

玖、

戰後臺灣文化中儒學的保守思想傾向

一、背景與問題

戰後臺灣思想與文化的發展，波濤壯闊，迴流激盪，但卻呈現諸多思想或文化質素之間的衝突與爭衡，就其大趨勢觀之，以傳統文化與現代文化之間的對抗較具有本質性，因而牽動其他文化衝突的發展，例如：中原文化與臺灣文化之間的對抗，基本上與過去百年來臺灣從「傳統」邁向「現代」的過程中，政治結構與政策的變遷有其深刻的關係；而西方文化與本土文化之間的緊張，則受到戰後臺灣經濟的快速發展及其日趨國際化直接或間接的影響，而經濟國際化正是從「傳統」走向「現代」的重要發展。¹

臺灣的傳統文化與現代文化、中原文化與臺灣文化，以及西方文化與本土文化之間的斷裂，都因發生於戰後臺灣特殊的

¹ 另參拙作：Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, “Introduction: Change and Contention in Taiwan’s Cultural Scene,” in Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder, Co.: Westview Press, 1994), pp.1-18.

政治經濟脈絡中而為之加強。從政治角度來看，戰後臺灣思想史的發展深深地受到政治力滲透與支配。由於戰後臺灣的思想與文化領域在相當大幅度內受到政治領域的支配，所以臺灣思想史發展的軌跡，所反映的政治史意義常常超過思想史的意義，許多外來思潮在進入戰後臺灣時常常為了適應當時政治情勢而有所調整，甚或被查被禁，難以流傳；而作為中原文化思想主流的儒家思想，在戰後臺灣政治脈絡中，也因為成為官方意識形態而受到相當的扭曲。其次，再從經濟的角度來看，由於戰後臺灣經濟的快速發展，資本主義化之趨勢日益明顯，所以導致思想文化領域的運作邏輯，深深地受到經濟領域運作邏輯的支配與轉化。所謂「經濟領域內的運作邏輯」，是指在市場經濟的前題上，以生產的效率作為基本考量。在市場經濟運作邏輯主宰各個領域的狀態之下，思想文化領域也常常服從市場經濟的運作邏輯，從而使最近幾十年來的臺灣思想與文化日趨庸俗化、市場化與商品化。思想文化領域內部自己的運作邏輯應該在於自我實現（self-realization），文化領域的運作邏輯一旦被經濟領域市場經濟運作邏輯所掩蓋，其結果則是導致文化領域自主性的喪失，其流弊至為嚴重，使文化的創造力為之萎縮，而訴諸感官迎合市場需求的低俗文化則風起雲湧，蔚為風潮。

在臺灣思想史領域中，傳統／現代、中原／臺灣以及西方／本土的對抗與融合，當然不是從 1945 年臺灣光復以後才開始的。事實上，早在滿清統治時期（1683-1895）以及日據時代（1895-1945），這三個層面的推移已經逐漸在醞釀形成之

中。舉例言之，清代臺灣源於閩粵兩地的民間漢文化傳統，與來自大陸的高層官僚所熟悉的文化，就頗有差距。而日據時代臺灣人的漢文化與日本人的大和文化之間的衝突也彰明較著，這種衝突也因為前者與傳統文化重疊，而後者則與工業化及西化結合，而更形激烈。在清代、日據及戰後這三個時期中，臺灣思想與文化的變遷與地域及種族這兩個因素也有深刻的關係。就地域因素來看，在清代及日據時期，臺灣的知識份子及日本官僚資本家深受近代西洋文明之洗禮，在福澤諭吉所提倡的「脫亞入歐」思潮之下，大多對本土漢文化傳統採取鄙視的態度；而本土文化與價值體系常依附在地方性的宗教信仰之上而獲得延續。再就種族角度觀之，臺灣思想與文化變遷都與種族因素有其關係，例如在清代臺灣文化領域內漢人和原住民的衝突，以及漢人之不同的地域性族群之間的衝突甚為顯著。在日據時代，臺灣人與日本人之衝突（以及二者與原住民之間的對抗），除了政治經濟利益的衝突之外，更是文化與思想的對抗。1945年以後，臺灣人與外省人之衝突以及二者與人口已日漸減少的原住民之間的對抗，都有其文化的與思想的內涵。² 總而言之，臺灣思想史與文化史的變遷，在時間區隔、地域差異以及族群分野等三大因素的影響之下，充分展現其多樣性、複雜性與多元性。

在這種政治力與經濟力對文化與思想深刻滲透的歷史背

² 同上註。

景之下，「儒學在臺灣的發展」就成為極具研究價值的課題。在與現代文明對照之下，儒學是傳統文化的主流思想；在「中原／臺灣」的對照架構之下，儒學深具中原文化之色彩；在「本土／國際」的文化激盪中，儒學又是色彩強烈的本土人文思想體系。由於儒學的強烈的「經世」性格，³它在中西新舊各種思想與文化交互激盪的臺灣這個島嶼，勢必與現實政治及文化情境產生強烈的互動。誠如陳昭瑛所指出：在臺灣儒學史上，儒學是一種本土主義，在明鄭時期的臺灣表現為反清復明，在日據時期的臺灣則表現為對日本殖民主義的批判，在戰後臺灣則表現為對全盤西化的反抗。⁴

本文探討戰後臺灣思想界中與官方關係密切的《孔孟月刊》（1962年9月創刊）中，所呈現的戰後臺灣儒學的一個重要側面——強烈的保守思想傾向。儒學在戰後臺灣所經歷的是一段「挫折的命運」。在正式教育途徑中，存在於陳立夫編的《中國文化基本教材》（1986年版）教科書中的儒學，為執政黨的意識形態服務，成為威權體制的弄臣，是一種「政治的保守主義」。在民間學術社群裡，存在於學者著作或儒學雜誌中

³ 南宋大儒陸象山（九淵，1139-1193）嘗拈出「公」與「義」二字為儒者通義曰：「惟義惟公，故經世，[……] 儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世」（見：陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981，卷二，〈與王順伯〉，引文見頁17。），「經世」二字是對儒學基本精神之確切描寫。

