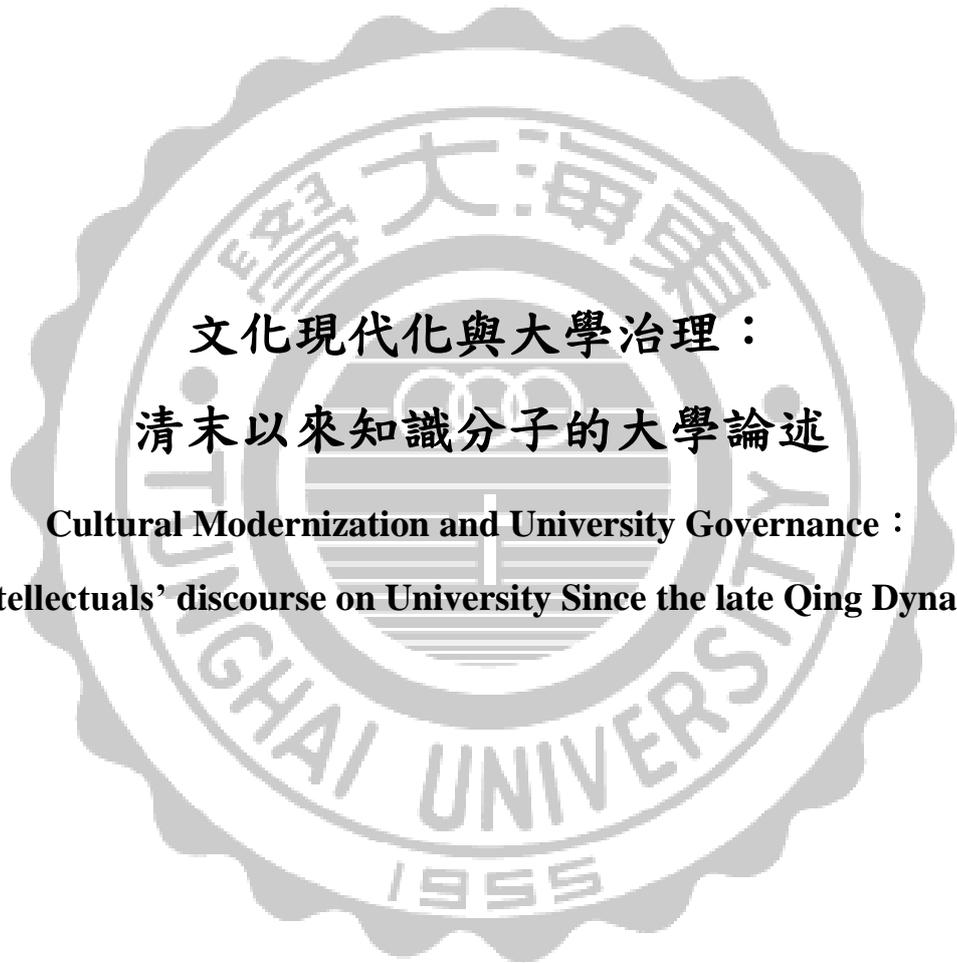


私立東海大學社會學系

博士論文



文化現代化與大學治理：

清末以來知識分子的大學論述

Cultural Modernization and University Governance :

Intellectuals' discourse on University Since the late Qing Dynasty

指導教授：趙剛 博士

研究生：鍾有良

中華民國 105 年 7 月

摘要

自清末迄今，大學的敘事經常以模仿現代西方大學或追溯西方源流為基底，從而塑造出當代中國（與台灣）對大學的惟一想像與認識框架。必須承認的是，這個西方史觀的敘事也在相當程度上有與之相符合的歷史事實，即，清末以來因西學東漸造成了經學主導的學術觀念和傳統私塾和書院教育制度的「瓦解」，因而確立了以西方知識譜系與分科方式構成的「現代化」的大學體制。正是在挑戰上述單一想像的知識立場上，筆者有意地循著貼近於中國傳統文化討論的方式以及其所引出的線索，找出可能的具有回心型的（竹內好語）、反抗的、反現代性意義的知識分子及其論述，透過歷史化的分析，本論文勾勒出一個由中國固有學術傳統或經學源流轉化而來的大學想像。

經由歷史分期和初步勾勒，我發現清末以來的知識份子集中於中國近現代化的思想和討論，並涵蓋到對現代大學的學術與人才的想像。論文將處理三個子題：第一，人才觀在不同時期的大學論述中有怎樣的變化？第二是學術轉化的問題：從清末傳統學術到大學學術分科的「現代化」過程，知識份子如何理解「現代」？知識份子如何看待和評價自身的「傳統」？大學的現代學術如何形成？中國固有的「學術」在面對西方現代性時，「學術」概念有什麼樣的抗拒和轉化？第三，「西方」在中國近現代的知識份子的觀念中涉及不同的對象和意義，在不同時期所效法的西方他者也有所轉變的情況下，知識份子如何看待和評價「西方」文化對中國大學的作用，以及如何想像西方的現代性？以什麼作為基礎來設想中國自身的文化主體性和現代性？

論文指出，大學治理與改革應該建立在關於中國應該是怎麼樣的一個文明國家，其現代性應該是什麼面貌，中國跟西方應該是什麼樣的關係，它的主體性應該是怎麼樣等問題的討論基礎上。而清末以來知識份子的大學論述已基本建立了關於學術、人才及大學想像的「學術傳統」，同時在他們反思和建構中國現代性的過程中，也轉化了固有學術和思想資源，這些不同歷史時期和不同層次的「傳統」不僅具有文化主體性之意義，也可作為當代大學治理的反思和借鑒。

關鍵詞：大學、知識分子、學術轉化、人才、學術傳統

Abstract

Since the late Qing Dynasty, the narrative of Chinese university has often been mimicking or tracing the origins of modern Western university from which to shape the contemporary intellectuals' academic imagination and the framework of historical awareness. To challenge the one-dimensional imagination, I follow closely the traditional way of Chinese academic discussions and intentionally select the intellectual whose discourse is of disobeyed and resistant characteristic and is inclined to anti-modernity. Through the analysis on the intellectuals' discourse in different historical periods, this dissertation outlines some different and alternative imaginations of both university and man of humanity, transformed directly from Chinese cultural tradition and Confucian classics.

目錄

第一章、導論.....	1
一、挑戰西方史觀的大學想像.....	1
二、當代中國大陸的大學改革爭論所得到的啟示.....	4
2.1、大學的「典範」或「傳統」從哪來？.....	4
2.2、學術體制應該與世界標準接軌或保有學術獨立和文化主體性？...6	
2.3、關於「人」的論述.....	8
三、分析對象的選擇與考量.....	9
四、現代化的歷史分期與知識討論脈絡.....	11
五、核心提問、章節安排與研究方法（及限制）.....	14
第二章、清末民初的大學論述—以梁啟超為主要線索的探討.....	17
一、道咸以來經世致用的學術觀與轉化.....	17
1.1、「自改革」所提出的人才困境.....	17
1.2、經世致用和「學校」觀念的萌芽.....	21
二、近代大學的想像：梁啟超論學.....	27
2.1、儒家的「大學」：時務學堂.....	27
2.2、京師大學堂：三種大學堂章程的變異.....	31
2.3、過渡時代梁啟超的學術觀中的道德主體.....	34
三、「經世致用」與「無用之用」之辨：章太炎與王國維學術觀中的傳統性.....	39
四、小結：學術「現代性」中的大學和文化主體性.....	46
第三章、民初和五四時期知識分子的大學論述.....	49
一、北大校長蔡元培.....	52
1.1、蔡元培早期思想中的學術觀：從中體西用的「實學」觀.....	52
1.2、五育觀中的文化現代性與主體性.....	58
1.3、蔡元培的大學理念與人才觀.....	62
二、新儒家的大學理念：梁漱溟對儒學的轉化.....	64
2.1、梁漱溟對「現代性」的認識與學術觀.....	65
2.2、大學理念與實踐：人生行誼教育與文化學院（勉仁文學院）.....	71
2.3、培養「圓滿的人」.....	75
三、張君勱的「新宋學」與大學理念.....	77
3.1、人生觀問題起於文化危機之反思，再到學術的重構.....	77
3.2、「新宋學」：學術的重構.....	80
3.3、大學理念與人才觀.....	85
四、小結.....	87
第四章、學術獨立與自由教育—抗戰時期及其前後的大學論述.....	91

一、潘光旦的自由教育思想和大學理念.....	94
1.1、潘光旦的現代性方案.....	94
1.2、批判科學主義的學術觀，以先秦思想解科學之蔽.....	97
1.3、政治與學術的關係.....	101
1.4、匱乏的人.....	105
二、錢穆的人文自由教育思想中的文化主體性.....	109
2.1、錢穆的學術觀與中國文化現代化路向.....	109
2.2、錢穆的「新學術」：從接續和轉化宋明理學的「新傳統」到史學.....	112
2.3、繼承「道統」的大學：兼論錢穆的社會自由教育與政學觀.....	116
2.4、士統即道統：錢穆的人才觀.....	119
三、抗戰時期的幾位大學校長之大學論述.....	123
3.1、梅貽琦.....	123
3.2、張伯苓.....	125
3.3、羅家倫.....	126
四、小結.....	130
第五章、流亡台灣的知識分子的大學論述.....	133
一、胡秋原的大學論述.....	136
1.1、「超越前進論」中的中國現代性.....	137
1.2、現代學術的構想：從漢文化以來的儒、墨、道學術思想的現代轉化.....	143
1.3、大學與知識分子的責任.....	148
二、徐復觀的大學論述.....	150
2.1、在學術與政治之間提出民主社會的現代性藍圖.....	151
2.2、學術觀：先秦人性論、「漢學」及義理之學之現代轉化.....	155
2.3、知識分子與民族國家命運之連帶.....	163
三、從殷海光與李敖的大學論述.....	165
3.1、殷海光的學術觀.....	165
3.2、李敖的大學論述.....	171
四、小結：兩岸分斷後三十年之間的知識分子和大學理念.....	175
第六章、結論.....	179
一、從中國學術「傳統」轉化而來的大學想像.....	179
1.1、「經典」的活化和大學想像.....	179
1.2、「次經典」：近代以來學術「新傳統」.....	182
1.3、道德主體的「人」.....	184
二、追溯當代台灣的「反思現代性」驟然消失之線索.....	185
三、1980年代台灣知識界對「中國現代性」觀念的鬆動或瓦解.....	188
四、另一個課題.....	193

參考文獻.....195

第一章、導論

一、挑戰西方史觀的大學想像

自清末迄今，大學的敘事經常以模仿現代西方大學或追溯西方源流為基底，從而塑造出當代中國（與台灣）對大學的惟一想像與認識框架。必須承認的是，這個西方史觀的敘事也在相當程度上有與之相符合的歷史事實，即，清末以來因西學東漸造成了經學主導的學術觀念和傳統私塾和書院教育制度的瓦解，因而確立了以西方知識譜系與分科方式構成的「現代化」的大學體制。從洋務運動開始，清政府為謀求富強而引進西方的學校（schooling）體制，建立同文館、廣方言館和相關軍事器械技術學校學習西方的語言和技術知識。1895年中國在甲午戰敗致使康有為組織強學會，在維新運動時期積極推動教育學術和政治體制的變法。「新學」與西方學校體制成為改革派謀求救國與富強的教育方案。1898年康有為曾批評八股試帖等中學的無用，並強調只有「條理至詳」才能「科學至繁」，他認為「夫學至於專門止矣」¹。在當時，專門之學、分科授學、專門之書等話語在報章、奏折處處可見，戊戌之後，盛宣懷、張謇、張之洞、嚴復等人都以此強調分科的重要性，學人以接受西方學術分科方式來檢視中國傳統學術，西學所主導的「新學」成為人們普遍接受的潮流²。1905年清政府廢除科舉制度並派遣學生留學日本，新式學堂普遍取代了傳統私塾與書院。越來越多的知識分子將西方分科設學的原則與各種學科門類介紹進中國，並逐漸將中國固有學術化整為零地融入到近代西方的學術分科體系和知識系統，落實於新學堂課程中。

在擔心中學消亡的危機意識下，張之洞等人在《學務綱要》（1904年癸卯學制）中對於大學分科原則和指導方針所做的原則性規定如下：將經學立於各門學術之首，不僅大學分科中專列經學科以研究經學各門，而且各級中小學也要「注重讀經」。張之洞說：「茲臣等現擬各學堂課程，於中學尤為注。凡中國向有之經學、史學、文學、理學，無不包舉靡遺。³」雖然清政府在廢科舉制後仍強調以經學之根柢為重，也有許多士人發起創建如存古學堂等保存舊學，但隨著社會趨新之風日盛，以經學為共同基礎的「中學」已逐漸失主導知識系統之作用。此外，知識分子在中國存亡的危機意識下四處搜羅各種西學，也常以日本翻譯替代的方

¹ 左玉河，2004，《從四部之學到七科之學——學術分科與近代中國知識系統之創建》，上海：上海書店出版社，頁162。

² 同上，頁152至170。

³ 同上，頁402。

式引進西學。在這樣的脈絡下，1898 年的京師大學堂歷經了從經學主導學術系統、廢除經學科，再到 1906 年將經學科獨立為一科。到了民國時期，首任教育總長蔡元培廢止各級學校讀經，並確立了以七科之學作為知識分類的方式，等於西方知識分科系統主導大學學術體制。至此，經學遂在高等教育體系中消失，只以資料、史實存在不同學門之中。五四時期，毛子水的〈國故與科學的精神〉和胡適的〈《國學季刊》發刊宣言〉都明確宣告了中國一切典籍史料化，這種學術觀念也全面顛覆了經學的價值⁴。當胡適以西方實證論斬斷中國傳統學術並建立新的知識系統，知識分子學術觀念明顯轉向西方「進步史觀」，原來在清末被歸類為改革派的梁啟超、章太炎等人在五四後則成了國故派。

民國以來，北京大學從經學主導轉變為到以西方知識分科主導學術，而大學體制中因學術與政治走向分工後也切斷了士大夫在傳統社會中在官祿和政治的位置。1930 年代傅斯年繼續批判傳統士大夫教育並主張落實像西方那樣一種以職業為主的專門化的教育體制，他說「若想中國成一個近代國家，非以職工階級代替士人階級不可；若想中國教育近代化，非以動手動腳為訓練，焚書坑儒為政綱不可。⁵」抗戰時期的大學更是大力發展實科，培養各個領域的專門人才。《劍橋中華民國史》完全能體現這種西方敘事的中國大學想像，中國努力建立的這種新教育體系是「『科學』以及科學方法將被證明是新制度賴以建立的最堅實的基礎」，該書甚至巧妙植入這樣的粗糙敘述：在高等教育中發揮積極作用的知識分子群體「沒有人反對」大學的目標在於指導學生學習先進知識、培養專門人才⁶。1949 年以後，流亡台灣的知識分子如傅斯年、殷海光、毛子水、李敖等知識份子繼承了蔡元培和胡適所建立的以西方實證的、科學主義的大學理念和治理，這也等於使這個西方進步史觀的大學想像得以鞏固⁷。

台灣自 1980 年代中晚期以來，大學（及其改革）論述更強烈地傾向於上述的西方史觀下的大學理念。比如主流的教改論述曾集結為《大學之再生》，其基調以金耀基的〈大學之理念、性格及其問題〉一文，將大學理念溯源自歐洲中古世紀的大學。1980 年代在台灣流通極廣的《大學之理念》一書中，金耀基藉由蔡元培所說「在大學必擇其以終身研究學問者為之師，而希望學生於研究學問之外，別無何等之目的」，進而認定德國大學的模型給蔡元培的啟發，闡述大學作

⁴ 陳壁生，2014，《經學的瓦解：從“以經為綱”到“以史為本”》，上海，華東師範大學出版社，頁 135。

⁵ 傅斯年，〈教育崩潰之原因〉（1932），《傅斯年全集》（第五卷），長沙：湖南教育出版社，頁 7。

⁶ 參閱費正清主編，《劍橋中華民國史第二部》（章建剛等譯），上海：上海人民出版社，頁 403。該書第八章談「學術界的發展」，由於側重大學機構與知識分子的簡略敘事，整體呈現的論述基調是，中國高等教育和學術界的發展是受到西方（主要是美國）「科學」和「自由主義」教育體制的正面影響，行筆中偶爾帶有「科學」和「民主」在中國的發展脈絡中遇到挑戰的挫折感。

⁷ 比如殷海光在批判黨化教育培養出來的心理狀態是「籠統的、空幻的和獨斷的」，與之「絕不相容的」是科學的精神、態度、方法及「重解析的、重實證的、富於懷疑的」思想模式。殷海光，〈我們的教育〉（1958），引自賀照田編《殷海光選集》，上海：上海三聯書店，頁 374。

為「研究中心」的重要性，並讚揚蔡元培為學術建立了超越現實政治和社會勢力的「一個純淨的、獨立的學術天地」⁸。這樣的觀念下，大學的精神是「『為學術而學術』的孤往直前的精神」，大學時期對大學生而言「是一個知識的積蓄時期，是一個在『知』上充量用力的時期」⁹。也正是在 1980 年代這種論述下，促成了 1990 年代的大學法修法，使大學的功能更加與政治社會現實無涉，人才養成的目的更加與資本主義全球化邏輯密切地配合。當代大學的治理性只能受制於缺乏主體性乃至被納入西方規範性的學術生產分工體制之中¹⁰。總之，這個從近代以來所逐漸形成的「進步史觀」下的大學論述主流，及其中所內含的歷史終結的、普世主義的，整個大學作為以知識為中心的學術生產機構等的諸多想法，似乎也在台灣的脈絡下幾乎絲毫未遭質疑、反抗與爭議地被接受了。

由於缺少思想論述，當代對於大學應該是什麼的問題未見另類想像。台灣的大學教育改革的問題意識大多集中在高等教育市場、教育行政、西方模式的大學等問題，在討論現代化時也不考慮傳統，在反思包括台灣在內的中國大學體制自身的歷史方面(比如民國時期的大學體制或理念有何特質，以及如何形成等問題)幾乎是一片空白¹¹，整體反映了西方化和去歷史化的特徵。在這個西方史觀主導的大學論述中，學術成了不考慮道德主體，只關乎「為知識而知識」的學問，對人才的要求和想像也隨著專門分科而強調以專業分工或精通技藝的人，如此一來，研究高深學術的知識人也被看成是研究學術工作的技術專家，過去知識分子被寄望承擔的社會文化與道德責任也不再被討論與關注。這使我產生了一個提問：中國近現代在因應西方的衝擊之下而成立的大學，其體制是否自一開始即是「全盤西化」？由於不甘於接受全盤西化作為大學的惟一標準，我的想法是，能否在歷史上找到不同於主流的大學想像的論述？而如果有這樣的論述，即便它們是非主流的論述，或者這種另類的想像在比重上是微乎其微的，但我們應可能從中汲取出回應當代大學改革與治理的思想資源。也正是在挑戰西方史觀的知識立場上，我有意地循著貼近於中國傳統文化討論的方式以及其所引出的線索，找出可能的

⁸ 金耀基，1983，《大學之理念》，台北：時報出版社，頁 79 和 82。

⁹ 同上，頁 86 至 87。

¹⁰ 起初，我想以政治經濟學的進路來探討 1980 年代以來的大學體制變遷。在初步閱讀相關的社會學研究文獻之後發現，大部份的研究通常偏重於資源分配、大學數量科系變化、以及將大學放在知識經濟的「產學合作」等主題。比如「大學應該是什麼」、「大學的宗旨」、「大學的理念是什麼」、「學術生產」等關於大學及其治理的問題和方向設定，幾乎都是由「全球化」(有時可理解為西化意義的)這個強勢話語在主導。

¹¹ 2013 年清華大學辦了一場紀念梅貽琦校長逝世五十週年的學術研討會，在出版的論文集，陳瑞樺指出中國大陸和台灣在援引梅貽琦的大學理念時的重大差異，台灣學術界側重緬懷和表彰追憶梅氏的貢獻；改革開放後的大陸則將梅氏作為探討當代大學治理課題的思想資源，同時還反映中國知識界對大學與國家／社會關係的「想望」。據此他提問：「何以梅貽琦在臺灣沒有如同在中國大陸那樣受到眾多研究者的關注，並且成為學術研究的思想資源？」他試圖解釋這種差異時，他指出根本原因是台灣知識界隨著追求大學排名的迷思，而未能面對大學作為培養人才以及大學教育目的何在的根本問題。他主張應該以梅貽琦「做為探討教育問題及大學的思想資源」。參閱陳瑞樺，〈紀念梅貽琦——以出版文章做為紀念行動的社會學考察〉，《梅貽琦校長逝世五十週年紀念會論文集》，2013 年 8 月 1 日版，國立清華大學教務處出版，頁 207 至 235。

具有回心型的（竹內好語）、反抗的、反現代性意義的知識分子及其論述。

二、當代中國大陸的大學改革爭論所得到的啟示

與近三十年來台灣的思想界對於大學既不重視也缺乏思想論爭之狀況明顯不同，當代中國大陸學界的大學論述中有許多爭議與討論。中國大陸改革開放的背景（與「全球化」接軌）在許多層面上所遇到的問題與當代的台灣相似，但中國大陸知識界的大學論述則呈現了更多複雜的面貌，討論議題涵蓋範圍廣，包括制度改革、大學理念、通識教育以及文化主體性建設等，而這些議題也幾乎都觸及了中國近現代化以來的歷史傳統和思想傳統。筆者從他們不同於全盤西化的知識討論方式和議題中，歸納出關於大學的想像、學術傳統和人才觀三個面向，並藉以展開進一步的提問。

2.1、大學的「典範」或「傳統」從哪來？

2003 年北京大學教師升遷改革引進了市場競爭來淘汰教師，被視為是從蔡元培改革北大以來最激烈的一次制度變革，改革在知識界更引起了大學應該是什麼的爭論。論爭中的一方主張中國大學的改革應仿效西方大學，比如張維迎和丁學良都主張中國大學應該向西方大學名校制度學習，他們對大學性質的闡釋都是以西方「研究型大學」為典範。丁學良在《世界一流的大學》¹²一書裡將大學的理念在歷史上的發展歷經三個階段—依次是義大利波隆那大學、德國洪堡大學，以及美國的大學的理念，然而一般大學要綜合這三種大學的功能不容易，因此丁學良認為「把知識創新、觀念創新當作最根本的目標來追求」的「研究型大學」最受關注。在這樣的想像中，連中國早期的大學都被丁學良視為追求西方大學模式：例如西南聯大和其之前中國最早的一批大學，都被看成是「在維新變法後找到了一個正確的方向，就是要把西方最好的大學和研究機構的那些規則、思路、組織方式盡快引進到中國最好的大學裡面來。」在這樣的邏輯下，「最好的大學」應該就是學習西方最好的大學和研究機構的理念和制度¹³，在中國已有一個現成的經驗，即香港科技大學，因為它的發展過程便是遵循（西方的）研究型大學的模式。

¹² 丁學良，2004，《什麼是世界一流大學？》，北京：北京大學出版社。

¹³ 丁學良，〈大學改革只談不做〉，引自：

http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/book/2004-12/25/content_2379413.htm，截取日期：2014/06/25。

主張大學應迫切引進西方模式的倡議者還將大學想像成市場中的企業形態。例如張維迎曾經給大學體制做了一個比喻：「過去的體制，其實是一種隱性合同，也是一種人身依附，而解除隱性合同，是讓人們獲得更多的自由，也可以激發人們更好地發揮才能。¹⁴」他認為大學的客戶（學生）是它的產品，而學生能創造什麼價值或成為什麼樣的人才也取決於大學教育。另外也有較為特殊但類似的觀點，張鳴將當前中國的大學視為「官辦的壟斷事業」或「行政壟斷的產業」，於是他主張開放教會、民營和外資來辦大學，就這三種開放的機制中，教會學校更被視為能「有效地抵禦來自資本和官方的謀利趨向」¹⁵。張鳴的論點認為教會大學較能提供公共利益，但並未說明原因，基本上他對大學的想像仍然是具有某種市場競爭形態的產業性質。對那些將大學視為產業和講求效率的西方制度論者而言，更重視大學學術生產的效率與競爭，文化傳統則相對被忽視。

論爭中的另一方及提出了中國大學也有自己的傳統，這與上述向西方接軌的大學想像有所不同。比如陳平原提出，中國大學在歷史上除西方化之外還兼具傳統書院教育的內涵，他認為大學雖然是西方產物，但卻又認為中國傳統的書院教育是具有潛力的¹⁶，因為，在這百年來有許多知識分子試著將傳統書院教育的精神引入大學體制中，即使這些嘗試常常因故中斷。傳統書院的特質是，「鄙薄標準化教學，強調道德氣節的修養」等，這些特質都與西方學校制度以傳習知識為本的特質不相同¹⁷。錢理群則不同意將當前中國的大學類比為「國營企業」或「股份制」的形式，也不同意以資本的邏輯或經濟力量將大學轉為民營企業，這兩種都將催毀大學這樣的「精神堡壘」¹⁸。對錢理群而言，大學並非企業，而是具有文化傳統的精神堡壘，以北京大學來說，這個傳統可以接續自蔡元培的大學理念和中國學術傳統。保有中國傳統風氣的北京大學具有散漫和沉潛的特質，錢理群這樣描述北京大學的風氣：「所謂“散漫”，看似漫不經心，其實是一種“沉潛”狀態，是在淡泊名利、不急不躁的心態下，潛入生命與學術的深處，進行自由無羈的探討與創造。¹⁹」錢理群將大學看成兼具有保守性和革命性的文化特質，前者是包含民族文化和人類文明的積累和傳承，後者則是在質疑、批判和創造中提供新思維和想像力。

¹⁴ 〈張維迎《大學的邏輯》讀後〉，引自：

http://news.xinhuanet.com/book/2004-03/02/content_1341265.htm，截取日期：2014/06/25。

¹⁵ 張鳴，2010，〈二十年中國大學之殤〉，《二十一世紀雙月刊》，總第120期。頁8。

¹⁶ 陳平原，2002，《中國大學十講》，上海：復旦大學出版社。頁27至37。

¹⁷ 同上。陳平原曾指出，章太炎、馬一浮、梁漱溟、張君勱等人都試圖引進或復興傳統書院的形式。

¹⁸ 錢理群，2008，《論北大》，桂林：廣西師範大學出版社。頁298至299。

¹⁹ 同上，頁296至297。

2.2、學術體制應該與世界標準接軌或保有學術獨立和文化主體性？

中國大陸知識分子對大學的不同想像和爭論，反映出當代中國在面對現實世界變化中對傳統與現代的複雜理解和回應方式。在學術觀念上，大陸知識界也激烈討論，究竟是要與西方學術體制接軌，還是要重建自己的學術文化主體性。知識界大致上皆能同意中國應該面向世界，而主導 2003 年北大改革²⁰者張維迎只倡議與世界學術接軌，這個「世界」標準，就是西方資本主義的「現代」和「國際」學術標準。相對於此，錢理群則認為大學可以追求向「世界」學習，但這個「世界」應該包括世界各個文化，而非只有侷限於英美。他曾引用周作人的話，認為中西文化並非三兩句話可包括得下，且只根據英美一兩個國家的現狀而立論未免過於籠統。對錢理群、甘陽、張旭東等許多知識分子來說，大學如何在資本主義全球化和一體化之下，能夠保有民族文化的傳統和主體性更為重要。而對於丁學良和張維迎等學者而言，大學是如何在全球一體化的競爭中能夠擠進世界一流。基於對這樣的問題意識的認知差異，大學論述和改革論爭的分歧還表現在學術觀的不同，這些討論還延伸為學術與政治文化傳統的關係，學術與人才培育的關係等問題。

張維迎在《大學的邏輯》中主張唯有引進外部競爭和改變行政本位的做法才能有學術自由，這樣的論述將學術的「自由」看成是一種市場競爭的自由。對此，錢理群認為，以商業的競爭規則或市場需求來評價學術，只會壓縮學術研究的自由空間與時間²¹。錢理群還指出中國大學的學術困境在於：學術長期從屬於政治和經濟的邏輯，而不是依從教育和學術的邏輯²²。再者，錢理群認為，在「與國際學術接軌」的口號下，西方或美國的學術被理想化和絕對化，將從根本上失去中國的學術獨立性²³。張旭東也擔心中國學術向海外「漢學」或「中國研究」的「國際接軌」，恐怕只會是中國歷史文化的整體內容窄化而限縮為被支配的「地方性知識存在」²⁴。顯然，論爭的共同點似乎都能同意學術的獨立自主，但對於如何使學術不受政治或經濟的干預則有嚴重的歧見。倡議「學術自由」的學者往往批評政治干預學術，因此主張「去行政化」的制度改革，但對於為什麼引入市場競爭能夠使學術免於受商業或資本的干預卻沒有提出解釋。錢理群則認為，「產、

²⁰ 2003 年北京大學體制改革方案是，教師實行聘任制和分級流動制，學科實行末位淘汰制，在招聘和晉升中引進外部競爭機制。改革起草者之一的北大經濟學者張維迎認為舊體制中的隱性合同是一種「人身依附」，應該解除這種合同才能像企業般促進活力。

²¹ 錢理群，2008，《論北大》，桂林：廣西師範大學出版社，頁 297 至 298。

²² 同上，頁 303。

²³ 同上，頁 292。

²⁴ 張旭東，2003，〈中國大學的精神使命－在美國看北大改革〉，引自：

<http://www.people.com.cn/GB/jiaoyu/1055/1974376.html>。截取日期：2014/06/28。

教、學」三者結合後，常因學術轉向追逐產業利益而造成的學術腐敗問題²⁵。同時，一些學者也擔心「去行政化」的結果似乎也只是以市場需求標準來取代官僚主義，但這樣也可能取代或消解了學術中的以民族文化與政治為基礎的主體或獨立性質。於是，關於「學術自由」或「學術獨立」等爭論中論述的差異也集中在「學術與政治」之間、學術與資本主義之間應該存在什麼樣的關係。張維迎批評計劃經濟時代是以政治的方式介入大學治理，而引入市場機制便可破除計劃經濟時期之弊。但錢理群則認為 2003 年當時的改革仍然是以「計劃指標」和「群眾動員」的方式，意味並未真正擺脫計劃經濟時期的方式，更像是政治與經濟在主導學術，並非真正意義的學術自由或學術獨立。

對甘陽來說，當代中國大學的獨立自主和精神理念，必須植根在「一個政治文化共同體強烈要求自主獨立的精神之中」²⁶。對甘陽而言，當代中國大學的獨立自主性危機在於人文精神內涵失落，而解決之道應該從歷史傳統中去找到中國的文明和政治文化基礎以重建人文精神，而非成為西方的附庸藩屬。因為即便是西方的大學也是建立在其政治文化傳統和文明基礎之上。在甘陽的設想裡現代中國應該融會三種傳統：儒學傳統、毛澤東的傳統以及鄧小平的傳統。甘陽建議：透過納入中國經典著作和西方文明經典的通識課程以重建人文教育體系²⁷，以接續胡適那一代留學生追求中國大學獨立自主的「文化自信自強」的精神。張旭東也指出，中國近代高等教育確實受西方影響，但中國大學的生長過程也是在代代中國人摸索救國道路，「以圖重新獲得文化和政治自主性的過程」²⁸。甘陽認為，張維迎主導的北大改革是以參照新設不久而沒有歷史的、無文科的香港科技大學，這對北大這樣具有歷史悠久並且以文科著名的大學來說，是缺乏合理性和合法性的。錢理群認為中國大學體制改革的重點應該是建立文化主體性，對大學教育的反省也應從北大自身的經驗和傳統中總結，諸如周氏兄弟和蔡元培等知識分子的思想遺產。對錢理群而言，北大傳統和思想遺產正是傳統知識分子對大學的想像和精神理念，而中國大學學術的獨立自主應該在這樣的人文主義傳統中生成，而不是建立在西方意義下的人文主義傳統中，因此，2003 年的北大改革方案切斷了這個從蔡元培所建立的北大人文和學術傳統。

在爭取學術獨立的論述中，更有許多學者主張以「國學」為獨立學門或重建儒教來復興中國的文化，例如陳明希望儒學能恢復清華大學研究院國學門的模式。又如，蔣慶認為不僅要恢復心性儒學和政治儒學，還應將儒學設為國教，2005 年他發表〈關於重建中國儒教的構想〉²⁹的演說，主張建立「新科舉制度」，恢

²⁵ 錢理群，2008，《論北大》，桂林：廣西師範大學出版社，頁 288。

²⁶ 甘陽，2011，《文明·國家·大學》，北京：三聯書店，頁 468。

²⁷ 同上，頁 347。

²⁸ 張旭東，2006，《紐約書簡：隨筆、評論與訪談》，上海：上海書店出版社，頁 62。

²⁹ 蔣慶，2005，〈關於重建中國儒教的構想〉，《中國儒教研究通訊》第一期。引自 <http://culture.people.com.cn/BIG5/27296/3969429.html>，截取日期：2014/06/28。

復大學的「經學科」作為大學通識教育的基礎課程。從這些論述來看，當代中國大陸的「國學熱」並非偶然，而「國學」、「經學」、「國故」、宋明理學、陸王心學等作為中國近現代史上的傳統學術，它們在不同歷史階段與西方現代學術分科的衝突或融合，以及如何向現代轉化等問題，也有必要再深入討論。

2.3、關於「人」的論述

北大改革的焦點還集中在人的專業化與承擔文化的人之間的爭論。「大學要培養什麼樣的人」這個問題在大學改革爭論中也表現出當代對「人」的論述的重構。當時北大的「改革派」只有提及學生是學校的產品，和以學生在社會上的貢獻或是否為「創新人才作為指標，追求的是「一流學生」和「一流師資」。對甘陽、錢理群等學者來說，其實大學要培養的「人」與文化主體性和學術問題是密切相關的，他們強調以人文主義傳統、通識課程納入傳統經典等方式來養成人才。錢理群批評將大學定位為「研究型大學」會導致大學職業教育化和市場化，他認為大學不應該是培育為了做官或致富的人，也不是侷限在專家或學者，而是要培養一個健全發展的人，如愛因斯坦說的「和諧的人」，如蔡元培所說的「負擔將來之文化」發展重任之人。錢理群引用蔡元培的主張，大學應該以文理兩科為主，並且要「融通文理」，破除專己守殘的專業化和工具化。錢理群之所以認為大學的改革不應將大學自身（如北大）的傳統革除，是因為這些傳統中早已形成了自身特有的培養人才方式。這些主張都是認為大學裡的學人應該培養成通才，要能承擔文化的人，這也與錢理群所說的大學的任務應該在於「文化重建」密切相關，這是因為他看到當前大學的問題反映在大學生的缺乏信仰和失去追求的目標與動力上³⁰。但是，錢理群也指出現代教育的一個悖論：既要培養具備獨立自由精神的人格的人才，同時也要負擔向國家輸送所培養的人才（包括技術官員），後者「存在著使人工具化與奴隸化的陷阱與危險」³¹。對錢理群而言，這個問題若不化解將會成為民族的危機，此問題實指出具獨立人格者與政治體制之間的複雜緊張關係。

這裡有三點值得加以細思。首先，當時的北大發起改革者通常只以通才與專才這樣的層次泛泛而論，「專家」或「專業」比起「通才」更被強調，這將人才限定在知識分工體制中。其次，兩方的差異在於，「人才」在這裡涉及了人與國家民族、政治社會以及文化歷史脈絡之間具有什麼樣的關係。改革派似乎追求國家民族在世紀範圍的「專業」「創新」學術水平的提高，但這樣論述的「人」是扁平而缺乏歷史文化之連帶，也因其學術而與政治社會及現實脫離了關係。錢理

³⁰ 錢理群，2008，《論北大》，桂林：廣西師範大學出版社，頁 295。

³¹ 同上，頁 306 至 307。

群所說的大學的「人」則被賦予了承擔文化之責任。其三，錢理群強調，「人格」獨立的道德主體是人自身的生命態度或人生觀應該如何通向外在世界但又不為外在世界所奴役，這正是從蔡元培時代的老北大便建立起的「人」的論述與人才觀。這種傳統既與西方不同，也與北大改革派所想像的以學術專業分工的知識專家有所不同。綜觀此三面向可得知，中國學術傳統中對「人」的想像具有的豐富內容，也與傳統文化中的道德、審美等價值理念等都密切相關。

從當代中國大陸的論爭中呈現出源自西方的「一流的大學」想像，和承擔中國文化傳統的大學的對比，循著西方大學想像的大學理念的人要求與國際接軌，而在反對大學西化而主張中國大學應該繼承歷史上所建構的學術傳統，而不是隨著西方現代性史觀來建構自身的大學和學術體制。要之，中國大陸的大學改革爭論的意義也在於提醒我們是否能夠在西方史觀的大學想像之外，可能找到一條與中國學術文化傳統有關的線索。

三、分析對象的選擇與考量

雖然從制度面來看，大學在體制上已「山寨」了西方的大學模型，經學主導的學術體制雖然在民國以後被斬斷，但是否就已全然斬斷了或可稱為中國經學史觀的大學想像？基於不全盤接受西方史觀的立場，我在一種看似任意性上，實則有意識地在兩岸的知識界中挑選了特定的知識分子，並重新以歷史化的方式考察他們的大學論述，並挑戰西化了的所謂的「進步史觀」。這種選擇的用意就在於，即使在比重上雖然這些知識分子的論述並不是大學論述的主流，在兩岸社會裡可能也是微弱的，但是本論文的主要企圖與目的是挑戰上述近百年來以西方化為主流的大學史觀，試圖以挖掘西方史觀下的大學論述之外的一種伏流著的（或可稱為經學史觀）的大學論述。

這個選擇的過程，是從零星地閱讀一些近代和民國著名大學的校史檔案開發的。我留意到常被引述的民國時期老校長像是蔡元培、張伯苓、梅貽琦等人的大學理念和論述。閱讀過程中自己得以暫時拋開「全球化」這個框架，並在閱讀之後又回頭再思考諸如教改以來台灣學界究竟是如何定位大學，知識界是否在「全球化」話語之外曾經或如何提出了另類的想像或抵抗。於是，我開始認真地查找當代的大學論述，並在思想觀念的層次上對大學論述加以定義。我所謂的「大學論述」指的不是政府官員發表的對大學的看法，而是知識分子對大學所提出的想像，它展現了諸如大學為何、大學的功能和目標是什麼等問題的思考。

當我再將閱讀的材料和視野拉到 1950 到 1960 年代的大學論述時，發現傳統

知識界的討論與 1980 年代以後的方式有極大不同，即便是西化派的學者，對大學的想像也與現在談頂尖大學的想像有所不同。比如傅斯年、胡秋原、徐復觀、殷海光、梅貽琦等知識分子，他們的論述大部份並非直接討論大學，而是仍延續後五四的學人對中國文化和現代化問題的關心和討論方式³²，在關切中國文化現代化道路走向時，常會間接論及大學的功能、目標、學術（或課程）³³，大學教育應該是培養什麼樣的「人」等問題³⁴。更準確地說，1950 到 1960 年代台灣知識分子是在中國現代化走向的思想討論中想像大學，而這種討論或論爭的內容其實又延續 1930 年代以來的中西文化論戰和現代化論戰的脈絡。循著歷史再往前，我又發覺，1930 年代的文化論爭其實又要追溯到五四時期的知識分子對傳統和現代化的討論（如東西文化論戰），以及 1920 年代的科學與玄學論爭、國學的討論等，而這些論述中也或多或少涉及大學的問題。這樣一脈相承的討論方式也是自清末以來的知識分子在面對西方現代化的威迫和挑戰下對中國固有文化和學術尋求救亡圖存的思想討論，而中國的大學正是在那樣的民族文化危機下艱難地誕生。從 1990 年代台灣的大學論述，再到民國時期大學校長的大學論述之間的「穿越」（歷史與當代的穿梭來回），經常讓我感到驚訝和產生更多疑問，最明顯而重要的是，民國知識分子雖也有自身不如西方的危機感而導致學習或仿效西方的意識，但在論述上似乎並不全跟著西方走，而是有自覺的文化現代化路向之主張，而大學理念也孕育於其中。

本論文所選擇的近代以來的知識分子有：梁啟超、章太炎、王國維、蔡元培、張君勱、梁漱溟、潘光旦、錢穆、梅貽琦、張伯苓、羅家倫等，流亡台灣的知識分子則以胡秋原、徐復觀、殷海光和李敖等。在這些知識分子當中，也有被視為西化派者，有些人難以歸類，有些人又在思想上有多重轉變，但我想藉此深入考察他們在思想論述上是否與西方史觀的主流論述完全一致，以及他們對西方現代性提出了什麼補充或反抗。另外，由於我特意要找了從清末以來不同於西方化、現代化想法的所有的知識與思想資源，所以我去找到諸如新儒家的張君勱、梁漱溟、徐復觀，以及諸如潘光旦、胡秋原等，儘管這當中許多人在當代的知識討論中並非重要或關鍵的人物，但若以其在歷史中所持的對中國文化走向的不同立場加以對照之下，就可突出知識分子的不同於主流論述的想像和思想資源。比如說，相對於李敖和殷海光，胡秋原的位置和特殊性就在於他對於全盤西化始終是站在一個倨傲的反對者的姿態，而潘光旦在某種意義上也是這樣的。

不僅如此，我認為原來設定的大學論述定義也過於窄化，應該將知識分子的大學論述涵蓋面拉高到更大的文化現代化脈絡。我撰寫這本論文的想法是，知識

³² 這些知識分子之中如胡秋原也參與過 1930 年代和抗戰時期的文化現代化論爭。

³³ 徐復觀，1962，〈自由中國當前的文化論爭〉，參見《徐復觀雜文 3：記所思》，台北：時報出版社，頁 46。

³⁴ 關於通才與專才的論述，參閱徐復觀，1971，《徐復觀文錄（一）文化》，台北：環宇出版社，頁 92 至 95。

分子的大學論述應該不只是直接的或簡單的談大學應該怎麼樣，而是包含了關於中國應該是怎麼樣的一個文明國家、其現代性應該是什麼面貌、中國跟西方應該是什麼樣的關係、它的主體性應該是怎麼樣等問題的思考，知識分子就是在通過這些籌劃來想像中國的大學。也就是說，在對中國的近現代化的眾多問題討論裡，大學才直接或間接的成為知識分子關心的文化場域，我想，對這些論述的考察和分析也才會更有助於理解什麼是大學。

四、現代化的歷史分期與知識討論脈絡

根據張法、張頤武和王一川的劃分方式，中國自近代以來歷經了五次追求重回中心的現代性重心的轉移³⁵。學者們指出，第一期為 1840 年以後是「技術主導期」，主要以「中學為體，西學為用」的宗旨，以不變的道統來學習西方的技術。第二期是「政體主導期」。康有為、梁啟超等人所持的「道可變」，提出君主立憲政治體制改革的維新思想，以及孫中山倡導民主政體的革命派。然而維新派與革命派的以政體改制的知識型都「難以植根在中國的土壤裡」而導致失敗。第三期是五四新文化運動的「科學主導期」，但因為「科學」並非植根於中國傳統，而是完全屬於西方，在科學救國的語境中也不乏其他傳統派或調合派等主張。第四期為「主權主導期」，作者們指出的歷史階段是從 1930 年日本侵華到新中國成立初期，中華人民共和國成立標誌著國家主權的建立和文革時期。這段時期以主權話語試圖建立中國的中心或主體性。第五期「文化主導期」指的是文革結束到 1989 年的「新時期」，這段時期對外開放並以西方元話語為規範，恐落入全面「他者化」之處境。張法、張頤武和王一川將現代性定義為經由知識話語來規範特定的文化性質，在通過「他者」而定義自己的過程，他們通過對各時期知識型的反思檢討了歷史上的失敗，並試圖建構求同存異的「中華性」作為當代中國現代性的具主體性的知識型和現代性方案。對本論文寫作目的來說，中國大學治理問題的討論應該可以置於張法等學者這篇文章中試圖建構中國文化主體性與現代性的目標上和歷史分期上，但因為該分期方式未能納入兩岸在 1949 年之後的台灣的脈絡，因此，我只借用他們對 1949 年以前的歷史分期方式，但把 1949 年以後調整為兩岸分斷下國民政府流亡台灣知識分子的知識型擺在文化與主權雙重話語交織的脈絡中討論。以下便對各個時期知識分子的大學想像稍作勾勒，以進一步展開提問。

龔自珍在 1831 年〈己亥雜詩〉云：「九州生氣恃風雷，萬馬齊喑究可哀。我勸天公重抖擻，不居一格降人才。」詩句透露出國家在人才匱乏中顯出政治衰敗

³⁵ 張法、王一川、張頤武，1994，〈從“現代性”到“中華性”——新知識型的探尋〉，《文藝爭鳴》第 2 期，頁 10 至 20。

徵兆，並寄望出現社會變革。在〈乙丙之際籌議第九〉，龔自珍感到在衰世之中正悄然地在扼殺人才，人才被「文」、「名」、「聲音相貌」所「戮」。龔自珍說：「左無才相，右無才史，閩無才將，庠序無才士，隴無才民，廛無才工，衢無才商，抑巷無才偷，市無才駟，藪澤無才盜；則非但鮮君子也，抑小人甚鮮。³⁶」這種各領域都缺乏人才的困境，其實也暗示著政治文化中學術衰退的問題，舊時代教育體制培養的人才已不足以應付新的時代。清代的樸學傳統強調的「實學」，在遭遇到西方學術的挑戰，「實學」的知識話語轉為強調「技術」的話語，這也意味著對學術概念產生了某種質變。1840年以後在中體西用觀之下，知識話語以「技術」的主導，西方的學校制度想像也逐漸進入到清末士人視野，培養國家人才的新學堂開始設立，比如學習西方現代化的軍事工業而建立的安慶機械所，以及因應外交事務而設立京師同文館和廣方言館等。在1870年代中期，洋務派人士還創辦了以服務於工商業為目標的實業學堂，包括電報學堂、實學堂、礦務學堂、鐵路、商務、醫學堂等³⁷。西學被洋務派以科技器物層次來認識，在整個傳統教育體制中僅具有邊緣性質³⁸，因此只是對傳統學術的補充。

甲午戰敗使得知識分子對洋務運動改革幻滅，於是重構了學術觀和人才觀。此「政體主導期」的論述特徵是：人才的培養應跳脫出限於技術（藝）的層次——這反映在康有為和梁啟超提出了維新變法作為現代性方案中。梁啟超的《變法通議·論變法不知本原之害》（1896年）裡提到：「變法之本，在育人才；人才之興，在開學校；學校之立，在變科舉；而一切要其大成，在變官制。³⁹」這說明了康、梁的維新變法是一個環環相扣的整體性計畫，學校體制被拉高到整體變法中的一個重要的位置，並非獨立於變官制之外，最終目的是在促成新政體以實現現代化。也是在這樣的脈絡之下，關於政制上的變法需要什麼樣的人才，以及如何透過「學」以達成人才培育目標，「大學」（關聯於學校體制的新設想與實踐）的想像等，都可以在梁啟超的論述中找到線索。變法失敗後，因為八國聯軍促使清政府推行了新政。新政保留了維新派建立的京師大學堂，但在學術和人才觀方面似又回到保守派的設想。1904年張之洞等人制定的奏定學堂章程（又稱「癸卯學制」）在學術分科上重新調整了1898年梁啟超的大學堂章程，原先梁啟超想像的大學與傳統學術概念的轉化似乎又有轉變。在這段時間，從傳統向現代的學術的轉換與抵抗更為複雜，這表現在1906年王國維與張之洞對大學學術分科的歧見上，同時，傳統學術的危機感也更深刻地體現在章太炎的「國學」救國論述中。

1915年左右，知識分子對現代化的想像也有所分化，一部份主張西化者已

³⁶ 龔自珍，《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，1999年9月出版，頁6至7。

³⁷ 夏東元，1992，《洋務運動史》，上海：華東師範大學出版社，頁424。

³⁸ 金觀濤、劉青峰認為洋務運動的指導思想以「中體西用」來概括是不準確的，比如張之洞其實就認為中西學的體用可以並存。

³⁹ 梁啟超，《變法通議》，北京：華夏出版社，2002年5月版，頁24。

悄悄移向西方科學和民主的話語，但另一方面歐戰結束後有些知識分子對西方的認識也有了更多樣的想法。比如，知識分子看待歐戰之分歧在於，究竟歐戰反映的是西方文化產生了危機，還是有些歐洲國家代表著成功地現代化而值得中國效法。對「西方」現代性和對「科學」的認識的分歧也衍生出之後的一系列思想論爭：東西文化論爭、科學與玄學論爭、現代化論爭等。在這些論爭語境下，而中國應該學的是哪一個「西方」文明（或現代化）也成了問題，這種情況下，知識分子的大學論述反映出重新評估和理解西方和中國自身文化現代化的特徵。清末京師大學堂以日本東京大學為仿效對象，但在新文化運動前後，這種模仿的對象便轉向歐洲，也正是在那時所倡的歐洲游學之下，德、法的資源被大量的引入，形成五四運動前後大學體制的參照。當蔡元培看到法國和德國在歐戰中各自所體現的強大國家力量，他認為這種國力是靠教育體制的諸多現代化特徵所支持才得以出現。

1930年代中期形成了以中國本位的政治文化論爭。1935年以王新命等十位教授發表的〈中國本位的文化建設宣言〉提出了民族救亡的文化建設問題，文章從中國近代化下的洋務運動、維新運動、辛亥革命、五四運動和國民革命幾個時期的文化建設進行反思，作者認為，這幾次自救的失敗導致了政治、社會和思想領域裡都產生了「沒有了中國」的危機感，因此〈宣言〉強調必須「從事於中國本位的文化建設」。抗戰前到抗戰時期的大學論述有幾個特徵，第一，有些知識分子批判重實輕文的教育政策，這也反映出戰爭體制所需求的人才觀的矛盾。例如傅斯年設想的大學是在培養「以其技能自成一種社會的技術階級」的機構。但是，如1936年潘光旦曾探討「自由教育」，並呼籲回到以文化傳統中的「做人」、「做士」作為大學的人才養成目標。第二個特徵是，關於大學教育應該是什麼這個問題的討論仍然和戰爭體制下中國「現代化」應該走什麼路線密切相關，這是因為「抗戰與建國同時並進」的目標下仍有建國（現代化路線）的問題。錢穆認為中國的教育一直以來都走不出「實利教育」和「模仿教育」，這是因為新文化運動以來的科學救國和科學教育呼聲「缺乏一根本精神」，錢穆主張，必須將民族文化的根本精神與國家教育的全盤計劃相關連，「必於國家民族自本自根之傳統文化有較深之認識與重視」，這可以透過「文化教育」來完成⁴⁰。這個文化教育或「根本精神」，正是在全國進入總體戰爭體制下的主體性展現，也體現大學與民族主義和國家主權具有的密切關聯。

從1950年代到1970年代來看，由於台灣土左被肅清而形成以自由主義、新儒家、黨國立場⁴¹三種思潮引發的思想文化論爭，在流亡台灣的知識圈中仍然延續從清末以來關於中國近現代化路線的思想資源的整理、反思，這都影響和構成

⁴⁰ 錢穆，《文化與教育》，台北：三民書局，頁77。

⁴¹ 傾向黨國的知識分子（如張其昀和胡秋原）、和新儒家如徐復觀、錢穆等學者通常被劃歸文化保守主義者，其共同點則似乎都是在反共的立場上將黨國視為中國傳統文化中道德實踐和價值信念的傳承者，但兩者的論述立場也不能因此一概而論。

當時知識分子的大學論述的幾點特徵：以自由主義爭取反黨化教育的學術獨立，以及文化保守主義對民族主義的文化主體性的重建。由於內戰與冷戰的雙重體制和兩岸分斷現實，也因為左翼遭鎮壓，知識分子受限於自居「自由世界」的反共立場，從最早的「再中國化」到後來對中國現代性的認識與重構失之整全把握而顯露出其缺陷，乃至於當 1970 年代晚期獨台與台獨的國族主義的擴大，1980 年代中晚期以後的大學論述幾乎一面倒向追隨新自由主義全球化的大學理念。

五、核心提問、章節安排與研究方法（及限制）

本論文按歷史分期方式分析知識分子的思想資源，對主流史觀的大學想像提出批評和反思。我的想法是，以進入歷史的方式重新查找和梳理知識分子對中國自己和對西方的認識，討論他們如何以某種不同於西方的方式思索中國要走的道路，結合「傳統」和「現代」去思考未來的方向，甚至形成「新」的知識討論傳統，進而討論其可為當代借鑒的成功之處。藉由那些在大學實踐上或許曾經是失敗的，但卻不絕如縷的還在某種意義上堅持著的精神，找到可能足以抵抗資本主義和殖民主義現代性，及可以作為重構當代大學主體性的理論或思想資源。我相信，這對我們思考當代的大學問題：諸如大學是什麼、大學的學術的內容應該是什麼、學術與政治和經濟的關係為何、大學應該培育什麼樣的人才、大學對中國在未來世界的位置中應該有負擔什麼樣的功能或性質、大學與社會公平等議題，應該會有極大的幫助。因此，我的論文考察的核心問題是，從近代以來知識分子提出的中國「現代化」路向的時代問題中，求索中國大學理念之構作。

經由歷史分期和初步勾勒，我發現清末以來的知識分子集中於中國近現代化的思想和討論，並涵蓋到對現代大學的學術與人才的想像。隨著將中國現代性語境的重心轉移，論文將處理三個子題：第一，人才觀在不同時期的大學論述中有什麼樣的變化？第二是學術轉化的問題：從清末傳統學術到大學學術分科體制化的「現代化」過程，知識分子如何理解時代的學術問題？知識分子如何看待和評價自身的傳統？大學的現代學術如何形成？當中國固有學術在面對西方知識譜系時，知識分子的學術觀念有什麼樣的抗拒和轉化？第三，「西方」在中國近現代的知識分子的觀念中涉及不同的對象和意義，在不同時期所效法的西方他者也有所轉變的情況下，知識分子如何看待和評價西方資源對中國大學的作用，以及如何想像西方？以什麼作為基礎來設想中國自身的文化主體性和解決現實的問題？

在中國的向近代的過渡時期裡，出身自固有學術訓練的傳統知識分子在面對世局的變化下必然會歷經思想變化，梁啟超就是在這個時代的一個關鍵人物。論

文第二章一開始以梁啟超為主要線索，藉由討論他在師從康有為時期的思想、與康有為分道揚鑣，再擴大到對西學的吸收，考察他的學術觀念所歷經的轉變和其中與西方學術觀念不同的特徵。同時，也聽過他與同時代知識分子如章太炎和王國維等的對照，折射出清末到民國之間過渡時期知識分子對大學和人才的想像。

第三章主要討論蔡元培、張君勱和梁漱溟的大學論術。在當代主流的論述中蔡元培常被視為自由主義者，他也是確立中國現代大學體制和理念的關鍵人物。但不可否認的是，蔡元培的學術教育思想中也有許多來自文化傳統的因素，蔡元培常被選擇性地援引為支持西方大學想像，這可能是過於偏頗的。在中國大學以西方知識分科方式確立的體制化時，蔡元培的學術觀念中仍與中國政治文化傳統有密切關聯。雖然他積極斬斷傳統士大夫的官祿，將學術與政治作出切割，但其學術觀念中仍有經世觀念寄於中，於道德觀、美育觀、教化信仰及世界觀中也帶有深厚的傳統資源；他設想大學應該培養出能具有獨立人格且能轉移文化風俗的人，這都帶有中國學術傳統中的經世觀念。在傳統與現代的結合以求開創新的學術路向方面，張君勱設想將心性之學轉化建構為哲學，梁漱溟則看重並轉化泰州學派的心學為行誼教育，這些都豐富了我們對大學理念、學術和人才的想像。

第四章探討以主權現代性為主導的抗戰時期，國民政府進入戰爭體制的全國動員時期而進行了新的「精神教育」（黨化教育）強化國家機器，知識分子對現代化的道路、民主與獨裁等問題出現爭論。這一章主要以潘光旦和錢穆的學術觀念為分析對象，集中探討學術獨立觀與自由教育觀。在抗戰時期，學術獨立觀念其實在知識分子中有多種意義，包括反對政治或黨化教育干預和反西方文化殖民等的自主意義；自由教育的詮釋也有其不同於西方自由主義教育的意涵。這兩個議題又使學術與政治的關係再度成為討論重點，其中仍帶有從傳統轉化而來的意義。另外，本章也附帶討論一些著名的大學校長梅貽琦、張伯苓、羅家倫等學人的大學論述，我試圖從這些民國大學校長治理論述和經驗中，提出其不同於西方大學理念的地方。

1949 年後國民政府在冷戰、美援以及延續了國共內戰的黨國體制中，大學體制既受制於以美國所提供的文化現代化模式為樣板，再加上黨國體制對大學自主性的干預，兩者共同制約了大學學術的生產。在這樣的「現代化」過程中，第五章以從中國大陸流亡到台灣的知識分子為分析對象，包括西化派的殷海光與李敖，新儒家徐復觀，和以挑戰西化派和俄化派和傳統派為知識立場的胡秋原。這四人設想的中國文化路向或各不相同，但在當時仍保有對傳統的論辯和知識討論。即使是殷海光和李敖，雖對文化傳統提出激烈批判，但也時有自覺或不自覺承載傳統的包袱。自居為超越前進論的胡秋原在思想上的紛雜，仍堅持以民族主義論述中國文化路向；徐復觀提出以義理之學為學術骨幹的主張，也是給「為知識而知識的」大學學術觀念的一種來自經學史觀的重要補充。

第六章將總結和整理論文所討論的知識分子對中國固有學術之轉化、人才觀念、學術觀念等的歷史意義，以及其對當代文化現代化和大學治理的思想與理論意義。筆者在挑戰主流史觀時也不自覺地帶有中華民國史觀的分析視角，這個史觀是否為一種有效的突破西方史觀的方法，也會在第六章結論中提出反省。

我的研究方法採用思想論述的分析，在中國近現代化中的現代性論爭脈絡中，考察知識分子的「現代」概念和其設想的大學、學術、人才觀之間的關係和諸多觀念的轉變。主要的材料集中於近現代重要的知識分子和學人的文集與思想論述，包括清末以來的大學建立者和學人的選集、全集、教育文選、年譜、傳記、回憶錄、日記和相關的思想研究專書。另外，近幾年整理出版的中國著名大學校史和檔案、官書等，以及最近十年間的關於大學理念和制度研究的碩博士論文，也會是研究過程中的參考資料。

本論文的限制也是明顯的，在短時間內要閱讀近代中國這麼多知識分子的大學論述是一大挑戰，也可能造成對材料的粗糙或偏頗的解讀，這也必須先在此提出說明。還須說明的是，通過歷史分期的方式，筆者本有意在討論知識分子的大學論述時盡可能勾勒知識分子의思想和時代背景之間的關連性，比如時代的轉變如何影響思想家的設想變化，但大部份時候書寫時對於相關的說明並不够明顯。造成此缺失的主要原因也在於筆者所受學術訓練和能力的有限，希望在日後還能在這方面深加研究加以補足。

第二章、清末民初的大學論述—以梁啟超為主要線索的探討

學術界對中國的近現代化常有兩種看法，其一是將中國近現代化視為受到西方「現代化」挑戰和衝擊下而做出的被動因應；另一種看法是將中國的近現代化視為具有主體性需要的內在轉化，在這個過渡轉化階段，作為外部因素的西方現代性並非造成中國向現代轉化的主要原因。在傾向於第二種看法的立場上，本章試圖考察的是：中國在建立現代大學或西方的「學校」之前，中國傳統知識分子對於「學」和「人才」的討論是如何進入到向現代轉化的意識中，他們設想的學術觀和人才觀產生什麼樣的轉變，具有什麼樣的特徵，以及在知識分子的現代性觀念如何構成大學的想像。兩次鴉片戰爭打開國門之前，中國固有學術的轉化在清末知識分子的思想中已經出現，循著梁啟超、章太炎和王國維等知識分子思想的內在理路，探討他們如何想像「現代」，又如何看待「傳統」。中國固有學術向現代轉化的過程中具有什麼樣的現代特徵？近現代脈絡中的大學想像和西方的現代性有什麼樣的關連？

中國向西方引入的現代學校（schooling）體制也經過了一個過渡時期。康有為的長興學舍和萬木草堂、強學會等，以及梁啟超的時務學堂，從其納入中西學的講學和讀書次第等方面來看，既非傳統書院也非現代學校。但若就其學術觀念中仍有從經學而來的精神教育來看，其以經學為主導的教育方式則又有其經世致用特徵。到了京師大學堂的創建，從制度面來看是西方大學的分科設教，則其理念與宗旨則仍維持以中學為體或經學主導的學校體制。雖然在體制上仿照西方大學模式，但在學術觀念上或者逐步讓位，或者轉化中國固有學術以進入仿照西方知識分科的系統，但是知識分子的學術觀念和人才觀念的變化仍然反映這個過渡時期中的某種不服輸的精神。

一、道咸以來經世致用的學術觀與轉化

1.1、「自改革」所提出的人才困境

清代學術在近代知識分子如梁啟超和王國維等人看來，不同的時期具有不同的特徵，而道咸時期以來的學術正具有某種革新氣象和轉變的契機。梁啟超指出，龔自珍和魏源的著述受常州學派經學和文學合一的「經世致用」觀影響，在嘉道

時期開創了思想界的「新精神」，他們試圖在乾嘉獨占學術勢力的考證學基礎上開創新學風。但這種被梁氏稱為「一兩個人的特別行動」的「別動隊」，在當時仍未能動搖「考證學正統派」的學風⁴²。咸豐到同治年間（1850~1864）太平天國前後雖有政治和學術動蕩，但學術上也在幾個方面有些變化，既有宋學萌動、西學進入，以及考證學集中研究金石學、元史及西北地理學、諸子學等的走向「偏鋒」研究⁴³。這其中，兩次鴉片戰爭及日本明治維新的「現代化」等外在因素雖然促使或加速了面對西學時中國固有學術轉化的要求，實際上僅是清代學術開出多種路向的諸多因素之一部份。因此，我的考察起點便是要從龔、魏開出的「新精神」的「自改革」開始。

在清代學術的演變和發展過程中，乾嘉時期的學術本在自居繼承兩漢學問並相對於宋學而自稱漢學⁴⁴，這對清初的官學（理學）是一種反動。因偏重漢學而反宋學，於是使傳統經學走向文字、音韻、訓詁而脫離實際，這樣的漢學也成了「作為逃避現實政治的護身符」⁴⁵。從科舉制度的取才皆以功名為導向，太學、官學、書院等教育體制及其所呈現的士風、學風等，都已顯露出衰微破敗之象⁴⁶。科舉取才所引導的學術偏重於帖括之學，而道咸之學術既不特別側重宋明理學，也想從乾嘉漢學中求變，其特徵是轉向經世致用和實學，試圖調合漢宋並對傳統學術加以整理。在道咸時期已有一些士人如阮元、龔自珍、魏源等對政治和社會提出批判和改革，試圖矯正當時所培養之人無力回應社會現實之弊。龔自珍在〈乙丙之際箸議第七〉說：「與其贈來者以勁改革，孰若自改革」。在1831年的〈己亥雜詩〉，他寫道：「九州生氣恃風雷，萬馬齊喑究可哀。我勸天公重抖擻，不居一格降人才。」詩句透露出國家在人才匱乏中顯出政治衰敗徵兆，並寄望社會變革能給國家帶來新機。

龔自珍不僅看到了時代正漸漸走向「衰世」，並指出人才被社會扼殺的奇特現象，而這種衰世看起來卻和治世沒什麼差別。「衰世者，文類治世，名類治世，聲音笑貌類治世」⁴⁷。「人心混混而無口過也，似治世之不議」。這是一個缺乏思想爭論的社會。但對龔自珍同時代人來說，士人的世界觀仍受限於循環論，他們所設想的社會改革是復古回到三代盛世。也因此解決衰敗的方式雖然談的是人才培養，也是希望通過三代之治。在衰世裡，他擔憂的是人才問題，因為他感到整個社會正悄然地在扼殺人才，人才被「文」、「名」、「聲音相貌」所「戮」：

⁴² 梁啟超，《中國近三百年學術史》，台北：華正書局，1994年8月版，頁28至29。

⁴³ 同上，頁29至32。

⁴⁴ 徐復觀，《中國思想史論集》，台北：台灣學生書局，1979年台灣三版，頁260。

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 陳學恂主編，田正平分卷主編，2009，《中國教育史研究（近代分卷）》，上海：華東師範大學出版社，頁5至6。

⁴⁷ 龔自珍，〈乙丙之際箸議第九〉（1815年），《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，1999年9月出版，頁6。

左無才相，右無才史，閭無才將，庠序無才士，隴無才民，廛無才工，衢無才商，抑巷無才偷，市無才駟，藪澤無才盜；則非但鮮君子也，抑小人甚鮮。⁴⁸

龔自珍對衰世的感嘆說明了，第一次鴉片戰爭之前清政府在各個領域已經暴露出缺乏人才的危機，這也直接指向了傳統教育和所培養的人無法應付或解決現實問題的需要。而「人才」之缺乏的原因在於對「人才」選拔和培育方式都有問題，其關鍵正是指向學術。「自周而上，一代之治，即一代之學也；一代之學，皆一代王者開之也。⁴⁹」龔自珍藉由三代之治而將學術與政治統一起來，但他並不拘泥於古代經史，而是認為一代有一代之學，學術之用必須與現實問題相關連。在〈對策〉中有言：「不通乎當世之務，不知經、史施於今日之孰緩、孰亟、孰可行、孰不可行也。⁵⁰」因而對於人才的要求也依此原則，「制策又以一代之治，必有一代之人材任之，……；後之人才不如古，而教之、使之，又非其道，疲精神耗日力於無用之學。⁵¹」龔自珍曾批評江藩所著的《國朝漢學師承記》對漢學宋學之區別，既對漢學、宋學有所誤解，也對清朝學術的把握有所偏頗，這反映出龔自珍立意注重現實問題和不受限於特定門徑的學術觀念⁵²。

第一次鴉片戰爭後，魏源的《聖武記》、《海國圖志》提出的改革之聲，建議「師夷之長技以制夷」作為國家的強盛之道，他在〈聖武記敘〉中對人才問題的描述也很類似龔自珍的看法。

請言聖清以前之世：今夫財用不足，國非貧，人材不競之謂貧；令不行于海外，國非贏，令不行於境內之謂贏。……。官無不材，則國楨富；境無廢令，則國柄強。楨富柄強，則以之詰奸，奸不處；以之治財，財不蠹；以之蒐器，器不竅；以之練士，士無虛伍。如是，何患於四夷，何憂乎禦侮！斯之謂折衝于尊俎。
53

傳統學術所培養的士君子在近代化中的經世致用有了新的挑戰，這也是使得士人必須重構學術以因應這新的挑戰，於是「實用」的面向也因此得以展開。俞祖華認為，魏源的「師夷之長技以制夷」的思想之外，還有一個「平人心之積患」的內涵⁵⁴。人心的問題一向是傳統學術的內涵，因為傳統士人相信改變人心能挽

⁴⁸ 龔自珍，〈乙丙之際箸議第九〉（1815年），《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社。1999年9月出版，頁6至7。

⁴⁹ 龔自珍，〈乙丙之際箸議第六〉，《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社。1999年9月出版，頁4。

⁵⁰ 龔自珍，〈對策〉，《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社。1999年9月出版，頁114。

⁵¹ 同上，頁116。

⁵² 龔自珍，〈與江子屏牋〉，《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社。1999年9月出版，頁346至347。對於清代漢、宋學之區分的批評，也可參見錢穆，《經學大要》，台北：素書樓文教基金會，2000年12月出版，頁594至599。

⁵³ 《魏源集》，北京：中華書局，2009.10第三版，頁166至167。

⁵⁴ 俞祖華，1995，〈啟蒙的發軔—魏源“平人心之積患”思想評述〉，《社會科學輯刊》第6期。

救中國而振衰起蔽。俞祖華指出，雖然傳統士人皆以「正人心、厲風俗、興教化」以求救亡，但魏源的批判與之不同之處在於，他強調了學術對人心和人才之摧毀，因此，改良學術就能改變人心和培養出因應時代之需的人材。

「人心之寐患」和「人材之虛患」是一體兩面的問題，要能平人心之積患就要在於「憤與憂」的自覺，這才能使「人心所以違寐而之覺也，人才所以革虛而之實也」⁵⁵。所指人心和人材問題的根源在於學術與社會現實脫節。他指出當時士大夫和官僚的不切實際，「使其口心性，躬禮義，動言萬物一體，而民瘼之不求，吏治之不習，國計邊防之不問；一旦與人家國，上不足制國用，外不足靖疆圉，下不足蘇民困，舉平日胞與民物之空談，至此無一事可效諸民物」⁵⁶。這樣的庸俗淺陋的「鄙夫」致使國家衰敗，「除富貴之外不知國計民生為何事，除私黨而外不知人材為何物；所陳諸上者，無非膚瑣不急之談，粉飾潤色之事；以宴安酖毒為培元氣，以養癰貽患為守舊章，以緘默固安為保明哲」⁵⁷。他建議的改革之道在於：「去偽、去飾、去畏難、去養癰、去營窟，則人心之寐患祛」，「以實事程實功，以實功程實事，艾三年而蓄之，網臨淵而結之，毋馮河，毋畫餅，則人材之虛患祛」⁵⁸。他認為人才之養成還是要回到三代的以「教化」而非三代以下「乘氣運」的方法。對於人材之選，他認為「下知上易，上知下難」，因此這樣的改革仍然是由上而知下的除去壅塞而求通達⁵⁹，目的是使上位者知道如何用人和用什麼樣的人。

龔、魏皆提出這種「自改革」的設想後，知識分子「絕對不問政治」之態度已有些變化，批評政治社會現實的風氣漸起⁶⁰。在龔、魏所開拓的以經世致用的實學之下，一些士人也並非不講性、天道與義理，比如，曾國藩和羅澤南等人「以宋學相砥礪」，此後學人對漢學評價漸低，對宋學也不再輕視。然而，學術對政治社會的介入方式仍是依托傳統學術中的政治教化觀，並逐漸強調教化和因應現實危機的實際發用。1860 年左右為同時應對太平天國這個內部危機和第二次鴉片戰爭後西方殖民主義侵略的外部危機，於是軍事方面的實用性被加以強調，魏源所說以「教化」的致用取向的人才觀在洋務運動時期便落實在培養技術人才上。

第二次鴉片戰爭後，洋務派士人試圖借鏡「西學」教育來解決人才缺乏的問題，所提出的富強方案是以「技術」為導向的工業化。馮桂芬在《校邠廬抗議》（1861）中主張「采西學、制洋器、籌國用、改科舉」，「以中國之倫常名教為原

⁵⁵ 〈海國圖志敘〉，《魏源集》，北京：中華書局，頁 207。

⁵⁶ 〈默觚下治篇一〉，《魏源集》，北京：中華書局，頁 36。

⁵⁷ 〈默觚下治篇十一〉，《魏源集》，北京：中華書局，頁 66。

⁵⁸ 〈海國圖志敘〉，《魏源集》，北京：中華書局，頁 208。

⁵⁹ 〈默觚下治篇十一〉，《魏源集》，北京：中華書局，頁 67。

⁶⁰ 梁啟超，《中國近三百年學術史》，台北：華正書局，頁 29。

本，輔以諸國富強之術」，這被視為「中體西用」觀之濫觴。鄭觀應則提出「道為本，器為末，器可變，道不可變；庶知可變者富強之術，非孔孟之常經也」。在這個「中體西用」和「變器不變道」的認識框架下，知識分子認為國家衰敗只是因為欠缺技術方面的人才，而仍然堅持中國的傳統道德倫理規範（道體）沒有問題。洋務派的人才觀強調的是養成各領域的技術人才，例如馮桂芬認為西方在「人無棄材」這方面優於中國，他建議「特設一科」以造就科技人才；又如王韜主張人才培養應該以多樣化和專門化為前提，他說「才有數等，有吏才，有將才，有匠才，有出使之才，有折冲御侮之才，有明體達用之才，有應急濟變之才」⁶¹。

在洋務運動的追求富強的方案中，培養國家人才的新學堂開始設立，比如學習西方現代化的軍事工業而建立的安慶機械所，以及因應外交事務而設立京師同文館和廣方言館等。在 1870 年代中期，洋務派人士還創辦了以服務於工商業為目標的實業學堂，包括電報學堂、實學館、礦務學堂、鐵路、商務、醫學等學堂⁶²。西學被洋務派以科技器物層次來認識，在整個傳統教育體制中僅具有邊緣性質⁶³，因此只是對傳統學術的補充。以同文館為例，它被置於傳統文化教育結構之外，當一些士人建議招收正途的舉人或有功名者進入學習時，便遭到了極大的反對聲浪，因為反對者擔心教育會「變而從夷」⁶⁴。

1.2、經世致用和「學校」觀念的萌芽

在強調「經世致用」的學術觀念轉變下，康有為的今文經學是一股重要的推進力量，它同時也打破體用二分，從傳統學術的本體開出一種通向更寬廣的學術觀。在復古又面向近現代的語境下，學術與政治的關係又回到道器相合、治教相合的狀態。康有為在〈教學通義〉（1886）裡說「今天下治之不舉，由教學之不修也。今天下學士如林，教官塞廷，教學惡為不修？患其不師古也⁶⁵」。汪榮祖指出，「教」並非單純指教育，而是指「整個政教文化秩序」。〈教學通義·立學十二〉提到古代的公學、官學盛行，就是在一種政治與教化相融合的狀態：「古者道與器合，治與教合，士與民合。公學務於有用，則凡民皆遍習而不限。」此節還強調「六藝之學」，這在康有為後來開辦的長興學舍和萬木草堂中皆有所應用。從洋務派的道與器二分再到康有為這裡的道與器合，正說明了在康有為將中

⁶¹ 陳學恂主編、田正平分卷主編，2009，《中國教育史研究（近代分卷）》，上海：華東師範大學出版社，頁 316 至 317。

⁶² 夏東元，1992，《洋務運動史》，上海：華東師範大學出版社，頁 424。

⁶³ 金觀濤、劉青峰認為洋務運動的指導思想以「中體西用」來概括是不準確的，比如張之洞其實就認為中西學的體用可以並存。

⁶⁴ 金觀濤、劉青峰，2000，《中國現代思想的起源》，香港：中文大學出版社，頁 254 至 255。

⁶⁵ 謝遐齡編選，1997，《變法以致升平——康有為文選》，上海：上海遠東出版社，頁 3。

國固有學術向現代的轉化的觀念中具有復古的特徵。「治教合」是龔自珍、魏源等士人將學術引向政治與教化相統合的共同特徵，即教育的宗旨在培養人格健全的人，轉變人心，再經由這些人來影響政治社會的風氣⁶⁶。1891年康有為的《新學偽經考》和《孔子改制考》引起的學術爭論，使學風變革激化，其影響猶如重估了中國固有學術的價值，既在回歸孔子之教的同時也有向現代轉化和詮釋之意。康有為曾說：「泰西之強，不在軍兵炮械之末，而在其士人之學，新法之書」。這無疑是對洋務時期偏重西方技術發用的道器二分的學術觀之批評，也將學風問題與國家盛衰加以關連起來⁶⁷。這種學術觀也在康氏所創辦的萬木草堂、長興學舍和廣仁學堂裡付諸實踐。

1891年辦長興學舍時曾經親訂學規〈長興學記〉，在這份學規中，他指出「同是物也，人能學則貴，異於萬物矣；同是人也，能學則異於常人矣。……。故人所以異於人者，在勉強學問而已。夫勉強為學，務在逆乎常緯。⁶⁸」康有為又將此種逆於常之學歸於「仁」，其中體現了他對孔門學術的轉化。康有為還認為「學與時異」，周人之學為經世之學，漢人之學為經學，六朝、隋、唐人多詞學，宋、明則多理學，清人多考據學。以一時代有一時代之學術的觀念下，康有為還在義理、考據和詞章三者之外加上經世而成「四目」，作為「通學」⁶⁹。長興學舍與其後的萬木草堂的性質，既不像當時專務科舉考試的一般書院、或以培養考據家為目的的學海堂，也不像以培養維持傳統社會秩序之人才為目標的廣雅書院（1887年張之洞創辦）⁷⁰。對康有為而言，過去人才不興便是學術方向上的錯誤，他的人才觀是主張培養通才：「同是學人也，博學則勝於陋學矣；同是博學，通於宙合則勝於一方矣；通於百業則勝於一隅矣。通於天人之故，極陰陽之變，則勝於循堂蹈故，拘文牽義者矣。⁷¹」因此在學術上他批評漢學和宋學都走錯方向，他主張重新回到孔子春秋經世大意，得以「求仁行仁」⁷²。「夫所以能學者，人也；人之所以為人，仁也⁷³」。「仁」是能從己推向外在而發用的，萬木草堂要培養的人就是能求仁行仁的具有經世能力的人。

康有為在《桂學問答》中將孔子視為托古改制的學問之宗師，雖然經學傳統

⁶⁶ 後來康有為又提出治教分途的主張，但其人才觀並未改變。

⁶⁷ 陳鵬鳴，1998，〈康有為與近代學風的轉變〉，《中國文化研究》第21期，頁38至43。

⁶⁸ 康有為，《萬木草堂口說（外三種）》，北京：中國人民大學出版社。2010年8月第一版，頁122。

⁶⁹ 同上，頁129。

⁷⁰ 蘇雲峰，〈康有為主持下之萬木草堂（1891-1898）〉，中央研究院《近代史研究所集刊》第三期，頁429。

⁷¹ 康有為，《萬木草堂口說（外三種）》，北京：中國人民大學出版社。2010年8月第一版，頁122。

⁷² 蘇雲峰，〈康有為主持下之萬木草堂（1891-1898）〉，中央研究院《近代史研究所集刊》第三期，頁429。

⁷³ 康有為，《萬木草堂口說（外三種）》，北京：中國人民大學出版社，2010年8月第一版，頁122。

仍然是重要的，但六經之「傳統」意義被他轉化為托古改制而符合現代性的意義。梁啟超在〈三十自述〉中提及求學的經歷便受康有為這種學術轉化的震動。梁氏先是以帖括之學入手，再到阮元辦的學海堂學習訓詁詞章，「至是乃決舍帖括以從事于此，不知天地間于訓詁詞章之外，更有所謂學也」。從學於康有為之後，梁啟超得到極大的啟發，他說「自辰入見，及戌始退，冷水澆背，當頭一棒」，自此捨舊學而退出學海堂，甚至說「生平知有學自茲始」⁷⁴。梁啟超對學術的認識框架改變乃受康氏啟發，足見康有為學術觀的復古和現代特徵之影響力，也反映出中國近代化的學術在面對現實問題與重構的過渡和微妙轉折。

從 1891 年到 1897 年康有為的講學活動之主要作用在於培養維新運動骨幹，並建立變法理論體系⁷⁵。洋務派取才和養人才都側重技術方面的速成，以便快速地使國家強盛。康有為則是急於推動政治改制而重構固有學術的經世致用，對康有為而言，所要培養的主要人才須具備志節且能通中西的治國之才，與洋務派明顯不同的是，康氏強調精神教育對人才養成的重要性。梁啟超認為康有為所辦的教育組織的完備雖不能與東西方各國學校相當，但是「其重精神，貴德育，善察中國歷史之習慣，對治中國社會之病源，則後有起者，皆不可不師其意也」⁷⁶。這個評論也說明了長興學舍和萬木草堂的教育理念與西方現代化的學校有極大差別，特別是在精神教育和道德教育兩個方面，可以說延續了傳統學術對道德主體的重視。梁啟超後來所繼承和發展的學術觀裡，也極為強調這個學術傳統中的道德精神主體。

但是在與西方不同的這個特殊性之外，康有為的「學校」觀念也具有一種普世主義的學術觀，這是因為他在其富強的觀念中也參照了西方現代化經驗。康有為對「泰西之強」的認識是一種籠統的「現代」概念，來自於他對世界強權的觀察。汪暉指出了康有為思想的兩個特點，一個是康有為的學術觀具有普遍主義的特徵，因為他談的「天下」已非指中國，而是整個世界。第二個是他希望發現一種超越文化差異的客觀主義，這表現在《大同書》中的構思⁷⁷。因此我們需留意的是，在康有為這樣的救國理想中，學術觀已有中西會通之設想，因此對「學校」的想像也和洋務運動中設想的軍事化、工業化等專業化不同，人才觀也就不只限於技術人才。1895 年甲午戰敗更促使康有為重新思考日本和西方國家的富強之道。康有為看到立於強國之林的西方諸國，認為中國可以致力學習西方的政治文化制度。而康有為的教育體制觀念雖然引入了嚴復的「群學」概念，但他是將學校作為一個環繞在變法及政制改革上來設想的，因此「學校」體制仍然是由上而下的教化形式的改革方案之一。汪暉的研究指出，「群學」在嚴復那裡具有很強

