

《揭諦》45：117-161

2023年7月

《明夷待訪錄·學校》重探  
—兼論其對當代的啟示

A Re-exploration of *Mingyi Daifang Lu: Xuexiao (Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince: On School)* — With a Discussion of its Contemporary Implications

魏美瑗\*

(Mei-Yuan Wei)

摘要

本文旨在揭示黃宗羲《明夷待訪錄》〈學校篇〉的核心思想。指出其總綱在於「治天下之具，皆出於學校」一論點。此中主張有二：一是學校對政府和社會的教化，二是

---

\* 世新大學中文系兼任助理教授



學校對政府的制約。這意味不僅是消極地「公其非是於學校」之眾議義，而乃係積極地致使政府遵從「道」。是故〈學校篇〉的目標是要指出「道統」高於「政統」而且制約「政統」。更一般而言，「文化價值和秩序」高於而且制約「政治價值和秩序」。此中將見出黃宗義所言的「學校」之本質顯諸於優秀公共知識人集團的建設文化上。這種以維繫文化為主、即以培養社會精神性與理想性為目標的制度設計，完全不同於現代大學。從西方歷史的角度來看，教育機構是脫胎於教會，但是於傳統中國，正如牟宗三所說：「不別設教會，即以學校為憑藉。」準此，本文承接牟宗三對〈學校篇〉的詮釋，一方面闡發其中所強調理想之教育必極具承先啟後，即復興道德人文之教育傳統的立場。另一方面針對「西方模式的現代教育」之局限性，探討「德性之教」統攝「知性之教」的途徑。這一切將顯示出〈學校篇〉對於現代社會教育和政治之前瞻性蘊涵。

關鍵字：明夷待訪錄、黃宗義、牟宗三、公其非是於學校

收稿日期：2023/05/01，接受日期：2023/06/30



## 一、「公其非是於學校」的兩種詮釋

回顧上個世紀以來〈學校〉篇的詮釋史，主要聚焦在「公其非是於學校」一義上，並分別參照西方「議會制」與「公議」以說明「公其非是於學校」之現代性而向現代民主接軌：胡適解讀〈學校〉時，認為黃梨洲不但希望國立大學要干預政治，還希望學校要做成糾彈政治的機關。國立學校要行使國會的職權，郡縣立的學校要執行郡縣議會的職權。<sup>1</sup> 這是把「公其非是於學校」的思想作為議會制思想之萌芽，認為「太學」除了限制君主權力、消除為君主私利服務的「非法之法」，還有復創「天下之法」之意。在晚近以「啟蒙」作為明清之際的思想範式的解釋模式下，胡適這種觀點影響很大，其後多數研究者往往將〈學校〉中的思想和制度設計與西方近代以來的議會制度相比附。

梨洲所言之「學校」思想與西方近代議會思想，大略

---

<sup>1</sup> 胡適，〈黃梨洲論學生運動〉，姜義華主編：《胡適學術論集》，北京：中華書局，1998年。



有三大區別。

一、西方議會制源於貴族和君主的制衡和分權、階級之間的制衡和分權，而黃梨洲〈學校〉的制度設計顯然不是出於這兩者，而是道統對於政統的教化和制衡的理論邏輯的產物。

二、西方議會制屬於政治系統的，而梨洲論述之「學校」，乃獨立於政治之外的，屬於文化和社會的。

三、西方議會與政府之間的制衡是政治權力的「硬制衡」，而「學校」與政權之間是權威性、制度性的威望、知識、輿論的「軟制衡」。〈學校〉不止於制衡政府（「公其非是於學校」），更有議會所沒有的對於政府和社會的教化（「蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣」），這比制衡政府的意義和作用更有根本性之地位。

除了以西方議會制來比說「公其非是於學校」外，另有以「公議」來說明，如漢學家狄百瑞認為「公其非是於學校」的目的是要開創一個「公共空間」（public space），並將「公議」納入憲法體制的政治組織裡<sup>2</sup>。而彭國翔則在

---

<sup>2</sup> 狄百瑞，〈黃宗羲「明夷待訪錄」之現代意義〉，收入周博裕等



參照印度裔學者阿馬蒂亞·沈恩（Amartya Sen）的「public reasoning」理論，表示貫穿「public reasoning」理論的主要精神正是黃宗羲在〈學校〉中所宣導的那種「公其非是」的原則。而「public reasoning」理論主要涉及三個方面：一是對於不同觀點和生活方式的容忍；二是對於公眾關懷的各種問題需要進行公開的討論；三是鼓勵人們參與到轉化和改善社會的公共行為之中。這即是將權力的運作置於一種公開、透明的輿論監督和控制的機制之下，透過廣大知識人的普遍參與和反復討論所形成的一種「風教」。各種決策行為的發生必須是要在這種「風教」「之中」或至少「之下」來形成的。<sup>3</sup> 彭國翔說：「學校確有議政的職責……但是，除了既在於為政策的指定和實施提供廣泛和宏觀的價值指導，學校的功能更在於整個社會造一種獨立於權力系統之外的『公議』的世界。這個世界代表著社會上正義的

---

主編《傳統儒學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994年，頁19、20。

<sup>3</sup> 參閱彭國翔，〈公議社會的建構：黃宗羲民主思想的真正精華〉。收入彭國翔《重建斯文：儒學與當今世界》，新北：華藝數位公司，2019年。



價值判斷與輿論導向，亦即所謂『正氣』。<sup>4</sup>而這即是本於傳統的公議理念。

有關「公議」，史學家陳弱水先生認為「公議」本指朝廷上的政事討論，大體是描述用語，「議」多指會議的言談，「評價」的議論之義是後起的。唐朝中葉以後，公議的倫理意味加強，有正確的價值意涵，而與自魏晉出現而具有正面價值意涵之「公論」，用法漸呈一致。「公議」、「公論」之語，在明代中葉朋黨大起後，出現尤多。<sup>5</sup>東林黨人繆昌期說：「公論者，出於人心之自然，……故有天子，不能奪之公卿大夫，公卿大夫不能奪之愚夫愚婦者。」（《公論國之元氣》）。呂坤在〈呻吟語〉中有「公論，非眾口一詞之謂也。滿朝皆非，而一人是，則公論在一人」<sup>6</sup>。此「公論」或曰「公議」不僅有輿論自由、保障眾議的意思，更有從道不從君、從真理而不從勢不從眾的意涵。梨洲之〈學校〉之「公其非是」，其意也不出中國傳統的「公議」之涵義，

