

和而不同：錢穆與余英時(下)

● 周質平

編者按：本文第一至三節已於2024年8月號刊出；本期刊出第四至六節。

四 師生情誼

1950年，余英時入新亞書院，授業於錢穆，前後有五年切磋問學的歲月，這段光景都親切地記錄在1990年余英時悼念錢穆的文章〈猶記風吹水上鱗——敬悼錢賓四師〉、〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉和2016年為重刊《國史大綱》而寫的〈《國史大綱》發微——從內在結構到外在影響〉的長文中。余英時是學界公認的錢門大弟子，錢門的另一位高足、史學家嚴耕望在〈從師問學六十年〉一文中說道，「先生〔錢穆〕門人長於學術思想史、各有貢獻者甚多，余英時顯最傑出」^①。顯然這是同學之間的共識。余英時也以錢穆的後繼者自任。

余英時在悼念錢穆的文字中這樣敘述錢穆對他的影響：「如果我沒有遇到錢先生，我以後四十年的生命必然是另外一個樣子。這就是說：這五年〔1950-1955〕中，錢先生的生命進入了我的生命，而發生了塑造的絕大作用。」^②這幾句話是令人動容的。錢穆是改變余英時生命的人！這個改變不僅是學術上的指導，也是人格上的塑造。接着，余英時說道：「但是反之則不然，因為錢先生的生命早已定型，我在他的生命史上則毫無影響可言。最多不過如雪泥鴻爪，留下一點淺淺的印子而已。」^③這話當然是自謙之詞，余英時入錢門之後，錢穆「得天下英才而教之」的喜悅躍然紙上；而余英時對光大新亞精神，繼踵並發揚錢學的貢獻是有目共睹的。有關錢穆的英文著作《錢穆與七房橋世界》(*Qian Mu and the World of Seven Mansions*)的作者鄧爾麟(Jerry Dennerline)，也是受了余英時的指導才從事錢穆研究的^④。

錢穆早在1956年，就把余英時看作是自己的傳人了。這年2月22日，余英時赴美之次年，錢穆寫了一封情意殷切的信，盼他早日學成歸來：「國內治文史者，日乏其人，必俟有後起英秀，任此重負。學位僅屬虛名，弟〔英時〕若早歸，幸穆尚未衰頹，相與講究切磋，集數年之講貫，甚望弟能建樹宏模，不負平昔之所期。」^⑥1957年12月5日，錢穆在致余英時函中，再致意：「深望弟能早歸，將來任重任者，非弟莫屬也。」^⑦這真是老年得徒，衣鉢相授了。余英時在回憶錄中也曾提及此事：「親承錢先生的衣鉢可以說是人生最難得的際遇。」^⑧

1959年12月21日，余英時赴美後第四年，錢穆寫了一封信給余英時的父親余協中，描繪出一幅余英時歸港後師生重聚的和樂憧憬圖^⑨：

只望明年遠遊歸來，學校事能趁此擺開，多得清閒，有英時等數人時時過從，談論學術，放情山水，弟自當買一車由內人駕駛，家中時時備一兩味家常菜，邀英時等三數人聚餐會遊，弟之理想專在此處……英時天資英發，實似往年張君蔭麟，而醇厚過之，必有遠到之期，此不僅兄之老福，亦弟晚年心情所切盼。若使英時能在弟身旁親眼看其一日千里之脫轡絕馳，弟之心情蓋無愉快過於此者。得一後起人才殊不易，弟為新亞化了十載心血，卻要向英時身上索償。

這段話私情公誼兼顧，少有地展現了錢穆平居悠閒寬適的一面。大有「子之燕居，申申如也，夭夭如也」、「吾與點也」的情趣與氣象。老師盼學生歸來，其真切有如此！其歡樂有如此！而其得一千里馬之欣慰又有如此！「十載心血」，得一英時足矣！錢穆的寬慰得意盡在此一語之中了。這種師生如家人之情，是錢穆的一種理想。余英時在悼念老師的文章中說：「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，這種感情已很難再用『師生』兩個字說明它的內容了。」^⑩這超越「師生」的部份無疑是「親人」和「家人」了。

1978年10月，錢穆應香港中文大學新亞書院之邀，作「錢賓四先生學術講座」之首講，在〈中國人的行為〉一講中說道：「中國人講學術，又必牽連到師生間的感情上，一門講學又如是一個家庭中過生活。所以要講學就必得成家。」^⑪此處「成家」一語雙關，一則是「學問成家」之「家」，一則是「家庭」之「家」，這兩個「家」在錢穆看來，是一而二，二而一的。

錢穆不只一次將余英時與張蔭麟相提並論，張蔭麟是少數受錢穆推尊的史學家。1942年，錢穆撰文悼念張蔭麟，作如此評價：「張君天才英發，年力方富，又博通中西文哲諸科，學既博洽，而復關懷時事，不甘僅僅為記注考訂而止。然則中國新史學之大業，殆將於張君之身完成之……然後生可畏，焉知來者之不如今，是所望於誦斯文而有慕於張君者。」^⑫1950年代被牟潤孫

譽為「才氣橫溢」^⑫的余英時，文史哲、中西兼治，讓錢穆想起了當年「天才英發」的張蔭麟，不正是上引所說「可畏」的「後生」嗎？而且這一「後生」在「關懷時事，不甘僅僅為記注考訂」這一點上，遠過於張蔭麟。