⁷⁴ 梁啟超，〈三十自述〉，《飲冰室合集》第二冊，《飲冰室文集》之十一，北京：中華書局，頁 15。

⁷⁵ 湯志鈞，1997，《康有為傳》，台北：台灣商務印書館，頁 60 至 62。

⁷⁶ 梁啟超，《康有為傳》，北京：團結出版社，2004.6 版，頁 41 至 42。

⁷⁷ 汪暉，2008，《現代中國思想的興起》，北京：三聯書店，頁 760 至 762。

的社會分工體系的等級化結構，是一個總體性的概念，並且與國家作為最高管理職能不可分開⁷⁸。而康有為所談的群學似乎不等同於嚴復從社會分工而來的現代特徵，學校的現代性想像兼具了普及西方學校並肩負了復古的政教相合之意，而不是經濟方面的社會分工之意。

1895 年康有為便依據上述的政教合一觀念創辦強學會和聖學會。康有為自己就說強學會既有來自西方的「學會」概念，帶有普及化的西方學校或學術社群之性質，也有來自宋朝胡瑗經義講學的想像。〈京師強學會序〉（1895 年 9 月）有言：「學業以講求而成，人才以摩厲而出，合眾人之才力，則圖書易庇，合眾人之心思，則聞見易通。⁷⁹」〈上海強學會序〉（1895 年 11 月）還提到風氣轉移之迫切：「夫挽世變在人才，成人才在學術，講學術在合群，累合什百之群，不如累合千萬之群，其成就尤速，轉移尤巨也。⁸⁰」

康有為將現代性的富強方案進一步寄託於改造教育和普及學校體制，而強學會便成為推動學術變革和展開的第一步。他指出，西國之所以富強「皆由學會講求之力，傳稱『以文會友，以友輔仁』，記稱『敬業樂群』，其以開風氣而成人才，以應天子側席之意，而濟中國之變，殆由此耶？」⁸¹〈上海強學會後序〉（1895 年 11 月）又舉美國為例，指其強盛的原因在「智強」，因為其「學會繁盛」，康有為因此主張「學以智強」、「學則強，群則強」的自強之道，並急於將學會推廣於各省。前已述及，清末從舊學轉向西學的士人普遍認為，西方的政治文化皆可從中國古制或傳統中找到類似之處，比如康有為也認為群學並非西國獨有，⁸²。梁啟超曾說強學會兼有政黨和學校之性質⁸³。作為新型態的「學校」，強學會使士人在官祿之外，有了以知識介入政治的空間，而因其目的在促使君主能維新變法，則又似乎保留了中國傳統教育中以學統指導政統的性質。強學會既是群聚講求上具有學術性同時又具有政治性，1897 年康有為在桂林創辦聖學會也同樣有此性質，也是對當時不過問政治的傳統書院教育發起的挑戰。其不中不西的構造，除了引入了西方的各種學術類別及學校體制，也是重回古代傳統的以教育文化主導或影響政治文化。汪暉指出，康有為的進入世界的現代性綱領，是一種將「中國」組織到資本主義世俗化的宗教性反抗，這是根植於歷史的變遷中的反現代的矛盾⁸⁴。康有為學校觀念和學術觀念中的現代性在於推廣群學和學會以普及於各地，而其反現代性則是在這些學會所講求的學術中包含他設想的帶有宗教性質的孔教儒學。

⁷⁸ 汪暉，2008，《現代中國思想的興起》，北京：三聯書店，頁 886。

⁷⁹ 〈京師強學會序〉，湯志鈞編，《康有為政論集》，北京：中華書局，1991，頁 165 至 166。

⁸⁰ 〈上海強學會序〉，湯志鈞編，《康有為政論集》，北京：中華書局，1991，頁 169。

⁸¹ 同上，頁 169。

⁸² 例如宋育仁著作〈采風記〉有云：「西政善者皆暗合中國古制」。這對當時士人影響很大，蔡元培在 1897 年有文〈宋育仁《采風記》閱後〉，亦對此表贊同。

⁸³ 《飲冰室合集》第四冊，《飲冰室文集》之二十九，頁 38。

⁸⁴ 汪暉，2008，《現代中國思想的興起》，北京：三聯書店。頁 826。

吾中國地合歐洲，民眾倍之，可謂龐大魁巨矣，而吞割于日本，蓋散而不群，愚而不學之過也。今者思自保，在學之群之。……海內耆賢通學，捧手推襟，欲推廣京師之會，擇合群之地而益宏厥規，則滬上總南北之匯，為士夫所走集，乃群中外之圖書器藝，群南北之通人志士，講習期間，而因推行于直省焉。⁸⁵

再從〈上海強學會章程〉（1895年11月）來看，對學校體制的想像主要還是政治宣言或綱領的性質。「今設此會，聚天下之圖書器物，集天下之心思耳目，略仿古者學校之規，及各家專門之法，以廣見聞而開風氣，上以廣先聖孔子之教，下以成國家有用之才。⁸⁶」強學會的工作最主要有四件事：譯印圖書、刊布報紙、開大書藏、開博物院，另外要次第舉行的還包括：「立學堂以教人才，創講堂以傳孔教，派游歷以查地輿、礦務、風俗，設養貧院以收乞丐教工藝。⁸⁷」講求學術讓士人聲氣相通，甚至還欲設置社會服務機構。講求學問的內容羅列分科、共同並舉：

聖門分科，聽性所近，今為分門別類，皆以孔子經學為本。自中國史學、歷代制度、各種考據、各種詞章、各省政俗利弊、萬國史學、萬國公法、萬國律例、萬國政教理法、古今萬國語言文字、天文地輿、化重光聲、物理性理、生物、地質、醫藥、金石、動植、氣力、治術、師範、測量、書畫、文字減筆、農務、牧畜、商務、機器製造、營建、輪船、鐵路、電線、電器製造、礦學、水陸軍事，以及一技一藝，皆聽人自認，與眾講習。如新得之學、新得之理，告知本會，以便登報。將來設立學堂，亦分門教士，人才自盛。⁸⁸

與強學會裡聽人自認學科門類的作法相同，《大同書》（1902）提到的「大學院」裡面也有分科與職分對應的設想，「此時之學，于育德強體之後，專以開智為主，人人各從其志，各認專門之學以就專科之師。其學政治、法律則為君、為長，學教育、哲理則為傅、為師，學貿易、種植則為農、為商，學一技、一能則為工、為匠……，其于利物前民以供公眾之用則一也。⁸⁹」在各種學科門類中，康有為設想的大學性質更接近多種門類的專門學校，並且按社會分工各安其位，但並不是像洋務時期僅強調技術。這裡似乎又近似於嚴復的社會分工觀念。

前述強學會以學術指導政治的目標是明顯的，因為其宗旨「專為聯人心，講學術，以保衛中國」，但康有為學術觀中的政治意圖時而又抽離，比如在《大同

⁸⁵ 〈上海強學會後序〉，湯志鈞編，1991，《康有為政論集》（上、下），北京：中華書局，頁172。

⁸⁶ 同上，頁173。

⁸⁷ 同上，頁175。

⁸⁸ 同上，頁175至176。

⁸⁹ 康有為，《大同書》，上海：上海古籍出版社，2005.12版，頁211。

書》裡學校的政治性質似乎又消失，而帶有汪暉所說的普遍主義觀念⁹⁰，這都說明康氏學術觀的現代性也在政教合一或和政教分途這兩種看法上存在著矛盾和猶疑。到了 1898 年 6-7 月間，康有為在〈請開學校折〉中又重新提到政治教化的作用與人才培育問題。

天下回首面內，想望更化之善治，筆應千載之昌期，在我皇上矣。其鼓蕩國民，振厲維新，精神至大，豈止區區科舉一事已哉？雖然，譬諸治病，既以吐下而去其宿疴，即宜急補養以培其中氣，則今者廣開學校為最要矣。⁹¹

由於科舉造成「人才鮮少，不周於用也」，康氏奏請皇帝發動之廣開學校以養人才，將可達「鼓蕩國民」之作用。如何將學校體制普及化則參照了普魯士，康有為指出，在普魯士所創的「國民學」的各級教育體制為各國所學，而康氏似乎將西方和他國的大學理解為講究專業的高級專門學校。

英大學分文、史、算、印度學、阿喇伯學、遠東學，于哲學中別自為科。美則加農工商于大學，日本從之。夫學至于專門止矣，其所謂大學者，不過合各專門之高等學多數為之，大聚天下之書圖儀器，以博其見聞，廣延各國之鴻博碩學專門名家，以得其指導，而群一國之學者，優游漸漬，講求激厲，而自得之，凡各州能備此者，皆可謂大學，非徒在國都而已。總而言之，小學中學者，教所以為國民，以為己國之用，皆人民之普通學也。高等專門學者，教人民之應用，以為執業者也。大學者，猶高等學也，磨之礱之，精之深之，以為長為師，為士大夫者也。⁹²

但在文末，康有為的大學又與西方不同，是以培養師範和「士大夫」為主，其性質較像是以培養師資和國家行政人才之養成機構。這樣看來，大學與專門學校之性質雖然不同，但都是國家政教之延伸，其中國家政治體制與社會文化間的對應構造關係，更像是魏源所談的能由上而知下的人才運用。學校制度又是具有政制層級意義的。康有為在戊戌變法前後，對教育改革的構想也來自於德國和日本，「今各國中學，莫精于德，國民之義，亦倡于德，日本同文比鄰，亦可采擇」。他建議以「遠法德國，近采日本」，於各省縣建立現代化的各級學校教育體制，類似的呼籲也可見康有為的〈飭各省改書院淫祠為學堂折〉（1898）：

方今創辦伊始，亦無高等學，凡有諸學略備者為中等學，粗知圖算、輿象、語言、文字、政律者為小學，但以學規經費為等級，不論郡邑鄉落，不論公私官民，皆頒發大學堂章程，今仿照辦理。⁹³

⁹⁰ 汪暉，2008，《現代中國思想的興起》，北京：三聯書店，頁 760。

⁹¹ 湯志鈞編，1991，《康有為政論集》（上、下），北京：中華書局，頁 305 至 307。

⁹² 同上，頁 306。

⁹³ 同上，頁 312。

大學堂在各級學校之中的領導和示範性質，具有如風吹草動，草隨風搖的教化作用。綜觀康有為的學校想像中，開民智之作用是建立在政教體制結構的由上而下的普及而延伸至庶民百姓，當群學或學校體制建立而普及教化之後，學術能因此發揮實用性與均效性而使國家富強。在康有為的現代化想像中，既有返古創制之意，同時對開放性地吸收西方各種資源。百日維新時的京師大學堂正體現了康有為和梁啟超對大學的想像，它在體制上雖是新式教育機構，實則又有國家行政機關之性質，具有學術與政治相合和肩負社會教化之特徵，這也體現於梁啟超的《變法通議》和代總理衙門擬定的《京師大學堂章程》中。值得注意的是，康氏的政治與學術之間關係的矛盾（時而政教相合，時而政教分途），在政治現代化的變遷下日益突顯，這也引出後來知識分子對學術獨立的特殊見解，關於這個問題在後續將會再討論。

從龔自珍、魏源繼承和發展的致用的學術觀，經過洋務運動和維新運動後，體現了傳統學術中「經世致用」觀念的變化，但我們也有必要區辨出清末「致用觀」內容的差異，因為這也影響了對大學所培養的「人」的觀念。比如康有為學術觀之中經世致用的範圍，雖然似乎以政治為主，但並不以政治為限；而洋務派士人的經世致用觀與康有為不同之處在於：洋務派強調的是偏重於技術的致用，這部份地延續到張之洞的「中體西用」說。在區辨知識分子的致用觀念差異的同時，我們也要留意清末不同的學術流派實際上也有共同的關心。江湄就指出，今文經學、古文經學、宋學、漢學都共同相信六經貫徹於孔子思想，在這個共同的經學傳統基礎上，孔子之教或中國固有學術成為知識分子援引的思想資源，而如何看待和轉化「經學」或「中學」自身（以孔子之教為主要部份），便成為其中的分歧之關鍵⁹⁴。

二、近代大學的想像：梁啟超論學

2.1、儒家的「大學」：時務學堂

梁啟超一生思想多變，早期受康有為影響，對「學校」的想像體現了維新派變革政治體制使國家富強的框架。在《變法通議》（1896）的〈論變法不知本原之害〉一節，他說：「變法之本，在育人才；人才之興，在開學校；學校之立，

⁹⁴ 江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 29。

在變科舉；而一切要其大成，在變官制。⁹⁵」這說明了維新變法是一個環環相扣的整體的計畫，在官制變革的目標中，開設學校是整體變法中的一個環節。梁氏取法為上策者是「三代之制」，他認為「學校之制，惟吾三代為最備：家有塾，黨有庠，術有序，國有學，立學之等也。⁹⁶」前述康有為曾在〈教學通義〉中提到的返古復始，與梁啟超設想的三代之學相通。汪暉指出，夏、商、周三代之遺制在明清之際即被反復引用，並且是晚清政治和經濟變革綱領的依據，這種引用的作用是給改革提供了正當性論證⁹⁷。汪暉據此認為，猶如古制對現代社會變革起過的指導作用，因此，不能簡單地將梁啟超倡導的教育改革僅看作是對歐洲或日本的現代教育體制的抄襲，而是包含了特定的文化內容⁹⁸。梁啟超是將其對三代之學與政治文化關係的考察所得，組織到其變法方案的學校之制。

在〈學校總論〉一節中：「使一國之內，無一人不受教，無一人不知學」，又說「舉國之人，與國為體」。這是一種藉教育的普及而逐漸形構國家政治共同體的想像。汪暉將之與康、梁師生共同倡議的地方自治構想相關聯，這種地方自治觀並非主張強權性質，而是主張自然平等和彈性秩序的國家主義性質，他進一步指出，這種國家主義性質也不同于西方的概念，是一種帶有濃厚儒學色彩的「群治」，「『群』的理念決定了梁啟超知識系譜的分類原則」⁹⁹。這種教育與國家的關係仍然與中國傳統政治文化的性質相關，在這樣的觀念中，能夠擔任治理政事的人才是最急需的。

在「諸學」中，梁啟超強調學術中「政學」的重要性。在〈論科舉〉中，他詳細地敘述了三代的興學與拔擢人才的制度，雖經兩漢、隋、唐、宋之後變制為科舉，但仍然將「制科」和「興學」兩途並行，因此，行政體制中仍有人才而使國家得以治理。梁啟超更藉著想像的與蘇軾（歷史背景是蘇軾反對王安石變法方案中關於學校制度改革）的論辯，倡議政事人才應該從學校來培養和拔擢。在論科舉之弊時，他指出學校體制在歷代至清代以來的逐漸廢弛，在明末到清代這階段發展成只取進士一科，導致人才匱乏。他主張科舉應該與完善的學校體制合併，藉由學校分科更為細緻，使人才不勝其用。

故欲興學校，養人才，以強中國，惟變科舉為第一義，大變則大效，小變則小效，綜而論之，有三策焉，何謂上策？遠法三代，近采泰西，合科舉于學校，自京師以訖州縣，以次立大學、小學，聚天下之才，教而後用之，入小學者比諸生，入大學者比舉人，大學學成比進士，選其優異者，出洋學習比庶吉士，其餘歸內、外、戶、刑、工、商各部，任用比部曹，庶吉士出洋三年，學成而歸者，

⁹⁵ 梁啟超，《變法通議》，北京：華夏出版社，2002.5，頁24。

⁹⁶ 梁啟超，〈學校總論〉，《變法通議》，北京：華夏出版社，2002年5月版，頁32。

⁹⁷ 汪暉，2008，《現代中國思想的興起》，北京：三聯書店，頁936。

⁹⁸ 同上，頁939。

⁹⁹ 同上，頁945至947。

今人看梁啟超援引的「三代之制」，或許輕易地就覺得遙不可及，但梁啟超指出其最重要的一個特點，就是以政事治理為核心而將學校所培養的人才組織進來。梁氏主張興「政學」是建立在三種基礎上：三代之學制以來中國歷代掌故，日本現代化經驗，以及避免洋務運動重西學技藝之弊病。

欲為政學者，必于國前古之積弊，知其所以然，近今之情勢，知其所終極，故非深于中學者不能治此業。……故今日欲儲人才，必以通習六經經世之義，歷代掌故之迹，知其所以然之故，而參合之于西政，以求致用者為第一等。¹⁰¹

他也舉日本崛起的經驗為例來說明政學的重要性：

日本之當路知此義，變法則獨先學校，學校則首重政治，采歐洲之法。而行之以日本之道，是以不三十年而崛起於東瀛也。今中國而不思自強則已，苟猶思之，其必自興政學始。¹⁰²

梁啟超所談的政學是以認識「己」為基礎再通向世界的，即使日本也是有自己的現代化道路。前述提及經學仍然是康有為在設想現代化中的帶有某種矛盾的宗教化的留存印記，而在梁啟超則直指經學之具有實際的重要性，在他與康氏的建立孔教之爭論後，其學術觀與康氏分道而轉向更具現代性的學術觀，這點留待下一小節討論。這裡梁啟超仍將經學視為不可拋棄的有用之學。

今吾蓋見通商各岸之商賈，西文學堂之人士，攘臂弄舌，動曰《四書》《六經》為無用之物，而教士之著書發論，亦侃侃言曰：中國之衰弱，由于教之未善。夫以今日帖括家之所謂經，與考據家之所謂經，雖聖人復起，不能謂其非無用也，則惡能禁人之不輕薄之而遺棄之也！¹⁰³

這樣的邏輯推導出的是大學應該培養熟稔中國政教的士人，梁氏批評洋務派教育思想主要培養兩種人，稍好的上才是能通兩種語言的翻譯人才，「其次者乃適足為洋行買辦岡必達之用¹⁰⁴」，這樣的人難以應付時局。因此，梁氏的政學除了包括西方政治制度和歷史，也必須通過經學而把握中國自身的歷史掌故。但經學不是帖括家和考據家的經學，而是「以六經諸子為經」以及「以歷朝掌故為緯」，再參以西人公理公法和西方歷史，以切合時勢為用，再輔以各國政事以治天下。

¹⁰⁰ 梁啟超，《變法通議》，北京：華夏出版社，2002年5月版，頁60。

¹⁰¹ 同上，頁133至134。

¹⁰² 《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之一，頁63。

¹⁰³ 梁啟超，《變法通議》，北京：華夏出版社，2002.5，頁39至40。

¹⁰⁴ 「岡必達」應為資本家之音譯。

梁氏批評，與西方相較，中國的農、工、商、兵皆無士人學術指導，因此所用之人皆仰賴他國；而洋務運動的新式學堂學堂內未有「以歷代政術為教者」，也沒有「以天下郡國利病為教者」，難以達到自主培養人才的目標。所以梁啟超說：「是故西學之學校不興，其害小；中學之學校不興，其害大」，這指出洋務運動的學校重「西藝」，卻欠缺認識中國自身問題¹⁰⁵。

梁啟超強調的認識中國自身（己）就是「政學」的內涵，他倡言教育的總綱有三：教、政、藝，這勾勒出學校體制中分科的想像。在〈學校餘論〉一節，政治的重要性繼續被展開，不僅強調中西學的相互會通，同時強調政治在學校中的位置。他說「教未能得其道」的原因在於「自古未有不通他國之學，而能通本國之者。亦未有不通本國之學，而能通他國之學者」。這批評中國學堂所聘之洋教習僅略懂中文，「西文總教習等，既于中學毫髮未有所聞；而其所謂華文分教習者，又大半鄉曲學究，抱兔園冊子，謂為絕學」。治西學者縱有小成，擔任翻譯相關之工作後，「即與學絕」。這些不通達的治學都不足以成就梁氏所說的學術。

對所謂的「教」是取六經義理微言大義並證以近事新理的孔子之教¹⁰⁶，教習師資方面應該以「通儒」和持一專門西學者兩者並立。因此，他主張的教、政、藝的整合方案是：

無徒重西文教習而必聘通儒為華文教習，以立其本；無僅學西文而必各持一專門之西學，以致其用。斯二義者立，夫乃謂之學。今日之學，當以政學為主義，以藝學為附庸；政學之成較易，藝學之成較難；政學之用較廣，藝學之用較狹；使其國有政才而無藝才也，則行政之人，振興藝事，直易易耳。¹⁰⁷

上述的部份主要是梁啟超對知識主體方面的論述，但他的學術觀還包含道德主體的部份，也就是「學」的內容和「人」的設計被統合在梁氏的學術觀念中。在 1897 年為湖南時務學堂所訂的學規〈時務學堂學約〉，延續了長興學舍和萬木草堂的儒家「精神教育」¹⁰⁸，規定了十種功課。在智識方面，梁啟超引入了包含藝、法、政等內涵的西學，這已有別於洋務運動對西學的技術層次上的吸收。在「讀書」一節，梁啟超引入了一種超越中西學分野的相互參照觀點，「非讀萬國之書，則不能通一國之書」，「經學、子學、史學與譯出西書，四者間日為課焉；度數年之力，中國要籍一切大義，皆可了達；而旁證遠引於西方諸學，亦可以知崖略矣」。在「窮理」一節指出，宋儒理學已有窮理的設想，但「去實用尚隔一層」，梁啟超認為要以西方格致書的譯本為材料，作為窮理之功課。在「經世」

¹⁰⁵ 梁啟超，《變法通議》，北京：華夏出版社，2002.5，頁 38。

¹⁰⁶ 《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之二，頁 28。

¹⁰⁷ 梁啟超，《變法通議》，北京：華夏出版社，2002.5，頁 133。

¹⁰⁸ 江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 30。

一節，他說「居今日而言經世，與唐宋以來之言經世者又稍異」。這個關鍵的差異在於，「中學以經義掌故為主，西學以憲法官制為歸」，可以看出，梁啟超已將西學的政法制度引入經世概念，這和他在《變法通議》立論是相同的。

必深通六經制作之精意，證以周秦諸子及西人公理公法之書以為之經，以求治天下之理；必博觀歷朝掌故沿革得失，證以泰西希臘羅馬諸古史以為之緯，以求古人治天下之法；必細察今日天下郡國利病，知其積弱之由，及其可以圖強之道，證以西國近史憲法章程之書，及各國報章以為之用，以求治今日之天下所當有事，夫然後可以言經世¹⁰⁹。

張灝認為，梁啟超的教育思想中一些主要範疇如道德價值觀念的產生和形成大部份是儒家的，但它們的內容則是受到西方的影響¹¹⁰。但這種論點仍然是常見的衝擊反應論，我想指出的是：從《變法通議》和〈時務學堂學約〉來看，梁的學術觀展現的仍是具有文化主體性的反思，這其中包含了對西方現代性反思，並非簡單地受西方影響而重構自身學術。這也體現在他對不同於西方大學知識人的經世之人的想像中。這體現在學約中諸如立志、養心、讀書、窮理、經世、保教等綱要之中。江湄指出，梁啟超在時務學堂的教學雖增加了許多現代和西方的因素，但其「學術」概念完全是儒家的「大學」之道，而不是現代意義上的學術觀念¹¹¹。西方自柏拉圖至康德的哲學認識論被杜威說是「知識的旁觀者理論」，是知識主體對外在客體世界的探知，理論知識與實踐分離；但梁啟超的「學術」觀念中，至少包括人格養成、知識探求、實踐能力三個向度，道德主體與知識主體並未割離。在這種學術觀念下，在學堂裡學習的主體是將來被培育出的人；而經由「學」所養成的人才應該是具有全人格的人，能在社會上造成「風氣」和轉移「時勢」的領袖¹¹²。關於梁氏的道德主體觀念還會在第三小節詳論。

2.2、京師大學堂：三種大學堂章程的變異

1898 年清光緒帝的定國是詔開啟百日維新，其間批准了梁啟超代總理衙門制定了京師大學堂章程¹¹³。這個章程體現中西會通的學術觀，其課程制度完全以

¹⁰⁹ 《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之二，北京：中華書局，頁 28。

¹¹⁰ 張灝也曾考察梁啟超的〈時務學堂學約〉中的「養性」等課目，但其觀點仍然是一種將智力和道德視為不同的類別，因此當他將梁看成主張“力本論”者，也就是將世界勝敗之原在於智力。我認為這種觀點正是將梁的思想細分化而不是以整體來看待。參見張灝，2005，《梁啟超與中國思想的過渡（1890—1907）》，南京：江蘇人民出版社，頁 50 至 51。

¹¹¹ 江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 31。

¹¹² 同上，頁 38。

¹¹³ 莊吉發，1970，《京師大學堂》，國立台灣大學文學院出版，1970 年 8 月初版，頁 25 之註 39。

西方知識分科方式進行規劃，康有為和梁啟超在萬木草堂和時務學堂時期強調的精神教育在其中似乎消失了。目前學界常將京師大學堂視為仿倣東京大學，從體制而言確實如此，但從章程內容來看，卻並非完全沿襲日本或西方大學的理念，因為章程所揭示的學術和人才等觀念，皆延續了梁啟超帶有文化主體性的「大學」理想。早在京師大學堂創設之初，清政府與學人皆已意識到傳統學術仍是文化的根基不能任意廢棄，1896年孫家鼐便曾上奏〈議覆開辦京師大學堂辦法摺〉中提醒避免走日本「浮慕西學」的道路：「決不能如日本之舍己芸人，盡棄其學，而學西法」¹¹⁴。從這些角度來看，京師大學堂與東京大學的教育宗旨並不完全相同¹¹⁵。

章程中提及當時各省的學堂雖名義上兼習中西學，但實際上「有西而無中」、「有西文而無西學」，中西學兩者未能會通之弊，習中學者仍習帖括之學而形同具文，不講義理也不關心歷史掌故。「今力矯流弊，標舉兩義：一曰中西并重，觀其會通，無得偏廢；二曰以西文為學堂之一門，不以西文為學堂之全體。以西文為西學發凡，不以西文為西學究竟。」章程中也批評洋務運動時期各學堂之不能成就人才的弊病都在缺乏中學根柢，因此要求從本國之學通向他國之學。「考東西各國，無論何等學校，斷未有盡舍本國之學而徒講他國之學者，亦未有絕不通本國之學而能通他國之學者。¹¹⁶」梁啟超遂按西國大學課程分普通學和專門學的方式，並參以中學，將大學堂的功課分成經學、理學、中外掌故學、諸子學、初級算學、初級格致學、初級政治學、初級地理學、文學、體操學等十門普通學。經學和諸子學等本國之學仍在普通學門之中。

維新運動失敗後，梁啟超避難至日本，但京師大學堂在清政府的新政中是惟一從維新變法中保留的政策，派張百熙為管學大臣續辦，本國之學的經學被進一步淡化。張百熙任管學大臣時，於1902年「謹上溯古制，參考列邦」制定〈欽定學堂章程〉（又稱壬寅學制）。張百熙為編訂西學教材，通過出使美國的使節取得哥倫比亞大學、耶魯大學、賓夕法尼亞大學等十三所學校的課程設置作參考，也確立分科教學的作法¹¹⁷。張百熙將大學分成政治科、文學科、格致科、農業科、工藝科、商務科和醫術科共七科¹¹⁸，經學、諸子學等被劃歸於文學科七目之中，等於是縮減了經學比重。

¹¹⁴ 北京大學中國第一歷史檔案館編，《京師大學堂檔案選編》，北京：北京大學出版社，頁10。2001.8第一版。

¹¹⁵ 關於東京大學組建過程中的教育宗旨變化，可參見天野郁夫，2011，《大學的誕生》（中譯本），南京：南京大學出版社，第一章。

¹¹⁶ 北京大學中國第一歷史檔案館編，《京師大學堂檔案選編》，北京：北京大學出版社，頁29。2001.8第一版。

¹¹⁷ 張希林，2004，〈張百熙與兩個《章程》——20世紀初中國近代教育改革辨析〉，《新疆師範大學學報》（哲學社會科學版），第25卷第2期，頁141至145。

¹¹⁸ 張百熙，《張百熙集》，長沙：岳麓書社，頁117，2008年6月第1版。

1904 年清政府又派榮慶和張之洞會同張百熙重訂〈奏遵旨重定學堂章程〉（簡稱奏定學堂章程，又稱癸卯學制），該章程沿用至 1911 年。這個章程參考日本大學，將京師大學堂分為經學、政法、文學、醫、格致、農、工、商八科。經學雖然被設為獨立一科，但就經學作為中國士人所共享的傳統學術而言，通經致用的觀念已被納入西方知識分科體制之中。在西學知識分科體制下，對「中學」也就必須重新定義。張之洞於 1899 年刊行的《勸學篇》，似乎是在保守派和維新派之間的一種折衷立場，「中學為體西學為用」的觀點便反映在此書上，對傳統學術的經典也開始有所取捨。在〈守約第八〉提到儒學經學典籍太多，故應先博後約，張之洞的設想是將經學再簡約，但堅持主張以「致用當務為貴」，以兼顧專精與博通，因為他認為大學培養的國家人才是「將來入官用世之人，通曉中學大略之人」¹¹⁹。在張之洞對學術的構想中，仍主張致用為要，學術的實用性質仍要有一次序，先通中學再熟悉西學，但其中「中學考古非要，致用為要」，西學之中又以「西藝非要，西政為要」¹²⁰。〈外篇。設學第三〉講「小學堂先藝而後政，大中學堂先政而後藝。……大抵救時之計，謀國之方，政尤急於藝。¹²¹」張之洞突出強調了政學的發用，梁啟超在《變法通議》中雖然也強調政學，但其所見則與張之洞的「中體西用」大為不同¹²²。梁氏在〈西政叢書序〉提及「政無所謂中西也」，在〈學校總論〉則說「采西人之意，行中國之法。采西人之法，行中國之意」，較之張之洞對體用之理解已更為深入。

十九世紀過渡到二十世紀初的這幾年，知識分子對於學術上如何在西方知識分科和傳統學術的取捨也一直有猶疑。再舉一例，受張百熙跪請擔任京師大學堂總教習的桐城派古文家吳汝綸，從甲午戰後到 1901 年任蓮池書院院長，吳氏大量研習西學，對西學衝擊下中學危急的境況感到憂心。他曾請求清政府派他到日本考察教育制度再到京師大學堂就職。張振明的研究指出，赴日前後的吳汝綸中西文化觀頗複雜，有時認為「人無兼才，中西勢難並進」，有時又出現「新舊兩學，當並存具列」的感受¹²³。吳汝綸在 1902 年赴日考察教育和制度，其思想從原本對中西學之間的緊張複雜關係的看法，經考察日本文化保守思想之影響後，他重新「找回對中國文化的自信」。與當時一些中國學者類似，吳汝綸認為日本強盛之原因在日本復興古學，而傾向於保存中國道德學問。

晚清知識分子的學術觀念變化反映出對於是否「舍己從人」的猶疑，以及對文化他者與「己」的再認識，大學堂章程在短短兩年間的分科變動和京師大學堂學生的感受，也都說明了在學術的過渡和轉化階段知識分子持續深入整理中西學

¹¹⁹ 張之洞，《勸學篇》，北京：華夏出版社。2002.5 版，頁 62 至 63。

¹²⁰ 同上，頁 3。

¹²¹ 同上，頁 94。

¹²² 引自蕭公權，1982，《中國政治思想史（下）》，台北：聯經出版社，頁 818。

¹²³ 張振明，2010，〈略論吳汝綸晚年中西文化觀〉，《阜陽師範學院學報》（社會科學版）第 6 期，總第 138 期，頁 118 至 122。

術的不同見解與拉扯。1904年張百熙舉薦大理寺少卿張亨嘉為京師大學堂總監督，京師大學堂第一屆學生鄒樹文〈北京大學最早期的回憶〉記述，他對京師大學堂開學典禮上極致精簡的開學演說感到訝異又不解，後來對京師大學堂剛開辦不久卻學制屢改，而導致第一批人入學因此延後畢業這件事印象深刻。「這大概是張之洞及其他人等，與吾師長沙張百熙先生政見之爭，讓我們學生吃苦。我還記得遇著總教習張小浦（鶴齡）先生，屠敬山（寄）先生，對我暗示若有不能言之隱，依稀尚在目前呢。¹²⁴」從鄒樹文隱約感覺的新舊之交的文化鬥爭和大學堂主持者士子的步步維艱，或許讓我們從側面看到大學誕生過程中學術觀念的轉化與過渡存在著複雜糾結。

京師大學堂章程自戊戌維新、壬寅學制到癸卯學制的三次更動，說明了晚清知識分子學術觀在過渡時期的微妙變化。下一節，我將接著分析和討論的是：梁啟超的學術觀如何對中學（本國之學）加以重構，如何吸收和深入認識西學，並試著詮釋和理解其中可能時隱時現的文化主體性。

2.3、過渡時代梁啟超的學術觀中的道德主體

二十世紀之交，梁啟超的思想與康有為分道，並有突破傳統再造新學術之意。1898年梁啟超原有辦《國粹報》之意，當時他曾說：「謂養成國民，當以保國粹為主義，取舊學磨洗而光大之」。但是到了1902年他寫〈保教非所以尊孔論〉時與康有為在學術觀則有了極大不同，梁啟超寫信給康氏時曾提及要以「新學」相對於康有為的「今文經學」而獨立。他要「挾破網羅，造出新思想自任，故極思沖出此範圍」，此時對於康有為的保教論和國粹派的保國粹之論似又不以為然¹²⁵。1902年到1904年梁發表一系列介紹近代西學的文章，例如〈論學術之勢力左右世界〉、〈論中國學術思想變遷大勢〉（1902）。在〈論學術之勢力左右世界〉一文稱讚培根和笛卡兒的理性主義和經驗主義；但江湄也指出，〈論中國學術思想變遷大勢〉的重點不在思想學說的闡論，而是以士人立場去論述一時代的學術思想所形成的精神類型和人格傾向，進而論及士風如何與社會民眾的道德意識相互影響¹²⁶。江湄認為這是梁氏破除經學思維和歷經思想大變的切身感受，雖然其學術觀念已自覺跳出孔子之教，但他對歷代學術的判準，仍是依據今文經學提倡「成德經世」的儒學真義¹²⁷。梁看重的仍是學術和人心與政治時勢之關聯，「時勢之

¹²⁴ 鄒樹文，〈北京大學最早期的回憶〉（1948），《學府紀聞：國立北京大學》，台北：南京出版，1981.10初版，頁127。

¹²⁵ 丁文江、趙豐田編，1983，《梁啟超年譜長編》，上海：上海人民出版社，頁278。

¹²⁶ 江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁34。

¹²⁷ 同上，頁33至34。

影響於人心者正巨且劇也，而又信乎人事與時勢迭相左右也」¹²⁸。

就在梁啟超在學術上跳脫經學的框架而轉向西學擴展知識主體問題時，他看到革命份子的道德衰敗，這又促使他強調傳統學術中的道德主體的重要性。梁啟超反對康有為以尊孔來將孔子之義宗教化，但並未放棄以學術來影響社會的傳統教化觀，並且這個學術觀念中有一部份是以儒者的人格來界定的。之所以強調道德主體的人格，也是他在審度「時勢」後對西方現代性與中國現代性有了重新認識和把握。梁氏唯一的一部小說〈新中國未來記〉（刊於 1902）歷時五年思索而成，這部小說藉黃克強和李去病兩個人物對政治時局人心之辨，呈現了梁當時對君主立憲和革命之間的糾結。整體來看，梁是傾向於黃克強的，當黃李接連辯論（共四十道駁論）的內容從法蘭西、日本、英國到美國與中國時勢的參照時，他藉黃克強的話（駁論第二十八）說：「天下事別的都還容易，只有養成人格一件是最難不過的。」就借鑒西方強國的時勢問題而言，他甚至提出中國社會與西方政治社會所謂的市民「有機體」不相同，因此不贊成以革命手段來移植，梁提一比喻：「栽桃兒的種，想要收杏兒的果，這是做得到嗎？」¹²⁹

梁啟超寄望著能造時勢的英雄，這樣的人體現他早期的人才觀，在對西方現代性的思考後，他更強調傳統儒家觀念的「士大夫」的人格精神狀態和道德意識。在《自由書》（1899）中論及新舊學時反思中國不悅學之弊，他說治新學者如果只是以學作為「應舉之敲門磚而已，門闢而磚旋棄，其用恰與前此之帖括無以異」¹³⁰，這樣的新學為「變形之帖括」，但舊學卻尚有「以維繫士大夫之人格」者。這樣的士大夫是亂世中的少數一二仁人君子，「自拔流俗，而以其所學風天下，而乾坤之所以不息，吾儕之所以不盡為禽獸，皆賴此一二仁人君子心力之賜也」¹³¹。這種維繫人格的道德類似於宗教信仰，是將陽明心學作為鞏固道德主體的思想資源。

在流亡日本之後，梁啟超似乎將學術包含了知識、哲學和「信仰」，這裡的信仰並非專指宗教性的信仰。在〈論宗教家與哲學家之長短得失〉（1902）文中，梁啟超自述過去論學時「最不喜宗教」，但當時一改以往將宗教在「治事」方面的功效大加讚揚，並將宗教與哲學中的「唯心派」相比擬，同時也將王陽明的「心學」視為「實宗教之最上乘」。對梁氏而言，在西方哲學中有唯物、唯心兩派，「唯物派只能造出學問，唯心派時亦能造出人物」¹³²，唯心哲學被他視為近於宗教。「吾

¹²⁸ 梁啟超，〈論中國學術思想變遷大勢〉，《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之七，頁 77。

¹²⁹ 梁啟超，〈新中國未來記〉，《飲冰室合集》第十一冊，《飲冰室專集》之八十九，頁 32。

¹³⁰ 梁啟超，〈自由書〉附〈晚歲讀書錄〉之〈不悅學之弊〉，《飲冰室合集》第六冊，《飲冰室專集》之二，頁 116。

¹³¹ 梁啟超，〈自由書〉附〈晚歲讀書錄〉之〈雲浪和尚語錄二則〉，《飲冰室合集》第六冊，《飲冰室專集》之二，頁 119。

¹³² 梁啟超，〈論宗教家與哲學家之長短得失〉，《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之九，頁 45。

國之王學，唯心派也。苟學此而有得者，則其人必發強剛毅，而任事必加勇猛，觀明末儒者之風節可見也。¹³³」。顯然梁氏當時談「學」已反覆地強調「心學」對培養人才的重要性。宗教思想的長處還在於有所「戒」，他當時看到日本雖然學習西方現代化，但社會現象卻是「民智大進而民德反下」，這也說明了他認為「道德」在人才培養中具有極為重要的位置，他從宗教家這裡看到「道德」的作用。梁啟超對當時崇尚新學的知識分子提出的警告是，若只有「新學」而無「德」，則會淪為「無忌憚者」的小人。但他也認為宗教的缺點是易落入迷信，所以他主張「不可無信仰宗教之人，亦不可無摧壞宗教之人」，這就是說「哲學貴疑，宗教貴信」，兩者各有所長可並行不悖，就學術言，「摧毀宗教之迷信可也，摧毀宗教之道德不可也。¹³⁴」

道德承擔成為一種發自心的信念。梁啟超在《新民說》的〈論私德〉(1902)一節中強調私德和舊道德的重要，他批評當時學界將「道學」當成「道德哲學」作紙上研究。在梁啟超看來，「道學」和「道德哲學」是兩種不同的學問。若任何一個私人沒有德性，那麼集合千百億私人，也不能聚合成公有之德性。因此，「欲從事於鑄國民者，必以自培養其個人之私德為第一義¹³⁵」。對梁啟超而言，當時新學界所談的道德僅止於智育的範圍，將道德「只當視之為一科學，如學理化、學工程、學法律、學生計，以是為增益吾智之一端而已。……名德育而實智育者，益且為德育之障也。¹³⁶」，再者，道德的衰退與學術衰敗問題是緊密關連的。梁啟超當時也因受革命黨人表彰漢學之激，痛斥漢學「無一傷時之語，皆非出本心之談」。他指出，清末漢學末流形同人心已死，要救此學術之蔽，不應該只求智識，而應該從「正本」、「慎獨」以及「謹小」三方面來界定德育和成就「道學」¹³⁷。梁氏引用王陽明的「拔本塞源論」闡述「正本」，主張「除惡防邪」以抵抗「功利之毒」，如果只是全面走向廣記誦、多智識、博聞見、富辭章，若未具有對自己這個道德主體的認識，學術也會成為功利主義學說的依附者。換言之，從陽明學而來的道德主體在此正可作為抵抗工業化之下功利主義的思想資源。

〈德育鑒〉(1905)旨在為士人講進德之途徑，梁啟超節抄程顥、程頤、陸象山、王陽明等宋明儒論述的立志求道法門。這些觀點都是承襲自中國固有學術的思想，同時也都可從時務學堂學規之中找到相同或相關聯的內容。例如「古之學者為己，欲得之於己也。今之學者為人，欲見知於人也。」「古之學者為己，終其至於成物；今之學者為物，其終至於喪己。」「今人為學，多在聲價上做，

¹³³ 梁啟超，〈論宗教家與哲學家之長短得失〉，《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之九，頁46。

¹³⁴ 同上，頁49。

¹³⁵ 梁啟超，《新民說》，《飲冰室合集》第六冊，《飲冰室專集》之四，頁119。

¹³⁶ 同上，頁137。

¹³⁷ 同上，頁137至142。關於德育之界定，梁啟超在〈論私德〉此節中引用許多陽明學派儒者之簡單扼要之短語，對自己心體的領會與經驗加以闡述，筆者亦能感同身受。

如此則學時已與道離了，費盡一生工夫終不可得道。」這裡的「道」便是梁啟超設想的中國所需要的學術，他呼籲回到明儒的學術觀，梁啟超認為，真正的學術必須「打疊田地潔淨」（陸象山語），從心所發之真偽，只有自己能夠探察，個人必須在這個念頭的誠與真上面下功夫。在「存養」一節仍持續論述這個「身心之學」，比如說他引吳康齋之語「身心須有安頓處」，也談孟荀以來的主靜派的靜坐存養說。梁比喻學問像是滋養品，若滋養到的部位是病根，那就猶如陸象山所說「藉寇兵資盜糧」，或是王陽明所說「投衣食於波濤」，其後果將適得其反。基於此，他認為「近世智育與德育不兩立」¹³⁸，「科學之上，不可不更有身心之學以為之原」。梁啟超引述這些論述的目的在於指出學者應「以辨術下手功夫」，「要之講到真學術，千言萬語，不過歸著於此。¹³⁹」這裡講的術就是「心術」或「心學」。有人批評這是獨善其身，梁啟超則駁斥說，孔子所說的「為己」和楊朱說的「為我」不同，前者是「欲度人而先自度」，而後者無此指向，所以是「私己」¹⁴⁰。依據此標準而區分出人與禽獸之差別，他說「世人無日不在禽獸中生活，但以市井人觀市井人，彼此不覺耳」¹⁴¹。因此可以說，梁啟超心目中真正的學術包含內在精神或心念的自覺，即任何從事於學術工作的個人必須把握這個高度自覺的「己」，以進德之學而通向智識之學，而且兩者之間具有雙向而密不可分之關聯。

有論者認為梁啟超轉向陽明心學是受日本因素影響，黃克武駁斥了將梁啟超向王陽明心學的這種轉變看成是一種工具性且悖離儒學傳統的看法，並具體指出當時梁啟超側重陽明心學雖然受日本所流行的文化保守主義中陽明學復興的影響，但更是梁氏自己親身的治學和實踐，其所開出的學術觀又不同於日本的脈絡¹⁴²。黃克武指出，梁啟超要藉由陽明學的傳統道德來傳達中國獨具的精神特質。如果說治身心之學是作為梁氏完整學術觀中從舊學保留下的一部份，那麼我們便不能將梁啟超想像的大學之學術與教育宗旨全然視為受日本因素的影響。將京師大學堂視為日本東京大學的模式也是過於粗糙。日本在 1877 年東京大學建立和 1886 年過渡到帝國大學階段，至少歷經了歐洲模式和美國模式大學的論戰¹⁴³，而其培養雖然是國家所需人才，但所指的人才更像是各門知識領域的專業者，這與前述梁啟超設想的從陽明心學開出的作為道德主體的人才觀絕不相同。

對梁氏而言，道德並不只限於客觀知識（哲學）中，而是明儒的返觀內省的功夫，對於知識的廣求也必須以內觀反思作為其基礎。中國固有學術一直被視為

¹³⁸ 梁啟超，〈德育鑒〉，《飲冰室合集》第七冊，《飲冰室專集》之二十六，頁 5。

¹³⁹ 同上，頁 12。

¹⁴⁰ 同上，頁 12。

¹⁴¹ 同上，頁 13。

¹⁴² 黃克武，〈日本陽明學與中國近代化〉《2006 年度財團法人交流協會日台交流センター日台研究支援事業報告書》（臺北：財團法人交流協會，2007），頁 1-29。

¹⁴³ 天野郁夫，2011，《大學的誕生》（中譯本），南京：南京大學出版社，頁 26 至 28。

缺乏西方現代學術的「科學」，而梁啟超固守的這個「道德」就成了他想確立的中國新學術的一個不可或缺的範疇，前述所談的中西學的會通似乎專指知識結構裡的「學」，那麼「道德」應該如何與近代以來的知識分科系統相結合呢？梁啟超說「為學」屬智育範圍，「為道」則屬德育範圍，他批評朱熹「誤以智育之方法，為德育之方法，而不知兩者之界說，適成反比例，而絲毫不容混也」。若未「知本」，則智育上越是窮盡於知識則越顯支離。「為學日益，為道日損」，朱子的這個學術有如培根的學術觀，都屬研究科學的路徑，但梁啟超說「科學之上，不可不更有身心之學以為之原」，這就說明梁啟超的學術觀是具有層次，「身心之學」還在科學之上，也就是在追求科學的智育之上還有一個更高層次的源頭和出發點，也就是「德育」。與西方現代學術的不同在於：這又是從磨練的功夫而來，由內而外作打通。也就是為學之人作為一個道德主體與學術研究上作為知識主體是二合一的狀態，在這種狀態下，道學不妨礙科學，科學也不妨礙道學，「為道與為學，兩不相妨也」¹⁴⁴。反之，若兩者割離，學術便是支離。但是困難就在於，「為道」很難在西方科學知識分科體制中找到特定而明確的位置。就這個意義上言，江湄認為梁啟超這種學術觀念和路徑，是對陽明學的「致良知」和「知行合一」的現代詮釋與重構，既能樹立道德主體又不妨礙知識之取得，這正是對科學化的現代學術的補充和調和¹⁴⁵。

對梁來說，智育與德育不可二分，即道德主體和知識主體不可打成兩橛。因此我們需要以一種文化層面來理解這裡的「道德主體」的意義，以及其和知識主體之間的不可割裂的關係，同時，也要透過這樣的關係來理解梁啟超設想的大學功能。梁啟超學術觀中的「道德」因素並非智育方面的道德，而是與幾個中國近代化歷史上特定的政治文化範疇有密切關連，正是因為這些特徵才構成梁啟超所關切的「公德」、「私德」，乃至於成為他在學術之辨的重要關鍵。〈國性論〉（1912）一文把學術和國家連結起來，國家之所以建立便是依據這種學術的道德主體與精神特質。「國之所以與立者何？吾無以名之，名之曰國性」¹⁴⁶。他以物理學的比喻說「國性」可以「搏掬全國民而不使離析也」，又以化學比喻說國性可以「熔冶全國民使自為一體而示異於其他也」¹⁴⁷。國性的具體事項所指是國語、國教、國俗，「三者合而國性仿佛可得見矣」。國性並非單指如西方君主制的政治制度，而是像是具有凝聚力的中心點，失去此便不再成為國家。「國中雖有人億兆，實則億兆之獨夫偶集於一地域耳，問所以綱維是而團結是者無有也。」這個社會國家組成的連帶和涂爾幹所說的社會連帶不同，既非機械連帶也非有機連帶，而是一種政治文化的連帶。梁啟超將這種連帶（solidarity）表述在學術觀和道德觀時，通常以其反覆強調的「愛國之心」所替代，這裡的愛國心可理解為中國的救亡圖

¹⁴⁴ 梁啟超，〈德育鑒〉，《飲冰室合集》第七冊，《飲冰室專集》之二十六，頁 39。

¹⁴⁵ 江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 41。

¹⁴⁶ 梁啟超，〈國性篇〉，《飲冰室合集》第四冊，《飲冰室文集》之二十九，頁 82。

¹⁴⁷ 同上，頁 84。

存而發出的憂患之心。

在梁啟超早中期的著作中，曾痛詆漢學，而梁啟超投入新文化運動後寫成於 1920 年的《清代學術概論》則表彰清學的科學精神與科學方法，這樣的學術觀看似反覆變化。然而他後來又在科玄論戰中傾向於玄學立場，並重回孔子。但這都是來自於他反思現代物質文明和資本主義高度發達後的弊病後提出的「新文化方案」，以儒家思想傳統抵抗功利主義，並將儒家義理思想轉化為人生觀問題¹⁴⁸。關於這個部份將留待第三章科玄論戰一節中討論。

三、「經世致用」與「無用之用」之辨：章太炎與王國維學術觀中的傳統性

如果說在梁啟超學術觀包含了「為道」和「為學」兩方面，而中西學相通的構成了「為學」這個智育結構，那麼智育部份如何形成向現代學科化的過渡？另一個問題是，若「為道」不可從學術裡割離，既然知識分科體制難於納入「道學」，那麼晚清傳統知識分子的學術觀又如何向現代轉化？如果對照章太炎和王國維的學術觀，或可管窺梁啟超的「道學」與道德主體觀念在晚清知識分子學術觀中的隱與顯。不管是繼承康有為的今文經學的梁啟超，繼承古文經學的章太炎，或是繼承漢學傳統的王國維，三人的學術觀中都有承襲傳統思想資源的內涵，因此，他們在各自學術觀中看待傳統的問題上雖存在差異，卻也具有某種程度的共同特徵。

章太炎最早亦承襲康有為之學，但章太炎曾在 1898 年批評張之洞《勸學篇》鼓吹的「三綱五常」和忠君思想等儒家舊道德，學術立場轉向批孔，1905 年東渡日本時轉向革命派並與國粹派共同推動國學救國。1905 年章太炎在《國粹學報》發表文章，並在東京開設國學講習班。當時《國粹學報》提出「古學復興」的觀念，章太炎在主辦的《民報》中發表〈國學講習會序〉，力主國學救國論。

夫國學者，國家所以成立之源泉也。吾聞處競爭之世，徒恃國學固不足以立國矣，而吾未聞國學不興而國能自立者也。吾聞有國亡而國學不亡者矣，而吾未聞國學先亡而國仍立者也。故今日國學之無人興趣，即將影響於國家之存滅，是不亦視前世為尤岌岌乎？」¹⁴⁹

章太炎的「國學」是要興起種性和血性以作為排滿革命之用，並藉此建構民

¹⁴⁸ 江涓，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 67。

¹⁴⁹ 章太炎，〈國學講習會序〉，《民報》第七號，頁 26。

族文化認同之紐帶，具有經世大任的致用性質，但就其發揮古文經學的學術觀，則又帶有求真求是之性質。就國學救國論來看，章氏與梁啟超所講的國性有類同之處。章氏雖批孔，但其後在國學講習會時期則也未對儒學完全持否定態度。在 1906 年在〈革命之道德〉一文中以儒家思想作為革命的思想資源。當時章太炎參與國粹派的國學救國路線，其「革命」概念是民族主義的「光復」之意，他指出無道德者不能從事革命的理由，並推崇顧炎武在《日知錄》中的知恥、重厚和耿介，再加上「必信」作為革命者的道德規範。章氏認為道德隨職業而變，他分別以十六類職業來說明「通人以上多不道德」，又說「知識愈進，權位愈申，則離於道德也愈遠」¹⁵⁰。這種看法也可視為章太炎反對僅注重增進知識的學術觀。從這裡來看，梁啟超與章太炎就道德主體在學術觀中的承擔和實踐的內涵而言又有交集。

章太炎在〈東京留學生歡迎會演說辭〉中提出「用宗教發起信心，增進國民的道德」，似也有梁啟超重視「宗教貴信」之意味。王汎森指出章太炎時而主張無神論時而堅持有信仰，這種看似矛盾之處正因為章氏想建立的是一種獨特的宗教，其目的在喚醒漢人自覺以便將之培養成尼采式的超人¹⁵¹。章氏雖以佛教批孔教，但旨在將君主政體打破以建立共和，是帶有政治目的的。他提倡的國粹所指的是「要人愛惜我們漢種的歷史」，「歷史」指的是語言文字、典章制度、人物事迹¹⁵²。若從 1906 年幾篇文章中對「國學」的取捨和既批評也援引孔教等論述來看，章太炎在中國近代化過渡階段的這種變化實在不能一分为二，而是極其複雜的。張昭君指出，章太炎在晚年向儒學的回歸是用一種「迂迴的形式包容著對傳統文化嚴密的學術探求」，具有補充西學的不足和反思西方的現代性之意¹⁵³。

江湄指出，傳統儒家以士轉移社會風氣的觀念，在章太炎的學術觀中也有所突破，這是因為相較於康梁等人對顏李實學的推崇和對魏晉玄學之貶，章太炎則是高度評價了魏晉玄學，認為魏晉士人的玄學堪比晚周諸子時代之學術¹⁵⁴。章太炎對學術的觀念理解在「哲學」的層面上更深入到「西學」的精神內涵，在 1902 年《廬書》重訂本《顏學》中提到他對哲學之無用之用的理解：「觀今西方之哲學，不齷萬物為當年效用，和以天倪，上酌其言，而民亦沐浴膏澤。雖玄言理學，至于浮圖，為其無云補也。」¹⁵⁵

在這樣的偏向近代科學性格的學術學術觀念中，以求「真」自立，而非從於

¹⁵⁰ 章太炎，〈革命之道德〉，《民報》第八號，頁 12。

¹⁵¹ 王汎森，2012，《章太炎的思想》，上海：上海人民出版社，頁 83。

¹⁵² 張勇編，1999，《章太炎學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，頁 95。

¹⁵³ 張昭君，2000，〈論章太炎的儒家道德觀〉，《學術月刊》第 11 期，頁 79 至 84。

¹⁵⁴ 江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 115。

¹⁵⁵ 引自江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 116 至 117。

求「善」或有益於道德風俗的目的，因此章太炎心目中要培養的人，也不同于儒家所提倡的具有向外道德承擔的「士君子」，而是所重在培養具有理性思維能力和具有道德和獨立人格的「超人」¹⁵⁶。章太炎在〈自述學術次第〉（1913）提出其學術觀所造就的人應該是「要自有其中流成極」，不必要苛求自己或他人的「奇節至行」，而是要「能當百姓者」、「非為慕作清流，即百姓當家之事，小者乃生民常道」¹⁵⁷。意思是並非不食人間煙火的隱士或奇人，而是要能在普羅大眾生活中養成一種獨立人格。這種超人或許是融入於市井人間中的人。他引用論語憲問：「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言者」。江湄認為「這是一種很深刻的個人主義、自由主義思想，中國近世思想家鮮有論及」，其意在人人皆可被造就成「超人」¹⁵⁸。這是因為章太炎的「超人」雖以救世為目標，但卻根植「個體為真，團體為幻」的「個體主義」，他認為「無益於社會，無益於他人，絕不是不道德」¹⁵⁹。江湄順著將章太炎自己認為的人才想像視為有如尼采的「超人」概念，這似乎仍可商榷。章氏在許多文章所引用的思想資源即便不全等同於儒家的人人皆能成為像堯舜般的完人，但卻也包括諸子學中對老子「正言若反」的現代詮釋，以及「不事王侯的隱士逸民」¹⁶⁰。比如，章氏在〈中國文化的根源與近代學術的發展〉（1910）一文中駁斥了將老子視為好講權術的看法，而將老子看成是拆穿上位者權術之人。「若人人都解得老子的意，又把現在的人情參看參看，憑你蓋世的英雄，都不能牢籠得人，惟有平凡人倒可以成就一點事業，這就是世界公理大明的時候了。¹⁶¹」也許用現在的話來說叫「高手就在民間」罷。在《檢論》之《議王》篇，章太炎認定「諸足以縣群眾者，皆外德」，真正的「至德」是「雖騫於大古，違於禮俗，誅絕於《春秋》者，行之無悔焉！然後義不外襲，而為至德之隆。」¹⁶²。因此，他對「人格」的強調仍然有來自轉化文化傳統之新意。江湄指出，章氏在求是求理的學術觀中，與養成獨立自由的人格密切相關，因此章太炎關於學術與成德的關係之理解，既有傳統「立德」精神的轉化，又有全新的現代意義¹⁶³。這種觀點指出章氏對諸子學和儒學等思想資源的複雜編織和現代性的詮釋。至德概念雖與梁啟超的道德概念不同，但他們的學術觀念都來自對傳統文化資源的現代轉化。

¹⁵⁶ 江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 117 至 122。

¹⁵⁷ 張勇編，1999，《章太炎學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，頁 337。

¹⁵⁸ 江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 122 至 123。

¹⁵⁹ 引自江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 123。

¹⁶⁰ 章太炎，《答夢庵》，湯志鈞編《章太炎政論選集》卷二，中華書局，1977，頁 397。此處引自江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 124。

¹⁶¹ 張勇編，1999，《章太炎學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，頁 12。

¹⁶² 引自江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 123。

¹⁶³ 江湄，2013，《創造“傳統”：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社，頁 125 至 126。

相較於章太炎和梁啟超，王國維的學術觀的近現代轉化過程又有些不同。王在青年時期沉浸於哲學，主張以哲學為主要的門徑的學術獨立觀。1905年王國維在《教育雜誌》發表〈論近年之學術界〉，批判清末知識界如康有為的《孔子改制考》、譚嗣同的《仁學》，以及梁啟超的《新民叢報》都將學術作為政論手段，甚至連文學也以政治教育為目的。王氏主張學術應破除中西之偏見，學術本身就應該是目的。在這篇文章中，王國維認為西洋哲學思想與中國傳統學術思想在解決宇宙人生問題上是共通的，因此他呼籲要發達中國的學術界就須使學術能獨立，「破中外之見」和「毋以為政論之手段」¹⁶⁴。學術思想就求真的意義來說，並沒有中西差異，反而外部勢力之影響有助於促使中國思想轉為「能動」。

王國維在〈論哲學家與美術家之天職〉(1905)一文中批判的對象也是傳統士人的致用學術觀。「天下有最神聖、最尊貴而無與于當世之用者，哲學與美術是已。天下之人囂然謂之曰無用，無損於哲學、美術之價值也。至為此學者自忘其神聖之位置，而求以合當世之用，於是二者之價值失。¹⁶⁵」他認為哲學在求「純粹之知識」，美術則求「微妙之感情」，應該與政治目的區別開來。他感嘆中國的哲學家幾乎都兼為政治家，無純粹哲學和美術可言。諸如張之洞和魏源一樣主張「師夷之長技以制夷」，或是像梁啟超曾在〈論小說與群治的關係〉一文主張「欲新一國之民，必新小說」，在〈新史學〉、〈新民說〉等文章裡也將史學視為具有政治性質，這些在王國維看來，等於是將文藝運用在政治目的上，都是王國維所反對的學術觀。也因此，對王國維而言，中國沒有純粹之哲學而只有「道德哲學」和「政治哲學」，因為這些哲學並不是在追求形上學的自我完足。

對於張之洞的〈奏定學堂章程〉裡對京師大學堂經學科和文學科中不設哲學課程，王國維也在〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉(1906)提出了批判，這也是近代大學論述中的第一次論爭。王國維認為大學的學術最重要的是會通中西的哲學。「哲學」對王國維來說，就像是中國的理學。他認為張之洞的京師大學堂僅能養成「咕嘩之俗儒」，他在〈哲學辨惑〉(1903)指出西洋的哲學(Philosophy)實同於中國的理學，譯成哲學只是沿用日本譯法。哲學並非像張之洞所說的「有害之學」，因為周秦和宋代為中國哲學最盛之時，哲學的目的是在「博稽眾說而唯真理之是從」。之所以不能說哲學無益，因為人不同於一般動物乃在於人的「理性」，哲學給人心一穩定之說為其目的。且哲學在人文學科中乃為一基礎，這是哲學在各學科中的重要性所在。又，中國固有之學也有哲學，體現在六經和宋儒之說。雖然經學和宋儒等可以看成中國固有之「哲學」，但西洋哲學在形式上相較於中國的固有學術來說，「系統燦然，步伐嚴整」，並且「欲通中國哲學，又非通西洋之哲學不易明」，他設想的是「苟通西洋之哲學以治吾中國之哲學，則其

¹⁶⁴ 傅傑編校，《王國維論學集》，昆明：雲南人民出版社，頁 256。2007.12 出版。

¹⁶⁵ 徐洪興編選，2011，《王國維文選》，上海：上海遠東出版社，頁 86。

所得當不止此。異日昌大吾國固有之哲學者，必在深通西洋哲學之人」¹⁶⁶。張之洞曾謂：「中學為內學，西學為外學；中學治身心，西學應世變」¹⁶⁷，而王國維對西學的認識已跳脫出張之洞的中體西用論的學術觀。

表面上看，王國維在治學的順序上也不同於傳統士大夫論點，而主張從現代的西方學術入手。對王國維來說，學術已不存在古今中西之爭，這種相互闡發的中西會通觀似乎是完全是現代意義的學術了。與梁啟超和章太炎從傳統的現代詮釋都不同，梁啟超的學術會通仍然有很強的傳統學術主導，特別是道德的發用，但此道德並非王國維所談的道德哲學。那麼，王國維這種破中外之見的學術獨立觀念是否完全排除了傳統資源的想像呢？

王國維教育思想中的學術獨立觀有兩個特徵，首先是他的學術觀雖強調打破中西之別，但其學術的現代性仍保留中國傳統學術的文化主體內涵，其學術觀念仍然內含經學源流。只是這種具有經學源流的觀念在王國維早期思想中，是試圖以西方哲學的學術觀念來架構和闡發中國固有學術，所以他曾視六經和宋儒之學為哲學，並提出「哲學為中國固有之學」¹⁶⁸，但在辛亥革命後王氏的學術轉向回到經史則帶有擺脫西方學術觀念之傾向（稍後詳述）。王剛就曾反對學界將王國維青年時期僅沉浸於西方哲學而經學起步於辛亥之後的看法，而認為王國維的治學在向經、史轉向之前，早已對經學下過功夫，而宋學也是他在採取新的學術路徑時所引用和發揚的傳統資源，並形成他的疑經疑古之學術性格¹⁶⁹。

王國維學術獨立觀的第二個特點是以形而上之「非職業的學問」作為政治和功利主義的對立面而言的。王國維在論述教育和學術獨立性時，極力批評以官爵獎勵師範生和大學畢業生的方式，這導致教育作為「神聖事業」變成無價值，他主張「使道德、學問、實業等有獨立之價值，然後足以旋轉社會之趨勢」¹⁷⁰。這仍然是儒家的以學術影響社會風氣的觀點，王國維正是以此主張學術之價值不應該成為功名利祿的文化資本，而應該獨立於這種功利主義之上，這反映在他〈教育小言十則〉的文章中。於是這種轉移社會風氣的責任也是由大學來承擔，他認為當時主張中小學為當務之急的論述是「近理而亂真」，相較於平凡主義的中小學教育，他更看重大學教育。相對於主張大興初等教育的平凡主義者（被王氏批評為苟且主義），王氏認為國家要取才也是從大學中來育才，他直言自己的主張是「知力上之貴族主義」。

天下大事，多出於英雄、天才之手，蚩蚩者直從風而靡爾。教育不足以造英

¹⁶⁶ 王國維，〈哲學辨惑〉，《王國維文集》（第三卷），中國文史出版社，頁 5。1997 年版。

¹⁶⁷ 張之洞，〈勸學篇〉（會通第十三），北京：華夏出版社，2002.5 出版，頁 147。

¹⁶⁸ 王國維，〈哲學辨惑〉，《王國維文集》（第三卷），中國文史出版社，頁 5。1997 年版。

¹⁶⁹ 王剛，2013，〈王國維經學路向與新史學之建構〉，《學術月刊》第 11 期，頁 156。

¹⁷⁰ 〈教育小言十三則〉（1907），《王國維文集》（第三卷），頁 84 至 86。1997 年版。

雄與天才，而英雄與天才自不可無陶冶之教育。高等教育之責任，在使英雄與天才得其陶冶之地，而無天闕之虞。今以國事之亟而人才之乏，則亟興高等之教育，以蘄有一二英雄、天才於其間，而其次者亦足以供驅策之用。¹⁷¹

若要造就這種精神層次而超出功用論的利益，王國維特別寄望於文學¹⁷²、哲學和美學。對王國維來說，張之洞的經學科大學之「貴實踐而忌空談」宗旨，恐使大學受限於功用論而使之「非限於物質的應用的科學不可」，其後果將使作為國家最高學府成為「工場闌闌」¹⁷³。大學的功能除了以哲學為基礎作為提升精神生活的「無用」，以區別於禽獸，而這種精神層次的超越，仍然帶有儒家教化意涵。王國維以英雄、天才乃至「智力上的貴族主義」之詞來談大學所培養出的人，這樣的「人之能力無不發達與調和」的「完全的人物」¹⁷⁴，是要有能力「理萬端之新政」¹⁷⁵的人。這似乎又浮現出儒家經世觀。周明之指出這種精英主義(elitism) 既受尼采和叔本華哲學之影響，同時也是儒家的社會哲學¹⁷⁶。

章太炎的學術獨立與王國維又有不盡相同的意思，既有對西學有深刻洞見之外，他設想的現代教育則是保有來自「國學」傳統的民族主義文化主體性。他在〈論教育的根本要從自國自心發出來〉(1910) 開頭便說：「本國沒有學說，自己沒有心得，那種國，那種人，教育的方法，只得跟別人走。本國一向有學說，自己本來有心得，教育的路線自然不同」¹⁷⁷。他認為有兩種偏見需糾正，一個是「只佩服別國的學說，對著本國的學說，不論精粗美惡，一概不采」。另一個則是治本國學術之一項卻詆毀或看輕其他各項學術。章氏主張教育要從本國學術發出，「胡亂跟人，非但無益，並且有害」。他並批評當時的新學之士因為德國人看重中國學術，才又重新肯定自己固有學術，這種「聽他人的毀譽」將會「使學問一天墮落一天」。

又像一班無聊新黨，本來看自國的人，是野蠻人；看自國的學問，是野蠻學問；近來聽見德國人頗愛講支那學，還說中國人民，是最自由的人民；中國政事，是最好的政事；回頭一想，文明人也看得起我們野蠻人，文明人也看得起我們野蠻學問。大概我們不是野蠻人，中國的學問，不是野蠻學問了。在學校裡邊，恐怕該添課國學漢文。……何不想一想，本國的學問，本國人自然該學，就像自己家裡的習慣，自己必定應該曉得，何必聽他人的毀譽？¹⁷⁸

¹⁷¹ 〈論平凡之教育主義〉，收在傅傑編校，《王國維論學集》，昆明：雲南人民出版社，頁 453。2007.12 出版。

¹⁷² 王國維，〈文學與教育〉，傅傑編校，《王國維論學集》，昆明：雲南人民出版社，頁 447。

¹⁷³ 〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉，傅傑編校，《王國維論學集》，頁 457。

¹⁷⁴ 〈論教育之宗旨〉，傅傑編校，《王國維論學集》，頁 449。

¹⁷⁵ 〈論平凡之教育主義〉，傅傑編校，《王國維論學集》，頁 454。

¹⁷⁶ 周明之，1990，〈王國維的教育思想〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 19 期，頁 126。

¹⁷⁷ 張勇編，1999，《章太炎學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，頁 272。

¹⁷⁸ 同上，頁 278。

這段話裡將文明／野蠻的對比作出批評，其實也反映出章太炎學術觀中並不以西方現代性為文明的指標，同時，他也指摘將他國的學說視為中國古來都現有的學說，也批評京師大學堂經學科大學常以外國知道一點便自以為身價提高的迷思。「棄己所長，攘人之善，都是島國人的陋見」。章氏主張的是：

大凡講學問施教育的，不可像賣古玩一樣，一時許多客人來看，就貴到非常的貴；一時沒客人來看，就賤到半文不值，自國的人，該講自國的學問，施自國的教育，像水火柴米一個樣兒，貴也是要用，賤也是要用，只問要用，不問外人貴賤的品評。後來水越治越清，火越治越明，柴越治越燥，這樣就是教育的成效了¹⁷⁹。

章氏學術的主體是建立在對自己看待學術的自信上面，不是任憑他者（或由今日所稱的「自由市場」）估價，這與他的「超人」乃超拔於流俗之上的人才觀念相通。王國維也曾論述過「國學」，表面上他提出「無中西」、「無有用無用」的學術觀，但實際上他仍保有本國之學的觀念。在王氏為羅振玉辦的《國學叢刊》寫的〈《國學叢刊》序〉（1911）中提到「余正告天下曰：學無新舊也，無中西也，無有用無用也。凡立此名者，均不決之徒，即學焉而未嘗知學者也。¹⁸⁰」但王國維的「國學」是在反思中國之學術並重建新學術，並非無己的學術觀，這裡的「己」仍然承認中學的位置，尋求中西學之間的互相闡發。「中國今日實無學之患，而非中學、西學偏重之患」。「余謂中西二學，盛則俱盛，衰則俱衰，風氣既開，互相推助。¹⁸¹」王氏並指出該刊的性質「雖以中學為主，然不敢蹈世人之爭論」，這就指出其「國學」一詞是要突破而不循當時中西學體用二分之爭論的概念。但三年後的另一篇由羅振玉寫就再經由王國維稍加更動的序，則說明了王國維認為中國存亡與學術文化興廢相聯繫，他從事中國古代文化研究的目的就是在維繫中國傳統學術於不墜¹⁸²。王國維留下的一份手稿：「歐美而亡，歐美之文化使然也，中國而隨歐美以俱亡，非中國文化使然，乃舍其文化而學他人之文化使然也。¹⁸³」趙利棟認為，王國維早年對無用之用的思考固然有其對生命憂世的考慮，同時也有用世的考慮，而晚年回歸到傳統則是早有其內在線索可循¹⁸⁴。因此，趙利棟的研究指出，「學術獨立」常被近代學者以外部理由來強調，反使學術無價值，真正的學術應是立基於學術本作為估定學術價值的一自足領域¹⁸⁵。可以說，前述章

¹⁷⁹ 張勇編，1999，《章太炎學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，頁 286。

¹⁸⁰ 徐洪興編選，2011，《王國維文選》，上海：上海遠東出版社，頁 110。

¹⁸¹ 徐洪興編選，2011，《王國維文選》，上海：上海遠東出版社，頁 112。

¹⁸² 引自趙利棟，2003，〈略論王國維的學術價值取向：學術獨立與求道心態〉，《學術研究》第 4 期，頁 89 至 95。

¹⁸³ 同上，頁 93。

¹⁸⁴ 同上，頁 94。

¹⁸⁵ 趙利棟，2003，〈略論王國維的學術價值取向：學術獨立與求道心態〉，《學術研究》第 4 期，頁 94。

太炎的學術獨立價值之意也在此有交集。

辛亥革命後，王國維的學術轉向經學中的小學和文字學考訂，對中西學術的認識有極大變化。王國維關於求真的學術觀與章太炎類同，對中西學的分界和理解則又不同於章太炎的國學救國論。王國維在〈沈乙庵先生七十壽序〉（1919）說，道咸之學術不循成法而因應「時勢使然」在「圖變革一切」，在這樣的脈絡下，他特別推崇沈乙庵先生的學術既有國初和乾嘉學人的治經與治史，「復廣之以治一切諸學」的做學問之方法¹⁸⁶。「夫學問之品類不同，而其方法則一。」此外，王國維的學術觀仍浮現知識分子對國家所承擔的使命感：

國家與學術為存亡，天而未厭中國也，必不亡其學術，天不欲亡中國之學術，則于學術所寄之人，必因而篤之。世變愈亟，則所以篤之者愈至¹⁸⁷。

這是強調了學術所寄之「人」，同時也以這樣的人所展開的學術方法來構成中國學術的主體性，這裡的「方法」是否與西方學術的科學方法相同仍有待考察。從這篇文章來看，清代傳統經學的治學方法仍貫串其中。「使後之學術，變而不失其正鵠者，必由先生之道矣。」在敘述沈乙庵先生的治學和人品特質時，也反映了王國維的人才觀。「變而不失其正鵠」即是期許後人開出的新學術在時勢變動之際仍不喪失其宗旨。這早在 1907 年〈教育小言十則〉就明言中國學術不振的原因歸到個人「意志之薄弱」上面，趙利棟指出，王國維在日後的研究中常自覺或不自覺地把自我認同為中國文化的代言人，如陳寅恪所說的「文化托命之人」¹⁸⁸。不論是在生命晚年的王國維，或是在章太炎的國學觀中，從經學源流而來的關於人的主體總是和學術的獨立自主融會為一個整體，成為大學想像中的文化主體性基礎。

四、小結：學術「現代性」中的大學和文化主體性

自道、咸時期龔自珍和魏源便開啟中國「自改革」的近現代化之路，這種探索是藉由復古的想像並開出新精神。這個時期的人才觀或學術觀，充份反映了以中國固有學術這個內在理路的經世致用的觀念。但是兩次鴉片戰爭及太平天國兩種外緣因素也使知識分子打開國門並進一步認識和學習了西方的現代性，這表現在洋務運動知識分子對技術性人才的重視和一連串的教育制度改革，但這些改革

¹⁸⁶ 王國維，〈沈乙庵先生七十壽序〉，收在傅傑編校，2007，《王國維論學集》，昆明：雲南人民出版社，頁 486。

¹⁸⁷ 徐洪興編選，2011，《王國維文選》，上海：上海遠東出版社，頁 345。

¹⁸⁸ 趙利棟，2003，〈略論王國維的學術價值取向：學術獨立與求道心態〉，《學術研究》第 4 期，頁 90。

僅在道器二分和中體西用的觀念上進行，仍未對道統造成太多衝擊。

甲午戰敗後也意味著洋務運動近代化路線的失敗，康有為和梁啟超等維新派知識分子開始對道／器、中學和西學有進一步的認識，也展開了對中國固有學術的重構。康有為繼續今文經學的學脈並重構了孔子之教，提出「仁」的精神教育宗旨，對乾嘉以來的漢學、考據學等學術觀念造成衝擊，對學術所要培養的人也是以通才和儒者士大夫為目標。在這方面，梁啟超的論述反映出過渡時期中其思想多變的特徵，早期梁啟超多繼承其師康有為的教育思想和人才觀，但在康氏將孔子之教進一步宗教化時，梁啟超的學術觀念與康分道揚鑣，開出更多西學知識路徑的同時，梁啟超主張道德主體和知識主體不可二分的學術觀念，對西方科學作出補充和調和。梁啟超從康有為所繼承和發展的學術觀，進一步詮釋洋務運動認識的中體西用觀，等於是重新構思中西學的關係，並以重新詮釋陽明學心學的類宗教的貴信與科學貴疑的相結合，而形成其以造就包含知識主體和道德主體的整全人格之學術觀。藉由心學發自於道德承擔的身心之學，向外通向知識探求的「經世致用」觀，也同時繼承了傳統經學源流中的以學術影響政治的重要面向。

王國維和章太炎的學術繼承和轉化的則是漢學和古文經學的學術精神，以「學術獨立」的特徵推進固有學術的現代轉化。章太炎更為深刻地對西方學術加以理解與吸收，一方面對「國學」價值是以內在理路來確證而非外在因素，並以之構成民族主義的文化主體；另一方面則是將中國學術傳統轉化成學術獨立和人格自立。王國維早年雖以西學入手，但在晚年則是從漢學、宋學兼取其優的治學方法而構成其學術獨立觀，且也承擔文化代言人的責任，這就說明其學術觀中仍有救亡和用世的關懷。只是，也因為現代學術轉向西方知識分科和專業化，使得學術與政治的關係也逐漸有所區隔分化，走入分工形式的趨向。特別在王國維批判近代學術的政治目的上特別明顯。

以梁啟超、章太炎和王國維三個知識分子對學術轉化的意識而言，也是參照了西方學術現代性，但他們對這些現代性都有所取捨，更重要的是三人所共同的基礎是對中國固有學術（經學、諸子學等）和學門（漢學、宋學等）進行重新認識與重構，這個對「己」的主體性確立和重建都是立基於學術傳統之上。再者，他們的「大學論述」在展開新學術的建構時也共同具有反現代性的特徵。這種反現代性或不同於西方的現代性特徵也都是在對「己」和對西方的不同文化他者的持續認識和反思下所展開的，比如對國民／公民、人格／人權、君主立憲／革命等諸多問題，這也說明他們對西方的現代性是保持批判和有選擇性的吸收。晚清知識分子這些具有反現代性特徵的學術觀同時又是具有救亡意味的對西方文化現代性的抵抗，從這樣的性質來看，梁、章、王三人也是一致的。

近代中國的大學便在這樣的學術思想變化及其爭論中逐漸構成，知識分子是

在思索近現代化道路的脈絡下設想中國的大學學術與人才培養。但京師大學堂的以西方為參照的現代學術分科已然形成，並似乎悖離了梁啟超所設想的全人格者的學術觀與人才觀。而章太炎心目中的「大學」也不像是京師大學堂那樣的大學，而是像是學會和傳統書院的講學論辯之所，以國學作為學術主體。王國維則是設想將哲學作為各分科大學的共通學科，並培養治理萬端的「英雄」。這反映了一種劇烈變動下的矛盾的狀態：即在體制上所形成的大學是側重於培養知識主體，然而知識分子所想像的以經學傳統為源流的「大學」，則又往往同時包含西方學術以及正被重構卻又逐漸被邊緣化的向現代轉化的「固有」學術。到了民國以後，我們將看到這兩種矛盾衝突在不同的歷史時期時而交織時而分離，這似乎說明了具有傳統精神內涵的文化主體性之動搖。至於大學應該培養的人是什麼樣的人這個問題，梁啟超、章太炎和王國維所設想的大學之「人」，實則都有承載著新學術的文化使命於其中，皆非限於知識系統化和專業化之範疇所能涵蓋。而當這樣的人才觀念又不能完全排除介入政治文化的現實時，西方大學理念的學術獨立概念經常難以涵蓋中國傳統文化中學術與政治的關聯，於是我們將看到民國以後知識分子對政治與學術觀念有新的轉化。

第三章、民初和五四時期知識分子的大學論述

廢除科舉制象徵了中國固有學術全面的崩解，而現代學校體制取而代之的過程中，大學體制以西方知識譜系和分科方式替代了缺乏「系統」的固有學術。在辛亥革命的暴力和破壞之前後，教育學術觀念上也因為與政治社會關係的變動而需要進一步重構，西方的「學校」觀念在中國萌芽和展開後，「大學」的想像與實踐也呈現多種樣貌。比如，清政府最後的幾年裡，比如因抗議日本政府對中國留學生的取締規則，大批留日學生於 1906 年憤而回國創辦中國公學。中國公學取意「中國人公有之學校」，有「辦成一流大學」的目標，最初仿效波隆那大學，校務全由學生自主管理。中國公學在草創初期，實際上混合了維新派與革命派¹⁸⁹。類似中國公學的私立學校而日後改制為大學者，以及其他諸如教會大學、私立大學、以及在南北對立下的由國民黨方面自行創辦的各類大學，都在民國時期大量發展。

北洋政府時期（1912-1928 年的中華民國政府）對大學的文化教育領域似乎有頗大程度的自由空間，因為各地軍閥對大學的控制不似對中小學等普通教育、職業教育和社會教育強。在 1920 年代於北京大學就讀六年的馮至先生曾有這樣的回憶：「我讀大學的時期，軍閥混戰連年不斷，北京時而死氣沉沉，時而群魔亂舞，可是北大所在的沙灘、北河沿一帶，則朝氣蓬勃，另是一番氣象。¹⁹⁰」在北洋政府時期有四所國立大學：北京大學、北洋大學、山西大學（1918 年改國立，本科有文法工三科）、東南大學（1921 年郭秉文申請設立，1914 年為南京高等師範學校）。私立大學亦發展快速，五四運動之前，中國的大學以私立大學為多，除了教會大學之外，國人自辦的有北京朝陽大學（1912 年汪有齡創辦，中國政法大學前身）、北平中國大學（初名國民大學，1912 年孫中山仿日本早稻田大學創辦）、南開大學（1919）、廈門大學（1921 年由華僑陳嘉庚創辦）。在北洋政府時期，教會大學與各地方的軍閥關係極為友好，給教會大學極大的空間，對私立大學設立規定也較為寬鬆，因此，在民國後的十幾年裡，教會大學得以有穩定發展。教會大學在當時多半屬學院的水平，有些後來則發展為大學，比如北京的燕京大學、南京的金陵大學、蘇州的東吳大學和上海的聖約翰大學等。另外還有一些歐式的大學，如法國的天主教大學和德國傳教士辦的同濟大學，在 1927

