



THE HONG KONG
POLYTECHNIC UNIVERSITY

香港理工大學

Pao Yue-kong Library

包玉剛圖書館

Copyright Undertaking

This thesis is protected by copyright, with all rights reserved.

By reading and using the thesis, the reader understands and agrees to the following terms:

1. The reader will abide by the rules and legal ordinances governing copyright regarding the use of the thesis.
2. The reader will use the thesis for the purpose of research or private study only and not for distribution or further reproduction or any other purpose.
3. The reader agrees to indemnify and hold the University harmless from and against any loss, damage, cost, liability or expenses arising from copyright infringement or unauthorized usage.

IMPORTANT

If you have reasons to believe that any materials in this thesis are deemed not suitable to be distributed in this form, or a copyright owner having difficulty with the material being included in our database, please contact lbsys@polyu.edu.hk providing details. The Library will look into your claim and consider taking remedial action upon receipt of the written requests.

IN THE MIDST OF ACADEMICS AND POLITICS:
THE COOPERATION AND THE FALLING APART
OF XU FUGUAN AND QIAN MU

學術與政治之間
——徐復觀與錢穆的合與分

ZHANG FANJING

M.Phil

The Hong Kong Polytechnic University

2015

The Hong Kong Polytechnic University

Department of Chinese Culture

香港理工大學

中國文化學系

IN THE MIDST OF ACADEMICS AND POLITICS:
THE COOPERATION AND THE FALLING APART OF XU FUGUAN
AND QIAN MU

學術與政治之間

——徐復觀與錢穆的合與分

ZHANG FANJING

張璠璟

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master
of Philosophy

此論文為哲學碩士學位課程之部分要求

August. 2015

2015年8月

CERTIFICATE OF ORIGINALITY

I hereby declare that this thesis is my own work and that, to the best of my knowledge and belief, it reproduces no material previously published or written, nor material that has been accepted for the award of and other degree of diploma, except where due acknowledgement has been made in the text.

(Signed)

Zhang Fanjing (Name of student)

原著聲明

我謹此聲明此論文為我個人研究所得，而且就我所知，除文中特別註明引用的出處外，我並沒有抄襲任何已發表或刊出的資料，或抄襲任何其他已獲頒授學位或文憑所得的資料。

(簽名)

張璠璟 (學生姓名)

(本聲明中文譯本如與英文本之文義有任何歧異，概以英文本為準。)

Abstract

As a group of scholars of bespeaking cultural conservatism, the contemporary neo-Confucianists are considered as a unified school, and the interchange and disagreements among its members are therefore often overlooked. Xu Fuguan and Qian Mu, two twentieth-century neo-Confucianists, started off as allies but later parted on bad terms. This thesis analyses the reasons for the change in their relationship by examining the interactions between them over time, debunking in the process the misconception that there is no disagreement among the contemporary Neo-Confucianists.

Taking into consideration of the historical background and their life experiences, this study compares and contrasts the thoughts of Xu and Qian, their respective responses to the call of their time, their scholarly and political disagreements that result in the differences in their academic approaches. The correspondence and debates between them and other relevant materials comprise the core of the primary resources of this thesis.

In addition to the introduction and conclusion, this study consists of four chapters. The first chapter analyses the interactions between Xu Fuguan and Qian Mu in the early years of their acquaintance, showing that, from the late 1940s to the early 1950s, they were not only allies within the cultural conservative and anti-communist camp, but also like-minded personal friends. The following three chapters each starts with one of the public debates between them. The second chapter explains in the main the difference in the way Qian Mu and Xu Fuguan interprets Confucian thoughts that results from the differences of their academic approaches — Qian's traditional evidential scholarship as influenced by contemporaneous scholarly trends on the one hand, and Xu's modern scholarship which evidential scholarship plays a secondary role

to the study of the history of Confucian doctrines on the other. Furthermore, it documents, with the correspondence between Tang Junyi and Mou Zongsan as evidence, how Xu was widely supported by his fellow Neo-Confucianists in his arguments with Qian. However, in the context of the traditional Chinese notion “Zun Shi Zhong Dao (Obey one’s teachers and respect the traditions they represent)”, Xu’s “victory” over Qian, his social senior, came with a price. It signifies the beginning of the irreparable fracture in their friendship, leading to an abrupt end in their communications in September 1957.

The third chapter reveals that, because of their different life experiences, Xu and Qian hold very different views on democracy. While Qian Mu emphasized the importance of democracy, his strong will to defend Chinese culture and his self-identification as a “scholar disinterested in politics” deprive him of a thorough understanding of the actual drawbacks of traditional political actions. Consequently, he held the conventional scholar-bureaucrat government in very high esteem, he failed to take note of its autocratic implications and elitist character. By contrast, influenced by both his Confucian thoughts and his participation in politics, Xu Fuguan had a more profound understanding of democracy than Qian. With the Confucian spirit and liberal democracy as the two main concerns of his life, Xu had a highly unique way in explaining Confucian ideas. By emphasizing the long-standing conflicts between the Confucianists and the autocratic monarchy, Xu contrasted with Qian in that the latter emphasized the two traditional concepts of “assimilation” and “harmony”. Yet, informed by the Confucian thoughts, Xu took “to accomplish exemplary virtues” as his ultimate goal in both academic life and real life, and in this way, failed also to liberate himself from the traditional expectations of an intellectual.

The fourth chapter reveals the focal points of their debates over the contended autocratic nature of traditional Chinese political system and the progress of democracy in China. Qian was inclined to Sun Yat-sen's Three Principles of the People, whereby he believed that as long as the wise and virtuous elites were in power, true freedom and equality for all could be assured. At the same time, he overlooked the autocratic implications of “taking politics as the highest manifestation of morality”. Xu’s emphasized the importance of assuring negative liberty for people, while his advocacy to hold on to the good but discard the bad of traditional Chinese culture makes him stand out from the main-stream thoughts. Yet, like Qian, Xu was at least in part a product of Confucianism, and as such believed that all issues are ideologically based and must be resolved ideologically. In this way, he exemplified the effect of human consciousness on the progress of history.

The interaction between Qian Mu and Xu Fuguan not only reflected the similarities and differences among the Neo-Confucianists, but also the struggle of those Chinese intellectuals who gave themselves to saving their motherland in face of the tug-of-war between tradition and modernity on the one hand and the tension that sustains between scholarship, politics, and life on the other.

論文摘要

作為文化保守主義陣營的代表，當代新儒家恆被學界視為鐵板一塊，而他們內部的爭論與分歧卻經常被忽略。本文通過追蹤徐復觀與錢穆二位先生的交往過程，分析兩者關係由親近至疏離的各種原因，藉以打破學界一貫將新儒家視為一個整體性的認知。

本文主要採用錢穆與徐復觀之間的往來書信以及文章辯難為資料，結合時代背景和兩者的人生經歷，梳理各自思想特質的共同點，以及兩人出於對時代的回應，個人治學路數的不同而造成的學術和政治觀念的歧異。

除了緒論和結論外，文章再分為四章。第一章分析了徐復觀和錢穆早期的交往過程，證明二人在上世紀四十年代末至五十年代初，不僅是文化保守和反共陣營中的同袍，也是各自事業發展上志同道合的夥伴。後三章則分別由錢、徐二人的幾次公開論戰切入。第二章主要討論了由於治學理路的不同——錢穆受到時風影響的傳統考據 vs. 徐復觀治義理與考據於一爐的現代學術——而造成了二人的對儒家經典的不同解讀。此外，通過唐君毅、牟宗三在各自的書信中對這場論辯的態度可見，雖然在這場傳統考據和現代學術的對壘中，徐復觀得到了新儒家同儕一致的支持，但在「尊師重道」的中國傳統語境下，徐復觀與作為長輩的錢穆的友情卻拉開了破裂的序幕，致使 1957 年 9 月錢、徐二人的通信戛然而止。

第三章揭示了由於不同的人生經歷，錢、徐二人對「民主」的體認大相逕庭。錢穆雖強調「民主」的重要性，然亦受動於其守護中國文化的強烈意願，且囿於「書齋學者」的生命形態，對傳統政治在實際運作的各種弊端欠缺深刻的體知，故在其推崇傳統的士人政府之時，卻未意識到此一含有明顯菁英主義思想的模式，究其實帶有專制的意涵。徐復觀則由於同時受到傳統儒家思想和參預現實政治經歷的影響，對民主的認識實有不同於錢穆的更深刻之處。將「儒家精神」與「自由民主」作為生命中兩大主題的徐復觀，在詮釋儒家學說時帶有鮮明的個

人色彩，他強調儒家與專制王權的長期抗爭，與錢穆之強調中國傳統思想的「圓融」與「和諧」形成對比。徐氏受到了儒家傳統的熏陶，在學術乃至人生上都以「成就德行」為最高標準，因而亦難逃舊式知識分子將「立德」作為最高目標的窠臼。

本文第四章揭示了兩者所爭論的焦點，端在傳統中國政制是否專制，以及中國未來的民主之路該如何前行的問題上，同時亦暴露了二人皆無可避免地受到了時風世勢的影響這一事實，以及各自觀點上的局限之處。錢穆傾向於秉承孫中山「三民主義」的說法，認為具有道德、智慧的精英分子握有政治權力，便可保證每一個人的真正自由與平等，卻忽略了這一理想中本身包含的「將政治道德化」的專制意涵。徐復觀提倡保障消極自由，以及對中國傳統文化「擇其善者而從之」。儘管現實的政治經歷使得徐復觀在近代中國的民主思潮中並未完全遵從主流社會的觀點，然而受儒家經世思想的感染，他放大了人的主觀意識對歷史進程的作用，認為一切問題都是思想意識問題，要藉由思想意識解決。

錢穆與徐復觀的交往過程，不僅體現了新儒家內部的異同，也同時體現了以救亡圖存為己任的中國知識分子在時代巨變影響下的傳統與現代的拉鋸，以及徘徊於學術、政治、人生之間的張力。

鳴謝

三年前作為金融系畢業的學生，為得以轉行入人文學科而一腳踏進香港。轉行的路途自然艱辛無比，無論從物質上還是精神上，都受到過前所未有的挑戰。幸運的是，一路上始終有良師益友的指引與陪伴。

拙文的完成幾乎大部分要歸功於我的導師翟志成教授。如果不是翟先生的寬容和鼓勵，或許我連完成這篇論文的机会也沒有，而如果沒有先生的督促與指導，那拙文可能至今只有一個框架而已。而每與翟先生討論，總有進益。

拙文的關鍵資料有賴徐復觀先生的掌珠——徐均琴博士的指引，在湖北省博物館覓得，這對拙文的撰寫無疑是莫大的幫助。除此之外，香港理工大學中國文化學系的譚景輝教授，以及何冠環教授都曾給予我相當中肯的修改意見。

在撰寫論文的兩年時間裡，感謝有溫宇、劉愷、郭楓等一眾同學與學妹的陪伴和幫助，是你們的寬解使得我在對學業或者生活感到迷茫時，仍舊能夠在一頓飯的工夫之後就恢復鬥志。當然，也感謝我遠在上海的父母和朋友們，沒有你們無條件的支持和信任，我無以在這條路上走得如此久遠。

拙文如有對徐復觀以及錢穆二位先生學術生命之理解的不周到之處，全是由我個人學力淺薄所致，當由我個人負責，並希望各位專家學者能夠不吝賜教。

目錄

論文摘要.....	7
鳴謝.....	9
緒論.....	12
對文化保守主義的「新儒家」之研究.....	12
研究目的.....	16
研究回顧.....	18
(一) 徐復觀思想的研究.....	18
(二) 錢穆思想的研究.....	21
史料運用和論文架構.....	25
(一) 文獻使用.....	25
(二) 論文架構.....	27
錢穆和新儒家.....	30
(一) 門戶之見與對胡適的態度.....	32
(二) 繼往開來的終極關懷.....	36
第一章：徐復觀與錢穆的早期交往及共同的思想特質.....	39
一、《民主評論》的創辦——最初親密合作的契機.....	40
二、徐復觀與錢穆的政治立場與經歷.....	44
(一) 徐復觀的反共立場與早期政治經歷.....	44
(二) 錢穆的反共立場與政治態度.....	52
三、事業上的相互扶持.....	61
四、小結.....	68
第二章：中庸之辯.....	70
一、緣起.....	70
(一) 錢穆與徐復觀對「誠」、「明」的不同詮釋.....	70
(二) 錢穆的回應.....	79

二、考據結合義理的新考證方法 Vs. 受時風影響的舊式考據	86
(一) 考據加義理的新考證方法	86
(二) 錢穆受到時風影響的科學史觀	89
三、難以回應的挑戰	94
四、小結	103
第三章：張居正的權、奸問題	105
一、關於張居正的爭辯	107
二、徐復觀的儒家立場與現實關懷	114
(一) 徐復觀對儒家思想與民主政治的關係之詮釋	114
(二)、徐復觀的現實關懷	121
三、錢穆的儒家立場和民主態度	125
四、小結	132
第四章：良知的迷惘	135
一、錢穆與徐復觀民主觀點的歧異	136
(一) 錢穆與民主觀念	138
(二) 徐復觀對完善政治體制的要求及對「專制」的體認	145
二、歷史的「常」與「變」	153
三、書生與政治	158
四、小結	163
結語	166
參考文獻	171

緒論

對文化保守主義的「新儒家」之研究

一般來說，西方保守主義的概念被認為是隨著對法國大革命的反應而產生。然而與其如此定義，則毋寧說，保守主義的學說實際產生於對某一主流啟蒙思想（enlightenment）——即對個人所生存於其中的社會、政治、文化環境極盡關注的辯證反應（dialectic reaction）。¹因早在法國大革命爆發之前，Edmund Burke 便發展出了有關保守主義的許多想法，如其在 *Reflections on the Revolution in France* 一書中為「由來已久的偏見」（old prejudices）辯護，稱無論是仰仗自發性感知還是依靠理性思維的個人，都將受控於「偏見」。並以此證明，長期以來所形成的社會架構和思想傳統自有其內在的智慧與理性，並非任何個人能夠設計創造的。²Karl Mannheim 則在此基礎上，強調了保守主義的整體性，強調其是社會歷史發展的構想，以及它總是與民族主義發展共生等一系列特性。³

相對於西方保守主義，余英時在〈中國近代思想史上的激進與保守〉一文中提到：「中國近代思想上的所謂保守與激進，跟西方的甚至跟中國過去的都不同。西方的保守主義（conservatism），通常是政治意義上的保守，而中國近代思想史

¹ Benjamin I. Schwartz, "Notes on Conservatism in General and in China in Particular", *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republic China*, Edited by Charlotte Furth (Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1976), pp. 5.

² Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 87.

³ Karl Mannheim, *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, Translated by David Kettler and Volker Meja (New York: Routledge & Kegan Paul, 1986), pp. 49-50.

上的保守卻把文化也放在了裏面。」⁴在時時遭遇著重大變故的近代中國，無論被稱為「保守」抑或「激進」的知識份子們的終極關懷，始終是為中國的救亡圖存尋找出路。誠如徐復觀先生在譯作〈希臘的政治與蘇格拉底〉一文的前言中所提到的：「我提出反省的口號，意欲使任何辦法，先要在提辦法的人的生命內部生根，再從生命內部流露出來，發乎其所不容自己，以為救亡圖存求得一個切實的起點」。⁵如此一來，則自然而然地產生一個問題：「作為與 Burke-Mannheim 程式相對應的現代保守主義之思想體系，能否全面涵蓋二十世紀中國與西方的所謂『保守者』們？而那些全心全意爭取現代化的人們又是否可以被籠統稱為『保守主義者』呢？」⁶

按照余英時的說法，中國沒有真正的保守主義者，只有要求不同程度變革的人而已。要求變革較少的人往往就變成了保守主義者。⁷然而在余英時看來，就激進與保守的整體派系來看，保守與激進至少有一共同的目標——那便是在國民黨領導的前提下，實現民主政治。⁸是否兩派均擁護國民黨的領導尚有待商榷，但雙方均以實現民主政治為己任則是毋庸置疑的。所謂的文化保守主義者其實意在通過對全盤反傳統與全盤西化的世風時態的駁詰和抗議，在證明中華文化價值的同時，尋求社會秩序的重建和政治變革。然而，目前學界對文化保守主義者的研究，卻對其在政治上的訴求多有忽略。

⁴ 余英時，〈中國近代思想史上的激進與保守〉，收入氏著，《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991），頁 202-203。

⁵ 徐復觀，〈希臘的政治與蘇格拉底〉，收入氏著，《論戰與譯述》（臺北：志文出版社，1982），頁 177。

⁶ Benjamin I. Schwartz, "Notes on Conservatism in General and in China in Particular", pp. 12.

⁷ 余英時，〈中國近代思想史上的激進與保守〉，頁 212。

⁸ 余英時，〈中國近代思想史上的激進與保守〉，頁 216。

此外，即便是在文化保守主義的「新儒家」內部，其政治訴求，乃至文化進路亦有頗多歧異。而將整個「新儒家」作為一體，認為相同的文化立場，必將推出相同的政治觀點，乃至必將使用相同的學術方法的研究路徑，其有效性和正確性似乎有待商榷。

作為被張灝稱為中國文化保守主義之代表的「新儒家」(New Confucianism)，⁹学界對他們的研究多側重於其「內聖開出新外王」和「返本開新」的理路：

作為現代儒者，新儒家也必然要對傳統儒學的思想內容有所損益，這突出表現在他們的所謂「外王」已不是傳統儒學的「齊家、治國、平天下」，而是指西方近代意義上的民主與科學，即所謂「新外王」。……如何實現民主、科學可以說是中國現代思想界所面對的共同課題，但把此問題納入儒家「內聖外王」的思想架構中加以闡發、說明、消化和處理，卻反映了新儒家在中國現代化問題上既不同於傳統的守舊派也區別於自由主義的西化派的特殊進路。¹⁰

同時，在討論時代背景下，各知識份子陣營間的矛盾與衝突時，也多傾向於將新儒家與西化派的「自由主義」或一意求新的「文化激進主義」學派作比較，¹¹闡述各自不同的文化立場與政治觀點。雖說也有注意到「新儒家」之顯著區別

⁹ Hao Chang, "New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China", *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republic China*, edited by Charlotte Furth, pp. 276.

¹⁰ 鄭家棟，〈新儒家與中國現代化〉，收入許紀霖編，《二十世紀中國思想史》（上海：東方出版中心，2000），下冊，頁195。

¹¹ Su-San Lee, "Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949-1969): A Culture History of the Exile Generation", Phd Dissertation at Brown University, 1998. 黎漢基，〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉（香港：香港中文大學哲學博士論文，1998）。翁志宗，〈自由主義者與當代新儒家的政治論述之比較——以殷海光、張佛泉、牟宗三、唐君毅、徐復觀的論述為核心〉（臺北：國立政治大學中山人文社會科學研究所博士論

於傳統守舊學派，受到「現代」思想的洗禮，其雖強調以儒家學說為思想核心，卻並不反對中國須借助民主與科學之力走上現代化道路這一觀念。¹²然而，卻較少關注「新儒家」內部由於政治追求乃至文化路數的分歧所導致的矛盾。自 1890 年代起，中國近代知識份子所遭遇的「反傳統」潮流而引起的思想危機，在五四時期達到巔峰，¹³為了與長久以來的五四式思想潮流相抗爭，而興起的新儒家，在對抗時代風潮、為維護中國傳統文化奔走的同時，於其內部，無論學術與政治，都並非眾口同聲，而這樣的差異也造成了其內部的矛盾與個人私交的斷裂。

當代學術對徐復觀思想的研究，自上世紀 80 年代開始，興盛於上世紀 90 年代，¹⁴且各有側重，分別討論「新儒家」各學者的著作與論文雖多，但將徐復觀與錢穆結合討論，從他們流亡港臺以來的事業發展，以及各自的學術進路為基點，

文，2001）。任劍濤，〈自由主義的兩種理路：儒家自由主義與西化自由主義——徐復觀、殷海光政治哲學之比較〉，收入李維武編，《徐復觀與中國文化》（武漢：湖北人民出版社，1997）。

¹² 郭齊勇，〈論錢穆的儒學思想〉，收入陳德和主編，《當代新儒學的關懷與超越》（臺北：文津出版社，1997）。方穎嫻，〈新儒家對中國人文精神的重建——由三先生的存在而超越的反省說起〉，收入李明輝主編，《儒家思想的現代詮釋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997）。余英時，《人文與民主》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010）。

¹³ Lin Yu-Sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979).

¹⁴ 賴理生，〈徐復觀思想之研究（西化與傳統之反省）〉（臺北：國立政治大學歷史歷史研究所碩士學位論文，1976）。田一成，〈徐復觀思想研究〉（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士學位論文，1988）。賴威良，〈儒家傳統與民主政治：以徐復觀思想的詮釋為例〉（桃園：國立中央大學哲學研究所碩士論文，1995）。

在時代的大背景下分析其各自面對時代潮流的回應與無奈，從而闡述兩者從親密合作到分道揚鑣之過程的著述尚付之闕如。

研究目的

如上所述，20 世紀的中國知識分子，無論是文化保守主義抑或文化激進主義，皆是出於對時代思潮的回應。當時的「保守主義」其實只是在證明傳統文化價值的同時，在政治上尋求改革。然而以往研究對文化保守主義中的「新儒家」知識分子們在思想範疇上卻大多作出了過度整體性的劃分，而忽略在歷史脈絡下「新儒家」諸君子個人間的互動，以及由此產生的各人思想上的轉變與歧異。

對「文化保守主義者」過分整體性的劃分不但不能幫助我們瞭解歷史，而且會使我們在這一已經被廣為接受的解釋框架內不斷地累積證據，以證明這一整體劃分的合理性。因此，本文主擬以「新儒家」學者中的徐復觀和錢穆兩位先生為基礎，還原其內部的對話情境，打破「過於整體性劃分」下單一的解釋框架，分析以往多以統一形象出現的「新儒家」學者間，面對時代思潮和政治牽扯的回應。錢穆作為一直與主流對抗的知識分子，在學術上，其早年的治學路數受到了崇尚「科學史觀」的史學家們頗大的影響，不但以「考據」成名，而且在其之後的治學上，呈現了在價值上相信「儒學」，但在學術上堅持將「史學」與「義理之學」分疏開來的觀點。而在政治上，錢穆對於民主概念的理解則囿於其「書齋學者」的身份以及文化保守主義的立場，帶有鮮明的菁英主義傾向。相較之下，在學術上，徐復觀強調「考據結合義理」的治學方法，試圖以「考據對考據」的方式，將新儒家學派從邊緣帶上與主流學術界平等的交流地位。作為另一生命主題的「民主政治」問題，徐復觀的看法與時賢卻有相當大的距離。參照徐復觀的黨政經歷以及對時代的敏銳感觸，他崇尚當時並未引起大多數知識分子們注意的「消極自由」，認為應當建立完善的社會體制，並讓人人都有參與或不參與政治的自

由，然而傳統儒家思想的熏陶，仍然使他在討論政治問題的時候，過多地強調「道德」以及「人為」的作用。

除此之外，本文也試圖釐清當時知識分子們在時代大潮下，彼此在思想交流的過程中產生的矛盾與共識，甚至由此而得的對自身思想的修正和發展。特別是論敵眾多的徐復觀，其對於儒家思想的詮釋以及自由民主的嚮往，都是在不斷與同儕以及《自由中國》、《文星》等論敵的辯難中經過思想上的反覆，繼而在理論上臻於完善，最後形成具有自身鮮明特徵的解讀。

此外，1958年時，錢穆不願共同發表〈為中國文化敬告世界認識宣言〉，以及在政治思想和制度上，與徐復觀在「傳統中國是否專制」以及「現代中國是否需要西式民主」持不同意見，這兩點已廣為人知，並在相關著述中有相當篇幅的論述。黎漢基博士論文〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉第四章第二節的第四部分，便以徐復觀與錢穆關於張居正的權奸問題的爭論為中心，疏釋了兩者對於論政與治學的不同態度。李淑珍的博士論文“Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949-1969): A Culture History of the Exile Generation”（〈徐復觀和新儒學在台灣（1949-1969）：流亡一代的文化歷史〉）¹⁵中的第四章便以徐復觀與新儒家內部對民主訴求的不同為中心，討論了徐復觀作為文化保守主義之「新儒家」中一員，與錢穆、唐君毅對民主的理解與要求的異同之處。後在李淑珍的《安身立命——現代華人公私領域的探索與重建》一書的第五至第七章，也有類似論述。其主要觀點為，徐復觀是站在「典範儒家」的立場，認為儒家思想的特色在於以「修己」「治人」為一體兩面、「內聖」「外王」互為表裡。而錢穆則是站在「歷史儒家」的立場，與徐復觀不僅在「傳統中國政治是否專制」上見解殊異，而且在「傳統中國知識分子性格」、「中國歷史發展歷程」、「民主政治定義」等問題上也持截然不同的看法。錢穆認為

¹⁵ Su-SanLee, “Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949-1969): A Culture History of the Exile Generation”, Ph.D Dissertation at Brown University, 1998.

中國知識分子的共同特色是「始終以人文精神為指導之核心」，而對傳統中國知識分子基本抱有欣賞、同情的態度，並認政治為展布其人文理想的工具。¹⁶然而，他們的歧異不止於此。同為「新儒家」中史學家的徐復觀和錢穆如何以不同的態度解讀過去？他們各自的鮮明性格、為學經歷，和學術路徑的差異，以及這些差異所造成的私交的由親到疏的過程，都鮮少被人提及。釐清徐復觀與錢穆關於「民主」的文化價值的辯難，在時代大背景下對於思潮的回應，乃至各自對於學術與政治之關係的態度與精神困境，和此間爭議在「新儒家」內部所產生的影響，是本文的又一目的。

研究回顧

（一）徐復觀思想的研究

對徐復觀思想的研究，其中不乏專注於徐復觀對儒學義理再詮釋的研究，也有針對其研究方法及路徑的著述，然而將徐復觀納入「文化保守主義者」的陣營之中，從而討論他與同僚與師友間之關係的專題研究卻是少之又少。

對徐復觀思想研究的困難之處，主要來源於：其一，他雜學旁收，著作涉及範圍廣泛，就學術著作而言，成果分佈於史學、思想、文學、藝術等各方面，且互有關涉。因此，很難尋出其中脈絡，一以貫之。職是之故，對徐復觀學術思想

¹⁶ 黎漢基，〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉，頁 139-145。Su-San Lee, “Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949-1969): A Culture History of the Exile Generation”. 李淑珍，《安身立命——現代化人公司領域的探索與重建》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013），頁 203-357。

的研究，最常見的，便是取其一端為主題，無論是學術期刊或是學位論文取題多局限於小範圍的專題研究。然而如此執其一端的研究方法，則難免形成掛一漏萬之弊。其二，徐復觀遊走與學術與政治之間的特質，使得他論敵眾多，且其間人物不乏當年黨、政、學中的權威人士，故此有所禁忌。由於上述的原因，從文獻研究中也可以看到類似的缺陷。

就臺灣地區歷年來的碩博士學位論文來看，對徐復觀思想的研究主要集中於對一個主題的探討，對其思想的分析則主要集中於西化與傳統、儒學與民主的接洽。另外，自上世界 90 年代以來，對徐復觀的研究多討論他與「自由主義」陣營的關係與論辯，對於他在「新儒家」內部身份的探討和與同僚間的關係的討論則付之闕如。¹⁷

在專書方面，首先，港臺方面有李淑珍 (Su-san Lee) 於 1998 年撰寫的布朗大學 (Brown University) 的博士學位論文：“Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949-1969): A Cultural History of the Exile Generation”，以及同年，黎漢基撰寫的香港中文大學的博士學位論文：〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉。這兩篇論文對徐復觀的研究分析都可謂全面。文中李淑珍強調徐復觀為「民族主義者」；黎漢基則詳細地梳理了徐復觀與殷海光之間的爭論，並從個人、環境因素，以及思想特徵方面入手，分析了兩者間的分歧。

其次，則以黃俊傑的研究較為全面。黃氏在《戰後臺灣的教育與思想》和《儒學與現代臺灣》兩本著作中都有探討徐復觀思想的文章，範圍覆蓋徐復觀的思想

¹⁷ 高焜源，〈徐復觀思想研究——一個臺灣戰後思想史的考察〉（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，1997）。楊玲婷，〈徐復觀先秦儒家人性論研究——以孔孟思想為中心〉（臺中：靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2003）。鄭慧娟，〈傳統的斷裂與延續——以徐復觀與殷海光關於中國傳統文化的辯論為例〉（臺北：國立臺灣大學三民主義研究所碩士論文，1992）。

史方法論及對古典儒學的新詮釋等方面。¹⁸黃俊傑另有《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，從徐復觀治思想史的方法討論到其對中國文化以及西方乃至日本社會政治、文化及論著的評價。¹⁹

另外，1985年曹永洋編撰《徐復觀教授紀念文集》，撰文者達80餘人，包括徐的家人、親友、弟子及海內外學人故舊，為研究徐復觀的經歷和思想形成過程提供了翔實的材料。²⁰除此之外，2001年由中央研究院中國文哲研究所籌備處出版、黎漢基編輯的《徐復觀雜文補編》共三卷六冊，將徐復觀的未刊文稿加以蒐集整理，為研究徐復觀學術思想，提供了更完整的文本。²¹

中國大陸對徐復觀研究比較全面的專書，有李維武的《徐復觀學術思想評傳》，然而囿於政治環境，在討論徐氏的政治立場時，仍然避開了他對於共產黨的批評。²²同樣的局限也出現在任劍濤討論徐復觀的兩篇論文中，其中一篇僅以共同保守文化，而政治激進與否來闡釋徐復觀與錢穆的歧異，不得不說有以偏概全之弊。²³而迴避「新儒家」的反共立場可說是大陸研究的通病。

¹⁸ 黃俊傑，《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1993）。黃俊傑，《儒學與現代臺灣》（北京：中國社會科學出版社，2001）。

¹⁹ 黃俊傑，《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009）。

²⁰ 曹永洋編，《徐復觀教授紀念文集》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1985）。

²¹ 黎漢基、李明輝編，《徐復觀雜文補編》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001），冊1，頁2。

²² 李維武，《徐復觀學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，2001）。

²³ 任劍濤，〈重建中國的信念世界：徐復觀對儒教中國的精神激活〉，《馬克思主義與現實》，期3（北京，2010），頁186。任劍濤，〈文化衛道與政治抉擇——以徐復觀、錢穆為例的探討〉，《文史哲》，期299（濟南，2007），頁95-102。

此外，就學術討論會論文集來說，1992年6月，東海大學舉辦「徐復觀學術思想國際研討會」，共有24篇論文彙集出版。²⁴1995年8月武漢大學和東海大學在武漢大學合辦「徐復觀思想與現代儒家發展學術會議」，發表28篇論文，彙集出版《徐復觀與中國文化》一書。²⁵然而兩本論文集均未提出徐復觀與錢穆之關係的專題研究，且1995年之研討會多在文化研究上著手，並未就徐復觀對專制的批評和政治的立場方面有所涉及。

其後，2004年由武漢大學哲學學院和武漢大學中國傳統文化研究中心主辦的「徐復觀與20世紀儒學發展」海峽兩岸學術研討會在武漢大學舉行，共收論文60餘篇。2009年，國立臺灣大學舉辦「徐復觀學術思想中的傳統與當代」國際學術研討會，但均尚未出版論文集，而使文章散見於各大期刊。²⁶

（二） 錢穆思想的研究

²⁴ 楊秀宮、「徐復觀學術思想國際研討會」執行委員會編，《徐復觀學術思想國際研討會論文集》（臺中：東海大學，1992）。

²⁵ 李維武編，《徐復觀與中國文化》（武漢：湖北人民出版社，1997）。

²⁶ 對2004年「徐復觀與20世紀儒學發展」研討會的各論文介紹，可見蔡仁厚，〈「徐復觀與20世紀儒學發展」海峽兩岸學術研討會〉，《中國儒學年鑑》，總第5期，（濟南，2004年度）。2009年「徐復觀學術思想中的傳統與現代」國際學術研討會，發表的論文有：馮耀明，〈形上與形下之間：徐復觀與新儒家〉，《中國儒學》，期5，（臺北，2010年9月），頁55-88。翟志成，〈徐復觀史學思想中的傳統與現代〉，《中國儒學》，期5，（臺北，2010年9月），頁20-54。

錢穆早期以考據起家，後以闡釋弘揚中國文化為己任。所以對錢穆的研究多集中在他的如何從學術角度探討中國傳統文化，即他的「文化史學」上。²⁷而錢穆被譽為「博綜會通」，²⁸從諸子學到學術史思想史都有涉及，因此對他的研究很大一部分也是執其一端。然而很少有人注意到錢穆對時代的回應和對政治的態度，以及他與「新儒家」內部人員的關係轉變。尤其是他與徐復觀由親到疏的交往過程，可以深入地反映兩者性格、經歷、學術思想和理路，以及政治態度的不同，對各自的思想研究也能夠提供與以往不同的角度。

截至目前為止，有關錢穆及其學術的研究數量可觀，但大部分集中於對其史學思想和方法，以及文化學思想的梳理和分析。²⁹

²⁷ 汪學群，《錢穆學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁 266。

²⁸ 「博綜會通」是杜正勝評價錢穆的詞語。杜正勝，〈錢賓四與二十世紀中國的古代史學〉，收入香港中文大學新亞書院新亞學術期刊編輯委員會編，《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》（香港：香港中文大學新亞書院，2003），頁 99-110。

²⁹ 從臺灣的碩博士學位論文來看，對錢穆的研究近年來主要集中於專一方面的專題研究，而著重討論錢穆對時代思潮之回應的文章僅有 1985 年和 1988 年的兩篇論文而已，而〈思想界的邊緣人〉一文只著重介紹了錢穆早年治學為獲得主流學術界認同而曾追逐潮流這一歷程，另一篇〈反傳統思潮的批判與超越〉一文注意到了錢穆史學觀點的形成和外環境演變的關係，然而僅僅討論了他與顧頡剛、胡適兩位時代風氣引領人之間的對話，並未涉及外在環境轉變之下，錢穆與「新儒家」內部同儕間的異同。陳麗惠，〈反傳統思潮的批判與超越——錢穆史學思想的形成（1930-1940）〉，（臺中：東海大學歷史學研究所碩士論文，1997）。謝振賢，〈思想界的邊緣人——早年錢穆治學的心路歷程（1895-1939）〉，（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2000）。

關於錢穆的專書，多是有關於其生平的。臺灣方面有 1998 年出版的《錢穆論語學析論》³⁰和 2005 年出版的《錢穆先生學術年譜》共六冊。³¹香港地區研究錢穆的專書有嚴耕望的《錢穆賓四先生與我》，1994 年由臺灣商務印書館出版，後被收入《治史三書》。書本分〈錢賓四先生行誼事略〉、〈從師文學六十年〉兩篇，通過細節描述，呈現了錢穆的脾性和在學生心目中的地位。³²

專著中最为有力的莫過於余英時的《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》一書。內收 9 篇文章，該書在錢穆逝世一年之後出版，所收文字多與錢穆有直接關連。³³該書對錢穆的治學精神和學術成果都作了獨到的詮釋。

另有耶魯大學 (Yale University) 教授鄧爾麟 (Dennerline Jerry) 的 *Qian Mu and the World of Seven Mansions* (《錢穆與七房橋世界》)，鄧爾麟在書中構造了兩個七房橋，一個是錢穆本人的，一個是鄧氏自身對歷史的重建，意圖將錢穆在回憶錄中對文化傳播的看法和參考文獻，及實地考察而得的研究進行對比，從而解釋錢穆對中國傳統價值的信仰和理解。³⁴

³⁰ 倪芳芳，《錢穆論語學析論》（臺北：東華書局股份有限公司，1998）。

³¹ 韓復智，《錢穆先生學術年譜》（臺北：國立編輯館，2005）。

³² 嚴耕望，《治史三書》（上海：上海人民出版社，2011），頁 215-235。

³³ 該書共收 9 篇文章，分別為：〈猶記風吹水上鱗〉、〈一生為故國招魂〉、〈錢穆與新儒家〉、〈《十批判書》與《先秦諸子繫年》互校記〉、〈《周禮》考證和《周禮》的現代啟示——金春峰《周官之成書及其反映的文化與時代新考》序〉、〈中國文化的海外媒介〉、〈中國近代思想史上的激進與保守〉、〈《錢穆先生八十歲幾年論文集》弁言〉、〈壽錢賓四師九十〉。其中僅〈《周禮》考證和《周禮》的現代啟示〉、〈中國文化的海外媒介〉兩篇與錢穆沒有直接關聯。氏著，《猶記風吹水上鱗》。

³⁴ Jerry Dennerline, *Qian Mu and the World of Seven Mansions* (New Havens: Yale University Press, 1988) .

大陸地區對錢穆研究的專書，以傳記評論為主，³⁵其中以汪學群的《錢穆評傳》對錢穆的文化學以及政治態度有較為客觀的評價，其指出錢穆為學太廣而難免有所疏漏，而對傳統文化抱有「溫情與敬意」的心態雖然無可非議，但是在他的論述中，有時不免摻雜主觀情感因素，尤其對中國傳統政治研究，往往缺乏對中國當時社會的實際考慮，而評價過高。³⁶

學術研討會和論文集方面，則 1995 年 5 月，香港中文大學召開「錢賓四先生百齡紀念會」，2003 年出版《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》。³⁷2000 年 11 月，臺灣大學中國文學系召開「紀念錢穆先生逝世十週年」國際學術研討會，後出版論文集。³⁸另有 2009 年出版《錢穆先生思想行誼研究論文集》。³⁹各論集中收入文章多是資深學人文字，從錢穆的治史治學、思想文化觀念，到他的生平行誼，各有側重，對於錢穆人格與思想的瞭解，都提供了可資依賴的訊息。然而其中涉及錢穆與徐復觀之爭辯的文章只有一篇，即高焜源的〈錢穆與新儒家之異初探——論徐復觀對錢穆的批評〉，然而文章分析一來，僅僅運用了出版的資料，無法從往來書信中深入分析兩者的討論和分歧；二來，忽視了時代思潮中雙

³⁵ 郭齊勇、汪學群，《錢穆評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1995）。汪學群，《錢穆學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，1998）。陳勇，《錢穆傳》（北京：人民出版社，2001）。印永清，《百年家族——錢穆》（臺北：立緒文化事業有限公司，2001）。徐國利，《錢穆史學思想研究》（臺北：商務印書館，2004）。

³⁶ 汪學群，《錢穆學術思想評傳》，頁 301-304。

³⁷ 香港中文大學新亞書院新亞學術期刊編輯委員會編，《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》（香港：香港中文大學新亞書院，2003）。

³⁸ 臺灣大學中國文學系編，《紀念錢穆先生逝世十週年國際學術研討會論文集》（臺北：臺灣大學中國文學系，2000）。

³⁹ 黃兆強等編，《錢穆先生思想行誼研究論文集》（臺北：東吳大學，2009）。

方與時代的唱和，僅僅從錢穆「不立門戶」的治學觀點入手，認為徐復觀對他的批評多為受到意識形態影響的「意氣用事」，難免有失偏頗。⁴⁰

史料運用和論文架構

（一）文獻使用

對於文獻資料的使用，除了新儒家各學者的學術著作，以及各報章、雜誌上的文章外，本文擬以日記、自傳，以及書信集，尤其是未刊書信為主，還原徐復觀和錢穆的對話情境以及學術、生活、事業發展上的交流。其中書信集除了已經出版的之外，⁴¹尚有未出版的 104 封徐復觀與錢穆之間的往來書信，對 1950 年代初，徐、錢之間的事業扶持以及 1950 年代末關於「孔子釋仁」和「中庸之辨」的爭論都有較之出版刊物更為詳盡的闡述和交流。因徐復觀與錢穆在 1957 年走向疏離，並非因為彼此對中國傳統政治的看法不同，而主要是因為徐復觀公開批評錢穆以「能自有好惡」來解《論語》的「仁」，並反對錢穆「中庸易傳匯通老莊孔孟」的意見。而這些往來討論，除了在《民主評論》中可以找到之外，多出現於未出版的往來信件中。此外，在信件中也可以看到 1950 年代初兩者交好的情況和在事業上的互相扶持。筆者於 2014 年年初從徐均琴博士處得知，徐復觀

⁴⁰ 高焜源，〈錢穆與新儒家之異初探——論徐復觀對錢穆的批評〉，收入黃兆強等編，《錢穆先生思想行誼研究論文集》，頁 87-110。

⁴¹ 錢穆與當時學人的一部分通信收入《素書樓餘瀟》，氏著，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998）。唐君毅的通信收入《書簡》，氏著，《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1990）。徐復觀的通信收入曹永洋編，《徐復觀家屬精選》（臺北：臺灣學生書局，1993）。以及，黎漢基、曹永洋編，《徐復觀家書集 1963-1981》（臺北：中央研究院文哲研究所，2001）。

和錢穆的往來信件現存於湖北省博物館，並於當年 4 月與湖北省博物館資料保管處取得聯繫，赴武漢，將書信全部掃描以作為參考資料。除此之外，尚有「新儒家」各學人的代表學術著作，以及報章雜誌上刊登文章的蒐集，也大部分可在香港的各大高校圖書館中完成。在分析部分，主要引用《民主評論》中的文章，以見徐復觀與錢穆之間在學術和政治思想上的互動。

之所以選用《民主評論》的主要理由有三：第一，《民主評論》由徐復觀創辦，堅持民主自由，但對五四採取較為批判的態度，寄希望於溝通中西文化，以使民主自由能夠在文化上尋到深厚的基礎。因此其主創人員皆以「人文（人性）主義者」，及「理想主義者」自居，而不單滿足於「自由主義」，與「自由主義者」及「文化激進主義者」之間文化壁壘分明，而政治訴求相似。⁴²可以清晰看到當時中國文化保守主義者的整體特質。第二，就對徐復觀和錢穆的個人研究來說，討論《民主評論》中的互動也有其意義。就徐復觀而言，他的學問基礎，除了早年國學底子、壯年涉足軍政界，以及熊十力的啟發外，也得力於與錢穆、牟宗三、唐君毅等同道的問難切磋。他所一直關心的問題，如：政治在人生中的角色，與學問間的距離怎樣把握？儒家思想的政治特色以及與專制的關係何在？以及如何將儒家思想與民主政治接軌？等等的許多見解與思想轉進，都是在與同儕辯難的過程中受到激發而產生的。同樣的，錢穆的學問以考據起家，其後他的治學興趣轉向思想與義理的研究，其間的創發也有賴於師友間的相互討論，從往來書信中的學術討論可以看到錢穆治學路向的轉變以及學術上的局限。利用《民主評論》內部的討論和辯難，還原當時「新儒家」內部的「對話情境」，可以加深對徐復觀和錢穆思想的理解。第三，徐復觀與錢穆在《民主評論》與其他各報刊雜誌中發表的文章，雖然多數都收入了各自的文集，但由於臺灣 1949 年至 1987

⁴² 徐復觀，〈三十年來中國的文化思想問題〉，收入氏著，《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁 435-436。

年的「戒嚴時期」對輿論的控制，收入文集出版的文章有些經過刪節和修改，故此如能直接從原始文獻中查找，則更可看出作者當時清晰的觀點。⁴³

本文擬通過使用第一手資料，以及未出版的和最原始的文獻版本，來貼合和闡釋錢穆與徐復觀在時代潮流下以及個人學術和政治訴求的演變上，造成的從合到分的過程。

（二）論文架構

在章節安排上，除緒論和結論外，主題內容共分為四章。第一章是對徐復觀與錢穆交往之初的分析，從兩者的文化保守和「反共」的共同政治立場切入，分析討論徐復觀與錢穆在最初的交往中，何以在學術上對錢穆抱有崇敬、欣賞之情，在事業上相互扶持，以致交往密切、關係親厚。在這一階段，兩人可以說是事業上的夥伴，志同道合的戰友，而錢穆在學問上更是徐復觀的前輩。

第二章將以徐復觀與錢穆的公開論辯之〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，⁴⁴以及〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出