1960年5月錢穆在耶魯大學訪問講學，寫了一封論學的長信給余英時，除了對余英時的論文細加評點之外，對近代幾位重要學者的論學文字有極精當的點評。在信末，為了余英時的健康，對他的作息有所規勸：「又念弟之生活，卻似梁任公。任公在日本時，起居無節，深夜作文，日上始睡，傍晚四五時再起牀。弟求遠到，盼能力戒，勿熬深夜，勿縱晏起。心之所愛，無話不及。諒弟當不為怪也。」^⑬2014年，余英時為《錢穆先生書信集：為學、做人、親情與師生情懷》一書寫序時提到此函，當他讀到這一段話時「熱淚盈眶，感愧交併」^⑭。2018年，他在回憶錄中又引到這一段，並說道：「當時讀到這幾句話，我的感動是無法用文字來描述的。」^⑮錢穆對學生的這份關懷伴隨余英時六十年，至死不曾或忘。正如余英時所言，「忘不了的人和事才是我們的真生命」^⑯。老師對學生的關愛，這是何等細緻！何等體貼！這樣的師生情古今罕見。上引的這兩段文字，可以一改一般人對錢穆古板道貌、不苟言笑的刻板印象。這也就是余英時所說的「錢先生不但深於情而且富於幽默感」^⑰。

1965年錢穆從馬來西亞寫了一封信給余英時，再次提到養生之道。此函《錢穆先生全集》及《錢穆先生書信集》均未收錄，是余先生親手交給我的影本，值得徵引：

弟前來書，述及體況，頗以為念。鄙意日常起居，關係健康者至大，能早起能早睡最佳。穆自中年以後頗注意此事，至今習慣，一過十一時就寢，即感不適；晨起則絕少在八時以後，大率以六時至七時間為常。每日傍晚前散步。不知寓所附近有此方便否？每星期能有半日之舒散，若能作竟日遊更佳。此外能著意練習太極拳，此事日計不足，歲計有餘，收效不在目前，而在四五年之後。穆中年即練習此拳，後因體況幸健，每多疏忽，直至最近七八年來又精心練習。至今體力精神不致遽衰，所賴維此。

在嚴肅的學術指導之外，如此親切細緻地關懷學生的日常起居，真可以說是無微不至了。

1962年3月1日，錢穆為余英時將來在學術上的發展計，勸其歸港：「弟有意治中國思想史方面，非在中國社會不斷有真切活潑之刺激，即只有專在書本方面文字方面求啟悟，此終是落了第二義。」^⑱錢穆對美國漢學研究是缺乏信心的，在1969年4月16日的信中，他說出了對余英時長期留美的顧慮：「外人研究漢學，其眼光、興趣、立場、意見終自與國人不同，惟恐薰染過久，終妨深入遠到之前途。穆以往所以屢欲弟歸來者，惟以慮此為要。」^⑲這

兩段話如果用在1917年結束留美的胡適身上，那毫無疑問是極正確的。胡適若不回國而長留海外，至多不過是一個美國名校的終身教授，或是洋人眼裏一個傑出的漢學家，絕成就不了日後「中國文藝復興之父」^②。

錢穆的這兩段話若用在1946年於美國畢業的余英時老師楊聯陞身上，那就置楊聯陞於死地了。楊聯陞日後在哈佛成為「燕京講座教授」、美國漢學界的權威學者，全賴他學成之後滯留在美，而未束裝就道，成了「海歸」。余英時在悼念楊聯陞的文章中，也曾提到這一點：「如果他〔楊聯陞〕在一九四六年完成博士學位後立即回到中國，我可以斷言，他將和其他回國的人文社會科學的人才一樣，淹沒在中國的政治橫流之中。」余英時將楊聯陞決定留在美國這一點，認為是「漢學界的幸運，也是他個人學術生命的一大關鍵」^③。

錢穆勸余英時返港，主要是希望余英時履行學成後回母校服務的宿約。至於在學術研究上，少了中國社會「真切活潑之刺激」、「終是落了第二義」的說法，當然是極有見地，也是顛撲不破的。一個中國文史研究者長期居留海外，久不接「地氣」，其隔閡是難免的。然而由「真切活潑之刺激」所帶來的人事紛擾，也往往始料所不及。1973年，余英時回港任新亞書院校長兼香港中文大學副校長，這兩年的經歷並不愉快，他在1975年《論戴震與章學成：清代中期學術思想史研究》的自序中說到，香港那段經歷「是我平生最多紛擾的一段歲月」^④。這樣的「紛擾」對他的學術研究想必幫助不大^⑤。

雖然錢穆力勸余英時回港，但對余英時回港後的發展究竟得失如何，其實錢穆是沒有十分把握的。1974年6月16日，錢穆在致學生孫國棟的信中說道：「英時赴港，在彼為得為失，亦在不可知之數。穆固以振起新亞，望之新亞之校友；然為新亞而有害諸校友之前程，於心亦所難安！栽培一人不易，斷喪一人不難，苟無其人，事自無望，此穆所深信不疑也。」^⑥由此可以看出，錢穆對余英時回到香港不是沒有顧慮的。但他對余英時寄望之殷切，也是不言而喻，在錢穆的眼裏，余英時是「振起新亞」的不二人選。

