

# 從歷史與政治的層面觀察余英時對中共的批評

李顯裕

中央警察大學通識教育中心講師

**摘要：**本文研究當代中國最重要的人文學者余英時對中共的批評，余英時在專業的歷史學學術成就早已名滿天下，然他還有一個公共知識份子的角色，從年輕時在香港時即已經常發表對中共批評的文章，一直到目前仍未停歇。余英時批評中共，背後其實蘊涵著西方自由主義的精神，以及王國維、陳寅恪以來的「獨立之精神，自由之思想」。

綱目：

- 一、前言
- 二、余英時早年反共政治思想的發端與對中共的批評
- 三、余英時從歷史層面對中共的批評
- 四、余英時從政治層面對中共的批評
- 五、結語

## 壹、前言

中央研究院院士余英時(1930-)是當代華人最重要的知識分子之一，2006年榮膺有人文諾貝爾獎之稱的「克魯格」獎(John W. Kluge Prize for the Study of Humanity)；2014年他再度獲得第一屆唐獎漢學獎。眾所週知，在當今中國人文學界，特別是在漢學(sinology)和中國研究領域中，余英時是居於一中心地位。余英時的專業是中國思想史、社會史、文化史的研究，透過卷帙浩繁的著作，余英時的影響已經甚為深遠，是以日本近代京都學派中國研究的宗師島田虔次就曾說過余英時是當今中國最了不起的學者<sup>1</sup>。基本上，余英時的學術地位，正如近代西方哲學史上的康德，或是社會科學界和史學界中的韋伯(Max Weber)一樣，不管是景從他的，或是與他不同調的，決沒有人可以完全不理會余英時的學說與研究<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> 島田虔次說：「雖與余教授的學術論點不盡相同，卻不能不推崇他是當今中國最了不起的學者」，島田虔次很早就關注余英時的著作，從《方以智晚節考》到《論戴震與章學誠》、《中國近世宗教倫理與商人精神》，都在日本學界鼎力推介翻譯，參見李懷宇，〈知人論世：余英時〉，《知人論世：旅美十二家》(台北：允晨，2012.04)，頁29。

<sup>2</sup> 中國史是余英時的專業，在漫長的中國歷史時間，與浩瀚的中國歷史研究領域，大致上，除了唐朝外，他都有專門的著述，舉其要者，如先秦史的《論天人之際：中國古代思想起源試探》(台北：聯經，2014)；漢代的《漢代貿易與擴張》(台北：聯經，2008)、《東漢生死觀》(台北：聯經，2008)；魏晉南北朝的〈魏晉時期的個人主義和新道家運動〉，《人文與理性的中國》(台北：聯經，2008)，頁23-58、〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉與〈名教危機與魏晉士風的演變〉，皆收錄於《中國知識階層史論(古代篇)》(台北：聯經，1997.04 第五刷)，頁205-327、329-372；宋代的《朱熹的歷史世界》(台北：允晨，2003)上下兩冊；宋明時期的《宋明理學與政治文化》

然而余英時雖然是以學術的研究有名於中外學界，但是正如余英時的老師錢穆一樣，錢穆的史學最初是以新漢學的考證學風讓他進入當時中國史學界的主流圈中，並得以在北大、燕京大學授課，與當時的胡適、顧頡剛、傅斯年並坐，但是錢穆後來更著重史學應與社會有所關連的著述風格。

其實早在 1950 年代初期余英時初到香港的新亞書院就讀時，他當時受教於錢穆，而在此時期他不是一個只在書齋內求學的學生而已，他當時就積極地關懷中國社會、政治的發展，展現一種知識份子關懷國是的情懷。不久之前，香港發生佔中運動，余英時更是公開支持，甚至傳出中共將要封殺余英時的著作出版。

其實余英時在 1978 年時曾以美國漢代研究訪華團團長身分參訪中國大陸之後，就再也沒有回到中國大陸去<sup>3</sup>，相對而言，余英時對台灣就有一種特別的情感，屢屢回到台灣參與各種學術活動，這乃源於余英時認為中共現在統治的中國大陸是不民主的極權社會；而相對而言，台灣是比較自由的開放社會。是以一位對中國文化有著錢穆所說的「溫情的敬意」的余英時，<sup>4</sup>對於由中共所統治的領土，堅持在其實行民主自由之前，絕不踏上那塊土地，故余英時是如何來看待中共政權的，以及他又如何批評中共政權的，本文擬從歷史與政治的層面來加以觀察這一較少為人注意的課題，作一初步的探討。

## 貳、余英時早年反共政治思想的發端與對中共的批評

1945 年 8 月第二次世界大戰結束之後，余英時當時正在安徽桐城，他的父親余協中也是歷史學家，學的是西洋史，戰後 1945 年去瀋陽創立新的大學—東北中正大學，而 1947 年夏天，余英時考取了東北中正大學歷史系，也開始了他的治學道路。

但戰後中國始終沒有和平，因為緊接著爆發國共內戰，余英時在 1947 年底讀完大學一年級上學期時，瀋陽已經在共軍的包圍中，於是他們一家乘飛機回到北平，於是余英時的大學生涯又中斷了。他們在北平住了十個月，在 1948 年十個月中，余英時的思想發生了極大的波動，這時是中國學生運動最激烈的階段，北平更是領導全國學生運動的中心，在中共地下黨員的策畫下，北大、清華的「左

---

(台北：允晨，2004)；宋明清時期的《中國近世宗教倫理與商人精神》(台北：聯經，2004.05 二版)、明清時期的《方以智晚節考》(台北：允晨，1986)、《論戴震與章學誠—清代中期學術思想史的研究》(台北：東大，1996)；近代時期的《重尋胡適的歷程(增訂本)》(台北：聯經，2014)、《陳寅恪晚年詩文釋證》(台北：三民，2011.02 二版一刷)、《未盡的才情—從《顧頡剛日記》看顧頡剛的內心世界》(台北：聯經，2007.03)，除此之外，如跨時代、問題的《歷史與思想》(台北：聯經，1997.06 初版二十刷)、《史學與傳統》(台北：時報，1997 二版三刷)亦有名於學界，余英時研究所跨越中國歷史的時間幅度大概可以說是一整部中國史的範疇，頗有其師錢穆、楊聯陞博雅貫通的史學與史才。是以他投射在中國史的影響，幾乎波及各斷代史的專家學者。

<sup>3</sup> 這一次訪問，余英時執筆每日的活動和討論紀要，並總結報告，從中可知中共當時史學思想解放運動的狀況，並傳達出余英時對中共觀察的一些訊息，參考余英時，《十字路口的中國史學》(台北：聯經，2008)。

<sup>4</sup> 有關「溫情敬意」的提法，參見錢穆，《國史大綱》(台北：台灣商務印書館，1985.12 修訂 13 版)，上冊，頁 1。

傾」學生發動了一次又一次的「反內戰」、「反飢餓」、「反迫害」的大規模遊行示威，余英時的一位表兄當時即是北大地下黨的領導者，他當時不斷向余英時進行說服工作，希望把他拉入「革命的陣營」，於是余英時的政治、社會意識便逐漸提升了，使得余英時對於中國前途，甚至世界的趨勢不能完全置身事外。當時余英時不是在學學生，因此從來沒有參加左派或右派的學生活動，但是當時他的思想是非常活躍的，在左、右兩極間搖擺不定，而且也開始接觸馬克思主義，深入思考有關民主、自由、個人獨立種種問題。

當時余英時在北平期間所常常閱讀的刊物包括《觀察》、《新路》、《獨立時論》等，基本上都是中國自由主義者的議論。惟因為自 1946 年離開鄉間以後，余英時曾經讀過不少梁啟超、胡適等有關中國哲學史、學術史的著作，也讀了一些五四時期的有關「人的文學」的作品，因此在思想上傾向溫和的西化派，對極端的激進思潮則難以接受，馬克思主義的批判精神雖然他所能同情的，然而階級鬥爭和余英時早年在鄉村的生活經驗格格不入，他當時是承認社會經濟狀態和每一時代的思想傾向是交互影響的，但是唯物史觀對他當時而言是過於武斷。是以，1948 年在北平的一段思想經歷對余英時以後的學術發展有決定性的影響。他對西方文化和歷史發生深刻的興趣，於是覺得要更深入地了解西方文化和歷史，才能斷定馬克思主義的是非<sup>5</sup>。

然而余英時曾與他在普林斯頓大學任教的同事周質平教授閒聊時提及，他在家鄉安徽潛山官莊鄉，過了九年(1937-1946)農村山居的日子，除了傳統的私塾教育外，家中有一套《胡適文存》和一幅胡適送給他父親的一紙條幅，上面是胡適 1917 年據墨子「影不徙」的哲理所寫的一首小詩，至今余英時還能朗朗上口，幾十年來余英時少年時期所讀過的胡適著作像一粒小種子，成年後生根發芽，為他往後在接觸共產主義的宣傳中，起了相當的「免疫」和「抗暴防腐」的作用。<sup>6</sup>眾所周知，胡適的思想曾經在中共統治之下，是列為中共的反動文人第一人，甚至全面展開批判胡適思想的運動，在 1951 年底開始，1952 年整整搞了一整年，稍稍冷淡一下之後，在 1954、55 年，以及 1956 年的上半年，又在全國範圍內繼續其清算運動<sup>7</sup>，共產黨後來還在中國大陸出版了《胡適思想批判》(共八輯)，足足有數百萬字之多<sup>8</sup>。胡適在 1953 年時對於中共之所以批判他的原因曾說過，因

<sup>5</sup> 余英時，〈我走過的路〉，收錄於陳致訪談，《我走過的路—余英時訪談錄》(台北：聯經，2008)，頁 8-10。

<sup>6</sup> 這首詩為：「飛鳥過江來，投影在江水。鳥逝水長流，此影何嘗徙？風過鏡平湖，湖面生輕皺。湖更鏡平時，畢竟難如舊。為他起一念，十年終不改。有召即重來，若亡而實在」，參見周質平，〈自由主義的薪傳—從胡適到余英時〉，《傳記文學》，第 105 卷第 5 期，2014 年 11 月，頁 8-9。

<sup>7</sup> 胡適口述，唐德剛譯著，《胡適口述自傳》(台北：遠流，2005)，頁 262。

<sup>8</sup> 這八輯對胡適思想批判，基本上包括「哲學思想」、「政治思想」、「歷史觀點」、「文學思想」、「哲學史觀點」、「文學史觀點」、「歷史和古典文學的考據」、「紅樓夢研究」等項目，中共對於右派自由主義知識分子如胡適、傅斯年；或文化保守主義的錢穆等諸多學人，都有所批判，然對胡適的批判，可以說是集合全中國力量，對胡適進行全面性的批判，可參看《胡適思想批判：論文彙編》(北京：三聯，1954)，共八輯。對於中共批判胡適的意義之討論，參見胡明，〈胡適批判的歷史理解與文化詮釋〉，收錄於劉青峰編，《胡適與現代中國文化轉型》(香港：香港中文大

