

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，無待外爍。

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「為己之學」，他感嘆「古之學者為己，今之學者為人」（論語·憲問），乃是因為他認為學問的目的，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「為己之學」的理念，到了宋明儒者手裡發揚光大，成為宋明書院教育的根本精神⁶。再就為人態度而言，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），在為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？有為者亦若是！」（孟子·滕文公上），荀子（fl.298-238B.C.）說：「塗之人皆可以為禹」（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。

先秦儒家的為學與為人態度中，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，每個人必須為他自己的行為承擔起最後的責任。「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。傳業者寢盛，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的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

軸線中，尤其具有關鍵性的發展是：日據時代以降，資本主義的入侵，使得台灣的農業生產日趨商品化，愈來愈受到國內及國際市場經濟的主宰，而農村的一切生產資材，如土地與勞力的「商品化」性格也日趨強烈。這種資本主義化的發展趨勢，與台灣農民對農業態度的轉變頗有關係。值得注意的是：光復前後近百年來的台灣經濟發展，無論是就依存關係而言，或從結構互動層面而言，都與大陸本土的經濟活動有相當程度的疏離，這種現象的確與政治主權的斷裂，有著密切的關係。然而，作為資本主義世界體系一隅的台灣，卻得以避脫中國傳統農業社會的束縛，開發出新的經濟運作結構，從而導引了社會政治與文化上的鉅大轉變。

近百年來台灣史的第二條脈絡是：自從日本佔領台灣以後，強有力的國家官僚機器開始透過殖民政府，對台灣社會產生滲透干擾的作用。日據時代歷次的舊慣調查及土地調查，都可視為「國家」(state)力量對「社會」(society)滲透的具體行動。光復以後，帝國主義對殖民社會的壓迫雖已不復存在，但是，國民政府遷台後，由於時局的需要與政權鞏固的考慮，這一條歷史發展軸線仍在某種意義下繼續進行著，一九五〇年代初期的土地改革，就是「國家」對「社會」滲透最為成功的一個例子。值得一提的是：近百年來台灣史所見的這種發展趨勢，與近代東南亞各國在殖民地時代的發展經驗，有某種相近之處，而今日國民政府所面臨的時代課題之一，正在於如何揚棄殖民式的過渡心態，重新調整「國家」與「社會」間的互動關係。

台灣歷經荷蘭(1624-62)、明鄭(1661-83)、滿清(1683-1895)、日本(1895-1945)與國民政府(1945-)的統治，政權遞遭，物換星移，滄海桑田，在歷史過程中逐漸形成其特殊之歷史性格。史學前輩陳寅恪先生(1890-1969)早已曾指出台灣歷史發展的海洋貿易背景²³。

這種特殊的歷史性格，對台灣從農業社會邁向工業社會的轉型歷程，提供了有利的契機。隨著工業化的發展，台灣農業人口從一九六〇

年的49.8%，逐年下降到一九八七年的20.5%²⁴。隨著戰後台灣人口結構中農業人口的逐漸下降，我們也看到在台灣國內生產力之中，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。統計資料顯示：在1952年農業部門與工業部門的比較，是35.9%比18.0%，但是，到了1964年，則農工兩部門平分秋色，成為28.2%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45.0%，1987年為6.1%對47.5%²⁵。我們可以很明顯地看出來，戰後台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²⁶。

在經濟結構改變，工業部門的重要與日俱增的過程中，民營企業生產力的年平均成長率，均高於公營企業生產力的年平均成長率。統計資料顯示：1953年民營與公營企業生產力的成長率是37.5%對26.6%；1960年至1973年之間民營企業的成長率最為持續而可觀。整體而言，1970-1979期間的平均成長率，民營與公營對比是16.4%對12.4%，1980-1989期間，則是7.1%對5.5%²⁷。戰後四十年來民營企業充滿了旺盛的生命力。

私人部門的擴張及其所展現的活力，與私人企業的能力取向、較高的待遇、與較合理的昇遷機會等因素，都有密切關係。其結果則是可觀的人才被私人企業部門所吸納，蘊蓄了充沛的民間社會力，致使「國家」與「社會」的關係，到了一九八〇年代以後必須重新定位。

伴隨著經濟的轉型與發展，台灣教育的推廣工作，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1987年7.8%，而受過中等教育的人口比率，也從1952年的8.8%提昇到1987年的43.3%²⁸。我們可以發現：教育普及化的發展，已使台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，台灣社會的中智階級也漸次成

熟²⁹。

戰後台灣經驗的向度極多，我們在上面的討論僅以經濟結構的轉變及教育水準的提昇為中心，主要是因為這兩項歷史變局直接塑造了一九七〇年代以後日益茁壯的中產階級與中智階級。這兩大階級正是戰後台灣蓬勃的民間社會力的階級基礎。隨著1987年7月，戒嚴令的宣告廢除，「壓力鍋」內的社會力一旦獲得解放，遂以萬馬奔騰之勢，要求將其自身（社會力）轉化為政治力，並反映到民意代表機構之中。這種發展上的新形勢，加上強人政治的適時消逝，正式宣告了中國歷史上悠久的「單一主體性」的時代的結束。在經濟、社會及政治結構的大調整中，一個新的「多元主體並立」的新時代已經在形成之中了！

