

民族性、時代性、自主性： 1930年代張君勱的文化抉擇

陳惠芬

提 要

民族主義是1930年代張君勱的思想核心，近代西方民族主義是其主要的根源，尤其德意志民族主義思想對其影響至深。在1930年代的特殊時空，他系統地建構文化救國的理論，其內容不僅對當時中西文化論爭的主要議題作出回應，也成為他族國建構思想中最重要的一環。

基本上，1930年代的中西文化論爭可說是五四時期文化論爭的延續。此時張君勱從中西文化相異的淵源作歷史分析，檢討中華民族之優缺點以及探索歐美文化之本質，以尋找中國文化的出路。他的文化抉擇，大體上蘊涵民族性、時代性和自主性的要求。在民族性方面，他試圖從中國歷史文化尋找民族性，以增強國人的自信心，期能扭轉近代以來中國人一意模仿外國文化的作法。他表示，新文化的創造不僅要推本於古代文化，並且要透過中國人自己的努力，發揮民族的特色。在時代性方面，他認為中國文化已成過去文化，中國新文化必出於新創。固有舊制學說，須經一番新體會、新應用，期待它的「死後復活」。至於歐洲文化，以其合乎時代，更須擇其優而採納。除科學、政制外，張君勱把文化改造的目標指向「近世國」，亦即近代的民族國家。唯其強調，採取歐洲文化，應採的是精神，而非形式。至於自主性方面。在文化再造的過程中，張君勱堅持由自己決定的重要性。所謂不舍己徇人，因時制宜，均要出於自己的選擇判斷。

民族性的要求意味著對民族固有特徵的堅持，時代性的要求又意味著對歷史形勢，也就是對民族所置身世界的覺悟，二者之間存在緊張關係。就知識上言，對於中西文明中不同元素之折衷調和，張君勱顯然抱持樂觀的態度，認為可經由自主的選擇，而後有所創新。在民族感情上，往後其致力中西文化之會通，或可視為緩和上述緊張關係的一種表現。

近代以來，中國知識份子對中西文化問題的討論，基本上是在全球現代化進程衝擊下，對中國自身未來發展道路的思考。1930年代張君勱採納西方文化，乃是因為其為「近代」的，亦即具有現代性。作為時代的標記，它並非西方所專屬。就此而言，張君勱對「中國現代化」的理解，實已跳脫「西化」的格局。此外，當其對中國傳統文化作一種選擇性的肯定時，除歸因於強烈的民族本位情懷外，也正是為彌補西方所發展出之現代性的缺憾。就此而言，此一時期張君勱的文化抉擇，將其視為世界性反現代化思潮的一部分亦無不可。

關鍵詞：本位文化 全盤西化 民族性 時代性 自主性

一、前言

1930年代，中國內憂外患不絕如縷，深沉的國難激化了張君勱的民族主義思想。除組織政黨實踐政治理想，其亦發憤著作，到處演講，鼓吹救國理念。一系列關於民族主義的闡述，可說是張君勱此一時期的思想核心，近代西方的民族主義實為其主要的思想根源。

基本上，西方近代民族主義起源於18世紀末的歐洲，是一個以法國大革命為契機的近代現象¹。其發展大致可分為兩個階段：第一為建設民族國家階段，第二為民族殖民侵略與擴張階段。就第一階段而言，其類型又可區分為二：一是以法國為代表的民主主義的民族主義，這是一種政治意義強烈的民族主義，係在民族國家逐步出現確立的過程中，幫助和推動它成長建立的一種表達；二是以德意志為代表的文化民族主義，它偏重於從文化層面去表達，即借助文化上的聯繫與統一，促進或實現民族國家的建立。這兩種類型的民族主義可說是近代民族主義的原生型態，對後來其他國家和地區均造成深刻的影響。

近代中國的民族主義基本上是民族、文化雙重危機下的產物。大抵說來，鴉片戰爭至甲午戰爭，其思想源於中國傳統，甲午戰後則深受西方影響²。有人以為，近代以來的中國，沒有一種精神產生過如同民族主義那樣的動員力量，但是也沒有一種情緒有如它那樣互相矛盾、難以駕馭和變化無常³。以近代中國文化思潮的變遷言。由於西方文化伴隨其國勢之強大輸入中國，在民族主義的鼓舞下，中國文化在轉移的過程中，出現了抗拒變遷、被動模仿、積極結合等文化適應模式，各種派別相繼以出⁴。如何對待中西文化，以及探索中國文化出路，成為中國知識份子的強烈關懷。

1 E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780* (Cambridge, 1990), pp.3, 80.

2 李國祁，〈中國近代民族思想〉，見李國祁等著，〈近代中國思想人物論——民族主義〉（台北，時報，1980），頁31。此外，關於近代中國民族主義發展較為系統的敘述，可參考羅福惠主編，〈中國民族主義思想論稿〉（武漢，華中師範大學，1996）一書。

3 金觀濤，〈百年來中國民族主義結構的演變〉，收入《二十一世紀》，總第15期，1993年8月號，頁65。

4 其中的大致演變情況，可參看羅榮渠，〈中國近百年來現代化思潮演變的反思〉一文，收入氏著，〈現代化新論——世界與中國的現代化進程〉（北京，北京大學，1993），頁341-379。

九一八事變後，各種復古救國論調一時並起，所謂「名教救國論」、「國術救國論」、「經咒救國論」、「讀經救國論」等種種主張層出不窮。其中國民黨中央和地方大員以及文化界名人之倡議尤為突出，湖南之何鍵與廣東之陳濟棠的態度堪為代表。其內容主要集中在「尊孔」、「讀經」、「存文」和「恢復固有道德」等四項⁵。與復古派相對立者，九一八事變後，亦有激進西化派之出現，其中最具代表者為陳序經等人。九一八事變前，他們已認定中國積弱不振之因在於西化不夠澈底⁶。九一八事變之後的民族危機，更堅定其以「全盤西化」救國的信念。陳濟棠等人在廣東大力提倡復古運動，使他們的宣傳更為積極。1933年，陳序經在廣州作一連串之演說，終於引發歷經一年的廣州中西文化論戰⁷。此一論戰至1935年1月10日北方十教授發表〈中國本位的文化建設宣言〉為止告一段落。十教授宣言大抵代表了國民黨文化政策的立場⁸。宣言中表示，中國應本著「此時此地的需要」，對於古代文化「存其所當存，去其所當去」；對歐美國文化「吸收其所當吸收」，中國的文化建設應該是「不守舊，不盲從；根據中國本位，採取批評態度，應用科學方法來檢討過去，把握現在，創造將來。」此一宣言以其和國民黨政策的密切關聯，引起各界廣泛的討論，並展開了繼五四時期文化爭論後思想界的又一場爭戰⁹。

九一八事變後，張君勱的民族主義論述，明顯的以文化作為主要的訴求。基於時代的要求，他系統地建構文化救國理論。這些內容不僅對當時文化論爭的主要議題作出回應，也成為他民族建國思想中最重要的一環。此後，張君勱文化的論述重點雖隨時代與環境的變化有所調整，但基本架構並未改變。

5 蔡淵聚，〈抗戰前國民黨之中國本位的文化建設運動〉，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，1991年7月，頁240。

6 如陳序經和盧觀偉、陳受頤諸人於1928年嶺南大學任教期間已就「全盤西化論」作過十餘次演講。1930年陳序經也發表〈東西文化觀〉一文，正式形諸文字。次年又寫成〈中國文化的出路〉一書。見陳序經，〈一年來國人對於西化態度的變化〉（全盤西化論第三集），收入《民國叢書》，第三編（上海，1936），頁129-130。

7 此一系列演講係應廣州協和大學和中山大學之請。1934年1月15、16日，陳序經的講稿發表於廣州的《民國日報》，題為〈中國文化之出路〉。關於這次論爭的討論，可參看陳序經，上註引文，頁129-158。

8 關於戰前國民黨的文化建設運動，可參見蔡淵聚，前引文。

9 鄭思渠、史革新，〈近代中西文化論爭的反思〉（北京，高等教育出版社，1991），頁255-288；劉利娜，〈中國民國思想史〉（北京，人民出版社，1993），頁167-181。

關於張君勱的研究，過去多著重其在憲政上的表現，或對其作為新儒家代表人物的思想特色作發揮，至於1930年代張君勱思想中頗具特色的民族主義和文化思想兩者關係的討論，則並未多見。此外，近年來研究1930年代文化論爭中之本位文化論者多僅注意及國民黨之中國本位文化論，對於理論更有系統、更為具體之張君勱的民族本位文化思想則多所忽略。有鑑於此，本文即以此一時期張君勱民族主義的文化論述為探討的重點，首先從其生平的政治和思想活動，略窺民族主義思想和文化興趣的淵源；其次探討其思想中文化和民族復興的關係；再次觀察其對文化改造所持的基本態度；最後介紹其理想新文化的主要內涵。期望透過上述各項的分析，掌握1930年代張君勱文化抉擇的特色。

二、政治與學術之間的徘徊

1887年1月18日，中國內憂外患方興未艾，張君勱出生於江蘇嘉定之世家望族，開始他一生為國的艱辛旅程¹⁰。

張君勱6歲開蒙讀書，12歲進入上海廣方言館就讀，每周三日讀國文，四日讀英文及數理化等西方科學知識。戊戌變法後，見到清廷緝捕康有為、梁啟超的照片，除「心儀康梁之言行」外，已萌發委身國事的壯志¹¹。1902年，張中秀才。次年，因梁啟超文章的啓示，進入震旦學院就讀，後以學費昂貴，轉入南京高等學校¹²。就讀南京高校期間，由於參加抗俄義勇軍，致遭退學。此一事件實為張君勱日後熱心參與政治的開始。

1906年春，張君勱獲寶山縣公費選派赴日留學，與現代學術正式接觸¹³。初習理化，後入早稻田大學學習政治經濟學。此時張氏的求學態度，也和其他多數

10 張君勱之祖父張銘甫，舉人出身，曾任知縣，究心醫卜星相，尤喜研宋儒義理之學。其父張祖澤為上海名醫。

11 吳相湘，《民國百人傳》，第3冊（台北，傳記文學，1971），頁2。

12 梁啟超〈祝震旦學院之前途〉一文，謂中國之有學術自震旦學院始。張君勱受此刺激，設法入學就讀。見程文熙，〈君勱先生之言行〉，收入《張君勱先生九秩誕辰紀念冊》（中國民主社會黨中央總部印行，1976），頁4。

13 張君勱，〈我的學生時代〉，收入張君勱，《中西印哲學文集》，上冊（台灣，學生書局，1981），頁11。

留學生一樣，以救國為目標¹⁴。當時張氏用功最勤者為政治哲學，其中英國民主制度之經典著作可說決定了他日後倡行憲政、改良中國政治的方向。英人「善通舊制以適新需」之政治天才，更為其所讚賞¹⁵。由於授課教授經常提及德國學者，引發他對德國學術之欽羨，為以後至德深造伏下契機。1907年，張君勱因常投稿梁啟超主編之《新民叢報》，與梁相識。同年更應梁之邀，參與政聞社的創建活動，此後追隨梁氏達二十餘年之久，受其影響至深。1911年，在早稻田大學取得政治學學士後，他回國參加清廷殿試，得授翰林院庶吉士。

辛亥革命後，張君勱一度出任寶山縣議會議長，並與其弟張公權籌組「國民協會」，期能提高國民能力，達成憲政改革的目標。1912年，赴北京任農商部秘書。同年12月，因外蒙獨立問題為文批評袁世凱，政治活動受挫¹⁶。1913年經莫斯科赴德，入柏林大學，專攻政治學與國際法。歐戰爆發後，他留歐觀察戰局變化，並考察各國政治情況。1916年，張君勱經瑞典、挪威返國，參與浙江倒袁獨立運動，隨後擔任上海《時事新報》總編輯。此時期他判斷德國必敗，力主中國對德參戰，其所持理由是：「國家在國際上立功，然後才可以取消不平等條約；徒托空言，是無濟於事的」，對國家主權獨立表現了強烈的關懷¹⁷。由是張任段祺瑞所設「國際政務評議會」書記長。參與段祺瑞馬廠誓師事件後，又任馮國璋總統府秘書一職。然而官場腐敗，政治混亂，張君勱認為北洋政府不足有為，乃轉至北京大學任教。仕途之挫敗，遂使張氏決心「先治己」，再求「救國」¹⁸。北大期間，除編寫國際法講義及學習法文外，其餘時間則「學書寫聖教序」，並「讀漢書每日二十頁」¹⁹。1918年1月，張君勱與蔣百里等人發起「松社」，標榜「讀書、養性、敦品、勵行」，唯其「合軍人政客於一堂」，與

14 程文熙，〈君勱先生之言行〉，前引書，頁12。

15 立齋，〈穆勒約翰議院政治論〉，《新民叢報》，第4年第18號，1906年11月1日，頁1。

16 在與黃遠生、藍公武創刊之《少年中國》周刊，張君勱作〈袁政府對蒙事失敗之十大罪〉一文，言辭激烈，遂遭袁世凱查禁，張君勱且受到監視，無法安身。見鄭大華，〈張君勱傳〉（北京，中華書局，1997），頁35-37。

17 張君勱，〈我從社會科學跳到哲學之經過〉，《中西印哲學文集》，上冊，頁66。

18 王世憲，〈追憶君勱先生〉，《傳記文學》，第28卷第3期，1976年3月，頁6。

19 程文熙，〈君勱先生之言行〉，前引書，頁15。

政治未嘗隔絕²⁰。

1918年12月，張君勱與丁文江等人隨梁啟超至歐洲考察歐戰後的情況。啟程前夕，他們相約今後捨棄政治，從思想上盡力。雖然1918年6、7月間，梁啟超等人欲拜訪法國哲學家柏格森(Henri Bergson)時，張君勱表示哲學為一空談，不願前往。唯在半年後，他們訪問德國哲學家倭伊鏗(Rudolf Eucken)，卻使張君勱覺悟到「平日涵養於哲學工夫者，其人生觀自超人一等，視外交家之以權謀術數為唯一法門者，不啻光明黑暗天堂地獄之別」，乃決定留下，從倭伊鏗攻讀哲學²¹。這是張君勱生命中的一件大事，使他自覺「去了一政治國，又來了一學問國」，準備全力從事學問國的建設²²。

此時張君勱旅居耶拿(Jena)，該地人文盛況冠於全德，哥德(Goethe)、席勒(Schiller)嘗寓於此；菲希德(Fichte)、黑格爾(Hegel)亦曾執教於此間大學。拿破崙戰役時，德國學生投筆從戎，亦以耶拿大學為主。耶拿可說是十九世紀初德國文化運動、國民運動之中心²³。歐戰過後，德國學者推求失敗之因，咸以為是物質發展太驟，國民精神不團結，致而分崩離析，始倡唯心之法以為補救。蓋其以為，十九世紀初普魯士打敗拿破崙，即是有賴於精神團結的緣故，就中菲希德之學說尤為重要。倭伊鏗嘗於十九世紀末預言物質文明之破產，提倡新唯心主義。此時，倭伊鏗更巡迴演講，強調注重精神生活，倡導再造國家之說，儼然以菲希德自持²⁴。耶拿的人物與事蹟對此後張君勱的思想影響至為深遠。

從政治到學術，或說從社會科學到哲學，此一轉變，張君勱日後將之歸納為受到兩方面的刺激：其一、事實方面。就國內情形而言，民初以來充滿黑暗和墮落的政治使其對政治本身產生懷疑，遂萌生用政治以外的方法改良政治的想法，決定對民族之智力、道德與風俗之升降進行研究；就國際情形言，巴黎和會中外交挫敗的經驗，使其覺得在強權政治之下，國家若不強大，外交便是空話，國際

