

第六章

古典儒學與中國文化的創新：徐復觀的新詮釋

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。

——徐復觀¹

一、引言

在分析了徐復觀對中國文化的回顧，以及他思考中國文化創新問題的兩個參照系統之後，我們接著討論在二十世紀中國歷史巨變的漩渦之中，儒家學者徐復觀如何透過重新解釋作為中國人群體文化共業的儒家思想，而賦予它新生命與新意義。

從二十世紀中國思想史研究的角度來看，隨著 1911 年大清帝國的崩潰，傳統中國的文化與思想也面臨全面的解體。許多二十世紀中國知識份子採取所謂「文化思想的途徑」（“cultural-intellectualistic approach”），企圖匡救歷史變局中所形成的問題，他們認為為了改造中國文化，必須改變中國

¹ 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，頁 39-40。

人的思想，尤其必須改變中國人對宇宙和人生的整個觀點，並改變中國人對宇宙和人生現實之關係的全部概念，也就是改變中國人的世界觀。²學界目前對於這個路數的思想人物研究所累積的研究成果，仍以反傳統思想人物如嚴復（1853-1921）、康有為（1858-1927）、譚嗣同（1865-1898）、梁啟超（1873-1929）、胡適（1891-1962）、魯迅（1881-1936）的相關研究較多。對標榜繼承傳統思想人物如「新儒家」的研究近二十餘年來才獲得重視。³但是，在所謂「當代新儒家」這個共名之下，個別學者之間頗有「其同不能掩其所異」者在焉。唐君毅哲學中的黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770-1831）取向固不同於牟宗三（1909-1995）之援康德（Immanuel Kant, 1724-1804）入宋明儒學，徐復觀對中國專制政治的強調也迥異於錢穆的觀點。

在當代儒家學者中，徐復觀的經歷與思想都別樹一幟，他出身軍旅，早年襄贊中樞，參與政治，中年以後從政治圈急流勇退，潛心學問，將他對時代變局的反省化為一部部綿密的論著。徐復觀一生橫跨學術與政治之間，他的生活經驗深深地滲透到他的學術著作之中。⁴我在本書第三章中指出：在徐復觀對中國文化的解釋中，「事實」與「價值」是統一而不是分裂的，「是什麼」與「應如何」也是密不可分的。

² Yü-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, 參考此書中譯本：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》，第二章，頁46。

³ 參考本書第3章註6、7、8。

⁴ 蔣連華對徐復觀思想的研究就特別強調這一點，見蔣連華：《學術與政治：徐復觀思想研究》（上海：上海三聯書店，2006年）。

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，具體展現一位當代儒者的風範。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」，他希望努力於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。在這種大轉化的政治工程中，他強調儒學首須自我轉化，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；再培育自耕農階段，使之成為民主政黨的社會基礎。我們可以說，徐復觀所展望的未來的中國文化，是深深浸潤在古典儒學精神以及農本主義傳統之中的。本章進一步考察徐復觀對古典儒學的解釋，分析他的詮釋中所呈現的特殊面向，探索他詮釋古典儒學的特殊方法，觀察他的儒學解釋對他自己以及儒學傳統各具有何種意義。

為了比較全面地瞭解徐復觀對古典儒學的解釋及其蘊涵之意義，我將以下三個問題為中心：

1. 徐復觀如何重新解釋古典儒學？
2. 徐復觀的儒學新詮呈現何種方法論特徵？
3. 徐復觀的儒學新詮有何特殊涵義？

本章的討論環繞這三個問題展開，除第一節說明本章宗旨之外，第二節說明徐復觀重新開發古典儒學中的「健動精神」

(dynamism)——儒學不是憑空玄想的形而上學，而是與現實世界互動的思想系統，這種「健動精神」在徐先生所詮釋的「憂患意識」、「禮」、「仁」等幾個儒學主要概念上，表現得最為深切著明。第二節也指出徐復觀之所以扣緊「憂患意識」為中心重新詮釋儒學，乃是基於他對二十世紀中國巨變之所由來的認知。第三節接著分析徐先生之所以能夠出新解於陳編，為六經開生面，主要乃是憑藉他特殊的詮釋學方法。徐復觀將古典儒學置於（1）古典儒學所產生的歷史情境，以及（2）徐復觀自己所身處的時代情境之中，進行檢驗，並賦予儒學以新的意義。第四節討論徐復觀以這種詮釋學方法重新解釋儒學，產生雙重效應：（1）對儒學而言，徐復觀的新詮釋使儒學傳統中的「健動精神」復活於二十世紀，在唐君毅、牟宗三等當代儒家學者特重儒學的精神性（spirituality）之外，開發一個重要的面向。（2）對徐復觀而言，這種儒學健動精神的重新詮釋，為徐復觀提供了一個安身立命的依據。第五節則提出結論，指出儒學傳統與解釋者如徐復觀之間，存有錯綜複雜的「互為主體性」之關係，所謂「互為主體性」是指：（1）儒學生命的延續寄託在代代相傳的個別儒家學者起而賦予新義；（2）但個別儒家學者的生命也深深地受到儒學的浸潤與形塑。這種交互影響互為主體的事實告訴我們：中國儒學具有特殊的「實存的」（existential）的性格。儒學不是孤懸天壤之間的抽象概念，儒學既內在化於個人，滲透並落實在個人的具體生命之中，而又受到個人的形塑，容納了個別儒者的生命在內。因此，中國的儒家詮釋學是行動的綱領，是「實踐詮釋學」（Praxis Hermeneutics），而不是抽象而超越的形上學，更不是「本體

詮釋學」。

二、徐復觀對古典儒學的新解釋：以「憂患意識」為中心

徐復觀對儒家思想的基本看法，從《中國人性論史·先秦篇》（初版在 1963 年 4 月出版，時年 59 歲），到暮年的《中國經學史的基礎》（1982 年 5 月出版，時年 78 歲），觀點大體不變。他認為，儒家思想是凝成中國民族精神的主流，是以人類自身之力量解決人自身問題為其起點。儒家所提出的問題，總是「修己」與「治人」的問題，而「修己」與「治人」，在儒家認為一事之兩面，即是所謂一件事情的「終始」「本末」。儒家「治人」必本之「修己」，而「修己」亦必歸結於「治人」。內聖與外王，是事之表裡，車之二輪。所以徐復觀認為儒家思想，主要是倫理思想也是政治思想。倫理與政治不分，正是儒家思想的特色。⁵以上這種看法在民國 40 年（1951）徐復觀四十七歲時首次提出，⁶終其一生未有基本改變。這種看法上承熊十力（1885-1968）所持中國儒家精義在「天人不二」、「心物不二」、「成己成物不二」之主張，⁷而與其他當代儒家學者看法大體相近，⁸無甚特殊之處。但是，

⁵ 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》，特別是頁 48。

⁶ 此文在 1951 年 12 月 16 日刊於《民主評論》3 卷 11 期。

⁷ 熊十力：《原儒》（臺北：明儒出版社影印，1971 年），〈序〉，及〈原內聖第四〉，頁 191。

⁸ 例如：唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱等人具名發表的〈為中國文化敬告宣界人士宣言〉，《民主評論》第 9 卷第 1 期（1958 年），就充分展現

徐復觀最特出之處在於他提出所謂「憂患意識」這個概念，認為它是儒家思想的核心，並以「憂患意識」作為重新解釋儒家思想的主軸，以之通貫儒家重要的價值觀念如「孝」、「仁」、「禮」等。徐復觀的新解釋，一方面可視為徐復觀在二十世紀為儒學的自我轉化所做的努力，另一方面也具體呈現「作為政治學的儒家詮釋學」的特徵，深具其思想史之意義。所以，我想從徐復觀對四個古典儒學概念所提出的解釋加以探討：（一）「憂患意識」、（二）「孝」、（三）「仁」與「禮」。

（一）「憂患意識」

徐復觀重新詮釋古典儒學時，所提煉出來的第一個具有原創性的概念是「憂患意識」。這種以「敬」的觀念作為基礎的「憂患意識」固然是由周朝的創建者如周公（在位於1042-1036B.C.）、文王（1099/56-1050B.C.）等人所提出，但是卻由孔子（551-479B.C.）發揚而融入古典儒學之中。徐復觀認為，周初的「憂患意識」是形成古典儒學的性善論的基礎，這是中國文化的主流思想。我們（1）首先說明徐復觀所謂的「憂患意識」的涵義，以及「憂患意識」形成轉化的歷史背景；（2）再分析「憂患意識」的核心概念及其與孔子的關係；（3）最後比較徐復觀與牟宗三運用「憂患意識」一詞的差異之所在，從而顯示徐復觀對儒家詮釋學的貢獻。

（1）「憂患意識」一詞是 1960 年徐復觀五十六歲研究

周文化的特質及其歷史背景時所提出的，他說：⁹

周人革掉了殷人的命（政權），成為新地勝利者；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。〔……〕憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，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，從殷周之際開始，憂患意識顯示了早期中國人文精神的躍動，但是這種人文精神，主要還是著眼在行為的實際效果上；由行為實際效果的利害比較，以建立指導行為的若干規範。在周初文獻中，特別強調殷革夏命，以及周革殷命的經驗教訓，這種現象顯示了深刻的精神反省；而所謂「憂患意識」，就是這種反省的結果。人由這種反省而注意自己行為的後果，因而建立行為的規範，人實際已從神的手上取得了自主權。¹⁰徐復觀指出，「憂患意識」從「人之自覺」中所產生，因為在以信仰為中心的宗教氣氛之下，人感到由信仰而得救；把一切問題的責任交給神，此時不會發生憂患

⁹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 20-21。這部書雖然是在 1963 年由臺中中央書局發行初版，但是，此書第二章原題〈周初人文精神的躍動〉，已在 1960 年 11 月 1 日刊於《民主評論》。

¹⁰ 同上書，頁 161-162。

意識；而此時的信心，乃是對神的信心。只有自己擔當起問題的責任時，才有「憂患意識」。¹¹

但是，「憂患意識」從何而來？這個問題引導我們進入徐復觀的思想史研究的特殊之處。徐復觀與當代儒家學者如唐君毅及牟宗三最大的不同之點在於：徐先生並不是在假定思想或概念有其自主性的基礎上談思想，他是在社會史與思想史交光互影之處研究思想的形成及其發展。在 1951 年徐先生這樣表達他對思想與歷史環境的關係：¹²

