

# 文化轉型的焦慮：蔡元培的「廢讀經」 與「中西合會」思想

蕭敏如\*

〔摘要〕

蔡元培的一生，適逢中西文化價值衝突最劇烈的歷史階段，在清末民初知識階層的轉型時期裡，見證了由傳統士紳向新型知識分子過渡的知識菁英轉型的過程。他既對舊學與文化傳統有深刻的理解，但同時又積極走向世界，意圖改變現狀，並以新式知識分子的姿態自居。蔡元培的思想，反映出這一時期文化轉型時期知識分子在文化心態上的焦慮與價值意向上的兩難困境——無法割捨傳統，又必須正視中國學術轉型的現實。他的知識構成、文化心態與價值取向，都具有鮮明的文化轉型時期知識分子的典型特徵。本文將以蔡元培的「廢讀經」及「世界教育」思想為主軸，分析蔡元培的文化心態，以釐清清末民初士林風氣移易之際，知識分子的文化認同與焦慮。

關鍵詞：蔡元培、讀經、民初、儒學

---

\*國立暨南國際大學中國語文學系助理教授

## 一、前言

晚清至民初，面對西方文明的挑戰與前所未有的社會新形勢，中國社會的價值取向與文化認同產生劇烈的變動。圍繞在「救時弊」的政治期待之下，知識分子紛紛對政治、經濟與中西文化價值進行探討。這一時期的中西文化論爭，一方面影響社會輿論對於整體文化取向的走向，另一方面也帶動社會「菁英」形象的轉變與知識階層的轉型，由傳統社會的「士大夫」、「士紳」向新型知識分子過渡。

蔡元培（1868-1940），字鶴卿，號子民，浙江紹興人。他一生的學思歷程，適逢中西文化價值衝突最劇烈的時期。和清季多數的傳統士人一樣，蔡元培童蒙時代學習舉子業，補諸生，族人殷殷寄望其進學。在過去社會「仕學合一」體制下，他在舊學背景下成長，<sup>1</sup>歷經科舉洗禮，賜進士出身，進入翰林院為翰林院編修，<sup>2</sup>有著傳統社會定義上的知識菁英「士紳」身分。其後，卻因支持百日維新運動，棄官南下，研究教育制度並赴歐留學。歸國後於民國成立時擔任國民政府首屆教育總長，批判傳統讀經教育，極力推廣教育改革，辭去職務後又任北大校長，革新校務，開啓自由的學術風氣。他既是舊學菁英，對於舊學與根深蒂固的文化傳統有深刻的理解與同情，但另一方面又積極走向世界，認識到中國與歐美在價值觀上的差距，有著強烈的「改變現狀」的願望，並以新式知識分子的姿態自居。

蔡元培那一代的知識分子，在甲午戰敗的刺激下，由於民族主義的興起與世界觀的轉變，導致知識階層的文化價值觀產生顛覆性的變化。他曾自言：「自甲午以後，朝士競言西學」，<sup>3</sup>這使得許多知識分子在面對傳統文化時不得不採取一種批判的態度來檢視傳統文化、檢視中國的過去。但，蔡元培並不僅僅是在盲目的「競言西學」下對中國文化傳統進行批評。由於他特殊的學思經歷，使他得以跨越自

<sup>1</sup> 蔡元培：〈四叔父燕山府君手書跋（1919年8月28日）〉，《蔡元培全集》（杭州：浙江教育出版社，1997年），第三卷，頁653：「先母是時望培進學頗切」、「（四叔父）函中言習字宜先學大字，兼習草體；言讀書宜先讀經，並看諸子史記及詩文集。」

<sup>2</sup> 蔡元培：〈傳略（上）（1919年8月）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁658：「子民以十七歲補諸生，自此不治舉子業，專治小學、經學，為駢體文。偶於書院中為四書文，則輒以古書中通假之字易常字，以古書中奇特之句法易常調，常人幾不能讀，院長錢振常、王繼香諸君轉以是賞之。其於鄉、會試，所作亦然。蓋其好奇而淡於祿利如此。然己丑、庚寅鄉、會試聯捷，壬辰得翰林庶吉士，甲午補編修，在子民亦自以為出於意外云。」

<sup>3</sup> 蔡元培：〈傳略（上）（1919年8月）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁659。

身的學術思想背景，以舊學與西學的雙重視角，重新檢視傳統文化與西方文化的關係，並觀察當時中國文化發展的困境。他雖在擔任國民政府教育總長任內推動「公教育廢讀經」，但對傳統文化卻也並非全然否定。即使在他服膺西方文明而批判讀經教育、宣稱自己「未嘗不痛恨於前二十年之迷惑而聞道之晚」<sup>4</sup>的時刻，也一再強調「世界教育」、宣說世界文明的普遍價值與「中西合會」的重要性，意圖拉近當時的中國與西方文明之間的距離，肯定中國傳統文化的當代意義。

在清末民初知識階層由傳統士紳向新型知識分子轉型的過程裡，蔡元培可說是極具代表性的人物，他的知識構成、文化心態與價值取向，都具有鮮明的文化轉型時期知識分子的典型特徵。他一方面主張「廢讀經」、極力批判傳統文化與傳統知識體系對知識分子思想發展的禁錮；另一方面又藉著「世界教育」、「中西合會」的思想，意圖為傳統文化賦與當代價值。蔡元培對於傳統文化的態度，呈現出這一時期文化轉型時期知識分子的在文化心態上的焦慮與價值意向上的兩難困境——既希望以西方文明的標準，對中國傳統文化進行改革與批判，但卻又在「世界教育」、「中西合會」的主張裡，表現出某種對傳統中國文化價值喪失的焦慮。本文將以蔡元培的「廢讀經」及「世界教育」思想為主軸，分析他的知識構成、文化心態與價值意向，希望能藉此對士風移易之際知識分子的文化認同與焦慮，有進一步的釐清。

## 二、對傳統的批判：蔡元培的「廢讀經」政策

1912年1月19日，蔡元培接任中華民國臨時政府教育總長一職，<sup>5</sup>隨後旋即於1月25日制定「普通教育暫行辦法通令」（原題「中華民國教育部普通教育暫行辦法通令」）以改訂全國學制。這次的學制改制係有鑒於清廷舊學制不符當代需求、而學校又急當恢復而來，因此蔡元培不僅將「從前各項學堂，均改稱為學校。監督、堂長，一律通稱校長」，又依民國宗旨重訂教科書：「凡各種教科書，務合乎共和民國宗旨。清學部頒行之教科書，一律禁用」。然而，在一系列的學制改革中，最引人關注、影響最深、引起爭議最劇烈者，仍應首推「小學讀經科，一律

<sup>4</sup> 蔡元培：〈剡山二戴兩書院學約〉，《蔡元培全集》，第一卷，頁254-260。

<sup>5</sup> 蔡元培：〈啟用部印信呈（1912年1月19日）〉，《蔡元培全集》，第二卷，頁6。

廢止」這項「公教育廢讀經」政策。<sup>6</sup>

經學教育是數千年來士人教育的核心。隨著西學傳入與新式學校的大量設立，以儒學為主體的傳統教育思想開始鬆動。辛亥革命前夕，因科舉廢止與士風移易，社會上開始出現重新評價儒學與經學價值的聲音，報刊輿論上逐漸出現「排孔」、「非儒」的論調。<sup>7</sup>但，整體社會文化價值觀的更易絕非一蹴可幾。在清末欽定學堂章程中，「修身」與「讀經講經」依然是最重要的教學內容，<sup>8</sup>而「經明行修」

<sup>6</sup> 蔡元培：〈普通教育暫行辦法通令〉，《蔡元培全集》，第二卷，頁7-8。其中第六、第七條為：「六、凡各種教科書，務合乎共和國宗旨。清學部頒行之教科書，一律禁用。七、凡民間通行之教科書，其中如有尊崇滿清朝廷及舊時官制軍制等課，並避諱、台頭字樣，應由各該書局自行修改，呈送樣本於本部、本省民政司、教育總會存查。如學校教員遇有教科書中有不合共和宗旨者，可隨時刪改，亦可指出呈請民政司或會，通知該書局改正。」

<sup>7</sup> 1908年6月，《新世紀》裡刊載〈排孔微言〉一文，文中將儒學視同為宗教迷信。絕聖：〈排孔微言〉，《新世紀》第五十二期（1908年6月）：「由野蠻而稍進文明，必以迷信為利器，宗教家其知之矣。當其時不可謂無功；無以救其後，則一民族之盛衰興滅，恆與其迷信之深淺為比例。試一略考宗之歷史，有不然者乎？回教大興，天方不振；儒宗定一，五胡亂華；基督漫行，突厥蹂躪歐洲；釋迦降生，印度日即微弱。而蒙古者，世界最富爭戰力之人種也。數百年來，染佛法餘毒，岌岌乎有紅人之禍。此尤支那人之所悉也。嗚呼，使宗教而有益於民族，何以此數族者，或以文明或以武勇見稱者，竟消滅於宗教既盛之後乎！……支那者，政教混合之國也，亦恐懼，亦迷信，故至今日始夢噫立憲。為此厲階者，非孔丘乎！孔丘之為宗教家否，吾不過問。惟自政府之所利用、人民之所迷信之一方面觀之，雖喙長三尺者，能辨其無宗教之現象乎？嗚呼，孔丘砌專制政府之基，以荼毒吾同胞者，二千餘年矣。今又憑依其大祀之牌位，以與同胞酬酢。立憲黨之如何舞蹈，吾不能知。獨怪熱心革命者，或發揚周秦諸子，或排斥宋元諸人，而於孔丘則不注意。夫大祀之牌位一日不入火剗，政治革命一日不克奏功，更何問男女革命，更何問無政府革命。擒賊先擒王，不之知，抑毋亦有所迷信乎！吾請正告曰：欲世界人進於幸福，必先破迷信；欲支那人之進於幸福，必先以孔丘之革命。」（收於丁守和主編：《中國近代啟蒙思潮》〔北京：社會科學文獻出版社，1999年〕，上卷，頁490-491）

<sup>8</sup> 清廷於光緒二十七年（1901）八月初二日，諭「各省、府、直隸州及各州、縣分別將書院改設大、中、小學堂」，論其「教法當以《四書》、《五經》綱常大義為主，以歷代史鑒及中外政治、藝學為輔」（見璩鑫圭、唐良炎編：《中國教育史資料匯編：學制演變》〔上海：上海教育出版社，1991年〕，頁5-6）。光緒二十九年（1904）十一月二十六日奏訂的「初等小學堂章程」中，也安排有「修身」、「讀經講經」之課程（見《中國教育大系：歷代教育制度考（下）》〔武漢：湖北教育出版社，1994年〕，頁1851）。關於清季學制之

者往往也能得到官方的特旨褒獎，肯定其學術菁英的身分。<sup>9</sup>

民初社會中，西學與中學的知識地位雖然已有互換的趨勢，然而當時教育環境的現狀整體而言仍是新舊交雜的局面——在教育內容上，多數在舊學教育養成下的傳統菁英仍肯定讀經教育的重要性；另一方面，由傳統都市到近現代都市的轉型過程裡，爲了適應新式學堂設置的需要，各地區的新式教育空間多半仍由既有的傳統家塾與宗教建築轉用而來。<sup>10</sup>教育行政當局無力改變舊式學塾存在的社會基礎，而新式小學的教員組成，也泰半由思想較爲開明的舊學塾師充任。<sup>11</sup>因此，民國元年蔡元培「廢讀經」政策提出不久，各地區的教育現場紛紛出現不同的聲音。民國二年（1913）六月十日刊行的《教育雜誌》中提及：

