

拉曼大學

中華研究院

中文系

余英時宋代研究與錢賓四師承論析

科目編號： ULSZ 3068

學生姓名： 陳靜賢

學位名稱： 文學士（榮譽）學位

指導老師： 方美富師

呈交日期： 二〇一二年十一月二十三日（星期五）

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）的部份條件

目次

題目	甲
宣誓	乙
摘要	丙
緒論	一
第一章 余英時學術淵源	七
第一節 著作考略	八
第二節 研究轉變	一一
第二章 錢余學術研究內容辨析	一七
第一節 融釋歸儒與開啟理學	一八
第二節 明體達用與內外連續	二一
第三節 同治天下與君臣關係	二五
第三章 研究方法之繼承與創新	二八
第一節 史無定法、多元論	二九
第二節 不偏不倚、融匯貫通	三四
第四章 學術研究動機探蹟	三九
結語	四八
參考書目	五二
附錄	五七

余英時宋代研究與錢賓四師承論析

宣誓

謹此宣誓：此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，無論書面文字、電子資訊或口述材料，皆已於註釋中具體注明出處，并詳列相關的參考書目。

簽名：

姓名：陳靜賢

學號：10AAB00820

日期：二〇一二年十一月二十三日（星期五）

摘要

余英時在中國現代學術史上的重要地位，不僅在於他所取得的卓越成就，且在於他的學術成爲了中國現代學術的“典範”，對中國人文學術研究有新的啓發，對中國現代文化有重建的意義，尤其表現在他的宋代思想研究方面。其宋代思想方面的研究又受錢賓四的影響最深，但他並非完全只有繼承的部份，當中又有創新的部份，從某個意義上來看可說是承先啟後。錢賓四與余英時的學術思想和宋代研究，無論在內容或是方法上都有其異同之處，二人的學術典範都是非常值得現代學人去學習和研究的。而在動機方面則是要恢復歷史的真面貌，以解決中國現代文化所面對的問題，即所謂的借古鑒今。他們不只是一要解決學術上的問題而已，更為緊要的是要解決現實生活在社會上所面對的問題。

關鍵詞：余英時；錢賓四；宋代研究；學術承傳；歷史；文化

緒論

余英時，原籍安徽潛山，一九三〇年生於天津，一九五〇年就讀香港新亞書院，師從錢賓四，為首屆畢業生。¹雖說余英時在香港新亞書院隨錢賓四學習，但他先後只讀了兩年半，而且他上錢賓四的課也只不過半學年而已。因錢賓四常忙於奔走臺北籌募經費，有一次去臺北演講發生禮堂倒塌的事件而頭破血流，又進院療養了數月。所以余英時真正得到錢賓四的教益主要是在課堂以外，也就是在他畢業之後。(余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁八)後來余英時去了美國，但他治學每遇到問題時都會向錢賓四請益，即使兩人各在他方都會有書信往來，偶爾還會遠程去拜訪對方。

最近十幾年，我大概每年都有機會去臺北一兩次，多數是專程，但有時是路過。

每次到臺北，無論行程怎麼匆促，錢先生是我一定要去拜謁的。這並不是出於世俗的禮貌，而是為一種特殊的情感所驅使。我們師生之間的情感是特別的，因為它是在患難中建立起來的；四十年來，這種情感已很難再用“師生”兩個字說明它的內容了。

(余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁二)

可見兩人多年來的感情是十分難得的，故此余英時在得知錢賓四逝世之後深深地感到哀痛，致使他寫下了充滿情感的一部《猶記風吹水上鱗》，此書可謂余英時著作中行文最有感情的一部。

¹ 有關余英時的求學歷程參看余英時《我走過的路》一文，先後收入於《現代學人與學術》，《余英時文集》第五卷、《情懷中國》與《余英時訪談錄》。

二十世紀的中國在傳統面臨現代化的情況下產生了很大的劇變，而且這種“變”是來得快速急促而非緩慢漸進的。因此，錢賓四與余英時兩人的一生都免不了在中國社會動盪變化多端之際度過。²錢賓四在《八十憶雙親師友雜憶合刊》的出版說明曾言：

然此八十八年來，正值吾國民族多難多亂之世。家庭變，學校變，社會一切無不相與變。學術思想，人物風氣，無不變。追憶往昔，雖屢經劇變，而終不能忘者，是即余一人真生命之所在也。……讀者庶亦由此一角度，有以窺此八十八年來國家、社會、家庭、風氣、人物、思想、學術一切之變，而豈余之一身一家鎖屑之所萃而已乎！（錢

穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，一九九八，頁一五二）

他在序中又提及：“惟此七十年來，世風時態，驟轉亟變。余所追憶亦可使前世風範猶有存留。讀此雜憶者，苟以研尋中國現代社會史之目光視之，亦未嘗不足添一客觀之旁證。”（錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，一九九八，頁三四）本文正是以研究中國現代學術思想的目光來看待二人之宋代研究及學術承傳。在這個時候就有一疑惑，為什麼是宋代研究而不是其他方面的研究呢？這是因為余英時的宋代研究最能體現他的學術思想，同時也最能看出錢賓四對他的學術影響。

² 按：所謂的中國社會動盪變化多端之際，包括了抗戰、文化大革命、五四新文化運動等。當然，經歷過這一時期的學人不止錢余二人，陳寅恪、胡適之等諸位有名的學人亦不例外。許倬雲也說過：“錢賓四師在抗戰的炸彈聲中寫了《國史大綱》，陳寅恪許多重要的著作都是在逃難中寫的。”（許倬雲口述；李懷宇撰寫，二〇一〇，頁一二〇）

余英時先生所建構起來的“新宋學”，是余英時學術中最具涵蓋力、最有典範意義、最有成就的部份，包涵了余英時學術中最有魅力的風景，無論是學術方法，還是文化觀念。余英時在中國知識人問題研究、中國思想傳統的詮釋、儒家歷史脈絡和現代困境的觀察等方面的創新與成就，都盡現於其中。(侯宏堂,二〇〇九,頁三六)

所以侯宏堂以為要真正領略余英時的學術風景與魅力，最好的觀測點就是其宋代方面的研究，深入考察其宋代研究則無疑是對進一步推動中國人文學術研究和中國現代文化建設具有重大的啟迪意義。

侯宏堂在《“新宋學”之建構》一書談余英時之宋代研究時，無論其學術淵源、內容或是貢獻等各方面都有所涉及，並且以“新宋學”這一名詞來代稱且概括了余英時之宋代思想學術：

“新宋學”是相對於“宋學”而言的，與“宋學”自由密不可分之血緣聯繫。首先應當明確的是，我們所要討論的“宋學”，其意涵主要是指以包括理學在內的宋代新儒學為核心的宋代學術文化，而不是狹義的與“漢學”相對的“宋學”，也不等同於宋代新儒學，更不同於宋代理學。因而，與“宋學”相應的“新宋學”也是意涵豐富深廣的，既包括學術，又涵蓋文化。(侯宏堂,二〇〇九,頁二七)

侯宏堂所談的“新宋學”與王水照在《新宋學》書中所指的大致不差，這裡的“新宋學”，從涵蓋面而言，殆即“宋代學術”的同義語，包括“考古、歷史、文藝及

思想史等”多種領域，既非中國傳統經學史上與“漢學”相對待之“宋學”，亦非現今哲學史研究中，囊括理學、心學、事功等宋代哲學思想諸派的“宋學”。其實以上兩者的“新宋學”都是取自於陳寅恪先生所提出的概念：“將來所止之境，今固未敢斷論，惟可一言蔽之曰，宋代學術之復興，或新宋學之建立是已。”（陳寅恪，二〇〇一，頁二七七）從這個意義上來說，余英時之宋代思想學術確實包括了思想史、政治史、文化史等方面，將之歸納於“新宋學”一環大致是沒錯的。但爲了避免讀者的混亂，本文除了專指侯宏堂《“新宋學”之建構》一書時會用“新宋學”之外，在其他地方仍是用“宋代研究”這一個簡單且適合廣泛運用的詞彙。

在侯宏堂看來余英時之宋代思想學術是受陳寅恪先生和錢賓四先生影響的，必須特別注意的是從陳寅恪、錢賓四到余英時，他們之間有著或隱或顯的自覺學術承傳與心靈對話：“從錢穆到余英時，是顯性的學術師承；從陳寅恪到余英時，是潛隱的心靈對話。”（侯宏堂，二〇〇九，頁一五）由於侯宏堂將陳寅恪與錢賓四的“宋學”與余英時的“新宋學”分為上下篇各自處理，致使我們也比較不容易看出余英時之宋代思想學術究竟哪些部份是承自其師錢賓四的。故此爲了避免過於繁雜，本文僅就余英時的宋代研究與其師承錢賓四的學術作一分析，以窺其學術承傳。

其實在余英時的一生學術之中，影響他的人不少，古今中外皆可舉例，如梁啟超、胡適之、陳寅恪、韋伯和柯林伍德等。錢賓四從余英時的文章中就發現了他的行文頗近陳寅恪，同時也叮囑他留意並且取法近代學人如章太炎、梁啟超、胡適之等文筆。（余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁二五三至二五五）但這些學人都是比較間接性

的影響即所謂的“心靈對話”，而比較直接性影響的主要還是他在香港新亞書院時的老師錢賓四和哈佛大學的老師楊聯陞兩人。先說楊聯陞，他是余英時為哈佛研究生時的導師，指導余英時中國史研究，而他又是陳寅恪的弟子，但他的研究主要還是在中國經濟史、制度史上。

我的運氣很好，在香港遇到了錢先生，在哈佛大學又得到楊聯陞教授的指導。楊先生特別富於批評的能力，又以考據謹嚴著稱於世。他和錢先生的氣魄宏大和擅長綜合不同，他的特色是眼光銳利、分析精到和評論深刻。這是兩種相反而又相成的學者典型。楊先生和日本漢學界的關係最深，吉川幸次郎和宮崎市定都是他的好朋友。在楊先生的鼓勵之下，我也對日本漢學界的發展一直在注意之中。這又是我在哈佛大學所獲得的另一教益，至今不敢或忘。(余英時著，劉紹銘編，二〇一〇，頁一〇六至一〇七)

這一段文字最能看出楊聯陞對余英時的影響，然而余英時在哈佛攻讀博士學位時，除了楊聯陞之外又有幾位教授歐洲史的老師，如教羅馬史的塞姆、教西方古代政治思想史的佛烈德里治、教歷史哲學的懷特、還有指導他副科的基爾莫與基爾伯特兩人。(陳致，二〇一二，頁一三八至一三九)這一些教歐洲史的老師對余英時的影響也是不容小觀的，尤其影響了他對西方文、史、哲有了通識的基礎。³但無論如何，眾多學人與老師之中影響余英時最大最深的仍以錢賓四為首屈一指，余英時接受陳致的訪問時就說他完全是因為錢賓四的關係才喜歡上中國史的。錢賓四對余英時的影響主要是在兩

³ 按：余英時在哈佛大學的副科是研究文藝復興到宗教改革（大約一三〇〇至一六〇〇年）這三百年的歷史。其早期的著作（余英時，《文明論衡》，一九七九）與（余英時，《西方民主制度與近代文明》，一九八四）都是和這一類有關的研究。

個方面，第一是強調治中國歷史，看書要廣博，要前後貫通。第二是強調中國文化有自己的特色，必須潛心探討。這兩個論點都可以說是整體論的方法，重視綜合，可與個體論的分析考證之間取得平衡。(陳致，二〇一二，頁四一)這是因為當時的中國學術正面臨著中西學的衝突，許多人盲目地追隨西方理論，而胡適的舊學和新知配合運用則恰到好處，亦不失為一個值得學習的榜樣。胡適能在這中西學術上取得平衡並且成為典範，那是因為他早已有清代考據學的深厚訓練，同時又把握了杜威的實驗主義的基本精神與方法。

胡適在方法論的層次上把杜威的實驗主義和中國考證學的傳統匯合了起來，這是他的思想能夠發生重大影響的主要原因之一。(余英時，《中國近代思想史上的胡適》，一九八四，頁五二)

他的《中國哲學史大綱》就是一部典範的開風氣之作，具有“示範”的作用。胡適的這個典範具有廣泛的影響，就是使中國人以“文化”的概念取代了“學”的概念，打破“中學為體，西學為用”的舊名詞舊觀念，而以“中西文化”的新概念來取代。(羅志田，二〇〇六，頁一六七)但胡適的思想也有其內在的限制，當梁漱溟向胡適質難提出了中國社會是什麼社會，是否有更明確且有效的改革論時，這一問題正好擊中了胡適思想的要害，而這一問題就只能留待後來的學者解決了。錢賓四埋首於中國歷史的研究正是要找出中國社會是什麼社會的答案，他在《國史大綱》引論中提出“此不明國史真相，妄肆破壞，輕言改革所應食之惡果也。”(錢穆，《國史大綱（上）》，一九九八，頁三八)此語足足重複了五次之多，也就是說只有透過歷史借鑒才能知道中國現代改革的真正所需。與此同時，余英時的學術研究持多元論，中西史學法同時並用又成為了另一

