

光復後台灣地區發展經驗

賴澤涵 黃俊傑 主編



中央研究院中山人文社會科學研究所 中華民國八十年十月 台北·南港

中央研究院中山人文社會科學研究所專書(27)

光復後台灣地區發展經驗

賴澤涵 黃俊傑 主編

中華民國八十年十月

臺北 南港

SUN YAT-SEN INSTITUTE
FOR SOCIAL SCIENCES AND PHILOSOPHY
ACADEMIA SINICA

BOOK SERIES
(27)

THE DEVELOPMENT EXPERIENCE OF TAIWAN
IN THE POST-WAR ERA

Edited by
JEH-HANG LAI
and
CHUN-CHIEH HUANG

NANKANG, TAIPEI, TAIWAN
REPUBLIC OF CHINA
OCTOBER 1991

中央研究院中山人文社會科學研究所專書(27)

光復後台灣地區發展經驗

主 編 賴 澤 涵 黃 俊 傑

出 版 者 中央研究院中山人文社會科學研究所

發 行 者 中央研究院中山人文社會科學研究所

印 刷 者 德伸文化事業股份有限公司

台北市林森北路9巷12號

中 華 民 國 八 十 年 十 月 出 版

版權所有 不准翻印

爲促進海峽兩岸教育學術交流，
增進雙方瞭解，本書由台灣的比較教
育學會寄贈，特此誌記。

一九九五年九月

序 言

本所自民國七十七年開始分設五組，從事人文及社會科學之整合研究以來，歷史與思想組同仁經多次審慎討論，決定以臺灣史、華僑史、明清以來中國社會經濟史以及西方世界思潮為該組研究的主要方向。過去幾年，該組為推動上述研究，曾召開過一次「中國歷史與社會變遷(中國社會史)」(已出版兩本論文集)和四次的「中國海洋發展史」學術研討會(已出版四本論文集)，這些成果均深得學術界的重視與肯定。

近年來「臺灣經驗」逐漸受到海內外的重視，被認為是一項「奇蹟」，而本組同仁有鑒於過去學界在討論「臺灣經驗」時，大體著眼於經濟發展方面，顯然有所偏失與不足。所以在七十九年六月十四、十五日舉辦為期二天的「光復後臺灣地區發展經驗」研討會，就學術觀點，從歷史、思想、教育、公共行政和經濟等不同學科的角度加以探討，希望有助於世人思考所謂「臺灣經驗」及今後臺灣發展的相關課題。透過學者專家在這次研討會中的熱烈批評討論，可說達到了集思廣益的效果。會後各篇論文均經由原作者慎重參酌審查意見加以修訂，再由策劃此次會議的本所研究員賴澤涵先生及台大歷史系黃俊傑教授的費心編輯而成本書。

謹代表本所對本書各論文作者及研討會主持人、評論人和所有出席參與討論者，表示誠摯的謝意，也希望讀者對本書內容不吝賜正。

所長 麥 朝 成

民國八十年十月卅一日

目 錄

儒家思想與戰後台灣：回顧與展望	黃俊傑	1
戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾	蔣年豐	37
嘉南大圳在光復初期的人事變遷：台灣史關鍵性時期 的農田水利管理	古偉瀛	101
教育與國家發展：「台灣經驗」的反省	羊憶蓉	133
台灣四十年來國民教育發展之反省與檢討	陳伯璋	171
光復後台灣地區高等教育設校政策之探討	陳舜芬	205
台灣勞動市場的最近發展	林忠正	239
台灣地區的勞動力老化	王德睦、陳寬政	261
台灣四十年來行政組織理性型模的批判及其未來改革 方向（一九四九年～）	吳瓊恩	275
我國官僚體制發展經驗的剖析	繆全吉	309
我國發展對外關係的策略：一九七〇～一九九〇	顧長永	329