<sup>4</sup> 同上，頁 238。

<sup>5</sup> 參閱陳弱水，《公共意識與中國文化》，臺北：聯經出版公司，2005 年，頁 112、113。

<sup>6</sup> 呂坤，《呂坤全集》中，臺北：中華書局，2008 年，頁 825。



如此，公議可有兩層意涵，一指正確的觀念和判斷，即從道不從君不從勢。二指眾人對公共事務的自由議論、意見或評價。

如此，若只強調「公其非是」契接民主的公共事務的自由議論，並不足以彰著學校作為「公其非是」的作用與意義，其實質精神在公議中「從道」的價值批判，〈學校〉首先強調「從道」而教化政府和社會，即「公議」必奠基於「學校」對於政府和民眾的教化基礎上，只有「朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣」<sup>7</sup>的人文修養，有「詩書寬大之氣」的教養與文化，也才能「天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校」，此實超出了現代西方式的民主思想的範圍。

回顧黃宗羲政治思想的研究，臺灣、香港的學者多以「民本」思想來界定黃宗羲的政治思想<sup>8</sup>；而中國大陸學

<sup>7</sup> 余英時於 2014 年獲「唐獎」後於中央研究院的專題演講中提到黃宗羲的「詩書寬大之氣」。余先生說：「清初黃宗羲在《明夷待訪錄》中，認為要有學校機構教育，所有人，上至朝廷下至百姓，都要有某一種人文修養，就是有詩書寬大之氣，能夠看得很遠。有詩書寬大之氣，就是有教養有文化。」

<sup>8</sup> 例如：蕭公權認為「《待訪錄》之最高原理出於《孟子》之貴民與《禮運》天下為公」。（蕭公權，《中國政治思想史》，臺北：



者 1980 年——2000 年之間，多以「民主」思想來作評價，近年來又有趨向轉以「新民本」思想界定之<sup>9</sup>。無論「民主」還是「民本」皆強調「公其非是」的「眾議」的意義，而輕忽其「從道」的意義。這是由於以「民主」或「民本」為理解視域的脈絡使然。從將〈學校〉篇的主張與西方議會制思想比附，到為「契接現代民主的資源」借 Amartya Sen 的「公議」論闡發，以針對中國大陸的政治變革<sup>10</sup>，這些論點皆有參照了現實背景而有的時代之考慮，然而，不同程度地忽略〈學校〉篇內蘊儒家政治哲學的更深遠的意義以及學術價值的進一步發掘。

---

中國文化學院出版部，1970 年，頁 607。）張高評稱「梨洲本孟子而倡民主，推禮運天下為公之義而言民本，自孟子以來所未有也。」（張高評《黃梨洲及其史學》，臺北：文津出版社，1989 年，頁 83。）金耀基稱黃宗羲是中國民本思想的集大成者。（金耀基，《中國民本思想史》，臺北：臺灣商務印書館，1990 年，頁 151。）

<sup>9</sup> 例如：張師偉，《民本的極限—黃宗羲政治思想新論》，北京：中國人民大學出版社，2004 年。馮天瑜、謝貴安，《解構專制—明末清初「新民本」思想研究》，武漢：湖北人民出版社，2003 年。

<sup>10</sup> 「為『契接現代民主的資源』參 Amartya Sen 的「公議」論闡發，以針對中國大陸的政治變革」這段話，請參閱彭國翔，〈公議社會的建構：黃宗羲民主思想的真正精華〉的結語一節。





## 二、〈學校〉之總綱在「治天下之具，皆出於學校」

由於近代以來，學人對於〈學校〉之理解和詮釋，喜選擇民主之視域、政治制度之視域。故特重「公其非是於學校」一義，而相較之下不夠重視「治天下之具，皆出於學校」這總綱。〈學校〉開宗明義說：

學校，所以養士也。然古之聖王，其意不僅此也，必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。非謂班朝，布令，養老，恤孤，訊讞，大師旅則會將士，大獄訟則期吏民，大祭祀則享始祖，行之自辟雍也。蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣，天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校。是故養士為學校之一事，而學校不僅為養士而設也。<sup>11</sup>

養士乃「學校」題中應有之義。但是，學校不止於養士，更有「治天下之具」（治理天下所需具備、完備的）的

<sup>11</sup> 本文所據《明夷待訪錄》版本為沈善洪主編、吳光執行編輯之《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年（增訂版）。下同此。



根本性的意義和作用。所言「古聖王」無非上溯堯舜，即上溯「大道之行，天下為公，選賢與能」的古聖王時代，公天下時代的學校有「治天下之具，皆出於學校」的意義、目標和作用，如以綱目關係說之，則「治天下之具」是〈學校篇〉的「大綱」。其「細目」者，有二：一教化政府和社會上下，使政府和社會從道而不從勢，使個人從道不從君不從眾，是「蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣」，才得以成功「天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校。」而這「公其非是於學校」說明了第二個「目」，即以學校制約政府，使其從道。價值和知識的最高發言權在於學校而非政府，學校通過權威性的教化和批評制度，使天下與百官定期受教、受批評，學校由此影響甚至於參與政府的決策，從而達到制約政府，使政治從道的目的。人民和社會之權力伸張、意見表達也由此得以保障。這就超出了政治制度、民主的範圍。余英時認為：

黃宗羲把儒學政治批判的傳統發展到了一個更高的水準。在「學校」篇中，他強調儒家的學校必須同時發揮政治和教育雙重功能。除了培養學者——



官員外，學校應該是一個可以公開發表政見的政治批判場所，當學者們輪流主持對時政的討論時，皇帝和大臣應當定期像學生那樣坐在太學中認真傾聽。<sup>12</sup>

余先生此處所以說黃宗羲將儒學政治批判的傳統發到了一個更高的水準在於學校必須同時發揮政治和教育的雙重功能，究其根本原理乃在於道統與政統之關係。

首先，就梨洲「公其非是於學校」而言，其歷史文化的背景很深。早在春秋時期就有「庶人議政」的精神，後有漢代的太學清議，宋代的太學生運動，晚明有東林和復社的清議思想，黃宗羲「公其非是於學校」的思想即產生於這樣的「歷史文化的土壤」上<sup>13</sup>，這一思想和實踐傳統根本即淵源於道統和政統兩分，道統高於政統的理念。這種理念始於孔子。孔子之前，道統與政統混而為一；孔子