個新的學術典範，這些都可以從二人的著作尤其宋代方面的研究中看出。故此本文以余英時的宋代研究為主從中窺視其與錢賓四的學術承傳，第一章先從余英時的宋代學術淵源和背景談起，尤其注重在他與錢賓四的學術研究之所以轉向宋代的過程和原因；接著進入第二章則觀察兩人在宋代學術研究上的內容，同時比較其異同之處；第三章是要弄清楚余英時從錢賓四身上所繼承的學術與他自己所開創的新學術典範；來到最後，第四章就要從二人的學術中探賾其學術動機，本文之所以將余英時與錢賓四放在一起研究，是希望通過這一連串的窺探有助於我們更進一步的瞭解錢余二人的學術，這比起僅僅觀察一人的學術來得更有意義。

第一章 余英時學術淵源

首先我們必須弄清楚余英時與錢賓四的學術背景，瞭解了他的學術背景後才能幫助我們更明確的知道其研究的目的。要知道，余英時所承受的不僅是錢賓四的學術思想和治學方法而已，其中還包括了錢賓四那個時代所留傳下來的社會與文化問題，即五四時期所面對的中西文化、中西學術的衝突：

中西文化的異同問題，一個世紀以來都在困擾著中國學術思想界，我也繼承了這一困擾。這不僅是學術問題，並且是現實問題。中國究竟應該走哪一條路？又可能走哪一條路？要尋找這些答案，我們不能祇研究中國的傳統文化，對西方文化的基本認識也是不可缺少的。（余英時著，劉紹銘編，二〇一〇，頁一〇五）

這就造成了余英時對西方文化與學術的求知慾，他希望能以西方為對照認識中國文化傳統的特性，同時這也是繼承了錢賓四對中西比較的重視。而他們二人何以會特別重視宋代研究，究竟其研究宋代的過程又是怎麼一回事？這些都是我們應該明白的。有趣的是，兩人在宋代的研究不僅同樣注重朱熹，而且對宋代的研究同樣是在晚年才開始轉向朱熹的。另一巧合則是余英時的《朱熹的歷史世界》是其宋代學術研究中的最具代表性的著作，用了四、五年的時間才寫成；而《朱子新學案》又是錢賓四宋代學術研究的代表之作，同樣亦花了將近四、五年的時間方得以完成。

第一節 著作考略

余英時之宋代研究著作主要可分為專書、刊物和論文集。余英時有關宋代的研究早在一九七五年便寫了〈清代儒家智識主義的興起初論〉收入他的英文論著漢譯集《人文與理性的中國》裡頭，內有涉及到宋學與新儒學的思想研究。（余英時著：何俊編：程焯生等譯，二〇〇七）。一九九八年三月二十日寫〈金春峰《朱熹的哲學思想》序〉於普林斯頓，同時收入《余英時文集》第十卷。在一九九六年三月十五日寫了〈田浩《朱熹的思維世界》序〉於普林斯頓，〈朱熹哲學體系中的道德與知識〉此文原以英文寫成，收入田浩所編的《宋代思想史論》，后由江湄譯成中文，二〇〇四年七月二十九日寫〈從政治生態看朱熹與王陽明學之間的異同〉於普林斯頓，後來更名為〈從政治生態看宋明兩型理學的異同〉，於二〇一二年一月由北京的三聯書店出版，收在《中國文化史通釋》。《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，於二〇〇三年由臺北市的允晨文化實業股份有限公司出版，另外北京的三聯書店於二

〇〇四年出簡體版、二〇一一年再次出版。《宋明理學與政治文化》，於二〇〇四年由臺北市允晨文化出版。其餘著作如《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》、《中國思想傳統的現代詮釋》、《中國近世宗教倫理與商人精神》等皆略有論涉宋學的問題。

但在余英時眾多宋代研究的著作中仍以《朱熹的歷史世界》一書為代表，此書是關於宋代政治史與文化史的綜合研究，同時以士大夫為中心，分為上下兩篇。上篇是通論，投射面極廣，涉及問題極多，共有七章分別論述兩宋以透顯朱熹的歷史世界的整體背景。下篇則相當於專題研究，分為五章集中研究朱熹時代士大夫的政治文化，清理南宋皇權、理學型士大夫和官僚集團三者之間交互影響和錯綜複雜的關係。其實此書原是朱子文集出版時，黃進興請余英時寫的序，他寫了三次都無法控制都寫得太長，直至第三次才寫成一個序言，但之前的稿子捨不得浪費，於是就修改成了這此書的基礎。^(田浩、葛兆光、鄧小南等，二〇〇五，頁一一七)後來他又發現了許多問題和材料是前人沒注意到的，於是便潛心做這方面的研究，《朱熹歷史世界》一書的形成由來大致如此。余英時曾說：“在專書之中，《朱熹的歷史世界》是我用力最多，用時最久的一部，先後大概有四、五年時間集中精神在它的上面。”^(陳致，二〇一二，頁一八)可見此書算是余英時著作中最具有代表性的一部，此著作尚未出版便已引起了不少學者的極大關注，葛兆光對此有很生動的描述：

在學術社群越來越少共同話題，研究取向逐漸多元化的時代，應該說，能夠成為漢語學界共同關注焦點的書並不多。特別是，一部書在還沒有出版的時候就已經洛陽紙

貴，成為議論中心的，就更是少之又少。今年初，這本書還沒有問世，清華北大的研究生不知從哪個網絡上看到片斷，已經很熱烈地議論著，今年夏初我到香港時，則在《當代》雜誌上看到了連載的〈緒說〉，也聽到香港朋友相當不一致的評價，不過，我一直要到秋天到台灣大學任教時，才完整地讀到了這部千餘頁的大書，這時，這部書才正式出版兩三個月。(葛兆光, 二〇〇四, 頁八六至八七)

此書出版後的評論更是接踵而至，其中重要的就有十餘篇之多。⁴學術界之所以會如此熱烈地圍繞此書討論，正是因為《朱熹的歷史世界》是一部建立新典範的開風氣之作，而余英時則成了繼胡適後的新典範，即孔恩的“典範”說。(余英時, 《中國近代思想史上的胡適》, 一九八四, 頁二〇)而在這些評論當中，余英時有作回應的就只有三篇，即〈“抽離”、“回轉”與“內聖外王”——答劉述先先生〉(余英時, 〈“抽離”、“回轉”與“內聖外王”——答劉述先先生》, 二〇〇四年)、〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉(余英時, 〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生》, 二〇〇四)與〈試說儒家的整體規劃——答劉述先先生《回應》讀後〉(余英時, 〈試說儒家的整體規劃——答劉述先先生《回應》讀後》, 二〇〇四)。以上三篇又先後收入於《宋明理學與政治文化》、三聯書店版的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》以及

⁴ 按有關評論如：黃進興〈以書代序〉，載《讀書》，二〇〇三年九月；陳來〈從“思想世界”到“歷史世界”——余英時《朱熹的歷史世界》述評〉，載香港《二十一世紀》，第七九期，二〇〇三年十月；劉述先〈評余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，載《九州學林》，二〇〇三年冬季號；楊儒賓〈如果再回轉以此“哥白尼回轉”〉，載《當代》，第一九五期二〇〇三年十一月；葛兆光：〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間——讀余英時先生《朱熹的歷史世界》及相關評論〉，《當代》第一九八期，二〇〇四年二月；王汎森〈歷史方法與歷史想像：余英時的《朱熹的歷史世界》〉，載《中國學術》，二〇〇四年二月；[美]包弼德〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉，載《世界哲學》，二〇〇四年四月；[美]田浩〈評余英時的《朱熹的歷史世界》〉，載《世界哲學》，二〇〇四年四月；金春峰〈內聖外王的一體兩面——讀余英時的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，載《九州學林》，二〇〇四年冬季號；張國剛〈道學起源的歷史視野——讀余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，載《博覽群書》，二〇〇五年一月；李存山〈宋學與〈宋論〉——兼評余英時《朱熹的歷史世界》〉，載《儒林》，第1輯，山東大學出版社二〇〇五年八月版；鄧小南等〈歷史學視野中的政治文化〉，載《讀書》，二〇〇五年十月。

《余英時文集》第十卷之中。

第二節 研究轉變

錢賓四的學術研究甚為廣大，可謂遍及四部之學，但我們從他的著作中亦不難看出他對中國歷史研究卻特別看重宋朝。他認為若照中國歷史來分，中國的近代史應該從宋朝開始。如果不懂宋朝，就不懂今天。即便今天我們的社會在變，將來變成怎樣，我們不知道。也許變得同宋朝不同，也就是同我們今天不同。所以要瞭解我們今天的社會，一定要從宋朝開始。（錢穆，《講堂遺錄》，一九九八，頁 六〇一至六〇二）田浩在一次隨余英時去拜訪錢賓四的情況下，得知他開始時因受到清代考證學的影響，對宋學包括朱熹是有反感的，直到晚年才開始轉向宋學。（田浩，二〇一一，頁 一一六）所以錢賓四究竟是怎樣對宋學產生興趣的這一轉變就非常值得我們去注意了，如果我們從時代劃分的這一點來看，不難發現他是受了內藤湖南的影響，即所謂的“唐宋變革論”。內藤湖南對中國史分期法的主張三個時期，第一是上古時期，由遠古到後漢中葉；第二是中世時期，由五胡十六國至唐代中葉；第三則是近世時期，由宋代至清代。內藤湖南是首位提出這種劃分時代的日本學者，他認為：“史學上所說的近世，並不只是以年代來劃分的，必須看它是否具備近世的內涵。……在中國，具有那樣的內涵的近世，當起於宋代以後，而至宋代為止，是從中世走向近世的過渡期。”（〔日〕內藤湖南，二〇〇四，頁 五至六）我們再看回錢賓四劃分中國歷史的時期，亦是大致如此的。

歷史上的劃分時期，本來沒有確切標準，并亦很難恰當。我們若把中國文化演進，

勉強替他劃分時期，則先秦以上可說是第一期，秦漢、隋唐是第二期，以下宋、元、明、清四代約略一千年，這可說是中國的近代史，比較上又自成一格段落。(錢穆，《中國文化

史導論》，一九九八，頁一八三)

由此可見內藤湖南對錢賓四歷史劃分之影響，重要的是余英時在這一時代劃分的基礎上又更進一步的綜述了中國思想史上的突破。他把研究重點主要放在中國思想史的幾個重大的變動時代，如春秋戰國之際、漢晉之際、唐宋之際、明清之際，這是四個最有突破性的轉型期。(余英時，《中國文化史通釋》，二〇一二，頁二至三)余英時的研究向來特別重視變動，借用司馬遷的語言則可謂之為“通古今之變”，而他提到唐宋之際的變動又與內藤湖南的唐宋變革論相類似。

錢賓四青年時代的愛好是文學，在果育學校時期因紫翔師選授南宋朱子之大學章句序及明代王陽明之拔本塞源之論，致使他此後由文學轉入理學。但錢賓四對理學的興趣則始於陽明，在抗戰後期，錢賓四的興趣轉向朱子。(鍾彩鈞著，張麗珍 黃文斌合編，二〇〇七，頁二一六)

錢賓四的宋明理學研究開始轉向朱熹是在民國二十六年後的事，當時他到市圖書館，專借宋明各家集：“是為余此下治理學一意歸向於程朱之最先開始。”

(錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，一九九八，頁二一六)民國三十三年，錢賓四居住於華西壩附近一所洋樓，

當時胃病大發，養病數月，稍痊便取朱子語類最後有關討論宋代政治者各卷，逐條翻閱：“朱子語類全書一百三十卷，獲在樓廊上全部讀完，是為余通覽語類全部之第一次。及讀語類既畢，余病亦良已。暑假移居灌縣靈巖山寺。又向寺中方丈某僧借讀指月錄全部。此數月內，由於一氣連讀了朱子語類及指月錄兩書，對唐代禪宗

終於轉歸宋明理學一演變，獲有稍深之認識。”（錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，一九九八，頁二六〇至二六

一）但這時的錢賓四對宋明理學的關注還未算完全轉向朱熹，余英時有一段非常生動的敘述是說他在新亞書院時胃病大發仍讀王陽明文集：

有一年的暑假，香港奇熱，他又犯了嚴重的胃潰瘍，一個人孤零零地躺在一間教室的地上養病。我去看他，心裏真感到為他難受。我問他：有什麼事要我幫你做嗎？他說：他想讀王陽明的文集。我便去商務印書館給他買了一部來。我回來的時候，他仍然是一個人躺在教室的地上，似乎新亞書院全是空的。（余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九

