

引 言

—

《儒学与现代台湾》这部书，是我近年来所撰讨论当代儒学在台湾的一部分文字，现在趁结成书并在大陆出版的机会，我想就这部书所收各篇文章的相关背景略加说明，以作为读者阅读本书的参考。

儒学传统源远流长，不仅渊源有自，德泽深厚，而且在历史进程中虽历经劫难而万古常新，确是东方文化的重要主流，不仅对中国大陆、台湾、香港、澳门，以及新加坡等华人社会影响深远，对日本、韩国也发挥巨大的作用，举例言之，将农业日本转化为工业日本的明治维新运动，就与阳明学有深刻关系。明清时代的台湾，更是深深地浸润在儒家的价值系统之中。日据时代台湾人反抗日本帝国主义的文化凭借就是儒家价值。^① 战后台湾虽然历经 50 多年快速工业化与商品化的冲击，儒家价值仍大量的保存在台湾民间生活之中。

在 21 世纪的世界新秩序中，儒学传统可以发挥何种作用？这

^① 陈昭瑛近年来对儒学在日据时代的台湾所发挥的作用有所析论，参看陈昭瑛：《台湾文化与本土化运动》（台北：正中书局，1999），第 265—332 页；陈昭瑛：《台湾与传统文化》（台北：台湾书局，1999），第 1—60 页。

是海内外关心中华文化前途的人士必须深思的问题。但是，在思考这个重大课题之前，我想先回顾 20 世纪知识界对儒学的误解，并加以批判。

二

20 世纪中国以及国际知识界对于儒家政治思想的误解可谓形形色色，不一而足，至少可以归纳为三种形态：认为儒家是 (a) 威权主义 (b) 集权主义与 (c) 保守主义，均有利于传统亚洲的专制政治。以上这三种类型对儒家的指责，(a) 就其对儒家思想的内涵的了解而言，犯了“过度简单化的谬误” (the fallacy of oversimplification)；(b) 就其对思想传统与政治制度之复杂关系的了解而言，犯了“化约论的谬误” (the fallacy of reductionism)。我们进一步铺陈以上这两个主要论点。

19 世纪末叶以降，特别是 1919 年五四运动以后，儒家传统就成为中国落后的代罪羔羊，它被当作是两千年来中国专制政体的帮凶，是封建的余孽。这种意见在近数十年来仍旧余波荡漾，成为华人与国际知识界的主流意见。这些意见至少可以归纳为三类：

(a) 第一种意见认为：儒家是威权主义 (Authoritarianism) 的渊藪，应为传统中国的以父权为主轴的家庭制度以及专制政治负责。这种意见在五四时代以所谓“吃人的礼教”的口号而提出，在国际知识界则形成为对中国专制政体之思想根源的共识。举例言之，早在 1960 年代美国政治学家白鲁恂 (Lucian W. Pye) 分析中国人的政治心理，就指出传统中国家庭制度的特色在于对父亲权威的绝对服从、反对侵略行为以及严守秩序。这三大特色不仅彼此相关，同时在家庭成员人格的塑造上也极为重要。中国是一个注重孝道的民族，中国人把孝顺父母视为最高的道德境界。孝

子孝女的事迹和忠臣烈士并列，二十四孝故事广为流传。出身贫贱的孩童，常常由于他们的孝行而名留青史。孝顺父母是崇拜祖先的坚实基础，而崇拜祖先又激发中国人的历史认同感，所以中国人非常服从权威，因为失掉权威的统摄，自我便失去意义。中国人对权威的认知是出于主观的态度。接受父亲无上权威是中国儿童一生中最早的权威崇拜。^①白鲁恂认为传统中国政治上的威权主义，早已奠基于中国人的儿童养育方式之中，这与儒家价值传统有其不可分割的关系。白鲁恂这种意见，是国际政治界许多学者的共同看法。例如近年来因提出“文明冲突论”而成为焦点人物的亨廷顿（Samuel P. Huntington），也提出类似的看法，他说：^②

在最广泛的层面上，打入无数亚洲社会的儒家思想，强调权威与阶层统统，个人权利和利益次要，重视共识，避免对立，爱面子，以及国家高于社会、社会高于个人等价值观。此外，亚洲人多半以世纪甚至千禧年，来思考他们社会的进化，并以最长程的利益为最高优先。这些态度和美国最重视自由、平等、民主和个人主义等理念形成对比，美国人也比

^① Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press, 1968) .