⁴³ 1961年1月1日，徐復觀發表於《聯合報》的文章〈五十年來的中國學術文化〉中：「其實，真正繼續五四時代精神的，絕不是他們，而是以雷震、殷海光為中心的《自由中國》半月刊，他們的主張，不論贊成與否，但是，具體、明朗、有生氣，敢對現實負責。這一批人算隨雷案之發生而告一結束了。」這段話，在收入《中國思想史論集》時被刪節。徐復觀，〈附錄一：五十年來的中國學術文化〉，收入氏著，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1959）。

⁴⁴ 徐復觀，〈《中庸》地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，《民主評論》，卷7期5，（1956年3月1日），頁2-7，22。

補證》及《莊老通辨·自序》》⁴⁵兩篇文章為切入點，分析徐復觀和錢穆對於孔子釋「仁」和《中庸》地位問題的分歧。從中既可見到錢穆從傳統史學訓詁考據的方法入手與徐復觀自「考據結合義理」的方法切入的學術路向的差別，也可見到他與徐復觀之間關係的轉折點。錢穆早期的治學路向受到「科學史觀」的影響，所擅長者乃訓詁考據，而非儒學義理；相較之下，徐復觀的學習方法則頗為西化，他關心西方學術流向，每日閱讀日文報紙，發明了冶考據與義理於一爐的思想史研究方法。兩者關係由親到疏的轉變既有徐復觀個人學術方法與路徑的成熟致使其對錢穆所抱崇敬之心日漸消散，加上自信好戰性格的原因，又有錢穆作為前輩學者，對徐復觀的學術方法與觀點的輕視與不認同的原因。使得錢氏在理智上雖落下風，在情感上卻無法認同與接受這一事實。可以說這既是一場傳統學術方法與西化學術方法的衝突，也是雙方強烈性格的碰撞。

第三章則以徐復觀發表與 1966 年 8 月的〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉為切入點，討論兩者長期對於中國歷史意見的歧異。1966 年，錢穆與徐復觀的友誼已經瀕臨破裂邊緣，之前徐復觀對錢穆 1953 年出版的《中國歷代政治得失》中對張居正的評價，早有書信討論，然而礙於當時雙方關係尚且親厚，故此按下不表。13 年後的 1966 年，徐復觀對此卻提出了公開的質疑，並要求錢穆回應，挑起了兩者對「歷史意見」與「時代意識」的論辯。在這樣的討論之下，我們可以看到各自的個人成見與時代感受，對學術觀點的影響。錢穆採取「『歷史主義式』的史學思維」，肯定各個時代自有其發展特色，接受實際演變發展出的「歷史儒家」，⁴⁶堅決不贊成「以古非今」或「以今非古」的客觀主義的歷史判斷，這樣的觀點對信奉克羅齊「一切歷史都是當代史」之信條的徐復觀

⁴⁵ 徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生〈《老子》書晚出補證〉及《莊老通辨·自序》〉，原刊於《人生》，期 169，期 170，（1957 年 11 月 16 日，1957 年 12 月 2 日）。後收入氏著，《中國思想史論集》，頁 90-117。

⁴⁶ 余英時，《猶記風吹水上鱗》，頁 46-54。

而言，是不能接受的。然而，由於難以擺脫自身所屬時代的影響，錢穆絕對客觀的歷史判斷固然無法實現，但徐復觀對於「儒家」與「民主」融合的想像也有對儒家與皇權長期糾纏不清的關係有所低估。而徐復觀與錢穆對於「時代」和「歷史」的關係的不同看法，也可以從兩者對於史學的「常」與「變」的疏釋中看到端倪。

第四章以發表於 1978 年 12 月的〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉入手。在該文中，徐復觀針對錢穆在《明報月刊》上的訪談，主要集中在中國傳統政治是否有「專制」一說，繼而對錢穆的整個史學提起了公開且犀利的批評，打破了他本人早先說過的「我從來不批評錢先生所說的民主政治這一類理論」的說法。⁴⁷從中可以看到徐復觀對於民主政治的執著和對於政治本身的洞悉與厭惡。⁴⁸結合錢穆與徐復觀的個人經歷及晚年的文化和政治立場，可以看到，錢穆堅持他素來的觀點，即中國自秦漢以來，實際政權就在政府，而並非全在皇室，有了科舉制度之後，更是政權的全面開放。因此在錢穆看來，中國傳統政制是「士人政府」，而不能以「專制」一詞概括。他認為，傳統中國「聖君賢相」的體制不僅行之有效，而且本身就是不同於西方的另一種「民主」形式。對與中國的傳統政制，徐復觀則認為，其主要矛盾在於政治的「二重主體性」，即理想中的政治以「民」為主體，而現實中的政治卻以「君」為主體。因此徐復觀強調政治體制的完善，並認為儒家思想有抑制傳統政治中的「專制」的功效，但也不免在長期的專制壓抑中遭到扭曲。與此同時，他批評錢穆帶有明顯菁英主義傾向的民主觀點，實際上本身就包含著「將政治道德化」的專制意涵。故此，徐復觀強調建立負責、可

⁴⁷ 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩先生〉，收入黎漢基、李明輝編，《徐復觀雜文補編》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001），冊 2，頁 183。

⁴⁸ 對於徐復觀來說，政治「是人生中最壞的一部分，是與禽獸一鼻孔出氣的部分」，徐復觀，〈政治與人生〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 98。

靠的政府的重要性，認為應當盡可能以立法的形式來保障範圍最廣的個人自由，強調合理的制度與保障「消極自由」的重要性。儘管現實的政治經歷使得徐復觀在近代中國的民主思潮中並未完全遵從主流社會的觀點，然而受儒家經世思想的感染，他將人本意識與演進史觀結合，認為一切問題都是思想意識問題，要藉由思想意識解決，放大了人的主觀意識對歷史進程的作用。徐復觀對於民主的執著，以及「消極自由」的認識，實際便源於其希望能夠在「政治」與「人生」間擁有自由抉擇權，從而建立真正的人文世界的理想。⁴⁹兩者對政治的判斷與訴求的迥異，可以看出雙方對時代變革的敏感性差異，以及處於「大時代」下，各自思想所具有的「人生」、「政治」，與「學術」之間的強大張力。

錢穆和新儒家

1991年，余英時作〈錢穆與新儒家〉一文，從學術進路、學問宗主等方面論證了錢穆不屬於新儒家之列。其後，劉述先在他的文章中，從方法學上入手，表達了錢穆應當劃歸「新儒家」陣營的觀點。首先，他提出錢穆在學術上所受到啟發最多的乃是宋儒朱熹的學說，故此其在晚年尚要「孜孜兀兀，由抄摘分類的工作做起，而後提綱挈領把朱子全幅的學問、思想展示出來」，完成超百萬字的《朱子新學案》這一巨著。⁵⁰在《宋明理學概述》的序言中，錢穆也自認為「數十年

⁴⁹ 徐復觀，〈政治與人生〉，頁95-99。

⁵⁰ 劉述先，〈對於當代新儒家的超越內省：理學、經學與史學的融通——由方法學的觀點論錢穆與新儒家〉，收入新亞學術期刊編輯委員會編，《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》（香港：香港中文大學新亞書院，2003），頁182。

孤陋窮餓，於古今學術略有所窺，其得力最深處莫如宋明儒。」⁵¹且在態度上亦對理學抱有同情和理解。⁵²

其次，對於錢穆拒簽〈中國文化與世界宣言〉的問題，劉述先表示，錢穆與新儒家並沒有根本的區別，即便有，也只是類似於程朱與陸王之間的差別。⁵³由刊登於《再生》雜誌上的，錢穆拒簽〈宣言〉的覆函來看，他既承認〈宣言〉所提出的論點於他自身而言，十符其九，而且認為自己與署名〈宣言〉的同儕們「各有著作言論流布人間，臭味相近，識者豈所不知？」。其拒簽的原因實在並非學術異同，而是一來姿性近狷，寧取闇學潛修；二來厭惡門戶，以免造成錯誤聯想，為爭風氣持門戶者所利用，造成反效果。關於彼此意見微有未合之處，按照劉述先的推斷，當是一則錢穆不喜歡用西方觀念來解釋中國思想，二則彼此對於中國政治的理解與改革的方向有差距。⁵⁴

然而如果按照余英時將新儒家定義為熊十力門下的哲學家，⁵⁵那麼在著作中曾多次間接或直接批評「形而上學」，⁵⁶且研究旨趣不在哲學的徐復觀亦無法列

⁵¹ 錢穆，〈序〉，收入氏著，《宋明理學概述》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業有限公司，1998），頁1。

⁵² 錢穆，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1971），卷1，頁224-225。

⁵³ 劉述先，〈對於當代新儒家的超越內省：理學、經學與史學的融通——由方法學的觀點論錢穆與新儒家〉，頁187。

⁵⁴ 劉述先，〈對於當代新儒家的超越內省：理學、經學與史學的融通——由方法學的觀點論錢穆與新儒家〉，頁188-189。

⁵⁵ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，收入氏著《猶記風吹水上鱗》，頁58-59。

⁵⁶ 徐復觀曾在文章中多次間接或直接批評熊十力、牟宗三、唐君毅等人對中國「形而上學」的研究。他認為：「我國過去，常有借古人幾句話來講自己的哲學思想的，一直到熊十力先生的體大思精的新唯識論，還未脫此窠臼……所以新唯識論只能視為熊先生個人的哲學，不能當作中國哲學思想史的典據。但在今日，我主張個人的哲學思想，和研究古人的哲學思想史，應完

入新儒家門下，而使得這個定義本身看來就存在不可調和之處。除了上述提到的原因之外，筆者認為，將錢穆視為當代新儒家的原因尚有：彼此作為流亡學者，在政治、文化立場上以及事業發展上的互相幫扶。錢穆在國共易幟之際，流亡香港，創辦新亞書院，而徐復觀辦《民主評論》半月刊，牟宗三、唐君毅等均為刊物供稿。相互之間的扶持與共同的文化、政治立場，在本文的第一章有較詳細的敘述，在此不加贅述。

（一）門戶之見與對胡適的態度

胡適作為二十世紀中國備受矚目的一位重要知識分子，無論在生前或是死後都受到各派系和人物的關注與評價。雖然作為學術明星和思想導師存在的胡適擁有巨大的號召力，幾乎每一場講演都萬眾矚目、向隅甚眾，是當時反潮流而行的新儒家學者們不可比擬的。⁵⁷但這並不影響他們在學術和政治上都對胡適作出多方位的批評。批判最多的，自然是胡適的學問以及他反對中國傳統文化，提倡「全盤西化」的立場。錢穆在給徐復觀的信件中這樣說道：

胡君治學，途轍不正，少得盛名，更增其病，其心坎隱微處中疾甚深，恐難洗滌。將來蓋棺定論，當遠不如章太炎、梁任公。若彼誠意要求西化，更改於西方文化政教精微處用心，觀其在臺北國聯同志會講演，僅舉美國最近數十年生產財政數字，此乃粗跡，亦是常識，如何能憑此主持一代風

全分開。可以用自己的哲學思想去衡斷古人的哲學思想；但萬不可將古人的思想，塗上自己的哲學。」，載〈中國思想史論集自序之三——我的若干斷想〉，收入氏著，《中國思想史論集》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1982），頁 21-22。

⁵⁷ 雷震，《雷震日記》，收入傅正編，《雷震全集》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2008），卷 31，頁 168。

氣？當知學問總須在正面講，南北朝高僧大德潛心佛乘，何嘗要大聲呼斥孔孟？而胡君一生不講西方精微處，專意呵斥本國粗淺處，影響之壞，貽害匪淺。⁵⁸

錢穆對於胡適的批評主要有二：第一是對中國傳統文化專從負面講；第二是他倡導「西化」，卻對西方文化的精微處不甚用功。這樣的批評於新儒家內部並不鮮見。對於徐復觀來說，胡適在學術上墨守「科學考據」成規，在政治上雖然追求自由民主，但腳步溫和，對西方文化的認識亦粗糙而不夠深入，故而經常覺得胡適的學問與想法都不僅過時且錯誤頗多，加之徐氏自身的犀利作風和反權威的性格，便急於將胡適從思想領袖的寶座上拉下來。他雖然讚賞胡適在自由民主上的追求與執著遠勝時人，但終究覺得他的追求不夠勇敢。⁵⁹在學術上，作為五四新文化運動的領軍人物，站在文化保守主義立場的徐復觀對胡適和此一運動的批評頗為嚴厲而自成一統，他認為以胡適一派為中心的五四新文化運動，是以革命的氣氛開始，以懷疑的虛無主義告終；以科學的民主開始，以整理國故告終。它所走的路，並非正常的學術文化發展的平實道路，而是帶有火藥氣味的文化革命，因此注定破壞性多於建設性。⁶⁰

與大多數時賢的震驚反應相較，對於徐復觀言辭犀銳，批判胡適與吳稚暉二人的整個文化思想與「共產黨之毒」有直接關聯的〈吳稚暉的思想〉一文，⁶¹錢

⁵⁸ 錢穆，〈致徐復觀（1953年1月20日後）〉，湖北省博物館藏。

⁵⁹ 徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，收入氏著，《徐復觀雜文——憶往事》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1980），頁140-141。

⁶⁰ 徐復觀，〈五十年來的中國學術文化〉，收入氏著，《中國思想史論集》（臺北：學生書局，1981），頁252-253。

⁶¹ 徐復觀，〈吳稚暉先生的思想〉，收入黎漢基、李明輝編，《徐復觀雜文補編》，冊2，頁42。

穆卻是頗為欣賞，並認為「是非所在，有時不容緘默」，且對胡適作為思想領袖頗為不滿，直言道：「並世無英雄，遂使豎子成名」，並認為此是「學術界之差恥事」。⁶²

而關於胡適的態度，錢穆在《八十憶雙親·師友雜憶》中便多有述及。他與胡適初次相遇源於蘇州女子師範請胡適演講，但錢穆驟以僻書相詢，胡適與其所言亦不多，兩人並不投緣。⁶³後又蒙顧頡剛介紹，與胡適談老子出莊子之後的問題，認為胡適後來作文，只在顧頡剛和馮友蘭處詳盡解說，對自己的觀點和證據則存而不論，似為不妥。⁶⁴而後在北大教書期間，又與胡適因老子孔子之先後而多次辯論，意見大相背馳。⁶⁵1948年在傅斯年主持的第一次中央研究院院士選舉時，錢穆並不在候選名單中，致使錢穆相當憤慨，而拒絕1966年的第七次院士會議

⁶² 錢穆在書信中評價徐復觀發表於《自由人》的〈吳稚暉的思想〉一文道：「前讀《自由人》大著，備感欣快」。並批評陳伯莊成見太深：「伯莊亦在新亞教書，時相晤面談學，只不談到胡氏身上，以其先人之見太深，無可告諭耳。然足下《自由人》一文極聞有讚譽者，即如梁均默等，平常亦不甚致意學術，然於尊文亦謂有理可見。針砭文字，於時亦有效，是非所在，有時不容緘默也」。錢穆，〈致徐復觀（1954年2月15日）〉，（湖北省博物館藏）。又批評胡適道：「所論如禪宗與天台關係等均未入細，不知東邦著作有何發揮？如此複雜的問題，而胡氏輕輕以『自由捏造』四字判為定案，真所謂既妄且庸，而居然為一時代之鉅子……並世無英雄，遂使豎子成名，此亦一時學術界之差恥事矣。」錢穆，〈致徐復觀（1954年2月20日）〉，（湖北省博物館藏）。

⁶³ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經事業出版有限公司，1998），卷51，頁147-148。

⁶⁴ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁161-162。

⁶⁵ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁169-170。

提名。⁶⁶嚴耕望指出，自抗戰之前，中國史學界以史語所為代表之新考證學派盛世最盛，無疑為史學主流。唯物論一派亦有相當吸引力。錢穆雖然以考證文章展露頭角，為學林所重，但又與民族文化意識特強，在意境與方法論上，日漸強調通識，認為考證問題亦當以通識為依歸，故與考證派分道揚鑣，與主流鉅子之間關係亦不和諧。1956年9月，嚴耕望拜訪胡適，得知胡適將回臺接受中研院院長一職，便提議將錢穆選為院士，以示胡適領袖群倫的形象。然而仍舊因為少數有力人士的門戶之見，1958年錢穆仍未能成功當選院士。⁶⁷

關於此事，錢穆在1959年給余英時的信件中既提到了選舉院士之事，亦提到了拒簽〈中國文化與世界宣言〉一事。錢穆自稱：一來，是由於門戶之見而推選院士之事終不能成；二來，暗示胡適與他有私人恩怨夾雜其中；最後提及〈宣言〉一事，錢穆亦不免有所抱怨：

年前張君勳、唐君毅等四人聯名作《中國文化宣言書》，邀穆聯署，穆即拒之，曾有一函致張君，此函曾刊載於香港之《再生》。穆向不喜此等作法，恐在學術界引起無謂之壁壘，然心之所是不得不言，學有所見不得不自信，知我罪我，亦以待之天下後世而已。穆自問數十年來絕意入政界，此下亦將如是，歷年赴臺邀講演者多與政府有關，然如臺大、中研院豈聞

⁶⁶ 1966年夏，研究院舉辦第七次院士會議，嚴耕望在香港，徵詢錢穆提名事宜時，遭到錢穆的拒絕。錢穆相當憤慨地說：「民國三十七年第一次選舉院士，當選者多到八十餘人，我難道不該預其數！」見嚴耕望，〈錢穆賓四先生與我〉，收入氏著，《治史三書》（上海：上海人民出版社，2011），頁260。

⁶⁷ 嚴耕望，〈錢穆賓四先生與我〉，頁259-260。

有邀之講演之事乎！有此機會，久鬱心中者不得不發，然講演辭亦多有紀錄，並多刊布，自問實並無他心也。⁶⁸

誠如杜正勝所說，錢穆的歷史研究想要重建歷史，但對傅斯年一派強調的新資料和新工具卻抱有矜持的排拒。在學術態度上，他與顧頡剛、傅斯年有距離，在思想文化上則與胡適不相契。這些方面，錢穆都處於時代潮流之外，終其一生，扮演著主流批評者的角色。⁶⁹

（二）繼往開來的終極關懷

作為文化保守主義的新儒家陣營，所孜孜以求的不僅是為「花果飄零」的中國文化尋一落腳之處，以謀其「靈根自植」，而且希望藉助重建文化的工作推進中國現代化的進程。⁷⁰雖然各自採取的進路不盡相同，唐君毅與牟宗三試圖從哲學思想切入，而徐復觀與錢穆的學問進路卻偏向於思想史與歷史。徐復觀在文章中強調過孔子的實踐性格，並批評熊十力與唐君毅向形上用功解釋儒學的立基不穩。⁷¹站在思想史的研究立場上，他認為即便是熊十力體大思精的《新唯識論》也難以擺脫藉古人之口來提出自己的哲學思想的窠臼，並間接批評了唐君毅與牟宗三的哲學思想研究方法，指出個人的哲學思想應和研究古人的哲學思想史完全

⁶⁸ 錢穆，〈致余英時（1959年5月6日）〉，收入黃浩潮、陸國燊編，《錢穆先生書信集——為學、做人、親情與師生情懷》（香港：香港中文大學新亞書院，2014），頁81-82。

⁶⁹ 杜正勝，〈錢賓四與二十世紀中國的古代史學〉，收入《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》，頁109-99-110

⁷⁰ 唐君毅，《中華人文與當今世界》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁64。

⁷¹ 徐復觀，〈向孔子的思想性格回歸〉，收入氏著，《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版公司，1982），頁433。

分開。可以用自己的哲學思想去衡斷古人的哲學思想，但萬不可將古人的思想塗上自己的哲學。⁷²然而這種批評，與其說是新儒家內部的分歧，不如說是反應了當代新儒家在將儒學現代化的過程中，所遇到的窘境。一方面，他們試圖將傳統儒學納入現代學術之中，另一方面，也發現傳統的「成德之學」難以在現代的學校或學術機構中得到發揚。因此梁漱溟、熊十力、張君勱等人均曾致力於建立書院，錢穆所辦新亞書院便是以宋代書院以人物為中心的教育為其精神，以各門課程來完成人物中心，以人物中心來傳授各門課程，以求傳統教育與現代教育的平衡。⁷³

除此之外，當代新儒家與「五四」相較，首先肯定了傳統文化的價值；其次則認為民主科學都是文化心靈創發的文化成果，是中國亦可實現的政治目標；其三則同意民主、科學一定可以從中國文化土壤中萌芽而出。在這方面，錢穆亦是贊同：「將來中國出路，必然要發揚舊根柢，再加西方化，此事斷無可疑」。⁷⁴在錢穆看來，儒學的真正精神是推動民族及歷史文化發展的原動力。而「五四」以來，很多人卻將這一原動力看作國家前進的阻力。他批評這一想法乃是過激，認為其「失其正趨」。⁷⁵錢穆認為當以一新的儒學，來為現代中國社會重塑人生理想和人格境界，以為歷史、文化，乃至人類文明盡心。⁷⁶

⁷² 徐復觀，〈中國思想史論集自序三——我的若干斷想〉，收入氏著，《中國思想史論集續編》，頁 21-22。

⁷³ 錢穆，〈新亞學規〉，收入氏著，《新亞遺鐸》，收入《錢賓四先生全集》，卷 50，頁 5。

⁷⁴ 錢穆，〈致徐復觀（1953 年 1 月 20 日後）〉，湖北省博物館藏。

⁷⁵ 郭齊勇，〈論錢穆的儒學思想〉，收入陳德和主編，《當代新儒學的關懷與超越》（臺北：文津出版社，1997），頁 144。121-148

⁷⁶ 錢穆，〈新亞學規〉，頁 4-5。錢穆，〈弁言〉，收入氏著，《中國文化史導論》（臺北：蘭臺出版社，2001），頁 3。

余英時在〈錢穆與新儒家〉一文中，將新儒家限定在對哲學方面有所創發的學者，然而如此定義，一來忽視了徐復觀對於形而上學的批評以及思想史家立場，二來亦忽略了錢穆對宋代「新儒」的理解，而將新儒家定義得太過狹窄。筆者同意劉述先在論文中說道的：「任何人認為，儒家的一些核心的觀念與價值有現代意義，可以通過新的註釋和改造在現代加以復興，就可以被包括在新儒家的陣營以內……事實上學問絕不可為門戶所拘，必綜合中西印各家各派學術的精神，才能真正有所創發。」⁷⁷則就此看來，將錢穆納入當代新儒家陣營的觀點，無論是從他與新儒家學者們的交誼上來看，抑或是從他本身對於宋明理學的詮釋以及拒簽〈中國文化與世界宣言〉的理由上來說，則是無以動搖的。

⁷⁷ 劉述先，〈對於當代新儒家的超越內省：理學、經學與史學的融通——由方法學的觀點論「錢穆與新儒家」〉，頁 189。

第一章：徐復觀與錢穆的早期交往及共同的思想特質

1949年，中國大陸政權易手，國民黨退守臺灣。一部分知識分子選擇了流亡港臺。他們中既有西化的自由主義者，亦有維護中國傳統的文化保守主義者，不同文化壁壘的學人們曾以半月刊《民主評論》為園地，各抒己見。而錢穆與徐復觀，不僅在文化立場上彼此契合，在事業上亦互相支持。

錢穆創辦的「新亞書院」與徐復觀創辦的《民主評論》旨趣相投，在事業發展上，兩人互相仰賴，彼此多有助益。可以說，在流亡的背景下，以《民主評論》的創辦為契機，兩人開始了親密的合作與交往。

在政治理念上，首先，《民主評論》的創辦本來是以「反共」為目標之一的；其次，當時流亡港臺的知識分子多少都抱有「反共」的理念，尤其是持文化保守主義態度的「新儒家」學人們，注定無法接受中共反中國傳統文化的立場。因此，同為文化保守主義者的錢穆和徐復觀至少在維護中國文化的目標下，都抱有「反共」這一共同立場。這點既是雙方熱衷的事業之一，同時也是彼此最初能夠投契的大前提之一，不宜忽視。除此之外，錢穆與徐復觀處於政權轉換的時代大背景下，加之兩位先生皆非漠視時代苦難與變遷的「書呆子」學者，徐復觀遊走於學術與政治之間的經歷自不必說，錢穆的思想也由於出自對時代回應的需要而顯現出學術與政治之間的張力。這一各自基於自身經歷與學術路徑，出於回應時代要求所展現出的張力甚至偏激之處，既是徐復觀與錢穆的共通之處，同時也是後來兩者漸顯不同而產生分歧的原因之一。

總而言之，徐復觀與錢穆早期的密切交往和親厚友誼不僅建立在雙方相近的文化與政治立場之上，而且體現在彼此事業發展的互相扶持之中。

一、《民主評論》的創辦——最初親密合作的契機

早在 1947 年，徐復觀於南京創辦學術性雜誌《學原》時，錢穆便是撰稿人之一。然而，雙方真正的合作無間則要從 1949 年國共易幟、《民主評論》和「新亞書院」在香港誕生說起。

1949 年春天，國民政府兵敗，蔣中正下野退居溪口，致電徐復觀，望徐氏能夠由廣州前往省候，協商再造國運事宜。⁷⁸

徐復觀出於以下三項動機，建議在香港辦一刊物：其一，是希望在快要成爲鬥爭最前綫的香港，擔當一份思想鬥爭的責任。對於其本人，則可以實現與現實政治保持相當距離的願望，以便從言論上樹立是非標準，在文化思想上用點力量，幫助中興大業，以報蔣中正的殷切期望。⁷⁹其二，是希望藉由一刊物在思想上有所針砭和啓發，以求國民黨和社會上層的自由主義者訴諸自我良心的大反省。其三，在徐復觀看來：「中國的問題，最根本的還是文化的問題。而今時今日文化之混亂，造成了中國知識分子的腐化墮落，必從於文化方面作一番努力，奠定文化的大方向，方能使腐化的人們慢慢站起來。最低限度也應該向社會提出自己的這一看法，作共同的探索與討論」。⁸⁰於是 1949 年，徐復觀拿著蔣中正提供的九

⁷⁸ 徐復觀，〈《民主評論》結束的話〉，收入蕭欣義編，氏著，《徐復觀文錄選粹》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁 194。

⁷⁹ 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩位先生〉，頁 183。

⁸⁰ 徐復觀，〈《民主評論》結束的話〉，頁 194-195。徐復觀，〈對殷海光先生的憶念〉，收入氏著，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 173。

萬元港幣預算，創辦了半月刊《民主評論》，並在此後刊行了十八年（1949-1966）之久。⁸¹

《民主評論》之所以擇地香港，是由於英屬殖民地是「自由世界」和「共產世界」的交會處。雖則港英政府對中共和國民政府懷有敵意，但英國人對言論自由的尊崇，使得亂世之下的中國人之不同的政治立場皆可於此發聲。⁸²故此，對於退守臺灣的國民黨來說，以香港作為基地的《民主評論》無疑是一擴大其影響的有力工具。雖則，在國民黨看來，《民主評論》只是一個宣傳工具，在當時各種意識形態交匯的香港發揮推進政府思想鬥爭前沿的作用，然而，對於徐復觀來說，改造國民黨的根本目的在於救國，《民主評論》對他而言，意義就不僅是一宣傳工具，而是在家國天下面臨毀滅的俄頃，所須擔起的重大責任，是在一切毀滅之前，得以撒下使國家能夠翻身的種子的機會。⁸³

《民主評論》草創的主要人員與熊十力多有師友之誼，創辦人徐復觀是熊十力的高足自不必說，錢穆與熊十力則是在北大時期的同事。⁸⁴任總編輯並負責民主評論社主要事物的乃是經濟學家張丕介，而錢穆與唐君毅亦從旁多有協助，三人均為《民主評論》雜誌的主要撰稿人。依著當初的創刊動機，也依著當時這群流亡學者的理想，唐君毅以深純之筆，開始對中國人文精神的發掘；牟宗三則質樸堅實地發揮道德的理想主義；錢穆以輕靈的筆觸書寫文稿，因他的大名，也吸引了不少讀者；徐復觀則專注於其一貫擅長的政省方面，發表批評性文章，

⁸¹ 徐復觀，〈《民主評論》結束的話〉，頁 194-195。

⁸² 張丕介，〈飄零篇〉，《民主評論》，卷 7，期 2，（香港，1956 年 1 月 5 日），頁 11。

⁸³ 徐復觀，〈《民主評論》結束的話〉，頁 195-196。

⁸⁴ 錢穆曾在北大任教時與熊十力是同事，並曾與湯用彤、蒙文通，共四人由於共同的、與時勢相異的守衛中國傳統文化的立場而時時相聚，交情甚篤。收入氏著，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》，頁 155。徐復觀、唐君毅，以及牟宗三均是熊十力的學生。

以期將民族復興大業奠基於民主政治之上，滌蕩舊污，開出新生。對於中共現實情況的批評，則另有張丕介、王干一等負責，後又加入了鄭竹園、金達凱，一貫地向客觀而深密的地方努力著。⁸⁵如此強大的筆陣，在當時可謂一時無貳。稍後，錢穆與唐君毅兩位先生籌辦新亞書院，並邀張丕介一同加入，兼經濟方面之課務，初時尚有謝幼偉、崔書琴兩位，然不久，謝幼偉獲印尼報館之聘前去擔任總主筆，崔書琴亦赴臺，故此，惟留下錢、唐、張三位先生勉力支持，情形十分艱難。⁸⁶

無論是《民主評論》還是「新亞書院」，都是在中國出現文化危機之際，在香港這一意識形態的交匯處誕生的。新亞書院從課程設置到架構形式，以及教育宗旨，一律採用傳統的「宋明書院」形制。在主辦者們看來，中國傳統文化的核心將通過這一形式得到有效的保存和弘揚。而相對於「弘揚」，「保存」在當時的意義可能更大，因為在他們看來，中國傳統文化能否復興，能否對國家民族的前途有所助益，就取決於他們能否於國運丕變之際，在香港這一邊緣地帶保存並揚播中國文化的火種。⁸⁷因而在這一共同的旨趣之下，加上兩者的主創人員又多有重合，彼此的合作顯得入情入理。

事實上，不僅在文化保守主義者的陣營中，學者們互相合作彼此幫扶，即便是分屬於不同文化立場的學者，在當時「救亡」情懷的激盪下，亦有些成為了《民主評論》彼時的撰稿中心。幾位主要成員彼此還「過從很密」、「來往得親切」，且「兩邊都寫文章」。在位於臺北的《民主評論》分社，當時正擔任雜誌骨幹的

⁸⁵ 徐復觀，〈《民主評論》結束的話〉，頁 196。

⁸⁶ 錢穆，〈新亞書院沿革旨趣與概況〉，收入氏著，《新亞遺鐸》，頁 5。錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 251。

⁸⁷ 錢穆，〈新亞書院沿革旨趣與概況〉，頁 6。錢穆《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 251。

殷海光與戴杜衡，此後便成為了另一文化壁壘《自由中國》的中堅力量。⁸⁸在徐復觀看來，對於處於時局巨變之中，流落故土之外的學者們而言，當時所展開的活動，不僅僅是辦一刊物這麼簡單，更多的，是投入了自身理想與信念的建立自由中國的運動。⁸⁹

徐復觀在出版的第一本著作《學術與政治之間》的〈自序〉中說道：在這一普遍「自卑」的年代，在「既有人以滿身污穢的自卑心理來面對政治問題，也有人以『滿面羞慚』的自卑心理來面對文化問題」的今日，唯有「人格尊嚴的自覺，是解決中國政治問題的起點，也是解決中國文化問題的起點」，且唯有「站在人類共同的人格尊嚴的地平線上，中西文化才可以彼此互相正視，互相了解」，在互相正視和了解中，方可有效地吸收世界文化以發展自己的文化。⁹⁰這本著作收錄的大多數文章乃《民主評論》時期所作。故此，在〈自序〉中的論述可以看作徐復觀作文的宗旨，由此可推斷出《民主評論》的格調。在同時面對「亡國」與「亡天下」的憂患時，知識分子的「救亡圖存」心態是一致的，即便他們可能對中國傳統文化各有所見，然而考慮「中國該走向何方？」這一問題，可說是不同文化壁壘之流亡學人的共同關懷。⁹¹其次，誠如徐復觀晚年在〈太平山上的漫步漫想〉中說道的：「當年初逃難出來，彼此都是一無所有。一無所有的生命，是

⁸⁸ 徐復觀，〈如何復活「切中時弊的討論精神」——感謝凌空君的期待〉，《民主評論》，卷6，期9（香港：1955年5月），頁15。徐復觀，〈對殷海光先生的憶念〉，頁173-174。

⁸⁹ 徐復觀，〈如何復活「切中時弊的討論精神」——感謝凌空君的期待〉，頁15。

⁹⁰ 徐復觀，〈自序〉，收入氏著，《學術和政治之間》（臺北：學生書局，1980），頁6-7。

⁹¹ 唐君毅，《人文精神之重建》（香港：新亞書院研究所，1955），頁281。牟宗三，《道德的理想主義》，收入《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003），卷9，頁5。殷海光，〈我為什麼反共？〉，收入氏著，《殷海光全集》（臺北：桂冠圖書公司，1990），卷11，頁253。

彼此容易直感直通的生命」。⁹²在 1949 年的時局世勢下，知識分子儘管面對自身物質與精神上的雙重困境，尚能夠暫時忽略彼此文化立場的不同，為時代、為理想，以及為各自的救亡志向發聲，而對於同樣作為中國傳統文化守護者的徐復觀和錢穆兩位先生來說，不免更有惺惺相惜之感。

值得注意的是，當時，無論是遷往臺灣還是流亡香港的知識分子都共同擁有「反共」的堅定立場，這一點正是大陸學界歷來研究的盲點所在。然而，正是因為此一共同立場，才有彼此相互投契交好的前提，不妨說這一共同的政治立場也是當時流亡知識分子熱衷的事業之一，故此不容忽視。

二、徐復觀與錢穆的政治立場與經歷

除了「反共」的共同立場之外，徐復觀與錢穆在天翻地覆的世局下，都試圖找到中國，乃至人類的坦蕩前途。這一目標使得他們不能滿足與僅僅安坐書齋，純粹鑽研知識、學術，成為「不食人間煙火」的學者，而難免與現實政治發生或多或少的糾葛。徐復觀最初以對現實政治絕望的姿態轉而研究學術，其早期的從軍從政經歷，直接影響後來其思想發展的脈絡以及對經典儒家的詮釋。錢穆雖自稱「一介書生」，卻也難免在對時代的回應中不斷拔高中國傳統文化的地位，或有意或無意地與國民黨政府所需要的意識形態相合。這種學術與政治之間的張力，既是兩者在精神上的共通點，亦是雙方後來產生分歧的源頭所在。

（一）徐復觀的反共立場與早期政治經歷

⁹² 徐復觀，〈太平山上的漫步漫想〉，收入氏著，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 251-252。

徐復觀早年曾在武昌省立第一師範和國學館攻讀經典，有深厚的國學功底，然而在其二十歲之後的二十年中，卻視線裝書為仇敵。徐復觀自述在國民革命軍到達武漢之前，自己毫無政治意識，直至陶子欽贈其一部三民主義，才開始思考政治問題，隨後看了些翻譯的社會主義方面的書籍，引起了對線裝書的反感，即便連三民主義，亦保持一種疏離的態度。在日本士官學校留學期間，讀的多是河上肇和蘇聯出版的書，「馬恩主義」的影響也一直在腦中徘徊不去。直至 1940 年前後，可以說「馬恩主義」一直在徐復觀的思想中佔據主要地位。⁹³徐復觀認為如果能在國共兩黨之外，組成一個使「馬恩主義」適合於中國現實的政治勢力，便可以解決當下的窘局。也就是說，他希望能夠在國共之外有一以「勞動大眾」為主體的新政黨的出現，而其對中國知識分子的寄生情形，墮落情形，早已痛心疾首，則或是受了魯迅的影響。⁹⁴

甚至於，在蘇共發生「大清洗」的內部鬥爭，「隨著布哈林、德波林等，一個一個從理論的王座，倒向『叛徒』的血污中去」，在徐復觀自稱「頭腦漸漸清醒了不少」之時，乃至其揚棄共產主義，進而在國民黨內擔任要職，對三民主義產生感情之後，這樣的想法，仍然根深蒂固。⁹⁵徐復觀認為，社會主義思想之所以能夠在抗戰前十年間執了文化思想在社會上的牛耳，是由於：第一，它源自西方文化，卻批判西方文化，既是其文化自身的反省，又可以同時滿足當時國人對「西化」的要求，以及對「西方」的憎恨；第二，社會主義原是出發於人道主義，與中國道德性的文化內容，特別是儒家文化相合；

⁹³ 徐復觀，〈垃圾箱外〉，收入氏著，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 23-29。徐復觀，〈一個偉大地中國地臺灣人致死——悼念莊垂勝先生〉，收入氏著，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 144-145。

⁹⁴ 徐復觀，〈垃圾箱外〉，頁 29。

⁹⁵ 徐復觀，〈垃圾箱外〉，頁 29。

第三，社會主義為解決現實問題提供了綱領。⁹⁶在徐復觀自日本歸國之後，他承認自己對共產黨「懷著一種迷迷糊糊、不很明確的傾慕的心情」，⁹⁷而對共產黨態度的變化，則始於 1939 年他到太行山校閱游擊部隊的經歷。自那時起，徐復觀發現共產黨為擴充軍事力量，而搜刮百姓太過，致使無論富人還是窮人，都反對他們，其自身的態度亦開始轉變。但是，在國民黨兵敗，徐氏流亡臺灣之初，他雖表示不贊成共產黨以鬥爭為主的做法，卻仍舊承認他們的「理想主義」和「愛國精神」，「內心很佩服」。直到 1969 年移居香港以後，發現共產黨所做的許多事情「根本不能算數」，且「變成了負擔」，而過去「千錘百煉的老幹部」的腐敗甚至超過國民黨老官，因此對共產黨絕望，且對國家的命運感到傷心。⁹⁸

然而，在徐復觀看來，自 1944 年起，他熱望能夠加以改革的國民黨，在當時已經變成一個由知識分子所集結，於社會不生根的政黨。⁹⁹知識分子之需要改造，需要對文化、對本身有一大反省，政治之需要貼近民眾，可以說是貫穿徐復觀一生的思想主題，也就是說，1949 年之後的徐復觀，在文化立場上是一「儒家」，在政治立場上卻是一不折不扣的「民主主義者」，而他的思想中卻一直具有「社會主義」的影子，他甚至說道：「共產黨之反文化、

⁹⁶ 徐復觀，〈三十年來中國的文化思想問題〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 431-432。

⁹⁷ 李怡訪問，陳培生記錄，〈徐復觀談中共政局〉，收入氏著，《徐復觀最後雜文》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1984），頁 404。

⁹⁸ 李怡訪問，陳培生記錄，〈徐復觀談中共政局〉，頁 404-406。

⁹⁹ 徐復觀，〈垃圾箱外〉，頁 36。

反知識分子，並不是沒有一面理由的。」¹⁰⁰這些亦是其後他與抱「菁英主義」態度的錢穆甚至新儒家內部產生分歧的主要原因之一。

對於反共的計劃，徐復觀則一直做著此間的「專家」工作，他首先想到的便是改革現有的國民黨。利用自身留學日本軍校的知識背景，徐氏將問題、處理問題的原則、所要達到的目的、實現的步驟和責任的擔當與配合等，一一事先想透徹，然後按照日本軍人作戰計劃的形式，提要勾劃出來，使讀者一目了然，以避免「抓瞎、胡混、委過、爭權」之弊。¹⁰¹徐復觀提出的具體方案，是希望結合社會思想和中國的社會現實，將當時龐大而漸趨空虛老大的國民黨改造成代表自耕農及工人利益的黨派，實行土地改革，把集中在地主手中的土地，轉到佃農、貧農手上，建立以勞動大眾為主體的民主政黨。且徐復觀自稱，此一意見，每一陳述，無不給蔣中正帶來莫大的掀動。¹⁰²雖則，在徐氏看來，他所提出的意見終究由於蔣中正的猶豫，以及對現實問題的側重，加之抗戰勝利的提早到來，而未能實行，然而，在其自身，確實始終忠

¹⁰⁰ 徐復觀，〈第三勢力問題的剖析〉，《民主評論》，卷1期18，（1950年3月），頁5-8。

徐復觀曾於1968年在文章中自述道：「我反共產黨、反漢奸，反文化上的詐欺盜竊。政治上主張民主主義，主張民族主義，提倡民主社會主義，這是三民主義的另一表達形式。學術上主張復興中國文化，主張融通中西，主張以文化導引政治。凡此都是二十多年來，不唯出之於口，而且筆之於書的『八風吹不動』的態度。」，徐復觀，〈牟宗三的思想問題〉，收入李明輝、黎漢基編，《徐復觀雜文補編》，冊2，頁403。

¹⁰¹ 徐復觀，〈悼念唐乃建兄〉，收入氏著，《徐復觀最後雜文》，頁333。

¹⁰² 徐復觀，〈垃圾箱外〉，頁37。徐復觀，〈《文錄》自序〉，收入氏著，《徐復觀文錄選粹》，頁1。

於設計反共的方案，和使國民黨「脫胎換骨」的計劃，居安思危，未嘗一日廢除。¹⁰³

誠然，如黎漢基在其博士論文中提到的，徐復觀對於反共此一職事，絕非囿於觀念遊戲、昧於現實的書呆子，其之所以受到蔣中正的器重，出任黨內要職，一部分原因便在於其對共產黨問題的分析。他長期研究過如何使用共產黨的組織以加強國民黨的方法，認識極有深度，是黨內公認的「反共專家」。¹⁰⁴然而，較預期為早的抗戰之勝利，使得沖昏了頭腦的國民黨人「瘋狂劫收、頑固又自私地整編軍隊、盲目輕敵、虛耗軍力」，「壓抑八年的人欲橫決而出」，黨內從政策到選舉競爭，弊端叢生，加之國內形勢的驟變，當時的國民黨根本應接不暇，「想維持重慶時期的一點戰時精神也不可能」，漫談所謂改革，因此，其由改造國民黨而挽救國家命運的設想也只得作罷。¹⁰⁵非但如此，於一九五〇年代初期，國民黨開始進行「改造」，希望能夠「重整革命組織，恢復革命精神」，¹⁰⁶然而，此一改革並沒有朝向民主化的道路前進，而是重建了政治領袖的權威。¹⁰⁷此舉使得國民黨當局更加專制，亦致使執

¹⁰³ 徐復觀，〈垃圾箱外〉，頁 37。徐復觀，〈曾家岩的友誼——我個人生活中的一個片段〉，《民主評論》（1965 年 11 月），卷 16，期 17，頁 14。

¹⁰⁴ 黎漢基，〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉（香港：香港中文大學研究院歷史部哲學博士論文，1998 年 6 月），頁 110-111。

¹⁰⁵ 徐復觀，〈垃圾箱外〉，頁 37。徐復觀，〈曾家岩的友誼——我個人生活中的一個片段〉，頁 14。

¹⁰⁶ 蔣中正，〈關於實施本黨改造之說明〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984），卷 23，頁 333。

¹⁰⁷ 彭懷恩，《臺灣政治變遷四十年》（臺北：自立晚報社，1992），頁 71。

著於「民主政治」的徐復觀「在『白色恐怖』最窒人的五十、六十年代多次挺身力抗國民黨」。¹⁰⁸

抗戰勝利後的 1946 年，徐復觀回南京的第一件事，便是呈請志願退役。其自述自民國三十年起（1941 年），對時代暴風雨的預感一直壓在他的精神之上，簡直吐不過氣來，為了搶救危機，幾年來已絞盡心血。而自 1944 年至 1946 年間，在其大體都看到了的黨政軍人物中，徐復觀認為其中並沒有可以擔當時代艱苦的人才，甚至沒有對國家社會，真正有誠意和願心的人物。在他看來，在中國鼓吹改革的人不在少數，然而多半卻是在自己做官的時候不改革，官做掉了，卻大談改革；或是在自己範圍以內的不改革，在自己範圍外的卻大談改革。在某一私利目的未達到之前，大談改革，一旦達成，就閉口不談的所謂「烏合之眾」。「這簡直是將國家之存亡大計交予寡廉鮮恥之徒」。¹⁰⁹於是他將目光轉向學術界，認為國家民族的人才恐怕藏於此處，加之其自身對學術生活的憧憬，結合時代責任感而來的迫切期待，便急於和學術界的先生們通通聲氣。¹¹⁰亦是在同一年（1946 年），徐復觀說道：「我已決心離開現實政治。」¹¹¹抱持著對政治的失望態度，卻也是在徐復觀於現實中官位漸高，而內心裏不斷嚮往學術生涯的拉扯中，¹¹²在現實政治與理想願望之間