為胡適思想中有反對共產黨的力量，最重要的有兩點：第一胡適提倡自由(思想的自由，信仰的自由，言論的自由)，這是共產黨所無法允許的，所以胡適的自由主義是共產黨認為危險的敵人；第二是胡適提倡懷疑，反對武斷主義，反對教條主義，一切信仰應該經過懷疑，拿出證據，然共產黨要人人做馬列主義的奴隸，只許信仰，而不許懷疑，所以胡適的懷疑主義是共產黨最大的敵人<sup>9</sup>。

而余英時受胡適思想啟蒙的影響，使得他早在 1950 年香港新亞書院就讀時，即已在課餘負責編輯《中國學生週報》、《自由陣線》的週刊，及在《人生》半月刊中，主要以筆名「艾群」發表一系列時評和論學的文字，在時事評論的文章中，其主旨是鮮明的反共思想。余英時從 1950 年到香港，到 1955 年到美國哈佛大學時，這 5 年時間中大致出版了《到思維之路》(1953)、《民主革命論》(1953)、《文明論衡》(1955)、《民主制度之發展》(1954)、《近代文明的新趨勢》(1953)，及《自由與平等》(1953，此書第一部分原名〈自由與平等之間〉，是討論自由與平等兩個基本概念及其關係的；第二部分是翻譯英國人湯姆遜所寫的一本討論「平等」的書)。這些余英時早年在香港所寫的著作，基本上反映他是走胡適自由主義的信仰，<sup>10</sup>如最具代表性的，他在 1952 年 2 月所發表的〈胡適思想的新意義〉文中特別提及：

胡先生今日反共立場的堅決已十足說明了他的革命熱忱，而他對國民黨反民主反自由作風的厭棄又恰恰是他那「自覺改革論」具體表現。溶革命與改革於一爐而又能隨時隨地運用適當，這正是一位偉大的自由主義大師應有的風格。僅此一點已足使我們敬佩不置了。<sup>11</sup>

這段余英時早年對胡適的評價，特別有意義，其中對胡適所謂「偉大自由主義大師」的讚揚，已允為當時余英時的偶像，<sup>12</sup>尤其是胡適對當時反民主反自由的共產黨與國民黨的立場之批評。在這段香港居住的時間，余英時的一些思想正可反映當時他拳拳服膺胡適的思想，如在〈主義與問題〉文中他反對妄自建立思想體系的獨斷方式，尤其是反對「吾道一以貫之」的把一己之所見視為無上的唯

---

學出版社，1994)，頁 113-137。

<sup>9</sup> 胡適，〈共產黨為什麼要清算胡適的思想〉，《胡適作品集 25—胡適演講集(二)》(台北：遠流，1986)，頁 101-102。而對於胡適反共思想的討論，可參見周質平，〈胡適的反共思想〉，《現代人物與思潮》(台北：三民，2003)，頁 90-135

<sup>10</sup> 余英時在 2006 年時，接受《鳳凰周刊》的訪問時，即自認為是自由主義者，且受西方的自由主義深遠影響，參見余英時著，〈我是一名自由主義〉，收錄於彭國翔編，《學思答問—余英時訪談集》(北京：北京大學出版社，2013.1)，頁 111。

<sup>11</sup> 余英時，〈胡適思想的新意義〉，《自由陣線》，第 8 卷第 11 期，1952 年 2 月，頁 7。

<sup>12</sup> 1950 年代初期，這時候余英時已投入傳統派的錢穆門下，恰恰與西化派是對立的，當時錢穆雖然承認五四新文化運動在學術上有開關性的貢獻，但完全不能受胡適、陳獨秀等人對中國傳統的否定態度。而余英時承認最初聽錢穆講課時，在思想上是有隔閡的，因為他畢竟受五四的影響較深，但因為他有 9 年傳統鄉村生活的薰陶，故對傳統文化、儒家思想並無強烈的反感，故也不能接受全盤西化的主張，但是承認中國要走向現代化，吸收西方文化的某些成分是必要的，是以余英時對錢穆的文化觀點是有距離，也有同情，參見余英時，〈我走過的路〉，《我走過的路—余英時訪談錄》，頁 11-12。從以上余英時的自述中可知，他其實因為受五四影響很深，而五四新文化運動最重要的領袖即是胡適，故 1950 年代初期甫到香港，自然帶有五四的思想啟蒙精神，尤其是對西方民主、自由的理念的信仰。故此時較具有西化精神的余英時必然會感到與錢穆有所隔閡，因為余英時的身上正住著一個五四精神的胡適靈魂於其中。

一真理，他認為宋明學術(如二程、朱熹、陸象山、王陽明)大致上是義理系統；而清代顧亭林、黃宗羲則成漢學(考據)的開山祖師，文中他同時寫下：

五四以後，學術界上依然是義理與考據兩大壁壘的尖銳對立。義理派的門戶甚多，而以共產主義為其最高的表現；考據派則一方面承著清朝漢學的餘風，另一方面復受了西方實驗主義的影響，依然謹守其不談原則的崗位。胡適之先生因為目睹當時中國學術界上的主義太多，而要我們「多談些問題，少談些主義」。考據與義理是中國傳統的名詞，問題與主義則是近代西方的說法；字雖不同，其實則一。實驗主義猶如散漫的個人主義之敵不過有組織有計劃的極權主義政黨的攻擊一樣，共產主義終於代替了它，而躍登中國思想界的統治寶座，「定於一」的局面又形成了，所不同者「一以貫之」的「道」不再是孔孟程朱的「道」，而是馬恩列斯的「道」而已<sup>13</sup>。

此文殊值討論，文中所謂「考據與義理是中國傳統的名詞，問題與主義則是近代西方的說法；字雖不同，其實則一」這樣的對比，不一定適當，姑置不論。惟顯然地，余英時 1950 年代初寫這篇文章時，其背後的思想源頭必然是胡適在 1919 年所寫的著名的文章〈問題與主義〉一文。胡適作為當時中國自由主義主要發言人之一，他與作為中國共產黨創建人之一李大釗(包含藍志先等)，在《每周評論》上針對「問題與主義」進行論辯，當時李大釗抱持著對馬列主義意識形態能解決問題的能力宣稱；而胡適則是則循著自由主義堅持對個別問題要有不同的對待方式，來進行漸進改革的方式，<sup>14</sup>當然這場論戰後來由馬列主義在中國得勝，<sup>15</sup>而胡適的漸進改革則退出歷史舞台。這裡余英時顯然是贊同胡適的看法，要多研究問題，而少談些主義，是以文中所談「實驗主義猶如散漫的個人主義之敵不過有組織有計劃的極權主義政黨的攻擊一樣」，其中實驗主義當然是指胡適所服膺並引進其師杜威的實驗主義。而胡適在〈問題與主義〉文中曾提出呼籲：

多研究些具體的問題，少談些抽象的主義。一切主義，一切學理，都該研究，但是只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉為金科玉律的宗教；只可用作啟發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明，停止思想的絕對真理<sup>16</sup>。

將胡適〈問題與主義〉與余英時〈主義與問題〉兩篇文章對照來看，大致上可以看出兩人在思想上某種先後呼應，胡適論戰時的李大釗實際上就是中共創黨人之一，當時胡適論戰的具體對象背後，也就是中共所持守的馬克思主義思想信仰，雖然當然中共尚未在中國建立政權；而余英時的〈主義與問題〉也是針對

<sup>13</sup> 余英時，〈主義與問題〉，《到思維之路》(台北：漢新出版社，1984)，頁 29-32。

<sup>14</sup> 胡適，〈問題與主義〉，《胡適作品集 4—問題與主義》(台北：遠流，1986)，頁 113-149。其中包含有藍志先的〈問題與主義〉，和李大釗的〈再論問題與主義〉等相關的論辯文字。

<sup>15</sup> 關於「問題與主義」的論辯所蘊含的意義，參見林毓生，〈「問題與主義」論辯的歷史意義〉，《二十一世紀》，第 8 期，1991 年 12 月，頁 15-20。

<sup>16</sup> 胡適，〈問題與主義〉，《胡適作品集 4—問題與主義》，頁 142-143。

共產黨而立論，從中可知道兩代中國知識分子，都秉持著自由主義的精神，對於「定於一」的共黨政權都是予以批評的。

而在余英時的〈理未易察〉一文中，他特別提及胡適當時在台灣演講，提到「善未易明，理未易察」這句古話，覺得頗富於啟示性，文中認為反共的真理已經散佈在世界一切角落中，問題是我們無法有慧眼去鑑識真理而已。但余英時認為馬克思根據十九世紀的英國狀況研究出來的結論，在當時未嘗不含有相當多的真理成分，但當時的人對馬克思卻沒有什麼反應，等到列寧、史達林之流拾起馬克思的舊話頭時(其中已有許多歪曲之處)，早已牛頭不對馬嘴。然當時千萬萬的青年朋友們沉迷在馬克思主義的「真理」中，正是世間盲目的信仰者何其多的例證。余英時此處舉出當時對反共的真理是「善未易明」，而對馬克思主義之誤為「真理」是「理未易明」<sup>17</sup>。余英時幾乎此時亦步亦趨跟著胡適政治思想的流向，其堅定持有「反共」的自由主義的立場，在近代中國自由主義的思想系譜上，幾乎是相同地。

余英時這些少年的著作中，到處充滿著自由主義的思想歸趨，以上只是先示例一二，以概其餘。而這種歸趨顯然是受五四思想啟蒙精神而來的，其中他心目中的典範即是胡適，故在他少年香港時期的時事、政治評論的文字集結成《到思維之路》一書之際，他在此書的序言中，鄭重地說：

最後，請允許我借用胡適之先生的話來表達我內心願望：「從前禪宗和尚曾說：『菩提達摩東來，只要尋一個不受人惑的人。』我這裡千言萬語也只要教一個不受人惑的方法。被孔丘、朱熹牽著鼻子走，固然不算高明；被馬克思、列寧、斯大林牽著鼻子走也算不得好漢，我自己決不想牽著誰的鼻子走，我只希望盡我的微薄的能力，教我的少年們學一點防身的本領，努力作一個不受人惑的人！」<sup>18</sup>

這段話寫於 1953 年 10 月 23 日，此時余英時方才 23 歲，但也充分預告了往後六十年的時間，他以胡適自由主義的精神為圭臬，作為他政治理念的歸宿，並以之對中國共產黨和中國國民黨提出針貶之言，余英時多年的治學生涯中，先後多次撰寫了胡適的相關研究，其中有關涉學術研究的層面，如《中國近代思想史上的胡適》長文、〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉；亦有廣泛觸及胡適一生事蹟的論述和政治影響，如〈從《日記》看胡適的一生〉、〈胡適與中國的民主運動〉<sup>19</sup>；亦有為相關胡適研究的著作寫的序言文章，<sup>20</sup>余英時認為胡適是 20 世紀在中國影響力最大也最長久的思想家<sup>21</sup>，他在學術上自然與胡適頗有距離，然在自由主義的信仰上，他完全是受胡適啟蒙而建立他的思想方向。而另一方面余英時此序文中對於以馬克思、列寧、斯大林為師的中共政權，其所違背自由的原則並

