第三章

傳統中國文化的回顧與展望：
徐復觀對中國文化的解釋及其自我定位

> 我恰好成長在中國的大動亂時代，在這個動亂的時代，中國的文化傳統被連根的搖撼著，而外來的觀念與思想，又像狂風暴雨一般的沖激而來。這個時代的知識份子，感受到種種思想學術的影響；有社會主義，有自由主義，有民主政治，也有傳統思想的背逆反應。每一種大的思想氣流都形成各種不同的漩渦，使得置身其中的知識份子目眩神搖，無所適從。
>
> ——殷海光（1919-1969）[1]

一、引言

二十世紀的中國經歷了歷史的大變局。自從十九世紀中葉中英鴉片戰爭之後，西方列強挾其堅船利炮與政法制度，以侵略者兼教師的身份，壓迫中國面對西方走向世界。[2] 傳統中國農村社會裡曉耕晚笛日遲風暖的生活景緻，在西方挑

---

[1] 殷海光：《殷海光選集》（社會政治言論）（香港：友聯出版社有限公司，1971 年），〈自敘〉，頁 1。關於殷海光與徐復觀的比較，參看謝曉東：《現代新儒學與自由主義：徐復觀殷海光政治哲學比較研究》（北京：東方出版社，2008 年）。

[2] 島田虔次說西方國家是侵略者又是啟蒙的教師，見氏著：《新儒家哲學について——熊十力の哲學》，頁 134。

戰之下，變成風狂雨驟，雪冷霜嚴。篤志詩書企慕聖域的傳統中國知識份子，也在中西文化激盪的狂流中，進退失據而淪為飄零的落花。前引殷海光的這一段話，非常傳神地說明了這一代知識份子掙扎的心路歷程。在二十世紀中國知識份子經歷殷海光所說的「目眩神搖，無所適從」而在追求思想出路的時候，對中國文化傳統重新加以解釋，常常是他們重建價值系統並為自己定位的重要策略。在分析了徐復觀思想史方法論之後，我們在本章探討徐復觀對中國文化的解釋及其自我定位，並取之而與其他當代中國儒家學者與日本澀澤榮一互作比較，析論其異同。

我們擇定這項研究主題，主要是基於兩個理由：第一，二十世紀儒家學者是中國儒學史上第一批與西方思潮有較為全面接觸的儒者，他們身處「傳統／現代」以及「中國／西方」的迴流激盪之中，常常以重新肯定並解釋中國傳統文化的方式，來解決自己的認同危機。[3]他們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。[4]因此，「中國文化的特質是什

---

[3] 李文森倡此說，參考 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press,1958), pp. xvii-xix。其實，不僅中國知識份子常相應於時代變遷而重新解釋自己的文化傳統，西方知識份子亦然。從十八世紀的伏爾泰以降，黑格爾、孔德、韋伯、馬克思、雅斯培等西方思想家，也隨著所處時代的變化，對西方文化的特質提出不同的解釋。參考 Gerhard Masur, “Distinctive Traits of Western Civilization: Through the Eyes of Western Historians,” *American Historical Review*, LXVII:3 (April, 1962), pp. 591-608。此文有中譯本，袁頌西譯：〈西方史學家心目中西方文明之特點〉，《西洋史譯叢》第四輯（臺北：國立臺灣大學歷史系，1971 年），頁 108-120。

[4] 參考黃俊傑：〈戰後臺灣關於儒家思想的研究〉，收入氏著：《戰後臺灣

麼」與「中國文化往何處去」這兩個問題，在他們心目中密不可分。所以，探討當代新儒家對中國文化的解釋，是觀察二十世紀中國思想史與知識階層發展史一個很好的策略點。

第二，到目前為止學界關於當代新儒家的研究文獻，多半重視當代新儒家學者之間的同質性，臺灣、大陸及海外學界人士將熊十力、馬一浮（1883-1967）、唐君毅、牟宗三、徐復觀諸人，甚至錢穆，[5]都泛稱為「現代新儒家」、[6]「當代

的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1993 年），頁 227-344；Chun-chieh Huang, "Confucianism in Postwar Taiwan," in Chun-chien Huang and Erik Zürcher eds., *Norms and the State in China* (Leiden: E.J.Brill, 1993), pp. 141-167.

[5] 錢穆是否列入「新儒家」陣營，頗有爭議，錢先生本人並不同意。余英時歸納「新儒家」一詞有三種用法：第一種主要在中國大陸流行，其涵義也最寬廣，幾乎任何二十世紀中國學人，凡是對儒學不存偏見，並認真加以研究者，都可以被看成「新儒家」。第二種比較具體，即以哲學為取捨的標準，只有在哲學上對儒學有新的闡釋和發展的人，才有資格取得「新儒家」的稱號。在這個標準之下，熊十力、張君勱、馮友蘭、賀麟諸人大概都可以算是「新儒家」。第三種是海外流行的本義，即熊十力學派中人才是真正的「新儒家」。余先生認為：第一種用法因太泛而無意義，第二及第三種用法均不能用在錢先生身上。見余英時：〈錢穆與新儒家〉，收入氏著：《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991 年），頁 31-98，尤其是頁 58-61。並參考楊祖漢：〈論余英時對新儒家的批評〉，第二屆當代新儒家國際學術會議論文，1992 年 12 月 19 日-21 日，臺北市。劉述先認為所謂「當代新儒家」，有廣義及狹義之別。廣義來說，任何認為傳統儒家的睿識，通過重新解釋後仍有現代意義與價值的思想家，就可以稱作當代新儒家；狹義的當代新儒家則指自熊十力開啟，唐、牟加以發揚光大的思潮。見劉述先：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，收入劉述先編：《當代儒家論集：傳統與創新》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年），頁 20。劉先生在此文中的論述，主要取其狹義之定義。

[6] 1986 年 11 月中共當局在北京召開「全國哲學社會科學『七五』規劃會議」，會中通過將「現代新儒家思潮研究」課題列為「七五」期間國家重點研究課題之一，並且通過以天津南開大學哲學系方克立教授和廣州中山大學哲

儒家」[7]或“New Confucianism”，[8]這些名稱固然有相當充份的成立的理由，例如在 1958 年，唐君毅、牟宗三、徐復觀以及張君勱等人所發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉[9]這篇文字中，強調中國文化的「中國性」（Chineseness）與「文化的一本性」（cultural undifferenciatedness），都可以視為他們解決所謂「意義的危機」（crisis of meaning）的共同方式。[10]但是，這類為了學術研究的方便而創立的名詞，卻也無意間引起一種認為當代儒家皆屬同質的錯誤印象。事實上，在所謂「當代新儒家」這個泛稱之下，史學家錢穆、徐復觀與哲學家唐君毅、牟宗三就差異甚大；而且，正如本書第二章所說的，同為史學家的徐復觀與錢穆之間，也異大於同。甚至唐、牟、徐三人對同一部儒家典籍如《孟子》的解釋，也出入甚大。作為「當代新儒家」的徐復觀，除了從思想史的觀點對孟子心性論提出新解釋之外，更重視孟子外王學的實踐問題。而唐牟二先生則基本上繼承宋明以來的「心學」傳統

學系的李錦全教授為課題負責人，共網羅 16 個單位的 47 位學者。這 16 個單位是南開大學、中山大學（廣州）、武漢大學、復旦大學、南京大學、中國人民大學、吉林大學、山東大學、深圳大學、天津師範大學、華南師範大學、上海社會科學院、浙江社會科學院、安徽社會科學院、廣西社會科學院、天津市黨委學校。1987 年 9 月，該課題在安徽宣州召開第一次小型學術研討會暨工作協調會，初步決定以梁漱溟、張君勱、熊十力、馮友蘭、賀麟、唐君毅、牟宗三、徐復觀、錢穆、方東美十位為重點研究對象。以後又陸續列入馬一浮、劉述先、杜維明和余英時四位。

[7] 中央研究院中國文哲研究所從 1993 年起推動「當代儒學主題研究計劃」。

[8] Hao Chang, “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China,” in Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservatives Alternatives in Republican China*, pp. 276-304.

[9] 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）。

[10] 同註 8。

別創新見。從他們的思想傾向來看，如果我們說徐復觀是回歸先秦儒學以立論，那麼，唐、牟二先生則比較繼承宋明儒學六百年的新傳統。唐、牟、徐三先生都可以稱為「儒學的現代化者」，但是，他們的研究進路、側重點與思想傾向則異大於同。[11]我們可以說，所謂「當代新儒家」是一個通名，是為了現代學術研究的方便而創立的名詞。事實上，在這個名稱之下，個別儒家學者之間的多樣性遠大於其一致性，異質性也遠大於其同質性。為了進一步探討「當代新儒家」在同質性的表象之下，所潛藏的重大的異質性，我擇定他們對中國文化的解釋作為主軸，互作比較。這是本章擇定主題的另一項著眼點。

為了更有效地探討本章的主題，我們將環繞著三個問題進行討論：

（1）徐復觀如何勾勒中國文化的圖像？

（2）徐復觀在何種具體而特殊的歷史脈絡中，將這些中國文化的特殊面向加以顯題化？

（3）徐復觀如何在這種顯題化過程中，為自己加以定位？

本章第二節、第三節及第四節分別針對以上三個問題加以探討。第二節分析徐復觀針對中國文化的特質的發言之內容；第三節則分析徐復觀發言的脈絡及其對象；第四節則探

---

[11] 黃俊傑：〈當代儒家對孟子學的解釋——以唐君毅、徐復觀、牟宗三為中心〉，收入氏著：《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年），頁 421-464。

討徐復觀發言的結果。最後在第五節中，我嘗試提出一些綜合性的看法。

二、徐復觀對中國文化的解釋：與錢穆、唐君毅、牟宗三比較

（一）當代知識份子眼中中國文化之特殊性

由於二十世紀中國知識份子是在歐風美雨的侵襲之下，思考中國文化問題，所以他們常常將中國文化視為對抗西方文化的一套價值系統。在這種提問方式之下，二十世紀中國知識份子就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 日王新命等十位教授在〈中國本位的文化建設宣言〉中所提出的觀點，他們發現：[12]

> 中國在文化的領域中是消失了；中國政治的形態、社會的組織，和思想的內容與形式，已經失去它的特徵。由這沒有特徵的政治、社會和思想所化育的人民，也漸漸的不能算得中國人。所以我們可以肯定的說：從文化的領域去展望，現代世界裡面固然已經沒有了中國，中國的領土裡面也幾乎已經沒有了中國人。
>
> 要使中國能在文化的領域中抬頭，要使中國的政治、

[12] 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 年），頁 399-403，本段引文見頁 399。

> 社會和思想都具有中國的特徵，必須從事於中國本位的文化建設。

在這樣的危機意識之下，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。」[13]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照而說的。

（二）徐復觀所建構的中國文化圖像

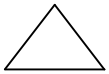
當代中國新儒家學者深深浸潤在二十世紀中國知識界強調中國文化的「中國性」的這種時代氛圍之中，他們時時強調中國文化之迥異於西方文化之處，以提振同時代人對民族文化的信心。但是，值得我們注意的是：當代儒家學者在強調中國文化的「中國性」這個大前提之下，所建構的中國文化圖像卻互不相同，其間之差異最能顯出不同儒家學者之間的異趣。所以，我們接著以徐復觀為中心，觀察徐復觀所勾勒的中國文化圖像之內容，及其與其他同時代儒者之中國文化關係之異同。

從徐復觀的論著中加以歸納，我們發現，徐復觀所描繪的中國文化圖像具有三個面向：

---

[13] 同上書，頁 401。

專制政體



經世儒學　　農村社會

這個中國文化圖像包含以下三項要義：（1）中國文化中的政治傳統以專制政體為其主要特徵，以「君主主體性」為其本質，對農村社會壓榨，並扭曲先秦儒家政治理想；（2）中國文化中的社會以農村為其特質，中國文化之精神具體表現在農民生活之中；（3）中國文化中的思想主流是以經世濟民為取向的儒家思想，在歷史過程中不斷地與專制政體進行戰鬥。我們接著探討以上這三項中國文化要義。

（1）在徐復觀的筆下，中國文化如長江黃河挾泥沙以俱下，雖然波濤壯闊，精華迭出，但是也瑕瑜互見，流弊在所不免，其中最關重大者就是專制政體。在徐復觀的論著中，他對中國歷史上的專制政體撻伐不遺餘力，認為專制是傳統中國文化弊病的總根源。徐復觀撰寫《兩漢思想史》三大卷時曾開宗明義地說：「兩漢思想，對先秦思想而言，實係一種大的演變。演變的根源，應當求之於政治、社會。尤以大一統的一人專制政治的確立，及平民氏姓的完成，為我國爾後歷史演變的重大關鍵；亦為把握我國兩千年歷史問題的重大關鍵。」[14]

徐復觀首先指出，公元前 221 年秦始皇統一中國建立專

[14] 徐復觀：《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），〈自序〉，頁 1。

制政體，是中國歷史最重要的分水嶺。秦王朝的專制包括兩個面向，一是指對封建政治下的諸侯分權政治而言的中央專制，也就是一般所謂之廢封建行郡縣；一是指就朝廷的政權運用上，最後的決定權乃操在皇帝一個人的手上；而皇帝的權力，沒有任何立法的根據及具體的制度可加以限制而言。人臣可以個別的或集體的向皇帝提出意見；但接受不接受，依然是決定於皇帝的意志；無任何力量可對皇帝的意志加以強制。[15]徐先生認為這種「一人專制」才是中國歷代專制的實質內容，而郡縣制的建立正好強化了皇帝一人專制的程度。徐復觀接著說明這種具有中國特色的一人專制體制包含五種特性：（一）專制皇帝的地位至高無上，幾乎可以說是人間的至高神；（二）秦代建立專制政治制度，一方面是憑藉歷史上已經成熟的條件；另一方面則是根據他們所抱的一種理想而加以調整；（三）在社會體系中，雖亦含有儒家道德思想之要素，但專制統治者所用以達到目的之手段，則完全靠作為法家思想主要內容的刑。（四）在專制政治之下，一切人民皆處於服從之地位，不允許在皇帝支配之外，保有獨立乃至反抗性的社會勢力；（五）因為專制政治，一切決定於皇帝的意志，便不能允許其他的人有自由意志，不能有自律性的學術思想的發展。[16]徐復觀認為，在這種一人專制體制下，中國兩千年來的政治家與思想家，只能在專制這副大機器之下補偏救弊。所有的人民只能環繞著這副機器，互相糾纏；糾纏到與專制機器直接衝突時，便立刻被機器軋

---

[15] 徐復觀：〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，收入《周秦漢政治社會結構之研究》，頁 63-162。

[16] 同上註。

死。這副機器以法家思想為根源；以絕對化的身份與權力為核心；以廣大的領土與人民作為營養，而以軍事與刑法為工具。「一切文化、經濟，只能活動於此一機器之內，而不能軼出於此一機器之外，否則只有被毀滅。這是中國社會停滯不前的總根源。研究中國歷史，不把握到這一大關鍵，我覺得很難對中國歷史作正確地理解。」[17]

徐復觀畢生的著作就是扣緊一人專制體制這個重大關鍵，分析中國政治史與思想史的發展，常能提出一針見血的看法。他在〈漢代一人專制政治下的官制演變〉這篇論文中，分析專制政治的發展對宰相制度的破壞，認為這種破壞過程分為三個階段進行：第一階段是把當時具有縱橫才智口辯之士，收羅在皇帝的大門房「光祿勳」裡，挾「天子賓客」之勢，奉天子之命，詰難大臣並折服大臣，使大臣通過這種詰難與折服，而感到皇帝的允文允武，不可測度，只有徹底地服從，在政策上完全處於被動的地位；使皇帝可以直接地掌握政策。第二階段是尚書的抬頭，乃至中尚書的出現。在時間上，尚書的抬頭與第一階段相權的抑制同時開始。第三階段則由漢武帝（在位於 140-87B.C.）臨死時對霍光（?-68?B.C.）的遺詔輔政而開啟了「中朝」專政的變局。相權被剝奪廢棄的總結果，則是外戚、宦官、藩鎮三者成為中國兩千年一人專制中必然無可避免的循環倚伏的災禍。[18]徐復觀認為這種日益高漲的皇帝權力，對兩漢的知識份子帶來極大的壓力感。

---

[17] 徐復觀：〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，頁 154。

[18] 徐復觀：〈漢代一人專制政治下的官制演變〉，收入《周秦漢社會政治結構之研究》，頁 203-280。

兩漢知識份子的人格形態，及兩漢的文化思想的發展方向，與其基本性格，都是在這種壓力感之下所推動形成。這種壓力感，一再地出現在漢代知識份子的作品中，例如：《離騷》在漢代文學中所以能發生鉅大的影響，一方面固然是因為出身於豐沛的政治集團，特別喜歡「楚聲」，而不斷加以提倡。更大原因乃是當時的知識份子，以屈原的「信而見疑，忠而被謗，能無怨乎」的「怨」，象徵著他們自身的「怨」；以屈原的「懷石遂自投汨羅以死」的悲劇命運，象徵他們自身的命運。開其端者厥為賈誼。以「正其誼不謀其利，明其道不計其功」見稱的董仲舒，在這種強烈地壓力感下，獻〈天人三策〉，要求以德代刑，以教化之官代執法之吏，想轉換當時大一統的一人專制的政治內容。司馬遷的〈報任少卿書〉，將他對這種壓力的感憤，盡情宣洩。徐復觀認為所有的思想文化上的成就，都是由時代的壓力感而來的。東方朔的〈答客難〉、揚雄的〈解嘲〉、班固的〈答賓戲〉、張衡（78-139）的〈應閒〉、崔寔（103?-170）的〈客譏〉、蔡邕（132-192）的〈釋誨〉，都是漢代知識份子發抒壓力感的文學作品。[19]

