

戰後臺灣文化中的儒家思想： 存在形式、內涵與功能

一、前言

這篇論文寫作的目的在於探討儒家思想在戰後臺灣五十年間（一九四五—一九九五）的存在形式、思想內涵及其所發揮之功能。所謂「存在形式」，是指在第二次世界大戰結束臺灣光復以後，在臺灣特殊而具體的時空條件（特別是政治情勢之下）之下，源遠流長的儒家思想以何種具體方式而存在；所謂「思想內涵」，是指以這種形式而存在的戰後臺灣儒家思想，所呈現的思想之突出面向。換言之，在儒家思想的諸多內容或面相中，哪些特別在戰後臺灣獲得強調或彰顯？所謂「功能」，是指儒家思想的結構，在戰後臺灣的政治脈絡中，發揮何種作用；而且，儒學在戰後臺灣所發揮的作用，是否改變或調整了儒學的內涵？這篇論文對戰後臺灣儒學的分析，就是依據以上三個問題而展開。

全文的論述共分五節，除第一節「前言」之外，第二節探討儒學在戰後臺灣的兩種存在形式：(1)在官方存在於中小學教科書中，(2)在民間則以學院中的學術思潮的形式而存在。第三節論述在這兩種存在形式之下，儒學在官方的詮釋中，對政治「權威」之服從這個思想面向，獲得突顯；儒家在學院中作為一種學術思想，則表現而為「超越的儒學」與「激進的儒學」兩個主要面向，但基本上都是「文化保守主義」。第四節則分析儒學在戰後臺灣所發揮的兩種功能：(1)儒學作為一種「意識形態的國家機器」("ideological state apparatus")，發揮了鞏固現行體制的作用。(2)儒學作為一種民間學術思潮，則發揮了抗拒西方（特別是近代西方）思想與價值的作用。第五節則提出若干結論性的看法。

二、儒學在戰後臺灣的存在形式：

正式與非正式教育途徑

我在這一節的論述中所要提出的主要論點是：(2:1) 儒學在戰後臺灣的正式教育途徑中，主要存在於中小學教科書之中，(2:2) 這種在正式途徑中的存在形式，決定了儒

學與國家意識形態之間的密切關係。(2:3) 儒學在戰後臺灣的非正式教育途徑中，主要存在於各種民間信仰、民間講學、儒學社團之中，(2:4) 以這種非正式形式而存在，儒學基本是一種強化「中國文化認同」的學術思想或文化思潮。我們依序闡釋這四個論點。

(2:1) 從一九四五年十月臺灣光復到一九八七年七月戒嚴令廢除的三十二年之間，臺灣處於威權統治之下，各級學校教育深受到政治力的滲透與宰制，成為國家意識形態的生產及鞏固的場所，中小學教科書正是乘載國家意識形態的重要工具。教育學家曾研究一九五二、一九六二、一九六八及一九七五年教育部所頒布四次的《國民小學課程標準》，以及一九五二、一九六二、一九七二及一九八五年的《初級中學課程標準》，結果發現：小學及中學在過去三十年之間的八個課程標準版本，共同出現的重要目標就是「激發愛國思想，宏揚民族精神（中華民族文化）」。其次，以小學的《生活與倫理》科目及中學的《公民與道德》科目為例，上述八個版本的「課程標準」之中，「忠勇愛國」、「激發愛國反共之精神」或「增強國家觀念（意識）」的目標共出現六次，「發揚民族固有美德」、「實踐四維八德」或「奠定中華文化復興的基礎」共出現七次。從課程標準來分析，效忠國家與發揚傳統文化，很明顯地是國民教育階段的中心目標。^①

① 參看：羊億蓉，〈現代化與中國人的價值變遷——教育角度的檢視〉，收入：《中國人的價值觀國際研討會

再從中學教科書的內容來看，學者研究指出：不論國中或高中的教科書，表達的傳統價值出現次數皆遠過現代價值，而且出現次數最多的傳統價值分別為「孝順、友愛、忠勇」（國中），及「忠勇、博愛、民族觀念」（高中）。「對國盡忠」在國中、高中階段顯然都是最急欲灌輸的價值觀。^②就以國民中學的《國文》課本為例，其內容以對政治領袖的頌揚占最大篇幅，其次，在倫理道德方面的主題，親情、自制、仁愛、進取是較受重視的項目；以政治主題次類目間的關係而言，「親情」、「進取」等可引導出「愛國情操」，「仁愛」常與政治領袖相伴出現，「自制」與政治價值有關，而「勤儉」則在一九六八年版特別與精神建設等政治目的相結合。由以上例示可見在中學教科書的內容中倫理道德與政治的關係。^③

在上述的教科書結構之下，官方所解釋的儒家思想在中小學校教科書中占有相當的分量。

論文集》（臺北：漢學研究中心，一九九二），頁四七一—四九四。

② 同上註。

③ 參看：李麗卿，〈國中國文教科書之政治社會化內容分析〉（臺北：國立臺灣師範大學教育研究所碩士論文，一九八九），頁二五九。歐用生研究國民小學《生活與倫理》及《社會》兩種教科書中的價值觀，也獲得類似的結論。歐用生指出，這兩種教科書所傳遞的價值有「傳統取向」、「反共第一」、「國家至上」、「領袖崇拜」、「我族中心」及「男性獨尊」等。見：歐用生，〈國民小學價值教學的困境——從教科書談起〉，收入：陳伯璋編著，《意識形態與教育》（臺北：師大書苑，一九八八），頁二四一—二五四。

舉例言之，《高級中學歷史課程》在一九六二、一九七一以及一九八三年各有一次修訂，根據這三次《課程標準》所撰寫的《中國文化史》課本，對於古代儒家思想、漢代經學、宋明清代的理學等思想，均有甚多的篇幅加以討論。此外，高中學生三年內都必須修讀的《中國文化基本教材》，就是以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》這四部古代儒學的經典為主，可見在政府的教育政策之下，儒家思想透過小學及中學教科書，而大量地傳播於青少年之間。政府教育主管單位也以各種方式使儒家思想之教學內容趨於一致性。例如一九九一年十月，臺灣省政府教育廳就編印中國文化基本教材教學參考資料，列入《臺灣省中小學貫徹「有教無類，因材施教」第一階段計劃》管制項目之一，並大量印發全國各中學之教師、教育行政人員、各級學校及社會教育機構，以擴大影響力。而且，臺灣的中小學所使用的《國文》、《生活與倫理》、《中國文化基本教材》及《中國文化史》等科目的教科書都是「國定本」，全臺灣所有的中小學都一體採用國立編譯館所出版的教科書，所以，透過教科書所傳播的儒家價值規範的內容具有高度的同質性。

(2:2) 儒學在戰後臺灣以中小學教科書的方式而存在。這種存在方式決定了儒學與國家意識形態部門的密切關係。(a) 這種關係的本質是國家意識形態部門支配儒學，是一種單向的宰制關係而不是雙向的互動關係。(b) 這種「國家」對儒家的宰制關係是透過對儒學的扭曲而建立的。我們接著以民國七十五（一九八六）年一月出版的《高級中學中國文化基本教

材》爲例，闡釋以上這兩項論點。

(2:2:a) 我們之所以撰擇民國七十五年版的高中《中國文化基本教材》，作爲觀察教科書中的儒學與國家意識形態之關係的策略點，主要是因爲這一版的《中國文化基本教材》是「依照教育部民國六十年二月公布高級中學國文課程標準『教材大綱』貳『中國文化基本教材選授論語及孟子』之規定，及教育部民國七十一年一月臺(七一)中字第〇二五四三號函「同意將《大學》及《中庸》納入」之指示而編輯。……採用陳立夫先生所著《四書道貫》的體系，：本教材由陳立夫先生主編，經本編審委員會審查後印行」。④由於這一版教科書作者強烈的政治色彩，使這一版的《中國文化基本教材》成爲分析戰後臺灣的政治力扭曲儒學最好的材料。

