



《知識人與中國文化價值》讀後感

◆陳建樺

壹、前言

一、寫作動機

在本次公務人員專書心得寫作的四本指定專書中，筆者選擇本書，主要是因為第一篇〈從價值系統看中國文化的現代意義〉係余英時先生(以下簡稱作者)1984年9月1日在臺北「國父紀念館」公開演講的紀錄改寫而成的，也是中國時報主辦的「中國文化與現代生活」演講系列的一個總結。筆者當時因開學無緣到場聆聽，但對於之前多場演講，如金耀基、李亦園、王作榮、呂亞力等學者，分就文化、經濟、政治等面向與現代生活之關係所作精闢剖析深受啟發，閱讀此書引發筆者許多回憶。再者，經過二十餘年，不論是個人成長及社會變遷，都有顯著不同，筆者也想藉此心得寫作的機會將所思所得作一整理與回顧，此為筆者撰寫本文的動機。

二、本書立論基礎

(一)作者認為，文化的價值雖然起源於一個民族的共同生活方式之中，但必須經過系統的整理、提煉、闡明，然後才能形成一套基本規範，



反過來在這個民族的精神生活中發生引導作用。這一整理、提煉、闡明的重大任務，就中國傳統而言，一直是由「士」承擔著的。因此作者將書名定為《知識人與中國文化價值》。

(二)作者從思想層面來觀察現代中國價值系統的流變，係出於以下三重考慮：

1. 對於傳統價值系統的全面攻擊是從知識界、思想界開始的。

2. 中國知識分子雖居於所謂「四民之首」，屬於精英文化的層次，然而由於中國並沒有森嚴的階級制度，許多知識分子都是從民間來的，因此他們對於傳統價值的批判在一定程度上也反映了整個社會的動向。

3. 從以往的歷史看，中國知識分子雖不能說是文化價值的創造者，但他們在闡明、維護和傳播文化價值方面則往往起著重大作用。現代的價值觀念與行為變遷，追根溯源，也是從知識階層逐漸向全社會滲透的。

三、筆者對本書的初步認識

本書的主要概念有「中國」、「文化」、「價值」、「知識人」，其關係可作如下瞭解：

「中國」是本書所探討的文化主體，是文化獨特性的範圍與界限，作

為與其他文化區別分野。

「價值」是特定文化的核心，是相較於器物、制度層次，其不易改變、卻影響深遠，相當於許恩(Edgar H. Schein)在文化層次上所說的「基本假定」(assumption)。

「知識人」(intellectual)為文化主體中人的「角色」之一，非指特定人，其功能在文化價值的創造、闡明、維護與傳播。

貳、本書重點歸納

一、作者的研究立場與研究線索

(一)作者在研究中國文化的立場上，是把文化看作成套的行為系統，而文化的核心則由一套傳統觀念，尤其是價值系統所構成，此看法特別重視文化的整體性與歷史性。並且特別關注意於中國文化的特殊性。

(二)作者從兩條主要線索來研究中國歷史：

1. 橫向比較觀點

作者認為，中國文化必須按其自身的邏輯並同時從比較的角度來加以理解。僅僅用自身的邏輯而沒有比較的角度來解釋中國的過去，無疑會有掉入簡單的中國中心主義之古老窠臼的危險。

2. 縱向變遷觀點

作者對從古代到二十世紀的中國思想史、社會史和文化史的研究中，總是將焦點放在歷史階段的轉變時期。首先是弄清楚中國歷史上重要的思想、社會和文化變遷，其次是儘可能辨識中國歷史變遷的獨特模式。

沿著作者的思維脈絡，以下筆者將分成「中國文化」、「知識人」及「中國人文研究的再出發」等三部分，將本書作一重點歸納。

二、中國文化

(一) 中國文化的內涵——比較的觀點

1. 「中國文化」與「現代生活」的比較

作者認為中國(傳統)文化和(西方)現代生活不是兩個截然不同且相互對立的實體；「現代生活」即是中國文化在現階段的具體轉變；現代化決不等於西化。

2. 中西價值源頭的異同比較

中西文化都有其價值源頭。但若從超越源頭與人世間的關係著眼，中西文化則有顯著差異。中國人對於此超越源頭只作肯定而不去窮究到底，這便是莊子所謂「六合之外，聖人存而不論」的態度；西方人則是要「打

破砂鍋問到底」，柏拉圖的「理型說」便是要展示這個價值之源的超越世界。

3. 就「價值(超越)世界」與「現實世界」之間關係的差異

中國人認為兩者是互相交涉，離中有合、合中有離的，而離或合的程度則因人而異。若以「道」來代表理想的超越世界，以人倫日用來代表現實的人間世界，那麼「道」即在「人倫日用」之中，人倫日用也不能須臾離「道」的。西方人則視兩者是分裂、處於緊張關係，可以康德哲學為代表。

4. 「內傾性格」與「外傾性格」

中國文化比較具有內傾的性格，和西方式的外傾文化適成一對照。中國人的「內傾性格」主要表現在儒家的「求諸己」、「盡其在我」，和道家的「自足」等精神上面，佛教的「依自不依他」也加強了這種意識。《大學》說「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」。這段話大底能說明內傾文化的特性所在。西方人始終感到為強大的外在力量所支配、所驅使。亞里斯多德的「最後之因」、「不動的動者」、中古基督教的「神旨」(Providence)、黑格爾的「精神」或「理性」、馬克思的「物」，以至西方社會科學家所講的歷史或社會發展的規律，都可一看作是「外在超越」的不同現形。