⁴ 陳昭瑛：〈當代儒學與臺灣本土化運動〉收入：劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995），頁243-293。

的儒學，基本上是某種形式的「文化保守主義」。⁵所謂的「保守思想」指強調傳統、依賴權威（特別是政治權威）、重視秩序，並且反對激進主義者所嚮往的諸如「烏托邦」之境界的一種心態。這種心態明顯地呈現在戰後臺灣儒學之中。本文擬以1962年9月創刊的《孔孟月刊》為中心，分析戰後臺灣儒學的保守思想傾向。質言之，本文探討的問題有三：

- (1) 在戰後臺灣特殊政治脈絡之下，《孔孟月刊》的社論作者關心的問題之量化趨勢如何發展？
- (2) 《孔孟月刊》的社論作者在諸多論文中呈現何種思想傾向？
- (3) 這種思想傾向有何中國文化史及當代政治史的根源？

本文除第一節引言之外，第二節以《孔孟月刊》每期所發表具有社論性質的〈論壇〉作為基本史料，從量的觀點觀察〈論壇〉所刊論文內容之變化趨勢。第三節則就〈論壇〉論文之內容，分析其所呈現的保守主義思想傾向的四個面相。第四節則進一步探討〈論壇〉文字之保守主義傾向的根源在於一元論思維模式與政治力的滲透。第五節則提出結論。

⁵ 參看本書第8章：〈戰後臺灣文化中的儒家思想：存在形式、內涵與功能〉。

二、《孔孟月刊》〈論壇〉論文的量化趨勢

(1)《孔孟月刊》是中華民國孔孟學會(1960年4月10日成立)所出版的刊物,自從1962年9月創刊發行迄今,印行數量頗為可觀,是代表官方意識形態的重要刊物,頗具有史料價值。《孔孟月刊》從第1卷第1期(1962年9月)至第35卷第4期(1996年12月)為止,發表論文近3000篇,我們扣除青年園地、教學園地、徵文比賽作品等專欄文章、事務性及報導性文章,以及少數無法列入分類項目之文章不予計算,共得2424篇論文,其中論述儒家論文共2327篇(佔96.00%)、道家66篇(佔2.72%)、墨家14篇(佔0.58%)、法家11篇(佔0.58%)、名家及農家各1篇(各佔0.04%)、陰陽家及佛家各2篇(各佔0.08%)。在論述儒家的2327篇中,關於先秦儒家者共1349篇(佔76.69%),宋元明清儒家共262篇(佔14.89%),對宣揚儒學有一定之貢獻。

《孔孟月刊》的〈論壇〉所發表的論文,是表達該刊物的政治及思想立場具有代表性的文獻。起自1977年1月(第15卷第5期),終於1994年11月(第33卷第3期),共發表198篇,論文之內容可以分為13類,依序是:文化建設類(31%)、政府政策與施政類(12%)、選舉與政治文化類(8%)、社會問題類(8%)、倫理道德類(5%)、傳統習俗類(5%)、勵志類(3%)、人物類(4%)、大眾傳播類(4%)、婦女地位(1%)、教師權益(2%)等13類。圖1顯示這13類社論主題的比例:

圖 1：《孔孟月刊》〈論壇〉主題比例圖

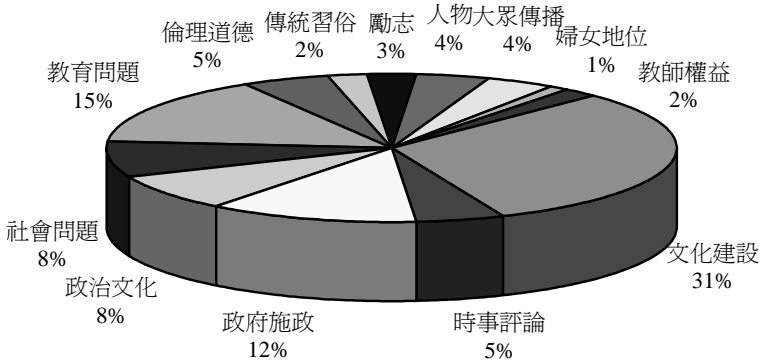


表 1：《孔孟月刊·論壇》內容分類統計表

	文化建設	時事評論	政府施政	政治文化	社會問題	教育問題	倫理道德	傳統習俗	勵志	人物	大眾傳播	婦女地位	教師權益	其他
1977	7	2					2		1					
1978	8	1				1				1				
1979	6	1		1	2		1							
1980	9			1										1
1981	6						5							
1982	6	2							2	1				1
1983	6			1	1					2		1		
1984	2	1	1		2	1		1	1			1		1
1985	2		2	2	1	1			1					2
1986			2		1	5	2			1				
1987			1	2		1		3			2			1
1988	2		1		1	2				1	1		2	1
1989	1	1	2			4					2		1	
1990	1	1	2	2	1					1	2			1
1991	1		2	2	1	3								1
1992	1		2	3	1	4								
1993			4		4	2								1
1994		1	2	1	1	4								1
總計	58	10	21	15	16	28	10	4	5	7	7	2	3	11

