

6

中國文化

一九九二年九月 第六期



中國文化

1992年 春季號

6

編者：《中國文化》編輯部

出版發行：生活・讀書・新知三聯書店

(北京朝陽門內大街166號 郵政編碼100706)

制 版：香港美迪植字制作有限公司

印 刷：世界知識印刷廠

總經銷：新華書店

開 本：850×1168毫米16開本

印 張：13.25 字數：350,000字 定價：13.50元

版 次：1992年8月北京第1次印刷

國內統一刊號： $\frac{\text{ISSN } 1003-0190}{\text{CN11-2603/G}_2}$

本刊由生活・讀書・新知三聯書店、香港中華書局、台灣風雲時代出版社在大陸、香港、台灣同時出版，版權所有 不准翻印

中國文化

第六期（一九九二年春季號）

目 錄

【文史新篇】

錢穆與新儒家·····	余英時 (1)
-------------	---------

【佛教與禪宗】

《六祖壇經》諸本的演變和慧能的禪法思想·····	楊曾文 (24)
《六祖壇經》對明儒陳白沙的影響·····	【澳】姜允明 (38)
從祖師禪到看話禪·····	賴永海 (45)
禪宗看話禪的興起與發展·····	魏道儒 (52)
評胡適的禪史研究——1969年爭論《壇經》的回顧與思考·····	顧偉康 (62)
禪思想的形成和發展·····	【日】鎌田茂雄 (69)
萬松行秀的禪世界——萬松行秀與華嚴思想的關係·····	【日】木村清孝 (75)
從一角仙人到月明和尚·····	白化文 (81)
宋代禪學與詩話二題·····	張伯偉 (88)
“行到水窮處，坐看雲起時”——佛教與禪的安身立命·····	霍韜晦 (95)

【古典新義】

數論篇·····	姜亮夫 (99)
“達巷黨人”與海外評注·····	王元化 (102)
《心史》固非吳井之藏·····	汪榮祖 (105)

【現代文化現象】

“文化託命”與中國現代學術傳統·····	劉夢溪 (107)
原典精神與近代化運動·····	馮天瑜 (117)
在康德與當代新儒家之間·····	黃克劍 (133)

【專學研究】

論含山凌家灘玉龜、玉版·····	李學勤 (144)
曆書起源考·····	江曉原 (150)

【文化與傳統】

儒家大一統的政治智慧與中國政治文化的重建·····	蔣 慶 (160)
道家思想與中醫學·····	孟乃昌 (167)

【語言文字研究】

簡化字芻議..... 繆 鉞(177)

【序跋與書評】

《文心雕龍講疏》序..... 王元化(181)

揀石子兒——《汪曾祺選集》代序..... 汪曾祺(183)

【華文文學研究】

從浪子到魚尾獅：新加坡文學中的華人困境意象..... 【新】王潤華(186)

【學苑擷英】

紀念楊聯陞教授..... 周一良(193)

傳世詩文盡雅言——蕭公權先生的生平與學術..... 汪榮祖(199)

【作家專欄】

我的家在哪裏..... 冰 心(203)

• 文化學術動態 • (204)

編 後..... (208)



錢穆與新儒家

余英時

【內容提要】錢穆先生逝世以後，報章上的紀念文字頗有人把他劃入“新儒家”的旗幟之下，但錢先生生前雅不願接受此榮銜。這不僅因為他極力要避免建立任何“門戶”，而且更因為“新儒家”的概念有特殊涵義。

“新儒家”這一概念今天至少有三種不同的用法：第一種最廣寬，幾乎任何二十世紀中國學人，凡是對儒學不存偏見，並認真加以研究者，都可以被看成“新儒家”；第二種比較具體，即以哲學為取捨的標準，只有在哲學上對儒學有新的闡釋和發展的人，才有資格取得“新儒家”的稱號；第三種是海外流行的本義，即熊十力學派中人才是真正的“新儒家”，以及私淑熊氏之學而又為熊門所認可者。無論按上述哪一種用法，都不能稱錢穆先生為“新儒家”。雖然對錢先生來說，儒家不僅是他的客觀研究對象，是中國人的基本價值系統，同時也是他終身尊奉的人生信仰；而且從五十年代到六十年代初與第二代“新儒家”交往甚密，與他們之間有最低限度的一致立場——為中國文化說話，但彼此的學術取向以及對儒學傳統的認識，是格格不入的。所以當1958年唐君毅、牟宗三、徐復觀等第二代新儒家的中堅人物發表《為中國文化敬告世界人士宣言》，邀請錢穆先生聯署，遭到錢先生堅拒。本名從主人之義，我們今天自沒有理由將“新儒家”之名強加在他的身上。

“新儒家”具有強烈的道統意識，但他們與宋明以來的一般取徑有所不同，而是以對“心性”的理解和體證來判斷歷史上的儒者是否見得“道體”，把證悟的經驗作為重建道統的前提。這在西方人看來，頗近似於宗教體驗，對“學不見道”的門外人勢必構成理解上的困難，即在“門內”事實上也發生了嚴重分歧。

“新儒家”的“開出”說，即上承“內聖外王”的舊統而提出的由道統開出政統和學統的說法，事實上是為了安頓“民主”與“科學”特別構想出來的，究竟怎樣“開出”，從來未獲說明。如果說只有悟“道”和進入“道統”的人才能“開出”民主與科學，這限斷太嚴格了；如果指的是“新儒家”以“先覺覺後覺”的方式激發中國人的良知，然後通過“良知的自我坎陷”以“開出”民主與科學，更要遇到難解的困境。顯然這一理論建構必須預設“新儒家”在精神世界中居於最高指導地位，而一旦涉及實踐便又要預設一種金字塔式的社會結構。結果居於金字塔最高一層的必然是“新儒家”。正因此，以“道”的繼往開來自許的“新儒家”，所倡導的其實是“教”，而不是通常意義的“學”。

“新儒家”對整個知識領域往往流露出一種睥睨古今中外的心態。我們不妨稱這種心態為“良知的傲慢”。這種心理結構，一部分淵源於中國儒生、文士之流的“狂”的傳統，另一方面起於對西方人所謂“知性的傲慢”的反應。也可以說是對科學主義的一種反模仿。但反模仿也是模仿的一種，其結果是發展了一套與科學主義貌異情同的意識形態——道德主義。

總之“新儒家”的主要特色是用一種特製的語言來宣傳一種特殊的信仰，在這個信仰普遍衰微的時代，“新儒家”如果能發揮一點“起信”的功用，那怕僅僅限於三五徒衆，仍然有益於社會秩序。但是從史學的角度看，由於“新儒家”採取了最極端的“六經注我”的方式，其中自不免留有許多值得商榷的地方。

章學誠論《浙東學術》曾說過一句名言：“學者不可無宗主，而必不可有門戶。”錢賓四師一生治學大體上都遵守這一精神。錢先生逝世以後，報章上刊出了不少紀念文字，其中頗有人把他劃入“新儒家”的旗幟之下。一九八八年八月新加坡東亞研究所召開了一次“儒學發展的問題與前景”會議，我在會場上看到了一份大陸有關“現代新儒家叢書”的出版計劃，錢先生也佔一專冊，錢先生是二十世紀的一位“新儒家”似乎已成定論了。

但是錢先生生前卻雅不願接受此“新儒家”的榮銜。這不僅因為他極力要避免建立任何“門戶”，而且更因為“新儒家”具有特殊涵義，不是他所能認同的。本文想對這一問題作一初步的澄清。

一 學術與門戶

論學不立門戶，是錢先生從早年到晚年一直堅持的觀點。他早年在學術界的成名之作是《劉向、歆父子年譜》；這是對康有為《新學偽經考》的全面而有系統的駁斥。清末民初的學術界一直有今文經學和古文經學兩大壁壘的對峙。但錢先生雖摧破了今文經學，卻並未陷入古文經學。他認為今文、古文都是清儒主觀構造的門戶，與經學史的真相不盡相合。所以後來他在《兩漢經學今古文平議》的“自序”中說：