¹⁸⁹ 張承樞曾在中國公學讀建築工程，曾寫一篇回憶中國公學之文章，他提到中國公學草創者中有立憲派和同盟會背景者。參閱張其昀等，《中華民國大學誌》，台北：中華文化出版。1954 年 11 月初版。

¹⁹⁰ 馮至，1988，〈“但開風氣不為師”——記我在北大受到的教育〉，收於《精神的魅力》，北京大學出版社，1988 年 4 月版。此處引自陳平原、夏曉虹編，1998，《北大舊事》，北京：三聯書店，頁 253。

年成為國立大學，並與德國政府和工業家有密切關係¹⁹¹。

各系的軍閥在地方上也曾建立一些地方大學，這些與地方軍閥有淵源之大學有：山西大學（晉系閻錫山，1939年-1943年曾任校長）、東北大學（奉系張作霖）、馮庸大學（奉系空軍將領馮庸自籌資金於瀋陽創辦，1933年併入東北大學）、東北交通大學（奉系常蔭槐）、省立貴州大學（1928年周西成興辦）等¹⁹²。與北洋政府對峙的同一時期，國民黨在南方所辦的「大學」有：孫中山在國共合作的當時於廣州辦了廣東大學和黃埔軍校，延續革命勢力。其後，1927年有國立暨南大學、1928年有國立浙江大學、青島大學、清華大學（原隸屬外交部的清華學校在北洋政府垮台後改制）。

上述的民國「大學」就其體制而言，基本都以現代大學之名而具有西方大學知識分科的模式，在廢止了各級學校讀經後，經學的位置只有在大學的文科中，這些都是依據民國以後國家的教育宗旨或綱領轉向西方史觀的「現代性」主導所致。然而在體制上完全被斬斷的原由經學主導的學術觀念是否也已全然失去作用？或者在更為全面學習西方知識分科體制的同時，知識分子的學術觀念仍然以獨特而複雜的方式表現出來？在五四新文化運動中全盤西化派的反傳統主義推進下，固有學術之位置已成為西方科學方法的研究對象，同時，清華的知識分子也對美國化提出批判性反思。在此脈絡下，1920年代起，在許多大學開始出現的國學門和整理國故運動，1922年北京大學設立國學門，再是東南大學、清華大學、廈門大學和燕京大學也陸續成立，並逐漸形成一門學術體系，是借鑒西方科學方法研究中國歷史和傳統學術¹⁹³。國學門或國學研究院的學術觀念可以說是五四新文化運動之後在大學體制中繼續開展的文化運動，而清華的反思美國化亦是其產物¹⁹⁴。此期清華校園逐漸產生出東西文化並重和新舊溝通之學術文化氛圍，在校歌中就有「東西文化，薈萃一堂」、「新舊同治，殊途同歸」的詞句¹⁹⁵。

¹⁹¹ 許美德[加拿大]，2000，《中國大學 1895-1995：一個文化衝突的世紀》（許潔英譯），北京：教育科學出版社，頁 74。

¹⁹² 關於奉系創辦學校可參閱郭建平，2000，《奉系教育》，瀋陽：遼海出版社。

¹⁹³ 從 1919 到 1924 年的國文課程改良，1923 年胡適和梁啟超分別擬就國學書目。在 1925 年 2 月清華學校籌備研究院時決定先成立國學科（同年大學部成立）。根據《清華大學校史稿》，曹雲祥本想透過設立此研究機構以「研究中國固有文化」，以會通中西文化。同時胡適亦想利用庚款來「整理國故」，後推薦王國維任教職。梁啟超原本想設「文化學院」以與崇拜列寧的團體相抗，後將此設想實現於清華國學研究院。參閱清華大學校史編寫組編著，1981，《清華大學校史稿》，北京：中華書局出版，頁 50。

¹⁹⁴ 1920 年代清華受北大新思潮的影響是明顯的，各種新出版的文化刊物也源源不斷地輸入清華，當時即有學生在《清華周刊》中提到北大新文化運動在清華園裡的影響。聞一多在 1922 年寫了一篇文章〈美國化的清華〉就曾直指清華大學文化中的的美國根源，這說明了清華長期以來作為美國大學的預備學校和作為一所大學的目的開始被反思。參閱朱洪斌，2009，〈從“美國化”到“本土化”：清華國學研究院的緣起〉，《南開學報（哲學社會科學版）》第 3 期，頁 97-107。

¹⁹⁵ 朱洪斌，2009，〈從“美國化”到“本土化”：清華國學研究院的緣起〉，《南開學報（哲學社會科學版）》第 3 期，頁 102。

五四以來對學術研究的重估的自覺中，主旋律雖然是帶有智識主義和科學化的特徵，但在體制內的另類實踐也並未中斷。比如，1920年代梁啟超曾接掌中國公學，與張東蓀、蔣百里等人對是否升格為「大學」有過討論，當梁啟超一直想將中國公學升格為大學體制時，蔣百里反而勸說應參照中國傳統的白鹿洞書院和詁經精舍，而不是日本的早稻田大學或慶應義塾大學，張東蓀則似傾向近代大學的思路¹⁹⁶。1927年梁啟超曾給清華大學研究院學生談話時說：「反觀現在的學校，多變成整套的機械作用，上課下課，鬧得頭昏眼花。……。我這兩年來清華學校當教授，當然有我的相當抱負而來的，我頗想在這新的機關之中，參合著舊的精神。吾所理想的也許太難，不容易實現。我要想把中國儒家道術的修養來做底子，而在學校功課上把他體現出來。¹⁹⁷」在民國以來的知識分子學術觀念中，像梁啟超這樣的對於西方大學體制這種「新的機關」的不滿，於是以「參合著舊的精神」提出改造教育的要求，可能會以什麼樣的方式被表現出來呢？

正如汪暉指出，伴隨著中國社會性質的變化和五四以後文化衝突的加劇，知識領域的分化過程中，道德、信仰、審美等領域與知識領域分化為不同的領域，這是一個始終未完成的中國現代思想的「主體性轉向」的過程¹⁹⁸。他認為，知識分子努力促成知識領域的現代性分化時，並不只是關於客體的知識和關於主體的知識之分化，首先還表現為東西文化論爭的形式，並旨在關切中國文化自身的主體性¹⁹⁹。因此，在追尋文化主體性的過程中，知識分子在學術觀念中如何將道德、審美、信仰等領域分化出來以至於形成他們的大學想像，也同樣是值得探討的重要子題。本章將指出知識分子的學術觀念仍然有其過渡的特徵，經學或諸子學等固有學術也轉化為另一種方式被整合進西方學科之中，並因此產生了另一種形式的關於學術觀念體用上的爭論，在五四文化運動的前後在東西文化論戰和科學玄學論戰中仍持續對文化主體性問題之探索。

民國時期還須加以考慮的背景是，在共和與歐戰的雙重危機的前提下，五四「文化運動」前後的知識分子對西方現代性的認識所產生的轉變與分歧。本章選擇考察的是：蔡元培、梁漱溟、張君勱等知識分子對中國文化現代發展的路向之認識，以及他們如何討論和建構現代的學術觀念和大學想像。之所以選擇這三人為分析對象，主要的原因是他們都深深地捲入以科學主導的知識話語的文化衝突和論爭。蔡元培在北洋政府擔任教育總長時主持制定了新教育體制（壬子·癸丑學制），使共和國的新教育宗旨有別於君主政體。新的學制廢除了各級各類學校的讀經課，並停設大學經科而併入文科，取消了經學在大學中的地位。而在1917年擔任北京大學校長期間，將文、理兩科看成是農、工、醫、藥、法、商等應用科學的基礎，更將北京大學看成是國家的文化中心。一般認為，民國時期從蔡元

¹⁹⁶ 章玉政，2014，《光榮與夢想：中國公學往事》，杭州：浙江人民出版社，頁107至112。

¹⁹⁷ 丁文江、趙豐田編，1983，《梁啟超年譜長編》，上海：上海人民出版社，頁1138。

¹⁹⁸ 汪暉，2008，《現代中國思想的興起》（下卷第二部），北京：三聯書店，頁1281。

¹⁹⁹ 同上，頁1288。

培的教育宗旨制定相當於確立西方大學體制，因此討論蔡元培的大學論述對現當代的大學治理具有相當重要的指標和象徵意義，本章試圖在他對「西方」資源的參照之外，考察他學術觀念中的傳統源流。

梁漱溟在五四時期以《東西文化及其哲學》一書激起知識界的東西文化論爭，在新文化運動的科學主導語境中，梁漱溟的中國文化路向的論述以迂迴的方式帶有不同於西方文化現代化路向的立場，並展開他對學術觀念的建構。他在 1924 年辭去北大教職的原因是不滿於當時學校只注意知識傳授，不顧及指引學生的全部人生道路²⁰⁰。其後他從傳統經學被斬斷後轉化儒家學術思想以及對鄉村教育和人生行誼教育的設想，都可以視為不同於西方史觀的大學治理的重要線索。在東西文化論戰之後登場的是科玄論戰，張君勱被視為科玄論戰中的「玄學派」提出的學術觀念，與其對立面的那些站在西方史觀科學派知識分子相互對照下，「玄學」或「人生觀」引出的關於人的設想及作為另類的大學想像或方案體現出其特殊的位置。東西文化論戰之脈絡下，張君勱對宋學的哲學或形上學之建構與轉化，一方面或再現梁啟超對修養、事上磨練等道德主體的重視，但同時或有智識主義地朝向知識專業分科之嫌。對本論文題旨而言，對於展開不同於西方的大學理念的這種學術轉化意義有必要給予一個評價或位置。

一、北大校長蔡元培

1.1、蔡元培早期思想中的學術觀：從中體西用的「實學」觀

蔡元培給世人有幾種印象，分別是同情維新的傳統士人、激進的革命派，以及共和體制的教育家。蔡元培在 1902 年左右傾向革命派立場，所創辦之學校多具有革命機關之性質，目的是培養更多人才以變君主制為共和制。但在 1902 年之前，他對學校體制的認識似乎與康有為、梁啟超等人有所不同。學界對蔡元培教育思想的研究和討論幾乎集中於從他 1912 年擔任教育總長開始²⁰¹，這樣的蔡元培被理解為「新教育」的開創者，但以此作為研究起點可能忽略了他早期在學校體制中的實踐和設想。其實，蔡元培早期從紹興中西學堂為起點，陸續在剡山書院、南洋公學任校或任監督，然後創辦愛國女學、愛國學社和中國教育會等，在這些不同於傳統學校體制講求西學或實學的實踐中，蔡元培設想的學校體制仍

²⁰⁰ 李淵庭、閻秉華編寫，《梁漱溟先生年譜》，桂林：廣西師範大學出版社，1991 年 6 月第一版，頁 51

²⁰¹ 例如，高平叔曾編《蔡元培教育論著選》，第一篇文章即為 1912 年蔡元培的〈對於新教育的意見〉。

然受經世致用的思想影響。當代某些「自由主義者」的概括引用蔡元培思想的學術現代性中的獨立性和思想自由經常失其脈絡，也未注意到蔡氏的思想變化。

早在 1892 年，蔡元培在〈殿試策論對〉便主張對傳統學術的各家學說不應存有門戶之見，而應兼容並蓄觀其會通。在戊戌變法前後蔡元培大量接觸西學，但大體而言，蔡元培早期教育思想可說是仍在中體西用的認識框架中，因此經常可見到他以西學和中學相互比附之處。例如，〈馬建忠《適可齋記言》、《記行》閱後〉一文稱許馬氏對西學認識極深，「提綱挈領，批卻導覈」，不同於「沾沾然芥拾陳言、毛舉細故以自鳴者」²⁰²。〈宋育仁采風記閱後〉（1897）一文中提到：「其宗旨，以西政善者，皆暗合中國古制，遂欲以古制補其未備，以附于一變主道之誼，真通人之論²⁰³。」「以古制補其未備」，這都說明蔡元培仍將中國古制看成是具有價值可供援引的資源。

〈紹興府學堂學友約〉（1899）一文中提到：「學堂衰有書院，書院弊有學堂。朝三暮四，新耳目爾。然而據亂而作，一無憑藉，教術不一，課本不定，迂道而無津，倍事而無功，使學者群以為外國語之肆，悲哉，與書院何異。²⁰⁴」這段敘述裡提到的背景應該是指清政府自十九世紀中葉以來，一直進行的書院改革與大興學堂的反覆不定。百日維新時，這波書院改制為學堂一事與政治改制便綁到了一起，維新失敗後，學堂又改回書院，而慈禧的新政則又讓書院改學堂²⁰⁵。蔡元培在紹興中西學堂任總理時，認為學校之弊並非僅是制度或形式上的問題，學校體制之更新，如果只是讓人耳目一新而無所憑藉，終將徒勞無功。〈紹興府學堂學友約〉中訂了學規第一條：「學友須已通國文溥通學，而究心學術，不沾沾于利祿者，始敢引為同志。²⁰⁶」他對維新派人士之所以有疑慮和批判，正是針對教育被當成政治功名之途徑而發。蔡對維新派人士雖心存同情，卻認為康、梁因為政治改制的目標而讓教育成了工具性質，「康黨所以失敗，由於不先培養革新之人才，而欲以少數人弋取政權，排斥頑舊，不能不情見勢絀。²⁰⁷」對蔡元培來說，學校培養人才的目的應不在以求官祿為目的，人才之致用有別於既定的士人出路。蔡認為傳統士人是處在一種剝削關係中的有利位置，「不知豐儉之所由差也」，由於豐厚之利，于是更加致力於教術以成士。士墮落而成鑽營，求士者越來越多。最後農工商皆「不蒙士之教育而因循簡陋」而能自給自養，士因此無可從農工商者劫奪，最後惡性循環使中國積弱不振。因此，蔡元培在學約中勉勵士人，其實也是給士人立了一種新的規範，同時也說明學並不在求仕求官：「諸生有志為士，當思自有生以來，一切養生之具，何事不仰給于農工商，而我所以與之通易者，

²⁰² 中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第一卷，浙江教育出版社，頁 209。

²⁰³ 高平叔編，《蔡元培全集》第一卷，北京：中華書局，1984.9 第一版，頁 76。

²⁰⁴ 同上，頁 88 至 89。

²⁰⁵ 參閱鄧洪波，2005，《中國書院史》，台北：台大出版中心，頁 761 至 763。

²⁰⁶ 高平叔編，《蔡元培全集》第一卷，北京：中華書局，1984.9 第一版，頁 89。

²⁰⁷ 高平叔編，《蔡元培年譜長編》第一卷，北京：人民教育出版社，頁 133。

何事之功？不患無位，患所以立，恍然脫應試求官之積習，而急致力于有用之學矣。²⁰⁸」所培養出的這種有別於進入官祿的人，已是具有現代意義的知識分子。晚清直要到廢除科舉後才在制度上真正切斷了「士」的來源²⁰⁹，但蔡元培很早就跳出科舉制度下的人才觀，這也很類似於像王國維那樣的學術獨立觀念，切斷了功利主義的宗旨。

蔡更希望做的是培養更多革新人才而非僅培養少數官員，他希望釐定教育宗旨以轉變學術風氣。在〈紹興推廣學堂議〉（1899）一文中，蔡元培認為當時中國雖由維新派發起興學堂之議，但各省州縣村都「各自為國」，「由今之道，毋變今之俗，雖蒼千聖之粹言，臚五洲之良法，為拙御易車，為拙庖更刀，必無濟矣。²¹⁰」他認為中國興辦學堂有六種弊病：宗旨不一、階級不差、師範不同、課本不編、公費不籌、學友不聯。他寄望於紹興是因為，「紹興者，八縣而已。言語同，風氣同，其賢士大夫，吾所與上下其議論者也；吾亦聞名而心許者也。²¹¹」他想從紹興開始作為「變今之俗」的起點，「層台基於尺土，喬木孕於寸萌」。這種轉變風氣的方式並不是像維新派設想的從君主由上而下鼓蕩風氣，而是從紹興這個地方逐漸由下而上地展開影響。毋寧說蔡所設想的教育風氣／宗旨對「頑舊派」而言仍然具有某種激烈特徵，所以我們可以看到蔡也在過渡時期很快地便感受到其所引發的新舊之爭論。蔡元培在〈致徐樹蘭函〉（1900）即反映了他辭去中西學堂總理的理由與新舊思想有關，顯然中西學堂堂董徐樹蘭主張的學堂教育宗旨與蔡氏不盡相同²¹²。

對於新學，當時蔡元培似乎已表現出積極尋求古今中西會通之世界觀：「元培近得煉心之要，時無古今，地無中西，凡所見聞，返之吾益己益世之心而安，則雖阻之以白刃而必行；返之吾心而不安，則雖迫之以白刃而不從。²¹³」1900年辭去紹興中西學堂總理後，蔡元培隨後轉往嵊縣的剡山、二戴書院任院長直至1901年8月，在任職於傳統書院時，他稱道嵊縣風氣之開化讓人驚訝。〈剡山二戴兩書院學約〉（1900）裡寫道：「又聞諸君子鑒外力之激搏，閔學術之衰頹，欲書院以為學堂，懿哉！諸君子之遠識也。雖然，書院與學堂，名異而實同者也。學堂而徒名與，則猶昔之書院也；書院而能責實與，是亦今之學堂也。²¹⁴」蔡元培這裡所談的「責實」之學，表面上似乎已不同於洋務運動和維新運動的經世「實學」，蔡元培的「實學」觀念有時像是王國維的無用之用論，但有時還是回到經

²⁰⁸ 〈剡山二戴兩書院學約〉（1900），高平叔編，《蔡元培全集》第一卷，北京：中華書局，1984.9，頁94。

²⁰⁹ 馮天瑜、黃長義，2002，《晚清經世實學》，上海：上海社會科學院出版社，頁540。

²¹⁰ 高平叔編，《蔡元培全集》（第一卷），北京：中華書局，1984.9第一版，頁90。

²¹¹ 中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第一卷，杭州：浙江教育出版社，頁253。

²¹² 參見高平叔編，《蔡元培全集》第一卷，北京：中華書局，1984.9第一版，頁91至93。

²¹³ 高平叔編，《蔡元培全集》第一卷，北京：中華書局，1984.9第一版，頁92。

²¹⁴ 中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第一卷，杭州：浙江教育出版社，頁257至258。

世致用的意義。他自述在讀了嚴復翻譯的《天演論》後²¹⁵，「始知煉心之要」，既證之物理學、心理學等學門，更「反之於《春秋》、《孟子》及黃梨州氏、龔定盦諸家之言，而怡然理順，渙然冰釋，豁然撥雲霧而睹青天。」又推之於日本哲學家所言，並思考「時局之糾紛，人情之變幻」，更深信篤好且「未嘗不痛恨於前二十年之迷惑而聞道之晚」，他兼剡山二戴書院院長就是要以所自信的學術與同道討論之。這時候的蔡元培對學術的追求明顯有打破中西學術的分界之勢，教育宗旨在「益己、益世」，相對於科舉之學，他主張「究心有用之學」。

在〈書姚子移居留別詩後〉(1900)這篇手稿中，蔡氏表達欽佩姚穆(眉甫)在嵯縣所做的重實學的教育工作，對照「戚串友朋之阻行之多，而姚子皆不為所奪」，蔡氏自剖「逐逐於學堂、書院以奪初志也，度量相越，豈不遠矣？」文中以土重做為磚、以木重做為棟來比喻，說明了教育必須以移風易俗作為救國之道，不可操之過急。對教化之重視也讓蔡元培借用佛教(相比於儒教)的教化來傳達經世之意，以抵制代表西方強權的耶教，這樣的想像在〈佛教護國論〉(1900)中清楚可見²¹⁶。「教者，所以明人與人相接之道者也。國無教，則人近禽獸而國亡，是故教者無不以護國為宗旨者也。」在思索佛與儒之比附時，也有教育與政治體制之間的比擬，原稿上方注有：「論語=君主=小乘；孟子=民權不廢君=權大乘；莊子=有民無君=實大乘」等語，他認為大乘無君的民權思想與當時民主革命內容相當，但整體而言仍然強調增進國民道德的教化。他將孔與佛看成「皆以明教為目的」，甚至涉及諸子學(如孟子莊子)。他從教化觀來作中西印的孔耶佛的比較，在批評耶教的「攝取社會文物以為食」而逞其暴力而佔據佛儒原來的地方，他將之比為「非真理」與真正教化意義「真理」的對立，從而反思儒佛是否也有「能食文物而強大於體質以抵制者」。他指出儒家孔教雖本有教，但在歷史上曾受扼殺，雖有孟子出，後又「為利祿所扼」，宋明之後的孔佛並絕，儒家因「扼於世法者」，外在的網羅極為嚴密而難以出頭。蔡元培這種學術重構或設想與之前的士人的構想相較有幾點不同，清末以來知識分子將中學與西學之間的概念附會是常見的，但這些概念並沒有產生現代意義的歷史關聯或涉及民權與國家關係。清末許多士人的佛教信仰是普遍的，但蔡突出了「教」在「護國」的救亡之意。

也就是在護國救國的基礎上，蔡元培的「有用之學」或「實學」仍然包含了向國家培養官員和社會分工的整體意義，學與術也並未區分開。蔡元培的〈學堂教科論〉(1901)將社會和政治構造與學校培養人才作出了對應的設想。在蔡元培以西方知識譜系的方式繪製一分科表，其中揉雜了韓非子、六藝之學(分別有周制和孔子)、西漢劉向、劉歆父子的七略、井上甫水(日本學者)、以及西學(如哲學家史賓塞)等的多重文化因素，頗為複雜，但卻代表著蔡元培對古今中西的

²¹⁵ 此前蔡元培自述歷經蒙學、為科舉制藝、訓詁、經學和公羊學派等傳統學術的修習。

²¹⁶ 中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第一卷，杭州：浙江教育出版社，頁272至275。

學術分類分科探索。按學而後入官之義頗似康、梁設想的以興學調整政治體制：「興學之始，宜廢科舉而改官制，以卒業之憑為中式之級，因專門之學，授識職之官，夫而後耳目齊、風氣一也。學者質性不同，理論實際各有所長，用違其才，不益轉損。專門學卒業以後，專於實際者，宜試之於幕僚，而後授以官；長于理論者，宜進之以教育學，而後任教習，如是則無曠職、無棄才矣。²¹⁷」在這裡，蔡元培有時似以一種社會政治之層次來設想學校體制如何培養專才，其所對應的社會構造與嚴復所談的群的概念與社會分工似乎也有類同。蔡元培所區分的理、群、道、文之知識分科譜系中，「群學」和「政事學」也屬其中，但似乎又不像梁啟超維新思想中迫切地看重政學，而是各學門似都有各自的任務與重要性。由此可見，此時蔡元培的「大學」和學術之「致用」仍在向國家社會輸送專門人才與培養不追求利祿的新知識分子之間擺蕩。

庚子拳變和八國聯軍之後，蔡元培顯得已對君主制失望，〈上皇帝書〉（1900）一文可見他對維新派之同情及對君主之質問，此後，蔡元培漸轉向將不同的政治體制分別投射對應為不同的教育體制。〈在杭州方言學社開學日演說詞〉（1901）提到官學、書院、學堂的沿革乃分別在救前者之弊，但問題關鍵仍在於主持者所定的宗旨，他稱讚許秋帆先生的「崇實」。他通過春秋三世與專制、立憲、共和的比附對應關係，來設想學校與政治社會的對應關係，「專制體為學堂」、「共和體為學會」、「立憲體則以學會為體，舉學堂之實，議事取公論，治事有專責，既不廢自由之權，又不為無法之形，舍短取長，殆無遺憾。²¹⁸」，此時他的立場還是傾向立憲體的學校制，「論者謂今世界政體，惟立憲最宜，吾於學校亦云」，他認為甲午以來學校體制改革仍以專制體的學堂為多，而方言學社便是符合立憲體的學校體制而得其讚許。此外，學堂雖學自西方，但他也關注中與西、己與人的差別，他也藉由表彰戊戌大學堂的中學為體西學為用之宗旨，「西學以語言文字為門徑，不以語言文字為極功」，而肯定杭州方言學社有經史辭章之學。

然則習西文，通西學，將使學者一切如西人而後已乎？曰：果如是，仍無益于我國。何則？國體、地勢、風俗習慣不能無異同也。是故如我國探理之學，由六經、諸子以推于名臣碩儒論議語錄之屬，抉擇而演繹之，而後證之以西國理論，則無方鑿圓枘之患。而我國探迹之學，由現行事例以追溯國初掌故，與夫歷代制度之沿革，事變之孳乳，知其流弊之所由，而後矯之以西國政治，則無膠柱鼓瑟之患。而我國修辭之學，于百物之定名，文白之成法，篇章之熔截，有以達意敘事，使觀聽者無所眩，而后持以譯西國之書，則無節書燕說之患。三者，吾國舊學之菁英也，學社是以有經史辭章之學。²¹⁹

²¹⁷ 高平叔編，《蔡元培全集》第一卷，北京：中華書局，1984.9 出版，頁 147。

²¹⁸ 同上，頁 125。

²¹⁹ 同上，頁 125。

1901年蔡元培曾在南洋公學任教習，據當時蔡的學生黃炎培回憶，「斯時吾師之教人，其主旨何在乎？蓋在啟發青年求知欲，使廣其吸收，由小己觀念進之于國家，而拓之為世界。又以邦本在其民，而民猶蒙昧，使青年善自培其開發群眾之才，一人自覺，而覺及人人，其所詔示，千言萬法，一歸之愛國。²²⁰」可見，蔡元培是從中學為體的基礎上通向世界觀，而形成蔡元培早期學術觀的特徵，這種猶豫不決而模糊的特徵包含了中國知識分子在近代化的過渡時期對傳統學術的思考，在有限的對西方現代性的認識與參照下，努力想將傳統學術與文化轉化為在「世界觀」的知識體系中佔有一席之地的具有主體性的知識分科譜系表述。這種表述在面對政治體制的劇烈轉變時期，對於學術的不斷的反思與重構和現代性政治社會的構成之間具有密切的關連。

大約在1902年投入革命活動後，傾心於暗殺革命手段的蔡元培在政治上轉向激進。這同時標誌了蔡元培在思想上漸轉往無政府主義，傾向暗殺革命，開辦愛國女學，參與和組織革命團體，這時期蔡元培以學校直接介入革命政治以打造共和。不過，這段時間蔡元培對現代化的共和國家體制的想像還包含有大同思想和社會主義等因素，在〈新年夢〉（1904）這部以白話文體寫就的短篇小說中，可看到蔡元培似乎強烈地寄望將來具有社會主義性質的共和制，而成為與世界各國平等的地位，而當「公理」獲勝時，將進入國家也消亡的世界局勢。雖然他對倡議社會主義者的道德是存在著疑慮的，但這也讓他開始留意近代民族國家的主權問題中設想教育問題，從清末以日本為師而轉向以德國為師。我們可以再追問的是，如果說公理世界觀必須有一個價值作為判準或支撐，那麼蔡元培的公理世界觀是依據什麼樣的信念？在面對晚清逐漸形成的以科學為主的知識語境下，傳統學術中的道德信念是否崩潰而全部由科學取代而成為現代知識譜系的價值？我們將會看到，晚清民初知識分子科學的世界觀成為主流的情況下，蔡元培到德國留學期間在世界觀問題上有某種轉變，使他在學術觀念中對知識譜系和領域重新進行了調整，以尋求中國的學術在世界中的自我定位價值。

蔡元培在1906年選擇德國留學，在〈為自費游學德國請學部給予咨文呈〉（1906）裡，他向學部申請到德國修文科的理由是，清末學制學自日本，而日本教育界盛行的理論也是德國學者所著，且強迫入學的體制是德國人最先提倡²²¹。這也透露他對現代化的意識已超出維新派仿倣日本（或藉由日本學西方）的範疇，西方概念的內涵似更擴大。蔡元培似乎想跳脫受限於日本所選擇後的西方框架，而轉向德國也意謂著對擴大了對西方現代性的認識。後來蔡在德國游學時對學術觀有兩個重要特點需要注意，首先是 he 集中心力在美學，通過對西方美學理論的吸收²²²，美育觀也形成他把傳統教育宗旨向現代轉化的一個重要組成部份。其次

²²⁰ 引自王世儒編撰，1998，《蔡元培先生年譜》，北京：北京大學出版社，頁51。

²²¹ 高平叔編，《蔡元培全集》第一卷，北京：中華書局，1984.9版，頁394。

²²² 王世儒編撰，1998，《蔡元培先生年譜》，北京：北京大學出版社，頁104。

是側重於哲學和倫理學，他曾在 1909 年翻譯德國哲學家、柏林大學教授腓力·泡爾生原著的《倫理學原理》²²³，他也在對中國自身傳統文化中尋求道德主體的資源，這表現在他於留學德國四年中所編寫的《中國倫理學史》。在這本書中，他向德國吸收哲學、美學、倫理學，同時也回到中國固有學術去找資源，作為對異方學說之「衡準」。「吾國夙重倫理學，而至今顧尚無倫理學史。邇際倫理界懷疑時代之托始，異方學說之分道而輸入者，如豸繁如燭，幾有互相衝突之勢。苟不得吾族固有之思想系統以相為衡準，則益將旁皇于歧路。²²⁴」他還強調學術史中精神科學史尤為重要，將德國精神科學史看成是與中國固有學術中的精神教育相通，但仍須以固有的思想系統作為衡準。倫理學與修身書所側重的行為標準不同之處在於，倫理學是「知識之途徑」，他將修身書所指的道德文化慣習作為研究對象，並且對固有學術中的「倫理學」加以客觀化，從另一個角度而言本來在強調學術中道德主體（關於主體的知識）的重要性，但卻是以建構關於客體的知識為表現。但這一將知識客觀化的強調也造成傳統學術中知識主體和道德主體本為一整體的分離，使傳統學術向現代過渡時產生了知識的學科化與專業化之弊，但蔡元培很快地意識到有必要對西方分科體制加以打破，並且必須濟之以兼具培養道德主體功能的美育宗旨。不僅如此，在共和成立和隨即而來的南北分裂危機下，蔡元培的學術觀也產生了更大的轉折。

1.2、五育觀中的文化現代性與主體性

1911 年蔡元培任南京臨時政府教育總長，主導〈大學法〉制定並擬定全國教育宗旨。在〈對於新教育之意見〉（1912，後改題為〈對於教育方針之意見〉）一文中，蔡元培調整了清政府的教育宗旨²²⁵，提出了軍國民教育、實利主義教育、公民道德教育、世界觀教育和美感教育五種教育宗旨，前三者隸屬政治，後兩者超軼政治。蔡的設想是，軍國民教育、實利主義教育和公民道德教育實與清末的尚武、尚實、尚公相通。雖然蔡明知軍國民主義教育與他所說的公理世界觀下的社會主義背道而馳，但是「強鄰交逼，亟圖自衛，而歷年喪失國權，非憑武力，勢難恢復。²²⁶」這說明他仍然主張教育具有救亡目標的政治性質，實利教育也是在國家主權危機之下所提出的。軍國民教育和實利教育兩種教育宗旨乃出於國家主義之需要而隸屬於政治，這容易理解，但為什麼公民道德教育也隸屬政治呢？對蔡來說，真正超越現世才能具有更高的理念，這才是超軼政治的教育，而公民道德教育之所以隸屬政治是因為它仍然是在共和國家的需要下對現世幸福的追求。

²²³ 《蔡元培年譜長編》第一卷，人民教育出版社，頁 353。

²²⁴ 中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第一卷，浙江教育出版社，頁 462。

²²⁵ 清政府學部制定的教育宗旨是忠君、尊孔、尚公、尚武、尚實。

²²⁶ 中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第二卷，浙江教育出版社，頁 9。

若再仔細探究則會發現，蔡元培的公民道德教育的內容以及其與政治的關係頗複雜，不只是一般個人修養層次上的道德教育。他說「公民道德的綱領，揭法國革命時代所標舉的自由、平等、友愛三項」，並用義、恕、仁作為證明，這是將西方革命的政治以傳統的政治文化加以表述。他在德國游學時撰寫《中國倫理學史》，1912年又編寫《中學修身教科書》，內容都將道德與本國的政治文化關連起來，「悉本我國古聖賢道德之原理，旁及東西倫理學大家之說²²⁷」。他在《中學修身教科書》（1912）中認為修身兼顧理論和實踐，其重點不在誦習，而是要「就實際上之種種方面以闡發其旨趣；或采歷史故實或就近來時事，旁征曲引，以發起學生之心意。」他說「道德必有理想，有方法」，其實也是沿襲他在《中國倫理學史》中道德的客觀理論化與實踐化相結合。通過對道德教育予以歷史化和現實化的詮釋而將之與民族國家關連，所以他說公民道德是隸屬政治。在新文化運動期間他仍強調道德的重要，在〈教育界之恐慌及救濟方法〉²²⁸（1916）一文中，蔡認為教育界的恐慌有三個原因，其中「道德心」是他一直以來看重的問題，這似乎也顯示他雖然從民國以來一直談教育的「新」，但同時也不斷強調建立道德的必要性。由於蔡元培將道德教育賦予倫理學和政治文化內涵，因此與科玄論戰中的丁文江將道德納入科學之中的「科學的人生觀」論述有極大不同。

蔡元培以康德的現象世界和實體世界來區別不同的教育宗旨是否隸屬政治，他認為現象世界和實體世界並非互相衝突的兩方面，只是因為「人我之差別」和「幸福之營求」之順遂與否構成了兩者之間的差別。但他認為道德教育可作為現象世界和實體世界之間的過渡，他說：「道德教育，則所以使之互相衛互相存，皆所以泯營求而忘人我者也。由是而進以提撕實體觀念之教育。²²⁹」這個既屬政治又超軼政治的道德使人能從現象世界拉高到實體觀念之教育（即美感教育和世界觀教育），但緊接著他又對超軼政治的世界觀教育和美感教育賦予了獨特的詮釋。雖然他指出兩者超軼政治，但這超軼並非割裂文化共同體於自身政治，而是仍立基於政治文化基礎上的一種超越，因此它並不是缺乏主體性的超越。蔡元培認為中國固有的道德教育理念似乎橫跨政治與超軼政治兩領域，他說「吾國古代之道德教育，則有兼涉世界觀者，當分別論之。」在討論具體相關學科時，他又說「修身，德育也，而以美育及世界觀參之。²³⁰」從這些論述來看，他的五種教育宗旨不是非彼即此界限分明的相互獨立與割裂的存在，而毋寧說是彼此相互滲透或參照的。也由於要精確界定學科的範圍是困難的，所以他主張「打破存在於從事不同知識領域學習的學生之間障礙」²³¹。這正是他以「人身」有機體作譬喻

²²⁷ 高平叔編，《蔡元培全集》第二卷，北京：中華書局，1984.9，頁169。

²²⁸ 同上，頁485至489。

²²⁹ 〈對於新教育之意見〉（1912），中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第二卷，浙江教育出版社，頁13。

²³⁰ 同上，頁15。

²³¹ 高平叔編，1991，《蔡元培教育論著選》，人民教育出版社，頁492。

來說明這五種教育宗旨不可偏廢之意。質言之，在國家主權危機和救亡的前提下，政治文化基礎仍然與文化主體性問題密切關連，道德教育即根植於此的紐帶以連結現象與實體世界。

正是這種立基於政治現象世界進而引向實體世界的想像，所以他說拉引到實體觀念的方法中，消極面在使學者對現象世界無厭棄也無執著；積極方面則是對實體世界非常渴慕漸進於領悟。「循思想自由言論自由之公例，不以一流派之哲學一宗門之教義桎其心，而惟時時懸一無方體無始終之世界觀以為鵠。如是之教育，吾無以名之，名之曰世界觀教育。²³²」這裡所說的世界觀教育，「就是哲學的課程，意在兼采周秦諸子、印度哲學及歐洲哲學，以打破二千年來墨守孔學的舊習²³³。」此時的世界觀表面上看已超出儒學的經世致用傳統，實際上以哲學知識門類的兼有道德和審美的作用來形成主體的基礎，這也意即國家消滅時的大同世界與現象世界這之間仍需要一種道德作為中介，是以世界觀的教育又必須取道美感之教育。他說：「美感者，合美麗與尊嚴而言之，介乎現象世界與實體世界之間，而為津梁。此為康德所創造，而嗣後哲學家未有反對之者也。²³⁴」蔡元培的美育觀也頗為複雜，其中還涉及宗教（教祐）與人文主義的表述，需要進一步分析。

蔡元培的美育觀不僅具有道德性質，並具有中國固有學術中的文化與教化性質。早在 1908 年他於德國萊比錫大學游學期間，他就對史學和美學集中了許多心力，他曾自述蘭普來西氏的史學課中最重美術，「彼言史前人類的語言、音樂均失傳；惟造形美術尚可于洞穴中得之，由一隅反三隅，可窺見文化大概。²³⁵」對蔡元培來說，美育作為通向實體世界的功能其實與宗教的功能有類同之處，基於此他也肯定了宗教信仰的功能。蔡並不將孔子之教視為宗教，但他也深受孔門之學的影響，在反思傳統孔教時既有肯定也有批判。他曾經迂迴地駁斥「我國祖教為阻滯文明之病根」的說法，認為「誠欲顯正，組織一粹美之祖先教，不可不以孔子之說為斷」，他將孔子祖先教中的宗教功能看成是終將是嚮往人類原來的本體，「通人我為一體，合過去、現在、未來為一世者也。」將人類之異體「以鞏同體之紀念」。據此，蔡元培進而肯定孔子之教由一念、一言、一行累積而成之習慣，既有遺傳也有同類相化之力²³⁶。這樣的描述意味美育觀中蘊含了累積之文化習慣。就中國傳統學術中的孔子之教而言，道德教化的內涵是擴散在各個領

²³² 〈對於新教育之意見〉（1912），中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第二卷，浙江教育出版社，頁 13。

²³³ 〈我在教育界的經驗〉（1937），中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第八卷，浙江教育出版社，頁 508。

²³⁴ 〈對於新教育之意見〉，中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第二卷，浙江教育出版社，頁 13。

²³⁵ 王世儒編撰，1998，《蔡元培先生年譜》（上冊），北京：北京大學出版社，頁 102。

²³⁶ 〈說孔氏祖先教〉（1902），《蔡元培全集》（第一卷），中國蔡元培研究會編，浙江教育出版社，頁 387 至 391。

域，而美術教育中便有其蹤跡。蔡元培強調美學便蘊含確立道德主體之意，他主張「以美育代宗教」，因為美術、美學、留法儉學會是作為「修養精神之方法」²³⁷。前一小節曾討論過他之所以編寫修身教材和倫理學史，將傳統學術中所強調的精神教育作一現代轉化（作為倫理學的客觀化），在這裡，他更進一步將傳統道德教化和精神教育轉化為對美育的強調（作為一種主體化的道德精神教化），這樣也就同時將作為文化傳統的孔子之教推向具有世界主義意義的「教化」或文化觀。

蔡元培對美育的闡發一直延續到五四以後科學主義盛行的 1920 年代。表面上看，他是主張科學的，許多人將他劃歸為西化派，但不能忽略的是蔡提倡科學的重要性時還同時強調美育，他也感嘆，「科學的教育在中國可算有萌芽了。美術的教育，除了小學校中機械性的音樂圖畫以外，簡截可說是沒有。²³⁸」他要用美育「提起一種超越利害的興趣，融合一種劃分人我的僻見，保持一種永久平和的心境。」他反對「單單憑那個性的衝動，環境的刺激，投入文化運動的潮流」。因此主張既要科學，也要美術教育。有時候，他也將「修養」引入了科學中，名之為「科學之修養」，力主在學科之外的個人修養，還需在「正課之中，亦不妨兼事修養，俾修養之功，隨時隨地均能用力，久久純熟，則遇事自不致措置失宜矣。」或許，這可以看成是以另一種方式來重覆梁啟超的科學之上還要有身心之學的命題，身心之學除了作為個人修養，還要轉化為科學的方法，能夠結合到知識主體上。從其所闡述的內容來看，蔡元培的「科學之修養」明顯地絕非西方現代性意義的科學，他講的修養是「信條」，原本這種信條是在宗教和社會之中的價值，其目的在「使服膺者儲蓄一種抵抗之力，遇事即可憑之以定抉擇。」這種信條本存在於各民族長期文化習慣之中，但久而久之漸出現不適應之處，則懷疑之念漸興，信條的效力漸失，就不免需要此信條「不能不隨時代之變遷而易其內容」²³⁹。因為文化習慣的「遺傳」或「類化力」而形成的具有共同政治文化主體，在接觸了「新的思潮」下的不適應或懷疑，仍然要保持和蓄積「抵抗力」，正是蔡元培學術觀中的知識譜系安排中分化出了道德、美育（審美）和教化信仰的精神教育，雖然主要是以客觀的知識分科形式，但文化主體性便內在於這種知識分化中。也正是這種文化主體性作為其學術獨立的核心，以抵抗了政治、經濟和文化方面的新思潮或教條，這也就是他力主以「美育代替宗教」的原因。美育之普遍性在於能「破人我之見，去利害得失之計較。²⁴⁰」，但破人我之見之前，必須考察和自覺「我」是誰。

²³⁷ 〈文明之消化〉，高平叔編，《蔡元培全集》第二卷，北京：中華書局，1984.9。頁 467 至 468。

²³⁸ 〈文化運動不要忘了美育〉，《蔡元培全集》第三卷，杭州：浙江教育出版社，頁 739 至 740。

²³⁹ 〈科學之修養〉，《蔡元培全集》第三卷，杭州：浙江教育出版社，頁 612 至 616。

²⁴⁰ 〈以美育代宗教說〉（1917），《蔡元培全集》第三卷，杭州：浙江教育出版社，頁 62。

1.3、蔡元培的大學理念與人才觀

1912年他又辭去教育總長並再次前往德國游學，於1917年回國擔任北京大學校長時，中國正處在「文化運動」的知識話語中，而歐戰時期西方現代性對中國知識分子的意義和想像產生了轉變與分歧，首先立即的衝擊是針對民族性的養成和文明(主要仍然以科學為表述)的現代性問題。蔡元培在〈我的歐戰觀〉(1917)從歐戰中將德國和法國之所以能在戰事上持久歸因於科學和國民性，後者更是倚賴於美術的道德養成方能塑造出。他說德國國民性較高，「認定目的，即盡力以達之，無所謂勞苦，無所謂危險。」他說「凡國民性質偏于美者，遇事均能從容應付，雖當顛沛流離之際，決不改其常度。」他又讚許法國能做到「決不以目前之小利害動其心者」²⁴¹。

1918年前後他思考歐戰背後的西方思潮，認為中國面對世界各國戰爭背後各有其特別的政策與相關的學說，應該採取「各尊所聞」的謹慎態度。蔡元培評論了歐戰後教育的新現象，比如軍國主義的減弱和打破階級教育的平民主義，但他說「平等者，破除階級而決非消滅個性。」他認為「戰前教育偏於國家主義，戰後教育必當偏於世界主義。²⁴²」歐戰給蔡元培帶來一種黑暗消失而光明將來到的感受，這個光明面是他看到「西方」教育的現代性有所轉移，而中國恰可從這裡有所啟發而調整自身的教育宗旨。也因此，他所設想的中國教育也應該朝此大方向²⁴³。對蔡元培而言，這種對普世主義的文明世界觀仍然是經由「公理」觀來選擇與消化所謂的世界文明，他在〈文明的消化〉一文中提及自己的文化與異文化對話時，若只是對他者文化「強飲強食」，則將「出而哇之」，無法促成自身文明發展，因此他主張的是一種調合論，其標準在於「推見其共通之理」以「預為根本之調合」²⁴⁴。正是這樣的調合論反映了他的「兼容並包」和「思想自由」的學術觀以及打破文理分科的理念，大學教育因此同時包括了精神教育與對學問的研究。

蔡元培的大學理念同時包含了作為高深學問的研究機構和以大學知識人群體所形成的政治文化中心的雙重目標。這其中的教育與政治相關連是中國傳統學術在近現代轉化中的一個重要特徵，這個問題也一直被近現代乃至當代的許多知識分子擺在現代化的方向中討論，而蔡元培也不例外。羅崗曾指出德國作為後發國家，也有類似的特徵，蔡元培的學術救國也正有這個意涵，這是德國大學精神

²⁴¹ 〈我的歐戰觀〉，《蔡元培全集》第三卷，浙江教育出版社，頁4。

²⁴² 〈歐戰後之教育問題〉(1919)，《蔡元培全集》第三卷，浙江教育出版社，頁592至597。

²⁴³ 〈歐戰後之中國教育問題〉(1919)，《蔡元培全集》第三卷，浙江教育出版社，頁686至690。

²⁴⁴ 中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第二卷，浙江教育出版社，頁460至462。

能契合他的地方²⁴⁵。由於蔡元培教育思想核心部份淵源於德國洪堡特的人文教育觀，所以羅崗引用了利奧塔來說明蔡元培類似於德國洪堡的教育理念中的思辨精神：「把知識、社會和國家的發展建立在實現「主體的生命」這一基礎上。從這個角度看，知識首先是在自身找到合法性，正是它自己才能說出甚麼是國家，甚麼是社會。²⁴⁶」羅崗將蔡元培的大學理念中拉向救國的危機意識的大學理念等同於德國浪漫主義的訴諸「精神」的作法，這確實是蔡元培大學理念的一個重要關鍵。蔡元培的學術觀中便體現了這種培養道德主體以及政治文化主體的精神教育，這樣我們也才能更深刻地理解蔡元培學術觀中的「思想自由，兼容並包」的內在理路，也就是，必須在承認有人我之別的基礎上，才可能進一步消除人我之別，而同時在對學術消除疆界之時，它也回過頭來再次地確認這個「我」是誰。這樣的確認就是通過政治文化基礎的我才具有「合法性」。但是須留意的是，蔡元培學術觀的破人我之見具有一種世界大同的想像，但也絕不是主張同化於他者之意。他在清華學校高等科的演說詞中提到「思想學術，則世界所公本無國別，凡此皆日趨大同之明證。將來理想之世界，不難推測而知矣。」又期勉學生：

吾國學生游學他國者，不患其科學程度之不若人，患其模仿太過而消亡其特性。所謂特性，即地理、歷史、家庭、社會所影響于人之性質者是已。學者言進化最高級為各具我性，次則各具個性。能保我性，則所得于外國之思想言論學術，吸收而消化之，盡為『我』之一部，而不為其所同化。²⁴⁷

如此說來，具有德國印記的蔡元培設想之大學，因為在學術上經由自我確認的這個特殊的「我性」，也就不能稱其完全等同於德國大學了。蔡元培的思想資源固然有來自德國哲學思辨，但也不可忽略其中也有來自他對傳統學術的特殊評價與吸收，這是他的大學理念之另一個印記。湯廣全在這部份做了頗多考察，例如蔡元培對諸子做出總結性評價，但獨獨缺乏對儒家的總結²⁴⁸。對儒家的不同學派之評價也跳脫出其他士人的觀點。從蔡元培對諸子思想的基本評價來看，只要是符合他所設想的「思想自由」觀的標準，他基本上都是給予正面評價²⁴⁹。當我們對照蔡元培的五育觀中的道德、教化及審美等知識領域中所試圖建立的文化主體性時，並對蔡元培文化現代性之內在理路加以把握後，就能明白蔡元培的「教育獨立」觀點其中的內在緊張，也就不會把 1920 年代蔡元培所談的「學術獨立」去脈絡化而任意挪用。蔡元培曾提出教育獨立的主張，在〈教育獨立議〉(1922)提及教育在培養獨立人格，應該超然於宗教或政治等特定目的之外，因此他設想

²⁴⁵ 或許可以追問的是，西方大學是否皆有此類似的現代性？又或者這只是後發國家的特殊問題？

²⁴⁶ 羅崗，2003，〈危急時刻的大學精神—重識蔡元培的大學理念〉，《二十一世紀》雙月刊總第 80 期，頁 109。

²⁴⁷ 〈在清華學校高等科演說詞〉(1917)，收於高平叔編，1991，《蔡元培教育論著選》，北京：人民教育出版社，頁 80 至 83。

²⁴⁸ 湯廣全，2009，《自由與和諧—蔡元培“五育並舉”觀研究》，成都：巴蜀書社，頁 121。

²⁴⁹ 參見《中國倫理學史》，《蔡元培全集》第一卷，中國蔡元培研究會編，浙江教育出版社。

實施大學區制使教育不受政權干預。這樣的大學區制恰恰需要一個強有力的國家能力的支持，前述政治與學術之間的矛盾依然顯露於此，前面述及蔡既設想學術應該超越政治而獨立，但在教育宗旨上又納入了政治教育；另外，出自蔡元培規劃的大學區制本來的設想是為擺脫國家干預，但實際上大學區制卻強化了南京政府的干預。

在反思現代性危機後走一條世界教育路向的蔡元培看來，大學要有轉移社會風俗的目標，大學要培養的正是能夠承擔文化責任的人，這樣的人不只是研究高深的學問還要造就自己成為認識具有我性文化的道德主體。蔡元培在就任北京大學校長後不僅釐定大學的性質，並特別向學生強調「砥礪德行」的重要性。蔡元培想的是藉由大學來塑造國民性，因此大學教育便肩負了「力矯頹俗」重任²⁵⁰，以轉移社會風氣而非追逐社會風氣。為了讓大學生能完備這樣的「國民性」，蔡元培多次在文章及演講中提及的人格、道德、美術、進德等主題，這都是為了讓大學在社會中發揮影響力。在〈中國現代大學觀念及教育趨向〉(1925)一文中，蔡元培區別了民國大學的新精神與此前大學的差異：古代中國太學或國子監到晚清的大學都是以培養供政府所用的盡忠職守的群體，民國成立後大學的新精神是，將政府的控制權轉到民眾手中，大學「不僅在於培養人們的實際工作能力，還在於培養人們在各種知識領域中作進一步深入研究的能力。²⁵¹」。這首先意謂著這個大學知識人這樣的「群體」性質已產生極大的變化，現代大學的知識人並不受政府的控制，但這是否意謂著對大學知識人能夠自外於國家社會之外？非也。蔡元培有時候又將大學改革說成是為了適應國家新的需要，也就是說大學仍然必須承擔和滿足民族國家建設的功能。蔡元培在談隸屬政治的教育理念中對人才的要求偏向於專門學科和術的方面，這與國家建設和經濟發展有關。但是，在偏向超軼政治的教育理想中，蔡元培經常論及教育所要培養的人格特質也仍然與救國有關，例如：他寫給鄧中夏等人所創辦的《國民》雜誌的序言中勉勵學生之人格應具備正確、純潔、博大之特質，「救國之計劃，則必持以冷靜的頭腦」，「墨翟生勤而死薄，勾踐臥薪而嘗膽，范仲淹先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。斷未有溺情于耳目之娛，而可以言救國者。²⁵²」他批評當時一些雜誌「一方面欲增進國民之人格，而一方面則轉以陷溺。」這些論述都強調挺立道德主體的「能鎮定的弘毅之才」。

二、新儒家的大學理念：梁漱溟對儒學的轉化

²⁵⁰ 〈就任北京大學校長之演說〉，《蔡元培全集》第三卷，浙江教育出版社，頁 8 至 10。

²⁵¹ 中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》第五卷，浙江教育出版社，頁 309。

²⁵² 〈《國民雜誌》序〉(1919)，《蔡元培全集》第三卷，浙江教育出版社，頁 531。

知識技能是生活的工具，是死的；只有生命本身才是活的。必待活潑的生命去進求，而後知識技能才得有；必待活潑的生命去運用，而後其功用乃著。……在中國入手便講知識技能，專在用上求，忽略了生命本體，結果無體亦無用。

— 梁漱溟，《中國民族自救運動之最後覺悟》²⁵³，頁 250 至 251。

2.1、梁漱溟對「現代性」的認識與學術觀

五四新文化運動期間，梁漱溟自述當時所見者皆觸動他研究文化的問題，「我又看見中國人蹈襲西方的淺薄」，「今天的中國，西學有人提倡，佛學有人提倡，只有談到孔子羞澀不能出口。²⁵⁴」梁的這種觀點是將中國文化置於人類文化史上討論，他不反對歐化或西化，這點與西化派相同，但對於當時新文化運動中西化派所主張的西方進步而中國落後之觀點提出了反駁。在他的《東西文化及其哲學》一書中，他承認中國發展上不如西方，但他卻認為西方之科學與民主是一種精神表現，其關鍵在於「文化路向」才是文化的本質²⁵⁵；也因為中國自古以來所走的文化路向與西方不同，中國才會缺乏科學與民主。梁並不反對西化或歐化以求得科學與民主，但正如許多研究者已指出，他與歐化派之間的差異就在於他反對反東方文化²⁵⁶，並認定中國文化在未來的世界文化中仍有其價值。他用了一種巧妙的方式回應了當時大多數人中國文化只有消極面的看法：

我們先來拿西方化的面目同中國化的面目比較著看：第一項，西方化物質生活方面的征服自然，中國是沒有的，不及的；第二項，西方化學術思想方面的科學方法，中國又是沒有的；第三項，西方化社會生活方面的「德謨克拉西」，中國又是沒有的。幾乎就著三方面看去中國都不濟，只露出消極的面目很難尋著積極的面目。

於是我們就要問：中國文化之根本路向，還是與西方化同路，而因走得慢沒得西方的成績呢？還是與西方各走一路，別有成就，非只這消極的面目而自有其積極的面目呢？有人——大多數的人——就以為中國是單純的不及西方，西方人進化的快，路走出去的遠，而中國人遲鈍不進化，比人家少走了一大半。我起初看時也是這樣想。……但其實不然²⁵⁷。

²⁵³ 此處引用該書的版本為在台灣重印版，無出版社或版權頁，在正文之前有胡秋原所寫之序。

²⁵⁴ 梁漱溟，〈《東西文化及其哲學》自序〉，《中國文化的命運》，北京：中信出版社。2010.11 版，頁 4。

²⁵⁵ 引自陳來，2001，《現代中國哲學的追尋》，北京：人民出版社，頁 14 至 15。

²⁵⁶ 例如馬勇，1991，《梁漱溟文化理論研究》，上海：上海人民出版社。

²⁵⁷ 中國文化書院學術委員會編，1989，《梁漱溟全集》（第一卷），山東：山東人民出版社，頁

陳來認為梁漱溟的立論類似當前的文化多元主義，因為梁在論述三種文化路向時分別給予了不同程度的肯定²⁵⁸。但對梁漱溟來說，西方自己似乎是完足的，經第一路走去再轉第二路，再走入第三路，即使沒有中國與印度文明輸入也可自行「開闢」出來；但中國則無法這樣走，因為中國的態度「無由生變動」。中西方的態度之差異就在於是否能「隨問題的轉移」，即西方會隨問題轉移，而中國則否。在他論述東西方三大系文化路向和轉折時，西方雖也曾轉入第三路但又能及時回第一路，於是能出現征服自然、科學和民主等成就。這意謂西方頗有能隨問題而轉，但中國和印度則是嫌過於「早熟」無法隨當時所面臨的問題而轉換態度而顯得不合時宜。但是梁漱溟說如今「第一路走到今日，病痛百出，今世人都想拋棄他，而走這第二路。」特別是在歐戰後西方現代性表現出的是「第二問題移進」，所以此時便是需要中國人的態度了，因此他主張「以直覺的情趣解救理智的嚴酷」²⁵⁹。梁所說的「問題」便是當時西方現代性的危機，他通過考察西方經濟、文化等變遷的事實²⁶⁰，而讓他認定也應該從西方的態度而變為以中國的態度去因應。站在中國自己的主體位置，梁漱溟提出的建議便是對西方文化要「全盤承受」，但態度應該是「批評的把中國原來態度重新拿出來」。基於此，梁不能接受新派人士要原盤接受西方人生態度之主張，也批評舊派（國故派）並未真正觸及人生態度問題。

梁指出，中國文化走的是第二種路向，即對於生活中解決問題的方法是：遇到問題時隨遇而安，不求奮鬥，而是求自我的滿足。這樣的路向走得看似消極，那麼中國「自有其積極的面目」是什麼？在梁漱溟看來，孔子之教具有積極而前進之意義，孔子的形上學與西洋和印度的形上學講求靜體不同，「中國自極古的時候傳下來的形而上學，做一切大小高低學術之根本思想的是一套完全講變化的——絕非靜體的。²⁶¹」梁在其他文章中也多次論及中西學術之不同，例如他在《朝話》中提及東西兩條不同的路時說：「一面的根本方法與眼光是靜的、科學的、數學化的、可分的。一面的根本方法與眼光是動的、玄學的、正在運行中不可分的。²⁶²」由此也形成中國學術和西洋近代學術之間的分水嶺，「西洋學術之產生，就是由于智慧向外用。分析觀察一切，這就是科學。科學方法最要之點，即是將一切物觀化。²⁶³」中國學術則「不能物觀」。但梁也認為中國應該要通過徹底的科學方法，才可能對中國固有學術加以理解，但這似乎需要在將來由西方從現代性危機中轉向才可行。

391 至 392。

²⁵⁸ 陳來，2001，《現代中國哲學的追尋》，北京：人民出版社。

²⁵⁹ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，2006 年版，頁 188。

²⁶⁰ 同上，第五章。

²⁶¹ 同上，頁 112。

²⁶² 中國文化書院學術委員會編，1989，《梁漱溟全集》第二卷，山東：山東人民出版社，頁 131。

²⁶³ 同上，頁 133。

梁漱溟認為，孔子的學說在幾個方面展現了中國文化中的講求動態變化的學術特點：第一，孔子肯定「生」，「孔家沒有別的，就是要順著自然道理，頂活潑頂流暢的去生發。」這是一種「向前生發」的要求。梁反駁那種將儒家視為「無生」的觀點，因為這種觀點其實是混淆了儒與佛。第二，孔子的「不認定」的態度，「尋常人之所以不能不認表示而不理會無表示者，因為他是要求表示的，得到表示好去打量計算的。²⁶⁴」這種「不認定」的態度表示孔子絕不僅「拿理智往下去推」，因為那是西方文化講求靜態的思想特點。梁漱溟曾說「道德就是生命的和諧」²⁶⁵，通過孔子這種形上學或人生哲學，梁漱溟強調必須先以積極的生命體所樹立的道德主體才能發展出外在的知識主體，但「仁」的狀態並非僅依賴官能欲望以追逐功利目的。

梁漱溟提出了他所理解的孔子之教和人生態度：剛。梁認為，人若能時時按直覺生活，那麼他就做到了孔子的「仁」，其表現就是主體內在精神的努力，這種精神主體性的挺立就是「剛」²⁶⁶。「仁」在梁早期思想中常被表述為「直覺」的生命主體狀態，有學者指出梁漱溟早期思想中以「直覺」概念貫串其生命哲學和人生觀態度，其中三層意義：第一是儒家的道德本體（「仁」或「良知」）；第二是「不慮而知」、「不學而能」的自然本能；第三是情感的直覺²⁶⁷。在詮釋孔子的求仁時，梁說：「人類所有的一切諸德，本無不出自此直覺，即無不出自孔子所謂仁。」但仁並非只是「空蕩蕩理想的好名稱」，當胡適批評宋儒所說的「仁者無私心而合天理之謂」是曲解孔子本意時，梁漱溟批評道：

大家要曉得，天理不是認定的一個客觀道理，如臣當忠，子當孝之類；是我自己生命自然變化流行之理，私心人欲不一定是聲、色、名利的欲望之類，是理智的一切打量、計較、安排，不由直覺去隨感而應。孔家本是讚美生活的，所有飲食男女本能的情欲，都出於自然流行，並不排斥。若能順理得中，生機活潑，更非常之好的；所怕理智出來，分別一個物我，而打量、計較，以致直覺退位，成了不仁。²⁶⁸

又說：

仁是一個很難形容的心理狀態，我且說為極有活氣而穩靜平衡的一個狀態。

269

²⁶⁴ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，頁 119。

²⁶⁵ 梁漱溟，《人生三路向：宗教、道德與人生》，中和出版，頁 110。

²⁶⁶ 中國文化書院學術委員會編，1989，《梁漱溟全集》第一卷，山東：山東人民出版社，頁 204。

²⁶⁷ 郭齊勇、龔建平，2011，《梁漱溟哲學思想》，北京：北京大學出版社，頁 183。

²⁶⁸ 《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，頁 123。

²⁶⁹ 同上。

梁將孔子之教視為正面而前進的人生態度，相對於儒家的是以功利主義和向外求的墨家。墨家追求理智、算計，但儒家則否。「大約理智是給人做一個計算的工具，而計算實始於為我，所以理智雖然是無私的，靜觀的，並非壞的，卻每隨占有沖動而來。²⁷⁰」作為道德本體的仁並非由養成習慣來做成，因此，胡適將孔子人生哲學詮釋為注重道德習慣之面向，這也是梁不能接受的。在梁看來，儒家的道德主體是本能而活潑充滿生機的，而不是道德習慣的養成，若刻意由外在功利所規訓養成此道德習慣則直覺便全鈍了，「美德要真自內發的才算」²⁷¹。梁批評胡適的習慣養成說是以墨子的「實利主義」和「應用主義」來理解「義」，這種觀點仍然是由理智分配的「假的分別」，「把時時的生活都化成手段」²⁷²。因此，梁的學術觀在於指出僅有理智而缺乏道德主體生命自覺狀態的危險是：「將整個的人生生活打成兩斷截；把這一截完全附屬於那一截，而自身無其意味。²⁷³」儒家的「無所為而為」、做「仁」的生活便是前進的方法。而與之相違的則是「算帳的生活」。計較利害（算計）便違仁，「使人完全成了機械」²⁷⁴。

梁漱溟在談孔子人生哲學時不斷強調道德主體的「直覺」，但他也補充說，這種直覺是在「中庸」的意義下的人生態度，是「不認定的態度」，是「對外面看的一個反省」。梁對此提出一個補充說明：「離開當下而反省者，是有意識的，理智的活動。²⁷⁵」

孔子差不多常常如此，不直接任一個直覺，而為一往一返的兩個直覺；此一返為反省時附於理智的直覺。又如好惡皆為一個直覺，若直接任這一個直覺而走下去，很容易偏，有時且非常危險，於是最好自己有一個反省，反省時仍不外訴之直覺，這樣便有個救濟。……又如孔子之作禮樂，其非任聽情感，而為反省的用理智調理情感，既甚明了。……這明明於直覺的自然求中之外，更以理智有一種揀擇的求中。²⁷⁶

梁認為孔子「走雙的路」，一為任憑直覺，「自然流行而求中的」，只是一往的；另一為兼顧外的，「兼用理智的，離開前境的，有所揀擇而求中的，一往一返的。²⁷⁷」這就說明梁反對單向的直覺，他所談的直覺其實和理智之間有一往返糾偏的過程。早期思想中這種直覺概念到後期雖然以「理性」概念來替代，但基本的內涵仍然沒有改變。

²⁷⁰ 《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，頁 123。

²⁷¹ 同上，頁 126。

²⁷² 同上，頁 128。

²⁷³ 同上，頁 128。

²⁷⁴ 同上，頁 130。

²⁷⁵ 同上，頁 137。

²⁷⁶ 同上，頁 138。

²⁷⁷ 同上，頁 138。關於孔子走雙的路這一論述，梁漱溟在第三版序中曾說“願意取消”，這是因為他不能確定，“暫不能定其是非”，他悔悟的是“懷強撐門面之意發揮懇切為己之學”。

還必須說明的是，梁漱溟認為孔子的這種積極人生態度在長時期的中國歷史上並不總是常態，這個觀點也反映了他自己的學術觀以及對歷代學術風氣之評價。梁視孔家為陽剛，卻認為中國長期以來偏向陰柔，他認為在兩漢時期也未能實現孔家思想，當時的經學家並沒有得到孔家要旨，「所謂通經者所得悉糟粕而已」。梁漱溟更從魏晉人的文藝著作中，所看到的開始公然表現與孔家不同的人生態度，從而認為三國魏晉時期思想界越顯淺薄無著落。「一面是形式的儒家愈到後來愈乾乾淨淨剩一點形式，他們人人心裡空漠無主；所以才出現這樣。²⁷⁸」孔子思想和精神到唐時也逐漸沉寂，直到宋儒「尋得」孔家的人生哲學，梁漱溟對此給予「千來未有之創舉」的讚賞。這是因為宋儒與孔家研究的都是變化的對象，但梁漱溟認為宋學也有走偏之處，這導致儒釋迷混難辨。他既肯定宋儒對孔子之教之發揚，也對宋學忽略了照看外邊予以批評。

宋學雖未參取佛老，卻是亦不甚得孔家之旨；據我所見，其失似在忽于照看外邊而專從事于內裡生活；而其從事內裡生活，又取途窮理于外，于是乃更失矣。……及明代而陽明先生興，始祛窮理于外之弊，而歸本直覺——他叫良知，然猶忽於照看外邊；所謂格物者實屬於佔看外邊一面，如陽明所說，雖救朱子之失，自己亦未為得。²⁷⁹

梁更為稱讚的是泰州一派，因為其「補其照看外邊一路」，更可見孔家的人生態度，這是認為泰州學術補充了之前只看內理而忽略照看外邊的思想狀況，這比起陽明學稍有前進。因此宋儒雖有在尋及孔子人生態度上有創舉，但未真切完整地把握孔子的真，能確切把握照看內裡良知與向外窮理之間的關係，才是梁漱溟認為的調和與孔子要旨。梁也批評清學的「講經家」，因其大部份「兩眼都是向外」而未能講求孔家的人生觀，唯獨正面評價了戴東原「其以仁、義、禮、智不離乎血氣心知，於孔孟之懷蓋無不欣合。²⁸⁰」從內、外或直覺、理智的雙路描述，梁將中國文化生活總結為「理智運用直覺」，而西洋生活則是「直覺運用理智」；但中國文化生活並非只有表面上的單向意義，而是比西洋更多一轉折。梁漱溟認為孔子所走的雙路是：「以理智運用直覺的其實是直覺用理智，以理智再來用直覺，比那單是直覺運用理智的多一周折而更進一層。²⁸¹」

由於中西文化之間的差異各有其在認識外部世界的不同表現，西洋長於理智而短於理性，中國則反之。梁漱溟就「讀書明理」這句話的理解，中西之間就理的側重有差異。中國之「理」常講動態並指向行為；而西洋之書則是靜的科學之

²⁷⁸ 《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，頁 140。

²⁷⁹ 同上，頁 142 至 143。評價宋學明學的這一段話，梁漱溟在第三版自序中也自陳其自疑是否確切，因而聲明“取消這一段話或取消這一段話之決定語氣”。

²⁸⁰ 同上，頁 143。

²⁸¹ 同上，頁 151。

理，前者「情理」，後者為「物理」。西方的物理觀在於離開主觀、超脫於本能才認識，而中國的情理則是離卻主觀則無從認識。但梁漱溟指出兩者仍有相同點：「情理雖著見在感情上，卻又是無私的情感。無私的感情，同樣地是人類超脫於本能而冷靜下來的產物。²⁸²」兩種「理」形成兩種不同的認識：理性與理智。理智將本能鬆開而擺脫機械之後，有了興奮與懈怠的選擇而不能恆一，其中的鬆開之處有待生命去充實它，這裡所指的生命即「心」，而心也只能通過官體才能發用以充實那鬆開處。由此可以看出，梁漱溟主張的是一種對生命認識和恆一的理性，而這只能通過以心作為官能的主宰，從這點來看，興奮與懈怠都不是恆一，這是因為兩者都是受制於以官能作為主宰。理性乃「無所為，無所私」，本能則是「有所為」和「有所私」。官體與心思中非惡，而在於心思官體顛倒失序而造成惡。這意思是：當「官體自為主而心思為之役」時，便是顛倒失序了²⁸³。整體而言，梁的學術觀中最为強調的是：指向自身和「直覺」的道德主體性，所謂多一次周折之間，但他也不忽略知識主體，因此他反對的是以知的作用來做主或「以知識為道德」、「工於算計的人生」²⁸⁴。

關於學術轉化的問題有幾點須注意。首先，梁對儒家進行的轉化是以帶有重新評價傳統儒家的方式。梁漱溟將他認為在歷史上被曲解的孔家要旨的「自勉向上」真義打開，其中有引西學入儒以形成其新儒學，比如他曾說古希臘黑列克立塔斯（Heraclitus）與孔子有接近處²⁸⁵。許多學者對梁漱溟的「新儒學」都提出評價，鄭大華指出梁「用他不甚理解的生命哲學去解釋、發揮他同樣不甚理解的儒家哲學」，因此就其內容來說只是「古義新釋」，實質上並沒有增添太多新東西。袁偉時則指出梁漱溟的思想資源雖然融合了柏格森哲學和陽明學，但主幹仍是儒家思想或王學²⁸⁶。

我認為梁漱溟的「新儒學」是將固有學術與西方學術並置於世界觀來理解的，並試圖從固有學術中找出文化主體問題的表述方式。梁漱溟認為宋儒對孔子的理解是較完整的，相對來說，他將過去中國數千年歷史上的儒家治天下看成是在人生態度上具有「黃老氣」，也曾說中國二千年來思想史特有的理欲之爭和義利之辨影響中國社會經濟之停滯不前²⁸⁷。通過儒學的轉化和吸收王陽明和王心齋的思想，梁漱溟更明確地建立從道德主體推向知識主體（理智），最終又回到確認主體自覺狀態的「理性主義」的現代學術觀。梁漱溟藉此進一步指出，人類世界有毀滅的危機是理性問題而不是理智上的問題，也因此他要提出的將來的世界是走

²⁸² 《梁漱溟全集》第三卷，山東：山東人民出版社，頁 128。

²⁸³ 同上，頁 130。

²⁸⁴ 《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，頁 161。

²⁸⁵ 同上，頁 142。

²⁸⁶ 鄭大華，2006，〈謀求儒學的現代轉換——梁漱溟與現代中國學術〉，《孔子研究》第三期，頁 94 至 103。

²⁸⁷ 《梁漱溟全集》第三卷，山東：山東人民出版社，頁 134。

中國文化為主的道路，意即通過理性的修補方可解決現代性危機。梁漱溟這種現代轉化方式和表述的方式不是透過系統化的知識整理（如同清季知識分子對經學的整體性理解），而是從一種對現代性和文化路向的危機意識和立場上進行展開的。中西文化與學術在他看來雖具有某種相對性，但這種文化是在一種流變的動態中被設想出現代性，正如他不贊成「中國文化本位」那樣，他也是從問題的探求出發來摸索中國的文化與學術的主體性。他曾說：

我不是「為學問而學問」的。我是感受中國問題之刺激，切志中國問題之解決，從而根追到其歷史，其文化，不能不用番心，尋個明白。什麼「社會發展史」，什麼「文化哲學」，我當初都未曾設想到這些。從一面說，其動機太接近實用（這正是中國人的短處），不足為產生學問的根源。但從另一面說，它卻不是書本上的知識，不是學究式的研究；而是從活問題和活材料，朝夕寤寐以求之一點心得。其中有整整四十年生活體驗在，並不是一些空名詞假概念。²⁸⁸

梁一生努力在「替中國儒家作一個說明，開出一個與現代學術接頭的機會」，這方面的論述發表在《人心與人生》（1975）一書²⁸⁹。在梁漱溟晚年所作的這本書中，梁指出心理學與人生哲學各有所偏重，前者重客觀科學，後者偏重倫理學，他提出以東方學術中人心與人生不二的科學化，接合成一種兼具有主客觀之現代學術。梁認為科學已經成為自有人類以來便必然有的系統化和專門化知識，從而形成人類對自然的宰制能力之體現。他相信還須要有人心的自覺和重回主宰，這樣科學的社會主義與晚出的社會科學才能作為解除人心之障蔽與隔閡²⁹⁰。

2.2、大學理念與實踐：人生行誼教育與文化學院（勉仁文學院）

從西方現代性弊端而來的文化路向，需要從調整人生觀或生活態度做起，於是梁漱溟提出「如宋明人那樣再創講學之風，以孔顏的人生為現在的青年解決他煩悶的人生問題」²⁹¹。質言之，他強調以孔子的「剛」的人生態度作為道德主體而擴展到知識主體的，「此動作最好要發於直接的情感，而非出自欲望的計慮。」「剛」不同於「欲」，兩者看似都是勇往直前的活動，但前者是「自內裡發出」而「充實有力」，後者卻是「不充實，假有力」的「向外逐去」²⁹²。也就是說，梁漱溟倡導「剛」的人生態度與西方文化中的第一態度是有區別的，而同時足以糾正可能的錯誤與危險，是「一種奮往向前的風氣，而同時排斥向那外逐物的類

²⁸⁸ 《梁漱溟全集》第三卷，山東：山東人民出版社，頁 4。

²⁸⁹ 《梁漱溟全集》第二卷，山東：山東人民出版社，頁 136。

²⁹⁰ 《梁漱溟全集》第三卷，山東：山東人民出版社，頁 587 至 589。

²⁹¹ 《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，頁 200。

²⁹² 同上，頁 197。

流。²⁹³」欲也能使人動，但這類盲躁的動，對梁而言恐淪為鼓勵「知識欲甚強」而不講求品行之弊²⁹⁴。他還提倡恢復宋明人講學，而其中「泰州王氏一路」更受他重視，這可能直接關連於他認為講學「最好不要成為少數人的高深學業，應當多致力於普及而不力求提高。」梁認為孔家本旨的仁，「初非甚高不可攀企之物」，卻也「高不可窮」²⁹⁵。通過對「仁」的把握，梁漱溟一方面是打破了學術的階級性；另一方面他也反對僅標榜知識欲的取向和功利主義，這都說明了梁漱溟主張的大學理念是偏重鄉村教育民眾教育而非精英教育，是先明人生之理使道德主體得以確立才能開出知識主體和運用的教育。他1933年為文批評胡適人生态度時，實則也是對實用主義和功利主義的學術進路的批評²⁹⁶。這也是為什麼梁漱溟要力倡再創宋明人講學之風的用意，他說中國的文藝復興不是五四提倡的西洋化，也不是清代學術，而「應當是中國自己人生态度的復興」²⁹⁷。

我們可以斷言：中國學術除非不復興盛則已，如其興也必自人生問題之討究入手，乃引起其他一切若近若遠之科學研究；抑必將始終以人生問題為中心而發展一切學術焉。中國教育除非從此沒辦法則已，如其有辦法，必自人生行誼教育之重提，而後其它一切知識技能教育乃得著其功；抑必將始終以人生行誼教育為基點而發達其它知識技能教育焉。²⁹⁸

和中國其他知識分子對美國或日本的教育得到啟發有很大的不同，梁對丹麥教育的讚揚仍然是意在提高道德向上的文化目標，因此他說丹麥教育近似於鄉約，也就是以人生行誼教育為主。²⁹⁹。那麼中國傳統教育注重人生問題的特點為何消失了呢？他認為自清末以來中國便全面改為西方以知識技能為主的教育體制，這就造成了「無體亦無用」的後果。原本中國傳統教育本特別著重在讀書明人生之理上，雖應該在科學知識和實用技能上取西人之長補我之短，但是去取西方之長時，僅標榜「知識欲」的「實學」不僅未能得實效，更因此完全切斷了自身文化中強調的人生行誼教育。

從來中國教育特別致意之點在人生行誼；所謂『讀書明理』，其理正指人生之理。清代率天下為八股時藝，一宗朱注，演孔孟書為游戲文章；學術界風氣又以名物考訂為事，鮮及義理。故在高等教育上，此「人生之學」寢僵寢腐殆已成僵屍。同時，禮教之威嚴愈著，人情真意愈以衰薄。故在一般社會上，此人生行

²⁹³ 《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，頁198。

²⁹⁴ 〈吾儕當何為〉，《梁漱溟全集》第四卷，山東：山東人民出版社，頁792。

²⁹⁵ 梁漱溟，《中國民族自救運動之最後覺悟》，頁125。

²⁹⁶ 〈批評胡適之先生的人生态度並述我自己的人生态度〉，《梁漱溟全集》第四卷，山東：山東人民出版社，頁760至766。

²⁹⁷ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，頁199。

²⁹⁸ 《梁漱溟全集》第二卷，山東：山東人民出版社，頁342。亦見《中國民族自救運動之最後覺悟》，頁251。

²⁹⁹ 《梁漱溟全集》第二卷，山東：山東人民出版社，頁339。

誼教育亦已僵化而鮮生意。於此陳也，欲言吸收融取他人長處實難。譬如藝果樹者之插枝接木，欲在此樹本上得為如彼之開花結果非不可能，但頭一條件必須此樹本之生意充足。我誠欲融取西洋教育之長，必須從來之中國教育先自重蘇。乃清末興學，眼光所傾注既在彼而不在此；學校課程雖有「人倫道德」、「修身」等目，而枯燥為學生所厭，中國舊教育至此無復緒餘。以是求所謂知識之花、實用之果，三十餘年來曾亦不可得。非獨不可得也，時至今日，新教育制度不幾已窮乎！³⁰⁰

梁的教育實踐對官辦教育也提出了批判，他觀察到中國追求近現代化若不是以國家權力來提倡新式教育，模仿自國外的新式教育必不可能出現於中國，因此雖也有一些私立教育，但官辦教育當時並不見有人反對或質疑。梁漱溟則對官辦教育提出了四點批評：第一，官辦教育流於機械。教育不同於軍事、外交、司法、警察或交通，只有國家有權執行或管理，「何況教育最忌的是機械」，如果教育是官辦的，則一切依據官廳法令章程辦事，若又不出於辦學者自己的意思，則不僅使教育成了機械，也談不上什麼人格教育，「恐怕所有一切的精神真趣都沒有了」。「官辦教育，教育愈辦愈死，官不辦教育，而聽社會上有志教育的人去辦教育，才得愈辦愈活。³⁰¹」就這點而言，蔡元培恰是因為「對學術、對教育、對社會運動有他一股熱誠，不愧為應乎其時代需要的革命家，而全然不是一位按照章則規程辦事的什麼大學校長」³⁰²，這樣的大學理念也正符合梁漱溟的大學理念。第二，社會自辦教育得抱理想自由試驗與創造新文化。第三，官辦教育易脫離社會現實，造成「教育自教育，社會自社會之弊」。第四，官辦教育多虛拋浪費。梁的主張並非要抹煞官辦教育，而是要提醒倚重社會自辦教育（鄉村教育和民眾教育）和人生行誼教育³⁰³。

郭齊勇和龔建平指出，在上一個世紀 30 年代以後，梁漱溟以理性的概念替代「本能」的概念，此時他將道德視為超乎人的生物本能，因此，要啟發人的理性就不是注重將本能發揮，而是要激發人能超乎本能，使人成為自己的主人³⁰⁴。對梁漱溟來說，中國文化的根本精神必須通過制度才能繼續表現和延續下來，而中國人形成風俗習慣就構成制度，以至於構成中國文化的精神。社會之所以形成的基礎就在於習慣，「所謂習慣，換言之即是路子」³⁰⁵。梁漱溟的鄉治實踐中，透過「從立志開頭，把人生向上之意提起來」而形成「鄉約」，它不是來自強迫而是自動自發立志發願。他認為官府力量便是強迫，如果是靠官府則使人作為自

³⁰⁰ 《梁漱溟全集》第二卷，山東：山東人民出版社，頁 341 至 342。

³⁰¹ 同上，頁 343。

³⁰² 梁漱溟，《憶往談舊錄》，北京：金城出版社，頁 53。2006.2 版。

³⁰³ 梁漱溟，《中國民族自救運動之最後覺悟》，頁 254。

³⁰⁴ 郭齊勇、龔建平，2011，《梁漱溟哲學思想》，北京：北京大學出版社，頁 252。

³⁰⁵ 《梁漱溟全集》第二卷，山東人民出版社，頁 20。

己主人的自動和真義喪失³⁰⁶。通過「鄉約」這種組織方式才能調動人的積極性，養成新的習慣。如果說梁啟超曾經提出在事上磨練的大學教育主張，那麼梁漱溟的大學更是將這樣的事上磨練落實到團體和個人的生活實踐上。到了鄉村建設理論形成的時期，梁也是以「理性」實踐來組織教育學術團體，他說這是以中國固有的倫理（五倫）為基礎，再加以西方的團體和個人之倫理所構成³⁰⁷。

