失掉了心理的平衡。由此而发生盲从、偏激、顽固、自卑等心理。对于原有文化失掉信心，甚至还要连根铲除；对于外来文化不敢批评，甚至还要全盘接受。于是，旧的文化破坏了，新的文化又不可能建设。”而胡适在中国传播杜威思想和倡导“全盘西化”，实际上正充当了这一催化剂。正确的方针，应是“对于新来的事物都能以理智的态度，加以考验和选择；同时，对于原有的文化体系，更要下一番存其精华，去其糟粕的工夫来力加维持。而其方法，则是随时将新事物之合宜者取代那些不合宜者，一一安排在原有体系中，使在原有的骨架上发生作用，则到了适当时期，旧的文化体系可以在平和的历程中变成个全新的文化体系。这样，就避免了那个可怕的‘文化解体’”。¹可见，他主张在保留中国“原有文化”体系架构的基础上，逐渐吐故纳新，以达到建立新文化体系的目标。在他看来，“孔子之道”中那些适应于农业社会及君主政治所构成的生活方式、文化类型和礼教法制，固在当变之例；但其“根本精神或最高法则”则不能变。特别是儒家学说的核心“仁”，凡“修己正德”“利用厚生”，莫不出之于此，“不只是那不变的尺度或不变的指标，其力量非但制衡一切，而且推动一切，又不只是安顿一切，而还能革新一切”。据此，当下的中国文化建设，自当以“发展科学”与“重整道德”二者相待而进为妥。²

徐复观是这场论战的挑起者之一。作为港台新儒家的中坚人物，从1950年代初起，他就一直呼吁重视传统文化在现代文化建设中的作用，并苦苦思索和致力梳理其中有现实价值的成分。论战中，他一再

1 邱有珍：《为文化教育问题给“中研院”胡适院长一封公开的信》，《学粹》第4卷第2期（1962年）。

2 邱有珍：《论杜威实验主义在中国与道德教育之失败》（下），《学粹》第5卷第2期（1963年）。

表示：中国文化的发展，不能简单地抛弃传统，尽管它曾受到过两千年专制政治的污染，以致今日谈继承传统，必须将其中的“专制因素加以清除”。但不应把自己的文化传统与过去的不合理统治混为一谈，一齐打倒。也不应把“传统”与“科学”视为对立物。须知“高次元传统的自觉（指透过一般社会风俗习惯的具体表象，揭示出的某种文化精神本质），对于落后的不合理的风俗习惯，同样是一种批判力量；对于民主科学，同样是一种推动的力量”。故现代文化的建设，理应“以高次元传统的自觉，融合中西，以形成新传统之路”。¹尤值得注意的是，他还强调：“我们是要站在现代的立场上去了解传统，所以不能以过去的人所了解的为已足……对传统的东西，必须重新评价；而今日评价的尺度是在西方，我们应当努力求到这种尺度。”并谓鉴于“中国的文化思想，是受了二千年中专制政治的干扰歪曲、压迫毒害。所以做研究工作的人，首先要从这种歪曲毒害中把它洗涤出来。”其对传统政治思想以及“孝道”的研究，正是这种努力的结果。²以上可见，这些人的文化观既有共性，也存在着某种层次上的差异。其中，廖维藩的思想显然属于保守派的右翼，而徐复观的传统文化观似更具一些反思的特点。

所谓“超越”派，是胡秋原在论战中打出的旗号，他认为：在中国，“西化”和“复古”之争已有百年以上，“这两块招牌尽管用意都很好，都是抱残守缺。复古派守自己的残缺，西化派代守他人之残缺”，两者都谈不上创造，并同样包含着许多错误。须知社会已变，复古既不可能；而不顾国情，照搬西方的一套以“化”中国，也不现实。实际上，“西化与复古同为闭关。复古是要将我们闭入古关之中，西化是要将我们闭入西关之中。都是要将我们固定在一定之时空，不能前

1 徐复观：《论传统》，原载《东风》第2卷第6期（1962年），李维武编：《徐复观文集》第1卷，第18、20页。原文较长，此乃概括其意而述之。

2 徐复观：《过分廉价的中西文化问题》，《文星》第9卷第5期（1962年）。

进”。为此，他声称自己将超越两派而“独立向前”，“必须拒绝所谓复古派、西方派、俄国派，中国才可望生存和进步。拒绝不是拒绝中国文化、西方文化或拒绝研究俄国，只是由门户之争解放出来”，放开眼界，使一切古今中外之学，皆为我用，“以求超胜古人、西人和俄帝；如是也便将那三个派抛在历史的后面。而只有站在这向前创造的运动中，才能将中国人的创造力解放出来”。¹胡秋原的看法很快得到了叶青（即任卓宣）、郑学稼等的附和，以为“全盘西化论是盲从附和论，惟以模仿为事，而不创造和前进”，本质上是“保守主义在作祟，也是文化自卑感底表示”。²故“我们对西方的精神文化，只能接受和自己国情相近的，不能够全盘西化或批发西化”。³

以上三派意见，归纳起来其实只有两派，即“西化”派和“中西合璧”派，“传统”派和“超越”派无疑都属后一阵营。“西化”和“中西合璧”派的最大理论争议，并不在要不要西学，而是传统文化在现代社会还有无其存在和主动参与建设价值的问题。因为在这个时代，几乎无人公开否认“民主”与“科学”的普世价值。惟于传统文化，则争议甚大，“西化”派指其已完全“生锈”、失效，即使真有一些“国粹”可保存，也毋须关注，在自生自灭的环境中，它自然有能力生存下来。这一点，胡适在1930年代中期的“中国本位文化”讨论中就有清晰的表述。在他看来，文化的变动自有一种“公有的惰性，是不用人力去培养保护的”，当新文化发生时，原有的民族文化或传统往往会生出一种抵抗力，在中国，我们更应把精力集中在提倡西方文化，“借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品，当然是一个中国本位的文化”。⁴李敖的文化战略也是如此：“我们固有文化中如

1 胡秋原：《超越传统派西化派俄化派而前进》，《文星》第9卷第3期（1962年）。

2 叶青：《全盘西化论之分析》，《政治评论》第8卷第2期（1962年）。

3 郑学稼：《论全盘西化和批发西化》，《政治评论》第8卷第1期（1962年）。

4 胡适：《试评所谓“中国本位的文化建设”》，天津《大公报》1935年3月31日。

果真有真金，它一定不怕火炼的，何况还有那么多的惰性和老不死来卫护它呢？”所以大可不必担心会“没有了中国”。¹传统派的认识则与此相反，只是其内部的思想层次颇为复杂，在如何实现“中西合璧”的具体方案及诸文化要素参合度的把握上口径并不一致。

应当指出，本次论战尽管前后延续了几年，但从理论成果看，并未明显超过历史上的“中西文化问题论战”和“中国本位文化建设”讨论。大部分的争论，都是些老生常谈，无论在文化理论还是中西文化专题的研究上都缺乏深度和亮点。对此，当时即有人表示了不满。梁实秋就说：“现在距梁漱溟先生那部大作发表已数十年，大家讨论中西文化仍然是海阔天空的漫谈，我觉得我们应该脚踏实地的改变了。我们现在应该作的是中西文化各部门之比较研究。各部门比较研究之结果，可以分出优劣高下，也可以只是指出其异同或其交互之影响。我还可以附带指出，这样的专门的研究是需要专门知识的，也许可以不至于发生意气用事或人身攻击的毛病。”他建议大家对一些比较具体的问题，“择其要者逐一加以检讨”，“等到许多小题目都谈过了，聚集起来，或者可能成为中西文化大问题的一个结论”。²台大青年教师杨国枢还提出：“文人型的中西文化问题的讨论者已经把‘中国现代化问题’揉成了一团无头无尾的乱麻……时至今日，我们应当认清‘中国现代化问题’所指谓者主要的是一组经验事实。要想对一组复杂的经验事实实施以有效的分析与整理，所需要的不是烟丝与稿纸，而是科学的方法与技术；不是轻描淡写的笔争纸斗，而是劳苦勤奋的实验调查。不出门而能知天下事的秀才们，已经无法担负他们所想担负的责任了，我们应当把‘中国现代化问题’的研究从‘看门秀才’们的手里收回，而还诸科学家。”³

1 李敖：《给谈中西文化的人看看病》，《文星》第9卷第4期（1962年）。

2 梁实秋：《我对讨论中西文化问题的建议》，《文星》第10卷第2期（1962年）。

3 杨国枢：《中国国民性与中国科学化·问题与方法》，《文星》第10卷第3期（1962年）。

这场热闹一时的中西文化论战，所以未能取得令人满意的结果，原因是多方面的。

首先，就台湾的自由派而论，本次论战的高潮是在其发起的民主政治运动失败，将工作重心转向思想文化领域后出现的。不过，这并不意味着他们已放弃了对现实政治的抗争，他们心中最为企盼的，其实仍是通过该领域的活动，为日后实现政治民主寻找一个突破口。胡适讲话对中国文化的“情绪性”评价和用词的“偶然失却控制”，便不能排除其中包含着对上年炮制“雷震案”并口口声声继承了中国文化“道统”的国民党当局的不满。殷海光虽未公开参与论战，但对《文星》的“西化”立场显然持同情态度，并在论战初期施以援手，帮助参战的学生修改过文章。¹这些文章，时时流露出对台湾政治现状的愤懑指责。李敖就在文中讥刺台湾当局口谈“四维八德十三经二十五史虽多，可是还得靠人家援助”。并说：十多年来，守旧的大雾似乎更浓了，“但是我们却看不到有哪个知识分子敢挺身出来说几句‘罪言’，用他的笔杆杵一杵老顽固们的驼背，清一清乌烟瘴气的局面”。²黄富三更指出：“台湾社会的通病是年虽少而气已衰。其所以如此，一部分是受传统文化之赐。青年想豪放点，传统文化就往头上一击，叫你不要乱动，要听话；青年想服务社会，却须先看老头儿的颜色，唯恐垄断系统被侵犯。于是，青年所特有的蓬勃朝气，经不起长期的折磨、压制而变质了。一部分人铤而走险，危害治安；一部分人根本就醉生梦死，表现出世纪末的情绪；而大多数的人则屈服了，颓废了，于是他

1 其1962年10月12日致林毓生函称：论战之初，有学生三四人“前来问计。我对于这桩事的态度非常鲜明。我说：第一，我个人决不写文章；第二，要不要打笔仗，这是你们自己的事，我既不反对又不赞成。‘可是’，我又说：‘如果你们决定打笔仗的话，就得在技术和学问上站得住脚，以免为人所乘。’哦！此语一出，那三四位就纷纷拿文章来改。学生请老师改文章，老师岂有拒绝之理！而我的用字，我的思路，又是别无分店的。这么一来，大家就纷纷议论，说是这些人代他们的老师出马作战。”见殷海光、林毓生：《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年，第102页。

2 李敖：《给谈中西文化的人看看病》，《文星》第9卷第4期（1962年）。

们的前途也就报销了……而所谓社会的表面安宁，其实是建立在压抑的‘道德’、病态的平衡之基础上的。因此，有识之士乃起而奔走呼号，希望把青年从传统文化与古老道德的枷锁中解放出来。”¹有的索性将论战的这一政治指向直接标为文题宣之于世，如燕然的《论台湾的文化论战——这是政治反攻必经的阶段》（载《天文台》杂志第2056号[1962年]）便是一例。此种思想状态，往往使他们比较注重从政治角度去思考文化现象，并易于将传统文化与保守专制政治视为一体，对之充满了“敌忾”，甚至把主张文化保守主义的论敌一概视为专制政治的代言人和主要攻击目标，而对文化理论和文化史等学术问题的探讨却反而不求其深。

其次，由于“西化”派把“传统”派或“超越”派皆视为顽固势力与极权政治的代表，而“传统”派则视“西化”派为否定民族文化和“崇洋媚外”的异端，因而论战一开始，双方就剑拔弩张。在徐复观对胡适讲话做了怒不可遏的责骂后，拥胡派群情激愤，复还之以笔舌之剑。为了击败或压倒论敌，双方都喜欢揪住一些历史疮疤或与文化并无多少关联的问题不放，喋喋不休，把大量的笔墨耗费在互相挖苦、死抠逻辑和揭老底上。不少文章看去洋洋洒洒，但真正针对文化理论的具体探讨并不多。有的违背常识，随意比附，如为了表示自己对“唯心”和“唯物”的超脱，有保守派在援引宋儒的言论后，声称：“即心即物，即物即心，有何物心之可言哉？不观夫爱因斯坦相对论‘质’、‘能’互变之说乎！质量与能量互相转变，互为消长盈虚，更足证明心物之不可分也。”²竟将界定物质运动和时间空间关系的相对论与心物关系胡乱扯在了一起。有的不顾逻辑，把对方论点随意引向极端后再加抨击，如为了批驳徐复观有关中印文化也有“灵性”的观

1 黄富三：《“妙论”与“谬论”》，《文星》第9卷第6期（1962年）。

2 《评胡适院长侮辱中华民族之言论》，《学粹》第4卷第1期（1961年）。

点，质问徐是否承认人类精神活动的成就存在高低之分和西方文艺复兴后的文明已明显压倒东方？接着就批评“如果以我们古代文化曾压倒西方，就断定我们今日的文化也压倒西方，这种违反逻辑的推论，徒然引人发笑”。¹其实徐原文本无此意，这样的辩论，无异于“放空炮”。类似的情况，论战中随处可见。“西化”派中斩将搴旗的健将李敖，虽然文风犀利，但口无遮拦，偏激武断处亦复不少。以致在美留学的林毓生从《文星》看到论战的情况，不禁产生了这样的印象：“两方面都是不学无术一派胡言，这仍然是从前绍兴师爷耍笔杆，舞文弄墨的作风，真是如何得了啊？那派主张复古的糊涂虫的言论除了浪费一些排字工人的眼力以外，恐怕不会发生太大的作用，稍微能用头脑的人，大概不易被他们骗住，最可恶的是李敖似是而非的论点。所谓 civilization is syphilization（文明即梅毒）这些胡话是非常不通而遗患无穷的。”²论战中，双方都有一些人把关注点从最初的文化问题完全转向了对论敌的恶声斥骂，并且愈演愈烈。如胡秋原初作《超越传统派西化派俄化派而前进》一文，口气尚属平和，内容也大体在学术范围之内，且并无材料证明其出来就是想为国民党专制主义站岗的。不料一出笼即遭李敖等一阵猛轰和挖苦，心下不乐，于是连撰《由精神独立到新文化之创造》（《文星》第9卷第5期〔1962年〕）、《文化问题无战事》（《世界评论》第4—6期〔1962年〕）等长文还以颜色。不久，更因居浩然和李敖揭其曾参与“闽变”（指1933年国民党十九路军蒋光鼐、蔡廷锴等在福建成立反蒋政府，与红军协议联合抗日之事），为避免被戴“红帽子”（即指责对方与中共存在某种关系，这是台湾地区不少人当年为整死对方常用的手段），遂与有类似遭遇的郑学稼（被揭历史上与中共有瓜葛）一起，以攻为守，于1962年秋将《文星》社长萧

1 黄富三：《“妙论”与“谬论”》，《文星》第9卷第6期（1962年）。

2 《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，第97页。

孟能与李敖告上了法庭，从此双方进入了旷日持久的对簿公堂。又因认定殷海光在幕后指挥其学生与他们作对，乃联合“史语所”副研究员徐高阮等，罗织罪名，把“反民族反传统的毒素思想泉源”“伪自由主义者”“政治煽动者和投机政客”“文字卖国者”“知识诈欺者”“从事煽动颠覆”“勾结美国费正清以讨好中共”等一桩桩罪名抛向殷海光，一心要将其逼上绝路。¹对于李敖，他们同样也祭起了“红帽子”，指其为“土匪后代”“汉奸儿子”，有“匪谍嫌疑”。至此，双方热衷的只是“打派仗”，对文化理论的讨论似乎已兴趣索然。其结果正如后来殷海光反思的：论战中双方不断升级的互骂，“使剩下本已无多的知识分子，两败俱伤；并使知识分子对政治社会可能从言论上稍稍尽点责任的，也被迫作完全的抛弃；‘这一次真是最大的愚蠢’”。²这当然不能不在相当程度上削弱了正常的学术讨论。

再次，论战受到了台湾国民党当局处心积虑的监控和干预。由于刚刚镇压了自由派的政治民主运动，这场思想界的中西文化论战尤其是自由派人士发出的“西化”言论，使国民党当局十分感冒。在公开场合，他们有时会出来说些似乎不偏不倚的“公道”话，如陈诚即在中华科学协进会的年会上表达了“中西文化并重”的观点，说：“今天很多人在争辩东西文化问题，打着笔墨官司，这样争辩是不必要的，大家应该省下时间和精力，从事科学研究，求取自然科学与人文科学

1 殷海光：《我被迫离开台湾大学的经过》，贺照田编：《思想与方法》，上海：上海三联书店，2004年，第629页。

2 据徐复观《对殷海光先生的忆念》。徐并谓：“海光的话，是千真万确的。尤其是台湾的司法审判，受政治的影响很大。持久的骂战，已经把大家的精力和对社会的影响力都抵消了；再打起官司来，对政治的影响力，便自然地有点像过去江南人对付五通神了。我曾经向胡秋原、徐高阮各位先生谈到海光的情形和意见，他两位都同意立即‘休兵’，希望能在文化上合作。谁知香港有一本刊物上面，发表了一篇捧殷骂胡的文章，本来发表已经好几个月了，不知由谁人辗转交到胡先生手上，里面对胡先生的说法，有不公平的地方，于是将熄的火，又重新燃烧起来，而我也只有说声‘天乎人乎’了。”见《人物与思想》第35期（1970年）。

的配合发展。”¹但心里却打着自己的算盘。这不仅表现在一些有国民党官方背景的人士，如梁寒操、陶希圣、叶青等纷纷出马，撰文阐发文化保守理论或声援传统派，当局还对主张“西化”的一些自由派分子实施了严密监控乃至设陷打击，使整个论战一开始就大受干扰。论战期间，《自由中国》的“余孽”殷海光一直受到官方的重点监控，私人活动的空间越来越小，从不让他在台大开课讲演，到强迫他调入教育部机关，以消除其在青年学生中的影响，经一再逼迫，终于将其挤出了台大。当他们发现《文星》和李敖的言论已日益“出格”，对其独裁政治构成威胁时，立即痛下杀手，于1965年12月强令《文星》停刊。与此同时，李敖的作品也先后遭到查禁，从而扼杀了这场文化讨论。

1968年3月，《文星》书店也被迫关闭。不久，李敖遭到软禁，直至最后被投入监狱。而此时，正值“中华文化复兴运动”的众声喧哗之际，台湾思想界几成传统派的一统天下，“西化”说一时噤不得发，即使有几声私下的窃窃之语，也早被吞没在“运动”的紧锣密鼓中了。

三、两种文化理念对峙下的学术走向

（一）两种文化理念背后的社会力量角逐

综上所述，可见1950—1960年代台港思想界发生的重大理论交锋，政治上主要表现为“威权主义”与自由主义的冲突，文化上则形成保守主义与激进主义的对峙，而此两大对立面的运作主体，至少来自三方面：

一是台湾国民党当局的主流，即以蒋介石父子为代表的保守势力。这一集团不仅在政治上坚持“威权主义”，极力打压自由派的民主政治

1 见台北《联合报》1962年11月19日报道。

运动，文化上也力倡发扬以孔孟儒学为核心的道统。其所推行的显然是一种全方位的保守路线。

二是自由主义知识分子中的激进派，以胡适、雷震、殷海光和李敖等为代表。他们不但政治上要求向欧美国家的民主制看齐，其文化建设的主张也带有强烈的“西化”色彩。

三是以倡扬“人文主义”相号召的一批文化保守主义者，其中以徐复观最为典型。这些人政治上同样不满蒋氏父子推行的“威权主义”，故当民主运动兴起之际，一般都能站在支持或同情自由激进派一边。但在文化上却力主守护和发扬民族传统，反对“全盘西化”，主张“以中国文化的‘道德人文精神’作为民主政治的内涵，改变中西文化冲突的关系，成为相助相即的关系”。¹徐复观曾通过《自由中国》和《民主评论》两家杂志思想风格的对比，自标出该派的理论特征，认为前者坚持民主自由的信念，“可以说是名副其实的二十世纪五十年代的自由主义者，他们富有此一时代纯个人主义的特征，对中国文化及西方的理性主义、理想主义都抱着很大的反感”；而后者“也是坚持民主自由，但是他们宁愿自称为人文（人性）主义者、理想主义者，而不愿以自由主义者为满足。他们对中西文化，想做一番提炼沟通的工作，使民主自由能得到文化上深厚的基础，使科学能在其自己应有的分际上，在中国得到确切的发展”。²因此，该派之主张民主政治和维护传统文化，都可以从发扬人文、人性和人道主义的基点得到解释。这一特征，既使徐复观等在思想界的立场给人以两边游移的感觉，也增加了此期波澜起伏的台港文化思潮内在复杂性。

此三种力量，第一种因系官方势力，在当时权力高度集中的台湾地区，自然占据着明显的强势地位，在社会文化的决策及实施领域尤

1 徐复观：《“死而后已”的民主斗士》，李维武编：《徐复观文集》第1卷，第382页。

2 徐复观：《三十年来中国的文化思想问题》，载《祖国》周刊第14卷第11期（1956年），徐复观：《学术与政治之间》，第436页。

其如此。后两种皆属台港社会知识精英阶层，其成员大多服务于科研机构、大专院校和报刊媒体，尽管其中也有不少人与国民党官方具有着种种联系，但其价值理念与第一种并不一致。他们的言行，虽因当时条件所限，不免多局促于思想舆论范围而难施诸社会层面，但却能更多地指示出未来社会政治和文化发展重心逐渐下移的趋势。以“文星”为例，这家规模不大的书店自1964年台湾“内政部”函令其“嗣后注意改进”和勿“肆意攻击民意代表及整个舆论界”后，尽管在岛内的活动日益受到监控和挤压，但在一般民众特别是年轻人中的社会影响却越来越被放大。至1965年5月27日—6月8日香港书展期间，其出版物的发行量之大和所受关注，竟“使国民党的宣传与出版黯然失色：这次参加展出的单位共有二十二个，参加种数有一千七百八十二种，册数有两万七千四百册。在两万七千四百册的图书中，文星一家，却独占了两万四千五百三十五册，竟是总册数的百分之八十九点五四，几乎是百分之九十。换一种说法，就是文星在参加书展的图书总数中，占了十分之九的地位，剩下的十分之一，才是其他二十一家公营私营党营单位的展出品”。¹这至少表明：社会文化思潮重心日渐下移的趋势，已非单靠官方的权力所能阻遏了。

至于三种力量间的关系，一般说来，在反对国民党当局的“威权主义”和争取政治民主的目标上，后两种具有的共性往往会使之形成一定的同盟声援关系。如1956年，台湾当局为维护自己的“威权主义”，由其教育部门刊物向自由派人士发起攻击，徐复观见状，立即挺身而出，为之辩护，指出：“反自由思想的人多半是站在庙堂之上，为自己的政策行为作辩护，做宣传。因为凡是对他们的行为政策有所批评的，即是自由主义者，而自由主义是要不得的，所以对他们的批评自然是不值一顾，这样便可以肆无忌惮。”但是，必须看到：“自由主

¹ 《李敖大全集》第28册，北京：中国友谊出版公司，1999年，第154—155页。

义落实在政治上，即成为宪法中的人民的诸权利；当人民行使自己在宪法上所规定的权利时，却假思想上的名词以反对之，这实际是在反对人权，是在反对宪法。”¹当《自由中国》因刊出“祝寿专号”遭到官方媒体的围攻，被“中央日报”斥为用“民主与不民主，自由与不自由，独裁与反独裁这一套陈旧的东西，又贴上自由主义的商标”，是借以打击“政府”威信，破坏“反共抗俄”大业²时，徐又发表《悲愤的抗议》一文，加以辩驳。正因如此，国民党“情治”部门对其十分不满，厌恶地斥之为“好出风头的所谓政论家，他说这种话，目的在哗众取宠，故为怪论，赢得读者喝彩，骗取所谓政论家的虚荣头衔。这样人家称赞他的言论，称赞他的风骨，称赞他的识见，称赞他的才华，捧他发表的所谓精辟的议论超过唐代陆宣公（贽）、宋朝陈同甫（亮），其识见才华，可推为当代第一，举世无双。这样一捧，他就更敢说话，更要说话，更乱说话了”。³不仅如此，对于雷震等发起组织新党的活动，徐复观和胡秋原也都表示了同情和赞成。雷震遭国民党逮捕后，胡秋原和成舍我还立即向台湾当局提出了质询，认为雷震主持《自由中国》，所作所为不过是书生论政，纵有偏激，其旨本在“争取民主自由，拥护国宪，反对暴力，则此种书生论政之是非，实未可与叛徒之犯罪视为一事”。⁴并参与了胡适等50余人的联名上书，要求蒋介石“特赦”雷震。

1 徐复观：《为什么要反对自由主义》，《民主评论》第7卷第21期（1956年），徐复观：《学术与政治之间》，第464、465页。

2 徐复观：《悲愤的抗议》，原载1957年2月12日香港《华侨日报》，徐复观：《学术与政治之间》，第492页。

3 《向毒素思想总攻击》。按：此系以“周国光”名义，1956年12月由台军防务部门印发的极密文件。转见《雷震回忆录：我的母亲续编》，香港：《七十年代》杂志社，1978年，第121页。关于这段评论，徐复观在《“死而后已”的民主斗士》一文中谈到：雷的回忆录，使“我从这中间了解到许多我所不曾了解的事情：例如其中《向毒素思想总攻击》的‘（二）毒素思想产生的原因’的（5），分明是指我说的（31页）。我在国民党中有这样多的朋友，却没有一个人告诉我，使我有反省的机会”（见李维武编：《徐复观文集》第1卷，第388页）。

4 见《雷震回忆录：我的母亲续编》，第189页。

但在涉及文化建设的路线时，文化保守主义却与自由激进派的立场形成了鲜明对立，而显示出与国民党当局文化政策的某些相似之处。这正是殷海光和李敖等人在论战中将徐复观、胡秋原等与国民党当局视为一丘之貉的原因，同时也为官方联手传统派对付自由激进派留出了一定的空隙。如在向殷海光和李敖施压时，国民党“情治”部门除了对其一举一动进行严密监视外，就曾指示其下属曹敏和侯立朝等与胡秋原、徐高阮、徐复观等人相互呼应，联手予以打击。¹

不过，这里仍须看到，尽管徐复观等文化保守主义者与国民党当局在文化上都有肯定和强调继承传统的一面，两者的立场和观点其实并不一致，而最主要的区别，乃在徐复观等人对传统的肯定，是建立在一种理论反思基础上的，而国民党统治当局之信奉传统主义，则很少此种自觉意识，以致蒋介石、陈立夫乃至张其昀等人的儒学思想，都不免露出相当的陈腐气。对此，徐复观当时就有比较清醒的认识。他强调：“任何传统文化，为了适应新的环境，接受新的事物，其本身必须经过批评而发生新的反省，以打破解脱它已僵化了的部分，使其原始精神发生新的创造活力。”²徐复观认为对传统文化的尊重，并

1 据李敖称：造成殷海光最后被迫离开台大的所谓台湾学人1600多人签名驳斥美国费正清的公开信事件，从后来胡秋原发表的《〈慎师七十文录〉序》看，其实就是国民党防务部门政治部人员曹敏暗中联络胡秋原等人发起的。在封杀《文星》的过程中认为王升主持的防务部门政治部“是媒孽最深的首席机构。当时《文星》的敌人胡秋原等，表面上是自由学人，其实骨子里却跟王升这些大政工挂钩，同干这一票‘文武合一’的摘星大业”。“殷海光因文星而被胡秋原等迫害，一千六百人签名事件只能算是迫害中电影手法的‘远景’，因为这一甄别‘忠’与‘不忠’方式，受害者不止殷海光一人，但是对殷海光个人的文字围剿和台大出局，却是电影手法中的‘特写’、‘大特写’。受害人首当其冲者，则是殷海光”，因为他始终坚持不肯在“公开信”上签名（《李敖大全集》第29册，第238—239页）。又说：对于《文星》，“早在1964年起，情治背景的国民党就加入批斗，其中最明显的一人，就是写《文化界中一枝毒草》、《〈文星〉与李敖》等书的侯立朝。1985年5月25日，林正杰的《前进》上透露，侯立朝告诉他们，‘他曾是蒋经国的打手，说他当年亲奉蒋经国之命，对《文星》集团开火。’我真‘感谢’林正杰背离‘党外’，大力批我，由于这种串连国民党情治人员批李敖的联合作业，我才在二十年后得知了这么奇妙的真相，并得到蒋经国亲自指挥消灭《文星》的人证！”（《李敖大全集》第28册，第161—162页）

2 徐复观：《历史文化与自由民主》，徐复观：《学术与政治之间》，第539页。

非对其一味盲从，而当济之以相应的反思精神。在他看来，国民党当局之提倡传统文化，本身并非错事，但缺乏的正是这种精神。事实上，其1930年代发起“中国本位文化建设”讨论，就欲“以此来抵消社会上民主自由的倾向，要以此来加强政治中的专制独裁。这一因素，是太不能受学术思想的考验，势必反转来阻碍学术思想进步的。说来也实在可怜得很，数十年来，凡是反民主自由的人，常常要借助于中国的传统文化；于是反对中国文化的，动辄指中国文化是专制主义的护符；这一奇怪的纠结若不把它解开，则中国人真可以不谈中国文化”。¹到台湾后，他们继续提倡历史文化，除了想以此作为“反共”的招牌外，其实都“只是口头上讲讲，决没有存心要把历史文化中的好的东西拿来实行。而中国的历史文化精神，在现实上是要见之于行，见之于事的。所以现实政权对于历史文化的提倡，比之对于提倡科学，更为虚伪而无真实内容”。²由此可见两者的分歧所在。

（二）文化争论与学术走向

上述不同文化理念的交错冲突，把这一时期有关现代学术走向的讨论也引入了复杂的争议之中。

1950—1960年代台湾地区的主流学术自然非科学实证派莫属。该派本是“五四”以后大陆学术的主流之一，1949年，这一局面被打破，其部分骨干遂渡海播迁至台湾，安营扎寨。由于民国以来，以北大、清华等高校和中央研究院为代表的国内最高教育科研机构，一直是自由主义知识分子高扬“学术独立”旗帜的重要阵地。故1948年底，

1 徐复观：《三十年来中国的文化思想问题》，徐复观：《学术与政治之间》，第429页。

2 徐复观：《历史文化与自由民主》，徐复观：《学术与政治之间》，第536页。

当北大出身的实证史学倡导人傅斯年身兼台湾大学和史语所两家掌门，开始构建台湾地区的学术时，也将这一传统植入其中，影响所及，使当时台湾的人文社科学术，几无不笼罩于科学实证的思潮之下。

从学术理论与方法看，当时科学实证派最为核心并且引起较多争议的观念，主要有两点：

一是科学主义的学术理念。科学主义是19世纪后期随着科技快速发展而出现的一种观念，它认定真正的科学知识只有一种，即自然科学。自然科学是最权威的世界观，其所推衍出来的方法不仅可用以认识自然界的万物，也将包括与人类社会生活有关的一切。当中央研究院初创时，历史语言研究所之所以第一批便被列入建制，就与这一观念有关。按照傅斯年的说法：“中央研究院设置之意义，本为发达近代科学，非为提倡所谓固有学术，故如以历史语言之学承固有之遗训，不欲新基工具，益其观念，以成与各自然科学同列之事业，即不应于中央研究院中设置历史语言研究所，使之与天文、地质、物理、化学等同伦。今者决意设置，正以自然科学看待历史语言之学。”¹并认为：“现代的历史学研究，已经成了一个各种科学的方法之汇集。地质、地理、考古、生物、气象、天文等学，无一不供给研究历史问题者之工具。”²这一观念，至1960年代犹为台湾学术界主流所坚守。1957年，“史语所”研究员劳榦在《历史的考订与历史的解释》中便表示：“历史的考订和历史的解释，虽然同属于历史的范围，但在不久的将来，总会分而为二。其间的差异，也许类似天文学与占星学，终于同源而异流的情况。”因历史学的研究，与古生物学、天文学、气象学等方法并无不同，现在“考古学已被逼得走上了自然科学的路，而历史学也将被逼得步上考古学的后尘……学术的趋向，迟早得向这一方面去进

1 傅斯年：《国立中央研究院历史语言研究所十七年度报告书》，史语所刊本，1928年。

2 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分册（1928年）。

展”。¹作为新实证主义（逻辑实证论）信奉者的殷海光，虽然学术路数与史语所有异，但在此点上，亦抱有类似的情结。他认为：“人类知识的演进是从颜色较浓的状态逐渐向颜色较淡的状态发展。时至今日，在全部经验科学中，物理科学几乎成为‘无颜色的科学’。至于生物科学及行为科学，近几十年来，也急遽地在‘褪色的道路’上奔跑。”所谓“有颜色的思想”，大抵以祖宗遗训、传统、宗教或意识形态等为基准。而科学知识的建立，“只诉诸经验与逻辑。对于经验，只有借实验与观察来处理。陈述经验的语句之间的关系型组只有靠逻辑。这么一来，我们才可把一切‘不相干的因素’之干扰撇开，而接近‘客观的知识’”。即使是思想问题，同样“可借一组实验加以观察。因为，思想也是一种行为。当着这种行为发生时，中枢神经活动起来，细微的肌肉活动也发生”。他坚信：伦理道德和价值观问题的解决，也“必须本着清明而又无颜色的思想，依据经验事实，建立道德的科学”，才能实现。²

二是独重材料整理和考据的“科学方法”。按照傅斯年“近代的历史学，只是史科学，利用自然科学供给我们的一切工具，整理一切可逢着的史料”，我们对于材料的态度，是“证而不疏”³的主张，科学实证派始终坚持把史学研究的重点集中在史料整理和史实考证上，在他们看来，通常所谓历史学的工作中，唯此有着与自然科学相仿而比较确定的操作对象和验证依据（文字资料或历史遗存实物）的史科学，才有可能进入科学的殿堂占据一席之地，其余如史论、历史哲学，乃

1 劳翰：《历史的考订与历史的解释》，台北“中央日报”1957年11月6日。又见该报1957年印《文史丛刊》第1辑，第13—18页。

2 殷海光：《从有颜色的思想到无颜色的思想》，原载《大学生活》第6卷第9、10期（1960年）。转见张建军、从丛编：《殷海光哲学与文化思想论集》，南京：南京大学出版社，2008年，第122、123、146、147页。

3 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分册（1928年）。

至编史等，都不免掺入主观意识，理当排除在“近代历史学”的门外。至于传统学术中的“义理”和“词章”之学，自然更不在考虑的范围之内。以致徐复观向李济建议在“中研院”设立一个有关中国思想史的研究机构时，得到的答复便是：“我们不研究禅宗这类的东西！”¹而劳榦的《历史的考订与历史的解释》，目的也在重申历史学当以考据为务而放弃带有主观色彩的历史解释这一基本立场。他声称：“纯正科学应当有纯正科学的尊严，绝不容许任何应用性的问题来纠缠，以降低纯正科学的风格。”因此，“严格的历史学或狭义的历史学应当划定范围，不许越雷池一步”。而历史的解释和“鉴往知来”的分析，可以让有兴趣的人或政论家去做，但那不是“科学”，也不属于“历史学家”的工作。²

尽管科学实证派在当时台湾学界的势力如日中天，但仍有学者对这一学术方向提出了不同意见，其中最为激烈的，便是始终站在“西化”派对立面的徐复观。针对风行一时的科学主义，他指出：现代科学在文化中所处的支配地位及其广泛影响固不容否认，但“科学万能的想法”同样需要我们反省。必须看到，“科学技术的本身，是无颜色的。理想是人所追求的更好的生活状态，这是属于价值判断的范围，是有颜色的。科学技术要由用的人赋予颜色、方向，亦即所谓理想”。³由于科学本身并不能产生理想，它“只能从灵性的另一面——道德、艺术——产生。正因为如此，所以我们不能承认科学是万能的”。不但如此，即使是社会科学，也不能完全解决人生的目标志愿问题。因为“社会科学的自身，也是一种客观知识；和自然科学一样，只能在政治、社会、人生上，给人以对其理想之有关事物发生厘清的作用，并提供以实现的手段。在厘清对象时，可给人的理想以某程度的修正；但其自身并不能产

1 见徐复观：《致李济之先生一封公开信》，《中华杂志》第5卷第5期（1967年）。

2 劳榦：《历史的考订与历史的解释》，“中央日报”1957年11月6日。

3 徐复观：《中国人的耻辱，东方人的耻辱》，《民主评论》第12卷第24期（1961年）。

生理想。不过，社会科学与自然科学不同之点，在于社会科学研究的对象是人的行为；人的行为多来自人的理想（广义的用法）；因此，所以由社会科学知识所发生的厘清作用，对人的理想所发生的修正作用，比自然科学知识方面来得大；而研究社会科学的人，无形中常把自己的理想渗入到解释中间去，以图适合于自己理想的可能性也常较自然科学的研究者为大；所以在这种地方容易引起误解”。¹并认定：“至于把考据和自然科学扯在一起，把考据方法和科学方法连在一起，这是五四以后一部分人士由民主科学的口号开始退却时的一种掩护和攀附。研究的方法与研究的对象，有密切不可分离的关系……揭穿了说，治考据就是治考据，把考据吹得满天飞，这反失掉了考据的本分，这只是欺人之谈而已。”²徐的这些看法是否正确，当然可以做进一步讨论。但他在当时提出的问题，无疑是有理论深度和启发意义的。

对于历史文化研究专重考据而忽略思想、义理和解释的风气，徐复观更不认可。他曾一再撰文抨击胡适及傅斯年领导的史语所“采取最狭隘的实证方法，首先否认文化中的价值观念，所以认为仁义礼智等是人造的名词，在研究过程中要与它们绝缘。”³名词——概念，都是人造的；人类文化的成就，总要通过概念而表现出来。傅氏既否定人造的名词，于是他自然只承认‘材料就是史学’。在傅氏这一方针之下，历史语言研究所除了考古学及语言学有相当的成就外，其他的工作，大体只好停顿在文献校勘之上；以校勘之学来否定中国文化，当然很难达到他们原先的目的。并且胡、傅两氏，既不承认文化中的价值观念，但要否定中国文化，这依然是人的一种价值活动，在否定价

1 徐复观：《过分廉价的中西文化问题》，《文星》第9卷第5期（1962年）。

2 徐复观：《答毛子水先生的〈再论考据与义理〉》，原载《民主评论》第8卷第8期（1957年）。转见徐复观：《学术与政治之间》，第511页。

3 按：此主要针对傅斯年《历史语言研究所工作之旨趣》中“把些传统的或自造的‘仁义礼智’和其他主观同历史学和语言学混在一气的人，绝对不是我们的同志”一语而发。

值观念中的价值活动，只有通过半生不熟的考据上的武断结论来满足自己的要求。像这样的整理国故工作，其无补于全盘西化的积极目标，几乎可以说是自明之理。至于此一时期为疑古而疑古的‘古史辨’派，他们的业绩虽然印成了七大厚本的论集，但只要一读缪凤林氏《与某君论古史书》一篇文章（见《学原》第1卷第1期[1947年]），其凿空臆断的情形，已昭然若揭，更不足致论了”。¹

当一生追随胡适的台大教授毛子水在一篇题为《论考据与义理》的文章中提及：考据与义理为“两种不同的学问”，前者指草木鸟兽和典章制度的探讨，后者在阐明圣贤修己治人的方术，并袭清朴学家言，称两者之中，“应当说考据为本而义理为末。因为如果考据的功夫不到家，义理便无从谈起……考据精，则打基础在考据上义理的亦愈精；考据粗，则打基础在考据上的义理亦愈粗”。徐氏大不以为然，立即对之做了反驳，认为：“义理之学，从其根源的地方说，根本与毛先生所说的考据无关；而古人有关义理方面的文字，大体也不须专作考据工作才能了解。即作了考据工作后也未必能了解。遇着须要考据的地方，治考据学的人便在考据上落脚；治义理学的人便还要继续前进。如仅从知识的意义来说，则从考据上所得的知识，与从义理所得的知识，其价值正是相等，不必作滕薛争长的无谓之争。”针对当时台湾学术界轻视“义理”之学的现状，他还提出：“从近代以知识为主的学问来说，则考据与义理，应立于平等的地位而不可偏废。但在今日许多大学的中文系乃至国文研究所中，连义理之学的影子都没有；这是治国学者所应有的态度吗？”²为此，他不仅要求“中研院”成立以研治儒学为主的思想史专门机构，还向其任教的东海大学中文系建议，希望改变只重语文训练而忽视思想研讨的做法，在教学上采取义理、考据、词章并重的方针，“使

1 徐复观：《三十年来中国的文化思想问题》，徐复观：《学术与政治之间》，第427页。

2 徐复观：《两篇难懂的文章》，《民主评论》第8卷第1期（1957年），徐复观：《学术与政治之间》，第477、478、483、484页。

中文系的学生对于中国文化遗产能在大学中作多方面的了解。如以后继续用功，则随着各人性之所近，选择的基础和范围也能较宽”。¹并且强调，“义理之学，是我国文化的主流，义理之学中的宋明理学，影响了中国近千年的历史”，大学中文系及国文研究所，理应将此立为研习科目，以帮助人们更好认识传统文化和古人的思想。²

如果说徐复观的批评代表了文化保守主义阵营对科学实证派的基本看法，那么，殷海光对考据派的不满，便反映了“西化”派内部在这一问题上存在的分歧。殷海光虽然在文化建设的大方向（完全效法西方）上与科学实证派比较接近，但对于当时占据主流的重考据轻分析学风却深不以为然。在徐复观对他的回忆中，有一个故事颇耐人寻味。一天，两人在朋友的婚宴上不期而遇，谈话中，“他突然问：‘××学派成天讲考据，到底他们的考据怎样？’我说：‘一般而论，他们的考据，和×××的逻辑差不多。’他听了我的答复，不觉大笑起来；因为他过去提到×××的逻辑，大概总是以‘胡说八道’四字来概括的。他又问‘为什么？’我告诉他‘考据根据的是资料。但资料依然要分析，要综合；而分析综合的过程，也可以说是一个推理的过程。他们反对思想，所以把这套基本能力，从他们的头脑中取消了。’他于是又大笑一阵”。³而在私人的通信中，殷海光表露的态度更为鲜明。他不仅指责劳榦“固执自是，从不知接受改正”，到美国简直是“糟蹋金钱”，还表示：“我同时目击一大些以为‘史学即是史料学’的搞不出什么道理，充其量只是编录档案而已。这怎能使稍有头脑的人满足？我着实为这类问题所困扰。我希望得到我能继续工作下去的理论基础。”⁴其“科

1 徐复观：《考据与义理之争的插曲》，《民主评论》第8卷第17—18期（1957年），徐复观：《学术与政治之间》，第543页。

2 徐复观：《答毛子水先生的〈再论考据与义理〉》，徐复观：《学术与政治之间》，第519—520页。

3 徐复观：《对殷海光先生的怀念》，《人物与思想》第35期（1970年）。

4 《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，第125、212页。

际整合”的研究思路，正是在这一反思的过程中，依据西方当代学术的发展趋势而提出的。

科学实证派在台湾地区独自风光了十余年，至1960年代中后期，由于各种原因，对它的批评逐渐增多，并形成了以《中华杂志》《阳明》《文化旗》等杂志为阵地，徐复观、胡秋原、侯立朝、徐高阮等为主攻手的批判群体。其矛头所向，也不再局限于学术理论与方法范畴，而是扩展到考证派在整个学术界的权威信誉、学术体制及操作模式，直欲从根本上撼动其在学术界的霸主地位。这些批判，主要集中在以下几方面：

一是对考据派治学方针的批评。1967年5月，徐复观在《中华杂志》发表《致李济之先生一封公开信》，直斥“‘历史语言研究所’为‘无思想性’之学术机关；他们常常把‘思想’与‘科学’对立起来，所以他们所提出之人文科学方面之院士，尽为无思考能力之院士。他们数十年来皆守此为学术之正统，实则阻塞通向一切之门”。并厉声责问：“在你们把持之下，使对孔孟程朱陆王的研究工作从来不能进入‘中研院’，这到底是哪一国的研究院？”¹胡秋原也附和道：“他们不知学问是说明事实的理论与法则，而却以为只要将家中所藏的古物、古书描写、传抄、节录，随意加点意见，便算学问，而不知这只是到学问之门的初步之初步。”²有的则认为：现在学术研究的基本目标应是“复兴中华文化”，而“中研院”“对于以近代科学方法去研究阐扬中国传统文化精义的工作，可以说是决无一点诚意也决无一点能力去做；无诚意无能力去做这事也可以，然他们反用其权势力量，以其偏狭专断的落伍私见，来迫害而诬蔑一切对于这重大事业有所贡献的试图”。

1 徐复观：《致李济之先生一封公开信》，《中华杂志》第5卷第5期（1967年）。

2 《中华杂志》编辑部对《致李济之先生一封公开信》所作按语，见该刊第5卷第5期。据胡秋原《徐高阮先生的两大志事》一文，此短按语部分内容为其所写（见《中华杂志》第7卷第11期[1969年]）。

二是对其领军人物学术成就的质疑，而打击的对象，主要为李济、沈刚伯、郭廷以和许倬云。

对于“史语所”元老和所长李济，他们尖锐地指责其故步自封，不注意了解最新科技和史学理论之发展，缺乏社会科学知识和理论，“只知道量量器物，怎能配谈学术领导？”¹而其所主持编写的《中国上古史》，历时六年，靡费美金十余万，然从已发表的少数成稿看，问题仍不少，故亦颇遭时人疵议，被要求“在道义上和责任上，都有做一次公开说明，以释群疑的必要”。²该书的编写计划初由王世杰、蒋廷黻提出，³并获中华教育文化基金会资助，启动于1963年，原拟四年完成，“以文化的形成及演变和民族的成长与教养为撰述重点”，叙述先秦中国史。规定“材料必须是经过考证及鉴定的文献史料和以科学方法发掘及报道的考古资料”，“行文须深入浅出”，以便普及。内容原定为100个专题，后合并为80题，由专家分工完成，但要求“各章之间须相互补充配合”。⁴然李济本人对四年完成的计划原就持保留态度，还为此与院长王世杰发生过争执。⁵正式动笔后，始终进展缓慢，直至第十年即1972年底，才以“中国上古史专论丛刊”《中国上古史（待定稿）》的名称刊出第1册（包括13篇专题研究），1985年续出第2至4册。全书分“史前部分”“殷商编”“两周编”（两册）三部分，包括66篇专题研究。刊出的成果，与原先设想的有很大距离，基本上尚停留在论

1 侯立朝：《“中研院”之研究》，《中华杂志》第8卷第7期（1970年）。

2 王聿均：《史学界的“大事业”》，《中华杂志》第7卷第4期（1969年）。胡秋原对此也有质询。

3 参见《王世杰日记》“1963年3月19日”“1963年4月14日”“1963年5月2日”，台北：“中研院”近代史研究所，1990年。

4 《〈中国上古史〉编辑大旨》，《中国上古史（待定稿）》第1本，台北：“中研院”历史语言研究所中国上古史编辑委员会，1972年。

5 《郭量宇先生日记残稿》（郭量宇即郭廷以）1964年2月17日就有“‘中研院’院务会议，王雪艇（世杰）所谈多与院本身研究工作无补，且急求有所表现，李济之有所指摘，但亦不无意气用事处。而于限定史语所于四年内完成古代史，反驳王雪艇处尤力”的记载。见该书台北“中研院”近代史研究所2012年印本，第470页。

文写作和材料综合阶段，各篇之间虽有一定联系，但显然缺乏通常历史著述在架构和内部逻辑上的细密处理，以致主要参与者许倬云在回忆录中干脆将书名改称为《中国上古史论文选辑》。该书的编写所以不甚成功，固然与史语所同仁长期偏重具体史实考证而轻视理论与综合、轻视编史的习惯思路有相当关系，致使编出的通史（原计划还要编中古和近代部分，三部合为通史）仍如考据论文集一般，但整个编纂队伍的内部不协也是一个重要原因。据当时担任编辑的许倬云回忆：“《中国上古史论文选辑》原有一百个子题，分约了三十多位专家分别担任撰写，由于有严格的审阅制度，有许多子题交初稿之后，就再也没有修正稿进来。我再请他们改稿时，闹得很不愉快。例如我请陈槃老改，他十分愤怒，一辈子对我不愉快，除了高去寻先生肯改以外，张秉权也不肯改。不肯改的，我就将审查意见和申复意见两文并列，让读者自行判断，陈槃老的尤其多。这个做法虽然伤人，但我要对得起文章啊！有一次杨联陞先生回来，跟陈槃老谈过之后，还教训我说：‘你一点尊师重道的观念都没有！’我说：‘杨先生，我们学术有学术的规矩，我照规矩办事。’那一次我得罪的人真不少，所外的人像梅贻宝，规规矩矩的，请他改，他就改，王梦鸥也规规矩矩的。但陈启天就不太愉快，很多人大大的不愉快，认为‘毛头小子你管到我头上来了！’所以弄出不少‘笔仇’。”不仅如此，来自外界的压力也不小，该计划实施中的某些做法受到胡秋原等人的质疑，他们“横肆攻击王雪艇（世杰）、李济老及整个‘中研院’。《中国上古史》计划因此更是难以推动，有许多同仁就不肯再撰稿了”。¹

郭廷以领导的“中研院”近史所，虽成果不少，却被指“充其量是事实的排比。既没有方法连络事实，更没有理论说明事实。这些作

1 陈永发、沈怀玉、潘光哲访问，周维明记录：《家事、国事、天下事——许倬云院士一生回顾》，台北：“中研院”近代史研究所，2010年，第242—243页。

品只是资料的整理。这在学术上自有必要，但只是助手工作，不得谓之研究”。之所以如此，是因为郭廷以将“中国人有材料，美国人有方法”悬为治学方针，“以为我们只须对费正清、韦慕廷供给史料或整理了的史料就够了，理论自有他们的！我们的史学止于原料加工，所以我们的大学，我们的研究院也只成为留美预备学校和史料加工厂”。¹其实，近史所的历史本来不长，1955年开始筹备，1965年正式成立，在开创阶段，把主要精力集中在材料的系统收集和整理，为以后的研究打下坚实基础，这完全是必要的。故这样的批评实在只能说是苛论。

至于台大文学学院院长沈刚伯，其学虽不专宗考据一路，但因长期与史语所配合默契，与李济、毛子水并称“学界三尊”，身居“把持”台湾学术的高位，批评者自然也按“‘中研院’院士”的水准对他做了一番审议，结论是：学术著述寥寥，其代表作《史学与世变》一文“概念上混乱；在理论上既不能成立，复自相矛盾；在事实上，非颠倒错乱，即似是而非”。²

而台大历史系主任许倬云，亦因一些著述上的疏漏被人揪住不放。1968年9月，徐复观发表题为《从学术上抢救下一代》的长文，对许倬云《周人的兴起及周文化的基础》一文（为参与《中国上古史》编写的专题论文之一）在考古和文献资料的运用及若干古史解释上存在的问题，逐条分析，提出了严厉批评，认为他“治学走的是一条省力、取巧，以致流于虚伪的路。他还未养成阅读古典的能力，所以不曾在基本材料上用功。杂录时人有关文章，但不知道进一步重新检查时人文章的论证；更因为他不曾把握到基本材料，自然也找不到重新检证

1 侯立朝：《“中研院”之研究》，《中华杂志》第8卷第7期（1970年）。

2 吴天铎：《〈史学与世变〉——沈刚伯院士的唯一学术著作》（下），《中华杂志》第8卷第9期（1970年）。

的尺度”。¹平心而论，徐氏所指的问题，有些实属观点和理解不同，但也有些确系许氏疏漏或误解所致，使之很难辩解。胡秋原则抓住许氏所编史学入门书《历史学研究》中存在的某些史实“硬伤”和表达粗糙不当之处，展开了攻击，并认为他有抄袭芝加哥大学戈特沙尔克（Gottschalk）《理解历史：史学方法入门》（*Understanding History: A Primer of Historical Method*）一书的嫌疑。而台大对此的回复只是称：该书“系一通俗书籍，并非学术专著”，意思是要求不能过高。其中“一部分虽取材于芝加哥大学教授所写之入门书，但并非译述”，故与原书表述时有异同，亦为常理。²并未及时对胡氏指出的史实疏漏等具体问题做出正面答复，因而不免给外界留下“理屈”的印象。

三是对“中研院”和台大垄断学术现象的抨击。从1950年代起，由于“史语所”和台大在台湾地区科研教育领域的独大地位，这两家机构一直牢居于学术界的中心，掌控着包括学术话语权在内的各种资源，而由王世杰、李济等出面争取的国际资助（主要是美国所建立的“东亚学术研究计划委员会”“中美科学合作委员会”“中美人文社会科学合作委员会”等），更增加了他们在这方面的权重。1960年代中后期，随着台湾岛内大学的明显增多和人文社科研究力量分布的逐渐多元化，这种学术资源分配失衡的局面日益引起人们的不满和批评。如胡秋原指出台湾“教育部”一手垄断教科书编写之权，视为利藪，又放任有官方背景的张其昀“无寸土之地，片瓦之设，而办研究所四十四所，学术协会十六个，任意玩弄‘国家’名器”，实属不当。³有的认为李济、沈刚伯、毛子水、许倬云、李亦园、胡佛等各占据着台湾最具影响的四到七

1 徐复观：《从学术上抢救下一代——以许倬云有关周初史实的一篇论文为例》，《中华杂志》第6卷第9期（1968年）。

2 胡秋原：《对于学术再诈欺之再质询》，《中华杂志》第8卷第8期（1970年）。对于张其昀的这些做法，“中研院”的王世杰等人也十分不满，对之屡有指责。参见《王世杰日记》。

3 转见野夫：《读胡秋原先生质询书后》，《中华杂志》第7卷第12期（1969年）。

个学术机构或团体委员头衔，实际上形成了一个“利益集团”，“他们控制了大学，控制了种种学术关，控制了青年的学位考试，最近又控制了‘国科会’……现在，当学生的，非他们满意的不能得到硕士博士学位。当教授的，不得他们的同意，也难得到研究教授。从今以后，他们可用‘国家’之权，‘国家’的钱，使‘全国’的教育界和青年非走他们的门路不可”。¹有鉴于此，他们要求改进原有的学术运行体制，打破人事上的派系和小团体势力，并提出了一些具体的改革建议：一是“改革大学教授方法，大学教书不能只是由先生讲，学生听。而当有讨论，鼓励学生提出问题，由先生解答。学生不能提出正当问题，也要扣他的分数。这是今日外国大学之通例”。二是由教育事务主管部门“迅即规定大学校长、院长、系主任、研究所主任的任期；另组教授会，成员除院长、系主任外，各系品学兼优的资深教授应占三分之二，聘请教授、副教授、讲师，应由教授会多数审查通过……”三则提请教育事务主管部门“提高其督学水准，到各大学听讲，并参考学生成绩，提醒校长、院长、系主任注意教授是否胜任”。²以提高大学教科人员的资质。

当然，也必须看到，上述批判所以显得一时声势逼人，除了不同文化理念的冲突外，其实还掺杂着若干现实政治因素。这方面，徐高阮³的“卖国控诉”案便是一个例证。徐为史语所副研究员，1965年2月，他在《中华杂志》发表《我控诉——出版界卖国贼》，指责殷海光

1 吴天铎：《〈史学与世变〉——沈刚伯院士的唯一学术著作》（下）。此外，野夫《读胡秋原先生质询书后》、刘孚坤《为“国家”学术教育前途敬向钱思亮、阎振兴二位先生请命》、侯立朝《“中研院”之研究》等文，也都表达了类似意见。

2 殷作楨：《从〈历史学研究〉说到大学师资和学术奖》，《中华杂志》第7卷第6期（1969年）。

3 徐高阮（1914—1969），字芸书，浙江仁和县（治今杭州市）人。早年求学于北大、清华哲学系，曾加入中共，任北平地下党市委组织部长，参与发起“一二·九”学生运动。后因与党的方针、政策发生抵触，被开除出党。抗战全面爆发后，先到沪江大学和长沙临时大学读书，后转入西南联大历史系，从陈寅恪学，并任其助手，撰有《重刊〈洛阳伽蓝记〉》和《山涛论》等，颇得陈氏赏识。快毕业时，因与食堂管理员争吵，被学校除名。抗战胜利后，先至沪任教，旋应傅斯年邀，入史语所任助理。1949年赴台，任“史语所”图书管理员，后为副研究员。

的“知识诈欺”。¹ 1966年3月，费正清在美国参院外交关系委员会听证会上做证，认为中国大陆经十余年建设，各方面都有较大变化，建议美国改变过去对之封锁孤立的政策，主动进行接触。此举在台湾方面引起了很大震动和不安。徐高阮随即参与发起了一场对费正清表示抗议的“公开信”签名运动，并把台湾岛内一些与费有学术交往的人，如殷海光、王世杰、李济、许倬云，以及《思与言》杂志等，在报刊上持续进行控诉，直到其1969年10月突患中风而死。² 徐的“控诉”显然包含着许多“莫须有”的罗织成分，其中是否与国民党情治机构的背后策动有关，³ 这里可以不论，但国民党当局因害怕日后被美国抛弃，确对此怀有同样的警惕，则是事实。就费正清本人而言，实际上于1964年春访台期间，就因其学生在伦敦《中国季刊》“台湾专号”发表的一些涉台言论，使蒋经国等人极为不满，“责其对台湾造谣侮蔑，不愿与之相见”，⁴ 以致“中研院”对其愿在美募款资助当地学术界的计划，也深恐触及时忌而顾虑重重。王世杰在1968年初的日记中也屡屡提及何浩若⁵ 在张其昀等支持下，到处演说，攻击胡适、蒋廷黻、蒋梦麟、郭廷以、叶公超和他“勾结费正清”导致国民党在大陆的失败的“罪状”，“率为虚构歪曲之词”，但“‘行政院’却颞预其间，不负责纠正。余以书面将事实报告蒋先生（介石）。蒋先生似对何浩若之

1 徐高阮：《我控诉——出版界卖国贼》，《中华杂志》第3卷第2期（1965年）。

2 关于此案的详情，可参看叶乃治：《徐高阮与一九六〇年代台湾的“卖国控诉”》，《史耘》第15期（2011年）。

3 李敖即认为有此背景，其回忆录称：“左派出身的徐高阮是攻击《文星》的第一裨将，他死之日，吊丧行列里居然出现了‘总政治部’主任王升、调查局局长沈之岳、情报局局长叶翔之！他的背景，原来这般！——徐高阮在职务上只不过‘中研院’历史语言研究所的一名副研究员，在这种冷衙门的清高之地，身死之后，居然冒出成群大特务为他吊丧，双方关系的不简单，由此可证！”（《李敖大全集》第28册，第144页）

4 见《郭量宇先生日记残稿》1964年4月3日以及5月14日，第481、491页。

5 何浩若（1899—1971），湖南湘潭人。早年毕业于清华学校，赴美国斯坦福大学和威斯康星大学留学，获哲学博士学位，1927年回国任黄埔军校教官。次年任中央大学、金陵大学教授。后出入军政界，任国民党中央执行委员、台湾地区行政主管部门政务委员等职。1959年后在台湾防务研究机构、台湾师大、政治大学和中国文化学院讲座任教。

为人甚不满，但似亦不愿纠正”。直到该年年底，蒋本人才表示要阻止何的这类言论，与此同时，一本打着“‘国防部’情报局印刷出版”的旗号，参与攻击“中研院”的《现代》杂志也自行宣布停刊。¹国民党权力中心的这种态度，着实耐人寻味。许倬云的回忆更指出：“徐高阮等人提出《给美国人民的一封公开信》，发动学界签名，驳斥费正清等人的言论，沈先生（刚伯）、李济老都签了。我说：‘你们怎么能签呢？他们骂费正清是共产党耶？’济老说：‘这个签名是白签的，大家都签名就等于没签。’我说：‘我不签！’于是王升他们就盯着我，将钱（思亮）校长、王（世杰）院长、沈先生、李济老、毛子水先生等自由分子通通归纳成吃里扒外的异议分子，我也是尾巴上的一个。但毛子水很冤枉，这跟他实在不相干。”²可见，正是在国民党“情治”部门的推波助澜下，才造成了徐高阮“控诉”案的效应不断发酵放大，导致了“文星”书店关门大吉，殷海光被挤出台大，“中研院”院长王世杰屡提辞呈，“近史所”所长郭廷以赴美不归等一系列连锁反应。

如果往深一层看，不难发现，国民党高层暗中支持外界对“中研院”和台大自由知识分子进行打击，可以说是蓄谋已久的。如前所说，“中研院”和台大素以民国以来蔡元培、丁文江、胡适等人的自由主义传统的继承者自居，强调学术独立，思想自由。这一理念，一方面着眼保障学术不致遭受各种外界政治和权力干扰，以免成为后者的牺牲品；另一方面也要求学者自身在一般情况下不参与党派政治，而安心于“为知识而知识”的立场，以利学术事业的稳定发展。据此，1950年代初期，傅斯年就为台大立下规矩，对新进校的教师“有一项协定，就是不参加实际政治活动”。³以致当徐高阮为“控诉”案到处奔走时，

1 见《王世杰日记》第8册，“1968年2月20日”“2月27日”“3月15日”“11月2日”“12月5日”，第11、13、16、61、68页。

2 《家事、国事、天下事——许倬云院士一生回顾》，第276页。

3 殷海光：《我对于“在野党”的基本建议》，《自由中国》第23卷第2期（1960年）。

李济仍想用“中研院”向来注重“保持学术独立”的传统加以劝阻,¹希望他不要再深陷政治纠葛之中。

不过对国民党统治集团而言,知识分子能安心做学问固然不错,至少不会直接威胁其统治,事实上,这也是他们能够长期容忍自由主义的基本底线;但当“政府”所属的教育科研机构以“学术独立”为理由,公然抵制其行政干预和不愿政治上为其所用时,则又不免使之感到尴尬,对此,他们一直于心不甘。据云1957年蒋介石曾有意让其亲信张其昀出任“中研院”院长,以图改变这种局面,但很快就被顶了回来。²且作为“中研院”第一届评议员的张其昀,终其身也未能挤进院士的行列,虽然其学术上的成就(主要是地理学),至少不在另一院士沈刚伯之下,可见“中研院”对异己势力的防范之深。1960年代后期徐复观、胡秋原、徐高阮等出面与“中研院”及台大势力发生的

1 徐高阮:《四个月来的遭遇和反应》,《阳明》第36期(1968年)。

2 余英时:《从〈日记〉看胡适的一生》谓:1957年8月,台湾“中研院”院长朱家骅被迫辞职,继任人选,按规定先由“中研院”评议会投票推出三位候选人,由蒋介石做最后决定。其前三次投出的候选人,除胡适、李济外,第三人选有李书华(润章,九票)与张其昀(七票)二人,张时任教育事务主管部门负责人。投票过程中,有人替张拉票(包括向梅贻琦),但第四次梅将票投给了李书华,使之获得十票,张遂落选。胡适12月15日致信赵元任,谓自己始辞不就,后来所以接受,是因同梅贻琦商量后,梅告其候选人中有张其昀,并引梅的话:“如果你(我)不就,济之和润章都不会就,结果是评议会得召开第二次选举会,那时的可能候选人,你当然不用猜了。”可见胡之最终接受院长一职,也含有抵制张当选,以防失去“中研院”这一自由主义基本阵地的用意。详请参阅余英时:《重寻胡适历程:胡适生平与思想再认识》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第126—127页。按:余英时此处所引胡适致赵元任函中内容,安徽教育出版社2003年版《胡适全集》中被省略(见第26卷),唯同书据《万山不许一溪奔——胡适雷震来往书信选集》收录的致雷震函(1958年1月13日)有具体涉及,谓:“熊先生等的看法,似乎没有认识我们今日有维持‘中研院’的责任,因为这是蔡子民、丁在君、傅孟真、朱骝先费了多年心血培养起来的一点成绩。十一月三日评议会选举三个候选人,投票者十九人(连代表在内),每人须得十票才当选。我与济之是第一次投票就选出了的。那第三个候选人,投了三次票,都没有人够十票。得票最多的是李书华(润章)九票,段晓峰(原文如此,应是张晓峰,即张其昀——引者)八票。到第四次投票,李得十票。张得七票。李过半数,当选为候选人。润章兄比我大一岁,但他近年因太劳苦,有失眠症,他决不肯干此事。十一月三日的选举正在我肺炎退烧后第七天,故我力辞,并力荐济之兄。结果只能做到济之代理院务的一步,使我很失望。但上述情形,你和熊先生好像都不明白,故补述如上。”(见该书第137—138页)又曹聚仁《听涛室人物谭》(上海:上海人民出版社,1998年)中“一段杂感”条,对此事也有叙述。

火拼，恰好给“政府”打压自由派的“独立气焰”提供了机遇，而这层用意，有不少正是通过那些批判文章表达出来的，如谓“中研院”和台大的少数几位把持着学术教育权位的人“已经无可否认的形成一个学术上和教育上的权势集团”，他们“利用学术自由独立的大原则，来进行破坏学术自由独立的工作，这就不能不说是严重的威胁到‘国家’学术和教育的前途了”。¹侯立朝的文章说得更为露骨：“最近十年来的‘中研院’，由于几位‘大王’之不学，爱钱不爱知识，及精神之不能自立，只运用‘中研院’和‘学术团体’的自由、独立的地位，形成了一种‘独立王国’，自造了‘治外法权’，以学术之名，进行一种特殊的政治活动；并借此政治运用，进行反学术，破坏学术自由和独立，对内把持，对外投靠。”所以应对其进行“抢救”，“消除学术界的污染，救学、救院、救国，保持真正的学术自由和独立”。²而许倬云的回忆也有助于证实这点：“六〇年代的台湾政治，威权体制尚存，当局力图铲除自由主义的最后残余，‘中研院’与台大被当时的中央党部第二组视为大陆时代北大、清华的延续，那时南港的朋友又想以渐进的方式改革，更是被视为眼中钉，王雪艇、李济之都被情治人员视为异议分子，是挟国际力量（美国）以自重的自由主义者。我被‘情治’单位调查，所内同事在《阳明》杂志指名道姓攻击，匿名信与恐吓电话更是屡见不鲜。”终于在1970年出访美国期间，因陈雪屏托人传话，“劝我最好不要回去，回去日子会更难过”，而留在了匹兹堡大学。³

显见，国民党官方势力的插手，对这场思想文化界的学术路向之争起了一定的搅局作用，也加剧了其间各派力量交叉冲突及其是非判断的复杂性。

在翻阅了一幕幕保守与激进、传统与现代龙争虎斗的剧情后，我

1 刘孚坤：《为“国家”学术教育前途敬向钱思亮、阎振兴二位先生请命》。

2 侯立朝：《“中研院”之研究》，《中华杂志》第8卷第7期（1970年）。

3 《家事、国事、天下事——许倬云院士一生回顾》，第226—227页。

们似乎还应注意问题的另一面：文化思潮和学术流派间的冲突，有时虽然演得你死我活、不可调和，但将观察的镜头拉长看，结局却往往并非如此。盖学术思想是无形的，它可以通过各种媒体在社会间流动和传播，故论战纵有胜负，败方也不见得从此即“灰飞烟灭”，何况在很多时候，争论的双方本来就是得失互见的。当时来看，台港地区这场旷日持久的学术文化思潮对垒，固然剑气纵横，战况惨烈，但如深入其文化和学术理念的内部探视，便可发现，两者其实都包含着各自的价值，只是在表现上，未免各执一端，因此，从学术文化本身的发展趋势看，最终常会在双方观念的对流和磨合中萌生一种新的理性趋势，这正是它与一般政治或军事斗争不同的地方。这里，试先以这场学术思想交锋中的“悍将”徐复观与殷海光为例，略做探讨。

徐、殷两人可说是当时台港文化论战双方阵营中最具人气的对手。两者的文风都锋芒毕露，同时又都是秉性率真之人。殷生前既视徐为20多年来常“所厌恶”而又“心灵深处所激赏的人物”；¹其死后，徐亦感慨：“二十年来，在文化思想上我所遭遇到的最大的麻烦，多半与殷先生有关系。”甚而有不胜寂寞之感，自谓：“在得到他的死讯时，我曾绕室彷徨的自言自语：‘今后的生活更寂寞了，再没有一个可以谈天的人了’……我真正的意思是说：‘今后再不容易遇见可以剧谈深论的朋友了。’我和海光的情形，要便是彼此一想到就涌起一股厌恶的情绪；要便是彼此大谈大笑，谈笑得恣肆猖狂。假定我们精神中也藏有干将、莫邪的光芒，只有在我们的对谈中，才真能显现出来，使一般人不可逼视。”²真可谓惺惺相惜者。

如前文所述，在殷海光一生的大部分时光里，其文化观都表现出强烈的“西化”倾向，并对传统文化持基本否定态度。但从1963年起，他

1 徐复观《痛悼吾敌，痛悼吾友》所引殷海光1969年8月24日致其之函。李维武编：《徐复观文集》第1卷，第378页。

2 徐复观：《对殷海光先生的忆念》，《人物与思想》第35期（1970年）。

逐渐退出公开的文化论争，开始潜心反思中国文化的未来。在其生命的最后两年，更表露出欲在中西文化间寻求平衡的意愿。1967年夏，他在与徐复观的交谈中已一改先前的看法，“认为逻辑实证论沾不到价值问题，而价值问题是非常重要的”。¹从其去世前不久由陈鼓应记录的一些片断思考看，这一文化观念转变的力度还相当大。如在思想方法论上，他意识到“我是长期沉浸在西方式的分别智慧中，我比较细密，讲推论，重组织。徐复观等人比较东方式，讲直觉、体悟、透视、统摄。这两种思想模式应互相补偿，而不应互相克制排斥”。并承认人类的认识面临着两个不同的世界，“大脑的要求是精确、明晰、严格，要求对客观经验世界的认知作系统化”，其应对的是科学和技术。“然而心灵的要求根本是另外一回事；心灵是价值的主司，是感情的泉源，是信仰的动力，是人类融为一体的基础。人类要有前途，必须大脑与心灵之间有一种制衡，而制衡于大脑与心灵之间的主体便是理性。”在对历史文化的看法上，其变化也相当明显。如他认为，中国古代社会“表面不稳定底下有个基本的稳定”，这既有赖于农业经济及其相应的社会结构，也与儒、道、佛三家牢固结成的文化理念和人生价值取向有关，使之既避免了那种焦急盲目向前追逐，以致把心灵都撕碎掏空的弊端，又不至走向厌世的极端，而是站在一种积极入世和应世的立场，去体味现实的美好。“我之所以欣赏古典中国的人生态度和基本价值取向，乃是因为它们比较妥当地处理了人生与心灵的种种问题。当然，我并没有忘记中国文化在认知活动中所产生的弊病；理知作用经常碰到尊长、权威、颜面、地位、立场、情绪反应等因素就呈萎缩状态。我这里所谈是另一回事，乃就生命的层域而言的。”又说：“传统并不等于保守。传统乃是代代相传文明的结晶，知识的积累，行为的规范。传统是人类公共的财产，为每个文化分子事实上所共有的。”这些观点，实际都与徐复观相当接近了。

1 徐复观：《痛悼吾敌，痛悼吾友》，李维武编：《徐复观文集》第1卷，第375页。

他自承所以发生这一思想转变，原因有四：“（1）从思考反省中所得的了解：中国文化对于生命层域的透视，对于人生活动的安排，我渐渐地有较深的认识。（2）从生活的经验中体会出来的：回味以前的乡居生活，这种生活给人带来清新、宁静、幽美、安然、自在——这才是人的生活，才是人所应过的生活，这种生活是产生中国文化的根源。（3）我受了Eisentadt、Parsons¹等人的影响。（4）最近受了张灏和徐先生（指徐复观——引者）的刺激，引起我对于中国文化的一番思考。”²可见论敌徐复观对他的影响的确不可否认。

在与林毓生的通信中，这种转变的轨迹也依稀可辨。在1968年“五四”前夕写给林毓生的话中，他说：“从表面看来，胡博士（指胡适——引者）的学问很博；可是，稍一究诂，真是浅得很。像这样的人，如何不像你所说的‘终身崇拜这样的美国文明。’令人遗憾的是，这类人物居然成了学术重镇和新时代的领导者。”这样的话，先前是决计不会说的。有一封信中，他还谈到居于台湾的林毓生父母对现实生活的感受，“面对台湾目前的商场，他们特别怀念过去大陆商场上的商业道德。他们说开了那么多行号，从来没有人捣鬼；而且别一家无论出多少钱，自己这边的人也不会见利忘义的跑过去，种种等等。我静静的听，也静静的想，这里面实在含有颇深的社会变迁问题。传统的中国，靠人伦秩序作基础来维系人际活动，并且推行事业，如务农、经商、卖艺的跑江湖，甚至组织武装力量。时至今日，这一套破产了。推行事业得靠非人身的组织（depersonalized organization）、考核、监视等等，否则就会出毛病。究竟从前的办法有人情味些，还是现在的办法有人情味些？究竟诉诸义气有人的尊严些，还是诉诸监视有人的尊

1 艾森斯塔特（S. N. Eisentadt, 1923—2010），以色列社会学家，新功能主义和现代化理论代表。
塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons, 1902—1979），美国社会学家，现代结构功能主义创始人。

2 陈鼓应编：《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》，转引自张建军、从丛主编：《殷海光哲学与文化思想论集》，第415、416、418—419、421、423页。

严些？这太明显了。中国近百年的急剧社会文化变迁，人理方面可贵的东西变掉了的太多，剩下的多是令人不敢接近的东西。令人浩叹！”对于这种思想的变化，他自感“这是我的境界的升高”，并称：“直到约五年以前（指1963年），我一直是一个 antitraditionalist（反传统主义者）。现在呢？我只能自称为一个 non-traditionalist（非传统主义者）。虽然，我现在仍然受着中国文化的许多扼制，但是我已经跳出过去的格局，而对它做客观的体察。”对林毓生提出的“有生机的创造性改革主义”，他极为赞赏，认为“这样，既非泥古，又非脚不落地的趋新。这既不会引起社会文化的解体，又不会招致目前的大混乱。这既不是乌托邦式的‘全盘西化’，又不是胡说不通的‘中体西用’。如不无谓的幼稚的破坏原有的制度、符号系统、价值观念，及信仰网络，则 identity（认同）保持住了。如果 identity 保住了，则不致引起守旧势力的强烈抗拒。这样一来，近代中国可望孕育出一种类似文艺复兴式的‘文化内新运动’”。¹这些看法，显然较以前要理性些，尽管这一理论口号与真正安顿好处于社会大变局中的中国文化问题，实践上尚存在很大距离，但至少表明，其文化理念已在靠向先前极力反对的“中西合璧”一边。²

再看徐复观，其初入文化界时，主要是办杂志从事政论工作，后入大学任教，渐转向文史研究。在学术上，他一贯反对专事考据而忽略思想和解释的路径，但并不敢轻视考证，在与劳榦论辩治史方法时，他说：“史学的工作应由考订进到解释，才能‘再造过去’，这两个工作环节是紧密相连的。”“我非常尊敬劳先生个人在史学中的若干成就；同时

1 《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，第202、222、226—227、233页。

2 李敖对殷后期思想的这种变化并不认可。他认为殷在生命的最后阶段，已变得软弱，神志自然也不如健康时清明。而陈鼓应等利用这点，对他的话“断章取义，东拼西凑，制造了一本《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》，说殷海光临死前对中国文化的看法有根本性的改变……甚至把殷海光描绘成一个临终的悔罪者似的。这是对殷海光最卑鄙的诬蔑。参加这种诬蔑活动的，除陈鼓应这批人外，国民党文化特务徐复观和头脑不清的韦政通等也都在内。这些人显然是别有用心的”（《李敖大全集》第29册，第501—502页）。但李说仅凭推论，缺乏证据，难以从信。

也承认‘点滴主义’是初治史学的基本步骤；但由此一点一滴而关联到彼一点一滴的研究，正是顺着一条路前进的工作。有人不愿做第二步工作，这是他的自由；但论到整个的史学，则不必以偏概全，把史学发展的整个途程给封闭死了。”¹由于他清醒地意识到考证是历史研究的基础，也是论辩对手的强项，这使他在治学中从不敢对此稍有懈怠。为此，他曾下苦功“精读熟读”清人王怀祖的《读书杂志》和陈寅恪的《元白诗笺证稿》等，从中揣摩考证和分析方法的真谛。在研究中，总是力求从基本材料的细心研读入手，去体会和发现问题，做出综合的分析解读。尝自谓“入五十年代后，乃于教学之余，奋力摸索前进，一以原始资料与逻辑为导引，以人生社会政治问题为证验，传统文化中之丑恶者，抉而去之，惟恐不尽；传统文化中之美善者，表而出之，亦惧有所夸饰”。²其《中国思想史论集》《中国人性论史·先秦篇》《中国艺术精神》《公孙龙子讲疏》和《两汉思想史》等论著，“没有一部不涉及重要的考证问题”，³都是在大量文献训诂考证的基础上，对中国思想史的深入思考之作。目的是“对下一代好学深思之士，在文献考证及思想把握的态度与方法上，能发生若干启发性的作用”。⁴而其所作《从学术上抢救下一代——以许倬云有关周初史实的一篇论文为例》对许氏的批评，更可视作为有意用对方见长的考古资料和文献考据方法，对科学实证派大本营“中研院”和台大的登门“挑战”。虽然许倬云此时的学术路数已与考证派有异，主张“把叙述史学转到解释史学，因为过去大多是讲述或考证史学，只谈文献史料，其实连好的叙述都谈不上”，并开始在教学实践中“一再强调社会经济史以及解释史学”，⁵但徐复观显然是将其作为对

1 徐复观：《两篇难懂的文章》，徐复观：《学术与政治之间》，第476—477页。

2 徐复观：《〈中国思想史论集续编〉自序》，李维武编：《徐复观文集》第1卷，第372页。

3 徐复观：《答辅仁大学历史学会问治古代思想史的方法书》，李维武编：《徐复观文集》第2卷，第21页。

4 徐复观：《〈中国文学论集〉自序》，李维武编：《徐复观文集》第2卷，第367页。

5 《家事、国事、天下事——许倬云院士一生回顾》，第266—267页。

方的主要传人看待的。这里，似乎不难察觉到论战对手的技术长处，事实上已成为促使他在实践中深入考证堂奥，一探其究竟的重要鞭策力。

值得注意的是，就在殷海光等人的思想发生微妙变化之际，整个台岛的学术风气也在悄然生变。这种变化的征兆，不仅反映在独盛一时的考据学开始受到越来越多如前所述的公开批评或质疑，人文学术“科学化”的重心也由原先追随或附会自然科学逐渐转向重视社会科学方法运用的新潮。1963年以后逐渐活跃于台湾学术界的《思与言》学群，便是这方面的代表。与此同时，注重传统人文意蕴及其价值发掘的所谓“文化保守主义”学群，在文史学界的影响也日益扩大。至此，可以说台湾地区学术思想的总体格局，已由原先的一家“独霸”开始转向了多元并举的发展态势。

文化保守主义和激进主义的论战，堪称1950—1960年代台湾地区多种文化理念相互纠结冲突的重要交集点，围绕着中国现代文化学术的建设路向，各路知识精英乃至官方势力及其媒体，展开了长期的理论纷争，其核心则是当代中国社会转型中如何处置外来近代工业文明与本土传统文化的关系问题。综观这场论战的始末，至少有两点值得我们关注：（1）论战双方的立场，看似不可调和，实则各具自身的价值，或者说都把握了现代文化建构的一个重要侧面，只是在表现上，未免各执一端，故争论的结果，往往得失互见。而理性的认识，也许正是在双方观念的激烈冲突和对流摩荡中逐渐生成的。（2）尽管这场论战是在台湾官方势力的强势加入下展开的，但在地区封闭早已被突破和社会力量日趋多元的现代历史场景下，政治权威意志已很难实现如传统时代那种对社会学术走向的掌控力度。这一现象，实已透露出当时台湾地区的文化发展方向将取决于更多社会因素的作用，及其运作重心逐渐向民间社会下移的趋势。

第三讲 科学实证思潮与台湾 人文学术的展开

众所周知，台湾现代人文社会科学的发展，始于1949年国民党政权退据台湾之后。正像有学者在梳理与分析台湾现代人文社会科学发展传统时已经指出的那样，日本殖民统治时代，台湾居于殖民地的地位，统治者基于愚民与使民的原则，并不鼓励中国人从事人文学及社会科学的研究。台湾人文学及社会科学研究的展开，主要是在光复以后。1949年前后到台湾的众多学者之中，有不少是研究人文学及社会科学的。“这些专攻人文学及社会科学的大陆学者，来台以后即先后进入各新旧大学院校、高级中学及研究机构，从事教学与研究工作，使人文学及社会科学的薪火开始在此点燃。此后，由他们的学生代代传承，迄今各个学科总算是粗具规模。”¹在此过程中，原中央研究院历史语言研究所的迁台及其活动，曾起到了至为关键的作用，这在1950—1960年代显得尤为突出。故考察和认识该时期台湾地区的人文学术发展的路径，自不能不由此入手。

1 杨国枢：《人文学及社会科学研究的台湾经验》，赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，台北：东大图书公司，1987年，第6页。

一、史语所迁台与台湾人文学术的奠基

（一）史语所迁台

1948年秋，内战中满盘皆输的蒋介石集团眼见大势已去，无奈之下，决定撤往台湾暂作栖身，以图后举。为此，他们不仅将大量的金融资财、金银储备和战略物资秘密运台，还制定了一系列重要军政人员、高级人才和文物图书的撤离计划。11月10日，由行政院长翁文灏出面召集相关人员，密定将故宫博物院、中央博物院、中央图书馆和中研院史语所四家机构所藏文物精品、珍贵档案、图书资料和标本仪器等全部装箱，由李济负责押运台湾。同月底，中研院院长朱家骅复通过“中央研究院在京人员谈话会”，要求各研究所做好迁台准备。但由于当时人们对国民党政权的普遍不满和失望，各研究所对朱的动员大多反应冷淡，“心存观望”，陶孟和主持的社会研究所更以所务会议表决的方式，公开“反对疏迁”。¹唯史语所表现积极，这当中，自然与所长傅斯年的态度有很大关系。

据史语所研究员陈槃回忆：1948年冬，傅斯年为此召集所内同仁会议，伤感地说：“研究所生命，恐遂此告终矣。余之精力既消亡，且宿疾未瘳。余虽欲再将研究所迁至适当地区，使国家学术中心得以维持不坠，然而余竟不克负荷此繁剧矣。今当筹商遣散。虽然如此，诸先生之工作，斯年仍愿尽其最大努力，妥为介绍安置。”众人听罢，“一时满座情绪，至严肃、悲哀，有热泪为之盈眶者”。傅见状，即谓：“斯年之残生何足惜，当力命以副诸先生之望耳。”遂定迁移之议。在确定迁台后，针对某些人的疑虑，傅还表示：“选择台湾，即准备蹈海，

1 杨树人：《“中研院”最近的十年》，《大陆杂志》第16卷第7期（1957年）。

何虑之有!”¹屈万里也说,国民党集团从大陆撤退前,他曾就中央图书馆内善本搬迁去向征询过傅的意见,得到的回答是:“一定要到台湾去。”当屈担忧“台湾是一个孤岛,孤悬海外,共产党若以兵力断绝交通,围困此岛,将来发生饥饿是很可能的。他说,你不要管这个”。²

傅斯年之所以坚主迁台,除了其本人与国民党政府存在较密切关系外,更深层的原因,当与其夙所坚持的自由主义学术立场有关。史语所为其一手创办并寄托此学术理想之地,正是在他的惨淡经营包括与国民党高层的长期周旋之下,才使该所的运作得以勉力贯彻了学术本位和独立的主张,如今眼见“大局崩坏”,自不甘就此任其形销魄散。恰在此时,他接到了朱家骅招其出任台湾大学校长的邀请。台大系由日本殖民统治时期的台北帝国大学改制而成,由于当时教育经费奇缺和各种问题丛生,以致光复后短短三年间,走马灯似的换了三位校长,管理上仍未走出困境。于是有人建议请“霸才”傅斯年出山收拾局面。时傅方从美国治病回来不久,身体状况依然堪忧,在一般情况下,本不会接受此职,但知之甚深的台大教授沈刚伯却料其必来,曾对家里人说:“大胖(傅斯年),史语所是他的命,这次走投无路了。”³这话,可以说在相当程度上道出了傅的心事。因为在他看来,史语所既然无法在大陆继续生存,那么迁台几乎是唯一可行的方案,他之出长台大,也可为史语所及其同仁的安置争取更多的空间。为此,他当时即致书沈刚伯谓奉命“长台湾大学……台大前身学术空气本是欧洲大陆之正统,当尽力保存。以后如因需要增聘教授,必以学术为标准。迁台学术机关如中央研究院等,当以台大之学术进步为出发点而合作,决不为台大累。总之,时事艰难,必须开诚心,布公道,使

1. 陈槃:《师门纪略》,陈槃:《涧庄文录》(下),上海:上海古籍出版社,2010年,第638页。

2. 屈万里:《回忆傅先生在台大的往事》,《传记文学》第28卷第1期(1976年)。

3. 据沈刚伯夫人回忆,参见杜正胜:《“史语所”的益友沈刚伯》,《新学术之路》(上),台北:“中研院”历史语言研究所,1998年,第427页。

主客新旧同心相安，然后可图进步。”¹可见已在考虑史语所与台大的合作。这一点，从其出长台大后的布局中更可得到清晰的印证。

至于史语所其他成员的随迁，则多非由于“政治选边”，而是出自对傅斯年的信任和史语所研究环境的依恋。盖自建所以来，傅氏以其廉洁自律、勇于任事和通达的上层人脉关系，在科研建制、图书设备乃至生活条件方面，为史语所争得了较为安定的研究环境，以致所中同仁无不倚之为长城。在这一环境中，他们差不多都养成了与政治保持一定距离和以学术为生命的理念，不愿轻易脱离这一团队乃至所中长期积累的图书文物资料。史语所元老李济和董作宾的情况便颇具典型性。李济于1948年12月奉国民党政府之命负责押运文物去台湾，当时有人劝他勿跟船走，“他说不行，我必须跟着船。押运……实际上就是说人在东西就得在”。在他的意识中，“只要是战火，文物都要受损失，牵涉不到爱护哪个政权”。²也正因为他不像傅斯年那样政治上和国民党靠得很近，故在赴台后多年，大陆方面仍希望能动员其回来主持大陆的考古事业。³而其时刚从美国归来的董作宾原拟先撤往西南地区，但当他一听到史语所甲骨即将运台，“就决定不去后方，要随研究院一起去台湾”，“临行时遇见同乡老友魏辉廷，还私下表示：他是不愿意跟着跑的，只因这批文物他最熟悉，前后经营20年了，经他手从南京运到重庆，又从重庆运回南京，现在又往台湾运，“自己离不开他们，到

1 傅斯年致沈刚伯等函电（1948年12月18日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第3卷，台北：“中研院”历史语言研究所，2011年，第1857页。

2 据李济子李光谟回忆，转引自岱峻：《李济传》，南京：江苏文艺出版社，2009年，第231、233页。

3 据石兴邦《夏鼐先生行传》，1950年中国科学院考古研究所成立时，他曾对由文化部文物局局长郑振铎兼任所长颇为不解，问夏：“郑先生不搞考古怎么当考古所所长。他说，郑先生是兼任，所长可能是给李济先生留下的。”（《新学术之路》[下]，第722页）《夏鼐日记》1957年9月5日也有“与刘导生同志谈昨日李光谟同志（李济子）所谈及争取李济老返国事”的记载（第5卷，上海：华东师范大学出版社，2011年，第325页）。

4 陈存恭、陈仲玉、任育德：《石璋如先生访问纪录》，台北：“中研院”近代史研究所，2002年，第317页。

那里安排妥当就回来”。¹其他人员的赴台，也多显得十分仓促。如石璋如，当时正在南京养病，临出发前两天才得到消息，连许多私人物品都不及整理，便匆匆赶到上海候船迁台。²有的因长期沉浸于学术，即使人到了台湾，对已发生的政局变故仍无多少认识，如杨希枚在1950年代中期的一次院庆活动中，犹领着众人大唱《开路先锋》《游击队之歌》《义勇军进行曲》等革命歌曲，直到有人提醒他：“杨公，这已经是大陆方面的‘国歌’啦，你怎么还唱这？”才大吃一惊，再三问人：“是吗？”以致后来竟因此种表现被台湾当局确认有“政治问题”，承受不小的精神压力。³

当然，史语所不愿赴台的，也大有人在。通行的说法是，中央研究院之迁台仅得一个半所，史语所为其中唯一整体搬迁的单位（还有半个为数学所）。然细一审之，这种说法实包含着相当水分。事实是，史语所的图书文物和设备，固已全部迁台，但从人员看，缺额的比例依然甚高。兹以1948年初该所在岗研究人员为基准，对此略做辨析（表2）。

表2 1948年历史语言研究所在岗研究人员情况⁴

组别	人员姓名	职称	工作情况	备注
第一组 (历史组)	陈寅恪	研究员 (组长)	南北朝唐五代史研究。	任教清华，兼任组长。未赴台。
	傅斯年	研究员 (所长)	1947年6月赴美治病，1948年8月归。	
	岑仲勉	研究员	唐代及突厥史研究。	未赴台。

1 见阎东超《忆董作宾二三事》，政协南阳市委员会文史资料研究委员会编：《南阳文史资料》第1辑，1985年，第70页。

2 见陈存恭、陈仲玉、任育德：《石璋如先生访问纪录》，第318页。

3 杨宁荪：《怀念我们的朋友杨希枚先生》，《新学术之路》（下），第880—881页。

4 此表主要依据《国立中央研究院历史语言研究所工作报告（三十六年十月至三十七年二月）》，见《中华民国史档案资料汇编》第5辑第3编教育（二），南京：江苏古籍出版社，2000年，第397—440页。此外，还参考了其他资料。表中人员，原则上均为专任研究人员（不包括非从事专业研究的所内其他职员），特约、兼任、留职停薪或因出国及其他原因暂不在岗者不列。因按史语所规定，所内在岗人员（专任）都不准在外兼职，唯陈寅恪和赵元任得许例外，虽长期在清华或其他地方任教，却一直保留着组长的位置，故此表予以列入。

(续表)

组别	姓名	职称	工作情况	备注
第一组 (历史组)	陈 槃	研究员	古代谶纬辑佚及研究。	
	劳 幹	研究员	汉简及秦汉史研究。	
	王崇武	副研	《明实录》校勘及《明史》研究。	未赴台。
	李光涛	副研	明清内阁大库档案整理及《明清史料》编辑。	
	全汉昇	副研	中国经济史研究。	
	逯钦立	助研	《全上古三代秦汉魏晋南北朝诗》编纂及诗史研究。	未赴台。
	王 明	助研	《太平经》考释和道教史研究。	未赴台。
	王叔岷	助研	诸子研究。	
	严耕望	助研	魏晋南北朝地方行政制度及唐史研究。	
	黄彰健	助研	明史研究。	
	赖家度	助理员	明史研究。	未赴台。
第二组 (语言组)	赵元任	研究员 (组长)	汉语方言研究。	1938年赴美任教，一直挂名在所，未归。
	李方桂	研究员	闽南话、客家话等方言比较。	1946年赴美定居。
	丁声树	研究员	1944年夏赴美考察研究，1948年9月回国。	未赴台。
	杨时逢	副研	汉语方言研究。	
	董同龢	副研	古代汉语研究。	
	周法高	助研	古代汉语研究。	
	张 琨	助研	羌语戎语研究。	1947年赴美留学。
	孙德宣	助研	古代汉语研究。	未赴台。
	马学良	助研	傩(彝族)文研究及其经典诠释。傩文辞典编撰。	未赴台。
	傅 婧	助理员	语言学研究。	未赴台。
第三组 (考古组)	李 济	研究员 (组长)	殷墟发掘报告编著(器物部分)和殷墟出土兽骨整理。	
	董作宾	研究员	殷墟发掘报告编著(文字部分)和甲骨片之拓、排工作。	

(续表)

组别	人员姓名	职务	工作情况	备注
第三组 (考古组)	梁思永	研究员	病休。	未赴台。
	郭宝钧	研究员	汲县山彪镇和浚县辛村发掘报告编著。	未赴台。
	夏鼐	副研、研究员	第二次西北史地考察报告编著。在傅斯年赴美治病期间代理所务。	未赴台。
	高去寻	副研	殷墟出土兽骨整理。	
	石璋如	编纂	殷墟发掘报告编著(遗址部分)。	
	李孝定	助研	以中研院北平图书史料整理处管理员身份,负责接收日伪政府所遗图书。	
	张秉权	助理员	整理殷墟甲骨,协编《殷墟文字乙编》。	
第四组 (人类学组)	芮逸夫	编纂	川南县棺葬研究。	
	石钟 ¹	助理员	川南县棺葬及云南民家(彝人)研究。	未赴台。
	杨希枚	助理员	苗族亲属称谓研究。	
	于锦绣	助理员	保罗社会研究。	史语所离南京时已遭遣散,未赴台。 ²

以上人员,除去1946年赴美定居和1947年赴美留学不归的张琨,共计35人,其中未赴台16人,占45.7%。从学科分布看,历史组14人,未赴台6人,占42.9%(如除去所长傅斯年,则高达46.2%);语言组8人,未赴台5人,占62.5%;考古组9人,未赴台3人,占33.3%;

1 石钟,又名石钟健,1949年后历任四川南充师院和中央民族学院教授。

2 台北史语所档2-2存有1949年2月13日致于锦绣函,称:“在京(南京)所发第二次眷属疏散费每人金圆券一千元已于三十七年十二月廿五日由汪宗和君在京托中国农民银行汇上……顷奉傅所长面告,台端已在遣散之列,自本年二月份起即停止支薪,兹列台端应得之一月份薪及遣散费,款到请查收。”又称款项“迳汇广西大学陈校长创修转交台端”。于锦绣留大陆后,自1950年代起先后任职于中央民委参事室、民族出版社和中国社科院世界宗教研究所,在彝族研究方面成果不少。

人类学组4人，未赴台2人，占50%。

这些未赴台人员的情况虽不尽相同，但对蒋介石当局的不满则是一致的。其中最具代表性的是傅斯年堂侄傅乐焕（因1948年未在岗，未列入表中）。他原系史语所副研究员，1947年赴英国伦敦大学深造。留学期间，出于对国民党政府腐败的愤慨，他曾致函在美国治病的傅斯年：“昨间接闻人言，我叔近在美常作演讲协助政府，在美部分左倾学生颇为失望。今日政府之颓局，完全他们自己造成，不值得为之过分劳神也。”¹坦率地表达了不该继续支持蒋政权的观点。1951年他获博士学位后，遂不顾傅斯年一再要他去台任职的催促，毅然返回大陆。1948年8月赴英访学的王崇武，情况亦与之相似，不同的只是他原来就对傅斯年有看法。1950年8月，当他接到“史语所”萧纶徽以傅的名义邀其回台湾大学任教的信函，即在日记中写下了这样的话：“阅毕极愤。傅之搬台湾，纯自私自利为目的，同仁何辜？遭此劫运！回忆两年以前，傅君仗蒋介石势，自北美返国，大放谬词。其时吾极深厌之，与决绝。岂有在其落水后而与同流者乎？因亟复一信以驳之。气愤极深，而措词极硬。复经大改，仍不软。”²并退回聘书，于次年5月回到北京。而夏鼐和郭宝钧之坚持不走，还与他们胸中藏有中国未来考古事业的蓝图有关，在他们看来，史语所虽迁台，但“我们还有前途，我们留下来还有许多事情要作”。夏鼐还与同事高去寻相约，由高赴台，保护迁台文物的安全，夏则留大陆，继续发展考古事业。³1949年7月10日，夏鼐收到高去寻托管希雄带回的信中即谓：“终日苦痛（已非苦闷），焦急如待决之囚，两鬓顿成斑白，皆台湾之行所铸造成

1 史语所《傅档》IV：475，1948年4月3日。转引自黄宽重：《写史正壮年——傅乐焕在史语所的日子》，《新学术之路》（下），第450页。

2 《王崇武日记》，原件藏中国社会科学院近代史研究所。转引自张德信：《王崇武》，刘启林：《当代中国社会科学名家》，北京：社会科学文献出版社，1989年，第478页。

3 石兴邦：《夏鼐先生行传》，《新学术之路》（下），第721页。

者也。考古组已垮台，中国考古之学，不绝如缕，今日继续起衰者，则舍兄其谁。弟过去即作如是观，今日尤然，故切盼兄能早日赴宁，或更转平，目下思永先生及照林兄，颇有重振此学之力也，兄乃考古学之巨擘，亦应体会孟子‘天将降大任于斯人也’之句。”¹对之充满了期望。至于陈寅恪、丁声树、逯钦立、韩儒林（中央大学教授、史语所兼任研究员，未列入表）等，傅虽想方设法拉他们去台，甚至把丁声树个人的书籍先运到台湾，韩儒林也被学生接到台湾住过一段时间，但他们最后仍选择了留在大陆。其工作人员中更有一些到台湾后，因对当地情况不满而又跑回大陆的，如夏鼐的同乡管希雄，经夏介绍于1948年9月入史语所任西文图书管理员，同年底随迁台湾，次年7月即返回了大陆。

以上可见，史语所经迁台之役，队伍已相当残缺。

史语所初到台湾的几年，条件极为艰苦。当时台湾虽未经历如大陆地区那样的长期战乱破坏，但短时间内大量国民党军政人员的涌入，使当地的基本设施不堪重负。史语所人员刚抵台北时，无处栖身，只能临时安置在台大医学院的教室，“公家只给一家做了一张方形大床，上头可以搁两张榻榻米，全家人就挤在一起、睡在上头”。1949年2月以后转到桃园西南的杨梅镇，租用铁路局的仓库存放图书设备，而在民房办公和住宿。石璋如对当时的窘况有相当真切的回忆：“这个时候我们住得非常狼狈，比如说米仓附近的宿舍，多是楼房，楼下是百姓做生意的地方，楼上让公务员住，另外连堆杂物的号房都租给公家住，像王志维（图书管理人员）就是住号房。有次有个慈善性质的救济团来到这里，预备帮助我们一部分人，还要照相，就有人认为已经很穷了，还要让人拍照，觉得很没有面子了，就反对照相。”²而到现场察看

1 《夏鼐日记》第4卷“1949年7月10日”条，第249页。

2 陈存恭、陈仲玉、任育德：《石璋如先生访问纪录》，第319—320页。

的朱家骅，眼见同仁“散居附近简陋民宅，生活艰苦情形，令人不忍卒睹”，也极感难堪。¹由于工作场所局促，连大陆运去的图书资料也无法上架，用时只能从仓库中抬出相关的书箱翻检，往往“找一本书，需要十分钟到半个小时”，²致使不少工作都难以开展。直到1954年底迁至建于南港的新址，才算安定下来。正是在这种一度居无定所的环境中，史语所开始了其在台湾地区从事人文学术建设的跋涉。

（二）台湾人文学术传统的奠基

相比大陆地区，日本殖民统治时期台湾的教育普及水平并不低，但人文学术的建设却相当滞后。殖民当局在台所设大中专院校的学习科目，基本上都集中在医学、农林和工业等实用性专业，而师范类学校的教学内容也多不出音乐、美术、劳作、体育、家事等具体教学技能范围。³台北帝国大学作为其唯一的综合性大学，虽说其文政学部设有文、史、哲诸科，然其宗旨本在配合日本帝国的“南进”殖民侵略政策做研究，而非发展当地的人文学术事业。台北帝大首任校长币原坦在该校筹备期间就说：“总督府设置台北帝大的目的，在于利用台湾人文地理条件，发展以台湾为中心的华南及南洋研究。”⁴而一些日本政府官员对于在殖民地兴办人文教育也常怀忧虑，深恐其会推助当地民族情绪与抗日意识的滋长。如日本中央政府法制局长官高桥作卫便向内阁总理大臣大隈重信建议对此加强控制，认为：“土人（指台湾人——引者）已能理解高度之思想，如更授予抽象之教育，助长其提升文明意识，徒促进土人之自觉心，增加不平之念，对施設每生障害，

1 朱家骅：《三十年来的“中央研究院”》，《大陆杂志》第19卷第8期（1959年）。

2 张光直：《史语所、李济先生与我》，《新学术之路》（下），第971页。

3 参见汪知亭：《台湾教育史料新编》第四、六章，台北：商务印书馆，1978年。

4 [日]币原坦：《台湾学术的价值》，《台湾时报》1926年12月号。

而造成统治之困难。”¹出于这样的戒心，台北帝大文政学部的教研人员始终坚持只聘用日本人。同时，该部文史学科的台生人数也甚少，在长达17年（1928—1945年）的历史中，其史学科招收的62名学生仅有3名为台湾当地人，其中毕业2人均无缘从事本专业研究（另一人至战后方毕业）；文学科毕业的台生也仅有8名。²有研究者认为，此种情况的出现，并非日本当局在招生上对台生有所排拒，而是其就业前景大不如医科或政科等实用性专业，原本就缺乏对台生的吸引力。诚然，一般说来，文史专业的就业前景确不如应用性专业宽广，但需看到，整个文政学部前后一共才招生654人（包括大量日籍人在内），年均不到40人（其中还包括了政学科），³且当时台湾其他高等学校并不开设此类专业，此每年区区数十人的文史专业生，按理并不能满足台湾社会的真实需求，而台生却仍对其就业前景普遍不看好。究其原因，显然与日本殖民当局在文史类专业岗位人员的聘用上刻意防范和排斥当地人士有相当的关系。诚如台湾考古学家宋文薰所说的，日本殖民统治时期，“台湾考古完全控制在日本人的手中，虽然日本人并未禁止台湾人从事于考古工作，但日本若一直占据下去，这些人一定会没饭吃的。尤其是台湾大学文学院的前身台北帝大的文政学部，绝对不会留用‘台籍’的考古学家任教授的”。⁴这种情况不能不对当地人文学术的发展产生负面影响，并由此造成了光复之初大批日本人撤走后，台湾地区无论在教育界还是公私机构文史专业人才都十分紧缺的状况。

因此，在台湾回归祖国后的“文化光复”年月里，人文学术同样

1 吴密察：《从日本殖民地教育学制看台北帝国大学的设立》，吴密察：《台湾近代史研究》，台北：稻香出版社，1990年，第152—153页。

2 参见叶碧苓：《台北帝国大学与京城帝国大学史学科之比较（1926—1945）》，《台湾史研究》第16卷第3期（2009年）。

3 参见汪知亭：《台湾教育史料新编》，第154页。

4 宋文薰：《台湾的考古学》，张炎宪主编：《历史文化与台湾（三）：台湾研究研讨会纪录（51—75回）》，新北：《台湾风物》杂志社，1991年，第121、127页。

面临着消除殖民地烙印和回归中华的重建与发展使命，而史语所则在其中起到了十分重要的中坚作用。这一点，尤其突出地反映在考古人类学和历史学的建设过程中。兹试分别略作做评。

1. “史语所”和台湾考古人类学的建设。

创建台湾地区的现代考古人类学，并积极推进各项具体工作的展开，可以说是“史语所”在台最先着手也是成就最为显著的一桩功业。为了在新的条件下规划发展考古事业，李济等人在抵台的第二天，便外出勘察了位于台北的圆山遗址。稍后，复在板桥林氏学田的资助下，组成以台大教授陈绍馨为团长，以“史语所”李济、董作宾、芮逸夫、石璋如等为主要成员的调查团，展开了一系列田野调查。1949年7、8月，由李济带队到瑞岩（南投县仁爱乡）对泰雅人的体质人类学和民俗学状况做了实地考察。11至12月，又组织了大马璘遗址（南投县埔里镇）的考古发掘，发现了石棺、石刀和陶片等史前遗物。

与此同时，经傅斯年和李济等人的积极筹划，1949年8月台大成立了以李济为系主任的中国高校首个考古人类学系¹，搭建了系统训练考古人类学专业人才的教育平台。对于该系的名称和学术取向，李亦园有过很清晰的解释：“台大考古人类学系的教学与学术架构是移植于美国式的人类学范畴。一般来说，考古学和文化人类学也可以是两个不同的学科（discipline）。但在美国，人类学范围下则可涵盖考古学、文化人类学、体质人类学和语言学等四学科；然而在英国两者则是分开，日本亦如此。而且在日本，考古学属于文学部，文化人类学属于社会科学部，体质人类学则在生物学部。李济之先生是台大考古人类学系的创办者，他留学哈佛，创系时深受美式人类学系设计的影响，又因为他自己是考古学家，为了突出他的考古专业，所以将考古放在前面，

1 在大陆地区的高校中，北京大学于1952年在历史学系设立了考古专业，1983年7月始在此基础上建立起独立的考古学系。至于人类学，暨南大学、清华大学和浙江大学虽在1947至1948年先后建立过专业系，但不久就在新中国初期的院系调整中被撤并。

成为考古人类学系。”¹

该系的运作，以李济、董作宾、凌纯声、芮逸夫、石璋如、高去寻、杨希枚（稍后加入）等史语所成员为骨干，开设的课程包括李济的《考古人类学导论》《史前史》《体质人类学》和《人体测量入门》，芮逸夫的《民族学》和《中国民族志》，凌纯声的《东南亚民族研究》《民族调查方法》和《物质文化》，董作宾的《中国古文字学》和《商周史料研究》，卫惠林的《台湾“土著”民族》和《原始宗教》，陈绍馨的《社会学》和《民俗学》，高去寻的《中国考古学》和《中国古器物学》，董同龢的《语言学》，李宗侗的《中国上古史》，陈奇禄的《美洲民族志》，以及石璋如的《田野考古学》等。²这些课程，不但构成了比较完备的教学体系，还十分注重从本学科的特点出发，强调理论学习与现场实践的结合。如李济开设的《人体测量入门》，即要求学生为每年的新生做人体测量，并将测得的资料整理成文发表，借以提高其实际动手的能力，而其《体质人类学》的课程，为了提高学生对人体的感性认识，最后六堂课还特别安排学生到台大医学院听解剖科余锦泉讲授的“骨学”；凌纯声的《民族学田野调查》，也亲自带学生赴南势阿美聚落等处进行田野调查，以加强其实践训练的环节；石璋如的《田野考古学》分两部分，第一学期为课堂讲授，第二学期为田野实习，其内容包括遗迹调查和考古发掘，从而有效地提升了学生的专业实践能力。³

考古人类学系招收的学生开始很少，第一届仅一人，此后几届，

1 黄克武访问、潘彦蓉记录：《李亦园先生访问纪录》，台北：“中研院”近代史研究所，2005年，第46—47页。

2 此课程设置情况主要依据《李亦园先生访问纪录》第3章和张光直《台湾大学考古人类学系创立44年》（见《中国文物报》1993年9月12日），而《台湾大学概况——四十五年度》（1956年台湾大学编印）所记与此稍异，谓当时凌纯声讲授《民族学专题研究》，卫惠林讲授《东南亚民族志》《原始社会》和《有关台湾“土著”民族文献研究》。此或系部分课程前后讲授者有变动所致。

3 关于石氏带学生进行田野考古实习事，详请参看陈存恭、陈仲玉、任育德：《石璋如先生访问纪录》“八、台湾考古与教学工作”。

每届亦不超过五人（正式毕业的要少一些），但经过“史语所”这批富有理论和实践经验的专家倾囊相授，仅前四届毕业的八名学生中，就有李亦园、唐美君、张光直、任先民、丘其谦五人日后成为著名的人类学家。1950年代末期，该系每年的招生人数渐增至10人左右。且于1956年开始招收硕士班。至第十届，其毕业生总计已有40人左右，“其中成为国内外专业人类学家者就有二十余人之多”。¹而到1995年，其毕业总人数更达781名，其中大学生680名，研究生101名，“现役的职业人类学家”就有75人，几乎占了总数的十分之一，²可见成才比例之高，从而为台湾地区考古人类学后继队伍的建设提供了相当坚实的基础和发展后劲。