這部全套共六冊的《教材》，在第一冊第一課「導論」中，就將儒學與二十世紀中國政治領袖孫中山、蔣中正混爲一談，並明白指出政治領袖繼承儒家道統。《教材》說：⑤

中國文化博大精深，不是高中學生所能完全了解的，不過孔孟學說是中國文化的根

④ 《高級中學中國文化基本教材》(臺北：國立編譯館，一九八六)，第一冊(編輯大意)，頁十，此書以下引用時簡稱《教材》。

⑤ 《教材》第一冊，頁二、四。

本，本教材只就這根本加以有系統的講解，所以稱為基本教材。……

《四書》是中國人以往必讀之書，它陶鑄了中華民族的民情習俗，形成了中國文化的特質；到了近代，復得 國父及先總統 蔣公的繼承倡導而發揚光大。 國父曾大聲疾呼告訴國人：「欲恢復我國之國際地位，必先恢復固有道德。」 蔣公繼承遺志，遂令教育部於高級中學開設「中國文化基本教材」一科。教育部訂定的高中課程標準中，原祇限於《論語》、《孟子》兩書，但是《四書》所講做人做事的道理，是有一貫性的，乃特請教育部准予增入《大學》、《中庸》兩書的章句，所以本教材的內容是包括《四書》的精華。

《教材》編者之所以要特別強調當代政治領袖是繼承孔子孟學說，除了要為國民黨的作為奠定文化上合理化的基礎，使孔子孟為國民黨背書之外，最重要的就是著眼於使儒學發揮現代政治作用，使孔子孟參加「反共復國」的「革命大業」。《教材》編者明白陳述這本教科書的編寫目的：⑥

⑥ 《教材》第六冊，頁九一。

本教材依照規定，選授《四書》章句，這就說明了中國文化中的孔孟學說是具有時代精神，可以配合我國政治社會的現代化，可以應付資本主義文化的衝擊，可以抵抗共產主義文化的侵略。所以先總統 蔣公既倡導中華文化復興運動，又遺囑我們要「復興民族文化」，實在就是要發揮中國文化的時代精神。

如何才能「發揮中國文化的時代精神」呢？《教材》編者進一步認為，就是要使孔孟參加「反共鬥爭」，他說：⑦

文化是不斷改變的，有時變得小而慢，有時變得大而快，其內涵亦可增可減；可是文化的本質是永恆不變的。孔子既稱為「聖之時者」，所以中國文化並非一成不變，當此民族大動亂時代，而又值政治民主化，社會工業化，一切都發生變動，中國文化有待復興，以適應當前的實際情勢。

先總統 蔣公認為反共鬥爭是文化戰爭，「歐美三百五十年來民族主義、民主主義與社會主義的成敗興亡，皆在此一役；中國五千年悠久的文化及其道德精神之興廢，

⑦ 《教材》第六冊，頁九四—九五。

亦以此役為試金石。此戰若不失敗於侵略主義的魔手，則人類文明即將刮垢磨光，而中國文化亦必發揚光大。」（《中國之命運》）因此，當大陸發生「文化大革命」時，蔣公遂倡導文化復興，而且遺囑「復興民族文化」，使青年思想不再誤入歧途，進而了解三民主義實行的意義，以期有助於反攻復國的大業。

在上述的解釋之下，講授發揚中國古代儒學並不是為了弘揚孔孟學說中批判政治權威的精神，也不是為了重振「道尊於勢」的儒門傳統，而是為了使學生「了解三民主義」以便參加「反攻復國的大業」。在這種解釋之下，當代「政統」徹底地宰制了孔孟的「道統」。（2：2：b）那麼，在戰後臺灣官方的儒學解釋中，「政統」如何得以宰制「道統」呢？一言以蔽之，這種宰制關係是透過《教材》編者對儒學的刻意扭曲而完成的。在《教材》共六冊的篇幅之中，編者在儒學傳統中所進行的扭曲隨處可見，不勝枚舉，其中較具關鍵性的有二：

（一）思想內容的扭曲：

《教材》編者說明這六冊教科書的「教材內容，是包括《四書》的精華；教學程序是遵循《大學》所說的『格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下』八目的順序，

作一貫的敘述，以配合高中三學年六學期之用。」^⑧編者將他個人的「一家之言」企圖經由教科書的正式教育管道，轉化成爲當代對古典儒學的「正統」解釋，他說：「本教材所依據的《四書道貫》一書，便是依此八目，把《四書》章句分別納入，成爲一個完整的體系。其實孔子曾經把他的根本學問教授給子貢和曾子，自稱其道『一以貫之』。」^⑨但是，孔門的「道」的思想內容是什麼呢？《教材》編者提出這樣的解釋：^⑩

孔子所說的「道」，就是 國父所說的「主義」，道，路也；義，亦路也。那一個人不從大路上行走呢？有志青年是社會中堅，應該放大眼光，開拓胸襟，負起對國家民族的責任。因此， 蔣公說：「青年要成爲刻苦耐勞、任重致遠、改造社會、建設國家的人才，其思想必須經科學的訓練，其行動必須受嚴格的鍛鍊。」（《中國之命運》）又說：「青年應該修養自己的德性，鍛鍊自己的體格，加強自己的學識，發揮自己的智能；一切為民族的生存和發展，一切為了國家的獨立和自由。」（《四十五年青年節告全國青年書》）這就是人生的責任，與孔孟學說中的「為

⑧ 《教材》第六冊，頁九九。

⑨ 《教材》第一冊，頁八。

⑩ 《教材》第六冊，頁一〇二。

人」、「為學」、「為政」的言論，多相符合。

經過將「道」等同於「主義」之後，《教材》編者進一步說：⑪

蔣公指示實行三民主義的要義，就是「以強恕行仁、配義與道的精神，完成民族主義的倫理建設；以選賢與能、天下為公的思想，完成民權主義的政治建設；以利用厚生、博施濟眾的抱負、完成民生主義的經濟建設」；這也就是文化復興運動以倫理、民主、科學三大綱領為重要目標。孟子所謂以先王之道平治天下，有如以規矩準繩為方圓平直，如以六律正五音，全國上下都要信道守法，各任其責，亦是重振古代文化的意思。

在將孔孟的「道」解釋為三民主義之後，《教材》六冊各章對儒學的重要概念所提出的解釋，都相當值得商榷。這類問題充斥全書，難以一一列舉，僅舉一例以概其條。《教材》第二冊第三課解釋「知性」這個概念說：「《中庸》說：『天命之謂性。』這是說人的本性，

⑪ 《教材》第六冊，頁九五—九六。

由天所命，天即自然，也就是說性是自然生成的。先總統 蔣公說：『天命之謂性，依我看，只是平平實實的照字面而講，天命是宇宙自然推演無窮之命。論其本體，就是天性、天理，也就是自然運行之理；論其跡象，則是一切動植飛潛、繁衍無窮的生命。』（《中庸的要旨》）所以性就是生存的本能，也就是生命。凡有生命的生物，為求達到生存的目的，不得不發揮其生存的本能，求食求偶，各取所需，生生不已，以維持其生命於現在，延續其生命於未來，在物種進化過程中，優勝劣敗，適當生存。」^⑫《教材》的作者將儒家的「性」講成「生存的本能」，實與古典儒學中的性善之義相去甚遠。《教材》的作者說「性是自然生成的」，並以「生存的本能」解釋儒家的「性」這個概念，其實在中國思想史上有其悠久的傳統。遠在戰國時代，與孟子同時的告子就主張「生之謂性」（《孟子·告子上·三》），戰國晚期荀子也有類似的主張，《荀子·正名篇》云：「生之所以然者，謂之性。」漢代董仲舒（約公元前一七九—一〇四）在《春秋繁露·深察名號篇》說：「如其生之自然之資，謂之性。」《白虎通·性情篇》也說：「性者，生也。」王充（公元二七—？）《論衡·初稟篇》說「性，生而然者也。」許慎《說文解字·心部》云：「性，人之陽氣，性善者也，從心，生聲，故生之謂性也。」以上漢儒種種關於人性之言論，皆持「生之謂性」之立場。

^⑫ 《教材》第二冊，頁十九—二〇。

這個「生之謂性」的傳統，到了清代的戴震（東原，一七二四—一七七七）手中獲得了最具系統性的發揮。戴震說：「性者，分於陰陽五行以爲血氣、心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是爲其本，故《易》曰『成之者性也』」，^⑬戴震將「氣化之自然」的人之生理的稟賦，當作人性之本質，他明白宣稱：「血氣心知，性之實體也」。^⑭《中國文化基本教材》的作者所繼承的基本上是告子以降的「生之謂性」的傳統，與孔孟所持的人性論相去不啻千里。其餘類似的解釋甚多，不勝枚舉。^⑮