日前廣東教育司長發一佈告，略謂小學廢止讀經，係奉教育部令。……查廣州市區各學塾照舊讀經，未能一律廢止。……自教育司發佈此項通令後，各小學校之反對者甚多，有擬上書教育總長力爭，並欲取消部令。<sup>12</sup>

---

演變，另可參考崔淑芬：〈中國近代教育と儒教思想〉，《筑紫女學園大學紀要》，12期，2000年。

<sup>9</sup> 1900年以來，儘管士風日漸移易，清廷也開始推動新學制，但仍有一連串嘉獎「經明行修」之「大儒」的舉動。如1903年清廷傳旨褒揚王闈運：「湖南舉人王闈運昌明經術，學有本原，力拒邪說，深明大義，著傳旨嘉獎。」（朱壽朋編：《光緒朝東華錄》〔北京：中華書局，1958年〕，第五冊，頁5086-5087）

<sup>10</sup> 事實上，清季中西兼習的新式學堂設置，有許多是由民間祠廟改建而來。光緒二十四年五月二十二日（1898年7月10日）的光緒諭旨中即明令：「至於民間祠廟，其有不在祀典者，即著由地方官曉諭民間，一律改為學堂，以節糜費而隆教育。」見《中國教育大系：歷代教育制度考》，下冊，頁1767。這種將祠廟改建為學堂的具體情況，清末民初十分普遍。箕浦永子在調查清末蘇州教育的近代化過程時認為，即使光緒二十九年（1902）清廷開始實施學制改革，逐漸廢止舊式的教育施設並籌設新學堂，但清末光緒至宣統年間新式學堂的設置所使用的建物空間，除了部分基督教佈教舊設施之外，多半仍是由傳統的寺廟、道觀祠、庵、舊學、舊署、公所等傳統教育建築與宗教施設轉用而來。見箕浦永子：〈清末，蘇州における教育の近代化と都市空間〉，《日本建築学会學術講演梗概集》，2008年9月。

<sup>11</sup> 洪喜美：〈近代私塾學校化——以江蘇為例的探討〉，《國史館館刊》復刊第25期（1998年12月）。

<sup>12</sup> 《教育雜誌》（上海：商務印書館），第五卷，第三號，頁05141。

當時批評「廢讀經」政策的聲音，不僅來自於傳統的舊學仕紳。1914年，留美留學生穆湘玥（1876-1943）在歸國後也反對新學制中「廢讀經」教育方式，而選擇以延師課讀的方式來教育子女，原因即在於「（新式）小學課程太繁雜，廢除經書，專用課本，學制不甚適用，校風亦漸壞」。<sup>13</sup>在這一學制轉型時期，各地區的教育現場（無論官方教育機構或私人聘請的家塾式家庭教師）採取讀經教育的情況，甚至持續至民國二十四年（1935）：「即今讀經廢於學校，而人民愛國，私家讀經者，仍自若也」。<sup>14</sup>

即使面對部分社會輿論壓力與地方政府在實際上執行「公教育廢讀經」的困難，蔡元培依舊堅持主張廢讀經，主要原因可歸納為以下幾點：

#### （一）「破除自大舊習」：讀經教育與知性偏見

1912年七月初十，中華民國教育部舉行全國第一屆臨時教育會議。根據〈臨時教育會議日記〉記載，當時議員到場者五十餘人，蔡元培報告開會緣由並發表演說，重申廢止科舉的必要性。他認為傳統科舉藉著「獎勵出身」以「驅誘學生」，使學生「富於服從心、保守心，易受政府駕馭」：

君主之時代，不外利己主義，君主或少數人結合之政府，以其利己主義為目的物，乃揣摩國民之利己心，以一種方法投合之，引以遷就於君主政府之主義。如前清時代承科舉餘習，獎勵出身，為驅誘學生之計，而其目的，在使受教育者皆富於服從心、保守心，易受政府駕馭。<sup>15</sup>

但蔡元培的目的不僅在於廢科舉。他意圖進一步由「廢科舉」擴大至「廢讀經」，徹底改革傳統的知識教育體系。他激進地要求各級學校廢止讀經課程，不僅中小學普通教育要廢止讀經，甚至大學中的經科也要廢止讀經，而其目的在於「破除自大舊習」：

<sup>13</sup> 穆湘玥：《藕初五十自述》（台北：龍文出版社，1989年），頁52。

<sup>14</sup> 陳朝爵：〈陳朝爵先生的意見〉，《教育雜誌》（上海：商務印書館）第二十五卷第五號，「全國專家對於讀經問題的意見」專號（1935年5月10日），頁6。

<sup>15</sup> 我一：〈臨時教育會議日記（1912年7月）〉，《中國近代教育史資料匯編：學制演變》（上海：上海教育出版社，1991年），頁638-639。

我中國人向有一弊，即是「自大」。及其反動，則為自棄。自大者，保守心太重，以為我中國有四千年之文化為外國所不及，外國之法制，皆不足取；及屢經戰敗，則轉而為崇拜外人，事事以外國為標準，有欲行之事，則曰「是某某國所有也」，遇不敢行之事，則曰「某某等國尚未行者，我國又何能行？」此等幾為議事者之口頭禪，是由自大而變為自棄也。普通教育廢止讀經，大學校廢經科，而以經科分入文科之哲學、史學、文學三門，是破除自大舊習之一端。<sup>16</sup>

蔡元培將「普通教育廢止讀經、大學校廢經科」與「自大舊習」連結起來，認為若繼續透過普通教育與大學教育中的「讀經」課程，將經學與「讀經」所代表的傳統文化價值在社會上一再複製，使得整體社會的文化取向「保守心太重」。他主張，傳統的經學教育與思維習慣使整個社會趨於保守，同時也使人們形成某種知性偏見（亦即蔡氏所言的「自大舊習」），妨礙人們對西學東漸所帶來的新觀念、新知識系統的吸收。

1915年，巴拿馬召開萬國教育會議，蔡元培撰寫〈一九〇〇年以來教育之進步〉以對中國教育現狀及民國成立後教育進步的成效提出說明。文中再次重申「讀經」導致了「保守舊習」的論點，指出「讀經」教育的持續將使社會保守停滯，而「廢讀經」政策將為長期保守的中國社會帶來一個接納新思想的窗口，是「教育界進步之一端」：

在我中華，孔子之道，雖大異於加特力教，而往昔科舉之制，含有半宗教性質。廢科舉而設學校，且學校之中，初有讀經一科，而後乃廢去，亦自千九百年以來積漸實行，亦教育界進步之一端也。<sup>17</sup>

這種將傳統讀經教育與「保守舊習」、知性偏見連結起來的論點，是在民初特定的時代思想氛圍與政治外交背景之下醞釀形成的。長期以來，中國社會的知識體系比起西方社會更為穩定與停滯，然而在晚清以降列強入侵與西學東漸的衝擊下，中國社會得以建立起一個與其他文化平等對話的窗口。晚清民初社會環境的變化

<sup>16</sup> 同前註，頁 639-640。

<sup>17</sup> 蔡元培：〈一九〇〇年以來教育之進步（1915年）〉，《蔡元培全集》，第二卷，頁 368-378。

也為知識分子的文化價值觀形成極大的衝擊，清末民初的知識分子如蔡元培等，就因而激盪出多元文化論（multiculturalism）的觀點，否定獨尊單一思想，而「廢讀經」以「破除自大舊習」的觀念也於焉而生。對蔡元培而言，「讀經」與「獨尊孔氏」的傳統儒學教育追求「正學」與學術上的正統，壓抑了其他思想的發展，他認為這種單一思想獨尊的教育環境有礙於思想自由，最終將導致整體社會趨向保守化。因此他在肯定譚嗣同對晚清中國社會思想轉型的貢獻時，是從「思想的自由，眼光的遠大，影響後學不淺」<sup>18</sup>這個角度，給予譚氏高度評價。除此之外，他在〈我在北京大學的經歷〉也明言反對「獨尊孔氏」以鼓吹「思想自由」：

我素來不贊成董仲舒罷黜百家獨尊孔氏的主張。清代教育宗旨有「尊孔」一款，已於民元在教育部宣布教育方針時說他不合用了。到北大後，凡是主張文學革命的人，沒有不同時主張思想自由的；因而為外間守舊者所反對。<sup>19</sup>

Robert E. Park 指出，當傳統的社會組織在與一種新引入的文化發生接觸與衝突，並在文化與文化的接觸過程中解組的時候，之前被習俗和傳統捆綁的能量得以被釋放出來，因而作為個體的人得以擺脫思維習慣的束縛與知性的偏見，而得以用個人的自我判斷重新看待、評價他所出生的社會。<sup>20</sup>在清季民初「富國強兵」的期待下，西方強勢文化的傳入固然對中國傳統文化形成強大的衝擊，但也同時使知識分子得以在外來文化的刺激下，在某種程度上掙脫傳統社會中思維習慣與知性偏見的制約，而以一個觀察者或批評者的姿態來評價傳統文化。

然而，出於思想轉型時期「文化革新」的需要，清季民初部分「新學」擁護者在批判傳統文化時，他們的態度難免稍顯激進且具有革命的顛覆性意味。為了「衝決網羅」、顛覆傳統，他們因而針對「儒學長期以來作為中國社會主流的單一思想價值」現象進行批判，不僅主張思想自由，反抗官方教條式教育，以及重新檢省儒家獨尊、經學獨大的學術傳統，並鼓吹將學術獨立於政治意向、政治操作之外。蔡元培主張「廢讀經」、「教育獨立」，以及陳獨秀主張「學術獨立」，都是

<sup>18</sup> 蔡元培：〈何謂文化〉，《蔡元培全集》，第四卷，頁 289-298。

<sup>19</sup> 蔡元培：〈我在北京大學的經歷〉，《蔡元培全集》，第七卷，頁 499-512。

<sup>20</sup> Robert E. Park：〈人類的遷移與邊際人〉，《現代社會心理學名著菁華》（北京：社會科學文獻出版社，2007 年），頁 98-99。



誕生於這種思潮之下。這一時期知識分子對傳統文化的批判態度與其說是「擺脫思維習慣的束縛與知識性偏見」而以客觀、對等姿態來評價、看待蘊育自身的文化傳統，不如說他們轉而逐漸出現一種刻意「反傳統」的價值取向。蔡元培以「廢讀經」為「破除自大舊習」的觀點，固然是對傳統經學教育與思維習慣將使社會趨於保守的批判，但這樣的論點同時也存在著一種預設——經學教育是導致晚清中國文化困境的原因。這種思想預設，籠統地將傳統讀經教育視為整體社會文化趨於保守的根源，因而在這樣的論述裡，「科舉」與「讀經」等教育制度與教學內容一躍而為某種亟需被揚棄的「守舊」、「半宗教性質」的表示物。這也是何以蔡元培會將清末的「廢科舉」與民初的「廢讀經」視為「進步的」象徵，認為「廢讀經」即是「教育界進步之一端」。

## （二）古典學：作為史料的經典與文化價值觀的更易

「讀經」教育導致社會文化取向趨於保守，是蔡元培反對傳統經學教育的主因。但除此之外，他之所以反對讀經，也在於他認為「讀經」教育所援引的經典已是舊社會的知識產物，無法適應現代社會的實際需要。1935年，上海商務印書館所刊行的《教育雜誌》編「全國專家對於讀經問題的意見」專號時曾徵詢蔡元培對於中小學讀經教育存廢的意見。當時他指出：