在這種解釋觀點之下，徐復觀指出中國文化中政治思想與政治現實的矛盾，他說：[20]

---

[19] 徐復觀：〈兩漢知識份子對專制政治的壓力感〉，收入《周秦漢社會政治結構之研究》，頁 281-294。

[20] 徐復觀：〈中國的治道〉，收入氏著：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979 年），引文見頁 218-219。徐復觀的論敵殷海光非常推崇這篇文章，認為它是「不平凡的人之不平凡的作品，〔……〕是最有價值的文章之一」，見殷海光：〈治亂底關鍵——「中國的治道」讀後〉，收入徐復觀：《學術與政治之間》，頁 127-147，引文見頁 127。

> 中國的政治思想，除法家外，都可說是民本主義；即認定民是政治的主體。但中國幾千年的實際政治，卻是專制政治。政治權力的根源，係來自君而非來自人民；於是在事實上，君才是真正的政治主體。〔……〕政治的理念，民才是主體；而政治的現實，則君又是主體。這種二重的主體性，便是無可調和的對立。對立程度表現的大小，即形成歷史上的治亂興衰。於是中國的政治思想，總是想解消人君在政治中的主體性，以凸顯出天下的主體性，因而解消上述的對立。人君顯示其主體性的工具是其個人的好惡與才智。好惡乃人所同有，才智也是人生中可寶貴的東西。但因為人君是政治最高權力之所在，於是它的好惡與才智，常挾其政治的最高權力表達出來，以構成其政治的主體性，這便會抑壓了天下的好惡與才智，即抑壓了天下的政治主體性。

徐復觀指出中國文化中有一種「二重主體性的矛盾」，在政治現實上國君才是政治的主體，但是在政治思想中人民才是政治的主體。徐復觀這項論點，極具卓識，確是一語中的，切中傳統中國文化的根本問題所在。

（2）徐復觀所勾勒的中國文化圖像第二個突出的面向是農村社會。徐復觀在他的著作中，時時流露出對於中國農村社會的孺慕之情。他一再指出，農村是中華民族的故土，也是孕育中國文化價值的源頭。在〈誰賦豳風七月篇──農村

的回憶〉這篇感人肺腑的文章中，徐復觀說：[21]

> 農村，是中國人土生土長的地方。一個人，一個集團，一個民族，到了忘記他的土生土長，到了不能對他土生土長之地分給一滴感情，到了不能從他的土生土長中吸取一滴生命的泉水，則他將忘記一切，將是對一切無情，將從任何地方都得不到真正的生命。

在徐復觀的解釋之下，中國文化中的美德如忠孝節烈、耕讀傳家、勤儉自勵等價值，都孕育於也成長於農村之中。他認為，中國農村的黑暗面都是因為「中國在長期專制統治之下，胥吏與地主豪紳相結托，控制了落後農村社會。再加以長期的八股科舉制度，使從社會產生的讀書人既無知識，又無品格，於是農村很難接觸到文化之光」，[22]而近代中國農村的罪惡則是「由商業資本及貪官污吏所直接間接帶進去的」。[23]在徐復觀的筆下，中國農民的純樸、誠懇、率真，正是中國文化的精神表徵。

徐復觀之所以特別突出中國文化史中農業農村與農民的重要性，除了他認為這是歷史的事實這項理性認知之外，他個人在感情上對故鄉的眷戀也是一個非常重要的動力。1949 年大陸政權易幟，徐復觀浪跡臺灣與香港，在顛沛流離之中，1952 年他深深感到「流亡者的靈魂的安息地方，不是

---

[21] 徐復觀：〈誰賦豳風七月篇——農村的回憶〉，收入《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980 年），頁 71-81，引文見頁 72。

[22] 徐復觀：〈悲魯迅〉，收入《徐復觀雜文・憶往事》，頁 182。

[23] 徐復觀：〈誰賦豳風七月篇——農村的回憶〉，收入《學術與政治之間》，頁 74。

懸在天上，而是擺在你所流亡出來的故鄉故土。」[24]1963 年，他又感到：「我的生命，不知怎樣地，永遠是和我那破落的灣子連在一起；返回到自己破落的灣子，才算稍稍彌補了自己生命的創痕，這才是舊夢的重溫、實現。」[25]直到 1980 年 10 月 28 日徐復觀在他的日記中也這樣說：「我們精神上最大的挫折，在於我們沒有可歸的故鄉，因而沒有真正的家」，[26]這種處處無家處處家的海天蒼茫之感，正是包括徐復觀在內的 1949 年以後流亡臺港的儒家學者，特別重視農村之作為中國文化精神所寄的共同心理背景。

（3）徐復觀所突顯的第三個中國文化的面向是經世儒學。儒家思想傳統源遠流長，內容豐富，面向複雜。從時代看，先秦儒不同於兩漢儒家，而漢儒與宋明儒精神面貌亦迥不相同；從立身處世看，二千年來堅持理想抱道守貞優入聖域的「君子儒」固然聖聖相傳，但是曲學阿世自毀人格的「小人儒」也代不乏人。再就儒學思想內容而言，有「致廣大而盡精微」的形上學面向，也有「極高明而道中庸」的現實取向面向。那麼徐復觀所特別強調並加以發揚的是儒學的那個面向呢?

一言以蔽之，徐復觀所特別強調並視之為中國文化特殊成就的是先秦儒學中的經世思想傳統。就其論著之大體觀之，徐復觀認為儒家思想的基本性格是經世的、實踐的，而

---

[24] 同上文，頁 81。

[25] 徐復觀：〈舊夢、明天〉，收入《徐復觀文錄選粹》，頁 291-294，引文見頁 291。

[26] 徐復觀：《無慚尺布裹頭歸》，頁 46。

不是形而上的、玄想的，他說：[27]

> 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，並阻遏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。

在這一段解釋之中，徐復觀認為中國儒學傳統的精神形成於先秦時代，到了漢代大一統帝國出現之後，就受到專制政權的壓力與扭曲，而不斷地與專制政權抗爭，因此儒家對專制政權一直採取批判的態度。這種經世的、實踐的及批判的儒家精神，具體呈現在孔子之上，成為中國文化的代表。徐復觀說：「離開儒家，便無法談中國文化。離開孔子，便無法談儒家文化。他所代表的不是一家之言，而是由堯舜到滿清

---

[27] 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，頁 39。

的『歷史文化』。沒有他的思想，便不能照明我們長期歷史演進中的興亡盛衰之故的基線。中國文化在中國的命運，歸結起來，是孔子在中國的命運」，[28]之所以如此，在徐復觀看來，乃是因為「孔子所住的世界，是具體而有感情的世界；也是眾生疾病呻吟的世界。孔子的最高任務，不是要建立什麼形而上的『理型』『理念』，而是要在有感情的世界中盡到自己的責任；在充滿疾病呻吟的世界中盡到治病救人的力量」。[29]徐復觀認為，作為中國文化的思想基礎的儒家思想，具有兩項特質：（a）具體性與（b）社會取向。我們接著闡釋儒家思想的這兩項特質：

（a）徐復觀一再說明，儒家思想最重要的一項特質就是從具體而不是從抽象出發，徐復觀說：「從具體生命、生活上去接近孔子，較之從形而上學，從思辯邏輯上去接近孔子，遠為正確而親切」，[30]他認為孔子思想的統一，是由具體生命理性的展開與昇華而完成的統一，並不是純邏輯推理所得到的統一。[31]在徐復觀的筆下，孔子思想中的世界是一個具體的、眾生疾病呻吟的世界，[32]儒家都立足於現實世界之上，與人民共其呼吸，並努力在現實世界中解決問題。徐復

---

[28] 徐復觀：〈孔子在中國的命運〉，收入《徐復觀雜文．論中共》，引文見頁 279。

[29] 徐復觀：〈孔子與柏拉圖〉，收入《徐復觀雜文．論中共》，引文見頁 277。

[30] 徐復觀：〈日本一位現代知識份子對論語的反省〉，收入《徐復觀雜文．論中共》，引文見頁 303。

[31] 徐復觀：〈向孔子的思想性格的回歸——為紀念民國 68 年孔子誕辰而作〉，收入《徐復觀雜文續集》，頁 65-76。

[32] 同註 34。

觀認為儒道兩家在這一點之上立場相近。[33]從這個角度著眼，徐復觀對儒家思想中的許多面向提出一以貫之的解釋。舉例言之，他認為儒家所提倡的禮樂，就是對於具體生命中的情慾的安頓，使情慾與理性能得到和諧統一，以建立生活行為中的「中道」，在政治上建立「禮治」，在社會上建立有秩序而合理的社會，並為個人建立修養的準則。[34]徐復觀從未將儒家的禮樂，當作一種純理念的符號系統，而是當作具體落實在日常生活中的行為規範。

（b）徐復觀所認識儒家思想的第二項特質就是它的社會取向。徐復觀一再強調，儒家思想絕不僅以自我修養為已足，儒家的自我必須通向社會的平治才能完成。這一點與上文所說的具體性的思想特質互有關係，因為儒家思想中的人是活生生參與日常生活的人，所以，人的生命的完成必然要落實在社會實踐之中。1958 年 5 月 1 日徐復觀在解釋《孟子》〈知言養氣章〉時有一段非常精彩的論述，他說：[35]

> 儒家的良心理性，以集義而通向生命，成就生命；也以集義而通向社會，成就社會。停頓在觀念上的東西，與生命不相干，也與社會不相涉。由觀念而落實到集義之「事」，一面把志和氣連接起來，同時也便將個人與社會連接起來。孤單的個人，無所謂事；事須人與人、人與物相接而始有。通向社會，便須對社

[33] 徐復觀：〈儒道兩家思想在文學中的人格修養問題〉，收入《中國文學論集續篇》，頁 1-21。

[34] 徐復觀：〈談禮樂〉，收入《中國思想史論集》，頁 239-241。

[35] 徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，收入《中國思想史論集》，引文頁 158。

> 會的事象，尤其是對社會生活發生推動作用的思想言論，須作是非的判斷。有此判斷，不僅不為社會事象動其心，且可進而對社會有所成就。

在徐復觀的解釋之中，儒家都具有強烈的社會取向。儒家的主體世界與外在的現實世界之間，貫通為一。

最足以展現徐復觀對儒家乃至中國思想的社會取向之認知的，就是他的《兩漢思想史》三大冊的著作。徐復觀深深認識到，人是具體而不是抽象的存在，所以他研究兩漢思想之前，先探討周秦漢社會政治結構，寫成專著作為《兩漢思想史》的卷一；他也認為經學「是古代長期政治、社會、人生的經驗積累，並經過整理、選擇、解釋，用作政治社會人生教育的基本教材的」；[36]他在論述兩漢思想家如賈誼、董仲舒、揚雄、劉向等人時，都相當注意思想家所處的社會政治背景，以及他們思想中的社會政治取向，徐復觀認為先秦及兩漢的思想家「偏重在行為實踐上用心，不向抽象思辯方面去發展」，[37]既然偏重實踐，必然與社會政治產生不可分割的連繫關係。

徐復觀所突顯的儒家思想之特重具體性與社會取向這兩項特質，當代中外學者也有類似看法，[38]並不能視為徐復

---

[36] 徐復觀：〈先漢經學的形成〉，收入《中國經學史的基礎》（臺北：臺灣學生書局，1982 年），頁 1。

[37] 徐復觀：〈韓詩外傳的研究〉，收入《兩漢思想史》（卷三），頁 1-47，引文見頁 5。

[38] 例如日本漢學家小島祐馬（1881-1966）就強調儒家思想具有強烈的社會思想之特質，所謂中國思想史，就是中國的社會之學問的發達史，參看小島祐馬：《中國思想史》（東京：創文社，1978 年），頁 5。20 世紀法

觀的創見。但是，我想指出的是：徐復觀從儒家之重視具體性與社會取向出發，而對古典儒學提出一套極具創見的解釋。這套解釋環繞著「憂患意識」為中心，指出從周初以降，儒家就懷抱深刻的「憂患意識」，由此而形成了人為自己的行為負責的自覺。徐復觀這樣解釋「憂患意識」的內涵：[39]

> 周人革掉了殷人的命（政權），成為新的勝利者；但通過周初文獻所看出的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是《易傳》所說的「憂患」意識。〔……〕憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。

徐復觀認為這種「憂患意識」奠定了中國文化的基型，這一點是他對中國文化的解釋中的重要創見，也對當代學者如牟宗三有相當的啟發。[40]

綜合以上的討論，我們發現：徐復觀心目中的中國文化圖像，大致是由專制政體、農村社會及經世儒學所構成的，其中專制政體是中國文化的黑暗面，而農村社會及經世儒學則是其光明面，具有永恆的價值。農村社會及經世儒學在中國歷史的進程中，都一再受到專制帝王及其官僚的剝削扭曲

國漢學家白樂日（Étienne Balázs，1905-1963）也說中國哲學基本上就是社會哲學，參看 Étienne Balázs, *Chinese Civilization and Bureancracy: Variations on a Theme* (New Haven: Yale University Press, 1964, 1972)。余英時先生諸多著作亦多就思想史與社會史交光互影之處立論。

39 徐復觀：《中國人性論史・先秦篇》，頁 20-21。

40 參考本書第二章第三節，註 55。

與壓榨。面對這樣的中國文化傳統，徐復觀主張：[41]

> 居今日欲言中國文化，首須辨清何者為中國文化之本來面目，何者為在專制政治壓迫之下所受之奸污。必認定中國文化，應先向專制政治復仇，然後中國文化乃可繼續擔當其對人類之偉大使命。

徐復觀畢生所努力的就是辨清「中國文化本來面目」的工作，他也在這種解釋工作之中，為自己在時代變局中加以定位，本章第四節將對他的自我定位有所討論。

現在，在我們將徐復觀對中國文化的解釋取而與其他當代儒家學者互作比較之前，讓我們再探討一個問題：徐復觀何以如此建構中國文化的圖像？

徐復觀之所以如此解釋中國文化，並特別強調專制政治對中國文化所刻劃的傷痕，理由不只一端，我們可以從兩個角度來思考這個問題。首先，從時代背景來看，徐復觀畢生的著作都是在當代中國的變局的催逼之下，懷抱一顆他自己所說的「感憤之心」，希望透過對中國文化的重新解釋，以找出對治時代沉痾的藥方。徐復觀自己也一再以自剖的方式說明他重新解釋中國文化的動機，1967 年他在《中國思想史論集》的〈再版序〉中說：[42]

> 我的這些文章，都是在時代激流之中，以感憤的心情

---

[41] 徐復觀：〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入《儒家政治思想與民主自由人權》，引文見頁 162。

[42] 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），〈再版序〉，頁 3。

> 所寫出來的。對於古人的了解，也是在時代精神啟發之下，所一步一步地發掘出來的。

1980 年他為《徐復觀文錄選粹》寫〈自序〉時，這樣回顧他寫文章的心境：[43]

> 我以感憤之心寫政論性的文章，以感憤之心寫文化評論性的文章，依然是以感憤之心，迫使我作閉門讀書的工作。最奈何不得的就是自己這顆感憤之心。

由於懷抱一顆「感憤之心」，欲透過重新解釋中國文化以回應時代的問題，所以徐復觀的論著常成為充滿熱情的檄文，其中最具代表性的是他在 1952 年 4 月 10 所寫〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉這篇論文，徐復觀在 1975 年 5 月 8 日說:「這篇文章是在滄海橫流的感憤中寫出的，我的目的不在談醫學原理，而是面對病人要提出一種方劑」，[44]徐復觀正是在這種心情之下，剖析專制政治對中國文化的毒害，並由此指出中國的前景在於追求自由與民主，正如他在 1980 年 8 月 77 歲時所說：「我的工作，是受時代經驗的推動與考驗。〔……〕在我的文章中，自然浮現出時代的影子。舉例來說，我寫《周秦漢政治社會結構的研究》，是針對大陸上郭沫若諸人把周朝說成奴隸社會的抗辯。我寫的《鹽鐵論》研究，和最近出版的《周官成立的時代及其思想性格》，也是如此。」[45]我們可以說，徐復觀的中國文化解釋，既是二十

---

43 徐復觀：《徐復觀文錄選粹》（臺北：臺灣學生書局，1980 年），頁 2。
44 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，頁 43。
45 林鎮國等採訪：〈擎起這把香火——當代思想的俯視〉，收入《徐復觀雜文續集》，引文見頁 410。

