中央研究院近代史研究所集刊
第86期（民國103年12月），135-179
©中央研究院近代史研究所

唐君毅對民主政治的想像與批評*

翟志成**

摘　要

唐君毅是當代新儒學的一代宗師，他所宗奉的當然是人皆可為堯舜的性善論。站在性善論的立場，他對西方原罪論的不能贊同是必然的和不可避免的。由於原罪論被認為是成就西方民主政治的理論基石，唐君毅對民主政治的許多批評，從某一意義上，又可視為儒家性善論對基督教原罪論的批評。這些批評雖大都能言之成理擊中要害，但仍有某些地方不免失諸過嚴或求之過苛，對民主政治的值價和功績有時亦不免評價過低。如何消解性善論和原罪論在成就中國式的民主政治所引起的矛盾和衝突，使得中西文化有可能從互相衝突的關係，改變成為「相助相即的關係」，是唐君毅一輩子的用心所在。他強力引入儒家克己修身的功夫論，以救濟西方民主政治之缺失。唐君毅堅信中西文化各有所長，亦各有所短。他斷言中西文化的接觸，不應再是西洋向中國的單向輸入，而應是中國和西洋的雙向交流。也只有通過東西文化的取長補短、互相學習、共同提高，更圓善和更美好的世界新文明才有可能熔鑄，而更高級、更合乎人性，更能兼顧到法律、天理和人情的新民主制度才有可能建成。

關鍵詞：唐君毅、當代新儒學、民主政治、性善論、原罪論

---

* 拙文在擬稿期間，曾獲香港特區政府研究資助局優配研究金的資助（RGC-GRF, No. 540211, PolyU 5402/11H），投稿時又蒙匿名審查人多所指教，眞乃受惠良多，耑此一併申謝。拙文中的所有錯誤，當然由作者自負全責。
收稿日期：2013年12月12日，通過刊登日期：2014年9月5日。
** 香港理工大學中國文化學系教授、中央研究院近代史研究所兼任研究員

引　言

自鴉片戰爭以降，以拯救國家與民族免於淪亡爲目標的「救亡」運動，已逐漸變成了中國知識人的宗教、上帝或終極關懷。[1]救亡運動一直發展到五四和後五四時期，中國知識人又把建設現代國家和發展現代實業，視爲救亡運動的唯一憑藉；而建設現代國家所必須的民主政制，以及發展現代實業所必須的現代科技，則被知識人尊稱爲德先生（Mr. Democracy）和賽先生（Mr. Science），歡迎德先生和賽先生蒞臨中國並在此落戶生根，則成了當時壓倒一切的主流民意，以及國人難得一見的共識。

儘管共識已經達成，但德先生和賽先生卻依然姍姍來遲。於是，激進的知識人則把迎迓德、賽兩先生的諸般不順，歸咎並遷怒於中國的傳統文化；而德先生或賽先生在中國歷史上從來就不曾出現過的事實，便被視爲中國文化與德、賽兩先生水火不相容的鐵證，成了激進的知識人反中國文化的充足理由。既然中國文化已成了引進德、賽兩先生的最大障礙，邏輯上便只有把中國文化連根拔掉。[2]「五四」反傳統營壘的主帥陳獨秀，便曾如此直率坦白地談及其中的關連：「要擁護那德先生，便不得不反對孔教，禮法，貞節，舊倫理，舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教。要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學」。[3]反傳統營壘的大將錢玄同甚至提出了若要根除中國文化，便必須把漢字也完全廢掉的「根本解決」之道。他說：「欲使中國不亡，欲使中國民族爲二十世紀文明之民族，必以廢孔學，滅道教爲根本之解決，而廢記載孔門學說及道教妖言之漢文，尤爲根本

1　翟志成，《馮友蘭學思生命前傳（1895-1949）》（臺北：中央研究院近代史研究所，2007），頁 15-56。

2　翟志成，〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》，卷 22（2003 年 10 月），頁 164-165。

3　陳獨秀，〈本誌罪案之答辯書〉，《新青年》，卷 6 號 1（1919 年 1 月 15 日），頁 10。

解決之根本解決」。[4]錢氏的「根本解決」之道，就連素以溫和穩健自命的另一反傳統主帥胡適，也站出來表示「我極贊成」，[5]由此亦可見錢玄同的意見絕非個人一時的過激之言，而自有著極廣泛的社會心理基礎。本來，在「五四」反傳統主義者原初的設計中，摧毀中國文化是爲了替中國將來的民主和科學的建設開拓地基，「摧毀」是「破」，「建設」是「立」，前者只不過是達成目的之手段，後者才是眞正的目的。但是，「破」和「立」之間究其實並沒有必然的因果關係。能「破」不一定能「立」，先「破」更不一定會帶來後「立」。反傳統主義者津津樂道的「『破』字當頭，『立』在其中」，若以歷史事實檢之驗之，便經常被證明了只不過是一廂情願的幻想和空想。可惜反傳統的知識人在此一問題上甚少措意，他們愈是在「立」的方面，亦即在建設民主和發展科學方面沒有成績，便愈需要在「破」的方面，以更激烈的行動來摧毀中國文化，作爲顏面上的遮羞和心理上的補償。作爲手段的「破」行之既久，便愈來愈模糊甚至遮蓋了原來作爲目的之「立」，並逐漸被反傳統的知識人自覺或不自覺地偷樑換柱，結果是「破」最終置換了「立」，搖身一變成了新的目的。在激烈反傳統的知識人強勢主導下，救亡、現代化、迎迓德先生和賽先生都愈來愈由顯而隱，最後竟淡薄得如影如煙；而謾罵和攻訐中國文化的戰鼓，卻愈擂愈起勁，愈擂愈驚天動地，成了主宰學界、思想界和文化界的話語霸權。

作爲激烈反傳統思潮的對立面，當代新儒學從成軍的那一天起，便以爲中國文化辯誣申冤的針鋒相對，直接挑戰當時的霸權論述。無論是以梁漱溟、熊十力、馬一浮、馮友蘭爲代表的第一代新儒家，或是以唐君毅、牟宗三和徐復觀爲首的第二代新儒家，以及以唐、牟、徐的學生輩爲主體的第三、第四代新儒家，他們爲中國文化辯護的千言萬語，總而言之，統而言

4 錢玄同，〈中國今後之文字問題〉，《新青年》，卷 4 號 4（1918 年 4 月 15 日），頁 350-355。

5 無獨有偶，陳獨秀也以「中國文字，既難載新事新理，且爲毒素思想之巢窟，廢之誠不足惜」，公開支持錢氏的主張。胡、陳二人的意見，均以書信的形式，附繫於錢文之後，見《新青年》，卷 4 號 4，頁 356-357。

之，可簡約爲「守故開新」這四個大字，而「守故開新」的具體內容，又可歸納爲以下五條：（1）中國文化不僅有永恆的普世價值，而且還有非常重大的現代意義。（2）中國文化絕不是建設中國民主和科學的最大障礙，而是不可或缺的精神資源。（3）中國文化和西方文化各有所長，亦各有所短，允宜互通有無，取長補短。（4）要實現中國的現代化，要建造比西方文化更高一級的世界文化，均離不開中西文化的會通與融合。（5）正因如此，中國文化不僅不能被毀棄，而且還應該進一步繼往開來，發揚光大。

關於當代新儒家和反傳統主義者的思想交鋒，我曾在多本書中和多篇文章中作過深入而細密的論述，[6]有心的讀者自會覆案，無庸於此再贅述。不過，我在探討當代新儒家與反傳統主義者關於民主政治的往復論辯時，多偏重於徐復觀的言論和思路，而對唐君毅則難免有所忽略。其實，唐君毅雖贊同中國走民主政治的道路，但他並不認爲西方的民主政治已臻完美之境。他對西方民主政治各種弊端和缺失的許多深刻批評，驗之於民粹主義壓倒一切的今日臺灣社會，仍具有重要的啓示意義和作用。他對中國歷史上何以不能產生民主制度，對中國今後如何建設中國式的民主政制，對中國傳統文化將如何在建設中國式的民主政制中扮演積極的和重要的角色，以及中國傳統文化將如何與西方民主思想相輔相成地爲世界創造更優良的政治制度等論題，都有相當獨特的卓見。本文主要從唐君毅對民主政治反思的角度切入，剖析唐君毅的理論創獲及其限制。

6　請參看翟志成，《當代新儒學史論》（臺北：允晨文化實業公司，1993）；翟志成，《馮友蘭學思生命前傳（1895-1949）》；翟志成，《當代中國哲學第一人：五論馮友蘭》（臺北：臺灣商務印書館，2008）；翟志成，〈儒學資源的現代轉化——熊十力與胡適的分歧〉，收入張偉保主編，《傳統儒學、現代儒學與中國現代化》（香港：新亞研究所暨香港聯教中心出版，2002），頁 159-196；翟志成，〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》，卷 22，頁 135-200；翟志成，〈文化激進主義 vs.文化保守主義：胡適與港臺新儒家〉，《新亞學報》，卷 26（2008 年 1 月），頁 125-196。

一、「亡天下」的悲憤與反思

1949 年 10 月 1 日中共立國，標誌著斯大林式的極權政體在中國大陸的正式建立。在大陸易幟前夕，中國的大知識分子在「去」與「留」的抉擇中，絕大部份都選擇留在中國大陸，其中包括了第一代新儒學的大師梁漱溟、馬一浮和馮友蘭；而熊十力則在廣州徘徊了一年半之後，最後還是決意回到北京。[7]絕大部份大知識分子之所以選擇留在中國大陸，究其實並非緣於對中共的擁戴，而是緣於：（1）對國民黨政權的徹底絕望；（2）對民主政治缺乏眞切和深入的體知；（3）對中共一黨專政所能造成的禍害尚未有足夠的預見；（4）認爲臺灣不久亦將被中共「解放」，逃亡只不過是毫無用處的「多此一舉」。[8]正因如此，只有極少數對民主政治有較深入的認知，或者能預見到中共極權虐政實不堪身受的大知識分子，才會逃到了臺灣、香港或外國。這些人當中，包括了胡適、姚從吾、毛子水、錢思亮、殷海光、張佛泉等自由派知識分子，以及錢穆、張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀、謝幼偉、程兆熊等文化保守主義者或新儒家。由於第一代新儒家的領軍人物都選擇了留在大陸，唐君毅、牟宗三和徐復觀這三位熊十力逃亡到港、臺的傳燈弟子，便繼

7 關於熊十力在廣州期間爲「去」與「留」計度思量、舉棋不定的心路歷程，參看翟志成，〈熊十力在廣州，1948-1950〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 21（1992 年 6 月），頁 555-597。

8 當時幾乎所有國人都認定，國民黨確是氣數已盡了，不僅劃江而治，退守大西南純是痴人說夢，就連臺灣也是絕對守不住的。從胡適允許其子胡思杜留在圍城北平，在「奉派」赴美前又曾一度打算把太太江冬秀送回故鄉績溪，以及傅斯年隨身帶著安眠藥，以便危急時自殺，赴臺灣後又大書「歸骨於田橫之島」自勵，隨時準備蹈海等顯例。參見俞大綵，〈憶孟眞〉，收入傅斯年著，陳槃等校訂，《傅斯年全集》（臺北：聯經出版事業公司，1980），冊 7，頁 240-241、244。可看出即令是決心追隨國民政府的少數大知識分子，對國府的前途也是同樣地悲觀絕望。洪水滔天，神州陸沉，臺灣這孤島轉眼也行將被淹沒。馮友蘭曾問過北平的一位老先生爲何還要南逃？老先生答道：「好像大水來了，一個人爬到樹上，明知道這棵樹最後還是要倒到水裏，但是，在還沒有倒的時候，他還是往樹梢上爬」。馮友蘭當時的反應是：「何必多此一舉呢！」關於馮友蘭等大知識分子在中共易幟前夕「去」與「留」的艱難抉擇及其心路歷程，我已另有長文加以探究，詳參翟志成，〈馮友蘭的抉擇及其轉變〉，《中國文哲研究集刊》，期 20（2002 年 3 月），頁 447-478。

承了第一代的薪火，形成了新儒學在海外新的中心。

中共還是「在野黨」之時，知識分子在黨內中上層幹部所占的比例，已超過 85%，建國之後所佔的比例只會更高。[9]中共雖自稱爲「無產階級先鋒隊」，但該黨根本就不是什麼「工人黨」，更不是什麼「農民黨」，而是從大腦、心臟、經脈到骨骼都由知識分子所構成的不折不扣的「知識分子黨」。儘管中共在「打天下」之時必須依靠知識分子，在「治天下」之時更一刻也離不開知識分子，但其領導高層囿於階級成分決定意識的馬列教條，以及自以爲是中國工人階級的先鋒隊及其利益的代表者和捍衛者的自我想像，使得他們無論在打天下時還是坐天下時，都會歧視、排擠、打擊、迫害和整肅知識分子，並在各種政策中，時時刻刻處處表現出一種懷疑、猜忌，甚至是敵視知識分子的傾向。[10]這種階級存在與身分認同的矛盾和緊張，使得中共在發展的歷史上，曾經歷過「八七」會議後在組織上對黨內知識分子的大清除，以及 1930 年代各蘇區在肉體上對黨內知識分子的大殺戮這兩個階段。[11]一直到了延安時期，毛澤東通過了整風和思想改造運動，把數以十萬計「在組織上已入黨但在思想上尚未入黨」的知識分子，相當成功地改造爲黨的「馴服工具」，[12]階級存在與身分認同的矛盾和緊張才得到舒緩和消解。數以十萬計的「馴服工具」，變成了中共在國共內戰中摧破國民黨軍隊的倚天寶劍，變成了中共扳倒