（二）論證邏輯的扭曲

如上文所說，這一版的《中國文化基本教材》是以陳立夫的《四書道貫》爲基礎改編而成，所以全書對《四書》思想的論證，是依下列邏輯而展開：《四書道貫》→國父→蔣公→

^⑬ 戴震，《孟子字義疏證》，收入：《戴震全集》（北京：清華大學出版社，一九九一），（一），卷中，性，頁一七六。

^⑭ 《疏證》，卷中，天道，頁一七二。

^⑮ 例如將「誠」解釋為：「誠為道德的源泉，又是一切行為的原動力，可借用物理學和化學中的術語，說明誠的意義。誠就是『能』（Energy），『能』以『位能、動能、熱能、光能、聲能、磁能、電能、化學能』不同型式表現，並互相轉變，在各方面種種色色的應用中造福人類。『誠』的功用，與此頗為類似。」（《教材》，第二冊，頁七九），這樣的解釋與古代儒學原意相去甚遠。

經國先生↓《四書》原典。在這種論述邏輯之下，孔孟及《大學》《中庸》的言論，在許多場合中，都成爲孫中山與蔣中正言論的支持性的論點。《教材》各冊各章常先引蔣公或國父一段話，再以「所以」二字作轉接詞，引用孔孟的言論，以闡述孫蔣二公的言論，茲舉二例以見一斑：

(1) 國父說：「智之範圍甚廣，宇宙之範圍，皆智之範圍。」格物致知的功夫是以成智為目的，智是「有聰明、有見識之謂」（國父《軍人精神教育》），而智之種類有三：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。」知之的程度，各人不同，惟愈好學及愈力行則愈能增長智慧，所以孔子說：「好學近乎知。」（《中庸》）^{①⑥}

(2) 古今中外的政治制度，各有不同，但是它們的用人取人的原則，都是要「選賢與能」。怎樣選賢與能呢？就是看那人能不能修身，也就是要看他的品德與才能。蔣公說：「才與德二項的比例，也是值得注意的。司馬光說：『德餘才謂之君子，才餘德謂之小人。』可見才高德薄的人，是從來不受重視的。因此我們取人，

①⑥ 《教材》第二冊，頁二。

如果他是才德並茂，當然是最理想的人才，否則，寧願拔擢德高於才、剛毅木訥的人。」（〈人事制度的重要與考核人才的方法〉）所以《中庸》說：「為政在人。」^⑰

以上這兩段解釋的論證結構中的「所以」二字，以二千年前孔子的言論來支持現代政治領袖的言論，最可以顯示《教材》的論證邏輯扭曲之一斑。^⑱

經過上述的思想內容以及論述結構的扭曲之後，古代儒學已經完全被當代政治權威所「馴服」而成為戰後臺灣的「國家意識形態」的一部分了。

（2：3）儒家思想在戰後臺灣傳播的第二個管道是透過「非正式教育途徑」。所謂「非正式教育途徑」是指：民間信仰（如鑾堂）、民間儒學社團、雜誌、演講會、小說戲曲……等。透過這種途徑傳播的儒家價值，基本上是臺灣社會文化價值體系的一部分，略近於柏格（Peter Berger）所謂的「庸俗化的儒學」（"Vulgar Confucianism"）。這個途徑所傳播的儒家

