



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

中国近代
思想家文库



于春松
编

徐复观卷

 中国人民大学出版社



中国近代
思想家文库



千春松
编

徐复观卷

中国人民大学出版社
· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

中国近代思想家文库. 徐复观卷/干春松编. —北京: 中国人民大学出版社, 2014. 3

ISBN 978-7-300-18560-6

I. ①中… II. ①干… III. ①思想史-研究-中国-近代 ②徐复观 (1903~1982)-思想评论 IV. ①B250.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 310623 号



中国近代思想家文库

徐复观卷

干春松 编

Xu Fuguan Juan

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511770 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com> (人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 涿州市星河印刷有限公司

规 格 160 mm×230 mm 16 开本

版 次 2014 年 6 月第 1 版

印 张 21.75 插页 2

印 次 2014 年 6 月第 1 次印刷

字 数 344 000

定 价 49.00 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

《中国近代思想家文库》编纂委员会名单

主 任 柳斌杰 纪宝成
副主任 吴尚之 李宝中 李 潞
 王 然 贺耀敏 李永强

主 编 戴 逸
副主编 王俊义 耿云志
委 员 王汝丰 刘志琴 许纪霖 杨天石 杨宗元
 陈 铮 欧阳哲生 罗志田 夏晓虹 徐 莉
 黄兴涛 黄爱平 蔡乐苏 熊月之
(按姓氏笔画排序)

总 序

对于近代的理解，虽不见得所有人都是一致的，但总的说来，对于近代这个词所涵的基本意义，人们还是有共识的。一个国家、一个民族走入近代，就意味着以工业化为主导的经济取代了以地主经济、领主经济或自然经济为主导的中世纪的经济形态，也还意味着，它不再是孤立的或是封闭与半封闭的，而是以某种形式加入到世界总的发展进程。尤其重要的是，它以某种形式的民主制度取代君主专制或其他不同形式的专制制度。中国是个幅员广大、人口众多、历史悠久的多民族国家，由于长期历史发展是自成一体的，与外界的交往比较有限，其生产方式的代谢迟缓了一些。如果说，世界的近代是从17世纪开始的，那么中国的近代则是从19世纪中期才开始的。现在国内学界比较一致的认识，是把1840年到1949年视为中国的近代。

中国的近代起始的标志是1840年的鸦片战争。原来相对封闭的国门被拥有近代种种优势的英帝国以军舰、大炮再加上种种卑鄙的欺诈打开了。从此，中国不情愿地加入到世界秩序中，沦为半殖民地。原来独立的大一统的中央集权的君主专制国家，如今独立已经极大地被限制，大一统也逐渐残缺不全，中央集权因列强的侵夺也不完全名实相符了。后来因太平天国运动，地方军政势力崛起，形成内轻外重的形势，也使中央集权被弱化。经历第二次鸦片战争、中法战争、甲午战争、八国联军入侵的战争以及辛亥革命后的多次内外战争，直至日本全面侵略中国的战争，致使中国的经济、政治、教育、文化，都无法顺利走上近代发展的轨道。古今之间，新旧之间，中外之间，混杂、矛盾、冲突。总之，鸦片战争后的中国，既未能成为近代国家，更不能维持原有的统治秩序。而外患内忧咄咄逼人，人们都有某种程度“国将不国”的忧虑。

“天下兴亡，匹夫有责”，读书明理的士大夫，或今所谓知识分子，

尤为敏感，在空前的危机与挑战面前，皆思有所献替。于是发生种种救亡图存的思想与主张。有的从所能见及的西方国家发展的经验中借鉴某些东西，形成自己的改革方案；有的从历史回忆中拾取某些智慧，形成某种民族复兴的设想；有的则力图把西方的和中国所固有的一些东西加以调和或结合，形成某种救亡图强的主张。这些方案、设想、主张，从世界上“最先进的”，到“最落后的”，几乎样样都有。就提出这些方案、设想、主张者的初衷而言，绝大多数都含着几分救国的意愿。其先进与落后，是否可行，能否成功，尽可充分讨论，但可不必过为诛心之论。显而易见，既然救国的问题最为紧迫，人们所心营目注者自然是种种与救国的方案直接相关的思想学说，而作为产生这些学说的更基础性的理论，及其他各种知识、思想，则关注者少。