<sup>17</sup> 余英時，〈理未易察〉，《到思維之路》，頁 37-38。

<sup>18</sup> 余英時，《到思維之路》，書中的〈自序〉，頁 4。

<sup>19</sup> 以上諸文皆收錄在余英時，《重尋胡適的歷程(增訂本)》一書中。

<sup>20</sup> 余英時，〈胡適在今天的中國—序《胡適與近代中國》〉，收錄於周策縱等著，《胡適與近代中國》(台北：時報，1991)，頁 5-7；余英時，〈李建軍《學術與政治—胡適的心路歷程》〉，收錄於余英時著，彭國翔編，《會友集(上)》(台北：三民，2010 增訂版一刷)，頁 206-209。

<sup>21</sup> 余英時，〈胡適是 20 世紀影響力最大也最長久的思想家〉，《學思答問—余英時訪談集》，頁 183。

具有的集權本質，他從不間斷地有所批評，是以儘管在文化上，余英時是認同中國文化的，並具有「中國情懷」<sup>22</sup>，但在政治上他從不認為中共可以代表中國，故堅持在共產極權統治下的中國未改變其本質之前，決不回到中國。

### 參、余英時從歷史層面對中共的批評

余英時對中共的批評，除了直接的政治時論文字外，他從歷史的層面切入，觀察中共政權的本質，這種有歷史縱深的視角，使得余英時的批評呈現立體的全方位觀察面向，迥異於一般政治評論較為平面層次的政治事象之觀察。

余英時在 1975、6 年之際，先後發表了三篇著名的論文〈反智論與中國政治傳統〉、〈「君尊臣卑」下的君權與相權——「反智論與中國政治傳統」餘論〉、〈唐、宋、明三帝老子注中之治術發微〉，以儒、道、法三家政治思想的分野與匯流切入，討論中國政治傳統中的「反智」現象。〈反智論與中國政治傳統〉一文中他指出，中國主要的思想傳統中，儒家基本上是主智論，因為儒家在政治上，不但不反智，而且主張積極地運用智性，尊重知識。歷代以來的儒者，從孔子、孟子、荀子、黃宗羲皆然；而道家則是反智論，這方面以老子為其始作俑者，他公開地主張，「愚民」，因為他深切地了地了解，人民一旦有了充分的知識就沒有辦法控制了；而法家的反智論無論就摧殘智性或壓制知識分子而言，都是最徹底的，更重要的是法家的反智論在中國政治傳統中造成了持久而深刻的影響，決不是空談「仁政」的儒家所能望其項背。然中國歷代的朝廷，尤其如漢武帝時，接受董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」，中國似乎已成了儒家獨霸的局面，但同時此時的儒家的發展已變成了「儒家的法家化」，漢初的儒家的法家化，其最具特色的表現乃在於君臣觀念的根本改變。漢儒拋棄了孟子的「君輕」論、荀子的「從道不從君」論，而代之以法家的「尊君卑臣」論。如漢代第一個在政治上得意的儒生是高祖時代的叔孫通，他用了「秦儀」那一套「尊君卑臣」的禮節，為漢廷訂了「朝儀」。<sup>23</sup>是以，儘管中國歷代諸多王朝皆宣稱是以儒家立國，但皇帝真正施行的是那套儒家法家化的「尊君卑臣」的制度。

余英時在〈「君尊臣卑」下的君權與相權——「反智論與中國政治傳統」餘論〉一文，就在前文的基礎上，進一步就「君尊臣卑」在中國政治制度上的表現作了更深刻的分疏。其中所涉及最核心的就是君權與相權的關係，余英時指出在「君尊臣卑」的原則下，君權與相權從來就不是平行的，君權是絕對的(absolute)、最後的(ultimate)；相權則是孳生的(derivative)，它直接來自皇帝。換言之，與君尊臣卑相應，君權與相權是有上下之別的。<sup>24</sup>

<sup>22</sup> 余英時，〈「常僑居是山，不忍見耳！」——談我的「中國情懷」〉，《文化評論與中國情懷》(台北：允晨，2010.08 增訂一版)，頁 371-377。

<sup>23</sup> 余英時，〈反智論與中國政治傳統〉，《歷史與思想》，頁 1-46。

<sup>24</sup> 余英時，〈「君尊臣卑」下的君權與相權——「反智論與中國政治傳統」餘論〉，《歷史與思想》，頁 47-75。

而在〈唐、宋、明三帝老子注中之治術發微〉文中，余英時指出《老子》書中的政治思想基本上是屬於反智的陣營，而透過唐玄宗、宋徽宗及明太祖注解《老子》之書，更可看到歷代帝王把道家中反智成分發展得更加權謀化。<sup>25</sup>

而余英時對於他這一系列的寫作表示，他對中國政治上的「反智論」的討論，如果不是現實的刺激，大概也不會特別引起他對這一現象的注視並加以系統的清理，因為每一時代都有每一時代的史學，都和現實有關係。而促成他要寫「反智論」的「現實」，是1973到1975年，他回到香港工作，這兩年恰巧是「四人幫」橫行中國大陸的時代。而「四人幫」是反智論的極端分子，公開宣稱「知識越多越反動」，而當時余英時在香港見到許多先後從大陸出來的知識分子，聽到很多受迫害的悲劇故事，故1975年年底他回到美國，當時大陸「四人幫」的橫行也更加激烈，「回擊右傾翻案風」、「教育大辯論」的浪潮前仆後繼而來，首當其衝的是知識分子，針對這一現象於是觸發余英時寫作的動機<sup>26</sup>。到了2014年余英時再度表示〈反智論與中國政治傳統〉一文，其實是針對大陸文革而發，想揭示造成文革的政治勢力「雖然在意識型態和組織方式取法現代西方的極權系統，但在實際政治操作上則繼承了許多傳統君權的負面作風，而集中表現在對知識人的敵視和迫害以及對理性與知識的輕鄙上面。」<sup>27</sup>

余英時這裡是透過嚴肅的歷史研究試圖為當代中共政權諸多反智的作為，尋求其思想與政治傳統的歷史來源，余英時自然不會贊同帶有強烈政治工具性質的「影射史學」，但透過史學的研究來指涉當代的政治，作為現實鑑照的作用，如余英時極為尊崇的陳寅恪的諸多史學作品早已有此著述風格，<sup>28</sup>畢竟偉大的史學家，其作品必然蘊含著個人關懷於其中。而余英時透過反智論的三篇論文的史學研究，極具歷史深度的批判了中共的政權的非理性，與承繼中國傳統專制王朝的某些惡劣傳統。

而余英時對中共的批評，透過他對幾位歷史學家的研究中，亦可折射出他的反共思想意識，下面將討論他對陳寅恪、郭沫若、費正清的討論。

余英時的陳寅恪研究，在學界則是頗富盛名，主要是因為中國二十世紀史學霸主傅斯年不止一次對人說陳寅恪是三百年來第一人，且能為歷史語言研究所的歷史組找到他來領導，是傅斯年相當得意的事。<sup>29</sup>是以當1949年之後陳寅恪繼續留在中國大陸，他在中共政權統治下，究竟是處於怎樣的生命狀況與心境，同時他是如何來看待所謂「新中國」的政權呢？在中共的鐵幕之下，陳寅恪生命中最

<sup>25</sup> 余英時，〈唐、宋、明三帝老子注中之治術發微〉，《歷史與思想》，頁77-86。

<sup>26</sup> 余英時，〈從「反智論」談起〉，《史學與傳統》，頁110。

<sup>27</sup> 余英時，《歷史與思想(新版)》(台北：聯經，2014)，書中〈新版序〉，頁i-ii。

<sup>28</sup> 陳寅恪一生研究工作是和他四十年的時代感受分不開的，他早期注重中外文化交通和國際關係，這反映他對中西文化和列強侵略中國的關切。中年寫《唐代政治史述論稿》、《隋唐制度淵源略論稿》，則從國際關係逐漸轉向中國內部問題，包括政治制度、黨派糾紛、社會階級分野、權力的轉移與合法化(王位繼承)各方面。抗日戰爭的晚期寫《元白詩箋證稿》，表示他注意力又從政治轉移到社會風俗上。所以他的著作是與各個歷史階段同其呼吸的，參見余英時，《陳寅恪晚年詩文釋證》(台北：東大圖書公司，2011.02)，頁88-89。

<sup>29</sup> 王汎森，〈傅斯年與陳寅恪一介紹史語所所收藏的一批書信〉，《中國近代思想與學術系譜》(台北：聯經，2003)，頁517-518。

後二十年(1949-1969)的具體細節，外人很難知悉，惟余英時在 1958 年根據海外油印本的陳寅恪《論再生緣》一書，率先寫成了〈陳寅恪《論再生緣》書後〉一文，首先觸及陳寅恪晚年的心境問題。《論再生緣》書雖然無一語及於現實，然而余英時發幽闡微的指出其弦外之音清晰可聞：中國文化的基本價值正在迅速地隨風逝去。後來陳寅恪的《柳如是別傳》、《寒柳堂集》在 1980 年代初又出版了，於是余英時又根據陳寅恪這些他身後多年後才出版的書，為陳寅恪「代下註腳，發皇心曲」。

陳寅恪的詩文，尤其是陳寅恪的詩，因為在中共統治之下，其對言論的控制極為嚴格，故他不得不將詩寫得極為晦澀難懂，如欲知曉詩中所蘊含的意義，除了對中國舊詩必須要有相當的修為外，且必須懂得用陳寅恪史學研究中的方法，來相應解讀陳寅恪這些詩文，方能知道藏在陳寅恪詩文中的暗碼系統，最後解出陳寅恪詩文的真正意涵。據此余英時 1982 年又再度寫成〈陳寅恪的學術精神與晚年心境〉、1984 年 5 月成〈陳寅恪晚年詩文釋證〉，此時 1984 年 6 月首次成書《陳寅恪晚年詩文釋證》(由台灣時報出版公司出版)<sup>30</sup>。

之後余英時 1984 年 9 月再度寫成〈陳寅恪的晚年心境新證〉、1984 年 11 月寫成〈古典與今典之間—談陳寅恪的暗碼系統〉、1985 年 3 月寫成〈著書今與理煩冤—汪榮祖先生〈賸有文章供笑罵〉讀後〉，並於 1986 年 12 月出擴大的第二版的《陳寅恪晚年詩文釋證》(仍由台灣時報出版公司出版)<sup>31</sup>；之後 1985 年 8 月余英時又續寫〈「弦箭文章」那日休?〉、1987 年 2 月的〈跋新發現陳寅恪晚年的兩封信〉、1996 年 6 月寫成〈「後世相知或有緣」—從《陳寅恪的最後二十年》談起〉、1996 年 7 月寫成〈陳寅恪與儒學實踐〉、1997 年 8 月寫成〈試述陳寅恪的史學三變〉，並於 1998 年 1 月第三次成書《陳寅恪晚年詩文釋證(增訂新版)》(改由台灣東大圖書公司出版)<sup>32</sup>；而在 2010 年 12 月又寫成〈陳寅恪研究的反思和展望〉，並於 2011 年 2 月第四次出版《陳寅恪晚年詩文釋證》(續由台灣東大圖書公司出版)<sup>33</sup>。