9 王京生、郝瑞庭，〈新民主主義革命時期黨的知識分子理論與政策的歷史考察〉，《中國青年政治學院學報》，1987 年 2 月號，頁 36。

10 翟志成，〈中共與黨內知識分子關係之四變，1921-1949〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 23 下冊（1994 年 6 月），頁 199-202。

11 翟志成，〈中共與黨內知識分子關係之四變，1921-1949〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 23 下冊，頁 208-220。

12 所謂作黨的「馴服工具」，用當時中共第二號人物劉少奇的話，就是「個人利益無條件服從黨的利益」，必須「吃苦在前，享受在後」，必須「能夠毫不推辭地擔負最困難而最重要的任務」，必須有「殺身成仁、捨生取義」的精神準備，在必要時爲黨「視死如歸地、毫無猶豫地犧牲一切」，必須「在任何時候、任何問題上，都應該首先想到黨的整體利益，都應該把黨的利益擺在前面，把個人問題、個人利益擺在服從的地位」，絕不能「在任何形式的掩蓋和藉口之下，企圖犧牲黨的利益去堅持個人利益」，而且還必須爲黨「忍受各種誤解和屈辱而毫無怨恨之心」。見劉少奇，〈論共產黨員的修養〉，《劉少奇選集》（北京：人民出版社，1981），上冊，頁 97-167。

國民黨政權的鋼鐵槓桿。由於食髓知味，中共在立國之初，便立刻把延安整風的樣版複製到全國各地。中國大陸的知識分子，尤其是大知識分子，便都一齊陷入了中共早就爲他們準備好了的「全面控制」（total control）的天羅地網之中，從公領域到私領域、從靈魂到身體、從思想到言行、從社會到家庭、從群體到個體、從內容到形式，以至從審美趣味到生活嗜好都受到中共的全面監控和操縱。

由延安整風的經驗，[13]中共深知思想改造的成功，端賴於「全面控制」的落實；而要落實「全面控制」，又必須從外部到內部都同時對知識分子施加雙重高壓。接管大陸所有的文化和教育機構，實行所謂把知識分子全都「包下來」的政策，[14]使中共事實上成了全國知識分子惟一的衣食父母，完全控制了全國知識分子及其家屬的肚皮；把所有知識分子都安排在組織嚴密的工作單位中，使得每一知識分子的言行舉動，都受到中共的嚴密監控；再加上血淋淋的「紅色恐怖」，以及無數的學習、檢舉、坦白、鬥爭和公審的大小會議；所有這些，都可視爲中共對知識分子施加的外壓。以中華民族的唯一救贖者和復興者自居，又使得中共佔據了眞理和道德的制高點，當仁不讓地和順理成章地壟斷了一切眞理和道德資源。職是之故，知識分子對中共的態度，便不再是單純的政治問題，而且還是人格問題和道德問題。任何知識分子，尤其是大知識分子，不管他本領多大，學問多好，品格多高，只要他抗拒、甚至只是不願絕對服從中共這個「民族大救星」的指令，他便會立刻變成了壞人，甚至比壞人更壞。[15]這些又可視爲中共對知識分子施加的內壓。來自外

13 關於延安整風，最深入最有影響力的學術著作應爲陳永發和高華的兩本專著，有意深究的讀者請參考：陳永發，《延安的陰影》（臺北：中央研究院近代史研究所，1990）；高華，《紅太陽是怎樣升起的》（香港：中文大學出版社，2000）。

14 見毛澤東，〈關於正確解釋對舊人員「包下來」的政策問題的電報〉，收入氏著，《建國以來毛澤東文稿》（北京：中央文獻出版社，1987-1998），冊 2，頁 258-259。

15 因爲他的本領、學問和品格，便很可能會變成了反抗的武器，這對中共這民族大救星的傷害，又要比沒有本領、沒有學問，或者是人格卑下者遠爲巨大。換句話說，世間上如仁、義、禮、智、信、忠、勤、勇、直、廉等一切帶有普遍意義和永恆價值的道德，在中共之前都統統失去了其普遍性和永恆性；它們必須在有助於中共的革命事業，又經過中共欽定的前提下，才會被視爲有正面的價值和意義。

界的壓力，本已逼得知識分子若不當中共的馴服工具則勢必不能求生；來自內心的壓力，又逼得知識分子若不當中共的馴服工具則勢必不能爲人。這兩股強大無比的自力和他力內外交煎，是圓顱方趾的血肉之軀無法抗衡的。中共極權政體就宛如一座萬噸水壓機，在它的內外搓弄蹂躪之下，任你是百鍊精鋼，也一樣會化作繞指柔，一樣會產生出向施虐者或加害者諂媚取寵的斯德哥爾摩症候群（Stockholm syndrome）的心理和行爲病變。許多外國學者往往難以明白：爲何在「解放前」如此桀驁不馴，如此心高氣傲，如此愛好面子，又如此重視禮儀、客氣和人際關係和諧的中國知識分子，尤其是大知識分子，會在接二連三的思想改造運動中，面對中共是如此地奴顏卑膝、阿諛諂媚，簡直喪盡廉恥；在揭發和批判自己時，是如此地自輕自賤、自污自誣，簡直是豬狗不如；在揭發和批判同事、朋友、師長，甚至是兄弟、夫婦、父母時，又是如此地深文周納、上綱上線、如此地不顧恩義、不念交情和不留餘地……。但對於在思想改造的洪爐劫火中鍛煉和燒烤的知識分子而言，所有這些鮮廉寡恥、背德賣友、滅祖欺師和毀棄人倫，既是自我保存的必須，更是「重新做人」的眞諦，[16]在紅色中國無日無之，早已是見怪不怪，稀鬆平常。

逃離大陸的大知識分子，對中共極權政體可能造成的各種禍害，本應有足夠的心理準備。但中共思想改造運動對知識分子心智的扭曲、人性的湮滅和良知的凌遲，其殘酷和嚴苛的程度，又大大出乎了他們所有人的意料之外；即令是被毛澤東親自欽定爲頭號「文賊」，[17]並以「戰犯」的罪名加以「通緝」的胡適也不例外。胡適一貫自以爲對中共反民主的本質最有了解，他在中

16　翟志成，〈馮友蘭的抉擇及其轉變〉，《中國文哲研究集刊》，期 20，頁 481-498。

17　1958 年 10 月 13 日，毛澤東以中共國防部長彭德懷的名義發表〈再告同胞書稿〉，把胡適醜詆爲美國走狗，稱爲「文賊」，並向臺灣高層極盡挑撥離間之能事：「你們靠美國吃飯，靠得住嗎？肯定靠不住，遲早他們要把你們拋到東洋大海裡去的。下毒手要一下子置你們領導人於死地的，不是美國人嗎？……洋奴胡適，組成派別，以自由、民主爲名，專門拆國民黨的臺。你們不是大張撻伐，拼命抵抗過一陣子嗎？他算是一個文賊，仗美反華，餘威猶在，我看你們還難安枕吧。你們看，美國人有一毫一釐一絲一忽所謂仁義道德嗎？……」收入毛澤東，《建國以來毛澤東文稿》，冊 7，頁 458。

共尚未完全佔據大陸時便一再警告大家：在中共統治之下決無言論的自由。[18]在自由主義者胡適當時的想像中，剝奪人民的言論自由已經是壞到無可再壞的暴行和虐政了。但一直到中共立國之後，在他的兒子、他的老朋友，以及他的同事和學生們紛紛爭相辱罵和攻訐他的大批判聲中，胡適才恍然大悟，原來在中共統治之下，人民不僅沒有說話的自由，而且還沒有沉默和不說話的自由。[19]無論胡適在事前竭盡其力把中共的統治想像得如何地壞，但中共統治之後的現實，卻證明了胡適的想像力還遠遠不夠豐富，因而必須由毛澤東時時刻刻「加以補充」。

國民黨政權在中國大陸的覆滅，對於胡適、傅斯年、姚從吾、毛子水等與國民黨政府關係較爲密切的自由派知識分子而言，便等同於「亡國」。對流亡到港、臺的第二代新儒家唐君毅、牟宗三和徐復觀諸人而言，便等同於「亡天下」。然則，什麼是「亡國」，什麼又是「亡天下」呢？唐君毅等常喜引用顧炎武的話加以分疏。顧氏的原話是：

> 有亡國，有亡天下，亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。魏晉人之清談，何以亡天下？是孟子所謂楊、墨之言，至於使天下無父無君，而入於禽獸者也。昔者嵇紹之父康被殺於晉文王，至武帝革命之時，而山濤薦之入仕。紹時屏居私門，欲辭不就。濤謂之曰：「為君思之久矣，天地四時猶有消息，而況於人乎？」一時傳誦，以為名言，而不知其敗義傷教，至於率天下而無父者也……自正始以來，而大義之不明徧

18 例如，胡適曾在〈《自由中國》的宗旨〉一文中說：「在那鐵幕底下，報紙完全沒有新聞，言論完全失去自由……」。此文刊登於 1949 年 11 月 20 日，寫成於該年 4 月 14 日，胡適便曾回憶：「（那時）我們還有半個中國沒有被赤禍蹂躪，自由中國還有半個大陸」。胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿》（臺北：聯經出版事業公司，1984），冊 6，頁 2082、2083。

19 北平「解放」後，留在北平的陳垣接受中共教育，爲表示「進步」，曾給胡適一「公開信」，信中對胡適多所指斥。1950 年 1 月 10 日，胡適在〈跋所謂「陳垣給胡適的一封公開信」〉中寫道：「我在海外看見報紙轉載的這封『公開信』，我忍不住嘆口氣說：『我憐我的老朋友陳垣先生，現在已沒有不說話的自由了！』」胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿》，冊 6，頁 2122-2123。

> 於天下。如山濤者，既為邪說之魁，遂使嵇紹之賢且犯天下之不韙而不顧。夫邪正之說不容兩立，使謂紹為忠，則必謂王裒為不忠而後可也，何怪其相率臣於劉聰、石勒，觀其故主青衣行酒，而不以動其心者乎？是故知保天下，然後知保其國。保國者，其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤與有責焉耳矣。[20]

依照顧炎武的定義，「亡國」只不過是「易姓改號」，和沒有當過官（「肉食者」）的普通老百姓（「匹夫」）幾乎沒有什麼關係。港、臺新儒家的代表人物除了徐復觀之外，都未曾在國民黨政府任職，而徐氏也在大陸易幟前已從政壇急流勇退，如果純從國共黨爭的角度，港、臺新儒家這些「匹夫」對大陸的「易姓改號」既不必負責，也決無需介懷。但港、臺新儒家把顧炎武的話一再加以引申發揮，把「天下」定義爲中國的歷史文化，以及由此一歷史文化所規定的道德和思想制度，而「新中國」立國後罷黜百家，獨尊馬、列，把中國歷史文化當成必須徹底批判和揚棄的封建糟粕，看在唐君毅等人眼中，便等同於「仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食」的「亡天下」。中共立國才剛過一年，在九龍桂林街新亞書院的一間陋室中，唐君毅一邊奮筆爲自己的新書《中國文化之精神價值》撰寫〈自序〉，一邊流淚：

> 吾之此書，成於顛沛流離之際。……身居鬧市，長聞車馬之聲，亦不得從容構思。唯瞻望故邦，吾祖先之不肖子孫，正視吾數千年之文化留至今者，為封建之殘餘，不惜加以蠲棄。懷昔賢之遺澤，將毀棄於一旦。時或蒼茫望天，臨風隕涕。乃勉自發憤，時作時輟，八月乃成。[21]

差不多同一時候，在新亞書院的另一間陋室中，錢穆的新書《莊子纂箋》也終於完稿。北京和天津六千多位大學教師被中共集中起來加以思想改造，

---

20 〔清〕顧炎武著，〔清〕黃汝成集釋，秦克誠點校，《日知錄集釋》（長沙：嶽麓書社，1994），卷 13，頁 471。

21 唐君毅，〈自序〉，《中國文化之精神價值》，收入氏著，《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991），卷 4，頁 6-7。