5. 中西文化在「人和天地萬物的關係」看法上的差異

中國人對自然的態度大抵可以用「人與天地萬物為一體」或「天人合一」來概括。西方的自然觀先後有兩大型：希臘時代是有機觀，十六、十七世紀到十九世紀是機械觀。現代生物學、新物理學興起以後，兩者又有混合的趨勢。

6. 中西文化在「人和人的關係」看法上的差異

中國人將人與人的關係稱為「人倫」。「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」等五倫大致包括了社會上最常見的幾種個人關係。再者，中國人認為各層次的社群都和「家」一樣，是建立在自然關係的基礎之上。《大學》中「修身、齊家、治國、平天下」便是這個系統最清楚具體的表現。「仁」（後來是理）則是文化價值的普遍原則。反觀西方近代民主制度並非自然關係所形成，它是隨資產階級的興起而俱來，資產階級在與封建貴族和專制君主的長期爭持中，逐漸靠自己日益壯大的經濟和社會力量取得了政治權力與法律保障，其文化價值的普遍原則係以「公平」（justice）為代表。

7. 中西文化在「人對自我的態度」上的看法差異

中國人則從內向超越的觀點來發掘「自我」的本質，把人當作一有理



性、也有情感，有意志、也有慾望的生命整體來看待。此整體的自我一方面通向宇宙，與天地萬物為一體；另一方面則通向人間世界，成就人倫秩序。西方人則是採取外在超越觀點，把人客觀化為一種認知的對象，並以分析的方式來瞭解「人」，此種方式不可免地把完整的「人」切成無數不相連貫的碎片。

8. 中西文化「對生死的看法」的差異

中國人的生死觀與西方觀點不同在於其認為「人與天地萬物為一體」的延伸，生前世界與死後世界的關係也表現出不即不離的特色。更可貴的是中國思想能夠不依賴靈魂不朽而積極肯定人生。立德、立功、立言是中國自古相傳的三不朽信仰，也是中國人的「永生」保證。

(二) 中國文化的內涵—變遷的觀點

1. 春秋以前

(1) 「天」與「人」

作者在其〈論天人之際—中國古代思想的起源試探〉一文中曾提到，中國古代思想的主要特色，大致以「天」代表超越世界，以「人」代表現實世界，這兩個世界在「軸心突破」以前即已存在。

(2) 「道」

春秋以前還沒有《論語》、《老子》中所說的抽象之「道」。「道」字單獨使用，其本義是人走的「路」。春秋以前所謂的「天道」則是具體的，主管人間的吉凶禍福，這種「天道」還沒有脫離原始宗教的階段。

2. 春秋戰國時期

(1) 「禮樂崩壞」——「軸心突破」的背景

禮樂傳統從夏代以來就體現在統治階層的生活方式之中，作者斷言，正是由於政治、社會制度的普遍崩壞，尤其是禮樂傳統的崩壞，才引致軸心突破在中國的出現。中國「禮樂傳統」中包含著很大的「巫」文化的成分。儒、墨、道三家經由與「巫」的勢力奮鬥，最後「揚棄」了「巫」而成就了自身的「超越」。他們一方面致力於消除禮樂傳統中的「巫風」，另一方面又對禮樂本身作了新的闡釋。

(2) 從「天道」轉向「人道」

西元前五二三年子產說：「天道遠，人道邇。非所及也，何以知之？(禘)灶焉知天道？」(《左傳·昭公十八年》)。禘灶的專業是「知天道」，現在子產已不相信他能「知天道」，不但如此，子產「天道遠，人道邇」一語，更是一個重要的宣言，說明「道」的重心已從「天」轉向「人」了。值得

注意的是，「天道」的重心雖逐漸向「人道」的方面移動，但「天」的源頭並沒有被切斷。董仲舒所謂「道之大原出於天」（《漢書》本傳）是具有代表性的說法。戰國以來，各派知識人對於「天」大致僅作一般的肯定，而不作系統的解釋。如《莊子·齊物論》說：「六合之外，聖人存而不論。」諸子百家都各自發展了「道」的觀念，並且將天道和人道結合了起來，所以都具有所謂「天人合一」的傾向。各家的歧異僅在重點各有不同，例如有的偏重於「人」（儒家），有的偏重於「天」（道家）。

(3) 「天」、「人」之間的媒介由「心」取代了「巫」

儒、道兩家擺脫了古代禮樂傳統中「巫」的主導成分後，「天」與「人」之間的溝通不再需要「巫」為仲介，代之而起的則是「心」。孟子的四端說——「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」便是對這一命題的有力論證。不過，戰國時代其他學派也同樣在努立建構「心學」，「心」成為「天」、「人」之間的溝通樞紐。

(4) 「道術為天下裂」——「軸心突破」

《莊子·天下》說：「道術為天下裂」主要是指古代文化社會秩序全面解體，即當時人所說的「禮樂崩壞」。從比較文化史的觀點看，「道術為天下裂」，恰好是現代社會學家和史學家所說的「哲學的突破」或「超越的突破」。古代統一性的「道」，在戰國時代以完全破裂了，因此才有諸子百