<sup>12</sup> 余英時，〈民主，人權與儒家文化〉，

<http://www.gongfa.com/html/gongfazhuanti/zhongdaojuanti/20100612/1239.html>。

<sup>13</sup> 譬如黃梨洲《明夷待訪錄·學校篇》云：東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議。宋諸生伏闕捶鼓，請起李綱。三代遺風，惟此猶為相近。



之後，道統與政統兩分。混而為一，道統於帝王；兩分則正是文化觀念之進步，自孔子始，中國文化確立了道統獨立於政統，道統高於政統的「絕大原則」<sup>14</sup>。後世論道者，草野重於朝廷，人道之大端乃在師統而非君統，道統於師儒而不統於君，亦即道統寄存於師統、士統、學統，寄存於社會。故此一原則，亦即素王尊於君權，師統、士統、學統尊於政統，社會重於朝廷，文化重於政治（文化標準高於政治標準）。以道抗位的傳統也自此道統觀念來，且以其為理論基礎和精神支撐。<sup>15</sup>〈學校〉的教化政府和社會，和「公其非是」，就是這種理想的制度化構思。

如此，「學校」是歸屬社會的，而不是歸屬政府的；「學校」是歸屬文化的，而不是歸屬政治的；「學校」是歸屬師統、士統、學統的，不是歸屬政統、君統的。這可以從梨洲〈學校〉的三個方面論述來看：

第一，梨洲「學校」的制度設計有相當程度的自主性，在一定程度上獨立於政治系統之外、獨立於政府權力之

<sup>14</sup> 參閱羅義俊，〈中國道統：孔子的傳統——儒家道統觀發微〉，《鵝湖月刊》355 期，2005 年 01 月。

<sup>15</sup> 同上註，頁 22。



外。這可以從以下幾點來看：

梨洲〈學校〉裡主張由士人自主選擇主教的學官，譬如郡縣學官，梨洲認為「毋得出自選除。郡縣公議，請名儒主之。自布衣以至宰相之謝世者，皆可當其任，不拘已仕未仕也」至於太學祭酒，則「推擇當世大儒，其重與宰相相等，或宰相退處為之」。

1、學校各級教師的選拔不在通常的官僚體系內，具有相當的獨立性，其考核亦有獨立機制；連提學也是「擇名儒以提督學政」，「學官不隸屬於提學，以其學行名輩相師友也」。

2、學校是教師自治的，與現代大學的教授治校相近。「其下有《五經》師，兵法、曆算、醫、射各有師，皆聽學官自擇。」「每三年，學官送其俊秀於提學而考之，補博士弟子；送博士弟子於提學而考之，以解禮部，更不別遣考試官。放榜所遺之士，有平日優於學行者，學官諮於提學補入之。其弟子之罷黜，學官以生平定之，而提學不與焉。」

3、學校教師有選罷機制，學生、士子有權更換不合格



者。譬如郡縣學官，「其人稍有干於清議，則諸生得共起而易之，曰：『是不可以為吾師也』」。那些「僻郡下縣」，如果無法請得「名儒」，暫時由學行兼優的官員代行「學官」教師職責的，然代行者若缺乏德才「妄自壓老儒而上之者」，則由「士子嘩而退之」。

第二，學校教化的對象上至天子下至庶民。「凡邑之生童，皆裹糧從學。離城煙火聚落之處，士人眾多者，亦置經師。民間童子十人以上，則以諸生之老而不仕者，充為蒙師。故郡邑無無師之士，而士之學行成者，非主六曹之事，則主分教之務，亦無不用之人」而朝廷上下要定期於太學受教，即：「每朔日，天子臨幸太學，宰相、六卿、諫議皆從之。祭酒南面講學，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言無諱」。這顯示出「學校」作為道統載體高於政統的地位，師統、學統尊於政統、君統。

第三，就學校功能和目標、意義而言，〈學校〉後幾段提及有幾方面制度設計上的落實：

〈學校〉主張郡縣學官獨立於朝廷，學官治校，郡縣公議由名儒擔任。郡縣官政事缺失，小則糾彈，大則伐鼓



號於眾。太學祭酒由當世大儒擔任，每逢初一，天子須親率公卿百官到太學，就弟子之列聽校長南面講學。校長裁量執政，直言無諱。除學校的權威性議政之外，更有學校對於政府的司教之意，以求使朝廷之上，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣。有此基礎，才能使天子之所是未必是，天子之所非未必非，而公其非是於學校。〈學校〉這種制度安排大致有兩個意蘊，1、學校獨立，樹立有制度保障的道德和知識的話語權威，從政府權力體制之外制衡政權、善化政治。2、樹立師道尊嚴、文教地位至上。樹立「學校」的崇高地位，不僅有利於保障教化和議政的權威，顯然也有利於學術文化之自身建設。另外，梨洲主張學校善化社會、美風化，使閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣。還具體舉例論述，如：「凡鄉賢名宦祠，毋得以勢位及子弟為進退。功業氣節則考之國史，文章則稽之傳世，理學則定之言行」。「有違禮之祀，有非法之服，市懸無益之物，土留未掩之喪，優歌在耳，鄙語滿街，則學官之職不修也」。

學校的根本精神是君師兩途、道統高於政統、使君從



道、善化社會，而其制度性權威性的議政，上達民意，下申民權，學校含有「開放政權、開放社會、開放輿論」<sup>16</sup>之作用和意義。

從以上三方面，可以見出梨洲所設想的「學校」主要歸屬於社會的，而不是歸屬政府的；是歸屬文化的，而不是歸屬政治的；「學校」是歸屬師統、士統、學統的，不是歸屬政統、君統的。梨洲乃以學校為制衡和評議政治的，監督君權、政府權力的社會和文化的機關，使「治天下之具，皆出於學校」成為既有原則、又有具體的關乎國家組織形式的制度設計，將文化教育、監督、議政、輿論等公共化、權威化、制度化，把教化權、輿論權以及評議權、監督權從天子「刑賞之權」中獨立出來，從政府權力、政治系統裡中獨立出來，還諸社會，還諸眾民，而由士（今之所謂公共知識人）直接掌握，上達民意，下申民權。以制度保障的、權威的、獨立的「學校」為中心，從政府權力體制之外來制衡政權、君權，從而達到「開放政權、開

