

我們為何要讀經典？—— 論中國近代思想史中的經典話語及其實踐*

張錫輝

南華大學通識教學中心助理教授

摘 要

我們為何要閱讀經典？經典對於現代人有何意義？此一思考本身即帶有現代性的特徵，因此當代在詢問「我們為何要閱讀經典？」所引發的思考，理應與傳統對此一問題的答案有所不同。因此本文的研究目的在於考察中國近代思想史上對於實施經典教育的種種話語與敘事脈絡，希望經由這樣的反思，能使此時此刻的我們與此問題間的對話更順暢地展開。本文將透過現代史上構成了知識合法性的兩大基本歷史敘事：「救亡」與「啓蒙」，來觀察經典如何被論述出其正當性。並依此考察統治者如何運用「讀經運動」來鞏固文化主導權，以及因前者而引發的反對力量，這股力量將經典斥之為反動、保守。最終，我們將試圖理解經典如何成為國府當局意圖規訓人民的工具。本文希望藉由這些層次的考察，釐清一些現代人對中國經典的基本態度。

關鍵字：經典、經典教育、讀經運動

*本文草稿曾以〈啓蒙還是蒙昧？-----論現代思想史上經典教育的爭論及其背景〉為題在「崇仁護專主辦「2007年「跨域研究---科技與人文的對話」學術研討會」上宣讀。」

壹、經典對於現代人有何意義？

我們為何要閱讀經典？經典對於現代人有何意義？我認為這是在當代推動經典教育必須先行思考的問題。問題中的「我們」，不是人類的總稱，而是指生存於此時此刻的「我們」。將此時此刻「我們」的時間性突顯出來，此一思考本身即帶有現代性的特徵，因此當代在詢問「我們為何要閱讀經典？」所引發的思考，理應與傳統對此一問題的答案有所不同。傳統上，對於「我們為何要閱讀經典？」的辯護總是從普遍真理著眼，其關注之焦點在於「經典」所表彰之意義，所謂：「經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。」（《文心雕龍·宗經》），經典存在的意義在於它代表永恆的至道，因此人們必須經由精細的閱讀經典所獲致的教化，以啓迪人性。在傳統的經典話語（discourse）中，⁵²這樣的說法被廣為接受，因此在這套經典話語下，經典的用處已經預先被接受了；其次，經典訴諸普遍的人性，經典之必要，在於其記錄了永恆的人性以供後世讀者藉以教化自身。

這套傳統的經典話語在現代性的檢視下，早已逐漸崩解，於是對於「我們為何要閱讀經典？」的思考在今日越發難以聚焦。傳統經典話語的崩解首先來自於作為現代人的「我們」被突顯出來，現代人的自覺，標誌著一種與時間斷裂的區隔，現代既與傳統區隔，經典的普遍性遂繼而被質疑。於是，在中國近代思想史上，經典之為經典的論述，充斥著多元而互相悖反的聲音，經典的意義在許多不同的話語中被陳述的歷史事實，反而說明了中國經典在近代文化主體中已不再發揮經典效用的處境。另一方面，在多元的經典話語下，「我們為何要閱讀經典？」此一問題反而越發難以釐清，主要原因就在於在不同的經典話語下，對經典的意義與功能的認知並不相同。在某些話語的脈絡中，中國經典甚至成為政治意識形態的工具，在此複雜的語境中，一般人面對中國經典往往夾雜許多先入為主的印象，從而排斥接近經典。面對此一困局，我認為一方面要設法釐清近代思想史上經典被放在怎樣的脈絡中陳述，以使我們卻除不必要的誤解，另一方面，必須將問題帶往人存在的屬性中進行理解，以明瞭經典與人的應有關係。

因此置身此時此刻的「我們」，在突然躍入這個問題，仔細聆聽並試著回答問題之前，我們便遇上了另一個問題，即我們的問本身是站在怎樣的位置去問出這個問題？「我」是否在場，我只是帶著對客體知識的探尋去詢問？還是開放自我存在的邊界，從存在本身出發去接觸經典？

問出一個客觀的問題，將問題的探求指向對認知客體的探問，從而使我們的問題成為認知論架構下的問題，在這種情形下，經典會成為知識的客體，這種探問可以形成知識，但可能會遠離作為探問主體的存在者，於是經典所談之內容與人的生存本身可能無關，因此這樣的追問本身將形成一種吊詭，即從經

⁵²Discourse 可以翻譯成話語或論述，本文基本上譯作「話語」，但有時依文字情境需要，亦譯作「論述」。

典對現代人有何意義的追問中脫離開來，形成一種經典學問與人的身心性命無涉的尷尬處境，於是「經典對於現代人有何意義？」的追問就會成爲一種批判性的迴響。這種往認知論偏移的追問本身，在中國學術思想史上基本上構成了清代經學發展的內在缺陷。⁵³

因此面對經典問出這個問題的「問」本身，應該被視爲一個基礎，一個通往某條對經典深思道路的基礎，透過此一基礎，我們才能出發開始尋求答案。首先，這個問本身是我在追問，我必須在場，「亦即「追問」在本質上不是問出一個客觀問題而已，而是必須在人的生存中進入追問的狀態。」⁵⁴作爲追問者的我們必須進入追問的身心狀態，這是當代從事經典閱讀者應有的身心狀態。其次，當我在進行追問而問出「經典對於現代人有何意義？」時，此處的「現代人」不是在普遍意義的層次上使用此一概念，在本文當中，我是用來表記此時此刻正在提問的我們。那麼什麼是「現代人」？

對於這個問題的回答，可能必須追溯到 1784 年康德 (Immanuel Kant, 1724—1804) 在〈何謂啓蒙？〉一文中所開始關切的問題，康德認爲啓蒙指「人類有勇氣運用自我的理智以脫離自我招致的不成熟」。康德對啓蒙的回答基本上指出了「現代人」的原型，運用理性、脫離權威的羈絆構成了現代人存在的基本內容。除此之外，康德這篇文章所引發的另一個效應對於本文的思考可能更爲重要，即：啓蒙運動以後此時此刻的我們是什麼？⁵⁵法國思想家傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 指出康德這篇文章有一值得眾人注目的新穎之處，他說：

但我認爲，一位哲學家緊密而又內在地把他的作品對於認識的意義同對歷史的思考和對他寫作的特別時刻所作的特殊分析聯繫起來，這是第一次。⁵⁶

康德的探問聯繫上他在探問當下的歷史時空。從這一立場出發，當我在追問「經典對於現代人有何意義？」時，「現代人」這一身分的揭示才變得重要起來。我特別表記此一身分的目的在於阻斷一種還原主義的復古傾向，這一傾向在於不斷嘗試將經典安入其生產的歷史背景，從而忽略了詮釋學的基本警告，即詮釋是一種視域的融合。詮釋者基本上會帶著他的前理解所構成的視域開始閱讀，詮釋不是企圖弄清楚作者的原意，而是一場對話，在對話中讓談話

⁵³ 按照余英時的解釋，清代經學起源於宋明理學尊德性與道問學這兩條身心實踐的路向之衝突，爲了解決儒學的內部衝突導致了明末清初的考據學的出現，也就是說考據學的出現本來是做爲手段而非目的，但清代經學的發展卻因爲考據學成爲追問之目的而傾向於文獻主義式的研究。關於清代經學如何走向文獻主義，請參閱余英時《論戴震與章學誠》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2000），頁 156—159。在這個思考底下，我們也可以理解爲何熊十力認爲清儒於正音讀、通訓詁、考制度、辨名物上頗多貢獻，但清儒在於道有悟，遙契聖心尚未有所見，「只是讀書，畢竟不聞聖學」，因此責以「清儒之自負講明經學者，實所以亡經學也。」《讀經示要》，（台北：明文書局，1984），頁 14-16。

