



儒家思想在現代東亞

中國大陸與臺灣篇

劉述先 主編



中央研究院 中國文哲研究所

當代儒學研究叢刊 ⑨

儒家思想在現代東亞： 中國大陸與臺灣篇

劉述先 主編

中央研究院中國文哲研究所

儒家思想在現代東亞： 中國大陸與臺灣篇

主 編 劉述先

執行編輯 張裕德

發行者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路2段128號
電話：(02)2788-3620；2789-9814

印 刷 秀威資訊科技股份有限公司
台北市內湖區瑞光路583巷25號1樓
電話：(02)2657-9211

定價 新臺幣 220 元
初版 中華民國 89 年 3 月
掃描二刷 中華民國 93 年 12 月

ISBN：957-671-689-6

目 錄

導言	劉述先	1
張君勱的人權觀	熊自健	7
中國佛教形上學的虛說型態： 新儒家論佛家體用義	林鎮國	25
中國大陸地區近五年來 （1993-1997）的儒學研究	郭齊勇	59
大陸學者的宋明理學研究	鄭宗義	123
中國大陸儒學的走向、限制與出路	李維武	161
「儒教」與「儒學」涵義異同重探 ——新儒家的觀察	小島毅著・廖肇亨譯	191
李春生與儒家思想	李明輝	229
洪棄生的「觀風」與「戰記」	洪銘水	255

導 言

劉 述 先*

這部論文集共收八篇文章，就內容來看，可以分爲三組：兩篇文章是對於當代新儒家的研究；四篇文章是對於大陸近年來有關儒學研究的報導與回應；還有兩篇文章則析論日治時代兩位臺灣知識分子對於儒家思想的態度。

第一組的兩篇文章由比較的觀點探索當代新儒家對於西方人權與印度佛學的有選擇性的吸納與回應。熊自健的〈張君勱的人權觀〉一文繼續他對於張君勱的研究，這次集中在人權觀的討論之上。由1944年以來，張君勱即發表有關人權的論著，肯定了人權的意義與價值，確定人權爲民主政治最重要的基礎。故他起草《中華民國憲法》時，即詳盡地列出人權清單，以憲法明文來保障人權。他吸取了英、美民主憲政人權條款之精華，以此爲基準，輔之以若干儒家價值與二十世紀人權理念，綜合成一家言。現在人談新儒家，常把重點放在心性論上，而忽視其在政治思想上的貢獻。其實，《中華民國憲法》乃是一項重大的成就。今日要修憲，千萬不可忘失其精神。無可諱言，由於張君勱人權觀的軸心是憲

* 中央研究院中國文哲研究所特聘講座

法主義，從而有其局限。未來進一步的開創，還有待學者的努力。林鎮國的〈中國佛教形上學的虛說型態：新儒家論佛家體用義〉一文在中、日佛學比觀的背景下，抉發內學院與新儒家論辯背後的微旨，也頗有啓發性。以體用觀念釋佛說，大盛於僧肇以後，湯用彤、熊十力預設了這種「反本」的中國佛學（包括華嚴、天台禪）的觀點。內學院以呂澂爲代表，却以中土的「性覺」爲僞說，要回到印度佛學「性寂」的正確立場，強調佛教的知識論性格及社會改革的優先性。這一場論辯因立場之互異，自不會有結果。但有趣的是，在對佛學的理解上，牟宗三先生並不同意乃師熊十力先生的意見。他認爲「緣起性空」是佛家的共法，而印順正是站在這一立場批評熊先生的「新唯識論」。但與內學院不同，牟先生認爲並沒有中國佛學與印度佛學的差別。即使是由《起信論》開啓「真如緣起」的線索，華嚴宗的眞常心系統講「性起」，或者牟先生視爲真正的圓教的天臺宗講「性具」，都不能違反「緣起性空」的宗旨。故體用義不能真正切合於佛說，借來用也只能是一「虛說」型態。牟先生費大勁著《佛性與般若》二巨冊，說明佛教的「智的直覺」之型態，見識超卓，辨析精微，令人嘆爲觀止，但仍未能免於爭議。畢竟牟先生認爲佛家不能面對真正的「創生」義，通過與佛家的對反，才能夠凸顯出儒家的價值與意義，這才是他真正的用心與旨趣之所在。