---

<sup>16</sup> 參閱羅義俊，〈「黃宗羲現象」與《明夷待訪錄》〉，《傳統中國研究輯刊》第 1 輯，上海：上海人民出版社，2006 年。





放社會、開放輿論」的目的。

如此，梨洲〈學校〉的思想和制度設計，以一言總結之就是：「治天下之具，皆出於學校」。其原理和目標是：道統不僅高於而且制約政統，師統、士統、學統尊於政權，社會重於政府，文化價值和秩序不僅高於而且制約政治價值和秩序。<sup>17</sup>

這方面，牟宗三的總結更值得重視。牟先生說：「〈學校〉則是自社會方面說，自教化之系統說，予政治以制衡之作用，由學校之是非以制衡天子之是非。」<sup>18</sup> 牟先生進而言：

〈學校〉篇全文。其所說者，大體皆可行或當行於今日。與原君，原法等篇所說，皆有永恆之意義。其基本精神實欲以儒教領導社會並制衡政治。故在今日勢必將儒家之「教的精神」提煉而上之，以代其它國家之宗教地位。只有在此教之精神之提煉與宏揚上，始能培育名儒與大儒，以主持學宮。提煉

<sup>17</sup> 參見羅義俊，〈「黃宗羲現象」與明夷待訪錄〉。

<sup>18</sup> 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁175。



並護持儒教之為教，不別設教會，即以學校為憑籍。<sup>19</sup>

牟先生這個總結十分重要。儒教乃中國文化之主幹，乃人文道德的修齊治平之教，以人文道德的修齊治平之教來建設文化，形成社會的領導精神，以文化領導社會，使民之所欲有理性教化之「漸摩濡染」，以社會制衡政治，使政權之施政方向不出文化和社會的規約，不違文化精神。此即其「以儒教領導社會並制衡政治」之意涵。

人文道德的修齊治平之儒教不同於世界上的其他宗教（如：耶教、伊斯蘭教等），儒教以人為本，由良知體現天道，踐仁始能天人合一，這是儒教的最高法則。所謂道統，也就是以良知為最高價值法則，道統是仁義道德之統。所謂「道統高於並且制約政統」，其意是：秉持良知結合現實，以道德和知識判斷政治系統的正當性如何？其改良之方向何在？使政治受價值觀念的制約，使政治不違道，使之去弊趨善。道統是政統的價值根源。所以，道統是永恆

---

<sup>19</sup> 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁179。



不絕的，作用巨偉的，就現代而言，1958年當代新儒家張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四先生連署的〈中國文化宣言〉，實亦一篇〈中國道統宣言〉。<sup>20</sup>

再者，儒教不是依他而信的神道之教，沒有信仰之教條和遮蔽，沒有教會組織和宗教利益。任何宗教可以有其自身的信仰，但是，不能否認人要有良知（仁）、應該做君子，不能否認人類應該走向君子社會、理性政治。因此，儒教有超越普通宗教的人文的普世價值，「仁義」是社會和政治、經濟等的制度秩序的價值理想；但是，它又具有人文的普世價值，不必像現代政治對待神道之教那樣「政教分離」，因為儒教的道德人文是普遍人性的，不是信仰的，也無教會組織和宗教利益。如果承認政治和人不可分的話，那麼政治和人教之合就是必然，政治和宗教信仰要「政教分離」，而政治和人文教是不可分的。舉例而言：1948年聯合國通過的〈世界人權宣言〉雖然仍不免帶有西方意識形態的痕跡。然這份〈宣言〉不但擴展了以法國〈人

---

<sup>20</sup> 參閱羅義俊，〈中國道統：孔子的傳統——儒家道統觀發微〉之結語，《鵝湖月刊》355期，2005年01月。



權與公民權宣言〉為代表的十八世紀人權觀，也試圖將世界各大宗教與文化傳統的價值觀融合於其中。當時中華民國代表張彭春參與此一〈宣言〉的草擬過程，將儒家的價值觀融入其中。<sup>21</sup> 在〈宣言〉第一條：「人人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等。他們賦有理性和良心，並應以兄弟關係的精神相對待。」其中，「良心」(conscience) 一詞便是基於張彭春的建議，為了反映儒家的價值觀而加入。<sup>22</sup> 孟子的「本心」涵蓋了「良知」、「良能」(「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」)，完全能夠涵蓋〈世界人權宣言〉第一條所說的「理性和良心」兩者。<sup>23</sup> 由此可見，儒教作為人文道德的修齊治平之教，不

---

<sup>21</sup> 參閱突維斯 (Sumner B. Twiss)，〈儒學對世界人權宣言的貢獻——一種歷史與哲學的觀點〉，收入國際儒學聯合會編的《國際儒學研究》第 6 輯：「儒家人論國際學術研討會論文專集」，頁 36-49，北京：中國社會科學出版社，1999 年。又可參見盧建平，〈張彭春和〈世界人權宣言〉〉，刊登於《南方週末》，2008 年 12 月 24 日。

<sup>22</sup> 參閱 Pier Cesare Bori, *From Hermeneutics to Ethical Consensus among Cultures* (Atlanta: Scholars Press, 1994), pp. 67-70。

<sup>23</sup> 請參閱李明輝，〈儒家傳統與人權〉，《傳統中國文化與現代價值的激盪與調融》，黃俊傑編。頁 229-256。臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002 年。



僅是不可離的民族文化傳統，而且是具有普世性的。

是故牟先生認為：「在今日勢必將儒家之『教的精神』提煉而上之，以代其它國家之宗教地位。只有在此教之精神之提煉與宏揚上……。提煉並護持儒教之為教，不別設教會，即以學校為憑藉。」<sup>24</sup>牟先生所指的「學校」是順〈學校〉篇所言的「學校」而言，即：以選拔和培養德才兼備的公共知識人為主的「學校」<sup>25</sup>，用現代語言講：就是優秀公共知識人集團建設文化、領導社會、制衡政治的國家憲政制度裡的特殊地位之「學校」，<sup>26</sup>是集司教、議政、研究

