

1512790850

128
1945

當代新儒學論

允晨叢刊 47

國立臺灣大學圖書館



1755431

翟志成 著



謹以本書作爲一瓣心香呈獻給

先師 泚水徐先生諱復觀
宜賓唐先生諱君毅
在天之靈

目 錄

研究當代新儒學史的幾點省思（代序）

- 一、熊十力在廣州（一九四八——一九五〇） 3
- 二、熊十力佚書九十六封 105
 - 〈附錄一〉賀熊十力壽辰詩 馬一浮 248
 - 〈附錄二〉紀念熊十力先生 梁漱溟 249
- 三、論熊十力思想在一九四九年後的轉變 255
- 四、思想不能翱翔——馮友蘭與熊十力的悲劇 297

五、日丹諾夫的陷阱 3 1 1

六、毛澤東的梁漱溟情愫結 3 2 3

〈附錄〉我的自省——答翟志成先生 梁漱溟 3 3 5

七、徐復觀的人格和風格 3 4 1

八、儒門批判與抗讎精神之重建——徐復觀先生對當代新儒學之重要

貢獻 3 6 3

九、由民本到民主——評當代新儒家有關中國民主政制的幾點省察 3 9 5

十、七十年代大陸批孔運動再評價 4 1 3

研究當代新儒學史的幾點省思（代序）

香港新亞研究所附設於中文大學新亞書院，原為避秦儒生所創。逮至七十年代，該所得宜賓唐君毅先生、棲霞牟宗三先生、以及泔水徐復觀先生同時聚講於其中，頓成當代新儒學最大重鎮。我在一九七三年考入該所，得以請益問難，侍隨於三先生講席杖履之間，雖未見宗廟之美，百官之富，然則夫子之言性與天道，亦間可得而聞也。我對三先生宏揚之至道妙理，始而震驚，進而狐疑，繼之疑而後信，信而復疑。如此反覆多番，不斷以今日之我，攻昨日之我。數年後，始敢確信而不復有疑。

我成長於中國大陸這一徹底反中國文化之環境中，十九年耳濡目染，早已積非成是，要改信新儒學說，自應百死千難。二十多年來我由大陸到香港，由香港到美國，由美國到新加坡，由新加坡返美後再定居台北，足跡所履，遍及環宇東西，閱人不可謂不多。以唐先生融攝之博大，牟先生思辨之精審，以及徐先生論學之堅實平正，兼之三先生天資之高、學殖之厚、悲願之大、信心之強，實為我平生所僅見。然則，三先生以畢生精力倡導之中國文化復興運動，何以在社會上無甚影響？而三先生動心忍性，念茲在茲，以全幅生命接續之儒門心性之學，何以僅能在象牙塔裡聊備一格，成

了黎文燕(Joseph R. Levenson)所謂「博物館中之活化石」？

我為上述疑難困學積思，於今已愈廿載；而治學之方向，亦漸由先秦兩漢宋明儒學轉入近世學術思想史，於當代新儒學史用力尤多。所謂泥足深陷，治絲益棼，為了一部研究熊十力之英文博士論文，我足有十年時間，逐字逐句點讀抄摘熊氏全書，並一一考核於儒、道、釋原典之中，再在沈思冥想之際，互為主客，反覆駁詰攻難，力求在屈抑揄揚之間，一一各如其實。由於熊氏是三先生之業師，又是當代新儒學之理論奠基者，其一舉一動、一言一行，對當代新儒學運動影響至鉅，若能徹底查究清楚其思想生平及其所處之整個歷史文化社會背景，對解決當代新儒學史中的各種重要疑難，便如高屋建瓴，有破竹之勢。我也只在博士論文完成之後，在最近二、三年間，始敢確定當代新儒學止於「花菓飄零」而無法「靈根再植」的重要原因，一方面是受制於當時歷史文化的大環境；一方面也緣於新儒學本身的理論缺陷及某些領袖人物在「知」與「行」方面的不能合一。

自從一八四〇年英國遠征軍的巨艦，一舉轟塌了中國知識分子二千多年來世代相傳的中國中心主義這一精神甲冑，「救亡」便漸漸成了中國知識分子的宗教、上帝和終極關懷，中國的思想史也就成了一部救亡史。每一個知識分子的流派，都要開出救亡的方案。新儒學的救亡方案，是繼承和發揚中國傳統文化的道德主體，並以此為基礎，

融滙汲納西方的政治主體（民主）和知性主體（科學），以作斯新民、開斯新運。平心而論，新儒學的丹方，在平實中正之中，不失其卓識遠見。但中國「五四」以來時代思潮的主流，一方面崇尚科學主義和民主主義，一方面又把中國文化視作科學與民主的死敵。正因如此，新儒家的方案，在絕大多數中國知識分子眼中，不啻是同冰炭於一爐，不僅邏輯不通，而且還會生心害事。即使是極少數有識之士，願意對新儒學的方案予以同情的考慮，但他們救亡的責任感，往往極度強化和誇大了「亡國滅種」的迫切感和危機感。「時不我待」的焦慮，使他們對任何長遠的計劃完全失去耐心和興趣。他們寄望於，而且只寄望於立即行動，並要求這種立即行動能收取立竿見影之功。新儒家重塑國魂的方案，需要水磨石穿的長期教育和陶養，這在他們的眼中，難免是「迂濶而遠於事」。是以新儒家在中國知識分子當中，幾乎得不到任何同情和支持。

形勢比人強。受宥於歷史的命運，新儒家如同在石頭上播種，無論如何努力，其結果也難免是「可憐無補費精神」。然而，新儒家卻偏有「知其不可而為之」的悲願與毅力。他們數十年如一日，通過大量的著述和不斷的講學，竭力要向中國知識分子證明以下三點：（一）、以儒家為主體的中國文化，不僅不反民主和反科學，而且在精神上和西方的民主科學是相通的；（二）、中國文化的繼承和發揚是中國引進西方民主與科學的必要條件；（三）、正因如此，以徹底破壞與拋棄中國文化為前題的全盤西化，

不僅「勢所不能」，而且「理所不應」。全盤西化是一條走不通的絕路。收入本書的〈由民本到民主〉一文，正是對新儒家上述努力的一種簡明扼要的闡述和省察。

在新儒家的代表人物中，要數徐復觀先生把替中國文化辯護申冤的工作，做得最多和最好。本書收入了〈徐復觀的人格和風格〉以及〈儒門批判與抗議精神之重建〉這二篇論文，正是爲了突顯徐先生通過政治、文化和學術三大批判，以平反中國文化冤獄的驕人成績，及其對整個新儒學運動的重大貢獻。

一九四九年中共立國、封建加法西斯極權政體的確立，給大陸文化界和學術界帶來了空前厄運。對大陸的新儒學，更是雪上加霜。大陸的知識分子，不僅喪失了思想的自由，而且還喪失了不想的自由。人人都得按照馬、列、毛的教條而思想。收入本書的〈日丹諾夫的陷阱〉，既分析了日丹諾夫唯心唯物物的教條的荒謬性，又顯示了這一荒謬絕倫的教條，如何能在長達三十一年之間，禁錮著大陸無數聰明才智之士的心智。〈七十年代大陸批孔運動再評價〉，則著重標示出在教條的桎梏之下，大陸學風的墮落以及大陸儒學研究的窮途末路。〈思想不能翱翔〉，揭示了當代新儒學大師熊十力與馮友蘭在教條桎梏之下學術水平的急劇退步。

〈熊十力思想在一九四九年後的轉變〉，破除了海外新儒學同情者所謂熊十力思想在中共治下始終不變的神話。其實，在毛澤東主義在中國大陸徹底破產之前，中共不僅獨佔了所有的生產資料和生活資料，而且還獨佔了所有的道德資源。承不承認中共的絕對統治和絕對領導，對大陸的知識分子而言，不僅是政治問題，而且還是人格和道德的問題。中共有無比堅強的統治和控制的意慾，而大陸知識分子也有強烈的被統治和被控制的內在要求，在內外雙重高壓之下，無人能保存思想不變，滯留在大陸的新儒學大師們也不例外。

不僅熊十力的內聖學和外王學思想在中共治下都產生了深刻的變化，就連被譽爲「最後一個儒家」的梁漱溟，在壓力面前，許多思想亦已由「彈性形變」轉入「範性形變」。例如他在一九五三年以政協委員的身份，列席了中共的中央人民政府擴大會議，在周恩來的一再敦請之下，就中共的農業政策提出了一些批評意見，引來了毛澤東的當衆辱罵及全國性的圍攻。無論站在任何立場，用任何標準來衡量，梁先生都毫無過錯。但梁先生的事隔三十五年後重談這段舉世矚目的冤案，竟自承「犯了荒唐的錯誤」。出於對梁先生的愛戴與尊敬，我寫了一封公開長信，請求梁先生公開收回他的認錯。後來梁先生回了我一封公開信，以儒學的「反求諸己」替自己的認錯辯解。不消說，我對梁先生的回答是不滿意的。梁先生對「反求諸己」的濫用，其結果只會造成了錯誤人人有份，而混淆了社會上的公是公非。但我讀到梁先生答書之日，梁先生已歸道山，於是我永遠失去了向梁先生再次請教的機會。我的公開信與梁先生的答書，

卻被香港、台灣以及美國的中文報刊廣為轉載，並引起了許多討論。哲學家陳康在美國《世界日報》撰文回應，一個德國的學者，甚至據以寫成一篇論文，拿到國際學術會議上宣讀。我和梁先生未完的討論，事實上已變成了當代新儒學史的一個公案。有鑒於此，本書收入了我給梁先生的公開信《毛澤東的梁漱溟情意結》以及附錄了梁先生的回信，儘管二封公開信放在其它嚴謹的學術論文之中，並不完全融洽。

中國的心性之學，本為尼山真脈。新儒家矢志恢宏此學，亦可謂知本。只是，新儒家宏揚心性之學，主要靠的是言說思辨，而歷代真儒雖不廢言說思辨，其為學進路，卻是立足於躬行踐履而不在思辨言說。子貢身為孔門高弟，尚有「夫子之言行與天道，不可得而聞也」之嘆，此之謂「非道宏人」。孔門的心性之學，只能通過不斷的道德實踐以體認之。道德實踐首重修身，所謂修身，就是通過公私義利之辨，先分清何者為義理之公，何者為形骸之私，然後克去己私，復歸天理，在永不停息的「克己復禮」中修業進德，成賢成聖，此之謂「人能宏道」。對於不由修身的思辨言說，無論說得如何頭頭是道，無懈可擊，儒門也譏之為「似是而非」、「望道而未見」。孔子稱許「剛毅木訥」，提倡「訥於言而敏於行」，而貶斥「巧言令色」，正是要防止後世儒者把心性之學，變成了一套不由踐履的思辨言說，一套徒托空言的戲論。

思辨哲學素為儒者所忽，在儒學中向不發達。在儒學中最受重視因而也最發達的，是指導修身的功夫論。這功夫論散見在浩如煙海的典籍中，記錄著歷代儒者在天人交戰中成功的經驗和失足的教訓。這些用生命留下的證言，對後來者的修身，有著重大的啓示和鼓舞作用。這是儒門最精彩和最有價值的部分。新儒家若不宏揚心性之學則已，若要宏揚此學，我們實在無法想像新儒家在繼承儒門功夫論方面會有絲毫輕忽。

但是，新儒家大都是專業哲學家。專業的訓練，使新儒哲學家面對匹夫匹婦均可付諸實踐的功夫論，認為不夠哲學味而缺乏探究的興趣。他們最大的興趣，是參仿西方宇宙論或本體論的格套，把儒門心性之學改鑄為高大深邃、無所不包的思辨玄學（亦即新儒家所謂的「道德形上學」）大系統，以與西方哲學媲美。若以單純學術觀點而論，新儒哲學家們改造中國哲學的巨大努力，確可補救中國在思辨哲學方面的欠缺，對中國哲學之現代化及其發展，實有大功。若新儒哲學家甘以象牙塔內之書齋學者自了，或者有著與馮友蘭在臨死前的同一覺悟，承認自己的哲學體系，只不過是一套「觀念遊戲」，那麼，他們也可為自己哲學系統中思辨之精、綜貫之力、以及取資之博而顧盼自雄。但是，新儒哲學家卻自覺不同於馮友蘭及其他一切書齋學者，他們講學著述的根本目的，是爲了繼承和發揚孔門心性之學，以闢諛辭，拒邪說，正人心世道，移風易俗，改造社會，於是，便不可避免地產生了以下極爲嚴重的問題。

首先，道德實踐及由此而衍生的功夫論，與思辨言說在孔門心性之學之位置，前

者是精華、是根本、是必由之路，後者不過是秕糠、是枝葉、是曲徑旁途。新儒學家把自己的精力和興趣，卻主要地用於後者而非前者，難免有捨本逐末之弊。

其次，新儒哲學家冥思玄想，爲了營造自己的思辨玄學，體不厭其大而思不厭其深。但其實踐的可行性，卻適足與其努力成反比。因爲，愈是體大思精的思辨系統，便離真實的人倫日用愈遠。以熊十力爲例，他再三再四申明：若要把握尼山真脈，非得先讀通他的《新唯識論》，而要讀通他的《新唯識論》，除了儒、道、釋三家的經典，還得通讀由先秦、兩漢、魏、晉、隋、唐，一直到宋明的諸子百家的代表作品。試問在全國之中，有幾個人有這種能力、這種時間、這種興趣去「讀通」他的《新唯識論》？即使「讀通」了，又有幾人願意相信草木瓦石，果如熊氏所言，有著與人類完全相同的良知理性，而均以宇宙大心爲其創生之本源？由此，亦可判定新儒哲學家的思辨系統，無論他們如何不願意去面對和承認，究竟其實只能在象牙塔的尖頂，供幾個玄學家作爲揮塵清談的張本，和馮友蘭所謂的「觀念遊戲」，原來並無甚差別。是以他們努力的結果，與其努力之初衷，正好成了南轅北轍。

重思辨而輕踐履，造成了新儒哲學家在宏法方面有「捨本逐末」及「南轅北轍」這兩大缺失。這對當代新儒學的壯大和發展，構成了兩大傷害，後果本來已夠嚴重了。但重思辨而輕踐履，還引起了另一更嚴重的問題：它造成了不少新儒家在言語舉動和

行事立身方面，與他們宣揚的仁義道德及聖賢品格，並不那麼符合。這更給新儒學帶來致命之傷。收入本書首章的〈熊十力在廣州〉，是全書扛鼎之作。在這篇五萬多字的長文中，我透過對熊十力思想和生平的整體把握，著重分析了熊氏留下來的未刊書信九十六封及相關的文獻史料，以縝密精嚴的史學考證方法，重寫了熊氏在一九四八年至一九五〇年頭尾三年間的旅粵歷史，藉以照見熊氏在這三年間處處在言行舉止上透露出來的自矜、自伐、自私、自利、反覆無常及以怨報德，是如何地和他一貫宣揚的仁義道德自相矛盾。我指出熊氏言行之間自相矛盾的最根本原因，是緣於一種以聖人自居，以道統化身自命的「我慢」與「我執」；而「我慢」與「我執」的衍生，卻正在於熊氏重思辨而不知修身。該文在目前的新儒學研究中及新儒學內部，都引起了強烈的反響。在一九九二年十二月台北召開的新儒學國際學術研討會上，它甚至成了討論的一個專題，這正是它震幅之大的一個例證。由於該文的重要性，本書也收入了〈熊十力佚書九十六封〉，作爲該文的補充材料，一方面是爲了方便讀者檢證覆按，看看該文可有絲毫誣枉不實之處。另一方面更是爲了替新儒學的研究，保存這批極其珍貴的史料。

要求熊十力和新儒家言行一致，是否就是犯了所謂的「道德主義」的錯誤呢？如果熊十力和新儒家視自己爲純粹的書齋學者，視他們的著述爲象牙塔裡的「觀念遊

戲」，那麼，他們確實有權講一套，做的又是另一套，就在在大學裡教宗教神學的教授不必相信上帝一樣；要求他們知行合一，確有「道德主義」之弊。但如果他們除了當學者之外，還要宏道救世、影響世道人心，那麼，「言行一致」，便成了他們要取信於人的必要條件。任何「言不顧行」和「行不顧言」，都會是他們宏道救世的反宣傳。所謂「其身正、不令而行，其身不正、雖令不行。」在道德實踐中，「身教」向比「言教」重要得太多，而中國社會又特重「以身作則」。至少，到目前為止，我還未見過一個不要宏道救世的新儒家——不要宏道救世其實並不能算是儒家，要求新儒家「言顧行」，和「行顧言」，又哪得有錯？

是否要求熊十力和新儒家「言行一致」，就是斤斤於他們「可出入」的「小德」，而對他們「不踰閒」的「大德」有所忽畧？如果熊氏或新儒家在政治上有權有勢，喚雨呼風，既可為大惡，亦可成大善，我們確可不必斤斤計較他們的「小德」，而把注意力集中於他們的「大德」，一如孔子之評價管仲。但熊氏和新儒家並非管仲，正因此，我們也只好在其「人倫日用」與「庸言庸行」中著眼，看其上達「高明」的進路。換句話說，熊十力和新儒家的「大德」，只能是一種「由小見大」之德，只能由「小德」中見，捨其「小德」便無所謂其「大德」。