任何思想的形成，總要受某一思想形成時所憑藉的歷史條件之影響。歷史的特殊性，即成為某一思想的特殊性。沒有這種特殊性，也或許便沒有誘發某一思想的動因；而某一思想也將失掉其擔當某一時代任務的意義。歷史所形成的思想，到現在還有沒有生命，全看某一思想通過其特殊性所顯現的普遍性之程度如何以為斷。〔……〕歷史學之所以能成立，以及歷史之所以可貴，正因他是顯現變與常的不二關係。

徐復觀畢生治思想史一貫地強調從具體而特殊的歷史條件分析思想的形成與發展，他在不同場合一再強調古人的思想都是適應當時社會的需求而提出，而受到當時社會條件的制約，¹³因此，徐復觀不能同意傅斯年採取「以語言學的觀點

¹¹ 同上書，頁 201-21。

¹² 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 47。

¹³ 例如：〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治問題〉，收入《中國思想史論集》，特別是頁 133，《中國經學史的基礎》，頁 10-11 及頁 31，都

解決思想中之問題」的研究方法，他認為政治思想史最重要的是必須從演變的角度觀察思想或概念的發展。¹⁴

從這種立場出發，徐復觀將「憂患意識」置於中國古代歷史轉型的背景中加以考察。徐復觀雖然認定「憂患意識」出現在周初，但是他認為「憂患意識」並不是少數人物如周文王（在位於 1099/56-1050 B.C.）或周公（在位於 1042-1036 B.C.）憑空架構的心靈意識，他認為「憂患意識」是在長期的歷史過程逐漸形成的。從徐復觀的論著加以歸納，他的主要論點包括：（1：1）「憂患意識」乃因周人革殷人之命後時時憂其「天命」之難保而形成，（1：2）周人封建之骨幹是「禮」，以血緣為基礎，但在春秋戰國（722-222B.C.）禮崩樂壞之際，由禮轉刑，儒者將「禮」的精神加以創造轉化，使「憂患意識」取得社會意義。我接著說明以上這兩項論點。

（1：1）徐復觀首先敏銳地指出，從周初文獻中所看到的擊敗殷人建立新政權的周人並不趾高氣揚，反而由於發現了人事上的吉凶成敗與當事者行為之間有密切關係，當事者在行為上應負責任，周人因為懷於這種責任感而要以己力突破困難。徐復觀認為這種要突破而尚未突破時的心理狀態就是「憂患意識」，他認為這是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之自覺的表現。¹⁵根據徐復觀的分析，周初這種「憂患意識」形成於政權初建之時，周朝創造者在危疑戰慄之際，莊敬戒慎以保政權時的一

強調這種看法。

¹⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 11-12。

¹⁵ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 19。

種心理狀態。這種心理狀態雖源於政治上權力維繫的背景，但是卻代表中國古代文化從宗教向人文的過渡。徐復觀認為，周初以天命為中心的宗教之轉化，是中國人從迷信中掙脫出來，而對於現實生活中的人文加以肯定，尤其是對於人生價值的肯定、鼓勵與保障，因而賦與人生價值以最後的根據與保障，同時也就是以人生價值作為宗教的最後根據。¹⁶

（1：2）基於維繫政權永保「天命」之需要，周人建立了封建制度。¹⁷徐復觀指出，周代封建的骨幹是宗法，宗法雖然要由嫡庶親疏長幼以決定身份的尊卑貴賤，但其基本精神還是親親，所以由天子至大夫士的上下關係，不是直接通過政治的權威來控制，而是以「禮樂」來加以維持。禮所定的「分」雖然很嚴，但是由禮所發出的要求，是通過行為的藝術化，或所謂「文飾」來加以實現，由此緩和了政治上下關係的尖銳對立性格。在春秋時代的朝聘會盟之間，彼此意志的溝通以及某種要求表達，常不訴之語言的直接陳述，而只通過歌詩的方式以微見其意，禮得以成立的基本條件是「敬」與「節」，敬與節（節制、謙讓）是對兩面的要求並非片面的要求，因此，抑制了統治者的慾望。徐復觀認為，殷周之際精神的轉變在於親親精神之流注。¹⁸

但是到了春秋時代，封建制度開始瓦解，徐復觀認為春秋晚期封建制度已經崩壞，統治的工具由禮轉移到刑，鄭人

¹⁶ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 36-37。

¹⁷ 徐復觀為了建立「周代是封建社會」這項論點，而大力駁斥郭沫若等人所謂之奴隸社會說，見徐復觀：《兩漢思想史》（卷一）。

¹⁸ 徐復觀：〈西周政治社會的結構性格問題〉，收入《兩漢思想史》（卷一），尤其是頁 31-32。

鑄刑書，晉人鑄刑鼎，就是時代轉變的大標誌，申商的法術就代表了此後的時代精神。¹⁹徐復觀接著指出，春秋晚期以降平民之取得姓氏逐漸蔚為歷史潮流。政權逐漸由國君向貴族下移，於是賜氏以承認其既成的勢力，其後因人口蕃衍而賜氏以統帥之。春秋初期以賜氏為特典，但後來漸以賜氏為常見之政治行為，後來則不待賜而自行命氏。春秋初期的賜氏按宗法的規定以王父的字為氏。到了春秋中期以後，既有貴族降為庶民；亦有庶民升入貴族的行列，甚至有「陪臣執國政」之事，則其自行命氏，本無宗法統系可言，其命氏之方，自不能按照宗法的規定，這種演變使氏的成立，脫離了宗法制度的關係。這項演變意義非常重大。因為在這種演變發生之前，小宗統於大宗，同時即是氏統於姓，氏乃姓之分支；姓乃氏的宗主。經這項演變之後，氏的成立離開了宗法制度，亦即離開了大宗與小宗的關連，同時即離開了氏乃繫屬於姓的關連，氏成為離姓而獨立的某一血統集團的標誌。²⁰

徐復觀認為，上述古代政治社會結構變遷中，平民之取得姓氏，是中國宗族形成的基礎，也是中國式的倫理道德形成的基礎，其關鍵則是周代封建中「親親」精神的浸潤。到了封建崩潰禮崩樂壞之後，孔子起而透過形式以發現形式中所含的價值，再反過來以價值評定其形式的得失，由此以進行禮的精神轉換，這項轉換使「不下庶人」的禮，成為萬人

¹⁹ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷一），頁 72。

²⁰ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷一），頁 314-315。

萬世行為規範之禮。²¹春秋時代，是封建政治由盛而衰而解體的時代；禮在春秋時代的發展，是由封建性格而向一般的人生規範發展，使人能完成人之尊嚴的性格。這是由封建脫胎換骨出來的性格。孔子正是繼承此種性格而更向前發展的。²²經由這樣的轉化，從周初起於政治上政權安定之考慮而產生的「憂患意識」，向社會下層傳佈，真正奠定了社會的基礎。

（2）徐復觀進一步指出，周代文化的「憂患意識」中潛藏著一個植根於「人之自覺」之中的平等精神。每個人生而平等，都必須為他自己的行為負起最後的責任。徐復觀認為，孔子的地位正是在於他繼承並發揚這種植根於「憂患意識」的平等精神。他說：²³

在中國文化史上，由孔子而確實發現了普遍地人間，亦即是打破了一切人與人的不合理的封域，而承認只要是人，便是同類的，便是平等的理念。此一理念，實已妊育於周初天命與民命並稱之思想原型中；但此一思想原型，究係發自統治者的上層份子，所以尚未能進一步使其明朗化。

徐復觀從三個方面進一步說明孔子的平等精神：（一）孔子打破了社會上政治上的階級限制，把傳統的階級上的君子小人之分，轉化為品德上的區分，使君子成為每一個努力向上者的標誌，而不復是階級上的壓迫者。孔子使社會政治上的

²¹ 徐復觀：《中國經學史的基礎》，頁 13。

²² 同上書，頁 16。

²³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 64-65。

階級，不再成為決定人生價值的因素，這在精神上給予階級制度以很大的打擊。（二）孔子打破推翻不合理的統治者即是叛逆的政治神話，而把統治者從特權地位拉下來，使其與一般平民受同樣的良心理性的審判。（三）孔子不僅打破當時由列國所代表的地方性，並且也打破了種族之見，對當時的所謂蠻夷，都給與平等的看待。所以《春秋》「華夷之辨」，乃決於文化而非決於種族。²⁴徐復觀認為，孔子繼承周初以來的「憂患意識」，並且將周公等人原來從行為的實際效果著眼的立場，轉化為道德反省的立場。這種「人人為自己負責」的思想中，隱涵一種平等主義的精神。這是「憂患意識」中的核心概念。

（3）徐復觀所創用的「憂患意識」這個名詞，後來為牟宗三所接受，但是牟宗三對同一名詞的使用方式頗有差異。徐復觀側重「憂患意識」形成的歷史背景，他說：「此種憂患意識的誘發因素，從《易傳》看，當係來自周文王與殷紂間的微妙而困難的處境。但此種精神地自覺，卻正為周公召公們所繼承擴大」。²⁵徐復觀認為「憂患意識」並不是憑空形成的，而是在嚴峻的政治形勢之下所逼迫出來的。徐復觀把「憂患意識」這個概念放在具體而特殊的歷史脈絡中加以考量。

徐復觀不僅從周初政治形勢的嚴峻分析「憂患意識」的凝塑，而且更進一步將「憂患意識」放在封建崩潰的社會政治史脈絡中考察，更將它放在從宗教到人文轉化的思想史脈

²⁴ 同上書，頁 64-65 及 68。

²⁵ 同上書，頁 21。

絡中分析。徐復觀認為，作為「憂患意識」的一種表現的「禮」，代表春秋以降人文精神的發展，這並不是取消宗教，而是將宗教加以人文化，使其成為人文化的宗教。中國人以人文成就於人類歷史中的價值，代替宗教中永生之要求，因此而加強了人的歷史意識；以歷史的世界代替了「彼岸」的世界。宗教是在彼岸中擴展人之生命；而中國的傳統則是在歷史中擴展人之生命。²⁶徐復觀對「憂患意識」形成及其發展過程的分析，充分展現現他所採取的「脈絡化」的研究方法，這一點在下一節還會加以討論。