¹⁰⁸ 李淑珍，〈徐復觀在臺灣——兼論外省知識分子在臺灣思想史上的意義（上）〉，《當代》，卷 198（2004 年 2-3 月），頁 90。

¹⁰⁹ 徐復觀，〈與李德鄰先生論改革〉，《民主評論》，卷 1，期 4（香港：1949 年 8 月），頁 3-4。

¹¹⁰ 徐復觀，〈我的教書生活〉，收入氏著，《徐復觀文錄選粹》，頁 304-305。

¹¹¹ 徐復觀，〈一個偉大地中國地臺灣人之死——悼念莊垂勝先生〉，頁 144。

¹¹² 徐復觀雖然自述在 1946 年便覺醒離開現實政治，事實卻恰恰相反，其於 1946 年 5 月本想回農村隱居，卻迫於生活之千瘡百孔，只得奔向南京，以官為業。徐復觀，〈我的母親〉，收入

的巨大落差所產生的痛苦絕望中，徐氏從蔣中正處要來一筆錢，和商務印書館合作，辦了一個純學術性的刊物《學原》。辦刊的目的自然是希望能夠藉機與教授先生們多接近，是為自身重回學術圈的一個嘗試，其實亦是有意識地要團結有真才實學、血性良心的人才，來擔當時代之艱難，背負國家之希望。即希望可以「在高級知識分子裏組織一反共以救時弊的文化統一戰線」。¹¹³然而，就當時情形而言，國民黨可謂大勢已去、人心渙散，以徐復觀對時代、政治的敏感度，不會不有所察覺。故而，他一邊感慨自己的願望「幼稚幻滅」，一邊卻承認自己「馳心於當世之務無法自拔」，雖則對國家的命運和自己的命運早已知道得清清楚楚，卻不能不盡力做自己不能做的事。¹¹⁴

及至民國三十八年（1949年）遷臺前夕，徐復觀應召到溪口住了四十天，向蔣中正提出了一稱為〈中興方略草案〉的文件，希望三民主義者能夠與自由主義者合作，不再只注意拉攏幾個人，而是希望將自由民主的精神注入到國民黨內部，「以洗滌沈痾，打通社會，重新在社會中生根生長」。¹¹⁵此時徐復觀在個人對政治改革的認識上也發生了重大的轉變，其認為國民黨的新生需要依靠社會，依靠思想，而絕不在政治權力或幾個人的團結，而且深感無法團結社會，亦無法團結自己。¹¹⁶這種在國民黨內部注入新的精神的意願，也

氏著，《徐復觀文錄選粹》，頁 328。抗戰勝利後，侍從室準備結束，徐復觀被調往中央黨部重組聯秘處。徐復觀，〈悼念唐乃建兄〉，頁 344。

¹¹³ 徐復觀，〈我的教書生活〉，頁 305。黎漢基，〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉，頁 113。

¹¹⁴ 徐復觀，〈《文錄》自序〉，收入氏著，《徐復觀文錄選粹》，頁 1。

¹¹⁵ 徐復觀，〈我的教書生活〉，頁 305。

¹¹⁶ 徐復觀，〈徐復觀致雷震〉，《雷震秘藏書信集》，收入傅正編，《雷震全集》，卷 30，（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1990），頁 103。

是促成《民主評論》出刊的原因之一。誠如〈創刊辭〉中所強調的：「思想的錯誤還須要思想予以糾正。極權主義造成的危機須要民主來挽救。……最後的勝利總是屬於正確的思想。極權主義終究要屈服於民主主義。」¹¹⁷

可以說，徐復觀的政治思想轉變從改造國民黨，到團結知識分子，再到為黨內注入民主的新精神，其反共以及拯救時局的核心並未改變。在釐清其早年政治活動歷程，以及政治思想的相應改變中，我們可以瞭解徐復觀後來對時代思潮的回應，和對民主政治的執著之淵源。

一方面，早期的深厚的國學基礎造就了徐復觀對傳統儒家道德價值的認同，儘管其曾篤信社會主義，並「視線裝書如仇敵」，但現實情勢的衝擊，以及熊十力的「當頭棒喝」，為其之後向中國傳統文化回歸，並加入新儒家陣營奠下了基礎。¹¹⁸這些經歷，使得徐復觀的學問直承先秦儒學，並以發掘先秦儒學的真精神為己任，強調儒家藉道德、文化力量不斷與專制政治對抗的過程，提倡為人生而學術。徐氏不僅著重歷史家對國家、民族以及社會所擔負的神聖責任，而且著重歷史家的史德與其史識和史才的不可分割性。¹¹⁹要求歷史家、學問家「直接向時代負責」，¹²⁰要求青年學生將「國家前途」注入自己精神的深處。¹²¹深厚的國學基礎加上從軍從政的經歷，使得徐復觀對時代的

¹¹⁷ 張丕介，〈創刊辭〉，《民主評論》，卷1，期1，（香港：1949年6月），頁2。

¹¹⁸ 徐復觀，〈西方文化沒有陰影〉，收入氏著，《徐復觀雜文——記所思》，頁65。

¹¹⁹ 翟志成，〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，收入王中江、李存山編，《中國儒學》（北京：社會科學出版社，2010），輯5，頁24。

¹²⁰ 徐復觀，〈中共的文化問題〉，收入氏著，《徐復觀雜文——論中共》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1982），頁22。

¹²¹ 徐復觀，〈一番沉重的良心話——徐復觀老師來文〉，收入氏著，《徐復觀雜文——論中共》，頁76。

轉變、社會的情勢，以及實際的政治操作有相較於當代新儒家之「書齋學者」們更深刻的體認，以及更敏感的觸覺。這些不同於時賢的認知和感觸，以及其好戰的性格造就了徐復觀思想的特質，這一在對傳統中國儒家思想的詮釋中「重抗爭」、「重責任」的特質加上他異常犀利的文辭，是此後他與錢穆產生分歧的重要原因之一，筆者將在第三章就此詳細討論。

另一方面，徐復觀年輕時大量閱讀日譯經典馬克思學派著述的堅實訓練，以及中年以後通過日文翻譯對西方哲學、社會學、政治學，尤其是史學各種重要典籍的刻苦鑽研，已使他的整個頭腦，就像一把在西方學術砥石打磨出來的利刃，無論從思維模式到分析框架，都變得相當的現代，甚至相當的西化。¹²²這一方法學上的現代與西化，使得他能夠在守護傳統文化的立場上，同時客觀地衡斷中國傳統文化的得失，在追求歷史的「發展」與「動進」的同時，留意思想的「恆常」與「共性」。¹²³

由此可見，徐復觀的特質造就了他橫跨現實政治與文化學術兩界的思想張力，在還原「新儒家」內部的對話情境，瞭解彼此相同的大立場，以及不同的學問路徑與關注點的過程中，則可更清晰地梳理他與錢穆從合到分的始末及原因。

（二）錢穆的反共立場與政治態度

¹²² 翟志成，〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，頁 21。

¹²³ 徐復觀，〈中國思想史工作中的考據問題代序〉，收入氏著，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1979），卷 3，頁 4。徐復觀，〈文化的中與西——答友人書（二）〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 89-90。翟志成，〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，頁 30-31。

相對徐復觀的反共經歷來說，錢穆反對共產黨與馬列主義的原因和歷程都相對簡單。他對於共產黨的態度大多與唐君毅、牟宗三相同，認為共產黨所宣揚之馬列主義是與中國傳統文化格格不入的，而站在文化保守主義者的立場，反共便成為其勢在必行的思想觀念。

在錢穆看來，共產黨所信仰的共產主義顯然是受到了「生物進化論」的影響，而將人類強分階級，提倡鬥爭。共產黨對歷史與社會的定義，顯然是塑造了一套淺薄的進化論，認為人類歷史的高下，僅憑物質生產工具和生產方式作為標準，一路向前，由奴隸社會進化至共產主義社會，卻忽視文學、藝術、宗教、政治、法律等文化領域的重要性，認為這些要素全部居於物質生產之下，由生產工具和生產方式所決定。這無疑是將人類歷史唯物化，而抹殺與文化相關的一切精神之面相。錢穆直指達爾文主義思想是從生物進化再轉到人文進化，馬克思從物質生產轉到人類歷史上之一切人文活動，實則是一種不切實際、憑空而來的論點，而這些都是西方思想之弊病。¹²⁴中國的之不幸則在於百年來，經不起西方文化的強力衝擊，而丟失了自己民族的自尊心與自信心，對自己文化之傳統，棄之唯恐不及，而對於西方的文化傳統，不僅僅是軍事經濟，就連文化、藝術乃至日常生活，都唯其馬首是瞻。在錢穆來看，這就猶如一人百病叢生，卻醫藥亂投，導致病上加病。「於是思想益增混亂，人心全受動搖，窮盡之時，惟求一變，而被共黨乘機竊國。」¹²⁵更甚者，則由「全盤西化」轉而為「共產主義」，蘇聯化，不僅排斥古人，而且全國社會也都在排斥之中，「實乃不可救藥之禍」。¹²⁶對錢穆而言，中國人

¹²⁴ 錢穆，〈中國文化與世界人類的前途〉，收入氏著，《中國文化十二講》（臺北：東大圖書公司，2006），頁 78-81。

¹²⁵ 錢穆，〈中國文化與世界人類的前途〉，頁 82-83。

¹²⁶ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 282。

之反共，絕非資本主義社會與共產主義社會的對立，也並不是民主與極權政治的選擇，最重要的，其實在於中國傳統文化精神與唯物史觀極權政治之根本不相容。¹²⁷

這不僅代表錢穆的個人觀點，基於馬克思主義將一切人文活動歸結到物質生產與發展的「歷史唯物論」之理念，對其的反對幾乎可以代表文化保守主義學者們的共同立場。他們無不認為共產黨所倡導的馬列主義、共產主義是威脅人性並威脅民族文化的，故此，站在人性與民族的立場，必須堅決反對共產主義。¹²⁸以牟宗三為例，他認為，個人主義、自由主義，雖然肇生了近代英美的自由民主，然而如無一超越理性根據位其生命之安頓，「則個人必只為軀殼之個人，自由必只為情欲之自由。」終將「盲爽發狂，而不能自持」，「必逼出共產黨之反動而毀滅之」。在他看來，「共產黨以無產階級文化相號召，以泯滅人性之集體主義對治軀殼之個人主義，以機械之物化系統對治情欲之自由主義」，實在是「步步墮落」，終必將一切「全部物化而毀滅」，造成「人類的浩劫」。¹²⁹張丕介則更為直接地指責中共掀起的「俄文學習熱」

¹²⁷ 錢穆，〈謝來港洞悉在港認識艱難，並決為《自由中國》寫稿——錢穆致雷震〉，收入傅正編，《雷震秘藏書信選》，頁119。

¹²⁸ 錢穆，〈中國知識分子（下）〉，《民主評論》，卷2期22，（1951年5月），頁17。唐君毅在給梁漱溟的書信中說道：「毛主席謂馬列主義為武器，然用武器之主體之精神終不被自覺。……毅終憂武器之誘，中華民族之沉浮於國際而民族生命之嫩芽長漂而沒以終去也。」唐君毅，〈致梁漱溟（1952年春）〉，《書簡》，收入《唐君毅全集》，卷26，（臺北：臺灣學生書局，1990），頁16。牟宗三，《五十自述》（臺北：鵝湖出版社，1989），頁116-117。

¹²⁹ 牟宗三，〈儒家學術之發展及其使命〉，《民主評論》，卷1期6，（1949年9月），頁3。

是對中國文化的一種不可饒恕的侮辱和罪惡，且中共之做法已顯然越過「亡國」之界限，而直接墮入「亡天下」之境地。¹³⁰

對於錢穆反共立場的評論，最直接的莫過於 1949 年 8 月 14 日，毛澤東在新華社發表評論文章〈丟掉幻想，準備戰鬥〉，稱：「胡適、傅斯年、錢穆之類」為「極少數受帝國主義及其走狗中國的反動政府控制的一部分人」。¹³¹被毛澤東點名批評時，錢穆已獲廣州華僑大學之聘，決定遷往香港。雖經多方挽留，彼仍託言春假旅行，將學校寢室中床鋪書籍安放如故，而自去香港以避時局。究其原因，錢穆在《師友雜憶》中說道，觀共軍先後之文告，認為其毫無開國氣象。¹³²對於毛澤東的點名批評，錢穆甚為不服。他認為自己在抗戰勝利後，足跡不至京、滬、平、津，不在公立學校教書，與胡適、傅斯年之輩既是學術主流之大員，又與國民黨政權有著千絲萬縷的關係的知識分子全然不同。他們「一個跑到美國做寓公，一個追隨國民黨去了臺灣」，而實在不明白自己「單槍匹馬，一介書生」，「怎麼找到我頭上？」¹³³其在著述

¹³⁰ 張丕介認為，侵略者亡人國家的路數不外三種：第一，是用武裝力量粉碎被侵略者的有形組織，第二，是用政治力量控制被征服者的政治社會與經濟，更進一步，即用文化力量根本消滅被征服者的傳統文化。若只是前兩者，則憑藉文化力量優勢或可仍舊一搏，若被從根本上消滅了文化文字，則必將被侵略者長久統治，不得翻身。中共的「俄文學習熱」是純政治的陰謀，而非作交流之用，根本上是要消滅中國傳統文化，做到全面的思想統制。張丕介，〈對中國文化的陰謀與侮辱〉，《民主評論》，卷 1 期 13，（1949 年 12 月），頁 2。

¹³¹ 毛澤東，〈丟掉幻想，準備戰鬥〉，收入《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1991），卷 4，頁 1485。

¹³² 錢穆，《八十憶雙親•師友雜憶》，頁 285。

¹³³ 吳沛瀾稱：「1950 年九、十月間，錢師在香港曾有一信署名梁隱給鄺述孫（家駒）兄，這信最後傳到我手裏，我覺得它的內容重要，應該讓領導知道，就把它轉寄給蘇南行署管文蔚主

中亦時常表示，對於時局國事之種種，多謝而不往。書生報國，當不負一己之才性與能力，應自定取捨，力避紛擾。對於國共雙方之爭議，若日陷其中，則不但於時局國事無補，於一己志業則虧損實大。¹³⁴

然而錢穆與國民政府果真毫無瓜葛，如其所說僅僅是「一介書生」，自戒於政治時局之外乎？且不說彼時臺灣情勢飄搖不定、岌岌可危，即便連蔣中正的親信都不相信國民黨能夠繼續生存。¹³⁵故此，大多數的知識分子並不願意跟隨國民黨逃亡臺灣。錢穆自己在著述中給出的「流亡香港」的解釋是：「國家遭此大變，但距抗戰流亡不久，家人生計，顧慮實多，亦證當時一輩知識分子對共黨新政權都抱與人為善之心。果使中共政權成立後，能善體這番心情，未嘗不可上下一體，共期有成。而惜乎中共政權之難於與語此頁。」¹³⁶因此可見，決意離開大陸者，無論去向，多數可說是與共產黨勢不兩立者，則只在此一意義上，將錢穆歸入「胡適、傅斯年之類」並無不妥。而且，僅就他與蔣中正的交往，亦眾說紛紜。據錢穆回憶，第一次謁見蔣總統是在民國三十一年（1942年），雖則是第一次謁見政府最高領導，但由於自己素來

任。這封信，我曾抄錄一份自存，後來這個抄件失落了。不過它的內容，我還記得一些，大致有如下幾點：一、傳單簽名事前我並不知道，目前亦不擬即加辯白（據說上海解放後曾有國民黨飛機來散發傳單）。二、我與胡適、傅斯年不同，足跡不到京滬平津，不在公立學校教書，單槍匹馬，一介書生怎麼找到我頭上？三、我視學術如生命，將來要回大陸，即使坐牢，也要回來。四、亂世人生不能相顧，正汝輩潛心讀書時也。」吳沛瀾，〈關於賓四師的兩件事〉，收入《無錫文史資料》，輯 29，（1994年7月），頁 164。

¹³⁴ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 269。

¹³⁵ 翟志成，〈國民黨是怎樣丟掉大陸的？（下）〉，《當代》，期 59，（1991年3月），頁 89。

¹³⁶ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 289。

崇仰蔣總統，又談及理學，故此不到數分鐘，已忘卻一切拘束，歡暢盡懷，如對師長，如晤老友。而當被詢以對政治是否感興趣時，錢穆回答：「我治歷史，絕不會對政治不發生興趣，即如當年顧黃諸人，他們儘不出仕，但對歷史上的傳統政治都大有興趣，其對現實政治乃至此下可能的理想政治亦都極大關心。」¹³⁷

1950年冬，在香港創辦之新亞書院已臨山窮水盡之絕境，故在全校同人力促之下，亦是出於1949年春夏，曾奉蔣中正函召之緣故，錢穆前往臺北，以期獲得政府的救濟。該次赴臺，錢穆下榻於勵志社，翌日便由張其昀陪赴仕林官邸，總統夫人以點心招待，踰午刻，即設午宴。彼時情形較之成都、重慶時艱難許多，當日午宴以及後來至蔣經國家皆同吃配給米，甚為粗糙。儘管如此，是晚蔣中正便決定從總統府辦公費中，每月撥出三千港幣，作為新亞津貼。此後新亞經費，幾乎專仰總統府之辦公費救濟，直待數年後獲得美國耶魯哈佛兩所大學的援助，才由新亞自動請總統府停撥款項。¹³⁸並且，據錢穆回憶，曾有第三黨之某君來訪，告知有意獨立支持新亞經費，並由錢穆一人主辦，但求再辦一新亞附屬中學，與新亞採取同一方針，同一步調進行，乃被錢穆緩卻之。¹³⁹

在新亞獲得資助以後，錢穆便每年必赴臺，赴臺必蒙蔣中正召見。「或賜茶，或賜宴，從容垂詢，必歷時始退。」有次蔣中正甚至特意換上長袍馬褂相見，足見其對錢穆的禮遇。¹⁴⁰

¹³⁷ 錢穆，〈屢蒙總統召見之回憶〉，收入《領袖精神，萬古長青》（臺北：中央日報社，1975），頁179-180。

¹³⁸ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁299-301。錢穆，〈屢蒙總統召見之回憶〉，頁181。

¹³⁹ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁297。

¹⁴⁰ 錢穆，〈屢蒙總統召見之回憶〉，頁181。

眾所周知，遷臺之初的國民黨在反省如何丟掉大陸的同時，爲了反對共產黨之反傳統的意識形態，而特別鼓吹民族文化，認爲只有「五四」以來的民主與科學，而沒有民族文化作基礎，將徒增國家的危機，並反復強調儒家文化是中國民族文化的精髓。¹⁴¹在當時國民黨雖然戰勝日本，卻失掉大陸，退居臺灣，不僅無力反攻，甚至朝不保夕的情況之下，重新構建儒家的道統，以及喚起人民的民族主義情懷無疑是一良好的維持統治、製造意識形態的方法。首先將儒家思想定義為「民族文化」，其次將儒家作政治之詮釋，使其化身為政治領袖編訂的「科學的學庸」，¹⁴²然後儒家學說便能為政治所放心利用。1952年4月，考試院院長賈景德甚至提出先行將「四書五經」內容納入公職考試之中，教育制度中可在日後跟進。¹⁴³到了1966年，爲了抗衡中共「文化大革命」的浪潮，儒家在「反共復國」的大前提下，重回中學教育。在這樣的官方意識形態背景之下，錢穆作爲文化保守主義陣營中的一員，他的到來，顯然是一極好的契機，而此後他多次發表的關於保守中國傳統文化與反攻復國的演講對於官方而言，亦是絕佳的宣傳。¹⁴⁴誠如蘇瑞鏘在著述中所提

¹⁴¹ 蔣中正，〈整理文化遺產改進民族習性〉，《中華日報》（臺南），1952年6月16日，第1版。

¹⁴² 蔣中正，《科學的學庸》，收入《先總統蔣公全集》（臺北：中國文化大學出版部，1984），卷1，頁99。

¹⁴³ 參見賈景德演說，收入蔡元培等著，黃力生編，《讀經問題》（臺北：中國政治書刊，1953），頁1-5。

¹⁴⁴ 錢穆言1950年冬赴臺，時掌臺灣教育廳之陳雪屏，派一員同行，俾沿路接洽，在各中學作講演。又去鳳山，在陸軍官校作講演。錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁301。錢穆避共居港，初次來臺，曾在師範大學及陸總政戰部作過兩番連續性講演，均記錄為書，一為《文化學大義》，一為《中國歷史精神》。嗣又在國防研究院講「民族與文化」，亦將講演內容記錄

到的，相較於國民黨政權對自由主義陣營充滿敵意的景況，該政權「對新儒家諸君或傳統文化代表人物，如牟宗三、錢穆等，則多了幾許『敬意』，經常邀約他們前往軍中或政府有關單位演講，介紹發揚傳統文化」。¹⁴⁵

新儒家之興起不僅僅由於近代中國出現文化認同危機（*crisis of cultural identity*），更是對知識分子自身危機的回應，這種危機始於 1890 年代，而在五四時期達到高潮。¹⁴⁶危機在 1949 年的巨變中加深加劇，除此之外，他們還面對著一夕之間山河變色，¹⁴⁷甚至第三次世界大戰隨時可能爆發，而給世界、人類帶來滅頂之災的惶恐。¹⁴⁸這些都促使著第二代新儒家深入體證中國傳統

成書。此次空軍講演，乃錢穆對中國文化作有系統演講的第四次。錢穆，〈序〉，收入氏著，《中華文化十二講》，頁 1。

¹⁴⁵ 蘇瑞鏘，〈《民主評論》的新儒家與《自由中國》的自由主義者關係變化初探：以徐復觀與殷海光為中心的討論〉，《思與言》，卷 49 期 1，（2011 年 3 月），頁 22-23。

¹⁴⁶ Chang Hao, "New Confucianism and Contemporary China", pp. 280

¹⁴⁷ 徐復觀曾說道：「我之所以拿起筆來寫文章，只因身經鉅變，不僅親眼看到許多自以為是尊榮、偉大、驕傲、光輝的東西，一轉眼間便都跌得煙消雲散，有如鼠肝蟲臂。並且還親眼看到無數的純樸物質的鄉農村嫗，無數的天真無邪的少女青年，有的根本不知今是何世，有的還未向這世界睜開眼睛；也都在一夜之間，變成待罪的羔羊，被交付末日的審判。」徐復觀，〈自序〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 11。

¹⁴⁸ 徐復觀有言：「中共目前索要達到的目標有三：第一、是鞏固政權。第二、是準備應付世界大戰。第三、是以新的工業建設，為他的所謂社會主義開路……但中共畢竟是向備戰之途邁進，而且機會一到，他會不惜一顯身手……這不關係於他的力量大小如何，而乃係每一共產黨人的基本信念。何況第三次世界大戰，儘可指向蘇俄。」徐復觀，〈論中共政權〉，《民主評論》，卷 2 期 7（1950 年 10 月），頁 4-8。錢穆亦有相關論述：「在聯合國中，共產極權與資本自由本屬平等地位。只說求和平，但從不在道義上求和平，只在利害上求和平。這樣下去，

的精神道德，追求生命的意義。¹⁴⁹一方面，他們以宗教性的超越情感來體認中國文化，另一方面，則試圖在經典中發現規範人倫道義的載體，救國救亡，甚至為全人類的前途尋找出路。在這樣的大背景之中，在這樣的終極關懷之下，「新儒家」的知識分子很難只專注於純粹的學術思考，而不與任何現實政治發生糾葛。一來，傳統士人和讀書人在交替時代身份感的錯亂、矛盾，構成了當時知識分子普遍存在的緊張感，使其不斷遊走於學術與政治之間。這種遊走未必是親身參與現實政治活動，甚至未必是有意為之，但卻是無法避免的。二來，僅就錢穆而言，以其對中國文化的熱切關懷和「溫情與敬意」，無論是在反傳統的文化主流思潮衝擊之下，還是在政局動蕩、社會不安的時勢逼迫之下，他都不得不重復提升對中國文化之特殊性與優異性的評價以回應時局。在此情境下，學術與政治之間的安全距離亦無法予以絕對保證。他公開支持孫中山的政治理論，宣揚中國政治中的「理性精神」，甚至認為中國所需要的，乃是一種自適國情的民主政治，而中國傳統政治在他看來，即是民主政治的一種，只是無有國會而已，實在無需輕言改革。¹⁵⁰這些觀點，與當時政府所欲宣揚的民族文化復興事業，以及當局所欲樹立的政治、教育立場都完全相合。

綜上所述，無論是有軍政背景的徐復觀，抑或是自認一介書生的錢穆，在迎面遭遇動蕩之時局與泛濫且不相合之思想浪潮時，都難以避免陷入學術

第三次世界大戰終將無法避免。」錢穆，〈中國文化與世界人類前途〉，收入氏著，《中華文化十二講》，頁 77。

¹⁴⁹ 李淑珍，《安身立命——現代華人公私領域的探索與重建》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013），頁 223。

¹⁵⁰ 錢穆，〈中國傳統政治與五權憲法〉，收入氏著，《政學私言》（臺北：蘭臺出版社，2001），卷上，頁 1-5。

與政治之間的拉扯。他們一方面希望與現實政治保持距離，一方面又抱有經世致用的傳統士人情懷，對時局與思潮作出自己的回應。並且，在這個思想、主義泛濫的年代，倘若不能有效地回應思想的挑戰，對時代問題無所解答，知識分子就不能再次獲得領導性的發言地位。¹⁵¹職是之故，這種處於時代邊緣所表現出的內心的拉鋸，以及爲了回應時代而展現出的各自思想的張力甚至偏激之處，是在討論當代新儒家之共同點時無可避免的。

三、事業上的相互扶持

除了〈緒論〉以及上文中所提到的當代新儒家學者的共同精神特質以及思想傾向以外，徐復觀與錢穆的相交與相知亦基於彼此在事業上的相互扶持。

對徐復觀來說，錢穆不僅在文化立場上與他一樣持保守態度，其人也是他在學術上請益與切磋的對象。如上文第一節所述，《民主評論》的創刊與連載，在國民黨看來是一宣傳工具，就徐復觀個人而言，則是挽救中國的機會，以及重返學術門牆的途徑，因而，其間他對錢穆亦多有仰賴。

首先，錢穆的名氣為《民主評論》爭來了一些讀者，也為「新儒家」的文化立場爭得了些許話語權。早於 1923 年始，錢穆便開始撰寫《先秦諸子繫年》，積四、五年而成書，¹⁵²又因〈劉向、歆父子年譜〉得到顧頡剛的賞識，薦其去大學教歷史並得閒為《燕京學報》撰稿，¹⁵³此後又得到陳寅恪的極大肯

¹⁵¹ 黎漢基，〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉，頁 11。

¹⁵² 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 146。

¹⁵³ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 149。

定。¹⁵⁴彼時，中國學術正由傳統向現代轉型，以胡適的《中國哲學史大綱》而言，在思想史領域上，於當時的學界建立了「典範」(paradigm)，起到了「示範」(shared examples)的作用。¹⁵⁵儘管胡適以哲學史「暴得大名」，但其終究是歷史家而非哲學家，與其一道壟斷著中國學術主流話語權，以及主宰著權力與資源再分配的胡門賓客和弟子們，也泰半為歷史學家。因此，中國的學術是追隨著歷史學的步履而邁向現代化之路的。¹⁵⁶此外，自乾嘉以來，中國學術主流所崇尚和標榜的是考證，其代表人物不僅佔據中國學術主流的高位，壟斷著學術的話語權，而且還披上了科學的神聖外衣，公然排斥在學術研究中的義理和價值問題，以及任何帶有思想性的研究。¹⁵⁷彼時，徐復觀初返學術圈，考證結合義理的新考據方法尚未成熟，而牟宗三、唐君毅又都不通考據，故此他們的學術著作，常被時人視為「無根遊談」而一筆加以抹殺，¹⁵⁸所持的文化、政治立場亦由此不受重視，不具備發聲的權威性。職是之故，錢穆作為主要撰稿人而加盟，對《民主評論》在學界的話語權，以及弘揚中國文化的立場而言，具有一定的作用。然而我們也應當看到，儘管錢穆早在北大教書時，便成為北大最叫座的教授之一，其以考據見長的著作也得到多方認同，

¹⁵⁴ 楊樹達在 1934 年 5 月 16 日的日記中記載：「出席清華歷史系研究生姚薇元口試會。散後，偕陳寅恪至其家。寅恪言錢穆《諸子繫年》極精湛。時代全據《繫年》訂《史記》之誤，心得極多，至可佩服。」楊樹達，《積微翁回憶錄》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 82。

¹⁵⁵ 余英時，〈中國近代思想史上的胡適〉，收入氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 528。

¹⁵⁶ 翟志成，〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，收入王中江、李存山編，《中國儒學》（北京：社會科學出版社，2010），輯 5，頁 22。

¹⁵⁷ 翟志成，〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，頁 33。

¹⁵⁸ 翟志成，〈儒門批判與抗議精神之重建——徐復觀先生對當代新儒學之重要貢獻〉，收入氏著，《當代新儒學史論》（臺北：允晨文化事業股份有限公司，1993），頁 378-379。

但是其後因其文化保守主義的立場而與主流學派的觀點不合，在抗戰勝利之後，未能重返北大，即便是在北大工作期間，亦與胡適等主流學者並非一派。¹⁵⁹在交往的早期，徐復觀對錢穆可說崇敬有加，錢穆也經常在書信中鼓勵並指點徐復觀為學之道，勸其「一意專精，切忌汨濫」，甚至直率地提點其注意言語及文字的小節處。¹⁶⁰

在《民主評論》創刊以後，為了要趕上出身學界的師友們，徐復觀奮力讀書，且大量閱讀與功課有關的西方著作，從文學理論、歷史理論，至倫理思想史等，做了三十多萬字的摘抄，將自己的頭腦如利刃般在極細膩的砥石上磨洗。¹⁶¹為其後來自身發展出成熟的思想理論體系、深入瞭解對照東西方關鍵問題，以及學術論著所涉及範圍之廣泛打下了堅實的基礎。除此之外，徐復觀思想脈絡的形成與逐漸清晰，也在相當程度上得益於和錢穆、牟宗三、唐君毅等人的切磋論辯。

其次，除了在學術上需要助力之外，《民主評論》的創辦，從商業角度來看，亦困境重重，需要援助。一來，《民主評論》陳義過高，稿源不足，索

¹⁵⁹ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 171-178。

¹⁶⁰ 錢穆在書信中說道：「兄平日對言語、文字在此等小節處，皆不甚檢點，相識者覺其可愛，若小芥蒂，則見為可疑。弟意朋友相交能各自反責，寬以相待，則小小芥蒂不久可釋」，錢穆，〈致徐復觀（1952年2月10日）〉（湖北省博物館藏）。又有：「惟四十以後人做學問方法，應與四十以前人不同，因精力究不如四十以前，不得不看準路向，一意專精，切忌汨濫。弟意兄應善用所長，善盡所能，一面從日文進窺西方，一面在本國儒學中，只一意孔孟、易庸、程朱、陸王幾個重要點鑽研……所爭者在志趨正，立定後不搖惑，潛心赴之，他無奇巧也」，錢穆，〈致徐復觀（1953年1月20日或以後）〉（湖北省博物館藏）。

¹⁶¹ 徐復觀，〈我的讀書生活〉，收入蕭欣義編，《徐復觀文錄選粹》，頁 316。

稿成一難事，令主創人員備感苦痛。¹⁶²二來，雜誌銷路不佳，致使財務困窘，甚至按月虧短。¹⁶³乃至其在發刊僅兩年之際，就因繳不出香港政府新聞登記法規定的雜誌登記費——港幣一萬元而停刊半年。¹⁶⁴並且，《民主評論》本來被認定為以學術文化作手段的宣傳工具，而由於徐復觀對民主的執著訴求，和對國民黨「能夠由反省而更生」的熱望，使得他意識到，自己想做的事與臺灣所希望者，以及社會之認同不能全然一致，而雜誌則終究被認為是「拿了國民黨的錢，來罵國民黨」。¹⁶⁵一系列的挫折使得徐復觀一度想要放棄辦刊，然而錢穆一再力勸其忍辱負重、顧全大局。¹⁶⁶就徐氏的性格而言，委屈求全，一再低頭，無疑是巨大的屈辱，因此若不是一眾師友、同儕從旁力勸，《民主評論》恐怕亦難以單憑理想與責任，支撐到「油乾燈熄」的程度。而在《民主評論》經濟困窘、無以為繼的時候，錢穆曾致函張其昀與「亞基會」，以

¹⁶² 錢穆，〈致徐復觀（1953年2月13日）〉（湖北省博物館藏）。

¹⁶³ 錢穆，〈致徐復觀（1953年2月17日）〉（湖北省博物館藏）。

¹⁶⁴ 編者，〈復刊詞〉，《民主評論》，卷3期1，（1951年12月），頁2。

¹⁶⁵ 徐復觀，〈《民主評論》結束的話〉，頁196。唐君毅，〈致徐復觀（1951年7月31日/8月1日）〉，收入《書簡》，頁66。

¹⁶⁶ 錢穆，〈致徐復觀（1951年5月16日）〉（湖北省博物館藏）。又在書信中勸慰徐復觀當為民族、國家計，忍辱負重，使《民主評論》能夠復刊：「甚望兄能早日去臺北，若彼輩能誠意要《民評》復刊，兄即宜早謀來港……總之，為國家、為民族、為文化前途多得人瞭解，須不憚煩勞，苦口婆心，藉此亦可暢述兄之胸懷，亦不必預臆別人之不能受盡言，如此再一細談，可免將來出版後橫生麻煩（惟若真有使兄難堪條件，弟等亦不強兄遷就）……不如意處，請兄為《民評》前途計，不必多較量」。錢穆，〈致徐復觀（1951年10月1日）〉（湖北省博物館藏）。

及教育部等，為雜誌尋找財源，唐君毅、牟宗三、劉百閔等則盡完全的義務，在徐復觀自己，更是每年總免不了賠貼一些費用。¹⁶⁷

當時，與《民主評論》幾乎同時創辦的，尚有「新亞書院」。成立「新亞書院」的想法本由張曉峰（其昀）提出，不久張奉召回臺，於是錢穆便與謝幼偉、崔書琴等在香港租下九龍偉晴街華南中學夜間的三間課堂，作為臨時校舍，創辦了「新亞書院」的前身，即「亞洲文商學院」。¹⁶⁸辦學與教書的目的，是希望能夠培養出為文化負責任的人才，使得學生既具備中國文化，也瞭解世界文化，既要發揚中國傳統，也要溝通中西，¹⁶⁹可說與《民主評論》旨趣相投。

在「新亞」經費窘迫、捉襟見肘之際，錢穆於 1950 年冬前往臺北，希望得到政府救濟，而在此之前（1950 年 4 月），徐復觀由港返臺，拜謁蔣中正，曾特意提到了新亞書院的情形，希望蔣氏予以幫助。蔣中正授意其與張曉峰商量，而張曉峰又似無施以援手之意，故此，徐復觀便在返港後建議錢穆親自赴臺，並致函蔣經國，希望他能夠請錢穆赴臺講學。不久，徐復觀便得到覆函，並附兩千港幣，促成錢穆的臺灣之行，最後亦得到了總統府對新亞書

¹⁶⁷ 錢穆，〈致徐復觀（1955 年 6 月 18 日）〉（湖北省博物館藏），〈致徐復觀（1957 年 7 月 4 日）〉（湖北省博物館藏），〈致徐復觀（1957 年 7 月 10 日）〉（湖北省博物館藏）。唐君毅，〈致徐復觀（1956 年 4 月 11 日）〉，《書簡》，頁 105。徐復觀，〈《民主評論》結束的話〉，頁 198。徐復觀，〈致胡秋原先生書並代答梁某的公開信〉，收入李明輝、黎漢基編，《徐復觀雜文補編》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007），冊 2，頁 365。

¹⁶⁸ 錢穆《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 289-290。

¹⁶⁹ 錢穆，《新亞遺鐸》，頁 1-2。

院的經濟援助。¹⁷⁰此後錢穆赴臺，大多都住在《民主評論》臺北分社，有兩次則下榻在臺中的徐復觀府上。彼時，徐氏尚保留有若干黨政軍中的舊關係，錢穆也尚無後來在臺灣的炙手可熱，因此徐復觀便動員一切直接間接關係，使大家都知道這位「中國文化守護神」，並加以尊重。¹⁷¹

這種援助不僅僅體現在人脈關係、人情網絡之上，在當時困擾諸多流亡知識分子的經濟問題上，徐復觀對錢穆亦多有照拂。1949年的香港，《民主評論》可說是僅有的一個刊物。報館的稿費，最高每千字港幣八元，甚至低至三、四元不等，而《民主評論》對於錢穆的稿子，總是給予最高稿費（大約每千字港幣二十元）的酬勞。1954年7月，《民主評論》更是出中國學術論文專號，藉此為錢穆慶祝六十壽辰。¹⁷²

1950年，錢穆逗留臺中時得識數友（當為莊垂勝等），欲其在臺辦一新亞分校，兼因新亞書院在港舉步維艱，因此錢穆亦有另辦一校的想法，以期得獲生機。民國四十一年（1952年）四月十六日下午，錢穆在淡江學院驚聲堂為聯合國同志會演講時，塌屋被砸，受傷倒地，此後在臺中徐復觀家中養病，兼而操辦開辦學校事宜，前後約歷時四月之久。¹⁷³而自1952年初始，錢穆便多番與徐復觀書信往來，探討開辦學校事宜，其間徐復觀示意可借臺北

¹⁷⁰ 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩先生〉，頁181-182。

¹⁷¹ 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩先生〉，頁183-184。

¹⁷² 徐復觀，〈憂患之文化——壽錢賓四先生〉，收入李明輝、黎漢基編，《徐復觀雜文補編》，冊2，頁53。

¹⁷³ 徐復觀，〈憂患之文化——壽錢賓四先生〉，頁56。錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁309。

孔廟為校舍，而錢穆以為居於臺北則不免將有許多機關學校邀約講演，人事太冗，不能埋頭書冊，故而希望能在臺中覓得校舍。¹⁷⁴二月間錢氏又寫信表示希望能得裝甲兵學校用作校舍，再與蔣經國晤談此事，而自己又是循謹自守之人，懶於奔走，實在不易打開局面，希冀徐復觀能夠事前在臺中多加商洽，以助一臂之力，如此間事務能有所成，甚至有離港返臺久留之意。¹⁷⁵後得與孫立人、陳石孚晤面，並得到大力支持。然而最終卻因為政府決策不再增設大學，未獲行政院之批准而功虧一簣。¹⁷⁶錢穆之灰心喪氣可想而知，不免「覺此數月間，四處奔走，浪擲精力，一無所獲」。辦校事宜屢起屢落，又得不到時人的理解，只被當作一般辦學人路徑看待，加之對「老謀深算」者多有失望，錢穆於心中空落之時，稱能夠在徐復觀處尚有一消遣之所，有一朋友相與，則深覺其可愛，交誼亦日見深厚。¹⁷⁷

可以說，在錢穆流亡香港和創辦「新亞書院」的過程中，徐復觀在人脈及經濟上給予了相當大的幫助，而在徐復觀邁入學術之門的過程中，錢穆亦提供了學問上的切磋指導，以及文化立場上的支持。

¹⁷⁴ 錢穆，〈致徐復觀（1952年初？月12日）〉，（湖北省博物館藏）。

¹⁷⁵ 錢穆，〈致徐復觀（1952年2月10日）〉，（湖北省博物館藏）。錢穆，〈致徐復觀（1952年3月7日）〉，（湖北省博物館藏）。錢穆，〈致徐復觀（1952年3月1日）〉，（湖北省博物館藏）。

¹⁷⁶ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁305-306。

¹⁷⁷ 錢穆，〈致徐復觀（1952年3月5日）〉，（湖北省博物館藏）。錢穆，〈致徐復觀（1952年3月7日）〉，（湖北省博物館藏）。錢穆，〈致徐復觀（1952年3月28日）〉，（湖北省博物館藏）。錢穆，〈致徐復觀（1952年2月27日）〉，（湖北省博物館藏）。

四、小結

以 1949 年，大陸政權易手為節點，流亡港臺的知識分子大多懷有對時代與命運的感傷與憤然，對失掉大陸之後的國民黨亦多懷抱著失望卻又希冀其能有所改變的悲願。對現實政治的沮喪，夾雜著對蔣中正知遇之恩的感懷，以及通過改造國民黨以為中國尋覓出路的責任和守護中國文化的執著，《民主評論》在徐復觀的主持下，在香港這一思想戰線的前沿誕生了。

它以「反共」這一流亡知識分子們的基本政治立場作為號召，探討中國現實政治與思想文化的議題。為面臨政治局勢丕變，乃至生活與精神都陷入困頓窘境的學者們提供了一個可以抒發自我情懷，發揚救亡意識，宣傳文化理念的平台，且使得他們也可以通過此項事業得到經濟上的援助和精神上的疏導。與此同時，錢穆在香港創辦「新亞書院」，以守護中國文化，溝通中西為宗旨，與《民主評論》旨趣相投。錢穆在與徐復觀志同道合之餘，彼此在生活和事業上，也經常互相扶持、關照。如果說此前徐復觀和錢穆的關係不過是舊識，以揮別故土，在香港另起事業之爐灶為契機，兩者儼然在這「一無所有」的境況和生命中，成為了文化戰壕中的戰友，以及生活事業上的密友。

對徐復觀來說，《民主評論》的諸君子不啻為他重叩學術之門的良師益友。他對錢穆更是尊崇有加，其本人的諸多思想流變與學術方法的成熟，亦是在與師友們的切磋論辯中得來的。從徐復觀不容忽視的早期從政經歷中，可以窺見他日後對中國文化和民主政治之執著的源頭，從其堅實的國學基礎以及受到西方學術思想的影響中，我們可以看到他自身結合現代與傳統的學術思想與治學方法的形成源頭。就錢穆而言，雖以「一介書生」自稱，但在時代背景以及自身的文化立場之下，其實很難保持與政治的安全距離。出於對近代中國文化危機的認同，錢穆不斷地強調與提升中國傳統文化的特殊性

及優越性，乃至同儕皆認為他對中國文化歷史所抱之態度光明太過，未免「好而不知其惡」。¹⁷⁸職是之故，其思想觀點中，遊走於學術和政治之間的張力亦隱隱可見。

在精神上，反共的共同政治立場和為中國尋找前進之坦途的悲願，使得二位先生不得不對混亂的時局以及氾濫的思想潮流作出回應，而這樣的回應同時又不免沾染上了時代的氣息，而致使他們的思想觀點帶有鮮明的時代特色，甚至各自的執著之處。這一特質，以及執著甚而幾乎流為偏執的傾向是彼此思想上的共同基色，也是兩者日後產生分歧的主要原因之一。

¹⁷⁸ 唐君毅，〈致徐復觀（1953年10月16日）〉，《書簡》，頁82。

第二章：中庸之辯

一、緣起

1956年3月，徐復觀就1955年錢穆發表於《民主評論》的〈《中庸》新義〉一文提出異議，作〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，在文首便開門見山地指出，自己讀〈《中庸》新義〉後認為：「錢先生乃以莊子的一部分思想來解釋全部的《中庸》；在此一解釋中，《中庸》與孔孟，並無關涉，私心頗為詫異。」¹⁷⁹並強調經過再三再四的書札往來，且由於此一問題關涉中國思想史者甚大，不得不爰就另一角度提出自己的看法。¹⁸⁰從而引發了他與錢穆的公開論辯，兩人從《中庸》的意旨到治思想史的方法，都各有不同的見解，從中我們不難看出兩者學術方法和路徑的相異之處，徐復觀相對西化的思維模式與分析框架與錢穆傳統經學路徑發生碰撞，致使兩者對歷史中的關鍵詞，即徐復觀所稱的「核心觀念」的梳理與理解各有不同，雙方就此反覆辯論，互不相讓，拉開了彼此友情破裂的序幕。