⁵⁴ 參見張錫輝〈經典詮釋與技藝—論「游於藝」對經典教育之啓迪〉《通識教育與跨域研究》第一卷第一期，2006 年 11 月，頁 84。

⁵⁵ 參見傅柯〈跋：主體和權力〉，收入德雷福斯、拉比諾著《傅柯---超越結構主義與詮釋學》，（台北：桂冠，2005），頁 276-277。

⁵⁶ 傅柯〈何謂啓蒙〉《傅柯集》（上海：遠東出版社，1999），頁 528。

的主題在語言上取得一致性。詮釋學的理解對於當代的經典教育是很重要的，因為它是對於我一開始提出問題的基本回答。經典對於我們意義應該是每一位存在者在其生存之歷程與經典展開對話，在對話中，由於經典與我們的距離構成了詮釋的需要，在此情形下，「詮釋」意味著翻譯，而翻譯意味著將經典的語言帶往詮釋者的世界從而獲得新的說明，因此經典雖然都是古代完成的作品，但是對於每一個時代的人而言，它都是當代的作品。

「現代」在康德那裡意指一種人的精神氣質，意指著「一種思考和感覺的方式，一種行動、行為的方式」，而非一種歷史時期。⁵⁷這個概念對於我的問題來說是重要的，因為當我在問出問題時，我並非對此一問題茫然無知，而是已經有了某些理解構成我的前理解，此一前理解的沉積其實是與中國現代思想史上對這一提問的思考有關。在中國現代思想史上，這一個問題的問出本身，有許多不同的論述方向，這些話語構成了此時此刻的我們在追問此一問題的前理解。去釐悉這些不同的論述十分重要，因為這些思考方向影響了此時此刻的我們去討論這個問題，由於方向時有歧異，因此當我們在此時此刻努力地為了尋求答案而對話時，不同的前理解方式構成了一種對話的阻礙，使我們糾結在某些觀念架構中而無法溝通。因此本文的研究目的在於考察中國近代思想史上對於實施經典教育的種種話語與敘事脈絡，希望經由這樣的反思，能使此時此刻的我們跟我一起始的提問間的對話更順暢地展開。

貳、中國現代思想史上的兩大歷史敘事傳統

中國現代史的基本歷史敘事是「救亡」與「啓蒙」，這兩條敘事主軸分別相應於國族主義與現代性的追求。這個敘事架構構成了中國現代史上關於知識合法性的論述（discourse），中國經典在現代的命運，基本上是被這套論述所決定的。

這兩條敘事脈絡雖可以分別言之，但在通常情形下，「救亡」與「啓蒙」常常混雜在一起：「啓蒙」是爲了「救亡」，爲了「救亡」必須「啓蒙」。因此此處析而論之，純然是爲了便於論析之故。以「啓蒙」這條線索爲例，中國近代歷史敘事，有一基本隱喻，即「少年中國」，對此學者梅佳玲指出：

而「少年中國」之說，卻是在肯定少年原先即具有的「青春」、「進取」、「希望」等意義的同時，更視其為體現「現代性」的表徵，對他投射了大量「革新」、「進步」、「光明的開端」等關乎「新國家」憧憬想像。透過此一想像，少年作為過去傳統老舊中國的對立面，不僅理直氣壯，順理成章，甚至於，還應當以初生新發之姿，捨老舊中國而另締新猷，其絕決斷裂處，顯然可見。職是，「少年」的重新發現與意義重估，當是晚清以降，新文化文學運動中最值得注意的關目之一。⁵⁸

⁵⁷同上注。

⁵⁸參見梅佳玲〈發現少年，想像中國—梁啓超「少年中國說」的現代性、啓蒙論述與國族想像〉

在刻意追求「現代性」的目標下，「革新」、「進步」成爲政治正確的選擇，新文化運動於焉順著如此的軌道自動前進，掃平一切被視爲舊的、傳統的貨色，「整理國故」、「價值重估」成爲新文化運動的口號。在此情形下，中國經典成爲被整理的「國故」。

在此論述背景之下，經典從知識分子進德修業所依據之聖典，轉而成爲知識研究的對象，從而與中國傳統的經典論述脫鉤，我們可以這麼說，關於：「我們為何要讀經典？」這個問題，在中國現代思想史上，實際上已被重新表述過，這個重新表述，導致經典從「尊德行而道問學」並重的傳統論述中滑轉成「整理國故」。從新文化運動視之，中國經典與「尊德行」的脫鉤，主要是源於現代文明衝擊下的突然變革，但歷史發展有其延續性，這樣的轉變，就中國近世儒學的發展史觀之，亦自有其儒學思想史的內在線索，這點從王陽明在明世宗嘉靖四年（1525年）寫就的這段文字中，可以見其彷彿：

蓋昔者聖人之扶人極，憂後世，而述六經也，猶之富家者之父祖，慮其產業庫藏之積，其子孫者或至於遺忘散失，卒困窮而無以自全也，而記籍其家之所有以貽之，使之世守其產業庫藏之積而享用焉，以免於困窮之患。故六經者，吾心之記籍也，而六經之實，則具於吾心。猶之產業庫藏之實積，種種色色，具存於其家，其記籍者，特名狀數目而已。而世之學者，不知求六經之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，硜硜然以爲是六經矣。是猶富家之子孫，不務守視享用其產業庫藏之實積，日遺忘散失，至爲窶人丐夫，而猶囁囁然指其記籍曰：「斯吾產業庫藏之積也！」何以異於是？⁵⁹

從明代到清代，中國經典在學術史上的發展方向，主要是從「尊德行」向「道問學」傾斜。⁶⁰「尊德行」與「道問學」的爭執，在宋明理學的發展史上由來已久，王陽明「六經者，吾心之記籍」的說法，反映其偏向「尊德行」的學術風格，從「六經之實，則具於吾心」的觀點，王陽明指責一味講求字義訓詁的研經方法是「不知求六經之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，硜硜然以爲是六經矣」。事實上，陽明的批評正預示了清代學風的走向，從明到清，經典研習越來越上知識化的路徑。在陽明那兒，經典雖做爲「吾心之記籍」，但在個人的德行修養上，經典畢竟仍具有指引人進德修業的路標之意。到了胡適的「整理國故」，經典正式成爲中國文化遺產的「帳簿」，失去其與人生存在的強烈聯繫。

胡適的「整理國故」，主要是爲了促使中國現代化。爲達此目的，胡適積極地以工具性的態度處理中國傳統學術，將清代的考證技術譽爲「科學方法」，結合至「整理國故」運動中。⁶¹胡適希望透過這種結合，促使「科學方法」成

《漢學研究》，第19卷第1期（民國90年6月），頁256。

⁵⁹參見王守仁〈稽山書院尊經閣記〉《王陽明全書》（臺北：正中書局，1970），頁214。

⁶⁰相關研究參見余英時〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉《歷史與思想》（臺北：聯經，1977），頁107-112。

⁶¹思想史學者林毓生指出胡適對中國學術之取舍完全以西方文化作爲背後的標準，合則留不合

為普遍的思維態度，從而根本的改造中國，創造「新」文化。就這個意義而言，「啓蒙」正爲了「救亡」。

胡適的路線對中國經典造成的基本論述，主要在於從民族遺產的方向肯定中國經典的價值。就這樣，胡適在中國近代史上，促成了經典範圍的擴大化。在中國傳統意義上，經典毫無疑問是指「經」而言，「哪些算是經典？」在中國歷史上一直有共識，雖然其邊界不斷改變中，由五經至十三經，但其體系一直十分顯明。然而到了民國初年，由於胡適之故，經典的「所指」逐漸從傳統經書擴大至史、子、集的典籍。《西遊記》、《水滸傳》等在傳統社會被目爲小說的書籍，在新文化運動的論述之下，也一躍成爲經典。

中國現代史上對於經典的論述，也受制於國族主義的話語。這個部份尤其與國府當局的統治有關，中國經典在此脈絡之下，被當成傳統文化的精髓，而宣揚傳統文化的精髓，並非有愛於中國經典本身，毋寧說，其背後是懷著以中國經典來宣揚民族精神的目的，而宣揚民族精神正是想要透過動員社會群眾，由此增進國府當局的統治權。這種論述對於中國經典的詮釋與閱讀所發揮的效用，值得懷疑，正如我的研究所顯示的：