新儒學營壘內的自我省察和自我批評，由第一代的開山人物梁漱溟先生開其端，

第二代的重鎮徐復觀先生奮其烈、第三代的實力派馮耀明兄成其深，本書對新儒家的批評，在很多方面，受到了他們三位的影響和啓發。自我省察與自我批評，其實是任何學派生命力未曾衰竭的證明。這也是我為何對新儒學的未來，認為尚有可為的一個重要原因。唐君毅先生和徐復觀先生健在時，對他們的學術，我常提出與他們不同的甚至是相反的意見。兩位先生總是耐心加以誘導開解，從未有疾言厲色相加，並一再稱道我能直言，以為是對他們和他們學術忠誠的具體表現。我以材朽行猥，文質無底，二十年來修業進德，難有寸進，實在愧對兩位先生對我的厚望，及其浪費我身上過多的時間和心血。我亦自問只有在忠於自己所信，不肯趨風附勢、人云亦云方面，無負於兩位先生之教誨。正因如此，我才敢把這本不合時宜的小書，作為一瓣心香，呈獻給二位恩師在天之靈，以表達我的愧疚，以及對他們之開啓我學問和生命方向，致以最深的感念。

張玉法先生和陳永發兄的大力支持和推薦，使我終能在中央研究院近代史研究所這最優良的環境中，潛心學問而不必擔憂生活。本書有幾篇重要文章，就是在近史所寫出來的。本書能夠完成，二位成全獎助之助，不敢不誌。

黃進興與馮耀明二兄，曾和我在星洲素心相對，樂數晨夕，深得同道間攻難問疑，切磋學問之功。日後雖星散西東，然彼此情誼，卻久而彌篤。進興兄多年來對我的策

勵與關照，以及他爲了本書的出版而聯絡奔走，勞力勞心，都是讓我感念不置的。耀明兄爲了本書的審查，犧牲了暑期中與家人外出的樂趣。他對學問執著認真、客觀公正的態度，以及對書中許多寶貴的建議和深入的批評，不僅有助於本書的改進，還有益於我日後的治學。余生何幸，能得此「直、諒、多聞」之友。

杜維明先生、魏斐德(Frederic Wakeman, Jr.)先生、張洪年先生、戴璉璋先生、劉述先生、李澤厚先生、蔡仁厚先生、余英時先生、張灝先生、林毓生先生、陳學霖先生、馮友蘭先生、梁漱溟先生、周一良先生、湯一介先生、金景芳先生、俞榮根先生、王守常先生、景海峯先生、楊君實先生、丘柳漫先生、金恒煒先生、劉佑知先生、楊祖漢先生、廖伯源先生、朱鴻霖先生、何漢威先生、方萬全先生、陳三井先生、陶英惠先生、黃福慶先生、張壽安先生、熊秉真先生、沈松橋先生、許文堂先生、謝國興先生、張啓雄先生、黃自進先生、陳儀深先生、以及呂芳上先生，或爲師長，或爲前輩、或爲好友、或爲同事，對本書的出版，都曾賜予學術上或其他方面的幫助。柏克萊加州大學東亞圖書館及中國研究中心圖書館、史丹佛大學胡佛圖書館、西雅圖華盛頓大學東亞圖書館、新加坡東亞哲學研究所圖書館、香港大學馮平山圖書館、中央研究院近代史研究所圖書館以及史語所圖書館，都曾提供過書籍和研究資料上的幫助。允晨文化公司同仁，特別是編輯林怡伶小姐爲出版本書付出的辛勞，均令我感銘

難忘，端此一併鄭重申謝。

當然，最該感謝的還是內子華瑋與小女君宜。內子在精神上的鼓勵和生活上的照顧，使我能在思想史的王國中潛心研求，而再無後顧之憂。她在比較文學上的專業訓練以及在美國教授著述的經驗，又常使她成了我論文最稱職和最嚴厲的批評者。由於她的把關，本書的行文，終能刪除了許多由賣弄學問衍生的駢枝以及因忍俊不禁流出的「手滑」。君宜剛過一歲，天真活潑聰明美麗。看著她手舞足蹈、膝下承歡，時使我忘了困學的辛苦，而體味到人倫日用齊家之中，真有「王天下不與存焉」之至樂。

一九九三年二月六日東邑 翟志成 於西雅圖華盛頓大學



提要

一九四八年十一月底或十二月初，當代新儒學的理論奠基者熊十力由杭州來到廣州，一直到了二九五〇年一月底才北歸。在這一年又二個月的旅粵生涯中，熊氏正徘徊於去留之間的人生十字路口。他最終作出了留在大陸接受中共統治的抉擇，這不僅改變了他的一生，也改寫了當代新儒學史。但一直到目前為止，熊十力的研究者對熊氏生命中這一最關鍵的時刻的生活情況和思想變化，幾乎沒有作任何研究或稍稍像樣的交代。爲了清除當代新儒學史研究中的這一突出的盲點，本文作者充份利用了熊氏留下來的未刊書信九十六封，輔以有關熊氏生平各種史料和文獻，重寫了熊氏在旅粵期間的歷史。在重寫這段歷史時，作者運用了史學上精確嚴謹的考訂方法，多聞闕疑、慎言其餘，力求做到言必有據。作者也通過對熊氏思想的整體把握，以思想照明材料，以材料支持思想，深入剖析了熊氏在旅粵期間心境的種種變化以及他決定留在大陸的根本原因。

一、問題和方法論的提出

研究當代新儒學理論奠基者熊十力的生平，不可避免要面對以下三大難題。

首先，是第一手資料的極端匱乏。儘管熊氏一生著書多達二十六種，（註一）但除了在〈先世述要〉約略提及自己的家世之外，熊氏極少在其他著作中有系統地談及自己的家庭、履歷或生平；有之，也只是吉光片羽，一鱗半爪。近四十年間，港、台、大陸熊氏的親友故舊和門人，其憶述熊氏的文字，雖也時時散見於各地的中文書籍報刊中，但這類憶述文字，也不免是以管窺豹，瑣碎零星。（註二）所有資料中，除了〈先世述要〉，也只有熊門弟子黎澹玄的〈黎澹玄記語〉，以及徐復觀的〈有關熊十力先生的片鱗隻爪〉這兩篇短文，前者只有一千五百多字，後者也不過三千多字，給了我們一個尚不至於太過支離破碎的個人歷程。黎澹玄的文章，只是與熊十力一次談話後的速記；（註三）而徐復觀的文章，更是一篇時隔二十四年後的追憶。（註四）然而這兩篇短小疎簡的文章，連同散見各處的零星碎片，卻正是當代新儒學史家在重建熊氏個人歷史時的最重要憑藉。

其次，是資料的精確性很有問題。造成材料欠精確的原因，一方面，固然緣於事過境遷，而憶述者卻全憑記憶，或誤於失察失憶，李戴張冠；或誤於人云亦云，信口開河。故時間、地點、人物、事件的漏記和錯記，真是俯拾皆是，舉不勝舉。（註五）即令是熊十力最親近的學生如徐復觀等人，有時也難保不會弄錯。（註六）另一方面，乃緣於熊十力的文風。熊氏對古文義法確曾下過苦功夫，其為文也實得桐城神髓。但由於他太過講求文氣與修辭，往往爲了音調的鏗鏘，節奏的悠揚，辭藻的典雅，而且是文勢的大開大闢而犧牲了對事件描述的精密性和準確性。例如他的文章談到他自己爲排滿革命入營當兵的具體時間，一時說是在「未冠」，一時說是在「弱冠」，一時又說在「已冠」。（註七）我們知道，「未冠」指的是還不到二十歲，「弱冠」指的是剛滿二十歲，「已冠」指的是超過二十歲，一頭一尾，相差了好幾年。對文學家而言，相差幾年似乎是無關緊要，但對歷史家而言，相差幾天便已天差地遠，更何況是相差了好幾年！

再次，是資料的真偽難辨。熊十力不僅是當代中國最好的二個哲學家之一，（註八）而且也是在整個中國哲學史上最好的哲學家之一。他一手建造的龐大道德形上學體系，會通三教，熔鑄百家，其取資之廣博，思辯之精審，方之古今中國哲學，實罕有其匹。（註九）然而，形上學的獨斷，又往往會令他以「六經皆我注腳」的心態，去談論哲學和歷史（包括哲學史）等種種問題。這種心態，用來談形上學是「非此不可」，

用來談歷史則是「萬萬不可」。用馮友蘭的話，談形上學是「接著講」，談歷史則是「照著講」。(註一〇)「接著講」是要講自己的那一套，其中關鍵的關鍵，全在於如何講得「圓通」。爲了講得圓融，一切可引起自相矛盾的理論和資料都必須排除；爲了講得通透，一切易產生爭議的理論和資料都不妨改造。是故講形上學必須「一皆出自胸襟」(獨斷)，必須「盡廓枝辭而獨標懸解」(六經注我)。(註一一)但「照著講」所講的卻是既成的事實或且是屬於別人的那一套，其中關鍵的關鍵，全在於如何講得「真確」。爲求「真確」，事件和理論本身的矛盾性、複雜性和爭議性便不能排除，不能改造，而且還得依照其本來面目如實地一一交代分疏。職是之故，講歷史必須充量地客觀和全面，其間容不得獨斷，更不允許六經注我，這是歷史家和哲學家的根本分際。不幸的是，熊十力並沒有守住這一分際。他以「接著講」的形式講哲學史，常引起史家的強烈反感和不滿。(註一二)但熊氏尚不止此，他在講一般歷史甚至是個人閱歷時，有時也會迎合理論的需要而擅自加以竄改。例如他的父親熊其相，本是鄉間一塾師，學宗程朱，有關這一點，熊氏在《十力語要》中本有明白交代。(註十三)但是，熊氏在晚年爲了要向中共證明歷史上真正的儒者都是民主政治的忠實信奉者和擁護者，便不惜在《先世述要》中，把熊其相說成是一個堅決反對封建帝制的民主主義者。(註一四)其實，熊十力十二歲喪父，正直一八九六年秋冬之交，其時康梁的影響尚未遠及鄉間，而民主

18

政治又是純西方的政治學概念，身爲黃崗這窮鄉僻壤的一介寒儒熊其相，不可能先知先覺，無師自通地變爲民主主義者。熊其相的民主人士身份及其宣揚民主政治的舉動言行，顯然是出於熊十力的向壁虛構。

由於資料的不精確(難題二)又真偽難辨(難題三)，錯中時時藏著對，假中往往滲著真，我們絕不能偏聽偏信，不能自由心證，主觀認定，也不能囫圇吞棗，照單全收。同時，由於資料極端匱乏(難題一)，我們又勢必要珍惜每一條資料，每一條資料都絕不輕易放棄——除非我們能證明那是百分之百訛誤或作偽。換句話說，每一條資料都可能是一樁寶藏，也可能是一枚炸彈。爲了發掘寶藏而又不被炸傷，不僅要把現有的全部資料作一系統而縝密的編排校勘，而且還必須把每一條資料擺回到當時具體的歷史環境，以及熊氏思想演變的軌跡中反覆檢證，力求做到由此及彼，由表及裡，去蘊取精，去偽存真。

但是，無論我們如何小心翼翼，總沒有辦法把在撰寫熊氏傳記中所碰到的懸案和盲點全部消除。由於資料的不足，我們目前也只有另一方面採取孔子所提倡的「多聞闕疑，慎言其餘」(註一五)的穩健態度，暫時把未能消除的懸案和盲點擱置起來。但在另一方面，我們又必須把搜索的範圍，擴大到對熊十力的親屬師友門生的訪問，以及他們已刊和未刊的各種筆記、日記及來往信札，力圖披沙揀金，找到解決懸案和消除盲

點的新資料。例如徐復觀藏有熊十力在一九四九年初給張其昀的一私函，其中有「吾自清光緒三十年即投身軍隊，以謀革命，幾遭不測」等語。查光緒三十年爲一九〇四，參軍時是「弱冠」，而不是「未冠」或「已冠」，此信一出，懸案立解。又例如北京人民出版社在一九八四至一九九〇年間，出版了《竺可楨日記》五巨冊，都約數百萬言。竺可楨與熊十力並無甚交情，但由於熊氏在一九四八年間會到浙江大學任客座教授，而竺可楨當時正是浙大校長，日記中或許會載有關於熊氏的資料。筆者讀完這五大冊日記之後，果然發現了熊氏的資料六條。（註一六）其中一九四八年十一月二十五日和十二月二十日的日記，把筆者長期以來一直無法確定的有關熊氏第二次到廣州的具體日期確定下來了，這真是一樁意外收穫。

直到目前爲止，無論是中文的還是英文的學術著作，尚無一本熊氏的詳實傳記。中文方面，只有台灣李霜青的《熊十力》（註一七）蔡仁厚的《熊十力先生學行年表》（註一八）大陸郭齊勇的《熊十力及其哲學》（註一九）景海峰的《熊十力》（註二〇）四種，對熊氏的生平作了簡略的介紹。把散見在各處的零星資料疏通整理，綜合成熊氏的歷程，李霜青實有開風氣之功。不幸的是，他對資料的蒐集功夫下得太不夠，在處理材料時又驚人的羸疏，因而犯下許許多多根本不該犯的錯誤，致使他撰寫的熊十力《傳略》，幾乎每頁都出差錯。（註二一）郭齊勇在讀完李霜青的《熊十力》，忍不住批評

道：「……遺憾的是，李文傳的部分錯誤頗多，一些基本史實如《熊子真心書》、《破新唯識論》的出版時間及《破論》的作者等全都弄錯……」（註二二）

郭齊勇在資料的蒐集方面，比李霜青深廣得多。他處理材料時，也遠比李霜青小心慎重。儘管熊十力的歷程，只是他書中較次要的部分，但也只有等到他的書出來之後，我們才有了第一本稍稍像樣的熊氏中文歷程。但是，郭齊勇畢竟不是治史出身，用史家的標準來看，他的歷程，在資料的蒐集上，還是未曾盡力；（註二三）在材料的處理上，還是不夠慎重。（註二四）他的馬列哲學訓練背景，使他對熊氏道德形上學體系，缺乏確當的理解，（註二五）而他對中國近代史也未做過甚麼深入的研究。正因如此，他撰寫歷程時所犯下的好些訛誤。如果他所知能多一些，判案時小心一些，或者能通過當時的具體歷史環境以及熊十力的思想反覆考察，許多訛誤應該是不難避免的。

蔡仁厚的《年表》，其中關於熊十力的歷史部分，幾乎全抄自郭書。他雖在該表的《弁言》中言明他的《年表》其實是對郭書歷程的「重作偏訂，凡郭表可採者採用之，夾雜者刪削之，疏失者訂正之，闕略者增補之。」（註二六）但蔡之「刪削」、「訂正」和「增補」實在非常有限。更多的是郭闕略於前，蔡闕略於後；郭疏失於前，蔡又疏失於後。景海峰的《熊十力》，最爲晚出。他和郭齊勇一樣，都是大陸哲學系出身，又都是把自己的碩士論文改訂成書。他書中有關熊氏的史料，稍稍比郭書詳備，但在處理

材料時，卻又稍較郭書龐疏。(註二七) 故就整體而論，景書和郭書的成績相等，失誤相當。

筆者在一九八九年間以〈當代新儒學的重建——熊十力及其道德形上學〉(The Contemporary Neo-Confucian Rehabilitation: Xiong Shili and His Moral Metaphysics) 為題，完成了一英文博士論文。論文中的一個重要部分是熊十力的〈傳略〉，當時景書未出，筆者的英文〈傳略〉。也會參考了李霜青、蔡仁厚，尤其是郭齊勇的研究成果。由於筆者在撰寫〈傳略〉時，用的是史學的考證方法，故在資料的蒐集容或比郭書更為周備，在資料的處理上容或比郭書更為縝密，故能訂正了郭書不少訛誤增補了許多郭書中闕漏的材料。儘管如此，筆者的〈傳略〉中，仍留下若干懸案尚未解決，若干盲點尚未消除。其中熊十力曾先後二次旅居廣州的經歷，便是兩個突出的盲點。

熊十力第一次旅居廣州，大約在一九一七年十一月至一九一八年五月間。當時熊氏在孫中山的大元帥府任參謀，正徘徊於政治和學術之間。第二次旅居廣州時在一九四八年十一月底至一九五〇年一月末，當時熊氏隱居於鄉間，正徘徊於去國與北歸之間。二次到廣州都根本改變了他的生命和方向。

第一次旅居廣州，熊氏有過一次類似禪宗的頓悟或基督教的天啓 (revelation) 式的體驗，據他自述云：

……及民六七，桂軍北伐，余曾參預民軍。旋與友人天門白逾樞先生同赴粵。居半年，所感萬端，深覺吾黨人絕無在身心上作工夫者，如何撥亂反正？！吾亦內省三十餘年來，皆在悠悠忽忽中過活，實未發真心，未有真志，私慾潛伏，多不堪問。積天之誘，忽爾發覺，無限慚惶。又自察非事功之材，不足領人，又何可妄隨人轉！於是始決學術一途，時年已三十五矣。此為余生之一大轉變，直是再生時期。他日當為文，一述當時心事……。(註二八)

古人稱「立德、立功、立言」為「三不朽」。(註二九) 杜維明嘗極力稱美熊氏發見真我 (authentic self) 之盛德。(註三〇) 其實，熊氏在「立德」方面殊不足觀。他為人既驕且吝，好名好勝而又目空四海，(註三一) 時時貪、痴、嗔三毒習氣橫發而又不知自檢。(註三二) 間中雖亦偶會天機誘發而無限慚惶，(註三三) 但最終卻僅止於「知及之而仁不能守之」之域。(註三四) 熊十力在「立功」方面，亦乏善可陳。他在一九〇六年春曾在軍中組織過一個名叫黃崗軍學界講習所的革命小團體，屬於日知會的外圍組織。但由於熊十力心靈氣浮，力主立即舉行武裝起義，全不顧革命力量尚十分微弱，

革命時機遠未成熟。他又在軍中的報告欄中貼小字報公開謾罵統帥張彪，（註三五）毫無必要地使自己的組織過早暴露。該組織在一九〇六年六月即被清廷封閉，在各革命團體中最為短命，而熊十力也遭清廷通緝。（註三六）但熊氏在此時又由左傾盲動一變為右傾保守，他先藏匿於何自新家中，後來又逃到江西德安、建昌一帶，在風頭避過後便脫離革命回鄉躬耕不出，（註三七）一直到五年半後武昌起義，才又再回到武昌，重返革命隊伍。由於他表現如此之差，故即以其參加革命之早，資格之老，論功行賞，也只能當個閒曹（都督府參謀）。（註三八）何自新早就指出他並非「事功之材」，熊氏當時並不服氣，但時間卻雄辯地證明了何自新的遠見，而熊氏最終也不能不口服心服。（註三九）

