

陸、

儒家傳統與二十一世紀臺灣的展望

一、問題的提出

本文分析的主要問題是：「在朝向二十一世紀發展的臺灣，應如何對待儒家思想傳統？」，我想通過對儒家思想在戰後臺灣具體而特殊的歷史背景中的存在形式進行考察，而思考古典儒學所蘊涵的某些理念，可能對現代臺灣的發展所可能具有的涵義。

這個問題的提出有一定的學術背景作為它的助緣。國際學術界對儒家思想與東亞現代化的關係之類的問題深感興趣，例如1988年9月28日至10月1日，日本上智大學召開《儒教與亞洲社會——亞洲儒教社會的比較研究（中國、朝鮮、越南、日本）》研討會，溝口雄三發表主題演講，題為：〈儒教與亞洲社會：今日的意味〉。¹1990年11月28日至29日，日本的第1屆漢字文化論壇召開會議，主題是：《儒教復興的思考》。1992年9月26日，新竹清華大學與日本大阪大學合辦《東亞儒學與近代》國際研討會，也是環繞著這個主題展開討論。

除了學術界之外，一般知識份子對於諸如「日本經濟發展

¹ 這次研討會的論文，大部份都發表在《思想》1990年6月號（東京：岩波書店，1990）的《儒教とアジア社會》專號。

的成功與儒教精神有何關係」²之類的問題，也興味盎然。但是，在現有的研究文獻中，大多是論述中國大陸、日本、南韓等地區現代化與儒家思想之關係的論文，論述儒家思想與臺灣關係之論著較為少見，所以，本文就這個問題試加探討。本文第 2 節將先討論本文所探討問題的提法及這個問題在臺灣的實質涵義；第 3 節將回歸先秦古典儒學，指出一般人對儒學的誤解主要來自於當權者的扭曲與利用；第 4 節則分析古典儒學的思想要素中有哪些要素對 21 世紀臺灣哪些方面的發展，可能具有新的啓示。最後一節提出幾點結論。

二、戰後臺灣脈絡中的儒家思想：曲解與誤用

（一）問題的提法

在進入討論主題之前，我們必須先對「儒家思想與臺灣現代化」這個問題的提法有所說明。

「儒家思想」是中國的傳統思想，而臺灣是近百年來華人社會中接受西方文化洗禮最早，而且也是現代化最為快速的地區，所以，上述「儒家思想與臺灣現代化」這個問題，在實質意義上包括以下兩組相對的範疇：

- (1) 中國文化／西方文化
- (2) 傳統性／現代性

² Hans Wilhelm Vahlefeld 著，出水宏譯，《儒教が生んだ經濟大國——日本式經營は生き残れるか》（東京：文藝春秋株式會社，1992）。

就理論而言，這兩組範疇本質上並非完全一致，但是在 21 世紀中國知識份子的心目中，兩者的重疊性極高，他們多半認為「中國的」即等於「傳統的」，而「西方的」就等於「現代的」。所以，我們可以說，「儒家思想與臺灣現代化」這個問題的本質實即：「傳統思想與現代文化之間的關係如何？」因此，我們可以從中國現代知識份子對中國問題的論述說起。

自從五四以來，中國知識份子對於「中國文化的未來到底應建設中國本位的文化？還是應走全盤西化的道路？」這個問題，論述至夥。從陳序經（1903-1967）的全盤西化論與王新命等 10 位教授所代表的「中國本位的文化建設」論，形成光譜的兩極，其間各形各色的言論，雜然紛陳，不一而足，誠所謂「千巖競秀，萬壑爭流」。但是，我們只要稍微爬梳這類言論，就會發現：大多數的論述多半是將「傳統中國文化／現代西方文化」這個問題，當作抽象的、理論的問題加以思考，而未將這個問題放在具體而特殊的歷史情境中來討論；而且，這些言論多半是宣示的意義遠過於論證的意義。我們先看西化派的陳序經於 1933 年 12 月 29 日在〈中國文化的出路〉這篇講稿中的言論，他說：³

無論積極方面，或消極方面，都可以證明中國文化的出路，是要去徹底的西化。照主張徹底或是全盤西化的人們的見解，因為目下我們的政治，經濟，教育，社會，

³ 陳序經：〈中國文化的出路〉，《民國日報》（廣州，1934 年 1 月 15 日）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 371-372。

事實上，都已採用西洋的方法，這就是不只在思想上，並且在實行上，都已趨於完全採納西洋的文化。他們的主張，有下面的兩個理由：

(一) 西洋文化，的確比我們進步得多。

(二) 西洋現代文化，無論我們喜歡不喜歡去接受，它畢竟是現在世界的趨勢。

在陳序經上項言論中，「中國」和「西方」被視為對立的敵體，他呼籲中國走向「全盤西化」，他的口號只是作為一種信仰而不是一種落實在具體情境中的分析命題而提出。這種立論態度也呈現在「中國文化本位論者」的言論之中，只是他們的立場正好與「西化派」構成強烈對比。1935年1月，王新命、何炳松（1890-1946）、陶希聖（1899-1988）、薩孟武（1897-1984）等10位教授，發表〈中國本位的文化建設宣言〉提出以下五點認識：⁴