我必須質疑的是：當中國經典的存在價值僅在國族自我保存的意義下，肯定它是傳統文化的表徵時，那麼除了「文化遺產」的身分外，它對現代人生命的介入將是蒼白無力的。另一方面，在唯新是尚的時代氛圍中，假使中國經典無法有效的論證它對現代人的意義，那麼它的合法性也將無由建立。⁶²

對此，我們應思考：假如經典所蘊含的文化意義已然失去，再重申經典應該因其本質而受到人們的重視，這種宣稱的意義何在？在此情形下，難道人們不會因此陷入一種容易受到權力干涉與利用的位置嗎？因此，我相信假如現代人仍然應該閱讀中國經典，其意義必然不是因爲其作爲民族遺產的緣故，而是因爲它可以對現代人的生存處境造成啓示。

以國族主義之意詮解：我們爲何要閱讀經典？這正是中國經典在戰後台灣的歷史上所受到的對待。國府當局退守台灣後，一方面整軍經武，意圖反攻大陸；一方面對內加強其統治的力量，意圖將統治權深入社會各階層，在此情形下，中國經典成爲訴諸國家團結的「社會理性隱喻」。⁶³這種「救亡」敘事下，

則去。林毓生敏銳地指出胡適背後的工具性心態。參見林毓生《中國意識的危機---五四時期激烈的反傳統主義》（貴州：貴州人民出版社，1986），頁150。關於胡適在中國現代思想史上的典範位置請參見余英時〈中國近代思想史上的胡適〉《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版社，1992），頁519-574。余英時指出：「他提倡的『科學方法』僅流爲一種通俗的『科學主義』和『實證主義』」以及「胡適在學術上的興趣本在考證，不過他想比清代的考證再進一步，走向歷史特別是思想史的綜合貫通的途徑。他在思想上一方面提倡『科學方法』，另一方面則鼓吹民主自由，希望把中國引上他所嚮往的現代化的方向。」，頁564。

⁶²參見張錫輝〈經典詮釋與技藝—論「游於藝」對經典教育之啓迪〉，頁82。

⁶³參見陳奕麟〈從戰後台灣傳統文化的建構看現代國家的吊詭〉《解構東亞現代化》（香港：牛津大學出版社，1997），頁254。

意圖建構民族國家的解釋脈絡，其背後也是中國近代追求現代性的一環，⁶⁴「救亡」與「啓蒙」的雙重辯證又可得到印證。

透過對中國現代思想史上的兩大歷史敘事傳統的考察，我最終目的在於釐清一些現代人對中國經典的基本態度。啓蒙運動以後此時此刻的我們，經典的存在本身不可能扮演一個類似公民與道德般訓導民眾的科目，因為當我們勇於運用自己的理性去思考時，道德是不可教導的，而必須經由做為經典讀者的我運用其自由意志與經典對話，透過這樣的對話不斷地在探詢：我們為何要閱讀經典？經典對於我的意義為何？並在探詢當中，進入生存狀態的自我理解，我認為這才是在當代談：我們為何要閱讀經典？的基本目的。

叁、中國主體的邊緣化與西方主義—現代思想史上的讀經運動及其駁議

「救亡」與「啓蒙」構成了近代中國經典的論述傳統，「救亡」需要先行「啓蒙」，「啓蒙」是為了達成「救亡」之目的，因此其中的關鍵性因素，就是「啓蒙」。在這個背景之下，中國近代的歷史敘事，一以「革新」為尚，而「革新」的標準是以西方馬首是瞻，因此在「革新」的內在邏輯之下，從清朝末年開始，中國經典開始喪失其原來蘊含的文化意義，中國經典不再與時代同時演進。根據余英時的研究，清朝末年的中國知識份子雖已經開始將中國經典的文化內核換成西方的價值體系，雖然此時中國經典已然徒具形式，但仍然是假托中國經典的名義。⁶⁵ 按照這套邏輯不斷發展下去，其結果就是中國文化主體漸漸地邊緣化，終至於全面性地在中國現代思想史上喪失其於傳統生活中所蘊含的文化意義。這一切的改觀，必須追溯至五四運動（新文化運動），五四時期的知識份子與前一代知識份子的不同，在於：

他們基本上反對以中國的經典來附會西方現代的思想。而且他們老實不客氣地要中國傳統經典退出原有的中心地位，由西方的新觀念取而代之。不用說，「五四」的知識份子已不肯再向中國文化認同了。所以這是雙重的文化邊緣化——即一方面中國文化本身從中心退居邊緣，另一方面知識分子也自動撤出中國文化的中心地帶。⁶⁶

五四時期的知識份子，普遍採用啓蒙架構作為基本座標，其背後基本心態，可稱之為「西方主義」。

⁶⁴陳奕麟在其研究中，指出了：「假如民族國家的出現所帶來的政治型態上的突破性奠定了文化與傳統論述的基礎，那麼戰後台灣「中國傳統文化」的「復興運動」同樣也是一種完全現代的現象。在現代性(民族國家)的要求下，中國文化的全新揚升代表的乃是試圖去建立一個集體的認同概念以及社會意識的基礎，以一種原來的中國性概念無法做到的方式來涵蓋現代國家的整體性。」參見陳奕麟〈從戰後台灣傳統文化的建構看現代國家的吊詭〉《解構東亞現代化》，頁 235。

⁶⁵參見余英時〈中國知識份子的邊緣化〉《中國文化與現代變遷》(台北：三民書局，1995)，頁 46。

⁶⁶參見余英時〈中國知識份子的邊緣化〉《中國文化與現代變遷》，頁 47。

「西方主義」這個觀念是從薩伊德 (Edward W. Said, 1935-2003)《東方主義》一書中的觀念予以轉化而得的，在是書中薩伊德強調西方主體自我建構過程中，東方這個他者的存在是 in and for the West。啓蒙架構的基本心態是對現代性的絕對崇拜，藉由這種崇拜，促使中國與西方處於一種極不平等的關係中，我們可以將東方主義翻轉來看，從中國的角度言，西方的現代性成爲真理的同時，中國也就被迫進行一種靈魂自省與自我改造的工程，在此過程，由於必須透過西方真理反過頭來凝視自身，因此對中國而言，現代性意味著一種強制性的自我否認狀態。⁶⁷同時，透過這種知識操作，我們也才得以理解爲何出現那種余英時指出亟力比附歐洲歷史的史學詮釋。在這種心態下，我們看到啓蒙架構具有一特定的形構知識的操作方式，即當：

西方知識不再是外來範疇，而是與自身啟蒙相配合的內在範疇。作爲一個內在範疇，無論在認知領域內還是在情感領域內，西方都享受到了更大的特權……而不屬於這一特定願望邏輯範圍的東西則受到了致命的攻擊。⁶⁸

在中國主體的邊緣化與西方主義的思想背景之下，中國經典不再成爲指引人們及社會的價值根源，因此，中國近代提倡中國經典的運動，遂不免於前文中我的質疑，即：假如經典所蘊含的文化意義已然失去，再重申經典應該因其本質而受到人們的重視，這種宣稱的意義何在？在此情形下，難道人們不會因此陷入一種容易受到權力干涉與利用的位置嗎？藉著釐清思想史的背景，我們可以據此考察中國現代史上的「讀經運動」。

中國現代思想史上關於經典教育的爭執主要是以「讀經運動」作爲焦點。這裡我必須釐清「讀經」與「讀經運動」中，「經典」所指 (Signified) 的異同。⁶⁹中國現代思想史上所謂的「讀經」的「經」意指哪些內容？有廣狹二義。狹義的「讀經」是指儒家的十三經而言，這個內容指涉隨著時代演進，越到後面越少人使用。廣義的「讀經」則指中國文化上經、史、子、集四部分類法中被公認爲具影響意義的鉅著，廣義的「讀經」越到後來越被廣泛的使用。台灣在1967年左右推動中華文化復興運動時，將蔣介石的「讀經」的理想，⁷⁰化爲實

⁶⁷西方主義的觀念可參考史書美(Shu-mei Shih)〈他戀：全球語境下的五四西方主義〉《現代的誘惑——書寫半殖民地中國的現代主義(1971--1937)》(南京：江蘇人民出版社，2007)，頁145-167。