<sup>24</sup> 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁179。

<sup>25</sup> 從歷史上看，余英時認為如果根據西方的標準，「士」自始便在中國歷史上發揮著「知識份子」的功用。（見《士與中國文化》自序）然筆者以為儒者的涵義可能比「公共知識份子」有更高的精神要求，儒者更有意承擔了文化和歷史的使命。另外也可以參閱陳來，〈儒家思想傳統與公共知識份子〉，收入許紀霖、劉擎編《麗娃河畔論思想——華東師範大學思與文講座演講集》，上海：華東師大出版社，2004年版。余英時，《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987年版。顏炳罡，〈孟子的品節與中國現代知識份子的精神〉，收入《儒林》第3輯，濟南：山東大學出版社，2006年12月。

<sup>26</sup> 作為漢學家的狄百瑞也有同類觀點，認為黃梨洲是「儒家憲法主義者」，梨洲想將「學校」之「公議」納入憲法制度。見狄百瑞著〈黃宗義「明夷待訪錄」之現代意義〉，收入周博裕等主編《傳統儒學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994年，



學術、養士為一體的，是維繫文化的、社會的精神性理想性的制度設計，是道統之制度表現。

### 三、〈學校〉對現代政治之啟示

現代自由民主和憲政的政治架構，由西方開其端、主其流。西方文化是宗教型和科學型以及功利資本主義的三者混一。由西方開端的自由、民主、社群主義的政治模式，有其普世性一面，也有其西方文化的特殊性、局限性一面。西方現代政治乃政教分離以及政治世俗化、功利化的產物，有資本主義市場精神及法則過度擴張到社會和文化領域的問題，有個人主義化，有金權政治、資本強勢、傳媒商業化的難題，有「普通人政治」的缺乏理性和庸俗化、現實功利化的困境。等等。自由主義的個人權利至上論及其淡化美德、共同體的理論和實踐，越來越受到社群主義等新興思潮和保守主義、左派政治運動的挑戰。當代新儒家對此是有批判的，普遍認為要從中國文化裡開出自由仁

---

頁 19、20。也可見於狄百瑞著，陳立勝譯，《亞洲價值與人權》，臺北：正中書局，2008 年，頁 115。



義的政治形態和生活形態。<sup>27</sup>

牟宗三批判了自由主義墮落為理智一元論、科學一層論以及制度主義、程序主義的中心論的錯誤，指出其已喪失了其原有的精神性理想性。

自由民主發展到十九二十世紀，亦不能無僵化之弊，停滯不前之弊。其弊不在自由民主本身，而在其成為制度後的時風與學風。……吾人須知「精神人格之樹立」中的自由（Freedom）（是精神的，本原的，而其所成之政治制度，以及此制度下的出版言論結社等自由（Liberty），則是些文制的。這些文制是精神自由的客觀形態。一成為文制，則人們在此文制中過生活，成為習慣，久而久之，便忘掉了那精神的本原的自由之意義與作用，此即是自由主義的精神性與理想性之喪失。……自由主義落下來而成為寡頭的理智主義，在智方面是平面的，一層

---

<sup>27</sup> 參閱一九五八年元旦，唐君毅、張君勱、牟宗三、徐復觀四先生連署發表〈中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉即〈中國文化宣言〉（英文版發表時加署了謝幼偉先生），收入《唐君毅全集》卷四，臺北：臺灣學生書局，1991年。



的，在生活方面則是習慣的，習氣的，亦是平面的，一層的，總之則歸於現實主義，功利主義，自然主義，而成為精神之否定。……自由民主是一永恆的真理……問題是在如何恢復其有效性，而其有效性之恢復，則端賴其精神性理想性之恢復，此則必須再從文制中的自由反到精神人格中的自由。此則必須從僵化的理智主義中，理智一元論，科學一層論中覺醒。<sup>28</sup>

科學之發展固是知識上之佳事，然人之心思為科學所吸住，轉而為對於價值德性學問之忽視，則亦正是時代之大病。自由民主之實現固是政體上之佳事，然於一般生活上亦易使人之心思趨於社會化（泛化），庸俗化，而流於真實個性、真實主觀性之喪失，真實人格、創造靈感之喪失，則亦是時代精神向下低沉之徵象。此後兩者所轉生之時代病，吾人名之曰人類精神之量化，亦曰外在化。<sup>29</sup>

<sup>28</sup> 見《牟宗三先生全集》第 9 冊之《道德的理想主義》，臺北：聯經出版公司，2003 年，頁 312-313。

<sup>29</sup> 牟宗三，《道德的理想主義》，頁 3。





牟先生進一步批判了西方文化的內在矛盾及其局限性。

基督教自己不能克服罪惡，一切交給上帝，你得不得救只有訴諸上帝來決定，這才徹底落於命定主義，因而亦是悲觀主義。結果只靠有信（空頭的信即是盲信）來維持其激情利欲之生命，其激情利欲之生命所以不至使社會混亂崩潰者乃是客觀的社會制度（法治、民主政治）之制衡與疏通以及科學技術之不斷增進與不斷的解決問題。西方文化固有其精采，其精采即在此。宗教不能說沒有其作用，但其作用只成消極的；積極的作用乃在科學，法制，民主政治。因此，西方文化，整個以觀，有許多實點，只有一個點是虛點，即作為人世之核心的道德實踐成了虛點，因為是虛點，所以亦成了盲點。這裡既成了盲點，是故其宗教亦虛而不實。道德既盲，宗教既虛，是故科學技術與民主政治亦未能使社會達至其善成之境。此是西方文化之弊也。<sup>30</sup>

<sup>30</sup> 牟完三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁155-156。



牟宗三批判了自由主義墮落為理智一元論、科學一層論以及制度主義、程序主義的中心論的錯誤，指出其已喪失了其原有的精神性理想性。

而中國自由主義西化派，要從西方「孤離地腰截地要科學與民主」<sup>31</sup>，從中西文化交流與接受消融外來文化的層面言之，自由主義只會使科學和民主成為無價值理性的科學和民主；從科學和民主的普遍性必須在具體特殊的文化裡表現來講，就是無民族文化根基的浮躁「移植」。

而西方社群主義也有其理論缺陷，其「美德」是不證自明，其「美德」、「積極自由」、「公共善」的理論邏輯難以徹底杜絕壓抑個人權利的可能性。相較之下，儒家以自律的道德心為「美德」的價值根源，比社群主義要高明和堅實，根源於道德自律的「積極自由」在理論上也不會導向壓抑個人權利和專制政治。