20 丁文江等編，《梁啟超年譜長編》（上海，人民出版社，1983），頁859-860。

21 張君勱，〈學術方法上之管見〉，《中西印哲學文集》，上冊，頁142-143。

22 張君勱還表示，「數年來以政治為飲食水火之君勱，已斷念政治矣。」見張君勱，〈致林宰平學長函告倭氏晤談及德國哲學思想要略〉，《中西印哲學文集》，下冊（台灣，學生書局，1981），頁1116、1118。

23 上註引文，頁1116-1117。

24 張君勱，〈致講學社書謂倭氏不克東來講學〉，《中西印哲學文集》，下冊，頁1120。

法更屬空文，因而決定不再研讀長久以來浸淫其中的國際法；其二、理論方面。張氏以爲科學係具有「分科性」，而「在生活方面是互相關聯的」，某一學問並不能「解決一切實際問題」。再者，各門科學變化，其背後實有一個「總潮流」。要把握總潮流，「應求之於哲學」，這是各種社會思潮背後的總根據。此一思想的轉變，遂使他走上從哲學上「探求一民族所以立國之最基本的力量」一途²⁵

。這種想法實與當時國內知識份子欲從文化解決中國問題的傾向頗爲一致，更是1930年代張君勱闡述民族復興與文化再造問題的思考方向。柏格森與倭伊鏗主張雖有差異，但二者均是反機械主義、反理智主義，主張直覺，主張自由意志，對張君勱的人生哲學有極大的影響。唯在後來，張君勱對二氏書中「側重於所謂生活之流，歸宿於反理智主義，將一二百年來歐洲哲學系統中之知識論棄之不顧」，尙嫌不足，乃同時研讀康德作品，並且認爲康德兼重知識、道德，「與儒家之仁智兼顧，佛家悲智雙修之途轍，正相脗合」²⁶。在康德哲學啓示下，張君勱在1930年代以後，正式提出「知識與道德並重」的主張²⁷。1921年底，張君勱偕杜里舒來華講學，結束了首尾四年的歐洲求學生涯。

1922年5月，張君勱應邀出席上海「國是會議」，負責起草〈國是會議憲法草案〉，奠定其作爲中華民國「憲法之父」的聲名。唯此時更爲人所矚目者，乃是1923年2月，他在清華學校所發表的〈人生觀〉演說。此次講演，他循著梁啟超《歐游心影錄》中科學非萬能以及物質破產的思考方向，闡明科學的有限性和人生觀的特殊性，引起丁文江、胡適等人的強烈批評，所謂的「科學與人生觀論戰」由是而興²⁸。這場以「科學與哲學的關係」爲主題的大論戰，圍繞「科學」與「人生」的問題展開，其中蘊含了「科學與哲學」、「理性與非理性」、「科學價值與人文價值」兩者之間的爭論，可說是20世紀西方理性主義

25 張君勱，〈我從社會科學跳到哲學之經過〉，前引書，頁67-72。

26 張君勱，〈我之哲學思想〉，前引書，頁44。

27 張君勱，〈人生觀論戰之回顧〉，見氏著，《民族復興之學術基礎》，上卷（北平，再生社，1935），頁121。

28 因此，張朋園說，梁啟超是「科學與人生觀」論戰的導火線。見張朋園，《梁啟超與民國政治》（台北，食貨，1978），頁185。

與非理性主義哲學思潮互相對抗在中國的反映²⁹。五四時期，中西文化論戰正如火如荼的展開，中國知識份子對中國文化乃至世界文化的出路均有進一步的沉思。他們熱烈討論東西文化的優劣異同、東西文化能否調和、中國文化如何發展等問題，其時間之長、規模之大，為中國思想文化史上所少見。張君勱的觀點在科學派看來，無疑就是東方「精神文明」優於西方「物質文明」或歐戰以來「科學破產」一類論點的宣示。張氏雖無全盤否定科學之意，但在「救亡」課題之迫切性與「科學主義」昂揚的五四時期，張君勱只得背負「玄學鬼」的稱號³⁰。

在中西文化論戰大潮中，張君勱的思想言論自然也涉及了相關的議題。大抵在1919年之前，張君勱是科學與西學的鬥士，是相當標準的實證主義社會科學與社會達爾文主義的信從者。如前所述，遊歐之時，受歐洲反實證主義者倭伊鏗與柏格森的影響，思想有了轉變³¹。早期德國浪漫主義思想家所強調的「直覺」精神能力的存在，亦使張君勱從中國學術傳統中找到會通之處³²。第一次世界大戰後，西方思想家對西方文化未來之疑慮與悲觀的情緒，在史賓格勒《西方的沒落》一書中表現尤為透澈。該書在歐洲獲得相當重視，張氏甚至認為該書比愛因斯坦的相對論更為重要。1921年11月，張君勱在巴黎曾就歐洲思想的危

29 二十年後，張君勱回憶這場論戰，談到玄學派之所以主張非理性主義的柏格森哲學等，乃是由現代西方哲學而來，而且他們也清楚地知道，非理性主義的西方哲學，「彼等反對之目標，為黑格爾之邏輯系統」。而「吾輩當日所以提倡此派學說，初非如柏氏、倭氏、詹氏之反對黑氏，乃由此派學說側重人生，尤好言人生之特點，為自由，為行動，為變化，正合於當時坐言不如起行，惟有努力奮鬥自能開出新局面之心理中來也。」見張君勱，〈張東蓀著「思想與社會」序〉，《中西印哲學文集》，上冊，頁117-118。又，當時二派之哲學依據，張君勱等玄學派所傳達者為柏格森、倭伊鏗、杜里舒及康德的先驗主義；胡適、丁文江等科學派則是馬赫(Ernst Mach)、孔德(Auguste Comte)以及英美經驗主義及實證主義。見李澤厚，〈記中國現代三次學術論戰〉，《中國現代思想史論》（北京，新華，1988），頁53-54。

30 關於這點，李澤厚指出，在個體命運與社會前途休戚攸關的危機時代，傾向於信仰一種有規律可循、有因果可尋，從而可以具體指導自己行動的宇宙——歷史——人生觀，是容易理解的事。況且對落後的中國，近代西方的科學及其精神、方法，是新鮮和先進的東西，人們接受它，也是很自然的。見李澤厚，上註引文，頁60-61。

31 如柏格森將此種思想發展到極致。他將理智與直覺嚴格區分：前者通過建構機械式的模式和假設來將經驗加理智化，具備實用的功能；後者則是充滿於寰宇間的最高創造意識。其理論亦對張君勱產生了深刻的影響。見艾愷(Guy Alitto)，〈文化守成主義論：反現代化思潮的剖析〉（台北，時報，1986），頁39、205。

32 見艾愷，前引書，頁206；透過倭伊鏗唯心思想的洗禮，張君勱開始接觸歐洲（特別是德國系統）的哲學，也重新認識、詮釋中國文化。見薛化元，〈民主憲政與民族主義的辯證發展——張君勱思想研究〉（台北，稻鄉，1993），頁96。

機發表演說。他在演講中表示，中國必須停止模仿西方，因為西方人已開始對他們的文明產生了嚴重的懷疑。1922 年，他回到中國，繼續提出有關歐洲文化危機的論點，並闡釋柏格森、倭伊鏗哲學的意義。其在說明歐戰的經驗時，極力強調歐洲人對科學、現代工業和商業終極價值的懷疑³³。他鄭重表示，中國未來之新文化，「當由我自決，由我民族精神上自行提出要求」³⁴。他說，「一洲或一國之固有文化之成立，必其國民自身有特種人生觀，有特種創作，此考之希臘文化與歐洲文藝復興以來之文化，何一非創造的思想家之言論動作，有以涵育而成之，是其明證。」³⁵在〈人生觀〉的演講中，他進一步闡述這種論點。他指出，文化轉移之樞紐，「不外乎人生觀」，今後中國文化所需之人生觀，「唯有反求之於己，而不能以他人之現成之人生觀，作為我之人生觀者也。」³⁶對於中西文化，此時他以爲「中國舊文化腐敗已極，應有外來的血清劑來注射他一番。」因此，他主張輸入西方文化中個人獨立之精神、政治上之民主主義以及科學之實驗方法³⁷。張君勱也明確表示，在當今「人欲橫流之際」，欲求發聵振聵之藥，「惟在新宋學之復活」，亦即所謂「心性之學」或「宋明理學」³⁸。由此可知，歐遊經驗動搖了他原本對西學的堅固信念，並使他強化了對中國文化價值之肯定。大體說來，1919 年以前，張君勱關於文化和哲學的作品偶不一見，自從學倭伊鏗後，逐漸增多³⁹。這種強調在中國文化創新過程中應秉持民族之自主性、選擇吸收西方文化和對中國傳統文化價值部分的肯定，已爲 1930 年代張君勱的文化抉擇譜出了基調。

自歐回國後，張君勱「不因哲學忘政治」，也「不因政治而忘哲學」⁴⁰。他曾對數千年中國政治和近百年西方政治的異同進行了一番比較，表示中西政治

33 張君勱，〈歐洲文化之危機及中國新文化之趨向〉，《中西印哲學文集》，上冊，頁 221；艾愷，前引書，頁 206-207。

34 同上註，頁 225。

35 同上註。

36 張君勱，〈人生觀〉，見丁文江、張君勱等著《科學與人生觀(一)》（台北，開學出版社，1977），頁 10。

37 張君勱，〈歐洲文化之危機及中國新文化之趨向〉，前引書，頁 225。

38 張君勱，〈再論人生觀與科學並答丁在君〉，見丁文江、張君勱等著，《科學與人生觀(一)》，頁 138。

39 薛化元，前引書，頁 97。

40 程文熙，〈張君勱先生的政治十大譯著〉，《傳記文學》，第 28 卷第 3 期，1976 年 3 月，頁 11。

所以存在種種差異，其原因就在於「吾以武力解決，而彼則理性解決是已」。持理不持力的「理性政治」，其核心是個人心靈、意志的自由。值得注意者，此時無論是結成團體，或是籌辦雜誌，他均特意標舉唯心史觀，企圖在中國思想界形成一大分野，待響應者增多，再進一步組黨⁴¹。由於時機尚未成熟，他打算由辦學著手，將之視為宣傳主張、培養幹部的有效方式。1924年1月，張君勱出任上海「國立自治學院」院長（1925年10月14日，改名「國立政治大學」），並親自講授「唯物史觀之批評」，同時擔任「英倫政治」一課，向學生推介英國模式之民主政治⁴²。北伐軍進入上海後，該校被接收，張氏亦被視為進步黨餘孽，在政治壓力下離開學校。此時期，他翻譯英人拉斯基（Harold Laski）《政治典範》（*The Grammar of Politics*）一書，並應邀前往清華學校和上海知行書院講授宋明理學。拉氏強調個人自由與國家效率的思考模式，或許影響了1930年代張君勱政治制度的設計。1928年2月，他與中國青年黨的李璜在上海創辦《新路》雜誌，從自由主義立場對國民黨一黨專政體制及訓政理論大肆批判，致使《新路》出版僅十期即被查封⁴³。隨後張君勱前往知行學院教授「歐洲政治思想史」，唯不久即遭綁架，經人遊說後獲釋。迫於政治壓力，張君勱第三度前往德國，在倭伊鏗推介下，於耶拿大學任教，講授中國哲學，並與倭伊鏗合著《人生觀問題》⁴⁴。一年多後，張君勱獲聘燕京大學，教授黑格爾哲學，於九一八事變前夕返抵北平。不久後，因〈一二八淞滬之戰〉一篇演講，被迫辭職。

隨著日本侵華日亟，張君勱也愈感到救國建國的急迫性，遂專心進行先前已

41 程文熙，〈君勱先生之言行〉，見前引書，頁22。

42 1923年9月間，張君勱與張東蓀、瞿菊農、陳伯莊等人討論籌組「自治學院」事務，該學院成立之目的，顧名思義，在提高人民之自治能力。見楊永乾，〈中華民國憲法之父——張君勱傳〉（台北，唐山，1993），頁69。此外，張朋園認為張君勱之創辦「自治學院」似與梁啟超前此辦理「中國公學」之計畫有關，均是欲將之視為「文化事業、社會事業、政治運動之重要基本。」見張朋園，前引書，頁175。

43 國民黨中央執行委員會查禁《新路》雜誌，其秉持理由為：「言論反動，主張乖謬，意在危害黨國，破壞革命」。見君房，〈新路禁止發行令書後〉，《新路》，第4期，1928年3月15日，頁2；李璜，〈紀念勱老百年冥誕〉，收入《張君勱先生百齡冥誕紀念文集》（台北，中國民主社會黨中央黨部印行，1985），頁9-12。

44 楊永乾，前引書，頁79。

在籌備之組黨事宜⁴⁵。1931年，他和張東蓀、湯住心、胡石青等人正式發起，籌組中國國家社會黨，並決定在該黨正式成立前，先行組織「再生社」，發行《再生》月刊。所謂「再生」，即是欲謀中華民族之再生。創刊號〈我們所要說的話〉一文中，揭櫫98條綱領，其總則為：一、以國家力量，使民族有一體之自覺，社會盡協合之機能，個人得自由之發展，並對外取得平等地位——改善國際關係，期達永久和平；二、基於(一)、確定平等基礎；(二)、保持個性自由；(三)、力求效能增進三點，建立關於政治經濟教育之整個計劃。由此可清楚看出此時期張君勱思想的大致趨向⁴⁶。1934年10月，中國國家社會黨正式宣布成立。除致力於組黨外，張君勱也積極從事著作工作。著述之餘，為宣傳其主張，還經常四處遊說，或到各地演講。1933年11月，李濟深、陳銘樞、蔣光鼐、蔡廷鍇等發動抗日反蔣的「福建事變」，宣布成立「中華共和國人民革命政府」，張君勱亦南下參加。事變失敗後，他及時離開福州轉赴廣州。不久，中山大學校長鄒魯聘其為哲學系教授，但半年後即離去，經安南，轉雲南，回到北平⁴⁷。

面對日益嚴重的民族危機，張君勱開始著手翻譯菲希德在拿破崙稱霸歐洲，占領德國時，不顧個人安危，對德意志國民發表的愛國主義演講。早在1926年，鑑於軍閥橫行，列強壓迫，張君勱即曾為文介紹菲希德的學說和人格，並特別指出菲希德《對德意志國民講演》的重要內容，欲供國人作為借鏡。此時他更根據倭伊鏗的節本，翻譯《菲希德《對德意志國民講演》摘要》，自1932年7月20日起，在《再生》月刊上連載。是年底，他又將之彙成一書，交由《再生》雜誌社正式出版。此書出版後不久即銷售一空。翌年春夏，又兩次再版，1935年，四版發行。

在此書譯序中，張君勱推崇菲希德是19世紀初領導德意志民族從事「復興運動」最傑出的人物。他認為菲希德在其演講中闡述了民族復興的三個重要原則：第一，在民族大受懲創之日，必須痛自檢討過失；第二，民族復興，應以內

45 民國十六年冬，梁啟超曾醞釀組織新黨。唯認為時機未到，擬先設立「虛總部」——機密的，不直接活動而專任各團聯絡。此一建議，不僅非梁派有不同意見，即梁派內部亦有分歧，如張君勱即不以為然。組黨之議終未實行。見張朋園，前引書，頁219。

46 〈我們所要說的話〉，《再生》，創刊號，頁49-50。

47 鄭大華，《張君勱傳》（北京，中華書局，1997），頁230。

心的改造為唯一途徑；第三，就民族在歷史上的成績，發揚而光大之，以提高民族之自信力。「此三原則者，亦即吾國家今後自救之方策也。」⁴⁸ 菲希德關於民族復興的重要原則，更是張君勱 1930 年代宣揚民族復興的重要參考。