(一) 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。此時此地的需要，就是中國本位的基礎。

⁴ 宣言原文刊於《文化建設》第1卷第4期，收入：羅榮渠主編：《前引書》，頁399-403。

- (二) 徒然讚美古代的中國制度思想，是無用的；徒然詛咒古代的中國制度思想，也一樣無用；必需把過去的一切，加以檢討，存其所當存，去其所當去；其可讚美的良好制度偉大思想，當竭力為之發揚光大，以貢獻於全世界；而可詛咒的不良制度卑劣思想，則當淘汰務盡，無所吝惜。
- (三) 吸收歐美的文化是必要而且應該的，但須吸收其所當吸收，而不應以全盤承受的態度，連渣滓都吸收過來。吸收的標準，當決定於現代中國的需要。
- (四) 中國本位的文化建設，是創造，是迎頭趕上去的創造；其創造目的是使在文化領域中因失去特徵而沒落的中國和中國人，不僅能與別國和別國人並駕齊驅於文化的領域，並且對於世界的文化能有最珍貴的貢獻。
- (五) 我們在文化上建設中國，並不是拋棄大同的理想，是先建設中國，成為一整個健全的單位，在促進世界大同上能有充分的力。

以上這五項認識，都是被當作抽象而普遍的信念而被提出，而且是在一種「中國」與「西方」對立的脈絡中被提出，其思考問題的盲點在於：未將問題置於具體而特殊的歷史情境之中加以思考。

這種思考方式的盲點，不僅見之於中國近代知識份子，而且也可以在近代日本知識份子身上發現。舉例言之，19世紀末期日本的儒者安井息軒（名衡，字仲平，1799-1876）在《辨妄》（1873）一書中從儒教的立場反駁批判西洋文明。明治維新的

啓蒙思想家福澤諭吉（1834-1901）著名的「脫亞入歐論」，更是認爲亞洲欲求近代化必須以放棄儒教爲其前提。當代日本著名學者丸山真男（1914-1996）在《日本の思想》（岩波新書，1961）中，也以西洋近代市民社會作爲典範來批判日本近代社會。這種從理論而不是從實際情況出發，來思考儒家思想與現代化關係的思維方式，可以說是 20 世紀中國與日本知識份子的共同特徵之一。

我認爲，今日我們談「儒家與臺灣現代化」這個問題，必須扣緊具體歷史情境來分析，因此，對於「儒家與臺灣現代化」這個問題，我們不能抽象地或理論地談，我們必須具體地、落實地談。所以，這個問題的提法應該是：「儒家在戰後臺灣邁向現代化的具體歷史情境中，應扮演何種角色？」

（二）儒家思想在戰後臺灣的存在形式

爲了對以上這個問題進行有效的思考，我們必須從「儒家思想在戰後臺灣以何種型式存在？」這個問題開始。

就其發展大趨勢來看，儒家思想在戰後臺灣基本上是作爲官方價值系統而存在的。戰後臺灣儒家思想中的某些面向如忠勇愛國、孝順等，常由政府透過統一的教科書而加以推廣。教育學家曾研究 1952、1962、1968 及 1975 年教育部所頒布 4 次的《國民小學課程標準》，以及 1952、1962、1972 及 1985 年的《初級中學課程標準》，結果發現：小學及中學在過去 30 年之間的 8 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》科目爲例，以上 8 個版本的「課程標準」當中，「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 6 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 7 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。⁵

再進一步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超過現代價值，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、家族觀念」（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。⁶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佔最大篇幅，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，就與政治主題次類目間的關係言，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 1968 年版特別與精神建設等政治目的相結合。由以上例示可見倫理道德與政治的關係。⁷在高級中學的《中國文化史》教科書中，對儒家思想也佔去相當大的篇幅。《高級中學歷史課程標準》在 1962、1971 以及 1983 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

⁵ 參看羊憶蓉：〈現代化與中國人的價值變遷——教育角度的檢視〉，收入漢學研究中心主編：《中國人的價值觀國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1992），頁 471-494。

⁶ 同上註引文，頁 480-481。

⁷ 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，1989），頁 259。

的《中國文化基本教材》，就是以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》這4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1991年10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。

除了中小學教科書之外，官方傳播儒家價值的第2個方式是，中國文化復興運動委員會所推動的各種社會運動。這個委員會成立於1967年7月，主要是針對當時中國大陸所展開的文化大革命，而想在臺灣推廣以儒家價值為中心的傳統文化。但正如李亦園所說的，這個運動在一方面是以重整固有倫理道德為重心，另一方面也是要以重整傳統倫理的精神以對抗共產政權，所以在本質上其所含的政治意義大於文化的意義，而即使在文化的範疇中，其涵蓋的範圍也以德性的文化目標為主，而在美感與知性等方面則較缺乏。⁸這個以推展儒家倫理為主要任