从1950年代中期起，“史语所”的考古人类学逐渐进入稳定的发展状态，其研究的重点主要集中在两方面：

一是与台大联手从事岛内的考古发掘。

自1953年春至1963年，石璋如连年带领台大考古人类学系的学生对桃园尖山、台中大甲麻头路、台北圆山、树林镇狗蹄山、大坵坑与十三行等遗址进行考古发掘，并开展了对环岛及东海岸、隘寮等地的田野调查。虽然由于经费匮乏等原因，³这些考古发掘包括先前的大马璘考古规模都不大，但却把史语所在殷墟发掘中积累的经验，尤其是比较成熟的文化层位学处理方法带到了台湾，“从台北圆山和台中水尾溪

1 李亦园：《民族志学与社会人类学：台湾人类学研究发展的若干趋势》，《新亚学术集刊》第16期（1998年）。

2 李亦园：《台大考古人类学系与中国人类学的发展》，《考古人类学刊》第51期（1996年）。

3 1958年，李济在《安阳发掘之回顾》的讲演问答中就承认：台大考古系每年考古工作大部分还只是从训练学生着眼，“在台湾有若干地方的遗址还值得发掘，尤其是在台南这类的遗址古物相当多，不过发掘计划限于人力、物力的问题很难大规模展开，因为考古是要花很多钱的。台大每年所用于发掘的经费只有几千，教育厅的资助也很有限，所以是很难进行。像安阳发掘，就是筹的专款，中华教育文化基金会也捐了不少钱，因此可以进行得很顺利。现在这一类的捐款是不多了，所以纵然有计划也难于实现”。见《李济文集》第5卷，上海：上海人民出版社，2006年，第184页。

畔的若干遗址的地层中，首先发现并确认了文化堆积的层次，并因而给台湾北部和中部地区的史前文化层序提供了可资对比的标尺。这些地区性文化层序的确立，无疑给整个台湾史前文化的年代学建立了良好的基础”。¹由此深刻地影响了当地新一代的专业考古学者，包括台北盛清沂和南投刘枝万等协助过石璋如进行考古调查的地方文献或史志研究者。

如在大学期间就参与过大马璘遗址发掘的刘斌雄，毕业后到台湾省立博物馆工作，便十分注重运用这些方法研究台湾地区的史前文化。1954年起，他与南投县文献会的刘枝万等合作，多次实地调查大肚台地西侧缓坡的清水镇牛骂头遗址，在日本学者国分直一²发现该遗址具有营埔文化与大肚台地红色系陶器文化共存现象的基础上，透过地层堆积的进一步勘察，不仅确认了绳纹红陶文化与黑陶营埔文化的相对地层关系，还从采集遗物的比较中，发现了另一方格纹陶文化层的存在，由此建立起大肚台地与大甲台地相同的史前文化发展层序。在对南投县境内多处文化遗址进行调查后，通过洞角遗址的发掘，发现了大量与人类早期石器制造和日常生活密切相关的大砾石与石臼群。另外，还乘1955年日月潭地区久旱而水面下降约九米之机，在其周边和光华岛采集了大量陶、石器加以整理研究，写成《日月潭考古报告》，提出日月潭史前文化层当包括洞角灰褐色陶文化及黑色陶文化、大马璘黑色陶文化以及方格纹陶文化等层次，其中方格纹陶文化年代最晚，可能与布农人有密切关联。1957年调至“民族学研究所”后，又应台北县文献会之邀，于1960年代先后主持了对大嵙崁溪右岸和淡水河口南岸的大坵坑两处遗址的发掘，特别是后者，厘清了该遗址上下重叠的近代汉文化、赤褐色网纹硬陶文化、赤褐色方格印纹厚陶文化、圆

1 臧振华：《台湾考古》，台北：艺术家出版社，1999年，第29页。

2 国分直一（1908—2006），生于日本东京，早年在台湾南部成长和求学，日本京都大学史学系毕业，1933年赴台从事教学和考古等工作。战后初期继续留台大任教，1950年返回日本。

山文化和绳纹陶文化等五个文化层堆积，并根据各层位出土器物的特点，推断出各自的相对年代，从而第一次建立起完整的台湾北部地区史前文化层序。这些成果，都为1970年代“台湾省浊水、大肚两河流域自然与文化史科技研究计划”的推出提供了依据。¹

而台大历史系毕业的考古学家宋文薰，不但其毕业论文《台湾史前陶器的研究》为李济亲自指导，还多次随石璋如进行考古发掘和调查，在专业上深受“史语所”的熏陶。后任教台大，长期从事考古专业的教学和研究。1969年初，他与地质学系林朝启带队的考古人员在台东县长滨乡八仙洞的潮音、海雷、乾元、昆仑四个海蚀洞穴底层发现了遗物丰富的“先陶文化”，这是台湾地区首次发现的旧石器时代文化。获知这一消息后，73岁的李济立即赶去做了实地考察，将之命名为“长滨文化”²，并当场表示期待台湾东部地区考古有更多的发现。随后，又向“中研院”院长王世杰及“国科会”的吴大猷提出了在台东设立“台湾人文社会田野工作站”，以加强这方面工作的建议。³据同行的石璋如观察，李的亲临现场“助阵”，不但引起了媒体和各界对此的广泛关注，也在一定程度上促进了国民党当局对考古事业的更多支持。⁴

与此同时，所内老一辈学者开始逐渐淡出田野考古第一线，把主要精力转向殷墟考古成果的整理和研究方面。这一方面是从大陆撤退前，史语所成员原就对整理、研究考古发掘遗物有计划和分工（参见

1 此处有关刘斌雄在考古上的贡献，主要从刘益昌《刘斌雄先生与台湾考古学》（载《刘斌雄先生纪念论文集》，台北：“中研院”民族学研究所，2008年）一文概括而来。

2 此史前文化遗址经臧振华在2008年再度调查发掘，被确定其早期年代当距今2万年以上。

3 见《王世杰日记》第八册，“1959年1月13日”条，第79页。

4 据石璋如回忆：“（1969年1月12日）‘中央日报’就刊载‘国科会’的吴大猷看见九日报道，指台大欠缺经费，拟于近日停工。吴便请部下紧急在十一日去电宋文薰先生，表明‘国科会’愿意提供经费支援，希望台大不要停工。”又说：“十三日‘中央日报’记者胡友瑞的《海沙、红土与兽类：探讨旧石器时代人类》的专文见报，大体将李济先生对记者的发言内容串连起来，写作技巧不错。我想李先生前去考察，让冷门的考古受到相当大的注意，这就是一种正面的作用。”见陈存恭、陈仲玉、任育德：《石璋如先生访问纪录》，第493—494页。

表2),只是初到台时,居无定所,难以开展,直到1954年迁居南港后,随着条件的改善,才得重新集中精力于此事。另一方面,按照李济当时的设想,“史语所”作为“国家”最高的专业学术机构,自“当从事以殷墟发掘为主的中国考古工作,而台湾的区域考古属于地区性考古研究,应由台湾大学考古人类学系从事”。¹可见其始终未能忘情于全局性的中国考古事业。此后,在他的督促和主持下,“史语所”持续推出了一批大型殷墟考古报告,其中《中国考古报告集》之二《小屯》由石璋如负责,自1959年至1992年,完成出版《殷墟建筑遗存》《墓葬》和《甲骨坑层》等三编十册;之三《侯家庄》由高去寻负责,从1959年开始在梁思永未完初稿的基础上整理、校核、辑补,并做了大量充实,1962年以后陆续出版,1976年出至第八册(第一册空缺,实为七册),²高去世后,复由石璋如续成第九、十两册,分别于1996和2001年问世。在出土遗物的研究方面,《中国考古报告集新编·古器物研究专刊》先后刊出了李济的《觚形器的研究》(1964年)、《爵形器的研究》(1966年)、《斚形器的研究》(1968年)、《鼎形器的研究》(1970年)、《殷墟出土五十三件青铜器的研究》(1972年)五种系列作品。甲骨文的整理和研究,则有董作宾的《殷墟文字乙编》(下,1953年)、张秉权的《殷墟文字丙编》(1957—1972年)、李孝定的《甲骨文字集释》(1959—1965年)和屈万里的《殷墟文字甲编考释》(1961年)等。这些工作,不仅是当年殷墟考古各种现场记录的荟萃,也是对出土遗物和遗迹的全面清理和研究,为后人留下了一份极为丰富而珍贵的学术遗产。殷墟考古在中原,而对其出土资料的系统整理却完

1 见刘益昌:《刘斌雄先生与台湾考古学》(《刘斌雄先生纪念论文集》,第429页注)和《世变与传承:“史语所”在台湾的考古学研究》(《“中研院”历史语言研究所七十五周年纪念文集》,台北:“中研院”历史语言研究所,2004年,第80页)。

2 关于高去寻整理殷墟侯家庄考古报告的过程,详情请参见杜正胜:《通才考古家高去寻》,《新学术之路》(下),第695—704页。

成于台岛，其中固然包含着许多历史的无奈。但无论是谁，只要看到这些学界前辈以毕生精力筑就的文化硕果，想到他们为保存和弘扬民族文化、为维护学术尊严而付出的巨大艰辛，便不能不肃然起敬。

二是积极推动民族学的建设。

在民族学的建设方面，此期也出现了新的发展势头。史语所的人类学组，系1934年中研院社会科学研究所的民族学组（以文化人类学为主）划归史语所，与原考古组内从事体质人类学的研究人员合并而成，其学术路径属“历史学派”，研究对象以国内少数民族为主，目的在追寻、解释、佐证历史和重建过去。在大陆期间，其成员曾进行过东北松花江下游的赫哲族（1930年）、湘西苗族（1933年）、浙江畲族（1934年）、云南彝族（1935年）、滇西佤瓦和傈僳等族（1936—1937年）、川康羌族和嘉戎族（1941年）等调查。迁台之初，继续按此路径，对南投瑞岩泰雅人（1949年）、花莲南势阿美人三社（1952年）、日月潭邵人（1955年）等做了民族学调查。1955年8月，复因发展台湾地区的民族研究，特别是“抢救即将消失的高山族社会文化”的需要，决定另建“民族学研究所”，¹由原史语所人类学组出身的凌纯声为筹备处主任，配以台大考古人类学系培养的李亦园、任先民、李卉等青年助手，积极搜采岛内少数民族文化的各种资料和实物标本，并先后组织了对屏东县来义乡排湾人（1955年12月）、花莲光复乡阿美人马太安社（1958年）、宜兰县南澳乡泰雅人（1960—1962年）等的调查。经十年努力，于1965年4月正式建所。

这一时期，台大考古人类学系和“民族研究所”推出了一系列田野报告和研究论著，如《瑞岩民族学初步调查报告》（台湾省文献委

1 据李亦园的观察，国民党退据台湾后，“对于民国成立以来的种种历史转变因素的认识颇有紧迫感；另一方面是既已迁来台湾，则对台湾本地的种种现象也应有所探究，其中对台湾岛内少数民族的研究，也是急欲‘抢救’的课题”，再加上某些人事上的因素，遂有1955年“民族学”和“近代史”两所的建立。见氏著《凌纯声先生的民族学》，《新学术之路》（下），第743页。

员会文献专刊第一种，1950年）、卫惠林等《同胄志“曹族”篇》（台湾省文献委员会，1952年）和《台湾风土志·下篇：“土著”志》（台北：中华书局，1956年）、陈奇禄等《日月潭“邵族”调查报告》（台大考古人类学专刊第一种，1958年）和《台湾高山族之物质文化》（台北：台湾省立博物馆，1968年）、李亦园等《马太安“阿美族”的物质文化》（“民族学研究所”专刊甲种之二，1962年）和《南澳的泰雅人》（“民族学研究所”专刊甲种之五、六，1963年）、刘斌雄等《秀姑峦“阿美族”的社会组织》（同前甲种之八，1965年）、丘其谦《“布农族”卡社群的社会组织》（同前甲种之七，1966年）、王人英《台湾高山族的人口变迁》（同前甲种之十一，1967年）等。与此同时，台大《考古人类学刊》（1953年创刊）和《“民族学研究所”集刊》（1956年创刊）也刊出了不少有关少数民族的研究论文，其内容涉及历史传说、人口与家族、体质、语言、物质文化、亲属组织、风俗和宗教等方面。这些都在相当程度上推进了对台湾南岛民族的探究，也为后来台湾史研究的发展做了基础性的铺垫。

“史语所”迁台后，所以在考古人类学方面的作为和成就很快受到学术界乃至当地社会的瞩目，原因非止一端，但最主要的恐不出两方面：

首先，如前所说，“史语所”在迁台过程中，以历史、语言两组受创最重，重量级的研究员就有三人去职，一人未到位（赵元任），不久傅斯年又去世，其元气一时难以恢复。相比之下，考古组的人员尚属整齐，重量级人物除梁思永外，余多未散，其绝对人数虽不多，但在全国考古与人类学人才本就甚少（相对历史学、语言学而言）的专业圈子中，仍是一支最为成熟的力量，故一到台湾，便十分显眼，当其以积极姿态投入当地的考古和人类学研究事业后，便很快得到了社会的认可，并引来了林氏学田等民间力量的资助。

其次，不可否认，也与其较妥善地承接了之前日本学者在台的考古人类学成果有相当关系。日本殖民政府自1895年侵占台湾后，从加

强殖民地统治的需要出发，一直十分注意调查和掌握当地民风及社会组织等情况。还在1897年，东京人类学会即派出田代安定（1856—1928）、伊能嘉矩（1867—1925）、鸟居龙藏（1870—1953）等学者随军队赴台考察。1901年，又由殖民政府出面，成立“临时台湾旧惯调查会”，展开相关工作；1909年又设立“蕃族科”，进行对台湾“高砂族”的民族志调查，历20年而编成《清国行政法》《台湾私法》《蕃族调查报告书》《番族惯习调查报告书》《台湾蕃族图谱》和《台湾蕃族志》等。1928年台北帝大成立后，复在校内设“土俗人种学”讲座（研究室），由哈佛大学人类学博士移川子之藏¹主持，专事台湾“高砂族”体质和文化研究。他们组织“南方土俗学会”，出版《南方土俗》期刊，开展田野调查和垦丁、苏澳新城、花岗山、大湖等遗址的发掘，积累了许多珍贵资料和文物标本。² 1943年，日本学者鹿野忠雄还根据对相关遗物和遗址形制及其地理分布状况的比较分析，初步提出了台湾史前文化包括绳纹陶、网纹陶、黑陶、有段石斧、原东山、巨石、菲律宾铁器七个层序的看法，认为前四个源于中国大陆，后几个则受到中南半岛和菲律宾文化的影响。³ 这些都为台湾地区民族学研究的进一步发展提供了重要素材。“史语所”抵台后，通过台大考古人类学系接管了原“土俗人种学研究室”（战后已改为台大“民族学研究室”）的各种资料、设备，李济将此称为该系成立后“承袭的一笔最大的资本”，其中的标本，虽因战乱有所失佚，有不少且缺少与来历等相关的具体记载，“但是标本的本身却都是真实可靠，差不多每一件都有它的科学价值”。为使之更好地发挥作用，他一面组织人员对每件标本逐一

1 移川子之藏（1884—1947），美国哈佛大学人类学博士，1928年3月抵台北帝大主持土俗人种学讲座，后兼任文政学部部长、茅房人文研究所所长，1945年3月退休返回日本。

2 参看黄树民：《人类学与民族学百年发展》，杨儒宾等主编：《人文百年，化成天下：百年人文传承大展（文集）》，新竹：台湾清华大学，2011年，第358页。

3 见〔日〕鹿野忠雄：《台湾考古民族学概观》，宋文薰译，台北：台湾省文献委员会，1955年，第110—116页。

进行详细登录，设法说明“器物的来源及收藏的经过”，让本系师生对这些标本资料“各就其兴趣所在”，进行研究或讨论，并把相关的研讨成果刊于杂志，“以促进社会上对于考古学与民族学一般的兴趣”。¹同时，还把曾参与过“土俗人种学研究室”工作的台大教授陈绍馨和曾受到日本学者指导的青年考古人员何廷瑞、宋文薰、刘斌雄等吸收到自己的考古团队中。有这样的基础，自然更容易在当地的考古事业中打开新的局面。

当然，也必须看到，“史语所”的考古人类学研究与日本学者相比，仍存在着一定差异。就研究目标而言，在日本殖民当局的统治体系下，其考古和民族学研究的根本目的是维护其殖民统治，推动和实现当地人的“皇民化”。而光复以后“史语所”在台的考古，则是将其作为中华文化的一个区域性支脉来理解，这不能不说是态度上的一种根本转变。而从考古方法或技术看，“史语所”也较日本学者有明显的进步。虽然日本学者在民族学调查和资料积累上成绩显著，但在考古发掘和研究方面却显得较弱，即使有人初步提出了台湾史前文化层序的架构，也多系“依赖遗物比较分析，较少地层的层位证据”。²而“史语所”则将在中原大型考古的多年实践中建立起来的更为科学的方法带到了台湾，这就把当地史前考古文化层序的处理能力明显提到了一个新的层次。

2. “史语所”与台湾地区现代历史语言学的建设。

“在日据时代，台湾岛内并无历史学这一学门的开展空间”，连传统的方志都不能继续修撰，³从事文史专业研究的当地人才更是少得可怜。傅斯年出长台大后，为了加快改变这种状况，首先在文史人才的

1 李济：《〈台湾大学考古人类学刊〉发刊词》，《李济文集》第5卷，第135页。

2 刘益昌：《世变与传承：“史语所”在台湾的考古学研究》，《“中研院”历史语言研究所七十五周年纪念文集》，第74页。

3 许倬云：《锦瑟无端五十弦：忆台湾半世纪的史学概况》，《“中研院”历史语言研究所七十五周年纪念文集》，第7页。

培养上做出了新的布局。在师资队伍建设方面，他一面排除干扰，大刀阔斧地淘汰不合格的教员，一面引入李济、董作宾、劳榦、全汉昇、王叔岷、周法高、董同龢等“史语所”成员参与教学，并极力延揽刘崇鋳、姚从吾、张贵永、方豪、余又荪等原清华、北大等校的知名学者，与先已来台的沈刚伯、李宗侗、萨孟武等，很快组成了一个强劲的教授阵容；在课程设置上，特别加强了中国史的分量，要求“古代与近代并重，特别加强中国通史的教学，每周三小时，分甲乙两类，甲类注重上古迄元末的史实，明以后略述纲要；乙类则注重明初迄现代的史实，元以上略述纲要。但历史系学生甲、乙两类皆修，为历史系学生打下坚实的基础”；¹为了倡导大学的研究风气，还积极支持文学院仿清华和燕京学报之例，于1950年6月创刊了《台湾大学文史哲学报》，并计划建立相应的文史研究机构，以弥补取消旧台北帝大“讲座”制造成的某些欠缺。²另外，还于当年设立文科研究所，招收研究生。1954年正式成立历史研究所。1957年和1967年文史两系又分别设立了硕士班和博士班，由此建立起更高层次专业人才的规范训练平台。

在语言学的建设方面，“史语所”成员除积极参与台大的相关教学外，其研究工作主要集中于三方面：一是对汉语语言学的系统研究，如董同龢的《中国语音史》（1953年）和周法高的《中国古代语法》（三编，1959—1962年）等；二是对中国方言资料的整理、研究，如杨时逢根据1930—1940年代语言组在大陆地区的方言调查资料整理的《云南方言调查报告》（1967年）、《湖南方言调查报告》（1974年）、《四川方言调查报告》（1884年），以及董同龢的《四个闽南方言》（1959年）等；三是对台湾地区方言和少数民族语言的调查研究，前者

1 逯耀东：《傅孟真先生在台大》，见氏著《胡适与当代史学家》，台北：东大图书公司，1998年，第277页。

2 参见傅斯年《“研究”与“出版”》（1949年11月14日）和《台湾大学与学术研究》（1949年10月1日），《傅斯年全集》第5卷，长沙：湖南教育出版社，2000年，第104、121页。

如杨时逢的《台湾桃园客家方言》(1957年),后者如李方桂等的《邵语记略》(1956年)与董同龢的《邹语研究》(*A Descriptive Study of the Tsou Language, Formosa*, 1964年)。《邵语记略》是原史语所语言学组长李方桂从美国回台大讲学期间,于1955年3月随考古人类学系教师到日月潭邵人居地进行考察所做的语言调查记录,它虽是一篇初步报告,却是中国人“用现代语言学方法所写的第一篇研究‘高山族’语言的论文”¹,至今仍是研究邵语的基本参考资料。《邹语研究》系董同龢在1958年调查阿里山邹人语言的基础上用英语写就,对其语料和语法结构等进行了比较细致的描写分析,被视为这方面的经典之作,堪称对邹语研究最完整的记录。这些论著的问世,直接开启了后来台湾学术界对少数民族语言研究的风气与门径。

以上可见,“史语所”在台的人文学术建设,首先注重的是专业队伍建设(包括人才培养)和现代学术规范的建立。而所谓学术规范,最主要的便是在当地学界确立了科学实证主义的主导地位。

二、实证史风的盛行及其实绩

(一) 实证史风在台湾的流布

新文化运动时期,随着“科学”和“民主”潮流的涌起,实证论一度在教育界和学术界独领风骚,成为最强劲的人文学术主潮,以倡导“实证史学”起家的史语所在学界的影响自然也非比寻常。从1930年代起,在国内政潮起伏和日本侵华加剧的危机刺激下,更具现实关怀特征的唯物史观和民族文化本位论影响日大,与前者几成三足鼎立

1 丁邦新:《“非汉语”语言学之父——李方桂先生》,丁邦新、余儒芹主编:《语言变化与汉语方言——李方桂先生纪念论文集》,台北:“中研院”语言学研究所筹备处,1990年,第403页。

之势。1949年新中国的成立，极大地改变了中国的思想“地图”，而“史语所”迁台后通过上述学术活动和布局，开始在台岛寻求扎根。

“史语所”在台湾地区高扬的科学实证主义不仅是一种理论与方法，也是一种基本治学态度，故其中至少包含着两个层面的内容：

1. 坚持思想自由与学术独立的精神。

这是史语所创所之初就十分强调要追求的目标。傅斯年就主张史学应就史料本身展开研究，而“不是去扶持或推倒这个运动或那个主义”，¹认为只有这样，才能使研究结果更具客观性。因此，尽管他政治上持有“反共”观点，甚至在1948年9月国共交战方炽之时上书蒋介石，就当时的战略形势、作战方针、士兵训练、用人得失等殷勤献策，²企图“挽狂澜于既倒”，但在一般情况下，他并不主张或要求史语所成员在学术研究中直接掺入这些政治主张。而1950年由“史语所”参与创办的《大陆杂志》，编辑部人员就一再要求“以论学为主”，“主张不刊载政治性之文章”。³其公开发表的办刊宗旨，理论上犹主“应当以自由的精神来追求真理，本着学术至上的原则来表达学术的意义”。并强调：“这一年之间，在台湾陆续出版的杂志期刊，将近百种，自由的呼声，铁幕的报道，反共的理论，抗俄的运动，国际的观察，时事的研讨，应有尽有，盛极一时。我们这个刊物，却打算充分地表现：……尚有自由研究学术的精神。民国肇造以至抗战军兴，国内纯学术性的刊物总计有四百三十九种，抗战中陡然减少，近一、二年更寥若晨星。我们为了延续这不绝如缕的学术命脉，为了抢救这势将中断的文化系统，为

1 傅斯年：《史料论略（史学方法导论）》，傅斯年：《史料论略及其他》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，第2页。

2 见《傅斯年致蒋介石》1948年9月29日，王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》，台北：“中研院”历史语言研究所，2011年，第1841—1846页。

3 郭廷以《郭量宇先生日记残稿》1950年5月6日即有“与彦堂（董作宾）谈刊物事，均主以论学为主”的记载，同年7月11日又记“上午出席《大陆杂志》编辑会议，再度主张不刊载政治性之文章”（《郭量宇先生日记残稿》，第4、8页）。

了保存这横遭摧残的历史真迹，才决定了创办这一个刊物。”¹其中再三致意者仍在于此。而被称为“史语所姑妈”²的胡适1958年出任台湾“中研院”院长后，也极力维护这一原则，当蒋介石在某次院士会议的致词中要求“中研院”在学术上配合“反共抗俄”的使命时，³胡当场就表示不赞成，直言：这话“分量不免过重了一点……我们做的工作，还是在学术上，我们要提倡学术”。⁴在这一理念的引导下，“史语所”在台的各项研究，依然恪守了与政治保持一定距离和坚持学术自尊与独立的传统。

当然也有一种情况属例外，那就是在触及民族大义的时候。以傅斯年为例，他虽将“著史”（因其带有相当的主观解释成分）排除在“历史科学”之外，但“九一八”事变后，为维护国家主权，却不惜改变初衷，亲自出面操刀编写《东北史纲》。又撰文讨论历史教科书的编写，主张“借历史事件作榜样，启发爱国心、民族向上心、纪律性、民族不屈性”，谓：“本国史之教育的价值，本来一大部分在启发民族意识上，即外国史也可用‘借喻’的方法，启发民族意识。历史一科与民族主义之密切关系本是不待讨论的。当前的问题，只在用何方法使历史教育有效的有益的启发民族思想。”并发表《中华民族是整个的》（1935年）一文，就加强中华民族的整体认同意识有所阐发。这些地方，似多不免有一种“政治意味”的加入。但即使如此，他仍主张编写时应坚持“遵原则以选择史事，尽考索以折衷至当”的严谨态度，力戒虚骄自大。⁵而陈寅恪、李济等人的学术行为及其欲“与人争胜”的思想，也时常流露出此种深切的民族意识。这是因为在他们的心目

1 《〈大陆杂志〉发刊词》，《大陆杂志》第1卷第1期（1950年）。当然，从实际情况看，该刊的部分内容，尤其是那些涉及时局的文字，也时常夹杂着“反共”的政治宣传，而不见得都是“纯学术”的。

2 傅斯年语，见张秉权：《学习甲骨文的日子》，《新学术之路》（下），第926页。

3 见台湾《联合报》1958年4月11日。

4 胡颂平：《胡适之先生年谱长编初稿》“六十八岁”条，第2665页。

5 傅斯年：《闲谈历史教科书》，《教与学》第1卷第4期（1935年）。

中，现代民族国家已成超越任何个人、党派和集团私利的“公物”，是一国之民共同安身立命的“公领域”，故对它的认同和忠实，实为个人对“大我”（民族）的一种责任，也是衡量一个人是否具有国民资格的基本底线。只有明乎此，才能理解何以抗战胜利复员回北平后，傅斯年要坚决阻止那些学术造诣虽高却在抗战中失节的文人学者重新进入北大任教；才能理解何以1947年中研院首届院士候选人资格审查在涉及郭沫若应否入围时，史语所代表夏鼐提出候选人“除学术贡献外，惟一条件为中国人，若汉奸则根本不能算中国人，若反对政府，则与汉奸有异，不能相提并论。在未有国民政府以前即有中国。故对汉奸不妨从严，对政党不同者不妨从宽”的看法，会获得在场多数学者的认可而逆着官方意志将郭正式列入候选名单。¹此种民族观念，对迁台后的史语所显然仍有深刻的影响。如李济即使在台湾非常困难的时期也不愿出国谋生，并对某些留美学成而加入外籍、不肯回国的学人时表不满，即此思想之反映。²而1950年代后成长起来的台湾新一代史家许倬云也自承其对商周文明发展过程的研究，都可以说是为了论述华夏国族的演变过程。

2. 特重史料整理与考证的治学方法。

史语所治学，素主“因行动扩充材料，因时代扩充工具”的门径，重心则在史料的整理。³迁台后，其“五〇年代的研究工作，几乎完全延续在大陆发展的实证史学，从大量史料中归纳引申，以重建史实的‘真相’为目的。史料的范围，主要为传统的文献，尤其‘史部’的文

1 《夏鼐日记》“1947年10月17日”条记载，时评议会主席朱家骅谓郭沫若“参与内乱，与汉奸罪等，似不宜列入”，而胡适、巫宝三、陶孟和等皆主列入（傅斯年虽不在场，但他开列的候选人名单中也有郭沫若），最后以14票对7票通过。见《夏鼐日记》第4卷，第150—151页。

2 王世杰1965年6月12日日记云：“午后科学会开执行委员会时，李济之痛责若干留美有成就之中国学人，入外籍而不肯回国。余觉其见解偏激。”《王世杰日记》第7册，第247页。

3 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分册（1928年）。

献。学者奉本所谨严学风为主臬，旁征博引，务求竭泽而渔，涓滴不漏。既然重视史料，有些遂以考订史料为专业，校勘梳理，务求其能接近这一史料的本来面目”。¹风气所及，直到1960年代中期，“以追求客观真相为目的的科学史学，无疑仍是那时的主流”，²对整个学术界产生了极大影响。特别是“那些在课堂上被教导和学习的学生，许多人毕业后也陆续进入‘史语所’，担任助理工作，受到身教与言教的影响，使得他们日后赴美留学前，都奠定了传统汉学的知识基础；另一方面，这些新生代的史学青年，承继来自中国史家对学术研究的热忱，并且也将原来学术社群的活动——专业知识群体间的论辩、定期的学术刊物与发表、对于档案文献的整理、田野调查与史料的蒐集等，在台湾进一步扎下根基”。³

不仅如此，“史语所”还以自身的研究实绩为台湾的学术界树立了可资仿效的标杆。此期“史语所”的历史研究，基本仍秉持着大陆时期的风格和计划，集中于史料整理和考证。其内容多属中国古代政治、地理及典章制度研究。在具体操作上，各成员往往依据分工，采取大型史料的系统整理和该方向史考相结合的路径。如陈槃关于先秦方国地理资料的汇整和汉代纬书的探究，劳榦的居延汉简整理考释（其《图版之部》与《考释之部》分别出版于1957和1960年）和汉代制度研究，严耕望对古代行政制度、人文地理研究和石刻史料的搜集编录（其所编《石刻史料丛书》出版于1967年，分甲乙两编，969卷），黄彰健对《明实录》的系统校勘（1955年接手，至1962年以后陆续刊行）和明代政治、刑律、官制的考证，李光涛终生从事的明清内阁大库档案整理和

1 许倬云：《锦瑟无端五十弦——忆台湾半世纪的史学概况》，《“中研院”历史语言研究所七十五周年纪念文集》，第9页。

2 邢义田：《变与不变：一个“史语所”历史学徙的省思》，同上书，第147页。

3 李孝悌、林志宏：《百年来历史学的发展：从回顾到展望》，杨儒宾等主编：《人文百年，化成天下：百年人文传承大展（文集）》，第152页。

《明清史料》編集（至其1975年退休時，《明清史料》已出至10編100冊，並出版《明清檔案存真選輯》3輯等）以及同時展開的對明季邊情及清開國史實的發掘等，都反映出這一特徵。與此同時，“史語所”在繼續出版《“中研院”歷史語言研究所集刊》外，還於1950年創刊了由董作賓等人主持的《大陸雜誌》，通過這些刊物，向社會及時發布自己的學術成果及治學理念和方法，期以引領當地的學術風氣。影響所及，“在形式上，此後各處學術刊物幾乎無不遵循上述刊物的論文格式凡例；在內容上，許多研究課題也在這些刊物上陸續展開，不斷衍生為新的課題”。¹

人數不多的“史語所”之所以能使自己奉行的實證史風在短時間內成為籠罩全臺的主流學術思潮，原因不外乎兩點：

首先，台灣光復後，隨著日本學者的撤離，當地的人文學術事業一時幾近荒蕪，而“史語所”作為成建制遷入的學術群體，不僅擁有比較堅實的教学和科研資源，包括台大文學院的教学力量，“史語所”豐富的圖書資料與物質支撐及其成熟的理論方法與運作機制，還擁有“中研院”院士傅斯年、李濟和董作賓等重量級學者（當時赴台的院士總共才九人），如果加上和“史語所”關係密切的在美院士趙元任、李方桂，以及稍後回台擔任“中研院”院長的胡適，其在學界的發言權之大可想而知。在這種情況下，其所發出的學術能量自然易於在社會產生放大效應，也更易為人感知和接受。

其次，這與其他赴台學者的呼應也有分不開的關係。事實上，當時赴台的史家中，有不少本來就屬考據派陣營。如曾留學德國的姚從吾和張貴永，都對蘭克有相當研究。姚治宋遼金及蒙古史，在台大開設《歷史方法論》課，有“一半以上的時間介紹德國蘭克（Ranke，1795—1886）到班漢穆（Bernheim，1854—1937）的史學”，對實證

1 許倬雲：《錦瑟無端五十弦——憶台灣半世紀的史學概況》，《“中研院”歷史語言研究所七十五周年紀念文集》，第8頁。

史学十分推崇。¹张则在台大和台师院讲授西洋史，虽非专奉兰克一派，但其“史学方法很偏重考证”。²他在1952年为纪念傅斯年而作的《兰克的生平与著作》中盛赞兰克“不仅对于一门学问在方法上奠定了基础，并且指示新的途径，他树立一个学派，在他时代精神留下了深刻的印象；他同时遗留典型的著作，这些著作虽然现在已经过了一个多世纪，却仍具有不朽的精华”。³这种学术姿态，显然也对两校学生有着相当影响。其余如方豪治史亦属考据家一路，郭廷以于1955年创立的“近代史研究所”，虽与“史语所”关系有所不协，然其关注点同样集中在档案搜集整理和民国人物口述史访谈笔录等资料工作上。

（二）实证史学的典范：严耕望

在这一时期“史语所”系统的实证学者中，严耕望算得上是成果最富，也是方法上最为成熟的一位。今试以其史学为例，对实证史学的实绩和方法特点略做讨论。

严耕望（1916—1996），原名德厚，后改耕望，字归田，安徽桐城人。1941年武汉大学毕业，至成都齐鲁国学研究院从钱穆问学。1945年进入史语所工作，1949年随迁台湾。1964年应聘到香港中文大学任教。1970年当选为台湾“中研院”院士。1983年后，复回“史语所”工作。在“史语所”任职的前后23年间，他始终坚持不到外兼课、不参加不必要的学术活动、不为赚稿费写普及性文字的原则，倾其全力于中国古代政治制度与历史人文地理研究，取得了极为丰硕的成果。计其一生所作，凡专书7种、论文集2种及论文47篇（未收入其他专书

1 杜维运：《翰墨生涯》，台北：三民书局，2010年，第38页。

2 王尔敏：《张贵永先生及其西洋史学论述》，王尔敏：《20世纪的非主流史学与史家》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第99页。

3 张致远（贵永）：《兰克的生平与著作》，《自由中国》第7卷第12期（1952年）。

或文集者），¹其中多精确不磨之论。

严氏对政治制度史和历史地理的关注虽始于大学时代，但因其学术个性偏向厚积薄发，加之大学毕业后一度行踪不定，初时并不显眼。但进入史语所后，随着工作环境的稳定和改善，他的研究逐步走上规模。1950年代起，严氏更进入学术论著产出的旺盛期，其研究范围从汉代地方制度到汉唐政治制度史，进而扩及唐代人文地理，并在长期积累的基础上，先后出版了《唐仆尚丞郎表》（四册，1956年）、《中国地方行政制度史》（包括上编甲部《秦汉地方行政制度》和乙部《魏晋南北朝地方行政制度》两种三册，1961年和1963年）、《唐代交通图考》（六册，1985—2003年）等鸿篇巨制。

在这些著作中，最受学界推崇的当数《中国地方行政制度史》。其中《秦汉地方行政制度》探讨了郡县制度渊源，秦汉统治政策与行政区划，郡府、县廷组织，郡尉及郡国特种官署，乡官与郡县学官，上计与监察，地方官吏之任迁途径与籍贯限制，任用杂录及秩授表等。《魏晋南北朝地方行政制度》为南北朝各一册，分述其行政区划（州郡县与都督区），都督与刺史（官品、军府、职权、资费、部曲），州府僚佐，郡县府组织（长官、佐吏），州郡察举与地方学官，任用杂考及官佐品班表，以及五胡诸国地方行政制度，地方僧官和党里邻三长，北魏军镇（名称、分布、种类、地位与组织），魏末北齐地方行台，诸部护军，领民酋长诸事，并附地方行政组织系统图等，使当时从州至里的组织与统辖系统得到了全面直观的呈现。

众所周知，中国古代有关政治制度和职官的文献虽甚丰富，但关注的主要为中央政府主要部门及其长官，至于地方政府的下属官吏，则很少具体记载；各级地方政府组织机构，亦只能见其大略；至于

1 据廖伯源：《〈中国地方行政制度史〉评介》，仓修良主编：《中国史学名著评介》（五），济南：山东教育出版社，2006年，第125页。

那些吏属之名称、职掌设置及地位变化等虽在史书、文集中有零散之记录，却始终未能有一系统全面之认识。有鉴于此，严氏利用传世文献和碑刻、简牍等材料，较为细致地排比了西汉后期至东汉，甚至到南北朝时期各个州郡县府诸曹机构等，考证重构了汉魏晋南北朝各朝之地方政府组织。例如，他注意到汉郡县有属吏为其府主立碑，于碑阴署明其官职、姓名等并按官职大小顺序先后排列，遂利用这类资料（其中最为关键的一碑刻为《巴郡太守张纳碑》），结合史书纪传表、文集、简牍等关于郡县属吏之记载，重建了汉代郡国县府组织系统。经其考析归纳，汉代郡国县属吏，为主官（郡守、国相、县令长）所辟用，就组织体系与职掌性质可分为四个系统¹：第一为纲纪，有功曹、五官掾，职统诸曹，掌选黜；第二为门下，有主簿、主记室、门下议曹、门下贼曹等十类属吏，掌主官之内侍、秘书、谋议及侍卫等职；第三为列曹，分户曹、田曹、仓曹、水曹、集曹、贼曹等22条，各有掾、史、书佐等吏，并分曹办理各地方行政事务；第四为监察，一般为郡级别设立，在西汉中叶以后始形成督邮监察诸县之制，职务包括督察、督送邮书以及奉诏捕击等一系列附带引申之职等。²又借助《宋宁州刺史爨龙颜碑阴》和《鲁郡太守张猛龙碑》两碑所记材料，勾勒出魏晋南北朝州刺史属吏之三系统以及当时郡府组织之梗概。

严氏对古代地方政府组织的考察，还涉及汉代郡国之特种官署（主要是产业经济如农林、水利、畜牧、工矿等方面）。如在《上计》这一章节中，他专门考察了上计制度之起源以及汉代两级计制及其时期，包括计簿内容、奉计使者及其职责、中央治计机关以及上计制度

1 关于严氏此四部分之分类法，后人周长山先生对此似乎有所保留。周氏认为，“纲纪”只是对“郡之右职”的一种代称，而监察也只是督邮的主要职责，而非身份。详见周长山：《汉代地方政治史论：对郡县制度若干问题的考察》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第138页。

2 详见前揭《中国地方行政制度史：秦汉地方行政制度》第二章“郡府组织”及第五章“县廷组织”相关部分，上海：上海古籍出版社，2007年，第73—146、216—244页。

之流弊得失等，在材料、论述结构及方法上均有不少独到之处。而对于秦汉时代地方行政制度一大特色之乡官制度，时人常将其与有秩、啬夫、游徼、亭长并论，对此，严氏并不认同。他认为乡官即乡里民官率民参政者也，包括三老、孝悌、力田者，而非与有秩¹、啬夫、游徼、亭长并论，说：“有秩、啬夫、游徼、亭长等乃郡县属吏分部乡亭者，纯为地方政府之行政属吏，至于乡官虽亦由政府擢任，然其性质与属吏绝殊。”²并给出以下四种理由：其一是乡官上与长吏参职，下以率民，而无一定之实际职掌；其二是乡官代表民意，领衔呈诉，与地方政府之奏请绝异；其三是乡官有位无禄；其四是东汉之制，大庆赐爵，赐民不赐吏，而三老、孝悌、力田皆在受爵之列。严氏又引汉人亦仅视三老为“比于吏”，非真正之“吏”的材料（见《史记·平准书》及《集解》），复证其乡官与属吏性质有别之论，并释“县、乡三老”比于今日之“县参议长、参议员”之类。至于对具体乡官制度的考察，严氏因其材料丰实、考论全面等亦深得同行学者的称赞³。

此外，他还对制度背后的指向——人的活动进行了详细考察，对长吏及掾属的任迁、籍贯等提出了独到的见解。如在第十章“任迁途径”中，根据史传及碑刻统计汉代州郡县长吏的任迁途径之比例，加深了人们对汉代官员仕途的了解。第十一章“籍贯限制”中，则通过史书、文集、碑刻等有关汉代地方官吏籍贯之记载，对2 000余任地方官吏之资料进行

1 在“有秩是否为一官职”这一问题上，学者有不同意见。安作璋、熊铁基认为“有秩”不是官名，“有秩”即有官品、禄秩之意，而“有秩啬夫”应连读，表示一个官名，是相对无秩的啬夫而言，详见安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，第679—694页；张光亦持类似之观点，详见氏文《秦乡官制度及乡、亭、里关系》，载《历史研究》1997年第6期。另可参阅〔日〕大庭脩：《汉代的啬夫》，中国社会科学院历史研究所战国秦汉史研究室编：《简牍研究译丛》第1辑，北京：中国社会科学出版社，1983年。另见氏著《秦汉法制史研究》，林剑鸣等译，上海：上海人民出版社，1991年；裘锡圭：《啬夫初探》，收入氏著《古代文史研究新探》，南京：江苏古籍出版社，1992年。

2 严耕望：《中国地方行政制度史：秦汉地方行政制度》，第245页。

3 赵秀玲：《中国乡里制度》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第8—9页。

统计、归纳和考证，使得汉代地方官吏“例避本籍”之制大白于天下。

在中国政治制度发展史上，就地方行政制度而言，有两大典型即秦汉与隋唐时期。而魏晋南北朝时代之制度则可视作前后两种典型制度之过渡，其复杂性且远超过其他任何一个时代，因此对这一时期制度的考察就显得极为重要了。鉴于历代学者对这方面的研究，“大多只限于沿袭两汉之州郡县制，而于组织运用亦语焉不详，至于都督、军镇、行台、护军、酋长等制度，更是绝少触及”。¹严氏的研究，不但对都督与刺史之关系做了较详细的论述，还对州佐、府佐的品级、职权及其相应的变化发展做了考证，并提出在北朝史书中屡次出现的以州府僚佐中的长史、司马、各类参军分别以本职带郡、带县和领戍的制度及其特征，进而得出了“州府僚佐之双轨制”的著名论断，发前人所未发，从而基本上改变了原先薄弱的研究状况。

北魏地方行政制度以军镇制度最为重要。与护军、酋长等制相较，因军镇制度曾推行于全国各地、各民族，且各镇统辖范围广远，又或兼督数州。镇将例加将军之号，持节统军，开府置佐，且兼治民事，震慑一方，其权势之隆远在州刺史之上。故当时史臣已有“镇将重于刺史”之言。然此军镇问题未能引起历代治史者足够的重视。虽自清代中叶以来有部分学者关注到“北边六镇”之地望等问题，亦仅限于六镇，不考其制度。据严氏所考，北魏军镇制度之盛行时代为太武帝至孝文帝太和十年（486年）前后之60年间。而镇的最初出现，就文献可考者而言，盖起于刘（前赵）、石（后赵）、苻（前秦）、姚（后秦）时期。魏初建置稍多，及太武帝开拓疆土，普遍置镇，北魏重要大镇几乎都建于此时。至孝文帝时因锐意华化，此一魏晋北朝仅有的军镇制度遂渐废除，所存大镇唯6镇及御夷、薄骨律、高平、敦煌等西北边境11镇与若

1 严耕望：《中国地方行政制度史：魏晋南北朝地方行政制度》“引言”，上海：上海古籍出版社，2007年，第2页。

干较小军镇而已。在镇府组织上，以都大将为长，例加将军之号，且绝大多数由亲王或鲜卑族人担任，持节统军兼治民事，威震一方。另有副将佐之。且开府置佐如将军、公府之制包括长史、司马、诸曹参军。镇下又统军、戍，亦各置军将。而军镇地位的演变却由北魏前期的镇之地位远在州上逐渐降格为州之统属机关矣。而对前人不甚留意的北周总管，以及北朝其他特殊制度诸如行台制度、诸部护军、领民酋长制、地方中正、僧官以及三长之制等，严氏也做了相当的考证。

书中，他还根据地区与统辖情形把北魏军镇分为不设州郡县地区之镇、与州并置且同治所之镇、参间于州郡区域内自统面积土地与民户而无州郡与之同治之镇三种类别，凡考得93个¹，并在地图上由和龙（今辽宁朝阳市）向西南经平城（今山西大同市）、太原、龙门，横过渭北，经上邽至仇池，画一斜线，并按这条斜线将所得北魏前期各种军镇与州郡县分布概略在北魏疆域地图上清晰地呈现出来。

当然，严氏对某些具体制度问题的考证亦有可商榷处。如研究秦汉地方行政制度，绕不开对乡里制度的探讨。其中关于乡亭里三者间之相互关系及设置结构问题，更因传世文献记载的阙疑或文字上的相互矛盾²，成为历来学界关注的焦点之一。众家各执一词，莫衷一是。³《中国地方行政制度史：秦汉地方行政制度》一书亦专设“乡亭建制”及“乡亭吏”两节讨论有关亭制的问题。其观点始终持传统“县—乡—亭—里”之逐层统辖关系说，谓“此军事交通性质之亭吏后来又兼管一亭部之政事，以隶于乡”⁴，视亭为诸乡分辖之政治单位。而从目

1 关于北魏设镇之确切数目，学界目前对此尚有争论。除前引周一良及严耕望两位前辈所考数字不同之外（周说为96，详见前揭氏著），今人牟发松先生经过深入考证，则提出北魏设置军镇总数为96之说。详见牟发松：《北魏军镇考补》，武汉大学历史系魏晋南北朝隋唐史研究室编：《魏晋南北朝隋唐史资料》第7期，武汉：武汉大学出版社，1985年。

2 见《汉书·百官公卿表》及《汉官仪》等关于“乡亭里”之文献记载。

3 参阅沈颂金：《汉代乡亭里研究概述》，《中国史研究动态》1999年第10期。

4 严耕望：《中国地方行政制度史：秦汉地方行政制度》，第58页。

前学术界的研究成果看，这一观点似值得商榷。因为随着大批新出土考古资料的问世，尤其是1970年代云梦秦简及1990年代初尹湾汉简牍的发现，多数学者在“乡亭里关系”上已认同“亭邮与乡里属于不同性质、不同行政系统”一说。¹此外，周一良先生在评价严氏制度史方面的成就时亦说：“严书则久仰其名而未得见，读后深佩其考订之细密周详。所不足者，只就制度论制度，未能放眼当时政治、社会、事件、人物，以探求制度之运行及其所以然之故。”²盖其在制度考察中虽亦能注意各项制度之源流与发展，但往往是从“纵”的方面，至于“横”的方面，将制度与社会、环境、文化氛围以及思想活力等联系起来加以考察，并借宏观理论做实证研究之指导，以达到对历史整体性和更深层次的认识方面，似乎就略显不足了³。其余如典签制度、北魏俸禄等问题，也颇具争议。

至于历史人文地理方面的研究成果，最引人注目的当数其专著《唐代交通图考》六册⁴。严氏认为：“交通对于各方面都有联系的作用，可以说是历史研究的枢纽问题之一。此一问题不解决，讲其他任何方面的问题都不方便。”因而决心在这方面下些功夫，“使历史各方面的研究工作者都有一套经过仔细研究绘制出来的较详细的古代交通地图可以利用”。⁵由于中国历史上的交通网直到唐代才大体上真正大定，最具典型，而唐代文献也比较丰富，故从1950年代中期以后，严氏便逐

1 关于此问题之最新研究情况，可参阅高荣：《“十里一亭”说考辨——秦汉亭制研究之一》，《南都学坛》（人文社会科学学报）第28卷第3期（2008年）；《论秦汉的都亭与乡亭——秦汉亭制研究之二》，《历史教学》2008年第22期；《张家山汉简所见的亭及其吏员——秦汉亭制研究之三》，《西北师范大学学报》（社会科学版）第45卷第5期（2008年）。

2 周一良：《毕竟是书生》，北京：北京十月文艺出版社，1998年，第90页。

3 周氏在评论这一现象时，末尾又附加了一句，“这种地方‘内地’学人就显出所长了”。周氏此言实值得有心人细细品味。

4 此书为严氏未竟之作，其生前已出5卷，第6卷为其及门弟子李启文先生整理出版。另有《隋唐通济渠考》为其中一篇，因文繁字长拟单独出版。详见严耕望：《唐代交通图考》第6卷之“整理牟言”及“后记”，上海：上海古籍出版社，2007年。

5 严耕望：《我撰“唐代交通图考”的动机与经验》，《兴大历史学报》1993年第3期。

渐将工作重心转到这一方向上。

《唐代交通图考》的编著采用“纲目体”行文，纲文用大号字，叙述结论，目文用小号字考证原委，在各篇末附有严氏亲自绘制的详细地图，从而使得纲文地图化，并在每册末附刊纲文古地名引得；框架结构上，则以区分卷，以路线为篇，将材料按地区及水运与交通制度分为三都、关内、河陇碛西、秦岭、山南剑南、河东河北、河南淮南、江南岭南、河运海运及交通制度十类，再大体依此顺序撰写；在材料收集上，凡正史、通鉴、政书、地书、类书、子书、别史、杂史、科技、诗文、笔记、小说、碑刻、佛藏等，以及敦煌资料与其他考古资料，无论片纸巨篇，搜录详密。据笔者不完全统计，严氏此书所直接引用的历史文献即多达60种，并且所引材料的年代则从秦汉一直至宋代均有之，其目的不仅在于“便利唐代以外之史学工作者可资参考”¹，还希望“俾后之读者治史，凡涉政令之推行，军事之进退，物资之流通，宗教文化之传播，民族社会之融和，若欲寻其径途与夫国疆之盈亏者，莫不可取证斯篇”。²

严氏在考证每条路线时，先根据大量史料证据，说明该条路线经过的州府以及具体途程，然后再考途程所经的详细情形，诸如县、军、镇、戍、关津馆驿、峡谷地形，并对当地历史事迹、民族互市等颇有涉及。故而在内容上，除交通线路外，其“所获亦非事先所能想象者”³，也因此创获甚多⁴。如《唐代成都江陵间蜀江水陆道考》⁵一文，在考证云安至夔州府路程时，对峡江盐产及夔州府户口做了细致的研究，

1 严耕望：《我撰“唐代交通图考”的动机与经验》，《兴大历史学报》1993年第3期。

2 严耕望：《唐代交通图考》“序言”，第7页。

3 同上文，第3页。

4 关于此书之创获，最好的例子莫过于严氏之“夫子自道”，此不赘述。详见氏著《唐代交通图考》“序言”，第3—7页。

5 此文原载《香港中文大学中国文化研究所学报》第11卷上册，1980年；增订稿刊《唐代交通图考》第4卷第29篇，第1079—1153页。

资料翔实，对当地经济史的研究颇有帮助。又如在《阴平道辨》¹一文中，严氏首次提出阴平入蜀并非一道，而是有人蜀正道、邓艾入蜀之偏道以及阶、文两州入蜀之捷径等，这些见解对于此一难题的解决起到了至关重要的作用。而严氏此观点亦被后来学者证实“与今天陇南川西北交通大势吻合”²。

在具体考证上，该书的精彩之处甚多。例如在考证唐代滇越通道的路线问题上，唐代人记此路线虽颇详细，但沿途地名对于今天而言却皆难以考证。故在严氏之前诸如吴承志、伯希和、方国瑜、向达等多位学者³，都认为唐代人所记的交通路线就是元明迄今的滇越交通主线，亦即沿红河（富良江）河谷而行。且伯氏有“唐以前中国人开拓云南与东京（今河内——引者）交通之事，今尚无迹可寻。六世纪初年之《水经注》似未言及此”⁴之语。然据严氏考证，其实汉代的滇越交通路线，《水经注》已记载得很明白，是沿叶榆水，即今盘龙江而行。而唐代滇越交通路线有两条，一条取红河水路，但唐人所记的详细行程则仍是汉代所行的水陆兼程老路。⁵这一结论既纠正了前人所持之误，也在前人研究的基础上取得了突破性进展，显示了其考证之精密和详尽。

诚然，此书因所涉范围极广，难以尽善。特别是由于当时内地（大陆）与港台之间学术交流一度不畅，使该时期港台学者对内地（大陆）学者的已有成果和最新考古资料往往缺乏足够的认识，也很少有机会深

1 此文原载《新亚学报》第9卷第2期（1970年）；增订稿刊《唐代交通图考》第4卷第20篇，第907—924页。

2 蓝勇：《评〈唐代交通图考〉第四卷〈山剑滇黔区〉》，荣新江主编：《唐研究》第2卷，北京：北京大学出版社，1996年，第551页。

3 吴承志：《唐贾耽记边州入四夷道里考实》，文怀沙主编：《隋唐文明》第32卷《隋唐地志辑录》，苏州：古吴轩出版社，2005年；[法]伯希和：《郑和下西洋考交广印度两道考》，冯承钧译，北京：中华书局，1955年；方国瑜：《滇史论丛》，上海：上海人民出版社，1982年；（唐）樊绰撰、向达校注：《蛮书校注》，北京：中华书局，1962年。

4 [法]伯希和：《郑和下西洋考交广印度两道考》上卷，第5页。

5 详请参阅严氏《汉晋时代滇越通道考》及《唐代滇越通道辨》两文，原刊《香港中文大学中国文化研究所学报》第8卷第1期（1976年），后收入氏著《唐代交通图考》第4卷，第1307—1333页。

入内地进行大量的徒步实地考察，这就多少制约了严氏对某些问题的深入探讨。¹如严氏在《唐两京馆驿考》一文中曾提出唐长安城中有两个“都亭驿”的说法：一个在朱雀门街西侧、皇城南面第二坊；一在城东南隅、曲江池北的敦化坊。²然据今人辛德勇考证，其敦化坊一驿乃由今《长安志》讹文衍出，实际只有一处都亭驿，位置在通化坊。³另外，蓝勇在评论严氏《唐代交通图考》第四卷《山剑滇黔区》时，亦指出了严氏在具体考证上的某些错误之处。⁴李之勤《西北史地研究》一书中关于中古驿道及交通的研究，其中在褒斜道的名实问题以及“故道”释名与考地等问题上均提出了与严氏不同的见解。⁵王文楚《古代交通地理丛考》一书关于考证唐代驿路程途及驿站方位等问题也补正了严著某些有待修订的结论。⁶

严氏的论著，因材料翔实和考证细密受到中外学术界的高度重视。胡适盛赞其校史工作“能见其细，又能见其大，甚不易得”。⁷《剑桥中国史》系列对其研究倍加称赞，屡引作参考。⁸日本汉学界亦对严的学术深为钦佩。⁹余英时至称之为“中国史学界的朴实楷模”¹⁰。

严耕望治史所以能取得如此成就，从治学路径看，要诀不外有

- 1 蓝勇：《评〈唐代交通图考〉第四卷〈山剑滇黔区〉》，荣新江主编：《唐研究》第2卷，第554页。
- 2 严耕望：《唐史研究丛稿》，香港：新亚研究所，1969年，第285—303页。
- 3 辛德勇：《隋唐两京丛考》上篇第34节，西安：三秦出版社，1991年，第87—93页。
- 4 蓝勇：《评〈唐代交通图考〉第四卷〈山剑滇黔区〉》，荣新江主编：《唐研究》第2卷，第548—555页。
- 5 李之勤：《西北史地研究》，郑州：中州古籍出版社，1994年，第29—37、48—59页。
- 6 王文楚：《古代交通地理丛考》，北京：中华书局，1996年，第46—81、117—236页。
- 7 1957年9月12日胡适致杨联陞书信，收入胡适纪念馆编：《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》，合肥：安徽教育出版社，2001年，第400页。
- 8 参见〔英〕崔瑞德、鲁惟一编：《剑桥中国秦汉史·公元前221年至公元220年》，杨品泉等译，北京：中国社会科学出版社，1992年；〔英〕崔瑞德编：《剑桥中国隋唐史·589—906》，北京：中国社会科学出版社，1990年。
- 9 参见〔日〕石田干之助：《海外东方学界消息》，《东方学》第8辑，1954年；另参陈万雄：《粹然一代学者的风范——敬悼严耕望师》，收入氏著《历史与文化的穿梭》，北京：中国社会科学出版社，2000年。
- 10 余英时：《中国史学界的朴实楷模——敬悼严耕望学长》，原载《联合报》，1996年10月22—23日副刊。后收入《充实而有光辉：严耕望先生纪念集》，台北：稻分出版社，1997年，第35—44页。

三点：

一是认准学术目标，锲而不舍，持之以恒。诚如余英时所说，严的这些研究成果，“从计划到执行需要长时期的持续努力。据我的大略估计，《地方行政制度史》的完成先后越二十年。《唐仆尚丞郎表》从收集资料到出版共费去九年。《唐代交通图考》更是惊人，他在一九八四年写序时已说‘付出三十七年之岁月’，现在又要加上十一二年，则几乎是半个世纪了。这三大计划的进行在时间上自然有重叠的部分，但无论如何，这样大规模的研究出现在战乱频仍的二十世纪的中国，实在不能不说是一个难以想象的奇迹。像《唐代交通图考》这样的大计划，在西方或日本都只能出之于集体实践之一途，即由计划的主要执行人指导一二十个助手分头进行。现在耕望则以一手之力完成，他的恒心和毅力真足以惊天地而动鬼神了”。¹这当中，除了个人的才情之外，其一生勤勉和献身学术的精神显然也发挥了巨大的作用。

二是材料搜集欲“竭泽而渔”，考证史实惟精益求精。虽然这几乎是所有实证史家苦心追求的目标，但真正能在实践中做到像严耕望这样的并不多。如为了撰写《唐代交通图考》，他几乎搜尽了所有的相关文献，自谓：“视野所及，除一般政区沿革外，泛及经济、社会、文化、民族各方面，凡涉区域分布发展者，皆在搜掬之列，而特置重交通路线一课题，诸凡正史、《通鉴》、政书、地书、别史、杂史、诗文、碑刻、佛藏、科技、杂著、类纂诸书，及考古资料，凡涉中古交通，不论片纸巨篇，搜录详密。”²“所积资料已不下二十万件，以唐代而言，两《唐书》之外，一千卷的《全唐文》他都有分类卡片。”³严氏成名后，虽声望日隆，但从不自满，在学术研究中依然兢兢业业。如其考证“沃

1 余英时：《中国史学界的朴实楷模》，严耕望：《治史三书》“附录”，上海：上海人民出版社，2008年，第298页。

2 严耕望：《唐代交通图考》“序言”，第2页。

3 余英时：《中国史学界的朴实楷模》，严耕望：《治史三书》“附录”，第296页。

野镇故城”与“天德军”地望问题，20年中不断根据最新出土的考古资料，先后做了四次讨论以修正自己的结论，最后于1984年断其当在乌兰鄂博地区，东经109度、北纬41度之稍西北，乌梁素海东北岸，沃野镇城即在其北60里。¹又如“百牢关”位置问题。严氏1976年写《通典所记汉中通秦川驿道考》初稿时，从《舆地纪胜》“此关在西县西南三十里”之说，定稿则改从《元和郡县图志》“三十步”之说。1983年改定此文编入《唐代交通图考》时，又从另一角度加以论证，改回原先的“三十里”之说。1985年严氏购得台湾“中央博物院”出版的《景印宋本新刊校定集注杜诗》，复据以定其位置于白马河与蟠冢汉水上源的会流处，在西县的西30里，非30步，才算“了却了一宗疑案”。²此两实例，“一个几度推论，逐步接近史实；一个反复论证，终于探得真像”³，正是严氏精益求精治学精神的写照。

而其《唐仆尚丞郎表》对有唐一代尚书左右仆射、左右丞、六部尚书、侍郎及度支使、诸道盐铁转运等人员资料的系统收集、排列和履历事迹辨析，更是这方面成就的代表。在该书所列1116人、2680余任中，发现及补正唐史诸籍夺伪谬误就有1200余条。其比勘考证功力及精密程度皆在《中国地方行政制度史》之上。⁴如书中第12卷“辑考”四下“尚书户部侍郎”之“王源中”条，进承旨与迁兵侍事。传世文献皆脱讹颇多，严氏根据“户侍”“兵侍”员额及其他人员的任迁参互辩证，一改岑仲勉《翰林学士壁记补注》“只研究翰林学士，不知

1 严耕望：《唐代交通图考》第1卷第7篇，第251—254页；《我撰〈唐代交通图考〉的动机与经验》。另关于严氏修订文章的功夫，参宋德熏：《〈严耕望史学论文选集〉编后记》，《严耕望史学论文选集》，北京：中华书局，2006年，第564—569页。

2 关于此事有一小插曲，即当年严氏读得影印宋本杜诗集注，断定为“三十里”时，其《唐代交通图考》第3卷（包括已编入的该篇）已印毕，无法再改，幸第4卷《金牛成都驿道篇》仍提到百牢关，遂“商之印刷厂在三校稿中补此一条，了却一宗疑案”。具体参严耕望：《唐代交通图考》第4卷第23篇，第867页。

3 严耕望：《我撰〈唐代交通图考〉的动机与经验》，《兴大历史学报》1993年第3期。

4 严耕望：《治史经验谈》，台北：商务印书馆，1981年，第76页。

当时其他居官户侍、兵侍者，所以仍不能尽发其覆”之旧观。其余如第16卷“辑考”五下“尚书礼部侍郎”之“贾至”条，第12卷“辑考”四下“尚书户部侍郎”之“归融”条，第21卷“辑考”八上“工部尚书”之“郑覃”条以及第22卷“辑考”八下“尚书工部侍郎”之“郑延休”条等具体考证，类皆如此。

三是具通识。考证学针对的往往是具体事物，但也易因此满足于对一事一物的认识。严耕望的历史考据则始终贯穿着一种历史通识。他一贯主张治史当“专精”与“博通”并举，认为即使是研究一个朝代，也“要对于上一个朝代有极深刻的认识，对于下一个朝代也要有相当的认识”。¹故其每篇论文，大多都围绕着某一较大的历史主题展开，并在此基础上形成融贯某一历史时期或主体的规模之作。这种“整体的通识的中国历史观”，在严氏后半生的学术生涯中表现得更为显著。1950年代初，他在《中国历史地理》一书中负责撰写的隋唐、五代部分，其内容便包含了社会、政治、经济、民族、文化各方面，几乎可以看作隋唐五代全史。但按他的标准，此三篇文字²只能算是日后写作《唐代人文地理》的影子。在其后的实际工作中，更由对沿革地理（政治地理）的考察，推展到经济、社会、宗教、文化等各方面，进而“从人文地理角度窥探全史”³。可见这种历史的“通识”，正是其治史过程中能够眼光超俗，较好把握历史中的各种纵横关系的关键之一。

严氏的成就，应当说在相当程度上代表了该时期“史语所”实证

1 严氏治史范围虽集中在秦汉至隋唐时期，且用力程度甚深，但严氏亦把《宋史》自头到尾、自第一个字到最后一个字相当认真地看了一通，据严氏自述是“以求对于宋代有个概括的认识，其最主要的目的就是希望能对研究唐史有所帮助”（详见氏著《治史经验谈》，第15页）。另，严氏弟子苏基朗先生亦对笔者言及他在一次帮严师搬书时曾亲眼目睹严氏所藏的一套《宋史》里头夹着密密麻麻的小纸条之类，此条亦可作为严氏此说之一旁证。

2 参阅严耕望：《隋代篇》《唐代篇》《五代十国篇》，石璋如等编：《中国历史地理》，台北：中国文化大学出版社，1983年。

3 严耕望：《钱穆宾四先生与我》，严耕望：《治史三书》，第238页。

史学的业绩，因而当之无愧地被人誉为“史语所学风之典范”¹。

不仅如此，由于严耕望早年一度与唯物史观有所接触，并较注意吸收政治学、社会学和经济学方面的知识。1950年代后期，他又到美国哈佛燕京学社访学两年，对当时西方兴起的社会科学方法治史风气有所了解，故其治史，实际上还对此有所取法。余英时即说：“耕望的著作初看好像只是中国传统考证史学的延续，其实由于他一直注意现代社会科学的新观点，他的论断已不是传统史学所能范围。他的《地方行政制度史》秦汉卷便已参考了一部《各国地方政府》的中译本。《唐仆尚丞郎表》从传统一方面看固可说与清代徐松《登科记》同属一类而精密过之，但是他论尚书六部与九寺诸监的关系则参考了现代行政学上关于行政官与政务官的分别，使两者的职权性质顿然得到清楚的说明。他的历史宏观竟与法国年鉴派大师费尔南·布罗代尔（Fernand Braudel）颇多暗合。例如他治唐代人文地理取‘全史’的观点，即后者十六世纪地中海世界的路向。他治制度史，重点也在长期性的结构，不在变幻的人事。这自然是受到社会科学的暗示而然，不过未加理论化而已。”²这一点，应当也是其成就得以迥超一般考据学者的重要原因。

（三）反思与求变

当然，也必须看到，台湾的情况毕竟与大陆有差异。时移势迁之下，“史语所”原先运作的某些原则或模式，遂不能不开始生变。粗略归纳，其变化主要反映在以下三方面：

首先，在治史观念上，“史语所”本视史料考证为揭示历史真相的唯一途径，坚信“只要把材料整理好，则事实自然显明了……我们存

1 廖伯源：《回忆与怀念》，《充实而有光辉：严耕望先生纪念集》，第74页。

2 余英时：《中国史学界的朴实楷模》，严耕望：《治史三书》“附录”，第299—300页。

而不补，这是我们对于材料的态度；我们证而不疏，这是我们处置材料的手段。材料之内，使他发现无遗；材料之外，我们一点也不越过去说”。¹尽管在实践上，连傅斯年也很难真正做到这一点，理论上则终究是该所上下的共识。但从1950年代后期起，其内部就有人公开表露出修正的意见。1957年，任职于“史语所”的青年研究人员张春树就撰文对“五四”以来学术界的实证派和义理派之争做了重新评介，认为考据与义理“在学术研究与论著中有同等之重要性，不可缺一”，建议停止两派间的相互指责和论战，“共同努力来建立实学之学风”。²周法高在1963年所作的《何谓汉学》中也提出“汇南高北大于一炉，合古今中外而冶之”的主张，所谓“南高”，指由柳诒徵等开创的南京高师注重通识和义理的学风，与胡适等极力倡导的北大实证史风有异，两派一度水火不容，但他却主张将其融为一体，以推进学术发展。后又指出：“只有考据不能构成史学，史学的构成要能系统化。考史不过是部分而已”，若将其视为治史的极则，局促于其中，则“考据自然不足为史学”。³这更可视作对“史语所”以往治史方针的反思与批评。而作为考据派人才培养基地的台大历史系，自许倬云出任主任，其教学方向亦有所更动，“当时对于考证学风已开始出现很大的批评声音，转而强调历史解释”。⁴至于外界，对此种风气的批评就更多了。

其次，在研究方法上，“史语所”原先最为强调的是吸取各种自然科学方法，如地理、地质、考古、生物、气象、天文等学，目的是“要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样”，⁵使之登上“科

1 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分册（1928年）。

2 张春树：《温旧业、念恩师，附论民国史学》，《新学术之路》（下），第992页。

3 引自周世箴：《周法高先生的学术与人生》，《新学术之路》（下），第855—856页。

4 薛化元、潘光哲、刘季伦访问，梁雅慧等记录整理：《郑钦仁先生访谈录》，台北：“国史馆”，2004年，第31页。

5 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分册（1928年）。

学（自然科学）”之殿堂。但从1960年代中期起，随着一批青年学者从美国学成回归，以及台湾地区与西方学术交流的日趋频繁，其治学方法出现了一些新的趋势，“这时所谓史学的辅助科学，已悄然由傅斯年认可的古生物学、地质学、语言学等变成了人类学、经济学、政治学、社会学和心理学”，¹也即走上了倾向运用社会科学方法治史之路。

有人认为，这是台湾学术思潮演变的一个转折。但在我看来，与其说“转折”，还不如说是沿着原先“科学化”道路的一种“顺势推进”。盖傅斯年等人所主的“科学史学”，本是步武西方史学近代化的产物，其借用自然科学手段以臻人文学术于“科学”的路径，渊源于19世纪后期盛行的科学主义思潮。“二战”以后，此种观念在欧美已不再流行，而出现了一股用社会科学方法治史的风气，这对于一向密切关注西方学术走向并视之为“领航者”的人士来说自然具有相当的吸引力。事实上，实证论本身并不排拒社会科学方法。胡适晚年就对何炳棣说过这样的话：自己之所以未去推动“史语所”引入社会科学方法，只是因为原先所学为农学和文科，“根本就不懂多少西洋史和社会科学，我自己都做不到的事，怎能要求‘史语所’做到？”²1950年代赴美访学、进修或攻博的周法高、芮逸夫、严耕望、高去寻、许倬云等“史语所”同仁，在他们较多接触到社会科学方法时，也并无抵触，倒是更愿意将其视为“科学史学”进一步得到充实的机遇。严耕望就说：“治史有考史、论史与撰史的不同，而相辅为用。考史要把历史事实的现象找出来，论史要把事实现象加以评论解释，然后才能作综合的撰述工作。社会科学的方法对于论史最有用，对于考史撰史的用处比较少，社会科学要越俎代庖，也只能做部分的论史工作，考史撰史还是非全部由史学家做不可！至于各种社会科学对研究历史都有帮助，那

1 邢义田：《变与不变：一个“史语所”历史学徙的省思》，《“中研院”历史语言研究所七十五周年纪念文集》，第146页。

2 何炳棣：《读史阅世六十年》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第321页。

是绝对正确的，但也各有局限性，不是随时都可以用得上……一个历史学者想要精通各种社会科学自然是不可能的，不过我们总要打开大门，尽可能地吸收一点，尽可能予以运用！纵不能运用，也有利于自己态度的趋向开明！”¹总之，用社会科学理论治史应是“历史研究方法的一项‘发展’，而不是‘交替’（替换）。所谓‘发展’是在传统方法上再加上社会科学理论的解释，‘交替’是放弃传统方法，而过分重视从社会科学理论去作解释”。²而最早在台提倡以社会科学方法治史的一批学者，如许倬云、李亦园等也与“史语所”的实证学风有着相当深厚的渊源。故这种风气的出现，实应理解为史学“科学化”过程的一种内在逻辑归趋和继续演进，而不是方向上的“转折”。正如当年倡导“科际整合”的代表人物之一许倬云所说，有人“以为我们这一代是离开史料学派，另辟蹊径。其实，从我自己的学习研究西方，不过是遵从傅先生取材各方的教谕，借用社会学、人类学、经济学……诸姊妹学科的方法，榨取更多的讯息，作为重建古人生活的素材。这是一个发展过程，并未背离史料学派的务实传统”。³如果真要说它与实证史学有什么分歧的话，那主要也是在“科学史学”是否包含“理论解释”这一要素的认识方面。

第三，其研究重心也因台湾的实际情况而逐步发生变化。如“史语所”的名称强调的虽是历史学与语言学的结合，但从实际操作的结果看，最为成功的却是历史学和考古学的结合。这种成功及其运作特点，与中国悠久的历史 and 大陆地区极为丰富的历史考古资源是分不开的。但到台湾后，这方面的发展空间未免收窄了许多——虽然在史前遗址的发掘方面有不少成就，但终因资源的限制，在田野历史考古上

1 严耕望：《治史经验谈》，严耕望：《治史三书》，第7—9页。

2 严耕望：《治史答问》，严耕望：《治史三书》，第147页。

3 许倬云：《〈台湾史学50年〉序言——也是一番反省》，王晴佳：《台湾史学50年》，台北：麦田出版，2002年，第4页。

难有大的作为。另一方面，由于台湾地区有着相当丰富的民族学资源，使得大陆史语所时代处于相对次要地位的人类学，尤其是文化人类学和民族学的田野考察与研究出现了长足的发展；日益成为台湾人文学术的一门显学，1955年“民族学研究所”的成立和1982年改台大考古人类学系为人类学系（虽然其范围仍包括考古，但重心与李济创系时已有不同），其实都反映了这一趋势。又如“史语所”的历史研究，原来多集中于中国古代史领域，这既是建所时国内外学术氛围，特别是欲与国际汉学界“争胜”的思路所致，也包含着更易与现实保持距离而使研究具有客观科学性的考虑。但这种回避现实的学风在大陆时期已遭到其他学派的批评，到台湾后，更因时局之变，促使一些人转向比较切近现实的研究课题。如全汉昇便由古代经济史转向了近代工业化和明清时期东西贸易关系及其货币与物价变动的研究，并和陈绍馨等带领台大经济系学生开展台湾城市与工厂调查，将调查结果编为《台湾城市与工业》（1954年）。而“中研院”于1955年决定在“历史语言研究所”之外成立“近代史研究所”筹备处，开始大规模搜集和整理各部门收藏的近现代档案，更与学术界这种现实关怀意识的增强有关。

这些实际上都为1960年代中期以后台湾人文学术的发展及其新局面的打开埋下了伏笔。

三、民族学研究的蔚兴

（一）走进文化人类学的沃土

人类学是19世纪前期西方出现的一门兼跨人文、社会和自然科学的新兴学科，最初的研究范围十分宽广，举凡人类起源、发展、本质及各种不同生活方式无不包容在内，其内部知识体系的架构也不甚清晰。以后才逐渐形成了体质人类学、语言人类学、文化人类学和社会

人类学等分支，其中后两者是民族学工作的重心。

人类学的相关知识从晚清便开始传入中国。19世纪末，西方人种志学的一些观点伴随着进化论的流播，在文廷式、梁启超、唐才常等人的著述中就有反映。¹至1903年，不仅有日本学者鸟居龙藏（1870—1953）《人种志》（林楷青译，“闽学会丛书”本）和德国学者哈伯兰（M. Haberlandt）《民种学》（*Völkerkunde*，林纾、魏易据英译本转译，京师大学堂官书局版）的中译本在国内正式出版，清政府还在《奏定大学堂章程》（癸卯学制）中将“人种及人类学”正式列为中外地理学门主课及中国史学门和万国史学门的选修课（“随意科目”）。²

中国学术界之有人类学的研究，实倡始于蔡元培。1917年蔡氏出长北大后，即在校设立人类学讲座，并于1924年亲赴德国汉堡修习民族学，1926年归国，先后发表《说民族学》《社会学与民族学》《民族学上之进化观》等文，积极倡导该学。其民族学的之概念，来源于西文Ethnographie、Ethnology和德文Völkerkunde，有人曾将之译为人种志、人种学和人类学。但蔡氏以为，人类学或人种学的称谓似乎更多地体现了生物学上的意义，“人类学是以动物学的眼光观察人类全体，求他的生理上、心理上与其他动物的异同，势不能不对于人类各族互有异同的要点加以注意。似乎人类学有可能包涵民族学的倾向，所以从前学者也或用Anthropologie（人类学）作民族学的名。然现今民族学注重于各民族文化的异同，头绪纷繁，绝不是人类学所能收容，久已离人类学而独立。但是民族学中对于各民族生理上的特征，如身体的短长，头骨的尺度，肤色的明暗等，仍用人类学的方法，这是民族

1 可参见文廷式《纯常子枝语》第28卷有关论述及梁启超《论中国之将强》和唐才常《各国种类考》等文。

2 见璩鑫圭、唐良炎编：《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海：上海教育出版社，2007年，第360、361、362页。

学包含人类学份子的”。¹这一说法，实际上正反映了当时欧陆学术界已将人类学分为体质人类学和民族学（文化人类学或社会人类学）的主流观念，也是后来国内学者长期以“民族学”习称文化人类学的由来。

按照当时西方学者的定义，“民族学”的研究对象主要为“原始民族”文化之异同，它可以为社会学和现代文明的研究提供各种资料。蔡元培也抱有类似的想法，谓：“社会学的对象，自然是现代的社会。但是我们要知道现代社会的真相，必要知道他所以成为这样的经过；一步步的推上去，就要到最简单的形式上去，就是推到未开化时代的社会。然而文明人的历史，对于未开化时代的社会状况，记得很不详细。我们要推到有史以前的状况，专靠考古学家所得的材料，是不能贯串的。我们完全要靠现代未开化民族的状况作为佐证，然后可以把最古的社会想象起来。这就是民族学可以补助社会学的一点。”²

1928年，在蔡元培的主持下，中央研究院社会科学研究所正式成立了民族学组，由蔡自兼主任，并先后派遣颜复礼（F. Jaeger，德国人）、商承祖、林惠祥、凌纯声、芮逸夫、勇士衡等分赴广西、台湾、东北、湘西、浙江等地，对瑶、高山、赫哲、苗、畲等族进行田野调查。中国民族学的研究自此始步入正轨。1934年12月，蔡元培、凌纯声、徐益棠、黄文山、孙本文、吴文藻、林惠祥、何联奎、卫惠林等40余人（正式会员33人）聚会南京，首创中国民族学会，并计划从确定研究科目、筹建专业图书馆、译介欧美相关论著、整理本国民族学及文化史资料、调查搜集中国民族和文化及其实物、组织讲演和讨论、编行刊物等方面展开工作，³推进民族学的各项基本建设。全面抗战爆发后，该会活动一度中断，直到1941年下半年才渐恢复。战乱中，这些民族学者在极其艰难的条件下，不忘肩负抗战建国和加强边政建设的

1 蔡元培：《说民族学》，高平叔编：《蔡元培全集》第5卷，第108—109页。

2 蔡元培：《社会学与民族学》，高平叔编：《蔡元培全集》第5卷，第423、422页。

3 《中国民族学会工作计划》，《新社会科学》第1卷第4期（1935年）。

使命，始终坚持在祖国西南地区积极从事民族学的田野调查，为后来的研究积累了大量可贵资料。¹ 1947年，中国民族学会的正式会员由最初的33人增至91人。²这些人大多任职于各高校、研究机构和边政部门，并有田野工作的经历，其专业背景除体质人类学和文化人类学之外，还广涉地理、历史、语言、考古、宗教、社会、民俗、生物等各领域，由此形成了一支较为成熟的基本队伍。

1949年，该会部分骨干渡海赴台，其中包括李济、芮逸夫、高去寻、石璋如、杨希枚、董同龢、劳榦（以上均为中研院史语所研究人员）、何联奎（中央大学教授，国民党中执委常委）、凌纯声（边疆文教馆馆长）、卫惠林（中山大学教授）、李霖灿（中央博物院研究人员）、黄文山（中山大学教授，1950年由台转赴美）等。这些人，大多属于所谓“南派”亦即“历史学派”。有台湾学者认为，当时国内的人类学者，大致可分南北两派，“南派以中央研究院为中心，与历史学派有深厚的关系；北派则以燕京大学为主，受功能学派影响较大”。³前者以研究少数民族文化及历史为主；后者更关注现实社会问题，由此导致其因不满现状而多倾向社会改革，“甚至于最后与政治结合，而使这派学者纷纷加入政治活动中……而来台者大半是属于历史学派的学者。因此，光复后台湾人类学的初期研究，也因领导人大都属历史学派，而使得其研究充分显示大陆时代该学派的趋向”。⁴

1 有关抗战时期西南地区的民族学田野调查的基本情况，可参见徐益棠《中国民族学之发展》（《民族学研究集刊》第5期〔1946年〕）、何联奎《四十年来之中国民族学》（《中国民族学报》第1期〔1955年〕）。

2 中国民族学会初时会员人数据徐益棠《七年来之中国民族学会》（《西南边疆》第15期〔1942年〕），1947年达91人则据徐益棠家藏其生前手写之《中国民族学会会员录》。关于该名录的来源及内容，刘波儿《“中国民族学会会员录”小考》（《广西师范大学学报》2011年第3期）有详细分析，可参看。

3 唐美君：《人类学在中国》，《人类与文化》第7卷第9期（1976年）。

4 黄应贵：《光复后台湾地区人类学研究的发展》，《“中研院”民族学研究所集刊》第55期（1983年）。

从地理条件看，尽管较诸大陆，台湾的自然空间要小很多，但其丰富的人类学资源却十分引人注目。故一踏上台岛，“史语所”就与台湾大学及台湾文献会合组瑞岩民族学调查团，于1949年夏考察了当地的泰雅人。同年冬，“国立编译馆”的凌纯声、何联奎也与台湾文献会的卫惠林、林衡立、张才等组成台湾中部山地民族学调查团，对仁爱乡泰雅人、南投县和平乡布农人和嘉义县吴凤乡曹人等做了调查。1950年后，此类田野调查的开展更趋繁密。据何联奎所述，仅1949年至1954年底，对台湾少数民族较有规模的调查就进行了18次以上。这些调查，短者数周，长者前后延续八个月之久，且大部分均有成果发表。¹

人类学研究1950年代初在台湾的蔚然兴起并非偶然。以当时此学专业人才最为集中的“史语所”而论，其到台湾后的最初设想，自然是希望凭借大陆时期的丰厚学术积累，尽快在当地开出考古学和人类学齐头并进的新局面，且此时他们的心中，考古学显然比人类学占有更突出的位置，这也应当是李济等人创办台大“考古人类学系”的初衷。只是从后来的发展态势看，因台湾历史不长，考古资源与大陆相比存在着很大差距，这就不能不在相当程度上制约了其在田野考古事业方面的发展空间（与大陆相比而言）。1982年台大考古人类学系之改称“人类学系”，除了学理上的依据，显然也与此现状有关。李亦园就说：“考古人类学系的‘考古’二字容易被误解，以为所有的学生都是在做考古，而不知道人类学也有很多可用于现代社会的地方。很多考生及其家长们有了误解而不知真相，就不愿来这个系就读。事实上，将考古放在人类学中，在学术发展上也已出现一些困难，台大人类学系目前也面临这个问题，所以我在推动成立清华大学（指台湾清大）人类学研究所时，即主张专走文化人类学的研究取向。”²从这番话中不

1 详情请参见何联奎：《四十年来之中国民族学》，《中国民族学报》第1期（1955年）。

2 黄克武访问、潘彦善记录：《李亦园先生访问纪录》，第47页。

难品味出，将“考古人类学系”改为“人类学系”，尽管其中仍包含着考古学的内容，但重心已明显转向了文化人类学的方向。

这一学术走向，实与台湾其自身的条件有相当关系。凌纯声就指出：“台湾‘土著’的文化，不仅代表印度尼西安或原马来系的文化，在他的下层尚有小黑人和美拉尼西安，或波利尼西安等系的文化。所以在学术上，他不仅是东南亚先史学和民族学的宝藏，同时也是中国上古史之活的史料。”¹陈奇禄也认为：“台湾‘土著’文化的多样性，以其所居住的地区的阔度比较而言，堪称世界上最好的人类学的调查工作场地之一。人类学理论中的很多重要假说，如果我们能够对这些‘土著’文化作一详尽的研究，则多可自此得到正确的解答。”²尤其是“只占全岛人口百分之二的‘土著’各族，由于其文化的多样性和复杂性，而且直至晚近仍保留这相当原始的‘古东南亚文化层’的很多特质，在文化人类学的研究上，其价值亦是不可忽视的”。³而按照刘斌雄的说法：“我们今天要讨论的台湾的田野，假如把文化当作海流来看，它是许多海流汇集的地方，是一个难得的大渔场。在这么小的一个岛上，假如‘平埔族’也算在内，已经有二十个以上持有不同文化的族群居住。原因是它不是一个平坦的岛屿，而是地势极复杂，有超级高山林立之故。假如台湾是一个平坦无奇的岛屿，那可只有一个乃至若干个同质性极高的文化或族群。台湾能保存许多异质性极高的文化或族群，不只是其面积，而实是其地理的复杂性所赐。我们都知道，台湾有那么多异质文化交错在一起，是一所难得的大渔场；其中宝藏之富，却在我们能想象以上的。”⁴这样一片文化人类学的沃土，一旦遇

1 凌纯声：《〈台湾考古学民族学概观〉序》，[日]鹿野忠雄：《台湾考古学民族学概观》。

2 陈奇禄：《台湾的博物馆和人类学的发达》，原载《台湾省立博物馆科学年刊》创刊号（1958年）。收入氏著《台湾“土著”文化研究》，台北：联经出版事业股份有限公司，1992年，第24页。

3 陈奇禄：《台湾“土著”研究与中国的人类学》，《考古人类学刊》第27期（1966年）。

4 刘斌雄：《台湾的田野是无尽的宝藏》，《“中研院”民族学研究所集刊》第80期（1995年）。

上勤于耕作的人，自然易于长出繁枝和结出丰果。

随着人类学研究的逐渐繁兴，1954年1月17日，“中国民族学会”在台湾宣布“复会”，出席会员46人（其时会员总数为66人，部分会员因在国外，或因故未能出席），选举卫惠林、李济、芮逸夫、陈奇禄、凌纯声、何联奎、陈绍馨、陈荆和、石璋如、林朝棨、蔡滋涇、林宗义、郑发育、戴炎辉、宋文薰等15人为理事，李宗侗、董作宾、吴克刚、林衡道、董同龢5人为监事，并决议编发《中国民族学报》（至1963年4月共出三期）。后又发行《中国民族学通讯》（自1965年3月至1977年3月共发行15期）。¹ 1970年代以降，该会更发展成为台湾地区最大的泛社会科学团体之一，会员总数一度超300人。

顺便指出，关于该会“复会”的确切人数，谢世忠（该会第21届理事长）2003年发表的《“中国民族学会”十五又五十评论》一文与上说略有出入，谓其时“共有会员46人（1959年第二届时增为66人）”，并附1959年该会会员名录为证。²然经比对，这份名单与该会1955年8月出版的《中国民族学报》第1期所载《1954年会务报告》后附《本会会员名录》完全相同，仅65人，³疑漏登了劳榦的名字，⁴如补上，当为66人。至于此66名会员的来历，有人认为“可能是按照参加1948年召开的中国民族学会第三届年会的会员作出的统计”⁵，甚至说“如果这66名会员就是中国民族学会在大陆时的班底，那么中国民族学会可

1 见陈奇禄：《中国民族学研究的回顾和前瞻》，陈奇禄：《台湾“土著”文化研究》，第466—467页。

2 谢世忠：《“中国民族学会”十五又五十评论》，谢世忠：《国族论述：中国与北东南亚的场域》，台北：台湾大学，2004年，第289、300页。

3 见《中国民族学报》第1期（1955年）。

4 劳榦作为民族学会会员的名字见于1947年徐益棠手写《中国民族学会会员录》，至1963年该会在台出版的《中国民族学报》第3期所载“会员通讯录”（此为1962年会员名单，凡110人），上年已由台赴美国加州大学任教的劳榦仍列于其中，故从常理推断，他不可能不参与在台湾的“复会”。若然，则会员总人数当为66人。

5 王建林：《中国民族学史》（下卷），昆明：云南教育出版社，1998年，第132页注3。

能是当年大陆迁台诸学会中最为完整的一个”。¹似乎这些人大部分都是从大陆迁台的原“中国民族学会”老会员。这显系一种误解。笔者仔细查核了徐益棠1947年手写“中国民族学会会员录”中91名会员的去向，发现其中后来赴台者仅12人，加上一些移居国外者，总共也不会超过20人，其余均留在了大陆。而从《中国民族学报》第1期所载“会员名录”看，其中1949年以后从大陆赴台的人员也不过30多人，只占全体会员的一半，其间还包括了一些滞留国外和到台后才加入该会的新会员。凌纯声在1971年该会第六届会员大会上致辞时也承认：“中国民族学会在台复会时，连大陆来台及在台新入会之会员共六十六人。”²足见所谓“复会”时的会员多数应是到台后重新征集的。

而1955年8月“中研院”民族学研究所筹备处的成立，更为台湾地区民族学建立了新的科学研究平台。该所的名称之所以不用“人类学”或“文化人类学”，而采用“民族学”的概念，一方面固然是因秉承蔡元培以来“中研院”就一直以欧陆学科概念命名此研究机构的传统之故，其筹备处主任凌纯声原本就是早期社会科学研究所以民族学组的成员，并在这一方面接受过欧陆专业理论与方法的系统训练；另一方面，从其建所的初衷看，也是为了“抢救”在现代化进程中日益遭到消融的台湾少数民族原始文化，故其工作的初旨，实不外从事少数民族的历史文化和现状调查，以及与此相关的民族甄别等事宜，而非范围似乎更大的“人类学”研究。

民族学研究所初筹建时，尽管经费拮据，人员很少，但在凌纯声的带领下，惨淡经营，很快发展成为台湾地区最主要的民族学研究重镇。不仅组织了大量的田野调查，还用精打细算节省的经费，多方苦心搜购各种相关期刊、日本殖民统治时期官方资料、地方族谱、宗教

1 张海洋：《1949年以来的台湾民族学（上）》，《广西民族研究》1999年第2期。哈正利的《社会变迁与学科发展：台湾人类学民族学简史》（北京：民族出版社，2009年）也沿袭了此说。

2 《中国民族学会第六届会员大会会议纪录》，《民族学通讯》第13期（1973年）。

团体读物，以及民族学标本等，建立起收藏丰富的专业图书室和实物标本室（1988年分别扩改为图书馆和博物馆），并通过定期出版的《民族学研究集刊》（自1956年至2001年共发行90期，此后改出《台湾人类学刊》）和专刊（自1962年起发行，分甲乙两种，前者为传统的民族志或民族学研究，后者为1965年后台湾民族学研究范式转型之作），发布了大量专业研究信息和成果，为学科的进一步规划发展奠定了坚实的基础。

（二）聚焦“高山族”的调查研究

自1945年光复至1960年代中期台湾地区的人类学研究，焦点显然集中在高山族¹方面。

对台湾少数民族民族志资料的调查整理始于日据时期。早期的代表是日本东京人类学会的鸟居龙藏，1896年至1900年，他前后四次到台湾，登山涉险，对“高山族”和“平埔族”展开了长达一年半的田野调查，作有《红头屿土俗调查报告》（1902年）等。其考察的范围，“包括民族学、体质人类学、语言学及考古学等，这种广义的人类学的调查方法，成为当时在台湾工作者的典范，对后继者的田野工作发生了很大的影响”。²与此同时，伊能嘉矩和森丑之助也开始从事这方面工作，初步摸清了“高山族”的种别。1901年起，日本殖民当局组织的“临时台湾旧惯调查会”开始形成主导力量，据其调查结果编纂出版的《蕃族调查报告书》和《番族惯习调查报告书》等一系列有关“高山族”社会生活及其组织形态的详细记录，抢救性地保存了大量可贵的民族志资料。

1 “高山族”系对台湾南岛语系（Austronesian或Malayo-polynesian）少数民族各族群（不含平埔人）的统称。日本殖民统治时期已有此称（作“高砂族”）。台湾光复后，称“高山族”或“山胞”。1980年之后，台湾地区学术界又改称其为“南岛民族”或“原住民族”。本节重点论述20世纪五六十年代学者的研究著述，故仍部分沿用当时的旧称。

2 刘斌雄：《日本学人之高山族研究》，《“中研院”民族学研究所集刊》第40期（1975年）。

1928年台北帝国大学成立后，尤以其“土俗人种学研究室”的民族学调查和研究最具影响，由该室移川子之藏主持完成的《台湾高砂族系统所属的研究》（1935年），不但收录了309条系谱和四张系统别部落分布图，还依据大量“土著”口述资料对其氏族部落的迁徙分合历史做了讨论。其助手宫本延人¹负责搜藏的万余件民族学标本，则为后来台湾的民族学研究留下了一笔丰厚遗产。该室青年学者马渊东一²运用社会人类学方法对“高山族”社会制度及亲属称谓的研究，也堪称成绩斐然。³

1949年以后，对“高山族”的调查研究再度趋热。何联奎《四十年来之中国民族学》一文列举的1949—1954年台湾地区18次民族学田野调查，对象便全为“高山族”。⁴另据李亦园统计，“民族学研究所”筹备处建立后最初十年开展的52次田野调查中，有42次属“土著”调查，占总数的80%；其后六年（至1971年）所做的33次调查，亦仍占了总数68次的将近一半。⁵而1956年创刊的《“中研院”民族学研究所集刊》（半年刊）前20期（至1965年）所刊121篇论文中，就有56篇讨论“高山族”；1962至1971年出版的21种民族所专刊中，有11种为“高山族”研究；1953年创刊的《考古人类学刊》（半年刊）前30期（至1967年）所刊159篇论文中，论及“高山族”者为81篇，差不多都在50%左右。⁶

当时从事民族学研究的主要单位，除“史语所”、台大考古人类学系

-
- 1 宫本延人（1901—1987），1928年毕业于日本庆应义塾大学史学科，从移川子之藏入台北帝大从事土俗人种学研究，并参与台湾地区考古发掘工作。战后初期被台大留用。1947年底返回日本。
 - 2 马渊东一（1909—1988），先后就读东京帝大社会经济史科和台北帝大，毕业后留校任土俗人种学教室嘱托（约聘教员）。一度离开台北帝大。1943年6月入台北帝大南方人文研究所任职。旋赴西里伯斯从事人类学调查。“二战”结束后返日本。
 - 3 关于日本殖民统治时期台湾少数民族的研究情况，除上述刘斌雄《日本学人之高山族研究》外，较详细的还有陈奇禄的《“临时台湾旧惯调查会”和台湾“土著”研究》（原载《台湾风物》第24卷第4期〔1974年〕，收入氏著《台湾“土著”文化研究》），可参看。
 - 4 见《中国民族学报》第1期（1955年）。
 - 5 见李亦园：《十六年来的“民族学研究所”》，《“中研院”民族学研究所集刊》第31期（1971年）。
 - 6 见李亦园：《民族志学与社会人类学：台湾人类学研究与发展的若干趋势》。关于台大《考古人类学刊》的论文统计数，亦见黄应贵：《光复后台湾地区人类学研究的发展》。

和稍后成立的民族所外，较重要的还有台湾省文献委员会。该会前身为1948年成立的台湾省通志馆，次年7月改此名，由林献堂、黄纯青任正副主任，李友邦、林熊祥、杨云萍等六人为专任委员；以林熊祥为总编纂，李腾岳、黄玉斋、卫惠林等七人为编纂，负责编写省志，调查、记录社会各项生活现状和征集、整理、编刊地方文献。¹从搜集台湾本地历史和现状资料的需要出发，他们极为重视对少数民族的田野调查。如卫惠林在接受编写台湾通志稿的《同胄志》后，为增强材料的可靠性，就年以三分之一时间从事实地考察，在这方面付出了大量的心血。而从参与者看，除前述大陆来台学者外，也包括一批台湾本地的学术精英和台大培养的专业队伍，如陈绍馨、陈奇禄、刘枝万、何廷瑞、宋文薰、刘斌雄、林衡立、李亦园、张光直、林民汉、任先民、邱其谦、唐美君等。

这一时期台湾地区的民族学研究之所以集矢于“高山族”，既有学术原因，也有来自现实的动力。

首先，按照民族学的传统理论，“人类学要研究整个人类的文化，而有文字的文化大都已有记录，那么人类学对文化的研究就应偏于没有文字的民族”。²民族学的研究虽不必完全自囿于原始民族的范围，但无疑“以研究残剩于文明社会中之原始成分为其主要目的”。³而台湾少数民族最符合这样的条件。由于特殊的地理环境和历史原因，台湾少数民族长期处于“孤立的原始社会”状态，卫惠林曾指出其文化具有孤立性、多元性和原始性等特点，认为：“台湾‘土著’社会对外之隔绝初由孤岛地境所形成。‘土著’诸族群除兰屿之雅眉族以外，全集中于台湾本岛”，在古代交通不便的情况下，四周汹涌的海浪很大程度上隔绝了其与外界的联系。且其“文化并非一个统一的文化体系，‘土

1 参见《台湾省文献委员会组织规程》、《会务纪要》及《本会职员录》，《文献专刊》第1卷，台北：台湾省文献委员会，1949年。

2 唐美君：《台湾“土著”民族田野工作》，《考古人类学刊》第27期（1966年）。

3 陈奇禄：《台湾的博物馆和人类学的发达》，陈奇禄：《台湾“土著”文化研究》，第13页。

著’诸族群绝非一个单一的民族”，各部落间常处于相互敌对的关系。又因“长久孤立，停滞不前，故其原始性与单纯性仍保持未改……在印度东南亚文化系统中是属于最古之一支。如狩猎与捕鱼尚与农业并行；尚保持其原始工具与技术；弓矢刀枪为每个壮年必备之物；男子公会制度与年龄分级制度大都保存未废；室内葬、猎头祭等野蛮风俗革除未久，遗迹尤存：皆可以证明此点”。¹加之从日本殖民统治时期到光复初，由于社会的迅速变化，少数民族的原生态文化已开始遭到某种程度的分解，有“急速地汉化或现代化”²的趋势，有鉴于此，对其原始文化的调查和研究已成为一项迫在眉睫的“抢救性”课题。这些都不能不引起学术界的普遍关注乃至研究兴趣。

其次，国民党蒋介石集团退至台湾后，为加强当地的治理和建设发展，显然也十分重视这方面的工作。在财政尚十分困难的境况下，1955年民族学研究所之能成为台湾“中研院”首批增设的三个研究所之一（另两个为植物所和近史所），便包含着这层用意。李亦园回忆说：国民党当局“在台湾恢复‘中研院’的研究工作，那么台湾‘高山族’的研究应是很重要的项目。另一方面，国民党退居台湾，对于民国以来的政治变化应有警惕，所以研究近代史是当务之急，因此才有‘民族学研究所’与‘近代史研究所’成立之议”。而从后来的实际操作看，“民族所”也表现出与“中研院”特别是“史语所”最初所倡“书斋式研究风气的一种背驰的传统”，盖“‘民族学研究所’同仁多年从事‘高山族’田野调查研究，其后又从事汉人农村社区的研究，更有人从事其他弱势群体的调查，包括劳工、荣民、渔民、少数宗教群体，以至于妇女群体，甚至于雏妓、受虐儿童，等等，所以特别会对这些文化与社会弱势群体产生同情心、关怀心。这也就是‘民族所’

1 卫惠林：《台湾“土著”文化之学术价值》，《大陆杂志》第3卷第9期（1951年）。

2 李亦园语，见氏著《十六年来的“民族学研究所”》。

部分同仁不愿守住纯学院式的书斋研究的根源，因为种种社会文化调查而产生社会关怀、社会责任心，甚至于涉及现实的政治，则应是很自然的事。而‘民族所’同仁的参与社会，评论社会，在报章杂志上发表言论，也就是这种社会关怀与责任心所导致的”。¹这话可以说曲折地道出了台湾地区的少数民族研究乃至整个民族学研究，一开始就与现实社会需求间存在的较自觉互动关系。

此期有关少数民族的人类学研究，在开始阶段的涉及面似较广，除物质文化、人口、宗教习俗、制度和语言外，在体质、心理等方面也投入了相当力量，如李济等人在1949年夏“瑞岩民族学调查”中对泰雅人体质的关注，1953年台大解剖学研究室余锦泉等对屏东排湾人以及桃园、新竹和台中泰雅人的体质人类学调查，蔡锡圭等对南投布农人墓的发掘与骨骼、葬俗研究，台大心理学系苏芎雨等运用罗夏个性测验法（Rorschach’s Personality Test）对花莲阿美人的性心理测验和神经精神学调查，台大医学院神经精神科林宗义等对花莲阿美人的比较精神医学调查，1954年“史语所”芮逸夫和杨希枚等在苗栗赛夏人调查中的体质学研究等。其后则基本集中于历史文化方面，从陈其南编制的“光复后‘高山族’社会人类学文献目录”²看，其基本内容大致分布如下（表3）。

表3 1949—1974年台湾地区“高山族”调查研究著作分类统计表

类别	社会组织与制度	社会生产与生活	文化习俗与宗教	综合	总计
数量	80	39	92	39	250

注：本表据陈其南《光复后高山族的社会人类学研究》所附“光复后‘高山族’社会人类学文献目录”做初步分类统计后列出。原目所列日本和西方学者论著原则上不收；³凡一文多刊或中英文本同时列入者，仅取其一，以免重复。生产、生活用品及兵器制造等归入“社会生产与生活”类，神话与传说故事采集讨论归入“文化习俗与宗教”类，田野考察综合报告、研究综述和一般理论方法讨论等归入“综合”类。

1 李亦园：《四十年来的“民族学研究所”》，《“中研院”民族学研究所集刊》第80期（1995年）。
2 见《“中研院”民族学研究所集刊》第40期（1975年）。
3 美国学者费罗礼（R. Ferrell）1964—1967年在台湾做“土著”语言研究并在台发表之论著仍列入统计。

兹择其要，略加分述：

1. “高山族”的来源及其族别。

人类学的研究表明，“高山族”属于南岛语族。一般认为，南岛族大部属于原始马来人种系统，文化属东南亚文化圈中印度尼西亚（Indonesian）文化群，广泛地分布于中南半岛、中国大陆南部及太平洋岛屿。然对“高山族”最初是从何处迁入台湾的问题，学术界至今仍有争议。凌纯声通过古代中国大陆南部文化与台湾“土著”文化的比较，认为“台湾‘土著’并非如鸟居（龙藏）氏所说新人的马来系，而是在古代与原来广义的苗族为同一民族居于中国大陆长江之南，属于同系的越濮（或越獠）民族，今称之印度尼西亚或原马来族。越濮民族在大陆东南沿海者，古称百越；散处西南山地者则称百濮。台湾‘土著’系属百越，很早即离大陆，迁入台湾孤岛，后来与外隔绝，故能保存其固有的语言文化；其留在大陆之越濮，则与南下汉藏系文化的汉、泰、苗、瑶、藏、缅诸族混合，有的完全涵化，有的虽习用其语言，然仍保有许多东南亚古文化的特质，如上述‘土著’族的文身、缺齿、拔毛、口琴、贯头衣、腰机纺织、父子连名、猎首、灵魂崇拜、室内葬、崖葬，等等，在西南诸族，多能找到。著者对于父子连名和崖葬曾做详细的研究，完全证明我们假设的不错。金关丈夫¹氏对于缺齿文化特质的研究，亦得有相似的结论。我们根据上面所述，东南亚古文化特质的研究，至少可说多数的台湾‘土著’族在远古来自中国大陆，或整个的原马来族，是由亚洲大陆南迁至南海群岛。大陆沿海岛屿棋布，入海之路甚多，台湾与大陆仅隔一百余里（指海里——引者）海峡，当为最先移植之地”。² 1960年代在台湾从事考古语言文化研究的

1 金关丈夫（1897—1983），日本京都大学医学博士，1934年任台北医学专门学校教授，1936年转任台北帝大医学部解剖部第二讲座教授，从事台湾体质人类学系统研究，并参与当地的考古发掘。1949年返日本，先后任九州、鸟取、帝冢山大学文化人类学教授。

2 凌纯声：《古代闽越人与台湾“土著”族》，凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》（上），台北：联经出版事业股份有限公司，1979年，第365—366页。

美国学者费罗礼也持类似的观点，他发现泰雅语里“有不少重要而基本的词汇跟海南岛山地居民、缅甸、苗、藏等语言很相近”，鉴于台湾“土著”语中，只有泰雅跟中国西南语有明显的类缘关系，故“认为台湾的绳纹陶是由‘泰雅族’的祖先带来的”。¹但也有人对此表示异议。如语言学家李壬癸就认为凌氏对“东南亚古文化的民族”或称“越獠文化”的界定未免过于宽泛，并不能准确显示该广大区域内民族、文化和语言的复杂性，即使台湾“高山族”有部分甚至多数“在远古来自中国大陆”，也不能由此推断“整个的原马来族是由亚洲大陆南迁至南海群岛”。据他分析：“这几十年来，语言学、人类学、考古学的研究成果显示：台湾‘土著’民族的组成分子相当复杂与歧异，他们可能是分批迁徙过来的，而且可能从起源地的不同区域迁移过来的。”至其来源，他比较倾向荷兰学者柯恩（Hendrik Kern）的意见：“古南岛民族（约五千年前）的居住地以在中南半岛沿海一带的可能性为最大。”其中当然也包括中国大陆的南疆地区。²至其迁入台湾的时间，一般认为在公元前7000年至公元前1000年前。

台湾“高山族”的族别，在日本殖民统治时期初被区分为泰雅（Atayal）、赛夏（Saisiyat）、布农（Bunun）、曹（Tsou，后改为“邹”）、排湾（Paiwan）、阿美（Ami）和雅美（Yami，现称“达悟”）七族群，后又从排湾分出鲁凯（Rukai）、卑南（Puyuma）二族群，共计九族群，皆居山地。而居于平地汉化较深的“平埔人”则分

1 [美]费罗礼：《台湾“土著族”的考古语言文化初步综合研究（中文摘要）》，《“中研院”民族学研究所集刊》第21期（1966年）。

2 李壬癸：《从语言的证据推论台湾“土著”民族的来源》，《大陆杂志》第59卷第1期（1979年）。李氏在文中批评凌纯声有关中国古代百越民族与南岛族的关系时，认为其说“并没有提出任何考古的、体质的、或语言学的证据”。但从近年福建等地的考古发现看，情况正在发生变化，如1989年福建三明市三元区万寿岩遗址的发现及其后的多次发掘表明，其地“某些石制品的制作工艺和类型与台湾发现的锐棱砸击石片和石核相同，为闽台史前文化渊源提供了实物证据”（《光明日报》2015年1月23日高建进报道《福建万寿岩的文物保护之路》）。不少考古材料已对凌说形成了比较有力的支持。参见陈支平主编：《闽台民族史辨》，合肥：黄山书社，2006年。

为噶玛兰（或作蛤仔难，Kavalan）、凯达加兰（Ketagalan）、雷朗（Luilang）、道卡斯（Taokas）、巴则海（Pazeh）、巴波拉（Papora）、邵（Thao）、猫雾揀（Babuza）、荷安耶（Hoanya）、西拉耶（Siraya）十族群。但这种以汉化程度为据的族别界定，后人颇有异议。陈奇禄等在1955年发表的《日月潭“邵族”民族学调查初步报告》中就主张，从邵人的文化和语言特征看，其“在分类学上实以视为一与台湾尚保有固有文化诸族相等之独立单位为宜”。¹后更提出：台湾土著的分类，应“打破昔日以汉化为其标准的方法”，把居于日月潭德化村的邵人归入“高山族”，使之成为十族群。²而民间主要是其他族群也常对此发出不满之声，“其中‘太鲁阁族’和‘邵族’的族群定位问题，又是最常出现的两个典例。长老会太鲁阁中会成员李季生对于自己被归类为‘泰雅族’和赛德克群持极其反对的立场”。也有人“在提到日月潭‘邵族’始终无法正名的问题时，直指‘政府’一直沿用日本人类学者对‘原住民’的分类，‘食古不化’”。³于是，2001年后，邵、噶玛兰、太鲁阁（从“泰雅族”中分出）、撒奇莱雅（从“阿美族”中分出）、赛德克（从“泰雅族”中分出）等族群遂被正式列入了南岛民族。

2. 社会组织与制度。

这是当时“高山族”研究中较具理论色彩的一个领域。其中以卫惠林用力最勤。卫氏早年毕业于日本早稻田大学，后赴法国巴黎大学专攻民族学与社会学，1949年迁居台湾，先后任职于台湾省文献会、台大考古人类学系和“中研院”民族学研究所，长期从事民族学田野调查，“足迹几乎遍布了台湾‘土著’所有的村落，他所搜集的资料也

1 陈奇禄、李亦园、唐美君：《日月潭“邵族”民族学调查初步报告》，《考古人类学刊》第6期（1955年）。

2 陈奇禄：《台湾“土著”文化的特质》，原载“中央月刊”第10卷第5期（1978年），收入氏著《台湾“土著”文化研究》，第4、9—10页。

3 谢世忠：《人类学应是什么？——当代台湾人类学的学院自评与民间反人类学论述》，《考古人类学刊》第56期（2000年）。

几乎涵盖了台湾‘土著’社会的所有层面”，¹尤注重少数民族的社会组织和制度结构研究，计其1950—1968年间发表的39篇相关文字，三分之二皆属该主题，²内容涉及氏族或部落组织、亲属组织、世系制度、年龄分级制和地域社会等。依据多年的实地调查资料，他认为台湾少数民族早已形成部落社会，一般“都以地域关系联系着若干单级的或复级的血亲群，而构成一个部落，同时有一个经常性的领袖制度”。惟各族内部制度又存在很大差异。如北部泰雅族群为父系家族社会，其部落虽已具疆界、部落首长、长老会议，甚至部落盟会与盟会首长等要素或制度，但“组织基础似尚脆弱，不能胜任各种部落功能；如其农业祭仪以血族祭团来执行，集体狩猎由地域兼血族的猎团执行，而不经由部落”。北中部山地的赛夏、布农、曹三族群为父系氏族社会。赛夏的部落组织有着更强的地域基础，其下有毗邻社区及小村等地域单位，部落单位且有联合为两个区域同盟的，“其构成部落之氏族单位的组织功能亦由区域性亚氏族祭团表现出来”。而布农人和曹人不仅其氏族有二级或三级单位，部落组织单位亦有两级，即大部落（大社）与小部落（小社）。东部的阿美和卑南两族群属母系氏族社会，妇女在亲族群中处于优势地位，但在部落组织中，舅父权（avunculate）非常发达。“至部落事务则完全由男性的年龄组织，以会所为中心而控制着。女性既无参加权，也没有影响力。”南部山地鲁凯人与排湾人的部落组织更为复杂，“有贵族头人与其领地属民之阶级制度，与社际的贵族会盟组织与大头目制度”，实行阶级内婚制。并指出：“在各族群部落社会的分歧复杂的现象中，我们可以发见一个共同法则，就是二元均衡法则与二头领袖制。”即同一部落社会中往往存在着祭团领袖与猎团