每一次新版的陳寅恪研究書，都是在新的史料出來之後，余英時繼續往前推進的研究。余英時的專業基本上是中國十八世紀之前的中國史，陳寅恪的當代學人研究原本不在他的研究範圍中，但他之所以願意耗費如此精力，經年累月，前後幾乎跨越五、六十年的時間持續關注陳寅恪晚年的心境，也正在於他要揭發在中共統治下的諸多作為，違反了陳寅恪持守的「獨立之精神，自由之思想」的原則，而陳寅恪身上正是實踐了真正的儒學精神。余英時的論證至為繁複，勝義層出，那幾乎是天才之作的藝術精品。而大致上余英時的研究認為陳寅恪這一為中

<sup>30</sup> 余英時，《陳寅恪晚年詩文釋證》(台北：時報出版公司，1984.06)。

<sup>31</sup> 余英時，《陳寅恪晚年詩文釋證》(台北：時報出版公司，1986.12 二版)。

<sup>32</sup> 余英時，《陳寅恪晚年詩文釋證(增訂新版)》(台北：東大圖書公司，1998.01)。

<sup>33</sup> 余英時，《陳寅恪晚年詩文釋證》(台北：東大圖書公司，2011.02)。本文除特別註明外，主要係引自 2011 年東大的這個最新版本。

國文化所化的人，對於中共諸多政治作為，除了是破壞中國文化的基本價值外，並且對於他終生信守著「獨立之精神，自由之思想」更是最大的戕害<sup>34</sup>。

對於余英時的陳寅恪研究逐漸發表後不久，大陸由署名「馮衣北」的人，先後寫了〈也談陳寅恪先生的晚年心境〉、〈陳寅恪晚年心境的再商榷〉兩篇文章(刊登於香港的明報月刊)，並在1986年集結出版了《陳寅恪晚年詩文及其他—與余英時先生商榷》一書，其中並收錄了余英時的五篇研究陳寅恪的文章。

此書基本上是反駁余英時對陳寅恪晚年心境的說法，尤其認為余英時把陳寅恪描述成像錢牧齋式的人物，且決不曾對中共有任何的幻想，尤其不會靠攏、認同中共，甚至認為陳寅恪對當初沒有投奔台灣而悔恨終生等這觀點提出反駁<sup>35</sup>。馮文出來後，余英時在1986年10月就認為「馮衣北」不是某一個人，而是中共官方學術界的某一部門的代號，「馮衣北」的兩篇文章是透過新華社轉交給明報月刊社的，故余英時認為「馮衣北」三個字已經給我們提供了線索。「馮」即是「憑」，如「馮馮翼翼」、「左馮翊」中之「馮」。

所以「馮衣北」者憑依北京也，這是作者告訴余英時，他寫這些文字完全是依照北京的指示辦事<sup>36</sup>。而當時1980、90年代之際，因為史料的限制，故對這一問題及陳寅恪晚年的心境自然無法探知其曲折。然在陳寅恪研究史中，1995年12月當時轟動大陸、港台學術文化界陸鍵東的《陳寅恪的最後二十年》一書出版了<sup>37</sup>，此書係陸氏的實地調查(含查閱原始檔案、訪談陳寅恪同時代當事人)而寫成，其書提供了很多珍貴的史料，大體上可以證實余英時論證陳寅恪晚年詩文所蘊含的「內在心曲」是正確的。其中陸鍵東也提及對余英時的〈陳寅恪的學術精神與晚年心境〉等文，當時中共社科院院長胡喬木曾指示廣東省委有關方面開始布置寫論戰的文章，這個重任最後落在六十年代畢業於中山大學中文系的一位寫手身上<sup>38</sup>。

而其實早在1987年10月25日香港大學的李玉梅博士曾寫了一封信給余英時，信中提及她當時正在研究陳寅恪，並於1987年8月下旬結識陳寅恪的二女

<sup>34</sup> 陳寅恪為王國維紀念碑所寫的銘文中提及：「士之讀書治學，蓋將以脫心志於俗諦之桎梏，真理因得以發揚。思想而不自由，毋寧死耳。斯古今仁聖所同殉之精義，夫豈庸鄙之敢望。先生以一死見其獨立自由之意志，非所論於一人之恩怨，一姓之興亡。」，參見陳寅恪，〈清華大學王觀堂先生紀念碑銘〉，《金明館叢稿二編》(台北：里仁，1981)，頁218。這是極著名大手筆的文字，陳寅恪與王國維在清華國學院共同任教，兩人可謂「風義平生師友間」，這段話中所歸結的「獨立之精神，自由之思想」可說是王國維與陳寅恪所共同信守的精神。

<sup>35</sup> 馮衣北，《陳寅恪晚年詩文及其他—與余英時先生商榷》(廣州：花城，1986)，頁1-44。

<sup>36</sup> 余英時，〈陳寅恪晚年詩文釋證序—明明直照吾家路〉，《陳寅恪晚年詩文釋證》，頁44。

<sup>37</sup> 陸鍵東，《陳寅恪的最後二十年》(北京：三聯，1995.12)。此書亦有本灣的版本《陳寅恪的最後二十年》(台北：聯經，1997.11)。惟此書於2013年6月又出版《陳寅恪的最後二十年(修訂本)》(北京：三聯，2013.06)，惟據陸鍵東於此2013年6月版本書中的〈新版前言〉說：「這次新刊，增補之餘，尚對原版一些冗詞與錯訛作了刪削，個別尚有忌諱的史實，作了迫不得已的避諱；另又新加了史料圖片若干。私心以為，新本尚有可觀之處。至於本書是否仍合時宜，知我責我，則留待讀者了」，頁1-2。是以在研究上，仍以1995年和1997年的版本最為重要，因為當時對有忌諱的史實仍信筆直書。除此之外，然後再來參考2013年的版本。本文主要以1995年的版本為據。

<sup>38</sup> 陸鍵東，《陳寅恪的最後二十年》，頁362-363。

兒陳小彭、林啟漢夫婦，大家暢談陳寅恪事，至為投契。陳小彭夫婦於細讀余英時有關陳寅恪的著作後，特別命李玉梅告知余英時數事：「陳老當年於讀過 教授〈陳寅恪《論再生緣》書後〉一文後，曾說：『作者知我』」、「陳老夫婦確曾有為去留而爭執之事」，最後「小彭夫婦對 教授之註陳老精神，能得其精神，深覺大慰。特命余來信告知」<sup>39</sup>。這些皆證明余英時釋證陳寅恪晚年詩文的涵義及其心境，基本上是正確的。

余英時對陳寅恪晚年心境的釋證，容或有可商之處，然其中所蘊含的歷史意義殊為重大，他研究陳寅恪晚年的心境，在表面層次是對一個政權對知識份子的身體與思想的迫害，在更深層次上，已經意謂著余英時也秉持著王國維、陳寅恪以來的「獨立之精神，自由之思想」的精神，去批判中共政權的極權不義的本質。尤其余英時再三對陳寅恪 1953 年的〈對科學院的答覆〉一段自述，認為是實踐「獨立之精神，自由之思想」的典範，陳寅恪雖然不以研究儒學史立名，且從不自認為儒家，但是他是用行動來實踐儒家的理想。這個是事情經過值得在此敘述，從中也可得知，余英時對政治的批評，在深層的結構上是帶有歷史文化的思想縱深。

1953 年 11 月下旬，陳寅恪以前的學生汪錢受命到廣州請他到北京就任科學院歷史第二所(即中古史研究所)所長，汪錢在 1953 年 11 月 21 日晚，將郭沫若與李四光的信交給了陳寅恪，第二天陳寅恪給了否定的答案。整個事件的經過，後來記錄在汪錢所寫的〈陳寅恪的簡史及學術成就〉。據汪錢的報告書，「連續兩天，陳寅恪『怒罵』那些與他相熟、並加入民主黨派的朋友，稱之為『無氣節、可恥』，比喻為『自投羅網』」<sup>40</sup>，最重要的是報告書所載陳寅恪 1953 年的〈對科學院的答覆〉一段自述，是由汪錢筆錄的，全文在陸鍵東的《陳寅恪的最後二十年》一書中，其言曰：

我的思想，我的主張完全見於我所寫的王國維紀念碑中。王國維死後，學生劉節等請我撰文紀念。當時正值國民黨統一時，立碑時間有年月可查。在當時，清華校長是羅家倫，他是二陳(CC)派去的，眾所週知。我當時是清華研究院導師，認為王國維是近世學術界最主要的人物，故撰文來昭示天下後世研究學問的人。特別是研究史學的人。我認為研究學術，最主要的是要具有自由的意志和獨立的精神。所以我說「士之讀書治學，蓋將以脫心志於俗諦之桎梏」。「俗諦」在當時即指三民主義而言。必須脫掉「俗諦之桎梏」，真理才能發揮，受「俗諦之桎梏」，沒有自由思想，沒有獨立精神，即不能發揚真理，即不能研究學術。學說有無錯誤，這是可以商量的，我對於王國維即是如此。王國維的學說中，也有錯的，如關於蒙古史上的一些問題，我認為就可以商量。我的學說也有錯誤，也可以商量，個人之間的爭吵，不必芥蒂。我、你都應該如

<sup>39</sup> 余英時，〈陳寅恪晚年詩文釋證序—書成自述〉，《陳寅恪晚年詩文釋證》，頁 31-32。

<sup>40</sup> 汪錢受命去請陳寅恪任科學院歷史第二所所長的事，參見陸鍵東，《陳寅恪的最後二十年》，頁 95-125，特別是頁 106。

此。我寫王國維詩，中間罵了梁任公，給梁任公看，梁任公只笑了笑，不以為芥蒂。我對胡適也罵過。但對於獨立精神，自由思想，我認為是最重要的，所以我說「唯此獨立之精神，自由之思想，歷千萬祀與天壤而日久，共三光而永光」。我認為王國維之死，不關與羅振玉之恩怨，不關與滿清之滅亡，其一死乃以見其獨立自由之意志。獨立精神和自由意志是必須爭的，且必須以生死力爭。正如詞文所示，「思想而不自由，毋寧死耳。斯古今仁賢所同殉之精義，夫豈庸鄙之敢望」。一切都是小事，惟此是大事。碑文中所持之宗旨，至今並未改易。

我決不反對現在政權，在宣統三年時就在瑞士讀過資本論原文。但我認為不能先存馬列主義的見解，再研究學術。我要請的人，要帶的徒弟都要有自由思想、獨立精神。不是這樣，即不是我的學生。你以前的看法是否和我相同我不知道，但現在不同了，你已不是我的學生了。所有周一良也好，王永興也好，從我之說即是我的學生，否則即不是。將來我要帶徒弟也是如此。

因此，我提出第一條：「允許中古史研究所不宗奉馬列主義，並不學習政治。」其意就在不要有桎梏，不要先有馬列主義的見解，再研究學術，也不要學政治。不止我一人要如此，我要全部的人都如此。我從來不談政治，與政治決無連涉，和任何黨派沒有關係。怎樣調查，也只是這樣。因此，我又提出第二條：「請毛公或劉公給一允許證明書，以作擋箭牌。」其意是毛公是政治上的最高當局，劉少奇是黨的最高負責人。我認為最高當局也應和我有同樣看法，應從我說，否則，就談不到學術研究。至如實際情形，則一動不如一靜，我提出的條件，科學院接受也不好，不接受也不好。兩難。我在廣州很安靜，做我的研究工作，無此兩難。去北京則有此兩難。我自己身體不好，患高血壓，太太又病，心臟擴大，昨天還吐血。