為檢討中華民族的過失，提高中華民族的自信力，張君勱屢次赴山西、山東、廣州、廣西、雲南等地發表演說，並寫下一系列與民族復興相關的文章，如〈民族復興運動〉、〈思想的自主權〉、〈學術界之方向與學者之責任〉、〈科學與哲學之攜手〉、〈中華民族復興之精神的基礎〉、〈中華新民族性之養成〉、〈中華歷史時代之劃分及其第三振作期〉、〈歷史上中華民族中堅分子之推移與西南之責任〉、〈山西對於未來世界戰爭之責任〉等文。後來他將這些演講文章彙集成書，以《民族復興之學術基礎》為名，於 1935 年 6 月由再生社出版。在「凡例」中，張君勱指出，該書各篇之間，雖「鮮聯絡關係，自愧不如菲希德之《對德意志國民講演》，然反求諸己之精神與菲氏同」，「其要旨不外乎民族之自救，在以思想自主、文化自主為基礎。」⁴⁹ 其欲以思想和文化作為解決中國問題的方式已清楚顯現。

大約在《民族復興之學術基礎》出版前後，張君勱應主掌粵政的國民黨地方實力派人物陳濟棠之邀，再次南下廣州，主持「明德社」。該社宗旨為：「實踐道德，改造人心，闡揚國粹，獎勵學術」⁵⁰。不久，在陳濟棠的支持下，更創辦「學海書院」。書院創辦之目的，係「務使所造之人才，其知識足以應付世界潮流，其品行足以擔當民族復興」。其宗旨則為「在振起民族文化，參以西學方法及其觀點，以期於融會貫通之中，重建新中國文化基礎」。書院開辦後，張君勱推薦張東蓀任院長，自己擔任學長，講授宋明理學。1936 年 6 月，「兩廣事變」發生，陳濟棠失敗下台，學海書院亦因此而關閉⁵¹。張君勱在廣州主持「明德社」和「學海書院」期間，於明德社學術研究班與青年會所作之〈中國與

48 張君勱，〈菲希德《對德意志國民講演》摘要譯者四版序〉，《再生》，第 1 卷第 3 期，1932 年 7 月 20 日。

49 張君勱，〈民族復興之學術基礎〉，凡例，頁 1。

50 明德社係於民國 23 年 9 月 21 日，由陳濟棠之兄陳維周和鄒魯、鍾介民、林翼中等人發起籌組。見章董朋、陳世、溫翀遠，〈明德社和學海書院〉，《南天歲月——陳濟棠主粵時期見聞實錄》，廣州文史資料第三十七輯（廣東，人民出版社，1987），頁 334-335。

51 鄭大華，前引書，頁 244-248；章董朋、陳世、溫翀遠，前引文，頁 335-337；謝扶雅，〈我與君勱先生的交誼〉，《張君勱先生百齡冥誕紀念文集》，頁 52。

歐洲文化之比較〉系列演講和〈中華民族文化之過去與今後之發展〉舊作由商務印書館合印為《明日之中國文化》一書，其內容為比較中印歐過去之文化，求中國文化之出路⁵²。

1937年七七事變前夕，國民政府邀請各界代表分批舉行「廬山談話會」，張君勱應邀參加，其後更被聘為國防參議會參議員。在南京期間，張君勱除出席會議外，在敵機空襲間隙，將自己所見所得，「或作文投諸報章，或形諸議案」，呼籲朝野各黨派在國家民族面臨亡國滅種的危險關頭，本「舉國一致」之義，支持政府抗戰。1938年4月，更以國家社會黨代表身份，致書國民黨總裁蔣介石，表示願本精誠團結，共赴國難之意旨，與國民黨領導政局之事實，遇事商承，以期抗戰中言行之一致⁵³。1938年7月，張君勱復受聘為國民參議會參議員。除參加起草會議宣言和參加討論會議提案外，張君勱還獨自起草一份「清明政本以救危亡建議案」。會議閉幕不久，張君勱《立國之道》一書在桂林出版。此書是在武漢期間，由他口授，馮今白筆錄而成。在是書「緒論」中，他表示，凡民國之人，一方面為保存民族締造之傳統，他方面應不斷注意世界思潮，於斟酌去取之中，找到自己的出路，亦即強調民族本位的文化觀點。就內容來看，此書也可說是張君勱1930年代初期以來有關政治、經濟、文化主張的系統整理和總結。1938年10月，《立國之道》出版一個月後，武漢失守，政府和國民參政會則已遷往重慶。

政府西遷重慶後，張君勱開始籌辦民族文化書院。1940年9月，大理民族文化書院宣告成立。書院標榜培育「德智交修，誠明並進」之學風，期能「一、發揮吾族立國之精神；二、采取西方學術之精神；三、為樹立吾國學術之精神、新方向；四、教育學子以從事學問深造與德性修養。」所謂「求德智二者之誠與真，以樹立民族精神，以闡發宇宙奧秘，因以使世界人類安心立命之一日而已。」⁵⁴此一宗旨大致反映了1930年代張君勱在民族復興運動中對中國文化出路問題的綜合性看法。1941年，政府當局指其為西南聯大學潮的幕後指使者，乃趁張

52 張君勱，《明日之中國文化》，凡例，頁1。

53 程文熙，《君勱先生之言行》，見前引書，頁42。

54 張君勱，《民族文化書院緣起》，《中西印哲學文集》，上冊，頁1425、1432。

君勱出席國民參政會會議時，將其軟禁，民族文化書院也被下令停辦⁵⁵。

1941年，張君勱接受梁漱溟、左舜生等的提議，聯合國社黨、青年黨、第三黨等黨以及中華職業教育社、鄉村建設派、無黨籍之民主人士，組成「中國民主政團同盟」，1944年9月改稱為「中國民主同盟」。1946年，國社黨與康有為、梁啟超創立的、仍活動於海外的民主憲政黨合併，改名為「中國民主社會黨」，由他出任主席。大抵在1940年代，張君勱致力於民主憲政的追求，對哲學及民族文化的論述已無先前重視。1949年後，他流亡海外，尋求以第三勢力建設中國民主憲政的可能⁵⁶。唯在失去政治舞台後，張君勱復將大多數時間投注在中國文化的宣揚與研究上，希望透過新觀點詮釋復興儒學，更希望做到儒家思想和西方哲學的會通。1958年，由他倡議，聯合牟宗三、唐君毅、徐復觀發表了〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術及中國文化與世界文化前途之共同認識〉。這個宣言標誌著海外當代新儒家學派的正式形成，也是當代新儒家的綱領性文件。1969年2月23日，張君勱逝世於美國，結束其為民族、文化奮鬥的一生⁵⁷。

三、文化與民族信心的建立

九一八事變發生後，不多時東北淪陷。在此過程中，張君勱目睹東北居民之不抵抗；號稱士大夫者，不惜借外力破壞宗邦；身兼要職重兵之官員，不戰而棄，民兵且甘為日軍嚮導；中央政府則一再忍讓，此一情況甚至連蕞爾小國比利時之抗德還不如。面對此種情況，張君勱驚覺，「中華民族，已在存亡絕續之歧路上矣。」⁵⁸

55 程文熙，〈君勱先生之言行〉，見前引書，頁52-53。此外，關於民族文化書院關閉問題，楊永乾指出，西南聯大學潮之理由實是欲加之罪，國民參政會中對國民黨官員的指責、民主同盟的成立、和龍雲的往來以及特務的造謠均有可能。可參看楊永乾，前引書，頁118-125。

56 他以為無論是國民黨還是共產黨，都解決不了中國問題，只有「建立一個立基於民主憲政的新中國」，而這是第三勢力奮鬥的目標。見薛化元，前引書，頁52-53。

57 胡秋原謂張君勱為「這一百四、五十年間思考中國出路問題貢獻最大之一人。」見胡秋原，〈張君勱先生之思想〉，收入《張君勱先生百齡冥誕紀念文集》，頁62。

58 張君勱，〈中華民族復興之精神的基礎〉，收入《民族復興之學術基礎》，下卷，頁66-68。

張君勱反覆思索，中華民族有沒有希望？是否還能生存？這個有四千年悠久的文化歷史，立國於東方大陸的國家，還能不能自決？能不能抵抗？中華民族要如何再興？是否有繼續生存的能力？在他看來，民族的生存，人的生存，除了穿衣吃飯，還有他的文化，他的道德，他的文字語言等，並且還要希望他的繁榮。世界上沒有一個民族樂於託庇在外人而能生存的。如果沒有自覺性，沒有他的文化、血統、語言等，這個民族就要被滅亡了⁵⁹。

國人漠然無動於外國入侵，張君勱認為，與其說是外交、軍事上的失敗，毋寧說是民族性的缺陷。由於國家觀念未養成，國人乃停留在中世紀世界觀念（或天下觀念）的樊籠之下⁶⁰。此種情形和近代以前的歐洲相同。他說，西元一千年前後，歐洲民族國家運動纔萌芽，至十六世紀宗教革命後，民族國家的形成開始。由於教會一統之局打破，政治與宗教分而為二，國家遂超然於教會之外。此後，拉丁文統一之局再破，各國文學以興，民族政治也應時而起，從英、法到十九世紀之德意志完成民族統一大業，民族主義立國之思潮遂登峰造極⁶¹。反觀中國，幾千年來，民族疆域雖日益廓大，但因和外族接觸少，「天下觀念」的心理，始終未能消滅，民族國家觀念也未養成。正因為如此，中國始終未能踏上「近世國」之途⁶²。由此可知，張君勱認為中國未經民族建國的階段，因而並非「近世」的國家。

1920年代末至30年代，國民性或民族性已成為某些知識分子和宣傳家廣泛使用的詞語⁶³。張君勱曾表示，所謂的民族性，簡單的說，就是一國國民知道 he 自己是那國人。穿中國衣服，說中國話，不一定就是中國人。國家遇到戰爭，大家能對外一致，這是有民族性的表現。在此，他似乎將民族意識視為民族性的重要表徵，也是民族建國的基本條件。從歷史發展看，他以為民族國家成立的要素有三：（一）、言語：彼此言語互相了解，才能休戚相關；（二）、風俗習慣：保持本

59 張君勱，〈從東北熱河的失陷說到民族復興的責任〉，收入《民族復興的學術基礎》，下卷，頁45、51。

60 張君勱，〈中華新民族性的養成〉，收入《民族復興之學術基礎》，下卷，頁1。

61 同上註，頁5-6。

62 同上註，頁8。

63 馮友蘭，〈新事論〉，收入《民國叢書》，第五篇（上海書店，1939），頁154-173。

國風俗，決不模仿旁人，破壞本國風俗；(三)、歷史上的利害相同，同甘共苦⁶⁴。亦即在民族國家發展的過程中，各國無不表現出本民族的特色來。如十九世紀初年德國欲改革圖存，學者竭力喚起民族意識，例如哥德研究建築，鼓吹民族性；格林用童話提倡民族精神；菲希德在大兵壓境之日，以演講喚起德人之愛國心均是⁶⁵。

如謂語言、風俗、歷史等方面有特點即有民族性，則中國早已有民族性。然而在張君勱看來，中國當時最大的問題是處處模仿外國，忘卻自己，以致面臨生死關頭。因此必須從這夾縫中求得出路，也就是尋求中國的民族性，「同中求異」，把中國的特點找出來，才能立國，成為獨立的民族。他強調，從歐洲民族國家的歷史經驗看，歐洲各國在文學、哲學、戲劇均注重自己本族的東西。其在教育上，更謀求民族性的發展，以之為教育的目的和功效。也就是，必使國人時時感覺文化與人不同，其民族性方得以保存。

由於東北失陷，中國人對前途愈益失望、悲觀。張君勱特別以近百年來德意志復興為例，說明其所處的環境與民族復興的方法供國人借鑑。他說，十九世紀末，法國拿破崙侵略普魯士。普魯士戰敗，領土、主權大失。當時德國的思想、政治家，均以全力改造國家。如前述菲希德在拿破崙駐軍柏林之日，毅然以喚起國民愛國心自任。在〈對德意志國民之演講〉中，他勉勵日耳曼民族團結一致，發揮民族性，不要依賴外人。政治家與軍事家如施坦哈登堡(Stein-Hardenburg)，夏恩霍司脫(Scharnhorst)，格尼雪納(Greisenan)等人復從政治、軍事、教育上推動徹底的革新。在內政上，解放農奴，辦理地方自治；在軍事上，採用義務徵兵制，加強戰爭技術和國民道德。此外，他們特別重視教育對民族精神的培養。張君勱特別援引了菲希德的話：「此應養成之精神，即祖國愛也，即於人間生活中，求其所謂歷久不變者也。所以維持此歷久不變者，亦惟祖國是賴。此精神既養成，即祖國之愛，油然而生，外而為捍衛國土之戰士，內而為守法忠實之良民。」此種精神之養成，「由於吾人自援救而後成者也。」「不獨祛除已往之疾病，且可以恢復德意志民族與國家之建康。」「即令民族之所有，一切喪失，而

64 張君勱，〈中華新民族性的養成〉，前引書，頁10-11。

65 同上註，頁15-16。

其永不失者，惟內部的一體性。此內部的一體性之力，非抽象的，乃民族性中之真的，活的，內在的也。」⁶⁶所謂祖國愛，所謂內部的一體性，即是德意志當時的教育方針，也是對症下藥的功夫。此外，菲希德常舉德國之語言、詩歌、宗教以證明德國之為原始民族，認為此民族精神一旦內心發動，即不難轉弱為強⁶⁷。顯然菲希德將民族精神的培養視為民族復興的利器。

黑格爾認為，民族精神所構成之客觀對象，如宗教，如風俗，如憲法，如政治，凡此即所以構成歷史，故曰民族之成績，即其民族所以為民族之故。而德國政治學者史太爾(Stahl)亦認為，真正之民族性，即其全民族全般活動中，所意欲所認識之最高目的。根據上述二人論點，張君勳表示，一個民族在世界上最大的目的，第一是自己生存，而為求生存起見，必定於政治，經濟及思想方面，有他們的成績。內部能安定，然後對外有開疆拓土的行為。開疆拓土，在敵人看來，雖然是罪惡，而在自己看來，就是一種成績。質言之，民族在興盛期內，必有其前進的意志，在四面八方中求發展⁶⁸。

根據上述的說法，整個歷史即是民族的成績，也是民族精神的具體呈現。從民族成績的觀點來看中國歷史的分期，張君勳認為，學者過去的分法，是以秦朝為界線，秦以前為先秦。換句話說，就是夏商周三代為第一時期，屬於上古時代；秦以後為第二個時期，又稱為中古時代。說到秦漢，每謂秦漢以下，其用「下」字，不僅表示時間之先後，實含有「卑卑不足道」之意。這種分法，在他看來，是把中華民族的發展力、澎漲力完全忽略了⁶⁹。

仔細考察中華民族的成績。張君勳以為，秦漢時期的中華民族和魏晉以後相比，其中強弱盛衰，實在不可以道里計。漢朝開疆拓土成績，遠在周朝之上，以前史家由於重視一家一姓的興亡而忘卻民族全體；太重詩書文字工作，忘卻民族本身對外發展的重要，這是錯誤的。他認為中國人萬不可僅以周秦諸子當作民族文化的高點，反將秦皇漢武當做窮兵黷武，而應當拿兩漢同周秦併在一起來看。

66 張君勳，〈十九世紀德意志民族之復興〉，《再生》，第3卷第1期，1935年3月15日，頁1-6。

67 張君勳，〈明日中國之文化〉，收入《張君勳先生九秩壽慶紀念論文集》，頁120。

68 張君勳，〈中華歷史時代之劃分及其第三振作時期〉，收入《民族復興之學術基礎》，下卷，頁95-97。

69 同上註，頁95-97。

理由是，第一、要求純漢族的歷史，當求之於兩漢以前；第二、純粹的中國思想，也是要求之於兩漢以前⁷⁰。對張君勱而言，漢族的歷史是中華民族歷史的主體。

從晉室南遷經南北朝而及於隋唐，經過血統的大混合，風俗的大變遷，漢族已不是兩漢以前的漢族，而是經過混血以後的新漢族。唐代統一後，漢族始漸漸恢復從前的活力。此後，東北方的異族侵入。明朝不過為短期事件，不足以表示漢族之真正復興。張君勱認為這時期可說是中華民族的墮落時期。雖然中華民族的種族血統更加擴大，但漢族自身，則完全是個不肖子⁷¹。

