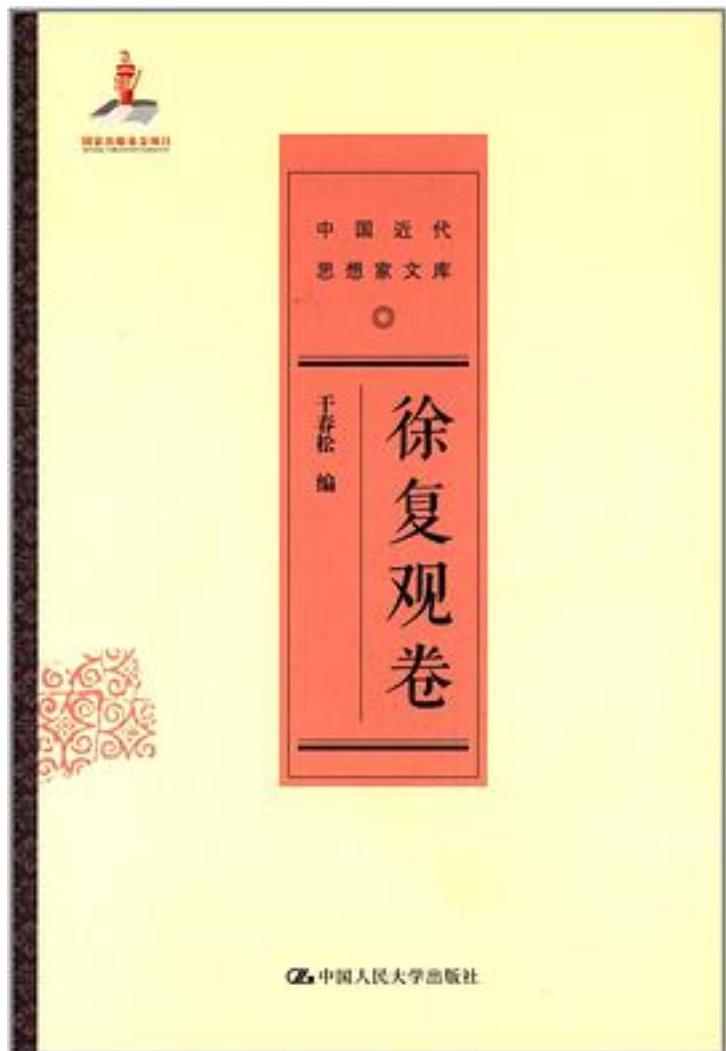


徐复观卷（中国近代思想家文库）



[徐复观卷（中国近代思想家文库）下载链接1](#)

著者:干春松

出版者:中国人民大学出版社

出版时间:2014-6

装帧:平装

isbn:9787300185606

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、张君劢四人在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，被当世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中的道德主体和艺术主体，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。”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。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”。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。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”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。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。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。为了破除这样的心灵定势，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，一旦能感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。”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。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，并以可视的可量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”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。。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”参见徐复观：《论传统》，见萧欣义编：《徐复观文录选粹》，110~111页。与不同层次的传统相对应。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的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，则整个的人生、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。”徐复观：《毁灭的象征——对现代美术的一瞥》，见《徐复观文存》，265页。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发达而心灵萎缩空虚的巨人。”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。或许，在殷海光的眼里，美国也并非是民主政治的范本。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、徐复观和张君劢所发布的《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。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。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。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。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。”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。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底下面来，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。”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。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，君才是真正政治的主体。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。”③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。。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，以修身为主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”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。。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。”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。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。这便与近代民主政治由下向上去争的发生发展的情形，成一极显明的对照。……尽管以民为本，而终不能跳出一步，达到以民为主。于是政治问题，总是在君相手中打转，以致真正政治的主体，没有建立起来”徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，见《学术与政治之间》，12页。。如果我们了解牟宗三的“良知坎陷”说所希冀的内圣开出新外王，那么我们就能了解，如何从儒家的德政中找到与现代民主政治的通道，这是港台新儒家群体共同的问题。对此，徐复观的答案最为直接地与政治实践对接，即通过民主化的过程，将这些理念落到实处。“中国圣贤千辛万苦所要求的圣君，千辛万苦所要求的治道，在今日民主政治之下，一切都经常化、平凡化了。……所以中国历史中的政治矛盾，及由此矛盾所形成的历史悲剧，只有落在民主政治上才能得到自然而然的解决。由中国的政治思想以接上民主政治，只是把对于政治之‘德’，客观化出来，以凝结为人人可行的制度。这是顺理成章，既自然，复容易，而毫不牵强附会的一条路。……为民主政治所努力……这是中国文化自身所必需的发展。”徐复观：《中国的治道——读陆宣公集书后》，见《学术与政治之间》，59页。类似的看法我们可以在夏勇的《民本与民权》中看到。夏勇认为传统的民权政治弱于从消极权利、弱于从普通个人的角度来主张和论证民权，特别是弱于程序化、规范化的制度安排，所以便落入一种“民权浪漫主义”。参见氏著：《中国民权哲学》，40页，北京，三联书店，2004。徐复观对于民本思想局限性的认知，与钱穆等人对于中国传统政治的认识有很大的分歧。钱穆虽然也认为民主是现代中国唯一所需，但是，他根据民国初年的政治实践认定政党和议会并不能