家的興起。他們各自得到了「道」的一部分，並且都要「以其『道』易天下」。

3. 漢武帝到十九世紀中葉

漢武帝接受了董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」的建議，立「五經博士」於太學。中國傳統價值系統是以儒家為中心於焉成形，漢代以後雖有佛教和道教的崛起，許多民間觀念也往往依託在佛、道的旗幟之下，但整體而言，儒家的中心地位始終是很穩固的。中國的價值系統雖也發生過幾次重要的更改，但大致仍屬於傳統內部的調整。

4. 十九世紀中葉至「五四」運動時期

十九世紀末葉以下，西方文化全方位地進入中國，引發中國現代價值的危機，此危機也是現代知識分子對儒家價值失去信心。

(1) 太平天國的反儒教運動

中國的反儒教運動始於十九世紀中葉太平天國，其極盡歪曲的基督教義，象徵了中國人第一次利用西方的觀念對自己的文化傳統施以猛烈攻擊。該時代代表人物汪士鐸對儒家的批評，主要認為後代儒者(特別是「宋儒」)完全拋棄孔子思想中「經世」的一面，依照他的推理，只有經世才能致富強，因此法家和兵家反而能夠「輔孔子之道」。此反映了十九世紀上半



葉，政治、社會的危機已深，學者開始回想儒家經世傳統的重要動向。不過汪士鐸的批評仍以「治國、平天下」為限，尚未動搖整個儒家價值系統。

(2) 戊戌變法前後

儒家價值系統第一次受到比較全面挑戰，是在戊戌變法前後。康有為雖假孔子之名，實則想以西方政治為藍圖，以西方價值取代儒家。最先向儒家價值系統公開發難的是譚嗣同，他在其著名的《仁學》中對傳統的「名教綱常」提出最尖銳的現代批判。他根據西方的政教風俗來否定中國傳統的倫常秩序，主張要「衝決倫常之網羅」。此階段《仁學》僅動搖人們對「君臣」一綱的信念，尚未衝擊到整個綱常系統。譚嗣同論人倫關係，首以自由與平等為兩大原則，總括其義就是「不失自主之權」。這個提法自然是以個體為本位的，其中「不失自主之權」一語也確實抓住了「現代人」的本質。

(3) 梁啟超創辦《新民叢報》

一九〇二年梁啟超在日本創辦《新民叢報》傳播「新民」的理念。「新民」是以西方「公民」為範本所發展的新概念，其目的就是要用西方現代的新倫理來補充和刷新中國的舊倫理，以造成獨立、自尊、自由的新人格。對後來「五四」學者產生極大影響。

(4) 陳獨秀揭櫫「尊重獨立自主人格，勿為他人附屬品」的原則

一九一六年陳獨秀在《青年雜誌》首先揭櫫「尊重獨立自主人格，勿為他人附屬品」的原則。他對三綱批判遠比譚嗣同更為透徹，把三綱溯源至「吾國自古相傳之道德政治」；他的批判重心已不再停留在君臣一綱上面，而毋寧是更重視父子和夫婦兩綱。此外他所提倡的「個性的解放」，也更甚於譚嗣同的「不失自主之權」。

(5) 「五四」運動對中國傳統綱常的全面撼動

整個中國綱常觀念在上述發展下逐漸解體，到了「五四」時代全面撼動。批判的範圍遠遠超出家族制度和禮教，而涵蓋了全部中國文化的傳統。魯迅的「禮教吃人」；傅斯年的稱傳統中國家庭為「萬惡之原」在當時都是很猛烈的口號。

5. 「五四」運動到一九四九年

從「五四」運動到一九四九年間，中國社會上的價值觀念一直在自然的轉化之中，沒有在發生突破性的變動。但中國在二〇、三〇年代，先是因西方勢力(主要是英國)的橫行而激發了民族意識，稍後更由於日本軍國主義的逼迫而亡國的危機一天比一天深化，群體的存在問題終於淹沒了個體自主的問題。

6. 一九四九年以後「價值荒原」的形成

一九四九到一九八〇年左右，中國大陸經過三十年有計畫、有意識的全面掃除儒家價值的運動，至「文化大革命」而登峰造極。使得中國陷於文化價值的「荒原」之中，舊的價值系統已殘破不堪，但新的價值系統卻未出現。以前縱有官商勾結、腐敗的普遍化及學術界抄襲作假風氣等不道德行為被揭發時，當事人必感羞愧，無面目見人。反觀今日，大陸上的貪官、奸商、知識竊賊等等，不幸被揭發，受到刑事處分，則只怨自己運氣太壞或「關係」不夠強大，卻全無羞愧之感，此為中國價值荒原的特徵。

三、知識人

(一) 知識人的本質——中西比較的觀點

1. 西方的知識人

西方人常稱知識分子為「社會的良心」，認為他們是人類的基本價值（如理性、自由、公平等）的維護者。知識分子一方面根據這些基本價值來批判社會上一切不合理的現象，另一方面則努力推動這些價值的充分實現。根據西方學術界的一般理解，「知識分子」除了獻身於專業工作以外，同時還必須深切地關懷著國家、社會以至世界上一切有關公共利害之事，而且這種關懷又必須是超越個人（包括個人所屬的小團體）的私利之上。所