相對而言，當牟宗三接受並運用這個名詞，來說明中國哲學的特質的時候，他把「憂患意識」這個概念從歷史脈絡中抽離出來，取之而與基督教的「恐怖意識」及佛教的「苦業意識」互作比較。牟宗三說：「中國人的憂患意識絕不是生於人生之苦罪，它的引發是一個正面的道德意識，是德之不修，學之不講，是一種責任感。由之而引生的是敬、敬德、明德與天命等等的觀念。〔……〕憂患的初步表現便是『臨事而懼』的負責認真的態度。從負責認真引發出來的是戒慎恐懼的『敬』之觀念。」²⁷在牟宗三的用法中，「憂患意識」成為一個自我完足的概念，而不是深深浸潤在歷史情境之中而與歷史條件互動的觀念。從徐復觀與牟宗三對運用名詞上的差異，也可以看出二十世紀「當代新儒家」之間的異趣。

²⁶ 同上書，頁 55-56。徐復觀這項創見，在他晚年所撰的〈論史記〉一文（收入《兩漢思想史》卷三）中，亦有精彩的發揮。

²⁷ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1963 年，1976 年），頁 15。

（二）「孝」

徐復觀解釋古典儒學所特別標示的第二個概念是「孝」：（1）他認為儒家的「孝」是「仁」的起點，是中國道德思想的一個放射性的中心；（2）他將儒家孝道思想的形成置於平民之取得姓氏的社會史脈絡中加以分析。由於本章第三節裡將會以第二點為例闡釋徐復觀的研究方法，所以我在此僅就第一點加以討論。

（1）徐復觀首先指出，儒家思想是以仁為中心的實踐道德思想。「仁者，人也」，仁不是來自神的意旨，而是作為人之所以成其為人的特性，所以它發自人的本身。人的本質具有仁德，這正如孟子所說「孩提之童，無不知愛其親也」。孝是出於人子對父母的愛，即是仁的根苗。孝的實踐，即是對仁德初步的自覺與實踐；也就是對於仁德根苗的培養，所以有子說這是「為仁之本」。一個人在對父母之愛的這一點上，也混沌過去，毫無自覺，則仁德的根苗，將因此而湮塞枯萎，於是這種人不會把社會看成是一個諧和互助的有機體，而只能看作衝突鬥爭的戰場；因而視強凌弱、眾暴寡乃是當然之事。²⁸在徐復觀的解釋之下，「孝」是儒家所有道德行為的起點，也是一切道德德目的基礎。

徐復觀進一步指出「孝」作為儒家道德思想的基礎是築基於血緣之上的德行。因此，徐復觀實際上是說儒家的道德是起於或著眼於血緣關係的延續。儒家之所以注重「孝」，

²⁸ 徐復觀：〈中國孝道思想的形成演變及其歷史中的諸問題〉，收入《中國思想史論集》，頁151。

實有其政治及社會之考慮點。徐復觀認為「孝」與宗法制度有密切關係。在王權（Kingship）與血緣關係（Kinship）重疊性甚高的古代中國，徐復觀認為「孝」具有維持政權於不墜的功能。徐復觀說：²⁹

周朝立國，是大封同姓以控制異姓；並建立宗法制度以樹立同姓內部的秩序與團結。〔……〕而團結的目的是要「文王孫子，本支百世」，以維持一姓的政權於不墜；於是孝的道德要求，特為重要。其他的許多道德觀念和制度，都是以孝為中心而展開的。

正如我在上文所說，徐復觀認為周初的「憂患意識」起源於周王朝的創建者努力於維持政權於不墜的戒慎恐懼之心。在同樣脈絡之下儒家的「孝」也具有類似的功能，可以視為「憂患意識」的一種具體表現。

（三）「仁」與「禮」

徐復觀解釋儒學的第三個側重的面向是兩個密不可分的概念——「仁」與「禮」。在徐復觀的解釋裡，（1）「仁」與「禮」密不可分，內外交輝；（2）「仁」與「禮」都是儒家「憂患意識」的表現。

（1）關於「仁」與「禮」的關係，徐復觀指出前者是「內在世界」，後者是「客觀地人文世界」，兩者是一物之二面，他說：³⁰

²⁹ 同上書，頁 159。

³⁰ 同上書，頁 158。

由孔子開闢了內在地人格世界，以開啟人類無限融合及向上之機。〔……〕所謂內在地人格世界，即是人在生命中所開闢出來的世界，不能以客觀世界中的標準去加以衡量，加以限制；因為客觀世界，是「量」的世界，是平面的世界；而人格內在地世界，卻是質的世界，是層層向上的立體的世界。此一人格內在地世界，可以用一個「仁」字作代表。春秋時代代表人文世界的是禮，而孔子則將禮安放於內心的仁；所以他說「人而不仁，如禮何？」（〈八佾〉）此即將客觀地人文世界向內在地人格世界轉化的大標誌。

又說：³¹

仁的自覺地精神狀態，即是要求成己而同時即是成物的精神狀態。此種精神狀態，是一個人努力於學的動機，努力於學的方向，努力於學的目的。同時，此種精神落實於具體生活行為之上的時候，即是仁的一部分的實現；而對於整體的仁而言，則又是一種工夫、方法。

綜合上引文字，徐復觀認為孔子論仁，是一種成己成物的精神狀態，同時仁是一種具體生活行為的實現，也是工夫和方法，而體現「仁」的工夫與方法就是「禮」。

徐復觀論證儒家思想中「仁」與「禮」的不可分割性，最精彩的是他對《論語·顏淵》「顏淵問仁」章的解釋，他

³¹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 91。

說：³²

「己」是人的生理性質的存在，即宋明儒所說的「形氣」。「克己」，即是，戰勝這種私欲，突破自己形氣的隔限，使自己的生活完全與禮相合，這是從根源上著手的全盤提起地工夫、方法；在根源上全盤提起的工夫、方法，超越了仁在實現中的層級限制，仁體即會當下呈露；所以說「一日克己復禮，天下歸仁焉」。天下歸仁，即天下皆被涵融於自己仁德之內，即是渾然與物同體，即是仁自身的全體呈露。天下歸仁，是人在自己生命之內所開闢出的內在世界。而人之所以能開闢出此一內在世界，是因為在人的生命之中，本來就具備此一內在世界（仁），其開闢只在一念之克己，更無須外在的條件，所以接著便說「為仁由己，而由人乎哉」。但這種全盤提起的克己工夫，必須有具體下手之處，所以顏淵便接著「請問其目」。孔子所說的「非禮勿視」四句，即是克己工夫之「目」。

徐復觀指出孔子的「仁」，在實踐的過程中，雖有諸多限制，但當突破人慾形氣的障蔽之後，則由自身內在世界而向外開放，此時「仁體」當下顯現，於是「天下歸仁」就是渾然與物同體的境界。在徐復觀的解釋中，「克己復禮」的「己」被理解為己身之私慾。徐復觀顯然是接受朱子集注的見解。朱子在解釋孔子所說的「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」這一段話時，強調應

³² 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 95。

「克」去「身之私欲」，他說：³³

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。

在《朱子語類》中，朱子又說：「克去己私，復此天理，便是仁」³⁴，亦同此意，都是將人的「自我」(self) 分化為「天理之公」與「人欲之私」兩個面向，強調以前者戰勝後者，朱子以「勝」解「克」即是在這個脈絡中說的。《論語》全書中，〈顏淵〉篇的「顏淵問仁」這一章，在思想史上居於特殊重要的地位。這一章的重要性可以從兩方面來看：首先，從孔學系統來看，《論語》全書言「仁」者凡 58 章，「仁」字共 105 見，³⁵言「禮」者共 38 章，「禮」字共 73 見。「仁」與「禮」之間關係複雜，既有緊張性又有相互創造性。³⁶「顏淵問仁」這一章將「仁」與「禮」的複雜關係說明得最為體切。孔子所說：「克己復禮為仁」和「為仁由己」這兩句話，言簡意賅地暗示了「仁」與「禮」的複雜關係。自從朱子將「克己」解釋為去除「己身之私欲」以後，引起了明清兩代儒者的批判，如明末陽明門下的鄒守益（1491-1562）、王龍

³³ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002 年），第 6 冊，卷 6，頁 167。

³⁴ 朱熹：《朱子語類（3）》，收入《朱子全書》，第 15 冊，卷 41，頁 1458。

³⁵ 阮元：《學經室集》（四部叢刊本），卷 8，頁 1，上半頁。

³⁶ 參看 Tu Wei-ming, "The Creative Tension Between Jen and Li," *Philosophy East and West*, XVIII:1-2, 1968, pp. 29-39。

溪（1498-1583）、羅近溪（1515-1588）、清初的顏元（習齋，1635-1704）、李塨（恕谷，1659-1733）、戴震（東原，1723-1777），對朱子的「克己復禮」的解釋，均有強烈批判。他們都反對宋儒所持的存天理去人欲的人性論，也反對所謂「本然之性」「氣質之性」二分的人性論，主張性一元論。「克己復禮」解釋的變化，很能具體而微地顯示明清思想史的轉折。³⁷徐復觀解釋古典儒學時，對朱註頗多批判，如在〈孟子知言養氣章試釋〉一文中他就對朱注大加撻伐，³⁸但對「顏淵問仁」章的解釋他卻接受朱子的說法。由此可見徐復觀對朱註採取一種批判的繼承的態度。徐復觀雖然接受朱註，強調人在為仁的過程中應克去己身之私慾，但他也強調「仁」先於「禮」，他指出孔子從「仁體」顯露的經驗中，體會到了「仁」的先天性與無限超越性，並且由天的要求，轉為主體之性的要求，使決定權操之在我，而不在天。³⁹

（2）但是，「仁」與「禮」又與儒家「憂患意識」有何關係呢？

討論這個問題，我們必須先說明徐復觀對儒家基本性格的瞭解。早在 1952 年（時徐先生四十八歲），徐復觀就認為

³⁷ 參看溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980 年），第三章，〈清代前葉における新しい理觀の確立——克己復禮解の展開からみて——〉，頁 283-331。

³⁸ 參考黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二），頁 421-464；Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001), pp. 233-254.