儒家思想與戰後台灣: 回顧與展望

黃俊傑*

壹、問題的提出

進入一九八〇年代後期的台灣，正經歷具有深刻歷史意義的急遽轉變：隨著威權政治結構的解體，與經濟活動的蓬勃發展，台灣內部長久積蘊而遭箝制的社會力量，獲得了迅速而全面的解放¹。與此同時，在思想層面上，大量西方思潮也不斷湧進並衝激著台灣的思想海岸，諸如社會主義、世界體系、依賴理論與發展理論等等，儼然成為解釋當前台灣社會發展的主導理論²。在這項歷史巨變中，最突兀而值得深思的一個現象是：自從戒嚴令在1987年7月廢除以來，社會運動風起雲湧，但卻沒有任何一次運動，是高舉儒家思想的大纛從事改革的。誠如一位青年學者所指出的，「儒家的命運一直是一種充滿挫折的命運，在今天的台灣，儒家受實踐運動所忽視的程度已達到挫敗的頂點³。」在中國歷史上具有悠久的經世傳統的儒家思想，卻在台灣社會重要的轉型時刻裡缺席了。我們祇能從被扭曲在官方意識型態下的中國文化基本教材中，看到儒家思想的餘影；或者將儒家倫理視為被議題化的客體，成為學者探討東亞工業文明的變項之一⁴。儒家思想不再作為探究、反省以至批判社會的主體，而祇是一項在學術的實驗室中待分疏、待評估以至待解決的課題。我們不禁要問：是台灣社會拋棄了儒家思想？還是儒家思想已經退出了台灣的歷史舞台？

*國立台灣大學歷史學系教授

針對這一個深具挑戰性的問題，我在這篇論文裡將扣緊時間意識與空間意識，首先探討古代儒家人文主義傳統的內涵，尤其是儒家生命哲學與政治哲學的精義，進而追問：到底儒家與近代以前的中國政治與社會結構有沒有關係？如果有的話，那麼這種關係又是什麼性質的關係？經過上述宏觀縱貫的分疏後，我們將把焦點置於具體的歷史經驗中，檢討戰後台灣的發展歷程，追問這種歷程具有何種歷史意義？最後，綜合前面的疏解，我試圖對戰後台灣經驗對儒家所提出的挑戰，以及在廿一世紀的台灣社會的發展前景中，可以而且應該扮演的角色，提出若干初步的看法。

貳、先秦儒家人文主義的內涵

從比較文化史來看，中西文化的差別當然不止一端，但中國傳統特別著重於人間秩序的安頓，注意人與人之間關係的對應與開展，與西方以人神關係作為其文化發展的中心議題，兩者間的確存在著根本性的歧異。長期以來居於中國歷史發展主流地位的儒家思想，富有積極的入世性格，與強烈的「人文化成」的色彩，也是人人共識之事實。

如果要概括性地勾勒古代儒家思想的內涵，大致可以從面對自我生命的完成，到面對人文世界，亦即政治及社會秩序的建構，在兩者間所連續展開的「光譜」(spectrum)中，為儒家思想找到適當的定位。

首先，我想指出的是，作為生命哲學的儒家思想，對個體的生命與尊嚴，給予絕對的肯定，並賦與積極的意涵。先秦孔孟都一貫地強調：自我生命的拓展與提昇，並不附麗於外在的價值，或是他人的肯定之上。換言之，自我生命的超拔本身就具有自主性的意義，無待外燦。

從孔子(551-479B.C.)所賦予「仁」的意涵來看，儒家雖極重視「禮」具有維繫社會秩序的神聖意義與世俗性的教化功能，但在「仁」與「禮」之間「創造性的緊張」關係中⁵，儒家無疑地特別重視「意志