伍、儒家價值與廿一世紀的台灣

以上對戰後台灣經驗所做的簡要回顧，必定使讀者滋生疑惑：戰後台灣發展經驗與近百年來國際政經結構的關係極深，與儒家傳統的關係則並不深刻，那麼，廿一世紀的台灣與古典儒家的價值系統又如何產生聯繫？廿一世紀的台灣對儒家價值而言，具有何種意義？為了思考這個問題，我們必須從公元2000年台灣的展望開始討論。

一九六〇年代中期以降，所謂「未來學」(futurology)的研究逐漸在歐美工業國家興起。法國成立「一九八五委員會」(1985 Committee)，美國文理科學院(American Academy of Arts and Sciences)成立了「公元二〇〇〇年委員會」(Commission on the Year 2000)，英國的社會科學研究委員會(British Social Science Research Council)也在1967年設立「未來卅三年委員會」(Committee on the Next Thirty-Three Years)。關於公元2000年的研究論著，如雨後春筍，大量問世³⁰。這些著作雖然論點不一，看法互異，但是幾乎都在不同程度或不同方面上，宣示了公元二〇〇〇年是一個所謂的「後工業社會」(post-industrial society)的來臨³¹。根據貝爾(Daniel Bell)的

描繪，「後工業社會」是一個以服務業為主的經濟體系 (service economy)，白領工作者取代了工業社會中的藍領工作者而成為最大的勞力。而且，白領工作人員中，科技專業人士居主導地位。工業社會裡「機械工業」(machine technology) 的重要性，也在「後工業社會」中為「知識工業」(intellectual technology) 所取代。在「知識工業」中，貝爾認為「理論知識」(theoretical knowledge) 超越「實證主義」(empiricism) 而居於最高峰。而大學、研究機構和實驗室則形成新社會中的「樞軸結構」(axial structure)，其支配力量超過工業社會中的企業機構³²。

貝爾所描繪的「後工業社會」的許多特徵，已逐漸在台灣出現，其中比較值得注意的有以下幾個現象：

第一是：從生產面來看，在國內生產毛額 (Gross Domestic Product, GDP) 中，服務業所佔的百分比日趨重要，在1985年佔44.3%，低於工業的49.7%，但是到公元2000年，則將高達50.5%，正式宣告「後工業社會」的降臨台灣。在這個服務業高度發展的大趨勢之下，各部門的就業人口也發生結構性的變化，經建會的預估資料顯示：台灣地區每1000人中的就業人口百分比，在1985年時，農業部門佔17.5%；工業部門41.4%；服務業佔41.1%。但是，到了2000年，行政院經建會的預估則是：農業部門所佔就業人口百分比，下降到 9.1%；工業部門為 39.4%；而服務業則高佔51.5%。在這種發展趨勢中，每1000人中，曾受過職業訓練的人數，也將從1985年的 102人，到公元2000年提昇為 165人³³。

第二，從人口的住居地點及生活狀況來看，都市人口佔台灣總人口的百分比，從1985年的73.0%，到公元2000年提高為87.0%。隨著都市化程度的加深，台灣的人口中自來水的使用率，也將從1985年的77.9%，到公元2000年提昇為86.5%。每個家庭每個月所使用的電力也將從1985年的47.0KWH，到公元2000年提昇為 99.3KWH³⁴。

第三，教育水準的提昇也是一個值得注意的現象。台灣地區六歲及六歲不識字的人，佔總人口的百分比，1985年佔 8.4%，到了公元2000年將大幅降低為 4.7%。全台灣15歲以上的人口，受到高職或高中以上教育的人口，也將從1985年的38.5%，到公元2000年提高為 55.3%。

當然，公元廿一世紀的台灣，當然不止是以上所說的這些發展趨勢而已。我之所以特別指出這三條發展線索，主要是它們與儒家傳統價值，取得連繫的可能性比較大。我們接著進一步解釋以上所說的三條發現線索的涵義，再分析它們與儒家價值的相關性。

首先，我們從國內生產毛額 (GDP) 來看，服務業所佔比重的上昇，到公元2000年將達50.5%³⁵，將與1986年的英國 (55%)、南非 (49%)、日本 (56%) 相近³⁶。到公元2000年，台灣的服務業就業人口將佔總就業人口的51.5%。這是一個極端重要的訊息。這項訊息顯示了公元廿一世紀的台灣，專業化 (professionalization) 的趨勢，必然隨著日趨細密的社會分工 (Division of labour) 而日益加強。而且，這種分工的趨勢也會受到國際分工趨勢的改變而加強。到了公元廿一世紀，必然隨著台灣科技水準的提昇，勞力密集工業將被資本密集與技術密集工業之取代，而使台灣與資本主義工業先進國家如美國與日本的分工關係，從戰後四十年間的「垂直的分工」轉變為「水平的分工」³⁷。這種國際生產關係分工的轉變，亦將刺激台灣的社會分工，到了公元廿一世紀更加細密。這種新趨勢的加速發展，必然使未來台灣社會中，專業人士的地位益形舉足輕重。誠如貝爾所描繪的「後工業社會」裡：「最重要的人是專業人士，因為只有他們才具備教育與訓練，來提供需求日增的那些技術。」³⁸

其次，上文所說的第二條發展趨勢——都市化，與第一項趨勢——專業化，必然相激相盪，交互影響，而為廿一世紀的台灣創造一個龐大的「白領」(White-collar) 階級，憑藉專業化的知識，在細密的