1 石磊、许嘉明、瞿海源：《卫惠林先生对社会人类学的贡献》，《“中研院”民族学研究所集刊》第54期（1982年）。

2 此系据陈其南编“光复后‘高山族’社会人类学文献目录”（见《“中研院”民族学研究所集刊》第40期〔1975年〕）所列卫惠林论著统计所得。

领袖、二氏族司祭权、氏族出身的部落领袖与武士领袖、年龄组织内的年龄领袖与武士领袖、贵族领袖与平民领袖间的两权均衡状态，这“可以认为自然均衡状态为战争与阶级两要素破坏以后，分权政治体系建立以前的主要领袖制度”。¹

卫惠林的民族学研究，其在理论上较有影响的是提出了区分亲属组织中氏族和世系群的主张，他认为“氏族是基于分组法则以群体内外观念为基础的血亲群，而世系群是基于个人的世系关系与群内亲疏远近法则为基础的亲属群”。从台湾少数民族的情况看，存在着父系、母系和双性家氏（其世系可以是单性系统，也可是双性系统；婚姻规定上可以是外婚的，也可是内婚的）三种世系群。其中，属父系世系群社会的泰雅族群和雅美族群，世系组织都属较原始的非系统性质，只是一种派生的世系群，没有大宗小宗的系统分支制度。而属于父系氏族社会的赛夏、布农、曹三族群则根本没有世系组织；属母系世系群社会的阿美人南部群与卑南人的卑南社群，世系群是氏族以下的内含单位，北部阿美族群与知本社群的卑南部落中则无氏族而只有世系群组织，并“已有以长系为中心的特权制度，其世系宗家已与司祭或部落领袖制相关联”；属双性家氏世系的排湾、鲁凯二族群，其长系法则更重于单性系统法则，“更有大宗为中心的阶级宗法制度，宗家与宗庙为组织中心，宗法组织与社会阶级完全一致起来，我们可以称此种世系群组织为阶级宗法制”。²卫氏的这些观点，一度在台湾人类学界产生了相当影响，宋龙生、刘斌雄等人的相关研究，都曾对此有所吸纳借鉴。石磊等还称，这是卫氏“以‘土著’社会的资料而建构的一般理论”中最重要的贡献，其“原则就是日后所谓的‘祖先定向’与‘自我定向’，依此定向所形成的继嗣群与亲类”。可以说在对这类概念的自觉上，他要比美国学者

1 卫惠林：《台湾“土著”诸族的部落组织形态与二头领袖制》，《中国民族学报》第1期（1955年）。

2 卫惠林：《台湾“土著”社会的世系制度》，《“中研院”民族学研究所集刊》第5期（1958年）。

沃德·古迪纳夫（Ward Goodenough, 1919—2013）等更早些。¹但也有人对此提出了批评。如王崧兴在《非单系社会的研究》（1965年）中就不赞同他对泰雅人和雅美人社会的分析。陈其南的评论更指其运用的“近亲世系群”和“共作血亲关系”等概念不清，易致误解，而在“高山族”社会组织的分类中，又因过分强调继嗣原则而陷入了“世系中心主义”。这种缺陷的产生，一方面固然是当时人类学界有关非单系社会的理论尚未成熟，“另一方面，他对每一族的 kinship system 未尚做 practical analysis，因此才会有这种大而化之的问题产生”。²

此外，对亲属制度和称谓的探讨，也是该领域的一个理论热点。1949年，美国人类学家乔治·默多克（George P. Murdock）发表了《社会结构》（*Social Structure*）一书，不久，其提出的亲属分类概念便被陈奇禄、芮逸夫等引入了对“高山族”的研究，³受到台湾民族学界较为普遍的重视，其后刘斌雄《秀姑峦“阿美族”的亲属称谓制》（1961年）、丘其谦《卡社“布农族”的亲属组织》（1962年）、石磊《筏湾：一个“排湾族”部落的民族学田野调查报告》（1971年）和《新社“卑南族”的亲属制度》（1972年）等，对此都有所论列。特别是刘斌雄，还提出了一套用数字符号系统分析说明亲属称谓关系的方法，尝试通过简化亲属关系符号系统，进而用数学公式表现亲属称谓的运作原则和亲属结构。对此，有人认为，从该“亲属数学”取得的成功看，虽不能过分乐观地说社会文化现象与自然现象一致，但不可否认，这是“台湾人类学者到目前为止，对整个世界人类学理论与方法上唯一有其独特的

1 石磊、许嘉明、翟海源：《卫惠林先生对社会人类学的贡献》，《“中研院”民族学研究所集刊》第54期（1982年）。

2 陈其南：《光复后高山族的社会人类学研究》，《“中研院”民族学研究所集刊》第40期（1975年）。

3 见陈奇禄的《台湾屏东雾台“鲁凯族”的家族和婚姻》（《中国民族学报》第1期〔1955〕年）、芮逸夫的《瑞岩“泰耶鲁族”亲属制初探》（《台湾文化》第6卷第3、4期〔1950年〕）和《瑞岩“泰耶鲁族”系谱》（《文献专刊》第1卷第2期〔1950年〕）。

贡献者”。¹不过，按照陈其南的看法，此期台湾地区的亲属制度和称谓研究，仍存在着两个明显弱点：一是由于高山各族家庭结构及其观念的复杂多样性，任何外来或根据本地研究得出的成功模式，运用时都应根据具体研究对象的不同而有所变通，但不少人却一味套用某种“严格型式”。如果“后来的研究者老是依样画葫芦地用到其他任何民族的研究上，我担心这种情况也已埋没了我们从‘高山族’的亲属称谓制所可能产生的贡献”。在他看来，“未来对于家庭结构的研究，不应只是局限于社会学式的survey，更应该着重不同家庭结构之间的发展关系，从developmental cycle去把握动态的家庭观念”。二是对于刘斌雄提出的“亲属数学”，如欲将之提升为一种研究亲属关系的基本方法，“使该符号系统适用于所有社会，也就是说他所谓的系谱空间之计算，必须是根据人类共通的概念所构成的，这一点恐怕仍然存在着一些问题。向来讨论亲属关系之构成要素或系谱空间之计算，始终无法，或说不敢将婚姻关系再化约成更基本的要素……可是刘先生却大胆地根据所谓生物事实，将婚姻关系‘还原’为继嗣联系的关系。在观念上，这是否能通过cross-cultural application的试炼，尚在未知之数”。为此，他强调，对“高山族”亲属制度的研究，还须跳出各种公式化的先入之见，“从社会生活的实际分析着手，从田野参与的过程中去把握重心”。²

3. 文化习俗与宗教。

仅从见刊的篇什言，此类文字可说是“高山族”讨论中最多的，其内容包括文化来源与特征、生活习俗、语言、原始艺术、宗教信仰、神话传说等，如果加上物质文化方面的论述，数量就更为可观。

其中有关“高山族”文化的综合性讨论，除对其生产、生活和精神诸文化现象进行归纳外，大多比较关注其文化的来源和传播。如自

1 黄应贵：《光复后台湾地区人类学研究的发展》，《“中研院”民族学研究所集刊》第55期（1983年）。

2 陈其南：《光复后高山族的社会人类学研究》，《“中研院”民族学研究所集刊》第40期（1975年）。

日本学者鸟居龙藏确认“高山族”为马来人的一支以来，“一般均相信台湾‘高山族’是自南方诸岛移入的”，但有学者通过中国西南地区和台湾地区的人类学比较研究，发现两地少数民族文化亦“具有相当近缘的相似性”，因而提出其文化的相当部分“可能直接来自大陆，而不经南洋”。¹持此观点的，除凌纯声外，还有张光直。经他考察，台湾少数民族自古有使用贝珠为货币及饰物的文化，“此一文化丛现以美兰尼西亚（Melanesia）为分布中心，并属同一文化系统。根据史籍与考古发掘所知其最早时代，至少当在中国三代之际，其时尝存在于中国东部及南部沿海，后在印度尼西亚文化及北方文化压力下逐渐南退”，遂成为台湾早期“土著”文化的来源。²陈奇禄则认为，从考古遗品的类缘看，台湾少数民族中泰雅和赛夏二族群，以及平埔人的祖先最可能与大陆文化有更直接的关系。³这些看法，虽不必视为定论，却为该问题的进一步探讨提供了新的视角和依据。

而更多的作品，则是对“高山族”渔猎工具制作、雕刻、服饰、饮食、家室建筑，以及猎头、文身、缺齿、丧葬仪式等习俗的专题性描绘或讨论，其中宗教方面尤占了相当比重。如凌纯声《台湾“土著”的宗庙与社稷》（《“中研院”民族学研究所集刊》第6期〔1958年〕）、唐美君《“阿美族”里漏社的巫师制度》（《台湾研究》第2期〔1957年〕）、杜而未《“排湾族”的岁时祭仪》（《考古人类学刊》第11期〔1958年〕）、丘其谦《“布农族”卡社群的巫术》（《“中研院”民族学研究所集刊》第17期〔1964年〕）等，内容涉及宗教观念、制度、仪式、禁忌、原始医术及其社会功能各方面，反映了各族群普遍信鬼尚巫的原始文化特征，其宗教祭仪贯穿于人们的生老病死乃至整个社会的农耕、狩猎、营建、战争等生产、生活过程。1960年代初李亦园发表的

1 陈奇禄：《台湾岛的文化层次和“土著”文化》，《中国民族学报》第2期（1958年）。

2 张光直：《台湾“土著”贝珠文化丛及其起源于传播》，《中国民族学报》第2期（1958年）。

3 陈奇禄：《台湾高山族的文化及其源流》，《新时代》第1卷第4期（1961年）。

一些相关论文，如《Anito的社会功能——“雅美族”灵魂信仰的社会心理学研究》（1960年）、《祖灵的庇荫——南澳“泰雅族”的超自然信仰研究》（1962年）和《台湾“土著”族的两种社会宗教结构系统》（1962年）等，更表现出一种注重理论探讨的色彩（详见本书第五讲相关论述）。不过，就当时大部分的作品看，仍以资料采集和描述性的民族志为主，而“绝少真正触及文化体系”的研究。¹

总之，此期台湾的民族学研究，方法上基本延续了日本学者和大陆民国时期的风格，即“偏重采集重建一文化历史的材料，所用的方法则为询问法——在田野的主要工作是与报告人交谈”。²或者说，大多是按凌纯声《松花江下游的赫哲族》“为搜集民族志基本资料的蓝本”而展开的。³这种研究恪守实证原则，注重实地调查与文献史料考证的结合，无论是老一代的芮逸夫、卫惠林，还是继起的李亦园、刘斌雄等，都是如此。如芮逸夫认为，民族学研究首先应从基本事实的调查出发，理论的引用不能成为先入之见，而当“以被调查者的立场加以解释，事实胜于雄辩，别的理论来解释它若不合，那么这个理论是错的，不能用”。陈奇禄也强调：“一个人最好由自己做民族志的调查，再由调查中进入理论，如果做不到理论方面，也应该好好地做调查。要做民族学家，第一个条件应该是能做为一个好的民族志的学者。”而有意提倡理论分析的李亦园，同样肯定“不管用什么理论或不同的背景来研究文化，基本民族志的收集资料、田野调查是不可忽略的”。⁴正是在这种学术氛围的浸润下，台湾少数民族研究得以在田野调查方面完成了许多朴实繁重的基础性工作，为后续研究积累了大量可贵乃至不

1 黄应贵：《台湾“土著”的两种社会类型及其意义》，《“中研院”民族学研究所集刊》第57期（1984年）。

2 唐美君：《台湾“土著”民族田野工作》，《考古人类学刊》第27期（1966年）。

3 李亦园：《凌纯声先生与中国民族学》，《中华文化复兴月刊》第8卷第2期（1975年）。

4 《高山族研究回顾与前瞻座谈会综合讨论》，《“中研院”民族学研究所集刊》第40期（1975年）。

可复得的资料。

至于其不足，台湾地区人类学界后来也多有反思，特别是在1974年8月26日至9月2日“民族所”举办的“‘高山族’研究回顾与前瞻座谈会”¹上，有较集中的表达。综观这些反思，其中比较重要的不外以下几点：

首先，从总体上看，1965年之前台湾地区有关“高山族”的论述，比较偏重于描述、记录乃至重建各族群的固有文化，而弱于理论方面的引导，“往往缺少足够的方法论基础，使得所得材料逻辑层次很不清楚（如理想与实际的混淆等），更往往以一两位报道人的口述资料来涵盖整个聚落，而未考虑整个聚落是否真的是一同质性的社会”。另一方面，由于“台湾人类学界对人类学整个知识系统一直缺乏较深入而整体性的掌握，往往更像瞎子摸象一般，把自己随机缘接触到的一些外国学者理论，表面地转介到国内，也少有深省这些理论在整个人类学理论体系上的地位及其限制。更遑论考虑这些理论是否适用于自己的研究对象，及对自己社会将会产生怎样的作用”。这就势必会阻碍对相关理论的正确运用。

其次，缺少视野开阔的比较研究。在少数民族的研究中，由于“平时缺乏对中国大陆及台湾以外地区的关心，使得要在其他研究较彻底之地区选择比较对象时，几乎成了不可能之事”²，这就不能不在认识上受到一定的限制。

最后，缺乏对现实的足够关怀。徐正光指出：“在过去的‘高山族’研究中，有个相当响亮的口号：要抢救‘高山族’的文化。过去二十

1 该座谈会是“民族所”鉴于“‘高山族’原有的社会文化正处于急剧的变迁之中，要研究急剧变迁的社会文化自然不能完全依靠传统的民族志方法，而必需寻求理论上、方法上，甚至目标上的新途径”而召集的。在为期一周的会上，除刘斌雄《日本学者之高山族研究》、陈其南《光复后高山族的社会人类学研究》、李壬癸《台湾“土著”语言的研究资料与问题》、黄应贵《高山族的经济变迁》、练马可（Mark Thelin）《基督教对高山族文化的影响》、郭秀岩《山地行政与山地政策》等六场主题报告外，还进行了综合讨论。

2 黄应贵：《光复后台湾地区人类学研究的发展》，《“中研院”民族学研究所集刊》第55期（1983年）。

多年来，对‘高山族’的物质、kinship（亲属关系）等文化层面上是做得相当的多，但忽略了他们是和我们同样生活在台湾的一个现实生活当中，做为一个研究者，我们似乎没有注意到他们在台湾的经济发展过程中痛苦挣扎的事实。”¹还有人批评道：过去台湾人类学研究报告所“描述出来的‘台湾高山族文化’，总是令人感觉到，它们不是在我们同一社会中存在的实体，而只是一种颇为遥远的异文化……亦即未去探讨族人们如何‘诠释’或‘感受’他们自己、他们的族群，他们的文化及其变迁等”。²这种状况，显然不能再延续下去。

为纠正不足，推动“高山族”研究的进一步深入，一些学者还提出了改进的建议：要求在内容上拓展视野，对过去研究的薄弱环节，如雅美族群的土地制度、排湾族群的头目制度、东海岸阿美族群的年龄阶级，以及各族群的思想 and 价值观念等，予以更多的关注和理论分析，³并加强对其政治活动和文化体系的研究。⁴方法上，也应有所更新。如李亦园从1960年代起，就开始倡导并尝试将美国社会科学的理论和方法引入对台湾“高山族”的研究。唐美君在1965年11月台大文学院举办的“台湾研究讨论会”⁵上也提出，根据台湾的实际情况，民族学的田野调查当改变过去偏重历史文化的积习，“调查材料应以‘现状’及‘变迁’为主，以‘历史’为辅”，并加强经济生活之调查，称：“任何社会之文化，其与经济生活关系之密切为无待赘言之事实。民族学上因昔日曾有唾弃偏激之经济决定论之经验，故部分民族学家因矫枉过

1 见《高山族研究回顾与前瞻座谈会综合讨论》，《“中研院”民族学研究所集刊》第40期（1975年）。

2 谢世忠：《认同的污名》，台北：自立晚报文化出版社，1987年，第2页。

3 见《高山族研究回顾与前瞻座谈会综合讨论》中刘斌雄、瞿海源的发言。

4 见黄应贵：《光复后台湾地区人类学研究的发展》，《“中研院”民族学研究所集刊》第55期（1983年）。

5 1965年11月至次年2月，台湾大学文学院先后组织了几次“台湾研究研讨会”，其主题包括“台湾研究在中国史学上的地位”“台湾的社会学和民族学田野调查工作”“台湾的民间宗教信仰”等，会上有关“高山族”研究的发言主要有凌纯声《中国大陆与台湾及太平洋》、卫惠林《台湾“土著”社会与中国古史印证》、陈奇禄《台湾“土著”研究与中国的人类学》、唐美君《台湾“土著”的涵化问题》和《台湾“土著”民族田野工作》等，对此前的“高山族”田野调查和研究工作有所总结。

正而惧言经济对文化之影响，或竟忽视之。我想言经济决定论者固愚不可及，忽视经济力量对文化之影响力者亦属同等地不足为法。”¹次年，又在《人类学方法与修志采访》中强调，民族学研究不应专好“奇风异俗”的采访，而应更细心地考察该人群中的“模式性行为”，因其对把握某一民族或社会的特征更具普遍意义。²有的还建议可与社会学、心理学、农学等其他学科展开合作研究。³

这些意见，不但为后来台湾少数民族研究提示了新的路径，实际上也是当时整个台湾地区人类学研究风气转换的先导。

（三）凌纯声与“环太平洋文化”研究

这一时期台湾民族学研究的另一影响较大的主题，是凌纯声倡导的运用文化人类学方法对中国大陆与台湾少数民族、东南亚乃至整个太平洋沿岸古文化关系的系列考察。

凌纯声（1901—1978）堪称台湾当代民族学最重要的建基人。他字民复，江苏武进（今属常州）人，早年毕业于东南高师，1926年赴法国巴黎大学民族学研究所师从莫斯（Marcel Mauss，1872—1950）、葛兰言（Marcel Granet，1884—1940）和里维（Paul Rivet，1876—1958）等主修民族学与人类学，1929年获博士学位。归国后，受聘为中央研究院社会科学研究所民族学组研究员（该组于1934年归并史语所），先后主持对东北松花江下游赫哲族（1930年）、湘西苗族（1933年）、浙南丽水畲族（1934年）、云南彝族（1935年）、滇西少数民族（1936—1937年）、川康羌族和嘉戎族等（1941年）的一系列田野调查或考察。其1934年出版的《松花江下游的赫哲族》，“不仅成为中国民

1 唐美君：《台湾“土著”的涵化问题》，《考古人类学刊》第27期（1966年）。

2 唐美君：《人类学方法与修志采访》，《台湾文献》第17卷第2期（1966年）。

3 见《高山族研究回顾与前瞻座谈会综合讨论》中吕玉瑕发言。

族学研究上的第一本科学民族志，同时也是一九二二年 Malinowski 出版 *Argonauts of the Western Pacific* 之后至一九三五年间，全球文化人类学家致力于基本民族志资料搜集与著述期中重要的民族志书之一”¹，曾长期成为国内民族学工作者从事田野调查的范本。1949 年赴台后，受聘为台大考古人类学教授。1955 年至 1970 年长期担任台湾“中研院”民族学研究所筹备处主任和所长，为规划和实施当地民族学的各项基本建设，推动其后续发展，做出了突出贡献。

凌氏在台湾的最初十年，依然勉力参与和指导民族学的田野调查，如 1949 年冬与何联奎等对台湾中部“高山族”的调查，1953 年与卫惠林等对花莲南势三社阿美人的调查，1955 年与芮逸夫、陈其禄等对日月潭邵人的调查，1955 年 12 月与李亦园等对屏东来义乡排湾人的调查，1956 年冬与卫惠林等对台东卑南人知本社的调查等。其后随着年龄增大，体弱多病，遂淡出田野调查第一线，转以室内工作为主。其在台湾时期民族学研究中最具创意和影响的，当推“环太平洋文化”研究。

1950 年发表的《东南亚古文化研究发凡》，可说是凌氏系统研究“环太平洋文化”的一篇开宗明义的宣言。文中，他把中国古代文化置于整个世界，尤其是东南亚古文化的广阔背景下展开相互联系的宏观研究，称：“现在我们提出所谓印度尼西安文化古代分布的区域，不仅在东南亚的半岛和岛屿，且在大陆方面，自半岛而至中国南部，北达长江，甚至逾江而北，远至淮河秦岭以南，东起于海，横过中国中部和南部，西经滇缅，而至印度的阿萨姆。”该地域中的岛屿、半岛和大陆三区文化，本“起源于大陆，向南迁移，初到一地，与当地原有文化混合，住定之后，又有其他文化的侵入，因此三区文化层次不同”。其下层的小黑人、美拉尼西安、波利尼西安、澳大利亚等文化层，居于上层（即后起者）的印度、汉藏、阿拉伯、西洋等文化层之

1 李亦园：《凌纯声先生与中国民族学》，《中华文化复兴月刊》第 8 卷第 2 期（1975 年）。

间，多呈相互交错之状，由此演化成各种复杂的结果。美国民族学家克罗伯（A. L. Kroeber, 1876—1960）曾列出东南亚古文化的26种文化特质，据凌纯声观察，这些特质在中国大陆西南民族中十之八九都可找到，且还可增加24种与此类似的特质，共计50种，可做进一步讨论。至于研究，他认为应从文化区域和文化特质两个角度入手，去把握其个性和通则，“区域法研究的单位，愈小愈好，最好小到一个部落，例如研究阿里山的‘曹族’，‘曹族’又有南北之分，二者在文化上有显著差异，最好分开作两个单位来研究，因为单位愈小，研究问题较易精密；特质研究的地域则愈广愈好，因所见不广，就不能明了某一文化特质的文化中心和文化带，如轻易下断语，所得结论常多错误”。¹

应当说，上述观念的提出，是凌纯声长期理论思考的结果，而最初的灵感，实来自其业师里维的启发。据凌氏自述，在巴黎大学留学期间，里维就和他谈起，北美的Na-Dene群语言与汉藏语系存在亲缘关系，大洋洲语言也存在于美洲。从文化遗迹看，形似中国古代圭笏的礼器或兵器的巴图（patu，一种原始石匕）在南北美洲已找到21件，且大洋洲、中国台湾、中国大陆及东亚各地也都有发现。亚、美两洲与大洋洲三地自远古以来即有往还，所恃水上交通工具初为桴筏，后有边架艇、双舟、中国式帆船等，使之连成一片广大的区域，如能对此区域的种族、语言、文化三方面做深入研究，当不难寻本溯源，找出它们间的某种亲缘关系。“我受了黎维师的熏陶，对于横渡太平洋文化问题早已发生兴趣，到了台湾研究‘土著’亦是属于南岛系与马来——玻里尼西安同一语言和文化，更增加了我的信心。”²以后，克罗伯《菲律宾的民族》、何西（Hose）《婆罗洲的异教民族》和戈尔登

1 凌纯声：《东南亚古文化研究发凡》，原载1950年3月22日台湾《新生报》副刊“民族学研究专刊”第3期。收入凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》（上），第330—331、332页。

2 凌纯声：《中国远古与太平印度两洋的帆筏戈船方舟和楼船的研究》“导言”，台北：“中研院”民族学研究所，1970年，第2—3页。

(Heine-Geldern)《中国与东南亚佛前艺术对于海洋洲的影响》等著作也给他以不少启示。¹到台湾后,终因新环境的刺激而形成一种比较系统的理论与实践。

此后,围绕着“环太平洋文化”研究的主题,他先后写下了《树皮布印文陶与造纸印刷术发明》(1963年)、《台湾与东亚及西南太平洋的石棚文化》(1967年)、《美国东南与中国华东的丘墩文化》(1968年)、《中国远古与太平印度两洋的帆筏戈船方舟和楼船的研究》(1970年)、《中国与海洋洲的龟祭文化》(1972年)等一系列专著与大量论文。

所谓“环太平洋”,系指亚、澳两洲间环太平洋形成的广大区域,其地东南西三岸均为弧形的海岸和岛屿所环绕,北自阿留申南下经千岛、日本、琉球、台湾、菲律宾、摩鹿加(马鲁古),自帝汶向西经爪哇至苏门答腊尔马来亚,再北上经尼可巴(尼科巴, Nicobar)而达安达曼(Andaman)群岛一带,“这一连串的弧形岛屿中之海,可称之为广义的亚洲地中海”。²凌纯声认为:上古时期该地区活动的人种,中国大陆东部及沿海地区在华夏民族来到之前,“最早的居民为古亚洲人、美拉尼西安人,至中国历史开始时,波利尼西安人住在淮河流域、华北及东北南部(北部则为古亚洲人),印度尼西安人则在长江流域与华南;美拉尼西安人已退居海岸及沿海岛屿”。³其后华夏系自青康和黄土高原向东发展,占据了中国大陆北方,其势力复向南扩张,原居于长江以南的百越和百濮民族“或渐纳入华夏,或逐渐南退,汇入其在南洋群岛的先支。此即现代南洋群岛印度尼西安系土著的来源”。⁴从文化上看,“亚洲地中海的大陆沿岸,为环太平洋古文化的起源地,中国古

1 凌纯声:《〈台湾考古学民族学概观〉序》,〔日〕鹿野忠雄:《台湾考古学民族学概观》,第2页。

2 凌纯声:《中国古代海洋文化与亚洲地中海》,原载《海外杂志》第3卷第10期(1954年),收入凌纯声:《中国边疆民族与环太平洋文化》(上),第335页。

3 凌纯声:《太平洋区嚼酒文化的比较研究》,《“中研院”民族学研究所集刊》第5期(1958年)。

4 凌纯声:《南洋土著与中国古代百越民族》,原载《学术季刊》第2卷第3期(1954年),收入凌纯声:《中国边疆民族与环太平洋文化》(上),第394页。

史称之为夷的文化，故可名之海洋文化，其民族北曰貊，南曰蛮或越。前者分布在淮河以北，华北大平原，逾海而至东北。后者分布更广，东起自海，遍及长江与珠江两流域，经云贵高原而达中南半岛，西至印缅交界之阿拉干山腰。再自马来半岛而及整个南洋群岛，又东向至台湾、琉球及日本”。代表夷的海洋文化与华夏系的大陆文化交汇融合，形成了中原文化。与此同时，又随“东夷向亚洲东北移动，渡北令海峡而入北美，南夷则南下先至南洋群岛，逐岛航行而抵南美。故作者深信环太平洋的古文化，起源于中国大陆东岸，同时也是中国文化即上面所说中原文化的基层文化”。¹

凌纯声的“环太平洋文化”研究，主要集中在对此文化的共有特质及其传播路线的讨论，特别是有关祖先崇拜、父子连名制、崖葬、洗骨葬、铜鼓、龙船、凿齿、文身、猎头祭、犬祭、嚼酒、树皮布、宗庙与社稷等地区文化特质的起源和分布状况考证，尤关注于中国大陆古文化与台湾及东南亚的亲缘关系。如在详细比较云南佤族和台湾“高山族”的猎头祭风俗后，认为“卡瓦族现居云南高原极西边徼，‘高山族’在中国极东岛上，可说一在天之涯，一在地之角；但由上揭比较表所表示两族猎首祭文化特质的类似看来，不能不说二者是属于同一的文化型”。至其分布，在中国以外，还广及整个东南亚，在今中南半岛、印度尼西亚、美拉尼西亚诸岛多有之。²又说古代人类用唾液发酵做酒的嚼酒文化“在整个太平洋区的分布，东亚中国大陆的华北及东北，沿海岛屿北自库页岛，中经日本、琉球，而南至台湾，东经太平洋中大部分的群岛，再远抵中南美洲。在此广大的区域，这一嚼酒文化特质，我们发现酒的名称、嚼酿方法、所用酒器、起源传说、日常饮用、会饮仪式、祀神祭礼、用酒治病，等等，多数相同或大同

1 凌纯声：《中国古代海洋文化与亚洲地中海》，收入凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》（上），第343—344页。

2 凌纯声：《云南卡瓦族与台湾高山族的猎头祭》，《考古人类学刊》第2期（1953年）。

小异。各地嚼酒如此类似或相同，如说他们是独立发生的，恐天下无此巧事。著者敢说太平洋区嚼酒文化是起源于东北亚，横渡太平洋而东抵中南美洲”。¹对于古代遍布太平洋沿岸和岛屿的“崖葬”之习，他更力排众议，认为最早当源起居于长江中游“左洞庭而右彭蠡”湖泽区域的“九黎”，为古代越濮民族葬俗之一种。²

在方法上，凌纯声对该领域的研究有两个显著特点。

一是视野极为开阔。几乎每讨论一项“文化特质”，他都会把搜索的眼光投向环太平洋地区的每一角落，详细罗列各地有关此文化现象的调查和文献记录，比对其间的异同或变易轨迹，进而探究其相互间的联系，认为只有这样，才能使得出的结论更具地区涵盖性和通则性。这种方法和眼界，无疑大大拓展了认识地区文化和中国文化的宽深度。对此，张光直曾评论道：“中国古代的各个文化，都不受今日国界的限制；它们的分布范围常要找到中国之外。换言之，研究中国远古文化，不当采取画井自牢而坐井观天的态度，而当随时注意比较研究。”³而凌纯声的研究，正是自觉做到了这点。

二是在材料运用上，充分做到了田野调查资料与历史记载的有机结合，以及中外文献的融通互证。凌纯声出身中医伤科世家，早年在国学氛围较浓的东南高师求学，深受传统文化的熏陶，对中国典籍十分熟悉，后留学欧洲多年，对西方现代学术亦有相当深刻的领会，加之长期从事民族学田野调查的经历，这一切都为他在“环太平洋文化”研究中综合运用中外各类资料奠定了坚实的基础。在台湾期间，随着后期学术上的更趋成熟，这方面的修为更见深厚。通观凌氏的各篇论

1 凌纯声：《中国酒之起源》，原载《“中研院”历史语言研究所集刊》第29本（1958年），见凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》（下），第834页。

2 凌纯声：《中国与东南亚之崖葬文化》，原载《“中研院”历史语言研究所集刊》第23本（1952年），见凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》（上），第735、737页。

3 张光直：《〈美国东南与中国华东的丘墩文化〉序》，凌纯声：《美国东南与中国华东的丘墩文化》，台北：“中研院”民族学研究所，1968年。

著，其征引多能广及儒家经传、诸子、正史、地志、系谱、古代歌谣传说、野史笔记和近代中外学者著述，并注意吸取历史学、考古学、民俗学等相关学科的知识 and 研究成果，论证繁博而秩序井然，显示出很强的资料驾驭能力。如其《记台大二铜鼓兼论铜鼓的起源及其分布》一文，先对德、法、美、荷兰、奥地利、日本等国学者的数十种论著观点一一加以简评，继述铜鼓形状、分类和花纹等，并在“铜鼓的起源”一节中详引汉以后正史及舆地、类书、笔记中相关记载，指出：“铜鼓为古代僚族的遗物，由上之考证，可无疑义。De Groot氏虽能广征博引中国史书以研究铜鼓，然未能多旁及舆地方志及其他记载，故其结论仅谓铜鼓为中国南蛮之物。Heger完全依据De Groot的意见，而略加修改，说最古的铜鼓是古代和现在住在四川、贵州及广西山地的蛮人所造，现在的苗子和罗罗就是古蛮的遗民……能确言铜鼓为僚之遗物，皆为中国学人。李调元以铜鼓为峒僚所遗，谢启昆谓铜鼓为僚所铸造，与伏波、诸葛多无关系，尤以谢氏的寥寥数句案语而言赅意尽，东西洋研究铜鼓的学者多未能有见及此。”又遍考唐宋以后地方风土记特别是清代方志，罗列和比较中国南方和东南亚各地的出土铜鼓记录，进一步提出：“铜鼓文化的起源地应在古代中国长江中游的云梦大泽及四周之地。”¹这样的论证，看上去丰满而坚实，往往具有较强的说服力。

凌氏的“环太平洋文化”理论和研究实践，在当时台湾地区学术界引起了很大反响，不但其学生辈有不少研究对此表示呼应，如张光直《台湾“土著”贝珠文化丛及其起源与传播》（1958年），李卉《台湾及东南亚的同胞配偶型洪水传说》（1955年）、《台湾及东南亚各地“土著”的口琴之比较》（1956年）和《中国与玻利尼西亚的“枝族”制》（1957年），凌曼立《台湾与环太平洋的树皮布文化》（1960年）和

1 凌纯声：《记台大二铜鼓兼论铜鼓的起源及其分布》，原载《台湾大学文史哲学报》第1期（1950年），见凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》（上），第522、541页。

《台湾“阿美族”的乐器》(1961年),唐美君《台湾“土著”民族之弩及弩之分布与起源》(1958年)和《台湾高山族脱铤标之研究》(1960年)等,同行陈奇禄也称“凌先生以东南亚的古文化发祥于华南一带,可能为两湖地区。这一学说已渐得到中外学界的支持”。陈氏还在解释排湾人的蹲踞雕像型式与太平洋地区乃至美洲大陆存在着某种共性时,表达了与凌纯声近似的意见,谓:由此“我们可得到比较确定的推论:它们之间,虽可能没有直系的亲缘,但很可能具有同祖的关系”。¹

自然,对凌纯声的观点,质疑之声也不少。其有关东南亚古文化的研究论文陆续发表后,“中日学者,有的不以为然,有的疑信参半”,²尤其是在一些具体问题的判断上,歧见更多。如通过父子连名制的研究,凌纯声得出的结论是:“藏缅族现行的是父子连名,台湾‘高山族’尚是亲子连名,此乃同一文化在发展阶段上的先后。”但他的老同事芮逸夫对此却有不同的理解,认为大陆西南傈僳(彝)和磨些(纳西)族的联名法只用父名而不用母名相连,且连名时皆父名在前而已名在后,而台湾泰雅人连名不但有时用母名,还将父名或母名置于己名之后,可见两者存在明显的差异。并说:“我们对于台湾高山上‘泰耶鲁族’的亲子联名制有着和大陆西南高原上傈僳、磨些等族的父子联名制的基本同点这一个现象,似乎还只能说可能是由于人类的‘心理同一性’(Psychic Unity)而独立发生的”,而不能证明其一定属于具有内在联系的同一文化。³又如日本学者和田傳德对其提出的古代中国西南之“僚”属古印度尼西安人的假定,也持怀疑态度。此外,在考察民族及其文化特质时,语言始终是其中非常重要的因素,由于凌纯声的“环太平洋文化”研究大多为对宗教习俗和物质文化现象的讨论,

1 陈奇禄:《台湾“土著”文化研究》,第10、438页。

2 凌纯声:《〈台湾考古学民族学概观〉序》,〔日〕鹿野忠雄:《台湾考古学民族学概观》,第1页。

3 芮逸夫:《瑞岩“泰耶鲁族”的亲子联名制与傈僳磨些之父子联名制比较》,《台湾文化》第6卷第1期(1950年)。

而较疏于语言学方面的求证，致使某些推论的支撑有所不足，后来语言学家李壬癸对其东南亚古文化研究核心观点提出的四点反驳，主要也正是看准这一弱点而发的。¹

平心而论，凌纯声“环太平洋文化”的系列研究，虽因流露出较浓厚的大中华民族主义感情，被指为“这类研究虽可满足‘国人’的自尊心，却呈现出太多文化传播论的缺点”，²而不为某些人认可。然就其整体的宏观思路和对许多太平洋地区古代文化资料的系统清理及其特质的归纳研究看，学术价值实是不容否认的，其所揭示的该广大区域间不少种族和文化间的关联，也是客观存在的，并为后人的相关研究奠定了基础。以致多年后，张光直仍在一篇纪念文章中对此表示了肯定，称：“凌先生看到台湾‘原住民族’在文化与中国古今西南民族文化的类似，创始了一个‘东南亚古文化’的概念，就是说中国南部有一个古代文化的底层，分布在整个的长江流域和东南海岸，并且延伸到东南亚大陆和岛屿，它也是黄河流域的古代文明的一支源头……今天看到了新的考古资料对凌先生的几点重要的推论（南方文化的底层、中原文明的海洋背景、华南和东南亚古文化的类似性与历史关系等等）给了有力的支持。”³

不过，对于凌氏理论与方法上的弱点，特别是过于浓重的文化传播论色彩，也应有清醒的认识。文化传播论是20世纪初产生于欧洲的一种文化人类学研究方法，其要旨以为，世界上任何一种文化现象的产生多源自某一地区或民族，然后以此为中心向外传播。新文化的出现，也是几种文化复合体交叉传播的结果，世界不同地区的文化及其发展史，都可用此原理加以解释。这种文化理论本身的价值固不待言，它的确揭开了世界文化史上许多现象的真相。但如运用过度，便

1 李壬癸：《从语言的证据推论台湾“土著”民族的来源》，《大陆杂志》第59卷第1期（1979年）。

2 黄应贵：《光复后台湾地区人类学研究的发展》，《“中研院”民族学研究所集刊》第55期（1983年）。

3 张光直：《忆怀民族学前辈学者凌纯声教授》，张光直：《考古人类学随笔》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第135页。

易陷入理论预设之中，将复杂的文化现象模式化，甚而导致对事物本质的误判。凌纯声在法国留学时便深受文化传播论派学者乔治·蒙唐东（George Montandon）的影响，其“环太平洋文化”的研究，把许多文化现象都说成是以中国大陆为源而传播出去的，便明显具有这一倾向。以上文提及的父子连名制研究为例，他虽然搜集了大量例证，详细比较了各种具体的表现类型，但由于心中预存了文化传播论的理念，在证据尚不充足，且存在反证的情况下，就匆忙得出了“连名制是东南亚古文化特质之一”的结论，甚至说“最后我们还要提及连名制不仅与商之先世，楚与越之世系有关，且与中国古代的名、姓、氏三者均不无渊源”。¹其实，从整个世界看，此习不仅在西北地区的维吾尔、哈萨克、塔吉克等族，且在海外的乌兹别克、俄罗斯、西班牙语族，乃至阿拉伯民族中都有保留，实是人类早期社会比较常见的文化现象或其遗风，很难说只是东南亚古文化的特质。相比之下，芮逸夫对此现象的解释却是：“在文化史上，确有许多传播的实例，同时也有许多不容否认的独立发明。对于一种可容辩驳的问题，我们不应拘泥一种解释，而当依个别的是非真相探求证据，而后才能从事判断。”并谓：“人类的心理同一性固然是进化论者的理论基础，但也为不少传播论者或历史派人类学者所承认，甚至后起的功能论者（functionalists）也没有不承认的。操藏缅语的一部分族群会想到用父子联名法来表明生之所由及分辨同名之人，‘泰耶鲁族’在同样的感觉之下，自然也会想到用相类的亲子联名法来适应同样的需要，这正是人类心理同一性的表现。”²不能不说，在这一点上，芮说显然较凌说更为理智和谨慎。

1 凌纯声：《东南亚的父子连名制》，原载《大陆杂志》特刊第1辑（1961年），见凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》（上），第460、464页。

2 芮逸夫：《瑞岩“泰耶鲁族”的亲子联名制与俾傣磨些之父子联名制比较》，《台湾文化》第6卷第1期（1950年）。

第四讲 新儒学思潮的振起及其流播

本讲所说的“新儒学”，特指1949年以后在台湾和香港地区发展起来的、以复兴儒家思想为中心的文化学术思潮，其核心代表人物当为唐君毅、牟宗三、徐复观，三人在大陆时期均师从哲学家熊十力。熊1949年以后在台港地区和海外名声大著，与唐、牟、徐三人关系甚大。按学术界一般的看法，现代新儒家有广义、狭义的区别，狭义的新儒家取哲学进路，是指由熊十力开启，唐、牟、徐加以发扬光大的文化学术思潮；广义来说，任何认同传统儒家的价值，通过重新解释后仍有现代意义与价值的思想家，就可以称作当代新儒家。¹如果我们不取狭义的定义，把现代新儒学的学脉传承仅限于“熊门”一系，那么在民国时期名声已著、有“通儒”之誉，1949年以后流寓香江与唐君毅、张丕介等人创办新亚书院，延续中华文化于海外的钱穆，也应当视为台港新儒家的重要代表人物。故本文所说的“新儒学”，一般取其广义，主要考察1949年以后大陆地区现代新儒家代表人物转向台港地区的活动及其在人文学术诸领域的建树和影响。

1 参见刘述先：《由当代西方宗教思想如何面对现代化问题的角度论儒家传统的宗教意涵》，刘述先主编：《当代儒学论集：传统与创新》，台北：“中研院”中国文哲研究所筹备处，1995年，第20页。

一、新儒学思潮的兴起

1949年，对于每一个中国知识分子而言都是面临着人生重大抉择的年份。因为国民党在大陆的统治行将结束，一个由共产党领导的新政权即将诞生。

当平津战役的枪炮打响，人民解放军兵临北平城下之时，国民党“抢救”北平学人的计划也在紧张进行着。1948年12月15日，北京大学校长胡适登机南飞。12月21日，清华大学校长梅贻琦带领第二批被“抢救”的学人飞抵南京。然而在围城期间，更多的北平学人并没有选择南下。

清华大学教授冯友兰就没有走。这位曾两度加入国民党的著名哲学家为了把根依附在中国的大地上，毅然拒绝南行，并肩负起了“护校”的重任，把一个完整的清华交到了新政权的手中。北大哲学系教授贺麟和文学院院长汤用彤也没有走。辅仁大学校长陈垣还在致胡适的信中表示：“在北平解放的前夕，南京政府三番两次的用飞机来接，我想虽然你和寅恪先生已经走了，但是青年的学生们却用行动告诉了我，他们在等待光明，他们在迎接着新的社会，我知道新生力量已经成长，正在摧毁着旧的社会制度。我没有理由离开北平，我要留下来和青年们一起看看这新的社会究竟是怎样的。”¹

在国民党政权撤出大陆之前，又实施了“抢救”学人去台湾的计划。当时国内绝大部分知识分子仍然没有追随国民党去台湾。被南京政府成功“抢救”出北平的陈寅恪走到广州后，再未踏出国门半步，从此栖身岭表，度过了最后20年的岁月。陈寅恪的好友吴宓，在解放

¹ 陈垣：《致胡适》（1949年4月29日），陈智超主编：《陈垣全集》第23册，合肥：安徽大学出版社，2009年，第61—62页。

军渡过长江后，不作迁台之想，而是西行入川，在重庆北碚缙云山下度过了他一生中的最后28年。曾一度滞留在广州的熊十力、杨树达等人也无意漂泊海外。1949年4月16日，杨树达在广州见到钱穆，钱将近著《中国文化史导论》送其指正。不过，杨氏并无离开大陆的打算，而是在5月13日离开广州北返长沙。熊十力也不愿离开生于斯、长于斯的故土，其弟子徐复观、唐君毅曾多次劝他去香港或台湾，皆为其所拒。熊尝谓：“吾人对中共只当站在自己正当立场上自尽己责。如吾一向为学即尽吾教学之责，以坦然至诚之态度，立乎庠序，不必预先猜疑共党不相容。若彼果不相容，吾再洁身而退，饿死亦不足惜。”¹

上引陈垣致胡适公开信中的那段话，颇能反映当时相当一部分留在大陆的知识分子的意愿。当然也有一批不认同新政权的学人选择了离开大陆，其中包括张君勱、钱穆、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观等。这些人的思想，其实颇为复杂。以钱穆为例，抗战胜利后，一度受到傅斯年等人的疑忌而退居边缘，²北大复员北平，钱就不在邀请之列，此后辗转于昆明、无锡之间。当淮海战役结束，人民解放军百万大军饮马长江北岸之时，钱穆正在无锡江南大学任教。他对抗战胜利后国民党的统治政策颇有微词，称：“抗战八年，留在沦陷区者，惶恐困厄，与逃避后方等，初无大异。及胜利回都，沦陷区乃如被征服地，再教育之呼声，甚嚣尘上，使沦陷区人民心滋不安。又以金圆券市价朝夕变动，生活无瞬息之安。乃于此翻天覆地之事，转若熟视无睹，亦良可喟叹也。”³

然而对于中国共产党的主张，钱穆更不认同，学术上尤反对唯物

1 熊十力：《复唐君毅》（1949年11月29日），萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第638页。

2 参见陈勇：《钱穆与新考据派关系略论——以钱穆与傅斯年的交往为中心的考察》，《上海大学学报》（社会科学版）2007年第5期。

3 钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第274页。

史观和阶级斗争理论。早在全面抗战前，他就把马克思主义唯物史观理解为经济决定论和阶级斗争论而大加批评，说：“根据西洋最近唯物史观一派之论调，创为第二新史观。其治史，乃以社会经济为躯壳，以阶级斗争为灵魂”¹，将丰富多彩的历史仅仅看作“上层经济榨取之一种手腕，与下层无产民众之一种反抗”，几成一种政治服务的工具，无当国史之真相。而全面抗战时期，其有关中国传统政治非专制独裁而是民主政治的观点，亦曾遭马克思主义学者胡绳、王亚南等人的强烈批评。

1949年4月，钱穆与江南大学同事唐君毅应私立华侨大学校长王淑陶的邀请抵广州讲学。不久，解放军强渡长江，攻占南京，直逼上海，国民政府大部分机关迁往广州，组成“战时内阁”。其间，他们见到了张其昀、熊十力、杨树达、陈寅恪等南下学人，并通过政界出身的徐复观接触了不少国民党要人²，言谈之间，于时局颇为“忧心”。在一次由“行政院长”阎锡山召集的会议上，钱氏竟一改平日隐居太湖之滨，以教书著书自娱之姿，即席发言称：“当抗战时，军队占最前线，政府居中指挥，教育界知识分子最在后方，惟受蔽护。今日形势已非，前线军队在崩溃中，恐不可恃。政府远退在此，知识分子教育界可以人自为战，深入民间，当转上第一线。”³据说解放军攻占上海后，曾有国民党飞机来散发传单，传单中就有他的签名。⁴这样的言论，自然引起了中共高层对他的注意。

1949年8月14日，毛泽东在《丢掉幻想，准备斗争》的那篇著名

1 钱穆：《略论治史方法》，原载“中央日报·文史副刊”（1936年11月），收入氏著《中国历史研究法》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第152页。

2 据《唐君毅日记》载，1949年4月28日：“徐复观请吃饭，与钱先生同入城，晤见国民党中上级人物数人。”5月15日：“今日星期。阎锡山及国民党等要人来一帖，约我与钱先生入城茶会，看见三党人不少，然气象罕足观者。”《唐君毅先生全集》第27卷（上），台北：台湾学生书局，1991年，第31、32页。

3 钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆》，第275—276页。

4 钱穆在给学生邝家驹的信中说，传单签名事前他并不知道。参见吴沛澜：《关于宾四老师的两件事》，《无锡文史资料》第29辑，1994年，第164页。

的社论中点了胡适、傅斯年、钱穆三人的名，说：“为了侵略的必要，帝国主义给中国造成了数百万区别于旧式文人或士大夫的新式的大小知识分子。对于这些人，帝国主义及其走狗中国的反动政府只能控制其中的一部分人，到了后来，只能控制其中的极少数人，例如胡适、傅斯年、钱穆之类，其他都不能控制了，他们走到了它的反面。”¹对于毛泽东的点名，钱穆反应相当强烈。在被点名的三人中，胡适和傅斯年与国民党政权有千丝万缕的联系，一个跑到美国作寓公，一个追随国民党去了台湾。而钱穆的情况则有所不同。1950年秋，他在给学生酈家驹的信中说，抗战胜利后，自己“足迹不到京、沪、平、津，不在公立学校教书”，“单枪匹马，一介书生”，“怎么找到我头上”？²对此深感不满。

1950年代前期，钱穆的老师吕思勉劝他回大陆教书，钱穆的回信是：“老师一生劳瘁，无一日之余闲，现在年事已高，我做学生的不能为您尽一点孝心，不能为老师扫扫地，铺铺床，每想到此，心中总感到非常遗憾。老师劝我沪港两地自由来往，这是我做不到的。回来虽无刀钺之刑，但须革新洗面，重新做人，这是学生万万做不到的。学生对中国文化薄有所窥，但不愿违背自己的主张。”³这或许正是钱、唐等学人选择离开大陆的原因所在吧！

在台港地区现代新儒学的发展历程中，新亚书院和《民主评论》《人生》两杂志是必须提及的，因为台港新儒家的主要代表人物均在新亚书院执教，新亚是他们传道授业的大本营，而《民主评论》《人生》半月刊则是他们发表言论、弘扬新儒学的两个最重要的阵地。

1 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1967年，第1422页。

2 此信署名“梁隐”，信最后传到吴沛澜手中。参见吴沛澜：《关于宾四老师的两件事》。

3 此信在“文革”中毁失，信中内容据吕思勉的学生李永圻回忆而来，信的最后一句是：“临颖不胜故国神驰”，署名“梁隐”。转引自张耕华：《人类的祥瑞——吕思勉传》，上海：华东师范大学出版社，1998年，第264页。

（一）钱穆、唐君毅与新亚书院的创办

1949年6月，钱穆随华侨大学迁往香港。入港后，看到许多从大陆来港的青年失业失学，无依无靠，踽踽街头，心有感触。于是萌发了在港创办学校，为青年提供求学机会的念头。

入港之前，他在广州街头遇见了老友张其昀。张氏从杭州来，告诉钱穆，拟去香港办一学校，暂定名为“亚洲文法学院”，以培养具有通识而擅专长的文、法人才为宗旨，已约谢幼伟、崔书琴等三人，并邀请钱氏加入。钱接受了邀请。不久，张其昀应蒋介石召赴台。钱穆遂与谢幼伟、崔书琴共同筹办学校。在筹办过程中，发起人之一吴文晖中途退出，谢幼伟应印尼某报馆之聘任总主笔离去，崔书琴因是国民政府立法委员，随时准备赴台。于是，四位发起人实际上只剩下他一人。由于人少力薄，孤掌难鸣，遂邀请了同来香港的唐君毅和《民主评论》主编、经济学家张丕介两人参与其事。

学校创办之初，名“亚洲文商学院”，属夜校性质。1949年10月10日晚上，该校在香港九龙伟晴街华南中学三楼的一间教室举行开学典礼，参加典礼的有钱穆、张丕介、崔书琴、程兆熊、刘尚义等人。钱穆在开学典礼上讲道：

文化教育是社会事业，是国家民族历史文化的生命。

我们的大学教育是有其历史传统的。不能随便抄袭别人家的制度。中国的传统教育制度，最好的莫过于书院制度。私人讲学，培养通才，这是我们传统教育中最值得保存的先例。

中国人应真正了解中国文化，要培养出自家能够适用的建设人才。

读书的目的必须放得远大。要替文化负责任，便要先把自己培养成完人。要具备中国文化的知识，同时也要了解世界各

种文化。要发扬中国文化,也要沟通中西不同的文化。

我们的开始是艰难的,但我们的文化使命却是异常重大的,本校的筹备创立,虽是经过一段艰难,比起将来发展的艰难来,现在还是轻微的。现在开始了,教学相长,将来的重大责任完全靠大家的共同努力。¹

其实,以书院讲学培养弘扬儒学的新一代人才,是现代新儒家发展过程中常常采用的形式。现代新儒家第一阶段的代表人物马一浮、梁漱溟、张君勱在抗战时期就创办过复性书院、勉仁书院、民族文化书院。抗战结束后,熊门弟子程兆熊、牟宗三、唐君毅就有重建鹅湖书院的计划。1948年夏,唐君毅应程兆熊的邀请,到信江农学院讲学。该学校设在江西铅山鹅湖书院内,是当年朱陆讲学聚会之地,历史上有名的“鹅湖之会”就发生在这里。程氏有意恢复鹅湖书院,让唐君毅来筹备此事。唐君毅对熊氏的想法深表赞同。早在抗战期间,唐君毅就认识到书院教育不失为一种良好的办学方式,故与程氏相约,先由农院附设鹅湖书院,然后逐渐改为由鹅湖书院附设农院,致力于书院的恢复工作。两人的想法也得到了钱穆的支持。钱氏认为中国现代的教育制度深受欧美的影响,太支离破碎,他向往宋明以来的书院制度,以及书院制度下的人格教育,所以极力支持程、唐二人的做法,希望将来再来一个新的“鹅湖之会”。不料因时局变化太快,这一愿望终成泡影。此学院的创办,将钱、唐等人的讲学理想付诸实现,只不过时间、地点发生了转移,由原来企盼的“鹅湖之会”变成了“香江之聚”。²

亚洲文商学院存在了约半年时间(1949年10月—1950年2月),

1 钱穆:《新亚遗铎》,台北:东大图书公司,1989年,第1—2页。

2 参见程兆熊:《香江之聚》,《人生》第8卷第6期(1954年)。

至1950年3月，因上海商人王岳峰的资助，在九龙桂林街建立新校舍，正式改名为新亚书院，由钱穆任校长，唐君毅任教务长，张丕介任总务长。

唐君毅多次讲新亚书院的创办是一个“偶然的无中生有”，这一批来自天南地北、最初并不彼此相识的学人，“只因中国政治上之一大变局，偶然同聚在香港，遂有此新亚书院的创办”。所谓偶然中蕴含着潜在的必然，是指这批南下学人具有强烈的忧患意识和文化担当精神，他们素有传承和弘扬中国文化的宏愿，如今虽然在这块“近百年来既属中国而又不算中国的土地”上生活，却仍未放弃这一目标。

书院之所以定名“新亚”，按照唐君毅的解释：

“新亚”二字即新亚洲……亚洲是世界最大的一洲，他比欧洲有更古老的文化。有古老至四五千年之绵续不断之中国与印度，同时是世界最伟大之宗教——耶、回、婆罗门、佛等——之策源地，他在人类文化史中，原远较欧洲居于更前进的地位。然而此二三百年来，他却成为欧洲最大的殖民地之所在……此二三百年来亚洲的地位之降落，亚洲人应负责任。中国之百年来之积弱，中国人应负责任。古老的亚洲，古老的中国，必须新生。我们相信只有当最古老的亚洲、古老的中国获得新生，中国得救，亚洲得救，而后世界人类才真能得救。¹

故其办学宗旨标明为：“上溯宋明书院讲学精神，旁采西欧大学导师制度，以人文主义之教育为宗旨，沟通世界东西文化，为人类和平、社会幸福谋前途。本此旨趣，一切教育方针，务使学者切实了知为学、

1 唐君毅：《我所了解的新亚精神》，《中华人文与当今世界补编》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第407—408页。

做人同属一事。在私的方面，应知一切学问知识，全以如何对国家社会、人类前途有切实之贡献为目标。惟有人文主义的教育，可以药救近来教育风气专门为谋个人职业而求知识，以及博士式、学究式的为知识而求知识之狭义的目标之流弊。”¹其学规则为：

为学与做人，贵能齐头并进，融通为一。

做人的最高基础在求学，求学之最高旨趣在做人。

爱家庭、爱师友、爱国家、爱民族、爱人类，为求学做人之中心基点。对人类文化有了解，对社会事业有贡献，为求学做人之向往目标。²

在新亚创办人看来，为学做人的基本要求、基本内容就是要爱自己国家、民族的历史文化。他们坚信中华民族必有复兴之一日，但又认为民族的复兴必须建立在民族意识的复兴和对民族历史文化自信心的恢复的基础之上。要恢复民族意识和民族历史文化自信心，通过教育以发扬传统文化是最要方法。钱穆在新亚书院成立十周年纪念演讲词中说：“我们常认为，若非对中国自己的文化传统有一肯定的价值之认识，中国青年们终难找到他们的人生出路。反过来说，若使这一代的中国青年们，各自找不到他们的人生出路，所谓文化传统便将变成一个历史名词，如一团影子般，会渐淡渐失。”³在新亚书院第十届毕业典礼致辞中钱穆又强调说：“本校常教诸同学为学、做人齐头并重。为学方面须能顺应世界现代潮流，须能具备世界现代规模。但做人方面，则须能承受自己文化传统，发扬自己文化传统精神。我们新亚前途，一面须能有世界性的学术地位，同时须不要忘了，这是一所中国人栽

1 钱穆：《新亚书院沿革旨趣与概况》，钱穆：《新亚遗箴》，第7页。

2 钱穆：《新亚遗箴》，第2页。

3 钱穆：《珍重我们的教育宗旨》，钱穆：《新亚遗箴》，第242页。

培中国青年的学术园地。这是我们的理想与抱负。”¹

桂林街时期的新亚书院，校舍简陋，经费拮据，师资缺乏，办学条件极其艰苦。女作家苏雪林曾说：“钱穆先生逃出大陆后，在香港借一中学办夜间补校，课室桌椅白昼归中学用，夜间归补校用。学生散后，他与同志数人，就睡在椅桌上。”²亲身经历新亚书院创办全过程的徐复观也回忆说：“新亚书院之创立，盖有类于乞食团，托钵僧”，创办者“日则讲授奔走，夜则借宿于某一中学课室。俟其夜课毕，则拼桌椅以寝；晨光初动，又仓皇将桌椅复原位，以应其早课之需”。³正是在这样艰难困苦的办学条件下，经过数年的惨淡经营，其成绩终于引起了香港各界与国际上的关注和瞩目，获得了各方面的支持。美国雅礼协会、亚洲基金会、哈佛燕京社、英国文化协会、香港孟氏教育基金会等纷纷支持新亚办学。1956年10月，由美国福特基金会捐款，香港当局拨地，在九龙农圃道建立的新校舍落成，新亚书院进入了一个新的发展时期。

新亚书院以弘扬中国文化为己任。为了满足香港社会大众对中国文化的了解需求，启迪他们“对中国文化问题、世界学术之一般认识，及人类前途之关心”⁴，在钱穆、唐君毅的倡导和主持下，书院面向社会开办一自由的学术文化讲座，邀请在港文化名流和著名学者主讲。讲座每周末晚上7至9时在桂林街校舍的四楼大教室举行，可容纳百人左右。其时无论是寒暑风雨，校外来听者常常满座，留宿校内的新亚学生只好环立于旁，挤立墙角而听。从1950年冬开始，到1955年初止，已举办139次，共讲122个专题，内容遍及新旧文学、中西哲学、史

1 钱穆：《新亚遗泽》，第396—397页。

2 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局，1991年，第165—166页。

3 徐复观：《忧患之文化——寿钱宾四先生》，黎汉基、李明辉编：《徐复观杂文补编》第2册（下），台北：“中研院”中国文哲研究所筹备处，2001年，第54—55页。

4 唐君毅：《新亚书院文化讲座录序二》，香港：新亚书院，1961年，第5页。

学、经学、宗教思想、中国传统艺术、绘画、诗歌、社会学、经济学等，其中钱穆主讲21次，唐君毅主讲16次，成为讲座的核心力量。这些讲演后经孙鼎宸整理，形成《新亚文化讲座录》一书。孙氏在回顾整理此书的经过时说：

笔者在乱离中，深受此讲座之教益，得略识中国文化之特质与中西文化交流之重要，而新亚精神之感召，更启迪余治学之兴趣。文山有路，学海无涯，遂视讲座为传习学术文化之灯塔。当是时香港英国文化委员会、青年会、孔圣堂、学海书楼各处，亦有学术讲座之事，但多未能按期举行，只有新亚文化讲座，四年来，除寒暑假外，每星期日晚，一贯的均如期举行，济济多士，相聚一堂，当时讲学风范，真是令人神往。¹

香港为商业社会，文化空气向来较为淡薄，然自1949年起，内地知识分子来港者渐多，对思想与知识的要求，较一般青年为急切。此类学术文化讲座对于扩大新亚书院的影响，以及在被殖民统治的香港弘扬中国文化的确起了重要作用。

早在新亚书院初创之时，钱穆就有另设中国文史研究所的计划，“以中国人文学术之教学及研究为中心，以保存及发扬中国文化于当今世界为宗旨”，只因当时面临经费问题未能付诸实施。1953年新亚得美国亚洲协会协款，在九龙太子道租一层楼筹办研究所。1955年又获哈佛燕京社协款资助，正式创办新亚研究所，由钱穆兼任所长，导师有张葆恒、唐君毅、牟润孙等人，并出版《新亚学报》，为台港地区培养了大批研究文史哲的高级专门人才，如孙国栋、何佑森、章群、唐端正、陈启云、苏庆彬、李杜、金中枢、罗炳绵、逯耀东等人，为推动

1 孙鼎宸：《整理新亚文化讲座纪录经过》，《新亚生活双周刊》第3卷第6期（1960年）。

人文学术的发展做出了重要贡献。

钱、唐诸人“全幅精神，注于新亚”，共同确立和奠定了新亚的文化和教育理想，这种文化教育理想后来被概括成为“新亚精神”，即在忧患时代中建立起来的为中国文化续命的担当精神。曾做过新亚书院院长的金耀基在纪念新亚创校30周年时曾声情并茂地做过这样一番演讲：

新亚不是一间普通的学校，她是一间有崇高的教育理想与文化意识的学府。新亚是由一批具有忧患意识的流亡学人，在忧患的时代中建立起来的。忧患意识不止是由当时风雨交集的困乏而来，而毋宁是由一种要对中国和人类文化加以承载的责任感而来……当年新亚的创办人钱宾四、唐君毅和张丕介诸先生，以及社会上先进如王岳峰、赵冰先生等，凭着一股豪迈沉毅的心情，一种为文化学术不计劳困和钱财的决心，冲决种种困难，卒在香港这个被实行殖民统治的地方树立了一个以宋代书院为格局之中国的大学教育的形象。由于新亚先驱者的艰卓努力，新亚的教育理想终于渐在香港形成气候，并且受到海内外友人和团体，如雅礼协会等的重视和支持。事实上，新亚成长的历史，就是她的理想越来越受到更多人欣赏接受的历史。¹

这里所说的“新亚的理想”，实际上是指创办人钱、唐诸人承继中华传统，创新中国文化的创校宗旨。徐复观曾撰文称：“新亚是靠钱穆先生的名望，唐君毅先生的理想，张丕介先生的顽强精神而支持的”，他们有一个讲学的理想，有一个对中国现局，从文化上加以反省的自

1 金耀基：《新亚三十年》，刘国强编：《新亚教育》，香港：新亚研究所，1981年，第166—167页。

觉，有一个要使中国文化从300年的冤屈中挣脱出来恢复它正常地位的悲愿，才会有新亚书院的出现。“可以这样断定，香港之有一点中国文化气氛，有少数中国人愿站在中国人的立场做中国学问，是从新亚书院开始的。”¹

新亚创办人不仅以人文理想自励并感染同仁和学生，为学校的发展殚精竭虑，而且也勤于著述，笔耕不辍。居港时期，钱穆主要转向对中国历史文化精神的研究和阐释，出版有《文化学大义》《中国历史精神》《民族与文化》等十余部著作，唐君毅则由1940年代对人生哲学的研究转向对中国人文精神的探寻，写有《中国文化之精神价值》《人文精神之重建》《中国人文精神之发展》等重要著作。1960年代，张君勱曾先后三次到新亚讲学，牟宗三、徐复观也先后于1960年代后期移席新亚执教，台港新儒家的中坚人物，一时云集新亚（详后）。新亚创办人延续中国文化命脉于境外的志业宏愿得到了实现，新亚书院的确成了台港新儒家汇聚的大本营和境外传承中国文化的重镇。

（二）徐复观与《民主评论》

《民主评论》为半月刊，是徐复观于1949年6月16日在香港创办的。徐复观（1903—1982），湖北浠水人。其一生颇具传奇色彩：早年求学于浠水、武昌，1928年东渡扶桑，入日本陆军士官学校学习军事，在此期间阅读了不少马克思主义著作。回国后投身军旅，参加抗战。1942年被派到延安当过半年联络参谋，与共产党高层多有接触。曾深受蒋介石的器重，做过侍从室的机要秘书。但最终从政界转入学界，走上了由政治而学术之路，是一位典型的“介于政治与学术之间”

1 徐复观：《悼唐君毅先生》，陈克艰编：《中国知识分子精神》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第64页。

的人物。

促成徐复观生命历程转变的一个重要人物是熊十力。1944年，徐复观到重庆北碚金刚碑勉仁书院去拜谒熊十力。受到熊十力当头棒喝而找到了自己生命的方向和归宿，从此牢记其师“亡国族者，常先自亡其文化”，“欲救中国，必须先救学术”的教诲，立下了以弘扬中国文化来救中国的志业宏愿。徐氏自言：“我决心扣学问之门的勇气，是启发自熊十力先生。对中国文化，从二十年的厌弃心理中转变过来，因而多有一点认识，也是得自熊先生的启示。”¹

1947年5月，以陆军少将军衔退役的徐复观，与上海商务印书馆合作，在南京创办《学原》杂志，宣传中国文化，开始从事以学术文化救国的活动。当时熊十力、钱穆、柳诒徵、汤用彤、杨树达、朱光潜、谢幼伟、唐君毅、牟宗三等人都是该杂志的重要撰稿人。据徐氏回忆，他在南京办《学原》杂志时，经常与牟宗三、唐君毅等人讨论中国文化的出路问题，认为“中国的问题，最根本的还是文化的问题。因文化的虚脱混乱，以致中国的知识分子，完全迷失了自己的本性，日趋于腐化下流，使一切建国工作，都无从说起。所以建国的最基本工作之一，还是要从文化方面作一番努力；由文化大方向的奠定，使腐化下流的人们，能够拉住此一大方向的纲维，而慢慢地站起。我们这种看法，最低限度，应向社会提出，作一番共同的探索、讨论”。²在徐复观看来，要从文化的根本上来反省中国的出路，缺少不了刊物这个中介，这是促成他在香港创办《民主评论》的初衷和重要的背景所在。

《民主评论》的办刊经费得到过蒋介石的支持。1949年春，蒋介石被迫“引退”后，电召徐复观至奉化溪口。蒋对徐有知遇之恩，故应

1 徐复观：《我的读书生活》，胡晓明、王守雪编：《中国人的生命精神》，第28页。

2 徐复观：《〈民主评论〉结束的话》，《民主评论》第17卷第9期（1966年）。

召前往溪口住了40多天。当时国民党在大陆的溃败已成定局，蒋问徐今后的去向，徐称香港已成斗争的最前线，他打算前往香港创办一杂志，以担当一份“思想斗争”的责任，“要在被毁灭的俄顷之前，从文化上撒下使国家得以翻身的种子”。¹蒋听后亦表赞同，并拿出9万港币作为办刊经费。

《民主评论》自创刊至1966年8月停刊，共存在17年时间。总社设在香港，台北设有分社。由徐复观任发行人，张丕介任主编，办刊宗旨为“争取国家独立，政治民主与经济平等，学术思想之自由”。创刊的前两年，讨论现实政治色彩浓厚，政论性文章较多，后转向文化问题的讨论，走向复兴中国文化，尤其是弘扬儒家精神的一路，逐渐发展成为台港“新儒家的发言台”。²当时撰稿者多为到香港的内地学者，尤以新亚书院的学人为多。张丕介曾撰文回忆道：

一九四九年夏初，我随同逃亡大潮，来到香港。我的计划是在这个英国统治下的自由港，编刊一种定期刊物，就是随后创办的《民主评论》半月刊。这是战后香港最早出现的一份大型杂志，半月一期，标榜着明显的原则：政治民主、经济平等和学术思想自由。我与徐复观先生分工合作，他负责筹措经费，打开对外发行的关系，我负责征集文稿，编辑和校对等事务……这时，钱穆、唐君毅、谢幼伟诸先生，差不多同时到港。这几位先生是我在南京办《学原》时期的旧友，此时成了《民主评论》的主要作者，又是一般读者所熟悉的名字。他们的文章确为《民主评论》生色不少。我们几乎天天见面，讨论时代问题和思想问题，非常投机。³

1 徐复观：《〈民主评论〉结束的话》，《民主评论》第17卷第9期（1966年）。

2 韦政通：《台湾三十年来思想性杂志的回顾与前瞻——〈民主评论〉与〈文星〉杂志部分》，《哲学与文化》第13卷第6期（1986年）。

3 张丕介：《新亚书院诞生之前后》，刘国强编：《新亚教育》，第44页。

《民主评论》的发展并非一帆风顺，首先面临的一个大问题是经费的筹措。有人说徐复观是“拿国民党的钱，来骂国民党”，导致国民党中枢之不悦，经费被削减，《民主评论》甚至因缴纳不起英国统治者所规定之杂志注册费用1万港币，被迫在1951年停刊半年。徐复观本已心灰意冷，准备停刊退出，便于1951年滞留东瀛不归，有“去东瀛作长期居留之计”，钱穆、唐君毅等人多次致函徐氏，劝其以大局为重，“能一心一意专办《民主评论》”，劝其“能忍则忍，能耐则耐，能迁就则迁就，能委屈则委屈”，¹不要因暂时困境而灰心气馁。钱穆于1951年10月1日致徐复观函即谓：“来书已与丕介、君毅同读，此间意仍望兄以事业为重，担此责任。《民评》两年来于国家社会有所贡献，若为小意气竟此停刊，殊不值得。”“至于别人的评论是非，弟殊不在意。吾人做事，只当内尽诸己，外面毁誉从违，可不一一计较。兄万不宜因此生气，弟决不因此对《民评》灰心。”²徐复观曾提议钱穆担任《民评》社长，钱因主持新亚书院，无力分心，加以婉拒，称自己当多写文章，以“减兄忧劳之万一而止”。事实上，当《民论》稿源陷入枯窘之时，多由钱穆、唐君毅等新亚学人及时加以补充解决，他们的重要文章亦皆在《民论》上刊出。而当新亚书院办学经费出现周转困难时，《民论》也常给予支持，徐复观在致唐君毅等友人的信中说：“在新亚经济困难时，《民论》常与以周转，其中有三千港币，并未请求偿还。弟对钱先生个人及新亚，可谓尽力无微不至。”³他甚至“将《民论》之现金张目等项，交由新亚主持者”⁴，使其既能监理校务，又能节省精力为《民主评论》多做编辑之工作。两者之间互为奥援，联系之紧密，于此

1 钱穆：《致徐复观书》（1951年5月16日），《钱宾四先生全集》第53册，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年，第317页。

2 同上。

3 徐复观：《致唐君毅、谢幼伟、牟宗三》（1962年1月15日），《徐复观全集》第25册，北京：九州出版社，2014年，第391页。

4 同上书，第350页。

可见一斑。

新亚初创时期，钱穆为筹措办学经费，常往来于香港与台湾之间。赴台北，常住《民主评论》分社；赴台中，多到徐复观家（台中市向上路20号）中畅谈。据钱穆回忆，1951、1952年的农历新年，他都是在徐氏家中度过的。两人打地铺，做长夜之谈。钱氏后来在致徐复观的一封信中说：“回念以往弟在尊府叨扰之情，如在目前：弟安卧床褥而兄睡地上，此情尤感念无极。”徐复观对钱穆“安贫处约时的人生态度”十分赞赏，常在朋友面前多有道及。钱穆常为《民主评论》写文章，“《民主评论》对于钱先生的稿子，总是给以最高的稿费”。¹ 1952年4月16日，钱穆在台北淡江英专新落成的大楼“惊声堂”做演讲，突然屋顶塌陷，水泥块直击其头部，打得他头破血流，几乎丧命。《民评》闻讯后立即在香港发表《遥念钱宾四先生》一文，对钱氏的健康极尽关心。1949年以前的钱穆虽是国内望重一时的著名学者，但初到香港办学时，并无太大的影响力和号召力，徐复观“便动员一切直接或间接关系，使大家知道这位中国文化留护神的钱先生而加以尊重”。²

显然，《民主评论》和新亚书院的发展是紧密相连、互为条件的。特别是新亚初创时期，其学人的活动经费有相当部分来源于《民主评论》的稿费，同时他们的文化理念和学术主张又通过《民主评论》传播出去。徐复观曾说《民主评论》“当时以钱穆、唐君毅、牟宗三三位先生为中心”，“唐君毅先生以深纯之笔，开始了中国人文精神的发掘。牟宗三先生则质朴坚实地发挥道德的理想主义……钱宾四先生的文章，走的是比较清灵的一路；因他的大名，吸引了不少读者。胡秋原先生用‘尤治平’的笔名，发表了很有分量的《中国的悲剧》。这都是在

1 徐复观：《三千美金的风波——为〈民主评论〉事答复张其昀、钱穆两先生》，黎汉基、李明辉编：《徐复观杂文补编》第2册（下），第183页。

2 同上书，第184页。

文化反省方面，所演出的重行头戏”。¹可见，《民主评论》弘扬儒家文化的努力，是在新亚书院配合下进行的，钱穆的《人生三路向》《孔子与世界文化新生》《中国社会演变》《中国传统政治》《中国知识分子》《朱熹学述》《中庸新义申释》等数十篇文章均发表在《民主评论》上，唐君毅的《人文精神之重建》《中国人文精神之发展》《中国文化之精神价值》《文化意识与道德理想》等著作，牟宗三的《道德理想主义》《历史哲学》《政道与治道》等著作绝大部分都是先以文章的形式发表在《民评》上然后结集出版的。台湾学者韦政通说，《民主评论》“可以说是在中国大陆以外发展出一个复兴中国文化的基地，在与香港的新亚书院相配合之下，我想这在历史上是有长远意义的”。²牟宗三也说：“那时新亚初成，极度艰难，亦多赖民主评论社资助，此亦徐先生之力。所谓新亚精神实以《民主评论》之文化意识为背景，人不知此背景，新亚精神遂亦漫荡而无归矣。”³以钱穆为中心的新亚学人在境外弘扬中国文化的志业宏愿与《民主评论》的文化意识、精神意气相通，在弘扬以儒学为主干的中国文化上，两者互相配合，相得益彰。

对徐复观本人而言，《民主评论》的存在也有着不可估量的重要意义。《民主评论》成为徐复观表达其学术见解和政治主张的重要渠道，亦在和诸多友人的相互切磋过程中，逐渐形成了其学术上独特的治学风格，奠定了其在学界发展的基础。诚如钱穆所言：“此数年来，朋辈相知学业猛进无有兄之比……兄此数年来对社会影响之大，殆难以计量……有一《民评》，正可逼兄才思汨汨而来也。”⁴唐君毅读徐复观在

1 徐复观：《〈民主评论〉结束的话》，《民主评论》第17卷第9期（1966年）。

2 韦政通：《台湾三十年来思想性杂志的回顾与前瞻——〈民主评论〉与〈文星〉杂志部分》，《哲学与文化》第13卷第6期（1980年）。

3 牟宗三：《悼念徐复观先生》，《牟宗三先生全集》第23册，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年，第309页。

4 钱穆：《致徐复观书》（1955年1月25日），未刊。转引自李淑珍：《徐复观与民主评论的民主想象——儒家/民主的多重诠释》，王中江、李存山主编：《中国儒学》第5辑，北京：中国社会科学出版社，2010年，第98页。

《民主评论》所刊文字后也有类似的看法：“兄年来之努力于进步，友人中无人能及者。”¹

（三）王道与《人生》杂志

《人生》半月刊是王道于1950年1月16日在香港创办的，为一注重人生的综合性刊物，1968年停刊，共存29年。其创刊宗旨有三：

1. 结合中国旅外学者，提炼中国文化之精华，检讨中国近百年造成贫弱、招致灾难之历史原因，研寻重建未来新中国的实践途径。

2. 疏导中西文化之异同及其优长所在，从本源上谋求东西文化之会合，同时融解彼此民族心理上之隔膜，以求由于互相了解与同情，进而共求人群和平相处之道，以日渐导致世界和平之坦途。

3. 以历史文化为经，以时代思潮为纬，以人生问题为内容，通过文学艺术等不同方式，发扬基于人性、人道等一切仁爱思想、情志，求有以端正人心，匡扶世运，共尽自救救人的庄严职责。²

王道自办刊始，就与新亚书院保持了密切的联系，而他本人对钱穆一直执弟子礼，钱穆、唐君毅均为《人生》的社务会员。新亚学人、台湾人文友会师友均是《人生》杂志的基本作者，钱穆的《人生十论》《论语新解》，唐君毅的《道德自我之建立》，牟宗三的《心体与性体》，张丕介的《人学》均先在该杂志发表过。钱、唐、牟、徐等18人曾联

1 唐君毅：《致徐复观书》（1954年11月21日），《唐君毅全集》第26卷，台北：台湾学生书局，1991年，第87页。

2 《人生杂志简史》，《人生》第34卷第5期（1971年）。

名介绍过该杂志。除《人生》杂志外，王道还创有人生出版社，编著或译印各类人生丛书。程兆熊的《儒家教化与国际社会》、蔡仁厚的《家国时代与历史文化》等，都被列为人生出版社的丛书予以出版。张君勱在《新儒家思想史》的“再序”中写道：“在香港由钱穆先生与其同事唐君毅先生所领导的对儒家思想的重新评价和重新信仰的一个中心已被建立。由王道先生在香港所主办的《人生》期刊成为了这一运动的一个重要机构。”¹可见，《人生》与《民主评论》一样，当时已成为台港新儒家发表著述的重要发言阵地，共同推动了台港新儒学的发展。

（四）《为中国文化敬告世界人士宣言》的发表与台湾新儒家的崛起

由新亚书院、《民主评论》《人生》共同推动的台港新儒家运动在1958年结出了果实，这就是由牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四人联合署名的《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》（以下简称《宣言》）的发表。该文在起草时标题为《中国文化宣言》，1969年收入香港东方人文学会出版的《儒学在世界》论文集，改名为《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。这篇洋洋洒洒4万字的长文，是台港新儒家思想的总纲，在现代新儒家的发展历程中具有里程碑的意义，被不少学者视为海外新儒家形成的标志。

《宣言》形成的过程大致是这样的：1957年2月，唐君毅应美国国务院邀请赴美讲学，与寓居旧金山的张君勱见面长谈。张氏称“在美之中国人皆罕能争气，西方人讲中国学者皆乱讲”²，“有些太不成话”。

1 张君勱：《新儒家思想史》“再序”，第5页。

2 唐君毅：《致牟宗三、徐复观》（1957年3月7日），《唐君毅全集》第26卷，第172页。

唐君毅听后深有同感，“觉得许多美国人讲中国学问，他们的观点有问题，或者是传教士的观点，或者是外交家的观点，或者某一西方学术的观点”¹，对中国学术文化成见太深，误会和不当比比皆是。张君勱提议约若干思想大体相同的人，共向世界发表一宣言，以阐述他们对中国文化的看法。两人商定后，由张君勱致函在台湾的牟宗三、徐复观征求意见，牟、徐二人复函赞同，并推唐君毅为宣言之起草人。徐复观在致唐君毅的信中说：“君勱先生有信给宗三兄，亦提对中国文化问题共发表一宣言事，其用意甚善……宗三兄昨晚来弟处商量，如何复君勱先生之信，弟意此稿不妨由兄起草，经君勱先生商酌后，如仅以英文发表，即可由弟与宗三兄参加，在美发出即可。此一问题，以兄把握得最清楚、最周到，故以兄动笔为宜。”²张君勱也致函唐君毅，要他“挺身而出”，“放手做出”，“千万不可太拘谨”。³

唐君毅接受任务后，在旅美途中，以半月之力，草成4万余字的初稿，分寄张、牟、徐过目修改。张君勱认为初稿篇幅太长，建议删去部分内容，尤其是论西方文化之缺点，用语太过露骨，不易为西方人所接受，建议删去，同时又提醒“不可删去过多，以免前后不呼应”。⁴徐复观也有类似的建议⁵，并在中国文化的宗教意义、民主政治方面提出

1 唐君毅：《从科学与玄学论战谈君勱先生的思想》，唐君毅：《中华人文与当今世界补编》，第991页。

2 徐复观：《致唐君毅》（1957年4月17日），《徐复观全集》第25册，第376—377页。

3 张君勱著、程文熙编：《中西印哲学文集·函牋札记》（下），台北：台湾学生书局，1981年，第1436页。

4 同上书，第1437页。

5 1957年8月21日徐复观在致唐君毅的信中说：“关于《文化宣言》事，宗三兄与弟皆赞成兄在旅途中肯写此文，此乃真出于对文化之责任感。弟拟删去数段，并在文字上有少数之修改。删改之用意，在于凸显出最主要之意思，不使次要及最易引起争论者影响到所欲讲之中心问题。为节省时间，已照删改者油印十余份。凡经宗三兄同意删去者即未印上；宗三兄不甚同意者，原文及删改者皆印上，以便去取。第九章之前半段，弟初读时，稍嫌文气之间多所委曲，故欲删去。再读，则觉保留亦未尝不可。第十章之第三项，弟意仍以删去为妥，因觉过于刻露也。但一切由兄作最后决定，故将原稿奉上，望读细看一遍，何者应改回，何者仍应保留，兄可径行处理，弟毫无他见。”《徐复观全集》第25册，第378页。

了具体的修改意见。¹唐君毅在修改中吸收了徐复观关于民主政治的看法，但对修改中国文化宗教精神方面的内容则未采纳。他在致徐氏的信中说：“兄之改稿将原稿第四节删去，甚好。第九节兄之改稿亦较简单直接。弟原稿虽另有所用心，但嫌太刻露，非西方人所能受。兄改稿实较好。但兄将弟原稿第五、六节删去，弟不甚谓然，因第五节说中西文化来源之不同，第六节辨中国非无宗教精神，皆是为说明中国心性之学为中国学术文化核心作准备，并皆所以端正西方人对中国文化之观点。如此二节删去，则中国心性之学一节便来得突兀。”²

唐君毅与牟宗三的观点较为接近，在起草《宣言》时多采纳了牟氏的观点。1958年唐在致胡兰成的信中说：“关于宣言事乃君劭先生发起，弟初不喜与人共列名宣言，乃彼等共推弟起草，故全文实皆弟手笔。唯其中之意见则取于牟宗三兄者较多，如论政治科学等处，皆彼之文所尝论。”³

在《宣言》起草、发表过程中，邀请钱穆参与签署一事也值得注意。早在《宣言》酝酿之初，张君劭就致信唐君毅，询问“宾四见解是否与吾辈相同”⁴，流露出有意邀请钱穆加入的意愿。在《宣言》起草中，徐复观又致信钱穆征询意见，希望他能加入其中，钱穆在1957年

1 1957年4月17日，即在唐君毅尚未草拟《宣言》初稿之前，徐复观就提出了三条意见供唐氏参考：“一、自对民族之真实影响言，则中国文化，实由孔、孟、程、朱、陆、王之系统所代表。西方人士，欲由了解中国之文化以了解中国之民族，必向此一方向致力。否则，皆为白费气力。二、中国文化，在其演进过程中，实受有长期专制政治之影响。此一影响所给与中国文化发展之干扰及渗透，今日研究中国文化者，□自先加以澄清。然据吾人初步研究之结果，则就政治而言，民主政治，乃中国文化自然之趋归。且民主政治，在中国文化中，可得其新的营养，新的生命。三、在中国文化中，没有科学的成就。但吾人不能发现中国文化中含有排斥科学之因素，亦不能发现现时科学之结论就推翻中国文化之基本精神。反之，今日世界文化的危机，乃发生于人对其自身之不能了解，因而无法在此一方面，乃有其伟大的世界意义。”《徐复观全集》第25册，第377页。唐君毅对这三条批注的分别是“同意”“甚是”“同意”，并在草拟时采纳了这些意见。

2 唐君毅：《致徐复观》（1957年9月29日），《唐君毅全集》第26卷，第113页。

3 《唐君毅全集》第26卷，第267页。

4 收入张君劭著、程文熙编：《中西印哲学文集·函牍札记》（下），第1436页。

8月1日的回函中明确表达了反对意见。他说：“君劭先生意欲对中国文化态度发一宣言，私意此事无甚意义。学术研究，贵在沉潜缜密，又贵相互间各有专精。数十年学风颓败已极，今日极而思反，正贵主持风气者导一正路。此决不在文字口说上向一般群众耸视听而兴波澜，又恐更引门户壁垒耳。”¹《宣言》发表后，钱穆在致学生余英时的信中也表达了同样的意见：“年前张君劭、唐君毅等四人联名作中国文化宣言书，要穆联署，穆即拒之。曾有一函致张君，穆向不喜此等作法，恐在学术界引起无谓之壁垒。”²

钱穆拒署《宣言》的消息传出后，张君劭等人仍然没有放弃做钱氏的工作。在张君劭他们看来，联署《宣言》并非一时心血来潮，而是深思熟虑的产物。诚如他们在《宣言》第一部分“前言——我们发表此宣言之理由”中所说的那样，“在正式开始本宣言正文之前，我们要先说明，我们之联名发出此宣言，曾迭经考虑。首先，我们相信：如我们所说的是真理，则用一人的名义说出，与用数人的名义说出，其真理之价值毫无增减。其次，我们之思想，并非一切方面皆完全相同，而抱大体相同的中西人士，亦并不必仅我们数人。”³所以，他们希望有更多志同道合、声气相通的学者参与，希望像钱穆这样的成名学者加盟其中。张君劭给钱穆写了一封《论儒家哲学复兴方案函》的长信，力劝钱氏联署《宣言》，信刊《再生》第1卷第20期（1958年）上。1958年7月16日，钱穆在《再生》第1卷第22期上发表了《答张君劭先生论儒家哲学复兴方案函》，全文如下：

君劭先生道席：

蒙赐长翰，籀诵再四。深识鸿议，曷胜佩仰！尤幸鄙陋所向

1 钱穆：《致徐复观书》（1957年8月1日），《钱宾四先生全集》第53册，第365页。

2 钱穆：《致余英时书》（1959年5月6日），《钱宾四先生全集》第53册，第414—415页。

3 《唐君毅全集》第4卷，台北：台湾学生书局，1991年，第4页。

持论，乃与尊旨十符其九，既获高贤之印证，益增浅衷之自信。惟有一端耿耿于怀，窃谓学风之敝，由来已久。人轻实学而矜骄虚，欲挽颓波殆非易事。鄙陋所守，乃期于寂寞淡泊之中，暗学潜修，故有一得，不患来者之不如[知]，今纵令举世掉头而不顾，亦将求嚶鸣于隔代，期赏音于来叶。天地闭则贤人隐，遁世无闷，独立不惧，区区微尚，窃慕于此。岂不欲书其所有以易一世，无论内顾空虚，抑今日之局，诚旷古未有之大变，诚使尼丘复起，正不乏大声疾呼。持挺夺击之徒各尚意气，各树门户，而岂口舌之可争者，与影竞走，不如退藏而匿迹。自问数十年来薄有撰述，虽多感触于当生[身]，终特驰骋于往古，平章学术，辨别是非，终不臧否及于时贤，虽毕生厕身黉舍，亦从未收召门徒，自榜旗帜。苟遇有志亦仅勉以埋头暗修而已。此非理无泾渭，亦非情存畏怯，良以姿性近狷，结朋徒、立党类、广声气、揽权宠，心之所耻，惟恐类之，斯固于道匪宏，抑私衷亦欲以此易世趋。区区之情，当为大君子之所谅也。

客冬徐君复观来函，知先生与唐、牟诸君方欲草拟《中国文化宣言》，邀以署名，当即复函婉谢。自念吾侪各有著作言论流布人间，臭味相近，识者岂所不知？而争风气、持门户者，正将因此张其旗鼓，修其壁垒。夜行疑鬼，则互相呼啸以自壮，方欲拯之，转以溺之，于彼于此，两无补益。故不欲多此一追随耳。顷荷来示，属望殷勤，愧不敢任。而谓儒学复兴，有待多方面之分途并进，窃不自揆，庶几于此分途之中，自效弩劣，不惮十驾，或堪有所到达。是亦所以仰报大君子之深情雅意于万一也。率述鄙怀，惟加谅宥，并望进而教之为幸。专此顺颂
道安。不备。

1958年5月30日钱穆拜启¹

1 引自《钱宾四先生全集》第23册，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年，第251—252页。

钱氏拒署《宣言》，恐怕与如下的原因有关：

其一，钱穆认为签发《宣言》的方式容易造成有形的学术壁垒，形成“门户”偏见，不利于学术的发展。这是他拒签《宣言》所持的正面理由。

其二，钱穆反对用西方的观念来解释中国的学术思想，主张研究问题应站在中国人自己的立场上做独立的思考和研究，从中国历史文化的大流中来认识自己的人生观和文化精神。第二代新儒家唐、牟诸人喜用康德和黑格尔的语言来解释中国的思想学术。这既不是钱穆所熟悉的，也不能为其接受。

其三，宋明理学虽皆为钱穆和第二代新儒家所重视，但其中也有程朱、陆王之别。钱穆在宋明理学中独尊朱子，唐、牟诸人则尊崇陆王，王学“以尊德性为宗”，朱子则“以道问学为主”，在治学方法上，双方有别。

其四，与他们对中国传统政治的理解截然相异有关。钱穆认为自秦以来中国政治非专制、独裁而是民主政治，这与张君勱、徐复观等人恰好处于全然相反的立场上（详后）。“非专制论”为钱穆一生所坚持，若要签署《宣言》，就意味着要放弃原来的观点，这是他根本无法接受的，所以拒署《宣言》也就成了自然之事。钱穆拒署《宣言》，表明台港新儒家内部在复兴儒学的路径上存在着重大分歧。自《宣言》发表后，钱穆与唐、牟、徐诸人关系渐行渐远，乃至最终分道扬镳。

《宣言》发起者的初衷是借《宣言》的发表以增加维护中国文化阵营的力量，用他们的话说“由赞成者签署，以增声势”。所以，在起草和修改《宣言》中，他们不仅征询了钱穆，也征询了方东美、陈康和吴康等人的意见。¹由于钱穆的拒签，使《宣言》发起者深感声应气同

1 方东美、陈康、吴康等人虽然也没有在《宣言》上联署签名，但都给出了积极的建议。参见1957年9月3日吴康致徐复观函，9月6日陈康致徐复观函，9月8日徐复观致唐君毅函。三函未刊，由香港中文大学刘国强教授提供，原件存香港中文大学新亚书院。以下凡写“未刊”，其信函文字打印稿皆由刘国强教授提供，谨致谢忱。

者难求。唐君毅有一函致徐复观云：“兄将此稿与吴、陈、方等看，引起多人注意此问题亦皆甚佳，但如要人签名，则彼此处处同意实难，如此长文字句斟酌书信往返得一最后结论，恐非数年不办。”¹《宣言》的起草，本张、唐等人有感于西方人对中国学术文化的认识“足以生心害政”，力图加以纠偏而起，故最初拟用英文发表，但一篇4万字的长文要在短时间翻译成英文又谈何容易，遂不得已而决定先用中文发表，再谋翻译。按照唐君毅的说法：“此文本意是在教训西方人治汉学者，今虽不能即译为英文，但仍表示吾人之一声音及态度，同时间接可端正若干中国人之态度。”²

经过十个月的来回商榷斟酌，1958年元旦，《宣言》终于在香港《民主评论》和《再生》杂志上同时刊发。其文共分12个部分，系统地论述了中国文化的精神生命、伦理道德、宗教精神、心性之学、科学民主、中国历史文化长久的原因及其在世界文化中的地位。要点大体可概括如下：

其一，对中国历史文化精神生命之肯定。《宣言》指出，中国文化是中国人安身立命的精神家园，尽管现在它“正在生病”，却“并未死亡”，仍在影响着今天的中国人。因此，“我们首先要恳求：中国与世界人士研究中国学术文化者，须肯定承认中国文化之活的生命之存在”。³不能因为它现在有病，就否定历史文化的本身及其真实生命的存在。而应看到，近代中国文化百年来的病痛不过是5 000年文明史短暂的一瞬，不能因百年来的病痛就疑及我全民族数千年的文化本源，而说民族精神萎枯已尽，前途的生命已竭。

《宣言》反对西方学者把中国文化等同于早已中断的古埃及文明、

1 《唐君毅全集》第26卷，第113页。

2 唐君毅：《致徐复观、牟宗三》（1957年11月28日），《唐君毅全集》第26卷，第116页。

3 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》（以下简称《中国文化与世界》），《唐君毅全集》卷四，第10页。

波斯文明、小亚细亚文明，用考证古董的心态和方法来对待中国文化这一活的生命存在，也批评了“五四”新文化运动以来整理国故派把中国文化这一活的生命视为“字纸篓中之物，只待整理一番，以便归档存案”，而忘记了中国历史文化“是无数代的人，以其生命心血，一页一页的写成的”。¹由于海外汉学家和整理国故派不把过去的中国历史文化“当作是一客观的人类之精神生命之表现”，于是在研究中，“没有同情，没有敬意，亦不期望此客观的精神生命之表现，能继续的发展下去；更不会想到：今日还有真实存在于此历史文化大流之中的有血有肉的人，正在努力使此客观的精神生命之表现，继续发展下去”²，因而在他们眼中，中国过去的历史文化，只是“一堆无生命精神之文物，如同死的化石”。《宣言》对这种研究态度和方法进行了严厉的批评，认为“这中间不仅包含一道德上的罪孽，同时也是对人类历史文化的最不客观的态度”。³这种观点，与钱穆强调研究中国历史文化应附有一种“温情与敬意”的看法如出一辙。

其二，强调中国文化的“一本性”。《宣言》认为中国文化的特质在于他的“一本性”，殷革夏命而承夏之文化，周革殷命而承殷之文化，即此三代文化之一统相承。此后秦继周，汉继秦，以至唐、宋、元、明、清，中国在政治上有分有合，但总以大一统为常道。且政治的分合，从未影响到文化学术思想的大归趋，此即所谓“道统之相传”。与中国文化统系一脉相传相比，西方文化的来源则呈多元态势，科学哲学源于希腊，法律源于罗马，宗教源于希伯来，学术分门别类，各自发展，呈现出了不同文化特点。

其三，强调中国文化的宗教意义。《宣言》指出有一种流行的看法认为中国文化注重人与人之间伦理道德，而不重人对神之宗教信仰，

1 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《中国文化与世界》，《唐君毅全集》第4卷，第11页。

2 同上。

3 同上书，第12页。

这种看法在原则上并不错，但是认为中国文化所重的伦理道德，只是求现实的人与人关系的调整，以维持社会政治之秩序，中国的伦理道德思想，都是一些外表的行为规范的条文，缺乏内心之精神生活上的根据，则是大错特错。中国古代没有形成西方那种教会制度与宗教战争，也没有一独立的宗教文化传统，但并不意味着中华民族先天就缺乏宗教性的超越感情和宗教精神，而只知重现实的伦理道德。中国文化的宗教精神，其实就表现在伦理道德的实践上，与伦常生活一体而不分。道德实践、伦常生活，乃至社会政治的活动，便是宗教信仰的体现，而不必另有一套独立的宗教组织、崇拜仪式和神职人员。这是由中国文化的“一本性”所决定的。故《宣言》称：“中国民族之宗教性的超越感情及宗教精神，因与其所重之伦理道德，同来源于一本之文化，而与其伦理道德之精神，遂合一而不可分。”

《宣言》认为中国先民同样不缺乏宗教精神，中国《诗》《书》中原重上帝或天之信仰，祭天地社稷的礼俗，也一直为后代儒者所重视，历代帝王所遵行。至于纯从中国人之人生道德伦理之实践方面说，中国思想家历来重视的天人合德、天人合一、天人不二、天人同体的观念，就明显“涵有宗教性之超越感情”。

《宣言》对中国文化的宗教意义的强调，主要体现了唐君毅、牟宗三的观点。牟宗三认为儒家人文主义即体现了道德理性和宗教精神的统一，他称儒家为“人文教”，也就是“道德的宗教”。但《宣言》四作者中未必都赞同这一观点。比如徐复观对此就不以为然。他曾回忆说：“这篇《宣言》是由唐先后起稿，寄给张、牟两位先生……寄给我时，我作了两点修正：（1）关于政治方面，我认为要将中国文化精神中可与民主政治相通的疏导出来，推动中国的民主政治。这一点唐先生讲得不够，所以我就改了一部分。（2）由于唐先生的宗教意识很浓厚，所以在《宣言》中也就强调了中国文化的宗教意义。我则认为中国文化原亦有宗教性，也不反宗教；然从春秋时代起就逐渐从宗教中

脱出，在人的生命中扎根，不必回头走。便把唐先生这部分也改了。改了以后，寄还给唐先生，唐先生接纳了我的第一项意见，第二项则未接受。”¹

其四，突出儒家心性之学在中国文化中的核心地位。《宣言》认为儒家的心性之学是中国文化的核心、神髓所在，由孔孟至宋明儒之心性之学，包含一种形上学，但它与西方探讨宇宙的终极实在和客观构成的形上学不同，是一种道德的形上学。这种道德的形上学以人的道德实践为基础，人的道德实践不仅仅是在行为上遵从应有的伦理规范，而且是人的内在本性的自觉要求。道德践行与觉悟之知，是“相依互进”的关系，人们“依觉悟而生实践，依实践而更增觉悟。知行二者，相依而进”。²如果一个人其本身不从事道德实践，或虽从事道德实践，却把道德行为仅仅理解为服从社会的道德规范或神之命令，那就无法真正了解心性之学的意义。

其五，反思中国文化的缺陷和不足，肯定科学和民主为当代中国之必需。《宣言》承认中国历史文化缺乏西方近代民主制度和理论科学的传统及现代的各种实用技术，但不承认中国的文化思想中缺乏民主思想的种子，也不承认中国文化是反科学的，向来即轻视科学实用技术。而关于科学与实用技术一层，《宣言》解读道，中国古代文化“分明是注重实用技术的”。传说中的圣王都是器物的发明者。而儒家素有形上之道见于形下之器的思想，而重“正德”“利用”“厚生”。天文数学医学之知识，中国亦发达甚早。在18世纪以前，关于器物制造与农业上之技术知识，中国也多高出西方。中国古代文化所以没有像近代西方文化那样产生出科学，主要在于欠缺了西方文化那种“为知识而知识”的科学精神。盖“西方科学精神，实导原于希腊人之为求知而

1 林镇国等：《擎起这把香火——当代思想的俯视》，《徐复观杂文续集》，台湾：时报文化出版公司，1981年，第408页。

2 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《中国文化与世界》，《唐君毅全集》第4卷，第26页。

求知。此种为求知而求知之态度，乃是要先置定一客观对象世界，而至少在暂时，收敛我们一切实用的活动及道德实践的活动，超越我们对于客观事物之一切利害的判断与道德价值之判断；而让我们之认识的心灵主体，一方如其所知的观察客观对象，所呈现于此主体之前之一切现象；一方顺其理性之运用，以从事纯理论的推演；由此以使客观对象世界之条理，及此理性的运用中所展现之思想范畴、逻辑规律，亦呈现于此认识的心灵主体之前，而为其所清明的加以观照涵摄者”。¹而中国文化因其太过重视实用知识和强调“正德”“利用”“厚生”等，反妨碍了科学精神的形成和发展，理论科学的不发达又导致了实用技术知识不能得到充分伸展。明末思想家王夫之、顾炎武、黄宗羲等人已感受到道德主体只是向内收缩的毛病，认识到此主体有向外通之必要。然因中国缺理论科学的精神传统，故到清代，其学者之精神仍集中于外在的文物书籍，以考证训诂为能事，终使精神僵固于此文物书籍之中。内既失宋明儒对于道德主体之觉悟，外亦不能正德以利用厚生，遂导致了中国文化精神的更大闭塞。

实践道德需要一科学知识来达成，那么如何才能开出科学一层的知识？《宣言》给出了具体的解决方案：“中国人欲具备此西方理论科学精神，却又须中国人之亦能暂收敛其实用的活动，暂忘其道德的目标，而此点则终未为明末以来之思想家所认清。今认清此点，则中国人不仅当只求自觉成为一道德的主体，以直下贯注于利用厚生，而为实用活动之主体；更当兼求自觉成为纯粹认识之主体。当其自觉求成为认识之主体时，即须暂忘其为道德的主体，及实用活动之主体。而此事，则对在中国之传统文化下之中国人，成为最难者。但是中国人如不能兼使其自身自觉为一认识的主体，则亦不能完成其为道德的主

1 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《中国文化与世界》，《唐君毅全集》第4卷，第36页。

体与实用活动之主体。”¹依此精神而言中国文化之发展，“则中国文化中，必当建立一纯理论的科学知识之世界，或独立之科学的文化领域；在中国传统之道德性的道德观念之外，兼须建立一学统，即科学知识之传承不断之统。而此事，正为中国文化中之道德精神，求其自身之完成与升进所应有之事，亦即中国文化中道统之继续所理当要求者”。²

同样地，《宣言》坦承“中国文化历史中缺乏西方近代之民主制度之建立”，中国过去历史中除早期的贵族封建政治外，自秦以后即为君主制度。在君主专制政体下，政治上最高之权源，在君而不在民，由此而使中国政治本身发生了许多不能解决的问题，以致中国之政治历史，“长显为一治一乱的循环之局”。故“欲突破此循环之唯一道路，则只有系于民主政治制度之建立”。

《宣言》还认为，辛亥革命以来，中华民族虽迄今未能真正完成民主建国的事业，但“却不能说中国政治发展之内在要求，不倾向于民主制度之建立，更不能说中国文化中，无民主思想之种子”。³中国古代专制君主的权力并非绝对的无所限制，代表社会知识分子在政府中之力量的宰相制、谏诤君主的御史制，以及提拔知识分子从政的征辟制、选举制、科举制等皆有制衡和规范君权的作用，儒道二家的政治思想，皆认为君主不当滥用权力，而望君主无为而治，为政以德，儒家推尊尧舜禅让、汤武革命，明确指明“天下非一人之天下，而是天下人之天下”及“君位之可更迭”，“从儒家之肯定天下非一人之天下，并一贯相信在道德上，人皆可以尧舜为贤圣，及民之所好好之，民之所恶恶之等来看，此中之天下为公、人格平等之思想，即为民主政治思想根源之所在，至少亦为民主政治思想之种子所在”。⁴中国文化中之道德

1 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《中国文化与世界》，《唐君毅全集》第4卷，第37页。

2 同上书，第38页。

3 同上书，第39页。

4 同上书，第40—41页。

精神与君主制度的根本矛盾，“只有由肯定人人皆平等为政治的主体之民主宪政加以解决，而民主宪政亦即成为中国文化中之道德精神自身发展之所要求”，“中国文化之客观的精神生命，必然是向民主建国之方向前进”。¹

其六，提倡中西文化平等互视，相互学习，共同承担人类文化发展的责任。19世纪以来，无疑是由西方文化主导世界文化的时代，世界各民族的文化都受其影响，各民族都在努力学习西方的宗教、科学、哲学、文艺、法律、实用技术，中国也不能例外。但与此同时，还应看到，近代西方文化在突飞猛进的发展过程中也出现了种种问题，如宗教战争、民族冲突、劳资对立、世界大战、核威胁……这些给人类文化也带来了严重的威胁。西方人若要克服自身文化的弊端而更进一步，可从东方的人生智慧中去吸取养料，特别是应从“当下即是”的精神和“一切放下”的襟抱，圆而神的智慧，温润而悲悯之情，如何使文化悠久的智慧，天下一家的情怀五个方面向东方文化学习、取经。中国文化现在虽表面混乱一团，过去亦曾光芒万丈。西方文化现在虽精彩夺目，未来毕竟如何，亦是一问题。故“人类同应一通古今之变，相信人性之心同理同的精神，来共同担负人类的艰难、苦病、缺点，同过失，然后才能开出人类的新路”²，世界文化然后才能真正获得新生。

《宣言》1958年元月发表后，引起了台港、海外华人学者和西人汉学界的关注。同年5月，其主要内容即被瑞士苏黎世大学克拉默斯（R. P. Kramers）教授翻译，刊于基督教中国宗教文化研究社（Christian Study Centre on Chinese Religion）出版之《基督教与中国宗教季刊》（*Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*）第2卷第2期上。译文乃浓缩中文12节而成，前4节较短，以第11节讨论“我们对

1 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《中国文化与世界》，《唐君毅全集》第4卷，第48页。

2 同上书，第67页。

西方文化之期望及西方所应学习于东方之智慧者”最长，这大概与西方学者对此节的内容最感兴趣有关。此译本最值得注意者为全文12节节译完毕后，文末附上四点意见，题为“针对此宣言之评论及问题”（Comments and Questions regarding the Manifesto）。在这一点意见之前，附有一段五六行的文字，主旨为希望借此数点意见来引起更多人关注、讨论《宣言》中提到的问题。此段文字及其后之四点意见，撰文者皆用“我们”（we）来行文。这显示出这四点意见可能是《基督教与中国宗教季刊》的编辑们代表该刊而表示的一种共同意见，不像是翻译者克拉默斯的个人意见。¹稍后，又有斯坦福大学学生范（Warner Fan）将其节译，²作为附录收入张君劢《新儒家思想史》（*The Development of Neo-Confucian Thought*）一书中。译文凡十节，原文第三至五节被合为一节，标题亦改作“新取径：借着了解来赏识”（*The New Approach: Appreciation through Understanding*）。日本汉学界对《宣言》同样甚为关注，1958年6月22日唐君毅致牟宗三的信中即提到：“日本池田拟译为日文。”1959年日文节译本正式面世，发表在日本《亚细亚杂志》第20期上。³1960年10月，英文全译本也在台湾中国文化学院中国文化研究所出版的*Chinese Culture*（第3卷第1期）上刊发。

《为中国文化敬告世界人士宣言》的发表，在20世纪中国儒学复兴运动史上具有里程碑的意义，是现代新儒家第二阶段发展历程中最重大的事件。《宣言》的发表标志着第二代新儒家经过历史的巨大转折，

1 参见黄兆强：《〈中国文化与世界〉宣言之草拟及刊行经过编年研究》，李瑞全、杨祖汉编：《中国文化与世界——中国文化宣言五十周年纪念论文集》，桃园：“中央大学”儒学研究中心，2009年，第101—102页。

2 张君劢说：“范先生，史丹佛大学（即斯坦福大学——引者）一位优秀念哲学学生，很成功地将《中国文化宣言》译成英文，将中国哲学的观念译成通顺的英文是件很困难的工作，对于此，我表示对他的欣赏。”见氏著《新儒家思想史》，第6页。

3 参见黄兆强《〈中国文化与世界〉宣言之草拟及刊行经过编年研究》一文。

重新贞定了自己的哲学和立场，而再度活跃在中国现代思想舞台上。¹《宣言》自觉地将中国文化置放到世界格局中反思，并将对自身文化的使命与对世界文化的关怀相联贯，反映了现代新儒学力图走向世界的努力和雄心。《宣言》所获得的反响或许没有如作者预期的那么热烈，但其对台港地区儒学的影响却是久长的，如今这篇《宣言》已被公认为台港地区现代新儒学崛起的标志，台港新儒学作为一种学术文化思潮的正式出现，的确与它有着相当密切的关系。张君勱在1962年出版的《新儒家思想史》中言：“在香港由钱穆先生与其同事唐君毅先生所领导的对儒家思想的重新评价和重新信仰的一个中心已被建立，由王道先生在香港所主办的《人生》期刊成为这一运动的一个重要机构。《中国文化宣言》一文，于两年前已经由唐君毅先生、牟宗三先生、徐复观先生和我自己共同联名发表，并已翻译或英文附录本书之末。这些都是儒家思想将获得新的承认和将要尽它的规范中国人或全世界的生活和思想的本分的一些显示。”²

二、新儒学影响的扩大

1950年代，在台港两地出现了两份有影响力的思想性杂志，一是徐复观在香港创办的《民主评论》，以唐君毅、牟宗三、钱穆、张丕介等为主要撰稿人，一是自由主义知识分子在台湾创办的《自由中国》，以胡适为发行人，实际主持者为雷震，以殷海光、张佛泉、戴杜衡等为主要撰稿人。两份杂志均为半月刊，分别创刊于1949年6月、11月。两杂志均持反共立场，在宣扬民主、自由理念上也有共同的诉求，故在创刊初期并无冲突，而且《自由中国》的主笔殷海光、戴杜衡最初

1 方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津：天津人民出版社，1997年，第119页。

2 张君勱：《新儒家思想史》，第5页。

还是《民主评论》的主要撰稿人。当时《民主评论》在台北长安西路设有分社，牟宗三、殷海光、戴杜衡是基本写作人，一群穷困书生，在颠沛流离之间，彼此意气相投来往密切，在一栋狭小的日式房子里，下棋之声与喧笑之声，终日不绝。¹