自主」與「價值內在」這兩項信念。孔子說：「我欲仁，斯仁至矣」（論語·述而·29），這句話的精義就是針對人在意志上可以自作主宰，人本身是價值意識的創發者而說的。

先秦儒家建立在「意志自主」與「價值內在」之上的人文主義精神，表現在人間活動的許多方面上。舉例言之，在對待學問的態度上，孔子強調「爲己之學」，他感嘆「古之學者爲己，今之學者爲人」（論語·憲問），乃是因爲他認爲學問的目的，在於自我生命的提昇，所以，「人不知而不慍」（論語·學而）。孔子所強調的這種「爲己之學」的理念，到了宋明儒者手裡發揚光大，成爲宋明書院教育的根本精神⁶。再就爲人態度而言，先秦儒家都一致肯定每個人都有自我超越，成聖成賢的內在動力，孔子說：「人能弘道，非道弘人」（論語·衛靈公），在爲人與道的關係加以定位中，肯定人的自我超越的無限可能性。孟子（371-289 B.C.）引顏淵曰：「舜何人也？予何人也？有爲者亦若是！」（孟子·滕文公上），荀子（fl.298-238B.C.）說：「塗之人皆可以爲禹」（荀子·性惡），基本上都是在同樣的脈絡說的，肯定每個人只要立志，都可以掌握自己的生命狀態。

先秦儒家的爲學與爲人態度中，蘊涵著一種強烈的平等主義立場。孔孟在人性論上都同意，每個人天生的基本材性都是一樣，都擁有自我超越的內在富源與動力。那些桀紂或盜跖之流的人，都是由於未能「盡性」，未能「盡心」、「知性」（孟子·盡心），所以才趨於沉淪。這種人性論的平等主義立場，如果放置在政治脈絡裡，顯然和近三百年來人類所追求的平等主義是若合符節的。

再進一步說，先秦儒家一方面肯定人性的平等主義，另一方面卻也不斷提醒人類一項事實：既然每個人都可以自作主宰，自己抉擇生命的方向，每個人都是一個自由的個體，因此，每個人必須爲他自己的行爲承擔起最後的責任。「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」（論語·述而），孔子這句話雖然是著眼於鼓勵人們立志求仁、行仁，但是這句

話也蘊涵著一種強烈的自由主義意涵：人的生命抉擇是一種澈底的自由，這種抉擇不受任何外在社經政治結構的制約或干擾。人之求仁得仁，是無所待的。如伯夷叔齊之恥食周粟，餓死首陽之山⁷，本係自我生命的抉擇與實踐問題，周武王不能泥而阻之。孔孟所強調的個人在成德過程中的絕對自由與個人的生命抉擇，就其核心觀念而言，很能與近代生活中的個人主義與自由主義的精神相呼應。

先秦儒學中的平等主義、自由主義與個人主義等精神，是靠「心」功能來作為保證的。孔子雖主張「性相近，習相遠」，但對性之所善的根據，較少觸及。到了孟子則明白地指出：人皆有「不忍人之心」，這種「心」是惻隱、羞惡、辭讓、是非等價值意識的根源。這種價值意識內在於「心」的事實（孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（告子上·6），是不因人而異的，他說：「君子所性，仁義禮智根於心」（孟子·告子），強調的正是「心」之作為價值意識來源的普遍必然性。孟子的「心」在本質上與宇宙的「理」是同步同質的，「心」具有「思」的能力，所以不會為「心」以外的存在所劫奪，這是孟子所分別的「大體」（「心」）與「小體」（「耳目口鼻」）的根本區別之所在。孟子說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（孟子·告子上·15）就是指「心」的自律性——「心」能「自我立法」（self-legislation），所以可以自作主宰，「心」的活動是自由而無待於「物」的⁸。從孟子對於「心」的自主性的肯定，我們不難推知：孟子必然要強調「個人」的「志」的重要，他說：「夫志，氣之帥也……夫志至焉，氣次焉」（孟子·公孫丑上·2），孟子強調人之立志自作主宰，頂天立地，乃至「上下與天地同流」（孟子·盡心上·13）。從對「志」的重視來看，孟子與孔子之以「志」作為「個人」修身的基礎，是一脈相承的⁹。