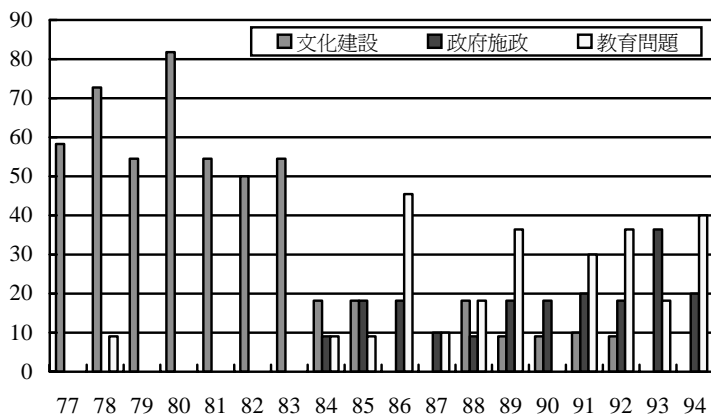


圖 2：《孔孟月刊·論壇》論文內容所佔比例圖

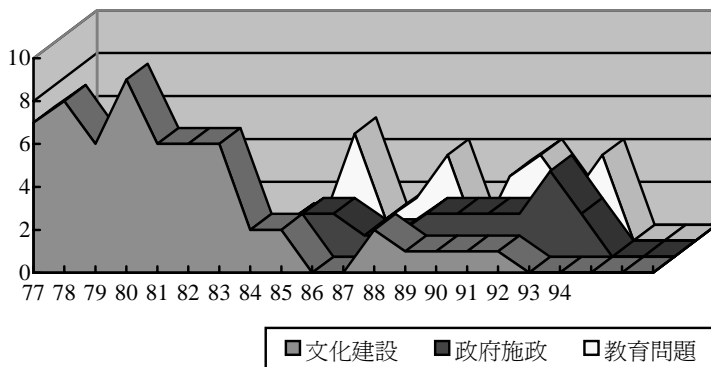


圖 3：《孔孟月刊·論壇》主題數量統計圖

(2) 以上這種量化趨勢，可以再更細密地以年份加以排列，表 1 顯示從 1977 年至 1994 年之間的社論（每年共 12 篇）主題之數量分類統計；圖 2 則顯示各篇社論在不同年份所佔之比例；圖 3 則顯示社論主題數量之統計趨勢。

綜合以上表 1、圖 2 及圖 3，我們可以發現：從 1977 年至 1994 年的 17 年之間，《孔孟月刊》所發表的社論之主題，早期以有關文化議題之論文較多，到了 1980 年代中期以後，有關政府施政問題及教育問題的論文比例日益上昇（圖 2）。其轉變之關鍵年份是 1986 年，也就是戒嚴令廢除（1987 年 7 月）之前一年。由此可見，《孔孟月刊》社論作者在相當大的程度上受到外在客觀政治情勢變化的影響。在戒嚴令廢除以前，《孔孟月刊》的社論多是歌頌兩蔣以及國民黨的文字；到了 1986-1987 年戒嚴令廢除之後，社論才比較注意到政府施政問題以及教育問題。由於與權力中心關係密切，所以《孔孟月刊》的社論在戒嚴令廢除以前，多以文化問題為主題，凡涉及政治者則是以歌頌權力中心之論文為主。直到戒嚴令廢除之後，在較為自由的氛圍之下，《孔孟月刊》社論才開始觸及政府施政問題，但也多以涉及施政技術者為多，較少觸及民主政治之原理，至於批判現行政治體制者則絕未之見。

三、《孔孟月刊》保守思想傾向的幾個面向

《孔孟月刊》〈論壇〉所發表的 198 篇社論中，呈現強烈

的保守思想傾向，這種思想傾向主要表現在以下幾個方面：(1) 對政治權威的頌揚；(2) 以「道統」支持「政統」，從而將「文化認同」(cultural identity) 與「政治認同」(political identity) 合而為一；(3) 以文化民族主義(cultural nationalism) 立場排斥西方文明；(4) 反對全盤性的體制改革。我們依序論述以上四項論點。

(1) 《孔孟月刊》的社論一貫的主調就是對當代政治權威的馴服，尤其是 1970 年代與 1980 年代對政治領袖之頌揚已達肉麻之程度，其較具代表性的是第 25 卷第 8 期(1982 年 4 月)，華仲馨具名的一篇題為〈「達孝」「尊親」的典範——先總統蔣公〉的〈論壇〉論文。這篇社論將中國文化分為三期：「從堯舜禹湯文武周公，是文化的創造時代，孔子以後，是文化集成的六藝時代，至國父到蔣公，是又一次集成的三民主義新文化時代，然其傳統，卻是一脈相承。」⁶ 接著再指出「孝道」乃是貫穿中國文化的一條重要脈絡。最後指出「中國文化道統之傳，至第三期三民主義之產生，由國父再集大成重開新元，而總統蔣公承之，若問孝道之一脈垂傳，古往今來徹頭徹尾實踐了孔門孝經的言行，使『達孝』，『尊親』之義，臻乎登峰造極之人為誰，我將毫不猶豫的答覆，有德有位，有言有行，總統蔣公，當為典範。」⁷ 作者將中國文化之發展歸結

⁶ 〈「達孝」「尊親」的典範——先總統蔣公〉，《孔孟月刊·論壇》第 20 卷第 8 期(1982 年 4 月)，頁 1-7，引文見頁 1。

⁷ 同上註，引文見頁 6。

到蔣中正之上。

《孔孟月刊》社論中諸如此類的對政治領袖蔣中正（1887-1975）的崇拜，也適用於蔣經國（1909-1988）身上。《孔孟月刊》第16卷第7期（1978年3月）社論，頌揚蔣經國當選第六任總統乃是順天應人、天與人歸之盛舉，作者說：⁸

再看我們臺灣自由基地，自總統 蔣公崩逝以來，轉眼快三年了。當時人心如失保傅，惴惴不安，幸國家在嚴總統、蔣院長恭承遺命，力膺艱鉅，全民精誠團結，萬眾歸心，秉大忠大孝的精神，作至公至正的領導，變悲痛為力量，化疑懼為祥和，使國家愈臻安定，愈臻寧謐，駭浪驚濤，平安渡過。於今三年，真可謂三年有成了。尤以蔣院長當國以來，櫛風沐雨，勤求民瘼，順天應人，大公無私，誠如嚴總統推薦他的，聰明、睿智、勤政、愛民、有為、有守，幾年來，已經獲得全民的愛戴，萬眾的歸心，加以嚴總統仰體天心，俯察民意，本大同之理想，踐禪讓之美德，自是以還，薄海歌頌，開民主政治歐西所無之創舉，惟中華文化有此根深柢固之淵源。而蔣院長又復為國求賢，提請謝主席為儲貳，真所謂相得益彰。這即是孟子所說的「天與之，人與之」、「天受之，人受之」，也就是「以行與事，示之而已矣」的