九一，頁六）

錢賓四是到後期的著作才越顯重視朱子而開始批評陽明學說之弊流的，尤其在理氣論方面：“宋明理學中陸王“心即理”一派，本要刻意發揚孔孟心教，直指本心，務求簡單化，使人易曉易從。然而一轉手間，終不免為道、釋說，接引而去。程朱“性即理”一派融會道、釋，而轉不失孔孟大統之真傳。”（錢穆，《雙溪獨語》，一九九八，頁三四一至三四二）錢賓四所欣賞的是早年的王陽明，王陽明早年曾有意學朱子格物，茫然地格庭前竹子，格了幾天得出病來卻仍然格不出什麼理來，於是便開始懷疑朱子而改從陸象山的“心即理”了。其《拔本塞源論》亦似出自朱子大學、中庸章句序且繼加闡申與補充實屬“性即理”，可惜其晚年之《天泉橋》四句教，則不免落入道、釋之中。（錢穆，《雙溪獨語》，一九九八，頁三五四）民國五十三年，錢賓四租青山灣一避暑小樓居住了兩個月，從那時開始計劃撰寫朱子新學案一書：“預定此下閒居生活之計劃，首為撰寫朱子新學案一書。每日面對近海，眺望遠山，開卷讀朱子大全集。”（錢穆，《八十憶雙親

師友雜憶合刊》，一九九八，頁 三七一）民國五十四年七月，錢賓四前往吉隆坡因人事稀疏，除了規定課程外，他盡日夜專讀朱子語類：“是為余在成都華西壩病中通讀全書後之第二次。”（錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，一九九八，頁 三七二）民國五十六年十月，錢賓四遷臺北繼續撰寫朱子新學案一書：“余之撰述朱子新學案，蒙哈佛協助，其著作費按月港幣三千五百元，共三年。然余之此書，自五十五年二月，迄於五十八年之十一月，先後撰寫四年。又翌年續寫朱子學提綱一小冊，冠其首。共五年。其先讀大全集，讀語類，鈔撮筆記，作準備工夫，亦歷兩年。苟非辭去新亞職務，此書亦終難寫出也。”民國五十九年，撰朱子通鑒綱目等文十一篇。（韓復智編著，國立編譯館主編，二〇〇五，頁 一七九）其實錢賓四很多的著作與演講均有涉及到宋代方面的研究，只不過若要說其最具有代表性的仍推《宋明理學概述》與《朱子新學案》。余英時撰寫《論戴震與章學誠》的過程中曾寫信詢問錢賓四意見，而錢賓四在一九九六年十一月十七日回覆余英時的信中提及朱子部份，讓他參讀《朱子新學案》一書，因此我們可以斷言余英時必曾仔細讀過錢賓四的《朱子新學案》。而我們說余英時從《論戴震與章學誠》始至《朱熹的歷史世界》在宋代方面的研究都或多或少受到了錢賓四《朱子新學案》的影響，也大致不為過。

余英時的學術研究亦是後期才轉向宋朝的，他一開始的學術研究比較注重在漢朝與清朝的這一方面，諸如《東漢生死觀》、《方以智晚節考》、《論戴震與章學誠》等，有關這點我們從他的著作上是有目共睹的，那他當時為什麼會對宋朝沒興趣呢？其弟子田浩就說：

余先生寫這本書（按：指《朱熹的歷史世界》），在我看來，經歷了一個長期的演變過程。開始的時候，他是一個比較專門研究漢朝的歷史學家。我做研究生的時候，他的興趣已經轉到明末清初的中國思想史。……余先生在那時候對宋朝沒有很多興趣，而對漢朝與清朝的思潮有同情感，他覺得朱熹太抽象了。（田浩、葛兆光、鄧小南等，二〇〇五，頁一一六）

余英時學術逐漸轉向朱熹一直要等到八十年代後才開始，但其學術由漢朝清朝轉變至宋朝究竟又是怎麼一回事？田浩就告訴了我們其學術轉向的原因：

可是慢慢的，我覺得余先生的立場有一點改變。一個原因是，在八十年代，他研究信仰對經濟發展的影響，而且要和歐洲做一些比較，如韋伯的觀點。從這個角度來說，他對理學、朱熹更有興趣。……後來，朱熹文集在允晨文化公司出版的時候，黃進興請余先生寫序。余先生花了很大的功夫，寫了三次，每次都無法控制，寫得太長了。第三次才寫成了一個序言。但是以前寫的稿子捨不得浪費，於是他就修改前面兩個稿子，這就成為這本書的基礎。（田浩、葛兆光、鄧小南等，二〇〇五，頁一一六至一一七）

以上田浩所提到的“信仰對經濟發展”與“韋伯的觀點”云云，其實就是指《中國近世宗教倫理與商人精神》一文，余英時早在該文中開始注意新禪宗與新儒家之間的關係了。他在研究《論戴震與章學誠》時論清代學術的內在理路，自然追溯到明代甚至是宋代的理學，於是便有了更進一步的瞭解。直至後來余英時寫了幾篇和朱熹有關的序，他就是在這種情況下開始研究朱熹的。在這期間他發現了許多問題的不斷出現，很多地方是前人未有注意到的，其中包括朱熹和當時政治的關係。直到

後來余英時認為田浩跟狄百瑞辯論時所強調的歷史與政治文化的鬥爭做得不太夠，而且田浩的書名用的是“思維”這個詞，看起來較偏向哲學和抽象的方面而非歷史方面：“所以他就把“思維”用“歷史”代替，因為他覺得，我在歷史方面強調得不夠，沒有突出政治文化鬥爭。”（田浩，二〇一，頁一一七）這就導致了《朱熹的歷史世界》一書變成思想史和政治史雙管齊下，而不是專講朱熹一個人了。田浩認為還有另一個原因則是余英時本身始終認為自己是“中國人”，始終對中國文化有責任：

他寫那麼多中文著作，就是覺得他對中國人、中國文化有很大的責任，特別是對知識人與政治的關係，都抱有願望。⁵……這是他要寫朱熹的另外一個原因——在這方面，朱熹在中國文化、政治中的活動非常重要——而且可以說是一種模仿。（田浩、葛兆光、

郭小南等，二〇〇五，頁一一八）

這一點和余英時的寫作關聯十分重要，他雖然對西方歷史和文化感興趣，但卻從來沒有想過要在西方人文方面做專家的打算，所以他即使到了美國長居仍始終忘記不了中國文化：

屈指算來，我住在美國的時間早已超過住在中國的時間，而且照現在流行的說法，我也只能自稱“美籍華僑”。但是慚愧得很，從下意識到顯意識，我至今還覺得自己是“中國人”。後來我逐漸明白了：原來“中國人”自始即是一個文化概念，不是政治概念。而我的“文化認同”始終是中國，不是西方，雖然我對西方文化優美的一面

⁵ 按：余英時在美國拿到永久職位以後，英文著作就越來越少，反而是更加功夫寫中文書，面對東亞讀者。參看田浩編的《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》有更深入談到。

也十分欣賞。(余英時著，劉紹銘編，二〇一〇，頁八八至八九)

這就是所謂的“中國情懷”，不少從中國漂流到海外的華僑都有著這一種“中國情懷”，而受過中國文化薰陶的余英時更是不在話下了。他童年的回憶都在安徽潛山縣的官莊鄉度過，後來又到了香港新亞書院就學，故此他曾以“嘗僑居是山，不認見耳”來表達他對中國與香港的情感。但他在故鄉並沒有受過任何正規的知識訓練，只是上過純傳統式的“私塾”教學。直到後來陸續考上東北中正大學歷史系、北京的燕京大學歷史系才受過正式的學術訓練。最後又到了香港新亞書院成為錢賓四的弟子，才奠定了他的學術基礎。在這段期間，無論是中國文化或是學術方面，錢賓四對余英時的影響都很大，所以在他的文章中可看出他一直以來都關心著現代中國文化所面對的問題並且提出許多意見。

第二章 錢余學術研究內容辨析

余英時許多有關宋代研究的學術內容其實是在錢賓四學術基礎上再進一步深入研究的，故此我們會發現不少內容都是和錢賓四宋明理學的學術研究有關。錢賓四的巨著《朱子新學案》寫的主要是在朱子“思想”與“學術”方面，至於朱子“行事”或是在政治上的活動則沒有專章的討論，只有在〈朱子新提綱〉中稍微提及而已。

朱子自筮仕以至屬纊，五十年間，歷事四朝，然仕於外者僅九考，立於朝者僅四十

日。……然朱子於政事治道之學，可謂於理學界中最特出。試觀其壬、午、庚子、戊申諸封事，議論光明正大，指陳確切著實，體用兼備，理事互盡，厝諸北宋諸儒乃至古今名賢大奏議中，斷當在第一流之列。(錢穆，〈朱子新提綱〉，《朱子新學案（一）》，一九九八，頁二七)

余英時的《朱熹的歷史世界》則不同，他特別注重宋代的士在政治上的所扮演的角色和產生的作用，尤其深入考察朱熹立朝四十日的過程以及朱熹一生對政治的關注。因此余英時對宋代的學術研究又有更進一步的發展，甚至以不同的方法從不同的視角切入研究，較為明顯的有儒釋之間的複雜關係、宋儒的分期及轉變、宋代士與君之間的關係等各方面都有新的突破。

第一節 融釋歸儒與開啟理學

儒、釋之間的關係有兩點需要注意的，第一點是禪宗開啟宋明理學，第二點是宋儒融釋歸儒的貢獻。其實宋儒融釋歸儒又是禪宗開啟理學的一體兩面，兩者之間存在著複雜卻又分不開的關係。首先必須瞭解北宋佛教的轉變，錢賓四很早就注意到了佛教自禪宗起已經開始被儒化、中國化，直至北宋的智圓和契嵩等無不如此。

原來佛教思想傳入中國，早已逐步的中國化了。尤其是晚起的禪宗。……那時的佛教精神，早已為平民社會日常人生所融化。……但這裏究竟還有一層隔膜，因為禪宗在理論上雖則全部中國化了，但他們到底是一種在寺院裏發展成熟的思想，無意中脫不淨嚮慕個人的獨善與出世。直要到宋代新儒家興起，再從禪宗思想轉進一步，要從

內心自身自性中認取修身、齊家、治國、平天下的大本原，如是始算完全再回到先秦儒家思想的老根基，這裏也幾乎經歷了一千年的時期。……他們與那時盛行的新儒家思想，還是息息相通，但他們只成了旁枝而非本幹。（錢穆，《中國文化史導論》，一九九八，頁一八八至一八九）

關於這一點，余英時也提出了大抵相同的觀點：“佛教的入世轉向早始於中唐新禪宗的興起。北宋不少佛教大師不但是重建人間秩序的有力推動者，而且也是儒學復興的功臣。（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁七四至七五）這也是余英時在《朱熹的歷史世界》裏所談到有關智圓和契嵩開士大夫“談禪”風氣和“入世”重建秩序的說法。余英時更明確指出有關這方面的論述是參考自其師錢賓四的：“關於智圓，先師錢穆先生《讀智圓〈閒居編〉》一文已得其綱宗。”（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁七六）至於有關契嵩之說，余英時同樣是參考自錢賓四的《讀契嵩〈鐔津集〉》一文。（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁八五）只有瞭解了北宋佛教的這一轉變之後才能真正瞭解儒、釋之間的互動。

錢賓四曾明確指出唐代的韓愈對宋初儒學之影響：“韓愈”影響了“初期宋學”之姿態，宋學“初期風氣，頗多導源於韓愈”（錢穆，《宋明理學概述》，一九七七，頁三一）有關韓愈對初期宋儒之影響，余英時亦表示認同：“韓愈關於性、情等觀念的討論也同樣有開風氣之功，但在二程道學形成之前已輾轉於各家之手。”（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁六五）但問題在於向來的學者都只注意到了韓愈對宋儒的影響，將北宋儒學復興甚至理學的興起簡單地理解為韓愈關佛運動的延續和擴大，卻沒有注意到禪宗對宋代理學的影響。因此錢賓四指出“禪宗”開啟了“宋代理學”，理學之

興起，實自禪宗啟之，而不能歸功到韓愈闢佛。對此余英時也表示贊同，韓愈雖首倡復興儒道，但對於心性論方面並無貢獻。(余英時，《士與中國文化》，二〇〇三，頁 四二四)而且宋儒闢佛並沒有像韓愈那樣直接針對佛教，而是針對那些在家學禪的士大夫。(余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁 六七)錢賓四也發現宋儒之中言佛者不勝縷舉，所以宋儒闢佛，是要在此心明覺之外提示一所覺之“理”來。

他們已開始從佛學悲觀消極的氛圍中脫出，開始回復到先秦儒，重新面對人生現實。他們運用先秦儒之性善觀念，要由人類自身內在光明來自尋大道。只有偏近於向外尋理與只限於向內尋求之一區別。(錢穆，《中國學術思想史論叢（七）》，一九九八，頁 三七六至三七七)

宋儒闢佛的真正目的是為了回復到先秦儒，只是他們吸收了佛教在心性方面的學說，這就導致後來的理學家難免會較為偏向於“內聖”的領域。余英時指出道學家在士大夫群中“闢佛”，首先便要求重建儒家的“道德性命”以取代禪宗在“內聖”領域的獨尊地位。(余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁 一〇四)王安石是最先明白提出這一要求的，他的變法就是受到了禪師的影響，所以神宗和王安石的“道”都是竊取釋氏之近似者，而非儒家的“道”。