不过随着时间的推移，殷海光与徐复观、牟宗三等人在办刊理念方面出现分歧。《民主评论》很重视对传统文化道德意义的强调，注重中国人文精神的重建与民主自由之融合，认为一民族之历史文化，乃此民族内各个人精神之所依恃，塑造各个人之生活态度，传统文化是转向现代化道路上不可割舍之部分。而对于钟情于逻辑实证论的自由主义者殷海光而言，他是很讨厌谈所谓“理性”“道德”“历史文化”这一套东西的。因此，他对《民主评论》不满的情绪，一天天增加，最终转向了《自由中国》，成为该刊的主笔和核心人物。于是两刊的文化建设立场渐趋对立，终于在台湾地区引发了一场自由主义学人与现代新儒家的文化论战。

这场文化论战起因于牟宗三对殷海光老师金岳霖的批评。1952年1月，牟宗三在香港的《自由人》杂志上发表了一篇题为《一个真正的自由人》的文章，批评金岳霖身为自由主义者却“屈从于”共产主义。此文刊出后引起了殷海光的极大不满，立即在《自由中国》上以“梅蕴理”的笔名发表《我所认识之“真正的自由人”》进行回击，批评“牟先生之千言万语，其思想的本质，对于西方文化是持拒斥的态度。在思想的本质上，笔者看不出他的思想与‘中学为体，西学为用’有何太大的差别。显然得很，这条道路是走不通的。东方的农业文化与文明哪里挡得住西方文化与文明的冲击？中国那套固有的东西早已失去了生命和内容，只剩下空虚的形式了”。² 1954年2月1日，《自由中

1 徐复观：《对殷海光先生的怀念》，陈克艰编：《中国知识分子精神》，第100页。

2 梅蕴理（殷海光）：《我所认识之“真正的自由人”》，《自由中国》第6卷第2期（1956年）。

国》又刊出了由殷海光执笔的社论《自由日谈真自由》，由此直接引发了张佛泉、徐复观、雷震、殷海光四人对自由问题的论辩。双方唇枪舌剑，争论不休，矛盾日益激化。

1957年5月1日，《自由中国》借纪念“五四”之机，发表了《重整五四精神》的社论，把维护中国历史文化传统的人视为复古主义者而大加谴责：

凡属稍有知识的人士都看得明明白白，时至今日而讲复古，无论讲得怎样玄天玄地，根本是死路一条，不会有前途的。从心理方面观察，复古系生于对危亡的恐惧感和对优越事物的自卑感。有自卑感者，一遇到优越的因素或力量的刺激，就会在心理上产生一种“自我防卫的机械作用”。日前若干谈复古者，无论怎样拿“历史文化”做招牌，无论谈的怎样冠冕堂皇，无论讲得好像是很本乎理性的样子，其最根本的出发点，不过是这种自我防卫的机械作用而已。这种自我防卫的机械作用，并不是什么“理性”，只是原始的护短心理作用在作怪。护短，于事何补呢？拿过去的光荣，怎样能弥补现在的空虚？¹

这些言辞激烈的批评引起了《民主评论》社同仁的极大愤怒，徐复观当即写下了《历史文化与自由民主——对于辱骂我们者的答复》一文，反唇相讥：“《自由中国》半月刊自出刊以来，对于中国的历史文化及对于历史文化的研究者，只有不断的叫嚣、辱骂、戴帽子、放冷箭等等的毒恶而下流的词汇，除了罗鸿绍先生有一两篇批评性的文章外，根本没有所谓的批评，更谈不上修正……你们骂他人，他人骂你们，或劝你们不要骂，你们便说这是‘权威’、‘祖宗牌位’、‘神龛’，

1 殷海光：《重整五四精神》，《自由中国》第16卷第9期（1957年）。

你们这种态度，才真是姨太太撒娇赖死的态度。”¹而1958年台港新儒家发表《为中国文化敬告世界人士宣言》，虽说是为了纠正西方人士对中国文化的偏见，实际上也明确表达了对“五四”以来国内西化派反传统激进思潮的不满，这自然使胡适等人深感不快。牟宗三在致唐君毅的信中就提到：“胡适之回国很注意此《宣言》，非常注意，他认为我们要革他的命，所以他心中略有震动，让他的随从者注意。”²

果然，当年12月胡适在台中农学院发表讲演，就公开对《宣言》的作者及钱穆发难，称他们“绝不懂中国文化”。³而1961年11月他在“亚东区科学教育会议”上的讲演《科学发展所需要的社会改革》，更对传统文化表示了不屑，断言东方老文明已“很少有精神价值或完全没有精神价值”。⁴这些话，使一向视传统文化为自己生命的徐复观大感义愤，于是撰文痛斥胡适“以一切下流的辞句，来诬蔑中国文化，诬蔑东方文化”，其计不过是“向西方人卖俏”，从中讨得点“残羹冷汁”罢了。⁵由此在台港地区重新点燃了中西文化论辩的战火。1962年以后，更因《文星》主笔李敖等人的介入，把这场论战推向了高潮。⁶

纵观1950年代以后台港地区的历次文化论战，新儒家始终以传统文化及其价值观念的维护者显身其间，他们的言论时或有偏颇之处，

1 李实（徐复观）：《历史文化与自由民主》，《民主评论》第8卷第10期（1957年）。

2 牟宗三：《致唐君毅》（1958年6月25日），此函未刊，由香港中文大学刘国强教授提供，原件存香港中文大学新亚书院。

3 钱穆在给余协中的信中说：“胡适之在台中农院讲演，公开指名张君勱、唐君毅等四人之外，又把弟名字加进，共五人，谓此五人绝不懂中国文化云云，亦可想见其意态之一斑矣。其实在学术上争是非，并非一不该有之事，惟求勿越出学术范围，各在著作上以纯学术之立场争之。胡氏常言拿证据来，若谓此诸人绝不懂中国文化，亦该从证据上立论始得耳。”见钱穆：《致余协中书》，《钱宾四先生全集》第53册，第204页。

4 胡适：《科学发展观所需要的社会改革》，《文星》第9卷第2期（1961年）。

5 原载《民主评论》第12卷第24期（1961年）。见氏著《徐复观杂文续集》，第376—377页。

6 关于20世纪五六十年代台湾两次中西文化论战，尤其是《文星》时期的文化论战，可参看本书第二讲相关内容。

但对中国现代文化建设中流行的“西化”思潮无疑具有一定的矫正作用。客观地看，这些论战不但促使他们对许多文化问题展开深入的思考，推进了新儒家自身的思想体系建构，也进一步提示我们：中国人所进行的现代化是中国的现代化，现代化实质上并不等于西化，进行现代化的中国人不应当全盘唾弃和否定自己的文化传统，或者说在传统的废墟上建立现代化。而经过他们多年的努力，的确使一部分人从厌弃中国文化的心理中转变过来，对中国过去的历史文化有了新的认识。作为《自由中国》与《民主评论》论战中的西化派主将殷海光，晚年对中国文化的看法就有了较大改变。他曾说：

中国的传统和西方的自由主义要如何沟通？这个问题值得我们深思……许多人拿近代西方的自由思想去衡量古代的中国而后施以抨击（胡适和我以前就犯这种错误），不想想看：老子和庄子的世界是多么的自由自在？特别是庄子，心灵是何等的开放（要建立开放的社会，首先必须有开放的心灵）。再从社会层面看，中国在强大的帝制下，人民却有着很大的社会自由。拿犹太教和回教来说，比孔教要专断多了。历史的社会应与历史的社会比较，拿历史的社会与近代西方的社会比较，是一个根本的错误。¹

殷海光在他的生命走到尽头的最后时刻还对前来探望他的徐复观讲：“中国文化不是进化而是演化，是在患难中的积累，积累得这样深厚。我现在才发现，我对中国文化的热爱；希望再活十五年，为中国文化尽力。”²

1 陈鼓应：《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》，台北：环宇出版社，1971年，第34页。

2 徐复观：《痛悼吾敌，痛悼吾友》，萧欣义编：《儒家政治思想与民主自由人权》，台北：八十年代出版社，1979年，第326页。

殷海光自述其晚年对中国文化态度转变的原因有四点，其中之一就是受论战对手徐复观的刺激，引起了他对于中国文化的一番思考。¹牟润孙也说：“复观所写讨论古代封建政治和汉代专制政治的历史文章，十分精彩，为多年来未曾有过的论文，我想海光对于复观之肯揭发中国专制的弊害，以及知识分子在专制政治下如何的受摧残以致丧失其尊严的说法一定极其赞同，很可能对于海光了解儒家文化有极大帮助。”²这说明新儒家多年来弘扬中国文化的努力还是有一定成效的，殷海光由早年极度的厌弃传统到晚年向肯认传统方向的转变，就是一个很好的例子。

当然，一些学者提醒对殷海光晚年的转变不宜过度夸大，而低估了他与新儒家之间仍然存在着距离。事实上，在新儒家中他较能肯定的只有徐复观，对于牟宗三、唐君毅仍然不能欣赏，对于钱穆更是不以为然。他曾在致卢鸿材的信中说：“就思想努力的进程而论，我则超过胡适至少一百年，超过唐、牟至少三百年，超过钱穆至少五百年……这些知识分子在种种幌子之下努力倒退，只有我还在前进不已。”³徐复观在悼念殷海光的文章中说：“他由学术上的科学一元论，转变为科学价值的限定论，这说明他对学问的热情与诚意。他对唐、牟两位先生，始终存有误解，他未注意到他转变的方向，正是唐、牟两先生历来的主张，即是必须在经验法则中成就知识，但仅靠知识并无建立人生价值，更不能代替人生价值的主张。”⁴台湾学者李明辉在《徐复观与殷海光》一文中说：“殷先生的思想在其晚年开始转变，但他并没有足够的时间来完成这种转变。如果天假之以年，让他有时间彻底思考他所关切的问题，则笔者相信：纵使他不会完全同意新儒家的观

1 参见陈鼓应：《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》，第56—57页。

2 牟润孙：《悼念殷海光》，牟润孙：《海遗丛稿》（二编），北京：中华书局，2009年，第185页。

3 《殷海光书信集》，林正弘主编；《殷海光全集》，台北：桂冠图书出版公司，1990年，第320页。

4 徐复观：《痛悼吾敌，痛悼吾友》，萧欣义编：《儒家政治思想与民主自由人权》，第327页。

点，至少他们之间的距离可能会进一步缩小。”¹

自1950年代起，新亚书院逐渐成为弘扬儒学的重镇。在唐君毅的亲自主持下，从1950年11月至1955年初，他们开办了文化讲座139次。1956年，又发起“人学会”，以希圣成贤之道相砥砺，希望带动校中学生人格学问的全面发展。此外，唐君毅与牟宗三、徐复观等志同道合者，以《民主评论》和《人生》杂志为彼此发言所系之纽带，常互通书信，切磋学问，虽“两地异处，而精神则相呼应”。² 1960年，牟宗三至港大任教。1969年，徐复观因与梁容若之矛盾公开化，被迫在东海退休，随后亦赴新亚之聘。唐、牟、徐三巨子聚首新亚，台港新儒学终于迎来了发展的兴盛期。

自唐、牟二人聚首香港后，不但得以朝夕相与论道，还每月召集及主讲哲学座谈会以研讨和阐扬新儒家思想，参与者多为香港大专院校哲学系教师和研究生。聚会通常在夜间，地点大都选在唐君毅家中或新亚研究所，经常有20人自由参加。每次由一个人读书报告心得，互相讨论，唐、牟等人从旁予以指点。1962年，唐君毅接受《人生》杂志主编王道的建议，拟使各讲会互相呼应，共同发展，进而成立一世界性之学会。于是联络牟宗三、徐复观、程兆熊、谢幼伟等人，并给在美的张君勱、陈荣捷、梅贻宝，韩国高丽大学的李相殷，日本东京大学的宇野哲人、宇野精一父子，发去信函，以求支持。各国同道均表赞成，并愿列名为发起人。经过积极筹备，是年8月26日，依照香港法令规定，向社团注册处申请登记。东方人文学会就此成立，唐君毅被推选为会长。

初时，该会本“君子之道黯然而日章”之意，联系友人虽多，总体仍较谨慎，“以免关系太杂”。其每年活动包括演讲、聚餐、旅行和

1 李明辉：《徐复观与殷海光》，李明辉：《当代儒学的自我转化》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第116—117页。

2 牟宗三：《哀悼唐君毅先生》，《唐君毅全集》第30卷，台北：台湾学生书局，1991年，第146页。

出版，希望以讲学接近青年，引导“下一代之青年同有志于儒学之复兴之事业，暂不求一时之张扬，而求如细水之长流”；学会亦常与若干国际上研治儒学的人士共谋声气相通，并刊印许多已绝版之儒学书籍和待刊之书（如熊十力先生之著）。¹ 1964年，即人文学会成立两年后，唐君毅对牟宗三说：“此会若存在，自必须有一番之精神表现，宜加整饰。”²以谋求更大之影响与发展。乃借张君勱八十寿诞之期，拟编著《儒学在世界》论文集。又计划向日韩、欧美及东南亚各国研究儒学之学者约稿，“就其地之儒学发展历史及对风教之影响，以及当今之研究及弘扬情况，加以叙述说明”，³使今人对东亚圈之儒学及欧美汉学界的儒学研究情况做一动态之把握，以增进彼此沟通与了解以互补。

该会的成立，有力地加强了第二代新儒家群体与海外学界之广泛联系，其影响力逐渐扩大，遍布东亚圈及欧美各国的学术交际网络，为新儒学后续发展培养了一批人才，许多后进得以负笈海外，扩充闻见，结识更多儒学雅士和资深前辈。唐、牟、徐等新儒家学人得以相知更多海外博学之士，其研究成果逐渐得到域外广泛之关注，其学术声望亦得以日益提高，受众影响力得到提升；而其自身也通过对国外儒学研究大势之了解，得以增长识见，获取新知，交游海外诸贤士。

在第二代新儒家学人当中，唐君毅、徐复观与日本汉学界的交往最为频繁，其著作及声名在其生前就颇引起日本学人的关注。徐复观早岁留日，从其著述和日常通信来看，他对日本的政治外交、民族性格及知识分子精神状态等问题，都有过深刻的体察洞悉，对日本汉学界之动态亦颇为注意。唐君毅先前虽未到过日本，但其早年便在民国学界声名鹊起，为时贤所重。1949年后，通过赴日本、欧美等地参加学术会议或演讲等文化交流活动，其哲学成就渐渐被熟识，得到国际

1 唐君毅：《致陈荣捷》（1962年6月16日），《唐君毅全集》第26卷，第47页。

2 唐君毅：《致牟宗三》（1964年5月24日），《唐君毅全集》第26卷，第181页。

3 唐君毅：《致宇野精一》（1964年6月1日），《唐君毅全集》第26卷，第293页。

学界肯定，声誉日隆。

在与日本汉学界的沟通、交流过程中，唐、徐二人都对日本汉学的重镇——京都予以了较高评价。在徐复观看来，京都的历史积淀与人文气息，尤其是所见之汉学家，其为学之细密精研，其人文景象之庄重清严，都颇堪钦佩。通过与日本汉学界的比较，他认为“明治维新后，日本主要是接受西方的文化。但因中国人的自暴自弃，在学术上只喊口号，不下工夫，在中国学问方面，日本的汉学也走在我们的先头”，尤其在传统古典学方面，日本学者所取得的学术成就，“像《左氏会笺》《论语会笺》《史记会注考证》这类的典籍整理工作，中国迄今尚无出其右”。¹据唐君毅的学生回忆：唐的“文化意识宇宙中，日本占有特殊的地位，甚至比西方的地位更突出”，他尤其钦羡京都之风物人情与学术氛围，并“在日本有很多友人，京都大学文学部和几间佛教大学老一辈的教授大都与老师有往还”。²两人与日本汉学界的安冈正笃、平冈武夫、中山优、木村英一、大野信三等多位学者，都常有通信，互敬问候，保持着密切的交往。唐君毅的一些文章发表在日本汉学刊物《亚细亚杂志》上，并多次赴日参加学术交流，尤其是1973年8月、1974年9月，两度去日本参加学术交流会议，宣读论文，受到冈田武彦、平冈武夫等人的尊重。徐复观的学术研究成果，同样受到日本学者的关注。木村英一在致徐复观的信函中说：

前日惠予《中国艺术精神》、《中国文学论著》之大著二册，甚谢此盛意厚礼。先生每篇各章，均出之于周到的考证和熟虑，且两书均各有规模雄大的系统之著述，深为佩服。与前之《中国人性论史（先秦篇）》合观，先生意图之全貌，渐具体现而出，把

1 徐复观：《中国文化对日本文化的影响》，陈克艰编：《中国学术精神》，第261页。

2 谭汝谦：《安息吧，君毅师》，《唐君毅全集》第30卷，第376、378页。

人类的道德、艺术、科学三大支柱之分野，从中国文化特有的构造和性格去深刻究明，先生之作法极为正当。¹

通过第二代新儒家群体学人的不断努力，与国外学界建立起广泛的交往联系。新儒家学人所守之对中国文化有别于新派反传统的返本开新的卫道立场，也渐为世界汉学界所知；其对中国文化在世人面前所做之申辩的努力，亦渐被重视。在与世界学术同仁交流过程中，新儒学第二代学人为推动中国文化与国外汉学界的对话，亦做出了不可磨灭之贡献。

三、新儒学在台湾的发展

（一）1950—1970年代台湾儒学发展概况

按照学界的一般看法，“五四”以降的新儒学运动，可分为三个阶段：从“五四”到1949年为第一阶段；从1950年代初到1978年唐君毅逝世，为新儒学发展的第二阶段；从1980年代至今，是为新儒学之第三阶段。²对于1950—1970年代台湾儒学发展现状之陈述，大致对应的是新儒学发展之第二阶段。此期儒学思想在台湾是作为国民党当局主流意识形态之存在而被宣扬，故显现出“官方儒学”与“民间儒学”互动激荡的态势，相对而言，作为学术思潮的“民间儒学”之影响力远不及“官方儒学”。国民党当局通过教育宣传等行政手段，将儒学视为工具化之角色，有意突出其中的保守因素，使儒家思想在战后

1 黄俊杰辑录：《木村英一致徐复观书》（1966年6月22日），收入黄俊杰：《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第187页。

2 方克立：《现代新儒学的发展历程》，方克立：《现代儒学与中国现代化》，天津：天津人民出版社，1997年，第92页。

台湾社会层面的负面影响加深，引起了一些民间人士和知识分子的普遍不满。¹同时，作为学院派的“民间儒学”，通过其刊物、学会等舆论平台，在夹杂着传统与反传统思想之激烈碰撞的语境下，在与“西化”思潮的论战过程中曲折前行，坚守着自己应有的理想和取向，亦呈现出自身发展的特色。

与“官方儒学”以行政手段施加其影响力占据“主流”的举措相比，以新儒家为代表的活跃于学院的“民间儒学”，在当时台湾并非思想界的主流。1950—1970年代的台湾的大学校园，据黄俊杰回忆：“那个时候的大学校园弥漫着浓烈的西化的氛围，大学同学读的是加缪、萨特的存在主义小说，写的是意识流的散文。”²某种程度上可以说，那时的台湾校园，“西化”思潮占据绝对优势。学术主流要津，皆被台大、“中研院”等高等学府及研究机构所把持，新儒家学人则多处于边缘地位。用台湾学者自己的话来说，“新儒学不是在庙堂，而是在山林；就是在民间，它的影响也远远赶不上天主教、佛教、道教等宗教势力的影响”。³

虽然如此，但其在一般学院的发展态势却一直较为积极。以牟宗三、徐复观等人为中坚力量，相继在其所执教的台湾师范大学、东海大学，建立人文友会等社团，大力弘扬传统儒学之价值意义。同时，他们以《民主评论》《人生》杂志为发言平台，互通声气，发表《为中国文化敬告世界人士宣言》，渐渐形成以熊十力三大弟子——徐复观、唐君毅、牟宗三为代表的第二代台港新儒家群体。三人作为中坚，加上与其立场相近的钱穆、程兆熊、胡秋原等人，在20世纪50—70年代之台湾，为儒学的弘扬发展及声势的壮大，做出了重要贡献。

1 黄俊杰：《儒家传统与21世纪台湾的展望》，黄俊杰：《儒学与现代台湾》，北京：社会科学出版社，2001年，第278—289页。

2 黄俊杰：《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》，第1页。

3 方克立：《现代新儒学研究十年回顾——方克立先生访谈录》，方克立：《现代儒学与中国现代化》，第610页。

（二）牟宗三在台讲学之活动

1949年春夏之间，牟宗三又一次遭逢颠沛流离，独自前往台湾。不同于抗战之后一直昂扬的“客观悲情”，只身渡海至台后，转为“具体的解悟”，将其学术思考之重心定位为：“疏导华族文化生命之本性、发展、缺点，以及今日‘所当是’之形态，以决定民族生命之途径，简言之，由情感转而为理解。”¹而谈到这化“情感”为“理解”的儒家人文主义之“道”是如何在台渐渐获得受众学生的接受并被广为传播的，便不能不提及他所主持的读书论道的团体——人文学社和人文友会。

初至台北的牟宗三一无所有，不得不和殷海光等人暂住在台北市长安西路的一栋狭小的日式房子里，负责《民主评论》台北分社日常编辑、撰稿事务。时日渐移，牟宗三在办刊理念及思想进路方面，多与社内诸君尤其是和殷海光、戴杜衡等人不合。在他看来，自由主义者所倡导的观念，彼此相隔太远而纠合一气，不免成“一团吵杂”，他本人居于其间，“不能不随之参与”，然而其本人的意愿则一直主张“或尽力办学校。学会本身，可听之”。²因而不想和西化派的殷海光等纠缠在一起，欲另立宗旨，实践其办刊物、办学校或学会的理想。

1950年，牟宗三获聘于台湾师范学院，主讲先秦诸子、中国哲学等课程，并应复兴岗之聘，兼授理则学与中国文化问题研究课程，其另立学会的愿望终于得到实践场所。1951年，牟宗三与台湾师范学院的几位教授及大陆到台的部分青年学生发起组织了一个谈学论道的社团——人文讲习会，后又改名为人文学社。成立之初

1 牟宗三：《五十自述》，《牟宗三先生全集》第32册，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年，第118页。

2 牟宗三：《致唐君毅函》，1949年12月19日，未刊。

的人文讲习会，“其宗旨便是要相互切磋讨论以解决上述中华民族当如何运用自己的智慧与力量来安排、决定自己的命运，找出自己出路的问题”。虽然学社的组织松散，社中人员学科背景差异亦大，但因“宗旨正大，它的活动便马上得到了几乎是整个社会的响应。它所举办的各种定期、不定期演讲每次都使师院礼堂座无虚席。希望、理想和信心可见于每个人的辞气颜色之间”。然而，就在人文学社的人员渐增、社会影响日益扩大之际，学社内部里却出现诸多人事纠葛，有时还受到一些外缘因素的影响。冷战时期政治格局的现实境况，国民党集团退台后的一系列作为，令社中学员对自己经常所谈之“运用自己的智慧与力量来安排、决定自己的命运”之理想，在渺茫失望中渐失奋发气象。而学社里“一些先生求名之心太重，稍有成绩便都以中国的费希特自居。费希特是何等样的人物，焉是可以随便比附的！”学社内部人员的争名夺利，使“一个充满了生机的社团便成了一个虚有其表的空洞组织”。¹面对此境况，牟宗三也“有感于人文学社之浮泛，乃另行发起‘人文友会’”。²

该会成立于1954年8月14日，活动定为“两周一次，固定在周末晚上举行；聚会之人，无分校内校外，自由参加”³。宗旨是“提撕精神，凝聚心志，透露生命主体以拨云雾而见青天……而人文友会成立之初衷，乃在成立人文教，此是永恒悠久之事业，要待人心大回向，形成新运会，则亦是理所必然之势所必至之事”。⁴首次聚会在牟宗三在台北公馆附近的寓所——“东坡山庄”举行。从第二次起，聚会场所改为

1 陈修武：《我读政道与治道》，牟宗三先生七十寿庆论文集编辑组编：《牟宗三先生的哲学与著作》，台北：台湾学生书局，1978年，第369—370页。

2 蔡仁厚：《牟宗三先生学思年谱》，《牟宗三先生全集》第32册，第22页。

3 蔡仁厚：《编印说明》，牟宗三主讲、蔡仁厚辑录：《人文讲习录》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第1页。

4 同上书，第162页。

台湾师范大学教室。自1954年8月至1956年8月，两年之间，人文友会聚会51次，从未中断。“讲习之内容，或谈问题，或讲文献，相间而行”，范围不出对儒家传统人文精神的疏解与弘扬。¹其聚会讲习之语，多由会员当堂记录，经牟宗三润饰修订后，再油印分送诸多会友，并将此讲稿发表于《人生》杂志，所得稿费留存以应师友聚会及油印讲稿之用。

人文友会之成立，得到时在香港任教的唐君毅的支持，其致牟宗三函谓：“人文友会草案中义，弟自无不赞同……人文友会事，仍只能讲义理为重，而不宜流于形式，以免先造成阻隔。唯志同而全无形式，则精神亦将散漫。故人文友会在台先成立，亦甚善。弟自当列名参加。”²唐亦效法人文友会之法，每月办聚会一次，为新亚少数学生讲为人之学，唯感此讲座“只能阐发学生心境，但不能坚固学生精神”，自谦在凝聚心志上，差牟宗三“甚远”，与人谈学论道之间，“承认与人者太多，责勉之意不足”。³1956年暑期，唐又亲赴台湾参加该会第50次聚会，与牟宗三畅论道德人生。

1957年夏初，牟宗三应程兆熊邀，赴台中农学院主讲，继续组织人文友会不定期的讲习，共计三次，参与听会者，皆农学院学生，旧会友中蔡仁厚一人就近出席任记录。⁴是年冬，复在东海大学召集学生读书聚会，一周一次，参加者有上百人之多。次年秋，为徐复观招赴东海大学就任人文学科主任。

从1949年赴台到1960年10月离台赴港大哲学教授之聘，十余年之中，牟宗三于传道授业之际，完成其内圣开出新外王的三本著作《道德的理想主义》《历史哲学》《政道与治道》，皆在强调其一以

1 蔡仁厚：《编印说明》，牟宗三主讲、蔡仁厚辑录：《人文讲习录》，第2页。

2 同上书，第4—6页。

3 唐君毅：《致牟宗三》（1956年6月20日），《唐君毅全集》第26卷，第169页。

4 蔡仁厚：《牟宗三先生学思年谱》，《牟宗三先生全集》第32册，第24页。

贯之之主张，期望以儒家传统之道德理想为基线，客观了解西方之民主、科学，以开出中国政治与文化发展的坦途大道。其所组织的人文友会，虽组织松散，但凭其直率坦诚之真性情，深博渊海之学识，不但在台湾聚集起一批声气相投的弟子，形成一个学术群体，互相激发，同道相合，影响力逐步扩大，也由此奠定了其作为一代新儒学大师的地位。

（三）《鹅湖》月刊的创办与台湾新儒学的发展

1960年，牟宗三离台赴港，先于港大任教八年，后复转至香港中文大学新亚书院任教七年，至1974年退休。牟宗三虽然移其教席于香港，在与唐君毅一道坚守新亚“阵地”之同时，亦常返台交流。尤其是在退休之后，牟宗三更是常往返于台、港之间，讲学不辍，于新儒学思潮在台湾的广泛传播，贡献尤多。而由其门人弟子在1970年代中期创办的《鹅湖》月刊，更是倾注唐、牟等人对台湾新儒学发展前景的殷望，值得关注。

1974年7月，唐、牟二人同时从香港中文大学退休。是年，牟宗三返回台湾就华冈教授之聘，且同时在台湾师大、成功大学、中兴大学、佛光山佛学院做学术讲演，发挥其儒、释、道三教大义。次年4至6月，唐君毅亦应聘台湾大学客座教授，赴台讲学。唐、牟二人先后在台的讲学活动，成为促成《鹅湖》创办的一个主要诱因。据其弟子回忆：

四年前（1975年——引者）我们办《鹅湖》，主要是唐君毅先生、牟宗三先生先后由港来台讲学，启发了大家对学问的向往，开显了一个文化理想，使朋友们都有了文化学术的使命感，觉得我们这一代青年必须对自己的民族、自己的文化负起一种责任，

于是决定办个刊物。¹

1975年7月,《鵝湖》月刊宣告正式成立。创刊成员有王邦雄、曾昭旭、袁保新、岑溢成等人。团体成员“主要是一批师大中文系的师生及辅大哲学系的师生所组成,换言之,鵝湖的成员无论在研究的专业领域上,以及学府的背景上,均有很大的差异”。²其中多牟、唐、徐三人的弟子,而尤以牟氏弟子为盛。

《鵝湖》初成立的几年,社中成员因年年有毕业、出国、服役的变化,并不固定。办刊经费4500元,多由成员自主筹划,所刊文稿并不支付稿酬,甚至连办公经费都需自掏腰包筹措。刊物销量每期千余份,订户多半为学生和教师。

其办刊宗旨为:

(一)在时代知识的脉络中,探索宇宙人生的真谛,以肯定人生的意义与价值。

(二)促使中国传统所特重的道德精神普及于今日,鼓舞人类依据道德性,融合学问于生命之中。

(三)以我们的真情实感,来重新接上文化传统的真精神,运用现代的表达形式,为这一飘荡的时代树立一精神之基柱,完成我们这一代必须完成的使命和责任。³

内中透出的精神,实多启之于牟宗三和唐君毅。王邦雄即谓:“唐先生为最关切《鵝湖》生命的前辈学者之一,而同仁们又大多私淑唐

1 蔡仁厚:《写给〈鵝湖〉诸友》,蔡仁厚:《新儒家的精神方向》,台北:台湾学生书局,1982年,第340页。

2 袁保新:《唐君毅先生与鵝湖精神》,《鵝湖》第3卷第10期(1978年)。

3 同上。

先生的道德文章，对弘扬中国哲学，重振传统文化的使命担当，多有承自先生之启发者，故在文化理想与唐先生有着血脉相通的亲切关联。”¹在1975年11月21日《鹅湖》月刊社组织的第一度学术演讲会上，唐君毅就发表了《中华文化复兴之德性基础》，以“尊贤而容众，嘉善而矜不能”之语，勉励社中成员敢于承担，努力求理想之扩充，并把自己的《病里乾坤》一稿交付《鹅湖》发表，以示支持。后又勉励社中后辈说：“关于稿件，我的意思，仍要你们自己担当为主。前一辈先生的文章，只能作为鼓励的象征。有许多大体上相类似的道理，要用先后时代不同的人口中说出来，与不同之生命结合，才见慧命之相续。”²

1980年代后，台港新儒家以《鹅湖》为发言平台，影响逐渐扩大。牟宗三晚年的多数文章讲稿，常在《鹅湖》刊发，引导了刊物的精神方向，牟门弟子也因此被人称为“鹅湖系”。《鹅湖》社成员，除其一般的编辑社务如出刊《鹅湖》月刊、《鹅湖学志》，编印“鹅湖丛书”外，还定期组织举办新儒学国际学术会议，如1990年、1992年、1994年在台湾先后举办的三次当代新儒学国际研讨会，就加强了与大陆及海外学术界的交流及往来。近年来，又成立东方人文学术研究基金会，为当代新儒学之拓展、延续及发展，做出了相当重要之贡献。

在《鹅湖》月刊之外，我们有必要述及唐门弟子所主持的香港佛法住学会，亦简称为“法住会”。“法住会”由唐门弟子霍韬晦和唐端正分别任会长。该组织为研究佛学的民间团体，以积极开放的自由立场，“面向世界各大宗教，以及各种哲学理论”。“法住会”先后组织过多次国际学术会议，如1988年底由霍韬晦主持的“第一届唐君毅思想国际会议”，成功地促进了海峡两岸及香港澳门学者在研究当代新儒学

1 王邦雄：《从“花果飘零”到“灵根自植”——敬悼唐君毅先生》，《唐君毅全集》第30卷，第271页。

2 唐君毅：《致袁保新、杨祖汉》（1977年8月2日），《唐君毅全集》第26卷，第503页。

方面的互动。1979年，由牟（宗三）门及方（东美）门弟子于东海大学哲学系所创办的《中国文化月刊》，亦有其影响力，但此种影响力主要局限在台港地区。

四、1980年代后新儒学的再开展

1978年和1982年，唐君毅、徐复观先后去世，第二代新儒家中唯牟宗三硕果仅存。此后，以杜维明、刘述先、成中英为代表的新儒家群体开始活跃于国际学坛，他们大都有留学西方的背景，思想渊深开放，通晓多国语言，经常往返于世界各地，组织或参加学术会议，成为弘扬新儒学的中坚力量，由此将台港新儒学引入第三个发展阶段。在全球化的时代语境下，此期的台港新儒学思想内涵更显丰富。而伴随着大陆地区“儒学热”的兴起，新儒学的发展日趋多元化。

1978年，唐君毅逝世后不久，台港学界发生了“悼唐”风波。徐訏写了一篇名为《悼唐君毅先生与他的文化运动》的文章，对唐君毅的文化理念及一生贡献，提出了商榷性的意见，由此在唐门弟子及台港学界部分学者中引发了一场如何评价唐氏生平、志业及其道德、学问的争论。¹参与争论的多数作者都对唐氏一生思想贡献及学术、人格做了由衷的肯定，如林镇国在《寂寞的新儒家》一文中指出，以唐君毅为代表的诸先生对中国文化所做的阐释与贡献，“在当代思想史上扮演了一个重要角色，是万万不可忽略的”，并大声疾呼“该是表彰新儒家的时候了”。²唐门弟子亦多撰文回忆其师一生点滴之旧事，情意挚切，令人动容。

1 参见黄兆强《徐訏先生〈悼唐君毅先生与他的文化运动〉读后》《不废江河万古流——敬答徐訏先生对业师唐君毅先生之批评》等文，收入氏著《学术与经世——唐君毅的历史哲学及其终极关怀》，台北：台湾学生书局，2010年。

2 林镇国：《寂寞的新儒家——当代中国的道德理想主义者》，《鹅湖》第3卷第10期（1978年）。

在对唐君毅的学术道德及事功做评价之余，大家都将对他的悼念延伸到更为深广的层面去思考。有学者认为唐君毅的逝世使新亚研究所顿失中流砥柱，因而对新亚之未来，对以唐为代表的新儒家群体所承载的传统文化何去何从，都深感忧虑。陈文山在悼念唐君毅的一篇文章中说：

新亚精神放于何处？新亚创办诸贤对中国文化之理想宏愿所凝成之时代使命感，究将如何安置及交待？是开启出一条新机运以发扬光大，抑或一如当年如《人生杂志》之随王贯之先生逝世而人亡政息？这才是大家真正关心之所在。¹

显然，“悼唐”风波已凸显出一个需要迫切解答的学术课题：如何评价新儒家的精神价值及其历史地位？虽然早在20世纪六七十年代的美汉学界，张灏、杜维明等学者都曾撰文对新儒家有所反思，然当时确实应者寥寥。然而，随着唐、徐的故去，对新儒家的研究与关注却开始趋热。1982年，余英时、林毓生、刘述先等人，参加由台湾《中国论坛》杂志所组织的名为“当代新儒家与中国现代化”的座谈会，会议初次“就当代新儒家的名称、范围、代表人物、思想特征、贡献与缺失、作用与影响、历史地位、发展前途等问题进行了广泛的讨论”。²不久，刚刚开放的大陆也对此有所关注。1986年，国家哲学社会科学“七五”规划将“现代新儒家思潮研究”列为重点研究课题之一。至1990年代后，伴随着保守主义思潮在大陆的抬头，“国学热”“传统热”的鼓荡，新儒家学人的论著、辑要及文集陆续出版，新儒家的研究日益“水涨船高”，参与者甚众，每年出版的研究性论著更

1 陈文山：《敬悼唐君毅先生，吊唁新亚精神——并告新亚研究所师友同仁书》，《唐君毅全集》第30卷，第189页。

2 参见方克立：《现代新儒学的发展历程》，方克立：《现代儒学与中国现代化》，第135页。

是数不胜数。

此时，牟宗三继续坐镇新亚研究所，著述讲学不辍。其门墙桃李之盛，致有“牟门教”之称。牟氏尝云其晚年自新亚退休之后的心愿是“当略孔子归鲁之意，返台作数年讲学，以培养青年，留下一个线索，于愿足矣”。¹因此，牟宗三每年都不辞辛苦地奔波于台、港两地，主讲台大哲学研究所和新亚研究所，并多次主持参加国际学术研讨会，如1988年的“唐君毅国际思想会议”，1990年的第一届“当代新儒学国际会议”，1992年东海大学主办的“徐复观国际学术研讨会”，1993年“国际东西哲学比较研讨会”，等等。在讲学之余，牟宗三以望七之龄，毕数十余年之功，以一人之力，独自翻译康德之三大批判，并完成《名家与荀子》《圆善论》等著作。

晚年的牟宗三按照其自谦的说法是“只有一点老年运”²，在经历诸多时代与个人现实的生命曲折不幸后，他的哲学思想日渐引起世人之重视，遍及台港及海外的众多学生继承其遗志，坚守弘扬儒学之道并宣讲于世界各地，这对他来说，无疑是对其一生辛勤奋斗、努力经营志业的肯定和礼赞。1982年由狄百瑞主持的国际朱子学研讨会，牟宗三未能参会，复函辞谢，但他的学术成就受到与会者的广泛讨论；1988年，新加坡举办的“儒学发展的问题及前景”学术研讨会，以他为代表的新儒者成为大会议题之热点；1992年10月，由山东大学哲学系颜炳罡具体组织筹划的“牟宗三与当代新儒家学术研讨会”在济南召开。牟氏学术思想晚年之“显”，于此可见一斑。

1995年4月，牟宗三离世，标志着新儒学第二期发展历程的结束。有人谓此后的新儒学发展进入了“后牟宗三时代”。牟宗三以其一生心力建构起来的体系化的心性儒学，如何面对各种批评、质疑、挑战

1 蔡仁厚：《牟宗三先生学思年谱》，《牟宗三先生全集》第32册，第43页。

2 同上书，第92页。

和发展，无疑是摆在牟门弟子面前的首要问题。在牟门内部，尤其是“鹅湖系”内部，出现了学术上的“后新儒学”的趋向。

如果说，第二代新儒家因个人经历曲折而对政治及现实问题抱有复杂的情感，发言的时空脉络亦不免局限于中国本土的话，那么，第三代新儒家群体的视野显然要更为宽广，“由于处境不同，他们不再像上一代那样护教心切，急欲突出中国传统文化的独一无二的地位。他们只需要在世界众多精神传统之中站稳一席之地，与其他传统相互颀颀，调和共存，交流互济，便已经足够了”。¹

1980年代以来的世界，科技资讯空前发达，西方文明进入后现代语境，反思科学工具理性带给人类生存之异化作用、去中心化和多元化成为风潮。在全球化时代，不同文明、宗教的对话，不同种群文化、伦理观念的碰撞，生态、资源问题的凸显等，无不显现出当下思想议题的丰富、纷杂。在此大背景下，第三代新儒家群体如杜维明、刘述先、成中英等人都是从全球化的视角，阐发儒家伦理的价值，彰显儒学对人生、人性及价值问题的普遍性意涵，以儒学资源建构中国文化对世界性的环境、科技及宗教伦理问题的解答意义。在美国汉学界，第三代新儒家群体形成了以杜维明、白诗朗（Berthrong）等为领军人的“波士顿儒学”，以成中英、安乐哲为代表的“夏威夷儒学”，两者在参与中西文化之交流、对话，重建儒学在多元背景下之现代化、世界化的努力方面都显现出开阔的视野，亦吸引了学界的广泛注意。

在台港，第三代新儒家群体主要以“鹅湖系”为主体力量，围绕着对牟宗三思想的理解与阐释，出现了所谓的“护教的新儒学”和“批判的新儒学”之判别。²以蔡仁厚、李明辉等为代表的牟门弟子亦步亦

1 刘述先：《现代新儒学研究之省察》，刘述先著、东方朔编：《儒家哲学研究：问题、方法及未来开展》，上海：上海古籍出版社，2010年，第35—36页。

2 参阅林安梧：《牟宗三之后：“护教的新儒学”与“批判的新儒学”》，林安梧：《儒学革命：从“新儒学”到“后新儒学”》，北京：商务印书馆，2011年，第77页。

趋地坚守师训，而林安梧却对牟宗三所立的“护教的新儒学”观点有不同的分疏、发挥。在“判教”与“护教”之间，蔡仁厚等人充分肯定唐、牟、徐等上一辈思想家的贡献，认为在以西释中，借用西学以诠释儒学并赋予其新生的开拓方面，后来者只能绍述其学而开新处甚少。而林安梧认为，牟宗三以康德讲中国传统的讲法，忽视中西的差异性。牟的说法，突出的是心性之学的道统地位，对程朱、荀子实多有不公。并指出，牟宗三所提出的“道德本心”是“理论纯化”的结果，不是“存有”的，其适用性以当下语境言之，值得商榷。以道德修养为要旨的道德主体之心，在民主宪政体制下是不合时宜的。现今的“后新儒学”，应将关注思考的焦点指向社会正义。“后新儒学”以“存有三态论”为主轴，将道德看作非抽象的实体，并返回到面对整个生活世界与历史社会总体。¹林安梧站在现代学术立场对道德主体的新论，是否突破了牟氏的看法呢？这个问题无疑值得思考。即使是内部的“护教”，在沿着牟宗三“返本开新”思路继续展开的儒学命题诠释，各人也有不同的理解。如李明辉认为当代新儒家的重大缺失在于学统未立，并将道德良知看作是自证自知，而把学统看作是独立纯粹的体系，与蔡仁厚的看法截然有别。从“鹅湖系”的内部争论中，我们可以看出台港新儒学在20世纪90年代之后的发展所显现的内在生机和方向。

综上所述，第三代台港新儒家群体，就其群体性的人员分布来看，并不局限于东亚圈，他们在欧美各地大学亦多占据一席之地，他们四处讲学交流，活动范围比上一代更为扩大，其思想也通过快捷的网络传媒渠道传播而更易为人们所知；就其研究关注议题之多元性而言，相比老一辈来讲，面临的情势无疑更为复杂，而他们的思想至今仍处于在建树期，需要继续观察。

1 林安梧：《儒学转向：从“新儒学”到“后新儒学”的过渡》，台北：台湾学生书局，2006年。

第五讲 科际整合思潮与史学的社会科学化

正像前文的研究所揭示的那样，在20世纪五六十年代，在台湾地区占据人文学术研究主流的，是从大陆延续而来的科学实证学派。这个以胡适、傅斯年为核心的科学实证学派，其治史方法是袭取实证主义理论的前半段，即运用自然科学的实证方法（观察、实验、比较）对史料进行考订、辨正，在排比史料中澄清历史事实。同时，针对历史研究的是已经消逝的历史现象这一不同于自然科学的特点，该学派又提倡运用历史的方法，即从历史不断发展变化这一特点出发，考察社会历史现象的先后发生和延续性。所以傅斯年为这个学派立下的纲领是：“近代的历史学只是史料学，利用自然科学供给我们的一切工具，整理一切可逢着的史料”，并力倡不要把中国史研究当作崇敬的国粹来做，而且不要疏通，“我们只是要把材料整理好，则事实自然显明”。解释工作在考据派看来纯属多余，而且为了形成一种为知识而知识、为历史而历史的治史之风，他还反对作普及工作，尤其反对历史致用的论调。¹在他所定下的考据法度中，归纳因果是一种奢侈的妄想，更遑论在历史中发现规律。考据史学的最终结果是一个个历史人物的叙说，一件件历史事件的叙说，它只表现先后关系，不存在任何主观上

1 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分册（1928年）。

的理解或诠释。¹也就是说，“科学的历史学”不应有任何主观判断（价值判断），有的只是事实判断，而对历史事实的确认只有从史料的搜集、考订入手才能达到，完成了史料的搜求、考订，同时也就完成了历史事实的判断，研究历史只是为了显示历史是怎样的，而不必说明它为什么会这样。当然，在实际的学术研究中，他们的主张是很难彻底实行的，而且也根本不存在那种所谓史料会向读者自动阐明历史真相的史著。按照余英时的分析和判断，即便是始终坚持“一分证据说一分话”的胡适，他的《说儒》也有颇多靠想象力来补充证据不足的地方，而傅斯年《性命古训辨证》就暗含“大叙事”的脉络。换句话说，胡、傅二人也没有始终停留在他们早年力倡的实证主义阶段，只是后来在正式主张方面没有明确转向而已。²

1960年代之后，这种以“史科学”为核心关怀、以“实证”为研究路径的学术传统，开始受到越来越强烈的怀疑。种种因缘际会之下，一种全新的学术研究风气蔚然形成。在这种全新的学术风气影响下，台湾的人文学尤其是史学研究，逐渐形成了一种崭新的范式。这一讲拟就此展开详细的讨论。

一、人文学术研究风气的不变

（一）“世变”与考据学风的衰落

如所周知，作为科学实证史学的大本营，史语所以往取得的学术成就对新材料向来有着高度的依赖性，但迁台之后，由于远离了中国历史和考古学的富矿地，要继续维持过去的辉煌已日见其难。而随着老一辈

1 傅斯年：《闲谈历史教科书》，《傅孟真先生集》，下编甲·时论，第525页。

2 余英时：《学术思想史的创建及流变——从胡适与傅斯年谈起》，《学术史与方法学的省思——“中研院”七十周年研讨会文集》，台北：“中研院”历史语言研究所，2000年，第12页。

学者的凋零或者离开，原有的考据学风也难以为继，由他们依托台湾大学培养的弟子，大多毕业后不久即赴美深造，一去数年，待学成回台服务，所习之技和治学主张已全非考据学所能范围。他们受“二战”后欧美社会科学熏染，接受美式社会科学理论和方法的影响，已不肯再专做考据学的研究。史学方面也不例外，“随着治学态度与方法的转移，世界主流思潮是社会科学逐渐进入史学，一度有入主出奴之势，欧美风气如此，台湾亦不例外”。¹即便是老一辈考史家视为衣钵传人的新一代学人，1960年代自欧美学成回台后，也没有继承和发扬考据学，相反，却大多聚集在《思与言》杂志这个新兴学术平台周围，成为“史语所”传统考据学风的批评者。由此导致一个引人注意的变化，就是社会科学史学的勃兴和发展。如此一来，实证主义考据学风的衰落也就势所必至。²

从人文学术发展的内在理路来看，在科学实证派的强势主导之下，台湾人文学术发展也越来越呈现出学科边界森严、门户观念盛行的局面。正像有学者所批评的那样：“台湾光复以后的初期，人文学及社会科学的学术研究与教学甚不发达，加以当时有关学者所受训练多是强调‘务本’与‘守本’，大多谨守自己学科内的某一专题，既不与其他学科的学者交流，也少与本学科内其他研究范畴的学者合作。这种学术上的“独善其身”形成了学术界的本位主义，进而甚至演变为僵硬的学科或派别的门户之见。”在1950—1960年代，“（台湾）人文学及社会科学的学者，大多有一种‘唯我独尊’的习气，对自己的研究是如此，对自己的学科也是如此。他们常是觉得自己的研究范畴最重要，自己所做的研究工作也最好”。³这种画地为牢、边界森严、门户观念盛行的情况，显然非常不利于人文学术的健康发展。

1 参见杜正胜：《新史学之路》，台北：三民书局，2004年，第292页。

2 许冠三：《新史学九十年》“附录一”，香港：香港中文大学出版社，1988年，第242—244页。

3 杨国枢：《人文学及社会科学研究的台湾经验》，赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第17—18页。

与此同时，当时国民党在台湾实行威权主义的高压统治，一些要人和政客学者认为国民党在大陆的失败，学术上为学问而学问的学风要负相当的责任。故不但对考据学派的历史研究视为不急之务，还一再要求其改弦易辙，肩负起“反共抗俄”的政治使命。当局的这一动向反映在史学界便是应用史学的出笼和泛滥，先是一批配合“反共抗俄”政治宣传的历史作品问世，接着，当局主导改编清史，编纂近代史，接连推出《革命文献》，所作所为，不外是为惶惶不安的国民党当局争取历史资本和“历史合法性”。¹这些作品的主导思想是中国历史文化的“道统”，极力鼓吹台湾国民党当局的“正统性”，与考据史学为知识而知识且带有浓厚自由主义色彩的学术研究路向完全背道而驰。它们的问世为那些治学严谨者所轻视，但以配合时代得体，得到当局的支持和鼓励。这种厚今薄古的应用史学使得以古史研究为主要工作的考据史学处境颇为艰难，更无力抵抗，并对新一代严谨正直的学人形成强大的挑战。

（二）“美援”与美国人文学术典范的启导

不仅如此，社会经济变动对考据学风提出了更强大的挑战。在美国的扶持下，1950年代台湾抑制住了高速的通货膨胀。在此同时，台湾开始土地改革，先是实行减租，1953年又完成了耕者有其田的农村土地所有制的大改革，台湾农村社会发生了很大变化。这一时期，台湾实行进口替代战略，发展民用工业，扩大劳动就业，以出口带动经济发展，从而快速发展和岛内新兴的劳动密集型产业，使得台湾经济在1950年代以后实现了高速成长。随着台湾经济的调整发展，1960年

1 据张存武介绍，台湾的近代史研究开始时和“反共抗俄”的政治要求关系甚大。参见《二十年来“我国”史学发展讨论会纪录》，《思与言》杂志社编：《史学与社会科学论文集》，台北：明文书局，1983年。

代台湾经济出现结构性变迁，从农业经济转变为工业经济，到1970年代发展成为亚洲新兴工业化地区，台湾成为亚洲“四小龙”之一。在社会经济迅速工业化的过程中，商业化的气氛日益浓厚，社会上重功利、讲实效、追求高消费和享乐之风开始蔓延，台湾社会在经历前所未有的现代化的同时也面临着现代化带来的各种问题。在这种形势下，考据学风显得更为落伍，它与时代风气之间的距离越来越大。正如许冠三所指出的，考据史家“很少注意大规模往事间的相互关系，而不去解释历史的变动，特别是大规模的变动。也不愿写作以大规模往事为题材的史著。小规模事实的确定对于史学研究本身以及有关科学研究，虽有重大意义，但对于整个社会的直接用途却微不足道。事实搜求派的史学家显然取消了一些问题，并规避了对社会大众直接服务的责任”。¹在这个意义上，社会变动为新的人文学术研究的发展提供了契机，为改变考据学风的零碎和没有系统解释的缺点，也为批判应用史学的胡言乱语，反省中的史学家必须寻找一种学术性的科学的史学，以保证历史研究的独立性和有效性。

台湾的学术发展与美国的各种经费援助和两地学术交流的日益紧密相关。在李济的努力下，1954—1963年洛克菲勒基金会给予了“史语所”十年的经费资助；通过杨联陞和李济的共同努力，1957年，哈佛燕京学社资助在台成立中国东亚学术研究计划委员会，哈佛燕京学社每年补助大约3万美元，来推进对中国历史文化的研究，至1971年共给予43万美元的补助；在郭廷以等人的促成下，1962—1971年，福特基金会援助“中研院”近代史研究所两个五年计划，给予近史所的研究补助、图书购置、海外进修、出版基金、口述历史、档案编辑等项目共42.1万美元的援助。其他还有1954年就开始的美国亚洲协会对台学术机构的援助、1957年开始美国在华教育基金会支持援助的美国

1 许冠三：《史学与史学方法》，台北：旋风出版社，1959年，引言第5—6页。

学者到台湾和台湾本地学者赴美进修的交换访问，等等。1959年，在回台（1958年4月）出任“中研院”院长的胡适推动下，台湾的“长期科学发展委员会”（简称“长科会”）正式建立，他们拟定了一个“发展科学培植人才的五年计划纲领”，希望利用美援来支持学术机构的发展和培养研究人员。自1959年开始至1964年美援停止，“长科会”的经费平均有86.3%是来自美援，而人文社会科学研究也由此受益。¹当时，从学人的赴美访问、留学，到各项研究计划的筹议开展，甚至连台湾学术研究机构的设计和台湾科学的长期发展诸层面都受美援的左右。费正清在1960年的一席话，就非常清楚地透露出美国以“美援”方式进而达到影响台湾的目的：“美国人必须大大的修改其世界观，帮助亚洲人就是帮助自己。看中国问题更当如此。那么，了解中国，到台湾去，台湾是我们学习的最佳去处。”他在1966年讲得更明确：“不论台湾的政治再糟糕，我们需要那块地方。”²

正是在这样一种需要和被需要中，美国的人文学术观念也就全面向台湾渗透。台湾也因此而成为美国的一个“学术基地”。正如费正清所期待的那样，“中国的文化是一体的。留下台湾有一个建设性的意义，在中国文化的生活环境中训练我们的学者和专家……台湾是美国的一个学术基地”。³另一个不容忽视的因素是抗战前后很多中国文史学者前往美国，新中国成立后，这些学者中的一部分回到大陆，多数则留在美国并在学术研究领域成果斐然，如杨联陞、何炳棣、邓嗣禹、萧公权、刘子健等。这些学者，按照牟润孙在1960年代对他们的观察，“诸氏博通社会科学，以之解释中国历史问题，其所发现，时超以传统方法治史者之上”，牟润孙由此提出判断和希望，“我国今后史学发展，

1 张朋园：《从台湾看中美近三十年之学术交流》，《汉学研究》第2卷第1期（1984年）。

2 张朋园：《郭廷以、费正清、韦慕庭：台湾与美国学术交流个案初探》，台北：“中研院”近代史研究所，1997年，第68页。

3 同上书，第69页。

必当以社会科学为其基础，始克跻诸世界史学之林，是则有赖于海外诸贤之倡导与努力矣”。¹而这些学者多与台湾学术界保持着相当紧密的联系，影响了许多台湾青年学者的成长。

而20世纪五六十年代的美国人文学术界正在发生深刻的变革，这主要表现为知识生产的专门化和与之相对峙的学科交叉融合成为两种并行不悖的趋势。从教育体制上看，随着近代以来人类在认知领域的不断扩张和教育体系的逐步建立，学科的分化和专门化得到了广泛的发展，在此过程中，大学的分科设系，知识的分科独立，各个学科划定自己的范围并建立自身的规范和体制，自19世纪末以来迅速成为席卷全世界的潮流，进而形成了各个专业学科的门槛。在这一方面，美国也不例外，“二战”以后，大学中的学科仍在继续分化的过程中。但在学科独立体制不断巩固的同时，要求各个学科之间开展分作、协同、借鉴乃至相互融合的需求也日益突显出来。自然科学的多学科协同合作可以美国“二战”时期研制原子弹的“曼哈顿计划”为代表，这个计划要求各个自然科学门类的专家紧密合作，甚至人文科学的专家也因原子弹涉及人类伦理和灾害评估而被要求参加这个计划。在人文社会科学领域，随着工业化、现代化的发展，各种社会现象和社会问题变得日益复杂，单一学科的理论分析往往难以圆满地解析这些纷繁复杂的综合性社会问题，而在此前各个学科知识累积日益丰富的基础上，一个学科借鉴其他学科的理论 and 学说来完善自身就成为一种必然的需求，在此基础上开展研究也往往能产生令人耳目一新的新成果或新解释；与此同时，数理科学的迅速发展为其他学科提供了丰富的度量分析技术，而社会科学尤其是社会学、经济学、心理学在长期实证研究中所发明、创造的概念模型也成为自身之外的学科渴望借用的重要工

1 牟润孙：《记所见之二十五年来史学著作》（按：指1938—1964年），杜维运、黄进兴编：《中国史学史论文选集》（二），台北：华世出版社，1976年，第1149页。

具，各个学科在发展中形成的研究方法对其他学科也有很高的参考使用价值。正因如此，“二战”以后，以美国为代表，交叉学科、边缘学科、复合学科不断涌现，科际整合（即指多学科合作和跨学科发展）俨然成为一种潮流，而且影响迅速波及全球，迄今不衰。¹

据殷海光考察，“科际整合”观念的萌发，较早可以追溯到17世纪德国哲学家和数学家莱布尼茨（G. W. von Leibniz, 1646—1716），他曾设想用普遍的科学语言和推理演算这两种工具来改造一切科学。而1920年代后由维也纳学派提出的“科学统一”观念，更视为“科际整合”思想的直接先导。在该学派的倡导下，1935年至1939年欧美地区先后召开了五次“国际科学统一会议”，参与者包括哲学、数学、物理学、生物学等各领域的专家，影响日益扩大。自此以后，为科际整合而召开的会议、座谈，以及出版的书刊愈来愈多。如1941年有布罗门泰勒（Alber Blumenthal）任主席的美国社会学概念整合委员会（Committee on Conceptual Integration of the American Society），1950年有美国统一科学研究所全国会议（The National Conference of the Institute for the Unity of Science）。后者在美国马萨诸塞州波士顿举行，主席是哈佛大学当时的校长柯南特（J. B. Conant）。此外，还有格瑞克（Roy R. Grinker）所筹设的人类行为统一理论会议（Conference of Unified Theory of Human Behavior），等等。²

以哈佛大学社会学系的发展为例，1930年俄裔社会学家彼蒂里姆·索罗金（P. A. Sorokin, 1889—1968）创立该系，从其他系科网罗了一批社会学家到系教学和开展研究活动，使该系很快成为美国社会

1 参见〔美〕朱丽·汤普森·克莱：《跨越边界——知识·学科·学科互涉》，姜智芹译，南京：南京大学出版社，2005年；〔美〕华勒斯坦等：《开放社会科学——重建社会科学报告书》，刘锋译，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年；〔美〕华勒斯坦等：《学科·知识·权力》，刘健芝等编译，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年。

2 参见殷海光：《论科际整合》，贺照田编：《思想与方法》，上海：上海三联书店，2004年，第277—278页。

学界的重要中心。1944年帕森斯接任社会学系主任，1946年他将此系改组为跨学科的社会关系系，强调科际整合（跨学科研究），吸纳多方面的人才，融合社会学、人类学、心理学等学科的理论方法，发展社会科学和行为科学，成为影响其时美国各个学科发展的结构功能主义理论的大本营。不过对先后担任过美国东部社会学学会主席、美国社会学学会主席的帕森斯而言，这丝毫不影响他一辈子都在为社会学的专业化而奋斗。¹

从史学方面看，战后美国史学最引人注目的变化就是历史学的社会科学化。它开始于1940年代，由于1950年代美国社会科学的长足发展，社会科学家以他们富有吸引力的研究成果和完整新颖的方法向历史学展示了广阔的前景，由此产生的一个结果就是史家大量引用社会科学发明的度量技术和各种理论方法，推动历史学朝着社会科学的方向迈进，进而造成1955年以后史学的革命性变化。

在这种方法论的推广中，美国史学在各领域都涌现出大量与传统史学面貌不同的新成果。在人类学推动下，“二战”后出现新考古学，它在1970年代成为考古学领域的一支重要力量。新考古学注重发现人类行为的一般原则，主张所有的解释都必须采取假说的、抽象性的或统计的形式来揭示规律，注重文化生态学，对重建社会组织和信仰系统抱有强烈的兴趣，采用系统理论来了解文化，对文化发展持进化主义观点，支持唯物主义的学说。²

在社会史领域，受结构功能主义的支配，史家在家庭史、性别史、犯罪史、妇女史、心理史等方面取得了一系列显著的成绩。它不仅注意美国上层的精神文化成果，且更注意对普通民众的研究，主张以多重的个人经历来考察结构，强调大众的日常生活，并十分注重从移民、

1 参见〔德〕格哈特：《帕森斯学术思想评传》，李康译，北京：北京大学出版社，2009年。

2 〔加拿大〕布鲁斯·坎格尔，《时间与传统》，蒋祖棣等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1991年，第20—29页。

工业化、城市化和美国家庭的演变来进行社会变迁的研究。

美国的新经济史研究成就更为突出。它以康拉德、迈耶、福格尔、道格拉斯·诺斯、菲什洛、戴维斯等人为代表，大量借鉴计量经济学的新理论、新方法和新的技术手段，对原始数据重新排列组合，以便计量前人从未计量过的东西。在方法论上，他们尤其强调运用行之有效的假设—演绎模式建立起对过去经济发展的全部解释。他们所采用的操作方法主要有数理统计、模式构建和反事实推理方法。在这一理论原则的指导下，新经济史家拓展了历史研究的领域，推动了经济史的科学化。

新政治史是社会科学史学家开拓的又一个重要研究方向。他们受政治学尤其是行为主义政治学的影响，强调研究社会政治生活的过程，研究社会政治生活中人的实际政治行为，而进行这类研究必须进行精确的定量分析，同时要从政治中去除道德、哲学这些价值观念，让它成为客观、精确、科学的历史。由于角度新颖、方法得当，新政治史取得了一系列令人信服的研究成果。

心理史学也是战后美国新史学中重要的一支。虽然说早在20世纪初就有人尝试引弗洛伊德的精神分析学说于历史研究中，但美国的心理史学蔚为潮流还要等到1950年代后期，由威廉·兰格提倡，到埃里克森以名作《青年路德：一项精神分析与历史的研究》（1958年）奠定心理史学的地位。此后，大批心理学家和史学家投身其中，对个别历史人物的人格形成、心理变化和各种行为进行心理学上的描述和解释，出版了一批个体心理传记，对社会和群众运动的心理史也投入了相当多的力量，在童年史、家庭史方面也不断进行探索。在方法上，主要是运用精神分析法。¹

此外，德国的政治社会史学、英国的社会史学以及战后影响迅速扩大的法国年鉴学派都同样展现了社会科学化这一大趋势，它们与美

1 庞卓恒主编：《西方新史学述评》第一、四、五、九章，北京：高等教育出版社，1992年。

国新史学互相影响，互相促进，共同推动了“二战”后国际史学的新发展，而它们也对台湾地区史学产生了很大的影响。

（三）台湾社会科学的发展与“科际整合”思潮的涌动

按照从事政治学研究的张剑寒在1964年所说：“由于近世科学的日趋专门化，虽然研究的深度愈来愈大，但其幅度却越来越小。结果这些科学家们，只对最小的问题知道的最多，而对狭小领域以外的问题，却茫然无知。因之，在学科与学科之间，造成许多‘边缘地带’（borderline regions），也就是学术上的‘无人地带’。这种边缘地区打破，不能靠一般分工合作之方法，因为‘聚千聋不能成一聪’，再多的外行人合作也解决不了‘行内’的问题，犹之于再多的平射武器，不能消灭战场上的‘死角’一样。要想弥补学科间之缺口，就要实行‘科学整合’（integration of science）。而行为科学就在此趋势下出现。”¹而正是在这种理念的推动下，1950—1970年代，台湾地区的社会科学与行为科学研究也在发生方向性的变化，结果导致行为科学的大行其道和科际整合的呼声振起。

就人类学来说，台湾的人类学传统来自大陆时期的中央研究院，与燕京大学代表的北派社会人类学不同，它比较倾向于人文学，关注的研究单位是民族，倾向于边疆民族调查，对不同民族文化类缘关系的探讨，以及对中华民族形成过程的追寻，基本上是民族学的研究，而与“史语所”的历史考据学有诸多共同之处。1960年代，台湾人类学界受美国的影响，以李亦园、王崧兴为代表，开始走出民族学传统，从事人类学取向的汉人社区研究。在他们的努力下，台湾人类学脱离

1 张剑寒：《政治行为研究法述要》，《思与言》第2卷第3期（1964年）。

人文学传统，朝着社会科学、行为科学方向发展。¹

心理学方面，1950年代主要开展基本理论和实验心理学研究。从1960年代开始，在美国受教育的第二代研究人员回台，他们以新行为理论为基础，侧重于学习理论和记忆现象研究，教育心理学和发展心理学也开始兴起。接着在杨国枢的推动下，人格与社会心理学研究迅速发展，杨氏还组织多学科人员从事科际整合研究。1970年代起，第三代研究人员投入研究工作，研究领域继续扩大，题目逐渐变细，与人类行为有关的许多学科，也纷纷开展有关心理学的研究和实验。²

台湾的社会学发展比较迟缓，由于1949年迁台的学术人员中几乎没有大陆成名的社会学家，使台湾社会学研究一开始就先天不足，缺少有号召力的学术带动人。1956年东海大学开设台湾第一个社会学系，但大学教育多偏重于社会工作，强调应用，忽视理论研究，这使第二代社会学者缺乏，研究长期得不到发展。直到1960年代后期，留美的大批社会学博士回台，一面化解学术断层困局，另一面紧紧追随美国社会学的研究理论方法和研究课题，大量引入美国社会学的行为科学理论，促使社会学快速发展。在这个过程中，学人的研究一开始就以科际整合的方式出现，强调人类学、心理学、政治学、社会学的合作，要求中国社会科学的行为科学化和经验研究化。以此为指导，社会学者发表了大量以台湾社会为对象的实证研究成果，同时各种社会学理

1 详请参阅《〈二十年来“我国”行为科学发展与展望〉讨论》，李亦园发言，收入《思与言》杂志社编：《史学与社会科学论集》，台北：明文书局，1983年；陈其南：《四十年来台湾人类学研究的回顾与前瞻》，收入《海峡两岸学术研究的发展》，台北：联经出版事业股份有限公司，1988年；吴燕和：《人类学报告与传统文化真象》，宋文薰、李亦园等主编：《考古与历史文化（下）》，台北：正中书局，1991年；黄应贵：《光复后台湾地区人类学研究的发展》，《“中研院”民族学研究所集刊》第55期（1983年）。

2 详请参阅《三十年来“国内”心理学的回顾与前瞻》，《思与言》杂志社编：《史学与社会科学论集》；黄荣村：《台湾地区心理学的发展》，赖泽涵主编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》；黄光国：《四十年来台湾心理学的发展》，《海峡两岸学术研究的发展》。

论方法也被引入台，从而推动了社会学的进一步繁荣。¹

政治学方面的探索，从1950—1970年代，大多为传统的典籍研究，侧重于对前朝的政治制度与政治思想的静态描述和分析，方法也是传统的历史分析法，几乎没有对政治行为的实证研究，更不用说用现代政治学的问卷调查与访谈等技术方法来研究台湾地区的政治行为、政治心理。1960年代后期，由于大批留学人员回台，他们开辟了政治行为、政治发展、公共政策等研究领域，政治行为的实证研究也蓬勃兴起，对政治理论也有了较多的引介和探讨。在方法上除早先的文件法外，各种行为科学的研究技术、方法也被大量引用，问卷、访谈、量化等日趋风行。从此，政治学研究得以较快地发展起来。²

台湾的经济学研究大致可以1970年为界。前此的经济学者人数不多，经费也不足，其工作多侧重于经济观念的澄清、制度的建立以及经济发展理论与政策的研究，不论在主题还是方法上都与传统经济学十分接近。此后，随着计量经济学和数理经济的分析方法被诸多学者接受和各种经济学理论的传入，以及大批学人在美接受训练，其经济理论和实证研究开始有了较大发展。³其中值得注意的是，许多经济学家同时也是经济史家，经济学研究的发展必将大大促进经济史研究水平的提高。

综上所述，台湾地区的社会科学在1950年代尚多从属于传统学术范围，各个学科之间比较隔膜，相互间还没有产生整合协作的要求。

1 详请参阅《〈二十年来“我国”行为科学发展与展望〉讨论》，张晓春谈话；萧新煌：《三十年来台湾的社会学》，赖泽涵主编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》；叶启政：《对四十年来台湾社会学发展的一些反省》，《海峡两岸学术研究的发展》。

2 详请参阅《〈二次大战以后政治学发展的趋向〉讨论会纪录》，袁颂西发言，《思与言》杂志社编：《史学与社会科学论集》；吕亚力：《“我国”政治学的现状和展望》，赖泽涵主编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》；陈德禹：《台湾地区政治学术研究的发展》，《海峡两岸学术研究的发展》。

3 蔡吉源：《三十年来“我国”经济学术的回顾与展望》，赖泽涵主编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》；朱云鹏：《台湾经济学三十年来发展》，《海峡两岸学术研究的发展》。

1960年代以后，随着许倬云、胡佛、李亦园、杨国枢、陶晋生等一批社会科学家和历史学家从美国留学或访学归来，加上美国人文社会科学学者与台湾学术界交流的频密开展，这些新锐学人为系统引入美国当代的社会科学理论与方法，在学术研究中推动跨学科方法的运用，乃纠集同道，创办了《思与言》杂志，以“提倡社会科学整合与抒发自由主义言论”¹。随着“科际整合”观念的逐渐兴起，台湾各人文学术研究领域摹效美式科学的研究，从部分学科或领域的尝试，扩展到众多学科，研究范围日渐扩充，研究力量逐步加强，同时结合本土材料，做了许多实证性的研究工作。受战后美国现代社会学的创建者塔尔科特·帕森斯等人创立的结构功能主义理论，以及发展起来的各种相关社会科学、行为科学的理论方法的影响，多学科合作研究也日益受到重视，由此大大推动了台湾社会科学的发展。

二、“科际整合”的倡导者——殷海光

（一）殷海光的“科际整合”观

在台湾学术界，较早倡导以“科际整合”推进学术研究的，当推殷海光。

殷海光（1919—1969），湖北黄冈人。早年就读于西南联合大学，受业于金岳霖。他治学深受英国哲学家伯特兰·罗素的影响，1950年代以后又大量吸取波普尔（Karl R. Popper）和哈耶克（Friedrich A. Hayek）等人的思想。在政治上，殷海光始终是一位自由主义者，也是台湾地区最重要的自由主义思想家之一；在哲学上，他信奉逻辑实

¹ 陈永发、沈怀玉、潘光哲访问，周维朋记录：《家事、国事、天下事——许倬云先生一生回顾》，南京：南京大学出版社，2012年，第168页。

证主义（逻辑经验主义），对科学哲学一直提倡甚力，对科学和科学方法更是崇敬有加；在文化上，他大半生都自命为“五四后期人物”，是一位激烈的反传统主义者，直到去世前五六年，才变为“非传统主义者”。¹

作为“科学哲学”家，殷海光对科学和科学方法的重视曾经到了“迷信”的程度，它甚至不避“科学主义”²的讥责，向人们宣布：“借着逻辑解析的方法我们可以知道，科学方法是能够产生比较可靠的知识之唯一的方法。”³

根据费格尔（H. Feigl）的提示，他主张科学具有下列特征：（1）互为主观的可检证性，即一个命题或概念可以为不同的个人所互相检证；（2）有足够的验证程度；（3）有组织，这必须将知识纳入一个系统之中，或把知识组织成一个有系统的形式；（4）有广含性，即以相对少数的基本观念、假设、定律来说明相对多数的事项。此外，怀疑的态度也是科学的一个重要特点。⁴

要建构这样的经验科学，起点之一便是假设（hypothesis），而形成一个科学的假设又是至关重要的一步。在殷海光看来，科学的假设必须可以证实或否证，必须与大家已经接受的知识一致（当然也有例外），必须尽可能的简单，必须可以推论，假设内部必须一致。⁵假设之后，再进行归纳、演绎，最后进行科学的说明（scientific explanation）。

关于“科学的说明”，殷海光指出即是科学知识建构过程中沟通

1 《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，第233页。关于这一点，可参见林毓生：《中国传统的创造性转化》，北京：生活·读书·新知三联书店，1988年，第四部分所收两篇纪念殷海光的论文，第307—331页。又见林毓生：《思想与人物》，台北：联经出版事业股份有限公司，1983年，第309—341页。

2 殷海光：《怎样判别是非》，台北：传记文学出版社，1978年。

3 同上书，第37、47页。

4 同上书，第49—54、76—81页。

5 殷海光：《因果的解析》，《现代学术季刊》第1卷第4期（1957年）。

逻辑推理层与经验实证层的可验证的说明，一说明是否科学，是否具有经验意义，关键在于它能否对已知可观察事项做出合理的说明（后解），并对未知可观察事项做出有效的预测。¹

从逻辑实证主义的这些观点出发，殷海光自然很容易走上用科学知识来说明历史的道路。²而通过实际的历史研究工作，他所主张的这一历史研究大方向不断得到调整，思想架构不断得到充实，他对科学与历史之间的多层次关联的认识也就越来越丰富，越来越深入。

殷海光自始至终都主张人事历史科学化。根据逻辑实证主义对科学和科学方法的界定，他批评当时台湾常见的史著，不是“做些捉虱子的工作”的“纯粹的纪事”，就是根据史观或历史哲学“做些吞云吐雾”功夫的“玄学式想象”，无论从哪一个方面来看，都是违背科学的。³至于钱穆等人的史学，他则列入我族中心主义（ethnocentric）的幼稚宣传家中，在他眼中，这自然也是非科学的。⁴因此，他觉得必须摒弃它们而创建新史学。在他看来，就考证层次而论，新史学所需要的“是有助于沟通在一相干界域以内的全幅史事脉络的考证”，仅依靠傅斯年等人的“动手动脚找东西”和简单的枚举归纳法显然是不够的，它“更需要许多科学底相干部分之辐凑”。就历史解释层面而言，新史学所要做的乃是严格的“科学的说明”，而不是似是而非的“玄学的解释”（metaphysical interpretation）。⁵而这一人事历史科学化的实践不论在哪一个层面都离不开社会科学或行为科学如文化人类学、社会学、

1 殷海光：《因果的解析》，《现代学术季刊》第1卷第4期（1957年）。

2 《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，第114、211页。

3 殷海光：《经验科学的整合基础》，《现代学术季刊》第1卷第2期（1957年）。

4 《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，第114、211页。

5 殷海光对历史说明与历史解释的这一分疏得之于分析历史哲学（逻辑实证主义）。大约同时，余英时对这二者也有详细的疏解，并多被人引用，参见余英时：《历史与思想》，台北：联经出版事业股份有限公司，1976年，第170—171页。征引者如王尔敏：《史学方法》，台北：东华书局，1979年，第188页。

心理学，特别是知识社会学和心理分析等学科的帮助。¹

1950年代后期，殷海光对历史理论和中国近代思想史产生了浓厚兴趣。他对当时居于主流地位的考据史学和思辨历史哲学所做的历史解释均感不满，希望找到更科学的方法以改进现状。在1957年有关人事历史科学化的探讨中，他首次论及宏观的科学整合（scientific unification）对历史研究的作用。此后益致力于“后设历史学”（metahistory，又译“元史学”）的创构。1962年以后从事中国近代思想史的思考，细绎行为科学与史事重建间的错综关系，认为：“第一，就历史构造之theoretical layer（理论层）而言，行为科学实为前者不可少的依托……如不依托行为科学，则所谓历史也者，不过是a haphazard collection of drifting facts（把零星的事实漫无目的地集拢起来）而已。这样的历史，对我们何用？所以，就这一关联来说，我非常坚持史学之科学化。第二，So far as historian's capability is concerned（就史学家的能力而言），一旦conversant with the fundamentals of 行为科学（熟悉行为科学的基本知识），眼力不能与只具有常识者相提并论。我自己年来之进境，和过去相比，可作例证。”² 1963年8月，更在《文星》发表《论科际整合》的长文，比较系统地阐发了在这方面的主张。

在他看来，“科际整合”的本义是“科学诸部门之际的整合”。科学自古及今分工日密，自有其内在的理由和进步之处，提倡“科际整合”并非将各科兼并为一，而是要改变各学科过分区隔和自我封闭的陋习，在理论、方法与知识上相互沟通，以推进各科发展，“在科际整合的场所，各科的学人可以环绕一个论题作为中心论题，各就所长，发抒所见，使别的参加者获得他所不曾接触过的知识，或者接触过但

1 殷海光：《经验科学的整合基础》，《现代学术季刊》第1卷第2期（1957年）。

2 同上。

还不够清楚的知识。时至今日，一个人所能确实掌握的知识是限于自己所熟悉的那个范围。那个范围，以与今日知识的海洋相较，实在太渺乎小焉！”

在殷海光看来，“科际整合”不但适用于自然科学和社会科学各领域，也可通行于这两大科学之间，对于那种将“自然科学”与“社会科学”截然划分为二而彼此永远不能接近之说，他指出：“现代科学并不支持这种心物对分法。从物理世界到生物世界，从生物世界到行为世界，中间存有许许多多级次。自19世纪以来，心理物理学、神经生理学、大脑学，以及Psychosomatics之发展，在在都可以表示所谓‘心灵’与‘物质’这种粗糙的划分不与事象之实际相符。”并引伯纳德·巴伯（Bernard Barber）的话说：“社会科学不仅仅可能成为科学，并且在基本上与自然科学是相同的。我们所已经研究过的经验事实，关于社会组织以及科学的社会关系种种事实，都可作科学的研究。这类事实之大可作科学的研究，正像任何种类的经验现象之大可作科学的研究一样。无论科学所研究的经验题材是什么，科学总是统一的。所以，在原则上，自然科学与社会科学是一起的东西。”

至于历史研究领域，因其对象为“殊相”与“共相”交叉的复杂人事和社会，“科际整合”更有其用武之地：

所谓特殊事件是文献所载，或证物所明的那独一无二的事件。例如，鸿门、玄武门之变、滑铁卢之战。所谓普遍原理是至少一个时代一个地区最大多数人共享的文化特质、观念形态、社会结构、经济发展或政治制度。在某种程度和幅度以内，这些力量对于特殊事件而言构成上限（upper bound）和下限（lower bound）。在某些条件之下，大多数的特殊事件被约束于这上限和下限联合形成的级距（range）以内。既然如此，一个历史研究者在一方面必须贮备可能聚集的浩瀚的特殊事件；可是，在另

一方面他又必须能够把握与之相表里的普遍原理,以之光照历史的殊相。这些普遍原理是性格心理学、社会心理学、文化人类学、社会学、经济学等等所形成的行为科学这一家族所研究的题材。所以,一个历史研究者如果想要把握相干的普遍原理以透视特殊事件,那么他就得适度吸收了行为科学的基本。一个历史研究者要能做到这一步,最好的方法是求助于科际整合。推广来说,一门学科的性质愈复杂,则其依赖科际整合的程度愈大。

针对有人以历史研究的特殊性为理由而否认“科际整合”对之有实际意义的看法,他的反驳是:

历史中心论所最强调的是历史事件之独特性。这种说法只有在一开始就把历史定义成历史之写作只限于写特殊点而不写普遍面,并把写普遍面的工作完全让给科学去做,才有意义。然而,如果历史是叙述人类过去有意义的行为与事迹,而这些行为与事迹之形成既有特殊点又有普遍面,因而只有二者兼顾才能完成可观的历史写作,那么历史就不只限于写独特点。

如关于经济趋势、文化型模,互相冲突的观念形态,以及制度的变迁之底层的解析,“就不像个别事件那么独特,而是有相当的匀齐性、持久性及可观察到的共同色调。这些因素常为历史事件表现它自己时的必要条件,有时甚至是历史作大量趋向的发展之推动力。当着一个人群大量作基本性的变动时,一定可以在它的‘民族性格’(national character)、文化特色、社会结构、观念形态和经济生活中找到真实根源。我们要去发现这种变动的真实根源,必须实行梅叶霍夫所说的‘底层的解析’。我们一触及底层的解析,历史就临近普遍的边

沿，因此也就接近了科学”。

当然，“科际整合”不是眉毛胡子一把抓，而是要找出相关学科可互通的地方，取其有共同的设定、构造、方法和语言之处，“构成科际整合的基础”，才能奏效。¹

（二）“科际整合”治史的理论探究

1965年，殷海光完成了《中国文化的展望》一书。“这本书的主题是论列中国近百年来的社会文化对西方冲击的反应”²，并以此为基础，导出中国文化今后可走的途径。他根据“我们要解决人的问题，必须了解人的问题。我们要了解人的问题，必须研究行为科学”³这样一个原则，大力引入社会学、经济学、心理学和文化人类学的理论观念，用于中国社会文化的分析阐释工作。在书中，他除了大量使用哈耶克等诸多自由主义思想家的理论外，还经常运用马克斯·韦伯、帕森斯、默顿（Robert K. Merton）、涂尔干（Emile Durkheim）、雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）、曼海姆（Karl Mannheim）、马文·哈里斯（Marvin Harris）、林顿（Ralph Linton）、米德（Margaret Mead）等人的理论观点，而心理分析更是贯串全书的一条基本线索。因此，该书实为其运用“科际整合”方法研治中国历史文化的一次尝试。

1967年，殷海光住院动手术，术后痊愈，就急切要开始写作《中国近代思想史》。他向林毓生介绍说：“我是要把西方的 liberalism（自由主义）作为一个 frame of reference（参考架构），来对照中国近代的

1 以上均见殷海光：《论科际整合》，贺照田编：《思想与方法》，第275、276、279—281、285—286、287、288、289页。

2 殷海光：《中国文化的展望》，台北：文星书店，1966年，序言。

3 同上书，第491页。

或现代的‘liberalism’。这样比较易于进行透视的分析。”¹同时，对历史的通则与特殊之间的关系，经过比较的观察，他认识到“我们既要把握住generality（通性），又要抓住particularity（殊性），才算是得到丰富的知识”。²

到1968年，针对美国历史学家史华兹（B. Schwartz）的论文和林毓生来信的观点，他总结出两个不同但又相互关联的问题：其一，“科学以及科学能否无遗漏地说明或解释人事的历史”；其二，“科学的历史是否可能”。围绕这两个问题，他提出一系列关于科际整合和历史科学化的论断。

首先，他驳斥了那些反对做历史说明或解释的主张。他说：“说明或解释在史事叙述的背后。”它是史事叙述的背景，没有了这一史事叙述之建构的必要条件，史事叙述就寸步难行。不仅如此，殷海光还将说明和解释的地位提到了前所未有的高度，他指出“在从事史著的工作时，一个工作者所预先假定的说明或解释，在大后方就决定了他的史著的品质之高下，广狭，深浅，甚至于雅俗。科学的本身无所谓雅俗。但是，史著除了求真以外尚有雅俗问题和格调之高低问题。一个超凡脱俗的心灵所写史著，其流露的‘气氛’，也一定是超凡绝俗的”。在这里，他将史家的精神境界与史家对历史所做贯通之说明、解释在史著撰写中所具有的意义做了揭示，这同时也反映出殷海光本人治史的精神追求。

其次，他将史事说明或解释分为三类：凭常识或诉诸直观的了解；根据这样或那样的史观；根据科学知识。对这三者的价值，他早在创设“后设历史学”时就已论及，这里又做了进一步分析。

关于“凭常识或诉诸直观的了解”，他指出“历史中有我们共同经验的部分，这共同经验的部分就是常识。所以，历史的说明或解释往

1 《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，第180页。

2 同上书，第182页。

往诉诸常识”。因此，凭常识做历史说明这一要求有一定的合理性。但是，常识中有可靠与不可靠两类知识，常识是片断的，未曾系统地组织起来，我们难以核证其间是否有矛盾，这使我们无法确认凭常识所做的历史说明或解释之间是否有矛盾，此其一；常识的深度不够，这使借之所做的说明或解释也是未能刺入人生经验的里层及其特殊角落的，此其二。所以做历史说明或解释不能诉诸常识，至于诉诸直观的了解，他承认“直观的灵光一闪，有时能透过伪装的浓雾，直接照射人心的本相”，但由于它无法返回而检查它自己，故而有奇中，有时奇错。总之，诉诸直观的了解不能保证它不错。要使之不错，则必须借助逻辑的演证、语意的解析，以及经验的检核。

关于“根据这样或那样的史观”，殷海光不加分别，一概斥之，认为它们不能给我们带来多少积极的或特指的知识。按照他惯常使用的逻辑实证主义的思考方式来分析，各种史观“所观的都是历史发展和基本原因或大趋向”。对这种sweeping（一网打尽）的说法，他认为我们很难决定其真假。至于说历史的大趋向，殷海光认为这是在做历史的先知，不是科学的预言，这一切都与我们要做的求知活动无关。

关于“根据科学的知识”，殷海光指出这便是他倡导多年的人事历史科学化的中心内容。他从所习的逻辑实证主义出发，很自然地走上用科学知识来说明历史的道路。但是，从实际的工作经验中，他又知道并不如此简单。这个问题在相当长的一段时间里使他感到困惑，经过反复探寻和深入思考，终于做出了论断，这也就是他对史著与科学之间所应具之关系的解答。

在他看来，这两者之间的关系分析到最后就是殊相与共相的问题。“任意多边形不能等于圆周。如果任意多的universals（共相）不能描绘一个particular（殊相），则科学不等于历史。”科学与历史的这种差别，使“科学不能无遗地说明历史。科学迄今不是说明历史之充足而又必要的条件”。但是他肯定“科学是说明历史的必要条件”。在这一关联

中，史著就成为共相与殊相汇合之处。由此，殷海光断言，“一部伟大的史著，一定是普遍知识与特殊经验之和谐的结合。仅仅有理论的普遍知识是空架的；仅仅有特殊的经验是盲目的；必须二者结合，才能产生健全的历史知识的麟儿”。

在进一步的分析中，他指出从物理现象到生物界、到行为领域，再到人事历史，可以说在寻找重复性和规律性的方面，困难在不断增加，人事历史里的困难最大。因为“历史之所以为历史，就在那无可化约的及无可代换的特殊事件之出现，或一去不复返”。而且这种困难还表现在历史知识的组成程序、性质、结构上。一方面历史知识的性质和结构本身往往含有价值活动，这使价值判断与事实陈述常难截然划分。因此，“如果不假定一些价值架构，那末所谓历史的事实叙述，即令不是不可能，也必大为改观”。另一方面，在物理科学中，人们可以找到相对独立的因果系统和相干系统（a system of relevance）的确定边沿。但在人事历史中，这就很难办到。这样一来，对每一史事的探究，都有特定（ad hoc）的一方面，从而在研究之时，范围、材料，事先都无法确定，而必须在实际工作中摸索。“所以，从这一方面观察，每一本史著都是一个创造。”

由此，殷海光道出，“要了解历史，必须了解人的 wonderfulness（多姿多彩性）。要了解人的 wonderfulness，主要的在抓住人的 uniqueness（独特性）”。他认为，“到了这一层，才算对历史入木三分。到了这一层，普遍定律或推广便英雄无用武之地了”。当然，他并没有从这里走到寻求通则的反面，他仍然肯定“历史诚然是 unique（独特）的，but it is relatively unique（但是相对地独特）”。这里，他引用哈耶克的话，指出历史研究方面，“不仅个别的具体事例对我们比自然科学重要得多，而且理论建构走到解释殊相的路途也冗长得多”。这也可以说是理解历史的特性所在，困难所在。

最后，殷海光总结性地写道：“年来我的工作经验及其理解告诉我，

从事史著如只从一条单的 discipline (学术训练) 入手, 简直是不够。要结果丰富的话, 必须求诸 interdisciplinary integration (科际整合)。”¹ 因此, 可以这样认为, “科际整合”这一理论主张是殷海光十多年探索人事历史科学化的最终结论。它被林毓生称为殷海光关于“‘史学与社会科学关系’最成熟的见解”。² 这也可以说是殷海光当时影响台湾地区人文社会科学发展的最重要的主张。

殷海光并不是一位专业史家, 但他对林毓生、张灏、鲍家麟、许冠三等一大批日后在台湾地区提倡科际整合和推动史学社会科学化的重要史家都有深刻的影响。也许正如许冠三、林毓生等人所批评的那样, 殷海光对科学与科学方法过于迷信, 对西方社会科学尤其是行为科学的通则在中国问题上的适用性过于夸大, 他的逻辑实证主义基本上是落伍和错误的学术进路, 他对历史学社会科学化的探索路径也是错误的,³ 他自己也早已放弃了对“后设历史学”的构想和探索。但不论怎样, 殷海光对科际整合和史学社会科学化的倡导, 就观念和方法而言, 在台湾地区可谓开山者, 就其引导一大批新锐学人走入科际整合这一探索路径而论, 更是先驱和精神向导, 这也许就是殷海光生命历程的最后十年在历史学方面不断探索的意义所在。

三、史学社会科学化潮流的涌起

(一)《思与言》学术社群对科际整合的倡导

如果说殷海光在台湾地区前瞻性地大力倡导科际整合, 在哲学上

1 《殷海光·林毓生书信录(重校增补本)》, 第203—218页。

2 同上文, 第219页。

3 许冠三:《新史学九十年》(下), 第205—206页; 林毓生:《思想与人物》, 第473页;《殷海光·林毓生书信录(重校增补本)》, 代序一。

为台湾新史学开辟进路，在方法论上为台湾新史学指引方向，在理念上为台湾新一代史家扫清前进道路上的迷障的话，那么，继殷海光之后，倡言科际整合，尤其是鼓动运用社会科学和行为科学的理论与方法，推动台湾地区人文社会科学风气的转变，引导新一代史家成长的，就是1963年2月在台北创刊的人文社会科学杂志《思与言》¹。该刊的创办者与在其中发表文章的执笔人多是20世纪五六十年代台湾大学毕业而后留美的人文社会科学新人，如许倬云、杨国枢、李亦园、胡佛等和他们的学生，初期的作者除了少数是教授外，大多是“中研院”史语所、近史所、民族所的副研究员、助理研究员，以及台大、政大的讲师和在读的研究生，后来很多人成为知名的专家。²他们受战后美国社会科学和行为科学发展成果的激励，深刻感受美国新史学理论方法的熏染，通过反省在台湾延续的“五四”以来的传统历史研究路向，对以考据为中心的史学做分析批判，对从属于意识形态的御用史学指陈是非，为他们理想中的走科际整合之路的史学开辟道路。

1964年冬，《思与言》杂志以社论《史学可走的路》正式竖起了新一代史家治史旨趣的大旗。它对不理史学要旨而专事零星考据或以宣扬民族主义为宗旨的史学同时进行批判，指出今后的史学不应以此二者为务，而应向新的方向开拓。就历史研究的对象而言，当由政治而扩及文化的各部分，由地域而扩及全人类，摆脱考据史学和民族派史学的藩篱。在研究方法上，则当由过去的考证、排比和单纯的因果分析，向历史整体与部分之间的考察和各部分之间的比较研究方向推进：一面以人类发展的整体作背景，从事对某一文化、某一地区、某一史

1 黄俊杰就指出，史学与社会科学的结合是《思与言》创刊以来探讨的重要方向之一。见黄俊杰为《思与言》杂志社编《史学与社会科学论集》所作的序。参见黄俊杰：《三十年来史学方法论研究的回顾与前瞻（1950—1980）》，赖泽涵主编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》。

2 杜奎英：《十周年的回顾与前瞻》，《思与言》第10卷第4期（1972年）；江若珉：《十年所思所言——“思与言”近十年论文内容与范围的分析》，《思与言》第18卷第2期（1980年）；谢雨生：《早期思与言杂志之内容分析》，《思与言》第18卷第5期（1981年）。

迹集团的研究，并通过地区或文化的比较研究，以认识其意义；一面以这些历史事件发生的文化环境作为背景，观察分析各个组成部分之间的相互关系。要进行这种有意义的历史研究，必须借助史学之外其他学科的帮助，否则势难达到目的。¹

同期杂志还发表了雷成慧所译美国史家斯图尔特·休斯(H. Stuart Hughes)的《史学与社会科学家》²一文。文章肯定今后史学将与社会科学结下不解之缘，特别是在以过程或结构为主体的综合论述层面，史家势必要运用社会科学的理论和概念以增强史家的概括分析能力。当然，在运用社会科学理论和概念时也要注意，不能把它当成放之四海而皆准的普遍法则或完全的因果解释，因为任何学说和对原理的概括都不能穷尽无遗，更不能说舍此无外。

不久，《思与言》又刊发社论批判考据史家，认为历史研究中借助社会科学与自然科学的方法和观念，乃是今后学术发展的大趋势。今天的“科学著作已常见平衡、互动、结构……一类借自物理学的观念。社会学和心理学的量化方法使过去经常困扰史学家的殊相或个别特质，转变成模式的观念”，历史学在社会科学和自然科学的推动下正大踏步地向着科学的目标迈进。并且，文章盲目乐观地预言：“电脑的终极发展，也许会把历来使史学家束手无策的大量变数，找出一个可以解释的函数关系。”³

有的文章还针对新考据史学的烦琐和新通史学的疏漏，提出史著撰写应力求剪裁、融化和御繁于简，摆脱往日史著冗杂繁芜的局面，甚至认为当务之急，“莫若以文学救史学”。⁴

1965年，正在美国芝加哥大学师从哈耶克攻读博士学位的林毓

1 《思与言》，第2卷第4期（1964年）。

2 “The Historian and The Social Scientist”, in *American Historical Review*, LXVI (1960).