围绕着救国、强国的大议题，知识精英们参考世界上种种思想学说，加以研究、选择，认为其中比较适用的思想学说，拿来向国人宣传，并赢得一部分人的认可。于是互相推引，互相激励，更加发挥，演而成潮。在近代中国，曾经得到比较广泛的传播的思想学说，或者够得上思潮的，主要有以下几种：

（一）进化论。近代西方思想较早被引介到中国，而又发生绝大影响的，要属进化论。中国人逐渐相信，进化是宇宙之铁则，不进化就必遭淘汰。以此思想警醒国人，颇曾有助于振作民族精神。但随后不久，社会达尔文主义伴随而来，不免发生一些负面的影响。人们对进化的了解，也存在某些片面性，有时把进化理解为一条简单的直线。辩证法思想帮助人们形成内容更丰富和更加符合实际的发展观念，减少或避免片面性的进化观念的某些负面影响。

（二）民族主义。中国古代的民族主义思想，其核心是“非我族类，其心必异”，所以最重“华夷之辨”。鸦片战争前后一段时期，中国人的民族思想，大体仍是如此。后来渐渐认识到“今之夷狄，非古之夷狄”，“西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之”。但当时中国正遭受西方列强的侵略和掠夺，追求民族独立是民族主义之第一义。20世纪初，中国知识精英开始有了“中华民族”的概念。于是，渐渐形成以建立近代民族国家为核心的近代民族主义。结束清朝君主专制，创立中华民国，是这一思想的初步实现。第一次世界大战爆发，中国加入“协约国”，第一次以主动的姿态参与世界事务，接着俄国十月革命爆发，这两件事对近代中国的发展历程造成绝大影响。同时也将中国人的民族主义提升

到一个新的层次，即与国际主义（或世界主义）发生紧密联系。也可以说，中国人更加自觉地用世界的眼光来观察中国的问题。新生的中国共产党和改组后的国民党都是如此。民族主义成为中国的知识精英用来应对近代中国所面临的种种危机和种种挑战的一个重要的思想武器。

（三）社会主义。社会主义作为一种模糊的理想是早在古代就有的，而且不论东方和西方都曾有过。但作为近代思潮，它是于19世纪在批判近代资本主义的基础上产生的。起初仍带有空想的性质，直到马克思和恩格斯才创立起科学社会主义。20世纪初期，社会主义开始传入中国。当时的传播者不太了解科学社会主义与以往的社会主义学说的本质区别。有一部分人，明显地受到无政府主义的强烈影响，更远离科学社会主义。直到五四新文化运动兴起之后，中国人始较严格地引介、宣传科学社会主义。但有一段时间，无政府主义仍是一股很大的思想潮流。中国共产党的成立，从思想上说，是战胜无政府主义的结果。中国共产党把在中国实现社会主义乃至共产主义作为自己的奋斗目标。此后，社会主义者，多次同各种非科学社会主义思想的信仰者进行论争并不断克服种种非科学社会主义思想的影响。

（四）自由主义。自由主义也是从清末就被介绍到中国来，只是信从者一直寥寥。直到五四新文化运动兴起，具有欧美教育背景的知识精英的数量渐渐多起来，自由主义始渐渐形成一股思想潮流。自由主义强调个性解放、意志自由和自己承担责任，在政治上反对一切专制主义。在中国的社会条件下，自由主义缺乏社会基础。在政治激烈动荡的时候，自由主义者很难凝聚成一股有组织的力量；在稍稍平和的时候，他们往往更多沉浸在自己的专业中。所以，在中国近代史上，自由主义不曾有，也不可能有很大的作为。

（五）激进主义与保守主义。处于转型期的社会，旧的东西尚未完全退出舞台，新的东西也还未能巩固地树立起来，新旧冲突往往要持续很长的时间，有时甚至达到很激烈的程度。凡助推新东西成长的，人们便视为进步的；凡帮助旧东西排斥新东西的，人们便视为保守的。其实，与保守主义对应的，应是进步主义；与顽固主义相对的则应是激进主义。不过在通常话语环境中人们不太严格加以区分。中国历史悠久，特别是君主专制制度持续两千余年，旧东西积累异常丰富，社会转型极其不易。而世界的发展却进步甚速。中国的一部分精英分子往往特别急切地想改造中国社会，总想找出最厉害的手段，选一条最捷近的路，以