分工原則之下，以其差異性而不是以其相似性相結合，使社會的「有機連結性」(organic solidarity)大為增加。於是，正如涂爾幹(Emile Durkheim)所說的，社會分工愈分殊化，團體格局愈不明顯，則合作性的法律(co-operative law)將逐漸取代壓制性的法律(repressive law)³⁹這種發展的新趨勢，卻有助於我在另一篇論文中所展望的⁴⁰，未來台灣的「多元主體並立」的新社會形態的完成。

以上所說的這些轉變趨勢——專業化、都市化、教育的發展，都為先秦儒家人文價值理念的實踐，提供了有利的環境。

正如我在本文第二節中所分析的，儒家人文主義中對個人生命尊嚴的重視，以及在蘊涵在這種重視個體生命的態度中的自由主義與平等精神，都受到傳統中國大一統專制帝國與「同質性」的農業社會的雙重扭曲，而未能充分舒展。二十世紀以前的中國儒家知識份子，儘管可以充分享有柏林(Isaiah Berlin)所謂的「積極的自由」，但這種自由由於缺乏外在社會政治及經濟結構的保障，而在多數的狀況下未能充分「客體化」(objectification)。因此，傳統中國知識份子「由於他們沒能獲得近代社會因職業分化和經濟自由所帶來的人格獨立性，中國士大夫知識份子只能擠在『學而優則仕』這條中國式政教合一的社會出路上，必須附于皇權官僚系統政治結構，爭權奪勢，爾虞我詐。」⁴¹

但是，戰後台灣四十年來所累積經濟發展成果及其所蘊蓄的社會力量，卻徹底地改變了中國歷史上所常見的狀況。隨著社會分工在廿一世紀台灣的發展，大量受過高等教育的知識份子由於專業化而使他們個人的職業尊嚴與個人生命尊嚴，獲得了社會結構上的保障，他們不必再像傳統儒家士大夫以向日葵般的極卑微的姿態，仰承當權者的恩賜。他們在一個「異質性」(heterogeneity)日益明顯的「後工業社會」裡，因其社會角色之專業化，更可以實踐儒家人文精神中自作主宰、頂天立地，「貧賤不能移，威武不能屈」的人格典範。

總而言之，展望廿一世紀的台灣，社會經濟新型態的來臨，將為

二千多年來備受扭曲的儒家人文精神，提供新的實踐的可能性。

陸、結論：挑戰與展望

通過以上各節的檢討，我們可以看到：近代以前中國的政治及社會結構，都未能為先秦儒學中所蘊蓄的自由主義和個人主義思想，提供一個良好的發展情境。秦漢以後中國政治及社經結構的現實，架空甚至出賣了先秦儒家偉大的人文主義理念。從台灣與中國大陸之間的歷史斷層，我們也同時看到了一項事實：對於擁有深厚入世傳統的儒家而言，當前正處於遽變轉型的以及未來廿一世紀的台灣社會，無疑地帶來了新的刺激與挑戰。當台灣整個社會文化的底層逐漸轉換，農本社會的消逝與中產及中智階級的興起，在在都標示著新時代的來臨，並且也帶來了主體世界覺醒的發展契機。未來廿一世紀的專業化、社會分工、都市化都趨勢，都為儒家文化提供新的空間。儒家也必須相應於這種新的發展契機，調整自己的體質，開創儒學的新時代。

論述至此，我們不可避免地要面對兩種質疑：

(一) 從歷史的回顧中，我們既然發現戰後台灣的發展與儒家思想並沒有直接而密切的關係，那麼，未來廿一世紀的台灣又何以需要儒家精神的流注？難道現代社會中所發展出來的人文精神、民主思想與制度還不如古典儒家的人文精神與民本思想嗎？

(二) 本文第五節所提出的「展望廿一世紀的台灣，社會經濟新型態的來臨，將為二千多年來備受扭曲的儒家人文精神，提供新的實踐的可能性。」這種看法，可能有本末倒置的嫌疑，因為台灣人民所關心的是儒家如何提供精神資源以提昇台灣邁向二十一世紀的條件，而不是二十一世紀的台灣如何為儒家提供新的實踐的可能性。

這兩項質疑的提出，都有相當深刻的背景。第一項質疑是基於「現代主體性」的立場，認為儒家是傳統中國社會的思想系統，雖然

儒家蘊涵有人文主義與民本思想，但與現代社會所要求的人文精神與民主生活，終有扞格不入之處。這種思考問題的立場，無意間接受「傳統——現代」二分的觀點。第二項質疑則是基於強烈的「台灣主體性」立場，認為問題的提法應該是：儒家如何才能「有利於」二十一世紀台灣，而不是台灣如何才能「有利於」儒家？這種提問題的方式，無意間預設兩個前提：(1) 台灣與儒家處於一種對立狀態；(2) 這種對立的本質是一種利益此長彼消的關係。這兩個前提都值得進一步檢討。

我們先從第一項質疑開始討論。誠如我在上文所指出的，第一項質疑寓有強烈的「現代主體性」，認為儒家思想乃是傳統中國的產物，不適用於未來台灣的社會。這種立場實建立在「傳統——現代」兩分的基礎上，而且無意間將最近二百年來歐美社會所經歷的歷史軌跡，當作是人類社會必經之道路，所以才會產生如下的看法：傳統中國社會所產生的儒家思想，並不適於現代台灣社會。這種看法在方法論上可以喬樞的至少有兩點：

(一) 從「傳統」到「現代」並不是一種機械的對立關係，而是一種迂迴的發展關係，「傳統」中的許多因子常以曲折的方式在「現代」社會中繼續發揮作用⁴²。因此，「傳統——現代」二分對立的假設，是難以成立的。