蓋清儒治學，始終未脫一門戶之見。其先則爭朱、王，其後則爭漢、宋。其於漢人，先則爭鄭玄、王肅，次復爭西漢、東漢，而今古文之分疆，乃由此起。

又說：

晚清經師，有主今文者，亦有主古文者。主張今文經師之所說，既多不可信。而主張古文諸經師，其說亦同樣不可信，且更見其為疲

軟而無力。此何故？蓋今文古文之分，本出晚清今文學者門戶之偏見，彼輩主張今文，遂為今文諸經建立門戶，而排斥古文諸經於此門戶之外。而主張古文諸經者，亦即以今文學家之門戶為門戶，而不過入主出奴之意見相異而已。……

本書宗旨，則端在撤藩籬而破壁壘，凡諸門戶，通為一家。經學上之問題，同時即為史學上之問題。自春秋以下，歷戰國，經秦迄漢，全據歷史記載，就於史學立場，而為經學顯真是。

錢先生著作中幾無處不致意於門戶之必不可有，而言之最明白暢曉者則首推此序。《朱子新學案》是他晚年最大的著作，他在這部書中則要打通理學內外各種門戶，因為只有折除種種門戶之後，我們才能看清朱子的真面目。所以“自序”說：

學者困於門戶之見，治理學則必言程、朱、陸、王。

又說：

學者又有經學、理學、乃及漢學、宋學之辨，此等皆不免陷入門戶。朱子學，廣大精深，無所不包，亦無所不透，斷非陷入門戶者所能窺究。本書意在破門戶，讀者幸勿以護門戶視之。

錢先生反覆強調門戶之見必須打破，這和他在學術上的“宗主”有密切的關係。他一向認為中國學術傳統以貫通和整合為其最主要的精神。經、史、子、集雖分為四部，四部之內又各有千門萬戶，但是所有部門都呈露中國文化的特性，因而也都可以互通。他常說，在中國學術史上，通儒的地位往往在專家之上。“通儒”自然是一種理想的境界，不是人人

都能企及的。但每一時代總有少數人被推尊為通儒；凡是足當通儒之稱的大概都是較能破除門戶之見的學人。錢先生自己便是二十世紀國學界的一位通儒，經、史、子、集無不遍涉而各有深入。據他自敘為學的經過說：

入中學，遂窺韓文，旁及柳、歐諸家，因是而得見姚惜抱《古文辭類纂》及曾滌生《經史百家雜鈔》。民國元年，余十八歲，以家貧輟學，亦為鄉里小學師，既失師友，孤陋自負，以為天下學術，無踰乎姚曾二氏也。同校秦君仲立，年近五十，亦嗜姚、曾書，與余為忘年交。一日，忽向余：吾鄉浦二田先生，有《古文眉註》，亦巨著，顧治古文者獨稱姚、曾，不及浦，同是選鈔古文，其高下得失何在？余請問，秦君曰：我固不知，故舉以問君耳。嗣是遂知留心於文章分類選纂之義法。因念非讀諸家全集，終不足以窺姚、曾取捨之標的，遂決意先讀唐、宋八家，韓柳方畢，繼及歐、王。讀《臨川集》論議諸卷，大好之，而凡余所喜，姚、曾選錄皆弗及。遂悟姚、曾古文義法，並非學術止境。韓文公所謂因文見道者，其道別有在。於是轉治晦翁、陽明。因其文，漸入其說，遂看《傳習錄》、《近思錄》及黃、全兩《學案》。又因是上溯，治五經，治先秦諸子，遂又下迨清儒之考訂訓詁。宋、明之語錄，清代之考據，為姚、曾古文者率加鄙薄，余初亦鄙薄之，久乃深好之。所讀書益多，遂知治史學。（見《宋明理學概述》“自序”）

這一段自敘，極為親切，與章太炎《自述學術次第》相似。錢先生《師友雜憶》所記雖較詳盡，但論及治學的轉折不及此序之扼要。據此序，錢先生最初從文學入手，遂治集部。又“因文見道”，轉入理學，再從理學反溯至經學、子學，然後順理成章進入清代的考證學。清代經學專尚考證，所謂從古訓以明義理，以孔、孟還之孔、孟，其實即是經學的史學化。所以錢先生的最後歸宿在史學。前面引了他的話，在解決漢代今古文經學的爭論時，他是“就於史學立場，而為經學顯真是。”事實上，他無論是研究子學、文學、理學，也都是站在“史學立場”上。我們可以說，“史學立場為錢先生提供了一個超越觀點，使他能够打通經、史、子、集各種學問

的千門萬戶。而且他的治學經驗更使他深切體會到：如果劃地自限，跼蹐於某一特殊門戶之內，則對此門戶本身也不能得到比較完整的了解。錢先生畢生致力於破除門戶之見，更不肯自己另建門戶，其更深一層的根據便在這裏。

但是錢先生雖懸通儒之學為最高鵠的，卻同樣承認學術發展必然日趨分化、日趨專門。一部中國目錄校讎學史便是明證。門戶的出現正是這一發展的結果。經學之中有今文、古文，理學之外又有心學，凡此之類都是學術這一家族在長期傳衍繁殖中所建立的支脈。所以錢先生決不是主張取消中國學問中已存在的門戶；他所反對的其實是門戶的偏見（上引章學誠“必不可有門戶”之說，微有語病，其意仍指“門戶之見”。）學術門戶的成立自有其客觀的歷史根據，誰也不能任意加以抹殺。但持門戶偏見的人則不免過分誇張自己的門戶：他們往往高自位置，而卑視其他門戶，甚至以為天下之美盡在己。這種偏見必然導至曲解臆說。錢先生對於現代學術必須分途發展一點，有很明確的認識。他曾說：

今天的學問已是千門萬戶，一個人的聰明力量，管不了這麼多；因此我們再不能抱野心要當教主，要在人文界作導師。所謂領導羣倫，固是有此一境界；但一學者，普通卻也只能在某一方面作貢獻。學問不可能只有一條路，一方面，也不可能由一人一手來包辦。今天豈不說是民主時代了嗎？其實學問也是如此，也得民主，不可能再希望產生一位大教主，高出儕輩，來領導一切。（見《中國學術通義》，台灣學生書局，民國六十五年，頁三〇二）

可見他一方面戒學者勿陷入門戶的偏見，另一方面又強調現代學者只能走專門化的道路，不能再妄想作“教主”或“導師”。這一段話可以幫助我們了解他所說的“通儒”（或通才）的涵義。他的“通儒”並不是和“專家”處於在不相容的地位。現代學者首先選擇一門和自己性情相近的專業，以為畢生獻身的所在，這可以說是他的“門戶”。但是學問世界中還有千千萬萬的門戶，因此專家也不能以一己的門戶自限，而儘可能求與其他門戶相通。這樣的“專家”，在他看來，便已具有“通儒”的思想境界。但“通儒”又不僅旁通於其他門戶而已，

在旁通之外，尚有上通之一境。錢先生常說，治中國學問，無論所專何業，都必須具有整體的眼光。他所謂整體眼光，據我多年的體會，主要是指中國文化的獨特系統。一九五五年我初到美國，那時我的興趣偏向社會經濟史。錢先生在十月十七日的信中指示我：“弟在美盼能有機會多留心文化史及文化哲學一方面之研究。社會史經濟史必從全部文化着眼始能有大成就。”這是中國傳統所強調的“先識其大”。換句話說，專業上通於文化整體，或“藝”進於“道”，這才是“通儒”的最高境界。錢先生論通識與專業的關係大致和章學誠所說的“道欲通方而業須專一”（《文史通義·博約下》）甚為相近。我們不要認為這是中國傳統學術中的陳舊觀念，而加以輕忽。事實上，西方現代也同樣有“部分”與“整體”互通的要求。近幾十年來詮釋學逐漸從神學擴展到文學、哲學、史學等即是一顯例。