3 《史学的相对观点》，《思与言》第3卷第1期（1965年）。

4 《有感于当代史学》，《思与言》第3卷第3期（1965年）。

生，此时还未完全摆脱殷海光所倡导的逻辑实证主义思想的局限，他在《思与言》杂志上撰文阐释史学对科学的依赖性，并为历史研究的科学化呐喊。在这篇名为《略论历史的形式结构》的英文论著中，林毓生分两个层次进行分析。首先，他认为一切历史研究都离不开一套概念设计，为此必须预设繁简不一的自然或社会科学通则的存在，在这些通则的指引下，历史研究才能进行，因而史学离不开社会科学和自然科学理论方法的支持；其次，从形式结构来看，历史解释与一般的科学解释并没有什么不同，历史预测也与一般的科学预测相去不远，因此，在社会科学和自然科学理论方法的帮助下，通过科际整合，史学终将成为与一般科学并无二致的科学。¹

1967年，李思涵著文分析研究中国近代史的趋势，他认为在研究历史时运用某些社会科学的成就绝非新颖之事，“但大量应用近年高度发展中社会科学的理论与成就，以建立历史事实的架构，或进一步以之填补史料的‘空白’（gape），提供史学工作者新颖的课题，推动其‘历史的想象力’（historical imaginations）向前迈进，却是近年历史学界一种显著的趋势”。他深信这一趋势将对中国近代史研究产生深刻的影响。²

在1960年代，除殷海光和《思与言》杂志对科际整合和史学社会科学化不断倡导之外，还有一批史界学人也在为这一史坛伏流的滋长、壮大直接或间接地推波助澜。如后任台大历史系教授的李宗侗，自1920年代以来就一直注重运用社会科学理论方法研究中国历史，这一时期他应邀主编《二十世纪之人文科学：史学》一书，即请人撰写《考古学与中国上古史》《民族、人类学与史学》《社会学与史学》诸文，收入书中，并对其弟子许倬云在《社会学与史学》一文所提社会

1 林毓生（Yu-sheng Lin），“Some Remarks on the Formal Structure of History”，《思与言》第3卷第1期（1965年）。

2 李思涵：《研究中国近代趋势及必要参考书》，《思与言》第4卷第5期（1966年）。

学与史学二者“合之双美，离之两伤”之见有所称许。¹在这一时期，在台湾地区史学界甚具影响力的张光直、许倬云、毛汉光诸先生的历史研究工作开始大量引入人类学、社会学、政治学等社会科学的理论方法，他们撰写了多部极见功力和参考价值的古史论著。而他们在台湾史学界的活动，如张光直在考古领域的工作，许倬云任教于台湾大学历史系并曾任系主任，使他们对新一代史家的成长起到了直接的引导作用。

（二）《食货月刊》与史学社会科学化的推进

经过十几年的孕育发展，到1970年代初，科际整合和史学社会科学化在社会科学家和历史学家的合力推动下，终于蔚为学界潮流，相应地有价值的研究成果也不断涌现，史学社会科学化也就成为左右台湾地区史学发展方向的最主要的思潮之一。

这一时期，除《思与言》杂志外，推动台湾史学社会科学化阔步前行的，当推1971年4月在台北复刊的历史社会科学杂志《食货月刊》。《食货月刊》的创办人陶希圣是1930年代北平（今北京）《食货半月刊》的主编，那时他就倡导研究历史要史料、理论、方法三者结合而以史料为本，历史要与社会科学结合而以实证研究为核心的史学方法论。1968年，他从国民党党务工作中退休，远游欧洲、美国和日本，所至之处，发现各地学人对《食货半月刊》仍持极重视的态度。回到台湾后，新锐学人即敦请陶希圣在台北重新树起《食货》的旗帜。适时陶希圣之子、历史学家陶晋生自美国归来，在台湾大学历史系任教。在陶晋生的协助下，陶希圣乃团结一批新锐学人于1971年创办

1 李宗侗：《二十世纪之人文科学》第9册，前言和结语，台北：正中书局，1966年。许倬云的《社会学与史学》后被收入其文集《求古编》，台北：联经出版事业股份有限公司，1982年，第619—647页。

《食货月刊》。¹

复刊后的《食货月刊》不再是1930年代中国社会经济史性质的专业杂志，而扩大为历史社会科学综合月刊。其稿约称欢迎以下四类文稿：（1）一般中国史及社会经济法制史的论著；（2）现代社会科学的理论与方法的论著；（3）现代社会科学及历史学有关中国研究的论著译述与通信；（4）上列各类之新书之简介与书评。从中可见杂志的性质，也可看出它的办刊宗旨和方向。

陶希圣为《食货月刊》定下的宗旨是：“从大战时至大战后，自然科学与应用科学皆有飞跃的发展。历史与社会科学相随进步。历史学的理论和方法不止一端，而采用社会科学的理论和方法以致力于中国历史及社会研究的道路，迫切需要我们再拓宽、再延长。如何促使中国历史学从人文学家的笔下走进社会科学的讲坛之上，就是我们应该解答的问题。”²创办《食货月刊》，正是希望聚集一批史家和社会科学家在这一方面做一些工作。在他看来，“以社会科学治历史，社会科学的原理与方法有进步，历史学的原理与方法也有进步”。³这种结合将有力地推动历史与社会科学的整体发展。此后，陶希圣对《食货月刊》的宗旨又做了更为详细的解释。他认为今日的历史学必须摆脱文学家、哲学家、考据家的历史观，因为“文学家的历史学只是社会政治现象及事实的叙述与描摹。哲学家的历史学只是学问而不是历史学。考据学只是方法学。考据家的历史学，如其没有哲学或社会科学的根底，便不免于支离”，如果运用社会科学理论方法“研究中国的历史与社会，就不作没有根底的空谈，也不会只见树而不见森林，犯虚浮，幼

1 黄宽重：《陶希圣先生略传》《陶希圣与〈食货〉杂志》，均收入黄宽重：《南宋军政与文献探索》，台北：新文丰出版公司，1990年，第436—437、444—445页。

2 陶希圣：《复刊辞》，《食货月刊》第1卷第1期（1971年）。

3 陶希圣：《编者的话》，《食货月刊》第4卷第8期（1974年）。

稚，乃至支离的毛病”。¹

在陶希圣的支持、推动下，《食货月刊》团结了一大批台湾地区史家，引介了大量西方新史学的理论方法，刊发众多运用社会科学理论方法研究中国历史的论著，使《食货月刊》成为20世纪七八十年代台湾地区史学社会科学化运动最主要的活动园地。

据粗略统计，《食货月刊》自1971年4月复刊，到1988年8月发完第17卷第3、4期合刊后停刊，刊登方法论方面的论文共69篇（不含中国史学史、史学通论方面的论文）。从这些论文大致可以看出这一时期台湾社会科学史学所致力探讨的方向。分类列表如下（表4）：

表4 《食货月刊》方法论论文所涉方向的情况

	社会科学理论	史学与社会科学关系之论文或相关论著之介绍	西文史学（主要是史家）述评	量化方法	心理史学方法	其他	总计
第1卷	6	6	0	2	0	0	14
第2卷	0	3	0	2	2	1	8
第3卷	1	3	0	0	0	0	4
第4卷	0	5	0	2	0	0	7
第5卷	0	3	1	3	0	0	7
第6卷	1	3	1	0	0	0	5
第7卷	0	2	1	0	0	0	3
第8卷	0	1	3	0	0	0	4
第9卷	0	0	1	0	0	0	1
第10卷	0	2	0	1	1	0	4
第11卷	0	1	0	0	0	0	1
第12卷	0	3	0	0	0	0	3
第13卷	0	0	2	0	0	0	2

1 陶希圣：《食货杂志复刊十年》，《食货月刊》第11卷第1期（1981年）。

(续表)

	社会科学理论	史学与社会科学关系之论文或相关论著之介绍	西文史学(主要是史家)述评	量化方法	心理史学方法	其他	总计
第14卷	0	1	1	0	0	0	2
第15卷	0	1	2	0	0	0	3
第16卷	0	0	0	0	0	0	0
第17卷	0	0	0	0	0	1	1
总计	8	34	12	10	3	2	69

从上表可以看出,这18年间探讨历史学与社会科学、行为科学之间的关系及介绍相关论著的论文有34篇,占方法论69篇论文的近50%,这说明学界对这一问题关注之强烈。在这些论文中,主要涉及历史学与社会学、人类学、心理学、经济学诸学科的关系,文章分析这些社会科学理论方法所适用的历史对象及运用它们研究历史会产生什么样的效果、如何使用等一系列人们关心的问题,指出史家研究历史所应考虑的各种因素,提出今后历史研究的新领域、新方向。

在方法论层面,其间十分引人注目的,是台湾地区史家对计量史学方法所表现出的很高的兴趣,论文、译作皆有,不仅有宣传使用计量方法的,而且还有对运用这一方法研究历史的得失进行反省的论文。巴勒克拉夫在总结当代史学发展趋势时指出,“就方法论而言,当代史学的突出特征可以毫不夸张地说是所谓的‘计量革命’”。¹台湾地区史学社会科学化在方法论上的这一特征显然与国际史坛的大趋势是一致的。而他们的反省工作又反映出台湾史家治史的平实作风和谨慎态度。

对西方史学,这里所统计的主要是对兰克、兰克之后的西方史学、年鉴史学、马克斯·韦伯和布罗代尔的分析评述,从中可以发现台湾

1 [英]巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,杨豫译,上海:上海译文出版社,1987年,第131页。

社会科学史家除对美国新史学耳熟能详之外，对法国的年鉴史学和影响极大的马克斯·韦伯也特别关注。纵观20世纪七八十年代台湾新史家的论著，我们就会发现年鉴派的布罗代尔和马克斯·韦伯正是一部分台湾社会科学史家治史的精神向导。按照曾亲身参与其中的黄进兴所言，1950—1970年代西方史学家所主张采借的社会科学理论方法，可以说流派众多，变化万千，日新月异，“1950年代的史家，建议我们可以借用‘马克思、韦伯、帕森思（Parsons）的社会学，社会、文化、象征人类学，古典、凯因斯（Keynes）、新马克思的经济学，佛罗伊德、艾立克森（Erikson）、容格（Jung）的心理学’（参阅Lawrence Stone, ‘History and the Social Sciences in the Twentieth Century,’ p.20）。1970年代的史家，则鼓励我们取资‘纪兹（Geertz）的文化人类学、傅柯（Foucault）的论述理论、德希达（Derrida）或德曼（Paul de Man）的解构主义、塞素（de Saussure）的符号学、拉肯（Lacan）的心理分析理论、杰克逊（Jakobson）的诗学’（参阅Hayden White, ‘New Historicism: A Comment,’ p.295）”¹。台湾史家不过是紧随其后且时间上略有滞后而已。不过，这也让我们可以发现台湾地区史学社会科学化运动所摹法、追踪的理想型史学之所在，更可以察知新一代史家所探讨争论的问题之源流。

当然，从上表也可以看出，台湾地区新一代史家对新理论、新方法的关注程度似乎随着时间的推移而下降。自第1卷的16篇，降至第17卷的1篇。但是表上没有反映的另一信息是，随着介绍性论文的减少，使用社会科学理论方法研究中国历史的论文在不断增多。这一变化反映出这一时期史家由方法热、理论热慢慢转入应用、检验理论方法的实际工作这样一个趋势，表明历史社会科学化在一直不断地由表面向纵深处推进。

1 黄进兴：《历史的转向——20世纪晚期人文科学历史意识的再兴》，《文汇报》2015年5月29日。

（三）重构历史研究的假设与回归人文主义

自1950年以来，台湾地区的实证派史学虽然因社会环境和人事变迁的影响而一直处于衰落状态中，但是，正如杜维运所说，到1970年代为止，“不可否认，考据仍然是史学的主流，‘中研院’历史语言所可以说完全笼罩在考据风气之下，台湾大学历史系、历史研究所与考据有极深刻的渊源，学术著作的审查以及奖励，也以其是否有考据分量作最重要的标准之一”。¹考据的这种地位使得任何欲做不同方向研究的史家位在受蔑视、受压抑之列，而这种有形无形的内在外在（心理、制度）压力无疑给新的社会科学史学的发展设下了巨大的障碍。

台湾社会科学史学在其探索发展过程中始终与实证派所代表的研究规范处于对立的位置。自殷海光创议以来，新潮史家引介社会科学的理论方法，强调解释和对大规模史事的重建工作，这一系列的努力都表明他们试图突破实证派史学所设立的限制，创造一种新的史学范式。但是如果不能莫立一种与实证派史学一系列的理论假设旗鼓相当甚至超越它们的理论前提，那么，实证派史学的存在和发展对新潮史家来说都将始终是一种严峻的学术挑战。倘若如此，则不论怎样引介社会科学的理论方法，或者只是济实证派史学之穷，或者只能为之所轻忽。这样下去，社会科学史学将无法真正建立起它在学术界的地位。

林毓生早在1950年代就读于台湾大学历史系时，就对实证派史学存在的合理性产生怀疑和不满，但他又找不到有力的论点来反驳他们为考据史学辩护的说辞。直到1975年，经过十几年的酝酿与思考，他开始提倡“不以考据为中心目的之人文研究”，提出人文研究的中心目的是寻找人的意义，凡是离这中心越远的东西，便越称不上人文研究

¹ 《二次大战以后“我国”的史学发展》，《思与言》杂志社编：《史学与社会科学论集》，第51—52页。

的主题。从此出发，林毓生认为考据史家追求“客观的历史真实”，企图把史学变成实证主义或19世纪德国语文考证学派所界定的“科学”，在根本上不能成立，而且也根本无法达到。他认为作为人文研究的史学，其意义根本不在于此，而在于借历史的了解，帮助我们了解今天的人生、社会与时代，并进而寻求一些积极的意义。要做到这一点，必须使自己的研究有真正的创见，史家应当是有创造性的思想家，而不仅仅是史料发现家，考据在历史研究中只能是边缘性的东西。¹在这里，林毓生开始在理论前提上建构社会科学史学的规范，并试图以之击倒和代替实证派史学的那一套理论假设。但是问题并没有彻底解决。

到1982年，林毓生写作《中国人文的重建》一文，在论及考据工作时，他提出“学术的进展在于重大与原创问题的提出；重大与原创问题提出的时候，不必做功利的考虑，但不是每个纯学术的问题都是重大与原创的问题。从这个观点来看，解答材料的考据工作是在严格的学术价值等差观念中层次较低的工作。无论考据做得如何精细，考据本身是无法提出重大与原创的思想性的问题的”。²到这时，林毓生觉得自己终于比较圆满地消除了实证派史学对自己的压抑感，真正从理论上回应了考据的挑战，并战胜了新考据史学。

在这一探索过程中，林毓生逐渐抛弃了1950—1960年代他所崇信的逻辑实证主义，而对于儒家人文主义的创造性转化提倡得越来越积极。这种传统的创造性转化成为他1970年代以来关心的主要问题，而这一提法和思考方向也被一批学术界人士所接受，影响日渐扩大。

与林毓生的思想历程相似，其他一些社会科学史家也在他们的探索过程中发现，历史研究与历史教育应当发挥人文主义思想的作用，而这种人文精神引导下的历史研究又与中国传统史学有极为深厚的渊

1 林毓生：《中国传统的创造性转化》，北京：生活·读书·新知三联书店，1988年，第281—282页。

2 同上书，第40页。

源。他们从这一方向批判考据史学，建构自己的历史研究的理论前提，因而不约而同地对注重从历史中发现意义的钱穆史学产生了很大的兴趣，并有相当的认同感。素以提倡新方法知名的台大历史系教授黄俊杰，一方面力倡历史教学要以人文精神为依归，¹ 另一方面又认为钱穆所主张的能守旧方能开新是未来史学的一条康庄大道。² 他对台湾学界一味援引西学，少有自己的创见，实证学风流行，做了相当深刻的反省和批判。在他看来，1970年代以来台湾学术界大力提倡社会科学研究的“中国化”，在学术研究中普遍注重价值问题等一系列发展学术的工作，归结到一点，就是“植根于中国文化中重视人文精神的学术传统，以开创学术研究工作的新局面”。³

四、社会科学理论与台湾史学发展

台湾社会科学史学的兴起与发展，不论从哪个角度看都可以视为“二战”后国际史坛大趋势的一个组成部分。就社会科学对历史学的影响这一点而论，巴勒克拉夫所做的总结性阐述对台湾地区的社会科学史学无疑也是极为恰当的，特别是在一般性的原则上，更是如此。⁴ 当然，台湾地区的社会科学史学毕竟不及英法美德诸国的新史学那般波澜壮阔，涉及的面和深度也有较大差距。然而具体而微，社会科学的主要分支如社会学、人类学、心理学、政治学、人口学、经济学，尤其是行为科学的核心学科如社会学、人类学、心理学，对台湾社会科学史学的发展都起到了极大的推动作用。而根据中国史料，做实证的

1 黄俊杰：《历史教育与历史意识的培养》，《思与言》第20卷第4期（1983年）。

2 黄俊杰：《三十年来史学方法研究的回顾与前瞻》，赖泽涵主编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第220—221页。

3 黄俊杰：《儒学传统与文化创新》，台北：东大图书有限公司，1983年，代序第3—7页。

4 [英]巴勒克拉夫：《当代史学主要趋势》，第70—148页。

学术研究，使得这一影响又表现出自己的一些特色。

（一）社会科学理论进入史学

第一，关于社会学与历史学的关系。这是台湾社会科学史学特别关注的一个方向。对这二者所应具之关系，大致上有两种看法。一种主张认为历史学应当广泛采用社会学的理论和方法，帮助史家建立搜集、整理和组织史料的一些架构，提示组织史料的重点，将较为新颖的课题提供史家，促进史家有效地解释历史事实，对史实做部分或全面的归纳，从而系统地进行历史往事的大规模重建工作。这是台湾大多数社会科学史学家的看法。这一采借论不仅适用于社会学，同样也适用于其他社会科学。而台湾的社会科学史学在一般意义上也正是这后一取径的产物。

另一种主张认为应该整合社会学与历史学，如许倬云¹、杨懋春²、黄俊杰³、赖泽涵⁴等人。在他们看来，“社会学与历史学既然都是研究人类社会，自然会有共同之处，尽管社会学者着重研究群体关系，以求得模式来解释或比较人类社会，而历史虽重个别事件，但人类的历史似乎也可找出同异之点来，以兹比较，如此说来史学与社会学只是着眼点的不同而已，并不是目标或方法有异”。⁵如果僵硬地对史学与社会学做这样的区别：史学研究关注人类活动之纵剖面的连续，注重事件的“变”与“常”，社会学研究重横切面之比较，注重事件的“类”与

1 许倬云：《社会学与史学》，《求古编》，第619—647页。

2 杨懋春：《史学新论——试作社会学与历史学的整合》，台北：华欣文化事业公司，1974年。

3 黄俊杰：《从方法论立场论历史学与社会学之关系》，黄俊杰编译：《史学方法论丛》，台北：台湾学生书局，1977年。

4 赖泽涵：《历史学与社会学的互补性及合流的可能性》，杨国枢、文崇一编：《行为及社会科学研究的中國化》，台湾：“中研院”民族学研究所，1982年。

5 同上文，第156—157页。

“型”；史学的特殊关怀在于特殊性，社会学的则在普遍性。那么，史学就难以建立贯通性理论，建立不了“一家之言”，而且其存在的意义也很值得怀疑。¹由此，他们竭力主张社会学与历史学做有机的结合，甚至互补而最终合流为一体，因为二者之间的关系“一如车之二轮，鸟之两翼，离之则两伤，合之则双美，两者不可分，更不能分”。²高承恕则从另一角度阐述社会学与史学的整合。他从社会学的立场出发，据德国的批判理论（critical theory）以批判实证论色彩很强的社会学理论，认为过去社会学的实证论趋向导致历史学与社会学二者的分离，使社会学的发展受到很大限制，20世纪70年代以来欧洲大陆上主张二者结合的呼声日益高涨，由此，他提出要重新确立历史研究对社会学理论和方法的意义，认为要发展社会学，必须从历史学那里取得有效的支援，而这种历史取向的社会学对研究中国社会也具有不同寻常的价值。³嗣后，他进而提出社会学家应具备历史的知识、历史学者也要经过社会科学的理论方法的训练这一主张，二者相通交融，互相支援，共同发展。⁴高承恕的这一看法虽与许倬云诸人的取向有所不同，但都属于多学科整合这一思潮（科际整合）。这种整合论同样也以或强或弱的态势存在于其他社会科学与历史学之间。与采借论相比，整合论无疑走得更远，不仅是“科际整合史学”⁵，更是人文社会科学的“科际

-
- 1 杨懋春、黄俊杰：《关于“社会科学整合”的思考：历史学与社会学之间》，《思与言》第20卷第1期（1982年）。该文后收入黄俊杰所编《儒学传统与文化创新》一书，台北：东大图书有限公司，1983年。
 - 2 杨懋春、黄俊杰：《关于“社会科学整合”的思考：历史学与社会学之间》。参看许倬云、赖泽涵前引文。
 - 3 高承恕：《布劳岱（F. Braudel）与韦伯（M. Weber）——历史对社会学理论与方法的意义》，瞿海源、萧新煌主编：《社会学理论与方法研讨会论文集》。
 - 4 高承恕：《从马克斯·韦伯的再诠释谈社会史研究与社会学的关系》，《第一届历史与中国社会变迁（中国社会史）研讨会》（上），台北：“中研院”三民主义研究所，1982年。
 - 5 关于“科际整合史学”之界定，见张玉法：《浅论比较历史》，张玉法：《历史学的新领域》，台北：联经出版事业股份有限公司，1978年，第139页。这种整合与许倬云诸人所说的整合差别甚大，许冠三站在前者立场上，说后者为“历史社会学”。参见许冠三：《新史学九十年》（下），第262—263页。

整合”了。

至于社会学理论与历史研究的关系，在20世纪六七十年代，引入台湾学术界的多是结构功能学派和冲突学派的理论，基本上都属于实证论色彩很强的结构功能主义一系。文崇一这位早先从事历史研究、后来转向社会学研究的学者向历史学家提示，这些社会学理论“事实上若干程度以内都可以被历史学家用来作为解释的工具”。在他看来，在社会学理论中，介于宏观理论与经验概括之间的，比普通的经验概括抽象性要强，但又充满实际内容的中程理论，对历史研究最有帮助。在中程理论中，人口学理论可用于经济社会史，领导系统理论和角色理论可用于政治社会史，马克斯·韦伯等人发展的理想类型和官僚组织一类概念可用于政治制度史，职业变迁和社会流动的理论可用于讨论社会流动。¹赖泽涵则认为“社会史不论它研究的是低层社会、习惯、风俗、日常生活，或经济史的问题，均与社会学的研究，甚至人类学有密切的关系，而最近社会史研究的几个主题，似乎不能不借助社会学研究的方法”。晚近以来年鉴学派对世界经济危机、法西斯主义、社会主义、近代都市、发展中国家的研究的重视，使历史研究拓宽了自己的研究对象，因而在主题上与社会学逐渐合流。另外，社会学的社会阶层、社会流动等理论方法对历史研究也殊有贡献。总之，他从社会学与历史学合流的角度出发，认为“由于社会学方法的运用来治社会史，分析一个社会的结构、流动……问题，使历史的研究得以作朝代间的比较，甚或与其他社会作比较，如此的比较不致流于空泛理论，这又是社会学应用的另一贡献”。²可以这样认为，社会学的理论范畴作为一种研究的架构，帮助史学家较为准确地把握研究的问题，有效

1 《社会科学与历史学讨论会纪录》，《食货月刊》第4卷第9期（1974年）、《思与言》第12卷第4期（1974年）。以《社会科学与历史学》为题收入《史学与社会科学论集》，文崇一的发言。

2 赖泽涵：《历史学与社会学的互补性及合流的可能性》，杨国枢、文崇一编：《行为及社会科学研究的中國化》，第157—160页。

地分辨史事演变的脉络及历史错综复杂的内在结构，确实贯穿到了历史研究的每一个领域。杨懋春即认为社会学对历史学有两方面的影响，一是帮助活历史者解释历史事件。这不仅是社会学的贡献，也是其他社会科学的贡献，它可以使历史研究摆脱对过去纯事实进行记载的局限，而进入学理分析层次；二是社会学与历史学结合后，可使历史社会化、大众化，即将历史之推动者归于社会大众，解决时势与英雄二者间的问题，而在历史的创造问题上，人们将发现众人都参与其中，人不是被动的，而是积极主动的，这是历史社会化的另一层面。¹

第二，关于人类学与历史学的关系。李亦园认为史学家与社会科学家一样都当做求通则的研究。人类学的进化理论、文化与人格理论、乡民社会（peasant society——指农村社会）研究、文化变迁理论、政治与经济人类学理论，都可以尝试运用于历史研究。人类学的研究方法有两点与其他社会科学不同，也可给史家一些借鉴：一是跨文化的比较研究，即把世界上不同的文化看成是相等的单位，希望在不同的文化比较当中，理出一个更大的通则（nomothetic）；二是人类学十分清楚地分别所谓 emic-etic 的研究，前者（emic）从被研究者的立场出发，后者（etic）则从研究者的立场出发。使用前者可以避开研究者的文化限制，而史家借用后可免于陷入自我文化中心主义中。²张光直则针对傅斯年的史料主义和大陆的马克思主义两种研究理论，提出“我们还需要中程理论来帮助我们将史料与理论结合到一体”。历史学家运用中程理论的通则来重构往日的社会并恢复它们业已消失的部分，这种通则则可以从零星材料和将要用于理论模式的断片中获得。在他看来，文化和行为的文化人类学原理可以通过文化的比较研究来获得。另外，对新进化论也十分重视，在书中特别提到埃尔曼·塞维斯

1 杨懋春、黄俊杰：《关于“社会科学整合”的思考：历史学与社会学之间》，《思与言》第20卷第1期（1982年）。

2 《社会科学与历史学讨论会纪录》，李亦园发言，《食货月刊》第4卷第9期（1974年）。

(Elman Service) 的游团 (band)、部落 (tribe)、酋邦 (chiefdom)、国家 (state) 这一分期理论,并在他的中国古史研究中做了相当成功的运用。¹谢继昌则相当详细地介绍了文化人类学中的生态研究。比较科学的人类学之生态研究在1950年代开始发展,20世纪六七十年代蔚为大观,在人类学中的地位也日渐重要,并大大影响了美国“新考古学”的发展。²谢氏据一些人类学家的意见将人类生态学分为人类生物生态学 (human bio-ecology) 和文化生态学,前者研究人类的生物特质和其环境的关系,后者则研究人类的社会文化特质和其环境的关系。文化生态学又有两大理论:决定论 (determinism) 和互动论 (interactional views) 四个派别 (人类地理学、可能论、民族生态学、文化生态学和系统生态学)。文章对此做了详细介绍,其中对美国人类学家斯图尔德 (Julian Steward) 开创的文化生态学的重要观念如生态系统、天人合一观点、生态人口、区位、文化核心、相关环境等,做了细致分析。最后,谢继昌认为“考古学因地下材料的限制,向来重视对地下环境的了解,以增加其材料的深度。其‘环境’之研究和处理实有与文化生态学互相借镜之处”。³美国的“新考古学”特重文化生态的研究正是起步于斯图尔德的研究,谢继昌的这一倡议,显然与考古学的这一趋势合于一辙。1960年代以来,就张光直、宋文薰、李光周等人领导的台湾地区的考古学研究而言,文化生态学正是推动科技考古发展的一个重要理论。

第三,关于心理学与历史学的关系。杨国枢认为在社会科学方法中,似乎只有两类方法最适用于历史研究,一是文件法,一是痕迹法,后者所处理的是生活环境中存留的痕迹或遗迹,是非文字性的。心理

1 Chang Kuang-Chih (张光直), *Shang Civilization*, Yale University Press, 1980, pp. 63-65.

2 [加拿大] 布鲁斯·坎格尔:《时间与传统》,第27—28页。

3 谢继昌:《文化生态学——文化人类学中的生态研究》,《食货月刊》第6卷第6期(1976年)。谢氏另有《文化生态学简介》,见《中国民族学通讯》第14期(1973年)。

学与历史学在研究方法上虽有所偏重，但都是关于人的行为的研究，因而在方法和内容上都有相当的关系和类似性。心理学的有些行为法则可以解释历史人物的行为，但是由于学科本身的差异，心理学的许多方法不能用于历史研究。就以往史家运用心理学理论方法研究历史来看，主要集中在两个方面，一是历史人物，二是一个时代或社会大多数人的心理状态。最常用的理论是由弗洛伊德创立、后来又有很大发展的心理分析学说。杨国枢认为过度依赖心理分析是一个偏差，他主张史家在采用心理学理论方法时，要注意两点，一是多利用心理学中比较新的研究方法，二是尽量采用经实际的研究验证过的心理学理论。在他看来，挫折理论就很适用于解释近代中国人（特别是知识分子）对中国现代化的不同反应。按照这一理论，受挫折者的反应，主要有直接攻击、倒退、迁怒、顺从、冷漠、解决问题六种。中国近代史上的义和团的反应属于直接攻击型；顽固派的反应属于倒退型；西化派的反应属于顺从型；那些对现代化很关心，但因挫折感太强，后来对现代化等重大问题采取冷漠、厌恶的态度，而使自己专注于吃喝玩乐的日常琐事的人之反应属于冷漠型；理性人士如孙中山等人的反应属于解决问题型。最后，杨国枢满怀信心地向历史学家承诺，“假如有人能够完成这样一项研究，便必然会对中国近代史的了解有相当大的贡献”。¹

第四，关于政治学与历史学的关系。台湾大学政治系教授胡佛看到，过去政治学与其他社会科学之间不发生什么关联，近二三十年来，“科际整合”运动使政治学大量引介其他社会科学的理论方法和概念，二者的结合产生了一些堪称革命性的变化。他认为现代学术应当分与合并行不悖，过去重分不重合，现在讲“科际整合”，如果只讲分，就不能从全面看此一面，此一面的了解反受限制；如果只讲合，就不能

1 《社会科学与历史学座谈会纪录》，杨国枢的发言，《食货月刊》第4卷第9期（1974年）。

由一面看此全面，此全面的了解反受限制。在他看来，任何社会科学都必须落根于人类需要之上。这包括三个层次，最基本的是个人心理层，包括由个人需要而生成的人格；中间的是群体文化层，包括由众数（modal）需要生成的文化；最上层的是社会体系（social systems），包括由角色（role）行为规范所结合的结构（structure）与运行的功能（function）。政治学贯串这三层，产生出政治心理、政治文化、政治体系的研究。在过去，政治学原理埋藏在史学中，晚近才独立出来。在未独立前，政治学的三层次并不明显，而且概念也不十分清晰，因此，在记述某一时空发生的史事时，因缺少一般性的政治概念及概念的架构，使得材料的取舍与分析难以紧凑贯通，从而影响到对史事的解释。现在政治学充分发展了三层次的理论建构，而且又用个人、社会、国家和政府之间的五种权力关系来贯串（五种权力关系指：决定政策过程中成员之间的权力关系、国家与社会团体之间的权力关系、政府的权力来源、权力的组织与运用〔集权、分权关系〕、国与国之间的权力关系）。在胡佛看来，站在时空伸展的史学立场，如果能够融合政治学的三层概念和五种权力分析，从三重层面观察权力关系的变迁，那么“史家就更能高瞻远瞩了”。¹

第五，关于人口学与历史研究。台大农推系教授蔡宏进认为方法在学术研究中的地位很重要，“研究方法得当，所得到的结论必定越精确，所用的方法越考究，所表达的概念与理论也越能精密而深入”。由此出发，他对人口学研究方法极为推重。在他看来，人口研究方法有狭义和广义之分，“前者指人口因素本身或其间相互关系的分析方法，后者则指人口变数与外界的社会经济变数之间的相互关系的分析方法”。他从人口统计技术、社会统计法和人口转型理论（transition theory）三个方面讨论它们对历史研究的贡献。人口统计技术在历史人

1 《社会科学史与历史学座谈会纪录》，胡佛的发言，《食货月刊》第4卷第9期（1974年）。

口现象研究上的应用大致有：(1)用于分析历史上的人口性质；(2)用于研究历史上的人口变迁。社会统计法，其单变项分析可用于分析历史上任何一个时间或地域或不同时间及不同地点的人口性质；其双变项或多变项分析方法，可用于分析某一人口变数与其他人口变数、或非人口的社会经济变数间的相关量或影响量。至于人口转型理论，可用于分辨不同国家人口变迁所处的不同阶段，进而可看出其社会性质的相互关系。¹在历史人口学方面，人们可以利用先进的科学技术成果。刘翠溶就运用电子计算机，根据大批家谱，使用家庭重现法，重建明清时期的宗族人口，研究历史人口的结构、增殖、迁移，以及宗族人口与明清500年的社会经济变迁。²

第六，关于经济学与历史学的关系。经济学是现代社会科学的核心学科，对于战后国际尤其是在美国史学发展的推动作用极为突出。R. 戴维斯在1960年代指出，“迄今为止，经济学是对历史学唯一作出最大贡献的社会科学”³。比如，历史学家运用“计量经济学”所发展的各种理论模型对历史做假设—检证的重建工作，其中计量方法的运用和模型的介入，使新经济史论著显示出与传统经济史论著迥然不同的面貌。在台湾，这一趋势表现得并不特别显著。这可能是因为社会学的作用发挥得极好，而使得人们对经济理论的关注下降，从而使新的经济史研究相形之下不太突出。当然，从许倬云、王业键、刘翠溶、刘石吉、梁庚尧、黄敏枝、侯家驹、李国祁、林满红、陈秋坤等人的经济史论著中，我们可以发现一般的经济学理论也被十分得体地运用着，统计学方法也被广泛运用，至于模型之建构与复杂的统计计量分

1 蔡宏进：《人口学的研究方法及其在历史人口现象研究上的应用》，《思与言》第20卷第4期（1982年）。

2 刘翠溶：《明清时期家族人口与社会经济变迁》，台北：“中研院”经济研究所，1992年。

3 转引自〔英〕巴勒克拉夫：《当代史学主要趋势》，第114页。

析则较为少见。¹就已有的经济史研究成果来看，价格学理论的应用当属最为突出的一个方面，这特别体现在王业键的一系列有关清代粮价的研究论文中，甚至可以说各种统计分析技术已经成为其研究的基础。²至于国外（主要是美国）的新经济史研究成果以及其研究方法，台湾史学家也颇为重视，介绍甚多。³虽然说开展大规模的计量研究乃是中国经济史学发展的方向，但是要真正使用“计量经济学”的理论方法研究中国经济史，则显得较为艰难，最主要的原因还是缺少可供开展大规模计量研究的资料。

（二）社会科学史学的理论关怀

整体来看，台湾社会科学史学在理论关怀和学术追求上有其自身的特点。

一是与以往史家只关注政治史、军事史不同，在研究的视角上他们更注重社会大众的历史，主张从基层考察社会的构成与变迁。杜正胜专治先秦两汉史，他自称研究对象一贯在于人民大众，要站在人民的立场上，陈述无名群众对历史的贡献。他的周代城邦说和中国传统政治社会结构的编户齐民论都立足于此。编户齐民论“侧重政治结构下的社会基盘，除说明春秋中晚期以下的新形势外，也尝试对中国更长远的历史发展提出结构性的解释”⁴。早年他多从制度史入手论社会史

1 运用模型的如施俊吉：《沉默的鹿港》，《食货月刊》第9卷第11期（1980年）。

2 参见王业键：《清雍正年间（1723—1735）的米价》（与全汉昇合作），《“中研院”历史语言研究所集刊》第30本（1959年）。王氏另有多篇中英文相关论文和著作出版。

3 于宗先：《经济史研究的新趋向》，《食货月刊》第1卷第4期（1971年）；劳夫希迪：《经济史家所走的路》，刘石吉译，《食货月刊》第2卷第2期（1972年）。在1972—1973年，张存武在辅仁大学讲授《史学方法》，每及社会科学理论方法，就请社会科学家来客串讲演，其中即有施敏雄《新经济史方法》，见《历史研究与历史教学讨论会纪录》，张存武的发言，后收入《思与言》杂志社编：《史学与社会科学论集》，第183页。

4 杜正胜：《编户齐民》，台北：联经出版事业股份有限公司，1990年，序言。

问题，1990年代以后乃提出要在以往的社会史骨骼重建之后，转向以内在血肉精神的探讨为方向的新社会史研究，核心即“生活礼俗史”。¹黄宽重撰文评价海峡两岸近40年的宋史研究，认为“对社会中最基层的部分，如风俗、习惯、婚姻与家庭、宗教信仰、人际网络、基层社会组织、社会群象等，与一般人生活息息相关的生活史部分”，两岸都没有进行比较深入的探讨，提出这是今后宋史研究者所应努力的方向。²1981年，台北“中研院”历史语言研究所在陶晋生主持下开始实行为期四年的《中国近世社会构成》研究计划，参加者除陶晋生外，还有黄宽重、黄清连、洪金富。这个研究计划“拟追溯唐末五代以来土地制度的变化，北宋扩大实行考试制度对于宋代及宋以后社会的影响及改变，分析宋代社会的结构以及辽金元三朝统治下中国社会的变迁，以探求近世社会之构成及其特征”。³李国祁在研究中国区域现代化时指出，“中国传统社会问题主要在于人口、财富分配、权力结构及社会流动四方面”⁴，因此在研究时予以特别关注。

二是在这个时期的研究中十分重视对结构功能的研究。据柏林科学中心国际比较研究所所长卡尔·W.多伊奇的解释，“按照有关问题的时间尺度，缓慢演变的过程叫做‘结构’；按照同样的时间尺度，迅速演变的进程可以称为‘功能’”⁵。许倬云通察整个中国传统社会史，提出亲缘团体、精耕细作农业、文官制度是中国传统社会的核心三要素，并表示中国历史体系的结构及其变与常是他这些年最为关注的课题。杜正胜将夏商周三代政治社会结构归结为封建城邦，将春秋中晚

1 杜正胜：《什么是新社会史》，《新史学》第3卷第4期（1992年），氏著：《新史学之路》，第22—38页。

2 黄宽重：《海峡两岸宋史研究动向》，《历史研究》1993年第3期。

3 《汉学研究通讯》，第2卷第4期（1982年），第226页；第3卷第4期（1984年），第236页。

4 李国祁：《中国现代化的区域研究：闽浙台地区》，台北：“中研院”近代史研究所，1982年，第60页。

5 [德]卡尔·W.多伊奇：《作为比较研究基础的系统论方法》，《国际社会科学杂志》第3卷第1期（1986年）。

期以后中国传统政治社会结构归结为编户齐民，也是从结构及其变迁的角度提出的。管东贵研究中国古代从宗法封建制到皇帝郡县制的演变，尤重社会结构的转变，自称“对社会现象而言，结构乃是一种有系统的互动关系；从理论观点说，它是牵一发而动全身的。历史现象就是过去的社会现象。所以近年‘历史结构’也成为吸引人的研究课题。从周朝的封建制演变为秦汉的皇帝集权郡县制，春秋战国数百年的历史，就是整体的社会结构转变的历史”。¹他在讨论满族汉化问题时发现，对这个问题可以从因果、辩证、结构三个不同的方向去思考，而“从结构功能的观点看，清政权之无法维持，及其汉化之无法遏止，乃是由于在他们的生存问题上，事关全局的结构陷入了解体性漩涡的缘故”。在他看来，从不同方向虽然可以看出一段历史的不同面貌，但是“满族汉化之整体性的变迁运作过程及其历时回馈的情形，却只有从‘结构’的观点去看才能看到”²。“中研院”近代史研究所受E. 布莱克《现代化动力》一书的启示，接受费正清研究近代中国的冲击—反应模式，按照结构功能主义的现代化理论，组织十位史家进行中国现代化的区域研究，分析近代中国十个区域的政治、经济、社会现代化进程，所使用的正是结构比较法。³台湾社会科学史学家对中国社会历史长期变迁特征的发掘正是结构性的研究，而对历史转型期的探讨则显然属于功能性的研究。二者的结合形成了他们的历史分析阐释模式，使他们得出了各自的研究结论。这也是社会科学史学深受结构功能主义影响的自然反映。

第三，科际整合（跨学科研究）的广泛运用是社会科学史学的一

1 管东贵：《历史解析——整体观与历史结构》，北京：中华书局，2013年，第17页。参见氏著《从宗法封建制到皇帝郡县制的演变——以血缘解组为脉络》，北京：中华书局，2010年。

2 管东贵：《满族汉化问题新解》，许嘉璐编：《中华文化的过去、现在和未来》，北京：中华书局，1992年，第424、426页。

3 张朋园：《中国现代化的区域研究——架构与发现》，《近代中国区域史研讨会论文集》（下），台北：“中研院”近代史研究所，1986年，第849—868页

大特征。自殷海光倡导之后，科际整合就一直受到新一代史家的特别重视。陆宝千就说，在史学方法论层次，历史解释就是史家“通过社会学、政治学、经济学，以及其他民族之历史等，就某一缀合之史实，以学理解释之；使吾人能由部分史实进而了解全体，由一斑以窥全豹”¹。张光直提倡使用文化人类学的跨文化比较方法来研究中国古代史。许倬云竭力主张史家要对某些学科的理论多加注意，“一个人若很久没有出发，就会失却出发的能力”。他声称史学是他的专业，人类学、社会学等则是他的副业。在他的著作中，经济学、社会学、政治学、人类学的理论方法得到了广泛的应用，在1982年接受访谈时，就称自己早期的“《先秦社会史论》是以社会学和人类学的观念作基础，尤其是社会学的。后来的书则是以经济学、社会学和政治学的观点来写。我自己觉得《汉代农业》写得较细心。现在正写的《西周史》中文部分基本上是以人类学的观点来讨论，讨论文化及民族的形成”²。毛汉光自步入史坛以来，一直力倡运用政治学、社会学、经济学等社会科学的理论方法研究历史，他认为这将使史学拥有更多的工具，从而使历史事实与历史轨迹更为正确与合理。黄宽重认为要形成有关宋代历史的大观念，这“固然与学者个人的历史涵养、聪明才智及学术眼光关系很大，若能进一步结合社会科学的理论与丰富的研究成果，则论点更周延，更能垂之久远”³。至于“中研院”近代史研究所的集体研究计划“中国近（现）代化的区域研究”，项目启动时即设定统一的研究框架，“在研究范围上是由中央政府到各省区，在研究方法上是由历史方法到科际整合”。在项目第一阶段计划完成时做总结，提出一致的结论，“认为我国在一八六〇年到一九一六年间的近代化动力主要在于外力冲击而引起的自觉，近代化发展的方向，在政治方面是政府机能的

1 陆宝千：《历史学的理论架构》，《思与言》第1卷第5、6期（1963年）。

2 杜正胜访问：《许倬云院士》，《汉学研究通讯》第2卷第4期（1982年）。

3 黄宽重：《海峡两岸宋史研究动向》，《历史研究》1993年第3期。

加强、行政机构的专业化及政治参与权的扩大；在经济方面趋重于工商业发展及农业改进；在社会方面阶层变动和人口流移使社会趋于活泼，而平等观念尤促使社会上的个体发挥潜力，克尽社会责任。上述变迁，各省区自有程度的不同，这与所在省区的民性、经济潜能、社会稳定态度，以及领导阶层的识见有关”¹。历史学转向社会科学寻找新的认识能力和新的研究技术，这是20世纪中叶以来世界性的潮流，它大大推动了历史学的社会科学化。在这一进程中，社会科学各学科的研究对象中也逐渐增加了历史的内容，从而使得历史学在当今学术发展中的地位越来越重要。当然，历史学与社会科学的结合并没有泯灭史学自身的独特性，正像李国祁在论述中国现代化的区域研究时所说，“故本研究工作虽力求采用科际整合的观念与方法，于各项史事多作精细的量化分析，并综合复杂的政治经济与社会现象，俾得一整体概念，甚至建立理论，或寻找出现代化演进的法则，唯一切仍以根据史料为原则，作整体的观察”²。以史料为根据，这是史学的纪律，也是历史学的根本特性所在。历史学广泛采用跨学科的理论方法，最终仍是以材料为基础的。

第四，社会科学史学理论方法的核心是“问题与解释”。就历史研究的程序而言，共有五个环节：先是形成问题，再根据问题去寻找材料，然后考证材料的真伪，再解释材料，最后叙述成文。新考据派的实证主义史学家多漠视问题的重要性，他们往往从材料的考辨入手，再进行史事叙述，对于史事的解释多持反对态度，甚至“仅以‘考证’功夫，代替了全部史学”³，因而实证主义史学的特征是叙述性的。社会

1 《“国科会”召开学术会议 检讨“中国近代化之区域研究”成果》，《食货月刊》第6卷第6期（1969年）。参见张朋园：《中国现代化的区域研究：湖南省，1860—1916》，台北：“中研院”近代史研究所，1983年，第19页。

2 李国祁：《中国现代化的区域研究：闽浙台地区》，台北：“中研院”近代史研究所，1982年，第5页。

3 陆宝千：《历史学的理论架构》，《思与言》第1卷第5、6期。

科学史学家则不然，他们首先将历史研究的程序用明确而有系统的方式提了出来，考证材料和叙述成文对他们来说自然十分重要，但他们更关注问题的形成，由问题出发去寻找材料而后解释史事。这种关注点的不同带来了历史学革命性的变化。首先，历史研究的出发点不在材料而在问题，这种强烈的问题意识是实证主义史学家所不具备的。林毓生批评新考据史学，认为考据不论做得多么细致，都不能提出重大而具有原创性的问题，而这正是历史研究的真意所在。¹其次，由问题出发去搜集材料，材料的意义与往日有了根本的不同。它不是预先提供给史家的，而是由史家来“创造的”或者是因史家选择眼光不同而有差异的。那些过去被认为没有价值的东西，在今天看来变成了非常有历史研究价值的材料，这大大扩充了史料的范围。而由问题出发来研究史料，赋予它们以新的意义，又加强了史家理解材料含义的深度。史料虽是历史研究的基础，但社会科学史学家所要的史料完全随着历史问题的变化而变化，这与实证主义史学家静态看待史料显然有天壤之别。因此，陆宝千将史料选择问题放到了历史哲学的最高层次，他以中国古代的史学、史才、史识之说来比较，认为“收集，考证，解释属于史学，撰述属于史才，而材料之选择，则史识也”，有此观念，对材料的认识自然迥异于传统史家，他甚至主张“研究史识，可以不必完全依赖材料”²，此不必依赖的材料指的就是新考据派等传统实证史家静态所见的史料。最后，社会科学史学强烈批判实证主义史学证而不疏的传统，明确提出解释对历史研究来说不仅是必要的，而且是其中很重要的环节之一。因为特别强调解释，以致有人称1960年代以来台湾兴起的社会科学史学为“解释史学”（解释学派）。³由此出发，

1 林毓生：《中国传统的创造性转化》，第40页。

2 陆宝千：《历史学的理论架构》，《思与言》第1卷第5、6期。

3 李东华：《一九四九年以后“中华民国”历史学研究的发展》，《海峡两岸学术研究的发展》，第65—83页。

社会科学史学家对那种一大堆材料的串联和事件的叙述不感兴趣，主张要从事提出问题、解答问题的历史研究工作。¹在表现形态上，与实证主义史学不同，它是分析性的。²实际上，作为台湾社会科学史学范式核心的“问题—解释”这一特征，与国际史坛大趋势是完全合于一辙的。

五、社会科学方法与台湾的历史学

在社会科学家和历史学家不断推动历史学社会科学化的进程中，他们大量援引社会科学、行为科学的理论、范畴，以构建比较复杂的中程史事解释模式。与此同时，各种各样的方法也被引入历史研究中，以帮助史家发掘新的历史资料（张光直称之为“技术”）³，对资料进行分析解释，以求得对历史本质的了解或建立史事发展的一般性原则。按照当代史学方法的分类，台湾史家运用的社会科学方法大致包括量化史学方法、心理史学方法、比较史学方法、口述史学方法。

（一）量化史学方法

中国史家对历史量化感兴趣可以追溯到1920年代的梁启超和丁文江那里。在1930年代勃兴的中国社会经济史研究热潮中，一些史家也对统计方法和数字的历史说明、解释作用表示出很高的兴趣。当然，这时所提倡的量化方法基本上只是简单的数字统计，模型和推理的运用尚未出现，而且对资料中的数字本身还缺乏批判性，所以它与我们现在所讨论的计量史学方法不是同一事物。台湾史学界对量化史学方法有比较成熟的见解还需等到1950年代国外计量史学兴起后再传入台

1 杜正胜访问：《许倬云院士》，《汉学研究通讯》第2卷第4期（1982年）。

2 林毓生：《中国传统的创造性转化》，第281—282页。

3 张光直：《考古学专题六讲》，北京：文物出版社，1986年，第58页。

湾才能出现。

1960年前后，殷海光在大力提倡科学方法时，对量化方法的地位就定得很高。在他看来，定性思想和定量思想分别是初民与现代人分别的标记，后者即是现代文明的标记。他认为“有而且只有将研究的题材度量化（quantification），予以数学的处理，知识的精确程度和互为主观的程度才可增加”。同时他又断定，“无论怎样，度量化，乃科学研究应趋的道路”¹。在此之后，台湾地区就有一些史家开始运用统计方法对中国传统政治社会史进行研究，取得了比较好的成绩。

1970年以后，随着历史学的社会科学化成为史坛主导潮流，比较复杂的量化史学方法开始被一些社会科学家和历史学家大规模地介绍到台湾史学界。1971年，以经济学家于宗先发表《经济史研究的新趋向》²一文为开端，紧接着何传坤翻译《研究萨满教信仰的一个统计学方法》。³古伟瀛撰写和译介诸文如《内容分析之几种用于研究传记历史的方法及其于中国材料的初步运用》⁴《爱德华·修德的史家与电脑》⁵《中国社会的正式组织与升迁》⁶《C分析简介》⁷《史学量化及其应用于中国史料的一些考察》⁸《历史家与电脑——研究过去的人与来日的机器相会》⁹。社会学家瞿海源撰写了《历史学家运用统计技术从事研究的一个例子》¹⁰《Jb统计分析简介：一篇有关清朝官僚研究论文的注解》¹¹。

1 殷海光：《怎样判别是非》，第40、41页。

2 《食货月刊》第1卷第3期（1971年）。

3 《食货月刊》第1卷第10期（1972年）。

4 《食货月刊》第1卷第12期（1972年）。

5 《食货月刊》第4卷第4期（1974年）。

6 《食货月刊》第5卷第1期（1975年）。

7 《食货月刊》第5卷第4期（1975年）。

8 《食货月刊》第10卷第1、2期合刊（1980年）。

9 《史学评论》第9期（1985年）。

10 《食货月刊》第2卷第2期（1972年）。

11 《食货月刊》第5卷第1期（1975年）。

康绿岛译《量化在历史上的应用及其限制》¹。徐芳玲撰《评介〈历史的量化〉》²。张瑞德撰《测量中国传统社会流动问题方法的检讨》³。张玉法专门向“中研院”近史所专家做《历史研究中的量化问题》报告，指陈计量方法的得失。⁴黄培所著的《历史学》一书专列《史学上的定量分析》一节，讨论量化史学方法。⁵刘铮云译《史学、量化与社会科学》⁶。王尔敏在《史学方法》一书中表示史家使用量化方法当持谨慎态度。⁷杜维运则在《史学方法论》中对量化方法的作用及适用范围做了评述。⁸这些译作和著述对量化史学方法的内容、使用状况、功能价值、不足以及史家使用计量方法研究中国历史的得当与否做了比较全面的介绍和分析，在台湾史学界产生了较大的影响，直接推动了台湾地区量化史学的发展。

张玉法在1974年3月“中研院”近史所讨论会上所做的量化问题研究报告中介绍道，“历史的量化或统计的研究（quantitative or statistical approach）是用统计学的法则处理史料的一种研究方法”，它的发展受到行为科学的很大影响。在他看来，量化研究的主要功能在于使史家避免主观，“以大量有系统的客观材料分析史实”，结果是证实或否定以往的各种推论，而最重要的一点即否定历史上久以信为真的各种推论。换言之，量化史学方法以具体而有力的证据，检验已有的推论和假设。另一方面，就史料的运用而论，“量化可以把一些零散无用的史料汇集在一起，找出其历史的意义，帮助解决历史的问题”。当然，反对使用量化方法的史家也颇多，他在陈述了十种反对计量方

1 《食货月刊》第2卷第6期（1972年）。

2 《食货月刊》第4卷第5期（1974年）。

3 《食货月刊》第5卷第9期（1975年）。

4 张玉法：《历史学的新领域》，第73—151页。

5 黄培：《历史学》第5章，台北：台湾学生书局，1974年。

6 康乐、黄进兴主编：《历史学与社会科学》，台北：华世出版社，1981年。

7 王尔敏：《史学方法》，第204—205页。

8 杜维运：《史学方法论》，台北：三民书局，1985年，第183—186页。

法的意见后，指出这些都是出于误解，没有真正理解量化方法的意义。接着，他分几个方面介绍倡导使用量化方法的理由，认为：（1）传统的历史研究偏重猜测，而量化研究则以计算代替猜测；（2）历史的推论常感证据不足，量化便是多方搜取可靠证据的途径之一；（3）对集体行为进行研究，量化是透过个人背景，以了解群体的唯一方法；（4）在历史研究中提出敏锐的概念固然重要，证实它更重要，量化有时可以做到这一点。至于量化方法适用的范围，张玉法认为它常用于社会和政治团体的结构、立法和机关的投票、选举的类型、社会结构、社会变动、农工商等经济活动，以及一些可做生命和生态统计的问题等方面的研究中。而许多历史现象，如个人影响力、爱护或关心的程度、信仰的程度、偏见、恐惧、爱恶、思想等，如不能设计出 indicator（指标），就不易使用。量化方法的使用步骤大致包括假设、根据假设搜集材料、排比分类、判断其意义等。在假设的设计上，统计时必须严密，否则会发生偏差。同时，他也指出，量化偏重经验，它必须以理论作基础，否则没有价值。他还告诫史家，这一方法有效使用的范围在于有限度的量上，在研究时，如果资料缺少到没有代表性的程度，最好不要推论。至于使用计量方法所存在的问题，主要有单位质量不平衡、含义不固定、资料的运用问题多、资料搜集整理费力大等。最后，他总结性地指出，量化主要使用于微观史事和中程史事的研究中，而不是去找放之四海而皆准的定律，要记住“量化研究不过是把历史的证据找得更完全，使研判证据的方法更系统化”。这是他所做报告的最后结论。¹他的这一看法也可视为学院派社会科学史学家对量化方法的基本认识和态度。

古伟瀛认为量化方法不只是使用统计方法，史学量化应当包括理论及用来证明理论的推算两个部分。量化史学方法的内容主要包括四

1 张玉法：《历史学的新领域》，第151页。

个部分：一是基础数学，其中包括集合论、或然率理论、微积分和线性代数；二是统计方法，包括推理统计、回归分析、选样设计；三是定性史料的量化，包括内容分析；四是经济学、政治学、社会学中的行为模型。前三者是推算技术，第四部分则属理论模型。对量化史学方法的这些内容，古伟瀛不仅撰译了多篇专文分别加以介绍，而且还专门做了总结分析，并对运用这些方法研究中国历史的诸多案例做了评判。¹对杜维运所主张的量化方法不能用于思想史的研究这一点²，古伟瀛看到确实很难运用，而且史家当中也有争议，但他认为内容分析这一方法可以在其中发挥一定的作用。

在介绍和提倡量化史学方法的前后，台湾地区史家撰写多部（篇）运用计量方法研究中国历史的论著，这一实践活动与前述理论上的介绍互相推动、互相促进，使理论阐释和研究论著在质上不断提高，在数量和涉及的范围上不断扩大。

在台湾地区比较早使用计量方法研究历史而且颇有成就的史家当首推许倬云。在英文论著《先秦社会史论》中，许倬云使用《左传》和《后汉书》中的“古今人表”对这500年间士大夫社会身份的变动做了统计学分析。不仅如此，在相关问题上，该书也使用了计量史学方法。如他为了了解春秋战国时代各国交战的情形，设计了“交战度”这一指示战争发生频度的方法。他使用《左传》《史记》的记载，同时考虑当时国家强弱不等，不能将所有国家间的纠纷同等对待，故以司马迁列举的11国，再加上春秋末年地位颇为重要的吴，共12国，将这12大国之间的每次战争算“一点”，大国与小国之间的每次战争算“半点”，整理出《左传》中所记当时的“交战表”，其所使用的方法是统计学中处理时间数列（time series）常用的方法。同理，他也列出了战

1 《食货月刊》第10卷第1、2期合刊（1980年）。

2 杜维运：《史学方法论》，第183—186页。

国的交战度表。¹

毛汉光是另一位娴熟使用统计学方法治史的古代史专家。在他于1960年代出版的《两晋南北朝士族政治之研究》一书中，统计法是他所用四种研究方法中最主要的一种。²他先确立名词标准，将官吏的出身分为“士族”“寒素”和介于二者之间的“小姓”三类。以此为据，他收罗《晋书》《宋书》《南齐书》《梁书》《陈书》《魏书》《北齐书》《周书》中所能知道的官吏，共得4 021人（内有仕于二朝者）。以这4 021位官吏及其所历之事实作为基础，进行分类统计。从此出发，讨论这一时期的大士族，并从选举制度、选举官、压抑寒素、严守门第、经济因素、家族因素诸方面考察士族如何保持政治地位。各章所用的方法多以统计法为主，辅以个案研究、比较、分析方法。³该书除有长达340多页的总统计表外，还有67个分表穿插于正文中以帮助进行史事的解释、说明工作。此后，毛汉光在一系列的著作和论文中都大量使用统计这一量化方法做中国传统政治社会史研究，取得了令人瞩目的成就。⁴

1970年代，使用计量史学方法的论文大量涌现，比较知名的如“中研院”近史所的魏秀梅，她从1971年起，连续发表了从量的观察探讨清季布政使、按察使、督抚、学政、驻防将军都统、驻防副都统的人事嬗递现象的论文六篇。文章使用统计法，考察这几类官员的旗/汉籍比例、出身（功名）、地区分配、任期久暂、离职原因，分析这几

1 Hsu cho-yun (许倬云), *Ancient China in transition: An Analysis of social Mobility, 722-222 B.C.*, Stanford University Press, 1965. 该书中文版见《中国古代社会史论》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第29、36、39、44、76页。

2 毛汉光：《两晋南北朝士族政治之研究》，台北：中国学术著作奖助委员会，1966年，第1—16页。

3 毛汉光：《两晋南北朝士族政治之研究》，第1—16页。

4 参见毛汉光：《中国中古社会史论》，台北：联经出版事业股份有限公司，1988年；《中国中古政治史论》，台北：联经出版事业股份有限公司，1990年。毛氏1969年在政治大学所作的博士论文《唐代统治阶层社会变动》也是关注社会流动与社会变迁的。

类官员与清末社会变迁的关系，在比较的基础上，得出了大致相同的结论。¹ 1960年代傅宗懋从统计学上分析了清代的督抚制度。²到1970年代，刘广京先做统计，后用魏秀梅的统计进行补充，考察晚清督抚权力问题。他对罗尔纲、傅宗懋等人提出的太平天国运动之后各省督抚权力扩张，造成外重内轻的局面这一论点，以及美国学者迈克尔（Franz Michael）提出的区域主义（regionalism）观点进行商榷，结论是晚清的一般督抚不是半军阀，与其说他们专权，还不如说是各省势力在加强。咸同以后各省势力的真正扩大，并不在于督抚专权，而在于下层军事和财政制度的变化。³

刘石吉运用计量史学方法研究明清江南市镇经济，取得了一系列引人深思的成果。⁴李国祁、周天生和许弘义大量运用中国的方志材料，进行量化统计，分析清代基层地方官的人事变迁。⁵其他如张朋园⁶、林满红⁷、陈文石⁸、陈义彦⁹、刑义田¹⁰、何冠环¹¹等人都在他们的论著中广泛使用了量化史学方法，而施俊吉还运用数学模型对有关台湾鹿港衰败原因的几种观点进行了检验。¹²至于一般的统计学方法更是常见于新一代

1 魏秀梅这六篇论文分别刊于《“中研院”近代史研究所集刊》第2期（1971年）、第3期（下）（1972年）、第4期（上）（1973年）、第5期（1976年）、第10期（1981年）、第13期（1984年）。

2 傅宗懋：《清代督抚制度》，《政治大学政治研究丛刊》第4种（1963年）。

3 刘广京：《晚清督抚权力问题商榷》，《清华学报》第10卷第2期（1971年）。

4 刘石吉：《明清时代江南市镇研究》，北京，中国社会科学出版社，1987年。

5 李国祁、周天生、许弘义：《中国地方志研究——清代基层地方官人事嬗递现象之量化分析》，台北：“行政院”科学发展委员会，1975年。

6 张朋园：《湖南地方传统中的几个方面：量化分析》，《历史学报》（台湾师范大学）第10期（1982年）。

7 林满红：《茶、糖、樟脑业与晚清台湾经济社会变迁（一八六〇——一八九五）》，台北：台湾银行经济研究室，1978年。

8 陈文石：《明清政治社会史论》，台北：台湾学生书局，1991年。

9 陈义彦：《北宋统治阶层社会流动之研究》，政治大学政治学系硕士论文，1969年。

10 刑义田：《东汉孝廉的身份背景》，许倬云等：《第二届中国社会经济史研讨会论文集》，台北：汉学研究资料及服务中心，1983年。

11 何冠环：《宋初三朝武将的量化分析》，《食货月刊》第16卷第3、4期合刊（1986年）。

12 施俊吉：《沉默的鹿港》，《食货月刊》第9卷第11期（1980年）。

史家的论著中。1970年代“中研院”近史所与台湾师大历史所合作进行中国现代化的区域研究，量化方法更是其基本方法之一。¹

此外，执教于香港中文大学的许冠三自1960年代中期开始提倡“多元史络分析法”，其中之一就是以词语量化归纳为核心的内容分析法。他对这一分析思想史的计量史学方法揶揄甚高，并在他的研究中作了相当广泛的运用。²

（二）心理史学方法

台湾地区史家对心理学理论方法的关心始于殷海光，早在1957年，他在提倡科学整合时，就意识到必须将作为行为科学核心学科之一的心理学引入历史研究当中，并尤其重视心理分析。³在他那部历史学代表作《中国文化的展望》一书中，他就多次应用心理学学说去分析说明中国近代的政治文化史。⁴受他所倡导的社会科学史学方法的启示，林毓生赴美后，就急于要学 social psychology（社会心理学）和 social theory（社会理论），企图找寻现代的理论方法来解决他心中的问题。⁵以后林毓生有所改变，主张在科际整合中应用科学于史学时要经过再创造这一程序，⁶但心理学方法仍为林毓生所重视。在他的博士论文中，便运用了心理学方法分析反传统主义者的心理，尤其在分析鲁迅内心的紧张根源时表现得最为明显。⁷

台湾史学界对西方现代心理史学理论方法和著作的译介始于1972

1 张朋园：《中国现代化的区域研究：湖南省，1860—1916》“代序”。

2 许冠三：《新史学九十年》（下），第222页。

3 殷海光：《经验科学的整合基础》，《现代学术季刊》第1卷第2期（1957年）。

4 殷海光：《中国文化的展望》“序言”。

5 《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，第53页。

6 同上书，第220页。

7 林毓生：《中国意识的危机》，贵阳：贵州人民出版社，1986年。

年江勇振译曼纽（Frank E. Manuel）的《心理学在史学上的应用与滥用》¹，接着吴瑞屯翻译温士坦（Fred Weinstein）和柏拉特（Gerald M. Platt）合撰的《理论应用于历史研究：有关于心理分析的理论问题》一文²。黄培在1973年出版的《历史学》一书中，于介绍量化史学的同时，也专门分析了心理史学方法。他在客观介绍这一方法的长处和短处后，指出现今史家应当提倡和运用这一新的历史研究方法。³在1974年《思与言》与《食货月刊》联合举办的《社会科学与历史学》座谈会上，由心理学家杨国枢做了《心理学与史学》的报告，杨氏在报告中提请史家注意运用挫折理论来研究中国近代人物对现代化的不同反应。⁴同年出版的《中国现代史专题研究报告》中，收入了鲍家麟的《秋瑾与清末妇女运动》。鲍女士在讲演中提及美国著名的心理史家埃里克森（鲍译为艾力克生），认为他在研究历史人物心理时十分强调个人生活经验的影响，这对鲍家麟自己研究秋瑾有一定的启发。在讨论中，张朋园介绍了埃里克森的名作《青年路德》，同时介绍心理学医生和社会学家对该书的不同评价，他对鲍家麟使用心理背景分析这一方法持支持、鼓励的态度。⁵

到1976年，“中研院”近史所研究员张玉法在所内的一次讨论会上专门做了《心理学在历史上的应用》的报告。⁶此后，张瑞德又撰文探讨了用心理学理论研究中国传记的一些问题。⁷而梁其姿在台湾史家大量介绍美国心理史学之后，又向史家介绍在法国年鉴学派中盛行的心

1 《食货月刊》第2卷第10期（1973年）。

2 《食货月刊》第2卷第12期（1973年）。

3 黄培：《历史学》第5章。

4 会议记录收入《思与言》杂志社编：《史学与社会科学论集》。

5 《中国现代史专题研究报告》第4辑，台北：“中华民国”史料研究中心，1974年，第7、35页。

6 张玉法：《历史学的新领域》。

7 张瑞德：《心理学理论应用于中国传记研究的一些问题》，《历史学报》（台湾师范大学）第9期（1981年）。

态历史。¹在这前后，康绿岛在谨慎使用心理史学方法这一前提下，翻译了两篇回顾和反省心理史学的论文，为台湾史家运用心理史学方法研究中国历史提供了一些借鉴。²

学院派社会科学史学家对心理史学方法的认识可以张玉法的分析评判作为代表。他在1976年所做的报告中，首先就提出应用心理学理论研究历史可以扩大历史研究的深度，不仅如此，在他看来，“真正的深度研究，是指心理历史（psychohistory），即利用心理学的发现，特别是利用心理分析的各派理论来研究的历史”。在为数众多的心理学分支学科中，与历史学有关的有八类，即生理心理学、差异心理学、发展心理学、动机心理学、人格心理学、知觉心理学、变态心理学、社会心理学；与历史学没有密切关系的有四类，即比较心理学、学习心理学、心理计算学、应用心理学。那么，究竟是基于一种什么样的前提才使得心理学可以而且应该应用于历史研究呢？张玉法的看法是比较唯心的。他认为这与历史的本质有关，因为“历史是许多个体行为和集体行为构成的，而行为是心理的实现，故历史的本质是心”。接着，他从挫折反应、冲突模式、防卫与适应、心理失常四个方面考察了变异行为对历史的影响及与历史变迁的关系。

张玉法看到心理学理论虽多，但大多支离破碎，真正能够建立理论体系的，只有弗洛伊德创立的心理分析学派。在介绍了国外的个人心理和集体心理研究成果后，他指出要研究心理变化对历史的影响，必须借助心理学理论。就心理分析而论，可以从三个方面入手，一是寻找潜意识对人类行为的作用，二是心理分析派在解释行为时，特别注意个体过去的历史，尤其重视儿童期的生活经验，三是从性、情欲和情绪等方面来考察行为的动机，其中第二个方向比较容易使用。

1 梁其姿译：《心态历史》，《思与言》第20卷第4期（1982年）。

2 载康乐、黄进兴主编：《历史学与社会科学》。

当然，反对用心理学理论研究历史的意见也很多，张玉法向大家列举了九种。在仔细分析这些反对意见后，张玉法断定它们不足以阻碍用心理学理论来研究历史，“一般而论，只要历史学者能具备心理学的知识，重新阅读史料，并将史料的范围扩大到稗史和原来被忽视的文件，对历史上的许多问题，以前认为无法解决的，必然能够加以征服”。不过在使用心理史学方法时，要首先具备两个前提，一是不是所有史事都可用心理的因素来分析，即以个人或群体心理的理论来解释某些史事，也要注意其他因素，因为历史的因素是多元的；二是必须依据心理学上可以成立的理论，而不能凭借个人的常识，也不能以个人的心理去衡量别人的心理。

最后，他向史界学人指出目前运用心理分析方法研究历史有两大方向，一是心理分析的传记研究，二是心理分析的人类学研究，透过神话、集体符号（collective symbols）、某一时代的特别意识形态，研究社会制度和生活方式之间的关系，以及范型人格或民族性格的心理需要。前者即个人心理研究，后者则是集体心理研究。¹

在心理史学方法不断被介绍进入台湾史坛之后，台湾地区逐渐出现了应用心理学理论分析中国历史人物的论文和著作。如余英时1976年结集出版的《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究》，运用埃里克森的“认同危机”理论分析章学诚早年在学术上的认同危机，而章学诚对这一重大心理危机的解决使他在学术上的见解有了巨大的飞跃，成为清代学术的代表人物之一。同书还分析了戴震面临义理与考证二者而产生的心理紧张。² 1977年张瑞德发表《蒋梦麟早年心理上的心理冲突与平衡》³，1978年郭正昭发表《从演化论探析严复型危机感

1 张玉法：《历史学的新领域》。

2 余英时：《论戴震与章学诚》，香港：龙门书店，1976年。

3 《食货月刊》第7卷第8、9期合刊。

的意理结构》¹，1980年黄克武发表《章太炎的早年生涯——一个心理的分析》²，1981年雷家骥出版《狐媚偏能惑主——武则天的精神与心理分析》³。此外，七八十年代朱宏源、陈建隆等人完成了一批用心理史学方法分析近现代政治人物的政治人格的硕士论文，讨论对象包括宋教仁、黄克强、康有为、孙中山、秋瑾等人。⁴这些都可以说是这一时期台湾史家有关心理历史的代表作。

（三）比较史学方法

台湾地区史家对比较史学方法也相当重视，其状况并不像王戎笙先生所说，“对历史比较法既无人大力提倡，也无人极力反对，只是在史学方法论的专著中有所论述”。⁵实际上，台湾史家对历史比较法的提倡和应用在他们的史著中往往很明显地表现出来，它常蕴含在用社会学、人类学等社会科学理论研究历史的过程中。

殷海光在1959年就对穆勒（John Stuart Mill）名法（又称米尔五法）做了详细介绍。他将它们分别译为同一法、别异法、同异联用法、归余法、共变法。穆勒是英国著名的逻辑学家，由他奠定的这五种比较分析方法（同异联用法乃后人据同一法、别异法推出来的）成为“二战”前后兴起的比较历史学的方法基础。同时，殷海光还对与比较

1 《“中研院”近代史研究所集刊》第7期（1978年）。

2 《食货月刊》第9卷第10期。

3 台北：联鸣文化有限公司，1981年。

4 这批论文包括朱宏源：《宋教仁的政治人格》，台湾大学政治所硕士论文，1977年；符儒友：《黄克强的政治人格》，政治大学政治所硕士论文，1982年；杨开云：《康有为政治人格之研究》，政治大学政治所硕士论文，1981年；聂崇章：《孙中山革命人格的形成》，台湾大学政治所硕士论文，1974年；杨碧玉：《秋瑾政治人格之研究》，政治作战学校政治所硕士论文，1989年；等等。

5 戎笙：《台港史学方法论述评》，《史学理论》1987年第1期。

方法相关的类比（殷称为比拟）做了分析探讨。¹殷氏的这种理论关怀自然地使他关心比较历史的研究。1961年8月，林毓生很兴奋地向殷海光报告由芝加哥大学几位教授合办的刊物《社会与历史的比较研究》（1958年创刊）的情况，并向台湾大学历史系建议订阅这一杂志。²这份刊物是当时西方学者从事比较历史研究的一个国际性论坛，殷海光、林毓生二人对之共同发生兴趣实际上表明他们的研究路向（approach）与这一杂志相近，这也是他们作为科际整合史家一种很自然的态度。

在台湾地区，提倡比较史学最积极的当推杜维运。他是姚从吾的学生，在台湾大学讲授《史学方法》多年。1960年代初，他开始从事比较史学史的探索，此后陆续完成《与西方史家论中国史学》³《中西古代史学比较》⁴等书，对中西史学传统的异同和方法上的差异做了平实的分析。1970年代，杜维运先后撰写了多篇讨论历史比较方法的论文，专门讨论比较方法在史料、史事上的应用，及其与世界史学的关系。在他看来，历史比较方法有两种，一是史料的比较，二是历史现象的比较。这两种比较对史家治史都不可缺少。从史料比较而论，“纷纭庞杂的史料，搜集在一起，不经过比较，无法看出每一种史料所代表的特殊性质以及史料与史料间详略异同之所在”。从历史现象的比较而论，“历史上林林总总的现象，上自整个学术文化的变迁，下至林泉牧夫樵叟的咏歌，不经过比较，无法看出每一种现象所具有的真正意义，历史的变动性，将自此不可见，古今中外的沟通，也将因之而阻塞”。因此，比较方法是史学方法中最基本、最重要的方法之一。而他的论述在傅斯年的史料比较之上又有所发挥。史料比较只是历史比较研究的初步，更进一步，有积极性和活泼性的比较则是历史现象的比

1 殷海光：《怎样判别是非》，第40、41页。

2 《殷海光·林毓生书信录（重校增补本）》，第70页。

3 杜维运：《与西方史家论中国史学》“自序”，台北：中华学术奖励委员会，1966年。

4 杜维运：《中西古代史学比较》，台北：东大图书公司，1988年。

较。就历史现象比较的功能和意义而论，杜维运认为，一可由比较而得其异同，由异同而求其会通之通，这样历史不再是以往的陈迹，而富有新鲜的意义；二由比较历史现象所得的结论，能避免一部分的道德判断，使历史判断更客观；三是应用比较方法，可使史家民族的、国家的偏见大为降低，从而产生打破国家、民族界限的世界史，这是一部比较精确、比较客观的历史，它也是比较方法发挥的最大功能。¹

如果说杜维运所重视的比较方法仍集中于史料比较和中西史学的比较，那么，提倡现代西方比较历史方法的代表人物则当推张玉法。1978年9月，张玉法在“近史所”讨论会上提交了《浅论比较历史》的报告。在报告中，他认为比较历史有广、狭两义。就广义的来说，有三种研究方向，一是比较各国史家治史的方法和缺点，了解国与国之间史学、文化和政治的差异；二是将不同学科的社会科学家对同一史事的看法拿来比较，由异中求同，得到没有偏见的历史解释，这就是“科际整合”；三是史家治史常以不同史观解释历史，如能经过比较，去除偏见，当能了解历史的真面貌。狭义的比较历史是指历史事件或历史现象的比较，这也是张玉法所要加以讨论的比较历史。他认为“比较历史是比较两种或两种以上同类历史事件或历史现象的异同（resemblances and differences），以及何以异，何以同”。以范围而论，主要有区域比较和时代比较。比较历史的价值有以下四个方面：（1）使人们了解历史中真正伟大的事物归属于谁。（2）它有助于人们寻找历史规律。这里所说的历史规律是片面的，而不是概括的。（3）人类历史上的国家民族偏见，只有靠比较才能消除。（4）许多历史经比较后，原来的一些解释要加以修订。²

许倬云则主要从文明体系比较的角度来讨论比较方法。他认为今

1 杜维运：《史学上的比较方法》，《“中央图书馆”馆刊》新7卷第2期（1974年），后收入氏著《史学方法论》一书中。

2 张玉法：《历史学的新领域》。

天考察中国文化必须将它放在全世界的大背景下来进行，而“要将一个国家或一个文化的历史放在全世界的圈子里时，有两个特征：一是比较，一是发展”。¹所以比较是研究历史的一个很基本的方法。在方法学上，比较研究主要牵涉两个问题，一是“我们能不能拿两个东西真正的比？”，二是“比的过程如何？比的方法又如何？”。在他看来，要做比较，这个问题必须是相干的，否则不能做真正的比较。²他自称专业是历史学，社会学、人类学是他的副业，他的兴趣在于文明体系的比较，但他做跨文化的比较“就跟演化理论者的做法不一样；他们把每一种情况当做同样线上的一个阶段”。而许倬云则“把它当作是一种条件、一种境况。哪个条件跟哪个境况，它呈现的前面跟后面是怎么样，跟另外国家前面后面的同样的条件或境况的出现又有何异同，然后问结果为什么不一样”。³换言之，人们做比较研究有比“同”与比“异”两种。比“同”者更关注历史的通则与通例，这是一般进化论者的工作。比“异”者关心异处，由异处寻找出促使其异的那些条件，这是许倬云的关注点。他还认为这也是历史与社会科学的基本差异。⁴由此出发，许倬云指出做文明体系的比较研究，第一步是靠比较来找出历史河流的流向、流量，借此来肯定历史河流的方向、途径及质地；第二步是看文化与文化之间的接触与相互影响；第三步是看文明体系的制度有没有弹性，也就是说，“在做比较研究工作时，除了比同、比异，比其内容与交会点，我们还要比较它的功能”。⁵这就是许倬云有关文明比较的方法学观点。

其他，如张光直、李亦园所提倡的文化人类学的“跨文化比较”

1 许倬云：《中国文化与世界文化》，贵阳：贵州人民出版社，1991年，第10页。

2 同上书，第64页。

3 同上书，第220页。

4 同上书，第17—18页。

5 同上书，第11—13页。

也是比较历史的方法之一。在毛汉光的著作中，除应用计量、分析法外，比较法也是常用的方法之一。¹

在比较历史方法的应用上，除杜维运的比较史学，张光直、许倬云的古代文明比较，毛汉光在中古史领域的史事人物比较外，较有影响的比较历史研究当推“中研院”近史所与台湾师大历史所共同推动的“中国现代化的区域研究”，以及后来的专题研究计划，实际上组织者是要用区域比较的方法来研究近现代中国的变迁。不过所出版的论文与专书都是各区域的研究，没有比较。为此，1977年张玉法和王树槐分别撰写论文，比较沿江、沿海各省在1860—1916年的农业改良和交通发展，²部分地弥补了这一缺憾。

（四）口述史学方法

人类通过口述方式保存历史知识，可以追溯到原始社会。但它发展成为一种系统的现代史学方法则时间并不长。20世纪三四十年代，随着录音技术的发明和推广使用，现代口述史学方法在美国诞生。1948年，内文斯（Allan Nevins）创立哥伦比亚大学口述研究室，积极推动口述历史的开展，出版了一批口述史料，奠定了口述史学作为一门现代史学方法的地位。1960年代以后，全美各地陆续出现了一批口述史工作机构，并成立学会，开展交流，口述史学由此日益兴盛。它不仅在研究范围上突破了以往只研究精英人物的限制，把着眼点移到下层群众身上，技术上也比过去有了很大进步。³

1 毛汉光：《两晋南北朝士族政治之研究》，第11—12页。

2 张玉法：《历史学的新领域》，第142页。

3 参见〔英〕保尔·汤普逊：《过去的声音——口述史》，覃方明、渠东、张旅平译，沈阳：辽宁教育出版社，2000年；李向平、魏扬波：《口述史研究方法》，上海：上海人民出版社，2010年；庞卓恒主编：《西方新史学述评》第10章；杨祥银：《当代美国的口述史学》，王俊义等主编：《口述历史》第1辑，北京：中国社会科学出版社，2003年。

所谓口述史料，主要包括两个部分，一是口头回忆，它是由史家访问当事人而取得的第一手材料，一般称为口述史（oral history）；二是口头传说（oral tradition），指人们口头流传了若干代的对往事的叙述。不同于传统口述史学单纯以记录当事人自述经历或其他各类传说为事，现代意义上的口述史学是结合了新科学技术，并遵照一定的规范和程序，通过将田野性质的调查与文献研究等其他研究方法紧密结合而形成的。长期从事口述史工作的唐德刚就说：“所谓口述历史并不是一个人讲一个人写就能完成的，而是口述部分只是其中史料的一部分而已。一般而言，大学者的口述史料大概有百分之五十、六十；非学术人士的口述史料只有百分之十五、二十左右。”¹虽然他对口述史学的这种理解是比较极端的，但也从一个侧面说明，口述史不只是访问记录，其方法也不仅是录音采访和记录这么简单。换言之，通过田野性质的口述采访活动，人们可以获得大量的新史料，但一般来说它只能被称作口述史料或者访问记录，如果没有细致的文献比勘、校正、补充和相应的理论阐释，这些活史料的真实性将存有很多疑问和重要缺漏，很难发挥其应有的价值，更不能被称作合格的口述史。正是因为它与文献研究等其他研究方法紧密结合在一起，才保证了它的相对严谨性和特殊价值。而作为一种独立的史学方法，口述史学方法不仅被历史学家所重视并发展出一门专门的历史学分支学科，它同时被广泛应用于社会学、人类学、文学、新闻、艺术与科学等多个学科领域，成为一种跨学科的研究方法，在推动科际整合方面发挥了积极的作用。

台湾地区较早与现代口述史学有接触的是胡适。1949年以后，胡适流寓美国纽约期间，结识了他的安徽小同乡唐德刚。时唐德刚方在美国哥伦比亚大学攻读美国史博士学位，受内文斯口述史学活动的启发，便与胡适商量为之作一部口述自传，略动手后即发现非职业化

1 唐德刚：《文学与口述历史》，《传记文学》第45卷第4期（1984年）。

不可¹。于是唐找到哥伦比亚大学东亚研究所，适值东亚研究所的韦慕庭（C.Martin Wilbur）正在组织“中国口述历史计划”（Chinese oral history project），便把胡适的口述自传列入这一计划，由唐德刚负责访问记录。从1957年冬开始，到次年4月，胡适和唐德刚二人陆续完成了胡适口述自传的一半，凡29题374页。1958年4月胡适返台就任“中研院”院长，胡适口述自传一事遂告停顿²，此后也未能再续。胡适的口述自传计划虽因胡适返台而中断，但台湾地区的口述史学却由胡适返台而成规模地发展起来。

据介绍，1955年2月成立“中研院”近代史研究所筹备处时，筹备主任（后任所长）郭廷以即将口述历史工作列入亲自拟定的近史所工作计划³，拟“邀请重要当事人撰写自传或回忆录，及派人访问，纪录其谈话”⁴，作为史料保存。但限于人力、物力，一直进展迟缓，实际上没有开展起来。1959年10月，近史所正式启动口述历史计划，开始对军政人物的口述采访和记录，郭廷以亲自拟定采访办法，聘请史学家沈云龙具体主持采访工作。其间，郭廷以亲自参加口述采访活动，为了劝说民国军政人物接受近史所的采访，对口述史学情有独钟的“中研院”院长胡适“也很重视，并与郭先生共同宴请政、学各界耆宿，俾便于访问工作之进行”。⁵此后不久，由美国福特基金会资助的哥伦比亚大学东亚研究所“中国口述历史计划”主持人韦慕庭见近史所开

1 唐德刚：《胡适杂忆》，北京：华文出版社，1992年，第137—138页。

2 唐德刚：《胡适杂忆》，第248—263页。

3 张朋园等访问，陈三井等记录：《郭廷以先生访问纪录》“附录（一）”，台北：“中研院”近代史研究所，1987年，第250、253页。

4 吕实强：《郭（廷以）所长筚路蓝缕创所与辞职风波》，陈仪深、黄克武等访问，王景玲、简嘉慧等记录：《南港学风——郭廷以和“中研院”近史所的故事》（《“中研院”近代史研究所口述史学丛书》[84]2004年版作《郭廷以先生门生故旧忆往录》），北京：九州出版社，2013年，第438页。

5 陈仪深访问，周维朋记录：《王聿均先生访问纪录》，陈仪深、黄克武等访问，王景玲、简嘉慧等记录：《南港学风——郭廷以和“中研院”近史所的故事》，第38页。

展的口述史活动颇有成绩，遂于1960年商请项目的合作者同时也是郭廷以的朋友何廉致函郭廷以，要求与近史所在这方面开展合作¹，由近史所在台湾进行军政人物的口述史采访活动。在得到响应后，当年韦慕庭遂决定依据哥伦比亚大学的财力，每年（共支付六年）补助近史所1 000—2 000美元，供其购置录音设备以及支付交通费等。在哥大给予的资助结束后，郭廷以又协调安排从福特基金会给予近史所的资助中拨款支持口述史工作的开展。²在此期间，近史所访问当时台湾军事、政治、外事、文教、经济、社会等各方面的重要人物。1972年9月，因福特基金会的资助结束，近史所的口述采访活动遂告中断。在持续13年的口述史访问工作中，参加访谈记录的人员有沈云龙、郭廷以、谢文孙、胡耀恒、刘凤翰、张朋园、陈存恭、陈三井、王聿均、林泉等20多人，基本上都是“中研院”近史所的研究人员；接受访问的有70多人，其中相当一部分人是1949年前的军事将领，而且他们与北洋政府或各地军阀有较为深厚的渊源；完成记录稿66份，近480万字。³这一时期的口述历史访问工作，在开始时，观念上仍限于史料学的范畴，即抱着为现代史留下真实、可靠的记录这一信念，拟定采访计划，进行采访、录音、整理成稿诸工作。但是，作为一项由专业机构发动、由专门人员从事的工作，口述历史在方法上不能完全为考据史学所限制，毕竟它的部分信念和理论方法来自美国的口述历史运动，因此，在某种意义上，它也属于广泛的史学社会科学化潮流的一个组成部分。

1982年，“中研院”近史所在征得应访者（或其家属）同意后，开

1 当然，“中研院”近史所成立之前和之后，郭廷以以及近史所就与美国学术机构及学界人士有着广泛接触和往来，1957年郭廷以访美讲学时又与费正清、韦慕庭等有深入接触，这是近史所和哥大开展合作的背景。具体请见张朋园：《郭廷以、费正清、韦慕庭：台湾与美国学术交流个案初探》；陈仪深、黄克武等访问，王景玲、简嘉慧等记录：《南港学风——郭廷以和“中研院”近史所的故事》等书的介绍。

2 张朋园：《郭廷以、费正清、韦慕庭：台湾与美国学术交流个案初探》，第13、127页。

3 详见张朋园等访问，陈三井等记录：《郭廷以先生访问纪录》“弁言”与“附录（一）”。

始陆续整理发表当年的访问记录。为此，近史所专门编纂、出版了近史所口述历史丛书。而口述历史的访问工作在停顿了十多年后，又在新一代史家的推动下再度兴起。1984年春，在时任近史所所长吕实强的支持下，近史所成立了口述历史组，恢复口述历史的访问、记录和编辑、出版工作。口述历史丛书在整理发表早先的访问记录后，新的口述访问记录也被陆续整理出版，至2015年已出版了97种，所涉采访对象与主题甚广，涵括军事、政治、党务、外交、教育、学术、财经、交通、邮政、农业、企业、医学、考古、人类学、都市计划、妇女史、家族史、华侨史、体育史、政治案件、“九二一”大地震、日本殖民统治时期在伪满地区的台湾人、道德会等各方面人物和事件，后来的工作重点更偏重于基层社会、一般民众和台湾本地人物与事件，体现了近史所新时期的学风演化方向和治学关怀。近史所在恢复口述访问活动后，为进一步推动口述历史工作的开展，扩大其影响，使之作为一门新的史学方法在制度和学术规范上得到保障，经过多年的酝酿，决定创办不定期刊物《口述历史》。这份刊物以发表口述历史访问记录为主，兼及相同性质书籍的评价和学术活动的报道。¹自1989年《口述历史》出版第1期，至2013年已经出版了13期。

此外，“中研院”台湾史研究所1993年成立筹备处后，1995年设立口述历史室，2004年该所正式成立后，成立口述历史委员会，开展口述史的工作。初期工作重点是留台日本兵的访谈，后来以台湾本地的政治、学术、医学界人物为访谈重点，还受委托做了“耆宿口述历史访谈计划”，2010年开展“九二一地震口述历史研究案”，此后陆续开展台湾警察干部训练班成员口述访谈、日本殖民统治时期台湾人在伪满地区生活经验访谈等多个项目。因为该所部分研究人员来自近史所，且有参加口述史的经验，所以其开展的口述历史活动与近史所有

1 见《口述历史》第1期，台北：“中研院”近代史研究所，1989年。

一脉相承之处，但因为着重台湾史的研究资料发掘，故亦有自身的特点。而从1960年代后期起，国民党的党史会等其他党政机构、台湾大学等各个大专院校、台湾省市的基层政府和社会机构、报刊出版等文化单位以及各种基金会等社会团体，也陆续开始从事口述史学活动，参加的机构和人员日益增加，各方的态度也越来越积极，他们通过对各类人员的访谈，出版了一大批口述史作品，并组织开展各种口述史学方面的研讨会活动，进行口述史的理论总结。

第六讲 从“西望”到“回归”：1970年代的思想转型与人文嬗变

在台湾的现代思想文化演进过程中，1970年代表面上看起来似乎是一个无关紧要的年代。因为，在1970—1979年的整整十年间，既没有1950年代由《自由中国》所点燃的思想硝烟，也没有1960年代由《文星》所引发的激烈的中西文化论战，更没有1980年代以降“本土化”思潮的狂飙突进。从这个意义上看，1970年代台湾的思想天空，真可谓云淡风轻、波澜不兴。然而，如果仔细梳理这一时期台湾思想文化的变动轨迹，尤其是把这些变动与此前及此后台湾社会思潮的衍生流变结合起来考察，情况则远非如此简单。从这个时代走来并以自己的文字与思想影响了这个时代的台湾作家郑鸿生，在相隔30多年之后，对这个“关键的十年”却有着如下的描述、概括与分析：

在这个时期，对于一心追求理想与自由，而未曾直接感受到镇压之惨的战后年轻一辈而言……威权与传统的教条其实已构成不了内在的禁忌，而只是令人讨厌的外在禁制。那个年代的台湾，虽然威权依然笼罩而缺乏形式上的言论自由，但肃杀气氛已经消退，而威权所倚赖的那套意识形态已在崩毁之中。在这种环境下，思想的创新、文艺的创作与理想的追

寻,反倒没有太多的“政治正确”的阴影在内心起着自我禁制的作用。因此,在年轻人心中,有着一份素朴的自由精神,思想也就较为大胆,这正是理想能够培育而文艺与思想能够丰收的基本条件。在这种气氛中,社会有着充沛的创造精神与内在自由。今天台湾可以拿得出的文艺与思想成果,几乎都可以回溯到那个年代,或者作品创作于斯时,或者作者成长于斯时。

正是基于以上的认识,他把1970年代称为“台湾的文艺复兴年代”。¹至于这个时代所激发和蕴藏的动能对此后台湾社会的实际影响,有观察者做出如下总结:

1970年代是个有趣的历史年代,有完整起点与结束的年代:1970年发生保钓运动,直到1979年12月发生美丽岛事件,整整10年间,70年代在一股蓄积的能量之中结束。这股能量在80年代激发政治与社会运动的浪潮,一直持续到90年代的中期。²

至于这个时代的思想脉动与此后台湾的社会思潮和主流意识形态衍生、流变之间的整体性关联,有研究者已经指出:

台湾在1970年代开始发生重大的政治、文化变迁。套用哲学家雅斯培的概念,这个十年可称为战后台湾历史上的轴心时期。在国民党统治体制下成长与受教育的战后世代年轻知识分

1 郑鸿生:《台湾的文艺复兴年代:七十年代初期的思想状况》,《思想》第4期,台北:联经出版事业股份有限公司,2007年,第101—102页。

2 郭纪舟:《七十年代的〈夏潮〉杂志》,《思想》第4期,第103页。

子……逐渐扬弃六十年代普遍弥漫于社会尤其显现在知识阶层身上的流亡漂泊心态。如果说七十年代是战后台湾历史上的轴心时期,那么这些年轻知识分子所构成的“回归现实世代”,在当时政治与文化转变中扮演核心角色,也就足以称为战后至今台湾历史上的轴心世代。回归现实世代当中,挖掘日据时期台湾新文学的文化界人士、乡土文学作家与提倡者,以及发扬日据时期台湾人政治社会运动史的“党外”等三群成员,其文化再现与知识建构之重点,都在于重新认识台湾的过去,以理解现在而规划未来,涉及历史叙事与认同的变迁。他们与八十年代之后台湾史观与“台湾民族主义”的发展密切相关,对晚近政治与文化的本土化、台湾化影响重大。¹

以上三种关于“台湾的70年代”的印象,或者出于亲历者的回溯性描述,或者基于学者的学理性研究,彼此的问题意识和叙述重点自然各不相同。然而,所谓“台湾的文艺复兴年代”,或者“有趣的历史年代”,又或者“战后台湾历史上的轴心时期”,不同的文字表述背后,显然又有着某种交集或意义重叠。这种交集或重叠在在表明,无论是理解台湾现代文化思潮的整体演进,还是梳理台湾现代人文学术与社会思潮演进之间的内在关联,作为“轴心时期”的“台湾的70年代”,都是一个极为核心的话题。这一讲的目的便在于,透过对这个“轴心时期”思想演进之内因外缘的分析及其衍生流变之脉络的梳理,以厘清这十年间台湾思想转型与社会文化变革之间盘根错节的关系。

1 萧阿勤:《威权统治下的国族认同:隐蔽与公开、连续与断裂》,《思想》第4期,第146页。还可参阅萧阿勤:《回归现实:台湾1970年代的战后世代与文化政治变迁》,台北:“中研院”社会学研究所,2008年。

一、“核心—边陲”结构下的思想文化困局

（一）“核心—边陲”结构的形成

1949年以后，台湾一方面深陷两岸严重对峙之中，另一方面又长期被桎梏在东西方“冷战”的国际格局之下。这一双重格局，对台湾现代的政治、经济与思想文化都产生了极其深刻的影响。就后一重格局来看，台湾虽然在“冷战”时期一直就是以美国为代表的西方世界的一部分，被美国视为围堵“共产中国”的“不沉的航空母舰”；但是，相对于美、欧以及60年代中期以后的日本等“核心”国家和地区来说，台湾却一直处在西方世界整个权力体系的“边陲”地位。作为西方世界权力体系中的一个“边陲”角色，台湾不仅在政治、军事和经济领域“一面倒”地接受美、欧等“核心”国家和地区的影响，而且在思想、文化、教育等各个方面，也毫无例外地受到前者的影响和支配。对此，萧新煌早就有这样的观察：

1949年以后的台湾，其最大的特色是纳入以美国为核心的战后世界（资本主义）体系，而被注定扮演着在这体系中的边陲地位角色。边陲与核心的关系，基本上是一种“优劣势”的结构关系，其间也存在着某种相当不平衡的交换关系。由于台湾在战后所处的是边陲际遇，我们就不难理解到核心国对边陲国在政治、经济、社会乃至知识各层面上的优势影响和支配。¹

1 萧新煌：《三十年来的台湾社会学：历史与结构的探讨》，赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第331页。

无独有偶，杨国枢在1993年的一篇论文中，针对这种“核心”影响与支配“边陲”的权力关系，也做过这样的分析：

第二次世界大战以来，以国际政治与经济为主导的世界体系中，欧美国家一直处于核心国家的地位，台湾则一直处于边陲社会的地位。作为国际政治经济权力结构中的一个边陲社会，台湾只有一面倒地承受来自欧美国家的政经影响，而未能反过来影响欧美国家。……因此，战后台湾所承受之来自欧美的一面倒的影响，事实已自政治与经济发展到学术、教育与文化。不过，欧美各国对台湾的影响，在程度上差异极大。由于台湾海峡两岸关系与种种国际政治因素，在学术、教育与文化等方面影响台湾最大的是美国。¹

正像杨国枢所分析的那样，在“冷战”格局所造成的这一“核心一边陲”结构中，美国的因素对台湾政治、经济和思想文化各领域的影响最大，其支配性也最强。从1950年代初开始，并贯穿整个60年代，美国与台湾地区之间的关系，就呈现出一种典型性的“宰制”与“依赖”关系。

众所周知，国民党集团败退台湾之初，美国已准备放弃对它的支持。然而，1950年朝鲜战争的爆发，使得美国在东亚的战略布局出现了重大变数。出于地缘政治的考虑，台湾遂被美国视为围堵共产主义扩散的重要战略据点。因缘际会之下，台湾地区就此被纳入以美国为主导的西方世界的权力体系之中，成为东西方“冷战”的远东前哨站。

为了把台湾建设成为“不沉的航空母航”，美国以大量的美援来支持国民党当局。据统计，在1950—1965年的15年间，美国给台湾的直

1 杨国枢：《我为什么要建立中国人的本土心理学？》，《本土心理学研究》第1期（1993年）。

接军事援助平均每年有1亿6 000万美元，合计高达25亿美元。至于各种形式的经济援助（其中62%与军事有关），每年亦有1亿美元，合计高达15亿美元之多。两项合计，总额高达40亿美元之巨。¹大量美援的到来，一方面极大地缓解了岛内的财政危机，另一方面也为国民党当局提供了物质保障。国民党之所以能够从退台之初的危局中走出来，转而着手台湾的土地改革和各种内部治理，这不能不说是一个极其重要的原因。

除了直接的军事和经济援助之外，美国还在政治、外交上大力支持国民党当局。由美国所一手控制的联合国等国际组织，长期支持国民党当局“代表”中国的国际地位。正是在美国的强势操控之下，台湾当局在联合国的安全理事会上长期非法占有一席之地，而中华人民共和国政府则长期被排斥在联合国的大门之外。

然而，正像“核心—边陲”结构理论所揭示的那样，作为“核心”的美国，之所以在政治、经济与军事各个层面大力支持作为“边陲”的台湾国民党政权，自然是要这个“边陲”发挥其既定的功能与作用。对此，国民党当局自然也心领神会。很快，所谓“自由中国”，所谓“反共复国基地”等一个又一个的政治神话，便在台岛上空升腾了起来。

（二）“核心—边陲”结构下的思想文化困局

在这种“核心—边陲”结构中，作为“边陲”的台湾，既然在政治、经济和军事各个方面“一面倒”地接受作为“核心”的美国之影响和支配，那么，在教育、文化乃至学术思想等领域，全面“移植”美国的一切，当然也就是题中应有之义了。从1950年代开始，美国就

1 王振寰：《台湾的政治转型与反对运动》，《台湾社会研究季刊》第2卷第1期（1989年）。

通过各种方式，对台湾的教育机构进行根本的改造，从教科书的编写，到研究人员的派遣，再到留学生的学术训练，美国的因素在台湾的教育领域尤其是在高等教育领域，几乎无处不在。至于文化方面，“美国新闻处、好莱坞电影、美国电视节目、美国新闻社的消息，基本上左右着台湾文化，并且持续、强有力地塑造（对）美国的崇拜意识”。¹正因如此，著名作家和思想家陈映真，曾直截了当地以“西化”一词来概括20世纪五六十年代“台湾精神生活的焦点”。²针对以美国为代表的西方文化对台湾社会所产生的支配性影响，胡秋原曾以文学创作为例，发出过这样的喟叹：

随着美国影响之深入……于是西化主义逐渐抬头……首先是台湾大学外国文学系以“现代文学”为名的教育，提倡美国三四十年代所谓“新批评”（实即形式主义），搬弄现代西方人“自外苦”的叹息而又不真懂（如果真懂，不会提倡“西化”，因西化是民族的自外），便只有欣赏D. H. 罗伦斯和已成过去的佛罗以德，由此连到象征主义，并鄙视中国没有文学批评……许多诗人则主张文艺是“横的移植”，而非“纵的继承”，甚至要“破坏”“传统”。……他们又自称信奉外国人的“自我”之信条，而他们的“自我”竟又是模仿前“世纪末”的象征诗。而毫不想想……一味模仿洋人的颓废，还有什么“自我”？³

陈映真也曾以高等教育和教科书为例，就“西化”对台湾教育与

1 陈映真：《美国统治下的台湾》，《陈映真作品集》第13册，台北：人间出版社，1988年，第11页。

2 陈映真：《文学来自社会反映社会》，《仙人掌杂志》第5期（1977年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，台北：远景出版社，1980年，第57页。

3 胡秋原：《中国人立场之复归》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第17页。

学术的影响，做过如下的描述：

整个台湾的教育变成了外国高等教育的预备教育，台湾有些学子好容易挨到了博士，报纸上偶尔也登载一下，但是，在整个学术市场上，就绝对比不上在外国绕了几圈回来的人……我想大概除了中文系之外，没有一个系的教科书不是外国人写的……三十年来我们整个学术界和大学教育，读的是别人要他们的子弟解决他们自己特殊问题的教科书，二三十年来我们的老师很少用中国的语言，以中国的材料，针对中国具体条件写成教科书给我们读。¹

在一派“西化”或“美（国）化”的风潮中，台湾社会的上上下下都不乏被胡秋胡戏称为“以他人船破后的‘抛弃物’为彼岸者”。²根据徐复观的理解，所谓“西化”或“美（国）化”的过程，其实质就是“将中国人的心灵彻底出卖为外国人心灵”的过程。³久而久之，“一切以美国的解释为解释，以美国的标准为标准”⁴的观念与意识，便在台湾的教育、文化和人文学术等各个领域弥漫开来。

如果说“冷战”格局下形成的“核心一边陲”结构，不仅使得台湾在政治、经济和军事领域受到以美国为代表的西方世界的直接影响与支配，而且在教育、文化乃至学术思想层面，也只能“一面倒”地接受美国等西方国家的影响；那么，台海两岸的分离，则又使得退据台湾的国民党集团，采取更加严厉的思想钳制和文化专制政策。早在

1 陈映真：《文学来自社会反映社会》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第59—60页。

2 胡秋原：《中国人立场之复归》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第15页。

3 徐复观：《评台北有关“乡土文学”之争》，尉天骢：《乡土文学讨论集》，第332页。

4 尉天骢：《西化的文学》，丘为君、陈连顺编：《中国现代文学的回顾》，台北：龙田出版社，1978年，第156页。

1949年5月，国民党当局就颁布了“戒严令”，宣布台湾处于“战时动员状态”，实施全省“戒严”。这年12月，国民党集团退据台湾。立足未稳的国民党当局，一方面通过重建“情治系统”来维系自己的领导，另一方面又发起“文化改造运动”，以钳制思想文化领域的“异端”。1950年，国民党当局又先后设立了“中华文艺奖金委员会”和“中华文艺协会”等机构，在进行反苏（联）反共宣传的同时，又开展所谓“文化清洁运动”，对“赤色的毒”“黄色的害”和“黑色的（指透过小道消息而做出的报道——引者）罪”一并加以肃清。一时之间，人民的言论自由被剥夺，思想被禁锢，充斥于报纸、杂志、书籍和舞台之上的，只剩下被定于一尊的所谓“战斗文艺”“反共文艺”和“三民主义文艺”。为了把台湾建设成为“反共复国基地”，以配合美国围堵共产主义的全球战略，国民党当局不仅在岛内实行白色恐怖，查缉“匪情”，而且颁布了一系列“法规”“法案”或“办法”，企图禁绝一切与共产主义有关的书籍，厉行“文化锁岛”政策。在国民党“文化锁岛”政策的笼罩下，不仅有关共产主义或共产党的书籍被完全查禁，那些未随国民党退据台湾而选择留在大陆的文化人士，其一切文字著述，也都在禁绝之列。其中，就包括了巴金、茅盾、郭沫若、陈寅恪、费孝通、吕思勉、向达、冯友兰、梁漱溟、吴晗、钱锺书、雷海宗、周谷城、朱光潜、李长之、刘大杰等一大批民国时代的著名作家、各领域的学者和文化人士。更让人匪夷所思的是，这类学者和文化人士不仅其本人的著作被一概禁绝，即便是他们整理、校刊或标点的古典文史哲类著述，甚至包括他们所作的索引类工具书，也都在禁绝之列。¹

就中国传统思想文化的承传、人文学术的发展和民族情感纽带的联系而言，禁书所造成的后果都是极其恶劣的，而其影响又是极其深

1 详情请参阅沈光华：《破坏学术自由的禁书政策》，《八十年代》第1卷第2期（1979年）；倪东强：《新伪经通考：禁书政策下的出版界怪现象》，《八十年代》第1卷第2期（1979年）。

远的。对此，早就有人做过这样的分析：

禁书对学术自由的破坏很大，（台湾）读文史的人都知道一定要到国外去读才能读得好。今天在台湾研究文史的人，最困难的是参考资料的问题。由于禁书关系，参考资料不易得。年轻的文史研究生，只好往考证的方向去钻研……

今天我们在台湾大谈文化复兴运动，但对中国文化思想研究得较有成就的，十之八九都在香港和美国。何以故，因为禁书把中国的近百年来思想最灿烂时期砍断了。

……对于中国近代史没有深刻认识，就无法产生认同感，也无法产生强烈的民族情感……切断了中国思想脐带的青年，心理是漂浮的、麻木的、对中国缺乏认同感的。这是禁书所带来的最可怕的副作用。¹

因此，一方面是“核心一边陲”结构下对美国等西方文化的“横向移植”，一方面又是国民党的“文化锁岛”政策，凡此种种都导致战后在台湾成长起来的年轻人，一方面对以美国为代表的西方知识与文化的强烈向往，另一方面则对中国的历史与文化显得隔膜和陌生。而对以美国为代表的西方知识与文化的向往，又进一步强化了他们对国历史与文化的整体疏离感、隔膜感甚至麻木感。对此，一位经历者后来就有这样的回忆：

1950、1960年代台湾正在成长的年轻知识分子的特质，可以用“反传统”跟“现代化”这两个术语来概括。“传统”包括中国文化、国民党的反民主作风以及每个年轻人家里父母的陈旧观

1 沈光华：《破坏学术自由的禁书政策》，《八十年代》第1卷第2期（1979年）。

念。现代化表现在知识上就是追寻西方的知识，而且越新越好。意识、潜意识、超现实主义、存在主义、荒诞剧，这些名词很新，很迷人。老实讲，这些东西很少人真正理解，但只要有人写文章，“论述”，大家就捧着读、热烈争辩。当然，真正求得新知的途径是到美国留学、取经。取经回来后，就成为大家崇拜、追逐的对象。

不过，新知识有个尽人皆知的禁忌。中国近、现代史最好不要碰，所以一般人只知道辛亥革命、北伐、抗战……。至于马克思主义、社会主义、阶级这些字眼，没有人敢用（反共理论家除外），苏联、共产党则只能用在贬义上……因此，我们的新知涉及现实的只是，现代化社会是怎样的社会，应该如何现代化……¹

在这种“反传统”和“现代化”的思想文化氛围笼罩下，1960年代的台湾青年，“在李敖与胡秋原的中西文化论战上，很少不站在李敖这一边的……李敖会成为我们的偶像，因为他敢在文化上表现出一种非常叛逆的姿态”。²这一点，就连当时站在李敖所代表的“全盘西化”派对立面的胡秋原，也不得不承认。胡氏在1962年的一篇文章中就指出：“一般而论，今日‘西化’之在上风。而我还愿承认，今日许多台湾的青年，也多倾向‘西化’。这是无怪其然的……今日台湾，是生活在美援及美国‘大众文化’之下之中……”³所谓“生活在美援以及美国‘大众文化’之下之中”，可以说道出了当时台湾整个社会文化严重“西化”的部分原因。

1 吕正惠：《我的接近中国之路：三十年后反思乡土文学运动》，《思想》第6期，台北：联经出版事业股份有限公司，2007年，第107—108页。

2 同上书，第108—109页。

3 胡秋原：《由世界大局谈到中国青年》，《世界评论》第10卷第9期（1962年）。

这样的经历和感受并不是个别的，而是具有普遍性的。作为1970年代“乡土文学”主要提倡者、现实主义文学评论健将之一的尉天骢，也曾有以下这段回忆：

由于战乱的关系，禁了好些书。因此，我们对于过去，比如对于“五四”以来的这段历史就不了解；即使知道，也只是几个抽象的名词而已。而我们来台湾时，年纪还很小，只不过十岁、十一岁左右，对于整个现代史的发展并不了解，虽然我们的历史课也讲，但总是自己没有亲身感受到中华民族历史伟大与悲壮的一面，所以中国现代史在我们脑海里是一片空白。这样一来，我们对自己国家近百年来真正的痛苦并不了解，所以我们在文化的认识上，不能从中真正吸收到营养……那么我们从那儿吸收营养呢？从西方文化。¹

尉天骢的这段文字写于1978年的“乡土文学”论战之时，与他同时而稍晚，一位台湾本省籍的作者，也写出了如下这段更加深刻、更为刻骨铭心的感受：

1949年以前的思想、学术、文艺的发展脉络因政治理由而被切割掉，使我们和五四时代以来的思想发展脱离了关系。我们不是纵面承续的一代，而是横面移植的一代。我们的思想发展失去新旧民族文化的滋润，像是荒漠上的植物，领受“美国雨”的灌溉。

淋在我们身上的“美国雨”，没有民族观，顶多只有民主观；没有切入中国民族发展脉络的历史观，顶多只有美国现状的“未

1 尉天骢：《西化的文学》，丘为君、陈连顺编：《中国现代文学的回顾》，第155—156页。

来观”；没有指导炎黄子孙思想和生活目标的哲学观，顶多只有反映资本主义先进社会生活的哲学观。于是，这一代青年很容易和中国民族疏离，和中国社会疏离，成为一个持着美国人世界观的中国人。¹

正因为如此，对于生活在1960年代的台湾年轻人来说，他们沉浸于其中又无法挥去的整个思想和文化氛围，可以说是极其怪异的。一方面，作为中国人，他们与中国的历史、传统思想文化的链接却被人为地“阻断”；另一方面，又不得不在“核心”支配“边陲”的作用下，接受“横向移植”而来的西方文化、知识，甚至是世界观和价值观。正因如此，有研究者以“无根失落”与“孤悬于历史之外”，来界定他们的文化人格特质和心理状态。²这种“无根失落”，这种“孤悬于历史之外”，既是作为“边陲”的台湾社会长期“横向移植”西方文化的体现，也是国民党的威权教育体制与出版控制所造成的必然结果。

对于“核心—边陲”结构下的台湾思想文化困局及其所产生的后果，有人曾这样评论：“对中（核）心文化这种因变数对自变数的紧密依赖关系，使台湾的文化内容沦为文化中心的被动反映。所谓流行，不过是移植的流行（而且平均存在十年以上的时差，非同步流行，又受到政治力量的严密筛选）……依赖的代价是文化自主创造力的斩丧。若将舶来成分抽离，不知台湾文化还能剩下些什么？”³这种概而言之评论，自然难免偏颇，但却一针见血，切中要害。

1 陈国祥：《青年呼声》，台北：四季出版社，1979年，第11页。

2 萧阿勤：《回归现实：台湾1970年代的战后世代与文化政治变迁》，第81—83页。

3 臧声远：《文化“解严”、大陆热与学术依赖》，《大学杂志》第208期（1987年）。

二、“核心一边陲”结构的松动与“边陲”的文化省思

（一）从“西望”向“回归”的转进

历史发展至20世纪70年代，台湾自50年代以来所处的上述“核心一边陲”结构，开始呈现出越来越明显的松动迹象。1970年9月，美国将包括钓鱼岛（台湾称之为钓鱼台）在内的“琉球管辖权”交给日本，由此而引发台湾社会各界汹涌澎湃的“保钓运动”。1971年，台湾当局被驱逐出联合国，中华人民共和国恢复了在联合国的合法席位。1972年2月，美国总统尼克松访华，中美双方签署《上海公报》，美国承认只有一个中国。同年9月，日本与台湾“断交”，中日实现邦交正常化。逶迤至1979年，中美正式建交。这一系列重大的政治、外交事件，以一波强于一波的烈度，不断地冲击着因“冷战”铁幕而日益强化起来的“核心一边陲”结构。台湾当局因此而陷入空前的困局。

一波强于一波的事件，直接催生了台湾社会各界尤其是知识分子和青年学生中反美情绪的持续高涨。正是在这种反美情绪的不断高涨中，美国的形象开始变得越来越模糊难辨。在反思、检视和批判美国霸权的过程中，一种基于自身历史与文化的民族主义情感，在台湾的知识分子和青年学生中骤然升腾了起来。

如前所述，在“核心一边陲”结构的作用下，台湾长期以来都在“一面倒”地接受美国的影响，从政治、经济到思想、文化，乃至生活时尚，美国的影响可以说无所不在。1968年，杜维明在一篇题为《在学术文化上建立自我》的文章中，对当时台湾知识界的风气就有这样的描述：

我们虽然生为中国人，但对中国自己的东西，不论古往今

来,都了解得太有限了。学文学的不懂得莎士比亚是耻辱,但没有摸过杜工部是可以原谅的;学哲学的不能不知道康德,但可以完全忽视朱熹;学历史的没读过《罗马覆亡史》是遗憾,但没摸过《史记》却很平常。再进一步来观察,我们对现代中国经济的发展、社会变迁、政治情况又能了解多少?我们对自己的历史文化与现实环境不了解,对欧美的形形色色更是生疏,于是在国内时感到自己是失落的一代,在国外又觉得自己是异乡人,出国前以为出国后就会万世太平,出国后又觉得在回国前一切都毫无意义;未能出国的以出国为终极目标,既出国的却以回国为最后归宿,于是从失落的一代到异乡人到无根的浮萍。¹

知识分子尚且如此,一般的社会大众的状况和整个社会风气也就可以想见了。1968年12月,创刊两周年的《大学杂志》举办“在西方文化阴影下的台湾”专题座谈会。应邀参加这场座谈会的都是有相当知名度的学者和作家等文化界人士,包括颜元叔、郭正昭、王晓波、张景涵(张俊宏)、痖弦、马庄穆、徐正光和洛夫等。标题中所说的“西方”,事实上就是美国的代名词。²颜元叔在座谈会一开场就把以下这些尖锐的问题抛给了与会者:“在西方文化的残酷底照射下,也许在台湾长大的中国人,局限于地理环境与历史况位,无论政治社会经济文化的各方面都在美国的大影子下。他们到底有什么感想?有什么反应?台湾的中国文化会不会有一日大部分或整体被美国人同化了?”³对于颜氏所抛出的这一连串问题,与会者自然会有不同理解。不过,透

1 杜维明:《在学术文化上建立自我》,《大学杂志》第3期(1968年)。

2 《大学杂志》在第131期(1980年)的《大学杂志十二年纪要》一文中,就对这场座谈会有这样的描述:“十二月二十五日,在台北耕莘文教院举办‘在西方文化阴影下的台湾座谈会’,对中美文化颇多检讨。”可见,所谓的“西方”,就是美国的代名词。详情请参见《大学杂志》第131期(1980年),第89页。

3 颜元叔:《西方烈日下的恐慌与反抗》,《大学杂志》第12期(1968年)。

过他们的座谈，我们对当时美国因素在台湾的种种表现以及台湾社会大众的“美国情结”，或许会有更加真切的感受。诸如，

（台湾）政治上、军事上、经济上也完全可以说是与美国这个大国息息不可相分，美国是个朋友，但这个朋友是个巨人，而我们却成了一个小矮子，和这个朋友怎样维持友谊，怎样才能维持自己的独立性，这是个严重的问题……假使我们和美国人一般高的话，还可以成为平等的朋友，可使文化正常地交流。可是不幸的，我们太小了，文化交流成了文化“倒流”……¹

再如，

近年来的台湾，外来文化，尤其是以巨人姿态出现的美国文化，实在对我们具有不可抗拒的笼罩性，几乎对每一个蛰伏于岛上的人都直接间接地发生了撞击与支配的力量。从“来、来、来，来台大，去、去、去，去美国”这一类社会心理的泛滥，从年轻一代留学成狂的追浪里，不能不觉得事态的严重了。许许多多最可敬爱的师友纷纷走了，走得远远地，远到丝毫没有回归的踪影……大家挤在热腾腾的送行队伍里，都明白自己是“孤独的群众”，内心都有无限的空寂之感……²

美国文化以“巨人的姿态”存在于台湾社会的角角落落，使得“每一个蛰伏于岛上的人”都被“笼罩”在这个“阴影”之中。在这个文化“巨人”的长期“支配”与“笼罩”下，台湾社会便形成了一种

1 颜元叔：《西方烈日下的恐慌与反抗》，《大学杂志》第12期（1968年）。

2 郭正昭：《阴影下的知识分子》，《大学杂志》第12期（1968年）。

畸形的社会文化心理，也就是前文所提到的“一切以美国的解释为解释，以美国的标准为标准”。

然而，在经过上述一系列事件的强烈冲击之后，台湾社会长期以来所形成的“美国情结”，很快便转而化生为一股浓郁的反美情绪。当美国把钓鱼岛的管辖权交给日本的消息传开后，从1971年1月开始，美国各地的华人纷纷成立保钓委员会，在纽约、芝加哥、旧金山、洛杉矶和华盛顿等地举行“保卫钓鱼岛”的大规模游行示威，强烈抗议美国政府把中国的领土交给日本。很多留美的台湾知识分子和青年学生，都参加了游行集会。消息传到台湾后，以台湾大学和台湾师范大学学子为主体的青年学生，也纷纷走上街头，他们一方面批评国民党当局的软弱无能，另一方面则谴责美国践踏中国领土主权的行径。游行的青年学生高喊着反美的口号，焚烧美国国旗……一时间，台湾社会上上下下都弥漫着一种强烈的反美情绪。正像作家王拓后来所回忆的那样，钓鱼岛事件让海外的中国同胞和留学生都“认清了帝国主义侵略者的真实面貌，深感于弱国无外交的悲痛，遂联合奋起，对美国和日本展开激烈的游行抗议活动，因此而展开了如火如荼的保卫钓鱼台运动”。¹针对“保钓运动”中青年学生和知识分子所散发出来的强烈的反美情绪与高涨的爱国主义热情，他接着还写道：

他们援引了当年“五四运动”的口号，公开而响亮地喊出：
外抗强权！内惩国贼！这个运动对长期生活在日本与美国表面经济合作，而实际则是在进行经济侵略的国内同胞而言，是一个具有刺激性和教育意义的事件，使我们看清了美国与日本互相勾结侵略中国的丑恶面孔，使我们长久在美日两国的经济侵略下昏睡的民族意识遽然地觉醒了！于是，几十年来难得过问国

1 王拓：《是现实主义文学，不是乡土文学》，尉天骄编：《乡土文学讨论集》，第101—102页。

是的国内大学生们纷纷在校园举行国是座谈、举行示威游行，也公开地援引了当年“五四运动”的爱国口号：“中国的土地可以征服，而不可以断送！中国的人民可以杀戮，而不可以征服！”同时也喊出对日抗战时“一寸山河一寸血，十万青年十万军”的口号，以表示他们誓死捍卫国土的决心！以抗议侵略者！¹

由钓鱼岛事件而引发的强烈的反美情绪和不断高涨的民族意识和爱国主义情感，到1979年与美国正式“断交”而达到顶点。这年6月出版的《大学杂志》第125期，就对当时台湾社会的反美情绪做过这样的整体性描述：

“断交”的反应……对外是产生强烈的反美情绪，如舆论工具、传播媒体不断批评美国政府“背信弃义”、“认敌为友”、“引狼入室”等，而群众四处张贴忿骂讥讽的标语口号，甚至藉集会游行来焚烧美国国旗、攻击美国代表团车队，均是此类情绪所反应的产物。²

在这种持续高涨的反美情绪作用下，台湾社会长期以来在“核心—边陲”结构下所形成的近乎“完美”的美国形象，包括美国社会的各种事物，都迅速地变得模糊甚至狰狞起来。正像时人所分析的那样，从美国把钓鱼岛划给日本管辖到与美国最终“断交”，都一再说明：“一个虚构的故事已经结束，这个虚构的故事是：美国外交的道义性。”³美国的“道德制高点”既已不复存在，那么大到所谓美国的标准、美国的价值，小到美国的知识、观念乃至各种事物，其真理性和正当

1 王拓：《是现实主义文学，不是乡土文学》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第102页。

2 余不言：《中美“断交”后的心理挫折与适应》，《大学杂志》第125期（1979年）。

3 金耀基语，见《大学杂志》第121期（1979年）。

性自然也就不能不让人怀疑了。故而，从70年代初开始，台湾社会中的美国形象越来越趋于负面。在台湾的一些主流媒体上，一谈起美国，总是负面的因素居多。到了与美国正式“断交”，这种负面形象更是趋于极致。1979年2月出版的《大学杂志》第122期，曾刊登了一封题为《现代化是美国化》的“读者来信”。这位读者在信中声称：所谓“现代化”，其实就是“美国化”，是美国进行“文化殖民的技（伎）俩”。¹ 这年6月出版的《大学杂志》第125期，甚至还刊出了一篇题为《美国·CIA·文化侵略》的编译文章。这在被时论称为“中国自由主义之最后堡垒”²的《大学杂志》，还是第一次。该文不仅宣称美国是“贪婪永无止境的帝国主义”，而且还历数其“帝国道德观矛盾愈来愈大”，质问美国“是哪门子的精神领导”，断言美国的“上帝不是万能的”，最后还揭露分设在世界各地的美国文化中心就是“文化侵略的大本营”，对世界各国人民进行“巧而不妙的流脑”。³

（二）“回归”思潮的兴起

与这种由反美情绪而引发的反思、检视和批判美国霸权的声​​音相对应，在上述一系列政治、外交事件的猛烈刺激下，台湾的知识分子和青年学生还油然而生出一种强烈的民族情感和爱国主义精神。早在保钓运动开展之初，北美的留学生团体，就开始推动中国统一运动。他们呼吁两岸的中国人团结起来，携手推动中国的统一大业，以洗刷国耻，维护中华民族的尊严。至于台湾岛内，代表当时知识分子主流言论的《大学杂志》，在钓鱼岛事件发生之后，也适时地提出了“国是净言”和“国是九论”等重大的社会政治议题，并在1971年成立“学

1 张昌：《现代化是美国化》，《大学杂志》第122期（1979年）。该期的目录，作者题为张文昌。

2 详请参见南方朔：《中国自由主义的最后堡垒》，台北：四季出版社，1980年。

3 王友仁等译：《美国·CIA·文化侵略》，《大学杂志》第125期（1971年）。

生社会服务团”，主张走进民众，关心脚下的土地与人民，进行深入的社会调查，以推进台湾社会的改革。正像时人所观察的那样：经过保钓运动的洗礼之后，“在台大造成了二十年来从未有过的新局面，同学们的兴趣如此浓烈地集中在政治、社会问题之上也是史无前例的”。¹作为台大学生保钓运动领导者之一的洪三雄后来也曾回忆说：“保钓运动的震撼，唤醒了在象牙塔里沉湎已久的青年”，“猛然间，台大的学生开始睁眼注视、用心关注近在咫尺的教育真貌和政治虚实。紧随而来的，便是进一步社会责任的省思和自我迷失的检讨”。²时任台大哲学系讲师的陈鼓应也有这样的观察：伴随着保钓运动的开展，台湾的青年学生焕发出前所未有的关注社会、要求改革的政治热情，因为“爱国情绪的激发，青年关怀自己社会的热力顷刻之间从冰冻中冒出来”。³至于台湾当局被逐出联合国，更被认为“是决定今后学生运动方向的一大关键”，“因为二十多年来的安稳局面突然有了剧烈的改变，惊醒了所有人的迷梦”。⁴正是在这种反思过去、关注现实的过程中，一种“回归”的思想与意识，开始越来越清晰地呈现在台湾的知识分子和青年学生的视域之中。所谓“回归”，有两个基本的面向，一个面向是回到“现实”、直面“现实”，关怀现实的社会与人生；另一个面向就是建立与自身民族历史与文化的连接。陈映真后来就有这样的回忆：

（由钓鱼岛事件等所引发的）这一切的变化，使年轻的一代，从原本只知引“颈”西望反转来看自己的本身、自己的社会、自

1 陈明哲：《我们需要起变的精神》，洪三雄编：《知识人的出路》，彰化：新生出版社，1973年，第73页。

2 洪三雄：《烽火杜鹃城：七十年代台大学生运动》，台北：自立晚报社，1993年，第56页。

3 陈鼓应：《再论学生运动》，《大学杂志》第53期（1972年）。

4 张华：《蛰伏于象牙塔的爱国心：社会服务运动》，转引自萧阿勤：《回归现实：台湾1970年代的战后世代与文化政治变迁》，第107页。

己的同胞和自己的乡土，他们喊出了一个口号，“要拥抱这个社会，要爱这个社会”。于是，有了社会调查的运动，到山地、渔村、矿区等去调查当地的实际生活情形，他们也展开了服务运动；青年们带着一颗赤诚的心，到孤儿院、老人院去慰问。总之，他们开始关心自己校园以外的事物，关心实际的社会生活……这是三十年来第一次在台湾的青年字典里有了一新的词汇——“社会意识”、“社会良心”和“社会关心”。¹