真正传达民意，因此需要选择社会中的贤能人士来管理这个社会，每一个人尽好自己的职分即是一种好的政治，而这一点中国传统政治恰好能提供许多值得借鉴的东西。鉴于此，徐复观甚至批判钱穆是为专制政治辩护。这也使他们之间的私人感情遭受伤害。钱穆和徐复观等新儒家的政治观念的差距，使钱穆并不愿意在1958年的宣言上签名，但是有一点他们却是共同的，即并非是要通过对民主制度的肯定来否定儒家所提倡的德性政治观和民本主义，而是认为这中间存在着内在的一致性，我们所要做的并不是去简单地批评甚至谩骂传统政治哲学，而是要认识到这种政治与现代政治在目标上的一致性，即以人民为好恶为统治者之好恶。“中国政治上的圣人，则只是把自己消解在人民之中，使人民能实现其自己之欲恶，亦即人人能‘养生’、‘遂性’的‘无为而治’，而不要假借口号，凭自己的聪敏才智，去造作一番。……这种意思的后面是蕴藏着对人性之无限底尊重，对人性之无限底信赖。而此种尊重与信赖，即所以显露圣人的无限底仁心。……中国的文化，最低限度在政治思想方面，只教政治负责者以‘民之所好好之，民之所恶恶之’。‘恶人之所好，好人之所恶，此谓拂人之性，如此者，灾必逮夫身’。至于实现人民好恶的政治制度，一向是主张‘因革’、‘损益’……中国文化在此种地方并无罪过。中国文化的罪过，只表现在何以会产生一批子孙，把自己的过错，只向其祖宗身上一推，而毫不以自己的无知无良为可耻。”徐复观：《中国的治道——读陆宣公传集书后》，见《学术与政治之间》，49~50页。徐复观对传统儒家政治哲学的分析，无非是要为儒家在现代的社会秩序中发掘其正面的意义。要达成这样的目的，重要的是要剖析儒家是如何在专制社会格局下，逐渐失去其政治立场。在徐复观看来，最大的问题是秦汉以来的专制政治对于儒家的压制。在君权至上的政治格局下，“儒家思想之本身，在政治方面，不仅未能获得一正常之发展，且因受压迫而多少变质，以适应专制的局面。其最重要者为无形的放弃了‘抑君’的观念，而接受了法家尊君所造成的事。由法家‘三顺’之说，演化而为儒家‘三纲’之说，将儒家对等之伦理主义，改变而为绝对之伦理主义，此一改变，对儒家思想之本身影响至大。几乎可以说，使儒家思想在政治方面发生了本质的变化”徐复观：《儒家对中国历史命运挣扎之一例——西汉政治与董仲舒》，见《学术与政治之间》，185页。。除却儒家政治哲学在汉代之后所发生的转折，甚至儒家群体自身也产生了分裂。虽然有许多儒家依然保持对权力的批评和警惕的态度，但也有一部分的士人，则通过所学的知识为权力服务，最终成为权力的附庸。然而，汉之后的儒家是否在制度化之后成为专制政治的“帮凶”，儒家的政治思想是如何面对这样新的政治格局而发展应对，这是徐复观研究的一个重点。我们不仅可以看到《两汉思想史》以及对于经学的研究等开拓性的著作，尤其值得提出的是他通过对董仲舒思想的研究，要探索在新的大一统的政治格局下，儒家是如何通过建立一种“天”的哲学来与无限制的皇权进行较量，并确定儒家既对抗又合作的政治策略的。徐复观之所以要做这样的努力，其核心的原因还是他必须回击那些将两千多年中国政治的黑暗全部归罪于儒家的做法，只有这样的澄清，儒家与现代民主政治之间的联系才能真正建立。通过对历史的还原，徐复观不仅澄清了中国集权专制思想的历史形成，而且也澄清了儒法两家在中国集权政体形成过程中的不同作用。他认为，董仲舒代表儒家所作的抗争，对专制帝王而言，也就在于坚持了“在人君的上面，另外还要拿出一个‘古’或‘天’压在它头上，使人君不能自有其意志，必以‘古’或‘天’的意志为意志；否则不配作人君，而可来一套‘革命’、‘受命’的”。对于历史来说，“由孔子在历史地位中之崇高化，使任何专制之主，也知道除了自己的现实权力以外，还有一个在教化上、在道理上，另有一种至高无上，而使自己也不能不向之低头下拜的人物的存在。使一般的人们，除了皇帝的诏敕以外，还知道有一个对人类负责，决定人类价值的圣人，以作为人生的依恃，而不致被现实的政治，盖天盖地的完全蒙得抬不起头，吐不出气。所以，在中国历史中，除了现实政治之外，还敞开了一条人人可以自己作主的自立生存之路”徐复观：《儒家对中国历史命运挣扎之一例——西汉政治与董仲舒》，见《学术与政治之间》，152页。。儒家通过确立孔子的圣人地位，从而获得了相对独立于皇权的神圣性依据，而经典系统的建立则使任何世俗的政治权力都要依赖其而获得合法性的依据，正是孔子和经典系统的符号意义，从而道统对于政统始终存在着制约。肖滨认为，徐复观的董仲舒研究是他“在文化上所作努力的一个重要组成部分，目的是要从中发现导向民主政治的传统资源”。徐复观坚信，只有制度性的权力限制，才能摆脱儒家的政治理想和政治现实之间的冲突。这样，“从儒学传统中的道德制约，天的制约转换出法律、制度的制约，就成了连接儒学传统与现代性政治的一条重要的思想线索，这也正是徐复观致力于研究中国文化包括解析《春秋繁露》的用心所在”肖滨：《文本解析？