³⁹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 91-99。徐復觀在 1955 年 3 月 16 日所刊〈釋論語的「仁」——孔學新論〉（《民主評論》6 卷 6 期）中，已先申此義，見徐復觀：《中國思想史論集續編》，頁 371-372。

儒家思想包括兩個主要面向，一是建立在性善論基礎上的道德內在說，峻別人和一般動物，將人轉化為圓滿無缺的聖人或仁人，對世界負責。二是將內在的道德客觀化於人倫日用之間，由踐倫而敦「錫類之愛」以及使人與人的關係以及人與物的關係，皆成為一個「仁」的關係。性善的道德內在就是人心之仁。而踐倫乃仁之發用，所以二者是內外合一，本末一致而不可分。⁴⁰這項基本看法，徐復觀終其一生並未改變。他指出，孔子所提出的「仁」的無限性直接向外擴展於客觀世界之中，由人的道德主體內在世界的開闢，使「仁」的涵融性與構造性展延實現於客觀世界之中。儒家這種思想性格，使人群能完全生活在理性世界之中，人的道德主體清明朗澈，沒有原始宗教的渣滓。在這種清明朗澈的道德主體中，「仁」自然要求對於「知」的追求，個人自然會與天下國家相結合。⁴¹徐復觀也從內外合一的角度解釋孟子的「擴充」概念，他說：「孟子由心的仁義禮智之端以言性善，由四端的擴充以言盡心、知性、知天；但作為能擴充的力量的，還是仁。〔……〕由仁體再向下落實，才是仁義禮智。知識只是從外面積累、推演，而不能自內向外擴充；擴充的力量即是仁。」⁴²

從內外一如這種角度來理解儒家思想，徐復觀發現由內向外的「擴充」是一個無止境的過程。它的無限性使人恆處

⁴⁰ 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》，尤其是頁 59-60。

⁴¹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 263-265。

⁴² 同上書，頁 183-184。

於一種憂慮的狀態之中，徐復觀說：⁴³

仁的基本表現，還是憂患意識；所以他在許行一章（〈滕文公上〉），歷敘堯、舜、禹、后稷、契救民之實（仁），一則曰「堯獨憂之」，再則曰「聖人有憂之」，三則曰「聖人之憂民如此」。對修己而言，則曰「是故君子有終身之憂」（〈離婁下〉）。

徐復觀從內外一如物我貫通解釋古典儒家思想中的「仁」，也從這個角度解釋中國文化的特質，他說：「中國文化發展的性格，是從上向下落，從外向內收的性格。由下落以後而再向上升起以言天命。此天命實乃道德所達到之境界，實即道德自身之無限性。由內收以後而再向外擴充以言天下國家，此天下國家實乃道德實踐之對象，實即道德自身之客觀性、構造性。從人格神的天命，到法則性的天命；由法則性的天命向人身上凝集而為人之性；由人之性而落實於人之心，由人心之善，以言性善：這是中國古代文化經過長期曲折、發展，所得出的總結論。」⁴⁴直到 1982 年（時年七十八）徐先生逝世那一年，他撰寫〈程朱異同〉一文，更另創「道德有機體的人文世界」一詞形容儒學中這種物我貫通的性格，徐復觀說：⁴⁵

孔子所發現開闢出的自我即是仁。〔……〕仁必然是在生命之內所呈現出的一種道德精神狀態，才能如此現成，〔……〕中庸不是在天命上立腳，而是在性上立腳，

⁴³ 同上書，頁 184。

⁴⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 163-164。

⁴⁵ 徐復觀：〈程朱異同〉，收入《中國思想史論集續編》，引文見頁 573。

由是而有由「盡己之性」以「盡人之性」，「盡物之性」的提出，這即是自我的昇進，完成，由此所展開的即是道德有機體的人文世界。

徐復觀說孔子的仁學就是一種「為己之學」，他說：⁴⁶

所謂為己之學，是追求知識的目的，乃在自我的發現、開闢昇進；以求自我的完成。他的「下學而上達」，正說明這一歷程。我與人和物的關係，不僅是以我去認識肯定在我之外的人和物的關係，而是隨自我發現的昇進，將生理的我轉化為道德理性之我，使原來在我之外的人和物，與自我融合而為一。

在徐復觀的解釋之下，儒家的「仁」不是一點「靈明」，也不是神秘主義式的「感通」，而是在活生生地參與社會政治經濟活動過程中，在人與人互動之中充分體現「自我」的價值。

徐復觀對「仁」的解釋，在當代儒家學者中別具特色，與唐君毅對「仁」的解釋構成強烈對比。唐君毅曾檢討二千年來歷代諸儒對「仁」之解釋，他認為先秦時代及唐代儒者即愛言仁，清儒就事功言仁，晚清就社會政治制度改革言仁，均有不洽。他認為宋明儒從人之德行與內心境界、內心性理上言仁，而知仁之本亦在天道，最能契合孔子之旨，所以唐君毅採用宋明儒的說法，認為宋明儒之說合於哲學義理之當然之次第。⁴⁷唐君毅循宋明儒之思路，解釋孔子言仁之

⁴⁶ 同上書，頁 570。

⁴⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原道論》（香港：新亞書院研究所，1974 年），

涵義在於「對人之自己之內在之感通、對他人之感通、及對天命鬼神之感通之三方面。皆以通情成感，以感應成通。〔……〕論語雖無感通之旨，此乃本于易傳，然易傳之言感而遂通，初連卜筮說。宋儒乃直以人之心與生命之感通說仁。」⁴⁸唐君毅以「感通」釋「仁」，雖也隱涵物我貫通之旨，但是唐君毅強調其「存有」的精神向度則十分明顯，與徐復觀較重視「活動」之現實取向，構成鮮明對比。從這項對比中，我們也可以看到徐復觀的史學世界中關心人之具體活動的特質。

總而言之，徐復觀在二十世紀重新解釋儒學時，是以周文化中的「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。「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。

三、徐復觀的詮釋學方法：與唐君毅比較

現在，我們接著考慮：徐復觀解釋儒家思想，有何方法論的特殊傾向？

我在本書第二章曾說，徐復觀的思想史研究方法論，主

頁 76。

⁴⁸ 同上註。

要由「整體論的方法」與「比較的觀點」所構成。其中「整體論的方法」可再細分為（1）「發展的整體論」，強調在「演進的」脈絡中掌握思想的意義；（2）「結構的整體論」，強調「部分」與「全體」之間，以及思想與現實之間構成一個結構的整體。⁴⁹在這種整體論的方法學之下，徐復觀常常將他所研究的對象看成一個牽一髮而動全身的整體。徐復觀認為，要掌握思想或觀念，最好的方法就將思想或觀念放在廣袤的時空脈絡中加以考量。徐復觀這種詮釋古典的方法，可以稱之為「脈絡化」（contextualization）的詮釋方法。這種方法在徐復觀的論著中，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，儒家經典乃是深深浸潤在時代脈絡之中的福音書，而儒家思想家也成為為苦難人民伸張正義的鬥士。

（一）第一層次的「脈絡化」

徐復觀的詮釋學方法的第一層次，是將儒家思想家放回到二千年前的歷史脈絡中加以理解。從徐復觀的著作加以歸納，他之所以如此主張乃是基於兩點理由：（1）人的存在乃是一種「歷史的存在」，而不是「非歷史的存在」；（2）中國思想具有極強烈的現實世界取向。我先說明以上這兩點，再

⁴⁹ 看本書第2章第3節。

接著觀察徐復觀的實際操作。

(1) 在徐復觀的認知裡，人具有強烈的「歷史性」，人不是抽象的或作為普遍範疇的存在。徐復觀的文章義法深受太史公司馬遷（子長，145?-86?B.C.）的啟示，對人性的複雜性、多面性與歷史性有深刻的瞭解。在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，而是活生生的、實際參與生產的具體的人；徐復觀筆下的中國知識份子在中國專制傳統之下輾轉呻吟，潛心著述，為苦難的人民伸張正義。⁵⁰徐復觀認為人是活在具體而特殊的歷史情境之中，而為歷史經驗及現實所浸潤的存在。他這種看法從未改變，他在 1980 年七十六歲高齡時解釋《孟子·萬章下》「孟子謂萬章曰〔……〕以友天下善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人可乎，是以論其世也。是尚友也」這一段話時，對於他所認知的人之本質有最為清晰的表白，他說：⁵¹

每一個人，皆生於時代（世）之中；人的價值，乃在時代中形成，亦須在時代中論定；否則人不是具體而成為抽象的，「非歷史的存在」。孟子就更進一步提出由「論其世」以達到「知其人」的目的，把人與世，緊密地連結在一起，由歷史以確定人的地位，由人以照明歷史的運行；這樣一來，他所進入的人的世界，即是進入到有精神血脈的歷史世界。

⁵⁰ 看本書第 3 章。

⁵¹ 徐復觀：《中國經學史的基礎》，頁 31。

徐復觀認為正因為人是一種「歷史的存在」，所以研究思想史必須有孟子所說的「知人論世」的層面，因為「思想史的工作，是把古人的思想，向今人後人，作一種解釋的工作。〔……〕古人思想的形成，必然與古人所遭遇的時代，有密切關係。〔……〕只有能把握到這種發展演變，才能盡到思想史之所謂『史』的責任，才能為每種思想作出公平正確地『定位』。」⁵²因此，徐復觀認為必須將人放在時代脈絡中加以分析。