（一）錢穆與徐復觀對「誠」、「明」的不同詮釋

¹⁷⁹ 徐復觀，〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，《民主評論》，卷7期5（1956年3月），頁118。

¹⁸⁰ 徐復觀，〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，頁118。

在〈《中庸》新義〉一文中，錢穆開宗明義地表示，「真實無妄」是宇宙一切事象之最大意義，亦是一切事象之最高價值。¹⁸¹並以「真實無妄」和「真實無虛」來解釋《中庸》所提到的「誠」這一概念，錢穆認為：由於宇宙為一真實無妄之存在，而萬物又真實存在於這一宇宙中，因此可從中悟得古人所謂「萬物一體」的「一體」即是「誠」，即是真實無妄，也可稱之為「天」，故「天」即是「誠」。¹⁸²對於《中庸》裡另一重要概念——「明」，錢穆則以「表現」來加以解釋。他認為，在宇宙中由存在而表現者，終究會有機緣為人可見可知，這一由「存在」到「表現」最終為人「發現」的過程，便是「由誠而明」；同樣的，凡表現者，由「表現」而知道它是一「真實無妄的存在」，此一過程，則是「由明而誠」。¹⁸³故此，錢穆在解釋「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」時，說道：

宇宙間一切物，一切事象，苟有此真實無妄之存在，將必然有所表現，而與世以共見，此即物之性。人苟實見其有所表現，真知其有所存在，而誠有以識其為真實無妄，則此天道之誠之真實無妄者，乃在人道之明知中再度真是表現而存在，此即人之教。¹⁸⁴

從錢穆的敘述中不難看出，他在解釋「誠」之概念時，將其歸於「天性」的「真實無妄」，而「天性」既囊括了「人性」，又包涵了「物性」，因此凡宇宙間一切有生無生的都各有「性」，即各有「誠」。而後，錢穆又說，天賦之「誠」

¹⁸¹ 錢穆，〈《中庸》新義〉，《民主評論》，卷6期16（1955年8月），頁422。

¹⁸² 錢穆，〈《中庸》新義〉，頁422。

¹⁸³ 錢穆，〈《中庸》新義〉，頁422。

¹⁸⁴ 錢穆，〈《中庸》新義〉，頁422。

始是「性」，始是「善」。盡此性，奉行此善，始是道。而人道與天道合一通貫處便是此地。¹⁸⁵

然而，由於錢穆將「誠」與「天」解釋為萬物在宇宙中的真實存在，因此，對於宇宙一切都各有其性、各有其誠的詮釋，連他自己亦意識到不免陷入了「凡存在即合理」的論證中，而無法進一步解釋何以需要「執善固執」。因此他在文章的下篇繼續闡釋「中和」的意義，以求突破。¹⁸⁶

對於「中和」的意義，錢穆用「恰好」兩字去概括。在他看來，宇宙萬物之變動都是在求一「恰好」的狀態，而最後得到此一「恰好」狀態的，便是「中和」，即「永遠在兩異之相和中求中，永遠在兩異之各盡其性以成和中得中」。¹⁸⁷此後，錢穆進一步解釋道：

中和者乃天地之常，因於求中和，而又天地之變。然若在深言之，則當其在求中和之途程中，凡其一切變化，亦是一存在，亦表現，則亦無一而非中和，因天地之間，苟非中和，則無可存在，無可表現也。故物之得存在，以其得中和。物之求存在，則必求中和。¹⁸⁸

就此詮釋而言，錢穆對「中和」的闡述並沒有達到預期中跳出「存在即合理」這一論證的效果，而是變成強調萬物之求「中和」是為了求「存在」，也就是說，只有「中和」的、「恰好」的，亦即合理的，才能夠「存在」與「表現」。而只有合理的才能夠存在，這一命題與「凡存在即合理」在邏輯上的意涵其實是一致的。

¹⁸⁵ 錢穆，〈《中庸》新義〉，頁 423。

¹⁸⁶ 錢穆，〈《中庸》新義〉，頁 425。

¹⁸⁷ 錢穆，〈《中庸》新義〉，頁 425。

¹⁸⁸ 錢穆，〈《中庸》新義〉，頁 426。

綜觀在〈《中庸》新義〉一文中，錢穆對《中庸》的解釋，最重要的一點，便是落在「真實無妄」這一概念上，認為中國儒家思想一直以來便承認真實無妄的至誠，且尊其名曰「性」、「天」或「道」。也就是說，錢穆將「誠」、「性」、「天」、「道」這幾個關鍵字，亦即《中庸》所討論的核心思想，畫了等號。在「人禽之辨」方面，錢穆希望在看到幾希相異之外，亦可以看到大體之相同。此大體之相同中便包含了「道」，故此，「道」不僅不遠人，亦不遠禽獸以為道矣。

189

從錢穆對《中庸》兩大重要概念的解釋途徑可以看出，其發表〈《中庸》新義〉一文的主要目的，乃是會通莊老與孔孟，以闡發「天人合一」之意蘊，在他1955年9月寫給徐復觀的書信中有相關的詳細討論，由於書信並未刊出，又涉及文章主旨，因此大段摘錄如下：

竊謂學問重在補偏救弊，此層實齋亦屢言之，而晦菴可以救王學之弊，莊子可以補孟子之偏，因此晚明王學流弊曝著，一輩學者即主由王返朱，而《中庸》《易傳》即採用莊老來補孔孟之偏。

孔孟之偏，即偏在專注人文方面，如《論語》言德目，孝弟、忠恕、忠信、仁禮、仁知，皆是專屬人文方面的；孟子言仁、義、禮、智、愛、敬等，亦是專屬人文方面的；而老莊跳出人文圈子，專在自然界立論，便見孔孟之偏了。

荀子說：「莊子知有天而不知有人」，但荀子的□（字跡不清，難以辨認）天主教，又偏了。《中庸》言德目，舉出「誠」字。誠者，天之道，始於自然界，指出其內涵之道德意義，因此引出悠久、博大、高明、不貳、不

¹⁸⁹ 錢穆，〈《中庸》新義〉，頁427-428。

息、不已諸端，皆屬自然界而貫通到人文界，此即《中庸》與孔孟之不盡相同處。

如《論語》曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」但《中庸》只說「忠恕違道不遠」。又如有子說：「孝弟也者，其為仁之本與！」但《中庸》雖言「舜與周公之孝，而造端乎夫婦」一語，又轉了灣，因孝弟是人道成分多，而夫婦則天道分數重了。因照自然順序，則先有夫婦而後有父子也。（又如孔孟重言仁，老子言天地不仁，《易傳》便只說天地之大德曰生，此顯見《中庸》與《易傳》之苦心及其思路之轉換處。弟在成都時，有一文論《易傳》與《戴記》中之宇宙觀，頗謂有闡發，而仍未盡也。）

兄謂儒家所說的天，只是理想的人，由人文界以發揮天人合一，實只是將天亦看作一理想的人文界。此意雖是，實不盡然。朱子與陸復齋討論橫渠《西銘》，力辨此意。此一異同從來絕少注意，但鄙意覺其很重要，因此屢屢提起，盼兄能注意。此實朱陸異同一大題目也。（《中庸》有兩端，一端由人達天，一端由天達人，似不可並歸一路。弟雖尊陽明，亦謂朱子意見仍當酌取。）

朱子只想從自然界覓出此最高的實然之理來，但朱子把仁義禮智都要在自然界找到根據，此乃戰國陰陽學家與漢儒之歧途，無怪象山要說其支離。但朱子格物窮理之說，究竟不可破，就儒家天人合一之精神看，究竟該從自然界也說出一理來。（濂溪《通書》重「誠」字，朱子於二程外必尊濂溪，因朱子極想為天人二界打一通路，決不專在孟子盡心、知性、盡性、知天一路上用工夫。若太重於此，變成陸王了。）

弟謂只《中庸》與《易傳》比較，截得天人分明，而又能匯通合一。但卻不能說《易》、《庸》認識《論》、《孟》老路，因其已參進道家觀點也。

190

拙文本欲發明《中庸》會通儒道之趣，則以《莊子》義說《中庸》，正是拙文著意用心處也。至謂中外人文思想，無不自「人禽之辨」，「君子小人之辨」開始，此論實是門面語。程朱「性即理」，此「性」字決不專屬於人，此「理」字即顯包物理，然又何得謂程朱非人文精神乎？……弟斷非一本自然主義而不承認道德，只認道德亦在此自然中。孟子性善，亦何嘗外自然而求善乎？¹⁹¹

從上文所引的兩封書信可以看出，從錢穆的觀點來看：一，《中庸》、《易傳》乃是融合莊老的學說，引進關於自然界方面的論述，來補孔孟學說中過於專注人文界的偏頗之處；二，「由人達天」和「由天達人」的途徑並不可歸為一路，《中庸》既截的天人分明，又可匯通合一，對人道的解釋落在人文界上，而對天道的解釋則當始於自然界；三，人文界與自然界相異幾希，「天人合一」則是儒家務求人文達到與自然大道之合一，即錢穆認為，人須瞭解自然，發展自然，與其融為一體。¹⁹²需要注意的是，無論是在〈《中庸》新義〉中，還是在私下的書信中，錢穆都對儒家「人禽之辨」的根本作了一定程度的否定。在〈《中庸》新義〉中，他表示「道」亦不遠禽獸，在書信中，更是明言「『人禽之辨』，『君子小人之辨』實是門面語」。這便難怪新儒家諸學者認為他不同儒學義理，且試圖撼動《中庸》之儒學根本了。

¹⁹⁰ 錢穆，〈致徐復觀（1955年9月16日）〉（湖北省博物館藏）。

¹⁹¹ 錢穆，〈致徐復觀（1955年9月8日）〉（湖北省博物館藏）。

¹⁹² 錢穆，〈《中庸》新義〉，頁428。

相同的概念，徐復觀則認為「道德」是儒家思想的中心，而《中庸》的意旨則在於指出「道德的內在超越性」。故此，《中庸》中所提到的「率性之為道」的「道」與老莊的「道」絕不相同。而人道的成立乃是根源於每人內在之性，而非外在的條件，即並非錢穆所說的「真實無妄」。¹⁹³至少不是錢穆以「群星真實有此群星，地球真實由此地球」這樣帶有唯物主義色彩的論述所解釋的「真實無妄」。因為在徐復觀看來，以「喜怒哀樂」的「真實存在」等同於「魚虫鳥獸」的「真實存在」無異於將人格中質的問題化歸為物質界的量的問題，從這方面來求得將自然與人文歸於一體，這等於從根本上否定了《中庸》的道德意義，且在他看來，古人在當時亦沒有這樣的科學思想以認識到萬事萬物的「真實存在」，故甚難立論。¹⁹⁴而關於「誠明」間的解釋，徐復觀如是說道：

因明善擇善而固執，可使人之喜怒哀樂之情合乎天命之性，此之謂「自明誠」，亦即係由工夫以達本體。天命之性在內作主，自然使人之喜怒哀樂之情發而中節，此之謂「自誠明」，亦即係「即本體，即工夫」。由承認現實和理想之距離，並由現實中追求理想，使理想實現於現實之中，卒之，將理想與現實打成一片，這是《中庸》思想的中心，亦即儒家全部思想之中心。¹⁹⁵

也就是說，《中庸》一文是圍繞著天人關係、體用關係而展開的。朱熹認為《中庸》的前半部分乃子思承夫子天道人道之意而立言，後半部分乃子思反覆推明前章之事。「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理」。¹⁹⁶然而無論是朱

¹⁹³ 徐復觀，〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，頁 120。

¹⁹⁴ 徐復觀，〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，頁 122。

¹⁹⁵ 徐復觀，〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，頁 123。

¹⁹⁶ 朱熹，《四書章句集注·中庸章句》（北京：中華書局，1983），頁 17。

子，抑或是以孟子的良知性善為綱領的象山學派，¹⁹⁷都認為「天命之性」是純粹至善的，是與天理同質的。即便是提倡在萬事萬物中窮盡「一切理」——即包括至善之「天理」，又包括宇宙間事物之「物理」——的朱熹也並沒有以經驗世界之「真實無妄」的「存在」來解釋「天理」的「至誠」。

徐復觀在他的文章中提出，自然的存在並無善惡可言。因此善惡問題，只是人的問題，不必與自然相涉。擇善固執是為存天理去人欲，是內外合一，是「尊德性」與「道問學」的合攏，¹⁹⁸因而指責錢穆忽視了《中庸》的道德性，而只能在現代唯物主義、自然主義，以及莊子思想的下半截中找到立論的根據，而絕難在儒家思想脈絡中尋找其根據。¹⁹⁹然而在指責錢穆的論點趨向於唯物主義和自然主義的同時，徐氏自己的觀點亦帶有鮮明的西方社會學色彩，而與傳統的儒家思想並不完全吻合。對於「理」作出解釋時，徐復觀傾向於將「倫理」與「物理」，「主觀」與「客觀」截得分明。在他的〈象山學述〉中，有這樣一段論述：

由象山的「心即理」而到陽明的「無心外之理」，這是一大轉變，把物理一起轉變而為倫理，把客觀一起轉變而為主觀。站在純倫理的立場，可以說此理是專屬於人的主觀的，人之外無所謂倫理。而陽明之所謂「物」，

¹⁹⁷ 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1968），冊1，頁49。

¹⁹⁸ 徐復觀，〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，頁123。

¹⁹⁹ 徐復觀，〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，頁133。此文後收入1959年出版的氏著《中國思想史論集》，在說道錢穆的論點屬於現代唯物主義、自然主義時，在「唯物主義」前加了「庸俗」二字。在1956年的《民主評論》原文中尚無此二字，說明彼時雙方關係尚算親厚，徐復觀批評錢穆時的措辭亦較1959年時溫和。

亦是倫理中之事，所以他說「意之所在為物」，並不牽涉到純客觀存在之物。²⁰⁰

自上文可以看出，徐復觀認為純粹至善之天理與自然，與純客觀存在的「物」是不想關涉的。對於他的觀點，牟宗三在 1955 年的書信中針對 1954 年 12 月刊於《民主評論》上的此文提出批評道：

對於象山，吾兄一定要把「心即理」與「心外無理」講作兩事，此亦不可。就語句本身說，「心即理」之意自然不即是「心外無理」，然在象山之體悟裡，此兩句同時成立。「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。」無心外之宇宙，豈有心外之理？「心外無理」是一義，此理在天壤間，是客觀的，又是一義。此兩義決不衝突。在象山如此，在陽明亦如此。「心外無理」是一義，事上磨練又是一義。此兩義亦不衝突。²⁰¹

在牟宗三看來，「理」既是客觀的，也是主觀的，「天亦虛亦實」，而這兩者並不矛盾。²⁰²正如翟志成在其〈出入於形上與形下之間：朱熹之理氣與三心〉一文中所解釋的：「天理」是純粹至善的，所以不與善惡對，且其純粹至善的本質，並不會因經驗世界的存在與否而發生任何改變。也正因如此，「天理」便具有恆常不變的和超驗的或超越的特質。²⁰³唐君毅更是在書信中說道，《中庸》是以人能盡其性則能兼盡人性物性為言。²⁰⁴由此可見，徐復觀所持的將「人」與「物」各自區隔開來的觀點，亦並非宋明儒學或當代新儒學的主流意見。

²⁰⁰ 徐復觀，〈象山學述〉，收入氏著，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1959），頁 51。

²⁰¹ 牟宗三，〈致徐復觀（1955 年 1 月 12 日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁰² 牟宗三，〈致徐復觀（1970 年 8 月 22 日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁰³ 翟志成，〈出入於形上與形下之間：朱熹之理氣與三心〉，頁 164。

²⁰⁴ 唐君毅，〈致徐復觀（1955 年 11 月 20 日）〉，《書簡》，頁 100。

除此之外，徐復觀在〈《中庸》的地位問題〉一文的起首便提出：錢穆試圖在《莊子纂箋》中以莊子〈齊物論〉中「惟達者知通為一，為是不用而寓諸『庸』。庸也者用也。用也者通也。通也者得也。適得而幾矣。」所提到的「庸」字為解釋的根據，認為「《中庸》之書本此」。²⁰⁵故此，徐復觀認為，錢穆一來是以「唯物主義」解釋《中庸》義理，並試圖將《中庸》劃入老莊的思想體系之內；二來則是單純以訓詁考據的方式來闡釋思想上的線索。他指出，本來「古人用字不甚嚴格，表達思想之方式亦不夠組織」，而且同一字詞的意思也會隨著歷史進程不斷改變。²⁰⁶也就是說，在徐復觀看來，單純從「訓詁」的考據方法來確定《中庸》、《易傳》所用字詞的「語源」，並以此將其思想綫索追溯至老莊的學說是不能成立的。而治思想史的方法，當是將考據與義理作一結合，由文字實物的具體，走向思想的抽象，再由思想的抽象以走向人生、時代的具體。²⁰⁷這一問題，既涉及徐復觀與錢穆的治學方法與對義理態度的異同，亦涉及傳統中國經學與西方學術方法的碰撞，將在本章的第二節作詳細論述。

（二）錢穆的回應

對於徐復觀的指責，首先錢穆表示自己的文章不過是希望發明《中庸》會同儒道之趣，而決不曾謂《中庸》乃道家義，同樣的旨趣在其《中國思想史》的〈《易傳》與《中庸》〉一節中已經略舉。²⁰⁸在關於《中庸》與《易傳》的寫作目的方

²⁰⁵ 徐復觀，〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，頁 118。

²⁰⁶ 徐復觀，〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，頁 118。

²⁰⁷ 徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出補正》及《莊老通辨》自序書後〉，收入氏著，《中國思想史論集》，頁 116。

²⁰⁸ 錢穆，〈致徐復觀（1956 年 2 月 24 日）〉（湖北省博物館藏）。

面，錢穆這樣闡述道：「老子始提出『人法地，地法天，天法道，道法自然』之明確口號，而在修身、齊家、治國、平天下一切人生界實際事為上，都有一套精密的想法，較之孟子是恢弘了，較之莊子是落實了，但較之孔子，則仍嫌其精明有餘，厚德不足。而且又偏重在自然，而放輕了人文之比重。《易傳》與《中庸》，則要彌補此缺憾。」²⁰⁹但他也認為在求中國思想史裏的「天人合一」所採取的理論上，《易傳》、《中庸》終究與老莊異趨：

莊老的宇宙論，不信有一創造此宇宙的上帝，亦不信人的智慧可以主宰此宇宙，可以說是近於「唯物」的。但他們對物的觀念，注重在其流動變化，可說是一種「氣化的一元論」。《易傳》、《中庸》並不反對此觀點，只從天地萬物之流動變化中，指出其內在固有之一種性格與特徵，故說是「德性的一元論」。此種德性一元的觀點，實為中國思想史中之特創。《易傳》、《中庸》即運用此種德性一元的觀點來求人生界與宇宙界之合一，即中國思想史裏之所謂「天人合一」，因此《易傳》、《中庸》不失為儒家孔孟傳統，而終與莊老異趨。

對於天地自然一切事象的看法，《易傳》《中庸》復與老莊有一根本的歧異點。老莊都認為宇宙間一切事象，全是對立的。《易傳》《中庸》則不同。他們似認為一切對立，都不是截然的。在對立的兩極端之間，還有一段較長的中間過程。我們若不忽過此一段中間過程，則此對立的兩極端，只是此一體之兩端而已……如是，則一切對立的矛盾，全可統一，而且並不要在超越此兩端之對立之外之上來求統一，可即在此對立的矛盾之本身中間求得了統一。此兩端，即從其相互接觸的中間過程而消失了他們對立

²⁰⁹ 錢穆，《中國思想史》（臺北：蘭臺出版社，2001），頁 65。

的矛盾，而融合成爲一體。這即是儒家之所謂中道。這一新觀點，也是在老莊強調了宇宙事象是一切相對立的這一觀念之後而始提出的。²¹⁰

上述兩段可以得出：一，《中庸》《易傳》是具有德性一元思想的，在詮釋「天人合一」的途徑上，與老莊異趨；二，錢穆仍舊是以宇宙萬物之變動來解釋中道。認爲道家將萬物分爲對立的兩極，儒家的中道是在此兩極之間劃一直綫，一以貫之，使對立能夠成爲一體中之兩端；三，儒家這種中道的觀念是為了彌補道家兩極對立觀點的偏頗而發展出來的，即《中庸》《易傳》的觀念是對道家思想的補偏救弊，是形成於老莊思想之後的。結合〈《中庸》新義〉一文所提到的，《易》《庸》乃是採用莊老在自然界的立論來彌補孔孟單單專注於人文界的偏失，可見錢穆對於「會通」及「補偏救弊」的執著，並在給徐復觀的書信中引用章實齋的「為學不可無宗主，不能有門戶」來強調自己的態度。²¹¹錢穆之所以一定要將儒道在此會通，一方面固然是因為《中庸》之意旨確實摻入了道家之思想，另一方面，則是其有意要證明中國文化實是近科學而遠宗教的。而此層則是道家最顯，故此，東方文化絕不能排斥道家。而其本人亦欲在此下工夫，為科學與儒學的會通另闢一路。²¹²

其次，關於其在文章中是否忽視了《中庸》的道德意義，錢穆表示：「莊子與朱子對自然態度之相異點，弟對尊意甚表贊同。尊意又謂《易傳》、《中庸》

²¹⁰ 錢穆，《中國思想史》，頁 75-76。

²¹¹ 錢穆，〈致徐復觀（1955 年 9 月 16 日）〉（湖北省博物館藏）。

²¹² 錢穆，〈致徐復觀（1955 年 9 月 16 日）〉（湖北省博物館藏）。錢穆稱：「要求『盡物之性』是科學精神，而歸本在『盡己之性』與『盡人之性』兩項下面，則是儒家精神了……（中國人）常認爲『物性』與『人性』，一樣是一種『天地之性』，應該不相違異。」見錢穆，《中國文化史導論》（臺北：蘭臺出版社，2002），頁 213-215。

雖匯通道家，而仍本人文精神，此層更無可反對者。」²¹³然而，他並不承認徐復觀所說的「天命之謂性的『性』是內在的道德主宰」，而認為《中庸》中的「性」之一字，兼指人性與物性而言，且將人性與物性並舉，自《中庸》始，也是《中庸》匯通了莊子而立說的一大證據。²¹⁴

且就《中庸》的道德性而言，錢穆早在《中國思想史》一書中便反覆指出，謂《中庸》的宇宙觀乃是一種德性的宇宙觀，而採取了莊老的自然觀來闡發孔孟的人文觀，是故成為新儒家。但是莊老言天道，只就現象言，而不主從現象後面來覓一主宰。《中庸》則不肯就言現象，而要在現象本身中來籀繹出此現象所特具而顯著的德性，此一點，乃與莊老發生絕大的歧異。²¹⁵至於是否該將人附屬於自然來說，錢穆認為是本於《中庸》的意旨而言的。《中庸》本書，就是將人附屬於自然而言者。而自然界的道德，便是「誠」，²¹⁶「誠」之一字是始於自然界而貫通到人文界的。²¹⁷

其三，對於徐復觀強調的「即本體，即工夫」之立論，錢穆則以為此一來是由於徐復觀唸了許多西方哲學家的唯心論而得出的觀點；²¹⁸二來則是以天道責之人人，乃是對人的不忠恕：

《中庸》所以不著重仁義、孝弟、忠恕、愛敬諸德目，而另提出「中和」二字，若非從「誠明」節源頭說來，便誠突兀矣。又弟此文，只是自己發揮，略去前人舊說，好像弟特創新解，其實前人本亦有如此說處，弟為略

²¹³ 錢穆，〈致徐復觀（1955年9月23日）〉（湖北省博物館藏）。

²¹⁴ 錢穆，〈關於中庸新義之再申辯〉，《民主評論》，卷7期6（1956年3月），頁146-147。

²¹⁵ 錢穆，《中國思想史》，頁68-69。

²¹⁶ 錢穆，〈關於中庸新義之再申辯〉，頁149。

²¹⁷ 錢穆，〈致徐復觀（1955年9月16日）〉（湖北省博物館藏）。

²¹⁸ 錢穆，〈關於中庸新義之再申辯〉，頁147。

去考據面貌，故未一一稱引耳。即如「尊德性」而「道問學」，鄭注：「德性，謂性至誠者，問學，學誠者也。」此寥寥數語，極精審。較之朱注，勝過甚遠。朱注云：「尊德性，所以存心，而極乎道體之大。道問學，所以致知，而盡乎道體之細。」此乃自述己見。

鄭注緊扣《中庸》本書，最為恰切。又《毛詩》〈皇矣〉箋：「天之道尚誠實，貴性天然。」此等處見漢儒亦有不可磨處，然此只是說漢儒注釋有不走作勝宋儒處。若就思想義理言，弟固尊朱，非媚鄭者也。又《中庸》「變則化」鄭注：「變，改惡為善也。變之久，則化而性善也。」如此說性善，自見其近荀而遠於孟；然其從天道中轉出人道，不以人道反天道，則鄭氏要為儒家正統矣。又如：「人有罪過，君子以人道治之。其人改，則止赦之。不責以人所不能。」此等處，弟所深好，以其平易近人也。又如表記注：「以先王成法擬度人，則難中也，當以時人相比方耳。」

然則不僅不當以天道責之人人，並不當以先王之道責之人人，只當即以時人之道責時人。此論意見，弟素深守。弟之喜《中庸》者，在此等處。此因弟宗主陽明而然。弟之不喜以教主態度臨人者，亦因深喜此等理論故耳。

219

在〈關於中庸新義之再申辯〉一文中，錢穆就同一問題又這樣回應徐復觀道：

「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。」此種不遠人之道，始是中庸之道。現在徐先生卻要人向內沉潛淘汰，而顯出一種不為外界所轉移影響的內在的道德主宰。又教人要解脫一切生理束縛，直沉潛到底。要教人之心，解脫了一切生理底，後天底束縛，而只感覺其為一先天底存在。要

²¹⁹ 錢穆，〈致徐復觀（1955年9月23日）〉（湖北省博物館藏）。

教人之心，成為一個突破了後天各種樊籬的一種普遍存在。徐先生認為如此始是內在的，超越的。我對徐先生此等說法，不敢妄下批評，但若用《中庸》作者的意見來批評，恐怕徐先生是知者過之，賢者過之了……現在徐先生要教我們內在，便遠人了。要教我們超越，則又遠人了。²²⁰

就錢穆之回應的第一點來看，他對西方哲學中的唯心論的理解顯然並不準確。徐復觀所強調的「心」，並非唯心主義所指的可構成物質世界的意識。徐復觀隨後在文章中也對這一評價作了解釋：

西方的唯心論，可以分為兩個方面。一方面是認識論中的問題，普遍稱之為觀念論……另一方面，是在形而上學上以精神為宇宙的本體。而「心即天」的另一真實意義，即是把屬於人的歸還給人，把屬於自然宇宙的歸還給自然宇宙；在這中間，找不到任何精神創造了宇宙，創造了「形體之天」的意味。²²¹

就嚴格的唯心主義，如新柏拉圖主義(Neoplatonism)和貝克萊主義(Berkeleyan Idealism)對唯心主義的定義來看，他們認為任何形式的非精神性(nonmental)或外於精神性(extramental)的事物都不可能獨立存在或擁有自己的特性，因其本身就是意識或者精神的產物。²²²

以兩人對「心」之理解，不難看出，錢穆與徐復觀對於《中庸》一書的詮釋，在立場和層面上都有根本的不同。徐復觀以陸王心學為基礎的從極高明處講道德的內在超越性，認為人在反躬實踐的過程中，便必然由經驗之心，顯出超經驗的

²²⁰ 錢穆，〈關於中庸新義之再申辯〉，頁 151。

²²¹ 徐復觀，〈有關中國思想史中的一個基題的考察——釋論語「五十而知天命」〉，收入氏著，《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1983），頁 395。

²²² Philip J. Neujahr, *Kant's Idealism*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1995, pp. 5.

特徵；而超經驗的特徵，依然是由經驗之心所認取，以主宰於經驗之心，於是乃真有所謂天人合一。因此，「天人合一」只是心的二重性格的合一。²²³無論是從宇宙精神，抑或是人之立場出發，徐復觀始終強調儒家「道德人文主義」的立場。²²⁴也就是說，道德乃內在本有，而非向外求取，應是作一「尋回」的工夫，故而要求個人沉潛到底，而突破後天束縛，成全內在的超越的人「心」，是徐復觀堅持的觀點，亦是孟子及宋明儒學的核心觀點。²²⁵錢穆在這一點上，顯然正如唐君毅所評價的，先從「物理」上來看，將人納為物之一，則一切的工夫皆外在化，無法觸及《中庸》的骨髓，即由內心通出，以達天德。²²⁶然而，徐復觀之以為將宇宙論落向人性論的途徑，因其中無法真切感受到道德的動力而在根本上有缺憾，故此應將這種不必要的糾結加以澄清，將宇宙論的部分交還科學，而將道德論的部分歸還本心。²²⁷這樣將「人」與「自然」完全區隔開來的觀點，如上文所提到的，也並不完全吻合於宋明儒學與當代新儒學的看法。因此可以說錢穆與徐復觀對《中庸》的看法，各有各的隔閡之處，錢穆在於忽略宋明儒學之「道德的內在

²²³ 徐復觀，〈有關中國思想史中的一個基題的考察——釋論語「五十而知天命」〉，頁 395。

²²⁴ 徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出補正》及《莊老通辨自序》書後〉，頁 105。

²²⁵ 「孟子所說之心，既不是心理學所講的感性層的心理情緒活動，也不是表現知慮思辯作用的知性層的認知心。他是以仁說心，心是德性層的德性主體，是從體上說的內在道德心，是實體性的道德的本心。本心，同時是心，亦同時是性。所以，內在的道德心，即是內在的道德性；說心、是主觀地講，說性、是客觀地講。因此又可以說，心、是性的主觀義，性、是心的客觀義。主客觀統而為一，則本心即是性，心性是一，不容分而為二。」見蔡仁厚，《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990），頁 43-44。

²²⁶ 唐君毅，〈致徐復觀（1956年3月25日）〉，《書簡》，頁 104。

²²⁷ 徐復觀，〈有關中國思想史中的一個基題的考察——釋論語「五十而知天命」〉，頁 392-393。

超越性」，而將一切從外面來看，徐復觀則將「人性」與「物性」作了一嚴格的區分，認為道德倫理與除人以外的宇宙萬物並無關涉。

儘管如此，在〈有關思想史的若干問題〉一文中，徐復觀又以「考據對考據」的方法，從治學的理路上對錢穆提出了質疑和「不甚客氣」的批評。²²⁸至此，可以說，兩者的關係從一開始的師友與學術界的晚輩，演變成了在學述問題上各有不同方法與建樹的對手。

二、考據結合義理的新考證方法 Vs. 受時風影響的舊式考據

（一）考據加義理的新考證方法

徐復觀自 1950 年代正是進入學術圈之前，曾自述在二十歲前讀了些線裝書，中間二十年，卻「視線裝書為仇敵」，在日留學期間，多讀河上肇和蘇聯出版的書，故此深受馬克思主義的影響。²²⁹如本文在第一章第一小節所提到的，其在早年閱讀的馬克思主義著述，以及中年後對西方哲學、社會學、政治學等的刻苦鑽研，使得儘管拜入熊十力門下之後，開始向中國傳統文化回歸，²³⁰然而他的治學方法和思維模式都變得相當現代與西化。²³¹在思想史研究上，徐復觀既強調在重建中國古代思想史時，所需要的推理上的邏輯性，以及「基本資料」的重要性，

²²⁸ 徐復觀，〈三千美金的風波〉，頁 186。

²²⁹ 徐復觀，〈垃圾箱外〉，頁 23-29。〈一個偉大地中國地臺灣人之死——悼念莊垂勝先生〉，頁 144-145。

²³⁰ 徐復觀，〈我的讀書生活〉，收入氏著，《徐復觀文錄選粹》，頁 315-316。

²³¹ 翟志成，〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，《中國儒學》，輯 5（北京：社會科學出版社，2010），頁 22。

也強調，要站在歷史主義的立場上，來評價判斷古人的思想，不能以簡單的進化觀念來加以推論，須能「通古今之變」。²³²

首先，徐復觀認為中國的思想家很少有意識地以有組織的文章結構來表達他們思想的結構，²³³而常常把他們體認到的，當作一種現成事實，以很簡單的語句說出來。故此傳統的中國學術缺少一個理論系統，而致使其思想的內在關聯常常被散落各處，為獨立姿態出現的語句形式所掩蓋。²³⁴除此之外，在〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉一文中，徐復觀提到：「我常覺得古人用字不甚嚴格，其表達思想之方式亦不夠組織；所以在許多地方，只能根據某一人，某一書中前後互相關聯的話，以確定一個字或一句話的意義。」²³⁵由於上述理由，徐復觀認為中國傳統的學術存在缺乏系統性和用字不嚴格等缺陷，因此，在研究中國古代思想史的時候，如言考據，則必然會向三個層面擴展：一是知人論世的層面。古人思想的形成，必然與古人所遭遇的時代，有密切關係。其次，是在歷史中探求思想發展演變之跡的層面。第三，是以歸納方法從全書中抽出結論的層面。²³⁶

他與錢穆對於學問方法的分歧，主要來源於對思想史理路的梳理上。徐復觀在評價「訓詁學之演繹法」時，說道：「所謂訓詁學之演繹法者，乃不待上下文句之參證，不由有關資料之歸納、勾稽，而僅以由某字之原形原聲所得之義，為

²³² 徐復觀，〈有關周初若干史實的問題〉，收入氏著，《兩漢思想史》，卷1（臺北：臺灣學生書局，1974），頁408-422。

²³³ 徐復觀，〈研究中國思想史的方法與態度問題·代序〉，氏著，《中國思想史論集》，頁2。

²³⁴ 徐復觀，〈再版序〉，收入氏著，《中國人性史論：先秦篇》（臺北：商務印書館，1988），頁3。

²³⁵ 徐復觀，〈中庸的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，頁118。

²³⁶ 徐復觀，〈中國思想史工作中的考據問題〉，收入氏著，《兩漢思想史》，卷3，頁3-4。

推論之根據。」從而「流弊極矣」。²³⁷對於錢穆就《中庸》、《易傳》的新解，徐復觀顯然認為其落入了考據訓詁的窠臼，而罔顧了義理的真相。²³⁸翟志成在〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉一文中，將徐復觀的治學方法系統地歸納為四個要點：其一，是要將分散在文本裏的與顯著思想中核心觀念相關的語句集合、比較、分析，並用「追體驗」的方法發現其內在的聯繫，以發揮相互印證的作用。其二，則是在邏輯推論上，不可濫用演繹法，而須重視歸納法的運用。以此方法歸納出各家各人所用的抽象名詞的具體內容，補出明確定義，將各家各人所用的相同的抽象名詞，卻有不同指陳、不同範圍的情況加以明瞭的區分，最後才於其中求得結論，以此來補傳統訓詁之不足。其三，則是要把握核心觀念或思想的變動特質。在方法學上採取「發展」、「比較」和「動進」的觀點，方能把握一個思想形成的線索。從動進的方面去探索抽象名詞內涵在歷史中演變的軌跡，及演變的相關條件，方能給予「史」的明確意義。其四，在重建中國思想史的實質體系時，絕離不開抽象思維能力的運用。即便是訓詁、考據等工作，也需要抽象思維的引導，否則將不能把握前後相關文句的思想脈絡，自然也抓不住局部或全體的思想內涵。²³⁹

徐復觀在與勞幹和毛子水論辯「考據與義理」之爭時，亦作文申明自己認為史學須在考訂工作的同時，注重解釋，因「『解釋』不僅是因研究而自然地所得

²³⁷ 徐復觀，〈評訓詁學上的演繹法——答日本加藤常賢博士書〉，收入氏著，《中國思想史論集》，頁 203。

²³⁸ 徐復觀認為：「書之對於義理只居於啟發襄助的次要地位，它不是義理的（道德的）直接的根源所在。」並指出錢穆對宋儒之義理的主要目的和意指有所誤解。徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出補正》及《莊老通辨自序》書後〉，頁 90。

²³⁹ 翟志成，〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，頁 28-43。

出的結論，也是在研究過程中由研究工作自身不斷發出的邀請」。²⁴⁰並認為中國學問的骨幹即是義理之學，並就五四之後產生的以「科學主義」治人文學科的學風提出了嚴厲的批評。²⁴¹由此可見，在 1957 年時，徐復觀的考據加義理的新考證學，也就是他所持的治思想史的方法學已開始萌芽與發展，且與當時那些「無思想地學術」的舊考證相比，明顯地高出不止一個層級。²⁴²

（二）錢穆受到時風影響的科學史觀

錢穆由於早年喪父，未能進入大學深造，而是在無錫、蘇州附近的小學與中學各教了十年書。然其在教書期間大量閱讀典籍，在傳統經史知識方面做了豐富的積累。²⁴³由於是自學，很明顯可以看出錢穆早期的研究興趣以研究和詮釋經典為主，與傳統的學者相近。最初的兩部著作便是《論語要略》和《孟子要略》，頗能反映他的治學興趣。²⁴⁴

錢穆在中學教授「國學概論」，後寫成《國學概論》一書，其中可以看出在上世紀 20 年代，即胡適的「整理國故」運動熱火朝天之時，錢穆受到的感染也不小。他不僅在此書的最後一章，對「最近期的學術思想」作了詳細的介紹和點評，而且在之前各章中，點評前人著述時，亦對梁啟超、胡適等人的著作多有參

²⁴⁰ 徐復觀，〈兩篇難懂的文章〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 470-473。

²⁴¹ 徐復觀，〈答毛子水先生的「再論考據與義理」〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 505-524。

²⁴² 翟志成，〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，頁 44。

²⁴³ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 35-151。

²⁴⁴ 王晴佳，〈錢穆與科學史學之離合關係 1926-1950〉，《臺大歷史學報》，期 26（2000 年 12 月），頁 131。

考。在《國學概論》的最後一章中，錢穆將章太炎、胡適和梁啟超視為當時治先秦諸子學問的主要人物，並認為胡適「介紹西洋新史學家之方法來治國故，其影響於學術前途者甚大」，且有扭轉風氣之功，而對其讚譽有加。²⁴⁵雖然在錢穆晚年，由於文化立場的不同，對「新文化運動」的人物多有批評，但是在錢穆早年的治學中，依然不難看出胡適等所倡的時風對其的影響。因此可見，錢穆的早期學術生涯受到科學史學家的影響，以「考據」成名，從而受到顧頡剛的提拔亦並非偶然事件。²⁴⁶

用科學方法復興國學的，當屬梁啟超首開先河。因此其在《新史學》一書中，將展示歷史進化視為史學研究的宗旨，從進化論的觀點出發，重新解釋中國歷史的演變。對於其後輩胡適而言，則進化論被視為一種科學方法，成為一種「歷史的態度」（The genetic method），即研究事物如何發生，怎樣來，怎樣變到現在的樣子的方法。²⁴⁷自 1917 年胡適歸國之後，中國歷史界便從「疑古」的風尚進而演化為從提出懷疑到證實其懷疑的階段。然而儘管胡適將進化論解釋為一種科學的研究方法，卻並未改變人們用進化論的史觀看待中國歷史之演進的態度。受到胡適的影響，顧頡剛挑起了「古史辨」的討論，並顯然運用了胡適提到的「歷史的態度」此一方法，除了「疑古」之外，亦挖掘事實來證明作偽的經過。²⁴⁸但值得注意的是，在證偽的過程中，這一方法和目的便同時產生了重建的意向。而顧

²⁴⁵ 錢穆，《國學概論》，收入《錢賓四先生全集》，甲編，卷 1，頁 376-379。

²⁴⁶ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 154。

²⁴⁷ 胡適，〈實驗主義〉，收入氏著《問題與主義》，收入《胡適全集》（臺北：遠東圖書，1990），集 1，卷 2，頁 296。

²⁴⁸ 王汎森，《古史辨運動的興起》（臺北：允晨文化，1987），頁 97。陳志明，《顧頡剛的疑古史學》（臺北：商鼎文化，1993），頁 101。

頡剛本人，亦聲稱他的「疑古」，是為了在科學的基礎上重建古史，並認為通過考古的方法可以最終達到這一目的。²⁴⁹

正如王晴佳在他的文章中提到的，「古史辨」的討論，除了在受到時風影響，存在對傳統中國古史的懷疑之外，在現代史學研究的標準上也建立了一個以批判史料、考證史實為基礎的學術規範。如此，則錢穆受到顧頡剛的賞識與提拔，則不可單單被歸為顧氏在學術上的寬宏雅量，而更多是由於錢穆早期的史學著作符合當時定下的學術規範。²⁵⁰除此之外，在錢穆自述完成於 1928 年至 1929 年間的《國學概論》中也可以看出，其在結識顧頡剛之前，便至少對梁啟超、胡適等人在治學方法上的探究頗為欣賞。²⁵¹因此，在結識顧頡剛之後便得到賞識，也並非偶然。這一點在錢穆作《劉向歆父子年譜》時也可以清晰看出，他與胡適、顧頡剛等一樣，希望用考據的方法，對古書的真偽作深入細緻的研究。²⁵²所不同的不過是，錢穆對經典抱有崇敬態度，而胡適、顧頡剛作為「新文化運動」主力而對傳統學術持批評的態度。

錢穆在中小學的教學經驗，以及上述提到的考據工夫，都使得他的著作帶有深入淺出、考證翔實的特點。然而也正因為此，在學術觀念上，錢穆始終堅持以「經學」為儒學核心的舊規，並認為「史學」與「義理之學」，「雖相關聯，卻應區別」。²⁵³因此，錢穆雖在價值上相信「儒學」，但在學術上，卻仍具有沉潛

²⁴⁹ 顧頡剛，〈中國古代史述略〉，收入氏著，《顧頡剛古史論文集》（北京：中華書局，1988），冊 2，頁 474-478。

²⁵⁰ 王晴佳，〈錢穆與科學史學之離合關係 1926-1950〉，頁 131。

²⁵¹ 錢穆，〈弁言〉，氏著，《國學概論》，頁 1。

²⁵² 錢穆，〈劉向歆父子年譜自序〉，收入氏著，《兩漢經學今古文評議》，收入《錢賓四先生全集》，冊 8，頁 6-7。

²⁵³ 錢穆，〈孔子與春秋〉，收入氏著，《兩漢經學今古文評議》，頁 263-317。

於「儒學史」之探尋而後自得之通識。²⁵⁴而這樣將「史學」與「義理之學」的分疏，也正是因為上文所提到的，錢穆在受到「當代思想」所倡導的學術方法之影響後的回應。

如此看來，錢穆在討論《中庸》、《易傳》問題時，將「人」之存在意義與「自然」放在同一高度上進行解釋，其實亦是他的治學理念的如實反映。正如戴景賢所說，在「自然演化」與「人文演化」之觀念聯繫中，對於所謂「人性」問題之探討，事實上已涵有一種藉「自然史」與「世界史」形式而展現之歷史思維。²⁵⁵也就是說，在「科學史觀」的影響下，錢穆所形成的這種既延續了舊學中的傳統觀念，又結合了「歷史的態度」的學術研究風格，雖說並不悖於儒家「就人性以論人道」的觀念，但是在解釋義理時不免將兩者分開而不置於同一系統下，導致義理與歷史發展脈絡間缺乏貫串。這樣認為史學與義理之學，雖然可以合併，但勢所必分的判斷與徐復觀須把握中國古代思想中的核心觀念和思想變動特質，以「歸納法」來彌補訓詁之不足的觀點大相迥異。