⁸ 李亦園：〈文化建設工作的若干檢討〉，收入中國論壇編輯委員會主編，《臺灣地區社會變遷與文化發展》（臺北：聯經出版事業公司，1985），頁305-336，尤其是頁309。

務的半官方機構在過去 25 年間（1967 年 7 月至 1991 年 4 月，此後改組為中華文化復興運動總會），透過以下的社會運動方式傳揚傳統儒家價值：⁹

1. 成立國民生活輔導委員會，促使儒家價值規範落實於合理的國民生活方式之中。
2. 編纂國民生活須知，圖文兼具，普遍在社會上推廣。
3. 編纂禮儀範例，融會古今禮制，因時損益，折衷中外禮俗，規範從宜。由總統核交內政部頒佈推行。
4. 舉辦傳統文化與現代生活討論會、生命禮俗研討會，約請國內外專家，提出報告，相互評論，並編印實錄，擴大影響。

官方傳播儒家價值的第 3 個方式是透過出版品的流通。中華文化復興運動委員會在這方面也推動若干工作，例如該會成立學術研究出版促進委員會，出版學者新書；出版《中華文化叢書》，出版古代典籍之今註今譯，已出版 40 餘冊；編輯出版《中國思想家列傳》，自周公以下共撰寫 90 餘人之列傳出版。¹⁰

（三）曲解與誤用

從上文對儒家思想在戰後臺灣的存在型式的考察中，我們可以看出：在戰後臺灣的具體歷史情境中，儒家思想的某些方

⁹ 關於該會二十五年來所推動的業務詳情，參看該會副會長陳立夫的報告：陳立夫：〈中華文化復興運動推行委員會工作述略〉，《中央月刊》，1991 年 7 月號頁 38-40。

¹⁰ 同上註。

面或思想要素，被官方刻意選擇或強調，建構一套「官方儒學」，其目的是在支持官方意識型態。相對於這種作為官方意識型態的儒學，民間知識份子如徐復觀等人所詮釋的儒學，就特別強調儒學的批判性。他們所提倡的儒家思想，作為民族文化認同的意義遠大於政治認同的意義。但是，「民間儒學」在戰後臺灣社會的影響力在短期內似遠不如「官方儒學」，所以「民間儒學」作為一股學術思潮固然值得我們加以重視與探討，但是如果從社會政治面來看，「官方儒學」透過正式教育系統，對臺灣的青年產生一定的影響，更是值得檢討。

關於戰後臺灣的「官方儒學」對儒家思想的曲解與利用，特別值得注意的有以下兩點：

第一，在戰後臺灣的正式教育系統中，儒家思想所扮演的是「國家政治目標的支持者」的角色，因而在某種程度之內被工具化而失去其主體性。換句話說，在戰後臺灣的歷史情境之中，儒家思想之所以受到重視與闡揚，並不是為了儒家思想系統自身，而是為了儒家以外的其他力量（如政治目標、經濟發展或社會和諧等）。因此，儒家逐漸脫離它自己，而成為達到儒家以外的目的之手段。在這種工具化的過程中，儒家思想的主體性逐漸失落，因此它逐漸失去自我成長的內在動力，而成為靜止的死水。

第二，官方為了將儒家思想徹底加以工具化而為國家政治目標服務，所以對豐富的儒家思想內涵，進行高度選擇性的詮釋。因此，儒家思想中服從上級、忠愛國家等思想，在各級學校教科書中被高度強調，並加以解釋以便支持政治領袖的政治教訓。這種狀況在 1983 年 8 月由國立編譯館出版的高中教科書

《中國文化基本教材》中表現得最為深切著明。在這種選擇性的再詮釋過程之中，古典儒家思想傳統所特有的批判精神為之晦而不彰。¹¹儒家理想主義也在這種再詮釋之中為之失落。徐復觀曾對儒家思想的特質有一段精采的說明，他說：¹²

儒家思想，乃從人類現實生活的正面來對人類負責的思想。他不能逃避向自然，他不能逃避向虛無空寂也不能逃避向觀念的遊戲，更無租界外國可逃。而只能硬挺挺的站在人類的現實生活中以擔當人類現實生存發展的命運。在此種長期專制政治下，其勢須發生某程度的適應性，或因受現實政治趨向的壓力而漸被歪曲；歪曲既久，遂有時忘記其本來面目，如忘記其「天下為公」；「民貴君輕」等類之本來面目，這可以說是歷史中的無可奈何之事。這只能說是專制政治壓歪，並阻過了儒家思想的正常發展，如何能倒過來說儒家思想是專制的束縛。但儒家思想，在長期的適應，歪曲中，仍保持其修正緩和專制之毒害，不斷給予社會人生以正常的方向與信心，因而使中華民族，度過了許多黑暗時代，這乃由於先秦