⁸ 〈新聖化承天庥〉，《孔孟月刊·論壇》第16卷第7期（1978年3月），頁1-2。

結果。故曰：「以天下與人易，為天下得人難」。這是「為天下得人者謂之仁」的盛德豐功。

上述頌揚政治領袖的言論，將國家的政治制度化約為個人權力的移轉，並引儒學傳統中最具批判性的孟子（公元前371?-289? B.C.）的言論加以支持，實為莫大之諷刺。《孔孟月刊》不僅一再引用古代奴儒頌揚專制帝王的語句稱頌蔣氏父子，而且更以蔣經國的文章作為該刊之社論，例如第17卷第4期（1978年12月）社論就利用蔣經國推崇其父之平生志業說：「父親一生的德功事業，確實是融會了孔孟以至國父的思與行的體系、而篤行實踐的結果，於是表現為一種救國救世的利他主義哲學。」⁹諸如此類的崇拜權力掌控者的言論，一再地出現在《孔孟月刊》的社論中，構成該刊的第一項特徵。

（2）其次《孔孟月刊》的保守思想傾向表現在以儒家「道統」支持國民黨的「政統」這種論述之上，較具代表性的是第16卷第10期（1978年6月），華仲馨所寫的〈論壇〉文章說：
10

三民主義就是道統，國民革命就是法統，根據三民主義所代表我民族文化孔孟思想一脈相承的精神，以「開啟

⁹ 蔣經國：〈思親、勵志、報國〉，《孔孟月刊·論壇》第17卷第4期（1978年12月），頁1-2。

¹⁰ 華仲馨：〈「道統法統的堅持」——蔣總統經國先生就職詞中名言之理解〉，《孔孟月刊·論壇》第16卷第10期（1978年6月），頁1-2，23。

我們民族復興的生機」，就是道統的力量。憑著三民主義的思想，發為國民革命順天應人的行動，以「建立了亞洲第一個民主共和國家」——五權憲法的政府，就是法統的成立。所以 國父與總統 蔣公畢生奮鬥，創業垂統，由推翻滿清，打倒軍閥，以至戡亂，抗日，百折不撓，義無反顧的「完成一個階段又一個階段國民革命的任務」，同是先後一揆為此一道統法統而奮鬥到底的。故蔣總統特舉出 先總統蔣公之言，而且一生確信，「中國人要能救國自救，則唯一的主義是三民主義，唯一的革命是國民革命」。這即是表示中國道統與法統的堅持，舍此而莫由的。當然，現階段面臨國民革命行動最艱難的第三任務，反共復國最神聖的第三階段，蔣總統經國先生一身當之，要貫徹，要完成，所以他說：「今天反共復國的大業，就更是三民主義國民革命道統法統的堅持，民族精神的激揚，革命行動的延續和貫徹」。由蔣總統這一段話，其於我中華民族立國的道統與法統的標明，可謂深切而顯著了。

陳立夫在第 19 卷第 2 期（1980 年 10 月）所撰的〈孔孟學會與文化建設〉這篇論文中，也重覆這種論調說：¹¹

¹¹ 陳立夫：〈孔孟學會與文化建設〉，《孔孟月刊·論壇》第 19 卷第 2 期（1980 年 10 月），頁 1-2。

先總統 蔣公曾再三提出，孔孟學說是建國的三民主義中心思想的泉源，我們研究孔孟學說的理論，闡揚孔孟學說的精義，就是要促進三民主義的實行。我常說，研究孔孟學說，要同時研究三民主義，必須使孔孟學說與三民主義相結合，才能發揮孔孟學說的時代精神，才能有助於復國建國的大業，才能完成我們孔孟學會的使命。

在上述論述中，孔孟學說（「道統」）是三民主義的思想的泉源，兩者皆受政治領袖（「政統」）的指導。陳立夫更進一步認為當代臺灣社會的思想分歧問題如宗教信仰與身心平衡問題、多元社會與多元價值問題、傳統思想與現代思想之衝突、個人理想不能與現實相調合、由國內外之複雜情勢而導致之思想紛歧等問題，都可以由傳統思想（包括：從人文出發、致良知以端正基本思想意識、崇德守法與盡己利人，以及由道統以鞏固法統、由法統以鞏固政統等）加以解決。¹²

《孔孟月刊》強調以「道統」支持「政統」，並將長程的民族的「文化認同」等同於短程的政權的「政治認同」，誠如陳立夫在《孔孟月刊》第 17 卷第 11 期（1979 年 7 月）的社論所說：「推行學術研究和復興中華文化，使臺、澎、金、馬，成為復興文化的中心，研究國學的重鎮，民族文化不亡，民族

¹² 陳立夫：〈中華文化思想與人心、國本〉，《孔孟月刊·論壇》第 18 卷第 11 期（1980 年 7 月），頁 1-3。

信心不失，自然敵人不能屈服我們，外力不能離間我們，中華民國自有光復大陸的一天。」¹³在這種論述之下，「民族文化的」與「政權的」完全被等同起來。

(3)《孔孟月刊》不僅以「道統」支持「政統」，而且也以孔孟「道統」作為批駁西方文明的武器。陳立夫在《孔孟月刊》第20卷第10期(1982年6月)的社論文字頗有代表性，他說：¹⁴

近世紀中國國勢衰微，帝國主義勢力普遍入侵，其功利主義（自利的別稱）與個人主義（自私的別稱），影響了我國思想界而日漸加深，工業化之需求日亟，亦同時帶來不少的缺失與偏差，於是儒家所流傳國人之生活目的與生命意義，不復受人重視，蔣公怒焉憂之，乃有「生活之目的，在增進人類全體之生活；生命之意義，在創造宇宙繼起之生命」之昭示，以重振中華文化之精神。俾國人了解吾人生存於世上，不止於享受本能所支配的生活，更須能支配本能使人人生活的內容日愈豐富，生命的價值日愈提高，砥礪奮發，括垢磨光，才能顯示出生活生命的異彩，在歷史過程中，我們民族若遭遇困厄，哲人智者有能力來承擔解決，個人有了迷惘，