在徐復觀所作〈有關思想史的若干問題〉一文中，可清晰看到他對錢穆治思想史方法上的不贊同。他認為錢穆不但沒有把握到讀書訓詁與義理的關係，對義理之意指有所誤解，而且似乎將兩者的位置全然倒置。²⁵⁶錢穆所提出以朱、王兩家對訓釋格物致知之辨，作為由考據以通義理的證據，也不能成立。因為在徐復觀看來，兩者在文獻解釋上的歧異，歸根結底，是出於思想上的不同，因此試圖

²⁵⁴ 戴景賢，〈論錢賓四先生之義理立場與其儒學觀〉，《臺大文史哲學報》，期 70，（2009 年 5 月），頁 86-87。

²⁵⁵ 戴景賢，〈論錢賓四先生之義理立場與其儒學觀〉，頁 87。

²⁵⁶ 徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出補證》及《莊老通辨自序》書後〉，頁 90。

從考據訓詁入手，必然不能觸碰到真正的問題，甚至是對輕重主從關係的隨意抹煞。²⁵⁷

對錢穆提出的，在治思想史中，應注意各家新字新語的使用，並由此探求一書及各書的思想線索，這一考據的新方法，徐復觀亦不以為然。首先，他認為錢穆提出此一方法，所要達到的目的，不過是如他在〈《中庸》的地位問題〉一文中已反覆指摘過的一一要證明《易傳》、《中庸》、《大學》皆出於老莊，而不屬儒家譜系。其次，這種以老莊所用的字語為語源，來假定《中庸》、《大學》等字語的沿襲，也只能推斷各書成立的時代先後，不能斷定思想線索，且老莊的用字也幾經發展演變，並不具有「語源」的資格。²⁵⁸

舉例來說，錢穆以《莊子》中的使用的「庸」字作為《中庸》的起源，又以老莊對「明」之一字的解釋來闡述《中庸》裡「誠明」之「明」的意思。徐復觀除了指出老莊用字的「語源」資格值得懷疑之外，也指出老莊的「明」字指涉一種「泯是非，忘彼我的態度」，而《中庸》的「明」字則是「『明善』，即是『擇善』」的意思。²⁵⁹兩者意思根本不同，因此從訓詁上強推義理的做法是行不通的。在徐復觀看來，錢穆將義理僅僅認作為「做思想史」的工作，這一基本概念就是錯誤的，義理應當是探求道德根源的學問，這類學問固然需要讀書講訓詁，然而訓詁卻並不是義理的直接根源。徐復觀認為，正是由於思想上的不同，才導致了

²⁵⁷ 徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出補證》及《莊老通辨自序》書後〉，頁 92-93。

²⁵⁸ 徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出補證》及《莊老通辨自序》書後〉，頁 100。

²⁵⁹ 徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出補證》及《莊老通辨自序》書後〉，頁 108。

文獻解釋上的不同，不能調轉頭來，從文獻的考據訓詁上去探求義理，這正正體現了訓詁與義理的主從關係。錢穆做法在他看來，無疑是本末倒置。²⁶⁰

在 1957 年發表的文章中，徐復觀明確地指出錢穆的「會通」既是其做學問的利器，亦是其弊端之所在。其利在於「群書互參」，其弊則在於忽略「考據加義理」的雙重爬梳而帶來的混亂：

如錢先生所強調的會通的方法，當然也很重要。但這裏有一基本前提，既是欲以群書互相參校，必先就各書之本身作一切實之研究，必須順各書之章、句、詞，作由局部而全體，由全體而局部之研究，就本書求得本書之結論。此後在群書參校時，乃能使各書各家脈絡分明，異同自顯，不至有附會含混淆亂之弊。²⁶¹

三、難以回應的挑戰

隨著徐復觀學業上的日漸成熟，使得他與錢穆原本在學術上的前、後輩之情誼難以維持。²⁶²自 1949 年在香港創辦新亞書院以來，錢穆漸覺行政事務日增，使

²⁶⁰ 徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出補證》及《莊老通辨自序》書後〉，頁 93。

²⁶¹ 徐復觀，〈有關思想史的若干問題——讀錢賓四先生《老子書晚出補證》及《莊老通辨自序》書後〉，頁 116-117。

²⁶² 在 1952 年至 1954 年間，錢穆與徐復觀的通信經常可見其對徐復觀在為學之道和言語小節上的指點與勉勵，並認為以他與徐復觀的交情，徐氏必不會見怪。見錢穆，〈致徐復觀（1952 年 2 月 10 日）〉（湖北省博物館藏）。「兄心地似較去歲落實，一意閉戶讀書，自然言談之間，精光日露，足證學問真貴從本原心地上用力。竊願以此自勉，亦以此更勉兄之日進無疆。」見

得本來「在事務上不能多用心」的他頗為人事、經濟等冗雜事務煩惱，²⁶³而苦於沒有閒暇讀書做學問。²⁶⁴與同時，在徐復觀創辦《民主評論》以來，不僅時時在各大報刊雜誌撰稿，內容涉及文化與政治批判，且為了取得學術批評的發言權，他以不惑之年，到大學教書，以深厚的國學根底、嚴格的西方學術思想訓練，再

錢穆，〈致徐復觀（1952年2月27日）〉（湖北省博物館藏）。錢穆，〈致徐復觀（1953年1月20日或以後）〉（湖北省博物館藏）。錢穆在北大時，與徐復觀的老師熊十力是同時，且年長徐復觀10歲左右，因此在年齒和輩分上都可謂是徐氏的前輩。見錢穆，《八十憶雙親師友雜憶》，頁155。

²⁶³ 錢穆稱自己於事務上往往不能多用心，此乃積久心習。在這方面要多賴徐復觀的指點，並當如其所示遵行其事。見錢穆，〈致徐復觀（1952年2月29日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁶⁴ 錢穆曾多次致函徐復觀，頻繁抱怨雜務漸冗，傲心日滋，而無暇埋頭書本。錢穆云：「弟此數月來，不僅未寫文章，亦並未讀書……今次之來，政院洽款，至今未決，校舍事又屢起屢落，此心總感不落實。」見錢穆，〈致徐復觀（1952年2月27日）〉（湖北省博物館藏）。

「弟返後日為冗雜所牽，並不能細細讀書，更談不到寫作矣！」見錢穆，〈致徐復觀（1952年9月21日）〉（湖北省博物館藏）。「弟返港一切冗雜，甚以為苦，長此以往，心神安頓不下，學殖荒落，身體亦啾虧。」見錢穆，〈致徐復觀（1952年10月9日）〉（湖北省博物館藏）。「弟返後乃少閒，極難埋頭書本，更無論撰述。惟曾將舊稿《王守仁》一小冊重讀一遍，稍加增潤，或將在臺再版。除此之外，竟日廢之，不知所為何事？」見錢穆，〈致徐復觀（1954年10月26日）〉（湖北省博物館藏）。「返港以來冗雜益甚，竟未能有潛心筆札之暇，長此以往，荒落日甚，奈何！奈何！」見錢穆，〈致徐復觀（1954年12月1日）〉（湖北省博物館藏）。「此半年來，冗雜殊甚，暑假在臺，曾有四次有系統之講演，錄音底稿送來，迄乏暇整理。最近始落筆，經耶誕及陽曆新年兩假期，仍未整理完成……大抵如專為學校事，精力尚可支撐，如兼顧寫作，即感精力不敷，而此間事又急切難擺脫，胸中時有新得，均為未能立刻落筆，稍過時日即已化去，真恨事也。」見錢穆，〈致徐復觀（1955年1月15日）〉（湖北省博物館藏）。

輔以人一己百，人百己千的勤勉功夫，在極端時間內脫穎而出，成為中國藝術史和中國思想史的重鎮。²⁶⁵

在以訓詁考據為學術界主流的時風下，徐復觀為了不使自己的著作被目為「無根遊談」，發展出了「考據結合義理」的新考據方法，終於可以用「考據對考據」的方式與主流學術界論辯，而將新儒學陣營帶上與主流學術界平等交流的地位。²⁶⁶

徐復觀在學問上的長足進步，不僅為新儒學學派爭得了從學術邊緣回歸中心的機會，也得到了同儕的認同。從錢穆的書信可以看出，在 1952 年、1953 年間，他對徐復觀的學問仍多抱以師長式的鼓勵與指導：

兄心地似較去歲落實，一意閉戶讀書，自然言談之間，精光日露，足證學問真貴從本原心地上用力。竊願以此自勉，亦以此更勉兄之日進無疆。此事成敗，亦不必太著急，自盡我心而止。此種態度，決非消極，欲求遠到，實該從此等處自己用心。²⁶⁷

吾兄有意向中國文化上追求，次斷然是時代需要，盼勿為一時風尚搖惑。惟四十以後人做學問方法，應與四十以前人不同，因精力究不如四十以前，不得不看準路向，一意專精，切忌氾濫。弟意兄應善用所長，善盡所能，一面從日文進窺西方，一面在本國儒學中，只一意孔孟、易庸、程朱、陸王幾個重要點鑽研。²⁶⁸

²⁶⁵ 翟志成，〈儒門批判與抗議精神之重建——徐復觀先生對當代新儒學之貢獻〉，收入《徐復觀學術思想國際研討會論文集》（臺中：東海大學，1992），頁 442-443。

²⁶⁶ 翟志成，〈儒門批判與抗議精神之重建——徐復觀先生對當代新儒學之貢獻〉，頁 448。

²⁶⁷ 錢穆，〈致徐復觀（1952 年 2 月 27 日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁶⁸ 錢穆，〈致徐復觀（1953 年 1 月 20 日或以後）〉（湖北省博物館藏）。

至 1954 年到發生「中庸之辯」的 1956 年，錢穆對於徐復觀學問的長進則開始表達讚歎之情，稱：「兄此數年來，學問長進，朋輩皆望而生畏。」²⁶⁹

對於這場公開的論辯，徐復觀得到了新儒家同儕們「一邊倒」的支持。牟宗三在與徐復觀的往來書信中直截了當地批評道：

吾兄數年來精進不已，對於儒家學術及中國文化精神確有理解。這是第一步。然再重新涵融一步，精進一步，則不足。故對於「撐開與不夠」一義，則不甚能徹，因而停在第一步上而成為封閉。於瞭解以往則是，於開來則不足……然比錢先生為諦。錢先生既不內斂，亦不昂揚，只是漫畫式的氾濫，故凡對於「深入而有法度」的學問俱不能入，亦矜持而不肯虛心，遂成為現象主義，進化主義，而對於本體、超越、形而上學，唯心論之不嘉，亦大半由於名詞之不解，心理之反動，其病不在小，不足以繼往開來也。其對於中國史，述可有法度，一發議論，只是宣傳誇大模稜躲閃。於史如此，義理之學不足道矣。²⁷⁰

牟宗三在徐復觀〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉一文於《民主評論》上發表後，致函支持，對徐復觀的考據結合義理的治學方法表達認同，並表示治學須順清學問理路，而有同情和瞭解，但如果像自己般偏重義理，則又容易看不出歷史發展的機竅，徐復觀卻是「在此甚有本事」。相比之下，錢穆則是理路與語脈不對，「雖有精彩，亦不算數」，並認為錢穆當對此有所覺悟，不

²⁶⁹ 錢穆，〈致徐復觀（1956 年 2 月 24 日）〉（湖北省博物館藏）。在 1954 年的書信中，錢穆稱徐復觀的文章：「筆力之健，陳義之高，在港在臺，譽者不絕，誠可謂有目共賞也。」見錢穆，〈致徐復觀（1954 年 8 月 2 日）〉（湖北省博物館藏）。後又有書信讚譽道：「如兄筆陳犀銳，下語痛快而兼以學養理據，不僅朋輩中難得，即此數十年來，亦無倫比。」見錢穆，〈致徐復觀（1955 年 6 月 25 日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁷⁰ 牟宗三，〈致徐復觀（1954 年 5 月 27 日）〉（湖北省博物館藏）。

必再「纏夾護短」。而且在牟宗三看來，「講思想義理，最要的是理路。徵引辭句最無意義。」：

《民評》大作，今早收到，即拜讀。甚佳。三、四、五段，抒發大義，尤精彩。錢先生當有所覺悟，不必在纏夾護短也。惟行文及煞尾，皆顯陡直，不顯優悠和平氣象，所謂「語氣峻烈」也。又「然若僅指出道德之內在性」此下數語，有不甚瑩徹處。然無關大體。此段意思極精。再會通下文「天命之謂性的天，不是泛泛地在人頭頂上的天」一段所說，則吾兄可無疑於象山陽明之所說矣。弟向來看文讀書，皆著重理路語脈，不甚能看出疵病。故理路對了都是好的。理路不對，雖有精彩，亦不算數。順其理路，故多同情瞭解。（然因重視義理系統，故又常看不出歷史發展之機竅。吾兄在此甚有本事。）²⁷¹

不僅是牟宗三，即便是向來溫和的唐君毅亦表示錢穆在解釋《中庸》意旨時的理路不正：

錢先生之思想自其《三百年學術史》便知其素同情即情欲即性理一路之清人之思想，此對彼影響至深。彼喜自然主義、喜進化論、行為主義。由以此論道德，亦一向如此。彼有歷史慧解，生活上喜道家，故在歷史上善觀變。但其思想實自來不是《孟子》、《中庸》至宋明理學之心學道學一路……今其論《中庸》文釋「誠」與不睹不聞，都從外面看，此確違《中庸》意。

²⁷²

²⁷¹ 牟宗三，〈致徐復觀（1956年3月9日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁷² 唐君毅，〈致徐復觀（1955年8月23日）〉，《書簡》，頁98。

除此之外，唐君毅亦表示，徐復觀評錢穆以儒家言只出於莊子之處皆精當，辯儒道之異處亦可以使錢穆有一反省。²⁷³

面對徐復觀的挑戰，錢穆除了反覆申明自己並未將《中庸》、《易傳》歸入道家體系的本意，也沒有否定儒學的道德意義外，便只能不斷要求徐復觀去讀自己以往的著作，以補〈《中庸》新義〉一文之不全面處，並表示這是由於「立言有體」之故，不能在每一篇專申己旨也。²⁷⁴他認為徐復觀有主張象山而落入門戶舊套之嫌，²⁷⁵又指徐復觀太注西方哲學派系，²⁷⁶遭到一一辯駁之後，錢穆對這場論辯的態度也從一開始表示確有喜好戴東原的見解，但自認服膺陽明，且「甚望能有兄指點異同，或可逼得弟更進一步」，²⁷⁷轉而認為這與朱陸異同、虛實之辨相同，需留待後人評說。並指責徐復觀文辭間頗少寬坦之氣，激宕縱送，仍舊是寫時論雜文的手法，而不宜用之於學術文章，讀書方法亦未能會通，表示不再願意繼續就此問題討論下去：

²⁷³ 唐君毅，〈致徐復觀（1957年11月28日）〉，《書簡》，頁116。

²⁷⁴ 錢穆，〈致徐復觀（1955年9月23日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁷⁵ 「弟意今日講宋學，最好能避免教主氣，此意在《概述》315頁述及。弟因不喜教主氣，因此亦不喜門戶傳統。《陽明學概述》乃早年作，即申此旨。弟去年在臺北，與兄爭論朱陸異同，亦覺兄似乎因主張象山而陷入門戶舊套之故。」見錢穆，〈致徐復觀（1955年6月2日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁷⁶ 錢穆，〈致徐復觀（1955年9月8日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁷⁷ 錢穆在信件中說道：「學問思想能有討論，便多觸發，否則總是偏隅之見，語焉不盡。至於別人從另一角度講話，自己便可於此一角度再闡發。此非弟存心護前，討論到自己意見罄竭，而無可轉身處，便可有一大長進。弟甚望能有兄指點異同，或可逼得弟更進一步，如此辯論，始有價值耳。」見錢穆，〈致徐復觀（1955年5月19日）〉（湖北省博物館藏）。

弟讀大文後，覺有許多話不便在答辯文中說之，故特修此函，諒兄亦不為怪也。弟覺兄文辭間頗少和易寬坦之氣。激宕縱送，此固文章之能事，然論事則害事，論學則害學。文人之文，究與論事論學有辨。

兄之為文，似乎草率出之，未加細究，然弟於答辯文亦不擬涉及。只求略說鄙意所以為新義之故。此雖已屢言之，不妨仍有申述耳。其實鄙意亦決不曾謂《中庸》乃道家義；只是匯通道家言以為儒說另開一新面，此在《中國思想史》已抉發其大要。任何文字決不能於一篇中盡情包括，讀者貴能會而觀之，此自古讀書之常法，兄似不應於此忽之也。²⁷⁸

對於錢穆態度的轉變，唐君毅在與徐復觀的往來書信中有很好的概括。他首先認為，錢穆所答並非全如徐復觀所說，是出於「自飾」，只是學問理路不同，未能把握《中庸》要旨；其次亦表示徐復觀的文章，雖然有理有節，但最後段在態度上「不免激切」；最後，他規勸徐復觀與錢穆關於《中庸》的論辯當到此為止，因錢穆在學問上本由詞章考據入，不能從極高明處領悟《中庸》之意旨，又受年歲所限，應當承認其所長即可，不必針鋒相對。也就是說，唐君毅認為，在這場論辯中，錢穆的回應並不令人滿意，因為他不僅未能就徐復觀提出的點一一對應作答，而且想必在理智上亦知道徐氏的挑戰難以應付，而自有一反省，只是從情感上難以接受，故此態度比徐復觀的言辭激切更「有欠大方」。²⁷⁹而徐復觀，則應當念在錢穆的輩分與年事上，不再多作爭執。然而，徐復觀並未就此罷休，1957年其就錢穆的〈《莊老通辨》自序〉一文又發詰難，錢穆也似乎早有預料，

²⁷⁸ 錢穆，〈致徐復觀（1956年2月24日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁷⁹ 唐君毅，〈致徐復觀（1955年8月23日）〉，〈致徐復觀（1956年3月25日）〉，〈致徐復觀（1956年4月11日）〉，〈致徐復觀（1957年11月28日）〉，氏著，《書簡》，頁98-116。

然而已不似中庸之辯時的急切，雙方書函頻繁，只在 1957 年 8 月就此略作一提。

280

唐君毅的顧慮並非多餘。在錢穆 1958 年致其高足余英時的信件中有這樣一段敘述：

徐君混身黨務，多年心習未淨，徒知掉弄筆墨，並意氣不平，甚難於學問之途有深入之望。南來數年，於徐君頗加獎掖，不知彼驟博時譽，遂忘故吾。穆向之持論，常謂學問淺深一視其德性修養為判，故必誠學者潛心宋學，因經此一番磨練，始於學問有最高境界可窺也。²⁸¹

從中可以看到，其一，錢穆對徐復觀的批評與 1955 年至 1956 年間中庸之辯的評價差不多，即認為徐氏的言辭過於激切，作文意氣不平；其二，從「南來數年」一句，不難看出錢穆以師長自居的態度，誠然，無論是就學術地位或是就年齒而言，徐復觀確是後輩，在中庸之辯發生以前，錢穆與他的通信也多是以指點鼓勵的口吻；最後，由前兩點結合，錢穆以為徐氏學問未能深入，而態度不佳，博得時譽之後便忘記以往自己的指點勉勵，於德行上不免有虧。

然而，對徐復觀而言，這場論辯無異於對自己學問成熟的一項檢驗和展示。在私而言，他以自己的努力而學有所成，自然信心倍增。而且，徐復觀本身性格中「好辯」的因素亦發揮了相當大的作用。²⁸²在公而言，學問之事，本該辨個是非，而且一貫秉承「吾愛吾師，吾尤愛真理」的徐復觀，其後對於業師熊十力「六

²⁸⁰ 錢穆，〈致徐復觀（1957 年 8 月 17 日）〉（湖北省博物館藏）。

²⁸¹ 錢穆，〈致余英時（1958 年 1 月 26 日）〉，收入黃浩潮、陸國燊編，《錢穆先生書信集——為學、做人、親情與師生情懷》，頁 76。

²⁸² 徐復觀論敵無數，儘管錢穆、牟宗三、唐君毅等同儕都多次勸他不必事事跟人爭論，亦未見效。

經注我」的治學態度尚不能認同，而要發起批判，²⁸³更何況是與其並無實質師生名分的錢穆？為守護「真理」，徐復觀對自己以往在文章中所犯的錯誤也往往毫不諱言，大方承認，²⁸⁴這不僅在同儕之中相當鮮見，在歷來的知識分子之中亦不多見。在徐復觀的文章中，也提到學術與政治乃是天下之公器，只要根據事實，任何人都可以提出批評，因此並不理會他人對自己批評錢穆這一行為提出的詬病。²⁸⁵在徐復觀看來，他與錢穆所爭者，乃是關係到中國儒家理學之根本的大問題，釐清該問題是研究並維護中國文化的人所應有的責任，²⁸⁶故此他據理力爭、毫不退讓，儘管在同僚唐君毅看來，問題遠不及他所憂慮的那樣嚴重。²⁸⁷且在其強大的批判的鋒芒下，加之徐復觀亦被自己能夠與錢穆論辯的「自信」所動，在言辭激切以外，亦忽視錢穆的一再辯解，堅持認為他想將理學的根本挖出，而建立道家的道統。職是之故，兩人其實多少都未能完全就對方提出的論點，作一一針對性的回答。錢穆或是出於無法回應，徐復觀則或許出於自信太過和與錢穆論辯的

²⁸³ 翟志成，〈徐復觀的人格和風格〉，收入氏著，《當代新儒學史論》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1993），頁 353。

²⁸⁴ 徐復觀，〈再版序〉，收入氏著，《中國思想史論集》，頁 1。徐復觀，〈有靦面目——附轉載文四篇〉，收入氏著，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 94。

²⁸⁵ 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩先生〉，收入黎漢基、李明輝編，《徐復觀雜文補編》，冊 2，頁 187。

²⁸⁶ 徐復觀，〈說謊與九家注杜詩的問題——再答李漁叔先生〉，收入氏著，《論戰與譯述》，頁 39-40。

²⁸⁷ 「目前在一般青年心中已漸不視錢先生為真正之理學家、真儒者，而只視之為一國學大師、史學家，乃一對彼較好之現象，可免被責為偽儒。故其所為文，他人亦不必如此重視。則兄所慮者亦不如是嚴重矣！」見唐君毅，〈致徐復觀（1955 年 8 月 23 日）〉，《書簡》，頁 98。

興奮。總之兩人在往來書信、一批一駁之間，彼此的關係也漸漸出現了裂痕。而自 1957 年 9 月之後，兩者的通信亦戛然而止。

四、小結

自 1955 年，徐復觀對錢穆以「好惡」釋「仁」的觀點提出異議之後，同年 8 月錢穆在《民主評論》發表〈《中庸》新義〉一文，旨在發明《中庸》乃會通老莊而成的著作，並以「訓詁」和「注意各家新用詞語」的新考證法來闡述自己的觀點。在彼此多番書信往來溝通之後，徐復觀在 1956 年 3 月發表〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉一文，對錢穆釋《中庸》的要旨和方法進行了公開的批評。此後兩人仍多次在信函中就此一問題進行論辯。

徐復觀從宋明儒學的立場入手，以「道德的內在超越」性質來解釋《中庸》，並指責錢穆對《中庸》的誤解是抹煞了它的道德性，且試圖以老莊說《中庸》，藉以動搖宋明理學的根本。對於這樣的批評，錢穆的回應一方面強調自己沒有將《中庸》歸于道家道統的意思，另一方面則只能反復強調需閱讀自己以前的著作，來全面瞭解他的觀點。他指責徐復觀落入門戶之見的舊套，以及太過注重西方哲學體系，而沾有唯心主義的意味。然而，這樣的評判無疑亦暴露了錢穆的短處。他早期受到當時「科學史觀」的影響，治學本從傳統的辭章考據入手，而在義理方面並不十分擅長。職是之故，他對於徐復觀的挑戰並不能做到一一針對性的答覆。雖然兩者在對於《中庸》本意的理解上各有隔閡，但是這場論戰辯到最後，無疑漸漸演變成爲一場傳統學術方法與現代治學方法的較量。隨著徐復觀學業的成熟，他受到西方學術方法影響而獨創的「考據結合義理」的新考據方法，不僅爲新儒家學派贏得了在當時主流學術界的話語權，使得他們的所說所作不再被視

爲「無根遊談」，而且在思想線索的梳理上也頗有建樹。在這一漸趨成熟的治學方法下，徐復觀對錢穆的短處提出了近乎嚴厲而且公開的批評。

除此之外，徐復觀個人頗爲鮮明的「批判性格」亦給這場論辯加重了火藥味。他秉持追求真理的信念，以及學成後的自信，對在傳統中國語境下，擁有師長輩分的錢穆不再抱有全然的崇敬之情，而對他的疏漏直言不諱，甚至言辭犀銳。再加上徐氏的觀點幾乎得到了新儒家同儕的一致支持，在這樣的優勢下，徐復觀愈辯愈勇，面對錢穆不肯大方承認的錯誤緊追不捨，以致最後言辭「不免激切」。而錢穆在無法回應徐復觀一波接一波的挑戰之後，辯稱這是類似「朱陸異同」的永恒爭論，並指責徐復觀辯論、措辭的方式和讀書方法不對，而以「不甚大方」的態度表示不願再多作無謂的爭辯。這場辯論高下已分，卻已不是師長壓倒後生，而明顯帶有「青出於藍」的特徵。在「尊師重道」的中國傳統語境下，徐復觀的「激切」和「鋒芒畢露」顯然是錢穆在情感上無法接受的。故此，在錢穆實際上難以回應這一場論辯之後，加之以往的一些齟齬，兩人的關係也無可避免地開始走向下坡。

第三章：張居正的權、奸問題

自 1955 年至 1957 年間，徐復觀與錢穆就孔子釋「仁」、《中庸》的意旨，以及錢穆發表的〈《莊老通辨》自序〉等問題發起了公開辯論，這場辯論以「中庸之辯」為主要內容，向我們展示了錢穆與徐復觀在學問路數上的不同之處，從中可以看到傳統考據與現代學術在治學方法上的對壘。隨著徐復觀個人學術的成熟，秉持「吾愛吾師，吾更愛真理」的信念，向無論在學術界還是在年齒上，都算是「前輩」的錢穆的著述提出批評，加上他經年不改的犀利措辭和「火爆」脾氣，在中國「尊師重道」的傳統語境下，顯然難以被錢氏接受，從而導致了兩人情誼開始走向滑坡。

1962 年 4 月，徐復觀在《自立晚報》上針對錢穆與張其昀關於曾以支持《民主評論》為由間接支持新亞書院的說法予以答覆。他以〈三千美金的風波〉為題，揭露了新亞創辦之初，張其昀並不願伸出援手，且態度頗為堅決。最初的資金救濟全賴徐復觀向蔣中正提起新亞之狀況，且促成錢穆的臺灣之行，親自面謁蔣總統並赴臺講學，從而獲得了總統府對新亞書院的經濟援助，延續了新亞的生命。

²⁸⁸然而照錢穆的說法，新亞的援助則是有賴於居正的引介以及蔣家父子的禮遇而成事。²⁸⁹

除此之外，針對錢氏所謂張其昀曾對《民主評論》予以經濟支援的說法，徐復觀亦給出了不甚客氣的回應。徐復觀稱，由於《民主評論》長期經濟緊張，1956 年間張其昀曾以作文攻擊《自由中國》為條件，應允給予《民主評論》三千美金

²⁸⁸ 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩先生〉，頁 181-182。

²⁸⁹ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 299-301。

的資助，然而由於徐氏本人非但不願攻擊自由主義，而且作〈為什麼要反對自由主義？〉一文，刊登在《民主評論》上，對自由主義公開表達了支持，而致使那三千美金再無下文。²⁹⁰非但如此，由於徐復觀一向在政治上主張自由民主的重要性和必須性，1957年2月，他又在《華僑日報》上發表〈悲憤的抗議〉，公開聲援自由主義，對政府的「反民主」、「反自由」表示譴責，也對政府對自由主義者們的「剿殺」表達不滿。²⁹¹

對錢穆和張其昀在文章唱和中提到，他們是「數十年金石道義之交」，徐復觀並不以為然。他表示在新亞真正艱難的草創時期，張其昀不願資助，等到錢穆在臺灣炙手可熱之時，又或為了攀交情，而稱其支持《民主評論》是為了間接支持新亞書院，錢穆在表示可惜新亞並未得到實惠之後，徐復觀在文中亦舉出《民主評論》的辛酸歷史，明白地宣稱《民主評論》並未得到過來自張其昀的任何資助，此外，倒是他個人出於對錢穆的守護中國文化之苦心的崇敬，而幫了不少忙。1950年代初，他與錢穆過從甚密，錢穆赴臺，除了住在《民主評論》臺北分社外，有兩次曾下榻徐府。雖然彼時，徐復觀自家的居住條件亦不算好，然而仍舊為錢穆添置了一張棕櫚子和兩條木板凳作床，而得以稍勝他自家有的竹床。且當時錢穆在臺灣尚未「炙手可熱」，徐復觀則動用了他保有的一切舊關係，引介並讚譽錢穆，以打通人脈。而被錢穆稱為「金石道義之交」的張其昀在當時卻毫無動作。²⁹²不得不承認，徐復觀的文章對錢穆與張其昀的所謂「金石道義之交」頗有嘲諷

²⁹⁰ 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩先生〉，頁 179-180。

²⁹¹ 徐復觀，〈悲憤的抗議〉，收入氏著，《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979），頁 300-301。

²⁹² 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩先生〉，頁 183-184。

的口吻，言辭犀銳、針鋒相對。這一行為顯然昭示著徐復觀與錢穆二人關係的進一步惡化，而在文中，徐復觀亦宣稱由於早先對錢穆釋儒家思想的批評，使得錢先生對其「咬牙切齒」。²⁹³

1966年7月，徐復觀在《民主評論》上發表〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉一文，對錢穆1952年出版的《中國歷代政治得失》一書，提出了公開的批評。其實，早在1953年時，兩人便就此一問題進行了討論，彼時徐復觀亦有撰文，然而當時他與錢穆的關係良好，彼此交誼深厚，因此徐復觀便將文章壓下未表。直至十三年後，兩人的友誼已經瀕臨徹底破裂的邊緣，徐復觀纔將此前的文章修改發表，並要求錢穆作出回應。²⁹⁴此間，除了出於「鄉誼」之外，²⁹⁵更多地可以看到他與錢穆從治學到對中國傳統思想的詮釋方向，以及對於民主政治的態度都大相迥異。

一、關於張居正的爭辯

徐復觀與錢穆關於張居正的爭論主要集中在「於明代政治制度下，張居正是否權臣或奸臣的問題」。在錢穆看來，在以制度為立論的根據下，就當時的清議而言，也就是就錢穆認為的「歷史意見」來說，張居正顯然被認為是一權臣，而

²⁹³ 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩先生〉，頁185-186。

²⁹⁴ 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，收入氏著，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1959），頁279。

²⁹⁵ 徐復觀在文章開頭便提到：「錢江潮先生兩次來信，謂江陵縣在臺人士，將以餐會崇鄉誼，邀我屆時對張江陵的平生作即席演講」，載於〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁279。

非大臣。²⁹⁶錢穆強調，這並非專就他的功業而言，而是由他在政府之地位上的正義而言。緊接著又表示：

此刻我們要提倡法治，卻又來推尊張居正，這正為不瞭解明代政治制度。當知明代的政治制度，早和漢、唐、宋傳統有了很大的變化。張居正並未能先把當時制度改正，卻在當時制度下曲折謀求事功，至少他是為目的不擇手段，在政治影響上有利弊不相抵的所在呀！²⁹⁷

黎漢基認為，正因為錢穆有「此刻我們要提倡法治」的現代關懷，故而徐復觀將這段本來用於敘述當時反對張居正的人的意見，移花接木，指摘此為錢穆的個人意見。²⁹⁸然而就以上所引的論述看來，徐復觀並沒有將明代的「歷史意見」強加於錢穆，而是表示，僅就當時的政治制度以及法理而言，錢穆同意「歷史意見」而認為張居正在當時的制度下是有違法之處的。這在徐復觀的反駁文章中也可以清楚顯現，他說道：「錢先生要推翻張江陵歷史上的地位，純是就當時政治制度上的法制立言，所以我這裏也就此點加以討論。」²⁹⁹因此，徐復觀反駁錢穆論點的方法可謂是「釜底抽薪」式的。他從根本上否定了錢穆所強調的明代法制的合理性：

「法」產生於政治主權之所在。主權所在的地方可以立法，也可以改法廢法。所以法愈近於主權所在的地方，其安定性愈小……專制的主權在君，君的意志隨時影響到法。……人君認為宰相一旦有了法理的地位，則是一重大的威脅，因宰相本是幫助乃至代替皇帝總攬一切的。人君在事實上需

²⁹⁶ 錢穆，《中國歷代政治得失》（香港：三聯書店，2011），頁 127。

²⁹⁷ 錢穆，《中國歷代政治得失》，頁 127-128。

²⁹⁸ 黎漢基，〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉（香港：香港中文大學研究院歷史部哲學博士論文，1998 年 6 月），頁 139-140。

²⁹⁹ 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁 280-281。

要這樣一個幫助的人；但在心理上卻又害怕這樣的人。因此，宰相的地位在上述矛盾之下，很少平正地安頓過。³⁰⁰

在徐復觀看來，這一「法」之本身即是「惡法」，因為專制之下，立法、改法、廢法皆取決於人君，而人君一旦無法在心理上安頓好「宰相」這一職位，在現實中便不可能有平正的法制安頓它。職是之故，嚴守這樣的「法」，本來就是毫無意義的。

進一步來說，雖然中國古代大一統的中央集權政府的許多特徵與 Max Weber 所提到的現代化的官僚機構非常相似，例如政府可以登記人口，中央集權下的官僚機構能夠有效運作，開展龐大的公共建設項目，課稅、徵召、開鑿運河都能夠有效地進行，科舉制度也提供了社會流動的可能性。³⁰¹然而，由於歸根結底，立法者與統治者是統一的，法律無法約束或限制君主，因此中國並未發展出真正的法制(rule of law)，而只能說是法治(rule by law)。

儘管錢穆在答覆徐氏的批評時，強調說，《中國歷代政治得失》一書只是專講歷史政治制度的得失，並不想批評到人物，而張居正的居心是否權奸，也並非書中要觸及的問題。³⁰²然而，徐復觀所要討論的問題，顯然並不是簡單的政治制度問題，首先，在他看來，不但當時的「法」從立法的根本上看是沒有意義的，而且如果嚴格遵守這樣沒有意義的「法律」，則在政治的實際操作中必將一無所成。其次，徐復觀認為：中國歷史上，宰相在法的地位，常是習慣法而不是成文法。凡與皇帝最為接近的，無論官階高下，常即居宰相之實。也就是說，宰相的

³⁰⁰ 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁 281。

³⁰¹ Francis Fukuyama, *Political Order and Political Decay* (London: Profile Books Ltd.), pp.354-355.

³⁰² 錢穆，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉之〈附跋〉，《民主評論》卷 17，期 8，（1966 年 8 月），頁 8。

實質取決於和皇帝的關係，而並非明文上的官制。³⁰³因此，「假定說張居正的『獨引相體』為違法，這是中國歷史千百年中許多宰相的共同違法，是張居正百多年以來的先輩的共同違法；是中國歷史中共同承認，中國史學家共同承認的違法。」

304

之所以造成這種現象的原因，一來，是由於在大一統的專制政治下，秉承皇帝的意思來幫助皇帝的宰相一職，在事實上既不可少，但在事勢上卻又必須提防。於是，在歷史上就想出了幾種提防的方法來：一是多設幾位以分權。一是有宰相之名而不與以宰相之實；一是與以宰相之實，而不與以宰相之名；必使其名實之間，有所牽制。因此，在中國歷史上，宰相的地位本身就最為彘扭，名實相符的非常少。³⁰⁵而對這樣的事實不能瞭解、分析透徹，卻謂張居正「違法」，顯然是對中國政治制度中這一「宰相地位」的實質並不瞭解，故此不能真正得其要領。

針對徐復觀的這一詰難，錢穆認為，張居正是實質上的宰相這一現象，只可勉強從人事上說，在制度上，明代大學士絕不等同於宰相，其中的名實之辨值得注意。並舉例說道：如果研究制度史總是從「有實無名論」出發，則袁世凱在洪憲稱帝之前，便早已是一實質的皇帝了。³⁰⁶就此，徐復觀除非就制度史上找到證據證明大學士的名份和職責等於傳統的宰相，否則便無法回答這一問題。³⁰⁷

在錢穆看來，他與徐復觀的這一爭論，其實不僅僅涉及到個人對於張居正的觀點，更是二人治學路向的分歧。他強調自己只是純粹從史實上比較制度好壞，

³⁰³ 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁 282。

³⁰⁴ 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁 287。

³⁰⁵ 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁 282。

³⁰⁶ 錢穆，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉之〈附跋〉，頁 8。

³⁰⁷ 黎漢基，〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉，頁

根據的只是當時人而非自己的意見，並重申「歷史意見」和「時代意見」的分別。³⁰⁸認為，徐復觀對他的責難，顯然是基於徐氏對時代的理論，而不是在談歷史。³⁰⁹對於徐復觀的治學路向，錢穆素來覺得其有作時論雜文的才能，但在論學上卻經常犯「影射時事」的錯誤：

惟弟素有一意見：評史與論時事不同，論時事可引史，論史可針切時事，然各有主腦，不宜相混。宋儒如蘇東坡，論史往往影射時事，借題發揮，此乃一種策論體，在當時已不為上乘，乃史家所不取。司馬溫公、歐陽文忠公論時事皆極剴切詳明，而論史則專在客觀方面就史論史，不根據自身時代發議，故《新唐書》各志及《通鑑》皆為治史者重視。一是史學，一是政論，此兩者絕不同。尊文似總著意在政論，分之則兩美，合之則各有所未盡，鄙意如此，未知然否？³¹⁰

因此，關於張居正權、奸問題的爭論，錢穆亦持同樣的觀點，認為徐復觀犯了以「時代意見」抹殺「歷史意見」，「以論代史」的錯誤。³¹¹

³⁰⁸ 錢穆，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉之〈附跋〉，頁8。

³⁰⁹ 錢穆，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉之〈附跋〉，頁9。

³¹⁰ 錢穆，〈致徐復觀（1953年5月4日）〉，湖北省博物館藏。

³¹¹ 在《中國歷代政治得失》一書的〈前言〉中，錢穆便強調了「歷史意見」和「時代意見」的區別，和各自的重要性。他說道：「要講某一時代的制度得失，必需知道在此制度實施時期之有關各方意見之反映。這些意見，纔是評判該項制度之利弊得失的真憑據與真意見。此種意見，我將稱之為歷史意見。歷史意見，指的是在那制度實施時代的人們所切身感受而發出的意見。這些意見，比較真實而客觀。待時代隔得久了，該項制度早已消失不存在，而後代人單憑後代人自己所處的環境和需求來批評歷史上以往的各项制度，那只能說是一種時代意見，時代意見並非是全不合真理，但我們不該單憑時代意見來抹殺以往的歷史意見。」錢穆，〈前言〉，收入氏著《中國歷代政治得失》，頁2-3。

對於錢穆的這一批評，徐復觀在後來修改發表的文章開頭便回應到：講客觀歷史，而不針對時代是非常不容易的，即便是錢穆亦難以辦到。然而也並不用故意去避忌。他引用克羅齊「一切歷史都是現代史」的觀點，認為對歷史的瞭解，常有待於時代經驗、意識的啟發；歷史中一時謬誤的意見，也常能在歷史的經過中得到澄清。在時間之流中，歷史也常能使人脫出過去的是非好惡，以看出過去的得失是非之公。³¹²就徐復觀的意見來看，歷史不僅需要解釋，且有其特殊性。歷史與現實的關係，是古人的精神、人格，與今人的精神、人格間的感應關係，是從演變與發展中所得的經驗積累所標的人類大方向的關係。是將埋葬在幽暗中的事物，通過研究的照明作用以滿足知性要求的關係。³¹³也就是說，我們應當通過研究歷史，而能夠知道當下的方向，至少也是能夠給過去一是非得失的公道判斷，而決不僅僅是對過去生活的重現與複製。抱持這樣觀點的徐復觀，自然並不認為錢穆所謂的客觀的「歷史意見」是可行的。

徐復觀相信，自己從時代中的感應出發，可以客觀地捕捉到歷史的真相。³¹⁴「歷史意見」常常會因為一時謬誤，因此並不具備可靠性，職是之故，研究者本身必須具有一定的道德，即一種理學家所秉持的公正態度，這是理學家與史學家的會歸之點。³¹⁵在黎漢基的論文中提到，即便確保研究者態度的公正，假使「歷史意見」與「時代意見」產生不同，史學家持理學家之態度，也未必能夠發掘是

³¹² 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁 279-280。

³¹³ 徐復觀，〈誰是中國的皇帝？〉，收入氏著，《徐復觀雜文·論中共》，頁 81。

³¹⁴ 黎漢基，〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉，頁 142。

³¹⁵ 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁 279-280。

非得失之公，因其各自的標準也難以確保沒有偏見。³¹⁶對於這樣的質疑，徐復觀並非沒有考慮，然而，他覺得，即便歷史中的是非問題，會隨時代不同，學識不同，各人的個性與利害不同，而發生不斷的爭論，但歷史上有其大是大非。大是大非之所在，是沒有爭論，也不能推翻的。³¹⁷張江陵的情形便是一個顯例。當時是非不明，全是因為被當事者利害好惡之私所遮蔽的緣故，應脫出私人的利害好惡，以把握是非之公，以救當下的人、當下的事，以及當下的時代。³¹⁸

在徐復觀看來，負責的作者，應當以國族的是非利害來批評政權的是非利害。³¹⁹因此，錢穆的做法顯然並算不上一個「負責的作者」，更何況在他指出了張居正並非權臣，這一「顯明的歷史事實」之後，錢穆仍不承認，答文也很是牽強，且認為自己在爭論中處於不利的地位，故此徐復觀於 1953 年將文章暫時壓下不表，乃是出於避免曝露錢穆的錯誤而傷及兩人彼時尚且親厚的友誼。³²⁰

在錢穆這一方面，徐復觀的責難並未引起他多大的重視，一來，他認為徐氏的文章頭緒太繁，涉及自秦以下整部宰相制度之實質，因此他只就張江陵一人稍稍作了回應，其他的便略而不論了；二來，錢穆表示徐復觀的文風不夠莊敬忠厚，用詞觸目。此等文風作時論雜文猶有弊端，作學術文章則大為不可。³²¹此外，徐

³¹⁶ 黎漢基，〈論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）〉，頁 143。

³¹⁷ 徐復觀，〈身後是非誰管得？〉，收入氏著，《徐復觀雜文論中共》，頁 93。

³¹⁸ 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁 280。

³¹⁹ 徐復觀，〈國族與政權——答老莊士先生及其他讀書〉，收入氏著，《徐復觀雜文論中共》，頁 264。

³²⁰ 徐復觀，〈三千美金的風波——為《民主評論》事答復張其昀、錢穆兩先生〉，頁 185。

³²¹ 錢穆，〈致徐復觀（1953 年 5 月 16 日）〉，湖北省博物館藏。

復觀的好戰性格，在錢穆看來，也絕非對治學有所幫助的優勢，因學術文字當不可全從反面攻擊人，下手須自有創闢，在正面有發見當為更妙。³²²

對於錢穆的批評，徐復觀始終並未改變其犀利的文風，也並未放棄他自始至終對現實的關懷。就這一方面來看，無疑形成了強烈的徐氏風格，也充分體現了徐復觀遊走於學術與政治之間的行文與治學特徵。

二、徐復觀的儒家立場與現實關懷

（一）徐復觀對儒家思想與民主政治的關係之詮釋

在徐復觀與錢穆就張居正權、奸問題的論辯之中，我們可以看出兩者對歷史態度的不同，這種不同不僅僅包括雙方治學路向的歧異，也包括受到儒家思想影響而對「道德」一詞在各領域所重視程度的歧異。其實這種歧異在兩者的中國傳統儒家政治思想的梳理和詮釋中就已經清晰地顯露了出來，關於張居正的論辯只是此一歧異集中爆發的一個事件而已。