熊十力既無法「立德」，又無能「立功」，他決意遠離現實政治，以便把自己的全部心血和精力，灌注入「立言」中，路子可以說是真正走對了。熊氏對形上學的執著和癡迷，以及他在思辯上天馬行空，不可羈勒的天才，使他在哲學的探索中以及在道德形上學系統的營造中異軍突起，高蹈闊步而卓然大家。「立言」成就了熊氏在哲學上的不朽，而他在哲學上的不朽，卻是由他在廣州的頓悟或天啓直接促成的。廣州的經驗，對熊氏實有起死回生之功（用熊氏自己的話，「直是再生之期」），但他卻對其中具體情節幾乎沒有任何交代。儘管他在自述中說過「他日當為文，一述當時心事」，但直

到逝世，文章還是沒寫出來，而到目前為止，我們也沒有發現熊氏在廣州的其他史料。「巧婦難為無米之炊」，在新的史料出現之前，要對熊氏頓悟或天啓的經驗作進一步的深入探究和具體分析，是不大可能的。

如果說，第一次在廣州令熊氏「起死回生」，第二次在廣州卻使他「雖生猶死」。任何哲學和文化的創造，都必須要有足夠的自由空間，讓思想翱翔。但在中共統治下的中國大陸，舉國上下，只有毛澤東一人能夠有思想包括胡思亂想的充分自由，而中國的知識分子，卻只能按毛思想而思想。他們不僅被剝奪了思想的自由，而且還被剝奪了不想的自由。熊十力第二次到廣州，在去與留之間，最後選擇了留下來接受中共統治。所謂一著棋差，全盤皆錯。熊十力在中共統治下一共活了十八年，著書凡九種，每一本新書都可以說是一種負積累。因為，每一本新書都標誌著他學術水平的倒退。並且，用梁漱溟的話，標誌著他精神生命的「墮落」。（註四〇）有關熊氏在一九四九年後的倒退和墮落，筆者已有專文詳加探討，（註四一）讀者可以參看本書第二章，限於篇幅，不擬在此贅述。

決定滯留在大陸，對熊十力而言，是一極其艱難和痛苦的決定。而促成他作出這一決定，自有其社會、政治、經濟、以及文化思想的各種錯綜複雜的原因。不僅郭齊勇所謂熊氏因不滿國府而投入中共懷抱的說法是無根游談，（註四二）而牟宗三所謂國

府對熊氏不加搶救安排致陷熊氏於竹幕的看法，亦是皮相之論。（註四三）時下的中英文文論著，包括筆者的博士論文在內，對熊氏第二次在廣州的處境，最好的也不過是寥寥數言，一筆帶過，而對熊氏決定留在廣州的種種原因的探究，或失諸太偏，或失諸太簡，致令在熊氏的個人歷史的研究中，留下一巨大的盲點。如果說，第一個盲點（熊氏第一次在廣州），在目前資料缺乏的情勢下，是暫時不可消解的。那麼，第二個盲點（熊氏第二次在廣州），卻並不是不可消解的——至少對筆者來說是如此。筆者在一九八五和一九八八年間先後獲得熊氏未刊書信兩批。第一批書信共五十封，原藏於徐復觀處，徐歿後由其長子徐武軍轉贈香港中文大學劉述先收藏。筆者在劉處影印得到全部原稿。第二批書信共四十六封，原藏於梁漱溟家，由北大王守常、景海峰赴梁家拍照，再由景整理打字。筆者現擁有之打字影本即為王守常寄贈。筆者把這兩批未刊書信按照時間順序一一編號歸檔。《信件》No.1始於一九二五年四月二日，《信件》No.92終於一九六六年一月五日。此外，尚有四書非熊氏所撰：《信件》No.93—No.95為董必武致熊氏私函，《信件》No.96則為陳毅答熊氏書。這些信件，尤其是由《信件》No.12（一九四三年七月五日）—No.65（一九五〇年一月三十日），對熊氏第二次赴廣州的原因，他在廣州的生活環境、心理狀態、去與留之間的舉棋不定，以及最後決定留下來不走的種種因素，都留下許許多多生動而詳實的記錄。有了這些書信，再輔以

已掌握的許多史料，第二個盲點應該是可以消除的。筆者在博士論文中，並沒有充量地利用這批難得的材料，雖說是為了避免過於枝蔓，但卻讓這一盲點長期保留了下來。究其實這總是一種闕失。以下，就讓筆者嘗試去消解這一盲點，以為補過。

二一、第二次到廣州的時間

熊十力到底是在什麼時候第二次到廣州？李霜青把日期訂在一九四九年春初，（註四四）景海峰把日期訂在一九四九年一月，似是受了李霜青的影響，（註四五）郭齊勇先把日期訂在一九四八年秋末，後來又改訂為一九四八年七月二十六日，（註四六）蔡仁厚則把日期訂在一九四八年秋末。（註四七）以上四人都沒有提供自己考訂日期的根據。據筆者綜合各種材料分析，李霜青和景海峰二人的根據，極可能是熊氏為《十力語要初續》所撰寫的〈卷首語〉。該文中有「昨年、棲止杭州」之語。該文的文氣，強烈地暗示作文之日，作者已離開了杭州。且該文最後又以「己丑一月十五日漆園老人識」（註四八）作結。我們知道，杭州是熊氏第二次赴廣州前的最後棲止地，而漆園老人正是熊氏的別號，故李、景二人極可能據此把熊氏第二次赴穗之期訂在一九四九年春初或一九四九年一月。

郭齊勇把日期改訂爲一九四八年七月二十六日，不知有何根據。但他最初把日期訂在一九四八年秋末，和蔡仁厚的結論相同。他們二人的根據，明顯本自熊十力的養女熊仲光在〈主宰義〉一文中的記述：「戊子秋末，隨父南游，居番禺郊外黃良庸家」。（註四九）

不幸的是，四人所考訂的所有日期，無一不錯。李霜青和景海峰的錯誤，在於他們忽略了一個最簡單不過的道理。不錯，〈十力語要初續〉的〈卷首語〉，的確是熊十力在廣州時撰的。但這只能證明熊十力在一九四九年一月十五日已住在廣州，但卻不能證明，熊十力在一月十五日之前尚未到達廣州。熊十力在他那篇〈陳白沙先生紀念〉的文章中，提及該文是應陳應先在一九四九年五月二十七日的一封信專函的請求而作的。文中首述自己在廣州時遭遇到各種艱難，並述及「力來此，忽忽踰半年」。（註五〇）由此可證熊十力第二次到廣州，最可能是在一九四八年十一月下旬，最晚也不應晚於一九四八年十二月上旬。該文與〈卷首語〉同載於〈十力語要初續〉中，若李、景二人讀書稍稍留心，便不會有此訛誤。

郭齊勇和蔡仁厚的錯誤，卻是在於偏信熊仲光「秋末南遊」之辭。牟宗三當年曾追隨熊十力在浙江大學哲學系任教，他明白地告訴我們，熊十力離開杭州轉到廣州，是在一九四八年的冬天。（註五一）熊十力在旅居廣州時，曾給浙江大學文學院院長張其

昀一信，信中亦有「去冬南下，感民生塗炭未已，道遇流亡者衆」之語，（註五二）可見熊氏第二次到廣州的時間，是在一九四八年的冬天而非秋末。

熊氏第二次到廣州的時間，不能早於一九四八年十一月下旬。他在同年十一月十日給劉公純等人寫了一封信，內有「粵中先說來接，今情勢如此急，當不能來」之語，（註五三）其時熊十力本人尚在杭州。又據同年十一月二十五日《竺三可楨日記》，浙大校長竺三可楨在當天下午六時尚約了吳正之及熊十力晚膳，目的給熊氏送行，因爲「熊明日即赴滬轉廣州」。（註五四）可證熊氏至少在一九四八年十一月二十六日之前，尚且留在杭州。

熊十力到達廣州的精確日期，以現有的資料，已殊難考訂。但最可能的日期，應在十一月三十一—十二月一日之間。其理由在於：熊十力南下的前夕，正值國軍在徐蚌會戰（亦即中共口中的淮海戰役）中節節敗退，杭州城一夕數驚，謠傳徐州已失陷；（註五五）蔣氏首席智囊陳布雷仰藥自殺後其靈柩專車自滬抵杭，（註五六）更增驚擾。杭民已有人開始南逃，而熊十力便是其中之一。以熊氏對自己生命之極端珍惜，對危險之高度警覺，以及他在當時焦慮驚惶之表現而論，（註五七）熊十力極不可能在逃亡途中，還會有遊山玩水或論學訪友的閒情逸興，他在上海是不可能停留得太久的。由杭州坐火車到上海，只需幾個鐘頭；由上海坐輪船到廣州，所需也不過是三天三夜。熊

十力在十一月二十六日由杭州出發，最快在十一月三十日即可抵達廣州，慢一些在十二月一日也該到了。

熊十力在一九四九年三月二十八日給徐復觀和陳雪屏的信中，抱怨廣州的物價太貴，害得他自抵廣州後「已四個月未買一次豬肉」。(註五八)一九四九年三月二十八日的四個月前恰好正是一九四八年十一月二十九日。當然，此信中的「四個月」與前信中的「忽忽踰半年」，都不應視為十分精確的時間，筆者並無意根據此信把熊氏抵穗的日期判定為一九四八年十一月二十九日，而只是和前信一樣，指出熊氏抵穗的日期最可能是在十一月底，最晚也不應超過十二月上旬。

由於熊氏的兩封信，都指出熊氏抵穗最可能的時刻是在十一月底，而據竺可楨的日記及筆者已作出的分析，熊氏抵穗不可能早於十一月三十日，而最可能的時間是在十一月三十一—十二月一日。

或問，熊氏抵穗在時間上的絕對上限，我們已知道是一九四八年十一月三十日，那末，它的絕對下限又是哪一天？熊氏在逃抵廣州後，曾給竺可楨寫了一封信，竺可楨收到這封信時，已經是同年十二月二十日。(註五九)姑勿論竺可楨素來輕視熊十力，(註六〇)，以竺、熊之間的冷淡關係，熊氏大約不會熱心到在抵埠的第一天即給竺寫信。即使假設熊十力一下船即給竺可楨寫信，這封信由廣州到杭州，以當時的郵政水

準而論，最快也要五天。也就是說，熊十力抵穗的日期，絕對不會遲於一九四八年十二月十五日。

三、促成熊十力到廣州的因素

爲什麼要花如許力氣，把熊氏第二次到廣州的日期考訂出來？因爲，發生在一九四八年十一月六日至一九四九年一月十日的徐蚌會戰，是使熊十力下定決心赴粵的最直接和最有力的因素。熊十力的南來，最主要是爲了逃避戰禍以使自己免受池魚之災。職是之故，熊氏的離杭赴穗日期，必與徐蚌會戰的進程，有密切的關係。時下研究熊十力的主要中文著作，不是把熊氏赴穗的日期訂得過早，就是訂得太遲。如果依照郭齊勇和蔡仁厚的日期（一九四八年秋末），徐蚌會戰尚未展開，國軍敗象未呈，熊氏並無必要急急逃離杭州；如果依照李霜青或景海峰的日期（一九四九年春初或同年一月），徐蚌會戰已基本結束，(註六一)國軍的基本武力和全部精銳，已被共軍消滅殆盡，全國再無大戰可打，(註六二)且蔣中正正在同月二十一日宣佈「引退」，國共和談重開，而北平亦在同月三十一日「和平解放」，對熊氏而言，最危險的時刻，亦早已過去。熊氏在最危險的時刻不南逃，卻偏要等到危險過後才南逃，豈非咄咄怪事？

熊十力離杭赴粵的前夕，國軍黃伯韜兵團十五萬五千餘人，已在碾莊墟被共軍全部擊滅；而黃維兵團十二萬五千餘眾亦已在雙堆集陷入共軍重重圍困中，正作覆滅前之最後掙扎。形勢雖然險惡，但杭州與徐州畢竟相距千百里，且中間還隔有長江天塹；浙大師生中難免亦有驚恐者，但像熊十力那樣，嚇得要交代後事的到底不多見。（註六三）當時浙大尚在上課，師生中亦間有棄教棄學逃亡者，（註六四）但留下來不走的是絕大多數。（註六五）熊十力對危險的高度警覺性，無疑是緣於他對自己生命的極端珍惜；而他對自己生命的極端珍惜，又緣於他以斯文盡在我的自信和自任。

熊十力自一九一八年在廣州「頓悟」之後，經過二十六年的搜腸剝肝，冥思玄想，以儒門易傳為精神，以釋氏唯識為骨幹，會通三教，熔鑄百家，究天人之微，通古今之變，終於在一九四四年出版的《新唯識論》（語體本）中，真正建成了自己博大精深之道德形上學體系。體系的建成，使剛好「耳順」之年的熊十力，確信自己是在孔子歿後的二千四百二十三年間，第一次找到了「道統」而又終能使其發揚光大的第一人。（註六六）這道統不僅是中國文化和中華民族的靈魂，（註六七）不僅是中國民主政治的基石，（註六八）不僅是中國科技發展的指針。（註六九）它還是全人類通往大同世界的天梯。（註七〇）在熊氏看來，中國兩千年的黑暗期和近世的積弱，世界各國之間的紛擾和戰爭，都是未聞大道之過。（註七一）正因如此，這道統不僅是救國的靈藥，而且也是

救世的神丹。因為道統就是我，我就是道統，熊十力自覺自己和道統是一而二，二而一的複合體。（註七二）正由於熊氏自覺與道統「合二而一」，他不能不極端珍惜自己的生命；珍惜自己的生命絕非自私自利，恰恰相反，它是出於一片廓然大公之心，它是為了珍惜道統，而珍惜道統正是為了救國和救世——至少熊十力自以為是如此。

珍惜生命主要表现在以下兩方面：第一是生命的保存，第二是生命的滋養。為了生命的保存，熊氏不能不千方百計避凶趨吉；為了生命的滋養，熊氏不能不身體力行著養生之學。

最理想和最有效的避凶趨吉，在於未雨綢繆，防患於未然。關於避凶，孔門早有所謂「危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱。」（註七三）的明訓，以及君子不立危牆之下的格言。這些都成了熊氏出處進退的精神依據及行動指南。離杭赴粵，正是這種精神指導下的產物。

在這種避凶精神的指導下，熊十力早在一九四七年，便有過一次入粵計劃。這一年春天，是熊氏在離開北大整整十年之後，第一次回北大任教。但到了同年九月，中共的東北人民解放軍在東北全境發動了大規模的秋季攻勢，國府在東北的統治一度出現危機，熊氏眼觀東北，心憂北平，念及自己既一身繫天下之興亡，又豈可處此「危邦」也！於是急忙和正在廣州中山大學任教的老學生黃良庸聯絡，重提在去年曾訂下

的「南來終老」之約，（註七四）並寄小款給黃良庸，由黃良庸代為買穀，（註七五）黃當然回信表示歡迎。後來還是熊氏嫌廣州的「天氣不好」，臨時變卦，在九月底逃離北平後便不肯赴穗，才使這次入粵計劃流產。（註七六）

避凶和趨吉，是生命保存的兩個不可缺少的環節。故熊氏除了小心避凶外，還得努力趨吉。熊氏在每一次更改工作或變換環境，都不忘廣托人事，多方設法，力求爭取更多的機會供自己挑選揀擇。在談待遇和條件時，熊氏也絕不會大而化之，而是斤斤計較，據「理」力爭。（註七七）因為他自覺自己的出處關係著道統的興衰，而非自私自利，自反而縮，他反而覺得不如此其道則不尊。他在北大時，固然是北大支薪；但他在長達十多年離開北大到其他學校教書或講學時，也一直照領北大的全薪，（註七八）這在他看來也沒什麼不對。不僅如此，他還要求其他學校，在禮聘他時要比照北大給他的待遇，即不到學校，只在家中授課，每週二小時，每月底薪六百，並由學校提供住屋等等。他在一九四七年九月底離開北大之前，便已同時與武大和浙大談條件，最後嫌武大不能提供房屋，（註七九）而浙大文學院卻答允替他蓋房子並開辦研究所，便在翌年二月來到了浙大。（註八〇）到了浙大，熊十力又繼續和復旦和中山大學討價還價。如果不是徐州的戰火，熊十力絕不會這麼快到廣州。如果不是廣州比上海和四川更合熊十力的意，熊十力大約還不一定肯到廣州。

除了避凶趨吉，熊氏之所以離浙赴穗，事實上也和他在浙大的不愉快經驗有密切關係。首先，浙大校長竺可楨對文學院聘請熊十力一事非常不滿。竺可楨認為浙大不是養老院，應物色「前途有希望的青年」來校任教，而不應網羅如熊十力之類已年逾六十的「龍鍾不堪之過去人物」。且竺可楨又認為熊氏所學，目前正被學生「敝屣視之」，既於「學生學問操行不能有所影響」，又「不能於學校有點滴之利益」，而文學院卻「徒慕虛名」，把熊氏請回來「徒事裝飾」，故竺可楨多次向文學院長張其昀抱怨，並深責負責聘請熊十力的哲學系主任謝幼偉之「無眼光」。（註八一）我們很難想像，竺可楨的怨言，不會傳到熊十力的耳中。由於竺可楨的不滿，文學院雖勉力替熊氏蓋了一「如斗大」的小屋，研究所卻終於未能辦成。（註八二）這對熊氏當是一難堪的打擊。