¹¹ 1983年版的《中國文化基本教材》課本，由於內容問題甚多，故自出版以來即受到關心中國文化的學者的強烈批評，其中較具代表性的評論，可參考：卜問天（林安梧）：〈高級中學「中國文化基本教材」的一些斷想〉，原刊於《鵝湖月刊》114期，1984年12月，後收入：林安梧：《現代儒學論衡》（臺北：業強出版社，1987），頁272-280；另請參閱：〈「高中中國文化基本教材的檢討」座談記錄〉，《國文天地》第31期（1987年12月），頁16-27。

¹² 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1980），頁39-40。

儒家，立基於道德理性的人性所建立起來的道德精神的偉大力量。

徐先生所說的這種「從人類現實生活的正面來對人類負責」的儒家思想，對任何型式的權力所有者必然會採取批判的態度。但這種儒家批判精神，在戰後臺灣的「官方儒學」中都受到有意的忽略。

整體而言，儒家思想在戰後臺灣 40 多年的歷史中，由於被過度工具化以及因此而造成的批判精神的失落，所以，儒家思想在戰後臺灣社會引起普遍的惡感。這種狀況可以與儒家在近代中國的角色作一比較。正如溝口雄三所說，19 世紀以後中國之走向近代化基本上來自於西方列強的壓力。在這種溝口所謂的「外來的近代」引入中國的過程中，儒家思想（尤其是儒家的禮制與共同體倫理）基本上扮演了近代化的阻礙者的角色。除了中國之外，儒家思想在朝鮮時代（1392-1911）末年的朝鮮與越南，也扮演了近代化的抵抗者的角色。¹³因此之故，近代東亞社會中的儒家形象，一般而言是負面多於正面的。儒家在戰後臺灣的負面形象基本上也是由於「官方儒學」的曲解與誤用所造成的。

¹³ 參考溝口雄三：〈「儒教ルネサンス」に際して〉，收入氏著：《方法としての中國》（東京：東京大學出版會，1989），頁 184 - 187。

三、古典儒家思想的新啟示

(一) 脫困而出的策略

儒家思想在最近 40 多年來的臺灣受到「官方儒學」的曲解與利用，其實並不是歷史上的特例。自從漢武帝（劉徹，在位於 158-187B.C.）罷黜百家獨尊儒術之後，儒家就無法免於被政權所利用、曲解的命運，而且在班固（孟堅，A.D.32-92）所說的「祿利之路」的誘惑之下，「一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人」，¹⁴儒者流品不一，成份複雜，孔子所說的「君子儒」（《論語·雍也》）固然代有傳人，但是「小人儒」卻也車載斗量，形成「牛驥同一皁，雞棲鳳凰食」的現象。在兩千多年的中國儒學史上，戰後臺灣的「官方儒學」只是一再重現的諸多歷史事實中的一個案例而已。

那麼，新時代的儒家如何脫困而出呢？

我認為，新時代的儒家超越現實政權或利益的糾纏，並且自我澄清的重要策略就是：回歸先秦時代古典儒家的原始教義，並以古典儒學原始教義滌清種種來自政權的曲解與誤用，從而提出儒家思想對 21 世紀臺灣的新啟示。只有回歸先秦儒學的原始教義，當代儒家才能汲取「源頭活水」，洗滌幾千年來由「官方儒學」所造成的積澱，而進入另一個「潦水盡而寒潭清」的新境界。

¹⁴ 班固：《漢書》（臺北：藝文印書館據英武殿刊本影印），第 88 卷，〈儒林傳〉，頁 1555。

何以必須回歸先秦時代古典儒學（尤其是孔子與孟子的原始教義）呢？這是我們必須再進一步思考的問題。

我們主張回歸先秦儒學以尋求儒家的精神泉源，最主要的原因是：儒學的原始教義在孔子（551-479B.C.）與孟子（372？-289？B.C.）的體系中，獲得了最為可靠的論述。孔孟生於中國大一統帝國尚未形成的春秋戰國時代，這是西周以來的封建制度已崩而未潰的時代，當時中國的政治權威呈現多元的局面。在這樣的歷史背景中，孔孟建立他們的思想體系，不僅比較不受政治權威的干擾，而且常常強調以道德的力量制衡政治的權威，如孔子說：「以道事君，不可則止」（《論語·先進》），孟子說：「將大有為之君，必有所不召之臣」（《孟子·公孫丑下》），都可以反映先秦儒家所持的「道」尊於「勢」的思想立場。