總之，在中國學問的領域內，錢先生一方面破除門戶之見，一方面又尊重現代的專業。這種似相反而實相成的論點是相對於一整體的觀念而成立的：門戶可以有高下大小之異，但同是此文化整體的門戶。因此沒有任何一個門戶有資格單獨代表整體。一切專業也都起於對此整體進行分途研究的需要，因此我們對於此整體的了解正有賴於各門專業的精進不已。錢先生所反覆致意的則是：研究中國學問的人無論從什麼專業入手都必須上通於文化整體，旁通於其他門戶，因為唯有如此，才能免於見樹不見林之病。

二 學問的宗主

上面，我們大致說明了錢先生關於中國學問傳統中“門戶”的看法。現在我們要進一步討論他在中國學問方面的“宗主”向題。只有把這一層講清楚了，我們才能真正懂得錢先生為什麼不肯認同於“新儒家”。但是討論這個問題，下筆最費躊躇。錢先生在學術思想方面的“宗主”決不是幾句話可以概括得盡的。我在這裏只能就平時理解所及，略述錢先生為學的旨趣與抱負，而歸結到他對儒家的看法。

根據錢先生的回憶，在十歲那一年，他的體操老師錢伯圭對他說，中國歷史走了錯路，才有“合久必分，分久必合”的治亂循環。歐洲英、法諸國，合了便不再分，治了便不再亂。所以中國此後應該

學西方。錢先生接着告訴我們：

余此後讀書，伯圭師此數言常在心中。東西文化孰得孰失，孰優孰劣，此一問題圍困住近一百年來之全中國人，余之一生亦被困在此一問題內。而年方十齡，伯圭師即耳提面命，揭示此一問題，如巨雷轟頂，使我全心震撼。從此七十四年來，腦中所疑，心中所計，全屬此一問題。余之用心，亦全在此一問題上。余之畢生從事學問，實伯圭師此一番話有以啟之。（見《八十憶雙親·師友雜憶》合刊，頁三三——四）

這是一段十分珍貴的自傳材料，透露出錢先生治中國學問的最初動機。他受梁啟超“中國不亡論”的刺激還在此六年以後。其實錢伯圭這一番議論也淵源於梁啟超。梁氏在《新史學》（一九〇二年）中便最早援引社會進化論來駁孟子“一治一亂”的歷史循環論。

這一動機最後發展為他的“終極關懷”：他畢生治學，分析到最後，是為了解答心中最放不下的一個大問題，即面對西方文化的衝擊和中國的變局，中國的文化傳統究竟將何去何從？他在這一大問題上所獲得的系統看法，遍見於《國史大綱》以下的各種著作，不是三言兩語可以概括得盡的。我在這裏只想提出兩點觀察：第一、錢先生雖然一生以闡發中國文化的現代意義自任，但是他並不是持中國文化與西方文化相抗衡，以拒斥現代的變革。相反的，他早年對西方的學術和思想毋寧是十分歡迎的。所以章太炎、梁任公、胡適之等人運用西方哲學和史學方法研究先秦諸子，曾受到他的推重。以胡適《中國哲學史大綱》而言，錢先生一方面固嫌其疏闊，但另一方面卻充分承認“其書足以指示學者以一種明確新鮮之方法”。（見《國學概論》下冊，頁一四二——三）他甚至說：

清儒尊孔崇經之風，實自（章、梁、胡）三人之說而變。學術思想之途，因此而廣。啟蒙發凡，其說多疏，亦無足怪。論其轉移風氣之力，則亦猶清初之亭林、黎洲諸家也。（同上，頁一四四）

這樣的話難道能出自一味頑固保守的人之口

嗎？事實上，二十世紀中國思想史上幾乎找不到一個嚴格意義的“保守主義者”，因為沒有人建立一種理論，主張保守中國傳統不變，並拒絕一切西方的影響。從所謂中體西用論、中國文化本位論，到全盤西化論、馬列主義，基本取向都是“變”。所不同的僅在“變”多少、怎樣“變”以及“變”的速度而已。因此接近全變、速變、暴變一端的是所謂“激進派”，而接近漸變、緩變一端的則成了“保守派”。（詳見我的《中國近代思想史中的激進與保守》，香港中文大學廿五周年演講專輯，中文大學校刊附刊十九）下面這一段話透露了錢先生關於“變”的看法：

中國傳統政制，雖為今日國人所詬訾，然要謂中國之傳統政制，有其在全部文化中之地位，無形中仍足以支配當前之中國，誠使中國傳統政制，尚有一些長處，尚有一些精義，豈得不為之洗發。僅能於舊機構中發現新生命，再澆沃以當前世界之新潮流，注射以當前世界之新精神，使之渙然一新，豈非當前中國政治一出路。（見《政學私言》，民國三十四年，頁九）

這裏所說的雖僅是政制，但其原則同樣可以旁通於其他方面，並上推至中國文化的全體系。錢先生顯然也主張中國傳統必須結合世界“新潮流”、“新精神”以求“變”。然而他要求我們在“變”之前，首先對中國的文化傳統有一真切的了解。他一生獻身於中國史，特別是學術思想史的研究，與其說是為了維護傳統，毋寧說是為了傳統的更新而奠定歷史知識的基礎。這便是上文所引“於舊機構中發現新生命”一語的本旨所在。他在逝世前兩年（一九八八）也曾明白地說：“余之所論每若守舊，而余持論之出發點，則實求維新。”（《國史新論》“再版序”）

這裏引出我的第二點觀察。錢先生中年以後，學問的宗旨確立，從此他對中國文化傳統的生命力抱着無比堅定的信心。這一信心建立在兩個基礎之上：第一是他自己長期研究所創獲的歷史知識；第二是兩次世界大戰所暴露的西方文化的危機。前者使他看清了中國文化自成一獨特的系統，並非如時人所云，中國和西方的不同在於落後了整整一個進化的階段。當時仍然支配着中國史學界的實證論觀

點（包括《國史大綱·引論》中所指的“革新派”和“科學派”）對於錢先生已不能發生限制作用了。西方文化的危機更使他認識到中國的前途決不能寄託在“一切向西方學習”這種幼稚的想法上面。他從十歲起，便為中國治亂循環而近代西方則有治無亂之說所困。但西方在短短二十年間竟爆發兩次大戰，他再也不能相信嚴重的文化問題僅僅發生在中國而不在西方了。

錢先生自《國史大綱》起才公開討論中西文化問題。他以鮮明的民族文化的立場表明了他在學問上的“宗主”。面對西方文化的挑戰，中國文化自不能不進行調整和更新，但是調整和更新的動力必須來自中國文化系統的內部。易言之，此文化系統將因吸收外來的新因子而變化，卻不能為另一系統（西方）所完全取代。他稱這種變化為“更生之變”：“所謂更生之變者非徒於外面為塗飾模擬，矯揉造作之謂，乃國家民族內部自身一種新生命力之發舒與成長。”（《國史大綱·引論》）他還進一步相信，只有這一文化系統在經過現代洗汰之後仍能保持其傳統的特色，中國才算是真正獲得了新生。他早年為三民主義的設計所吸引，晚年甚至對“中國社會主義”的提法也發生過興趣，都是因為他希望看到某些傳統的價值能夠通過現代化而落實在政治社會制度之中（見《國史新論》，台北，一九八九年增訂版，頁五七——六九）。