先秦儒家思想中所蘊涵的這種平等主義、自由主義與個人主義等特質，固然不能等同於現代民主思想，我們甚至也不必從所謂「一心開二門」的思維模式中，尋繹兩者在理論上結合的可能性。但是，至少

儒家對個體生命及尊嚴的絕對肯定，與現代民主生活的基本概念，在精神上是相近的。

儒家思想表現在政治活動上，乃是積極介入興革的態度，充滿了健動的精神。雖然由於許多外緣的歷史因素如專制體制等，對儒者的介入政治事務產生局限的作用，但是儒家自孔孟以降，不僅在學術思想層面上，更以實際的行動來參與政治活動，形成一個強烈的經世傳統。儒家的政治思想，基本上乃是對於「民本位」政治體制的肯定。先秦儒家認為，政權的轉移必須以民意為其依歸。孟子答齊宣王（在位於319-301B. C.）的一段話，將先秦儒家「民本位」的政治思想發揮得淋漓盡致。孟子說：

國君進賢如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰，國人殺之也。如此，然後可以為民父母。（孟子·梁惠王下 7）

孟子這段話中的「國人」是否包括庶民，仍是古史學界爭論的一個課題，但是，通讀全文，孟子所要強調的「施政以民意為重要參考依據」的這一點是十分確定的。

但是，必須接著指出的是，先秦儒家的民本政治理念和他們的內聖外王學說，構成非常複雜的關係。在勞思光所謂「單一主體論」¹⁰的思維模式之下，儒家的存有論、倫理學與政治觀是通貫互攝的，因此，政治活動毋寧是道德修養的外在延伸，作為儒家政治思想核心的「內聖外王」觀念，一方面存在著道德化約論的傾向，另一方面也顯示出在儒家道德意識宇宙中，對群己生命的連續性的肯定，認為政治與個人修養之間具有相互涵攝的關係。因此，儒家認為少數成德之君子，

必須比一般人承擔更多的政治教化責任，孔子說：「雍也，可使南面」（論語・雍也），孟子說：「君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃」（孟子・滕文公上），都不免帶有某種程度的「精英主義」（elitism）的色彩。這一點也許是儒家雖在先秦時代就有民本政治的理念，但是卻一直無法走向以廣大群眾為主體的民主政治的內在思想原因。

叁、儒家與傳統中國的政治與社會：共生與矛盾

現在，我們可以開始討論：先秦儒家那種具有自由主義、平等主義與個人主義質素的思想，在中國歷史上與實際政治及社會結構，具有何種關係？

在中國政治發展的歷史脈絡中，儒家與政治結構間基本上存在著兩種並行的關係：一種是共生的互動關係；另一種是矛盾的緊張關係。我們先說前者。自從漢代獨尊儒術之後，儒家思想成為鞏固政權的意識型態，更由於儒家經典懸為舉薦人才的標準，因此經過儒家思想洗禮的官僚體系，與政權密切結合，成為帝國運作的基石。同樣地，透過政治活動的積極參與，儒家經世濟民的理想，也因而獲得實踐的機會。班固（A. D.32-92）在漢書・儒林傳末所寫的「贊」，最能道出儒家受到漢武帝（158-87B.C.）獨尊之後，儒學與帝國互相利用，共生共榮的實況¹¹：

自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年。傳業者浸盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路然也。

「祿利之路然也」這一句話，尤其切中肯綮，很能表現班孟堅敏銳的史識。

但是，我們必須緊接著指出，除了這種共生關係之外，儒家傳統中的抗議精神，卻又明顯地與權力結構，有著無法妥協的緊張關係。儒家以「三代」為理想政治的典範，一直是鞭策現實政治的內在動力。