儒家精神與民主自由，可以說是徐復觀畢生追求的兩個目標。對於徐復觀來說，在詮釋《論語》中的「仁」時，他從「仁者人也」體悟到，一個人面對自己，而使自己能真正成為一個人的要求。這一過程是孔子通過人生的自覺反省，將周公外在的人文主義轉化為內發的道德的人文主義而實現的。「此種人文主義，外

³²² 錢穆，〈致徐復觀（1954年2月15日）〉，湖北省博物館藏。

可以突破社會階級的限制，內可以突破人生理的制約，為人類自己開闢出無限的生機，無限的境界。」³²³

徐復觀認為《中庸》中「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」三句話是儒學的總綱領。³²⁴「人性」為天之所命，並與天同質，與萬物平等，人與人之間也徹底平等，可以共喻共信。天的無限價值，即具備於「人性」中，人可以在生命自身，即生命活動之現世，實現究極價值。³²⁵在這樣的理解下，徐復觀自然認為基於人類理性覺醒的民主政治體制與儒家人性理論是吻合的。³²⁶這便構成了徐復觀思想在「儒家」和「民主」兩方面摸索探究的基礎。

徐復觀的這一思想特點，使得他詮釋儒家學說之時帶上了鮮明的個人特色：其一，是徐復觀對儒家的解釋，通常是將儒家思想放在當時的歷史情境下，探討儒學與當時時代的互動，這也是他推崇先秦儒學典範的原因所在。他所強調的，是儒家政治思想與專制體制之間的抗爭。雖然其並不能徹底解決專制之弊，且難以對抗長期的專制王權，而最終變質扭曲，轉而接受法家「尊君」的概念，隨順專制，維護專制，令人浩歎。³²⁷然而這實在並非先秦儒家的本意所在。其二，對徐復觀來說，不僅儒學是「安住於心之世界，面對現實世界負責」的思想，他自

³²³ 徐復觀，〈釋論語的「仁」——孔學新論〉，收入氏著，《中國思想史論集續編》，頁 361。

³²⁴ 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》（臺北：商務印書館，1990），頁 165。

³²⁵ 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》，頁 117-121。

³²⁶ 徐復觀，〈中國政治問題的兩個層次〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 37。

³²⁷ 徐復觀，〈儒家對中國歷史運命掙扎之一例——西漢政治與董仲舒〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 387-388。

己的治學初衷，亦是出於「感世傷時」之念，³²⁸以及「民族主義」情懷下良心的驅使。³²⁹職是之故，徐復觀之對儒家思想的詮釋也往往將其放入自己所處的時代之中加以衡量，以求能夠匡救時事。在徐復觀的眼中，儒家思想從來不是束之高閣的高文典冊，而是對現實負責，深深浸潤於時代之中，為時代尋找出路的思想學說，而今時今日，時賢們所討論的中國文化問題，最終也是為了解決現實中中國文化是甚麼、該往何處去，國家民族如何實現現代化等問題。

徐復觀對儒家思想的理解和治學的初衷，使得他關注時代與環境的特點格外鮮明。故此，對於徐復觀來說，唯一能夠拯救時弊的「民主制度」自然就成為了他執著的目標。李淑珍在她的著作中這樣評價道：「他（徐復觀）對民主的信仰，無形中影響了他對儒家政治思想的詮釋；而他的儒家思想，也形塑了他對自由民主體制的期待和批判。」³³⁰正因為受到儒家傳統思想的熏陶，致使他不僅在學術上要求以「成德」為最終目的，在強調史家的史識和史才的同時，將史德置放在統御史才和史識的最高位階上，³³¹在價值判定上，亦相應地強調對國家、對民族的責任性。

³²⁸ 徐復觀自言：「三十年之著作，可能有錯誤，而決無矯誣；常不免於一時意氣之言，要其基本動心，乃湧出於感世傷時之念，此則反躬自問，可公言之天下而無所愧作者。」見〈自序〉，收入氏著，《中國思想史論集續編》，頁 1。

³²⁹ 徐復觀表示：「在『應聲蟲的時代』，還要思考自己的國家人民，站出來講點不一定是對，但確是真的這類的話，只能是出於自己良心的驅使，而將個人利害置於不顧。」見〈我能說點什麼？〉，收入氏著，《徐復觀雜文論中共》，頁 144-145。

³³⁰ 李淑珍，《安身立命：現代化人公私領域的探索與重建》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013），頁 262。

³³¹ 翟志成，〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，頁 24。

因此，在面對張居正權、奸問題的判定時，徐復觀一樣傾向於從德行，即張居正的出發點及其政治行為上對其下一判斷，而不是從時人的評價或者以當時的體制為主要判定標準。這一弘揚儒門「為己之學」，「成德之教」的終極關懷也導致了最終徐復觀對錢穆的史學觀點提出了全面的嚴厲的批評。本文將在第四章進行詳細的討論。

在〈儒家政治思想的構造及其轉進〉一文中，徐復觀將儒家思想的特色概括為「修己」、「治人」的一體兩面，以及「內聖」、「外王」的互為表裏。這種既是倫理思想，又是政治思想的特點，便形成了儒家思想的成就及其限制。³³²基於對人性的信賴，儒家政治思想發展出了以「德治」的最高原則，以及「民本」的努力對象。然而，這種內發的政治思想，將治者內在的工夫置於外在的限制之上，卻仍然難以避免遭遇偽德的統治者，而使得國家陷入一治一亂的循環中。³³³

儒家傳統的政治思想導致了以下幾個問題：其一，由於總是站在統治者的立場來考慮政治問題，故此總難以走出君道、臣道，士大夫出處之道。拘束在這種狹窄的主題上，難以將精純的政治思想客觀化，以成就真正的政治學；其二，德治的思想認為「君子篤恭而天下平」，「恭己正南面而已」，而這種思想在理論上固然可通，在事勢上卻容有未許；其三，則是政治上主體未立，致使聖君賢相難為，且政治的發動力全在朝廷，不在社會，使得知識分子要對現實政治有所貢獻，就只有進入朝廷這一個方法，難免日趨孤陋。³³⁴然而這些在徐復觀看來，都不是今日阻礙政治前進的最大障礙，德治最大的問題在於，「統治意識的無限擴大，常常突破一切應有的限制」，由於大多數人缺乏個體權利的政治自覺，致使政治主體性無法形成，統治者便會因感受不到客觀上的政治主體之存在與限制，

³³² 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 48。

³³³ 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，頁 50-52。

³³⁴ 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，頁 55-56。

而幻想自己即是政治主體，從而「由道德上的無限責任之感，很容易一變而引起權力上的無限的支配的要求」，以致民主政治的基礎永遠建立不起來。³³⁵

在《民主評論》的早期，徐復觀對儒家思想以及中國傳統文化的評論，力求公正，「傳統文化中之醜惡者，抉而去之，惟恐不盡；傳統文化之善美者，表而出之，亦懼有所誇飾」。³³⁶然而在後期，隨著《自由中國》陣營對傳統文化的反對之聲越來越高，徐復觀為傳統文化辯誣的意念亦越來越強烈，以至於其對於儒家思想的批判性思考亦有所轉變：由力求持平轉而變為極力證明先秦儒家的良善主旨，而之後儒家思想的種種弊端是受了專制政治扭曲的緣故，致使其不得不妥協，乃至部分成為政治的緣飾。其中一個顯例，便是徐復觀對董仲舒思想的解釋。

徐復觀認為，將此一時代的悲慘遭遇，歸結於儒家思想，歸結於董仲舒罷黜百家、獨尊儒術無疑是有失偏頗的評斷。董仲舒乃至整個儒家的地位，須根據歷史事實，從各角度，予以衡情之論述。³³⁷評判董仲舒行為的功過便應將其放回當時儒法相爭的局面中來看。董仲舒的做法，是要將從法家「為了統治而統治」的思想中，爭回政治是「為了人民而不是為了統治者」的這一儒家的基本觀點。至於陰陽五行災異之說，則是董生「天人之際」學說的橋樑與徵驗。其將陰陽家五德運會的，盲目演進的自然歷史觀，轉移到政治中，是為了把政治問題還原到儒家人文精神之上，將人民從法家政治所造就的「非人的社會生活」中解放出來，使大家過著「人的社會生活」。在徐復觀看來，這無疑是作為儒生的董仲舒的崇高責任。³³⁸在董生推明孔氏之後，儒家在政治上，如愛民、納諫、尊賢、尚德、育才等觀念，已成為兩千年來論定政治及政治人物是非得失的共同標準，這一貢

³³⁵ 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，頁 57-58。

³³⁶ 徐復觀，〈自序〉，收入氏著，《中國思想史論集續編》，頁 1。

³³⁷ 徐復觀，〈儒家對中國歷史運命掙扎之一例——西漢政治與董仲舒〉，頁 331。

³³⁸ 徐復觀，〈儒家對中國歷史運命掙扎之一例——西漢政治與董仲舒〉，頁 363-364，頁 371。

獻多少對統治者起到一些制約作用，最低限度，也提供了人們向前掙扎的指針和方向。然而，徐復觀也清楚意識到，這些「減輕毒素，維護生機」的作用，只能緩和專制政治，在專制政治中保持政府與社會交流的作用，卻無法突破專制制度，且士人在此形勢下，「愈趨愈下」，致使今日社會舉目皆是「文犬」、「文丐」，儒家學說也終於變質。³³⁹

綜上所述，對於儒家思想對民主政治的影響和幫助，徐復觀持一衡斷，表示儒家有緩解專制之毒的作用，然而在長期的專制統治之下，原始的儒家思想難免變質，遭到扭曲，使得多數的士人亦盡失廉恥，淪為順應專制、維護專制的「文犬」、「文丐」。對於張居正的評定也應考慮到其作為「士」之階級，與君權抗爭的性質，而在現實的政治操作中，既要對抗絕對權力，又要完全遵循其制度，顯然無法實現。職是之故，在討論張居正的權、奸問題時，撇開他的道德與動機所下的論斷未免有失偏頗。

然而關於儒家思想在中國傳統社會中的作用與局限，徐復觀的認識並非始終保持公允。在 1950 至 1960 年代，隨著《自由中國》陣營對傳統文化的反對之聲日趨響亮激烈，徐復觀急切為中國文化辯誣的心態使得他不再仔細辨別傳統中的「精華」與「糟粕」，而是直接以「儒家思想」統攝「中國文化」。³⁴⁰《民主評論》與《自由中國》兩大陣營，雖然在政治訴求上基本一致，都希望能夠在民主自由的基礎上建立合理的政治制度，然而兩者在文化立場和哲學思考等問題上卻相差甚遠，徐復觀清楚地意識到這些差別，並就此作了精煉的總結，他說道：

³³⁹ 徐復觀，〈儒家對中國歷史運命掙扎之一例——西漢政治與董仲舒〉，頁 383-387。

³⁴⁰ 徐復觀，〈這是「中國人要堂堂正正地作為一個中國人而存在」的象徵——《民主評論》出刊十週年的感念〉，收入氏著，《徐復觀文存》（臺北：臺灣學生書局，1981），頁 278-284。

《民主評論》開始是多寄希望於國民黨內部的反省、革新，《自由中國》則多寄希望於社會一般人士的奮起、團結。

《民主評論》是側重在使民主自由建立在中國文化的基礎之上，不認為自由即是純個人主義的自由，也不一概排斥社會主義。《自由中國》則側重在「民權清單」，守住純個人主義的傳統，更徹底排斥社會主義的觀念。

《民主評論》希望由中國文化的反省、澄清，以把握其精神及長短之所在，開中西文化融通之路。《自由中國》則徹底反對中國文化，反對西方文化中的理性主義，堅持經驗論的立場。

《民主評論》重視道德的意義，《自由中國》則有些人否認有道德問題。

341

李淑珍在她的相關論述中亦表示，此一時期的徐復觀不再批判性地解析「儒家」的多重成分，而是針對攻擊者對中國文化「籠統的否定」而進行「籠統的肯定」。這一做法「模糊了原先『好而知其惡，惡而知其美』的立場，讓攻擊者（如殷海光、李敖）有機可乘。一直要到 1969 年後他離臺赴港，全心沉潛，學術成就提升到更高境界，纔能再度平心靜氣評估中國傳統。」³⁴²對傳統文化的「籠統肯定」也引發了徐復觀將原本只是具有「民本」思想的儒家直接與「民主」對接，認為立基於性善思想上的中國傳統文化是政治上自由民主的根源。³⁴³

³⁴¹ 徐復觀，〈在非常變局下中國知識分子的悲劇命運〉，收入氏著，《中國思想史論集》，頁 276。

³⁴² 李淑珍，《安身立命：現代華人公私領域的探索與重建》，頁 265。

³⁴³ 在〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉和〈荀子政治思想的解析〉中，徐復觀說道：「中國的政治思想，除法家外，都可以說是民本主義，即認定民是政治的主體。」「儒家繼承『民本』的思想，以『天下』在政治中為一主體之存在……儒家認為天下不是天子或人君私人之可

徐復觀在對儒家思想與民主制度的關聯性這一評判上或有反覆，然而對民主政治的追求和執著卻始終未變，這一特點可以歸因於徐復觀從政的人生經歷，以及其難以平復的一顆感憤之心。

（二）、徐復觀的現實關懷

自 1944 年至 1946 年間，在徐復觀看來，在他大體都看到了的黨政軍人物中，並沒有可以擔當時代艱苦的人才，甚至都沒有對國家社會真正有願心和誠意的人物。他自述從民國三十年起（1941 年），對時代暴風雨的預感一直壓在他的精神之上，簡直吐不過氣來。為了搶救危機，幾年來已絞盡心血。³⁴⁴徐復觀在《文錄選粹》的〈自序〉中這樣描述自己與政治生活的糾葛：

在民國三十三年以前，我只是隨意讀自己喜歡的書，盡力作自己不能不作的事，卻不曾抱有任何目的，更不曾懷有任何野心的一個沒出息的人。三十二年冬，決定由重慶回鄂東，隱居種田，希望能從已經可以預見的世變

以『取』或『與』。」，收入氏著，《中國思想史論集續編》，頁 444，頁 470。在〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治問題〉和〈孔子德治思想的發微〉文中表示：「過去，我也和許多人一樣，以為孟子的民貴、君輕思想，只是民本思想。與民主的思想，尚隔一間……現在看來，民治的制度，實為孟子所未聞，但民治的原則，在孟子中已可看出其端緒。」「中國文化，係立基於性善思想之上；這便真正把握到了人類尊嚴、人類平等、及人類和平相處的根源；當然也是政治上自由民主的根源。」「德治思想實通於民主政治。」，收入氏著，《中國思想史論集》，頁 136，頁 209，頁 224。

³⁴⁴ 徐復觀，〈與李德鄰先生論改革〉，《民主評論》（香港：1949 年 8 月），卷 1，期 4，頁 3。

中逃避出去。但因偶然的機會，引起一種願望，想根據自己所得的一知半解的社會思想，和中國的社會現實，結合起來，把當時龐大而漸趨空虛老大的國民黨，改造成為一個以自耕農為基礎的民主政黨。三十四年的抗戰勝利，我立刻感到自己願望的幼稚與幻滅。但此時已馳心於當世之務，而無法自拔了。最痛苦的是，對國家的命運和自己的命運，早已知道得清清楚楚。³⁴⁵

但自 1946 年便已萌生激流勇退之意的徐復觀到了 1948 年後，不得不承認，他挽救國民黨的一切計劃和全部努力，均告失敗。曾經參與密笏的徐氏發現，從前在重慶、南京時期，他還可以憑著個人良知和國民黨高層深談，雖然談了並不算數；但退逃臺灣之後，不論私人歷史關係如何深厚，只要有權勢的，都拒絕和他論及正經問題。因為在徐復觀看來，他們經過長期的積累，在意識上已經用一層虛浮的硬殼把自己包裹起來，不願面對客觀情勢，並不斷以自己虛浮的意志，摧毀客觀的法律、文化、學術等標準。³⁴⁶

正是由於如此，1949 年徐復觀赴臺之後，不得不面對這些失敗而另覓出口。翟志成在〈儒門批判與抗議精神之重建〉一文中，總結徐復觀的由挽救國民黨計劃失敗之後的轉變時，說道：

民國三十八年避秦來臺，徐先生更身受「亡天下」之大悲大痛。一連串的失敗，逼得徐先生不能不對失敗的原因痛加反省。由政治的失敗，不能不追究到制度的問題；由制度問題，不能不追究到執行這制度的人的品格問題；由人的品格問題，又不能不最後追究到陶養人的品格的文化生態環境

³⁴⁵ 徐復觀，〈文錄自序〉，收入氏著，《徐復觀文錄選粹》，頁 1。

³⁴⁶ 徐復觀，〈從第五屆縣市長選舉念慮臺灣政治的前途〉，收入黎漢基、李明輝主編，氏著，《徐復觀雜文補編》，冊 6，頁 307-308。

的問題。經過長期的和不斷的反思，徐先生不能不對以儒家思想為主流的中國文化，作出實事求是的評價和考量。³⁴⁷

然而，轉向學術生涯之後的徐復觀卻發現，在此一時期，對於自己一向非常嚮往的學術界的情形，已經漸漸地瞭解；對於過去十分欽佩的若干名流學者，也都慢慢地清楚了他們的人格、學問之底蘊，但「由此所引發的精神上的痛苦，只有自己纔能理解」。同時，徐復觀的那一顆感憤之心，又使得他不能不繼續思考和探討文化上的問題，並「越發感到『學術亡國』的傾向，比其他政治社會問題更為嚴重」。³⁴⁸徐氏自己亦清楚地認識到，出於這一顆無法平復的感憤之心而作的若干批評性的文章，引起了不少學者名流的憤怒，使得他在政治的孤立上雪上加霜，造成了自己在學術圈的孤立。³⁴⁹

同時，也是因為這無可奈何的感憤之心，以及參與政治之後的挫敗，使得他對政治的本質有著不同於同儕學者們的體悟，也使得他對政治行為的衡斷標準帶有明顯的道德色彩。徐復觀認為，常挾帶著現實權威作為後盾的人類政治行為，需要有一個比行為當事者更大的範圍來作比較，否則便很難有一共同標準來作判斷，以論其是非得失。而所謂投入更大的範圍則是指——如果就一個人的道德自覺來說，則行為固可以訴之於各自的良心；但就行為的一般衡斷而論，則須投之於可資比較的客觀環境中，使其脫離主觀狀態，這種可資比較的客觀環境，一是環繞在行為者外面的世界，一是可以表示行為連貫性的歷史，只有這樣，纔易得出可靠的結論。³⁵⁰因此，無論是對於董仲舒，還是張居正，徐復觀都認為，應當

³⁴⁷ 翟志成，〈儒門批判與抗議精神之重建〉，收入氏著，《當代新儒學史論》（臺北：允晨文化事業股份有限公司，1993），頁366-367。

³⁴⁸ 徐復觀，〈文錄自序〉，頁1-2。

³⁴⁹ 徐復觀，〈文錄自序〉，頁2。

³⁵⁰ 徐復觀，〈儒家對中國歷史運命掙扎之一例——西漢政治與董仲舒〉，頁361。

不僅將他們置於當時的歷史背景下，而且應以超脫當時範圍的道德之「大是大非」作準則，纔能得出公允的判斷。

對於該如何將當事人投入更大的範圍內來作衡斷，徐復觀在 1979 年的一段論述中，很好地做了總結。他表示，批評政權的是非利害，應當以國族的是非利害為根本。如果政權的某項行動，與國族的是非利害相合，則應對此項行動予以支持讚揚。而這種支持讚揚並不代表對此一政權的全盤肯定。接著徐氏以管仲為例，說道：「孔子不許管仲為知禮，並認『管仲之器小哉』；但對管仲相桓公，『匡天下』，使中原華族，不致『被髮左衽』，則不惜以仁相許。」³⁵¹在徐復觀看來，對於張居正的評價顯然應該遵從這一準則，將民族的是非利害，高置於個人的是非利害之上，如此評定人物，方是孔子的本意，方是公正且不過時的。而就這一標準來看，無論是管仲還是張居正，都「足以立教垂範於無窮」。³⁵²

對於政治的感受及痛惡，³⁵³加上對學術圈的失望，以及徐復觀對儒家抗爭意識的詮釋，和他內心始終執著的以民主「救亡」的思想，共同促使了這場關於「張居正的權、奸問題」的辯論。也正是有這一人生經歷以及現實關懷為基礎，使得徐復觀認為史學家亦須具有理學家的一些功底，凡事先立其大，方能正確評判歷史上的大是大非問題，而「讀史不能析其關節條理之所在」，就必然無法窺見大

³⁵¹ 徐復觀，〈國族與政權——答老莊士先生及其他讀書〉，收入氏著，《徐復觀雜文論中共》，頁 264-265。

³⁵² 徐復觀，〈國族與政權——答老莊士先生及其他讀書〉，收入氏著，《徐復觀雜文論中共》，頁 265。

³⁵³ 徐復觀在 1971 年曾說道：「我是一個非常討厭現實政治的人；從民國三十七年起，便決心不參加任何現實政治」，載於〈中國人對於國家問題的心態〉，收入氏著，《徐復觀雜文·記所思》，頁 324。

儒之識見及其用心。³⁵⁴因此，他毫不諱言地批評錢穆對張居正的評斷有失偏頗，既欠缺對實際政治的體悟，又沒有全然理解宰相制度的原委，而「張居正的身後之禍，幾乎可以說是專制政治下，想為國家真正負一番責任的大臣所必然要受的禍」。³⁵⁵

三、錢穆的儒家立場和民主態度

與徐復觀的以先秦儒家為基礎，選擇性接受儒家傳統思想，並努力從中尋找與民主自由對接的元素，這一特點相比，錢穆對中國傳統知識分子所抱持的同情態度，以及他對中國傳統社會所抱有的「溫情與敬意」便即刻鮮明起來。

相較於徐復觀認為的，中國傳統知識分子在專制制度下，逐漸墮落，乃至寡廉鮮恥，錢穆認為中國的知識分子始終以人文精神為指導核心，自秦漢以來，便不能說是皇帝專制的社會，皇帝只是國家的領袖，而實際的政權則在政府而非皇室。³⁵⁶由於「皇室」與「政府」的分離，以及「民衆」與「政府」的接近，政府的形制也逐漸由宗室、外戚、軍人組成的政府，演變為「士人政府」。³⁵⁷唐代以後，科舉制的興起，讓人能夠自由應考，顯然是廣泛的開放政權。中國的一切用人，全憑考試和銓敘，全都有一定的客觀標準。³⁵⁸首先，對於「政權開放」以及「專制」的區分，錢穆顯然忽略了最關鍵的「皇帝」一職，並非由考試而得。徐

³⁵⁴ 徐復觀，〈儒家對中國歷史運命掙扎之一例——西漢政治與董仲舒〉，頁 350-351。

³⁵⁵ 徐復觀，〈明代內閣制度與張江陵（居正）的權、奸問題〉，頁 290。

³⁵⁶ 錢穆，〈中國歷代政治得失〉，頁 5。

³⁵⁷ 錢穆，〈引論〉，收入氏著，〈國史大綱〉（臺北：商務印書館，2010），冊上，頁 14。

³⁵⁸ 錢穆，〈國史大綱〉，冊上，頁 426。

復觀曾一針見血地譬喻道：「現代的公司行號，亦有招考職員，這豈係公司行號股權的開放？」³⁵⁹除此之外，一項政治政策的好壞，除了需保障其內在意義與精神是積極良善的，且能夠體恤民衆、保障弱者之外，亦需要保證這一內在意義能夠得到最大限度的實施，兩者缺一不可。而所有的客觀標準，都需要放在實際中，方能檢驗其有否得到實施。從這一方面來說，科舉制度只能說是在理論上肯定了「士」的道德和知識的價值高於貴族的身份，以及商人的財富。但是在政治領域內，皇帝無疑仍舊是人倫秩序的中心點。因此「任何政治方面的改善都必須從這個中心點的價值自覺開始」。³⁶⁰這也正是徐復觀提到的儒家「德治主義」的問題所在——由於關鍵在於治者是否能夠先盡其德，而致使中國歷史上總是企盼聖君賢相，注重治者內發的工夫勝過外在的限制。³⁶¹

然而錢穆卻認為中國傳統政治制度下「聖君賢相」的體制並無甚不妥，甚至可以說相當行之有效。在他看來，即便是徹底專制的滿清君主，亦由於中國傳統政制對君權相權平衡調節之尚存的一些沿襲，而使得流害不至太大。錢穆所見之「聖君賢相」的傳統政治模式惟有一項缺點而已：

惟中國傳統政制少一國會，宰相雖為政府領袖，而無所依倚以自重，為君者不常賢，或雖賢而不知大體，往往好奪宰相之權，而宰相苦於無所持以自守。且宰相之任免，不聽於政府而聽於天子。其任命也，猶為有一定之資歷憑客觀之條件，天子未可全行私意，其罷免則不須一定之罪狀。故宰相與天子意見衝突，苟天子而懷諫（心古）非，則宰相無不敗。其不敗者，

³⁵⁹ 徐復觀，〈中國知識分子的歷史性格極其歷史的命運〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 186。

³⁶⁰ 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 35。

³⁶¹ 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，頁 49-50。

則權臣篡臣。且君統常數百年，相位則最久不過二十年左右。此為中國傳統政制君權相權未能調節盡利之最大一缺點。³⁶²

就上文論述可以看出，錢穆對中國傳統政制的認同。他雖同意「民主」的必要性，但是在他的定義裡，「民主」其實只是對中國傳統政制的復古而已。除此之外，上述論述也很清楚地表明了錢穆對宰相制度的認同，和對傳統中國精英知識分子在政治遭遇中的同情。除此之外，我們可以看到他對「權臣篡臣」的定義，即在君臣鬥爭中立於不敗之地的便可稱為「權臣篡臣」。

就錢穆的觀點來看，他只承認明、清兩朝是專制，是政府由一個皇帝來獨裁的。而士人政府的變態和知識分子的墮落，也是從明代八股取士開始的，至清代，則考試制度才發展成了「當之無愧」的「愚民政策」。³⁶³然而拋卻八股取士這一僵化的考試內容，考試制度在錢穆看來，是中國民主政治的主要機能。正因為有了考試制度，而使得有志從政者不需要自結黨派互相爭鬥，而形成一與西方政至結構中心完全不同的「公忠不黨」的趨向。³⁶⁴錢穆甚至認為考試制度是有選舉制度演變而來，未能演化成如希臘、英國之市民選舉，乃是由於中國廣土眾民之故。³⁶⁵不僅如此，自中國傳統政制而言，與西方的差別乃在於，西方選舉議員，代表民衆，監督政府；中國則直接選舉行使政權、組織政府的官吏，因此錢穆表示西方的民權乃是「間接民權」，而中國的民權實際卻是「直接民權」。³⁶⁶

在徐復觀的眼中，中國歷史政治在先秦之後，每況愈下。以專制政體為主要特徵，以「君主主體性」為本質的中國傳統政治，不僅扭曲了先秦儒家政治「以

³⁶² 錢穆，〈論元首制度〉，收入氏著，《政學私言》，頁 37-38。

³⁶³ 錢穆，《中國歷代政治得失》，頁 146-147，頁 181。

³⁶⁴ 錢穆，〈中國傳統政治與五權憲法〉，收入氏著，《政學私言》，頁 8。

³⁶⁵ 錢穆，〈選舉與考試〉，收入氏著，《政學私言》，頁 20-21。

³⁶⁶ 錢穆，〈選舉與考試〉，頁 21。

人為本」的理想，而且在中國專制政治中表現出的「國君主體性」的現實，與「人民主體性」的理想之間的矛盾，給中國的知識分子造成了巨大的悲劇，如果「政治上二重主體性的矛盾不解除，此悲劇即永遠無法解脫」，而解脫的唯一途徑便是民主政治的建立。³⁶⁷在中國思想具有其特殊性，且不向外尋覓真理，而是內在於人生界之本身這一點上，錢穆與徐復觀持相同意見。³⁶⁸然而在錢穆看來，中國傳統思想的特點是尚同不尚異，重和諧而不重衝突。總的來說，中國傳統思想在錢穆觀點中，是一個和諧圓融的整體，因此中國歷史上的政治制度的變遷，也多表現為知識分子與統治者們的合作無間。³⁶⁹

這與徐復觀所重視的中國傳統思想演變中，知識分子與專制政權的抗爭與衝突顯然是迥然相異的觀點。關於現實與理想中的政治制度，錢穆的態度在《中國歷代政治得失》中有很明晰的闡釋：

制度須不斷生長，又定須在現實環境限制要求下生長，制度絕非憑空從某一種理論而產生，而係從現實中產生者。惟此種現實中所產生之此項制度，則亦必然有其一套理論與精神。理論是此制度之精神生命，現實是此制度之血液營養，二者缺一不可。……今天我們卻把歷史切斷，一概想模仿外國制度，明明知道這一制度與現實不配合，卻想推翻現實來遷就制度，而美其名曰革命。其實革命的本質，應該是推翻制度來遷就現實的，絕非是

³⁶⁷ 徐復觀，〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 123-126。

³⁶⁸ 錢穆，《中國思想史》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業有限公司，1998），冊 24，頁 6。

³⁶⁹ 錢穆，《國史大綱》全書皆對此意旨有所闡述。

推翻現實來遷就制度的。我們此刻，一面既否定了傳統制度背後的一切理論根據，一面又忽略了現實環境裏面的一切真實要求。³⁷⁰

這段敘述很好地解釋了錢穆對傳統政治制度及其背後理論的推崇與同情，亦顯示了他對於想要摒棄傳統（哪怕是傳統政治制度），而植入西方民主政治的不贊同。雖然他亦同意「民主政治為今日中國唯一所需」，但是他對民主政治的理解卻其實是一種「菁英主義」的思想，「重質不重量」。換言之，錢穆心中的民主政治制度，與傳統中國相對開放時期的政治制度其實並無二致。在他看來，中國所需要的乃是一個適應國情的民主政治，應重在精神而不是重在形式。民主政治的精神，在錢穆的理解中，應該是「能確切表達國民之公義」，而適合中國國情的民主政治之關鍵當是「公忠不黨」。³⁷¹換言之，也就是借政黨的無作為來發揮民意，這與徐復觀所批判的，傳統儒家思想祈求通過君主的無作為來達成「民治」之不可能，正好相互矛盾。祈求政府之無作為，頂多也只能算是「民本」，如不是「民治」、「民有」便不能達到「民主」。³⁷²而「民本」的思想既是中國傳統中一直都存在的概念，錢穆又認為中國傳統「聖君賢相」政制是一行之有效且值得繼續推行的體制，則他認定中國傳統政治本來就是一民主政治，只是形式與西方的民主政治不同，這一觀點便不難理解了。³⁷³在錢穆看來，能夠真正代表民意的並非民眾中的大多數，而是民眾中的「賢者」。³⁷⁴

錢穆在 1955 年的一封書信中談到，他之所以不願在講學時正面提及民主問題，乃是由於時下學弊便是提「民主」過多，而忽略「好古」之一面：

³⁷⁰ 錢穆，《中國歷代政治得失》，頁 60。

³⁷¹ 錢穆，《政學私言》，頁 1-2。

³⁷² 徐復觀，〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉，頁 104。

³⁷³ 錢穆，《政學私言》，頁 5。

³⁷⁴ 錢穆，《政學私言》，頁 6-7。

弟子問弟之講學，乃頗喜民主精神者，然弟終不敢正面提出此語，好像從前人不民主，到我們走進了新時代，才發揮此精神。弟深覺此刻學弊正在此，弟深不願再推波助瀾。弟意不如提倡「博學好古」，此四字儘無病，只有博學自能解放，只有好古自能開新也。³⁷⁵

由此可見，無論是治學，抑或是政見，錢穆皆崇尚「好古」，且認為古人便是民主的。在二十世紀的最初十年，以劉師培和章炳麟為首的儒家精英們曾逐漸形成一思潮，即認為中國的民主觀念早在孔、孟及其他聖賢那裡就已經發展起來了，與西方無關，而現代儒家的責任就是要從儒家文獻中將其重新發覺並加以光大。³⁷⁶錢穆關於「民主」的想像倒是與這一觀點相仿。然而 1919 年以後，當真正將「民主」放在西方的原始語境中解讀時，已經很少再有學者相信諸如「民主」、「自由」、「權利」、「社會契約」等概念可以在儒家傳統中找到。³⁷⁷即便作為文化保守主義者的「新儒家」學者們，沒有將儒學當作中國進入現代化社會的「絆腳石」，卻至少並沒有將儒學當作「民主觀念」的貯藏室，而最多是希望在儒學的經典中找到能夠與西方民主觀念對接的途徑，使得「民主」這一外來的概念能夠在中國本土文化中生根發芽。

回到關於張居正權、奸問題的討論上，錢穆認為在明代的政治制度下，張居正存在「越權」的現象，故此不討論其動機是否良善的前提下，張居正顯然是違反了明代的體制與法律的，並一再強調「歷史意見」與「時代意見」的分別，強調歷史中當時人們的評價。然而，在徐復觀看來，明代專制的「惡法」首先本身並不存在合理性；其次，以個人從政的經驗，徐復觀將張居正的悲劇歸結為專制政治下，想要做事的官員的必然悲劇。因此在他看來，錢穆對張居正提出的先將

³⁷⁵ 錢穆，〈致徐復觀（1955 年 6 月 2 日）〉（湖北省博物館藏）。

³⁷⁶ 余英時，《人文與民主》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010），頁 120。

³⁷⁷ 余英時，《人文與民主》，頁 121。

體制改革，進而再做事，以不造成越權的建議，其實是相當天真的；最後，他相信一切歷史學家並不能完全擺脫當下時代的影響，因此並不能全然同意錢穆將「歷史意見」和「時代意見」完全分開討論的方式。且受到儒家傳統思想的感染，徐復觀甚至認為歷史學家擔有為時代尋找出路、為國族謀求利益的責任，即「立言」之外，「立德」更是學問之根本，故而認為錢穆的學說不但是厚誣了張居正，更關涉到歷史上大是大非的問題。在徐復觀論述裡，中國文化和民主政治是他畢生執著為之奮鬥的兩大目標，為了維護中國文化和自由民主的概念，他必定會據理力爭：

我的態度是：講自由民主的，是我的朋友。維護中國文化的，也是我的朋友。若是講自由民主而反對中國文化，或維護中國文化而反對自由民主，我願和他一面做朋友，一面辯論；因為我深信，只要是一個誠實的人，二者之間，總會把它打通的。即使我因此而完全陷於孤立，也是獨立不懼。

378

因此，他不惜將壓了十三年的舊文再次提出，與錢穆發起論辯，也無可避免地使得雙方的關係進一步惡化。在對於儒家思想的詮釋和對於民主自由的認識上，錢穆與徐復觀的觀點都可謂大相逕庭。而這不僅是由於兩者的性格及經歷的不同，更是由於雙方都受到了中國傳統文化的熏陶而呈現出的不同表現。錢穆對中國傳統文化的「溫情與敬意」使得他在治學和政治思想上都染上了強烈的復古色彩，他雖然承認「民主自由」的必要性，卻對如何實現「民主自由」沒有太大興趣，在他看來，中國古代菁英主義模式的「士人政府」便是適合中國國情的「民主政治」體制。徐復觀在學術上的現代化卻也並沒有完全抹殺其作為一個傳統中國知識分子的自覺。他在與錢穆討論張居正的權、奸問題時，最關鍵的論點便在於應

³⁷⁸ 徐復觀，〈正告造謠污衊之徒！〉，收入李明輝、黎漢基編，《徐復觀雜文補編》，卷2，頁175。

將國族的是非利害置於個人的是非利害之上，這才是評定人物的公正有效的方法。也就是說，相對於錢穆提出的僅以「歷史意見」來品評人物，徐復觀認為史學家須有一些理學家關於「先立其大」的治學功底與思維模式，方能辨明歷史上的大是大非問題。在徐復觀看來，錢穆判定張居正為權臣的論點，除了揭露錢氏在實際政治問題上的天真，以及對歷代宰相制度之發展脈絡的瞭解不夠透徹以外，顯然還罔顧了當下時代追尋民主、自由的社會出路，以求利國利民，這一「負責的作者」所應承擔的責任，而犯了為傳統的專制政權、為明代之「惡法」辯護的錯誤，因此於情於理他都必須做出回應。張居正的權、奸之辯曝露了徐復觀與錢穆在對時代與歷史的思考、民主與儒學的關係，以及雙方史觀上的差異，這種差異也導致了其後徐復觀對錢穆的學問提出了全面的批評，而致使彼此間的情誼徹底決裂。

四、小結

在一樣強調中國思想文化的特殊性的同時，徐復觀與錢穆存在相當大的歧異。徐復觀詮釋儒家經典與儒家思想之時，往往帶有鮮明的個人特色，他不但將儒家思想放回當時的時代脈絡中討論儒學與時代的互動關係，而且將儒家思想的詮釋置於自己所處的時代之中，以尋找國家、社會的出路。在這樣的特點下，徐復觀對以儒家思想為主幹的中國傳統思想的解讀便注重衝突，以及知識分子對專制體制的抗爭。然而，錢穆則抱持「精英主義」的態度，注重中國思想的和諧與圓融，強調知識分子與政府的無間合作。錢穆在辨析張居正的權、奸問題時，一再申明「歷史意見」與「時代意見」的區分，表示不當將時代對個人的影響帶入歷史評判之中。這與徐復觀信奉的克羅齊「一切歷史都是當代史」的信條全然相悖。

在徐復觀不能自己的一顆「感憤之心」以及對時代的憂慮關懷之下，對儒家思想的詮釋不僅體現了他自己對學術文化的研究，更是他尋找中國文化出路的途徑，也是他解決時代問題，為中國開出「民主」道路，走向現代化的方案。「傳統文化」與「民主政治」由此成為徐復觀終身關注的兩項命題。與此同時，錢穆對「民主自由」的詮釋鮮明地帶有「精英主義」的色彩，他雖承認民主的必要性，卻認為中國傳統政治中便有民主可循，不必外求。錢穆所抱持的關於民主自由的態度，其實不過是希求政治制度上的「復古」，而對於真正在西方語境下作解釋的「自由民主」概念則沒有太大興趣。

出於對「民主制度」的執著，亦是由於對抗《自由中國》陣營對傳統文化的全盤否定，徐復觀對儒家思想以及中國傳統文化的評價，由早期的力求公正，經歷了一個作全盤肯定的反覆，對於儒家思想對民主政治的影響和幫助的論斷，也經歷了從早期認為儒學持「民本」思想，到儒家直接可與「民主」對接，再回到客觀公正地承認儒家思想的局限性這一過程。

在政治生涯上，改造國民黨的挫敗以及身受「亡天下」之大悲大痛的徐復觀在 1949 年正式創辦《民主評論》，希望藉此機會離開政治，轉向學術。然而出於他參與政治活動的親身經歷以及對時代負責的拳拳之心，使得他無論是在對現實政治的體悟上，抑或是在作批評文章之時，風格與角度都不同於同儕之學者。他在對政治行為和歷史作判斷的時候，均特別強調道德的色彩與時代的意識。在徐復觀看來，歷史家如果缺乏時代的意識，其研究則不但無補於當時，也無法把握歷史上的大是大非。對於錢穆對張居正違法的批評，徐復觀則主張史學家須具備一些理學家的治學功底和思維模式，方能正確地在時間之流中評判歷史上的是非問題，而錢穆的論斷由於缺失對實際政治的體悟而有失偏頗，而且也沒有完全理解歷史上宰相制度的演變與實質。

在徐復觀看來，雖然錢穆與他都志在發掘出中國歷史中好的一面，錢穆亦對中國傳統文化再三拳拳致意，但錢穆發掘出的卻是中國兩千多年來並非專制，因此認為中國傳統政制便已經是適宜國情的民主政治；而他自己在中國歷史中所發掘的，卻是中國知識分子在專制傳統下的輾轉呻吟與奮力反抗。³⁷⁹正是這種具有鮮明特色的史學取向，使得徐復觀在與錢穆的友誼瀕臨破裂邊緣之時，再度對錢穆在《中國歷代政治得失》中對張居正的評價提出挑戰。而徐復觀對歷史學家提出的，應把握人類大方向而不是單純對過去生活做出重現複製的要求，以及他認為負責的作者應當站在國家民族的立場上，拯救當時、拯救時代，加之與錢穆對民主政治理解的巨大差異，造成了兩者無論在治學抑或對時代方向的把握上都愈行愈遠，也預見了兩人日後的決裂。

³⁷⁹ 徐復觀，〈良知的迷惘〉，收入氏著，《徐復觀雜文·記所思》，頁 115。

第四章：良知的迷惘

1978年，錢穆以83歲高齡，在香港接受《明報月刊》的採訪。彼時錢穆已是功成名就、著作等身。自1966年蔣中正發起「中華文化復興運動」，廣邀散居海外的大師級人物赴臺，錢穆頗為稱許此舉，他自己由於一貫的文化保守主義立場，亦成為了蔣中正極力邀請的對象。1967年10月，錢穆與夫人胡美琪遷居臺北。起先住在臺北市區的「自由之家」，繼而租居於市區金山街。後蒙蔣中正高度禮遇，由國民黨當局撥出位於臺北雙溪東吳大學旁的土地，並撥公款建一別墅式的兩層樓房，供錢穆夫婦居住，這便是大名鼎鼎的「素書樓」。³⁸⁰

此外，錢穆先獲哈佛資助，撰述《朱子新學案》，後又應張其昀之聘，於文化學院歷史研究所任教，以及得故宮博物院院長蔣慰堂之邀，特聘為研究員，不僅使其免於為生活發愁，更於故宮博物院內為其特闢一研究室，使得錢穆能夠遍覽《四庫全書》，安心撰述。³⁸¹而自1948年第一次中央研究院院士選拔始，一度落選的錢穆，於1968年終得膺選為院士。

相較而言，徐復觀的晚年生活則顯得淒清許多。1961年徐氏就胡適在東亞科教會的演講發表〈中國人的恥辱，東方人的恥辱〉一文，對其「東方的老文明中沒有多少精神成分」的說法發起了猛烈的攻擊，³⁸²繼之與《文星》掀起「中西文化論戰」，繼胡秋原輸掉了與李敖的官司之後，1965年，李敖又對徐復觀發起訴

³⁸⁰ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業有限公司，1998），卷51，頁374。

³⁸¹ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁374。

³⁸² 徐復觀，〈中國人的恥辱，東方人的恥辱〉，《民主評論》，卷12期24，（1961年12月20日），頁322。

訟，並且接二連三，「不斷地糾纏」。³⁸³1969年，又由於梁容若事件，被執教14年的東海大學強迫退休，不得不遷居香港，任教於新亞書院，並任《華僑日報》的特約撰稿，拿著一份可以糊口的薪資，致使原定五卷的《兩漢思想史》最終只完成了三卷。³⁸⁴

而此時，徐復觀與錢穆早已交惡多年，互無往來，然而，對於錢穆在《明報月刊》上一篇短小採訪所流露出的一貫的對中國歷史與政制的看法，卻仍舊按捺不住心中起伏，憤而作文反駁，對錢穆的史學觀點和態度作出了全面的批評，也就此宣告了兩者在情感與思想觀點上的徹底決裂。

一、錢穆與徐復觀民主觀點的歧異

繼徐復觀批評了錢穆對於《中庸》、《大學》的詮釋，以及對於張居正是權臣的說法之後，兩者的友情已然告破。然而，在雙方經歷了如此論戰之後，錢穆對於傳統中國政制以及民主自由的問題卻並沒有發生多大的改觀。其在香港接受《明報月刊》專訪之時，所強調的與其一貫的看法並無出入。早在1952年，錢穆便在致徐復觀的書信中提到：

³⁸³ 徐復觀，〈致徐均琴（1965年12月14日）〉，收入《徐復觀家書精選》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁132。

³⁸⁴ 徐復觀，〈致徐均琴（1969年2月4日）〉，收入《徐復觀家書精選》，頁278。徐復觀，〈致徐均琴（1969年7月19日）〉，收入《徐復觀家書精選》，頁285。徐復觀，〈反共與反漢奸〉，收入黎漢基、李明輝編，《徐復觀雜文補編》，冊2，頁344-355。徐復觀，〈致胡秋原先生書並代答梁某的公開信〉，收入黎漢基、李明輝編，《徐復觀雜文補編》，冊2，頁356-365。

我們該知道，從共產立場講，中國全部歷史只是一「封建」；從民主立場講，中國全部歷史只是一「專制」；從西洋現代立場講，中國全部歷史只是一「中古」；若真從中國全部歷史之本身實情看，我總覺得中國歷史並不盡如是。但我若只講中國的歷史，共產黨將認我是「守舊」；民主主義者將認我「反民主」；現代化主義者將認為我「反現代」。³⁸⁵

錢穆並非不支持社會改革，而且在當時「救亡圖存」的思想大潮之下，無論中國的激進派或是保守主義學人，無一不在社會變革上持「激進」的態度，僅僅是要求變革的程度不同而已。³⁸⁶只是就錢穆看來，中國要實現救國的目標，只需從先民文化以及自身中汲取養分，這與多數時賢，包括新儒家同儕們的想法迥然相異。無論是徐復觀，或是唐君毅以及牟宗三，都認為要解決中國的問題，固然需要保存傳統思想的根脈，在政治上則需要引進西方的民主制度，儘管在他們看來，西方的民主制度也存在頗多缺陷。這種差異的源頭，胡適在他 1943 年的日記中曾說道：「張其昀與錢穆二君均是未出國門的苦學者，馮友蘭雖曾出國門，而實無所見。他們的見解多帶反動意味，保守的趨勢甚明，而擁護集權的態度亦頗明顯」。³⁸⁷雖然胡適作為五四以來自由派學人的代表，與國民黨和國民政府有些許過節，對於統一後的集權政策尤為不滿，加上北京大學和東南大學的競逐以及新文化派與《學衡》派的交惡，他與張其昀、錢穆等人向來存有心結，且「西化」傾向明顯，其評議未必公允，挑出張其昀、錢穆作為區分出國者與未出國者的分界也並不妥當，然而不能直接閱讀西方原著，從中了解西方民主制度的事實，確實對錢穆理解和詮釋自由民主觀念具有頗大的影響。

³⁸⁵ 錢穆，〈致徐復觀（1952）〉，收入氏著，《素書樓餘瀟》，頁 377。

³⁸⁶ 余英時，〈中國近代思想史上的激進與保守〉，頁 212。

³⁸⁷ 胡適著，曹伯言編，《胡適日記》（合肥：安徽教育出版社，2001），冊 7，頁 539-540。

（一）錢穆與民主觀念

近代中國的民主思想是由西方引進的。而在討論其在中國的發展與變化之前，首先要略為釐清的是，西方民主觀念的形成與定義。根據羅伯特·達爾 (Robert A. Dahl) 的觀點，當合適的條件存在時，「民主」可以獨立地被發明與再發明 (be independently invented and reinvented)。³⁸⁸「民主」(Democracy)發源於城邦制的古典希臘 (Classical Greece)，出於中產階級之興起以及對參與政治之權力的要求，再興於文藝復興時期的意大利。然而無論是希臘或是文藝復興時期的意大利，所實行的「民主」，都並非現代意義上的民主政治。它們由地方性的民眾政府 (popular local government) 組成，但缺乏有效的國家政府 (effective national government)。³⁸⁹而根據達爾的定義，民主進程至少需要滿足五項標準：一、有效的參與 (effective participation)。二、投票的平等 (voting equality)。三、開明全面的了解 (enlightened understanding)，即在合理的時間限制內，每一成員應當享有平等有效的機會，以了解相關替代政策以及可能出現的後果。四、對議程的控制 (control of agenda)，即每一成員都應享有機會，以決定議程的內容與安排。也就是說，組織政策的改變應當隨時向組員開放。五、包含成年人 (inclusion of adults)，即所有成年永久居民，應當享有充分的公民權力。³⁹⁰除了滿足上述的標準之外，現代的民主政治，還應當具有「法制」(rule of law) 這一基礎。而正如第三章所提到的，中國社會自古代以來，就沒有形成「法制」，而只能稱之為「法治」。

儘管歐洲的社會理論認為經濟發展將促進社會流動，從而引發人們對於政治參與度的需求，最後達致自由民主，並聲稱一切有利因素最終都會同時發生，以

³⁸⁸ Robert A. Dahl, *On Democracy* (New Haven & London: Yale University Press, 2000), p.9.