^② 参看：Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order* (NY: Simon and Schuster, 1996)，中译参看亨廷顿著，黄裕美译：《文明冲突与世界秩序的重建》（台北：联经出版公司，1997），第304页。亨廷顿指出世界进入“后冷战时代”以后，“文化认同”在21世纪新秩序中扮演相当的重要性，这一点很有见识。但他认为美国应防范儒家文化与伊斯兰文化合作以对抗基督教文化，这种说法的错误则不值识者一笑。关于此书的评论，另详拙作：Chun-chieh Huang, “A Confucian Critique of Samuel P. Huntington’s Clash of Civilizations,” 刊于 *East Asian: An International Quarterly*, Vol. 16. no. 1/2, (Spring/Summer, 1997), pp. 147-156。

较不信任政府，反对权威，提倡制衡，鼓励竞争，尊重人权，忘记过去，不管未来，锁定最眼前的目标。冲突源于社会和文化最根本的差异。

这种意见认为儒家是传统中国（甚至亚洲）专制政治的帮凶，言外之意认为在华人社会迈向民主政治的新时代里，儒家早应与专制政体一起丢弃到历史的灰烬之中。

(b)第二种意见认为，儒家是集体主义的思想根源。早在1926年傅斯年与顾颉刚讨论“孔子学说何以适应于秦汉以来的社会”这个问题时，傅斯年就认为，儒家的道德观念是中国的宗法社会的理性发展。中国始终没有脱离宗法社会。父权是宗法社会的基础，所以儒学思想与秦汉以降专制政体制的发展颇为吻合。^①这种看法到今天仍有其影响力。日裔美籍学者福山（Francis Fukuyama）的看法就与傅斯年相近，但更为细致，福山说：^②

在儒家社会里，集团不仅在维持工作伦理上十分重要，在做为政治权威的基础上也有决定性的意义。如一个人之得到身份地位，与其说源于他个人的能力或价值，不如说是因为他属于一系列串珠式集团之一。例如日本宪法和法律体系也许跟美国一样承认个人的各类权利，但另一方面，日本社会也有先承认集团的倾向。这种社会中的个人，只有在他既存集团之一员又遵守其规则的前提下，才能有尊严。可是，当他一旦向集团主张自己的尊严与权利，就会遭遇到社会放逐而丧失其

^① 傅斯年：“答书”，收入顾颉刚编著：《古史辨》（香港：太平书局，1962年根据朴社1930年版重印），第155页。

^② 法兰西斯·福山著，李永炽译：《历史之终结与最后一人》（台北：时报文化出版企业公司，1993），第306—307页。

地位，其严厉决不下于传统专制统治的公开性暴政。这会产生要求协调的莫大压力，而生活在这种文化里的小孩在很小的时候就养成这种协调性。换言之，亚细亚社会中的个人已成为托克维尔所谓“多数专制”——或者说：不论大小，与个人生活相关的一切社会集团中的多数专制——的饵食。

福山认为儒家思想强调集体主义，有利于“多数专制”，压抑个人意志与个体自由。

(c)第三种意见认为中国文化数千年处于停滞之状态，儒家的保守主义心态应负相当大的责任。五四时代成长的一代知识分子多半倾向这种看法，李登辉最近就回忆他少年时代阅读胡适、鲁迅、郭沫若等人的书，使他认为“中国最大的问题，是在封建制度下所导致的发展停滞。就像作家柏杨所说的‘大酱缸’，使人的思想言行产生扭曲”。^① 这种看法在大陆的知识界也颇为流行，例如《河殇》的作者苏晓康等人就说：^②

儒家文化或许有种种古老的完善的“法宝”，但它几千年来偏偏造就不出一个民族的进取精神、一个国家的法治秩序、一种文化的更新机制；相反，它在走向衰落之中，形成了一种可怕的自杀机制，不断摧残自己的精华，杀死自己内部有生命的因素，窒息这个民族的一代又一代精英。纵使它有千年珍奇，今天也就难免玉石俱焚了。

这种看法认为儒家孕育了中国文化中的保守主义心态，成为中国

① 李登辉：《台湾的主张》（台北：远流出版社事业公司，1999），第43页。

② 苏晓康、王鲁湘：《河殇》（台北：风云时代出版公司与金枫出版公司，1988），第93—94页。

农业社会的意识形态基础。

以上这三种对儒家的批判意见，各有其立足点，也有若干持之有故言之成理的论据，例如认为儒学具有威权主义与集体主义倾向的说法，确能直指被大汉帝国独尊以后的“帝制的儒学”（“Imperial Confucianism”）的核心问题；认为儒学与中国人的保守性格有关的说法，也很能扣紧儒学与传统中国农村社会之关系。