你要把我的意見不多也不少地帶到科學院。碑文你帶去給郭沫若看。郭沫若在日本曾看到我的王國維詩。碑是否還在，我不知道。如果做得不好，可以打掉，請郭沫若來做，也許更好。郭沫若是甲骨文專家，是「四堂」（按：四堂：雪堂-羅振玉、觀堂-王國維、鼎堂-郭沫若、彥堂-董作賓）之一，也許更懂得王國維的學說。那麼我就做韓愈，郭沫若就做段文昌，如果有人再做詩，他就做李商隱也很好。我的碑文已流傳出去，不會淹沒。<sup>41</sup>

毫無疑問地，這真是可名傳千古的大文字。1953年之際，當時中國知識分子的處境已經極為艱難，余英時稱陳寅恪在這種處境之下，竟能「以生死力爭」知識份子的「獨立之精神，自由之思想」，這股精神力量來自於陳寅恪後面的儒家教養，其中提及「最高當局，…應從我說」充分展現出「道尊於勢」的境界<sup>42</sup>。

<sup>41</sup> 陸鍵東，《陳寅恪的最後二十年》，頁 95-125，特別是頁 111-113。

<sup>42</sup> 余英時，〈陳寅恪與儒學實踐〉，《陳寅恪晚年詩文釋證》，頁 277-313，特別是 300-301。

陳寅恪對中共的回覆，正著眼於其能否做到「獨立之精神，自由之思想」的境界，余英時亦以此自任。其實余英時從年輕時即已是懸此理念，來對郭沫若有所批評。

前面陳寅恪〈對科學院的答覆〉中提到的郭沫若，其實語多諷刺之意，故陸鍵東甚至稱當時陳寅恪所面對的不是汪錢，而是郭沫若。<sup>43</sup>郭沫若是著名的甲骨文專家，也以甲骨文治中國古史，很快的名震一時。中共建政之後，他長期擔任中國最高研究機構中國科學院的院長職務，可以說是中共當時最高的學術領導人。然而郭沫若向來在政治上頗為投機，甚至有無恥文人之首的罵名<sup>44</sup>。

對於此，余英時早在 1954 年就在香港《人生》雜誌發表了〈郭沫若抄襲錢穆先生著作考—《十批判書》與《先秦諸子繫年》互校記〉長文，余英時自述 1949 年的秋天，當時他還在北平，曾在報上讀到郭沫若歌頌史達林的詩：「永恆的太陽，親愛的鋼！」當時就覺得肉麻有趣，事後則深鄙郭沫若其人。而此文的撰寫起於和錢穆的偶然談話，因為曾有人對錢穆說，郭沫若的《十批判書》中論前期法家是暗用錢穆的《先秦諸子繫年》的材料和論斷。因為錢穆似乎沒有讀過《十批判書》，並問余英時是否有同樣的印象。這引發余英時仔細檢查《十批判書》的興趣，他最初僅是把《十批判書》與《先秦諸子繫年》中有關法家的部分對照著讀，很快便發現其他部分的抄襲更嚴重(特別是稷下和呂不韋)，全面互校的結果於是寫成〈郭沫若抄襲錢穆先生著作考—《十批判書》與《先秦諸子繫年》互校記〉一文。<sup>45</sup>

而當時郭沫若是否曾讀過此文，不得而知。但是中共官方學術界似乎注意它的存在，並且作出間接的然而又是針鋒相對的反應。在余文發表幾年後，白壽彝在《歷史研究》上發表了〈錢穆和考據學〉，通篇都是用下流的暴力語言，把錢穆的一切著作，特別是考據著作，罵成一錢不值。其中第四節〈錢穆考據的剽竊和誣妄〉是專門罵《先秦諸子繫年》的，並且處處吹捧郭沫若的《十批判書》。白壽彝認為《先秦諸子繫年》在論點上及材料上都是剽竊雷學淇的《竹書紀年義證》，而郭沫若的《十批判書》在諸多論點上(如對於稷下學風的實質、有關《老子》的年代問題)則頗有發明，這些似乎都是針對余英時這篇〈郭沫若抄襲錢穆先生著作考〉而發<sup>46</sup>。

然郭沫若抄襲還不止此一端，1992 年 10 月 21 日到 23 日余英時在隔了 38 年之後，又再度為文〈莫道人間總不知—談郭沫若的古史研究〉長文，對於郭沫若的古史研究上抄襲王國維的取巧行為，以及多年前《十批判書》抄襲《先秦諸子

<sup>43</sup> 陸鍵東，《陳寅恪的最後二十年》，頁 113。

<sup>44</sup> 對於郭沫若其人將功利與機會主義的運用，達到爐火純青的地步之探討，可以參見遼耀東，〈郭沫若吻了胡適之後〉，《胡適與當代史學家》(台北：東大，1998)，頁 141-158。

<sup>45</sup> 余英時，〈郭沫若抄襲錢穆先生著作考—《十批判書》與《先秦諸子繫年》互校記〉，《人生》半月刊，第 8 卷第 6、7、8 期，1954 年 8-9 月，頁 21-25；6-9；6-7、11。又此文後來經余英時略加修改部分語句，整體內容，甚至風格，一仍舊貫，改名為〈《十批判書》與《先秦諸子繫年》互校記〉，收錄在余英時，《猶記風吹水上鱗—錢穆與現代中國學術》(台北：三民，1995 再版)，頁 99-130。

<sup>46</sup> 余英時，〈「《十批判書》與《先秦諸子繫年》互校記」跋語〉，《猶記風吹水上鱗—錢穆與現代中國學術》，頁 131-136。

繫年》舊案，再度有所發現。郭沫若 1930 年發表了著名的《中國古代社會研究》的論文集，其中〈卜辭中的古代社會〉一文最受人重視，這篇文章一方面運用了卜辭史料，一方面又參考了早期人類學摩爾根《古代社會》的觀念，在當時確使治中國古史者為之耳目一新。

但這篇論文的基本根據則取之於王國維的《殷周制度論》，這篇震撼一時的論文則融會新舊史料，提出了一個系統性的觀察，他認定殷、周之際，表面上是一家一姓的興亡，而實質上則是「舊制度廢而新制度興；舊文化廢而新文化興」。所謂新制度主要是指庶嫡之分而衍生的宗法、封建等禮制；由男女之別而衍生的「男子稱氏，女子稱姓」和同性不婚等禮制。在後一項中，王國維特別引卜辭以證商人祭法是「先王、先公、先妣皆有專祭」。這裡王國維雖然沒有用「母系社會」的概念，但其含義已經呼之欲出。

於是郭沫若便從這裡引出商代是「母系中心的氏族社會」的理論。根據馬克思主義的歷史觀，王國維所謂「殷周之際」的「大變革」在郭沫若便順理成章地解釋為從原始共產社會進入奴隸制時代了。余英時此文除了提出郭沫若在古史研究〈卜辭中的古代社會〉基本上是取用王國維《殷周制度論》的根據外，另外他又針對 38 年前《十批判書》與《先秦諸子繫年》的抄襲舊案，另有新的發現，余英時指出郭沫若當時不僅抄襲，而且抄襲得十分粗糙。正因他自負是古史「權威」，相信讀者絕不敢懷疑他的論據，故大膽而為。針對郭沫若抄襲錢穆、王國維等情，余英時充分表現出他在考證上的基本功力，就像偵探小說一樣，解開其中的謎，是以余英時提到「當知學問之事，無往而不當用其忠實」，因為「莫道人間總不知」。

其實余英時此文更指出原本是文學家詩人的郭沫若後來轉治中國古史，其實是有政治的和個人的目的，他撰寫《中國古代社會研究》主要是想打倒胡適的《中國哲學史大綱》在中國學術界的支配地位。

在郭沫若 1952 年《金文叢考》的重印〈弁言〉中提及，他曾經沉溺於考釋甲骨、金文到了流連忘返，「玩物喪志」的危險地步時，幸好毛澤東拯救了他，他在結尾時更滿懷感激地這樣說：「是時代拯救了我，是毛澤東主席所領導的人民革命拯救了我，使我臨到了沉溺的危境，而沒有遭到滅頂之災。」，對此於余英時認為郭沫若以「逆取」一撰寫《中國古代社會研究》，來取得學術界最高名位，而且還以「正取」一吹捧阿諛毛澤東，來長保此名位。<sup>47</sup>郭沫若文人氣息甚重，城府極深，恥居於人後，是以經常用曲學阿世的方法，來達成目的，是以怎樣的時代會造成郭沫若如此的人格。余英時透過對郭沫若行徑的研究，已經很曲折但極有力地指出來了。郭沫若配合中共極權的本質，在自己人格上不斷扭曲，同時亦以此打擊論敵與政敵，這裡可看出余英時對違背「獨立之精神，自由之思想」的郭沫若，及造成此一知識分子思想困境的中共之批判。

<sup>47</sup> 余英時，〈莫道人間總不知—談郭沫若的古史研究〉，《中國時報人間副刊》，1992 年 10 月 21—23 日；又同時參見余英時，〈談郭沫若的古史研究〉，《歷史人物與文化危機》（台北：三民，2004.09 二版一刷），頁 89-106。

余英時的文章一生中所引發的筆墨官司並不少，有些因為直接或間接對中共的政權統治、中共樣板人物(如郭沫若)的批評，是以每每引發由官方組織發動寫手為文予以反擊，這正可見余英時文章如何刺痛中共最脆弱之處。而歷經時間的考驗，大致上都可看到，真理是站在余英時這邊的。

其實余英時對中共的批評，是源於他對歷史的理解，只有對中共本質有足夠的理解，方能在他的史學研究上能得到較深入的透視。1950年代中期余英時甫到美國康橋哈佛時，有一次在費正清(John King Fairbank)家中的周四茶會上，聽到費正清夫婦和其他的美國客人討論聯合國中國代表權的問題。他們那一群人幾乎都主張中共應該取代國民黨的。費夫人笑著對余英時說：你大概不贊成吧！余英時說：很抱歉，我不能同意你們的看法。同時表示自己確實是反共的，但也覺得他們實在不了解中國共產黨。<sup>48</sup>。從學術上來看，費正清對中共的看法，其實反映了他所建立「中國研究」典範的侷限性，因為他對中國傳統的複雜性了解不夠，方才導致如此。

在美國的中國研究實際上存有「漢學」(Sinology)研究和「中國研究」(Chinese Studies)的兩個研究取徑，傳統的「漢學」研究基本上是重視古典經傳注釋的批判及翻譯，著重文物制度和訓詁文字方面的研究，偏向於中國古典文獻的研究，而這一西方漢學研究典範可說是與中國乾嘉考據之學相近的。而美國漢學起源較晚，最初是由歐洲所傳進，漢學傳統發展背景與歐洲類似，早期的美國漢學只是歐洲漢學的附庸。但五、六十年代美國的漢學研究已逐漸由具有社會科學取向的「中國研究」所取代，而處於邊緣的位置，而美國「中國研究」的典範基本上是走社會經濟史、行為科學及思想史等模式<sup>49</sup>，