但是，到了秦漢帝國出現，大一統專制政權覆壓中國之後，儒家學者就開始面臨來自專制政權的壓力而不得不有所調整。例如孔子說：「雍也，可使南面」（《論語·雍也》）這句話，不論是從孔子「道」尊於「勢」的思想脈絡來看，或是從春秋時代的社會政治變局來看，孔子所謂「南面」應是如朱子（晦庵，1130-1200）《論語集註》所說：「南面者，人君聽治之位。言仲弓寬洪簡重，有人君之度也」。朱子的解釋呼應西漢劉向（子政，77-6B.C.）的解釋：「當孔子之時，上無明天子也，故言雍也，可使南面。南面者，天子也。」¹⁵這種解釋應當比較接近孔子的涵義。但是，漢代以降的儒者在日趨高漲的專制王權的壓力之下，不得不迂迴解釋。東漢經學大師鄭玄（康成，A.D.127-200）

¹⁵ 劉向：《說苑》（四部叢刊初編縮本），卷19，頁92。

對「南面」一詞的解釋是：「言任諸侯之治」；¹⁶ 包咸（子良，6B.C.-A.D.65）也作同樣的解釋：「可使南面者，言任諸侯可使治國也」。¹⁷西晉何晏（?-A.D.249）繼承這種說法，宋人邢昺亦承此說，釋「南面」為諸侯。¹⁸以上這些疏解很可以反映出，在一大一統的政治權威之下，儒者闡釋孔子的德治思想不免受到相當的壓力，以致於未把「南面」一詞直依孔學原意釋為「天子」，必須釋為「諸侯」。從漢代以後，歷代儒者對於孔子「雍也可使南面」這句話的解釋，我們可以很具體地看到政治力對於儒學的滲透與扭曲。¹⁹

因此，我們在今天要重建儒學的真面貌，並從儒學傳統中汲取新時代的精神啓示，我們就必須超越漢代以後被扭曲的儒學，而直探孔孟精神與思想世界。必須如此，才能從各種歷史積澱與「官方儒學」中脫困而出。

¹⁶ 見程樹德：《論語集釋》（臺北：藝文印書館，1965），上冊，頁326，引《檀弓》正義引鄭注。

¹⁷ 何晏：《論語集釋》（四部叢刊初編縮本），卷3，雍也第6，頁21，下半頁。按日本大正12年懷德刊本之《論語義疏》作：「言任諸侯可使治國故也」，多一「故」字。據武內義雄氏考證，「故」字係衍文。見：武內義雄：《論語義疏校勘記》，收入：《武內義雄全集》，第一卷，《論語篇》（東京：角川書店，1978），頁389，上半頁。

¹⁸ 《論語注疏》（臺北：藝文印書館影印，十三經注疏本），頁51，上半頁。此說影響所及迄於今日，例如錢賓四先生釋此句話亦云：「南面：人君聽政之位。言冉雍之才德，可使任諸侯也」。見：錢穆：《論語新解》（臺北：臺灣商務印書館，1965），上冊，頁181。日人宮崎市定亦襲此說，參考：宮崎市定：《論語の新研究》（東京：岩波書店，1975），頁214。

¹⁹ 當代學者中最早指出《論語·雍也》這一段經文的解釋之歷史意義的是徐復觀先生，參考徐復觀：〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入：徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，頁161-169。

(二) 古典儒學精神的新探索

現在，我們要問：以孔孟思想為核心的古典儒學在哪些方面對於 21 世紀的臺灣具有新啓示？爲了思考這個問題，我們必須先對古典儒學之特具現代意義的精神進行一番探索。

我認爲，古典儒學的基本思想固然有其周文化的淵源，但到了孔子才獲得較爲明確的綜合，而由孟子進行較爲全面性與系統性的論述，其中最具有現代意義的精神有二：

第一，孔孟都相信人的存在之各個層面如「自我」「社會」「政治」乃至「宇宙」之間構成一種連續性的關係。孔孟思想中的「自我」，都不是一個只求一己福祉的自了漢，而是一個成己成物不二，內聖外王合一的社會人。孟子對這種「連續性」發揮得最爲深入。在孟子思想中，從「個人」到「社會政治」到「宇宙」，是一個連續開展的階段性歷程。每一個階段都是下一個階段的基礎，孟子稱之爲「本」（所謂「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」），3 個階段連續展開而不可切斷。任何一個階段的斷裂，在孟子看來都是生命的欠缺。「個人」的充實，是「社會政治」健全的基礎；而「個人」及「社會政治」福祉的提昇，都有其宇宙論的根源。從一方面看，「天命」下貫而爲人性；從另一方面看，民心在政治上的向背，也反映而爲「天命」的移轉。孟子思想中這種將「個人」、「社會政治」及「宇宙」視爲連續性發展歷程的特質，可以具體地展現中國文化中的「天人合一」或當代學者所說的「既內在又超越」的特質。「個人」、「社會政治」及「宇宙」等 3 個層次之間，存有一種互相滲透、交互作用的關係。具體地說，「個人」在孟子思想中並不是與「社會」切斷連繫的孤獨的個體，而是與「社會」密切互