國難當頭，張君勱以民族的觀點重新詮釋歷史。他表示，「一姓之興亡，一人賢不肖，可置不道。吾人今日所當注意者，為三千餘年歷史中吾漢族之盛衰興亡。」民族的盛衰即是他評判中國歷史的「透視線」。首先，在漢族第一期的發展中，一、雖然舊史觀將周朝評價最高，但從民族力量說，則首推秦漢；二、秦始皇功不可沒。除周公、文武、孔子以外，首推秦始皇。他打破當時封建勢力而成一統，其魄力可與亞歷山大抗衡。漢武帝從北、西南、南三方發展，這是漢族勢力第一次大發展，超過周秦；三、五胡亂華後，如中世紀歐洲日耳曼併羅馬。而在漢族第二期的發展中，自三國、兩晉經南北朝，到隋統一，約四百年間，外國文化入侵，漢族大混亂，至唐時復興。此時一方面是新漢族的產生，一方面由於漢人自覺，用新方法恢復舊儒教，致而有儒教之復活。由於此時儒教復活，張君勱稱之為漢人第二期的自覺文化。此後遼、金、元以至於清朝，在他看來，主權既操之於人，即使有漢學家，成績亦無足觀⁷²。

透過以上的歷史考察，張君勱標舉出漢族的優點和特色：

- 一、漢、唐、明三代，中國人到處侵略、擴張，也做過現在所謂帝國主義。晉、宋南渡，支持甚久，證明當時尚有抵抗力。
- 二、漢族有很強的同化力，雖一時受制外人，但終能同化他族。
- 三、漢族雖不免保守，但也很進取。雖採外國文化，必先以自己的創造力消化它，即所謂加以中國化（如佛教）。

70 同上註，頁 98-100。

71 同上註，頁 101-103。

72 張君勱，《中華新民族性的養成》，前引書，頁 19-24。

四、歷史上雖長期受制於外人，但終久還能恢復⁷³。

值得注意的是，張君勱固然推崇中國歷史上中外文化接觸時，漢族所表現出的自覺和文化創新力。然而，在歷史詮釋過程中，卻也毫不保留地流露出漢族中心（或所謂「大漢沙文主義」）的意識來。其肯定帝王遠略，亦顯現出其民族主義隱涵了對外擴張的內涵。此或許與他在當時特殊時空下特意鼓舞民族進取有關。

儘管張君勱肯定中華民族的諸多優點，但他也不諱言，自遼、金、元併吞中國後，中華民族已開始走向衰亡。自鴉片戰後與歐洲接觸時起，中國亦只知剽竊歐洲皮毛來粉飾自己，內心毫不振作，學說上不能與人相抗，政治制度亦復如是，故精神上早已投降歐洲了。在物質上，視他人的利器為至寶。民族命運，每況愈下⁷⁴。

民族有成績，民族方所以為民族。一個民族的生命在於作為，在於建樹，假使無作為，無建樹，這個民族，實是等於死亡。中華民族面臨衰亡危機，欲有所建樹，張君勱以為必先具備三個條件：第一、自信。相信自己能居人上，能有作為，而後行動。相信自己的文化為民族之特長，非但不應蔑視，而且要加以表彰；第二、意力。民族有統一的意志，既向於一，自能犧牲小我以成其大我，而政治上才能安定，社會才有組織，外交自能向外發展；第三、思想。學術與政治互相表裏，有希臘七賢然後有希臘武功；有康德哲學，然後有俾士麥的事業。證諸中國歷史，有先秦學說，而後有漢武功。有魏晉以降佛教促進中華民族的思想，才能有唐太宗的武功。因此，他剴切指出，今後，必須將以上三者加以培植，方能開創中華民族第三振作期⁷⁵。他勉勵國人：「一二百年的歷史不算回事，幾十年的盛衰看不出興亡的關鍵，總得要從長處看；中國絕不悲觀，但也不自滿，還得靠自己努力。」⁷⁶根據過去四千年歷史經驗，張君勱斷言中國決能復興。

中國歷史發展由北而南，南方於是成為許多知識份子筆下中國新興力量之泉源。為激發國人的自信心，借著在廣西的演講，張君勱企圖喚醒中華民族內在深

73 同上註，頁24。

74 張君勱，〈中華歷史時代之劃分及其第三振作時期〉，前引書，頁103-105。

75 同上註。

76 張君勱，〈中華新民族性的養成〉，前引書，頁24-26。

處的本能創造力，尋找中華民族精神、民族特性的質樸源頭。他說，中國文化之變遷，是從黃河流域到長江流域及珠江流域。他表示，今日西南應負起民族復興的重責大任，一如日耳曼的普魯士。他並且指出，從近代歷史發展看，西方文化與中國文化接觸，實以西南為開始。最近四、五十年中國之維新與革命運動，均源於兩廣；可見中國的命運，中國政治的擔子，是早在兩廣的身上挑起的。這是從文化由北而南的趨勢，以推西南責任的第一個理由。清定鼎後，中華民族不甘做滿清奴隸，出走海外，於是有一點會成為華僑之致公黨，至於洪秀全之太平天國，與後來之革命運動，大勢更是由長江移於珠江。這是自民族抵抗之經過，証明西南責任之第二個理由。張君勱強調，西南能夠負起救國的重責大任，那是因為西南擁有五個特點：一，廣西省在中原文化史上為後起；二，廣西人富於自信力；三，廣西人有勇氣；四，廣西人誠樸，故易一心一德；五，廣西人能刻苦耐勞，故合於革新時代所需要之清教徒的精神。他說，年輕的西南，雖然是「少不更事」，但有朝氣，願意有所作為；因為文化落後，反而保留許多好性質，其情況正有如秦之於七國，羅馬之於希臘，日耳曼之於羅馬。簡單的說，「惟其為粗悍乃有朝氣，乃有自信力，乃有勇氣而所向無敵」⁷⁷。可見張君勱將上述特點視為民族復興最可貴、純正的本源和動力。和同時期中國的改革者或早期德意志民族主義思想家相比，張君勱並未特別強調農村，或把農村看成未被腐蝕的傳統思想發源地⁷⁸。和國民黨一樣，他也很少讚美農村生活本身道德的優越性⁷⁹。

張君勱說，總要民族先有自尊心和自信心，然後才能立國。歐洲人立國，從其歷史文化中彰顯民族特點，培養民族性，建立自信心。中國要彰顯民族特性，自然也從過去的歷史中推求。唯中國和西方接觸後，遭到一連串的挫折，中國

77 張君勱，〈歷史上中華民族中堅分子之推移與西南之責任〉，《民族復興之學術基礎》，下卷，頁75-83。

78 梁漱溟從鄉村看到一股自發的社會力量，可以用來發展他的革命運動，以復興中國的倫理結構，匡治政治上和經濟上的落後。見艾愷著，林鎮國節譯，〈梁漱溟——以聖賢自許的儒學殿軍〉，收入傅樂詩等著，〈近代中國思想人物論——保守主義〉（台北，時報，1980），頁300-301。

79 國民黨用嚴格的理性標準和正統標準來制約那些在他們的勢力控制下之固步自封而荒誕不經的民間習俗。新生活運動則是一個以當時都市規律、衛生與禮節為標準來促進國民社會生活現代化的動力，藉此重振已經面臨威脅的傳統平民的道德氣質。見傅樂詩著，廖仁義譯，〈現代中國保守主義的文化與政治〉，收入前引書，頁54。

人對自己文化產生否定的心理。張君勱明白在這種情況下，要中國人自本族事物中建立信心，確實有其困難。他說：「一國國民不覺感到他的文化有益於謀生，有益於立國，而單教他們注意本國歷史和本國情形，是無用的。」⁸⁰此外，中國歷史太長，利弊顯然，以經驗豐富之中國人看來，亦不易產生信心，民族性自然不易養成。一方面中國需要改造所以不生信心，一方面中國要發達民族性卻又要求信心，中國顯然面臨兩難困境。即使如此，張君勱仍堅定認為必須在此情況下求得出路，鼓吹中國文化，講中國歷史。他要國人明確認識到：你終究是中國人，不能做法國人、英國人。既是中國人，應如何替國家謀出路？雖然對本族無信心，但從國民義務來說，從下手處來說，仍是要逼出信心來⁸¹。

張君勱一再強調，看不起自己歷史的，不是好民族。不尊重自己文化，也是無法立國的⁸²。但是又如何從歷史文化尋找民族性，建立民族信心？他認為，應該以現代為標準，對歷史上的事情和人物作一番選擇，即是以現在的環境論，思考何種思想、何種制度、何種人物，我們該提倡，該鼓勵。如此一來，自然容易表彰本族，也能引起國人對本族的信心。他以時代潮流的觀點，舉出例子以為說明。在思想方面。他說，所謂「名士」，從國家方面看，不為天下先，就是巧於趨避，不負責任；放浪形骸，就是不守紀律。他認為應該以肯定人生為出發點，如孔子知其不可為而為之，代表了奮鬥進取；儒家入世與救世之心最切，以天下為己任，義務心重；此外，儒家也注重求知勤學，即是西洋人之追求知識。在制度方面。張君勱表示，儒家重視人民教育，與現代同；寓兵於農政策，有類於現代之義務徵兵；鄉約制度則有類於地方自治。反之，不合潮流者，如君主制、大家庭制，則不保存⁸³。

在人物的選擇上。張君勱認為歷史人物的價值，亦應憑時代標準評估、抑揚，教人知道如何取法。他特別舉出一些代表人物：安內攘外之政治家，如管仲、祖逖等；變法維新者，如商鞅、王安石；立功異域之探險家與軍人，如張騫、班超；理財家，如劉晏、陸贄；鄉治方面，如呂大鈞、王陽明；國外文化輸

80 張君勱，〈中華新民族性的養成〉，前引書，頁30。

81 同前註，頁32-33。

82 張君勱，〈思想的自主權〉，《民族復興之學術基礎》，上卷，頁152。

83 張君勱，〈中華新民族性的養成〉，前引書，頁33-34。

入者，如玄奘、徐光啓、嚴復；學生運動之創始者，如陳東；發明家，如蔡倫等。他強調，上述歷史人物均可作為現在國家所需之人材典型。如劉邦以國家為私產、石敬瑭賣國以求榮、曹操毀壞人民道德等則應擯棄。他認為，以這種方法教人，中華民族性自易養成。他再度強調，所謂選擇，即是宜者導之，不適者淘汰。他相信經過這番工作，不必高談保存，自然有自己的文化。否則，就是談保存也是徒勞無功⁸⁴。透過對歷史事情和人物的選擇，張君勱向國人宣示中國歷史文化的豐富資源。其並以時代適應性為標準，導引新民族性的要求。他相信，經過一番選擇工作，中華民族自能建立信心，創造新的文化。

除了從歷史文化中尋找歷史特點以喚醒中國人的自信心和培養新民族性外，張君勱以為中華民族的復興，還需要國民具有民族意識，否則無法將共同體內的成員融合成一個堅固的整體。在外力入侵時，亦無法舉國一致，堅強抵抗。他強調，對一個民族來說，起決定作用的不在某些「自然」的因素，而是精神意識，即民族意識。他說，「民族，猶如個人，個人生於天地間，不能離物質與精神。民族亦然。一方為地理氣候之所造成，他方則有其宗教學術與政制方面之精神產物。人之所以異於動物者在有意識。民族之所以為民族，亦在於意識。故民族意識，民族之第一基本。」所謂民族意識，亦曰民族自覺，即民族自知其為民族⁸⁵。張君勱表示，只要活動於一民族之中，能夠意識到或自覺其為民族之成員，「事事以民族為念，而忘個人之榮辱得失，以民族之痛苦為痛苦，以民族之利害為利害，凡有害於民族者，去之惟恐不盡，有益於民族者，為之惟恐不力」，那麼中華民族的復興自然不難實現⁸⁶。

民族意識的培養，有諸多途徑。張君勱所謂「開發人民未開發之心力」，與此即有密切的關係。所謂「心力」，張君勱將其分為三大項：即民族情愛、民族智力、民族意志，或稱情、智、意。其中，「民族情愛」是指民族成員對自己所屬的真誠熱愛；「民族智力」是指一個民族所具有的、形成自身「獨創性」文化的意識及能力；「民族意志」是指一個民族所具有的共同意志，這種共同意志在

84 同上註，頁35-37。

85 張君勱，《中華民族復興之精神的基礎》，前引書，頁67-68。

86 張君勱，《中華民族之立國能力》，《再生》，第1卷第4期，1932年8月20日。

該民族與外族的交往中表現出來，即英文中之 National will（族之所欲）⁸⁷。

張君勱認為，由情、智、意三者構成的「心力」，深藏於中華民族的每個成員之中，它是建立近代國家的「第一礎石」⁸⁸。此三項「心力」如何開發呢？張君勱指出，中國人總體上缺乏民族觀念，其中絕大多數與教養不夠有關。開發他們的心力，培養他們的民族意識，就必須提高對他們的教養。養，是為了解決衣食等基本生活問題，這是開發心力的前提。只有具備了這個前提，才有可能同人民談地方公益，談愛國義務⁸⁹。至於教，所謂「國家的強盛，惟有求之於國民自身。欲開發個人內蘊的力量，又惟有賴教育的力量以開發之。」⁹⁰他高度肯定河北定縣在平民教育方面的成績。一二八淞滬戰爭時，平教會將戰訊編為簡短新聞，傳布民間，結果「平日衣食時虞不濟」之平民，踴躍捐資犒軍，支援抗日，「其民族意識，又何其強也！」他深信，「人民有教有養，民族情愛、民族知識乃能逐漸提高，其後乃由意志之統一（unity of will），終則為行動之統一（unity of action）。如是民族可以自存，國家可以獨立矣」⁹¹。

張君勱強調，由民族情感、民族理智的發生進而形成決定民族行為的民族意志，這是情、智、意三者的融合過程，它構成了民族建國的「大前提」。這種融合既非政府或警察之力所能強致，也非僅靠一般意義上的國民教育所能實現的。情、智、意的融合，還必須「有全國人所推崇之文藝與學說」為之灌溉，為之培植。他表示，中國思想界的狀況，各種主張上下參差，甚至互不相容，欲將其統一，「惟有以本時代之吾國人自創一種哲學上、社會上、政治上之學說以資解決」。因此，張君勱在倡導對大多數國民施行基本教養的同時，也力勸學者們努力於文藝上、哲學上、科學上之創作⁹²。在他看來，民族建國和民族復興的基礎不能是「分和爭」，應該是「合與和」。合與和即是藉著理智上感情上意志上

87 同上註。

88 同上註。

89 張君勱，〈如何提高大多數國民的人格〉，《再生》，第3卷第3期，1935年5月15日；當時蔣介石也承認，先使百姓豐衣足食，才知廉恥。見蔣介石，〈新生活運動之中心準則〉，見《言論彙編》，11期（1934），頁120-124。

90 張君勱，〈十九世紀德意志民族之復興〉，前引書，頁1-6。

91 張君勱，〈中華民族復興之精神的基礎〉，前引書，頁70、74。

92 張君勱，〈民族復興之學術基礎〉，緒言。

之融化而得以表現。他堅信，「今後吾國哲學界誠有如康德輩之大創作，社會科學與自然科學界，誠如黑格爾、李斯德、洪蒲爾輩之大創作，文藝界誠有如但丁、歌德輩之大創作，有此種種，則全國思想有所折衷，人民情緒欣欣向榮，國論出於一致。」⁹³顯然地，張君勱期待中國思想界進行新的創造，以折衷國人思想，為中華民族的復興提供民族融合的力量泉源，扮演如宗教般指點行爲的教化功能⁹⁴。