¹³ 陳立夫：〈研究國學與宏揚中華文化〉，《孔孟月刊·論壇》第17卷第11期（1979年7月），頁1-3。

¹⁴ 陳立夫：〈哲學智慧與社會生活〉，《孔孟月刊·論壇》第20卷第10期（1982年6月），頁1-2。

亦可以憑此智慧來指引或澄清。這種高明深厚的思想，沉雄博溥的情操，誰敢否定哲學思想力量之偉大？不然，何以能孕育出救國救世之三民主義，而具有無私無我之公；成己成物之誠；立人達人之仁；不偏不倚之中，日新又新之行，並能綿延民族文化歷萬劫而不墜呢？

在這種解釋之下，近代中國的衰落，是由於西方文明中的功利主義與個人主義的入侵，其重振之道則在於儒家思想之復興。

《孔孟月刊》社論的作者，正像中國現代思想史上的許多保守主義者一樣，回歸傳統以拒斥近代西方文明。例如《孔孟月刊》第19卷第9期（1981年5月）的社論，就批判西方文明已經沒落，也指出共產主義是一條走不通的死胡同，批評國人媚外的短視無知。社論認為，中國自鴉片戰爭以後，西風東漸，列強入侵，外國科技日以千里，而我們卻缺乏正確的理想，於是內憂外患，相繼不絕，一直到今天，國家仍處在分裂的局面。這篇社論指出：「我們今天唯一的生路，是從傳統中尋回優良的文化精神，做為復國建國的依據。學習如何自立，開始也許會稍感困難，但唯有如此，有一天才能使自己真正站得穩。」¹⁵這篇社論以回歸傳統作為反抗西方文明的利器。

（4）《孔孟月刊》社論作者對當前政治體制持完全肯定之立場，這是典型的保守主義觀點，此類觀點在《孔孟月刊》中

¹⁵ 〈困而知之，勉而知之——我們該走什麼路？〉，《孔孟月刊·論壇》第19卷第9期（1981年5月），頁1-3。

俯拾即是，無庸贅述。因此之故，當 1983 年 12 月 3 日舉行增額立委選舉，各種政治言論出籠之後，《孔孟月刊》社論作者頗不以爲然，例如第 22 卷第 4 期（1983 年 12 月）社論就這樣表示憂心：¹⁶

如今有人主張「改革體制」，提倡「自決」，所謂「自決」，那是殖民地要求的口號，豈不與我們所標榜的民族倫理所在的大一統之義與仁民愛物的胞與之懷，反其道而行嗎？對於整個國家民族的發展，無疑的，必然會造成莫大的損害阻礙。所幸透過此次自由地區增額立法委員選舉的結果，其所反映出來的民意，使我們充分瞭解那些人的論調，並不能爲人民大眾所普遍接受。

站在肯定現行威權體制立場的《孔孟月刊》，對於 1987 年 7 月 15 日開始廢除戒嚴令這件劃時代的事件如何看待呢？《孔孟月刊》第 25 卷第 11 期（1987 年 7 月）社論就稱許政府的解嚴，並呼籲官民都應體認解嚴之精神在於互相尊嚴，社論說：「在臺灣地區實施長達三十八年之久的戒嚴令，終於在大家的企盼之下，由總統令公布，自本（七）月十五日零時起解除。此舉不僅充分顯示了政府加強民主法治的決心，贏得了國人普遍的信任，也國際上獲得了極大的讚譽；可見不管在內政或外交上，都是一項突破性的作法。但是不論如何，戒嚴令的取消

¹⁶ 〈認識民族倫理以戢止不當言論——增額立委選後感言〉，《孔孟月刊·論壇》第 22 卷第 4 期（1983 年 12 月），頁 1。

到底只是一種形式，最重要的還是政府及人民都能深切認識解嚴的真正精神，將落實到所有政令的制訂推行上，落實到所有言論行動的表現上。唯有如此，才能收到解嚴的真正的效果，為我們的社會創造更多更新的福祉。」¹⁷

綜上所述，《孔孟月刊》社論中所呈現的保守思想傾向至為明顯。社論作者絕對肯定現狀，而且對政治權威蔣氏父子毫無得留地崇拜頌揚，以孔孟所代表的「道統」支持國民黨所代表的「政統」，反對體制改革並以文化民族主義排斥西方近代文明。

四、《孔孟月刊》保守思想的根源

現在，我們要問：《孔孟月刊》社論作者的保守思想根源何在？這個問題粗看之下，答案似乎顯而易見，無庸贅言，因為《孔孟月刊》主要的創辦人陳立夫是當時國民黨黨政高層人物，他的政治背景使《孔孟月刊》必然崇拜政治權威，頌揚蔣氏父子，並且肯定國民黨威權政治體制。但是，這樣的解釋只扣緊主事者的個人因素，尚不夠周延。關於《孔孟月刊》的保守思想根源問題，我們應該追溯至少兩個源頭：（1）一元論的思維方式，以及（2）戰後臺灣政治權威對思想領域的支配。

¹⁷ 〈解嚴之後〉，《孔孟月刊·論壇》第 25 卷第 11 期（1987 年 7 月），頁 1-2。

我們依序討論這兩個根源。

(1) 一元論思維方式的影響：所謂「一元論」(monism)是指相信宇宙中只有一種主要的或基本的事物的思想，如黑格爾(Georg W. F. Hegel, 1770-1831)的「絕對理念」(“absolute idea”)論即屬一元論之一種類型。一元論思想在傳統中國思想中上有其悠久的歷史。傳統中國的一元論與整體觀思想主要與中國傳統社會中文化中心與社會政治中心合而為一的傾向有密切關係，而且也深受傳統中國的聯想式思想模式的影響。¹⁸這種一元論思維模式的形成與中國歷史上大一統帝國之建立有不可分割的關係。公元前 221 年，秦帝國建立以後，「六王畢，四海一」，從此天下定於一尊，專制體制確立，「今天下，車同軌、書同文、行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」¹⁹ 這種「位」「德」合一的帝國格局，加強了西周時代以降那種「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」²⁰ 以及「天威不遠顏咫尺」²¹的