(二) 將近二百年來歐洲的歷史經驗（如民主政治的發展）視為人類社會普遍的道路，而不顧各地區特殊而具體的社會經濟、政治及文化條件的差異，這種說法難免寓有一種以歐洲為中心（Euro-pocentricity）的觀點。在這種觀點之下，華人社會中特殊的歷史因素，常常被忽略，而形成一種非歷史的立場（ahistoricity），脫離具體的歷史情境來談問題。這種歐洲中心論以及非歷史的立場，都不免把「特殊性」的經驗，當作「普遍性」的法則，有一種脫離「內容」而專重「形式」的危險性。

從以上這兩種方法論的缺陷來看，第一項質疑並不具說服力。不

論是從「傳統——現代」的曲折發展來看，或從台灣之作為華人社會的特質來看，儒家的價值傳統，在未來台灣社會中仍將扮演某種角色。

我們接著討論第二項質疑。這項建立在「台灣主體性」之上的質疑，隱約中假定台灣與儒家處於對立的狀態，而且這種對立狀態是一種利益此消彼長的關係。事實上，這種假設是有待商榷的。自從近四百年漢人移入台灣之後，台灣就逐漸成爲一個漢人社會，傳統儒家的價值規範如勤儉、重視家族倫理……等，都是數百年來台灣社會的重要特徵。作爲漢人移民社會，台灣與悠久的儒家價值傳統之間，是一種有機的互滲關係，而不是機械的對立關係。展望當前以及二十一世紀的台灣所可能面臨的問題，如空氣污染、工業廢水污染等由於盲目追求「現代化」，所造成的環境生態破壞而引起的問題⁴³，以及金權政治惡化、疏離感加深等資本主義所引起的問題，古典儒家所追求的人與自然和諧共處（「天人合一」），以及以人民爲主體的政治思想，都具有一定程度的矯治作用。台灣如果放棄古典儒家（而不是指被帝國統治者所獨尊、所扭曲以後的御用儒家），無疑地就是放棄有助於邁向二十一世紀的一項重要精神資源。

釐清了以上這兩項質疑，我們進而探討一項問題：相應於台灣之作爲漢文化的實驗室的巨大變局，儒家應如何迎接這項艱巨的挑戰呢？

讓我們再回到本文第一節所提出的問題。何以現階段台灣社會改革運動與儒家傳統互爲不存在？這個問題主要是由於儒家思想對當前台灣的歷史性變局，欠缺足夠的解釋力，所以，當然也就不能產生改變現實的動力。這種解釋力的欠缺，基本原因有二：一是當代儒家學者較少對台灣的現狀及其未來付予足夠的重視，因此，對變局中的台灣提不出對應的方案；二是儒家思想內部的「單一主體性」論所產生的局限性，使它未能全面地與多元社會的新情勢，進行雙向的互動。儒家如想面對廿一世紀的台灣，乃至未來的新中國而使其古典人文主義

精神獲得舒展，儒家本身也必須進行體質的轉變。

當前台港及海外地區的儒家，迎接時代挑戰的策略當然不一而足，但是以下兩點最具有本質性的意義：

第一，台灣儒家的世界觀必須從過去的「中國大陸主體性」轉化為「台灣主體性」，立足台灣，自我調整，爾後才能夠胸懷大陸，放眼世界。1949年大陸局勢巨變，儒家學者或漂泊香江，或寄寓台灣，或浪跡北美，他們「逋逃天末避狂秦，回首神淚染中，無可奈何生亂世，傷心人是會心人」（蕭公權1972年歲暮雜詩），他們痛心於1949年以後中國大陸「百家齊廢斯文喪，萬口同痛鬼趣多」（蕭公權「舊隱」詩）的悲劇，他們以中年以後的全幅生命力，沉潛儒學，發而為一部部功力深厚的學術著作，抉擇幽微，發潛德之幽光。他們的諸多著作各採取美學、唯心論、或者道德形上學的進路，儘管取徑不同，但他們面對當代中國的政治及文化危機，以強烈的文化意識透過重新詮釋儒學來復興民族之機運的用心，則是毫無二致的，誠如方東美先生在英文版的中國哲學史脫稿所賦詩之兩句：「艱難存懿跡，激濁為揚清」，很能夠表詮他們這種面對近代中國的狂風暴雨，潛心重建儒家哲學之用心。

雖然他們闡揚儒學的用心良苦，但是他們心神之所關注畢竟中國大陸的變局，遠多於台灣的現實。因此，他們極少對戰後台灣經驗對儒學轉化的意義有所思考。這種「主體性的錯置」，不但引起許多思考問題的盲點，同時也激發年青一代的學者的批判。例如楊儒賓最近對於牟宗三哲學的反省之言，就可以說是扣緊台灣之作為漢文化社會所經歷的變局而發的，他說⁴⁴：

當牧歌式的公社日子日遠，職業分殊的趨勢日甚，君王作為唯一的政治實體的時代不再，取而代之的是一群票面價值等同、價值意識卻出入甚大的群眾時，道術不為天下裂的局面很難挽留，也很難期望意識型態的諸神能如以往一般，安居在秩序井

工，而此投票必需在事前獲得官方同意下舉行的。工會罷工時不得妨害公共安寧與秩序，但不得傷及人身自由及他人財產權益（工會法第二十六條）。同時，工會行動也不得有怠工或盜取、違害工廠貨物的行為（工會法第二十九條）。工會違反法律規定者，在向法院上訴前，勞工行政機關即可將它強制解散。行政當局在必要時也可以強迫一個工會修改它的章程、取消工會選舉或者要求重行舉辦選舉。事實上，官方所承認的合法罷工截至目前為止，在次數上少之又少。