人人競相「坦白」的消息傳來，讓錢氏充滿了「天喪斯文」的沉痛和「亡天下」的存在感悟。他在該書的〈序目〉中寫道：

> 報載平、津大學教授，方集中思想改造，競坦白者踰六千人，不禁為之廢書擲筆而嘆。念蒙叟復生，亦將何以自處？作逍遙之遊乎，則何逃於隨羣蝨而處褌？齊物論之芒乎，則何逃於必一馬之是期？將養其生主乎，則遊刃而無地。將處於人間乎，則散木而且翦。儻忽無情，混沌必鑿。德符雖充，桎梏難解。計惟鼠肝蟲臂，唯命之從。曾是以為人之宗師乎！又烏得求曳尾於塗中？又烏得觀魚樂於濠上？天地雖大，將不容此一人，而何有乎所謂與天地精神相往來？……此六千教授之坦白，一言蔽之，無亦曰墨翟是而楊朱非則已。……天不喪斯文，後有讀者，當知其用心之苦，實甚於考亭之釋〈離騷〉也。[22]

本來，對於大陸知識分子在中共思想改造的網罟中集體的自輕、自賤、自誣、自污，以及隨後的互相揭發、互相批判和互相攻訐，兔死狐悲物傷其類之感，早已讓唐君毅等人悲憤填膺。而中共所組織的各種鬥爭大會和公審大會中，常有兄弟、夫婦、父母和子女之間的互鬥、互咬，甚至互打和互殺的人倫慘變，更令以「親親」之「仁」爲最高價值的唐君毅忍無可忍。胡適本是港、臺新儒家最憎惡的人物之一，但當看到胡適的小兒子胡思杜在報刊上撰寫〈對我的父親——胡適的批判〉一文，公開斥責乃父爲「美帝走狗及人民公敵」，並表示要胡適「劃清界線，斷絕往來」，唐君毅不僅沒有一絲一毫的的幸災樂禍，反而因思杜以子斥父，期期以爲不可，遂投書報紙，提出嚴厲的譴責和抗議。[23]

由胡適之子的公開斥父，標誌著顧炎武所謂「大義之不明遍於天下」，致使國人「傷義敗教，至於率天下而無父」，「而入於禽獸」的「亡天下」要件，

---

22 錢穆，〈莊子纂箋．序目〉，《墨子．惠施公孫龍．莊子纂箋》，收入氏著，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1994），冊 6，頁 13-14。

23 1950 年 9 月 25 日唐君毅在他的《日記》中寫道：「胡適之之子發表攻擊其父文，竟以父子之情爲惡毒之感情。今日上午作一文斥之，約三千五百字」。唐君毅，《日記（上）》，收入氏著，《唐君毅全集》，卷 27，頁 70。

在「新中國」業已全部兌現。對唐君毅等人而言，他們的「天下」在大陸眞的已經滅亡了。然則，「大義」爲何會「不明」？「仁義」爲何會「充塞」？「義」爲何會「傷」？「教」又爲何會「敗」？因而使得「天下」不得不「亡」？港、臺新儒家一致認爲：這是緣於「五四」運動全盤性地摧破了中國的歷史文化及其道德和思想制度，而胡適、陳獨秀、魯迅等「五四」運動最重要的領袖，自然要負起「亡天下」的主要罪責。港、臺新儒家中的有些人，甚至把中共看成是「五四」的直接繼承者，把中共極權政體在大陸的建立，視爲「五四」的邏輯發展。這種看法，又可以徐復觀爲代表。徐復觀說：

> 但百十年來，浮薄文人，仗西方某些勢力的聲威，以反孔反中國文化，作嘩眾取寵的資具，此乃五四運動後，中國文化活動中的主流。毛生長於此一主流之中，耳濡目染者數十年。他今日蓋亦乘此主流之勢，故悍然無所顧忌。換言之，毛今日之所作所為，乃百十年來文化發展潮流之應有結果。[24]

既然「天下」已經「亡」了，而「保天下」又是每個中國人所應肩負的神聖責任，唐君毅等港、臺新儒家都自覺地把自己視作中國文化的載體，把自己的流亡視作中國文化薪火在海外的續絕存亡，把自己創辦新亞書院和創辦《民主評論》的講學與著述，視爲「救亡」或「救天下」的重要工作。由於中共建國後種種反民主的政策和倒行逆施，又大都通過「反人倫」和「滅人性」的行爲得以實現，這使得唐君毅等人悚然而驚覺，原來一貫特重「生生之德」和人之所以爲人的尊嚴、操守和價值，提倡「把人當人」的中國文化，與西方的民主精神是「暗合」且「相通」的。自「五四」以來，反傳統主義者慣於把中國文化說成是中國實行民主政治的主要障礙，究其實是「非愚即誣」。當代新儒家的開山人物對中國文化何以不反科學，曾有過一些粗淺的論述；例如梁漱溟和馮友蘭都曾不約而同地以「能而未爲」的言說，嘗試替中國歷史上爲何不

[24] 徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，收入氏著，《徐復觀雜文——記所思》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1980），頁 389。

曾產生出科學，作出有力的疏解。[25]但對於中國文化何以不反民主，無論是馬一浮、熊十力、梁漱溟或馮友蘭都甚少措意。中共建國之後，留在極權網羅的馬、熊、梁、馮等第一代新儒學大師，即使對此一問題有了最深切的感悟，也不免被逼失語或消音。而中共的反民主必須反中國文化的事實，又極大地刺激了唐君毅，使他正式把中國文化與中國的民主建構，作出正面意義的連結和深入的理論反思。

二、民主政治為何沒有在中國出現

民主政治從未在中國出現過，這是歷史的事實，反傳統主義者如此說，維護傳統文化的港、臺新儒家也是如此說，彼此的看法相當一致。不過，如果再進一步加以追問：民主政治之所以從未在中國出現，是否緣於中國文化在本質上和民主政治勢成水火？彼此的看法便立刻南轅北轍。幾乎所有的反傳統人士都會說「是」，而港、臺新儒家都會說「不是」。自五四以來，胡適、陳獨秀、魯迅等人，即把中國歷史上未曾孕育出民主的事實，視爲中國文化在整體上與民主的水火不相容，並以此作爲其全面毀棄中國文化及主張全盤西化的邏輯依據。唐君毅、牟宗三、徐復觀等港、臺新儒家對此當然萬萬不能表示同意。在唐君毅負責起草的〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（以下簡稱〈文化宣言〉）中，[26]唐君毅等人雖坦白承認「中國歷史文化中，缺乏西方近代之民主制度之建立」，坦白承認因之中國之政治歷史，「遂長顯爲一治一亂的循環之局」，坦白承認中國今後政治之光明前途，「只有係（繫）於民主政治之建立」；但他們絕不承認胡適等反傳統主義者的指控——中國文化在本質上是「反民主

25 翟志成，《馮友蘭學思生命前傳（1895-1949）》，頁 94-98。

26 〈文化宣言〉由唐君毅爲總主筆，以牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅四人的排名次序，聯名發表於《民主評論》1958 年元月號。唐君毅特意把自已的名字排在牟、徐、張之後，表現出儒者特有的謙抑。

的」——，絕不承認「中國政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立」。[27]但若再追問到中國文化思想是否也有民主的根苗，即使在當代新儒家營壘內部也眾說紛紜。梁漱溟會說「沒有」，而熊十力則會說「有」，牟宗三很可能會說「沒有」，[28]而唐君毅則會說「有」。不過，唐君毅的「有」，又大不同於熊十力的「有」。熊十力不僅強調中國早在先秦時便孕育了民主的思想，他甚至斷言西方民主思想乃淵源自中國，緣秦火之故，滅跡於中土而興盛於西方。熊十力這種承襲自晚清的「西學中源論」，由於毫無事實和學理上之根據，不僅早就被學界批駁得體無完膚，而且還被魯迅指斥爲「我們的祖宗比你們的闊多了」的阿 Q，以及爲胡適所訕笑的「東方民族的誇大狂」。[29]唐君毅同樣也不相信「西學中源論」，他所論證的「有」，其依據是傳統儒家的「人性本善」和「心同理同」的哲學理路。他說：

> 所謂中國人文精神中之民主精神之根是什麼？即尊重整全之人格，視人格為宇宙間之至尊至貴而與天合德之儒家精神。……儒家孔孟，即以承古代文化精神之整體為己任。由此而儒家所理想之聖人，即為一以仁義為本，而兼肯定一切人生文化之可能的現實的價值之人。儒家所識之人性，即一能欣賞創發一切人生文化之可能的現實的價值的人性。此即儒家歷代相傳之性善論。此性即一人人皆可為聖人之性，亦即一涵蓋人文世界之全體之性。而此性又分別內在於任何個人之心，此即儒家精神中之大平等精神。踐形盡性以顯此心之仁，即為仁由己之自由精神。現在西方言民主精神之最後根據，不外人格尊嚴，人格之平等。則儒家之此精神，不是民主精神又是什麼？[30]

---

27 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1（1958 年 1 月），頁 13。

28 牟宗三早年認爲中國傳統文化因欠缺「理性的外延表現」，因而無法產生民生政治。氏著《政道與治道》，收入《牟宗三全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003），冊 10，第八章〈理性之內容的表現與外延的表現〉，頁 143-178。

29 胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉，原載《現代評論》卷 4 期 83（1926 年 7 月），收入《胡適文集》編輯組編，《胡適文集》（北京：人民文學出版社，1998），冊 3，頁 417-430。

30 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，原載《民主評論》，卷 4 期 4（1953 年 2 月），收入

民主政治的最終目的，是爲了保障每個人的人格尊嚴與平等，而儒家的人性論，也是在每個人均有成聖成賢之可能的理論預設中蘊涵了人格尊嚴和平等。儒家的人性論與西方的民主思想在此確有會通之處。不過，唐君毅企圖藉此論證儒家的人性論即西方的民主精神，卻存在著難以克服的理論困難。因爲，西人之所以能成就民主政治的最重要之理論依據，與其說是出於「性善論」，還不如說是出於「性惡論」。正是出於對人性中的「原罪」的戒愼恐懼和克治省察，出於對人性中的陰暗面或「幽暗意識」的高度不信任，[31] 西方文化才會思及從政府體制之外，建構出一整套制衡和監察之法律機制和政治設施，以防止政府和當權者濫用權力。西方的民主政治正是在這種思想氛圍中建立起來的。換句話說，儒家的性善論把每個人都視爲潛在的聖賢，西方文化的原罪論則把每個人都視作可能的壞蛋。聖賢當然無立法加以限制的任何必要，而壞蛋則非立法加以限制不可。後者因之成就了民主政治，而前者則否。即使從「正」——「反」——「合」的辯證觀點，把性善論視爲「正」，把原罪論視爲「反」，把民主政治視爲「合」，儘管性善論和原罪論可以通過「否定之否定」的辯證過程會通於「合」，但無論如何，「反」並不是「正」，「正」也不是「反」。西方的原罪論無論如何也不能等同於儒家的性善論，反之亦然。民主政治能在客觀上保障個人的人格尊嚴和人格平等，只不過是原罪論「無心插柳」所衍生出來的結果。因爲，不管三七二十一地把每個人都視作可能的壞蛋，這無論如何也不能被說成是「出於對個人的人格尊嚴與平等的尊重」。

如此明顯如此簡單的道理，唐君毅當然懂得，所以他才會說儒家的性善論暗合於民主精神的「最後根據」。「最後根據」就是「合」。根據辯證法，「正」必須通過「反」後才得到「合」，而儒家的性善論，也必須先走向自己的反面成爲性惡論，才能成就民主政治。然而，中國的先哲並不明白此一必

氏著，《人文精神之重建》，《唐君毅全集》，卷 5，頁 416。

31 張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁 126。

須的「轉折」，而只把政治視爲德行的直接伸延。[32]如此一著棋差，按照唐君毅的說法，便使得空有「最高的民主精神」的儒家文化，[33]無法在中國發展出民主的政治制度。唐君毅的「轉折」說，和牟宗三早年在《政道與治道》中的「隸屬」說，都是港、臺新儒家企圖解釋「民主政治爲何未能在中國出現」的力作，兩者在文字似相異而在精神實相通。牟宗三認爲：由於中國文化之「道德主體」的充量發達，特別重視個人道德修養的向上發展，喜歡從「天地萬物一體」、「天地與我並生，萬物與我爲一」、「物我雙忘」、「首出庶物」等方面痛下功夫，結果把道德主體愈講愈高，而把「政治主體」和「認識主體」隸屬於道德主體之下，使得道德主體與政治主體之間，道德主體與知識主體之間，呈現出一種「隸屬格局」（sub-ordination），而非一種「對列格局」（co-ordination）。牟宗三特別強調：「對列格局」是西方文化之所以能建構民主政治和發展科學的根本精神或宗旨之所在，[34]中國要發展出民主政治，則必須學會把道德主體與政治主體之「隸屬格局」改變爲「對列格局」，而其發展科學的路向亦與此相同。[35]