王安石雖一再強調他的變法行動背後有“道德性命”為之支撐，在道學家如程顥的眼中，他的“道德性命”仍然是佛教的，因為其基本預設是以世界為虛幻。(余英時，《朱熹的

歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁 一〇七)

所以從古文運動到改革運動，再從從王安石的新學到後來的理學都不免受到了禪佛的影響。錢賓四又說宋明儒沿接禪宗，向人生界更進一步，回復到先秦儒身、家、國、天下的實際大羣人生上來，但仍須吸納融化佛學上對心性研析的一起意見與成就。（錢穆，《中國思想史》，一九九八，頁一六三）確實以當時的情況來說，宋儒為要重建人間秩序不得不吸納佛家的心性說以建立儒家的“內聖”。所以宋儒、佛之爭的真關鍵不在於“出世”、“入世”這些表面說詞，而在於誰的“道”應該成為重建秩序的最後依據。（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一〇，頁七六）其實儒、釋之間的複雜關係並非能一語道盡，但若一定要總結以上的觀點，則可以說宋朝的儒、釋在長期的互動之下相互吸納融化，佛教的逐漸中國化產生了後來的禪宗，宋儒又吸收了禪宗的心性說而開啟了後來的宋明理學，他們之間的互動關鍵都是為了要求重建一個合理的人間秩序。

第二節 明體達用與內外連續

錢賓四把宋代儒學分為初期儒學、北宋理學、南宋理學；而余英時則進一步將宋儒放在政治上觀察，認為宋代士大夫的政治文化經歷了三個發展階段，第一階段是建立期，指初期宋儒為重建秩序而回向三代，主要代表是倡導士大夫當“以天下為己任”的范仲淹等人；第二階段是定型期，指從“坐而言”轉入“起而行”，皇帝與士大夫“共定國是”，主要代表是王安石等；第三階段是轉型期，指朱熹的時代，或稱為“后王安石時代”，主要代表是朱熹、陸九淵等人。他們兩人都觀察到了初期宋儒重建秩序回向三代的動向，同時對宋儒尤其宋初三先生即“孫復、胡瑗、

石介”還有歐陽修、范仲淹等人一直到南宋理學家的內聖外王做出了分析。

錢賓四比較中西方政與學的相異之處時，認為西方政與學分，而中國政與學合，學尤在政之上。政當尊學，而學必通政。可則進，不可則推；合則留，不合則去。當他再進一步論及宋代政與學的關係時則指出：“宋胡瑗蘇湖講學，朝廷取其法為太學規模，并聘胡瑗掌教。王荊公、程伊川任天子師，主帥坐講，天子當立而聽。及南宋朱子集儒學大成，雖與伊川先後遭“偽學”之禁，然下迄元代，其注四書及詩、易諸經，定為國家科舉取士標準，歷明、清兩代相承不變。”（錢穆，《晚學盲言（上）》，一九九八，頁三七八）余英時也說過科舉不僅僅是一種單純的考試制度，它在中國社會上對政治與文化有統合功能及其自我調適的彈性，科舉制度基本上是操縱在“士”的手中。而“士”作為一個群體又往往以政治主體自居，他們是希望與皇帝“共治天下”的。科舉考試則為“士”提供了“共治天下”的合法途徑。（余英時，《試說科舉在中國史上的功能與意義》，二〇〇七，頁二五四至二五五）政與學合換言之即是政與教合，教尤在政之上，因“教”能培育出與“君”共治天下的“士”：

然若為之君者未必賢，又所謂物色羣才以共治天下者，其羣才之陶鑄培養又如之何？

曰此胥賴於“教”。無君無臣，無不待於教，中國政治之終極責任在教，中國政治之基礎條件，亦在教。故學校與教育，其地位意義，常在政府行政之上。（錢穆，《政學私言》，一九

九八，頁一三五至一三六）

其實政教合一的現象在中國春秋時期的孔子便已是如此，只不過到宋初的情況就更

為明顯，他常舉胡瑗之教和范仲淹之政兩例說明：

初期宋學氣派之開闊，如胡瑗之道德，歐陽修之文章，范仲淹之氣節，堪稱鼎足之三峙，更與當時以甚大之影響。范仲淹為秀才時，即以天下為己任，自稱當先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。此與徐積言學者當無所不思無所不言之意正相發明。故達而在朝，則為大政治家如范文正。窮而在野，則為大教育家如胡安定。此乃初期宋學所謂明體達用之最要標準也。（錢穆，《中國學術思想史論叢（五）》，一九九八，頁五）

余英時也有提到宋儒講學施教的特色和在社會的功能，胡瑗、孫復通過施教說經以“推明治道”，這成了王安石變法的一個重要精神。王安石的改革方案與胡瑗、孫復一輩人的“治道”理想仍然同多於異，換言之王安石的改革構想正是胡瑗一生的施教目標所在。（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁 三〇四）余英時也特別看重范仲淹，他指出從北宋的士階層到南宋的朱熹都認為范仲淹正是宋代士大夫的典範，范仲淹所提出“先天下之憂而憂，後天下之樂而樂”的名言已成為士大夫的座右銘，范仲淹首創“義莊”雖是地方性的制度，不如王安石的“變法”，但卻同為“以天下為己任”的表現。（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁 二〇九、二一九）但無論是在朝的政治家范仲淹或在野的教育家胡安定，其實他們的最主要理想目標都是一致的，即是回復先秦儒家精神，只不過後來的理學家吸收了禪宗後不免偏向“內聖”一環而已。

即就宋儒思想來說，他們雖說要修身、齊家、治國、平天下，一貫用力，一貫做工，

但到底他們的精神偏重在“修齊”方面的更勝過於“治平”方面。他們的人生理論，認為日常人生即可到達神聖境界，這是他們從禪宗思想轉手而來的。因此他們依然不免過分看重平民社會的日常人生方面，雖則要想回復先秦儒家精神，但終不免損減了他們對大全體整個總局面之努力，與強力的向前要求之興趣。(錢穆,《中國文化史導論》,一九九八,頁一八六)

這一點其實在上一節已談到，錢賓四所謂的“先秦儒家精神”即是余英時所謂的“重建人間秩序”，同時也是胡適之的“先秦諸子救世說”⁶。從現代的觀點說，古文運動屬於文學史，改革運動屬於政治史，道學則屬於哲學史，不但專門範圍互別，而且在時間上也各成段落，似乎都可以分別處理，不相牽涉。但是深一層觀察，這三者之間卻貫穿著一條主線，即儒家要求重建一個合理的人間秩序。(余英時,《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》,二〇一一,頁四五)而余英時所謂的重建秩序，即回到三代“內聖外王”的整體。

宋代儒學以重建秩序為其最主要的關懷，從古文運動、改革運動到道學的形成無不如此。如果進一步觀察這一動向，其間顯然有一發展歷程，即儒家思想的重點從前期的“外王”向往轉入後期的“外王”與“內聖”並重的階段，而王安石則是這一轉折中的關鍵人物。(余英時,《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》,二〇一一,頁五六)

雖說“道學”代表了宋代儒學的最新面貌，和北宋初期相對照，增添了“內聖”這

⁶ 按：余英時的《中國近代思想史上的胡適》中提及一個思想能夠造成運動必然是由於這種思想恰好適合當時的社會需要。胡適《諸子不出於王官論》相信先秦諸子之學皆起於救世之弊，應時而興。

一重要向度。但余英時認為“內聖”和“外王”是一連續體，絕對不能分割成兩截。

(余英時,《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》,二〇一一,頁八六五)

第三節 同治天下與君臣關係

近代中國人在還未深入瞭解中國歷史的情況下批判中國傳統政治是“帝王專制”的，這問題一直困擾著錢賓四，致使他對中國傳統政治有著極大的關懷：

余在北大，任教“近三百年學術史”一年。翌，改開“中國政治制度史”。年。系主任陳受頤弗允。……大意謂中國秦以下政治，只是君主專制。今改民國，以前政治制度可勿再究。余謂：“言實際政治，以前制度可不再問。今治歷史，以前究屬如何專制，亦當略知，烏可盡置不問。”(錢穆,《八十憶雙親師友雜憶合刊》,一九九八,頁一七三)

就我所見，錢賓四對中國傳統政治制度的關懷除了在北大開課之外、還曾應馬一浮之約到復性書院演講。有關著書和講義除了《近三百年學術史》之外、還可參看《中國歷代政治得失》、《政學私言》、《國史大綱》等，這一類的著作主要都是在談中國政治並不能以“專制”一言概括，這也同時間接回應了陳獨秀的《新青年》與顧頡剛的《古史辯》。當然此一問題不僅是困擾著錢賓四一人，而是困擾著整個時代的學人，其中最主要的有陳寅恪和胡適。陳寅恪對中國政治的關懷就是他所常說的“在史中求史識”即從歷史中尋求歷史的教訓。中國歷代興亡的原因，中國與邊疆民族的關係，歷代典章制度的嬗變，社會風俗、國計民生，與一般經濟變動的互

為因果，及中國的文化能存在這麼久遠，原因何在？這些都是他研究的題目。所以他生平的志願是寫成一部“中國通史”，及“中國歷史的教訓”，然他晚年的遭遇，雙目失明，大作未成，只留給了我們《唐代政治史述論稿》及《隋唐制度淵源略論稿》兩部和中國政治有關的著作。（俞大維 等著，一九七八，頁三）。至於胡適對政治的關懷則更為明顯了，他自己就曾說：“我是一個注意政治的人”。胡適本來就有“議政”的願望，而自我壓抑已久，後來已到“忍不住了”的地步，當然也就乾脆談起來了。不過，胡適最初的談政治，是因朋友陳獨秀被捕，不得不接辦陳主持的政治刊物《每週評論》。由於來得較突然，他最初所談的政治，還是偏於思想一面，他自己起初並不視為“政論”。（羅志田，二〇〇六，頁一九〇）其實他們有關政治的關懷不止如此，但限於篇幅的關係，我們這裡只能作個普遍性的概括而無法深入地討論，本文最主要論析的還是錢賓四與余英時對中國政治的關懷。

在中國傳統政治中錢賓四甚為看重宋代的政治風氣，他在《政學私言》中談到的中國歷代帝王具備政治家風度的有五人、秦始皇、漢武帝、唐太宗、宋神宗及明太祖。然而五人中他首位先講的就是宋神宗，可見他對宋神宗政治風度的讚歎。

“此五人中，除宋神宗外，皆有豐功偉績，為後世所景仰。……無論其人政見，對新法贊否，皆於神宗不致貶辭。此何以故？蓋即為宋神宗政治風度偉大之所感攝故。”（錢穆，《政學私言》，一九九八，頁二六一）正是因為宋神宗的政治風度，王安石才能夠“得君行道”，這是空前絕後的千載一遇，致使後來的南宋理學家一直嚮往和效法，所以朱熹時代亦稱“后王安石”時代。但余英時認為宋神宗與王安石的君臣遇合，還有其變法的原動力主要關鍵在於宋神宗而非王安石，如果不是前者銳意追求富強，後

者是沒有機會取得相權的。（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁 二三一）這也就是爲什麼錢穆說宋代政治皇權重、相權輕的原因。

那時相權雖低，我們仍該根據歷史事實，不能單憑自己想像，罵中國傳統政治全是帝王專制與獨裁。而且宋王室家訓相傳，要儘量優假士人，不許開誅戮朝官之戒。（錢

穆，《中國歷代政治得失》，一九九八，頁 九一）

但在王安石時代則有一絲相權擴大的傾向，而且當時仍是士大夫與皇帝同治天下的時代，故不能說中國傳統政治全是帝王專制與獨裁。再者，宋代政治又特別重視士階層，雖在武功方面不如漢唐，但文治方面卻仍能復興。

所以宋代自開國起就知尚文輕武。宋太祖臨死有遺囑告訴他後人說：你們子孫相傳，絕對不能殺一個讀書人。他們牢守此家訓，都知尊重文臣士大夫。直到南宋，還守著“不殺士大夫”的遺訓。豈止不殺，宋王室實在是懂得優獎文人的。（錢穆，《中國歷代政治得失》，

一九九八，頁 一一〇）

也正是因為宋太祖“偃武修文”，士在宋代才取得了較高的政治地位，宋代才有所謂的“后三代”之美稱，士大夫才能與君“同治天下”。當時的政治權力雖在皇帝處，但與君同治天下的特色是以士大夫為政治主體，故此士大夫“以天下為己任”的精神得以充分的體現。宋代士大夫與君“同治天下”最能表現在“共定國是”的觀念上。

與皇帝“同治”或“共治”天下是宋代儒家士大夫始終堅持的一項原則。熙寧三年神宗正式接受了“共定國是”的觀念，則象徵著皇權方面對這一基本原則的認可。南宋高宗雖極力提高君權，也仍不能不在表面上尊重“國是”的法度。(余英時,《朱熹的歷史世界——