李明輝在解讀二十世紀五十年代臺灣自由主義與新儒家之論戰時，認為徐復觀的政治思想基本上依違於西方的

---

<sup>31</sup> 「孤離地腰截地要科學與民主」這句話摘自牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：聯經出版公司，2003年，頁161。



自由主義與社群主義之間。一方面，他承認超越於歷史與社會之外的主體，肯定個人及其權利之優先性，並且承認「消極自由」所涵的基本人權。就此而言，他的思想近於自由主義。但另一方面，他不滿意自由主義僅停留於「消極自由」而不涉入「積極自由」，強調個人與社群之間的平衡，並且重視傳統對於民主社會的建立與維持之意義。自由主義著重個人對社會及歷史的超越性，社群主義則強調自我之形成必須內在於社會與歷史的脈絡；雙方似乎都將「超越」與「內在」對立起來。儒家「內在超越」的思想特色為自由主義與社群主義之爭論提出了一個可能的化解之道。<sup>32</sup> 儒家可以綜合群性與個性，而超乎其上，消弭了西方現代文化中自由主義與社群主義、社會民主主義、保守主義的對立，針砭其偏頗之弊病，理論上不僅為中國也為世界開闢一條可行的、可優質化的自由民主政治之前途。<sup>33</sup>

<sup>32</sup> 參閱李明輝，〈徐復觀與社群主義〉，收入《儒家視野下的政治思想》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005，頁 239-258。

<sup>33</sup> 參閱：王邦雄，〈「中學為用」在當代新儒學的分位問題〉，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，2004 年（增訂三版），頁 301-318。李明輝，〈陽明學與民主政治〉，〈徐復觀與社群



唐君毅認為：「理想之民主政治，仍包含中國從前之禮治、人治、德治。唯吾人所想望之禮治人治德治，乃超法治而非不及法治。因而必須包含法治，亦必須包含今日之民主政制。」<sup>34</sup> 「而如何使此民主思想，體現於一有實效而表現中國人文精神之民主制度，及民主的政治生活，亦即為發展中國人文精神之一要務。吾人承認欲謀中國今後人文精神之發展……如離人而言宗教，則超人文之宗教思想，亦可導至『反人文』。如離人而言科學，則冷靜的去研究非人文之科學的心習，亦或可使人『視人如非人』，而或助人之對人冷酷無情，科學技術亦可成為極權者之統治工具。如離人之『精神上之自作主宰』，言自由人權，則此自由恒只為『消極的擺脫外在的束縛』，人權之有法律保障，亦不必能有助於人之學術文化上創造與人格之形成。如離『道德意識』、『人格平等』，而言民主，則民主政治亦可化

主義》，皆收入《儒家視野下的政治思想》，臺北：國立台灣大學出版中心，2005。李明輝，〈儒學如何開出民主與科學：與林毓生先生商榷〉，《當代》，1982年。彭國翔，《智者的現世關懷——牟宗三的政治與社會思想》，臺北：聯經出版公司，2016年。

<sup>34</sup> 唐君毅，《文化意識與道德理性（上冊）》，臺北：臺灣學生書局，1975年，頁289。



為『分權力』或『分賊』之政治。此之謂『道不遠人』，『不可遠人以為道』。」<sup>35</sup> 唐先生指出西方：目前的民主政制下之社會政治未必是最不壞的社會政治，須超越西方自由民主政治的局限性。<sup>36</sup>

西方的耶教、自由主義、社群主義的局限性，恰是牟、唐諸子嚴肅批判的，力主未來中華文化要避其短、取其長的。而自由主義、社群主義、耶教恰是西方主導的現代政治模式產生和發展的基礎。然而，不同的文化和歷史傳統，就有不同的自由民主和憲政的模式。作為曾經領先世界二千年的中華文明，有其道德人文的優性和個性，有其歷史傳統，是可以產生含普世價值而與西方模式迥異的當代政治「新模式」。

而梨洲〈學校〉篇的制度理論和設計，如果放在這樣的理論大視域下，意義和價值更顯珍貴，它可以作為未來中國的社會文化制度創新的「啟示錄」。其基本精神：以仁

---

<sup>35</sup> 參閱唐君毅，《中國人文精神之發展》，《祖國週刊》第10卷9期，1954年5月。

<sup>36</sup> 參閱唐君毅，《文化意識與道德理性》上冊，臺北：臺灣學生書局，1975年版，頁245-256。



義為中心的道統不僅高於而且制約政統，文化價值和秩序不僅高於而且制約政治價值和秩序，社會重於政府。上述原則進一步落實下來就是師統、士統、學統尊於政權的「學校」制度。此德才兼備的公共知識分子集團的「學校」，不同於現代大學，而是優秀社會賢能集團建設文化、領導社會、制衡政治的國家憲政制度裡的特殊地位之「學校」，<sup>37</sup> 是集司教、議政、研究學術、養士為一體的，是維繫文化的、社會的精神性理想性的制度設計，是道統在憲政制度裡的具體表現。這樣的制度理想如果在當代有所創造，並且與當代政治制度結合，就可以有所突破當代政治作為「普通人政治」的局限性，對治現代政治之功利化、從眾化之弊，提升社會議政水準，也可以有所制衡資本主義精神、大資產階級勢力膨脹。

牟宗三在談到索忍尼辛對美國社會和政治的批評時，

---

<sup>37</sup> 作為漢學家的狄百瑞也有同類觀點，認為黃梨洲是「儒家憲法主義者」，梨洲想將「學校」之「公議」納入憲法制度。見狄百瑞著〈黃宗羲「明夷待訪錄」之現代意義〉，收入周博裕等主編《傳統儒學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994年，頁19、20。也可見於狄百瑞著，陳立勝譯，《亞洲價值與人權》，臺北：正中書局，2008年，頁115。



認為：自由、人權，是民主法治的問題；在有自由、有權利之下，如何能夠運用我的自由，如何能夠充分實現我的權利，這是另一個問題，是「文化問題」，是個「教養問題」。<sup>38</sup> 牟宗三後來又重申了人文教育與作為政治制度的自由之間相輔相成的關係以及人文教育的特別意義。<sup>39</sup> 他認為：文化文明必本乎自由，則文化文明不是虛文；自由必要求於文化而創制文明，則自由不蹈空，亦不放縱。……從西方來的「自由與民主政治」固有貢獻於自由與文制，然而必須有人文教育以培養其理性生命，然後自由方能成其為自由，文制方能成其為文制，否則兩方皆可以惡化而成為其自身之否定——自由惡化而為放縱無度，民主亦可以惡化而為暴民混亂。