梁漱溟在《中國文化要義》（1949）中認為中國社會組織性質與西方以宗教來組織社會有極大的不同，中國之所以能樹立文化統一的社會是因其存在「共信共喻共涵育生息之一精神中心」³⁰⁸，這個精神中心便是孔子之教。他指出，孔教以道德、「理性之事」教人以反省自己，中國在這樣的文化傳統中以此替代宗教。在人類文化史上，中國因提早擺脫了宗教而漸次開發出理性，這使得中國文化在人類文化中表現為早熟³⁰⁹。對於孔子想實現的「生活完全理性化的社會」和其「理性至上主義」的探索，梁也回到《儀禮》、《禮記》等儒家典籍來理解社會組織的要素和制度實踐方式，梁這樣論述理性：「清明安和」，同時也指出與理性相違者：「一是愚蔽偏執之情；一是強暴沖動之氣。³¹⁰」孔子透過禮樂等涵養理性的方式或制度化來排除了宗教之弊，而以倫理來組織社會並形成新秩序而排除了封建社會之舊秩序。梁認為，孔子講的人或道德主體便是在這種倫理社會當中才可以成為很自然的事情³¹¹。這樣，西方文化中宗教的作用而產生西方文明的過程，中國文化的重心並非由宗教主導，而是以孔子之教作為替代。孔子之教由孟子繼承，最能繼之發揚孟子者為王陽明，「他們徑直以人生行為準則，交托給人們的感情要求，真大膽之極！」梁評之為「完全信賴人類自己」³¹²。

就道德而言並不是存在個人修養問題，而是必須在社會組織中展開，因此，這個時期梁的大學理念和實踐比起早期設想也產生了些微轉變，將「禮」的制度性轉化為現代法制的形式，而體現在學校體制中的秩序的形成。當他談孔子春秋以道名分猶如西方法典之性質而實質為「禮」時，他在〈大學教育一新試驗—談勉仁學院說理想〉（1949）一文中不只是談人生態度，而是主張成立一「全院師生院務共進會」來實踐共同的理想，「意在人人有機會預聞院內一切公共事情」，「主要議題為本院各種公共生活秩序之訂定，本院收支預算之訂定等」³¹³。梁又說，這個共進會成立的基礎是「基於道德的自覺」，又說「道德不外情義，於此有其自覺，則為理性」。這也是他為矯正當時大學「知識販賣所」、「師生交易而

³⁰⁶ 《梁漱溟全集》第二卷，頁 335。

³⁰⁷ 《梁漱溟全集》第二卷，頁 308。

³⁰⁸ 《梁漱溟全集》第三卷，頁 103。

³⁰⁹ 《梁漱溟全集》第三卷，頁 108。

³¹⁰ 《梁漱溟全集》第三卷，頁 111。

³¹¹ 《梁漱溟全集》第三卷，頁 122。

³¹² 《梁漱溟全集》第三卷，頁 109。

³¹³ 《梁漱溟全集》第六卷，頁 811。

退」等弊病的一種組織方式，「為中國當前教育所切需」³¹⁴，同樣的，他認為官辦學校為政府法令所拘者不能行此制。在這樣的基礎上，與蔡元培類似，他最看重大學的文理學院，因為其所講求是學術之根本，而與法、商、農、工、醫主學術應用者不同。但他更強調若要辦的大學「莫要於先辦文學院」，因為文學院之文是「人文之文也」。不僅如此，文學院也直接涉及「文化問題之研究」，「吾人求認識老中國，文學院其必居先，無可疑也。³¹⁵」

2.3、培養「圓滿的人」

如果說梁早期思想中是從孔子的「人」的「直覺」的發現與詮釋，那麼在《中國文化要義》一書中則將目光轉向人的「理性」和社會關係的開展，前者直接體現為培養一個「無目的」的向上的人，後者則體現為培養積極的改造社會的人。梁主張「以孔顏的人生為現在的青年解決他煩悶的人生問題」³¹⁶，以培養像孔子那樣的「一個圓滿的人」作為理想，梁呼應的是辜鴻銘提過的「教人以君子之道」的教育目標。他主張的「完全的教育」同時包含了知識教育與情志教育，更重要的是情志教育是第一問題，作為生活工具的知識應該居於第二問題。他說：「生活的本身全在情志方面，而知的一邊——包括固有的智慧與後天的知識——只是生活之工具。工具弄不好，固然生活弄不好，生活本身（即情志方面）如果沒有弄得妥帖恰好，則工具雖利將無所用之，或轉自貽戚，所以情志教育更是根本的。³¹⁷」但不能以如同給予知識一般的方法用於情志教育，而是要促使道德主體所從來的根本（本能）得以發展活動，要像孔子那樣「導人以一種生活」，「借禮樂去調理情志」³¹⁸。

從梁的辦學經歷也可得知他如何論人。1924年他受王鴻一邀請，辭去北大教職，到山東辦學。原想辦曲阜大學但不只是因為資金問題暫擱置，也是因為沒有人才，便先任高中部主任，試圖以學會來組織和培養人才。在〈辦學意見略述〉中他指出辦曲阜大學的宗旨是取中國學術與文化並使之與現代的學術思想接頭，既不具宗教意味「也不是存古學堂」，並且不空談學術。他期望三五年後能辦成大學，但當下之急在先成立學會以培養人才，梁想成立的學會就是側重「辦學人自己向上深造之一義」。梁漱溟提到辦學的動機是「與青年為友」，其中有兩層意思是「一，是幫助他走路；二，此所云走路不單是指知識技能往前走，而實指一

³¹⁴ 《梁漱溟全集》第六卷，頁 811 至 815。

³¹⁵ 〈勉人文學院創辦緣起及旨趣〉，《梁漱溟全集》第六卷，頁 785。

³¹⁶ 《梁漱溟全集》第一卷，頁 539。

³¹⁷ 《梁漱溟全集》第四卷，頁 658。

³¹⁸ 《梁漱溟全集》第四卷，頁 659。

個人的全生活。³¹⁹」梁說這樣的辦學一方面雖是與青年為友，同時也是「自己求友」，「不獨造就學生，還要自己造就自己」，「一面固是幫青年走路，一面還想有些有心肝的好漢子大家彼此幫忙走路。³²⁰」在〈重華書院簡章〉（1924）裡，梁也提到書院的學則是「學生為學，務主自求；有疑則質之師友，當為指點剖析。總之，不取講授辦法。然日夕游息之間，隨興所之，自亦不少講論。³²¹」從這裡可以看出，透過組織這種彼此共同造就的團體，以激發相互講求之學，並以學生作為自己的主人。梁漱溟自辭去曹州高中返回北平後，他與約十位北平師生的小組及其後所組成的朝會最為他所看重，例行的朝會更明顯體現它有助於培養學人的自發主體性。

在北平師生共約十人，我們在什剎海租了一所房，共同居住，朝會自那時就很認真去做，大家共勉互進，講求策勵，極為認真，如在冬季，天將明未明時，大家起來後在月台上圍坐，疏星殘月，悠懸空際，山河大地，皆在靜默，惟間聞更雞喔喔作啼，此情此景，最易令人興起，特別的感覺心地清明、興奮、靜寂，覺得世人都在睡夢中，我獨清醒，若益感到自身責任之重大。在我們圍坐時，都靜默著，一點聲息皆無。靜默真是如何有意思啊！這樣靜默有時很長，最後亦不一定要講話，即使講話也講得很少。無論說話與否，都覺得很有意義，我們就是在這時候反省自己，只要能興奮反省，就是我們生命中最可寶貴的一剎那³²²。

1928年梁在對廣州市立第一中學的演講（〈今後一中改造之方向〉）中批評現代教育之弊在於學生「只站在一個被動和受用的地位」。梁漱溟認定的教育「是要把人們養成有本領有能力」，而這個本領便是通過全身心（耳、目、心思、手、足）的發展，遇到問題才能不慌張不茫然地「尋出一個應付的法子」³²³。正如梁漱溟對於一生所關切的中國文化現代化問題那樣，他認為大學應該要培養出能解決中國民族自救問題的人。在《中國民族自救運動之最後覺悟》中，梁提及過去的「都市教育」、「人才教育」都是在模仿西方工商業文明所建立的教育，在產生弊端後國人有了自覺反省，才試圖以「鄉村教育」、「民眾教育」來取代之。梁漱溟認為中國仍為農業社會，但在模仿西方工業化和現代化上派游學興學堂後，「始恍然幾個專門人才初救不得國；必待一般民眾覺悟而且進步，整個社會才得好。」但梁對當時鄉村教育和民眾教育成為時髦話題是作為相對於此前都市教育和人才教育而論的，前者是經由自覺而組織起來，後者是模仿而不自知³²⁴。梁氏認為：通過「人生行誼」培養而成為具有文化自覺的人，方能成為肩負中國新文化創造使命的人。他對勉仁文學院的構想，正是說明了要以文化研究機構來培養能創造

³¹⁹ 《梁漱溟全集》第四卷，頁 777 至 778。

³²⁰ 《梁漱溟全集》第四卷，頁 779。

³²¹ 《梁漱溟全集》第四卷，頁 785 至 786。

³²² 《梁漱溟全集》第二卷，頁 40 至 41。

³²³ 《梁漱溟全集》第四卷，頁 862。

³²⁴ 《中國民族自救運動之最後覺悟》，頁 248 至 249。

文化之人的理想。

三、張君勳的「新宋學」與大學理念

宋、明之書院，注意於修養省察，實為風氣轉移之關鍵。……則吾之固有此科者，近則千年，遠在兩三千年以上，奈何棄如敝屣，而視為不足愛惜之物乎？

——張君勳〈民族文化書院緣起〉

3.1、人生觀問題起於文化危機之反思，再到學術的重構

梁啟超在 1919 年的《歐游心影錄》對西方「科學萬能之夢」發出破產的驚呼，並批判科學主義對人類意志與道德的威脅後，1921 年梁漱溟出版《東西文化及其哲學》也反映出西方文化變遷，並使用「直覺」概念來說明以孔子的態度來補救西方功利主義，並提出將來中國文化路向。張君勳也是在這樣的由五四之後對文化「現代性」而引發的討論語境中，形成他主張直覺、意志自由的對科學萬能的學術立場。在這樣的文化路向猶疑、認定和選擇的知識討論中，1922 年一篇〈歐洲文化之危機及中國新文化之趨向〉中，他對梁漱溟的路向提出質疑，並說明自己的文化路向。如果梁漱溟的文化觀傾向文化多元論，那麼張氏則更像是文化調合論。他指出想像中世界文化可能的像西方那樣的三條路：議會解決、新舊教衝突後的容忍包容、或是政治獨裁取代民主文化，他還提出一種回到理性主義的方式。「要世界上還有個人的價值、思想的自由，人民對政治還有選擇討論之自由存在，則必須恢復理性。³²⁵」

張君勳最早公開發表的批評科學主義的文字，是 1922 年 1 月刊登在《改造》第 4 卷第 5 號的〈學術方法上之管見〉，他既批評國人對科學萬能的迷信，但又聲明他並不反科學，且認為「歐洲之科學方法與社會運動足以救吾國舊文明之弊」³²⁶。那場於 1923 年張君勳演說所引發的「人生觀」論戰（或稱科玄論戰），通常被視為保守派或玄學派（如張君勳和梁啟超）、科學派和唯物史觀派三者的論戰，範圍廣泛而常被認為失去焦點³²⁷。該論戰在學界一直以來被有意無意忽略，甚至

³²⁵ 〈世界文化之危機〉（1950）。引自《明日之中國文化：中印歐文化十講》，北京：中國人民大學出版社，頁 145。2006 年版。

³²⁶ 引自鄭大華，2004，〈論張君勳新儒學思想的發展〉，《中州學刊》第 1 期（總第 139 期），頁 96 至 101。

³²⁷ 葉其忠，1996，〈1923 年「科玄論戰」：評價之評價〉，中央研究院《近代史研究所集刊》第 26 期，頁 192。

張君勱自己對該論戰的評價文字更是幾乎被忽略³²⁸。就本論文題旨而言，不必進入論戰的細節，只須注意論戰中張氏思想的流變以及他欲發揚「宋學」的學術意涵。根據梁啟超對論戰回應文字〈人生觀與科學—對張丁論戰的批評（其一）〉，張君勱對直覺和自由意志之應用範圍過於廣泛，在另一面，丁文江也將把科學將人生觀「統一」的看法過度推論³²⁹。科學與人生觀在這裡被對立處理，也可見諸於張的〈人生觀〉中所提出人生觀（相對於科學）的五個特點：人生觀為主觀的、起於直覺的、綜合的、自由意志的以及起於人格的單一性，「唯其有此五點，固科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能為力，惟賴諸人類之自身而已。³³⁰」張君勱此論批判科學主義，也是反對科學能解決人生觀問題，也對科學的有效性有所界定。那麼張君勱的學術觀就不是只有科學，而是還包含這裡所討論的對人生觀的思索。

方今中國競言新文化，而文化轉移之樞紐，不外乎人生觀。吾有吾之文化，西洋有西洋之文化。西洋有益者如何採之，有害者如何革除之；凡此取捨之間，皆取決之於觀點。觀點定，而後精神上之思潮，物質上之制度，乃可按圖而索。此則人生觀之關係於文化者所以若是其大也。³³¹

這段話其實已表明了張君勱的人生觀其實背後有一更大的思想框架和企圖，人生觀影響了文化路向選擇，他認為「思潮之變遷，即人生觀之變遷也。³³²」他認為文化存在著優劣高低之分，而人生觀的重要性就在於，當世界的思潮變遷之中，中國的宗教、學術思潮也需要調整以擺脫落後。如果說梁漱溟在《東西文化及其哲學》是反反東方的「新文化」立場的話，那麼或許張君勱的〈人生觀〉中所持的是反對僅有科學主義的「新文化」立場，即便各自認定的中國應走的文化路向不同，但兩人卻匯流於對儒學資源的汲取。明顯對比的是，科學派不會攻擊梁漱溟甚至將他引為同道，因為梁漱溟講的人生態度是個人生命的能動與奮進；而張君勱卻直接批評了科學主義之弊。由於張君勱對人生觀的定義與影響的討論方向都從個人而推向了社會組織和制度，這使得科學派所集中攻擊的正是這種政治社會的構造（由個人的人生觀主導的），主張政治社會構造仍然應該依靠科學的知識問題，而忽略了人生觀所提出的文化問題。

就文化的層面而言，張君勱提出的便是類似梁啟超的調和論的文化路向，並明確引入中國的文化傳統。張君勱在 1922 年提出中國文化的方針是：文化的「性

³²⁸ 葉其忠，1996，〈1923 年「科玄論戰」：評價之評價〉，中央研究院近《代史研究所集刊》第 26 期，頁 181 至 234。

³²⁹ 《科學與人生觀—「科學與玄學」論戰集》，台北：問學出版社，頁 176 至 177。

³³⁰ 張君勱，〈人生觀〉，收錄於張君勱、丁文江等，《科學與人生觀：「科學與玄學」論戰集》，台北：問學出版社，1977 年版，總頁 4-9。

³³¹ 同上，總頁 12。

³³² 同上，總頁 10。

質為自我的、獨立的」，一個國家固有文化「必其國民自身有特種人生觀，有特種創作」，「故吾國今後新文化之方針，當由我自決，由我民族精神上自行提出要求。若謂西洋人如何，我便如何，此乃傀儡登場，此為沐猴而冠，既無所謂文，更無所謂化。³³³」1930年代的張君勳受德國哲學家費希特的國家主義思想之影響，他感受到國家雖受外力重大壓迫（東北四省淪陷），國人卻因為「國家觀念未養成」而「漠然無動」，「仍然在中世紀的世界觀念樊籠之下」，因此將新文化寄望於民族性之養成，提高民族的自信心和精神³³⁴。他主張在思想、人物、制度上加以選擇並教導青年，表現出以「現代潮流」（所指應為現代國家）為標準的選擇性。此時民族性也延續人生觀的討論，張君勳相信，「國家之所以成立，不僅恃智識之進步，尤貴有指示人生意義之道德。」張君勳認為要改造中國政治經濟，應從人生態度著手，當人生觀得到澈底改造後，才能產生所要的新文化³³⁵。若無「新人生觀」來建立「新文化」，新政治制度與經濟建設恐成無本之木、無源之水。張氏認為人生觀是內在於學術中並且由哲學和道德來做成新價值標準，近代西方之崛起與文化復興皆與其民族之「新人生觀」中人的理性和人格的發展有關³³⁶。在《明日之中國文化》（1935）一書的自序中，他指出當時形勢與第一次世界大戰後的局勢已有所不同，在文化方面除了科學和民主，還有「蘇俄主義」和「法西斯主義」，中國「猶之病者命已垂危，侍之者亂投雜藥」，「如置身於生死存亡之歧路中」。為此，他從宗教、社會、學術、政治和藝術方面反思中國過去的文化，在比較中印歐三方文化得到的借鑒後，他提出對未來的文化主張：「以精神自由為基礎之民族文化，乃吾族今後政治學術藝術之方向之總原則也。³³⁷」五六十年代以後，張君勳則致力於闡發儒家思想，倡導儒學復興，他試圖表明儒學在世界文化中的價值：「東方人對於現世界之危機中，自有以其可以矯正西方之處，乃吾人所不可忽視者也。³³⁸」

何信全認為張君勳的新儒學啟蒙計畫和哈伯瑪斯的現代性方案很類似，都是相信啟蒙的理性主義，但張的方案中會通儒家與西方近代啟蒙傳統，甚至認為西方近代啟蒙傳統其實也源自儒家之影響³³⁹。何信全指出，張在人生觀論戰中的立場是認為「科學的人生觀」並不能成立，但並不反科學，因此科玄論戰並不影響他建構啟蒙儒學的計畫³⁴⁰。我們也應該注意到，張君勳的「現代性方案」其實不

³³³ 張君勳，〈歐洲文化之危機及中國新文化之趨向〉，《東方雜誌》19卷3號，1922年2月10日。

³³⁴ 〈中華新民族性之養成〉，《民族復興之學術基礎》，北京：中國人民大學出版社，2006年版，頁203。

³³⁵ 張君勳，1938，《立國之道》，中國民主社會黨印贈，頁274。

³³⁶ 同上，頁276。

³³⁷ 《明日之中國文化：中印歐文化十講》，北京：中國人民大學出版社，2006年版，序頁1。

³³⁸ 鄭大華，2004，〈論張君勳新儒學思想的發展〉，《中州學刊》第1期（總第139期），頁96至101。

³³⁹ 何信全，2011，〈張君勳的新儒學啟蒙計畫：一個現代 vs. 後現代視角〉，《台灣東亞文明研究學刊》第8卷第1期（總第15期），頁217。

³⁴⁰ 同上，頁218。

僅在矯正西方現代性之弊下了極大功夫，同時又包含了自身的文化主體性，而不是像哈伯瑪斯那種普遍理性主義。他設想的中國現代化道路是：既要保存中國傳統，又要開放地吸收西方文化的長處。

3.2、「新宋學」：學術的重構

人生觀既為「文化轉移之樞紐」，張君勱在〈再論人生觀與科學並答丁在君〉一文闡述說，中國文化的路向若循歐洲之道而不變，將會走向如歐洲敗亡之覆轍；若續採「寡均貧安政策」恐又不符合趨勢，「急功之念」更不可取，因為他確認歐洲文明的三重網羅（國家主義、工商政策以及自然界之智識）「實為人類前途莫大之危險」。中國文化路向若只是談「求在我」（孟子語）和「正己」（孔子語）等文化修養層次還不夠，他認為必須從「漢學宋學之得失問題以起」，在學術上建立起新文化。起初，張在評價漢學與宋學有其各自長處，一為重訓詁考據，一為重義理和心性，他更將之比附為西方學術史的經驗派、理性派，以及唯物、唯心兩派，漢宋學兩者也不可偏廢。但對於丁文江「痛詆宋學」的論述，張則繼續以西方哲學心為白紙非白紙的論爭反駁指出：「苟無此精微之心，則訓詁名物安從而講求？」³⁴¹就理論上言，當他看到西方如柏格森也提出類似宋明心性之學的理論，因此認定宋明儒學有昌明之必要；再就實際而言，中國當時的「人心風俗」的私欲問題也需要復興宋學來矯正。

當此人欲橫流之際，號為服國民之公職者，不復知有主義，不復知有廉恥，不復知有出處進退之準則。其以事務為生者，相率於放棄責任；其以政治為生者，朝秦暮楚，苟圖飽煖，甚且為一己之私，犧牲國家之命脈而不惜。若此人心風俗，又豈碎義逃難之漢學家所得而矯正之乎？誠欲求發聾振聵之藥，惟在新宋學之復活，所謂實際上之必要者此也。³⁴²

有學者指出，張君勱以西方近代哲學來談漢學與宋學，便是要藉此揭示人文理智主義與科學主義的對立³⁴³。從張君勱所論述的西方文化背景言之，科學派代表理智主義傳統，玄學派代表人文主義傳統。對張君勱而言，當時知識界的學術觀多半是繼承了「漢學」傳統，比如「自謂與清之正統派因緣較深」的梁啟超和「推崇清代經學大師」並稱其「合於西方科學方法」的胡適，而丁文江也「引漢學家言以排宋學」³⁴⁴。張君勱的「新宋學」同時是針對復古路線和西化路線（主

³⁴¹ 《科學與人生觀：「科學與玄學」論戰集》，頁 136。

³⁴² 同上，頁 138。

³⁴³ 秦國揚，2008，〈儒家“宋學”之“新”何以可能？—張君勱“新宋學”的意義〉，收錄於黃玉順主編，《現代新儒家的現代性哲學》，北京：中央文獻出版社，2008.2 第 1 版。

³⁴⁴ 《科學與人生觀：「科學與玄學」論戰集》，頁 134。

要是科學派)。張君勱認為梁漱溟的復古路線是矛盾的，他不明白梁漱溟為何一面說世界未來的文化將走中國文化的路子，同時卻又說中國目前應該要採西方文化³⁴⁵。張君勱除了以心性修養在現實上培養道德主體的人之外，還要像西方形上學或玄學那樣將宋學理論化（建構成哲學理論）而成為知識譜系的一部份，這也是他提倡「新宋學」來抵抗當時科學主義學術風氣的用意。另外，我們是否也不自覺而誤將張君勱的新宋學與西方唯心派等同起來了？如果是這樣，豈不是又等於將張君勱看成回到西化的路向³⁴⁶？張君勱之所以復活新宋學來培養道德主體的人，其中隱含的道德批判實際上與西方唯心論不同，因為他要重建的道德主體被賦予了中國政治社會和民族救亡的期望³⁴⁷。他扭轉管子之論，將「知榮辱」、「知禮節」置於優先位置，以作為「國事鼎沸綱紀凌夷之日」的「治亂之理」³⁴⁸。不僅如此，他堅信歷史上儒學具有抵抗虛無主義的積極精神，他在〈儒家哲學處於西方哲學環境之覺悟〉一文中，將魏晉清談的脈絡相比於二次大戰前後出現的西方的存在主義哲學思想，而「存在主義乃崩潰時代之象徵」，但他認為西方社會所表現之惶惑失望更甚於晉代。他指出魏晉雖表現出喪亂時代之風氣，但唐宋因為儒學而扭轉了魏晉的頹喪風氣而重振時代精神，這也讓他更加相信儒學具有抵抗西方現代性中虛無主義之可能³⁴⁹。秦國揚認為張君勱的新宋學更為注重的是思想立場意義上的宋學，而不是學術方法意義上的宋學³⁵⁰。這樣的說法在 1920 年代基本是符合思想論爭立場，但從張君勱在 1930 年代以後的論述來看似乎這樣的論點不能成立，因為在三十四十年代以及五、六十年代張君勱的論述中，更為強調宋學作為一種學術方法上在現代化中的實踐，他說「現代化的程序應從內在的思想著手，而不是從外在開始。³⁵¹」但這裡的「思想」的意義，更接近於致力建構新的哲學統系。

在 1935 年出版的《民族復興之學術基礎》一書中，張君勱先檢討中國固有學術「知內而不知外」，朱子所詮釋之格物致知之學不在乎科學真理，只強調身心之修養，因此傳統學術缺乏了「系統的學問」。張君勱說：「文化之試金石，視其學術界對於外來侵略者有無抵抗力」，並主張「所貴乎為民族者當求政治及學

³⁴⁵ 張君勱，〈歐洲文化之危機及中國新文化之趨向〉，《東方雜誌》19 卷 3 號，1922 年 2 月 10 日。引自呂希晨、陳瑩選編，《精神自由與民族文化：張君勱新儒學論著輯要》，中國廣播電視出版社，頁 445。

³⁴⁶ 如胡秋原便將張君勱劃歸為西化派，參閱胡秋原，1973，《一百三十年來中國思想史綱》，台北：學術出版社，頁 81。

³⁴⁷ 關於心性之學與西方學術的不同這一點，在 1958 年新儒家的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉中討論心性之學時有更清楚的表述。

³⁴⁸ 《科學與人生觀：「科學與玄學」論戰集》，頁 139。

³⁴⁹ 〈儒家哲學處於西方哲學環境之覺悟〉，呂希晨、陳瑩選編，《精神自由與民族文化：張君勱新儒學論著輯要》，中國廣播電視出版社，頁 212 至 213。

³⁵⁰ 秦國揚，2008，〈儒家“宋學”之“新”何以可能？—張君勱“新宋學”的意義〉，收錄於黃玉順主編，《現代新儒家的現代性哲學》，北京：中央文獻出版社，2008.2 第 1 版。

³⁵¹ 〈中國現代化與儒家思想復興〉，收於呂希晨、陳瑩選編，《精神自由與民族文化：張君勱新儒學論著輯要》，中國廣播電視出版社，頁 308。

術上之獨立」。因此，他試圖「以哲學為科學之推進者³⁵²」，並修正和補充孔孟至宋明儒存心養性之學來樹立學術獨立性。對張而言，不可僅重漢學而偏廢宋學，應該在竺舊派和驚新派之得失檢討中，「後發之為學說為規制，斯為有活力有性命之文化」。張君勳主張理智與道德兩者「應平等視之」，若是將知識隸屬於道德之下，會造成「科學之不發達」；反之，若將道德隸屬於知識之下，「其結果必流於否認道德」，造成社會的無所適從³⁵³。這樣的將知識與道德「採取一視同仁之態」的學術觀與梁漱溟的以人生態度的奮進來作為第一優先而推向知識的方向與優先順序不同，張似乎是偏重於要將傳統學術轉成有系統性的「現代」學術，建構成相當於西方知識分科中的哲學一門。這也可以從他不時地舉歐洲歷史上曾有科學與哲學之對立消長與爭論的例子可以得知，也就是說，「漢學」被對應為「科學」，「宋學」則被對應到「哲學」³⁵⁴。

張君勳並非要「抹煞」胡適所推崇的漢學家之功，而是要扭轉當時學術偏重於漢學之功績卻譏宋儒之學的風氣，他認為西方學術的文字學（philology）和古書考證（textcriticism）也都與示人以道德的倫理學有關係，猶如漢學傳統中也有如戴震那樣主張考據義理不可二分，但他仍主張義理可歸於宋學，這是因為義理是作為文化之根幹的價值理念。

夫一國文化之根幹，不外乎訂生活之標準。以舊名詞言之，其至高遠者曰道體，其切於人生者曰綱常，以近代術語言之，是為本體論，是為價值論。豈有一國中不知有所謂義理，而僅恃「考古」僅恃「說五字之文，至於二三萬言」可以立國者哉？³⁵⁵

由於傾心於建構系統的學問，有時候，張還將宋明儒學劃歸為近於科學，比如他雖然承認治心性學者在中國歷史上曾遭詬病³⁵⁶，但又認為倘若能將心性學的這些弊病「大拂拭大刮磨」，「而專就修身養心方面，在生理上心理學上求得其堅確不移之基礎，不獨可使心性學成為一種科學，且為吾國發揮一種國粹之特色，則其功真可謂「不在禹下」者矣。³⁵⁷」除了在「科學」或「學問」中佔據一知識分科位置，以及在個人的修身養性之外，張還認為義理學的目的包括「定教育與

³⁵² 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 22。

³⁵³ 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 29。

³⁵⁴ 同上，頁 29。在張君勳的設想中，猶如德國不只有俾斯麥、毛奇，還有康德、費希特的哲學；英國的工業化也少不了如洛克和休謨的哲學，他指出“心性之對象，有其可以成為學問之根據者”，參閱《民族復興之學術基礎》，頁 32。

³⁵⁵ 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 31。

³⁵⁶ 這六個弊病是：第一，自謂孔孟程朱之道統，視其他學派為異端；第二，辨禪學與心學之異同；第三，辨程朱陸王異同；第四，恃其正心誠意之學，目其他設施為雜霸為功利；第五，只以“五種遺規”為循；第六，道學家之規行矩步陷社會於麻木不仁之狀態，參閱《民族復興之學術基礎》，頁 32。

³⁵⁷ 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 32。

政治之正鵠」³⁵⁸。張君勳所說的義理的這種政治文化屬性是要確立一種有利於民族競爭的「新價值標準」，作為「立國之標準」。因此，張君勳改造宋學的方式是接受了科學派常引用的顏習齋對宋學之批評，而試圖建立一種現代意義的學科和價值觀。張君勳提出五種新價值標準推向制度實踐：第一，中國人「喜靜厭動好逸惡勞的習慣矯正一番」，將靜轉為動，此為新價值之第一標準。第二則是由虛文轉向實學，第三是探求知識宜「粗精兼備」，第四是將學術從傳統士大夫人推廣至國民，第五是建立團體的政治道德觀。張君勳所提出的這些「新價值標準」幾乎都是參照歐洲「現代」價值觀，並按實現民族復興的目標來選定，他如此概括這五種新價值：

國家之所以成立，不僅恃智識之進步，尤貴有指示人生意義之道德。……其因民族競爭之大勢，而道德的價值隨之變更，則採習齋之言與西方政治道德以補充之。³⁵⁹

張君勳根據顏元和西方現代性的選擇而對心性之學所做的修正與補充，已經使中國固有學術中的道德主體意義產生了兩種根本的變化，一個是道德主體在不失去自身文化意義上也朝向了西方政治道德意義轉變，另一個是朝向知識化、科學化的「實科」方向轉變。他曾經批評清末以來洋務派與維新派都是以政治制度改革的價值，但他學術觀中的道德主體也不免有政治文化的內涵。由於道德之起源是在維持人類之共同生活，歷史上各國文化中也莫不以道德為要務，故西方學術中亦有道德主體。西方政治生活意義上的「道德」似乎是具有世界普遍的趨勢，可以加以吸收。但張君勳也同時清楚地看到，中國應該要有自己的道德主體的政治文化特殊性，因此在吸收他所認為的具有價值的西方現代性時，他更主張應該確立中國自己的政治文化主體性，這正是來自於他對宋學的修正與補充。

對張君勳來說，文藝、哲學、科學等方面的「學術創作」有助於民族復興，但他也看到中國近代以來派遣到各國的留學生所得之思想學術「隱然有美英法德俄日之勢力範圍存乎其中」，因此他主張的「學術創作」是以具有「自主的思想」和「國族本位之學說」為主體，同時將他國之學說「冶之於一爐之中」³⁶⁰。對中國新哲學來說，在與他國思想有互通之處的同時，還須保有自己的民族特色³⁶¹。文化主體的構成是來自於對民族的身心的調動，這需要一種新哲學的創造。

質言之，全國人民身中心中所蘊蓄之力量開發之、積蓄之、以為國家對外競爭之用，此種以民族本身為一切軍事、政治、經濟、教育之出發點，即我之所謂

³⁵⁸ 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 31。

³⁵⁹ 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 37。

³⁶⁰ 同上，頁 5。

³⁶¹ 猶如英、法、德三國哲學思想既彼此影響也有互通之處，但三民族也不失其民族本身之特色。張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 62。

大徹大悟，亦即吾族起死回生之良劑也³⁶²。

道德主體應該是以認識和解決中國自身在一時代中的政治文化問題為核心，因此新思想的創造必須是「合歷史演進的結果和時代的要求而成」，融合了傳統與現代，並通過教育來培養人民的道德和文化主體性。新哲學之創造「應有富於中國色彩之貢獻」，「不徒受人扶持而另有獨來獨往之企概」³⁶³，舊文化之聖經賢傳是應該繼承的精神遺產，但不是只有復活舊學，新哲學也「不能從外國搬來」，張君勳以「一時代即自有其新學說新哲學」之理念來建構新宋學新哲學，其中更必須包含從傳統文化而來現代性。

這新時代中另有一種環境一種對象，另有一番政治上、社會上的工作。所以我們現在應該創造一種新哲學來解釋他，來解決他，惟有如此，才能算現代人對現代事能負解決的責任。至於關於舊文化之去留可否，又係另一事，不可混為一談。我們不應忘了孔孟與宋明諸子，但不可以為古人成說尚能解決現代問題，而將新學說新哲學創立之責任推卸了去。³⁶⁴

張君勳這個觀念是參照了歐洲的文藝復興過程，其關鍵不在古籍復興，而是在「思想上之大變化」³⁶⁵，他認為中國的新哲學也應該歷經西方哲學的發展過程才會發生。他把從韓愈以來到王陽明所發展出的性理學看成是中國人為了抵制佛家無常論或空論的新哲學和新儒學運動，並以之類比為像歐洲的文藝復興，雖始於古經籍之研究，卻終於「產生一種新世界觀」³⁶⁶。他舉了西方思想家為例，如康德哲學「能見及相峙之兩派的短長得失而綜合之者」，又有如笛卡兒能「以唯一之主義應用之於各方面」³⁶⁷。這樣的「綜合各家各派所長」和不陷入安於局部的學術工作落在知識分子身上，對張來說，張東蓀和張申府兩人的學術頗有這樣的企圖。一方面，張君勳認為中西哲學途徑或有不同，但中西對人生和宇宙的了悟之目的卻是相同的³⁶⁸；但另一方面，中國的新學術還應該有自己的主體性。那麼「新學術」中具有獨特性質的傳統資源或主體性是什麼？在張的演講中，有許多類似口語上的肯定或批評，並且常暗藏了與當時的學術風氣相抵抗之用意。他曾說中國建立獨立自主的思想的途徑有四點：第一，中國民族性包容力最大；第二，中國缺少論理的貫徹性，對此他似乎在批評西方的論理貫徹性有其偏頗，而中國知識界卻有「調合性」之表現；第三，中國人好實用，哲學恐因此偏重實用，這點似有些批評意味；第四，真正偉大的思想都離不開形上學（及冥想），他則擔

³⁶² 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 3。

³⁶³ 同上，頁 62。

³⁶⁴ 同上，頁 49。

³⁶⁵ 同上，頁 49。

³⁶⁶ 張君勳，《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社，頁 11 至 12。

³⁶⁷ 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 57。

³⁶⁸ 張君勳，《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社，頁 12。

心國人若反對此則哲學無由發展³⁶⁹。他在〈科學與哲學之攜手〉這篇文章再次強調，若以考證的工作當成科學方法的代表，則和文藝復興時期曾有過的「復活古籍」毛病一樣³⁷⁰。這些論述都說明了張君勳的學術觀中強調新哲學新思想應該要有的「綜合」、「調合」，從實用偏好而推向應用等都是中國固有的學術中既有的特徵，因此他給予正面的肯定，而其主體性便是仰賴宋明儒學這樣的「形上學」作為基礎再進行創造性的展開。

張君勳本要進行文化的調合創造，卻走向系統的知識譜系，這顯示出張君勳的學術觀中存在著內在的緊張，本在批判唯科學主義的論述卻走向「新宋學」的學科化。在這裡，文化主體性是經由西方知識譜系的再分化來加以表述。《明日之中國文化：中印歐文化十講》（1935）張君勳對中國固有學術未能進步是因其存在兩點弊病，第一是文字的多樣而使得學術走向漢學的考訂而脫離現實；第二是中國學術缺乏像西方那樣概念清晰邏輯嚴謹的論理學³⁷¹。張君勳認為論理學為百學術之母，缺此則一切智識學術將消亡，而在中國固有學術中論理思想自墨家之後中斷，宋明理學與西方哲學的論理學的知識目的最為相似，也即最有可能發展成論理學。因此，他之所以將宋學看成是具有發展成西方論理學的潛力，其實是為了追求和建立一種有系統的學問。這點和梁漱溟看重宋明講學的側重點不同，因為梁漱溟並未想建立系統化的知識分科。

3.3、大學理念與人才觀

如果說通過新學術所造就的人的道德主體性是與中國民族的救亡相連結不可分的，那麼張君勳所設想的大學理念和目標應該是以民族文化作為主體性的德智並重的學術創造機構。張君勳一生創辦過三所學校：自治書院（政治大學前身）、學海書院和民族文化書院，這些學校都體現他的民族主義精神和以新宋學的學術創造理念。1923年張君勳創辦「自治書院」，經常與張東蓀、瞿菊農、陳伯莊先生等討論院務，他「以曾文正自勉」，並於日記中寫下「決意辦四五年再說，勿忘勿忘」³⁷²。1925年自治書院奉令改為國立政治大學，張君勳任校長，張東蓀、吳經熊、潘光旦等曾任教授，章太炎也曾蒞校演講³⁷³。張君勳因政治立場反對蔣介石一黨獨裁，1927年政治大學被勒令停辦而國民黨黨部接收。1934年他與張

³⁶⁹ 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁 63。

³⁷⁰ 同上，頁 73。

³⁷¹ 張君勳，《明日之中國文化：中印歐文化十講》，北京：中國人民大學出版社，2006 年版，頁 77 至 80。

³⁷² 《張君勳先生年譜初稿》，收於孫亞夫、楊毓滋編，《張君勳先生九秩誕辰紀念冊》（下冊），頁 22。

³⁷³ 同上，頁 26。

東蓀在廣州創辦「學海書院」，後兩廣獨立之後遭中央軍封閉³⁷⁴。1939年張君勳籌辦「民族文化書院」並於1940年成立於雲南大理，著有民族文化書院緣起、組織大綱與學約³⁷⁵。

張君勳之所以採書院制者：一，使大學畢業生能從容從事於學問，不必汲汲於衣食之謀；二，師生相敬，使人才得以養成，學統得以維繫；三，在學問之外注意修養省察，以為風氣轉移之關鍵；四，西方大學僅重理智之造詣，而書院則德智並重，側重於德。書院分四系：經子學、史學、社會科學、哲學。在學規中訂有德性修養要目：立己、達人和愛國，並明確標示書院講學之鵠的：完成各人人格、淬勵智慧以貢獻於世界學術、本德智合一之工夫以效力於經世致用之大業³⁷⁶。他試圖恢復北宋學者胡安定的書院講學之風，不過，「既不學宋人視讀書為玩物喪志，而以靜坐為善學，凡關於國故與西方哲學、科學原理、社會科學均列諸科學之中，以為學者研究之資。³⁷⁷」在社會科學這一門類中，他也強調要「根據本國環境中所生之問題，加以分析綜合而自解答之。」

張君勳的大學要培養的是具有民族主義意識（愛國）和德性的能承擔文化責任的知識分子，他認為哲學思想的創造性都是知識分子應該有的努力與承擔³⁷⁸，而知識分子個人的主體性與歷史是不能分裂為二的。在張君勳的論述裡經常會出現一種知識分子的典範，其中曾滌生最受張君勳讚揚，他認為曾國藩重視「心意之動」，而曾國藩在發揚義理之學與考據之學並重、關注「現代」而不保守的立場，都呼應張君勳的向現代創造和轉化的學術觀。在張君勳看來，曾國藩的日課四條——慎獨則心安、主敬則身強、求仁則人悅、習勞則神欽——主要宗旨也是來自王陽明學派³⁷⁹。

張君勳討論曾國藩對個人與社會之間的關係時，等於也間接說明了張君勳自己的人才觀是重視「每個人都能影響社會的風氣」。他引用曾國藩的〈原才〉一文：「然而轉移風俗，而陶鑄一世之人，非特處高明之地者然也，凡一命以上，皆有與責焉者也。」張君勳進而論述，「一人無論以個人身份或為當官，只要知道自己有引導社會道德的責任，就能得到不可思議的成果。³⁸⁰」他認為知識分子是「時代風氣之所繫」，並引用費希特的話說明知識分子應該是「至善之人」、「歷史命運決定之人」，「應該以最高度之道德表示於社會」³⁸¹。在民族文化面臨西化

³⁷⁴ 《張君勳先生年譜初稿》，收於孫亞夫、楊毓滋編，《張君勳先生九秩誕辰紀念冊》（下冊），頁37。

³⁷⁵ 同上，頁48至49。

³⁷⁶ 呂希晨、陳瑩選編，《精神自由與民族文化：張君勳新儒學論著輯要》，頁452至467。

³⁷⁷ 同上，頁455。

³⁷⁸ 張君勳，《民族復興之學術基礎》，頁57。

³⁷⁹ 張君勳，《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社，頁511。

³⁸⁰ 同上，頁514至515。

³⁸¹ 張君勳，《民族復興之學術基礎》，北京：中國人民大學出版社，2006年版，頁40至47。

與現代性的雙重危機之下，知識分子的知識主體和道德主體是合而為一的，國家社會之道德責任便被賦予在他們的身上。他認為「民族國家養成健全國民之方法，除文字、智識教育之外，以人格發展為第一義」³⁸²。他在 1930 年代曾以時代的標準選定一些歷史上的代表人物教人，包括政治家、探險家、軍人、鄉村自治之創始者、外國文化之輸入者、學生運動之創始者、發明家等，作為當時國家必需和應該取法之人才典型，使青年易於接受以養成中華民族性³⁸³。

四、小結

清末知識分子對大學和學術的想像反映出三種不同特徵：梁啟超代表一種積極引介西學但仍重視道德主體的調合論的大學學術想像，章太炎早期思想中堅持國學作為的認識學術主體，王國維早期思想則代表一種從西方哲學觀點統攝的大學學術觀。晚清以來知識分子致力於對固有學術以不同的方式向現代轉化，在民國以後仍然持續。蔡元培的學術觀與大學理念表現並未全盤接受西方知識譜系，在他的「大學論述」中經常可見存在著傳統文化中的道德、美育、教化信仰和世界觀，這些與他早期思想中與清末知識分子的知識討論有內在關聯。這樣的討論仍然延續而表現為五四新文化運動前後的東西文化和人生觀論戰中，也因此梁漱溟和張君勱的思想中也能看到對道德主體的強調和對宋明儒學的轉化設想。

汪暉提醒了我們注意到知識分子對中國現代思想的討論從文化問題討論轉變為知識問題，在學術的表述上也產生如何現代化的問題。在梁漱溟《東西文化及其哲學》這本五四文化運動以來極具影響力的書中，梁氏試圖論述了東西方文化之異同並提出未來中國文化路向的設想。雖然在他的書中並沒有「現代化」一詞，但所論述的「文化路向」或「前進」等概念可以說具有現代性方案之意涵。從梁漱溟的討論主要還是集中於文化的現代化問題。正是在西方現代性危機之下，梁漱溟從東西方文化的比較中而提出的具有主體性的文化路向及現代性設想中將儒學進行了現代轉化，這使得他的學術觀不同於以往從傳統學術出身的清末知識分子急於因應國家富強目標的經世致用觀，也與王國維早期從西方學術體制而來的學術獨立觀不同。在梁漱溟這裡，學術仍然是涵攝了文化整體性的設想，以文化路向來規範，而通過具有道德主體的生命體的活潑向政治、經濟、社會、文化領域的發展也才能體現出這個文化主體性。梁漱溟對人的重新發現，其實也反映出知識分子關切的問題是中國的問題仍然需由大學培養的人來承擔，其中有民族救亡的含義，這與學術文化的主體性是相重疊的。從中國近代知識分子中對人

³⁸² 〈中華民族文化之過去與今後之發展〉，收於《明日之中國文化：中印歐文化十講》，北京：中國人民大學出版社，2006 年版，頁 111。

³⁸³ 張君勱，《民族復興之學術基礎》，北京：中國人民大學出版社，2006 年版，頁 224 至 225。

的發現中，我們看到了各種新的想像的「人」出現，但他們都有共同的特徵，即足以作為現代中國文化的承擔者的角色。對梁漱溟而言，圓滿的人和人生觀的確立都是面向生活現實問題的，這樣的生活現實問題也是與民族文化問題緊密相連繫的，是通過倫理以組織成的社會中的文化生活問題。因此，梁漱溟給我們的啟發是精神教育和對「人」的主體狀態的更深認識。

張君勱與梁漱溟雖都以儒家思想為學術觀中的核心，但兩人對中國固有學術的看法及其轉化方式有共同點也有明顯差異。張君勱對中國固有學術的觀點是較為包容的，他雖然視宋學為如文藝復興的新思想運動，但並未像梁漱溟那樣將墨家、法家等諸子視為功利主義的思想；張君勱對宋明理學或心性之學的歷史發展過程也有批判性的否定，他贊同黃黎洲將明末王學末流如王心齋一路看成走向「狂禪」³⁸⁴，但梁漱溟卻是肯定王心齋一派。正如汪暉所指出的，相較於熊十力，梁張兩人都不能算是謹守成法的「新儒家」，他們的文化觀也都具有明顯的世界主義傾向；然而在張君勱的學術觀中，文化問題被轉換成知識問題³⁸⁵。再者，張君勱的類似西方啟蒙主義的現代性方案雖然意在克服現代性危機，卻也使得本身形成一種技術性方案而暗合於西方知識譜系之中，這也使得人生觀論戰與 1920 年代的王戌學制與知識分類譜系有其內在關係³⁸⁶。

張君勱的「使心性學成為一種科學」之設想，使這個新生活準繩仍以西方學術分科為依歸。心性之學作為形上學的本體而建構的新哲學新思想，若能與「科學」攜手合作，這或許可以說是張君勱學術觀的完整概括。然而在這樣的學術轉化中，張君勱一方面批判考證工作不能代表科學，另一方面也急於將心性之學轉化為新哲學新思想而尋求納入科學譜系範疇的一部份，可能因而導致其最終仍被編入以西方科學或分科的學術框架中。張君勱最終在知識系譜中尋求建立以宋學為主的新哲學，若用現在的語言說，或可看成是當時一種類似目前所提倡的「通識教育」核心課程，透過這樣的共同課程，中國大學學術的文化主體性基本被確立。因此，我們也可看到 1920 年代張伯苓在南開大學將課程土貨化的轉變，其實與梁漱溟與張君勱的學術觀也有內在關聯。

五四文化運動時期的知識分子對漢學和宋學的討論具有什麼樣的現實意義呢？如果「漢宋之爭」是儒學內部因應西方學術的一種緊張，並且漢學宋學是儒學中的一個整體，那麼清末之後這樣的整體學術觀是否已崩解？就筆者目前的考察而言，學界一般對現代中國固有學術的崩潰而全面被西方學問統系取代的論述來看，其實仍有質疑之必要，比如張循的研究便從清季的漢宋之爭到該問題論爭原本被視為是漢學內部的緊張，到現代以後的逐漸消失，來立論這種學術轉化的

³⁸⁴ 張君勱，〈儒家哲學處於西方哲學環境之覺悟〉，《精神自由與民族文化：張君勱新儒學論著輯要》，中國廣播電視出版社，頁 206 至 207。

³⁸⁵ 汪暉，2008，《現代中國思想的興起（下卷第二部）》，北京：三聯書店，頁 1394。

³⁸⁶ 同上，頁 1382。

近代性³⁸⁷。必須指出的是「現代性」框架應該要重新質疑。如果宋明學術逐漸被知識分子排除而僅有以考據為主、為知識而知識、甚至是缺乏義理思想的「漢學」成為與西方學術接軌的學術觀就是中國學術的「現代性」，那麼我們可以說這是學術轉化過程中需要的進步現代性嗎？從清末以來，我們可以看到許多知識分子對宋明學術的重新發現與重視，這些知識分子認為這是對西方「現代性」危機的重要抵抗資源，這種危機其實也反映在學習西方學術體制的中國大學體制之中，這點值得當前在討論大學的學術是有重要意義的。以梁漱溟而言，「心」對官體的主宰是核心，也是對唯知識主體的現代教育學術危機的補救。張君勱對西方現代學術的近代性或現代性時不時地提出了質疑與批判，雖然程度不一或不自覺落入西方科學分科統系，但這樣的學術抵抗仍然在 1930 年代之後的歷史階段以其他的論爭形式繼續展開，我們也依稀可以找出這樣的論爭與學術轉化相關連的線索。如果說「心」或心性之學應該作為學術中的一個重要構成，這對我們探索中國大學理念的重要意義及其留下的問題就在於，如何接續和重新展開這股關於宋明學術創造的傳統思想資源。關於這點我會在以後各章中繼續考察。

如果將蔡元培、梁漱溟、張君勱等知識分子的「大學論述」抽離於這種知識或文化討論方式的近現代史背景來加以理解，我們就喪失了對文化主體性的把握。因此，對當前的大學治理問題來說，我們從中得到的啟發應該是接續上這樣的知識討論傳統，而不是急於吸納和應用西方的大學治理方式。

³⁸⁷ 張循，2009，〈漢學的內在僅張：清代思想史上「漢宋之爭」的一個新解釋〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 63 期，頁 49 至 96。

第四章、學術獨立與自由教育－抗戰時期及其前後的大學論述

如果說五四以來的東西文化討論和科玄論戰所反映的是知識分子對以西方科學主義和知識系譜的學術觀為主的現代化路線的爭論，那麼在北伐之後到抗戰期間的關於文化主體性問題則轉向政治主權的語境上。1927年寧漢分裂後因國共對立的內戰體制裡，國民黨以黨化教育加大對教育體制的控制，此期間梁漱溟就曾反對官辦教育而主張社會自辦教育和平民教育的方式。而1927年的大學院制的實施、修改，再到1928年的終止，最後仍回到教育部轄下而確立了「國家教育」政策³⁸⁸。國民政府自1920年代晚期及1931年「訓政綱領」實施，對公私立大學體制中實施訓育、導師制、軍訓教育、黨義教育等都有相關規程加以要求³⁸⁹，其目的在於通過國家主權對教育學術的治理以確立政治文化的主體性。

在當時的主權語境下，知識界接續五四以來的文化論爭也具有歷史意義。最明顯的是1935年的〈中國本位文化宣言〉³⁹⁰衍生和分化為多種面向，有政治面向的獨裁與民主的討論，也有關於學術獨立(批判文化殖民和黨化教育)的討論。在學術方面，本位文化論爭既模糊了政治與學術之間界限，使黨化教育或政治介入學術合理化，但也重新激起學術獨立觀念與建國發展階段的自由教育之討論。五四前後知識分子大多只就科學主義的學術體制化與傳統激烈論爭，較少處理或面對政治問題，大學被設想為只需要成為高深的學術研究機構即可。但國共內戰和面臨日本侵略的外部危機下，國家內部的統一和對外的政治主權成為一個國家治理上的重要問題，這也迫使知識分子必須思考如何回應此問題：學術與政治之間究竟應該維持什麼關係。在政治主權的語境下，也影響到知識分子對大學的理念和其培養人才的目標之設想。

政治現代化路向所指一方面是內部的危機，另一方面是外部的危機，中國本位文化論爭中與之相關的有幾個特點值得注意，而這些特點可能使得知識分子設想的「學術獨立」或「自由教育」等概念的文化主體性意義逐漸清晰。第一，知

³⁸⁸ 大學院制出自吳敬恆、蔡元培、李煜瀛之倡議，原本是仿法國的大學區制，目的在使教育獨立於官僚政治之外。大學院組織法規定大學院下設大學委員會，其委員規定由國立大學校長、專家及大學院長等擔任，以議決大學院院長和各國立大學校長人選。隨著大學院組織法數次修正，原本在軍政時期的國民政府無暇顧及教育而給大學院有較大自主權，但這個人事選任獨立權與訓政時期以黨治國原則不符，僅實施約一年的大學院制在1928年瓦解，大學院地位「直屬國民政府」，大學院長「承國民政府之命」。1928年10月，取消大學院制後教育部成立，此後教育行政體系被納入國民政府的行政體系。參閱陳能治，1990，《戰前十年中國的大學教育（一九二七—一九三七）》，台北：台灣商務印書館，頁19至25。

³⁸⁹ 同上引書，頁56。

³⁹⁰ 〈中國本位的文化建設宣言〉為1935年1月10日，由王新命、何炳松、陶希聖、薩孟武等十位教授聯合署名在《文化建設》雜誌第1卷第4期發表的宣言，其後引發了文化路向的大討論。

識界關注到帝國主義國家文化政策以文化侵略的形式使國人產生巨大的危機感³⁹¹，因此產生了建國的政治體制應該採取哪一種西方模式，或如何看待如自由主義與社會主義思潮的問題。比如在這場論戰期間，也有自由主義者（如傅斯年）站到本位文化派這一邊，同時批判自由主義和左翼³⁹²。他聲稱，自由主義到了帝國主義階段便已不可避免地沒落了，按中國當時之需要來看，「自由主義為無用，個人主義乃大害」³⁹³。第二，在面對文化侵略的危機之下，論爭中的知識分子要求以「統制」替代「壓制」，並強調思想的自由。這樣也產生對於教育的主體性的兩種觀點：第一、教育既不應該如西方帝國主義的壓制，這樣黨化教育似乎也就在統制的理由下成為合理的。當時便有人主張恢復民族教育，黨化教育時而取代了民族教育的位置；第二、有人主張應該如西方邦國主義的公民教育，因為西方的這種公民教育才可培養公民作為政治社會的主體。這類討論其實又涉及到大學要培養什麼樣的人的問題。第三，論戰的知識話語中突出了「本位文化」或新文化的現代性如何形成的問題。本位的意義中「本位」是什麼？它與傳統應該有什麼樣的關聯？西化派繼承五四的反傳統路線，例如胡適和張佛泉曾批評黨化教育打壓言論自由、學術自由，傾向保守而反西化³⁹⁴。胡適批評中國民族主義運動有「誇大舊文化和反抗新文化的態度」，在胡眼中，舊文化偏向感情作用而保守，新文化運動則偏向理智³⁹⁵。相對於西化派，中國本位文化派恰好與黨化教育匯流一氣，原因之一是發表宣言的教授中有許多國民黨員。此外，反對舊文化主張者不只胡適等西化派或歐美自由派，還有共產黨人。如果說論爭核心仍然在新舊文化或中國文化和帝國主義文化之爭，那麼不管是哪一派知識分子其實也試圖在找到中國現代化的一種文化路向。我們從上述這些特點可以看出，中國文化本位論爭的語境是從感受到文化侵略者的現代性危機而思考中國應該如何建設成現代國家的現代化問題，其實也可看成 1920 年代東西文化論爭的繼續，只是本位派提出了應該以什麼為「本位」的自覺意識。

在抗戰時期，大學作為文化主體的現實問題再次被提出來。1937 年上海和北京先後淪陷後，抗戰時期北大、清大和南開三所大學組成了長沙臨時大學。在戰況日益惡化後，1938 年繼續西遷昆明，改稱西南聯合大學。其他諸如東北大學，從瀋陽到西安再到四川三台縣，幾乎度過八年抗戰時期。日本有計劃的摧毀大學，使得「抗戰前專科以上百零八校不能在原地開學者九十四所」，因此對日抗戰實為涉及文化存亡的全面戰爭³⁹⁶。日本對中國文化的摧毀還包括 1938 年於今吉林省長春建立的建國大學，此校「打著民族協和的旗號、作為『滿洲國』

³⁹¹ 宋小慶、梁麗萍，2004，《關於中國本位文化問題的討論》，南昌：百花洲文藝出版社，頁 202。

³⁹² 同上，頁 200 和頁 224。

³⁹³ 同上，頁 201。

³⁹⁴ 同上，頁 212 至 215。

³⁹⁵ 同上，頁 212。

³⁹⁶ 謝康，1940，〈抗戰時代我國大學教育改造之原則〉，收於杜元載主編，《抗戰時期之高等教育（革命文獻第六輯）》，1972.9 版，頁 1 至 16。

『培養禎幹棟樑之才的……我國之最高學府』（御賜建國大學敕書）而創立，以『體得建國精神之神髓、研究學問之蘊奧、躬身實踐，以養成道義世界之先進指導者』（建國大學令第一條）為辦學精神。³⁹⁷」然而這個自由和協和理想宣稱的背後，實際上則是以實現殖民主義的文化強加於中國。大學遭襲象徵著文化被摧毀，而日本帝國主義的大學建立則又突顯了文化殖民的展開，這些也都迫使中國的大學和知識分子對殖民性的抵抗和對自身文化主體的重新提問和確認。

對此，本章以潘光旦、錢穆和幾位大學校長（梅貽琦、張伯苓、羅家倫）的大學理念為主要分析對象，考察其學術觀如何回應上述的問題，材料主要集中於他們的文章、演講和專書等。錢穆在抗戰時期前後（1930年代以後）出版的許多論著，包括《國史大綱》（1940）、《政學私言》（1944）、《文化與教育》（1942）便是以傳統文化和歷史的觀點在討論政治體制、人才和大學教育的問題，而他深入朱子學的研究闡發也體現了他將對宋儒建立的「新傳統」加以轉化的「新學術」觀。錢穆的史學具有重接宋明儒學和文化現代性方案的深意，不僅繼續強化心學中的道德主體，更將知識主體的範圍加以擴展，體現為「經學即史學」的學術觀，而將他自認為最得力的宋明理學建構為不同於史料史學或科學史學的中國現代史學，就此意義而言，「國史」（中國的歷史和文化）便是他認為新文化或新學術應該具有的主體性。通過致力於發展溝通古今中西、以中國歷史文化為主體的、非因襲承平時代而是具有現代性的「新學術」而建立的中國大學，才得以承擔起作為指導政治、經濟和文化的中心。

潘光旦是中國現代社會學家，本章將集中討論他在抗戰時期的兩本代表著作《自由之路》和《政學罪言》。在強調以西方知識譜系的專業分科中，潘光旦仍然堅持強調道德主體對大學人才養成的重要性，並主張大學應該以人文的自由教育為目標。針對國民黨延續了1930年代的黨化教育，以及西方的自由主義和社會主義思潮，潘光旦以中國先秦諸子的思想資源為基礎轉化為其現代性批判，不僅極力反對訓育或宣傳式的教育，也闡發了具有傳統精神的自由教育觀。

本章論述的主旨是，雖然在教育制度上走向了西方知識系譜的「現代」學術體制，但抗戰時期知識分子對西方知識譜系的現代學術並非全無抵抗照單全收，如同前兩章所分析的清末以來的康、梁和1920年代的張君勱和梁漱溟，潘光旦與錢穆的學術思想也在與科學主義的學術和政治民主問題的對話中推進了新學術和新文化的可能性，他們把文化主體性問題置於一種回溯自身傳統的現代性的探索過程，這種過程如同在中國文化本位論爭中對西方現代性的接受與抵抗那樣，但又是逐步地深化大學和學術的主體性。

³⁹⁷ 有關這所以培養偽滿州國的行政骨幹為目標的大學，可參閱水口春喜〔日〕，2004，《“建國大學”的幻影》（董炳月譯），北京：昆侖出版社，頁2。

一、潘光旦的自由教育思想和大學理念

1.1、潘光旦的現代性方案

1943年4月，潘光旦讀到三民主義青年團第一次全國代表大會的宣言，其中一段敘述認定歷史有一既定軌道，必然走向進步方向，它常被視為是一個越前進越光明「歷史的巨輪」。對此，潘光旦指出其前身是19世紀階段論、演化論和進步論，並以「歷史對我們並沒有必然性，但我們對歷史有我們所認為合理的應然性」作為反駁³⁹⁸。由於五四以來除魅的世俗化力量使科學知識成為主導的潮流，這股潮流在1940年代形成的歷史必然性論述，對當時中國的知識界影響極大，這個論述框可能也限制住中國知識界對現代化路向的想像。當時擺在中國知識分子眼前的是兩種代表西方的現代性，一種是自由主義的現代性，另一種是強調集體主義的社會主義現代性，潘光旦認為兩種現代性都不可襲取。1930年代中期，潘光旦對西方社會思潮有觀察與分析，他認為英國是個人主義的自由社會思潮，而德國與俄國則是代表集體主義的社會思潮，中國的局勢則處在面臨西方這兩大思潮的碰撞中，但他也不主張走復古的道路。潘光旦批判未能立基於過去和現實的虛無主義的歷史觀，而主張必須把握過去的歷史來展開現代性和通向未來的歷史觀。對現代性而言，「依戀過去」和「希冀未來」兩條路都是逃避現實的路，是「空中閣樓」，因為依戀過去則會走向復古，僅只「希冀未來」則會如西方那樣走向烏托邦社會主義或科學的社會主義，納粹大屠殺就是一種烏托邦的朕兆。

潘光旦相信從《中庸》的「致中和，天地位焉，萬物育焉。」轉化而來的「位育」觀念，可以以抵抗這種歷史的必然性，從而建立不同於西方的現代性方案。潘光旦用「位育」取代西方「科學」論述中對社會構作和發展所描述的「潮流」或「順應」概念³⁹⁹。費孝通先生認為「位育」是潘光旦思想中的核心概念，潘乃谷先生指出潘光旦學術觀中發展這個概念的從1926年至1946年，其內容涉及了個體和群體或個人心理和民族性⁴⁰⁰。早期這個概念側重於生物學觀點與中國傳統文化的聯繫，1930年代中期則主要針對民族復興來談位育，到了1940年代則涵蓋到文化、教育、政治等方面。從這個概念的範圍所展開並拉高到文化現代化的層次來看，潘光旦似乎逐漸發展出一個整全的、從個體到社會、民族的新文化創造的現代性方案。潘光旦一方面批判地採納了西方現代性，同時也緊密地聯繫於

³⁹⁸ 潘光旦，〈所謂「歷史的巨輪」〉（1943），《潘光旦文集》第五卷，頁315至318。

³⁹⁹ 潘光旦，〈說鄉土教育〉，《潘光旦文集》第六卷，頁139。

⁴⁰⁰ 陳理、郭衛平、王慶仁編著，2000，《潘光旦先生百年誕辰紀念文集》，北京：中央民族大學出版社，頁234。

中國文化傳統，有學者指出潘光旦的位育之道至少超越了「個人與社會的對立，動態與靜態的對立，社會性與生物性的對立，傳統與西方的對立」⁴⁰¹。也有學者指出位育說明了潘光旦的治學特色在於：「一頭扎根中國傳統學術土壤，一頭吸取現代生物學的精華，二者之間相互闡釋，相互發明。⁴⁰²」

他希望找到一個由文化主體構成的理念作為文明的出路，他認為前代的命定論是統一的、一元的，而近代的命定論則是多元的，但這種多元的現代性的出路又是堪憂的。「也正唯其多元，正唯其過分的不衷於一是，以至於過份的各是其是，生命的桎梏依然，自由的窒息如舊，而文明反更是一種徘徊歧路以至於日暮途窮的光景。⁴⁰³」對潘光旦而言，多元的問題在於「各是其是」、「自由的窒息」，因此現代文明路向仍然在歧路徘徊而尚待開拓，他更強調文明社會中形成價值信念的條件。這對當今我們習以為常地將自由看成多元，將多元選擇看成自由，似乎有極大的差異。在潘光旦那裡，現代性的多元和自由兩種宣稱存在著悖論。

潘光旦提出的現代性方案是要解決抗戰的現實和複雜的問題，執兩（善言古與善言未來）用中（節於今）。「現實主義，唯現實是問，固然是罪過；悠忽現在，對現實採取粉飾、株守、逃遁、以及顧左右而言他的態度，更是罪過之尤。⁴⁰⁴」也就是說，潘光旦認為借鑒過去與籌劃未來都應該是為解決現代性危機所用，言古往言未來都不能落於感傷主義，必須「有節於當前的情實」⁴⁰⁵。值得注意的是，潘光旦對傳統的認識與選擇正是立基於現代性，是「有選擇的保守」，並用以「應付現實問題」的現代化道路，它並非復古。他說：「有眼光有揀選的保守行為不在復古之列」。也因此他舉孔子為例，說明孔子是聖之時者，也舉孟子為例，說孟子倡言堯舜的郅治是「託古設教」的方式，他們都不是依戀過去迷戀古代的人⁴⁰⁶。他區分出保守和依戀過去並肯定了前者，

殊不知如果我們完全不能保守，那我們又何愛於有文化？好比一個人，晝夜奔忙，不知休止，也不知所為何物。又好比一個人，貪多務得，肆意攫取，而右手接來，左手棄去，試問這又成何局面？依戀過去的人，必然是一味保守的人，因為他覺得凡屬舊東西都值得擁護，值得流連，但有眼光有揀選的保守行為不在此例。這種保守的人，專挑好的文化品性來保守，就不會有依戀過去之感傷病。

407

⁴⁰¹ 李全生，1997，〈位育之道超越了什麼？〉，《讀書》第 11 期。

⁴⁰² 呂文浩，1998，〈玩味“位育”〉，《讀書》第 4 期。

⁴⁰³ 《潘光旦文集》第六卷，頁 33。

⁴⁰⁴ 〈倏忽的罪過〉（1943），《潘光旦文集》第五卷，頁 314。

⁴⁰⁵ 同上，頁 313 至 314。

⁴⁰⁶ 同上，頁 310。

⁴⁰⁷ 同上，頁 311。

潘光旦這種「選擇性的保守」或「託古設教」的觀點，以文化傳統為思想資源而批評了進步論（以達爾文為主）和階段論（如馬克思），因為這兩種理論都是寄託於未來的計劃實現之必然性，缺乏以歷史為反思作為創造性展開。潘光旦指出，「歷史對我們並沒有必然性，但我們對歷史有我們所認為合理的應然性。⁴⁰⁸」他認為這個應然性就是建立在人的主體性上，可以抵抗歷史必然性的論述。潘光旦認為極端的個人主義或集體主義都是人的主體喪失所表現的現代性。「人與歷史之間，有或然性，而沒有必然性。⁴⁰⁹」「歷史是人造的」，人，才是推動歷史的主體，潘光旦並非否定歷史，而是否定歷史命定論，這也等於寄希望於人文精神。舉例來說，為了學習西方的工業化經驗，中國的現代化不免要面對工業化問題，潘光旦對抗戰時期中國必須走工業化的路是支持的，但他更強調背後的「人」的主導性，這個主導工業化和現代化的推手不是只有專業知識能力。抗戰時期中國需要工業方面的人才，既需要專業人才，也更需要組織人才。他認為科學是進步的，他在〈童子操刀〉一文中強調對科學主義現代性危機的懸崖勒馬時說，「問題的癥結不在馬，也不在那勒的動作，而在那作勒的動作的人。⁴¹⁰」關鍵不在「物力的控制」而是要通過人的控制。在這樣的基礎上，潘光旦相信，具有人文精神的現代科學也才能使人們控制歷史的條件比從前更為具備⁴¹¹。

因此，潘光旦的現代性方案既是「人文主義」，也是「自由主義」的，是以人文科學作為主導社會的目標，而與此相較，「科學的社會主義」或計劃經濟體制的社會則是由政治主導。潘光旦極為贊同波蘭尼（Karl Polanyi）對自由市場的批判，肯定由人來引導計劃經濟。潘光旦這樣重申了自由的定義，「計劃經濟如果由人發動，由社會發動，而不由經濟發動，奴隸之路的過慮不等於杞人之憂天嗎？⁴¹²」波蘭尼認為首要在「把人的自由建立起來」⁴¹³。潘光旦看重的是培養「不器的人」、「匊匊的人」或「自由的人」作為現代化道路的開拓者。潘光旦的現代性方案中具有的民族文化傳統和錢穆的學術觀也有相通之處，但與錢穆不同的地方在於，潘光旦是以先秦思想並將之視為「高遠境界」並作為一種衡量社會思潮的判準來介入現代，或者用另一種方式來說，他將他所認為的先秦思想中的有價值的部份轉化構作成中國社會學。潘光旦以人為主體創造歷史的的現代性方案中，傳統、現代與未來三者的交會，以及創造和展開文化的關鍵都繫之於人。他也憂心「目前的學術與教育是已經把人忘得一乾二淨的」，因此我們要繼續對潘光旦的學術觀中的主體問題加以考察，方能理解他理想中的不器的「自由人」相較於西方現代性中的人文主義中的人的想像有什麼樣的異同。

⁴⁰⁸ 〈所謂“歷史的巨輪”〉（1943），《潘光旦文集》第五卷，頁 318。

⁴⁰⁹ 同上，頁 316。

⁴¹⁰ 〈童子操刀〉，《潘光旦文集》第六卷，頁 15。

⁴¹¹ 〈所謂“歷史的巨輪”〉《潘光旦文集》第五卷，頁 317 至 318。

⁴¹² 〈文明往哪裡走〉（1947），《潘光旦文集》第六卷，頁 32。

⁴¹³ 同上，頁 31。

1.2、批判科學主義的學術觀，以先秦思想解科學之蔽

以西方知識譜系為主體的新教育體制確立後，中國傳統教育中的人生觀問題和道德教育等在教育體制中逐漸被邊緣化了，取而代之的大抵是偏重知識主體的學術觀。科學的除魅解蔽掃除迷信更加確立了知識的可靠性，也造就了科學主義的學術觀在抗戰前後的建國目標下是主流思潮與強勢的話語。潘光旦肯定科學是基於科學的解蔽之功，但他的學術觀中對科學提出了主體問題而有別於科學主義，而這個主體性就是來自於他的科學觀中包含傳統性。對潘光旦而言，（西方的）科學之蔽就在於以自身作為現代性而否定了傳統，科學除魅的結果反倒使自身成了至高無上的主體。潘光旦認為，科學自身是不能成為主體的，因為操控科學的仍然是人。潘氏曾通過比較荀子和斯賓塞來重新審視科學，這種以中國之古與西方之今的一種交互參照方式頗為特殊，這些論述集中在〈荀子與斯賓塞爾論解蔽〉和〈人文學科必須東山再起—再論解蔽〉兩篇文章中。〈荀子與斯賓塞爾論解蔽〉講的是荀子和斯賓塞在科學的解蔽方面皆有治心和治學之論而有其共同點。〈人文學科必須東山再起—再論解蔽〉則談荀子和斯氏在解蔽的觀念上還是有不同之處，潘氏此文反映了現代科學主義中對自然科學的依賴之盲點，這也是斯氏的解蔽觀念中所存在的盲點。最值得注意的是，潘光旦以荀子〈天論〉篇中的論述補斯氏之蔽。潘氏說科學本應補充人生態度，但近代科學的發展「走的是一條避重就輕的路」，最終則被偶像化地視為萬靈丹，五四以來亦然，最後是忽略了整個的人，乃至有喜新厭舊之蔽⁴¹⁴。對潘而言，科學的喜新厭舊」形成了反傳統之蔽，因為科學助長人們對進步之迷信，使人對未來產生一種「妄生希冀」之心。從潘氏將近代西方科學觀與荀子思想的比較中，可知潘氏的科學觀並不全是西方取向的，而是將荀子的思想轉化為其所用，或可說他通過荀子思想來修正科學主義的學術觀；他在批評西方科學自身也有其蔽的同時，也主張「解蔽」之道可以從中國學術思想傳統而來。

道德主體的確立本身也有助於科學發揮「客觀性」之作用。在〈荀子與斯賓塞爾論解蔽〉一文中，潘光旦將大學八目中的誠意、正心、修身三目視為如同科學的「去蔽」之作用，他舉「正心」的作用，他說若心不得其正就「不能客觀」，會造成「一時的主體情感之蔽」。他談修身時提及，身不修而造成許多蔽，這也屬「主觀情感的一路」。修身項下指的是比較持久的感於人的情緒關係⁴¹⁵，故修身在去蔽。值得注意的是，潘光旦這種提法似乎重新引入了宋明儒學中對「心學」或性理之學的主體情感狀態內涵，並將之轉化成「科學」語言。這種主體的情感發展的機會也曾被視為「自教」的學習狀態，潘光旦也曾推崇理學家的「慎獨」

⁴¹⁴ 〈人文學科必須東山再起—再論解蔽〉（1947），《潘光旦文集》第六卷，頁 63。

⁴¹⁵ 潘光旦，《政學罪言》，北京：群言出版社。2013.11。頁 56。

工夫，並鼓勵青年有「獨」的機會⁴¹⁶。潘光旦認為「去蔽」可去除先人為主的成見，更接近於事物的真相，如同指向科學的客觀性。也就是說，若沒有通過修身以去蔽，則不可得知識上之客觀。潘光旦認為，荀子也「論心」、「治心」，甚至可說開啟了「內聖外王」之學⁴¹⁷。荀子第二十一篇〈解蔽〉提出的方法正是兼具「治心」和「治學」，其中的治學包括明理之學和致用之學。須留意的是，潘光旦將荀子的解蔽與斯賓塞爾的論蔽視為相通，也是針對 1946 年當時的政治局勢的危機而發的，他在文中數次提及荀子之去蔽方法之一在「政治的公開」，無非是批評當時國民黨的政策介入學校（大學）而影響學術自由和學術獨立。這些偏向政學關係的討論將在第三小節討論。潘光旦將科學與傳統的對話思考，重估了「科學」的位置，並將人的道德主體的重要性提高到科學和知識主體之上。

潘光旦提出的科學現代性危機的解蔽之道便在建立具有傳統性的人文思想的學術教育，他常引用通達教育或普通教育（general education）、自由教育（liberal education）來說明，據此主張在大學課程中加入和充實人文學科。他雖曾提到 1945 年哈佛大學的報告《自由社會中的通達教育》，但潘光旦的人文的自由教育與西方人文主義（humanities）不盡相同處在於，潘光旦總是重視與人事有關係之處，他說「人文一史」以補充「世界一家」的概念，他一直不斷強調的「人」的個人主體性，所以潘談的「人的科學」⁴¹⁸的內涵是來自於中國「傳統」思想的現代轉化，其中還包含了諸如先秦思想、孟子、荀子的心性之學的內容⁴¹⁹。雖然他認為「傳統」本身有「養蔽」之虞，但在「現代性」的意義中也有「解蔽」之潛力，故「蔽於今而不知古」是有危險的⁴²⁰。關於這點，已有學者指出潘光旦的科學觀中所內含的傳統要素⁴²¹。從這個傳統性出發，他也檢視和批評了新教育體制中的知識分科中的支離破碎而缺乏主體之病。

社會科學犯著一種忘卻了個人主體之通病，就是忘本逐末，捨近求遠，避實趨虛，放棄了核心而專務外圍，所謂本、近、實與核心，指的當然是人物之際的人，和人我之際的每一個人的自己而言。⁴²²

潘光旦指出生理學、心理學、醫學一類的科學則又犯了「支離破碎」之病時說：「人是囫圇的、整個的、並且是個別的囫圇或整個的，而零星片斷的拼湊總和並不等於整個。⁴²³」潘光旦也批評西洋的社會學「過於空疏」，這是因為中西方對人與人之間關係之總和的問題認識上存在差異，即，西方知識譜系中的自然

⁴¹⁶ 〈青年的志慮問題—自教〉（1941），《潘光旦文集》第五卷，頁 337 至 338。

⁴¹⁷ 潘光旦，《政學罪言》，北京：群言出版社。2013.11。頁 59。

⁴¹⁸ 《潘光旦文集》第六卷，頁 109。

⁴¹⁹ 〈人文學科必須東山再起—再論解蔽〉（1947），《潘光旦文集》第六卷，頁 65。

⁴²⁰ 同上，頁 69。

⁴²¹ 呂文浩，2012，《五四啟蒙思想的延續與反思：潘光旦社會思想研究》，台北：秀威資訊科技。

⁴²² 〈說童子操刀〉（1946），《潘光旦文集》第六卷，頁 11。

⁴²³ 同上，頁 11。

科學或社會科學都未觸及人的問題，而中國固有學術則更專注於人事問題。在潘光旦的學術觀裡，中國社會學也因為落入西方學術觀而失去主體性，它「以西洋的社會當做一般的社會」，「摭拾西洋的牙慧」，中國社會學並未認識自己的文獻，對此，「當務之急是要增加我們辨別同異的眼力。⁴²⁴」因此，潘光旦主張的社會學是以中國社會為認識和考察的對象，而不是以西方社會作為對象，這意謂著對「己」（從個體而連結於傳統）的整全認識。就這個意義而言，當他在講人作為主體時，個體並不是原子化的人，而是與傳統相連帶的一個文化主體。潘光旦對「匭圖的人」的重新發現而展開的學術重構，也在抵抗如知識分科的支離破碎，其方法則是從傳統固有學術找到匭圖而整全的思想和資源。以人作為主體而高於科學的這種轉化自先秦諸子學的傳統人文思想是潘光旦學術觀的主要特點。

通過先秦思想與固有學術的轉化，他主張的「明強的教育」或「自由教育」的目標就是在培養「匭圖的人」，其內容在於自知與自勝⁴²⁵。「明強教育」概念來自於老子道德經和諸子學說中常出現討論的「自知者明，自勝者強」⁴²⁶，潘光旦以此說明在知識主體之外須先通過養志和自我裁節的修養或品格教育來確立道德主體。潘光旦所提倡的自由教育是「以自我為主要的對象」，概念中道德主體的自知有很強的中國傳統教育思想，這個道德主體是從個人主體出發而連結到知識主體和國家民族文化主體的一連串且連貫的整體，或者可用「匭圖」一詞來說明。明強的自由教育所要批判和抵抗的是來自西方的兩種教育的現代性對主體的穿鑿破壞：社會主義現代性和自由主義現代性。他對中國從近代以來已實施二三十年的新式教育的批判集中在針對知識的自由選擇的專家教育，新教育強調知識專業教育而忽略了整體的人的造就，這是對西方放縱的、散漫的個人主義對人主體性的撕裂。對此，潘光旦是以中庸之義來定義自由。另一方面，仿效社會主義現代性的黨化教育同樣也是對人的主體性的割碎，關於這點我在下一小節（潘光旦的政學觀）中再加以討論。就其概念上對西方現代性的抵抗意義而言，「自由教育」中的「自由」與「人文思想」中的「人文」都不是直接拿西方的概念來套用，而是經過他整理與組織過的先秦思想和儒學思想的人文思想為主要的內涵，在這裡他也不喜歡用政治宣傳好用的「主義」，而比較喜歡用「思想」⁴²⁷。

我們再來看看他對自由教育的幾個特徵。首先，自由教育是中國傳統教育精神的現代性轉化，它既批左（社會主義的國家教育），也批右（自由主義的「多元」）。他在〈國難與教育的懺悔〉談士的教育時，著重的是人的情緒和意志的培

⁴²⁴ 〈談中國的社會學〉（1942），《潘光旦文集》第五卷，頁 432。

⁴²⁵ 〈文明往哪裡走？——一個討論會的評述〉（1947），《潘光旦文集》第六卷，頁 16。

⁴²⁶ 語出老子《道德經》第三十三章：「知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。」戰國時期呂不韋《呂氏春秋·先亡》：「欲勝人者，必先自勝；欲論人者，必先自論；欲知人者，必先自知。」《荀子》榮辱篇亦有云：「自知者不怨人，知命者不怨天。」潘光旦指出這是「先秦時代的老話所指示的途徑」，又說先秦思想家雖多且雜，但「在這一方面是一致的」。參見〈自由、民主與教育〉，《潘光旦文集》第五卷，頁 260。

⁴²⁷ 〈中國人文思想的骨幹〉（1934），《潘光旦文集》第六卷，頁 120。

養，以「弘毅」作為士的目標，轉以張載、孟子和朱熹之語來加以說明，情緒的訓練要求是為了避免用情對象太渺小而使心受梏，而對意志的訓練要求則是在於能持志、能持久或沉得住氣。他認為要實踐士的教育就應該走「先民的教育經驗」，一是立志，二是學忠恕一貫的道理⁴²⁸。他批評，「能忠不能恕的人是剛愎自用的人」，「是信仰一種主義而至於武斷抹殺的人」。「能恕不能忠的人是一個侈言自由主義的人，動輒以潮流不可違逆，風氣不能改變，而甘心與俗浮沉，以民眾的好惡為依歸的人。」這裡提到對風俗、「潮流」或風尚的跟隨的「自由主義」，在1930年代中期以來的知識界所流行的思潮仍以五四以來的西方現代性為追逐目標的自由主義思潮，另一種則是社會主義思潮，潘氏的批判「主義」或也可說是針對後者而言的集體主義的政治教育。但是，在反對西方現代性中極端的一左一右之間，潘光旦還是有「經」與「權」的選擇，他奉行的是「中庸」而非「執一」。