以有人指出，「知識分子」事實上具有一種宗教承當的精神。不過這種具有特殊涵義的「知識分子」是近代的產物，與十八世紀啟蒙運動密切相關。康德認為啟蒙運動的精神就是「有勇氣在一切公共事務上運用理性」。其中「理性」源於古代希臘，「道德勇氣」則源於基督教傳統。近代知識分子與古希臘哲學家重視思辨理性及中古基督教反知識、輕理性又有所不同。

馬克思(KarlMarx)認為西方知識人分兩大類型：

(1)「解釋世界」的哲學家

指西方古代和中古的知識人，持「靜觀的人生觀」，其主要興趣貫注在永恆不變的超越本體或真理世界，而不大肯注意流變擾攘的世間生活。

(2)「改變世界」的哲學家

指西方近代和現代的知識人，持「行動的人生觀」，受到啟蒙運動世俗化的影響，重視「行動」與「實踐」。

2. 中國的知識人

就「士」之重視「知識」而言，他是近於希臘哲學家的；古人以「通古今，決然否」六個字表示「士」的特性，正可見「士」最重要的憑藉也是「理性」。但就「士」之「仁以為己任」及「明道救世」的使命感而言，

它又兼備了一種近於基督教的宗教情操。以中國文化的價值系統而言，儒教始終居於主體的地位，佛、道兩教在濟世方面則退處其次，這正是傳統中國的「社會良心」為什麼要落在「士」階層身上的背景。

中國知識人的特徵大都和「道」的內在超越性有關：

(1) 中國知識人自始便以超世間的精神來過問世間的事。

其改變世界的方式有兩種方式。一是「出仕」，但出仕則必須以「道」是否能實現為依據；二是對「無道」的社會加以批評。

(2) 重視個人的精神修養

自中國古代「超越的突破」以後，「修身」或「修己」是儒、墨、道各家所共同強調的一個觀念。《大學》第一章說：「自天子以至庶人，一是皆以修身為本」。中國知識人特別注重精神修養，主要是為保證「道」的莊嚴和純一，以及強調「道統」與君主的「政統」相抗衡。

(二) 中國知識人的本質—變遷的觀點

1. 中國知識人之史考察

(1) 春秋以前的「士」

知識人在古代中國叫做「士」。大抵是政府各部門中掌「事」的官員。



以社會身分言，「士」限定在封建貴族階級之內；在政治方面，「士」限定在各種具體職位之中；在思想上，「士」則限定在詩書禮樂等王官學的範圍之內。在這三重限定之下，士自然不容易發展出一種超越的精神，使他們可以全面而系統地對現實世界進行反思和批判。所以春秋以前的「士」還不能算是「知識人」。

(2) 春秋時代的「士」

周代封建制度解體之後，「士」的社會地位發生了根本的變化。在封建制度下，「士」原在「大夫」之下，是貴族的最低一級，「士」的下面便是平民，即所謂「庶人」，大概從西元前六世紀始，士、庶之間的界限因此愈來愈模糊，到戰國時代(西元前五世紀中葉以後)，「士」終於不再屬於貴族，而成為四民之首。自此「士」便從固定的封建秩序中獲得了解放。他們一方面失去了職位的保障；另一方面，思想也不受「定位」的限制了。他們往往被稱為「遊士」，這個「遊」字至少有兩層涵義：第一是周遊列國，尋求職業；第二是從封建關係中游離了出來。展現中國史上「知識人」的原型。

2. 士在中國文化史上的地位

(1) 「士」在先秦是「遊士」，秦漢以後是「士大夫」，其活動必比較集中地表現在以儒教為中心的「吏」與「師」兩個方面。魏晉南北朝時代

儒教中衰，「非湯、武而薄周、孔」的道家「名士」（如稽康、阮籍等人）以及心存「濟俗」的佛教「高僧」（如道安、慧遠等人）反而更能體現「士」的精神。這一時代的「高僧」尤其值得我們注意，因為此時的中國是處於孔子救不得、唯佛陀救得的局面；「教化」的大任已從儒家轉入釋氏的手中了。隋唐時代除了佛教徒（特別是禪宗）繼續其拯救眾生的悲願外，詩人、文士如杜甫、韓愈、柳宗元、白居易等人更足以代表當時「社會的良心」。宋代儒家復興，范仲淹所宣導的「以天下為己任」和「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的風範，成為此後「士」的新標準。這一新風範不僅是原始儒教的復甦，而且也涵攝了佛教的積極精神。近代的梁啟超，我們還能在他的「世界有窮願無盡」的詩句中感到這一精神的躍動。

(2) 作者將「士」看作中國文化傳統的中一個相對的「未定項」，所謂「未定項」即承認「士」有其社會屬性，但並非為社會屬性所完全決定而絕對不能超越者。例如「士」可以是「官僚」，然而，他的功能有時則不盡限於「官僚」，在推行「教化」時卻已成為承擔文化任務的「師」了。相對的「未定項」就是相對的「自由」。從現代的觀點言，這點「自由」似乎微不足道，然而從歷史上觀察，中國文化之所以能一再地超越自我的限制，正是憑藉此一「未定項」。