⁶⁸《現代的誘惑——書寫半殖民地中國的現代主義(1971--1937)》，頁147。

⁶⁹Signified 是指概念與意義。索緒爾(Ferdinand de Saussure, 1857—1913)認爲：「語言符號連結的不是事物和名稱，而是概念和音響形式。」參見索緒爾，《普通語言學教程》(北京：商務印書館，1980)，頁101。

⁷⁰蔣介石執著於讀經的想法由來已久，在第四節我會做詳細地分析，此處我們可以看看他在1952年的公開講話所透顯的觀念，他說：「老實說：我們如像今日共匪一樣，不要中國的文化則已，否則若要保持和警揚我們中國的文化，就應該以經書爲我們文化的基本材料，這些經書實是中國的文化精華所在最寶貴的文庫。」在這段話中蔣介石透露一種從新生活運動以來的基本態度，即將讀經與反共作聯繫，後來的中華文化復興運動應當是蔣介石此一觀念的複製。參見〈蔣總統在國父紀念月會訓詞〉《聯合報》，1952年6月16日，01版。

際的執行策略時，就使用此一指涉。⁷¹廣義的「讀經」與我所謂的經典教育的「經典」，在外延意義的指涉基本上重疊，但在內涵意義上有所不同。

中國現代思想史上主張在各級學校教育中納入「讀經」者，此起彼落，大多在社會上未能形成影響，反為識者所笑。能成為運動而被廣泛議論者，大致與政府的決策有關，唯一例外者為今日海峽兩岸的「讀經運動」。⁷²從這個標準看來，中國現代思想史上的讀經運動有五：一、1925年11月2日由當時的教育部長章士釗在「教育部部務會議」中決議：小學自初小四年級開始，每日需以一小時時間讀經，一直至高小畢業為止。章士釗是學衡派人士，在現代思想史上一直被歸類為文化保守主義者。⁷³這次的讀經運動由於時值內戰，並不果行。這次的運動引來魯迅的猛烈批評，魯迅撰文指出讀經不足以救國，甚且指斥經書中充斥許多虛偽的道德教條。⁷⁴二、1934—1937年間的讀經運動，這次的讀經運動跟新生活運動有關。當新生活運動尚未展開之前陳濟棠在廣東省，何鍵在湖南省分別提倡讀經運動。⁷⁵另外在1937年，何鍵在國民黨三中全會提議從小學到中學十二年間，學生必須閱讀《孝經》《論語》《孟子》《大學》《中庸》，到了大學則應選讀其他經典。這次的讀經運動引發傅斯年、胡適的批評，⁷⁶二人的意見大致上主張經書難讀，連專家都難以通曉遑論教小孩讀經，胡適另外從白話文運動的角度也反對讀經。三、1952年的讀經運動與「中華民族藝文學會」的成立。這次的讀經運動起因蔣介石在1952年一場演講，在演講中蔣介石主張以讀經作為反共抗俄的利器。⁷⁷蔣氏演講之後，在1953年1月18日由胡商彝、張昭芹、吳經明、陸文繞、毛樹駿、陳含光、王風雄、周芷蓀、漆英等，為響應蔣氏讀經之倡議而組織「中華民族藝文學會」。⁷⁸四、1966年開始的中華文化復興運動倡導的讀經運動。當年11月20日，中國文字學會理

⁷¹文化復興運動推行委員會在1967年擬定了一份「中華文化復興運動推行計劃」其中第二項規定：「整理、出版中國經典及思想名著」，其後台灣商務印書館出版的「古籍今注今譯」系列叢書基本上就是這一條規定的迴響。參見毛子水〈論整理、出版中國經典及思想名著和文化復興〉《毛子水全集·社論》，頁240-241。

⁷²關於今日讀經運動的爭論請參見胡曉明編《讀經：啟蒙還是蒙昧》（上海：華東師範大學出版社，2006）。

⁷³學衡派主張請參見沈衛威《回眸「學衡派」——文化保守主義的現代命運》（北京：人民文學出版社，1999）

⁷⁴魯迅〈十四年的讀經〉《讀經：啟蒙還是蒙昧》，頁235。

⁷⁵請參見羅玉明〈二十世紀三十年代湖南國學館的讀經活動〉《文史博覽》，2005年總第16期，頁8-10。以及〈合法性與三十年代何鍵在湖南倡導的尊孔讀經〉《船山學刊》，2005年第4期，頁23-25。尤小立〈讀經討論的思想史研究——以1935年《教育雜誌》關於讀經問題的討論為例〉《安徽史學》，2005年第5期，頁58-61。

⁷⁶參見傅斯年〈論學校讀經〉《讀經：啟蒙還是蒙昧》，頁439-443。胡適〈我們今日還不配讀經〉《胡適文存》第四集，頁525-530。〈所謂「中小學文言運動」〉《胡適文存》第四集，頁517-524。

⁷⁷蔣氏以為：「今日只要凡是有裨於我們國家民族；有益於我們反共抗俄的一切文物，不論其為科學或哲學；不醫其為經警或史地，就都應該有為地挪來應用，何況我們民族固有優美文化的精華所在的經書，正是大家和奸匪鬥爭的有力武器，那自然沒有棄置不顧的道理。」參見〈蔣總統在國父紀念月會訓詞〉。

⁷⁸參見〈中華民族藝文學會昨日成立，總統頒訓詞勗勉，提倡固有道德注重科學方法 轉移社會風氣激勵民族精神〉《聯合報》，1953年1月19日，01版。

監事二十多人，在聯席會議中討論如何響應蔣介石的號召，實行「復興中華文化運動」，並作成六點決議，提供教育部參考採用。這六點決議分別如下：

一、國民學校國語、公民教材應選讀論語、孝經，初中入學考試儘先恢復考試常識。二、中等學校國文教材應讀四書，並選讀禮記。三、師範學校國文教材，應加強選讀經籍。四、中小學國語國文教師，應利用假期講習國文國學。五、大專學校國文系科應講授五經，研究所應選讀十三經、四史。其他院校系科應講授有關中國典籍。六、請教育部檢討現行學制，以期切合復興中華文化的國策。⁷⁹

對於中國文字學會的建議，錢穆隨即在11月28日發表文章反對此議。錢穆針對這六點意見，一一發表他的看法。首先針對「正統思想」部分，錢穆以為何謂正統，何謂非正統？不是少數人在短時間內可以指定的。對青少年的教育應該選擇這年紀容易接受以及容易啟發他們心智的教材，不應選擇艱深難懂的經書。其次，《四書》本為成年學者而設，不宜作為中學生之教材。第三、提倡復興中國文化，並不需要提倡讀經，因為這種復古是不對的。⁸⁰最近一次的讀經運動，基本上是民間的活動，與官方沒有關係。這次讀經運動，是從1994年開始，由王財貴在台灣開始推動兒童讀經運動，到了2004年這種讀經風氣慢慢影響到大陸，大陸學者蔣慶編選了一套《中華文化經典基礎教育誦本》。⁸¹結果卻引發極其強烈的批評，批評者的主要論點是：

看蔣先生的工程，筆者覺得難以達到振興中華文化的目的。相反，以筆者看來，以蔣先生代表的文化保守主義如果得勢，我們就會有回到蒙昧之虞。⁸²

這次的讀經運動其實在內容上與前幾次由國民黨主導的讀經運動有本質上的差別，不過在以讀經作為恢復中華文化的意向倒是一致的。對於這種將經典教育視為是復興中華文化靈丹的作法，我認為只會徒勞地陷入民族主義式的窠臼中不可自拔。這個想法是對經典教育由來已久的辯護策略，然而就如同我在前言所提問的，經典最終還是必須回到關聯於人生存的處境，才會有意義。將經典視為復興中華文化的工具，這種觀察角度容易陷入中西對抗的國族主義情懷，因而將中國經典在現代世界的合法性建立在維繫中國傳統文化這樣的敘事脈絡中，其結果只會封閉經典與現代人生存處境之間的聯繫，使經典成為博物館內的文化遺產。