但是錢先生畢竟是史學家而不是政治家，除了《政學私言》一書以外，他也很少論及實際政治社會的設施。他一生的主要貢獻是在指示我們怎樣去認識中國的文化系統及其流變。在前一節中，我們已指出錢先生強調“道欲通方，而業須專一”的精神，這和他把文化看成一整體系統有密不可分的關係。從整體系統的觀點出發，他最關心的是怎樣發掘出中國文化傳統的特徵，因此往往以西方文化作為對照。他否認我們已發現了普遍的歷史規律，可以同樣適用於中國和西方。相反的，中國和西方各成一獨特的文化系統，也各有其歷史發展的階段。他不斷試圖通過大綱節上的對照以凸顯中國文化的整體精神。但是文化系統的範圍太大、內容太複雜，不允許我們輕率地“一言以蔽之”，所以分門別戶的專業研究決不可少。如果文化確是一整體系統，那麼其中每一部分、每一面相也都必然體現同一精神。從一粒沙也未嘗不能看見整個世界。用今天的話來說，錢先生所提倡的是“宏觀”和“微觀”交

互為用。他自己的工作便提供了最有力的證據。《國史大綱》以三十萬字概括了中國史的全程固然是宏觀的大手筆，《朱子新學案》以百萬言分析朱熹一人的思想和學術的發展則更是微觀的極致。但是我們如果真想在這兩部極端相異的著作中獲得啟發，則讀前一書時必須特別注意其中微觀的根據，而讀後一書時卻必須隨處留心其宏觀的涵義。

錢先生在宏觀層面所下的論斷不少，而且往往引起爭論。但這是宏觀史學的必然後果。籠罩面極廣、抽象度極高、以及觀察的角度極多，這些都是宏觀史學的基本特徵。因此宏觀不可能避免見仁見智的問題。然而宏觀畢竟是不可廢的，除非我們只承認有一棵棵的樹，而不承認有一片森林。錢先生的宏觀論斷無論在價值取向上是“守舊”還是“維新”，都能從多方面闡明中國文化傳統的特性。大致說來，他不承認所有的文化都遵照同一模式而發展，並必然經過相同的進化階段。因此中西文化之異，在他看來，決不在於中國比西方落後了一個歷史階段，即仍處於“中古”或“封建”時代。相反的，中國與西方是不同型態的兩種文化，因此也各有各的發展階段。中西文化不同型說並非自錢先生始，清末民初以來便已不斷有人提及。梁漱溟在《東西文化及其哲學》中更作了系統的陳述。但錢先生論中國文化所採取的立場不是哲學而是史學。他不相信一部中國文化史可以化約為幾個抽象的觀念。從歷史的立場出發，他不但分別從政治、經濟、社會、學術、宗教、文學、藝術，以至通俗思想等各方面去探究中國文化的具體表現，而且更注意各階段的歷史變動，特別是佛教傳入中國以後所激起的波瀾及其最後與中國文化主流的融合。一言以蔽之，他所走的是一條崎嶇而曲折的史學研究之路，其終極的目標是要在部分中見整體，在繁多中見統一，在變中見常。

錢先生的史學路向是與當時的主流相背的，但是他也不是完全孤立無援。在第一流中國史學家中，湯用彤和陳寅恪便和他的觀點甚為接近。湯先生基本上相信每一文化都有它的特點和發展的方向，外來的文化思想雖然可以影響本地的文化，但還不致於根本改變它的原有精神。而且外來文化思想也必須改變到可以與本地文化相融合的地步才能發生作用。他以佛教為例，說明“天台、華嚴二宗是中國自己的創造，故勢力較大，法相宗是印度道地貨色，雖然有偉大的玄奘法師在上，也不能流行很長久”。

（見“文化思想之衝突與調和”一文，收入《往日雜稿》，中華書局，一九六二年）陳寅恪持論也完全相同，他指出六朝的道教和宋代的新儒家都是中國文化善於改造並消化外來思想（佛教）的史例。陳先生顯然也斷定中西文化屬於兩種截然不同的型態。他曾充滿信心地預測：

竊疑中國自今日以後……其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所詔示者也。（見“馮友蘭《中國哲學史》審查報告三”）

這個著名的預言尤其與錢先生一貫的看法若合符節。在三十年代和四十年代，中國史學界仍在實證論和進化論的支配之下。因此錢先生和湯、陳兩先生所共持的文化觀在當時不易得到積極的反響。但今天實證史學在西方早已脫去早期那種粗糙的面目，沒有人再堅持西方文化代表一普通的模式，可以有效地概括一切非西方的文化；也沒有人相信“普遍的歷史規律”之說了。最近“解釋人類學”和“詮釋學”的流行使文化研究轉而注重內在“意義”的尋求。詮釋學家中更有人強調“傳統”的特殊重要性。在人文研究的領域中，“傳統”正是內在理解的關鍵所在。因為凡是有生命力的“傳統”都必然是變動而開放的，研究者自覺地深入一個文化的“傳統”之中，才能理解這個文化的種種外在象徵所顯示的內在意義。總之，今天研究文化，客觀的實證和主觀的體會兩者不可偏廢，因此研究者必須一方面出乎其外，另一方面又入乎其內，最後才可能達到主客的統一。必須出乎其外，即蘇東坡所謂“不見廬山真面目，只緣身在此山中”；必須入乎其內則是元遺山所謂“畫圖臨出秦川景，親到長安有幾人”。出乎其外的道理，人人都懂得，因為這是實證論者所一向強調的。入乎其內的說法，今天才獲得較多的人的重視。人類學家所說的“being there”便是要求研究者“親到長安”。錢先生對於中國文化和歷史的研究正是主張由內外兼修以求主客統一。（他在這一問題上的具體討論略見《評胡適與鈴木大拙討論禪》，收入《中國學術思想史論叢》（四），台北、東大圖書公司，一九

七八年）他的宏觀論斷在四十年代的中國史學主流派和馬克思主義派中引起的爭議，主要便起於實證論的思維模式專取出乎其外的客觀，而否定內在的主觀理解在史學研究上的作用。錢先生推論歷史事象的內在的文化意義自然不是他們所能接受的。但在九十年代的今天，錢先生的史學取向已是觸處可見，反而引不起四十年前那樣強烈的反響了。

三 儒學觀

錢先生既以抉發中國歷史和文化的主要精神及其現代意義為治學的宗主，最後必然要歸宿到儒家思想。他生平著述之富及所涉方面之廣，近世罕見其匹，但其重心顯然是學術思想史方面，其中尤以儒學史的研究佔據了最重要的份量。他研究儒家思想也和中國文化的其他方面一樣，是結合了外在的客觀實證和內在的主觀理解。毋庸諱言，對於錢先生來說，儒家並不僅是客觀研究的對象，而是中國人的基本價值系統，他對儒家的看法可以分兩個層次來說。第一是歷史事實的層次；第二是信仰的層次。讓我們先說第一層次。儒家的價值系統在過去兩千多年中通過種種典章制度而規範了中國人的生活的各方面。這是無可否認的歷史事實。但是在這個層次上，他有一個重要的具體論點值得特別指出來：即儒家的價值系統並不是幾個古聖賢憑空創造出來而強加於中國人的身上的。相反的，這套價值早就潛存在中國文化——生活方式之中，不過由聖人整理成為系統而已。正是由於儒家的價值系統是從中國人的日常生活中提煉出來的，所以它才能反過來發生那樣深遠的影響。錢先生早年曾特別稱賞章學誠在《原道》篇所提出的“聖人學於衆人”的創見。章氏說：“聖人求道，道無可見，即衆人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。”（《文史通義·原道上》）他認為這是章氏“所持最精義理。”（見《中國近三百年學術史》，頁三八二）其實這也正是他自己的看法。他晚年在《論春秋時代人之道德精神》中說：