最快的速度实现全盘改造。这类思想、主张及其采取的行动，皆属激进主义。在中共党史上，它表现为“左”倾或极左的机会主义。从极端的激进主义到极端的顽固主义，中间有着各种程度的进步与保守的流派。社会的稳定，或社会和平改革的成功，都依赖有一个实力雄厚的中间力量。但因种种原因，中国社会的中间力量一直未能成长到足够的程度。进步主义与保守主义，以及激进主义与顽固主义，不断进行斗争，而实际所获进步不大。

（六）革命与和平改革。中国近代史上，革命运动与和平改革运动交替进行，有时又是平行发展。两者的宗旨都是为改变原有的君主专制制度而代之以某种形式的近代民主制度。有很长一个时期，有两种错误的观念，一是把革命理解为仅仅是指以暴力取得政权的行动，二是与此相关联，把暴力革命与和平改革对立起来，认为革命是推动历史进步的，而改革是维护旧有统治秩序的。这两种论调既无理论根据，也不合历史实际。凡是有助于改变君主专制制度的探索，无论暴力的或和平的改革都是应予肯定的。

中国近代揭幕之时，西方列强正在疯狂地侵略与掠夺殖民地和半殖民地，中国是它们互相争夺的最后一块、也是最大的资源地。而这时的中国，沿袭了两千年的君主专制制度已到了奄奄一息的末日，统治当局腐朽无能，对外不足以御侮，对内不足以言治，其统治的合法性和统治的能力均招致怀疑。革命运动与改革的呼声，以及自发的民变接连不断。国家、民族的命运真的到了千钧一发之际，危机极端紧迫。先觉分子救国之心切，每遇稍具新意义的思想学说便急不可待地学习引介。于是西方思想学说纷纷涌进中国，各阶层、各领域，凡能读书读报者，受其影响，各依其家庭、职业、教育之不同背景而选择自以为不错的一种，接受之，信仰之，传播之。于是西方几百年里相继风行的思想学说，在短时期内纷纷涌进中国。在清末最后的十几年里是这样，五四时期在较高的水准上重复出现这种情况。

这种情况直接造成两个重要的历史现象：一个是中国社会的实际代谢过程（亦即社会转型过程）相对迟缓，而思想的代谢过程却来得格外神速。另一个是在西方原是差不多三百年的历史中渐次出现的各种思想学说，集中在几年或十几年的时间里狂泻而来，人们不及深入研究、审慎抉择，便匆忙引介、传播，引介者、传播者、听闻者，都难免有些消化不良。其实，这种情况在清末，在五四时期，都已有人觉察。我们现

在指出这些问题并非苛求前人，而是要引为教训。

同时我们也看到，中国近代思想无比的多样性与复杂性呈现出绚丽多彩的姿态，各种思想持续不断地展开论争，这又构成中国近代思想史的一个突出特点。有些论争为我们留下了非常丰富的思想资料，如兴洋务与反洋务之争，变法与反变法之争，革命与改良之争，共和与立宪之争，东西文化之争，文言与白话之争，新旧伦理之争，科学与人生观之争，中国社会性质的论争，社会史的论争，人权与约法之争，全盘西化与本位文化之争，民主与独裁之争，等等。这些争论都不同程度地关联着一直影响甚至困扰着中国人的几个核心问题，即所谓中西问题、古今问题与心物关系问题。

中国近代思想的光谱虽比较齐全，但各种思想的存在状态及其影响力是很不平衡的。有些思想信从者多，言论著作亦多，且略成系统；有些可能只有很少的人做过介绍或略加研究；有的还可能因种种原因，只存在私人载记中，当时未及面世。然这些思想，其中有很多并不因时间久远而失去其价值。因为就总的情况说，我们还没有完成社会的近代转型，所以先贤们对某些问题的思考，在今天对我们仍有参考借鉴的价值。我们编辑这套《中国近代思想家文库》，希望尽可能全面地、系统地整理出近代中国思想家的思想成果，一则借以保存这份珍贵遗产，再则为研究思想史提供方便，三则为有心于中国思想文化建设者提供参考借鉴的便利。