但是，再从更深一层来看，以上这三种批判性的意见却都存在有严重的思考上盲点。这种盲点以下列两种最为深切著明：

（a）“过度简单化的谬误”：儒学是一个复杂的思想传统，从先秦时代绵延至于今日，历经两千余年之变迁而丰富其思想内容。就其时间之纵剖面而言，先秦儒学固然不同于深受政治力渗透的两汉儒者，蕴涵道家思想的魏晋时代儒学亦与唐代儒者不同；宋明儒学亦迥异于清代儒学。再就儒学的横切面观之，儒学亦有其不同之面向或层次。刘述先曾区分儒学的三种不同层次：^①

- （1）精神的儒家，指孔孟、程朱、陆王精神的大传统；
- （2）政治化的儒家，指汉代以来作为朝廷意理的传统；
- （3）民间的儒家，指三教流行在民间的价值信仰。

这三种层次或类型的儒学，各有其互异的思想内涵，不可一概而论。李明辉在金耀基所区分的“帝制儒学”与“社会化儒学”两个层面之外，另加一种“深层化的儒学”，认为这个层面的儒学是对现代化中国人思考方式仍产生深刻影响的传统儒家思考模式。李明辉并指出，在这三个类型的儒学之上，尚有一个作为儒学本质的既内在而又超越的思想内涵。^②无论如何，儒学具有多

^① 刘述先编：《儒家思想与现代世界》（台北：中央研究院中国文哲研究所，1997），“导言”，第1页。

^② 李明辉：《当代儒学之自我转化》（台北：中央研究院中国文哲研究所，1994），“导言—当代儒学之自我转化”，第6—12页。

层面性、多元性的思想内涵，当是无可否认的事实。

从儒学的复杂性这个角度来看，以上三种对于儒学的批判，都不免犯了“化繁为简”的思考盲点，这三种意见都无意间将儒学当作是一个单元而非多元的思想传统。这三种人士所批判的基本上是汉代以后作为国家意识形态的“政治化的儒家”或“帝制儒学”，及其与权力结构挂钩后所产生的种种流弊。他们忽略了一项重大事实：“政治化的儒家”或“帝制儒学”并不能涵盖儒学的全貌。不论是作为知识精英共同精神基础的“精神的”儒家思想，或作为民间价值系统的世俗化的儒家思想，都在中国乃至东亚社会具有深刻的影响力。

(b) “化约论的谬误”：以上三种对于儒学的批判意见，都要求儒学为帝制中国的专制政治、威权主义以及传统中国社会的保守主义、集体主义负责，这种批判完全忽略了抽象的思想系统与具体的社会政治建构之间，有其“不可互相化约性” (Mutual irreducibility)，因为思想领域与社会政治领域各有其不同的运作逻辑 (modus operandi)，思想的建构只涉及主体性建立之范畴，但是，社会政治制度的建构就涉及主体性的客观化 (objectification) 问题，状况较为复杂，而且常常不是主体所能完全掌握的。

从这个角度来看，上述儒学的批判者要求儒学为政治的专制与社会的集体主义负责，并不公平，这种说法犯了“化约论的谬误”。这种思考上的盲点，不仅见诸于国际知识界的著名学者，而且也见诸于一般民间知识人。台湾台南的医生知识分子吴新荣在台湾光复初期就报导了一件事。他说在他台南老家附近有一位芹香先生，是著名的汉学家，人称为“北京人”，在日本人统治时代，他从不曾穿过西装和木屐，只穿传统的长衫和布鞋，自称为“陆沈散人”，绝不为了名利而奔走，他默默地孤守中国的热血，誓不与日本人合作。台湾光复后他极为兴奋，协助国民政府接收。但不久之后随着当时接收台湾的党政大员的日趋腐败，就极端失望

地说：“这并不是圣贤的政治，这种情形令人不堪看下去。”又过了不久，他因失望而忧愁，因忧愁而致病身亡。^①光复初期台湾南部的这个乡镇知识分子，也是犯了思考上的“化约论的谬误”，他未能掌握儒家理想与现实政治之间有其不可化约性。他对当时现实政治的失望，不应等同于对他心目中的“圣贤”的失望。