第二，自由人以傳統的士為其典範，具有「推十合一」精神者才是士，才是自由的人。〈再論教育的懺悔〉（1936）繼續展開這種對士的教育闡述，潘認為是中國傳統教育中的「好榜樣的教育」，有三條路樹立了榜樣：賢人哲士、有權位而從政的人，和師道，在這三條路中，師道「是最直接負責的路」⁴²⁹。將師道作為一種道德和人格的模範一直是中國固有學術中的教育方式，錢穆就曾鼓勵人們閱讀論語時就是要人人學孔子人格⁴³⁰。因此這種自由便有一種規範性在當中。在潘看來，師道、歷史與政治的典範足以作為「好的榜樣的授受」，但歷史與政治典範的中斷而只能寄望於師道。對於完整的人或培養「匊匊的人」，師者不應只以教員、教書匠或「百業的員司匠工」那樣的「專家」角色，否則教育只能成為「穿鑿的教育」。他還特別批評近代教育中「以服務相號召」其實與「官吏便是公僕」相類，這正是來自西方社會中的功利主義的現代性，而不符中國傳統教育的以做一個人為優先的意義。對潘氏來說，中國社會的官吏應該更以父母之角色更為恰當，而師者則應以堪當「匊匊的人」或是自立自勉方可立人。這種對師道的典範性重視，恰可與梅貽琦的「大師」論述相呼應⁴³¹。西方自由主義的人的典範是從反宗教的文藝復興中形成，雖然也是一種情感主體狀態的人，但時而因走向放縱或散漫的個人主義而與西方的人文主義走了相反方向，有時人文主義又太過於以人為本而自以為是。西方人文主義傳統來自於文藝復興，其重新發現的人是西方意義上的自然人或古人，其人文學科中的語法學、歷史學、詩歌、道德哲學等已成為當今西方古典意義上的實現普遍化的理想的人。對近現代中國來說，對人的思考或許有類似於西方人文主義這種對古典意義的人的再發現，但更多時候「人」不是在自我充份的價值與理想的普遍意義上的再發現，而是面向中國自身的現代性危機的意義上的再認識。潘光旦從中國傳統中重新以師和士為典範，

⁴²⁸ 〈國難與教育的懺悔〉（1936），《潘光旦文集》第六卷，頁129。

⁴²⁹ 〈再論教育的懺悔〉（1936），《潘光旦文集》第六卷，頁133。

⁴³⁰ 參閱錢穆，《論語要略》，台灣商務印書館出版。

⁴³¹ 關於梅貽琦的大學論述中關於“大師”之觀點，於本章梅貽琦一節中討論。

形成對人的主體想像或人文的定義，既在矯正西方科學現代性裡側重於專業主義和功利主義的個人主義，也不同於西方文藝復興的人文主義。

第三，「自由教育」是有本末賓主之區分的，因此並不浮慕於他者。潘光旦在〈說鄉土教育〉一文論及「位育」的教育三步中，第二步在談教育應該要有重心或「支點」，這裡的支點相對而言雖然是以地方為本、中央是末的觀點，實際上也在談認識自身所從來的「本」，有此「本」的「鄉土之愛」，以及通過與他者的比較，方能不落入「盲目」的愛好鄉土。他引《詩經》：「惟桑與梓，必恭敬止。」來說明「具有恭敬的態度的愛好是有距離的愛好，是能明能遠的愛好，鄉土教育所要栽培的就是這種情緒。⁴³²」盲目的或無距離的認識是無本而浮濫的，從而形成了「輕去其鄉」的現象。因此，潘光旦所說的主體性便在於有層次地建立對鄉土自身的客觀認識上，其自由教育之規範性與其目標也是在對中國自身的農村發展建設和培養人才上著力，這讓人想起梁漱溟的鄉土教育、民眾教育，也是同一呼籲。而五四以來的自由主義思潮並沒有多談這種鄉土的主體性，在己與他者之間並沒有一種賓主本末之分，這種對己與他者之間的無優先次序的對等的認識也使其在科學知識系譜中皆成了客觀化的研究對象。將上述所說自由教育的三個特徵聯結起來看，潘光旦的學術觀與梁啟超、梁漱溟等知識分子都有共同交集，即以道德主體來展開知識主體。唐君毅曾言西方文化中的人文主義之興起都是「對於欲對治或反抗某種文化上的偏蔽而興起」，而不是從人自身的覺悟中來認識，這使得西方的人文主義並未開道德主體之門的問題。

1.3、政治與學術的關係

當國民政府將學術與教育體制也動員組織進國家戰爭機器時，潘光旦反對黨化教育和政治宣傳對學術的干預，主張應該由師道和學術來指導政治。在〈說學人論政〉（1944）一文中，潘光旦再次遠法先秦：「君師並稱，同為治本；政治與教育文化總求其有密切的關係，倒不是要政治來控制教化，而是要教化來輔導以至於督責政治，也是秦時代早就到達的一個結論。⁴³³」潘認為「輿論」和「清議」應受重視而不可侮，先秦哲人既是學術家、教育家，也是政論家，這點已為今人樹立一典範。就此政治治理之意而言，潘光旦的學術觀實是具有指導督責政治和救亡意義的教化性質，他質問：「何以一進大學的門牆，便不宜乎論政，便非全神灌注於學術不可。⁴³⁴」這顯然與為學術而學術的技藝觀不同，他仍然是以人為主體狀態來看待介入政治之責：

⁴³² 《潘光旦文集》第六卷，頁 143。

⁴³³ 《潘光旦文集》第五卷，頁 500。

⁴³⁴ 同上，頁 501。

一個人有做人的身份，就是他有做一個比較完整的人的權責。一個人也有國民的身份，就是他對他的政治團體也有一些不可分離的權責。一個人有他專業的身份，就是他有學術家、教育家、店員、匠人……一類的權責。任何人有做人、做國民、做一種專業的身份與權責，而做人與做國民的比起做專業的來更要先決，更要基本。沒有做一個完整的人的意識的專家，無論他的專業如何精深，他終究是一個匠人，學術家也罷，泥水匠也罷。⁴³⁵」

這是潘光旦寄望知識人須承擔政治使命，因為學術研究者也不能割離於一個人基本上也具有國民身份。潘光旦認為舊時讀書人曾以「專業對待通責」，今日知識分子更是以「專家的口實」作為新口實，因此抗戰時期社會各群體中的躲避份子（逃避責任）以學界最多。他心目中的學術絕對不是那種將自己隱遁到專業去的知識技術或專家⁴³⁶。專門學問以外的事不能管也不該管的心態，正是所謂「政學異趣」、「文武分途」、「政學非必為一事」等觀點⁴³⁷，這也違背了通才教育的目標。

潘光旦理想中的自由教育是不受政府干擾的教育，他反對政治主導和執掌教育，但這並非等同於將學術與政治切斷連繫。對潘光旦而言，政府官僚「不能充分代表民族文化所累積的精神」，也「不能充分傳達民族人口所發揮的意向」，正由於其缺乏「民族文化的代表性」，故不可作為「師表」。不受政治干擾的前提是教育自身必須是「通達」且認識自己，必須要能充份理解民族文化的歷史精神並把握當代危機問題相通，符合兩個前提條件的學術才足以指導政治⁴³⁸。潘光旦的政學論述也是針對美國學者 Alexander Meiklejohn 的著作《青黃不接期間的教育》中的政治文化和教育的現代性論述而發，潘光旦與西方學者對政治社會觀點的不同就在於他主張以「民族文化」構成的政治社會觀⁴³⁹。正因為教育不夠通達（掌握治權的人自身之教育不夠通達），且政治也不夠民主，故在此條件下他反對《青黃不接期間的教育》中強調政治與教育聯繫的理論，甚至認為是「危險的理論」。

從這裡我們也看到潘光旦對於西方政治體制是持保留態度的，他雖然肯定「民主」，但潘注意到中國民主政治的社會背景與西方不同，中國側重的是「民

⁴³⁵ 《潘光旦文集》第五卷，頁 501。

⁴³⁶ 所謂通責指的是共同都有的責任，有匹夫有責之意。〈隱遁新解〉，《潘光旦文集》第五卷，頁 494。

⁴³⁷ 〈隱遁新解〉，《潘光旦文集》第五卷，頁 494。

⁴³⁸ 〈政治與教育〉，《潘光旦文集》第五卷，頁 267。此篇針對美國一本教育著作做評論，但實則在思考政治與教育的關係。

⁴³⁹ 在潘的解讀中，苛美紐斯的政治社會為神本和民治，洛克則個人原子論則完全不容許國家和政治干預，杜威的政治社會是由若干有壓力的個人與群體聚集而成的，盧梭的教育論是將個性的自由置於政治社會的共同意志之下。中國則有自身的“民族文化的代表性”才能成為健全的政治社會之前提。〈政治與教育〉，《潘光旦文集》第五卷，頁 263 至 268。

主的精神」而不是「民主的形式」⁴⁴⁰。他將民主的內涵表述為「民治」的概念，它包含四個要素：自由、平等、政治參與和法治。他談「社會流動」時看重的是社會組織是否符合「公道」，有沒有足以牽制政治的力量。他從先秦思想中發現，中國政治社會早已有的民有、民治和民享的觀念也與西方不同，「民有」在中國為民本論或民貴論，民治乃中國的賢人政治論，民享則是民父母論或視民如子論，或可稱為民享論之「代用品」⁴⁴¹，其中他特別論述了民權之演變經歷過五個時期⁴⁴²。潘光旦用「代用品」這個詞來指涉中國的政治理論與西方的差異，以及一種歷史化了的的思想史觀。他說：「我一向認為真正的民主政治應該是民父母論的民主政治（paternalistic democracy）」，古代「賢人政治」為最佳的民主政治⁴⁴³。這樣說來，這與錢穆有一共同的論點是政治不可干預教育的前提是政治因為賢人治理而清明。他期待一種政教合一的前路，〈個人、社會與民治〉中提到：「前途政教是終須合一的」，又說「未來的政教合一，也是最健全而無流弊的政教合一，是以自由教育為體而民主政治為用的政教合一。」如果學術教育與政治本應合一，那麼這也可以說是教育的政治性目標的表述，這似乎也是因教育作為文化主體形式才能發展出賢人政治。這和錢穆看待政學關係的視角很類似，兩人的觀點都蘊含中國政治文化的傳統性。潘光旦曾經在各種現代化路線中提到的政治模式有英美式民主、蘇聯社會主義和個人主義，他認為國民黨的民生、民權並論的三民主義與共產黨的新民主主義都與蘇聯社會主義頗像⁴⁴⁴。雖然潘的立場更傾向於英美式民主政治，但他同時也指出其中的個人主義之蔽。可見，潘光旦對民主政治的中國文化主體論，不輕易挪用或移植西方的政治形式。對他而言，現代化中的重要形式如政治、教育、經濟（工業化問題）無不如此，這些觀點散見於潘的論述中。

那麼當中國政治體制更像是西方國家主義模式而不合於潘光旦的理想時，學術應該如何面對政治？對此，潘光旦有時會同情中國抗戰時期所處的政治社會的現實條件，並回到中庸立場來加以權衡。〈三論青年志慮的問題〉（1941）一反潘光旦對國家灌輸式、填鴨教育的立場，站在民族主義立場上批評學生的「私鬥」，主張應該不怯於「公鬥」，而「公鬥」的目標應是日本，故勉青年應服從政令⁴⁴⁵。這主要針對當時兩件事而發，一是統考，二是學生擔心進入軍事機關而影響行動的自由。但潘也澄清，服從政策不等同於贊成政策。在「相忍為國」的呼籲下，潘建議不應「老成」，而應確立青年報國之心。本文還提到新四軍事件，潘光旦指出當時青年的矛盾在於，雖然青年也反對新四軍未遵守政令，而今青年卻自己

⁴⁴⁰ 〈民主政治與先秦思想〉，《潘光旦文集》第五卷，頁 435。

⁴⁴¹ 《潘光旦文集》第五卷，頁 440 至 445。

⁴⁴² 同上，頁 438 至 439。

⁴⁴³ 〈民主政治與先秦思想〉（1944），《潘光旦文集》第五卷，頁 444 至 451。

⁴⁴⁴ 〈個人、社會、與民治〉（1944），《潘光旦文集》第五卷，頁 460。

⁴⁴⁵ 《潘光旦文集》第五卷，頁 341。

為私利而不從教育部之政令⁴⁴⁶。從這個評論更可見潘光旦的「自由教育」背後實有愛護國家民族作為基礎，這樣的自由教育與今日台灣社會所談的自由教育似乎有很大的不同⁴⁴⁷。

從潘光旦對西方教育觀中以國家主義的共同意志涵蓋個人主體的現代性批判來看，也正反映出他以民族文化來作為重構「通達」的學術觀之主體。潘光旦也試圖以「通達教育」(liberal education)即「自由教育」作為民主政治基礎的教育目標與方向性。相反的，黨化教育是妨礙通達的，而三民主義的詮釋話語權已經受到政治權力的某種限制以至於成了政治宣傳，在當時也禁止給大學教師對三民主義加以評論或增損，這樣無疑使三民主義思想走上「宗教化」的「絕路」，而非「思想化」的「活路」⁴⁴⁸。他主張「師克在和」，「君子和而不同」⁴⁴⁹，這猶如北京大學的蔡元培的兼容並包之學術理念。思想本身應該是可以通達方式闡釋展開，但宗教化則是一種帶有限制或不可逾越的規訓，他曾經批判理學的學規教條之意也正在此，主張教育的規範應該出新意而有別於簡單的規訓之意義。他在反規條、反宗教、反訓育的反「教」或反對偏重知識教學的立場上，強調的是「自動的學」，因此，潘所引用先秦諸子學說的規範性認識（孔子之「善誘」和《禮記》之「善喻」）——說明「學」是來自學習者作為道德主體的自發自動之學⁴⁵⁰，而不是一種灌輸式的壓迫或西方知識主體意義的學術技藝規訓。不論是抵抗政治宣傳的灌輸式教育，甚至進一步解放政治思想，在潘光旦思想中都帶有接引傳統批判傳統而轉化傳統的方式。

將主義以灌輸方式的黨化教育也是在當時「訓政」和「訓育」的大方針下進行，潘光旦認為在近代書院還存在的本應是教與訓不分的教育，在近代卻走向一種制度化了的「教訓分途」，其因有三：理學與科舉之流弊、偏重知識教學、學校的政治化，從而影響學生思想的主義化和宗教化⁴⁵¹。教訓不分的個人主體的「學」的意義上可以完整地展開，而教訓分途則是因個體喪失主體而走向學術的斷碎。我的理解是，教訓分途恐怕不止是知識主體和道德主體的分途，由於訓育將道德教育學科化，這更是象徵了個人的道德主體的因襲規訓教條而在學術體制中走向

⁴⁴⁶ 《潘光旦文集》第五卷，頁 339。

⁴⁴⁷ 當今台灣的自由主義教育是極為缺乏對自身歷史的理解與認識，對自身所從來的歷史與文化的認識是斷裂的，既對日殖時期的歷史未加以清理，兩岸分斷之後本還接續的中國傳統文化在 1990 年代以後更加速萎縮，故其鬥爭成了潘光旦所說的“私鬥”，對象竟是包括了自己的文化傳統。2015 年重新認識中國的研討會曾提出台灣自由主義之重接地氣之倡議，其實就是重新接上自身的傳統，潘光旦這樣的自由主義思想或可作為當代台灣自由主義重接地氣的資源。戰後台灣的自由主義曾有殷海光為首的知識分子對國家政治的批判，所引皆為西方理論資源，殷海光在晚年曾經回歸傳統，這點或可說是一種接地氣。但可惜的是，此後的自由主義對自身文化傳統的認識逐漸隔絕，乃至到了 1980 年代晚期之後更為浮慕新自由主義。

⁴⁴⁸ 〈異哉所謂教師思想問題〉(1940)，《潘光旦文集》第五卷，頁 304。

⁴⁴⁹ 同上，頁 305。

⁴⁵⁰ 〈再論宣傳不是教育〉，《潘光旦文集》第五卷，頁 399。

⁴⁵¹ 〈說訓教合一〉，《潘光旦文集》第五卷，頁 381。

消亡。與潘光旦「教訓不分」論述相呼應的是梅貽琦在西南聯大時期所提出的大學教師的身教論述，就是希望經由「大師」這個道德主體的典範想像，經由師者的傳道以確立知識人的精神和道德主體。

潘光旦曾就現代性的兩種政治體制（集權世界與自由世界）而指出國際政治局勢的社會主義和資本主義兩種路線的弊端，他贊同梅約的「政治基礎是愿力而不是威力」之主張，但至於政治合作的可能性則抱有懷疑⁴⁵²。「愿力」應該可以與潘光旦所說的經由道德主體的挺立所推動的學術、政治、經濟、文化的主體性相通。在 1947 年的《工業文明的政治問題》這篇文章中，潘光旦似乎也隱約意識到國際局勢走向冷戰體制，在這樣一種主體喪失信念的精神氛圍裡他寄望於一種「替代性」。他追問：如果美國式的資本主義社會必須解決自己分配的一面，而又設若俄國希望在地上實現的「無產階級社會」是在地上（相對於基督教「天國」在天上）的這個信念與希望又不被人們接受，那麼一個「足以感召團結與合作的信念又在哪裡？」⁴⁵³“這似乎說明潘光旦圍繞在「知」（自知之明）的問題上，而關鍵的問題還是在道德主體的知識人。如此我們才能理解通過「自由教育」養成具有道德主體的知識人，以有權有經的「中庸」原則權衡西方現代性與自身文化傳統性過程中，形成對政治的指導作用，這才是潘光旦心目中對現代文明出路所設想的理念基礎或替代性，現代民主政治社會也才得以可能。

1.4、匊匊的人

潘光旦的人才觀中，大學應該是培養的知識分子是自由的人或「匊匊的人」，是挺立道德主體的人，他強調的是培養個人主體的「我」，他說：

就教育工夫的本末賓主說，我是本，十字街頭是末；而東西南北兩街的延展至於無盡是末之末，或，十字街頭本身，因為去本不遠，也不妨算是本，而延展的部份對它還是一個末；本末之分原是比较相對的。⁴⁵⁴

從個人主體（己）而向外展開，十字街頭似乎象徵的是知識主體的放射狀擴展。潘將「位育的教育」由本向末分三步，第一步是人與物、人與我之別，第二步是鄉土的歷史與地理教育，第三步則是一般的史地教育。在這三者當中，「關於每一個人的自我了解與自我控制的部分，也就是全部教育中最最基本與主腦的部分。⁴⁵⁵」教育工具化的結果卻是造就出器用的人，其主體性是碎裂不完整而不

⁴⁵² 《工業文明的政治問題》（1947），《潘光旦文集》第六卷，頁 43。

⁴⁵³ 同上，頁 49。

⁴⁵⁴ 〈說鄉土教育〉（1946），《潘光旦文集》第六卷，頁 140。

⁴⁵⁵ 同上。

成其囫圇。破壞自由（或囫圇）的控制者之來源中包括許多種社會力，有職業或專業化的訓練，也有黨派政治利益，尤以後者為嚴重。他曾批評近代以來的職業訓練是「以人為器」的教育，使人性機械化與零件化，「機械化打擊了自主與自由，零件化打擊了獨立與完整，都是人格上致命的創傷。⁴⁵⁶」為了培養整全人格，他認為補救的方法是「發展業餘興趣」。他認為，除了具備「工具的學問」之外，還需要有「超然的興趣」，使得以具有「對目前政治局面的態度與操持」。因此，對潘來說，恰恰好是要培養一種認識自身國家民族而超越政治利益的視角，才足既具有對國家政治的認識把握，也才是對自己有益。這樣的「超然」也才得以使個人主體得以成為不器之君子，也因此潘說話的對象一直是「大學生本人，就是你」的每一個個人⁴⁵⁷。

在說明「我」這個人格和道德主體的想像時，潘光旦的思想資源主要仍來自於儒家。他對自由人的典範也參照了孔子的「七十而從心所欲不踰矩」的主體狀態⁴⁵⁸。雖說與心理學所說的「健全的人格」相通，但卻不盡相同⁴⁵⁹。他詳細地區分人格「流品」並比較了兩種視角，一種是把人當做一切事物與價值的衡量尺度，另一種是把人當做一切學問的主要對象。前者是以人為主體以衡諸客體，後者的人則是被客體化了。在中國「尺度」的看法極重，「客觀學問」則極微，西方則偏重於其反。潘光旦很常引用《中庸》：「道不遠人，人為道而遠人，不可以為道。」又引用孔子將人分類型曰狂狷與中行（或中庸），容格也把人分成內轉、外轉、內外轉不分明（潘氏認為這一類近乎中庸）。潘認為，自然主義觀念下之人之類型不夠圓滿，雖其類型也有其社會文化效用，但還須加上「人文的立場」⁴⁶⁰。據此，潘光旦綜合出的三種人的類型（狂、狷、中行），意在說明教育的目標應該在養成「中行的人」，而這樣的人也才是自由的人。他心中理想的教育是能使狂者、狷者「在性格的修養與表現上，要有些分寸，有些伸縮，總以不妨礙和不同類型的分子相安與合作為原則。⁴⁶¹」同時，他所說的自由教育還能培養出具有「進取」、「有所不為」的人。

自由人還須具備兩個條件：自我認識（自知）和自我控制（自勝）。潘光旦說「明德」便是自我認識，誠意、正心、修身、自勝者強、無欲則剛便是自我控制。對潘來說，近代教育所供給的「都是末節，都是邊際，有時還不著邊際。」

⁴⁵⁶ 《潘光旦文集》第六卷，頁 149。

⁴⁵⁷ 〈一封給大學生的公開信〉（1934），《潘光旦文集》第六卷，頁 158。在這封信裡，潘光旦認為羅家倫所說的社會對青年的影響頗為籠統，表面上是站在黨國立場保護學生的主體性，實際談的是國家主義立場的以政治體制為主體來塑造青年，羅家倫的對象則是“社會”，即“分學生的心的勢力”。潘光旦直接想指出的對青年的重要影響恰恰是政治力（政黨的活動）的影響。潘氏雖然心繫國家民族命運，但並不受政黨利益所束縛。

⁴⁵⁸ 《潘光旦文集》第五卷，頁 231。

⁴⁵⁹ 〈省察第一—為清華大學三十六周年紀念作〉，《潘光旦文集》第六卷，頁 168。

⁴⁶⁰ 《潘光旦文集》第五卷，頁 225。

⁴⁶¹ 同上，頁 227。

「自由」就是「文以載道」中的「道」，是廣義的道，偏向於指「人生之路」，潘光旦認為這個道在歷史上的討論雖曾有轉變，但他似乎主張和肯定的是春秋前後至六朝之間文以載道的道：

中庸而不固執一端，正常而不邪嫗，有分寸而不過度，完整而不畸零，通達而不偏蔽；切實而不夸誕。中庸而不固執一端的一個原則包羅最廣，可以說是一個領袖的原則，一個總原則。凡是有合於這些原則的文，就是載道之文。⁴⁶²

潘氏借助和得力於秦漢前後諸家對文以載道的看法⁴⁶³，更將文所載的內容做現代性的轉化而分為四種：自載之文、文以載廣義之道或人生的全部、文所以載狹義之道或人生的一隅、以及文所以載其他之文。他指出自載之文在事理上、經驗上都不會有，猶如「為知識而講求知識」的自載是不可能的。因為為知識而求知識所獲得的是滿足興趣和欲望，但這已是人生的一部份，是道的一部份。他認為若是以西方的文以自載之說是近似浪漫主義之說，因為這種論述強調的是只為表白的自由，但這也可說是所載之道了。由於潘光旦認定「道就是人生」，因此廣義的文化體制就是在承載人生問題，這樣的文化也才能符合他心目中的「位育」現代化想像，具有「兼容並包」的地位，這其實幾乎是 1920 年代的人生觀問題的延續，同時也是對道德主體的繼續闡發。

中庸所說的道或人生，在潘看來是最健全也是最好的。對他而言，近代生活的過於專門化、技術化，正是因「偏蔽」與「錯誤」兩種問題上而導致不能中庸、中和或中行。值得注意的是，在錯誤的問題上，意謂著不屬於道者卻被誤以為道，這導致一種唯道德論。在偏蔽的問題上，潘認為宋元以後流行的「理學」須負很大的責任，因為理學以理為最大的對象，對情則加以歧視。理是善，而情卻被理學家看成是惡，是人欲，理因其偏與易而被看成道或人生的一部份或普遍化的道德，成了唯道德論⁴⁶⁴。道德最終與社會價值的觀念發生連繫後成為評估人生的一種工具，從而替代了人生本身。潘光旦的主張「情理二大境界原不容有所軒輊」，意在使理不至於走向暴力的工具主義，或者說，他將「理」和「欲」之間的關係以中庸的經權加以調整，從而避免了「理」的偏蔽。他反對理學家將「中庸」詮釋為不偏不易之意，他認為庸是「經用，庸德庸言，就是顛仆不破而歷久可用的德與言，經用的東西無疑可以久用，但久用並不等於永遠不易。⁴⁶⁵」對潘而言，道德分指外與內，德之意更接近於道德主體，外在的道則可通過文的工具來加以啟發。

這樣的道與德，分言之，是人生的表裡兩面，從裡面看，人生是德，從外面

⁴⁶² 〈說“文以載道”〉(1943)，《潘光旦文集》第五卷，頁 239 至 240。

⁴⁶³ 同上，頁 245。

⁴⁶⁴ 同上，頁 249 至 251。

⁴⁶⁵ 同上，頁 251。

看，人生是道，合言之就是人生的全部。如此，則文以載道，或文以載道德之說的適當解釋是，用文的工具，一面從內啟發，一面從外修齊潤色，使人生日臻於至善之境。⁴⁶⁶

這裡的內外相合仍然是以自由人的內在道德主體為養成與發用，以通達的中庸之道來對抗偏蔽與錯誤、「支離破碎，偏蔽錮塞」，而具有這樣的廣義條件的「文」可以說是文化體制或風氣等，也是養成自由人主體性的關鍵，「惟有這種文，才最能幫人生的忙，能教最大多數的人領會欣賞，最能流傳久遠。⁴⁶⁷」這也表明了人才養成與時代文化風氣之間的相互影響，文化體制養成人才，人才則可轉變文化風氣。潘光旦指出，文教的危機或內在的問題是文教自身不知振作，任人擺佈。這說明了文化教育實為缺乏主體的狀態，人無法成為自己的主人，主體的根基或底氣來自於認識。潘認為「役使重台的各個偽主人所犯的是同樣的毛病，就是不了解人生，不識道對何物。⁴⁶⁸」人生的主體被一種「新的主人」替代了，在舊時代裡這個新而偽的主人意指：宗教和道德成為工具時便是喧賓奪主，但在當代的「偽主人」還包括：科學、技術、商業、經濟、政治等。教育的宗旨就在於對人生的認識，而不是受那些表面為新的偽主人所制約。這是孔子所說的為己（完成自我）的教育而不是為人。

潘光旦以人文思想的大學理念因其來自傳統的道德教育，而不同於西方的人文主義。潘氏曾以此「為己之學」來勉勵清華的知識人，其實也等於回應五四以來的科學和民主話語。他期許清華大學的精神和作風應該是客觀和毋我的精神，這種精神用於事物時表現為「科學」，用之於人與己、人我的交相感應的話，則表現為「自由」和「民治」。須注意的是，潘氏雖看似如西方自由主義知識分子談知識分子個人、談「我」，但他也說毋我並非根本取消「我」，而是要造就一個「健全的人格」，要「教『我』脫胎換骨」、「去私『我』小『我』以成公我、大我，去階級、派系、宗門……之『我』，以成社會之我，去偏蔽之『我』以成通達之我，去憤恨狠鬥之『我』以成心氣和平、人雖不仁、也不絕之太甚之我⁴⁶⁹。」從這裡看，潘光旦如同中國的許多自由主義知識分子所談的「我」，並非等同於西方個人主義者的內涵；在面對西方現代性時，這個「我」仍然是以「從中國原有的道德教育系統裡抽繹出來的」，以「中國禮教文化的中心精神」作為「品格教育應有的鵠的」⁴⁷⁰。通過對中庸、位育等觀念對人的主體性的設想，潘認為中西的人文或人道思想有所不同，甚至批判了當時在中國流行的白璧德的人文主義，

⁴⁶⁶ 〈說“文以載道”〉（1943），《潘光旦文集》第五卷，頁 250。

⁴⁶⁷ 同上，頁 251。

⁴⁶⁸ 同上，頁 255。

⁴⁶⁹ 〈省察第一——為清華大學三十六周年紀念作〉（1947），潘光旦，《政學罪言》，北京：群言出版社，2013.11，頁 201。

⁴⁷⁰ 〈論品格教育〉，《潘光旦文集》第五卷，頁 365 至 373。

他認為近代的西洋尚還沒有一較完備、可與中國儒家哲學相比擬的人文思想⁴⁷¹。

二、錢穆的人文自由教育思想中的文化主體性

而這一套新人文主義的教育精神，必得自本自根，把自己傳統文化，打開一條新出路，來接上時代潮流，又必把時代潮流打開一條新通道，來接通中國傳統文化。這一個責任，根本便不是政治性的，而必是學術性的。

引自錢穆，〈理想的大學教育〉⁴⁷²

2.1、錢穆的學術觀與中國文化現代化路向

錢穆對抗日戰爭與第二次世界大戰的認識是建立在文化勢力消長的基礎上，他認為這場戰爭終將使前此四百年以歐洲中心之文化傳統轉向以世界平等而非歐洲中心的新文化新國際之局勢，對中國而言，這又是「一種開闢世界新文化的戰爭」⁴⁷³。對錢穆來說，由於五四前後的西方思潮大量進入之後，已將自身文化傳統否定了，因此中國現代性和新文化的當務之急應該回顧自身文化傳統，從自本自根的內涵加以創造。如果二次大戰後世界能從歐洲中心之文化重心轉向，他深信中國的文化應當能與世界其他文化中有平等的地位。

通過回顧和反思近代學術傳統的歷史，錢穆多次重提和肯定清末以來張之洞、梁啟超等人所說的「中學為體，西學為用」論點，同時，他指出「中學」論述在近代面臨的困境。在《國史大綱（下）》他說：

一個國家，絕非可以一切捨棄其原來歷史文化、政教淵源，而空言改革所能濟事，（況中國歷史悠久，文化深厚，已綿歷四、五千年，更無從一旦捨棄以為自新之理），則當時除卻「中學為體，西學為用」，亦更無比此再好的意見。惜乎當時已屆學絕道喪之際，（根本就拿不出所謂「中學」來）。學術之培養與成熟，非短時間所能期望。⁴⁷⁴

在〈東西人生觀之對照〉（1941）中，他也提及「道咸以下人所說中學為體

⁴⁷¹ 〈中國人文思想的骨幹〉（1934），《潘光旦文集》第六卷，頁 122 至 123。

⁴⁷² 錢穆，《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，1992 年 9 月四版，頁 301。

⁴⁷³ 錢穆，《文化與教育》，台北：三民書局，2003 年版，頁 41 至 42。

⁴⁷⁴ 《國史大綱》（下），《錢賓四先生全集 28》，台北：聯經出版社，頁 1013。

西學為用的新格言，到此似還有讓我們再一考慮的價值。⁴⁷⁵〈新時代與新學術〉（1941）一文中，錢穆藉由體用問題來闡述「中學」具有的促進現代化重要意義。他認為梁啟超和張之洞所說的「中學」，「決非乾嘉校勘訓詁考據之遺緒」，而是「殆欲從傳統歷史中求一道路，來創建政治改革社會，自本自根，而副以西方科學興實業圖富強。⁴⁷⁶」中國現代化遭遇西方現代化的學術和理論思潮挑戰的曲折過程中，「新學術」未出，又繼之以新文化運動和社會革命、全盤西化諸理論，「中學為體西學為用」，乃不敢掛於唇吻，亦不敢藏之心胸。⁴⁷⁷錢穆試圖從傳統的歷史與文化中接續和重構清末以來關於「中學」的體用問題，這構成他在開創「新學術」或「新史學」的宗旨。或許可以說，錢穆的「中學」即為待開之「新學術」，是一種從傳統和歷史中重構文化主體性的現代知識計畫。對錢穆來說，「新學術」因為具有文化傳統作為主體才能開創新文化和指導政治，「為中國社會、人生理想找出路。⁴⁷⁸」對中國的現代化危機來說，錢穆設想的方案是在克服內部自身的主體性瓦解的危機，他主張從文化傳統（原有文化）中接續與展開重建文化。

中國人要追上現時代，它的問題應在如何把它原有文化打開一條生路，使和現時代接氣，又如何把西方現代的新文化，打開一條通路，使它和中國原有的舊文化接氣。這是現代中國人所特有的問題。凡屬變，定是主動的，定是在其內部自身的。⁴⁷⁹

在錢穆的歷史觀中，時代之轉變是會與學術成果相互影響的，在承平的時代，學尚因襲；變亂之際，學尚創闢；他看重且寄望在變亂時代中常能開闢出一種新學問新路徑，但這種新學術新路徑並非憑空翻新，而是從舊有學術中蘊孕而出⁴⁸⁰。對於新舊文化的把握和接續才能成為新學術，對於當時學術界的批判：

所以近百年來之學術，長久鬱塞，亦自有故。乾嘉與歐美，（此非指目前歐美者。）比較皆在升平盛世，而我儕則局身動亂之中。吾儕最先本求擺脫乾嘉，其次乃轉而步趨歐美。及其步趨歐美，乃覺歐美與乾嘉，精神蹊徑，有其相似，乃重復落入乾嘉牢籠。吾儕乃以亂世之人而慕治世之業。高搭學者架子，揭櫫為學問而學問之旗號，主張學問自有其客觀獨立之尊嚴。學者各傍門戶，自命傳統。只求為前人學問繼續積累，繼續分析。內部未能激發個人之真血性，外部未能針對時代之真問題。依牆壁，守格套。新時代需要新學術雖至急切，而學術界終無創闢新路之志趣與勇氣⁴⁸¹。

⁴⁷⁵ 錢穆，《文化與教育》，台北：三民書局，2003年版，頁35。

⁴⁷⁶ 《文化與教育》，台北：三民書局，2003年版，頁54。

⁴⁷⁷ 同上，頁55。

⁴⁷⁸ 《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，1992年9月四版，頁129。

⁴⁷⁹ 〈理想的大學教育〉，《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，1992年9月四版，頁290。

⁴⁸⁰ 《文化與教育》，台北：三民書局，2003年版，頁51。

⁴⁸¹ 〈新時代與新學術〉（1941），《文化與教育》，台北：三民書局，2003年版，頁53。

錢穆批評對清代近百年來的學術的「長久鬱塞」之處是「為學問而學問」的「客觀獨立」之學術觀，這其中經歷了一個演變，清末學術本想擺脫乾嘉學術而學歐美，但後來才發現歐美學術和乾嘉精神相似，於是又落入因襲乾嘉學術之牢籠。那麼近代學術等於在乾嘉的學術「傳統」與西方現代學術便是在「客觀獨立」的學問之積累上，「依牆壁，守格套」，這樣的舊學術如「工廠化」的專業分工體制而零件化，因而未見有開闢新路之可能。

當以真血性融入真問題，自創自闢，乃能為新時代新學術之真醇素與真火種。此與工廠化職業化，在現成學問之死格套內從事一釘一塞之畸零工作者不同。⁴⁸²

舊學術的問題還在於學問與人生和時代都脫節，對照來看，新學術則必須與人生和時代相接，內部之真血性所指應該是人生問題（內部的道德主體），而外部針對的真問題應該是指知識主體所涉及的時代政治局勢。更重要的是，錢穆的完整的學術觀是他在道德主體和知識主體兩方面的聯繫與重構，一方面是對宋明理學的接續，建構轉化道德主體以適應中國現代化的需要，另一方面則是以現代史學作為介入政治的文化方案，而後者仍然是在前者的基礎上加以展開。

中國的現代化所面臨的是自己特有的問題，文化領域如此，政治體制也是如此。錢穆認為中國政治體制傳統並不是一般西化派所說的專制封建，而是具有自身的政治文化傳統，因此也就不能以西方的現代性來重塑中國現代政治體制，這些觀點反映在《政學私言》一書中。錢穆將中西方歷史上的政治與教化（或宗教）關係進行了比較，認為西方歷史上因宗教具有教化功能，政制尚能受宗教牽制，而中國歷史上雖無宗教但儒家已成教化之宗，因此，錢穆認為「道統」或教化這個具有教育學術內涵的廣義概念和傳統，必須作為中國政治社會現代化的引導機制。他指出，西方的政治分權體制之背後，宗教仍然在各方面發揮其功能，猶如莊周所說的無用之用，不可輕視；而中國若一味模仿西方政體，卻無來自傳統的儒家之教，則將只是政治霸權而無法以「內聖外王」之境⁴⁸³。將學統隸屬於政統之下，或將教育隸屬於政治，並非中國傳統文化和傳統政治，也非西方政制之特徵⁴⁸⁴。錢穆主張的是以道統作為治統（政治治理）的教化典範。又說，近代政治常操於政黨之手，「又濟之以所謂宣傳者，憑政府在上之力，將無微而不至，使政府與商人相狼狽，教育與宣傳相配合，政治之力將莫與競，雖曰言論、出版、集會自由，而三者皆必溯本於教育，若教育無自由，則人之真獲自由者幾希矣！⁴⁸⁵」政治、商業和教育三者的相互關係隱伏於現代性之中，但自由教育當作為主導性或文化之主體性則是呼之欲出。錢穆的觀點表明，就其現代性計劃的內容與展開而論，學西方現代政制不可行，有違中國傳統文化傳統政治（即道統與治統

⁴⁸² 錢穆，《文化與教育》，台北：三民書局，2003年版，頁54。

⁴⁸³ 錢穆，《政學私言》，台北：蘭臺出版社，2001年版，頁83。

⁴⁸⁴ 同上，頁85。

⁴⁸⁵ 同上，頁84。

之關係)也不可行,質言之,現代性計劃必緊貼於文化傳統而行。以下我便將錢穆的「現代性計劃」⁴⁸⁶的學術觀與人才觀方面加以討論。

2.2、錢穆的「新學術」：從接續和轉化宋明理學的「新傳統」到史學

錢穆期許新學術能為新時代找出路,也在這樣的時代要求下他接續並繼續闡發中國傳統學術。如果它的必要條件仍然是以中學為體的,那麼這個「體」是什麼?在不斷重返中國固有學術史的過程中,錢穆認定儒學是中國學術文化的主流,而在歷史時期的變動中,儒學在不同時期經歷了頓挫與開展,到宋明時期儒學集成於一個總整理,達到了新的文化興盛。錢穆認為宋明時期的學術總結了成「新傳統」,卻沒有得到近代學人有效的繼承與發揚,而中國的建國和現代化中的「新學術」正應該接續上此傳統來完成。這才是他重構之新學術時所接續的傳統,而這也就是他所說對傳統文化的「自本自根」的認識。

錢穆對於宋學建立的「新傳統」這種看法以及他對漢學宋學的理解以及對漢宋之爭的立場不僅有其獨特性,且比起五四時期一些知識分子如梁啟超、梁漱溟、張君勱等人對中國固有學術中的漢學宋學之爭或主張兼採漢宋優點的看法更為深入。錢穆確曾肯定曾國藩兼採漢宋的學術觀,推崇他「一宗宋學,不廢漢學」⁴⁸⁷。但錢穆花了许多心力在宋明理學所關心的問題上,正如戴景賢指出,錢穆的儒學觀中對程朱、陸王兩派皆有所取,也皆有所不取⁴⁸⁸。比如說,在對宋明理學的研究中,錢穆看到的是朱子也有「心學」,而王陽明晚年也並非完全沒有「格物」,在陽明的學術觀中也包含了對朱子學的深刻認識,後世對朱、王的理解實際上只見其各自之側重,但未見兩者學術觀中之完整性。就宋明理學傳統的觀點來看,錢穆與五四學人的不同就在於,他的學術史觀試圖將儒學的變異與成果加以發揮完整並建構成介入現代世界的文化學,這也就是他的創闢「新學術」之路。也就在這個追求完整的學術的要求和前提下,錢穆對宋儒的「忽略了對於國外的情勢」提出了批評:

即就宋儒思想來說,他們雖說要修身、齊家、治國、平天下,一貫用力,一貫做工,但到底他們的精神偏重在「修齊」方面的更勝過於「治平」方面。他們的人生理論,認為日常人生即可到達神聖境界,這是他們從禪宗思想轉手而來的。因此他們依然不免過分看重平民社會的日常人生方面,雖則要想回復先秦儒家精

⁴⁸⁶ 這並非錢穆的用語,但我以此概念來說明他重構新學術的宗旨具有讓中國的現代化能開創出新文化的設想。

⁴⁸⁷ 錢穆,《中國近三百年學術史》,北京:九州出版社,2011年版,頁645至647。

⁴⁸⁸ 戴景賢,2009,〈論錢賓四先生之義理立場與其儒學觀〉,《台大文史哲學報》第70期,頁85至111。

神，但終不免損減了他們對大全體整個總局面之努力，與強力的向前要求之興趣。

489

對「大全體整個總局面的努力」，或許是錢穆對新學術的總的寄望所在。或許我們因此便可理解，為什麼當 1958 年《為中國文化敬告世界人士宣言》強調以宋明的「心性之學」為了解中國文化傳統的基礎時⁴⁹⁰，錢穆並不參與連署。這是因為雖然在西方現代學術和知識譜系中是缺乏宋明的心性之學，但錢穆並不以心性之學為中國文化傳統之整體，他心中的文化傳統可能是更為整全的。港台新儒家的宣言似乎有意將所提出的知識計劃架構於以心性道德主體的文化本位方案上，而這點有違錢穆的整體學術觀。余英時之所以將錢穆從徐復觀和張君勱等新儒家宣言區分開的依據論點有三：一、錢穆並不追求建立有系統的新學術；二、錢穆史學並不喜歡用西方的哲學來指稱中國傳統學術思想；三、錢穆思想與熊十力等多位新儒家的交往中「論學見解頗多不合」。筆者對此無意逐一駁斥這些觀點，但綜合本章前揭分析，錢穆即便不是熊十力等知識分子的宣言中的新儒家，但卻不能否認錢穆學術觀中有意將儒學轉化為，既包含道德精神主體的思想，也包括追求建立能面對時代的現實問題並在求其整全的知識計畫。也就是說，對錢穆而言，光是只有心性之學的道德主體還不夠，還應該要有能針對時代問題而展開的知識主體，而新儒家宣言即便是以宋明的心性之學為本，但此「本」並非統一的，而在其內部也難有一種整全性的共識，而錢穆理想中的新學術的整全性應該是既有所本但也是不斷在擴大的。

雖然在錢穆的學術觀中，我們其實還是可以找到他對宋明儒學的推崇的依據。1952 年錢穆於新亞書院，自認為在古今學術中「得力最深者莫如宋明儒」，他回顧剛開始時對宋明儒「亦鄙薄之，久乃深好之。」表示其思想在其中經歷過變化，一開始是從姚鼐、曾國藩再到王陽明，「遂悟姚曾古文義法」，而知「道別有在」，故「專治晦翁陽明」，再到先秦諸子而及考訂訓詁，他原本鄙薄宋明語錄和清代考據，但又「久乃深好之」，「遂知治史學」，在這之後才自認宋明儒學得力最深，這似乎也意謂著他向更整全的學術觀推進的企圖。「自問薄有一得，莫匪宋明儒之所賜。⁴⁹¹」。如果勉強要找出錢穆對宋明理學的側重的面向的話，就在於：不同於梁漱溟看重陽明心學的泰州一路，錢穆更為推崇朱子學。他曾寫了一篇〈朱子心學略〉⁴⁹²，裡面談到朱熹論及心性修養之處並不下於王陽明。這似乎也意謂著朱子學不只在知識主體的廣泛展開，同時也包含了道德主體的發用。

⁴⁸⁹ 錢穆，《中國文化史導論》（修訂本），北京：商務印書館，1994 年 6 月版，頁 178。

⁴⁹⁰ 正如余英時認為新儒家宣言其實是以熊十力主張的，以心性之學作為中國文化之主體的觀點為核心。參閱余英時，1991，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，台北：三民書局，頁 58。

⁴⁹¹ 《宋明理學概述》，頁 2。

⁴⁹² 《中國學術思想史論叢（五）》，《錢賓四先生全集 20》，台北：聯經出版社，頁 241 至 279。

錢穆認為，王陽明的致良知的工夫是要在事上磨練，要克去己私，要知行合一，要走得一段再認一段，「工夫大體還是和兩宋儒者並無二致」⁴⁹³。王陽明曾說：吾自南京以前，尚有鄉愿意思，在今只信良知真是真非處，更無揜藏迴護，纔做得狂者。錢穆據此說王陽明此時 52 歲工夫到了最純熟的境界。錢穆在 1950 年代自認對宋明學有較自信的把握時，其中似也反映了他對陽明知行合一的體會，這種體會使他也以陽明之意來理解孫中山政治學術立場。錢穆經常強調的「本原」大抵上和他所說的內部之真血性可能是相通的，若說喪失人之心、人心之誠，「一切道理都會失掉了本原」，那麼錢穆所說的僅漂亮、活動而失「開通」便為無本原之活動，則此「本原」亦可說明其立於人心之誠。這也就是知識分子在談學術觀中一直強調人心問題的重要性。「心」在宋明理學中常是具有主體之性質，而作為人的主體性存在。錢穆指出在王陽明這裡並非只有良知而廢盡講求，良知為根基且與講求相互往返，「只具備此良知，才始有講求。講求的最後歸宿也仍歸宿到回到良知上。」⁴⁹⁴王陽明以根來比喻良知，做學問須先有根才有枝葉。王陽明又說：學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。王陽明認為：「後世不知作聖之本，卻專去知識才能上求。故不務去天理上著功夫，徒弊精竭力從冊子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬，知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。」又說「吾輩用功，只求日減，不求日增。誠得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快脫灑，何等簡易。」梁啟超從王陽明這裡悟得了為學日益、為道日損，錢穆則給王陽明的總體評價是，其學究近陸九淵，但王學流弊在「有首無尾，空疏不讀書。」，錢穆又說晚年的王陽明對朱熹有中肯評價，即便王陽明自己也未擺脫盡朱熹的學術牢籠⁴⁹⁵，在批評陽明學說在學問思辨工夫的「粗疏」的同時，也等於用另一方式肯定了朱子學術的完整。

乍看之下，朱熹和王陽明之間的差異可能是對於知識主體（講求）和道德主體（關於心性 or 理欲問題）的先後之爭辨，這樣來看錢穆的學術觀似乎更傾向於朱熹；但更細緻地看，錢穆似乎認定的朱與王兩人的學術中仍然有其交集之處，他試圖將學術拉到一個更高的位置試圖去涵括和調合朱王之差異，以建立一種更廣而不偏向、也不特定強調僅有知識主體或道德主體的完整主體概念。1958 年有〈答張君勸論儒家哲學復興方案書〉一文，或可作為錢穆為何不願連署新儒家的宣言之線索⁴⁹⁶。有人說錢不連署宣言其實是不願見有學術界的門戶之見，這種說法列舉新儒家（牟宗三、徐復觀、唐君毅）在新亞書院時與錢穆對待遇的看法不同⁴⁹⁷。這看似涉及文史系與哲學系不同，錢穆自己在〈為學與做人〉一篇中曾

⁴⁹³ 《宋明理學概述》，頁 272。

⁴⁹⁴ 《宋明理學概述》，台灣學生書局，頁 284。

⁴⁹⁵ 《宋明理學概述》，台灣學生書局，頁 290。另外可參考的版本是《錢賓四先生全集 9》，台北：聯經出版社，頁 269。

⁴⁹⁶ 參見《中國學術思想史論叢（九）》，收於《錢賓四先生全集 23》（《中國學術思想史論叢第六冊》），頁 251 至 252。錢穆關於陽明和朱子的學術探查頗多，也有大學格物義兩篇。

⁴⁹⁷ 苦茶，2014，〈海外新傳有斯人：讀錢穆《講學札記》有感〉，網路：新浪歷史。作者還引用了錢穆夫人胡美琦女士的《也談現代新儒家》一書對於錢不簽署的回憶：錢穆強調知識分子不可

言門戶之見為陋儒之見。我在想，是否可以說，余英時所引發錢穆是否為「新儒家」的爭辨一事的重要性或許不在於他是不是「新儒家」，而是反映了錢穆與新儒家之間的學術觀不同，也預示了第三代新儒家的「哲學化」傾向的徵候，這點也被余英時敏感地指認出來。正是在港台新儒家逐漸將學術中的道德主體問題哲學化之下，本可延續的宋明儒學所建立的「新傳統」因此喪失了像錢穆新儒學的史學化對歷史的深入把握，繼而導致 1949 年以後兩岸分斷體制下「學術」（和學術界）與社會現實逐漸脫節。

在《宋明理學概述》這本書中，錢穆還認為朱熹為宋學建立了「新傳統」，這可能是也是因為它相對於陽明的致良知，更符合顧及大的整體總局面的學術觀。錢穆極為看重朱熹所建立的「宋學」，朱的學術在錢穆看來是臻於完整，它包含了「周張宇宙論形上學的部門，與二程的心性修養工夫會合融和，又加上他自己增入的讀書法。⁴⁹⁸」此外，朱熹訂四子書，直接周張二程，此一傳統亦為後世遵循。朱熹退五經，進四子書，這是在古代學術傳統上之更大貢獻。錢穆又看到了在朱熹之後的學術思想史上之辯論也都因朱而起，皆「因宋學乃中國下半期學術之總起點，而熹則為宋學中之集大成。」此後學術思想雖分道揚鑣，卻無論走哪一方向都會觸及熹學之壁壘⁴⁹⁹。朱熹在心性修養，義理、畫冊誦覽、文字著作等方面皆有所著力，「若我們說，周、張、邵的貢獻在為當時儒家建立新的宇宙論，二程貢獻在指導身心修養，則朱熹的貢獻在開示讀書方法。⁵⁰⁰」在關於理和性的問題上，朱熹也提出了綜合的觀點。這也意謂錢穆從朱熹建立的「新傳統」那裡認識到道德主體不能僅靠心性修養來達成，還必須通過客觀的格物一路（即知識主體）與之相輔相成。程朱主講性即理、陸王講心即理，而在錢穆這裡，「道德主體」和「知識主體」是不斷地統合著，兩者的內涵在心與性之間持續往返，「理」的範疇也因此同時通向心與性。

從接續宋明理學的「新傳統」再到「治史學」實有其一貫性，這是通過文化的傳統性為之，在這方面早已有學者如黃克武已指出錢穆的經學與史學合一的特質。錢穆史學不同於史料學派和史觀學派，也曾被冠以「民族史學觀」之稱⁵⁰¹。錢穆的史學方法是有其義理指向的，而「義理有一個目標，必歸宿到實際人生上。⁵⁰²」這又說明了從道德主體到知識主體的節節貫串不能加以碎裂。我認為，錢穆的史學一方面將傳統和固有學術轉化為政治文化方案，另一方面被視為與西方學

宣稱道只在我輩，並多次說大陸之失，我輩知識分子應負絕大責任。經查，可能是《樓廊閑語》一書有收錄此事。

⁴⁹⁸ 《宋明理學概述》，台灣學生書局，頁 152。

⁴⁹⁹ 《宋明理學概述》，台灣學生書局，頁 159。

⁵⁰⁰ 《宋明理學概述》，台灣學生書局，頁 154 至 155。亦可見《錢賓四先生全集 9》，台北：聯經出版社，頁 145。

⁵⁰¹ 胡川安，2002，〈錢穆早期的史學思想和中國近代史學〉，《陳百年先生學術論文獎論文集》第三期，2002 年 4 月出版，頁 115 至 138。

⁵⁰² 錢穆，《中國史學發微》，台北：蘭臺出版社，2001 年版，頁 46。

術相類的乾嘉考據的「現代性」也被錢穆的學術觀加以涵蓋吸收，這也是錢穆對儒學的現代轉化用力之處，這也可說就是錢穆在重構固有學術後形成的「新儒學」或「新傳統」。錢穆將孔子作《春秋》視為史學開山之作，在錢穆看來，經學則因此也是史學，「後來中國儒學傳統，大體不出經學與史學兩大部門。而就經學即史學言，便見儒學也即是史學了。⁵⁰³」錢穆在《國史大綱》論及對歷史、文化之認識方能具「爭存於並世之力量」⁵⁰⁴，又提到新通史之任務及其要求有二：要能「為一般有志認識中國已往政治社會文化思想種種演變者所必要之智識」，又，「應能於舊史統貫中映照出現中國種種複雜難解之問題，為一般有志革新現實者所必備之參考」⁵⁰⁵。其學術觀中繼承更新了的文化傳統並作為中國現代化的方案於此可見一斑。

2.3、繼承「道統」的大學：兼論錢穆的社會自由教育與政學觀

正如錢穆的「新學術」和接續文化傳統之企圖，他理想中的大學也在於承擔這種新學術開展的責任，這樣的目標與西方的大學是不相同的。錢穆的大學論述考察中西教育的不同，認為西方教育常擺蕩於「國家教育」與「教會教育」兩途，其中間缺乏一種能溝通或打破其隔閡的教育精神；但他肯定中國以儒家為代表的傳統教育精神並無西方教育的「抹殺個人」和「蔑視現世」之病，是中國傳統教育精神的「大本大源所在」，從《大學》的八目可見「其所重個人者，乃以與國家天下相聯繫，而特於個人發其端。⁵⁰⁶」對錢穆而言，孔門儒家思想從「以小己為核仁」到「以宇宙為全量」而得以層層擴充包絡，是最完整的教育理念⁵⁰⁷。他繼續對教育史的考察而歸納出中國曾有過的五種形式的教育體制：春秋以前封建社會的貴族教育、以漢、明兩代為代表的國家教育、以魏、晉、南北朝和唐為代表的門第私家教育、以先秦及兩宋為代表的社會自由之教育、以元、清為代表的半社會自由之教育。在這五種體制中，他最推崇「社會自由教育」，其精神在於「超出乎政治勢力之上而求有以領導支配夫政治者」⁵⁰⁸。錢穆所梳理之從孔門儒術所開啟的這一傳統承繼歷程是，漢時儒術漸成利祿之途而形成門閥，魏晉南北朝稍汲傳統教育之餘波者是門第私家，宋代范仲淹和胡瑗之後的學術重新昌明了傳統人文自由教育精神，錢穆也將宋儒振拔奮起視為「中國文化一番絕續生死之

⁵⁰³ 錢穆，《中國歷史研究法》，台北：東大圖書，頁 77 至 78。同樣也是在此處，錢穆甚至將史學與心學看成在中國學術史上分庭抗禮平分秋色之位置，前述錢穆與新儒家之學術觀念差異也可能就在此史學觀點上。

⁵⁰⁴ 《國史大綱》（上），《錢賓四先生全集 27》，台北：聯經出版社，引論，頁 23。

⁵⁰⁵ 同上，引論，頁 29。

⁵⁰⁶ 錢穆，〈中國傳統教育精神與教育制度〉，《政學私言》，台北：蘭臺出版社，2001 年版，頁 183 至 185。

⁵⁰⁷ 同上，頁 186。

⁵⁰⁸ 錢穆，〈中國傳統教育精神與教育制度〉，《政學私言》，台北：蘭臺出版社，2001 年版，頁 187。

交」而開啟了一代之新學術，明代則是有東林黨人作為「宋、明七百年自由教育最後殿軍」，清代治理下因既不願實施社會自由教育，政府也無意承教育之重任，但錢穆指出晚清延續之傳統則有阮元所創之詒經精舍和廣雅書院，屬半社會自由教育。在歷史上儒家的人文教育和自由教育在演變過程中常與國家教育和宗教教育相爭抗衡，「宋儒立教，磨難實多，其先也，以人文教育與宗教教育爭；其繼也，則以自由教育與國家教育爭，而所爭皆至苦。⁵⁰⁹」

在這個歷史化的梳理中，錢穆把社會自由教育或人文自由教育看成是幾經曲折而頑強存續的教育文化，其特點又集中於兩種特徵：普及於社會各階層的平民化和領導政治。這些「傳統」經過歷代儒學繼承且影響後世深遠，並體現在宋明新儒家的教育傳統，「我們若不瞭解此七百年來新儒家之精神與其實際的活動，我們亦仍將無法瞭解近代中國文化動態之樞紐所在。⁵¹⁰」而錢穆正是要在現代中國繼承和展開這種足以指導政治社會的自由教育「新傳統」。宋明新儒家的講學「幾乎全成了一種社會活動」，「講的多注重在現實人生與倫常日用，因此他們常常不免要涉到政治問題。如是則私家講學常要走上自由議政的路，而與政府相衝突。⁵¹¹」其貢獻還包括倡導「地方自治」。錢穆認為：

以自由教育領導政治，則政治有生機，可以活潑而向榮。以國家政治統制教育，則教育無命脈，終必萎縮乾枯漸至於死塞。⁵¹²

以上是宋明講學關於學術在指導政治的方面。而在普及於社會平民方面，因宋明講學帶有普及士的教育和人文精神之理念，甚至還帶有「宗教精神」，而與為學術而學術的專門化傳授有所不同。

宋、明儒的講學，與西漢儒家的傳經，可說全屬兩事。傳經是偏於學術意味的，講學則頗帶有宗教精神。因此宋、明儒的講學風氣，循其所至，是一定要普及於社會之全階層的⁵¹³。

當錢穆指出魏晉南北朝以來一流學者都是高僧，及至唐末五代人才匱乏時，他肯定宋代以人文自由教育振拔人才，這意謂自由教育側重的士的教育和普及於社會得以扭轉當時以高僧為師的局面。當錢穆指出宋代以學術議論政治而遭國家教育壓制時，他或許更強調的是自由教育反映出經學或儒學傳統中的「經世致用」觀的指導政治和議論政治之意⁵¹⁴。陳以愛的研究指出錢穆的政學觀反對政治干預

⁵⁰⁹ 錢穆，〈中國傳統教育精神與教育制度〉，《政學私言》，台北：蘭臺出版社，頁 191。

⁵¹⁰ 錢穆，《中國文化史導論》，北京：商務印書館，1994 年 6 月修訂版，頁 190。

⁵¹¹ 同上。

⁵¹² 《政學私言》，台北：蘭臺出版社，2001 年版，頁 192。

⁵¹³ 《中國文化史導論》，北京：商務印書館，1994 年 6 月修訂版，頁 190。

⁵¹⁴ 〈中國傳統教育精神和教育制度〉，《政學私言》，台北：蘭臺出版社，2001 年版，頁 191 至

學術教育的面向⁵¹⁵，在另一篇論文中雖著重討論了錢穆所接續的中國文化傳統而強調人文主義的教育⁵¹⁶，但對錢穆在學術指導現實政治上的設想和相關討論的研究則相對較少。錢穆將政治視為文化中的一部份，錢穆對中國政治體制的看法也來自於其「自本自根」的文化傳統性，既與近代以來引進西方民主的西化派不同，也與一些新儒家如徐復觀的政治史觀不同。錢穆有一獨特之理論謂「秦漢時代乃國古代民主思想與民主精神之發揚與成熟」⁵¹⁷。基於此，錢穆一直是希望以此政治文化的傳統性為主體來建立中國的政治體制和主權，但其前提條件就是由士的精神去影響庶民，建立風氣，或者建立新官僚精神，而此新官僚精神也是由中國傳統教育中去汲取，而這些就是錢穆的「民主」政治觀。顯然，民主之實現仰賴學術這個本源，具有傳統教育精神的學術及其發用方能成就民主政治。

因此，錢穆關於學術議政的論述中，其實還包含了學術也應該接續對自身傳統的政治文化的充份認識，而不是切斷對政治文化主體的連帶關係而接枝於西方政治文化。因此就學術作為指導政治的意義上來說，學術獨立或自由教育並不是來自無本之源的自由⁵¹⁸，「超政治」也決非以無本無源的超越政治或獨立來建立自身的主體性，而是仍必須以中國歷史文化的傳統性之接續作為其指導政治的基礎，這或許才是錢穆的人文和社會自由教育與學術獨立觀念的完整意義。正是因為錢穆的自由教育概念中所接續的中國學術與政治關係的文化傳統的面向，既突顯了錢穆的人文思想不同於西方人文主義的社會普及性，也反映其就政治思想上不同於西方民主體制意義上的特殊性，這樣的雙重特徵也是他所設想的承載中國文化主體性內涵（不在因襲復古而是具開創性意義的學統）的中國大學的理念。

這樣或許就能清楚地理解，錢穆之所以對於近代以來中國在抗戰時期政治體制和國家主權一直不能穩定建立的問題，其原因不在於中國缺乏西化派引進的西方的民主政治體制，而是在於未能上接宋明新儒家所結出而清末時一息尚存的「自由教育」傳統。錢穆指出，近代中國的新教育未能繼承明清之際遺老對中國學術思想史的「最後一次結果」，尤其是大學「無本源無目標」，而「只成為留學教育之一種過渡與預備」。他也批評五四前後的受西化派影響的北京大學「內部所有的學術空氣，依然沒有深厚的文化淵源」，學術風氣是舊經學與舊文學故不能與時代相啣接⁵¹⁹。北京大學體現的兩大病徵是：第一、整個教育精神未能從大學推向中小學，而是適為其反；第二是大學教育對國家政治社會各部門的領導權

192。

⁵¹⁵ 陳以愛，2012，〈錢穆論政學關係〉，《北京大學教育評論》第1期。

⁵¹⁶ 陳以愛，2015，〈錢穆論人文主義教育的失落與重建〉，《國史館館刊》第45期，頁153至198。

⁵¹⁷ 錢穆，《文化與教育》，台北：三民書局，頁106。

⁵¹⁸ 錢穆曾反對西方的權利觀，而主張中國的政治觀，從“新的國士精神”加以擴大，“漸求其普及於全民眾”。參見《文化與教育》，台北：三民書局，2003年版，頁115。

⁵¹⁹ 〈理想的大學教育〉，《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，1992年9月四版，頁286至287。

受制於國外，在國內無法生根⁵²⁰。由於五四文化運動在繼承傳統教育精神的失敗而有黨化教育繼起，但 1950 年代兩岸分斷體制形成時，錢穆認為國民黨因自身黨義未能深度學術化而無法落實黨化教育，中國共產黨則也寄托於蘇聯。錢穆既不贊同因襲乾嘉，也不主張「散漫自由」地學西方，也就是他反對以文化「他者」作為政黨的領導中心，他的學術文化的領導中心必然是由中國傳統文化承擔。這些論點與前述第二節的學術獨立和自由教育相呼應的，「不能獨立，那裡會自由？」⁵²¹這裡的「獨立」並非超越於自己與他者之意，而是有本原和主體之意的獨立。對錢穆而言，中國大學肩負之責就在於應該牢牢地把握這個具有「中國固有文化」主體性的自由教育傳統，方能建立能溝通中西古今的「新學術」或通學，也才能創開一個新的能立足於世界的政治文化局面⁵²²。

我們需要一種通學，來融通古今，融通彼我。好把我們固有之舊，與他們現有之新，鬪接起來，溝通一氣，好讓自己本身變出一個自己的新來。這一番責任，仍然應該寄放在從事學術文化高深研討的最高學府來，即大學教育的肩膀上，卻不能寄放在以爭取當前現實政權為主要目標的一個政黨集團上。⁵²³

對錢穆而言，人文精神的教育是中國的立國精神，中國歷史上任何一派學術思想家皆看重這種學術教育傳統，並以此教育哲學為其最高核心⁵²⁴。而大學教育的目標也是對此立國精神的繼承，這是高於政黨政治的領導角色，即「治統」或「學統」。因此，錢穆也將大學看成「這一種精神之發源地與司令臺」，其任務則是「由文教而培植出土風。土風所播，乃在全國政治社會各部門各方面發生一種領導力量。無形中，它是這一個國家的立國精神之中心集散點。⁵²⁵」這個中心必須有「傳統性」作為其本源，這就是中國固有學術文化在歷史上以儒家為主流並經過曲折與開創、「從舊有中蘊孕而出」、「從古人的或外邦人的所有中交灌互織」而延續下來的具有主體性的道統⁵²⁶。

2.4、士統即道統：錢穆的人才觀

錢穆的自由教育觀所寄望於大學角色的另一個重要目標，接續的中國傳統教

⁵²⁰ 〈理想的大學教育〉，《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，頁 287。

⁵²¹ 同上，頁 292。

⁵²² 同上，頁 290 至 291。

⁵²³ 同上，頁 291。

⁵²⁴ 錢穆，《中國歷史精神》，台北：東大圖書，1984 年 3 月修訂三版，頁 86。

⁵²⁵ 〈理想的大學教育〉，《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，頁 285。

⁵²⁶ 據錢穆的分析，新學術歷經承平與變亂時期相更替的中國史中，春秋晚期到先秦、北朝周隋之際以迄初唐、北宋慶曆熙寧以下迄於南宋之高孝、明清之教壇都有一番新學術之景象。錢穆，〈新時代與新學術〉，《文化與教育》，台北：三民書局，頁 51 至 52。

育精神以培養出能承擔此道統的人，這就是錢穆所說的「士君子教育」。就是將士的教育推展為宋明儒所說人人可為聖賢的目標。這種士君子教育帶有「宗教精神」的救贖性質，但這與西方宗教精神強調的出世不同，儒家的教育目標是「教人在此世做一個聖賢人」⁵²⁷。錢穆的人才觀上接孔子和儒家看重的道德教育、人格教育和文化教育，這樣的教育促使士肩負了中國文化傳統，整個社會重視的便是對這種聖賢人的尊重，對師道的尊重，師者背後是「道」，中國文化最看重的便是「道」，由於士君子除了參與政治也兼負宣揚文化道統的責任，因此歷史上的士君子也體現出傳道精神和宗教精神。羅俊義指出，錢穆將士比為「雙料和尚」的看法為前人所未發⁵²⁸，因為錢穆認為士在積極方面要參加政治，在消極方面則「無恆產」，雖有家庭卻不謀私人經濟⁵²⁹。按錢穆的說法，中國的聖人有極難與極易的看法，要做朱子理想中的聖人極難，但要做王陽明所說人人可為堯舜又把做聖人看得極易。雖然道的目標很高，但「人人可以走得到，人人可以爬得上」，從這個意義上來說，這樣的人文精神也是代表著「人人自由，人人平等」。這種道德和人格精神可以體現在每一個人當中。朱子講的格致誠正修齊治平等「正是我們高級知識分子的責任」，但錢穆認為「不能要求每一個人都成一高級知識分子」（朱子理想中的聖人），這時「也該鼓勵欣賞人家做一個陽明理想中的聖人」⁵³⁰。就這兩種層次的聖人意思而言，大學可以做的就是追慕以培養更多的「聖賢人」，這既涵蓋高級知識分子，也寄望將這樣的目標平民化普及化。

士君子的普及也就是道統的普及，從而形塑了時代的社會文化風氣。中國傳統知識分子一直都相信人才與風氣之間具有一種相互共構的關係，從近代的龔自珍、曾國藩、康有為、梁啟超等，錢穆也不例外。因為政治一直處在變亂之際，但在他看來，「政治不是一個法的問題，不是一個制度問題。探源究本，更重要的，還是人才問題。⁵³¹」前已述及，錢穆的文化現代化方案是由學術領導政治，再由政治領導經濟與社會各部門。當他們提出人才危機問題時，其實也在批判社會文化的危機，反之，當風氣衰敗或變亂時，便須培養人才以扭轉風氣。在《中國近三百年學術史》（1937）中，錢穆提到曾氏論學以轉移風俗陶鑄人才為其主。在曾氏眼中，轉移風俗者的人格特質是剛直、忠誠、樸拙，曾氏還讚賞「不問收穫但問耕耘」的「不祈報之理論」。這種不祈報在學術事業中體現為「器識」之不可量度的人，故能超拔於人人者⁵³²。在曾氏那裡，「器者，試之以富貴貧賤而漫焉不加喜戚。臨之以大憂大辱而不易其常。識者，智足以析天下之微芒，明足以破一隅之固。」錢穆曾大力推崇的人才的素質是，「正如湘鄉曾氏所謂：忠誠

⁵²⁷ 錢穆，《中國歷史精神》，台北：東大圖書，1984年3月修訂三版，頁86。

⁵²⁸ 羅俊義，1997，〈論士與中國傳統文化——錢穆的中國知識分子觀（古代篇）〉，《史林》1997年第4期（總第48期）。

⁵²⁹ 同上。

⁵³⁰ 〈談中國文化復興運動〉（1966），《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，頁176至177。

⁵³¹ 〈理想的大學教育〉，《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，頁302。

⁵³² 錢穆，《中國近三百年學術史》，北京：九州出版社，2011年版，頁636至639。

耿耿，篤實踐履之士，此正今日之所急需。⁵³³」曾氏所批評的是當時的士風和學術風氣，在「不黑不白不痛不癢之世界」中所形成的「寬厚論說」⁵³⁴。這種「寬厚論說」因其缺乏主體性而類似虛無主義。錢穆在抗戰期間也仿倣曾國藩〈原才〉而作一篇〈新原才〉，對人才在近代至抗戰建國時期的風氣轉變之描述與曾氏觀點相呼應，他批評那種惡劣之文化風氣，認為人才不能超出風氣之外。錢穆批評抗戰時期的文化風氣已產生變化，教育常淪於為活動而活動，是「無本原的活動」⁵³⁵。若要轉變這種「圓滑輕薄」的風氣，最要培養的人才應是開通有朝氣的人，要「剛大堅貞」、「方正嚴肅，厚重篤實」。而當社會不自覺地從「開通」經由「活動」而走向人心倦怠而交相欺蒙的暮氣時，便應轉移風氣方可造就人才。

中國長期以來的道統皆以學術文化對培養道統和人文教育精神，錢穆將清末以來因大學教育體制之失敗更使這個文化傳統趨於瓦解，主要原因就在於近代中國的新教育不僅喪失道統而流於偏重於西方的專業知識。錢穆認為西方大學雖然以知識和專業傳授為主，但卻還有其他部門在傳播文化⁵³⁶；對中國的學術文化機構就僅由大學承擔，若再偏廢士君子教育傳統而只培養專門知識的人才，則文化無以為繼，也就成了喪失主體的教育。有學者指出錢穆對思想中所體現的中國之主體是以「具有義理意義的人」，這不同於與他同時期的其他中國史學者將主體性視為社會⁵³⁷。戴景賢將錢穆的義理意義與傳統的程朱陸王的理學意義區別開來，就此延伸為史學化的義理，中國人並非抽象的人，而是具有文化觀念意義上的人，正是一個個具有歷史文化義理的道德主體所凝聚而構成的社會／風氣才能推動現代化，而不是僅有抽象意義的社會群體。這也正是錢穆所說的「文化人」與「自然人」的差別⁵³⁸。「中國人心裏的人，不是做上帝兒子的這個人，也不是法律上承認的這個人，更不是某人遺囑上接受他一筆錢財的這個人。⁵³⁹」錢穆也曾將近代以來中國教育之所以失敗歸因於知識分子與本應該繼承的對「人生理想」的這一歷史動脈相脫離了，他批評近代以來發端於「教育救國」「把教育看得太狹義了」，「於是使教育與整個人生脫了節」⁵⁴⁰。當人文教育涉及人生理想問題時，也

⁵³³ 錢穆，《文化與教育》，台北：三民書局，頁 133。

⁵³⁴ 錢穆，《中國近三百年學術史》，北京：九州出版社，2011 年版，頁 642。

⁵³⁵ 錢穆，《文化與教育》，台北：三民書局，頁 132。

⁵³⁶ 錢穆認為，西方人在教會教育和國家教育之外，還有“個人自由與現世享樂主義的教育”，錢穆將之視為“現代西方的大學教育的最高標準”，其終極目標是“個人自由和現世享樂”，此種教育追求知識真理並將之落實到技術與職業。但西方現代大學宗旨之弊也在於此，因為知識與職業“有它先天的不自由和不平等”，錢穆認為教育若只講知識和職業，對社會將會有兩大影響：使人與人之間逐漸分離；又要使人與人之間盡成比賽，成功者為一二人，失敗者則是多數。但這種弊病因為還有宗教教育和國家教育之緩解，因此“西方人到今天尚不深切感到此種病痛”。參閱《中國歷史精神》，台北：東大圖書，1984 年 3 月修訂三版，頁 82 至 83。

⁵³⁷ 戴景賢，2009，〈論錢賓四先生之義理立場與其儒學觀〉，《臺大文史哲學報》第 70 期，頁 85 至 111。

⁵³⁸ 〈理想的大學教育〉，《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，頁 294。

⁵³⁹ 〈談中國文化復興運動〉（1966），《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，頁 177。

⁵⁴⁰ 〈中國歷史上的教育〉（第五講），《中國歷史精神》（1952），台北：東大圖書，1984 年 3 月修訂三版，頁 79。

是重回或接續了 1920 年代的科學與人生觀討論中張君勱和梁漱溟等新儒家所提出的道德主體問題。

陳以愛曾指出錢穆確立的「文化主體性」意涵來闡述其「人文主義教育」，並將錢穆的「人文主義」與白璧德的人文主義相提並論⁵⁴¹。我的想法是，錢穆的人文主義是以「新學術」或「中學」為其體（主體性），並落實在每個一個人主體「己」的人生理想和愛國意識上建立起來的。他在〈新時代與新學術〉中呼籲「真血性，真問題」；在〈革命教育與國史教育〉中曾強調史地教育對強化愛護國家之意識的重要性⁵⁴²。在〈中國歷史上關於人生理想之四大轉變〉（1962）一文裡，召喚的新學術是「新的儒學」，到其晚期思想中則回歸孔子的人生理想。錢穆當時認為中國人在「並無一套共同的人生理想」之時，卻必須面對西方的四大趨勢：基督教信仰、西方民主政治、共產主義以及個人主義。也就是說，錢穆的傳統文化主體的想像中有多個西方的人生理想作為他的參照，但他認為這些來自西方的人生理想「都不是我們自己的，而又彼此不相顧，各奔前程，互相衝突。⁵⁴³」錢穆從人生理想的「真血性」拉到傳統與現代接通的現實「真問題」從而展開的人文主義，其中也可能歷經了參照西方與回歸中國傳統的變化，因此它與西方人文主義分別強調的個人主體性和承載的文化雖有交集，但並非完全相同。

回到人生理想的討論，也是回到孔子之教的理想而完整的人格狀態的討論，這也是對中國現代性中的文化人的重新想像和對「人文」的重構。在人生理想的四種轉變中，錢穆心目中的人生理想就是「士」的責任感，即如何做一個理想的「士」，從孔子開始一路下來，孟子、荀子，〈大學〉是大人之學，「並非講給一般人聽，而係講給有志從事於大人之學之少數人聽。」其後也因為知識分子群體的轉變，從漢的士逐漸形成「士族」開始，東漢末則成「門第」，魏晉以下重視「門第」的維持（門風、家法……），唐代以後到宋明理學中的人生理想變得通俗和平民（想作聖人）。錢穆似乎對歷代的這些轉變都頗有微詞，獨對孔子的儒學和人生理想未作批評。錢氏將知識分子主觀的對人生理想的探求稱之為「人文的」，以人為主體，帶有情感的，同時又是在現實中的，「附帶有一種行為與職責」⁵⁴⁴。由此可知，錢穆所談的士是心繫儒家人生理想而與政治社會現實結合的人文主義，孔子儒學資源便成為能夠建構成適應現代社會與世界局勢的「新的儒學」。對錢穆而言，西方專業分科極細而各有其統，而中國則是士統即為道統⁵⁴⁵，才是

⁵⁴¹ 陳以愛，2015，〈錢穆論大學人文主義教育的失落與重建〉，《國史館館刊》第 45 期，頁 153 至 198。

⁵⁴² 〈革命教育與國史教育〉，《文化與教育》，台北：三民書局，頁 87 至 93。

⁵⁴³ 〈中國歷史上關於人生理想之四大轉變〉（1962），《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，頁 129。

⁵⁴⁴ 《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，頁 115 至 116。也可參見《錢賓四先生全集 43》，台北：聯經出版社，頁 141。

⁵⁴⁵ 〈中國文化傳統中之士〉（1981），《國史新論》，北京：三聯書店，頁 199。

「中國歷史一條有力的動脈」⁵⁴⁶。錢穆憂心的是，「士統」一脈若中斷則文化主體也將無從復元，由西方教育取代了中國科舉所培養新中國需要的人才是不可行的⁵⁴⁷。他批評現代大學的學術喪失了以培養「士」為道德主體的傳統，而強調大學教育應該是以「人文教育」為主體的教育，「斷當以『文化』與『人才』為中心」。⁵⁴⁸

三、抗戰時期的幾位大學校長之大學論述

3.1、梅貽琦

梅貽琦從學於張伯苓所辦的南開學堂，1909年以第一批庚款留學生赴美就讀電機專業，1925年清華增設大學部時擔任物理系首席教授，1931年起任清華大學校長，抗戰時期梅氏在北大、清華、南開三校合組的西南聯大擔任主要的治理者。當抗戰時期國民政府實施偏重實科的教育政策時，梅貽琦的大學論述中並非以工業專業人才為考量，而是將大學目標設定在培養通才。雖說梅貽琦在開會時常說「吾從眾」，但朱自清曾讚許梅氏的態度和涵養，並形塑了清華的民主精神⁵⁴⁹。梅貽琦在治理大學時正體現其中沉著、積極、權經等傳統士君子之人格特質和風度。作為國立大學的校長，梅氏必須面對來自政治介入學術的黨化教育，同時也要面對中國在現代工業化進程時強調科學主義的輕文重實的論述，他的大學想像也充滿了中國傳統人文精神的底蘊。

質言之，梅氏自己所體現的正是以其具傳統文化為主體的精神，引用了中國儒家的經典《大學》並賦予現代意義，來說明其大學理念在「明明德」與「新民」的理想。他說：

今日之大學教育，驟視之，差與明明德、新民之義不甚相干，然若加深察，則可知今日大學教育之種種措施，始終未能超越此二義之範圍，所患者，在體認尚有未有盡而實踐尚有大力耳⁵⁵⁰。

⁵⁴⁶ 〈中國知識分子〉(1951)，《國史新論》，北京：三聯書店，頁135。

⁵⁴⁷ 錢穆，《國史新論》，北京：三聯書店，頁180。

⁵⁴⁸ 錢穆，《政學私言》，台北：蘭臺出版社，頁201。

⁵⁴⁹ 朱自清，〈清華的民主制度〉(1940)，收錄於《中國的大學》之代序，北京：北京理工大學出版社。

⁵⁵⁰ 劉述禮、黃延復編，《梅貽琦教育論著選》，人民教育出版社，頁100。

梅更強調道德主體養成的重要性。

毋自欺，必慎獨之理。不欺人易，不自欺難，與人相處而慎易，獨居而慎難。近代之教育，一則曰社會化，再則曰集體化，卒使卻覺舍悉成營房，學養無非操演，而慎獨與不自欺之教亡矣。⁵⁵¹

他以詩經中的「綿蠻黃鳥止於丘隅」⁵⁵²比喻大學生應該像黃鳥那樣沉著於丘隅，休止沉潛學習於慎獨之中。他也批評大學生不應該只有群而無友，而友也不止是在知識之增長更在「輔仁進德」上鞏固這個道德主體。梅更說所求的這個「友」也可為古人，實為與人生相連繫之史學，是帶著「以人鑒人」之原則⁵⁵³。在新民的責任上也落在大學生身上，新民需要通才而不是專家，因此大學應該是通才教育。雖然梅氏以胡瑗之語並將之詮釋為西方之「學術自由」，但觀其全文主旨仍然是在關切知識分子的道德主體之建立。

大學致力於知、情、志之陶冶者也，以言知，則有博約之原則在，以言情，則有裁節之原則在，以言志，則有持養之原則在，秉此三者而求其所謂「無所不思，無所不言」，則蕩放之弊又安從而乘之？

這些如「博約」、「裁節」、「持養」等是中國傳統教育中對主體的認識，這部份也幾乎就像是潘光旦所談的自知與自勝之論述。其實〈大學一解〉通篇都在講大學要培養什麼樣的人，以及如何以此構作成中國現代的文化主體。梅在這篇文章中引經據典，講格物致知和明明德，又說《荀子》的群居概念與〈大學〉的新民概念，試圖以此形塑清華的風氣，乃至以大學作為轉移社會風俗的國家文化之中心。就這點來說又頗似蔡元培早期辦學之理念。我記下梅氏所引經典的內容包括：〈孟子離婁下〉：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。」⁵⁵⁴《禮記》之〈學記〉：「善喻」，梅氏認為此與〈大學〉相表裡，為宋代理學所推崇。此概念又與《論語》的「善誘」相通。梅氏又說，新民還必須「超越幾分現實」，思與言之中有一部份是不合時宜的⁵⁵⁵。這又說明大學要能做為國家文化之中心，其理念應該是具有理想主義的，是在轉移社會風氣，而不是媚俗的。

培養出「不器」的通才也是大學的目標。潘氏曾為梅貽琦代筆的〈工業化的前途與人才問題〉⁵⁵⁶一文強調心理問題對人才養成的重要，特別是中國在面臨工

⁵⁵¹ 劉述禮、黃延復編，《梅貽琦教育論著選》，人民教育出版社，頁 103。

⁵⁵² 語出《詩經》小雅·都人士之什·〈綿蠻〉。

⁵⁵³ 劉述禮、黃延復編，《梅貽琦教育論著選》，人民教育出版社，1993年3月第1版，頁 105。

⁵⁵⁴ 同上，頁 101。

⁵⁵⁵ 同上，頁 109。

⁵⁵⁶ 此文成於 1943，在 1946 年亦曾收入潘光旦的《自由之路》。

業化現代化發展中，工業人才中的「組織人才」的心理素質尤為重要。為此，梅主張加大大學工學院的通識課程，以人文科學和社會科學作為工業人才的必讀範圍。背景是抗戰後方的工業發展，遭遇的「人事問題」，例如工學院畢業生在工廠中卻是「不了解別人，容易和別人發生齟齬，不能和別人合作。⁵⁵⁷」對於大學師資要求，梅氏也強調大學要延攬的「大師」不只是在指導智識，也包括「精神修養」方面的啟發。這樣的師道觀點與錢穆的師統之論相符，錢穆也認為，大學延攬的師資也應該是具有會通和承繼傳統者才足以為「合理想的大師與教育家」⁵⁵⁸。