考虑到中国近代思想的上述诸特点，我们编辑本《文库》时，对于思想家不取太严格的界定，凡在某一学科、某一领域，有其独立思考、提出特别见解和主张者，都尽量收入。虽然其中有些主张与表述有时代和个人的局限，但为反映近代思想发展的轨迹，以供今人参考，我们亦保留其原貌。所以本《文库》实为“中国近代思想集成”。

本《文库》入选的思想家，主要是活跃在1840年至1949年之间的思想人物。但中共领袖人物，因有较为丰富的研究著述，本《文库》则未收入。

编辑如此规模的《文库》，对象范围的确定，材料的搜集，版本的比勘，体例的斟酌，在在皆非易事。限于我们的水平，容有瑕隙，敬请方家指正。

导言：徐复观论儒家政治转进之路

现代新儒家们深刻地感受到民族危机所带来的文化虚无主义，所以他们体现出一种强烈的文化本位立场，并试图化解儒家价值与西方政治制度和科学精神之间的紧张，尽管这种紧张本就源自西方中心主义对于后现代化国家的全方位的军事和经济的竞争优势而造成的文化和心理上的压迫。

在社会达尔文主义所主导的强权逻辑下，所有在第一轮现代化过程中落后的文明体均存在着一种内在的困难，即如何在现代性格局中获得民族的生存空间，并建立起一个有竞争力的现代国家。

对于这样的问题，梁漱溟提出了他的回答，即文化多路向发展的多元主义思路和重建农村的文化立国之道。然而，在此目标下的乡村建设实践遭受挫折之后，儒家本身的生存境地却由活生生的现实社会退守到大学课堂。并最终在 1949 年之后的一段时间里，成为国家意识形态的对立面。

香港和台湾的新儒家面对孤悬海外的困境和儒家文化所面临的悲剧性现状，对儒家传统与现代政治原则和科学之间的关系，进行现实层面和形上层面的理论创发。唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱四人在 1958 年发布的《为中国文化敬告世界人士宣言》就体现了这一儒家理论创发方向。《宣言》中反复强调了对中华文化的同情和敬意，同时说明儒家思想与民主和科学有内在的一致性。在港台新儒家中，徐复观尤其以历史和政治论说著称，并与牟宗三、唐君毅鼎足而三。翟志成说：“徐先生与唐君毅先生、牟宗三先生鼎足而三，被当代推尊为当代海外新儒学最重要的三位大思想家，新儒学三先生都矢志恢复和发扬中国传统文化中的道德主体和艺术主体，企以此为基础，以接引吸纳西方的政治主体（民主）和知性主体（科学），并在更高层次上达成中西文化的

融汇和综合。”^①

在这一代流散到港台的新儒家中，徐复观是颇有一些特别的。与牟宗三与唐君毅出身学院、受过完整的学术训练不同，徐复观的人生经历更为复杂。因为试图打破学院派利用史料对于历史解释的垄断，徐复观的学术路径是思想和历史的结合而非哲学性的，他对儒家精神的创发更多是在政治思想的领域。这样的特点被陈昭瑛概括为“激进的儒家”。陈昭瑛认为：徐复观“激进的儒家”立场基于他自身的生活经历，是试图给受苦受难的中国人民以一点亮，“他思想中的现实主义、民粹主义是从他个人的现实生活，从先秦儒家而来，而不是从宋明理学而来。相对于激进的儒家，熊十力、牟宗三、唐君毅诸先生可以称之为超越的儒家”。在陈昭瑛看来，如果衡之以先秦儒家的精神，那么激进的儒家更为“正宗”。^②当然，一切判定正宗与否的努力，都可以视为时代性和个人性的尝试，而历史层面上的正宗的确立则需要更为长时段的考验。

一、文化自信与民族生命

基于中华文明在五四以来所遭受的空前凋零的状况，徐复观具有一种对于文化的深厚的责任感。他在教会学校东海大学教书，对劝他信仰基督教的人的答复是：“七万万人的中华民族，对自己的文化真正有责任感的，只有我们少数几个人。我之所以不当基督教徒，不是为了旁的，只是要为中华文化当披麻戴孝的最后的孝子”^③，为的死了之后，能够无愧于心，即“无惭尺布裹头归”。徐复观对于基督教的拒绝并不是因为他对基督教本身的仇视或误解，而是出于他对于中国文化的使命感。那种对中国文化之凋零有切肤之痛的体会，使徐复观呈现出一种强烈的孝子心态。同样的精神我们也可以从钱穆那里看到，余英时在给钱穆所写的挽词中，就以“一生为故国招魂”来概括钱穆的学术使命。^④