也就是說：消極自由、程序民主、制度形式，如果沒有「文化」和「教養」，沒有具有正當性的積極自由、公共善來實現自由民主的福祉，自由民主只會徒有形式而缺

---

<sup>38</sup> 牟宗三，〈從索忍尼辛批評美國說起〉，《聯合報》，1979年1月14/15日。

<sup>39</sup> 牟宗三，〈中國文化的發展與現代化〉，《聯合報》副刊，1990年11月8日。



乏實質，只會劣質化自身。「文化」和「教養」必須「文制」化，有制度保障。牟宗三對於「文化」、「人文教育」與政治自由、制度的關係的精闢判斷，唐君毅關於禮治德治與民主法治之和合的論述，以及唐牟諸子對於西方文化及其自由民主政治的批判，這一切在學理上與梨洲〈學校〉的理想追求古今呼應，梨洲〈學校〉篇內蘊的基本原理和意義是有永恆性的。正如牟宗三認為的〈學校〉篇全文。其所說者，大體皆可行或當行於今日。與原君，原法等篇所說，皆有永恆之意義。<sup>40</sup>

#### 四、〈學校〉對現代教育之啟示

牟宗三在詮釋梨洲〈學校〉時，闡發了理想意義上的教育，並且，批判了接受西方教育模式的現代華人教育：

以教的精神為主導，而學術，則仍分門別類，聽任士子自由研究，以容納今日學校之精神。故依梨洲之設計，學校實為教與學之合一。學術本身有其獨

---

<sup>40</sup> 牟宗三著，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁179。





立之意義，然必於學校中有教之精神以冒之。在今日，儒教自有其學，而其學之當身不含分門別類之學術。然分門別類之學術卻必於學校中有儒教儒學以範圍之。（此範圍關係是外在的。與各門學術無關，與人有關）。今日學校之弊正缺此主導之精神。故欲使學校能盡養士、議政、研究學術，司教以美風化之四責，則必恢復儒教之教的精神以為主導不可。<sup>41</sup>

這裡，牟先生所言之「今日學校」不是梨洲〈學校〉所述的社會制度意義上的「學校」，而是指現代教育意義上的分門別類的知識教育的「學校」。牟先生認為：現代學校教育，承繼的是西方希臘傳統的，其內容以分門別類的知識作主。它的本質就是分科教育、專家教育，不論哪一門學問，就是人文科學，也被當成一門知識，站在知識的立場上來講這套學問，它立刻就成為一個專家的知識，所培養出來的人都成了專家，而問題就在於當成了專家以

---

<sup>41</sup> 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁179。



後，缺乏通識與人格，越是專家越是不通，越是專家越是不識大體。再者，要教養一個人發展完成他自己的人格，固然不能離開知識，但是人之為人，是人格，是生命的問題。

所謂的知識，是主客對立而瞭解對象客體的。社會現象成了主客分離的對象，研究社會現象就成為社會科學，社會科學也是一般人所說的人文科學，現代學術向科學看齊，以科學為標準，並以模仿科學模式、以科學化為極則。但是一旦經過科學化，就不是我們所想的人文思想了。那麼人文思想究竟定在那裡呢？人文思想不是定在瞭解對象這個層次上，對象是客體，而是定在從對象上撤回來，回到自己，回到把每一個人自己當主體，人文思想當是定在主體性這裡。定在主體上是什麼意思呢？首先主體不能對象化而只能自覺體認。假如把主體當做一個瞭解的對象，那麼這個時候主體又變成了客體。研究這個主體有許多的學問，有心理學、生理學、人類學、生物學等等的學問，現在人動輒根據這些科學觀點來瞭解人，其實根據這些科學觀點所瞭解的主體，已經不是人了。當用上述各種科學



觀點來瞭解這個主體時，這時主體又轉成為外在的客體了，主體性立刻喪失了。因此，和自然科學平頭並列的社會科學，是沒有我們所要求的人文思想的。簡單的一句話——要把人當人看，千萬不要把人劃歸到什麼心理現象、生理現象、生物現象上來瞭解，如果劃歸到這些現象上來看人，人就被看沒了。「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」這才是真正人文思想的典型、標準。古時候的教育是如此，而我們現在所處的時代的教育沒有一門學問所講的是明明德，也沒有一門學問講的是新民、止於至善，因此就成了這個時代的問題。人文是教養、教化，也就是《中庸》裡面所說的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的教；《大學》所說的「在明明德，在新民，在止於至善。」還是個教化的問題；這個教養教化的問題在老的社會裡與書院、太學制度是相互配合的。<sup>42</sup>

與中國教育傳統的理想相比，當代西方的教育體系之弊是：工具理性化的、知識化、職業化的、世俗功利化的、

---

<sup>42</sup> 參閱牟宗三先生，〈人文思想與教育〉，原載《聯合報》，1986年10月10日，收入《牟宗三全集》第24冊。



個人主義化的。而當代中華教育模式乃模仿西方教育模式而成，其弊與西方如出一轍。所以，牟先生不得不指明：以教的精神為主導，容納今日學校之精神。今日儒教自有其學，而其學之當身不含分門別類之學術。然分門別類之學術卻必於學校中有儒教儒學以範圍之。（此範圍關係是外在的。與各門學術無關，與人有關）。今日學校之弊正缺此主導之精神。<sup>43</sup>

## 五、結語

黃宗羲經歷國家滅亡，有明朝遺民的立場，他的個別看法是當時的情識，如廢佛寺道觀，改為學校，「序事無補史學者，不許傳刻。其時文、小說、詞曲、應酬代筆，已刻者皆追板燒之」。因為在他看來：一、戰亂時宗教對復興大業助益不大，甚至佛道的出世思想，是逃避現實無助於恢復國朝的。二、抒發情緒的文藝也無助於恢復國朝。

然而，這絲毫不能遮蔽〈學校〉篇所蘊含的人類社會

---

<sup>43</sup> 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁179。



的常道，即：道統應該高於而且制約政統，文化價值和秩序不僅高於而且制約政治價值和秩序，社會重於政府；因此，應該有超越政治、以道馭勢、以道導政的理想和制度的追求，這種理想是有永恆意義的。當代政治在經驗主義、自由主義、資本主義的籠罩之下，已經弊端叢生，例如：無所不在的資本主義強勢，「普通人政治」的局限性，多數人統治的問題，等等，當代自由民主政治、當代社會遠遠沒有完善，更沒有走向「歷史之終結」<sup>44</sup>，當代社會和政治大有改良之必要，因此，「學校」所蘊之原理以及憲政制度設計有不可估量的啟示意義。