世紀動亂中國的投影，也是針對中國的憂患而開出的藥方。徐復觀是通過對「歷史的中國」的解釋，企圖指出「未來的中國」的發展方向。

但是，我們以上所提出的解釋顯然是不夠周延的，因為面對二十世紀中國的憂患，而採取一種「文化思想的途徑」（cultural-intellectualistic approach）[46]以解決中國的問題，正是五四時代以降中國知識份子共同採取的方法之一，儒家學者更是如此，所以「時代的衝擊」這個因素，顯然不足以完全而充分地說明徐復觀之所以特別突出中國文化中的專制政治，及其對農村與經世儒學的壓迫的理由。我們必須轉而從徐復觀的思想中尋求進一步的內在原因。

細繹徐復觀的著作，我們就可以發現：徐復觀之所以如此描繪中國文化的圖像，尚有另一個更深刻的理由，那就是他對人的本質的看法。

作為一個思想史家，徐復觀與當代其他儒家學者最大的相異點之一就是，他對人的具體性與複雜性具有深刻的瞭解。徐復觀學術世界裡的「人」，不是那種不食人間煙火吟風弄月的高人逸士。相反地，徐復觀筆下的「人」是活生生的、實際參與生產活動的具體的人；徐復觀筆下的中國知識份子在中國專制傳統下輾轉呻吟，潛心著述，為苦難的人民伸張正義。徐復觀的史學取向，使他看到了人民的血河淚

---

[46] Yü-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 年）。

海，使他的思想史研究不是象牙塔裡的「知識的遊戲」。[47]徐復觀也不認為思想史研究只是一堆概念的分析與建構而已，誠如他自己所說「歷史中最偉大的思想，是在改變一個時代，使人民能得到進一步的解放，人生能得到更充實的意義」，[48]在他筆下的思想家，都是生活在歷史情境中的人，他們面對具體的、活生生的專制政治的壓迫與農民的苦難，而大無畏地站在人民立場，向不義的統治者爭正義。徐復觀思想世界中的人絕不是遺世而獨立、抗志於煙霞之上，棲身於林泉之間的高人隱士。徐復觀的文章義法深受太史公司馬遷的啟示，在他著名的〈論史記〉（1979 年 76 歲所撰）這篇論文中曾有一段話形容司馬遷筆下的人物，他說：[49]

> 史公所傳的人物，都是歷史中具體地人物，而不是思想中抽象地人物。所稱思想中抽象地人物，是把人物拿在自己思想中不知不覺地加以抽象化、單純化，善則全善，惡則全惡，以合於自己思想上的要求或假定。這在無形中，使歷史人物，成為架空的人物，而歷史也因之成為架空的歷史。所謂歷史中具體地人物，其性格行為，都受到現實生活中的限制，具備了人的優點，也具備了人的弱點；善惡的比重各不相同，但總是善中有惡，也可能惡中有善。

---

47 參看本書第二章。

48 徐復觀：〈鹽鐵論中的政治社會文化問題〉，收入《兩漢思想史》（卷三），頁 206。徐復觀又說：「人的價值，乃在時代中形成，並須在時代中論定；否則人不是具體而成為抽象的『非歷史的存在』」，見徐復觀：〈先漢經學史的形成〉，收入《中國經學史的基礎》，引文見頁 31。

49 徐復觀：〈論史記〉，收入《兩漢思想史》（卷三），引文見頁 422。

所謂「歷史中具體地人物而不是思想中抽象地人物」這句話，正可以充分說明徐復觀心目中人的本質。

基於對人之存在的具體性的認知，徐復觀以他犀利的眼光，掃瞄中國文化的病灶，自然會對幾千年來中國人在專制體制下之輾轉呻吟的事實，付予高度注意，並寄予無限的哀惋之情。同樣地，當他檢視儒家思想時，他當然就會注意到專制帝王對儒家思想的荼毒與扭曲，而努力於還儒家以本來面目，並為儒家加上新的民主自由的思想內涵，使中國文化邁向新的康莊大道，獲得重生。

（三）中國文化圖像的比較：徐復觀與其他當代儒者

現在，我們要問：以上所說的徐復觀所建構的中國文化圖像，在二十世紀中國思想史及東亞儒學史上，在哪些方面具有代表性的意義？它與其他當代中國儒家學者與日本知識份子對中國文化的解釋與展望有何不同？何以故？這三個問題可以引導我們對當代儒學的複雜性與異質性有進一步的瞭解。

首先，我想指出的是：徐復觀所勾勒的中國文化圖像基本上是作為歧路亡羊的現代中國人認同的一種對象。在這個意義上，徐復觀的中國文化圖像實有相當的代表性。正如我在本書第二章所說，1949 年以後出身大陸而飄泊臺港兩地的當代中國儒家學者對中國文化都有強烈的認同感，在對「中國文化往何處去？」這個問題的共同關懷之下，中國文化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，

儒家思想與中國文化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。徐復觀建構中國文化的圖像，正是希望使中國文化成為二十世紀中國人文化認同的共同對象。這一點極具有代表性的意義。

但是，以上所說「以中國文化作為認同對象」這項原則性的共識，也不應障蔽了我們對當代儒家學者之間的歧異之認識。徐復觀所建構的中國文化圖像，在（1）專制體制與（2）經世儒學這兩方面，都與其他當代儒者的中國文化圖像大相逕庭，前者與錢穆互相牴牾，後者則與唐君毅及牟宗三出入甚大。我們接著分析雙方差異之所在。

（1）徐復觀解釋中國文化時，特別著重批判專制體制對中國文化各方面的傷害與荼毒，這點我們本章第二節已經加以說明。這一點與當代儒家學者錢賓四的論點正好形同水火。錢賓四著述宏富，闡揚中國文化不遺餘力，在他的諸多著作中，對民國以來中國人認為中國歷代王朝乃專制政治這種看法時加批駁，他的論斷與徐復觀正好構成鮮明的對比，錢賓四在抗戰軍興的 1939 年 1 月所撰《國史大綱》〈引論〉中就說：[50]

> 談者又疑中國政制無民權，無憲法，然民權亦各自有其所以表達之方式與機構，能遵循此種方式而保全其機構，此即立國之大憲大法，不必泥以求也。中國自秦以來，既為一廣土眾民之大邦，如歐西近代所行民

[50] 錢穆：《國史大綱》（上），收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），第 27 冊，〈引論〉，頁 37-38。

> 選代議士制度，乃為吾先民所弗能操縱。然誠使國家能歷年舉行考試，平均選拔各地優秀平民，使得有參政之機會。又立一客觀的服務成績規程，以為官位進退之準則。則下情上達，本非無路。晚清革命派，以民權憲法為推翻滿清政府之一種宣傳，固有效矣。若遂認此為中國歷史真相，謂自秦以來，中國惟有專制黑暗，若謂民無權，國無法者已二千年之久，則顯為不情不實之談。

錢賓四認為中國歷史上「民權亦各有其所以表達之方式與機構」，故不可謂中國歷代皆是專制。這項看法在 1946 年所刊〈中國政治與中國文化〉一文中有進一步的發揮：[51]

> 今日一般國人，認為中國自秦以下之政治，只是一種專制黑暗的政治，此種說法，用為辛亥革命時期之宣傳，或無不可。若認為是歷史情實，則相去殊遠。試問中國廣土眾民，舉世莫匹，為帝王者，將何藉而肆其專制？若謂憑藉貴族乎？則中國自秦以下，早已推行郡縣政治，封建已破壞，世祿已取消，何來再有貴族政權？若謂憑藉軍人乎?則中國自秦以下，固未有純以軍人組織之政府，何來而有軍人政權？若謂憑藉商人富人以共治乎？則中國自秦以下，在漢則不許官吏兼營商業，在唐則不許工商人入仕，商人勢力向未在中國傳統政治下抬頭，何來而有富人政治？然則中國帝王，不憑貴族封建，不憑軍人武力，不憑工商富

[51] 錢穆：〈中國政治與中國文化〉，收入氏著：《世界局勢與中國文化》，收入《錢賓四先生全集》，第 43 冊，頁 233-253，引文見頁 240-241。

> 勢，彼固何道而得肆其一人之專制？豈上帝乃專為中國誕生一輩不世傑出之大皇帝，綿綿不絕，以完成其二千年專制之怪局乎?
>
> 今明白言之，中國傳統政治，實乃一種士人政治。換言之，亦可稱之賢能政治。

依這一段論述，錢賓四認為中國傳統政治僅是士人政治，政府由賢能的士人組成，非帝王所能專制，故應稱之為「民主政治」。錢賓四以上這種看法，從《國史大綱》一書以後持論一貫，雖有其以歷史知識喚醒「國民對國家有深厚之愛情」[52]之苦心孤詣，但作為對中國政治史的一種客觀判斷，不免引起並世學者之疑義。張君勱（1887-1969）曾著專書駁錢先生的論斷，[53]先師蕭公權（1897- 1981）先生更有深刻而中肯的批判。蕭公權首先指出：「專制」包含兩層意思：（一）與眾制的民治政體相對照，凡大權屬於一人者謂之專制。（二）與法治的政府相對照，凡大權不受法律之限制者謂之專制。在這兩種意義之下來看，中國二千年來的歷史，由秦漢到明清二千年間專制政治雖然在效用上好壞不齊，然而本質上卻是始終一貫，並且就大勢上看，由淺越深，逐漸地增加了程度，也逐漸地暴露了弱點。雖然從對君權的限制這個角度來看，從兩漢以後，限制君權的辦法也有三種，一是宗教的限制，二是法律的限制，三是制度的限制。但是，宗教、法律和制度雖然束縛君主，使他們不能完全任意行為，而就二千

---

[52] 錢穆：《國史大綱》（上），收入《錢賓四先生全集》，第 27 冊，〈引論〉，頁 23。

[53] 張君勱：《中國專制君主政制之評議》（臺北：弘文館，1986 年）。

年中大勢看來，它們的效力事實上並不久遠重大，不足以搖動專制政體的根本。從歷史的大趨勢來看，蕭公權認為，秦漢到明清二千年中的政體，雖因君主有昏明，國家有盛衰，而在效用上小有變動，然而其根本精神和原則卻始終一貫。必須等 1911 年辛亥革命，然後纔隨著新建的民主政體而歸於消滅。[54]蕭公權的論述，立論通達公允、平正踏實，我們在此僅需綜述他的論點，而不必再多所辭費。

但是，從思想史的觀點，我們仍必須追問：為什麼徐復觀與錢穆對於中國歷史上的專制政治看法如此南轅北轍？對於這個問題，我們可以提出兩項可能的答案。

第一，徐復觀涉世較深，在中年時期就有機會接近當代中國權力的最高峰，參與密笏，所謂「傷心最是近高樓」，他對時代變局的感受特別深刻，他自己說：「自民國三十年起，對時代暴風雨的預感，一直壓在我的精神上，簡直吐不過氣來。為了想搶救危機，幾年來絞盡了我的心血。從〔民國〕三十三年到三十五年，浮在表面上的黨政軍人物，我大體都看到了。老實說，我沒有發現可以擔當時代艱苦的人才。甚至不曾發現對國家社會，真正有誠意、有願心的人物。」[55]他中年以後的學術著作，處處充滿了時代的投影，他以「在悲劇時代所形成的一顆感憤之心」[56]重新解釋中國文化以探索中國的未來，他有心於以中國思想史研究解答文化上中國所

---

[54] 蕭公權：〈中國君主政權的實質〉，收入蕭公權：《憲政與民主》（臺北：聯經出版事業公司，1982 年），頁 171-182。

[55] 徐復觀：〈我的教書生活〉，《徐復觀文錄選粹》，頁 304-305。

[56] 徐復觀：〈自序〉，《徐復觀文錄選粹》，頁 2。

面臨的許多迫切的問題。[57]

在徐復觀的學術世界裡，「中國文化是什麼」與「中國文化往何處去」是統一的。他對中國文化中的專制政體的剖析，都是「有為言之」，例如他析論漢代一人專制體制下的官制演變，特重皇帝對宰相制度的破壞，也許有一部份靈感是來自於他在抗戰期間在蔣委員長侍從室的實際工作經驗；他討論兩漢知識份子所感受的來自專制政治的壓力感，他論中國歷史上人君尊嚴的問題，也可能與他的實際生活體驗有關。

但是，錢穆則是一個純粹的書齋裡的學者，畢生從無實際政治經驗，從早年任教無錫江蘇省立第三師範、蘇州省立中學、北平燕京大學、北京大學、西南聯大學校，一直到香港新亞書院，晚年任教臺北的中國文化學院（今中國文化大學）從未一日離開教學與研究崗位。錢賓四由於缺乏對當代中國現實政治的直接參與，所以他對中國政治史的判斷較少時代背景的投影。明瞭了這一點，我們才可以瞭解 1978 年 12 月 16 日徐復觀說這一段話的原因，徐復觀說：[58]

> 我和錢先生有相同之處，都是要把歷史中好的一面發掘出來。但錢先生所發掘的是二千年的專制並不是專制，因而我們應當安住於歷史傳統政制之中，不必妄想什麼民主。而我所發掘的卻是以各種方式反抗專

---

[57] 徐復觀：《中國人性論史．先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969 年），〈序〉，頁 l。

[58] 徐復觀：〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉，收入《儒家政治思想與民主自由人權》，引文見頁 182。

> 制，緩和專制，在專制中注入若干開明因素，在專制下如何多保持一線民族生機的聖賢之心，隱逸之節，偉大史學家文學家面對人民的嗚咽呻吟，及志士仁人忠臣義士，在專制中所流的血與淚。因而認為在專制下的血河淚海，不激發出民主自由來，便永不會停止。

徐復觀努力於從批判中國歷史上的專制之中，引導中國走向民主自由，他對中國歷史的解釋中有太多時代的投影，有時雖然不免因時代投影過多，而影響他的歷史判斷，[59]但是整體而言，正如他在 1969 年離開東海大學時所撰對聯：「涉世每思千日酒，閉門猶著十年書」，[60]徐復觀的「著書」是深深受到他的「涉世」所浸潤的。

第二，徐復觀析論中國歷史文化比較具有強烈的批判精神，而錢穆則力求出之以「溫情與敬意」。[61]徐復觀與錢賓四都有心於弘揚中國歷史文化之價值，但錢賓四比較溫潤，徐復觀比較犀利，兩者風格不同。針對中國歷史上的專制政體問題，錢賓四基本上是從儒家對君權的限制著眼，說明不可以「專制」這個名詞簡單概括複雜的中國歷史經驗，誠如余

---

[59] 例如徐復觀晚年撰《周官成立之時代及其思想》（臺北：臺灣學生書局，1980 年），主張《周禮》是王莽（45-23B.C.）所造，內容是極權主義的雛型。這種說法之不免以今度古，業經余英時指出，參看余英時：〈《周禮》考證和《周禮》的現代啟示〉，《新史學》1 卷 3 期（1980 年 9 月），頁 1-27。

[60] 徐復觀：〈感逝〉，收入《徐復觀雜文・憶往事》，頁 192。

[61] 錢穆《國史大綱》〈引論〉於研讀國史必先具「溫情與敬意」一節，再三拳拳致意。

英時（1930-）所說：[62]

> 據我反覆推究的結果，我以為錢先生所強調的其實是說：儒家的終極政治理論與其說是助長君權，毋寧說是限制君權。基於儒家理論而建立的科舉、諫議、封駁等制度都有通過「士」權以爭「民」權的涵義。〔……〕在這個意義上，他自然無法接受「封建」或「專制」那種過於簡化的論斷。

但是，儒家對君權的限制，在徐復觀看來是不足的，邊緣性的，不足以改變中國傳統政治的專制本質，徐復觀說：[63]

> 儒家既對人倫負責，當然要對政治負責。但因歷史條件的限制，儒家的政治思想，儘管有其精純的理論；可是，這種理論，總是站在統治者的立場去求實現，而缺少站在被統治者的立場去爭取實現，因之，政治的主體性始終沒有建立起來，未能由民本而走向民主，所以只有減輕統治者毒素的作用，而沒有根本解決統治者毒素的作用，反常易為僭主所假借，〔……〕

徐復觀犀利而敏銳的批判態度，使他直探中國文化根本病痛之所在。如果就為未來的歷史奠基這個角度來看，徐復觀的批判精神留給這一代中國知識份子的遺產顯然較為豐富。[64]

---

[62] 余英時：〈錢穆與新儒家〉，收入余英時：《猶記風吹水上鱗》，引文見頁 50-51。

[63] 徐復觀：〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉，收入《儒家政治思想與民主自由人權》，引文見頁 66。

[64] 林毓生就如此稱許徐復觀，見林毓生：《思想與人物》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年），頁 418。

（2）在徐復觀的中國文化圖像中，儒學是一種偏重實踐的而不是形而上的，是經世的而不是超越性的思想系統。徐復觀所突顯的這個儒學面向，與唐、牟筆下的儒學內涵顯然出入甚大，雙方基本的差異在於：徐復觀將儒家思想置於具體歷史脈絡中考察，唐、牟將儒家思想視為一套以形而上學為中心的哲學系統。徐復觀自己曾對從形而上學講儒家思想的師友表示不滿，他說：[65]

> 講中國哲學的先生們，〔……〕即使非常愛護中國文化，對中國文化用功很勤，所得很精的哲學家，有如熊師十力，以及唐君毅先生，卻是反其道而行，要從具體生命、行為、層層向上推，推到形而上的天命天道處立足，以為不如此，便立足不穩。沒有想到，形而上的東西，一套一套的有如走馬燈，在思想史上，從來沒有穩過。