宋代士大夫政治文化的研究》,二〇一一,頁二二八)

所謂“國是”即首要解決的問題，自神宗“與士大夫共定國是”起，此後“國是”便成爲了宋代政治系統中不可或缺的一環，也成爲了法度化下的黨爭。余英時《朱熹的歷史世界》一書中特別強調的宋代士大夫與皇帝“共治天下”和“共定國是”的觀點，同時也證明了錢穆所說的中國傳統政治並非“帝王專制”的。

第三章 研究方法之繼承與創新

在新亞書院時，余英時表示他在錢賓四的指導之下比較切實地研讀中國歷史和思想史的原始典籍，故此錢賓四在中國史學上的深厚造詣對他的啟示極大：

我深知，無論我的觀點是什麼，我都必須像錢先生那樣，最後用學問上的真實成就來建立我自己的觀點。我必須暫時放下觀點和理論，先虛心讀古人的經典，而且必須一部一部地仔細研讀。我不能先有觀點，然後在古籍之中斷章取義來證實我的觀點。這樣就變成了曲解誤說，而不是實事求是了。(余英時著,劉紹銘編,二〇一〇,頁一〇四)

由此可見，他的研究甚為重視第一手材料，他的著作主要都是直接找原始典籍，因為他認為如果先從別人那裡入手，就會有了先入之見，反而不容易看到事情的真相了。其實二手資料只適合用於研究完成後的一個補正，但因二手材料很多，如何處理及運用材料，在這方面就要有把握的分寸，所以他向來也只會選擇一些跟問題主旨有關或是能夠幫助解決某些問題的二手材料，可見善於運用資料是他做學問的其中一個特點。

古今中外研究歷史的理論和方法很多，余英時認為研究不同的問題則採用的方法也會跟著不同，是沒有一個絕對的。“這主要是由你所面對的經驗性的資料來決定的，相當於量身而裁衣。如果執定一種方法一種理論，其結果必然是失敗的。”

(陳致，二〇一二，頁 五八)故此余英時強調“史無定法”，他的學術研究向來都是採取多元化的觀點。

第一節 史無定法、多元論

余英時一向強調“史無定法”，研究方法往往因對象而異。(陳致，二〇一二，頁 二二)而且他持歷史多因論，不相信歷史變動由任何單一因素所造成，也就是說凡是研究歷史或文化都應該從整體去看，即“以通馭專”。這就是錢賓四的學術觀點，他談如何研究文化史時認為“文化”是全部歷史之整體，實則包括了政治、社會、經濟、學術、人物、地理等各方面，換句話說即是大群體之人生。研究文化除了開宗明義的

第一點，即“研究文化史要具有哲學頭腦，并以歷史事實為根據”外，還必須注意幾點：其一、要注意辨異同。其二、須從大處著眼，不可單看其細小處。其三、要自其匯通處看，不當專自其分別處尋。其四、應懂得從遠處看，不可專自近處尋。其五、應自其優點與長處看，不當只從其劣點與短處看。（錢穆，《中國歷史研究法》，一九九八，頁一四

¹⁾這是一種中國傳統的為學方法，在這方面錢賓四影響余英時最深，余英時在《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》的自序中就有提到：

錢先生又特別提醒我，治中國學術思想史必須在源頭處著力，不能以斷代為限。這句話也是我終生不能忘記的，雖然我至今仍停留在“雖不能至，心嚮往之”的階段。……限於才力，我的成績自然遠遠沒有達到錢先生當初對我的期待。但是我後來常常把錢先生的意思——其實也就是中國傳統的為學之方——輾轉說給我問學的青年朋友們聽。我勉強做到了錢先生所說的“守先待後”。（余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，

一九九一，頁四至五）

在研究中國歷史與文化方面，余英時不僅繼承了錢賓四的為學法，而他又有其創新的一面，其中最明顯的是他活用心理史學。侯宏堂稱之為“釋證結合”，即在沒有直接證據的情況下，以“心理解釋”配合旁證重構和論證此“歷史想像”。余英時的《陳寅恪晚年詩文釋證》是最明顯有“釋證結合”的著作，而且“釋證”正是受陳寅恪所影響的，“釋證”二字就是陳寅恪常用的，尤其在《柳如是別傳》中。余英時的《陳寅恪論再生緣書後》一文也明顯受到他的影響，錢賓四在信中評價此文：“穆前讀弟討論陳氏所作關於《再生緣》一文，甚為欣賞，當時即覺弟不僅能發表

陳氏之內心，即弟之行文，亦大有陳氏迴環往復之情味。”（余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁二五三）余英時可謂效法陳寅恪的學術與文筆寫回陳寅恪，故此陳寅恪本身也給予了“作者知我”的最高評價。

余英時在《朱熹的歷史世界》的最後一章，巧妙地運用了心理史學來分析孝宗上與高宗下與光宗之間的父子關係和心理衝突。孝宗引退的三部曲“三年之喪”、“太子參決”、“內禪”與晚年的二重奏“更改構想”與“政治部署”在時序上重疊，然而從表面看，這又是兩套意向完全相反惡行動系列：

三部曲是孝宗有步驟地從權利中心撤離，其取向是後退的；二重奏則是除舊佈新，其取向是前進的。這一退一進之間的矛盾究竟應該怎樣理解呢？這兩套相反的行動系列既然都是孝宗意向的外在表現，我們只有深入他的心理分析與一般史學交互為用的方式進行探究。（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁六九五）

關於孝宗對高宗的正面情感，由於是自覺的，故文字的證據很多；但負面情感方面，由於深埋在潛意識中，不能公開露面，積極的證據根本不可能存在。所以只能對孝宗的某些不尋常行為加以心理解釋，才能補充這一矛盾和空缺之處。光宗的精神失常又比孝宗更有理由成為心理史學的研究對象，他認為光宗的“心疾”主要是孝宗的“責善”逼出來的。（余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，二〇一一，頁七九五）余英時運用心理史學將孝宗與光宗的心理狀況作出了精彩的論述，故此葛兆光給予了非常高的評價：

余先生對於孝宗、光宗、寧宗三朝的變化，寫得非常生動，也許，他的歷史史料不能完全支持和證實他的敘述，但是，他有非常巧妙地想像，他用心理史學來支持他的想像的合理性。（田浩、葛兆光、鄧小南等，二〇〇五，頁一二二）

其實余英時的三部史學專著都各有用到西方心理史學，只是他早期《方以智晚節考》和《論戴震與章學誠》所使用的心理史學還不夠成熟，自然就不比後期在《朱熹歷史世界》中所運用的來得自如了。《方以智晚節考》增訂版自序就有引弗洛伊德的觀點：“欲識某一文化之類型，吾人不僅當知該文化中人如何生，而尤當知其如何死。弗洛伊德（Freud）謂人皆有祈死之本能，其說信否不可知，然自殺為祈死之具體表現，則斷無可疑也。”（余英時，《方以智晚節考》增訂版，二〇〇四，頁二）余英時至再至三的推斷方密之死節考，究竟是病死還是自沉惶恐灘？然當時因缺乏顯證的資料，故撰《晚節考》推密之死節事頗著眼於其心理狀態。還有另一著作《論戴震與章學誠》亦成功地運用了心理史學的方法瞭解戴東原在章實齋心中的地以及章實齋的自我評價。（余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，二〇〇五，頁六二）其實錢賓四論涉章學誠與戴震的研究亦不少，只是沒有像余英時那樣以心理史學研究他們兩人論學的心裡背景，所以在這方面余英時比錢賓四有更進一步的發展和開新，這全賴他受西方學術的影響。另一原因則是上文所提到過的典範說，中西學術的不協調是因為文化背景的關係，但他認為中西學術並非完全不能配合使用的。余英時認為弗洛伊德的心理史學經過艾理遜得到更進一步的發展，他期待著以後有人繼續擴大心理分析在傳記研究方面的應用範圍：“我已說過，心理分析的傳記學在中國史亟待發展的。”（余英時，《中國近代思想史上的胡適》，

一九八四, 頁 一〇九至一一〇)事實證明, 他成功以中國傳統史學配合西方心理史學的研究, 已成了今天學術的新典範。

但我們不能因此而說錢賓四的學術完全只限於中國傳統的為學法, 而對西學一無所知。雖然他在西學方面不如余英時般深入專研, 但他亦有涉及一些西方的書籍。其實在民國二十八年時, 他通過錫予的幫助下早已開始讀英文西籍: “余讀此西洋通史原文僅到三分一, 即感大愉快。竟在一年內, 此書通讀無遺。此乃余中年以後讀書一新境界。” (錢穆, 《八十憶雙親師友雜憶合刊》, 一九九八, 頁 二四三)這一部西洋通史就是幫助他以後作中西歷史對比的基礎知識, 此外又讀有中英對照本耶穌新約聖經一冊: “然猶幸此西洋通史與聖經之兩部, 對余影響實深, 精力未為白費耳。” (錢穆, 《八十憶雙親師友雜憶合刊》, 一九九八, 頁 二四八)中西比較是必須在瞭解雙方文化的情況下才能作出的, 而非只限於瞭解中國一方的文化就可以作出的。所以我們尤其要注意錢賓四民國四十九年時, 與胡美琦夫婦倆先往日本、繼而留美七月餘、轉赴英國的這一趟遠行。這一趟遠足使他對西方國家的社會、文化與學術有了更深入的瞭解, 同時也奠定了他在中西比較方面的基礎。

“余之治學, 亦追隨時風, 而求加以明證實據, 乃不免向時賢稍有諫諍, 於古人稍作平反, 如是而已。至於當時國人群慕西化, 則自慚鄙陋, 未敢妄議。”

(錢穆, 《八十憶雙親師友雜憶合刊》, 一九九八, 頁 三八一至三八二)

所以錢賓四對於中西文化之對比甚為看重, 他強調在還未有真正瞭解中西文化或是

還未有明證實據的情況下，他是絕對不會亂下妄語的，這就更加深了他在中西對比方面的可靠性。

第二節 不偏不倚、融匯貫通

余英時在研究歷史之變遷時，特別強調內在理路，他認為只有在內在理路的情況下才能夠真正瞭解中國歷史與文化的變遷：

我確信，只有通過關注中國歷史變遷的獨特過程與方式，我們才有可能更清晰地看到這個偉大的文化傳統是如何在其內在活力的推動下（這種活力雖不是唯一的因素，但卻是主要的因素）從一個階段走向另一個階段。（余英時著；何俊編；程嶽生等譯，二〇〇七，頁四二一）

余英時的《論戴震與章學誠》一書就是採取這一種“內在理路”來研究的代表作。韋政通在編《中國哲學辭典大全》時邀請余英時為辭書撰寫有關清代學術思想部份的條目，余英時在該辭書內寫有七條，所談的主要是宋以下至清以來尊德性與道問學的轉變問題：“如果我們把宋代看成“尊德性”與“道問學”並重的時代，明代是以“尊德性”為主導的時代，那麼清代則可以說是“道問學”獨霸的時代。近世儒學並沒有終於明亡，清代正是它的最後一個歷史階段。”（韋政通主編，一九九七，頁五一九）這一學術轉變是余英時所關心的，他同時也提到了這一轉變的內在理路和外在因素，尤其特別強調清代偏重“道問學”的學術是從儒學內部爭論中逐漸演化出來的。

所謂“內在理路”，根據余英時先生，基本上是相對於一般清代思想史解釋所採用的“外緣說”。在余氏看來，“外緣說”的代表主要有兩類，其一是政治史觀的“反滿說”，另一則是經濟史觀的“市民階級說”。(丘為君，二〇〇四，頁三〇二)

余英時的“內在理路”說不能夠僅從清代來看，必須關注歷史的變遷，回到更大的歷史脈絡中，追溯上至宋明才能理清“尊德性”與“道問學”之間的緊密關係。他認為清代考據學的興起是由宋明理學發展的內在理路給逼出來的，若把清代考據學解釋為滿洲人入關而導致清儒有所忌諱，逼使清朝人不敢研究儒學而反對理學，這是偏向外觀的；其內部線索則是因朱陸的“尊德性”與“道問學”之爭而使到清朝人只好往經書方面辯證，即從“尊德性”轉入“道問學”。但余英時的“內在理路”容易引起一個相當普遍性的誤解，不少學者都以為這是取“內”舍“外”的偏向，其實不然。

我在本書中雖採取了“內在理路”的觀點，但是我並未將它與“外援影響”對立起來。相反地，我仍然承認清末以來的政治影響說——清代的文字獄——是有根據的。在我的全部構想中，“內在理路”不過是為明、清的思想轉變增加一個理解的層面而已。它不但不排斥任何持之有故的外緣解釋，而且也可以與一切有效的外緣解釋互相支援、互相配合。我惟一堅持的論點是：思想史研究如果僅從外緣著眼，而不深入“內在理路”，則終不能盡其曲折，甚至捨本逐末。(余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，二〇