历史把握?传统转换——对徐复观解析〈春秋繁露〉的扩展研究》，见氏著：《现代政治与传统资源》，231~232页。北京，中央编译出版社，2004.。这一概括十分恰当，徐复观对董仲舒的内心思想的“诛心”式的思考，认定董仲舒为皇权服务是虚，争取儒家对现实政权的制约为实，这的确为我们理解董仲舒的思想提供了新的视野。三、儒家政治思想与徐复观的“民主想象”自康有为甚至更早的学者开始，儒家就开始考虑如何在自己的思想体系中吸纳西方现代政治理论和政治制度。这么做的最大动力来自于儒家自身的“制度失灵”，即当面对西方的挑战的时候，儒家原先的世界观和社会体系难以抵御西方的冲击，因此，议会、宪政、民族、国家等观念逐渐成为一种全民的信念，即在社会发展的序列中，宪政制度是社会发展的新阶段的社会组织方式。因此，康有为要在在他改造之后的“三世”说中，将升平世的政治制度设计成“君主立宪”。革命派则以带有种族主义色彩的民族主义的方式追求“共和”制度，虽然，对于“立宪”和“共和”本身，晚清的政治力量各方并没有仔细探讨，但是，“立宪”和“共和”寄托着人们对于现代民主制度的想象。这样的民主想象成为五四新文化运动的主潮，新文化运动之所以兴起的一个根本原因是对于当时国民是否有能力进行民主实践的怀疑甚至极端的不信任。因此，这些新式学堂和留学归来的知识分子以“先知”的方式对民众进行“启蒙”。而在“科学”和“民主”的旗帜下，儒家成为中国两千多年政治失败的原因，即便传统的中国政治和孔子的理性精神本身就是欧洲启蒙思潮的重要触媒。无奈之处在于，弱者的历史总是从自我咒骂开始。五四的精神遗产成为之后民国政治的负担，但是却成为现代中国知识传播的“圣经”。即使是同情传统中国的学者，他们必须要做的工作也是替儒家找到与西方政治制度接轨的线索，这几乎成为新儒家的宿命。或者可以这样说，20世纪的新儒家与自由主义的差别并非在于是否要民主、自由，而是儒家是否会成为民主自由的阻碍。徐复观与胡适、殷海光的论争，并非是基本的政治立场的差异，而是实现民主的道路的差别。徐复观坚信，顺着儒家思想自身的发展，自然要表现为西方的民主政治。冯耀明说：“徐复观并不同意殷海光及《自由中国》阵营的人以传统儒家的理念与现代自由民主的思想制度相违背，但他与后者皆认同自由、民主、多元的社会文化有其独立的自主性(autonomy)，并不附属于任何有绝对意义的理想主义或意识形态之下。另一方面，他也不同意用熊十力的‘体用’、‘直通’或牟宗三的‘转进’、‘曲通’的‘返本以开新’的模式来发展中国的现代化，虽然他作为一个农村的儿子在感情上与唐、牟一样肯定西方现代化的移植必须根植于中国固有文化的土壤之上。在此欲两面兼善而不得的困境下，原来两面的人都可接受他，如今却不免形成两面受敌的苦况：殷作为外部盟友由对他称赞而改为对他攻以明枪；而牟作为内部同志却由视之为同门同道而转为对他施以暗箭。”（冯耀明：《形上与形下之间：徐复观与新儒家》，见王中江、李存山主编：《中国儒学》，第五辑，60页，北京，中国社会科学出版社，2010）而其民本思想在观念上也已突破了专制政治，只是因为缺乏法制和其他制度的保障，所以难以真正制约专制政治和解决君权无限的问题。“遂使儒家人格的人文主义，没有完全客观的建构，以致仅能缓和了专制政治而不能解决专制政治。这是留给我们今日所应努力的一大问题。因此，我这几年以来，始终认为顺着儒家思想自身的发展，自然要表现为西方的民主政治，以完成它在政治方面所要完成而尚未完成的使命；而西方的民主政治，只有和儒家的基本精神接上了头，才算真正得到精神上的保障，安稳了它自身的基础。”徐复观：《儒家对中国历史命运挣扎之一例——西汉政治与董仲舒》，189~190页。徐复观的政治论说的重点是要让西方的民主政治和儒家的基本精神接上头，这个儒家基本精神在徐复观的论述中更多地体现为超越了个人利益的“公”，这个“公”或许是社群，但更多的是国家和民族。李淑珍总结道：徐复观所勾勒出的民主图像似乎是，消极政府无为而治，让人民有充分空间自由发展；政治先满足人民的自然生命要求，再寻求道德的提升；学术意见尽可百家争鸣，但是否成为政策则通过民意来决定。他相信，“消极底民主政治”能够培育一个“有力的社会”，最后茁成长为一个“强大的国家”。在极权主义横行的20世纪，他想望的民主政治既有儒家（与道家）的基调，又有自由主义的色彩，但最终仍不脱爱国主义／民族主义的祈向。（参见李淑珍：《徐复观与〈民主评论〉的民主想象》，见王中江、李存山主编：《中国儒学》，第五辑，130~131页）尽管徐复观认为道德自觉如果缺乏制度的保证难以发展到民主政治，但是反过来，已有的民主制度如果缺乏道德自觉却也难以成就人类自身的理想，基于此，儒家的道德自觉为民主主义提供了根基。徐复观认为西方的民主政治来源于争取个人权利、划定个人权利，限制统治者权力的行使，并在此前提下尽自己的责任。他认定民主政治，只有进一步接受儒家的思想，才能生稳根，才能发挥其最高的价值。“民主之可贵，