徐復觀認為孔子以及儒家思想應從《論語》理解，而不應從《中庸》理解，儒家的基本性格是實踐的而不是形而上的。

徐復觀與唐君毅之差異很具體地表現在他們對孟子的「踐形」概念的解釋之上。

徐復觀解釋孟子的「踐形」概念也展現他將儒學理解為實踐的儒學的一貫進路。徐復觀這樣解釋「踐形」概念：[66]

> 踐形，可以從兩方面來說：從充實道德的主體性來

---

[65] 徐復觀：〈自孔子的思想性格的回歸〉，收入《徐復觀雜文續集》，引文見頁 66。

[66] 徐復觀：《中國人性論史・先秦篇》，頁 185-186。

> 說，這即是孟子以集義養氣的工夫，使生理之氣，變為理性的浩然之氣。從道德的實踐上說，踐形，即是道德之心，通過官能的天性，官能的能力，以向客觀世界中實現。這是意義無窮的一句話。孟子說到這裡，才把心與一切官能皆置於價值平等的地位，才使人自覺到應對自己的每一官能負責，因而通過官能的活動，可以把心的道德主體與客觀結合在一起，使心德實現於客觀世界之中，而不是停留在「觀想」、「觀念」的世界。孟子的人性論，至此而才算完成。再確切地說，孟子的盡心，必落實到踐形上面。能踐形才能算是盡心。踐形，乃是把各官能所潛伏的能力（天性）徹底發揮出來；以期在客觀事物中有所作為，有所構建，否則無所謂踐形。所以由盡心踐形所成就的世界，必是以大同為量的現實世界。

徐復觀對「踐形」的解釋，不僅注重道德主體性的建立，更特別強調主體性的客觀化或客體化（objectification），認為儒學基本精神一定要求貫通主體世界與客體世界。這種講法與徐復觀解釋《孟子・公孫丑上・2》「知言養氣章」理路一致，[67]都顯示徐復觀特重「實踐的儒學」之特質。

但是，徐復觀所強調的儒學的這個面向就沒有或很少出現在唐君毅的儒學解釋之中。唐君毅這樣解釋「踐形」概念：[68]

---

[67] 同註 40。

[68] 唐君毅：《中國哲學原論・原道篇》（卷一）（臺北：臺灣學生書局，1976 年），頁 239-240。

> 君子之實現其心性，而有仁義禮智之德，其德亦即表現於其具形色之身軀，以使其自然生命，成為德性生命之表現之地。人之有此形色之身軀，乃人與禽獸之所同。依此身軀，而人有其耳目之欲等，亦人與禽獸之所同。然人有其德性生命，充滿于此形軀之自然生命之中，則可使此具自然生命之形軀，全變其意義與價值，以為其德性生命之見於其生活行為，以表見于外之地；而此形軀，即亦如為此德性生命之光輝之所貫徹，而化為透明。由此而形軀之所在，即其德性之所在。故曰「形色，天性也。唯聖人然後可以踐形」。聖人必踐此形如踐地，而後形色為天性之表現，方有天性之在此形色中。固非泛言形色即天性也。

在唐君毅的解釋之中，「踐形」成為內在的道德心之表現於外在的軀體而完成身心一如之過程，不再是（如徐復觀所強調的）主體之客觀化或客體化的過程，兩者的畸輕畸重至為明顯。

從這一節的討論裡，我們發現：徐復觀正如二十世紀中國其他的知識份子一樣，特別強調中國文化的「中國性」，並以中國文化作為這一代中國人之文化認同的對象。但是，徐復觀所描繪的「專制政體—農村社會—經世儒學」的中國文化圖像，則與當代其他儒家學者之間有「其同不能掩其異」者在焉。徐復觀對中國文化中的專制傳統特加突顯，這一點與錢穆之看法互不相容；徐復觀之特重「實踐的儒學」，則又與唐君毅、牟宗三之特重儒學的形上學傳統出入極大。從這些差異，我們可以看到當代中國新儒學的同中之異，其

實是十分巨大的。

三、徐復觀的中國文化觀及其歷史脈絡：與胡適比較

現在，我們討論本章第一節「前言」所提出的第二個問題：當代新儒家學者如徐復觀是在何種歷史脈絡之中，對中國文化的某些特殊面向加以顯題化？我們的問題之所以如此提法，不僅僅是因為我們將當代新儒學當作是二十世紀中國思想史的一個歷史現象，並將當代儒家學者當作思想史上的人物處理；更重要的是因為包括徐復觀在內的當代新儒家學者，都懷抱著對於民族文化的悲願，面對二十世紀中國的變局而企圖開出解決的藥方。他們「滿局棋輸氣未降」（徐復觀 1977 年詩），他們的諸多著作都是在漂泊香江或流寓臺島的特殊時空脈絡之中，針對特定的對象而發言，他們並不是在一個普遍而抽象的立場上，在真空的情況之中，來描繪中國文化的圖像。

（一）徐復觀與胡適對中國文化看法的歧異

徐復觀的生命情調和學術風格，在二十世紀中國知識份子之中顯得非常特別，他未嘗離事而言理，他的論述多半是針對特定的對象發言，正如他的論敵兼心靈的朋友殷海光在 1969 年 8 月逝世之前所形容的：「他兇咆起來像獅虎，馴服起來像綿羊；愛熱鬧起來像馬戲班的主人，孤獨起來像野鶴閒雲；講起理學來是個道學夫子，鬥爭起來是個不折不扣的步兵團長；仁慈起來像春天的風，冷酷起來像秋天的霜。然而他充滿了生命的奮進、鬥氣，一分鐘也不停，一秒鐘也不

止。」[69]徐復觀強韌的生命力，在他的著作中展現無遺，似乎其中的每一個字，都從字裡行間跳躍而出，要與同時代的學者爭學術的是非，對當代專制統治者爭正義，並在歐風美雨侵襲的暴風雨中為中國文化招魂。徐復觀在解釋中國文化的時候，所特別針對的發言的對象中，比較關乎學術與世變之大者，至少有以下兩類：

第一，二十世紀中國學者中主張價值中立並反對（徐復觀所瞭解的）中國文化的人。在徐復觀的筆下，這些人當以胡適（1891-1962）及傅斯年（1896-1950）為主要代表。徐復觀曾明白說明他和胡適之先生對中國文化價值的看法之歧異：[70]

> 《自由中國》以胡適之先生為首，以毛子水先生為胡先生的代言人，是反中國傳統文化的。殷海光先生本來和我私人的關係最深，所以開始也在《民主評論》上寫文章；後來因文化觀點便完全走向《自由中國》。《民主評論》，當時以錢穆、唐君毅、牟宗三三位先生為中心，是發揚中國傳統文化的，我則一面強調民主，同時也維護傳統中國文化，於是我和唐牟兩位先生之間漸漸形成要以中國文化的「道德人文精神」，作為民主政治的內涵，改變受中西文化衝突的關係成為相助相即的關係。我在政治方面多寫些文章，唐牟兩先生在文化上多寫些文章。由文化取向的不同，又

---

[69] 陳鼓應編：《春蠶吐絲——殷海光最後的話語》，頁 23。

[70] 徐復觀：〈「死而後已」的民主鬥士——敬悼雷儆寰（震）先生〉，收入《徐復觀雜文．憶往事》，引文見頁 214。

時常引起兩個刊物的對立與危機。

這一段話是 1979 年 3 月徐復觀在悼念雷震（1897-1979）的文章中的晚年回憶之言，其中有兩個問題值得我們追索：（1）徐復觀認為胡適是「反中國傳統文化的」，是否合乎事實？如果是的話，那麼，徐復觀是在什麼意義下認為胡適所代表的一些當代學者是「反中國傳統文化的」？（2）徐復觀說他和唐、牟都有心於重建中國文化的「道德人文主義」，其具體涵義是什麼？這兩個問題是我們分析徐復觀何以批判胡適等人如此之激烈的重要關鍵。

（1）我們先分析第一個問題。所謂胡適是「反傳統中國文化的」，這項命題可能的涵義有二：一是指胡適的思想傾向或思維方式而言；二是胡適的文化觀而言。就第一項可能涵義而言，徐復觀的說法對胡適並不公平，而且徐復觀很可能並不是就胡適的思維方式而說的。當代學者的研究文獻也指出，胡適終其一生對中國傳統文化與西方文化的言論雖然屢有枝節性的變遷，而且頗為混淆，但胡適基本上不是反傳統主義者，而更重要的是胡適的反傳統論卻是根源於傳統中國儒家的整體論的思維方式。[71]最近的研究更指出，胡適援引杜威（John Dewey, 1859-1952）實驗主義以解決近代中國政治社會及文化危機時，深受中國儒家傳統之「修身」觀念及其思維模式的影響。[72]這兩項研究成果都說明胡適的思

---

[71] 參考林毓生：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收入林毓生：《思想與人物》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年），頁 139-194。

[72] 參考 Chen-te Yang（楊貞德）, *Hu Shih, Pragmatism ,and the Chinese Tradition*, unpublished Ph.D. Dissertation (University of Wisconsin Madison,

維方式不但不是「反傳統中國文化的」，而且更是深深地浸潤在傳統中國文化之中。

徐復觀批判胡適之「反傳統中國文化」顯然是另有所指，從相關史料看來，徐復觀顯然是指胡適的文化圖像而言，尤其集中在胡適對（他所理解的）宋明理學的嫌惡，以及對中國文化中若干不合人道的風俗如纏足等具體事象的攻擊之上。為了說明徐復觀與胡適對宋明理學的不同態度，我們可以引用徐復觀在 1980 年七十八高齡時，回憶他與唐君毅、牟宗三、張君勱等人共同發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉後的一段文獻，徐復觀說：[73]

> 胡適之先生對這篇「宣言」反應強烈。記得他當時到臺中農學院演講，講完後到東海大學來。東海大學為他舉行歡迎茶會。胡先生一進來，顧不得和別人打招呼，就拉著我說：
>
> 「今天很對不起，我罵了你們！」
>
> 「罵什麼呢？」我問。
>
> 「今天，我對學生說，唐、牟、徐、張四位所發表的『宣言』是騙人的，你們不要相信！」
>
> 「為什麼是騙人的？」
>
> 「你們在『宣言』裡提到宋明理學，其實，宋明理學

1993)。

[73] 林鎮國等：〈擎起這把香火——當代思潮的俯視〉，收入《徐復觀雜文續集》，引文見頁 408-409。

是陽儒陰釋。」

「在你反對之前，有沒有看過我們關於宋明理學的論述？」

胡先生說：「沒有。」當時，我就很不客氣說道：「既然沒有看過，怎麼能批評？」接著又說：

「我們研究中國文化，乃是從整個世界文化的視野來看的，對於西方文化中的相關思想亦頗為留心。」

「徐先生是中西兼通啊！」胡先生說。

「這倒不敢。不過，我們確是十分留意西方的文化思想。」

就這樣，大家談得很僵。

這一段歷史當事人所回憶的第一手史料，很生動地呈現出以胡適為首的所謂「西化派」與包括徐復觀在內的當代儒家之間，對宋明理學的不同的理解與態度。從學術傳承來看，胡適出自於安徽績溪漢學傳統，在幼年（3 歲至 9 歲）的家鄉教育（1895-1904）就讀完大部份先秦儒家典籍，[74]在美國留學期間內（1910-1917）也不斷自修中國儒學。[75]但是，胡適基本上認為宋明理學具有強烈的中古性格，他說：[76]

---

[74] 胡適：《四十自述》（臺北：遠東圖書公司，1967 年），頁 20-23。

[75] 參看余英時：〈中國近代思想史上的胡適〉，收入余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987 年），尤其是頁 503-531。

[76] 胡適：〈反理學的思想家——戴東原〉，收入余英時等：《中國哲學思想論集・清代》（臺北：牧童出版社，1976 年），頁 229-240，引文見頁 238。

> 宋儒以來的理學掛著孔教的招牌，其實因襲了中古宗教的種種不近人情的教條。中古宗教的要點在於不要做人而想做菩薩神仙。這固是很壞，〔……〕到了理學家出來，他們把中古宗教做菩薩神仙之道搬運過來認為做人之道，這就更壞了。

相對於他對宋明理學的嫌惡，胡適對十八、十九世紀的清代考證學頗為推崇，他認為清學是做「實事求是」的工夫，用證據作基礎，考訂一切古文化。他認為清代學術是一個史學的運動，是中國古文化的新研究，可以稱之為中國的「文藝復興」（Renaissance）時代。[77] 胡適對清學的看法基本上與梁啟超（字卓如，號任公，1873-1929）在《中國近三百年學術史》中所表現的看法是一脈相承的。

相對於胡適而言，徐復觀對清代考證學頗為鄙夷，不能掩其厭惡之情，他晚年在〈清代漢學衡論〉（1979 年出版）中對清學的批判很具有代表性，他說：[78]

> 清代漢學家，正如龔自珍所指出，停頓在零碎餖飣的話訓詁考據之上，以為即此而義理已明。決沒有想到由歸納、抽象，以構成有條理、有系統的知識。而值得稱為「思想」的，才是研究人文學科的到達點。他們對凡具有思想性的東西，必以「玄學」這類的名詞加以抹煞。所以他們是一群缺乏思想性的學者，離近代的「知識」的要求，差得很遠。嚴格地說，他們所

---

[77] 同上註，特別是頁 229。
[78] 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三），頁 619。

做的，根本不能算是一種完整性的「學問」。

徐復觀反清學乃是反清儒之只論事實而不論價值與思想。這種學術立場自然是受到熊十力的啟發而來的。[79]徐復觀通過熊十力而對宋明儒一直懷有深刻的敬意。胡適認為宋明理學是中世紀的學問，到了清儒才正視人類的慾望問題，才取得了「近代性」。但是徐復觀則認為清儒不談價值問題與思想問題，才是缺乏「近代性」。

除了對宋明理學的不同評價之外，徐復觀與胡適在對中國文化的纏足這個現象的解釋上，也南轅北轍，形同水火。胡適畢生對中國文化中的纏足現象撻伐不遺餘力，早在 1926 年 6 月 6 日胡適三十五歲之年，他在〈我們對於西洋文明的態度〉這篇文字中，就說：「中國八百年的理學工夫居然看不見二萬萬婦女纏足的慘無人道！明心見性，何補於人道的苦痛困窮！坐禪主敬，不過造成許多『四肢不勤，五穀不分』的廢物！」[80]1929 年，胡適在一篇題為〈文化的衝突〉的英文論文中更進一步批判中國文化中的宗教、哲學和倫常道德共同合謀使中國人對纏足視而不見，喪失良知。[81]一直到 1961 年 11 月 6 日，胡適七十一歲時應邀在亞東區科學教育會議所發表的演講，仍批判中國文明有千餘年的婦女纏足歷史，實無精神文化之可言。[82]我們可以說，胡適對中國文化中的

---

79 熊十力：《讀經示要》（臺北：廣文書局，1970 年）（卷二），頁 115。

80 胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，收入《胡適文存》（臺北：遠東圖書公司，1961 年），第三集，卷一，引文見頁 9-10。

81 胡適：〈文化的衝突〉（張景明譯），收入羅榮渠編：前引書，頁 361-369。這是胡適這篇英文論文第一次被譯成中文刊布。

82 胡頌平編著：《胡適之先生年譜長編初稿》（臺北：聯經出版事業公司，

纏足現象之批判，終生持論一貫。

但是，胡適從纏足現象批判中國文化，卻引起徐復觀極其激烈的反應。徐復觀在 1961 年 7 月 1 日胡適演講新聞見報當天，以〈中國人的恥辱．東方人的恥辱〉為題，為了一篇文章批駁胡適說：[83]

> 胡博士一直堅持以包小腳來代表中國的文化，這是任何精神狀態正常的人所決不敢出此的。我現在只最簡單的問胡博士三點：（1）包小腳是由中國文化中的那一家思想所導誘出來的？胡博士假定對世界文化史中的婦女問題，有起碼的常識，便應當可以承認在古代任何有文化可資稽考的民族中，只有中國文化，對婦女的地位最為尊重。（2）包小腳大概有一千年的歷史。中國文化既是由包小腳所代表，則在包小腳以前，中國有沒有文化？（3）現在已沒有包小腳的情形了，中國文化應該隨之而消滅，因為包小腳是中國文化的代表。如此，則胡博士今日之罵中國文化，未免是無的放矢。

以這一段針鋒相對的反駁，對照胡適對中國文化的尖刻批評，我們可以說胡適是以作為民間文化的纏足現象，代表中國文化的全體，並指責宋明理學家應負視而不見未加批判之道德責任；徐復觀則認為中國文化內容繁富，纏足不足為其代表。徐復觀關於中國文化的諸多論述，常是針對胡適等人

1984 年），第 10 冊，頁 3803。

[83] 徐復觀：〈中國人的恥辱．東方人的恥辱〉，收入《徐復觀雜文續集》，引文見 380。

而立論。

（2）現在我們轉而考慮第二個問題：徐復觀所謂「道德人文主義」指何而言？這個問題與徐復觀與胡適等人之間的中國文化爭議頗有關連。讓我們先引用一段 1980 年 8 月他自己的說明：[84]