---

32 唐君毅說：「儒家本只以政治爲道德的直接延長，政治即人之道德意識直接實現之一場合。純將政治視爲道德的延長，他所能說的，只須是王者必須聖，而聖者不必王。因視政治爲道德的延長，則人所望於政治者，只是政治好，人民養生送死無憾，皆得實現其禮樂等人生文化價值。只要社會教化流行，德澤大治，人人有士君子之行，完成其人格，儒家之理想即達到。儒家只望政治好，能助人之人格之完成，原不以政治上之地位，定人格之品位。故人不能爲王，無礙於人人之得盡人之性而平等」。引自唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 419。

33 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 416。

34 牟宗三，〈新版序〉，《政道與治道》，收入《牟宗三全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003），冊 10，頁 22-32。

35 牟氏在《政道與治道》中平鋪了道德、知識、政治和藝術這四種主體，安排了道德 vs.政治，道德 vs.知識，以及道德 vs.藝術這三種「對列格局」。但是，這四種主體是否有高下輕重之別？除了道德主體之外，知識、政治和藝術這三種主體又是如何產生的？它們是否和道德主體一樣，同樣都是由理性所演化？還是僅僅由道德主體這個本尊「一氣化三清」之後的分身？這些問題，牟宗三都不易解答。站在新儒家的道德理想主義的立場，他勢必不能說道德主體與知識、政治和藝術的三個主體一樣、都是理性的產物，四者都一般的重要，並無大小先後輕重高下之區別。但是，如果他把其餘三者說成只不過是道德主體的分身，則道德主體與其餘三者的關係，依然是處於一種「隸屬格局」的關係，其「對列格局」便勢必無法立足，而科學與民主亦因之難產。由於這些問題難以解決，牟宗三晚年似乎不再提及四種主體和對列格局，而以「良知的自我坎陷」的學說取而代之。

正由於不知有此一必須的「轉折」，唐君毅強調：中國的先哲習慣於以文化與道德意識解決政治和社會的問題，一心以爲只要把人改造好，大同世界就會降臨。既然性善論已預設了每個人都有成賢成聖的可能，中國的先哲便只需把注意力，儘量集中在勸人爲善的禮樂教化等方面，助人成賢成聖，而不必在防範人可爲惡和防範權力濫用的外在機制上多所措意。我們知道，「內聖外王」一直是傳統儒家在政治運作中所追求的理想形態，人必先有聖人之德，然後才可居帝王之位，這種由道德決定權力的思維模式，正是百分之百的「政治爲道德的直接延長」。傳統儒家一心以爲，只要通過社會上的道德教化和個人自覺的道德修養，把統治者栽培爲聖君，把輔弼者改造爲賢相，中國的政治就可走上正軌，人民也就可以安居樂業。對於政府的權力運作，他們充其量也只能思及在政府的內部，通過建立御史監察、言官諫議等制度，作爲對政府濫權的限制，而不知「以政府以外之力量制裁政府」。[36]相形之下，西方文化正是出於對當權者、尤其是被當權者運用在手中的權力的高度不信任，[37]才會伸民權以抗君權，設計出行政權、立法權和司法權的三權分立，以人民選舉出來的民意代表及獨立之司法力量，從政府外部制裁政府的權力。正由於建構了一整套政治設施，從政府外部制裁政府的權力，西方文化雖「不重君主個人之正心誠意工夫，不重直接感格君心之諫諍與奏議，不重政府內部之自己監察，初亦無中國之察舉科舉制度，以爲政府與社會人才升降之媒」，卻產生了中國所無的「制裁政府權力之民主政制」。[38]

猶有進者，禮樂教化的結果，雖可使人民有士君子之行，自覺成爲道德的主體，但卻不能使人民有公民意識，自覺成爲政治上之主體。因爲，傳統的禮樂教化，從來就未曾從正面「肯定人皆有對最高執政者之選舉權，與被選舉權，對國家法律之立法權，及對政府行政之監督權」，[39]也從未能讓人民自

36 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 419-423。

37 “Power tends to corrupt, absolute power corrupts absolutely.” 阿克頓男爵（Lord Acton）的話之所以能在西方家喻戶曉，深入人心，正是西方社會對當權者和權力普遍不信任的最佳寫照。

38 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 420-421、423。

39 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 420。

覺國家是屬於自己的，自己才是國家眞正的主人。由於人民的政治主體性未能建立，人民並不知運用自己的力量，通過立法的方式，根據自己的意願來決定執政者的進退去留。因而在歷史現實中，最常見的並不是由道德決定權力，反而是由權力來決定道德。由於手中無權，孔子空有聖人之德而無王者之位，這是最典型的「聖者不必王」；由於手中有權，歷代昏君庸主斗量車載，卻無不高據帝王之位，這是最常見的「王者不必聖」；猶有甚者，即使是最昏庸最暴虐的帝王，由於大權在握，在位之時都無不享有神、聖、英、明的各種美名，這更是「王者必然聖」。在政治權力面前，道德竟變得如此的蒼白和無力，內聖外王說到底只是空話一句。在實際的政治運作中，從來只有權力在奴役和操控道德，而道德又何曾有一天在政治之中「直接伸延」過？由於缺乏客觀法制的保障和社會力量的支撐，儒家以道德來規範和馴化權力的設計，到頭來便只成了「竹籃打水一場空」。有鑒於此，唐君毅指出：

> 政治不能只是人直接的道德意識的延展。人之直接的道德意識，可以實現政治上之善，而不能根絕政治上之惡。可以逐漸根絕政治上之惡的政治，不能只是聖王之治與哲學家之治，而祇能是民主政治。因民主政治可以立各種人權保障之法律，來限制政權之使用。同時以普遍的選舉權，來決定政治上人物之進退。而此種立法與選舉之所以可能，除依於人各欲實現其人生文化價值之動機外，亦兼依於用人民之權力意志，來限制政治上人物的權力意志。人與人之權力意志，互相限制互相否定的結果，亦可使人之放縱其權力意志之事，漸成不可能。由此而使欲憑其生殺予奪之權，以毀滅他人之人生文化價值之事，漸成客觀地不可能……。[40]

[40] 唐君毅，〈人文與民主之基本認識〉，原載《民主評論》，卷 3 期 24（1952 年 12 月），收入氏著，《人文精神之重建》，頁 396-397。

中國的先哲把「政治」視爲「道德意識的直接延展」，而不知由「道德意識」到「政治」必須經過一個「正」——「反」——「合」的辯證的「轉折」，這是民主政治在中國歷史上從未出現的主因。不過，唐君毅雖坦然承認這是中國的先哲在運思上確有「不容諱言」的「失察」或「缺憾」，但他同時也不忘強調，這些「失察」或「缺憾」，和「反民主」毫不相干。唐君毅等人不厭其煩地列舉了中國政治史上的宰相制度、御史制度、徵辟制度、選舉制度和科舉制度，以及由這些制度表現出來的制衡和監督的力量，說明中國先哲也曾在限制專制君主的權力上多所措意；他在〈文化宣言〉中，更不厭其詳地以儒典中所推尊的堯舜禪讓、湯武革命、「民之所好好之，民之所惡惡之」和「民貴君輕」等理想爲例，證明中國先哲在運思中，確實存有「天下爲公」、「人格平等之思想」，此一思想「即爲民主政治思想根源之所在，至少亦爲民主政治思想之種子所在」。[41]依照邏輯推理，中國先哲不僅不反對民主政治，而且還是民主政治的「潛存的」支持者和擁護者。爲了匡救中國先哲的「失察」或「缺憾」，唐君毅在〈文化宣言〉中，特別設計了道德主體暫時退隱的「暫退」的機制。[42]

眾所周知，唐君毅等港、臺新儒家和他們的老師熊十力一樣，都把宋、明儒學所揭櫫的「心性之學」，視爲中國文化的「心印」或正宗。而心性之學中的「道體」（道德主體），熊十力又稱之爲「性智」或「玄學之眞理」，[43]既

41 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 13。

42 唐君毅強調：「中國人欲具備此西方理論科學精神，則卻又須中國人之能暫收斂其實用的活動，與道德的目標，而此點則終未爲明末以來之思想家所認清。而欲認清此點，則中國人不僅當只求自覺成爲一道德的主體，以直下貫注於利用厚生而爲實用活動之主體，更當兼求自覺成爲純粹認識之主體。當其自覺求成爲認識之主體時，須能暫忘其爲道德的主體，及實用活動之主體。而此事則對在中國之傳統文化下之中國人，成爲最難者」。牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 12。

43 熊十力說：「科學尚析觀（自注：析觀亦云解析），得宇宙之分殊，而一切如量，即名其所得爲科學之眞理。（自注：於一切法，稱實而知，是名如量。）玄學尚證會，得宇宙之渾全，而一切如理，即名其所得爲玄學之眞理。（自注：於一切法，不取其相，冥證理體，而無虛妄分別，是名如理。）」引自氏著，《十力語要》（臺北：廣文書局，1985），上冊，頁 195。

純粹至善又內具於每一個人的心中，是「非客觀的，非外在的」，[44]個人只有憑藉著道德修養，破除形骸之私和小我的自我限制，泯除內外、主客、物我、同異、一多、能所和因果等種種差別相，眞正體認到個人與天地萬物確係渾然一體而不可再分，也只有眞正修到了「天人合一」的境界，他才有可能脫然離繫而「證會」到「性智」或「道德主體」。[45]明顯地，這種通過道德修養的進路達成「天人合一」的境界，是以泯除理智（亦即熊氏口中的「量智」）爲其成功的先決條件的。[46]因爲，強調內外、主客、物我、同異、一多、能所和因果等種種差別相，正是理智之所以爲理智的特質及其功能。而無論是要建構民主法制，還是要從事科學研究，都必須憑藉理智，亦即必須運用時空觀念，必須服從內外、主客、物我、同異、一多、能所和因果等思維規律的制約。

通過道德修養而「證會」道德主體（性智），是宋明的和當代的一切新儒家所必須，否則便不配稱之爲新儒家；而建構民主法制和發展科學，又是當代新儒學所必涵，否則便不能在新儒學或新儒家之前冠以「當代」二字，以與他們的宋明前輩有所區分。爲了解決道德主體（性智）和理智（量智）不能同時成立的矛盾，熊十力首先提出了「證會」道德主體在先，成就民主和科學在後的二階段說。[47]但熊十力的二階段說，仍然存在著無法克服的理論困難。因爲，「證會」道德主體是以有限的個體生命向道德主體無窮探索和無限逼近的內省過程。個體生命一刻不停息，探索和逼近便一刻不休止。在此一至死方休的過程之中，根本就沒有給熊十力的二階段說留下任何的運作時間和空

44 熊十力，《十力語要》，上冊，頁 218。

45 熊十力，《十力語要》，上冊，頁 214-215。

46 理智在德性主體的證會中，根據熊十力的說法，不僅毫無俾益，而且還極端有害，因而被視爲必須首先予以「遮遣」（驅逐）、「超出」（超越）或「伏除」（清除）的對像。熊十力說：「新論根本意思、在遮遣法相、而證會實體。超出知解、而深窮神化。伏除情識、而透悟本心」。引自氏著，《新唯識論》（臺北：廣文書局，1962），卷下之二附錄，頁 43a-b。

47 熊十力云：「既悟本眞。而後依眞起妄、情識亦現。但悟後之識、依眞起故。用能稱境而知。離於倒妄。斯與未悟之識、截然異性、故知妄法亦眞」。引自氏著，《新唯識論》，卷下之二附錄，頁 43b。

間。有鑑於此，唐君毅在〈文化宣言〉中顛倒了乃師二階段說的順序，亦即把熊十力「證會」道德主體在前，成就民主和科學在後的論說，更變爲成就民主科學在前，「證會」道德主體在後的論說。在第一階段，亦即在建立民主和科學的階段，所憑藉的主要是認識主體（理智），道德主體在此階段不僅於事無補，而且還可能生心害事，故必須從主宰的位置「暫退」或讓位；用唐君毅的原話：「此道德主體須暫忘其爲道德的主體，即此道德之主體須暫退歸於此認識之主體之後，成爲認識主體的支持者」。[48]在民主和科學業已建立，亦即在第一階段已經完成之後，認識主體便須把主宰的位置交還給道德主體，繼續用唐君毅的原話：「直俟此認識的主體完成其認識之任務後，然後再施其價值判斷，從事道德之實踐，並引發其實用之活動。此時人之道德的主體遂升進爲能主宰其自身之進退，並主宰認識的主體自身之進退，因而更能完成其爲自作主宰之道德的主體者」。[49]經過了在第一階段的「暫退」，道德主體遂達成了由「正」到「反」的辯證法所必須的轉折，或《中庸》所謂的「致曲」，[50]而進入了「合」的階段。

在「合」的階段（亦即唐君毅所設計的「第二階段」）的道德主體，因一身「兼涵仁與智」，遂得以進昇爲「最高的道德的主體」或「最大之仁」；[51]還是繼續用唐君毅的原話：「當其用智時，可只任此智之客觀的冷靜的瞭解對象，而放此智以彌六合，仁乃似退隱於其後。當其不用智時，則一切智皆卷之以退藏於密，而滿腔子是惻隱之心，處處是價值判斷，而唯以如何用其