在有孔子儒家以前，忠孝兩德，早在中國社會實踐人生中，有其深厚之根柢。孔子亦僅感激於此等歷史先例，不勝其深摯之同情，而遂以懸為孔門施教之大綱。若謂孔子在當時，乃無端憑空提倡此一種理論，而始蔚成為中國

社會此後之風尚，而始目之曰道德，此則遠於事理，昧於史實。試問孔子亦何從具此大力，一憑空言，而獲後世人人之樂從乎？（見《中國學術思想史論叢》（一）台北東大圖書有限公司，一九七六年，頁一九六）

“聖人學於衆人”的觀念，儒家早已有之，《中庸》“君子之道費而隱”章即是此意。王陽明所謂“與愚夫愚婦同的是謂同德”也淵源於此。錢先生的特殊貢獻則在把此一觀念歷史化了。這一具體論點十分緊要。他從不肯撿拾經典中一二語來概括儒家思想，而再三致意於儒家在各歷史階段的新發展，其根據便在這裏。中國人的生活，在兩千多年中不斷變化，儒家思想自然也不可能靜止不動。但這並不是說，儒家思想僅僅被動地反映生活現實，而是說，儒家在各歷史階段都根據新的生活現實而更新其價值系統，使之能繼續發揮引導或軌範的作用。因此他一再推重朱子注《四書》以取代《五經》是儒學史上一件大事。這一見解也顯然受到章學誠的啟發。章氏云：“夫道備於六經，義蘊之匿於前者，章句訓詁足以發明之；事變之出於後者，六經不能言，固貴約六經之旨而隨時撰述以究大道也。”（《原道》下）事實上，錢先生的許多著作也都可以作如是觀，即“約六經之旨”以闡發儒家在二十世紀的意義。

但是儒家對於錢先生而言，並不是一種歷史上的陳迹，僅足為客觀研究的對象。更重要的，儒家是他終身尊奉的人生信仰；自少至老他都對儒家抱着深厚的感情。這便是在前面所說的第二個層次——信仰的層次。

在這個層次，他深信儒家的價值系統不但是造成中國民族悠久與廣大的一個主要動力，而且仍然可以為中國的現代化提供一個精神的基礎。在他看來，儒家的價值系統無論對於社會或個人都有潛移默化的積極功能。就社會而言，中國自秦漢以下大體上便沒有森嚴的階級制度；社會上既沒有世襲的貴族階級，也沒有歐洲在十八、九世紀尚普遍存在的農奴階級。所以歐洲各國從“舊秩序”轉變為現代社會都必須正式頒佈農奴解放（Emancipation）的法令。這一現象在中國近代史上根本便不存在。這一差異是不容忽視的。（胡適雖以攻擊中國傳統著稱，但他也承認：“我們的社會組織，因為脫離封建時代最早，所以比較的是很平等的、很平民化的。”見《胡適論學近著》，頁四九六）中國

的行政官員，自漢代始，即由全國各地選拔而來，並以德行和知識為絕對的標準，這是世界文化史上僅見之例。在其他前近代的社會中，政治權力無不由一特殊階級把持，其所憑藉的或是武力（軍人）、或是身份（貴族）、或是財富（早期資產階級）。中國的“士”階層則與農、工、商同屬平民，“四民”之間至少在理論上是可以互相流動的。這一制度更顯然直接源於儒家“選賢與能”的價值系統。不管科舉制度在實踐中發生過多少流弊，它在比較文化和社會史上的獨特意義是無可否認的。西方社會學家由於沒有現代中國人的反傳統的意識，因此反而有人對這一獨特現象感到深刻的興趣。

以上僅舉制度史一二端，並略作說明，以見錢先生對於儒家的信仰所持的根據。懂得他的根據所在，我們才能了解他為什麼堅決反對以“封建”兩字概括中國的傳統社會，以“專制”兩字概括政治體制。錢先生駁斥“封建”一詞在現代中國史學上的濫用，論據明確。所以西方漢學家也曾援引其說，認為中國西周的“封建”已不能與西方中古封建制度相比附，秦漢以後更不必說了。（見Arthur F. Wright, “Generalization in Chinese History”一文所引《國史新論》之說，收在Louis Gottschalk主編《Generalization in the Writing of History》，芝加哥大學出版社，一九六三年，頁五三——五四）至於“君主專制”的問題，則較為複雜。此說經梁啟超的大力宣揚之後，已深入人心，孫中山也接受此一論斷。但是錢先生並不否認中國史上有“一個迹近專制的王室”，也承認元、清“兩朝政制，更趨於專制黑暗。”（皆見《政學私言》，頁九——十，又頁一〇三）在《國史大綱》中，他更明白指出明代是“君主獨裁”。（見第三十六章）據我反覆推究的結果，我以為錢先生所強調的其實是說：儒家的終極政治理論與其說是助長君權，毋寧說是限制君權。基於儒家理論而建立的科舉、諫議、封駁等制度都有通過“士”權以爭“民”權的涵義。（因“士”為“四民之首”。）他特別重視孫中山在西方三權之外再增設“考試”和“監察”二權，以上接中國的政治傳統。這正是由於他深信儒家的政治理論有一個合理的內核，可以與現代的民主相銜接。這是一個屬於整體判斷的大問題，自然不能沒有見仁見智之異。錢先生由於針對流行的“君主專制”說作反駁，行文之間難免引起誤會，好像他斷定傳統的儒家政治即是“民主”。有些爭議便是這樣引

發的。（例如蕭公權《中國君主政體的實質》一文，現已收入他的《憲政與民主》，台北，聯經，一九八二年，頁六〇——七七）但是如果不以辭害意，我們不妨說：錢先生認為在儒家思想的指引之下，中國行政官吏的選拔早已通過科舉制度而建立了客觀而公開的標準，既非任何一個特權階級（如貴族或富人）所能把持，也不是皇帝所能任意指派的。在這個意義上，他自然無法接受“封建”或“專制”那種過於簡化的論斷。其實這個意思和韋伯（Max Weber）觀點大有相通之處。韋氏認為近代西方各國官僚制度的建立最初與民主的發展有平行的現象。由於行政官吏的任用採取了客觀的標準，因而打破了貴族的壟斷和私人的關係，結果是被統治的人民在政體面前平等化了。這種政體本身不必即是民主的，甚至依然是專制的，但這一發展還是向民主走近了一步。所以他稱之為“消極的民主化”（“passive democratization”）值得注意的是韋伯所舉的史例主要都是近代西方的，而其中卻包括了中國的科舉任官制在內。不但如此，他還特別指出中國的制度至少在理論上更為嚴格。（見Max Weber, 《Economy and Society》，edited by Guenther Roth and Claus Wittich，加州大學出版社，一九七八年，頁九八四——五）

錢先生的儒家信仰在下面這一段自敘中寫得尤其親切。他說：

顧余自念，數十年孤陋窮餓，於古今學術略有所窺，其得力最深者莫如宋明儒。雖居鄉僻，未嘗敢一日廢學。雖經亂離困阨，未嘗敢一日頹其志。雖或名利當前，未嘗敢動其心。雖或毀譽橫生，未嘗敢餒其氣。雖學不足以自成立，未嘗或忘先儒之架鑊，時切其嚮慕。雖垂老無以自靖獻，未嘗不於國家民族世道人心，自任其匹夫之有其責。雖數十年光陰浪擲，已如白駒之過隙，而幼年童真，獨往來於我心，知天良之未泯。自問薄有一得，莫匪宋明儒之所賜。顧三十以後，雖亦粗有撰述，終於宋明理學，未敢輕有所論著。……平居於兩《學案》最所潛心，而常念所見未切，所悟未深，輕率妄談，不僅獲罪於前儒，亦且貽害於當代。故雖私奉以為潛修之準繩，而未敢形之筆墨，為著作之題材也。（《宋明理學概述·序》）