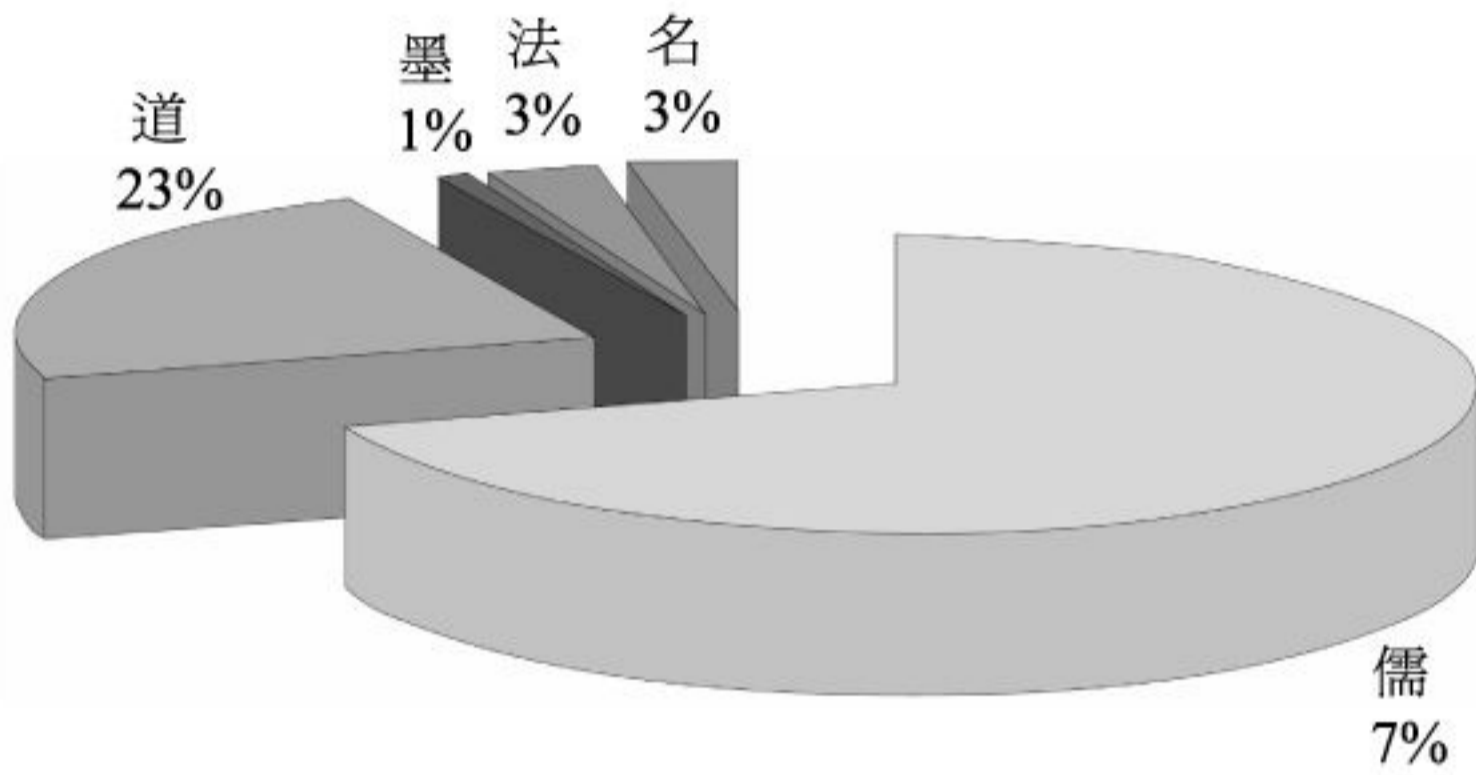
^⑰ 《教材》第三冊，頁三。

^⑱ 諸如此類的扭曲為數甚多，例如《教材》第二冊頁四〇，頁六一—六二，頁一三三，第三冊頁八一—八二中的「所以」，均屬此類。

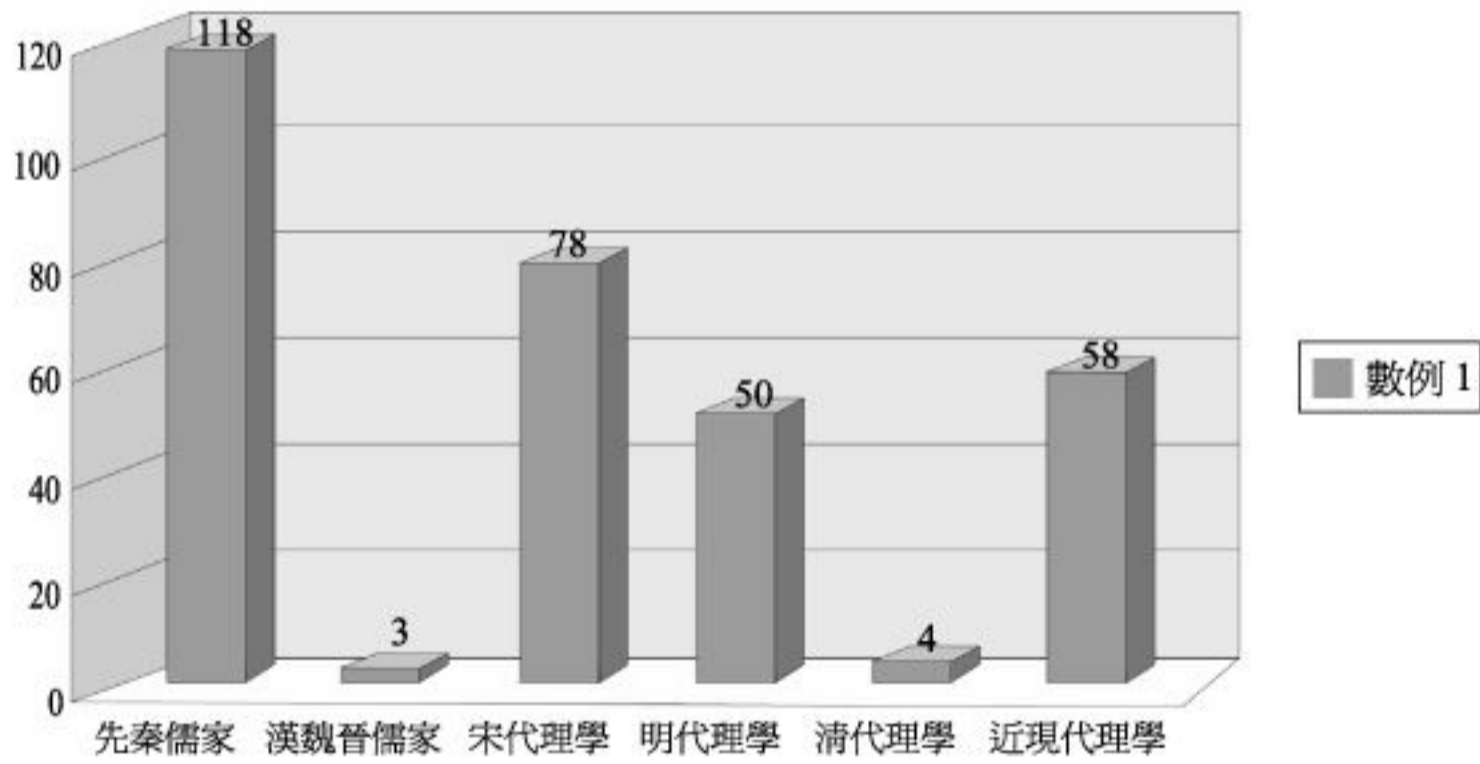
價值是長期的、漸進的、滲透性的，而不是如「正式教育途徑」中透過教科書、大學聯考、高普考等管道所傳播的是較為制式化的，立即的（雖然未必有效）。「非正式教育途徑」為數雜多，影響亦至為深遠。單以民間信仰一項而論，如臺灣各地廟宇的籤詩中所見的儒家價值，就頗為可觀，均可專文加以探討。本文以篇幅所限難以一一分析，我們以民間儒學社團所出版的《鵝湖》月刊為代表，探討儒家在戰後臺灣的「非正式教育途徑」中的存在形式。

《鵝湖》月刊社是戰後臺灣社會中純民間的儒學社團，從一九七五年七月創刊至一九九六年九月二五五期（仍繼續發行中），共刊載論六六三篇。¹⁹從六六三篇論文主題的思想派別來看，在六六三篇論中，論述墨家篇數最少，不及2%（九篇）；法家及名家次之，共占5%強，各為十七篇；道家有一五一篇，占22.8%；儒家最多，有四六九篇，占70.7%。由以上的分析結果可知，儒道二家所占數量超過90%（90.5%）。可見《鵝湖》月刊的討論以儒道二家的思想為大宗，儒家思想更是討論的主流；圖一（本書190頁）。再從六六三篇論文中找出論述內容有明確的時代範圍者共三二一篇，其量化趨勢如下：論述漢魏晉代最少，

①9 我們計算的標準是：一般性的雜記、學者答辯等，雖觸及分類派別的範疇，但不予列入；專書的序文、導讀，或前言則列入計算，論文以（上）、（下）、（一）、（二）、（三）分期刊載者均單獨計篇。例如：〈孟子的倫理思想（上）、（下）〉，計為二篇。如此計算共得六六三篇。



圖一：《鵝湖》刊載論文之學派比例圖



圖二：《鵝湖》刊載論文之斷代比例圖

僅有三篇，占1%。清代儒學次之，四篇占1.3%。明代理學共五〇篇，占16.1%。近現代共五八篇，占18.65%。宋代理學共七八篇，占25.1%。先秦儒家共一一八篇，占38%，所占份量最多。從整體趨勢來看，《鵝湖》月刊中關於儒家的討論若以朝代區分，以論及先秦儒家的論文為多，占全部三分之一強，是討論的重點。然而，論及宋、明理學之論文共合占一二八篇，為42%，已逾先秦儒家所占比例，可見宋明理學也是《鵝湖》月刊討論的重點；圖二（本書190頁）。《鵝湖》月刊論述近現代的論文占五八篇，這項事實與《鵝湖》月刊論文的撰寫者多係當代儒學大師唐君毅、牟宗三等人之第一代或第二代乃至第三代弟子有關。

（2：4）但是，值得注意的是：作為「非正式教育途徑」的《鵝湖》月刊是一種民間儒家學者強化中國文化認同的思想資源。我過去在另一篇論文中曾說，戰後臺灣的儒學研究者對中國文化都具有不同程度的認同感，在「中國文化往何處去？」的共同關懷之下，儒學研究對他們而言不僅是「事實的描述」，同時也是一種「價值的認同」。換言之，在許多戰後臺灣儒學研究者的心目中，儒家思想不是一種對象性的客觀存在，而是一種研究者賴以安身立命，而且可以修己治人的價值系統。最足以說明這種文化認同的例子是牟宗三（一九〇九—一九九四）先生。牟宗三自述一九四九年大陸變局之後來到臺灣，他說：「這邪惡的時代，實須要有『大的情感』與『大的理解』。『大的情感』恢弘開拓吾人之生命，展露價值之源與生命之源。『大的理解』則疏導問題之何所是與其解答之道路。由此而來者，則將為

『大的行動』^{②0}。」牟先生努力將「大的情感」與「大的理解」融合貫通，也將儒學視為安身立命的價值泉源。

牟宗三將「事實判斷」與「價值判斷」合而為一的這種態度，對大部分的《鵝湖》成員啓示極大，其中最具有代表性的是《鵝湖》月刊一五八期的「鵝湖論壇」所刊「儒家還有前途嗎？」這篇社論。作者李明輝首先批判「把儒家看成一套在歷史上發生過作用的思想以及在歷史上實際存在的制度」這種態度，並宣稱：^{②1}

今日一個具有文化意識的中國知識分子很難心安理得地接受這種論定，此所以唐君毅先生有「花果飄零」之痛。其故安在？因為在以儒家思想為主導的中國文化傳統中，今日的中國人是以主體的地位存在。對我們而言，儒家傳統、甚至整個中國文化並不止是可以客體化、甚至博物館化的研究對象，而是我們具體生命的一部分。把自己置身其中的文化傳統客體化，而質問其前途，這自我疏離的第一步。若再進而將這個已經客體化的傳統與其他的傳統（譬如基督教傳統）平列，而侈言「融

^{②0} 牟宗三，《五十自述》（臺北：鵝湖出版社，一九八九），頁一二九。

^{②1} 《鵝湖》第一五八期，社論。

通」、「多元」，乃是自我疏離的第二步。這是今日中國知識分子的真病痛之所在。儒家還有前途嗎？這個問題不當只是個事實問題，而應當是個心願與期望的問題。只要在儒家傳統中以主體自居，則人可以弘道；儒家文化並非不可吸納科學與民主，亦非不可與其他文化相切磋、相摩盪。若竟喪失其主體的地位，而俯仰隨人，顧亭林所謂「亡天下」是也。如此而不知其可悲，乃雙重之可悲！

這種對待儒學傳統的態度，堅決反對將儒學「博物館化」，主張中國人應克服「自我疏離」，重建中國文化之主體地位。換言之，在民間的儒學解釋中，儒學是文化認同的精神資源。

李明輝所主張「在儒學傳統中以主體自居」的態度，其實正是《鵝湖》諸多作者共同信持的理念。在《鵝湖》創刊號以「本社」名義所發表的「發刊辭」〈鵝湖精神之重建〉中，他們宣稱《鵝湖》月刊的創辦宗旨有三：^②