3. 士的傳統及其斷裂

(1) 「傳統」與「斷裂」

「傳統」一詞本身便蘊涵著連續不斷的意思。「斷裂」則是指「傳統」內部的「斷裂」，因此是局部的而不是全面的。「士」在中國歷史上形成一個源遠流長的傳統，這當然是強調連續的一面；另一方面，「士」的傳統在不同時期也表現不同的風貌，而不是靜止不變的。事實上，每經過一次「斷裂」，「士」的傳統也隨之推陳出新一次，進入一個不同的歷史階段。而連續性則貫穿在它不斷的內部「斷裂」之中。

(2) 「士志於道」

「士志於道」是孔子最早為「士」所立下的規定。「道」相當於一套價值系統。但這套價值系統必須通過社會實踐才能實現，才能將「天下無道」轉變為「天下有道」。

(3) 「士」的隱沒

中國傳統的「士」轉化為現代的「知識人」大致在二十世紀開始，而以光緒三十一年(西元一九〇五年)科舉廢止為最具象徵性的年份。「士」最後仍走向解體，在歷史中隱沒，最主要原因在於原有「傳統」架構已不足以統攝「士」的新「斷裂」活動。不過，「士」的傳統雖然在現代結構中消失了，「士志於道」的價值觀卻仍然以種種方式，或深或淺地纏繞在現代中

國知識人的身上。

(三)科舉制度的功能與意義

1. 科舉制度的源起

漢武帝在西元前一二四年創建太學，立「五經博士」和「弟子員」以及設射策等一系列的活動作科舉考試的發端。從表層作描述，「科舉」可以說是統一王朝的中央政府通過公開考試的方式，向全國各地的「士」階層中選拔人才，納入整體的行政系統，擔任從地方到中央的各級職務。作者認為，科舉不是一個單純的考試制度，它一直在發揮著無形的統合功能，將文化、社會、經濟諸領域與政治權力的結構緊密的連繫起來，形成一多面互動的整體。

2. 以「士」作為主要取才途徑的背景因素

「士」成為治國人才的主要來源，是根據中國傳統政治理論中的一個基本假定：「士」是精神修養和經典教育的產品，只有他們才能提供政治秩序所必需的道德操守和知識技能。漢高祖劉邦為鞏固劉家天下，建立許多獨立的世襲王國與侯國，由劉姓子弟分別統治。使春秋戰國多元政治中心的格局重現統一帝國之內，造成「遊士」風氣的復活。漢武帝推行「削藩」政策(西元前一二八年)之前，這些「遊士」在各獨立王國的小朝廷中，在

大一統的局面下為分裂的勢力推波助瀾。因此漢武帝在「削藩」之後，一方面在中央設立太學，一方面又令州郡察舉孝廉、秀才，其用意就在於廣開入仕的途徑，才能將「遊士」盡量引進大一統帝國的體制之內，變離心力為向心力。

3. 從「人才的地區分佈」看科舉的統合功能

以「人才的地區分佈」來說，東漢的「孝廉」制，其推舉名額必須與人口成比例。對於政治、文化方面具有重要意義：

(1)在政治上，「孝廉」每年從各地走進政府，一方面可以使朝廷在重大決策方面不致過於偏向某些地區的利益，另一方面每一地區的特殊困難和要求也可以由所舉「孝廉」直接反映於朝廷之上。

(2)在文化上，「孝廉」制的運作則把大傳統中的基本價值傳播到各地，特別是文化、經濟較落後的邊遠地區，使大傳統與各地小傳統互相交流，以取得全國性的文化統合的效用。

4. 從「社會流動」看科舉制度的彈性

自宋以後，特別在明、清時期，科舉有愈來愈向一般的「民」開放的趨勢，而仕宦、「詩禮」、富商之家的子弟在科舉競爭中常常佔有很大的優勢。作者在社會流動的討論中，特別注意到商人大量上升為「士」，以致使社會結構發生一定程度的變更。作者在研究明清「士商互動」的歷史，獲

得兩點認識：一是商人子弟入太學為「監生」並不必然是為了仕宦，而毋寧是藉著「監生」的身分與官方往來，對家中的商業運作起一些保護作用。二是由正途出身而踏進宦途的也有人寧願在戶部或稅關任職，以便在行使職權時發生某些「寬商」的效應。

5. 科舉「文本」的演變

科舉制度兩千年來都在儒家思想的籠罩之下，以考試所依據文本作分期，可概分為兩階段：第一階段，始於漢武帝接受了董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」的建議，立「五經博士」於太學。從此「五經」定為考試的基礎文本。以「五經」試「士」一直延續到宋代。第二階段，始於元代，改以「四書」試「士」，所依據的基礎文本則是朱熹的「四書集註」，這個新規定為明、清兩代所繼承，於是程、朱一派的「道學」成為欽定的儒家正統，宋代新儒學中其他各派則遭到「罷黜」的命運，特別是「陸、王心學」。通觀兩千年來科舉考試基礎文本的持續與變遷，可清楚發現，都是以原始「聖典」為基礎文本，建立科舉考試「造士」、「取士」的共同客觀標準。漢代的「五經」、宋以下的「四書」都是當時的「士」共同承認的「聖典」，這是科舉在學術思想領域中所發揮的統合功能。但聖典的解釋必然是多元的、隨時變動的，不可能統一於任何「一家之言」。因此，科舉制度在實際運作中往往生出一種自我調適的機能，使欽定的「正學」不致與科場以外學術與思想的動態完全陷於互相隔絕的動態，這是科舉彈性的一面。