經書裡面，有許多不合於現代事實的話，在古人們處他們的時代，不能怪他；若用以教現代的兒童，就不相宜了。例於尊君卑臣，尊男卑女一類的話。<sup>21</sup>

蔡元培認為，文獻的撰作與成書反映了一個時代的思想內容，並符合某一特定時代的社會需要與文化價值。作為經書的經典文獻也是如此。一旦時代更易、風俗遞嬗，社會環境條件遷變時，經書中的儀式禮節、思想內容與文化價值，都將不再能適應於現代社會。

「經書內容有許多不合於現代事實」的論點，是部分新學擁護者的共同意見，並非蔡元培所獨有。如陳獨秀便主張：「全部《十三經》，不容於民主國家者蓋十

<sup>21</sup> 蔡元培：〈蔡元培先生的意見〉，《教育雜誌》（上海：商務印書館）第二十五卷第五號（1935年5月10日），頁46。

之九九，此物不遭焚禁，孔廟不毀，共和招牌，當然掛不長久。」<sup>22</sup>甚至梁啟超也指出：「拿舊心理運用新制度，決計不可能」。<sup>23</sup>他們認為新學與舊學之間不僅不存在著調解與融合的可能，甚至認為舊學阻礙了共和體制的實施。

這種以經典為「舊心理」而「有許多不合於現代事實的話」、「不容於民主國家」的論述，建立在將經學定位為「歷史文獻」的思想視角之上——亦即將經學視為「古典學」，經書的價值在於它是「歷史文獻」，而不在於當代的實用價值。蔡元培對於經學與經書的定位，大致上也與陳、梁等人類似，將經學定位為「古典學」。1918年，蔡元培為桑宣《鐵研齋叢書》撰寫的序文裡，即提到他對經學的定位與評價：

有清一代，理學文學，均不逮古。惟乾嘉以後之漢學，精研博綜，不特超越宋明，亦為漢儒之畏友；且其實事求是之精神，尤為歐洲輸入之科學不謀而合也。雖其範圍以算學、文字學小學、古典學經學、史學、古物學金石為限，不如科學之廣涉自然界與精神界；然此數學者，固不失為科學之一部，而亦各國科學家之所有事也。儀徵桑又生先生，素治漢學，嘗於清季，集其所著為《鐵研齋叢書》而印行之。其中，如《禮器釋名》，古物學之作也；《許鄭經文異同詁》、《補周易口訣義》，古典學之作也；又若《磨盒雜存》，則文字學、史學、古典學之作皆有之，均確守家法，不參臆說，非惟清代漢學之支裔，抑亦今日科學之資糧也。先生近謀再印是書，而頗以不合時宜為疑，元培特為廣其意以序之。<sup>24</sup>

桑宣為清末民初的漢學家，民元後，有意將他的考證學著作《鐵研齋叢書》重新付梓，卻擔心此舉「不合時宜」，因而特別延請蔡元培為重印本作序。文中蔡元培肯定桑宣的學術地位，也肯定乾嘉以後的漢學「實事求是之精神，尤為歐洲輸入之科學不謀而合也」。他認為就「實事求是」的研究方法而言，清代漢學家與歐洲輸入的科學有相通之處，「固不失為科學之一部」。但他也指出，漢學「其範圍以

<sup>22</sup> 陳獨秀：〈答陳玄同（世界語）〉，《陳獨秀著作選》（上海：上海人民出版社，1993年），第一卷，頁320。

<sup>23</sup> 梁啟超：〈五十年中國進化概論〉，《飲冰室文集》（昆明：雲南教育出版社，2001年），第五冊，頁3250。

<sup>24</sup> 蔡元培：〈《鐵研齋叢書》序〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁273。

算學、文字學小學、古典學經學、史學、古物學金石為限，不如科學之廣涉自然界與精神界，涉及層面不如科學廣大，而以此評斷漢學與科學之優劣，並將「經學」定位為「古典學」，直接把經學研究定位為歷史研究，等於否定了經學的「經世濟民」、「經世致用」等當代意義與實用價值。

在蔡元培為桑宣《鐵研齋叢書》寫的序文裡，基本上反映了他對經學與清代漢學的定位、看法與評價。蔡元培、梁啟超與陳獨秀等人將經學視為「古典學」，這種經學定位的變化，是在清季經學思想發展的過程中逐漸演變而成的。在清中後期的嘉道之際，即使對積極「開眼看世界」的魏源、龔自珍等人而言，經學仍被視為「天下後世得以求道而制事」的基礎，是具有現實意義與現世價值的知識。魏源〈默觚上·學篇九〉：

道形諸事謂之治；以其事筆之方策，俾天下後世得以求道而制事，謂之經；藏之成均、辟雍，掌以師氏、保氏、大樂正，謂之師儒；師儒所教育，由小學進之國學，由侯國貢之王朝，謂之士；士之能九年通經者，以涉其身，以形為事業，則能以《周易》決疑，以〈洪範〉占變，以《春秋》斷事，以禮樂服制興教化，以《周官》致太平，以〈禹貢〉行河，以三百五篇當諫書，以出使專對，謂之「以經術為治術」。<sup>25</sup>

魏源這段文字基本上反映出清中期以前士人對經學的基本定位。他指出，經典為後世「治道」的開展提出了一個指導的方向。「以經術為治術」正是經學的目的，因而清代（特別是晚清）許多政治改革論述的提出，也往往以經學詮釋為形式、並以經學知識為背景（如魏源《詩古微》、《董子春秋發微》、康有為《春秋董氏學》、《新學偽經考》等）。在嘉道時期，士人對於經學的實用性與其對政治的指導作用並未提出質疑。咸同年間的曾國藩，也認為「經濟之學，諸史咸備，而淵源全在六經」，<sup>26</sup>將經學視為具有「經世致用」實用價值的文獻。

直到同、光年間，康有為等今文經學家為了推動社會與政治的全面變革，藉著重新解釋儒家經典與孔子學說來宣說自身的政治主張，開啓了晚清的新經學路

<sup>25</sup> [清]魏源：〈默觚上·學篇九〉，《魏源全集》（長沙：嶽麓書社，2004年），第12冊，《古微堂內集》，頁23。

<sup>26</sup> [清]曾國藩：〈覆穎州府夏教授書〉，《精選近代名人尺牘》（台北：新文豐出版公司，1974年），〈曾滌生尺牘〉，頁66。

向。康有為等人之所以推動這種新經學路向，最主要的原因在於他們冀求透過這種新的詮釋取向以呼應他們所倡導的「變革」政治觀點，並回應當時社會上受西方文化影響的新興學術趨勢。為了構築新的經典詮釋體系，他們對東漢以來儒家的經典詮釋傳統提出批判與懷疑，意圖透過重新詮釋儒家經典，將晚清以來受西學影響的新觀念與古典建立起聯繫，並希望能將這種兼有學術與政治變革意味的新興思想納入經學詮釋傳統裡以進入學術正統。康有為的《新學偽經考》、《孔子改制考》即反映出這種具有政治意味的學術意圖。Joseph R. Levenson（列文森）認為，晚清這些意圖透過學術改革政治的今文經學家們篡改、推翻正統儒家經典的顛覆性經學詮釋風潮是必然的歷史過程，因為「這些經典本身未能導出其近代的詮釋。所以，它不是一次反唯心主義的運動，而是通過變法（中國近代科學的產生與此有關）進行的一場關於經典確切性的爭論」。<sup>27</sup>

不過，康有為等清季今文經學家對儒家經典傳統的攻擊，雖然帶來中國近現代學術發展歷程上顛覆性的變革，但他們對於經學的定位基本上依然是「以經術為治術」，肯定經學的實用價值。

十九世紀末今文經學的變革，雖然以儒家經典為文本，但卻為學術界開啓了一場為了確認「經典」意涵的爭論——清末以康有為、章太炎為中心的今古文之爭。這一場爭論最後帶來的是經學定位的轉變。列文森指出，在康有為與章太炎對經學地位的論爭中，儒家經典被歷史化了——它開始被定位為史料文獻，是特定時代與社會背景下的產物。這種觀點為經學的發展帶來一種困境——經學研究與經典詮釋僅僅在於考證與回溯一個真實的過去，而不再是對經典文本中的人文精神進行當代演繹。對於清季今古文之爭對經學帶來的影響，列文森給予以下的評價：「古文經學家贏得了將致自己於死地的勝利——經書的確都是歷史，但從另一個方面看，經書從此不再成其為經書了。」<sup>28</sup>

經學詮釋的本質，在於透過當代詮釋者的經典詮釋行為，一方面繼承前人的文化傳統與思想成就，另一方面也為傳統文化賦與當代意涵。經典詮釋的文化傳統原本能作為當代文化發展的基石，然而在清季今古文經學家爭論的過程中將傳統經典「歷史化」的同時，這樣的力量消失了。清季今古文之爭對「經學」與「經

<sup>27</sup> Joseph R. Levenson（列文森）：《儒教中國及其現代命運》（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），〈清初經驗論的破產〉，頁10。

<sup>28</sup> 同前註，頁76。

典」意涵的爭論，導致儒學經典意義的轉型。經典成為「歷史文獻」，人們因而不著力於開展經學的「致用」價值與經典文本的當代意義，連帶地也削弱了經學在當代社會的存在意義與價值。因此民初蔡元培、梁啟超、陳獨秀等人從「歷史文獻」的角度，將經學視為「古典學」，以強調經典文本中的思想內容與當代文化價值的斷裂，而非強調文化傳統與人文精神在當代社會中的開展與發揚。

### （三）學科觀念的遞嬗：經學影響新知識系統在接受

在蔡元培推動廢讀經的同時，社會上也出現保全「經、史舊學」，保存舊知識體系的聲音。面對傳統學科知識體系是否保全的問題，蔡元培的態度是傾向於否定的。1912年4月，他在教育總長任內與記者談話時指出：

記者又問：執事對於吾國經、史舊學，主張保全歟？

蔡君曰：舊學自應保全。惟經學不另立為一科，如《詩經》應歸入文科，《尚書》、《左傳》應歸入史科也。<sup>29</sup>

蔡元培認為，「舊學自應保全」，但這並不意味著要繼續延續傳統知識學科體系的完整性。他認為傳統學科應以西方學科理念重新規劃，如原本具有完整性的經學體系不應再「另立為一科」，而應分別就各經典的性質依西方學科概念重新分類，將《詩經》歸入「文科」、《尚書》《左傳》則歸入「史科」。隨後，蔡元培即推動學制改革，旋即下令廢止師範、中、小學讀經科，甚至主張「大學校」中的經科一併廢除，並將經科打入哲學、史學、文學三門之中：

普通教育廢止讀經，大學校廢經科，而以經科分入文科之哲學、史學、文學三門，是破除自大舊習之一端。<sup>30</sup>

五年後，蔡元培於〈北京大學二十周年紀念會演說詞（1917年12月17日）〉又再次提及民國元年「併經科於文科」一事：

<sup>29</sup> 蔡元培：《蔡元培全集》，第二卷，頁43。原刊於《教育雜誌》第四卷第二號（1912年5月10日）。

<sup>30</sup> 蔡元培：〈全國臨時教育會議開會詞〉，《蔡元培全集》，第二卷，頁179。

本校當二十年創設時，僅有仕學、師範兩館，專為應用起見。其後屢屢改革，始有八科之制，即經學、政法、文學、格致、造科、農科、工科、商科是也。民國元年，始併經科於文科，與德國新大學不設神學科相類。<sup>31</sup>