> 我說的人文主義，有兩層意思：首先，是在「人」身上立足，不是在「神」身上立足。這一點和西方相同。另一則不同，西方的人文主義強調才智，崇拜全能的人；而中國的人文主義則不反對才智，但是終究立足於道德之上。

徐復觀所謂「道德人文主義」是指一種以所謂「道德主體性」為基礎的人文主義，它在中國文化中特別發達。徐復觀認為，中國學問從西周初葉至清代初葉，雖然其中有注重求知識，因而開啟研究自然科學之門，但是中國悠久的傳統文化，其中心乃在追求人之所以為人的道理，包括人與人之間，如何可以諧和共處的道理，並加以躬行實踐，但這一文化傳統，完全被乾嘉學派所否定。[85]徐復觀認為乾嘉諸老未能正確把握中國文化中的「道德人文主義」；這是他反乾嘉學術的基本理由。他也認為，以胡適為首的西化派學者在歷史與社會的探求中，反對談思想，反對談價值，而只能談事實，所以就一貫地無分別地反對中國文化主流的儒家思

---

[84] 徐復觀：〈舉起這把香火——當代思潮的俯視〉，收入《徐復觀雜文續集》，頁 412。

[85] 徐復觀：〈中國歷史運命的挫折〉，收入《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），頁 261。

想。[86]這也是他反對胡適的學術理由。

徐復觀站在這種「道德人文主義」的基礎上，認為在人類生活與行為中，概念、價值、事實三者經常是融合在一起而不可分，一個研究者不論從其中的那一點深入進去，必定會遇到其他的兩點。[87]徐復觀不滿意於胡適等人不注意或者很少注意中國文化中的價值問題。徐復觀從這種立場出發，使他必然反對傅斯年所提倡的「史學即史料學」的研究方法。本書第二章對這個問題已經有所討論，所以在此不再贅及。[88]胡適與傅斯年等人是徐復觀發言的第一類對象。

第二，徐復觀發言所針對的第二類對象是當代中國的左右各派的專制政治人物，尤其是對中國大陸文革時期（1966-1976）「四人幫」法西斯統治，徐復觀更是撻伐不遺餘力。1970 年徐復觀移居香港以後所撰寫批判中共的政論性文字，可以說是字字都是血淚，也字字都是鋒利的匕首，刺向當時中國的統治者的心臟。

正如本章第二節第二小節分析徐復觀所建構的中國文化圖像時所說的，徐復觀之所以特別突出中國文化受到專制體制的荼毒這項事實，主要是因為受到時代的衝擊。現在我可以接著說：徐復觀執筆為文起心動念之際，都以當代中國的專制統治者作為他批判的對象。徐復觀所撰寫的學術論著，從制度史與思想史兩個角度，一針見血地揭發秦漢大一

---

86 徐復觀：〈寫給中央研究院王院長世杰先生的一封公開信〉，收入《徐復觀文存》，尤其是頁 256。

87 同上註，頁 258。

88 參看本書第二章第三節。

統專制政治對中國文化的傷害，固然是為了透過對中國專制傳統的批判，而甦醒中國文化的靈魂，使當代中國的專制統治者知所警悟；徐復觀在七十年代以後所寫的批判當時中共統治的政論文章，更是直接指向當時中共領導階級，徐復觀大無畏地站在中國人民的立場，向專制統治者爭公理爭自由。

舉例來說，作為《兩漢思想史》第一卷的《周秦漢政治社會結構之研究》，所收集的許多篇論文都是以當代中國的專制作為撰寫背景，並以當時中國專制政權的弄臣如郭沫若（鼎堂，1892-1978）等人作為發言的對象。這部書中〈西周政治社會的結構性格問題〉這篇論文，就是以郭沫若等人作為發言對象，反駁郭沫若及若干大陸學者所持西周乃奴隸社會論。徐復觀認為周代雖有奴隸，但從全般的情形看，奴隸不是周代政權的基礎，也不是當時社會生產的主要成份；他認為，稱周代為奴隸社會，是違反歷史事實的。[89]徐復觀這部書其他各篇論文，更是扣緊專制政治對中央官制、對學術發展的影響，以及對知識份子的壓力感等問題分析，處處都有時代背景的投影。

最可以說明徐復觀以當代中國專制者為其發言對象而對中國文化中的專制問題特加突顯的，當是他晚年奮力完成的《周官成立之時代及其思想性格》一書。徐復觀在這部書

---

[89] 徐復觀：〈西周政治社會的結構性格問題〉，收入《周秦漢政治社會結構之研究》，頁 1-62，尤其是頁 13。徐復觀論證的細節及其所引用的資料，至為豐富，我們無暇一一論列，蓋因本書重點在徐復觀思想之研究，而非古史之探討也。

中主張《周禮》乃是王莽（45-23B.C.）草創而由劉歆（50B.C-A.D.20）整理而成，這種說法業經余英時等人證明為難以成立。[90]但是徐復觀在這本書所提出的一些個人看法，則透露了一些當代思想史的訊息，我僅舉一例以概其餘。徐復觀在列舉了《周禮》有關教化的材料之後，提出他的看法說：「表現在《周官》中的教化思想，由政治設施所發生的對人民的教化作用，〔……〕其分量遠超過由統治者的生活行為所直接對人民加以教化的分量。〔……〕沒有真誠人格在後面的政治設施，尤其是所謂禮樂這一類的設施，常流於點綴性乃至流於形式主義的虛偽。所以從周初以迄西漢，主要的政治思想，必然包含有統治者的人格問題在裡面。但通過一部《周官》，卻沒有接觸到即使在現代還有重大意義的統治者的人格問題，於是點綴性形式化的政治設施，對人民教化所能發生的效力，便微乎其微。」[91]對照徐復觀所列舉的材料只及教化之制度來看，「**統治者的人格問題**」是徐復觀從材料的字裡行間閱讀出來的新意義。這項新意義顯然有其特定之發言對象。[92]徐復觀這部書的自序寫於 1980 年 1 月 10 日，這時他寄寓香港，面對中共文革結束後進入一個

---

[90] 同上註 65。

[91] 徐復觀：《周官成立之時代及其思想性格》，頁 157-158。

[92] 徐復觀在此書〈自序〉中說：「假定不是中國經過了三十年實踐的深刻面廣大地教訓，我便不可能對這部書有毫無瞻顧地客觀了解。不是古為今用的問題，而是『時代經驗』，必然在古典研究中發生偉大地啟發作用的問題」，見《周官成立之時代及其思想性格》，頁 IX-X。徐復觀又說他「有些雜文，則是以詩人作詩的同樣心情寫出來的。世事遷流得特別快，讀者如肯注意到各文發表的時間，或許可以對作者增加若干諒解。」（《徐復觀文存》，〈自序〉，頁 III），所以我們就扣緊他的政論文章發表的時間，試探他當時的內心世界。

新的階段，以及世界局勢的大轉變，他奮力在《華僑日報》寫大量的政論，對中國的未來有所期待。就在這篇〈自序〉完成之前 8 天（1 月 2 日），徐復觀寫〈八十年代的中國〉這篇文章，他開宗明義就說：「八十年代的中國，是由目前的僵持走向或治或亂的決定點的中國。由於中共背的包袱太重，走向治，也難說是大治。由於毛澤東種的禍根太深，走向亂，便必然是大亂。因為中國是天字第一號的大國，所以中國的治或亂，同時關係於世界大局的安與危。」[93]同年 3 月 1 日他憂心於大陸的新當權者鄧小平（1904-1997）之缺乏「天下為公」的精神，缺乏「實事求是」精神，缺乏對言論自由的了解，缺乏歷史文化意識；[94]3 月 4 日他欣喜於劉少奇（1898-1969）平反，期待這是問題的方向的突破；[95]5 月 20 日及 21 日他寄望於陳雲（1905-1995）批判中共問題的兩篇講話能為中國帶來生機與希望；[96]2 月 12 日徐復觀從世界局勢的變化來思考中國的前途。[97]從他在研究《周禮》這段時間，內心所關心的現實政治問題來看，他在《周禮》之中讀

---

[93] 徐復觀：〈八十年代的中國〉，原刊於《中報月刊》創刊號（1980 年 2 月 1 日），收入《徐復觀雜文續集》，頁 85-92，引文見頁 85。

[94] 徐復觀：〈鄧小平缺少了些什麼〉，原刊於《華僑日報》（1980 年 3 月 4 日），收入《徐復觀雜文續集》，頁 208-216。

[95] 徐復觀：〈劉少奇平反與人類的良知良識！〉，收入《徐復觀雜文續集》，頁 217-221。

[96] 徐復觀：〈大家應好好研讀陳雲的兩篇講話〉，收入《徐復觀雜文續集》，頁 222-226。

[97] 徐復觀：〈蘇聯世界大戰戰略的展開〉，原刊於《華僑日報》（1980 年 2 月 12 日），收入《徐復觀雜文續集》，頁 304-308；〈蘇聯侵佔阿富汗後的天下大勢〉，原刊於《華僑日報》（1980 年 2 月 23 日），收入《徐復觀雜文續集》（臺北：時報文化出版公司，1981 年），頁 299-303。

出了「統治者的人格問題」，確是意有所指，呼之欲出。總而言之，徐復觀對中國歷史上專制政治毒害的批判，確是以當代中國的專制者為其發言對象，他呼籲中共領導人要確立以人民為政治之主體，應使人民能正常生活，應鼓勵發掘輿論的力量。[98]

總結以上的討論，我們可以說：徐復觀在重構中國文化圖像時，在學術上是以胡適等（徐復觀心目中的）「西化派」為對象；在政治上則是以當代中國的專制統治者，為其發言的對象。針對前者，徐復觀反對的是「價值中立」的治學方法，他在論著之中展現他對文化現象中價值問題的深刻認識；針對後者，徐復觀所強調的是，以人民為主體的民主政治才是中國未來前途之所寄。

（二）徐復觀發言的歷史脈絡

在討論了徐復觀發言所針對的兩類對象之外，我們再放寬視野，看看徐復觀是在何種歷史脈絡中建構他心目中的中國文化圖像。約言之，徐復觀所身處的歷史脈絡與他對中國文化的解釋較有關係者有二：（1）是二十世紀三十及四十年代中國知識界的中西文化論爭；（2）是民國以來中國政治的變局。徐先生在中西文化論爭的客觀脈絡中，與當代學者學術爭辯中國文化的特質；他在二十世紀中國政治的鉅變中，以「感憤之心」勾勒中國文化的未來。所以，我對前者的討論將著重在中西文化論爭的客觀情境與內容；而我對後者的

---

[98] 徐復觀：〈封建專制與新封建專制〉，收入《徐復觀雜文續集》，頁244-254。

分析，則以徐復觀個人對時代變局的感受作為焦點，以便進入徐復觀的主觀世界。

（1）徐復觀對胡適等人的批評，基本上是延續三十及四十年代中西文化論爭的思想脈絡。因此，我們如要對何以徐復觀對他心目中的「西化派」措詞如此激烈之原因有所瞭解，我們就要對當時的中西文化論爭[99]中的幾項思想傾向略加探討：

（a）當時不論是「中國本位文化論」者或是「西化論」者，不論他們的細部看法有何差異，他們都傾向於將複雜萬端的中國社會、政治、經濟、思想等問題，等同於文化問題，認為一旦文化問題解決，則中國所有的問題都可一舉而獲解決。我們舉梁漱溟（1893-1988）與西化派健將陳序經（1903-1967）為代表，加以說明。

梁漱溟一生對文化問題的看法雖略有變動，但是他認為中國問題可以歸結為文化問題，這一點則持論一貫。早在1920年9月他二十八歲開始在北京大學講授而在1921年出版的《東西文化及其哲學》一書中，他就說：「一民族之有今日結果的情景，全由他自己以往文化使然：西洋人之有今日全由於他的文化，印度人之有今日全由於他的文化，中國

---

[99] 已故北京大學教授羅榮渠認為這是五四以降中國思想界四大論戰之一。他認為這四次大論戰是：關於東西文化問題的論戰（1915-1927年），關於中國現代化問題的討論（1933年），關於中國文化出路問題的新論戰（三十年代至四十年代），關於中國應以農立國還是以工立國的論戰（二十年代至四十年代），見羅榮渠：〈中國近百年來現代化思潮演變的反思〉，收入羅榮渠編：前引書，頁1-38。關於這個問題的研究，參看黃志輝：《我國近現代之交的中西文化論戰》（廣州：廣東高等教育出版社，1992年）。

人之有今日全由我們自己的文化而莫從抵賴」，[100]1935 年他四十三歲在山東鄒平縣鄉村建設研究院朝會演講時，更進一步發揮這項看法說：[101]

> 中國問題原來是混整之一個問題，其曰政治經濟文化三問題者，分別自三面看之耳；並不是當真有分得開的三個問題。因此，在這一大問題中，苟其一面得通，其他兩面皆通；若不通時，則一切皆不通。政治經濟兩面，彼此互不能離開而得單獨解決，大概人都曉得；其實，中國政治上出路，經濟上出路，不得離開他那固有文化的出路，亦是自明之理。

基於以上看法，梁漱溟在 1933 年他四十一歲所寫的《中國民族自救運動之最後覺悟》一書中下斷語說：「中國的失敗自然是文化的失敗；西洋的勝利自然亦是他文化的勝利」。[102]

值得我們注意的是，西化派健將也將當時的中國問題化約而為文化問題，1933 年 12 月 29 日三十一歲的陳序經在廣州中山大學以〈中國文化之出路〉發表演講，他說：[103]

> 中國的問題，根本就是整個文化的問題。想著把中國的政治、經濟、教育等等改革，根本要從文化著手；

陳序經與梁漱溟對於中西文化之看法南轅北轍，如風馬牛之不相及，但他們將中國問題化約為文化問題這個思想傾向卻

---

[100] 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（上海：商務印書館，1922 年），頁 203。
[101] 梁漱溟：《朝話．年譜初稿》（臺北：龍田出版社，1979 年），頁 144。
[102] 梁漱溟：《中國民族自救運動之最後覺悟》（臺北影印本，1971 年，未著出版社），頁 86。
[103] 陳序經：〈中國文化之出路〉，收入羅榮渠編：前引書，引文見頁 370。

若合符節，當時知識界之思想趨勢由此一端殆可思過半矣。

徐復觀就是承受三十及四十年代中西文化爭論中這種「將中國問題化約為文化問題」的思維模式，而重構他的中國文化圖像。徐復觀自 1949 年來到臺灣以後，就努力於通過文化問題的解決以解決中國當前問題，《中國人性論史・先秦篇》的〈自序〉透露這種面對當代中國問題的態度。他在 1960 年 10 月 10 日所刊〈中國歷史運命之挫折〉這篇論文中，更明言以文化拯救國運之用心，他說：[104]

> 今日的文化問題，不僅不應當有漢宋之爭，實際也不應當有中西之爭。好學深思之士，所應切實把握的，是文化自身有些什麼問題，當前人類有些什麼問題，守住中國以天下為己任的傳統，盡其一己之誠。

徐復觀所採用的「將中國問題化約為文化問題」的思考方式，是他所承受的五四思想遺產，這種思想傾向也許可以稱之為「文化化約論」（cultural reductionism）。這種「文化化約論」是三十年代以降中國知識份子的共識，對中國文化的意見與徐復觀很不相同的錢穆，也有相同的論點。錢穆在 1952 年就說：「一切問題，由文化問題產生；一切問題，由文化問題解決。」[105]從 1952 年出版的《文化學大義》一書以後，錢穆後來撰寫《中國文化史導論》、《文化與教育》、《民族與文化》、《中華文化十二講》、《中國文化精神》及《中國文化叢談》、《世界局勢與中國文化》等書，都是在這種共識

---

[104] 徐復觀：〈中國歷史運命之挫折〉，收入《中國思想史論集》，引文見頁 261。

[105] 錢穆：《文化學大義》，收入《錢賓四先生全集》，第 37 冊，頁 3。

之下的著述。

（b）三十及四十年代中西文化論爭的第二個思想脈絡，是論戰雙方都在價值取向上走向激進的方向。誠如余英時所說，中國近代思想史可以視為一段激進化（radicalization）的過程，因為無論是戊戌的維新主義者，「五四」時代的自由主義者，或稍後的社會主義者，都把中國的文化傳統當作「現代化」最大的敵人，而且在思想上是一波比一波更為激烈。他們之間儘管也有極大的分歧，但是卻有一個共同的假定：即祇有破掉一分「傳統」，才能獲得一分「現代化」。[106]三十年代以後中西文化論爭的雙方，都各走極端，而且在他們的論述中「事實判斷」常與「價值判斷」混淆為一，所以對於他們的論敵都施以猛烈的攻擊，他們以文化作為他們安身立命之場域，所以對於異己者常無法容忍。徐復觀重構中國文化圖像時，也深深地浸潤於三十年代以降這種「激進化」的思想氛圍之中，所以他論析中國文化問題時，常有「豈意微陽動寒谷，頓教寸木托岑樓」[107]的氣勢。