在現行勞資爭議處理法中，調解、仲裁和勞工法庭皆有權束縛爭議的當事人，這些是法律上正式解決爭議的手段。在此法中，罷工權的發動不能先於調解，而調整事項（利益）的爭議則排除法院審理。調解是有時間限制的，當調解不成後，爭議事件就會發展成由涉及爭議當事人雙方一起要求仲裁，或行政機關強制仲裁，否則就有可能走向罷工或鎖廠的抗爭方向。雖然上述的處理程序都是三方（勞、資、政）參與，但是很明顯地，若要真正解決勞資爭議，必須由相關的政府機關發揮中立的力量才行，因為調解委員會以及仲裁委員會，官方代表都占半數以上。官方的態度決定了爭議的結果，當然這個結果通常很難為爭議雙方可以接受的。這樣的法律背景有助於瞭解爭議時候勞工的集體行動。

以下這些個案的分析資料是從一九八三年年初至一九八七年年底中國時報的全國版和地方版的報導中所蒐集到的資料，以及明德基金會在一九八八年所作的問卷所得到的相關資訊。這些資料也許不是台灣實際勞資爭議的「無偏誤樣本」，但是它涵蓋了幾乎所有發生在台灣的重大集體勞資爭議，它提供了過去官方出版品中從未報導的較詳細資訊。

在一九八三年至一九八七年的五年間，共有二百四十三件涉及勞資爭議的重大工人集體行動，分別涉及在一百三十六個工廠或事業。在一百三十六個工廠或企業的例子中，有百分之三十六是關於退休工

在漫長的中國歷史上，儒家並未把法政主體開出來。在經世濟民的事業上，儒家也因為這個義理上的缺陷而走不出某些困境，諸如「權利——義務」的觀念在傳統的中國社會中難以生根。想到這點，我們便不免面對一個問題：儒家是不是應該在適當的歷史時刻下因應政治情勢開發出法政主體作為人民享受民主政治與公道社會生活的基石？

這個問題的答案當然是肯定的。問題的關鍵應該在於：如何開展儒家的法政主體？我在這裡所說的對「並列原則」的肯定，正是開展儒家法政主體的新策略。

從世界史的立場來看，1989年真是歷史巨變的一年。東歐集團各國專制政權紛紛崩潰，柏林圍牆撤除，中國經歷六四天安門事件，甚至1990年元月一日北韓也建議南韓撤除南北韓交界的圍牆，1989年底台灣大選也為政黨政治奠定了新的基礎。這一切劃時代的變局，都共同指出了：自由、平等、人性尊嚴，是人類共同的價值。誠如余英時所說：「這些價值是文藝復興、宗教革命以來西方人逐步建立和發展出來的。從清末開始中國人也一直在追求這些價值的實現。這些價值是合乎普遍人性的，因此超越民族和國家的界線。中國文化傳統中雖然沒有正式發展出這些概念，但是並不缺乏和民主、自由、人權相契合的精神基礎。」⁴⁷ 儒家如何才能使這些潛藏在儒學傳統生命中的精神在廿一世紀世界中客體化 (objectify) 呢？

我們認為，新時代的儒家必須在傳統儒家所關注的「倫理的境域」(realm of ethics) 之上，再增加一個「法律的境域」(realm of jurisprudence) 的新視域。儒家要如何揚棄過去泛道德主義式的思維模式，重新界定各個領域間的分際，使倫理、政治、社會與經濟各個層面相容但不相侵，使各個領域間形成朱子所說的「不離不雜」的狀態。這將不僅是當前台灣的時代課題，也是儒家內部本身亟待解決的困境。如果今天儒家希望其精神生命能獲得新的發展，理論能獲得新

的轉化與闡發，那麼儒家必須嚴肅地正視戰後台灣經驗以及廿一世紀台灣的新社會型態對儒家的意涵，開拓台灣經驗所啓示新視野，進而體切地付諸實踐。

註 釋

- 1 根據朱雲漢的調查統計，自一九八三年到一九八七年台灣總共發生了1516件自力救濟的群眾運動案例，而單單一九八七年就出現了676個事件。參見：朱雲漢，「從總體社會結構的變遷看自力救濟性街頭運動的湧現」，自力救濟與公權力行使研究論文發表會，一九八八，台北。
- 2 即以出刊一年多而有相當影響力的台灣社會研究季刊為例：雖然在每輯季刊中各篇論述台灣本土各種文化現象的論文，各有不同的研究取向，但大量援引西方理論思想，作為分析架構或批判資源，卻十分類似。在最近一期的刊物中，即有多位學者針對前幾期論文在理論運用問題上，進行反省思考，這無疑是極為可喜的現象。請參閱該刊第二卷第一期（台北：一九八九）。值得一提的是：與此地有些學者借用西方思想如依賴理論，來解析台灣發展的取向剛好相反，已經有某些西方學者透過台灣發展的經驗，來重新檢討依賴理論的有效性與適用性，例如：Richard E. Barrett 與Martin King Whyte 即曾撰文，指出台灣發展的經驗，對依賴理論兩項主要的推論，提出了有力的挑戰：如果外國經濟滲入，會導致：(1)經濟成長的減緩，甚至停滯；(2)高度貧富不均的現象。而台灣的案例正好反駁了依賴理論的這兩點看法。詳見：Richard E. Barrett & Martin King Whyte, "Dependency Theory and Taiwan: Analysis of a Deviant Case", *American Journal of Sociology* (1982, Chicago), 87(5): 1064~1089.
- 3 見陳昭瑛為其所譯馬庫色 (Herbert Marcuse) 著美學的面向