在第二組的四篇文章中，首先郭齊勇報導大陸地區由1993至1997年的儒學研究，蒐集了豐富的資料，對我們有重要的參考價值。間中他也有簡短而中肯的評論，但這不是他

這篇文章重點之所在。其次，香港的鄭宗義夾敘夾議，將大陸學者的宋明理學研究大致分為三個不同的階段：第一階段自1949年至八十年代初，其研究幾乎完全用唯心唯物的二分法、階級出身等教條主義，對理學大抵採取全盤否定的立場，代表作爲侯外廬主編的《中國思想通史》。第二階段自八十年代初至八十年代末，此時已不滿教條的生搬硬套，而提倡通過重要範疇的分疏來掌握理學，但仍未脫教條陰影，對理學有正、負兩方面的評價，代表作爲張立文的《宋明理學研究》。第三個階段自八十年代迄今，研究開始完全擺脫教條的色彩，強調文獻的解讀與爬梳，且多有參考借取海外學界的觀點說法，以爲進一步思考析論之所資，但對理學的了解還不免重心性而輕天道，而有一偏之虞，代表作爲陳來的《宋明理學》。在未來則期盼有更進一步的對話交流與視域交融。復次，郭齊勇在武漢大學的同事李維武論中國大陸儒學的走向、限制與出路。他指出：老一輩的新儒家如馮友蘭又重新活躍，新一代新儒家如蔣慶以儒學是「天道的體認」，雖聲明不是意識形態，但這種謀求正統地位的努力，無可避免地與現實政治意識形態糾結在一起。然而這些是極少數的例外，在大陸學術界，大多數人所取的，並不是「儒者」的態度，而是「研究者」的態度。各種不同的整合方式大概可以概括爲四種基本形式：「去糟取精」、「抽象繼承」、「擇取常道」與「批判超越」。但大陸儒學的發展不能不受到限制，歸納起來也可分為四種：形上建構的不足、與現實政治的糾結、中西體用之爭的困擾與未能解決與現實生活打成一片的問題。未來出路的構想，需要重新看待儒學

的作用，建構儒學的新型態，以確定儒學在多元之內的一元的地位。

在第四篇論文中，日本學者小島毅對新儒家作出觀察，重探「儒教」與「儒學」涵義之異同，可說發揮了某種他山之石的作用。他坦承過去從來沒有把眼光放在流寓海外的當代新儒家上面，日本學界對港、臺新儒家研究的注意似乎不夠。這次他對 1958 年發表的著名的〈中國文化宣言〉作出回應。他追溯「哲學」、「宗教」成為術語的經過，是日本人逐譯西語的結果。他指出，〈宣言〉所謂「哲學思想」、「宗教精神」，典型地反映出用西洋的思維方式來比擬中國思想的思考模式。事實上，「儒學」與「儒教」的觀念與西方的「哲學」與「宗教」有異有同，有非常錯綜複雜的辯證關係，在文中展示了出來。

第三組的兩篇論文探討日治時代兩位臺灣知識分子的個案，頗合於當前重視本土化研究的潮流。李明輝討論李春生與儒家思想。李春生是個虔誠的基督徒，而又生活在中國文化圈內，自然必須面對「如何詮釋基督教與中國傳統文化之關係」的問題。這就恰好與小島毅文中所討論的問題銜接上了。李春生並未如當時多數中國知識分子一樣，走上反傳統主義的道路，反而選擇性地肯定中國傳統文化。他排斥佛、道，對儒家則有保留地接受，態度類似利瑪竇。在「合儒」之外，又「補儒」，附會古代儒學，貶抑宋明儒學；更「益儒」、「超儒」，以宗教為道德之基礎，藉基督教來彌補儒家不足之處。最後，李春生雖為日本帝國政府特意籠絡的第一批臺灣仕紳，仍不免在觀賞甲午戰爭之戲時黯然神傷，油