回到中文世界，給余英時「真切活潑之刺激」是他發現自己的英文學術著作在亞洲影響之微。他在2014年《歷史與思想》的新版自序中說：1971年夏初訪日本和台北，「發現我的英文專著和學報論文，在整個東方學界的同行中，根本無人問津」，在這個刺激之下「萌生了用中文著述的念頭」^⑦。這一轉念，套用他寫楊聯陞的那句話，是「漢學界的幸運，也是他個人學術生命的一大關鍵」。2001年，我寫了一篇祝賀余先生從普林斯頓大學榮退的短文，特別提到這一點^⑧：

余先生多年來在海外嚴肅的用中文發表學術著作。這不但提升了中文著作在海外的學術地位，同時也提升了海外中國研究的水平，打破了美國學界視中文著作為次等的偏見和歧視。余先生在這方面的貢獻是遍及整個漢學界的，受惠最深的是所有海外從事中國文史研究的中國學者。這點觀察和感受也許不是一般國內的學者所能深知。

誠如余英時所說，既然在美國教書，「發表英文論著」是他「義不容辭的專業任務」。但此後他的論著基本上以中文為主，英文論文往往只是中文研究報告的縮略^⑳。在海外治中國文史的中國學者如果不能在文字上「由英返中」，那麼他的研究成果很難走出學院專業的範圍。但英文著作也是海外學者的晉身之階，說得更直白一點，是「舉業文字」，也是「稻粱謀」，與「名山大業」、「洛陽紙貴」關係不大。余英時這一「由英返中」的轉變，使他的著作打破了中國與美國的空間距離，使身在美國的余英時，其著作的影響達於兩岸三地。

由於寫作文字的不同，寫作的內容風格也會有相應的轉變。一般來說，英文著作較偏於純學術，而中文寫作則更能揮灑自如，談的是歷史而關懷卻在當下。這種對當下的關懷才是余英時著作中最能激起海內外華人共鳴之所在，以學術研究為基底，對文化現象、社會時局進行分析針砭的文字，成了余英時上世紀70年代以後寫作的重要內容。台灣出版的《歷史與思想》、《中國思想傳統的現代詮釋》、《文化評論與中國情懷》、《中國文化與現代變遷》等都屬此類^㉑。1987年，余英時的《士與中國文化》在中國大陸首發，接着各種專著、文集、作品系列大量發行，影響及於中國文史哲各個領域。

五 和而不同

1959年10月26日，錢穆有信致余英時，說到辦學辦事之艱難，引陸象山「宇宙間事即己分內事」，以及朱子「古今無關門獨坐之聖賢」二語相期勉^㉒。這兩句話很能體現師生兩人對「國事、天下事，事事關心」的態度。師生兩人都不是「靜觀冥想」式的學者，而是有深刻社會關懷的知識人。長期以來，中國傳統的「士」到現代「知識人」的演變，以及知識人在政治、社會各方面所扮演的角色和發揮的功能，一直是余英時研究的重點。在中國大陸發行的第一本余著就是《士與中國文化》。在這一點上，余英時真可以說是發揚並光大了錢門積極入世的精神。

余英時的社會關懷主要體現在對民主、自由、人權的維護和提倡上，他的看法和胡適是很接近的：民主是一種政治制度、生活方式，而自由、人權則是一個法律概念，是人人都應該享有的基本權利^㉓。他對這些問題的探討開始得很早，滯港五年（1950-1955），也是他和錢穆問學切磋最頻繁的一段時期，發表了大量有關這方面文字，如《近代文明的新趨勢：十九世紀以來的民主發展》、《民主革命論：社會重建新觀》、《到思維之路》、《民主制度之發展》、《自由與平等之間》及《文明論衡》等專著^㉔。這些超過百萬言的大量文字都是圍繞着民主、極權、革命這幾個主題，反覆論證民主是世界的潮流，共產極權則是這一潮流的反動。這一信念貫穿余英時一生，除了學術研究之外，成了他至死不渝的終身志業^㉕。

在錢穆看來，中國自有中國的民主和自由，至於「人權」則是「徹頭徹尾、徹皮徹骨的外國話、外國觀念」^{③③}。在這一點上，師生兩人的看法是大有出入的。錢穆在他等身的著作中多次說明：中國人只講人道、人倫，而從不講人權。但不講人權並不意味着中國文化中沒有「人權」的概念。在他晚年所寫的〈中國文化傳統與人權〉一文中，開篇即說「『人權』一詞，譯自西方，中國向無此義。然最知人權大義，最尊重人權者，則惟中國傳統文化為然，並世其他民族難與倫比」，中國人的人權觀念完全體現在「樂天知命，安分守己」這八個字上。這是中國人的自我約束，不侵犯他人權利的最好說明；若人人都「知命守己」，則他人的權利都得到了保障，也就都有了人權。在文章結尾處，他說「人權」的「權」，本義是「權衡」，亦即選擇的自由。他縱觀中國五千年歷史，並舉了從堯舜到太平天國十幾個例子，來說明這些重大的歷史事件都由個人「權衡」而定，由此得出結論：「讀一部中國史，皇古不論，唐虞以下四千年，即一部人權史，亦即一部自由史。」^{③④}這是相當奇特的一套邏輯，中國人之所以不講人權，正是因為中國歷史上從不缺人權，既不缺，又何需再說呢！在我看來，這是極其牽強的對「人權」、「自由」的歷史闡釋。