張君勱相信，推崇自己的民族文化，有利於民族自信心的建立，有利於新民族性的養成，建立新文化。透過國人學術的創作，使民族情愛、民族智力、民族意志融合，培養民族意識，形成全國的團結統一，民族復興的任務亦得以完成。由此可見，1930年代的張君勱，其最大的用力處則是用非政治方式改良政治，企圖從歷史文化中尋找民族自信心，找出民族性，創造新文化，為民族復興奠定堅固的基礎。

四、文化改造的基本態度

張君勱認為，人類文化的發生，除了適應生存，亦是為了傳達情緒意思以推進團體的活動。由於理智的運作，本能得以限制或獲得輔助。在此種情況下，人類的文化得以累積進步。既是如此，文化不僅不由上帝之啓示而頓生，且是全人類與生俱得的權利⁹⁵。

張君勱呼應湯恩比的「挑戰與反應說」，肯定湯恩比將文化產生之因，「不但求之於人，亦不但求之於地，而求之於兩者之關係」，亦即種族和地理之關係。然而，他更肯定文化人類學中功能學派的說法，認為他們由客觀實地的研究，闡明文化各部分之關係，及其對人生社會之作用，「使吾人對於文化在生活上之真實意義，更有所領悟。凡此學理皆吾人討論諸大文化時所不可不知者也。」

93 張君勱，《中華民族復興之精神的基礎》，前引書，緒言。

94 如1920年代，吳宓與蔡元培曾主張以文藝和文學等文化創造來做為合乎時代潮流的宗教代替品。蔡元培表示，藝術能將本體論表現在現象界；吳宓也認為，藝術能夠藉著神秘來彰顯真理。見賀麟，《當代中國哲學》（南京，1947），頁63-64；傅樂詩，前引文，頁61。

95 張君勱，《明日中國之文化》，前引書，頁8、10、15。

由此可知，張君勱認為討論文化，更宜就其在實際生活的作用作一番考察。因此，歷史原因又較種族及地理因素重要⁹⁶。

基於以上的認識，張君勱首先批評了當時甚為流行的「疑古說」。他表示，「若因目前發掘之無所得，乃並歷史上之古人而疑之，且令國人對於文化上之成績（如堯典中天文學之智識）而疑之，安在其可乎？」⁹⁷何況，對中國歷史文化的存在抱持疑問的態度，是違反其民族主義的想法的。

張君勱肯定中國文化源於本土的說法。除上述所說文化創造是人類與生俱來的權利外，他還引述美人洛意佛和英人威爾斯的說法以為證明。前者曾考據衣食用具，反對漢族西來之說。後者嘗作《世界史大綱》，其亦有言：「中國人之造成其文化，似乎出於自發，無外界援助。」因此，他表示：「漢族文化，漢族可以自信不疑曰，此出於漢族之自造也。」⁹⁸

基本上，張君勱視文化為一社會中精神與物質生活之全部現象，且依世界歷史發展來看，文化無國界，其流傳甚速。文化中的各元素，優劣不一，「事物之甲優乙劣，甲進步而乙則否，世人自有公共之認識。」⁹⁹他也表示，世界文化，雖有其共同好惡，然在歐洲、印度、中國，其發展途徑各有不同，而各有特長。由此可知，他認為文化元素的傳播是普遍現象，並排拒了歐洲中心主義的文化一元觀，抱持文化多元論的看法。此外，當然他也不像當時某些學者，將文化視為一個整體，認為其中元素不可分割。由此可知，張君勱的文化觀為其尋找中國文化出路提供了較為寬闊的空間。

此時期，張君勱比較中西文化，討論的範圍主要涉及中國、印度、歐洲文化三種類型，大體承繼了五四時期梁漱溟、陳獨秀等人從世界比較文化的角度來討論中西文化的方式。他表示，五四時期梁漱溟《東西文化及其哲學》一書對中、印、歐三方文化之沿革與內容多略而不講，中華民族處於生死存亡之歧路，「必推求既往之所以失敗，乃知今後所以自處之道；必比較各族在歷史中之短長得失，乃知一己行動之方向。」因此，他認為應對各個文化作一番客觀的研究，其

96 同上註，頁18-19。

97 同上註，頁25。

98 同上註，頁83。

99 張君勱，《立國之道》，收入《張君勱先生九秩壽慶紀念論文集》，頁269-271。

注目之焦點則為中國和歐洲¹⁰⁰。

根據張君勱的研究，中、印、歐三種類型的文化中，印度文化是與宗教關係最為密切的類型。「以論理學方法輔助其宗教」的傳統，賦予印度文化特有的價值。然而這種以宗教為基礎的印度文化有著嚴重的缺陷。其主要表現為，各宗教派別間長期互相仇視，致使一國之內「語言、行政，向不統一」，甚至「無統一民族之可言」；「印人更無歷史觀念，為構成冥想中之世界起見，不惜顛倒其歷史年代而應用之。」此外，根深蒂固的種姓制度亦使印度社會毫無「平等與自由」的氣息¹⁰¹。因此在張君勱看來，印度文化雖有其長，但離近代距離甚遠。中國文化之特長則在「人事與藝術」。在政治方面，中國自漢唐以迄宋明，都是大一統帝國，遠非分裂之印度可比；印人不重歷史，而中國一部二十四史，更為印人望塵莫及；在社會方面，中國注重父慈子孝，君義臣忠，以家族為社會組織之核心，「祠堂中有所謂敬宗尊祖之禮，社會上有所謂孝友睦姻之道」；「至於學術上之短長得失，大體言之，頗有其特長，不過在方法上不如歐洲人正確。」¹⁰²至於歐洲文化，張君勱僅就文藝復興後之歐洲與希臘時代來談歐洲文化之特點：一、長於尋求知識，以自然界為其對象；二、事理物理之是非，以論理學為標準，論理學中之方法，是者是，非者非；三、社會上政治上能發展個性，愛自由，此為市府國家或現代民主國家之共同點¹⁰³。張君勱表示，三種文化，各有其優劣，其所以優劣，係因時代之故，適於時代者優，不適時代者劣¹⁰⁴。印、中文化僅僅屬於過去的時代，惟有歐洲文化隨著時代的發展而得到了新的發展。因而「以時代論，西方文化實為天之驕子。」唯他所強調者，並非它的過去，而是它的近代，只有近代以來的歐洲文化才是真正的時代文化，才代表了既有文化的最高成就。這些成就體現在：一、民族國家之成立；二、民主政治之發展；三、智識之愛好，即科學之發展上面¹⁰⁵。由此可知，張君勱不似五四時期有些知識份子，將中西文化差異訴諸於類型之不同，並隱涵優劣之分。其比較中西文

100 張君勱，《明日中國之文化》，自序，前引書，頁1-2。

101 張君勱，《立國之道》，頁273；《明日中國之文化》，頁26-49。

102 張君勱，《立國之道》，頁273-274。

103 同前註，頁271-272。

104 同前註，頁275。

105 同前註，頁288。

化不同，雖和有些知識份子一樣，指明為時代之差異，唯其「時代」實蘊涵「中古」與「近代」、「傳統」與「現代」之別。

張君勱指出，文化之特點不在一時的成敗利鈍，而在其對人類之永遠貢獻。在他的文化範疇中，學術思想的發展變遷具備了核心地位，是文化的試金石。以之衡量中國歷史，他表示，漢武帝時期之董仲舒「請表彰六藝罷黜百家，可謂與秦始皇異曲同工，無非求國民思想之歸於一是，以奠定文化統一之礎石耳」；自魏晉以至唐宋之文化，非秦漢之嫡傳，而為混血後漢族之新產物。以混血之民族，受到外來思想佛教的陶冶，新思想新活動隨之而起，漢族亦萌生新自覺性。在學術上，有儒家因而醒覺，唐太宗時孔穎達纂五經正義，即是漢族思想復活之明證。其後，宋雖處於憂患，無武功可言，然文治上之表現則超越唐人，足見宋人之批評精神與創作天才。此一時期，張君勱特別贊許中華民族在佛教上能自立宗派，消化後且造成理學，證明中華民族雖模仿他人，然有自己創造的魄力¹⁰⁶。至於元明清三代。張君勱認為，漢族失去國家主權，「僅處於奴隸地位」，「文化自亦無由表現」。元代，漢族人才聚集，卻未因外族入侵，外族學術輸入而思探求，在他看來，「真吾漢族麻木不仁之表現也」¹⁰⁷。代之以起的明朝，政治見解卑近，「其救濟之策，僅為封建之復活而已」。獨有王陽明在政治黑暗和朱學充斥的環境中，「勉強另闢途徑」而已。至於清初雖嘗振興程朱之學，亦遠不逮於漢學¹⁰⁸。民族的自覺，文化思想上的自行創造，這是張君勱所格外看重的。

中國歷史文化的發展，雖有高低起伏，張君勱則認為，其中有其「大且遠者」如下：

- 一、孔子之道以人事為本位，而上及乎至隱之天道，孔教博大而無所不包，故鮮與他教發生衝突。
- 二、孔子關於社會組織之說，為三綱說。孔子之三大原則，自社會進化之階段言之，本無可非，其所以為此言者，乃時代使之然，何能執兩千年後

106 張君勱，《明日中國之文化》，前引書，頁87-94。

107 同前註，頁96。

108 同前註，頁94-104。

之是非？況乎舍社會進化之標準而就理之是非言之，則孔子之言，自有其自當不易之價值。凡社會必有別上下，定民志之秩序，今日所謂鐵的紀律，所謂領袖制度，皆久亂後求有新秩序之呼聲之表現。

三、兩千年來漢宋兩家之成績，有其歷劫不磨之價值。宋學之所以昭示吾人者，曰存心養性，曰修齊治平，曰出處進退，其目的在乎收斂身心，故於體驗方面特別用力。

四、西方哲學之中，真善美三者並重，吾國哲學之中，重善而少言真美。吾國之美術，彼既視為神品，吾等為子孫者，奈何反不知愛重乎¹⁰⁹？

張君勱並且表示，以上四點都是中國所有，西方所無者，中國對本國、對世界，自可無愧。中國文化根據之深厚獨到正是中華民族可以歷久長存的原因之一¹¹⁰。由此可見，張君勱對中國文化特別是孔子學說及宋明心性之學中具備人文精神、崇尚社會秩序、道德及心性修養等給予高度的肯定。對他而言，它們不僅展現文化中民族的特點，也具備一種普遍性的價值。

雖然，從古代歷史觀察，張君勱認為中華民族的成就，與外族相比，「不特無遜，且時有過之者」。但他也不諱言，近百年來，中華民族「與歐洲之白人相處，我無往而不敗。」歐洲人「及十五世紀大振起學術，改革宗教，發見新地，廣興工商，所謂民族的國家，於以產生。民族文學也，民族政治也，次第興於各國。至十九世紀法國革命後而民意政治遍於全歐。以言學術則科學方法之正確，非我之所能及，以言政治則國民主權為基礎，非我之所及；以言教育則國無不識字之人民，非我之所及；以言軍事，則堅甲利兵通國皆服軍役，非我之所及；以言工藝，則發明之品，日新月異，非我之所及；以言財政經濟，則收入之富，支出之繁，又非我之所及焉」¹¹¹。簡言之，即是近代歐洲民族國家發展的重要內涵，中國並不具備。與歐洲相較。中國：一、政治上以久處君主專制政治之下，故人民缺少獨立性；二、社會上盛行大家庭制度，一方增長各人之倚賴心，他方以處於面和心不和之環境中，種下忌刻與口是心非之惡習；三、學術上受文字之

109 同上註，頁140-148。

110 同上註，頁135-156。

111 同上註，頁157。

障礙與缺乏論理學的素養，但有支離瑣碎的考據，思想天才不發展，更少偉大的思想系統；四、宗教上夾雜以功利之念，絕少真正之誠意，更少以身殉道之精神。宋明儒者雖有殉道氣概，然而不普及¹¹²。

中國文化的問題何在？首先，張君勸認為，中國文化之理想與實際生活實已相互背離。他表示，所謂文化者，「非徒古人之佳言具於書本之中而已，當視其善與真之理想為社會所奉行，而後其傳統上先哲之言論與其實際生活出於一途。文化之存亡生死，非徒文字之有無焉，衣冠之有無焉，視其有無活力。活力之所在，莫顯於社會之信仰，莫顯於執行文化之人。」衡之今日中國，「雖有人焉，衣中國之衣，言中國之言，或舉聖賢之言論以與西方相較，此則書本上之象，而非生活之實際，猶之子孫雖衣先人之衣，面目雖似，而事業精神迥非昔比矣。」

113

再從中國文化自身的功能論。張君勸認為，內足以保持人民之生計，維繫人民精神上之慰安；外堪與外人一戰，保威信而固疆圉的文化才是活文化。在他看來，通商以前之舊文化，由於沒有外來者與之比較，乃得以保存垂二千年之久。事實上，「政治上新舊朝代之迭代，以成王敗寇為原則，有何制度與理想可言。視西歐政治以全國人民為目標者，相去奚止霄壤。學術上稍成派別者，有漢宋兩家之學，然多數士子則埋首於高頭講章而已。千百年來以醫藥之書，委之於粗識詩書而仕進無路之半讀書人，農工商之業，尤為社會所鄙棄，因而耕田之器，交通工具，無住而非原始時代之產物」¹¹⁴。以此標準來看，中華民族的文化亦已失去效用。

抗戰軍興，中國更加瀕臨存亡絕續之境。武力失敗，國家亦將喪失獨立。此次戰爭，張君勸以為它包含三種意義：一、民國之存亡；二、四千年歷史之中斷；三、東方文化之消滅。此三者深深威脅了他的民族感情與文化認同。中國百廢待舉，唯在一番思考過後，張君勸沉痛地指出，今後要改造中國政治經濟，應先從人生態度著手，或者說，應澈底改造人生觀。他表示，近代歐洲之興起，或宗教改革，或文藝復興，或科學之重興，或民主政治運動等，這四件大事，不能

112 同上註，頁118-119。

113 張君勸，〈學術界之方向與學者之責任〉，收入《民族復興之學術基礎》，上卷，頁2-5。

114 同上註，頁1-2。

不推源於文藝復興之後的新態度或新人生觀，其一貫精神則是各人理性與人格的發展¹¹⁵。他進一步解釋：在宗教改革背後，是良心上自動自發的要求；文藝復興，並非盲從，而是溫故知新，以自己的理智運用之；科學運動，不迷信書本，從自然界考察入手，由於人智的發動，新自然法則確立；民主政治方面，亦是由於人心發動，尊崇人類自由、獨立與平等原則有以致之。即是以上四大運動造成歐洲各國成為「近世式」國家。因此，張君勱認為，撇開帝國主義不談，宗教改革以來的理性發展，實是中國學術政治改革的唯一方針。具體的說，一、科學方面實事求是與正確性，可糾正國人「差不多」之惡習；二、論理學可糾正國人議論縱橫，漫無規矩之惡習；三、政治社會上，尊重人格、抬高民權，一方面解除民間疾苦，一方面許人民監督政府。這也是他所期待之新生活與新人生觀的基礎¹¹⁶。張君勱強調，採取歐洲文化，應採的是精神，而非形式。如採其精神，歐洲文化自可移植於東方，而同時無礙於舊文化之存在。他進一步說，由此生活態度之改造中，乃生我們所要之新文化。有此新文化，不怕無新政治制度與新經濟建設。此新政治制度與新經濟建設，若無新人生觀或新文化為襯托，恐怕使成為無植之木無遊之水¹¹⁷。由此可知，張君勱將文化的創新視為政治社會經濟改造的先驅，人生觀或生活態度的改造則為其入手工作。採取歐洲文化，取其精神，而非形式。