三

在进入 21 世纪以后，我们如果要步伐走的更稳健，方向更正确，我们就必须批判 20 世纪中外知识界对于儒家传统的污蔑，超越并扬弃过去那种“过度简单化的谬误”与“化约论的谬论”，冷静而客观地重新思考儒学在 21 世纪可能具有的价值。

为了进行这项思考，本书收集了 6 篇论文，扣紧现代台湾的脉络，探讨儒学传统在现代的发展及其意义。本书《导论篇》“战后台湾文化与思想的发展：研究论著回顾与课题展望”这篇论文，主要是为大陆读者提供一个了解近 50 年来台湾发展历程的参考背景。是的！“天若有情天亦老，人间正道是沧桑”，光复后半世纪以来的台湾，历经巨变，从传统农业社会快速转型成为新兴工业社会。数千年来中国文化史上所见的篱菊飘香、麦浪翻风的景致，已经在工商文化的强势压力之下，舆图换稿，剩下的是工业污染、烟尘蔽空。光复后半世纪的台湾经济高度发展，但是精神生活呈现一副“枯井颓巢、砖苔砌草”的破残景象。远在 70 年代末，经济学家就明言台湾农业正站在历史的十字路口，^②在 21

^① 吴新荣：“文化在农村”，《台湾文化》1 卷 1 期（台北：台湾文化社，1946 年 9 月 15 日），第 21 页。

^② 参看：Eric Thorbeck, “Agricultural Development,” 收入于 Walter Galenson ed., *Economic Growth and Structural Change in Taiwan: The Postwar Experience of the Republic of China* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1979), p. 194.

世纪海峡两岸都将加入世界贸易组织(WTO),贸易自由化将使农业、农村与农民文化受到空前的冲击。这项 21 世纪世界经济秩序的重组,对于在过去数千年历史中寄身在农村社会的儒学,也会引起史无前例的变化。本书《导论篇》就探讨台湾学术界关于战后台湾文化与思想的相关论著,并提出若干值得加以探索的研究课题,以提供读者阅读本书的背景知识。

四

本书《个案研究篇》所收三篇论文,都集中研究战后台湾的儒者徐复观(1902—1982)。徐先生原籍湖北浠水,1949 年桴海来到台湾,从思想史角度弘扬儒学于海外孤岛,贡献卓著。徐先生的一生在许多方面将中国文化的特质加以具体化,^①确实别树一帜。在当代儒家学者中,对当代中国左右两派专制政治人物批判最为凌厉的当推徐复观先生。徐复观对中国历史提出最具创意的意见之一是所谓“二重主体性的矛盾”的说法。他认为,中国历史上政治的现实是“国君主体性”,但儒家思想的中心却是“人民主体性”,两者形成深刻的矛盾关系。^②徐复观提出这项看法是在 1950 年代初期,这项看法的提出与他对蒋中正的谏诤有其一贯之脉络。1953 年 5 月 1 日,徐复观在《民主评论》4 卷 9 期发表

① 参看拙作:Chun-chieh Huang,“Existential Character of Chinese Culture: Hsü Fu-kuan’s Postwar Taiwan Experience,” in Chun-chieh Huang et. al. eds., *Postwar Taiwan in Historical Perspective* (College Park: University Press of Maryland, 1998), pp. 192—209.

② 徐复观:“两汉知识分子对专制政治的压力感”,收入《周秦汉社会政治结构之研究》(台北:台湾学生书局,1975),第 281—294 页,并参考:陈昭瑛:“当代儒学与台湾本土化运动”。收入刘述先编:《当代儒学论集:挑战与回应》(台北:中央研究院中国文哲研究所,1995),第 243—293 页。

“中国的治道——读陆宣公传集书后”一文，指出中国政治思想要求人君从道德上转化自己，将自己的才智与好恶舍掉，以服从人民的才智好恶。在专制政治下言治道，不追根到这一层，即不能解消前面所说的在政治上“二重主体性的基本矛盾”，一切的教化便都落空。徐先生也基于这项看法，在1956年10月31日在《自由中国》15卷9期发表文字，主张：“人主观底意志，解消于政治的客观法式之中，使国家政治的运行，一循此客观法式前进，既可减轻蒋公个人的宵旰忧勤，亦可培养国家千百年的基础，这才是一条简易可行之道。”^①在这篇文章刊出后，徐先生受到批判，他在1957年3月13日在《自由人》为文强调：“由君臣关系之绝对化因而显出人君特为尊严之观念，乃长期专制政治下之产物，为先秦正统思想中所未有。”^②从徐复观之被批判，我们看到了当代儒家与当时台湾威权体制的正面冲突，具有深刻的历史意义，将儒家价值的理想性格突显无遗。