北京大學的前身京師大學堂初辦之時，只有「仕學」與「師範」兩館，其後分立八科，經學為其中之一，民國元年時經科則被併入文科之中。蔡元培認為大學校中不立經科，其立意則在於「與德國新大學不設神學科相類」，儼然將經學與宗教性的神學相比附。他將傳統的經學體系，分別按照現代學術分科的概念，打散分入人文學科中的哲學、史學、文學三門，試圖以現代學科概念來重新規劃經學。

以現代學科概念規劃經學，表面上看來，雖然是以新的西方學科系統來歸納、分析經學，但事實上卻也意味著傳統經學知識體系走向割裂與崩解。蔡元培之所以如此堅持將經學以「哲學、史學、文學」等現代學科來重新認識，主要原因即在於他認為對傳統經學學科體系的認定，將會妨礙人們對新學科、新知識系統的吸收。「經科」的保留將阻礙人們接受新思想、新學科觀念，因此如果要排除此一「自大舊習」，即必須徹底顛覆此一固有的知識系統，而用現代西方的學科概念來重新劃分經學分科。換句話說，蔡元培認為應以新的知識系統來重新規劃、詮釋具有完整知識體系的經學傳統，以顛覆附著於經學傳統中的思想觀念與文化價值。他在撰寫〈傳略〉時自言：

子民在教育總長任……又改大學之八科為七科，以經科併入文科，謂《易》、《論語》、《孟子》等已入哲學門，《詩》、《爾雅》已入文學門，《尚書》、《三禮》、《大戴記》、《春秋三傳》已入史學門，無庸別為一科。<sup>32</sup>

對於學科劃分與教科書的選擇，蔡元培首重「當代應用」。蔡元培這種重視「當代應用」的教育思想形成得很早，他在為麥鼎華《倫理學》作序時即提及「《四書》、《五經》，不合教科書體裁」，<sup>33</sup>認為儒家經典與經學的學科劃分已不合於現代教科書的體裁。他認為，教育應首重當代應用，所教導的必須是當世價值：「吾願我國

<sup>31</sup> 蔡元培：〈北京大學二十周年紀念會演說詞（1917年12月17日）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁202-203。

<sup>32</sup> 蔡元培：〈傳略（上）（1919年8月）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁669。

<sup>33</sup> 蔡元培：〈傳略（上）（1919年8月）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁675。

言教育者，亟取而應用之，無徒以《四書》、《五經》種種參考書，擾我學子之思想也。」<sup>34</sup>這種重視當代應用的教育與學術觀點，也是民初部分新學擁護者的共同意見。對於中國固有知識體系中經學與經科的廢置態度，蔡元培的想法與陳獨秀類似，兩人都意圖藉由中小學廢讀經、大學校廢經科以擺脫舊思維習慣的文化取向，以顛覆中國固有的學科觀念與知識系統。陳獨秀指出：

中國學術不發達之最大原因，莫如學者自身不知學術獨立之神聖。譬如文學自有其獨立之價值也，而文學家自身不承認之，必欲攀附《六經》，妄稱「文以載道」、「代聖賢立言」，以自貶抑。史學亦自有其獨立之價值也，而史學家自身不承認之，必欲攀附《春秋》，著眼大義名分，甘以史學為倫理學之附屬品。音樂亦自有其獨立之價值也，而音樂家自身不承認之，必欲攀附聖功王道，甘以音樂家為政治學之附屬品。醫藥、拳技亦自有獨立之價值也，而醫家、拳術家自身不承認之，必欲攀附道術，如何養神，如何練氣，方「與天地鬼神合德」，方稱「藝而近于道」。學者不自尊其所學，欲其發達，豈可得乎？<sup>35</sup>

陳獨秀主張，數千年來的中國文化發展全縮結在經學體系上，各學門都依附於經學的統攝之下。經學是一整套完整的文學、史學、哲學、藝術思想體系，在官方科舉制度的支持下，導致傳統中國社會中的各個學科無法獨立發展——對文藝美學的討論必須附著在對《詩經》的詮釋上，而對中國歷史學、史義的探討也難以脫離《春秋》的詮釋而獨立。知識分子的思維方式脫離不出對既有經典文獻的詮釋，而各個學門也籠罩在經學思想體系之下，使得中國文化思想的發展過程始終受到這些經典文本的制約，無法伸展出學科自身的獨立生命來。

#### （四）對傳統讀經教育型態的反省

蔡元培的「廢讀經」政策雖於民國元年（1912）提出，但他對傳統讀經教育的檢討與省思卻出現得很早。光緒二十六年至二十七年（1900-1901）間，他於紹

<sup>34</sup> 蔡元培：〈《中等倫理學》序（1912年）〉，《蔡元培全集》，第一卷，頁409-410。

<sup>35</sup> 陳獨秀：〈學術獨立〉（收於丁守和編：《中國近代啟蒙思潮》，中冊，北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁307。原載於《新青年》第五卷第一號。

興及上海搜集資料，撰寫〈學堂教科論〉以對各級學校的課程進行研究，並分析清代學風敗壞的原因。在這一時期，他已對傳統經學教育的「讀經」教育方式感到不滿：

來學之塾在鄉僻者，或於家，或於社，其徒或一年一輟，或二、三年而輟，其後或商焉，或工焉，或農焉，非有志於科舉，而責以誦經注之文，不求其義如故焉。何也？曰：先世之遺傳，少年之習慣，塾師技止此耳，不知其然而然也。夫是以認字千名，而尋常書札，或所不解；讀書數卷，而平生行習，了不相關。<sup>36</sup>

〈學堂教科論〉對於傳統教育的批判集中於以下幾點：

1. 傳統教育的考量全以「殿試朝考所重」、「散館所試也」為主，<sup>37</sup>教育目標著重於應付科試，過於單一。

2. 在教育內容的設計上，傳統教育無視於學子思想發展次序。他指出，「循序不亂，凡事皆然。人智啓發之次，寧有異乎？童子之入塾也，未知善惡之道而課以明新，未習弟子之職而語以君國，譬之嬰孩舍乳而食肉，山人入水而求魚」，<sup>38</sup>學者將「無執因求果之術，更無見微智著之幾」，不具邏輯思考與察識的能力。

3. 關於傳統經學教育的教學方式，蔡元培也認為有必須檢省之處：「塾師之課讀也，有聲無義，里諺謂之小僧誦經，固已味同嚼蜡。」塾師的教育方式僅在記誦而不講解，「讀經，記其文不求其義；讀他書，獵其瑣不見其大」，<sup>39</sup>而其檢核方式多半只是「責以誦經注之文，不求其義」，因而對於學子的閱讀和理解力毫無幫助，導致學子「認字千名，而尋常書札，或所不解」。

4. 鄉間學塾的學子若無意科舉，成學後往往從事工、商、農等種種行業。然而在傳統教育環境下，他們的所學完全無助於平生行習，教育內容與職務專業之間存在著斷裂——「讀書數卷，而平生行習，了不相關」。

在蔡元培看來，對教育進行改革顯然是勢在必行，而〈學堂教科論〉中所述的批判觀點也成為他日後評論傳統教育的基調。1918年，蔡元培於「直隸全省小

<sup>36</sup> 蔡元培：〈學堂教科論〉，收於《蔡元培全集》，第一卷，頁330-331。

<sup>37</sup> 同前註。

<sup>38</sup> 同前註。

<sup>39</sup> 同前註。



學會議歡迎會」上進行演說，並評述新教育與舊教育之歧點：

夫新教育所以異於舊教育者，有一要點焉，即教育者非以吾人教育兒童，而吾人受教于兒童之謂也。吾國之舊教育以養成科名仕宦之材為目的。科名仕宦，必經考試，考試必有詩文，欲作詩文，必不可不識古字，讀古書，記古代瑣事。於是先之以《千字文》、《神童詩》、《龍文鞭影》、《幼學須知》等書；進之以《四書》、《五經》；又次則學為八股文、五言八韻詩；其他若自然現象，社會狀況，雖為兒童所亟欲了解者，均不得闖入教科，以其於應試無關也。是教者預定一目的，而強受教者以就之；故不問其性質之動靜，資稟之銳鈍，而教之止有一法，能者獎之，不能者罰之，如吾人之處置無機物然，石之凸者平之，鐵之脆者煅之；如花匠編松柏為鶴鹿焉；如技者教狗馬以舞蹈焉；如凶漢之割折幼童，而使為奇形怪狀焉。追想及之，令人不寒而慄。新教育則否，在深知兒童身心發達之程序，而擇種種適當之方法以助之。如農學家之於植物焉，乾則灌溉之，弱則支持之，畏寒則置之溫室，需食則資以肥料，好光則覆以有色之玻璃；其間種類之別，多寡之量，皆幾經實驗之結果，而後選定之；且隨時試驗，隨時改良，決不敢挾成見以從事焉。<sup>40</sup>

這篇演說詞雖作於〈學堂教科論〉撰成的十餘年後，但其中對於傳統教育的批判觀點仍是由〈學堂教科論〉進一步發展而來。文中對於「舊教育」的批評，集中在以下幾點上：

1. 教學目的在於「養成科名仕宦」，目的單一，且「教者預定一目的，而強受教者以就之」。
2. 教學方式過於制式，「不問其性質之動靜，資稟之銳鈍，而教之止有一法，能者獎之，不能者罰之，如吾人之處置無機物然」。蔡元培因而主張：「因而知教育者，與其守成法，毋寧尚自然；與其求劃一，毋寧展個性。」<sup>41</sup>
3. 教學內容與兒童的實際需要有著極大的落差，「其他若自然現象，社會狀

<sup>40</sup> 蔡元培：〈新教育與舊教育之歧點——在天津中華書局「直隸全省小學會議歡迎會」上的演說詞（1918年5月30日）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁337-338。

<sup>41</sup> 同前註，頁338。

況，雖為兒童所亟欲了解者，均不得闖入教科，以其於應試無關也」。

整體而言，蔡元培對於傳統教育宗旨、型態與教學方式的批評主要針對以下兩點：（一）整體教育方式的僵化，（二）傳統教育中所蘊涵的中國文化價值取向所造成的文化困境。他認為「吾國之舊教育以養成科名仕宦之材為目的」，教育與官僚合一的體制（「仕學合一」、「科舉」）導致學術依附於政治，使中國社會幾乎很難存在著完全獨立於官方意識型態之外的私學，因而他急切主張「教育獨立」；除此之外，長期且固定官僚人才簡拔標準（科試）致使整體社會思想與教育方式走向僵化，加上長期未曾改變的考核標準，導致政治人才的培訓、選擇與教育方式、教育內容與社會實際所需長期脫節。

### 三、「文明消化」與「中西合會」的教育思想

蔡元培「公教育廢讀經」的倡議，與陳獨秀、李大釗等人「排孔廢經」的主張同樣醞釀於民初批判儒教的思潮脈絡中。二十世紀初期由新學擁護者發起的這一股「反儒教」、「反傳統」的思潮，並不只是中國思想內部自然發展演變的結果，而是部分知識分子在面對晚清以來中國政治、外交、經濟方面衰弱與慘敗的現狀時，意圖為這樣的社會困境尋繹一個原因，最後將此種現狀歸咎於舊學與傳統教育的弊害。因此在分析蔡元培的「廢讀經」思想時，必須將其文化價值取向與知識構成，放在這個時代思潮背景下觀察。

就「批判傳統舊學」這一點而言，蔡元培、陳獨秀與李大釗、胡適等人類似，他們都企圖從傳統文化的束縛中掙脫。然而蔡元培雖批判「科舉」、倡議「廢讀經」，但卻又不像陳獨秀、胡適一樣激進主張「全盤西化」，而是較為折衷地主張「學貫中西」、「兼容並包」。在面對清季民初中國社會所面臨的文化困境時，蔡元培認為應凝結中國固有文化的精華，採集西洋文化的長處，融哲學、美學、科學於一，繼承前人事業的基礎，開啓將來發展的通道，<sup>42</sup>而非全然揚棄傳統文化而「全盤西化」。他的文化心態與李大釗、胡適仍有著本質上的差異。