在于以争而成其不争；以个体之私而成其共体的公，但这里所成就的不争，所成就的公，以现实情形而论，是由互相限制之势所逼成的，并非来自道德的自觉。所以时时感到安放不牢。儒家的德与礼的思想，正可把由势逼成的公与不争，推上到道德的自觉。民主主义至此才真正有其根基。”徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，见徐复观：《中国思想史论集》，247页，上海，上海书店出版社，2005。但是，如果进一步考虑，如何制度性地将道德自觉纳入政治设计中，这本身也会造成徐复观所批评的难以客观化的困境。徐复观要从各种儒家的论说中，找到现代性的因素，比如人权，他从儒家先养后教的生存观念中，发现了人权的观念。从而将儒家政治与专制、极权政治进行区隔。他说：“养与教的关系，不仅是政治上的一种程序问题，而实系政治上的基本方向问题。儒家之养重于教，是说明人民自然生命的本身即是政治的目的；其他设施，只是为达到此一目的的手段。这种以人民自然生命之生存为目的的政治思想，其中实含有‘天赋人权’的用意。所谓天赋人权，是说明人的基本权利是生而就有，不受其他任何人为东西的规定限制的。承认人权是出于天赋，然后人权才成为不可动摇，人的生存才能得到保障；所以政治的根本目的只在于保障此种基本人权，使政治系为人民而存在，人民不是为政治而存在。较儒家为晚出的法家，以耕战之民，为富国强兵的手段；人民自己生存的本身不是目的，由人民的生存而达到富国强兵才是目的，于是人民直接成为政治上之一种工具，间接即成为统治者之一种工具，这样一来，人民生存之权不在于自己而在于统治者之是否需要，这是中国古代的法西斯思想，当然是与儒家根本不能相容的。”徐复观：《释〈论语〉“民无信不立”》，见徐复观：《学术与政治之间》，128~129页。然而，我们的问题恰好要从这里出发。也就是说，我们是否能通过反思近代以来的“民主想象”而重思中国的制度模式。首先，自由、民主、人权固然已成为一种被普遍接受的价值理念，但这些价值的具体所指并非无可讨论。从关于“积极自由”和