（c）三十、四十年代的中西文化論爭的雙方，常常抽象地而不是具體地談中西文化異同問題，例如在西化派健將陳序經討論中西文化的論述之中，「中國」和「西方」常被視為對立的敵體，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

---

[106] 余英時：〈中國近代思想史上的激進與保守〉，收入氏著：《猶記風吹水上鱗》，頁 199-242。

[107] 徐復觀 1966 年和友人詩，見徐復觀：〈悼念蕭一山、彭醇士兩先生〉，收入《徐復觀雜文．憶往事》，頁 202。

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，1935 年的〈中國本位的文化建設宣言〉中，「文化」這個名詞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。在這個思想脈絡之下，徐復觀對中國文化的論述就顯得與眾不同。徐復觀與三十、四十年代的許多知識份子不同，他將「文化」概念落實在具體而特殊的中國歷史情境之中加以分析，所以能注意到悠久的專制政體對於中國文化所造成的傷害。

總而言之，我們如果把徐復觀的中國文化圖像放在三十年代以降中西文化論戰的歷史脈絡中加以考察，就會發現：徐復觀在論述中國文化的問題時，所呈現的「文化化約論」思考方法，以及「激進化」的立場與態度，都與三十年代知識份子保持一定的傳承關係。但是他採取歷史的研究途徑，將文化問題放在歷史情境中討論則與三十年代知識份子頗不相同。

（2）現在，我們接著討論：徐復觀發言的政治史脈絡——二十世紀中國的巨變。但是，我們在這裡無法也不必要涉及近百年中國政治史的細節事實，我們必須集中焦點於徐復觀個人對時代變局的感受與體認，只有如此我們才能進入徐復觀的主觀世界。

徐復觀對中國文化的解釋，有其幼年教育的基礎，他自己說：「從民元發蒙時候起，到民國十五（1926）年革命軍

到武漢為止，主要是讀線裝書。」[108]後來北伐以後，徐復觀頗信社會主義，他說：「在民國二十九年以前，我的思想，受馬、恩的影響比較大，到了二十九年以後，我雖然放棄了馬、恩的一套，但對民主政治並無了解，並無信心。到了三十八年，我才由『中的政治路線』摸到民主政治上面，成為我後半生政治思想的立足點」，[109]我們可以看到徐復觀的思想隨時代而起伏，他對中國文化的解釋也形成於時代的變局之中。那麼，在徐復觀心目中，二十世紀中國的變局有那些突出面向呢？

（a）**民主政治的挫折**：徐復觀認為，民國成立以後，中國歷史最大的現象就是民主政治的挫折。1961 年 10 月 10 日，徐復觀說：[110]

> 客觀地看，回顧中華民國五十年的歷史，只能說明我們歷史的運命，正受了最大的挫折。〔……〕我所說的挫折，乃指中山先生所倡導的民主政治，不斷地受到阻擾，最後使整個大陸，淪入於極權政治的鐵幕而言。因此，民主政治的建立，是表現中國歷史運命的飛躍地展開。而民主政治的沒落，是表現中國歷史運命的總挫折。

---

108 徐復觀：〈西方文化沒有陰影〉，收入《徐復觀雜文．記所思》，引文見頁 65；徐先生在〈我的讀書生活〉（收入《徐復觀文錄選粹》，頁 311-319）一文中，也有相同的回憶。

109 徐復觀：〈對殷海光先生的憶念〉，收入《徐復觀雜文．憶往事》，引文見頁 174。

110 徐復觀：〈中國歷史運命的挫折〉，收入《中國思想史論集》，引文見 257。徐先生在 1975 年 6 月 5 日所發表的〈五十年來的中國〉（收入《徐復觀雜文續集》，頁 3-15）也有相同看法。

在徐復觀看來，這一段「民主政治的挫折」的歷史過程，歷經北伐、抗戰、與內戰而在 1949 年達於頂點。因此，1949 年大陸的易手，在徐復觀心靈中打下了深刻的烙印，成為他寫作的內在動力，他說：[111]

> 我之所以拿起筆來寫文章，只因身經鉅變，不僅親眼看到許多自以為是尊榮、偉大、驕傲、光輝的東西，一轉眼間便都跌得雲散煙銷，有同鼠肝蟲臂。並且還親眼看到無數的純樸無知的鄉農村嫗，無數的天真無邪的少女青年，有的根本不知今是何世，有的還未向這世界睜開眼睛；也都在一夜之間，變成待罪的羔羊，被交付末日的審判。〔……〕我正式拿起筆來寫文章，是從民國卅八年開始。〔……〕我過去寫這類的文字時，常是傾注自己的心血，以直接承擔著時代中的某一問題；我從未覺得我是與惡魔決鬥的勇士，而只是在我的前後左右，沒有安放惡魔的位置。所以每篇文字中，儘管夾雜有許多的委曲，但總流露有幾句真切的話，以與時代的呼吸相通。

徐復觀扣緊「民主政治的挫折」這項時代脈搏的跳動，「以與時代的呼吸相通」，他建構中國文化圖像時，特別突顯專制政治的傳統及其對中國文化的傷害，他析論儒家與專制政體的複雜關係，他臧否當代政治人物，都是從為中國未來的民主政治奠基這個立場而出發。[112]

---

[111] 徐復觀：《學術與政治之間》，〈自序〉，頁 XI-XII。

[112] 參考熊自健：〈徐復觀論民主政治〉，《鵝湖學誌》第 10 期（1993 年 6 月），頁 29-56。

（b）**知識份子的墮落**：在徐復觀個人的體驗裡，與二十世紀中國民主政治的挫折相隨而行的就是知識份子的墮落，他在許多論文中一再提到這一項感受，尤其是 1967 年 11 月 27 日完稿的〈在非常變局下中國知識份子的悲劇命運〉這篇文章。徐復觀認為 1937 年抗戰開始以後的中國，乃是歷史的非常變局，這種變局導致知識份子的悲劇命運。徐復觀追溯知識份子之由現實中墮落，實開始於隋唐科舉制度實施之後，只知個人功名利祿而不知有學問與人格。徐復觀認為孫中山（1866-1925）是集鴉片戰爭以後知識份子自救運動之大成的人物，孫中山實際繼承並發展了中國傳統知識份子的理想，而開出了以世界為規模的中庸之道。但科舉遺毒太深，影響及於以三民主義為號召的國民黨的許多黨員，使其在主義與遺毒之間，不斷的搖擺不定，而發生不斷的鬥爭與分裂。每經過一次鬥爭與分裂，總是助長了遺毒的聲勢與氣燄，不但使孫中山建國的理想落空，並且因為只想在升官發財上安身立命，於是在「革命」的口號之下，運用了科舉時代所意想不到的組織性、技巧性與勇氣，一層一層的拼命向上擠。這更使社會的中層與下層，日漸空虛，政治的金字塔尖常常被擠得失掉了真正的均衡與安定。正因為國民黨中許多黨員失掉了理想的「中庸」性格，一步一步地向歷史的另一極端──「人欲」演進，便激起了另一極端的勢力──共產黨的崛起。由抗戰所開始的知識份子的團結，因共產黨整個的陰謀，與國民黨若干人的愚蠢，未能凝結成為一條中庸的路線，致使團結完全歸於幻滅；而國民黨面對有異議的知識份子，完全失掉了涵容與討論的精神力。徐先生沈痛地指出，國民黨到了臺灣以後，實行改造，其中有值得一提的，

是臺灣的土地改革，但是國民黨的許多黨員，並不曾把自己的精神與土地改革融鑄在一起。徐復觀認為，從抗戰以來中國知識份子所應當傳承的政治上、社會上、文化上的中庸之道的理想，曾因緣抗戰的機會而有短短的一場春夢，以後更成為兩極化中被人擺弄的工具。最後，中庸之道徹底破滅。徐復觀在檢討了二十世紀中國知識階層的墮落之後，這樣表達他對未來的祈嚮：[113]

> 有建設性的中庸之道的復甦，這將是國家命運的復甦，也是中國知識份子命運的復甦。〔……〕因為中華民族是不可能被消滅掉；而中庸之道，乃出於人心之所同然。

他寄望於未來的中國從「激進化」之中再走向中庸之道，使知識份子面貌一新。

以上我們從徐復觀自傳性的文字之中，歸納出徐復觀對時代巨變感受最深的是：民主政治的挫折與知識階層的墮落。我們瞭解了徐復觀的主觀世界的內容之後，對於他之所以特別著眼於中國文化中的專制政治傳統，並寄望於新時代儒家知識份子的再興，以承擔時代重責大任，也就可以有了比較親切的瞭解。

---

[113] 徐復觀：〈在非常變局下中國知識份子的悲劇命運〉，收入《中國思想史論集》，頁 263-277，引文見頁 277。

四、徐復觀對未來中國理想圖像的勾勒與自我定位：與澀澤榮一比較

（一）未來的中國與徐復觀的自我定位

在本章「前言」裡，我曾說二十世紀中國知識份子身經時代之巨變，「意有所鬱結，不得通其道」(《史記·太史公自序》)，所以常常以重新解釋中國文化傳統的方式，為自己在中西激盪新舊衝突的狂流中尋找自我的定位。王國維（靜安，1877-1927）以自殺表達他對舊文化的認同，梁漱溟以系列的著作陳述他對「儒家將興說」的堅持，[114]固然都是通過詮釋中國文化而為自己定位；我們現在所探討的徐復觀更是如此。那麼，徐復觀如何為自己定位呢？這是本章所關心的第三個課題。

徐復觀通過解釋中國文化而將自己在中國的前景中定位為：（1）人民的；（2）實踐的；（3）農本的。所謂「人民的」是指徐復觀主張以人民為政治之主體，認為民主政治才是中國未來的前途；所謂「實踐的」，是指徐復觀的儒家思想是批判的、實踐的，而不是超越的、形而上的；所謂「農本的」，是指徐復觀心目中未來中國的政黨與政治是以自耕農為社會基礎而建立。以上這三者作為徐復觀的自我定位是統一的而不是對立的。他認為，人民主體性的建立是最重要的根本。在民主政治這個前提之上，儒家的實踐性才能真正發揮，並且以儒家的精神以濟西方近代民主政治之不足。徐

---

114 參考楊儒賓：〈梁漱溟的「儒家將興說之檢討」〉，《清華學報》新 23 卷 1 期（1993 年 3 月），頁 61-100。此文有日譯本：《梁漱溟の「儒家將興說」を檢討する》，《季刊日本思想史》41（1993 年），頁 35-76。

復觀也認為，既是講「人民主體性」，當然不能侷限在城市中產階級，而必須普及於中國廣大農村的人民，尤其是農工勞苦大眾。但不論就其重要性或其發生程序而言，民主政治的建立都先於實踐儒學的創新或農村自耕農階層的建構。徐復觀以上的自我定位的藍圖，在戰後港臺新儒家學者中別樹一幟，亦頗有創見，但從藍圖到建築也會涉及一些困難，以下我就檢討徐復觀的自我定位及其落實的問題。

（1）**人民的與實踐的**：在當代儒者中，徐復觀最見精神的就是他不畏權勢，一貫地站在人民的立場韃伐從古至今的中國歷代專制統治者。他認為批判專制正是「實踐的儒學」最重要而根本的精神，所以我們必須將他的「人民主體的」與「實踐儒學的」這兩項自我定位的取向，等量齊觀，一併討論。

徐復觀一生的論著可以說都直接或間接地闡釋民主政治對中國文化之重要，但以他七十六高齡在 1980 年所講的這一段話最為有力，他說：[115]

> 現在最重要的是，要在中國文化中發現可以和民主政治銜接的地方。我在很多文章中指出，順著孔孟的真正精神追下來，在政治上一定是要求民主。〔……〕中國則因民主政治不上軌道，因而文化發展也受到了阻礙。〔……〕我要把中國文化中原有的民主精神重新顯豁疏導出來。這是「為往聖繼絕學」。使這部分精神來支持民主政治。這是「為萬世開太平」。政治不民主，則無太平可言。我自己不是自由主義者，但是講民主，

[115] 同註 80，引文見頁 412-413。

> 一定得重視自由。凡是說中國文化是否定自由的，那一定不是中國文化。我講的自由是有血有肉的自由。

但是，問題是：如何才能「把中國文化中原有的民主精神重新顯豁疏導出來」？

徐復觀認為最應努力以赴的就是將儒家精神與民主政治融而為一，開創新局。徐復觀主張：「今日真正的儒家，一定要在政治民主的這一點上致力」，[116]他自己也明白宣稱：「我的政治思想，是要把儒家精神，與民主政體，融合為一的。」[117]他認為傳統儒家思想可以顯豁新精神以支持民主政治，他這種「創新主義者的傳統觀」[118]至少牽涉到「為什麼」以及「如何」兩個層面的問題：

（a）為什麼儒家思想可以顯豁疏導中國文化中的民主精神？

（b）儒家思想如何才可以疏導民主精神？

我們依序檢討徐復觀的這兩個問題的解答。

（a）徐復觀認為儒家在政治思想方面有七項基本共識，與民主政治的基本原理相通：（一）、儒家繼承「民本」的思想，以「天下」在政治中是主體性之存在；天子或人君，

---

[116] 徐復觀：〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉，收入蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》，引文見頁 66。

[117] 徐復觀：〈保持這顆「不容自己之心」——對另一位老友的答覆〉，收入蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》，引文見頁 345。

[118] 參考蕭欣義：〈一個創新主義者的傳統觀——《徐復觀文錄選粹》編序〉，收入蕭欣義編：《徐復觀文錄選粹》，頁 5-10。

相對於這個主體性而言，是一種從屬性的客體；因此，儒家認為天下不是天子或人君私人之可以「取」或「與」，而是決定於民心民意，於是人君的地位與人民對君的服從，無形中是取得人民同意的一種契約的關係。（二）、因為天子或人君不是天下的主體；天子或人君的存在，乃基於人民的同意，等於是一種契約行為，則對於違反契約者自可加以取消，所以儒家在比西方早二千年即正式承認「叛亂權」，亦即承認人民的革命權。（三）、因為天子或人君是應人民的需要而存在，人民最基本的需要是生存，所以人君最大的任務，便是保障人民的生存，於是愛民養民，就是儒家賦予人君的最大任務。（四）、因為要保障人民的生存，所以儒家特嚴「義利之辨」。儒家的所謂「利」，指的是統治者的利益；所謂「義」，在政治上說，指的是人民的權利。（五）、人君是為人民的需要而存在，所以一切政治活動為人民而非為人君，於是人臣之事君，並不是因為人君個人應當供奉，而是為了一種共同的任務。（六）、儒家主張德治，德治的最基本涵義就是人君以身作則的「身教」。（七）、儒家既不承認天下是人君的私產，更規定天子的任務是愛民養民，所以愛民養民是目的，而「得天下」只是一種手段。[119]徐復觀認為以上這七點乃是孔、孟、荀所堅持的通義，這七項政治主張是建立在以性善說為基礎的道德內在說之上。儒家強調每個個人「自本自根」之精神，所以決不能接受外在的政治權威。這種道德內在說可以通往民主政治。[120]誠如蕭欣義所說，徐

---

[119] 徐復觀：〈荀子政治思想的解析〉，收入《學術與政治之間》，頁 199-220。
[120] 同註 123，頁 67。

復觀所提倡的正是一種合理的自由主義和個人主義從「自我意識」的覺醒，「自作主宰」的努力，而反省傳統習俗上種種型範和模式，超越並擺脫傳統習俗的限制，轉化傳統洗鍊以開創新局。[121]在這種從儒家傳統所開創的民主新局之中，「人民主體的」與「實踐儒學的」是充分融貫為一體的。徐復觀就是將他自己定位為將這兩者結合為一的當代儒者，以完成這項使命自我期許。

但是，徐復觀企圖通過儒學開拓民主，必然引起一種質疑：西方近代數百年來所發展出來的民主政治理論及其制度建構，遠比古代中國儒家的民本政治思想或人文主義更為細緻而易於實踐，何以需要儒家精神的流注或疏導？這個問題極具關鍵性，徐復觀曾提出他的解答：[122]

> 西方近代的民主政治，是以「我的自覺」為其開端。我的自覺，剋就政治上面來說，即是每一個人對他人而言，尤其是對統治者而言，主張自己獨立自主的生存權利，爭取自己獨立自主的生存權利。民主政治第一個階段的根據，是「人生而自由平等」的自然法。第二個階段的根據，是互相同意的契約論。〔……〕把民主政治思想背景來和中國儒家的政治思想作一對比，即不難發現其精粗純駁之別。所以我認為民主政治，今後只有進一步接受儒家的思想，民主政治才能生穩根，才能發揮其最高的價值。因為民主之可貴，

[121] 同註 125，尤其是頁 6。

[122] 徐復觀：〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，收入《學術與政治之間》，引文見頁 53-54。

> 在於以爭而成其不爭，以個體之私而成其共體的公，但這裡所成就的不爭，所成就的公，以現實情形而論，是由互相限制之勢所逼成的，並非來自道德的自覺，所以時時感到安放不牢。儒家德與禮的思想，正可把由勢逼成的公與不爭，推上到道德的自覺。民主主義至此才真正有其根基。