¹⁸ 林毓生：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收入：氏著：《思想與人物》(臺北：聯經出版公司，1983)，頁 139-196，尤其是頁 150；Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)，此書有中譯本，林毓生著、穆善培譯：《中國意識的危機——五四時期激烈的反傳統主義》(貴陽：貴州人民出版社，1988)。

¹⁹ 《中庸章句》(四部備要本)，第 28 章，頁 20，上半頁-下半頁。朱子集註引鄭氏曰：「言作禮樂者，必聖人在天子之位」，最能說明大一統帝國出現之後，文化知識活動受政治權力支配之狀況。

²⁰ 《毛詩》(四部叢刊本)，卷 13，〈小雅·谷風之什·北山〉，頁 6，下半頁。

政治傳統心態。在中國文化中的「一元論」思想，表現多方，有尊崇最高政治權威（如古代的「天子」與現代的「偉大領袖」）的「政治一元論」；有以父子關係為主軸的「社會一元論」；有以農為本（所謂「農者，天下之大本也」）的「經濟一元論」。在「政治一元論」之下，一切政治以外的主體都屈從於政治主體的宰制；在「社會一元論」之下，「個體性」服從於「社會性」；在「經濟一元論」之下，崇農耕而輕工商。以上各種型態的「一元論」都構成近代以前中國以及東亞文明的重要特徵。²²

在這種源遠流長的一元論思想傳統之下，政治權威成為中國的最高力量，支配政治以外領域之活動，王夫之（船山，1619-1692）所說的「儒者之統」數千年來一直飽受「帝王之統」²³ 的茶毒與凌虐。《孔孟月刊》社論作者，正是繼承傳統中國的一元論思維模式。《孔孟月刊》社論言論中的保守思想傾向的基礎，就是一元論的思維方式，其表現則為「政治一元論」與「文化一元論」兩種型態。

（a）政治一元論：《孔孟月刊》對政治領袖的崇拜並不是凡是古今中外政治領袖都加以頌揚，而是只稱頌孫中山、蔣中

²¹ 《國語》（四部叢刊本），卷6，〈齊語〉，頁10，下半頁。

²² 參考：Donald W. Treagold, *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), Vol. 1, p.xxii.

²³ 王夫之：《讀通鑑論》（臺北：河洛圖書出版社，1976 臺景印初版）卷15，〈宋文帝〉，頁497。

正、蔣經國三人，特別是蔣氏父子，認為二蔣是惟一的、正確的「政統」之所寄。其次，《孔孟月刊》社論主張以孔孟之「道統」支持孫蔣之「政統」，十足呈現「政教合一」之一元論政治思想之特徵。第三，《孔孟月刊》所拒斥的是以多元價值觀為特色的近代西方文明。最後，《孔孟月刊》社論作者也站在當時一元化的戒嚴政治體制的立場上，反對民主多元的改革要求。

《孔孟月刊》社論中所呈現的作為保守思想理論根據的一元論思想傾向，在一篇闡述蔣經國總統並標舉春秋大義的命義所在的社論中作了最清楚的表白，社論說：²⁴

國父繼中華文化之道統，領導國民，領導國民革命，肇建民國，重振王綱之統緒；先總統 蔣公秉承革命之遺業，領導北伐抗戰，亦即春秋大義之具體實踐。六十多年來，我們國家雖一直處在內憂外患之中，但法統不失，道統尚在；回首自民國三十八年政府播遷臺灣以來，至今已整整三十年。而時局之動蕩杌隉，大有過於春秋時代。誰不期待早日光復河山，完成大一統的歷史任務！但大一統必須遵循春秋大義的歷史法則，唯有在代表中華文化的三民主義的思想下，上下團結一致，依正位，遵循自然、歷史之恆道，一切歸元，使法統正，

²⁴ 〈春秋大義〉，《孔孟月刊·論壇》第 18 卷第 4 期（1979 年 12 月），頁 1-2。

道統一，這樣才算是真正完整統一的中國，也才是合乎全民共同願望的大一統。這便是蔣總統 經國先生標舉春秋大義的命義所在。

這篇社論呼籲重建「法統正」、「道統一」的春秋大一統之主義，正是一元論的世界觀的一種表現。《公羊傳》對《春秋》隱公元年「春王正月」一句話有如下的引申：²⁵

元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。

古代中國王者受命即位，自甸侯至要荒咸奉正朔，《孔孟月刊》這篇社論恍如 2000 年前「大一統」尊王理論的再版。這種「政治一元論」的思想模式，在《孔孟月刊》許多社論中均一再呈現，而成爲該刊之一大特色。

(b) 文化一元論：除了「政治一元論」之外，《孔孟月刊》社論的作者也展現相當明顯的「文化一元論」的色彩。所謂「文化一元論」是指《孔孟月刊》的社論作者相當強調中國文化的特殊性（所謂「國學」）及其優越性，所以與其他外國文化並不是處於多元並立之狀態。《孔孟月刊》第 16 卷第 12 期（1978 年 8 月）刊登陳立夫在 1978 年暑期自強活動國學研究會歡迎茶會講詞作爲社論，這篇文章就透露強烈的「文化一元論」傾

²⁵ 《春秋公羊經傳解詁》（十三經注疏本），卷 1，頁 5-8。

向。社論說：²⁶

〔…〕中國文化是紮根在國學之中，中國學術充分表現了中國文化的精神，我們研究國學，就是要體認，實踐和發揮中國文化的精神，以成己成物、立己立人、由學以致其知，知以致其用。〔…〕我中華民族有如此悠久的歷史，自秦漢以來，即「書同文，車同軌」，雖有朝代的興亡起仆，而文化的傳遞並未斷絕；雖有異族的入侵，但均為一貫相承的文化力量所同化，而增加了新血輪，雖有外來文化的衝激，但未取代固有文化，反而增加新的滋養，形成了新的內容，考其因原，是我中華文化有特殊的凝固力，有非凡的親和力，有博廣的融和力所致。