錢穆對新文化運動以來人們競謂中國自秦以下是君主專制政體這一點，是深不以為然的。1939年在《國史大綱》的〈引論〉中，開宗明義地指出：中國自秦以來兩千年之政體，斷不能以「專制黑暗」四字概括之^{③⑤}。1945年著《政學私言》、1955年出《中國歷代政治得失》，都是圍繞着這個主題，並試圖說明：新文化運動以來讓無數中國知識人神魂顛倒的民主政治未必適合中國。他堅信：「政治制度，必然得自根自生。縱使有些可以從國外移來，也必然先與其本國傳統，有一番融合媾通，才能真實發生相當的作用。」^{③⑥}如「民主」、「人權」這些概念，絕非「自根自生」，而是從歐美生硬地嫁接到中國，其扞格不入是可以預見的。他提出一問：「是否民主政治可以全不與此一民族之文化傳統有關聯，而只經幾個人的提倡，便可安裝得上呢？」^{③⑦}答案當然是斷然的否定。

晚清民初中國人對自由的理解，大致接受嚴復翻譯《群己權界論》(On Liberty, 又譯《論自由》)對「自由」這一概念的闡釋。他在〈譯例言〉中指出：「人得自繇〔由〕，而必以他人之自繇為界。」^{③⑧}嚴復對「自由」的界定，錢穆是不以為然的。1948年在〈自由與干涉〉一文中，他說：「『自由』是西方思想一大主腦。但他們以為一個人的自由，應以不侵犯別人的自由為限，此語實無理致。若你的自由，以別人的自由為限界，這便是你的不自由。若別人的自由，以你的自由為限界，這又是別人的不自由。」^{③⑨}

錢穆對「自由」兩字的闡釋和五四以後新派知識人對「自由」的理解是大有出入的。錢穆認為：「中國人傳統提倡禮治，因此社會鬆弛散漫。不是自由太少，而是自由太多。」^{④⑩}錢穆對自由的理解似乎接近「隨心所欲」或莊子所說的「逍遙」，是一種哲學上的「境界」，屬於一種哲學概念，與法律無關。而他給的例子，也往往是中國上古史中的例子，如他說：「大舜之孝，屈原之忠，並

不是對外屈服，而是一種內心情感向外伸舒之無上自由。」^④在他看來，殉道的烈士、守節的烈女，成仁就義的那一刻，就是自由的極致表現。但梁啟超、嚴復所提倡的自由則是一個法律概念，與「人權」是分不開的。嚴復對「言論自由」的解釋就充分反映了這一點：「須知言論自繇，只是平實地說實話求真理，一不為古人所欺，二不為權勢所屈而已，使理真事實，雖出之仇敵，不可廢也；使理謬事誣，雖以君父，不可從也，此之謂自繇。」^④

我們現在所說的「自由」，和「權利」(right) 這個觀念是分不開的，如「言論自由」、「信仰自由」說的是每個人都有言論和信仰的權利，而這個權利是基本人權的一部分。但錢穆強調的則是中國人歷來不說「人權」。他在〈中國人的行為〉講演中說道：「我特別要講，『人權』兩字中國向來沒有。中國人只講人性、人情、人道、人品、不講人權。」^④

然而，對余英時來說，「民主、自由、人權等普世價值」是他「深入內心的人生信念」^④。他也試着為這些普世價值在中國傳統文化中尋根究底。在他的英文論文〈民主、人權與儒家文化〉(“Democracy, Human Rights and Confucian Culture”)中，他認為「權利」和「義務」是互相依存、互為表裏的兩個概念。他引孟子和梁惠王的對話來說明，政府對老百姓有「仰足以事父母，俯足以蓄妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡」的義務；但從老百姓的角度來看，這正是他們的權利，也就是所謂「人權」。接着他引公元9年王莽頒布的禁止販奴的詔令，指出這已經把個人尊嚴由道德概念，提升到了法律的層次^④。師生兩人在這些問題上看法是很有差異的。錢穆看到的往往是中國傳統中的獨特性，而余英時則見到中國傳統中與現代接軌的一般性。

余英時對錢穆數十年來認為中國歷代傳統政治並非專制黑暗的一貫立場，當然是再清楚不過的。在何俊的訪談中，余英時把「皇帝一人專制」和「中國社會是封建社會」當作錢穆「最恨的兩句話」^④。1976年，余英時在台灣發表了著名的〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉，他寫作此文最初的立意是針對文化大革命而發，他想揭示的是：像文革這樣大規模的政治運動，表面上「取法於現代西方的極權系統」，但實際上「則繼承了許多傳統君權的負面作風，而集中表現在對於知識人的敵視和迫害，以及對理性與知識的輕鄙上面」。這篇文章在「無意中觸動了台灣學術和文化界的政治神經」，引起了廣泛的注意^④。