陈映真这里所说的“从原本只知引‘颈’西望反转来看自己的本身、自己的社会、自己同胞和自己的乡土”，正是本文所说的“回归”的第一个面向。在这一“回归”现实的过程中，台湾各大学都成立了“社会服务团”，在“社会服务团”的推动与组织下，青年学生们上山下海，把“关心社会”变成具体的行动。据《台大社会服务团成立始末》记载：

保钓运动之后，台湾的青年朋友们苏醒了！大多数人不再甘为埋首沙中的鸵鸟，他们开始对国事、天下事付出更大的关切。各大专院校的政治性讨论会蔚为学生活动的主要风气。……青年学子们经过了这两次的洗礼，许多青年学生已经憬悟到校内清谈不足济事，大家在彼此交换意见的时候，都痛切地指出，青年们除了要作为“社会的气压计”外，更需要做为“洗涤社会，拥抱人民”的先锋队！前者是消极的、软弱的；后者则是积极的、战斗的。这一项基本的态势经过了长期的酝酿，终于触发了“社会服务团”的基本行动。²

1 陈映真：《文学来自社会反映社会》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第64页。

2 《台大社会服务团成立始末》，《大学杂志》第49期（1972年）。

这种以“洗涤社会，拥抱人民”为指向的“回归”运动，很容易让人想起半个多世纪以前的“五四”时代。正因为如此，作家郑鸿生在诠释1970年代台湾的思想转型时就认为，由“保钓运动”等一系列政治事件所引发的台湾知识分子和青年学生的思想转变，“可以视为一场五四运动在台湾的历史性重演”¹。伴随着这种“回归”，一条拥抱斯民、改造社会的道路，越来越清晰地在广大知识分子和青年学生的脚下延伸开来。²

与“回归现实”具有内在联系，但具体指向又有所不同的另一个层面的“回归”，就是重新建立与自身民族历史和文化传统的连接，让“失根”的文化接上民族的根系与传统，让不断萎缩的传统接上民族的源头活水。因为，在从“引颈西望”到“反转来看”的过程中，台湾的知识分子赫然发现：

放眼看看我们今天的社会，向外之心，媚外之风，可以说是空前激烈。光复都已经整整三十一年了，我们的奴性不但没有减轻，反而变本加厉。我们好像永远长不大的孩子，唯恐不被保护，唯恐没有人为我们作主，大家栖栖然，惶惶然，口里不能明说，心里却无不期待一个骑在我们头上的外国“救主”，好像国与国的界限可以随时拆除，过去被欺侮的事实可以随时忘记一样。在这种空虚而又期待的心情下，于是以美、日为代表的外国文化中最低级、最荒淫无耻、最贪得无厌、最自私自利不顾后果的一切文化形式和内容，全在我们的社会中找到了市场，而且弥漫到我们社会的每一个阶层，每个角落……当一个社会不仅在物质上同时也在精神上失去独立性的时候，大嚷特嚷“复兴”文化，

1 郑鸿生：《台湾的文艺复兴年代：七十年代初期的思想状况》，《思想》第4期，第101页。

2 关于1970年代台湾知识分子和青年学生的“回归现实”问题，萧阿勤在《回归现实：台湾1970年代的战后世代与文化政治变迁》一书中论述甚详，请参阅该书第101—140页。

这不是痴人说梦吗？¹

一方面是以美国为代表的西方文化的无处不在，以及在此氛围笼罩下所形成的“向外之心”和“媚外之风”，另一方面则是台湾社会内部“人人渐渐与自己民族和历史脱节了”，从而产生了“虚无的和无根的状态”²。面对这一现实，台湾的知识分子遂猛然醒悟到，要改变这种状况，当务之急，便是重新建立与自身民族历史和文化的连接，通过民族历史与文化的浇灌，来润泽几近干涸和枯竭的心灵。前文所引发表在《大学杂志》上的那封“读者来信”，就把“回归”的这重路径清楚地勾勒了出来。这位“读者”在点出了“现代化是美国化”的主题之后，接着便笔锋一转：

（“断交”之后）吾人正应痛定思痛，好好看看祖先遗下来的，几十年的“复兴文化”如果知识分子响应不力，那社会上的心理不平衡导致的奢侈浮华是可预测的。中国文化是中国的尊严和骄傲，难道要用新文化来讨好美国、日本而置民族尊严于沟壑？³

作为一名普通的“读者”，以上这段文字显然是情绪性的语言多于理性的分析论证。但是，作者呼吁要“好好看看祖先遗下来的”，强调“中国文化是中国的尊严和骄傲”，这在很大的程度上代表了当时台湾社会大众的一种普遍心声。这种普遍心声所反映的，正是重新连接民族历史与文化、让台湾社会重新“回归”民族历史与文化传统的努力。陈映真稍后也有这样的生动叙述：

1 江帆：《谈现代人与现代化》，《中国论坛》第3卷第1期（1976年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第37页。

2 胡秋原：《中国人立场之复归》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第26—27页。

3 张昌：《现代化是美国化》，《大学杂志》第122期（1979年）。

我们过去一个劲地往西方看，一个劲往东方日本看，总觉得人家好，所以美好的名词都与美国、日本连上关系。可是，到了七十年代以后，我们突然发现我们奉以为师、视以为友的“自由世界”重镇，竟冷酷地背弃了我们。一些本来还很遥远的事，似乎跟我们没有关系的事，忽然一下子都来到我们的眼前了，使我们措手不及……“钓鱼台事件”的勃发，首次启迪了战后年轻一代爱国情绪和民族主义情感……过去，我们对中国的情感和认识，是地图上像秋海棠的一片叶子的中国。我们只在中国现代史的课堂上，读到帝国主义的侵略时，悲忿一番，过去儿就忘了。“保卫钓鱼台”的运动发生之后，青年同学才真正的在实际运动中参与了自己的民族命运。¹

针对由原先的极端“西化”向民族历史文化传统的“回归”，著名社会学家叶启政还从思想创生与社会现实的互动立论，做过以下这段精彩的分析：

（由保钓运动而引发的）这一系列的反省和批判拉开了问题意识的序幕。有些知识分子逐渐发现，整个的问题并不是单纯地源于……自身的内部，而是与以欧美为中心的世界体系的恣意膨胀有密切的关联。工业先进国家挟其优越的科技，在以自由经济为外表之资本主义意识形态下，对亚非地区（日本除外）进行经济侵略。更严重的是，在经济利润驱使下，工业先进国家把文化当作商品，大举向亚非国家倾销，其结果是使亚非地区，不但在经济上成为他们的附庸，也在文化上对他们产生高度的依赖。因此，当前社会问题之严重并不止于在政治上与经济上

1 陈映真：《文学来自社会反映社会》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第63—64页。

对世界体系中之中心的依赖，而是文化已丧失独立性格，传统一再地萎缩。对于知识分子而言，这种文化上的失落感，在经济一直快速发展，教育一再提高，民生日益富裕的情形下，特别地明显，特别地深刻。¹

正因为如此，在整个1970年代，伴随着思想的转型，重新建立与自身民族历史和文化传统的连接，一方面抵制和反对以美国为代表的西方文化霸权，一方面让已经“丧失独立性格”的文化“回归”其民族根性，让“一再地萎缩”的传统焕发出新的生命，遂成为台湾思想文化建设的主题。从1970年代初开始的对于“现代主义”的一波强似一波的批评，到引领整个1970年文学创作大潮的“乡土文学”写作实践，以及随之而来的关于“乡土文学”的论战，都是在不断延续、不断深化接续民族历史与文化传统这个主题。正像蒋勋在1977年的一篇文章所说的那样，由钓鱼岛事件等一系列政治、国际冲击所造成的巨大压力，成为“70年代台湾地区中国人心态活动最重要的辐射中心，正面地或负面地对这一压力所产生的各种反应，就形成了台湾这一时期文化的主流”，而在这一“文化主流”的衍生流变过程中，“明郑以来各时期中原‘汉移民’建立的文化体系与近二三十年来大量涌入的美日商业文化之间”的“决战”，遂成为一条基本的发展线索。至于台湾思想文化建设的整体路向，则“继续着鸦片战争以来‘封建余孽’与‘假洋鬼子’的相争持的问题，努力的重点还是继续着‘反封建’与‘反帝国主义’这五四以来的一贯工作”。至于思想文化建设的主要任务，则是要“建立一个时间与空间都更确定与现实的中国”。²这既是“回归”的路径，也是“回归”的最终目的。

1 叶启政：《台湾社会的人文迷思》，台北：东大图书有限公司，1991年，第222—223页。

2 蒋勋：《浇灌一个文化的花季》，《综合月刊》第108期（1977年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第39、49页。

（三）“左翼”的出现

就台湾现代的政治变迁与思想文化的衍生流变而言，“核心一边陲”结构的部分松动，还严重地动摇了国民党威权统治的政治基础。而国民党威权统治政治基础的动摇，一方面刺激了左翼思想的酝酿与发展，另一方面又为政治上“反对”运动的扩展，提供了更大的空间。

如前所述，由于朝鲜战争的爆发，美国“协防”台湾。正是在美国的政治、经济、军事与外交的大力援助下，国民党当局得以巩固其在台湾的威权统治。上述一系列政治、外交事件的爆发，从根本上动摇了国民党统治的政治基础。长期以来一直被压抑的左翼思想，遂开始冲破威权政治的禁锢而蔚为时潮。

在“断交”后而产生的“被抛弃”和“不知该身处何地”¹的挣扎与困惑中，台湾的一部分知识分子，开始把目光投向海峡对岸，并力图把台湾的前途与命运同大陆紧紧地联系起来。郑鸿生后来就曾指出：“新中国不是以其强盛，而是以其对理想以及对新社会新人类的追求吸引了我们。”²伴随着对新中国的认识与理解，“五四”以来在中国大地上广泛传播开来的马克思主义理论以及左翼的思想与文化，遂开始作为一种重要的思想文化资源而源源不竭地输入台湾，成为广大青年学生和知识分子的精神食粮。这一时期，“包括马克思主义的经典著作，毛泽东的《矛盾论》《实践论》，斯诺的《西行漫记》，默林的《马克思传》，法依的《全世界受苦的人》，以及30年代大陆左翼作家鲁迅、巴金、茅盾等人的作品”，³都成了台湾青年学生和知识分子竞相阅读的书

1 吕正惠：《七八十年代台湾乡土文学的源流与变迁——政治、社会及思想背景的探讨》，陈大为、钟怡文主编：《二十世纪台湾文学专题：文学思潮与论战》，台北：万卷楼图书有限公司，2006年，第270页。

2 郑鸿生：《青春之歌——追忆1970年代台湾左翼青年的一段如火年华》，台北：联经出版事业股份有限公司，2001年，第16页。

3 刘小新：《阐释的焦虑——当代台湾理论思潮解读》，福州：福建人民出版社，2010年，第125—126页。

籍。作为台湾左翼知识分子之一的吕正惠后来就曾回忆说：

台湾知识分子对国民党的大反叛，是在1970年代保卫钓鱼台运动中开始的。钓鱼台事件，让许多台湾知识分子深切体会到，国民党政权是不可能护卫中国人的民族尊严的。于是他们中有不少人转而支持中华人民共和国，思想上也开始左倾……1970年代以后，因为受乡土文学和党外运动影响，我开始读左派（包括国外的和大陆的）写的各种历史书籍。经过长期的阅读，我逐渐形成自己的中国史观和中国现代史观。¹

正是在左翼思想不断高涨和澎湃的1976年，《夏潮》杂志应运而生。从第三期开始，苏庆黎正式接手《夏潮》。苏庆黎出身于台湾一个具有左翼思想传统的家庭。她的父亲苏新是台湾共产党的早期重要领袖之一。在苏庆黎的组织与推动下，《夏潮》杂志社很快便发展成为台湾左翼知识分子的联盟。一时间，陈映真、尉天骢、唐文标、王晓波、陈鼓应、南方朔、杨逵、王拓、杨青矗等一大批具有左翼思想倾向的知识分子，都聚集在《夏潮》的周围。正像有研究者所说的那样，苏庆黎接手之后的《夏潮》，一方面“正式提出了左倾的知识言论”，另一方面又“集结了有社会思考的知识分子”。²

在台湾现代思想的衍生、流变过程中，《夏潮》以其鲜明的左翼色彩和全新的知识言论而独树一帜。有研究者已经指出：“好在有《夏潮》杂志，让70年代挣脱了60年代的苦闷，也让少少的社会主义思想有个抒发与介绍的开端，给台湾历史带来了丰富而反向的思考点。30年来，《夏潮》杂志的历史位阶仍然不算怎么鲜明，但是它起的作用，在30年当中不断的发酵！”³

1 吕正惠：《我的接近中国之路：三十年后反思乡土文学运动》，《思想》第6期，第109、113页。

2 郭纪舟：《七十年代的〈夏潮〉杂志》，《思想》第4期，第106页。

3 同上。

首先,《夏潮》首次系统地梳理与挖掘了台湾在日本殖民统治时期不断发展与壮大起来的左翼思想传统,并使之与当下的左翼论述完整地对接起来。在《夏潮》的不懈努力下,一大批在日本殖民时期反抗殖民统治的台湾左翼作家及其作品,得以重见天日。像吕赫若、杨华、吴新荣、赖和、杨逵、王白渊、张文环、吴浊流、叶荣钟、张深切等作家的作品,都获得了重印和再版。这些作家作品中所洋溢的强烈的反对日本帝国主义殖民统治的反抗意识和浓厚的中国民族主义思想,都被一一彰显了出来。特别是到了1970年代中后期,《夏潮》更是有系统地重载和重译日本殖民统治时期台湾众多作家的作品,同时还选择当时政治、文化运动的领导人和重要作家作为封面人物。¹为了避开威权政治的干扰,《夏潮》的作者群还对国民党早年的左翼思想资源进行了系统的挖掘与阐述,以凸显左翼思想的历史正当性。正像有研究者所指出的那样,“为了彰显左翼的台湾文学和人物,《夏潮》杂志也刻意提起国民党当中的左派来呼应,包括孙中山的民生主义、朱执信、廖仲恺、秋瑾、陈天华等人的思想言论,反帝国主义在这里被衔接了起来”。²经过《夏潮》作者群的努力,方兴未艾的台湾左翼思想正式与中国民族主义结合起来,并对台湾以后的思想发展产生了重大影响。郑鸿生就曾指出,《夏潮》对日本殖民统治时期大批左翼作家及其作品的发掘与整理,“有着重大的历史与现实意义。这个意义指的不仅是一个第三世界民族解放的左翼运动传承,同时也是台湾在被日本占领50年之后,重新寻回中国历史传承的一环”。³这样的评价应该说是符合实际的。

其次,集结在《夏潮》周围的左翼知识分子,运用马克思主义的观点与方法,在批判台湾社会资本主义化的种种弊端之同时,还对生

1 详请参阅吕正惠:《日据时代台湾新文学研究的回顾》,《台湾社会研究季刊》第24期(1996年),第143—170页。

2 郭纪舟:《七十年代的〈夏潮〉杂志》,《思想》第4期,第107页。

3 郑鸿生:《台湾的文艺复兴年代:七十年代初期的思想状况》,《思想》第4期,第84页。

活在台湾社会底层的渔民、农民和工人等进行了大量的访问、调查。他们一方面用全新的知识言论来分析台湾社会的性质，揭露资本主义制度的种种弊病与黑暗，另一方面还身体力行地深入社会，“拥抱斯土斯民”。正像有分析者所说的那样：“《夏潮》杂志诸多作者群走入农村、参与工人组织、举办民歌演唱、提出妇女问题、提倡环保议题、介入政治选举、与党外系统合流。”¹他们的种种努力，不仅为理论上的诠释台湾提供了一个崭新的“解释系统”，而且为实践意义上的改造台湾提供了一种有价值的“反向的思考”。²

三、思想转型与文学流变

（一）思想“回归”与文学突围

“核心一边陲”结构的持续松动，以及由此而引发的台湾社会的普遍文化省思与思想转型，最清晰、最典型、最集中地体现在这一时期台湾文学思潮的激烈碰撞与急剧转化之中。

如前所述，在国民党的威权统治之下，从1950年代初开始，所谓“反共文艺”“战斗文艺”甚嚣尘上。为了突破国民党的“戒严”体制，冲决文化、思想领域的禁锢牢笼，到1950年代中期，一些具有自由主义思想倾向的诗人与作家，³开始陆续介绍欧美的现代主义文学理论及其创作方法，并尝试从现代主义的美学立场与原则出发，来从事文学创作。1956年，纪弦重整“现代派”，发行《现代诗》季刊，正式把他

1 郭纪舟：《七十年代的〈夏潮〉杂志》，《思想》第4期，第111页。

2 关于《夏潮》杂志的详细情况，可参阅郭纪舟：《七十年代台湾左翼运动》，台北：海峡学术出版社，1999年；刘小新：《阐释的焦虑——当代台湾理论思潮解读》，第125—147页。

3 关于台湾现代主义文学与自由主义思想传统之间的关系，详情请参阅陈芳明：《台湾现代文学与五十年代自由主义传统的关系》，陈芳明：《后殖民台湾：文学史论及其围边》，台北：麦田出版社，2002年，第173—196页。

过去主张的“新诗的现代化”，重新定义为“诗的现代主义”，并强调“新诗乃是横的移植，而非纵的继承”。¹同年9月，夏济安主编的《文学杂志》也随之问世。该刊强调“文学可不尽是宣传，文学自有它千古不灭的价值在”²，公开表明了它与官方意识形态之间的区隔。以《现代诗》《文学杂志》以及稍后的《现代文学》的创刊为标志，一股既迥异于中国“五四”以来的现实主义文学传统，又显然有别于日本殖民统治时期台湾乡土写作风格的现代主义文学思潮，在台湾文坛上澎湃开来，并很快汇成为居于支配地位的文学大潮。³

现代主义在台湾文学史上的是非功过，不在本书的讨论范围之内。就思想史的角度而言，作为一种典型的“横向移植”而来的舶来品，现代主义与五六十年代的台湾社会现实之间，显然存在着无法跳跃的落差。正像有人所分析的那样：

对照于西方自由主义与现代主义的发展条件，五十年代的台湾社会并没有提供较好的环境可供这两种思潮孕育、酿造并扩张。在极端保守主义的反共时期，台湾社会并未产生强有力的中产阶级……当台湾社会的工业化与都会化尚未蔚为风气之前，现代主义并没有任何根据地可寻。⁴

众所周知，发源于西方的现代主义思潮，是在19世纪中后期伴随

1 纪弦：《现代派的信条》，《现代诗》第13期封面（1956年）以及第14期封面（1956年）。

2 《致读者》，《文学杂志》第1卷第1期（1956年）。

3 关于台湾现代主义文学思潮的兴起、演变、主要文学成就及其不足，可参见尉天骢：《三十年来台湾社会的转变与文学的发展》，《中国论坛》杂志社编：《台湾地区社会变迁与文化发展》，台北：《中国论坛》杂志社，1985年，第443—488页；朱双一：《台湾文学创作思潮简史》，北京：九州出版社，2010年，第180—225页；吕正惠：《现代主义在台湾》，吕正惠：《战后台湾文学经验》，台北：新地出版社，1995年。

4 陈芳明：《台湾现代文学与五十年代自由主义传统的关系》，陈芳明：《后殖民台湾：文学史论及其周边》，第174页。

着西方社会的工业化与都市化而酝酿和发展起来的思想文化潮流。20世纪五六十年代的台湾，显然不具备工业化和都市化的社会历史条件。正因为如此，说“现代主义并没有任何根据地可寻”，确是不争的事实。然而，原本“没有任何根据地可寻”的现代主义，却能在台湾一路高歌猛进，很快便由涓涓细流汇为澎湃的江河。对于其中的原因，有学者已经指出：

1950年代中期的台湾，经济水准不可能达到现代化的标准，所以表面上看起来，似乎没有供现代主义酝酿的泥土。但事实是，因为台湾知识分子面临国民党“戒严”体制与对三十年代文艺的“失根”，所以跟西方现代主义的疏离性格特别亲和。除此以外，现代主义的菁英色彩与西化倾向，也容易吸引知识分子模仿；现代主义引进以来的特殊优位性，让它在形式上充当西方最先进思想的模式。¹

可见，一方面是由于国民党的“戒严”体制所造成的寒蝉效应，另一方面则是由于“五四”以来的中国现实主义文学传统、包括日本殖民统治时期台湾新文学传统的“失根”所造成的“断裂”，才使得原本“没有任何根据地可寻”的现代主义思潮，在20世纪五六十年代的台湾大行其道。作为现代主义流派重要代表作家的白先勇，后来就曾有这样的独白：

……虽然很少干涉这些新近作家，出版检查的阴影却常常存在。还有一点更重要的，就是这些新一代的作家没有机会接触到更早时代的作品，因为鲁迅、茅盾等作家的作品全遭封禁，

1 詹曜齐：《七十年代的“现代”来路：几张素描》，《思想》第4期，第139页。

他们未能承受上一代的文学遗产，找不到可以比拟、模仿、竞争的对象。因此，写作生涯变成了困苦又孤独的奋斗。与“五四”时代的作家完全相反，这些作家为了避过当局的检查，处处避免正面评议当前社会政治的问题，转向对个人内心的探索：他们在台的依归终向问题，与传统文化隔绝的问题，精神上不安全的感受，在那小岛上禁闭所造成的恐惧感，身为上一代罪孽的人质所造成的迷惘等。因此，不论在事实需要方面，或在本身意识的强烈驱使下，这些作家只好转向内在、心灵方面的探索。¹

白先勇的这番独白，既道出了“新一代的作家们”接受现代主义的初衷，也以自己丰富的创作经验，总结了现代主义文学创作的种种特质。由于他们在创作之初就选择了“逃避”，在写作的过程中又“处处避免正面评议当时社会政治的问题”，故而，他们的作品就只能“转向对个人内心的探索”。正像有评论者所说的那样：在现代主义思潮的激荡下，“作家们或向内转，躲入个人的内心世界，或遁入象牙之塔，沉溺于艺术的实验，或割断纵的历史的关联，转移到西方的时空与语境中，或飞翔于天际，热衷于宇宙、人类抽象问题的诠释，唯独不敢、不愿意碰的，是当时周遭的社会现实”。²著名评论家、“乡土文学”的重要倡导者尉天骢，在批评现代派作家时也指出：“由于他们与中国、乃至世界的历史脱了节，而自己又游离于现实之上……结果便因为一天天沉迷于自己所塑的意象世界之中，而水到渠成地成了艺术至上的实际执行者。”³正因为如此，在后来的“乡土文学论战”中，有论者把现代主义文学视为“为艺术而艺术”，并把它与“为人生而艺术”的现

1 白先勇：《流浪的中国人：台湾小说的放逐主题》，台北：尔雅出版社，1995年，第110—111页。

2 朱双一：《台湾文学创作思潮简史》，北京：九州出版社，2010年，第220页。

3 尉天骢：《三十年来台湾社会的转变与文化的发展》，《中国论坛》杂志社编：《台湾地区和社会变迁与文化开展》，第459页。

实主义文学区隔开来¹。这样的截然区隔虽然不无偏颇,但却在很大程度上突显了两者在文学思想上的根本分歧与严重对立。

如果从更加开阔的视野来看,现代主义思潮在20世纪五六十年代台湾的狂飙突进,与“核心一边陲”结构下台湾社会的整体“西化”(“美国化”)倾向也是完全一致的。现代主义派所标举的“横的移植”,正是在“核心”支配“边陲”过程中,“边陲”思想文化的一种本能反应。也正因如此,伴随着“核心一边陲”结构的持续松动,反思、矫正和突破现代主义的理论尝试便如火如荼地开展起来。

正像现代主义的思想旋风首先从诗坛吹起一样,对现代主义的反思、矫正和突破,也是由诗坛开其端绪的。1970年代初,在风起云涌的时代大潮下,一批新兴诗社在台湾各地悄然诞生,其中比较有代表性的就有“龙族”“大地”和“主流”等。²与现代诗派强调“横的移植”不同,这些新兴诗社在诗的表现形式上主张连接中国诗歌的传统,在诗的内容上则强调关注脚下的土地和人民,从而积极地呼应了1970年代台湾思想文化领域“回归”的时代脉动。成立于1971年初的“龙族”诗社,就以“我们敲我们自己的锣,打我们自己的鼓,舞我们自己的舞”相标榜,明确地提出了与现代诗派截然不同的创作理念。诗社成立三年后,主事者陈芳明还就“龙族”命名的缘起,做了特别的解释:“龙”意味着一个深远的传说、永恒的生命和崇敬的形象,“象征我们任重道远的使命”,是一个“稳重、宽宏、长远,而且是中国的”名字。³“主流”则强调诗人、诗歌与时代现实的关联,鼓吹“将慷慨以天下为己任,把头颅掷向这新生的大时代的巨流”。⁴“大地”更是聚集

1 详请参阅胡秋原:《中国人立场之复归》,尉天骢编:《乡土文学讨论集》第1—44页。

2 陈大为、钟怡雯编:《20世纪台湾文学专题1:文学思潮与论战》,第222—267页。

3 陈芳明:《龙族命名缘起》,陈芳明:《诗和现实》,台北:洪范出版社,1977年,第199页。

4 《主流的话》,《主流》创刊号(1971年),又第2号(1971年)《编辑室的话》也有大致类似的宣示性文字。

了当时大学文学科系的青年诗人，在创刊号上他们就高举“厚载万物的大地充满着蓬勃的生命力”的旗帜，一方面强调诗歌创作与脚下土地的关联，另一方面则呼吁早日冲破“世界性”的雾障，“重新回头审视（中国）三千年伟大的传统”，并殷殷希望《大地》的创刊，是“中国现代诗的再出发”。¹这些洋溢着清新的时代气息、充满着强烈的社会责任意识的新兴诗社，以各自的创作实践，开启了对盛行一时的现代主义思潮的反拨与矫正。

几乎就在众多的新兴诗社以各自的创造实践来反拨和矫正现代主义思潮的同时，一股深刻反思和批判现代诗的思想潮流，也顺势而发。1972年2月，关杰明在《中国时报》“人间”副刊上率先发表《中国现代诗的困境》一文。同年9月，他又发表了《中国现代诗的幻境》一文，延续并深化了此前对现代诗的批评。这两篇论文连同稍后发表的《再谈中国现代诗》，很快便在台湾的文学艺术界和思想文化领域激起轩然大波。这年11月，史君美在《中外文学》上发表《先检讨我们自己吧》一文，声援关杰明对现代诗的批评。稍后，李国伟也接连以《诗的意味》《文学的新生代》和《略论社会文学》等系列论文，积极呼应关杰明的观点。1973年的8、9月间，唐文标又先后发表了《什么时候什么地方什么人——论传统诗和现代诗》《诗的没落——台港新诗的历史批判》和《僵毙的现代诗》等文，把关杰明对现代诗的批评进一步扩展为对现代主义文学的整体性批判。以关、唐等人上述一系列批评性文字的发表为标志，一场被称为“现代诗的论战”遂在台湾文坛和思想文化界轰轰烈烈地开展起来。

关杰明上述三篇论文的核心观点是完全一致的。在他看来，所谓“现代诗”，本质上就是在“世界性”和“国际性”等时髦标签遮掩下的一种“文学殖民地主义产品”。他认为，现代派诗人都有“一

1 《发刊辞》，《大地》创刊号（1972年），其标识刊于封底。

种个人与社会脱节的千篇一律的病态倾向，以及必然会因此而产生的偏差——对于生活、爱情、死亡与生命等各种重要现实问题的不当看法”。¹正因为如此，他们“在智能方面的努力只能带进了一条死胡同”。²

如果说关杰明上述三篇论文的核心在于批判现代诗的“横的移植”，其矛头所向主要集中在现代诗的过度“西化”以及与中国诗歌传统的严重脱节；那么，唐文标则将批判的火力主要集中在现代诗的“逃避现实”这一症结上。在唐文标看来，现代派诗人的“逃避现实”可以分成不同的类型：有“个人的逃避”（指“个人顾影自怜的悲伤”），有“集体的逃避”（指由于作者的逃避而引起的读者连锁反应，从而产生集体性的逃避），还有“逃避历史与时代”；有“非作用的逃避”（指“小市民式娱乐性的逃避”，不带有任何作用指向的文字游戏），也有“思想的逃避”（指以所谓“思想”的写作来逃避历史上的政治黑暗年代）；有“文字的逃避”（指以文字的变形来掩饰内心的空虚），也有“抒情的逃避”（指以抒情的、空洞风月“诗境”来消除和取代他们所处的社会）。³显而易见，唐文标的诗论，主要立足于诗与现实生命的密切联系。现代诗既然时时“逃避”、处处“逃避”、事事“逃避”，当然只能是没有生命的、“僵毙”的。⁴

由关杰明和唐文标等人所发起的这场对现代诗的批判，很快引起了各方的强烈关注。特别是唐文标的几篇文章，犹如投石激浪，骤然间便引发了台湾文坛的巨大波澜。就连一向以温和著称的颜元叔，也以“唐文标事件”这一耸动的题目，来形容由此引发的巨大争议。⁵—

1 关杰明：《中国现代诗的幻境》，《中国时报》“人间”副刊（1972年9月10—11日）。

2 关杰明：《中国现代诗的困境》，《中国时报》“人间”副刊（1972年2月28—29日）。

3 唐文标：《诗的没落——台湾香港新诗的历史批判》，《文季》第1期（1973年）。

4 唐文标：《僵毙的现代诗》，《中外文学》第2卷第3期（1973年）。

5 详请参阅颜元叔：《唐文标事件》，《中外文学》第2卷第5期（1973年）。

时间，论辩各方围绕着唐文标的观点，展开了针锋相对的激烈辩论。整体来看，这场论战从1972年年初开始，一直延烧到1974年6月。仔细检视论战各方所留下的文字，我们便不难发现：在这场持续了两年之久的论战中，为现代诗辩护者固然不少，但与反对者和批评者的阵仗相比，这些辩护的文字基本上都淹没在反对与批判的滔滔声浪之中。¹

正像有论者已经指出的那样，“现代诗论战的争议，在于厘清现代主义的思潮对于台湾新诗运动所造成的冲击。格于当时政治环境的局限，现代诗论战的检讨仅止于现代诗在台湾的功过，因此彰显的层面并未深刻化”。²所谓“厘清现代主义的思潮对于台湾新诗运动所造成的冲击”，所谓“检讨现代诗在台湾的功过”，自然是就其文学（诗）的意义立论。而所谓“彰显的层面并未深刻化”，则是指透过文学（诗）论辩而体现出的思想和意识形态倾向。其实，如果就思想的层面来看，围绕着现代诗的这场论战，对于台湾1970年代的整个思想转型，显然也具有风向标的意义。以关明杰和唐文标为代表的现代诗反对者，在现代主义笼罩与支配台湾文坛的一片混沌之中，重新诠释了文学（诗）的民族性、社会性和时代性，彰显了文学（诗）的社会价值，突显了文学家的社会责任。这对于矫正风靡一时的现代主义的种种弊端，重新厘清台湾文学今后发展的方向，都具有极其重要的思想价值。

因此，就思想的承传与发展来看，围绕着现代诗的这场论战，其实正折射出台湾1970年代的思想转型。关杰明、唐文标等现代诗反对者所一再强调的文学（诗）的民族性、社会性和时代性，都清晰地诠

1 详请参阅李癸云：《诗与现实的理想距离——1972—1973年台湾现代诗论战的再检讨》，陈大为、钟怡雯编：《20世纪台湾文学专题1：文学思潮与论战》，第242—267页。

2 陈芳明：《历史的歧见与回归的歧路：乡土文学的意义与反思》，陈芳明：《后殖民台湾：文学史论及其周边》，第91页。

释并涵盖了台湾1970年代思想转型过程中一再浮现的“回归现实”和“回归传统”这两大主题。正像“龙族”的主事者陈芳明在论战的高潮中所发表的《剪掉批评的辫子》一文所说的，“民族诗人关心中国的命运，关心乡土，关心现实；世界诗人关心世界的命运，借由自我的意识，超越到任何空间之外”。¹原作者之意，所谓“民族的诗人”，也就是“关心中国的命运，关心乡土，关心现实”的诗人，才是他理想中的诗人。在论战的过程中，很多持有与关杰明和唐文标不同观点的人，对文学（诗）的民族性、社会性和时代性也都基本上抱持一种理解与同情的态度。颜元叔对唐文标的观点曾有这样的总结性批评：“唐文标是从社会看文学，而非从文学看社会”²，并明确反对唐文标的“社会功利主义的”文学观。然而，即使是他，也明确主张：“我们期待的文学，应该是写在熙攘的人行道上，写在竹林深处的农舍里。”³所谓“写在熙攘的人行道上”“写在竹林深处的农舍里”，强调的显然都是文学的社会性与时代性这个主题。正像有评论者所分析的那样：“新诗论战从关杰明、李国伟到唐文标，反对现代主义的言论都以社会现实的状况作为他们与现代主义者之间的差距。在他们的文章中不时出现一种对现实缺席的焦虑，仿佛为当时文坛寻找关怀社会的方向，成了这些反对现代主义者责无旁贷的任务。”⁴正是基于这样的认识，在出刊于论战高潮之时的《龙族评论专号》中，有论者就这场论战曾做过这样的总结：

读者、作者都要求现代诗的“归属感”。就时间言，期待

1 陈芳明：《剪掉批评的辫子》，《中外文学》第1卷第12期（1973年），后收入赵知悌编：《现代文学的考察》，台北：远景出版社，1978年，第97页。

2 颜元叔：《唐文标事件》，《中外文学》第2卷第5期（1973年）。

3 颜元叔：《期待一种文学》，《中外文学》第2卷第1期（1973年）。

4 詹曜齐：《七十年代的“现代”来路：几张素描》，《思想》第4期，第135页。

着它与传统的适当结合；就空间言，则寄望于它与现实的真切呼应。¹

的确，厘清文学的“归属性”，即一方面立足于“与传统的适当结合”，一方面着力于“真切呼应”现实，这便是这场论战在思想上的最终收获。也正是在这个意义上，陈映真把这场论战与稍后发生的“乡土文学论战”相提并论，认为它事实上就是“乡土文学论战”的一环。他说：

相对于“现代诗”之“国际主义”、“西化主义”、“形式主义”和“内省”、“主观”主义，新生代提出了文学的民族归属，走中国的道路；提出了文学的社会性，提出了文学应为大多数人所懂的那样爱国主义的、民族主义的道路。他们主张文学的现实主义，主张文学不在叙写个人内心的葛藤，而是写一个时代、一个社会。²

因此，如果单纯地从文学的角度来看，从1970年代初的新诗社运动到稍后的“现代诗论战”，都是对现代主义的一种反拨、矫正和正面突围。不过，如果从思想史的角度来看，这种对现代主义的反拨、矫正和突围，一方面固然是在为台湾文学的未来发展开拓崭新的方向，另一方面则是“核心一边陲”结构持续松动后，“边陲”文学通过连接民族传统和脚下土地以重建自身主体性的一种努力与尝试。从这个意义上来说，无论是新诗社运动，还是“现代诗论战”，承续和深化的都是整个“轴心时期”的思想“回归”主题，即一方面“回归传统”，另

1 高上秦：《探索与回顾——写在〈龙族评论专号〉前面》，赵知悌编：《现代文学的考察》，台北：远景出版社，1978年，第166页。

2 陈映真：《文学来自社会反映社会》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第65页。

一方面“回归现实”。陈映真所说的“文学的民族归属，走中国的道路”，以及“文学的社会性”和“文学的现实主义”，诠释的也正是这两大主题。

（二）“回归”的多重变奏：乡土、阶级与民族

在人文社会领域，文学总是以其对人类当下生存境况的敏锐感知而率先感受到时代的脉动与思想的转型。台湾在1970年代的思想转型与整体演进，不仅反映在1970年代初期众多新兴诗社的崛起以及对于现代诗的批评上，而且还体现在“乡土文学”作家队伍的形成与壮大上。在“现代诗论战”的过程中，以尉天骢等为代表的现实主义评论家和作家，在批判与反省现代主义的同时，还通过《文季》（包括其前身《文学季刊》）等刊物，着力培养一大批写实主义的作家。诸如陈映真、黄春明、王桢和等，都是在《文季》的培养下成长起来的。而与此同时，以《台湾文艺》为中心，也聚集了叶石涛、钟肇政和李乔等多位作家。这些作家的作品也都继承了台湾在日本殖民统治时代发展起来的写实主义文学传统，“多把注意点放在台湾本身的事务上”，¹字里行间也因此而显现出浓厚的台湾地方特色。整体来看，上述两个作家群体的作品表现出“两种方向”：“一种是由于在作品中对台湾现实（特别是对农人、工人——因为他们是台湾经济发展中贡献最大的一群）的关心——而使得执政当局保守的官僚体制不安；一种是由于对台湾现实幕后——美日的强权的力量所作之批判，而使得当时充满买办性的中产阶级非常不满。”²他们所推出的一系列迥异于现代主义风格、充满着强烈的现实关怀与社会批判意识的作品，在当时都笼统地被冠以

1 尉天骢：《三十年来台湾社会的转变与文化的发展》，《中国论坛》杂志社编：《台湾地区社会变迁与文化发展》，第480页。

2 同上书，第479页。

“乡土文学”之名。伴随着1970年代“回归”现实与传统的时代强音，这类作品的社会影响不断扩大，到了1970年代中期，所谓“乡土”或“写实”，遂成为文学讨论中的流行用语。¹“乡土文学”也因此而后来居上，大有超越并取代现代主义文学之势。

这一时期被称为“乡土文学”的作品基本上都是小说。胡秋原在比较了“乡土文学”作品与“现代主义”文学作品之后，曾得出这样的整体印象：

这些作品（即乡土文学作品——引者）与上述“西化主义”、“现代文学”恰成对照，也可说是对抗前者而起的。在这里，没有“六代繁华春去也”的将军、贵族和名女人，也不是鄙视自己的父亲之大学助教与学成归国的留学生，或者因接近美国的金斯堡、费林格蒂而灵犀顿悟，站在帝国大厦上想到自己是中国人而感到耻辱的“诗人”。在这里，是台湾农村、小镇或工场中的“小人物”，一些勤劳、朴实，被命运或“头家”颠倒捉弄的小人物。在这里，没有快乐的场面，或者漂流在灰暗的哀愁中，生活在衣食之挣扎中……²

正像有学者所分析的那样，“使乡土文学独树一帜的便是它介入现实的人世精神。典型的乡土文学作品，通常描写乡下人和小镇居民在经济困顿下的艰难处境。乡土文学的故事场景经常是工厂、农村、渔港或某个日渐凋零的城镇，几乎所有主角，都出自卑微”。³至于“乡土文学”的重要作家，除了前述诸人之外，还有王拓、杨青矗和宋泽莱等人。而尉天骢、陈映真和王拓等人，则是“乡土文学”理论的主要阐述者。

1 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第145页。

2 胡秋原：《中国人立场之复归》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第18页。

3 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第145页。

就“乡土文学”的基本理念及其创作实践来看，它再一次诠释并深化了1970年代台湾“回归传统”和“回归现实”这两大时代课题。“乡土文学”的倡导者和作家，一方面接续了日本殖民统治时期台湾文学中不断发展与强健起来的写实主义传统（也就是中国“五四”以来的现实主义文学传统），一方面又通过大量鲜活的小说人物形象及其命运，揭露了台湾社会在工业化、都市化过程中所存在的一系列深刻的社会矛盾和社会问题。他们透过“写实”而体现出来的悲天悯人的情怀，他们透过小说人物命运而揭示出来的严重的社会矛盾和社会问题，他们透过作品所展现出来的社会理想，不仅回应了“回归现实”的时代课题，而且还清晰地折射出“改造现实”的担当与抱负。

从1970年代台湾社会的具体历史情境来看，“乡土文学”的提倡者与作家，事实上从一开始就陷于两面作战的境地。一方面，他们既要“写实”，就势必要与标榜“为艺术而艺术”的现代主义派发生正面的冲突；另一方面，他们运用“帝国主义”“殖民经济”和“阶级”等新概念来着力刻画社会底层人物，揭示他们的困顿、挣扎与痛苦，则又很容易让人联想起大陆从1930年代开始发展起来的左翼“工农兵文艺”，而这又是国民党的威权体制所无法容忍的。可以说，正是在这两者的夹击之下，才爆发了“乡土文学论战”。

关于“乡土文学论战”的详细过程以及各家各派的具体意见，学术界已做了比较充分的梳理与研究。¹限于题旨，此处无法做进一步的

1 关于“乡土文学论战”过程之研究，台湾已有多篇专题硕士论文，包括李祖琛：《七十年代台湾乡土文学析论：传播结构的观察》，台湾政治大学新闻研究所硕士论文，1986年；蓝博堂：《台湾乡土文学论战及其余波：1971—1987》，台湾师范大学历史研究所硕士论文，1992年；周永芳：《七十年代台湾乡土文学研究》，中国文化大学中国文学研究所硕士论文，1992年；翁慧雯：《文学与政治：七十年代的台湾“乡土文学论战”》，台湾大学社会学研究所硕士论文，1994年；谢春馨：《八十年代台湾文学正名论》，“中央大学”中国文学研究所硕士论文，1995年；何永庆：《七十年代台湾乡土文学论战研究》，“中央大学”中国文学研究所硕士论文，1995年；洪仪真：《三十年代和七十年代台湾乡土文学论战中的左翼思想及其背景之比较》，台湾大学（转下页）

讨论与分析。笔者希望关注的，依然是这场论战背后所隐含的深刻而又复杂思想和意识形态意涵。

学术界一般都认为，1977年4月《仙人掌》杂志发行的“乡土文学专辑”，是引爆“乡土文学论战”的导火索。《仙人掌》杂志创刊于1977年3月，是一份有着浓厚中国民族主义色彩的刊物。该刊发行的创刊号，就是以“中国的出发”为总标题。正因为如此，有论者认为，“《仙人掌》杂志代表民族主义反省的另一股力量”。¹从这个意义上说，“乡土文学论战”的硝烟首先由《仙人掌》点燃，偶然之中似乎又有着某种必然。

在《仙人掌》杂志推出的“乡土文学专辑”中，一共收有四篇文章，分别是王拓的《是现实主义文学，不是乡土文学》，银正雄的《坟地里哪来的钟声？》，朱西甯的《回归何处？如何回归？》，以及尉天骢的《什么人唱什么歌》。王拓是当时一位重要的“乡土派”作家，同时也是“乡土文学”理论的重要阐释者。他对于“乡土文学”的定义与诠释，大体上代表着当时“乡土派”的主流意见。在他看来：

它(乡土文学)不是只以乡村为背景的来描写乡村人物的乡村文学，它也是以都市为背景来描写都市人的文学。这样的文学不只反映、刻画农人与工作，它也描写刻画民族企业家、小商人、自由职业者、公务员、教员以及所有在工商社会里为生活而挣扎的各式各样的人。也就是说，凡是生活在这个社会的任

(接上页)社会学研究所硕士论文，1997年。除此之外，还有大量的分散性研究论文。就笔者阅读所及，主要有彭小妍：《台湾七十年代乡土文学论战》，收入宋光宇编《台湾经验》(二，社会文化篇)，台北：东大图书公司，1994年，第65—89页；陈芳明：《历史的歧见与回归的歧路》，收入氏著《后殖民台湾：文学史论及周边》，台北：麦田出版社，2002年，第91—107页；《思想》第6期《乡土、本土、在地》专号(2007年)刊有杨照、邱贵芬和吕正惠的三篇论文。至于台湾文学史通论性著作中涉及这场论战的讨论，则更是难以枚举。大陆学术界关于这场论战的研究，可参阅朱双一：《台湾文学创作思潮简史》，北京：九州出版社，2010年，第256—262页。

1 詹曜齐：《七十年代的“现代”来路：几张素描》，《思想》第4期，第123页。

何一种人、任何一种事物、任何一种现象，都是这种文学作者所要了解和关心的。这样的文学，我认为应该称为“现实主义”的文学，而不是“乡土文学”；而且为了避免引起观念上的混淆以及情感上的误解与误导，我认为也有必要把时下所谓的“乡土文学”改称为“现实主义”的文学。¹

要理解王拓之所以要不厌其烦地对“乡土文学”重新加以定义与诠释，首先就得了解当时台湾社会上关于“乡土文学”的种种模糊的、似是而非的定义，以及文学界一些别有用心的人对于“乡土文学”的种种不怀好意的议论。正像前文所说的那样，由于“乡土派”作家的作品，大多数都是以台湾乡村为题材、以乡村人物的生活为书写对象，因此有人就把“乡土文学”理解为“乡村文学”。又由于这批作家“在方言的运用上显现圆熟的技巧”，作品中也充满着具有浓厚地域特色的风土人情，因此又有人把它理解为“方言文学”“民俗文学”或“民间文学”。对于一心要以自己的文学实践来“严厉批判过分洋化、过分地效仿西方文学的堕落、颓败和逃避现实的风气；要求文学应该根植于现实生活，和民众站在同一地位，去关心拥抱社会的痛苦和快乐”²的“乡土派”作家来说，上述种种理解，不仅极大地窄化了“乡土文学”的主题，而且还严重地曲解了“乡土派”的社会关怀和文学理想。正像王拓在文章中反复申说的那样，所谓乡村题材、乡村人物、方言俗语以及风土人情等，都只是“乡土文学”的“表面的特征”。他一再提醒人们：真正重要的是“作品中所反映的现实生活中的人的情感和人性反应，他们的悲歌、他们的奋斗、挣扎和心里的愿望”。³由此不难看出，王拓之所以要以如此曲折而又繁复的论证方式，对“乡土文

1 王拓：《是现实主义文学，不是乡土文学》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第119页。

2 同上书，第114页。

3 同上书，第118页。

学”重新加以定义与诠释，并一再强调“不是乡土文学”而是“现实主义文学”，其矛头所向显然是“现代主义”。胡秋原把“乡土文学”理解为是“对抗”“西化文学”和“现代文学”而起的，可谓深得其中三昧。

除了针砭现代主义的流弊之外，王拓“是现实主义文学，不是乡土文学”的重新定义与诠释，显然还包含着“乡土派”从左翼立场对台湾社会性质重新理解与阐释的重要思想意涵和理论建构。如前所述，伴随着轰轰烈烈的保钓运动，左翼思想开始在一部分台湾知识分子中传播开来。到了1970年代中后期，伴随着急剧的工业化和都市化，台湾社会内部的各种矛盾日趋尖锐，由工业化和都市化所引发的一系列社会问题，也开始集中地浮现出来。陈映真就曾指出：“经60年代末至1974年，由于世界性景气，我们遭逢前所未有的繁荣时期。在这个时期中，一方面是社会财富的增加，一方面也显示出工商经济体制内部的问题：显著的是财富分配的问题，工人的工作条件问题，工人的职业疾病问题，农村、渔村、矿区的社会问题等，引起了青年和社会深刻的关切。”¹正是在这种“深刻关切”现实的社会矛盾和社会问题的过程中，一批具有左翼思想倾向的知识分子，开始追问和思考造成这种现状的真正原因。在这种不断的追问与思考中，他们提出了一套全新的知识言论，来诠释台湾的社会性质，并借由这套诠释系统来解析台湾的社会矛盾和各种社会问题。“乡土派”的重要领袖如陈映真、尉天骢和王拓等人，正是这批左翼知识分子的代表。根据他们的理解，长期以来，台湾的经济事实上就是美、日等帝国主义的“殖民”经济，文化上则更是以美国为代表的西方资本主义意识形态的“附庸”。1976年，陈映真在为王拓的第一本小说作序时，就已经清晰地以左翼的立场阐述了方兴未艾的“乡土文学”写作与中国现代的现实主义文学传

1 陈映真：《文学来自社会反映社会》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第63—64页。

统之间的关系，以及乡土作家所肩负的中国民族主义的责任与使命。他说：

二十世纪的中国，是一个交织着侵略与反侵略、革命与反革命的中国。为了国家的现代化，为了国家的独立和民族的自由，她经历无数的苦难，跋涉辽远的坎坷。在这样的中国现代史上，一个有良心的中国作家，是不能、也不肖于捡拾西方颓废的、逃避的文学之唾余，以自欺自赎的。因此，带着强烈的问题意识和革新意识的现实主义，从中国近代史的全局去看，是中国文学的主流。从这个观点去看，王拓和台湾多数关心社会、敢于逼视现实中问题点的年轻作家，已经庄严地承续了这个不可抑压的使命……为一个光明幸福的中国和世界之塑造，提供应有的努力。¹

正是沿着这样的总体思路，王拓在上述这篇文章中，一方面批判1949年以来美、日资本主义对台湾的经济“支配”，一方面揭露了台湾文学长期以来深受西方现代主义思潮影响的事实。他十分尖锐地指出：“韩战爆发后，美援物质（资）开始大量倾入台湾，政治上的安定带来了经济上的活力，一批新兴的商人开始在社会上抬头，在美援的经济和物质下成为这个社会的中上阶层。而渐渐的，原来穿着军装拿武器侵略中国的日本人，却换了一身装扮，穿着西装，提了007的皮包，重新又进入了台湾，开始对台湾进行另一种面目的——经济的侵略。台湾就这样在美国与日本的经济殖民主义下，以廉价的劳工与农产品换来了一定程度的经济成长与繁荣。”这种经济上的“依附”，必然导致思想文化上的“依附”，所以，“在这个阶段的台湾知识界与思

1 许南村（陈映真）：《知识人的偏执》，台北：远行出版社，1976年，第34—35页。

想界，中国传统的那一套儒家思想在官方的提倡维护下，虽然还勉强维持了一个表面的空壳，实际上却完全抵挡不住与西方资本主义经济俱来的那套个人主义思想和自由民主价值体系。在美国所提倡和领导的全球性冷战政策下，生活于台湾的知识分子，开始大量吸收西方的思想……而对于中国近代历史上反抗帝国主义侵略的民族主义传统，却又完全的割断了、忽略了！”至于文学方面，“生活在台湾的文学作家，便在这种纵的方面割断了自己民族的传统，横的方面却又盲目地放开胸怀吸收西方资本主义的思想和价值观念的情形下，开始了他们盲目模仿和抄袭西方文学的写作路线了”。上述种种情况，遂“造成了台湾文学界相当普遍的缺乏具有生动活泼、阳刚坚强的生命力的文学，而到处散发出迷茫、苍白、失落等等无病呻吟、扭捏作态的西方文学的仿制品”。¹陈映真稍后在《文学来自社会反映社会》一文中也明确指出，从1953年美援开始，到1965年美援结束，台湾在政治、经济与文化各个层面都是“依附”美国的；1965年以后，则是日本的资本主义经济、文化大举入侵台湾。因此，“70年代以前，台湾不论在社会上、经济上、文化上都受到东西方强国强大的支配。在文学上，也相应地呈现出文学对西方附庸的性格”。²

正是基于对台湾经济与思想文化上长期以来所形成的这种“依附”性格的通盘性的诠释与理解，“乡土派”的作家和评论家逐渐产生了一种共识，即原先以“写实”为特色的文学创作，除了要关心乡土、关怀城乡小人物的命运之外，还要扩大到对“新殖民主义”的批判以及台湾社会因迅速工业化而产生的阶级矛盾、阶级斗争和社会黑暗面的揭露与批判诸方面。王拓的这篇文章，还有一个副标题《有关乡土文学的史的分析》，也就是要从历史的角度来梳理“乡土文学”的发展及

1 王拓：《是现实主义文学，不是乡土文学》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第109—110、113页。

2 陈映真：《文学来自社会反映社会》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第67页。

其变化过程。在他看来，1970年代蔚为时潮的“乡土文学”，乃是作家受客观政治形势冲击而起的反应，“是基于一种反抗外来文化和社会不公的心理和感情所造成的”。正因为如此，这类文学作品，一方面洋溢着“反对帝国主义的民族意识”，一方面充满着对底层社会的同情和对“社会不公”的愤懑。也因为如此，这样的文学已经溢出了一般意义上的“乡土文学”的范畴，它既非“乡村文学”，也不是“乡愁文学”，更不是所谓的“方言文学”或“地方文学”，它在本质上应该就是陈映真所说的现实主义的文学。他对自己的观点还进行了以下总结：

“乡土”……所指的应该就是台湾这个广大的社会环境和这个环境下的人的现实生活；它包括了乡村，同时又不排斥都市。而由这种意义的“乡土”所生长起来的“乡土文学”，就是根植在台湾这个现实社会的土地上来反映社会现实、反映人们生活的和心理的愿望的文学……凡是生自这个社会的任何一种人、任何一种事物、任何一种现象，都是这种文学所要反映和描写、都是这种文学作者所要了解和关心的。这样的文学，我认为应该称之为“现实主义的”文学，而不是“乡土文学”。¹

由此不难看出，王拓“是现实主义文学，不是乡土文学”的诠释与定义，事实上所表达的是“乡土派”的这样一种共识：日本殖民统治时期流行起来的“乡土文学”一词，已无法涵盖1970年代以来以反“西化”和聚焦“现实”为题材的台湾新文学。正像陈映真所说的那样：“从历史上来看，‘乡土文学’是抗日文化运动中提出来的口号。由于深恐中国文学在殖民地条件下消萎；由于中国普通话和闽南话之间的差异；由于日据时代台湾和大陆祖国的断绝，当时，伤时忧

1 王拓：《是现实主义文学，不是乡土文学》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第118—119页。

国之士，乃有主张以在台湾普遍使用的闽南话从事文学创作，以保护中国文学于殖民地，而名之为‘乡土文学’。”然而，时移世易之下，“今天的情况已有大的不同，但相对于过去‘乡土文学’有强烈的反日（本）帝国主义的政治意义，今天的作家，也在抵抗西化影响在台湾社会、经济和文化上的支配，具有反对西方和东方经济帝国主义和文化帝国主义的意义”。从这个角度来讲，今天台湾的新文学与历史上的“乡土文学”，确实在精神上是一脉相承的。不过，就题材的广泛性和强烈的现实关怀而言，当下的新文学已非传统的“乡土文学”所能比拟。正因如此，“一般所谓‘乡土文学’的代表作家如黄春明和王桢和等，都不同意将他们的文学称为‘乡土文学’”。在陈映真看来，1970年代发展起来的台湾新文学，其最主要的特征就是“对‘西化’的反动和现实主义”。因此，他援引王拓“是现实主义文学，不是乡土文学”的定义，认为这一定义高度地概括了“这一时期文学的特点”。¹

王拓的《是现实主义文学，不是乡土文学》，是一篇系统地总结和阐释“乡土派”创作理念的纲领性文献，在很大程度上代表了“乡土派”作家和评论家的共同意见。而银正雄与朱西甯等人对“乡土文学”的批评，则在一定程度上代表了当时的官方意识形态对“乡土派”作家与作品的疑惧。在《坟地里哪来的钟声？》中，银正雄开门见山便以“乡土派”王桢和、黄春明和王拓等人的小说作品为例，认为从1970年代初开始，这些作家的作品就具有“逐渐变质的”倾向。他说：“我们发现某些‘乡土’小说的精神面貌不再是清新可人，我们看到这些人的脸上赫然有仇恨、愤怒的皱纹”，从这些作品中已“感觉不到作者悲天悯人的胸怀”，它们显然已有着“变成表达仇恨、憎恶等意识的工具的危机”。在文章的结尾，他还针对“乡土派”所提出的“回归乡土”

1 陈映真：《文学来自社会反映社会》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第65—66页。

的议题，提出疑问。在他看来，“问题是‘回归’什么样的‘乡土’？广义的‘乡土’民族观抑或狭义的‘乡土地域观’？如果走的是后面这条路，我们要问这跟三十年代的注定要失败的普罗文学又有什么两样？”¹言外之意，“乡土派”作家的作品，不仅有“狭义的”“地域主义”的倾向，而且有“普罗文学”的嫌疑。而这两点正好都是当时国民党官方意识形态所最不能容忍的。朱西甯的《回归何处？如何回归？》，也以“民族文艺”和“地方文艺”二元分立为批评重点。在他看来，“乡土派”把他们作品的题材仅仅局限在“地方性的底层社会”，缺乏开阔的“视野和气度”，加之作品中又大量使用方言，因此很容易“流于地方主义”。²

其实，发表在《仙人掌》“乡土文学专辑”上的这几篇文章，只是陈述了作者各自的文学主张，彼此之间并无交集，更谈不上辩难或交锋。不过，这几篇文章所引出的问题，很快便引起了激烈的争论。一时之间，《联合报》“人间”副刊、《夏潮》、“中央日报”、“中央月刊”、《中国论坛》、《中华杂志》和《中华文艺》等报刊都围绕着“乡土文学”的议题，发表文章，真正意义上的“乡土文学论战”就此展开。

在反对“乡土文学”的阵营中，以彭歌和余光中两人的观点最具代表性。彭歌时任“中央日报”的总主笔。从1977年7月开始，他在《联合报》上发表《三三草（九则）》以及《不谈人性，何有文学》等系列文章。彭歌的上述系列文章，在延续银正雄此前对“乡土文学”批评的基础上，更加深挖细掘，把矛头直指陈映真、尉天骢和王拓等人的左翼立场，特别是他们所提出的“殖民经济”论、“帝国主义”论和阶级分析理论。在他看来，“乡土派”的作家和倡导者，显然代表着

1 银正雄：《坟地里哪来的钟声》，《仙人掌》第2期（1977年4月），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第200、203页。

2 朱西甯：《回归何处？如何回归？》，《仙人掌》第2期（1977年4月），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第219页。

一条“红色或粉红色”的路线¹，他们所提出的反对帝国主义、“殖民经济”和阶级分析理论，承袭的正是30年代中国大陆左翼作家的精神，而左翼文艺正是导致“大陆沦陷的悲剧”的主因之一。²他甚至还特别指出：“中共对台湾的统战工夫……一是利用地方意识，挑拨所谓外省人、本省人之间的感情，一是攻击我们的经济建设。近几年尤着重后者。”³言外之意，“乡土派”所提倡的“回归乡土”，就是倡导一种“地方意识”；至于他们的“殖民经济”论，更是呼应“中共对台湾的统战”，借以影射陈映真、尉天骢和王拓等人是左翼异议人士。在《不谈人性，何有文学》这篇长文中，彭歌一反《三三草》系列短文中对“乡土派”的嘲讽、挖苦和影射，转而单刀直入，点名批评王拓、陈映真和尉天骢等“乡土派”所提出的“现实主义文学”理论。他说：“从字面上看，‘现实主义文学’、‘乡土文学’，都没有什么错处；问题是，我们不能只惑于其名，而不去分析其背后的理论与内容。”根据他的看法，“乡土派”借文学对现实问题的讨论与分析，都有“高下随心，任意取舍”的倾向，“因而出现了偏颇歪曲的论调。……同时对追求发扬人性、启导时代的文学作品的这一目标，也是有害无益”。在这一基调下，他对王拓、陈映真和尉天骢等“乡土派”的主要观点，逐一展开批判。针对“反帝”的观点，他认为“我们的‘反帝’，首先是反共产主义的赤色帝国主义”，“如果说‘反帝’而不谈‘反共’，这是没有掌握到世局的重点。‘反帝’如只是反对以美、日为主的外来资本，是否是一种不高明的‘转移目标’？”言外之意，“乡土派”是在用“反帝”之名为“赤色帝国主义”张目。针对“乡土派”台湾经济是“殖民经济”或“买办经济”的观点，他则指出：当此“经济蓬勃发展之时，却被形容为‘殖民经济’、‘买办经济’，这不仅……不公道，也是对于

1 彭歌：《“卡尔说”之类》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第227页。

2 彭歌：《前事不忘》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第244页。

3 彭歌：《统战的主与从》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第237—238页。

胼手胝足、呕心沥血努力建设的同胞的极大侮辱”。至于“乡土派”强调要关注社会底层人物、城市化过程中的城乡矛盾、社会不公等议题，他则认为“这种论调很容易陷入‘阶级对立’、‘一分为二’的错误。这种态度上的偏差，延伸到文学创作，便会呈现出暧昧、苛刻、暴戾、仇恨的面目”。因此，他质问“乡土派”：如果“只讲阶级，不承认普遍的人性，哪里还有文学？”¹

继彭歌之后，余光中又发表了《狼来了》一文。与此前银正雄、朱西甯和彭歌等对“乡土派”的批评不同，余光中此文直接将“乡土文学”称为“工农兵文艺”，直指它的源头就是毛泽东1942年发表的《在延安文艺座谈会上的讲话》。在他看来，“乡土文学”作家的理念与主张，都有其特定的政治用心，因此他要求这批作家“先检查检查自己的头”。²正像有论者所分析的那样，“余光中的文字，使乡土文学论战不再是文学的讨论，而是思想的检查。这样的质变，自然使整个论战越来越偏离文学的议题”。³

面对彭歌和余光中等人不断上纲上线的指责，“乡土派”不得不为自己加以辩护。针对“工农兵文艺”的指控，尉天骢就曾指出：“台湾是一个自由的社会，知识分子既然可以写他们的文学，工农兵为什么不可以写他们的文学呢？”在他看来，台湾知识分子的当务之急，就是要“走出象牙塔，多关心工人、农人、军人的生活”，因为这样“有助于知识分子的良心发现”。根据他的理解，台湾文学的发展方向，就是要“关心我们的现实，书写我们的现实”，因此，“如果说大陆提倡工农兵，我们就放弃工农兵，不惟愚蠢，亦复胆怯。如果用这样的理由来反对乡土文学，实在是说不过去的”。⁴针对“乡土派”以阶级矛

1 彭歌：《不谈人性，何有文学》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第245、246、249、263页。

2 余光中：《狼来了》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第267页。

3 陈芳明：《后殖民台湾：文学史论及其周边》，第103页。

4 尉天骢：《文学为人生服务》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第158—160页。

盾、阶级斗争来代替“人性”“博爱”的指控，陈映真也特别指出：“因着人有不同的地位，不同的立场，对现实有不同的看法。一般说来居于得利地位的人，基本上想永久保持这得利，从而不希望这世界发生变化……另外有些人，是非利得者群，对于现状怀着批评的态度，主张现状的改变。”强调台湾民众“如果当代的年轻一代的作家没有刻意去歌颂‘繁荣’、‘国民所得’和舞榭歌台，不因为别的什么，而是因为他们冰冷的经济指数、繁华但寂寞的城市建筑和颓废的夜生活中，看不见温暖的人性。他们描写在激变的台湾农村、渔港和无数的石矿中，为生活而奋斗的人们；描写处在社会转型期中的乡村同城市中人的困境；描写外国的经济和文学的支配性势力下中国人的悲楚、歪曲、反抗和胜利，不为别的什么，而为的是他们在这一切之中，看见了人性至高的庄严，从而建造了以这庄严为基础的自己民族的自信心”。¹

针对“乡土文学”容易陷入“偏狭”和“地域主义”的指责，“乡土文学”的作家与倡导者，也都一一给予批驳。陈映真就指出：“说到‘乡土文学’，有趣的是：一般所称‘乡土文学’的作家如黄春明和王桢和等，都不同意将他们的文学称为‘乡土文学’。中国新文学在台湾的发展，有一个过程。经过60年代晚期以前的‘西化’时代，在70年代前夕和70年代初年，作家开始以现实主义的形式，以台湾社会的具体生活为内容，检视西方支配性的影响在台湾农村所造成的人的困境。70年代以后，杨青矗的工厂和王拓的渔村成了小说的主要场景。他们在现实生活中找题材，找典型人物，在现实的生活语言中调取文学语言的丰富来源。在这一个意义上，王拓说：‘是现实主义的文学，不是乡土文学’。对‘西化’的反动和现实主义，是这一时期文学的特点。”²显然，在陈映真的理解中，所谓“乡土文学”，正是“中国新文学在台

1 陈映真：《建立民族文学的风格》，《中华杂志》第171期（1977年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第338页。

2 陈映真：《文学来自社会反映社会》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第644—645页。

湾的发展”，因此，是一种真正意义上的“民族文学”。¹王拓也指出：“在小说中表现地方特色，并不等于地方主义；在小说中运用地方方言也不等于方言文学……我们生于斯，长于斯，我们不反映台湾这个现实环境下的中国人的生活和愿望，那么我们要反映什么呢？如果认为反映台湾这个现实环境下的中国人的生活与愿望的文学就是地方主义，那么，有什么文学不是地方主义呢？”根据他的理解，1970年代的“乡土文学”，是在一系列政治和对外交往事件冲击下，“普遍产生了强烈的反抗帝国主义的觉醒这个背景下产生的”。正因如此，“这样的‘乡土文学’，基本上是一种民族主义的文学，绝不是某些人所诬指的地方主义的文学”。²在一次回答记者的提问中，他还再三强调：“我个人始终认为并坚持，在台湾发展起来的文学都是中国文学，都是由中国文学、中国语言书写中国人的生活与心理愿望的，这是没有地域或省籍差别的。”³黄春明也指出，“乡土文学”的题材虽然都来自台湾的现实社会，但台湾是中国的一部分，“台湾的问题，也就是中国的问题”。因此，他一再强调，描写台湾社会的生活与困境，也就是创作中国的民族文学。⁴另一位重要的乡土派作家杨青矗，在针对“地域主义”的指控时，也有以下掷地有声的辩驳：

凡写的是以中国的某一土地为背景，以当地社会发生的现实，都是中国的乡土文学，何必过敏说有地域观念。写台湾乡土的人，局限于他生于此，只了解他身处的社会状况，一份责任

1 详请参阅陈映真：《建立民族文学的风格》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第334—341页。

2 王拓：《乡土文学与现实主义》，《夏潮》第17期（1977年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第302页。

3 记者：《第二次文艺大学场外的回声——访问小说家王拓》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第427页。

4 《中国论坛》杂志社：《当前中国文学问题》，《中国论坛》第49期（1977年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第776—781页。

心书写自己乡土所发生的爱与恨……他只有写他自己身处的乡土,为它尽一份绵薄的责任,并无不对。近来一些知识分子掀起写乡土的高潮,无非要作家们不要跟在洋人屁股后面迷失自己,为自己的社会创造自己的东西,提倡的有外省人也有本省人,这是社会的需要,相信大家都没有偏狭的地域观念。¹

显而易见,从陈映真、王拓到黄春明、杨青矗,他们所一再强调的,都是乡土文学反抗西方强势文化“支配”、关怀社会现实的主题。

“乡土文学论战”前后持续约一年的时间。让人颇觉意外的是,国民党这次并没有像以往那样强行压制“乡土派”,而是呼吁文艺界要“团结”,不要把乡土派的作家都笼统地打成左派。²此时的国民党当局,正处于风雨飘摇的前夜。面对即将似狂飙般袭来的“党外”反对运动,此时的国民党当局或许已经意识到,相较于暗流涌动的政治上的“反对运动”,“乡土派”的思想“反对”最多也只能算是“癣疥之痛”了。

从台湾现代思想起承转合的动态过程来看,“乡土文学论战”亦如稍早前的“现代诗论战”一样,也是以文学论争的形式,诠释并引领了1970年代的思想转型与社会文化建设的新思考。众所周知,1960—1970年代,正值台湾经济发展史上的所谓“起飞”阶段。据统计,从1962—1971年的十年间,台湾的地区生产总值年均增长率达10.24%,在亚洲仅次于日本和中国香港地区。伴随着经济的快速发展,台湾的社会也开始发生结构性变化,城市化水平日益提高。就城乡人口的比重来看,到1980年代,台湾农村人口所占的比重已从1946年的58%降到了21.5%,城市人口则占到了总人口的四分之三。³于是,一方面是

1 杨青矗:《什么是健康的文学?》,尉天骢编:《乡土文学讨论集》,第297—298页。

2 详请参阅曾祥铎:《参加“国军”文艺大会的感想》,尉天骢编:《乡土文学讨论集》,第846—850页。

3 董世明编:《台湾六十年史纲》,广州:暨南大学出版社,2011年,第89页。

城市的高度繁荣，另一方面则是农村的日益凋敝；一方面是整体经济的欣欣向荣，另一方面却又是贫富分化日趋严重，社会问题和社会矛盾越发突出。正像有观察者所分析的那样：“从农业走向工业，是二十世纪落后国家或地区的主要潮流，也是自救图存之道。因此，我们的社会由过去以农业为主体，变成今日以工业为主体的结构，在方向上是正确的。然而，在工业化的过程中，是应该兼顾农业呢？还是牺牲农业？工业应该走独立自主的路呢？还是走仰人鼻息的路呢？这两个方针一旦颠倒错乱，则‘现代化’走得愈深，所产生的困局便愈大。”¹从很大程度上可以说，“乡土文学”的作家及其支持者，都是力图冲出这种“困局”的先知先觉者。他们以敏锐的思想触角，强烈地感受到了社会的剧烈变动以及由其引发的一系列社会问题和社会矛盾，并以其悲天悯人的情怀，为解决这些日趋急迫的问题提供了全新的思考方向。正像“乡土文学”主要提倡者尉天骢所说的那样，“乡土文学”运动以及“乡土文学论战”，“并不只是文学本身的问题，它是台湾如费景汉所说的在殖民地经济朝向自主经济的发展过程中的自觉表现，也是岛内因经济发展而产生的改革运动之一环”。²也正是这个意义上，胡秋原把这场论战理解为“满足现状”和“不满现状”两种思想路线之争，³说到底也就是台湾社会到底要不要改革这个大是大非的问题之争。

经由以上讨论便不难发现，“乡土文学”的发展以及“乡土文学论战”中“乡土派”对“乡土文学”的定义、诠释与辩护，都是基于对台湾长期以来“西化”（“美国化”）倾向的反抗，是对“西化”背景下台湾工业化过程中所产生的一系列社会问题的积极思考和理论呈现。

1 江帆：《谈现代人与现代化》，《中国论坛》第3卷第1期（1976年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第34页。

2 尉天骢：《三十年来台湾社会的转变与文学的发展》，《中国论坛》杂志社编：《三十年来台湾地区的社会变迁与文化发展》，第479页。

3 请参阅胡秋原：《谈“人性”与“乡土”之类》，《中华杂志》第179期（1977年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第313—331页。

因此，就思想史的维度而言，“乡土派”所着力开掘与反复强调的，依然是“回归现实”这个重大课题。对“乡土派”来说，所谓“关怀现实”，就是要正视（也就是陈映真所说的“逼视”）“西化”背景下台湾工业化过程中所出现的一系列严重的社会矛盾和社会问题，关注底层社会大众的命运。两相对照，如果说“现代诗论战”中的现实主义派还只是在一般意义上强调关注现实，强调文学与社会、人生的连接，那么“乡土派”则以自己的创作实践和理论诠释，真正落实了“为什么要关注”以及“如何关注”等更为核心的问题。正是在这个意义上，作家杨照在事隔30年之后，对“乡土文学”运动和“乡土文学论战”做出这样的评价：

“乡土文学论战”中有两个最核心的价值，而“文学”并不在其中。一个核心价值是“现实”，另一个核心价值则是“农村”。如果我们暂时将“文学”的议题放在一边，整理“乡土文学”这边阵营的意见，就会发现其真正的共同关怀，乃在于农村的现实。当他们说“乡土”时，他们心里想的、笔下描绘的，是台湾的农村……

“乡土文学论战”来自政治经济发展的背景，而且，至少从“乡土派”这边参与其中的许多人，真正想表达想讨论的，本来就是政治经济议题，或说，从政治经济议题衍伸出的公平议题……

三十年后回顾“乡土文学论战”，最可能被忽略遗忘的，不是“文学”的部分，不是“文学与社会干涉互动”的部分，而是使得这些议题更根本的政治经济变化带来的感受，亦即整一代的年轻人，面对自己生存的农村环境步步恶化，却只能无奈以对的强烈感受。他们无奈以对，却不想无言以对。在因缘际会下，他们找到了文学作为表达这种感受的载体，（于是）才引爆了“乡土文学论战”。

回到“乡土”，回到农村与农村经济，我们才能真正与三十年前的“乡土派”深刻的精神焦虑联系，我们也才有机会接上他们的感受，进而理解他们为什么会这么深又这么具有实在性的精神焦虑。¹

说“乡土文学论战”中并没有“文学的议题”，或许失之偏颇，但强调“现实”与“农村”的议题在整体上盖过了“文学的议题”，却是不争的事实。“乡土派”在“现实”与“农村”的议题中所表现出来的“深刻的精神焦虑”，是此前“现代诗论战”中的现实主义派所罕见的，而他们在这种“深刻的精神焦虑”下所从事的关于“现实”和“农村”的文学书写与理论探索，则更是此前的现实主义派所难以企及的。正因如此，在“乡土文学论战”结束之后，“乡土文学被广为接受。愈来愈多的作家探讨公共议题，文学作品也比以往更常检视社会经济的现实”。²从这个意义上说，1980年代开始的台湾整个人文学术之不断贴近现实、逼视现实、关怀现实的这一重要“转向”，也正是对“乡土派”上述主张的具体落实、拓展和深化。

（三）“乡土”与“民族”之间：张力的初现

就思想转型与人文学术创生、发展之内在关联性而言，“乡土文学论战”之影响1980年代以来台湾人文学术以及社会思潮之发展，自然不是上述学风“转向”这一非常宽泛的概括所能涵盖的。如果仔细地梳理这场论战过程中论辩各方文本背后的思想与意识形态指向，我们就会赫然发现：影响甚至主导台湾此后30多年社会思潮和意识形态衍

1 杨照：《为什么会有乡土文学论战：一个政治经济史的解释》，《思想》第6期，第84、86页。

2 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第154页。

生流变的所谓“本土化”论述，其实已隐约地浮现在当时论辩的议题之中。正因如此，有学者就曾指出：如果基于研究策略的考虑，把论战中所涉及的“台湾意识与中国意识的争执”放置一边，或许还“情有可原”，但是，如果断言此次论战并未涉及这方面的议题，“那就有扭曲之嫌，甚至是蓄意误导读者了”。¹陈芳明在一篇讨论“乡土文学论战”的文章中也有这样的诠释：

这场论战之富于社会学、政治学、经济学，以及历史、文学等等意涵，殆无可疑。不同于现代诗论战的有限格局，也不同于“统独”论战的无限想象，乡土文学论战涉及的议题，包括了台湾社会的性质与台湾文学的性格。从未有过一场文学的论辩，能够吸引那么多的作家参加；也从未有过一场作家的对话，能够引起如此繁复的意识对抗。²

断言“乡土文学论战”已涉及“台湾意识与中国意识的争执”，其中一个非常重要的原因便在于，就在这场论战趋于高潮的1977年5月，“乡土文学”的重要支持者之一、作家兼评论家叶石涛，在《夏潮》杂志上发表了《台湾乡土文学史导论》一文。在这篇后来被称为充满“台湾意识”、力图把“台湾文学放置于台湾历史的脉络里进行检讨”³的文章中，叶石涛就“台湾的乡土文学”这一概念做出了不同于上述王拓、陈映真、黄春明和杨青矗等人的定义与诠释。他说：

-
- 1 彭小妍：《台湾七十年代乡土文学论战》，宋光宇编：《台湾经验》二《社会文化篇》，台北：东大图书公司，1994年，第67页。
 - 2 陈芳明：《历史的歧见与回归的歧路：乡土文学的意义与反思》，陈芳明：《后殖民台湾：文学史论及其周边》，第91页。
 - 3 陈芳明：《叶石涛的台湾文学史观之建构》，陈芳明：《后殖民台湾：文学史论及其周边》，第51页。

尽管我们的乡土文学不受肤色和语言的束缚，但是台湾的乡土文学应该有一个前提条件，那便是台湾的乡土文学应该是以“台湾为中心”写出来的作品；换言之，它应该是以站在台湾的立场上来透视整个世界的作品。尽管台湾作家作品的题材是自由、毫无限制的，作家可以写出任何他们感兴趣及喜爱的事物，但是他们应具有根深蒂固的“台湾意识”，否则台湾乡土文学岂不成为某种“流亡文学”？¹

不难看出，叶石涛对“台湾乡土文学”的定义与诠释，是紧紧地围绕着台湾的历史发展过程这一轴心来展开的。所谓“台湾为中心”“台湾的立场”和“台湾意识”，都毫无例外地强调了台湾历史与台湾乡土文学之间的内在联系。正因如此，叶氏在展开自己的论述时，基本上是以台湾的历史发展过程为经，以不同时期台湾文学的发展与演变为纬，通过这种经纬交织的方式，来揭示台湾乡土文学的特质及其整体价值。他说：

这种“台湾意识”必须是跟广大台湾人民的生活息息相关的事物反映出来的意识才行。既然整个台湾的社会转变的历史是台湾人民被压迫、被摧残的历史，那么所谓“台湾意识”——即居住在台湾的中国人的共通经验，不外是被殖民的、受压迫的共通经验；换言之，在台湾乡土文学上所反映出来的，一定是“反帝、反封建”的共通经验，以及筚路蓝缕以启山林的，跟大自然搏斗的共通纪录，而绝不站在统治者意识上所写出来的、背叛广大人民意愿的任何作品。²

1 叶石涛：《台湾乡土文学史导论》，《夏潮》第14期（1977年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第72页。

2 同上书，第73页。

与前述王拓、陈映真、黄春明和杨青矗等人的理解与诠释相比，叶石涛的定义与诠释，突出了“台湾乡土文学”与台湾这块土地，特别是生活在这块土地上的人民的历史之间的内在关联，并具体而微地勾勒出两者间内在联系的历史情境与发展脉络。或许正是在这个意义上，陈芳明认为，“在整个论战期间，对乡土文学阐释最清楚的，当推叶石涛的这篇文章”。¹

然而，能不能从叶石涛对“台湾为中心”“台湾的立场”或“台湾意识”的强调，就认定叶氏此文“具有微言大义”²，甚至断言叶氏所谓的“台湾意识”，就是“正面向以正统自居的中华民族主义进行严肃质疑”呢？³答案应该是否定的。叶氏此文固然强调了台湾历史的独特性，强调了“台湾乡土文学”与台湾“独特”的历史发展过程之内在联系，但是，从他的具体行文便不难看出，他所理解的台湾历史的这种独特性，依然是建立在中国历史发展的共同性基础之上的一种区域特性或地方特性；相应地，他所强调的“台湾意识”，也是一种“居住在台湾的中国人的共通经验”。换句话说，叶石涛所谓的“台湾意识”，事实上也就是“中国意识”之下的“地方意识”；他所揭示的“台湾乡土文学”的性格，也就是中国现代现实主义文学传统的一支或这个传统在台湾这个特定区域的具体呈现。不应忽视的一个基本事实是，叶氏此文的第一小个标题就涉及台湾的特性和中国的普遍性。在这个标题之下，他一再重申：“台湾独得的乡土风俗并非有别于汉民族文化的，足以自树一帜的文化，它乃是属于汉民族文化的一支流。纵令在体制、艺术上表现出来浓厚的乡土风格，但它仍然是跟汉民族文化割裂不开

1 陈芳明：《历史的歧见与回归的歧路：乡土文学的意义与反思》，陈芳明：《后殖民台湾：文学史论及其周边》，第98页。

2 请参阅上注所引文章。

3 陈芳明：《叶石涛的台湾文化史观之建构》，陈芳明：《后殖民台湾：文学史论及其周边》，第52页。

的；台湾一直是汉民族文化圈子内不可缺少的一环。”¹正像有学者已经指出的那样，从叶氏1965年发表的《台湾的乡土文学》²，直到1977年的《台湾乡土文学史论》，其思想是一脉相承的。整体上来看，“叶石涛认为这样的乡土文学应当被视为中国文学的一部分，并试图在文学表达上，寻求台湾乡土认同与中国国族认同之间的平衡”。³这样的评断，应该说是实事求是的。

当然，毋庸置疑的是，叶氏此文的思想主旨，与“乡土文学论战”期间“乡土派”的主流论述相比，显然有着很大差异。如前所述，在“乡土派”左翼民族主义的主流论述中，“台湾乡土文学”的核心精神之一就是“回归传统”。他们所说的“回归传统”，一方面就是“反西化”、反“殖民”，另一方面自然就是“回归”到中国的民族主义传统之中。这一点甚至连叶石涛本人也是承认的。他在后来的《台湾文学入门》一书中就坦承，“乡土文学论战”时期的“尉天骢、王拓、陈映真等新民族派作家是倾向于‘在台湾的中国文学’的民族主义者”，并一再强调“他们是中国民族主义者”。⁴与上述诸人的主流论述相比，叶石涛反复强调的“台湾为中心”“台湾的立场”和“台湾意识”，无疑会冲淡“乡土派”在论战中不断强调的“回归”中国民族主义的思想主题。更为重要的是，叶氏在文中所反复论述的台湾历史的独特性，也很容易给论辩对手以“地方主义”甚至“分离主义”的口实。正因如此，就在叶氏该文发表之后不久，陈映真就发表了《“乡土文学”的盲点》一文。⁵在文章中，陈映真一方面强调了“台湾乡土文学”“统一在中国近代文学之中，成为它光辉的、不可切割的一环”，另一方面

1 叶石涛：《台湾乡土文学史论》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第71页。

2 刊于《文星》第97期（1965年）。

3 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第185页。

4 叶石涛：《台湾文学入门》，高雄：春晖出版社，1997年，第146页。

5 原刊《台湾文艺》革新第2期（1977年），后收入尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第93—99页。

又善意地批评了叶石涛“台湾意识”等提法，模糊了“台湾乡土文学”的“中国特点”，因而“显得很暧昧而不易理解”。在陈映真看来，叶氏所说的“台湾中心”“台湾的立场”和“台湾意识”，如果不紧密地“以中国为民族归属”，就很容易陷入一种“用心良苦的，分离主义的议论”之中。¹应该特别指出的是，在整个“乡土文学论战”期间，陈映真对叶石涛的批评，也只是点到为止，彼此之间根本不存在所谓的“对峙”问题。在陈映真稍后发表的《建立民族文学的风格》等文中，甚至还时有为叶氏辩护的文字。诸如，针对有人为压制乡土文学而提出“乡土”概念过于狭隘、具有“台独”倾向的论调，陈映真就断然予以否认，并呼吁这种“粗暴的、政治性的诬陷和攻讦”应该立即停止。²与此同时，从维护“乡土派”内部的团结以及不给论辩对手以口实的原则出发，陈映真也反复告诫：“我们不应因为这一小撮人的错误，被逼出分离主义的情绪。”³以上事实表明，在“乡土文学论战”期间，以陈映真、尉天骢和王拓等为代表的“乡土派”主流与叶石涛之间，在对“台湾乡土文学”的定义与诠释上的确存着重要分歧，但是，据此就认定这一时期双方之间已有着清晰的“中国意识”与“台湾意识”的“对峙”，则显然有待商榷。

正像有研究者已经指出的那样，透过“乡土文学论战”，我们的确可以“看到文化菁英们对本地社会生活与文化资产的强烈兴趣和热情探索”，然而，“这种兴趣与探索，却与一种具有明确政治意涵的‘台湾意识’相去甚远”。⁴即便是叶石涛，他虽然明确地提出了以“台湾为中心”“台湾的立场”和“台湾意识”等与“乡土派”主流不尽相同

1 陈映真：《“乡土文学”的盲点》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第95—97页。

2 陈映真：《建立民族文学的风格》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第339页。

3 陈映真：《关怀的人生观》，《小说新潮》第2期（1977年）。又载尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第347页。

4 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第155页。

的论述，但这些论述在当时的语境下也只是指涉一种“地方认同”和“中国民族认同”的共存，而不是二者的分割，更不是二者的截然对立。这种“共存”当然蕴含着某种紧张，不过，在1970年代的整体社会背景下，二者间的张力还没有达到某种临界的状态。换句话说，此时的“台湾意识”虽然已经浮现，但还是包括在“中国意识”之中。直到1980年代初，二者间的张力才因政治情境的变化而突破了原先的临界点。早先被统一在“民族”范畴里的所谓“乡土”论述，才转而被一种“具有明确政治意涵的‘台湾意识’”所充斥的“本土”论述所取代。

综上所述，1970年代台湾思想的转型，是在“核心一边陲”结构持续松动的整体背景下，台湾社会尤其是知识分子对这个愈发严峻的“多事之秋”的能动性反映与积极应对。正因如此，就思想的衍生流变与社会现实情境的内在关联而言，这十年间台湾思想的创生与发展过程，与引发“核心一边陲”结构持续松动的一系列政治、国际局势巨变恰相对应。在这个作为台湾战后历史上的“轴心时期”的整整十年里，伴随着国际“冷战”格局与两岸局势的风云变幻，走出冷战时代的“核心一边陲”结构，始终是台湾历史发展的主题。由于“轴心时期”这一历史发展的主题始终未变，因此，这十年间台湾思想转型与思潮演进的整体方向，也一以贯之。

从钓鱼岛事件所激发的台湾青年学生和知识分子的民族主义情感和对以美国为代表的西方强权的反思与批判，到《大学杂志》所倡导的“关怀现实”，呼吁变革，1970年代伊始为“时变”所激发出来的这两大思想课题在此后数年间不仅一再浮现，而且随着台湾社会内部的变革而不断地走向纵深发展，开疆拓土，引领风潮，从而在很大程度上引导着这十年间台湾思想的脉动与文化的发展。仔细梳理这十年间台湾思想与文化的发展和演化过程，我们便不难发现：由这两个课

题所延展出来的“回归传统”和“关怀现实”，既是这个时代思想创生与演化的两大“酵母”，又是整整十年间台湾社会思潮总体演进的基本线索。

对台湾的现代知识分子来说，“关怀现实”似乎是一个老旧而又历久弥新的话题。从1950年代的《自由中国》，¹到1960年代的《文星》和《大学杂志》，²书生论政，蔚为时潮，前波后浪，不绝如缕。但是，在1970年代的台湾，这却又是一个具有崭新时代内涵的课题。在长期的“动员戡乱”所造成的寒蝉效应中，在“山雨欲来风满楼”的时代困局中，1970年代伊始因“时变”所激发出的“关怀现实”的呐喊，已非此前《自由中国》和《文星》那种书生论政所能比拟。书生论政时期的知识分子，还生活在象牙塔中，他们“目光向上”，以“启蒙者”的姿态，播撒自由、民主和宪政的思想种子，把改变现状的殷殷希望，寄托在民主政治的理想之中。整体来看，他们耕耘、播种，经之营之，但他们眼中只有政治，没有“社会”，因此他们也就找不到让思想的种子在现实的社会土壤里生根、开花、结果的路径与方向。他们的辛勤“启蒙”，其影响的范围只能局限于大学的校园；被他们真正“启蒙”的对象，也只局限于俯仰于校园的青年学生；他们的殷殷期望，最终也只能停留在理想的地平线上。而1970年代初因“时变”而猛然惊醒的知识分子，一方面固然接受了乃师一辈的“启蒙”成果，另一方面却显然多了一份行动或实践意义上的决绝。他们“目光向下”，尽管改革政治依然是他们永远都挥之不去的话题，但他们已清楚地看到：政治之外，还有“社会”。如果说在威权体制之下，变革政治只是书生的

1 关于《自由中国》在台湾现代思想史上的地位及其影响，详情请参阅薛化元：《“自由中国”与民主宪政》，台北：稻乡出版社，1996年；薛化元：《〈自由中国〉杂志历史定位的再思考》，台湾历史学会编：《史学与国民意识论文集》，台北：稻乡出版社，1999年，第213—232页。

2 关于《文星》和《大学杂志》在台湾现代思想史上的地位及其影响，详情请参阅韦政通：《三十多年来知识分子追求自由民主的历程》，《中国论坛》杂志社编：《三十年来台湾地区的社会变迁与文化发展》，第341—380页；南方朔：《中国自由主义的最后堡垒》。

一厢情愿，那么，“向下扎根”“拥抱斯土斯民”，通过改造“社会”来变革现状，则是一条康庄大道。正因如此，1970年代伊始所提出来的“关怀现实”的课题，已完全走出了由《自由中国》和《文星》延续而来的书生论政的固有传统和有限格局，开启了一条知识分子由扎根社会而改造社会的思想方向和实践路径。1970年代台湾思想文化从1960年代的现代主义向现实主义的全面转进，其基本的理路便是由“关怀现实”的时代精神召唤而底定的。

沿着“关怀现实”的路径进一步思考下去，“现实”是什么、这样的“现实”又是如何形成的等一系列追问，自然便一一浮现出来。正像前文已经描述的那样，就是在这样一环紧扣一环、一层深于一层的递进式追问中，长期以来人们一直习以为常的事物和观念习惯，开始被置放在思想火炬的烛照之下。于是，以美国为代表的西方世界对台湾的全面支配问题、美日经济对台湾的经济“殖民”问题、以美国为代表的西方文化对台湾思想文化的宰制问题，以及台湾现代思想文化的整体性“失根”问题、民族历史与文化传统的全面“断裂”问题、工业化和都市化过程中社会底层的贫困化问题，等等，都在“关怀现实”的时代主题下，进入了思想的议程，成为知识分子深入思考、广泛讨论和反复辩难的议题。也正因如此，1970年代的台湾思想文化界，才能够呈现出比1960年代更加开阔、更为纵深的视野。

也正是在这样的不断追问与思考中，“回归传统”遂成为当下思想与文化建设的必由之路。由钓鱼岛事件所激起的中国民族主义情绪，在整个1970年代一路高歌猛进，并因此而成为这个时代台湾思想文化建设的基本路向。从对“西化”尤其是“美国化”的全面反省与批判，到对“横向移植”的具体检讨与决然唾弃，从“现代诗论战”中对中国传统的挖掘、梳理、连接与确认，再到“乡土文学运动”中“乡土派”对中国现实主义传统的接引和整合，都一再诠释并不断深化了“回归传统”的主题。胡秋原在1978年应邀为尉天骢主编的《乡土文学

讨论集》作序时，曾用“中国人立场之复归”作为主标题，并以此来诠释1970年代的“乡土文学”精神。¹如果借用这句话来诠释1970年代台湾思想文化领域的“回归传统”主题，也是最贴切不过的。

1 胡秋原：《中国人立场之复归》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第1—27页。

第七讲 “回归”大潮下的学术转向：人文社会科学的“中国化”运动

以“回归”为主题的1970年代的思想转型，不仅直接启导了台湾文学发展的新方向，而且也对台湾人文社会科学的发展产生了重要而且深刻的影响。正是在“回归”的时代大潮中，1980年代初，台湾学术界掀起了一场声势浩大、影响深远的人文社会科学“中国化”运动。这场学术运动持续的时间之长、波及的学科领域之广、参与的学者之众以及关涉的问题之多，都是其他任何学术运动所难以比拟的。正因如此，系统地梳理这场学术运动的发展过程，深入地剖析思想“回归”与学术“中国化”之间的内在关联，详细地探讨这场学术运动发展过程中台湾学术界关于学术“中国化”的种种思考，对于厘清社会、思潮与学术的共生互动关系，进而对于准确地理解台湾当代人文思潮的总体演进，都具有极其重要的意义。¹

1 在这场学术运动开展的不同阶段，台湾学术界都有相关论著对其予以分析、评论和总结。其中，比较有代表性的论著有傅大为：《历史建构、边缘策略与“中国化”：对台湾“行为及社会科学中国化”提法的思想史研究》，《岛屿边缘》第1卷第1期（1991年）；徐正光：《一个研究典范的形成与变迁：陈绍馨〈中国社会文化研究的实验室——台湾〉一文的重探》，《中国社会学刊》第15期（1991年）；叶启政：《台湾社会的人文迷思》；萧全政：《社会科学本土化的意义与理论基础》，《政治科学论丛》第13期（2000年）；叶启政：《社会学和本土化》，台北：巨流图书公司，2001年；汤志杰：《本土社会学传统的建构与重构》，《群学争鸣：台湾社会学发展史（1948—2000）学术研讨会论文集》，台北：“中研院”社会学研究所，2006年，第287—384页。大陆学术界对这场运动的介绍与评论，始于1982年，《社会》杂志于该年2月发表（转下页）

一、台湾人文社会科学的早期发展

如前所述，台湾现代人文社会科学的发展，始于1949年国民党集团退据台湾之后。台湾著名学者，也是人文社会科学“中国化”运动主要推动者之一的杨国枢，在《人文学及社会科学研究的台湾经验》一文中，曾有以下这段言简意赅的分析：

这些专攻人文学及社会科学的大陆学者，来台以后即先后进入各新旧大学院校、高级中学及研究机构，从事教学与研究工作，使人文学及社会科学的薪火开始在此点燃。此后，由他们的学生代代传承，迄今各个学门总算是粗具规模。¹

无独有偶，杜正胜在梳理台湾人文学的发展传统时，也有以下这段大致类似的想法：

台湾有现代化的学术始于日本统治时期，但人文学的研究，日本人似乎没有留下什么传统。以我比较熟悉的历史学来说，他们没有培养出著名的日本史、东洋史（中国史）或西洋史学

（接上页）无署名的《台湾学者谈社会与行为科学研究的中国化》一文，首次对1980年底举行的“社会及行为科学研究的中国化”学术研讨会予以介绍。稍后，有关的论文日益增多。其中，比较重要的有王子今：《台湾学者论社会与行为科学研究的现代化和中国化》，《党校科研信息》1988年第21期；苏国勋：《论社会学中国化的两难问题——从“科学研究纲领”看“人情与面子”理论模式》，《香港社会科学学报》第3期（1994年）；朱双一：《1995年台湾文坛有关“本土化”的一场争论》，《台湾研究集刊》1997年第1期；杜斌、郑毓信：《评台湾“社会科学本土化”运动》，《学海》2001年第3期；王东：《从“中国化”到“本土化”——台湾社会科学“中国化”运动的学术史考察》，《华东师范大学学报》2013年第2期；王东：《从方法论的反思到研究典范的转移》，《学术月刊》2013年第6期。

1 杨国枢：《人文学及社会科学研究的台湾经验》，赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第6页。

家。所以现在论台湾的史学研究，只能从1949年以后观察；换句话说，台湾的史学传统是来自中国大陆的历史家奠基的。第二次世界大战结束不久，国民党与共产党爆发第二度内战，有些杰出的史学家纷纷迁徙来台，主要集中在两个机构，一是“中研院”历史语言研究所，一是台湾大学历史系。这批学者包含中国学术现代化过程中的第一和第二代，其中不少还是推动此一运动的关键人物，譬如胡适、傅斯年、沈刚伯、李济和李宗侗等人……所以，在台湾建立的史学研究，毋宁说是中国现代化史学的……延续。¹

根据台湾学术界通行的学者世代划分，1949年随国民党集团退据台湾的这批大陆学者，应该是台湾人文及社会科学的第一代学者。他们大多认为台湾不过是蕞尔小岛，究非久居之地，有生之年必将返回大陆，而且返乡之日并非遥远。根据杨国枢的观察，此种“还乡情绪”，对第一代的人文及社会科学研究者，产生了极其重要的影响。因为，“受制于强烈的还乡意识，他们自然而然地继续大陆时期已经从事的研究课题，亦即继续探讨大陆的中国人、中国社会及中国文化，对台湾本地的人民、社会及文化问题，则未从学术的观点给予应有的关注与研究”。²

由于第一代学者是台湾现代人文及社会科学的奠基者，故而，他们当时所选择的研究课题，所开辟的研究路径，所探索的研究方法，包括他们的研究兴趣和整体的学术关怀，都对此后台湾人文社会科学的发展产生了深刻影响。1960年代中期以后，一方面是第一代学者因年龄原因而陆续离开教学与研究的第一线，另一方面则是第二代学者

1 杜正胜：《新史学之路》，第40—41页。

2 杨国枢：《人文学及社会科学研究台湾经验》，赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第6—7页。

的养成并相继成为学术研究的生力军，在这种世代交替的大背景下，台湾的人文社会科学开始酝酿着新的变革和研究范式的转型。

最能体现台湾人文社会科学研究之范式转变的，当推陈绍馨于1966年发表的《中国社会文化研究的实验室——台湾》一文。¹就年龄和资历而言，陈氏应该是台湾人文社会科学领域的第一代学者。然而，与上述第一代学者大多来自大陆不同，陈氏出身于台北县（今新北市）的一个名门望族，早年留学日本，专攻社会学，实乃台湾本省籍的社会学家。与大陆来台的第一代学者对台湾社会文化相对陌生、“对台湾本地的人民、社会及文化问题，则未从学术的观点给予应有的关注与研究”不同，陈氏的本省籍身份，使得他对台湾这块土地以及生长在这块土地上的人民及其社会与文化，都有着特殊感情。相应地，对于台湾历史与文化在整个人文社会科学领域之研究价值，他也有着特别的会心与体认。1965年，台湾大学文学院为庆祝20周年校庆举办“台湾研究在中国史上的地位”之系列演讲。陈氏乃以“中国社会文化变迁研究的实验室”为题，发表演说。次年，他便将演讲内容稍作整理，并更名为《中国社会文化研究的实验室——台湾》，以中英文书刊的方式，发表在“中研院”民族学研究所的集刊中。

在这篇后来被喻为台湾现代人文社会科学研究“新典范”²的论文中，陈氏首次明确地提出了台湾对于中国社会文化研究之意义与价值这个重大的学术论题。在他看来，台湾虽然经历了日本长达50年的殖民统治，但台湾的社会依然是一个中国社会，台湾的文化依然是一种中国文化。他还进一步指出，相对于大陆而言，台湾地域狭小，开发的历史也较为短暂，与此同时，有关台湾之资料的收集与保存却较为系统、完整。正是由于这些原因，使得台湾成为研究中国社会与文化

1 刊于《“中研院”民族学研究所集刊》第22期（1966年）。

2 详请参阅徐正光：《一个研究典范的形成与变迁：陈绍馨〈中国社会文化研究的实验室——台湾〉一文的重探》，《中国社会学刊》第15期（1991年）。

变迁的最佳“实验室”，为探讨中国社会与中国文化在现代化过程中的各种因应之道提供了良好的场所和机会。总之，在陈氏的观念中，“在台湾可以研究中国”，通过对台湾的研究，可以促进和光大对于中国社会与中国文化的研究。¹

通过陈绍馨揭橥的台湾可以成为研究中国社会文化之“实验室”的观点，我们不难发现，即使在台湾人文社会科学因世代交替而酝酿全新转变的1960年代，中国社会与中国文化，依然是台湾人文社会科学研究领域所关注的重中之重。就这一点而言，在台湾从事人文社会科学研究的第二代学者，与由大陆赴台的第一代学者之间，并没有本质不同。

当然，由于时代及环境的原因，两代学者之间的差异也是极其明显的。对于在1960年代中后期涉及人文社会科学领域的第二代学者而言，他们中的大多数都是在台湾成长起来的。相对于师辈而言，他们对大陆的社会与文化环境，在总体上是隔膜的，甚至是完全陌生的。正因如此，尽管他们依然把中国社会与文化作为研究的中心课题，但在具体研究取径以及研究资料的选择上，却不得不以他们所熟悉的台湾为主。陈绍馨之所以鼓吹把台湾作为研究中国社会与文化的“实验室”，显然也有着这方面的考虑。

也是基于同样的原因，从1960年代中后期开始，台湾人文社会科学领域所开展的一系列重大研究课题，虽然都把中国社会与中国文化作为最主要的研究对象，但在研究取径和研究资料的选择方面，却大多立足于台湾。由李亦园和杨国枢共同推动的围绕着“中国的人性格”这一主题的“科际整合计划”是如此，²由“中研院”民族学研究所推动

1 陈绍馨：《中国社会文化研究的实验室——台湾》，《“中研院”民族学研究所集刊》第22期（1966年）。

2 这一计划的最终研究成果，请参阅李亦园、杨国枢编：《中国人的性格——科际综合性的讨论》，台北：“中研院”民族学研究所，1972年。

的台湾汉人社会研究计划更是如此,¹甚至连张光直所推动并主持的持续多年的“浊大计划”(1972—1976年)也不例外。²这一系列研究计划的实施,产生了1960—1970年代台湾人文社会科学领域最具有标志性的成果。它们所涉及的学科领域完全不同,研究旨趣更是相差甚远,但在具体研究取径和地域定位上,却又有着高度一致性,即把台湾这个中国区域性的社会、历史与文化,作为人文社会科学各领域的核心研究课题。

因此,从更深的层面来观察,从1960年代中后期开始直到1970年代,台湾人文社会科学研究重心的转移和研究旨趣的变化都是显而易见的。从1960年代中期陈绍馨倡言把台湾作为研究中国社会文化的“实验室”,到1960—1970年代立足于台湾的一系列经验性研究计划的展开,台湾人文社会科学的各个领域都先后经历了不同程度的学术转型。第一代学者所带去的学术传统,尽管影响犹存,但已风光不再。取而代之的,是西方特别是美国在战后所形成与发展起来的各种理论、方法或研究模式。尤其是到了1970年代以后,随着经济的飞速发展,台湾的教育水平开始大幅度提升,大量青年学生赴欧美留学。伴随着他们的学成返台,流行于西方的各种理论、方法或研究模式,也陆续被引进台湾,并进而在人文社会科学的各个学科领域持续地产生影响。前面提到的“中国人的性格”之研究计划、台湾汉人社会研究计划和“浊大计划”等,尽管研究旨趣相差甚远,参与的学科也不尽相同,但是,统而观之,要么强调“科际整合”,要么强调“区域研究”或“比较研究”,

1 详请参阅庄英章:《谈人类学家的台湾汉人社会研究》,张炎宪编:《历史文化与台湾》第2辑,台北:《台湾风物》杂志社,1988年,第81—94页;黄应贵:《光复后台湾地区人类学研究的发展》,《“中研院”民族学研究所集刊》第55期(1983年);李亦园:《民族志学与社会人类学:台湾人类学研究发展的若干趋势》,乔健编:《社会学、人类学在中国的发展》,香港:香港中文大学新亚书院,1998年,55—79页。

2 关于该计划之研究情况及阶段性成果,可参阅《“中研院”民族学研究所集刊》第36期(1973年)之“浊大流域人地研究计划民族学专号”。

其核心的问题意识都是来自西方尤其是美国的“现代化”理论。至于各计划所采取的研究路径和具体研究方法，也都毫无例外地完全移植于西方。全面参与上述研究计划的台湾著名社会学家文崇一，后来就曾回忆说：这一系列研究计划的推展，“主要受到两个东西的影响”，“一个是哈佛大学的‘社会关系’的观念”，“另一个就是当时美国（的）现代化理论”。¹类似言论也分别见诸积极投身这类研究计划的台湾人文社会科学第二代领军人物如李亦园和杨国枢等人的相关著述。²

总之，经过近20年的发展，进入1970年代之后，台湾的人文社会科学不仅发生了研究重心的转移，而且在理论、方法论及具体的研究路径方面，均发生了全面性的变革。伴随着研究重心的转移以及理论和方法领域的全面变革，一种以台湾这个区域性的中国社会与文化为聚焦中心、以西方特别是美国的各种社会科学理论与方法论为学理性基础的人文社会学术新潮流，也开始由暗潮涌动而最终汇成为澎湃的江河。

二、人文社会科学“中国化”运动的展开

伴随着人文社会科学研究转型，台湾学术界从1960年代后期开始，就陆续对这一转型的未来方向，特别是转型过程中所移植的一系列西方社会科学的理论与方法，进行了适时的检讨、反思与批评。1968年，杜维明在《大学杂志》第3期的“大学论坛”专栏中，发表《在学术文化上建立自我》一文。这可能是台湾学术界较早从学术主体

1 文崇一：《我在民族所做社区研究的经验》，《“中研院”民族学研究所集刊》第80期（1995年）。

2 李亦园：《民族志学与社会人类学：台湾人类学研究发展的若干趋势》，乔健编：《现代化与中国文化论文汇编》，第55—79页；李亦园：《四十年来的“民族学研究所”》，《“中研院”民族学研究所集刊》第80期（1995年）；杨国枢：《我的学思历程》，台湾大学通识教育委员会编：《我的学思历程》第1集，台北：台湾大学出版社，1996年，第1—24页。

性的角度来反思“全盘西化”的一篇文章。如前文所引，作者指出：“我们虽然生为中国人，但对中国自己的东西，不论古往今来，都了解得太有限了。学文学的不懂莎士比亚是耻辱，但没有摸过杜工部是可以原谅的；学哲学的不能不知道康德，但可以完全忽视朱熹；学历史的没读过《罗马覆亡史》是遗憾，但没摸过《史记》却很平常。”正是由于一味地“西化”，使得广大青年知识分子在文化的意义上成了“从失落的一代到异乡人到无根的浮萍”。因此，当务之急，就是要走出“全盘西化”的迷思，在学术文化的意义上建立“自我”。¹

进入1970年代以后，伴随着思想文化领域“回归”运动的持续推进，全面检讨和反思西方社会科学的理论与方法，接续台湾人文社会科学发展的传统学脉，越来越成为台湾人文社会科学界的共识。1972年，《思与言》杂志社陆续举办了多场以人文社会科学各学科“发展与展望”为主题的讨论会。如本书第五讲所介绍的，《思与言》创刊于1963年，是一份最能代表1960年代台湾人文社会科学研究新典范的综合性杂志。自创刊以来，就一直致力于西方人文社会科学理论和方法的系统介绍，倡导西方学术界盛行一时的所谓“科际整合”。²然而，从稍后发表的部分学者在讨论会上的谈话内容来看，反省与批判西方人文社会科学的理论与方法，强调人文社会科学研究主体性，似乎才是与会学者所共同关注的焦点论题。例如，在这年5月2日举行的行为科学讨论会上，心理学者黄坚厚就曾指出：“‘我国’心理学者所教的东西常常是外国货，而对我们中国人本身究竟是怎样却未全能了解。固然我们知道有很多基本的原理并没有种族的限制，（西方的理论与方法）是可能应用到我们东方人的。但无论如何，我们在没有实际的研究来证实这个事实之前，（便）不能够由此假定。而且事实上也有很多

1 杜维明：《在学术文化上建立自我》，《大学杂志》第3期（1968年）。

2 详请参阅王晴佳：《台湾史学50年》，台北：麦田出版社，2002年，第43—60页。

心理学的理论不一定可以普遍地应用到各方面，也不一定可能解释我们东方人的行为。”¹在同年5月15日举行的历史学科讨论会上，历史学者李恩涵更是明确地指出：“我们面临着一个很大的问题，外国的社会科学，是根据外国的社会、历史、文化建立的，我们把别人的东西拿来是否能用上，这是个很大的问题。”他还特别援引心理学者黄坚厚的例证，“黄坚厚教授曾说，外国的心理学理论对中国人有时用不上。心理学算是比较靠近自然科学的，还发生这问题，历史更具有社会传统文化个别性，自然更会发生外国理论不一定适合中国的问题”。²

通过黄坚厚和李恩涵两人的上述发言，我们不难推知，早在台湾人文社会科学转型初现端倪之时，台湾学术界的一些有识之士，就已对这种转型可能带来的后果，特别是对西方理论与方法的广泛移植，保持着相当的警觉。与此同时，在“乡土文学”思潮一浪高过一浪的时代强音中，所谓“文化殖民”“文化附庸”“学术附庸”或“学术自主”等话题，也是一再地成为“乡土派”反复讨论的议题。正如前文讨论台湾教育与学术时所引述的，陈映真在用“西化”来凸显当时台湾“精神生活的焦点”时，痛心疾首地指出：

（在西方教育观念和学术话语的宰制下）整个台湾的教育变成了外国高等教育的预备教育。台湾有些学子好不容易挨到了个博士，报纸上偶尔也登载一下，但是，在整个学术市场上，就绝对比不上在国外绕了几圈回来的。这个问题我们一点也不陌生，我想大概除了中文系之外，没有一系的教科书不是外国人写的……我们要了解：什么叫教科书呢？教科书就是一个国家的专家学者，用他的学术上的成就，而对他们自己的民族或国家的

1 《思与言》杂志社：《“二十年来‘我国’行为科学的发展与展望”讨论会》，《思与言》第10卷第4期（1972年）。

2 《思与言》杂志社：《“二十年来‘我国’的史学发展”讨论会》，《思与言》第10卷第4期（1972年）。

具体问题,提出解答的方向,然后把他的解答方向,交给他的下一代,使他的下一代能按照自己的智慧、自己的成就去面对自己的问题,然后一代代的承传下去……然而三十年来我们整个学术界和大学教育,读的是别人要他们的子弟解决他们自己特殊问题的教科书,二三十年来我们的老师很少用中国的语言、以中国的材料、针对中国具体条件写成教科书给我们读……“对西方的附庸化”,是台湾学术界或者说教科书界的一般情况。¹

正是基于这样的观察,他认为正像台湾的现代文学在很大程度上成了“西方文化的附庸”,台湾的人文社会科学也因为“我们整个实际社会生活就是笼罩在别人强势的经济支配之下”,而成了西方学术文化的“附庸”。²