從世界歷史發展形勢看，中國文化已無法抱殘守缺。張君勱明白表示，「若謂今後全部文化之基礎，可取之於古昔典籍中也；則吾人期期以為不可。」他也舉例說，「言乎今日之政治，以民主為精神，非可求之古代典籍中也；言乎學術，則有演繹歸納之法，非可取之於古代典籍中也。」他提醒國人，中華民族已為現在世界之一員，「不能不採他人之長，以補一己之短」。因此，他肯定的說：「與其今後徘徊於古人之墓前，反不如坦白承認今後文化之應出於新創。」¹¹⁸由此看來，張加勱已清楚意識到，在全世界現代化的大潮流中，中國已無法置身於外。

115 張君勱，《立國之道》，前引書，頁276。

116 同上註，頁276-283。

117 同上註，頁280。

118 張君勱，《明日中國之文化》，前引書，頁120-133。

在民族、文化的雙重危機中，中國勢必採取對應之策。唯近代以來中國的改革政策，在張君勱看來，毫無章法，「有曾李之軍事工業政策，有張之洞，張百熙之教育政策，有康有為之百日維新，有辛亥之革命，更有關於家庭者曰家庭解放，關於社會者曰社會改造，關於智識者曰提高科學。最近數年，忽而心慕俄之共產主義，忽而力追意之法西斯主義，凡外國之掀然大波，吾之老輩與青年無不心中砰然欲動，欲移植之於東方。」他形容這種作法猶如「病危之際，醫藥亂投，而病尤不可救矣。」¹¹⁹

國家情勢如此危急，富強的追求又是如此緊迫，中國急於找出一條快速便捷的道路。然而當中國往西方搜索時，卻看到二十世紀初期的西方在思想制度上呈現多元紛雜對峙的面貌：「一方為社會主義，一方為資本主義；一方為法西斯政治，一方為民主政治；一方為唯心，一方為唯物。」其是非得失，則是漫無標準。西方思想之變動，對急於從西方尋找改革方法的中國人來說倍感艱辛迷惘。唯在張君勱看來，世界各國文化皆係累積而成，各國政治社會中，本具有各種元素。以日本來說，有萬世一系之天皇、有神道教、佛教，現在又加上種種西方制度。可見一國之內，各種文化雖然並存，並非危險之事。他特別呼籲政治領袖，應該明白各種制度的源流，將其融會貫通，使各方能協作、調和，內部方能不起衝突，政治方能安定¹²⁰。

誠如張君勱所說，歐洲思想之動搖，猶僅以十九世紀與二十世紀為限，中國則不然，除十九世紀與二十世紀之糾紛外，尚有新舊兩界限¹²¹。這也正是近代以來中國思想界如此紛歧的根本原因。張君勱特別批評了近代以來中國在文化改造過程中表現的態度。他以為，國人在學術方面斟酌損益，大致上有二派：一為篤舊派，以張之洞為代表；一為驚新派，以陳獨秀為代表。在張君勱看來，篤舊派，其學問，孔子之書而已，如何滿足國人精神之需要？至於驚新派，其視中國固有事物皆陳舊朽敗，於是追逐人後以圖改進。「曾不思世之可以移植者制度而已，條文而已，名詞而已，其不可移植者為民族心理。民族不同，則政治法制學

119 同上註，頁158。

120 張君勱，《立國之道》，前引書，頁282。

121 張君勱，《當代政治思想之混沌》，收入《民族復興之學術基礎》，上卷，頁160。

術亦隨之而不同。」¹²² 因此，在對待外國文化的態度上，他認為，今後的方針：一、應該把眼光放大，對於別家的優點，要有一番選擇的功夫；對於任何制度，該下一番比較的功夫：其優點究在那裡？能不能與中國社會之背景相融合？二、外國制度方面甚多，須以中國既往現在將來之情況為本位，以定外來制度之去取。合者留，不合者去之。這是張君勱所謂「取於人以爲善」的道理¹²³。

以國家民族為本位，實是張君勱文化改造的根本態度。張君勱明白文化改造並非易事，唯他最強調者即是不能「忘本」，不能「喪我」。他說：「舍己而求人，是為忘其本根。採他人之方而不問其於己之宜否，是為藥不對症。心目中但欣羨他國之制，而忘其本身之地位，是為我喪其我，雖欲建樹而安從建樹乎？」因此，他提出文化改造的二項基本原則：

一、自內外關係言之，不可舍己徇人。

二、自古今通變言之，應知因時制宜。

就前者而言，張君勱表示文化建立猶如種樹，「不先考本國之地宜，則無由滋長」。他並且強調制度的運用，須要國民習性相與配合，「習性不改，則新制無從運用」。這是不能「舍己」的第一個理由；其次，他認為只是一味效顰他人，完全不能自立，「雖學而不得其似」。這是不能「舍己」的第二個理由¹²⁴。

「不能舍己徇人」，「己」又何指？張君勱說，「非獨限於現代之人，當推本於過去之己，則祖宗是矣」。關於祖宗一事，他指責當時少數學者「不特不能窺見前人制作之精意，專毀謗先人以自眩其新奇，冥冥之中，使國人喪失其自信力，實即所以摧毀其自己。」他提醒國人，古人立言必定有其道理存在。例如，孔子之尊王，其目的在「裁抑封建諸侯，而非以壓倒衆」；古人提倡德化，乃是在強調德禮之重要，並非菲薄近代的法治；古人尊崇德性，是說明身心應當修養，並非即不注重物質科學。他認為古今制度學說，「有為歷史上塵垢糟糠所蒙者，應為之分別洗滌」，也就是孔子自孔子，不因秦漢後君主專制之政而損其價

122 同上註，頁17-18。

123 張君勱，《立國之道》，前引書頁25。

124 張君勱，《附錄—中華民族文化之過去與今後之發展》，《明日中國之文化》，前引書，頁158-159。關於政制與國民習性必相配合的觀點，清末張君勱即已強調。見立齋，《穆勒約翰議院政治論》，前引書，頁4。

值，陽明自陽明，不得以明末之心性空譚而抹殺之。張君勳顯然認為中國文化價值受到了極度的扭曲。因此，他要求今人在研讀古書之時，「當求古人之真面目」，亦應「從善意方面加以解釋，自能於四千年之歷史中求得其精義」，如此才能達到範圍國民心志的作用。反之，如果一逕加以謾罵，「甚且以宦官、外戚、纏足、科舉、娶妾等事，概以歸罪於孔子之教者，直心病狂而已」¹²⁵。顯然，對張君勳而言，孔子、王陽明均是中華文化的創造者，應該將他們與歷史上社會、政治的利用區分出來，還他真面目、真價值。

從四千年歷史中求取精義，這是張君勳在文化再造工作中的重要任務。他雖未否定當時學者提倡漢學，究心於考據，唯他更看重在歷史中尋得立國教民的「大經大法」，亦即「曾文正所謂義理也」。他表示，若能於四千年文化史中，「擇其行古適於今」的義理以為圭臬，不僅本位文化以立，並且與現世亦無扞格不入之弊矣。由此可知，張君勳認為，「推本於古代文化」，可使古今源流貫通，在新文化中不失民族的特色，而不以模仿他人為能事，此正是他「不可舍己徇人」的本意¹²⁶。針對國民黨提出中國本位文化建設一說，張君勳則引為可喜，蓋文化之制作不外「自己表現自己」，「豈有號為獨立之民族專以隨人俯仰為事者哉？」¹²⁷

其次，張君勳強調創造新文化同時要「因時制宜」。近代歐洲各國發展出以人民為國家之中心、國民人格自由發展、知識變遷快速等文化特點，中國亦應採借。然而由於外來元素之增益影響，中國之政治、學術、風俗、人情將大異於昔日，因而未來中國之文化，必然是劃時代的新文化。張君勳堅信，中國未來必能將採擷自西方的文化元素消納成為己有，繼戰國唐宋之後，另成一個文化大振的新時期，蓋所謂「由既往推將來而有以知其必然者也。」¹²⁸

無論是「不舍己徇人」的民族本位或「因時制宜」的時代考量，其背後均代表了自主的選擇。張君勳表示，唯有思想有自主權，各民族在世界上乃有特殊的文化，才有特殊的貢獻。在新文化的創造中，張君勳強調國民自動自發的精神，

125 張君勳，《明日中國之文化》，前引書，頁158-159。

126 同上註，頁160。

127 張君勳，《關於中國本位文化建設問題答樊仲雲先生》，《再生》，第4卷第1期，1937年3月1日，頁1。

128 張君勳，《明日中國之文化》，前引書，頁162-163。

此可由他對國民習性改造的態度可以看出。如前所述，張君勱認為制度的運用，須要國民習性相與配合。他進一步表示，西方人是先有了某種生活習慣，然後才產生某種政治法律制度與文化現象，所以兩方是一致的。中國的困難則是一方採用西方的制度，他方則有幾千年所沿襲的舊習慣，兩方面是不相一致的、是衝突的。張君勱曾舉出四個例子說明：一、現代國家重法治，中國人民向來把政府法令視若具文；二、科學講求正確性，國人思想則是籠統廣泛；三、議會政治以公忠精神為前提，中國則常有武力解散議會之局；四、文官制度經考試，中國社會請託之風盛行。如此一來，制度自制度，生活自生活，實際生活與新制度衝突之現象，隨處可見。因此，為使新制度能在中國生根發芽，張君勱認為應將國民之生活習慣加以改造。對此，他指出了下面五個方向：一、由私而公；二、由巧而拙；三、由虛而實；四、由懈怠至不懈怠；五、由通融到守法。對於這些工作，張君勱還特別強調：(一)、讓社會自動的提倡，而不必由政府辦理；(二)、此新生活的規則，應無黨派的界限，而由各黨各派共同提倡，不為一黨一派所包辦，可免彼此傾軋之惡習¹²⁹。顯然，這是對國民黨提倡新生活運動的批判。

清末以來，由於內憂外患，加上西方文化之沖擊，傳統倫理規範日漸動搖。民國以後，復經「五四」洗禮，更趨瓦解。倫理危機使社會、政治秩序不易建立。九一八事變以後，為加強精神動員以應付日本侵華和中共勢力之影響，國民黨於1934年發起新生活運動¹³⁰。張君勱提倡新生活的標準，與國民黨在「新生活運動」中提倡「四維八德」以改造國民習性的作法異曲同工，同時也是張君勱前述改變人生態度之一環。然而針對當時國民黨發起新生活運動，提倡固有道德，並企圖統制文化的作法，張君勱在此表示了否定的態度。在他看來，從新時代新事實出發的文化訴求，既可避免復古招魂之嫌，更重要的，亦不致陷於政黨利害，如此，各方力量自可和諧一致。他說，「道德的本質，是亙古不變的，但道德名詞，是隨時代而變的。」在他看來，某時代過去了，其道德上的概念或名詞亦成過去，「我們現在所處的是一個日新月異的時代，欲以幾百年的舊道德名詞，以招魂的方法，使其復活於今日，雖煞費苦心，怕終無實效」。因此，他以

129 張君勱，《立國之道》，前引書，頁310-321。

130 教育部主編，《中華民國建國史》，第三編，統一與建設(三)（台北，國立編譯館，1989），頁1278-1284。

爲應就現代的要求定出現代的標準，如國家民族應高於黨的利害，如國家對外作戰之日，應該舉國一致，如黨相互間應守公平競爭原則等。簡言之，即是從新時代的新事實中求出一個新標準。他相信：「若有人能把新生活標準或曰新道德來作一番功夫，很容易得到全國一致的贊同，且不會引起各黨的反對。此種工作有成績，則各黨各族的新思想、新主義，自亦容易灌輸進去。」而這是新中國最基本的工作¹³¹。

中國舊文化何去何從？張君勸語重心長的說：「死後復活」。基本上，張君勸將文化視爲有機體，有如自然界之盈虛消長，有春夏，有秋冬；又如一個生命體，有健康，也會生病。他認爲，視中國文化將亡而奔走呼號，正是所以保存中國文化之法。張君勸謂之爲「死後復活說」。其原則有二：一、以死後復活之新生命，增益其所本無；二、以死後復活之新生命，光輝其所固有。他說，「舊文化已如秋蟬之殼，形骸雖在，而精魂消失。除以新努力在智識上道德上另有所建樹外，已無自存之道。今後事業，在開發將來，不在保存既往；在實現活文化，不在陳列死文化」。因此，他表示，以科學發展而言，其無關於保存，自不待言。即固有之舊制舊說，經一番新體驗之後，重復出現於社會，其面目亦大不同。古人之成績，經此新解釋新體會新應用之後，自然比昔日存於灰堆中者活躍。將中國所無與中國所有，在胸中經過一番新醞釀，而後發之爲學說、爲規制，自然成爲有活力、有性命之文化¹³²。就此而言，舊文化的滅亡意味著新文化生命的開始。

五、新文化的重要內容

未來中國新文化的面貌應是如何呢？張君勸總其綱領，謂之爲「造成以精神自由爲基礎之民族文化」。

所謂以精神自由爲基礎之民族文化，根據張君勸解釋，「精神與物質相對待：物質者塊然之物，無心靈、無思想、故無所謂精神；人類有思想、有斷判，

131 張君勸，《立國之道》，前引書，頁321-323。

132 張君勸，《學界之方向與學者之責任》，前引書，頁18-21。

能辨善惡，故有精神」。「各個人發揮其精神之自由，因而形成其政治道德法律藝術；在個人爲自由之發展，在全體爲民族文化之成績。個人精神上之自由，各本其自覺自動之知能，以求在學術上政治上藝術上有所表現；而此精神自由之表現，在日積月累之中，以形成政治道德法律，以維持其民族之生存。故因個人自由之發展，而民族之生存得以鞏固，此之謂民族文化。」張君勱並且表示，提倡精神自由之說，並非與舊文化的保存相對立。在他看來，舊文化亦唯有在新精神之發展下，方能繼續保存¹³³。

民族文化之創造有賴於個人。而個人自由與民族自由二者的關係又是如何？針對此點，張君勱作了清楚說明。他表示，「個人自由，惟在民族大自由中，乃得保護乃能養成；民族之大自由若失，則各個人之自由亦無所附麗。所謂政治學術宗教藝術，皆發動於個人，皆予個人以發展之機會，而同時即所以範圍個人，所以奠定民族之共同基礎；故個人自由之發展之中，不離乎大團體之自由。惟有在民族大自由鞏固之中，而後個人自由始得保存。」¹³⁴在強烈的民族意識下，1930年代的張君勱認爲，民族自由是個人自由的前提，個人自由唯有附麗於民族方能發展，民族文化發展則是民族自由的具體表現。

張君勱嘗闡述自由精神在文化各範疇中的表現：

- 一、政治方面：守法奉公，皆出於各人固有之責任，以自效於團體之大公，而非有憚於他人之威力。此自動之精神不存在，責任心無由發生。西方尊重個人自由，乃有自由平等之說，在憲法上，一切以民意爲前提，對外戰爭之日，舉國一致對外，政黨亦息其爭端。
- 二、學術方面：專以利用厚生爲目的，學術絕不能發達，以其但有實用之目的，而缺乏學術上游心邈遠之精神自由也。一國所以貴乎有學術者，有時指示方法，有時指示生活之標準。就學術發展之要素而言，必(一)、人民對於宇宙內一切祕奧，認爲負有解決之義務；且(二)、學術之發展，在乎思想上自受約束，而守論理學上種種規矩；(三)、學問家不可無高遠之想像力。

133 張君勱，《明日中國之文化》，前引書，頁121-122。

134 同上註，頁120-133。

三、宗教方面：真正之信仰不應為多元的。應養成一人但屬於一宗教而同時不屬於他宗教之習慣。

四、藝術方面：除舊日成績外，應有新領域之擴張與創作之表現¹³⁵。

由此可知，張君勱以精神自由為標準，強調文化發展中自覺、自動及創新的重要性，其中，對以實用功利為唯一目的的學術研究，則深為排斥。當時一般人談富強之道，總以發展自然科學、實業、軍事等為首要。在他看來，「但以物質為念，而不先培養科學精神之來源，如此而謂能發達科學、能發達工商實業、能鞏固國防，吾未之見也。」¹³⁶