徐復觀基本上認為西方近代民主政治乃根源於個人權利的爭取，而不是內在道德的自覺，而儒家思想正可以為民主政治奠定道德的基礎。徐先生這種講法可能會引起各種爭議，但即使這種講法可以成立，徐復觀仍須面對另一個問題：如果儒家真可以疏導民主精神，則何以中國幾千年歷史均是專制政治？

這個問題引導我們對於儒家政治思想的局限性有了進一步的掌握。事實上，徐復觀對這個問題早已很嚴肅地加以分析，他指出：傳統儒家因為總是站在統治者的立場來考慮政治問題，所以千言萬語，總不出於君道、臣道、士大夫出處之道。德治由修身以至治國平天下，由盡己之性以至盡人之性，都是一身德量之推，將一人之道德，客觀化於社會，使其成為政治設施，其間尚有大的曲折。而中國的德治思想，卻把這不可少的曲折略去。而更重要的是，因為在現實上，政治的主體並未建立，於是一方面僅靠統治者道德的自覺，反而感到天道的難知，而對歷史上的暴君污吏，多半束手無策。由於政治的主體未立，於是政治的發動力，完全在朝廷而不在社會。知識份子欲學以致用，除進入朝廷之外別

無致力之方。[123]這種儒家理論上以人民為政治之主體，但是中國歷史上政治的現實又是以國君為主體的矛盾，就是徐復觀所稱的「**二重主體性**」**的矛盾**。[124]

（b）徐復觀在掌握了中國歷史文化中這種「**二重主體性的矛盾**」之困局之後，就明白揭示以儒家思想疏導民主精神，最根本的方法就是在於「主體性的轉換」，他這樣表達他的信念：[125]

> 我們今日只有放膽的走上民主政治的坦途：而把儒家的政治思想，重新倒轉過來，站在被治者的立場來再作一番體認。首先把政治的主體，從統治者的錯覺中移歸人民，人民能有力量防止統治者的不德，人民由統治者口中的「民本」一轉而為自己站起來的民主。〔……〕所以今後的政治，先要有合理的爭，才歸於合理的不爭。先要有個體的獨立，再歸於超個體的共主。先要有基於權利觀念的限定，再歸於超權利的禮的陶冶。總之，要將儒家的政治思想，由以統治者為起點的迎接到下面來，變為以被治者為起點，並補進我國歷史中所略去的個體之自覺的階段：則民主政治，可因儒家精神的復活而得其更高的依據；而儒家

---

123 同上註，頁 55-56。

124 徐復觀：〈中國的治道〉，收入《儒家政治思想與民主自由人權》，尤其是頁 218-219。

125 徐復觀：《學術與政治之間》，引文見頁 59-60。何信全對徐復觀企圖貫串倫理與政治的想法及其困難，也有所分析，參看何信全：〈在傳統中探尋自由民主的根源——徐復觀對儒家政治哲學之新詮釋〉，收入李明輝主編：《當代新儒家人物論》（臺北：文津出版社，1994 年）。

> 思想，亦可因民主政治的建立而得完成其真正客觀的構造。

徐復觀鼓勵現代中國人將秦漢以後的儒家因受到專制的壓抑而錯置了的政治主體性，再轉換過來，也就是「國君主體性」轉變為「人民主體性」，並鼓舞「個體的自覺」以補傳統之不足。

（2）**農本的**：徐復觀自我定位的第三個面向是「農本的」。徐復觀出身湖北浠水農村，對中國農民的勤苦有親身的體驗，他是一位典型的「大地的兒子」。他對中國前途的展望也浸潤在農本主義的精神之中，他這樣回憶抗戰期間他自己的想法：[126]

> 三十二年冬，決定由重慶回鄂東，隱居種田，希望能從已經可以預見的世變中逃避出去。但因偶然的機會，引起一種願望，想根據自己所得的一知半解的社會思想，和中國的社會現實，結合起來，把當時龐大而漸趨空虛老大的國民黨，改造成為一個以自耕農為基礎的民主政黨。

徐復觀之所以希望將國民黨改造成為一個「以自耕農為基礎的民主政黨」，乃是因為他有感於：「國民黨早變成為由傳統知識份子所集結的一個在社會不生根的黨；雖然其中許多是好人，但很難發現真為實現三民主義而肯作無私的努力的人」，所以他「希望把國民黨能改造成為代表自耕農及工人利益的黨，實行土地改革，把集中在地主手上的土地，轉

---

[126] 徐復觀：《徐復觀文存》，〈自序〉，頁 I。

到佃農貧農手上，建立以勤勞大眾為主體的民主政黨。」[127]

徐復觀以上這種看法，實來自於他對共產黨的觀察心得。在抗戰末期的 1943（民國 32）年，徐復觀曾「由軍令部派赴延安當連絡參謀，在延安大概住了五個月」，[128] 對共產黨及其領導人都有直接的接觸。他回到重慶以後，在 1944（民國 33）年 3 月寫了一篇《中共最近動態》的報告，這份報告以油印之方式發交當時國民黨軍政高級人員參考，並未正式出版。徐復觀在這份重要文件指出國民黨與共產黨相較之下最大弱點在於：[129]

> 〔……〕本黨黨員團員之成分，僅以知識份子為對象，於是黨團之組織，亦自然僅以上層為對象。歷史上，必書生與農民結合，（如譚戚、曾左之練兵，）都市與農村相結合始能發生真正之力量，造成鞏固之基礎。社會進步，今日之書生與農民，（包括其他勞動者）不應僅以官民官兵之關係相結合，且須以同志之關係相結合，能先以同志之關係相結合，則進而以官民官兵等關係相結合，乃能膠漆無間，而不至發生反撥作用。且必須能與農民以同志關係相結合之書生，乃為真正有用之書生，否則為百無一用之書生，甚且為敲脂吸血之書生矣。故本黨今後組織之方向，必須

---

127 徐復觀：〈垃圾箱外〉，收入《徐復觀雜文．憶往事》，引文見頁 36。

128 徐復觀：〈在非常變局下中國知識份子的悲劇命運〉，收入氏著：《中國思想史論集》，引文見頁 273。

129 這份手稿文件，曾在 1982（民國 71）年 5 月重新打字重印，現收入黎漢基、李明輝編：《徐復觀雜文補編》，第 5 冊：兩岸三地卷（上）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2001 年），頁 1-40。

> 為書生與農民之結合。以書生黨員領導農民黨員。於是黨之組織乃能深入農村，黨部乃有事可做。農村與都市乃能成為一體，智力乃能與體力冶為一爐。可不談民眾運動，而民眾自能與政府相呼應，以形成國防經濟文化一元化之實體。在此實體之上，可以戰鬥，可以民主。此一發現，雖至淺至近，然黨團復興之路不外此乎。

徐復觀有見於國民黨統治下的中國農村與都市之對立，以及智力與體力之二分狀況，寄望於以農村的復興以及植根於農民階級，而推動國民黨的復興。

徐復觀展望未來中國政治的改造時所重視的是以農民階層作為政治的社會基礎，他的農本主義立場非常明顯。

（二）徐復觀與澀澤榮一的比較

為了彰顯徐復觀在二十世紀東亞儒學史上的特殊性，我想將徐復觀與澀澤榮一（1840-1931）略加比較。徐復觀與澀澤榮一都崇敬孔子，對《論語》都推崇備至。但是，他們從孔子思想中所開展的未來世界的展望卻如南轅北轍。

徐復觀所描繪的傳統中國文化圖像為農村社會、經世儒學與專制政體所組成，其中農村社會是最重要的下層結構基礎。徐復觀展望未來中國文化應以人民為主體，因此儒學必須經過徹底的「典範轉移」而將「國君主體性」轉換為「人民主體性」。他寄望從培育並壯大自耕農階級而為二十一世紀的民主中國奠定基礎。徐復觀思想中的農本主義色彩極其鮮明，這一點當然與他出身農村，早年的農村記憶在他心中

打下不可磨滅的烙印有不可分割的關係。

相對而言，二十世紀日本同樣尊崇孔子的澀澤榮一對儒家在未來的展望卻完全不同。澀澤榮一的《論語與算盤》初版於 1928（民國 17，昭和 3）年問世，他對當時的現實中國極為鄙夷，認為「中國的個人主義，利己主義很發達，國家觀念很缺乏，毫無憂國憂民之心」，[130]但他對古代中國文化卻極其嚮往，他認為「三代」是中國文化最高峰：「我讀史籍而尊敬的中國，主要在唐虞三代之末的商、周時代，當時是中國文化最發達、最燦爛的時代」。[131]澀澤榮一認為《論語》可以與現代資本主義結合，他說：[132]

> 算盤可因為根據《論語》而打得更精采，而《論語》也可藉由算盤來發揚其對富的意義。因此，我認為《論語》與算盤的關係是既遠又近的。〔……〕我以為人生在世如果想立足，一定要具備武士精神，但僅偏愛武士精神而無商才的話，在經濟上將容易招致自滅，所以有士魂必定也要有商才。要培養士魂雖有繁多書籍可供參考，但還是以《論語》最能培養武士的根底。那麼商才又如何呢？商才也可以充分地在《論語》裡

---

130 澀澤榮一：《論語と算盤》（東京：國書刊行會，1985，2001 年）。本書有中譯本：洪墩謨譯：《論語與算盤》（臺北：正中書局，1988 年），引文見澀澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 191；澀澤榮一：《論語と算盤》，頁 196。

131 澀澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 190；澀澤榮一：《論語と算盤》，頁 195。

132 澀澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，頁 1 及頁 3；澀澤榮一：《論語と算盤》，頁 1 及頁 3-4。

面學習。

澀澤榮一主張以孔子與現代資本主義相融合的理論基礎在於「義利合一」，他認為儒家的「義」與商人的「利」兩者並不衝突。正如我過去所說，十八世紀以降大阪懷德堂學者就從「義利合一」的立場解讀《論語》，澀澤榮一的「義利合一」觀，與懷德堂諸儒的思想可謂一脈相承，但澀澤榮一更賦予新的意義，使《論語》成為二十世紀日本資本主義的道德寶典。[133]澀澤榮一提倡「士魂商才」，他心目中的「士」是「武士」，而培養「士魂」必須以《論語》作為根底。但是，在徐復觀思想中，「士」是儒家知識份子，他寄望經由儒家知識份子的自我轉化，從傳統的「國君主體性」轉化為「人民主體性」，並以自耕農階級作為社會基礎，開出中國的民主政治。

澀澤榮一生於幕末維新、「脫亞入歐」的日本，與徐復觀之生於農村中國的背景非常不同。澀澤榮一素有「日本近代化之父」[134]或「日本資本主義的指導者」[135]之稱號，他心中懷抱的問題是：傳統儒學如何與現代資本主義文化融合？相對而言，徐復觀的問題是：如何從農村中國的土壤中，以儒學為思想基礎而開出民主中國的新格局？兩人思考的問題不同，結果自有出入。

---

133 黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2007 年修訂 2 版），頁 366。本書日譯本於 2009 年由東京：ぺりかん社出版。

134 山本七平：《近代の創造——渋澤栄一の思想と行動》（東京：PHP 研究所，1987 年）。

135 土屋喬維：《日本資本主義史上の指導者たち》（東京：岩波書店，1939 年）。

（三）問題討論

徐復觀透過對中國文化的解釋而提出的「人民的／實踐的／農本的」這種自我定位的方式，作為他個人在時代變遷的狂流中一種安身立命的理論架構，當然可以安頓徐先生的身心與他所說的「流浪者的靈魂」。但是作為一種實踐的規劃藍圖，則這種自我定位方式牽涉許多問題，值得我們加以進一步討論。徐復觀治思想史最見特色的就是在於他擅於將思想家置於時代背景的脈絡中加以分析，[136]他的許多著作都是 1949 年漂泊臺灣以後所寫，所以，我們循著徐先生的思想史研究途徑，將他自我定位的方式，置於戰後臺灣的脈絡中，討論其中所蘊涵的問題。這些問題中比較重要的至少有以下兩類：（1）「實踐的儒學」如何與民主政治接榫的問題；（2）如何從自耕農階級開出民主政治的問題。我們依序討論。

（1）「儒學如何開出民主政治」這個問題的本質就是：「主體性的客觀化 （objectification of the subjectivity）如何可能」這個問題。包括徐復觀在內的當代儒家學者都相當強調儒學特重「道德主體性」，[137]但是這種「道德主體性」必須在現象界中將其自身客觀化而成為具體事實，不能永遠停在本體界，成為一種牟宗三所謂的「只存有而不活動」的「理」。[138]但是一旦徐復觀的「實踐的儒學」中之「道德主體性」（見本節第一小節之討論）要求將其身「客觀化」而

136 參看本書第二章第三節。

137 例如牟宗三《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1976 年）全書發揮此義，尤其是頁 4。

138 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968-1973 年），第一冊，第一部，〈綜論〉，頁 49-51。

開出民主政治，就必然涉及「制度建構」的問題。這種「制度建構」的問題又至少可以分為兩方面來看：

（a）儒家在現代社會中由於欠缺足以支撐儒學的制度或組織（如傳統中國歷史上所見的科舉考試制度，或書院、私塾、明倫堂之類組織），所以業已成為余英時所說的現代社會中的「遊魂」。[139]如果這種憂慮可以成立的話，那麼，我們如何寄望這個現代社會的「遊魂」的儒學「借屍還魂」並開出民主政治呢？徐復觀對這個問題並未提出充份而具有說服力的論述。

但是，針對上述質疑，我們也可以說：傳統中國歷史上的儒家「講學」之地如書院、明倫堂之類地方或朝廷之上的經筵講座等「制度建構」，都是一種「兩刃之劍」，它們固然可以使儒學因通過制度化的傳播而得以落實；但同時也是箝制儒學精神的重要工具，漢武帝（在位於 140-87B.C.）對儒學的獨尊，宋代以後地方的書院之被「官學化」以及中央官學之受到政府的箝制，[140]十六世紀日本皇室講官清原宣賢

---

[139] 余英時認為這是現代儒家的困境，參考余英時：〈現代儒學的困境〉，收入氏著：《中國文化與現代變遷》（臺北：三民書局，1992 年），頁 95-102。李明輝最近分析現代新儒家的處境，他認為在「制度化儒學」、「社會化儒學」及「深層化儒學」之上，另有一種屬於「儒家思想的超越性」的層面──也就是余英時所謂的「魂」，李明輝認為「現代儒學成了『遊魂』，這或許不完全是壞事。因為只要儒學在本質上代表人類底常道與理想，能繼續對時代與現實社會保持批判的功能，這又何嘗不是一個轉機，使儒學可在自我澄清與自我轉化之後重新開展？」見李明輝：〈當代儒學之自我轉化〉，收入氏著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年），頁 1-21，引文見頁 21。

[140] 參考李弘祺：《宋代教育散論》（臺北：東昇出版事業公司，1980 年），頁 5；Thomas Hong-chi Lee, *Government Education and Examination in*

（1475-1550）進講《孟子》時，眉批四條所謂「御讀禁忌」[141]，這些歷史事實昭昭在目，都是制度或組織反過來扭曲儒學的例證。我們可以說，傳統中國的諸多制度如科舉考試制度，正是箝死古典儒學的生機的「弗闌肯斯坦」（Frankenstein）。分析至此，我們就可以進入第二種「制度建構」問題。

（b）如果傳統中國的「制度建構」不利於儒學的民本精神的舒展，那麼，在戰後臺灣這個號稱「復興中國文化」的華人社會中又如何呢？儒學在戰後臺灣社會中透過哪些管道而普及化？這種普及化的過程是否能達到徐復觀所企望的疏導「中國文化中原有的民主精神」呢？

我曾檢討儒家價值在戰後臺灣的傳播指出主要依循官方的三個管道：①中小學國定本教科書。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 年教育部所頒布四次的《國民小學課程標準》，以及 1952、1962、1972 及 1975 年的《初級中學課程標準》，結果發現：小學及

Sung China (New York and Hong Kong: St. Martin's Press and The Chinese University Press, 1985), pp. 273-278; Thomas H. C. Lee, *Education in Traditional China: A History* (Leiden: E. J. Brill, 2000).

141 日本京都大學清家文庫現藏《永正鈔本宣賢自筆孟子》，共 7 卷，列為「國寶」，現已上網：http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/s130/s130.html。參考〔日〕井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》（東京：風間書房，1972 年），頁 513；黃俊傑：〈論東亞儒家經典詮釋與政治權力之關係──以《論語》、《孟子》為例〉，《臺大歷史學報》第 40 期（2007 年 12 月），頁 1-18； Chun-chieh Huang, “On the Relationship between Interpretations of the Confucian Classics and Political Power in East Asia: An Inquiry Focusing upon the Analects and Mencius” *The Medieval History Journal*, Vol. 11, No. 1 (June, 2008), pp. 101-121.