這篇社論接著指出中國文化有三大特殊性：（一）人本的特質；（二）重德的特質；（三）重和平的特質。最後，這篇社論強調以中國文化作為精神武器以解決國內外之問題：「在世衰道微，面臨著文化存亡絕續的嚴重關頭時，我們不能猶豫，不能徬徨，不能逃避，我們要發揚文化，以傳統文化的力量，對內作為精神建設，心理建設的柱石，對外作團結人心，號召盟友，打擊敵人的無形武器。我們要以中國文化的信徒自任自居，以持久不懈的奮鬥，獨立不移的立場，從不同的場所，以

²⁶ 陳立夫：〈確認中華文化的精神，達成國學研究的目的〉，《孔孟月刊·論壇》第16卷第12期（1978年8月），頁1-3，引文見頁1。

不同的方式，來發揚我們的傳統文化」。²⁷

《孔孟月刊》社論作者所呈現的「文化一元論」，在 20 世紀中國思想界並不陌生。當代中國知識份子非常強調中國文化的特殊性，其中最具代表性的當是 1935 年 1 月 10 日王新命等 10 位教授在〈中國本位的文化建設宣言〉中所提出的觀點，他們提出「中國本位的文化建設」的主張說：「中國是中國，不是任何一個地域，因而有它自己的特殊性，同時，中國是現在的中國，不是過去的中國，自有其一定的時代性。所以我們特別注意於此時此地的需要，就是中國本位的基礎。」²⁸ 他們一再強調中國文化具有特殊的「中國性」，基本上是作為與西方文化相對而說的。1949 年以後，港臺兩地新儒家學者也都十分強調中國文化的特殊性。例如在 1958 年，唐君毅（1908-1978）、牟宗三（1909-1995）、徐復觀（1902-1982）以及張君勱（1887-1969）等人所發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉²⁹ 這篇文字，就很強調中國文化的「中國性」（Chineseness）與「文化的一本性」（cultural undifferentiatedness），這都可以視為他們解決所謂「意義的危機」（crisis of meaning）的共同

²⁷ 同上註，引文見頁 3。

²⁸ 王新命等：〈中國本位的文化建設宣言〉，《文化建設》，第 1 卷第 4 期，收入羅榮渠主編：《從「西化」到「現代化」——五四以來有關中國的文化趨向和發展道路論爭文選》（北京：北京大學出版社，1990），頁 399-403，引文見頁 401。

²⁹ 唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《民主評論》9 卷 1 期（1958 年 1 月）。

方式。³⁰ 20 世紀中國儒家知識份子對中國文化的重新解釋，不僅是一種「事實判斷」，更是一種「價值判斷」，而且兩者交互滲透，融為一體。³¹ 因此，「中國文化的特質是什麼」與「中國文化往何處去」這兩個問題在他們心目中完全合而為一。《孔孟月刊》社論作者也延續這個傳統。

但是，《孔孟月刊》社論作者與學院裡的新儒家學者卻有兩項非常重要的同中之異：（一）當代新儒家學者強調中國文化的特殊性時，比較重視中國文化與儒家思想的「精神性」（spirituality），也就是比較注重儒學的「體」；但是《孔孟月刊》社論作者卻強調儒學的現實功能，希望以傳統文化「對內作為精神建設、心理建設的柱石，對外作團結人心，號召盟友，打擊敵人的無形武器」³²，所重視的是中國文化與儒學的「用」，並且是將儒學視為工具。兩者之間差異甚大。（二）當代新儒家學者雖然由於 1949 年大陸沈淪的哀痛，基於反共的理由，對於兩蔣以及國民黨也多所寬容，但是，他們仍以繼承儒家「道統」自任，對於權力中心（所謂「政統」）基本上仍保持距離，

³⁰ Hao Chang, "New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China," in Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), pp.276-304.

³¹ 參考：黃俊傑：〈戰後臺灣關於儒家思想的研究〉，收入：黃俊傑：《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1993），頁 227-344；Chun-chieh Huang, "Confucianism in Postwar Taiwan," 收入：Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Norms and the State in China* (Leiden: E. J. Brill, 1993), pp.141-167.

³² 同上註 27。

甚至加以批判（尤其是徐復觀）；但是《孔孟月刊》社論作者則完全將「儒者之統」與「帝王之統」（王夫之語）混為一談，並且要求前者屈從後者，這正是歷代「御用儒者」一貫的主張。港臺新儒家與《孔孟月刊》社論作者取捨不同，差之毫釐，謬以千里。

（2）政治權威對思想領域的支配：《孔孟月刊》社論作者之保守思想傾向，第二個根源是來自於戰後臺灣的政治權威對思想領域的指導與支配。關於這一點最具指標意義的就是 1960 年 4 月 10 日孔孟學會成立大會，以及 1961 年 4 月 10 日第一次大會時，蔣中正總統致詞的內容。蔣總統在成立大會上致詞首先指出：三民主義思想之基礎在於孔孟學說，他說：³³

我 國父革命，自述其所紹承往聖者，亦即以孔子「大道之行，天下為公」，孟子「樂以天下，憂以天下」，為其三民主義崇高之理想。中正並認為孔子「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的政治哲學思想，實以科學的精神，來建立其哲學的基礎，復以科學的方法，來建立其倫理思想和道德觀念。此種以倫理、民主、科學為哲學的思想，就是我們今日三民主義思想教育的基礎。

³³ 中國文化大學、中華學術院先總統 蔣公全集編纂委員會（張其昀主編）：《先總統 蔣公全集》（臺北：中國文化大學出版部，1984 年 4 月），第二卷，演講類，復興時期，頁 2662-2663，引文見頁 2662。