① 翟志成：《无惭尺布裹头归——徐复观最后日记代序》，5页，台北，允晨文化实业有限公司；新加坡，新加坡东亚哲学研究所，1987。

② 参见陈昭瑛：《一个时代的开始：激进的儒家徐复观先生》，见《徐复观文存》，366页，台北，学生书局，1990。

③ 徐复观：《无惭尺布裹头归》，见萧欣义编：《徐复观文录选粹》，333页，台北，学生书局，1980。

④ 余英时在钱穆逝世后为先师写下了这样的挽联：“一生为故国招魂，当时捣麝成尘，未学斋中香不散。万里曾家山入梦，此日骑鲸渡海，素书楼外月初寒。”

近代以来，许多人将历史和现实的罪孽全部投射到自身的文化传统上，觉得只有通过咒骂侮辱自己的文化，才能减轻他们的“羞愧心理”，这也是五四新文化运动矫枉过正的方式的所留存的心理顽疾，而这样的思维方式时至今日仍广有市场。为了破除这样的心理定势，徐复观与胡适、殷海光等成为“论敌”，他认为胡适和殷海光等对中国文化的贬低并不是真正的自由主义精神的显现，而是包裹在自由主义华丽衣装下的独裁和暴虐。虽然，徐复观与钱穆等人对历史和文化的认识上存在差异，但是，他们一致认定只有重拾文化的自信，才有中国的未来。

文化上的自信并非来自盲目的信仰，这涉及到一种民族的自觉，而民族的自觉最关键的是人格尊严的自觉，唯其如此，才是解决政治问题，也是克服文化自卑的最重要的途径。“一个人，一旦能自觉到其本身所固有的尊严，则对于其同胞、对于其先民、对于由先民所积累下来的文化，当然也会感到同是一种尊严的存在。站在人类共有的人格尊严的地平线上，中西文化才可以彼此互相正视，互相了解。”^①

所以，文化虚无主义和文化上的崇古态度，都是徐复观所反对的。他对于胡适、吴稚晖等人将中国文化与缠小脚、抽鸦片等同起来的言论十分反感，多次进行驳斥。同样，他对视传统文化为万古不变的至上真理的看法，也加以反对。徐复观认为，在当今社会，文化之间的互相交融和互相吸收，已经成为文化发展的内在动力，因此，“中国文化应由与西方文化的接触而开一新局面，中国的历史应由与西方文化的接触而得一新生命。代表西方文化的科学与民主，一方面可以把中国文化精神从主观状态中迎接出来，使道德客观化而为法治，使动机具体化而为能力，并以可视的可行的知识补不可视不可量的道德文化所缺少的一面；另一方面则由科学民主提供了我们以新的生活条件与方法，使我们可以解决两千年久悬不决的问题”^②。

徐复观的这种客观态度基于他对于传统和文化的深刻认识。徐复观将传统分为“低次元传统”与“高次元传统”。所谓“低次元传统”即现实生活中的一些习俗，是百姓日用而不知的。而“高次元传统”则是具有反思、批判精神的，从习俗中抽象出来的文化精神。徐复观并因此认为文化也包含有两个层面，即“基层文化”与“高层文化”^③，与不同层

① 徐复观：《学术与政治之间》，自序，5页，上海，华东师范大学出版社，2009。

② 徐复观：《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》，见《学术与政治之间》，78页。

③ 参见徐复观：《论传统》，见萧欣义编：《徐复观文录选粹》，110～111页。

次的传统相对应。徐复观的这种区分，目的就是为了让人们对于中国传统文化复杂性有更为深刻的认识，而不是简单地肯定和否定。要了解文化传统中易变的因素和稳定的因素，要认识到文化中有价值的内容和不适应时代的部分。这样的态度也就是对儒家思想的“同情”和“敬意”。