動，與「社會」中的每一個個體共生共榮共感的整全的人。²⁰

值得進一步說明的是，孔孟都不是通過抽象的理論來論證這種人之存在的「連續性」關係，他們都是從日常生活習見的具體事例入手，隨機闡發。《論語·顏淵》各章載顏淵（子淵，521B.C-481 B.C.）、仲弓（名冉雍，522B.C.-?）、司馬牛（子牛，生卒年不詳）、樊遲（子遲，505B.C.-?）等弟子問「仁」，孔子都從具體的生活事務入手，針對問者的狀況與情境闡釋「仁」之內涵。孟子也從人見牽戰慄之牛過堂下（《孟子·梁惠王上·7》）或見孺子將入於井（《孟子·公孫丑上·6》）這種具體生活情境中，人皆心有不忍這項事實出發，說明人生而具有的這種內在善苗必須加以「存養」、「擴充」，使它能延伸到社會層面而「與民同樂」（《孟子·梁惠王上·2》），而「老吾老以及人之老」（《孟子·梁惠王下·5》）；甚至使「自我」與宇宙大化之源同流，而在「天道」與「人道」（《孟子·離婁上·12》）之間建立「連續性」。

古典儒家思想中這種以連續性為特色的精神遺產，最具有現代啓示的是：古典儒家堅信「個人」與「社會」之間具有連續性，「個人」並不是與「社會」對抗的敵體。相反地，每一個「個人」皆有與生俱來的道德心，這種人人所同具的內在善苗，使「個人」的生命得以融入「社會」的群體生命中，如涓滴之注入洪流，與社會的大生命共生共感。對儒家而言，個人生命的彰顯正是由於通過了這一個過程。在儒家看來，「個人」是深

²⁰ 參考黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991），「論述篇」第7章，頁181-187。

深地浸潤於「社會」之中的，而不是疏離於「社會」之外的。所以，古代儒家非常強調「同」的概念。孟子在談到舜的美德時曾說：「大舜有大焉，善與人同舍己從人，樂取於人因為善。」（《孟子·公孫丑上·8》）他又認為舜與一般人並無不同：「何以異於人哉？堯舜與人同耳。」（《孟子·離婁》）誠如余英時所指出的，在中國思想史上，「同」之作爲一個價值意識一直受到強調，到了漢末，「異」之作爲價值意識才受到重視，這與漢末儒學衰微，新道家興起，「個人」被重新發現……等發展，都有相當的關係。²¹孟子所強調的「善與人同」部份地反映了古代儒家重視「同」的趨勢。這種強調和同而不強調別異的儒學精神，對飽受疏離感所凌虐的現代人特具啓示，我們將在下一節加以闡釋。

以孔孟爲代表的古典儒學特具現代意義的第 2 項精神是：有機體論的觀點。所謂「有機體論的觀點」是指孔孟在思考人與人的關係或人與自然的關係時，傾向於假定「部份」與「部份」因具有同質性，因而構成一種不可分割的、牽一髮而動全身的關係。在這種觀點之下，古代儒家基本上把整個宇宙當作是一個有機體。舉例來說，孟子所宣稱的「萬物皆備於我」的說法，就是假設「部份」的「我」，與作爲「全體」的萬物具有相同的本質（essence），所以因爲我與萬物共同分享了存有的本質，因此兩者的本質是互通的，因此，只要觀察作爲「部份」的「我」，就能理解「全體」的「萬物」了。而且，「部份」的

²¹ 參考：Ying-shih Yü, "Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-chin China," in Donald Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: The University of Michigan, 1985), pp. 121-156.

意義之所以被彰顯，也必須在「全體」的脈絡之中，才能得到闡發。所以，「部份」與「全體」之間形成一種雙向的溝通。在這種「部份」與「全體」互為滲透的情況下，孟子的「有機體論」的方法論預設，於焉建立。再舉例言之，孟子在〈離婁上·15〉曾說：「存乎人者，莫良於眸子，眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉。胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉！」作為人這個「整體」的「部份」——眸子，是可以被當作判定「人」之整體的「端倪」，因此在孟子的這種「相人」之術中，隱含著「有機體論」的思考特色。這種有機體論隱含著一種對各種事物的相互依存性的正面肯定，認為不僅個人與社會群體是互為主體、互為依存的，而且個人與宇宙也是互為依存而不可疏離的。這種相互依存性的觀點，實具有深刻的現代意義。

四、二十一世紀臺灣的展望

現在，我們可以探討：以上所說的古典儒家思想中（1）「生命的各個層面是一種連續性」的看法以及（2）有機體論的觀點，這兩項精神遺產對 21 世紀臺灣的發展，具有何種嶄新的意義呢？