其次，浙大自一九四七年十月二十九日發生了于子三事件以來，（註八三）在中共的職業學生的策劃和煽動之下，已變成了全國著名的反政府學運中心。連一向愛護和偏袒學生的竺可楨，也忍不住嚴厲責備由中共職業學生把持和操縱的學生自治會「對政治興趣太濃、輿論太偏、手腕太玩弄」，並批評自治會所出之《浙大周刊》、《求是周刊》以及學報「對於學術文字完全不載，滿篇均是罵政府之文字，無怪乎外人以浙大為共產黨之集中地也」。（註八四）熊十力來浙大時，浙大學生已完全政治化了。他們果如竺可楨所言，視熊氏為過時的骨董，視熊氏的所學如敝屣。如果說，學生們對一貫支持

熊氏的文學院院長張其昀，因其與國民黨的密切關係，尚有鳴鼓而攻的興趣；（註八五）那麼，他們對熊氏，簡直是連伸出一個小指頭去戳一戳的意願和興趣也沒有。換句話說，學生們對熊十力的侮慢輕蔑，更甚於他們的政敵。因為政敵尚需認真對付，而熊十力本人——包括他一肚皮似乎與時代精神毫不相干的哲學思想——簡直就沒有對付的必要。熊十力血誠滿腔、悲願一片，苦口婆心地要把學生們由政治漩渦中（亦即熊氏所謂「自毀」中）超拔出來，結果卻發覺自己只不過是在四望無人的荒漠裡自讀自彈，自說自話。（註八六）「衆人皆醉我獨醒」，既然「人類方趨於自毀、無可納之正覺，而吾族勇於自亡，甘於鄙賤」，（註八七）熊十力不能不哀嘆著「人心死、人氣盡」、「八表同昏、衆生顛倒」。他那「振斯人之沉冥，扶乾坤於將熄」的悲心，便不能被「忿之恨之……而羞與濁惡之衆爲緣」的「避世、避人、避地」的厭心所壓倒。雖「性智未盡，悲亦時起」，但悲、厭二心迭相起伏的結果，熊氏自己也不能不承認是「悲不能常，厭起時多」。（註八八）雖說儒家不教人效法獨善其身的「自了漢」，但在「道不行」的情勢下，尼父亦有「浮海」之嘆。（註八九）在厭心壓倒悲心的精神狀態之中，熊氏常思浮海，他在給徐復觀的一封信中說道：

世亂，而年力日衰，憚耗心力。頗思依黃良庸，渡殘年於南海。理亂不關，修短

隨化，以海上風光，消人天隱憾。昨答朱君箋云：園吏消搖，庶幾肆志；宣聖坦蕩，樂以忘憂。微斯人，無以發余之狂言。（註九〇）

表面看來，熊十力在信中自比莊生孔子，似乎真狂得可以。但他狂只是一種佯狂。因爲他逍遙之志，忘憂之樂，都必須在隱居於漆園之時，或乘桴於海隅之後，才有可能求得。故狂言的背後，實蘊藏著滿紙悲涼和無限淒酸。「渡殘年於南海」，對熊氏而言，不啻是在救世宏願幻滅後的一種自我放逐。故熊氏之離杭赴穗，除了避凶趨吉爲其最直接和最重要的因素之外，他那由厭心所引起的「避世、避人、避地」的消極思想，亦是一個不可忽略的重要因素。

四、到廣州後的生活和心境

大約在一九四八年十一月的最後一天，熊十力乘汽輪抵達廣州，船靠岸後，前來接船的黄良庸，便直接把熊十力一行四人帶到廣州東郊石牌的化龍鄉，在一間名叫「觀海樓」的老屋安頓下來。（註九一）

觀海樓，又名黃氏觀海樓，是黃良庸家的祖屋，座落在珠江之濱。廣州本無海，

然而粵人常江海不分，往往把珠江稱爲珠海，是以黃氏得以觀海顏其樓。化龍鄉屬石牌鎮治下，離鎮尚有數華里，離廣州約有四十華里。（註九二）到廣州可走陸路和水陸，坐車約需二小時，坐船則需半日。（註九三）

熊十力同來廣州的三人中，有一個是他的幼女熊再光，一個是他收養的嗣女熊仲光，還有一個是他帶來的男傭人。他的妻子傅既光，長女熊幼光，少子熊世菩，均未跟隨同來。

熊十力來到黃氏觀海樓才住不了幾天，便又萌悔意，到了春天更亟欲北歸。他在一九四九年初給張其昀的信中，就表示他「不久當回故鄉，或入川依舊好」。（註九四）在同年三月二十日，熊十力給徐復觀夫婦一信，又說自己「急欲回滬」和「欲回鄂」。（註九五）熊十力在兩信中表示想去的三個地方，即（一）、到上海復旦任教，（二）、回鄉赴武大任教，以及（三）、到四川重慶北碚依勉仁中學校長盧子英，其實都是在赴穗前夕經過他一再考慮而最後決定放棄的。放棄赴滬和赴鄂，是因兩地離徐州戰場太近；放棄入川則是據黃良庸云廣州的天氣要比四川好。（註九六）到底是什麼原因，使熊十力突然來了個一百八十度的大轉變，致令他把他以往三個不如廣州的地方，一變爲勝過廣州多多了？

原因之一——悲心再起，不甘歸隱

如果說，熊氏在來廣州的前夕，厥心壓倒了悲心；那麼，他在來到廣州之後，悲心又再壓倒了厥心。自一九四四年《新唯識論》（語體本）出版後，熊十力的精神方向和工作重心，已由道統的重建轉向道統的傳播。換句話說，亦即由著述轉向講學。（註九七）當時新儒學的講學中心已有四川樂山縣烏尤寺的復性書院以及重慶北碚的勉仁書院，二書院的創辦人馬一浮和梁漱溟二人，又都是熊氏志同道合的講學朋友。但熊十力的壞脾氣，他的驕吝狂妄，以及他以道統化身自居的盛氣凌人，都決定了他不但可能與別人同心協力一道工作，更不可能屈居人下。他先因與馬一浮吵翻而離開復性書院，（註九八）後在勉仁書院又與梁漱溟處得甚不愉快。（註九九）有了兩次前車之鑒，他深知自己若真要從事講學，則必須先創立一所自己能全權支配的書院或講學中心。但籌建書院所費不貲，熊氏乃一介寒儒，兩手空空，雖蔣中正曾撥款法幣二百萬元資助，而熊十力卻深恐講學淪爲政治工具，終以病婉辭。（註一〇〇）官方之款既不能受，而熊氏在工商界，既無人緣，又闕人脈，故民間捐款亦邈不可得。終有一工業家孫穎川，願意讓熊十力把其講學中心附設自己在川之黃海化學社中。熊氏與沖沖由鄂赴川，正草擬講學章程，招兵買馬，但孫穎川又因生意失敗，無力再予支持，故熊氏只得黯

然離川。(註一〇二)一連串的失敗，使熊氏深知自己決無能力籌建書院，於是不得不改變策略，收縮計劃，希望能把迷你型的講學中心，附設在國立大學中，由大學提供設施、經費、學生和學位，以便讓自己及二三講友從容授徒論道，於是始有所謂設立哲學研究所之議。但熊十力設立哲學研究所的努力和遊說，始沮於北大校長胡適，(註一〇三)再阻於浙大校長竺可楨，(註一〇四)熊十力離開浙大時，正是自己的各種講學設計以及多年為此付出的全部努力和心血，統統付諸東流之日。心灰意冷之餘，他本來已打定主意歸隱南海，「理亂不關，修短隨化」了。

但是，熊十力在南下途中，目睹同行難友，歸隱的思想很快又動搖了。據他在給張其昀的信中說：「去冬南下，感民生塗炭未已。道遇流亡者衆，皆非小百姓（眞小百姓，則就死而已，猶未能逃亡）。此輩昏嬉無覺，吾故興感。若使善類能相結合，何至任此曹壞天下事」。(註一〇四)被厭心壓抑下的悲心，以及由悲心而起的救國救世的責任感，又在沈寂中復蘇。中國現代知識分子，大都是傳熱的良導體，熱來得快，也發散得快，這和他們一方面無限擴充自己的義務和責任，一方面又無力承擔有著密切的關係。易冷易熱，本來是中國現代知識分子的共性，熊十力自不能外。熊十力到廣州本說要隱居，但到廣州才幾天，他就寫信給竺可楨，大談他欲以學會之類的名義結集善類，徐圖擴充，從而把中華民族由亡國滅種或萬世爲奴的歷史命定悲劇中拯救出

來的偉大計劃。(註一〇五)如果熊十力真要歸隱，那遠離塵囂，訪客稀至的黃氏觀海樓會是個理想的好地方。但問題是熊十力突然又要救世了，他在給張其昀的長函中，綜述生平，由從軍革命講到改造唯識，再三再四地辯明自己決非獨善其身的自了漢。(註一〇六)由熊氏的轉變，觀海樓原來的好處，便立刻都變成了壞處。試想遠離鬧市，他又如何能及時偵知時代訊息，因應世變？一年到頭，問中只偶有二三門人友好來訪，(註一〇七)他一腔子移風易俗、救世救民的熱血，又將向誰傾訴？熊十力雖恨極大小名流，醜詆之爲大狗小狗，罵之刻毒，(註一〇八)但若教他從今不見此輩，他又不能再恨誰罵誰，借以渲洩胸中憤憤不平之氣？(註一〇九)

原因之二——言語不通，劃地爲牢

熊十力操一口湖北土話，和操粵語的當地居民，簡直是鷄同鴨講，完全不能溝通。唯一能操雙語的黃良庸，由於中大教務繁忙，又常不回家，使熊十力飽受又聾又啞之苦。更兼熊十力到此不久，黃良庸有二個族侄，即被土匪殺害。由於地方不靖，黃良庸及其家人常誠熊氏不可輕出，而熊氏則被嚇得連出門散步也不敢去了，(註一一〇)於是熊十力常在信中訴苦，說自己在良庸家悶死閉死，簡直與坐牢無異。(註一一一)

原因之三——水土不服，心隨境轉

熊十力在中年時得了一怪病。他在冬天不能「衣裘與向火」，（註一一二）但又不耐朔方嚴寒，故他在北大任教時，每年都是冬天南下，直到明年春暖花開才北返。年年往返勞頓，令他不勝其擾，於是時思移居南方。但他抗戰八年在四川，以及一九四八年在杭州，又頗不耐兩地之卑濕與悶熱。（註一一三）在杭州時他本有移居上海，「取海風較適」之意，（註一一四）但此事又阻於徐州戰火。原以為廣州天氣雖不甚佳，但至少勝過四川，但誰知他剛到廣州不久，便已發覺自己完全不能適應廣州的氣候。他在一九四九年初給張其昀的信中，便已說「到此覺氣候不適，不久當回故鄉，或入川中依舊好，以渡餘年」。（註一一五）廣東的天氣，即使在春天，也令熊十力覺得過於熱悶潮濕。他在四月六日及四月二十九日給徐復觀的信中，也一再說廣州「再不能留」，因為廣州的天氣令他「體力與精神均損敗」。（註一一六）入夏以來，他更痛苦不堪，恆覺熱悶疲困，「不得斂其氣而凝其神，用思不能，觀書亦不得」。（註一一七）壞天氣不僅影響了他的讀書和思考，還影響了他的心緒。熊氏雖大半輩子在講天人身心性命之學，但其進路端在思辯而非踐履，（註一一八）且「平生未有變化氣質之功」，（註一一九）故不僅常言行多不合一，（註一二〇）而心亦常隨境緣所轉。他稟性本暴躁下急，又十分的神

經質，心境一不好便亂發脾氣斥罵別人，（註一二一）而黃良庸便往往成了他怒氣發洩的第一個對象。

原因之四——經濟計劃，全部落空

熊十力到廣州，本是在避凶趨吉的反覆計度思量後的最後決定。熊氏之所以選取廣州，除了廣州在地緣上離戰火最遠，事急尚可避居海外，實優於上海，而廣州的天氣，又稍勝四川之外，還基於經濟上的兩大理由。首先，是黃良庸家中七百畝的農場，可賴以資生。其次，便是中山大學的教職，可保衣食無慮。熊十力於一九四六年，在川中黃海化學社主持研究所籌備處時，曾把北大多出來的那份薪水，換成了黃金七兩。（註一二二）他赴穗前已與黃良庸說好，要把七兩黃金投資在黃良庸的農場，以投資所得的利益維持生計。而且，他還在浙大時，已開始和中山大學討價還價，提出中山大學派人來接以及住屋等諸多要求。只是，人算不如天算。當他和中山大學談的條件尚未最後定案時，東北國軍已全軍覆沒，而徐蚌會戰已經開場。熊十力急函中山大學，表示願意赴任。但中山大學的答覆，卻遲遲不來。熊十力急於逃亡，便對黃良庸表示今後「不談中大」，而一意要到他的農場歸隱。（註一二三）熊十力住進黃良庸家之後，老實的黃良庸並不知道乃師已由歸隱轉向救世，當中山大學在一九四九年一月間發給

熊十力一紙聘書，黃良庸以為乃師必定不肯出山，便不再把聘書轉交給熊氏，也沒有提及此事。熊十力一直到一九四九年夏才知道發聘之事，其時中共大軍壓境，中山大學已開始疏散，主事者亦已準備逃亡，再赴中山大學談聘約之事已為時太晚。（註一二四）熊十力失去中山大學的憑藉，固緣於黃良庸的誤解。但黃良庸的誤解，又實緣於熊氏的「不談中大」和「歸隱」對他的誤導，此乃熊氏失著之一。

熊氏第二個失策，是沒想到家有七百畝農場的黃良庸，由於子女衆多，其實並不是什麼有錢人。（註一二五）若要他僅供奉熊氏一人，容或勉力可辦，但若他要他負擔熊氏一行四人的全部生活費，委實是力不從心。故熊十力不好意思，也不能命黃良庸供養，而只得在購買柴火、青菜等生活必需品上自掏腰包。（註一二六）並且，由於時局動蕩不安，黃良庸的農場正在收縮經營，裁減員工，黃良庸絕不敢把熊氏的七兩金子投入這個虧本的行業中，讓乃師遭受經濟上的損失。這麼一來，熊氏赴穗前的經濟計劃，不免全部落空。

原因之五——雖有收入，不能生息

在毫無收入，只有支出的情勢下，爲了生存，熊十力不能不一方面努力開源，一方面拚命節流。在開源方面，熊十力對凡是能到手的錢，幾乎是來者不拒，多多益善。

熊氏的收入，主要來自四個方面：（一）、教育部的薪金，（二）、朋友和學生的饋贈，（三）、稿酬，以及（四）、中共北京大學的薪資。

一、教育部的薪金 一九四九年二月五日，國府行政院南遷廣州，三月間教育部開始發放薪資給流亡在廣州的各地教授。這筆錢本屬熊氏所應得，故熊氏當然不會客氣，委託中山大學主管孔德從教育部裡領得一—三月份的流亡教授薪資五萬元。但是，熊氏並不以此滿足，於是便有孔德向當時的教育部代理部長陳雪屏陳情，以熊氏老病艱難爲理由，要向教育部一次預支以後半年的薪水。事後熊十力又不自安，生怕陳雪屏憎其「太自利」，便修書向陳雪屏更正，自云原來本意只想先預支下一個月的薪水。（註一二七）此事成功與否，目下已難稽考。但教育部的款項，一直發放到同年七月止；據熊十力自承，他僅是港幣一項，就一共拿了八百多元。當時三百餘元港幣，即可兌換一兩黃金。（註一二八）流亡教授薪資停發後，熊氏的學生柯樹平，又運用他在教育部的關係，擬聘熊氏爲教育部特約編纂，薪金可按月致送，條件是熊氏需赴台或赴渝。（註一二九）但是，熊十力卻希望留在廣州並同時領取特約編纂的薪金。據熊十力的信，當時教育部的公文在八月二十一日前尚未下來，（註一三〇）而熊十力直到九月十九日「猶未受薪」。（註一三一）照廣州在十月十四日陷共的時間來推算，熊氏是極可能拿不到這一薪金。

二、朋友和學生的饋贈 熊十力平素對朋友和學生的饋贈，雖然不是從不感激，但卻是極少客氣。他在四川時，既收過徐復觀送來的鷄鴨，（註一三二）也收過郭沫沫若送來的活鷄。（註一三三）來到廣州之後，劉子泉曾在四川給他先後寄來幾筆不大的款項，（註一三四）王季思曾送過他幾盒補針。（註一三五）不過，送他東西最多的應數徐復觀。徐復觀乃湖北浮水人，與黃崗熊十力算是小同鄉。他自一九四三年六、七月間開始修書向熊氏問學，（註一三六）以後便成了熊氏最親近的弟子之一。徐復觀曾佐蔣中正幕，當時正利用蔣中正的撥款，籌辦《學原》月刊，其目的在發揚中國傳統文化之精粹，團結大學教授及其他高級知識分子，組織反共的文化統一戰線。對徐復觀而言，熊十力既是他的鄉黨，他的老師，同時也是他依靠和爭取的最重要對象，因而對熊十力非常尊敬，非常照顧。他曾送熊氏多盒補針，（註一三七）並數次贈款，（註一三八）其中最大的一筆，要數原屬於《學原》的十兩黃金。這十兩黃金，本是《學原》向外放款取息的部份基金。但徐復觀見乃師窘迫，便擅自把它收回，送給熊氏作維持生計之用。（註一三九）

三、稿費 熊氏每投稿《學原》，都常得到過百銀洋的最高稿費。（註一四〇）此外，他應國府要人邀約寫的應景文章，稿費也相當高。例如他應杭立武、吳俊升的「懇托」寫的先聖紀念文，便得稿費銀洋百元。（註一四一）這些稿費，其實是熊氏在國民黨的門