（2）徐復觀肯定：「中國思想，雖有時帶有形上學的意味，但歸根究底，它是安住於現實世界，對現實世界負責；而不是安住於觀念世界，在觀念世界中觀想。」⁵³由於徐復觀掌握了中國思想的這種現實世界取向的特質，所以他一貫地認為古人所提出的與人自身有關的思想，都是適應於他當時社會的某種要求，也受到當時社會各種條件的制約與影響。思想史家必須先從某一思想家所處的社會環境中去了解他的思想，估計他的思想成為知識系統以後，對以後的歷史所發生的影響。⁵⁴基於這樣的看法，所以他在寫《兩漢思想史》時，先把握漢代政治社會結構的特質，釐清兩漢思想的歷史背景，他認為兩漢政治社會結構的特色，需要在歷史的發展脈絡中始易著明。⁵⁵這是他傾向於「脈絡化」的詮釋方

⁵² 徐復觀：〈中國思想史工作中的考據問題（代序）〉，《兩漢思想史》（卷三），代序，頁3-4。

⁵³ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷一），〈三版改名自序〉，頁1。

⁵⁴ 徐復觀：〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治問題〉，收入氏著：《中國思想史論集》，頁133。

⁵⁵ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷一），〈三版改名自序〉，頁1。

法的另一項理由。

徐復觀認為，中國思想既高度關懷現實世界，所以，中國文化與古代希臘最大不同之處乃在於：中國人認為人間的災禍都來自於政治，所以中國古代文化首先想到怎樣才能解除這些由人與人相互關係而來的災禍。中國文化的動機不是起於對自然的驚異，而是《易傳》所說的「作《易》者其有憂患乎」的「憂患」。希臘文化的動機是好奇，中國文化的動機是憂患。⁵⁶徐復觀對中西文化差異的說法雖或不免失之二分，但是，他扣緊中國文化與思想的經世取向，進而提出「憂患意識」作為中國文化的動力，則深具慧識。

在說明了徐復觀採取第一層次的脈絡化詮釋方法的理由之後，我們再以（1）「憂患意識」及（2）「孝」作為具體實例，觀察徐復觀的詮釋方法的落實。

（1）徐復觀解釋儒家思想史最具創見的「憂患意識」，是從周初的歷史脈絡中提煉出來的。他細繹周初文獻，指出周王朝的創建者對人事的吉凶成敗的不確定性懷有一種深沉的戒慎之心，由這種戒慎之心產生了他們臨事而懼以形成「敬」的處事態度。徐復觀細心地從《尚書》中讀出了這種在具體的政治史脈絡中所凝塑的「憂患意識」。

（2）另一個可以具體呈現徐復觀「脈絡化詮釋方法」的應用的例子，就是他對儒家的「孝」的思想的解釋。

徐復觀十分重視中國思想傳統中「孝」的重要性。他指

⁵⁶ 徐復觀：〈徐復觀先生談中國文化〉，收入《徐復觀雜文·記所思》，頁87。

出，孔子以平民設教於社會，同時即把孝由貴族推向社會。在《論語》一書中，即以孝作為人類的基本德性。因姓而族的發展繼續加強，所以自戰國中期以後，諸子百家幾乎都從各種角度談到孝的問題。在《孟子》書中，孝的份量遠較《論語》為重。漢代自文帝（180-157B.C.）起，特別強調孝悌，有其政治的及社會的意義。政治的意義在於漢初剷除異姓王侯之後，大封同姓為王侯，欲藉孝的觀念加以團結；自惠帝（195-188B.C.）起，皆加一孝字以為謚，如孝惠、孝文、孝景之類。社會的意義，則是為了適應由姓的普及而宗族亦因之普及，需要孝的觀念以為宗族的精神紐帶。⁵⁷

但孝道何以產生？徐復觀將這個問題放在古代中國社會演變的脈絡中考察。他指出：中國社會的姓氏本來是部落的名稱，與周圍的異族無異。在這個時期裡姓與氏渾而不分。到了周初，為加強中央政治權力的統治機能，將姓與氏分開，以形成宗法制度中的骨幹。自春秋中葉，宗法制度開始崩壞，姓與氏又開始合而為一，而出現社會平民的姓氏；演變到西漢晚期，平民之有姓氏始大體完成。像中國經過三大演變所形成的姓氏，由姓氏而宗族，在姓氏、宗族基礎之上，塑造成中國三千年的生活形態與意識形態，以構成中國特殊的社會結構，及在民族生存與發展上所發生的功用。⁵⁸他認為，中國儒家所特重的孝道，就是在這種具體的社會脈絡中所產生，發揮延續血緣傳承作用的道德思考。

徐復觀從他研究中國思想史的經驗中歸納指出，大抵是

⁵⁷ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷一），頁330。

⁵⁸ 同上書，頁346。

先出現某種事實的存在，然後才出現由對某種事實之反省而產生解說某種事實的觀念。有了某種觀念，然後才產生表示某種觀念的名詞。觀念與名詞的產生，也即是將事實加以理論化的過程。由事實到觀念，由觀念到名詞，常常要經過相當長的發展時間。⁵⁹所以，他常常將思想或概念還原到它們所從出的原有的歷史脈絡之中考察它們的發展軌跡。⁶⁰

（二）第二層次的「脈絡化」

徐復觀的詮釋學方法的第二個層次，是將儒學放在他自己身處的二十世紀的時空脈絡中加以檢驗，並提出評價。這一個方法的運用，使徐復觀成為個「傳統的創新者」或「儒家自由主義者」。⁶¹

為了比較有效地討論這個問題，我必須先說明徐復觀所處的歷史脈絡。徐復觀所身處的歷史脈絡與他對中國文化的

⁵⁹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 162-163。

⁶⁰ 這一點使徐復觀在二十世紀儒家學者之中別樹一幟，與牟宗三、唐君毅均有所不同，誠如劉述先所說：「牟先生，雖然是處境坎坷，他的心靈卻是淨純的，完全是在一個理的架構世界裡；徐先生則不然，徐先生要看它的效果，所以寫漢代思想史的時候，能夠看到人家看不到的東西，司馬還是受宮刑的，再如淮南王劉安這些人，一個一個去查，現實遭遇上都很慘，都受到政治性的迫害。〔……〕因此，既不能簡單化，也不能理想化過去中國的歷史，更不能把中國過去歷史就一筆抹煞，這個地方，我認為徐復觀先生是有一些特別的見解。」見劉述先：〈從學理層次探討新儒家思想本質〉，收入《儒家思想與現代化：劉述先新儒學論著精要》（北京：中國廣播電視出版社，1992 年），頁 275。

⁶¹ 徐復觀學生蕭欣義稱他為「傳統的創新者」，參考蕭欣義：〈一位創新主義者的傳統觀〉，收入《徐復觀文錄選粹》，頁 5-10；劉鴻鶴稱徐復觀為“Confucian Liberal”，參看 Honghe Liu, *Confucianism in the Eyes of a Confucian Liberal: Hsu Fu-kuan's Critical Examination of the Confucian Political Tradition* (New York: Peter Lang Publishing Inc., 2001)。

解釋較有關係者有二：第一是二十世紀三十及四十年代中國知識界的中西文化論爭；第二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。⁶²這兩個歷史脈絡中，第一個脈絡是徐復觀解釋中國文化的思想背景；而就他對儒家思想的解釋而言，則以第二個脈絡較具有關鍵性。為了比較有效地掌握徐復觀的儒家詮釋學與他對當代中國變局看法的關係，我想依序討論以下幾項論點：（1）1949年中國大陸的歷史變局是徐復觀反省中國歷史文化問題的起點，而匡時救世正是他治學的目標，（2）徐復觀反省現代中國的變局，認為中國前途在於民主化，其關鍵則在於以學術文化提昇政治，（3）在這樣轉化工程中，知識份子必須先具備「憂患意識」，始能從儒家傳統中開出民主政治的新局面。

（1）1949年這一年在徐復觀的生命與學思歷程中，標誌著一個轉捩點。在大陸政權易手之前，徐復觀接近高層政治圈，但他本質上很厭惡現實政治，正如他在1971年65歲時所說：「我是一個非常討厭現實政治的人；從民國三十七年起，便決心不參加任何現實政治。」⁶³雖然從現實政治圈中急流勇退，但是他關懷現實的心志從未一刻或忘，他說「我對中國問題，不是站在一個分析家的立場來講話，而是以一個『參與者』的心情來講話」，⁶⁴他在民國38（1949）年5

⁶² 參看本書第三章。

⁶³ 徐復觀：〈中國人對於國家問題的心態〉，原刊於《華僑日報》，1971年1月9日，後收入《徐復觀雜文·記所思》，引文見頁324。

⁶⁴ 徐復觀：〈中共問題斷想〉，收入《徐復觀雜文·論中共》，頁154-157。

月在香港創辦《民主評論》正式執筆為文，由政論而學術，開闢了進入大學教書，並專心從事研究與著作的三十年的新生命歷程，也獲得當時的最高當局蔣中正（1887-1975）的資助。⁶⁵徐復觀就像他同時代的人一樣，經歷 1949 年歷史變局，大難目擊，「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。〔……〕我的親友、家園、山河、大地，都在一夜之間，永成隔世。」⁶⁶時代的巨變，在徐復觀心中打下無可磨滅的烙印，他將時代的血淚傾注到他的學問世界裡，甚至他的考據工作也深深浸淫在時代的感懷之中。⁶⁷徐復觀於 1982 年 2 月 14 日在臺大醫院 907 病房口述而由曹永洋記錄的這一段話，最可以總括他的學問的特質：⁶⁸

入五十年代後，乃於教學之餘，奮力摸索前進，一以原始資料與邏輯為導引，以人生社會政治問題為徵驗，傳統文化中之醜惡者，抉而去之，惟恐不盡；傳統文化中之美善者，表而出之，亦懼有所誇飾。三十年之著作，可能有錯誤，而決無矯誣；常不免於一時意氣之言，要其基本動心，乃湧出於感世傷時之念，

⁶⁵ 徐復觀：〈末光碎影〉，收入《徐復觀雜文·看世局》，頁 341-349，尤其是頁 349。

⁶⁶ 徐復觀：《學術與政治之間》，〈自序〉，頁 XI。

⁶⁷ 徐復觀的弟子翟志成曾說，徐先生的新考據有五大優點：（1）深厚的舊學根底，（2）對原始材料的認真爬梳，（3）西方學術思想的嚴格訓練，（4）以材料支持義理，以義理發明材料，以及（5）與歷史人物的內部對話和個人從政經驗對歷史的照明。參看翟志成：《當代新儒學史論》（臺北：允晨文化出版公司，1993 年），頁 379，其中第五點最具特色。