錢穆閱後大不以為然，發表〈帝王與士人〉，雖未指名，但對余文有所駁正：「言政治則必曰『專制』，言社會則必曰『封建』。惟求以西方名詞，強自誣衊中國歷史，必求證成中國兩千年來之傳統政治為一無是處而後快，斯誠不知其用心之何在矣！」^④這是老師對學生很嚴厲的批評了。余英時在2014年特別提到這次師生之間對中國傳統政治不同的解釋：「先師此舉完全是就學論學，對於我個人則採取了寬恕的態度。在我們以後無數次的歡聚中，他從無一語及此，我也沒有向他作出任何解釋，師生之間的感情絲毫未受學術異同的影響。」^④

民主、法治絕非錢穆關懷之所在，在錢穆看來，中國傳統的政治制度並非帝王專制，而是皇帝與士人共治，道統與政統相互制衡的局面，道統的力量有時甚至凌駕皇權。至於法治，錢穆也有極獨特的看法，1945年，他在〈人治與法治〉一文中指出：「時賢率謂中國尚人治，西方尚法治，今主模擬西化，故於人治主義排斥惟恐不盡，於法治規模步趨惟恐不肖。夷考其實，則翻其反而，毋寧謂中國重法治，西方重人治，猶較近是。」^⑤細讀錢穆有關法治的文字，他所謂的「法治」，是以法律作為治理國家的一種工具，亦即「以法治國」，法律是統治者透過賞罰二柄，讓群臣俯首聽命的利器。若就這一點而言，中國誠然是個「法治」國家。難怪他說：「今國人方競尚西化，而好言法治，尚求尊法抑人，此之謂昧於名實，更復以法治救中國，是以水救水，以火救火，其溺益深，其焚益烈矣。法治乎？法治乎？我不知中國多少罪惡，將借子之名以茲。」^⑥在錢穆看來，「法治」不但不是救治當時中國的對症良藥，而且會讓中國走上一條萬劫不復的歧路。至於為實行「法治」而做出的種種改革，則是「對藥發病」。這也正是他所說的「多少罪惡」借「法治」之名以行。

中國傳統法家所說的「法」是人主管控群臣、治理天下的工具，而西方人所說的「法」則是對人權的一種保護和對皇權的一種制約。與其說是「以法治國」，不如說是「依法治國」，憲法是不容輕易改變的。1960年，胡適之所以反對蔣介石連任第三任總統，因為這是違憲的。胡適的爭持是有法治觀念的，蔣介石悍然連任是沒有法治觀念的。

1979年，錢穆在《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》的序言中，再次明白指出：「中國自秦以下，最少亦當稱其謂是『君主立憲』，決非『君主專制』，否則一切典章制度均將無可解釋。」^⑦由此可見，錢穆對這一觀點自信之深。學術上的異同絲毫不影響師生的感情，這是「和而不同」最好的說明。

胡適與錢穆在學術上最大的分歧是老子、孔子先後的問題。胡適的《中國古代哲學史》從老子講起，這在當時是有革命性意義的。蔡元培在《中國古代哲學史大綱》的序中曾以「截斷眾流，從老子孔子講起。這是何等手段！」稱譽胡適^⑧。但梁啟超、馮友蘭等學者則認為《老子》書晚出於《論語》，而錢穆更進一步主張，老子書不僅晚於《論語》，更晚於莊子、惠施、公孫龍之後^⑨。1957年，錢穆將過去三十五年來論述老莊年代思想的論文彙集為《莊老通辨》一書出版，以莊先老後名其書，足見其自信之深。在次年寫給余英時的一封信中，不無自得地說道：「《莊老通辨》自謂乃莫大創見，新會梁氏〔梁啟超〕粗抽其緒，較之拙著，深淺懸隔。」^⑩

但余英時在2014年出版的《論天人之際：中國古代思想起源試探》的力作中，卻沒有採用錢穆《莊老通辨》中的任何議論，而是借用了不少胡適1934年發表的長文〈說儒〉中對「儒」的起源、演變的假設和闡釋。第五章「孔子與巫傳統」所談論的兩點——「孔子以前禮樂專家的功能」和「孔子作為『先知』的自我形象」，就是借鑒〈說儒〉而作進一步分析和闡釋。余英時將〈說儒〉一文譽

為「這是一篇材料豐富而又具有高遠想像力的專題研究」⁶⁶。余著《論天人之際》多處引用胡適的〈說儒〉，不但肯定了胡適在文中對「儒」初起的一些假設，也進一步證實了《老子》成書不晚於《論語》的持論⁶⁷。就老、孔先後這一點而言，余英時是完全悖離師說的；但就中國哲學中「天人合一」這一觀念而言，卻又是「接着」錢穆的說法。

在胡適的多種學術著作中，〈說儒〉是受到錢穆批評最嚴厲的文章之一。1942年，胡適發表〈說儒〉之後八年，錢穆在成都《學思雜誌》第一卷第一期發表〈駁胡適之說儒〉，分五點批駁胡適之立論，總結為：「其說之無稽，稍具常識，皆可辨之。粗列五事，聊發其緒。其他游辭曲說，本之而引伸者，可不煩再及也。」⁶⁸胡適自認為是一篇「革命性」的大文章⁶⁹，竟被錢穆評為「曲說」！