另一方面，反對者的意見也仍不出前幾次反對者駁議的範圍。細數歷來的反對意見，大抵有四種主張：第一、以為讀經即是復古，從而是一種文化保守心態的行為。二、經之所載與現代文化有隔，有許多不合時宜的事情。三、讀

⁷⁹參見〈學術界建議教育部，將中國正統思想，納入各學校教材〉《聯合報》，1966年11月20日，01版。

⁸⁰錢穆〈復興文化運動與中小學國語國文之教材問題〉《錢賓四先生全集》(台北：聯經，1998)，頁309-314。

⁸¹參見蔣慶〈中華文化經典基礎教育誦本自序〉《讀經：啟蒙還是蒙昧》，頁4-13。

⁸²參見薛涌〈走向蒙昧的文化保守主義〉《讀經：啟蒙還是蒙昧》，頁41-44。

經對於政治沒有好處，也無益於救國。四、對經學有研究者，都不贊成讀經。⁸³究竟讀經會不會走上蒙昧？讀經又如何必然走上蒙昧？

中國現代思想史上幾次的讀經運動，基本上牽連著國民黨政權的某種意圖，⁸⁴因為讀經似乎主張尊重傳統，所以論者大多將這些讀經的主張，歸類為文化保守主義者，這樣的歸類到底對不對呢？其次，從幾次國民黨人提倡的讀經運動看來，他們的主張有其延續性，因此我們不宜將之割裂來看，反而應該從整體來觀察他們的主張，這樣的想法到底對不對呢？而我們又應該從何種觀點來分析這種具延續性的主張？

肆、誰是文化保守主義者？——啟蒙架構下的歷史敘事

讀經會不會走上蒙昧？事實上這個觀點的提出，是在一種特殊的歷史觀的運作下產生的。這裡牽涉到對於中國近代那場被命名為五四運動的「新文化運動」的歷史定位，在現代思想史上五四運動究竟應該被視為中國的啟蒙運動？還是文藝復興運動？自來有不同的說法。⁸⁵當代史學家余英時在反思這些不同的詮釋策略之餘，指出：

五四既非中國的文藝復興，亦非中國的啟蒙運動。要是我們把比附的思考推展至其邏輯的極端，那麼我們勢必要把好幾世紀的歐洲歷史，擠進二十世紀中國的十年或二十年的短暫時空，不用說，這是極其荒謬的。⁸⁶

余英時並非反對五四運動地主要人物具有康德揭示出的某種程度的啟蒙心態，而是反對在歷史詮釋上，不斷地以歐洲歷史某個特定時期來比附中國現代的歷史發展。余英時的這個意見極有見解，二十世紀以來，啟蒙或者文藝復興的架構無意間成為許多人看待自己的現時性，與分析世界的基本座標。啟蒙運動？還是文藝復興運動？二者之中，又以啟蒙架構更為眾人所引用。

所以在中國現代思想史上，我們常常看到一種詭異的現象，即宣稱啟蒙理性的新文化人士使用種種不合邏輯的詭辯，甚或羅織種種罪名，非理性的來指控、修理任何反對他們意見的人，而且不管他們理念的異質性，通通將他們以一個污名化的名稱涵括在一個集合中。例如科學玄學論戰時，科學派人士即將其對話的對手污名化為「玄學鬼」。

這種污名化對手的作法，在民國初年的思想史上俯拾即是。1934年1月10日王新命、何炳松等十位教授聯合發表〈中國本位的文化建設宣言〉引

⁸³這四個反對主張可參見徐復觀〈當前讀經問題之爭論〉《讀經：啟蒙還是蒙昧》，頁456-459。

⁸⁴陳奕麟認為國府當局推行的文化復興運動：「是嘗試性有計畫地重新定義這些傳統觀念與價值內容。透過制度性的方式培育一個大型的社會意識，並且藉著社團活動的運作過程來促進國家在其他方面的發展(政治或經濟的)」。參見陳奕麟〈從戰後台灣傳統文化的建構看現代國家的吊詭〉《解構東亞現代化》，頁261。

⁸⁵參見余英時〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉《五四新論——既非文藝復興，亦非啟蒙運動》(台北：聯經，1999)，頁1-31。

⁸⁶〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，頁16。

發胡適的強烈批評，則是一個與本文讀經運動有關的例子。⁸⁷胡適在文章中強烈抨擊建設中國本位的文化的理想是清末「中學為體，西學為用」的翻版，這樣的批評是否誤解了王新命等人的核心命題，本身是可以接受公論的，所以自無不可。比較嚴重的是胡適文章的寫法，時時運用含沙射影的比喻來打擊與污名化王新命等人。在文章中，胡適不斷以當時社會上認為保守反動的清末維新派人士與主張讀經祀孔的何鍵、陳濟棠來影射王新命等人，以達到污名化的目的。果然，胡適的文章一經發表，王新命等人大為不滿，何炳松且撰寫一文予以反駁，指責胡適之言是「誅心之論」，面對胡適的影射，何炳松反駁道：

我們並未主張過要讀經和祀孔。我們對於固有的文化，主張要加一番淘汰的工夫，「去其渣滓，存其精英」。至於經書和孔子，究竟是我國文化中的渣滓，還是精英，到現在還是見仁見智，難以強人從同。我以為我們在沒有用批評態度和科學方法把他們重新估價以前，亦不能隨便的武斷。胡先生硬要把我們的宣言，當作何陳諸公主張讀經祀孔的煙幕彈，實在是一種主觀的偏見。⁸⁸

胡適與何炳松等人的公案，除了呈現胡適使用詭辯的方法羅織對手罪名的談話策略外，也吊詭地呈現誰是啓蒙支持者？誰是文化保守主義者？的模糊混亂。宣言啓蒙理性擁抱現代化的胡適，卻表現出反理性的、類似中國傳統文化陰惡面的那種含沙射影羅織罪名的鬥爭策略。而做為胡適對手的何炳松反倒是貫徹胡適以科學方法對傳統文化重新估價的精神，那麼究竟誰才代表啓蒙精神？在中國現代思想史上這不是一個一目瞭然的問題。

而前文提到指責大陸當代讀經運動是一種文化保守主義，並且認為這些人一旦得勢，「我們就會有回到蒙昧之虞」的聲音，似乎也還是我所指出的這種詭異現象。⁸⁹所謂的「保守主義」在歐洲是十八世紀末、十九世紀初才以「主義」的形式出現。而且是以三位一體：保守主義 / 自由主義 / 激進主義-----之不可分離的整體出現的。在中國現代思想史上保守主義主要是以「文化保守主義」的姿態出現，在歐洲保守主義的特徵主要是維護現狀，但中國近代思想史上被歸類為文化保守主義者，則多半很清楚哪些是該保存下來的文化要素，哪些是該丟棄的，而非全盤保留，這種選擇性使他們的主張很難被安放在一共同的目標下。⁹⁰我認為中國近代思想史有一個基本特徵，即從西方真理回過頭看待自己的社會文化，改革與現代化在社會基本上取得絕對的合法性，也就說，以啓蒙為中心的大敘事（grand narrative）基本構成中國現代知識的合法性話

⁸⁷參見王新命等〈中國本位的文化建設宣言〉收入《胡適與中西文化》（台北：水牛，1992），頁127-131。以及胡適〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉《胡適與中西文化》，頁133-137。

⁸⁸何炳松〈論中國本位的文化建設答胡適先生〉《何炳松文集》第二卷，（北京：商務印書館，1996），頁420。

⁸⁹其實薛涌在〈走向蒙昧的文化保守主義〉這篇文章中從未就讀經如何導向蒙昧進行論證，只是直接的命名對手為文化保守主義者，以貼標籤的方式定義對方，這種討論問題的姿態其實頗為類似胡適、丁文江等人在科玄論戰的作法。

⁹⁰說見史華慈(Benjamin I. Schwartz, 1916-1999)〈論保守主義〉《中國近代思想人物論-----保守主義》（台北：時報，1980），頁19-37。