可見以人生信仰而言，錢先生確是一位現代的儒家，因為自幼至老他所嚮往的是儒家的精神境界，所奉持的也是儒家的立身原則。

作為一套信仰系統，儒家自然具有宗教性的一面。但儒家畢竟與一般意義下的宗教不同，它的基本方向是入世的。韋伯研究世界各大宗教的經濟倫理，必列儒家為首，即因其對此世持最肯定的態度。（詳見Wolfgang Schluchter, “Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World”，英譯本收在Sam Whimster and Scott Lasch合編《Max Weber, Rationality and Modernity》，Allen & Unwin, 1987，特別是頁一〇九——一一三。）儒家的入世教義因此又有其與世推移與變化的一面；這一面的研究則必須採取歷史的觀點。錢先生在信仰層面當然承認儒家有其歷久而彌新的常道（雖然不能用幾句話來加以概括），但是他的史學的立場則使他把儒家看成一個不斷與時俱新的活的傳統。他在這一方面有獨到的見地，與當代所謂新儒家取徑迥異。

錢先生對於儒學史的分期發展曾先後在各種著作中談到，但最有系統、也最具代表性的當推他在一九六一年《中國儒學與文化傳統》的一篇講詞。（收在《中國學術通義》中）他在此講中把儒學分為六期。大略言之，第一、先秦是創始期。第二、兩漢是奠定期，以經學為主，而落實在一切政治制度、社會風尚、教育宗旨以及私人修養之中。第三、魏晉南北朝是擴大期，不但有義疏之學的創立，而且擴大到史學，從此經、史並稱。第四、隋唐是轉進期，儒學在經、史之外又向文學轉進，杜甫之詩與韓愈之文都為儒學別開生面。第五、宋元明是儒學之綜匯期與別出期。所謂總匯，指上承經、史、詩文的傳統而加以融匯；所謂別出，則是理學。第六、清代儒學仍沿總匯與別出兩條路進行，但內容已大不相同。尤其清儒的別出在考據而不在理學，至於晚清公羊學的興起則更是別出中之別出了。

據以上的分期及其所持標準，可見錢先生的儒學史具有兩個特點：第一是他完全依照中國學術思想史內在演變的脈絡而分期，不涉及與西方的比附。第二是他顯然認為儒學是一直在發展與擴大之中，並不限於所謂“哲學”的領域。宋明理學和清代考據之所以“別出”，即在其為突破性的新發展，使儒學的內容更為豐富，但並沒有取代“擴大”與“綜匯”的大潮流。

這裏最值得注意的是他對“道統”的看法。他說：

此刻要談到中國後半部儒學史中之所謂道統問題。因凡屬別出之儒，則莫不以道統所歸自負。此一觀念，實由昌黎韓氏首先提出。原道云：“堯以是傳之舜，舜以是傳之禹、湯、文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟子，孟子之死，而不得其傳。”（英時按：這是口頭微引，故文字與原文小異。）韓氏則隱然以此道統自負。此一觀念，顯然自當時之禪宗來，蓋惟禪宗才有此種一線單傳之說法。而到儒家手裏，所言道統，似乎尚不如禪宗之完美，因禪宗尚是一線相繼，繩繩不絕；而儒家的道統變成斬然中斷，隔絕了千年以上，乃始有獲此不傳之秘的人物突然出現。（《中國學術通義》，頁九三）

錢先生對宋明理學十分推重，這是毫無可疑的。但他不能接受理學家的道統觀，並且指明其說出於韓愈模襲禪宗。這是因史學求真實而不得不然。一九五四年陳寅恪在《論韓愈》一文中已根據韓愈早年經歷而獲得同樣的結論。陳氏說：

退之從其兄會謫居韶州，雖年頗幼小，又歷時不甚久，然其所居之處為新禪宗之發祥地，復值此新學說宣傳極盛之時，以退之之幼年穎悟，斷不能於此新禪宗學說濃厚之環境氣氛中無所接受感發。然則退之道統之說表面上雖由孟子卒章之言所啓發，實際上乃因禪宗教外別傳之說所造成，禪學於退之之影響亦大矣哉！宋儒僅執退之後來與大顛之關係，以為破獲贓據，欲奪取其道統者，似於退之一生經歷與其學說之原委猶未達一間也。（見《金明館叢稿初編》，頁二八六）

引文末句論宋儒即指朱子，事見《韓文考異》卷五《與孟尚書書》論“胸中無滯礙”條。

錢先生不但不取韓愈所首創的道統觀，而且還提出了他自己對於道統的新理解，故他說：

關於宋明兩代所爭持之道統，我們此刻則只可稱之為是一種主觀的道統，或說是一種一

線單傳的道統。此種道統是截斷衆流，甚爲孤立的；又是甚爲脆弱，極易中斷的；我們又可說它是一種易斷的道統。此種主觀的、單傳孤立的、易斷的道統觀，其實紕繆甚多。若真道統則須從歷史文化大傳統言，當知此一整個文化大傳統即是道統。如此說來，則比較客觀，而且亦決不能只是一線單傳，亦不能說它老有中斷之虞。（《中國學術通義》，頁九四）

以“整個文化大傳統即是道統”正和他對儒學史的發展與擴大的看法完全相符。以現代的話來說，這是思想史家的道統觀，而不是哲學家的道統觀。錢先生和當代“新儒家”的分歧在這裏已充分顯露出來了。

四 與新儒家的關係

現在我們要進而檢討錢先生和“新儒家”的關係。首先“新儒家”究竟何指必須加以澄清。最近五、六年來，由於中國大陸學術界對於海外儒學研究發生了濃厚的興趣，“新儒家”的名號也開始在大陸流行。據最近的報導，一九八六年“現代新儒家思潮研究”已成為正式批准的重點研究項目，一九八七年更初步確定以梁漱溟、張君勱、熊十力、馬一浮、馮友蘭、賀麟、唐君毅、牟宗三、徐復觀、錢穆、方東美為重點研究對象。不但如此，有關“新儒家”的“學案”、“論集”、“論叢”、“論著輯要”等已大批出版，或即將問世。（見鄭家棟，《大陸近年來的新儒學研究與我的一點認識》一文，刊於香港《法言》，一九九〇年十二月號，頁三二——三八）可見大陸學術界對於“新儒家”一名的使用是非常廣泛的。（出乎意料之外，據上引之文，連我的一些文字也收入了《現代新儒學論著輯要》之內。）其次，把範圍再縮小一點的，則將“新儒家”限定在哲學一門之內。例如李澤厚《略論現代新儒家》一文便只討論了熊十力、梁漱溟、馮友蘭、牟宗三四個人，而沒有包括錢先生和徐復觀，因為後面兩人都是史學家。（此文收在他的《中國現代思想史論》，北京，東方出版社，一九八七年，頁二六五——三一〇）

但是以“新儒家”的名號指二十世紀的思想流派，其事起於海外，特指一九五八年元旦張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位先生在香港《民主評

論》上所發表的一篇宣言——《中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識》。（可參考張灝用英文討論“新儒家”和他們的“宣言”的文章。“新儒家”在此文中譯作New Confucianism。見Hao Chang, “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China,” 收在Charlotte Furth 主編《The Limits of Change》，哈佛大學出版社，一九七六年，頁二七六——三〇二）這篇“宣言”是由唐君毅先生起草的，經過其他三先生斟酌討論，然後完稿。但“宣言”的四位簽名者之中，唐、牟、徐三人都是熊十力的弟子，而“宣言”中特別強調“心性之學，乃中國文化之神髓所在”也明顯地透露出熊十力的基本觀點。（關於這一點，可參看劉述先《當代新儒家思想的批評的回顧與檢討》，收在《大陸與海外》，台北，允晨，一九八九年，頁二三七——二五七）所以嚴格言之，“新儒家”主要即是指熊十力的哲學流派。劉述先說：“熊先生……的思想對於廣大的社會雖無影響，但卻打開了一條思路，成為當代新儒家哲學的發端人。（宣言）中的思想正可以說是由他所開啓的方向所作的進一步發展。”（同上，頁二四〇）這是完全合乎事實的論斷。