6. 科舉制度的終結

科舉的起源與持續出於「士」階層的要求，制度的設計與改進也操在「士」的手上，最後它的廢止也是由「士」階層決定的。清末朝臣奏罷科舉的一個主要理由是說它「阻礙學堂」，可知「以現代學校取代科舉」已是「士」階層的共識。清末皇權在這方面完全處於被動的地位。

四、中國人文研究的再出發

1. 依作者的觀察，二十世紀的人文、社會科學在建立它們個別領域中的「知識」時，都曾奉自然科學為典範，這顯然是因為自然科學如物理所創獲的知識不但具有普遍性、準確性、穩定性，而且它們方法也十分嚴格。人文研究見賢思齊，毋寧是很自然的。儘管這一效顰運動並沒有取得預期的效果，甚至失敗多於成功，但整體看，二十世紀的人文研究一直在科學典範的引誘之下遊移徘徊，則是一個不可否認的事實。從近代文、史、哲的發展可見其梗概。

2. 最近二、三十年來西方的思想動向對中國未來的人文研究很有啟示作用，其主要的衝擊與影響可從以下兩方面來說明：

(1) 主觀面—中國知識人的心態

二十世紀初「尊西人若帝天，視西籍如神聖」這句話最能概括現代中

國主流知識界在西方文化挑戰下所激起的基本心態。近百餘年來，中國人文研究所遭遇的困難與挫折與此種知識人心態有很大關係。

(2)客觀面—中國人文研究的生態

清末民初的中國學人都是在本國的學術風氣、思想格局以及歷史處境中成長起來的。這一客觀環境構成了他們的人文生態。當他們接觸到當時的西學，原有的人文生態不可避免地要發生一種定向作用，即決定了他們對西方觀念的或取或捨，或迎或拒。

3. 作者就中國人文研究再出發提出兩點觀察：

(1)最近西方的人文、社會科學研究大有「道術為天下裂」《莊子·天下》的趨勢。任何一門都是異說競出，莫衷一是。至少已不敢說其中某一種研究取向代表所謂「主流」。不但如此，無論社會科學家或史學家，很少再看到有人企圖建立「放之四海而皆準」的普遍規律。

(2)西方的人文、社會科學界現在已顯然脫出源遠流長的「西方中心論」。在西方任何一國之內，也同樣存在著種種族群的多元文化，而且少數族群的文化必須和主流文化同樣受到尊重。在文化或文明多元並存的新預設之下，研究者首先承認每一文明或文化都是一相對獨立的整體，必須各就其內在脈絡進行深入的瞭解。

4. 作者認為要對中國歷史和文化傳統取得比較客觀的認識，首先必須視之為主體，然後再通過它的種種內在線索，進行深入的研究。再者，今天中國人文研究更需要向外(包括西方)開放。在具體研究的過程中，對於同一或相類的事象在其他文明中的表現方式知道的愈多，自己的研究也愈能深入。王國維「中西二學，盛則具盛，衰則具衰」的話並未失效。但「視西籍如神聖」的心態則必須代之以「他山之石，可以攻錯」。如此中國人文研究才能擺脫西方中心取向、重新再出發。

參、個人心得見解

一、從文化的意義說起

本書作者對「文化」的看法是取其最廣義的涵義，對於政治、社會、經濟、藝術、民俗等各方面無不涉及。引用人類學家 Kroeber 和 Kluckhohn 的看法把「文化」看作成套的行為系統，而文化的核心則由一套傳統觀念，尤其是價值系統所構成，同時注意到文化的整體性、歷史性；援引 Vico 與 Herder 的觀念即祇有個別的具體的文化，而無普遍的抽象的文化；以及 Geertz 對尋求文化典型之研究方法的批評，要我們在研究文化時尤應把握每一文化系統的獨特之處，把注意力轉向每一具體文化的特性。

在此，筆者想引入 E. H. Schein 對「文化」的定義作為參照。Schein 將「文化」定義為：「群體為解決其外在適應與內部整合的問題時，學得的一

組共享的基本假定，因為它們運作得很好，而被視為有效，因此傳授給新成員，做為當遇到這些問題時，如何去知覺、思考及感覺正確方法。」

依照這個定義，筆者認為有幾點值得注意：

(一)所謂共同享有的「基本假定」，包括人們互動時可見的行為規則、某種群體的規範、外顯價值或者是正式的哲學觀、群體內的氣氛、傳承的技巧、成員的思考習慣、心智模式、語言的典範、群體整合的象徵等概念。Schein認為，「基本假定」具有理所當然、不容磋商的意味，而「價值觀」則有討論的餘地，並且容許人們在價值觀上有不同的意見。本書作者所稱的「文化價值」應當是Schein所稱「基本假定」。

(二)就「群體」的概念來說，本書作者明確指出是「中國」。不過目前「中國」的概念並非臺灣知識人全都毫不遲疑地接受。當前「臺灣人」的定義涵蓋了四個主要族群，包括原住民、客家人、福佬人(河洛人)，與新住民(外省人)，各自有自己的文化認同與族群記憶，「中國」只是「台灣」族群中的一個部分，這也顯示出台灣文化的多元特性。再者，群體的組成也非一成不變，隨著與大陸及東南亞國家通婚引進的外籍配偶及生育所謂的「新臺灣人」，「台灣」文化的內涵也將不斷地改變。其實，就「中國」這個文化主體加以探究，可以發現它是一個逐漸擴大的概念，也是多元族群融合的，非單指某一特定族群。有人說中國是「漢、滿、蒙、回、藏五族共和」即是多元族群例證。