当然，徐复观对于儒家文化意义的认识，也来自于现实的启示。这就是他对西方文化的认识。徐复观认为，西方文化的正面的因素，比如民主、科学等已经成为全人类的财富，但是，西方文化中的虚无主义和极端的个人主义、享乐主义也已经成为人类自我毁灭的因素。因此，儒家文化可以成为这样的文化的清醒剂。徐复观认为西方社会发展缺乏一种道德自觉的认识。“今日在科学与资本主义结合之下，形成了巨大的以机械及功利为主的世界。原始生命的冲动，受这种外在世界的冲击与凭藉，而扩大了范围，充实了气力，使知性之光，在原始生命冲动之前，显得黯然无光，怯然无力。此时只有以理性中的德性之力，将生命加以转化、升进，使生命的冲动，化为强有力的道德实践，则整个人生、社会，将随科学的发展和飞跃发展。但西方文化中缺乏此一自觉；于是人们的原始生命力，以其浑沌之姿，好像《水浒传》中被洪太尉在镇魔殿里掀开了镇魔的石碑，一股黑气冲天而去，突破了知性而要独自横冲直闯。西方现代一切反合理主义的思想，以及假科学之名以否定人的理想性的逻辑实证论、心理行为主义、精神分析等等，都是从这一根源中发生出来的。”^① 现代性所导致的对于人类的德性和善恶观念的否定，使人类的生存和发展失去了合理的价值范导，由此所造成的环境恶化和人性中恶的一面的澎湃，最终使人类走向了生存和毁灭的十字路口，这些恐怕不是政治立场上的歧见所能掩盖的。或许也因为如此，徐复观和殷海光等才既是论敌，又是朋友。即便是徐复观的论敌殷海光，面对西方的危机也有同样的感受，虽然他并不认为儒家能救西方之弊，但是，这个弊的存在则是明显的。他在给友人的信中说：“美国在表面最强，但是我认为后劲最堪忧。美国能给世界什么呢？除了金钱与武器以外，什么也没有了！……美国的宗教信仰已形成社交活动，富人大亨成人间上帝。一百几十年来，美国的物质文明使美国发展成一个像是肌肉四肢发达而心灵萎缩空虚的巨人。”^② 或许，在殷海光的眼里，美国

① 徐复观：《毁灭的象征——对现代美术的一瞥》，见《徐复观文存》，265页。

② 殷海光：《致朱一鸣》，见张斌峰编：《殷海光文集》，第四卷，10页，武汉，湖北人民出版社，2001。

也并非民主政治的范本。

如此，徐复观等现代新儒家对于中国文化的态度，并非仅仅基于情感基础上的同情和敬意，而是从现代性批判的维度，对中国文化如何接引普遍性的伦理原则和政治秩序的考量。在唐君毅、牟宗三、徐复观和张君勱所发布的《为中国文化敬告世界人士宣言》中，他们在肯定西方文化对人类文明所作的贡献的同时，提出了传统西方的宗教战争和民族冲突的根由，也有近代以来出现纳粹和专制集权统治的文化因素。由此认为，西方文化应该关注东方文化中的尊重生命价值，以解除“知进而不知退”所造成的紧张。除此而外，东方智慧中的直观方法、同情和保持文化持续发展的能力，都是值得西方文化所吸取的。^① 徐复观在自己的文化论述中，反复强调中国人文精神的独特性，及其从当今世界的危机出发所能发现的独特意义。徐复观对于第二次世界大战之后国际上的冷战局势、人类生产活动的无限制扩张、人类精神层面的虚无主义有深刻的认知，因此，他主张一定要从集权主义的政治格局中，恢复人的权利和人的尊严，要使人与人之间建立起一种和谐的关系，并最终落实到人的生活的正常化。^②

对于文化传统的同情和敬意，所呈现出的不是墨守成规的心理，而是一种对于世界、对于民族的态度。在徐复观等人看来，这是中国在现有的世界格局中获得新生的基础。因此，文化自信所要达成的目的首先当然是建设国家，其次则是人类的持续发展的可能。

二、儒家思想与现代民主

现代新儒家虽然是作为对五四新文化运动的反拨而出现的文化保守主义的思潮，不过，这样的反拨并不是基于对五四运动所呼唤的民主和科学的否定，而是要努力证明传统的儒家思想既不反对民主，也不反对科学，因此，不应该将儒家看做是中国走向未来的阻碍。在1958年的《为中国文化敬告世界人士宣言》中，唐、牟、徐等辩护性地表述道：“我们承认中国文化历史中，缺乏西方之近代民主制度的建立，与西方