張君勱從未否定科學的重要性。他表示，世界人類既因科學進步而大受益處，尤其是中國人幾千年來不知求真，不知求自然界知識的國民，可以拿來當作血清劑，來刺激中國人的腦筋，將之趕到世界文化隊伍去。中國唯有在這個方針之下，才能復興中國的學術，才能針砭思想懶惰的病痛¹³⁷。

在張君勱看來，中國不知有科學，應有以補救之。但是，在肯定科學的同時，他也強調，除了接受西方的科學產物外，最重要的，還要培養出自主的科學思想，其中關鍵則是國人思習之改進。他表示，國際聯盟知識合作社嘗派科學家、大學教授等，組織教育專家委員會巡視中國教育。其在「中國教育改造報告書中」談到，今日之歐美，非近代科學與技術所產生。反之，惟有歐美人之心思，才得以產生近代科學與技術，並且抬高此二者以達於今日之程度¹³⁸。張君勱解釋，他們所言，不外說歐洲自文藝復興與理性主義時代後，人類思想復其自動自發之本能，乃進而研究自然界之秘奧。此種心習不先養成，雖有試驗室與研究所，仍是無用。他深以此說為是。此時他談論科學，特別強調思想訓練的重要性，非僅以發達儀器與試驗室為滿足。在肯定思想訓練對科學重要性的同時，張君勱更舉十九世紀歐洲思想史之著者海茲氏之言以為說明：「人類之心的生活，在其內部思索之行歷中。有此內部思索之行歷，此等外在的物乃能產生。藉此思索，人類對自然之物理的創造，加上一種人的創造，對於自然界之事情，加上一

135 同上註，頁123-129。

136 同上註，頁131。

137 張君勱，〈人生觀之回顧〉，前引書，頁127。

138 張君勱，〈學術界之方向與學者之責任〉，前引書，頁21-22。

種理想的意義。」¹³⁹ 由此可知，在張君勱看來，唯有心思活躍，才能產生新科學與新文化，這自然也是精神自由所創造的結果。

以此之故，張君勱認為：一、治科學者應通曉哲學，至少應通曉自歌白尼以至愛因斯坦種種發明之哲學背景。「蓋有事實而不輔以運思之心，則事實僅為石田而已」；二、科學家應知問題之所在，對於所認為之問題，宜進而求解決之法。「蓋凡科學家之從事研究者，無不心中先有題目，而後求所以解答之法。其為無題目之研究者，徒重覆前人之試驗成績，決不能有所發明。故問題之認識，謂為發明之第一步可矣」¹⁴⁰。他更舉達爾文自述其所以成功，係有「相當之發見力」(A fair share of invention)；皮爾生(Pearson)所言科學公例之發明，須得創造的想像力(creative imagination)為輔佐為例，表示發見力與想像力，均為不可捉摸之物，故應由哲學入門，以通曉各事物各科學之相關聯處，庶幾可以促進構思之能力¹⁴¹。五四時期的科玄論戰中，張君勱即曾表示，人類智識有的可歸納為科學，有的屬於哲學與玄學。科學有其界限，並不是可以完全適用。此時，他進一步提出，科學和哲學是應該合作的，亦即「科學與哲學之攜手」¹⁴²。

延續五四時期，1930年代的張君勱再度抨擊科學主義的立場。對於五四時期參加科玄論戰，而與張君勱持相反意見之三人——吳稚暉、胡適以及陳獨秀，他也再次作了批評。首先，針對吳稚暉以「質」和「力」的變化解釋宇宙現象，張君勱以為是太簡化了問題；其次，他以為胡適侷限於十六世紀自然主義之思路，充其量只能排除迷信，排除舊習，其不能解釋宇宙一切現象是無庸置疑的；至於陳獨秀，在他看來，乃是借科學與玄學的討論來提倡唯物史觀，其動機只不過是促進社會革命。因此不僅只具階段性意義，即以唯物解釋一切問題，亦是人類精神所不能滿足的¹⁴³。大抵而言，五四時期科學主義的特色，主要即在於對科學的功能以及所謂「科學思維方式」之無條件尊崇，亦即將科學的有效性擴大

139 同上註，頁23。

140 同上註，頁24-32。

141 同上註，頁37。

142 張君勱，〈科學與哲學之攜手〉，收入《民族復興之學術基礎》，上卷，頁108。

143 張君勱，〈人生觀之回顧〉，前引書，頁128-133。

化、普遍化，相信科學可以直接用於解釋和解決社會問題、人生問題¹⁴⁴。

在抨擊科學主義的同時，張君勱特別強調新文化內涵中道德的重要性。他說，發展科學固為中國之出路，但科學在一國文化應居於何種地位，則是需要進一步思考的。他指出，「科學者，本於外界之實驗，根據因果律以求其公例，是為論理的價值 (Logical value)。除此而外，人群之相處，有其共同之標準，是曰善惡是非，本此善惡是非之分，而道德法律以生，是為倫理的價值 (Ethical value)。」¹⁴⁵英哲羅素視善惡概念為哲學以外之物，在他看來，是混淆了事實判斷與價值判斷，是貶抑了道德的重要性。他肯定康德所言，認為道德理智二者均為人類精神之原初產物，故應平等視之。以知識隸於道德之下，是科學不發達，如中國古代之弊；反是者如羅素輩之言，以道德隸於知識之下，其結果必流於否認道德。對於中國人為求科學進步，致而懷疑道德，張君勱頗不以為然¹⁴⁶。顯然，和五四時期一樣，他堅持道德價值的獨立自主性。

至於道德的內容，張君勱亦延續五四時期的觀點，強調中國思想中孔孟之垂訓、宋明之理學的價值，以其得以指示國人人生之意義與價值。當時學術界對於宋學往往以腐儒、以偽道學、以『吃冷豬頭肉』之名譏之，以其不足自存於當世。心性之學談論修身，談論正心、誠意，在內憂外患交迫之際，難免為時人詆為迂闊而譏其不識時務。唯在張氏看來，學問之追求，不能以一時之好惡而廢。他以為「治此學者，修之於一身，則一身有心安理得之樂。施之於一方，則一方之學者受其薰陶而社會風尚為之丕變；及夫國運凌替，則必有忠義憤發之士，或奔走國事，或隱居高蹈，以存士可殺不可辱之精神。」¹⁴⁷他也了解心性之學一般為人詬病之處。唯在他看來，凡此歷史上之塵垢，應大拂拭大刮磨，而專就修身養心方面，在生理上心理學上求得其堅確不移之基礎。如此一來，經過修正之傳統心性之學，不只是一種科學，同時也發揮了「國粹」的特色¹⁴⁸。如此一

144 關於科學主義，郭穎珣有深入的解說。見 D.W.Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950* (Yale University Press, 1965)。另見黃知正，〈五四科學思潮的雙重軌跡〉，收入余英時、包遵信等著，周陽山主編，〈從五四到新五四〉（台北，時報，1989），頁468-489。

145 張君勱，〈學術界之方向與學者之責任〉，前引書，頁37-38。

146 同上註，頁41-42。

147 同上註，頁27。

148 同上註，頁45。

來，心性之學實被張君勱置於個人修養之道德層次，它以「國粹」或近似於民族性的意義被保存。他期待儒家文化可以彰顯民族遺產，也能塑造整個社會的意義結構。

宋明理學在修正之後，固有助於國人修心養性，唯在民族競爭之世，張君勱以為仍需要建立一種新倫理價值，作為立國的基礎。事實上，自清末以來，許多知識份子意識到國家盛衰與民衆的觀念或精神狀態有密切的關，因而紛紛提出改造國民性的看法。報章雜誌上關於民質、民氣、民力、民德、民智、民志的討論時有所見¹⁴⁹。此時，張君勱也表示，在歐美日本競爭之大勢下，民族之所以生存，曰體力，曰智力，曰道德力，曰武力，曰金錢力，而其最大關鍵，尤在一般國民程度之提高，人人有知識，人人能關心國事，人人能效死疆場，人人能識對外一致之大義。因此，在他看來，立國之第一要務，是須要一種新倫理價值。就此，他以為，顏習齋之學說，輔之西方政治道德，正可以作為參考，其並據此提出今後之新價值標準：一、由靜而移於動；二、由虛而移於實；三、由精而移於粗；四、由少數而移於多數；五、由身家而移於團體。亦即：一、將國人喜靜厭動、好逸惡勞之習慣矯正一番；二、與其在條款上討論詳密，反不如文字疏略而能真心奉行；三、大儒與國民並重，而學者不應流於脆弱，一般國民亦應提高智德；四、教養之利不至於獨私於士大夫而應漸及於大多數之國民；五、民族競爭之世，異於帝王專制時代，其所需之政治道德亦隨之大變。國家民族等團體觀念，實為今日取法西方政治道德而要極力提倡者¹⁵⁰。從表面看，新倫理價值既免數典忘祖，又能擷取西方所長，以適應時代潮流，可說完全符合張君勱文化改造的宗旨。唯深究其中，則上述標舉之各項標準中，第五項外，其餘各項雖說由

149 其中如清末嚴復在《原強》一書中，認為要使國家富強，必須鼓民力、開民智、新民德；又如梁啟超在《新民說》中，強調「新民」是立國興邦的第一急。他企圖將西方的公德思想引進中國人的思想觀念中，使中國人成為現代公民。民初魯迅在《文化偏至論》一文中也表示，「生存兩間，角逐列國是務，其首在立人，人立而後凡事舉。」分別出自嚴復，《原強》修訂稿，見王棧，《嚴復集》（北京，中華書局，1988），頁18；梁啟超，《新民說》（台北，中華，1959），頁12-16；魯迅，《文化偏至論》，收入《魯迅全集》，（台北，谷風，1980），頁57。

150 張君勱清楚表示，就政治就國家之理論言之，則古人之言，絕少可以為新國建設之憑藉者也。見張君勱，《未完之國家哲學初稿》，《再生》，第4卷第5期，1937年5月，頁11；《學術界之方向與學者之責任》，前引書，頁46-54。

傳統文化所修正者，亦可說是西方文化的特徵。張君勱未嘗用「體」、「用」觀念規範新文化中中西文化的地位，然就其將中國傳統倫理修正，並輔以西方道德，作為立國根本來看，張君勱的說法和清末中體西用論已大相逕庭，甚至直逼向五四時期的「全盤西化論」者¹⁵¹。似乎在張君勱的文化觀中，精神真理的探索亦沒有民族或文化界限，雖然它們可能由不同形式的文化表現出來。

一國的文化，一國的思想，或一個時代的人生觀、宇宙觀，均與哲學有極密切的關係。如持唯心主義者與持唯物主義者，其對事物之看法及解決方式即有極大之差異。張君勱認為，在文化改造的時代，哲學最能將當時的精神運動表現出來。如前所述，中國文化已經無法維持其繼續性。歐亞交通以後，中國文化已有新舊裂痕，其情況正可以歐洲文藝復興時代以後與中世紀作一比較。就其不同之處言之，歐洲中世紀之重心在宗教，近世文化重心在科學。中國在歐亞交通以前之重心，在孔孟之書。孔孟之書既非宗教，則其與西洋科學之兩相對待情形亦自不同。至其相同之處，則歐亞交通以前之中國文化與歐洲中世紀宇宙之真理，存在過去，存在聖經賢傳中，後之學者只有註解，只有服從，只有遵守；學者參加真理之研求，各份子參加政治上、社會上種種活動，則是不被承認的¹⁵²。

張君勱提醒國人，從中世紀到近代，歐洲在其變遷的過程中，乃是伴隨了新學說、新哲學的出現。面對新的時代，他認為中國也應有相對應的新哲學。他再次提醒國人，今後中國所需要的哲學，與歐洲十七、十八世紀不同，因為歐洲歷史上的一段過程，不是中國依樣畫葫蘆可以得來。唯其大方向離不了歐洲文藝復興時代以後的方向：(一)、宇宙真理不是一成不易的，而是在創造之中；(二)、真理不是秉承先人舊說可以了事，而當求之於自然界與社會現象中；(三)、真理在研究中得來，是無窮盡的；(四)、社會上各份子各有參加科學方面、政治方面、社會方面工作之責任。由此可見，張君勱將文藝復興視為西洋文化從傳統轉變到現代的

151 直到1930年代，體用思想仍被用來譏諷保守主義重點之不斷變更的一個別稱。如胡適即曾批評十教授的中國本位論是中體西用論的最新式化妝和最時髦的折衷論調。見胡適，〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉，《全盤西化言論三集》，收入《民國叢書》，第三篇，頁48-56；又「全盤西化」一詞係潘光旦根據1929年胡適為《中國基督教年鑑》所作〈中國今日的文化衝突〉一文中 wholesale westernization 一詞翻譯而來，此處用以稱謂五四時期的激進西化論者，係採取一般書籍的通稱。

152 張君勱，〈中國新哲學之創造〉，收入《民族復興之學術基礎》，上卷，頁69-70。

關鍵，與其相連結，則有自然科學發展、宗教改革、民族國家的成立，由是開展了歐洲政治上、社會上之新局面。張君勱並且強調，這些大變遷，都是歐洲人自己開創出來。因此之故，他認為，中國也需有西洋文藝復興以來之思想大變遷。今後中國新哲學之方向，也應該在以上各種原則之下來找來求。總之，新的時代，有新的環境與對象，新的政治、社會上的工作，因此亦須創造新的哲學來解釋、解決它，才算是現代人負起了解決現代事的責任¹⁵³。他提醒國人，不可以為古人成說能解決現代問題，不可和舊文化之去留可否混為一談。最重要者，這些工作須由國人一肩擔當。張君勱曾將它分為三個階段：第一步，當然不能脫離模仿工作；第二步，各哲學家應明確表示自己的立場；第三步，構成自己的學說系統¹⁵⁴。如此一來，中國自然能在未來新文化的開創過程中，發揮自由的精神，創造具有自主性、時代性、富有中國特色的哲學。值得注意者，張君勱在此處肯定了文化移植早期模仿的必要性¹⁵⁵。

強調中國人要有思想的自主性、不要隨波逐流是張君勱的一貫觀點。他說，一國的學者能自己找到問題，自己說明解決之法就是自主。中國今日處處跟人家學，只知模仿，不知創造，就是不自主，因為各種學說之產生，均有其特殊的歷史背景，別的國家並不適用¹⁵⁶。這種態度也反映在他此時對政治制度的思考上。1929年以後，世界性的經濟危機使崇尚自由的西方議會民主制度飽受衝擊，許多政府均通過收縮自由和加強權力，求得「政策一致」，以應付危局。以國內政局來看，國民黨內派系鬥爭不斷，國共爭勝未已，政治腐敗幾無效能可言。九一八事變後，日本侵華日亟，更反映出政府的鬆散脆弱。1930年代初期，中國思想界所興起的民主與獨裁論戰，在張君勱看來，一方面表現了中國思想界對世界思潮的反應，一方面則是暴露出國難中國體尚未確立、缺乏共識的情

153 同上註，頁70-71。

154 同上註，頁88-92。

155 全盤西化論者曾就此點質疑張君勱，其並表示，全盤西化只是尋求中國文化出路的第一個步驟，所謂創造文化，就今日中國而言，仍次要也。如此說來，二者差異似乎不大。見呂學海，〈讀張君勱先生〈學術界之方向與學者之責任〉後〉，收入馮恩榮編，〈全盤西化言論續集〉，見《民國叢書》，第三編，頁35-36。同時在胡適對國民黨「中國本位論」的批評中也有類似的看法。他說，中國剛接受了世界文化的一點皮毛就侈談創造實是大言不慚，而妄談折衷也是適足為頑固勢力添一種時髦的煙幕彈。見胡適，前引文，頁56。

156 張君勱，〈德國經濟之特點〉，收入《民族復興之學術基礎》，上卷，頁165。

況。當時思想界，有人主張效法英美代議政治，如胡適、張奚若等人；有人主張模仿德意實行獨裁政治，如蔣廷黻、丁文江等人¹⁵⁷。張君勱認為這是中國思想界缺少主見的表現。他認為，如能自主的確立國體，決定適於國情的政治方針，中國方能求得自身的真正安全及政治發展¹⁵⁸。