48 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 12。

49 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 12。

50 《中庸・第二十三章》云：「其次致曲，曲能有誠；誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下至誠爲能化」。引自〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003），頁 33。

51 唐君毅說：「人之道德的主體，必須成爲能主宰其自身之進退與認識的主體之進退者，乃爲最高的道德的主體，此即所謂人之最大之仁，乃兼涵仁與智者」。引自牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 12。

智，以成己成物爲念」。[52]唐君毅的「成己成物」語出於《中庸》，[53]「成己」是內省的，屬於「仁」的事，「成物」是外拓的，屬於「智」的事。道德主體之「兼涵仁與智」，「合內外之道」，在「成己」的同時還必須「成物」，《中庸》早已再三致意，故唐君毅強調「此事」絕非其個人的私見或偏好，而是「中國文化中之道德精神，求其自身之完成與升進所應有之事。亦即中國文化中道統之繼續所理當要求者」。[54]而建設民主政制和發展科學事業，「則本與中國數千年文化中重利用厚生之精神一貫者，其爲中國人所理當要求，自更無庸論」。[55]

唐君毅的匠心獨運之處，在於大膽地顛倒了儒家傳統中先「內聖」後「外王」的法定次序，安排了道德主體在第一階段的「暫退」，把主宰的位置渡讓出來，放手讓認識主體建構民主和發展科學。中國先哲向來因「道體」（道德主體）的「仁」有餘而「智」不足，「內省」有餘而「外拓」不足，「成己」有餘而「成物」不足所造成的永久焦慮，以及中國文化因「內聖」強而「外王」弱所形成的根本缺憾，通過唐君毅所設計的辯證「轉折」或「致曲」，似乎在學理上都得到了疏解和救正。只不過，唐君毅在〈文化宣言〉中所設計的辯證「轉折」，談發展科學偏多而談建構民主較少，唐君毅的同門牟宗三在晚年放棄了其早期的「四重主體」的「對列格局」論述，而代之以「良知」（道德主體）爲了成就民主科學必須先暫時潛伏的「自我坎陷」說。[56] 牟宗三的「坎陷」與唐君毅的「暫退」在遣辭用字上雖稍有差異，但其實質卻完全相同。[57]

---

52 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 12-13。

53 《中庸・第二十五章》云：「誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也」。引自〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 34。

54 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 13。

55 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 13。

56 牟宗三，〈中國文化的特質〉，收入周陽山編，《中國文化的危機與展望：文化傳統的重建》（臺北：時報出版事業公司，1982），頁 30-34。

57 牟宗三的「良知的自我坎陷」學說的細緻精微處，不是本文討論的範疇。但其最淺白簡易的說

牟說之所以異於唐說之處，端在於牟宗三在「良知」的「自我坎陷」說中，以同樣的篇幅來談發展科學和談建構民主，因而顯得更爲全面和更爲周延。職是之故，晚出的牟說便得以取代早出的唐說，變成了港、臺新儒家在解釋中國文化以往何以不能孕育出民主科學，以及今後如何可能成就民主科學的標準答案。不過，我們若再想深一層：良知或道德主體既然被唐、牟等當代新儒學家視爲心靈的主宰和人之所以異於禽獸的本質或本性，良知或道德主體又如何可能暫時放棄其對國人心靈應盡的指導責任？在良知或道德主體的「自我否定」或「自我坎陷」之際，又如何保證國人在失其本性之後，其理智仍只用來成就民主科學，而不用來肆行其禽獸之行或暴虐之政？這些問題，唐、牟等港、臺新儒家似乎還未能提供更令人滿意的闡釋和疏解。

除了先哲思想的限制之外，唐君毅認爲中國過去之所以不能發展出民主政制的另一重要原因，就是受到社會條件的限制。首先，是由於「中國之廣土眾民，非如希臘之城市國家，與近代之工業國家，易行選舉」。[58]其次，也由於「中國社會，又不似西方社會之有各種社會文化組織，使個人得通過之，憑藉之，以便爭取政權，或監督政治」。[59]唐君毅指出：正因爲中國文化是一元，西方文化是多元，而中國文化中的主流思想，對一切不同的文化價值，「由宗教以至經濟、藝術、政治、倫理、禮教、科學等價值」，「皆加以肯定」，對「天之所覆、地之所載、日月所降、霜露所墜之一切人」，均予以「尊重與愛」，[60]故中國境內民族不斷融合，中國的階級不斷自由流動，中國社會的團體組織又「大皆爲倫理的，地方的，或友誼的組織。如宗族之組織，同鄉會之組織，同年會，詩酒會，臨時學術講會，及金蘭結義與幫會之組織，此

法，就是爲了成就科學和民主政治，良知（道德主體）必須「坎陷」下去，暫時停止其道德判斷的功能，俾便讓知識的主體和政治的主體藉以凸顯出來，以成就科學和民主。一俟科學和民主建立之後，良知（道德主體）便從「坎陷」的位置再躍升出來，重新恢復其道德判斷的功能，並成爲指揮知識的主體和政治的主體進退的主宰。

58 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 420。

59 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 420。

60 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 418-419。

可總名之爲人與人直接相遇之組織。而素缺西方式依於人之類別之分的階級對峙，依於抽象的共同超越信仰之宗教組織，謀共同利益之近代產業組織」，[61]而中國社會內部的不同民族、不同階級、不同宗教和職業團體組織的對立和衝突，亦遠不如西方之恆常而激烈。我們知道，正是不同民族、不同階級、不同宗教和職業團體組織之間的對立和衝突，社會與國家之間的對立和衝突，各種政治、經濟、文化、宗教勢力的競爭與抗衡，以及把後來爲調解紛爭彼此作出的各種讓步和妥協，以法律的形式明確規定下來，讓大家共同遵循，才成就了西方民主政治的骨架。並且，唐君毅能從思想文化之外，看出社會條件的不具備，是中國過去不能成就民主政治的重要原因，這在一貫被批評爲只知以思想文化解決社會問題的新儒家營壘中，委實是難得的卓識。儘管唐君毅所思及中西社會條件不同的「最後根據」，仍淵源自思想文化。

三、對西方民主政治的批評

在唐君毅、牟宗三和徐復觀三位先生當中，唐君毅和牟宗三對民主政治的興趣，只限於書齋中作純學理的分疏。唐君毅鄙薄民主人士的人品，[62]而牟宗三則與大多數反中國文化的民主人士「道不同不相爲謀」，兩人來港後都不曾也不願參與現實中的民主運動。只有徐復觀一人，對民主政治的學理分疏和對民主運動的實際參與，一直保持著極大的興趣和熱忱。徐復觀始終堅信，「中國不論走那一條路，必然要通過民主這一關，否則都是死路。而現有的人民，將來的史學家，在評斷政治人物的是非功罪時，必然以這些人對民主的態度爲最基本的準的；玩弄假民主的，其罪惡必然與公開反民主的人相等」。[63]在維護傳統文化和爭取民主自由之間，有時他甚至還會認爲後者比前

61　唐君毅，〈理性心靈與個人、社會組織及國家〉，原載《祖國周刊》，卷 12 期 10-12（1955 年 12 月），收入氏著，《中國人文精神之發展》，《唐君毅全集》，卷 6，頁 193。

62　1956 年 12 月 4 日唐君毅致徐復觀函，唐君毅，〈致徐復觀〉之第三十一，收入唐君毅，《書簡》，《唐君毅全集》，卷 26，頁 108-109。

63　引自徐復觀，〈「死而後已」的民主鬥士——敬悼雷儆寰（震）先生〉，收入氏著，《徐復觀

者更爲重要，更爲根本。他說：「作爲中國的一個知識份子，把自由民主的問題放在一旁，甘心不聞不問，而只以與世無爭的態度來講自己的學問，這種知識份子，他缺少了起碼的理性良心；他所講的學，只能稱之爲僞學，或者是一錢不值之學」。[64]正由於「自由民主的問題」在他心目中是如此的重要，而中國的傳統文化對他來說又是至可寶貴，[65]徐復觀最大的願望及其全部的努力，用他自己的話來說，就是「漸漸形成要以中國文化的『道德人文精神』，作爲民主政治的內涵，改變中西文化衝突的關係成爲相助相即的關係」。[66]

和徐復觀一樣，唐君毅也說過：「民主之原則，是人人在日常生活早已肯定，不能不肯定的原則。依此，我們可以對於民主有一絕對的信仰。專就今日之世界與中國之政治社會問題來說，我們亦除依民主的原則，加以解決之外，亦別無道路」。[67]和徐復觀一樣，唐君毅也認爲中國的知識分子不能也不應對民主政治在中國的落實不聞不問。和徐復觀一樣，唐君毅也努力要把「中國古典式之文化傳統」中之「超越向上之精神」，重新加以提出，並灌注和運用於今日人類求民主之「平等自由之觀念中，而成就中國之民主政治的實

雜文——憶往事》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1980），頁 220。該文原載於香港《華僑日報》，1979 年 3 月 13-15 日，後收錄於此書，唯文字有所刪節。

64 徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 141。

65 和當代許多文化保守主義者一樣，徐復觀對中國文化的態度，曾經歷過「正」——「反」——「合」三個階段。他在一篇紀念友人的文章中，談到自己思想的轉變過程：「我在二十歲以前，讀了些線裝書。中間二十年，視線裝書如仇敵。不過，因爲我是中國人，不願以罵中國文化的方法來騙聲名、地位。後來在重慶遇見熊十力先生，始回復了我對中國文化的感情。不過，只要有時間讀書時，還是讀日人所譯的西方有關思想方面的著作，很少翻閱線裝書；這一直到民國四十四年，還是如此。來臺灣後，因經過大陸的慘痛教訓，對各種問題，自然會引起我的重新思考。在重新思考中，常常片斷地接觸到中國文化，尤其是儒家思想，而發現它有許多地方，對時代依然有其啓發性；於是便常常在文章中提到，或在口頭上提到。……我到大學裡教中文，才把自己的主要精力，放在線裝書上」。引自徐復觀，〈一個偉大地中國地臺灣人之死——悼念莊垂勝先生〉，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 145。

66 徐復觀，〈「死而後已」的民主鬥士——敬悼雷儆寰（震）先生〉，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 214。

67 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，原載《祖國周刊》，卷 22 期 3-5（1958 年 4 月），收入氏著，《中華人文與當今世界（下）》（臺北：臺灣學生書局，1991），《唐君毅全集》，卷 8，頁 103。

踐」。[68]但和徐復觀根本不一樣的是，唐君毅只把民主政治視爲人文世界中諸多價值中的一種，並把民主定義爲「引申的第二義以下的」、「間接的」和「消極的」的思想概念，究其實並沒有凌駕於一切的最高價值。唐君毅說：

> 我認為一切政治中的思想概念，都應放在人文的思想概念之下。民主的思想概念，在我心目中，亦是一引申的第二義以下的思想概念。我認為中國之人文世界，如不能開展，中國政治民主之前途亦復無望。同時我認為中國真要有政治上的民主，必須大家在意識中，對於政治本身在人類文化中的地位，先加以規定限制，對民主的概念，亦透過人文之概念去理解。人們須自覺的以促成中國人文世界之全幅展開為目標，並使在政治之外之人文領域中之人物，其社會地位，可與政治上之人物並駕齊驅。然後中國政治民主之實現，才有其實效的條件。而共產黨之最大的錯誤，亦不在其一黨專政，不容異黨，而更在其把政治在人類文化中之地位，放在一至高無上的地位，以之宰制全面的人文世界。這樣即決不能有民主。[69]

解釋了爲什麼民主思想是「引申的第二義以下的」，必須置放在人文的思想概念之下，唐君毅進一步強調，工人鋪路、農人種田、哲學家思考、詩人作詩，都能直接創發實現人生文化價值，唯有政治家，包括民主政治家在內，不能直接創造任何人生文化價值。任何良好的政治，包括民主政治在內，其唯一的價值，就是保障工人、農民、哲學家和詩人等等都能有一個創造人生文化價值的環境，故不能直接創生文化價值的民主政治，其價值「仍只在間接的創發實現人生文化價值，而不在其他」。[70]

唐君毅同時指出，民主政治的精髓就是權力的制衡。所謂權力的制衡，就是讓人與人的權力意志，通過互相限制和互相否定，從而使任何單方面的權力意志的濫用和放縱，「漸成客觀地不可能」。正因如此，民主政治雖不能

68　唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 136。
69　唐君毅，〈人文與民主之基本認識〉，《人文精神之重建》，頁 388。
70　唐君毅，〈人文與民主之基本認識〉，《人文精神之重建》，頁 391。

在積極意義上豐富和創新社會人文世界，但卻能「消極的保證社會人文世界之存在」。[71]