① 参见唐君毅等：《中国文化与世界（为中国文化敬告世界人士宣言）》，见汤一介、杜维明编：《百年中国哲学经典·五十年代后卷》，266～274页，深圳，海天出版社，1998。

② 参见徐复观：《中国人文精神与世界危机》，见黎汉基、李明辉编：《徐复观杂文补编·思想文化卷（上）》，412～413页，“中央研究院”中国文哲研究所筹备处，2001年。

之近代的科学，及各种实用技术，致使中国未能真正的现代化工业化。但是我们不能承认中国之文化思想没有民主思想之种子，其政治发展的内在要求，不倾向与民主制度的建立。亦不能承认中国文化是反科学的。”^① 基于这样的认识，牟宗三写下了《历史哲学》、《政道与治道》、《道德理想主义》等作品，亦是要从学理上解释儒家与民主、科学之间的关系。徐复观之儒家情怀亦在此，他在《学术与政治之间·新版自序》中剖白：“一个土生土长的茅屋书生，面对国家兴亡，世局变幻，所流露出的带有浓厚呆气憨气的诚恳待望：待望着我们的国家，能从两千多年的专制中摆脱出来，走上民主法治的大道；待望着我们的文化，能不再受国人自暴自弃的糟蹋，刮垢磨光，以其真精神帮助世人渡过目前所遭遇的空前危机。”即是将国家的独立和人类危机作为一个整体来考虑，就这一点上看，现代新儒家虽然将民族国家的问题放在首位，但其愿景从来不止于此，始终是要跳出狭隘的民族主义而走向人类主义或“天下主义”。

对于知识论方面的问题，或者说儒家与科学的关系问题，并非是徐复观最为关注的，因其思想史的倾向所导致的对观念和制度关系的关注，促使他的用力处在于解决儒家思想与民主制度的关系，或者说儒家的德治观点如何落实到制度层面，并与现代的民主制度之间建立起一种新型的制度联系，即由民本通向民主，但同时又不使民主落入单纯的多数和少数的数学关系。

徐复观认为近代的中国政治，既非西方的民主政治，也不是儒家的政治，而是“亦中亦西、不中不西的政治路线在作祟”，所以要放胆把民主政治和儒家的政治思想进行结合：“首先把政治的主体，从统治者的错觉中移归人民，人民能有力量防止统治者的不德，人民由统治者口中的‘民本’一转而为自己站起来的民主。知识分子，一变向朝廷钻出路，向君主上奏疏的可怜心理，转而向社会大众找出路，想社会大众明是非的气概。对于现实政治人物的衡断，再不应当着眼于个人的才能，而应首先着眼于他对建立真正的政治主体，即对民主所发生的作用。……总之，要将儒家的政治思想，由以统治者为起点的迎接到下面来，变为以被治者为起点，并补进我国历史中所略去的个体之自觉的

^① 唐君毅等：《中国文化与世界（为中国文化敬告世界人士宣言）》，见汤一介、杜维明编：《百年中国哲学经典·五十年代后卷》，252页。

阶段，则民主政治，可因儒家精神的复活而得其更高的依据；而儒家思想，亦可因民主政治的建立而得完成其真正客观的构造。”^①

新儒家所面对的民国建立以来的政治格局徒有民主之名而不具民主之实，即使是在国民党政权迁台之后，依然处于漫长的训政时期。所以，徐复观对政治制度的概括是“不中不西”、“亦中亦西”。要改变这种现状，首先必须对传统中国的政治制度进行深入的分析，从而对传统中国的政治发展的程度进行一个评判。