從上面的討論可知“新儒家”今天至少有三種不同的用法：第一種主要在中國大陸流行，其涵義也最寬廣，幾乎任何二十世紀中國學人，凡是對儒學不存偏見，並認真加以研究者，都可以被看成“新儒家”。這樣的用法似乎已擴大到沒有什麼意義的地步了。第二種比較具體，即以哲學為取舍的標準，只有在哲學上對儒學有新的闡釋和發展的人，才有資格取得“新儒家”的稱號。在這個標準之下，熊十力、張君勱、馮友蘭、賀麟諸人大概都可以算是“新儒家”。（但梁漱溟歸宗佛教，又不承認中國有哲學，他是不是“新儒家”則尚有問題。）（兩年前承島田虔次先生寄贈《新儒家哲學について——熊十力の哲學》一書，京都，同朋舍，一九八七年，也是以“哲學”為標準。故書中也有專章討論馮友蘭的《新理學》，視之為“新程朱派”的代表。）第三種是海外流行的本義，即熊十力學派中人才是真正的“新儒家”。此外有私淑熊氏之學而又為熊門所認可者，如聶雙江之於王陽明，當然也可以居“新儒家”之名而不疑。

無論根據上面哪一種用法，我們都不能稱錢先

生爲“新儒家”。第一義太泛。錢先生的學問宗主在儒家，終極信仰也歸宿於儒家，這是不成問題的。但是他的基本態度是所謂“守先待後”（也就是“述而不作”）；他的主要旨趣是在闡明中國的學術傳統，以待後起者之自爲。因此他從未自樹新義，而期人以必從。我們當然可以說，現代人解釋古人的思想，無論自以爲怎樣忠實於原著，終不免要把新的觀點帶進來。然而這究竟和有意識、有計劃地建立一個新系統大有不同。錢先生曾明白地說：

若此後中國文化傳統又能重獲新生，則此一儒學演進必然會又有新途徑出現。但此下的新儒學究該向那一路前進？我想此一問題，只一回顧前面歷史陳蹟，也可讓我們獲得多少的啓示；不煩我們再來作一番具體的預言，或甚至高唱一家一派式的強力指導。如韓愈所謂：“聞其爲此，禁其爲彼”，總不是一好辦法。韓愈尚所不爲，我們自可不走此絕路。（《中國學術通義》，頁九六）

這是史學家的態度，不但和熊十力不同，也和梁漱溟、馮友蘭截然異趣。

第二義的“新儒家”也不能用在錢先生的身上，因爲他是史學家而不是哲學家。錢先生的研究重點是中國學術思想史，但他盡量避免用“哲學”這一概念。在他看來，中國思想中雖然有與西方哲學相應的部分，而不相應的部分則更佔份量。如果以中國思想之實來牽就西方哲學之名，則恐易流於削足適履。他晚年想通過現代流行的學術分類以比較中西異同，才用了“中國哲學”的名詞。但是他開宗明義，便說：

哲學一名詞，自西方傳譯而來，中國無之。故余嘗謂中國無哲學，但不得謂中國人無思想。西方哲學思想重在探討真理，亦不得謂中國人不重真理。尤其如先秦諸子及宋明理學，近代國人率以哲學稱之，亦不當厚非。惟中國哲學與西方哲學究有其大相異處，是亦不可不辨。（見《現代中國學術論衡》，台北東大圖書公司，一九八四年，頁二一）

可見他雖能接受“哲學”的分類，而終覺心有未安。這類的大問題當然不免有見仁見智的不同。但錢先

生無意走哲學的道路則是無可置疑的。

至於第三義的“新儒家”，那當然更不能包括錢先生在內了。錢先生和熊十力的關係，依照傳統的說法，是所謂“論學之友”。但兩人論學見解頗多不合。錢先生在《師友雜憶》中曾多次提到和熊十力交往的經過，茲擇抄其較有關係者數則於下，以說明他和第三義的“新儒家”之間的異同所在。

自後（湯）錫予、十力、（蒙）文通及余四人，乃時時相聚。時十力方爲《新唯識論》，駁其師歐陽竟無之說。文通不謂然，每是必加駁難。論佛學，錫予正在哲學系教中國佛教史，應最爲專家，頗獨默不語。惟余時爲十力，文通緩衝。又自佛學轉入宋明理學，文通、十力又必爭。又惟余爲之作緩衝。

除十力、錫予、文通與余四人常相聚外，又有林宰平、梁漱溟兩人，時亦加入。惟兩人皆居前門外，而又東西遠隔。漱溟又不常在北平，故或加宰平，或加漱溟，僅得五人相聚。宰平與漱溟則不易相值。（見《八十憶雙親·師友雜憶合刊》，台北，東大圖書公司，一九八三年，頁一五五——六）

余其時又識張孟劬及東蓀兄弟，兩人皆在燕大任教，而其家則住馬大人胡同西口第一宅。時余亦住馬大人胡同，相距五宅之遙。十力常偕余與彼兄弟相晤，或在公園中，或在其家。十力好與東蓀相聚談哲理時事，余則與孟劬談經史舊學。在公園茶桌傍，則四人各移椅分坐兩處。在其家，則余坐孟劬書齋，而東蓀則邀十力更進至別院東蓀書齋中，如是以爲常。（同上，頁一五八）

上面這幾段描寫透露了兩點當時學術思想界的動態。第一是這幾位學人顯然都和當時以胡適爲首的主流派不相契。主流派代表了“五四”以來批判中國文化和提倡西化的觀點，而以上這些學人則都對中國文化傳統抱認同的態度。陳寅恪所謂“一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位”，大概可以代表他們的最低限度的共同綱領。他們之間的經常聚會象徵着一種與主流派相抗衡的意味。但當時的學風仍然比較醇厚，思想上的對抗並沒有演變到彼此輕鄙的地步。試舉一兩個例子。胡適在一九三七年一月十八日的日記中說：

到北大，與湯錫予先生暢談。他自認膽小，只能作小心的求證，不能作大膽的假設。這是謙詞。錫予的書（按：指《漢魏兩晉南北朝佛教史》）極小心，處處注重證據，無證之說雖有理亦不敢用。這是最可效法的態度。

他又說：頗有一個私見，就是不願意說什麼好東西都是從外國來的。我也笑對他說：我也有一個私見，就是就說什麼壞東西都是從印度來的！我們都大笑。（《胡適的日記》，香港中華書局，一九八五年，頁五二七）

一九三三年五月胡適在《獨立評論》第三十一號上介紹熊十力所寫《要在根本處注意》一文，說：

熊十力先生現在北京大學講授佛學，著有《新唯識論》等書，是今日國內最能苦學深思的一位學者……熊先生此次來信，長至五千字，殷殷教導我要在根本上注意，莫徒作枝節議論，他的情意最可感佩，所以我把全文發表在這裏。（見胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿》台北，聯經，一九八四年，第四冊，頁一一五六）

但是雙方的壁壘分明，則不容諱言。

第二是非主流派之間雖有最低限度的共同綱領，仍不能掩蓋內部的分歧。錢先生喜歡和張孟劬“談經史舊學”，而熊十力則好與張東蓀“談哲理時事”，因此四人必須分為兩處，即可見“守舊”與“趨新”的不同。他們是不可能統一在“新儒家”這一旗幟之下的。

錢先生又記馬一浮與熊十力的故事，也太好玩味：

馬一浮復性書院設在岷江對岸上。一日，渡江來訪，邀余去書院講演。熊十力在西湖，與一浮同居有年。及來北平，與余同居。余之知一浮，亦有年矣。及一浮來此創辦書院，十力亦同來。不知何故，齟齬離去。……