³⁸⁹ Robert A. Dahl, *On Democracy*, p.17.

³⁹⁰ Robert A. Dahl, *On Democracy*, pp.37-38.

完成現代化的進程。³⁹¹對於這一理論，薩繆爾·亨廷頓 (Samuel Huntington) 在其 1968 年的著作《變動社會的政治秩序》 (*Political Order in Changing Societies*) 中提出，經濟發展促成社會流動，但是當社會流動超出現存機構的能力，致使現存的機構無法安置不斷湧現的對於參與政治的要求時，政治秩序就會崩潰。因此，在亨廷頓看來，全然未能發展的傳統社會，以及完全現代化了的社會都是穩定而且運行自如的，社會的不穩定性是由於在現代化過程中，各個現代化構成要素無法事先得到相應的發展。³⁹²

現在，我們返回來看錢穆對於中國傳統社會的評價。首先，由於古代中國天然環境的特殊，錢穆認為中國古代的文化相較於世界其他國家、地區的古文化而言，有「自始至終即在一大環境下展開」的特點，因此養成了中國文化促進政治、社會等，凡屬於認識方面的種種團結與處理方法的才能，從而使得中國人迅速地成為了內部統一的大國家，是世界上同時期的任何民族所不及的。³⁹³在經濟發展上，中國則以農業發展為主，相較於西方運用國家力量來保護、推進國外商業，所呈現出的「資本帝國主義」姿態，中國重農抑商的傳統在錢氏看來，是採用一種「民主社會主義」的政策。³⁹⁴然而幅員遼闊和農耕社會並不構成發展民主政治的要素，毋寧說，這兩項特點更有可能使得族群認同、極少的外部干涉，以及人人平等的假設逐漸難以成立，從而造成有利於大眾參與政治的條件逐漸稀缺，

³⁹¹ 關於政治發展以及現代化理論的相關討論，可見 Nils Gilman, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003).

³⁹² Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 2006), pp. 32-92.

³⁹³ 錢穆，《中國文化史導論》（臺北：蘭臺出版社，2002），頁 7。

³⁹⁴ 錢穆，《中國文化史導論》，頁 16。

致使等級制度和管轄控制成為自然而然發展出的社會常態。錢穆所倡導的協和、穩定的傳統社會也並不能等同於社會現代化的實現。

同時，錢穆所總結的中國傳統社會政治特點與達爾所倡的民主進程的標準相比，也缺乏相符之處，因此並不構成錢穆所說的中國傳統社會與西方社會相較之下的優越性。錢穆認為，中國古代文治政府有以下幾個重要特點：

- 1、皇位世襲，象徵天下統一。
- 2、丞相輔佐皇帝，為政府領袖，擔負實際行政責任，選賢與能。
- 3、全國官吏皆由公開標準考選，最要條件是受過國家指定教育，與下級行政實際經驗。
- 4、人士員額，依各地戶口數平均分配。
- 5、全國民眾，在國家法律下一律平等，納賦稅，服兵役，均由法令規定。
- 6、國內取消貴族特殊權利，國外同化蠻夷低級文化，期求全世界更平等更和平之結合。

而這些特點所形成的大的單一的國家體制，如中國，對對於聯邦式、帝國式的西方國家而言，是具有優越性的，是中國文化史的進步與光榮。³⁹⁵

從上述觀點不難看出，除了忽視「法制」與「法治」的區別之外，錢穆對「平等」與「平均」的概念亦不甚清晰。他將中國國力衰弱的原因歸咎於：一，社會本身的均衡，以及文化特徵上的趨向於和平，使得社會內部沒有特殊勢力和戰鬥集團的存在，致使社會組織力與戰鬥性下降；二，中國人憧憬於理想的人生體會，自認為一個世界，而忽略了國外情勢，忽略了對於非理想人生之奮鬥，致使國力衰落；三，中國近代社會不斷向南發展，而逐漸忽略遺棄了北方高原大陸，使得

³⁹⁵ 錢穆，《中國文化史導論》，頁 105-109。

中國國防經濟都不如漢唐時代之健旺，是近代國力衰弱的又一原因。³⁹⁶從錢穆對中國傳統社會明貶實褒的論述裡，不難發現其所憧憬的理想社會其實與中國傳統社會相差無幾，而其間與「自由」、「民主」等觀念的相關程度並不大。他甚至明確表示中國人並不重視自由與聯合，是由於中國社會重視協和而不崇尚對立的緣故。³⁹⁷

綜上所述，我們大概可以得出結論，即錢穆對於中國傳統文化極度推崇，亦認為中國傳統政制並無特別需要改革之處，是一行之有效的社會體制。然而對傳統政制的肯定並不代表錢穆對現下社會體制感到滿意，他雖不提倡全盤推翻傳統，但對改革當下政治其實並無異議。

在錢穆的著作《國史大綱》中，他在尾章分析說道，中國再來之文化傳統，乃為一大一統國家，各地方並沒有離叛中央或不樂於推戴的心思，因此漢唐鼎盛之時，也並沒有防制地方、存心集權中央的政策。而清政府的失敗，本來源於不能夠盡到領導人民的使命，故此民國驟以民眾指導政府，通過創設國會、制定憲法、組織政黨以備競選的民主共和制度，是不合國內實情，亦難以成功的。因為就錢穆看來，中國政制歷來是將領導民眾作為政府的責任，而不能驟然寄希望於由民眾操縱政府。³⁹⁸他進而批評康有為「速變」「全變」的過激的改革標語，並認為文化與歷史的特徵在於「連綿」和「持續」，也只有連綿且持續，才能夠形成個性而不可移易。而一個民族自由的政治制度，也包括在民族全部的文化機構之中而自有其歷史性，因此各民族各自有其連綿的努力，與其特殊的創建，而對於一個民族政治制度的革新，應當在其自有的問題上尋找新的出路，而不能不論

³⁹⁶ 錢穆，《中國文化史導論》，頁 169-171。

³⁹⁷ 錢穆，《中國文化史導論》，頁 17-18。

³⁹⁸ 錢穆，《國史大綱》，冊下，頁 907-910。

自身的問題與歷史情況，勉強仿效他人創制，冒昧推行。³⁹⁹這段論述乍看之下，似乎十分合乎 Burke 之「保守主義」的觀點，即一個社會長期以來形成的架構和思想傳統自有其內在的智慧與理性，現行的體制則是在歲月中不斷成熟而最終形成的，因此 Burke 並不提倡激烈的革命。然而在近代中國，時時遭遇危機的狀況，使得革命熱情高漲的知識分子們，無論是激進還是保守主義者，都無法接受 Burke 的「政治改良」方案。錢穆身於其中，自然無法避免時代的影響，從他對「三民主義」的推崇與評價，便不難推斷出他對政制改革的立場，並非一貫保守，而是贊成在保全中國傳統文化的前提下，改革政制，而這種改革則需要首先要將中國固有的仁愛思想作為道德基礎，立穩了道德基礎，將一切科學文化與政治體制都建立在這一道德基礎之上，方能夠實現中華之復興。⁴⁰⁰在錢穆對「三民主義」的改革態度的評價中，他這樣說道：

三民主義主張全部的政治革新，與同、光以來僅知注重於軍備革命者不同。

三民主義自始即採革命的態度，不與滿洲政府狹義的部族政權求妥協，此與光緒末葉康有為諸人所唱保皇變法者不同。

三民主義對當前政治、社會各項污點、弱點，雖取革命的態度，而對中國已往自己文化傳統、歷史教訓，則主保持與發揚；此與主張全盤西化、文化革命者不同。⁴⁰¹

可見，錢穆所唱者是要保存發揚中國的文化與歷史傳統。因在他看來，惟其如此，方是救亡圖存的正道。除此之外，錢穆對孫中山理論的推崇，很大程度上在於五權憲法中的考試和監察兩項制度。錢氏認為「考試與銓選，乃中國政制上

³⁹⁹ 錢穆，《國史大綱》，冊下，頁 911。

⁴⁰⁰ 錢穆，《國學概論》，頁 407-408。

⁴⁰¹ 錢穆，《國史大綱》，頁 913。

傳襲甚久之「一種客觀用人標準」，⁴⁰²也是「中國傳統政制精義所寄」。「考試制度之用意，即在『公開政權，選賢與能』」，因為能夠代表民意的，並非人民中的多數，而應該是人民中的賢者。⁴⁰³這是在近代中國被人們廣為接受的一種想法，即如果具有道德與智慧的菁英分子掌握政治權力，那麼他就可以保證每一個人享有真正的自由與平等，從而實現民主的最高理想。這一帶有明顯精英主義色彩的思想，究其實是將道德、知識與自由融為一體，認為道德與知識能夠齊頭並進，進而保障自由的實現。

作為擁有強烈知識分子意識，且受到傳統儒家思想影響頗深的錢穆，在政治體系上所抱持的精英主義態度當然不是毫無來由，亦不是全無道理的。作為儒家菁英的舊式知識分子，在最初接觸到西方民主體制與理想時，在被其打動的同時，幾乎都本能地從他們深信不疑的儒家觀點來讚賞和理解西方的民主觀念與制度。於是，通過一些對儒家經典的誇大解釋，儒家精英們形成了一股思潮，認為中國的民主觀念早在孔、孟及其他聖賢那裡就已經發展起來了，而現代儒家的責任就是要從儒家文獻中將它重新發掘並加以光大。⁴⁰⁴當然，自 1919 年之後，幾乎沒有知識分子再相信民主實際源於儒學這樣的說法，儘管如此，儒家所倡導的公益精神，公正、平等、富民等概念卻只是中國深受儒家精神教化的知識分子更傾向於接受「民主」的概念，而不是排斥它。實際上，按照余英時的說法：

民主觀念在知識菁英中找到了中國最能接受的人。從十九世紀晚期至一九一九年，民主的主要擁護者幾乎都是擁有強烈儒家文化背景的知識菁英。……所有跡象都表明，如果民主的掛念想在中國找到一個好的社會環境，那它只能在儒家菁英中尋找，因為其他社會團體，包括商人團體和農

⁴⁰² 錢穆，《國史大綱》，頁 912。

⁴⁰³ 錢穆，〈中國傳統政治與五權憲法〉，收入氏著，《政學私言》，頁 6。

⁴⁰⁴ 余英時，〈民主觀念和現代菁英文化的式微〉，收入氏著，《人文與民主》，頁 117-120。

民團體，都沒有積極參與國家和地方政治的意願。這種狀況在十九世紀最後幾年到二十世紀的中期都是真實的。⁴⁰⁵

但是，僅就這一段論述以及錢穆的觀點來看，他們只是提出了實現民主的一個可能的條件——菁英分子的領導，卻忽視其後的另一關鍵所在，即政治體制的構建。因為在錢穆看來，中國傳統政制不僅不是專制，而且已經具有所謂的「民主」特色。然而，儘管任何一項政治制度，究其實都是在菁英領導之下的政治，即便是民主，亦不能真正實現人民自治的理想，而只是須以立法的形式建立一保證個人自由的體制，使得人們有機會接受或拒絕自己的統治者。⁴⁰⁶但是，如果僅僅強調儒家菁英分子的作用以及政治上的「道德原則」，認為菁英可以掌握知識與道德的原則，並通過這一道德與理性的原則，建立一個完滿的體系，實現「大同」社會，這樣以知識、理想和道德標準來指導社會，則不免有淪入專制的危險。這種專制意涵，往往是剝奪了人們選擇無所作為的消極自由，而逼迫其作出合乎「道德標準」的選擇。Isaiah Berlin 在他的著作中一針見血地指出了激進的民主觀念背後的專制意涵，他認為在高調的民主觀念下，對「積極自由」(positive liberty) 的要求消解了「消極自由」(negative liberty) 的可能性，所謂的主權在民，會形成多數人的暴政，而摧毀個人的願望。⁴⁰⁷這顯然是不符合正義 (Justice) 的定義的，因為「正義」應當保證個人能夠擁有不被他人左右的最低限度的自由 (a minimum of freedom), 法律的作用，便是保證這一系統的運行。⁴⁰⁸自此可以看出，如果承認近代中國大多數的知識分子對「民主需要菁英分子領導」，這一想法的

⁴⁰⁵ 余英時，〈民主觀念和現代菁英文化的式微〉，頁 133-134。

⁴⁰⁶ Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1976), pp. 284-285.

⁴⁰⁷ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp.162-163.

⁴⁰⁸ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. 127.

正確性的話，那麼不容忽視的是，他們其實並沒有在思想上完成將政治從「道德原則」轉向「憲法原則」的步驟，致使其僅僅強調了知識分子對民主政治思想的接納和領導作用，而忽視了完善的政治體制的構建，即能夠保障個人最低限度之自由的法律體制。因此可以說，受囿於「書齋知識分子」的身份，對政治體制與運作並沒有太大敏感度的錢穆，對於民主政治的認識顯然受到了當時主流思想的莫大影響，加之儒家思想的浸染，錢穆的民主觀點帶有明顯的菁英主義傾向，以及片面地強調「選賢與能」的重要性而忽視完善的政治體系之構建。

（二）徐復觀對完善政治體制的要求及對「專制」的體認

相對於錢穆全面肯定中國傳統文化的力量，並要求將政制改革的基礎立於傳統思想之上的觀點，徐復觀對傳統思想進行解讀的側重點在於儒家與長期專制王權的抗爭上。他強調儒家傳統思想與傳統政治的「衝突」，也強調要抉去傳統文化中的醜惡之處，而發揚傳統文化之善美者，⁴⁰⁹更直言他與錢穆在發掘歷史中好的一面上雖有共通之處，但是卻堅決不能同意錢穆對過往二千年政治制度並非專制這樣的論點。⁴¹⁰

徐復觀顯然注意到了民主政治的實現需要建立能夠相互制約的政治體系和法律制度，只強調對於「聖賢」的渴求便會淪為專制。他在〈中國的治道〉一文中，首先指出了中國政治的一個基本矛盾，乃是政治理念與現實的對立。在理念中，「民」是政治的主體，然而現實中的政治主體卻是「君」。這種「二重主體

⁴⁰⁹ 徐復觀，〈自序〉，收入氏著，《中國思想史論集續編》，頁1。

⁴¹⁰ 徐復觀，〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉，收入氏著，《儒家政治思想與自由民主人權》，頁182。

性」的對立便構成了中國歷史上的之亂，⁴¹¹隨後又對這一觀點作了頗為詳盡的闡釋：

中國歷史上的聖賢，是要從「君心」方面去解除了二重主體性的矛盾，從道德上去解除此一矛盾；而近代的民主政治，則是從制度上、從法制上解除了此一矛盾。……政治人物，在制度上是人民的僱員，它即是居於中國歷史中臣道的地位，人民則是處於君道的地位，人民行使其君道的方法，只對於政策表示其同意或不同意，將任務施行委託之於政府，所以人民還是一種無為，而政府則是在無為下的有為。⁴¹²

在徐復觀看來，錢穆的政治觀點明顯是天真而不切實際的，因為他忽視了最重要的政治理念與實際操作之間的差距。他舉毛澤東為例，揭示了其打著「一切為人民」的口號，卻在「封建專制」的體制下得出了適得其反的結果，由此強調：「這就是為什麼史學家必須在政治社會制度之內來講人與故事的原因」。⁴¹³徐復觀認為，要在中國建立理想的民主政治環境，須將政治領導者的好惡與「權原」分開，把儒家傳統思想中的一些概念，如虛己、改過、納諫等對君主的道德要求客觀化為議會政治、言論自由等的客觀制度，而使其好惡能夠有一客觀的限制，致使政治領袖可以不是聖人，卻受限於客觀制度，必須行聖人之事，以此解決中國「聖人有時而窮」的問題。⁴¹⁴

然而，儘管徐復觀強調儒家面對王權專制時的反抗，以及傳統思想中有利於建設民主政治的因素，但是他亦清楚地看到，無論是儒家的反抗，抑或是其在政治上的構建，都是不足的。儒家雖然是人治法治並重，但「儒家乃至整個中國文

⁴¹¹ 徐復觀，〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉，頁 470。

⁴¹² 徐復觀，〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉，頁 493。

⁴¹³ 徐復觀，〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉，頁 175。

⁴¹⁴ 徐復觀，〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉，頁 493-494。

化，在法治上留下最大的漏洞」，其一，是因為儒家專重人民的好惡，卻沒有想出使得人民能夠表達自我好惡的辦法，其二，是對於如何以和平方式轉移政權亦束手無策。⁴¹⁵換言之，徐復觀承認儒家並未想到實現「民主」的辦法，而只是擁有「以民為本」的理想而已。類似的理論，在余英時的著作中也有說明：「在傳統中國，只有『士』階層所代表的『道統』勉強可與『政統』相抗衡。但由於『道統』缺乏西方教會的組織化權威，因此也不能直接對『政統』發生決定性的制衡作用」。⁴¹⁶

對於時賢所抱的民主觀念，徐復觀也體認到了其中可能形成的「多數人的暴力」，而對民主政治中少數與多數的概念及責任作了梳理。他首先肯定了「消極自由」的重要性，認為民主政治的起點，是要使政治儘量少地干預人類的生活行為，因為假定人類的生活行為一一都由政治決定，則不論通過何種方法，都是極權的壓迫。⁴¹⁷其次，他表示民主政治下的「多數」並不代表真理，「少數」也並非屈服，而是作為「反對者」而存在。因此，少數服從多數，只是民主政治中的一個條件，而並不是唯一的條件。⁴¹⁸而且，民主政治上比較絕對的是、非和絕對利、害是體現在「運用的形式」上，而不是「政治內容」上。也就是說，民主政治是政治的形式，而不直接關涉到政治的具體內容。要實現民主，則先要建立民主主義的政治形式，然後在此一形式下發揮各人不同的政治主張。⁴¹⁹如果認為民主政治上的多數即代表絕對的是非與利害，則有淪入以統一於多數為藉口，而進

⁴¹⁵ 徐復觀，〈我能說點什麼？〉，收入氏著，《論中共》，頁 147。

⁴¹⁶ 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，頁 34-35。

⁴¹⁷ 徐復觀，〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉，收入氏著，《中國思想史論集續編》，頁 426。

⁴¹⁸ 徐復觀，〈儒家在修己和治人上的卻別及其意義〉，頁 427。

⁴¹⁹ 徐復觀，〈中國政治問題的兩個層次〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 31。

行思想鬥爭，從而肅清反對者（即少數人）的危險，這便是盧騷主義的「多數人的暴力」。雖然可能是由於早年受到馬克思主義思想的影響，徐復觀認為知識分子腐爛不堪而需要改造，並認為農民以及勞動者們是愚而神的，⁴²⁰故此他並不完全贊同民主政治會淪為賤民政治的觀點，⁴²¹顯然，我們可以從上述的思想脈絡看出，徐氏的諸多想法以及其提出的為主流思想所接受的民主觀念背後可能存在的專制意涵，都與彌爾主義的思想家們不謀而合。

但值得注意的是，儘管徐復觀對於民主的體認與大多數時賢迥然相異，表現出與低調的民主觀念的契合之處，但是受到傳統儒家經世濟人的熏陶，他的觀念裡仍然少不了「德治」的因素。而且儘管徐復觀認識到中國傳統政制的缺陷以及無法實現民主政治的原因，然而出於儒家文化的浸染，他對「人性」與「道德」仍然保有樂觀態度，而認為思想道德的高下對社會未來的走向有著決定性的作用。正如第三章提到過的，由於對中國傳統文化的辯誣之心的熱切，徐復觀時常直接以「儒家思想」統攝「中國文化」，並不再仔細辨別傳統中的「精華」與「糟粕」，

⁴²⁰ 徐復觀在文章中曾說道：「中國知識分子，在千餘年的科舉制度之下，玩弄虛偽的知識與文學，以達到私人自私自利的目的。其頑鈍無恥的情形，朱元璋已斥之為盜賊。科舉雖廢，洋博士繼之而起。但科舉遺毒，以新的方式出現，打著洋的招牌，發揮無知、無良、無恥的實績，滔滔者天下皆是」，載於徐復觀，〈再論「古為今用」〉，收入氏著，《論中共》，頁 37。又有：「人民中除了在專制政體下腐爛不堪的知識分子外，都是勤勞敏慧，愛國愛華的優秀分子。」，載於徐復觀，〈毛澤東太過分了〉，收入氏著，《論中共》，頁 60。徐復觀甚至有過如此論述：「我對毛澤東所發動的知識分子的改造運動，逼使知識分子承認體力勞動者的價值，揭穿知識分子的虛偽面目與地位，逼使他們向工農學習，與貧苦大眾過同樣的生活，認為這是科舉制度實行以來對知識分子的總報應」。在於徐復觀，〈五十年來的中國〉，收入氏著，《徐復觀雜文續集》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1981），頁 13。

⁴²¹ 徐復觀，〈我們信賴民主主義〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 27。

而採取籠統的肯定，對些微可能涉及「反傳統」的言論，都怒起而攻之，並將之上綱上線至「為共產世界開路」等「罪名」。其中可以看出「思想決定論」的影子，也可以看到為維護傳統，不惜將文化活動簡化成「傳統」與「反傳統」之二元論的傾向。從徐復觀與劉國松關於現代藝術的討論中，我們便可以對上述現象窺得一二。徐復觀對於現代藝術的批評主要集中在「他們徹底反對的，只是人性中的道德理性，及人文的生活。」並且表示超現實主義不承認傳統與現實中的價值體系，而要一概推翻、打倒，因此與共產黨的唯物主義，有共同之處。並且自我設問道：「假定現代超現實主義的藝術家們的破壞工作成功，到底會帶著人們走向什麼地方去呢？結果，他們是無路可走，而只有為共產世界開路。」⁴²²劉國松對其論述的回應，可以說很好地解釋了徐氏理論的源頭：

這是一個非常可怕的推斷和結論。

徐先生說超現實主義是反傳統的，這一點我和他意見一致，因為任何一個主義起來，幾乎沒有不是在高呼反對傳統。但我們怎能因為他們反傳統中已經制定的規程法律，而一起往共產黨那邊推呢？

徐先生把現代藝術推向共產黨的一邊，不知是否就由於共產黨也高唱反傳統，打倒就有的規程法制？

.....

任何一個人對於藝術都有所喜惡，萬不可對於自己所厭惡的作品妄加紅色的帽子，這是最不道德的行為。⁴²³

⁴²² 劉國松，〈為什麼把現代藝術劃給敵人——向徐復觀先生請教〉，收入徐復觀，《論戰與譯述》，頁71。

⁴²³ 劉國松，〈為什麼把現代藝術劃給敵人——向徐復觀先生請教〉，頁71-73。

徐復觀對於現代藝術的論斷明顯落入了「思想決定論」與簡單二元論的窠臼，認為凡是反傳統的必定是與共產黨一樣，並且如錢穆一直提點他的，在討論學術問題的時候，影射政治與社會現狀。⁴²⁴在〈給張佛泉的一封公開信〉中，徐復觀強調了政治的道德性，並有這樣的論述：「人權的實現，是道德最大的實踐，同時即不能不訴之於人類的道德良心，使強者、智者、眾者有所顧慮，以保證其實現。」⁴²⁵徐氏這樣的想法顯然來自他受到的儒家傳統思想的熏陶。他認為，「德治」是儒家政治思想的最高原則，「民本」則是其基本努力的對象。儒家所要達到的政治的目的與極致，乃是治者與被治者之間，是以德相與的關係，而不是以權力相加相迫；乃是人人能夠各盡其德，相忘於人類的共同根基，即德性之中，以各養生而遂性。⁴²⁶並且，近代的民主政治唯有和中國儒家的政治思想想結合，方能生穩根基，方能發揮其最高的價值，方能不受限於勢之所逼，而是發自道德自覺地成就「不爭」與「公」。⁴²⁷然而徐復觀並非昧於「道德至上」的觀念，他清楚明白單單以道德來保障人權、自由是不能夠的，而且儒家所唱之「無限的道德自覺」會造成人民缺失「個體自覺」，忽略個人權利，致使民主的根基不能建立。⁴²⁸傳統儒家思想的浸染使得徐復觀對「知識」與「道德」持肯定態度，仍舊認為須人人各盡其德，然而他個人的從政經歷，卻令他明白實際政治的黑暗，而具有時賢多不具備的「幽暗意識」。也就是說，在儒家肯定人性至善的基礎上，曾處於政治中心的經歷使得徐復觀對人「失其本心」而「自欺其性」的情形有更深刻的體認。這一特點使得徐復觀一方面強調以民主政制保障個人的自由和權利

⁴²⁴ 錢穆，〈致徐復觀（1953年3月17日）〉（湖北省博物館藏）。

⁴²⁵ 徐復觀，〈給張佛泉的一封公開信〉，收入氏著，《論戰與譯述》，頁66。

⁴²⁶ 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁49。

⁴²⁷ 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，頁53。

⁴²⁸ 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及轉進〉，頁57-58。

重要性，另一方面也受到傳統思想的影響，強調知識、道德，以及個人思想意識的重要性。

在徐復觀的思想脈絡裡，儒家作為與專制政治抗爭的少數而存在，然而，他並未強調儒家思想在歷史中並非孑然獨立，而是作為「歷史系統」的一部分，與其他思想、體制互相影響交錯而存在的。⁴²⁹雖說儒家的官僚體系對王權確實有牽制作用，然而在長期的專制體制下，儒家士大夫們本身已經成為既得利益集團，⁴³⁰也就是徐復觀所說的「扭曲的儒家」。根據列文森（Joseph R. Levenson）的觀點，王權與士人之間的張力，不但並非舊秩序的弱點，反而是它的強項。當舊秩序終結，儒家既不與王權結盟，亦不與其衝突時，也就意味著儒家的沒落。⁴³¹儒家與王權本身便是命運共同體，一旦專制王權被推翻，儒家學說亦難以佔據思想的主流地位。

相似的論述在余英時的著作中也有涉及。余氏認為，在傳統中國強大的中央政府之下，只有「士」階層所代表的「道統」能夠勉強與「政統」抗衡，然而也並不能直接對「政統」發生決定性的制衡作用。從價值系統的角度來看，中國沒有出現民主乃是由於內在超越的文化型態之緣故。也就是說，中國傳統的人倫秩序的基本根據，是價值之源內在於人心，然後向外投射，由近及遠，而國家一向被看作人倫秩序中的一個環節，皇帝則自然是在政治領域中人倫秩序的中心點，這就是儒家「內聖外王」的理論根基。故此，導致任何政治方面的改良都必須從這一中心點，即統治者的價值自覺開始。⁴³²因而，如果要在中國建立民主制度，按照余英時的說法，則必須先將政治從人倫秩序中劃分出來。將中國文化中有關

⁴²⁹ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, vol. 2, pp. vii.

⁴³⁰ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, vol. 2, pp. 72.

⁴³¹ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, vol. 2, pp. 79.

⁴³² 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，頁 34-35。

個人主義（personalism）精神以及平等意識的概念抽離出來，作為中國民主的精神憑藉，並通過現代的法制結構而將其轉化為客觀之存在。⁴³³從上述的論斷中，可以看出，余英時同意儒家乃唯一能與專制王權抗衡的體系，然而中國未能自發出現民主政制，也是由於儒家思想內在而超越的文化形態，他同徐復觀一樣，認為須將儒家精神客觀轉化為法制制度，方能在中國發展出民主政制，然而如何實現這一轉化，即儒家在何種意義上能夠與民主相結合？余英時的方案與徐復觀亦有異曲同工之妙，如上文所述，徐氏認為民主當以一「政治形式」而存在，不同的「政治內容」則可以互相競爭、實驗、輪替，交給選民來作選擇。⁴³⁴余英時則引用羅爾斯（John Rawls）的「綜合性學說」（comprehensive doctrine）的概念，表示：「一個現代民主社會的特徵不僅是兼具綜合性宗教、哲學和道德學說，並且要兼具互相對裡的但卻都是合理的綜合性學說」，在政治力量上已經失去優勢的儒家思想的現代形式使得它可以作為各種綜合性學說之一，有效地與中國的民主相關聯。⁴³⁵

相對於錢穆受到儒家傳統影響而產生的帶有明顯菁英傾向的民主觀念，徐復觀更注重民主政治體系的建立，並指出時賢所提倡的民主背後的專制意涵。然而，由於傳統儒家思想的影響與捍衛中國傳統文化的堅定決心，使得徐復觀在構建自身的理想政制時，仍然難以擺脫傳統儒家「德治」的影響，而不自覺地放大了人的意識對歷史進程的作用，且並不認為儒家的道德要求會造成個人利益與社會利益的衝突，特別是在知識分子的個人意識方面，因為在他看來，「『先天下之憂

⁴³³ 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，頁 36。

⁴³⁴ 徐復觀，〈中國政治問題的兩個層次〉，頁 31-35。

⁴³⁵ 余英時，〈民主觀念和現代中國菁英文化的式微〉，頁 128-131。

而憂，後天下之樂而樂』的知識分子，才是知識分子個人主義的『正種』」。⁴³⁶這一「意識本位的歷史發展論」乃是受到了近代中國人所理解的進化論的影響。根據王汎森的論述，近代中國將西方進化式思考中，人的有限性與進化主義中人對自然的征服混為一談，一方面講「天行」與「人治」的相反相成，另一方面卻有意無意地突出「人治」的部分，在亡國滅種的危機裡，突出「人為」努力的重要性。⁴³⁷加上儒家思想中「人極意識」的作用，使得近代人們塑造出一種「人的神話」，認為真正的「人」的狀態是一無限開放的境界，而未來的理想世界是「人為的」，所以人的理智有多高，所建的未來世界就有多好，⁴³⁸從而構建出一烏托邦式的融貫中西的未來。

二、歷史的「常」與「變」

除了對民主觀點認知的迥異之外，徐復觀對錢穆的最後一次批評，還包含了對其整個史學方法和概念梳理的詬病。

在引起爭端的訪談文中，錢穆這樣評價自己對於「新思想」、「新理論」的態度：

我自己沒讀過多少書，我開始做教師的時候，正值新思想新潮流傳入中國的時候。我是由報刊雜誌看到那些新思想新理論的，不過我發現那些新思

⁴³⁶ 徐復觀，〈中國知識分子的責任〉，收入氏著，《徐復觀文錄選粹》（臺北：學生書局，1980），頁 214-215。

⁴³⁷ 王汎森，〈從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」〉，收入王汎森等著，《中國近代思想史的轉型時代》，頁 181。

⁴³⁸ 王汎森，〈從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」〉，頁 197。

想新理論不盡適用於我們，也不盡符合於事實。譬如說，他們指中國是個封建社會，是一套專制政治，但中國是怎樣的一個封建社會呢，怎樣的一套專制政治呢，只要翻開歷史書來看看，我們便會發現他們所批評的和我們的歷史並不一樣……直到今天，小學生還是說中國古代是封建社會專制政治，到了中學，還是這麼說，到了大學，也沒有改變。一個年輕人讀了這麼多年書，得到的盡是一些空洞的名詞。⁴³⁹

從上文可以看出，第一，錢穆認為用封建社會和專制政治來形容中國的傳統社會是不符合歷史事實的；第二，所謂「封建社會」和「專制政治」都是空洞的名詞。徐復觀撰文批評錢穆處，除了集中在第一點外，也對錢穆解釋「歷史名詞」的方法提出了異議。

他認為，錢穆史學著作站在「史學的基礎是史料」的立場來看，是不宜作為一般讀者之用的，因為「錢先生天資太高，個性太強，成見太深，而又喜新好異，隨便使用新名詞」，所以在徐復觀看來，錢穆對史料，「很少由分析性的關聯性的把握，以追求歷史中的因果關係，解釋歷史現象的所以然；而常作直感地、片段地、望文生義的判定，更附益以略不相干的新名詞，濟之以流暢清新的文筆，這是很容易給後學以誤導的」。⁴⁴⁰並舉了錢穆對「丞相」一詞的解釋為例，表示除了缺乏分析性、關聯性的梳理之外，錢氏無論是對現實軍政事務上的名詞，或是在需要認真訓詁考據的地方都有錯處。⁴⁴¹

⁴³⁹ 錢穆伉儷、金庸、胡菊人，〈歷史、家國與中國人的生活情調〉，收入《明報·大家大講堂》（北京：新星出版社，2008），頁 59。

⁴⁴⁰ 徐復觀，〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉，頁 172。

⁴⁴¹ 錢穆由「丞相」的文字原意將其對應為軍中的「副官」，然而實際上軍中的副官卻是處理雜務，而與重要業務無關的，去「丞相」的職責相去甚遠。隨後又舉錢穆言「宰相」的「宰」的由來：「在封建時代，貴族家庭最過要的事在祭祀。祭祀時最重要的事在宰殺牲牛；象徵這一

錢穆的這些錯誤在徐復觀看來，是對歷史中「核心觀念思想」背後之「普遍性真理」的忽視。是側重了一些考證的基本事實（basic facts），而忽視了歷史事實（historical facts）的還原和構建。釐清這些基本事實（何況在解釋這些基本事實的時候，有時也難免出錯）只能給歷史提供一外在的框架，而無法說明歷史內在的意義，當然也不能說明歷史的變化或找出其背後的常態，既與時代脫節，亦無法把握歷史流變的大方向。關於歷史的常與變，徐復觀這樣說道：

（歷史的）特殊性是變的，特殊性後面所倚靠的普遍性真理，則是常而不變。歷史學之所以能成立，以及歷史之所以可貴，正因他是顯現常與變的不二關係。變以體常，常以御變，使人類能各在其歷史之具體的特殊條件下，不斷的向人類之所以成其為人類的常道實踐前進。有的人不承認在歷史轉變之流的後面有不變的常道，便蔑視歷史，厭惡傳統，覺得他自己是完全站在歷史範疇之外，純靠自力以創造其人生；而不知道這種橫斷面的想法，正自儕於無歷史意識的一般動物，以為今日唯物的共產黨開路。在另外一方面，則有的人死守時過境遷的歷史陳述，死守著非變不可的具體的特殊的東西，而想強納於新的具體的特殊條件之下，這是把歷史現象混同為自然現象，不僅泥古不可以通今，而且因其常被歷史某一特殊現象所拘囚，反把構成特殊現象後面的普遍性的常道也抹煞了。這名為尊重歷史，結果還是糟蹋歷史。最壞的是這種錯誤的努力，很易被野心家所利用。有的野心家喜歡利用革命的名詞，也有的野心家喜歡利用復古守舊的心理。有的野心家更喜歡把兩者結合起來，作左右逢源的利用。所以我們對中國文化的態度，不應該再是五四時代的武斷的打倒，或是顛覆的擁護。而是要從具體的歷史條件後面，以發現貫穿於歷史之流的普遍而永恆的

意義。」而先秦使用「宰」字取治、主、制三義，直到《漢書》才作「屠殺」解。載於徐復觀，〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉，頁 172-173。

常道，並看出這種常道在過去歷史的具體條件中所受到的限制。因其受到限制，於是或者顯現的程度不夠，或者顯現的形式有偏差。今後在新的具體的條件之下，應該做何種新的實踐，使其能有更完全更正確的顯現，以匯合人類文化之大流，且使野心家，不能假借中國文化以濟其大惡，這才是我們當前的任務。⁴⁴²

錢穆在訪談中為中國傳統社會的政治專制辯護的行為，在徐復觀眼中便是對中國文化「顛預的擁護」，且無疑是會被野心家利用以濟其大惡，而與人類文化之大流背道而馳的。正當「許多良心血性之士，在『四五運動』口號之下，發出了強烈地對民主自由要求」的時候，錢穆的這一忽視歷史流變中的常道，而一味宣傳「傳統」，肯定「專制」的態度，顯然並非一個歷史學家應有的負責任的態度。有趣的是，錢穆在自己的著作中，也有對歷史的「常」與「變」的一番討論，他說道：

歷史是一個「常」，時代是一個「變」。由積變中見有常，有歷史的常之中包涵了各時代之變。歷史由積變而成，若時代終有不變，則不見有歷史。然歷史也不僅有變，若僅有變而變中更無一不變之常，亦不見有歷史。故歷史有變亦有常，有常亦有變。常與變同時而俱存，一相而兩顯，而史學則為一種「由變見常、由常識變」之學，單看歷史中某一個時代之變，不僅不見常，亦不見有變，所見只是一現實。現實固無不變，若專就其變處看，則時代短暫成剎那，而現實恍惚成幻滅。故專憑歷史中某一時代之變，將無法認識歷史之常。為由在積各時代之變而形成的歷史之常的中間，卻可以叫人明瞭各時代之變之意義乃及其所以然。

⁴⁴² 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，頁 47-48。

因此我們該從歷史來瞭解時代，不該從時代來估量歷史。⁴⁴³

在錢穆的眼中，歷史之常的定義與徐復觀的不同，錢穆的歷史之常乃是在積變中自成的條貫及系統，用近代人術語說，便是「文化」。⁴⁴⁴無論歷史如何變遷，在錢穆看來，總要受到此傳統文化精神的主宰和操控，因此我們自然不當受惑於當前剎那的感受，藉時代現實來要求來否定傳統歷史文化，而應當從歷史的永恆中汲取自我的信心和勇氣。時代當融進歷史，否則時代便是沒有意義的，當只是「幻滅」而已。⁴⁴⁵從錢穆的論述中，可以看到，除了對時代意義的質疑之外，錢穆筆下的歷史之常並不具備徐復觀所強調的大是大非的道德意義。

徐復觀與錢穆筆下的歷史的「常」與「變」是兩種史觀下的「常」與「變」。徐復觀對歷史核心概念的處理方法，是將其放到歷史的脈絡之中去解釋，然而亦不免帶入頗多自我的時代意見，如果我們要求歷史完全客觀地反映過去的事實，則徐復觀的做法顯然並不可取。然而任何歷史上的基本事實，哪怕是其具體結論不受時代影響的考證結果，如名物制度、人物生卒、地理沿革等等，其興起與發展仍不可能脫離時代。⁴⁴⁶如果我們進一步追問，便可以得出這樣的結論：歷史學家之所以對這樣的議題感興趣，特別是在某一時代對某一論題的集中式討論，通常也是與該時代的需求有千絲萬縷的聯繫。由此看來，錢穆所謂的歷史之常並不能完全包容時代之變，歷史學家的任務並非簡單地將「變」融於「常」，而往往是身陷於歷史的常與變的互相作用之中的。由於觀點的不同，史學家在疏釋歷史

⁴⁴³ 錢穆，〈歷史與時代〉，收入氏著，《歷史與文化論叢》（臺北：蘭臺出版社，2001），頁259。

⁴⁴⁴ 錢穆，〈歷史與時代〉，頁260。

⁴⁴⁵ 錢穆，〈歷史與時代〉，頁264。

⁴⁴⁶ 余英時，〈中國史學的現階段：反省與展望〉，收入氏著，《十字路口的中國史學》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008），頁91。

概念的時候難免有見仁見智的歧義。對於相同的歷史事件與變動也會做出不同的理解與解釋，這是史學的常態。歷史的解釋不但會由於時代的不同而變化，即便是同一時代也會紛然雜陳。無論是所處時代的異同，史學家們都難以脫離自身所處環境的影響。故此，每一時代尤其獨特的問題，史學家的注意力會隨著時代的問題而不斷轉移方向，⁴⁴⁷在特殊時代背景下，史學家不單對歷史概念的興趣會有所不同，對其解釋亦難以擺脫時代的影子。雖然史學與時代一同發生變化，但是歷史的客觀性仍然可以得到保證，蓋史學家從不同的角度來觀察歷史，以不同的觀點來解釋歷史，只會使歷史的客觀面貌愈見清晰。職是之故，要保障歷史的客觀性，本來不必特意摘除自身的時代影響，事實上也是無法徹底摘除的。