大抵在1930年代前，張君勱篤信英美式的民主，不僅肯定其背後的價值內涵，還包括它的制度模式¹⁵⁹。然而九一八事變以後，他明白表示，「繼今而後，非有徹底改造之理論與方針，足以使全國同胞一致努力者，不能應付此國難而圖中華民族之復興。」¹⁶⁰時代的要求，促使他對先前的主張重新審視，拉斯基思想中強調個人必須附著國家，以及黑格爾以國家為目的觀念，在此一時期均對他產生了影響¹⁶¹。而在選擇中國應行的道路時，他特別對民主制與獨裁制進行剖析，得出其利弊得失。他表示，他並非全然否定兩種制度，只是在兩種制度夾攻之下，「自然應該表現我們的思想力，表現我們的創造力，這就是時人所謂『我們自己』。」¹⁶²首先，他確立三條立國的準繩：一、國家政事實乎敏活切實；二、社會確立平等基礎；三、個人保持個性自由。¹⁶³在此基礎下，他提出「第三種政治」（或稱之為「修正的民主政治」），其背後的政治理念則是「自由」與「權力」的調和。在張君勱看來，自由，所以保障社會文化與個人思想；權力，所以使行政之執行，二者各有範圍，「個人之自由與政權之集中，兩不相妨」。¹⁶⁴他希望透過二者的兼容與平衡，將民主和獨裁二種政治制度的長處結合起來，並使其缺點得以「修正」。張君勱更提出種種具體的制度設計，期使其在運作中可完全符合民主政治的精神，黨派則失去操縱的憑藉。平時不論兩黨、多黨、無黨均可運用，緊急時期亦可集中國民力量，在行政權力之運作上，能發

157 關於這場論辯的內容，可見陳儀深，〈《獨立評論》的民主思想〉（台北，聯經，1989）一書。

158 張君勱，〈民主獨裁以外之第三種政治〉，《再生》，第3卷第2期，1935年4月15日。

159 許記霖，〈智者的尊嚴——知識份子與近代文化〉（上海，學林出版社，1991），頁210。

160 張君勱，〈國家民主政治與國家社會主義〉，《再生》，第1卷第2期，1932年6月20日。

161 薛化元，前引書，頁122。

162 張君勱表示，不要跟著英美談民主，也不要跟著德意談獨裁，應站該在民主與獨裁之上。見〈民主獨裁以外之第三種政治〉，前引書。

163 同上註。

164 張君勱，〈我之俄國觀〉，《再生》，第1卷第7期，1932年8月2日，頁34。

揮獨裁政治講究效率的妙用。如此構想，確是政治學說史上的「發明」與「創造」¹⁶⁵。自然也是他力求思想自主的表現。

和民主與獨裁政治模式的爭辯一樣。1930年代，圍繞「中國文化的出路」這個議題，資本主義與社會主義之爭辯也是當時知識界熱門的話題，自五四以來，張君勱對社會主義一直抱持高度的興趣，其傾向為社會民主主義。然而與「修正的民主政治」一樣，30年代張君勱另一個重要的改革藍圖——「國家社會主義」的經濟主張，基本上也是在西方資本主義經濟危機下，對資本主義放任模式的反省為前提而提出的。然而，雖然對歐美資本主義經濟發展模式失去信心，張君勱對於共產主義的經濟手段亦不表贊同。蘇聯第一個五年計劃的成就雖帶給他另一種刺激，使他認識到計劃經濟是人類的一條生路。美中不足者，在他看來，這條路卻違背了「自由與權力平衡的原則」，套用羅素的話，是「有污於自由」的¹⁶⁶。因此，張君勱也不會將之照搬至中國。在此種情況下，張君勱仔細思考這些制度的長短得失，並且希望國人能「平心靜氣，實事求是，不應再有成見」，避其之「短」而取其「長」，創出一種新的經濟發展模式¹⁶⁷。張君勱「國家社會主義」的主張和制度設計就是在這種情況下產生。他期望透過「將公私經濟立國家計劃之下，以造成我國之集合的經濟」，達到「民族自活」和「社會公道」的目標，其中「民族自活」正是其民族主義在經濟建設中的要求¹⁶⁸。總之，從「民主政治」到「修正的民主政治」，從「社會民主主義」到「國家社會主義」，清楚地顯現了1930年代張君勱思想的轉變方向——權力的加深，而這也正是1930年代其民族主義思想高漲的影響。其不走模仿路線，考慮時代性和民族性，這些方案也可說是其強調思想自主性的結果。

六、結 論

1930年代，民族主義是張君勱思想的核心，文化再造是其主要的關懷。

165 《我們所要說的話》，《再生》，創刊號，1932年5月。此外關於此一時期張君勱政治思想的演變與制度設計問題的討論，可參看薛化元，前引書。

166 張君勱，《立國之道》，收入前引書，頁273、274。

167 同上註，頁282、284。

168 陳先初著，《精神自由與民族復興——張君勱思想綜論》（湖南，教育出版社，1999），頁180。

此時期張君勱宣揚民族主義，廣泛借用了德意志民族主義的語言。18 世紀，由於法國文化入侵，德意志社會呈現一片歆羨模仿法國的風氣。有鑑於此，德國知識份子闡述民族理論，強調民族的獨特性和民族文化中所體現之民族秉賦的創造力，並從歷史中探索德意志的民族精神來源。赫德 (Herder) 從民族性出發，進一步指出，每個民族的發展和進步是由每個民族自身決定的，盲目模仿其他民族模式將導致本民族的枯萎。他並且強調，只有立足於本民族的基礎上，德意志才能培養自己的民族文化，進而培養民族特性和精神，德意志也才能邁向團結統一。19 世紀拿破崙對德意志的高壓統治，更激發德意志的民族意識和民族感情，因而出現更熱烈的民族主義思潮。當時德意志學者推崇民族性，從歷史證明德意志是偉大的民族，宣稱一個民族除了以民族性為基礎，否則不能生存。那種沒有受到外國影響和玷污之民族性將使德意志獲得新生，恢復活力。此後德意志民族主義也包涵了法國大革命所揭櫫的諸多政治內容，強調個人自由、人民平等概念。此外，德國浪漫主義學者強調個體獨特性、多樣性，反對啓蒙思想家所強調之同一性。他們認為，民族國家的基礎是民族文化，民族傳統則體現民族個性；強行引進外國制度必定失敗，因其不符合該國家的民族特性和民族精神¹⁶⁹。以上思想因子在本文對張君勱民族思想的分析中大多可見。

在民族主義的文化表述中，張君勱幾可視為菲希德在中國的翻版。反法戰爭中，菲希德宣揚民族主義思想，並投身戰場，將理論和實踐作了完美的結合。他關心憲政、肯定自由（特別是思想自由），認為德意志失敗的根源在於缺乏國家觀念。此外，他呼籲尋找德意志的純正本源和本能的創造力、利用國民教育培養民族精神以激發愛國心和改造人的特質、強調培養新道德以促進民族的復興，並透過人類自由的實現來實現民族的獨立¹⁷⁰。1930 年代張君勱的民族思想亦展現了上述的內容。值得注意者，菲希德主張新生命來自完全的毀滅，由自我滅亡轉化成輝煌的新生，而這種新生則是德意志民族特性本身的體現，德意志歷史傳統的發揚光大。這或許是張君勱中國文化「死後復活」說理論的重要根源。然而張

169 李宏圖，《西歐近代民族主義思潮研究——從啓蒙運動到拿破崙時代》（上海，上海社會科學出版社，1997），頁 112-148、196-226；傅偉勳、韋政通主編，洪漢鼎著，《費希特》（台北，東大出版社，1996），頁 191-199。

170 李宏圖，前引書，頁 226-248。

君勱並未如菲希德一樣，從語言理解民族；此外，他雖然推崇自由，此一時期卻也未見如菲希德那種隨時可見之超越民族國家之上、追求實現人類自由的呼籲。

大致說來，1930年代的文化論爭可說是五四前後文化論爭的延續。五四前後的文化論爭，並未針對緊迫的政治現實問題，而是對鴉片戰爭以來中國歷史發展的自覺反思。從對西方文明器物和制度兩個層面借用的失敗教訓中，知識份子發現有必要從更深層的文化領域探尋中國富強之道。1930年代關於中國文化出路的討論，係在日益加深的民族危機中開展。由於社會上普遍對固有文化信仰的喪失、對中國民族性優秀與否的質疑、對本身智能失去自信等，致使中國人在面對文化創造上欲振乏力，因此其主題是如何重建中國文化。此時對中西文化的比較，大多從中西文化相異的淵源作歷史分析，檢討本民族之優缺點以及探索歐美國文化之本質，替中國文化尋找出路。此種探討方式和五四時期對中西文化採用機械、排列、對比的二分法分析相比，顯然較為深入客觀。此一時期張君勱對中西文化的闡釋與批評更是突顯了這種特點。

1930年代張君勱民族主義下的文化抉擇，基本上蘊涵民族性、時代性和自主性的要求。關於民族性的要求。張君勱從歐洲民族國家發展之過程，闡述民族性的重要性，強調獨特的民族文化是民族性的依據。他試圖從中國歷史文化尋找民族性，企圖增強國人的自信心，以扭轉近代以來國人一意模仿外國文化的作法。他肯定中華民族在文化發展中自覺創造之能力，以及對外來文化的同化力。此外，張君勱期待國人培養新民族性，培養民族意識，並透過學術創作，建立新文化，在「和與合」中完成全國的團結統一。新文化的創造不僅要推本於古代文化，並且要透過國人自己的努力，展現民族的特色。

時代性的要求係對近代中國挫敗的反省而來。挫敗使中國人喪失自信心，而新文化的創造卻又須立足於民族自信心。張君勱以時代標準對中國歷史事物、人物重新選擇評估、塑造歷史人物的新典型。在新文化的再造中，基於推本於古代文化之政策，亦強調以時代標準對中國文化作一番篩選工夫。其中孔子學說、宋明心性之學，以其超越時代，具普遍性價值，為張君勱所肯定。但張君勱也表示，中國文化已成過去文化，中國新文化必出於新創。固有舊制學說，須經一番新體會、新應用，期待它的「死後復活」。至於歐洲文化，以其具備合乎時代的優勢，更須擇其優而採納。張君勱把目標指向「近世國」，亦即近代的民族國

家。他認為其背後的動力實是文藝復興以後的新態度或新人生觀，亦即各人理性與人格的發展。此外，舉凡西方科學、論理學、民主，均是中國學術政治改革的方向。唯其強調，對歐洲文化的採借主要是精神，而非形式。這是張君勱對時代的呼應。值得注意者，張君勱採借西方文化，已直指西方之人生態度和人生觀，和五四時期同被歸為所謂「東方文化派」之梁漱溟竟是南轅北轍，反倒和「全盤西化論」者旨趣相似¹⁷¹。

至於自主性方面。在新文化再造的過程中，張君勱力斥模仿外人，強調由自己決定的重要性。所謂不舍己徇人，因時制宜，均要出於自己的選擇判斷，由自己創造。各種新制度、新學說均應有一番自己的新發現。此一時期，張君勱為中國國家社會黨所設計之建國藍圖：政治上的修正民主政治與經濟上的國家社會主義，即是張君勱透過比較外國制度之長短得失，所「發明」、「創造」出的結果。至於其所建立之新倫理價值標準，以中國舊說輔之西方政治道德，也是要求不失民族性，又符合時代潮流的自主性選擇。

民族性的要求意味著對民族固有特徵的堅持，時代性的要求又意味著對歷史形勢，也就是對民族所置身世界的覺悟。二者之間的緊張關係，有時是知識和感情之間的緊張，更重要的，實是二種不同文化意義之社會制度之間的緊張關係。賴文森 (J.R. Levenson) 曾指出梁啟超民族主義中一個十分深刻的矛盾，亦即中國的強大要依靠自身文化的反省和批判，但民族主義又要求他對民族文化的忠誠¹⁷²。張君勱的文化抉擇過程中，也透露出這種訊息。一方面認為中國文化已不合時代潮流，只好寄望於死後復活；一方面為求國家強盛，只好吸收合乎時代潮流的外來文化元素。一方面，為求保持民族特性，強留部分中國文化元素並加以修正，期待它指導人生、扮演立國根本的角色；一方面，卻又驚覺西方近代文化所以是近代的，其根源也正是他們的人生態度或人生觀。他期待一個圓滿的中西文化調和，矛盾之處卻時時顯露，唯此時張君勱並未針對不同文化元素是否能和

171 梁漱溟在其名著《東西文化及其哲學》一書中表示，「對於西方文化要全盤承受，而根本改過，就是對其態度要改一改。」見氏著，《東西文化及其哲學》（台北，開學出版社，1979），頁202。

172 用賴文森的話說，即是「歷史」與「價值」的衝突。見 J.R. Levenson, *Liang Chi-chao and the Mind of Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), Chap. VI.

諧一致多作說明。不過，顯然地，他似是認為可經由自主的判斷選擇，而後有所創造發明。往後其致力中西文化之會通，就某方面言，或可視為緩和這種緊張關係的一種表現。

和同時期主要派別——全盤西化論和國民黨的中國本位論比較。前者認為文化是整體的、近代西方文化無論你喜不喜歡，它是現代的趨勢。全盤西化論顯然針對時代性出發。至於後者，主張不守舊、不盲從，強調吸收西方文明要配合國情或適合此時此地的需要，凡此亦表現出民族性、時代性、自主性的要求。其或可視為此時多數知識份子的共識¹⁷³。唯國民黨在提倡科學方面，具有強烈科學主義色彩；在倫理道德方面，僅將之視為常規或規範，而非一種道德理想的追求，和張君勱判然有別。至於國民黨此時為了達到社會政治秩序的統一和整合，特別強調群體、權威和穩定¹⁷⁴。而在民族危機的時空，張君勱也和五四期單純推崇自由不同，對權力作了較大的讓步。

近代以來，中國知識份子對中西文化問題的討論，基本上是在全球現代化進程衝擊下，對中國自身未來發展道路的思考。從中體西用論到全盤西化論到中國本位論，不僅顯示知識份子在中國現代化過程中的艱辛摸索，也說明知識份子在此一過程中愈益強調文化的主體性。五四時期（歐戰以後）的張君勱已展現了此一傾向。1930年代，在民族主義的影響下，表現更為深刻。值得注意者，在此全球現代化的浪潮中，一方面落後國家企圖透過建立代表現代化的制度框架，將自身從傳統文明轉變為工業文明；一方面西方先進國家在現代性的種種現象中，對現代化制度本身所蘊涵之工具理性的過度擴張和人文價值的失落深為憂心。作為一個全球現代化進程的後來者，中國在邁向現代化道路中，輸入西方近代文明已逐漸形成共識，有些知識份子則走得更遠。由於注意到西方現代化發展過程中自身的悖反現象，他們在建構中國文化未來的圖像時，對西方先進文明多了一些理智的反思。五四時期張君勱的人生觀議題、三〇年代對中國文化出路的討論均

173 如魯迅1934年的「拿來主義」，亦強調獨立自主的引進外來文化。他說，在「拿來」的過程中，要敢於「占有」，要善於「挑選」。又說，「我們要拿來。我們要或使用，或存放，或毀滅。那麼，主人是新人，宅子也就會成為新宅子。」見〈拿來主義〉，《魯迅全集》，第6卷，頁40。

174 蔡淵叙，前引文，頁326-329。

是深刻地闡述了這種想法。其在對中國傳統文化作一種選擇性的肯定時，除歸因於強烈的民族本位情懷外，也正是為彌補西方所發展出之現代性的缺憾。就此而言，1930年代張君勱的文化抉擇，將其視為世界性反現代化思潮的一部分亦無不可。