人、友好對他的一種變相津貼。

四、中共北京大學的薪資 一九四九年一月三十一日，北平宣佈「和平解放」，從此，北平和北京大學便陷入中共的直接統治和控制之中。（註一四二）爲了統戰，中共不僅繼續按月給熊氏發薪，而且還通過熊十力在北大任教的學生任繼愈，把薪金逕寄到廣州給熊氏。這些薪金包括「解放」前三個月（一九四八年十一月、十二月及一九四九年一月）的欠薪以及「解放」後中共所發實物出售後換回的款項。按理，中共的北京政府和國民黨的廣州政府正處於戰爭狀態之中，熊十力既已拿了國府流亡教授的薪金，便不應再接受中共北京大學的月薪，尤其是熊氏本人受了國民政府直接和間接的那麼多額外援助。但熊十力不僅收了中共北京大學的款項，還頗高興地對徐復觀說，該款「頗有相當之用」。（註一四三）熊十力一九四六年六月六日給徐復觀的信中，談到他退回蔣中正資助辦學的法幣二百萬元的原因，是不願意爲政治勢力所利用。但他接著說：「當局如爲國家培元氣，最好任我自安其素。我所欲爲，不必由當局以財力扶持，但勿干涉，即是消極扶持。倘真有意主持正當辦法，則毋寧由教部以國立方式行之。如中央研究院，專爲國家學府，則無所不可……」（註一四四）換句話說，熊氏並不是不要當局的「財力扶持」。他所爭的不是實質問題，而只是名義問題（他所謂的「國立方式」）。如果蔣中正的錢是用教育部或國立大學或中研院的名義送出，熊氏則是樂

於接受的（「則無所不可」）。這次中共的款項是用北京大學的名義送來的，熊十力也就受之無愧了。但問題的要害在於，僅變換了一個名義，難道就會引起任何實質上的改變嗎？北大送來的錢，難道就不姓「共」？有關這一點，正努力開源的熊十力，大約是無暇細想的。

熊十力在開源方面成績斐然。但收入的增加，絲毫也沒有減輕他的危機感。因為這些收入，是隨時隨地都會斷掉的。例如流亡教授的薪資，在七月後便斷了；他若不赴台、渝，特約編纂便是一張不能兌現的支票；徐復觀、劉子泉、以及王季思的能力都非常有限；（註一四五）《學原》連能否繼續維持下去，都成疑問；（註一四六）至於中共的款項，那是最靠不住的。熊十力是個苦出身，三十五歲前長期在下層社會打滾，以後雖高踞象牙之塔，但對塔外的謀生艱難，卻充滿著由體知而來的實感。他深知坐吃山空，結果只會坐以待斃。（註一四七）若要根本解決問題，便非得有一長期和穩固的入息。要有一長期穩固的入息，在當時的情勢下，捨放高利貸別無他途。

熊十力講了一輩子天人心性義利之辨，但他絕不是一個「王何必曰利」的迂夫子。對放高利貸這一件事，他不僅沒有任何心理上的排斥，而是念茲在茲，恨其不成。其實，他抗戰八年在四川，便已經營放款取息。他甚至把自己在四川「能吃好，能寫書」的順境，歸功於自己「錢少而可生息，一月不用之款，便生息一月，兩月以上不用者，

便生息兩月以上，故吾不至窮」。（註一四八）由這彌足珍貴的四川「深切之經驗」，他知道「如錢不生息，則任何多之錢，必日消於無形」，（註一四九）若錢一用完，自己便一定「無可為活矣」，（註一五〇）自己既是斯文在抱，又肩負著救國救世的大任，是萬萬不可輕死的。職是之故，高利貸便非放不可。然而廣州畢竟不同於重慶，在重慶他人地俱熟，又沒有語言上的障礙，放款之事可自己經營；在廣州，他人地生疏，言語又不通，放款之事只有依靠黃良庸。但黃良庸忠厚老實有餘，膽識謀略不足，而且又是個典型的書呆子，除了讀書教書，根本就不知如何去放款，如何去討債，故雖經熊氏多次催請，他總是顧慮重重，按兵不動。試想他連把七兩金子投資在自己的農場，也生怕讓老師吃虧而作罷，他又哪來的膽量，把老師的全部身家性命，投入那自己完全不懂，又風險重重的賭博之中？熊氏本來就很懷疑黃良庸的辦事能力，（註一五一）故也不敢把他逼得太緊（弄不好血本無歸怎麼辦？）。於是，熊十力又把注意力放在炒買炒賣金銀外幣取利方面。不幸的是，這事也得依靠黃良庸。更不幸的是，黃良庸根本就不知道炒賣金銀外幣亦可以圖利，結果又是怕損失而按兵不動。（註一五二）在亂世中，老實和忠厚本是糊塗與無用的代名詞。熊十力一想到自己竟把身家性命，托負在糊塗兼無用的黃良庸手中，不禁切齒大恨，悔不當初。（註一五三）

原因之六——物價奇昂，影響養生

因為無法放款取息或炒賣金銀外幣，熊十力只好往細水長流、緊縮開支方面設法。由於國府經濟政策的徹底失敗，通貨膨脹已完全失控，各地物價如坐火箭直線攀升。廣州的物價，更爲全國之冠，而且一日萬變。（註一五四）熊十力所住的石牌地區，日用百貨食品蔬菜魚肉，大都是由市區運來，故價格又高於市區。（註一五五）更兼熊十力等是廣東人眼中的「外江佬」，土著欺生排外，買東西不免特別吃虧。（註一五六）熊十力四人的食米，早在一九四七年便已先買下。據他自己說來穗後又從未買過寸布，手巾縫補用之；（註一五七）四個月未見豬肉，（註一五八）一年內未吃過雞；（註一五九）只是區區柴與青菜、水、油等零用，便已「耗費可觀」。（註一六〇）他事事錙銖必較，甚至小氣連寄二份稿到香港給張丕介和徐復觀，也要對方把「寄此二稿之郵票，望着封面貼多少，照還來。」（註一六一）。

平情而論，在當時兵荒馬亂，朝不保夕的時勢中，能吃飽白飯青菜，已是人上人了。爲什麼熊十力卻自以爲受了天大的苦難和委屈？又爲什麼儘管他一再發誓暗咒，以證明他「一年未見雞肉」，（註一六二）而熟悉他的朋友學生包括徐復觀在內，卻大都不肯相信？原來熊十力對養生術之講究，在師友圈子是赫赫有名的。他認爲養生只有

，R

兩大秘訣，第一是「獨宿」，第二就是「吃好」。他對徐復觀說：「曾文正一生常持獨宿之學，吾平生於此兢兢焉。吾幼極弱多病，然已六十來了，尚緩緩作功夫，此獨宿之效也。」（註一六三）所以，他在生了一堆小孩之後，便跟太太分屋而居。在北碚勉仁書院時，他住在書院上的一室，太太住下一室，相隔三百公尺。熊十力只有在吃飯的時候，才來到下一室，吃完就走，「飯外不相見」。（註一六四）他看到徐復觀太太明眸皓齒，而又與徐復觀鶼鶼情深，便一再勸徐復觀和其妻分房：「你體氣外強而實不充實，爲汝計，從今斷夫婦之事，是活命根本」（自注：任何藥，此事做不到，終無救於短命）。（註一六五）就是爲了這「活命根本」，熊氏乾脆把太太留在兒女家。這次南來不帶太太便是力行獨宿之學の明證。

至於「吃好」，熊氏倒不大講求滋味，卻十分注意營養。他最喜歡燉烏龜，譽爲起死回生的大補之物。然而烏龜不易求，退而求其次，雞也可以將就。他每天都要燉一隻雞，再不濟也要「用一斤牛肉蒸之」。他在傳授他的「吃好」經驗給徐復觀時，還要徐復觀「謹聽」：第一是一定要連吃二年以上，天天不可間斷，否則不易見效；第二是一定要獨吃，「兒女一口也不予他」、「勿分與愛子」，因爲「分則少力」。（註一六六）熊十力並不全信西醫，但對西醫的補針也會「採用一些試試」。補針往往一打就是一、二百針，但他卻堅信他的活命全靠「獨宿」和「吃好」這兩大法寶；西藥裨益是微乎其

微的。

熊十力曾對他的嗣女池際安（熊仲光）說：

汝體弱，須注意滋養，切勿自苦。留得此身，發明正學，以救斯人，事孰急於此！刻苦以速朽，甚無謂也……佛典有問：『如菩薩行荒遠之城絕無可得食，僅有同伴一人，殺之以食則生，否則死，此將如何？』佛言：『菩薩為續慧命故，寧殺人食之，出此險己，力渡衆生』……吾誌之未忘。但此事唯菩薩可行之，凡夫不得藉口以自利而傷物，自造惡業也。聞汝過自苦，吾故舉此，冀汝有以自廣也……（註一六七）

這段話真正是熊十力的夫子自道。我們知道，熊十力在他的《新唯識論》（文言本）便署「黃崗熊十力造」等字。「造」字是菩薩著書常用的字，凡夫著書只能用「著」字，這證明熊十力是以菩薩自命的。（註一六八）菩薩為了續慧法命，連同伴都可以吃，那熊十力的養生，難道不也是為了秉持道統（續慧法命）以救國救世（力渡衆生）？他為什麼不能夠、不應該每天獨吃一隻燉雞？明乎此，我們就不難明白熊十力為何能對自己單獨「吃好」那麼理直氣壯和心安理得，以及無法單獨「吃好」時那麼痛苦不堪和怨

42

天尤人。

熊十力在「吃好」時，絕少潤及他人，也絕少顧及他人。他在自己家如此，到別人家作客也如此。熊門弟子唐君毅約在一九四〇年謁熊十力於四川璧山來鳳驛黃家花園，發現長期侍隨在乃師身邊的同窗好友韓裕文在用飯時只吃菜蔬，從不沾肉，因為肉是要留給熊十力獨吃的。（註一六九）熊門另一高弟徐復觀也有一段關於乃師吃相的生動記載：

三十四年冬，先生到重慶候船東下，住在我家裡。小女均琴，剛剛三歲，先生問她「喜不喜歡我住在妳家？」「不喜歡！」「為什麼？」「你把我家的好東西都吃掉了一！」（註一七〇）

由熊十力菩薩的自反，他的「吃好」和獨吃，正是要「留得此身，發明正學，以救斯人」，目的光明而大正，絲毫沒有半點自私自利和人慾夾雜。但由三歲小女孩的常識判斷，這獨吃獨佔罔顧他人的「長輩」，不僅奇怪，而且討厭。而世人（包括熊氏好友門生在內）畢竟是相信常識的時候多，相信熊十力是菩薩的時候少。熊十力也深知他的朋友和學生在暗地裡視他為「怪物」，而決不肯相信一貫注重和講究養生如他者，

會「從去年以來未見雞肉」，急得發誓賭咒。(註一七一)不過，即使他發誓之後，相信他的人還是不會增多。因為熊氏自入粵以來，一直從未停止過打蓋世唯雄和肝精之類的補針。(註一七二)由一九四八年底到一九四九年夏初的補針，幾乎全是徐復觀贈送的(王季思也送過幾盒)。但由仲夏到九月的補針，卻由熊十力自己出錢購入。補針非常的昂貴，光是這幾個月打針的錢，就用去了熊十力「五百港元上下」。(註一七三)當時一兩黃金，只兌換三百餘港元，而熊氏由一九四九年一—七月所得的流亡教授資薪總和，也不過是港元八百。廣州的物價雖昂貴，但港元的購買力還是非常的強大；當時香港的一幢普通樓房大約只值二千餘港元，而廣州的物價，又遠遜於香港，五百港元在廣州，起碼可買一千幾百隻雞。問題的要害在於：既然熊十力的養生，主要靠的是燉雞而不是西藥，他又怎麼會傻到捨本逐末，把每天可以買上不止一隻雞的錢，用來買補針而不買雞!?可見「從去年來未見過雞肉」的賭咒發誓，其實是欺人之談。(註一七四)

必須強調的是，筆者雖認定熊十力在粵一年「未見雞肉」是不可能的，他的哭窮和訴說生活上的窘迫，是「不可全信」的，其中容或有誇張失實之處，以及博取同情多得饋贈之心。但是，筆者並不認為熊十力的申訴「全不可信」。在既無工作又不能放債取息的情勢下，熊十力勢必要縮減開支，少做幾件衣服，飯桌上少放一道半道菜，

以及十天半月少吃一兩次燉雞的可能性是存在的。而熊十力在穗時生活品質，和他在川時相比，確實是下降了，他的養生，也確實受到了一定程度的影響。這種影響，雖然主要是來自精神方面，而不是物質方面，但瞻望前途，不寒而慄的心理陰影，對養生的戕賊，並不是日日燉雞或打針就可彌補得了的。熊十力後悔錯來了廣州，以他來粵後的種種不滿而言，也不能說完全沒有道理。

五、去留之間搖擺不定

對廣州的種種不滿不快和不適，使熊十力亟欲離開廣州。其實，早在一九四九年二—三月間，熊十力就有回武漢或入四川的打算了。(註一七五)只是，經過再三再四的反覆思量計算、避凶趨吉的結果，熊十力在三月中旬選擇了上海。四川和武漢落選的原因是入川或回鄂需坐火車，熊氏擔心走陸路不安全。上海地靠海邊，天氣遠比四川清涼；回上海可以坐海輪，不可能被軍隊土匪搶劫，又遠比坐火車回武漢安全。更重要的一點是：回上海還可在復旦任教，不比兩地工作尚無著落，前途堪慮。(註一七六)

四月六日，熊十力發了一信給當時尚在廣州的徐復觀夫婦：「吾還是決定赴滬復旦，望佛觀(按：徐復觀原名佛觀)來一商。此地吾再留不得，老年人體力與精神均

損敗可惜，似以於四月半走動爲好……」。(註一七七)在此前不久，他已飛函復旦，要復旦學校當局在四月二十日之內，靜候他上船的電報，(註一七八)並按時接船。(註一七九)在四月十日之前，熊氏還函告美國友人柏特教授他已決定到復旦任教之事。(註一八〇)熊氏之所以作出這一決定，一方面是難熬旅穗時種種肉體和精神上的苦楚，一方面也是受到了任繼愈來信的鼓勵。

任繼愈告訴熊氏，在中共進入北平後，人均無恙，物價穩定。(註一八一)這本來只是中共接管城市、機關、學校和工廠的第一階段，叫做「接而不管」。(註一八二)毛澤東向有「不打無準備之仗，不打無把握之仗」的戰略思想。目前按兵不動，事事不加干涉，正是要秣馬厲兵，蓄勢待發，爲日後的全面控制(Total control)作最充分的準備。一旦中共認爲有了絕對的把握之後，接管就會進入「萬事皆管」的第二階段。坦白交代、低頭認罪、背靠背揭發、面對面鬥爭、公審大會，甚至是逮捕鎮壓，便會如同布帛粟菽，成爲「解放區」臣民們日常生活中不可缺少的一部份。

然而，中國的知識分子，卻極少有人能洞悉毛澤東欲擒故縱的戰略部署以及秋後算帳的「陽謀」。人們大都是相信眼前的。所謂「軟刀子割頭不知死」，「解放區」的知識分子，經過第一階段和中共接觸之後，絕大多數人都認爲共黨遠沒有傳聞或想像中的那麼可怕，認爲在中共統治下，也一樣可以安身立命。任繼愈的信，正是當時「解

放區」流行思想的直接反映。熊十力雖然是個堅決反對唯物論的唯心主義哲學家，但他對中共極權政體的本質，可以說是沒有什麼具體和深刻的認識。他上次南逃，除了害怕被戰火波及之外，害怕中共把他視爲「思想敵」予以消滅，至少也是原因之一。任繼愈的信，給了熊氏一顆定心丸。你看，中共不僅不要消滅「思想敵」，而且還讓湯用彤和馮友蘭這兩個著名的唯心主義哲學大師(思想敵)分長北大、清華這兩間全國最高學府！熊十力要去的上海在當時雖然還不是「解放區」，但無論是在地理上和心理上與中共的距離，都要比廣州貼近得多了。這說明了熊十力在當時對中共已比較地不那麼害怕了。

不過，到了四月十日，熊十力又想打退堂鼓了。他雖然已不那麼害怕中共，但卻依然害怕戰火。當時國共和談雖在四月一日重開，但所謂「能戰，始能和」，國府在當時已陷入了軍事、政治和經濟一齊慘敗的漩渦中，本已不能戰，因而亦不能和。中共數百萬大軍正擂鼓誓師，飲馬長江，只等著和談的面紗一扯破，便直接攻擊南京、上海和武漢。當時即使是不太聰明的人，也知道中共用武力解決國民黨，進而鯨吞整個中國大陸，已勢成定局；而熊十力又確實是個聰明人，他當然知道和談過後便是戰爭，也知道國民黨在大陸的半壁江山決不可保。再戰無益，他甚至盼望國府最高當局爲了「心安理得」計，「不如老實投降，無以戰火毀蒼生。」(註一八三)同時，他也清醒地

知道，他的「盼望」，只是一無法實現的幻想和空想——畢竟，有誰會願意爲了他鼓吹的「心安理得」而自縛轅門、引頸就戮呢？戰爭既不可避免，上海又是兵家必爭之地，炮火無情，子彈無眼，他既道統在身，肩負著救世的責任，是萬萬不能輕死的，挑這個時候到上海碰上打起來了怎麼辦？人算不如天算，熊氏雖是個儒學宗師，有時也像愚夫愚婦一樣占卜問卦。他在離杭赴粵的前夕，就找了浙大一個精於用《易經》算命的楊姓學生替他占過兩卦，到廣州後發覺果然很靈，便在一九四九年正月立春之後又「飛函令彼占今年行止」。楊生替他占得《易經》訟卦之九四爻：「不克訟，復即命渝，安貞吉」。這時熊氏又想起了楊生的占卜，便斷以己意，把該卦釋爲：「今局面如此，似不可行，是於復且雖命之，而不得不渝變。故回復即命渝也。安貞吉，安居於此而去，當無問題。」（註一八四）