在徐复观看来，“中国的政治思想，除法家外，都可说是民本主义，即认定民是政治的主体。但中国几千年的实际政治，却是专制政治。政治权力的根源，系来自君而非来自人民，于是在事实上，君才是真正的政治主体。因此，中国圣贤，一追溯到政治的根本问题，便首先不能不把作为‘权原’的人君加以合理的安顿；而中国过去所谈的治道，归根到底便是君道。这等于今日的民主政治，‘权原’在民，所以今日一谈到治道，归根到底，即是民意”^②。很明显，区分“民本”与“民主”差别的关键在于权力的来源不同。因为权力来源于君主，所以，数千年主张民本的政治运行实质上却是专制。这就意味着，儒家以民为本的政治理念如果不能解决权力来源的问题，那么人民的利益就难以得到制度的保障。就此，徐复观提出了传统中国政治的症结所在，即二元主体论：政治理论和政治实质的主体的错位。徐复观说：“在中国过去，政治中存有一个基本的矛盾问题。政治的理念，民才是主体；而政治的现实，则君又是主体。这种二重的主体性，便是无可调和对立。对立程度表现的大小，即形成历史上的治乱兴衰。”^③

传统儒家并非没有发现这个矛盾。但是，以修身为本的儒家政治哲学将消解这个矛盾的重点落在如何通过内在的道德提升而使君主自觉以百姓之生存和权力为政治的目的。按徐复观的说法，传统儒家总是站在统治者的一边想办法，其着力点始终远离真正的政治主体，所以，这个二元主体的矛盾始终不能得到化解。

他说：道德的途径并不能代替制度的途径，“中国历史上的圣贤，是要从‘君心’方面去解除此一矛盾，从道德上去解除此一矛盾；而近代的民主政治，则是从制度上，从法制上解除了此一矛盾。首先把权力

① 徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，见《学术与政治之间》，15～16页。

②③ 徐复观：《中国的治道——读〈陆宣公传集〉书后》，见《学术与政治之间》，44页。

的根源，从君的手上移到民的手上，以‘民意’代替了‘君心’。政治人物，在制度上是人民的雇员，它即是居于中国历史中臣道的地位，人民则是处于君道的地位。人民行使其君道的方法，只对于政策表示其同意或不同意，将任务的实行委托之于政府，所以人民还是一种无为，而政府则是在无为下的有为，于是在真正民主制底下的政治领导者，比专制时代的皇帝便轻松得多了。作皇帝最难的莫过于不能有其自己的好恶。其所以不能有其自己的好恶，因为人君是‘权原’，人君的好恶一与其‘权原’相结合，便冲垮了天下人的好恶而成为大恶。但一个人要‘格’去其好恶，真是一件难事。在民主政治之下，政治领导者的好恶，与‘权原’是分开的，其好恶自然有一客观的限制而不敢闯下乱子，于是其心之‘非’不格而自格了。其次，则把虚己、改过、纳谏等等的君德，客观化为议会政治，结社言论自由等的客观制度。一个政治领袖人物，尽可以不是圣人，但不能不做圣人之事，它不能不服从选举的结果，他不能不听议会的论难，凡客观上不能不做之事，也就是主观上极容易去做的事”^①。徐复观认为，道德的自我提升是一个极其困难的过程，而如果将权力的主体真正回归到人民的手里，并建立起一种客观的制度来行使其权力，那么原先万难做到的“君德”，因为有一系列制度的制约，自然就成为对君主的客观性要求。但是，儒家消解二重性主体对立的努力为什么始终没有成效？儒家的道德政治理想为什么总是落空？徐氏从历史和思想两个方面寻找原因。从历史的角度来看，中国两千年来现实政治中的专制势力早已构成了一部庞大的专制机器，随时可以扼杀一切消解它的因素和力量。对此，徐氏给予了深刻的揭露，他写道：“两千年来的历史，政治家，思想家，只是在专制这副大机器之下，作补偏救弊之图；补救到要突破此一专制机器时，便立刻会被此一机器轧死。一切人民，只能环绕着这副机器，作互相纠缠的活动；纠缠到与此一机器直接冲突时，便立刻被这副机器轧死。……一切文化、经济，只能活动于此一机器之内，而不能轶出于此一机器之外，否则只有被毁灭。”^②就思想方面而言，徐氏认为儒家政治思想也负有不可推卸的责任。“总是居于统治者的地位以求解决政治问题，而很少以被统治者的地位，去规定统治者的政治行动，很少站在被统治者的地位来谋解决政治问题。

① 徐复观：《中国的治道——读〈陆宣公集〉书后》，见《学术与政治之间》，58页。

② 徐复观：《封建政治社会的崩溃及典型专制政治的建立》，见李维武编：《徐复观文集》，第五卷，83页，武汉，湖北人民出版社，2009。