唐君毅也絕不認爲民主政治已經是完美無缺的制度。對於民主政治的許多「缺失」，唐君毅也毫不假借予以批判。唐君毅的批判，又可歸納爲以下四項。

（一）對民主人士「不能發見其可敬之處」

中國的民主人士，已習慣把中國的歷史文化視爲專制政治的護符，而維護中國文化的唐君毅，也因之成了他們批判和謾罵的鵠的。唐君毅究其實也非常瞧不起民主人士。他認爲這些人既不知反求諸己，[72]不作正心誠意功夫，又不曾在人文人格之觀念立根，[73]而只知把從事民主運動作爲個人的爭權奪利的手段。[74]他們對內拉幫結派，[75]不能團結抗敵；對外則把理性的批判能力，「作爲批判傳統文化或恫嚇中國舊式知識份子之用」，[76]作爲「互相攻擊，總是說別人如何壞」之用。[77]唐君毅特別指出：「實際上，中國人的道德

71 唐君毅，〈人文與民主之基本認識〉，《人文精神之重建》，頁 396-397。

72 唐君毅特別談到「反求諸已」對成就民主政治的重要性：「我們當略說現代人所崇尚之民主政治，與反求諸己的精神之未嘗不可相輔爲用。現代之民主政治，從其施行的方面說，是重個人的。此中需要人民之自覺其自然權利與政治權利。而人在自覺其自然權利與政治權利時，此中即有人之心靈精神之回頭縮進，而回顧自看其自己之所有。剋就此際而言，亦有一心靈精神之自外面世界退卻，反到其自己。人們如都能各自自覺其權利，而不侵犯他人之權利，則各人亦即各安於其本位，而把個人與個人間之空間開拓出來。此亦可在一義上幫助達到莊子所謂人與人之相忘之境界」。唐君毅，〈精神上的合內外之道〉，《中國人文精神之發展》，頁 303。

73 唐君毅批評民主人士「只講自由民主，而不在人文人格之觀念上立根，又不能形之於一政治制度，則自由民主之口號，亦將只有破壞打倒已成之社會政治力量之用」。唐君毅，〈中國人文精神之發展〉，原載《祖國周刊》，卷 10 期 9（1954 年 5 月），收入氏著，《中國人文精神之發展》，頁 30。

74 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 424。

75 唐君毅以目睹之事實爲例，證明民主人士之派別林立：「我住在香港，我可先由我所見所聞之八九年來在香港作民主政治運動的人之情形來說。大家之一公認的事實，即大家很難形成眞正的團結，以謀共建國家。總是分爲許多小的派別，以至一人爲一派」。唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 104。

76 唐君毅，〈中國人文精神之發展〉，《人文精神之重建》，頁 30。

77 唐君毅，〈我們的精神病痛〉，原載《民主評論》，卷 7 期 2（1956 年 1 月），收入氏著，《中國人文精神之發展》，頁 241-242。

批評的能力，原是很高的。這是由傳統的中國文化中重自我之道德反省，訓練出來的能力。現在不將此能力對自己使用，而專來對他人使用，結果即成爲最厲害的批評家」。[78]由於批評家們學無根柢，又「不認識中西文化之精神之異而相通；只重消極的懷疑批判，不重積極的創造的綜合，乃使中國失去固有之社會人文精神，亦未接上西方之社會人文精神。因而大家雖企慕民主，而終未在如何去求民主之實效的條件上，用心用力」。[79]他們的外在批判，從最好的方面說，「唯在消極的反抗由民國十四五年迄今之國共二黨之黨治上，顯一對政治之客觀價值」，[80]但從壞的方面說，他們離了個人的「精神上之自作宰」和「道德意識」而高談「自由」、「人權」和「平等」，則「自由」恆只爲「消極的擺脫外在的束縛」，「人權」亦無助於「人之學術文化上之創造與人格之形成」，而「平等」則轉化爲「瓜分權力」或「分贓」之政治。[81]職是之故，唐君毅認爲民主人士在「積極的建立民主政制上」，「迄今尚未能顯一客觀價值」，他們的言論，「尚不足爲中國今後之積極的民主建國精神之觀念基礎」，[82]而他們的行動，「亦將只有破壞打倒已成之社會政治力量」，「爲反人文的馬列主義征服中國」掃清障礙。[83]

徐復觀一心希望新儒家能與集結於《自由中國》的民主人士結盟，共同在臺灣向國民黨爭民主，所以他經常勸說唐君毅要正視民主人士的貢獻和長處，但唐君毅卻始終無法苟同。1956 年 12 月 4 日唐君毅致徐復觀函云：「自由中國刊上兄之文亦見到，……此刊中兄文自有極眞切之見，其他文字亦不壞。但弟自臺歸來後，平心反省在臺所見之著重向政府爭民主自由之人及此間此類人，仍不能發見其可敬之處。這些人亦只是口頭講講，仍無眞性情，底子上仍是要政權，故只能批評破壞，並不能眞建立民主。在人品上說與國

78 唐君毅，〈我們的精神病痛〉，《中國人文精神之發展》，頁 242。
79 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 423-424。
80 唐君毅，〈理性心靈與個人、社會組織及國家〉，《中國人文精神之發展》，頁 192。
81 唐君毅，〈中國人文精神之發展〉，《人文精神之發展》，頁 36。
82 唐君毅，〈理性心靈與個人、社會組織及國家〉，《中國人文精神之發展》，頁 192。
83 唐君毅，〈中國人文精神之發展〉，《人文精神之發展》，頁 30。

民黨差不多。在臺時，兄曾說可與《自由中國》多取相近之態度之話，弟記不清楚，但此中仍須有一界限，在接觸時仍當勸他們多作些正心誠意之工夫，並不要亂反對中國文化。此類型之人在此間者皆對兄常提到，對弟亦並不壞，但弟總覺其不可敬。本與人爲善之意，連殷海光弟亦略盡忠告，對其他此類人亦如此。但弟內心界限仍分明。對只有理智與功利心之人，弟總是不喜歡，亦無可奈何也」。[84]

（二）民主政治在根源處的「內在矛盾」和「不乾淨」

由於唐君毅在臺灣的民主人士當中，「不能發見其可敬之處」，而他在香港又目睹民主人士「總是分爲許多小的派別，以至一人爲一派」，[85]臺、港民主人士這種既不可敬又不團結的普遍弊病，使他認識到致病的原因，既「不能以大家不眞信民主之理想來說明」，也「不能只以個人之意氣或自私心來說明」。因爲，凡從事民主運動的人，總會或多或少對民主理想有一眞信，而人亦可似此眞信，自行制裁其意氣或自私心。有鑑於此，唐君毅把致病的原因，追蹤到民主政治思想的根源處，認爲西方民主精神之本源，確有其「內在矛盾」和「不乾淨」之處。[86]關於「內在矛盾」，唐君毅指出，兼顧「平等與差別，普遍與特殊」，本是民主政治的原則；此一原則，在理想上似無問題，但在付之實踐時，由於人人都習慣於強調代表自己的觀點和利益的優先性，故往往變成了片面強調差別與特殊，而犧牲了平等與普遍。民主人士之派系林立內鬥不絕即由此起。這證明了「民主之理想在付諸實踐時，民主的理想本身，即有其某一義之內在的矛盾。此種內在的矛盾，乃一切民主理想的實踐中，皆要隨處遇著的」。[87]要克服此一「內在的矛盾」，便不能不向強調謙讓、強調和諧、強調反求諸已的中國文化求救。[88]

---

84 唐君毅，〈致徐復觀〉之第三十一，收入《書簡》，頁 108-109。
85 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 104。
86 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 418。
87 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 104。
88 唐君毅，〈精神上的合內外之道〉，《中國人文精神之發展》，頁 303。

自希臘、希伯來以來，西方即宗奉原始罪惡之說，與堅信人性本善的中國孔孟之道完全相反。據唐君毅的說法，造成西方民主精神之本源的「不乾淨處」，正緣於其所宗奉的原罪論。因爲，原罪論讓人在接觸上帝之時，「雖可使人精神超升於世間，而人對神終不能無渺小之感。由人之過於謙卑，而自視其自身全是罪，人即不能眞頂天立地而立起；而間接使人處處若需要一外在的制裁，才能爲善。因而人亦可由此以肯定政治上專制之必須。如馬克維利、霍布士，便都是由人性之卑賤與自私，而主君主之運用權術與專制者」。[89]如此一來，作爲西方民主政治的理論依據的原罪論，在一轉手之間，也可以成爲「由馬克維利至慕沙里尼、希特勒、斯大林」等古代和現代獨夫民賊實行其獨裁統治的理論依據，從而走向民主政治的反面。[90]

淵源於原罪論的西方民主政治，其最大的功績，就是把人當人，讓每個人都可以追求和實現自己的人生文化價值。但原罪論同樣也有可能產生不把人當人，不允許別人追求和實現其他的人生文化價值的最大罪惡。唐君毅揭露：

> 而在西方，因其文化之多端發展，於是在一時，人恆可只求一方面的人生文化價值。人既不深信人性善而信原始罪惡，則在只追求一人生文化價值的人，便免不了視另去追求其他人生文化價值者根本不是人。所以在中世紀之基督教徒，視異教徒根本不是人，是惡魔。惡魔當然該死。不殺惡魔，反成了罪。我們只要看比芮 Bury 思想自由史，勒克 Lecky 西洋道德史所載基督教對所謂異端之裁判與殘害，真處處使人驚心動魄。[91]

唐君毅繼續揭露：

> 在西方歷史上一切革命中，對外戰爭中，對殖民地的征服虐待殘暴的

89　唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 416。

90　唐君毅說：「馬克維利深知人性之卑賤，故要統治者學獅之猛與狐狸之狡，要爲人民所恐懼。由馬克維利至慕沙里尼、希特勒、斯大林正是一貫相承」。唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 417。

91　唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 417。

> 事件中，都除西方人之權力意志之禍根外，還夾雜有「對方不能實現某一人生文化價值，即不是人，故該死」之意識。此意識是西方民主精神的反面，然而正是西方人文精神對於整個的人性之善，在開始點並不信仰而生的。西方民主精神，根源於其人文精神，故西方民主精神之本源，即有此不乾淨處。[92]

要洗滌西方民主精神之本源的「不乾淨處」，使民主政治不再走向自己的反面，除了引入「中國文化之無盡寬濶、偉大、莊嚴」的性善論與之相濟外，亦再無他法。因爲，中國文化的性善論，據唐君毅的說法，「正是一切民主精神之最後唯一根據。你如不能信及此，你最後一定不會眞相信民主的，而會有一天，不把他人當成與你平等的。你在有政權時，亦決不會讓與你人格不平等的人，與你平分政權的」。[93]

（三）對民主選舉的運作方式有所保留

唐君毅對民主選舉的看法相當複雜。一方面，他認識到選舉是民主政治所必須，沒有選舉便沒有民主政治。另一方面，他又對重數量而輕質量，甚至是以數量決定質量的一人一票的選舉原則疑慮重重，對競選的各種宣傳手法非常反感，對通過民主選舉能否選出最適任的執政者則存高度懷疑的態度。我在1973年至1975年負笈香港新亞研究所時，唐君毅曾不止一次對我說過，如果孔子活在今日的民主社會，他和引車販漿者一樣，手中能投的也只有一票。但孔子投出的一票，其所代表的意義、價值和重要性，又怎可與引車販漿者的一票等值？他在給徐復觀的一封信中，話雖說得委婉，但所表達的意思卻是相同的：

> 純就民主政治形式說，一切人皆各一張票。流俗之見與非流俗之見之表現於政治，其政治價值亦無分別。但人仍要求人人之一張票所代表之整個人文價值有質的昇進。則上提之意，亦須注入民主之思想與民

92 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁418。
93 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁418-419。

主之制度中。此亦一當用心之問題。不知兄以為如何。[94]

面對如此明顯的不公不義，爲了維護「一切人皆各一張票」的大原則，民主選舉也只有視而不見。唐君毅對此顯然是不能完全同意的。由他與我的談話，以及他給徐復觀的信，他似乎是希望能依據各人的賢與不肖的價值等差，各自領數量不同的選票。他認爲只有把這種尊重價值等差的觀念，「注入民主之思想與民主之制度中」，民主政治才能有「質的昇進」。不過，他在生前並沒有把此一看法公開發表，而只與親近的學生和友人私下提及。這可能是不同意民主選舉一人一票的看法，太過驚世駭俗，而唐君毅不能不有所顧忌的緣故吧！

如何把中國文化尊重價值等差的觀念，與西方民主政治強調平等的觀念融會貫通，在建設中國民主政治的同時，也爲世界創造出更優於目前流行的民主政制的新制度，一直是唐君毅用心之所在。在唐君毅看來，既然民主選舉並不能使人人都當選，那麼，決定誰該當選，誰不該當選的標準或依據，依然還是離不開價值等差。唐君毅指出：

> 民主政治之實踐，所以必須根於肯定價值差等的意識，是民主政治之實踐，不能離開選舉。選舉之活動，即是一衡量諸候選者之價值高下，而選我所認為有較高價值之人之一活動。如果我們不能同時選舉一切人，則我們不能莫有價值差等之肯定。價值差等之肯定，是民主的選舉中，必然已經包含了的。由此即可說，一國的人民之辨別諸候選者之價值高下之能力如何，即決定一國家之負責政治者為誰，而決定一國家之命運者。則我們不特不能反對價值差等之肯定，而且我們正當求我們之能正確的、精細的，辨別諸候選者之價值差等才是。[95]