對於這個問題的思考，必須從第二次世界大戰後臺灣所經歷的巨變開始。戰後臺灣的變遷，方面既多，幅度亦深，但其中最具關鍵性的就是快速的工業化使臺灣從農業社會轉化為工業社會。從統計數字來看，臺灣農業人口從 1952 年的 52.4%，1960 年的 49.8%，逐年下降到 1989 年的 18.1%。隨著戰後臺灣人口結構中農業人口的逐漸下降，我們也看到在臺灣的國內生

產淨額（Net Domestic Product, NDP）之中，農業部門所佔的比例江河日下，而工業部門生產力則穩定成長。在 1952 年農業部門與工業部門的比較，是 30.0% 比 18.0%，但是，到了 1964 年，則農工兩部門平分秋色，成爲 28.3% 與 28.9% 的對比。自 1963 年以降，工業部門就凌駕農業部門之上，凌夷至於 1980 年，農工部門之比例成爲 9.2% 和 44.7%，1987 年爲 6.2% 對 47.1%，1989 年爲 5.9% 對 43.5%。我們可以很明顯地看出來，戰後臺灣已經完成了經濟結構的轉變了。這是在華人社會中，歷史上第一次從農業社會到工業社會的徹底轉變，使傳統一元化的社會政治結構逐漸走向「多元主體並立」的新社會政治型態。

戰後臺灣快速的工業化，固然在經濟上爲臺灣創造了所謂「臺灣奇蹟」，使臺灣成功地邁入「新興工業國家」（NICS）之林，但是快速的工業化卻也爲臺灣帶來了許多問題，例如：人與人的疏離使個人飽受孤獨感的凌虐；人與自然的疏離加速了自然環境的破壞，使臺灣困於空氣污染、水污染與工業污染。

以上所說的隨著臺灣快速工業化而來的人與人以及人與自然的疏離，將會在 21 世紀更趨嚴重。根據行政院經建會的預估，到了公元 2000 年的時候，臺灣的服務業將佔國內生產毛額的一半以上，而都市化也很加速發展。從生產面看來，在國內生產毛額（Gross Domestic Product, GDP）中，服務業所佔的百分比日趨重要，在 1985 年佔 44.3%，低於工業的 49.7%；但是到公元 2000 年，則將高達 50.5%，正式宣告「後工業社會」的降臨臺灣。在這個服務業高度發展的大趨勢之下，各部門的就業人口也發生結構性的變化：臺灣地區每 1000 人中的就業人口百分比，在 1985 年時，農業部門佔 17.5%；工業部門 41.4%；服務業佔 41.1%。但是，到了 2000 年，行政院經建會的預估則是：

農業部門所佔就業人口百分比，下降到 9.1%；工業部門為 39.4%；而服務業則高佔 51.5%。在這種發展趨勢中，每 1000 人中，曾受過職業訓練的人數，也將從 1985 年的 102 人，到公元 2000 年提昇為 165 人。²²

再從人口的住居地點及生活狀況來看，都市人口佔臺灣總人口的百分比，1985 年是 73.0%，到公元 2000 年提高為 87.0%。隨著都市化程度的加深，臺灣的人口中自來水的使用率，也將從 1985 年的 77.9%，到公元 2000 年提昇為 86.5%。每個家庭每個月所使用的電力也將從 1985 年的 47.0KWH，到公元 2000 年提昇為 99.3KWH。²³這些發展趨勢都宣示了臺灣在 21 世紀將進入貝爾 (Daniel Bell, 1919-) 所謂的「後工業社會」(post-industrial society)。

針對上述工業社會乃至後工業社會中的疏離感問題，我們在本文第 3 節所討論的古典儒學的有機體論的觀點，可以發揮某種程度的矯治效果。在有機體論的觀點之下，古典儒家主張民胞物與，他們認為人與人之間不但是相為疏離，不是互為敵對鬥爭的，而且是共生共榮的。也在同樣的觀點之下，古典儒家以「天人合一」的立場處理人與自然的關係，孔孟一向主張人文秩序與自然秩序不但是如近代西方文化中表現在「浮士德精神」中的對抗關係，而且是一種互相協調乃至互相滋潤的關係。古典儒家眼中的自然世界充滿了蓬勃的生機，這種生機與人性中泊泊自流的生機，是互滲互透的，人是可以「贊天

²² Council for Economic Planning and Development, R.O.C. ed., *Perspectives of the Taiwan Economy up to the Year of 2000* (Taipei, 1986), p.24.

²³ *Ibid.*, p.92.