附錄一 停滯階段(1945~1953)高等教育機構增減一覽表*

分期	西元	民國	大學及獨立學院數				專科學校數				大專合計
			原有	新增	減少	合計	原有	新增	減少	合計	
光復初期	1945	34	1	0	0	1	3	0	0	3	4
	1946	35	1	4	0	5	3	0	3	0	5
	1947	36	5	0	1	4	0	0	0	0	4
	1948	37	4	0	0	4	0	1	0	1	5
	1949	38	4	0	0	4	1	1	0	2	6
遷台初期	1950	39	4	0	0	4	2	1	0	3	7
	1951	40	4	0	0	4	3	1	0	4	8
	1952	41	4	0	0	4	4	0	0	4	8
	1953	42	4	0	0	4	4	1	0	5	9

* 歷年大專院校之增減係依據第三次中國教育年鑑所載各校成立時間(以首度招生或改制後招生為準)自行計算而得。

- 7 見：史記(台北：藝文印書館，據乾隆武英殿刊本影印)，卷六十一，「伯夷列傳」，頁 851~853。關於伯夷事蹟的討論，參考：井上源吾，「儒家と伯夷盜跖說話」，支那學研究，第13號(1955)，頁13~23；阮芝生，「伯夷列傳析論」，大陸雜誌，62卷3期(一九八一年3月)，頁 1~6；阮芝生，「伯夷列傳發微」，國立台灣大學文史哲學報，第34期(一九八五)，頁 39-58。
- 8 關於孟子的「心」特質，參考：牟宗三，圓善論(台北：台灣學生書店，一九八五)，頁 31；李明輝，「孟子與康德的自律倫理學」，鵝湖 155期，頁 12；D. C. Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15 (1953), pp. 541~565, 特別是 p. 551。並參考：黃俊傑，「孟子知言養氣章集釋新詮」，國立台灣大學歷史學系學報第14期(一九八八年七月)，頁 85~150。
- 9 參考：Herbert Fingarette, "The Problem of the Self in the *Analects*", *Philosophy East and West* 29(2) (April, 1979), pp. 129~140。
- 10 勞思光先生曾藉「單一主體之統攝境域」與「衆多主體之並立境域」的劃分，指出中國儒學思想發展中，「主體精神」的「客觀化」問題，一直被「遺落」而不顯。換言之，雖然在德性或理性層面上，儒家肯定人的「主體性」，但在面對政治制度事務上，儒家並未體認到公共領域上，各個主體必須超越其「個別主體性」而昇入一「共同主體性」。勞先生在1957年已初發此議，見：勞思光，「論『窮智見德』」，收入：氏著儒學精神與世界文化路向(台北：時報文化公司，一九八六)，頁 226~231；至於近年來比較詳細的發揮，詳見：勞思光，中國哲學史(三下)(台北：三民書局，一九八一)，頁 516 -528。
- 11 漢書(台北：藝文印書館，據武英殿刊本影印)，第八十八卷，「儒林

- 傳」，頁 1555。
- 12 借用 Michael Polanyi 用語，見氏著：*Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), ch.4, pp. 55~57。
 - 13 錢穆，朱子新學案(台北：三民書局，一九七一)，第五冊，頁 19。
 - 14 朱熹，朱文公文集(四部叢刊初編縮本)，卷三十六，「答陳同甫」，頁 579，上半頁。
 - 15 參見：Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, in his *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 118~172。
 - 16 參考：I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, p.xlvii.
 - 17 熊十力，讀經示要(台北：廣文書局，一九六〇臺再版)，卷二，頁 56~57。
 - 18 錢賓四先生曾站在維護傳統文化的立場，認為近代國家中的民權制度，在中國君主專制時代已經局部實行了，所以中國君主政體非專制政體，而有相當程度重視民權的成份。他認為「中國政制所由表達民權之方式與機構，既與近代歐人所演出者不同，故欲爭取民權，而保育長養之，亦復自有其道」，見氏著：國史大綱(台北：商務印書館，一九八〇)，「引論」，頁15。另可參見氏著，中國歷代政治得失(台北：三民書局，一九七三)。這種觀點恐怕是既不諳西方民主政治之精義，又未能得中國傳統政治之情實。蕭公權師與徐復觀先生均曾為文對錢先生這個論點有所針砭。請參見：蕭公權，「中國君主政體的實質」，收入：氏著，憲政民主(台北：聯經出版社，一九八二)，頁 60~77；徐復觀，「良知與迷惘——錢穆先生的史學」，收入：徐復觀著，蕭欣義編，儒家政治思想與民主自由人權(台北：八十年代出版社，一九七九)，頁 171~182。張君勱先生更撰專書，對錢先生的觀點詳加商榷批判。見氏著，中國