⁶⁸ 徐復觀：《中國思想史論集續編》，〈自序〉，頁 1。

此則反躬自問，可公言之天下而無所愧怍者。

徐復觀的治學，正是從「感世傷時」之中，起而匡時救世。

（2）在上述這種極其強烈的經世動機之下，徐復觀勇敢地躍入中國歷史文化的長河，披沙揀金，指出：「中國傳統文化在今後有無意義，其決定點之一，在於它能否開出民主政治。在傳統文化中能開出民主政治，不僅是為了保存傳統文化，同時也是為了促進民主的力量。我三十年在文化上所傾注的努力，主要是指向這一點。」⁶⁹徐復觀這項看法形成於民國 38（1949）年左右，⁷⁰年紀愈大而信之愈篤。

徐復觀在他的各種學術論著或政論文字中，一再痛切剖析：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。⁷¹他分析秦始皇統一中國以後建立「一人專制」的體制，⁷²以及這種體制在漢代的演變。⁷³他敏銳地分析中國專制政治中「國君主體性」的現實，與儒家政治思想中「人民主體性」之間的矛盾，⁷⁴並深刻地指出這種「二重主體性的

⁶⁹ 徐復觀：〈中國傳統文化中的性善說與民主政治〉，此文寫於 1981 年 12 月 15 日，時年 77 歲，收入《徐復觀最後雜文集》，頁 140。

⁷⁰ 徐復觀：〈對殷海光先生的憶念〉，收入《徐復觀雜文·憶往事》，頁 168-179，尤其是頁 174。

⁷¹ 參考本書第 3 章。

⁷² 徐復觀：〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，收入《周秦漢社會政治結構之研究》，頁 63-162。

⁷³ 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。

⁷⁴ 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》，尤其是頁 218-219。

矛盾」對中國知識份子造成巨大的壓力感。⁷⁵徐復觀分析漢代知識份子的「怨」，他稱《離騷》是中國政治史上第一篇「棄婦吟」，這些深具慧識的歷史判斷都一針見血。徐復觀之所以能夠深刻地剖析中國專制的本質，除了治學勤謹之外，與他參與實際政治的經驗頗有關係，所謂「傷心最是近高樓」者是也。

傳統中國既為專制所荼毒，那麼，近代中國又如何呢？在徐復觀筆下，二十世紀中國的文化思想特徵有二：第一是由中外政治的衝突，而形成中西文化思想的衝突。反對西方文化者多出於民族的感情，並非出於對西方文化之批判。反對中國文化者亦多出於對西洋勢力的欣羨，而非出於對中國文化自身的反省。這種衝突至五四運動而達到高峰。第二個特徵是在中國社會大變動之際凡是有力的文化思想，沒有不關心到社會政治的問題；而社會政治的問題，也沒有不影響到文化思想；於是文化思想與現實政治，結下不解之緣；純學術的活動，僅退居於不重要的地位。而現實政治勢力的分野，也常常就是文化思想的分野。因此，文化思想由獨立的學術研究發展而來者較少，由政治的目的要求所鼓盪而來者特多。⁷⁶徐復觀認為，造成上述現象的原因很多，但最關鍵的是民主政治在現代中國的挫折，他說：⁷⁷

⁷⁵ 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 203-280。

⁷⁶ 徐復觀：〈二十年來中國的文化思想問題〉，收入《學術與政治之間》，尤其是頁 423-424。

⁷⁷ 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。

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，乃指中山先生所倡議的民主政治，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。〔……〕人類只有在民主政治之下，才可以根據自己的意志，選擇自己的政府；政權可以在人民自由選擇之下，作和平地遞嬗，才能保證因爭奪政權所發生的殺伐戕劉之禍，使人類在精神上，在物質上，得到不斷地發展。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。

這一段話是他歷盡滄桑飽嘗憂患之後，所留下的親身證言，他呼籲今日欲言中國文化，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。⁷⁸他畢生努力於將作為中國文化主流的儒家思想與專制政治徹底峻別開來。

（3）在二十世紀中國民主政治一再受挫的歷史脈絡之中，徐復觀解釋古典儒學時，特別關心儒家與現代民主政治之間的關係。徐復觀將儒家思想放在二十世紀歷史中加以「脈絡化」之後，古典儒家思想的弱點就一一呈現了，如熊自健所指出的，徐復觀認為儒家因為缺乏有限政府、主權在民、個人權利等觀念與制度，以致無法從民本轉為民主，而

⁷⁸ 徐復觀：〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入《學術與政治之間》，引文見頁498。

儒家政治思想要接上民主政治，則必須把政治的主體，從統治者移歸人民，變成以被統治者為起點，並把德治客觀化，凝結為具體可行的制度。⁷⁹

徐復觀明確指出儒家的根本缺點在於站在統治者立場思考政治問題，他說儒家：⁸⁰

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。雖有精純的政治思想，而拘束在這種狹窄的主題上，不曾將其客觀化出來，以成就真正的政治學，因之，此種思想的本身，只算是發芽抽枝，而尚未開花結果。

這段批判可以說是一針見血，切中要害。針對儒家這項缺點，徐復觀開出的藥方是：轉換儒家政治思想的主體性，他說：⁸¹

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。

徐復觀把儒家思想放在他自己所處的現代中國的脈絡中思考，所以他才能提出「主體性的轉換」（從「君主主體性」

⁷⁹ 熊自健：〈徐復觀論民主政治〉，《鵝湖學誌》10期（1994年），尤其是頁42，並參看 Honghe Liu, Op, cit., pp. 38-50。

⁸⁰ 徐復觀：《學術與政治之間》，頁55。

⁸¹ 同上書，頁59-60。

轉換為「人民主體性」)這項工作，作為儒家在二十世紀從灰燼中浴火重生的契機。

在這項主體性轉換的鉅大工程中，徐復觀特別寄望於知識份子。他固然對歷史上逢迎帝王的「小人儒」撻伐不遺餘力，但他對當代中國知識份子更是痛加批判。他指出，中國近代知識份子在文化問題的思考上，缺乏突破歷史及時代障蔽來把握傳統文化的能力，而且也常常根據勢利（如西方或共產黨）而不是根據知識來看問題。⁸²在政治上，中國知識份子則又情感上厭惡國民黨，內心裡害怕共產黨。在厭與怕之間，進退失據，龜縮在自己的小房子裡，避開這個與歷史文化性命相關的問題而絕口不談，抹煞自己是非之心而不敢言。⁸³他以「斷梗飄蓬」來形容現代中國知識份子在左右兩大專制政治力量夾殺之後，自我疏離於歷史文化及民族命運之外的窘境。⁸⁴在 1949 年 9 月 11 日，徐復觀痛定思痛反省大陸變局，在〈是誰擊潰了中國社會反共的力量〉這篇文章中，就呼籲：為了扶助中產階級乃至全民的活力，使其能恢復反共的力量，必須根絕孔宋財團的遺毒，並轉化由派系自私所流轉出來的孤立政治，只有如此，才能使僅存的中產階級，尤其知識份子，能在爭取自由獨立的艱鉅工作中發生力

⁸² 徐復觀：〈徐復觀先生談中國文化〉，收入《徐復觀雜文·記所思》，尤其是，頁 94-95。

⁸³ 徐復觀：〈現在應該是人類大反省的時代〉，收入《徐復觀雜文·記所思》，尤其是頁 268。

⁸⁴ 徐復觀：〈從宣傳問題看我們的前途〉，收入《徐復觀雜文·記所思》，頁 282-286。

量。⁸⁵總而言之，他對知識階層責備最切，也期許最殷，希望知識階層起而承擔改造儒學以與現代民主政治接棒的重責大任。

關於徐復觀「以今釋古」的詮釋學方法，在 1979 年 75 高齡時，他自己回顧他的研究工作時曾說：「在二十餘年的工作中，證明了克羅齊（B. Croce, 1866-1952）『只有現代史』的說法。沒有五十年代臺灣反中國文化的壓力，沒有六十年代大陸反孔反儒的壓力，我可能便找不到了解古人思想的鑰匙，甚至我不會作這種艱辛地嘗試。江青輩以《鹽鐵論》為儒法鬥爭的樣板，郭沫若、馮友蘭也加入在裏面，由厚誣賢良文學以厚誣孔子、儒家，我便在他們的聲勢赫赫中，寫了〈《鹽鐵論》中的政治社會文化問題〉，徹底解答了此一公案。這是最突出的例子。」⁸⁶徐復觀並不是為「歷史」而「歷史」，他是為「現在」與「未來」而「歷史」。他的研究工作處處充滿了對現實世界的關懷。這種關懷現實的驅力，是他將儒家思想放在現代中國脈絡思考的根本原因。⁸⁷

⁸⁵ 徐復觀：〈是誰擊潰了中國社會反共的力量〉，收入《學術與政治之間》，頁 251-265。

⁸⁶ 徐復觀：〈中國思想史工作中的考據問題（代序）〉，收入《兩漢思想史》（卷三），頁 3-4。

⁸⁷ 最足以顯示徐復觀為「現代」而「歷史」的，就是 1950 年代徐復觀對中國歷史上所謂「二重主體性的矛盾」的看法，與他對蔣中正提出的諍言之間有其一貫的脈絡。1953 年 5 月 1 日，徐復觀在《民主評論》4 卷 9 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。徐復觀也基於這項看法，在 1956 年 10 月 31 日在《自由中國》15 卷 9 期在〈我所瞭解的蔣總

（三）徐復觀與唐君毅：詮釋方法的比較

徐復觀所採取的這種兩個層次的古典詮釋方法，以「脈絡化」為其特質。但是，「脈絡化」並非徐復觀之獨創，事實上，當代儒家學者唐君毅研究中國哲學的方法，從某個角度來看，也可以說是一種「脈絡化」的研究方法。那麼，兩人的差別何在？這是我們必須加以考慮的問題。

大致說來，唐徐二人的詮釋方法的差異在於：唐先生的「脈絡化」在於將思想或概念放在思想體系內部的脈絡中分析；而徐先生的是將思想放在具體的歷史脈絡中加以考量。我們接著說明這個論點。