可以說，潘光旦的「自由教育」理念與梅貽琦的「學術自由」基本相同，也與錢穆的「社會自由教育」相類似。他們都將個體的道德主體視為完整的學術中根本而最重要的主體，同時也認識到道德主體之發用與國家民族的復興和現代化有密切關聯。以清華這樣的以理工為主的大學，又以其受庚款而派送美國留學生而常被視為具有西化之印記，卻是具有如校長梅貽琦仍以儒家傳統思想的「大學」理念來對現代大學作了一番演繹⁵⁵⁹，梅所強調的大學主體便是每一個大學師生的個人主體性所搭建起的學術主體性。顯見清華在梅的理念中仍懸繫之於傳統，而將之演繹為中國所需要的現代性。

3.2、張伯苓

正如錢穆所設想以大學培養的知識分子接上士君子教育傳統，主張「教育救國」的張伯苓也有其對傳統文化重視之言論，要求大學生落實身心修養，學習首重「作人的知識」。1935年4月，張伯苓校長在《對南開校友的展望——燃起了復興民族之火》一文中說：「中國的民族，能否復興，就在最近這幾年內判斷。」此文中他通過引述孔子與子路論六言六蔽之說，來建議南開校友在求知的方面繼續自己的事業，「要想成個有知識的完人，非求學不能做到」，其中特重身心修養。他認為在各方面的學之中，首要為求作人的知識。

諸位校友一方面做事，一方面須不墮落、不頹唐，能夠「束身自好」，在社會上才能有進取的展望。孔子說：「不學詩，無以言。不學禮，無以立。……」所以諸位校友，要多讀關於身心修養的書。⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ 劉述禮、黃延復編，《梅貽琦教育論著選》，人民教育出版社，頁186。

⁵⁵⁸ 〈理想的大學教育〉，《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，頁298。

⁵⁵⁹ 劉述禮、黃延復編，《梅貽琦教育論著選》，人民教育出版社，頁100。

⁵⁶⁰ 〈隨時求學造就知識完人——對於南開校友的展望〉（1935），收於梁吉生主編，2006，《張伯苓的大學理念》，北京：北京大學出版社，頁40。

〈四十年南開學校之回顧〉(1944)中南開以教育救國為目的，其訓練方針有五個方面：重視體育、提倡科學、團體組織、道德訓練以及培養救國力量，其最終以「公能」二字為依歸。「允公允能」也是南開大學的校訓，其中對道德主體的培養方式就精神講話，名為「修身班」；對體育的重視尤注意體德之兼進。南開校門懸一大鏡上書箴詞：

面必淨，髮必理，衣必整，紐必結。頭容正，肩容平，胸容寬，背容直。氣象：勿傲，勿暴，勿怠。顏色：宜和，宜靜，宜莊⁵⁶¹。

要求舉止儀容的背後有其對道德精神狀態發用之深意，培養救國力量一項也有國家民族意識作為道德主體自我認識之意。張伯苓的「知識的完人」⁵⁶²的定義不只是以客觀知識為目標，而是還特別注重人格教育和道德教育，並培養愛國意識和認識中國自身問題為依歸。用錢穆的話來說便是認識和愛護自己的歷史和文化。

3.3、羅家倫

羅家倫在 1920 年晚期曾任清華大學校長，在大學理念上有繼承蔡元培在學術上重文理和兼容並包之意，並以此為基礎而「謀中國的學術獨立」⁵⁶³。他在任清華大學校長時，將庚款的使用以行政獨立方式而不受美國干預，改清華為國立。但羅氏的學術獨立之意不僅在行政問題上，還包含對學術觀上的主體性內涵與「民族獨立」觀念相互闡發之意，這更清楚地表現在 1932 年到 1941 年他任中央大學校長時期。中央大學被羅家倫設想成如同倫敦政治經濟學院對英國的重要性，為了承載建國的政治文化理想密不可分，兩岸分斷之後國民政府在台灣復校的政治大學與大陸時期的中央大學的理念實有深厚淵源，政治大學的理念其實也可見羅家倫大學理念之延伸。羅家倫雖曾在五四期間也大力主張科學，但於抗戰期間的諸多大學論述來看，其所強調的關於大學獨立意義也體現更多方面在於堅守國家歷史和文化傳統的精神資源，並以之作為道德主體的信念養成。

中央大學之前身為中央政治作戰學校，在抗戰之前是為中央政府輸送人才，羅家倫認為中央大學的使命在「造成共同建設的政治意識」⁵⁶⁴。為了建立這種民

⁵⁶¹ 〈四十年南開學校之回顧〉(1944)，收錄於梁吉生主編，2006，《張伯苓的大學理念》，北京：北京大學出版社，頁 52 至 57。

⁵⁶² 〈隨時求學造就知識完人—對於南開校友的展望〉(1935)，收於梁吉生主編，2006，《張伯苓的大學理念》，北京：北京大學出版社，頁 39。

⁵⁶³ 孟丹青，2012，《羅家倫的教育思想及實踐》，南昌：江西人民出版社，頁 105。

⁵⁶⁴ 羅家倫，1933，〈中央政治學校的當前重任〉，《文化教育與青年》，商務印書館 1943 年重慶初

族意識，在學術中必須包括人格培養和研究學問，他要求學生必修課中選讀偉人傳記和有系統的閱讀中西文學中的經典，這樣的設想是希望能培養出整全的人格。他說：「我更相信從事政治的人，不只是有專門知識技能的訓練，而且必須要有深厚的政治修養。眼光要大，心胸要寬，魄力要雄偉，人格要健全。不然的話，我們只能培養出有一技之長的書吏，有只會活動的政客，而不能希望產生轉移國運的政治家。⁵⁶⁵」這種肩負文化風俗轉移的責任一直是落在大學身上。羅家倫制定的中央大學校訓——「誠樸雄偉」之目的在建立新的學風，作為有機體的民族文化的重要組成部份，大學的使命便在民族文化之復興，因此羅說中央大學應「擔負復興民族的參謀本部的責任」⁵⁶⁶。

依此，羅家倫設想的人才條件是以整全的人格為要求，得自於文化的修養和運動家精神中。羅家倫特別重視「運動家精神」，這與張伯苓在南開推動的體育風氣相同，都是藉以形塑具有群德的人格。通過運動鍛鍊其實還有包含培養「國民的政治道德」之用意⁵⁶⁷，在〈運動家的風度〉一文中，羅家倫對近代西方運動的提倡和反對中國國術以國粹方式來提倡，這是具有選擇性的，其標準便在於「不可分解的整個」或「群性」，後者被視為僅以個人而無群體觀念⁵⁶⁸。通過這種群性，使得各有自己崗位的人能組織起來，而中央大學就是依此而形成的政治文化組織。「群性」概念在近現代不斷地被知識分子討論，在張伯苓那裡是「允公」，在潘光旦那裡也有「群和」，其共同特點在於群體與個人主體經由歷史與文化而聯繫起來。對羅家倫而言，知識就人生哲學而言，修己雖有必要，但更需要的或更重要的是如同庖丁解牛那樣，從個人技巧而進於「道」，顯然修己也在求其能和於政治社會群體。從這點來看，羅家倫的「運動家的風度」其實更重要的是要求個體能配合或符合國家在戰爭危機下的政治總動員下的「群性」或救國意識。他說各國政府與教育家之所以努力提倡運動，是「因為運動場是一個自動的教育場所。他能使人於不知不覺之中，把整個的肉體和靈魂貢獻出來，接受教育的洗禮。」這是在革命和建國的語境中看待運動。也就是說，即便是體育教育也以道德主體的「群和」之意與國家政治現代性相關聯。

由於《新人生觀》內容是演講稿為主，其對象是中央大學學生，其中反映羅家倫的學術觀中具有將道德主體轉向以符合現代國家總體戰爭機器需要的意涵，其中仍然具有很強的傳統指向但並非復古守舊。羅家倫是以歷史和文化作為學術的主體性，這與錢穆有些類似，或可說他更強調軍事與政治面向。羅家倫在清華

版，頁 117。

⁵⁶⁵ 羅家倫，1933，〈從樹立學風到樹立政風〉，《文化教育與青年》，商務印書館 1943 年重慶初版，頁 109。

⁵⁶⁶ 羅家倫，〈中央大學之使命〉（1932），《羅家倫先生文存》（第五冊），頁 234。

⁵⁶⁷ 羅家倫，〈在運動場上訓練國民的政治道德〉（1933），《羅家倫先生文存》（第一冊），頁 509 至 511。

⁵⁶⁸ 羅家倫，《新人生觀》，臺中：晨星出版社，1989 年 5 月第四版，頁 82。

大學任校長時所說的「學術獨立」方針，延續至抗戰時期，更加上了「文化的修養」之內容，相當於接續了傳統的道德教育。

羅也曾力倡以政治力量來推廣「俠氣」，將墨子的俠視為大仁大義大勇而語革命精神相通⁵⁶⁹。在談到中國將來在重要事業上走國營道路時，他引用了老子以強調企業經營者人格問題之重要⁵⁷⁰。論及抗戰中大學的學術是否需要調整以因應戰時需要，羅家倫認為仍然應該維持平時的教育方針，只需加強國家民族的意識和加強軍事體育的訓練，不以追求速效為目的⁵⁷¹。為了建立具主權的現代民族國家，他力主具有共同歷史文化的民族性，並提出孔子作為人格典範，這其實也是他對抗戰時期人才的想像。但這裡的孔子形象是經過精心選擇的「夾谷之會的孔子」，性格正如禮記儒行篇所說，類如「雅歌投壺」的儒將形象⁵⁷²。他認為君子後來淪為書生，使得民族走向低落，「所以我想恢復夾古之會的孔子那般風格，使其成為全民的風格，中國才有前途。」在抗戰期間的中日關係中他思考民族和國力的強弱，認為應該提倡「強者的哲學」，他心目中的「強者」並不同於尼采的「超人」，後者是「主張天地不仁，以萬物為芻狗的，所以要自摒於常人之外。」「強者」是能「覆育人類，提高人類」，是「能夠發揮他所有的天賦的人，是人人都有資格做的，不是什麼特殊的人類。⁵⁷³」這樣的人才形象其實既融入有孔子的文武全才和剛毅的君子，也有王陽明所說的人人做得聖賢的形象。他詮釋的強者是「完整的人（The strong man is the complete man）」，強者的發展是「整個的，和諧的，也是美的」⁵⁷⁴。

也因此，如同蔡元培一樣，在羅家倫的人才觀裡，政治性質是不斷地加諸道德主體之中，同時又不斷地形成一種客觀化要求的特徵，而統整在他的學術觀當中。這樣的「學術獨立」概念便不是抽離於歷史文化的單純概念，而仍然是在救國與建國的民族意識中形成，這樣既具有如胡適那樣的不受制於留學他國與外國師資的知識主體方面的學術獨立，同時又具有像錢穆的以民族的歷史與文化作為道德主體的意義。從另一角度看，雖然羅是在國民黨內受到重用，但對於學術不受政治黨派干預這個問題上，他既有某種堅持學術獨立的立場，但有時又會以政治立場在關切學術發展，這顯示出些微曖昧，這點曾被潘光旦指出來。綜觀羅家倫的論述，大學應擔任國家的「參謀本部」，大學也是承擔國家文化中心的角色，以主導政治文化與社會風氣。

⁵⁶⁹ 羅家倫，《新人生觀》，臺中：晨星出版社，1989年5月第四版，頁64。

⁵⁷⁰ 同上，頁157。

⁵⁷¹ 羅家倫，《逝者如斯集》，台北：傳記文學出版社，1967.9.1初版，頁34至35。

⁵⁷² 〈民族與民族性〉（1938），《羅家倫先生文存》（第二冊），1976.12.21初版，頁112至114。

羅家倫指出，孔子理想中的標準人物是君子，其條件可用禮記儒行篇中的十六項為準。

⁵⁷³ 〈弱是罪惡強而不暴是美〉（1938），《羅家倫先生文存》（第二冊），頁158。

⁵⁷⁴ 同上，頁160。

羅家倫認為「文化是有機體的」，文化必須通過各種（學術）機能的發揮來組成國家機構，當他在講國家的構成時其實也把文化組織進國家機器中。而大學內不同的學問和科系也是國家機體的組成部份，通過所培養的人才而分別發揮效能，但這種效能不是速成的。對於中央大學課程中就反映出知識專門分化的現象，羅家倫認為知識並沒有一種速效的「萬應丸」，最重要的仍是體格和人格的培養。而在戰時更因青年四顧茫茫時，羅主張更應該「重新樹立對於學術的自信心」以解決青年苦悶。對於當時主張以新奇的名目開課者，羅的看法是「新奇是一時的；一時過去了，新奇性也就過去了，結果見異思遷，一無所成，還是苦悶個不了。⁵⁷⁵」但他又認為切實有助於國力增進的課程是可以增開的，這些觀點同時也是回應戰時教育如同平時教育的觀點。在回應批評方面，羅家倫感受到的是在抗戰時的一種慌亂狀態，他堅信當時教育最大的缺陷仍是體格與人格教育的改進，「只有從這兩件事上來改造，才是真正的抗戰教育。」這也說明了知識主體仍必須經由道德主體的選擇與發用，也就是說，文化並不是由知識主體來加以主導。

較集中閱讀《羅家倫先生文存》第五、六冊之後，我認為他是以傳統學術中以人生理想、人生觀問題來闡發其大學的人才養成觀點，這明顯地也是接續展開五四以後人生觀討論。羅引用禮記儒行篇的十六篇儒者形象作為現代的知識分子典範⁵⁷⁶，並在大學推廣中西文化經典的閱讀。羅家倫積極主張科學的現代化，但他並不認為中國歷史上固有文化都是反現代或反科學的。他看到西方的強國時也有欣羨其現代化之一面，但他也看到西方現代性問題的一面。整體來說，羅家倫的大學論述反映出一種國家主義觀，它是建立在從民族文化歷史的深刻整理和理解與創造而得出方針或宗旨，在固有民族文化的基礎中，他吸取了儒家、道家、墨家的思想資源，正如他自己所說，中國缺乏新思想和新道德，而民族的教育也是來自於歷史文明中的先哲思想，新思想還需要從那裡來創造。他在 1960 年代中左右所作〈民族與教育〉⁵⁷⁷反映了這些理念。以國立大學作為「民族文化之所寄託」⁵⁷⁸，在其國家民族主義的教育觀念之下，教育文化的主體性便來自於自身歷史和固有學術思想資源，「自由教育」也必需從其而出。在 1960 年代他也關注到資本主義社會中資產階級辦學的那種「自由教育」，對此他是持批評的，他認為西方自由教育之所以成功，仍是因為私學辦學者對其國家民族的需要有深刻認識，而中國尚未到達那樣的成熟條件，因此他反對知識商業化的自由教育。在 1938 年他對中大學生演講時說：「現在所需要的，是認識整個國家的人」⁵⁷⁹。

⁵⁷⁵ 〈抗戰的國力與文化的整個性〉（1938），《羅家倫先生文存》（第一冊），頁 568。

⁵⁷⁶ 《羅家倫先生文存》（第六冊），頁 81。

⁵⁷⁷ 同上，頁 598。

⁵⁷⁸ 《羅家倫先生文存》（第五冊），頁 232。

⁵⁷⁹ 同上，頁 659。

四、小結

「自由教育」或「學術獨立」一直是大學理念中的核心問題。西方大學的自由教育（liberal education）的傳統來自於西方古典意義上的人文學科教育，並與國家的政治經濟體制的歷史發展的密切關係。現在通行的博雅教育（liberal arts）則偏重於通才教育，不在以培養專業技術人才為目標。在抗戰前後以國家主權為主導性的語境中，大學的「自由教育」並非意味等同於當今新自由主義所談的「鬆綁」的自由，在本章所討論的知識分子和校長的大學理念中，充份而清楚地傳達了自由是對個人主體中對自我認識，以及拉高到史學層次的民族文化與「國史」的認識而連結於知識主體的擴展，是這樣的「自由」才是知識分子理想中的完整學術之主體，也才足以作為大學的文化主體性。中國在五四以來由蔡元培等知識分子所提倡的思想自由兼容並包的大學理念，在抗戰前後以「自由教育」而更加突顯，而抗戰時期知識分子如潘光旦或錢穆等人所討論的「自由教育」，不斷地接續自己的歷史文化中的學術、教育傳統，這已然形成一種「新傳統」，迫使我們思考和回應當代的大學體制中的人文教育和自由教育，也應該重新接續這個重要傳統，而不是接續西方博雅教育傳統。

緊接著衍生出的一些問題是，古代傳統對我們當代的意義是什麼？這個傳統是什麼？從本章的分析和討論得知，通過知識界中對傳統文化和思想資源的繼承與發揚，在這些著名的而早期的中國大學中，都或多或少表現出其對固有學術向現代性意義轉化的理念，而不完全等同於西方大學理念。我的理解是，從抗戰時期的知識分子的大學論述中，對傳統資源的汲取又是多樣的乃至呈現一種多而雜的狀態，即使學術思想的論爭也常由此而出，但這些爭論也是具有高度現實意義的⁵⁸⁰。在潘光旦那裡是先秦諸子思想的選擇性的「傳統」，在錢穆那裡則是側重於反覆整理和經過現代轉化後的宋明儒學傳統，在一些民國大學校長那裡，這些傳統資源也常以中國歷代有名的思想家而化現於大學治理中。即便從傳統資源來不會也不可能沒有思想爭論，但這個傳統卻是一個代表學術的文化主體性。現代性包含了傳統性，也正是出於對傳統和對現實問題（包括文化他者）之間意義的反覆思辨與整理轉化的持續進程中所創造出來，從本章的考察中也發現，近現代以來的知識分子都是在這樣的脈絡下構想特定時代的中國現代性。讀了錢穆和潘光旦後，我理解到中國知識分子仍在積極努力與傳統對話中尋找中國現代化之出路，但我在讀的過程中，愈加感到自己的學術研究認識論與方法論中斷於這個知識分子做學術的「傳統」，這其實是需要補課的，而這些在我的大學時代幾乎都未曾讀過。我想，如果當時大學的通識教育包括了中國古代學術傳統和近現代的學術「新傳統」，必然對大學生認識當代有極大助益。這裡的傳統具有綿延展開

⁵⁸⁰ 1990年代以後，類似的從傳統資源中引發出的爭論消失了，這問題急待分析。

的歷史意義，不只是先秦諸子或宋明儒學，還包括這眾多近現代以來中國知識分子不斷闡述的過去和不斷更新的、向現代轉化的先秦諸子和宋明儒學，而當代中國的（之所以有別於西方的）現代性便是在其中不斷地與「傳統」的對話以及反思自身的現代性中展開。因此錢穆主張「史學」作為中國大學的通識，以及抗戰時期的一些民國大學校長的類似主張，其實就代表具文化主體之「學統」，是連接自傳統的知識計劃。

士作為一種新的社會階層之意也開始轉變，與傳統的士大夫意義逐漸分離。1931年傅斯年曾提出中國教育崩潰的擔憂，他認為基本原因在於政治不穩定和讀書人仍存在士大夫心態，顯見中國雖自蔡元培的呼籲知識分子自立以來，普遍對求名求利之圖仍未完全斷除；他也批評留學哥倫比亞教育專業的學者在中國推廣美國模式的失敗，這也意謂他試圖以歐洲模式作為改革方案。傅斯年在多篇文章中提出教育改革的主要核心在於「學術獨立」，但這裡的意思是反對官僚干預而謀求將學術教育轉為如職業訓練般，造就為知識而知識的學術研究的技術人才⁵⁸¹。即便是教育部也被想像成應該由技術官僚主持。傅孟真和胡適於1940年所提的學術獨立計劃其實是相同的，而這是國家學術自主的一種路向。但潘光旦和錢穆等對知識分子之想像則別有要求，主要在於一種人人可及的聖人（錢穆語）或自由人（潘光旦語），這樣的人並非限於自身學術專業與社會無涉，而是自有其主導和扭轉社會風氣的政治介入之傳統。抗戰時期工業化社會的現代化問題其實也關聯於世界局勢與中國自身文化的發展，知識分子仍然寄望中國在世界文化有一新的開展，不是只有符合工業化標準和專業化的才是人才，而是需要更高層次的通才。對學術與人的思索和現代性的想像，發為大學理念的核心而成為知識分子的文化現代化方案。中國大學所培養的自由人或現代士君子被賦予了抵抗歷史終結和開創新文化的承擔，但這個現代性計劃，卻在二次大戰之後兩岸分斷而產生了變化，更對學術介入政治這個問題留下了伏筆。此外，通過與傳統對話的這個「知識傳統或計劃」在二戰後台灣所表現出的衰弱，會不會與新儒家將學術傳統轉化為「宗教精神」或哲學系統之間有關聯？或者知識界對傳統資源的設想是否產生了什麼樣的轉變？這是接下來要做的考察。

⁵⁸¹ 參見〈教育崩潰之原因〉、〈教育改革中幾個具體事件〉、〈再談幾件教育問題〉，收於岳玉璽、李泉、馬亮寬編選，1996，《傅斯年選集》，天津人民教育出版社。

第五章、流亡台灣的知識分子的大學論述

抗戰勝利後，大學正紛紛準備復員，雖然看似順利，但國共兩黨的內戰已經開始，當時的梅貽琦已感到教育在國共內戰的影響下將對學術自由有不利的影響。他在 1945 年的日記寫道：「……晚赴章矛塵之約，同座……皆為北大同人……。食後談及時局及學校將來問題，頗興奮。蓋倘國共問題不得解決，則校內師生意見更將分歧，而負責者欲于此情況中維持局面，實大難事。民主自由果將如何解釋？學術自由又將如何保持？使人憂惶！盼短期內得有解決，否則匪但數月之內，數年之內將無真正教育可言也！」⁵⁸²

日本殖民時期留下來的僅有台北帝國大學、師範學院、農學院和工學院四個高等學校。1945 年羅宗洛到台灣接收台北帝國大學並代任校長，他與陳儀二人對於重建這所大學的方式存在極大的差異，陳儀主張強化國家對大學的人事、課程等等的干涉，從而使學校擺脫日本的奴化，而羅宗洛則堅持信守學術自由，在師資人力嚴重不足的情況下欲保留優秀的日籍教師⁵⁸³。這似乎也反映出當時國民政府對台灣教育體制的中國化／去殖民所面臨的困境。1949 年國民政府遷台，國民政府延續國共內戰體制的戰爭總動員狀態，新中國建立之後兩岸社會進入對立隔絕。1950 年韓戰爆發後國府更迅速向冷戰體制的美日同盟靠攏，大舉反共復國之旗幟並對左翼實施鎮壓，左翼傳統自 1950 年代以後幾近於遭到全面肅清。在這樣的政治肅殺氣氛中，國民政府要在文化層次實施「再中國化」以去日本化，但「再中國化」在現實上卻是以反（新）中國化在進行⁵⁸⁴。也就是說，兩岸分裂的（不完整的）「中國」現實條件下，這個「中國化」是以國民政府以「自由」對「共產鐵幕」的這種認識局限，作為清理長期為殖民地台灣的重新認識基礎，這樣的文化上的「中國化」必然是片面的和殘缺的。

戰後經濟的復員及發展還有美援的因素，透過經建計劃與人才培訓的密切配合，美援的目的在依據美國利益而將台灣打造為全球資本主義分工體制的一部份。正是在這樣的考量之下，國民政府的大學治理方向是為國家培養反共復國之人才，以科教興國為主要政策方向，大學體制也有了頗大程度的擴張。1955 年左右，時任教育部長的張其昀促成了第一批在大陸時期的大學陸續復校：政治大學、清華大學、交通大學、私立東吳大學、輔仁大學，以及准許設立私立東海大學。然而，大學體制也在一定程度上吸收來自西方（主要是美國）的文化，甚至被批評

⁵⁸² 梅貽琦，《中國的大學》，北京：北京理工大學出版社，頁 20。

⁵⁸³ 楊榮慶，2011，〈光復初期國民政府對台北帝國大學接收及改制的困境——以羅宗洛、陳儀之爭為中心的考察〉，《台灣研究集刊》第 1 期（總第 113 期），頁 11-19。

⁵⁸⁴ 徐復觀曾在雜文中多次提及友人的這種表裡不一的「中國化」過程。

成了為美國儲才的養成所。趙綺娜的研究指出，美國從 1951 年到 1970 年幾乎壟斷了海外文化輸入台灣的管道，並運用獎學金等文化外交手段，培養親美人士 585。

從上述「中國化」的主體性意義的理解和認識受制於現實困境來看，西方新殖民主義與冷戰體制皆影響流亡台灣的知識分子對包括台灣在內的「中國」現代性問題的認識。在以民主的「自由世界」對比於大陸共產主義的「極權世界」的受限於冷戰思維的政治空間中，流亡台灣的知識分子雖然仍延續五四時期的文化知識型來設想中國現代化問題，但很快地呈現出政治和文化立場的分歧，並大致分化為新儒家與自由主義兩個陣營。1950 年代有《自由中國》和《民主評論》從追求民主的一致性到文化價值立場的分化，1958 年的港台新儒家發表宣言主張以心性之學為中國的文化主體性，1961 年有胡秋原和文星之間的中西文化論爭。這些相關議題的知識討論涵蓋面廣闊，且都具有近代以來知識分子持續關心的社會性質、現代學術觀念、以及知識分子責任等問題，可以作為探索這個時期大學想像的線索。

為了更好展開本章要探討的知識分子的思想，我先以鄭鴻生和蕭阿勤對 1950 年代和 1960 年代的台灣的知識語境的分析作為激發想像與感受的背景材料。鄭鴻生指出，從戰後台灣新生代知識青年的思想狀況與文藝實踐來看，1960 年到 1975 年是「文藝復興」的年代，其中中西文化論戰有如五四現代化論爭在台灣的重演，既具有中國民族主義傳統的補課性質，但同時又「自我悖反」地「孕育了台灣民族主義的思想基因」。從目前的現實狀況來看，後者取得了絕對上風。從《自由中國》到《文星》所代表的自由主義知識圈是以現代化意識形態為主流觀點，在這種認識框架下，1975 年以後，「中國傳統變成是與黨國威權綁在一起的落伍之物」，「中國」之名在台灣逐漸失去光環⁵⁸⁶。如果再中國化或文藝復興某種意義上可以說一部份是經由流亡台灣的知識分子（與一些後五四知識分子）輸入了中國文化傳統資源和帶入西方文化資源，那麼就本章題旨來說，應該繼續深化中西文化的資源如何在知識分子思想中被吸收或轉化而形成對知識學術的重構。

對於鄭鴻生所觀察到的，台灣有些學者較常見的是集中討論戰後向本土化知識狀況的轉變，比如蕭阿勤把中西文化論戰視為以世代和省籍問題來劃分的出當時外省第二代知識分子對上一代黨國知識分子之間對立的現代與保守的兩種世界觀⁵⁸⁷。由於他只站在《文星》西化派立場而將之連繫於「本土派」，似乎只是

⁵⁸⁵ 趙綺娜，2001，〈美國政府在臺灣的教育與文化交流活動（1951-1970）〉，《歐美研究》第 31 卷第 1 期，頁 79-127。

⁵⁸⁶ 鄭鴻生，2010，〈陳映真與台灣的「六十年代」——重試論台灣戰後新生代的自我實現〉，《台灣社會研究季刊》第 78 期，頁 9 至 46。

⁵⁸⁷ 蕭阿勤，2011，〈時代的裂痕，世代的反思：《文星》、外省第二代與戰後台灣文化政治變遷〉，

把中西文化論戰視為代間的不滿和生活經濟的差異，這恐怕小看了這個論戰背後更深遠的意義，他用以解釋流亡台灣的年輕知識分子以台灣「本土」為主體而歷經的心理調適過程說法也不盡正確，以至於將之過快推論為造成本土化的原因。我認為，從戰後的中國化到 1980 年代中晚期的「本土化」，這之間的變化還應該從學術思想和中國現代性問題上求得解答，其中更涉及文化價值與知識狀況的變遷。我的意思是，蕭指出問題應該是歷史的，但其所追溯認同文化變遷的方法卻是通過去歷史化的行為心理學來求得解釋。比如他說外省第二代知識分子質疑黨國和上一代知識分子的現代化觀念並未觸及現實政治社會問題。對此，蕭指出第二代或本土派的「現代化」主張貼近於「台灣」在地的社會現實，但這點是否成立仍有問題，因為若按蕭阿勤的論點，曾經是《文星》主力的李敖的反台獨和反對本土派就不符合蕭的論點。蕭將中西文化論戰直接關聯於台灣本土化的方式是非歷史的架接，他並沒有看到鄭鴻生所說的黨國派和中國傳統文化的補課——流亡台灣的知識分子如何將五四作為資源。

我認為應該繼續探察戰後以來傳統文化的「補課」的知識狀況，因為從近代以來，這種對文化現代化路線的研究與爭論至今尚未結束，而這很可能是作為今日探討大學理念及學術觀念的主體構成的重要資源。國民政府在大陸時期，知識分子的大學論述幾乎都是在高度關切中國文化現代化路向中尋求大學學術的現代性和人才養成，而這些關於大學學術的知識討論所形成的「傳統」在兩岸分斷之後的台灣脈絡下，如何自 1949 年之後接續展開，又產生了什麼樣的變化？又為什麼這種「本土化」論述出現之後，反思現代性的知識傳統卻消失了呢？從 1950 年代到 1970 年代的期間，比較能接續這個討論的可能是曾捲入中西文化論戰中的自由主義者和傳統派知識分子，因此我選擇從胡秋原、徐復觀、李敖和殷海光的思想論述，來尋索中國傳統和學術文化如何在他們的知識討論中銜接。

胡秋原和徐復觀對西方現代性的理解並不一樣。胡秋原早期深入俄國社會主義資源，但流亡台灣後將蘇俄共產主義看成是反文化，並將美國現代化視為中國現代化的典範。1950 年代徐復觀主張以儒家思想資源與西方民主對接，對美國性保持距離，1970 年代徐復觀卻認為美國的文學藝術趨向是反文化的極致。在對西方現代性的看法分歧之下，胡秋原在拒斥俄化派和西化派路線時雖提出超越前進論，但卻似乎在學術和政治文化上共享了美國性；他批判傳統派時則同時又轉化了漢代的文化及固有學術。徐復觀將義理之學的傳統轉化成「思想史」的治學方法和價值觀，主張「義理之學」作為現代學術中的核心，但這個學術觀和企圖也因其對現代性的把握偏重於概念的抽象性和系統化的知識論，從而預告了 1990 年代以後的「本土化」學術觀的去歷史化特徵。殷海光與李敖則各自在學院與社會層面上援引西方資源來構想學術，本章主旨就是在繼續追問下述問題：傳統派所接續並展開的知識計劃失敗了嗎？我們該如何看待這段時期傳統派與

西化派的學術觀的主體性問題？知識分子如何看待、把握和處理內在於社會現實中的美國或日本的殖民性？在今日反思大學治理的問題上，新儒家和自由主義的思想和知識狀況對我們有什麼樣的啟發與可借鑒之處？

一、胡秋原的大學論述

胡秋原對於中國近現代化歷史的反思充滿著矛盾與複雜性。胡秋原認為，五四新文化運動本欲以全盤西化解決中國的文化現代化，激起西方現代性與中國傳統之間的新舊之爭，「是清末以來新舊之爭之最後決戰」，但西方世界自一戰之後因西方普遍對自身文化的悲觀，又因俄國革命，從此，陳獨秀引入社會主義並與梁啟超論爭使中國知識界在新舊文化之爭以外，又進入以西方或蘇俄為中國立國模型的爭論⁵⁸⁸。胡秋原總結這場從新文化運動所引發的中西文化論爭，在科玄論戰後由「科學的社會主義」獲勝，北伐時三民主義亦被馬列化，並以社會主義（聯俄容共）以對抗西方帝國主義。」「二重的文化危機」是胡秋原用來說明中國面臨現代性危機的概念⁵⁸⁹，他說：

中國民族運動之勃興，更迫切的要求中國之出路，或者建國之模型。而這時中國知識界的學問，只有「新文化運動」的基礎。這便使中國人在民國十年左右在精神上遭遇一個「二重的文化危機」：新文化運動是中國文化危機最高點的表現；在中國欲以全盤西化解決這危機時，第一次世界大戰後西方人反而承認西方文化之危機了，而蘇俄則挾其馬列主義、唯物史觀，說只有共產主義才能解決資本主義的文化的危機。⁵⁹⁰

我起初以為這個現代性危機是中國傳統文化面臨危機和西方文化之危機，但這樣看的時候似乎略過了胡秋原如何看待蘇俄共產主義的現代性問題。反覆推敲這段話的意思，二重的文化危機具體來說，一個是中國文化遭遇現代化的危機，這是根本性的、主體的危機，而另一個是西方文化危機。西方文化危機有雙重意義：指的是西方文化衰退危機後，又出現了來自於西方左翼和共產主義（主要是蘇俄）抵抗及對治西方資本主義的現代性危機。對胡秋原來說，西方的這兩種現代性——資本主義與馬列共產主義——都被劃為西方文化危機。這意指，近代以來中國知識分子試圖以西方與馬列共產主義兩種現代性作為中國的現代性方案，都是不切實際的，他認為可行的現代性方案應該是反思近代以來的錯誤路線，調整並回到以中國自己的富強道路。但這裡還存在一個問題，即遍讀馬克思主義著

⁵⁸⁸ 胡秋原，《古代中國文化與中國知識分子》上冊，第四版序，學術出版社，1956年1月香港初版，1978年10月台北四版，頁2至3。

⁵⁸⁹ 同上，第四版序，頁7。

⁵⁹⁰ 同上，第四版序，頁7至8。

作而曾信奉左翼文藝思想理論的胡秋原，究竟如何看待左翼或共產主義對資本主義的批判？這個問題之所以需要深入討論是因為，如果我們將胡秋原對三種文化的批判簡單地看成是揚棄這三種文化，或完全不必討論他對西方和中國傳統文化的把握，恐怕我們也難以把握胡秋原的「超越前進論」的現代性設想。

胡秋原提出「超越前進論」作為其展開中國新文化和現代化的設想，他反覆提到自己是反西化派和反俄化派，也是反傳統派。在閱讀胡秋原的超越前進論時，我一度以為這是一種簡單的實用主義式而嫌散亂的文化論述，有時又困惑於胡秋原反覆強調的民族主義也存在這種精神上的超越論。但是逐漸地，我發現胡秋原的超越前進論其實也包容了西方現代性、左翼現代性以及傳統等文化資源，說是「反」，實為汲取了各方面有價值的思想資源。也就是說，胡秋原的對中國的現代性的設想是來自於他與西化派、俄化派和傳統派的對話辯難之間而形成，以下依序分析討論他與各派之間的知識討論及其對現代性的建構。但我即便嘗試著從知識討論面向來理解胡秋原，但由於在歷史時空的複雜，對於胡秋原思想在冷戰時期的立場和解讀恐怕還是不容易，這也必須先敘明。

1.1、「超越前進論」中的中國現代性

胡秋原認為「新文化運動是中國文化危機的最高點的表現」，在這場西方新文化和中國舊傳統之間的爭論中，他對西化派和傳統派都有所批評。

以因襲先人為中國派，以模仿洋人為西方派；或只能在祖宗傳下的宅第中消耗先人遺產，甚至出賣家當；或者今日安一洋馬桶，明日買一沙發，後天買一幅廉價油畫；則此種新派舊派，中派西派，皆非我之敢知。⁵⁹¹

對胡秋原來說，全盤西化論者的捨己從人是向西方現代性的盲目跟隨，模仿他者而迷失自己；而文化調和論者之蔽在於「雜亂無章」、「雜湊附會」的調和。對於傳統派的批評在於其過度保守而無開創性，胡秋原認為「中體西用」論者忽略了西方除了船堅砲利還有其道德政教，他以美國人在思想理論上已於二十世紀取得領導地位為例，說明美國之強盛在於其道德政教模式。這個批評判斷因其粗糙並不準確，近代以來持中體西用論的知識分子對中體的認識和重構仍在持續，比如錢穆和徐復觀各自以其方式闡述「中學」的主體性。胡秋原這些批評的基礎主要來自對哲學和史學的探索，但這其中也不自覺地隱約存在著更關鍵而模糊地以西方現代性為標準的文化進步觀。

⁵⁹¹ 〈建國之正道與反共之真義〉（1961），《文化復興與超越前進論》（上），學術出版社，1980年3月臺北初版，頁470。

胡秋原對五四以來的關於中國社會性質的爭論也突顯胡秋原與西化派、俄化派、傳統派之間的差異⁵⁹²，這其實是繼續了 1931 年關於中國是否為封建社會的社會史論戰。他將之視為一個重要的關鍵，這是因為胡秋原認為這論戰留下了未解的問題，並導致共產主義在中國所代表的俄化派坐大。胡秋原在 1950 年至 1970 年代對中國社會性質論戰的接續有兩種意義，一方面他試圖論證中國大陸共產政權的對中國社會史的認識是錯誤的，以便作為瓦解共產主義、反共和反攻大陸目標的論述基礎，就此，胡秋原認為這足以動搖中共的統治。另一方面，他必須論證有別於共產主義的台灣何以具備作為「自由中國」的社會性質，在這點上他認為中國從秦漢以來的文化雖歷經興衰，甚至比起西方卻更可以開創民主政治那樣的社會性質。但這種樂觀在胡秋原在不同的歷史脈絡對西方現代性問題的批判中也有變化，早期（1930 年代起）他雖批判西方文化危機，但也批判「左聯」，其後他肯定了西方文化復興和啟蒙思想所展開的新文化和科學思想，特別在 1950 年代又對美國所開創的新文化有所肯定。但到了 1980 年代左右則更全面地針砭包括美國式的「民主」在內的西方文化⁵⁹³。

1950 年代初期，胡秋原對於台灣政治社會的建設想像極大地受限於冷戰時期自由世界和共產世界的對立思維，因此他對領導「自由世界」的美國現代性頗多推崇。由於站在親近美國立場而將中共建構其對立面，也因此他對中國／台灣的社會性質的理解受到限制。例如，他將中西文化之合作的反共戰略視為新文化形成之契機⁵⁹⁴。「文化如逆水行舟，不進則退；中西有一時利鈍，根本不殊；共禍實文化之根絕，起於世界之分裂；故東西合作以反共，必即文化之新生。⁵⁹⁵」對他來說，文化可以因東西方的合作而像美國現代性那樣也開創出普世性價值。在反共復國的目標下，他時而將兩岸分斷的局勢歸咎於共產主義的破壞，他譴責中國大陸共產主義治理受制於蘇聯，也是一種迷失或喪失主體。「以自由思想和理性精神學習古今經驗，建設我們的民主和工業，這是建國任務，也是創造文明的道路。⁵⁹⁶」「古今經驗」對胡秋原來說，所謂「於今」就會以美國為西方的典範，於「古之」經驗則上接明末以來的傳統。他這裡似乎更加帶有「實用主義」取向，因而相對來說，胡秋原視中國共產主義建國路向是俄化派，是「反文化」的，而西化派和傳統派則是在其東西文化相通和合作中是可被包容的⁵⁹⁷。

⁵⁹² 並非所有傳統派知識分子都認定中國傳統社會性質是封建專制社會，比如錢穆就認為，中國古代社會並非君主專制，君主專制為近代歐洲的觀點。

⁵⁹³ 胡治洪，2010，〈超越西化——論胡秋原的西方文化觀及其意義〉，《齊魯學刊》第 5 期（總第 218 期），頁 27 至 34。

⁵⁹⁴ 《中國文化之前途》（1952），《文化復興與超越前進論》（上），頁 391。

⁵⁹⁵ 同上，頁 392。

⁵⁹⁶ 〈論中西文化與創造中國新文化〉（1945），《文化復興與超越前進論》（上），頁 239。

⁵⁹⁷ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，台北縣：學術出版社，1956 年香港初版，1978 年台北四版，頁 20。

在胡秋原看來，如果有文化價值和科學技術的支撐，西方資本主義現代性並不完全是危機，因為資本主義「固受殖民主義之刺激，但其本身，如無克勤克儉之德，如無新式技術與合理經營，不會發展的。⁵⁹⁸」同時他也認為帝國主義「與資本主義並無必然的關係」，他甚至認為二次大戰之後的英美法都不合乎列寧定義的帝國主義特徵。這樣，胡秋原為中國的「現代性」提出或制定了一個在資本主義世界中的目標，在將中國文化現況與美國資本主義及自由民主的比較中，「道德」問題也被看成中國落後英、德、瑞士、北歐諸國、美國等國家。過去以新儒家所說的內聖外王來開出民主和科學的道德價值體系，被胡秋原視為一種文化現代性上的「公德」或素質，於是，美國性的價值作為世界的道德規範標準被不自覺地地納入胡秋原的中國現代性計劃中。1950 年代的新儒家提出〈為中國文化敬告世界人士宣言〉認為，西方文化之衰落乃根源於馬克思和尼采所宣揚的關乎權力擴張之理論，因而主張中國應該回歸以「內聖外王」之學為主體，胡秋原對這個論述主張其實是同情理解的，但他反對閉關鎖國，並認為權力擴張「有時是有害的，但並非一概有害的」，更認可當時世界是「希望美國擴張權力」的。胡秋原雖引入了美國現代性，但他反對全盤西化也反對全盤拋棄文化傳統而與李敖在 1960 年代初有一知識論戰。又，胡秋原雖「承認民族思想在戰鬥中是一個重要的精神力」，但卻主張「在學術上畢竟不可自我中心，「自我陶醉」。⁵⁹⁹」這裡的道德領域也因此就民族主義精神而言，被比附為西方的權力擴張的「進取」精神而被賦予了某種正當性。胡秋原的文化現代性計劃中存在著對美國主義的過度放心，美國性也被視為在文化層次具有參照性的普世價值。

美人以真理對宣傳，團結對分化，火海對人海，自由對獨裁，蓋得之矣。如謂未來人類新型文化是什麼，我將答道，那便是從頭到尾，與共產主義針鋒相對的東西。⁶⁰⁰

他雖然對於西化派提出批判，但是他在史學方法上卻又落入一種以美國為首的西方現代性作為中國大漢文化的一種進步投射，這種「美國化」的「西化」成為其不自覺的一種文化想像，這當然是與其接受五四以來的民主和科學等價值觀有密切關聯。有時候，胡秋原又將中國文化光榮傳統中的創造力、吸收力和包容力等「陶融力」，只有今日美國可以相比。謂中國為古美國，美國為一新式國，決非過言。⁶⁰¹」從中可見，美國成為新中國文化、現代性的典範或參照。吊詭之處，在目標上似乎又落入一種「西方」與大漢風的相互投射。

也因為意識形態的反共，胡秋原的文化現代性計劃經常表現為與共產主義的對立面，只要是與共產主義的對立面就是不壞的或可用的。對胡秋原來說，「文

⁵⁹⁸ 《中國文化之前途》（1952），《文化復興與超越前進論》（上），頁 371。

⁵⁹⁹ 同上，頁 373。

⁶⁰⁰ 同上，頁 384。

⁶⁰¹ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，頁 8。

化之根本性在人性，在人格尊嚴和理性主義」，這也是「中西一切正統文化之靈魂」⁶⁰²，而共產主義是來自俄國的「與文化徹底相反的東西」，反共就被等同於一種「文化復興」和「文化重整運動（RE-CIVILIZATION）」⁶⁰³。由於西方文化在歐洲已衰落，美國的「新的自由主義」遂被看成是一個「有生氣的新文化運動」，「新西方文化實在美國」，胡秋原給予大力肯定說美國表現的精神狀態，「至今雖然不算成熟，但其資質可喜，有希望」⁶⁰⁴。

從另一個角度來看，胡秋原對於台灣的文化主體性的在戰後從日本殖民性中脫離而回歸「中國化」（以中國為主體的現代性）之立場，也因為是以美國「進步」現代性的過度期待而有了弱化。西方文化既是可參照美國性，亞洲文化也是可參照日本性。對日本在台灣留下的殖民性，在他的著作中似乎缺乏討論。「日本性」（日本現代性）甚至在胡秋原看來基本上也代表一種進步的現代性，而日本殖民主義所帶來的破壞性一面則相對被略而不談。在談中國的文化建設的時候，胡秋原似乎忽略了台灣在殖民地經驗上與中國大陸的巨大落差。胡秋原認為，日本在歷史上也曾受西方壓迫，在維新之後成一帝國主義者，日本也因現代化的成果而「終受其賜」⁶⁰⁵，這似乎又同時肯定了帝國主義的某些性質。

胡秋原以反共為前提而歸納出的歷史觀和設想的文化現代性，其限制可能在於，當反共的正當性被弱化時（比如中國大陸共產主義加以修正或資本主義吸收運用了共產主義體制時，或當以美國的人文、理性主義的「新文化運動」的實質內容之完美性或希望性也衰敗時），這個現代化的路向恐怕還是會產生對理性主義、人文主義等西方「現代性」之普世價值的質疑，從而使文化現代化的主體內部可能也就因此崩潰。而也正是在反共的目標前提上，胡秋原多次提到美國的領導位置在於它能開出科學與民主，同時，什麼樣的傳統值得被保留或如何選擇中國文化傳統的標準也就被美國性這個普世價值目標限制了。這可能是胡秋原在晚期時對美國現代化提出強烈批判時，對中國文化主體的設想也跟著弱化的原因。當然這有可能是筆者後設地看美國性，對於當時的歷史脈絡而言，胡秋原本來意在建立主體性的文化自覺，卻將美國性與中國文化傳統中的「理性主義」相比附了。在這種反共意識則因此使胡秋原的文化現代化設想朝向「謀東西文化之合作與復興」的方向⁶⁰⁶，但這樣的文化復興卻是著力在反共復國，藉超越批判來確認自身，因此疏於來自認識自身文化傳統，因此缺乏有力的、從傳統為基礎以吸收他者而形成的主體性，從而以他者（美國的現代性）的成功投射為自身的目標。這似乎類似 1990 年代逐漸形成的藍綠惡鬥格局，雙方都是沒有主體性的。超越批判必須引用某種普世性的價值，而美國性（華盛頓共識、自由市場及其新自由

⁶⁰² 《中國文化之前途》（1952），《文化復興與超越前進論》（上），頁 382。

⁶⁰³ 同上，頁 375 至 376。

⁶⁰⁴ 同上，頁 380 至 383。

⁶⁰⁵ 《文化復興與超越前進論》（上），頁 445。

⁶⁰⁶ 《中國文化之前途》（1952），《文化復興與超越前進論》（上），頁 377。

主義全球化等)也正是以作為普世價值的主導而成藍綠主流共識,也因此,主體的價值理念一直是缺乏傳統作為基底而相對匱乏而難以抵抗外部的價值。

當朝鮮戰爭結束後,中共進行反右運動而使中國大陸知識分子一部份或被迫轉向共產黨時,形勢的轉變也讓胡秋原對其新文化與現代性觀念有所修正,他寄望於新知識分子的希望也產生某些微妙轉變。雖然胡秋原似乎對美國將台灣擺在其所建立的美日反共同盟體制並未加以批判,比如他將 1957 年因劉自然被殺而引起的民眾向美大使館抗議的五二四事件稱之為「怪事」,但是在中國大陸共黨讚許台灣的反美帝運動時,台灣的反共論述的變化又讓胡秋原感到反共論述轉向台灣/中國的對立性,進而衍生出「台灣意識」(「兩個」中國意識或「格里佛的「小人國」意識),並進而批評這種分斷中國的論述,並寄望於支持大陸抵抗反右運動的「革命」出現⁶⁰⁷。似乎可以確定的是,對於美援台灣的政治體制下,胡秋原在情感上並未因此接受因美國介入而來的兩岸政治走向分斷體制,仍然堅守文化共同體的統一的中國信念。但需要指出的是,胡秋原於 1981 年出版的《西方文化危機與二十世紀思潮》的〈前記〉中承認他對美國性從抱以希望到幻滅的過程:在 1950 年代他對西方人克服危機是抱著希望的,1960 年代以後,胡秋原認為「美國的精神是在逆轉與萎縮」,他對美國的現代化理論也提出了批判,指出美國內部文化視野「日漸狹隘」,「只能一味發揮金元與技術帝國主義以對抗蘇聯帝國主義」⁶⁰⁸。同樣值得一提的是,當胡秋原注意到台獨是因日本殖民性對台灣打造的「「日化」之國」時,他在 1980 年代也益加感到台灣處在亞洲的第三世界位置的應確立自身主體發展的問題⁶⁰⁹。對美國現代化理論創造新西方文化的期待破滅,使他益加轉向希望中國「對自己文化好好的加以『因革損益』,形成一個新的中國文化,對第三世界發生影響,開闢人類將來的命運,然而,這必須兩岸中國人能夠脫出俄美意識形態,進行民主統一,再建國家。⁶¹⁰」

除了上述胡秋原對西方現代性和美國性的認識上的變化,胡秋原對左翼思想資源的吸收與批判也在不同歷史時期有變化。1950 年代胡秋原的超越前進論對俄化派的批判集中在「科學的社會主義」路線,他如同反對全盤西化派那樣反對盲目的以蘇俄文化作為中國新文化的模仿對象。但是胡秋原的思想也曾在 1930 年代的文藝自由論辯時高舉自由而被視為自由主義的左翼,他在 1970 年代左右對西方現代性(特別是殖民主義)和台獨的批判時也體現左翼的反帝反殖立場,並呼籲中國與第三世界國家合作。1969 年時胡秋原曾試圖將左翼傳統「廣義化」,試圖以「自由主義的馬克思主義」囊括中國左翼陣營中所有的「解放的力量」⁶¹¹。

⁶⁰⁷ 〈中國復興之希望何在〉(1957),《文化復興與超越前進論》(上),頁 412。

⁶⁰⁸ 胡秋原,《西方文化危機與二十世紀思潮》上冊,〈前記〉頁 16 至 17。

⁶⁰⁹ 胡秋原,《西方文化危機與二十世紀思潮》中冊,〈中下冊前記〉頁 23 至 25。

⁶¹⁰ 胡秋原,《西方文化危機與二十世紀思潮》中冊,〈中下冊前記〉頁 11。

⁶¹¹ 引自張寧,2012,〈同途·殊途·同歸—魯迅與胡秋原〉,《文史哲》第 6 期(總第 333 期),頁 52。

張寧曾指出在魯迅和胡秋原兩人思想在不同歷史時期曾有其殊途與同歸的闡釋時指出，應該有更大的視野來看待中國左翼文化，諸如「中國共產黨左派反對派」（托派），陳獨秀主張的「民主社會主義」，以及「自由主義的馬克思主義」者的胡秋原。張寧認為從思想在歷史上的政治正確與否正體現了近現代以來中國歷史上複雜與悖謬性質，「本該更近的總是更遠，本該很遠的卻總是很近。⁶¹²」胡秋原在 1930 年代因主張文藝自由而被看成「自由主義的馬克思主義者」，但他的自由主義自然又不同於殷海光的自由主義，而是左翼陣營中的自由派，然而在 1980 年代的中國大陸又將胡秋原視為冒充馬克思主義者⁶¹³。

我認為，胡秋原在 1950 年代以後對西方現代性和左翼現代性的認識和立場的變化與冷戰和內戰之時局變遷有關，但更重要的應該是與他的學術觀念中最後一個階段重新思考文化傳統有關。胡秋原曾自述其學術進路：在大學階段本來是預備學物理數學的，但也基於知識興趣喜歡讀前輩講文史哲相關文章，也接觸了反帝和馬列主義的文章和小冊子。1920 年代中晚期以後更熟讀了文學和左翼文藝理論、日譯馬恩全集等相關著作。1930 年代初，胡秋原「以我的文藝史，西洋史和馬克斯主義的知識為基礎，再在二十四史中找經濟史料參加社會史論戰。」他試圖建構符合科學的歷史哲學理論介入中國現代化出路，並基本轉向反對共黨的教條主義，這代表他第二期的史學理論。他在抗戰回國後因一些新的見聞「再對我的歷史觀念加以推敲和整理」，「深感必由新的史學說明中國問題」，他所說新的見聞中最主要的是諸如：「乃重讀四部之書，想寫一本中國思想史。這使我對經今古文及程朱陸王有新的看法。」以及，他從古人之書看到知識分子之士氣長期衰落。⁶¹⁴這是他認為需要中國「對其現存社會狀態，通過其固有文化而採取因革損益之手段」來創造文化⁶¹⁵。《古代中國文化與中國知識分子》一書便是作為他進入傳統文化來為中國找出路，但這也讓他重新思考傳統在現代性中的可能作用。

胡秋原的這個轉向，既是更徹底地重估傳統，也從傳統文化中汲取了主體性。胡治洪指出，胡秋原對西方知識界因應文化危機的思考有較為系統的整理，從而使他的反西化派論述較有系統，相較而言，胡對傳統文化主體的論述較缺乏系統性⁶¹⁶。但即使如此，他認為在中國傳統中，固然有極端惡劣之物，但也有極寶貴的東西如人文主義、義利之辨、道統高於政統、德治主義等，特別是儒道釋思想

⁶¹² 張寧，2012，〈同途·殊途·同歸—魯迅與胡秋原〉，《文史哲》第 6 期（總第 333 期），頁 46 至 53。

⁶¹³ 參見張寧，2012，〈同途·殊途·同歸—魯迅與胡秋原〉，《文史哲》第 6 期（總第 333 期），頁 46 至 53。

⁶¹⁴ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，〈第四版序言〉頁 18 至 21。

⁶¹⁵ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，〈第四版序言〉頁 27。

⁶¹⁶ 胡治洪，2010，〈超越西化——論胡秋原的西方文化觀及其意義〉，《齊魯學刊》第 5 期（總第 218 期），頁 27 至 34。

中有許多可以發揚，作為未來人類文化之重要成份者⁶¹⁷。我們看到的是，胡秋原對傳統或「道統」的論述確實較缺乏系統也頗為複雜，他雖然曾說「道統說」在新文化運動後已無吸引力，但他也說：「我所說之『超越』，指精神獨立或復歸於中國，然後向前走中國人之路，克服落後。⁶¹⁸」。精神獨立與復歸都在中國文化作為基礎，顯然他並非完全拒斥傳統，而是批判固守傳統而無開創性的道統派。他甚至還明言要「使我們道統論重新恢復其地位」。從這個意義上講，胡秋原所設想的文化主體性就在於給「道統」賦予了現代學術之意。

1.2、現代學術的構想：從漢文化以來的儒、墨、道學術思想的現代轉化

胡秋原寄望於學問才能解決中國文化危機，但他考察中國近代以來的學術之後認為，五四新文化運動以後的西化派和俄化派知識分子的學術觀和知識狀況無力回應文化危機。胡秋原認為西化派的學術觀偏重考據、反傳統文化而使其未能進一步解決中國現代性危機；對胡秋原來說，馬克思主義有其道德理想主義的內涵，還有宏大的理論到實踐的世界觀和革命方案，也有為極權主義所用而導致新帝國主義之危機。胡秋原將馬克思主義的理論看成是「西方文化分裂後產物之一」，其方案也是針對西方文化的，無益於中國⁶¹⁹。胡秋原的學術觀念中在求知識之獨立自主而不用「求「化」於人」，他強調的民族主義的史學，也有錢穆的國史書寫之意。五四以來的西化派和俄化派之所以不可能解決中國文化危機，正是因為兩者皆沒有在歷史上求得解答，缺乏了中國對自身歷史和世界史中的認識。「中國不如人者主要是知識（學問或科學）。知識等於人，自然能夠自立自主，而不致求「化」於人了。⁶²⁰」「學問落後」是中國文化危機的內部問題。

我們救國運動之失敗，在自己一方面是學問之失敗，而最主要的是史學之失敗。——我們既未能在史學上奠立民族自尊、自愛、自信的根據，又未能由知己知彼之研究求立國建國之方針；又沒有史學的理論研究用以防禦唯物史觀和蘇俄偽造的唯物史觀，進攻和俘虜知識分子的精神。⁶²¹

胡秋原的史學主要針對的是唯物史觀，而他試圖以在中國歷史和世界史之間的交互對照（知己知彼）的方式進入中國歷史，找到「奠立民族自尊、自愛、自信的依據」。通過對文化現代化危機的歷史化中，胡秋原從固有學術的興衰去建構因應或解決危機的現代學術觀念。在經世致用的立國和富強的目標下，胡秋原的學

⁶¹⁷ 《西方文化危機與二十世紀思潮》中冊，〈中下冊前記〉頁 21。

⁶¹⁸ 《西方文化危機與二十世紀思潮》中冊，頁 1100。

⁶¹⁹ 〈馬克斯主義之力量何在？〉（1960），《西方文化危機與二十世紀思潮》上冊，頁 19 至 24。

⁶²⁰ 《西方文化危機與二十世紀思潮》中冊，〈中下冊前記〉頁 6。

⁶²¹ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，〈第四版序言〉頁 6。

術觀念也如同近代以來知識分子一樣接續了「道統」觀。

對胡秋原來說，學術不僅是知性或知識主體，還應該包含道德，而道德主體是「文化的生命」，並具有影響知識主體的作用。

我回國後，由古人之書，看今日民德士氣有不如古者；而看一般人民的愛國心，又非留學之士之所能及。此兩種道德興隆，有一種平行關係。……道德是文化的生命，文明、文化亦無區別之必要。歷史有進化亦有退化。荀子說「公生明，偏生闇」，可以說明道德影響知性之理由。此道德之興衰所以發生報應作用之理由。⁶²²

胡秋原所說的「道德」也有廣義上來自西方哲學的資源，但在道德主體的價值層次上主要還是「由太史公、韓愈、范仲淹，以及宋明人一貫提出的「道統」，是「孔子之統」，中國知識分子所繼承的「道德學問正統」⁶²³。胡秋原雖曾肯定康德的道德優於科學的論點，但又認為康德的「目的論之根據仍有歸於上帝之嫌」⁶²⁴。胡秋原最終肯定「以生命之時間性—生命向未來成長之事實，確立目的論之根據」，但這個目的論中關於道德主體及價值判斷之根據主要是來自「道統」的轉化。正如錢穆所說的高於政統的儒學道統，而這個道統的意義就是在「保持價值的理想，而人性與文化才有繼續的可能」⁶²⁵。胡秋原的學術觀念其實與傳統派雖有差異但也有交集，其差異就在於「傳統派」的去脈絡地固守道統，而胡秋原則類似近代以來許多知識分子所做的那樣，他以文化史學意義給道統賦予了近現代意義，展開為一種普世主義的文化現代性，那是可使現代中國文化復興的一種現代性。但也因為這個學術道統在與世界史的比較中必須有一標準，他試圖建立的歷史哲學或文化哲學就不免傾向於像西方那樣建立理論化和系統化的知識譜系，但這個學術傳統之重構仍然因為民族主義精神而有不同於西方文化的道德價值判斷，以下分幾點說明。

第一、學術的論政傳統介入「民主化」。上一節曾述及胡秋原雖反傳統派但也曾說要重新恢復道統論之地位，「道統」在古代是政統之上的「知識分子道德學問正統」，他說「政統是一時的，道統是永久的。」。對胡秋原來說，沒有道統就無政統，中國民主不能只有西方政治體制的移植而無學學術傳統的價值理念。胡秋原也與錢穆或潘光旦等人有一番類似見解，即中國文化傳統中常見知識分子參與政治，他認為這常是「吃力不討好」，「在學術上，使中國學者特別富於實際的政治的色彩，同時，卻大大妨害純學術研究。⁶²⁶」。胡秋原認為「純學術常為

⁶²² 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，頁 21。

⁶²³ 〈近代國知識分子之失敗（庚子懇談之二）〉（1960），《文化復興與超越前進論》（上），頁 441。

⁶²⁴ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，頁 23。

⁶²⁵ 〈近代國知識分子之失敗（庚子懇談之二）〉（1960），《文化復興與超越前進論》（上），頁 441。

⁶²⁶ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，頁 275。

更實用學術之本」⁶²⁷。另外，相對於歷史上知識分子常寄望於皇帝以一人之邪正扭轉風氣，胡秋原則主張「如果通過社會事業與教化，使全國民智進步，一個人也邪不起來。⁶²⁸」胡秋原的學術觀中還具有「文化運動」或「社會運動」來推動和普及新文化的意義，行道是中國知識分子的責任，知識分子的出路有「進仕」與「退隱」兩種，為治亂之標誌，但當天下大亂時，知識分子則多處走避尋求其他出路。西方知識分子則不同，因其國家無大一統局面，尚有外國可遊走（如孔子周遊列國），另外還可通過教會與自由都市到民間去，胡秋原將這種到民間「改造國民精神」看成是一種打造新的政治基礎。這裡的「民間」是指工商業，「工商業是自己天然的同盟軍」，當知識分子與工商業合作則能發展都市力量，並使人民都能富而受教，轉移社會組織構成「非武力貴族所能獨裁的社會基礎」⁶²⁹。當政治腐敗而壓迫士農工商，胡秋原主張知識分子不應再被孤立於社會，而應該與社會上其他階級同盟。「只有變專制為民主政治與變農業手工業為近代機械工業，才能保證知識分子之尊嚴及其才智之發揮而已。但這亦有待知識分子之自尊自強。⁶³⁰」在胡看來，知識分子具有「小資產階級」之意也在此，它與西方都市發展的想像是密切關連的。這並不是說胡秋原主張知識分子的學術應該市儈，而是將傳統知識分子的責任連接到建構新的社會性質中應該扮演的角色，如此才可能形成富強的經濟和民主政治，這也說明胡秋原將學術作為經世致用的現代性意義。

第二、胡秋原對漢代學術及其後經今古文的轉化。在中國固有或「傳統」學術中，胡秋原特別考察了經今古文及程朱陸王⁶³¹，並將此道統遠溯漢代學術。胡秋認為，「漢代社會文化是中國歷史之模型與骨幹，此大漢風之文化，自是中國知識分子的集體創造。⁶³²」大漢風文化曾經是世界文化的一大主流，「在世界上平均超過了同時代任何民族之成就」⁶³³，胡秋原的中西文化比較仍是以「現代化」的眼光，或者說，他以五四以來的民主與科學為標準比較文化進步性，並以之看待中國傳統。他曾說「17世紀前中國有不遜於任何國家之科學」，而18世紀前，「中國人實較任何國家有更多民主和自由」⁶³⁴。因此民主、自由、科學等都是從兩漢所奠基的文化而來的民族精神與自信，通過諸如「眼界」、「氣魄」等精神，以求在面對新世界局勢中開創新的文化光榮。

各民族之聰明才智是相同的，一切文化其性能是相同的，其生死興衰之原理是相同的。其所以有不同者，只是在文化原型創造之初，有基礎不同；而後來在

⁶²⁷ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，頁 275。

⁶²⁸ 同上，頁 275。

⁶²⁹ 同上，頁 279。

⁶³⁰ 同上。

⁶³¹ 同上，頁 20。

⁶³² 同上，頁 32。

⁶³³ 《古代中國文化與中國知識分子》下冊，頁 585。

⁶³⁴ 同上，頁 604 至 605。

文化發展中，有進步遲速之不同。而這都是可以外部的地理的國際的原因，內部的文化政治經濟狀況來解釋，以及外部原因發生作用時內部文化政治經濟之反應能力及其力量之強度，來解釋的。而適逢其會的學者思想家和知識分子之作用，便表現出來。而他們的努力，也就成為一民族之聰明才智之資本，不斷構成一個民族文化之傳統。⁶³⁵

胡秋原把這種「對此傳統運動之能力」及創造「新傳統」的能力，看成一國的文化創造之動力。這個動力本被寄望在新知識分子身上，但是近代以來中國學術因其偏蔽而阻礙了現代化，因此他試圖以漢代學術精神來扭轉近代的學術之蔽。他以漢代以來的今古文之爭為例，來說明這種創造新傳統的能力。他認為今古文之爭實際上是官學與民間學術之興替現象，當官學沉淪，便有學者從民間來改革，這還促使了史料、政治和學術思想內容的成就⁶³⁶。比如在史學上，他則推崇太史公的人與書為兩漢最大光榮，使中國成為史學之國，因為西人無此規模之史學著作。因此，胡秋原曾建議大學應當精選《史記》為基本國文教材之一⁶³⁷。胡秋原也從今古文的學術爭論興替的歷史經驗來建構現代新學術觀念，就現代學術的專業化特徵來說，胡秋原更傾向於古文經學派的「純學問」精神。雖然胡秋原曾說他並非偏袒古文學派，他認為兩派各有其真，若陷入在今古文對認定周禮儀禮之先後，及公羊與周禮的側重等問題上則不必。「他們都是戴其顏色眼鏡說經」。胡秋原對於「真學問」更肯定學術之開新及改革。胡贊同章太炎所說「中國學術自下倡之則益善，自上建之則日衰。」所以他說今文之學繼黃老刑名而有建樹，但當成為官學時則「阿世誣民」，於是老學古學重振，魏晉老學又流於虛無，只為佛學開路。北朝古學大興，到了隋唐又成官學。禪學於民間而求改革，到宋人以理學反對漢唐註疏，但當理學成為官學後，又有王陽明起而改革。在今古文學的官學和民間學問之爭中既具有從傳統中求創造之意，胡秋原傾向反對官學或政治主導學術又帶有符合現代的「學術獨立」之意。

由此可見：一、真學問必出於民間；二、學問不能脫離大政治，然不能恃現實政治權力之保護；三、學問目的誠為致用，但必由純學問出發，始能成學問之大用；四、「江山代有人才出，各領風騷數十年」。學問總需求勝。過去還不過於勝古人，今後還要求勝外國。然求勝之道，在如蜜蜂採百花以鍊精華，方法與功力並進，決不是可以忽然地得金，忽然路遇異人，或忽然正中頭采也。⁶³⁸

胡秋原認為有些學者只稱許先秦卻輕漢代，他們批漢代之獨尊儒學使學術窄化受限甚至造就專制，罷黜百家造成學術停滯並使科學不發達，這實為誤解。胡秋原認為兩漢之學實超越先秦，他肯定漢代的學術特點，這些特點包括：一、從

⁶³⁵ 《古代中國文化與中國知識分子》下冊，頁 603。

⁶³⁶ 同上，頁 503。

⁶³⁷ 同上，頁 516。

⁶³⁸ 同上，頁 529 至 530。

今文到古文的學術範圍逐漸擴大堅實，「不限於儒書」，規模以宇宙為對象，「樸學」精神，莊嚴典雅，樸茂沉雄。「以通儒為貴，不以經師為貴」。二、吸收精進之精神，漢人之學不細緻，甚至很粗，但富於活力，實事求是。「上天下地四海九洲追求」，具備史賓格勒所說的「浮士德式」的精神，亦具有美國人所自稱的「實用主義」精神。三、若論缺點則在「缺乏內省的精神」。當大漢風文化解體時也就走入虛無逃避一途，再變而對印度佛教低首。對胡秋原來說，漢人之學術特點都具備或符合現代學術在哲學、史學、藝文、天文曆算和其他科學等方面要求，並在能在時代中提出新問題⁶³⁹。

他自述之追漢代學風刻意帶有冷靜而不動情感的狀態，

錢穆先生說研究本國史應附帶一種對本國已往歷史之溫情與敬意。我尚不作此先決之要求，只指出兩個森嚴的事實：第一、今日已經成了一個世界。一切應在世界史中決算。愈研究世界史，才愈能衡量中國史或外國史之價值。我不因自己是中國人，即故意空言本國史之光榮。我不贊成浪漫主義的誇張。但相信即使是火星人，如能對地球各地歷史加以研究，一定會驚奇於中國史之價值，尤其是漢人之才能。錢先生所謂本國史虛無主義者，乃正是對中外歷史皆為無知之人。第二、我們的體質與言語，使我們沒有方法不做中國人。即使我們自己不承認是中國人，全世界依然認我們為中國人。我不贊成一種唯我獨尊的種族主義，但相信一個人最大的責任，最後是要對人類——亦即世界史有所貢獻。而這貢獻，一個合理而必然的基礎或槓桿，依然是自己的民族與國家，換言之，即是繼續創造自己本國的歷史；使本國歷史能對世界歷史作有價值的貢獻。⁶⁴⁰

胡秋原在這裡以一種暫時拋去主體的情感而進入「客觀化」的視角或狀態，冷靜地指出漢代學術曾經在世界史上的進步性，其實也在將漢代學術「繼續創造」，使之在現代世界中能確立民族和國家的歷史文化之主體性和現代性。質言之，這是主體的客觀化。他更重視寄望於新學術也應該具備此規模與氣象之用意

第三、對宋明理學的轉化。漢代學術缺乏內省的道德主體問題，胡秋原以宋明理學及陽明心學予以補上了。胡秋原對理學傳統則主張應重視陸王但不廢程朱。他曾在 1945 年〈論中西文化與創造中國新文化〉一文中說「我們要特別注意王陽明和王陽明以後的思想。因為王陽明是一個最早的自由思想家，而他的時代，正是中外思想之一新時期。⁶⁴¹」他認為陽明心學是「自尊無畏之學，孔子以來，中國哲學之最高峰也。」又說「陽明之世，中國文化亦足與文藝復興齊輝。⁶⁴²」

⁶³⁹ 《古代中國文化與中國知識分子》下冊，頁 583 至 585。

⁶⁴⁰ 同上，頁 581 至 582。

⁶⁴¹ 〈論中西文化與創造中國新文化〉（1945），《文化復興與超越前進論》（上），頁 237 至 238。

⁶⁴² 《中國文化之前途》（1952），《文化復興與超越前進論》（上），頁 389。

他對王陽明的理解是：「王陽明提倡心學，丁文江說他是玄學家，其實王陽明說『致吾心之良知於事事物物』，是以理性思考事物之意，我曾以其所說與笛卡兒之書對照，是非常相似的。⁶⁴³」對胡秋原來說，「心」與理性是統一的。相較於對程朱，他對陸王心學有更多的肯定，他認為陸王對中西文化的普遍性這種認識與他自己的文化觀是相通的。「十六世紀王陽明出來大放光輝，發動一個思想解放運動。……很多人說明末諸儒是王學之反動，或以王學為玄學，此實大誤。有了王陽明之思想解放，才有明末諸儒光芒四射之書。⁶⁴⁴」他還強調：「復興中華文化，當由王陽明及明末諸儒出發。⁶⁴⁵」已有學者指出胡秋原哲學思想中的心學特徵，胡雖非文化保守主義者，也不是新儒家人物，但對儒學的現代意義持積極肯定之態度⁶⁴⁶。

由於胡秋原認為中國固有學術的特色在於史學和歷史哲學，在兩岸分斷的冷戰時期他建構其作為文化價值判斷和選擇的史學知識體系的第三期理論——「理論歷史學」或「普遍的歷史哲學」。此期以《古代中國文化與中國知識分子》代表他從中國學術的道統中來重建具有回應中國文化危機能力的現代學術，為了達到這個設想，胡秋原將漢代文化和學術成就評價為中國歷史上的一個高峰，並繼承、復興與轉化這個文化和學術傳統。胡秋原的學術觀念體現出將傳統的美學、道德、知識等系統化和哲學理論化的企圖，構成他晚年建構的包括存在論、知識論和價值論的哲學體系，同時也是作為一種「文化批評」之學或「文化哲學」⁶⁴⁷。胡秋原的學術觀念也如同清末以來梁啟超、梁漱溟、張君勱、錢穆、以及一些大學校長的學術觀那樣，都將道德主體和知識主體視為不可分割的整全學術構造，並由道德主體作為起點而影響知識主體而發為經世致用的宗旨，但其思想的變化實也體現了兩岸分斷體制的歷史動蕩複雜。

1.3、大學與知識分子的責任

胡秋原將學術作為抵抗中國文化危機和建立自己的政治文化的主體的重要傳統，學術文化不能直接移植他者，而是要求傳統是在面對現實變化中不斷轉化與創造。對胡秋原來說，知識分子承載這個「道統」或「學統」者，「一個國家的生命，在其文化學術，而一個國家的生命力，在其知識分子。⁶⁴⁸」而近代以來學術無力因應現代性危機便在知識分子的衰敗。胡秋原認為知識分子「浪人化」、

⁶⁴³ 胡秋原，《哲學與思想：胡秋原選集第二卷》，台北：東大圖書，1994年初版，頁5。

⁶⁴⁴ 《哲學與思想：胡秋原選集第二卷》，自序，頁19至20。

⁶⁴⁵ 《哲學與思想：胡秋原選集第二卷》，自序，頁20。

⁶⁴⁶ 參閱李維武，2011，〈胡秋原哲學思想的心學特徵〉，《孔子研究》第1期，頁17至28。

⁶⁴⁷ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，頁29和頁6。

⁶⁴⁸ 同上，頁12。

或成了「西化的東方紳士」，甘願當洋人意識形態之買辦，在洋場出售技術，他稱此為「自外化的過程」，是「中國人精神分裂的過程」，其結果是造成道德的解體⁶⁴⁹。

胡秋原認為若知識分子自己不尊重學問，則不僅亡國，還要亡天下⁶⁵⁰。胡秋原將近代以來新文化的失敗歸咎於知識分子的失敗，其中之一是既無能於匡正政治，從而轉向「勢利主義」，於是導致「政治的經濟的思想的道德的真空」⁶⁵¹。當知識分子自己不受尊重學術時，他有一極為精要之描述：

當知識分子違背了中國文化與知識分子的傳統，忘記了責任心與自尊心而自賤自辱之時，那就是國家之神經崩潰與心臟衰弱。此時即將有虛偽充道德，入股代學問，而阿諛說謊即文章；此時荒唐將視為英雄，符咒將視為天書。此即價值標準開始顛倒的時代；亦即將為公然的恐怖，公然的無恥，公然的價值毀滅開路的前夕。什麼時候違背好學自尊的傳統，什麼時候是國家之亂亡。⁶⁵²

但胡秋原對中國知識分子是懷抱極大信心的。胡秋原認為中國知識分子相較於世界知識分子突出有兩個特點：一、人文主義發達得早，由宗教中解放出來。二、希臘羅馬知識分子多半是奴隸主，中國最早的專門知識分子則是史官，其後，孔子、墨子皆富於平民精神和民主精神⁶⁵³。胡秋原認為在危急存亡之時終有新型讀書人出來，重開國運，他曾說，王陽明的學說，「根本目標即是重振知識分子自尊心的」⁶⁵⁴。因此可以說，就知識人群體而言，是以陽明心學來重振主體。又指出知識分子在中國歷史上展現的儒、俠、隱三種風範或型態，這種「精神教育」並非學派之別，而儒為其通稱，代表平民，「鑄造了中華民國之國格，也就保證了中華民族之生存和發展。」⁶⁵⁵。他肯定儒、墨、道三家思想表現為儒、俠、隱的人格予以肯定，是中國傳統知識分子追求的三大人格與精神狀態，而孔子則為兼具此三種人格的楷模。他引尚書中皋陶謨裡提及的「九德」說，認為這是最早描述的儒者品格。又說：「東漢學者與黨錮人物，王陽明一派的儒家，以及東林復社諸人，都有一股俠氣。所以我們崇敬的人格，是所謂『儒俠身兼』。⁶⁵⁶」胡秋原看重的是知識人的道德主體狀態或人格，「不經道德修養，不經哲學與歷史支持道德修養，即不會養成人格。⁶⁵⁷」在只有重視知識主體的大學學術體制將產生虛無主義，這在 1980 年胡秋原對東海大學學生的演講中，他批判了虛無主

⁶⁴⁹ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，自序。

⁶⁵⁰ 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，頁 13。

⁶⁵¹ 《中國文化之前途》（1952），《文化復興與超越前進論》（上），頁 463。

⁶⁵² 《古代中國文化與中國知識分子》上冊，頁 13。

⁶⁵³ 同上，頁 8。

⁶⁵⁴ 同上，頁 14。

⁶⁵⁵ 同上，頁 9 及頁 12。

⁶⁵⁶ 同上，頁 11。

⁶⁵⁷ 〈庚子懇談〉（1960），《文化復興與超越前進論》（上），頁 425。

義的生成，並期待學生經由修養以強化人格以對治虛無主義，克服虛無主義也被看成是救中國之道⁶⁵⁸。

推崇和整理德國柏林大學的經驗是胡秋原關注中國大學承擔民族責任的脈絡所在，從菲希特到洪堡德指導的柏林大學，在德國「創造了一個文化上復興時代」使德國在學問和道德上的強大轉為實質強大，是「一民族在精神上轉弱為強之例」。在學術上，德國的學術體系與論證也為胡所折服，「是精神「明」「強」的哲學⁶⁵⁹。對胡秋原來說，康德所完成的德國哲學，是一種仰賴學術和道德人格教育，以培養出愛國的民族精神的人才。從這個角度言，胡秋原的大學想像也因此與蔡元培的北京大學想像類似，都是通過以哲學論述國家民族文化和政治社會的一個文化機構，培養與國家命運相感應的人才。人格之塑造就是通過修養而使道德主體的挺立，猶如德國哲學和歷史造就時代精神是以德國民族為代表，胡秋原設想的則是以中華民族為代表的時代精神⁶⁶⁰。對自由之意，胡秋原也接續了像潘光旦那樣的自由教育觀，他推崇菲希特和黑格爾的民族主義者和國家主義者，因此個人自由的自我實現才能有民族之自我實現。因此，大學也正是在培養「自由人」，其自由之意也仍然是以個人自由和其和民族和國家的自由為相互關連的表述⁶⁶¹。

從德國以其文化精神傳統的重構而得到復興的經驗，胡秋原認為中國的大學也應該重構中國的道統論。胡秋原心目中的大學理念是承繼孔子以來的道統，此道統「亦所以增加我們勇氣」，「抵抗逆流的勇氣」，也是「保持價值的理想」。知識分子的責任也就在維持這個道統尊嚴，維繫民族精神，大學也正是在傳習這個高於政統的道統。但胡秋原在分斷體制中，有時會傾向於認可或預設一個類似西方的穩定的「民主」政治體制，以使知識分子得以作為技術官僚的專家以專注於研究學問。但冷戰與內戰分斷體制下實際缺乏這個穩定健全政治之條件，在這種情況下，原先所寄望民間學術得以發展和開創的觀點也隱沒了，因此道統或學統並未能有效展開。

二、徐復觀的大學論述

在徐復觀一生的學術生涯中，分別從政治、科學和審美的領域來扣問中國文化的代表精神這個問題，他認為以儒家思想為主流的人性論代表了中國文化的性

⁶⁵⁸ 《哲學與思想：胡秋原選集第二卷》，頁 215 至 252。

⁶⁵⁹ 〈庚子懇談〉（1960），《文化復興與超越前進論》（上），頁 420 至 423。

⁶⁶⁰ 關於蔡元培的大學理念與洪堡德大學理念的關連之研究，參閱羅崗，2005，《危機時刻的文化想像》，南昌：江西教育出版社，第七章。

⁶⁶¹ 〈庚子懇談〉（1960），《文化復興與超越前進論》（上），頁 425 至 426。

格。在發揚心性之學、人性論等的文化觀點上，與港台新儒家在 1958 年發表的新儒家宣言類似，但在學術思想進一步展開時則與港台新儒家仍存在著差異。按 1958 年的新儒家宣言體現的並非港台新儒家思想的一致，根據徐復觀回憶，該宣言由唐君毅起草，寄給張君勱和牟宗三二位，徐復觀則補充修正兩點：一是關於中國文化精神中可和民主政治相通的補充，二是宣言中宗教意識濃厚，徐復觀認為春秋時代起中國文化就逐漸從宗教脫出，因此主張不必走回頭路。但唐最後接受了第一點，但對第二點沒有接受⁶⁶²。對心性之學的強調，宣言講的是接近康德形上學。但徐復觀在心性之學的理解更加具有歷史性和社會性的把握，林安梧有較確切的評論，認為徐復觀的研究雖從生命體驗中得來，但「不是將自己的生命與整個歷史社會總體割離開來的「觀照式生命體驗」，相反的，是與整個歷史社會總體和在一起，連衣帶水的，在泥土中翻滾而又能卓然而立的「投入式生命體驗」。⁶⁶³」就這點而論，徐復觀與其他港台新儒家傾向於形而上不同，而強調「形而中」，因此，林安梧指出徐復觀建立了一種「儒家社會批判學」。徐復觀的思想關於現代性問題體現在三個方面，政治、學術以及審美，以下分三點說明他的心性之學如何通過歷史的和社會的把握，設想文化現代化、學術觀念、以及知識分子等，乃至形成其大學想像。