- 專制君主政制之評議(台北：弘文館，一九八六)。
- 19 參考：Ray Huang (黃仁宇), *China: A Macro-History* (New York: M. E. Sharp, 1988)。
 - 20 參見費孝通「差序格局」與「繫維著私人的道德」二文，收入氏著，*鄉土中國*(上海：觀察社，一九四八)，頁 22~37。
 - 21 黃仁宇，萬曆十五年(台北：食貨出版社，一九八五)，頁222。
 - 22 黃仁宇，萬曆十五年，第七章，「李贄——自相衝突的哲學家」，頁 217~259。
 - 23 陳寅恪在論及明末鄭氏父子興起時指出：延平一系在明朝南都覆亡後，仍能繼其殘餘達四十年之久，絕非偶然，他說：「自飛黃大木父子之後，閩海東南之地，至今三百餘年，雖累經人事之遷易，然實以一隅繫令國之輕重。」見氏著，*柳如是別傳*(台北：里仁書局，一九八一)，第四章，「河東君過訪半野堂及其前後之關係」，頁 727。
 - 24 統計數字見：*Taiwan Statistical Data Book* (Taipei: Council for Economic Planning and Development, Republic of China, 1988), p. 65。Table 4-3。關於農業人力資源的變遷及其涵義，參考：廖正宏、黃俊傑、蕭新煌；*光復後台灣農業政策的演變：歷史與社會的分析*(台北：中央研究院民族學研究所，一九八六)，第十一章，頁 339~368。
 - 25 *Taiwan Statistical Data Book*, 1990, p. 41.
 - 26 關於戰後台灣經濟發展與結構變遷，最精審的論著之一是：Walter Galenson (ed.), *Economic Growth and Structural Change in Taiwan. The Postwar Experience of the Republic of China* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1979)。
 - 27 *Taiwan Statistical Data Book*, 1990, p. 88.

- 28 *Ibid.*, 7.
- 29 關於這一點的簡略的討論，另詳拙作：Chun-chieh Huang, “Industry, Culture, Politics: The Taiwan Transformation”, *Bulletion of the College of Liberal Arts, National Taiwan University*, No.36 (December, 1988), pp. 127~150.
- 30 比較著名的有以下幾種：H. Kahn and A. Wiener (eds.), *The Year 2000* (The Macmillan Co., New York, 1967) ; R. Jungk and J. Galtung (ed.), *Mankind 2000* (Allen & Unwin, 1969) ; N. Calder (ed.), *The World in 1984* (2 Vols., Penguin Book 5s, 1964) ; M. Vassiliev and S. Goushev (eds.), *Life in the Twenty-First Century* (Penguin Books, 1961) ; A. Toffler, *Future Shock* (Random House, New York, 1970) ; Wendell Bell and James A. Mau (eds.), *The Sociology of the Future* (Harper & Row, New York, 1972) ; Ciba Foundation Symposium, *The Future as an Academic Discipline* (Elsevier, Amsterdam, 1975) .
- 31 Danial Bell, *The Coming of Post-industrial Society: A Venture in Social Forecasting* (New York: Basic Books, 1973) .
- 32 Danial Bell, *op.cit.*, pp. 12~33. 關於對貝爾的論旨的進一步分析與討論，參看：Krishan Kumar, *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-industrial Society* (Penguin Books, 1978) , Ch.6, pp. 185~240。
- 33 *Perspective of the Taiwan Economy up to the Year of 2000*, p. 24.
- 34 *Ibid.*, 92.
- 35 *Ibid.*, 91.
- 36 *World Development Report*, 1988. cited from *Taiwan Statisti-*

cal Data Book (1988), p. 332, Table 17-9.

- 37 我在這裡所謂「垂直的分工」是指戰後四十年來，美日等工業先進國家以資本及技術密集工業為主，而勞力密集工業則由發展中國家如台灣、東南亞各國等承擔這種國際生產分工的情勢。所謂「水平的分工」，是指台灣等過去的發展中國家，成為「新興工業國家」(Newly Industrialized Countries, NICS)之後，逐漸揚棄勞力密集工業，而與美日等國家，形成產品種類上的「水平分工」關係。
- 38 Danial Bell, *op. cit.*, p. 127.
- 39 參考: Emile Durkheim, tr. by George Simpson, *The Division of Labor in Society* (New York: The Free Press, 1964), ch.3, pp. 111~132.
- 40 Chun-chieh Huang, "Industry, Culture, Politics: The Taiwan Transformation", pp. 127~150.
- 41 李澤厚，中國古代思想史論(北京：人民出版社，一九八五)，頁285。
- 42 關於這項論點的進一步發揮，參考: Shmuel N. Eisenstadt, "Sociological Theory and an Analysis of the Dynamics of Civilization and Revolution", *Daedalus* (Fall, 1977) : Discoveries and Interpretations: Studies in Contemporary Scholarship Vol. II, pp. 59~78.
- 43 近年來對這個問題反省最為深刻的是杭之。參看: 杭之，一叢集——現代化發展的反省斷片(台北：允晨文化實業公司，一九八九)，「序論」，頁1~32。
- 44 楊儒賓，「人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學」，台灣社會研究季刊，第一卷第四期，(一九八八冬季號)，頁178~179。

- 45 關於「隸屬原則」與「並列原則」這兩個名詞，我在此借用牟宗三先生的用法。參看：牟宗三，中國文化的省察（台北：聯經出版事業公司，一九八三），頁 68。
- 46 蔣年豐，「法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題」，中國文化月刊，第111期（東海大學，一九八九年一月），頁 71。
- 47 余英時，「一九八九年世變的啓示」，聯合報，一九九〇年一月一日，第六、七版。

參考資料

朱雲漢

- 1988 「從總體社會結構的變遷看自力救濟性街頭運動的湧現」，自力救濟與公權力行使研究論文發表會。

馬庫色 (Herbert Marcuse)(著)，陳昭瑛(譯)