而在二次大戰之後，以費正清為首的「中國研究」(Chinese Studies)，一直呈現著蓬勃的發展，而且研究成績確實豐碩。但早先費正清中國研究模式出來時，因為費正清受限於他的中文能力有限，古典漢語程度更差，是故注定他對中國傳統的理解帶有嚴重的片面性<sup>50</sup>。如費正清對中國近代史研究持有一「衝擊與回應」的理論模式，這個理論模式曾經在西方的「中國研究」中影響很大，但也受到諸多的質疑，其實傑出的西方中國研究後起之秀柯文(Paul A. Cohen)，在1984年的名著《在中國發現歷史—中國中心觀在美國的興起》(*Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*)，更是仔細分析從費正清以來到賴文森(費正清的學生)的這一西方中心論的學術研究觀點，基本上是較為忽略中國內部的漸進演變，因應這樣觀點的偏頗，後來美國的「中國研究」就進一步修正為以中國中心觀為研究取向的著作，而這樣的寫作方式也形成「中國研究」領域新的研究趨向。<sup>51</sup>

<sup>48</sup> 余英時，〈費正清與中國〉，《中國文化與現代變遷》(台北：三民，1995.08再版)，頁153。

<sup>49</sup> 余英時，〈中國歷史轉型期的知識份子〉，《聯合報》，1991年9月8日，第4版。

<sup>50</sup> 余英時，〈費正清與中國〉，《中國文化與現代變遷》，頁132-133。

<sup>51</sup> 柯文(Paul A. Cohen)著，林同奇譯，《在中國發現歷史—中國中心觀在美國的興起》(台北：稻鄉出版社，1991)，頁11-67。其中論及賴文森與1950、60年代的西方漢學、中國研究的狀況，見頁73-91。

其實費正清的理論模式之缺失，除了他古典中文不佳所致外，現代化理論中所蘊含的西方中心論，以及將傳統與現代化對立起來的觀念，自是最重要原因之一，這形成費正清史學研究的內在限制，當然也代表著費正清「中國研究」典範的內在限制。

比如以費正清為首的美國中國研究典範是以肯定中國現代革命(包括辛亥革命與共產革命)為起點，而把中國文化傳統看作是現代化的障礙。這一觀點本來是三、四十年代中國左派知識份子所提倡的，其中隱含著不少馬克思主義的成分，但美國學人研究中國史首先便參考這些中文著作，故這些觀點便暗渡陳倉了。

而這一情形在 1949 年中國的政治變局之影響下，這一美國的「中國研究」又有新的發展。例如說：把中共極權體制和傳統的專制看成一脈相承；把馬列主義的絕對權威和儒家定於一尊當成是一丘之貉；把傳統的「士」解釋為地主、官僚、紳士的三位一體；以及以西方的政教分離為座標，而說中國自古至今都是「政教合一」等，這些都是從眼前事象出發的態度，使人不能認真的、整體地正視中國文化傳統，他們可說是根據一時之需，選取中國傳統中幾個特別項目作單線的理解。故在這一典範支配下，中國傳統—特別是儒學傳統、士人傳統、政治和文化的關係等，被歪曲了，以致每次在對中共的重大轉變關頭上，都作了恰恰相反的錯誤判斷。<sup>52</sup>

余英時對於中國與中共理解自然比費正清的理解更為複雜與多元，他著述的形式雖然較近於「中國研究」(Chinese Studies)的取徑，但是受到其師錢穆、楊聯陞的影響，他傳統漢學的根本極為深厚，<sup>53</sup>是以總能擺脫費正清那種具有「西方中心論」的現代化理論模式，超越「衝擊—回應」的方式，而能從中國史的內在演變去觀察中國傳統的多面性與複雜性，如費正清等人早先將中國傳統與現代化對立起來的觀點，即是忽略中國傳統內在的複雜性，後來雖能探知中國傳統在現代的延續性，惟因為他受其知識視野所限，於是諸多的歷史觀察，仍存有不少的問題。

基本上，余英時等人在美國的中國研究，已經慢慢將其導入一個更為精準、多元視角來觀察中國的路徑。比如從余英時十多年前所發表的〈現代儒學的回顧與展望—從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉(1995)、〈士商互動與儒學轉向—明清社會史與思想史之表現〉(1998)，就是試圖從中國傳統內部找到一些現

<sup>52</sup> 余英時，〈中國歷史轉型期的知識份子〉，《聯合報》，1991年9月8日，第4版。

<sup>53</sup> 余英時成學的過程中，受到錢穆、楊聯陞影響甚鉅。錢、楊二人的乾嘉考證漢學底子至為深厚，但也都都不為狹隘的考證學或傅斯年「史料學派」的新漢學風格所限。余英時毋寧是「實證」與「詮釋」並重的路線，較近於陳寅恪、錢穆、楊聯陞的學術風格，可以說余英時承繼傳統漢學的深厚底子，且楊聯陞為他帶來日本漢學、中國學研究的知識領域，又他長期在美國留學、任教，濡染了美國「中國研究」中的思想史、社會科學取向的方法，可以說他的思想史研究是融合了中國、西方、日本的漢學與中國研究的諸多傳統於一體，至為博大精深，其實余英時為中國史學的現代化，已做出里程碑的歷史貢獻。余英時對自己為學的自述文獻不少，可參見余英時，〈我走過的路〉，《我走過的路：余英時訪談錄》，頁1-15；以及最近2014年余英時獲得「唐獎漢學獎」所發表的〈中國史研究的自我反思〉演講全文，此文業已刊載於《明報月刊》，2015年第1期，頁24-28。

代化的因子，<sup>54</sup>這些討論的深度實際上是可以與近代日本的中國史專家島田虔次、溝口雄三的論述展開極有意義的對話空間，<sup>55</sup>而遠超過費正清、賴文森（Joseph R. Levenson）的水平。其實學術視角的寬窄，正是足以影響他對歷史圖像描繪的精準與否。

## 肆、余英時從政治層面對中共的批評

基本上，余英時學術專業研究領域是十八世紀之前中國的歷史，但源於他從年輕時期受到胡適自由主義思想的啟蒙，五四的精神烙印在他的學術生命中，是以從他在香港新亞書院時期所寫的時論文章，以及探討西方民主、自由的思想、制度、歷史發展之論著，業已呈現出他秉持中國知識分子傳統議政的精神。他將史學與社會有所聯繫的觀點，倒是與其師錢穆相近，而遠於另一師楊聯陞。是以余英時儘管不專門研究當代中共歷史，但秉於關懷現實的精神，幾乎貫通他一生的治學生涯。在專業的歷史學研究中，他實際上也寫了不少研究、評論中共歷史的時論文字和史學論著，這些論著的背後關懷是延續五四以來中國知識分子最核心的課題：如何在中國實行民主制度，體現自由的精神，並進而使得中國人享有西方近代啟蒙運動以來所闡揚的人性普遍文明價值。

余英時因為有極為博雅的通識知識，他看待問題的方式，後面都具有幾千年的歷史宏觀視野，讓他來觀察歷史現象，是以儘管中共的歷史研究不是他的專業，但他也時常呈現不平凡的歷史洞識<sup>56</sup>。

從政治層面來看，這裡先擇要就余英時對於中共政權的性質，中共政權建立以來的兩個最重要的歷史人物毛澤東與鄧小平的歷史評價，作一評述。

首先 1949 年中國現代史中的中共政權之建立，其歷史成因至為複雜。惟過往眾所周知，毛澤東的「革命」戰略是以「鄉村包圍城市」著稱，中共的軍隊也以農民為主體，其所提出的「土地改革」對於農民是有一定號召力的，故一般人相信，中共的「革命」代表了農民的利益，在二戰期間中共也特別刻意地向西方製造這一公共形象，所以美國人，至少「中國通」，都說中共只是一個「農業改革者」的黨。然而余英時則根據諸多史料指出，毛澤東和其黨徒從

<sup>54</sup> 余英時，〈現代儒學的回顧與展望—從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉與〈士商互動與儒學轉向—明清社會史與思想史之表現〉兩篇論文，皆收錄於氏著，《現代儒學論》（上海：上海人民出版社，2010），頁 1-46；47-100。

<sup>55</sup> 島田虔次與溝口雄三是近幾十年來，日本中國學研究中最重要學者，他們討論中國前近代思想史的問題，實際上也引發余英時對這些問題的重視及進一步的研究，可以參看島田虔次著，甘萬萍譯，《中國近代思維的挫折》（南京：江蘇人民出版社，2005.08）；溝口雄三著，龔穎譯，《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997.10）。

<sup>56</sup> 以中共研究的專業領域而言，余英時在第一手史料，尤其是檔案資料的掌握上，自然無法如專精這領域最頂尖的學者，如中國大陸的高華、楊奎松；台灣的陳永發所呈現的高度與廣度。但是余英時的史學研究方法靈活，而且他向來對史料背後所蘊含的意義具有高度的敏感性，故他總能從相關的文集、日記、回憶錄…等諸多史料中，建構出中共歷史發展的特殊歷史形貌，論述深廣且極具啟發性。

來沒有把農民的利益放在心上，對於農民，因為「革命」必須要有基本的群眾，所以毛澤東試圖用「分田分地」的土改，把農民爭取過來，然農民對於毛澤東及中共黨徒向來只有幫忙奪權的工具性價值，因為馬列主義係以消滅私有財產為建立社會主義新社會的先決條件，故農民最後必成為「革命」的對象。而從歷史的發展上看，毛澤東在土改(1940-1950)剛剛結束時，便迫不及待，在1951年底公佈了關於農業合作的「決議」，準備消滅農民的土地所有權了。1952年這一官方導演的「合作」運動即已頗具規模，到了大躍進時期，「人民公社」成立，中國農民便普遍淪為所謂「新式農奴」了，這自然是與某些向來將中共定位為站在農民的立場與利益的既定印象與歷史評價是有所差異地。而對於中共革命的主要基礎，過往也皆認為是來自於農民，惟余英時則根據國際共產黨人伊羅生(Harold R. Isaacs)所寫的《中國革命的悲劇》、中共紅七軍軍長龔楚《龔楚將軍回憶錄》指出，當時中共在井崗山的紅軍並不是從大規模而自發的農民運動中產生，相反的，這支紅軍根本是孤立於農民之外的，且在江西蘇維埃時期，農村的人並不支持紅軍，且還把它當作「土匪」來攻擊，一般工人和農民都對暴力革命不感興趣，只有遊手好閒的流氓、地痞之流才響應「打土豪、分田地」的號召，妄想藉此發財。是以對於中共政權的性質與其所謂「革命」，余英時對此有一提法，他認為中共最初領頭搞革命暴動的主要是一些不務正業的人，余英時稱之為「社會邊緣人」，而中共黨內則是集現代各種邊緣人的大成而建立的政權<sup>57</sup>。