本书第二、三、四等三篇论文，以徐复观作为具体个案，分析徐复观对中国文化的解释及其自我定位、对古典儒学的新论，以及他对日本社会与文化的批判。从徐先生的学思历程，我们可以看到儒学在战后台湾发展的某些侧面。

五

本书《展望篇》所收两篇文字，分别探讨儒学与人权，以及21世纪台湾的关系。“人权”(Human rights)是当前世界的重大

^① 见徐复观：《儒家政治思想与民主自由人权》，台北：台湾学生书局，1988，第311页。

^② 见徐复观：“国史中人君尊严问题的商讨”，收入《学术与政治之间》，台北：台湾书局，1980，引文见第497页。

课题，国际间许多争端由此而起，“人权”问题触及政治与文化生活的许多面向，尤其以文化的特殊性与普遍性（Cultural particularism vs. universalism）这个问题最为关键。在国内外知识界，若干人士常认为中华文化缺乏“人权”观念。这种说法有待进一步斟酌。在本书第五篇论文中，我从孟子思想立场，论证中国思想中并不缺乏“人权”观念。我认为，儒家文化中不但不缺乏类似近代西方的“人权”观念，而且儒家式的“人权”观念并非如近代西方之将个人与群体视为对立之敌对，而是在其博厚高明的宇宙论与人性论基础之上，在“个人”与“群体”之间以及在“人文世界”与“自然世界”之间建立联系性关系，较之西方式的“人权”概念更具有高度与广度。如果我们说近代西方的“人权”观是以“权利”（right）为中心，则中国儒家中的“人权”观是以“责任”（duty）为中心而展开论述的。更进一步来说，近代西方的“人权”观植根于近代西方文化之作为“断裂”（rupture）的文化之中。“个人”与“国家”在这种“断裂”的文化中，恒处于某种对抗关系，“权利”是“个人”向“国家”争取而得的不可剥夺的权利；但是儒家传统中的“人权”观，则浸润在古典中国文化之作为“连续性”（continuum）的文化氛围之中。但是，从中国历史经验来看，儒学式的“人权”观，在实践上有其困难。外在的困境在于：儒家“人权”观念与中国帝王专制政治现实之间，有其难以愈合之落差；内在的困境则见于与儒家“人权”观有密切关系的内圣外王理论之中。如何从博厚高明的儒学“人权”理念中开创 21 世纪的新意义并加以落实？这是 21 世纪海峡两岸华人社会所面临的时代挑战。

本书最后一篇论文针对“在朝向 21 世纪发展的台湾，应如何对待儒家思想传统？”这个问题，提出我的看法。我认为，近 10 余年台湾社会中个人主体意识的高度觉醒，相对于中国历史上个人主体性受社会性的压抑与牵制而言，固然有其弥足珍贵的意义，但

是快速的民主化却将这种急速成长的个人主体意识，导向一种不甚健全的“个人主义”。针对这个时代的沉痾，古典儒家所强调的“每个人生命不同层面具有连续性”这种观点，就具有崭新的启示。古典儒家一向认为所谓“个人”并不是离群索居遗世独立的孤独个体，而是深深地浸润在群体之中，而与源远流长的民族文化共生共荣的个体。这种认为“个人”与“社会”构成不断裂的连续体的主张，的确可以对于即将迈入21世纪的台湾所出现的不健全的个人主义，发挥某种矫治之功。

20世纪前苏联作家诺贝尔文学奖得主巴斯特纳克（Boris Leonidovich Pasternak, 1890—1960），在《日瓦戈医生》这部小说里曾说，每一个人都历经过两次革命：他自己独有的一次，以及人人共有的一次。近半世纪以来的台湾正经历巴斯纳克所说那种随着下层结构的巨变，而带来的每个人心中“无声的革命”。这部书中的论点所表达的是我个人在这场“无声的革命”中冷静思考的一点心得。所谓“文章千古事，得失寸心知”，我诚恳地把这些意见献给海内外关心儒学前途的读者，知我罪我，非所计也。

黄俊杰

于台湾大学

1999年12月27日