因此，現代知識人對於國內各民族，或是世界其他民族的文化應抱持開放、尊重與包容的態度。也惟有提升我們在文化、政治、社會階層各方面的包容力，才能吸引與留住人才，這將是提升國家競爭力的重要因素。

(三)再說到文化是為了「解決其外在適應與內部整合的問題」這點，春秋時代儒、墨、道等諸子百家，為因應當時政治、社會制度的崩壞，特別是禮樂傳統的崩壞，各自尋求「超越突破」以解決「內部整合」的問題。十九世紀中葉以後的知識人則是在「全盤西化」與「固守傳統文化」兩個極端中間發展各種方案，以適應外來西方文化對傳統中國文化的衝擊。筆者認為前後兩次的因應方式有明顯不同：春秋時期缺乏強勢力量主導，知識人較能以創新、多元的方式來因應；而十九世紀中葉以後的知識人，在科舉制度文本的框限下，只能像「丸之走盤」，在面對西方文化時，反而失去「超越突破」的能力，甚至喪失了對自身文化的信心。如今台灣正面臨全球化、兩岸關係及國家認同諸多問題挑戰，如何適應與整合，也正考驗著我們這一代的知識人。

(四)就「文化的傳承」來說，春秋以前，封建貴族中的「士」傳承著詩書禮樂等王官學；春秋時期的「士」，由於與庶民的界限越來越模糊，變成了「游士」，傳承的是諸子各家思想。漢武帝以後獨尊儒術，罷黜百家，以及科舉制度的建立，傳承的內涵以儒家為主流，直到光緒三十一年(西元一九〇五年)科舉制度廢止為止。按本書的分析說明，近兩千年來文化的傳承與科舉制



度具有密不可分的關係。不過從 Schein 的定義來看，主流儒家思想的傳承，主要不是因為它能持續有效地解決歷代外在適應與內部整合的問題，而在於科舉制度的文本始終框限於「五經」、「四書」的儒家經典。所以十九世紀中葉以後的知識人在面對西方文化挑戰時才會遭受重大的挫折。

二、「內傾文化」的現代性

《大學》首章提到「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」，這段話大致能說明內傾文化的特性所在。作者並不認為僅靠安定靜止就能使中國文化適應現代的生活，但相對於當前西方，渠正陷於「動」而不能「靜」、「進」而不能「止」、「富」而不能「安」、「亂」而不能「定」的危機之中。對此危機，西方知識人紛紛亟思解決之道，若干學者更將注意力轉向東方。二〇〇四年彼得·聖吉(Peter Senge)等人在《修練的軌跡：引動潛能的 U 型理論》一書中，即引用南懷瑾大師的話，認為儒家領導學說的核心觀念「想做個領導者，你必須是個真正的人。你必須先認識生命的真正意義，才能成為偉大的領導者。」「知、止、定、靜、安、慮、得」正是要成為領導者的七個修身階段。聖吉認為修身「成為一個真正的人」，正是我們這個時代最重要的領導議題。由上述可知作者在一九八〇年代斷言「如果說在現代化的早期，安、定、靜、止之類的價值觀念是不適用的，那麼在即將進入『現代之後』(Post-modern)的現階段，這些觀念則值得我們正視了。」實為先見之明。

三、對「人與天地萬物一體」的想法

大學首章說「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者先齊其家。欲齊其家者先脩其身。欲脩其身者先正其心。欲正其心者先誠其意。欲誠其意者先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身脩。身脩而后家齊。家齊而后國治。國治而后天下平。」科舉制度文本的統一，將「格物、致知、誠意、正心、脩身、齊家、治國、平天下」型塑為近代中國知識人所共同持有的「整體論」與「系統觀」，更是「人與天地萬物一體」的具體展現。

蔣慶將「格物、致知、誠意、正心、脩身、齊家、治國、平天下」區分為儒學的三大傳統：「物性儒學」（格物、致知、誠意）、「心性儒學」（正心、脩身）和「群性儒學」（齊家、治國、平天下）。「物性儒學」不但使得「心性儒學」和「群性儒學」更密切的關聯在一起，也使得儒學與西學的溝通更加通透明晰。

牟宗三先生認為「中國只有『心性道統』而無『物性學統』與『群性政統』」，對此筆者有兩點想法：

（一）中國無「物性學統」的原因，可能是受到道家的影響。莊子說：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備，純白不備則神生不定。神生不定者，道之所不載。」道家並非不知其便利，

但他們要預防的是「機心」，對格物、致知持消極的心態。再者，中國人始終存有「六合之外，聖人存而不論」的觀念，對於「天」只作肯定而不去窮究到底。作者說細讀李約瑟的《中國科學技術史》我們便不能不承認傳統中國的技術是遠多於科學的，只知其然不知其所以然，談「利用厚生」，仍是「盡物之性」，順物之情，是儘量和天地萬物協調共存，而不是征服，此種態度是與西方近代對自然的方式有很大不同。