語。在此前提下，保守主義 / 激進主義根本不是本質性的定義，而是呈現動態性的互換，以康有為從激進到保守的著名例子為例，在清末維新運動時他是激進派，到了民國肇建以後因為時代越來越激進化之故，他遂成為保守主義者。因此之故，使用文化保守主義來指涉中國近代思想史上的人物本身就面臨了一種意義內容不固定的危機，在此情形下是否仍應堅持使用這樣子的概念來作為分析中國近代思想史的工具？⁹¹其次，文化保守主義在中國現代思想史上已非一個符號而已，而是已經被嚴重的污名化了，並且被賦予許多象徵性的聯想。因此當某人被定義為文化保守主義時，這一名詞本身常象徵地引發落後、反動、保守的形象，前文引述薛涌對「文化保守主義」的使用當屬此類。⁹²以此之故，便有論者指出：

這反映的是一種一元論、推理主義的獨斷論的心態，而這種理性的自負和自我中心，恰恰是蒙昧主義的典型特徵。-----很多時候，很多人是以追求現代化開始，而以徹底的蒙昧主義告終。這樣背謬的事情，中國人百多年來經歷過不少了。⁹³

在這種情形下，中國現代思想史上許多被歸類為文化保守主義者的人物，變成必須從新檢視的對象，因為在啟蒙架構的歷史敘事裡，文化保守主義是做為反對派而被掃進這個硬行指派給他們身份。假如我們在進行研究時，不想被這些話語所愚弄，那麼我們就必須小心地檢視這種歷史詮釋指控的對象。文化保守主義、復古、反動這些指控都必須加以檢視，不可僅從字面意義進行認定。然而不管我們如何小心檢視，都將陷入一種奇怪的泥淖中。這是因為我們在借用文化保守主義這樣的概念區分民國思想史上的人物時，隨即會發現在二十世紀的中國，幾乎找不到全盤肯定現行社會秩序的保守主義者，同時保守與激進根本是一個同時並生的比較概念，誰是文化保守主義者？常常是要看他跟誰以及誰代表的價值信念作比較。因此美國知名漢學家史華慈在一篇〈論保守主義〉的文章中，為了不使保守主義的概念過於空泛，只好在保守主義的名目下再區分出更細微的差異，於是國民黨成為所謂的「保守的現代化者」，⁹⁴即便這樣子切割後，史華慈依舊承認：

可斷言的是，現代能言善辯的中國知識份子和全盤的文化遺產之間關係的問題，無法單純地視同於保守主義/激進主義的問題。二十世紀中國的文化危

⁹¹史華慈本人承認此一名詞的意義內容不固定，但他以為：「就像有些字眼，既不合於某些嚴格的語言哲學家所提出之意義的獨斷判準，其本身也不容視為毫無意義而被撇開。」〈論保守主義〉頁 19。

⁹²我這裡的討論並未涉及蔣慶本身是否是蒙昧的，我想指出的事實是薛涌的思考態度，他的談話策略體現他在這件事情思考上一種直接定義對手的獨斷論傾向。至於蔣慶，基本上它的確反對「中國近代的啟蒙精神」，他認為這造成另一種「知性的愚昧」。對於「蒙昧」，他的體會是：「沒有善惡是非的觀念，這才叫蒙昧，要使蒙昧變為開明，就需要聖賢經典教育來啟發。」〈讀經、儒教與中國文化的復興-----蔣慶訪談錄〉《讀經：啟蒙還是蒙昧》，頁 22-23。雖然蔣慶反對「中國近代的啟蒙精神」，但他的主張是否會走上蒙昧，也不能將二者遽然畫上等號。

⁹³秋風〈現代化外衣下的蒙昧主義〉《讀經：啟蒙還是蒙昧》，頁 46。

⁹⁴史華慈〈論保守主義〉，頁 35。

機，所涉及的問題是超乎這二分法的。⁹⁵

假如我們不將國民黨視為文化保守主義，那麼我們將如何理解他們三番兩次推動的讀經運動？

伍、修身以救國觀念下的規訓權力

中國現代思想史上有一種基本信仰，相信「改造人作為改造一切之基礎」，在國民黨的基本認知中，這句話與被重新表述為「修身以救國」，因此從二〇年代開始，國民黨就有一個基本意圖，就是結合傳統的道德與現代化軍事組織的觀念規訓人民，台灣學者黃金麟將這套施加於人民身上的權力技術稱為「身體的國家化生成過程」，其基本意函是想要建構現代民族國家的馴良之公民。⁹⁶「修身以救國」的信念展現了一個使個體轉變成主體的過程，傅柯稱之為「主體化」。「主體化」是一個主體生成的過程，主體是在這過程中利用規訓權力製作出來的。傅柯認為主體有兩個意思：第一個屬於人際間的支配關係，這支配關係透過控制和依賴使人主從於（subject to）別人。第二種是利用自我認同來達成的，不管是以通過良知的方式，或自我認識都將使人束縛於自己的同一性（identity）。⁹⁷不管是何者，主體「都意指一種使個體屈從並隸屬地位的權力形式。」⁹⁸規訓是一種生命的權力而非死亡的權力，這種權力在於「使人在變得更有用時變的更馴服，在變得更馴服時變的更有用。」⁹⁹懲罰的目的在於生產出新的人，懲罰就是操練，一種完全接受規訓的內容，心悅誠服地服從紀律甚而自我監視自我，如此一來，紀律遂浸透人的骨髓，深達人的心靈與靈魂，傅柯指出「人們將把這種靈魂視為與某種施加於人身上的權力技術學相關的存在。」「這種靈魂是一種政治解剖學的效應與工具。這種靈魂是人身的監獄。」¹⁰⁰這即是規訓權力之目的，透過規訓權力個體被主體化為統治者所欲之主體。基本上國民黨讀經運動主張背後的精神是根源於此，這點與我們相信：經典教育是「讓經典的原創性思維成為我們進行文化創造與身心狀態更新變化的泉源」的主張，根本趣舍異路。¹⁰¹

中國現代思想史上主張讀經的人，常常被目為文化保守主義，因此當國府當局推動讀經時，自然而然被當成文化保守主義陣營的同路人，或被視作保守反動的傳統維護者。事實上這完全是一種誤解，國民黨統治的本質基本既非保

⁹⁵史華慈〈論保守主義〉，頁37。

⁹⁶台灣學者黃金麟將這套權力技術名之為「身體的國家化生成過程」，參見黃金麟《歷史、身體、國家——近代中國的身體形成(1895--1937)》(台北：聯經，2001)，頁38。在這本書中，作者指出中國近代在面臨國家改造的急迫性時，人們相信應以改造人作為改造一切之基礎，將身體的改造視作為國家改造的前提。

⁹⁷參見傅柯〈跋：主體和權力〉，頁272。

⁹⁸同上註。

⁹⁹參見余紅《藝術與歸家——尼采、海德格、福柯》(北京：中國人民大學出版社，2005)頁254。

¹⁰⁰參見傅柯《規訓與懲罰》，頁28。

¹⁰¹參見鄒川雄〈經典教育在高等教育的意義〉《通識教育與經典詮釋——一個教育社會學的反思》(嘉義：南華大學教社所，2006)，頁32。

守亦與傳統無關。¹⁰²

實際上國府當局渴望建構的國家是現代意義下的主權國家，而非儒家式的傳統社會。爲了達成此一目標，國民黨人背後依循的基本理論，即是孫中山先生的「訓政」理論，這套理論作爲國民黨的政治意識形態，已成爲近代主導國家發展的大敘事。¹⁰³這套大敘事的內在邏輯預先假設若沒有完成訓政，則人民就沒有必要的知識與能力成爲公民，去運用其公民權，因此就不可能實施憲政。這種政治意識形態成爲國民黨人在公領域宣揚一黨專政的合法性話語。學界一般認爲「訓政」的內容，是一種由上而下單方向的教化工作。¹⁰⁴從表面上看，訓政意指對人民實施政治教育，以創造現代國家的公民。但問題是由上而下的政治訓練，往往滲透主政者的所欲所思，其結果總是造就出一套封閉式的政治意識形態，並且將之強加於民，試圖同質化多元社會。透過這樣的思索，我們很清楚地辨明訓政背後的宰制性權力。問題在於，我們是否只是將這套政治意識形態看成統治階級的支配性權力？這樣定義訓政權力，就會無視於這套權力不是被國民黨人佔用的某種東西，這套權力話語作用於民眾，也同時作用於國民黨人身上。因此，我們應該將訓政權力看成一種規訓式的權力。