且不說熊氏的解釋是何等的望文生義，穿鑿附會，不合經文的原意。即使硬要附會現實，難道另一個解釋，亦即「不要留在廣州吵鬧了，到復且後立即轉到成都依劉子泉，便可安享貞吉之樂」，不是比熊氏的解釋，更通順利更合文法！由此，亦可見熊氏的求神問卜，畢竟不同於愚夫愚婦。愚夫愚婦把卦文的解釋權留給神職人員，而熊氏卻把解釋權收歸自己。由於解釋權在自己手裡，求神問卜便變成了證實自己原來的構想，並使之強化和神聖化的一種心理學上的內化過程（process of internal realization）以及精神上的自我慰藉（self-comfort）。

上海在目前是不敢去了，回武漢所碰到的問題諒也一樣。熊氏在四月十日寫給徐復觀的信中，劈頭第一句就說：「時局似難知，赴滬與回鄂，均嫌其晚。恐到岸恰遇變局，則不得了也。」（註一八五）在給徐復觀的另一信中，他命徐通知美國柏特教授：「上次赴復且之說取消！」（註一八六）最後，剩下的只是用什麼理由和藉口把自己變卦的決定通知復且校方了。就在這時候，復且突然來信，請熊氏不要再來了。大約是當時共軍渡江在即，復且兵荒馬亂，人心惶惶，誰也沒有時間和精神去招呼熊十力這個出了名難纏的問題人物。熊氏本來就已決定了不赴復且，故對復且的來函正中下懷。他平靜地對徐復觀說：「復且飛函阻吾行，想供給無法，自實情而不可怪也。」（註一八七）

去不成上海，熊十力突然也不想去四川了。四川雖號稱天府之國；但在中國歷史上，從來沒有一個統治者能憑天險守住了這塊地方。熊氏根本就不信國民黨能保住四川。（註一八八）所以，到四川也一樣會碰到上海、武漢相同的問題。而且，四川的天氣比廣州還壞，又無處教書，生計無著，只能依靠老朋友或學生。所謂長貧難顧，帶著一家四口，長久依人，總不是辦法。（註一八九）熊氏想清楚了這一層後，即使是後來重慶的盧子英、成都的劉子泉來函一再促請，表示願意供養，（註一九〇）甚至願付熊氏

一行四人的機票，（註一九二）熊十力也不爲所動。即使到了一九四九年八月底，熊氏爲武漢陷共後人民集體投江浮屍二萬的流言嚇得魂不附體，曾一度想過要逃到四川，教育部答應提供機票，又答應予以特約編纂的名義按月發薪，但過了不幾天他又反悔了。他在八月二十六日給徐復觀和牟宗三的信中，提及他不赴四川的理由：

昨柯樹平函云：吳士選先生及高教司黃司長，擬聘吾爲特約編纂，薪金可按月致送。如赴渝，機位由部設法。如赴台亦可設法機船云云。吾因此函你們二人商行止。赴渝決不可行，樹平亦謂不可。前者陶子欽先生勸赴渝實大誤。渝已四面楚歌，川之社會動亂不亞於粵。那時依人，人都不可自活。吾何依？聞已亂矣。（註一九二）

在決定不赴上海、武漢和四川之後，熊十力在廣州雖然繼續抱怨，繼續訴苦，繼續罵黃良庸，有時也嚷嚷要走，但畢竟是光說不練，結果是一直在黃良庸家住下來，直到「解放」後三個月（一九五〇年一月）才離廣州北返。廣州——特別是黃良庸家——到底有什麼好處吸引他住了這麼久呢？這問題也只能由熊氏避凶趨吉的思量計度中尋找答案。首先，由地理位置來看，廣州位於中國南大門，離共軍最遠。若國軍節

節敗退到廣州，常敗之軍，早成驚弓之鳥，應再無力量 and 勇氣和共軍對抗，廣州的「解放」，大約不必經歷慘烈的戰鬥，甚至可能不經戰鬥。戰鬥愈輕微，熊氏的安全係數就愈大。其次，黃良庸家在廣州鄉間，對要救世的熊十力是囚籠，但對要逃避戰火的熊十力卻是一個難得的安全島。因爲在廣州的「解放」（或保衛）戰爭中，雙方的注意力，都會集中在市區的爭奪和佔領方面，故住在鄉間，要比住在市區安全得太多了。尤其是黃良庸這個人，雖無放款收債炒賣金銀外幣的投機本事，卻是絕對的忠實可靠，而且又是本地人，人緣地理都熟，在他的「盡力維護」下，必能安渡險境，使自己在戰後秩序安定，交通恢復之時，再從容北返。熊氏曾以同一理由，力勸徐復觀不要把家眷送往台灣，而應送到良庸家和他共住：「吾意，你以暫不動爲是，有警時，即同吾一起，良庸當盡力維護。秩序定時，仍可一同回鄂。」（註一九三）

熊十力的計度思量無疑是正確的。國軍在共軍的窮追猛打之下，早已失魂落魄，鬥志全無。防守廣州的國軍，在共軍前鋒尚未到達之前，便已望風先遁，使共軍兵不血刃便佔領了廣州城。熊十力所在的石牌，更是傳檄而定。買了雙重保險（廣州十鄉間）的熊十力，終於毫髮無損地躲過了戰爭的危險，開始了他在紅朝治下所謂「不失義爲主」的「苟活」。（註一九四）

最後，剩下一個問題：熊十力爲何不離開中國大陸到海外其它地方，例如美國、

印度、香港，特別是台灣？

熊十力確曾動過赴美教書的念頭，（註一九五）但這對他而言，無疑是「挾泰山以超北海」。試想他當時已六十五歲，已到了美國教授的退休年齡，既不通英文，又無任何學位，當時在國際上又寂寂無聞，美國又有哪一間大學會請他去教書？

熊十力因牟宗三提起，也會想到印度的國際大學教書，便想找謝幼偉給當時在該大學任教的譚雲山修書引薦。（註一九六）但基於與赴美任教的同樣限制，這種事情注定是辦不成，只是熊氏一人的痴心妄想而已。

廣州離香港最近，且當時中英邊界尚未關閉，中國人出入香港甚為方便，而熊氏三個親信弟子唐君毅、牟宗三、徐復觀當時都逃到了香港。但熊氏卻極少表示希望赴港。這並不是因為香港是英國的殖民地，赴港會傷了熊氏這位民族主義者的自尊。因為熊十力在一九四九年九月三日給徐復觀的信中，就希望能親自赴港去校對將要在港出版的《十力語要初續》。（註一九七）。熊十力所以不敢到香港，主要是香港那樣東西都貴於廣州，而他到香港亦不可能有教書機會，坐吃山空，床頭金盡後如何活？（註一九八）其次，他再不能像依黃良庸一樣依他在港的三個學生。唐、牟剛到港時與難民無異，本身還要常受徐復觀的接濟，（註一九九）哪裡還有能力照顧老師？徐復觀的環境稍好一些，但也絕對養不起熊氏一行四口。（註二〇〇）即使養得起，他冷眼看着乃師如何對早死路一條？

那末，最後只剩下台灣一條路了。據牟宗三說，這還是一條「最好」的路。（註二〇一）但是，熊氏所以不到台灣，是否如牟宗三所言，台灣大學校長傅斯年根本瞧不起熊十力，不把熊氏請到台大任教，致令熊十力因生活無著，被逼滯留在共區？（註二〇二）牟宗三的話，最多只說對了一半。即使他對傅斯年的許多批評，全部都是事實，但傅斯年還是斷不了熊十力在台的生計。熊十力不是通過柯樹平、吳俊升的關係在教育部弄到了一個特約編纂的位置了嗎？教育部不是答允了要聯絡機帆船運載熊氏來台嗎？（註二〇三）可見熊氏不赴台，是他自己不要來，與生計無關。

是不是如郭齊勇所說：熊十力常罵國民黨與蔣中正，由於對國民黨的憎恨絕望，故轉而把希望寄托在中共身上而拒赴台灣？（註二〇四）不錯，熊氏常謾罵國民黨及國家元首。但在這個世界上，熊氏唯一在公開場合不罵的人，只有一個蔡元培，（註二〇五）故被熊氏謾罵，並不能說明任何問題。熊十力對國府的能否繼續生存不錯是絕望了，但在當時國府軍事、政治、經濟一齊慘敗的大情勢下，誰還能對國府寄以什麼希望？（註二〇六）我們只能這樣問：若當時國府在熊十力眼中，還有一絲絲生存的希望？

望，熊十力在國與共兩個政府中，會選擇哪一個？根據當時熊氏對中共的疑懼，他的唯心主義哲學思想，以及他的友好和學生的反共立場，他一定會選擇國府，這是毫無疑問的。

在熊氏當時的心目中，台灣是絕對守不住的。兵敗如山倒，國軍鬥志全失，一也；（註二〇七）人心已潰，當局猶不肯洗心革面，二也；（註二〇八）閩粵與台灣唇齒相依，閩粵不保，台灣決不能獨存，三也；（註二〇九）外援決不可恃，美國決不會為台灣認真作戰犧牲，四也；（註二一〇）台共裡應外合，堡壘最易由內部攻破，五也。（註二一一）基於以上五大原因，熊氏斷定台灣最多只可支持三個月。爲了多玩三個月時間，再涉險一次，是不智；（註二一二）第三次世界大戰即將爆發，到台灣後若住在城市中，則飛機轟炸不能避；若疏散到鄉間，由於二二八事件結下的仇怨，台人必加殺害，故爲了多玩三個月，而陷自己於危亡不測之地，更是大愚；（註二一三）即使在台僥倖不死，但到台後亦無其他退路可走，中共「解放」台灣後，必恨其與國府共進退，而座以「反動」或「反革命」之罪，爲了多玩三月，而蹈殺身之禍，更是愚不可及。（註二一四）

必須指出的是：認定台灣必不能守，赴台有害而無益，並不是熊氏個人的和孤立的見解，而是當時絕大部分知識分子的流行看法。大多數知識分子，包括反共的知識

分子在內，正是因秉持這一看法而留在中國大陸的，（註二一五）熊十力只是其中之一。不少反共的知識分子，在逃離大陸後，選擇的新移居地是歐、美、香港、新、馬、南洋等地，而不是台灣，包括當時被熊氏特別在信中指出的「聰明人」胡適在內。（註二一六）對當時許多決定到台灣的人來說，他們的抉擇，體現了一種有進無退的決心，（註二一七）甚至是臨危蹈海的氣概。（註二一八）不用說，這種決心和氣概，熊十力是沒有的。他不但自己不肯赴台，在四月十日還寫過一封十分懇切的信給徐復觀，力勸徐不要攜眷赴台！（註二一九）友人陶子欽出於對熊氏的一片關愛，請熊氏致函陶希聖，「對赴台經濟事，言之巨公」。（註二二〇）熊十力不但「毫不起念」，還在六月十六日的回信中板起面孔，唱了一番高調：

……嚙向希聖商行止。老夫不材之木，爲無用之學，古董而已。年去古稀無幾商甚行止？與其求人何不聽天。任何人素無干，更不必存分想。道之廢興，身之禍福，一切任天。謂天自藏其理可也。謂天即無其神又何不可。孔子曰：知我者其天乎。熊子曰：我可自由而不須計慮者其任天乎……。（註二二一）

但到了八月份，湖南的省會長沙及福建的省會福州分別在四日和十七日陷落，廣

東屏藩盡失。二十六日與二十八日，熊十力在兩天內連續三次飛函徐復觀，每一封信都說自己急欲赴台，要徐急電教育部準備好機帆船接應後，再由徐和教育部分別打電報，最好是專門派人來通知他上船。(註二二二) 他還通知徐復觀，他的兩個女兒和傭人有可能和他一道來台，也有可能留在大陸不來了，但無論是他一人來或四人一道來，都要住在徐復觀的家，由徐復觀維持他或他們的日後生活。他還安慰徐復觀，他將有教育部特約編纂的資薪，而且近日又「吃苦慣」，故請「復觀夫婦勿顧慮」。(註二二三) 是什麼事情令原先不肯赴台的熊氏，突然十萬火急地要往台灣跑呢？原來熊氏有個項姓學生，在七月十八日逃離中共佔據的武昌，八月到達廣西桂林，修書向熊十力報告武漢情況：

武大文、法二院解散，國師及中華等皆解散（武大工、農、醫三院存，周鯨生被去）。商務共已一切獨占，人民不得有經營。存款搜盡、糧食括盡、房子一律重稅，稅外又重之攤派，皆極重。人民衆集體投江，有迴流浮屍二萬多具。外縣極亂，死者猶多。共在武漢成六、七個大學，收店員等爲學生，二個或四個月卒業，將散佈各縣爲政工人員。地方稍好之人將必無可活……。(註二二四)

我們知道，中共佔據武漢三鎮的時間是在一九四九年五月十六—十七日，離項姓學生逃亡之日僅僅兩個月，在這一時期武漢正處於「接而不管」的階段。故信中所陳述的「事實」，絕大部分都是向壁虛構和捏造，尤其是所謂「集體投江」的戲劇場面。但這封信卻把熊十力唬得失魂落魄。試想「文、法二院解散」，不是正斷了他在「解放」後的生計？「集體投江」不是表明他在「解放」必死無疑？於是他立刻聯想到：「我江西六十多歲之胞弟及柔弱之侄，此次必全死了。捐稅逼、糧食逼、不死無法。吾不忍想也。無可想、慘也……。」(註二二五)

事後證明，熊十力的弟和侄，其實一個也沒有死。但熊十力卻偏愛把想像當成事實，由弟、侄「必全死了」，他又立刻想到自己在「解放」後也必難逃一死。於是他又迫切希望能立刻逃到台灣。他在八月二十八日給徐復觀的信中說：「因項生說鄂中情況信，吾覺將來回鄉亦絕路也，不如出遊一番，隨時隨地死了算事。到台灣總有三個月可玩玩，以後則不問可也。」(註二二六) 到台灣畢竟可以多活三個月。原來如此！

然而，謊言畢竟易被揭穿，尤其是「集體投江」浮屍二萬之類的彌天大謊言。熊十力大約又聽到了什麼利好消息，才過了三天，亦即八月三十一日，他在給徐復觀的信中，又表示「解放後欲赴中大教詩詞之王季思君處，他是溫州人，想依他，或就其地中學課生。」台灣他是不想去了（赴台畢竟不宜）。(註二二七) 不過，他卻希望教

育部能把特約編審的薪水照發給他，因為他要用這筆錢印書。(註二二八)據熊氏說他那本書非常的偉大，尤其是書中的一篇〈答僧文〉解決了「許多大問題：佛教是如何一回事？從來無人真識得，亦無敢問者，此文解決甚精。大空大有，此文抉其精髓。」此外，「書中各文皆有精要」。(註二二九)〈答僧文〉即熊十力命黃良庸遵照他的意見撰寫的〈新論平章儒佛諸大問題之申述〉，他那本偉大的書即後來在港出版的《十力語要初續》。不過，若教育部的資薪不發下來，那他的書就寧可不印。傳道固然要緊，但卻萬不可爲了傳道，動用了他賴以爲生的一兩本金。(註二三〇)

到了九月七日，他正式通知徐復觀「台行決罷」。(註二三二)此後他給徐復觀的信，除了談印書的事，就是大罵黃良庸，大罵清季至今的所有名士，連自己兩個最親信的學生唐君毅、牟宗三也被波及，說他們不該發表文章，學名士出風頭云云。(註二三二)在熊十力眼中，全中國只有他一個人有資格發表文章，因爲只有他的文章「句句均無不根之言」，所談者亦「從來未有之義」，中國若亡國滅種，總有用得著他的書的時候。(註二三三)而其他人的則是「不求真知」、「全習世故」、「全是虛語」、「敗壞世俗人心」，故需負「亡國滅種」之責云云。(註二三四)

由於熊十力的行爲和他的書中宣揚的道理，實在相差太遠了。他的自私、自利、自矜、自伐、反覆無常以及對黃良庸的以怨報德，就連一直把他當作再世聖賢供奉的

徐復觀也開始不能忍受了。(註二三五)熊十力在九月三日，還在奇怪復觀爲何在信中對他「草草」「敷衍」，(註二三六)九月七日更責怪徐復觀何以由香港抵廣州，和黃良庸商量了一會熊氏在「解放」前夕的應變計劃之後，便匆匆返港，竟不到鄉間來拜謁，(註二三七)但他卻沒有警覺到徐復觀態度的改變，正是心中長久積累下來的不滿和憤恨的直接表現。當他在九月十日給徐復觀的一封信中說：「解放後往何處生存之問題，雖不必過計，似不容不一想。到無可想時，自然了之大吉，無所畏。此非假話。」(註二三八)「無所畏」當然是假的。因爲「到了無可想時」，除了「自然了之大吉」之外，難道還能其它的選擇嗎？「似不容不一想」倒是很認真的，但這一想便想到了投共。熊氏在同一天給徐復觀的信中又這樣說：「寧之中大哲學系可去教書否？問君毅。」(註二三九)南京的中央大學早在四月二十四日便已落在中共手中，這時熊氏滿腦子想的不再是原則和道統，而是如何苟活。這不是臨難苟免又是什麼？徐復觀忍無可忍了。他在給熊十力的覆信，請熊氏爲到南京中大任教之事自己直接去問毛澤東。徐在信中還列舉唐君毅和牟宗三如何在香港那極艱難的環境中爲中國文化的存亡續絕「躬行實踐」、發奮爲學，以刺熊氏言行不一，事事只想到自己。徐復觀還稱讀錢穆在香港「吃苦誨人，毫無怨言」，以刺熊氏終日怨天尤人，並對黃良庸以怨報德。徐復觀還諷刺熊氏之所以毒罵天下名士，乃緣於自己「爭名不得」的酸葡萄心理。徐復觀還強調，他