〇五，頁三)

余英時所提出內在理路並非完全只注重於內在因素一方而輕視外緣因素，其實他是認為要做到兩者持中、不偏一方。因為也只有內在與外緣的因素互相配合下才能得出更加完整及全面性的解釋。

這與研究朱熹的角度正好相反，過去大部份研究宋代的學者都太過於注重其內部思想，即“理”與“心”的哲學問題，卻不問其外緣關係。他們將宋明理學從歷史脈絡中抽離出來，又將“道學”、“形上學”從宋明理學中抽離，最後又將“道體”從道學中抽離出來。故此，余英時的《朱熹的歷史世界》才將宋儒放回政治與文化的歷史中，他在〈“抽離”、“回轉”與“內聖外王”——答劉述先先生〉和〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉一文都有提及所謂的“回轉”不是從“內聖”回轉到“外王”，而是回轉到“內聖外王”的整體：“理學其實是一個‘內聖外王的連續體’，我要是從‘內聖’回轉到這個連續整體，並不是完全撇開‘內聖’，只重‘外王’。”（余英時，〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，二〇〇四，頁五五）這又是另一個證明他不偏向內聖或外王而持中的例子。

宋代和清代的學術研究取向相反，但都不免陷於一偏，宋代偏向內在而清代偏向外在，所以余英時的研究就補充了他們所忽略的部份。於此我們清楚看見了其合內外的學術觀點，其實這一點又和錢賓四相同。錢賓四談到客觀主觀的時候便說中國人是合內外、兼主客的：

近代國人崇慕西化，乃以為國人傳統重心性，偏於主觀，不知有客觀。此又不然。

中國人主合內外，內在之心性，必見於外在之事物。格物致知，此知又何嘗非客觀。

“形而上者謂之道，形而下者謂之器。”器外在，易見，即屬客觀。道不易見，不易知，發於內心，屬主觀。惟道即見於器，器必存有道，主觀客觀，乃和合而為一。^{(錢}

穆，《現代中國學術論衡》，一九九八，頁二二一)

同時他分析西方科學、印度佛學時，發現兩者皆不免偏向一方，而中國則是抱著合內外的持中態度：

今天的科學，只是向外尋求，漫無止境。但儘向內，如佛學，所求亦無止境。向內向外，同一無止境。所以我們不應偏向內偏向外，我們應該內外合，始是人生一真境界。這是中國人的想法。……中國人則求合內外，乃一持中態度。向內向外，其實都是向前。而中國人的持中態度，乃一可止之境，并不需漫無止境的向前。^{(錢穆，《從中國歷史看}

中國民族性及中國文化》，一九九八，頁一〇二)

錢賓四引《中庸》的“執其兩端，用其中於民。”和《論語》中“攻乎異端，斯害也已。”以四書章句證明了中國傳統注重持中的態度，他認為若凡只從一端用力向前，攻取無厭，勢必有害，當知兩端只從一線上生。猶之兩邊合成一面，兩面合成一體。故應把握兩端、把握全體，如是乃始有中道可言。^{(錢穆，《雙溪獨語》，一九九八，頁五二八至五}

^{二九)}他又指出就中國傳統觀念看，無論名詞對立，抑或事象對立，皆非可以偏執一邊兒偏棄一邊於不顧。中國古人發明了一番“執中”論，本不主偏向一邊。^{(錢穆，《雙}

溪獨語》，一九九八，頁三七六)中國傳統的“執中”論自然而然地影響了士大夫的學術觀念，南

宋朱熹的學術觀便是如此：

要之，朱子學術，先重分析。如其言心，則先從分別其未發已發，動與靜，體與用下手，而後更加以綜合工夫。其合動靜、合體用，正猶其論宇宙人生，先從分析理氣心性入手，而繼之以綜合，合心物、合內外，合天人，而無不歸之以條貫。於一之中求見其多，於多之中求見其一。於同之中求見其異，於異之中求見其同。中庸云：“尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。”兩面逼入，得其大中。惟朱子學可以得其精旨。（錢穆，《中國學術通義》，一九九八，頁一八三）

這又讓我們看到了錢賓四正是以這種得其大中的綜合方法來研究朱熹的，錢先生學術史方法的運用，是融貫古今每一個問題必放到史的脈絡去看，而且有和會歸一的傾向。（鍾彩鈞著，張麗珍 黃文斌合編，二〇〇七，頁一八九）現代哲學家將宋明理學抽離出來研究顯然不是錢賓四與余英時的一貫作風，余英時的《朱熹的歷史世界》便是把宋明理學放回歷史背景中配合政治與文化的動態觀察，對於此種做法葛兆光亦表示認同：“把思想抽象為哲學”，再把哲學變成懸浮在政治和生活之上的邏輯，這樣的作法我一直不贊成；而將思想放回歷史語境中，重新建立思想的背景，這樣的作法我始終很認同。”（葛兆光，二〇〇四，頁八六至八七）雖然余英時已澄清不反對哲學家把思想抽離的這種做法，而且認為這種抽離是有必要的，身為史學家的他提出應該放回歷史脈絡中，只不過是採取另一種歷史的方法來研究而已，因為這樣可以讓我們更加清楚地看到它的完整性。

第四章 學術研究動機探蹟

錢賓四與余英時學術另一共同之處，是在於他們同樣重視歷史的演變和轉進上。錢賓四回憶起在果育學校治學時期，并坦言說他之所以會重視歷史之演變實賴紫翔師所影響：“此後余每治一項學問，每喜從其歷史演變上著眼，而尋究其淵源宗旨所在，則亦從紫翔師此一暑假講習班上所獲入也。”（錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，一九九八，頁 四二）可見他早在讀書時期就已經開始關注中國歷史之演變，並試圖透過它來瞭解中國歷史之真相。

我們講歷史，最重要者，是要明其“變”。歷史上之各事件，本屬經常不斷在變。現代人不讀歷史，不瞭解歷史真相，卻每喜妄言：“中國二千年來是一封建社會，中國二千年來是一專制政府”，或：“漢武帝表彰六經後，學術定於一尊。”凡此云云，皆非歷史情實。從來亦無二千念不變之歷史。若儘不變，也便沒有歷史了。如云“學術定於一尊”，則何以魏、晉後莊、老思想又盛行？而佛教又何以能進入中國？可知此等話皆無當史實。（錢穆，《講堂遺錄》，一九九八，頁 一八五）

在這一方面余英時亦不例外，他明確指出：“我研究中國文化、社會、思想史，一向比較重視那些突破性轉變的階段，所以上下兩千年都得一一涉及，但重點還是在觀其變。”（陳致，二〇一二，頁 二七）余英時之所以對中國歷史的種種變動感興趣，主要是想要破除大家一直以來都覺得中國傳統社會文化是“封建”的偏見，這顯然是受錢賓

四所影響的。

在中國文化傳統本質上視為固有起源和獨立生長的前提下，我再過去幾十年里嘗試沿著兩條主要線索來研究中國歷史。第一，中國文化必須按其自身的邏輯并同時從比較的角度來加以理解。……第二，在我對從古代到 20 世紀的中國思想史、社會史和文化史的研究中，我總是將焦點放在歷史階段的轉變時期。……因此，我使自己的研究設定在兩個目標：首先是弄清楚中國歷史上重要的思想、社會和文化變遷，其次是盡可能辨識中國歷史變遷的獨特模式。(余英時著；何俊編；程焯生等譯，二〇〇七，頁四二〇)

而余英時關注這些歷史、文化以及學術變遷的同時，不難看出其間貫穿著一條主線，即尋找“士”在不同時期的不同作用和表現，這是他的研究重點之一。錢賓四也說過：“我們在思考中國歷史中之社會變遷時，實應以各時期士的動態作為探求的中心。”(錢穆，《國史新論》，一九九八，頁六九)這是因為“士”在中國兩千年歷史以來都扮演著重要的角色，處於社會中心的位置，中國傳統社會中有四民“士、農、工、商”則以士為首，而士又是政治與社會之間的橋樑。

故使中國在上層政治與下層社會之間，特有一中層，此中層即可謂之“士階層”；士階層乃在中國社會中之一少數階層。此一少數階層，進則在政府中為官，上自卿相，下至僚吏，皆出此士階層。退則在社會中為師。不斷有人，承其衣鉢，上治下教。此兩千年來之文化傳統，則盡歸此士階層領導。(錢穆，《雙溪獨語》，一九九八，頁五〇六至五〇七)

錢賓四認為中華民族可稱之為“士中心”之民族、中國社會亦可稱之為“士中心”的社會，而中國政府亦可稱之為“士政府”。若以中國“士”為代表的政治和西方“民主”制度的政治作一對比則可發現其差異之處：

所以中國政府，我們可以稱之謂乃一“士人政府”。西方社會有“民”無“士”，故彼之所謂民主政治，與中國傳統之士人政治，仍有其不大同處。中國政治傳統由考試制度來選士，西方民主政治則由政黨來選舉代表。直到最近，西方始慢慢有參考推行中國之考試制度者，但考試終不如選舉之重要。此亦中、西方政治傳統一大相異處。

(錢穆,《講堂遺錄》,一九九八,頁一六一)

中西的政治可謂異中有同，西方所謂的民主政治乃以民黨政黨來選舉，其實中國的“士階層”亦無不是平民百姓之代表，所以錢賓四稱之為“中國式的民主”。

中國傳統政治，實乃一種“士人政治”。換言之，亦可謂之“賢能政治”，因士人即比較屬於民眾中之賢能者。有帝王，乃表示其國家之統一；而政府則由士人組成，此即表示政府之民主；因政府既非貴族政權，又非軍人政權與富人政權，更非帝王一人所專制，則此種政治，自必名之為民主政治矣。若必謂其與西方民主政治不同，則姑謂之“東方式的民主”，或“中國式的民主”，亦無不可。(錢穆,《世界局勢與中國文化》,一九九八,頁

二四一)

錢賓四又以中國的“士”和西方的“讀書人”作一比較，他認為中國的士多數從政，

但並非一心想做官、通體想做官。究竟他們尚有孔、墨大道可講。西方的讀書人，一心只想做專家、學者，在大學校當一教授，政治活動非彼輩事。（錢穆，《講堂遺錄》，一九九八，頁一〇八）這就是中國傳統“士”的精神，也就是余英時在《朱熹的歷史世界》中所說的“以天下為己任”和變“天下無道”為“天下有道”的精神態度。然而西方傳統卻不像中國，沒有兩千年以來的“士”傳統，要直到近代才有所謂的“知識人”⁷出現。而中西的情況正好相反，西方“知識人”興起，中國傳統的“士”卻已逐漸消失。西方學人所刻畫的“知識人”的基本性格竟和中國的“士”極為相似。（余英時，《士與中國文化》，二〇〇三，頁二）西方所謂的“知識人”即代表了社會的良心，具有一種宗教承當的精神，就像中國傳統“士”那種承擔文化使命的精神。雖然中國的“士”與西方的“知識人”在基本精神上確有契合之處，但是余英時並不認為這兩者之間可以劃等號。他們之間仍有差異，畢竟不再是傳統的“士”了。

錢賓四也認為現在的中國已經沒有了“士”這個階層，而剩下的只是一心想做專家的讀書人，他們即對社會沒有承擔的責任，又對文化沒有所謂的使命感。所以他認為今天的中國若要復興中國文化，則不得不復興中國傳統所謂的士。

說文上說：“推十合一為士”十即完全之意。……倘使此社會多士，此社會之大夫都是士，此社會就幸福了。若使此社會的大夫不夠做一士，甚至於不夠做一人，此社會就不幸了。此社會沒有士，沒有君子，就痛苦了。……人生天地間，第一應該是懂

⁷按余英時在《士與中國文化》的新版序中提及：“我近來極力避免‘知識份子’，而一律改用‘知識人’。我想儘量恢復‘intellectual’的‘人’的尊嚴，對於中國古代的‘士’更應如此。”其所言甚是，故本文將會把包括引文在內的所有“知識份子”改為“知識人”。

得怎樣做人。做人之進一步，則是做一士。(錢穆,《新亞遺錄》，一九九八,頁五六〇至五六一)

余英時亦指出到了二十年代末期，“士”文化基本上已消失了，中國近代知識人已與傳統中國之“士”不同，他們在社會、政治和文化等領域不斷地從中心走向邊緣。

(余英時,《中國文化的重建》，二〇一一,頁四〇)尤其是“五四”時期的知識人因面對西方文化的關係，開始對自己的傳統文化失去信心，而主動撤離文化中心走向邊緣化。但他在《士與中國文化》的新版序又指出“士”的傳統雖然在現代結構中消失了，“士”的幽靈卻仍然以種種方式，或深或淺地纏繞在現代中國知識人的身上。(余英時,《士與中國文化》，二〇

〇三,頁六)這又從五四時期的知識人身上可以發現，他們雖追求“民主”與“科學”，但實際上仍脫不了“以天下為己任”的餘韻。其實即便到了錢賓四與余英時也是如此的，從他們對中國傳統文化的重視來看，即可證明他們繼承了“士”的餘韻。