國民黨的規訓權力的運作，在 1934 年 2 月 19 日在南昌發動的新生活訓練中也可以看出。在中國近代史的研究上，國民黨的新生活運動通常被理解成法西斯運動，從而將之理解成只是爲了施展其獨裁統治的意識型態訓練，甚至將之看成是封建倫理的複製：

蔣介石極力提倡新生活運動，不厭其煩地制定了詳細的規則，無非是用傳統的封建倫理道德來規範人們的言行，禁錮人民的思想，穩定社會秩序，使人民在封建倫理綱常的羅網中百依百順，成爲可供其任意驅使的愚民、順民。¹⁰⁵

在這些分析中，傳統再次成爲落後保守兼反動的根源，然而新生活運動真的是意欲復興中華文化嗎？真的是一種復古運動嗎？事實上，只要我們翻開新生活運動當時的文宣即可發現，新生活運動不斷地關切的焦點是放在人民的生活習性與社會組織的再造上面。所謂的新生活，按其理想應在三方面分別達到：生活軍事化、生活生產化、生活藝術化。因此，當我們在新生活運動的宣

¹⁰²參見美國學者易勞逸(Eastman)〈南京時期的國民黨中國(1927--1937)〉《劍橋中華民國史第二部》(上海：上海人民出版社，1992)，頁 161。易勞逸指出：「國民黨人的統治通常被稱之爲『保守的』，但這是一種錯誤的理解，因爲，這個政權的領導人事實上對現狀極爲不滿，他們想像著把中國從目前這種衰朽狀況中猛烈地，甚至是根本性地改變過來。」易勞逸指出蔣介石心目中的理想中國是一個現代化的中國，而蔣氏心中的現代化國家，是一種「軍事化的社會，嚴格的紀律和對領導人的意志的無條件的服從。」而蔣氏在 1934 年推行的「新生活運動」就是想達成這個目標。易勞逸認爲蔣介石的政治目標是：「即一個徹底地嚴密組織的社會，則與中國傳統的儒家社會毫無共同之處」參見〈南京時期的國民黨中國(1927--1937)〉，頁 162。

¹⁰³參見黃金麟〈革命/民權：訓政的敘事建構〉《清華學報》，1997 年 12 月，新二十七卷第四期，頁 480-481。

¹⁰⁴〈革命/民權：訓政的敘事建構〉，頁 470。

¹⁰⁵參見江沛、紀亞光《毀滅的種子---國民政府時期意識管制分析》(西安：陝西人民教育出版社，2007)，頁 139。

傳文獻讀到對國民衣食住行種種細節規定的記載，也就不太驚訝。¹⁰⁶我認爲新生活運動並未被現代思想史的研究者正確地評價，從新生活運動開始到中華文化復興運動止，國民黨一直在同一條脈絡上運作，問題是：這些大大小小此起彼落的運動，爲何要在中國現代史上不斷地推動？彷彿是爲了提醒人們存在似的，每隔幾年就會捲土從來，另換名稱，重起爐灶，我認爲主要原因在於，國民黨想藉由這些運動不斷製造、確立社會的權力關係，因此這些運動必須存在。

新生活運動不是法西斯運動的單純複製，法西斯主義對於蔣介石與國民黨核心人物發生過影響，基本上早爲史家所熟知。問題是影響了什麼？美國漢學家柯偉林在研究了二戰之前德國方面關於中德外交的檔案後，他寫了《德國與中華民國》這本書討論德國政府對中國現代史的影響，在書中他認爲：

簡而言之，發動這個運動的目的是結合孔孟之道和現代軍事倫理學，通過宣傳禮義廉恥儒家之道和全國人民軍事化，來慢慢地向全國人民灌輸一種新的社會意識和政治意識。¹⁰⁷

對於蔣介石與力行社而言，他們的目的是打造一個現代化的民族國家，¹⁰⁸在此目標下，限於他們的背景，他們因此利用傳統文化與吸收外國思想、組織形式並行的方式來規訓人民。¹⁰⁹就其權力施用來看，也不可謂之保守，因爲就他們的目標來看，完全是現代民族國家的觀念，而與傳統無涉。他們的整體目標是希望打造一個新國家。

就此意義，在國民黨人的心目中，讀經是爲了使人民有道德而達成救國的目的。姑且不論修身是否可以救國？我的質疑是讀經難道是爲了訓練一個人的道德嗎？1966年錢穆先生即曾在一篇文章中公開質疑國民黨這種讀經的策略，錢穆以爲：「提倡孝道與頌讀孝經，乃屬兩事」。¹¹⁰這個意見在今日看來仍然是對的。

陸、結論

在前文當中，我對於現代思想史上幾次由國民黨人主導的讀經運動作出考察。我提出的新看法是將讀經運動視爲國府當局意欲規訓人民的行爲，並且透過這種規訓權力的操作去維持社會上既存的權力關係，而不是將這些行爲看作落後保守的反動行爲。我不認爲國民黨的讀經運動是單純的復古運動，也不認爲他們是單純的文化保守主義者，因爲對他們而言，現代性也是其追求的基本目標。

¹⁰⁶這些記載可參見張正藩《國民精神建設論叢》(台北：中央文物供應社，1972)。

¹⁰⁷參見柯偉林(W.C.Kirby)《德國與中華民國》(南京：江蘇人民出版社，2006)，頁200。

¹⁰⁸柯偉林認爲：「蔣介石希望恢復中國人民的精神，通過實行中國傳統的道德價值來鑄造溫順服從而又軍事化的公民」，頁200。

¹⁰⁹《德國與中華民國》，頁201。

¹¹⁰錢穆〈復興文化運動與中小學國語國文之教材問題〉《錢賓四先生全集》，頁310。

透過對民國思想史上讀經運動的考察，我的最終目的在於釐清一些現代人對中國經典的基本態度。啓蒙運動以後此時此刻的我們，經典的存在本身不可能扮演一個類似公民與道德般訓導民眾的科目，因為當我們勇於運用自己的理性去思考時，道德是不可教導的，而必須經由做為經典讀者的我運用其自由意志與經典對話，透過這樣的對話不斷地在探尋：經典對於我的意義為何？當中，進入生存狀態的自我理解，我認為這才是經典教育的基本目的。

參考文獻

- D.C 霍埃《批評的循環》，遼寧人民出版社，1987年。
- 卡西勒著、甘陽譯《人論》，台北：桂冠圖書公司，1991年。
- 加達默爾《科學時代的理性》，台北：結構群，1990。
- 加達默爾《真理與方法》，上海：譯文出版社，1999。
- 呂克爾《惡的象徵》，台北：桂冠，1992。
- 呂克爾《詮釋的衝突》，台北：桂冠，1995。
- 呂格爾《活的隱喻》，上海：上海譯文出版社，2004。
- 哈伯瑪斯《解釋學要求普遍適用》，《哲學譯叢》，1986年。
- 哈伯瑪斯《交往與社會進化》，重慶出版社，1989年。
- 哈伯瑪斯《交往行動理論》，重慶出版社，1994年。
- 克利福德·格爾茨著、韓莉譯《文化的解釋》，譯林出版社，1999年。
- 帕爾默《解釋學》，《哲學譯叢》，1985年4月。
- 保羅·蒂里希《存在的勇氣》收入《蒂里希選集》，上海：三聯書店，1999年。
- 特雷西著《詮釋學、宗教、希望----多元性與含混性》，香港：漢語基督教文化研究所，1995。
- 胡塞爾《現象學的方法》，上海：譯文出版社，1994年。
- 海德格（Martin Heidegger）著、孫周興譯《走向語言之途》，台北：時報文化，1993年。
- 海德格著、孫周興譯《路標》，台北：時報文化，1997年。
- 海德格著、孫周興譯《林中路》，台北：時報文化，1994年。
- 海德格《形上學導論》，北京：商務印書館，1996。
- 海德格著、王慶節·陳嘉映譯《存在與時間》，台北：久大文化、桂冠出版社，1990。
- 孫周興選編《海德格爾選集》，上海：三聯書店，1996年。
- 索緒爾《普通語言學教程》，弘文館出版，1985年。
- 羅蒂《後哲學文化》，上海譯文出版社，1992年。
- 羅蒂《哲學與自然之境》，上海：三聯書店，1987年。