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，以上八個版本的「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。[142] ②透過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的半官方機構。在 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），透過各種社會運動方式傳揚傳統儒家價值。③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》，編輯出版《中國思想家列傳》等。[143]

從以上這種傳播儒學的管道，我們可以發現：①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

---

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

[143] 參考 Chun-chieh Huang, “Confucianism in Postwar Taiwan,” in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Norms and the State in China*, pp. 141-167, esp. pp. 162-5。

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，亦逐漸失去自我成長的內在動力，而成為靜止的死水。②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。[144]

儒學在戰後臺灣的這一段經驗告訴我們：徐復觀想從儒學開出民主政治恐怕仍然不能跳過使儒學獲得普及化的「制度建構」這個問題。溝口雄三（1932-）曾說，十九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。[145]不論這樣的說法能否完全成立，我們如果想使儒學與民主貫通為一而不再是現代化的障礙，就必須嚴肅考慮「制度建構」問題。

---

[144] 黃俊傑：〈儒家傳統與廿一世紀臺灣的展望〉，收入氏著：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：臺大出版中心，2007 年初版二刷），頁 165-188。

[145] 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 年），頁 184-187。

從中國儒學史來看，傳統儒學論述道德內在論以及個人之自由意志，固然與民主政治的基本理論若合符節，但是，我們也不要忘記：傳統儒家較少在柏林（Isaiah Berlin,1909-1997）所說的外在制度性的「消極自由」（negative liberty）層面上著力，而徒然專注於內在自主性的「積極自由」（positive liberty）上作理論性的建構。[146]換言之，儒家在積極肯定道德主體可以自作主宰（self-mastery）的同時，卻顯然忽略了外在制度建構自由的客觀保障。並且，儒家這種特重「積極自由」的取向，落實在權力網絡中，易於乖離原意，不但轉變成與其本身相反的異化物，更被掌握權力者利用其純潔的原意而為不義的政治權力粉飾，[147]而使儒家成為專制政權殯儀館裡的化粧師。

（2）現在我們再考慮徐復觀所提議的以自耕農為基礎開出民主政治的方案。這項方案最可以放在戰後臺灣的脈絡中來加以考量。

我曾回顧戰後臺灣所經歷的歷史性巨變中，出現三個重要的現象：[148] ①**自耕農階層的形成**。戰後初期的臺灣農村最重要的新發展就是自耕農階層的形成與佃農的銳減，這是土地改革所導致最重要的結果之一。統計資料顯示：1946 年在全省農戶中，自耕農佔 32.70%，1952 年則提昇到 38%，1955 年是 59%，1960 年再提昇為 64%，以後一直繼續增加

146 參看 Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty,” in his *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 118-182.

147 參考 I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, p. xlvii.

148 參看黃俊傑：《農復會與臺灣經驗，1949-1979 年》（臺北：三民書局，1991 年），〈結論〉，尤其是頁 283-284。

到 1974 年佔 80%，1984 年 82%，到 1989 年佔 86%。自耕農階層在戰後臺灣的發展，徹底改變了中國歷史上「富者田連阡陌，貧者無立錐之地」的傳統，特具歷史意義，而且他們的獻身農業，也直接有利於工業發展。②**中產階級的崛起**。這個現象的發展與戰後臺灣的工業化頗有關係。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 1987 年的 20.5%。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，成為 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，農工部門之比例成為 9.2%和 44.7%，1987 年為 6.2%對 47.1%，1989 年為 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，帶動了社會政治結構的變遷。這種經濟結構的變遷，帶動了中產階級的興起。③**中智階級的茁壯**。隨著經濟的轉型與發展，臺灣教育的推廣工作，也因為 1968-1969 學年度「九年國民教育」的施行，逐漸普及於各地。六歲以上的文盲比率，從 1952 年的 42%遽降到 1989 年 7.1%，而受過中等教育的人口比率，也從 1952 年的 8.8%提昇到 1989 年的 44.9%。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，臺灣社會的中智階級也漸次成熟。

以上這三個歷史現象中，自耕農階層的形成及其所帶動的農業發展，不僅在發生歷程上為時最早，而且實質上對後來工業化以後中產階級的興起也有催化的作用。那麼，我們是否可以期待從自耕農階層開創民主政治呢？

從戰後臺灣史的經驗來看，這個問題的答案可能是否定的。我和廖正宏（1940-1994）所做的研究可以說明這種看法。我們的研究顯示：1950 年代初期，臺灣土地改革政策的實施，塑造了當時農民的農業意識的基本面貌，其中最為突出的就是農民對土地的強烈認同感，以及以務農為生活方式之心態。土地對農民而言是生死以之的安身立命之所，農業則是他們的生活目的。不過，這種「神聖感」到了 1970 年代以後，已為「世俗性」所取代；農業只是一種謀生的手段，而土地也逐漸商品化了。我們對 1980 年代農民的農業價值所作的量化分析顯示，農民的務農態度相當積極，例如在創新採用價值上，願最先採用創新的農民高達 47.5%；在農業經營方式上，在農產品利潤不佳時有 53.6%會改種經濟價值較高之作物。這種積極的態度，基本上與農民將務農視為謀生手段有深刻關係。到了 1980 年代的臺灣農民對土地的執著已大為減低，農民不再視它為生活的保障或地位的象徵。在我們於 1986 年所研究的調查數據中，有 75%的農民認為賣祖產不一定是丟臉的事；有 57.6%的農民不認為土地可用以衡量個人的身份地位；而高達 75%的農民甘願賣土地也要讓子女受最高等的教育，從這裡我們看到了 1950 年代所見的「農本主義」日趨沒落，而新的農民人格型態已完全成型了。再從另一方面來看，臺灣農民的社會意識中的農佃關

係，從早期的地主與佃農關係的緊張性，走向共同經營意識的興起；至於農民對農會的看法，也由光復初期之強烈向心力，走向 1970 年代以後的離心發展，這種傾向與前面所說的農業意識的變遷趨勢是相互呼應的。我們在 1986 年對農民的社會意識所作的問卷調查資料，顯示農民的社會價值正處於「傳統」與「現代」交會的十字路口。

這種「傳統」與「現代」揉合的狀態，亦見之於臺灣農民的政治意識之中。我們 1986 年所做的調查顯示，臺灣農民的政治價值中，制衡權、自主權及平等權均大為提昇，頗具現代色彩；但是他們卻欠缺法治（rule of law）的觀念，顯示 1980 年代的農民政治意識仍是新舊揉雜的狀態。這種新舊揉雜的政治思想，也在 1988 年的農民運動中部分地顯露出來。在接二連三的抗議行動中，農民一方面要求建立「農民的主體性」與「農業的自主性」，但另一方面卻也要求「國家」在農業事務中扮演更積極的角色。這種「自主性」與「依賴性」的同時出現，部分也反映了農民政治思想中「現代」與「傳統」因子的揉合。[149]

首先，值得我們注意的是：臺灣的民主政治，並不是從 1950 年代所茁壯的自耕農階層直接開創出來的，而是經由自耕農階層的壯大與農業的復興，帶動了六十年代以後的中產階級，以及七十年代以後的中智階級的發展，再由中產階級

---

[149] 以上的發現，參考廖正宏、黃俊傑：《戰後臺灣農民價值取向的轉變》（臺北：聯經出版事業公司，1992 年），尤其是第九章〈結論〉；Chun-chieh Huang, “Transformation of Farmers' Social Consciousness in Postwar Taiwan,” in Stevan Harrell and Huang Chun-chieh eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder: The Westview Press, 1994), pp. 111-134。

與中智階級所帶動的。臺灣民主政治的發展是一段頗為曲折的歷史過程。

徐復觀的論點，如果是從自耕農之作為推動民主政治的原始而間接動力著眼，是可以成立的；但是，如果是就推動民主政治的直接力量來講，則由於忽略了中產階級的歷史角色，而不免顯得較為粗糙。

其次，我想進一步指出的是：徐復觀對於自耕農階層在現代政治經濟學脈絡中的脆弱性，未能付予足夠的重視。徐復觀在檢討了中國文化的問題之後，期望經由土地改革培育自耕農階層，並從自耕農階層開創民主政治的新局面。

徐復觀的悲願令人動容，理論上也言之成理，但是如果我們以 1950 年代臺灣土地改革前後自耕農的實際發展經驗來檢驗徐先生的主張，就可以發現它的不周延性。五十年代初獲耕地的臺灣自耕農固然在「有土即有財」的傳統農民心理之下，對於未來充滿希望，但是他們在 1950 年代的臺灣農村中，所面臨的挑戰是極其嚴峻的。光復初期部份的新興自耕農所遭遇的問題，如農村高利貸與「賣青苗」的剝削、游資之入侵農村購買耕地、地主之撤佃或向佃農購回放領耕地等問題，均與商業資本的發達有直接或間接之關係。其餘如政府「公地放領」政策之未能全面落實，則是與國家資本主義的發達以及國營企業之龐大有相當關係。而政府相關部門所採的保護自耕農的策略，也是透過資本的釋放而使新興自耕農免於受到資本家或地主的侵襲。1950 年代初期新興自耕農所面對的問題，基本上反映了近百年來資本主義化的發展趨勢，在臺灣農村所刻劃的傷痕。1950 年代初期，臺灣農

村的新興自耕農階層，一方面必須面對來自商業資本的凌虐，另一方面又受到國營企業所代表的國家資本主義的壓力，處境艱難。[150]徐復觀忽略了土地改革的政治經濟（political economy）的涵義，他對於自耕農階層在現代資本主義社會中的脆弱性較無警覺，他對於國家資本抗拒土地改革的頑強性，尚未有充分的掌握，這自然是由於他的時代的生活經驗的侷限所使然，不足為徐復觀病。[151]

從這一節對徐復觀的自我定位及其問題的分析，我們可以發現：徐復觀將自己定位在「人民的／實踐的／農本的」這個格局之中，使他充滿了強韌的生命力，可以在二十世紀風狂雨驟的動盪中國立得定，在花繁柳密處撥得開，成為二十世紀中國一個具有獨特風格的儒家知識份子。但是徐復觀的自我定位方式也涉及許多不易解決的問題，這些問題的基本核心就是「道德主體性」在「客觀化」的過程中所必然遭遇的「制度建構」的問題，如儒學理想應透過何種新制度以舒展其自身，並「疏通」民主政治？一個以自耕農為基礎的農本的社會，能否跳過中產階級而開出現代民主政治？這些問題都是徐復觀引導我們去思考的問題。徐復觀自己對這些問題顯然並沒有提出詳細的答案，但是他所留下的這些問題仍值得關心中華文化前途的這一代知識份子加以考慮。

---

150 黃俊傑：〈光復初期土地改革前後自耕農及其所面臨的問題〉，收入黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》，頁 71-94。

151 參考黃俊傑：〈光復初期臺灣土地改革過程中的幾個問題：雷正琪函件解讀〉，《人文及社會科學集刊》35(1)（臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1992 年），頁 31-56，收入氏著：《戰後臺灣的轉型及其展望》，頁 95-125。

五、結論

這一章的主題在於分析徐復觀對中國文化的解釋，並探討在這種重新解釋過程中徐復觀的自我定位。人類學者吉爾茲（Clifford Geertz, 1926-2006）曾說，文化的研究「並不是一種尋求定律的實驗科學，而是一種尋求意義的解釋性的學科」，[152]吉氏的見解在我們這一章的論述中再次獲得印證。徐復觀以及當代儒家學者撰寫著作研究中國文化時，是在進行一種「尋求意義的解釋性」的活動。在這種解釋性的活動中，理性和感性是統一的，作為主體的解釋者與作為客體的被解釋者（中國文化）是融貫而為一體的。因此，解釋者的思想傾向、生活經驗以及時代背景，都直接或間接地滲透到他們的解釋內容之中，使他們對中國文化本質及其發展歷程所提出的解釋系統，不僅是一套知識系統，同時也成為一種行動綱領，對中國文化的現在以及未來產生某種指引作用。在他們的中國文化解釋之中，「是什麼」與「應該如何」如車之二輪、鳥之兩翼，不可分亦不能分。

這種「事實」與「價值」統一的情況，在徐復觀的中國文化解釋中，以最深切著明的方式呈現出來。徐復觀一如其他當代儒家學者，十分重視中國文化的「中國性」，這主要是因為他們常將中國文化當作是抵禦西方文化侵略的武器，他們以中國文化來喚醒國魂振興民族。在這個意義下，他們可以被稱為「文化的民族主義者」。但是徐復觀和其他

---

[152] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (NewYork: Basic Books, lnc., 1973), p. 5.

的「文化的民族主義者」不同的是：有些「文化的民族主義者」以中國傳統文化來抗拒二十世紀以降中國所面臨的變遷要求，或甚至運用中國傳統文化抗拒民主，或墮落成為專制政權的劊子手。但是，徐復觀卻是舉起他鋒利的批判之劍，進入傳統文化的殿堂，解剖歷代專制政體的毒瘤及其對儒家思想與農村社會所造成的斲傷，他要以孔孟荀所開創的古典儒學的源頭活水，來滌清專制帝王對中國文化所劃下的傷痕，他要從古典儒學中疏通民主政治的新精神，用來撫慰中國人民受挫折的心靈，擦拭中國人民的眼淚，使他們從「民族的鄉愁」（徐復觀的名詞）[153]之中奮起，開創民主政治的新局面。就徐復觀的努力方向而言，他可以被稱為一個「傳統的創新者」。[154]

作為一個「傳統的創新者」，徐復觀所解釋的中國文化是由「專制政體／經世儒學／農村社會」所構成的。他對專制政體特加撻伐，終其一生毫無退縮，具體展現一位現代儒者的風範。他對儒學及農民之備受專制之凌虐，則不能掩其悲痛之情，寄予無限的哀惋。徐復觀的中國文化圖像，在關於專制政治的論點上與錢賓四大相逕庭，在關於儒學基本性格的認定上，也與他的同調唐君毅、牟宗三互相牴牾。由此一端觀之，當代儒家學者之間，確有「其同不能掩其所異」者在焉。

---

153 徐復觀：〈在非常變局下中國知識份子的悲劇命運〉，收入《中國思想史論集》，這個名詞見於頁 267。

154 肖濱也認為徐復觀「立足於自由主義的立場來維護傳統文化」，著眼於「自由」與「傳統」的結合。參看肖濱：《傳統中國與自由理念：徐復觀思想研究》（廣州：廣東人民出版社，1999 年），頁 305。

《史記．屈原賈生列傳》云：「夫天者，人之始也。父母者，人之本也。人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。」我們可以順著太史公的語脈說：文化者，人之本也，人窮則反本。徐復觀遭逢時代巨變，經歷疾痛慘怛，他抱憾終天，埋憂無地，乃自中年以後奮其餘生重新詮釋中國文化，為自己在時代狂流中定位。在二十世紀中國的政權遞嬗之中，中國人民宛如巨宅中舊樑的棲燕，隨人換姓便成歸宿；大陸出身的知識份子在 1949 年之後漂泊香江，浪跡臺島，他們以中國文化作為「流浪者的靈魂的安息地方」（徐復觀語）。[155]徐復觀透過對中國文化的詮釋而完成的自我定位在於「人民的／實踐的／農本的」，他努力將中國專制傳統所形塑的「國君主體性」徹底加以解構，轉化成「人民主體性」的新政治格局。在這種政治工程的大轉化中，儒學首須自我轉化，回歸先秦儒學的思想泉源，與人民共其呼吸，並以儒學特有的道德內在論，充實現代民主政治的道德基礎，使現代西方民主政治因建立在契約論之上所帶來的不健康的「個人主義」的弊病降到最低；[156]再培育自耕農階層，使之成為民主政黨的

---

155 同前註 29。

156 徐復觀呼籲以儒家的道德內在論濟近代西方民主政治過度「個人主義」之不足，這種想法極具卓識，惜未充分發揮。我曾循此思路，針對此一問題續有所探討。我認為，先秦儒家所發展的一套價值系統以「連續性」為其特徵，如以孟子為例，孟子的價值系統從個人的「不忍人之心」出發，逐步「擴充」至社會政治層面，乃至宇宙層面，所謂「上下與天地同流」者是也。孟子這種以連續性為特徵的價值體系在實踐上有其困難。在傳統中國社會的具體情境之中，人的道德義務常處於相互衝突之狀態。例如，家庭的親情有時不免與對國家的效忠互有矛盾；中國社會的世俗性格與現實取向，也可能減低人對「宇宙境界」的嚮往。凡此種種皆使孟子價值體系之「擴充」與開展，遭遇到實踐上的困難。但此種實

基礎。徐復觀這樣的自我定位，以及對中國文化的未來的展望，涉及問題不一而足，其尤彰明昭著者在於「主體性的客觀化如何可能」這個課題。這個課題涉及許多制度建構或組織安排的問題，值得我們再深入思考。這是徐復觀留給這一代人的思想遺產。

踐上所遭遇之困境，屢見於任何偉大的思想宗教（如基督教），並不足以構成否定儒家思想之理由(參考 Chun-chieh Huang and Kuang-ming Wu, “Homo-Cosmic Continuum: Normativity and its Difficulties in Ancient China,” in Huang and Zürcher eds., *Norms and the State in China* (Leiden: E. J. Brill, 1993), pp. 3-28，我在該書「導論」中亦重申此義）。近二十餘年來，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存在。近二十餘年來，臺灣社會中個人主體意識高度覺醒，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。用宋明儒的話來說，就是「氣」亂竄而不受「理」駕御之情況。先秦儒家之「連續性」觀點，可以針對二十一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；也可以在二十一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，值得我們重視。參考前引拙文：〈儒家傳統與廿一世紀臺灣的展望〉。