其實1927年之後毛澤東「革命」的社會基礎主要是農村的邊緣人，而不是普通的工人和農人。余英時根據伊羅生的《中國革命的悲劇》和龔楚的《龔楚將軍回憶錄》指出，1927年後的二十年間，中共的黨主要由「非城市的知識分子」和農民首領所構成，其基本力量則是槍桿子，這個黨從來沒有穩定成一貫的「階級基礎」(class base)。而毛澤東最重要的本領則是擅於調動中國社會上各階層，特別是農村中的邊緣份子。實際上毛澤東代表著農村中的邊緣份子，而與王明、周恩來、張國燾等城市邊緣人集團是有所不同地，城市中的邊緣份子集團向來是莫斯科共產國際所重視的，共產國際並協助其在中國進行革命，是當時中共的主流。然毛澤東以著他生命中的本質，向來與農村中邊緣份子能夠水乳交融在一起為其本事，然城市中的邊緣份子與農村的邊緣份子向來是格格不入的，故毛澤東在1927至1934年間曾有過三次被開除中委和八次遭嚴重警告的遭遇。一直到1936年西安事變之後，中共中央從荒涼偏僻的保安遷至延安，毛澤東才開始對城市邊緣人集團進行收服的工作。1935年遵義會議之後，中共的實權已控制在他的手裡。而他領導中共的合法性必須由莫斯科和馬列主義來提供，而斯達林是一位現實主義者，這時也不能不默認毛澤東領導中共是既成的事實。總的而言，在延安時代的中共政權，是毛澤東靠著槍桿子出政權而打拼出來的，而且也有共產國際默認的領導權和馬克思主義提供的

<sup>57</sup> 余英時，〈《鄉村社會的毀滅》序〉，收錄於謝幼田，《鄉村社會的毀滅》(New York：明鏡出版社，2010)，頁6-7。

新天命<sup>58</sup>。是以對中共政權的歷史本質，余英時從歷史的發展指出其真正的面相，並修正過往某些對中共美化的形象與政治宣傳。

因為毛澤東對中共的巨大歷史影響，故余英時對於毛澤東的歷史評價，實際上相當層面上就是對中共政權在中國歷史上的評價。有關毛澤東在當代國史上的歷史地位，余英時在 1994 年則有一段評說：

不論毛澤東的主觀願望如何，近三、四十年來中國的災難，他個人所負的責任比任何人都要大。幾千萬中國人的死亡、無數家庭的毀滅、整個中國社會生機的長期斲喪、中國現代化的進程一再延阻，都是在他當權的二十七年(1949-1976)中造成的。<sup>59</sup>

余英時語氣中帶有憤怒，甚至對於毛澤東的歷史罪行，他認同於亞里斯多德的話，說「只有愚蠢的人才能對於應該憤怒的事而不憤怒」<sup>60</sup>。其實早在 1980 年時，他對於剛去世四年左右時間的毛澤東就曾有過評價，余英時說毛澤東在生前一直以「革命」為標榜，通過一些極左的言論，使得他在世界舞台上擁有一個最徹底的革命領袖的形象。但余英時指出透過考察毛澤東的晚年言行，便不能不指出毛澤東並沒有跳出中國傳統政治格局的限制，而且不幸地，限制著他的正是中國政治傳統中最壞的那一部分：君主專制。他晚年所依靠的不再是正式的官僚系統而是相當於傳統的宦官、外戚之流的勢力。他認為毛澤東因為無知所犯下的種種錯誤如「大躍進」、「人民公社」、「全民煉鋼」都還只是有形的，也還能補救，唯有他為一己奪權之私，不惜玩弄純潔的孩子們，搞所謂「文化大革命」這一絕大騙局，使得青年們對一切理想主義都不再發生興趣，則幾乎可以說是一個無可救治的精神崩潰症，余英時對此作出近乎春秋之筆的譴責。而他認為毛澤東生前所擁有的威勢主要是建立在兩個歷史憑藉上面，一是明、清以來惡化了的皇權傳統，一是近代西方傳來的極權的政黨組織。前者構成其權力的實質，後者提供了權力的結構。而毛澤東可說是代表一種純否定的精神，在歷史的形象上，毛澤東與朱元璋最為近，陰狠、猜忌、殘暴兼而有之。<sup>61</sup>

然而毛澤東何以對現代中國造成如此巨大的災難，在 1990 年代初期出版的李志綏《毛澤東私人醫生回憶錄》一書，則提供諸多歷史成因的線索。余英時在一篇閱讀《毛澤東私人醫生回憶錄》的評述文章中，則極有所見的對此書中所提供的史料有所闡論發揮。他認為一般而言，歷代君主在奪得政權後，總是希望能使國家朝廷的運作常規化，所謂中國朝代興亡史上的「高皇帝創業垂統」的通常模式。但毛澤東奪取政權之後，卻仍然不斷的在中國發動各項群眾運動。對於這一

<sup>58</sup> 余英時，〈打天下的光棍—毛澤東一生的三部曲〉，《歷史人物與文化危機》(台北：三民書局，2013.1 二版三刷)，頁 39-48。

<sup>59</sup> 余英時，〈在榻上亂天下的毛澤東—讀《毛澤東私人醫生回憶錄》〉，《歷史人物與文化危機》，頁 53-54。

<sup>60</sup> 余英時，〈在榻上亂天下的毛澤東—讀《毛澤東私人醫生回憶錄》〉，《歷史人物與文化危機》，頁 54。

<sup>61</sup> 余英時，〈從中國史的觀點看毛澤東的歷史位置〉，《歷史人物與文化危機》，頁 25-33。

歷史現象，余英時指出毛澤東的政治本能是極其敏銳的，他深深地了解到，一旦政權常規化之後，原來屬於他個人的革命權力便將轉化為屬於國家的合法權力，從此毛澤東就不能任意的為所欲為了，是以毛澤東拒絕韋伯(Max Weber)所言的奇里斯瑪權力的日常規範化，這就是毛澤東 1949 年之後整個生命中的核心問題。因為國家主席的權力職位自始便和他個人奇里斯瑪式的權威是衝突的，前者只能使他的奇里斯瑪漸漸走向日常規範化，然毛澤東的政治本能使得他知道，長此下去，他必將成為有名無實的傀儡，這是他所不肯做的。他要的是第一線的領導權，在他的想像中，無論是國家機器或黨組織都是為一個更高的目的服務的，這便是他的「革命」，他要用不斷的革命來實現改造中國的夢想。而他的革命經驗中又深刻地認識到，革命非有「權」不可，而這種權並非國家機器和黨組織所擁有那些日常運作中規範性的權力，而是超越一切常軌、決定根本方向的革命大權，而這種權便只能來自於毛澤東他個人所獨具的奇里斯瑪式的革命權威，而如何去保有此一革命權威，他認為就是要不斷發動各項群眾運動，來抗拒日常規範化的權力建制。於是國家機器和黨組織就只能隨毛澤東的意志而移轉了。<sup>62</sup>。

在當代中國，大致上對於毛澤東的歷史評價，總會將他領導中共在中國奪取政權，視為是一種巨大的歷史成就，甚至認為他建立了新中國。對此余英時則認為如果新中國是指中共政權統治下的中國，這句話是不錯的。但是如果所謂「新中國」蘊涵著一種價值判斷，認為毛澤東使得中國擺脫帝國主義、封建主義的壓迫，那這個論斷是有問題的。<sup>63</sup>

第二次世界大戰以後，西方舊式帝國主義、殖民主義在迅速衰落之中，這自然是源自於國際政治的氛圍，以及中國無數人努力奉獻於其中，在尋求國家民族的獨立自主之道。然二戰後，中國名義上至少也已成爲聯合國的五強之一。論及對中國歷史地位的改變與提升，無論如何，蔣介石領導的國府政權遠比毛澤東的中共來得重要多了。中國從清代的太平天國之亂後，晚清的督撫權力上升，中國國家的發展情況呈現出一種離心力(督撫權)愈來愈凌駕中央朝廷的力量，是以某種程度導致二十世紀初期中國軍閥割據的歷史現象。對這一情況，孫文的政治努力毫無改變此一歷史現實，而蔣介石某種程度上雖對軍閥割據的狀況有所處理，甚至達成形式上的中國統一，但這種統一的基礎是很脆弱地，1930 年的中原大戰就是一個很明顯的例子。而真正讓晚清以來中國歷史走出離心力的軌道並作了真正的轉換，使得中國又真正統一的人，無疑是毛澤東。這後面有諸多因素的湊合始能讓中國歷史發展有所翻轉，其中最重要的一個因素，當是民族主義的因素。蔣介石與毛澤東皆是歷史的產物，兩個人都體現民族主義的精神，雖然兩人皆與近代中國知識分子所要追求的民主、自由的體制和理念，在思想上有所距離，且兩人都是獨裁的強人，然而國民黨在政治思想的指導者孫文，畢竟為國民黨規劃了軍政、訓政、憲政的治國的政治途徑，而毛澤東所領導的共產黨，接受馬克思主

<sup>62</sup> 余英時，〈在榻上亂天下的毛澤東—讀《毛澤東私人醫生回憶錄》〉，《歷史人物與文化危機》，頁 62-65。

<sup>63</sup> 余英時，〈從中國史的觀點看毛澤東的歷史位置〉，《歷史人物與文化危機》，頁 27-28。

義的思想，雖然大言「無產階級專政」，想要為無產者尤其是工人、農民爭取地位，建立其所謂的社會主義的理想國度，然而歷史的現實發展，反而是那群中共的特權階級在專政。這些都是人所共見的歷史事實。原本馬克思主義是因應資本主義的弊病而起，然而歷史的發展反而是建立在馬克思、列寧主義的共產政權，是二十世紀危害人類文明的最大歷史逆流。

對於此一歷史發展，余英時提出一個頗具歷史洞識的反思，他指出資本主義是經過好幾百年在西方社會中自然成長起來的，並且其中包含著無數複雜的因素，例如市場、法律、殖民地擴張、宗教等等。亦即是資本主義是歷史自然的演進的結果，而不是有人提議說來建立一個叫資本主義的新制度，余英時引用了法國史學家布勞岱的說法清楚地指出，雖然馬克思寫了《資本論》，提到資本家，卻沒有正式用過「資本主義」這個名詞。然社會主義則不同，它完全是一個人為的設計，其實就是烏托邦。恩格斯所謂的「科學的社會主義」，今天看來是比烏托邦社會主義還要更烏托邦，到了列寧—斯大林的手上它終於造成人類有史以來所未有的大災害，關鍵在於它的「無產階級專政」的暴力之下廢除了私有財產權。社會主義可以說是一部份知識分子的狂妄，思想設計的結果，而用幾億以至十幾億人的生命作一場最大規模的社會實驗<sup>64</sup>。其實余英時這一看法與另一重要自由主義學者林毓生看法是相同地，林毓生承受西方蘇格蘭啟蒙運動思想家的傳統，尤其是他的老師海耶克的思想精神，對於馬克思主義、社會主義的批評，基本上是同調的。亦即是部分思想淵源於法國啟蒙運動的馬克思主義，因為其對理性的過度樂觀，故想要透過思想的建構來重新安排人間的各種秩序，然這種烏托邦的思維理路，後來經由馬克思主義的意識形態而建構的共產政權，實際上已讓人看到其中的歷史誤謬。<sup>65</sup>