朝廷入仕之途的開敞，雖然吸納了大量的知識菁英，但也同樣使得儒家烏托邦式的政治理想，在潛移默化中廣泛地散播在知識階層之間，提供了知識份子不斷批判現狀的「支援意識」(subsidiary awareness)¹²。最具有代表性的例子就是朱子(1130-1200)與陳亮(同甫，1143-1194)之間，關於漢唐功過的辯論。朱子標舉「三代」作為他論斷漢唐政治的標準。朱子認為三代之時「道」流行不已，所以政治秩序是王道政治，但秦漢以後的歷史則是霸道流行的時代，因為「道」已消沈而不彰。錢賓四先生已經指出¹³，這樣的歷史觀點說明了，朱子用孔孟的道統標準來判斷漢唐的歷史現實。所以朱子才會認為漢唐政治是人欲橫流的政治，他對秦以後的歷史發展哀歎再三地說：「千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補過了時日，其間或不無小康，而堯舜三王周公孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。」¹⁴

我們可以說，儒家思想提供了歷代大儒以批判現實的「支援意識」，使他們雖然飽受專制君主的凌虐，但卻以大無畏的精神，起而批判政權的不義。因此，儒學和專制政體之間，乃形成一種矛盾而緊張的關係。

但是，令人扼腕的是，由於大一統帝國結構的早熟，在政治導向一元化的情形下，儒家政治哲學中「聖王」的泛道德傾向，遭到政權的積極利用而更形扭曲，使得長久以來，儒家政治理想的實踐，一直未能在柏林(Isaiah Berlin)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¹⁵。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對自由的客觀保障。並且，儒家這種「積極自由」的取向，落實在權力網絡中，往往變成乖離原意的策略運用，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為不義的政權粉飾¹⁶。

在中國歷史上，大一統帝國以「君本位」為中心的政治結構，對先秦儒家肯定「意志自主」與「價值內在」的生命哲學，與悠久的民本政治思想與經世思想，都造成了無可彌補的傷害。當代儒者熊十力(1885-1968)就曾一針見血地指出這個現象¹⁷：

神州大陸，既少海國交通之利，則賴列國並立，有朝聘、會盟、征伐等等，是以激揚志氣，開廣心胸，增益知見。此其學術思想所由發達，文化所由高尙也。自呂政夷六國而為郡縣，使天下之人各守一邱之壑，老死而無所聞見，無所廣益。又厲行一夫獨裁之治，絕無民意機關，人民不得互相集合而有所致力於國家。夷狄盜賊每乘中央之昏亂而蜂起，奸天位以毒百姓。……中夏自秦以來，民生日憊，民德日偷，民智日塞，乃廣漠散漫之郡縣制度，與專制政體所必有之結果也。諸子百家之學惡得而不絕滅哉？晚周盛業，視希臘或有過之而無不及，徒以秦漢之後，環境改變，政制不良，遂以惡因，植茲惡果。

幾千年來，王朝有興廢存亡，統治者有遞遭變遷，但是大一統帝國的基本結構，並沒有本質上的變動。這種大一統的專制政治結構¹⁸，不僅架空了儒家的民本政治思想，也扭曲了儒家「立人極」的生命哲學，使先秦儒家偉大的人文主義精神，一直成為中國歷代知識份子「永恆的鄉愁」。

隨著大一統帝國結構的早熟，中國社會便一直以與土地關係密切的農業生活型態為其基盤，即使到了商業與科技發達的宋明時代，這種土地與人民緊密結合的農業性格，仍主宰著整個社會的變動與發展¹⁹。誠如費孝通早年所指出：中國鄉土社會的基層結構是一個「一根根私人聯繫所構成的網絡」，這種社會關係乃是從一個人一個人逐步推展出去的「差序格局」，它不同於現代西方的「團體格局」，以團體為生活前提，也作為人與人連繫的基架²⁰。然而，費先生可能忽略了一項事實：在中國這種以私人為網絡中心的「差序格局」中，每個人都被安置