不僅在政治意義上，〈學校〉思想在教育意義也同樣有突破當代教育思想之局限性之啟示意義。

華人當代教育除了學習「西方模式教育」之外，更有向中華文化教育傳統「返本」及「開新」的必要，要復興道德人文之教育傳統，使德性之教統攝知性之教、道德統

---

<sup>44</sup> 福山認為以西方模式的自由民主可能形成「人類社會形態進步的終點」與「人類統治的最後形態」，也構成「歷史的終結」。見福山，《歷史之終結與最後一人》，李永熾編譯，時報文化出版事業公司，1993年。



攝知識、價值理性統攝工具理性、人格教養統攝才智教育，要克服和超越「西方模式教育」的德智分離、工具理性化、知識化、實用化、世俗功利化、個人主義化等積弊和負面問題。



## 參考文獻

### 一、 古籍

（明）呂 坤，《呂坤全集》中，臺北：中華書局，2008年。

（清）黃宗羲，《明夷待訪錄》，沈善洪主編、吳光執行編輯之《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年（增訂版）。

### 二、 現代專書

牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

牟宗三，《道德的理想主義》，《牟宗三先生全集》第9冊，臺北：聯經出版社，2003年。

金耀基，《中國民本思想史》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。

唐君毅，《文化意識與道德理性（上冊）》，臺北：臺灣學生書局，1975。

張師偉，《民本的極限—黃宗羲政治思想新論》，北京：中



國人民大學出版社，2004 年。

張高評，《黃梨洲及其史學》，臺北：文津出版社，1989 年。

陳弱水，《公共意識與中國文化》，臺北：聯經出版公司，  
2005 年。

彭國翔，《智者的現世關懷—牟宗三的政治與社會思想》，  
臺北：聯經出版公司，2016。

馮天瑜、謝貴安，《解構專制—明末清初「新民本」思想  
研究》，武漢：湖北人民出版社，2003 年。

蕭公權，《中國政治思想史》，臺北：中國文化學院出版部，  
1970 年。

### 三、 期刊與專書論文

王邦雄，〈「中學為用」在當代新儒學的分位問題〉，《中國  
哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，2004 年（增訂三版）。

李明輝，〈陽明學與民主政治〉、〈徐復觀與社群主義〉，《儒  
家視野下的政治思想》，臺北：國立臺灣大學出版中  
心，2005 年。

李明輝，〈儒家傳統與人權〉，黃俊傑編，《傳統中國文化與





現代價值的激盪與調融》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年。

李明輝，〈儒學如何開出民主與科學？〉，《原道》第六輯，貴陽：貴州人民出版社，2000年。

狄百瑞，〈黃宗羲「明夷待訪錄」之現代意義〉，周博裕等主編《傳統儒學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994年。

胡適，〈黃梨洲論學生運動〉，姜義華主編：《胡適學術論集》，北京：中華書局，1998年。

唐君毅，〈中國人文精神之發展〉，《祖國週刊》第10卷9期，1954年5月。

唐君毅、張君勱、牟宗三、徐復觀，〈中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，收入《唐君毅全集》卷四，臺北：臺灣學生書局，1991年。

陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（上）〉，臺北：《鵝湖月刊》第367期，2006年1月。

陳德和，〈儒家思想的生命教育理論（下）〉，臺北：《鵝湖



月刊》第 368 期，2006 年 2 月。

彭國翔，〈公議社會的建構：黃宗義民主思想的真正精華〉，  
《重建斯文：儒學與當今世界》，新北：華藝數位公司，  
2019 年。

劉國強，〈孔子重德重人之精神為二十一世紀教育的轉向提供基礎〉，《儒學的現代意義》，臺北：鵝湖出版社，2001 年。

劉國強，〈當前人文價值的危機與唐君毅人文教育思想的時代意義〉，「第六屆新儒學會議」，臺北，2001 年 9 月 11-12 日。

羅義俊，〈「黃宗義現象」與《明夷待訪錄》〉，《傳統中國研究輯刊》第 1 輯，上海：上海人民出版社，2006 年。

羅義俊，〈中國道統：孔子的傳統——儒家道統觀發微〉，《鵝湖月刊》355 期，2005 年 01 月。

#### 四、 報紙與網路資料

牟宗三，〈從索忍尼辛批評美國說起〉，《聯合報》，1979 年 1 月 14/15 日。



牟宗三，〈中國文化的發展與現代化〉，《聯合報》副刊，1990年11月8日。

牟宗三，〈人文思想與教育〉，《聯合報》，1986年10月10日，《牟宗三全集》第24冊，臺北：聯經出版社，2003年。

余英時，〈民主，人權與儒家文化〉，

<http://www.gongfa.com/html/gongfazhuanti/zhongdao zhuan ti/20100612/1239.html>。



## Abstract

This article aims to uncover the major ideas in the chapter on "School" in Huang Zongxi's *Mingyi Daifang Lu* (Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince). It will show that according to Huang, "the tools for governing the world all come from schools." Such a position has two main implications. First, as an educational institute, a school is responsible for the *Bildung* of government and society. Second, the school should exercise a critical function towards government and society. This paper will clarify that besides the cultural contributions, the essential function of the school, for Huang, is to lead the government in following the *Dao*. In general, Huang argues for the primacy of moral education. In Huang's eyes, cultural values and order are higher than political values and order. All this indicates that Confucians see the school, first of all, as a place of gathering outstanding



intellectuals ensemble in developing culture. But Huang's ideal school is different from the modern university. Historically, as Mou Zongsan observed, the Western university system was born out of church, whereas in traditional China education had the school as the basis. In expounding Mou's interpretation of Huang's doctrine, this paper will particularly try to elaborate the essential function of education by linking cultural tradition and modern society. Moreover, Huang's approach can contribute to correcting the Western one-sided emphasis on intellectual education. In this context, one can demonstrate the strength of Huang's ideas in education for contemporary society.

Keywords: Mingyi Daifang Lu Huang Zongxi Mou Zongsan

the school exercise a critical function towards government and society.