- 1987 美學的面向——藝術與革命(台北：南方叢書出版社)。

島田虔次

- 1989 「從僵化中復甦」，當代 34。

杜念中、楊君實(編)

- 1989 儒家倫理與經濟發展。台北。

溝口雄三

- 1989 「儒教與資本主義掛鉤」，當代 34。

司馬遷

- 1989 史記。台北：藝文印書館。

阮芝生

- 1981 「伯夷列傳析論」，大陸雜誌 62：3。
1985 「伯夷列傳發微」，國立台灣大學文史哲學報 34。

牟宗三

- 1983 中國文化的省察。台北：聯經出版事業公司。

- 1985 圓善論。台北：台灣學生書局。
- 李明輝
- 1988 「孟子與康德的自律倫理學」，鵝湖155。
- 黃俊傑
- 1988 「孟子知言養氣章集釋新詮」，國立台灣大學歷史學系學報14。
- 勞思光
- 1986 儒學精神與世界文化路向。台北：時報文化公司。
- 1981 中國哲學史。台北：三民書局。
- 班固
- 漢書。台北：藝文印書館。
- 錢穆
- 1971 朱子新學案(第五冊)。台北：三民書局。
- 1980 國史大綱。台北：商務印書館。
- 1973 中國歷代政治得失。台北：三民書局。
- 朱熹
- 朱文公文集(四部叢刊初編縮本)。卷三十六，「答陳同甫」。
- 熊十力
- 1960 讀經示要。台北：廣文書局。
- 蕭公權
- 1982 憲政民主。台北：聯經出版社。
- 徐復觀(著)，蕭欣義(編)
- 1979 儒家政治思想與民主自由人權。台北：八十年代出版社。
- 張君勱
- 1986 中國專制君主政制之評議。台北：弘文館。
- 費孝通
- 1948 鄉土中國。上海：觀察社。

黃仁宇

1985 萬曆十五年。台北：食貨出版社。

陳寅恪

1981 柳如是別傳。台北：里仁書局。

廖正宏、黃俊傑、蕭新煌

1986 光復後台灣農業政策演變：歷史與社會的分析。台北：中央研究院民族學研究所。

李澤厚

1985 中國古代思想史論。北京：人民出版社。

楊儒賓

1988 「人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學」，台灣社會研究季刊 1(4)。

蔣年豐

1989 「法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題」，中國文化月刊111。

余英時

1990 「一九八九年世變的啓示」，聯合報，1月1日，第六、七版。

杭之

1989 一葦集——現代化發展的反省斷片。台北：允晨文化實業公司。

井上源吾

1955 「儒家と伯夷盜跖說話」，支那學研究13。

溝口雄三

1985 李卓吾。東京：集英社。

Barrett, Richard E. & Martin King Whyte

1982 "Dependency Theory and Taiwan: Analysis of a Deviant Case", *American Journal of Sociology* 87(5).

Bell, Danial

1973 *The Coming of Post-industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.

Bell, Wendell and James A. Mau (eds.)

1972 *The Sociology of the Future*. Harper & Row, New N. Y.: Harper & Row.

Berlin, Isaiah

1969 "Two Concepts of Liberty", in his *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Calder, N.(ed.)

1964 *The World in 1984*. (2 Vols.) London: Penguin Books.

Ciba, Foundation Symposium

1975 *The Future as an Academic Discipline*. Elsevier, Amsterdam.

De Bary, Wm. Theodore

1983 *The Liberal Tradition in China*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.

Durkheim, Emile, tr. by George Simpson

1964 *The Division of Labor in Society*. N. Y.: The Free Press.

Eisenstadt, Shmuel N.

1977 "Sociological Theory and an Analysis of the Dynamics of Civilization and Revolution", *Daedalus* (Fall): Discoveries and Interpretations: Studies in Contemporary Scholarship Vol.II.

Fringarette, Herbert

1979 "The Problem of the Self in the *Analects*", *Philosophy*

East and West 29(2).

Galenson, Walter (ed.)

- 1979 *Economic Growth and Structural Change in Taiwan: The Postwar Experience of the Republic of China*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Huang, Chun-chieh

- 1988 "Industry, Culture, Politics: The Taiwan Transformation", *Bulletin of the College of Liberal Arts, National Taiwan University* 36 (December).

Huang, Ray (黃仁宇)

- 1988 *China: A Macro-History*. N. Y.: M. E. Sharp.

Jungk, R. and J. Galtung (eds.)

- 1969 *Mankind 2000*. London: Allen & Unwin.

Kahn, H. and A. Wiener (eds.)

- 1967 *The Year 2000*. N. Y.: The Mamillan Co..

Kumar, Krishan

- 1978 *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-industrial Society*. Penguin Books.

Lau, D. C.

- 1953 "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15.

Polanyi, Michael

- 1962 *Personal Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1990 *Taiwan Statistical Data Book*. Taipei: Council for Economic Planning and Development.

Toffler, A.

1970 *Future Shock*. N. Y.: Random House.

Tu, Wei-ming (杜維明)

1984 "Confucian Ethics and the Entrepreneurial Spirit in East Asia", *Confucian Ethics Today*. Singapore: Federal Publications.

1986 "The Creative Tension Between Jen and Li", *Philosophy East and West* XVIII (1/2).

Vassiliev, M. and S. Goushev (eds.)

1961 *Life in the Twenty-First Century*. Penguin Books.