<sup>42</sup> 蔡建國指出，蔡元培在面對中西文化的態度時，主張「學貫中西」、「兼容並包」——凝結中國固有文化的精華，採集西洋文化的優美，融哲學、美學、科學於一，繼承前人事業的基礎，開啓將來發展的通道。見蔡建國：〈近代中国知識人の東西文化觀——蔡元培思想形成過程の考察をめぐって〉，《新潟国際情報大學情報文化学部紀要・社会科学編》，第3期，2000年3月。

1917年，蔡元培撰寫〈發起成立華法教育會公啓〉，文中指出當時中國教育與學風的變化與未來教育的發展方向：

世運日新，學風丕變，吾國教育不能不兼容歐化，早為識者所公認。元培等留法較久，考察頗詳。見其教育界思想之自由，主義之正大，與吾國先儒哲理類相契合。而學術明備，足以裨益吾人者尤多。<sup>43</sup>

「『兼容』歐化」一詞，反映出蔡元培對西方學術的基本心態。他批判清代儒學傳統、廢止固有的讀經教育，但並非全盤否定中國傳統學術，也從不認為中國社會必須全然移植西學。在清季民初的文化激進派與保守派之間，蔡元培對於中西文化的態度顯然是採取一種折衷觀點。他承認「世運日新，學風丕變」，歐化「早為識者所公認」，是不可抵擋的趨勢。即使如此，在稱許西方「教育界思想之自由，主義之正大」的同時，蔡元培依舊對「吾國先儒哲理」表示肯定。

蔡元培對於中西文化關係的態度，大致上可以分兩點析論：

### （一）「文明消化」觀點下的中西文化交流

「兼容歐化」雖是蔡元培在面對中西文化交流與衝突時的基本態度，但，對於與中國文化傳統如此迥異的西方文化精神，又要以什麼標準來「兼容」？這事實上涉及清季民初文化價值取向的轉型問題——哪些中國文化傳統在當代的價值判準下值得保全，而哪些傳統的要素應該被割捨？對此，蔡元培在1916年時提出「文明消化」的論點：

希臘民族吸收埃及、腓尼基諸古國之文明而消化之，是以有希臘之文明；高爾日耳曼諸族吸收希臘、羅馬及阿拉伯之文明而消化之，是以有今日歐洲諸國之文明。吾國古代文明，有源出巴比倫之說，迄今尚未證實……自元以來，與歐洲文明相接觸，逾六百年矣，而未嘗大有所吸收……日趨羸瘠，亦固其所。至於今日，始有吸收歐洲文明之機會；而當其衝者，實為我寓歐之同人。<sup>44</sup>

<sup>43</sup> 蔡元培：〈發起成立華法教育會公啓〉，收於《蔡元培全集》，第三卷，頁74-76。

<sup>44</sup> 蔡元培：〈文明之消化（1916年8月15日）〉，收於《蔡元培全集》，第二卷，頁460-462。

所謂「消化」，是「吸收外界適當之食料而製鍊之，使類化爲本身之分子，以助其發達。此自微生物以至人類所同具之作用也」，<sup>45</sup>而人類的文明同樣也存在著「文明消化」的現象。蔡元培認爲文明消化是一個民族文化發展的力量，他將清季中國文明的困局指向自元代以來六百餘年的固守所導致的文明發展僵化，「日趨羸瘠」。爲了申說「文明消化」論點，他極力證成清季民初並不是中國文明發展進程中第一次接受並吸收異文化影響的時代：

或曰：吾人之吸收外界文明也，不自今始，昔者印度之哲學，吾人固以至簡易之道得之矣。其高僧之渡來者吾歡迎之，其經典之流入者吾翻譯之。其間關跋涉親至天竺者，蔡愔、蘇物、法顯、玄奘之屬，寥寥數人耳。然而漢唐之間，儒家、道家之言，均爲佛說所浸入，而建築、雕塑、圖畫之術，皆大行印度之風；書家之所揮寫，詩人之所諷詠，多與佛學爲緣。至於宋代，則名爲辟佛，而其學說受佛氏之影響者益以深遠，蓋佛學之輸入我國也至深博，而得之之道則至簡易。今日之於歐化，亦若是則已矣。<sup>46</sup>

蔡元培企圖以佛教的中國化來聲明，「吾人吸收外界文明」的現象早已內化於中華文明發展的歷史進程之中，中國文化傳統裡原本就已融鑄了其他文化的思想精華，因此晚清民初的「歐化」並非中國歷史中亙古未有的特殊現象。這樣的論述顯然具有策略性，它有著調解清季「西學東漸」對中國社會的衝擊的意圖，藉此緩和和文化保守派對「歐化」的反感。

至於如何將異文明「消化」？蔡元培在〈文明之消化〉中提及，由於兩個文化之間彼此行爲習慣、價值觀都有所不同，因而當一個文化與異文化對話時，很容易「見彼此習俗之殊別」，發現彼此行爲模式、價值判準的歧異之處。然而僅僅就彼此文化價值的歧異之處「強飲強食」、強爲吸收，則「亦將出而哇之」，無法成爲增長彼此文明發展的助力。因此在吸收異文化時，必須「審慎於吸收之始，毋爲消化時代之障礙」，「必擇其可以消化者而始吸收之。食肉者棄其骨，食果者棄其核，未有渾淪而吞之者也」。文化之間的交流與對話需經過揀擇與調和，而其

---

原載於《東方雜誌》，十四卷第二號，1917年2月15日出版。

<sup>45</sup> 蔡元培：〈文明之消化〉，收於《蔡元培全集》，第二卷，頁460。

<sup>46</sup> 蔡元培：〈學風雜誌發刊詞〉，收於《蔡元培全集》，第二卷，頁289-295。

標準則在於「推見其共通之公理」以「預為根本之調和」，才能「俾得減吸收時代之阻力」。<sup>47</sup>

蔡元培這種以自身文化的風俗標準、選擇性地接受異文化的「文明消化」論點，醞釀得很早。光緒二十七年（1901）蔡元培在杭州方言學社開學日的演說詞裡，即已表達類似的看法：

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，仍無益於我國。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、諸子以推於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，於百物之定名，文白之成法，篇章之鎔裁，有以達意敘事，使觀聽者無所眩，而後持以譯西國之書，則無〔郢〕書燕說之患。三者，吾國舊學之菁英也，……戊戌大學堂章程，曰：中學為體，西學為用。西學以語言文字為門徑，不以語言文字為極功。<sup>48</sup>

從 1901 年的這篇演說詞看來，蔡元培在早年的學術生涯裡，「兼容歐化」、會通中西文化的思想基調已逐漸成形。他認為，基於中西之間的國體、地勢、風俗習慣有別，西學不可能不經抉選地全面移植、複製至中國社會。在這篇文章裡，蔡元培特別援引戊戌大學堂章程（1898 年）「中學為體，西學為用」的觀念——這是除了少數冥頑的守舊派與全盤西化的鼓吹者之外，清季政界和學術界最被普遍接受的文化觀念。由此看來，蔡元培「文明消化」的觀念基本上應仍是由清季「中學為體，西學為用」的思考格局進一步延伸、變型展而來。

張之洞的「中學為體，西學為用」與蔡元培的「文明消化」論，都是「以中國文化為基礎來吸收西方文明」，兩人的思考脈絡有其類似之處。然而，蔡元培的「文明消化」論與清季張之洞的「中學為體，西學為用」思想相比，無論從論述

<sup>47</sup> 蔡元培：〈文明之消化〉，收於《蔡元培全集》，第二卷，頁 460-462。

<sup>48</sup> 蔡元培：〈在杭州方言學社開學日演說詞（1901 年 4 月 19 日）〉，《蔡元培全集》，第一卷，頁 307-311。

內容與其中涵蘊的文化價值取向來看，都已發生實質上的轉化。張之洞雖然強調「西學為用」，但這種論述卻是以「中學為體」作為前提，而「中學」即「舊學」，它以傳統儒家經典與為主要內容，<sup>49</sup>並以「三綱」為思想核心。基本上，張之洞認為這是「相傳數千年更無異義」的思想價值，是具有歷時性的中國文明特質——「聖人之所以為聖人，中國之所以為中國，實在於此」，<sup>50</sup>他並未對儒家經典的思想內容與儒學教育傳統提出質疑。換句話說，就張之洞的角度來看，儒家經典的思想內容與儒學教育傳統中的思想精神與當代社會的文化價值取向並無衝突，儒家倫理觀中的「三綱」是具有歷時性的、中國文明傳統的精神基礎與思想特質，因此在面對西學的衝擊時，這樣的文化價值觀不需要調整——畢竟它是「體」，是「精神」，而西學僅僅是「用」而已。

另一方面，蔡元培的「文明消化」論事實上是與「公教育廢讀經」、「廢科舉」等政策共同提出的，這也就鮮明地反映了張之洞與蔡元培兩人在對於傳統學術地位與文化態度上的歧異。與張之洞相較，蔡元培更強調古典與當代之間的斷裂。他認為儒家經典與儒學教育傳統中所蘊涵的思想精神，已與民初社會所需的文化價值之間有著實質上的時代差異，儒家經典與儒學思想不再顛扑不破、不可置疑，它們都可以用當代的價值判準來重新檢視。至於在吸收與抉選西方文明以作為自身文化的養分時，刪汰的判準也不再是「三綱五倫」或是否合於經典義理或傳統文化價值，而是尋求西方文明與中國文明中的「共通之公理」，亦即尋繹中西方文明中的普遍價值。因此他在為《中學修身教科書》寫「例言」時提到該書：

本書悉本我國古聖賢道德之原理，旁及東西倫理學大家之說，斟酌取舍，以求適合於今日之社會。<sup>51</sup>

教科書內容的教學資材儘管來自於「我國古聖賢道德之原理」及「東西倫理學大家之說」，但都必須「斟酌取舍，以求適合於今日之社會」。也就是說，儒學經典與儒家所代表的傳統文化價值，在現代社會中同樣也將成為被檢視的對象，傳統

<sup>49</sup> [清]張之洞：《勸學篇·設學》：「四書、五經、中國史事、政書、地圖為舊學，西政、西藝、西史為新學。舊學為體，新學為用。」

<sup>50</sup> [清]張之洞：《勸學篇·序》以「三綱」為中學的核心：「五倫之要，百行之原，相傳數千年更無異義。聖人之所以為聖人，中國之所以為中國，實在於此。」

<sup>51</sup> 蔡元培：〈中學修身教科書〉，收於《蔡元培全集》，第二卷，頁74。

教育的思想內容，必須經過「今日之社會」的當代文化價值加以剪裁，才能符合現代教育的需求。

## （二）「世界教育」與「中西合會」的思想

「文明消化」論的提出，蘊涵一個時代變遷的前提——「軫域漸化」。〈《學風》雜誌發刊詞〉裡，蔡元培提及：

今之時代，其全世界大交通之時代乎？昔者，吾人以我國為天下，而西方人亦以歐洲為世界。今也，軫域漸化，吾人既已認有所謂西方之文明，而彼西方人者，雖以吾國勢之弱，習俗之殊特，相與鄙夷之，而不能不承認為世界之一分子。<sup>52</sup>