(1) 在時代知識的脈絡中，探索宇宙人生的真諦，以肯定人生的意義與價值；

② 《鵝湖》創刊號，「發刊辭」〈鵝湖精神之重建〉。

(2) 促使中國傳統所特重的道德精神普及於今日，鼓舞人類依據德性，融合學問於生命之中；

(3) 以我們的真情實感，來重新接上文化傳統的真精神，運用現代的表達形式，為這一飄盪的時代樹立一精神之基柱，完成我們這一代所必須完成的使命和責任。

這三項宗旨都將「對儒學的研究」與「肯定人生的意義與價值」融合為一體，使「事實」與「價值」貫通無間，使儒學成為中國人的文化認同的基礎。

三、戰後臺灣儒學的思想內涵

在上節所說的「正式」及「非正式」教育途徑中，儒學分別以教科書及民間雜誌的形式而存在。以這種形式而存在的儒學，其思想內涵具有強烈的戰後臺灣之特殊性。這種思想內涵至少有兩個突出面向：(3：1) 在《中國文化基本教材》教科書中的儒學，「對當代政治領袖的服從」這個面向特別突顯；(3：2) 在民間儒學中，則有「超越的儒學」與「實踐的儒學」兩個面向，但本質上都是「文化的保守主義」者。我們接著闡釋以上兩個論點。

(3:1) 本文第二節(2:2:b) 已經指出，《中國文化基本教材》對儒家思想內容進行粗暴地扭曲，對《四書》的解釋完全棄漢註唐疏以及宋明諸儒之解釋而不顧，以陳立夫個人之《四書道貫》為依據，任意扭曲儒學，將孔子的「道」解釋為孫中山的「主義」，並且幾乎各章各節都以蔣中正的言論為主，再以「所以」之類語詞，引用《四書》文句以證明蔣中正言論之正確。

特別值得注意的是，《教材》編者進行對儒學的扭曲時以及引用蔣中正言論時的「脈絡」(Context)。**《教材》編者引用蔣中正言論時並不是在作為商榷論辯的對象的學術脈絡中，而是在作為最高權威與絕對真理的政治脈絡之中進行的。**孫中山和蔣中正這兩位當代政治領袖發表諸多言論，或為激發黨員的團結，或為政策之宣導，或為其他現實之政治事務，但並不是為了詮釋古典儒學而發。簡言之，孫蔣二公是在當年「政治脈絡」(Political context)之中發言。但是在《教材》編者的引用中，卻被轉化為「文化思想的脈絡」(Cultural-intellectual context)，以孔子言論作為孫蔣言論的註腳。這種扭曲，我們可以稱之為「**脈絡性的錯置**」。**《教材》編者企圖透過這種「脈絡性的錯置」，而「使青年思想不再誤入歧途，進而了解三民主義實行的要義，以期有助於反攻復國的大業」。**^②

② 《教材》第六冊，頁九五。

經過《教材》編者這種「脈絡性的錯置」之後，儒家就成為國民黨政治權威的弄臣，成為當代權力中樞的吹鼓手，成為替當代中國威權體制塗脂抹粉的化妝師。在陳立夫版的「官方儒學」之中，儒家不再是高唱人民勝利進行曲的鬥士，《四書》（特別是《孟子》）也不再是為人民伸張正義的福音書！孔孟以「道」自任，並堅持「道」於「勢」之立場，但二千年後在臺灣的《中國文化基本教材》中，這些偉大的精神卻為之晦而不彰，誠使當代對儒學有敬意的人為之戚然痛心。

(3:2) 正如中國儒學史的經驗一樣，戰後臺灣儒學的活力主要保存在民間社會之中。相對於《中國文化基本教材》教科書中的「官方儒學」而言，民間的儒學主要表現在學院的學者的著作之中。我過去曾從研究方法入手，區分戰後港臺學者研究儒家思想有三大陣營：(一)第一個流派比較強調在文化傳統或歷史背景中，探索儒家思想的內涵及其發展。這種研究立場，在縱剖面上強調儒家思想的持續性與發展性；在橫切面上重視儒家思想與當時時代精神或文化氛圍的有機互動關係。採取這種研究途徑的學者可以錢穆先生（一八九五～一九九〇）和徐復觀先生（一九〇三～一九八二）為代表，蕭公權師（一八九七～一九八一）、陳榮捷（一九〇一～一九九四）、余英時、劉廣京及張灝等先生雖長居海外但著作均在臺灣出版，研究取徑與這個流派相近。(二)戰後臺灣研究儒家思想的第二個流派，是採取唐君毅（一九〇八～一九七八）先生所謂「即哲學史以論哲學」的立場，從各種途徑入手重建儒家哲學，

其中貢獻最多影響最大的有採取形上學進路的方東美先生（一八九九—一九七七），採取唯心論進路的唐君毅先生，以及援康德哲學入儒家哲學的牟宗三先生（一九〇九—一九九四）等，久居香港但著作流行於臺灣的勞思光先生及劉述先先生取徑亦相近。方、唐、牟三位大師在臺灣哲學界門生甚眾，追隨景從者亦多，發揮師門哲思之著作汗牛充棟。（三）第三個流派所採取的，大致是以社會科學問卷及計量的方法，企圖研究儒家思想與現代東亞地區的現代化發展的關係，特別是與臺灣地區現代化發展的關係。這個研究流派所關心的是儒家思想與東亞現代化的問題。採取這個方法研究儒家價值的有心理學家楊國樞，黃光國等人。^{②4}

但是，以上三個研究流派的劃分，是從一個所謂「客位的」（"etic"）的觀點，將儒學作為一個客觀研究對象而提出的分野。如果從「主位的」（"emic"）的觀點，扣緊當代學者對儒學的內在認知（或認同）這個角度來看，則儒學在戰後臺灣的思想界，誠如陳昭瑛所指出，大約可以區分為兩個陣營：一是「激進的儒家」，這是以人和人民為根本去掌握事物的當代儒家，以徐復觀為代表。二是「超越的儒家」，是從超越的、先驗的方面去掌握事物，以唐君毅、牟宗三為代表。^{②5}唐、牟、徐三先生皆在戰後臺灣及香港弘揚儒學，但治學取徑頗不

^{②4} 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，一九九二），頁二七七—三四四。

^{②5} 參考：陳昭瑛，〈一個時代的開始——激進的儒家徐復觀先生〉，收入：徐復觀，〈徐復觀文存〉（臺

相侔。唐君毅著《中國哲學原論》共七冊，分爲《導論篇》（一冊）^{②⑥}、《原性篇》（一冊）^{②⑦}、《原道篇》（三冊）^{②⑧}、《原教篇》（二冊）^{②⑨}。《原道篇》所述者爲形上學之發展，偏重人之究極實現與人文世界所依據之道，《原性篇》所述者爲人性論之發展；《原教篇》所論則爲宋明理學之發展。以上皆是「即哲學史以論哲學」之作，取唯心論之路數，重建中國之主體哲學。牟宗三論述儒家思想最成體系而卓然自成一家之言的鉅著是《心體與性體》三大冊^{③⑩}，以及《從陸象山到劉蕺山》^{③⑪}，早年在香港講學有演講稿《中國哲學的特質》^{③⑫}以及在臺大哲學系講學之紀錄《中國哲學十九講》^{③⑬}及《中西哲學之會通十四講》（臺北：學生書局）等書並行於世。如專就牟先生對儒家哲學之研究而言，《心體與性體》所建立的解釋

北：臺灣學生書局，一九九一），頁三六一—三七三。

- ②⑥ 唐君毅，《中國哲學原論—導論篇》（香港：東方人文學會，一九六六）。
- ②⑦ 唐君毅，《中國哲學原論—原性篇》（香港：新亞書院研究所，一九六八）。
- ②⑧ 唐君毅，《中國哲學原論—原道篇》（香港：新亞書院研究所，一九七四）。
- ②⑨ 唐君毅，《中國哲學原論—原教篇》（香港：新亞書院研究所，一九七五）。
- ③⑩ 牟宗三，《心體與性體》全三冊（臺北：正中書局，一九六八）。
- ③⑪ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，一九七九）。
- ③⑫ 臺北：臺灣學生書局，一九六三，一九七六。
- ③⑬ 臺北：臺灣學生書局，一九八三。