易言之，民主政治所提倡的人人平等的原則，究其實只能在理想上說，而一旦落到現實的運作層面，便不能不由價值等差所左右。既然人人平等的原則在現

94　引自 1953 年 10 月 16 日唐君毅致徐復觀函，唐君毅，〈致徐復觀〉之第十一，收入唐君毅，《書簡》，頁 81。

95　唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 132。

實上無法落實，勉強施行只會引起無窮無盡的爭執和糾紛，那麼，還不如在企慕平等原則的理想的同時，誠實面對並肯定現實運作層面中存在的價值等差。面對和肯定價值等差的目的，並不是爲了擴大價值等差，而是爲了逐步化解和縮小價值等差。有關這一方面，唐君毅強調，中國傳統式社會肯定價值等差之組織原理，便堪足效法和借鑒。[96]因爲，中國傳統式社會雖一方面肯定價值等差，但在另一方面又通過後進者對先進者的尊敬和效法，先進者對後進者的愛護與提攜，逐漸縮減後進者與先進者在價值和能力上的差距。只有這種以「敬」與「愛」化解價值等差的做法，[97]才能達至「普遍者與特殊者之眞正的結合，與特殊的具體個人與特殊的具體個人之眞正的結合，亦即平等與差別之眞正的結合，價值意識與存在意識之眞正的結合」；[98]由此達至之平等，才不僅僅是理想上的平等，而且還是價值和能力的等差逐漸縮減的平等。有鑒於此，唐君毅說：「我們要在中國講自由平等，而不能如美人之同時又尊重其所承之歐洲古典式文化宗教傳統，以保一超越向上之精神價值差等之意識，我們即只有由尊重中國古典式之文化傳統，以保我們之超越向上之精神，我們之價值差等之意識，以運之於我們之平等自由之觀念中，而成就中國之民主政治的實踐。否則我們決無路可走」。[99]

民主選舉當然離不開候選人的競選活動，而最常見的競選活動，無非是候選人宣傳自己如何優秀、如何能幹和如何適任，以及攻擊其他候選人如何低劣、如何平庸和如何的不適任。若以儒家的正統觀點，前者適足表現了該

96 唐君毅說：「中國之民主之理想的實踐，必須重肯定傳統之價值差等之觀念，而以中國傳統式社會組織之原理，爲一根據。因唯此方可眞實成就中國之民主政治之實踐，而亦可將現代式之社會組織與民主政治，再向前推進一步，以開拓人類社會政治之更高遠的前途」。唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 136-137。

97 唐君毅說：「眞正適切人道的社會理想，則當是透過價值的差等之肯定，而以愛敬，化此差等爲平等之平等。此中之自由，則不只是分道而馳，各有其權利意志的自由，而當兼包含人與人之嚮往同一之理想的人生文化活動之形式，而各自由其自己，加以實現的自由。此爲我們對於現代社會中之平等自由之觀念之再造」。唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 130、131。

98 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 130。

99 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 136。

候選人的「驕」，後者則暴露了該候選人的「吝」。正因如此，在目前和常態之下，幾乎所有的民主競選活動，都只能是既驕且吝的活動，也只能產生出既驕且吝的候選人。《論語．泰伯》記錄了孔子這樣的話：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已」。[100]作爲孔子的忠實信徒，唐君毅當然不能欣賞這樣的競選活動和這樣的候選人。並且，對於選舉之易於被利益交換所引導，被金錢所收買，被勢力所劫持，被宣傳噱頭和花招所愚弄，唐君毅更是難免憂心忡忡。他說：

> 現代之競選者，對選民說，你選我，我將滿足你們之某一些需要。這只是一商業上的交換條件之說。我們之選一人，如只是為滿足我們之需要，此只是視其人為工具。競選者之只視選民為投選票者，以使其被選之事成可能者，此亦是只以選民之投選票，為其達到被選之目標或慾望之工具。現代式之競選的宣傳之注重刺激，引動選民之某一種心理，以便對其生好感而選他；選民於此，並不是直接由對其政治才幹、政治道德的崇敬，而選他。則其選舉之事，亦並非是以一真實存在之政治人物，為對象；而是以一能引動其好感之人，為對象。此即使其所選出之政治人物，本非政治人物，而使在此選舉中，並無「真實存在之選舉者，與真實存在之候選者之關係」之存在。至於宣傳之賴金錢作背景，而使金錢愈多者，愈善宣傳者，愈易被選；更使人之被選，非以其人而被選，乃以其後面之金錢力量而被選。則選舉者名為選人，而實則乃選錢。[101]

由於對競選的宣傳方式充滿了厭惡，唐君毅甚至希望能以中國傳統政治的「推選」，來取代西方民主政治的競選，把「爭而非讓」的短兵相接，一變爲「讓而非爭」尊賢舉能。[102]唐君毅說：「依我們之理想，則要貫徹民主政治

100 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁 105。

101 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 137-138。

102 唐君毅說：「照現在一般之說法，競選便是爭而非讓。但是我要知道在民主政治之實踐中，重要的是人民之選舉，而非候選者之競選。人民之所以選候選者之一，而不各選他自己，此即依於一讓。如大多數人不讓，則人人皆競選，即無人能被選。唯因大多數人皆讓，然後有少數競

中之讓的精神，終有一日，在政治世界，無一切出於爭心的競選，而只有『推選』。一切所謂宣傳爭辯，皆是爲客觀的政治理想而宣傳爭辯。一切政黨與個人之競選，皆只是提供人民以選擇的各種可能，而人實無爭心。因而現代式之一切出自爭心之宣傳爭辯，皆將只以說明理想、報導事實之形態表現」。[103]然則，以「推選」取代競選，其過程與結果是否仍是民主的，而非極權的與專制的？有關這一問題，唐君毅的答案是肯定的。他說：「由此讓之精神之貫徹，在只有推選而無競選之情形中，則政治上高位，乃皆由在下的人民，各本其推賢舉能之心，層層推舉而上，以建立。此亦可謂爲金字塔式。然此非自上而下，而是自下而上所成之金字塔。此其所以爲民主的，而非專制與極權的」。[104]

（四）庸人政治的危險

西方民主政治是現代化的產物。和所有的現代社會一樣，民主國家的社會的公共生活同樣不免過度之組織化，而過度之組織化，恆不免使人失去個性。唐君毅指出：「人類社會生活當然需要組織，然而過度組織化，卻是壓迫摧殘人之創造活動與精神活動的。現代的一切宗教的、政治的、經濟的社團，都要想對外發生最大的效果與力量。要求對外有最大的效果與力量，則內部組織愈嚴密愈好。猶如一個機器，內部之構造愈是鉤連得緊，則對外愈能運轉自如。然而機器不是生命。人類社會太重組織而近於機器，則人類社會即無精神生命。因在太組織化的社會中，個人愈失其個性，而愈失其內心生活的豐富，則整個社會之精神生命，亦即愈趨於乾枯而日近於虛無了」。[105]

和所有的現代社會一樣，民主國家對其公民的各種訓練、教育和宣傳，

爭者之爭。是民主政治之實踐，所賴之於人民之根本精神，仍是讓而非爭」。唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉《中華人文與當今世界（下）》，頁 139。

103 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 139-140。

104 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 140。

105 唐君毅，〈薛維徹論現代文明生活之弊端〉，原載《人生》，卷 3 期 9（1952 年 8 月），收入氏著，《青年與學問》，《唐君毅全集》，卷 2-3，頁 106。

恆不免使人失去精神上的獨立和自由。唐君毅說：「十九世紀至二十世紀，則個人自幼即先受社會之各色各樣的訓練。社會流行的意見，恆使個人不敢違背。於是個人日失其精神的獨立。個人成了一好比莫有彈性的皮球，只有不斷的去接受社會組織塗於其上的印象。個人只有在羣眾的姆指之下，求得其關於政治、國家、及一切生活上之見解。同時誰獲得了羣眾意見的擁護，便獲得了眞理。於是對羣眾之宣傳，便代替了眞理之討論。而現代文化中之無線電、廣播、新聞紙，又是最便於宣傳的武器。誰有了此武器，亦即獲得了羣眾。獲得了羣眾，則獲得了一切，因爲特立獨行的個人已不可能存在了」。[106]

民主政治的目的，原是要把人從各種社會枷鎖和精神桎梏中解放出來，從而獲得身體和精神上的充分自由。然而民主政治的施行結果，在唐君毅看來，卻有可能使「人之精神先已失去自由而趨於分散，人格已趨於支離破碎，而對人日益失去人道感情或人性」。[107]這樣的結果，不僅違反了民主政治的初衷，同時也和新儒家教人成聖成賢的教化目標，相去更爲遙遠。

四、中西互補，再造文明

港、臺新儒家的〈文化宣言〉，經過唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱在書函中反覆討論，再由唐君毅負責撰稿，全文約四萬字，共分爲十二節。雖云文字皆出於唐君毅之手，但也可視爲以唐、牟、徐、張爲代表的港、臺新儒家的共同見解。〈文化宣言〉的第一節爲「前言」，申明四人發表該宣言的理由。由第二至第四節，則著重說明中國文化與西方文化之根本不同之所在，以及西洋人慣從自己的文化立場，來衡斷和批評中國文化所造成的種種不幸的誤解。第五節說明中國文化與西方文化一樣，自有其超越的宗教精神。第六節說明中國的心性之學乃中國文化根本之根本，核心之核心，西洋人欲要對中國文化有正確瞭解，則必由此通路進入。第七節說明了中國文化何以能

106 唐君毅，〈薛維徹論現代文明生活之弊端〉，《青年與學問》，頁 107。
107 唐君毅，〈薛維徹論現代文明生活之弊端〉，《青年與學問》，頁 107。

延續了數千年而從不中斷。由第八至第九節，則反覆重申中國文化何以會不反科學和民主，且不缺科學與民主之萌蘖，然而卻一直不能從中產生出近代科技與民主政治的最根本理由。第十和第十二節，則一再強調中國文化不僅有萬古常新之永恆價值，而且有非常重要的現代意義；不僅中國文化必須善學西方文化，而西方文化亦必須善學中國文化，兩者必須互相觀摩互相學習，以取長補短，各自救濟自己之欠缺與不足。

〈文化宣言〉最有創見和最具特色的地方，端在其第二部份，亦即第八和第九節中所討論的科學與民主這兩個部份。本來，科學與民主，原是啓蒙主義最核心和最重要的成分，港、臺新儒家既然可以在〈文化宣言〉中通過對中國文化與國情的特殊性的強調，藉以論證西方的一些判準和法則不一定能適用於中國，他們也大可以沿用相同的論述策略，論證科學與民主同樣也不適用於中國。梁漱溟與馮友蘭就都曾以中國文化的純粹「向內求善」爲理據，證明中國古代之所以沒有產生科學，完全是緣於中國的古人對於「向外求知」的科學的「毫不需要」。[108]不過，港、臺新儒家卻捨此道而不由。因爲，經過了胡適等五四領袖數十年來的教育和宣傳，科學與民主已成爲國人集體心理的崇拜對象，以及全民族的共同要求。即使自稱「和尚打傘，無法無天」的毛澤東，在「打天下」時，也時常把反抗國民黨的一黨「獨裁」和「專政」，作爲中共發動武裝鬥爭的道德依據；而他在「坐天下」時，也必須在其「專政」或「獨裁」的政權之前，加上「人民」和「民主」的緣飾，正其名爲「人民民主專政」或「人民民主獨裁」。[109]以唐君毅、牟宗三、徐復觀爲首的港、臺新儒家希望科學與民主在中國能早日落實之心，與胡適等自由派究其實並無不同。徐復觀對臺灣黨外民主運動的參與和支持，有時甚至要比胡適還要更加

108 詳參梁漱溟，《東西文化及其哲學》（上海：商務印書館，1922），頁 75-77；馮友蘭，〈爲什麼中國沒有科學〉，收入氏著，《三松堂學術文集》（北京：北京大學出版社，1984），頁 23-42。

109 毛澤東在〈論人民民主專政〉一文中說：「『你們獨裁。』可愛的先生們，你們講對了，我們正是這樣。中國人民在幾十年中積累起來的一切經驗，都叫我們實行人民民主專政，或曰人民民主獨裁，總之是一樣，就是剝奪反動派的發言權，只讓人民有發言權」。毛澤東著，中共中央《毛澤東選集》出版委員會編，《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1969），卷 4，頁 1364。

直接，也「更勇敢一點」。[110]唐君毅等在〈文化宣言〉中坦然承認，中國文化在過去並沒有發展出民主和科學：「我們承認中國文化歷史中缺乏西方之近代民主制度之建立，與西方之科學，及現代之各種實用技術，致使中國未能眞正的現代化工業化」。[111]唐君毅等在〈文化宣言〉中公開承認，科學與民主，爲今日中國的救亡圖存所亟需：「中國需要眞正的民主建國，亦需要科學與實用技術，中國文化中須接受西方或世界之文化。……而使中國人之人格有更高的完成，中國民族之客觀的精神生命有更高的發展」。[112]唐君毅等在〈文化宣言〉中更明白承認中國必須學習西方：