對他所批評的行爲和個人，「當視爲卑賤。」（註二四〇）

熊十力收到徐復觀的信後，在九月十六日給徐復觀連發了一長一短的兩封信。信中都是自我辯解之辭，但態度還算好。（註二四一）信寄出後，熊氏不禁愈想愈氣，愈氣愈想，便在九月十八日一大早托人把徐復觀的信帶到城中寄還給住在香港的徐復觀。第二天又給住在香港的唐君毅和錢穆一封五千字的長信。信中請唐君毅、錢穆看後，再交張丕介、胡秋原、徐復觀、牟宗三分看，並且還要唐、錢保證一一交到。「如不一交到，即不成人類也。」（註二四二）信中要以上諸人「平情靜氣……勿專想老夫之壞，而以良心玩味徐先生信之意味」，（註二四三）否則，便會「天地閉，日月食」，全是諸人之罪（「恐罪不在老夫」）。（註二四四）

熊氏在信中舉出許多「鐵的事實」，以證明自己叫苦有理、反覆有理、毒罵名士有理、「還怨」黃良庸有理……總而言之，統而言之，全都是別人的錯，自己是一貫正確，一點兒自責和反省都用不着。熊氏責罵徐復觀刺他是對他「遽坐以罪案」，其結果只會弄得「人倫喪，天理亡，恐皇天也不容」；又責罵其他的人「於吾精神一毫不感覺，而以私意相猜」，並大罵「你們無心肝至是乎！」最後，熊氏氣忿忿地要胡秋原負責把他寄給《學原》的兩部文稿（《十力語要初續》和《韓非子評論》）寄還給他，並要徐復觀向黃良庸取回《學原》的十兩金子。（註二四五）書不要出了，金子也要退回了，這似乎表示熊氏有意要和他在香港的那群反共的友好門人一刀兩斷，劃清界線了。

六、「解放」前後及北歸

熊氏和徐復觀絕交，正式斬斷了他和台灣的關係。他眼前只剩下兩條路可走：一條是「解放」後的苟活，一條是「義不帝秦」的「自了」。熊十力是無論如何不肯往「自了」的路上走的。他雖在一封信中，提到「吾欲囑良庸買點安眠藥，留在身邊。萬一太不堪，即作了計。」（註二四六）乍看真有點捨身殉道的意味，但若我們讀書再細一點，便會發現「欲囑」並不等於「已囑」和「囑」；而正等於「尚未囑」或「未囑」。這證明了安眠藥在當時尚未曾買下。而且該信緊接著又說「猶可忍當然忍住，候自然了結，別無可說者。」（註二四七）講來講去，「自了」到最後還是以「不了了之」。熊氏拒絕「自了」的原因，據他自己說，主要有情和理兩個方面。在情的方面，是出於他自己對人類前途的關切。他說：「世事如斯，吾亦偶有自了之意，而終不肯了者。欲多活五年左右，看大戰情形。吾於人類終有不能自己之愛與憂，不能放下關切之情，所以想看前途。」（註二四八）在理的方面，是因爲徒死無益。他說：

我多年有一痛念，何痛？古人當危亡時，有生道，有死道。有生道者，可退隱也。有死道者，如願以一死反抗惡勢力，則一死可以明正義，激天下之公憤，即此死足為國家民族之生命力，予以興奮與培養或助長是重於泰山也。今也不然，生則不可望武侯之可以苟全，死乎則當今之世，雖不利於國之作法而不可責以亡國罪。彼有思想，有學說，有所據之正義，而公憤且歸於彼矣……汝若死天下所共斥，群眾與大學師生所稱快，不如一死蟻也。故今日善人無死道，誠然之言也。世道至於無死道，而人道乃真窮矣！（註二四九）

於情方面是「不忍」，於理方面是「不應」。經過自反之後，熊氏認為自己不忍也不應「自了」，他唯一能走的，便只剩下「苟活」這一條路了。熊十力在苟活方面，是早有準備的。他知道苟活的關鍵，在於如何避過戰火的波及。他到廣州之後，忍受了種種苦楚以及移居的誘惑，堅持不離開黃良庸的家——那個他視為囚籠的地方——就是爲了要在戰亂中躲進一個買了雙重保險的堡壘。他也知道，他在「解放」後的苟活應該不會有問題。因爲，中共在勝利後，爲了恢復經濟和準備對美作戰，必須用較寬大的懷柔政策以「收拾民心」，利用知識分子（例如浙大校長竺可楨到北平後備受歡迎，即是其中明證），（註二五〇）而不可能「破壞太狠」；（註二五一）何況他從未做過國民

黨的官，中共不大可能特別來找他的麻煩。（註二五二）唯一可慮的倒是他信奉的是唯心論哲學，有可能被中共視爲「思想敵」。（註二五三）但他不是名流，他的思想在當時社會上毫無影響，對中共的意識形態也不構成威脅，中共大約也不會過份爲難他。（註二五四）君不見比他有名得多的兩個唯心主義哲學大師不是已分別出長中共的北大和清華了嗎！

爲了「解放」後的生計，熊十力希望能到大學教書。因爲，「解放」之後，再也沒有友好門人可以讓他去「依」了。他手頭的存款雖不少，「解放」後看來也不能放高利貸，坐吃山空，到頭來也只有餓死。於是，熊氏先爲自己訂下了「解放」後在大學教書的「不易之矩」：（一）、「將來學校不能容吾說所欲說之話，而或容吾說其勉強可說之話，吾當教書」；（二）、「如果必逼吾說所不可說之話，則必不入學校，或餓死亦聽之安之。」（註二五五）仔細研究熊氏的「不易之矩」，我們發現只有第一句，亦即他決不說中共不允許說的話（不容吾所欲言之話）是極明確的，其餘的兩句則完全沒有交代。什麼是熊氏「勉強可說之話」？什麼又是他「不可說之話」？範圍在哪裡？底線在哪裡？則只有天知、地知、熊十力知！由於完全沒有界定，熊氏極易把中共要他說的每一句話，都說成是他「勉強可說之話」或者不是他「不可說之話」，所謂「不易之矩」其實是「全無規矩」。

一九四九年十月十四日，共軍佔領廣州，熊氏也正式開始了他「解放」後的苟活。香港方面，他雖與友好門人劃清了界線，但還有一事放心不下。這當然不是他賭氣要還給《學原》的十兩黃金。這黃金本是他賴以活命資生的老本，發脾氣時說要還，但那只是一種姿態，好在徐復觀也沒有真的要他還。故熊氏又把責任全推給了老實人黃良庸，他在十一月十八日給唐君毅和胡秋原的信中說：「良庸處小款，早令交還，他總躊躇，吾亦無法自辯。」（註二五六）一句「無法自辯」，即表明十兩金子不還了。

熊十力放心不下的，是他寄給《學原》出版的《語要初續》和《韓非子評論》。他發脾氣時說要把文稿收回，其實也是一種姿態，心中倒是盼望《學原》能繼續出書的。因為，在當時除了《學原》，有誰願意賠本出他的那兩本沒多少人看的書！十月二十四日，即廣州陷共第十天，他就命熊仲光以「重枕」的化名，寫信給唐君毅，老著面皮請唐君毅催促《學原》趕快印書。（註二五七）十月三十日「重枕」又寄掛號信給唐君毅，要唐把印好的書「酌寄幾本來」，（註二五八）由第一信到第二信，頭尾相隔六天，在六天內竟要求別人把書印好寄來，可見熊十力事事只想到自己，是何等的不近人情和不替人設想。到了十一月十一日，熊十力已覺忍無可忍了，便直接寫信給唐君毅，氣勢洶洶地質問：「書就未見酌寄幾本來，豈未果印耶，何不直作答？如已印好，切切先郵若干本來。」（註二五九）到了十一月十八日，熊氏又寫信給唐君毅：「如不印千萬於

接信之日，即取郵還我，萬不可緩，不可失也。悔以前不該寄也！此不可失也，心血所存也！」（註二六〇）

其實，熊十力在發此信之日，距「重枕」通知印書之日，總共也不過二十五天，哪夠時間出書？而熊十力卻在信中搶天呼地，好像不知受了多大的欺騙和委屈。由信中「如不印……」分析，熊氏其實並不真要《學原》退稿，他只是希望通過自己的無理取鬧，壓逼唐君毅等人拚命為他的新書督工趕印。熊十力目的是達到了，在唐君毅等人的拚命催督之下，《語要初續》終於在十二月中正式出版。

熊十力在十月二十五日分別給南京中央大學的宗白華、北京大學的湯用彤，以及燕京大學的張東蓀寫信求職，在十一月十八日卻得到了一份意外的電報。這電報其實是在熊氏求職之日已發到中山大學，只是因黃良庸長久未到中大上班，一直到了上班那天才發覺，並給熊氏帶回。電報由董必武、郭沫若聯名，有「歡迎北上，並已函葉主席資送」等字。（註二六一）熊十力和中共搭上關係，據李霜清說，是李四光在九月份到廣州接的線。（註二六二）李霜青並無提供資料來源，故僅錄以備考。但無論如何，熊氏必在廣州陷共之前便已與中共搭上了關係，否則董郭的邀請函電不會在廣州陷共十天後即到達中大。

熊十力得到了董、郭的電報，馬上又神氣起來了。他立刻修函董、郭，和對方講

待遇、談條件，好像時光又倒流回到「解放」前。他告訴唐君毅他提的主要條件是：「如於北大允吾依舊例教書、課日如故、冬寒南回、春暖北上、不登講台、二小時等，一切如舊，吾可回北大任教。如果任何官銜，決不北上。」（註二六三）但其實他的條件，還包括了教授的最高薪級、北京城座北向南的房子，以及北返路上要人招呼 and 火車的頭等臥舖等等。（註二六四）經過一番討價還價，熊十力在一九五〇年一月底由中共廣州市長葉劍英的禮送下，乘火車離開廣州。到達武漢停留約一月，受到中共武漢市長林彪的設宴招待。三月由武漢到北京，任教於北大哲學系。一九五四年秋熊十力離京到上海定居，從此脫離北大，也沒有再講學，一九五六年熊十力被中共指派為全國政協特邀代表，以後被選為二、三、四屆全國政協委員，一直到文化革命之前，都備受中共禮遇。一九六八年五月二十三日熊氏病逝於上海，享年八十有四。

綜觀熊十力在「解放」後的十八年間，中共雖不容熊十力「說所欲言之話」，但也不會強逼他說「不可說之話」，而僅以熊氏「說其勉強可說之話」為滿足。這是中共對熊氏的格外寬容，也是熊氏自身的造化。但熊氏下半生衣食皆仰給於中共，所謂「居移氣」，他的「勉強可說之話」未免說得多了些。例如他在列席一九六四年十二月三屆人大會議，對周恩來的《政府工作報告》大肆吹捧，竟至寫下讀書心得請董必武轉呈毛澤東和周恩來，並獲周恩來贈以《毛選》及馬列其它著作，已跡近肉麻。（註二六

五）爲了和馬、列、毛思想對話和會通，他又在自己「解放」後的著作中，多說了許多「勉強可說之話」，這不僅使他「解放」後的著作在學術水平上大大落後於他在「解放」前的著作，還嚴重地擾亂和破壞了自己在「解放」前千辛萬苦營造出來的道德形上學體系。（註二六六）以苟活而言，熊十力無疑是十分幸運的，但爲了苟活，他卻扭曲了他自許承擔的道統，結果不是「以身殉道」，而是「以道殉身」。這又是熊氏的大不幸。

七、結束語

熊十力是以弘揚道統以救國救民救世而自肯、自信和自任的。但他在廣州前後三年的言行舉止，處處表現出自矜、自伐、自私、自利、反覆無常以及以怨報德，卻又與他立志要弘揚的道統完全相反。構成熊十力思想與行爲之間如許巨大的斷裂和如許深刻的矛盾的基本原因，在於他以聖賢自居、以道統的化身自命、進而視自己的自然生命（身體）與道統合一而一，又完全拋棄了修身。和熊十力一樣，真正的儒者也是以弘揚道統以救國救民救世而自肯、自信和自任；但和熊十力不一樣的是，真正的儒者卻從不敢以聖賢自居，不敢以道統的化身自命，更不敢視自己的原始生命（身體）已經與道統合一而一。真正的儒者毋寧是充分地正視到自己的原始生命與道統的巨大

距離和差異，因而躬行踐履、進德修業，不斷地把自己原始生命中氣質的偏頗和物慾的迷執克服減損到最低限度，以求不斷地逼近道統。換句話說，真正的儒者的弘道過程，同時也是他們通過修身向道統無限逼近的過程。修身的過程所以是無限的，正是因為原始生命和道統，兩者無論如何接近，總不會毫無距離。正因為如此，修身在真正的儒者有生之年，是永遠不會停止的，沒有任何人在活著的時候就能自命成為與道統合二而一的聖人，是故孔子必須承認「若聖與仁則吾豈敢」。

但熊十力卻反其道而行之，他把儒者「人能弘道」的信心和責任感，轉換成「道即是我」「我即是道」的我慢和我執。由這我慢和我執，他不僅以聖賢自居，更把自己的身體（原始生命）看作和道統「合二而一」。這麼一來，他的身體——本來是載道之具，卻變成了道統的本身。職是之故，由熊十力身體發出的舉動言行，都無不成了道統的直接呈現，因而不能也不應通過修身來加以限制。熊氏一切稀奇古怪、不近人情的舉止言行以及他精神上的種種狂妄偏執的病累，都是直接由此引起的。他不僅沒有把自己的身體變成承載道統的工具，而是把道統變成了他身體的工具。真正的儒者是「以身殉道」，而熊十力卻是「以道殉身」，這對畢生自以為是致力於弘道教世的熊十力而言，不僅是一最大的悲劇，而且還是一最大的反諷。

所謂不由修養的「當下即是」，正是晚明王學末流的真命脈，而熊十力現象可視為

王學末流在現代的最大一次借屍還魂。黃宗羲目睹王學末流的「講學」所釀下的「亡天下」的滔天巨禍，曾慨乎言：講學必由修身，不修身則不能講學。熊十力悲劇的深刻教訓，以及黃宗羲的喟嘆，實在值得當代新儒學家以及一切有志於身心性命之學的仁人志士再三警醒。

註釋

註 一：它們是：(一)、《心書》，一九一八年，自印本，北京大學圖書館藏。(二)、《唯識學概論》，一九二三年，北京大學講義本。(三)、《唯識學概論》，一九二六年，北京大學印本。(四)、《因明大疏刪注》，一九二六年，上海商務印書館印本。(五)、《唯識論》，一九三〇年，公乎印刷所印本。(六)、《尊聞錄》，一九三〇年，自印本。(七)、《新唯識論》(文言本)，一九三二年，浙江省立圖書館印本。(八)、《破破新唯識論》，一九三三年，北京大學出版部印本。(九)、《十力論學語輯略》，一九三五年，北京出版社印本。(十)、《佛家名相通釋》，一九三七年，北京大學出版部印本。(十一)、《中國歷史講話》，一九三九年，石印本。(十二)、《新唯識論》(語體文本)，一九四四年，重慶商務印書館本。(十三)、《讀經示要》，一九四九年，上海正中書局重印本。(十四)、《十力語要》(四卷本)，一九四八年，湖北《十力叢書》印本。(十五)、《十力語要初續》，一九四九年，香港東昇印務局印本。(十六)、《韓非子評論》，一九五〇年，《學原》(香港)三卷一期。(十七)、《推慈顯宗記》，一九五〇年，自印本。(十八)、《與友人論張江陵》，一九五〇年，北京大眾書局印本。(十九)、《論六經》，一九五一年，自印本。(廿)、《新唯識論》(刪簡本)，一九五三年，北京大眾書局印本。(廿一)、《原儒》，一九五六年，上海龍門聯合書局印本。(廿二)、《體用論》，一九五八年，上海龍門聯合書局印本。(廿三)、《明心篇》，一九五九年，上海龍門聯合書局印本。(廿四)、《乾坤衍》，一九六一年，自印本。(廿五)、《存齋隨筆》，

一九六三年，未刊手抄稿本。(廿六)、《先世遺要》，一九八〇年，《明報月刊》(香港)八月號。

註 二：一九八五年十二月，由北京大學、武漢大學、湖北省政協、黃岡地區行署以及黃岡縣政府聯合發起，在熊十力的故鄉湖北黃州舉辦一次紀念熊氏百歲冥誕的國際學術會議。會議的主旨在探究熊氏的學術思想。而熊十力的友好和門人如梁漱溟、馮友蘭、張岱年、任繼愈、石峻、楊玉清、謝石麟、賈亦斌、朱寶昌、吳林伯、唐致中、李景賢等人，在會上發表文字，卻多可歸入憶念一類。在會議上發表的文章，由北京三聯書店以《玄圃論學集》為名，在一九九〇年二月結集成書出版。該書可視為迄今為止，憶熊文字最新和最大規模的結集。筆者對該書的進一步批評，可參看本書第五章，《日丹諾夫的陷阱》。

註 三：黎文收入《十力語要》(台北：廣文書局，民國七十四年)，頁五〇二—五〇五。

註 四：徐復觀的文章，寫於一九六九年十二月二日，離熊氏逝世之日(一九六八年五月二十三日)已超過一年半，離文中追記熊氏一九四五年春在重慶北碚向他自述身世的那段話，更是時隔二十四年有餘。徐文收入蕭欣義編《徐復觀文錄選粹》(以下簡稱《選粹》，台北：學生書局，民國六十九年)，頁二四三—三五一。

註 五：最著例子是任繼愈在《熊十力先生的為人與治學》一文中說：「三十年代初，我在北大哲學系當學生，後來又在北大教書，熊先生這三十年間，可說基本上沒有離開過北大哲學系……。」(轉引自《玄圃論學集》，以下簡稱《玄圃》，頁三七)事實上，熊氏自七七事變後，於一九三