系統，對於最近二十年來的臺灣儒學界，影響深遠。唐先生思路近黑格爾，而牟先生近康德，這是眾所週知之事，無庸贅言。徐復觀是思想史家，他的諸多著作都取歷史之角度，特就專制政治對儒學刻劃之傷痕特加論析。我在另一篇論文中曾指出，徐復觀在二十世紀重新解釋儒學時，是以周文中的「憂患意識」為主軸，貫串古典儒學的重要德目如「孝」、「仁」、「禮」，認為這些道德概念及行為都是「憂患意識」的顯現。所謂「憂患意識」，從它的社會政治根源來看，是一種政治哲學，具有延續政權繁衍民族的作用；但從它作為一種個人的自我修養意識而言，它又是一種道德哲學。在徐復觀的解釋之下，儒家的德目如「孝」、「仁」、「禮」也都具有這內外合一的特質。徐復觀的詮釋學方法可以稱之為「脈絡化」(contextualization)的詮釋方法。這種方法在徐先生的論著中，表現而為兩種具體操作方式：(一)將儒家思想放在當時的歷史情境之中，探討儒家思想與當時社會互動之狀況；(二)將儒家思想放在徐復觀所處的時代脈絡中加以衡量，賦古典以新義，出新解於陳編。經由這兩種實際的操作方法，徐復觀筆下的儒家論述絕不是束諸高閣的高文典冊，儒家也不是不食人間煙火的高人逸士；相反地，儒家經典乃深深浸潤在時代脈絡之中的典籍，而儒家思想家也成為為苦難人民伸張正義的鬥士。^{③4}比較言之，唐牟二先生的思想淵源近於宋儒，而徐先生則上接

^{③4} 黃俊傑，〈當代歷史變局下的儒家詮釋學：徐復觀對古典儒學的新解釋〉，收入：《第一屆全國歷史學學

先秦儒學。

四、儒學在戰後臺灣所發揮的作用

現在，我們要問：上文所分析的儒學，在戰後臺灣產生何種作用？我們可以這樣回答這個問題：（4：1）以中學教科書為形式而存在的「官方儒學」，基本上發揮保衛國民黨政治體制的作用，它是一種「意識形態的國家機器」。（4：2）作為民間學術思潮的儒學則發揮了抗拒西方近代文化，彰顯中國文化的特殊性的功能。它基本上是一種「文化的保守主義」（cultural conservatism）。（4：3）以上官方及民間的儒學之間，存有相當大的緊張性。我們闡述這三項論點。

（4：1）經過《教材》編者扭曲以後的儒家，成為戰後臺灣的「意識形態的國家機器」，這種作用尤其表現在以下兩個方面：

(a) **三民主義成為實踐儒家理想的基礎**：在《中國文化基本教材》中，古典儒學的重要概

念或論旨，都被置於當前政治需要及意識形態的脈絡中加以重新解釋。這類例子不勝枚舉，我們僅舉一例以概其餘。在《教材》第六冊第十課解釋《禮記·禮運》「大道之行也，天下為公」時說：「國父對於天下為公及大同世界，十分重視，他生平為人題字時，一提筆便是寫『天下為公』或《禮義大同》章。所以先總統 蔣公說：『三民主義新中國，乃天下為公的大同世界之真實基礎。』他認為三民主義不僅可以救中國，而且可以救世界；我們革命的目的，不僅要建立中華民國，而是要實現世界大同。但是一定要先建立三民主義的新中國，然後才可以促進世界大同。」（《國父遺教概要》第六章）這是大家所應知道而努力求其實現的歷史使命。」^{③⑤}《教材》編者在這一段課文中，明白指出，只有實施三民主義，儒家的「大同」理想才能實踐，而且他是先說這一段議論之後再引《禮運》「大同」章以證明之。依此邏輯，在三民主義出現之前，二千年來儒家理想就毫無實踐的可能了。

(b) **反共鬥爭是提倡儒學的目的**：在以陳立夫的《四書道貫》為本所編的《中國文化基本教材》中，儒學之所以值得提倡是為了反共事業。《教材》說：「孔子既稱為『聖之時者』，所以中國文化並非一成不變，當此民族大動亂時代，而又值政治民主化，社會工業化，一切都發生變動，中國文化有待復興，以適應當前的實際情勢。……因此，當大陸發生『文化大

^{③⑤} 《教材》第六冊，頁六八。

革命』時，蔣公遂倡導文化復興，而且遺囑『復興民族文化』，使青年思想不再誤入歧途，進而了解三民主義實行的要義，以期有助於反攻復國的大業」。³⁶《教材》編者要求儒學為當前反共鬥爭而服務，使儒學寬闊的門庭為之狹隘化。這是典型的「政治化約論」(political reductionism)。

(4:2) 在民間學者唐牟徐等人解釋下的儒學，從長程觀點來看是作為解決二十世紀中國人所面臨的由「道德的迷失」、「存在的迷失」、「形上的迷失」所構成的「意義的危機」(the crisis of meaning)³⁷的思想困局的一種精神資源，他們企圖透過對儒學的再詮釋而論證中國文化的特殊性，從而為當代中國人奠定安身立命的文化根基，這項意圖在一九五八年他們與張君勱共同發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉中已清楚顯示。³⁸但是，從現實脈絡來看，當代儒家學者所以重新解釋儒家尚有一層對治二十世紀中國政治問題的深刻用心在焉。他們希望通過重新疏解儒家思想而使中國文化與現代民主政治接榫。這種現實的用

³⁶ 《教材》第六冊，頁九四—九五。

³⁷ 參考·Hao Chang, "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. 張灝，《幽暗意識與民主傳統》(臺北：聯經出版公司，一九八九)，頁七九—一一六。

³⁸ 文刊《民主評論》九卷一期(一九五八)。

心，表現在梁漱溟對中國民主化困局的分析、熊十力對儒家新外王理論的拓展，也表現在牟宗三之論證從「理性之架構表現」以開出民主與科學，唐君毅強調儒學中具有自由精神，以及徐復觀的諸多論述之中。³⁹其中，徐復觀對民主政治與儒家之融通用力尤多。⁴⁰

民間儒家學者將儒學作為一種具有中國特色的而為中國人安身立命的精神資源，以及回歸儒學傳統企圖開出民主政治（所謂「返本以開新」），這種態度基本上是一種史華慈（Benjamin I. Schwartz）所謂的「文化保守主義」。史華慈曾通觀近代中西歷史上的保守主義思潮而提出以下的看法：⁴¹

二十世紀的中國幾乎沒有柏克式的保守主義，全盤肯定現行的社會秩序。「我們」所看到的是一種受民族主義情感所影響的文化保守主義，這種民族主義情感很少會對當時的政治秩序有所肯認，雖然在建立民國之後可以看到它對政治秩序的認可。我也發現，當有些中國

³⁹ 參考：何信全，〈儒學與現代民主——當代新儒家政治哲學研究〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，一九九六）。

⁴⁰ 參考：黃俊傑，〈當代儒家對中國文化的解釋及其自我定位——以徐復觀為中心〉，收入：劉述先編，〈當代儒學論集：傳統與創新〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，一九九五）。

⁴¹ Benjamin I. Schwartz, "Notes on Conservatism in General and in China in Particular" in Furth ed., *op cit.*, 中文見：林鎮國譯，〈論保守主義〉，收入：傅樂詩等著，〈近代中國思想人物論——保守主義〉（臺北：時報出版公司，一九八〇），頁十九—三八，引文見頁三六，譯文略有修訂。

保守主義的勢力，認為來自中國「過去」的原素能對現代的目標有所效用，也就有些其他不快樂類型的保守主義，對中國「過去」的用處表現懷疑，但是他們仍衷心地意識到「過去」之決定性的力量。

當代中國的保守主義思潮，一方面強調民族主義，另一方面對「傳統」充滿了儒慕之情，企圖從民族文化遺產中開出現代民主政治的生活方式，而將「民族的」與「民主的」貫通為一，這種思想傾向都呈現在民間版的臺灣儒學之中。

我在這裡指稱以唐牟徐等先生為代表的戰後臺灣儒學是一種「文化的保守主義」，主要是指戰後從大陸流寓臺灣的儒家學者，以畢生之力從事著述與教學，「保」持「守」護儒家傳統的精神價值而言。他們認為，這種精神價值是中國人之所以為中國人的文化資產，在西潮席捲中國的二十世紀，中國人不能放棄或捨離自己的文化之本根。事實上，唐君毅就以「保守」這個名詞指稱他自己的思想立場，唐君毅說：^⑫