當各國之間「軫域漸化」，世界諸國的交通與交流成爲一種常態，兩種文化的地域界限與交流環境不再像過去一樣隔絕難通，彼此都必須承認彼此「爲世界之一分子」，才使得文明與文明之間的對話成爲可能，而一個文明也才得以在互動過程中選擇性地吸收其他文明並豐富自我文明的樣貌。清季民初這種「全世界大交通之時代」觀念的形成，是由晚清社會從「天下」到「世界」的世界觀的轉變過程中醞釀而生，同時也是蔡元培「文明消化」論的思想背景。清季傳統中國「天下觀」的崩解爲中國社會固有的「文明」觀念帶來前所未有的衝擊，它雖動搖了人們對傳統中國文化的信心，但這樣的改變卻也同時使部分知識分子能重新以「世界之一分子」的角度來觀照、定位自身的文明傳統：「世界無涯涘也，而吾人乃於其中占有數尺之地位；世界無終始也，而吾人乃於其中占有數十年壽命；世界之遷流如是其繁變也，而吾人乃於其中占有少許之歷史。」<sup>53</sup>

在承認任何一個文明都「不能不承認爲世界之一分子」的情況下，蔡元培提出一種「中西合會」的「世界教育」觀，認爲學術思想與文明發展應擇東西文明之精華，並將西方文明的思想概念與中國既有的傳統倫理觀念相比附：

子民所謂公民道德，以法國革命時代所揭著之自由、平等、友愛為綱，而

<sup>52</sup> 蔡元培：〈學風雜誌發刊詞（1914）〉，收於《蔡元培全集》，第二卷，頁289-295。

<sup>53</sup> 蔡元培：〈世界觀與人生觀〉，《蔡元培全集》，第二卷，頁215。

以古義證明之，謂：「自由者，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，是也。古者蓋謂之義。平等者，己所不欲，勿施於人，是也，古者蓋謂之恕。友愛者，己欲立而立人，己欲達而達人，是也。古者蓋謂之仁。」<sup>54</sup>

他將法國大革命中的自由、平等與博愛等原則與中國文化傳統中固有概念相比附，將「自由」與中國固有之「義」、「平等」與「恕」、「博愛」與「仁」等概念建立起關聯性，建立起中西比較、中西合會的思想。

「中西合會」式的「世界教育」論述，透過尋繹「中西比較」、「中西共通」的制度，以西方文明的規格來套用、詮釋中國歷史制度，並尋找中西文明的共通之處，藉以緩和知識分子在面對晚清以來「歐化」風潮對中國社會的文化價值觀所帶來的衝擊。然而這種論述背後存在著一種預設——任何地方、任何一種文明都有著共通的理想，人類文明存在著共同發展的可能，因而文明與文明之間彼此才得以對話並相互學習發展。只有在這種預設之下，知識分子對於「中西文明共通制度」的比較，也才具有意義。換句話說，他以「世界」作為一個整體的思考向度，來分析當時中國社會對於中西文明衝突問題。在 1915 年他所發表的〈世界社緣起〉一文裡，也同樣顯示出這種以世界整體為向度，來探討文明未來發展的思想傾向：

讀人類進化史，而察其歸依鵠的之趨勢，殆不外乎欲合人類全體為一團，而相與致力於世界之文化。古之所謂聖賢若英雄者，蓋嘗有見於此矣。顧其所操之術，在以一智役群愚，一賢御群不肖，以一己之所見為鵠的，而驅策群不如己者竭蹶以赴之，其究也，所得之果，適與其所期者相反，而世界進化之速率，轉為之過滯。

物體之存立，決非恃有一二特殊之原子吸集一切，而在其各各原子有同等之價值；生物之發展，決非恃有一二優異之細胞突進無前，而在其各各原子有同等之價值；生物之發展，決非恃有一二優異之細胞突進無前，而在其各各細胞有同等之能力。人類之於世界，何獨不然。近世哲人，有鑒於此，是以孳孳於教育之普及。<sup>55</sup>

<sup>54</sup> 蔡元培：〈傳略（上）（1919年8月）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁668。

<sup>55</sup> 蔡元培：〈世界社緣起（1915年）〉，收於《蔡元培全集》，第二卷，頁361-362。



張灝在分析清季的儒學知識分子時指出，儒學傳統中原本即隱含著「烏托邦主義（utopianism）」，其中最典型的表現即是《禮記》〈禮運篇〉的「大同」說。儒學思想傳統中對於知識分子與君主有著「治國平天下」的政治期待，但「治國」的最終目的不僅是富國強兵，同時也隱寓著「天下主義」的「大同」理想。<sup>56</sup>即使在清末西潮東漸的學術與政治氛圍裡，這種思想仍有相當多的擁護者，並影響了知識分子對「世界」的認知，連帶的也為這一時期的知識分子帶來新的政治或文化使命感。康有為的《大同書》即是這種思想的典型。康有為以「入世界觀眾苦」、「去國界合大地」、「去級界平民族」、「去種界同人類」、「去形界保獨立」、「去家界為天民」、「去產界公生業」、「去亂界治太平」、「去類界愛眾生」、「去苦界至極樂」作為《大同書》各篇的思想宗旨，<sup>57</sup>其中蘊含的正是這種傳統儒學中「治國平天下」的「大同」理想與政治期待。從教育目標上來看，蔡元培的「世界教育」觀基本上也建構在人類各文明之間共同發展的前提之下——「合世界之各分子，息息相關，無復有彼此之差別」，<sup>58</sup>因而認為「凡世界文化之重大問題，吾人皆有休戚相關之感情」，<sup>59</sup>並以「蓋世界語之內蘊意義，為希望人類親善，世界和平。而從事於世界語之工作，即為蘄求發展人與人之間種種精神的物質的關係，超越一切種族、國家、宗教、語言等界限，同時助長一般人對於各國民族間之量〔諒〕解，興起其對於人類之和平的、親善的、友愛的感情」<sup>60</sup>為目的。在這樣的論述裡，清季民初知識分子在面對世界觀轉型時所形成的文化使命感躍然紙上，而這樣的文化使命感多少仍帶著一點傳統儒學的「烏托邦主義」以及《禮記·禮運》篇「大同」思想的痕跡。在〈全國臨時教育會議開會詞〉裡，蔡元培直接將整個世界文明發展的旨歸指向「世界大同」：

<sup>56</sup> 張灝：〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，《新史學》十四卷二期（2003年6月），頁5-6。

<sup>57</sup> [清]康有為：《大同書》，北京：華夏出版社，2002年。據蕭公權的研究，康有為「大同」社會理想的成形，約是在光緒廿七至廿八年（1901-1902）撰《禮運注》之時，當時他已提出「天下為公，一切皆本公理而已。公者人人如一之謂，無貴賤之分，無貧富之等，無人種之殊，無男女之異」的觀點。見蕭公權：《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》（南京：江蘇人民出版社，2007年），頁59-73。

<sup>58</sup> 蔡元培：〈世界觀與人生觀〉，《蔡元培全集》，頁216。

<sup>59</sup> 蔡元培：〈歡迎柏卜等演說會開會詞（1918年6月10日）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁349-351。

<sup>60</sup> 蔡元培：〈中國世界語學院勸捐啟（1918年）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁499-504。

社會逃不出世界，個人逃不出社會。世界尚未大同，社會與世界之利害未能完全一致。<sup>61</sup>

基本上，蔡元培的「世界教育」論反映了清季以來一部分知識分子「世界化」的文化理想。其中所蘊涵的政治與文化使命感，仍可說是清季民初部分士人在面臨從「天下」到「世界」的世界觀轉型期時，由世界觀轉型而衍伸的「大同」理想的延續。

#### 四、從「廢讀經」到「中西和會」——蔡元培文化認同的困境與焦慮

光緒二十七年（1901），蔡元培為同為浙人的葉澄衷撰寫墓志。葉澄衷不僅是同治、光緒年間的滬上鉅賈，同時也是上海第一所華人創辦的新式學校——「澄衷蒙學堂」的創辦人。他在〈葉澄衷墓志〉裡提到：「道咸以來，歐美學潮，衍溢我國。兩洲風習，日印象於我國士商之腦網，貫狎酣飫，則從而視之。」<sup>62</sup>

這段話基本上反映了清季民初知識分子所面對的文化氛圍與學術思想情境——「西化」（或如蔡元培所稱的「歐化」）已成一股難掩的浪潮。除了少數保守派之外，清季多數對中國的未來命運感到徬徨憂心的知識分子，在面對西方強勢文明「歐美學潮，衍溢我國」的情況下，大多承認中國文化傳統已處於一種迫切的危機之中，而傳統思想文化的轉型也成為不得不然的趨勢。

這一時期知識分子對傳統文化的檢省是多面的。對清季民初的知識分子而言，從「天下」到「世界」的思想轉換，不僅僅是一種世界觀的轉換，同時也是一種文明觀的轉換。在「天朝」朝貢體制下，十九世紀中期以前的中國知識分子對自身文明存在著一種優越性，然而晚清以來的西學東漸與「歐化」對中國社會這種固有的文明觀帶來莫大的衝擊。無論在審美標準（如纏足）、<sup>63</sup>社會風習（如

<sup>61</sup> 蔡元培：〈全國臨時教育會議開會詞〉，《蔡元培全集》，第二卷，頁177-181。

<sup>62</sup> 蔡元培：〈葉澄衷墓志（1901年11月10日）〉，《蔡元培全集》，第一卷，頁364-365。

<sup>63</sup> 二十世紀以來，中國社會對女子的審美觀出現極大的變化。「纏足」從作為一種身分地位的標識與女子柔弱溫婉美感的象徵，到成為被數落為野蠻、父權壓迫的罪孽之舉，之間固然顯示出近現代中國社會婦女主體性與能動性的提升，但同時也反映出中國在西方

納妾)、學術思想與學校教育等方面,清季知識分子都迫不及待地以西方文明的新標準來重新檢視中國的文化傳統,並將西方文化影響下的「西學」以「新式學校」、「新學」、「新潮」之名,與傳統的「舊學堂」、「舊學」、「舊習」對立起來,透過「新」與「舊」之間的對立,象徵進入二十世紀之後社會上興起的新文化價值與舊文化傳統之間的斷裂與拉拒。

身處於這種宏觀的歷史思想背景之下,蔡元培也和多數的清季民初知識分子一樣,對固有文化傳統進行批判、反省並意圖為中國文明重構的當代意義與文化價值。蔡元培對於傳統中國文化的批評與檢討,集中於教育上,他指出當時學術思想界與社會的種種亂象——「彰彰然天下共苦之矣,而不知其源乃起於學塾」。<sup>64</sup>無論就傳統的教育內容、教學形式與教育宗旨等方面,他都提出強烈並具顛覆性的批判。就傳統教育方式與教育成校的審核而言,蔡元培指出,在科舉制度下,教育成效的審核標準也以選拔官僚人才的科舉考試為主,單一的揀擇標準致使教育方式過於制式,「教之止有一法」且「教者預定一目的,而強受教者以就之」。<sup>65</sup>傳統的教育環境中不存在著多元價值,導致學子無法依個人的才性而自由發展。他認為傳統教育內容不僅「保守心太重」,並且透過讀經教育一再複製這種保守的、順服的文化價值,因而蔡元培主張:「與其守成法,毋寧尚自然;與其求劃一,毋寧展個性」。就傳統教育宗旨而言,他的批判集中於以下兩點:首先,在傳統社會結構中,「教育」的意義在於培養官僚人才——「吾國之舊教育以養成科名仕宦為目的」。<sup>66</sup>這種仕學合一體制導致教育與學術淪為政治的附庸,壓縮了獨立於官方意識型態之外的「私學」的生存空間,也使教育內容與一般社會實際所需長期脫節。其次,「清代教育宗旨有『尊孔』一款」,<sup>67</sup>在傳統的讀經教育下,「尊孔」與獨尊儒學的單一教育價值將使社會上整體的思想環境走向僵化。仕學合一與「尊孔」,都在無形間壓抑了知識分子的思想能量,導致中國社會的知識體系相對穩定、固著與停滯,難以出現百家爭鳴、思想自由的學術環境。