地之化育」的。古典儒家從人與自然的協調出發，自然就會強調「數罟不入洿池」，「斧斤以時入山林」(《孟子·梁惠王上·3》)。這種生態保育的論點，對於工業化中人對自然的肆虐，特別具有深刻的啓示意義。

其次，在臺灣即將邁入 21 世紀之際，1987 年戒嚴令的廢除，是一個關鍵性的事件。自從 1987 年以後，臺灣的民主化快速發展。近年來臺灣的民主化，當然是以光復後隨著經濟的發展而來的中產階級的茁壯，以及隨著教育的普及而出現的智識階級的快速擴張作為背景的。統計資料顯示，6 歲以上的文盲佔全國人口的比率，從 1952 年的 42% 遽降到 1989 年 7.1，而受過中等教育的人口佔全國人口的比率，也從 1952 年的 8.8% 提昇到 1989 年的 44.9%。²⁴教育普及化的發展，已使臺灣人口結構中的知識水平，有了相當程度的改觀，在中產階級形成的同時，臺灣社會的智識階級也日漸壯大。智識階級的壯大與西方民主思潮的沖激，加速了近年來臺灣民主化改革。

但是，臺灣的民主化發展，基本上，是走在歐美近幾百年民主政治的軌跡上，將政治領域視之為諸般階級、社群或族群的利益之衝突以及協調的場所。政治不再是古代中國儒家所想像的「道德的社區」，政治人物也不再是人民道德福祉的創造者（儘管他們常常打著道德的旗幟，也呼喊著道德的語言），而是自己利益的追求者與協調者。建立在這種理論基礎之上的臺灣民主政治，常常將「個人」與「群體」視為不可協調的敵對的

²⁴ Council for Economic Planning and Development, R.O.C. ed., *Taiwan Statistical Data Book* (Taipei, 1990), p.7, Table 2-4b.

存在。近年來，臺灣社會中個人主體意識的高度覺醒，相對於中國歷史上個人主體性受社會性的壓抑與牽制而言，固然有其彌足珍貴的意義，但是快速的民主化卻將這種急速成長的個人主體意識，導向一種不甚健全的「個人主義」的病態，所謂「只要我喜歡，有什麼不可以」的心態，就是這種病態的一種表現。1993年3月27日臺北市的計程車駕駛員由於不滿臺北市政府所訂的計程車費率過低，集體以慢速開車的方式繞行臺北市政府四周道路，造成交通癱瘓。這一個活生生的例子，足以說明近年來臺灣的民主化使個人主體意識高度覺醒，流弊所及不免為追求「個人」利益而妨礙群體之共同利益。

針對這個時代的沈痾，古典儒家所強調的「每個人生命不同層面具有連續性」這種觀點，就具有嶄新的啓示。古典儒家一向認為所謂「個人」並不是離群索居遺世獨立的孤獨個體，而是深深地浸潤在群體之中，而與源遠流長的民族文化共生共榮的個體。這種認為「個人」與「社會」構成不斷裂的連續體的主張，的確可以對於即將邁入 21 世紀的臺灣所出現的不健全的個人主義，發揮某種矯治之功。

五、結論

本文探討「在朝向二十一世紀發展的臺灣，應如何對待儒家思想傳統？」這個問題，我們認為，這個問題不能從抽象的或純理論的立場來談，而必須放在戰後臺灣具體的歷史脈絡中來思考。從這個角度來看，我們發現：儒家思想在戰後臺灣可以分為兩個陣營，一是以中小學教科書為代表的「官方儒學」，它是國家政治目標的支持者，對儒家思想進行高度選擇性的解

釋，以支持國家政治目標或為政治領袖的言行提供傳統文化的基礎；二是民間學者或知識份子所詮釋的「民間儒學」，它強調民族文化的認同遠過於政治認同。但在戰後臺灣的歷史情境中，「官方儒學」透過正式教育系統發揮的影響力大於「民間儒學」。戰後臺灣的儒學以兩個系統出現的狀態，其實是中國儒學史的常例的現代版而已。

我們接著說明，在邁向 21 世紀的今日臺灣，我們必須超越漢代以降各種「官方儒學」的糾纏與曲解，回歸先秦孔孟的原始教義，尋求儒學新生的精神泉源。這種精神泉源之特別具有現代意義者有二：一是連續性的觀點，二是有機體論的觀點，前者能對 21 世紀臺灣的民主政治發揮滋潤的作用，在「個人主體性」快速成長的新時代中，使「個人」與「社會」的對立能稍微降低；後者則可以在 21 世紀臺灣經濟發展的過程中，稍稍降低人與人以及人與自然的疏離感。這兩種原始儒學的精神，都可以為新時代的臺灣奠定傳統文化的基礎。

最後，我想再強調的是：在邁向 21 世紀臺灣的過程中，我們必須對包括儒家思想在內的一切傳統文化，採取一種包容的、有機的而不是二分的、機械的觀點。我們必須痛切地認識，只有建立在源遠流長的傳統文化的精神基礎之上，21 世紀臺灣才是一個有本有源，可大可久的新生命。（本文初稿刊於沈清松主編：《詮釋與創造：傳統中國文化及其未來發展》，臺北：聯合報文化基金會，1995，頁 523-548）