唐君毅著述宏富，所著《中國哲學原論》，取〈中庸〉「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」之旨，區分為《導論篇》（一冊）⁸⁸、《原性篇》（一冊）⁸⁹、《原道篇》（三冊）⁹⁰、

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路。」見〈我所了解的蔣總統的一面〉，收入《儒家政治思想與民主自由人權》，引文見頁 311。在這篇文章刊出後，徐復觀受到《中央日報》（1957 年 2 月 7 日）社論的批判，他不僅於 1957 年 2 月 12 日，在香港《華僑日報》以〈悲憤的抗議〉一文提出批駁，而且在 1957 年 3 月 13 日在《自由人》為文強調：「由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。」見〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，收入《學術與政治之間》，引文見頁 497，徐復觀在 1950 年代所思考的君臣關係及「二重主體性的矛盾」等雖是歷史問題，但實有鮮明的當代現實的投影。

⁸⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（香港：東方人文學會，1966 年）。

⁸⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞書院研究所，1968 年）。

⁹⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞書院研究所，1974 年）。

《原教篇》(二冊)⁹¹《原道篇》論述形上學之發展,探討人之究極實現與人文世界之道,《原性篇》論述人性論之發展;《原教篇》論述宋明理學之發展。通讀唐君毅的諸多著作,我們發現:唐君毅相當強調在哲學史的整體脈絡中分析哲學概念,他這樣自述他著述的用心:「吾書既欲見中國哲學義理有不同之型態,實豐富而多端,而又欲其合之足以見整個中國哲學之面目,故吾之說明中國哲學義理之道,既在察其問題之原,名辭義訓之原,思想義理次第孳生之原;而吾於昔賢之言,亦常略跡原心,於諸家言之異義者,樂推原其本旨所存,以求其可並行不悖,而相融無礙之處。蓋既見其不悖無礙之處,則整個之中國哲學面目,自得而見。」⁹²唐君毅這種研究方法其實就是另一種型態的「脈絡化」,他稱之為「即哲學史以論哲學」的研究方法:⁹³

所謂即哲學史以論哲學者,即就哲學義理之表現于哲人之言之歷史秩序,以見永恆的哲學義理之不同型態,而以論述此哲學義理之流行之謂。

唐君毅認為中國哲學的研究,固然可以以人物為中心,探討其思想、為人,與其家世、師友、山川地理、世風時習之關係,但他認為這種將思想家放在歷史脈絡中考察的「脈絡化」方法皆屬第二義,他說:⁹⁴

吾論中國思想,殊不嫌於徒自外在之歷史原流,以論

⁹¹ 唐君毅:《中國哲學原論·原教篇》(香港:新亞書院研究所,1975年)。

⁹² 唐君毅:《中國哲學原論·導論篇》,〈自序〉,頁3。

⁹³ 唐君毅:《中國哲學原論·原教篇》,頁7。

⁹⁴ 唐君毅:《中國哲學原論·導論篇》,〈自序〉,頁15。

各家思想之論法，如《漢書·藝文志》以降之所為。亦不嫌於近人純以西方思想，比附中國思想之論法。吾意，此二者皆非意在正面看古人之思想。此二種論法，非不當有，但宜屬於第二義以下。而前種之論法，亦非中國最古之論列學術思想之法。

唐君毅認為對中國思想的研究，必須進入古代思想家的「心」，他說：⁹⁵

吾人今真欲正面了解古人之思想，亦必須以吾人自己之思想，上與古人之思想相湊泊，求吾之心直契於古人之心，如不見所謂歷史上之古今之隔。[……]吾意又以為了解中國先哲之思想，首須著重其心之思想。以中國思想之所重，本在人，人所以為人在其心故。

唐君毅強調古往今來的思想家之「心」是不受歷史條件所阻隔的，是超時空的，誠所謂「斯人千古不磨心」！

最具體地實踐這種「即哲學史以言哲學」的「脈絡化」方法的，就是唐君毅的《中國哲學原論·導論篇》。這部論著分析中國哲學中六種不同涵義的「理」：「物理」、「名理」或「玄理」、「空理」、「性理」、「文理」與「事理」。這部書第三及第四章論孟墨莊荀思想中的「心」，標示四種形態的理性的心知：知類知故的知識心、虛靈明覺心、德性心、與知歷史文化之統類之心。在唐君毅書中，中國哲學思想中的「心」與「理」成為不佔時間與空間的抽象概念。他的「脈絡化」是將哲學概念放在哲學體系的脈絡中考察，他認為這

⁹⁵ 同上書，頁 72-73。

是中國哲學研究應循的新方向。在 1966 年他提出中國哲學研究的方向，應集中於哲學系統的（1）辭義（2）義涵（3）義系（4）義旨（5）義趣（6）義用（7）義比（8）義貫之研究。⁹⁶唐君毅的「脈絡化」詮釋方法，與徐復觀的「脈絡化」構成相當鮮明的對比。

四、作為政治學的詮釋學：徐復觀與儒家思想的互為創造性

現在，我們可以思考本章第一節所提出的第三個問題：徐復觀的儒學新詮中有何涵義？

簡言之，徐復觀的儒學新詮是典型的「作為政治學的詮釋學」，這是具有中國文化特色的經典詮釋傳統。⁹⁷這種詮釋傳統的特徵有三：（1）這種詮釋傳統的發生學基礎並不是本體論或知識論，而是政治經濟學或政治社會學，因為它的研究方法不是抽象的概念史方法，而是從社會政治史與思想史的交叉點上切入的思想史方法；（2）它本質上不是存有（或不僅是存有），而是活動，它不能只停留在本體界中，它強烈地要求落實在現象界，以貫通知識活動與實踐活動，並將兩者融合而為一體。（3）因此，這種類型的詮釋傳統很能產生內在動力，而使詮釋者與他所詮釋的經典之間建立強烈的

⁹⁶ 唐君毅：《中國哲學研究之一——新方向》（香港：香港中文大學，1966年），頁 10-11。

⁹⁷ 參考黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，第 11 章，頁 465-482，及 Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China*, Chap. 7, pp.155-171。

互為創造性的關係。我們在本章第二節分析徐復觀以「憂患意識」為中心，重新詮釋儒家思想時，已具體地論述：徐復觀的古典詮釋之基礎不是形上學或本體論，而是政治社會學或政治經濟學。在他的古典詮釋世界中的人，不是孤島上的魯濱遜，而是活生生地參與日常活動的政治人與社會人。這些論述已說明上述第一項論點。關於第二項論點，我們在本章第三節探討徐復觀的儒家詮釋學中「以古釋古」與「以今釋古」兩個層次的方法學涵義時，已顯示出這種「作為政治學的詮釋」的即本體即工夫、即存有即活動的性質。現在，我們就第三項論點再進一步加以發揮。

在所謂「作為政治學的詮釋學」中，解釋者與被解釋者之間存有「互為創造性」的關係，因而可以互相為對方賦予存在之理由，這項特質在徐復觀這個個案中透露無遺。徐復觀將儒家思想放在兩個層次的時間脈絡中重新加以解釋，獲致雙重的效應：（1）徐復觀的新詮釋賦予儒家思想在二十世紀新的內涵，創造了新的動力，使它可以與現實世界取得較為密切的互動關係（尤其在儒家與民主政治的關係）；（2）徐復觀對儒學的新解釋也賦予他自己以存在的意義，尤其是他對中共的批判，處處展現他身處憂患的二十世紀中國時所堅守的儒家立場。我接著闡釋以上兩項論點。

（1）徐復觀對儒家思想所作的新詮釋，對儒家最大的貢獻乃在於重新開發二千年來鬱而不彰的古典儒家政治思想中的人民主體性，使其與現代中國所需的民主政治相接軌，從而在二十世紀為儒學創造新生的契機。

先秦儒家大師如孔、孟、荀，皆生於春秋戰國時代政權

多元化的時代，大一統專制王權尚未成型，所以在他們的政治思想中人民均居於政治的主體地位。但是，到了秦漢以後，在大一統王權的壓制之下，古典儒學中以民為本的政治思想就進入潛藏而不發舒的狀態，「民本」成為二千年來儒者的「永恆的鄉愁」。在當代儒家學者之中，徐復觀特別將古典儒學中的民本政治思想加以闡揚，使儒學的「健動精神」與「憂患意識」再度顯揚於二十世紀。徐復觀首先指出，先秦儒家在「修己」和「治人」上提出不同的要求：「修己」是學術上的標準，將自然生命向德性上提昇。「治人」是政治上的標準，必以人民的自然生命的要求居於第一的地位。治人的政治上的價值，首先是安立在人民的自然生命的要求之上；其他價值都必附麗於此一價值之上。⁹⁸他認為先秦儒家這種以人民的自然生命為首要考慮的政治思想，與現代民主政治的基本精神可以互相呼應。所以，在 1953 年徐復觀就主張民主政治的基礎應該向儒家精神轉進一層，⁹⁹並努力於將兩者融合為一。¹⁰⁰

但是，徐復觀也同時注意到儒家政治思想有其局限性：儒家未能對人民主體的客觀化或制度化問題付與充分注意。他說：「儒家只指出人君可以『易位』，提出『征誅』與『禪讓』的兩種易位形式，同時指出了操易位大權的應該是

⁹⁸ 徐復觀：〈釋《論語》「民無信不立」〉，收入《學術與政治之間》，引文見頁 299。

⁹⁹ 徐復觀：〈「民主政治價值之衡定」讀後感〉，收入《徐復觀雜文·記所思》，頁 186-192。

¹⁰⁰ 徐復觀：〈保持這顆「不容己之心」——對另一位老友的回答〉，收入《儒家政治思想與民主自由人權》，頁 343-346。

人民。但人民如何去行使此一大權，則沒有提出解答，而要等待今日民主政治的實現。」¹⁰¹徐復觀一針見血地指出儒家民本政治思想的根本缺陷在於：¹⁰²

很少站在被統治者的地位來謀解決政治問題。這便與近代民主政治由下向上去爭的發生發展的情形，成一極顯明的對照。正因為這樣，所以雖然是尊重人性，以民為本，以民為貴的政治思想；並且由仁心而仁政，也曾不斷考慮到若干法良意美的措施；以及含有若干民主性的政治制度；〔……〕而人民始終處於一種消極被動的地位；儘管以民為本，而終不能跳出一大步，達到以民為主。於是政治問題，總是在君相手中打擊，以致真政治的主體，沒有建立起來。