---

文明的文化價值觀的影響下,審美觀逐漸轉變的過程。關於「纏足」文化的演變史,參高彥頤:《纏足:「金蓮崇拜」盛極而衰的演變》(南京:江蘇人民出版社,2009年)。

<sup>64</sup> 蔡元培:〈學堂教科論〉,《蔡元培全集》,第一卷,頁333。

<sup>65</sup> 蔡元培:〈新教育與舊教育之歧點——在天津中華書局「直隸全省小學會議歡迎會」上的演說詞〉,《蔡元培全集》,第三卷,頁337。

<sup>66</sup> 同前註。

<sup>67</sup> 蔡元培:〈我在北京大學的經歷〉。

在蔡元培對讀經教育的批判裡，隱約涉及一個更為深刻的問題——究竟是傳統的讀經教育模式，或者是中國文化價值取向自身，導致了二十世紀初期中國社會自身文化困境？換句話說，究竟是讀經教育塑造了「順民」、「服從」、「保守」的價值觀？抑或是中國文化傳統中固有的價值取向本身就傾向於「與其尚自然，毋寧守成法；與其展個性，毋寧求劃一」，而這樣的價值偏好才是造成傳統中國社會裡「讀經」教育得以長期維持並受到肯定的主因？

在新興的西學衝擊著相對穩定的中國傳統知識體系時，部分清季民初的知識分子（如蔡元培）在這種文化衝擊的思維環境裡激盪出多元文化論（multiculturalism）的觀點，批判中國社會長期以來對單一思想價值的獨尊與崇奉，因而光緒三十二年（1906）三月一日清帝於〈學部奏請宣示教育宗旨折〉對學部教育宗旨的批示——「忠君、尊孔、與尚公、尚武、尚實五端，尚為扼要。」——<sup>68</sup>便成為蔡元培等人批判的對象。整體而言，清季學部的教育宗旨宣揚一種對「順民」的推崇與對「服從」、「秩序化」、「禮」的重視，使得整個中國社會呈現一種溫馴、反對創新的文化價值取向，同時也讓中國社會維持著一種（與西方社會相對而言）長期而穩定的停滯狀態。蔡元培的「廢讀經」論述，基本上可以說是對這種傳統文化價值取向的反動，過去作為儒學核心概念的「忠君」、「尊孔」等主流文化價值，在此一文化轉型時期開始被指責為「專制」與「奴性」。然而，蔡元培將清季民初中國文化困境的原因指向教育、指向「科學」與「讀經」，這樣的思考有其盲點。列文森（J. R. Levenson）在分析二十世紀初中國知識分子時提及，即使清季民初的知識分子已開始對中國現狀提出反省，但他們卻多半只是將整個中國文明的當代困局籠統地歸咎於傳統教育。這一時期的知識分子對於中國文化傳統的批判與反省，鮮少涉及中國文明自身的價值取向問題：

在 20 世紀初，由中國的現狀而引起的反儒教批評，不是把中國的災難歸之於對中國文明之固定觀念的輕視，而是歸之於對它們的教育目的和奴性的崇敬，歸之於它們自身的僵化，他們的中國是一個國家，即「國」，而傳統價值在國家中則作為專制暴政受到指責。<sup>69</sup>

<sup>68</sup> 見〈光緒三十二年三月一日，學部奏請宣示教育宗旨折〉，《中國教育大系：歷代教育制度考》（武漢：湖北教育出版社，1994年），下冊，頁1778。原載於《大清教育新法令》，第二編，商務印書館，光緒三十二年版。

<sup>69</sup> Joseph R. Levenson（列文森）：《儒教中國及其現代命運》，頁80。

列文森指出，二十世紀初知識分子對傳統的批判，並不在於中國文明傳統中固有的文化價值取向對某些特定觀念的輕視（如「道器之辨」中顯然長期肯定「道」而否定「器」、否定科學技術而肯定人文精神）。蔡元培雖然在肯定多元文化論的思想基礎上對傳統教育宗旨中的「尊孔」理念提出批判，同時主張「與其求劃一，毋寧展個性」，<sup>70</sup>然而他並未進一步更深入地分析清廷教育思想形成的本質與中國文化傳統自身的價值取向與思想偏好等問題。

傳統教育宗旨裡獨尊單一思想的「尊孔」理念、重視人文精神勝於科學實驗精神、重視「禮」、「服從」與秩序化的「忠君」思想、重視群體甚於個體（追求「求劃一」甚於「展個性」），這些教育與價值觀念之所以能在中國社會中根深蒂固地普遍流傳，事實上並不完全是由清廷或任何單一時期的政府所強制決定。「忠君」、「尊孔」等思想觀念，其實是傳統中國文化價值取向所形成的思想偏好長期型塑的結果，它深植於中國社會，而清政府只不過是利用了這樣一種傳統中國社會早已存在的思想偏好，並加以強化、賦與它們官方的地位，以使它們為政府所用而已。蔡元培「反『尊孔』」、「廢讀經」，針對以儒學為主體的傳統教育進行顛覆性的改革，但他畢竟也身處於清季民初這個西學衝擊中國傳統知識體系的宏觀時代思想氛圍裡，就如同列文森所分析的二十世紀初中國知識分子一樣，蔡元培在分析中國文明的當代困境時，「不是把中國的災難歸之於對中國文明之固定觀念的輕視，而是歸之於對它們的教育目的和奴性的崇敬，歸之於它們自身的僵化」。

蔡元培將導致中國文化的當代困境的原因指向「讀經教育」，而非中國文明自身的價值取向。無論這樣的評論是否公允，但不可否認的是，由他所推動的「廢讀經」政策的確對中國的教育與學術環境帶來莫大的衝擊。「公教育廢讀經」的提出，開啓了「讀經存廢」議題的先聲，知識分子紛紛對「讀經」的意義、讀經教育在現代社會的必要性與經學的重要性進行討論，而圍繞著此一議題的探討甚至持續了二十餘年民國二十四年（1935）時，上海商務印書館發行的《教育雜誌》為此而刊行「讀經問題」專號，蒐集各學者對於「讀經」問題的意見，探討讀經教育的必要性與存廢問題。<sup>71</sup>儘管民初從「學堂」到新式「學校」的一系列教育改

<sup>70</sup> 蔡元培：〈新教育與舊教育之歧點——在天津中華書局「直隸全省小學會議歡迎會」上的演說詞（1918年5月30日）〉，《蔡元培全集》，第三卷，頁338。

<sup>71</sup> 與民初蔡元培「公教育廢讀經」政策提出時相較，1935年時中國社會的讀經爭議較為複雜，它涉及了那個日本軍國主義崛起、對中國形成莫大壓力的時代，中國知識分子企圖重新追溯何謂「國民性」、重新建構中國文化精神的特殊性的政治與社會需求。〈唐文治

革過程裡，社會上仍存在許多科舉時代的舊習弊端，<sup>72</sup>而「公教育廢讀經」政策也引起長達二十餘年的眾論喧嘩，然而當「讀經」的必要性與「讀經」在公教育中的存廢成爲一個社會議題時，也反映出這一時期的儒家經典已不再是「恆久之至道」，<sup>73</sup>它再也不是不可質疑的、顛扑不破的真理。在民初持續不輟的「讀經」爭議裡，儒學思想與儒家經典所代表的傳統文化價值觀，它的地位已開始動搖了。

「廢讀經」論述，事實上是以現代西方文明的新標準來檢視傳統文化價值觀，也是二十世紀初「新」教育觀念對「舊」教育傳統的顛覆與批判。羅志田在研究近代中國的思想、社會與學術時即指出，由於政治與文化的競爭，清季民初的中國社會在西潮的影響下醞釀著一種對「新」的崇拜氛圍，知識階層在文化價值取向上有著強烈的厚今薄古或尊新排舊的趨勢。<sup>74</sup>蔡元培的「廢讀經」論述即誕生於這一時期對「新」的崇拜的思想風潮之下，讀經教育與傳統儒家經典也在蔡元培的論述中逐漸淪爲「守舊的」、「落伍的」的象徵。「廢讀經」論述的生成與民初「讀經存廢」的爭議，反映出二十世紀初公眾社會中儒家經典與儒學地位的變化，這

---

先生之意見) (收於《教育雜誌》，上海：商務印書館，1935年) 即指出：「往昔英人朱爾典與吾華傳教士嚴又陵相友善，嚴嘗以中國危亡為慮，朱曰：『中國決不至亡。』嚴詢其故，朱曰：『中國經書，皆寶典也，發之，深入人心。基隆局固，豈有滅亡之理？』余謂朱說良然。吾國經書，不獨可以固結民心，且可以涵養民性。和平民氣，啟發民智。故居今之世而欲救國，非讀經不可。」對唐文治而言，經學教育是與「固結民心」、「涵養民性」的根本，亦即他認為「讀經」教育與「國民性」的塑造、教育和民族意識的養成有著極為密切的聯繫。鐙屋一也指出，對部分持「保留讀經教育有其必要」意見的學者而言，在1935年時學術界對讀經問題的探討重心漸漸聚焦於民族文化的認同方面，他們認為儒家經典是中國固有文化的源泉，唯有透過讀經教育才能將中華傳統文化傳達給下一代的國民，並確保「中國人之所以作為中國人」的根本精神。見鐙屋一：〈中国文化のレシビー——1935年の読経問題〉，《目白大学総合科学研究》，3號，2007年3月。

<sup>72</sup> 蔡元培：〈餘姚汝湖乙種農學校記（1913年8月23日）〉（收於《蔡元培全集》，第二卷，頁287-288）：「我民國之成立也，一年有半矣。自私自利之風，既未有改於曩昔；而全國中稍有知識者，乃群以投身政界為榮。法政學校，遍於都市，大率以速成為的；甚至有校外講義、賄賣證書等例，直與科舉時之槍替關節相等。烏乎，此豈非共和國之怪現狀耶？」

<sup>73</sup> 〔六朝〕劉勰：《文心雕龍·宗經》：「經也者，恆久之至道。」

<sup>74</sup> 羅志田：《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999年），〈新的崇拜：西潮衝擊下近代中國思想權勢的轉移〉，頁18-81。

種思想與文化面向的變化，是在清末民初文化劇變之下，歷經公眾輿論與社會氛圍不斷更動、修改的結果。

然而，蔡元培對於中國文化傳統的態度，並不僅僅是對「舊」傳統的顛覆與對「新」觀念的崇拜。他的文化取向更為複雜。清末以來政治、外交上的困境導致了中國面對數千年來從未有過的文化困境，在政治上的失敗使人們重新思索、重新檢討傳統文化在近現代社會的價值與存在意義，並進一步思考「現代的」中國社會需要什麼樣的文化。蕭公權指出，在面對西方文明對社會文化價值觀帶來的衝擊時，清季民初的知識分子大致上有以下幾種反應：一種為保守派，不認為中國傳統必須修正；另一則為激進派，認為中國文化已出現無可挽回的問題，應徹底顛覆舊傳統並全盤西化。另外有兩種人擺盪在這兩派之間——一類認為「中國之學」在當代有部分修正的必要，因而在一定的限度內接受「西學」，另一群人則認為中西文明之間有其共通之處，因此應將中國文化提升到足以與世界各國並進，並追求世界文明的整體發展，如康有為《大同書》中的論點。<sup>75</sup>但，在文化取向上出現這種「全球化」趨勢的不僅是清季的康有為，蔡元培也同樣反映出類似的文化思想傾向。