“消极自由”的讨论，到民主存在多种模式的研究，以及在民族国家的国际秩序下，人权如何确定其边界等等，对这些问题的不同理解，都会对现实中的政治操作产生影响。而中国近代以来的民主宪政的实践，已经表明，并没有一种现存的民主模式可以让我们复制，而必须依据中国自身的文化传统和多民族统一国家的现状，在保证国家统一、领土完整的前提下，设计其政治制度。就中国的民主实践而言，而无论是孙中山的“五权宪法”，还是中华人民共和国的人民代表大会、政治协商制度，都是具有创新意义的制度创设，虽然这些制度的局限性还比较明显，然后，我们或许可以设想一种使这种制度与权力制约更为完善的方式运行，而不是简单地去否定这种有历史意义的尝试。其次，有学者指出，虽然徐复观与殷海光等人一样，对于台湾人的民主意识的觉醒有很大的启迪之功，但是在台湾的民主化过程，儒家所产生的作用并不明显，而在台湾民主过程中所遇到的问题，都与徐复观所关心的儒家德治与专制遗留等问题关系甚小。参见李淑珍：《徐复观与〈民主评论〉的民主想象》，见王中江、李存山主编：《中国儒学》，第五辑，131页。从中我们所能得到的讯息是，徐复观所指出的儒家与民主政治之接榫处并不恰当。也就是说，港台新儒家所指出的“内圣开出新外王”的思路，并不切近于台湾的政治实际。由此，进一步的问题就是，如果中国大陆的民主化过程是一个必要的过程，那么其核心问题是什么？与儒家政治哲学的关系是什么？按我的想法，还是应该关注民族国家与民主实践的关系、传统家庭观念如何与民主实践相结合、地方差异与政治一体化的矛盾等等问题，这显然不能停留在一种“民主想象”上，而是有待于中国人自己去探索。再次，如何看待大陆儒家的发展。徐复观等港台新儒家在中国文化遭遇空前危机的时候，以守孝的态度来捍卫文化的尊严，从而使文化之星火、儒家之价值得以受到人们的珍重。然而，他们囿于五四的思考模式，以辩护性的方式来论证儒家观念与西方政治法律体系的相容性，这作为阶段性的文化策略是值得肯定的。然而中国的发展，固然要接受一些普遍性的价值和理念，但是，这并不意味着现代化路径的单一性。在多元现代性已经成为共识的今天，儒家所要探讨的是，儒家式的发展模式可否成为多元现代性的一种。台湾等地的发展本身已经成为经验，但是我们显然还缺乏总结这样的模式的思维范型。而对于中国大陆而言，人们对自己的传统文化依然缺乏必要的敬意，因此，任何儒家发展的思路都会被贬斥。大陆新儒家要从徐复观那里继承如何恢复人们对于自己文化的真诚的爱，然后推进徐复观所开创的议题。对于儒教（国教、公民宗教）、儒家宪政主义、“亲亲互隐”（法律中的容隐制度）、婚姻法修正案的讨论，使我们已经看到了大陆新儒家根据中国现实所呈现的价值危机和制度危机所产生的回应社会问题的可能性，而这些将会是沿着徐复观等港台新儒家的足迹而可以预期的儒家的新的生命空间。陈昭瑛教授曾经以一篇《江山有待》的小说来描述徐复观，如果借用这个话头，