在具體而確切的關係脈絡中，在每個費先生所謂的「社會圈子」裡——家庭、氏族、鄰里、街坊與村落，每個人都有其特定的職份角色，不容任意閃躲；在西方「團體格局」的關係中，雖然對「團體」的共識是社會活動的第一義，但在「團體」觀念的基架下，每個人都只與「團體」有直接連繫，而人與人彼此之間的關係則容許有更多的轉圜，因此個人主義反而得以有發展的機會。在某種意義下，傳統中國的這種差序格局，有如「壓力鍋」或「緊箍帽」，往往使得每個人都深陷在各種關係網絡之中，無法動彈。個人生命的完成，必須在此格局中實現，而個人的存在價值，既無法獨立於各個社會脈絡之外，更每每為各種社會關係的優先性所淹沒，甚至犧牲。我們可以說，傳統中國社會結構使得每個個人的「主體性」常常屈服於「社會性」。

我在這裡所說的「主體性」受到「社會性」所宰制的中國社會實況，在科舉制度的社會意義裡，表現最為清楚。黃仁宇最近對中國這種複雜的社會關係網落有一段傳神的描寫²¹：

我們的帝國不是一個純粹的「關閉著的社會」，一在那樣的社會裡，各種職業基本上出於世代相承。——然而它所給予人們選擇職業的自由仍然是不多的。一個農民家庭如果企圖生活穩定並且獲得社會聲望，惟一的道路是讀書做官。然而這條道路漫漫修遠，很難只由一個人或一代人的努力就能達到目的。通常的方式是一家之內創業的祖先不斷地勞作，自奉儉約，積銖累寸，首先鞏固自己耕地的所有權，然後獲得別人耕地的抵押權，由此而逐步上升為地主。這一過程常常需要幾代的時間。經濟條件初步具備，子孫就得到了受教育的機會。這其中，母親和妻子的自我犧牲，在多數情形之下也為必不可少。所以表面看來，考場內的筆墨，可以使一代清貧立即成為顯達，其實幕後的慘淡經營則歷時至久。這種經過多年的奮鬥而取得的榮譽，接受者只是一個人或至多幾個人，但其基礎則為全體家

庭。因此，榮譽的獲得者必須對家庭負有道義上的全部責任，保持休戚與共的集體觀念。

任何反抗這種「集體觀念」的個人，輕則個人身敗名裂，為鄉梓父老親朋所不齒；重則個人生命為之不保。黃仁宇筆下的「自相衝突的哲學家」李贄（卓吾，1527-1602）之剃髮為僧，遁入空門，甚至在獄中自殺，都與來自親族的壓力有深刻的關係²²。

這種「合模性」（conformity）極強，「同質性」（homo-geneity）要求強烈的傳統中國農業社會，顯然與先秦儒家那種重視個體生命價值，強調自由主義的精神，存有很大的差距。

因此，我們可以說，自從秦漢以後，中國大一統的專制政體，與同質性強烈的社會結構，皆未能為先秦儒家活潑的生命哲學和政治哲學，提供一個發展的空間。中國歷史上，儒家的挫折毋寧是一種歷史結構的必然。

肆、戰後台灣經驗及其歷史意義

我們以上關於儒家思想與傳統中國的討論，是為作為我們思考儒學在台灣命運的一種歷史參考背景。我們先從台灣經驗的考察開始。

如果要簡單勾勒出近百年來台灣史的發展脈絡，那麼有兩條交互作用的軸線，特別值得我們重視：

第一條線索是資本主義化的逐步展開：自從一八九五年，日本佔領台灣之後，台灣就漸漸地被吸納入近代資本主義的體系之中，相對於資本主義世界的「中心」（如戰前的日本與戰後的美國）而言，台灣作為「邊陲」角色的依賴性格日益顯著，為「中心」國的需求而生產；就其內部的轉變而言，由於近代資本主義的侵入，導致傳統台灣農村結構的重組，使台灣農村從明清時代比較封閉的「村落共同體」，逐漸演化為「開放的農村」，而受到資本主義經濟邏輯的制約。在這種發展