余英時在〈現代儒學的困境〉一文中提出的“遊魂”說又和以上“士”幽靈是屬於相類似的問題，他指出現實社會和儒學之間的聯繫已完全斷絕，制度化的儒學已死亡，而儒學死亡之後已成為一個遊魂了。(余英時,《中國文化的重建》，二〇一一,頁八八)這就導致了他們的一生都在為中國招“魂”，但那到底是個什麼樣的“魂”呢？有人以為此‘魂’寄託於歷史，有人以為哲學（儒家和諸子）即是‘魂’，也有人以為文學才是‘魂’的凝聚之地。但另一方面，他們對於當時以進化為基調的西方社會則視為天經地義。(余英時,《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一,頁二一)有關“遊魂”的問題，余英時在

〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉中也談到很詳細：

他們當時解決矛盾的辦法大致有兩條路。第一條路是認定西方現代的基本價值觀念如民主、民權、自由、平等、社會契約等，在中國早已有之，這才是中國的“魂”，不過淹沒已久，必須重新發掘。另一條路是主張漢民族西來說。當時出於排滿的動機，幾乎人人都尊黃帝為中國人的始祖。中國的“國魂”也就是“黃帝魂”。（余英時，《猶記風吹水

上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁二二）

余英時在該文提出錢賓四治史的動機是從歷歷上去尋找中國文化的獨特精神，最重要的是他不只是限於空論，而是以精密的考證來作出實踐：“所以他為中國‘招魂’是憑借著他對中國文化的信念和他在中國史研究方面的真實貢獻，絕非空喊幾聲‘魂兮歸來’的方士之流所能相提並論的。”（余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁二

五）余英時認為錢賓四所追求不是中國舊魂原封不動地還陽，而是舊魂引生新魂，也就是傳統引生現代。余英時還指出錢賓四的《國史大綱》是最具有“招魂”意識的著作：“幾十年來他的用心一貫，《引論》則是他對於‘中國魂’的新詮釋。爲了說明中國史的獨特精神，他不能不以西方作為對照，這也是百年以來中國史學的共同傾向。”（余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁二六至二七）中西對比是沒有一個定案的，永遠不可能停止，從清末至今如是，所以錢穆與余英時一生的學術研究都是圍繞在這一問題上從來沒有停止過。

錢先生為中國招魂當然沒有停止過，然而 1949 年以後中國史進入了一個新的階段。中國的危險已不在於會不會“亡國”，而是會不會“亡天下”。照顧炎武的說法，“亡天下”便是中國文化的滅亡。所以他在這一階段的學術著作，如《莊子纂箋》和《朱

子新學案》，也改變了招魂的方式。曾國藩“體莊用墨”，錢先生則是“體儒用莊”。

他想通過《新學案》而重建現代儒學之“體”，通過《纂箋》而重顯莊生之用。(余英時，

《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁二七至二八)

余英時在該文的最後又說：“在這意義上，我們應該承當起錢先生的未竟之業，繼續為中國招魂。”(余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁二九)由此可知，余英時《朱熹的歷史世界》一書正是繼承錢賓四《莊子纂箋》和《朱子新學案》而重建現代儒學及文化精神之一大表現。

從以上種種的論述來看，我們得出一個結論，余英時與錢賓四不但學術觀點上相同，就連學術動機也是一樣的，無論是繼承中國傳統的“士”抑或是為中國“招魂”都不例外，但其最顯著的學術動機仍是在於文化重建這一環。錢賓四自國史大綱所作論文乃屬歷史性，為古人伸冤，作不平之鳴，此後論著則多屬文化性，提倡復興中國文化，作中西文化比較。此其一生之學問思想，先後轉捩點所在，而其主要興趣轉到文化方面，都只為了解答這一問題：

中西文化孰得孰失，孰優孰劣，此一問題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，使余全心震撼。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，實皆伯圭師此一番話有以啓之。(錢穆，《八十憶雙親師

友雜總合刊》，一九九八，頁三六)

錢賓四所擔心的問題是中國傳統文化的徹底瓦解，當時的中國學人一味提出“全盤西化”、“打倒孔家店”等口號，致使他的學術研究不得不轉向中西文化的比較上，但他卻不是爲了比較出中西文化孰優孰劣，而是要比較文化的異同：“我不是講文化的高下，更不是講文化的是非，我是講文化的異同。”（錢穆，《從中國歷史看中國民族性及中國文化》，一九九八，頁二〇）⁸因他認為這容易涉及民族情感恐怕會失去其客觀性，所以他強調必須回到歷史上觀察才能真正瞭解歷史與文化的真面貌。然而當時的學人卻對錢賓四的學術有所曲解⁸，甚至到了今天仍有不少人認為他不懂西方，純屬是保守派，徹底反對“五四”新文化運動。

錢賓四先生雖然宏闊，但只限於中國，中國以外他不懂，也不關心。賓四先生做任何比較研究是爲了突顯中國如何偉大，帶有情感作用，所以他批判外國制度不是頂能抓到要點，有若干地方是誤解的，這不能怪他，因為他受到時代的限制。（陳永發、沈懷玉、潘

光哲訪問；周維朋記錄，二〇一一，頁一八七）

其實錢賓四對於所謂的“科學精神”是虛懷承受的，對此余英時〈錢穆與新儒家〉一文就作出了詳細的澄清：“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。”（余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一，頁三九）錢賓

⁸ 按：這一曲解也導致錢賓四很晚才選上院士：“錢穆很晚才選上院士，也不是東南被排擠的問題，是意識形態的問題。沒人反對錢先生的民主主義，主要是反對他喜歡拿西洋跟中國做比較。”（陳永發、沈懷玉、潘光哲訪問；周維朋記錄，二〇一一，頁四八一）

四絕非頑固保守之人，他只是反對中國人一切都只向西方學習而完全抹殺中國傳統文化的價值意義，所以與其說他是為了維護傳統，倒不如說他是為了傳統的更新而奠定歷史和知識的基礎。毋庸置疑，余英時在這方面顯然是受了錢賓四的影響，他在二〇〇六年克魯格獎頒獎儀式的演講上指出：

在 1940 年代，我對中國歷史和文化研究開始產生濃厚的興趣，那時，中國的歷史思考正陷於一種實證主義和反傳統的模式中。中國整個過去都被負面地看待，無論何種看起來像是獨特的中國的東西，都被解釋成是對於西方歷史發展為代表的文明進步的普遍模式的一種背離。其結果，中國文化傳統各個方面的研究，從哲學、法律、宗教到文學和藝術，常常等同於譴責和控告。毋須贅言，那時我對中國文化的認同，更緊要的也是我對個人的認同，處於一種完全的迷失中。所幸的是，我得以在香港完成我的大學教育，繼而我又能在現已是我家園的美國攻讀研究生。(余英時著；何俊編；程敏生等譯，二〇〇

七，頁四一八)

這就是余英時和錢賓四學術上的共同動機，即以學術來宣揚中國傳統文化、以歷史的真面貌或整體性來重建中國的傳統文化：

就我一生讀書為學的心得，我認為根據中國歷史傳統實際發展的過程看，自古以來學術思想史居於人生一切主導地位的。上之政治領導，下之社會教養，全賴學術思想為主導。我更認為不僅中國過去如此，將來的中國，亦必然應該要依照傳統重振學術才有正當的進程。(錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，一九九八，頁四七三)

他們希望能透過歷史和學術將文化重建，也就是所謂的是借古鑒今，這一點也跟陳寅恪的“在史中求史識”一樣。他們以歷史、文化與思想的轉進，尤其借鑒佛教傳入中國後宋明新儒學融釋歸儒的經驗，來面對現代中西文化的衝突。余英時在《中國思想傳統的現代詮釋》的自序中指出現代詮釋的要求即直接起於西方思想的挑戰，這和宋明新儒學之起於對佛教的回應基本上是相類似的，只是背景不同而已。佛教中國化是經歷了幾百年的“格義”階段才能融合；而現代詮釋則缺乏了一個長期的“格義”階段。(余英時，《中國思想傳統及其現代變遷》，二〇〇四，頁 三至四)因此中國文化在面對西方文化的挑戰下，究竟如何有機地融合並且走向現代化、全球化，這就成了他們所關注的問題，亦是他們學術研究的主要動機。

結語

余英時就讀香港新亞書院時爲了更深入地讀《國史大綱》，曾發憤圖強作一種鉤玄提要的工夫，把書中的精要之處摘錄下來以備參考。當時他寫成幾條後送呈錢賓四過目，那是他第一次在課外向錢賓四請教，使他畢生難忘。

錢先生的話我至今還記得。他說：“你做這種筆記的工夫是一種訓練，但是你最好在筆記本上留下一半空頁，將來讀到別人的史著而見解不同時，可以寫在空頁上，以備比較和進一步的研究。”他的閒閒一語對我很深的啟示，而且他透露出他自己對

學問的態度。《國史大綱》自然代表了他自己對一部中國史的系統見解。但是他並不認為這是唯一的看法，而充分承認別人從不同的角度也可以得出不同的論點。(余英時,《猶

記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一,頁九)

由此可見，錢賓四的治學的系統是開放的而非封閉的，這一點在《國史大綱》的“引論”中也表示過，但對余英時而言，這次的當面請教比起透過書本來得更為湊效和親切。此後他做學問就常常以錢賓四的話來提醒自己，錢賓四對他的學術影響可說是一生的。

從此我便常常警惕自己不能武斷，約束自己在讀別人的論著——特別是自己不欣賞的觀點時，儘量虛懷體會作者的用心和理論的根據。(余英時,《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一,

頁九)

由於錢賓四的學識廣泛，所以二人平時討論的範圍幾乎無所不包，但重點總是圍繞在現代史學的演變方面。

我從他的談論中，逐漸領悟到中國傳統學術一方面自有其分類和流變，另一方面又特別注重整體的觀點。這是“專”與“通”的大問題。但是這一傳統和現代西方學術的專門化趨勢接觸以後，引起了許多有關如何溝通和融化的困難，一時無法解決。(余

英時,《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，一九九一,頁十)

錢賓四的學術獨特之處在於善“以通馭專”，故此錢賓四一再叮囑余英時不要過分注意斷代而忽略貫通。這是余英時所繼承錢賓四的中國傳統學術，但在面對西方學術的衝擊下，余英時又有其開新的一面，無論是他的“心理史學”、“內在理路”、“歷史脈絡”、“士邊緣化”或是“遊魂”學說，都成為了一個新的學術典範。不管學術界認不認同或支不支持他的學術觀點，但都不能繞過他不談，因他的學術已處於學術界的中心位置，對以後中國人文學術研究和中國現代文化重建具有很大的影響和意義。

這也就是錢賓四與余英時二人的動機所在，他們借鑒中國傳統“士”在歷史轉變的情況下如何自處的經驗，以解決現在中國所面對的文化問題。換言之，即是以儒家思想為主的“士大夫”究竟如何在經歷了佛、道思想後仍然得以融合創新。尤其宋儒面對佛教如何融釋歸儒的經驗，正是如今中國文化面對西方文化如何走向現代化的學習對象。簡單來說，錢賓四與余英時的研究動機在於重建中國文化，要特別提出的是他們並非要回復中國傳統文化，而且這是不可能的，他們所要求的是在不失傳統文化的同時引進現代文化，在自然融合的情況下重建中國文化。

最後必須補充的是錢賓四與余英時學術研究的貢獻及影響，這主要在於學術和文化兩方面。首先，在學術方面余英時的新典範已使到了以後的學術研究視野更為開拓，有更多的發展空間，而余英時和錢賓四做學問的方法與精神更是值得做研究的學者所學習的。余英時的《朱熹的歷史世界》就是一個明顯開風氣的例子，他在宋代士大夫的政治文化研究中已做了先鋒，這使到後來的學者得以延續這方面的發

展繼續做出研究。就我所見，有張國剛的〈道學起源的歷史視野——讀余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化研究》〉和楊俊才的〈關於姜特立在《朱熹的歷史世界》中的定位問題——與余英時先生商榷〉等。

至於文化方面的影響更是毋庸置疑了，錢賓四與余英時眾多的研究著作念茲在茲都是對中國文化的關懷。近代的學人在面對西方文化的衝突下，“尊西人若天帝，視西籍如神聖。”又一味盲目地提倡所謂的“全盤西化”、“廢除漢字”等。他們在對中國歷史和傳統文化毫不知情的情況下，批判中國舊傳統社會是“封建社會”、中國傳統政治屬於“帝王專制”的。因此，錢賓四才說：

我們現在人好稱中國古代為封建社會、奴隸社會，不知封建在中國史一政治名稱，而秦漢以下已明改封建為郡縣。而賣身為奴，卻是民間一自由。只諸位江恩細讀中國史，自知其中詳情。（錢穆，《從中國歷史看中國民族性及中國文化》，一九九八，頁七八至七九）