然而興故國之思，顯露出在國家認同上的矛盾心理。洪銘水則討論洪棄生的「觀風」與「戰記」，提出了一個與李春生適成對比的典型：如果說李春生是個西化派，則洪棄生是個不折不扣的傳統派，在三十歲以前基本上是個地道的儒生。清末割臺之前，他曾對地方整俗建言而有「觀風」之作，發表〈崇正學論〉，沿襲明、清以來正統的儒學觀，所謂「非孔、孟之言不言，非堯、舜之道不道，非程、朱、五子之旨不錄」，並對臺灣當時的政治、經濟、社會問題提出十點具體的建議，而得到太守的器重。可惜，隔年臺灣就淪為日本的殖民地。從此，終其一生，從二十九歲到六十二歲，他以不妥協的態度，不改服，不剪辮子，來表達他的抗日精神。後來辮子雖被剪，而素行不改，默默著書。從其《中東戰紀》，可以看出他對於甲午之役戰敗的前因後果之檢討。從其《瀛海偕亡記》，可以看出割讓之後臺灣人延續數年抗拒日軍之血淚史。文章結語稱頌他為一代奇人，真儒典範。讀他的詩文，可以體會到他作為一個民族主義者的悲願。

以上是本論文集所收文章的撮述。最後，應該指出的是，這部論文集乃是我們有關「儒家思想在現代東亞」研究計畫中的一個環節，重點放在兩岸三地的儒學研究。我們看到當代新儒家流寓海外，對政治（外）、宗教（內）問題，都作出了深切的反省與檢討。這一條線索不絕如縷，而大陸經歷文革對於傳統的摧殘，如今儒學又重獲活力，成為顯學，與馬列、西化潮流鼎足而三，顯露了彼此之間有可能健康互動的契機。而臺灣的本土化研究，通過史料的重新發掘，可以清楚地看出所傳達的信息：臺灣先賢，即使是所謂

的西化派，也從未把儒家傳統當作外來的東西，它早已成為臺灣文化不可分割的一部分。而儒家由於不是組織宗教，往往不受其他宗教排斥。我們可以通過本論文集內的文章，掌握到一些過去未曾充分加以注意的面相，但還得與計畫的其他環節配合，再讀另外單行出版的《總論篇》、《日本篇》、《韓國與東南亞篇》，才能得到一幅更完整的圖畫。

（附識：本書所收的八篇論文均分別經過兩位專家之匿名審查，再由作者參考審查意見修訂而成。）

張君勱的人權觀

熊 自 健*

張君勱先生為當代新儒家的代表人物之一，其思想的最大特色是吸取西方人權理念、民主憲政體制與社會主義，融入儒家的基本價值觀念之中。張君勱先生於清光緒 32 年（1906 年）考入日本早稻田大學，就讀政治學系起，系統地吸取了英、美民主國家的人權觀念與憲政制度。1907 年張君勱加入梁啟超在日本的「政聞社」，開始從事政治活動，有志於制憲事業。1913 年張君勱赴德國攻讀政治學博士，置身於民主社會主義的潮流中，1920 年成為民主社會主義者。1922 年張君勱應上海國是會議的委託，起草民間的憲法草案，並著《國憲議》一書說明之，陳述其若干人權理念。九一八事變後，張君勱感於中國處於存亡之際，於 1932 年組「國家社會黨」，倡言「國家社會主義」。抗戰期間，張君勱參與「國民參政會」，提議國民政府明令定期召集國民大會，制定憲法，實行憲政，並參與「五五憲草」的修正草案。國民政府逐明令於 1944 年底召集國民大會，制定憲法，實行憲政。張君勱在此一民主憲政的曙光時機，深切體認到在蘇聯「無產階級專政」與德、意

* 政治大學國際關係研究中心研究員

「法西斯政權」陰影下，人權與民主所受到的殘酷迫害，於是自 1944 年起撰寫出一系列有關人權與憲政的論著。最難能可貴的是，張君勱不僅大力宣揚人權與憲政的理念，並於 1946 年將「國家社會黨」與「民主憲政黨」合併組成「中國民主社會黨」，倡言「民主社會主義」，調解國共衝突，致力落實民主憲政。通過中國各黨派在政壇上的努力，張君勱於 1946 年的「政治協商會議」中，將其人權觀與民主憲政體制納《中華民國憲法》中，成為保障人權的柱石，造福國人，令人感佩。本文僅對張君勱 1944 年以來有關人權的論著，作一系統的整理與闡述，並評論其得失，藉以勾勒出當代新儒家政治思想的面貌。