二十世紀初的知識分子在面對西學衝擊時，除了少數保守派之外，「中國文化傳統必須轉型」已成為多數知識人的共識。在士林風氣移易、文化價值觀轉移之際，他們不得不接受西方「新」觀念，並以西方的「新」文化價值重新檢視並評價「舊」的中國文化傳統——蔡元培的「廢讀經」論述反映了這種對中國文明必須迫切轉型的危機感。但與批判舊文化、推動傳統文化轉型的同時，他又表現出某種對傳統中國文化價值喪失的道德焦慮。光緒二十六年（1900）三月，蔡元培在閱讀日本哲學家井上圓了的著作後撰寫〈佛教護國論〉，明白指陳民族文化精神的維繫對國家社會的重要性。文中開宗明義地指出「教」作為一個國家人民的精神價值，它的維繫極其必要——「國者，積人而成者也；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。」「教」，是一個社會中人與人相處的社會規範與價值秩序，也是國家之所以為國家、文明之所以為文明的根本，因此「國無教，則人近禽獸而國亡」。<sup>76</sup>

「保存國粹」、「兼容歐化」與「全盤西化」，涉及了清季民初學界對中國社會

<sup>75</sup> 蕭公權：《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》，頁 311-312。

<sup>76</sup> 蔡元培：〈佛教護國論〉，《蔡元培全集》，第一卷，頁 272-273。

文化轉型與發展的爭論。蔡元培擺盪在保守派與激進派之間，他對傳統的讀經教育提出批判，但卻又認為「國無教，則人近禽獸而國亡」，肯定民族文化精神的維繫對國家社會的重要性。這種憂慮傳統民族文化精神淪喪的焦慮心理，表現在蔡元培的「世界教育」與「中西合會」思想中。「世界教育」論強調「中西文明之會通」與「世界化」的理想，然而此一思想的提出，是在西學強勢而舊學衰微的社會氛圍下，因此其中的「世界化」思維取向、它所蘊含的時代特質，以及它所代表的思想轉型時期的文化思想意涵，都值得更進一步分析。在清季民初中國文化傳統遭逢空前挑戰的思想情境裡，蔡元培的「世界教育」論述充滿策略性。他在服膺西方文化的同時，強調世界文明的普遍價值與「中西合會」的重要，一再聲明中國與西方文明之間的本質是相同的，意圖拉近當時的中國與西方文明之間的距離：「表面上有不同的地方，而文明的根本是差不多的。倘再加留意，並可以察出兩方文明進步的程序，也是互相彷彿的」。<sup>77</sup>

表面上看來，蔡元培將中國文化定位為「世界之一分子」，<sup>78</sup>以平等、互惠的姿態，客觀地分析中西文化的特色與世界中各個文化之間的交流互動，並以對等的態度來評判中國傳統文化在現代社會中的價值。但事實上，蔡元培所面對的時代文化氛圍，是中國文化傳統受到強大批判、而整體社會的文化發展走向漸趨西方文明的世代。就二十世紀初期社會整體的文化氛圍來看，「歐化」早已成爲一股無法抵禦的趨勢。就當時中國社會的文化與思想情境來看，中國傳統文化與西方文化的知識位階實質上是不對等的。因此蔡元培的「世界教育」論述，事實上隱含著重新建構中國文化當代價值的企圖，不應只單純地以其表面上冠冕堂皇的目的——「學術思想與文明發展應擇東西文明之精華」——來評斷。在西方文明極度強勢、中國文化傳統湮微不彰的時刻，這種論述背後隱含著東西文明對等的意圖，亦即肯定中國文化也有足以與西方文明相發明之處，希冀能爲民初漸趨弱勢的中國文化傳統賦予當代意義與文化價值。

## 五、結語

清末民初，西學東漸、民族主義的興起與世界觀的轉變，爲中國社會帶來前

<sup>77</sup> 蔡元培：〈中國的文藝中興〉。

<sup>78</sup> 蔡元培：〈學風雜誌發刊詞（1914）〉，收於《蔡元培全集》，第二卷，頁289-295。



所未有的文化衝擊，導致知識階層的文化價值觀產生顛覆性的變化。面對中國在經濟、軍事、科學與外交上與西方社會的拉拒，使得這一時期知識分子的文化心態充滿焦慮與危機感。「尋求富強（In search of wealth and power）」，史華慈（Benjamin I. Schwartz）如此評述嚴復思想。<sup>79</sup>然而當時積極「尋求富強」的絕不僅僅是嚴復。正視中國處境並積極定位中國文化的未來走向，幾乎成爲清末民初知識分子的主要思想基調。知識分子籠罩在「救時弊」與「尋求富強」這一個龐大的政治期待與思想氛圍之下，紛紛針對中西文化價值進行探討，重新檢視、定位傳統文化，並積極尋求中國文化的轉型。

身處於清末民初文化價值觀急劇變動的時代洪流之中，蔡元培的思想也受到這時期整體社會思想趨勢的制約，「廢讀經」與「中西合會」思想的提出，圍繞於此一時期「救時弊」的政治期待之下。然而，蔡元培的學思歷程，使他跨越了舊學菁英（傳統仕紳）與新式知識分子的雙重身分，使他在清末民初知識階層轉型的過程中獨具代表性，他的知識構成、文化心態與價值取向，都具有鮮明的文化轉型時期知識分子的典型特徵。「廢讀經」理念的提出，反映出蔡元培對傳統文化與傳統知識體系的批判；而「中西合會」的思想則又一再透過比附中西文化的方式，意圖爲傳統文化賦與當代價值。

蔡元培的「廢讀經」與「世界教育」，表現出對中國文化傳統看似矛盾的兩種態度。但這樣的思想，恰好反映出這一時期文化轉型時期知識分子在文化心態上的焦慮與價值意向上的焦慮與兩難——無法割捨傳統，又必須正視中國學術轉型的現實，因而有必要重新尋繹或建構一個足以與他所認定的西方文明平等對話的傳統。在「世界教育」論述裡，蔡元培認爲學術思想與文明發展應擇東西文明之精華，但他所謂的「精華」，卻是將法國大革命中的自由、平等與博愛等原則與中國文化傳統中固有概念相比附，將「自由」與中國固有之「義」、「平等」與「恕」、「博愛」與「仁」等概念建立起關聯性。他雖然強調中國傳統文化必須改革，同時卻又意圖證成中國傳統文化中的某些價值足以與西方互相發明，以此建立起中西比較、中西合會的思想。在中國文化傳統受到強大批判、整體社會一味地追求西方文明的世代，這種論述策略的出現，它的背後隱喻著東西文明對等的意圖，亦即肯定中國文化也有足以與西方文明相發明之處。或許正如列文森所說，蔡元

<sup>79</sup> Benjamin I. Schwartz(史華慈)著，沈文隆譯：《尋求富強：嚴復與西方》*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*，台北：長河出版社，1977年。

培的「世界教育」論，正是一個認識到自己的文化傳統正處在危險之中的中國人的求助。<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Joseph R. Levenson (列文森)：《儒教中國及其現代命運》，頁 92。

## 引用文獻

- 〔清〕康有為：《大同書》，北京：華夏出版社，2002年。
- 〔清〕魏源：《魏源集》，長沙：嶽麓書社，2004年。
- 《中國近代教育史資料匯編：學制演變》，上海：上海教育出版社，1991年。
- 《中國教育大系：歷代教育制度考》，武漢：湖北教育出版社，1994年。
- 《精選近代名人尺牘》，台北：新文豐出版公司，1974年。
- 丁守和：《中國近代啓蒙思潮》，北京：社會科學文獻出版社，1999年。
- 朱壽朋編：《光緒朝東華錄》，北京：中華書局，1958年。
- 洪喜美：〈近代私塾學校化——以江蘇爲例的探討〉，《國史館館刊》，復刊第25期，1998年12月。
- 唐文治：〈唐文治先生之意見〉，上海：商務印書館，第二十五卷，第五號，「全國專家對於讀經問題的意見」專號，1935年5月10日。
- 高彥頤：《纏足：「金蓮崇拜」盛極而衰的演變》，南京：江蘇人民出版社，2009年。
- 崔淑芬：〈中国近代教育と儒教思想〉，《筑紫女學園大學紀要》，12期，2000年。
- 張灝：〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，《新史學》，十四卷二期，2003年6月。
- 梁啓超：《飲冰室文集》，昆明：雲南教育出版社，2001年。
- 陳朝爵：〈陳朝爵先生的意見〉，《教育雜誌》，上海：商務印書館，第二十五卷，第五號，「全國專家對於讀經問題的意見」專號，1935年5月10日。
- 陳獨秀：《陳獨秀著作選》，上海：上海人民出版社，1993年。
- 箕浦永子：〈清末，蘇州における教育の近代化と都市空間〉，《日本建築学会學術講演梗概集》，2008年9月。
- 蔡元培：〈蔡元培先生的意見〉，《教育雜誌》，上海：商務印書館，第二十五卷，第五號，「全國專家對於讀經問題的意見」專號，1935年5月10日。
- \_\_\_\_\_：《蔡元培全集》，杭州：浙江教育出版社，1997年。
- 蔡建國：〈近代中国における蔡元培教育思想の役割とその周辺〉，《新潟国際情報大學情報文化学部紀要・社会科学編》，第一期，1998年3月。
- \_\_\_\_\_：〈近代中国知識人の東西文化観——蔡元培思想形成過程の考察をめぐって〉，《新潟国際情報大學情報文化学部紀要・社会科学編》，第3期，2000年3月。

穆湘玥：《藕初五十自述》，台北：龍文出版社，1989年。

蕭公權：《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》，南京：江蘇人民出版社，2007年。

璩鑫圭、唐良炎編：《中國教育史資料匯編：學制演變》，上海：上海教育出版社，1991年。

羅志田：《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》，武漢：湖北人民出版社，1999年。

鐙屋一：〈中国文化のレシピー ——1935年の読経問題〉，《目白大学総合科学研究》，3號，2007年3月。

Benjamin I. Schwartz（史華慈）著，沈文隆譯：《尋求富強：嚴復與西方》*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*，台北：長河出版社，1977年。

Joseph R. Levenson（列文森）著，鄭大華譯：《儒教中國及其現代命運》*Confucian China and Its Modern Fate*，桂林：廣西師範大學出版社，2009年。

Rober E. Park：〈人類的遷移與邊際人〉，收於《現代社會心理學名著菁華》，北京：社會科學文獻出版社，2007年。

# A study of Cai Yuanpei's cultural thought on “To forbid Confucian Classics education” and “Chinese culture combined with Western ”

Hisao, Min-ru \*

[Abstract]

Cai Yuanpei (1868-1940) grew up in Late Qing Dynasty. He was educated by the traditional Confucian Classics education. However, Cai Yuanpei was one of the pioneers in the revolution of Chinese education. In the conversion of intellectual structure in the early 20th century China society, Cai Yuanpei was a typical intellectual. The article provides a historical overview of intellectual culture transition from late imperial China to early Republican period. Then this article investigates the general relationship of the modern academic disciplines construction. Then the article explores how the modern academic disciplines developing in early Republican period by analyzing Cai Yuanpei's thought.

**Keywords:** Cai Yuanpei, Confucian Classics education, Early Republican period, Confucianism

---

\*Assistant Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Chi Nan University.