(二) 中國無「群性政統」的原因則與科舉制度有關。中國知識人自古以來即有「得志，澤加於民；不得志，脩身現於世」的想法。得志係指擔任官職實現「治國、平天下」。在科舉制度下，得志者寡，不得志者眾，結果自然只剩下「壹是皆以脩身為本」的「心性道統」而已。

作者認為「人與天地萬物一體」的態度誠然不是『現代的』，卻也可能具有超現代的啟示」，誠哉斯言。不過，筆者認為錯將「家族」關係類推適用到所有的社會關係，是「整體論」與「系統觀」未能讓中國傳統「名教綱常」適應現代社會根本原因。作者也指出，「價值意識一方面淵源於傳統，一方面植根於生活的實踐，不是少數人可以憑空創造而強加於整個社會的。只要社會有其相對的獨立性——相對於國家的權力而言，價值觀念的變遷也自然會找到自己的軌跡。」筆者相信，只要社會保有其自主性與創造力，透過知識人的自覺，新的傳統終將浮現(emergence)出來。

肆、對本書的評價

一、本書作者從歷史的脈絡中探討知識人及文化價值系統的內涵與演變，並且透過中西文化的比較來突顯中國文化價值的獨特性，使讀者對「知識人」與「文化價值」間的相互關係與流變有一概括性的瞭解，這是本書第一值得肯定之處。

二、本書於二〇〇七年出版，收錄作者在一九八〇年代之後研究的菁華。探討的範圍以先秦到民國初年「五四」運動前後為主，對一九四九年以後兩岸文化發展及其異同，及全球化對文化衝擊等問題並未再作深入分析。筆者原期待作者能就當前知識人所面對的文化挑戰，尤其是從臺灣的角度，作出分析與解釋，不過，這樣的期待似乎落空了。不知作者是否是故意不「說破」，好要讓後輩知識人自己發揮價值自覺的能力來面對這些問題呢？二〇〇七年十二月《中國時報》以「過去八年，為何知識分子都不見了？」為題，舉辦「面對公與義——臺灣的社會發展與變遷」研討會，當中邀請十九位重量級知識分子齊聚一堂，自我剖析臺灣知識人近年來的邊緣化及臺灣政治、經濟、社會、文化的現況，會中學者論點彙集成《知識分子的省思與對話》一書，渠等論述筆者認為或可做為本書的延續與補充。

三、中國知識人追求「內向超越」，與西方「外在超越」對照，此為本書作者從中西文化比較中所產生的獨特創見。不過，「內向超越」並非中

國文化的原生概念，中國知識人的原來的認知架構仍須在「四書」、「五經」當中尋得。

四、《莊子·德充符》說：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」「中國」及「西方」的概念都是一種廣泛、融合的概念，如中國是由漢、滿、蒙、回、藏等民族交逐漸擴大而成，並非單一民族。「西方」亦同，英、美、德、法、義等國亦都有可以相互區辨的特色，這是另一因對照需要所產生的概念。因此閱讀本書時，仍應把握住將注意力放在具體的文化，而非典型的文化類型上。

伍、結語

一、隨著臺灣的教育普及，知識人不再是人口中的少數，因此文化價值的釐清與傳承，可擴大讓全民共同來參與。至於，參與管道的多元化，知識人除可選擇擔任公職或扮演社會的良心批評時政外，更可以投身於各種社會服務的行列中。

二、自十六世紀迄今，臺灣歷經明鄭、清朝及國民政府各階段統治，為臺灣文化注入「中國」文化的質素；也曾經歷荷蘭、日本的統治，植入「非中國」的文化；再者，受到國際政治及兩岸對立情勢影響，美國文化對臺灣也已產生一定作用。未來，兩岸持續擴大交流、東南亞外籍配偶及「新台灣人」佔臺灣的人口比例的增加、全球化趨同、通訊及運輸科技的

進步等都將會持續改變「臺灣文化」的底蘊。

三、筆者認為，「去中國化」是違背歷史，否定自己的作為，此將使臺灣與世界脫節。惟有認清歷史的真相，培養國民對不同文化的包容與尊重，對本身文化有自信心，建立台灣文化的主體性，相信我們必能在全球化的舞台上找到自己的定位與將來。

(本文作者為國立空中大學 組員)





陸、參考文獻

沈憲欽、曲家琪 文編(2008)，《知識分子的省思與對話》，臺北市，時報文化基金會。

余英時 著(2007)，《知識人與中國文化的價值》，臺北市：時報文化。

呂秀蓮 著(2007)，《世界的台灣》，臺北縣：印刻。

汪芸 譯(2006)，(Peter Senge 等合著)，《修練的軌跡—引動潛能的 U 型理論》，臺北市：天下遠見。

南懷瑾 講述(1998)，《原本大學微言》(上、下)，臺北市：老古。

----- (2006)，《南懷瑾與彼得聖吉》，臺北市：老古。

郭人民、鄭慧生 著(2003)，〈中華民族源出一家論〉，《中國古代文化專題》，開封：河南大學出版社。

張祥平 著(2004)，《易與人類思維》，重慶：重慶出版社。

蔣慶 著(2003)，《政治儒學—當代儒學的轉向、特質與發展》，北京：三聯書店。

Schein, Edgar H. (2004), 《Organizational culture and leadership》3rd ed.,



San Francisco : John Wiley & Sons.