當然也並不是說史學就必須從現實出發，而落入「影射史學」的陷阱。一方面，史學是時代的產物，無論是將其放在歷史的脈絡之下分析它的發展和興起過程，還是將它置於時代的洪流之中，作為配合時代一門學問，都是有理可循的；然而另一方面，史學與時代和現實政治之間有必須保持一定的距離，避免模糊過去與現在之間的界線。⁴⁴⁸無論錢穆，抑或是徐復觀，對於本章第一、二兩節提到的關於民主觀念的理解的構想，似乎都應證了這一歷史學的規律。

三、書生與政治

⁴⁴⁷ 余英時，〈中國史學的現階段：反省與展望〉，頁 92。

⁴⁴⁸ 余英時，〈中國史學的現階段：反省與展望〉，頁 94。

徐復觀的軍政生涯眾所周知，然而他急流勇退，早在民國三十七年便萌生退意，⁴⁴⁹至 1955 年更疑似被開除國民黨籍，⁴⁵⁰他聲稱自己「痛恨政治」，表示政治只是人生的一部分，雖無法可以避開，然而卻是人生中「最壞的一部分，是與禽獸一鼻孔出氣的一部分。」之所以不得不跟這一部分打交道，乃是出於人生的「不得已」。⁴⁵¹

在進入學術圈後，徐復觀筆耕不輟，一面為捍衛傳統文化與「全盤西化派」論戰無數，一面又堅持人權和民主自由的原。其秉持著「雖千萬人吾往矣」的氣概，試圖喚醒中國人的人格尊嚴的自覺，從而解決中國政治問題，解決中國文化問題。⁴⁵²然而由於他的秉直而言，以及犀利的措辭，難免令他陷入到一種孤立的境地裡。時人對徐復觀評價道：「天賦熱情充沛，疾惡如仇的人，常會因情緒激動，破口直言，而筆鋒又凌厲尖銳，不免予人以刻薄的口實。」⁴⁵³對於這樣的評價和自身的缺點，徐復觀並非不自知，然而他自認：「一個人的生命，若非不幸而完全沉浸在這種時代感觸之中，無法自拔，誰又肯冒雙重的壓力，以自甘孤立於寂天寞地之中，而可不懼，不悔，不悶？」⁴⁵⁴他如是評價自己與錢穆以及其餘眾人的爭論：

我對錢穆先生，批評他認為《中庸》《大學》是出自《老》《莊》，及指張江陵是權臣、是奸臣的這些說法。我對張其昀先生，不作學術上的批評，

⁴⁴⁹ 徐復觀，〈垃圾箱外〉，頁 43。

⁴⁵⁰ 徐武軍，〈我的父親徐復觀先生——一位成長於憂患之中的中國人〉，收入王中江編，《中國儒學》（2010 年 9 月），輯 5，頁 18。

⁴⁵¹ 徐復觀，〈政治與人生〉，頁 98。

⁴⁵² 徐復觀，〈自序〉，收入氏著，《學術與政治之間》，頁 7。

⁴⁵³ 許遜，《文星·問題·人物》（臺北：臺灣雙喜圖書出版社，1983），頁 19。

⁴⁵⁴ 徐復觀，〈自序〉，頁 7。

他當教育部長時，曾以電話要東海大學解我的聘，我從來不把此事放在心上。但我發現他要把《二十五史》都印上「張其昀監修」這類的字樣時，我實在是禁不住說上了幾句。對這類的事而沒有人講一句話，豈非自由中國的文史界已經絕了種子？我批評胡適先生，是治學方法上的問題，是對中國文化態度上的問題，尤其是胡先生說「東方文明沒有靈性」的這種話時，我感到為了維護文化中的真理與東方人的尊嚴，有投袂而起的必要。我的頭腦尚屬正常，所以從來不認為個人的分量，比自己整個文化的分量，更為鉅大。我在上述的每一批評中，都損害到我現實上的利益，乃至冒著某種程度的危險，我自己知道得清清楚楚。……但我之所以還要那樣作，只是為了自己的民族，必須在文化上留下一線生機，而不忍坐視其淪胥以盡。⁴⁵⁵

也正由於這一不能坐視的態度，使得徐復觀的論敵無數。在他的晚年，自 1955 年由沈剛伯推薦，入東海大學教書，⁴⁵⁶服務 14 年，其間兢兢業業，並邀請牟宗三、梁容若等赴東海大學中文系任教，甚至初來東海時，看到資質好的學生，便想勸他住中文系。⁴⁵⁷除此之外，在東海任教的 14 年間，徐復觀出版了 5 部學術論著。1965 年，東海大學在紐約的聯合董事會派了一調查團，並提出了報告，指東海大學職員中的基督徒比例太低，想從美國聘請學者來改善這一狀況。⁴⁵⁸在徐復觀看來，「在報告中，充滿了對由大陸來的人們的惡意；公開說大陸和臺灣是兩

⁴⁵⁵ 徐復觀，〈反共與反漢奸〉，收入氏著，黎漢基、李明輝編，《徐復觀雜文補編》，冊 2，頁 345-346。

⁴⁵⁶ 徐復觀，〈感逝〉，收入氏著，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 190。

⁴⁵⁷ 徐復觀，〈我看大學的中文系〉，收入氏著，黎漢基、李明輝編，《徐復觀雜文補編》，冊 2，頁 197。

⁴⁵⁸ 李淑珍，《安身立命：現代華人公私領域的探索與重建》，頁 240。

個不同的民族和文化；他們辦大學，只是為了培植臺灣人」。⁴⁵⁹儘管徐氏在東海的成就斐然，但是作為文化保守主義者，在一教會學校中，從一開始便埋下了衝突的種子，最後徐復觀被東海強行要求退休的結局似乎也就在意料之中了。在離開東海之後，徐復觀遷居香港，除了在新亞研究所教書之外，則依靠《華僑日報》提供一份可以糊口的特約撰稿工作。⁴⁶⁰

向來自稱為「一介書生」的錢穆，臨到晚年，與政治中心之間的關係卻是日漸親厚，這種親厚可能可以追溯到錢穆進入學術界之初。日本侵占東北，這樣的事件顯然在學者們心中投下了一抹重大的陰影，沒有人能夠無動於衷。⁴⁶¹即便是當時崇尚「史學就是史料學」的傅斯年亦受到民族主義的影響，寫下了《東北史綱》，以駁斥日本政府關於東北不屬於中原大陸的說法。⁴⁶²自 1930、40 年代以來，以全盤否定中國傳統歷史文化為主要訴求的五四精神，在抗戰之際、在亟需培養和激發國人愛國主義精神的前提下，反傳統思想似乎與凝聚民族認同的深具民族主義特性的時代精神格格不入。⁴⁶³在「九一八事變」發生之後，錢穆對歷史的態度亦隨時代發生變化，之前以考據為主的錢氏，開始「著史」並表達自己的歷史意見，希望通過歷史的敘述，達到重振民族信心的目的。⁴⁶⁴此時的錢穆在研究方

⁴⁵⁹ 徐復觀，〈家書 39（1965 年 4 月 27 日）〉，收入曹永洋編，《徐復觀家書精選》，頁 85。

⁴⁶⁰ 徐武軍，〈我的父親徐復觀先生——一位成長於憂患之中的中國人〉，頁 19。

⁴⁶¹ 錢穆於 1929 年進京任教。

⁴⁶² Wang Fansen, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics*, (New York: Cambridge University Press, 2000), pp 149-152.

⁴⁶³ 翟志成，《當代中國哲學第一人：五論馮友蘭》（臺北：商務印書館，2008），頁 18-22。

⁴⁶⁴ 錢穆自述，其之研究歷史，自「九一八事變」以後開始。在於吳沛瀾，〈憶賓四師〉，收入《錢穆紀念文集》（上海：上海人民出版社，1992），頁 52。

法和治學興趣上都已有了改變，他將主要精力從考據轉移到了闡釋中國傳統文化，發揚傳統精神之上。⁴⁶⁵

而自 1930 年代以來，國民黨從中央到地方，為增加民族凝聚力而高舉「復古救國」的旗幟，大力宣傳發揚傳統文化以及民族精神，這份為國家、民族貢獻心力的熱忱，很大程度上可能打動了文化立場上素來持保守主義態度的錢穆，使得他對國民黨倡導的中國文化，以及三民主義均表示贊同，甚至高度的讚賞。除此之外，作為未出國門，對民主自由等概念並不清晰的錢穆來說，這些顯然並非他最為關心的課題。以此來解釋錢穆對中國傳統及歷史過度的「溫情與敬意」便是順理成章的了。

在學術與政治之間，徐復觀與錢穆雖然都有意識地強調與政治之間的距離，卻無可避免地一先一後踏入了政治的領地。徐復觀自政治中心退出，叩開學術之門，卻終究無可奈何自己的「感憤之心」只作「高文典冊」的研究，而不得不回應時代，為文化問題、政治問題盡力發聲，而陷自己於「孤立無援的挨打狀態」。⁴⁶⁶錢穆則「一生為故國招魂」，然受囿於書齋學者之身份，而最終無法避免地將「為帝王師」這一傳統士人所追求的前程當作自己的理想。

1970 年，已過花甲之年的徐復觀在〈太平山上的漫步漫想〉中這樣回憶當年的情景：

⁴⁶⁵ 自錢穆進京之後，除了 1932 年出版《老子辨》、1939 年作《史記地名考》以外，絕大多數的精力都花在闡述中國傳統文化精神之上了。主要著作有 1937 年出版的《中國近三百年學術史》，1940 年出版的《國史大綱》，以及同為上世紀四十年代的《中國文化史導論》和《政學私言》等。

⁴⁶⁶ 徐復觀，〈自序〉，收入氏著，《徐復觀文錄選粹》，頁 2-3。

在民國三十八年秋冬之際，可能不止一次的曾漫步在這太平山上。當時經常走在一起的有錢賓四、張丕介和唐君毅諸位先生。錢先生當時是五十多歲，我和張先生是四十多歲，唐先生大概剛掛上四十的邊緣。錢先生一向是遊興很高，而且是善於談天的人；他談的是半學術，半生活，偶爾也摻雜一點感慨和笑話，真是使人聽來娓娓不倦。唐先生一開口便有哲學氣味；我和丕介，當時對學問有虔誠的謙虛；對錢唐兩位先生，是由衷的欽佩。⁴⁶⁷

然而時過境遷，畢竟不得不令徐復觀在追憶美好往事之後，發出這樣的感慨：「當年初逃難出來，彼此都是一無所有。一無所有的生命，是彼此容易直感直通的生命。大家一天老一天，彷彿不知不覺地自己有了些什麼，學問、聲名、地位。有得越多，人與人之間的距離也就越來越遠。當年衝口而出，邊走邊談，在談話中，夾不進半粒砂子的情境，我知道在餘年中是無法再現了。」⁴⁶⁸

然而錢穆在 1975 年出版的回憶錄《八十憶雙親·師友雜憶》之中卻是隻字未提徐復觀這一曾經在反共以及傳統文化保守立場上的同袍，事業扶持上的故友，以及學術政治上的論敵。

四、小結

1978 年，錢穆接受《明報月刊》採訪，隨後徐復觀針對該採訪內容發表〈良知的迷惘〉一文，對錢穆的史學進行了全面的批評，措辭犀利，不留情面。除了兩者在辯論張居正的權、奸問題時就已初見端倪的關於民主政治與中國傳統政制的不同看法之外，徐復觀對錢穆「中國傳統社會並非專制」的論斷進行了嚴厲的

⁴⁶⁷ 徐復觀，〈太平山上的漫步漫想〉，頁 251。

⁴⁶⁸ 徐復觀，〈太平山上的漫步漫想〉，頁 252。

指責。在他看來，在全中國都在為「民主自由」而奮鬥的時候，一個歷史學家這樣與時代需求背道而馳非但是學問不精，更是不負責任的行為。

而對於錢穆來說，他的「民主」觀念一向與西方的「民主」觀念相去甚遠。錢穆在時代大潮中雖然並不完全反對政治改革，卻強調必須在保全中國傳統文化的前提下，給個政制，必須以中國固有的仁愛思想為道德基礎，將一切科學文化與政治體制都建立在這一道德基礎之上，方能實現中華的復興。除了不斷強調儒家根深蒂固的道德的重要性之外，錢穆對「三民主義」的親近也多是反映在他對考試制度的贊同。錢穆認為通過考試，選賢與能，便是中國傳統社會公開政權的方式，這即是中國傳統政制的精義所在，亦代表了中國傳統社會並非專制。不僅如此，在錢穆看來，這一措施行之有效且是適合中國情況，甚至更勝西方一籌的「直接民主」。錢穆受到傳統儒家思想的影響，以文化保守主義的立場所闡釋的民主概念是將「民主」附會於中國的傳統政制之上。加上其書齋學者的身份，對政治實際操作的不甚了解，使得錢穆在談論民主政治之時，片面地強調選賢與能的重要性，而忽視完善的政治體系在政治制度中的作用，崇尚以道德和知識為政治原則而遠勝於憲法。

然而，相對於錢穆的觀點，即全面肯定中國傳統文化，強調其中和諧、圓融、互相合作的特徵，並要求將政制改革的基礎立於傳統思想之上，徐復觀對傳統思想進行解讀的側重點則在於儒家與專制王權的抗爭上。他注意到了儒家政治思想的理想與操作上的距離，認為民主政治的實現需要建立能夠相互制約的政治體系和法律制度，而只強調對於「聖賢」的渴求就有淪為專制的危險。基於對儒家思想的體認，和自身黨政經歷的反思，相較於時賢所推崇的有精英主義傾向的民主觀點，徐復觀顯然注意到了其中可能蘊含的「多數人的暴力」，並強調「消極自由」的重要性。然而，由於傳統儒家思想的影響與捍衛中國傳統文化的堅定決心，徐復觀在構建自身的理想政制時，仍然難以擺脫傳統儒家「德治」思想的影子，從而不自覺地放大了人的意識對歷史進程的作用。

事實上，除了涉及迥然相異的民主觀點之外，徐復觀對錢穆的最後一次批評，指向了錢穆治歷史學的方法和觀點。徐復觀認為錢穆對歷史名詞的解釋缺乏分析性與關聯性的梳理，故而難以發現歷史中因果關係，常忽略「核心觀念思想」背後的「普遍性真理」。對於歷史的「常」與「變」，錢徐二人持有不同的看法，反映了兩種不同的史觀。錢穆強調不應受時代剎那感受的搖惑，而應當將時代融入歷史，否則時代便是沒有意義的。徐復觀認為錢穆的歷史觀無法把握歷史的大是大非，以致在中國大陸掀起「四五運動」，且高聲呼籲「民主自由」的同時，仍舊罔顧時代需求和走向，對中國傳統文化「顛預地擁護」，甚至於犯下為「專制」辯護的錯誤。

結語

1949年，大陸政權易手，去或留成為每一個知識分子的所要面臨的嚴峻抉擇。選擇離開中國大陸，流亡港臺的知識分子大多抱有堅定的反共立場，相應地也懷有對時代與命運的感傷與憤然。

在文化立場和意識形態上，錢穆與徐復觀同屬於文化保守主義陣營。而在當時普遍激進的時代裡，文化保守主義的立場顯然是逆潮流而行的作為。當中國傳統文化迎面撞到政治改革和思想動盪的巨浪時，知識分子會不會堅持自己的「道德良心」，如果會，又該怎樣堅持，從而「擇善固執」呢？在一切趨新的意向之下，作為保守主義的知識分子各自的思想、生活、文化與政治立場之間又存在怎樣的關聯呢？高舉「文化保守主義」大旗，逆流而上的知識分子們與變動不居的時代思潮的關係究竟是怎樣的呢？他們能夠像他們自我標榜的一樣，自外於時代新潮的影響嗎？除卻個人與時代的張力，新舊交替的社會狀況和學術要求，使得知識分子在審視內心時，亦面臨著「經世濟民」與「專攻學術」之間的矛盾。誠如羅志田在《經典澹出之後》一書中說道，傳統之士和讀書人在時代交替中，普遍擁有針對身份感的錯亂與矛盾。⁴⁶⁹而正是這種矛盾和錯亂，形成了徐復觀與錢穆遊走於學術與政治之間的特點與張力。對以上提出的問題，本文試圖通過分析徐復觀與錢穆的交往過程，以釐清兩者站在同一文化保守主義立場上學術和政治觀點的不同，從而予以解答。

目下，「儒學熱」重新回歸，成為共產黨宣傳維穩的主流思想工具。以往不受重視的文化保守主義學人們亦重新得到學術圈的注目，儼然成為了政治主

⁴⁶⁹ 羅志田，〈引論：經典澹出之後的讀書人〉，收入氏著，《經典澹出之後：20世紀中國史學的轉變與延續》（上海：三聯書店，2013），頁1。

導下的主流思想。然而，在關於保守主義學人與民國政治之間的糾葛，以及鮮明的反共論述上卻有所忽略。在塑造保守主義學人的人格時，亦多溢美之詞，而甚少將其放在時代中，討論知識分子與時代的關聯，甚至在提倡「保守主義」的同時，接受保守主義學人的一切觀點。然而，即便在「文化保守主義」內部，對於學術方法、歷史核心思想，以及「民主」、「自由」等時新觀念都有各自不盡相同的看法。通過徐復觀與錢穆由「合」到「分」的過程，也可以看到，作為「文化保守主義」代表的「新儒家」陣營，亦並非一味同聲相應、同氣相求。

如果我們將當時的保守主義學人從共產黨當下構建的傳統道統與學統的神壇下拉下來，將他們還原成個別具有社會屬性的人，則不難發現，在政治風暴和主流思想的狂潮下，他們不僅面對著自身感時傷世卻無能為力的脆弱感，在學術世界，也面臨著方法和身份上新舊交替的尷尬。

由於保守主義的立場，本來在學術資源和話語權上，他們與主流知識分子，即主張全盤西化，視中國傳統文化為現代化進程中的絆腳石、必須除之而後快的激進主義者們無法分庭抗禮，又兼「新儒家」的主要代表人物牟宗三、唐君毅等都是哲學家，與以歷史學為泰斗的主流學術界差異甚大，故此，徐復觀所創「考據融合義理」的方法就顯得尤為重要。此一方法不僅打破了「新儒家」學人所述全是「無根遊談」的說法，亦為文化保守主義贏得了與主流學界「平等對話」的一席之地。值得注意的是，無論是徐復觀還是錢穆，對於中國文化的關注都不僅僅是極端肯定的「國粹主義」，而是提倡守護傳統文化，溝通中西，以求為中國之現代化找到不同於「全盤西化」的另一條道路。這一共同的理想，是締結「新儒家」學人之間關係的重要因素之一，也是最初錢穆與徐復觀各自創辦新亞書院和《民主評論》，從而形成學問上互相切磋，事業上彼此扶持的親厚關係的基礎。從徐復觀與錢穆早期的書信交流中，我們不難看

出這種親密關係的良性互動。兩人在 1950 年代初期，不僅是同一文化戰壕中的戰友，也是生活事業上的密友。

但隨著徐復觀學問的日益精進，以及對中國政制的深刻體認，他與錢穆在學問和政治見解上都不可避免地產生了歧異。加上徐復觀性格偏急，又自覺要做「文化警察」，自「中庸之辯」開始，兩者的情誼就無可避免地走向了下坡。發展到 1966 年關於張居正權、奸問題的討論時，這種分歧更是無可調和。此時，徐復觀與錢穆無論是在治史方法還是對西方引進的時新政治概念的理解上都各自遵循不同的脈絡。憑藉閱讀日語文獻的功底和實際參與政治的經歷，徐復觀對西方關於「自由」、「民主」之論述的理解顯然較之錢穆而更貼近本意，然而他的犀利措辭和難以抑制的感憤之心，甚至在字裡行間流露出的「全然顛覆傳統就是為共產黨開路」的意識形態式的批判都構成了其討論問題時的局限，也是其與錢穆分道揚鑣的原因之一。然而，如果我們拋開這些被錢穆稱之為「意氣之爭」的特點，從正面來看這兩場重要的論辯，即兩者關係變化的重大轉折點，則可以發現，在各執一詞的思辨過程中，其實體現了文化保守主義內部的歧異。大方向上的統一並沒有抹殺「新儒家」團體內部的爭論，以及思想和為學的自由。也正是因為有這種爭議和思辨存在，證明了「文化保守主義」並非眾口一詞反抗潮流的「鐵板一塊」，而是由多重、複雜且各有特色的思想意識所組成的社群，也正是其具有活力和值得研究討論的價值之所在。也就是說，在面對日新月異的潮流衝擊之外，文化保守主義內部也一樣時刻有彼此的化學反應發生。

除此之外，徐復觀與錢穆的爭論，亦體現了雙方不同的人生態度。徐復觀自政治中心急流勇退，潛心學術，卻難以安放一顆「感憤之心」，這固然是中國傳統知識分子對於自己良心正義的堅持，但也構成了他治學論學的局限，甚至給他帶來四處被孤立的困擾。錢穆自詡「一介書生」，卻囿於自身文化保守主義的立場和反潮流知識分子的身份，很難既在現實中與政治保持安全距離，

不受時代思潮的影響和話語權的限制，又能夠實現自身的文化理念，宣揚自己的觀點。在這種矛盾的處境下，錢穆急於為中國傳統文化辯誣，而不斷強調與提升中國傳統文化的特殊性及優越性，乃至同儕皆認為他對中國文化歷史所抱的態度過於光明，甚至淪於「好而不知其惡」的地步。他雖然有自外於政治、專心為學的自覺，卻由於文化保守的立場對國民黨產生親近感，在晚年反而離政治中心越來越近。

因此，在時代的大潮之下，無論是徐復觀還是錢穆，雖然他們本身有與政治保持一定距離的自覺，實際上卻很難不為了回應時代而在思想論點上作出過激的反應。在徐復觀而言，是他與「自由中國」陣營關於中國傳統文化的爭論，甚至與曾經的良師益友關於民主政治的辯難；在錢穆而言，則是對中國傳統文化不斷地拔高，乃至否定中國傳統政治的專制特性。為了爭奪與主流思潮相抗衡的力量以表達自己的觀點，儘管他們自外於主流思想，卻不得不在一次次的回應中受到主流思潮的衝擊，致使他們必須在治學方法上以及時代感悟上都作出相應的調整，而這種調整有時與其自身的觀念並不全然相符，如此一來他們的某些觀點難免有所缺失和偏頗。此外，他們對於自身觀點的執著維護是彼此思想上的共同基色，同時也是兩者日後產生分歧的主要原因之一。如果將這一現象放大來看，則可以說是在新舊交替的時代裡，中國的知識分子尚未做好準備，完成自身由道德標杆向知識專家轉型的過程。

中國治史之理想自太史公起便是「通古今之變，成一家之言」，然而事實上，史家所能做的「通古今之變」，乃是重新完整豐富的歷史論述，以及不被當前時代氛圍所限制的識見。要完成這一目標，就要求將歷史的概念與人物放回當時的情境之中，在歷史的脈絡下梳理概念形成，以及個人經歷和思想的變化及其原因，也惟其如此，方能真正理解這些概念和人物。在對中國近代史的解讀中，多的是以革命範式的總結性框架來概括中國社會的巨大變遷或者知識分子團體的思想意識，卻甚少將作為團體或者流派出現的知識分子當作一具有

政治性、社會性的人來分析，通過還原其生活、人情交往，來反觀個人在時代潮流中的位置以及身預其中的掙扎。

在本文中，筆者所想呈現的，不僅僅是「新儒家」內部兩位巨擘的交往過程，即他們在生活上、政治上，以及學術上由親密到疏離的經過，雖然這已足夠惹人唏噓，但筆者更希望能夠思考一個人和他所身處的時代、社會可能構成的關係為何。近代中國以來，社會與政治的力量太過強大，往往掩蓋了個人身陷其中的無力和緊張感，而作為非主流的文化保守主義者們，仿佛更需要作為一個整體才能爭得些微發言權，他們個人的學術特點和政治觀念卻經常被忽略。本文希望通過追溯徐復觀與錢穆的交往過程，看到新儒家學者的整體思想意識和內部分歧，揭開當時知識分子，特別是與時代主流相抗衡的知識分子在學術與政治之間遊走與徘徊的處境。他們自外於政治，自外於主流思想，卻不得不陷入政治與學術的拉扯之間難以自拔，也難於擺脫時代對個人造成的影響。本文由徐復觀與錢穆由親到疏，從合至分的交往過程切入，以私人化的書信以及公開的辯難作為主要資料，希望能夠從個人經歷、學術團體以及時代互動中，對當時保守主義知識分子對自身的定位和治學路徑乃至政治觀點的流變作一粗疏的分析。亦希望對未來關於這方面的討論能夠略有裨益。

參考文獻

徐復觀著作：

1. 徐復觀，《學術與政治之間》。臺北：臺灣學生書局，1980。
2. 徐復觀，《中國思想史論集》。臺北：臺灣學生書局，1959。
3. 徐復觀，《中國人性史論·先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館，1988。
4. 徐復觀著，蕭欣義編，《徐復觀文錄選萃》。臺北：臺灣學生書局，1980。
5. 徐復觀，《徐復觀文存》。臺北：臺灣學生書局，1991。
6. 徐復觀，《徐復觀雜文集（一）論中共》。臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1980。
7. 徐復觀，《徐復觀雜文集（二）看世局》。臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1980。
8. 徐復觀，《徐復觀雜文集（三）記所思》。臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1980。
9. 徐復觀，《徐復觀雜文集（四）憶往事》。臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1980。
10. 徐復觀，《徐復觀雜文·續集》。臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1981。
11. 徐復觀，《徐復觀最後雜文集》。臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1984。
12. 徐復觀，《論戰與譯述》。臺北：志文書局，1982。
13. 徐復觀，《兩漢思想史·卷一》。臺北：臺灣學生書局，1985。
14. 徐復觀，《兩漢思想史·卷二》。臺北：臺灣學生書局，1976。
15. 徐復觀，《兩漢思想史·卷三》。臺北：臺灣學生書局，1979。
16. 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》。臺北：八十年代出版社，1979。

17. 徐復觀著，翟志成、馮耀明校註，《徐復觀最後日記》。臺北：允晨文化實業股份有限公司，1987。
18. 徐復觀著，曹永洋編，《徐復觀家書精選》。臺北：臺灣學生書局，1993。
19. 徐復觀著，黎漢基、李明輝編，《徐復觀雜文補編》共 6 冊。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001。
20. 民主評論社，《民主評論》共 17 卷。香港：民主評論社，1949-1966。

錢穆著作：

1. 錢穆，《錢賓四先生全集》。臺北：臺灣聯經出版事業公司，1998。

牟宗三著作：

1. 牟宗三，《牟宗三先生全集》。臺北：聯經出版事業公司，2003。

唐君毅著作：

1. 唐君毅，《唐君毅全集》。臺北：臺灣學生書局，1990。

專書與論文集：

1. Berlin Isaiah, *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
2. Burke Edmund, *Reflections on the Revolution in France*. New York: Oxford University Press, 1993.
3. Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*. Cambridge & Mass: Harvard University Press, 1971.

4. Chou Grace Ai-Ling, *Confucianism, Colonialism, and the Cold War: Chinese Cultural Education at Hong Kong's New Asia College, 1949-63*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012.
5. Dahl Robert, *On Democracy*. New Haven: Yale University Press, 2000.
6. Dennerline Jerry, *Qian Mu and the World of Seven Mansions*. New Havens: Yale University Press, 1988.
7. Fukuyama Francis, *Political Order and Political Decay*. London: Profile Books Ltd., 2014.
8. Furth Charlotte Edited, *The Limit of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republic China*. Cambridge, Massachusetts, and London: Havard University Press, 1976.
9. Huntington Samuel, *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 2006.
10. Levenson, Joseph R., *Liang Chi-chao and the Mind of Modern China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
11. Levenson, Joseph R., *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.
12. Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Maddison: University of Wisconsin Press, 1979.
13. Mannheim Karl, *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, Translated by David Kettler and Volker Meja. New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.
14. Neujahr Philip J. *Kant's Idealism Macon*. Georgia: Mercer University Press, 1955.

15. Shumpeter Joseph, *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1976.
16. Wang Fansen, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics*. New York: Cambridge University Press, 2000.
17. 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》。臺北：文津出版社，1990。
18. 曹永洋編，《徐復觀教授紀念文集》。臺北：時報出版，1985。
19. 陳勇，《錢穆傳》。北京：人民出版社，2001。
20. 顧頡剛，《顧頡剛古史論文集》。北京：中華書局，1988。
21. 郭齊勇、汪學群，《錢穆評傳》。南昌：百花洲文藝出版社，1995。
22. 韓復智，《錢穆先生學術年譜》。臺北：國立編輯館，2005。
23. 胡適，《問題與主義》，收入《胡適全集》，集 1，卷 2。臺北：遠東圖書，1990。
24. 胡適，《胡適日記》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2005。
25. 黃浩潮、陸國燊編，《錢穆先生書信集——為學、做人、親情與師生情懷》。香港：香港中文大學新亞書院，2014。
26. 黃力生編，《讀經問題》。臺北：中國政治書刊，1953。
27. 黃俊傑，《戰後臺灣的教育與思想》。臺北：東大圖書公司，1993。
28. 黃俊傑，《儒學與現代臺灣》。北京：中國社會科學出版社，2001。
29. 黃俊傑，《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》。臺北：臺大出版中心，2009。
30. 黃兆強編，《錢穆先生思想行誼研究論文集》。臺北：東吳大學，2009。
31. 蔣中正，《科學的學庸》，收入《先總統蔣公全集》。臺北：中國文化大學出版部，1984。
32. 蔣中正，《先總統蔣公思想言論總集》。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984。

33. 雷震著，傅正主編，《雷震秘藏書信集》，收入《雷震全集》，卷 30。臺北：桂冠圖書，1990。
34. 雷震著，傅正主編，《雷震日記》，收入《雷震全集》，卷 31。臺北：桂冠圖書，1990。
35. 黎漢基，《論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識分子與意識形態研究（1949-1969）》。香港：香港中文大學研究員歷史部哲學博士論文，1998。
36. 李明輝主編，《儒家思想的現代詮釋》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。
37. 李淑珍，《安身立命——現代化人公私領域的探索與重建》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013。
38. 李維武編，《徐復觀與中國文化》。武漢：湖北人民出版社，1997。
39. 李維武，《徐復觀學術思想評傳》。北京：北京圖書館出版社，2001。
40. 羅志田，《經典澹出之後：20 世紀中國史學的轉變與延續》。上海：三聯書店，2013。
41. 倪芳芳，《錢穆論語學析論》。臺北：東華書局股份有限公司，1998。
42. 彭懷恩，《臺灣政治變遷四十年》。臺北：自立晚報社，1992。
43. 臺灣大學中國文學系編，《紀念錢穆先生逝世十周年國際學術研討會論文集》。臺北：臺灣大學中國文學系，2000。
44. 汪學群，《錢穆學術思想評傳》。北京：北京圖書館出版社，1998。
45. 香港中文大學新亞書院新亞學術期刊編輯委員會編，《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》。香港：香港中文大學新亞書院，2003。
46. 徐國利，《錢穆史學思想研究》。臺北：商務印書館，2004。
47. 許紀霖編，《二十世紀中國思想史》。上海：東方出版中心，2000。
48. 許逖，《文星·問題·人物》。臺北：臺灣雙喜圖書出版社 1983。
49. 嚴耕望，《治史三書》。上海：上海人民出版社，2001。

50. 楊樹達，《積微翁回憶錄》。上海：上海古籍出版社，1986。
51. 楊秀宮、「徐復觀學術思想國際研討會」執行委員會編，《徐復觀學術思想國際研討會論文集》。臺中：東海大學，1992。
52. 印永清，《百年家族——錢穆》。臺北：立緒文化事業有限公司，2001。
53. 余英時，《猶記風吹水上鱗》。臺北：三民書局，1991。
54. 余英時，《中國傳統思想的現代詮釋》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，1987。
55. 余英時，《人文與民主》。臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010。
56. 余英時，《十字路口的中國史學》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008。
57. 翟志成，《當代新儒學史論》。臺北：允晨出版，1993。
58. 翟志成，《當代中國哲學第一人：五論馮友蘭》。臺北：商務印書館，2008。
59. 張灝，《幽暗意識與民主傳統》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，1990。
60. 張灝，《時代的探索》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004。

文章：

1. Dikötter Frank, "Introduction", *The Age of Openness: China Before Mao*. California: University of California Press, 2008.
2. Lee Su-san, "Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949-1969): A Cultural History of The Exile Generation". Brown University, Ph.D. Dissertation, 1998.
3. Schwartz Benjamin I., "Notes on Conservatism in General and in China in Particular" *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in*

Republic China, Edited by Charlotte Furth. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1976.

4. 陳麗惠，〈反傳統思潮的批判與超越——錢穆史學思想的形成(1930-1940)〉。臺中：東海大學歷史學研究所碩士論文，1997。
5. 戴景賢，〈論錢賓四先生之義理立場與其儒學觀〉，《臺大文史哲學報》，期 70，（2009 年 5 月），頁 85-111。
6. 馮耀明，〈形上與形下之間：徐復觀與新儒家〉，《中國儒學》，期 5，（臺北，2010 年 9 月），頁 55-88。
7. 高焜源，〈徐復觀思想研究——一個臺灣戰後思想史的考察〉。臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，1997。
8. 黃克武，〈近代中國轉型時代的民主觀念〉，收入《中國近代史的轉型時代》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2007，頁 353-382。
9. 蔣中正，〈整理文化遺產，改進民族習性〉，《中華日報》（臺南：1952 年 6 月 16 日），第 1 版。
10. 賴理生，〈徐復觀思想之研究（西化與傳統之反省）〉。臺北：國立政治大學歷史研究所碩士學位論文，1976。
11. 賴威良，〈儒家傳統與民主政治：以徐復觀思想的詮釋為例〉。桃園：國立中央大學哲學研究所碩士論文，1995。
12. 李淑珍，〈徐復觀在臺灣——兼論外省知識分子在臺灣思想史上的意義（上）〉，《當代》，卷 198，（2004 年 2-3 月），頁 88-105。
13. 錢穆，〈屢蒙總統召見之回憶〉，收入《領袖精神，萬古長青》。臺北：中央日報社，1975，頁 176-181。
14. 任劍濤，〈重建中國的信念世界：徐復觀對儒教中國的精神激活〉。《馬克思主義與現實》，期 3，2010，頁 178-186。

15. 任劍濤，〈文化衛道與政治抉擇——以徐復觀、錢穆為例的探討〉，《文史哲》，期 299，2007，頁 95-102。
16. 蘇瑞鏘，〈《民主評論》的新儒家與《自由中國》的自由主義者關係變化初探：以徐復觀與殷海光為中心的討論〉，《思與言》，卷 49，期 1，（2011 年 3 月），頁 7-44。
17. 田一成，〈徐復觀思想研究〉。臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士學位論文，1988。
18. 王汎森，〈從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」〉，《中國近代思想史的轉型時期》，頁 171-200。
19. 王晴佳，〈錢穆與科學史學之離合關係 1926-1950〉，《臺大歷史學報》，期 26，（2000 年 12 月），頁 121-149。
20. 吳沛瀾，〈關於賓四師的兩件事〉，《無錫文史資料》，輯 29，1994 年 7 月，頁 163-165。
21. 吳沛瀾，〈憶賓四師〉，《錢穆紀念文集》。上海：上海人民出版社，1992，頁 52-54。
22. 翁志宗，〈自由主義者與當代新儒家的政治論述之比較——以殷海光、張佛泉、牟宗三、唐君毅、徐復觀的論述為核心〉。臺北：國立政治大學中山人文社會科學研究所博士論文，2001。
23. 謝振賢，〈思想界的邊緣人——早年錢穆治學的心路歷程（1895-1939）〉。新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2000。
24. 徐武軍，〈我的父親徐復觀先生——一位成長於憂患之中的中國人〉，收入王中江編，《中國儒學》，輯 5，（2010 年 9 月），頁 15-19。
25. 楊玲惇，〈徐復觀先秦儒家人性論研究——以孔孟思想為中心〉。臺中：靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2003。

26. 翟志成，〈徐復觀史學思想中的傳統與現代〉，《中國儒學》（臺北），期 5（2010 年 9 月），頁 20-54。
27. 翟志成，〈國民黨是怎樣丟掉大陸的？〉，《當代》（臺北），期 58、59，（1991 年 2 月 1 日，1991 年 3 月 1 日），頁 94-115，頁 80-91。
28. 翟志成，〈徐復觀的人格和風格〉，《當代》（臺北），期 6（1986 年 10 月），頁 85-91。
29. 翟志成，〈出入於形上與形下之間：朱熹之理氣與三心〉，《新亞學報》，卷 31，（2013 年 6 月），頁 155-199。
30. 鄭慧娟，〈傳統的斷裂與延續——以徐復觀與殷海光關於中國傳統文化的辯論為例〉。臺北：國立臺灣大學三民主義研究所碩士論文，1992。

錢穆致徐復觀信件（湖北省博物館藏）：

1. 〈致徐復觀（1948 年 10 月 2 日）〉
2. 〈致徐復觀（1951 年 5 月 16 日）〉
3. 〈致徐復觀（1951 年 10 月 1 日）〉
4. 〈致徐復觀（1952 年 1 月 23 日）〉
5. 〈致徐復觀（1952 年 1 月 25 日）〉
6. 〈致徐復觀（1952 年初 12 日）〉
7. 〈致徐復觀（195？年？月 25 日）〉
8. 〈致徐復觀（1952 年 2 月 10 日）〉
9. 〈致徐復觀（1952 年 2 月 27 日）〉
10. 〈致徐復觀（1952 年 2 月 29 日）〉
11. 〈致徐復觀（1952 年 2 月 29 日）2〉
12. 〈致徐復觀（1952 年 3 月 1 日）〉

13. 〈致徐復觀（1952年3月1日）2〉
14. 〈致徐復觀（1952年3月3日）〉
15. 〈致徐復觀（1952年3月5日）〉
16. 〈致徐復觀（1952年3月7日）〉
17. 〈致徐復觀（1952年？月29日）〉
18. 〈致徐復觀（1952年？月9日）〉
19. 〈致徐復觀（1952年3月28日）〉
20. 〈致徐復觀（1952年9月10日）〉
21. 〈致徐復觀（1952年9月21日）〉
22. 〈致徐復觀（1952年10月1日）〉
23. 〈致徐復觀（1952年？月29日）〉
24. 〈致徐復觀（1952年10月9日）〉
25. 〈致徐復觀（1952年11月12日）〉
26. 〈致徐復觀（1953年？月？日）〉
27. 〈致徐復觀（1953年1月20日後）〉
28. 〈致徐復觀（1953年2月13日）〉
29. 〈致徐復觀（1953年2月17日）〉
30. 〈致徐復觀（1953年2月20日）〉
31. 〈致徐復觀（1953年3月17日）〉
32. 〈致徐復觀（1953年4月29日）〉
33. 〈致徐復觀（1953年5月4日）〉
34. 〈致徐復觀（1953年5月16日）〉
35. 〈致徐復觀（1953年6月25日）〉
36. 〈致徐復觀（1953年7月11日）〉
37. 〈致徐復觀（1953年7月27日）〉

38. 〈致徐復觀（1953年9月23日）〉
39. 〈致徐復觀（1954年2月15日）〉
40. 〈致徐復觀（1954年2月19日）〉
41. 〈致徐復觀（1954年2月20日）〉
42. 〈致徐復觀（1954年4月1日）〉
43. 〈致徐復觀（1954年5月28日）〉
44. 〈致徐復觀（1954年6月3日）〉
45. 〈致徐復觀（1954年6月8日）〉
46. 〈致徐復觀（1954年7月27日）〉
47. 〈致徐復觀（1954年8月2日）〉
48. 〈致徐復觀（1954年8月28日）〉
49. 〈致徐復觀（1954年8月30日）〉
50. 〈致徐復觀（1954年10月6日）〉
51. 〈致徐復觀（1954年10月11日）〉
52. 〈致徐復觀（1954年10月26日）〉
53. 〈致徐復觀（1954年12月日）〉
54. 〈致徐復觀（1954年12月18日）〉
55. 〈致徐復觀（1955年1月15日）〉
56. 〈致徐復觀（1955年4月7日）〉
57. 〈致徐復觀（1955年5月19日）〉
58. 〈致徐復觀（1955年5月23日）〉
59. 〈致徐復觀（1955年5月26日）〉
60. 〈致徐復觀（1955年6月2日）〉
61. 〈致徐復觀（1955年6月11日）〉
62. 〈致徐復觀（1955年6月18日）〉

63. 〈致徐復觀（1955年6月25日）〉
64. 〈致徐復觀（1955年8月9日）〉
65. 〈致徐復觀（1955年8月17日）〉
66. 〈致徐復觀（1955年8月31日）〉
67. 〈致徐復觀（1955年9月8日）〉
68. 〈致徐復觀（1955年9月11日）〉
69. 〈致徐復觀（1955年9月16日）〉
70. 〈致徐復觀（1955年9月23日）〉
71. 〈致徐復觀（1955年10月11日）〉
72. 〈致徐復觀（1955年11月2日）〉
73. 〈致徐復觀（1955年11月8日）〉
74. 〈致徐復觀（1956年2月24日）〉
75. 〈致徐復觀（1956年3月7日）〉
76. 〈致徐復觀（1956年4月12日）〉
77. 〈致徐復觀（1956年4月17日）〉
78. 〈致徐復觀（1956年5月26日）〉
79. 〈致徐復觀（1956年6月2日）〉
80. 〈致徐復觀（1956年7月2日）〉
81. 〈致徐復觀（1956年7月12日）〉
82. 〈致徐復觀（1956年8月20日）〉
83. 〈致徐復觀（1956年9月24日）〉
84. 〈致徐復觀（1956年10月1日）〉
85. 〈致徐復觀（1956年11月20日）〉
86. 〈致徐復觀（1956年12月30日）〉
87. 〈致徐復觀（1957年1月8日）〉

88. 〈致徐復觀（1957年1月30日）〉
89. 〈致徐復觀（1957年2月23日）〉
90. 〈致徐復觀（1957年3月12日）〉
91. 〈致徐復觀（1957年3月19日）〉
92. 〈致徐復觀（1957年3月27日）〉
93. 〈致徐復觀（1957年4月11日）〉
94. 〈致徐復觀（1957年5月2日）〉
95. 〈致徐復觀（1957年7月4日）〉
96. 〈致徐復觀（1957年7月10日）〉
97. 〈致徐復觀（1957年7月19日）〉
98. 〈致徐復觀（1957年7月24日）〉
99. 〈致徐復觀（1957年8月1日）〉
100. 〈致徐復觀（1957年8月17日）〉
101. 〈致徐復觀（1957年8月18日）〉
102. 〈致徐復觀（1957年8月28日）〉
103. 〈致徐復觀（1957年8月28日後）〉
104. 〈致徐復觀（1957年9月17日）〉

牟宗三致徐復觀信件（湖北省博物館藏）：

1. 〈致徐復觀（1951年4月5日）〉
2. 〈致徐復觀（195？年1月29日）〉
3. 〈致徐復觀（195？年3月17日）〉
4. 〈致徐復觀（195？年5月23日）〉
5. 〈致徐復觀（195？年10月21日）〉
6. 〈致徐復觀（1952年10月12日）〉

7. 〈致徐復觀（1953年5月27日）〉
8. 〈致徐復觀（1953年9月29日）〉
9. 〈致徐復觀（1954年5月9日）〉
10. 〈致徐復觀（1954年5月13日）〉
11. 〈致徐復觀（1954年8月26日）〉
12. 〈致徐復觀（1955年1月12日）〉
13. 〈致徐復觀（1955年5月14日）〉
14. 〈致徐復觀（1955年5月25日）〉
15. 〈致徐復觀（1955年7月14日）〉
16. 〈致徐復觀（1956年3月9日）〉
17. 〈致徐復觀（1956年5月30日）〉
18. 〈致徐復觀（1956年6月13日）〉
19. 〈致徐復觀（1961年7月14日）〉
20. 〈致徐復觀（1966年3月15日）〉
21. 〈致徐復觀（1969年1月12日）〉
22. 〈致徐復觀（1969年4月10日）〉
23. 〈致徐復觀（1969年7月2日）〉
24. 〈致徐復觀（1970年8月22日）〉