蔣中正接著指出中共之所以在大陸施行種種暴政，「乃是因為我們以往忽略了自己民族優良文化的傳統，就是忽略了孔孟的學術思想；而我們 國父的三民主義，大家又未能使之徹底的深入人心，所以共產主義邪說暴行，乃得以乘機滲透，危害我們整個民族，並戕賊我們民族的根苗。這是在教育思想上，言之最爲可痛的事，這當然是我個人不能辭其責的！」³⁴ 最後，蔣中正期勉：「會員諸君皆學術思想與教育文化界之碩彥，亦即對共產匪徒戰鬥，以思想領導，主義制勝的救國救民的導師」³⁵ 細繹這篇講詞的精神，主要在於要求孔孟學說發揮「對匪作戰」的作用。

如何使孔孟學說在文化思想戰線上發揮作用呢？蔣中正 在 1961 年 4 月 10 日對孔孟學會第一次大會致詞中有更清楚的指示：³⁶

〔…〕三民主義思想的本源，就是孔孟學說。孔孟學會最大的任務，乃在宏揚孔孟之道，使全國國民對三民主義的思想根源，都有其普遍而真切的認識，使其更易實踐力行，而發生事半功倍的效用。

³⁴ 同上註，引文見頁 2663。

³⁵ 同上註，引文見頁 2663。

³⁶ 蔣總統集編纂委員會編（秦孝儀主編）：《蔣總統集》（二）（臺北：中華大典編印會，1960 年 10 月初版，1974 年 10 月四版），〈對孔孟學會第一次大會致詞〉，頁 2047。

至於孔孟學會今後工作的方針，第一、是要研究孔孟學說的理論，進而闡明其學說的精義，以恢復我們民族傳統文化的地位；第二、是要宣揚孔孟學說的精神，領導國民復國建國的思想，以實現三民主義，來復興中華民族。

這一段講詞之所以重要，乃是因為它具體地規定了孔孟學會的任務在於宣揚孔孟學以實現三民主義。

事實上，當代政治領袖一直是孔孟學會各種活動的指導者，使孔孟「道統」完全為當代「政統」服務。歷年孔孟學會會員大會，均由總統或副總統致詞，³⁷其餘如教育部長、內政部長等高層官員之致詞更是不勝枚舉。戰後臺灣的政治權力對儒學團體的活動，確實發揮支配的作用，而使《孔孟月刊》社論完全以為現行政治體制辯護為主調，使儒門傳統中的抗議精神與批判風骨，完全淪喪殆盡。在中國歷史上，儒家所堅持的文化理想與專制政治體制之間關係至為複雜，一方面兩者有某種共生的關係，所謂「共生關係」是指：中國文化理想提供了帝國之存在理由；而在帝國體制的羽翼之下，文化理想也獲得了充分繁衍發展的機會；但是另一方面又有其無可調和的緊張關係在焉。這種緊張關係所造成的結果表現而為兩種類型：第

³⁷ 總統或副總統對孔孟學會會員大會之致詞，均刊於《孔孟月刊》，茲列舉如下：1:1,1:10, 2:9, 3:8, 4:8, 5:8, 6:9, 7:9, 8:9, 9:9, 10:9, 11:9, 13:2, 14:2, 15:2, 16:2, 17:2, 23:2, 24:2, 25:2, 26:3, 27:2, 29:2, 30:1, 31:1, 31:2, 33:2, 34:2, 35:2。

一，在中國文化價值的承受者如帝國統治者及儒家知識份子的「自我」中形成內在緊張性。第二，在作為帝國體制基礎的「國君主體性」與作為中國儒家政治理想的「人民主體性」之間，形成緊張關係。³⁸ 從這個歷史角度來看，《孔孟月刊》的社論作者一再強調儒家文化理想與政權之緊密關係，並要求前者為後者服務，而完全忽視儒門批判政權之傳統，業已扭曲了儒門傳統。這種保守思想傾向，實決定於政治權力對孔孟學會之深刻滲透與指導。

總而言之，《孔孟月刊》社論作者的保守思想傾向，固然與主其事者個人的政治背景有相當關係，但是，這種保守思想型態與傳統中國一元論的思想模式有其深刻之關係。一元論與整體觀之思維模式，是五四時代激進派知識份子反傳統文化的利器，但是到了戰後臺灣則成為保守派政治人物要求「道統」為「政統」服務的思想依據。由此可見，內涵相似的思想模式可以在不同時代與不同人物之間，被在完全不同的脈絡中使用。尤有進者，《孔孟月刊》社論的保守傾向，尚有一層更直接的政治背景，那就是來自權力中心的指導與支配。由此一端亦可略窺戰後臺灣思想史的發展與權力結構之間實有其千絲萬縷之糾結在焉。

³⁸參看：Chun-chieh Huang, "Some Observations and Reflections," in Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp.281-289.

五、結論

本文探討戰後臺灣儒學史上，以《孔孟月刊》為代表的作為官方意識的儒學的一個側面。我們的分析顯示：代表《孔孟月刊》思想立場的社論，呈現強烈的保守觀點，歌頌當權政治人物、肯定傳統之特殊性並以之作為反抗西方文明的工具、拒斥政治體制的改革等，都是這種保守主義的突出面相。這種保守思想雖根源於中國傳統思想中的一元論思維模式，但更直接的因素則是來自於政治權威的干預與指導。從《孔孟月刊》這個個案，我們看到了戰後臺灣思想的發展，確實受到「權力」的滲透與扭轉。

但是，正如金耀基（1935-）所說：這種「國家儒學」（state Confucianism）在 1987 年 7 月戒嚴令廢除之後，隨著臺灣的「民間社會」（civil society）的浮現而必須面臨轉型，³⁹甚至將隨風而逝。我們清理這段臺灣儒學史曲折發展的史實的目的，絕不是為這種已經退出歷史舞臺的「國家儒學」唱輓歌。經過這種清理，我們必須嚴肅思考的是：如何在 21 世紀華人社會新的轉型時代裡，為儒學注入新的活力，賦予儒學新的生命，再創儒學的新意義。（本文初稿曾發表於《第一屆臺灣儒學研究國

³⁹ 參見：Ambrose Y. C. King, “State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan,” in Tu, Wei-ming ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 228-243.

際學術研討會》，1997年4月11-13日，成功大學中文系主辦）