由此可見，他的學術動機是要為古人伸冤、作不平之鳴，繼而提倡復興中國文化。若我們觀察余英時的著作，則發現其無一不是和錢賓四此學術目的有關。由於當時的中國正處於一種走向西方文化熱潮，因此錢賓四與余英時對當時的影響或許不大，也看不見什麼明顯的效果。但直到今天，熱潮已退，大家冷靜下來觀察則不免發現此一問題的存在和危機，這些都是全賴於錢賓四與余英時的影響。相信今後會有越來越多的中國學人逐漸回歸到自身文化問題上解決，而不是一味地向西學習，硬生生的把它套在中國文化的身上。

參考書目

甲 專書著作

- 一、 陳寅恪（二〇〇一），〈鄧廣銘宋史職官志考證序〉，《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店。
- 二、 陳永發、沈懷玉、潘光哲訪問；周維朋記錄（二〇一一），《家事國事天下事：許倬雲八十回顧》，香港：中文大學出版社。
- 三、 陳致（二〇一二），《余英時訪談錄》，北京：中華書局。
- 四、 韓復智編著，國立編譯館主編（二〇〇五），《錢穆先生學術簡譜》第一冊，臺北市：五南圖書出版公司。
- 五、 侯宏堂（二〇〇九），《“新宋學”之建構——從陳寅恪、錢穆到余英時》，合肥：安徽教育出版社。
- 六、 羅志田（二〇〇六），《再造文明的嘗試：胡適傳》，北京：中華書局。
- 七、 [日]內藤湖南（二〇〇四），《中國史通論（上）》，北京：社會科學文獻出版社。
- 八、 錢穆（一九九八），《八十憶雙親師友雜憶合刊》，《錢賓四先生全集》第五十一卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 九、 錢穆（一九九八），《從中國歷史看中國民族性及中國文化》，《錢賓四先生全集》第四十卷，臺北市：聯經出版事業公司。

- 十、 錢穆（一九九八），《國史大綱（上）》第二十七卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 十一、 錢穆（一九九八），《國史新論》，《錢賓四先生全集》第三十卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 十二、 錢穆（一九九八），《講堂遺錄》，《錢賓四先生全集》第五十二卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 十三、 錢穆（一九九八），《世界局勢與中國文化》，《錢賓四先生全集》第四十三卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 十四、 錢穆（一九九八），《雙溪獨語》，《錢賓四先生全集》第四十七卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 十五、 錢穆（一九七七），《宋明理學概述》，臺北市：台灣學生書局。
- 十六、 錢穆（一九九八），《晚學盲言（上）》，《錢賓四先生全集》第四十八卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 十七、 錢穆（一九九八），《現代中國學術論衡》，《錢賓四先生全集》第二十五卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 十八、 錢穆（一九九八），《新亞遺鐸》，《錢賓四先生全集》第五十卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 十九、 錢穆（一九九八），《政學私言》，《錢賓四先生全集》第四十卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 二十、 錢穆（一九九八），《中國歷代政治得失》，《錢賓四先生全集》第三十一卷，臺北市：聯經出版事業公司。

- 二十一、錢穆（一九九八），《中國思想史》，《錢賓四先生全集》第二十四卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 二十二、錢穆（一九九八），《中國文化史導論》，《錢賓四先生全集》第二十九卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 二十三、錢穆（一九九八），《中國學術思想史論叢（五）》，《錢賓四先生全集》第二十卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 二十四、錢穆（一九九八），《中國學術思想史論叢（七）》，《錢賓四先生全集》第二十一卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 二十五、錢穆（一九九八），《中國學術通義》，《錢賓四先生全集》第二十五卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 二十六、錢穆（一九九八），《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》第十一卷，臺北市：聯經出版事業公司。
- 二十七、丘為君（二〇〇四），《戴震學的形成》，臺北市：聯經出版事業公司。
- 二十八、田浩（二〇一一），〈朱熹研究在美國：“以陳榮捷、余英時與田浩的研究為中心”〉，《思接千載》，北京：中華書局。
- 二十九、韋政通主編（一九九七），《中國哲學辭典大全》，臺北市：水牛出版社。
- 三十、許倬雲口述；李懷宇撰寫（二〇一〇），《許倬雲談話錄》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 三十一、俞大維（一九七八），《談陳寅恪》，臺北市：傳記文學出版社。
- 三十二、余英時（二〇〇四），《方以智晚節考》增訂版，北京：三聯書店。
- 三十三、余英時（二〇〇五），《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，

北京：三聯書店。

三十四、余英時（二〇〇三），《士與中國文化》，上海：上海人民出版社。

三十五、余英時（一九七九），《文明論衡》，臺北市：九思叢書。

三十六、余英時（一九八四），《西方民主制度與近代文明》，臺中：漢新出版社。

三十七、余英時（一九九一），《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，臺北市：三民書局。

三十八、余英時（一九八四），《中國近代思想史上的胡適》，臺北市：聯經出版事業公司。

三十九、余英時（二〇〇三），《中國近世宗教倫理與商人精神》，《士與中國文化》，上海：上海人民出版社。

四十、余英時（二〇〇四），《中國思想傳統及其現代變遷》，《余英時文集》第二卷，桂林：廣西師範大學出版社。

四十一、余英時（二〇一一），《中國文化的重建》，北京：中信出版社。

四十二、余英時（二〇一二），《中國文化史通釋》，北京：三聯書店。

四十三、余英時（二〇一一），《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三聯書店。

四十四、余英時著；劉紹銘編（二〇〇三），《情懷中國》，上海：上海人民出版社。

四十五、余英時著；何俊編；程嫩生等譯（二〇〇七），《人文與理性的中國》，上海：上海古籍出版社。

四十六、鍾彩鈞著；張麗珍黃文斌合編（二〇〇七），《錢穆與中國學術思想史》，吉隆坡：馬來西亞大學中文系畢業生協會。

乙 參考期刊

- 一、葛兆光（二〇〇四），〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間——讀余英時先生《朱熹的歷史世界》及相關評論〉，《當代》第一九八期。
- 二、田浩、葛兆光、鄧小南等（二〇〇五），〈歷史學視野中的政治文化〉，《讀書》第十期。
- 三、余英時（二〇〇四），〈“抽離”、“回轉”與“內聖外王”——答劉述先先生〉，《九州集林》春季號。
- 四、余英時（二〇〇四），〈試說儒家的整體規劃——答劉述先先生《回應》讀後〉，《當代》第二〇一期。
- 五、余英時（二〇〇四），〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，《當代》第一九七期。

附錄

余英時專著引錢賓四著作表：

余英時專著	錢賓四著作	引用頁數
《猶記風吹水上鱗： 錢穆與現代中國學術》	《國史大綱》	3、4、8、9、10、12、14、23、 26、27、39、41、42、43、50、 99、194、247
	《中國近三百年學術史》	3、18、26、47、257
	《先秦諸子繫年》	3、23、24、25、26、99-125、 127-130、132-136、195、196、 247
	《八十憶雙親師友雜憶》	12、13、34、39、61、62、64、 247
	《劉向歆父子年譜》	23、32、138、140、247
	《國學概論》	24、28、39
	《莊子纂箋》	28
	《朱子新學案》	28、33、43、77、247、258、259
	《兩漢經學今古文平議》	32
	《宋明理學概述》	34、52
	《中國學術通義》	36、53、54、56、60、68、69
	《國史新論》	41、42、50
	《政學私言》	42、50

	《中國學術思想史論叢》	46、48
	《中國現代思想史論》	57
	《現代中國學術論衡》	60
	《中國學術通論》	68、69
	《中國通史綱要及參考材料》	194
	《論語新解》	255
《朱熹的歷史世界》	《朱子新學案》	上篇 34、49、208 下篇 67
	《中國學術思想史論叢》	上篇 84、104、118、129
	《讀史隨劄》	上篇 296
	《國史大綱》	上篇 301
《論戴震與章學誠》	《中國近三百年學術史》	10、21、25、29、48、61、99、 102、104、105、121、126、 135、140、155、186、188、 216、217、250、284、291、311
	《兩漢經學今古文平議》	57
	《朱子新學案》	151、331
	《記鈔本戴東原孟子私淑錄》	217
《方以智晚節考》	〈余君英時方密之晚節考序〉	此序為錢賓四所寫

後記

若根據拉曼大學的論文格式我們是必須寫致謝詞的，但我除了要感謝論文指導老師——方美富師之外，實在想不到還要感謝誰了。整篇致謝詞只感謝方美富師，又怕顯得有些奇怪，所以最後還是決定寫後記。後記的作用在於介紹文章的寫作經過，或對此文進行評價，但我對於自己所寫的拙文實在是不予置評，所以我也只能稍微介紹此文的寫作歷史和我的閱讀感想了。

我在大學三年內，正式上過方老師的課就有“國學概論”、“近代思想”與“中國思想史”三堂課，外加旁聽“工具書”與“四書”二課。承蒙方老師的幫助和教導下，我就是在“近代思想”一課開始接觸余英時與錢穆二人的學術著作，我還記得當時的報告題目是“錢穆的民族文化本位”，於是看了不少錢穆的書。直到後來方老師介紹我看余英時的《朱熹的歷史世界》，要我好好學習余英時的筆法，然後又介紹我看陸鍵東的《陳寅恪的最後二十年》，其用意是要我學習陳寅恪晚年雙目失明後的治學精神。這使我印象非常深刻，自然也就奠定了我論文的方向，所以在一年前選定論文題目時，毋庸置疑地，我的首選當然是方老師了，原因是想借此機會繼續向這位博學的老師學習。當選題結果揭曉，我知道了我的論文導師是方老師後，心中卻泛起了莫名地矛盾，感到驚喜的同時又有種無形的壓力，因為我知道自己的才識有限，必須非常努力才不至於讓方老師失望。

适才我用了博學二字來形容方老師似乎還不夠貼切，其實用“書海”二字來形容方老師可能會更好些，我相信方老師給全體師生們的印象也是和“書”脫離不了關係，他本身就開過玩笑地說自己是“兩腳書櫥”，但在我看來一點都不為過，他真的是過目不忘。至於我說方老師是“書海”則是因為他的藏書真的很多，我敢肯定地說，他的藏書比拉曼大學圖書館還要豐富，拉曼大學圖書館有的書他都有，拉曼大學圖書館沒有的書他亦有，而且他博學的知識猶如書海般遼闊，我開始愛看書或多或少也是受了他的影響。

我在整個論文過程中主要大半年的時間都在看書，其實真正寫作的時間只用了短短的一個月，所以說實在的這篇論文是趕出來的。我記得錢穆的讀書箴言裏，其中有一條是說：“聰明而有志的青年自然不肯為要趕成幾篇不成熟的著作而犧牲了自己讀書時大的眼光與活的精神。”這一點就正中了我的要害。錢穆又說：“讀書做學問的仍多只為尋題目作文讀書，也未見大家肯細心來讀一部書，從頭到尾心性靜細來讀。”這一點又再次擊中了我的痛楚，我除了錢余的書是細心的讀之外，其餘的書都是抽重點看的。但我在論文的過程中最值得開心的便是讀書了，因為錢余的書都很好看且從中學到很多知識，這正是錢穆所說的另一個讀書箴言：

“讀書當一意在書，游山水當一意在山水。乘興所至，心無旁及。故論語首云：‘學而時習之，不亦說乎？’讀書游山，用功皆在一心。能知讀書之亦如游山，則讀書自有大樂趣，亦自有大進步。否則認讀書是吃苦，游山是享樂，則兩失之矣。……從師交友，亦當如讀書游山般，乃真樂也。”

雖在寫作時常有不知從何下手的挫折，但至少在我讀書的過程中還是蠻享受的。錢穆的次子錢行在《思親補讀錄——走近父親錢穆》一書曾說過：“如果讀錢先生原作少於十部，是不宜草率為文的。”雖說錢余二人的著作我幾乎都看了，但我還不敢說自己是熟讀的那種，也不敢說自己有資格論述他們二人的學術。所以整個論文過程中若非有方老師的嚴加指導和細心提點，這篇文章根本是寫不出來的，我從方老師處確實是獲益不淺，在此衷心感謝方老師。雖然我與方美富師的師生關係不如余英時與錢穆四十年來的師生關係般親密，但其實我對方美富師的欣賞，就像余英時對錢穆一樣“雖不能至，心嚮往之”。

最後，我在論文過程中讀錢余的書時，仿佛感覺到自己就是在與二人進行“心靈對話”，不知不覺中也會受到二人的影響。我希望可以從中學習到二人的治學方法，我一直都是抱著余英時在〈怎樣讀中國書〉所說的虛心態度來讀書的，而且我這幾年來的讀書心得也證明了朱子所說的是對的。

“讀書別無法，只管看，便是法。正如果人相似，挨來挨去，自己卻未先要立意見，且虛心，只管看。看來看去，自然曉得。”

拉曼大學中華研究院第十六屆中文系生

二〇一二十一月二十一日星期三

陳靜賢