胡適和錢穆是余英時近代人物研究中著墨最多的兩位，但余英時卻很少對他們進行評比。這是完全可以理解的，胡適是余英時極為尊敬的前輩學者，而錢穆則是他的業師，作為一個後學晚輩，是不宜做任何評涉的。但偶爾仍不免婉轉曲折地有些表露。在悼念他老師楊聯陞的文章中，說到1965年錢穆以《朱子新學案》向哈佛燕京學社申請研究補助，楊聯陞在看了《朱子新學案》的〈提綱〉之後「讚歎不置」，對余英時說：「錢先生的中國學術思想史博大精深，並世無人能出其右。像這樣的〈提綱〉，胡適之先生恐怕是寫不出來的。」⁷⁰這是借楊聯陞之口，說出了余英時也能首肯的胡、錢在中國學術思想史上的高下。如此輾轉引用楊聯陞的話，一方面肯定了胡適在思想史研究上開山的地位，另一方面則確認了錢穆有「後出轉精」的潛力。

錢穆強調「文化自信」，但實際表現出來的則是中國文化與西方文化一旦接觸，中國文化有喪失自我的危險，中國將淪為「不國」。這何嘗不是對中國文化全無信心的表示呢？中國文化豈是這麼脆弱，這麼禁不起外來衝擊？他在1971年〈文化的前瞻與回顧〉的講演中提到「中國人」的迷失：「今天我們的中國，也有一種迷失，而成為危險和可怕的，是『中國人』的迷失。在這世界之明天，將會找不到中國人。當然我指的是『文化』的中國人。」⁷¹這段話讓我想起了1935年1月王新命、何炳松、薩孟武等十位教授聯名發表的〈中國本位的文化建設宣言〉，開篇的第一句話是「在文化的領域中，看不見現在的中國了」⁷²。錢穆1971年「中國人迷失」的憂慮和三十六年前十位教授的宣言，何其類似。

錢穆總把外來文化看成是對中國文化的一種威脅，甚至是一種摧殘；而胡適看到的則是外來文化豐富和壯大了古老的中國文化。遠自漢唐佛教，近自明末耶穌會傳教士帶到中國來的一些近代科技如曆法等都屬此類。在中西文化的接觸中，胡適深信所謂「中國本位」或「中國特色」是不會輕易消失的，他在1935年回答十位教授宣言的話，依舊可以拿來回答錢穆提出的問題。胡適認為文化本身的「惰性」(cultural inertia)「對內能抵抗新奇風氣的起來，對外能抵抗新奇方式的侵入」；我們只擔心中國文化的「惰性」太深，「暮氣」太重，「應該虛心接受這個科學工藝的世界文化和它背後的精神文明，讓那個世

界文化充分和我們的老文化自由接觸，自由切磋琢磨」，在這樣文化大融合的過程中，最後的「結晶」，當然是一個中國本位的文化。這在胡適看來，是「毫無可疑」的⁶³。就喪失「中國本位」文化而言，胡適比起錢穆，對中國文化其實是更有信心的。

在余英時論列現代中國思想史的重要中英文論文著作中有一個共同的基調，即激進的思潮有它不忘傳統的一面，而保守的思潮也並非全然地抗拒新事物。他曾多次引用胡適1960年在華盛頓大學參加中美學術合作會議(Sino-American Conference on Intellectual Cooperation)時所發表的英文論文〈中國的傳統與將來〉(“The Chinese Tradition and the Future”)中的這段話⁶⁴：

緩慢地，悄無聲息而不容懷疑地，中國的文藝復興正在變成一個事實。這個再生的文明表面上看來疑似來自西方。但只要揭開表層，我們就會發現，在久經風雨侵蝕之後，這個文明基本上是中國的基底——那個人文理性的中國，在經過新世界民主與科學文明的洗禮之後的重生。

這段話最早出自1933年胡適在芝加哥大學發表〈中國的文藝復興〉(“Chinese Renaissance”)的演講⁶⁵，1960年舊話重提。在文章結尾處，他充滿信心地指出，這個「人文理性的中國」不但可以承受西化的衝擊，也可以抵抗共產政權的獨裁。它的生命力是無窮的。余英時多次或長或短地徵引這段話⁶⁶，意在說明新文化運動中改革派的健將胡適，何嘗有過要徹底剷除中國固有文化的企圖？所有把五四新文化運動描述成全面激進的反中國傳統都不免是以偏概全的敘述。余英時尤其同意「人文理性的中國」這一提法，這兩者是中國文化的兩大基石。他的一本英文論文集的中譯本就是以《人文與理性的中國》為其書名⁶⁷，這絕非偶然的巧合，而是借用胡適的提法。顯然，這一提法，對余英時來說，是「深得我心」的。

六 結束語：有宗主，無門戶

在一篇何俊所作的訪談中，余英時談到他和錢穆的關係時說：「在思想方面，我相信錢先生對我很有意見，而我也不能完全接受他的看法，但彼此只是心照不宣，從未說破。」⁶⁸這種「心照不宣，從未說破」是互相包容，互相尊重最好的說明。至於他和錢穆的師承關係，余英時用「守先待後」四個字來說明⁶⁹：

守的不是老師一人之「先」，而是整個學術傳統。「道」非一人所得之私，若專以老師一人為主，那便流為「門戶」之見了。同樣的，「待後」也不是專指自己的弟子或傳人，而應是所有的後來者，否則又是立「門戶」了。