凡此一切於「親者無失其為親，故者無失其為故」、「久要不忘平生之言」、「不

^⑫ 唐君毅，〈說中華民族之花果飄零〉，收入：氏著，〈說中華民族之花果飄零〉（臺北：三民書局，一九七四），頁一一—二九，引文見頁十六。

忘其初」、「不失其本」之事，今之心理學家、社會學家、歷史文化學家，或以為不過習慣，此是保守。但我可正告世人曰，此決非只是習慣，此乃人所以得真成為人，我所以得真成為我之實然而又當然之理。如說此是保守，此即是人之所以保守其人，我所以保守其為我，而人類不能不有、亦當有之保守。此保守之根原，乃在人之當下，對於其生命所依所根之過去、歷史、及本原所在，有一強度而兼深度之自覺。人由此自覺之強度與深度之增加，即必然由孝父母而及於敬祖宗，由尊師長而敬學術文化，以及由古至今之聖賢；而我若為華夏子孫，則雖海枯石爛，亦不忘其本。由是而我之生命在在之意義與價值，即與數千載之中華民族、歷史文化、古今聖賢，如血肉之不可分。我生命之悠久，於是乎在；我生命之博厚，於是乎存；而我乃為一縱貫古今、頂天立地之大人、真我。世之學者徒知曰習慣、保守者，抑何小之乎其視人，亦何小之乎視其自己之所以成為人、成為我也？

唐君毅之所以主張「保守」自己的文化與傳統，乃是有見於時間之持續性，他說：「父母死，守廬墓，忠臣守土，賢妻守節，儒者守先王之道，以待後之學者，一切宗教徒守其聖地，一切學者守其所學，一切教師守其所教，官守職責，一切農工商，守其所事。唯守而後存者不亡，人生一切事業、一切文化，得綿續不斷，達於無疆。唯守而後有操，有操而後有

德，以成其人格。守之爲義大矣哉。」^{④3}正是基於有持續才有創新這項觀點，唐君毅和他同時代的儒者才強烈主張「保」持堅「守」中國文化之根源。

這種意義下的「文化保守主義」，必然是與土地與人民密切結合而共其呼吸的，所以在歷史上民間版的儒學在臺灣常發揮兩種作用：第一是以本土主義抵抗外來殖民主義或西化潮流；第二是站在人民的立場批判「官方儒學」。關於第一種作用，陳昭瑛已有所闡發。她認爲儒學之爲本土主義，在明鄭時期的臺灣表現爲反清復明，在日據時期的臺灣則表現爲對日本殖民主義的反抗，在戰後臺灣則表現爲對全盤西化的反抗。陳昭瑛接著以徐復觀及唐君毅爲例，認爲徐復觀與戰後臺灣本土化運動的關係可由三方面來看，一是他與日據時期本土化運動者的精神結盟；一是他在五〇、六〇年代站在中國文化立場對西化派的批判；一是他在七〇年代鄉土文學論戰中，爲鄉土文學辯護，以及對當時文學界之現代主義風潮的批判。^{④4}關於第二種作用，主要表現在當代民間儒學學者對「官方儒學」的正面批判，這種作用需要詳加解釋。

（4：3）在當代儒家學者中，對當代中國左右兩派專制政治人物批判最爲凌厲的當推

^{④3} 唐君毅，《說中華民族之花果飄零》，頁二二。

^{④4} 陳昭瑛，《當代儒學與臺灣本土化運動》，收入：劉述先編，《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，一九九五），頁二四三—二九三。

徐復觀先生。徐復觀對中國歷史所提出最具創意的意見之一是所謂「二重主體性的矛盾」的說法。他認為，中國歷史上政治的現實是「國君主體性」，但儒家思想的中心卻是「人民主體性」，兩者形成深刻的矛盾關係。^⑤徐復觀提出這項看法是在一九五〇年代初期，這項看法的提出與他對蔣中正的諫諍有其一貫之脈絡。一九五三年五月一日，徐復觀在《民主評論》四卷九期發表〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉一文，指出中國政治思想要求人君從道德上轉化自己，將自己的才智與好惡捨掉，以服從人民的才智好惡。在專制政治下言治道，不追根到這一層，即不能解消前面所說的在政治上「二重主體性的基本矛盾」，一切的教化便都落空。徐先生也基於這項看法，在一九五六年十月三十一日在《自由中國》一五卷九期在〈我所了解的蔣總統的一面〉中，提出建議：「人主觀底意志，解消於政治的客觀法式之中，使國家政治的運行，一循此客觀法式前進，既可減輕蔣公個人的宵旰憂勤，亦可培養國家千百年的基礎，這才是一條簡易可行之道」^⑥在這篇文章刊出後，徐先生受到《中央日報》（一九五七年二月七日）社論的批判，他不僅在一九五七年二月十二日，在香港《華僑日報》以〈悲憤的抗議〉一文提出批駁，而且在一九五七年三月十三日在《自由人》為文強調：「由

^⑤ 同上註^②。

^⑥ 見：徐復觀，〈我所了解的蔣總統的一面〉，收入：氏著，《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：臺灣學生書局，一九八八），引文見頁三一。

君臣關係之絕對化因而顯出人君特為尊嚴之觀念，乃長期專制政治下之產物，為先秦正統思想中所未有。」^{④7}從徐復觀之被黨營《中央日報》批判，我們看到了當代儒家與國民黨威權體制的正面衝突。

牟宗三對國民黨的批判是另一個具體實例。一九八八年十二月四日，國立臺灣師範大學舉辦《陽明學學術討論會》，邀請牟宗三發表「引言」。牟先生這樣說：^{④8}

……我考量歷史，分析國民黨的革命本質，其外在的政治使命是推翻滿清，其內在的文化使命應是承繼顧、黃、王的理想往前進，開一個內聖外王的大格局。可惜國民黨始終不能，也不肯接上去。……孫中山先生倡導革命時，就沒有看到這一點，他一直要若隱若顯的要和洪秀全拉關係。洪秀全是個亂七八糟的人，你和他拉關係，是很不明智的。儘管洪秀全「排滿」是不錯，但他的實際精神背景是什麼？他那個教算什麼教？他又禁讀聖人的書，結果他比滿清還壞，比夷狄還夷狄。所以曾國藩

^{④7} 見：徐復觀，〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入：氏著，《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，一九八〇），引文見頁四九七。

^{④8} 《陽明學學術討論會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學人文教育研究中心出版，一九八九年三月），「引言」，頁四。

受不了，才出來替滿清把太平天國消滅。國民黨若真要為中華民族歷史文化做主，為什麼不堂堂正正繼承明末三大儒的文化理想呢？偏偏要去拉那個不成材的洪秀全這樣的文化見識，真是不可思議，我始終不能理解。

牟宗三批判國民黨偏離中華文化之精神，要求國民黨回歸明末顧炎武、王夫之、黃宗義所代表的文化理想。

徐復觀與牟宗三對國民黨的批判，為大多數的民間儒家學者所繼承發揚，最具有代表性實例就的是《鵝湖》作者們對民國七十五年版的《中國文化基本教材》的批判。自從陳著《中國文化基本教材》成為全國高中生必讀之課本後，以其錯誤百出，荒謬至極，引起各界人士極為激烈之反應。林安梧^④、伍壽民^⑤、楊祖漢^⑥及袁保新^⑦，都在《鵝湖》月刊撰文加以批判。其中楊祖漢明白指出《教材》以孔孟學說折衷於當世之政治領袖，而貽人以政教合一，

- ④ 林安梧，〈關於高級中學「中國文化基本教材」的一些斷想〉，《鵝湖》一一四期（一九八四年十二月），收入：林安梧，《現代儒學論衡》（臺北：業強出版社，一九八七），頁二七一—二八〇。
- ⑤ 文刊《鵝湖》第一一八期。
- ⑥ 文刊《鵝湖》，〈高中「中國文化基本教材」必須重新改編〉，《鵝湖》一一九期。
- ⑦ 袁保新，〈「中國文化基本教材」何去何從——談經典教育的現代意義與作法〉，《鵝湖》一五六期。

學術不能獨立之口實；袁保新也認為：「文化教材的爭議，並不是單純地關乎『有體系』、『無體系』的辯論，而是關聯到經典教育的本質與作法的認知問題。教材的設計不當卻可能使年輕學生由懷疑經典的學術真理的價值，走向抗拒傳統。」事實上，袁保新的憂慮業已成爲事實。近五十年來臺灣地區的青年對中國文化以及儒家思想的偏見以及先入爲主的排斥，與國民黨之宣稱代表儒家以及民國七十五年版的《中國文化基本教材》之成爲全國高中生必修科目教科書，都有相當的關係。