一、人權的意義與價值

首先，張君勱接受天賦人權說，認為人權是每個人民天生的與不能移讓的權利。他給人權下的定義為：

國家對於人民無論權力怎麼強大，總要劃定一個範圍，說這是你的命，這是你的財產，這是你的思想和你的行動範圍。在這範圍內，便是各個人民天生的與不能移讓的權利。在這範圍內，國家是不能隨便干涉強制的。在這範圍內，各人所享受的權利便叫人權。①

① 張君勱：《中華民國民主憲法十講》，收編在《張君勱先生九秩誕辰紀念冊》（臺北：中國民主社會黨中央總部，民國 65 年），頁 24。

從這個人權的定義來看，張君勱顯然認為：人權有其獨立的於國家強制力之外的領域與尊嚴，應受到尊重，國家是不能隨便干涉強制的。張君勱進而認為：國家與政府成立的目的是在於保障人權，保障這些人民天生的與不能移讓的權利；而當政府違背此一目的時，人民有權另立新政府。張君勱引用美國〈獨立宣言〉來說明之：

人類生而平等，自其出生之初，賦之以若干種不許移讓的權利。第一為生命；第二為自由；第三為幸福之追求。為鞏固此種種權利計，所以設立政府。政府所有之正當權利，是從被統治者的同意而來。假定任何政府違背以上各項目的，其人民便有權利變更或廢止此政府，另立新政府，根據本文中所舉之各項原則，期達到人民之安全與幸福。②

為了具體落實國家與政府保障這些天生的與不能移讓的權利，大多數的民主國家用憲法來明文規範國家權力的權限，並在憲法中用列舉人權清單的方式，來防止國家濫用權力，以保障人權。張君勱師法歐、美民主國家，反覆地說明憲法的主要功能在於規定國家權力如何確立與如何限制，以達到保障人權的目的；並在其起草的《中華民國憲法》第二章〈人民之權利義務〉中，詳盡地列舉平等權、財產權、人身自由權、言論出版自由權、信仰自由權、集會結社自由權、參政權等人權清單③。

② 同上書，頁4。

③ 同上書，頁3-4。

張君勱對此一內容豐富的人權清單，指出其要義所在：「各國憲法中，無不有人民權利之規定一章。就其總綱言之，不外乎曰自由、曰平等、曰同胞，三項，而就其細目言之，約有八項：(1)生命，(2)自由，(3)信仰，(4)思想，(5)集會結社，(6)反抗暴主，(7)法律前之平等，(8)財產。」^④並選擇其重要者，提綱契領地加以說明。

首先，張君勱認為：人權清單中以人身自由最為基本，因身體無自由，則一切無自由；若個人之身體自由無保障，雖有選舉、參政及其他權利，有何用乎？因此張君勱在其起草的《中華民國憲法》中作出「非經司法或警察機關依法定程序，不得逮捕拘禁。非由法院依法定程序，不得審問處罰。非依法定程序之逮捕、拘禁、審問、處罰，得拒絕之。人民因犯罪嫌疑被逮捕拘禁時，其逮捕拘禁機關應將逮捕拘禁原因，以書面告知本人及本人指定之親友，並至遲於二十四小時內移送該管法院審問。本人或他人亦得申請該管法院，於二十四小時內向逮捕之機關提審」等規定，以此來防止官廳之濫用權力與不法拘捕，保障人身自由^⑤。

其次，張君勱指出：人民無言論自由，則政治上無批評與改良之途徑，學術上無發展與進步之可能；故有言論自由則為民主民治，無之則為專制獨裁^⑥。然文字之影響，或反對宗

④ 張君勱：《中國專制君主政制之評議》（臺北：弘文館出版社，民國75年），頁554。

⑤ 張君勱：〈現代憲政之背景〉，《再生》（臺北版），第1卷10月號（1971年10月），頁23-24。

⑥ 同上註。

教，或鼓吹叛變，或毀人名譽，或盜人版權，於是各國另定法律以防其流弊^⑦。而所謂言論出版自由也者，即任何人之言論與著作，如無誹謗，毀壞名譽，褻瀆神明，或煽亂造反之事實者，不得加以限制之也^⑧。