可見，不立門戶，是維持學術「公言」，並杜絕黨同伐異的重要原則。1966年11月17日，錢穆有論學長函給余英時，在信首指出：「竊謂治學，門戶之見不可有，而異同是非之辨則不能無。」^②在他們兩人長達四十五年的師生情誼中，這兩句話最能體現師生兩人「和而不同」的精神。

1991年，余英時寫〈錢穆與新儒家〉長文，在文首引章學誠《文史通義·浙東學術》中的一句名言「學者不可無宗主，而必不可有門戶」，來說明錢穆一生治學的精神^③。「宗主」是一個學者治學的立場，也是有所見之所自來。但宗主一旦成了壁壘，則所見轉而成為所蔽，不知不覺之中形成了門戶。老師以此勉勵學生，而學生以此紀念老師。可見「有宗主，無門戶」是師生兩人共同的信仰，也是兩人共同的戒約和心嚮往之的境界。

宗主與門戶的話題早在1959年兩人來往的信件中即已道及，余英時對「宗主」和「門戶」有極精當的界定：「所謂不可無宗主者，即指治學之根本精神言；所謂必不可有門戶者，即謂根本之精神已喪，而猶斤斤於一家一派之文字末節也。」^④

2019年11月8日晚，我跟余先生通了一個電話，請教他寫給錢穆的信是否留有抄本，他說既無抄本，也從未發表過。我真希望這批信件還保留在素書樓的檔案中。在談話中，余先生提及，他曾寫信勸過錢穆，對胡適的成見不宜過深。他還透露：1950年代初，錢穆在香港患嚴重胃潰瘍，尋中醫診治，胡適得知此事後，曾寫信給錢穆表示關切，並勸他改看西醫。這是錢穆親口告訴余英時的。可惜這封信也沒保存下來。

無論就學術、政治、人物評價各方面來看，錢穆和余英時都各自有各自的立場和看法，並不因師承的關係而互相牽制，這是「有宗主，無門戶」的最佳典範。(本期續完)

註釋

- ① 嚴耕望：〈從師問學六十年〉，載《治史三書》(上海：上海人民出版社，2011)，頁279-80。
- ②③④⑤ 余英時：〈猶記風吹水上鱗——敬悼錢賓四師〉，載《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》(台北：三民書局，1991)，頁13；13；2；13。
- ④ Jerry Dennerline, preface to *Qian Mu and the World of Seven Mansions* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), xiv.
- ⑤ 錢穆：〈致余英時〉(1956年2月22日)，載《素書樓餘瀟》(北京：九州出版社，2011)，頁338。
- ⑥ 錢穆：〈致余英時〉(1957年12月5日)，載《素書樓餘瀟》，頁343。
- ⑦⑧⑨⑩ 余英時：《余英時回憶錄》(台北：允晨文化實業股份有限公司，2018)，頁181；111；108；120。
- ⑧ 錢穆：〈致余協中〉(1959年12月21日)，載《素書樓餘瀟》，頁178。
- ⑩⑪ 錢穆：〈中國人的行為〉，載《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》(北京：九州出版社，2011)，頁61；71。

- ① 錢穆：〈中國今日所需要之新史學與新史學家——本文敬悼故友張蔭麟先生〉，《思想與時代》，第18期（1943年1月），頁12。
- ② 錢穆：〈致余英時〉（1956年6月1日），載《素書樓餘瀋》，頁339。
- ③ 錢穆：〈致余英時〉（1960年5月28日），載《素書樓餘瀋》，頁360。此函書寫日期，《素書樓餘瀋》台北聯經版（聯經事業出版公司，1998），頁423-30及北京九州版均作1960年5月28日，唯《猶記風吹水上鱗》之附錄（頁249），則作5月21日。
- ④ 余英時：〈序〉，載黃浩潮、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6。
- ⑤ 錢穆：〈致余英時〉（1962年3月1日），載《素書樓餘瀋》，頁366。
- ⑥ 錢穆：〈致余英時〉（1969年4月16日），載《素書樓餘瀋》，頁376。
- ⑦ 余英時：〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，載《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2014），頁274。
- ⑧⑨ 余英時：〈中國文化的海外媒介〉（1991年1月15日），載《猶記風吹水上鱗》，頁179；196。
- ⑩ 余英時：〈自序〉，載《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（台北：三民書局，1996），頁9。
- ⑪ 這段經歷，參見陳方正：〈玉山高並兩峰寒：記余英時和楊振寧〉，《中國文化》，2015年秋季號，頁197-201；金耀基：〈有緣有幸同半世——追憶一代史學大家余英時大兄〉，《明報月刊》，2021年9月號，頁19。
- ⑫ 〈錢先生與孫國棟先生書函〉（1974年6月16日），載《錢穆先生書信集》，頁145。
- ⑬⑭⑮ 余英時：〈新版序〉，載《歷史與思想》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2014），頁iv；iv；i-ii；iii。
- ⑯ 周質平：〈常喬居是山，不忍見耳——余英時先生的中國情懷〉，《明報月刊》，2001年6月號，頁52。
- ⑰ 余英時：《歷史與思想》（台北：聯經出版事業公司，1976）；《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版事業公司，1987）；《文化評論與中國情懷》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1988）；《中國文化與現代變遷》（台北：三民書局，1992）。
- ⑱ 錢穆：〈致余英時〉（1959年10月26日），載《素書樓餘瀋》，頁352。
- ⑲ 有關余英時和胡適對自由主義的主張，參見周質平：〈自由主義的薪傳——從胡適到余英時〉，《傳記文學》，第630期（2014年11月），頁4-18。
- ⑳ 參見《余英時文集》，第十三至十八冊（台北：聯經出版事業股份有限公司，2022）。
- ㉑ 余英時後來發表的政論時評，大多收入顏擇雅編：《余英時評政治現實》（台北：印刻文學生活雜誌出版股份有限公司，2022）。
- ㉒ 錢穆：〈維新與守舊——民國七十年來學術思想之簡述〉（1980年12月30日），載《中國學術思想史論叢》，第九冊（北京：九州出版社，2011），頁23。
- ㉓ 錢穆：〈中國文化傳統與人權〉，載《晚學盲言》，上冊（北京：九州出版社，2011），頁529-38。
- ㉔ 錢穆：〈引論〉（1939年1月），載《國史大綱》，上冊（北京：九州出版社，2011），頁5。
- ㉕⑖ 錢穆：〈序〉（1955年8月），載《中國歷代政治得失》（北京：九州出版社，2011），頁1。
- ㉗⑘ 嚴復：〈《群己權界論》譯凡例〉，載王栻主編：《嚴復集》，第一冊（北京：中華書局，1986），頁132；134。
- ㉙⑚ 錢穆：〈自由與干涉〉（1948年春），載《湖上閒思錄》（北京：九州出版社，2011），頁49；51。