但是，我必須緊接著說明的是，由於徐復觀等當代儒者是在戰後從臺灣高壓政治這種歷史脈絡中發言，所以他們對「儒家之道」的實質內涵之詮釋也因時而變。當代儒家第一代宗師如熊十力、梁漱溟、馬一浮固然對傳統儒家內聖工夫上多有進境，但於外王工夫亦不忽略，如熊十力及梁漱溟皆曾參與革命，馬一浮對革命亦多持同情態度。但是，第二代儒家如徐復觀早歲雖曾參贊國民黨中樞，但來臺以後就從權力中心隱退，唐君毅及牟宗三則未參與外王事業。至於第三代儒家學者則大體接受學術分工的事實，他們是現代學術產業下的一環，惟主觀上親近儒家的知識團體。他們對儒家思想的內涵之詮釋已與第一代有所不同，他們對官方的批判不論就重心或實質言均與第一代儒者互有不同。

我在這一節所論述的這三項主要論點，只是就其大體而觀之。事實上，儒學在戰後臺灣就像中國歷史上一樣，方面甚廣，一言不足以蔽之。本節所說的存在於教科書中的「官方儒

學」固然有其強化國家意識形態的作用，但是，儒家的部分價值觀也隨著教科書而普遍傳播於臺灣社會，也有其一定的貢獻。其次，雖然唐、牟、徐三大儒的學術成就及學術人格是不容置疑的，但在「反共復國」的共同信念上，三大儒與國民黨當局亦有程度不同的合作。這點可從書院、雜誌、演講的金錢來源，略窺一斑。三大儒對國民黨專權者如蔣、陳（立夫），亦多恕辭。徐復觀還讚美過陳及其《四書道貫》。而且，在一九八七年戒嚴令廢除之前，即使在民間儒家學者之間也有少數對官方作為歌功頌德之輩。因此，雖然這些事實都是大潮流中的支流，不足以撼動主流的方向，但是，由此亦可見在戰後臺灣的特殊背景裡，儒家發展之複雜性，與官民之間糾纏之深。

五、結論

這篇論文探討儒學在戰後臺灣的發展，發現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，存在於民國七十五年版的《中國文化基本教材》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。在民間學術社群中，存在於學者著作或儒學雜誌中的儒學，基本上是某種形式的「文化保守主義」。以上這兩種版本的儒學，有其內

在緊張性，因為前者以完成政治目標為著眼點，後者以建立「文化認同」為出發點；前者以政治領袖的「訓示」為依歸，後者以人民之文化福祉為考量；兩者南轅北轍，涇渭分明，有其不可混淆者在焉。因此，在戰後臺灣五十年間，民間儒家學者起而批判代表官方意識形態的「官方儒學」者，代不乏人，屢見不鮮，具體繼承並展現儒學傳統中的批判精神。

儒學自孔孟以降，二千餘年來面對時代之挑戰，勇於興起心志自作主宰，正面承擔人間的苦難，其間有成功也有失敗，而且悠久的儒學傳統正如長江黃河挾泥沙以俱下，不免正反並陳，瑕瑜互見。^⑤但是，儒者在儒學史上之地位必以其是否抱道守貞以為判。明末大儒王夫之（船山，一六一九—一六九二）嘗慨夫言之：「天下所極重而不可竊者二：天子之位也，是謂治統；聖人之教也，是謂道統。治統之亂，〔小人〕竊之，〔盜賊〕竊之，〔夷狄〕竊之，不可以永世而全身；其幸而數傳者，則必有日月失軌、五星道行、冬雷夏雪、山崩地坼、雹飛水溢、草木為妖、禽蟲為蟹之異，天地不能保其清寧，人民不能全其壽命，以應之不爽。道統之窗，沐猴而冠，教猥而升木，尸名以徼利，為〔夷狄盜賊〕之羽，以文致之為聖賢，而恣為妖妄，方且施施然謂守先王之道以化成天下；而受罰於天，不旋踵而亡。」^⑥觀夫儒

^⑤ 狄百瑞即持此論，參看：Wm. Theodore de Bary, *The Trouble With Confucianism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), preface, pp. xi-xii.

學在戰後臺灣之經驗，信哉斯言！（一九九六年十一月九日初稿，一九九七年六月九日定稿。
本文寫作期間承唐惠美同學協助影印《鵝湖》月刊資料並繪製統計圖版二幀，謹申謝意本文
曾刊於李明輝主編《儒家思想在現代東亞：總論篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，
一九九八）

⑤4 王夫之，《讀通鑑論》（臺北：河洛圖書出版社景印新校標點本，一九七六），卷十三，頁四〇八—四〇九。

引用書目

中文論作：

- 李明輝，〈當代儒學之自我轉化〉（臺北：中研院中國文哲研究所，一九九四）。
- 沈清松，〈哲學在臺灣之發展（一九四九—一九八五）〉，收入：《中國論壇》（臺北：中壇社）第二十一卷第一期（一九八五年一〇月）。
- 陳昭瑛，〈一個時代的開拓——激進的儒家徐復觀先生〉，《歷史月刊》第十五期（一九八九年四月）。
- ，〈當代儒學與臺灣本土化運動〉，《當代儒學論集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，一九九五年十二月）。
- 黃光國，〈儒家思想與東亞現代化〉（臺北：巨流圖書公司，一九八八）。
- 黃俊傑，〈徐復觀的思想史方法論其實踐〉，《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，一九九三）。
- ，〈當代儒家對中國文化的解釋及其自我定位——以徐復觀為中心〉，收入：劉述先編，《當代儒學論集：傳統與創新》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，一九九五年五月）。
- ，〈當代歷史變局下的儒家詮釋學：徐復觀對古典儒學的新解釋〉，《第一屆全國歷史學學術討論會論文集》（臺北：臺灣大學歷史系，一九九六年六月）。
- ，〈戰後臺灣關於儒家思想的研究〉，《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，一九九三）。

- ，〈蕭公權與中國近代人文學術〉，《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，一九八三）。
- 楊國樞、鄭伯璦，〈傳統價值觀、個人現代性及組織行爲：後儒家假說的一項微觀驗證〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第六十四期（一九八七）。
- 楊儒賓，〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究季刊》第一卷第四期（一九八八冬季號）。
- 葉光輝、楊國樞，〈孝道的認知結構與發展：概念與衡鑑〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第六十五期（一九八九）。
- 葉光輝、楊國樞、黃曬莉，〈孝道的社會態度與行爲：理論與測量〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第六十五期（一九八九）。
- 蔣年豐，〈牟宗三與海德格的康德研究〉，「當代新儒學國際研討會」宣讀論文，鵝湖雜誌社主辦（一九九〇年十二月）。
- ，〈法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題〉，《中國文化月刊》第一二一期（臺中：東海大學，一九八九年一月）。
- ，〈海洋文化的儒學如何可能〉，《中國文化月刊》（臺中：東海大學，一九九〇年二月）。
- ，〈戰後臺灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉，中央研究院中山人文社會科學研究所主辦，「光復後臺灣地區發展經驗研討會」宣讀論文，（一九九〇年六月），收入：賴澤涵、黃俊傑主編，《光復後臺灣地區發展經驗》（臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所，一九九一）。

英文論作：

- Gold, Thomas B., "Civil Society in Taiwan: The Confucian Dimension," in Tu Wei-ming ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
- Huang, Chun-chieh, "Existential Character of Chinese Culture: Hsü Fu-Kuan's Postwar Taiwan Experience," in Chun-chieh Huang et. al. eds *Postwar Taiwan Experience in Historical Perspective* (Bethesda University of Press Maryland, 1998).
- Huang, Chun-chieh, "Three Contemporary Interpretations of Mencius: Tang Chü n-i, Hsü Fu-kuan, and Moutsung-san," 《中央研究院中國文哲研究集刊》第六期（1995年3月）。
- Huang, Chun-chieh and Wu, kuang-ming, "Taiwan and the Confucian Aspiration: Toward Twenty-first Century," in Stevan Harrell & Huang Chun-chieh eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan*, (Boulder: Westview Press, 1993, 繁體臺灣版由臺北南天書局出版，一九九四年）。
- Jiang, Joseph P. L. ed., *Confucianism and Modernization: A Symposium* (Taipei: Freedom Council, 1987).
- King, Ambrose, Y.C., "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* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- Tu, Wei-ming, "Confucian Ethics and the Entrepreneurial Spirit in East Asia," *Confucian Ethics Today* (Singapore: Federal Publications, 1984).

日本論著：

黃俊傑，馬淵昌也譯，〈戰後の臺灣における儒學思想研究の概況について〉，《中國——社會と文化》第五號（東京：東大中國學會，一九九一）。

黃俊傑，〈戰後臺灣の近代化とその展望——儒家思想との關連に著目して〉，《町田三郎教授退官記念中國思想史論叢》（福岡：町田三郎教授退官記念論文集刊行會，一九九五）。