2.1、在學術與政治之間提出民主社會的現代性藍圖

在冷戰體制的「民主」政治語境中，西化派視中國傳統政治文化促成封建專制而反對傳統文化，徐復觀則相信中國文化的現代化能開出民主社會。徐復觀將儒學思想與專制政治的關係加以闡述，他認為儒學的長處在於進入現實以改造現實的內在批判，但其短處則在於易為其他腐朽之思想所滲透和假借⁶⁶⁴。他曾考證指出，孔子誅少正卯的故事是受到法家專制思想滲透，並認為孟子思想將儒家的禮義「從屬於人民現實生活之下」⁶⁶⁵。對此，他曾駁斥西化派和西方漢學家對儒家德治的誤解。

徐復觀認為儒家的「德治」應該與受法家所滲透的「刑治」有所區別，而他批評費正清將「德治」看成是「神化」與「刑治」的論述只是將中國政治去脈絡化並接上西方政治體制脈絡。費正清的對中國儒家德治思想的理解是一種去政治

⁶⁶² 引自王守雪，2005，《人心與文學：徐復觀文學思想研究》，鄭州：鄭州大學出版社，頁 51。

⁶⁶³ 林安梧，1992，〈邁向儒家型社會批判學之建立－以徐復觀先生的思想為核心的基礎性理解〉，收入《徐復觀學術思想國際研討會論文集》，頁 459-474，1992 年 12 月。經林安梧先生修改後，刊於《鵝湖月刊》第二〇卷第三期，頁 49-57，1994 年 9 月，台北。

⁶⁶⁴ 《中國思想史論集》（徐復觀全集），北京：九州出版社，2014 年 3 月版，頁 139 至 140。

⁶⁶⁵ 〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治問題〉（1959），《中國思想史論集》（徐復觀全集），頁 157。

化或去脈絡化的詮釋，這將造成解除中國文化作為政治的基礎的後果。徐復觀的觀點則是將儒家重新擺放回政治化的脈絡，這也是徐復觀批判費正清們等西方漢學家的最重要依據，對徐復觀而言，「德治」不僅貫穿整個儒家的政治思想，也一直在歷史上有其現實政治基礎的⁶⁶⁶。他懷疑像費正清這樣的西方漢學家反孔子文化傳統的動機或許別有用心，因為只有在殖民主義者眼中，「德治」這樣的中國文化傳統才會被看成「侵略性」，對徐復觀而言，費正清的論述有如西方殖民主義對他者文化傳統的否定。但徐復觀在反對美國性的殖民主義消解傳統政治文化的論述時，也忽略了對中國大陸學術界與傳統之間連繫的觀察，比如說，當中國大陸進行「社會化、大眾化」的工作，徐復觀認為毛澤東也是反傳統的，而現在已有許多學者指出毛澤東也吸收儒家傳統資源，這在冷戰體制的歷史脈絡下，這點我們也應該予以後設的理解。除了對於德治的政治意義，徐復觀以孔子之教（養民、教民）而將德治的政治意義展開到學校教育上，他認為董仲舒強調德治便在矯正秦以來的刑治。

隨即而來的問題是，儒家思想與專制政治的區隔和如何展開構成現代民主。徐復觀認為從儒家思想在現代開出民主的基礎在於兼顧「治人」和「治法」，意思是，一方面挺立人性的道德主體，另一方面將儒家的「禮」轉化為現代性的制度。從人作為主體的角度來講，秦漢以來中國形成專制的政治社會中有民與君之間存在著主體性緊張，他稱之為二重性主體。儒家有民主思想試圖改變君主而推動德治之理想。但當儒家的這個理想面臨了挑戰，又不免退而求其次，在專制政治的現實裡時有妥協。古代儒家民為貴之主張，並試圖通過「天下」的共同主體性，君將自己加以客體化，以天下的才智好惡為其才智好惡，這樣才得以達成天下之治⁶⁶⁷。徐認為，歷史上儒家試圖「格君心之非」以達成符合以天下為主體性的治理，這是儒家思想失敗之處，今日則應將儒家思想資源轉向以人民為政治之主體，並通過好的制度以約束統治者思想。這就是徐復觀的作為解決二重性主體的矛盾的「相互充實論」，意指儒家理想與民主政治體制相互充實⁶⁶⁸。在這裡，儒家體現為一種重要的思想資源，以介入政治和指導政治，這樣一種將儒學轉化為實現與促進現代民主政治的觀點與一些近現代知識分子的現代性方案頗有契合之處，特別是在以人民為主體的立場上。徐復觀主張發展人民為主體的道德自覺，民主主義才能有根基，缺此則政體也「安放不牢」⁶⁶⁹。民主政治作為現代中國的想像，也是國民政府政治體制對照於大陸的主要現代性目標與方案。

既然作為道德主體的人比制度更為重要，民主仍然需要奠基於道德主體，這種相互充實又使道德主體與政治構成不可分割的狀態。因此徐復觀也從儒家思想

⁶⁶⁶ 〈孔子德治思想發微〉，《中國思想史論集》（徐復觀全集），頁 265。

⁶⁶⁷ 黃克劍、林少敏編，1993，《當代新儒學八大家集之八一徐復觀集》，北京：群言出版社，頁 124 至 125。

⁶⁶⁸ 引自尚濱，1997，〈評徐復觀對儒家道德政治理想的現代轉變〉，《學術研究》第 9 期，頁 51。

⁶⁶⁹ 徐復觀，《學術與政治之間》，台北：台灣學生書局，1980 年 4 月臺一版，頁 53 至 54。

資源中求索這種道德自覺的基礎。1963年徐復觀在《中國人性論史先秦篇》一書也具有現實批判意義，他通過詳細考察周初以後逐漸形成的人文精神，以及其後在歷史上建構出的更為完整的精神文化思想體系—「以命(道)、性(德)、心、情、才(材)等名詞所代表的觀念、思想」，進而提出了以「人性論」為「傳統」及其在歷史上的傳承與開創的常態性和主體性。

人性論不僅是作為一種思想，而居于中國哲學思想史中的主幹地位，並且也是中華民族精神形成的原理、動力。要通過歷史文化以了解中華民族之所以為中華民族，這是一個起點，也是一個終點。文化中其他的現象，尤其是宗教、文學、藝術，乃至一般禮俗、人生態度等，只有與此一問題關連在一起時，才能得到比較深刻而正確的解釋。我國歷史文化中的人文現象，有時會歧出于此一範疇之外；但這多屬民族的自覺，因某些原因而暫歸于墮退的時代，亦即是歷史的發展，脫了軌的時代。歷史的發展一旦恢復了正常，則由先秦所奠定的人性論，有如一個深廣的磁場，它會重新吸引文化的各部門，使其環繞此一中心以展開其活動。⁶⁷⁰

作為中國文化的中心主體和原動力、以完善人民道德主體的人性論，本身就與政治社會不可分離，並具有一種指向性。但有些學者則主張這兩者應分開，例如尚濱肯定了余英時的倫理與政治的「分離論」。尚濱的批評理由針對了徐復觀的心性論：1.心性論的內在超越與民主制之間，其實只是一維推演。2.西方民主政治較成功是因為警惕到性惡論，因此政治必須在以惡制惡以防權力腐敗，對此，徐顯得一廂情願。3.徐復觀無視於人性論中的負面心性⁶⁷¹。對於內聖外王的論述一直以來皆有爭論，但恰好也就是在這個部份，將儒家學術思想中的倫理價值去政治化，使得其作為現代性方案的企圖被解消了，甚至在全面吸收西方政治體制中缺乏了政治文化的主體。尚濱的論點恰恰將內聖外王分割為互不相涉的兩種領域（內聖為仁的系統，外王則屬智的系統），故批評徐復觀將兩者混淆。事實上，徐復觀的相互充實論中，一直是具有由心性的內聖到外發的事功發用的指向性，並能由心性道德可加以確證，而不是西方唯心論那樣混淆或以心性取代制度，就這點而言，它所具有的政治性還具有權衡地吸收西方政治現代性理念的意義，比如他肯定張君勱對憲法與政黨政治的努力就是一種由中國文化所涵攝的「中國知識分子精神之回向」⁶⁷²，這也是道德主體向制度構作的發用的例子。

在冷戰體制下國民政府的威權體制下，不同於殷海光對威權的超越批判，徐復觀轉化了儒家思想資源，對當時的國民政府政治體制予以內在批判，同時也提出了現代化中的具文化主體性的政治建設藍圖。西化派主張的民主完全是西方概念式的想像與制度改造（訴求政黨制衡），而徐復觀是在建立以儒家的「人」的

⁶⁷⁰ 《中國人性論史·先秦篇》（徐復觀全集），北京：九州出版社，序，頁2。

⁶⁷¹ 尚濱，1997，〈評徐復觀對儒家道德政治理想的現代轉變〉，《學術研究》第9期，頁49至53。

⁶⁷² 〈中國知識分子精神之回向—壽張君勱先生〉（1955），《無慚尺布裹頭歸》（徐復觀全集），頁74至75。

主體價值之信念上、貼近歷史社會現實中而主張制度改造。因此，徐復觀在政治體制民主化的目標上肯定了自由中國派或西化派抵抗專制體制，但在文化主體性層次上卻不能接受西化派反傳統的文化觀。

1949 年以後，台灣的知識界在「民主反共」的原則上分成兩個陣營，分別是《民主評論》和《自由中國》，原本兩者差異不大，但後來對文化觀產生了重大差異，前者主張中國文化為主體，後者則代表了反傳統的西化派。徐復觀接受雷震追求的兩黨制衡式之政治體制，但反對西化派的解消「文化自由」或「國家自由」而將「人權自由」置於最優先位置。徐復觀的自由主義不同於五四文化運動西化派和自由中國派所談的自由，他更趨近於傳統政治文化意義上的自由。他曾在〈論自由主義與派生的自由主義〉作了比較⁶⁷³。徐復觀指出，在「派生的自由主義」觀念中，人僅只是「為自由而自由」的「孤立的個人」；而他主張自由主義，「個人被安排於大的秩序之中，在秩序中滿足個人自由的要求。⁶⁷⁴」真正的自由主義者並非孤立於政治秩序之外的。徐復觀的自由主義與派生的自由主義的最根本的差異是，徐復觀的自由主義是建立在「有普世的，歷史之連帶」。從這裡看，他同時反對唯物史觀的現實（因其反共立場）和西方孤立個體的自由主義（與自由中國的反傳統相區隔）。這使得他從中國歷史文化思想中去找到這種連帶關係，他稱之為人性論，他將之視為包含有普世永恆的歷史感情，這裡的普世應該不是放諸四海皆準的意思，而是就中國文化歷史中的常態性意義而言。就這點而言，他的學術觀和錢穆史學或文化觀是相通的。抗戰時期中國知識分子如潘光旦所提的自由主義，與徐復觀等人所說的「與萬物並育而不相害」的自由主義是一致的，因此可以說徐復觀接續了中國這一自由主義傳統。相較之下，戰後台灣的西化派關於自由主義現代性基本排除了歷史感情或道德範疇這個部份，而僅就政治範疇來理解「個人自由」⁶⁷⁵。

對徐復觀來說，五四新文化運動的反專制政治論述未能看到儒家德治的倫理道德在歷史上曾發揮的進步性一面，以至於將之全部抹殺。而從自由中國陣營這樣的反傳統論述與西方殖民主義否定第三世界傳統的立場相類來看，從台灣的西化派缺乏對西方現代性中的殖民性深入反思。若從徐復觀及其所處的民主評論陣營來看，當國家的自由因殖民主義而喪失時，也不會有個人自由，因此徐復觀主張個人自由應該在國家自由或文化自由的基礎上。又，由於戰後國民政府既站在冷戰反共立場而扮演政治威權專制者，同時又自居為傳統文化的繼承者，因此在政治效果上，因此徐復觀對民主政治現代性詮釋，既具有同情或肯定以黨國為代表的保衛傳統文化之立場，又帶有一種以迂迴方式批判國民黨政治體制的特點。關於這點，已有學者指出徐復觀運用的是「微言」和隱諱曲折的方式暗示歷史的

⁶⁷³ 〈論自由主義與派生的自由主義〉（1949），《論文化（一）》（徐復觀全集），頁 34 至 35。

⁶⁷⁴ 同上，頁 34。

⁶⁷⁵ 〈自由的討論〉（1954），《無慚尺布裹頭歸》（徐復觀全集），頁 25。

真實⁶⁷⁶。這種「微言」的思想資源相較於其他的港台新儒家而言，更貼近於歷史和社會的。另外還必須指出的是，徐復觀的人性論或心性之學正是從這個中國的特殊情感上出發的，因此他的現代性方案可以說是以「心的文化」作為主體的民主社會，而對於美國性或日本性的殖民主義則加以批判⁶⁷⁷。或許這樣的解讀過於理想化，因為實際上徐復觀的現代性藍圖中仍然受制於美國設定的冷戰格局和台灣所處利益⁶⁷⁸；雖然他在許多政論文章中分析了日本性和美國性，但實際上都是將台灣作為「自由世界」陣營所處的利益為優先，相較於此，對於西方的殖民性／現代性的反思還是比其設想中國文化現代化主體的傳統性為少。徐復觀和胡秋原對西方現代性問題的理解與懷疑，對我們當代探討中國現代性時是重要的，它關聯於兩岸分斷後對殖民性的清理，但這問題還需要更詳細地處理。

2.2、學術觀：先秦人性論、「漢學」及義理之學之現代轉化

徐復觀將先秦所奠定的人性論視為中國文化的骨幹或母體，現代社會的政治、經濟各方面的活動也必然須由此文化的中心向外展開，徐復觀的心力也集中在對人性論的思想價值在歷史上的變遷和現代轉化，最終重構成為他的學術觀念。在《中國人性論史先秦篇》序言中，他試圖去把握中國的哲學和西方哲學之間的異同，並提出自己對於「中國哲學」的理解。徐復觀認為中國並非沒有像西方標準的「哲學」，也沒有像西方哲學、思想之間的不可互換性，西方以知識為主的哲學，雖然在歷史上也有其他以人生、道德、科學、人生價值等問題；而中國歷史上雖沒有組織嚴密的「學的」系統，但卻有豐富的思想可作為提煉和建立「學的」

⁶⁷⁶ 劉國民，2010，〈論徐復觀對《史記》的“突出”解釋〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》第37卷第6期，頁58至64。

⁶⁷⁷ 徐復觀曾針對日本在戰後留有代為托管台灣的“殘夢”及日本殖民主義加以批判，見《學術與政治之間續篇（三）》（徐復觀全集），頁1554至1556。

⁶⁷⁸ 徐復觀寫過大量的政論文章批評殖民主義，並同情亞非第三世界的民族主義，其中也反映出他對美國性的某種不很確定的質疑。比如在一篇評南越政變的文章中，他對當時人說政變出自美國的民主輸出這個看法提出批評，“美國在東方國家中，有許多值得批評的地方，但這決不在於他的『民主輸出』。自來的殖民主義者，不僅不作『民主輸出』，並且最怕殖民地中的民主運動。美國只有在對東方人誠心誠意地推廣民主政治的影響時，始能確切證明它之所作所為。”參閱《學術與政治之續篇（三）》（徐復觀全集），頁1808。又比如〈反極權主義與反殖民主義〉一文中所說：“我並非懷疑美國要實行什麼新殖民主義，但最低限度，美國在西方傳統的殖民主義基底之下，限制了他對亞非兩洲人民反殖民主義的運動的認識，或在實際決策上受到了殖民主義殘餘勢力的限制。因此，艾森豪主義的失敗，是勢有必然的。我們目前正處於一種困惑的局勢，即在亞非新興勢力抬頭的地方，即承認中共而不承認我們，好像他們非與獨裁主義者站在一起不可。但實際，這只是出於他們的政治的現實，出於天真的幻想，以及出於反西方殘餘殖民勢力而來的過分的聯想，並非出於他們與共黨勢力之間，有必然不可分離的關係。我覺得在此種困惑局勢下，應常記清我們曾經受過的教訓，對他們只是忍耐、同情、爭取，而不是隨人叫囂、仇視、決絕。”，《論智識分子》（徐復觀全集），頁79。徐復觀批評台灣的媚日分子之論述，參見〈台灣二三事〉，《偶思與隨筆》（徐復觀全集），頁214。

(學門)⁶⁷⁹。徐復觀這本書的寫作是試圖有系統地研究並回答中國文化「是什麼」的問題，也就是從文化在學術思想活動的展開來理解中國文化。徐復觀從先秦儒、道、墨家的哲學思想中歸納出的人性論，將之稱為「中國精神文化的開創時期」，這是人文思想從原始宗教的迷信中「開始露出了合理精神的曙光」⁶⁸⁰。

徐復觀認為，在中華民族精神文化開創時期，先秦時期建立的人性論的發展過程有三個特點，一、由原始宗教向人文精神發展，由人文精神而建立人性論。二、開創時期之中有傳承為主的時代，也有開創為主的時代。在傳承上，「都是面對著現實的人生、社會的問題而傳承，都是通過自己對人生、社會的探討體驗而加以傳承。」因此，「簡帛上的材料，對他們而言，實際完全是居於副次的地位。」到了開創為主的時代，「傳承也成為思想的生產性的一種動力，這才真正是人類精神的呈現。」三、人性論在歷史的不同階段由各朝代知識分子所把握的方式不同。

徐復觀認為只有先秦諸子講的人性論是「是由自己的工夫所把握到的，在自身生命之內的某種最根源的作用。這才是人性的實體。⁶⁸¹」如果以先秦為真，其他的人性論可能都是近似或勉強，而西方心理學也與人性論中對生命的作用真實性與價值「毫無關係」。但這個「工夫」的真實作用，「則非僅止于是普通所謂之思想；而系對於一個人在其精神的形成中，成為一種原理與內發的動力或要求。」有了這層「工夫」，「人的精神，會滲透于人的活動所關涉到的各方面；所以他們（先秦諸思想家）的人性論，也會影響到他們的一切思想、活動。」乾嘉學派講的人性論是文字訓詁上的人性論，實際上與先秦的人性論「全不相干」，而漢代思想家（有別於傳經之儒）所講的人性論也屬勉強可稱為思想上的人性論，但也只就思想概念上陳述而「無從與之相應」。對徐復觀來說，只有唐代禪宗和宋明理學家的若干大師的學術工夫更近於先秦人性論。他說：「所談的人性，盡管在內容上各不相同；但在追求的經驗及結果上，亦即是在其工夫及由其工夫所到的立足點上，大體還可以與先秦文化的開創時期的人性論，先後比擬。」

徐復觀指出：「要了解開創性的人性論而加以衡斷，必需使我們的認知理性，透進到這種工夫的過程，才有其可能。」這說明了徐復觀心中理想的現代學術中的知識主體中認知理性應該進入到這層人性論中，方可算是完整。反之，若缺乏這層工夫，則知識則僅如文字訓詁或概念那樣外在於生命、人性、民族精神文化等乃至於「全不相干」，而這樣的學術生命也是「不負責任」的。從接續先秦及宋明時期的人性論而來，作為徐復觀確立道德主體在學術中能因應世局變化的重要性，這是他對整全的學術觀念中的第一個「古為今用」。

⁶⁷⁹ 《中國人性論史·先秦篇》（徐復觀全集），北京：九州出版社，序，頁1。

⁶⁸⁰ 同上，頁416至417。

⁶⁸¹ 同上，頁418至419。

第二個對固有學術的探索則是從審美的文化價值來把握文化主體性。與人性論史的把握中國文化之意義相當的另一本著作是《中國藝術精神》(1965年出版)。他說，寫《中國人性論史》是要從文化中「發掘出道德的根源」，這樣的文化自覺既可以「于現實世界中生穩根、站穩腳」也可解決人類自身的矛盾及其危機⁶⁸²。《中國藝術精神》則是要從中國文化中「發掘出藝術的根源，把握到精神自由解放的關鍵」。兩相比較後徐復觀認為在人類文化中的道德、藝術、科學三大支柱中，中國文化在道德和藝術根源上都具有現代性之意義，但可惜的是，自近代以來道德方面因西化而遭攻擊，藝術方面則自明清以來，「與整個的文化脫節，只能在古玩家手中，保持一個不能為一般人所接觸、所了解的陰暗角落。」他發現莊子的道在人生是崇高的藝術精神，其中「心齋的工夫所把握到的心」是藝術精神的主體。他批評知識分子不敢面對和深入自身的文化，「總是想先在西方文化的屋檐下找一容身之地」⁶⁸³。在中國藝術精神中，徐復觀歸納出中國書畫藝術和審美精神為孔子與老莊思想之體現，他更發現西方的寫實主義和抽象主義與中國的藝術的寫實與抽象是無法相互比附的，他提醒，在藝術上的「中國傳統」的觀點時，必須考慮「歷史事實的限制」⁶⁸⁴。

若從接續近代以來的「新傳統」而言，徐復觀進一步深化美學理論，他認為藝術反映時代和社會有兩種方向，一種是順承性的反映，另一則是反省式的反映；前者為西方的現代藝術方向，後者表現為中國的山畫。「順承性的反映，對現實有如火上加油；反省性的反映，則有如在炎暑中喝下一杯清涼的飲料。」⁶⁸⁵徐復觀認為中國藝術精神足以為接合並調節現代工業化社會。在1960年代台灣正是現代主義文藝理論流行之時——鄭鴻生謂之台灣的文藝復興時期，若將之與徐復觀的美學理論兩相對照，徐復觀的美學觀恐怕已屬邊緣化。徐復觀強調的是文化傳統的「心源」，這具有內在反思性；然而現代主義文藝理論卻是一種外發的繁榮，它缺乏中西之間文化意義上的交互理解，並帶有濃重的美國性。陳映真說現代主義文藝是在經過美國過濾後輸入的文化殖民主義方式，而台灣對此一直沒有經過解殖的反思。徐復觀的通過「反省性的反映」是針對工業文明的反思，其實繼承了大陸時期顛簸曲折的反思傳統，比如科玄論戰中的「玄的心靈狀態」以及「為人生而藝術」的儒學思想傳統，但主要的反思對象是工業文明，而不是其背後支持資本主義工業文明的美日文化殖民性。美日的文化及其在亞洲形構的工業經濟共同體的殖民性似乎在徐復觀或胡秋原來說，某種程度都成了一種進步的、可學習的現代性，因而不管是在藝術精神的文化主體性，或是在道德精神的主體性上都忽略了冷戰時期美國「民主政治」向全球及當時大眾文化所造成的影響。徐復觀雖也對美國搖滾樂有些批判，但他更關心的是中國藝術精神在現代社會的

⁶⁸² 《中國藝術精神》(徐復觀全集)，北京：九州出版社，頁3至4。

⁶⁸³ 《中國藝術精神》(徐復觀全集)，北京：九州出版社，頁6。

⁶⁸⁴ 同上，頁6。

⁶⁸⁵ 同上，頁9。

普及化和大眾化。他說歷史上不乏知識分子要復興儒家的「樂」（如黃梨州），但並未成功；到了明清以來的藝術僅及於少數玩家而未能普及於大眾，最後儒家人生哲學的藝術精神之衰退。徐復觀是否接續了蔡元培的美育觀？活化儒家道家藝術精神，並以之作為一種政治教化作用重建現代社會的文化主體性。也許可以說兩人有一種共同的相通點。

徐復觀的第三個對固有學術的探索和轉化是義理之學。面對五四以來對於中國現代化語境的科學強勢話語和知識觀，徐復觀的學術觀念也不止是西方意義上的科學，他將中國的道德和審美的價值系統重構並深入固有學術中的考據學和義理之學，但認定義理之學是學問之骨幹。在這方面，他與毛子水關於「學術」的幾篇論戰文章也反映出對道德主體通向學術中的重要性，另一方面則從義理之學轉化為現代學術要求的哲學思辨，並確立義理之學在大學中的地位。

在這場義理與考據的爭論中，徐復觀主張「義理之學」應該為學術中的重要組成部份。徐復觀認為，毛子水經常混淆了考據學和「義理之學」，並且有意排除了中國傳統學術中的「義理之學」，如此的學術觀其實只是接引希臘以來的為知識而知識的考據，從不與治學者的人格發生關連，也排除了與中國傳統政治文化的關聯。毛子水將徐復觀所說的義理之學視為學問之「偏」，而徐則主張義理之學是學問中的骨幹，並強調中國義理之學「在今日只是學問的一部分」⁶⁸⁶。若用西方知識系譜的角度來看，兩人的爭點似乎雖然只在於學問中的一小部分，但若以徐復觀對中國傳統學術的認識來看卻是最核心的主體部份，因此在學術中的位置至為關鍵並非可有可無。於是，毛子水將義理之學歸為西方知識譜系分科中的「人生哲學」的一部份。毛子水認為「許多講人生哲學的人，空談性命道德，而把最切人生的生理、心理和社會的各種事實疏忽了，我覺得這樣的講學問是危險的。」他似乎將人生哲學指向心理學、社會學一類。對此，徐復觀反駁道，中國過去的義理之學雖然所談的性命道德，但必須轉化以現代性的運用，這正是徐的「人性論」的關鍵。他說義理之學是「有一言而可以終身行之」的，這又意謂著道德主體必須通過對歷史的把握進而面對所處現代社會中加以實踐。論爭的對立之處，恰恰反映中國固有學術在西方學術體制中的難以安置，這還涉及學術方法論問題。對徐復觀而言，義理之學的「真生命」或「命脈」在於「反躬以踐其實的工夫」，徐復觀指出，戴震的學術觀中所謂的「自得」，多少保留了這個體會理解，「自得」是把客觀了解的東西轉向自己生命上生根，即是「客體的主體化」。以此學術立場展開，義理之學對徐復觀的學術觀念來說還有一層現代轉化的意義，它是一種通向歷史化的方法，進入到固有學術中去加以理解，才可能重新汲取出新學術和新文化。這就使得在毛子水那裡仍維持客體化的研究對象（概念本身）難以轉為一種發自道德主體的情感進而豐富知識主體的內容（思想），最終又回到這個與文化連結的道德主體的生命驗證，這也正是因為毛子水的學術觀排除了

⁶⁸⁶ 《學術與政治之間》（徐復觀全集），九州出版社，頁 487。

這種心性理解而導致的「去歷史化」結果。宋明理學在這個意義上，也正因其心性理解的「主體化」工夫而被徐復觀視為仍然繼承了孔孟以來的「學統」⁶⁸⁷。

徐復觀與毛子水關於「義理之學」課程在中文系中存廢的論爭，讓人想起中國近代首次關於大學學術體制的爭論⁶⁸⁸。張之洞與王國維的經學科大學與西方哲學和知識系譜之間在中國大學體制的問題似乎仍未解決。而 1950 年代徐與毛的考據與義理之論爭中，毛主張大學國文系課程不應該有義理之學。從論爭內容來看，毛子水持論主要是以西方知識系譜的立場來看待和排除中國「義理之學」，徐復觀則站在傳統文化和固有學術之立場，力爭義理之學在大學學術體制中的價值，這對今日有借鑒意義之處就在於，中國固有學術的現代性轉化是否一定要以符合進入西方知識系譜的方式而置於學術分類或分科方式中，如果答案是否定的，那麼就應該思考中國的大學又應該以什麼方式（比如納入通識課程）來形構學術傳統。

徐復觀和毛子水這個似乎像是曇花一現的論爭，不僅至今未得到解決，知識界也沒有繼續闡述此關於學術體制中的主體問題。1980 年代以後大學的市場化與自由化之下，學術體制由於缺乏自身文化主體性，因此也顯得無力抵抗。徐復觀其實也是贊成重估中國固有學術的，但這種重估不是像西化派那樣以「科學主義」方式來框架傳統學術⁶⁸⁹，而是將之展開為思想討論方式。這是因為對徐復觀來說，義理之學是難以或根本不能成為考據派所說的定義並以之作為「討論」，強加「定義」便是按西方大學體制的知識分科的規範性要求。因此，徐復觀確認義理之學在中國的「學問」地位遇到了兩難，一方面他似乎試圖將之在知識分科體制中加以學科化，但另一方面義理之學的價值的驗證是「一貫底要在人的身心上」，是存乎個人之心性而不是以「科學方法」或邏輯實證論可以加以驗證的⁶⁹⁰。對照 1960 年代在學術體制上毛子水們形成的學術權威，也說明了當時徐復觀爭取義理之學課程反映了當時「再中國化」在學術文化上的邊緣位置。

再者，考據學與邏輯實證論對義理之學的強加定義方式，恐還有略去歷史文化價值和迴避現實的弊病。殷海光早年將儒家思想視為與「極權政治」相當，其對國府的極權之批判也忽略了冷戰時期美日的殖民性在其中的作用。徐復觀以自己從否定線裝書再回歸到義理之學的問題經驗，來說明以心性的信念來驗證的價值，「在學術中，能有所信，才能有所成。對學術一無所信的人，結果一定是行

⁶⁸⁷ 《學術與政治之間》（徐復觀全集），九州出版社，頁 494。

⁶⁸⁸ 考據與義理論戰在關於科學方法研究義理之學的爭點上，或可說是 1920 年代的科玄論戰或人生觀論戰的延續，而就義理之學因此被排除於中文系之外，則類似清末京師大學堂的經學科大學的經學科存廢爭論。

⁶⁸⁹ 〈答毛子水先生的《再論考據與義理》〉（1957），《學術與政治之間》（徐復觀全集），頁 491。徐復觀在該文批評毛的科學方法只是以模型硬套上研究對象，而未真正理解研究對象。

⁶⁹⁰ 〈考據與義理之爭的插曲〉（1957），《學術與政治之間》，頁 535 至 536。

屍走肉的混子。⁶⁹¹」但也必須注意的是，徐復觀對於抽象概念的使用並非一概排斥的。徐復觀曾回應錢穆的著作時論及治思想史的方法時認為當代學術除了訓詁考據之外，還應該運用「抽象的能力」，歸納可靠的概念以把握全局⁶⁹²。這是將宋明理學強調和把握的「宗旨」轉為一種具有分析性的「概念」。這裡的「概念」具有能進入到文化歷史脈絡中把握思想的整全的意義，並且是一種出於對歷史帶有敬意的信念，與停留於文獻的考據或從西方概念套用中國脈絡的邏輯實證論所使用的「概念」之意是不同的。

徐復觀堅持義理之學才應該是中國學術的骨幹，他更因此為文與錢穆商榷。徐復觀覺得錢穆在《宋明理學概述》中與在《自序》中對義理之學的態度前後不同，也就是說，早期的錢穆是更傾向宋明理學的，但後來似乎更偏向考據學。徐復觀主張應當從文化史中去客觀看待義理之學與考據學兩種學問何者較為精熟，或是否足以成一學問。根據徐復觀的論述，考據學的成熟在清代，在中國歷史上義理之學、心性之學、人性論曾經作為中國學術之骨幹。到了近現代以來因為受到西方知識譜系影響，考據學逐漸取代了義理之學的位置，其中一個重要原因是，清末士人對漢宋學之爭起，考據學派自己比附於西方科學主義而逐漸成為學術體制的主流，自此，以挺立道德主體以立其大的義理之學，作為中國固有「學問」自此被邊緣化或排除於體制外。徐復觀論述的關鍵不在張不張漢宋門戶，而是在於爭論「中國文化的精神到底是什麼的問題」⁶⁹³。這實際上是將文化主體性問題作為完整學術觀念的大原則，也就是在確認中體西用中的「中學」。因此，徐復觀應該是主張在大學中應保存這種文化精神的義理之學，它不能像簡單的考據式思想史那樣去羅列文獻考其真偽，而應該再進一步通於思想。思想為其本，考據為末。對於錢穆意在將考據義理一以貫之，徐並不反對，但他認為不應該從考據出發，而是從問題出發。義理之學對徐來說，是「探求道德的根源，及使道德如何能在一個人的身上實現，以完成一個人的人格學問。」就這一認識前提來說，我們看到近代以來知識分子中一直有類似主張，但是義理之學大概只有書院形式，梅貽琦強調的大師其實也不只有知識主體還有挺立道德主體的典範作用。那麼可以做的似乎只是重回經典課程作為必修課一路。徐復觀致力於建立人性論、孔子和莊子的藝術精神，思想史等的論題，以義理之學的方式治思想史的方式重構新學術之觀念。

在接續義理之學上，徐復觀也駁斥乾嘉學派否定宋明理學的看法，他繼續闡發宋明理學也有為促成改變現代政治現實而確立學術基礎的用意。他推崇熊十力的「對古人緊要的語言，層層透入，由文字以直透入到古人之心。」通過宋明儒

⁶⁹¹ 〈考據與義理之爭的插曲〉(1957)，《學術與政治之間》，頁 544。

⁶⁹² 〈有關思想史的若干問題—讀錢賓四先生《老子書晚出補証》及《庄老通辨自序》書後〉(1957)，《中國思想史論集》(徐復觀全集)，頁 130 至 131。

⁶⁹³ 《中國思想史論集》(徐復觀全集)，頁 104。

學的體認功夫，才能「真有中國文化之可言」⁶⁹⁴。徐復觀在論述中認為宋明理學已受打壓兩百年，頗有對宋明理學平反之意，但他對於朱子和王陽明也有所批評。在〈象山學述〉中，徐復觀對王陽明的批評，後來自承其處理得過於簡單。後來他補述王陽明並非全受禪宗影響，亦有事功的客觀對象上的發用，並非僅存於心之本原用力。徐復觀後來對陽明的評價側重於道德本體的致良知之教與知識緊扣，進而發為事功⁶⁹⁵，這是對陸象山以事為學術骨幹的繼承，徐復觀認為陸象山「在儒家精神中加強了社會性，自然也加強了事功性」⁶⁹⁶。徐復觀之所以談象山學術實為說明，以義理之學為骨幹的心的文化開出民主和科學的內聖外王觀點是可能的，強調以心出發而推向外在客觀的事功，並仍回到「心」以檢驗事功的客觀基礎。他推崇象山的義利之辨是「為民為己之辨」，徐復觀將之視為具有「民主」事功的可能性，雖然在專制政治的社會中，「本心」受到限制，但仍「無害於道德主體性之自我完成，亦即無害於人格之圓滿實現」⁶⁹⁷。這也反映出徐復觀對民主政治的精神基礎理解為「來自人性的自覺」的「人格的尊嚴」。

除了宋明理學，徐復觀重視和接續兩漢學術之意在於強調學術應該具有「近代的」立場。他說明寫《兩漢思想史》的目的在於揭開「由乾嘉學派的漢學所蒙蔽的這一重大歷史階段的學術文化」，並藉此回應當時受到繼承乾嘉學派學術觀的疑古派與西化派兩個史學派。和胡秋原以民族主義對大漢風持肯定的態度也有類似觀點，徐認為清代漢學家（如顏元、胡渭、閻若璩）的民族思想的成份已較缺乏⁶⁹⁸。此外，徐復觀肯定漢代的學術，而批判乾嘉學術對漢學是有選擇性的，並且並未真正理解漢代學術。徐認為乾嘉漢學落入鉅釘訓詁而失義理精神之把握，甚至認為訓詁即是大義，這是誤解了漢代學術只將訓詁作為過渡的工具以通大義。徐復觀認為：梁啟超在 1920 年讚揚的乾嘉學術與近代西方科學研究方法接近，並謂之「科學的古典學派」一詞，後來為胡適和傅斯年所繼承而主導了中國現代的人文方面的研究⁶⁹⁹。徐復觀比較了清代漢學家、宋儒和漢儒之間對讀經的觀點：

漢、宋儒讀經的目的，用現時流行的語言說，都是為了「古為今用」，即是為了解決現前的人生、社會、政治的現實問題，不過漢儒偏重在政治方面，而宋儒則偏重在躬行實踐的人生方面。清代漢學家的研求古典，則完全沒有「今用」的要求，而只是為了知識的興趣及個人的名譽地位。⁷⁰⁰

⁶⁹⁴ 〈悼念熊十力先生〉，《無慚尺布裹頭歸·交往集》（徐復觀全集），頁 98。

⁶⁹⁵ 〈王陽明思想補論〉（1979），《中國思想史論集續篇》（徐復觀全集），頁 575。

⁶⁹⁶ 《中國思想史論集》（徐復觀全集），頁 21。

⁶⁹⁷ 《中國思想史論集》（徐復觀全集），頁 76 至 77。

⁶⁹⁸ 〈“清代漢學”衡論〉（1957），《中國思想史論集續篇》（徐復觀全集），頁 587

⁶⁹⁹ 〈「清代漢學」衡論〉（1957），《兩漢思想史（卷三）》，臺灣學生書局，1984.2 再版，頁 589 及頁 616。

⁷⁰⁰ 〈“清代漢學”衡論〉（1957），《中國思想史論集續篇》（徐復觀全集），頁 630。

之所以高度肯定「古為今用」，這應該就是徐復觀心目中的現代學術或其本應有所展開的「近代性」。然而乾嘉學術在訓詁考據中求義理的研究中，「完全與現實的自然、社會、人生絕緣」，於是「把中國學術進到近代之路隔斷了」⁷⁰¹。徐復觀並非沒有對宋儒的學術方向加以批評，比如他認為宋代理學對古典的研究並不是以思想史的角度，但至少宋代學術具有「近代性」，因為其努力於將古典的道理在人生、社會、政治中加以實踐，「可以接上近代的科學」⁷⁰²。徐復觀主張的是「人格與知識相資並進」的學術觀，完整的學問應該是「由歸納、抽象，以構成有條理、有系統的知識。而值得稱為『思想』的，才是研究人文學科的到達點。⁷⁰³」還要指出的是，徐復觀認為西方「為知識而知識」的學術觀與清代漢學的「近於純知識的活動」的學術觀仍然有所不同，將兩者加以附會是有弊病的。在西方學術來說，「『為知識而知識』的精神，是內無畏怖，外無希求，而只順著知性的自身，及知識的自律性，發展下去的。清代漢學家，內畏怖統治者的淫威，外希慕統治階層的榮利。⁷⁰⁴」清代漢學的學術有一種特徵是：「在行為上無拘束，在政治上無危險，而所要求的功夫又不深，常可假多人之手，以成一己著作之功。故為達官鉅宦所樂趣。⁷⁰⁵」

徐復觀提出對宋學及清代漢學的「近代的」評價其實正展現出徐復觀學術觀念的「近代性」理解。「近代的」意義是與梁啟超在《中國近三百年學術史》一書中稱呼乾嘉學風「科學的古典學派」的「科學的」相對的⁷⁰⁶。徐復觀的近代性實為今日所說的「現代性」，對徐復觀而言，現代的學術應該是貼近於現實的，是「由古典的注釋走向思想史的把握；由書本走向現實的自然、社會、人生。」在他加入「思想史」的意義時也就顯出了學術應該必須具有歷史化和當代的意義，這也是他之所以批評清代漢學家「完全沒有歷史意識」的原因。質言之，徐復觀所認為的完整學術應該包括人格與知識，通過從先秦而來的人性論在道德、審美、經學知識上的演進，在漢代學術偏重在現實政治的發用、歷經宋學偏重現實人生觀的發用（後來徐復觀對陽明的補充也認為心學也重視政治事功的發用），兩者共構了挺立道德精神主體並驗證義理，在知識主體上通過訓詁考據之工夫以求通曉義理，對於兼顧人生與實踐的道德主體和知識主體的義理之學的歷史化把握，最終在因應時代和局勢而將現代性的（今用）中建構出系統化的知識。

⁷⁰¹ 〈「清代漢學」衡論〉（1957），《兩漢思想史（卷三）》，臺灣學生書局，頁 617。

⁷⁰² 同上，頁 617。

⁷⁰³ 同上，頁 619 至 620。

⁷⁰⁴ 同上，頁 595 至 596。

⁷⁰⁵ 同上，頁 620。

⁷⁰⁶ 《中國思想史論集續篇》（徐復觀全集），頁 635 至 638。

2.3、知識分子與民族國家命運之連帶

徐復觀的大學理念至少包含了在繼承傳統的基礎上開創新文化、培養知識分子，以及抵抗潮流和勢利等方面。徐復觀曾勉勵東海大學首屆畢業生：「在堅苦奮鬥中，不僅是為了自己的生存發展，也要使自己的生存發展，成為國家生存發展的一部份。」並指出中國知識分子的優良傳統是憂患意識，「這種精神氣概，不是表現為做大官、握大權，而是表現為對社會、國家的連帶感、責任感。⁷⁰⁷」又在東海大學動員月會的演講中提到，東海大學的特點是具有國際性，「本校的同學，在國際性的氣氛下，應該有更清楚的民族意識。這種民族意識是表現在個人與民族的連帶責任感之上。⁷⁰⁸」徐復觀設想的大學要培養的人是「把道德理性和知識理性統一於自己的人格之中⁷⁰⁹」。如同清末以來的知識分子，徐復觀也將現代化的任務寄望於培養出具文化承擔的知識分子，這就需要知識分子所應該具備的人生觀，因為人生觀實為以「鑄造人」為任務，這是「文化的骨幹」⁷¹⁰。

他曾論及知識分子的人格典範，知識分子在新情勢和新問題之下的精神應該要能與文化傳統相貫通。他認為中國知識分子在歷史上逐漸成為特殊階級，因而不免不事生產，在這種情況下，知識分子應當有更高的標準以嚴格約束自己，「若修己不嚴，則不能擔當所應負的文化責任，且將對社會的剝削性愈多，人民所受的壓力也愈大」⁷¹¹，宋明理學的進步性便在於符合了這個人生實踐「嚴格地人生規範」的要求。在古代的知識分子有三種傳統：第一種是叔孫通、公孫弘的傳統，第二、三種是從范蔚宗《後漢書》分出的儒林傳統和文苑傳統。徐復觀認為儒林傳統表現為道德之拘執，文苑傳統則表現為才藻之圓通。徐復觀更為看重儒林傳統，

歷史之生命，雖常依恃乎儒林傳統，然儒林傳統之在當時，其氣勢決南與文苑傳統，齊驅並駕。由文苑傳統而回向儒林傳統這，常表示個人生命之向上，社會亦常因而得一轉機。以文苑傳統而嘲弄儒林傳統、誣蔑儒林傳統者，則乃表現個人生命之縱侈，社會亦常因而愈趨墮落。⁷¹²

而中國知識分子必須要有「精神回向」才使志節可伸。知識分子的這種精神表現

⁷⁰⁷ 《青年與教育》（徐復觀全集），頁 56 至 57。

⁷⁰⁸ 同上，頁 71。

⁷⁰⁹ 〈怎樣當一個大學生？〉（1958），《青年與教育》（徐復觀全集），頁 43。

⁷¹⁰ 〈一種文化沒落的信號〉（1973），《學術與政治之間續篇（二）》（徐復觀全集），頁 869。

⁷¹¹ 〈「清代漢學」衡論〉（1957），《兩漢思想史（卷三）》，臺灣學生書局，頁 614。

⁷¹² 〈中國知識分子精神之回向—壽張君勸先生〉（1955），《無慚尺布裹頭歸·交往集》（徐復觀全集），頁 75。

為「優患之文化」，

優患之文化，乃立足於義之所當為，心之所能安，不復計較現前之得失利害。蓋在優患中而有所計較，將見無一事之能作，無一路之可通，其勢不歸於消沮廢墜不止。⁷¹³

在大學體制中，徐復觀對於中文系的期望最高，他將之視為大學裡肩負本國文化思想和人文精神傳統的主要系所，中文系的價值也與中國文化的現代性相連。他多次重提並肯定張之洞以來的「中體西用」論⁷¹⁴，實則與他思考大學在國際化與民族文化主體性之間的關係相關，即認為應該確立以自己的文化價值為主體性來探索知識，中文系也有繼承文化價值傳統之責任。但在學術上應該側重「思想上的培養」，會通義理、考據、詞章之學。他說：「假定中國人對於自己傳統的文化還負有一種傳承、發展的責任，而這種責任主要只能期望之於大學的中文系，則中文系教學的方針，似乎應當放寬一步，走著姚姬傳們所提出的義理、考據、詞章並重的老路，使中文系的學生對於中國文化遺產，能在大學中作多方面的了解。⁷¹⁵」

大學體制中的學科分化及落入專門而瑣碎的現象，1962年時他感到科技迅速發展所引發的適應問題，又看到日本東京大學的課程改為以通才教育為目標，他也想到大學教育從專門的教養到一般教養的難題：可能落入拼湊式或概式的方向而導致學術低落。徐復觀也曾多次推崇傅斯年在台灣大學推動的孟子和史學等經典的共同課程，都是在從道德主體和義理之學的拓展，其理由也在此。1963年時他已感受到當時大學的「人文教養」似有衰敗跡象，並將原因指向「勢利主義」橫行而埋葬了學術與知識分子⁷¹⁶。

徐復觀的大學理念給今天「社會科學」或「人文科學」一個反思性的提問是，即如何在中國的大學學術體制中給固有學術中的人性論、道德論、史學思想、義理之學等古典能進入到各個文、史、哲等學系。由於這種學問是中國學術傳統中的「心的文化」和以工夫顯現的作用和存在⁷¹⁷，在今日奉西方學術體制為規準的大學體制中，有沒有可能通過共同或通識課程，通過引入這些義理之學或思想以展開更多的對傳統的現代性轉化。

⁷¹³ 〈優患之文化—壽錢賓四先生〉（1954），《無慚尺布裹頭歸·交往集》（徐復觀全集），頁 53 至 54。

⁷¹⁴ 〈我看大學的中文系〉（1962），《青年與教育》（徐復觀全集），頁 90 至 92。

⁷¹⁵ 〈考據與義理之爭的插曲〉（1957），《學術與政治之間》（徐復觀全集），519。

⁷¹⁶ 〈大學教育中的國文英文問題〉（1963），《青年與教育》（徐復觀全集），頁 121。

⁷¹⁷ 〈心的文化〉，《中國思想史論集》（徐復觀全集），頁 301。

三、從殷海光與李敖的大學論述

3.1、殷海光的學術觀

在戰後台灣的知識界中，殷海光以「五四之子」自任，宣揚自由人權、民主和科學以批判專制政治，他早期的思想以邏輯實證論作為哲學核心，後期則漸擺脫科學的主導性而轉為以知識分子道德責任和知識相結合來重構學術。本節將循著殷海光思想脈絡的轉變，梳理他意在解決中國現代化問題的學術觀念。殷海光對中國現代化路向的看法集中於對五四新文化運動的反思和對中國現實問題的深切思考，並主張以「全力發展科學是推動中國文化內新的引擎」。在《中國文化的展望》一書中，殷海光將中國的現代化問題看成「牽涉廣泛而且曲折又多的困難問題」，「在一方面，中國文化必須在掙扎裡痛苦地拋棄若干障礙現代化的文化要件；在另一方面，中國文化必須調整其機能來吸收若干新的文化要件。⁷¹⁸」但對於西方的現代化，殷海光並非照單全收的，他也注意到西方現代化向世界擴張時給其他民族文化帶來的破壞性。因此他對現代化的主張是「我們不要西方人的警棒；但是，這並非不要現代技術，現代科學，尤其是現代觀念與思想。⁷¹⁹」那麼，中國現代化如何可能？如何創建一種新型的文化？殷海光認為問題要從五四失敗的歷史經驗之檢討作為起點。他對五四時期中國現代性的反思從 1950 年代到 1960 年代就一直在想的。殷海光曾在信中告訴林毓生：

從理論上來講，中國的大病根也反映在代表早期五四思想的自由主義在中國的失敗上，如果我們認為引進英美文明所發展出來的自由的價值、人權的觀念與民主的制度至中國的泥土上，並使其茁壯的成長，是治國的大道；那麼，為什麼大致可以說代表此一思潮的早期五四思想，很快被相反方向各趨兩極的意識形態所取代了呢？是不是早期五四思潮所代表的英美的自由主義，由於揉雜著法國式與德國式顛覆英美自由主義的成分，而根本不純正呢？即使早期五四人物對英美式自由主義已有相當純正、深入的理解，是不是國的客觀環境（傳統政治秩序的解體、帝國主義列強的侵逼等）也不可能允許它們在中國順利的發展呢？從這個觀點來看，中國問題的焦點在於是否可能移植英美自由主義所蘊涵的文化與制度及使其在中國泥土上生根的問題。⁷²⁰

⁷¹⁸ 殷海光，《中國文化的展望》，台北縣：活泉出版社，1981年8月15日紀念一版，頁439。

⁷¹⁹ 同上，頁454至455。

⁷²⁰ 林毓生，〈殷海光先生對我的影響（代序二）〉，王元化主編，《殷海光林毓生書信錄》，上海：上海遠東出版社，頁8。

這說明了殷海光認為中國現代性方案應該繼承五四以來試圖將英美文明中發展出來的自由主義價值落實於中國的這一基本方向，而這種現代性在中國產生了挫折，但殷海光盡其一生也都在思索這個中國問題上。早期他以邏輯經驗論來檢驗和分析中國問題，林毓生曾回憶他聽殷海光上課在當時荒涼的校園中猶如空谷足音：「作為純學術研究的邏輯，本是中性的，並不涉及價值問題，本身也沒有任何政治意涵，邏輯學者的學術研究與他的政治立場也無必然的關聯。但，殷先生卻把邏輯講成使頭腦不受專制散布的愚昧與虛偽所蒙騙的利器。他講課時，非常有條理，莊嚴而不拘謹，在詞鋒犀利的分析中，夾帶著道德的熱情和對中國與世界的關懷。⁷²¹」不止如此，林毓生先生也提到跟殷先生接觸時，感受到「一位自由主義者於生活與理想之間求得一致的努力所顯示的道德境界。⁷²²」殷海光的學術觀念和現代化設想與全盤西化派、文化保守派（或傳統派）等不同，他希望開啟一種「文化內新運動」⁷²³。

殷海光在 1950 年代與張其昀和徐復觀就民主和民本的論戰，但在 1960 年代中期以後則在中國文化內新的道德價值問題上與新儒家有些相通。高立克認為，殷海光的道德重建觀念替代五四以來反傳統的道德革命觀，辯證地理解和引用儒家倫理，具有棄禮存仁的價值取向，並且可與中國的現代性並存不悖⁷²⁴。1955 年所發表的〈傳統的價值〉一文中，殷海光贊同一個社群在歷史上所累積的經驗事實上的傳統，但他反對將傳統作為歷史文化的迷思或神話，將父權或父親意象（father image）當成現代外衣而使極權主義合理化⁷²⁵。他認為中國人對傳統的論述有傳統至上說、傳統吃人說、傳統可塑說，前兩種都不可取，殷海光的看法應是第三種。1950 年代他對五四以來西化派的反傳統或保守派的固守傳統都反對，他主張一條新的路，這個新路對傳統的態度應該是「相信惟有從正面創造積極性的東西，才可以促成社會之政治、經濟、教育、文化、習俗，等等方面的「新陳代謝」。在這種新陳代謝之下，舊傳統「不適合人生的地方」將被淘汰。

殷海光曾檢討五四以來中國現代化在引進西方資源時造成的缺失，他指出兩點問題：第一、「為好新的心理所驅使。……毫無原則的好新，尤其是毫無學術訓練的好新，極易變成為追逐時尚而吸收新知。為追逐時尚而吸收新知的人心情易於浮動。這樣的知識分子也極易隨波逐流，成為宣傳言詞的俘虜。」第二、「中國沒有『為知識而知識』的學術獨立傳統。舊日中國的學術不成文地做了道德倫範價值的支柱。既然有了這條把『學術為工具』的舊路，正逢中國在大變動裡有

⁷²¹ 林毓生，〈殷海光先生對我的影響（代序二）〉，王元化主編，《殷海光林毓生書信錄》，上海：上海遠東出版社，頁 6。

⁷²² 同上，頁 12。

⁷²³ 王元化主編，《殷海光林毓生書信錄》，上海：上海遠東出版社，頁 156。

⁷²⁴ 高力克，2007，〈儒家傳統的調整與整合——評殷海光的道德重建論〉，《天津社會科學》第 5 期，頁 135 至 140。

⁷²⁵ 殷海光，〈傳統的價值〉（1955），收於賀照田編，《殷海光學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，頁 65 至 66。

種種大問題臨頭，而知識分子又接受了『以天下為己任』的薰陶，於是自然地吸收外國的觀念、思想、和知識同用以解決這些現實大問題的迫切要求混扯在一塊。我並不是說真正的學術研究必須與現實世界脫節。恰恰相反，我認為要解決現實問題，必須從真正的學術研究工作開始。不過，為知識而知識的真正從事學術研究工作的心情和方式，與迫切要求解決現實問題的心情和方式，是有一段距離的。如果後者牽引前者，知識就很難蒸餾出純淨的結晶。⁷²⁶」這兩段話指明了學術觀念中同時存在著知識主體和道德主體的焦慮，他能夠同情地理解這種為解決中國現實問題的心情和方式，這和他作為知識分子的道德信念中的情感是相通的，他又不希望這種情感主導或牽引著為知識而知識的科學理性。一方面急於現代化造成的追新逐新的時尚，猶如李敖所說的對西方文化的淺嘗即止，並不能使知識分子真正進入和把握西方學術資源；另一方面，中國現代化又需要學術作為基礎，他所談的「為知識而知識」的學術觀其實還是有這種改革和解決現實問題的心情在支撐，知識分子就不可能完全脫離現實世界。那麼，作為一個堅信科學理性的學術工作者如何能既要有客觀的學術，又要能以情感出發的以現實問題為把握，同時在這兩個方面的問題處理得好呢？

張灝認為殷海光的思想到了晚年有一個認知層面到心靈情感價值的轉向，這種特質使「他的內心深處蘊藏著強烈的價值意識，但在思想上卻堅守英美式的主知主義傳統。⁷²⁷」1960年代中晚期時，殷的學術觀念有一些微妙變化，即對西方科學的整全的有效性有所動搖或猶豫。科學理性原本在殷海光學術工作中有最高主導性，開始有弱化的跡象，同時他也為一個知識分子如何進入和把握歷史感到困惑，他懷疑科學作為唯一解釋力並思索「科學」工作應該如何進行和建構的問題。1968年殷海光寫給林毓生的一封長信中他自剖其對史學研究的進路的困擾：

就我的思想努力的經歷來說，一個曾涉足於邏輯經驗論的人很自然的容易走上用科學知識來求說明歷史的路途。可是，近四五年來，從實際的工作經驗中，我知道事體並不是這麼簡易。不過，我同時目擊一大些以為「史學即是史料學」的人搞不出什麼道理，充其量只是編錄檔案而已。這怎能使稍有頭腦的人滿足？我著實為這類問題所困擾。我希望得到我能繼續工作下去的理論基礎。⁷²⁸

殷海光繼續說明歷史與科學的關係：「科學的世界是一個洗煉得很純淨的世界。恰恰相反，歷史的世界是一個五顏六色的世界。依此，科學不能無遺的說明歷史。科學迄今不是說明歷史之充足而又必要的條件。但是，科學是說明歷史的必要條件。⁷²⁹」在懷疑科學解釋歷史的全效全能時，他緊接著又部份肯定了常識

⁷²⁶ 殷海光，《中國文化的展望》，上海：上海三聯書店，頁425。2002年12月第1版。

⁷²⁷ 張灝，1989，《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經出版社，頁198。

⁷²⁸ 《殷海光林毓生書信錄》，上海：上海遠東出版社，頁142。

⁷²⁹ 同上，頁142。

與直觀的了解，「我們訴諸直觀的了解，往往能刺透人事歷史的裡層，幽微的角落，奇詭的變異。直觀的靈光一閃，有時能透過偽裝的濃霧，直接照射人心的本相。自古至今，人類偉大的創造有時出於偉大的直觀。⁷³⁰」雖然殷海光肯定直觀，但隨即又指出直觀的了解的有限性，並主張仍須依科學的法度——「邏輯的演證，語意的解析，以及經驗的檢核」——來加以確保直觀的了解之準確。

殷海光對科學作為指導地位的觀念，從堅信到猶疑再到跳出這種迷思，在他晚年時更發展為對學術重構的企圖心。在〈我對中國哲學的看法〉一文中，殷海光提到了中國哲學研究的途徑：

中國哲學是和每一生存個體、個人生存其間的社會環境，以及時代的脈搏息息相關，無法分割的。因而，為了對中國哲學作一番透徹的了解以說明清楚起見，必須把這些因素和情況作很審慎的考察。意圖對中國有適當認識的，則在後設語言學上的探索是不可或缺的，又由於哲學家的精神人格和其思想的脈絡有極其密切的關係，所以對哲學家的人格發展也不能不予以注意。⁷³¹

殷海光將中國哲學與中國歷史文化和時代之現實和作為哲學家或知識分子的人格連繫起來，意在將道德主體和知識主體的重要性加以並置。而對於科學法則運用在中國哲學研究途徑上，他指出「用行為科學的法則和理論來解釋人類行為，到目前為止，所收到的結果十分有限，而行為科學也不能完全解釋人類行為的困惑。我們不能過分沉緬於科學主義之中。要想解釋人類的行為是相當棘手的問題。但是，這也並不意味著：研究行為科學是完全沒有用的。⁷³²」他這裡對科學的態度與以前對科學的完全自信和依賴已是極大的不同的。1968年殷海光給林毓生的論學長函中，曾把科學的有效性的問題弱化，並轉到以直觀的問題來求歷史之解答，但最後又繞回科學得以檢核直觀的有效性。在此時他還有其科學的信仰。但到了〈我對哲學的看法〉時已與科學主義劃清了界限，賀照田指出這篇文章可看成殷海光與自己以往的史學看法劃清界限的宣言⁷³³。類似的線索也在〈五四的隱沒和再現〉（1969）一文中，殷海光仍然對於科學在研究人類行為和歷史的效果有某種猶疑，他花了極大篇幅討論參與與離隔對史學研究的長處與短處，賀照田指出，這篇文章中殷海光一反過去一定會以科學方法直接批判的方式，採用了摸索其他可能出路的間接方式表現出來，這也體現了殷海光跨出「科學迷思」的思索⁷³⁴。

⁷³⁰ 王元化主編，《殷海光林毓生書信錄》，上海：上海遠東出版社，頁140。

⁷³¹ 賀照田編，《殷海光學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，頁179。

⁷³² 同上，頁180。

⁷³³ 賀照田，2003，〈從殷海光晚年史學思想的轉變看引社會科學治史思路的限度〉，《開放時代》第2期，頁54。

⁷³⁴ 同上，頁55至56。

在上述殷海光的學術觀念中的對科學理性認識的變化之外，我們也可從他的道德重建論述感受到其價值意識上的那一面。在《中國文化的展望》第十四章中，殷海光對道德的理解仍然是從科學的角度，但也是對中國當下問題的深入剖析：

今日中國社會文化裡道德問題的緊急，絲毫不下於空氣缺乏。今日中國社會文化之急需重建道德，正像缺乏空氣的人之急需吸收空氣一樣。社會生活失去道德規範，於是共同的核心價值亡失。這麼一來，人際的互信與互賴的基礎瀕於傾覆。如果人際的互信與互賴傾覆，則不僅合作極其困難，而且內心陷於孤立狀態。個人成為寂寞群眾中的寂寞人。個人成為套上紗罩在街上的獨行人。個人成為戴上假面具在公共場合跳鬼舞的人。這樣的個人，其內心絕對缺乏真實感及安全感。缺乏真實感及安全感的人，絕對的萎弱、畏縮、朝秦暮楚、並茫無所歸。這樣的人為了滿足真實感及祛除不安全感，往往多面認同。所謂多面認同，就是把自己投身於傳統的或非傳統的權威之中，俯伏於直接的或間接的權力之前，以求得護庇和麻醉性的安寧。在這樣的情境之中，他所估計的只是認同對象的現實力量之大小，而絕不計及他們之間有無性質的衝突。他只權衡勢力，絕不顧及他的認同是否發生理論的衝突。所以，他可以躺在權力的懷抱裡，但同時又嚮往自由；他可以主張復古，但却又標新立異。實在，他的人格完全撕碎了。他完全暴露在『絕對的肯定精神』之前，而完全喪失了基本的判斷力。誰的金錢多，誰就可以佔有他。誰的拳頭大，誰就可以掌握他。誰的聲調高，誰就可以支配他。他成了人世的飄萍，隨著浪潮的起伏而浮沉。他化作時代的塵埃，跟著氣流的衝激而左傾右倒。今日中國社會文化道德之急需重建，由此可以看的很清楚了。⁷³⁵

在當時台灣政治氛圍裡，失去道德規範而表現為殷海光描述得極為貼切的人格分裂，類如李敖曾在 60 年代所批評的國民黨倫理教條下所體現的社會樣態。在政治威權體制面前人格扭曲者只管擁抱權力而拋棄了知識理論中宣揚的平等自由；在資本利益面前，人格扭曲者則只管金錢利益沉醉於安全感，而對現實的矛盾落差冷漠而無感。那麼這種看似幾乎束手無策的社會風氣該如何扭轉呢？殷海光寄望於知識分子。閱讀殷海光這段描述 1960 年代台灣社會樣態時有感於斯文，也讓人不禁會想到今日台灣社會中隨著浪潮而「浮沉」和「左傾右倒」的樣態，在政治權力和經濟面前失去抵抗的失主體狀態。在〈人生的基石〉（1967）一文中，殷海光從西方對「人」的看法作為起始，探討今人（homo sapiens）。殷海光提出致力於抵抗把人當成虛無的一般動物，那種「寄蜉蝣於天地，渺蒼海之一粟」的動物的「人」的論述。當他回顧西方對人是什麼這個問題的探討時，認為近代科學已將宗教與道德對人的「想像」起了哥白尼式的革命。隨後西方現代性中以工業化和科學技術的發展帶來了進步文明之後，亞非發展落後國家也想跟隨這種發展路徑，但此時殷海光則提醒這樣的現代化也給人類社會帶來了新問題。他此時認為「社會文化的各面層相是息息相關的」，據此指出「依照這一普遍的

⁷³⁵ 殷海光，《中國文化的展望》，上海：上海三聯書店，頁 502。2002 年 12 月第 1 版。

道理，我們不難推論，我們不要以為只一味地搞好工業化和經濟起飛，而把道德、倫理擱下不管，還會把工業化和經濟起飛搞得好的。」於是他總結道：「道德性是群式生活的基石」，「如有很好的知識和技術而不收攝在道義的主司之內供其調遣，那麼個人一定虛無和失落」⁷³⁶。殷海光說的「必須救住」和「重新鞏固」的這個「人生基石」，便是人的道德主體。在〈五四的再認識〉這篇文章中，他曾經批評五四時期的知識界的問題在於未認識到，「僅僅有科學及民主是不夠的：道德更有基本的重要性。」其意也在此。殷海光評價的五四時期的知識分子時不只看到他們有迎接新觀念新思想的「銳氣」，還包括其「心靈狀態」。他說：

一般而論，國目前的知識分子只對自己的身家負責，而且只能對自己的身家負責。時至今日，中國的知識分子即令要對自己身家以外的事負責，也將不知究竟去對哪些事負責，而且誰要他們去負責。至少在這方面，今日的中國一般知識分子時在有面對大海，去路茫茫之感。相形之下，今日的中國一般知識分子的自我頗為萎縮，而五四時代的中國知識分子的自我則甚膨脹。他們看不見身邊細事，而對時代的大問題是那麼關切。這裡面的心靈狀態是一種超越個人得失計較的心靈狀態。就因有這種精神，五四人物才有力量開創一個蓬勃的時代，蕩別一部份舊污。從這一方面觀察五四運動，今日的中國知識分子只有感到嚮往的。⁷³⁷

這裡所談的「自我」顯然並非展現個性的個人主義之意，而是一種對民族的道德承擔和責任感。這也就是殷海光所說的知識分子的責任，實現中國現代化的道路需要知識分子「積極地努力於新的文化創建」，而「要成為一個健全的知識分子，必須同時滿足兩個條件：第一注重德操；第二獻身真理」⁷³⁸。殷海光既肯定五四的輸入西方各種學術而具有百家爭鳴的進步性（雖有其侷限），同時也肯定五四知識分子的道德主體性，並藉此質疑國民黨將五四刻意定性為反傳統和反動性質，扼殺五四運動「活潑自由精神」。

如果我們要完整的把握殷海光的「大學論述」，就不能僅看他在 1958 年至 1960 年集中所發表的教育論述，而應該從他學術觀念的變化中尋求整體的把握。比如說，如果我們只看到殷海光在 1950 年代晚期發表的教育文章中涉及的議題頗多但主要是在批判黨化教育和主張自由教育時，可能將他所說「一切真正的學術教育都是中性的東西」，因此就以為他所談的反專制反政治干預就是自由教育之意；但若再對照前述他在學術觀念中對「科學」態度或立場的微妙變化，我們就可以理解那是早期以邏輯經驗論和行為科學等的理性客觀標準設定大學的學術，仍然是在抵抗威權專制的立場上論述大學教育。但殷海光所引用的資源又不

⁷³⁶ 〈人生的基石〉（1967），殷海光，《思想與方法——殷海光選集》（賀照田編），上海：上海三聯書店，2004年5月第1版，頁114。

⁷³⁷ 〈五四的再認識〉（1968），殷海光，《思想與方法——殷海光選集》（賀照田編），上海：上海三聯書店，頁130。

⁷³⁸ 《中國文化的展望》，上海：上海三聯書店，2002年12月第1版，頁565至566。

只是西方資源，後來對中國傳統文化的資源也納入思考（比如他對中國哲學的看法就可能是重新對中國固有學術研究的企圖）。殷海光的學術觀和對知識分子的道德主體價值觀念所給我們的啟發就在於，大學學術和應培養的「自由人」就在於承擔民族和解決中國現實問題的責任上。因此，我們應該將殷海光對大學的想像、對學術獨立和自由教育的設想，拉到「中國」的尺度上，去想像和建設一種對民族責任感和知識養成的大學體制。

3.2、李敖的大學論述

從李敖的文字中感受的嘻笑怒罵，其實在這種表象背後還是有底氣的，其底氣在於他不想使用祖輩的歷史遺產，而希望以新一代人去努力創造。他在 1960 年代敢於對「上一代」做出嘲諷，也有其面對中國問題的現實感。他對中國現代化還是有其「藍圖」，雖然這個現代化設想是一種「全盤西化」。1962 年引發了中西文化論戰的〈給談中西文化的人看看病〉一文中，李敖主張「拋棄傳統的死文化」，「按部就班的學習西方的現代文化」。從全文來看李敖並未「否認」傳統存在，傳統就像是「祖上的餘蔭」，但知識分子不應該將傳統當成現代化可佔便宜之遺產，李敖盡心竭力呼籲的向西方現代化學習的是科學、民主、和經濟的精神與觀念。

如果我們真有點認識的能力，我們首先就該認識我們根本就未曾一心一意的現代化（wholehearted modernization），我們只想投機取巧，我們從來沒有學到別的「精神文明」，諸如科學態度與科學精神，民主政治的 fair play，富裕經濟（economy of abundance）的觀念與眼界，動力主義（dynamism），乃至見人就叫聲「嗨」（hi）的爽朗與真誠。我們所學到的、所肯學的，只不過是點極可憐的層面。⁷³⁹

李敖的現代化藍圖是學習西方現代性中文明的優勢——以工業文明的美國性作為藥方（即使它是「苦藥丸」），雖然他承認西方現代化移植到中國也許會產生問題，但他認為那是學習現代化必須付出的代價。李敖的反傳統論述表面上似全面批判傳統，但他也認為，若傳統在西化過程中具有不會被淘汰之優勢自然會留存下來。當中西文化爭論激化為傳統派與西化派之對立，李敖還是將問題放在中國未能實現科學民主與現代化的困境上，他建議從西方找資源並徹底研究而非「淺嘗即止」。李敖所反對的傳統大多都是一些特定的教條倫理，都是國民黨所援引來當成宣傳的工具，這和殷海光批判國民黨將倫理道德作為政治教條基本上是一樣。

⁷³⁹ 〈給談中西文化的人看看病〉，《歷史與人像》（老敖大全集 2），頁 435 至 436。

但是，李敖的帶有激烈反傳統意識的「西化」觀又能巧妙地遊走在國民黨允許範圍內的有限的學院式政治空間中，因為他批判的傳統大都在對人（古人、近代人或民國以來的學院中人）或對背後的社會文化問題上有所指涉，強調傳統派的虛偽作態而不是採取直接批評國民黨的威權，而其西化論述又與國民黨要追求的富國強兵目標相符合。由於蔣氏威權政府刻意的防堵五四的左翼傳統和冷戰反共的政治正確氣氛中，李敖偏向右派的現代化論述符合「自由中國」的政治空間，與其他自由主義者或傳統派共享了美國現代性，但他所採取指桑罵槐的反傳統文化手段卻又激怒了流亡台灣的傳統派知識分子。在政治打壓和肅殺氛圍的時代裡，李敖的文化創造性和社會改革空間雖然有限，但卻常能激起社會中一股不滿情緒的主要是青年人的廣大共鳴，這可以從他因發表許多文章後得到極多回信或回響中得知。這也就是李敖試圖衝破上一代人設下的傳統認識框架進行這種文化社會的改革。

相較於殷海光，李敖對學術的看法是一直想拋棄死去的傳統並超越那些上一代人的（守舊的）學術觀念，他對文史哲學的思想資源接受並不像殷海光那樣有學院化的知識系統化企圖，同時也看不慣胡適所繼承的乾嘉考據的學術觀。李敖批評舊時代的知識分子「老是想從政治著手，靠著傳統和既成勢力，做著「得君行道」、「代聖人立言」的迷夢」，他認為新時代知識分子的思想趨向是「不怕孤獨的走向社會改革的長途」，「散播真正西方的花種」（按：科學、民主與現代化）⁷⁴⁰。學術上的反傳統特徵和求助於西方學術或史學，李敖更傾向致力於普及學術，1959年5月6日他在日記寫下：「我的路是普及學術及社會改革，包括人口、婚姻、戀愛、娼妓、養女、喪禮、讀物、少年犯罪等問題，皆著作（長文或專書）出之，今日報章學者隨意談話二三段不足解決也！」⁷⁴¹李敖更像是以學術批判威權政治並介入當下的社會改革，這本身帶有「經世致用」的特徵。反映在教育觀上，他反對「聖人教育」而主張「一種平易近人平實可行的小市民教育」⁷⁴²。

李敖對傳統的批判也常針對當下大學教育的現實問題。他在〈萬世生表〉一文中，他重新肯定了孔子作為師者和學生或學者的雙重位置，表面上是談師生關係，更深一層看則是想衝破暮氣沉沉的學術體制，即真理應該超越老師一輩的「當仁不讓於師」精神。因為李敖在台大歷史系時所見的是，「歷史系是一個神秘的系，……在我沒進去以前，我聽說這系最好；等我進去了，我才發現它好的原因。原來它是臺大那麼多個系中，最容易混的一個系。」⁷⁴³對這樣的教育體制，李敖

⁷⁴⁰ 〈介紹我的《為中國思想趨向求答案》〉（1964），《歷史與人像》（老敖大全集2），頁414。

⁷⁴¹ 〈大學後期日記乙集〉，《萬世生表》，台北：遠流出版社，頁105。

⁷⁴² 〈聖人教育〉（1965），《老年人和棒子》，台北：遠流出版社，頁119。

⁷⁴³ 〈十三年和十三月〉（1962），《老年人和棒子》，台北：遠流出版社，頁6。關於當時臺大歷史系使當時就讀於臺大的林毓生感到茫然，他說：“他們的課程（除了少數例外）大多相當瑣碎，主要是考證史實。”參見林毓生，〈殷海光先生對我的影響（代序二）〉，王元化主編，《殷海光林

表現出不耐與不滿，甚至自問是否要走這種學院的道路。李敖從十四歲到台灣後就親見和感受各級教育體制的風氣，大學教育「毫無性靈」和「一窩風的留學考試」，於是台灣成了「文化沙漠」，他「依稀看到這是一個悲劇的起點，一個惡果的下種。」

在荒涼的學風之中，青年李敖對傳統倫理教育鑄造出的多種人格（鄉愿、好好先生、和事佬等）感到不滿，李敖自承在認知上「有相當的理智訓練」，在情緒上「有宗教狂熱」，他心目中欣賞的人格特質兼有俠客的豪邁和犬儒式的憤世嫉俗和「鋒利的激情」。前者有田光、侯嬴、朱家、郭解、王五等，「他們雖然不屬於這個時代，但他們的片羽吉光卻是我們這一代的最好營養。」後者有狄阿傑尼斯（Diogenes）、伏爾泰（Voltaire）、斯威夫特（Swift）、蕭伯納（Bernard Shaw）⁷⁴⁴。然而反傳統的李敖也從中老一輩知識分子身教中得到涵養與啟發，他在大學三年級時寫下的透露出早熟和徬徨的日記中，反映了在舊學術和傳統人格典範的糾結，其中既有對當時胡適、殷海光等大學教授和師友的嚮慕與批評，也有他對學術方向和個人人格修養的反省。比如他在日記寫道：「夜在新興給昭先講史學史，我想到胡適說話演說時的態度，我甚受影響，我真的已經開始做一個最有氣派的颶風型的人，……胡適這次回國來給我的影響甚大，因為看到他，使我決心想做成像他這樣的一個人。⁷⁴⁵」，隔了幾天又寫道：「Popular 式學者，只胡適一人而已，惟吾能學及之。⁷⁴⁶」

1959年5月9日又寫道：「讀胡適、羅隆基、梁實秋合著《人權論集》，深感吾之方向在此不在史也。⁷⁴⁷」有時他批評：「國實無人，如胡適之老是賣老貨，殷海光也老是那一套，即可受歡迎，但他們又何其狹窄。」，「殷海光之不通人情乃十足一理論機器，毓生等亦然。⁷⁴⁸」這種超越感還包含一種感悟到需要對「藝術的人生想法」的境界去展望未來，而這是他認為胡適和殷海光皆缺乏的⁷⁴⁹。李敖曾對北大風氣心嚮往並有心學之，或許他所說這種「藝術人生觀」未必等同於蔡元培所說的美感教育的內涵，而這種更像直指一種反假道學的「真誠」，在李敖的日記中表現的情感真誠是與女人、朋友交往中的愛與厭惡，「美」似乎也經常是也記下他作為年輕男性對女性的欲望。對於西方，他曾在外文系圖書館找書時，寫道：「見勞倫斯等之傳，西方書為一新世界，要向那方面發展。⁷⁵⁰」日記6月28日：「此生當喚起中國西化之風氣。有理想和抱負，勿泥於目前的小不

毓生書信錄》，上海：上海遠東出版社，頁4。

⁷⁴⁴ 〈十三年和十三月〉（1962），《老年人和棒子》，台北：遠流出版社，頁12至13。

⁷⁴⁵ 《大學後期日記》（李敖全集5），台北：遠流出版社，頁12。

⁷⁴⁶ 《大學後期日記》（李敖全集5），台北：遠流出版社，頁22。

⁷⁴⁷ 〈大學後期日記乙集〉，《萬世生表》，台北：遠流出版社，頁108。

⁷⁴⁸ 《大學後期日記》（李敖全集5），台北：遠流出版社，頁16及頁22。

⁷⁴⁹ 同上，頁17。

⁷⁵⁰ 同上，頁54。

幸。要有大眼光與氣派。⁷⁵¹」1958年6月15日的日記中，他寫道：「李敖決要做一個有「偉大人格」的人。有偉大人格的舉止與榜樣。」經常也可看到他嚴格要求和提醒自己「主敬」、「立志」等，這些都關連於一個如何做人的問題，是道德主體與修養的問題，而這種個人修身和人格典範的資源，既從上一代學人如胡適、姚從吾那裡得到潛移默化，也常來自於西方書籍。對李敖來說，大學「應該真正培養出一些智慧的才具，培養出一些有骨頭、有判斷力、有廣博知識、同時又有影響力的知識分子。⁷⁵²」綜括這些論述，李敖對大學知識人的想像是一種兼具知識主體、道德主體和實踐主體的人。

我們該怎麼看待李敖與傳統的關係呢？與後五四學人不同，李敖代表了流亡台灣知識分子中的青年一代，因為在一開始並未有五四文化所帶給的深刻印象作為「包袱」，因而他在設想中國現代化藍圖時比較傾向於全新的創造，並激烈地批判上一代所談的（特別是道德的）「傳統」。他說：「這一代的青年們對跟那些時代的泡沫們窮纏並沒有興趣，因為他們志不在此！他們有他們真正的遠景和抱負，有他們現代化中國的藍圖。他們只願意跳過這些時代的泡沫，希望這些大老爺們別來絆腳。」於是李敖批評上一代人宣揚與現實無涉的倫理傳統，批評他們「懷舊」，但又「警告這一世代說：『老子過去的事不准研究！』」這也反映五四精神被官方政治定性，林毓生就指出蔣氏政權運用「威權結構中可以使用的一切辦法」在校園中將五四以來的學生運動的記憶從知識分子的心中抹除⁷⁵³。五四傳統斷層體現在青年李敖這裡，發展為具有一種自覺不依托古人而創造新文化和與傳統劃界的意識，但這種自覺意識中又有其不自覺地從西方資源中回頭牽引出文化傳統的某些特徵。但這並不表示李敖拋棄了歷史，他肯定中國歷史「是她的光榮，也是她的包袱」⁷⁵⁴，同時也試圖通過瞭解歷史以把握中國，就這個角度來說，經世致用而非只有考據的「史學」或學術觀也是李敖重新看待和轉化文化傳統以促進中國現代化的途徑。

另一值得注意的是，部份後五四學人因兩岸在地理空間斷裂而歷史未斷裂的狀態中，時而產生懷舊或「作客」之精神狀態，但對青年李敖這樣的不同於上一代人的那種與傳統決絕的勇於反叛或開創的知識分子來說，「中國」並不因當時「自由中國」身處台灣而產生的「偏狹的情緒」，他的懷鄉感較淡，卻也因此仍懷抱著對中國整體的想像。李敖也有當時年青人無出路的苦悶，比如在1961年的〈老年人和棒子〉一文中，既在諷刺上一代學人既未能開展新學術又不願交棒給下一代。但李敖雖在日記裡透露曾對留學動過心，但並沒有像1960年代大學生普遍想逃離台灣而作客他鄉的漂浮感。對李敖來說，「懷鄉」的原因是農業社

⁷⁵¹ 《大學後期日記》（李敖全集5），台北：遠流出版社，頁56。

⁷⁵² 〈十三年和十三月〉（1962），《老年人和棒子》，台北：遠流出版社，頁10。

⁷⁵³ 林毓生，〈殷海光先生對我的影響（代序二）〉，王元化主編，《殷海光林毓生書信錄》，上海：上海遠東出版社，頁5。

⁷⁵⁴ 〈談什麼〉（1965），《老年人和棒子》（李敖全集7），台北：遠流出版社，頁94。

會和古代交通不便所造成，而現代社會中不應該有這樣的「小氣派」。他批評一些外省朋友以「作客」姿態寫詩，「這簡直是有意劃分中華民族的共同血液與山河」⁷⁵⁵。在兩代人之間，距離感竟能使李敖產生一種新的空間尺度或世界觀，將自身置於現代社會立場，以「天地為我廬」之心胸看待「錦繡山河」的全面性，批評「『作客』的情緒和『作地主』的小心眼」⁷⁵⁶。這也讓人感到，他其實帶有民族自尊在鼓舞著他的上一代人向新時代邁進。

四、小結：兩岸分斷後三十年之間的知識分子和大學理念

王曉波曾指出，在冷戰和內戰（分斷）的二重結構下，胡秋原在台灣論述一直是政治不正確的⁷⁵⁷。胡秋原總結自己從少年時代的「隨波逐流」到成為「反潮流者」⁷⁵⁸，胡秋原主張中國的文化現代化應該走自己的道路，這樣的主張在國民黨倒向美國現代化意識形態充斥的年代無疑是極為突出的。總的來說，胡秋原對美國性和日本性仍然是提出了批判性的，並對後來的台獨勢力發展有極敏銳的預知。他在晚期的論述中說他「昔日嘗以為可望發展新西方文化的美國，卻到了十九世紀末巴黎人所說的「世紀末」的頹廢狀態了。⁷⁵⁹」。晚年的他有超克冷戰和內戰體制之設想，並主張中國（兩岸統一）應該與第三世界國家共同抵抗科學帝國主義（技術帝國主義）。在政治上，胡秋原已敏感到在兩岸分斷體制下反共論述有可能轉為兩個中國的傾向，這將威脅到中國文化現代化的主體，因此，他一直在將中國文化傳統的價值予以普遍化並以之作為具民族主義意義的文化主體性。胡秋原的大學理念，它應該是與民族從傳統到現代的文化、政治、社會緊密連接的學術生產者，並帶有以國家富強為目標的現代「經世致用」觀。相較之下，徐復觀設想的大學也承擔著中國文化現代化的任務，所繼承的是以儒學思想中義理之學、心性之學為主體的學術傳統。也許可以說，胡秋原和徐復觀的「大學論述」都未能完全脫離內戰體制和冷戰體制中的以美國為首的政治文化制約，但在美國性所定義的民主和學術（以科學為主）的知識語境中，他們企圖在重構學術觀念中用以面對中國現實問題的方式，仍然繼承與發展了近代以來知識分子的學術傳統。