- ④⑤ 錢穆：〈禮與法〉(1948年春)，載《湖上閒思錄》，頁58。
- ④⑥ Ying-shih Yü, "Democracy, Human Rights, and Confucian Culture", in *Chinese History and Culture*, vol. 2 (New York: Columbia University Press, 2016), 268-70.
- ④⑥⑦ 何俊：〈師英錄——余英時先生授學記〉，載何俊編著：《師英錄》(上海：上海辭書出版社，2014)，頁6；7；12。
- ④⑧ 錢穆：〈帝王與士人〉，載《晚學盲言》，上冊，頁718。
- ④⑨⑩ 錢穆：〈人治與法治〉(1945年9月)，載《政學私言》(北京：九州出版社，2011)，頁89；100。
- ④⑪ 錢穆：〈序二〉(1979年6月)，載《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，頁6。
- ④⑫ 蔡元培：〈中國古代哲學史大綱序〉(1918年8月3日)，載胡適：《中國古代哲學史》(台北：台灣商務印書館，1968)，頁2。
- ④⑬ 參見錢穆：〈關於老子成書年代之一種考察〉(1923年)、〈再論老子成書年代〉(1933年5月)、〈三論老子成書年代〉(1947年2月)，載《莊老通辨》(北京：九州出版社，2011)，頁23-123。
- ④⑭ 錢穆：〈致余英時〉(1958年1月26日)，載《素書樓餘瀟》，頁344。
- ④⑮⑯ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2014)，頁149；48-50、149。
- ④⑰ 錢穆：〈駁胡適之說儒〉，載《中國學術思想史論叢》，第二冊，頁302。有關發表時間，參見韓復智編：《錢穆先生學術年譜》，第三冊(台北：五南圖書出版股份有限公司，2005)，頁1481。
- ④⑱ 曹伯言整理：《胡適日記全集》，第七冊(台北：聯經出版事業股份有限公司，2004)，頁155。
- ④⑲ 錢穆：〈文化的前瞻與回顧〉，載《中國文化精神》(北京：九州出版社，2011)，頁219。
- ④⑳ 王新命等：〈中國本位的文化建設宣言〉，《文化建設》，第1卷第4期(1935年1月)，頁1。
- ㉑ 胡適：〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉(1935年3月31日)，載《胡適文存》，第四集(台北：遠東圖書公司，1968)，頁539-40。
- ㉒ Hu Shih, "The Chinese Tradition and the Future", in *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation: Report and Proceedings, held at University of Washington, July 10-15, 1960* (Seattle, WA: University of Washington, Department of Publications and Printing, 1962), 21-22.
- ㉓ Hu Shih, preface to *The Chinese Renaissance: The Haskell Lectures, 1933* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1934), ix-x.
- ㉔ 如Ying-shih Yü, "Sun Yat-sen's Doctrine and Traditional Chinese Culture"; "Neither Renaissance nor Enlightenment: A Historian's Reflections on the May Fourth Movement", in *Chinese History and Culture*, vol. 2, 173, 203-204。
- ㉕ 余英時著，程嫩生等譯：《人文與理性的中國》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2008)。
- ㉖ 錢穆：〈致余英時〉(1966年11月17日)，載《素書樓餘瀟》，頁372。
- ㉗ 余英時：〈錢穆與新儒家〉(1991年7月2日)，載《猶記風吹水上鱗》，頁31。
- ㉘ 余英時：〈論學者之宗主與門戶——余英時校友由美上書錢院長〉(1959年6月15日)，載《錢穆先生書信集》，頁86。