一方面是学者们的适时反思,另一方面则是“回归”大潮下对西方特别是美国各种事物的心理排拒以及对自身民族历史文化传统的呼唤与回望。正是在这种反思、呼唤和回望之下,原先蛰伏在泥土之下的思想种子,终于破土而出,并很快在脉脉流动中蔚为学术新潮。随着1970年代中后期台湾学术转型的持续推进,特别是随着前述一系列研究计划之最终完成,越来越多的人文社会科学研究者,在经过大量的经验性研究之后,对照搬照套西方社会科学理论与方法论的研究路径产生了强烈质疑,并由质疑而走向批判;对西方,特别是对美国人文社会科学理论的“霸权”性格以及在这一霸权“宰制”下台湾人文社会科学未来的发展方向,也产生了深深疑虑,并由疑虑而开始深刻的省思。以台湾人文社会科学第二代领军人物之一的杨国枢为例,他早年曾亟言以西方社会科学的理论与方法来从事“中国国民性之研

1 陈映真:《文学来自社会反映社会》,尉天骢编:《乡土文学讨论集》,第59—60页。

2 同上书,第61页。

究”。在1965年为《思与言》杂志第2卷第5期所撰写的社论中，他就写道：“现阶段，在从事有关中国国民性的研究时，中国底行为科学家们不要怕借用西方行为科学家们所发展出来的方法与理论建构。这对我们来说，多少是一条捷径。”¹正是基于这样的认识，杨氏自1969年留美返台后，便开始系统地介绍西方特别是美国的人格心理学理论与方法，并与社会学家文崇一和人类学家李亦园组成所谓“铁三角”，通过不同学科的交叉与合作，开展“中国人的性格”之研究。²1972年，由他和李亦园合编的《中国人的性格——科际综合性的讨论》一书正式出版。该书“集人类学、心理学、社会学、历史学、哲学与精神医学各学门”之研究成果，开启了“科际合作研究的风气，对台湾社会科学的研究可说是相当大的影响”。³然而，就在其学术声光日趋绚烂之时，杨氏本人却遭遇到了难以突破的“瓶颈”。他晚年曾回忆说：

1975年，我开始不想作研究了，我问自己：“为什么以前那么热衷的作研究，现在却又不想作了呢？”我开始检讨自己，想想自己是不是入错行了……在经过一番反复思考之后，我终于发现是我研究心理学的方法出了问题。我回顾自己以前所做的研究题目，发现这些题目都是美国人做过的，他们研究的题目对他们的社会意义非常重大，但是我们不管那个题目在我们的社会有没有意义，我们还是照抄照搬，我们根本没有思考在中国的社会里面到底什么样的主题才是最重要的。我觉得问题不只如此，

1 《思与言》杂志社：《中国国民性之研究》，《思与言》第2卷第5期（1965年）。据杨国枢回忆，该社论为他执笔，详情请参阅杨国枢：《人文学及社会科学研究的台湾经验》，赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第3页。

2 关于杨氏早年的人格心理学理论，详情请参阅朱瑞玲：《从“中国人性格”到“华人性格心理学”：三十年的转折》，叶启政编：《从现代到本土：庆贺杨国枢教授七秩华诞论文集》，台北：远流出版公司，2002年，第1—18页。

3 李亦园：《民族志学与社会人类学：台湾人类学研究发展的若干趋势》，乔健编：《现代化与中国文化论文汇编》，第68页。

还有其他问题。于是我回想自己如何作研究，在研究时的思路历程究竟是怎样的。我发现我都是套用美国人的方法，而且在作一个题目的时候，我都会有意无意的压抑自己作为一个中国人看问题的方式。¹

杨国枢的这段心路历程，在台湾人文社会科学的第二、三代学者之中，可以说具有相当的普遍性。正因如此，当他把自己的困惑和想法告诉李亦园和文崇一等人之后，“他们也都相当认同”。²几经磋商后，他们认为，必须掀起一场以“中国化”为目标的学术运动，全面检讨和反省西方的社会科学理论与方法论，以厘清台湾人文社会科学的未来发展方向。正像李亦园后来所说的那样：

自从开启了科际合作研究的风气之后，各学门的研究者常有机会在一起讨论，无论是检讨方法、验证理论、讨论共同的概念或是分析相关的问题，都能有密切的接触与沟通，于是常常能够有新概念、新命题、新领域提出来。其中最重要的就是关于社会科学或行为科学研究的“中国化”问题。所谓社会科学研究的“中国化”问题，是指中国人的社会与文化有其特殊性，如完全采取西方社会科学的方法、概念以及理论去探讨，必有其困难不能适用之处……而西方社会学的若干概念也不一定合于用在中国……当然其中更严重的是西方社会科学的理论适用性问题。³

这里所说的“科际合作研究”，就是指前文所说由杨国枢、文崇一

1 杨国枢：《我的学思历程》，台湾大学通识教育委员会编：《我的学思历程》第1集，第4页。

2 同上书，第6页。

3 李亦园：《民族志学与社会人类学：台湾人类学研究发展的若干趋势》，乔健编：《现代化与中国文化论文汇编》，第68—69页。

和李亦园所共同推动的“中国人的性格”之研究；“各学门的研究者”，自然也就是指由他们三个人为核心形成的“铁三角”。

1978年，杨国枢应邀执教于香港中文大学社会学系。在港期间，他又联络同样执教于香港中文大学的金耀基、李沛良和乔健等人，组成“社会及行为科学研究的中国化问题研究小组”。小组成员定期举行小规模的非正式学术座谈会，重点就社会及行为科学研究的“中国化”问题，交换意见，分享心得。经过多次的磋商与交流，“大家咸感到有认真探讨与推动（中国化运动）的必要”。¹对此，乔健后来有更为详细的回忆：

（1978年）杨国枢先生来香港中文大学讲学，教学之余，和中大金耀基先生、李沛良先生和笔者等十几位朋友，就“社会科学研究如何中国化”问题组织一个非正式的讨论小组。从1979年春天到1980年冬天，一共举行了十次座谈会，而高潮便是由“中研院”民族学研究所主办，于1980年12月在台北举行的“社会及行为科学研究中国化研讨会”。²

1980年12月在台北“中研院”召开的“社会及行为科学研究的中国化”学术研讨会，可以说是这场“中国化”学术运动的第一个高潮。由于会议的主事者先前已经过反复的磋商与讨论，台湾的人文社会科学界对此已有基本的共识，故而，会议的邀请函一经发出，很快便获得广泛的响应。据会后统计，在为期四天（21日至24日）的会议中，共有来自人类学、社会学、心理学、政治学、历史学、教育学、语言

1 杨国枢、文崇一：《社会及行为科学研究的中国化》“序言”，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第3页。

2 乔健：《社会科学的应用与中国现代化·绪言》，乔健、李沛良编：《社会科学的应用与中国现代化》，高雄：丽文文化有限公司，1999年，第2—3页。

学、精神医学、大众传播学及哲学等十多个学科的60多位学者与会，总共宣读了21篇论文。¹会后出版的《社会及行为科学研究的中国化》一书，则是对这次研讨会成果的总结。

对于由这次研讨会推动起来的台湾社会科学的“中国化”运动，台湾的学术界后来曾有各种各样的解读。²然而，如果从学术史层面来看，以上各种解读或许都有强作解人之嫌。正像前文所分析的那样，由杨国枢、李亦园和文崇一组成的“铁三角”，之所以要发起这场以“中国化”为目标的学术运动，原因就在于他们经由自己的研究实践，强烈地感受到西方社会科学理论与方法论的局限性以及对它们的盲目移植和引用所产生的种种弊端。

这一点，在他们后来所拟定的研讨会邀请函中表述得尤为清晰：

在现代知识领域内，社会及行为科学主要是源自西方的国家，而且在西方的成就也最大。这些科学传入我国以来，有关的学者大都在国内外受过西方式的专业训练，在以中国社会与中国人作为对象从事研究工作时，往往偏重西方学者所探讨的问题，沿用西方学者所建立的理论，套用西方学者所设计的方法。影响所及，使我国的社会及行为科学研究者难以在问题、理论及方法上有所突破。³

1 详请参阅杨国枢、文崇一：《社会及行为科学研究的中国化》“序言”，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第4页。

2 详请参阅傅大为：《历史建构、边陲策略与“中国化”：对台湾“行为及社会科学中国化”提法的思想史研究》，《岛屿边缘》第1卷第1期（1991年）；徐正光：《一个研究典范的形成与变迁：陈绍馨〈中国社会文化研究的实验室——台湾〉一文的重探》，《中国社会学刊》第15期（1991年）；萧全政：《社会科学本土化的意义与理论基础》，《政治科学论丛》第13期（2000年）；汤志杰：《“本土”社会学传统的建构与重构：理念、传承与实践》，《群学争鸣：台湾社会学发展史（1949—2000）研讨会论文集》。

3 这段话本是会议邀请函中的开场白，后来亦成为杨国枢、文崇一所撰写的《社会及行为科学研究的中国化》“序言”中的第一段。详请参阅杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第1页。

作为这场学术运动的发起人和推动者，杨国枢、李亦园和文崇一等人，都有留学西方的背景，对西方人文社会科学的神髓，可谓知之甚切，理解甚深。同样，他们对西方社会科学理论与方法论的局限性，也别有体会。在他们看来，“从知识社会学的观点来看，社会及行为科学所研究的问题，所创构的理论，以及所运用的方法，常受社会与文化背景的影响；即使在同一学科内，不同国家的学者常可对同类事象提出不同的研究角度，建立不同的理论概念，发展不同的研究方法”。反观台湾的学术界，“却一直忙于吸收西方的研究成果，模仿西方的研究方式，似乎已经忘记将自己的社会文化背景反映到研究活动之中。在缺乏自我肯定与自我信心的情形下，长期过分模仿西方研究活动的结果，使中国的社会及行为科学缺乏个性与特征，终于沦为西方社会及行为科学的附庸。”¹正是基于这样的认识，他们希望通过一场“中国化”的学术运动，呼吁同行深切地反省这种唯西方理论与方法马首是瞻的研究风气，重建人文社会科学研究与中国社会及中国文化的内在联结，并最终建立起一种既包含“世界通性”又兼具“中国特性”的人文社会科学。²

在杨国枢、李亦园和文崇一等人的观念中，社会科学研究的“中国化”，是一项“有赖所有中国社会及行为科学研究者共同努力”的学术事业。因此，要达成“社会及行为科学的研究都能‘中国化’”这一终极目标，绝不是一次学术会议就能实现的，它需要持续的推动和长期的学术实践。正是基于这样的认识，在1983年3月香港中文大学举行的一次学术研讨会上，杨国枢、李亦园和文崇一等人，再次将“中国化”的议题带入其中，并引发了热烈讨论。其实，香港中文大学的这次研讨会，主题是“现代化与中国文化”，与会者除香港和台湾的学

1 杨国枢、文崇一：《社会及行为科学研究的中国化》“序言”，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第1页。

2 同上书，第2页。

者外，还有多位大陆的学者。饶有兴味的是，出席会议的台湾学者，几乎都参加过1980年台北的那场“社会及行为科学研究的中国化”研讨会，至于他们所提交的会议论文，除少数几篇与会议主题相关外，绝大多数均延续台北会议的主题，就“中国化”的问题展开进一步的思考。¹更有意思的是，在后来出版的会议论文集中，台湾学者的论文单独成书，并定名为《现代化与中国化论集》，最终于1985年由台北桂冠图书公司出版；而香港和内地学者的论文，则在同年冠以《现代化与中国文化研讨会论文汇编》之名，由香港中文大学社会科学院出版。²

香港的这次研讨会结束后，这场以“中国化”为目标的学术运动，开始在台湾人文社会科学的不同学科领域持续推展。其中，最值得一提的是社会学界对这一运动的积极响应。在1980年底台北的那次研讨会结束后，台湾的社会学界又于次年5月召开了以“社会科学理论与方法：社会学”为主题的学术研讨会，会后还出版了《社会学理论与方法研讨会论文集》一书。³尽管这次会议的主题并未定在“中国化”方面，但社会学的“中国化”显然是会议的主办者和与会者都极为关注的话题。⁴之后，不论是1982年5月举行的“中国社会学社”第14届年会⁵，还是同年6月由“中国社会学社”和东海大学合办的“社会学在中国：问题与展望”研讨会，都毫无例外地把社会学的“中国化”作为

1 详请参阅李亦园、杨国枢、文崇一等编：《现代化与中国化论集》，台北：桂冠图书公司，1985年。

2 详请参阅乔健编：《现代化与中国文化研讨会论文汇编》，香港：香港中文大学社会科学院，1985年。

3 瞿海源、萧新煌编：《社会学理论与方法研讨会论文集》，台北：“中研院”民族学研究所专刊乙种第十一号，1982年。

4 详请参阅瞿海源、萧新煌：《社会科学理论与方法研讨会论文集》“序言”，瞿海源、萧新煌编：《社会学理论与方法研讨会论文集》，第1—2页。

5 这次年会的主题为“社会学在中国”。

研讨的核心论题。¹

台湾岛内掀起的这场学术“中国化”运动，很快便在旅居海外的台湾学者中间引起回响。1983年11月，十多位旅美的台湾学者，借“美国亚洲研究会西区年会”之机，在亚利桑那州立大学举行“社会学中国化：旅美中国社会学家的若干观点”座谈会²，会后还出版了《社会学中国化》的专题论文集。³据座谈会的发起者兼主持人蔡美勇介绍，他之所以要召集这次会议，原因就在于自己多年来一直被一些问题所困惑，希望邀请同道，相互切磋，以释疑解惑。他说：

第一个问题是，社会学在中国是不是与在美国不同？以美国及西方社会为主之社会学理论及方法是否适合于中国社会？

第二个问题是，目前及未来社会学在中国的发展，是否应（盲目地）跟着美国及西方的路线走？⁴

显而易见，蔡氏发起这场座谈会的初衷，与几年前杨国枢、李亦园和文崇一等人推动“社会及行为科学的中国化”运动时所高悬的鹄的，是完全一致的。从这个意义上讲，这场座谈会不仅是对台湾岛内正在掀起的人文社会科学“中国化”运动之积极回应，而且也是这场运动在空间上的一次重要扩展。

仔细梳理上述一系列重要会议上所发表的论文，我们不难发现，在一波接一波的人文社会科学“中国化”运动的推展过程中，尽管由

1 详请参阅萧新煌：《三十年来的台湾社会学：历史与结构的探讨》，赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第332页。

2 关于这次座谈会的详细情况，请参阅萧新煌：《旅美中国社会学家谈社会学中国化》，原刊《中国时报》美洲版副刊1984年1月3日、4日、5日，后收入蔡美勇、萧新煌编：《社会学中国化》，台北：巨流图书公司，1986年，第329—345页。

3 蔡美勇、萧新煌编：《社会学中国化》。

4 蔡美勇：《社会学中国化·序》，蔡美勇、萧新煌编：《社会学中国化》，第1页。

于参与者众多，加之学者们又来自不同的学科领域，故而，大家在对“中国化”的目标、意义、路径与方法等问题的认识上还存在着各种各样的歧见，¹但是，在以下两个基本的议题上，却又有着高度的共识——

其一，对西方社会科学理论与方法论的检讨、反思与批判。这场运动的发起者从一开始就有这样的认识：

……有关的学者大都是在国内外受过西式的训练，在以中国社会和中国人为对象从事研究工作时，往往偏重西方学者所探讨的问题，沿用西方学者所建立的理论，套用西方学者所设计的方法。影响所及，使我国的社会及行为科学者难以在问题、理论及方法上有所突破……似乎已经忘记将自己的社会文化背景反映在研究活动之中。在缺乏自我肯定与自我信心的情形下，长期过分模仿西方研究活动的结果，使中国的社会及行为科学缺乏个性与特征，终于沦为西方社会及行为科学的附庸。²

正因如此，在这场运动的推展过程中，学者们总是结合不同的学科领域，从不同的角度对西方特别是美国的社会科学理论与方法，展开深刻检讨、反思与批判。诸如高承恕就通过西方社会科学理论与西方社会文化背景之间内在关联性的系统梳理，揭示西方社会科学理论赖以产生的“特定的历史及文化的脉络”，以彰显其知识的相对性和价

1 详请参阅萧新煌：《三十年来台湾的社会学：历史与结构的探讨》，赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第327—390页；傅大为：《历史建构、边缘策略与“中国化”：对台湾“行为及社会科学中国化”提法的思想史研究》，《岛屿边缘》第1卷第1期（1991年）；萧全政：《社会科学本土化的意义与理论基础》，《政治科学论丛》第13期（2000年）。

2 杨国枢、文崇一：《社会及行为科学研究的中国化》“序言”，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第1页。

值的有限性；¹萧新煌从科学研究的“范型结构”出发，通过解构美国社会学的“范式结构”，以揭示其“非理性”的特质及其对“边陲范型”的宰制；²金耀基从知识社会学的角度，通过对“西方的学术优势与西方政治优势”之间关联性的分析，借以揭示西方社会科学理论的“霸权性格”；³叶启政则从研究典范转移的角度，强调“西方的社会学理论未必是放诸四海而皆准的客观解释体系”，并揭示隐含在其背后的“特定的意识形态与价值色彩”；⁴等等。经过他们的种种检讨、反思与批判，西方社会科学理论与方法论的内在局限性、西方社会人文知识的相对性和时效性、西方社会科学理论与西方社会文化的内在关联性等一系列问题，都得到了比较全面的澄清。这种检讨、反思和批判，无疑从知识社会学或科学哲学的高度为学术“中国化”拓展了前行的道路。

其二，对中国社会科学发传统的历史性回溯与接引。

无论是就这场运动的发起者而言，还是对广大的参与者来说，检讨、反思与批判西方社会科学的理论与方法论都只是手段，而绝不是目的。正像杨国枢和文崇一所说的那样：“社会及行为科学研究的中国化并不是排外主义，也不是国粹主义，更不是孤立主义。社会及行为科学研究的中国化，强调在研究过程中研究者不仅要发挥人的共同性，而且要发挥中国人的中国性。”⁵所谓“发挥中国人的中国性”，就是指

-
- 1 详请参阅高承恕：《社会科学中国化之可能性及其意义》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第31—50页。
 - 2 详请参阅萧新煌：《社会学中国化的结构问题：世界体系中的范型分工初探》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第69—90页；《再论社会学中国化的结构问题：台湾的社会学家如是说》，李亦园、杨国枢、文崇一编：《现代化与中国化论集》，第287—328页。
 - 3 详请参阅金耀基：《社会学的中国化：一个社会学知识论的问题》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第91—113页。
 - 4 叶启政：《从中国社会学既有性格论社会学中国化的方向与问题》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第115—152页；《边陲性与学术发展》，李亦园、杨国枢、文崇一编：《现代化与中国化论集》，第221—262页。
 - 5 杨国枢、文崇一：《社会及行为科学研究的中国化》“序言”，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第1页。

中国的人文社会科学研究者，在从事以中国社会和中国人为对象的研究活动时，要敢于将“中国式的思维方式与哲学取向”融入其中，将“中国的社会文化因素”融入其中。¹一句话，就是要建立中国人文社会科学研究的主体性，而不是跟在西方学者的后面，人云亦云，亦步亦趋，不加批判地移植西方的理论，简单地套用西方学者所设计出来的方法。正因如此，在这场运动的推展过程中，学者们都不约而同地回溯中国人文社会科学的发展传统，希望通过对这一传统的梳理、分析和历史性的回顾，以重新建立某种连接和延伸。从叶启政对“中国社会学既有性格”的梳理与勾勒，²到林南对费孝通社会学“中国化”研究实践的回顾；³从萧新煌对台湾社会学“传统失落”的反思，⁴再到稍后叶启政对瞿同祖、吴文藻等人在20世纪三四十年代所推动的社会科学“中国化”成绩之系统发掘、整理和全新诠释，⁵都在在显示出这种努力。这种对于中国人文社会科学既有研究传统的回溯、梳理与接引，一方面标示着这场运动与1930—1940年代学术“中国化”之间的种种内在联系，另一方面也彰显出这场学术运动未来发展的总体方向与前景。

三、从方法论的反思向研究典范的转移

除上述两个基本的共识之外，这场运动在其发展的过程中，由于讨论的持续深化还发生了目标的局部调整与重新定位以及从先前的方

1 详请参阅杨国枢：《心理学研究的中国化：层次与方向》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第153—188页。

2 详请参阅叶启政：《从中国社会学既有性格论社会学中国化的方向与问题》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第115—152页。

3 详请参阅林南：《社会学中国化的下一步》，蔡美勇、萧新煌编：《社会学中国化》，第29—44页。

4 详请参阅萧新煌：《社会学在台湾：从“传统”的失落到“中国化”的展望》，蔡勇美、萧新煌编：《社会学中国化》，第270—310页。

5 详请参阅叶启政：《台湾社会的人文迷思》、《社会学和本土化》。

方法论反思向稍后研究典范的转移等诸多饶有兴味的现象。这些也都对此后台湾人文社会科学的发展产生了深刻影响。

就目标的调整与重新定位来看，杨国枢、李亦园和文崇一等人在推动“中国化”运动之初，重点强调的显然是“研究的中国化”，而并不是社会及行为科学本身的“中国化”。尽管这中间只有三字之差，但两者所强调的重点却有着重大差异。“研究的中国化”，再三致意的显然是方法论的层面。正像杨国枢在自己的回忆录中所说的那样，他在分析自己之所以“不想作研究”的原因时，首先想到的便是其“研究心理学的方法出了问题”。根据他的总结，所谓“研究心理学的方法出了问题”，主要体现在三个方面：其一，在选题上只是重复美国人已经研究过的课题；其二，在具体的研究过程中，只套用美国人设计的研究方法；其三，受制于西方的实证主义学术传统，在具体的研究过程中，“总是有意无意地压制自己作为中国人看问题的方式”。毫无疑问，上述三个方面的问题，归根到底都属于方法论层面的问题。

与杨国枢一起发起这场“中国化”运动的人类学家李亦园，后来在回顾与总结这一运动时，大抵也是就方法论的层面立论。他说：

所谓社会科学研究的“中国化”问题，是指中国人的社会与文化有其特殊性，如完全采用西方社会科学的方法、概念以及理论去探讨，必有其困难不能适应之处（其他非西方社会的研究也有同样的困境，这是人类学家最清楚的），譬如西方社会科学的问卷、量表与测验工具，假如不加修订就用之于中国人身上，经常会出现很多层次的不适用；而西方社会学的若干概念也不一定合用于中国，譬如“人格”这一概念，就近年的研究而言多半认为不合于中国对“人”性格的探讨。当然其中最严重的是西方社会科学的理论的适用性问题，譬如韦伯的新教伦理理论，是否真正适合于说明近代中国经济的发展？这些实在都隐含着应该

长久仔细探讨、检验的问题。¹

显而易见，李亦园这里虽然强调了方法、概念与理论三个方面的问题，但其重点依然集中在方法论的层面。

正因如此，当在1980年底发起召开“社会及行为科学研究的中国化”学术研讨会时，他们把会议的主题设定在“研究的中国化”，而非社会科学自身的“中国化”。对他们而言，“中国化”的前面再加上“研究的”三个字，当然并不是画蛇添足。因为，所谓“研究的中国化”，强调的正是方法论的层面。正像杨国枢和文崇一在为会议论文集所撰序言中所说的那样：

社会及行为科学(研究的)中国化也不是狭隘的地域主义，妄图建立中国的社会及行为科学。科学是没有国界的，各国学者的研究成绩迟早都会统合在同一学科的体系之内，而成为人类知识领域的一部份。人类学研究的中国化，并不是要建立中国的人类学；世界上只有一个人类学，各国人类学者的研究发现、理论及方法，都将纳入其中。社会学研究的中国化，也不是要建立中国的社会学；世界上只有一个社会学，各国社会学者的研究发现、理论及方法，都将纳入其中。心理学研究的中国化，更不是要建立中国的心理学；世界上只有一个心理学，各国学者的研究发现、理论及方法，都将纳入其中。其他如政治学、经济学、精神医学及大众传播学，也莫不如此。²

1 李亦园：《民族志学与社会人类学：台湾人类学研究发展的若干趋势》，乔健编：《社会学、人类学在中国的发展》，第69页。

2 杨国枢、文崇一：《社会及行为科学研究的中国化》“序言”，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第6页。

由此不难想见，在这场学术“中国化”运动发起者的认知中，社会科学就像自然科学一样，也是没有国界的，世界上只有一种社会科学，因此，自然也就不存在所谓“中国的人类学”“中国的社会学”或“中国的心理学”。正因如此，所谓学术的“中国化”，归根到底只是“研究的中国化”。而“研究的中国化”之真正意涵，通过他们以下的批评或许可以看出若干端倪：

在各社会及行为科学的领域内，中国学者确曾做过若干的研究。但是，我们所探讨的对象是中国社会与中国人，所采用的理论与方法却几乎全是西方的或西方式的。在日常生活中，我们是中国人；在从事研究工作时，我们却变成了西方人。我们有意无意地抑制自己中国式的思想观念与哲学取向，使其表现在研究的历程之中，而只是不加批评的接受与承袭西方的问题、理论及方法。在这种情况下，我们充其量只能亦步亦趋，以赶上国外的学术潮流为能事。在研究的数量上，我们既无法与西方相比；在研究的性质上，也未能与众不同。时至今日，在世界的社会及行为科学界，只落得是多我们不为多，少我们不为少。¹

类似的表述，还有以下这段文字：

所谓“中国化”的问题，可以说是从事社会科学研究者的一种自我反省的行动，他们觉得我国社会及行为科学研究者多年来一直在吸收西方研究的成果，模仿西方的研究方式，沿用西方学者所建立的理论，而忘却将自己的社会文化背景反映在研究

1 杨国枢、文崇一：《社会及行为科学研究的中国化》“序言”，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第2页。

活动之中。由于这样的趋势，不但使中国的社会及行为科学缺乏个性与特征，而且几乎沦为西方科学的附庸。其长期研究的结果所能反映中国社会文化历程的程度也成为可疑。¹

在1980年台北的那次会议上，杨国枢曾以心理学为例，就“研究的中国化”之层次与方向，做过如下表述：

心理学之传入中国是近半个世纪的事……中国的心理学者大多在欧美受过相当的训练。他们学会西方心理学研究的成果与经验，获得西方心理学研究的观念与方法。回国以后，他们沿用西方心理学的理论，采取西方心理学的概念，运用西方心理学的方法，来研究西方心理学所已探讨的问题。也就是说，在从事研究工作时，他们暂时变成了西方的心理学者——他们习惯性地抑制自己中国式的思想与观念，安于西方心理学家的理论与方法，不使中国的社会文化因素影响自己的研究活动……中国心理学者要看清，西方心理学中所研究的问题，所建立的理论，以及所设计的方法，都有其特殊的社会文化条件。在不具备这些条件的中国从事同样的研究，套用同样的理论，采取同样的方法，往往会事倍而功半……反之，在进行研究工作的过程中，中国心理学者如能鼓励自己在研究活动中加入中国式的想法与看法，中国的社会文化因素便可不知不觉地融入自己的研究，而能在问题、理论及方法上推陈出新。这种有意识的努力，便是心理学上研究的中国化。²

1 李亦园、杨国枢、文崇一：《现代化与中国化论集》“序言”，李亦园、杨国枢、文崇一编：《现代化与中国化论集》，第2页。

2 杨国枢：《心理学中国化：层次与方向》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第157—158页。

由此可见，所谓“研究的中国化”，强调的重点显然是在方法论的层面。其主要内容有二：其一，中国学者在研究中国社会与中国文化时，不能盲目搬用西方社会科学的理论与方法，而要充分考虑到中国社会与文化的特殊性；其二，在具体的研究过程中，研究者要自觉地将自身的思想观念与哲学取向贯通其中，这样，便可以把中国的社会文化因素融入自己的研究，并最终能在问题、理论与方法诸方面推陈出新。在他们看来，只要能够做到以上各点，所谓“研究的中国化”便能达成。

发起者对这一运动的目标设定显然也在参与者那里获得了某种回应。在台北的那次会议上，何秀煌所提交的论文，显然就是从正面回应了“研究的中国化”这一主题。在他看来，“提倡中国化的目的，不在于标新立异，有意与西方不同，创造一种‘中国的社会科学’。我们真正的目的，可以说是要在中国的社会、中国的历史脉络中，促进社会科学的健全发展，为社会科学（而不是‘中国的社会科学’或‘西方的社会科学’）的向前开拓，提供中国社会科学家独特的贡献”。因此，“我们当前的任务似乎是尽可能地挖掘中国的社会‘事实’，收集中国的社会资料，观察中国的社会现象，以便用来验证由西方移植而来的学说理论，并且在必要时对那些理论加以修订、改正和扩充”。¹显而易见，何氏所理解的这种“中国化”，也同样停留在方法论的层面。

然而，作为一项参与学者众多、涉及人文社会科学诸多领域的学术运动，发起者、推动者与参与者的理念与思考，不可能完全一致。正因如此，即使是在台北的那次会议上，附和发起者倡导的“研究的中国化”之学者也不是很多。相反，绝大部分学者咸认为，“中国化”的最终目标就是要建立“中国的社会科学”。金耀基就认为，人文社会

1 何秀煌：《从方法论的观点看社会科学研究的中国化问题》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第10、27页。

科学的研究，总是受到研究者“个人知识趣向”和研究者“所处社会结构”和“文化价值系统”等多种因素的影响。故而，就知识社会学的角度而言，不仅有“欧洲的社会学”和“美国的社会学”之别，而且也有西方社会学与非西方社会学之分。准此而论，所谓“中国的社会学”当然也是有可能存在的；“中国化”的目标，就是要建立“中国的社会学”。¹在这次会议上，赞成这一观点的至少有高承恕²、萧新煌³和叶启政⁴等人，尽管他们立论的角度并不相同。

参与者对“中国化”目标的调整与重新定位，自然也会影响到推动者。果然，在1983年的香港会议上，杨国枢和文崇一等人都不再像以前那样坚持“研究的中国化”方向。杨国枢在提交的会议论文中就有这样的新表述：

社会及行为科学的中国化，目的在使国内的社会及行为科学研究尽量反映与配合中国人的哲学、文化及社会因素，期能在问题、理论及方法上有所创新与突破，以对自己的整个学术提供独特的贡献。⁵

表面上看，这样的表述与此前差异不大。但是，细读之下便不难发现，在这一新的表述中，原先“社会及行为科学研究的中国化”，已

1 金耀基：《社会学的中国化：一个社会学知识论的问题》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第91—113页。

2 详请参阅高承恕：《社会科学中国化之可能性及其意义》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第31—50页。

3 详请参阅萧新煌：《社会学中国化的结构问题：世界体系中的范型分工初探》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第69—90页。

4 详请参阅叶启政：《从中国社会学既有性格论社会学研究中国化的方向与问题》，杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，第115—152页。

5 杨国枢：《中国人描述性格所采用的基本向度：一项心理研究中国化的实例》，李亦园、杨国枢、文崇一编：《现代化与中国化论集》，第156页。

赫然为“社会及行为科学的中国化”所替代。“研究”二字的省略，当然不是行文的疏忽。

同样，文崇一在提交给会议的论文中，也不再强调“研究的中国化”，而是径直以“社会科学中国化”为题，展开讨论。尽管他在论文中依然做了“小理论”与“大理论”的划分，甚至还坚持认为“小理论往往受到文化或社会结构的限制，难以用于解释异文化中的现象”，而“大理论抽象的程度比较高，适用的范围也较大”。但是他也同时认识到，即便是大理论，“是不是真能用于解释所有社会文化中的相关现象，还需作进一步的探究”。¹显然，在他这里，先前所谓放诸四海而皆准的社会科学真理已模糊难辨。

限于题旨，这里无法就这场运动的方向性调整与重新定位做更加细节性的分析。大致而言，正是在运动发起者与众多参与者之间既有诸多交集、又充满着各种分歧的交互作用过程中，这场运动遂由最初的研究的“中国化”，慢慢地向建立“中国化”的人文社会科学这一总体方向发展。应该指出的是，这种方向的调整与重新定位，是十分重要的。它适时地矫正了当初相对简单粗糙的“中国化”愿景设计，使“中国化”从最初的方法论层面转而深入到学科的内在理论，诸如认识论、知识论乃至人文社会科学的主体性重建等更高层面。²

所谓研究典范的转移，与上述的目标调整与重新定位是相辅相成的，两者应该是互为因果的关系。从学术世代的角度看，最早发起这场运动的杨国枢、李亦园和文崇一等人，都属于台湾人文社会科学领域的第二代。他们早年在西方留学时，所接受的主要是实证主义的科学典范。这种典范强调的是人文社会科学研究与自然科学研究的同质

1 文崇一：《社会学理论的文化差异：科学中国化的再探讨》，李亦园、杨国枢、文崇一编：《现代化与中国化论集》，第194—195页。

2 详请参阅叶启政：《对社会研究“本土化”主张的解读》，《香港社会科学报》第3期（1994年），后收入叶启政：《社会学和本土化》，第109—145页。

性。在这一典范中，关于人类社会与文化的研究，也像自然科学的研究一样，具有放诸四海而皆准的普遍性。在这一研究典范的长期影响下，他们的知识观与科学观都具有强烈的一元性和独断性的特质。¹相应地，在他们的观念中，世界上只有一种人文社会科学，各国家、民族的人文社会科学研究，最终只有汇入这种具有普世意义的人文社会科学之中方才具有价值。正因如此，在他们最初所设定的“中国化”议题中，方法论的意义远大于认识论。前引何秀煌所说的那番话，即“尽可能地挖掘中国的社会‘事实’，收集中国的社会资料，观察中国的社会现象，以使用来检证由西方移植而来的学说理论，并且在必要时对那些理论加以修订、改正和扩充”，可谓是对这一方法论议题的经典诠释。

如果说发起这场学术运动的主要是台湾人文社会科学界的第二代学者，那么参与这场运动的则是第三乃至第四代学者。与他们的师辈相比，第三、四代学者的知识背景已发生重大变化。在他们成长及接受学术训练的时代，西方的实证主义学术传统已被深深撼动，相应地，原先的实证主义科学典范已逐渐地为多元典型所取代。正因如此，在他们的知识论和科学观中，乃师辈的一元论和独断性特质已淡化无痕，取而代之的是多元主义和相对性。正像黄光国所说的那样：“在殷海光之后，台湾社会科学界有一世代的知识分子继承了这种‘科学主义’（实证主义）的心态，大力提倡‘实证研究’，其流风余韵，直到今日，仍然四处可见。针对这种现象，我们不仅要说：‘我们不分享这个时代的价值’，而且还要说：‘我们也不能他享上一代的价值！’”²叶启政也认为，多年以来，“台湾社会科学界最大的错误就是亦步亦趋地跟着美国

1 详请参阅叶启政：《对社会研究“本土化”主张的解读》，叶启政：《社会学和本土化》，第113—116页。

2 黄光国：《从科学哲学的演变论社会科学本土化的方法论问题》，乔健、李沛良编：《社会科学的应用与中国的现代化》，第128页。

走，走的是形而下，以为这就是客观，这就是科学”。¹为此，他针对台湾学术界长期以来所盛行的以美国实证主义哲学“为治学不二法门，更是确立科学真理的唯一方法”的学风，展开了猛烈批判。²在这样的认知之下，他们对人文社会知识生产及其真理性的理解，自然与乃师辈大异其趣。例如，在1980年底的台北那次会议上，高承恕就援引阿佩尔和哈贝马斯的知识社会学理论，批评实证主义的社会科学观，强调社会科学知识生产的特殊性以及社会科学真理的相对性和多元性；³萧新煌则援引库恩的科学典范理论，提出了典范的多元性和转移性；⁴叶启政则援引吉登斯等人的理论，分析西方社会科学知识的生产与西方社会及其文化之间的内在联系，并进而指出这些理论“未必是放诸四海而皆准的客观解释体系，它们只不过是西方学者在其特有之文化与背景下产生的观点与见解”，强调了社会科学知识的相对性和时效性。⁵经过他们的这番分析、解构和颠覆，以实证哲学为核心的传统研究典范之权威，已荡然无存，树立多元典范、肯定典范转移，基本上已成为他们的共识。

伴随着“中国化”议题讨论的深入，第三、四代学者所确立的多元典范和典范转移学说，也逐渐为第二代学者所接受。文崇一关于科学典范的新论述，可视为这方面的代表。他在1993年的一篇讨论社会学“中国化”的论文中就曾表示：

把社会学当做一种科学，或把社会学放在实证论的架构内

1 叶启政：《“共识与多元性” 座谈会》，《思与言》2000年第3期。

2 同上。

3 详情请参阅高承恕：《社会科学中国化之可能性及其意义》，杨国枢、文崇一编：《行为及社会科学研究的“中国化”》，第31—50页。

4 详情请参阅萧新煌：《社会学中国化的结构问题：世界体系中的范型分工初探》，杨国枢、文崇一编：《行为及社会科学研究的“中国化”》，第69—90页。

5 详情请参阅叶启政：《从中国社会学既有性格论社会学研究中国化的方向与问题》，杨国枢、文崇一编：《行为及社会科学研究的“中国化”》，第115—152页。

去讨论,全世界只有一种社会学,就像只有一种化学一样,那是毋庸置疑的事实。可是问题还是发生了,原因在于人生活在社会环境中,不仅各地的环境不同,生活方式不同,文化不同,足以影响人的行为和观念,而且还有特殊的自主能力和动机之类,是否真的可以做到类型化的一致性,不无疑问。

沿着这样的思路,经由对国际社会科学最新发展动态的纵向与横向比较,他最终得出结论:“照目前社会学发展的情形来看,既不可能整合出一个同质的国际社区结构,就不可能产生解释全球的社会学理论。因而,到目前为止,我们只有国家式的美国社会学、德国社会学、法国社会学或中国社会学,而没有真正的国际化社会学。”¹显而易见,他在这篇论文中所呈现的,已不是先前实证主义的独断性、一元性科学典范,而是典型的多元典范。

从传统的“实证论”向“多元典范”或“多元典范的研究取向”²的转移,是台湾现代人文社会科学发展过程中的一场具有里程碑意义的变革。正是由于这场变革,台湾的人文社会科学领域才一扫长期以来“唯科学主义”的心态和研究风气,从而在人文社会科学的方法论、认识论和知识论等不同层面,形成了上述一系列崭新的认识。从这个意义上说,20世纪80年代以来台湾人文社会科学发展的一系列新趋势、新气象和新格局,都可以在“中国化”运动所推动的从传统实证论向多元典范转移这个大前提下加以把握和理解。当然,这种典范的转移和多元典范的确立,也为“中国化”运动向纵深的拓展,提供了重要

1 文崇一:《中国的社会学:国际化或国家化》,乔健编:《社会学、人类学在中国的发展》,第159、187页。

2 “多元典范的研究取向”为黄光国所提出,请参阅黄光国:《从科学哲学的演变论社会科学本土化的方法论问题》,乔健、李沛良编:《社会科学的应用与中国的现代化》,第95—136页。

的思想资源。由于这方面已有不少的研究成果¹，这里就不做详论了。

四、从“中国化”到“本土化”

在1990年代以来台湾学术发展和思潮演变的整体脉络中，1980年代初兴起的这场社会科学“中国化”运动，时常被解读为台湾思想文化领域“本土化”运动的先声。²其实，正像有论者所指出的那样，作为具有特定意识形态和鲜明政治色彩的“本土化”运动，其观念形态远在这场学术运动推展开来之前便萌生了。³从这个意义来讲，这场以“学术自觉”为核心、坚守“学术本位”的社会科学“中国化”运动，与具有特定意识形态和鲜明政治色彩的“本土化”运动之间，并没有内在的逻辑联系。把观念形态萌发于前的“本土化”运动，与稍后才推展开来的社会科学“中国化”运动连接起来，并视前者为后者的逻辑发展或自然延伸，这种解读实有倒果为因之嫌。这样的强解不仅严重误读了这场“中国化”运动的学术真谛，而且也彻底地虚化了“本土化”运动所赖以产生的复杂的政治与意识形态背景。

当然，这只是问题的一个方面。另一方面，若从台湾当代社会文化思潮的整体演进来看，两者之间确实又存在着某种交叉或重叠。其中，由“中国化”向“本土化”的概念性转变，就是一个显而易见的事实。

笔者通过对1980年代早中期大量有关“中国化”问题研究文献的仔细阅读，发现在这场以“中国化”为目标的学术运动中，最早使用

1 请参阅傅大为：《历史建构、边缘策略与“中国化”：对台湾“行为及社会科学中国化”提法的思想史研究》，《岛屿边缘》第1卷第1期（1991年）；萧全政：《社会科学本土化的意义与理论基础》，《政治科学论丛》第13期（2000年）。

2 请参阅萧全政：《社会科学本土化的意义与理论基础》，《政治科学论丛》第13期（2000年）。

3 请参阅石之瑜：《台湾本土化论述的当代缘起》，《展望与探索》第1卷第4期（1993年）。

“本土化”这个概念的，应该是金耀基。他在提交给1980年台北那场关于“中国化”研讨会的论文中，曾有如下表述：

“社会学中国化”的提出，并非是非常特别的中国学术界的现象；事实上，这是相当普通的，特别是欧美以外国家学术界的一个现象，这可以看做是“社会学本土化”的世界性运动。从大量的现象观察，我们可以说这是摆脱西方学术垄断或优势的一种反应。¹

显而易见的是，在金耀基这里，“本土化”只是国际学术界惯用的一个词汇。联系到这段话的上下文，我们不难发现，在他这里，“本土化”也就是“中国化”。这两个概念完全是可以互换使用的。换句话说，他说的“本土化”，其实也就是“中国化”。

作为这场运动主要发起人之一的杨国枢，在1987年的一篇论文中也曾分析说：“社会及行为科学研究的中国化，实在是一种学术本土化（indigenization）运动。”²杨氏这里所说的“本土化”，与金耀基的“本土化”概念是完全一致的。在1980年台北的那次会议上，金耀基在提到“本土化”这个概念时，就有这样的补充：“非西方社会这种普遍的学术反映（即本土化运动——引者）与政治上的反殖民运动是颇相响应的。毫无疑问，西方的学术优势与西方的政治优势不是毫无干连的。”³第二次世界大战以后，特别是自1960—1970年代以来，随着整个世界格局的调整，一大批亚非地区的被殖民国家纷纷独立。这些民

1 金耀基：《社会学中国化：一个社会学知识论的问题》，杨国枢、文崇一编：《行为及社会科学研究的中国化》，第91页。

2 杨国枢：《人文学及社会科学研究的台湾经验》，赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第13页。

3 金耀基：《社会学的中国化：一个社会学知识论的问题》，杨国枢、文崇一编：《行为及社会科学研究的中国化》，第91—92页。

族国家在独立之后，都力图摆脱外来势力长期以来所施加的种种影响，并在政治与文化等各个领域强调其主体性。新兴国家和地区这种摆脱外来势力影响、力求恢复其固有文化传统、强调其民族主体性的努力及其尝试，遂被政治学界和文化学界称为“本土化运动”。显而易见，这里所谓的“本土化”，是相对于此前的“殖民化”而言的。因此，所谓“本土化运动”，其实质就是对此前殖民化的一种抗争，是在政治、文化、精神结构和意识形态各领域对本民族“根性”的一种回归。由此不难想见，他们之所以要用“本土化”来指代这场以“中国化”为目标的社会科学运动，其本意是要借以诠释这场学术运动的意义与价值。换句话说，在他们的意识中，台湾的这场学术“中国化”运动，也像亚非学术边缘国家和地区的学术文化重建和学术反殖民运动一样，是对西方学术强权和学术话语的一种抗争，是对自身民族文化传统和文化精神的一种自觉回归，是从人文社会科学的理论与方法论层面重建与中国历史、中国社会和中国文化之内在联系的一次重要努力与尝试。

从1980年金耀基首次用“本土化”这个概念来提示这场运动的方向及其意义，到1980年代中后期杨国枢在总结这场运动的阶段性发展成果时再次用到这一概念，其间已走过数年时光。在这期间，很多参加“中国化”问题讨论的学者，都使用过这个概念。然而，他们也都像金耀基和杨国枢两人一样，他们所说的“本土化”，也就是“中国化”，这两个概念是完全可以互换使用和相互代替的。

特别值得一提的是，在1980年代中后期以前，尽管“中国化”和“本土化”这两个概念的意涵是一样的，完全可以互换使用，但是就使用频率来看，“中国化”要远远多于“本土化”。然而，从1980年代中后期开始，情况则急转直下，“本土化”的使用频率越来越高，以至于几乎淹没了“中国化”的概念。其中的缘由，自然值得探讨。

对于从“中国化”到“本土化”的这一概念性转换，杨国枢在1993年的一篇论文中有这样的陈述：

自1980年迄今,已历时20多年,其间在研究理念上发生了一次重大的转变,那就是从心理学研究的“中国化”转变到心理学研究的“本土化”。这一转变大约在1987年。台湾发展到当时,现代化变动的动力已经在经济、政治、社会等方面塑造了新的特征与形态。这些特色与风貌不但不同于大陆,而且也不同于香港,俨然展示了自己的整体格调。在此情形下自然会激发一种本土化或乡土化的情操。尤有进者,在过去40多年中,台湾、香港及大陆在政治体系、经济制度及社会形态等方面的不同,以及在整体现代化方向与程度上的差异,已使三地华人在心理、行为及生活等各方面各有特点。更确切地说,三地华人的心理与行为不但有其共通性,而且也有其特殊性。每一华人社会的中国人之共同的心理及独特的心理与行为,自然会构成特殊之整体性的组合结构与运作方式……尊重各该社会之中国人的本土性心理与行为特征,并加以切实地描述、分析及了解,自以称为“本土化”的研究取向较为妥贴。¹

作者的这番陈述,显然包含了如下两个层面的意思:其一,大约从1987年前后开始,台湾社会发展的独特性已比较完整地呈现出来,这种独特性的完整呈现,“激发了一种本土化或乡土化的情操”,他把此前的“中国化”转换为“本土化”,正是顺应了台湾社会文化的这一转向。其二,经过40多年的发展之后,台湾、香港和内地(大陆)已分别发展成三个不尽相同的中国社会类型,相应地,三地中国人的心理与行为模式及其运作方式,都各有特点,相较于此前的“中国化”,“本土化”这个概念更能反映中国人心理与行为模式的独特性。

在作者所陈述的这两层意思中,后者显然是基于研究策略的一种

1 杨国枢:《我为什么要建立中国人的本土心理学》,《本土心理学研究》第1期(1993年)。

技术性选择。笔者对作者基于研究策略的这种技术性选择，不敢妄加评论。这里仅就其第一层意思，略加分析。

在作者所陈述的第一层意思中，其实还隐含着诸多引而未发的内容。众所周知，在台湾的现代历史上，1987年实在是一个不平常的年份。正是在这一年，台湾颁布“解严令”，同时开放了党禁和报禁。伴随着“解严令”的实施，原先由“党外”所推动的“本土化”运动，遂开始波及台湾社会的各个领域。作者所谓的“本土化或乡土化情操”，应该正是针对这一时势而言的。因此，以当下流行的“本土化”来代替先前所说的“中国化”，也不失为一种权宜之计。

以上解读虽然只是一种推想，但却绝非向壁虚构。这场运动的另一位发起人文崇一，在1991年所发表的一番关于“中国化”与“本土化”的谈话，可以作为佐证：

（在社会及行为科学的“中国化”运动开展之初）我们不晓得用“本土化”，还是用“中国化”，或是别的什么化？化来化去，还是想用“中国化”比较响亮一点。所以就用了“中国化”这个字。假如现在，就可能不会用“中国化”这个字。当时的社会环境和现在的政治环境，的确是不太一样，当时还没有这种隔阂，就用了这个观（概）念。¹

“当时”和“现在”的时间性区隔，“社会环境”和“政治环境”的时移世易，都表明“中国化”和“本土化”这两个概念是不同历史情境下的产物。尽管两者原初的意涵相同，但“当时的社会环境”下可以用“中国化”，“现在的政治环境”下则只能用“本土化”。

如果以上推论大致不误的话，那么，我们就可以这样说，1980年

1 文崇一：《我在民族所做社区研究的经验》，《“中研院”民族学研究所集刊》第80期（1995年）。

代初兴起的这场以“中国化”为目标的学术运动，之所以在1987年以后发生由“中国化”向“本土化”的概念性转向，最主要的原因乃在于学术以外力量的干扰。对于这场运动的发起者来说，面对甚嚣尘上的“本土化”运动，以“本土化”这个人人耳熟能详的概念来代替此前的“中国化”，虽是权宜之计，但也不失为一个明智的选择。因为在他们的学术话语中，不管是“中国化”还是“本土化”，都是同一个意思。选择“本土化”既无损于早先的学术理想，又能“契合”当下正在激活的“本土化或乡土化情操”，正可谓一举两得。从这个意义上说，这种概念性的转换，与其说是这场学术运动发展的逻辑必然，还不如说是发起者为应对一浪高过一浪的“本土化运动”压力而做出的某种妥协。

其实，即使是在“中国化”的阶段，所谓“中国化”与“台湾化”的分歧，就已经出现。对此，杨国枢早在1987年就有这样的观察：

台湾的社会及行为科学研究中国化，其情形比较复杂，似乎同时包含了中国化的层次和台湾化的层次。前一个层次所强调的是所有中国社会（包括台湾社会）的共同文化特征与属性，后一个层次所强调的是台湾社会特殊的文化特征与属性。¹

根据杨国枢的观察，这场以“中国化”为目标的学术运动，很早就“同时包含了中国化的层次和台湾化的层次”。他接着分析说：

一个有趣的问题是：第二代学者所说的“中国化”，与第三、第四代学者所说的“中国化”，其所强调的层次是否相同？

1 杨国枢：《人文学及社会科学研究的台湾经验》，赖泽涵主编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第13页。

其中有一种可能是：第二代所偏重的是社会及行为科学研究的狭义中国化，第三、四两代所偏重的是社会及行为科学研究的台湾化。¹

作为这场运动的发起人之一，杨国枢以上的观察无疑是极其敏锐的，分析也是相当犀利的。尽管他使用了“可能”这样相对模糊的词汇，但字里行间却分明流露出对运动过程中早已出现的“中国化”与“台湾化”歧义的某种隐忧。

不过，在1987年之前，“中国化”与“台湾化”的分歧尽管已经存在，但总体来看，两者之间的关系还是张弛有度的。至少，在“学术本位”的前提下，两者之间的分歧，最大程度也只体现在研究视角的差异上。正因如此，杨国枢才有这样的总结：

行为及社会科学研究的中国化，是以运用适当理论与方法（修改西方或者从头创新）有效研究各中国社会的共同文化现象为能事；社会及行为科学研究的台湾化，是以运用适当理论与方法有效研究台湾社会的特殊文化现象为能事。台湾的社会文化是一种中国的次级社会文化，因而就“中国的”一词之广义的意涵（兼含共同者特殊者）而言，台湾的必然是中国的，但中国的未必是台湾的。所以不管是狭义中国化的层次（只及共同者）或者台湾化的层次，都可以兼容并包，统称为社会及行为科学研究的中国化（兼及共同者与特殊者）。²

1 杨国枢：《人文学及社会科学研究的台湾经验》，赖泽涵主编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，第14页。

2 同上书，第13—14页。

“中国化”与“台湾化”既然可以兼容并包，当然也就谈不上两者的分割与对立。

另一位发起者李亦园，在2002年的一次谈话中，也有如下的分析：

当时的本土化有两层含义：首先是文化上的本土，然后是地域性的本土……所以学术本土化的意义首先就是要修正、转变，甚至推翻西方的理论与方法，使之适用于中国的或东方的社会文化，并形成一种更适合于本地社会文化的工具；至于在地研究，那当然是以台湾区域内的社会人群为研究对象殆无疑义，但是也是把台湾看作是中国文化或东方文化的范畴而做研究的。不过，后来把本土化的意义转变带有政治的意义，那是当时料所不及。¹

显而易见，李亦园在这里所说的“本土化”，也就是杨国枢所说的“台湾化”。所谓“台湾化”，“当然是以台湾区域内的社会人群为研究对象”。换句话说，基于“学术本位”的“本土化”或“台湾化”，只是研究对象或范围的一种转移，即由原先文化意义上的中国，转移到同属于“中国文化范畴”的台湾。至于这场运动一开始就高悬的通过反思、批判西方社会科学理论与方法论以重建台湾人文社会科学研究之主体性的目标，则并没有因由“中国化”向“本土化”的转变而发生改变。

后来的发展证明，主事者为“两全其美”所进行的这番策略性选择，原来只是他们的一厢情愿。1987年以后，特别是从1990年代开始，台湾“朝野”上下都把“台湾优先”作为政治口号，“本土化”论

1 《思与言》杂志社：《〈思与言〉与台湾人文社会科学学术发展座谈会》，《思与言》第40卷第4期（2002年）。

述遂逐渐成为进行政治与意识形态动员的工具。在“本土化”已作为某种政治话语和意识形态的特定时空背景下（尽管民进党以“本土化”为矛，国民党以“本土化”为盾），这一概念的原初内涵已变得面目全非。时移世易之下，再以“本土化”之名来推动学术运动，各取所需、“六经皆我注脚”也就是题中应有之义了。果然，在这之后，在“本土化”标签的遮掩下，以鼓吹台湾历史、社会与文化的特殊性为名，从历史、文学等不同的层面，建构所谓“台湾主体性”，并以“本土”与“外来”、“台湾”与“中国”的二元割切与对立，进行“去中国化”和“反中国化”的政治与意识形态动员，¹都是在学术研究“本土化”的旗帜下大行其道的。至此，这场早先以“中国化”为目标的学术运动，已被完全扭曲成在“本土化”旗帜下遂行特定政治目的与意识形态的工具。前引李亦园所说的“料所不及”，不只是对“本土化”旗号下的意识形态喧嚣所发出的感叹，而且也是这场运动由“中国化”开始而以“本土化”作结所引发的某种反思。只不过格于时势，他的反思未能形诸文字罢了。

上文通过对这场人文社会科学“中国化”运动的轮廓式梳理和勾勒，我们不难发现，这场以“中国化”为目标的学术运动之发生与步步推进，其内因外缘尽管异常复杂，但是1970年代以来“核心一边陲”结构的持续松动，以及伴随着这一结构性松动而来的台湾思想与文化的全面而且深刻的转型，才是最为根本、最为深层的原因。就像上一讲所讨论的那样，正是在“核心一边陲”结构持续松动的背景下，台湾的思想文化界从长期以来的“引颈西望”，转而“回归”传统，“回归”自身的民族根性，希望从民族历史文化的“传统”与“乡土”

1 详请参阅陈昭瑛：《论台湾的本土化运动——一个文化史的考察》，《中外文学》1995年2月号。后收入陈昭瑛：《台湾文学与本土化运动》，台北：正中书局，1998年，第97—175页。

中，找到再出发的思想文化资源。这波以“回归”为旨趣的思想大潮是如此的强劲，如此的铺天盖地而来，以至于几乎席卷了当时思想文化的各个领域或各个门类。对此，著名社会学家叶启政就曾有这样的观察：

（从70年代初开始）台湾地区的艺文界即已开始孕育一股追求文化自我的暗流。在音乐界，先有史惟亮、许常惠等人从事台湾地方歌谣和鼓吹音乐本土化，后有人主张自己人唱自己歌的“校园歌曲”的兴起。在美术界，已故画家席德进抨击台湾画界的崇洋，力主追求具中国味的画风。艺术家蒋勋等人也竭力呼应……在戏剧与舞蹈方面，先有主张认识子弟戏的运动，后有兰陵剧坊、雅音小集、云门舞集。¹

因此，如果说1970年代的“乡土文学”运动，是这一思想文化大潮在文学创作和文艺理论领域所结出的硕果，那么，这场以“中国化”为目标的学术运动，则是在人文社会科学的学理性层面对这一思想文化大潮的再落实、再拓展和再深化。参与这场学术运动的众多学者，一方面对从西方特别是美国“移植”而来的社会科学理论、方法进行了全面的检讨、反思与批判，另一方面又自觉地对中国既有的人文社会科学传统进行了系统的发掘、梳理、诠释与接引。他们的所作所为，与“乡土派”一方面从文艺理论上猛烈批判从西方舶来的“现代主义”，另一方面又以自己的作品和理论思考来具体而微地接续和诠释中国文学的“现实主义”传统，可以说具有异曲同工之处。一个时代思想、文学与人文学术之间的盘根错节与交相互动，由此亦可以获

1 叶启政：《对四十年来台湾地区社会学发展的一些反省》，叶启政：《台湾社会的人文迷思》，第221页。

得一个生动的例证。

从学术史角度看，台湾的这场以“中国化”为目标的学术运动，与20世纪三四十年代的学术“中国化”，在精神气息上是一脉相通的。当然，由于时移世易，台湾的这场社会科学“中国化”运动，无论是就其所提出的一系列问题，还是就学者们在理论思考上所已达到的高度，抑或是在“中国化”目标下所开展的各种经验研究已获得的成果而言¹，都是20世纪三四十年代学术“中国化”所无可比拟的。就此而言，这场学术“中国化”运动，一方面在理论的层面把整个中国人文社会科学界关于建立中国学术主体性的思考推到一个全新的高度，另一方面则又从实践的层面为人文社会科学的“中国化”，探索出诸多的门径与方法。这才是这场学术运动的真正价值所在。

至于这场运动在推展过程中由“中国化”向“本土化”的转变，主要是由于1980年代中后期以降台湾社会各种政治及意识形态力量强势介入的结果。政治及意识形态力量的介入，不仅严重地干扰了这场学术运动的正常发展，而且还使得学者们的严肃思考与学理性研究，最终被淹没在意识形态的滔滔喧嚣之中。

一场以“中国化”为目标的学术运动，最终被扭曲成为诠释某种政治意识和建构某种意识形态的工具。这一结果虽为当初这场运动的发起者和参与者“料所不及”，但其中的教训无疑是极为深刻的。它再次昭示：即使是一场纯粹的学术运动，也无法脱离其现实的政治与社会背景。

1 对于这场学术运动在实践层面的成绩，学术界普遍认为以杨国枢在台湾大学心理系所开展的“华人本土心理学”研究最为突出。

第八讲 狂飙突进的“本土化”思潮： 兴起、流布及其影响

在台湾当代光怪陆离的思想文化光谱中，“本土”论或“本土化”无疑是一抹最为基本、最为重要的色调。从1980年代初正式浮现在相关的思想论争之中，中经“解严”以后台湾社会与文化多元化发展的激荡，原本局促在思想文化领域的“本土”论述，终于汇成为1990年代以后的“本土化”思潮，同时还因为其所谓的“政治正确”而成为台湾“朝野”竞相引述的主流话语。¹在1990年代以降台湾选举政治的操控之下，“本土化”可谓移步换景，从而演变成为不同政治势力和政治人物操弄的意识形态工具。可以毫不夸张地说，“本土化”不仅贯穿于近30年来台湾思想演进的全程，而且还深深地嵌入台湾的政治、社会、教育和意识形态等各个层面。在“本土化”“台湾化”和“反中国化”“去中国化”的层层推进中，台湾当代的思想文化进路，视野日趋狭窄，格局越发逼仄，并成为台湾当下治理失据、社会撕裂、乱象丛生的思想文化根源。这一讲旨在通过对台湾“本土化”思潮演进的系统梳理，一方面揭示其在不同时段衍生流变，另一方面则借以分析台湾当代思想文化领域的种种“迷思”以及诸多社会乱象的产生之由。

1 详请参阅陈昭瑛：《论台湾的本土化运动：一个文化史的考察》，陈昭瑛：《台湾文学与本土化运动》，第97—175页；刘小新：《阐释的焦虑：当代台湾理论思潮解读》，第107—123页。

一、“本土”“本土化”与国民党的“本土化”改革

（一）“本土”和“本土化”释义

在1980年代中后期以降的台湾，所谓“本土”“本土性”和“本土化”，可能是人人都耳熟能详的热词。¹但是，若要追问什么是“本土”？什么是“本土化”？则往往言人人殊，莫衷一是。正像有学者所指出的那样，在台湾当代的社会文化语境下，无论是“本土”，还是“本土化”，都是“充满着张力和歧义的结构性和历史性概念”，它们都“深嵌在（台湾）这个错综复杂的文化网络和权力结构之中，嵌入在（台湾社会）这个充满着异质矛盾的意识形态和文化政治框架之中”。正因如此，因理论立场、知识视域和发言位置的不同，人们对“本土”和“本土化”的理解和阐释，不仅各不相同，有时甚至会出现南辕北辙的现象。²于是，就像我们一再看到的那样，在当代的台湾，几乎人人都在谈“本土”和“本土化”，但它们之间却很少，甚至几乎就没有“交集”。这不能不说是一个十分吊诡的社会文化现象。

这一吊诡的社会文化现象之所以产生，除了台湾社会的种种内因和外缘之外，这两个概念自身的流动性、歧义性和不确定性，无疑也是一个重要的原因。正因如此，这里有必要首先对这两个概念做一番简单的梳理和分析。

“本土”一词，原本是一个在我们的日常生活中被广泛使用的概念。如果追根溯源，它应该是一个与“异域”或“外域”相对应的空间范畴。不过，一旦要对这一空间概念的内涵与外延做出某种界定，

1 陈芳明：《我的家国阅读：当代台湾人文精神》，台北：麦田出版社，2017年，第278页。

2 刘小新：《阐释的焦虑：当代台湾理论思潮解读》，第108页。

我们就会发现，其复杂性往往超出想象。比如，仅仅就空间层面而言，“本土”之“本”，与“异域”之“异”或“外域”之“外”，其边界当如何划定？有时，我们从某个具体的地理坐标出发，认定此为“本土”，彼为“异域”或“外域”，但是，如果转换一下视角，这种划分便显得既不符合逻辑，也不符合事实。因为，就个人的空间经验而言，“本土”之“本”与“异域”之“异”或“外域”之“外”的边界，并不是固定不变的，而是随个人生活空间的变动而不断移动的。这一点，在人的空间性流动与社会性流动都非常频繁的现代社会，表现得尤其突出。再比如，就某个具体空间的社会文化主体（人）而言，一旦涉及“本土”，随之而来的便会有到底是谁的“本土”这个重大分歧。因为，即使是生活在同一个地理空间内的人，由于其社会身份（种族、民族、国家、阶级、阶层、性别等）的差异，往往也会对“本土”有着完全不同的经验与认知。以上事实告诉我们，“本土”是一个意涵极其丰富而且复杂的概念，它会随着界定者视角的不同和社会身份的差异而有着完全不同的指认。

“本土”一词的意涵既已如此复杂，由它衍生而来的“本土化”这一概念，自然也不例外。就其最广义而言，所谓“本土化”一般是指引进外来事物（产品、技术、制度、思想、文化或意识形态等）并使其不断适应于本地环境的持续的空间过程。不过，与“本土”一词主要应用在日常生活领域不同，“本土化”这个概念的运用范围一般都集中在社会文化领域。换句话说，与“本土”一词往往取其广义相比，“本土化”这个概念，一般则是取其狭义。

狭义的“本土化”，如果要找一个与之对应的英语词汇，大概要以“localization”一词最为贴切。英文“localization”之义，系由主词“local”（地方的、本地的、当地的、乡土的）和后缀词“-ization”（化）连缀而成，其原意为“地方化”或“乡土化”，稍做引申，便可生出“使一度受到外来文化影响的某地文化重新回归其传统”的新义。

正因如此，英文的“localization”一词，通常都是运用在文化或文化传播领域。学术界一般都认为，英语中的“本土化”概念，是由20世纪中期美国著名的人类学家林顿（Ralph Linton）首次提出来的。林氏在研究美洲印第安人社会与文化变迁的过程中，发现他们在军事上被征服之后，曾有一个抗拒征服者文化、要求恢复原有的文化传统和民族认同的过程。林氏把印第安人的这一文化诉求称为“本土化”或“本土主义”。不过，他当时使用的是“nativism”一词，而非后来通行的“localization”。

第二次世界大战以后，随着殖民体系的解体，一大批原殖民地纷纷独立。在这一总体背景之下，“本土化”这个概念又开始衍生出新的意涵。这些新兴国家在独立之后，都力图摆脱外来势力长期以来所施加的种种影响，并在政治与文化等各个领域强调其主体性。新兴国家和地区这种摆脱外来势力影响、力求恢复其固有文化传统、强调其民族主体性的努力与尝试，遂被政治学界和文化学界称为“本土化运动”。显而易见，这里的所谓“本土化”，是相对于此前的“殖民化”而言的。因此，所谓“本土化运动”，其实质就是对此前殖民化的一种反拨，是在政治、文化、精神结构和意识形态各领域对本民族“根性”的一种回归。

（二）国民党的“本土化”改革与“本土”议题的出现

就台湾的情况而言，1945年光复以后，特别是自1949年国民党集团退据台湾之后，确实也经历过一个近似于上述意义上的“本土化”的过程。由于此前经历了长达半个世纪的日本殖民统治，光复初期的台湾社会，已带有相当浓厚的殖民化色彩。特别是经过日本殖民当局长期的“皇民化”教育，台湾原有的文化传统和价值观念，都出现了严重的断层和分裂。正因如此，国民政府在接管台湾之后，在社会文

化的重建方面，大体上采取了两手策略，即一手致力于消除日本殖民因素的种种影响，另一手则积极推动台湾社会与文化的“中国化”进程。¹从接管之初“国语运动”的全面推行，到1960年代“中华文化复兴运动”的系统展开，国民党在台湾所推行的一系列社会文化政策，基本上都是围绕着去“日本化”和进一步“中国化”这两大轴心展开的。因此，如果套用西方政治学和文化学中的术语，那么，从光复以后一直到1960年代，台湾社会文化发展过程中所呈现出的总体倾向和趋势，就是一个“本土化”的过程。²在这一“本土化”的进程中，去“日本化”和进一步“中国化”在不同的历史时期虽各有侧重（光复初期以去“日本化”为主，1950年代以后则以进一步“中国化”为主），但总体上则是并立而行、相辅相成的。前者是对此前长期殖民化过程中种种影响的消除和涤荡，而后者则是对台湾社会与文化中固有的“中国根性”和主体性的恢复和重建。就这个层面而言，台湾自光复至1960年代间的社会文化发展过程，与第二次世界大战以后原殖民地国家或地区社会文化发展的大潮流是基本一致的。这个过程，也可以称之为“本土化”过程。

不过，需要特别指出的是，这一讲所要讨论的“本土化”思潮，并非光复以降上述一系列社会文化政策的逻辑发展或自然延伸，而是台湾社会在经过结构性的深刻变动之后思想文化领域所出现的新动向和新发展。其间的本末原委，需要我们做深入而细致的梳理与厘清。

如果追根溯源的话，影响当代台湾社会既深且巨的所谓“本土化”，首先是从国民党的政治改革开始的。

国民党退据台湾之后，在政治治理方面，长期面临着一个结构性问题：随国民党集团而去的大批原党、政、军官员，垄断了台湾最重

1 详请参阅本书第一讲。

2 正因如此，陈昭瑛把这一阶段的“本土化”理解为“反日”。详请参阅陈昭瑛：《台湾文学与本土化运动：一个文化史的考察》，陈昭瑛：《台湾文学与本土化运动》，第97—175页。

要的政治资源，而占总人口85%以上的台湾广大民众，则很少享有参政、议政的权利。正像有人所说的那样：“在‘解严’以前，（台湾）省籍人士不要说对‘中央’政策，甚至连省政也少有置喙的余地。至于军队与党务系统，那更清一色是外省人的天下。”¹在这种权力分配与架构之下，有统计表明，1949年以后，在国民党的治理下，台湾的“本省人”只是“在省以下地方政权和民意机构中占有多数席位，而‘中央’一级的党、政、军主要职位则被外省人所占据”。这种状况一直延续到1980年代。直到1987年，“国民党中央党部……等机构的重要职位，有四分之三以上为大陆人所把持，军队将领中外省人占84%”。²这一结构性矛盾不仅引发了台湾民众的强烈不满，而且还持续地强化了自“二二八事件”以来台湾社会的“省籍情结”，加剧了不同省籍人士之间的紧张关系，尤其是“本省人”与“外省人”之间的紧张关系。台湾社会的长期撕裂、“台独”意识和“台独”势力的滋长与蔓延，在很大程度上都与这一矛盾具有内在关联。

在国民党的内部组织结构中，这一问题也非常严重。一方面，随着时间推移，在国民党的整个组织中，台湾省籍的党员人数越来越多，但是，另一方面，在国民党的权力结构中，占据要津者则非外省人莫属。据统计，到1976年，台湾省籍党员已占国民党党员总数的55%以上，但是，在国民党的“中央委员”中，却只有一位台籍党员。³国民党组织内部的这一结构性矛盾，正是国民党治理下台湾整个政治结构和权力结构深刻矛盾的一个缩影。

到了1970年代，随着经济的快速增长和社会的全面转型，台湾社会要求政治民主化和价值多元化的呼声越来越高涨。原先反对国民党

1 朱高正：《狱中日记》，台北：学思出版社，2000年，第10页。

2 陈孔立：《台湾政治的“省籍一族群一本土化”研究模式》，《台湾研究集刊》2002年第2期。

3 董世明：《台湾六十年史纲》，第164页。

威权统治、要求实行政治民主的各种力量，在经过长期潜伏之后，终于汇成为声势浩大的“党外运动”。面对此伏彼起的“党外运动”或“反对运动”，国民党不得不实行某种程度的政治“革新”。

正因如此，从1970年代中后期开始，国民党正式推行所谓“本土化”的政治改革。其具体措施主要有三个方面：第一，通过增额选举，增加台湾省籍民意代表的人数；第二，选用一些台湾省籍的“青年才俊”；第三，在“内阁”和国民党中央常会中增加台湾省籍人士的比例。¹伴随“本土化”政策的落实，大批本省籍人士进入国民党的各级权力机构，特别是进入上层权力的核心，使台湾各级权力机构的台湾省籍人士比例迅速增加。“1972年6月至1984年6月，台湾省政府主席、秘书长、厅长、委员中，本省籍人士所占比例由59%上升为82%。”在国民党的组织结构中，“‘台籍’干部的比例也逐渐增大。在国民党中央委中，1976年产生的国民党第十届候补中央委员中的‘台籍’人士比例，由1969年第十届的8.1%增加到了23.6%；中常委则由2人增加到5人，比例由9.5%增加到22.7%”。²

蒋经国时期所推动的“本土化”政治改革，极大地改变了台湾的政治格局和国民党自身的组织结构。它一方面扩大了国民党的政治基础，另一方面也顺应了台湾广大民众对民主政治的强烈诉求。从这个意义上看，国民党的“本土化”改革，不仅一改台湾政治长期以来由外省人主导的局面，而且也开启了台湾政治民主化的先河。

“本土化”政策的制定与落实，标志着国民党对台湾地方势力政策的调整与转变。它一方面彻底地改变了外省人主导台湾政治的旧有格局，使国民党当局在脱离大陆数十年之后真正走向了“台湾化”之路；另一方面又在一定程度上开启了台湾的政治民主化进程，为当代台湾

1 王震寰：《谁统治台湾》，台北：巨流图书公司，1997年，第140页。

2 董世明：《台湾六十年史纲》，第165—166页。

社会的改革与发展注入了强劲动力。1990年代以来台湾社会、政治和文化等各领域一系列的结构性变化，都与这场政治“本土化”改革具有内在关联。

国民党的“本土化”政治“革新”，从客观上看固然是因应日益高涨的党外“反对运动”的一种权宜之计，但是就其内部组织结构的历史演变来看，也未尝不是一种舍此之外必无他途的必然选择。随着时间推移，到了1970年代中后期，随国民党当局而去的原党、政、军要员，要么已经离世，要么年事已高。在这种人事代谢的客观历史条件下，从台湾整体的政治结构到国民党内部的权力结构，都面临着不得不向台湾“本省籍”人士开放的现实。在这个意义上，蒋经国时代所开启的“本土化”改革，其实也是台湾社会转型过程中一个必然的、不可逆转的发展趋势。正是基于这样的观察，美国知名的中国问题专家施乐伯（Robert A. Scalapino）在1982年夏天接受《中国时报》专访时，用“Taiwanization”（“台湾化”或“台湾本土化”）一词来描述台湾的政治发展趋势。稍后，英语文献中更多是用“localization of GMD”（国民党的本土化）一词，来指代国民党的这一政治转型。¹自此而后，“本土化”一词才在台湾广泛地流行开来。

二、“党外”的崛起与“本土”话语的建构

“本土化”一词在台湾的流行，固然始于国民党的“本土化”政治改革，但是，作为一种社会文化思潮的“本土化”，不仅其兴起的背景更加复杂，而且在其长期的演进过程中所发生的意涵的变化与转换，则更是完全溢出了当初国民党“本土化”政治改革所设定的范围。正因如此，有论者曾慨乎言之曰：“官方的本土化政策，与民间的本土化

1 详请参阅李强：《“台湾化”“本土化”政策之我见》，《台湾研究集刊》1990年第1期。

运动，是两种取向完全不同的发展。”¹如果说国民党的“本土化”政治改革，最直接的目的是希望吸纳台湾省籍的政治精英以巩固其统治基础，那么，由“党外”的“反对运动”所推动起来的“本土化”思潮，则在反对国民党威权统治的同时，以“台湾意识”侵蚀“中国意识”、以“台湾立场”消解“中国立场”、以“台湾价值”取代“中国价值”，进而把台湾引向一条与中国越离越远的不归之路。

正像上一讲的研究所揭示的那样，在由钓鱼岛事件而开其端绪的一系列挫败的强烈刺激下，从1970年代初开始，以“回归”为主轴的思想文化大潮在台湾蔚然兴起。在从“引颈西望”到“反转来看自身”的思想大旋回中，台湾的思想演进与人文建设的总体路径，开始走出1960年代以来的“西化”和“美（国）化”困局，沿着“关怀现实”与“回归传统”的两个面向不断迈进。1970年代蓬勃发展起来的乡土文学，正是以“书写现实”与“书写传统（乡土）”为主线，把“关怀现实”与“回归传统”的两大主题，推进到一个全新的高度。²以乡土文学为表征的“乡土意识”的兴起与发展，是当时台湾思想文化领域“回归”大潮中的一环。这种“回归”，其最直接、最核心的指向，就是要“回归”到中国的历史与文化之中，从而让因严重“西化”和“美（国）化”而不断萎缩的文化传统接上民族的源头活水。正因如此，“乡土文学”或“乡土意识”中的所谓“乡土”，其实就是中国这个“大乡土”。尽管在稍后的“乡土文学论战”中，有人主张要以“台湾意识”为出发点，要站在“台湾的立场”来重新审视“台湾乡土文学”的发展³，但是，这时的“乡土意识”或“台湾意识”，也还是“中国意识”之下的一种“地方意识”，至少是“中国意识”与“台湾意

1 陈芳明：《我的家国阅读：当代台湾人文精神》，第112页。

2 详请参阅王东：《从“西望”到“回归”：1970年代台湾地区的思想转型与人文嬗变》，《南国学术》2016年第3期。

3 详请参阅叶石涛：《台湾乡土文学史导论》，尉天骢编：《乡土文学讨论集》，第69—92页。

识”的共存。¹这种“共存”当然蕴含着张力，不过，在当时的社会氛围和话语背景下，两者间的张力还没有达到临界的状态。直到1980年代初，两者间的张力才随着政治情境的变化而突破了临界点。早先统一在“中华民族”或“大中国”范畴里的所谓“乡土”，才转而被一种具有特定政治意涵的“本土”所取代，一种越来越清晰的、与“中国意识”相对立甚至完全相背离的“台湾意识”，才开始在思想文化领域蔓延开来。

1970年代以降的台湾，一方面是整个国际局势的急转直下，另一方面则是其社会内部的急剧变革与转型。伴随着1960年代以来经济的飞速发展和工业化、城市化的迅猛推进，到了七八十年代之交，台湾已经从传统的农业社会蜕变为现代的工业社会。²对于这一时期台湾社会的转型，历史学者黄俊杰曾有这样的概括：“从历史的角度来看，战后台湾经历了巨大而且深刻的变迁。（到了七八十年代之交）传统的‘农业的心灵’已为‘工业的心灵’所取代，传统社会中根植于泥土的农民如今获得了‘解放’，从泥土中连根拔起，社会流动性增大，社会也趋向多元化。”³根据黄氏的观察，伴随着迅急的工业化和传统农业社会向现代工业社会的急剧转变，台湾的思想文化领域也经历了剧烈变动。到了1980年代，思想文化领域的深刻变动，主要表现在两个方面：其一，是“农业心灵的消逝”；其二，是“多元论与并立原则的兴起”。针对这种巨变所蕴含的思想文化意涵，黄氏还有进一步的分析：“战后台湾的变迁实在具有极其深刻的意涵。经过了战后四十多年的发展，（到了80年代）台湾社会与文化已经从传统中国的‘一元化’格局之中挣扎出来，走向一个‘多元化’的新时代。这种从‘一元’到‘多元’的转化，也使从属于单一的‘中心’的传统世界观，转变而为

1 详请参阅萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第185—186页。

2 王振寰主编：《台湾社会》，台北：远流图书有限公司，2003年，第2页。

3 黄俊杰：《战后台湾的教育与思想》，台北：东大图书公司，1993年，第256页。

‘多元’中心并立的新世界观。”¹

工业化的迅猛发展、传统农业社会向工业社会的全面转型以及观念形态由“一元”向“多元”的剧烈转变，使得台湾从整个社会结构到人们的价值观念，都发生了根本变化。就社会结构的转型来看，正像有论者所描述的那样：“在这个转变的过程中，台湾社会结构也经历了大量的变化：人口大量的从农村迁移而高度都市化；家庭结构从大家庭转变为以核心家庭为主的结构；从高出生率社会转变为典型的工业化社会人口形态和老龄社会；社会阶级分化，资本家阶级出现，中产阶级社会愈趋明显，同时阶级分化愈趋于工业化社会的类型。”²新出现的、数量巨大的中产阶级，成为一股日益壮大的全新的政治力量。他们以其多元的价值观念和民主追求，对国民党的威权统治构成越来越严重的挑战。日益发展的城市化，则又从社会组织的层面打破了传统农业社会一家一户的分散状态，为大规模的社会动员与群体性的反对运动，提供了广阔的社会空间。

正因如此，七八十年代之交，一方面是国民党威权统治的“合法性”基础风雨飘摇，另一方面则是反国民党威权统治的民主化思潮汹涌而起。正是在这样的历史变动之中，从1970年代中后期开始，原先就已存在的被统称为“党外”的异议政治势力，掀起了一波强于一波的“反对运动”。与此前异议势力主要立足于体制内的民主、革新等相对温和的诉求不同，1970年代中期以降，随着台湾社会的全面转型和价值观念的多元化，以“党外”为核心的政治反对运动，呈现出越发激进的态势。更为重要的是，此前对国民党威权统治的批判以及民主、革新等议题，大多由外省知识精英所倡导，《自由中国》和《文星》的主要撰稿人，差不多都是来自大陆的知识分子。然而，1970年代中期

1 黄俊杰：《战后台湾的教育与思想》，第262页。

2 王振寰主编：《台湾社会》，第2页。

以后，台湾本省籍知识分子在反对运动中开始发挥越来越重要的作用。1975年，康宁祥委托黄信介创办《台湾政论》，这是“第一本由台湾本土精英创办与主导的政论性杂志，更是党外政论的先锋”，由于该刊“结合战后新一代精英从事反对运动，所以被视为党外运动的起点”。¹作为一份由台湾本省籍知识分子创办与主导的政论性杂志，《台湾政论》在延续《自由中国》和《文星》所发展起来的“民主”“自由”传统之外，还聚焦“台湾问题”“思索台湾的未来”，从而开启了所谓“本土化”论述的先河。²

1979年，台湾当局与美国正式“断交”，国民党统治的政治基础彻底动摇。³恰在此时，代表异议政治势力的“党外”，呈现出越来越强烈的组织化和政党化趋势。这年6月，“党外”又创办了《八十年代》。在该刊的创刊号中，“党外”已发出全面的社会动员：“我们深信，这是一个集体参与的时代，是一个群众智慧的时代……我们必须觉悟到，只有透过参与才能把许多个人对权利和机会的主张，融合成整体的权利和机会的主张。”⁴左一声“集体参与”，右一声“群众智慧”，“党外”在完成初步的组织建制和大规模群体性反对运动的集结之后，即将对国民党的威权统治发起全面的、实质性的挑战。

差不多与《八十年代》创刊同时，“党外”又联合成立“美丽岛杂志社”，发行《美丽岛》杂志。这份杂志的支持者，几乎囊括当时台湾岛内所有重要的异议人士，因而成了党外势力的大集结。按杂志社总经理施明德的说法，发行该杂志就是“为了组织一个没有名称的政党”。⁵分布在全岛的十多个“服务处”，则发挥着“地方党部”的功能。

1 廖为民：《我的党外青春：党外杂志的故事》，台北：允晨文化实业有限公司，2015年，第28页。

2 详情请参阅许瑞浩：《〈台湾政论〉的初步分析——以“自由化”、“民主化”和“本土化”为中心》，《“国史馆”学术集刊》2002年第2期。

3 王振寰：《台湾的政治转型与反对运动》，《台湾社会研究季刊》第2卷第1期（1989年）。

4 《八十年代》发刊词，《八十年代》第1卷第1期（1979年）。

5 施明德：《施明德的政治遗嘱》，台北：前卫出版社，1988年，第42页。

党外力量的这种集结与组织化方式，包括其强大的动员能力和广泛的社会影响，是国民党此前一直没有遇到过的。更为重要的是，该杂志从创刊伊始，就公开反对国民党的威权统治。黄信介在其撰写的发刊词中就宣称：“三十年来，国民党以禁忌、神话隐蔽我们‘国家’社会的许许多多问题，扼杀了我们的政治生机，阻碍了社会的进步。因此，我们认为在这个波澜壮阔的新时代到来之前，我们必须彻底从禁忌、神话中解脱出来，深入、广泛地反省、挖掘、思考我们‘国家’社会的种种问题，这有待于一个新生代政治运动的蓬勃发展。”¹这种公开而又强烈的挑战，自然会引起国民党的高度警惕。这年12月10日，恰逢“世界人权日”。杂志社在高雄举办集会，借人权问题反对国民党的威权统治。国民党当局派军警驱离，造成严重的警民冲突。这便是震惊台岛内外的“美丽岛事件”（又称“高雄事件”）。

以《八十年代》和《美丽岛》等党外杂志的创刊为标志，反对运动的意识形态建构朝着“本土化”的方向全面突进。在黄信介所鼓吹的需要破除的各种“禁忌、神话”中，中华民族主义便是核心内容之一。他反复申说：“美丽岛杂志的目标就是要推动新生代政治运动，我们将提供给所有不愿意让禁忌、神话、权势束缚，而愿意站在自己土地上讲话的同胞，共同来耕耘这美丽之岛”，“让我们共同来深耕我们自己的土地”。²所谓“站在自己土地上”，所谓“深耕我们自己的土地”，其背后都有着浓厚的本土意识和政治隐喻。吕秀莲也撰文宣称：当局“……在台澎金马生聚教养，整军经武，既为不争的事实……有效控制的领域只及于台澎金马，亦是不争的事实……为什么不能坦然地面对现实？台湾历史指出，历代治理台湾的统治者之所以未得善终，主要原因是他们不会脚踏实地，认同台湾。”³字里行间，一种脱离中国

1 黄信介：《共同推动新生代政治运动！》，《美丽岛》第1卷第1期（1979年）。

2 同上。

3 吕秀莲：《谈法统》，《美丽岛》第1卷第1期（1979年）。

的“台湾意识”已跃然纸上。

“美丽岛事件”之后，“党外”的意识形态建构更趋激进。有人已经指出，1980年代以后，“大量的党外杂志出现，吸收了一大批知识分子进入反对运动。这批人后来成为反对运动中一股新的势力，主张要以理念、纪律与社会的动员为吸引党外群众的纲领，而要割舍传统反对运动中公职挂帅的山头主义”。¹党外杂志的大量涌现以及大批知识分子的参与，使得“反对运动”在意识形态领域发生了重大的变化。一种越来越清晰的与“中国意识”相对立的“台湾意识”，开始被建构起来。相应地，原先还很模糊的“乡土”，也开始被充满着“台湾意识”或“认同台湾”的“本土”所取代。

伴随着反对运动意识形态的日趋激进，由“党外”所创办的各种政论杂志，遂开始建构各种各样的“本土”论说。1980年代初，“党外”所发行的这类杂志“成了政治异议人士宣传政见、收集民意、组织动员的唯一机关”。²关于这类杂志的整体倾向，时人分析认为，它们“至少在下列三点是富有意义的新变化”：其一，“层级的全面下降现象”；其二，“台湾化倾向”；其三，“出现专业杂志党工”。所谓“层级的全面下降”，是指对读者的定位越来越趋向大众化。而“专业杂志党工”的出现，自然意味着有相当一批知识分子加入这类杂志的撰稿与编辑之中。至于“台湾化的倾向”，便是指这类杂志的舆论倾向。该文作者还指出：1980年代以后，“党外杂志不论什么思想流派或什么传统渊源，无一不以关心台湾、认同台湾、讨论台湾为基调”，“总体来看，其与早期知识分子杂志之根本差别是：后期生比前期生更心甘情愿又心平气和地站在台湾本土之上，以台湾的观点去评述世事，而较少夹杂对中国大陆的幻想与妄想”。在具体的做法上，这类杂志一方面“勤

1 王振寰：《台湾的政治转型与反对运动》，《台湾社会研究季刊》第2卷第1期（1989年）。

2 李旺台：《野火烧不尽，春风吹又生：党外杂志发展史略》，《八十年代》第33期（1984年）。

于挖掘台湾史料，并以非官方的观点大加研究”，另一方面则“详尽报道国外台湾人团体的动态”，“对国际社会，尤其是美国的任何台湾问题讨论，采取立即的反应”。在这些林林总总的以“台湾化”为导向的杂志中，“台湾化最彻底的是《深耕》系统、《钟鼓楼》系统以及受到影响后从宗教界跃入尘世的《台湾教会公报》”。¹可以说，在1980年代早期“本土化”思潮的酝酿过程中，由“党外”所支持的政论性杂志发挥了关键性作用。²

三、“中国结”与“台湾结”：“台湾意识”论的浮现

就在“党外”的意识形态建构日趋激进、党外政论杂志一派“本土化”和“台湾化”的喧闹中，1983年，台湾的思想文化界又发生了一场关于“中国结”和“台湾结”的论战（又称“台湾意识论战”）。在这场前后延续近一年的论战中，以《前进》周刊和《生根》等为代表的党外杂志，在反对国民党威权统治的同时，更是把矛头直接指向大中国意识，一直被视为岛内“中国意识左翼路线健将”的陈映真，遂成为党外杂志围攻的主要对象。他们借批评陈映真之名，鼓吹“台湾人不要‘中国意识’”³，极力兜售所谓“台湾意识”。以此为标志，一种以“台湾意识”来侵蚀“中国意识”、以“台湾立场”来消解“中国立场”、以“台湾价值”来取代“中国价值”的所谓本土意识，遂在台湾的思想文化界弥漫开来。

1983年6月4日，以一曲《龙的传人》红遍台湾的校园歌手侯德

1 以上引文均见李旺台：《野火烧不尽，春风吹又生：党外杂志发展史略》，《八十年代》第33期（1984年）。

2 详请参阅廖为民：《我的党外青春：党外杂志的故事》。

3 《台湾年代》杂志：《台湾人不要“中国意识”》，施敏辉（陈芳明）编：《台湾意识论战选集》，台北：前卫出版社，1988年，第115—117页。

健，经香港来到大陆。此事不仅让国民党当局感到吃惊，而且对台湾社会亦产生巨大的震撼。6月11日，《前进》周刊率先报道了侯德健到达北京的消息，同时还刊发了杨祖珺题为《巨龙、巨龙、你瞎了眼》的文章。杨文一方面认为侯德健是一个“爱国的孩子”，另一方面又强调“《龙的传人》只是侯德健在学生时代，辗转反侧深思不解的中国，《龙的传人》是他揣测、希望、担忧的中国”。¹正像有论者所说的那样，杨文“点出了侯德健事件所隐藏的‘中国意识’的问题”，而“中国意识”问题当时正“深深困扰着台湾年青一代的知识分子”。²

杨文发表之后，很快便引起了台湾社会各界尤其是思想文化界的极大关注。6月18日，《前进》周刊同时刊出陈映真《向着更宽广的历史视野》和林世民《龙没有穿衣服》二文，对杨文进行回应。身为台湾本省籍人士的陈映真，一直以来都被视为岛内“中国意识左翼路线的健将”，是一位“把中国当作他牢固的信仰”的作家和思想家。作为“中国意识”的坚定信仰者和阐释者，陈映真在文章中并没有就事论事地讨论侯德健事件，而是从《龙的传人》所表达的中国意象和民族情感，来讨论“中国意识”的历史纵深。他着重指出，《龙的传人》之所以广受欢迎，之所以能够“深深地引动了沉睡在我们内心深处的民族情感”“深深地打动我们灵魂的深处”，就是因为它“整体地唱出了深远、复杂的文化和历史上一切有关中国的概念和情感。这种概念和情感，是经过五千年的发展，成为一整个民族全体的记忆和情结，深深地渗透到中国人的血液中，从而远远地超越了在悠远的历史中只不过一朝一代的任何过去的和现在的政治权力”。³在重点分析了《龙的传人》所表达的“中国意识”之后，陈映真还对1980年代以来岛内所兴起的“台湾意识”论、“台湾人主义”和“台湾民族”论等形形色色的

1 杨祖珺：《巨龙、巨龙、你瞎了眼》，《前进》周刊1983年第11期。

2 施敏辉：《注视岛内一场“台湾意识”的论战》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第4页。

3 陈映真：《向着更宽广的历史视野》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第32—33页。

“本土”论述，进行了批评。他认为，由“党外”所推动起来的“台湾意识”论，不仅严重地曲解了台湾的历史，而且也扭曲了台湾人民的中国民族主义情感。他痛心疾首地指出：“近年来，笔者看见它（即‘台湾人主义’——引者）在一小撮轻狂的小布尔乔亚知识分子中蔓延，并且自始带着一种令人伤痛的、落后的反华意识，发展到对于参与和坚定支持党外民主运动的外省人，也毫不顾及起码的礼貌，可以当面对人任意讽刺和挑激的地步。这其实已不只是思想上的幼稚，也是政治上的严重小儿病了。”¹以陈映真这篇文章的发表为标志，所谓“中国结”与“台湾结”的论战，正式拉开帷幕。

陈映真的文章发表后，立即引起了“党外”的围攻。6月25日，《前进》周刊第13期刊出三篇回应陈映真的文章，即蔡义敏《试论陈映真的“中国结”》、陈元《“中国结”与“台湾结”》和梁景峰《我的中国是台湾》。这三篇文章立论的角度虽然不同，但重点都集中在批判陈映真的“中国意识”，强调“台湾意识”的重要性。例如，陈元在文章中就认为，陈映真所倡导的中华民族主义，只是一种“从一知半解中得来的民族情感”，而真正需要的则是“去推动另一次台湾的文化启蒙运动”。²梁景峰则在文章中一方面刻意扭曲《龙的传人》，认为“龙是鬼神的诱惑，帝王统治的遗毒”，另一方面则影射陈映真只是“口头的民族主义者”，鼓吹要“认同生活所在的地方”，认为“只有认同生活所在的人，才是民族主义者”，“只仰望天边的中国，那中国不会有希望”。³特别是蔡义敏的《试论陈映真的“中国结”》，一方面突出‘台湾·台湾人意识’，一方面剖析陈映真的‘父祖之国’论”，从而被“台湾意识”论者视作“是近年来讨论台湾意识较具规模的文章”。⁴稍

1 陈映真：《向着更宽广的历史视野》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第35—36页。

2 陈元：《“中国结”与“台湾结”》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第56页。

3 梁景峰：《我的中国是台湾》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第60页。

4 施敏辉：《注视岛内一场“台湾意识”的论战》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第4页。

后,《生根》杂志第12期又发表陈树鸿的《台湾意识——党外民主运动的基石》一文。文中认为,“台湾意识”的基础乃是全岛社会经济的一体化,日本殖民统治时期的经济建设一方面促进了全岛企业的发展,另一方面也反映了台湾社会及经济活动整体化的程度。在他看来,“有了整体化的社会生活和经济生活,就必然地产生了全岛性休戚与共的‘台湾意识’了”。¹

面对“台湾意识”论的甚嚣尘上,以陈映真为代表的“中国意识”论者,积极投入论战。在7月2日出刊的《前进》周刊第14期上,陈映真发表《为了民族的团结与和平》,一方面回应蔡义敏等人对“中国意识”的嘲讽,另一方面又进一步申说自己的思想,同时还欢迎有关方面将讨论进一步扩大。次年,在陈映真的积极推动下,被视为“岛内中国意识信仰者的一个重要据点”²的《夏潮论坛》正式创刊。《夏潮论坛》从创刊伊始,就积极参与对“本土化”“台湾化”的意识形态批判。在这年的3月号上,《夏潮论坛》推出《台湾结的大体解剖——二十年来台湾意识的虚象与真象》专辑,就“党外”杂志一再鼓吹的“台湾意识”论、“台湾人意识”和“台湾民族”论,一一予以批驳。旅居日本的著名历史学家戴国焯就曾一针见血地指出,“党外”所鼓吹的“台湾意识”,事实上就是“在岛内‘台独’是不方便明讲”的情况下的一个代名词,故而“‘中国结’与‘台湾结’论争的背后暗流,乃是在国际政治关系的动荡不安中,一部分人企图以强调承认台湾现状来对抗中国大陆的影响”。陈映真也公开指出,“党外”所鼓吹的“台湾意识”论和“台湾民族”论,“暗藏着把省籍矛盾、地方性(地方主义)层次的摩擦无限上纲为民族、种族矛盾”,其本质就是

1 陈树鸿:《台湾意识——党外民主运动的基石》,《生根》1983年第12期。

2 施敏辉:《台湾向前走——再论岛内“台湾意识”的论战》,施敏辉编:《台湾意识论战选集》,第22页。

在宣扬“分离主义”和“台独”。¹在7月号上,《夏潮论坛》又刊出了纪断弦《断裂的巨龙——评被扭曲的民族主义》、李瀛《写作是一个思想批评和自我检讨的过程——访陈映真》和陈映真《从江文也的遭遇谈起》等五篇文章。该期的“卷首语”便直截了当地指出,“‘台湾结’不是空想的名词,它隐含着历史的伤痕,社会的不公,政治的分离主义,因此很容易便和党外反对运动结合,成为我们之中不可忽视的社会导向”。²这些文章除了从正面进一步阐明“中国意识”的内涵之外,还就“台湾意识”与“中国意识”的辩证关系、抽空“中国意识”之后的“台湾意识”与“分离主义”的关系等,做了全面的论述与解析。《夏潮论坛》之投入论战,被视为是这场论战在规模上的一次重要扩大。

随后,《台湾年代》又针对《夏潮论坛》的观点,推出了《台湾人不要“中国意识”》专辑,共收六篇文章,对《夏潮论坛》作者群的观点加以辩驳。在这以后,激烈的论战虽暂时告一段落,但由此而引发的台湾社会对“台湾意识”与“中国意识”的思考和争论,却并未停歇。³

围绕着“中国结”和“台湾结”的这场论战,在时间上虽然前后只延续了一年多,但在台湾现代思想文化的变动、流转过程中,其影响却是极其广泛而深远的。当论战尚在如火如荼之际,“台湾意识”论者就曾迫不及待地评论说:“战后三十年来,还未有过一场论战能够如此放胆触探思想的禁区,使台湾政治运动与文学运动的本土精神提升到一个新的境界。把这场所谓‘台湾结’与‘中国结’的纷争,视为

1 以上引文均见叶芸芸整理:《“台湾人意识”、“台湾民族”的虚相与真相:戴国燾、陈映真对谈》,《夏潮论坛》1984年3月号。

2 《卷首语》,《夏潮论坛》1984年第2卷第3期。

3 关于这场论战的详细过程,请参阅施敏辉:《注视岛内一场“台湾意识”的论战》、《台湾向前进——再论岛内“台湾意识”的论战》,施敏辉编:《台湾意识论战选集》,第1—37页;游胜冠:《台湾文学本土论的兴起与发展》,台北:群学出版有限公司,2009年,第215—223页。

台湾党外运动的里程碑，应该是恰如其分的。”¹所谓“放胆触探思想的禁区”，自然是指这场论战首次突破国民党当局的政治禁忌，公开讨论“台湾意识”问题。所谓“使台湾政治运动与文学运动的本土精神提升到一个新的境界”，自然是指这场论战对台湾“本土化”思潮的激发与催化。伴随着论战的落幕，“台湾意识”“本土化”和“台湾民族”开始被植入台湾思想文化领域的各种论述之中。以“台湾意识”“本土化”和“台湾民族”来建构台湾的历史与文化，以“本土精神”或“台湾的主体性”来消解1970年代以来澎湃激昂的中国民族主义，遂成为“党外”意识形态建构的主要工作。

四、从“台湾文学”论到“台湾史”论： “本土化”推进的两翼

经由上文的分析便不难看出，以“台湾意识”为核心的早期“本土化”论述，与“党外”的政治反对运动实为一体之两面。正因如此，随着反对运动的不断推进，“党外”的“本土化”论述也在向思想文化的各个领域延伸。正像时人所观察的那样：“党外运动奋斗到今天的阶段，党外也还没有余暇和能力，去为台湾党外现有和应有的意识形态，做较全面、深入、客观的哲学与历史学上的研讨。在党外领袖忙不迭地从事于政治运动的时候，在体制内的教育与国民党把持下的学术根本无法从事建立公正真实、忠于台湾的本土性、符合党外理念的人文知识系统的现在，可以说，党外还没有一套自己的文化观、历史观，以有别于执政者故意漠视、歪曲、增损的台湾文化和台湾历史。”²既然“党外”还没有一套自己的“文化观、历史观”，因此，通过一场“台

1 施敏辉：《台湾意识论战选集·序》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第1页。

2 陈元：《“中国结”与“台湾结”》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第56页。

湾的文化启蒙运动”，一方面去消解国民党的正统意识形态，另一方面建构出能够作为“党外民主运动基石”的“忠于台湾的本土性、符合党外理念的人文知识系统”，就显得越发重要。¹

如果说要建立一套“忠于台湾的本土性、符合党外理念的人文知识系统”还过于笼统、过于庞大，更过于复杂的话，那么从文学出发，具体而微地赋予台湾文学以“本土性”的性格，梳理出台湾文学“本土化”的“精神道统”，则是一件相对简单，也易于立即付诸实施的工作。于是，从1980年代初开始，一场为台湾文学“正名”的运动，便迅速推展开来。伴随着对台湾文学的“正名”，原先作为“中国文学之支流”或“在台湾的中国文学”，遂被具有“本土性”和“自主性”的“台湾文学”所代替。

为了建构出“符合党外理念”的台湾文学“精神道统”，确立台湾文学的“本土性”和“自主性”，遂成为“本土”论者的当务之急。1981年，知名评论家詹宏志在一篇评论中问道：“台湾文学如果因血缘、同文同种的关系，不可避免地要成为中国文学的一部分，中国大陆的文学史家会如何评价台湾文学？”顺着这样的思路一直追问下去，詹氏最后得出了台湾文学只能属于中国的“边疆文学”或是中国文学“旁支”的结论。²不难看出，詹氏的这一结论，与陈映真稍早前提出的“在台湾的中国文学”³大同小异。不论是“边疆文学”论，还是“在台湾的中国文学”论，强调的都是台湾文学统属于中国文学的属性。正因如此，“詹文发表后，引起本土作家的群情激愤”。⁴他的“边疆文学”论，则强烈地“刺激了台湾作家的思考，而变成日后所说的‘南北分

1 陈树鸿：《台湾意识——党外民主运动的基石》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第191—205页。

2 詹宏志：《两种文学心灵——评两篇联合报小说奖得奖作品》，《书评书目》第93卷（1981年）。

3 详请参阅陈映真：《“乡土文学”的盲点》，尉天骢编：《台湾意识论战选集》，第95—97页。

4 游胜冠：《台湾文学本土论的兴起与发展》，第290页。

裂’。南部作家以叶石涛为首，强调台湾文学有其自主性与本土性，无须寄附于中国文学史之后。北部作家以陈映真为首，强调台湾文学是中国文学和第三世界文学的其中一环”。¹就在詹文发表之后不久，高天生便撰文批评詹文的观点。在高天生看来，台湾文学本身即具有独特的性格，“我们每一个人都能看见‘台湾文学有台湾文学的特色’”；特别是当代的台湾文学，“因为生活制度、社会制度的不同”，更是“形成了一种过于独特的面貌”，已显而易见地“建立了一个独特的传统”。因此，“一个创作者无端地自比为旁支的庶子，我认为是没有必要的自我菲薄；而一个批评者，将（台湾）现代作品放置于整个中国文学史中去定位，无端惹出来悲观、沮丧的情绪，则是一种迷失历史方向的错乱”。他认为，评衡台湾文学的价值，就应该将其放置在台湾文学史的坐标之上，“才能贴切地凸显其意义，及获得确切的地位”。²

高天生固然强调了台湾文学的“独特性”，但还没有从根本上割断它与中国文学的联系。他一方面认为台湾文学“已经建立了一个独特的传统”，但另一方面又指出“台湾文学乃中国文学的支流”是“不可更易的历史事实”。³和高天生相比，之后的彭瑞金、李乔和陈芳明等人则走得更远。彭瑞金认为，对台湾文学“独特性”的挖掘、梳理与强调，说到底就是要解决如下问题：“台湾文学能不能成为一个独立而完整的文学流脉？紧接着，它的承传如何？它应如何拓展？”在他看来，这些问题都关乎如何认识在台湾所发展出来的独特的文学特质，这种特质主要存在于“本土化”的精神之中，而“本土化”的核心便是对台湾这块土地及其人民的认同。据此，他认为：

只要在作品里真诚地反映在台湾这个地域上人民生活的历

1 陈芳明：《台湾新文学史》，台北：联经出版事业股份有限公司，2011年，第610页。

2 高天生：《历史悲运的顽抗》，《台湾文艺》第72期（1981年）。

3 同上。

史与现实，是植根于这块土地的作品，我们便可以称之为台湾文学。因之有些作家并非出生于这块地域上，或者是因故离开了这块土地，但只要他们的作品里和这块土地建立存亡与共的共识，他的喜怒哀乐紧系着这块土地的震动旋律，我们便可将之纳入“台湾文学”的阵营；反之，有人生于斯、长于斯，在意识上并不认同于这块土地，并不关爱这里的人民，自行隔绝于这块土地人民的生息之外，即使台湾文学具有最朗阔的胸怀也包容不了他。有人把这样的检视网称做“台湾文学”的“本土化”特质，其实这不只是一项特质而已，应该是台湾文学建设的基石。¹

彭瑞金的这篇文章，不仅系统地建构了“台湾文学本土化”的相关论说，而且还首次引入“认同”这个高度敏感而且政治化的范畴，来作为界定“台湾文学”的概念工具。经过他的这一“检视网”所建构起来的“台湾文学”，与中国文学已没有实质性的内在联系。正因如此，有人曾评论说，彭氏的“台湾文学本土化”论，是“主动向中国文学论出击”。²

自彭瑞金首开“台湾文学本土化”的议题之后，从“台湾”“台湾人”的立场来重新定义台湾文学遂成为一种风气。1983年，李乔对台湾文学的定义就颇能代表这种风气。他说：“所谓台湾文学，就是站在台湾人的立场，写台湾经验的文学。”值得注意的是，李乔所谓的“台湾人的立场”和“台湾经验”，都有着特别的政治意涵。他解释说：“所谓‘台湾人的立场’，是指站在台湾这个特定的时空里，广大民众的立场；是同情、认同、肯定他们的苦难、处境、希望，以及追求民主自由的奋斗目标——的立场。这个立场，与先住民，后住民，省籍等文

1 彭瑞金：《台湾文学应以本土化为首要课题》，《文学界》1982年夏季号。

2 游胜冠：《台湾文学本土论的兴起与发展》，第305页。

化、政治、经济因素无关。”至于“台湾经验”，则“包括近四百年来，与大自然搏斗与相处的经验，反封建、反压迫的经验，以及反政治殖民，经济殖民，和争取民主自由的经验。”¹显而易见，李乔所说的“台湾人的立场”，已完全抽离了“中国人的立场”；他所强调的“台湾经验”，也是一种剥离了中国经验之后的“台湾经验”。经过他的这番定义与诠释，“台湾文学”与中国的历史、传统和文化，已失去了任何关联。正因如此，有论者就指出，李氏的“台湾文学”论，是一种“最完整的政治化界定”。²

在某些“本土”论者的眼中，把原先作为“中国文学之支流”或“在台湾的中国文学”，重新定义为具有“本土性”和“自主性”的“台湾文学”，依然意犹未尽。因为，这种“本土性”和“自主性”的定义，“去中国中心化并不彻底”。在他们看来，“这一方面是因为去中国中心化的动向主要集中在文学领域，并未正面触碰政治的中国立场，而后者才是令台湾文学沦为中国文学附庸的根本原因”。³正是基于这样的考量，1984年，陈芳明发表了《现阶段台湾文学本土化的问题》。在这篇文章中，陈氏首次“正面触碰政治的中国立场”，把以陈映真为代表的“在台湾的中国文学”论和在此基础上发展出来的“第三世界文学”论，说成是一种“政治语言”，是一种“含混的、不确定的、语义不明的，而且是粗暴”的“中华民族主义”。⁴“正面触碰政治的中国立场”，把“台湾文学”论视作“去中国中心化”的重要一环，这本身就足以证明：“台湾文学”论是“党外”为政治反对运动量身定制的思想文化“策略”，是一种基于现实政治需要的意识形态建构。

在1980年代初由“党外”所倡导和推动的“本土化”论述中，不

1 李乔：《台湾文学正解》，《台湾文艺》第83期（1983年）。

2 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第198页。

3 游胜冠：《台湾文学本土论的兴起与发展》，第321页。

4 陈芳明：《现阶段台湾文学本土化的问题》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第207—249页。

论是“台湾意识”论，还是“台湾文学”论，其背后都隐含着“党外”政治势力对台湾历史的不同理解与诠释。从“中国结”与“台湾结”的论战，到“在台湾的中国文学”与“台湾文学”论的纷争，论辩双方核心观点的分歧，在很大程度上都是基于对台湾历史的不同理解。一位“本土”论者在呼吁建立一套“忠于台湾的本土性、符合党外理念的人文知识系统”时，就曾一再发问：“到底，我们要怎样地来写我们的台湾史？从三国时代写起呢？从世界大殖民的时代写起呢？还是从战后‘光复’后写起？我们又如何来写我们的政治社会史？少数民族如何对待？”¹这位论者的一连串发问，可以说正是当时“党外”意识形态建构者们的关切。正因如此，伴随着“党外”政治反对运动的日趋激进，重新诠释台湾史，以“台湾史观”来挤压、遮盖，甚至取代“中国史观”，遂成为其意识形态建构的又一项重要工作。

如果追根溯源，这种立足于“台湾本土”、带有浓厚意识形态色彩的台湾史研究，其实并不新鲜。早在1960年代，因从事“台独”活动而长期流亡日本的史明和王育德等人，就已开始了对台湾历史的建构。1962年，史明《台湾人四百年史》的日文本便在东京出版。据作者自述，该书“站在四百年以来从事开拓、建设台湾而备受外来统治的台湾人的立场”，其核心要旨则是要“探索‘台湾民族’的历史发展以及台湾人意识的形成过程，寻到一条我们一千万台湾同胞求生存所能遵循的途径”。²根据史明的看法，台湾人不是中华民族的一部分，而是一个“独立”的民族——“台湾民族”。一部台湾人的历史，就是一部“外来政权”的殖民与压迫史，也是台湾人民反殖民和求解放的历史，而“台独”正是“台湾民族”解放运动的必然结果。继史明之后，王育德的《台湾：苦闷的历史》日文本也于1964年由东京弘文堂出版。像史

1 陈元：《“中国结”与“台湾结”》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第56页。

2 史明：《台湾人四百年史》“日文版序言”，圣荷塞：蓬岛文化出版社，1980年。

明一样，王育德也宣称该书“站在台湾人的立场概观台湾四百年的历史”，其著述目的则是要探讨台湾人“背负着什么样的过去？现在处在什么样的境地？将来应该向哪个地方寻找活路？”¹。尽管该书对台湾史的总体解释不同于《台湾人四百年史》，但是，通过对台湾史的重新诠释，建构“台湾民族”论，鼓吹台湾“独立”“是基于（台湾）四百年历史的必然性”²，两者间则并无二致。