大學承擔的責任就是中國在現代性中解決時代問題的學術體制和文化中心。但是冷戰中台灣選擇和美國和日本形成的反共政治體制，使得 1950 年代到 1960

⁷⁵⁵ 〈從鄉愁到大氣派〉（1965），《老年人和棒子》（李敖全集 7），台北：遠流出版社，頁 96。

⁷⁵⁶ 同上，頁 95 至 97。

⁷⁵⁷ 王曉波，2004，〈敬悼當代民族主義愛國主義的思想導師胡秋原先生〉，《海峽評論》163 期。引自 <http://128.199.152.224/articles/4033.html>，擷取日期：2016/5/15。

⁷⁵⁸ 胡秋原，《西方文化危機與二十世紀思潮》下冊，〈中下冊前記〉頁 1。

⁷⁵⁹ 同上，〈中下冊前記〉頁 12。

年代形成的「來來來，來台大；去去去，去美國」的以西方學術為進步的學術想像，成了當時青年學子心中的主旋律。這應該是五四新文化運動的知識生產中由西化派所帶來的與美國性的親近性所使然，從這裡來看，所謂的戰後的「再中國化」其實遭遇阻力，也更為突顯了當時徐復觀與毛子水對於考據與義理的爭論所隱含的學術體制轉向的徵候。從論文前幾章中所考察的幾位知識分子的大學論述而歸納出，幾乎中國的知識分子都意識到，乃至討論了知識分子自身作為一個獨立的道德主體問題，必須達到道德修養上的要求。完整的學術中便應該包含道德主體和知識主體，這是繼承自中國固有學術中最為看重的部份，甚至視為能發動和影響知識主體的源頭，然而，在現代以西方學術體制為主的大學中卻是嚴重割裂了兩者的關係。在這方面，胡秋原帶有濃厚民族主義的接續和轉化漢文化以來的傳統的現代學術觀也強調了民族氣節，徐復觀轉化義理之學的內容也是最能體現這個對道德主體的重視，他將中國傳統「漫無邊際」的固有學術轉化為一種具介入當代現實政治和社會的思辨的現代學術。

胡秋原褒揚古文經學派在側重從「純學問」而來的知識體制的系統化和科學化，徐復觀則藉褒揚今文經學派而側重學術的思想性，但兩人共同都有其從固有學術傳統而來的道德主體的挺立，對胡而言，這個道德主體是來自人格典範和民族主義精神；對徐而言則是來自於義理之學內部的特性。就學術與政治的關係來說，胡秋原的學術觀政治性更傾向於模糊，乃至於親近於冷戰後的政治氛圍，但其民族主義精神更在文化共同體上多所著力；徐復觀的學術觀則敏感到冷戰體制中的美國殖民性，而表現出更強的政治介入性質。如果將胡與徐看成傳統派的兩種不同側重與分化，我們該如何看待這對 1980 年代以後的知識狀況產生什麼樣的影響？

如果說胡秋原從求國家民族復興而想像或期待可能具有西方新文化的美國性，轉而因美國帝國主義性質而批判美國性，則徐復觀是從文化主體性的根本問題上批判美國性與殖民性，同時也是設想中國的主體性。在台灣的學術體制中，如胡秋原和徐復觀這樣的繼承了傳統並轉化為現代學術的論述在 1980 年代左右開始消退，逐漸取而代之的則是西方學術體制的話語權，而這樣的學術對於抵抗資本主義、帝國主義等卻完全喪失了力度。導致文化主體性弱化的原因為何？台灣的「再中國化」的過程中因冷戰與內戰的雙重結構而受限，使大學作為近代的中國政治文化中心的重要角色受到嚴重破壞，在戰後的幾次知識論戰中也表現為對現代化意識形態和以西方分科知識體制的再度強化，傳統的再造或對「新傳統」在徐復觀的以思想史的從歷史與社會性的把握受到極大限制，顯示了儒家可能開出「社會批判學」的形而中學轉向形而上學的狀況。當前台灣的學術體制本身因其接收自西方世界對學術的理解而缺乏了主體性，因此在文化現代化的道路上是不利於重建主體性的。究其原因，在分斷體制前三十年的學術知識狀況倒向與西方知識體制結構而缺乏與政治文化連帶的主體性，以及知識生產與社會性的脫節

可能是關鍵。

徐復觀對學術上確立的這價值意義系統具有的重要意義，也足以作為今日討論大學治理的啟示。通過教育實現「德治」以替代政治，本身就是一種政治性——作為抵抗殖民主義將第三世界去政治化的政治性。因此，對當前現代性問題的解決之道，就在重新接上這個學術傳統。但從錢穆、徐復觀、胡秋原等皆主張要繼承探索漢、宋明等以來的學術「新傳統」，在這樣的新傳統上繼續展開再重構學術。因此，當前大學的治理必須在這個「新傳統」上下功夫，並認真梳理和借鑒近代以來的知識分子對這些學術新傳統回應現代性的限制與潛能。

在黨國威權和新儒家等文化保守派的對照下，殷海光的深入西方資源和李敖的社會批判的形象則顯得極為鮮明。雖然傳統派與自由主義者都在設想中國現代化並提出解決之道，但自由主義者享有的政治空間更為有限。因此我們看到殷海光對現實問題挖掘的更深，雖然他所使用的是西方資源，但在晚年也有從西方轉向重構傳統資源之意。對中國的大學治理性而言，殷海光與李敖的學術觀中使用西方資源的方式是作為一種深入中國現實問題的另一種典範——使我們學習從現實問題去深入把握理論資源而不是淺嘗地追新逐新。正如賀照田所建議，閱讀殷海光時應該避免過度看重他引用的西方學術資源的大論斷，而是要看他對時代現實提出了哪些真問題和如何解決這些問題⁷⁶⁰。如果說對今日大學面臨的問題而言，如何培養出具有民族責任感的學術工作者是重要而急迫的問題，其解決方式也應該吸收殷海光所建議的「道德重建」，在大學理念上建立培養知識分子應具備的「德操」上努力，但這絕非以「教條」的方式行之。

⁷⁶⁰ 賀照田，2002，〈次經典：問題史閱讀與中國新思想傳統的形成——以解讀殷海光《中國文化的展望》為中心〉，《浙江學刊》第3期，頁64至74。

第六章、結論

一、從中國學術「傳統」轉化而來的大學想像

在不甘於接受西方史觀作為大學想像之唯一標準的立場上，經由對特定選擇的知識分子大學論述的分析後，本論文勾勒出一個由中國固有學術傳統或經學源流轉化而來的大學想像。相對於主流的西方史觀與學術觀，這個另類想像看似雖失敗卻不服輸地、經常在歷史上表現為傳統的反動，即便這樣的想像是微弱的和非主流的，但它仍然給我們提供了豐富的思想資源而有助於當代的大學治理。對於如何回應當代「文化現代化」的需要來進行大學治理這個問題，筆者建議其前提條件應該先對當代現實問題以歷史化的方式來把握，方能瞭解我們需要什麼樣的大學。1980 年代以來，台灣的大學體制走向按照新自由主義全球化論述所建構的歷史終結的「現代性」這個單一想像在進行改革，所引用的思想資源多半是來自於西方而無法植根於本土，於是充斥著學術規範的標準化、學術生產的市場化的改革要求與論述，另一方面對於人才的培養也有職業化傾向。筆者認為，新自由主義者對於「大學是什麼」這個根本的問題未能進行一種歷史化的理解，大學體制中最重要的對學術的創造發展和對人的培養等問題失之討論，在學術觀念的萎縮未能有效地展開為對現實問題的把握下，也導致文化現代化的主體性因而衰退或消失。本論文通過歷史化的方法對清末以來知識分子的大學論述分析後發現，中國近現代以來知識分子的大學想像並非一開始就是全盤西化的，而是來自傳統的反動並被賦予一種超越西方資本主義社會的文化主體性。從近代以來知識分子在回應時代挑戰下對大學教育理念、對學術和人才的想像，其豐富性及主體意義不僅已形成重要的知識討論傳統，並足以作為當代中國現代性的思想資源。以下歸納為三點說明及建議。

1.1、「經典」的活化和大學想像

首先，大學治理的問題必須盡快調整為從主體和歷史現實作為內部視角展開，如此方能破除歷史終結論觀點並真切反思中國現代化的路向。這個認識中國自己過程須從對中國古代固有學術「經典」或「傳統」的整理著手，並勇於面對中國大學百年來的「新」學術觀念和精神理念的得失。近、現、當代知識分子在中國面臨動蕩下所建立的知識討論「傳統」，借用賀照田所說概念稱之就是一種「次

經典」，其中還包含了他們所重覆引用討論的宋、明、清及以前的學術傳統，這就是固有學術裡的「經典」。過去的學術傳統與中國文化「道統」密切關聯，而近現代知識分子轉化並建構的這個「新學術」或「新傳統」則與近現代性有關。要再次說明的是，本論文中筆者有意選擇討論分析的知識分子，雖不免帶有某種任意性，但筆者也在各章開頭說明了選擇的理由即在於：這些知識分子學術觀念中的「傳統性」可能具有能挑戰或突破西方史觀和學術觀念的意義。在筆者極其有限的學術能力下，從論文中所討論的幾位知識分子大學論述，可以歸納出具共同特徵的知識討論傳統是：當他們面對外部的西方現代性的挑戰下，他們反覆地對中國歷史文化和學術傳統中汲取資源並加以分析，並重構自己的學術觀念和中國現代性。即便是如王國維或殷海光深入探究和援引西方資源的知識分子，也都是在解決中國應該往什麼樣的道路走的現實問題脈絡下所做的學術工作。這個在知識主體上體現的文化和學術「傳統」（學統）是不能被拋棄的。台灣在 1980 年代知識界因為逐漸與此傳統產生斷裂，知識主體未能確立，因此學術體制才會依附於西方學術體制所建立的標準，這是缺乏了學術的自信。在這種觀念和知識感覺下，學術並非在解決自身於現代世界中所遭遇的問題，而是在解決由西方學術所設定的問題。當然，這並不是說學術只有自身傳統而不用認識和參考西方學術和知識體系，只是學術的知識主體性應該從自身現代性出發，提出真正的問題，而也只有在這個意義上才能構成中國的學術獨立和自由教育。

在這樣的知識討論傳統中，知識分子的思想集中在如何籌劃解決中國的時代問題上，並在政治、經濟、科學、道德、審美等領域予以展開。1990 年代以後中國大陸知識界正是接續了這種學術傳統以展開如何建構中國的現代性，如張法、張頤武等學者提出「中華性」的論述。但反觀台灣，過去在左翼、自由主義、新儒家的知識感覺受限於冷戰體制時，對現代性的籌劃也跟著出現問題，使得兩岸在分斷體制下形成中國和台灣的兩種現代性，如今知識界提出「重新認識中國」的知識計劃，可以說是重回以中國學統之基礎來建構現代性的知識轉向。

接續反思中國現代性的知識討論傳統之所以具有學術獨立的意義就在於，在學習西方大學教育理念上，應該重建具有發現和因應中國自身現代性問題的人文教育。近年來特別在人文學科和人文教育上，一直重視和學習西方古典意義的博雅教育，博雅教育偏重於人文教育，而不是以培養專業技術人才為目標。通識教育在培養通才的意義上也與博雅教育有類似的目標，但是通識教育常落入一種營養學分或學位的附帶條件。我認為，「通識教育」並非作為符合自由市場邏輯和期望的「通才」培訓課，大學的「博雅教育」也應該有不同於西方的對「人」的設想，因此應該上接蔡元培、梁漱溟、潘光旦、錢穆等人所建構的中國「自由教育」傳統，而這些近代知識分子的自由教育觀念與新自由主義所談的對教育體制解除管制、將大學學術視為「自由市場」的觀念絕不相同。中國的自由教育傳統繼承了民間學術抵抗政治干預的精神，並且也被賦予了抵抗資本主義體制的創造

進步現代性的意義，兩者構成了中國大學的核心價值理念。

在教育與學術觀念中所汲取的超然獨立性並非單指反對政治干預的單向性質，就大學的責任而言便在籌劃中國現代性或文化現代化中所扮演的角色，本身就具有指導政治經濟社會和建設文化主體之意，而不是脫離於國家民族和社會現實。當前台灣一些自由主義者去脈絡地和選擇性地引用蔡元培的北大理念，猶如一些學者紀念梅貽琦時只追憶其貢獻卻未能深入討論其大學理念，這些都是切割了另一個「傳統」——民國以來大學校長的大學理念。在台灣的許多老牌大學實際上都與民國大學有深厚之淵源，民國大學校長的理念也有許多可資借鑒處，但這個可資繼承的民國傳統卻隨著台灣大學論述的去歷史化下而與之產生斷層。今日一旦談論大學，往往不再強調傳統的政治大學之理念、台灣大學之理念、東海大學之理念、南開大學之理念、清華大學之理念、輔仁大學之理念等等，卻以追求世界排名之迷思空談「卓越」理念，連知識生產與評鑑皆由西方標準所規範，自是難有學術的「獨立自主」可言。

文化的主體性也有其政治面向，台灣因為自 1990 年代以後的「去中國化」而不僅使文化走向浮淺，更與傳統文化的隔膜加深。正因學術與政治的關係不可能一刀切，在抵抗「政治正確」的意識形態迫使學術受政治引導時，錢穆、徐復觀等人主主張創造性地繼承學統來指導政治，換句話說，能夠銜接自身歷史的學術傳統的學術主體——「己」的確立——方可影響政治文化風氣。反之，學術主體未能確立，知識感覺又往往見風轉舵，雖或可能暫時出現學術的開創，但卻難以為繼或累積成新傳統。台灣狹隘的本土化運動所內含的去中國化，使其所謂「政治正確」之主體性或所建構的現代性變得殘缺。這種「本土化」政治切斷了國家民族的歷史文化，造成以政治指導學術的方式來鞏固政治，而不是由文化學術傳統指導的政治，反過來說，這樣的學術「本土化」也不具有文化主體意義的「學術獨立」和「學術自由」。

更重要的是，如何使上述知識分子嘗試轉化的傳統學術觀念或「經典」繼續在現代大學中展開和活化？筆者認為，活化經典的方式至少應該包括將學術建構放在回應現實問題和道德主體的實踐等面向。在道德主體的精神教育方面，比如梁啟超致力於將陽明心學的「事上磨練」用在大學教育，又如梁漱溟的轉化自泰州學派的以朝話的方式作為日課訓練、將儒學運用在人生行誼的實踐等，這些學術觀念和中國學術傳統中強調道德主體的精神教育有關，而卻又難以在現代大學知識分科中有一定位置，因為，現代的以智識為主的大學體制中，幾乎不存在關乎心志修養的精神教育。質言之，古代經典的閱讀或闡發是持續不斷的過程，不能只是將之視為「國故」或停留在餽釘考據層面而缺乏義理層次，因此，有必要接續發展近代以來像梁啟超和梁漱溟的這類未完成的「新學術」構作和在大學體制中的另類實踐。

當前台灣為美日同盟主導的資本主義全球生產鏈下扮演了分工代工角色，所謂產官學合作政策的唯發展主義使政治、經濟普遍主導學術方向，學術體制也成為配合此潮流的機制。「傳統」對於回應此現實問題方面也可作為重要資源。清末以來有些知識分子就具有反思西方現代性之特徵，不斷地重構的「中學」常在抵抗此資本主義市場化的社會流俗。比如章太炎提出「自國的學問」不在乎是否一時有客人來看，不以市場之有無來斷定學術之價值。又如王國維反對大學成為以功利主義或功用論的「工場闖闖」，又如蔡元培認為大學應該「力矯頹俗」，就是在改變當時對大學有「知識販賣所」之印象，也在扭轉社會的功利主義或以文憑作為職業與升官發財進路的風氣。梁漱溟的勉仁書院亦反對知識欲取向和功利主義。張君勱的自治書院、學海書院和民族文化書院等，都在建設以民族文化為主體和承擔文化現代化之責任。羅家倫的國立大學也是作為「民族文化之所寄託」。梅貽琦對清華大學的理工角色也賦予了人文主義和非功利主義的「超越幾分現實」意義。知識分子在以固有學術作為思想資源在設想中國社會現代性時，既不同於資本主義社會的組織方式，也投射出大學體制的另類想像，最明顯的例子是許多知識分子都通過〈大學〉這部經典轉化為現代意義的大學。

抵抗資本主義意識型態和現代性的核心資源應該是建設中國自身的文化主體性，文化現代化的主體根基應該由大學所承擔的創造新學術和新文化的角色，而新文化並非無中生的創造，而是要從學術傳統和文化而來。當今大談「創新」無非是追求在資本主義全球（學術）市場中勝出，反映出學術不求回應現實問題而深陷於競逐功利的狀況。「去中國化」切斷了大學與國家民族和文化的連帶性，也造成主體性消亡，因此，大學重建主體也應深入把握「學術獨立」和「自由教育」具有的國家民族主體意義。就此意義，中國大學的理念及其治理，都必須重構與「中國」具有文化主體連帶的論述。

1.2、「次經典」：近代以來的學術「新傳統」

第二，次經典指的是近代以來知識分子從固有學術轉化而來的「新學術」或「新傳統」。在論文各章中討論的知識分子都各自有其對中國傳統教育和學術加以轉化而重構了具有現代意義的學術觀念，對當代而言，若說古代經史子集等傳統是經典，近代傳統或新傳統就是傳統的第二層意義，也是討論學術體制改革時不可繞開的重要參照資源。經學自近現代大學體制建立以來就逐漸消失，然而，我在論文中所討論的知識分子中，有過渡時期主張中西文化調合的傳統知識分子，有從傳統轉向西方哲學又回歸到傳統的知識分子，有自由主義知識分子，也有新儒家知識分子，他們有時不約而同推崇肯定先秦學術思想，有時對中國二千年來

歷史時期上的魏晉玄學、有些則肯定宋明理學或陽明學。特別是在近現代知識分子面對現代性和中國文化危機之下，對宋明理學家所建立的「新傳統」更為重視。我想，比如張君勱建構的新宋學、徐復觀講的義理之學、梁啟超的新史學、錢穆的史學和朱子學等，這些也應該作為中國的大學人文學科的經典學術傳統，或者可作為當前通識教育中的重要學術傳統。我們也應該向近代以來的知識分子的精神學習，將這些學術「經典」，不斷地在為籌劃一個更好現代性的理想下，在這些既有的基礎上解讀或重構這些「次經典」，藉由「古為今用」，經典便能更好地以現代性實踐而活化成可用的資源，使之不至於成為一灘死水或博物館標本。

根據上述接續傳統之意，我認為，大學的人文和通識的文化主體性應該來自於自身的政治文化和歷史脈絡中汲取資源。當前對通識教育的反思主流中，黃俊傑雖然也談回歸傳統文化，但卻將之放在「多元文化論」的框架中將之視為相對化了的文化資源⁷⁶¹。於是，他說推動通識教育的首要認識是任何通識課「都必須落實在本國與本校之特殊脈絡中」⁷⁶²，然而，這個特殊的脈絡卻是被相當程度的去歷史化了。於是這種向美國大學考察所得的通識課程經驗，最終仍然成為取代了來自中國歷史文化中與傳統對話所構成的知識主體。

對近代以來的知識分子以及當代有志於思考當前現代性的人而言，共同的學術傳統資源就是「經學」或「理學」。但是，這是就課程而言，中國二千年來的「經學」已經從近現代以來就逐漸萎縮，兩岸分斷之後，台灣相較於文革之後的大陸，雖然在大學的經學課程和相關研究上接續了傳統有數十年左右的輝煌時期，但 1990 年代以來則又因教育本土化和現代課程擴張而侵蝕到經學課程⁷⁶³。車行健指出 1930 年代以後還有許多大學開列經學為必修課程，中國大陸在 1950 年代和 1960 年代文革之前都還有經學史的課程，台灣在 1949 年後大學裡的經學課程也仍未中斷，當代經學課程已化為「經典課程」而分散於大學的哲學、文學、史學系所當中，但 1970 年代以後經學課程從文學系中漸失，1990 年代之後則連研究所也少見經學課。車行健認為經學的消亡可能與經學尚未能由傳統到現代「順利轉換軌道」進入現代學科體系與教育系統中有關⁷⁶⁴。我的想法是，經學在學術體制上的變化不在於其哪些系所課程的書目範圍，可以追問的是，一旦經學真的順利轉軌，是否就是有益於經學傳統的繼續？或者，若經學的未能轉化到現代學術系統中，是否就更能保有中國傳統教育精神或主體的學術觀內涵？當代應該如何看待經學？錢穆提示我們應該「完全針對現代」，他說：「我講經學，不是研究經學，是講現在這個時代對經學該持怎麼樣一種看法」⁷⁶⁵。這意指人們應該

⁷⁶¹ 黃俊傑，1999，《大學通識教育的理念與實踐》，台中：中華民國通識教育學會。

⁷⁶² 同上，頁 188。

⁷⁶³ 車行健，2009，〈現代中國大學中的經學課程〉，《漢學研究通訊》第 28 期 3 卷（總 111 期），頁 21 至 35。

⁷⁶⁴ 同上，頁 31

⁷⁶⁵ 錢穆，《經學大要》，台北：素書樓文教基金會，頁 374。

把經學活化、轉化為解決危機或構作進步現代性的資源，而不是將之框架於傳統中。這樣，就需要我們重新審視近代以來的知識分子如何看待經學的問題，以便理解他們在傳統中有什麼新發現，或者，在當中他們喪失了什麼有用的觀點或視角，而使得他們在面對現代化過程中因此受到了哪些制約。也就是說，我們應該借鑒近代知識分子展開的已使經學具有的「現代性」意義的次經典或新傳統，並以此為基礎展開具有當代意義的創造。

從清末以來的本論文所討論的知識分子大學論述來看，宋明理學這個學術傳統似乎得到了不同程度的強調，但如同徐復觀所說的，這層功夫應該要透進主體的各方面方可謂為完整實現作用。由於宋明理學、心學更為接近先秦諸子哲學思想的心性論，這有點像是錢穆所強調應該接續宋明以來所創造的學術「新傳統」。那麼，或可認真思考的是這層工夫如何透進目前的大學，比如藉此重新思考大學通識教育的理念、宗旨以及課程發展。困境似乎也在此，由於在培養道德主體的工夫難以在以西方知識譜系為主的大學體制中具有一重要位置，但經典的閱讀仍然是可以繼續推動的，但應該避免徐復觀所說的文字訓詁和概念先行的販賣知識方式，而以學術的「責任心」為核心，並且加入以精神文化為主體的實踐。這也是錢穆所說的要在新時代開展的「新學術」的重要基礎。同樣重要的是，清末以來的學術也已成今日學術界應該借重之「新學術」，比如說，蔡元培的「美育」、錢穆的「國史教育」、徐復觀的「義理之學」體現出近現當代建立在上述經學傳統經典的詮釋的在道德、審美、史學、理學、心學等的「新學術」。通識教育或核心課程必須在這些基礎上，方能繼續在將來展開和創造「新學術」。甘陽曾建議中國現代性應「通三統」——納入新儒家傳統、毛澤東傳統和改革開放以來的傳統，並指出在大學通識中應包括中西方經典與文明史等課程⁷⁶⁶。我認為這個中國現代性和通識課程還應該納入上述近代以來知識分子及 1949 年以後台灣的左翼、自由主義、新儒家所重構的「新學術」傳統。這些應可使通識教育免於變成大雜燴而缺乏核心價值。

1.3、道德主體的「人」

第三是如何在大學中重建和培養出具道德主體的人。從論文中所討論的清末以來諸多知識分子的現代學術觀念中，我們幾乎可歸納出其中的共性在於，他們在設想新中國現代性時都不同程度地將中國固有學術中的道德主體予以保留或轉化，而這個道德主體觀念不斷地發展為具有現代意義的「人」的論述，並構成他們對「人才」的觀念與想像。也正是在「人」或「士」或知識分子的觀念和設想中，組織成大學的「人文主義」教育論述。

⁷⁶⁶ 參見甘陽，2007，《通三統》，北京：三聯書店。

完整學術觀念中的「道德主體」，其所涵攝的意義不僅是一般日常生活道德的意義，還與自己國家民族的文化共同體相連繫。在傳統的意義上，道德主體被發展成「心」而與儒家思想的「成德經世」有關而具政治主體意涵，人心構成的人格精神主體狀態也被用來界定學術的發用。但在中國遭受近代文化危機的變局下，人格問題需要被重新界定，它除了可展開為學術上的發用，但還必須承擔和維繫現代國家民族的文化自信。這也就是梁啟超所說的不同於西方強國的市民「有機體」的士人之心，此時陽明心學被賦予現代意義，以類似於宗教的堅定信念強化個體私德，以抵抗「功利之毒」，被賦予了時代感受下的情感與責任。即便是章太炎的「超人」之人格雖包含有現代個人主義思想，但其目標還是救國。王國維晚年將自我認同為中國文化的代言人，更是這種人格的體現。

道德主體觀念在五四新文化運動時期更被發展為人生觀論述，它被視為一種價值觀念而具有主導性質。蔡元培即便談科學也談修養，並在知識譜系安排中分化出道德和美育和教化信仰等精神教育。梁漱溟看重人生行誼教育亦是從道德主體情感出發，並向社會展開為實踐主體。張君勱談的大學所要培養的「人」也是具有民族主義意識的愛國者與德性，此道德主體也與民族文化歷史不可分開。潘光旦的「自由人」或「匄圖的人」之觀念更帶有明強的挺立道德主體之意。對錢穆而言，從道德主體而來的真血性也與學術上的真問題緊密扣連，「士統」或「人文教育」之宗旨就在培養具道德主體的士。

質言之，道德主體一直與知識主體是不可分割的，更重要的是，道德主體是主導並通向知識主體及實踐主體的基礎。再就建構中國現代性意義而言，這個帶有傳統性的對「人」或「新民」的設想，與西方人文主義教育設計的從神權中解放出來的「人」不相同。在大學學術體制朝向現代知識分工體制的變遷過程中，產生了道德主體和知識主體相分離之跡象，例如牟宗三的哲學系統，但是即使如此，道德主體也並非完全被排除。道德主體之重建對當今資本主義社會中把人簡化為消費者或原子化的個人都有重要啟示意義，即使人超拔於其中，並扭轉社會文化。因此，當今大學應該培養的「通才」之意應該沿著近代知識分子所重構的這個「人文教育」傳統（士統），深刻把握道德主體之意義來培養「人才」。

二、追溯當代台灣的「反思現代性」驟然消失之線索

論文第一章中曾述及當代中國大陸對人才、學術、大學想像等問題的爭論焦點在於：在民族及傳統文化被視為扁平乃至逐漸消亡的語境和現實條件中，傳統文化應如何面對「現代性」的問題。在對中國大陸近十幾年來大學論述的梳理時，

可以看出中國大陸的知識分子其實是在中國如何作為一個「現代化」文明國家這個大脈絡下思考需要有什麼樣的大學，這與大陸學界自 1990 年代以來的反思現代性論爭語境有密切關連。在反思現代性論爭中，知識界共同關注的是中國現代性知識話語在不同歷史階段重心的轉變和當代的發展現狀，也就在試圖開拓有別於或超越西方現代化發展模式的道路時分化出不同的思想狀況。這場論爭在汪暉發表的一篇文章〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉⁷⁶⁷之後引發大範圍的爭論，這篇文章開始於對世界社會主義消亡的「歷史終結論」的質疑，進而思考：中國在 1989 年事件之後應該以什麼樣的知識立場或思想反思來介入，以便確切理解中國自身的社會變化。汪暉指出，中國知識界自從 1980 年代以來的三種具有現代化意識形態的馬克思主義——毛澤東的社會主義、1978 年的社會主義改造運動、以及 1978 年中國共產黨內知識分子形成的具人道主義特徵的馬克思主義，以及之後分化出的新啟蒙主義和後現代主義、儒教資本主義、市民社會論等思想傾向，都未能對中國當前的現代性狀況提出更好的把握與分析，因而對現代性的反思喪失了潛力。也就是說，不同思想傾向的知識界都接受了現代化意識形態，而難以開展出對現代性問題的批判意義。而汪暉所提出的現代主義計劃也因被認為同樣置身於現代化意識形態和現代性的政治、經濟、社會結構中，而受到學界的多方批評。比如自由主義者徐友漁認為，新左派與自由主義的價值分歧在於對當代中國社會現狀和危機可否歸咎於資本主義，汪暉既未對國情變化是否已是資本主義性質有所說明，其現代性批判也未對中國當下如何爭取和創造社會公正提出具體主張⁷⁶⁸。新儒家陳明則認為汪暉是以西方左派學院理論為起點對中國現實和歷史的誤判，而成為自由主義主流意識形態的補充⁷⁶⁹。

在反思現代性的論爭語境之下，中國大陸知識界展開對中國社會性質和「現代化」走向的不同立場和思想狀況，也分化出對不同的歷史傳統和政治文化選擇的大學論述觀點。並且令人驚訝的是，同樣是在面對 1990 年代的全球的「現代性」，當大陸知識界使用反思現代性的思想方法在爭論大學理念，然而台灣這樣的爭論在知識界甚是缺乏。一則感到內部因應與抵抗外部危機之主體性危機（或可謂雙重危機感），另一邊則是未從否定自身傳統只追求全球化之「現代性」或將之視為趕不上西方的危機意識。大陸學界的大學論述及反思現代性的知識討論脈絡對我的研究有重要的指路作用在於，大學的文化傳統是在中國近現代化歷史中形成，它構成了國家民族自身的文化主體性內涵與象徵，因此應該將大學的方向和問題置放在中國近現代化的長時段歷史中來考察。與台灣當代知識界相互對

⁷⁶⁷ 汪暉，2000，〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《台灣社會研究季刊》第 37 期，頁 1 至 44。汪暉這篇文章最早刊載於 1994 年韓國知識界的重要刊物《創作與批評》總 86 期，1997 年《天涯》第 5 期發表了這篇文章的中文本。

⁷⁶⁸ 徐友漁，1999，〈自由主義與當代中國〉，《開放時代》第 3 期。

⁷⁶⁹ 陳明，2002，〈對“新左派”的印象與分析——九十年代學術重讀之三〉，引自 <http://intermargins.net/intermargins/TCulturalWorkshop/academia/the%20left/new/ln03.htm>，截取日期：2014/07/22。

照下，隨即也產生了一連串需要被解釋的問題：台灣在 1980 年代或 1990 年代以後為何不曾像大陸知識界那樣出現歷史化的反思現代性知識討論？如果再將時間往回推移，冷戰體制期間的知識界是否也同樣如此？若答案是否定的，那麼何以 1980 年代前後會出現了思想和知識傳統的斷裂？在知識傳統斷裂前後的脈絡下，文化主體性被如何建構？

台灣自戰後以來原本並不缺少「現代化」的文化論爭，有一部份我已展開在第五章的書寫。這些論爭曾經表現在幾個時期：早在 1950 年代胡秋原曾提出中國從五四以來所面臨的雙重文化危機，意即中國文化衰敗之危機而意欲學西方，但西方在一次大戰後也顯露出自身的文化衰敗危機。1960 年代初由胡秋原與李敖之間引發中西文化論戰，但此論戰經歷短暫即以轉移焦點和法律訴訟告終。早在 1966 年陳映真和尉天聰批評現代派之西化現象而引發 1970 年代初的現代詩論戰，當時關明杰和唐文標批評台灣詩壇過度模仿西方現代詩而具有逃避現實取向。這些論戰性質各自在不同領域內含對西方現代性的批判反思。

1977 年台灣文學界出現了鄉土文學論戰，並延伸至 1980 年代的台灣結／中國結的統獨論戰，乃至於台灣文化民族主義論述在 1980 年代中晚期成為主流論述。陳映真曾說，台灣因為帝國主義而與中國大陸分離的關係，諸如中西文化論戰這種在大陸時期已出現並似乎已解決的問題，則又再次出現；二次大戰後的三十年，陳映真認為台灣社會和文化走向整體表現為「對西方的附庸化」⁷⁷⁰。就陳映真對兩岸分斷體制之後的中西文化論戰在大陸那邊是已解決，台灣這邊則再次出現這個理解是極為準確的，中國大陸在文革之後基本上是走一條不同於西方也不同於蘇聯的文化現代化道路，這或許讓他感覺到大陸的中西文化爭論似已解決。台灣知識界對於現代「中國」的把握卻是斷裂的，更在冷戰結構中身處第三世界之位置卻模仿西方現代化道路，以至於當時陳映真認為有迫切爭論以抵抗西方現代性與文化霸權之必要。然而，1980 年代晚期以後的發展卻是相反，中西文化論戰在台灣消失了。呂正惠指出，鄉土文學曾經一度成為 1970 年代的「風潮」，但隨即因為內部陣營分裂和國民黨的攻擊，這個風潮被逐漸成形的台獨和本土化論述取代，原先支持鄉土文學的左傾知識分子迅速轉向台獨，一個留下的尚未解決的問題是，為什麼 1970 年代盛極一時的鄉土陣營中的左翼思潮會迅速消失⁷⁷¹？呂正惠認為真正的原因，是與他同世代的知識人並不瞭解「現代中國之命運」，這是國民黨教育和美國的「軟性殖民」所導致的。這給 1980 年代前後的知識討論的轉變提出重要的解釋是：台灣主流的知識界對「現代中國之命運」的把握自戰後以來就出現了問題。

⁷⁷⁰ 陳映真，1977，〈文學來自社會反映社會〉，《中國結：陳映真作品集 11》，台北：人間出版社，頁 14。

⁷⁷¹ 呂正惠，2007，〈我的接近中國之路：三十年後反思鄉土文學運動〉，《思想（6）：鄉土、本土、在地》，台北：聯經出版社，頁 105 至 122。

在戰後台灣的脈絡中，「中國」這個概念或想像與現實一直在政治文化上有著複雜的糾結。一開始它由台灣以「自由世界」自居的「中國」與大陸共產主義「中國」相對立的概念開始的，在全球的尺度上，則相對應的是以美國日本帝國主義所代表自由資本主義世界與國際「共產世界」（或謂「極權世界」）陣營之對立，這個相對立的概念一直是兩個概念，但當中國大陸的政治經濟變化及兩岸在國際政治上的角色變動下，知識界一直延用這兩種「中國」的概念。但是當冷戰體制在 1980 年代鬆動時，而「自由世界」的中國／台灣一直在政治經濟上與西方現代性為伍，不願承認自己的第三世界位置，以至於形成將自身看成與西方世界一樣進步，以之與共產主義中國的落後相比。而即便是近代以來作為維繫傳統學術文化道統的新儒家思想的發展，在台灣的脈絡下也同樣也有對上述完整的「中國」概念的理解喪失。從文化現代化的討論層次來看，這個線索似乎一路從大範圍和學術層次的討論，逐漸表現為文藝理論的現代性之討論，到了 1970 年代末的鄉土文學論戰之後，這個討論大約消失了。如果說左翼在批判西方現代性上所立基的「我是誰」或「中國」的文化主體性認識與把握較為單薄而片面，那麼還能接上傳統文化的討論的，可能要屬傳統派或新儒家知識分子，雖然傳統派學者也不免立於「自由中國」之政治立場，但比起文藝理論爭論和中西文化論爭，他們在學術觀念上則對西方學術體制並非全然接受，在批評了西方學術對中國傳統學術體制的殖民現象時，可能更積極展開了推進固有學術向現代之轉化。我的初步想法是，也許可以從自由主義、左翼、以及「傳統派」（文化保守主義）的新儒家知識分子對中國現代性的相關論述，來探察其中所呈現的歷史感覺和知識感覺之特徵，或許可以捕捉 1980 年代前後之間對於學術、人才等觀念的變化徵兆。以下便先將 1980 年代新儒家的學術觀念中對時代的「現代性」的感覺做初步的疏理。

三、1980 年代台灣知識界對「中國現代性」觀念的鬆動或瓦解

在左翼知識界，在 1980 年代創立的《台灣社會研究季刊》社（以下簡稱台社）反映了主要的知識狀況。這份從 1980 年代以來的左翼路線的知識人內部不一定是一致的，但基本的路線定調為西方新左派。趙剛曾經大致梳理了台社知識狀態三十年來的流變，認為台社的知識立場是帶有去歷史化的「洋左」，未能接續戰後台灣的「土左」思想資源，而這種斷裂也造成台社對包括台灣在內的中國的現代狀況把握的失準與錯位⁷⁷²。在這樣的情況下，台社三十年來以從西方新左而來的概念分析與把握台灣社會，由於這些理論和思想資源未能確切展開對中國的把握，並且只受限於台灣這個空間尺度、也缺乏歷史化的縱深，以至於導致了

⁷⁷² 趙剛，2016，〈台社是太陽花的尖兵嗎？給台社的一封公開信〉，《台灣社會研究季刊》第 102 期，頁 227 至 256。

諸如「市民社會」、「社會運動」、「社會正義」等概念為太陽花所吸收的諷刺性結果，而與獨台的思想論述不自覺地匯成一氣。這其中台社可能有多次機會接續戰後初期台灣的土左和陳映真的反思論述和中國大陸社會主義左翼，但卻失之交臂。近年來，台社中已有對接區域性和第三世界、重訪陳映真，以及重新認識中國的知識計劃，都可以說是逐漸轉向對中國現代性的重新把握。而冷戰體制對「土左」清洗使得這股思想傳統消失，這個部份尚待將來更多研究。

1980 年代以後的台灣的自由主義知識界，其繼承的譜系是台灣戰後的自由主義者殷海光、雷震等由《自由中國》雜誌所展開的思想資源，其後歷經《文星》、《大學雜誌》、《中國論壇》等。台灣本土的自由主義的現代化論述基本上是跟隨西方自由主義思想，要求政治社會的改革。對於 1990 年代以後台灣的自由主義逐漸喪失其批判能量，這是因為全球化議程和格局所導致經濟「自由化」和市場化等，教育方面則因去除管制等，這些基本上也符合自由主義知識界的訴求。也有學者指出，自由派知識分子「鍾情於研究西方自由主義哲學家的深奧論證」，也是其思想動能在 1990 年代喪失的原因⁷⁷³。即便是冷戰體制鬆動後的 1990 年代，台灣的自由主義知識界仍以西方政治社會的現代性為其想像與典範。但本論文第三、四、五章的考察得知，「中國」的「自由主義」並非等同於「西方化」的自由主義，比如蔡元培就被視為中國早期的自由主義者；在抗戰時期，潘光旦也曾提倡自由教育，民國的知識分子的對「自由」觀念的闡發，都是在考慮到西方文化危機下設想中國需要的「自由」。又比如殷海光著作《中國文化的展望》，也仍然有接續中國文化傳統來展開建設民主化的政治社會之用意。然而這些自由主義思想資源及「傳統」並未在當代台灣更好的接續和展開，這可能也是造成 1980 年代以後台灣的自由主義知識狀況喪失批判力、表現出西化和去歷史化特徵的關鍵因素。

相較於左翼和自由主義知識界，1980 年代左右的新儒家思想論述中多能把當代中國的現代性問題置放在儒家思想道統的歷史流變中來看待，但是由於對近現當代的「中國」觀念仍然因兩岸分斷和冷戰體制而有所限制。如同自由主義那樣，新儒家將中國大陸視為共產極權政治社會，但與自由主義不同的是，他們試圖展開以中國傳統文化來會通西方現代性以建設「自由中國」台灣，這也使其對將西方科學與民主的建制和現代性作為以道德修養的內聖開出的「新外王」。台灣的新儒家知識分子的思想雖並非一致，但整體而言，其對「現代中國」的理解也是片面而分裂的，因而新儒家的學術觀念中所呈現的現代性與西方既有親近也有反對西方殖民性之論述⁷⁷⁴，因而帶有內在掙扎與矛盾的特徵。

⁷⁷³ 引自江宜樺，2007，〈自由主義的處境與未來〉，《思想》第 7 期，頁 191 至 202。

⁷⁷⁴ 例如牟宗三闡述中國文化主體性的論述，參見牟宗三，1984，《時代與感受》，台北：鵝湖出版社，頁 327。

以牟宗三為例，他與徐復觀等港台新儒家試圖以學術（儒學）的轉化去批判和建構「現代性」或介入現實政治。牟宗三以綜合中西哲學而轉化儒學思想所建構的「生命的學問」作為學術文化的主體或骨幹，而這個系統化的哲學也有其應盡的責任，他將中國現代化發展分為三個階段：新文化運動、馬克思主義社會主義中國、以及台灣的現代化。他認為哲學的責任在於把握時代的問題、中國文化的問題、國家命運的問題、經濟處境的問題，將中國三個現代化階段加以解釋和了解⁷⁷⁵。牟宗三的「儒學三期說」把儒釋道三教看成中國哲學思想的中心，而以儒家思想為主流的中國文化傳統在歷史上有三次大開大合的發展，從晚明至當代的新儒學為第三度大開合。牟宗三認為：「我們要求一個大綜合，是根據自己的文化生命的命脈來一個大綜合，是要跟西方希臘傳統所開出的科學、哲學、以及西方由各種因緣而開出的民主政治來一個大綜合」，「大綜合要從哲學上講，它就是一個哲學系統」⁷⁷⁶。牟宗三在建構中國哲學系統時是致力於中西哲學不同的特質的深入瞭解，但他也憂心西方哲學對中國的「後殖民」現象⁷⁷⁷。這表現出追求西方知識分科體制的企圖，但又想抵抗西方學術文化的殖民性的矛盾。因此，牟宗三主張學術的現代化就是建立像「由西方希臘傳統所開出的那種傳統，就是學術獨立，就是使學問（科學）如其為一個學問那樣而完成其自己，而使其自己在學問的軌道上延續下去，不受任何外來勢力的干擾。」但這種西方的「學術獨立」又被賦予了國家文化建設之責任，因此他批評當時師大國文系「只預備要從事於考據工作的課程，真正的辭章也談不上，義理更不用說，這樣如何能使學生開出文化理想？如何能要他們負起文化建設，開出文化方向的責任？」⁷⁷⁸對牟宗三而言，文學院和法學院是大學體制中最能承擔起文化理想與責任的學系，並且可藉「克己復禮」的「教養」以培養出具現代化精神的人⁷⁷⁹。

牟宗三曾經評價民國以來的大學哲學系和師資，認為除了燕京大學哲學系的張東蓀先生，北大、清華與中央哲學系「成就均不大」；1949年以後的台大哲學系還是清華、北大的那一套老傳統，以西方哲學為主，但並沒有成就。「對西方哲學無所得，對中國哲學無所知，這是二次大戰以後念哲學的風氣。」⁷⁸⁰。

牟宗三試圖通過與西方哲學相會通的方式重構具有主體性的中國哲學，這也表現在1980年代的時代感受，牟宗三在《時代與感受》一書的序中肯定了王邦雄所寫的〈從中國現代化過程中看當代新儒家的精神開展〉，並以之作為全書之導言。王邦雄從中國現代化的過程中總結為中國人「要找到一條『既能滿足我們

⁷⁷⁵ 牟宗三，1984，《時代與感受》，台北：鵝湖出版社，頁134。

⁷⁷⁶ 引自王興國，2000，〈哲學地建立中國哲學——牟宗三對中國哲學的反省與憧憬〉，《鵝湖月刊》第26卷第3期（總第303期），頁10至11。

⁷⁷⁷ 同上，頁13。

⁷⁷⁸ 牟宗三，1984，《時代與感受》，台北：鵝湖出版社，頁362。

⁷⁷⁹ 同上，頁361。

⁷⁸⁰ 同上，頁148至149。

感情上反西方，又要呼應我們理性上學西方』的路」，又說「其實我們實在不必如此自苦的反西方，在理性上拒絕西方是愚蠢的。更不能如此走邪地學西方，以馬列為教是非理性的。⁷⁸¹」牟宗三在 1950 年代提出以道德主體為最重要的主導並開出科學民主的理論，但為先建制民主和科學，有時道德主體須先退位，這就是著名的「良知坎陷說」。這個理論欲解決的是從中國近代以來與西方文化碰撞下至今仍未解的現代性問題：為什麼中國文化及其文明沒有出現像西方那樣的科學與民主。一方面牟宗三的理論堅持了道德主體的最高原則和根本作用，這接續了宋明新儒學的思想傳統，並通過與西方哲學的會通而將儒學傳統轉化為建構知識主體和政治主體的客觀要求。但暫撇開學界對此理論的激烈爭論，牟宗三的學術觀念中內含此道德主體的看法，存在著從傳統基礎展開的對西方現代性既接受又擔心破壞文化主體性的矛盾。

在民主與科學的外王事功上，民主比科學更為重要，王邦雄說：「現代化決定性的因素在於民主而不在於科學，科學是沒有方向的，所以進入現代化，要從民主來定住科學。⁷⁸²」牟宗三反對中共於 1980 年代的四個現代化，認為中共缺乏的正是民主或政治的現代化，牟宗三主張的正是要從中國文化傳統理念來「貞定民主與科學」。對「中國」的整體把握顯得尷尬處境，既主張要在不傷中國人感情要在理性上學習西方，但又批評中共「要避開感情的糾結」，「中共就是落在這個感情扭曲理性的套子理面」，新儒家正是在這個矛盾下看待和批評中共的意識形態與其非理性，並建構其中國的現代化論述主張⁷⁸³。牟宗三認為近現代化追求民主的富強要求是共性，而中國近現代以來自由主義和左翼知識分子並未真正認識「近代化」的觀念。不僅如此，牟宗三在批判自由中國的自由主義和社會主義時，也認為中國文化和儒家傳統中既有社會主義的一面⁷⁸⁴，也有自由主義的思想面向，他曾說：

說到寬容與了解，中國的儒家傳統是最具備這種通達的智慧與雅量的。所以我常說自由主義精神的老祖宗當該是孔子，真正能表現寬容精神的，最早的也當該是孔子，是儒家傳統。我們當然不能說孔子或儒家是現在的所謂的「自由主義」。但他的確能表現自由主義的寬容的精神。⁷⁸⁵

牟宗三認為，「台灣的現代化，就是為全部中國透露出一個模型，假定中國大陸要有前途，一定要有這個模型。⁷⁸⁶」這個以台灣現代化為典範的想像，在當

⁷⁸¹ 牟宗三，1984，《時代與感受》，導言，頁 17。

⁷⁸² 同上，頁 23。

⁷⁸³ 以這種“意識形態”的認識論，牟宗三將毛澤東比為王莽與秦始皇合而為一的怪物，這類批評在《時代與感受》一書中頗為常見。

⁷⁸⁴ 牟宗三，1984，《時代與感受》，台北：鵝湖出版社，頁 77。

⁷⁸⁵ 同上，頁 10。

⁷⁸⁶ 同上，頁 137。

代台灣一直是以「民間儒學」的角色，而有別於以「中國文化基本教材」的教育體制傳播方式的官方儒學，如今演變為所謂「台灣儒學」。牟宗三雖接續了從中國二千年固有學術而來的傳統性，但卻似乎也幾乎全面否定了民國以來的「傳統」⁷⁸⁷，亦即，台灣的新儒家所接續的 1949 年以前新儒家的知識傳統基本上既不完整也有其偏頗。1980 年代牟宗三的哲學觀念中已將道德主體與其他領域並置，似乎已放棄梁漱溟那種以道德主體為本體的新儒學道統。牟氏所談的文化形式或原則是「聖人的理性」、「實踐的理性」⁷⁸⁸。在這樣的「理性」之下，「講道德時，道德歸道德；講宗教時，宗教歸宗教；講科技、科學知識時，也要知識歸知識」⁷⁸⁹。所謂「萬物各當其位」，似乎使知識與道德主體分離了。牟宗三也經常以美國的「民主政治」和「開放社會」作為參照，主張若能落實中國的文化傳統（由凌虛的理性來保障各部門的獨立性），便是 Liberalism, Open society。對牟來說，王陽明的「良知」雖是講道德，其與萬物的關係是從屬關係，但牟的現代化想像是要讓這種從屬關係轉變為彼此獨立的關係；因此，就政治型態言，隸屬關係是舊的老的政治型態，而對列之局才是代表現代化精神⁷⁹⁰。

牟宗三說必須以一個原則來決定什麼是僻執，什麼是理性，這個原則就是「現代化的問題」⁷⁹¹。牟宗三說：「我們現在講的現代化，當然是就西方所開出的 Modern world, Modern spirit 而講」。這個想像的讓「每一個社會上的部門有其客觀的存在」的「超然的架子」就是「民主政治」。從這裡看，牟宗三所談的時代與感受所體現出的現代性想像和解讀時代的方式是「非歷史」的。正如鄭家棟斷言的，近現代的儒家走出了「歷史」⁷⁹²。有學者指出，新儒學運動作為克服全球化負面作用一種可能的手段，即它體現了在與其他文化及其學問的對話時，保持自身文化主體的可能性⁷⁹³。那麼，作為一種非歷史的新儒學是否還有超克全球化的潛能？我認為，自中國近代以來知識分子就不曾停止過將自身傳統轉化為現代性的這種文化主體性的探求，在這個過程中也面對西方現代性的批判與吸收，以建構自身的現代性方案。然而，1980 年代以後台灣在這個具有反思性的探索嚴重中斷，因此導致了 1990 年代以後大學論述的向西方現代性傾斜。

1990 年代統獨議題衍生出文化認同問題，牟宗三在〈在中國文化危疑的時代裡〉（1995）反映出當時的狀況，當時的論述話語向台灣國族認同的轉移中在

⁷⁸⁷ 例如牟宗三批評胡適、梁漱溟等人未能很好地解釋論述中國近現代化問題，參見牟宗三，1984，《時代與感受》，台北：鵝湖出版社，頁 133 和頁 359。

⁷⁸⁸ 牟宗三，1984，《時代與感受》，台北：鵝湖出版社，頁 91。

⁷⁸⁹ 同上，頁 93。

⁷⁹⁰ 牟宗三，《時代與感受續編》，台北：聯經出版社，頁 273 至 274。

⁷⁹¹ 牟宗三，1984，《時代與感受》，台北：鵝湖出版社，頁 107。

⁷⁹² 鄭家棟的判斷：「儒家還活著，活在思想而非歷史中。」引自李宣侑，2001，〈道統與政統之間〉，《二十一世紀雙月刊》第 65 期，頁 137 至 142。

⁷⁹³ 車成桓[韓]（葉靜譯），2004，〈現代中國的儒教：當代新儒學運動及其文化意義〉，《江西社會科學》第 12 期，頁 216 至 222。

歷史文化的認同上產生了一個被牟指認出來的「危疑的時代」，即：過去台灣因其反共立場而以「正朔」自居的位置開始動搖了，所以牟在此文立意回溯並重新接回這個正朔的文化自我認同⁷⁹⁴。但此時也顯示牟宗三的對「中國」的理解斷裂仍在擴大，台灣因為台獨和台灣民族主義論述上揚而在歷史文化的自我認同上脫離了中國文化傳統之論述，從而使得牟感到中國文化的正統地位動搖，所以他要強調的是這個歷史文化的自我認識。而這恰好亦成為支持分斷體制中蔣經國「獨台」的論述，以及談歷史文化傳統已遭到阻力。〈人文教養和現代教育〉（1986）這篇文章最後，他也捕捉和感受到台灣自戰後以來內部的「共識」（可能指的主要是反共）突然被視為壓迫論述而被新的思潮和論述所解構的困惑和不解⁷⁹⁵。這都說明了牟宗三對時代與感受似已明顯與社會變遷相脫節。

四、另一個課題

上述只能極粗糙地論述 1980 年代之後台灣知識界，未能更完整地接上看待中國近現代性的狀況，至於這個在冷戰結構中所形成的知識狀況，為什麼在解嚴後的政治鬆動後迅速拋棄了之前中西文化的反思與討論方式，以至於使大學理念倒向西化。我目前尚無法細緻考察其原因以詳細回答。但至少可以確定的線索是，1980 年代以後台灣的不同光譜的知識狀況的去歷史化和西化傾向，和其缺乏從近現代中國的關於文化、學術、政治、人的知識「傳統」來接續對中國現代性的討論有密切關聯。由於缺乏具有主導社會的文化精神和學術影響力的這些理念，導致 1980 年代後充斥著以全球化理論和人力資源理論的視角，並窄化了當前台灣對大學的想像、學術觀念和人才觀。

本論文只能先拉出一個歷史縱深的史觀，對近代以來中國如何確立自己的現代性有一更好的把握，這樣也才能更深入討論包括台灣在內的中國大學治理和主體性等問題。也就是說，要超克 1980 年代以後的知識「斷層」現象，至少要接續我將之區分為兩個時期的傳統：清末以來梁啟超的傳統、五四以來蔡元培、張君勱和梁漱溟、抗戰前後的潘光旦自由教育傳統與錢穆宋明理學傳統、到兩岸分斷以後三十年的知識傳統。但即便如此，就論文所反映的「中華民國史觀」在挑戰或突破西方進步史觀上，仍有其不足之處。因為，本論文的中華民國史觀的限制有二：一則在於對西方的認識以及對殖民現代性的反思都還不夠深入，二則是它也缺乏從社會主義中國的視角和左翼知識分子大學論述的考察。在大學體制上，中國共產黨曾在 1921 年創辦上海大學（1928 年被國民黨關閉），相較於國民黨

⁷⁹⁴ 牟宗三，《牟宗三先生全集 24：時代與感受續編》，台北：聯經出版社，頁 473 至 474。

⁷⁹⁵ 〈人文教養和現代教育〉，《牟宗三先生全集 24：時代與感受續編》，台北：聯經出版社，2003 年初版，頁 325 至 326。

的大學體制政策，共產黨的大學體制是更為非正規、傳統、短期，講求實驗性而且嚴密的，比如在 1929 至 1933 年江西蘇維埃時期的延安抗日大學學制為 6 個月，主要課程是軍事，各個系分布在邊區根據地。抗戰時期，1937 年延安的陝北公學、1939 年創辦的中國女子大學、1941 年創辦的延安大學等，以及 1949 年以後全面移植蘇聯模式的大學院系調整等。如果對於中國左翼的大學論述加以考察，應該也能成為一個不同於西方史觀的重要參照。我認為將來可能突破西方進步史觀的研究應該要結合兩岸中國史觀，在兩岸相互補充的研究中可以更完整地在此觀念及理論上更豐富文化主體性的意義。

還須說明的是，以中國現代性話語和知識重心的討論方式，實是建立在中國現代性問題的考察，但現代性概念卻是來自現代西方學術界發展出的概念。如果使用大陸反思現代性的理論框架，似乎會把不同時代面對時代問題的知識分子的所思所想以我們當代的問題意識與觀點來套用或標定，這是否能貼切理解把握處在不同時期複雜歷史情境中知識分子的所思所想，這可能還是存在著隔膜，因為這樣可能讓我們過快地將特定歷史時期放到我們所預設某個時期會有的「現代性」位置中。但作為一種思想資源，反思現代性的討論仍然有其價值就在於：可幫助進一步探討當代台灣何以在 1990 年代的知識話語全面被歷史終結的現代性所取代。基於這個檢討和反省，可能會有一個新的提問是：對於 1970 年代末以後知識分子經歷了什麼樣的思想狀況和典範轉移（如全球化、國族打造、去中國化等），使得台灣知識界在 1990 年代以後的現代化爭論驟然消失而對中國現代化的設想失去方向。但這個問題所涉及的論述分析可能更為複雜，需要全新的研究，這將是筆者日後繼續研究的另一個課題。

參考文獻

中文專書：

- 丁文江、趙豐田編，1983，《梁啟超年譜長編》，上海：上海人民出版社。
- 丁學良，2004，《什麼是世界一流大學？》，北京：北京大學出版社。
- 中國文化書院學術委員會編，1989，《梁漱溟全集》（第一卷），山東：山東人民出版社。
- 中國文化書院學術委員會編，1989，《梁漱溟全集》（第二卷），山東：山東人民出版社。
- 中國文化書院學術委員會編，1989，《梁漱溟全集》（第三卷），山東：山東人民出版社。
- 中國文化書院學術委員會編，1989，《梁漱溟全集》（第六卷），山東：山東人民出版社。
- 中國文化書院學術委員會編，1989，《梁漱溟全集》（第四卷），山東：山東人民出版社。
- 中國蔡元培研究會編，1997，《蔡元培全集》第一卷，杭州：浙江教育出版社。
- 中國蔡元培研究會編，1997，《蔡元培全集》第二卷，杭州：浙江教育出版社。
- 中國蔡元培研究會編，1997，《蔡元培全集》第八卷，杭州：浙江教育出版社。
- 中國蔡元培研究會編，1997，《蔡元培全集》第三卷，杭州：浙江教育出版社。
- 中國蔡元培研究會編，1997，《蔡元培全集》第五卷，杭州：浙江教育出版社。
- 天野郁夫，2011，《大學的誕生》（中譯本），南京：南京大學出版社。
- 水口春喜〔日〕，2004，《“建國大學”的幻影》（董炳月譯），北京：昆侖出版社。
- 王元化主編，1994，《殷海光林毓生書信錄》，上海：上海遠東出版社。
- 王世儒編撰，1998，《蔡元培先生年譜》（（上、下冊）），北京：北京大學出版社。
- 王守雪，2005，《人心與文學：徐復觀文學思想研究》，鄭州：鄭州大學出版社。
- 王汎森，2012，《章太炎的思想》，上海：上海人民出版社。
- 王國維，《王國維文集》（第三卷），中國文史出版社。1997年版。
- 北京大學中國第一歷史檔案館編，2001，《京師大學堂檔案選編》，北京：北京大學出版社。
- 左玉河，2004，《從四部之學到七科之學－學術分科與近代中國知識系統之創建》，上海：上海書店出版社。
- 甘陽，2007，《通三統》，北京：三聯書店。
- 甘陽，2011，《文明·國家·大學》，北京：三聯書店。
- 江湄，2013，《創造「傳統」：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立》，北京：社會科學文獻出版社。

- 牟宗三，《牟宗三先生全集 24：時代與感受續編》，台北：聯經出版社。2003 年初版。
- 牟宗三，1984，《時代與感受》，台北：鵝湖出版社。
- 余英時，1991，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，台北市：三民書局。
- 呂文浩，2012，《五四啟蒙思想的延續與反思：潘光旦社會思想研究》，台北：秀威資訊科技。
- 呂希晨、陳瑩選編，1995，《精神自由與民族文化：張君勳新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社。
- 宋小慶、梁麗萍，2004，《關於中國本位文化問題的討論》，南昌：百花洲文藝出版社。
- 李敖，《大學後期日記》（李敖全集 5），台北：遠流出版社。1986.4.1 版。
- 李敖，《老年人和棒子》（李敖全集 7），台北：遠流出版社。1987.11.16 二版。
- 李敖，《萬世生表》（李敖全集 6），台北：遠流出版社。1986.7.16 版。
- 李敖，《歷史與人像》（老敖大全集 2），成陽出版社，1999 年版。
- 李淵庭、閻秉華編寫，《梁漱溟先生年譜》，桂林：廣西師範大學出版社，1991 年 6 月第一版。
- 杜元載主編，《抗戰時期之高等教育（革命文獻第六十輯）》，中國國民黨黨史委員會，1972.9 版。
- 汪暉，2008，《現代中國思想的興起》，北京：三聯書店。
- 孟丹青，2012，《羅家倫的教育思想及實踐》，南昌：江西人民出版社。
- 岳玉璽、李泉、馬亮寬編選，1996，《傅斯年選集》，天津：天津人民教育出版社。
- 金耀基，1983，《大學之理念》，台北：時報出版社。
- 金觀濤、劉青峰，2000，《中國現代思想的起源》，香港：中文大學出版社。
- 胡秋原，《文化復興與超越前進論》（上），台北縣：學術出版社，1980 年 3 月臺北初版。
- 胡秋原，《古代中國文化與中國知識分子》（上、下冊），台北縣：學術出版社。1956 年香港初版，1978 年台北四版。
- 胡秋原，《哲學與思想：胡秋原選集第二卷》，台北：東大圖書公司。1994 年 2 月初版。
- 胡秋原，1973，《一百三十年來中國思想史綱》，台北：學術出版社。
- 胡秋原，1981，《西方文化危機與二十世紀思潮》（上、中、下冊），台北：學術出版社。
- 夏東元，1992，《洋務運動史》，上海：華東師範大學出版社。
- 徐洪興編選，2011，《王國維文選》，上海：上海遠東出版社。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（徐復觀全集），北京：九州出版社，2014.3 第一版。
- 徐復觀，《中國思想史論集》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《中國思想史論集》，台北：台灣學生書局。1979 年台灣三版。

- 徐復觀，《中國思想史論集續篇》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《中國藝術精神》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《兩漢思想史（卷三）》，台北：臺灣學生書局，1984.2 再版。
- 徐復觀，《青年與教育》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《徐復觀雜文 3：記所思》，台北：時報出版社。1980.4.10 初版。
- 徐復觀，《偶思與隨筆》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《無慚尺布裹頭歸·交往集》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《論文化（一）》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《論智識分子》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《學術與政治之間》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《學術與政治之間》，台北：臺灣學生書局。1980 年 4 月台一版。
- 徐復觀，《學術與政治之間續篇（二）》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，《學術與政治之間續篇（三）》（徐復觀全集），北京：九州出版社。
- 徐復觀，1971，《徐復觀文錄（一）文化》，台北：環宇出版社。
- 殷海光，《中國文化的展望》，上海：上海三聯書店。2002 年 12 月第 1 版。
- 殷海光，《中國文化的展望》，台北縣：活泉出版社，1981 年 8 月 15 日紀念一版。
- 殷海光，《思想與方法——殷海光選集》（賀照田編），上海：上海三聯書店。2004 年 5 月第 1 版。
- 馬勇，1991，《梁漱溟文化理論研究》，上海：上海人民出版社。
- 高平叔撰著，《蔡元培年譜長編》（第一卷），北京：人民教育出版社。1999 年 3 月第一版。
- 高平叔編，《蔡元培全集》（第一卷），北京：中華書局。
- 高平叔編，《蔡元培全集》（第二卷），北京：中華書局。1984.9 版。
- 高平叔編，1991，《蔡元培教育論著選》，北京：人民教育出版社。
- 康有為，《大同書》，上海：上海古籍出版社。2005.12 版。
- 康有為，《萬木草堂口說（外三種）》，北京：中國人民大學出版社。2010 年 8 月第一版。
- 張之洞，《勸學篇》，北京：華夏出版社。2002 年 5 月版。
- 張旭東，2006，《紐約書簡：隨筆、評論與訪談》，上海：上海書店出版社。
- 張百熙，《張百熙集》，長沙：岳麓書社。2008 年 6 月第一版。
- 張君勱，〈歐洲文化之危機及中國新文化之趨向〉，《東方雜誌》19 卷 3 號，1922 年 2 月 10 日。
- 張君勱，《民族復興之學術基礎》，北京：中國人民大學出版社。2006 年版。
- 張君勱，《明日之中國文化：中印歐文化十講》，北京：中國人民大學出版社，2006 年版。
- 張君勱，《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社。2006 年版。
- 張君勱，1938，《立國之道》，中國民主社會黨印贈。
- 張君勱、丁文江等，《科學與人生觀：「科學與玄學」論戰集》，台北：問學出版

- 社。1977 年版。
- 張其昀等，《中華民國大學誌》，台北：中華文化出版。1954 年 11 月初版。
- 張勇編，1999，《章太炎學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社。
- 張灝，1989，《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經出版社。
- 張灝，2005，《梁啟超與中國思想的過渡（1890—1907）》，南京：江蘇人民出版社。
- 梁吉生主編，2006，《張伯苓的大學理念》，北京：北京大學出版社。
- 梁啟超，〈論中國學術思想變遷大勢〉，《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之七。
- 梁啟超，《中國近三百年學術史》，台北：華正書局。1994 年 8 月版。
- 梁啟超，《康有為傳》，北京：團結出版社。2004 年 6 月版。
- 梁啟超，《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之一，北京：中華書局，1989 年 3 月版（2011 年 1 月重印版）。
- 梁啟超，《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之七。
- 梁啟超，《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之九。
- 梁啟超，《飲冰室合集》第一冊，《飲冰室文集》之二。
- 梁啟超，《飲冰室合集》第七冊，《飲冰室專集》之二十六。
- 梁啟超，《飲冰室合集》第二冊，《飲冰室文集》之十一。
- 梁啟超，《飲冰室合集》第六冊，《飲冰室專集》之二，北京：中華書局。
- 梁啟超，《飲冰室合集》第六冊，《飲冰室專集》之四。
- 梁啟超，《飲冰室合集》第四冊，《飲冰室文集》之二十九。
- 梁啟超，《新中國未來記》，《飲冰室合集》第十一冊，《飲冰室專集》之八十九。
- 梁啟超，《變法通議》，北京：華夏出版社。2002 年 5 月版。
- 梁漱溟，《人生三路向：宗教、道德與人生》，香港：香港中和出版，2012.2 版。
- 梁漱溟，《中國文化的命運》，北京：中信出版社。2010.11 版。
- 梁漱溟，《中國民族自救運動之最後覺悟》，1971 年胡秋原重印。
- 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社。2006 年版。
- 梁漱溟，《憶往談舊錄》，北京：金城出版社。2006 年 2 月版。
- 清華大學校史編寫組編著，1981，《清華大學校史稿》，北京：中華書局出版。
- 章玉政，2014，《光榮與夢想：中國公學往事》，杭州：浙江人民出版社。
- 莊吉發，1970，《京師大學堂》，國立台灣大學文學院出版。1970 年 8 月初版。
- 許美德[加拿大]，2000，《中國大學 1895-1995：一個文化衝突的世紀》（許潔英譯），北京：教育科學出版社。
- 郭建平，2000，《奉系教育》，瀋陽：遼海出版社。
- 郭齊勇、龔建平，2011，《梁漱溟哲學思想》，北京：北京大學出版社。
- 陳平原，2002，《中國大學十講》，上海：復旦大學出版社。
- 陳平原、夏曉虹編，1998，《北大舊事》，北京：三聯書店。
- 陳來，2001，《現代中國哲學的追尋》，北京：人民出版社。

- 陳映真，1977，〈文學來自社會反映社會〉，《中國結：陳映真作品集 11》，台北：人間出版社。
- 陳能治，1990，《戰前十年中國的大學教育（一九二七—一九三七）》，台北：台灣商務印書館。
- 陳壁生，2014，《經學的瓦解：從“以經為綱”到“以史為本”》，上海，華東師範大學出版社。
- 陳學恂主編，田正平分卷主編，2009，《中國教育史研究（近代分卷）》，上海：華東師範大學出版社。
- 傅傑編校，《王國維論學集》，昆明：雲南人民出版社。2007.12。
- 傅斯年，2000，《傅斯年全集》第五卷，長沙：湖南教育出版社。
- 湯志鈞，1997，《康有為傳》，台北：台灣商務印書館。
- 湯志鈞編，《康有為政論集》（上、下），北京：中華書局。1991年版。
- 湯廣全，2009，《自由與和諧—蔡元培「五育並舉」觀研究》，成都：巴蜀書社。
- 費正清主編，1992，《劍橋中華民國史第二部》（章建剛等譯），上海：上海人民出版社。
- 賀照田編，《殷海光學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社。2001年5月第1版。
- 馮天瑜、黃長義，2002，《晚清經世實學》，上海：上海社會科學院出版社。
- 黃克劍、林少敏編，1993，《當代新儒學八大家集之八一徐復觀集》，北京：群言出版社。
- 黃俊傑，1999，《大學通識教育的理念與實踐》，台中：中華民國通識教育學會。
- 劉述禮、黃延復編，《梅貽琦教育論著選》，人民教育出版社。1993年3月第1版。
- 潘乃穆、潘乃和編，2000，《潘光旦文集》第五卷，北京：北京大學出版社。
- 潘乃穆、潘乃和編，2000，《潘光旦文集》第六卷，北京：北京大學出版社。
- 潘光旦，《政學罪言》，北京：群言出版社，2013.11版。
- 鄧洪波，2005，《中國書院史》，台北：台大出版中心。
- 蕭公權，1982，《中國政治思想史（下）》，台北：聯經出版社。
- 錢理群，2008，《論北大》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 錢穆，《中國文化史導論》（修訂本），北京：商務印書館，1994年6月版。
- 錢穆，《中國史學發微》，台北：蘭臺出版社。2001年版。
- 錢穆，《中國近三百年學術史》，北京：九州出版社。2011年版。
- 錢穆，《中國歷史研究法》，台北：東大圖書，1991年4月再版。
- 錢穆，《中國歷史精神》台北：東大圖書，1984年3月修訂三版。
- 錢穆，《文化與教育》，台北：三民書局。2003.8月版。
- 錢穆，《世界局勢與中國文化》，台北：東大圖書，1992年9月四版。
- 錢穆，《宋明理學概述》，台北：台灣學生書局。1977年4月版。
- 錢穆，《政學私言》，台北：蘭臺出版社。2001年2月版。

- 錢穆，《國史新論》，北京：三聯書店。2001.6 版。
- 錢穆，《經學大要》，台北：素書樓文教基金會，2000 年 12 月出版。
- 錢穆，《論語要略》，台北：台灣商務印書館。1978.12 臺四版。
- 錢穆，《錢賓四先生全集 20》(中國學術思想史論叢第三冊)，台北：聯經出版社。1998 年 5 月初版。
- 錢穆，《錢賓四先生全集 23》(中國學術思想史論叢第六冊)，台北：聯經出版社。
- 錢穆，《錢賓四先生全集 27》(國史大綱上冊)，台北：聯經出版社。1998 年 5 月初版。
- 錢穆，《錢賓四先生全集 28》(國史大綱下冊)，台北：聯經出版社。1998 年 5 月初版。
- 錢穆，《錢賓四先生全集 43》(世界局勢與中國文化)，台北：聯經出版社。
- 錢穆，《錢賓四先生全集 9》(宋明理學概述)，台北：聯經出版社。1998 年 5 月初版。
- 謝遐齡編選，1997，《變法以致升平——康有為文選》，上海：上海遠東出版社。
- 魏源，《魏源集》，北京：中華書局。2009 年 10 月第 3 版。
- 羅家倫，《文化教育與青年》，商務印書館 1943 年重慶初版。
- 羅家倫，《逝者如斯集》，台北：傳記文學出版社，1967.9.1 初版。
- 羅家倫，《新人生觀》，台中：晨星出版社，1986.8.20 初版。
- 羅家倫先生文存編輯委員會編，《羅家倫先生文存》(第一冊)，1976.12.21 初版。
- 羅家倫先生文存編輯委員會編，《羅家倫先生文存》(第二冊)，1976.12.21 初版。
- 羅家倫先生文存編輯委員會編，《羅家倫先生文存》(第五冊)，1976.12.21 初版。
- 羅家倫先生文存編輯委員會編，《羅家倫先生文存》(第六冊)，1976.12.21 初版。
- 羅崗，2005，《危機時刻的文化想像—文學·文學史·文學教育》，南昌：江西教育出版社。
- 龔自珍，《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社。1999 年 9 月出版。

專書論文：

- 《張君勱先生年譜初稿》，收於孫亞夫、楊毓滋編，《張君勱先生九秩誕辰紀念冊》(下冊)。
- 朱自清，〈清華的民主制度〉(1940)，收錄於《中國的大學》，北京：北京理工大學出版社，2012 年 8 月第一版。
- 林安梧，1992，〈邁向儒家型社會批判學之建立—以徐復觀先生的思想為核心的基礎性理解〉，《徐復觀學術思想國際研討會論文集》，頁 459-474，1992 年 12 月。經林安梧先生修改後，刊於《鵝湖月刊》第二〇卷第三期，頁 49-57，1994 年 9 月，台北。
- 秦國揚，2008，〈儒家「宋學」之「新」何以可能？—張君勱「新宋學」的意義〉，收錄於黃玉順主編，《現代新儒家的現代性哲學》，北京：中央文獻出版社，

2008.2 第 1 版。

陳理、郭衛平、王慶仁編著，2000，《潘光旦先生百年誕辰紀念文集》，北京：中央民族大學出版社。

陳瑞樺，〈紀念梅貽琦－以出版文章做為紀念行動的社會學考察〉，《梅貽琦校長逝世五十週年紀念會論文集》，2013 年 8 月 1 日版，國立清華大學教務處出版，頁 207 至 235。

鄒樹文，〈北京大學最早期的回憶〉，收錄於《學府紀聞：國立北京大學》，台北：南京出版。1981 年 10 月初版。

中文期刊：

王剛，2013，〈王國維經學路向與新史學之建構〉，《學術月刊》第 45 卷第 11 期，頁 151 至 161。

王興國，2000，〈哲學地建立中國哲學——牟宗三對中國哲學的反省與憧憬〉，《鵝湖月刊》第 26 卷第 3 期（總第 303 期），頁 8 至 20。

朱洪斌，2009，〈從「美國化」到「本土化」：清華國學研究院的緣起〉，《南開學報（哲學社會科學版）》第 3 期，頁 97-107。

江宜樺，2007，〈自由主義的處境與未來〉，《思想》第 7 期，頁 191 至 202。

何信全，2011，〈張君勱的新儒學啟蒙計畫：一個現代 vs. 後現代視角〉，《台灣東亞文明研究學刊》第 8 卷第 1 期（總第 15 期），頁 209 至 234。

呂文浩，1998，〈玩味「位育」〉，《讀書》第 4 期。

呂正惠，2007，〈我的接近中國之路：三十年後反思鄉土文學運動〉，《思想（6）：鄉土、本土、在地》，台北：聯經出版社，頁 105 至 122。

李全生，1997，〈位育之道超越了什麼？〉，《讀書》第 11 期。

李宣侑，2001，〈道統與政統之間〉，《二十一世紀雙月刊》第 65 期，頁 137 至 142。

李維武，2011，〈胡秋原哲學思想的心學特徵〉，《孔子研究》第 1 期，頁 17 至 28。

汪暉，2000，〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《台灣社會研究季刊》第 37 期。頁 1 至 44。

尚濱，1997，〈評徐復觀對儒家道德政治理想的現代轉變〉，《學術研究》第 9 期，頁 49 至 53。

車成桓[韓](葉靜譯)，2004，〈現代中國的儒教：當代新儒學運動及其文化意義〉，《江西社會科學》第 12 期，頁 216 至 222。

車行健，2009，〈現代中國大學中的經學課程〉，《漢學研究通訊》第 28 期 3 卷（總 111 期），頁 21 至 35。

周明之，1990，〈王國維的教育思想〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 19 期，頁 109 至 134。

- 俞祖華，1995，〈啟蒙的發軔—魏源「平人心之積患」思想評述〉，《社會科學輯刊》第6期（總101）。
- 胡川安，2002，〈錢穆早期的史學思想和中國近代史學〉，《陳百年先生學術論文獎論文集》第三期，2002年4月出版，頁115至138。
- 胡治洪，2010，〈超越西化——論胡秋原的西方文化觀及其意義〉，《齊魯學刊》第5期（總第218期），頁27至34。
- 徐友漁，1999，〈自由主義與當代中國〉，《開放時代》第3期。
- 高力克，2007，〈儒家傳統的調整與整合—評殷海光的道德重建論〉，《天津社會科學》第5期，頁135至140。
- 張希林，2004，〈張百熙與兩個《章程》——20世紀初中國近代教育改革辨析〉，《新疆師範大學學報》（哲學社會科學版），第25卷第2期，頁141至145。
- 張法、王一川、張頤武，1994，〈從「現代性」到「中華性」—新知識型的探尋〉，《文藝爭鳴》第2期，頁10至20。
- 張昭君，2000，〈論章太炎的儒家道德觀〉，《學術月刊》第11期，頁79至84。
- 張振明，2010，〈略論吳汝綸晚年中西文化觀〉，《阜陽師範學院學報》（社會科學版）第6期，總第138期，頁118至122。
- 張循，2009，〈漢學的內在僅張：清代思想史上「漢宋之爭」的一個新解釋〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第63期，頁49至96。
- 張寧，2012，〈同途·殊途·同歸—魯迅與胡秋原〉，《文史哲》第6期（總第333期），頁46至53。
- 張鳴，2010，〈二十年中國大學之殤〉，《二十一世紀雙月刊》，總第120期。
- 陳以愛，2012，〈錢穆論政學關係〉，《北京大學教育評論》第1期。
- 陳以愛，2015，〈錢穆論人文主義教育的失落與重建〉，《國史館館刊》第45期，頁153至198。
- 陳鵬鳴，1998，〈康有為與近代學風的轉變〉，《中國文化研究》第21期，頁38至43。
- 賀照田，2002，〈次經典：問題史閱讀與中國新思想傳統的形成——以解讀殷海光《中國文化的展望》為中心〉，《浙江學刊》第3期，頁64至74。
- 賀照田，2003，〈從殷海光晚年史學思想的轉變看引社會科學治史思路的限度〉，《開放時代》第2期，頁52至68。
- 黃克武，〈日本陽明學與中國近代化〉《2006年度財團法人交流協會日台交流センター日台研究支援事業報告書》（臺北：財團法人交流協會，2007），頁1-29。
- 楊榮慶，2011，〈光復初期國民政府對台北帝國大學接收及改制的困境——以羅宗洛、陳儀之爭為中心的考察〉，《台灣研究集刊》第1期（總第113期），頁11-19。
- 葉其忠，1996，〈1923年「科玄論戰」：評價之評價〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第26期。頁181至234。

- 趙利棟，2003，〈略論王國維的學術價值取向：學術獨立與求道心態〉，《學術研究》第4期，頁89至95。
- 趙剛，2016，〈台社是太陽花的尖兵嗎？給台社的一封公開信〉，《台灣社會研究季刊》第102期，頁227至256。
- 趙綺娜，2001，〈美國政府在臺灣的教育與文化交流活動（1951-1970）〉，《歐美研究》第31卷第1期，頁79-127。
- 劉國民，2010，〈論徐復觀對《史記》的「突出」解釋〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》第37卷第6期，頁58至64。
- 鄭大華，2004，〈論張君勱新儒學思想的發展〉，《中州學刊》第1期（總第139期），頁96至101。
- 鄭大華，2006，〈謀求儒學的現代轉換——梁漱溟與現代中國學術〉，《孔子研究》第三期，頁94至103。
- 鄭鴻生，2010，〈陳映真與台灣的「六十年代」——重試論台灣戰後新生代的自我實現〉，《台灣社會研究季刊》第78期，頁9至46。
- 蕭阿勤，2011，〈時代的裂痕，世代的反思：《文星》、外省第二代與戰後台灣文化政治變遷〉，《文訊》第313期，頁83至88。
- 戴景賢，2009，〈論錢賓四先生之義理立場與其儒學觀〉，《台大文史哲學報》第70期，頁85至111。
- 羅崗，2003，〈危急時刻的大學精神——重識蔡元培的大學理念〉，《二十一世紀》雙月刊總第80期，頁109至115。
- 羅義俊，1997，〈論士與中國傳統文化——錢穆的中國知識分子觀（古代篇）〉，《史林》1997年第4期（總第48期）。
- 蘇雲峰，〈康有為主持下之萬木草堂（1891-1898）〉，《近代史研究所》期刊第三期，頁421至455。

報紙：

- 章太炎，〈革命之道德〉，《民報》第八號。
- 章太炎，〈國學講習會序〉，《民報》第七號。

網路資料：

- 〈張維迎《大學的邏輯》讀後〉，
http://news.xinhuanet.com/book/2004-03/02/content_1341265.htm，截取日期：2014/06/25。
- 丁學良，〈大學改革只談不做〉，
http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/book/2004-12/25/content_2379413.htm，截取日期：2014/06/25。

- 王曉波，2004，〈敬悼當代民族主義愛國主義的思想導師胡秋原先生〉，《海峽評論》163期。引自 <http://128.199.152.224/articles/4033.html>，擷取日期：2016/5/15。
- 苦茶，2014，〈海外薪傳有斯人：讀錢穆《講學札記》有感〉，網路：新浪歷史。引自 <http://history.sina.com.cn/his/zt/2014-08-01/153796673.shtml>，截取日期：2014/12/22。
- 張旭東，2003，〈中國大學的精神使命－在美國看北大改革〉，引自：<http://www.people.com.cn/GB/jiaoyu/1055/1974376.html>。截取日期：2014/06/28。
- 陳明，2002，〈對「新左派」的印象與分析——九十年代學術重讀之三〉，引自 <http://intermargins.net/intermargins/TCulturalWorkshop/academia/the%20left/new/ln03.htm>，截取日期：2014/07/22。
- 蔣慶，2005，〈關於重建中國儒教的構想〉，《中國儒教研究通訊》第一期。引自 <http://culture.people.com.cn/BIG5/27296/3969429.html>，截取日期：2014/06/28。