> 近代西方人之心靈，乃一面通接於唯一之上帝之無限的神聖，一面亦是能依普遍的理性以認識自然世界。……此二者即結合為個人人格尊嚴之自覺，與一種求精神上的自由之要求。由此而求改革宗教，逐漸建立民族國家，進而求自由運用理性，形成啟蒙運動；求多方面的了解自然與人類社會歷史，並求本對自然之知識以改造自然；本對人類社會政治文化之理想，以改造人間。於是政治上之自由與民主、經濟上之自由與公平，社會上之博愛等理想，遂相緣而生。而美國革命、法國革命、產業革命、解放黑奴運動、殖民地獨立運動、社會主義運動，亦都相繼而起。由科學進步之應用於自然之改造及對社會政治經濟制度之改造，二者相互為用，相得益彰。於是一二百年之西方文化，遂突飛猛進，使世界一切古老之文化，皆望塵莫及。凡此等等，蓋皆有其普遍永恆之價值，而為一切其他民族所當共同推尊讚嘆學習仿求，以求其民族文化之平流競進者也。[113]

---

110 例如，雷震被逮後，徐復觀曾多次到獄中探望，並給雷震送書，胡適卻始終未到獄中看望過雷震一次。徐復觀，〈「死而後已」的民主鬥士——敬悼雷儆寰（震）先生〉，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 213-220。

111 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 12。

112 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 12。

113 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究

在中國文化過去並未曾孕育出民主和科學，中國目前亟需從西方引入民主和科學以實現中國的現代化，以及中國文化亟需「推尊、贊嘆、學習、仿傚」西方文化等方面，唐君毅等港、臺新儒家儘管與反傳統主義者取得極爲少有和極爲難得的共識；但他們始終堅持中國文化不僅有萬古常新的普世價值，而且還有非常重要的現代意義，如無中國文化的迎迓接引，西方的民主和科學絕對無法在中國安家落戶，如此一來，又使得他們與爲引入民主和科學而矢志全盤摧毀中國文化的反傳統主義者勢成水火。胡適等人所謂「中國文化百不如人」的說法，他們更是絕對不能承認。在港、臺新儒家的眼中，西方文化並非事事完滿，無懈可擊。在世界近代史上罪惡滔天的法西斯主義、極權主義、殖民主義、帝國主義，無一不是西方文化的特產。即令是一西方的民主政治，也還有許多欠缺和不足之處，離「盡善盡美」仍有一段頗長的距離。上文提及唐君毅對民主政治的各種批評，便是其中的顯例。港、臺新儒家強調，中國文化誠有許多不如西洋之處，必須虛懷向西方文化學習，但中國文化亦有許多遠勝西洋之寶物，同樣值得西方文化學習和引進。〈文化宣言〉的最後兩節，集中提出了西方人至少在五個方面，亦應向中國文化學習。其一是「『當下即是』之精神，與『一切放下』之襟抱」；其二是「圓而神的智慧」；其三是「溫潤而惻怛或悲憫之情」；其四是「如何使文化悠久的智慧」；其五是「天下一家之情懷」。[114]通過對中國文化的學習，西方人將能克服其權力意志和征服意志，以及學會重視其他民族文化的特殊性，珍惜其文化的價值，並恆對其他民族及其歷史文化自身發展之要求，表示出一種敬意與同情。只有做到這一點，近代之宗教戰爭、民族國家之衝突、經濟上階級之衝突，才能逐漸緩和、甚至避免，歐美國家與亞洲、非洲、拉丁美洲國家的關係才有可能調整，而西方文化才有可能長久興盛發達，世界和全人類才有可

及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 16。

114 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 17-20。

能謀求眞正的和平。[115]

正由於中西文化各有所長，亦各有所短，港、臺新儒家相信，中西文化的接觸，不應再是西洋向中國的單向輸入，而應是中國和西洋的雙向交流。也只有通過東西文化的取長補短、互相學習、共同提高，更圓善和更美好的世界新文明才有可能熔鑄，而更高級、更合乎人性，更能兼顧到法律、天理和人情的新民主制度才有可能建成。

結　語

唐君毅是當代新儒學的一代宗師，他所宗奉的當然是人皆可爲堯舜的性善論。站在性善論的立場，他對西方原罪論的不能贊同是必然的和不可避免的。由於原罪論被認爲是成就西方民主政治的理論基石，唐君毅對民主政治的許多批評，從某一意義上，又可視爲儒家性善論對基督教原罪論的批評。這些批評雖大都能言之成理，擊中要害，但仍有某些地方，不免失諸過嚴或求之過苛，對民主政治的值價和功績，有時亦不免評價過低。例如他斷言民主政治「不能直接的創發實現人生文化價值」，以及對民主人士「不能發見其可敬之處」，都值得再商榷。

由於性善論和原罪論針鋒相對，離之則雙美，合之則兩傷。唐君毅強力引入儒家的性善論，以救西方民主政治之失，但在與原罪論相遇時，卻總難以化解彼此間無法調和的矛盾和衝突。一直到了牟宗三晚年系統性地重建了「良知的自我坎陷」的理論，先把二者區隔開來，在成就民主政治之後，再施行道德判斷，才消解了性善論和原罪論在成就中國式的民主政治所引起的矛盾和衝突，使得中西文化，有可能從互相衝突的關係，改變成爲「相助相即的關係」。我們可以說，由唐君毅發端於前的「道德心的暫時懸隔」，到牟宗三總其成的「良知的自我坎陷」，已成了第二代新儒家對民主政治反思的最後定

115 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，頁 16-20。

論。本文所論及唐君毅對民主政治的反思，雖然大都是發生在〈文化宣言〉的發表之前，但倘若沒有這一階段的困學和苦思，唐君毅也就不可能有此一新觀念的發明，故追蹤這一段思考的陳跡，不僅有學術史上的意義，而且還兼具現實上的意義。

徵引書目

一、傳世文獻與專書

〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，2003。
〔清〕顧炎武著，〔清〕黃汝成集釋，秦克誠點校，《日知錄集釋》，長沙：嶽麓書社，1994。
毛澤東著，中共中央《毛澤東選集》出版委員會編，《毛澤東選集》，北京：人民出版社，1969。
毛澤東，《建國以來毛澤東文稿》，冊 2、7，北京：中央文獻出版社，1987-1998。
牟宗三，《政道與治道》，收入氏著，《牟宗三全集》，冊 10，臺北：聯經出版事業公司，2003。
胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿》，冊 6，臺北：聯經出版事業公司，1984。
唐君毅，《中國文化之精神價值》，收入氏著，《唐君毅全集》，卷 4，臺北：臺灣學生書局，1991。
唐君毅，《日記（上）》，收入氏著，《唐君毅全集》，卷 27，臺北：臺灣學生書局，1991。
徐復觀，《徐復觀雜文——記所思》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1980。
徐復觀，《徐復觀雜文——憶往事》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1980。
高　華，《紅太陽是怎樣升起的》，香港：中文大學出版社，2000。
張　灝，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經出版事業公司，1989。
陳永發，《延安的陰影》，臺北：中央研究院近代史研究所，1990。
梁漱溟，《東西文化及其哲學》，上海：商務印書館，1922。
熊十力，《十力語要》，臺北：廣文書局，1985。
熊十力，《新唯識論》，臺北：廣文書局，1962。
翟志成，《馮友蘭學思生命前傳（1895-1949）》，臺北：中央研究院近代史研究所，2007。
翟志成，《當代中國哲學第一人：五論馮友蘭》，臺北：臺灣商務印書館，2008。
翟志成，《當代新儒學史論》，臺北：允晨文化實業公司，1993。
錢　穆，《墨子．惠施公孫龍．莊子纂箋》，收入氏著，《錢賓四先生全集》，冊 6，臺北：聯經出版事業公司，1994。

二、期刊論文與專文

王京生、郝瑞庭，〈新民主主義革命時期黨的知識分子理論與政策的歷史考察〉，《中國青年政治學院學報》，1987 年 2 月號，頁 32-37。
牟宗三，〈中國文化的特質〉，收入周陽山編，《中國文化的危機與展望：文化傳統的重建》，臺北：時報出版公司，1982，頁 3-34。
牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，卷 9 期 1，1958 年 1 月，頁 2-21。
俞大綵，〈憶孟眞〉，收入傅斯年著，陳槃等校訂，《傅斯年全集》，臺北：聯經出版事業公司，

1980，冊 7，頁 231-247。
胡　適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉，收入《胡適文集》編輯組編，《胡適文集》，冊 3，北京：人民文學出版社，1998，頁 417-430。
唐君毅，〈人文與民主之基本認識〉，收入氏著，《人文精神之重建》，《唐君毅全集》，卷 5，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 388-401。
唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，收入氏著，《人文精神之重建》，《唐君毅全集》，卷 5，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 402-425。
唐君毅，〈中國人文精神之發展〉，收入氏著，《中國人文精神之發展》，《唐君毅全集》，卷 6，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 9-36。
唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識〉，收入氏著，《中華人文與當今世界（下）》，《唐君毅全集》，卷 8，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 102-141。
唐君毅，〈我們的精神病痛〉，收入氏著，《中國人文精神之發展》，《唐君毅全集》，卷 6，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 233-259。
唐君毅，〈致徐復觀〉之第十一，收入氏著，《書簡》，《唐君毅全集》，卷 26，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 80-81。
唐君毅，〈致徐復觀〉之第三十一，收入氏著，《書簡》，《唐君毅全集》，卷 26，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 108-109。
唐君毅，〈理性心靈與個人、社會組織及國家〉，收入氏著，《中國人文精神之發展》，《唐君毅全集》，卷 6，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 191-232。
唐君毅，〈精神上的合內外之道〉，收入氏著，《中國人文精神之發展》，《唐君毅全集》，卷 6，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 299-328。
唐君毅，〈薛維徹論現代文明生活之弊端〉，收入氏著，《青年與學問》，《唐君毅全集》，卷 2-3，臺北：臺灣學生書局，1991，頁 101-107。
陳獨秀，〈本誌罪案之答辯書〉，《新青年》，卷 6 號 1，1919 年 1 月 15 日，頁 10-11。
馮友蘭，〈爲什麼中國沒有科學〉，收入氏著，《三松堂學術文集》，北京：北京大學出版社，1984，頁 23-42。
翟志成，〈中共與黨內知識分子關係之四變，1921-1949〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 23 下冊，1994 年 6 月，頁 195-236。
翟志成，〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》，卷 22，2003 年 10 月，頁 135-200。
翟志成，〈文化激進主義 vs.文化保守主義：胡適與港臺新儒家〉，《新亞學報》，卷 26，2008 年 1 月，頁 125-196。
翟志成，〈馮友蘭的抉擇及其轉變〉，《中國文哲研究集刊》，期 20，2002 年 3 月，頁 447-510。
翟志成，〈熊十力在廣州，1948-1950〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 21，1992 年 6 月，頁 555-597。

翟志成，〈儒學資源的現代轉化——熊十力與胡適的分歧〉，收入張偉保主編，《傳統儒學、現代儒學與中國現代化》，香港：新亞研究所暨香港聯教中心出版，2002，頁 159-196。
劉少奇，〈論共產黨員的修養〉，《劉少奇選集》，上冊，北京：人民出版社，1981，頁 97-167。
錢玄同，〈中國今後之文字問題〉，《新青年》，卷 4 號 4，1918 年 4 月 15 日，頁 350-357。

Tang Junyi's Vision and Critique of Democracy

Chak Chi-shing*

Abstract

Professor Tang Junyi, a leading scholar in the New Confucian movement of the twentieth century, advocated the Confucian doctrine of the goodness of human nature. It was therefore inevitable that Tang disagreed with the Christian doctrine of original sin. Since the doctrine of original sin has long been considered a cornerstone of theories of Western democracy, Tang's critique of Western democracy can be viewed, to an extent, as a criticism of the Christian doctrine of original sin doctrine on the basis of the Confucian doctrine of the goodness of human nature. Although Tang's criticisms are logical, focused, and persuasive, they do not always give full credit to the merits of democracy. The question for Tang then became how to reconcile the differences between the Confucian doctrine and the original sin doctrine to build Chinese democracy. Tang strongly believed that Chinese and Western cultures each had their own strengths and weaknesses, and hence he dedicated his lifework to integrate the Confucian theory of self-cultivation with concepts of Western democracy. Tang advocated mutual exchange between Chinese and Western cultures in order to achieve a new democracy that would be more balanced, harmonious, and reflective of human nature.

Keywords: Tang Junyi, New Confucianism, democracy, doctrine of the goodness of human nature, doctrine of original sin

* Department of Chinese Culture, the Hong Kong Polytechnic University