而中共在毛澤東統治之下，大致上已在政治秩序與經濟發展上呈現了崩解的危殆局面，然在中共歷史上，鄧小平的崛起，則開創了另一個新的局面。迥異於毛澤東的只能「打天下」而不能「治天下」，余英時對於鄧小平在 1977 年之後的努力於「治天下」，認為在中共歷史上其地位非但高於毛澤東，且比受到諸多人所稱頌的周恩來來得更高，因為鄧小平畢竟開創了自己的時代，而周恩來雖有非凡的才能，但在「伴君如伴虎」的情況下，周恩來這一城市邊緣人的領袖不僅臣服於毛澤東所代表的農村邊緣人的集團，而且他以「妾婦之道事君」的態度來面對毛澤東。終使人對周恩來的歷史處境有著「霸才無主始憐君」的喟嘆。<sup>66</sup>

余英時指出鄧小平撇開了「階級鬥爭為綱」的意識形態，推行「改革開放」的經濟路線，扭轉「一窮二白」的貧困局面，從而挽救了中共政權崩潰的危機。然而余英時也很尖銳地指出，鄧小平最深切的關懷也許是中共政權的持續，即「四個堅持」中的共產黨領導。一般對鄧小平的歷史評價，大致上都會提到鄧小平晚年的兩件大事：一是「改革開放」的重要成就；二是天安門屠殺的鐵腕統治。然

<sup>64</sup> 余英時，〈〈試論和平演進〉讀後〉，《歷史人物與文化危機》，頁 149-150。

<sup>65</sup> 林毓生的相關看法，在他很多的著作中皆有所闡論，詳論可以參考〈略談西方自由主義對馬克思主義的批評〉，《民主中國》，第 8 期，1992 年 2 月，頁 60-65。

<sup>66</sup> 余英時，〈霸才無主始憐君—談周恩來〉，《歷史人物與文化危機》，頁 75-87。

這兩個南轅北轍的歷史評價在鄧小平心中實際上是「統一的」，因為鄧小平的政策從第一天開始便是「經濟放鬆、政治加緊」，「改革開放」對鄧小平一個共產黨人來說，只能以經濟為限，不可能擴大到政治方面。且鄧小平所謂「有中國特色的社會主義」是一句沒有內容的空話，在實踐中我們所看到的是「一黨專政」的「中國特色」加上沒有法律根據的「資本主義」而已。<sup>67</sup>也因為鄧小平的思想意識中基本上與現代的民主、自由的理念頗有距離，他與共產黨統治集團顯然更在乎能否掌握權力，這同於滿清末年的滿人統治集團，其在乎滿人的權力遠甚於一切，故晚清的改革很重要的某些層面仍是想繼續保有其滿人的政治特權。<sup>68</sup>是以當 1989 年中國北京天安門的爭取民主的運動風起雲湧之時，對於鄧小平及中共黨內保守派而言，這會危及中共政權的基礎，故 1989 年 4 月 26 日中共《人民日報》的社論〈必須旗幟鮮明地反對動亂〉為此一民主運動定性「動亂」之後，大致上可以看出鄧小平及中共的本質，最後以六四天安門的屠殺悲劇落幕，余英時至此已悲憤地稱「中共為人民的死亡服務」。<sup>69</sup>

而整個二十世紀八十年代，雖曾有過胡耀邦、趙紫陽的「改革開放」，胡、趙兩人可以說是「改革派」最重要的代表，但他們所擁有的權只是「黨」所暫時委託的，一旦他們的「改革」超出了「黨」的劃定範圍，他們便立刻被剝奪一切權力，黨天下的權源牢牢地掌握在以鄧小平為首的「元老派」手中。只要不符合他的意志，則「改革派」隨時會煙消雲散。余英時認為鄧小平的「改革」，只能稱之為「調整」，其終極目的是恢復因文革而失靈的「專政」機器，使之重新固化。雖然鄧小平誠然也進行一項重大的「改革」，即市場經濟的引進。這是因為鄧小平判斷：如果不付出計劃經濟的代價，中共的「黨天下」勢將難保。基本上，鄧小平的「經濟放鬆」正是為了強化「政治加緊」的效力而去作為的。<sup>70</sup>

余英時對於中共的政治向來批評甚嚴，主要因為他認為中共的政權與近代中國知識分子所要追求的民主、自由體制的理想是背道而馳地，然而這些源自於西方，尤其是啟蒙運動以來的思想、理念，實際上已經成為普世的文明價值，而且這些價值與中國文化的儒家思想所欲建構的人間秩序，很多方面是一致地。惟中共的產生，雖源於近代中國知識分子對中國的救亡圖存之情操，值得尊敬，然而在歷史複雜弔詭的發展下，一則因為馬克思主義的某些內在謬誤，再加上列寧主義的對馬克思思想的政治性詮釋與操弄，二則因為在所謂的共產革命的過程中，中國知識分子的逐漸邊緣化，代之而起的是社會邊緣人的集團。<sup>71</sup>終導致中共政權的本質是中國歷史上所出現的最大逆流，余英時稱之為現代化的「光棍」集團，

<sup>67</sup> 余英時，〈「治天下」強人之死 結束「革命」時代〉，《聯合報》，1997 年 2 月 21 日，第 3 版。

<sup>68</sup> 余英時，〈回首辛亥革命〉，收錄於余英時等著，《不確定的遺產》（北京：九州出版社，2012.5），頁 44-51。

<sup>69</sup> 余英時，〈中共為人民的死亡服務〉，《民主與兩岸動向》（台北：三民，1993），頁 129-131。

<sup>70</sup> 余英時，〈陳彥《中國之覺醒—文革後中國思想演變歷程》序—經濟放鬆與政治加緊：試說「黨天下」的解體過程〉，收錄於余英時著，彭國翔編，《會友集（下）：余英時序文集》（台北：三民，2010），頁 429-430。

<sup>71</sup> 余英時，〈中國知識分子的邊緣化〉，《民主與兩岸動向》，頁 41-45。

<sup>72</sup>是以余英時從年輕時即已對中共的諸多違逆提出針貶，至今仍不停歇。<sup>73</sup>

綜觀而言，余英時雖然對中共的歷史並無一本專題的研究，然而從他香港新亞書院時期至今留有大量的對中共的批評論述，其中既有涉及歷史層面的，也有觸及現實政治層面的，然他一貫保有他具有歷史通識的視角，往往在這些評論文章中看出當代中國歷史發展困境的癥結，頗具啟發性。另一方面余英時也可說是當代華人知識分子中最重要的代表人物，他著述宏富的對中共評論文章，也反映了近代中國自由主義知識分子最重要的思想軌跡與心路歷程，具有重大的歷史意義。

## 伍、結語

在 1978 年底當美國卡特總統宣布與中共建交，而與台灣的中華民國斷交時，此時正在美國耶魯大學歷史系任教的余英時隨後於 1979 年 1 月 26 日投書美國《紐約時報》，余英時自然關心台灣的前途，他認為北京對台灣提出的和平條件，表面上看起來很慷慨，不僅可以讓台灣維持政治及經濟現狀，甚至台灣的武裝軍隊亦可以保留，但可惜這一些慷慨卻因一個簡單的附帶條件——台灣放棄主權及更改國旗——而頓成泡影。余英時並舉中國歷史上的南唐放棄其獨立主權，屈服於宋室之下做為一個附庸國，但在三年後即被武力併吞的史實來警惕台灣。他也提醒北京要在立憲的民主制度下，完全及堅固地建立基本人權，才可能吸引台灣的中國人來統一。而台灣的安全，除其他因素外，端視政府是否不斷努力，依循正當的民主程序、藉不斷擴大及制度化的方式，來取得領導權獲得人民支持。<sup>74</sup>

在每個重要的華人歷史轉變階段，余英時總會在歷史的第一現場發言，年輕時即已讀過梁啟超、胡適的文章，那種融有中國傳統「士」的議政傳統，及「理尊於勢」的精神，從他在香港新亞書院時期即已顯露，數十年來他輾轉於美國最好的大學：哈佛、耶魯、普林斯頓大學研究任教，學院的生活只有讓他得以用最嚴肅的學術研究來面對現實政治、社會叢雜的問題之解決，其中他所持守的是現代自由主義的精神，亦即是從王國維、陳寅恪以來的「獨立之精神，自由之思想」的情懷。

正如西方最重要的著名公共型的知識份子學者薩依德（Edward Said）、杭士基（Chomsky）一樣，他們在學院的知識根柢極為深厚，為同行所敬重，但薩依德與杭士基仍不斷關懷伊斯蘭世界與基督教世界的衝突、美國的帝國主義的公共

<sup>72</sup> 余英時，〈知識分子與「光棍」——中共政權四十年〉，《民主與兩岸動向》，頁 132-142。

<sup>73</sup> 余英時這幾年持續在美國的「自由亞洲電台」發表諸多對中共批評的言論，這些言論雖然尚未成書出版，只能在網路上看到，但透過無遠弗屆的網路擴散效果，相信余英時的這些政治言論也將會對華人地區產生重要的影響。

<sup>74</sup> 余英時，〈急不及待乎？——中國統一問題〉，《明報月刊》，第 14 卷第 3 期，1979 年 3 月，頁 97。

議題，與此相較，余英時的關懷有過之而無不及，當 1989 年六四天安門事件發生時，他隨即在 1989 年 6 月 4 日發表〈槍彈只能殺人，不能扼殺民主怒潮—寫在共軍硬闖天安門血腥鎮壓大陸民主運動之夜〉的帶有悲憤但仍不失理性分析的長文在《中國時報》上，<sup>75</sup>六四天安門事件之後流亡海外的大陸民運份子，幾乎都受到余英時的照顧、支持。又如 2013、2014 年之際，甚多香港公民為爭取公平的特首普選，而發起了諸多群眾運動，例如「公民抗命」、「佔領中環」的運動，余英時依然仗義為文〈公民抗命與香港前途〉，支持香港公民的行動，以對抗中共在香港所欲實行變相的「一黨專政」之計謀。<sup>76</sup>這些都是因為中共政權違反現代文明價值，而促使余英時身為一位具有「中國情懷」的知識份子因不忍而為之，余英時喜歡引周亮工《因樹屋書影》記載他朋友所說的佛經故事，這個故事說：

昔有鸚鵡飛集陀山，乃山中大火，鸚鵡遙見，入水濡羽，飛而灑之。  
天神言：「爾雖有志意，何足云哉？」對曰：「常僑居是山，不忍見耳！」天神嘉感，即為滅火。<sup>77</sup>

天神是否會因感動來幫中國轉化成民主、自由的體制，現在歷史還在發展中還不得而知，但余英時對中共的批評，正如鸚鵡「入水濡羽，飛而灑之」，那種「知其不可而為之」的精神，或許將來會野火燎原，帶來中國轉變的重要契機！

---

<sup>75</sup> 余英時，〈槍彈只能殺人，不能扼殺民主怒潮—寫在共軍硬闖天安門血腥鎮壓大陸民主運動之夜〉，《中國時報》，1989 年 6 月 4 日。此文後來更改篇名為〈雷神的鐵錘舉起了一寫在大陸民主運動序幕降落的前夕〉，收錄於余英時，《民主與兩岸動向》，頁 121-128。

<sup>76</sup> 余英時，〈公民抗命與香港前途〉，《蘋果日報》(台灣)，2013 年 7 月 1 日。

<sup>77</sup> 周亮工《因樹屋書影》所引佛經故事，轉引自余英時，〈「常僑居是山，不忍見耳！」—談我的「中國情懷」〉，《文化評論與中國情懷》，頁 375。