我们可以说，对于中国的江山，儒学的发展要当得起这个期待。

作者介绍：

徐复观（1902—1982）原名佛观。湖北浠水人。他的生涯颇具传奇色彩。他早年求学于浠水、武昌、日本；继而投身军旅，曾任蒋介石的高级幕僚，参与机要。1949年之后移居台湾。并在台湾和香港任教。1949年他在香港创办《民主评论》，是港台地区重要的理论刊物。徐复观的学术著作包括《两汉思想史》、《中国人性论史·先秦篇》、《中国艺术精神》、《中国经学史的基础》、《中国思想史论集》、《中国思想史论集续篇》、《中国文学论集》等，涵盖政治学、哲学、经学、史学、文学、艺术诸领域。

编者简介

干春松：哲学博士，北京大学儒学研究院教授。主要作品有《制度化儒家及其解体》、《制度儒学》、《重回王道》等。

目录：导言：徐复观论儒家政治转进之路

儒家政治思想的构造及其转进(1951年12月16日)

中国的治道

——读《陆宣公传集》书后(1952年7月16日)

释《论语》“民无信不立”

——儒家政治思想之一考察(1955年1月)

儒家在修己与治人上的区别及其意义(1955年6月16日)

国史中人君尊严问题的商讨(1957年3月13日)

中国孝道思想的形成、演变，及其在历史中的诸问题
(1959年8月24日)

《周官》中的教化（教育）思想(1980年5月)

荀子政治思想的解析(1954年9月25日)

儒家对中国历史命运挣扎之一例

——西汉政治与董仲舒(1955年9月2日)

孟子政治思想的基本结构及人治与法治问题
(1959年5月25日)

明代内阁制度与张江陵（居正）的权、奸问题
(1966年8月17日)

孔子德治思想发微(1966年8月28日)

一个政治家的王阳明(1979年2月10日)

论自由主义与派生的自由主义(1949年11月16日)

从现实中守住人类平等自由的理想(1953年1月1日)

论中国传统文化与民主政治

——与白思都等博士书(1963年11月16日)

自由主义的变种(1964年5月23日)

西方文化中的“平等”问题(1973年2月28日)

中国文化中“平等”观念的出现(1973年6月19日)

向孔子的思想性格回归(1979年9月28日)

孔子政治思想对现代中国的“照临”(1981年9月29日)

中国传统文化中的性善说与民主政治(1981年12月9日)

复性与复古(1950年9月1日)

当前读经问题之争论

——为孔诞纪念专号而作(1952年10月5日)

中国文化的对外态度与义和团事件(1957年7月1日)

一个中国人文主义者所了解的当前宗教（基督教）问题
(1962年2月1日)

国家的两重性格(1965年5月28日)

思想与人格

——再论中山先生思想的把握(1965年12月11日)

辛亥革命的意义与教训

——在职业书院史学会辛亥革命六十周年纪念会上讲辞
(1971年4月5日)

徐复观年谱简编

· · · · · (收起)

[徐复观卷 \(中国近代思想家文库\) 下载链接1](#)

标签

学术

儒学

北京 · 中国人民大学出版社

评论

这才是对儒家人文精神的有力的论证。更多是主张自由民主制度而言的。另外，九州可以顺利出真正的全集么？

[徐复观卷 \(中国近代思想家文库\) 下载链接1](#)

书评

[徐复观卷 \(中国近代思想家文库\) 下载链接1](#)