- 王夫之《讀四書大全說》，臺北：河洛圖書，1974。
- 竹添光鴻《論語會箋》「叢書集成續編」，臺北：新文豐，1989。
- 朱熹《四書集注》，台北：世界書局，1991。
- 朱熹《四書或問》，北京：中華書局，2000。
- 汪紱《四書詮義》「叢書集成三編」，臺北：新文豐，1985。
- 胡夔撰《明明子論語集解義疏》「叢書集成續編」，臺北：新文豐，1989。
- 張伯行輯《朱子語類》，臺北：臺灣商務，1968。
- 惠棟〈九經古義述首〉《皇清經解》卷 359，台北：藝文出版社，1960。
- 顏元《四書正誤》「叢書集成三編」，臺北：新文豐，1985。
- 戴聖等撰《石渠禮論》，台北：譯文印書館，《百部叢書集成》，1968 年。
- 劉寶楠撰《論語正義》，臺北：臺灣中華書局，1974。
- 王葆玟《漢代思想史》，台北：東大圖書，1994 年。
- 王葆玟《西漢經學源流》，台北：東大圖書，1994 年。
- 王葆玟《今古文經學新論》，中國社會科學出版社，1997 年。
- 牟宗三《才性與玄理》，台北：學生書局，1997 年。
- 余英時《中國知識階層史論古代篇》，台北：聯經出版社，1993 年。
- 余英時《中國文化與現代變遷》，台北：三民書局，1995。
- 余英時《論戴震與章學誠》，北京：生活、讀書、新知三聯書店，2000。
- 李澤厚《中國美學史一》，台北：里仁書局，1986。
- 杜維明《現代精神與儒家傳統》，臺北：聯經，1996。
- 沈清松《呂格爾》，台北：東大圖書，2000。
- 林慶彰《中國經學史論文選集》，台北：文史哲，1993 年。
- 金春峰《漢代思想史》，《中國社會科學》，1997 年。
- 徐復觀《中國藝術精神》，台北：學生書局，1966 年。
- 徐復觀《兩漢思想史》，台北：學生書局，1993 年。
- 徐復觀《中國人性論史》，臺中：東海大學出版，1963。
- 殷鼎《理解的命運》，上海：三聯書店，1988 年。
- 高辛勇《形名學與敘事理論》，台北：聯經出版社，1987 年。
- 項退結《海德格》，《世界哲學家叢書》，台北市：東大圖書公司，1989 年。

- 陳榮華《海讀格哲學：思考與存有》，台北縣：輔仁大學出版社，1992年。
- 陳榮華《海德格存有與時間闡釋》，國立台灣大學出版，2003年。
- 陳漢生《中國古代的語言和邏輯》，社會科學文獻出版社，1998年。
- 陳麗虹《賦比興的現代闡釋》，杭州：中國美術學院出版社，2002。
- 馮友蘭《中國哲學史新編》第三冊，台北：藍燈文化，1991年。
- 張舜徽《漢書藝文志通釋》，湖北教育出版社。
- 蔡英俊《比興物色與情景交融》，台北：大安出版社，1990。
- 楊韶剛《精神追求---神秘的榮格》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003。
- 勞思光《新編中國哲學史》，台北：三民書局，1991年。
- 華友根《西漢經學新論》，上海社會科學院出版社出1998年。
- 湯一介《郭象與魏晉玄學》，北京大學出版社，2000年。
- 鍾肇鵬《讖緯論略》，台北：洪葉文化事業公司，1994年。
- 錢穆《論語新解》，臺北：東大，1991。
- 龔鵬程《文化符號學》，台灣：學生書局，1992年。
- 丁大同〈儒家道德中的交往理論〉，《天津社會科學》，1997年1期，頁56—60。
- 王詠梅〈「興觀群怨」說與卡塔西斯作用之比較〉「文化研究網」[http：
//www.culstudies.com](http://www.culstudies.com)
- 余英時〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版
社，1987年。
- 梅佳玲〈發現少年，想像中國—梁啟超「少年中國說」的現代性、啓蒙論述與
國族想像〉《漢學研究》，第19卷第1期（民國90年6月），頁249-275。
- 陳奕麟〈從戰後台灣傳統文化的建構看現代國家的吊詭〉《解構東亞現代化》，（香
港：牛津大學出版社，1997，頁249-278。
- 張亨〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，《中國人的價值觀-----人文學觀點》，
台北：桂冠圖書公司，頁179—212。
- 張登巧〈交往理論與西方主體性哲學思維方式的轉換〉，《中南民族大學學報（人
文社會科學版）》，第23卷2期，2003年3月，頁34—37。
- 張端穗〈西漢《春秋經》成爲五經之首之原因〉，《東海大學文學院學報》第41
卷，2000年7月。

張錫輝〈經典詮釋與技藝—論「游於藝」對經典教育之啓迪〉《通識教育與跨域研究》第1卷第1期，2006年11月，頁79-107。

童桓萍〈交往與現代性---哈貝馬斯交往裡論述評〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》，2001年4月，頁37—43。

潘德榮〈經典與詮釋---論朱熹的詮釋思想〉《中國社會科學》2002年第一期。

劉孝敢〈經典詮釋與體系建構〉《中國哲學史》2002年，第一期。

蔣年豐〈憂患意識與「天之明命」〉，《中國人的價值觀-----人文學觀點》，台北：桂冠圖書公司，頁249—272。

蔣年豐〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉，《清華學報》，1992年3月，第一期，頁27-63。

謝大寧〈美善的分別說與合一說〉《牟宗三先生與新儒家學術研討會論文集》，1998。

謝大寧〈言與意的辯證—先秦漢魏易經詮釋的幾種類型〉，《中國經典詮釋傳統二•通論篇》，台北，喜瑪拉雅基金會，2001年。

謝大寧〈比興的現象學—詩經詮釋進路的再檢討〉，《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》，2001年。

謝大寧〈譬喻與推證的抉擇—儒佛實際哲學之展開進路的難題〉，《第六屆儒佛會通學術研討會論文集》，民2002。

謝大寧〈試論玄學的分期問題〉，《戴璉璋先生七秩壽誕論文集》，台北，里仁書局，2003年。

龍宇純〈正名主義之語言與訓詁〉，《史語所集刊》第41本，1974年。

龍宇純〈荀子正名篇重要語言理論闡述〉，《荀子論集》，台灣學生書局，1987年。

Martin Heidegger, “Being and Time” (New York: State University of New York, 1996)

列奧·施特勞斯〈什麼是自由教育（what is Liberal Education?）〉引自（Liberalism: Ancient and Modern, Chicago: University of Chicago Press, 1995）

Why should we read the classic? — A Discussion on Classic Discourse and Practice in the Intellectual History of Modern China

Hsi-Hui Chang

Assisant Professor of Department of Literature , Nanhua University

Abstract

Why should we read the classics? What are the meanings of classics to modern people? This thinking per se embodies the traits of modernity. Therefore, thinking triggered by the inquiry into the question of “Why should we read the classics?” should produce the answer different from that of tradition. In view of this point, this essay aims to delve into the discourses and narrative context about the implementation of education of classics in the intellectual history of modern China, in hopes of initiating the smooth interactions between us and this question through such retrospection. This essay will make an observation of how classics will be expounded its legitimacy through “salvation” and “enlightenment,” the two basic historical narratives constituting the legality of knowledge in modern history, further to investigate how the ruler will apply “classics reading movement” to solidify cultural hegemony and explore the opponent power triggered by the preceding factor as this power rebuts the classics as counter-revolution and conservatism. Eventually, we will try to develop an in-depth understanding of how classics become the tool as the intention of the authority of the national government to discipline people. This essay aims to clarify modern people’s basic attitude towards Chinese classics through this investigation.

Key Words : Classics, Education of Classics, Classics Reading Movement