徐復觀更指出中國文化在政權轉移時的暴力問題上交了白卷，¹⁰³所以他一方面闡揚儒家的民本政治觀念，一方面指出它在制度建構上的局限，建議從制度上落實民本的理想。徐復觀對儒學的修補與改造，有助於儒家在現代的新生，使潛藏在儒家傳統之中的「健動精神」重新獲得生機。¹⁰⁴

（2）徐復觀對儒學的解釋，也使他自己的生命充滿了

¹⁰¹ 徐復觀：〈中國自由社會的創發〉，收入《學術與政治之間》，引文見頁 293。

¹⁰² 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 55。

¹⁰³ 徐復觀：〈暴力與民主政治〉，收入《徐復觀雜文·看世局》，頁 255-258；〈我們信賴民主主義〉，收入《學術與政治之間》，頁 27-30。

¹⁰⁴ 但是徐復觀寄望於從自耕農階層奠定現代中國民主政治的基礎這項看法，則涉及問題甚多，有待商榷，參看本書第三章第四節。

活力，他對現代中國專制政治的批判，就是二十世紀儒家學者的「健動精神」的具體展現。通貫徐復觀的一生（尤其是1949來到臺灣以後），他對專制政治批判不遺餘力，他對國共兩黨的批判，尤其是他對四人幫法西斯統治的撻伐，都是站在以人民為政治之主體的立場發言，這正是他努力於闡揚的古典儒家論政的基本立場。從徐復觀對現代中國專制政治的批判，最可以顯示古典儒家精神對現代儒家知識份子的浸潤，也具體展現「作為政治學的古典詮釋學」之通貫知識活動與實踐活動的特質。我引用資料論證上述這項看法。

徐復觀不論治學或論政都以發揚「人民主體性」為其立場，他自述研究歷史之目的在於發掘中國歷史上「以各種方式反抗專制，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。」¹⁰⁵他也本此立場批導現實政治。在1949他四十五歲之年經歷大難浮海來臺之時，發表〈是誰擊潰了中國社會反共的力量〉這篇文章，就指出社會真正反共的力量是中產階級，因為中產階級生產獨立，社會基礎穩固並追求理性，他認為擊潰中國中產階級的是由「孔宋財團」所代表的財政金融，以及由國民黨內的「派系政治」。¹⁰⁶他呼籲以「天下為公」精神重建中國社會的反共力量。徐復觀在1956年11月1日呼應最高當局蔣中正廣納雅言的要求，

¹⁰⁵ 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，引文見頁182。

¹⁰⁶ 徐復觀：〈是誰擊潰了中國社會反共的力量〉，收入《學術與政治之間》，頁251-254。

在〈我所了解的蔣總統的一面〉文中，呼籲政治領袖應培養並接受輿論；¹⁰⁷他對 1968 年臺灣的選舉大加稱讚；¹⁰⁸他在 1972 年 3 月以六十八高齡仍關心民主政治，著文批判臺灣當時的中央民意代表無法代表民意，終身職的民意代表「等於專制政體中所封的一大批列侯」；¹⁰⁹凡此種種言論都使古典儒家所主張的「以民為本」的精神與「憂患意識」再現於二十世紀下半葉的臺灣。

徐復觀將他的儒家民本理念發揮得淋漓盡致的，是二十世紀七十年代以後他對當時中共諸多措施的批判。誠如徐復觀自己所說，他對中國問題不是站在分析者而是站在參與者的立場發言，¹¹⁰早在 1962 年 6 月，徐復觀就批判中共人民公社，指出人民公社之所以必歸失敗，乃是由於中共摧毀了中國農民心之所歸屬的「家」；¹¹¹1967 年 4 月，批判毛澤東（1893-1976）的反修正主義是與人類整個命運為敵；¹¹²1970 年 10 月，他批江青（1914-1991）以昂貴的鋼琴融入樣板戲，是使戲劇與民間絕緣。¹¹³徐復觀批判當時中共所作所為，儘管事象不同，但是他一貫地是從人民的立場出發，所以他在 1973 年年初對中共的變化寄予希望，期許中共將「一切為人

¹⁰⁷ 徐復觀：《學術與政治之間》，頁 303-312。

¹⁰⁸ 徐復觀：《徐復觀文存》，頁 327-330。

¹⁰⁹ 徐復觀：《徐復觀雜文·記所思》，頁 337-342。

¹¹⁰ 同上註 75。

¹¹¹ 徐復觀：〈對人民公社之觀察〉，收入《徐復觀雜文·論中共》，頁 1-5。

¹¹² 徐復觀：〈論中共的修正主義〉，收入《徐復觀雜文·論中共》，頁 6-10。

¹¹³ 徐復觀：〈評江青的樣板藝術〉，收入《徐復觀雜文·論中共》，頁 16-19。

民」發展為「人民為一切」。¹¹⁴他也指出，中共必須實行民主才能完成四個現代化。¹¹⁵1977 年 10 月，他閱讀陳雲（1905-1990）的文章，指出中國目前最基本的問題是如何使共黨幹部與人民平等站在在一起的問題。¹¹⁶他在 1980 年 7 月批評毛澤東的罪過在於破壞了九億以上人民的人格。¹¹⁷凡此種種言論，都深切著明地展現古典儒家的「憂患意識」在徐復觀身上所刻劃的烙印，使他充滿「國族無窮願無極，江山遼闊立多時」¹¹⁸的偉大悲願。這項事實可以說明，徐復觀與古典儒學之間存有某種互為創造的詮釋性關係。

五、結論

本章探索的主題是：儒家學者徐復觀如何在二十世紀下半葉中國歷史的變局中重新詮釋古典儒學，以使它適存於現代中國？我們發現：徐復觀的確透過他的新解釋，而致力於儒學在現代中國的轉化。這種轉化以「憂患意識」這個概念為中心而展開。徐復觀認為古典儒學的核心概念在於從周代文化所繼承而來的「憂患意識」。古典儒學中的重要概念「孝」、

¹¹⁴ 徐復觀：〈1973 年的待望〉，收入《徐復觀雜文·論中共》，頁 66-69。

¹¹⁵ 徐復觀：〈四個現代化以外的問題之一〉，收入《徐復觀雜文·論中共》，頁 255-258。

¹¹⁶ 徐復觀：〈中共目前的困境〉，收入《徐復觀雜文集·論中共》，頁 193-199。

¹¹⁷ 徐復觀：〈一個普遍中國人眼裏的毛澤東〉，收入《徐復觀雜文·看世局》，頁 236-239。

¹¹⁸ 徐復觀：〈國族無窮願無極，江山遼闊立多時——答翟君志成〉，收入《徐復觀雜文·論中共》，頁 224-234，這首詩是徐先生修改梁啟超的詩句而成。

「仁」與「禮」，都有其延續家族「孝」或政權（「仁」、「禮」）的社會性及政治性作用，都是「憂患意識」的表現。現代中國知識份子應該發揚這種儒家「憂患意識」，為中國民主開創新局。這是典型的「作為政治學的經典詮釋」在現代中國學術史上的一種發展。徐復觀之所以特別從「憂患意識」入手重新詮釋古典儒學，實有一套別具特色的詮釋方法作為基礎。

徐復觀詮釋古典儒學的方法之基本特徵是「脈絡化」（contextualization）。這種方法將古典儒學放在古代中國的歷史背景中，也將古典儒學放在二十世紀中國的時空條件中衡量。如果前者可以稱為「以古釋古」，後者不妨稱為「以今釋古」。這種雙重的「脈絡化」，使徐復觀可以有效地重新開發儒學傳統中潛藏的「健動精神」，使儒學經典不是形而上的概念遊戲，而是與現實互動，為苦難人民伸張正義的福音書。在徐復觀筆下，古典儒家如孔子、孟子都是為人民而向不義的統治者爭正義、爭公理的鬥士，而不是專制政權的幫凶或獨裁者的化妝師。古典儒家不是專制政權的吹鼓手，而是人民勝利進行曲的作曲家。徐復觀對這種充滿活力的「健動精神」的再闡揚，不僅在二十世紀為儒學注入了源頭活水，使儒學這艘蒙衝巨艦可以在現代化的潮流中自在航行；而且也撫慰了徐復觀個人在時代變局中挫折的心靈，為他厚植安身立命的根基。他深刻而透徹地浸潤在古典儒學的「健動精神」之中，使他不僅可以出新解於陳編，而且能夠從儒學的武庫中擷取嶄新的武器，以與二十世紀左右各派的專制統治者及其劊子手進行殊死的戰鬥。

徐復觀解釋儒學時所展現的詮釋方法及其所完成的效果，具體地告訴我們：具有中國文化特色的經典詮釋行動實具有強烈的「實存的」(existential)特質：儒學與解釋者之間存有某種互為詮釋、互為創造的關係。儒學的繁衍有待於後代的解釋者為它開拓新的思想泉源，賦予它新的生命；但後代儒者的生命也有待於古典儒學的滲透與洗禮，使他們充滿活力，賦予他們的存在以新的意義。中國文化中的經典詮釋傳統，具有強烈的現實取向，它不是虛無飄渺的形上學的玄思，而是與人民共其呼吸，哀民生之多艱的政治學，它更是可以使人扼窮獨處知道而樂的生命哲學。從徐復觀這個個案來看，儒家經典絕對不是博物館裡的木乃伊，而是意義豐富的圖書館。現代讀者可以徜徉悠遊於經典的智慧之海之中，汲取現代的啟示。徐復觀透過解釋古典儒學而致力於中國文化的創新，他的行動告訴我們：中國儒家經典詮釋學的本質是一種「實踐詮釋學」(praxis hermeneutics)，而儒家經典的詮釋者不但是「觀察者」，更是「入戲的觀眾」，是實質的「參與者」！