史明和王育德的著作，最初都是以日文本出版的，故而其早期影响极其有限。然而，到了台湾的反对运动日趋激进的七八十年代之交，这两本著作都先后有了中文本³，对台湾知识分子尤其是青年学生的影响也因之扩大。1980年代初开始投身于台湾史研究，并以“殖民一再殖民—后殖民”为核心而建构出一套“台湾史观”的陈芳明，就曾声称史明是他的“启蒙导师”。在接触史明的著作之前，史学出身的陈芳明主要从事中国史研究，也一直抱持着中国中心观，而史明在《台湾人四百年史》中所反复申说的“台湾人”“台湾意识”和“台湾民族”，给他以极大震撼。经过史明的“启蒙”，“台湾人就是中国人”的命题，从此在陈芳明的心中“变成虚无的、空幻的标签”。⁴陈氏历史观的这种转变，应该不是个案。

“台湾史观”在1980年代初的公开浮现，固然与上述著作具有深厚的渊源关系，但更加不容忽视的则是台湾岛内政治情境的巨变。如前所述，“美丽岛事件”之后，“党外”的意识形态建构开始明显地朝着“本土化”“台湾化”的方向发展。在这种“本土化”和“台湾化”的过程中，重新诠释台湾的历史，遂成为“党外”知识分子的一种主要

1 王育德：《台湾：苦闷的历史》，台北：前卫出版社，2000年，日文版序。

2 王育德：《我如何写“台湾”》，王育德：《台湾：苦闷的历史》，第225页。

3 王育德的著作，1979年由东京台湾青年社出版中文本，此前郑南榕在台湾也发行了一个本子（取名《苦闷的台湾》），但时间不详；史明的著作于1980年由美国蓬岛文化出版社出版中文本。

4 陈芳明：《我的台湾史启蒙导师：史明先生》，陈芳明：《梦的终点》，台北：联合文学出版社，2008年，第101页。

策略。正如有研究者所说的那样，“党外人士在这一时期提倡的台湾意识，主要以重新诠释台湾史为基础”。而他们重新诠释台湾史的主要目的，就是“试图改变台湾民众的集体记忆，以便动员他们、争取他们的支持”。故而，“台湾史观事实上是由党外人士所引领倡导的”。¹

翻开1980年代初期以来林林总总的党外杂志，扑面而来的便是五光十色的有关台湾史的论述。时人就曾观察到：这一时期的党外杂志，尽管政治背景、理论立场各不相同，但都致力于“挖掘台湾史料，并以非官方的观点大加研究”。²正如前文所提到的，“党外”的历史叙事早在1970年代就已开始，但是，在当时回归乡土、民主革新等政治诉求之下，党外历史叙事的主体，依然是做中国人，做中华民族的台湾人，故而，那些被重新“挖掘”出来的台湾历史上的人与事，都是在这这样的意义上才能彰显其经验性的价值。然而，进入1980年代，经过“以非官方的观点大加研究”之后，“党外”所建构出来的台湾史，与此前相比可谓面目全非。

一个显而易见的事实是，为了建构出一套具有“本土性”的台湾史观，从1980年代初开始，“党外”对日本殖民时期的历史以及台湾少数民族的历史，发生了异乎寻常的兴趣。正像有学者已经指出的那样：“为了正当化他们的政治反对运动和反中国民族主义的立场，这种独特的、以当前关怀为导向的历史叙事，重点就放在台湾人抗日运动的经过，以及早期的‘原住民’历史。”³在“党外”的历史认知中，发掘“台湾人抗日运动的经过”，一方面可以总结“反抗外来统治”的经验与教训，为当下的反对运动提供“借鉴”⁴；另一方面则可以通过对“日本殖民经验”

1 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第292页。

2 李旺台：《野火烧不尽，春风吹又生：党外杂志发展史略》，《八十年代》第33期（1984年）。

3 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第301页。

4 详请参阅徐紫亭：《热血滔滔，烽火片片——台湾早期的抗日，前赴后继（下）》，《伸根》1986年第7期。

的历史性追溯，来赋予台湾历史以特殊性格。而台湾少数民族的历史之所以重要，自然是为了借以消解传统的中华民族主义，以少数民族的历史来彰显台湾历史的“主体性”。¹由此不难看出，“党外”所推动的台湾史建构，其政治诉求远超学术研究。陈芳明就曾坦言：“我的台湾史研究，事实上就是在探讨政治运动的团结之道，希望从历史上寻找能够克服悲剧宿命的答案。这样的研究，自然不是为了学术而学术。”²

或许正是由于看到了“党外”杂志有关台湾史论述的粗糙与不足，与“党外”关系密切的郑钦仁³，于1983年在《台湾文艺》上发表《台湾史研究与历史意识之检讨》一文，分别从历史视野、研究立场和历史意识等不同角度，对“党外”所倡导的“台湾史观”予以理论上的阐释。在郑钦仁看来，“台湾史研究不能只局限于中国史的范畴之观点立论，只有站在‘世界史’的观点才能看到台湾在历史与未来所扮演的角色”；在研究立场上，“要求‘我们·人民’为历史的主角，以我们的利益为最大利益”；在历史的观念与意识方面，要反思和批判“中原文化本位主义”，因为“中原文化本位主义”一方面“忽略了台湾人文的价值”，另一方面也无以彰显台湾历史的主体性和特殊性。⁴由于郑氏是一位专业史家，故而他对“台湾史观”的诠释，不仅影响了“台湾史”的重塑工程，而且对“解严”后台湾史学科的建制化也都产生了重要影响。

从1980年代初党外杂志纷纷“挖掘台湾史料，并以非官方的观点大加研究”，中经学院内部分专业史家对“台湾史观”的理论诠释，到了1980年代中期，一种立足于“台湾本土”、与中国历史几无关联的“台湾史”论述框架已然成形。1985年7月创刊的《台湾文化》，在其

1 详情请参阅王晴佳：《台湾史学50年》，第155—183页；张隆志：《当代台湾史学史论纲》，《台湾史研究》第16卷第4期（2009年）；萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第290—322页。

2 陈芳明：《我的台湾史启蒙导师：史明先生》，陈芳明：《梦的终点》，第110页。

3 有关郑钦仁与“党外”的关系，详情请参阅吴密察：《学术与政治之间——郑钦仁教授》，《台湾国际研究季刊》第1卷第4期（2011年）。

4 郑钦仁：《台湾史研究与历史意识的检讨》，《台湾文艺》第84期（1983年）。

题为《迎接一个文化的本土运动》的发刊词中，就已隐约透露出其中的消息：“在地图上，台湾看来只是一块飘摇的岛屿。但是，在近代的世界舞台上，这块岛屿却扮演着极其重要的角色。当人类从锁闭的中古社会跨向近代的文明道路时，台湾已然成为东、西文化接触中的一个融合点和扩散点。”这段开门见山的论述，呼应的正是郑钦仁所强调的要跳脱中国史的范畴立论，“只有站在世界史的观点才能看到台湾在历史与未来所扮演的角色”的立场。在这样的叙述框架中，台湾史一开篇便与世界史联系在一起，而与中国历史联系的所有脉络则全部被“遮蔽”或“掩盖”。紧接这段文字之后，作者还有这样一段分析：“自十七世纪以降，东方与西方的殖民强权，都曾经在这块小岛上展开过粗暴的掠夺，位于东亚文化边区的台湾，是亚洲少数几个地区中首先受到西方列强的侵侮，从东方统治者的眼光来看，这个岛屿正是大陆东南沿海的屏障，可以视为抵挡西方帝国主义侵略的前哨。从西方统治者的眼光来看，台湾正好提供了一个商业贸易的据点，可以借以扩张广大的市场腹地。双方的立场虽然不同，但同样都从自身利益来衡量岛屿的价值。因此，将近四百年来，台湾不仅经验（历）了传统封建式的殖民压迫，而且也遭逢了现代帝国式的殖民统治。”这段文字，几乎就是对史明《台湾人四百年史》和王育德《台湾：苦闷的历史》核心观点的压缩。在这一叙述框架中，明郑时期和清代对台湾的治理，也像荷兰、西班牙以及后来的日本一样，都是对台湾的“殖民压迫”和“殖民统治”。相应地，国民党在台湾的统治，也就顺理成章地成了“外来政权”。由于台湾的历史一直以来就是东西方的“殖民史”和“压迫史”，故而，台湾的历史发展便体现出两种精神：“受害”与“反抗”。作者进而写道：“在漫长的受害过程中，台湾先民经过无数顽强的斗争，也淌下无数的汗水与鲜血。从荷兰、明郑、清代、日本，到二十世纪的今天，世代代的台湾子民持续抗拒陌生的统治者，累积的血泪经验，终于使他们决心要把自己叫做台湾人，纵然他们与亚

细亚大陆上的汉人有过密切的血缘关系。”¹

正像一位研究者所总结的那样：“党外”之所以要建构出这样一种台湾史观，“目的都是在于塑造台湾人的英雄及传说”，并“企图以台湾意识及台湾的族群传说，来重新社会化或‘转化’参与的民众”。²由这种历史观所建构起来的叙事模式及其所隐含的历史诠释策略，不仅为民进党成立（1986年）后的政治反对运动建构了基本的意识形态话语，而且也为“解严”（1987年）后鼓吹“台湾民族”或“国族认同”的建构奠定了基调。

五、从“台湾主体性”“命运共同体”到 “生命共同体”：文化民族主义的突进

以“台湾意识”论为核心的“本土化”论述，经过“台湾文学”论和“台湾史”论两个层面的推进，到1980年代中后期，已俨然发展成为一种“文化民族主义”。1985年7月创刊的《台湾文化》，其封面就以“文化的根深入土，台湾人才有前途”相标榜。该刊的发刊词更是鼓吹通过“一个文化的本土运动”，来“探索台湾前途的方向”。³次年创刊的《台湾新文化》，在其每期题词中都鼓吹：“过去，我们总是战战兢兢地活在中国文化的家长权威，和封建社会制度的重重束缚里。但是今天，我们台湾新文化，则将以一个在沉睡与清醒间的少壮之躯，顷间冲破茧壳，挺立在世界的竞技场上。”⁴“解严”以后，这种“文化的本土运动”，更是蔚为时潮。尤其是在八九十年代之交，“去中国

1 以上引文均见《台湾文化》发刊词：《迎接一个文化的本土运动》，《台湾文化》创刊号（1985年）。

2 王甫昌：《台湾反对运动的共识动员：1979至1989年两次挑战高峰的比较》，《台湾政治学刊》1996年第1期。

3 《台湾文化》发刊词：《迎接一个文化的本土运动》，《台湾文化》创刊号（1985年）。

4 《台湾新文化》1986—1988年各期题词。

化”“反中国化”和再“民族化”，遂成为文化民族主义论述的重中之重。在这一波“文化民族主义”的狂飙中，中国文化被诠释成为“已经定型的死的文化”，而台湾文化则是“尚未定型的活的文化”。因此，台湾人“应该勇敢站起来，彻底切断那落伍封建的祖国，开创进步的、民主的、开放的而有朝气的台湾文化”。¹正像有研究者所指出的那样，这一波的文化民族主义论述，有几个重要特点：“第一，在一系列的二分方式中，台湾文化与中国文化被相互对立起来。中国文化被描绘成僵硬的、封建的、反动的、压迫的、定着于土地的等。相对地，台湾文化则被赞扬为有弹性的、现代的、进步的、民主的、海洋导向的等”；“第二个特色，是强调台湾文化的多元起源”；“第三个特色，在于翻转了中国文化与台湾文化在历史上的中心与边陲的关系”；“建立台湾文化的主体性”或“创造主体性的台湾文化”，则成为这一时期文化民族主义论述的第四个特色。²显而易见，前面三点最终都是为了落实或突显第四点，即从“台湾文化的主体性”或“主体性的台湾文化”角度，为“台湾民族主义”制造历史文化的根据。

进入1990年代之后，在台湾选举政治的催化之下，以所谓的台湾“民族主义”为核心的“本土化”，终于在政治层面成为台湾朝野竞相引述的主流话语。尽管在权力的角逐中民进党以“本土化”为矛，而国民党以“本土化”为盾，但双方至少在视“本土化”为“政治正确”这一点上，达成了“共识”。正像台湾学者陈昭瑛所说的那样：“自1987年‘解严’以来，‘本土化’的呼声甚嚣尘上。从民间和各地方政府的文教活动，到‘中央政府’的文教政策，‘本土化’可以说是最具群众号召力的响亮口号。”³更为严重的是，李登辉上台期间，通过移花

1 林衡哲：《论现代化国家的文化建设》，《台湾新文化》第3期（1986年）。

2 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第213—215页。

3 陈昭瑛：《论台湾的本土化运动——一个文化史的考察》，陈昭瑛：《台湾文学与本土化运动》，第102页。

接木和偷梁换柱等各种手法，一方面将台湾文化民族主义引向所谓的“文化新中原”，另一方面更是在政治层面鼓吹“一边一国”。在李登辉“台湾不需要大中华民族主义”的鼓噪下，“反中国化”和“去中国化”被视为建设“文化新中原”的重要手段。1993年7月，李登辉正式接过“本土化”的意识形态论述。他把此前所谓的“台湾命运共同体”改造成“生命共同体”，并以所谓的“生命共同体”来作为新的“国家认同”。¹正是在他的纵容、鼓励和指使下，“建立民族文学，完成母语建国”²，把台湾史建构成为“国史”，遂成为此后“本土化”论述的新热点。1997年2月出笼的《认识台湾》教科书，更是把这波以“反中国化”和“去中国化”为导向的“台湾民族主义”推向了一个新高度。至此，“本土化”思潮终于和“台独”合而为一。

2000年政党轮替之后，原先一直作为反对党而存在的民进党，开始执掌台湾政权。在陈水扁上台的八年里，在“台湾优先”的旗号下，“本土化”逆流浊浪滔天。在“本土化”等于“政治正确”的原教旨主义驱动下，台湾史成了“国史”，台湾文学成了“建国的文学”，“台语”则成了“民族语言”。³在学术文化领域“再台湾化”的同时，民进党当局还全面地对台湾的官方机构进行改名和正名。尤有甚者，在这八年里，“本土化”不仅成为时尚的政治标签，而且成为民进党打压异己，“以本土尺码审查每一个人的政治思考与立场”⁴的意识形态工具。正像一位“本土化”的早期鼓吹者后来省思时所说的那样，经过民进党八年的统治，“‘戒严’的幽灵还是不断回来，只是换了另外一个面

1 《联合报》社论：《建立“生命共同体”凝聚朝野共识》，《联合报》1993年7月28日。关于李登辉的“生命共同体”论，详请参阅正中书局编：《存在·希望·发展——李登辉先生“生命共同体”治国理念》，台北：正中书局，1993年。

2 蔡金安编：《台湾文学正名》，台南：开朗杂志事业有限公司，2006年，第24页。

3 详请参阅萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第231—322页。

4 陈芳明：《梦境书》，台北：尔雅出版社，2009年，第319页。

貌”。¹所谓“爱台湾”或“台湾优先”，则不折不扣地成了掩盖陈水扁集团大肆贪腐的遮羞布。²

六、“本土化”之后：台湾社会的种种迷思

经由以上讨论，我们不难发现，缠绕台湾30余年、至今依然幽灵闪现的“本土化”理论，分明是沿着“反中国化”“去中国化”和“台湾化”这一轴线而衍生与发展起来的。³从1980年代初“台湾意识”论的浮现，中经“台湾文学”论和“台湾史”论的两翼推进，“本土化”开始朝着“文化民族主义”的方向一路突进。进入1990年代以后，经由李登辉的纵容、鼓励和指使，再辅之以“解严”以后台湾社会民主化和多元化发展的激荡，这套文化民族主义的话语体系，终于成为台湾朝野竞相标榜“政治正确”的意识形态工具。这套意识形态话语，以“反中国化”和“去中国化”为基本导向，以“台湾化”为主要目的，企图经由改变台湾民众的历史文化认同而改变其国家认同，从而为“台独”制造理论根据。

站在30多年后的今天，回看“本土化”的来路，人们不禁要问：它给台湾社会到底带来了什么？

作为一种社会文化思潮的“本土化”，在经过“反中国化”“去中国化”和“台湾化”之后，在历史与文化的层面切断了台湾与中国的内在联系，造成了台湾历史文化发展进程中的严重断裂。这种断裂一方面导致了30多年来台湾思想文化的整体性“失根”，另一方面还使

1 陈芳明：《梦境书》，第191页。

2 同上书，第14页。

3 台湾学者陈昭瑛认为，台湾的“本土化”运动可以分成“反日”（1895—1945年）、“反西化”（1940—1980年）和“反中国”三个阶段，1980年代以来的“本土化”正是“更为鲜明的以反中国为最大特征的本土化运动”。详请参阅陈昭瑛：《论台湾的本化运动：一个文化史的考察》，陈昭瑛：《台湾文学与本土化运动》，第101—182页。

得其社会文化的进路，陷入一种越来越封闭、越来越狭隘的胡同之中。在“立足台湾”“爱台湾”或“台湾优先”的旗号下，“本土化”成为一种至高无上的权威，顺之者昌，逆之者亡。于是，民粹泛起，理性消退，社会失序。正像有人所观察的那样，经过“本土化”思潮的鼓荡，“（台湾）社会变成封闭，到处一遍狭隘的激情，理性隐退，精神分裂，自以为是，社会充满暴戾之气”。¹ 当一个社会的整体视野越来越狭窄、怀抱越来越逼仄的时候，除了盲目的自恋和不断的自我膨胀之外，还能有什么？当一个社会的上上下下都被一种偏狭的激情和封闭的意识所裹挟的时候，除了偏狭和封闭之外，又能有什么？

由“本土化”衍生而来的文化民族主义，在攻击“大中国意识”，排斥“中国民族主义”的同时，却又鼓吹所谓“台湾民族主义”或“新兴民族主义”，并力图把“台湾民族”打造成至高无上的政治图腾。姑且不论以一种民族主义来反对另一种民族主义在理论上的自相矛盾之处²，仅就“台湾民族主义”泛滥所引发的一系列政治与社会乱象来看，此种民族主义也是值得警醒的。为了拟构出所谓的“台湾民族”，民进党的理论家们一手建构出所谓“族群民族主义”，并通过操控“族群政治”的话语来操控台湾的选举。³ 然而，“族群民族主义”或“族群政治”作为一种意识形态的操弄工具，固然可以操控台湾的选举，但却无法借以治理台湾。人为建构起来的“族群认同”，虽然在概念工具的层面弥合了台湾社会久已存在的省籍矛盾，但却无法在现实的经济、政治、社会和文化政策层面，真正消除台湾社会的各种矛盾与冲突。在“族群政治”的议题下，台湾社会的撕裂日益深化，政治分歧越发

1 蔡仁厚：《东海哲学三十年》，《东海哲学研究集刊》第6辑（1999年）。

2 赵刚在《新的民族主义，还是旧的？》的一文中就认为，1990年代以降的“台湾民族主义”，依然是一种旧的民族主义。赵文刊于《台湾社会研究》第21期（1996年）。

3 请参阅郝时远：《台湾的“族群”与“族群政治”析论》，《中国社会科学》2004年第2期。

严重，认同分裂日益明显。¹种种乱象的产生和堆积，已形成山雨欲来的症候。意识形态挂帅和现实治理的严重失序，将使台湾社会陷入越来越严重的整体性危局之中。

经过30多年的“本土化”，“本土”在台湾早已异化成一个具有绝对价值的神圣性的存在。万事万物只要经过“本土”这把标尺的测度，其“真理性”和“合法性”似乎都将不证自明。于是，就像我们一再看到的那样，在今天的台湾，凡是“本土的”，就绝对是好的、对的。“本土”也因此成为一种最高的道德律令。在这个律令之下，甚至连陈水扁式的贪腐政客，也完全可以因为是“本土的”而获得宽宥。正像一位早年力倡“本土化”、后来幡然醒悟者所说的那样：“在本土的旗帜下，清廉与贪污已经没有明确的界线，道德与背道几乎沦为同义语。”²台湾当代社会的万般乱象，与“本土化”喧嚣下是非、善恶和美丑标准的湮灭与错乱，显然是息息相关的。

1 详请参阅江宜桦：《当前台湾“国家认同”论述之反省》，《台湾社会研究》第29期（1998年）。

2 陈芳明：《梦境书》，第16页。

第九讲 “本土化”思潮笼罩下的台湾史书写：话语、史观及其“建制化”

正如前文的研究所揭示的那样，随着1980年代以来“本土化”思潮的兴起及其狂飙突进，对于台湾历史的种种解构及其重构，遂成为“台湾主体性”建构过程中的重要内容。一时间，围绕着所谓“台湾主体性”的建构，不仅衍生出一系列极具意识形态色彩的历史话语，而且还产生了诸如“台湾岛史观”“多族群史观”“同心圆史观”等形形色色的、具有明显“台独”倾向的史观。尤为严重的是，这套话语和史观还被有意识地嵌入台湾的教育之中，甚至还堂而皇之地进入中小学的历史教学及教科书的编纂之中，从而对台湾青少年的历史文化认同，产生了极其负面的影响。这一讲将在回顾1950年代以来台湾史研究的基础上，重点就1980年代以降台湾史研究过程中所产生的话语、史观及其“建制化”等相关议题，加以梳理与分析。

一、战后台湾史研究的展开

对于战后以降台湾学术界的台湾史研究，不同学者基于不同的问题意识，自会有各种不同的阶段性划分。从台湾史与中国大历史的关系角度立论，有学者曾将台湾史研究划分为三个主要阶段：作为中国地方史的台湾史研究；作为中国研究之“代用品”或“实验室”的台

湾史研究；彰显台湾“主体性”的、具有明显“台湾民族主义”意识形态特征的台湾史研究。¹也有学者做出如下划分：日本殖民地时期的台湾史研究；中国地方史时期的台湾史研究；台湾本土期的台湾史研究。²还有学者则认为，“从史学界的情况来看，台湾史研究的发展，大致上经历了两个阶段，即从作为地方史的台湾史到具有民族史意向的台湾史的转变”。³以上这些阶段性的划分虽然不尽相同，但都突出了一点：战后台湾学术界的台湾史研究，经过了一个从中国地方史到彰显所谓“台湾主体性”的巨大转折。

早在台湾光复初期，台湾行政长官公署下设的台湾编译馆就包含台湾研究组。该组开展了一系列的台湾研究工作，并且对日本殖民统治时期日本学者台湾研究的相关成果加以整理和翻译，以资台湾治理工作。正像有学者所指出的，“从台湾研究组的工作内容与成果来看，除了做史前史迹发掘，也进行田野调查、文献资料抄录、覆刻、变异，其研究范围囊括今天所称的‘台湾学’、‘台湾研究’，它是战后台湾作为政府机构的台湾研究——‘台湾学’之出发点，也是战后初期台湾文化重建工作过程中，留下的一大成果”。⁴日本殖民统治时期，为了殖民统治的需要，日本政府鼓励和支持日本学者从各个学科领域对台湾开展调查研究，在人类学、民族学、考古学、历史学等诸领域积累起了比较丰富的资料。这对于战后早期的台湾研究者，客观上助益甚多。1948年成立台湾省通志馆，次年改组为台湾省文献会，从编纂台湾省

1 张炎宪：《台湾史研究的新精神》，吴密察、张炎宪编：《建立台湾的“国民国家”》，台北：前卫出版社，1993年，第112—117页。

2 张隆志：《族群关系与乡村台湾——一个台湾“平埔族”史的重建与理解》，台北：台湾大学出版委员会，1991年，第1—18页。张氏后来在《当代台湾史学史论纲》一文中，又将其细化为四个阶段，即日本殖民地史研究阶段、中国地方史研究阶段、西方区域史研究阶段以及建构“主体性”的台湾史研究阶段。请参阅张隆志：《当代台湾史学史论纲》，《台湾史研究》第16卷第4期（2009年）。

3 王晴佳：《台湾史学50年》，第97页。

4 黄英哲：《“去日本化”“再中国化”：战后台湾文化重建（1945—1947）》，第227页。

志的目标出发，继续对当地文献资料进行大规模的搜集和整理。地方县市文献会如台北文献会、高雄文献会等县市文献会，亦对本地区的历史文化，尤其是民俗、古迹、艺术等方面都有较为系统的研究。

与此同时，在周宪文的主持和推动下，台湾银行经济研究室编辑和刊行《台湾文献丛刊》，其内容“不仅包括台湾内涵之历史、地理、文物、风俗、人情，而且外延至直接与台湾有关的史地背景，特着重郑成功光复台湾故事；近且扩展到明崇祯朝以及南明史事”。¹从1957年8月起，至1972年12月止，该丛刊共刊行309种。对于早期台湾文献史料的整理工作，可谓功不可没。其中许多重要文献借此得以保存，至今仍为学术界所使用。

除文献资料的发掘和整理之外，战后初期也涌现了一批从事台湾史研究的学者。其中，台湾本省籍的有杨云萍、曹永和、王世庆、王诗琅、陈奇禄、林衡道等人，1949年由大陆赴台的学者则有郭廷以、方豪等。他们都在台湾史研究领域卓有贡献。其中，郭廷以的《台湾史事概说》²，可以说是早期台湾史研究的重要成果。尤其是书中对晚清洋务运动与台湾现代化建设的论述，对1970年代李国祈的“内地化”理论多有启发，其不少观点也为后来的学者所继承和发展。而以私淑陈垣自称的方豪，在大陆时期就以中西交通史研究闻名于学界，其赴台后很快便关注到台湾史研究，尤其是对以清代台湾方志为主的台湾文献的整理贡献颇大。³杨云萍便指出：“作为宗教家的他（方豪），以其对于中西交通史、宋史、台湾史的卓越成就和贡献，历史自会给他定论。尤其是对于台湾史史料的发现、研究和校勘，将与台湾的河山同其不朽。”⁴

1 周宪文：《匆匆二十四年》，台北：台湾银行经济研究室，1974年，第15页。

2 参见郭廷以：《台湾史事概说》，台北：正中书局，1954年。

3 详情请参阅李天星：《试论战后方豪的台湾史研究》，《台湾研究集刊》2017年第1期。

4 杨云萍：《方杰人先生安息》，《方杰人院士蒙席哀思录》，台北：台湾政治大学，1981年，第58页。

总体而言，此一阶段的台湾史研究，在台湾史的定位上，学者们都坚持认为台湾史属中国的地方史系统，肯定台湾是中国的一部分，强调海峡两岸血脉相连、密不可分的关系。诚如陈三井所言：“（台湾）所要寻的文化之根在大陆，台湾所要觅的历史源流在大陆。历史的功用之一，在透过斑斑可考的文献，让年轻的一代与我们光辉悠久的过去，发生亲密的认同感，而不至于数典忘祖。如果我们稍微翻阅历史，对台湾的过去作一回顾，即可深切明了台湾与中国大陆的源远流长关系。”¹

进入1960年代以后，学院内的台湾史研究也开始发展起来。1965年，台湾大学在20周年校庆之际召开学术讨论会。在文学院举行的“台湾研究在中国史学上的地位”的专题讨论中，与会学者分别从历史学、民俗学、人类学、社会学等诸多方面，探讨了台湾在“区域研究”中的地位以及在中国史学研究中的重要性。台湾本省籍的学者陈绍馨，在会上做了《中国社会研究的实验室——台湾》的发言。他指出，从“分量”的观点来说，台湾研究在中国研究上只是一个小项目而已，但从“性质”和社会科学观点来说，却又有其特别重要的意义。他认为，台湾地区的文献资料十分丰富，而且台湾的面积不大，历史较短，尤其在日本殖民统治时期，台湾的汉人社会已形成封闭性的人口结构，因此，通过台湾便可以观察或分析中国的人口与社会的演变。正是在这个意义上，他把台湾视为研究中国的“实验室”。在他看来，“在台湾可以研究中国”²，通过对台湾的研究，可以促进和光大对于中国社会和文化的研究。陈氏此论，可视为战后台湾史研究观念的一个重要转

1 陈三井：《从历史渊源看台湾与大陆的关系》，收入陈奇禄等：《中国的台湾》，台北：“中央”文物供应社，1980年，第17页。

2 《台湾大学二十周年纪念专刊：学术演讲与专题讨论》，1966年，第94—95页。陈氏的演讲，后经整理，以《中国社会文化研究的实验室——台湾》为题，发表在《“中研院”民族学研究所集刊》第22期（1966年）。

向。¹以此为标志，台湾史研究由此前的中国“地方史”，转而成为中国研究的“实验室”。后来的“浊大计划”更是直接实践了这一理念。不过，需要指出的是，这一转向只是一种研究策略的调整，至于基本立场和解释框架，并未发生改变。也就是说，作为“实验室”的台湾史研究，依然将台湾史作为中国史的一部分。这个前提并未动摇。即便20年之后，尹章义仍将台湾称为中国现代化的实验室，强调台湾在现代化过程中对整个中国发展的启示和借鉴意义。²

进入1970年代以后，受美国现代化理论、社会科学方法以及区域研究范式的影响，台湾史研究也出现了“科际整合”的趋势。1972年，在张光直的主持下，台湾“中研院”、台湾大学与美国耶鲁大学合作，开展了“台湾省浊水溪与大肚河流域自然史与文化史科技研究计划”，简称“浊大计划”。该计划是一个“科际整合”计划，将人类学、考古学、民族学、历史学、经济学、生物学等诸多学科整合到一个研究计划中。就台湾史研究而言，正像有评论者所指出的那样：“这项计划一方面带动了台湾史的研究风气，吸引青年学者及研究生参与；另一方面则是透过跨学科合作，传统的史学研究结合了相关学科的理论与方法，也展现了相当的成果。”³据主事者张光直后来回忆，“参加浊大计划工作的不少青年学者，到了今天（1993年）都是台湾史研究的主干”。⁴以民族学为例，通过这一研究计划，民族学研究的视野较以前进一步扩大，由对传统的社区研究逐渐转向对乡镇的研究，并引发对汉人社会的系统探讨。在此基础上，台湾学术界提出了“祭祀圈”及“土著化”等一系列重要概念，后来又引申、发展为“信仰圈”等议题。就

1 徐正光：《一个研究典范的形成与变迁：陈绍馨〈中国社会文化研究的实验——台湾〉一文的重探》，《中国社会学刊》第15期（1991年）。

2 尹章义：《台湾近代史论》，台北：自立晚报社，1993年，第9—17页。

3 庄英章：《台湾研究的新里程》，《历史月刊》第201期（2004年）。

4 张光直：《台湾史研究的回顾与展望》，《台湾史研究》第1卷第1期（1993年）。

台湾史研究的发展与深化而言，“这几个概念对台湾史学界，尤其是台湾史的研究，产生不小的冲击，或者说影响。不少历史学家研究台湾社会，往往会以祭祀圈或者是‘土著化’等概念来分析”。¹

二、彰显“主体性”的台湾史书写及其话语建构

经由上文的梳理便不难发现，自台湾“光复”以来，有关台湾史的研究，便一直在持续地开展，并不存在所谓“中断”或“断裂”的问题。²正是在这种持续的、不间断的研究过程中，台湾学术界不仅推出了诸如陈绍馨所概括的“实验室”理论，而且也在不断地深化对台湾史研究重要性的学术认知。1979年，知名的台湾史研究者黄秀政就指出：“光复以来的台湾史研究，大多偏于文献的整理和考订，对于史事的阐释用力较少。有关台湾的文献之考订，固是台湾史研究的基础，然台湾史研究不能长久停留在史料的考订上，必须对史事作进一步的研究，发掘史事的真相，尽可能对各种史事的发生、经过和结果提出解释，并指出其可能的发展。对于专史，例如清代台湾社会史、日据时代民族运动史等，尤宜加强。借着各时期各门类专史的深入研究，使台湾史研究早日大放光彩。”³或许是有感于1970年代国外学者对台湾研究的日趋重视⁴，加之台湾学界与美国合作的科际研究中人类学、民族学等诸领域研究成果日益丰富，而历史学则有落后之嫌，故而黄氏特别指出：“台湾史的研究要由中国人来担任，而不是由美国、日本等国

1 庄英章：《汉人社会研究的若干省思》，《“中研院”民族学研究所集刊》第80期（1995年）。

2 黄英哲：《战后初期台湾之台湾研究的展开：一个历史断裂中的延续》，《台湾文学研究集刊》第2期（2006年）。

3 黄秀政：《试论台湾史研究的基调和展望》，“中央日报”1979年6月12日。

4 关于国外学者的台湾史研究，可参阅〔美〕费德廉（Douglas Fix）：《美国学术界的台湾史研究》，《当代》第30期（1988年）；张隆志：《当代台湾史学史论纲》，《台湾史研究》第16卷第4期（2009年）。

学者来代理；美日等国学者研究台湾史的动机和立场，与我们大不相同，而他们对台湾的乡土更缺乏深入的认识与浓烈的热爱。我们固不宜排斥外国学者从事台湾史的研究，但基本上我们得先认清自己的责任，锲而不舍，为台湾史研究的更上一层楼尽最大的努力。”¹ 呼应黄秀政要重视和加强台湾史研究的王寿南也认为：“此时此地提倡研究台湾史有两个意义：第一，我们身在台湾，对台湾的历史当然不能不加以重视。第二，台湾虽然是中国的一省，但是台湾历史与其他省的历史有极大的不同……我们不能把台湾历史看成一个普通的区域史，台湾历史实在与近代中国奋斗史密不可分。我们从台湾历史中可以看到中国人的勇敢、毅力、爱国家、爱民族、爱文化的精神。”² 不难看出，直到70年代末，贯穿在台湾史研究中的中心思想，依然是中华民族主义和大中国精神。

然而，1980年代以后，在“台湾意识”和“本土化”思潮的催化之下，台湾史研究从具体的研究内容到整体的解释体系，都发生了急剧变化。正因如此，有学者就曾指出：“‘台湾史’的真正兴起，成为学者研究和教学的对象，实在是1987年台湾‘解严’之后的事情。‘台湾史’这一名称在目前的普及运用，也从一个侧面表明台湾‘本土意识’的高度增长。”³ 需要特别指出的是，在当代台湾的政治和学术语境下，1980年代以来的所谓“台湾史”，已非传统意义上的“台湾史”，而是弥漫着“台湾意识”或“本土精神”的“台湾史”。在很大程度上，我们甚至可以说，这时的“台湾史”，是“独立”于传统“中国史”之外的台湾史。主要由“党外”推动起来的，弥漫着“台湾意识”和“本土精神”的“台湾史”，在把台湾中心观概念化的同时，已经把“中国意识”和中国中心观放逐到历史的视界之外，甚至视之为意识形态的

1 黄秀政：《试论台湾史研究的基调和展望》，“中央日报”1979年6月12日。

2 王寿南：《台湾历史与“国家”前途》，“中央日报”1979年5月29日。

3 王晴佳：《台湾史学50年》，第98页。

“霸权”或“华夏沙文主义”。仔细梳理80年代以降“党外”的历史书写，便不难发现：他们关于台湾史价值重估的工作，“在透过新的历史叙事模式（口述史、历史散文）而开展的同时，这些集体记忆和社会想象的载体也照映出一个不以中国为依归的政治团体，另一道特殊的历史轨迹”。¹正像有评论者所说的那样，这一时期“党外”所建构的一系列有关台湾史的话语、叙事模式及其解释体系，其最终目的就“在于挑战所谓台湾是中国一部分的宣称所立基的中国意识”。²

如前所述，早在80年代初，由乡土文学论战所孕育起来的“台湾意识”，遂不断滋长，并开始逐渐影响到史学界，尤其是台湾史学界的台湾史研究。1983年9月，《台湾文艺》以《我看台湾史》为话题，刊发系列文章。中国古代史研究出身的郑钦仁，在其《台湾史研究与历史意识的检讨》一文中，重点就台湾史研究需要有“台湾人的立场”，进行了系统阐发。在他看来，长期以来的台湾史研究贯穿的都是大中国的观念，对这样的研究框架和历史意识，必须反拨，必须落实到“台湾人的立场”。他说：“台湾史研究不能只局限于中国史的范畴之观点立论，只有站在‘世界史’的观点才能看到台湾在历史与未来所扮演的角色。”³在他看来，台湾史研究要以台湾人民为中心，台湾史的研究者，要对台湾历史的“主体性”与断代分期重新加以思考。前文已有提及，郑氏虽然是一位学院内的学者，但很早就与“党外”的反对运动多有牵连。他的这篇论文，显然是对当时“党外”意识形态建构的某种回应。有学者就曾指出：“郑钦仁的文章是史学界提倡以‘台湾人的立场’写作台湾历史的主张的先声，显示出台湾意识

1 [法]莫达明(Damien Morier-Genoud):《台湾本土史学的建构与发展》，郭亮廷、周伶芝译，《思想》编辑委员会：《思想》第19期，台北：联经出版事业股份有限公司，2010年，第60页。

2 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第302页。

3 郑钦仁：《台湾史研究与历史意识的检讨》，《台湾文艺》第84期（1983年）。

也已经在史学界滋长”。¹在这以后，所谓“认同这块土地，以台湾人自居”，或者“以全世界的历史发展为视野、以台湾本土为依归”，“从台湾出发，又回到台湾”，遂成为“党外”建构和书写台湾史的基本叙事策略。²

随着时间的推移，弥漫在台湾史研究中的这种“主体性”意识越来越强，越来越多的研究者开始将“台湾史”作为“独立”于中国历史之外的、具有自足性和主体性的历史，来加以研究和解释。台湾史研究也由此前的“边陲”，转而成为史学研究的“中心”。正因如此，陈芳明在梳理1980年代初至1990年代初的台湾史研究时，曾做过这样的判断：“近十年来的台湾研究，出现一个很重要的趋势，那就是把台湾与中国之间的依存关系，调整为平行对等的关系。在历史解释与社会解剖工作上，台湾开始被接受成为一个主体性的中心，再也不是做为边陲地区而存在。”³

为了彰显和突出台湾史所谓的这种“主体性”，1980年代至1990年代以来的台湾史研究，在问题的选择与设定上，具有如下几个极为明显的倾向：

其一，日本殖民统治时期的历史，受到前所未有的关注。

在1980年代之前，台湾史研究中涉及的日本殖民统治时期的历史，内容十分简略，而且在整体评价上，也都是把这段历史视作为日本军国主义对台湾的殖民压迫史。1980年代以后，为了配合“党外”政治势力所鼓噪的“台湾意识”，各种“党外”杂志纷纷以大量篇幅来“挖掘”日本殖民统治时期的历史。一开始，日本殖民统治时期台湾民众的抗日运动，成为这类杂志“发掘”的重点所在。正像有论者所指出的那样：“党外人士‘重新挖掘’抗日运动的历史，认为他们的反国民

1 王晴佳：《台湾史学50年》，第123页。

2 高伊哥：《台湾历史意识问题》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第164页。

3 陈芳明：《探索台湾史观》，台北：自立晚报社，1992年，第6页。

党运动，是台湾人长久以来反抗异族统治的传统的一部分。这种说法意味着国民党和日本殖民政府一样，都是‘外来政权’。另一方面，对“党外”人士而言，抗日运动，尤其是1920年代以后的非武装抗日，对当前的反国民党运动来说，提供了宝贵的教训。”¹不难看出，日本殖民统治时期的历史，之所以在1980年代的台湾史书写中大行其道，一开始就有着特定的意识形态和政治背景。

随着“台湾意识”的不断高涨，以日本殖民统治时期的历史来突显台湾历史的独特性和主体性，在台湾史与中国史之间做越来越清晰的区隔，遂成为一种风尚。不少“台湾意识”论者认为，若要对台湾史与中国史做出明确的区隔，只有从历史经验的差异性入手。而要证明台湾的“历史经验”不同于中国，日本对台湾的殖民统治显然是一个重要“证据”。有一位“台湾意识”论者就认为，要把台湾史与中国史区隔开来，“并不是困难的事”，“只要考察近百余年来中国社会与台湾社会的历史经验，便可获得粗略的了解。以十九世纪为例，当中国长江以南陷入太平天国运动的风暴中时，对整个中国的经济结构与生产关系可以说发生了相当严重的冲击；但是，对于台湾而言，所谓太平天国只是一个名词罢了，甚至是并不存在的。同样的，在二十世纪初，当余清芳的革命风潮席卷台湾时，对整个岛屿的社会秩序与价值观念造成了重大的影响。试问，这样的历史事件对中国代表什么意义呢？”²另一位“本土”论者也强调：“我反对将台湾近代史硬套入中国历史的小框架里头，硬把十九世纪中清代的中国人民受西方列强的压迫，和台湾人民被出卖给日本的史实混为一谈。”³因为在他的观念中，这些都是台湾的“历史经验”区别于中国大历史的关键之处，也正是台湾历史能够自外于中国大历史的核心要素。正是基于这样的认识，

1 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第295页。

2 施敏辉：《台湾意识论战选集·序》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第3—4页。

3 高伊哥：《台湾历史意识问题》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第166页。

开展对日本殖民统治时期历史的研究，尤其是彰显日本殖民时期台湾的“现代化”发展，遂成为“党外”台湾史书写的重要抓手。正像有评论者所说的那样，“自1980年代初期开始，为了与学术领域中中国史的权威地位抗衡，重新评估日本殖民时代的历史定位也成为一项关键举动”，“党外”开始“探讨关于日本文化在台湾现代认同形成中的影响”，并以“更全面的方式关注殖民与近代化在台湾的关联”。¹1983年，“党外”人士杨碧川便以高伊哥为笔名，在“党外”杂志《生根》上发表《后藤新平：台湾现代化的奠基者》一文，全面肯定日本殖民统治对台湾经济、社会现代化的作用。²继杨文之后，一股美化日本的殖民统治，把日本殖民统治视作“一项宝贵的资源”³，遂成为“党外”台湾史书写的一种标准模式。

针对“党外”这种美化日本殖民史的书写，以陈映真和旅日学者戴国焯等为代表的“中国意识”论者，适时地开展了针锋相对的斗争与批判。《夏潮论坛》在1983年第6期上，发表了系列文章，就日本殖民时期的诸多史实加以澄清与揭露。其中，廖祖尧在《也谈后藤新平的治台方案》一文中，以后藤新平的“治台方案”为个案，揭露“日本治台最大的目的是获取台湾丰富的物产，意欲将台湾开发成为本国经济的支持力量，以做为南进的本钱”，故而，由日本殖民开发所带来的所谓台湾的“现代化”，“并没有使台湾人受到利益，而更身陷黑暗的境地”。⁴知名作家兼台湾史研究者王诗琅，在《日人治台政策试探》一文中也着重指出，日本殖民时期所带来的“现代化”，固然在客观上给台湾的社会、经济、文化和教育等各个方面带来了“进步”，但是，

1 [法]莫达明：《台湾本土史学的建构与发展》，《思想》编辑委员会：《思想》第19期，第62—63页。

2 高伊哥：《后藤新平：台湾现代化的奠基者》，《生根》1983年第8期。作者后来把该文扩充成专书《后藤新平：台湾现代化的奠基者》，1996年由台北一桥出版社出版。

3 萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第298页。

4 廖祖尧：《也谈后藤新平的治台方案》，《夏潮论坛》第1卷第6期（1983年）。

“我们倘若进一步详加观察与分析，便可以知道，这一切都是没有独立性的，被歪曲的，畸形的殖民地形态的进步”。¹因此，面对日本的“殖民遗产”，应该辩证地予以分析与客观的评价，而不能一味地颂扬和美化。陈映真在《党外对台湾史认识的贫困》一文中，更是一针见血地指出，“党外”对日本殖民历史的美化，“不但有违党外一向标榜的反压迫、争民主的立场”，而且“暴露了党外对台湾史认识的贫困”。²在次年春天出刊的《夏潮论坛》3月号上，不仅刊登了戴国焯和陈映真围绕“台湾意识”和“台湾民族”问题的对谈，而且还发表了戴国焯的《台湾史研究经验谈》。戴氏专长于台湾史研究，对日本殖民时期的台湾史，用力极深。正因如此，他对“党外”日本殖民史书写的分析与批判，颇能抓住要害。他认为，“党外”对日本殖民史的美化，“不但有失民族的尊严，同时亦有失被殖民统治大众的立场”，因此，在某种程度上代表的是一种“被殖民心态”。³只是，在当时台湾朝野竞相争夺“本土化”话语权的大背景下，这样的批判声音很快便被淹没在“台湾意识”的滔滔喧嚣之中。

其二，以台湾少数民族的历史与文化，挑战和解构中华民族主义。

为了彰显台湾具有不同于中国大陆的“历史经验”，从80年代初开始，“党外”还对台湾少数民族的历史与文化产生越来越强烈的兴趣。1984年，“党外”便有人抛出“少数民族如何对待？番汉数百年血泪斑斑的恩怨如何公正地交代？”⁴这个问题。在他们的意识中，要梳理出这样的历史，就必须“站在这块土地上思索”，就必须“认同这块土地，以台湾人自居”。这也便是他们一再强调的“主观的台湾历史意识”。⁵

1 王诗琅：《日人治台政策试探》，《夏潮论坛》第1卷第6期（1983年）。

2 许雪村（陈映真）：《党外对台湾史认识的贫困》，《夏潮论坛》第1卷第6期（1983年）。

3 戴国焯：《台湾史研究经验谈》，《夏潮论坛》1984年3月号。

4 陈元：《“中国结”与“台湾结”》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第56页。

5 高伊哥：《台湾历史意识问题》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第167—168页。

“党外”之所以要把台湾少数民族的历史与文化，带入他们所拟构的这套“主观的台湾历史意识”之中，并不是因为他们对这个课题有什么深入研究，而是因为在他们的意识中，台湾少数民族的历史与文化，是中国大历史中的“空白”所在，因此能够作为他们挑战和消解“中国意识”和中华民族主义的有力武器。在他们看来，“中国意识”或中华民族主义，代表的是一种传统的“帝王史观”或“天朝史观”，这种史观弥漫着“中国沙文主义”或“汉人中心主义”。¹而要挑战和消解“中国意识”和中华民族主义，深挖细掘少数民族的历史与文化，揭示汉人“移民”在历史上征服、剥削少数民族的种种“事实”，遂成为一条有效的途径。有人就公开提出：“我反对将台湾近代史硬套入中国历史的小框框里头，硬把十九世纪中清代的中国人民受西方列强的压迫，和台湾人民被出卖给日本的史实混为一谈。”²

面对“党外”以台湾少数民族的历史与文化来挑战和消解中华民族主义的企图，“中国意识”论者也适时地开展了理论批判与斗争。针对“党外”所鼓吹的“主观的台湾意识”，戴国焯就曾针锋相对地指出：“台湾史研究当然需要从内部来探讨，包括高山各族的历史，汉族和高山各族的斗争、争生存的历史，汉族间械斗的历史，等等。但我们为了明察‘台湾何去何从’的问题，我们还得从全中国史，从亚洲史，从世界史的关联上面作好台湾史的定位来考察问题，才不至于陷入自己的小‘框框’，溺死于‘小浴池’里头。”³然而，在铺天盖地的“本土化”“台湾化”声浪中，这样理性的声音很快便被“主体性”建构的狂欢所遮蔽。

除了挑战和消解“中国意识”和中华民族主义这一企图之外，“党

1 宋冬阳（陈芳明）：《现阶段台湾文学本土化的问题》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第234页。

2 高伊哥：《台湾历史意识问题》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第166页。

3 戴国焯：《台湾史研究经验谈》，《夏潮论坛》1984年3月号。

外”对台湾少数民族历史与文化的书写，还有着影射国民党统治的政治隐喻。在“党外”所描述的汉人对台湾少数民族的压迫和剥削的历史图景中，隐隐约约就映射着国民党统治台湾的诸般现实。在一篇讨论台湾“移民史”的文章中，作者在长篇大论历史上汉人“移民”的种种“不光彩”之后，笔锋一转：“国民党若有本土化的诚意，就不必掩盖身为统治者的缺点过失。”¹显而易见，以历史上“移民”与“原住民”的矛盾和冲突，来隐喻现实政治中的省籍矛盾，并借此来影射国民党在台湾的统治，才是作者论述的重点。

其三，挖掘“二二八事件”和白色恐怖时期的历史，以揭发历史的伤痛来营造悲情，借以激发民众的反对意识和反抗精神。

在80年代以降由“党外”推动起来的台湾史书写中，有一个十分流行的概念，那便是“外来政权”。这一概念本身就是“本土化”思潮下的产物。有所谓“外来政权”，当然就要有“本土政权”。“外来政权”之非、之恶，正足以体现“本土政权”之是、之善。就这个意义而言，这个概念的提出与套用，本身就是“党外”反对运动所炮制的一个概念工具。

在“党外”的台湾史书写中，所有统治过台湾的政权，都是“外来政权”。西方的西班牙、葡萄牙殖民者如此，明郑和清朝也是如此；日本对台湾的殖民统治是如此，国民党对台湾的统治，也是如此。早在80年代初，“党外”就公开鼓吹：“台湾是一个汉族世代‘移民’相成相续组合而成的‘社区’。300年前，在大陆犯案逃落至台湾的是‘移民’，200年前，在大陆谋生不易转而来台湾拓垦营生的是‘移民’；30多年前，带了武器军队和国家机器败退台湾至此海岛的，也不外是一批具有较强大政治军事力量的‘移民’。”²正因如此，台湾进入历史以

1 陈元：《从“移民”的台湾史试解“中国结”和“台湾结”》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第76页。

2 同上书，第67—68页。

来的主要矛盾，便是少数民族社会与“外来者”的矛盾。“从整个台湾近代史来看，若略去异民族的殖民时期不谈，严重的意识形态冲突是这三十余年来才有的，是大陆撤退的‘移民’拿着枪杆带着黄金和国家机器来到台湾才有的。一时之间，‘移民’冲突转化为省籍问题、成统治者与被统治者的问题。”¹为此，他们呼吁要“检讨二二八事件”，进而揭开国民党白色恐怖的历史。

1987年“解严”以后，“二二八事件”作为一个长期的政治禁忌，正式被打破。这年2月，一群政治反对运动者成立了“二二八和平促进会”。以此为标志，关于“二二八事件”以及白色恐怖时期的历史，开始进入研究者的视野。随着“解严”后言论尺度的开放，“二二八事件”迅速成为台湾社会激烈争论的公共性议题。就反对运动长期以来的台湾史书写而言，“二二八事件”无疑使他们关于台湾人“受难与抵抗”的象征与修辞更加推进了一步。²

整体来看，从1980年代初开始，伴随着“台湾意识”和“本土化”思潮的不断高涨，“党外”对台湾的历史，已不断发展出一套完整而且系统的论述，用来对抗基于中国史观的传统叙事。在他们的笔下，整个台湾史就是一部殖民与反殖民、压迫与反压迫的历史，台湾不同世代、不同族群的人民，都是殖民与压迫下的受害者。因此，对于“党外”而言，所谓“台湾意识”就是一种被压迫与抵抗的意识，而这一点正是他们用以动员民众，反对国民党威权统治的用力武器。而为了“正当化”他们的反对运动和反中国民族主义的立场，这种独特的、以当下关怀为导向的历史叙事，重点就放在日本在台湾的“殖民遗产”、少数民族的历史与文化以及“二二八事件”、白色恐怖等上面。因为经

1 陈元：《从“移民”的台湾史试解“中国结”与“台湾结”》，施敏辉编：《台湾意识论战选集》，第69页。

2 详请参阅王晴佳：《台湾史学50年》，第177—179页；萧阿勤：《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，第311—315页。

过他们意识形态的剪裁，日本在台湾的“殖民遗产”、少数民族的历史与文化、“二二八事件”以及白色恐怖等，不仅彰显了台湾“历史经验”的独特性，而且契合了动员民众所需要的反抗精神与悲情意识。一位“台湾意识”论者在总结这一时期“党外”的台湾史书写时，就曾有这样的夫子自道：“自1980年代，台湾意识高涨，台湾本土运动兴起，渐渐突破国民党禁忌，台湾的历史文化才得以复苏，而重新探讨台湾、定位台湾的风潮成为新生台湾发展的趋向。”根据他的归纳，在这一“趋向”之下，台湾史书写，主要沿着“脱中国化”“‘二二八事件’50年代白色恐怖等受国民党迫害的平反”“批判国民党体制”和“台湾历史文化的新诠释”等几个层次展开。在这几个层次展开的过程中，“建立台湾人反抗精神史”则是重中之重，因为正是这种“反抗精神”，“引导着台湾历史的发展”。¹正像一位评论者所说的那样，“解严”以后的台湾，“充斥着一种现象，就是大量历史被重新创造，台湾史的研究也不断的风起云涌，如重审美丽岛、‘二二八事件’或白色恐怖等……这种大量的历史的书写或改写是在抢夺历史的诠释权，这诠释权是具有前瞻性的，而非完全对过去的回溯。很多的历史书写常常是从自己的政治立场或意识形态立场而写，其目的可能是‘独立建国’或巩固既有的权力结构，重要的作用是非常有选择性的来组织人民的记忆”。²

在“本土化”论述风靡一时的80年代，“党外”对台湾史的书写也在很大程度上影响了台湾史学界的动向。1986年8月，在张光直的推动下，台湾“中研院”历史语言研究所、近代史研究所、民族学研究所和三民主义研究所（后改为中山人文社会科学研究所）共同实施“台湾史田野研究计划”。根据主事者的设想，此一所际合作的研究计

1 张炎宪：《重建台湾人反抗精神史》，《台湾史料研究》第2号（1993年）。

2 陈光兴：《帝国之眼：“次”帝国与国族——国家的文化想象》，《台湾社会研究季刊》第17期（1994年）。

划，“将能突破目前台湾史研究的局限性与不足性，而促使各学科的专家，针对台湾历史上所形成的社会、经济、文化诸问题，提出不同的意见，解决不同的问题，促进台湾学术研究的水准的提高”。¹经过两年的推展，1988年正式成立了台湾史田野研究室，开展与台湾研究相关的田野调查工作。在此基础上，“中研院”下属的“台湾史研究所筹备处”于1993年正式成立。作为台湾地区的最高学术研究机构，“中研院”成立台湾史研究所（2004年正式建所），显然也从一个侧面反映出台湾史研究风气的转变。正如时人所评论的那样，该所的建置，“不外是因为近年急速涌现的台湾 nationalism 气氛”。至于台湾史研究所未来应该开展的课题，这位评论者则给出了两个议题：一是“外来政权中心史观与汉人中心史观的克服”，另一个便是“世界史中的台湾史”研究。²不难看出，这位评论者所揭橥的台湾史研究旨趣，正是多年来“党外”台湾史书写的重点。继台湾史研究所之后，1995年2月，一群宣称“热爱台湾、认同台湾为一‘主权独立国家’之历史工作者”，又成立“台湾历史学会”，该会的宗旨便是“建立以台湾为主体的历史观，提升历史学研究，并推广历史教育”。³在此风气的影响之下，台湾大学、台湾师范大学、台湾政治大学等相继成立了专业的台湾史研究所，开始成规模地培养硕、博士研究生。与此同时，一些民间的基金会，如吴三连基金会、林本源基金会等，也纷纷开始资助台湾史著作的出版以及相关文献资料的收集与整理工作。因缘际会之下，台湾史研究遂成为一门“显学”。⁴

1 《“中研院”人文各研究所展开最大规模所际合作》，“中央日报”1986年7月31日。

2 吴密察：《台湾史的成立及其课题》，《当代》第100期（1994年）。

3 戴宝村：《以台湾为体，构筑新世界史——台湾历史学会简介》，《台湾史料研究》第17号（2001年）。

4 详请参阅许雪姬：《台湾史研究三部曲：由鲜学经显学到险学》，《思想》编辑委员会：《思想》第16期，台北：联经出版事业股份有限公司，2010年，第71—100页。

三、多元史观的建构

如上所述，从1980年代初以来，主要由“党外”推动的台湾史书写，事实上只是“党外”为现实政治斗争需要而建构起来的、充斥着特定意识形态的话语。为了拟构出台湾历史所具有的“主体性”“独特性”和“自足性”，反对运动者不仅煞费苦心地炮制出一套经过特定意识形态剪裁的话语和叙事模式，而且还构建了形形色色的历史观。其中，所谓“台湾岛史观”“同心圆史观”和“后殖民史观”，是几种比较有代表性的史观。

（一）从“台独史观”到“台湾岛史”

1. “台独史观”。

1962年，左翼“台独”的代表人物史明，以日文撰成《台湾人四百年史》一书，首次提出所谓“台湾民族”论。史明自言该书站在台湾劳苦大众的立场，以分析基层构造及社会经济为出发点，来观察台湾社会各阶段的形成、发展，据史实（文献、传说、佚文等）而注重陈述围绕台湾社会各时代的国际形势与时代潮流，以及外来统治者的治理情况及殖民政策，以此来阐述“台湾民族”的形成及发展过程，并以此为基础“来寻求台湾的民族理论的泉源，并唤醒‘台湾民族’意识，认清我们自己所负的使命”。¹在他看来，400年来的台湾史，就是台湾人受到荷兰、西班牙、明郑、清朝、日本和国民党等政权统治的被殖民史，同时也是一部台湾人民反殖民的历史。在外来政权的统治下，台湾人的意识无法成长，有时会产生“台湾人是中国人”的

1 史明：《台湾人四百年史》，中文版序。

“空想汉族主义”。在日本殖民统治时代台湾人和台湾社会已经发展成与中国人、中国社会不同的一个群体，形成了单独的、唯一的“台湾民族”，因此，“台湾民族运动”要解放的“民族”，就是“台湾民族”。此书被“台独”分子奉为经典，书中的不少言论和观点成为“台独”分子的“指导思想”。正像有学者所指出的那样：“与其说史明用《台湾人四百年史》论证了‘台湾民族论’，还不如说史明以‘台湾民族论’为预设立场和前提而论证了《台湾人四百年史》更为确切。”¹

1964年，另一位“台独”分子王育德，亦以日文出版《台湾：苦闷的历史》一书。全书承袭史明“台独史观”的衣钵，在“台湾民族”论的框架下写成。与史明相较，王育德的“皇民心态”更加严重。不仅责难台湾抗日英雄，并且对日本的殖民统治大加赞赏。例如，他认为日本在“皇民化运动”时期强迫台湾人民学习日语促进了台湾的进步，“台湾人由于日语和日本文化而从封建社会蜕变到现代社会，因此日语似乎可以说给台湾人带来相当大的质变”。²他甚至还以被皇民化而沾沾自得：“当时已经有许多台湾的知识分子，在日本国内和台湾岛内，处于跟日本人几乎无法区别的状态下，和日本人并肩活跃。前往中国和满洲、南洋打天下的台湾人，被当地人视为日本人，体味到优越感。”³此外，王育德还对日本殖民统治者的“御用绅士第一号”的辜显荣加以辩护，把辜显荣与给日军带路进入台南城的英国人巴克礼相提并论，认为巴克礼被市民感谢，而在台北采取同样行动的辜显荣却受到咒骂，“任何人看来也会觉得不公平”⁴。这种“皇民史观”，在80年代台湾史研究兴起后，亦为部分学者所沿用。由于史明与王育德的书最早在日本出版，而当时许多台湾学生到日本留学，因而有机会接触

1 林劲：《从〈台湾人四百年史〉析史明的“台湾民族论”》，《海峡评论》1992年第24期。

2 王育德：《台湾：苦闷的历史》，第148页。

3 同上书，第148—149页。

4 同上书，第235页。

到这些与以往历史教育持不同观点的著作，并且开始思考和怀疑原先所接受的历史教育，郑钦仁、李永炽、吴密察等人都有类似的思想转变过程。

2. “台湾岛史”。

1990年，以研究台湾时期历史知名的曹永和提出“台湾岛史”的概念，认为以往的台湾史研究太注重政治层面。它应朝人民的、区域的历史去发展，并且要将台湾岛放置在当代的国际架构内，从世界潮流的走向、国际局势的动态演进中，认识台湾所扮演的角色。他说：“历史解释是跟着时代潮流走的。过去的历史解释，往往偏重于统治者的观点，比较忽略人民的立场；现在的世界潮流是注重人权，站在人民的立场研究历史、解释历史，才是我们这个时代的关心主体。‘台湾岛史’的概念，我相信有助于台湾史研究跳脱出学界目前泛政治化的解释模式，在台湾岛的基本空间单位上，以岛上人群作为研究主题，纵观长时间以来台湾透过海洋与外界建立的各种关系，以及台湾在不同时间段落的世界潮流、国际情势中的位置与角色，才能一窥台湾历史的真面目。”¹曹氏自认为“台湾岛史”的观念来自法国年鉴学派，尤其是受到布罗代尔《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》的启发。但是，与布罗代尔不同的是，曹永和未将“台湾岛”置于整个世界的空间范围之内，而是将其作为一个“独立的历史舞台”²。他的真实目的，“是借着将‘台湾史’写成‘台湾岛史’，要台湾人认同这个岛（地理区域）。而不是文化遗产或共同历史，以此塑造台湾（有别于大陆）的主体意识”。³

除了强调“台湾岛”的“独立”特性外，曹氏还主张要抛弃以往

1 曹永和：《台湾史研究的另一个途径——“台湾岛史”概念》，《台湾史田野研究通讯》1990年第15期。

2 曹永和，《台湾早期历史研究续集》，台北：联经出版事业股份有限公司，2001年，第474页。

3 石佳音：《“台湾岛史”的真面目》，《远望》第326期（2015年）。

的“汉人史观”，秉持“多族群史观”。曹永和认为，“多元的族群关系与频繁的政权交替，形塑了台湾史复杂的有机内涵。然而，从过往的研究成果看来，这两个形塑台湾史特质的要素同时也限制了研究者的研究视野。前者导致了汉人中心主义褊狭的族群观；后者使台湾的社会经济史研究缺乏一致的连贯性”，只注重台湾“汉化”的研究，“显然悖逆了台湾历史上多族群共同存在的历史事实”，所以，“如何摆脱汉人中心主义，以多元的族群视野，来丰富、拓展台湾史的研究内涵，无疑是相当重要的”。¹如果以“台湾岛史”的概念为依据，那么在谈论台湾史时，“不管是独派的‘四百年史’或是‘统派’的‘五千年史’，都只是汉人的观点”。²张炎宪亦主张“多族群史观”，认为台湾史的著作难免常常掉入汉人中心主义的窠臼，不能平等对待台湾少数民族，无法与台湾少数民族共享台湾发展的成果。自连横《台湾通史》迄今的多数作品，都以汉人开发史的眼光来诠释台湾史。“台湾史研究如能突破这样的观点，代之以多元族群的观点，正视台湾历史发展的过去和未来，才有可能正在建立族群平等、和平互利的社会。”³注重对台湾少数民族的研究，从学术研究角度而言，是十分必要的，但这种“多族群史观”的立足点却是为了论证在汉人开发台湾之前，台湾历史文化就已经存在，少数民族创造的历史才是台湾历史的主体，而汉人的加入只是台湾史的一部分，而非全部。多族群史观“逐渐成为台湾主体论的主要史观，在确立了台湾对外相对于大陆的主体性之后，台湾主体论述也对内统合多元族群的冲突矛盾”。⁴

“台湾岛史”概念的提出，是身处本土化思潮脉动下的学者，对以往的研究所进行的反思。正如曹永和自言：“我的研究主体，乃由原

1 曹永和：《台湾早期历史研究续集》，第467页。

2 《台湾岛史观念已成气候》，《联合报》1998年8月14日。

3 张炎宪：《台湾史研究的新精神》，吴密察、张炎宪编：《建立台湾的“国民国家”》，第119页。

4 游胜冠：《台湾文学本土论的兴起与发展》，第239页。

本的特定族群调整为土地，以及这片土地上活动过的所有人群，所以提出‘台湾岛史’概念，以‘架构台湾史研究的主体性’。”¹“台湾岛史”的概念逐渐被塑造为台湾史研究的“典范”。如周婉窈《台湾历史图说》（1997年）一书，便是这一史观的直接运用和体现。陈国栋则在《台湾的山海经验》（2005年）、《东亚海域一千年》（2013年）中逐步扩大“台湾岛史”的空间范围。后来杜正胜所提出的“同心圆史观”，很大程度上也是对台湾岛史概念的发挥。

（二）从“同心圆史观”到“后殖民史观”

1. “同心圆史观”。

1993年，杜正胜提出“同心圆史观”。杜氏认为，研究和认识台湾史，要由近及远地进行。所谓由近及远，“我们可以画一个同心圆，中心点是自己，一圈圈往外画，从你的家庭、亲族、邻里、乡党，以至于本县、本省、全国，最后是世界。人的际遇成就各不相同，眼界和知识也有广窄之分，不过就成长的过程来看，孩童当先学习乡土历史，而后及于全国和世界历史，这是历史教育不易之律，而他们了解的文化也应先从乡土文化开始。”²这话本来没错，但这里的基点是强调台湾的主体性，“真实的台湾史或台湾文化应该建立在各地区的历史研究和各族群的文化研究之上，所以所谓台湾史或台湾文化应以范畴更小的乡土文化和乡土历史做根柢。相对的，如果把台湾史或台湾文化只限于台湾一岛，那也是‘掩耳盗铃’的作风，不但不符合事实，而且缺乏足够的格局以迎接台湾的新时代，不太可能开创台湾的新局面”。³此后，杜正胜又将此说不断完善最终形成“同心圆史观”，并且将其运用

1 钟淑敏等：《曹永和院士访问纪录》，台北：“中研院”台湾史研究所，2010年，第160页。

2 杜正胜：《乡土文化与乡土历史》，《北县文化》第35期（1993年）。

3 同上。

到教育改革上。杜氏认为，“在台湾，这个同心圆史的历史课程架构第一圈是乡土史（县市或北、中、西、南、东地区），第二圈是台湾史（或含闽粤东南沿海），第三圈是中国史，第四圈是亚洲史（含西太平洋），第五圈是世界史。概略地说，小学中低年级历史教育的中心放在第一圈，‘高小’一、二圈，‘国中’二、三圈，高中二、三、四圈，大学三、四、五圈”。¹

杜正胜的“同心圆史观”，引起了台湾社会各界的广泛关注和争论。有人认为“同心圆”只能算作教学的一种先后顺序，不能称作一种史观。曾任台湾高中历史课程暂行纲要草案专案小组召集人的周梁楷直言，他反对杜氏之说，“高中历史课程纲要采用由近及远原则，先教台湾史，再教中国史，最后教世界史，这只是一种教学顺序，绝对不是‘同心圆’史观”。²“中研院”近史所的张玉法赞成杜正胜“略古详今”的原则，但不同意“由近及远”，因为“高中阶段应该学一套有系统的历史知识，不能为了加强台湾史，把历史系统打乱”。³亦有学者指出，“同心圆史观……也不能说明历史上台湾与大陆及世界的真正关系。此种史观只能代表当代台湾人对于自己过去状态的不满，以及建立一种新的主体性与世界观的企图”。⁴虽然“同心圆史观”强调“脱离过去中央一元统治的观点，而从各地多元族群、多元文化的眼光看历史发展。脱离过去狭义民族主义和英雄主义的偏见，而本诸人道精神、社会正义追求人间的爱乐与和平。同时也脱离过去对进步开发的盲目崇拜，而多关注人类与自然的和谐以及地球的永续发展”⁵，但其终归还有一个“中心”，这“中心”就是台湾，而不是“中国”。

1 杜正胜：《历史教育要如何松绑》，《联合报》1995年1月23日。

2 《杜正胜同心圆史观 周梁楷反对》，《中国时报》2004年11月12日。

3 张玉法：《切割“中华民国”史 荒唐》，《联合报》2004年11月22日。

4 吴展良：《同心圆史观的限制》，《中国时报》2004年1月11日。

5 杜正胜：《一个新史观的诞生》，《当代》第120期（1997年）。

2. “后殖民史观”。

“作为当代历史研究的重要思潮，后殖民史学的主要贡献，在于其发掘边缘历史，批判主流论述，理解多元差异以及重建历史主体性等学术主张，以及结合殖民历史研究和殖民论述分析，寻求多元替代性历史叙事的方法特色。”¹由后现代思潮推动的后殖民史观，在1990年代以来的台湾史研究中亦被广泛运用，特别是在对日本殖民统治时期的台湾史及以“二二八事件”为主的战后台湾史的研究领域，所谓“后殖民”更是不少论者竞相引述的概念工具。以台湾史分期为例，长期以来的分期习惯以统治政权为依据，近400年来的台湾史被分为“荷治”、明郑、清领、“日据”与国民党统治时期。有的学者对此提出批评，认为“这显然是站在统治者的立场来看历史，统治权一换手，就开启了新时期。此种历史分期与台湾社会割离，并未考虑人民生活变化、经济发展形态、都市化程度、社会整合状态等各方面的转变，也未关照到土地上人群的集体意识与集体行动”。²

这种后殖民史观下的日本殖民统治台湾史研究往往造成某种意义上对日本殖民统治的美化，带有“皇民史观”的倾向。并且将台湾人民的抗日解读成具有“独立”意愿的斗争，认为“台湾人”作为一个共同体，出现在日本殖民统治中期的台湾，“区隔了我者与他者，不只表示着自我命名，也成为外人对这个群体的称呼。‘台湾是台湾人的台湾’的口号，争取以全台湾为规模的参政权的运动目标，都表明了台湾人在政治上自我统治的意愿”。³

除了台湾史之外，后殖民史观在台湾文学史的研究中亦十分流行，尤其是近年问世的陈芳明《台湾新文学史》，更是系统阐释和运用了经

1 张隆志：《殖民历史研究与台湾史的再书写》，《跨领域的台湾文学研究学术研讨会论文集》，台南：“国家台湾文学馆”，2006年，第445页。

2 陈翠莲：《台湾人的抵抗与认同1920—1950》，台北：远流出版公司，2008年，第18页。

3 同上书，第84页。

过长时间酝酿的后殖民史观。从这一史观出发，陈氏认为：“中国论述对台湾文化主体的伤害，毫不逊于战前的日本殖民论述。今日仍然蔓延于台湾的省籍问题与‘统独’问题争议，便是这种历史伤害的残余。台湾文学研究的迟到，以致后殖民研究的跟着迟到，并非是岛上知识分子欠缺历史反省，而是因为战后的再殖民体制阻碍、限制、鄙夷这样的反省。战后‘戒严’文化与战前殖民文化之间的共犯关系，由这个角度来看，可以说最为显著不过了。”¹他认为战后的台湾仍然是一个“再殖民”社会，战后国民党执政时期的文化及教育等政策，都是大中国沙文主义的表现。纵观陈氏不同时期的研究，其后殖民立场十分明显，并且自言“唯在主体的追求而已”²。由此可见，所谓后殖民史观，亦是一种追求台湾“主体性”“独立性”的史观。

四、历史教育的“本土化”

在“本土化”“台湾化”思潮前波后浪的冲击下，从1990年代中期开始，各种各样以建立“台湾主体性”为核心的台湾史知识，开始了“建制化”的过程。在李登辉“中华民国在台湾”和“一边一国”的分裂主张鼓噪下，台湾教育也开始了急剧的“本土化”过程，而历史教育的“本土化”更是重中之重。一位“本土”论者就宣称：“台湾历史具有特质的观点成为新诠释的动因。重视台湾历史的连贯性、多元性和各大族群的贡献，重新解释台湾历史的特色，已成为学术界、文化界研究或创作的思考重点，也是学术界研究的新典范，文化界创作的生力军”，因此，必须通过学校教育，把“台湾历史解释、台湾文化内涵、台湾创作典范”传递给台湾的青少年，并把他们“塑造”成“台

1 陈芳明：《后殖民台湾：文学史及其周边》，第12页。

2 同上书，第16页。

湾的新生力量”，因为只有“台湾新生力量的崛起”，才能“走出台湾特色的新希望”。¹在李登辉的鼓动、怂恿和唆使下，“本土”论者不约而同地把“本土化”的重点放到台湾的历史教育以及历史教科书的编纂之中。杜正胜的以下言论，可视为当时“本土”论者中最具有代表性的一种看法。他说：“过去五十年台湾的历史教育便充满着大中国主义，甚至狭化成大汉族沙文主义。从小学到大学，台湾史没有自己的地位，只附属于中国史系统中，在呼应大中国主义或大汉沙文主义时，顺笔提到而已……所以过去五十年在台湾受教育的人不但不知道台湾史，对台湾的文学、艺术、宗教、礼俗也一片空白，但对中国的历史文化却有一定程度的知识，且深入其内心，成为一种不自觉的反应。即使现在，我们很容易在许多场合听到‘我们中国人’如何如何的话题，如果也听到‘我们台湾人’如何反且有些奇怪，这就可以证明过去五十年国民党对台湾进行大中国主义之教育的成功。”²1994年，在李登辉授意下，台湾教育主管部门修订了《“国民”中学课程标准》。根据这套标准，次年正式出台了《“国中”历史课程标准》。相比此前，《历史课程标准》的最大变动，是把原来的本国史地（中国史、中国地理）和公民三科每学期每周各抽出一节，在初中一年级讲授“认识台湾历史篇”“认识台湾地理篇”和“认识台湾社会篇”；对于中国史课程的结构而言，主要是把“中国史”和“台湾史”分列开来，因此，初中一年级讲“认识台湾”，初中二年级讲“中国史”，初中三年级外国史。不难看出，这样的课程设置，正是前述杜正胜“同心圆史观”在历史教育中的真正落实。说来应该不是巧合，正是从1995年开始，杜正胜不仅为李登辉“写文稿”³，而且还积极地为李登辉的“本土

1 张炎宪：《重建台湾人反抗精神史》，《台湾史料研究》第2号（1993年）。

2 杜正胜：《历史教育与国家认同》，杜正胜：《台湾心·台湾魂》，台北：河畔出版社，1998年，第153—154页。

3 请参阅杜正胜：《走过关键十年》，台北：麦田出版社，2000年，第vi页。

化”教育理念出谋划策。由此看来，这套课程体系确定后，杜正胜担任《认识台湾（社会篇）》编委会的主任，也就是顺理成章的事了。¹

1997年初，由杜正胜主编的这套《认识台湾》教科书正式出台。这套教科书中的“地理篇”没有激发什么争议，但其“社会篇”与“历史篇”则立即引起了巨大争议。其“社会篇”共分十章，从“吾土吾民”一直到“营造新台湾”，主要内容则包括台湾的族群关系、宗教信仰、社会文化、经济发展、民主政治以及环境保护等。正像有论者所指出的那样：这一教科书的“主要特点是，突出台湾社会与文化的多元性，不仅在讨论文化传统上强调这一多元性，而且还指出其在族群上的表现”。²整体来看，“社会篇”的作者，不仅刻意排除了“中国人”和“中华民族”这类传统的称谓，而且还打破了把台湾人分为“汉人与‘原住民’”的叙事框架，取而代之的则是用“四大族群”把台湾人划分为“‘原住民’、闽南人、客家人和外省人”。经过这种叙事模式的转换，传统的中国民族主义转而被一种充满着政治算计的族群民族主义所取代。³正如一位西方学者所指出的那样，族群民族主义的盛行，让“‘族群’一词进入台湾的日常话语”，其所产生的结果是，“当台湾人试图建构自身的认同以区别于中华民族这一认同时，‘族群’是一个有助于排外的语汇”。⁴所谓“排外”，自然就是排除台湾民众对中国人和中华民族的整体认同，建立李登辉所说的对“台湾命运共同体”的认同。因此，其背后所隐含的“台独”意图，可谓昭然若揭。

和“社会篇”相比，“历史篇”则更是充斥着所谓“台湾主体性”

1 关于杜正胜与台湾1990年代中期以降的台湾史教育的整体情况，可参见王晴佳：《台湾史学50年》，第213—234页；江俊宜：《栽种记忆：历史教育与民族认同理论的交会——论杜正胜的同心圆史观》，政治大学政治学系硕士论文，2009年。

2 王晴佳：《台湾史学50年》，第222页。

3 关于台湾“四大族群”理论与“差异政治”的详细讨论，详情请参阅郝时远：《台湾“族群”与“族群政治”析论》。

4 [美] 斯蒂文·郝瑞：《田野中的族群关系与民族认同》，巴莫阿依等译，南宁：广西人民出版社，2000年，第262页。

以及“去中国化”的色彩。正像前文所说的那样，1994年的课纲，首次把“台湾史”从“中国史”中分立出来，单独成册，这样做本身就是为了彰显所谓“台湾的主体性”。至于“历史篇”的内容，教科书甫一出版，即引起巨大争议。1997年6月，时任台湾“民意代表”的李庆华，率先提出了“认识台湾？或误解台湾？对初中《认识台湾》教科书内容的质疑”。他指出，整本教科书从头到尾都未出现过“中国人”及“中华民族”的字样，“日据时期”统统成了“日治时期”，全书刻意回避“光复”二字，而用“战后”来取代。因此，在他看来，该教科书与其说是“认识台湾”，还不如说是“误解台湾”。¹

继李庆华之后，以陈映真、王晓波和尹章义等人为代表，还就教科书中所涉及的其他一系列问题，展开批评。归纳起来，这些批评主要集中在以下问题上：不提台湾在历史上与大陆的联系；在台湾历史的分期上，用“清领时期”和“日治时期”，贬低清代在台湾的治理，褒扬日本的殖民统治；不提台湾人在日本殖民统治时期所受到的歧视及其惨痛经历；刻意用“新台湾”来提倡“台独”意识；等等。²

正是由于该教科书引起的巨大争议，1997年7月，台湾社会各界呼吁课程延后实施。而这一建议又引起了“独派”的反弹，并由此而引发了多起冲突。据当事者杜正胜本人统计，这场围绕着教科书的争论，共有“新闻报道250则，社篇18篇，专栏100篇，还有台湾流行的读者投书近200篇。以上资料只限于公开发行的报纸，电子媒体如电视、广播的评论和辩论，听众的call in，以及个别的信函和传单尚未计在内”。³鉴于巨大的争议以及由此而引发的一系列社会风波，当时台湾

1 李庆华：《我对“国中”〈认识台湾〉教科书的质疑》，王仲孚编：《为历史留下见证：〈认识台湾〉教科书参考文件新编》，台北：海峡学术出版社，2001年，第134—136页。

2 详请参阅许南村（陈映真）编：《〈认识台湾〉教科书评析》，台北：人间出版社，1999年；王仲孚编：《为历史留下见证：〈认识台湾〉教科书参考文件新编》。

3 杜正胜：《历史教育与国家认同》，杜正胜：《台湾心·台湾魂》，第158—159页。

教育主管部门的负责人承允先试行一年，再做检讨。也正因如此，《认识台湾》的课程就在台湾的初中正式实施开来。

2000年，台湾首次政党轮替，民进党的陈水扁上台。为贯彻陈水扁的“台独”路线，台湾教育主管部门加速推动实施“九年一贯”课程。同年，台湾的教育主管部门公布了《“国民”中小学九年一贯课程暂行纲要》，并于次年9月把此前的公民、历史、地理三科编写在一本教科书中，命名为“社会科”。同时，以与“九年一贯”衔接为由，加快高中历史课题的改造。正像台湾历史教育者所评论的那样：“这次课程的变动，可以说是台湾“国民”中学教育三十余年来未有之变局。许多复杂的情形，真不容易一下子说清楚，就历史教育而言，冲击最大，可以说是中学历史教育的终结篇。”¹

至于“九年一贯”下的高中历史教育，2003年9月出炉的“高级中学历史课程纲要草案”，也是根据杜正胜所谓的“同心圆”历史教育理念制定的。根据“草案”，高中历史的课程实施顺序是先台湾史、次中国史和后世界史，极大地突出了台湾史在中学历史教育中的地位。经过这样的调整，“台湾史不仅将成为‘国家’考试命题的中心，也将成为中小学历史教育的主流核心”。²而在关于中国史和世界史的划分中，中国古代史只讲到明代初年，明初以后的明史、清史、民国史皆划入世界史。正因如此，有学者直接斥之为“一边一国及两国论史观”。³2004年，陈水扁再次当选。“同心圆史观”的提出者杜正胜担任台湾教育主管部门的主管。在他主导之下，原高中历史课程中台湾史、中国史和世界史的课时比例，由1：2：1，修正为1：1：1。以台湾

1 王仲孚：《台湾中学历史教育的大变动·代序》，《台湾中学历史教育的大变动：历史教育论集二编》，台北：海峡学术出版社，2003年，第6页。

2 《高中历史大翻修》，《中国时报》2003年9月20日。

3 详请参阅王仲孚：《台湾中学历史教育的大变动·代序》，《台湾中学历史教育的大变动：历史教育论集二编》，第15页。

史和中国史分立以及大幅度压缩中国史授课课时为基调，又重新修订了“课纲草案”。正像有学者所批评的那样：“重新修订后的‘课程纲要’，把台湾史与中国史完全分割，实现了高中历史教科书部分‘台湾史’的独立成册。不仅如此，台湾史的编纂安排上更具有明显的美化日本殖民、去中国化的用意。”¹

总之，经过李登辉和陈水扁当政时期的上述一系列改造，台湾历史教育出现了前所未有的“大变动”。²这种变动看似头绪纷繁，但其整体的方向，却是“随着‘去中国化’的节拍进行的”。³经过上述种种改造，各种弥漫着“本土意识”的台湾史知识，通过制度化的建制，正式进入了中学历史教育的课堂，并且与中国史、世界史呈“三足鼎立”之势。这些历史知识，经过预设的“台独史观”的剪裁和包装，以突显“台湾主体性”为路径，企图以文化“台独”进而达成法理“台独”，从而对台湾民众尤其是青少年的自我认同和国家认同，产生了十分负面的影响。据台湾政治大学选举中心的一项调查数据，台湾民众的“中国人认同”，在1994—2004年的十年间，迅速地下降，而与之形成鲜明对照的是，“台湾人认同”则急剧上升。⁴2012年台湾《工商时报》上的一段话，可谓发人深省：“曾几何时，在台湾说出‘我是中国人’，会遭到白眼，甚至背上叛徒的指责？台湾社会在民主化的过程中，看似尊重了民主、多元化和包容的价值，其实却在政治人物的不断操弄之下，成为了更为民粹、更容不下异见的围城。”⁵台湾史知识的建制化及其所引发的种种恶果，正是“台独”政客以政治力量赤裸裸

1 李理：《“去中国化”的台湾中学历史教科书编纂》，《台湾研究集刊》2008年第2期。

2 台湾学者王仲孚就用“历史教育的大变动”来概括李登辉和陈水扁当政时期的历史教育改造。请参阅王仲孚：《台湾中学历史教育的大变动：历史教育论集二编》。

3 王仲孚：《台湾中学历史教育的大变动：历史教育论集二编·代序》，第16页。

4 政治大学选举研究中心重要政治态度分布趋势图（1994—2017年），见政治大学选举研究中心网站：<http://esc.edu.tw/course/news/phd?Sn=167>。还可参阅张蕾：《台湾青年“国家认同”研究——以“首投族”为例》，《台湾研究》2018年第4期。

5 《工商时报》2012年1月9日。

干预历史教育，以达成其政治目的的重要手段之一。当然，我们也应该看到，政客们以政治力量来干预历史教育的种种行径，不仅遭到了台湾社会各界的强烈抵制，¹而且也引起了严肃的台湾史研究者的广泛批评。2005年，一位台湾史研究者针对台湾历史教育的乱象，就曾郑重指出：“台湾这十几年来，政治和社会都发生剧烈的变化。如果历史可以给我们教训的话，那么，对目前和将来之历史教育具有左右权力的人应格外警醒。以政治力量干预历史教育，也许可以获得一时的优势，但不是长久之道。”这位研究者还警告：“我们最好不要用政治来解决非政治的问题。否则，将来的历史教育将是每几年就要闹一次，我们的年轻人不精神分裂才怪。”²20世纪末以来，台湾社会的历史文化认同，分裂越发明显，族群分裂与对立日趋严重。³其中的原因固然很多，但台湾当局历史教育改造所引发的历史文化认同危机，不能不说是一个重要原因。

1 台湾社会各界对台湾历史教育乱象的批评，可参阅王晴佳：《台湾史学50年》，第226—234页。

2 周婉窈：《针对当前历史研究与历史教学的几点看法》，《台湾社会研究季刊》第57期（2005年）。

3 详请参阅卢建荣：《分裂的国族认同》，台北：麦田出版社，1999年。

参考文献

一、中文文献

- 白先勇：《流浪的中国人：台湾小说的放逐主题》，台北：尔雅出版社，1995年。
- 蔡金安编：《台湾文学正名》，台南：开朗杂志事业有限公司，2006年。
- 蔡美勇、萧新煌编：《社会学中国化》，台北：巨流图书公司，1986年。
- 陈大为、钟怡雯编：《20世纪台湾文学专题：文学思潮与论战》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2006年。
- 陈芳明：《诗和现实》，台北：洪范出版社，1977年。
- 《台湾人的历史与意识》，高雄：敦煌出版社，1988年。
- 《探索台湾史观》，台北：自立晚报社，1992年。
- 《殖民地台湾：左翼政治运动史论》，台北：麦田出版社，1998年。
- 《后殖民台湾：文学史论及其周边》，台北：麦田出版社，2002年。
- 《殖民地摩登：现代性与台湾史观》，台北：麦田出版社，2004年。
- 《梦的终点》，台北：联合文学出版社，2008年。
- 《梦境书》，台北：尔雅出版社，2009年。
- 《台湾新文学史》，台北：联经出版事业股份有限公司，2011年。
- 《我的家国阅读：当代台湾人文精神》，台北：麦田出版社，2017年。
- 陈鼓应：《殷海光的最后话语——春蚕吐丝》，台北：环宇出版社，1972年。
- 陈国祥：《青年呼声》，台北：四季出版社，1979年。
- 陈孔立主编：《台湾历史纲要》，北京：九州出版社，1997年。
- 陈玲：《台湾统派运动口述史》，台北：时英出版社，2015年。
- 陈鸣钟、陈兴唐编：《台湾光复和光复后五年省情》，南京：南京出版社，1989年。
- 陈其南：《清代台湾社会的结构变迁》，台北：“中研院”民族学研究所，1981年。

——《家族与社会：台湾与中国社会研究的基础理念》，台北：联经出版事业股份有限公司，1990年。

陈奇禄等：《中国的台湾》，台北：“中央”文物供应社，1980年。

陈少廷：《台湾新文学运动简史》，台北：联经出版事业股份有限公司，1977年。

陈绍馨：《台湾人口的变迁与社会变迁》，台北：联经出版事业股份有限公司，1979年。

陈永发、沈怀玉、潘光哲访问，周维朋记录：《家事、国家、天下事——许倬云院士一生回顾》，南京：南京大学出版社，2012年。

陈昭瑛：《台湾文学与本土化运动》，台北：正中书局，1998年。

陈智超编：《陈垣全集》，合肥：安徽大学出版社，2009年。

戴国焯：《台湾与台湾人：追求自我认同》，北京：九州出版社，2021年。

邓孔昭：《台湾通史辨误》（增订本），台北：自立晚报社，1991年。

邓丕云：《八十年代台湾学生运动史》，台北：前卫出版社，1993年。

《第三次中国教育年鉴》，台北：正中书局，1957年。

《第四次“中华民国”教育年鉴》，台北：正中书局，1974年。

杜维运：《学术与世变》，台北：环宇出版社，1971年。

杜维运、黄进兴编：《中国史学史论文选集》，台北：华世出版社，1976年。

杜正胜：《周代城邦》，台北：联经出版事业股份有限公司，1979年。

——《编户齐民》，台北：联经出版事业股份有限公司，1990年。

——《古代社会与国家》，台北：允晨文化出版公司，1992年。

——《台湾心·台湾魂》，高雄：河畔出版社，1998年。

——《走过关键十年》，台北：麦田出版社，2000年。

——《新史学之路》，台北：三民书局，2004年。

杜正胜、王汎森编：《新学术之路：“中研院”历史语言研究所七十周年纪念文集》，台北：“中研院”历史语言研究所，1998年。

傅斯年：《傅孟真先生集》，台北：台湾大学出版社，1952年。

高平叔编：《蔡元培全集》，北京：中华书局，1988年。

[美] George Kerr：《被出卖的台湾》，陈荣陈译，台北：前卫出版社，1991年。

郭廷以：《台湾史事概说》，台北：正中书局，1954年。

何容等编：《台湾之国语运动》，台北：台湾省教育厅，1948年。

何卓恩：《〈自由中国〉与台湾自由主义思潮：威权体制下的民主考验》，台北：水牛图书公司，2008年。

洪三雄编：《知识人的出路》，彰化：新生出版社，1973年。

洪三雄：《烽火杜鹃城：70年代台大学生运动》，台北：自立晚报社，1993年。

胡适：《胡适全集》，合肥：安徽教育出版社，2003年。

- 胡颂平编：《胡适之先生年谱长编初稿》，台北：联经出版事业股份有限公司，1984年。
- 黄光国：《台湾意识的黄昏：挥别悲情·迎向未来》，台北：海峡学术出版社，2008年。
- 黄国昌：《中国意识与台湾意识》，台北：五南图书出版公司，1992年。
- 黄煌雄：《到民主之路》，台北：八十年代出版社，1980年。
- 黄俊杰：《战后台湾的思想与教育》，台北：东大图书公司，1993年。
- 黄俊杰编：《光复初期的台湾：思想与文化的转型》，台北：台湾大学出版中心，2005年。
- 黄彰健：《二二八事件真相考证稿》，台北：联经出版事业股份有限公司，2007年。
- 江宜桦：《自由主义、民族主义与国家认同》，台北：扬智文化事业股份有限公司，1998年。
- 姜义华主编：《胡适学术文集·语言文字研究》，北京：中华书局，1993年。
- 进峰编：《康宁祥与民主政治》，台北：八十年代出版社，1980年。
- 瞿海源、萧新煌编：《社会学理论与方法研究会论文集》，台北：“中研院”社会学研究所，1982年。
- 康乐、黄进兴编：《历史学与社会科学》，台北：华世出版社，1981年。
- 赖泽涵编：《三十年来“我国”人文及社会科学之回顾与展望》，台北：东大图书公司，1987年。
- 李达编：《台湾党外运动》，香港：广角镜出版社，1987年。
- 李国祈：《清代台湾社会的转型》，台北：“教育部”社会教育司，1978年。
- 《中国现代化的区域研究：闽浙台地区，1860—1916》，台北：“中研院”近代史研究所，1982年。
- 李乔：《台湾人的丑陋面：台湾人的自我检讨》，台北：台湾出版社，1988年。
- 李汝和：《台湾文教史略》，台中：台湾省文献委员会，1972年。
- 李筱峰：《台湾民主运动四十年》，台北：自立晚报社，1987年。
- 李筱峰、林呈蕃：《台湾史》，台北：华立图书公司，2004年。
- 李亦园：《文化与行为》，台北：商务印书馆，1966年。
- 《人类学与现代社会》，台北：牧童出版社，1975年。
- 《信仰与文化》，台北：巨流图书公司，1978年。
- 李亦园、杨国枢编：《中国人的性格——科际综合的讨论》，台北：“中研院”民族学研究所，1972年。
- 李亦园、杨国枢、文崇一编：《现代化与中国化论集》，台北：桂冠图书公司，1985年。
- 连横：《台湾通史》，台北：台湾书局，1955年。
- 廖为民：《我的党外青春》，台北：允晨文化事业出版公司，2015年。
- 林衡道口述，卓遵宏、林秋敏访问，林秋敏记录整理：《林衡道先生访谈录》，台北：黎明文化事业股份有限公司，2008年。
- 林继文：《日本据台末期（1930～1945）战争动员体系之研究》，台北：稻乡出版社，1996年。
- 林茂生：《日本统治下台湾的学校教育》，林咏梅译，台北：新自然主义股份有限公司，

2000年。

林玉茹、张隆志、詹素娟编：《局开新境：台湾史研究所二十年》，台北：“中研院”台湾史研究所，2013年。

林毓生：《中国传统的创造性转化》，北京：生活·读书·新知三联书店，1988年。

临时台湾旧惯调查会编：《临时台湾旧惯调查会第一部调查第三回报告书 台湾私法》第1卷，陈金田译，台中：台湾省文献会，1990年。

凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》，台北：联经出版事业股份有限公司，1979年。

刘小新：《阐释的焦虑：当代台湾理论思潮解读（1987—2007）》，福州：福建人民出版社，2010年。

卢建荣编：《当代台湾新史学的反思》，台北：时英出版社，2010年。

——《文化与权力：台湾新文化史》，台北：麦田出版社，2011年。

卢建荣：《台湾：分裂的国家认同》，台北：麦田出版社，1999年。

吕正惠：《战后台湾文学经验》，台北：新地出版社，1992年。

牟宗三：《道德的理想主义》，台中：东海大学，1959年。

——《生命的学问》，台北：三民书局，1970年。

——《牟宗三先生全集》，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年。

南方朔：《中国自由主义的最后堡垒》，台北：四季出版社，1979年。

——《帝国主义与台湾“独立”运动》，台北：四季出版社，1980年。

欧素英：《传承与创新——战后初期台湾大学的再出发（1945—1950）》，台北：亚洲书局，2006年。

[美] 派翠西亚·鹤见：《“日治”时期（1895—1945）台湾教育史》，林正芳译，宜兰：财团法人仰山文教基金会，1999年。

彭怀恩：《台湾政治变迁四十年》，台北：自立晚报社，1987年。

彭明辉：《台湾史学的中国缠结》，台北：麦田出版社，2002年。

彭瑞金：《台湾新文学运动四十年》，台北：自立晚报社，1991年。

钱穆：《新亚遗箴》，台北：东大图书公司，1989年。

——《八十忆双亲·师友杂忆》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年。

——《钱宾四先生全集》，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年。

乔健编：《现代化与中国文化论文汇编》，香港：香港中文大学社会科学院，1985年。

——《社会学、人类学在中国的发展》，香港：香港中文大学新亚书院，1998年。

乔健、李沛良编：《社会科学的应用与中国化》，高雄：丽文文化有限公司，1999年。

秦孝仪、张瑞成编：《中国现代史史料丛编》第4集，台北：中国国民党中央委员会党史委员会，1990年。

[日] 若林正文：《台湾：分裂国家与民主化》，洪金珠、许佩贤译，台北：月旦出版社，1994年。

[日]若林正文、吴密察主编：《台湾重层近代化论文集》，台北：播种者文化有限公司，2000年。

沈刚伯：《史学与世变》，台北：仙人掌出版社，1970年。

施明德：《施明德的政治遗嘱》，台北：前卫出版社，1988年。

施敏辉（陈芳明）编：《“台湾意识”论战选集》，台北：前卫出版社，1988年。

施正锋：《族群与民族主义：集体认同的政治分析》，台北：前卫出版社，1998年。

——《台湾人的“民族”认同》，高雄：中山大学台湾研究中心，2000年。

施正锋主编：《台湾民主化过程中本土人文社会学者》，台北：台湾国际研究学会，2011年。

史明：《台湾人四百年史》，美国：蓬岛出版社，1980年。

[日]矢内原忠雄：《日本帝国主义下之台湾》，周宪文译，台北：帕米尔书店，1985年。

《思想》编委会编：《思想》第7期，台北：联经出版事业股份有限公司，2007年。

台湾大学共同教育委员会编：《我的学思历程》第1集，台北：台湾大学出版社，1996年。

台湾省文献委员会编：《台湾史迹源流》，台中：台湾省文献会，1981年。

台湾省行政长官公署编：《中华民国三十六年度台湾省行政长官公署工作计划》，台北：台湾省行政长官公署，1947年。

台湾省行政长官公署教育处编：《台湾一年来之教育》，台北：台湾省行政长官公署宣传委员会，1946年。

台湾省行政长官公署宣传委员会编：《陈长官治台言论集》，台北：台湾省行政长官公署宣传委员会，1946年。

台湾省政府新闻处编：《台湾光复二十年》，台中：台湾省政府新闻处，1965年。

台湾政治大学图书馆数位典藏组编：《大学之道：知识分子与台湾民主化》，台北：群学出版社，2014年。

唐君毅：《中华人文与当今世界》，台北：台湾学生书局，1975年。

——《唐君毅先生全集》，台北：台湾学生书局，1991年。

唐文标：《天国不是我们的》，台北：联经出版事业股份有限公司，1976年。

汪知亭：《台湾教育史料新编》，台北：商务印书馆，1978年。

王晴佳：《台湾史学50年》，台北：麦田出版社，2002年。

王晓波：《台湾史与近代中国民族运动》，台北：帕米尔书店，1986年。

——《走出台湾历史的阴影》，台北：帕米尔书店，1986年。

——《台湾史与台湾人》，台北：东大图书公司，1988年。

王育德：《台湾：苦闷的历史》，台北：前卫出版社，2000年。

王振寰主编：《台湾社会》，台北：巨流图书公司，2003年。

王仲孚编：《为历史留下见证：〈认识台湾〉教科书参考文件》，台北：海峡学术出版社，2001年。

- 王仲孚：《台湾中学历史教育的大变动：历史教育论集二编》，台北：海峡学术出版社，2003年。
- 尉天骢编：《乡土文学讨论集》，台北：远景出版社，1978年。
- 吴密察、[日]若林正文：《台湾对话录》，台北：自立晚报社，1989年。
- 吴仁华：《台湾光复初期教育转型研究》，福州：福建人民出版社，2008年。
- 吴文星：《“日治”时期台湾社会领导阶层之研究》，台北：正中书局，1992年。
- 萧阿勤：《回归现实：台湾1970年代的战后世代与文化政治变迁》，台北：“中研院”社会学研究所，2008年。
- 《重构台湾：当代民族主义的文化政治》，台北：联经出版事业股份有限公司，2012年。
- 萧蓬父主编：《熊十力全集》，武汉：湖北教育出版社，2001年。
- 萧新煌：《新台湾的心：“国家”认同的新图像》，台北：月旦出版社，1999年。
- 徐复观：《中国艺术精神》，台北：台湾学生书局，1966年。
- 《儒家政治思想与民主自由人权》，台北：八十年代出版社，1979年。
- 《徐复观全集》，北京：九州出版社，2014年。
- 徐敏玲主编：《两岸分治：学术建制、图像宣传与族群政治（1945—2000）》，台北：“中研院”近代史研究所，2012年。
- 徐秀慧：《战后初期（1945—1949）台湾的文化场域与文学思潮》，台北：稻乡出版社，2007年。
- 许冠三：《史学与史学方法》，台北：旋风出版社，1959年。
- 《新史学九十年》（上），香港：香港中文大学出版社，1986年。
- 《新史学九十年》（下），香港：香港中文大学出版社，1988年。
- 许南村（陈映真）：《知识人的偏执》，台北：远行出版社，1976年。
- 许南村（陈映真）编：《史明台湾史论的虚构》，台北：人间出版社，1994年。
- 《〈认识台湾〉教科书评析》，台北：人间出版社，1999年。
- 许倬云：《求古编》，台北：联经出版事业股份有限公司，1982年。
- 薛化元：《“自由中国”与民主宪政》，台北：稻乡出版社，1996年。
- 严耕望：《治史经验谈》，台北：商务印书馆，1981年。
- 《治史三书》，上海：上海人民出版社，2008年。
- 杨国枢编：《中国人的心理》，台北：桂冠图书公司，1987年。
- 杨国枢、文崇一编：《社会及行为科学研究的中国化》，台北：“中研院”民族学研究所，1982年。
- 杨照：《十年后的台湾：一场预测台湾未来前途的深沉思考》，台北：INK印刻出版公司，2005年。
- 叶碧玲：《学术先锋：台北帝国大学与日本南进政策之研究》，台北：稻乡出版社，2010年。
- 叶春娇：《国族认同的转折：台湾民众与菁英的叙述》，台北：稻乡出版社，2010年。
- 叶洪生编：《中国何处去》，台北：成文出版社，1979年。
- 叶启政：《台湾社会的人文迷思》，台北：东大图书公司，1991年。

- 《社会学和本土化》，台北：巨流图书公司，2001年。
- 叶启政编：《从现代到本土：庆贺杨国枢教授七秩华诞论文集》，台北：巨流图书公司，2002年。
- 叶荣钟：《台湾民族运动史》，台北：自立晚报社，1971年。
- 叶石涛：《台湾文学史纲》，高雄：文学界出版社，1987年。
- 殷海光：《怎样判别是非》，台北：文星书店，1959年。
- 《思想与方法》，台北：文星书店，1964年。
- 《中国文化的展望》，台北：文星书店，1966年。
- 《殷海光先生文集》，台北：九思出版公司，1979年。
- 《殷海光全集》，台北：桂冠图书公司，1990年。
- 游胜冠：《台湾文学本土论的兴起与发展》，台北：群学出版社，2009年。
- 余凯：《台湾威权体制下的知识分子》，台北：花木兰出版社，2014年。
- 曾健民：《1945破晓时刻的台湾：八月十五日后激动的一百天》，台北：联经出版事业股份有限公司，2005年。
- 《台湾意识形态批判》，台北：海峡学术出版社，2012年。
- 张锦忠、黄锦树编：《重写台湾文学史》，台北：麦田出版社，2007年。
- 张隆志：《族群关系与乡村台湾——一个台湾“平埔族”史的重建与理解》，台北：台湾大学出版委员会，1991年。
- 张栩编：《社团、思潮、媒体：台湾文学的发展脉络》，北京：九州出版社，2011年。
- 张炎宪、李筱峰、戴宝村编：《台湾史论文精选》（上、下），台北：玉山社出版公司，1996年。
- 张宇博：《台湾地区国语运动史料》，台北：商务印书馆，1974年。
- 张玉法：《历史学新领域》，台北：联经出版事业股份有限公司，1978年。
- 赵知梯编：《现代文学的考察》，台北：远景出版社，1978年。
- 郑鸿生：《青春之歌：追忆1970年代台湾左翼青年的一段如火年华》，台北：联经出版事业股份有限公司，2001年。
- 《重认中国：台湾人身份问题的出路》，台北：人间出版社，2018年。
- 郑钦仁：《寻找自我定位的台湾》，台北：稻乡出版社，1991年。
- 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第5辑第3编政治（四），南京：江苏古籍出版社，1998年。
- 《中国论坛》编辑委员会编：《三十年来台湾社会的转变与文学的发展》，台北：《中国论坛》杂志社，1985年。
- 周宪文编：《台湾经济史》，台北：开明书店，1980年。
- 朱双一：《台湾文学创作思潮简史》，北京：九州出版社，2010年。
- 邹川雄、苏峰山编：《社会科学本土化之反思与前瞻：庆祝叶启政教授荣退论文集》，嘉义：南华大学教育社会学研究所，2009年。

二、日文文献

- [日] 鹤见祐辅:《后藤新平》第2卷, 东京: 劲草书房, 1965年。
- 黄昭堂:《台湾总督府》, 东京: 教育社, 1981年。
- [日] 吉野秀公:《台湾教育史》, 台北: 南天书局, 1927年。
- [日] 吉田松阴:《吉田松阴全集》第1卷, 东京: 岩波书店, 1936年。
- [日] 吉田松阴:《致兄杉梅太郎》,《日本思想大系54吉田松阴》, 东京: 岩波书店, 1982年。

三、英文文献

- Mendel, Douglas Heusted, *The Politics of Formosan Nationalism*, Berkeley: University of California Press, 1970.
- Tozer, Warren, "Taiwan's 'Cultural Renaissance': A Preliminary View", *The China Quarterly* 43: 81-89. 1970.
- Wilson, Richard, *Learning to be Chinese: The Political Socialization of Children in Taiwan*, Cambridge: The M. I. T. Press, 1970.
- Samuel, P. S. Ho, *Economic Development of Taiwan, 1860-1970*, New Haven and London: Yale University Press, 1978.
- Wang, Jing, "Taiwan hsiang-tu Literature: Perspectives in the Evolution of a Literary Movement", in *Chinese Fiction from Taiwan: Critical Perspectives*, edited by Jeannett L. Faurot. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1980, pp. 43-70.
- Tse, John Kwock-ping, "Standardization of Chinese in Taiwan", *International Journal of Sociology of Language*, 59: 25-32, 1986.
- Wang, Fu-ch'ang, *The Unexpected Resurgence: Ethnic Assimilation and Competition in Taiwan, 1945-1988*, Doctoral Dissertation of the University Arizona, 1989.
- Myers, Ramon H., Lai, Tse-han, and Wei, Wou, *A Tragic Beginning: The Taiwan Uprising of February 28, 1947*, Stanford, California: Stanford University Press, 1991.
- Berman, Daniel K., *Words like Colored Glasses: The Role of the Press in Taiwan's Democratization Progress*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1992.
- Hood, Stven J., *The Kuomintang and the Democratization of Taiwan*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1997.
- Hsiau, A-chin, *Contemporary Taiwanese Cultural Nationalism*, London: Routledge, 2000.

后 记

1990年代初，经过40多年的隔绝与对峙之后，台海两岸的人员往来和学术交流开始热络起来。因缘际会之下，从1990年代中后期开始，我几乎每年都有机会到台湾参加学术研讨会，或者到台湾的大学院校和研究机构从事学术访问与合作研究。这样的学术交流或合作研究，短则几天或数周，长则一个学期。屈指算来，截至本书书稿大致完成的2018年年底，我在台湾工作的时间加起来已有两年之久。

旅居台湾期间，除了例定的教学活动、学术演讲以及偶尔的师友小聚之外，我的时间主要是在各大图书馆度过的。作为一名人文学术领域的从业者，我的阅读兴趣自然主要集中在台湾的文、史、哲以及社会科学的相关领域。正是在这样一种漫无边际的阅读过程中，我的内心开始萌生出一种越来越强烈的愿望，希望能写出一本台湾现当代的学术思想史。

有了这样的想法之后，我便开始有意识地收集相关资料，并利用各种机会访谈台湾学术界的一些知名学者。与此同时，我也就自己的想法与胡逢祥教授进行了深入的交流，并获得了他的大力支持。胡逢祥教授从1990年代中期开始，就关注台港地区的学术发展史，并发表过多篇讨论台港地区史学的专题论文。正是基于共同的研究兴趣，从2010年开始，经过多次的讨论，我们决定把台湾的学术思想史作为近期的研究重点。2011年，胡逢祥教授牵头申报的“六十年来台港人文

社会思潮研究”计划，获得教育部哲学社会科学重点研究基地“华东师范大学思想文化研究中心”重大项目立项（项目号11JJD770008）。2014年，由本人负责申报的“六十年来台湾的社会思潮与人文学术研究（1950—2010）”，也获得国家社会科学基金的立项资助（项目号14BZS125）。考虑到课题所涉及的头绪极其纷繁，基本的文献资料又都集中在台湾，短期内恐怕难以为功，因此我们又邀请了李远涛教授和陈勇教授加入课题组。李远涛教授早在硕士阶段就开始了台港学术思想史的研究，其硕士论文就以台湾史学为研究对象。毕业以后，他的工作重心虽然一变再变，但对台港学术思想史的关注、阅读与思考，却始终未变。陈勇教授是研究钱穆的专家，在台港新儒学的研究领域也卓有成就。正是由于他们的加入，才使得既定的研究计划能够顺利推进，并在规定的时间内大体完成。

因此，集结在这里的文字，事实上是最近十年来我们这个课题组的集体成果。其中，第一讲、第二讲和第三讲，由胡逢祥教授撰写；第四讲由李远涛教授撰写；第五讲由陈勇教授和邵华博士撰写；其余各讲由本人撰写，李天星博士为第九讲提供了部分初稿和资料。全书最后由本人统一定稿。

在书稿即将出版之际，除了要感谢课题组所有成员的支持、帮助和合作之外，我还要特别感谢台湾学术界的多位师友。在我往返台湾的20多年间，“中央大学”的赖泽涵教授、齐茂吉教授、黄萍瑛教授，“中研院”的庄英章教授、黄进兴教授、王汎森教授，台湾交通大学的张维安教授，台湾大学的邱荣举教授、李文良教授，台湾师范大学的邱荣裕教授，东吴大学的黄兆强教授、刘龙心教授、林慈淑教授以及已旅居日本多年的黄英哲教授等人，都先后为我提供过各种各样的帮助。没有各位师友的帮助，这本书从起念到完成，都是难以想象的。我还要感谢2008年客座“中央大学”历史研究所、2012年客座台湾交通大学社会科学系时选修我开设课程的所有同学。尽管他们中大多数

人的名字在我的记忆中已逐渐模糊，但他们对我生活上的贴心关照，特别是在我生病期间所给予的悉心照顾，以及他们和我一起在课下的交流、讨论与辩难，一直都是我内心深处最温暖的回忆。

最后，也要感谢我还不知道尊姓大名的书稿评审人和责任编辑贾忠贤、曹迪辉两位小朋友。正是由于他们专业而又细致的审订与编校工作，书稿才能以这样的形式与读者见面。

王 东

2021年8月30日