一浮衣冠整肅，望之儼然。而言談間，則名士風流，有六朝人氣息。十力則起居無尺度，言談無繩檢。一飲一膳，亦惟己所嗜以獨進為快。同席感不適亦不顧。然言談議論，則必以

聖賢為歸。就其成就論，一浮擅書法，能詩，十力絕不近此。十力晚年論儒，論六經，縱恣其意之所至。一浮視之，轉為拘謹矣。但兩人居西湖，相得甚深。殆以常年，兩人內心同感寂寞，故若所語無不合。及在復性書院，相從講學者逾百人，於是各抒己見，乃若所同不勝其所異，睽違終不能免。（《師友雜憶》，頁二一〇——一）

這裏不但顯出馬一浮與熊十力之間“所同不勝其異”，而且更透露了錢先生對待儒學傳統的態度和熊十力幾乎在大關鍵上全不相合。錢先生對宋明理學是“私奉以為潛修之準繩”；熊十力雖句句話不離“冥悟證會”、“良知”、“心性”，但他從不重視向來理學家所說的修養工夫。所以他坦然自承：“唯（林）宰平知余平生未有變化氣質之功”。（見《十力語要初續》，台北，樂天出版社，一九七三年，頁一八）錢先生對於經學抱着敬慎的態度，舉凡歷代經師的註疏和辨偽他都不敢輕忽。經典成立的時代尤其是關鍵所在，因為這一點直接涉及儒家思想的發展及其與其他學派的關係。如《中庸》、《易傳》、《周禮》的時代都是不能不加以考證的。這是客觀的學術問題，既不容逞才使氣，更不是憑什麼“義理系統”即可斷定的。但熊十力對儒家經典的態度則已遠非“六經註我”四字所能形容；他簡直是興到亂說，好像是一個不學的妄人一樣。錢先生對此種作風尤為深惡痛絕。記得大概在八十年代初我在素書樓偶然向他提到熊十力的《讀經示要》，我說熊先生解《論語》“詩書執禮，皆雅言也”，居然引了方以智《通雅》，以“執”字原是“藝”，由“執”的形近致誤。而陳夢家《尚書通論》也得到同一結論，但卻不知此解已為方氏所先發。我的意思不過是覺得熊十力也弄訓詁考證，出人意表。錢先生誤會了，以為我在推重熊氏的經學，面露詫異之色。後來他聽清楚了我的論點，方覺釋然。接着他便對熊十力在經學上的猖狂恣肆痛加批評，並認為這種態度將來會對學風發生極壞的影響。我當即告訴他，用不着等到將來，現在便已有人師法熊十力，直呼古人為“爾”、“汝”而直斥之，好像面責自己的學生一樣。他聽了，為之太息不已。但這已不僅是思想的分歧，而關乎基本學養的問題了。徐復觀在一九八〇年十一月十六日的日記中也說：

連日偶翻閱熊十力先生的《乾坤衍》，其立言猖狂縱恣，凡與其思想不合之文獻，皆斥其爲僞，皆罵其爲奸。其所認爲真者僅《禮運大同篇》及《周官》與《公羊何注》之三世義及乾坤兩象詞，認定此爲孔子五十歲以後之作。彼雖提倡民主，而其性格實非常獨裁，若有權力，將與毛澤東無異。

我不了解他何以瘋狂至此。（見《無漸尺布裏頭歸——徐復觀最後日記》，台北，允晨，一九八七年，頁五九）

徐先生是熊門高弟，其言激切如是，誠是發人深省。

熊十力成爲新儒家的開山祖師是由於他的門弟子——第二代新儒家——近四十年來在海外開拓了新的領域。其中最具關鍵性的便是一九五八年《宣言》中簽名的唐君毅、牟宗三、徐復觀三位先生。錢先生和第二代新儒家也有或密或疏的交涉。唐君毅先生任教香港新亞書院，和錢先生共事最久；徐復觀、張丕介兩先生創辦《民主評論》，爲錢先生和第二代新儒家提供了一個共同的言論園地。特別是在五十年代，由於《民主評論》和代表自由主義的《自由中國》隱然形成了對壘的情勢，錢先生和第二代新儒家很自然地被劃在同一思想流派之內。新亞書院和《民主評論》，還有王道先生在香港主持的《人生》雜誌，也都被看作是同一思想陣營的組織基地。因此，僅以外在的形迹而言，錢先生和第二代新儒家之間的關係似乎已緊密到不可分的地步。但是這種外在的關係主要是由兩個因素造成的。第一是偶然的歷史因素。一九四九年中國少數學人流亡到海外（香港和台灣）之後，由於空間的極端限制，彼此湊泊在一起以從事文教事業的機會大增。新亞書院的創建便是一個明顯的例子。第二是傳統的因素，錢先生和第一代新儒家在三十年代北平的交往是基於向中國文化認同這一最低限度的共同綱領。這一傳統一直延續到五十年代的海外，依然構成錢先生和第二代新儒家之間的精神聯繫。

但是過此以往，錢先生和第二代新儒家之間也是“所同不勝其異”，甚至沒有共同的語言。因爲第二代新儒家的康德——黑格爾語言既不是錢先生所熟悉的，更不是他所能接受的。從這一點說，錢先生和第二代新儒家之間在思想上的關係其實比第一代——熊十力——是更疏遠了，而不是更接近了。這種疏離從錢先生拒絕在他們的《宣言》上簽名這

一行動上具體表現了出來。錢先生在一九五九年五月六日給我的信上說：

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。

我沒有讀到錢先生給張君勳的信，不知道他所持的正面理由爲何。但從他的信中，我們可以看出他不願意以簽名發宣言的方式來造成有形的學術壁壘。這和他平生不肯樹立“門戶”的精神完全一致。今天“新儒家”的門戶便是從一九五八年這篇《宣言》引發出來的。錢先生不贊成有此門戶當然僅僅表示他自己的價值取向；他似乎並沒有意圖要強人以從同。以當前的景況空氣言，我們當然可以說，不立門戶未必是，建立門戶也未必非，一切只能取決於個人的自由意志。但是無論如何，錢先生當年既已堅決拒絕《宣言》的聯署，本名從主人之義，我們今天自沒有理由將“新儒家”之名強加在他的身上。否則真是所謂“尊之適所以侮之”了。

以我個人所知，錢先生晚年在台北所了解的“新儒家”只是熊十力一系的專稱。熊十力在理學上特尊陸、王，在錢先生的儒學史的概念中，陸王是所謂“別出儒中之尤別出者”。他自己也十分推重陸王，尤其是王陽明。但是別出儒雖然特呈精采，卻無法代替儒學的整體。錢先生充分承認別出儒的特殊貢獻，但是他所要繼承的則尤在北宋以來綜匯經、史、文學的儒學傳統。他之所以在宋代理學家中獨尊朱子，還不僅因爲朱子“集理學之大成”，更重要的是朱子同時也繼承和發展了歐陽修以來的經史文學。所以他曾形容朱子是“欲以綜匯之功而完成其別出之大業”。（《中國學術通論》，頁八四）我這樣以錢先生與新儒家作對比，並不是要重提朱陸異同的舊案，更不是說雙方的分歧是朱陸異同在二十世紀的簡單重現。事實上，我是根據我所理解的錢先生的觀點來說明他爲什麼拒絕在一九五八年的《宣言》上簽名，也不肯認同於所謂“新儒家”。那篇《宣言》開宗明義，以“心性之學乃中國文化之神髓所在”，便顯示出熊十力的特殊觀點。這一論斷在熊門的新儒家看來當然是不證自明的天經地義。然而在門外人的心中便難免要引起一連串的疑問。如果說心性之學是中國思想史上一個重要的特