第三，張君勱指出：民主之所以成為民主，亦端賴人民是否能自由結社集會，以從事社會、學術、宗教、政治上之集體活動。然而各民主國家法律對於人民之集會結社未嘗許以無限之自由，蓋因國家負有維護治安之責任，自不能許人民組織團體，煽動人民滋事作亂，破壞安寧，傾覆國家。因此，在不牴觸刑法、不擾亂公安的範圍內，許人民以結社之自由；在不攜帶武器、不反抗國家、不煽動人民謀亂的範圍內，許人民以集會之自由^⑨。同時張君勱還指出：結社與集會之合法與否，應由司法機關審判決定，不容由行政機關自由衡量，此為法治之精神。此外，張君勱強調政治結社權利不應壓迫，不應取消；與其因壓迫令人民鋌而走險，祕密結合，圖謀不軌，不如在法律範圍內許人民以公開活動，如此：(1)可使人民以集體抒發政見，(2)各政治社團可以互相切磋，(3)養成政治人物發出負責的言論，(4)朝野政黨有互相監督的機會^⑩。

第四，張君勱認為：宗教屬於各人精神內部之事，非政府

⑦ 同註④，頁 555。

⑧ 同註⑤

⑨ 同註⑤。

⑩ 張君勱：〈人民基本權利三項之保障——人身自由、結社集會自由、言論出版自由〉，《再生》（臺北版），第 5 卷 10 月號（1975 年 10 月），頁 11。

所能干涉，宗教信仰自由為各人之權利。張君勱以西方國家的經驗舉證說明之：「天主教之推行，與馬丁路德之反抗，乃至學者與一般人民，因宗教壓迫，或起而提倡理性主義，或逃亡海外，建立其自由天國。其信心與定力之堅，非常人意料所能及焉。經三十年戰爭後西歐自知此問題之非武力所能解決，卒於 1555 年，訂奧斯堡條約以彼此容忍為解決之法。」^⑪

第五，張君勱強調人民有反抗虐主，行使革命的權利。張君勱引用孟子之湯武革命順天應人說，以及美國「獨立宣言」，來論證人民有反抗虐主，行使革命的權利^⑫。此外，張君勱論述了現代國家人民有參與政治的權利，政府要讓人民行使公民的權利，建立負責任的民主政體與人民對國家的責任心^⑬。

第六，張君勱解釋平等權的意義為「法律前之平等」。張君勱指出：吾國之儒家，西方之康德，皆信一視同仁，民胞物與之說。按實際言之，人之聰明才力，千差萬別。所謂人類生而平等之人權，乃指立於法律之前，人人平等，機會平等，如選舉每人一票，國民一律當兵等^⑭。

第七，張君勱指出：人權觀念是隨時代而進步的。在美國獨立和法國革命時，大家注重的是言論、出版、集會、結社、信仰、財產等自由；到二十世紀，則注重勞動權、工作權、休息權、發展權。十八、十九世紀僅在憲法上規定人權條款，而

⑪ 同註④，頁 555。

⑫ 同註④，頁 556-557。

⑬ 同註①，頁 19。

⑭ 同註④，頁 557-558。

二十世紀則藉國際人權條約對各國人權予以國際法的保障^⑮。

從以上張君勱關於人權觀念的精要論述來看，張君勱吸取了英、美民主憲政人權條款之精華，以此為基準，輔之以若干儒家價值與二十世紀人權理念，綜合成一家之言的人權觀。

二、人權與民主

自 1907 年張君勱在日本參加梁啟超的「政聞社」以來，即成為一名堅定的民主主義者。然而隨著中國政局的劇烈變動，張君勱對中國民主政治體制的設計，也因應世局的發展而有所不同^⑯。三、四十年代張君勱目睹蘇聯「無產階級專政」與德、意「法西斯」政權剝奪人權的慘劇，大力聲討蘇聯「無產階級專政」與德、意「法西斯」政權剝奪人權的罪惡；並吸取教訓，處處強調民主的根本在於人權，沒有人權的保障就不是民主，倡導以人權為基礎的民主政治。張君勱指出：

人權為民主政治之基本，自十七八世紀以來，久為人所共曉。然自蘇俄十月革命後，工廠國有，大地主地產沒收，反對黨之言論結社自由，一概剝奪，百年所珍惜寶貴之人權，至此大被蹂躪。此風傳至意大利，法西斯主義者整隊向羅馬前進，解散政府，阻止工人罷工，甚至對議院中反對派則暗殺

^⑮ 同註①，頁 23-24。

^⑯ 參看薛化元：《民主憲政與民族主義的辯證發展》（臺北：稻禾出版社，民國 82 年），第 4 章。