七年八月逃離北平後，並沒有赴西南聯大（北大南遷新址）任教，而是一直留在四川，直到一九四七年春始轉返北平。他才剛在北大任教一個學期，在同年八月間即離開，先應聘於浙大，再隱居於廣州，一直等到一九五〇年三月始重返北大，但在一九五四年十月即離北大赴滬定居，從此永遠脫離北大。換句話說，由三〇年代到五〇年代這三十年間，熊氏至少有十八年不在北大，具體的證據，請參閱筆者的英文博士論文，Chi-shing Chak, "The Contemporary Neo-Confucian Rehabilitation: Xiong Shili and His Moral Metaphysics" (Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1989, pp.284-420.) 任繼愈是目前中國最好的中國哲學和佛學史家之一，其心思細密，條理分明，又是熊氏最親密的弟子之一，但他在記述熊氏生平竟會出現如許大的誤差，嗜一臂肉而知一鼎之味，任尚如此，其餘可知。

註六：例如徐復觀因為熊十力曾向自己提過他的蒙師姓何。徐已忘其人之名，因記得其人在鄉間聲名甚大，便猜想熊的蒙師為何昆閣。其實，熊氏真正的蒙師是何禮木，而何昆閣只是熊氏之忘年交。徐文見（註四）。

註七：參看熊十力《原儒》，（香港：龍門書局，一九七〇），頁四四、一四四，《讀經示要》（台北：明文書局，一九八四），頁三四九—三五〇，以及《十力語要》（台北：廣文書局，一九八五），頁五〇三。

註八：陳榮捷在其著名的《中國哲學史源》一書中，詳介中國當代哲學家時，只推舉熊十力、馮友蘭

or

二人，見 Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*. (Princeton: Princeton University Press, 1962) pp.751-772. 陳氏曾在新加坡親口對筆者說，他認為若論哲學成就，熊尚勝馮一著。筆者同意陳榮捷並舉熊、馮二氏為當代中國哲學之最的卓識，但卻認為熊、馮二人如春蘭秋菊，各有所長，亦各有所短。

註九：理學大師馬一浮在序熊十力《新唯識論》（文言本）時，盛稱熊氏「精察識，善名理，澄覽冥會，語皆造微；將以昭宣本蹟，統貫天人，囊括古今，平章華梵」，「確然有見於本體之流行，故一皆出於胸襟，沛然莫之能禦。爾乃盡廢枝辭，獨標懸解；足使生聲斂手而咨嗟，裝基摘舌而不下。擬諸往哲，其猶輔嗣之幽贊《易》道，龍樹之弘闡中觀。自吾所遇，世之談者，未能或先之也。」由此，亦可見馬一浮對熊氏的哲學成就，真是推崇備至。引自《新唯識論》（文言本），〈序〉（杭州：浙江省立圖書館，一九三二），頁一。

註十：關於「接著講」和「照著講」之別，參看馮友蘭，《新理學》，《三松堂全集》（開封：河南人民出版社，一九八六），卷四，頁五。

註一一：見（註九）。

註一二：哲學史家張岱年批評道：「熊氏在《原儒》、《乾坤衍》中關於儒家經典的真偽的考據，大多不符合科學考據的要求，多屬臆斷；他對於漢宋諸儒的評論，亦多不中鰯，不符合各家思想的原義……」（引自張岱年，《紀念熊子真先生》，《玄圃》，頁三五。）思想史家徐復觀也猛烈抨擊

熊氏的《乾坤衍》：「其立論猖狂縱恣，凡與其思想不合之文獻，皆斥其為偽，皆罵其為奸，其所認為真者僅《禮運》（大同篇）及《周官》與《公羊何注》之三世說義及乾坤兩象辭，認定為孔子五十歲以後作。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。」引自翟志成、馮耀明編注，《無漸尺布裹頭歸——徐復觀最後日記》（台北：允晨，民國七十六年），頁五九。而史家余英時對熊氏亦多有批評。余的批評見余英時新作，《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國史學》（台北：三民書局，民國八十年），頁三一—九八。

註一三：《十力語要》，頁五〇二。

註一四：《先世述要》，頁三三—三四。

註一五：《論語》（為政），二：一八。

註一六：見竺可楨，一九四八年二月十四日，二十六日，三月二十日，六月一日，十一月二十五日以及十二月二十日日記。《竺可楨日記》（北京：人民，一九八四），第二冊，頁一一二〇、一一二二、一一二八、一一四八、一一九〇、一一九四。

註一七：李霜青，《熊十力》，該文收入《中國歷代思想家》（台北：商務，民國六十七年），第十冊，頁六一三五—六二三一。

註一八：蔡仁厚，《熊十力先生學行年表》，台北：明文，民國七十六年，（以下簡稱《年表》）。

註一九：郭齊勇，《熊十力及其哲學》，北京：展望出版社，一九八五（以下簡稱《哲學》），該書後來以

《熊十力與中國傳統文化》為名，於一九九〇年由台北遠流出版，內容有所增改（以下簡稱《文化》）。

註二〇：景海峰，《熊十力》，台北：東大圖書公司，民國八〇年。

註二一：例如他把熊氏的蒙師誤為何炳藜（頁六一三六），把十力入伍從軍的日期誤為光緒二十八年（頁六一三八）。李霜青的錯誤疏漏之多，由於篇幅所限，不能一一列舉，僅以他的《傳略》第一頁（頁六一三六）為例以明之。李霜青只知熊氏生在一八八五年，卻不知熊氏生在那年的舊曆正月初，由於生日不詳，後自訂為正月初四。熊氏的出生地為黃崗縣上巴河細張家灣，李霜青誤為黃崗縣但店鄉大木橋村西的熊家沖；有關熊氏的家庭，熊氏的曾祖為熊光東，貧而早逝；遺孀華氏守節，育族侄為嗣子，即十力之祖熊敏容，在鄉間為木工，娶曹氏，育一男其相；其相業儒，舉秀才，在鄉間為塾師，娶妻高氏，生六男；十力排行第三，上有二兄二姐，下有三弟二妹；大哥仲甫，二哥履恆，四弟晉恆，五弟繼剛，六弟繼強，而李霜青只知十力為熊其相第三子，其餘一概不知。十力少時替鄰人牧牛幫補家計，十歲始隨父入私塾讀書，李霜青本不知有牧牛之事。熊其相於一八九六年春病肺輟教，十力失學，李霜青於此又一無所知。其相在是年秋冬之交棄世，李霜青又把其相逝世及十力輟學誤為一八九五。十力於一九〇一年六月開始從學於何榿木，年底與何榿木鬧翻，十力再度輟學。十力向何昆閣（炳藜）借書，並結識其弟子何自新、王漢，已是一九〇二年以後之事，但李霜青卻誤記為「光緒二十六年（西元一九〇

○年）熊子貞十五歲，何炳藜願免費收他為學生，入學後，得認識何自新、王漢為好友。」李霜青的〈傳略〉第一頁記事四條，條條不是記漏，就是記錯。

註二二：引自郭齊勇，《哲學》，頁一三四。

註二三：郭齊勇也曾讀過《竺可楨日記》，但日記中有關熊氏的六條資料，他卻只發現了一九四八年二月十四日這一條，可見讀書還不夠細心。見《文化》，頁二四八—二四九。

註二四：郭齊勇判定熊十力在一九〇六年參加排滿革命組織，事洩逃往鄂西施南一帶，其後又和因日知會事洩後逃出之何自新「俱走江右，出沒於德安建昌間」（《文化》，頁二二七）。其實，十力在一九〇六年事洩逃亡，並沒有逃往鄂西施南，而是藏在何自新家，直到一九〇七年一月初何自新出了麻煩才一起逃到德安。有關這一點，熊十力撰的〈何自新傳〉說得明明白白。見《十力語要》，頁一六五。

註二五：例如：最莫名其妙的是郭齊勇把熊十力哲學產生的背景，說成是他費煞苦心為辛亥革命進行理論補課（《哲學》，頁四十）。故熊氏的再傳弟子蔡仁厚批評他「雖誦讀熊先生之書，而心思則則仍未脫馬列唯物之框框條條也。」見《年表》，頁二。

註二六：蔡仁厚，《年表》，頁三。

註二七：例如，徐復觀猜測何昆閣是熊十力的老師，李霜青便把猜測當真，而又不加考訂。郭齊勇比較細心，查證資料知道熊的老師是何樞木而非何昆閣。景海峰在錯誤得到矯正後，竟在書中把熊

的老師再誤為何昆閣。

註二八：引自《十力語要》，頁五〇四。

註二九：《左傳》，〈襄公二十四年〉。

註三十：Wei-ming Tu, "Hsung Shih's Quest for Authentic Existence", *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (Berkeley: Asian Humanity Press, 1979), p. 233.

註三一：例如，年宗三曾親見熊十力與北大同事喝茶聊天時，突然把桌子一拍大叫：「講先秦諸子，當今只有我熊某能講，其他的都是胡說。」見年宗三，〈熊十力先生追悼會上的講話〉（以下簡稱《講話》，該文後附於一九八四年台北明文書局再版的《讀經示要》（附錄），頁四。又例如熊十力曾在湯用彤家中的書桌上，發現錢穆贈送給湯的新著《先秦諸子繫年》，熊拿起該書，一邊讀，一邊用紅筆打叉，最後竟把該書擲地用腳踐踏，破口大罵。此事筆者親聞於湯用彤之子湯一介。

註三二：熊氏嘗自省云：「吾病痛甚多，三毒與生俱來，好名好勝，亦實潛伏。」（熊十力，〈答某生〉，《初續》，頁二三），又云：「罕平常戒余混亂，謂余習氣橫發而不自檢也。」見熊十力，〈紀念北京大學五十年並為林宰平祝嘏〉，《初續》，頁一八七。

註三三：同（註二八）。

註三四：熊十力在晚年檢討一生，也坦承：「吾已末年，自計少時，亦狂妄度日，三十後漸有真懺悔，

自是迄於衰境，猶是知及之，仁不能守之域，……若夫洗心藏密之地，出王游衍之中，中有主而不昧，外肆應而無窮，吾聞有之，而實不能常也，顏子三月，吾實不敢自許，程朱陸王諸老先生之誠切謹嚴，吾有愧多矣，可自欺乎？所堪慰者，一生不敢作偽，以自欺人天之耳。」見熊十力，〈與李生〉，《初續》，頁一三九。

註三五：賀覺非，〈熊子真〉，《辛亥武昌首義人物傳》（北京：中華書局，一九八二），頁四二—四三。
 註三六：《十力語要》，頁一六四、五〇三及曹亞伯〈武昌日知會紀要〉《辛亥革命》（北京：人民出版社，一九五七），第一冊，頁五七九。

註三七：《十力語要》，頁一六五；《心書》，頁一四a。

註三八：徐復觀，《選粹》，頁三四八。

註三九：《十力語要》，頁一六五—一六六。

註四〇：梁漱溟《憶熊十力先生》（台北：明文書局，民國七十八年），頁七三。

註四一：翟志成，〈論熊十力思想在一九四九年後的轉變〉（台北：《國際孔學會議論文集》，一九八八），頁一一二—一二四〇。該文已收入本書第三章。

註四二：參看郭齊勇，《哲學》，頁一八一—二五，但郭書在台北易名《文化》再版時，觀點亦稍有改變。

註四三：牟宗三，〈講話〉，頁一六一—一七。

註四四：李霜青，〈熊十力〉，頁六一—四七。

註四五：景海峰，《熊十力》，頁三一〇—三一—。

註四六：郭齊勇，《哲學》，頁一六一，《文化》，頁二四九。

註五七：蔡仁厚，《年表》，頁四四。

註四八：《初續》，頁一。

註四九：前揭書，頁一六四。

註五〇：前揭書，頁二〇二。

註五一：牟宗三，〈講話〉，頁一五。

註五二：見熊十力，〈答張其昀〉（《信件》，[No.29]），此信無年月日，但據其「去冬南下」，以及「南來本緣良庸商農場為休老計，到此覺氣候不適」等語，知該信寫於一九四九年熊氏抵粵之後，又見熊十力〈與王世高等〉（《信件》，[No.30]）信中提及〈答張其昀〉，該信的日期是一九四九年三月二十日，是以知〈答張其昀〉的日期不能晚於一九四九年三月二十日。

註五三：熊十力，〈答劉公純等〉，見《信件》，[No.27]。

註五四：《竺可楨日記》，第二冊，頁一一九〇。

註五五：竺可楨一九四八年十一月十七日日記云：「……但午後忽有謠言，米商均將米藏匿，城站之米均不見，傍晚士樞來報告，謂有傳說，徐州已失……損失甚大。因此謠譟繁興云……」前揭書，頁一一八八。

註五六：前揭書，竺可楨一九四八年十一月十九日日記，頁一一八九。

註五七：這些都將在本文第三節中討論。

註五八：《信件》，(No.31)。

註五九：《竺可楨日記》，頁一一九四。

註六〇：竺對熊的態度，將在本文第三節交待。

註六一：徐蚌戰最激烈時刻，厥在一九四八年十一月九—二十二日的碾莊墟血戰，是役國軍黃伯韜兵團所部四個軍十五萬人全部被殲，以及在十一月二十三—二十五日的雙堆集血戰，是役國軍黃維兵團所部十一個師及一快速縱隊十二萬人全軍覆沒。一月三十日，徐州剿總副司令杜聿明率國軍邱清泉兵團、李彌兵團，以及孫元良兵團九個軍二十餘萬人放棄徐州南逃，於十二月四日在陳官莊被共軍重重包圍，彈盡糧絕，外援不至，士氣低落，已成必死之局。該集團在一九四九年一月十日全軍覆滅。參看：《淮海戰役親歷記——原國民黨將領回憶錄》，(北京，文史資料出版社，一九八三)，頁一六一。

註六二：毛澤東指出「……國民黨只有一百幾十萬軍隊，散布在廣大地方，當然還有許多仗可打，但像淮海戰役這樣大規模作戰的可能性就不多了，或者簡直可以說是沒有了，嚴重的戰爭時期已經過了……」，引自《把軍隊變為工作隊》，《毛澤東選集》(北京：人民，一九六九)，合訂本，頁一二九六。

註六三：在東北全境淪陷的第八日，亦即徐蚌會戰開打的第四日(一九四八年十一月十日)，熊氏因驚嚇過度，在給劉公純等人的信中，便有交待後事的意味：「……此紙仲瑜、仲強、世苦看後，煩公純或仲瑜郵呈賢。來信多日，吾無心覆，吾年已至此，可苟活即苟活，萬一要早去，即自由去，吾諸書星賢幸安存……」見《信件》，(No.27)。

註六四：竺可楨十二月二日日記：「……各種謠言盛傳，有謂浙大將搬家，有謂中大已解散，而學生教員中有不安心者，……學生中亦紛紛動搖，台灣二女生早已回台，今日又有……蔡彰華回台來告辭，湖南女生亦紛紛告假……」引自《日記》，頁一一九〇—九一。

註六五：據竺可楨十二月二十四日日記，提到校務會議：「……次討論遷移問題，決計暫時不提，亦不提前放假。唯休學申請之期已到，決計延二周，準學生仍可休學」，當時浙大的師生不走的是絕大多數，包括追隨熊氏到浙大任教的年宗三在內，因為年認為時局仍可支持一年，不必急著逃跑。見年宗三，《講話》，頁十五。

註六六：熊十力在給唐君毅等一信中自誇道：「儒佛道根本關頭，漢以來二三十年老夫敢曰無人打得過。老眼無花，老夫可以自信。」(《信件》，No.60)，熊氏也在《讀經示要》(自序)，中云：「……上天以斯文屬余，遭時屯難，余忍無術乎？……」，頁七。

註六七：熊氏自稱他的書已「明經為常道，無時可離，無地可離，無人可離。」見《讀經示要》，頁五。

註六八：熊十力認為儒家的政治學見解同於周官：「……其機制為多元，複雜而不至紛歧，合作而不容

獨斷，是以集體形式，發揚自由精神，為人類最完美之典範」，《轉非子評論》，頁二七。

註六九：《初續》，頁一五一—一七。

註七〇：熊十力說：「吾胸之所主，與其所趨向，要在明先哲之道，救族類之亡，亦即以此道拯救全人類。此吾六十餘年來提撕警覺，常以之自熏，而唯恐失之者也。」（《答某生》，《初續》，頁二三。

註七一：同（註七〇）。

註七二：熊氏說：「吾雖孤陋，猶思獨握天樞，以爭剝復。」《初續》，頁一九。並請參看（註六六）、（註七〇）、（註九七）、（註一六七）和（註一六八）。

註七三：《論語》〈泰伯〉，八；十三。

註七四：熊十力在一九四九年九月十六日給徐復觀等的信中，提及他早在民國卅五年便與良庸約好「南來終老之事」。《信件》，〔No.59〕。

註七五：黃良庸在一九四七年即已為熊氏在廣東買穀。《信件》，〔No.52〕。

註七六：熊氏自稱變卦的原因，是「聞天氣不好，吾昨故赴杭」。《信件》，〔No.52〕。

註七七：例如，熊十力向蔡元培要中研院的房子，提出諸多條件和要求，最後還是蔡元培準備把自己的辦公室讓出來，以供熊氏使用。

註七八：熊十力在給徐復觀等信中透露，他在一九四六年主持川中黃海化學研究部籌備處時，托馮文炳把北大資薪換成黃金七兩，見《信件》，〔No.59〕。竺可楨在一九四八年六月一日日記中記云：

「……謝幼偉來談熊十力住屋：現渠尚支北大薪水……」見《日記》，第二冊，頁一一四八。

註七九：熊氏在一九四七年八月二十二日給徐復觀等信中，談及「武大請吾，底薪六百，如北大例。每週兩小時，不上課，亦如北大例。唯云學校無屋，吾住城中，學生入城吾私室授課，而不言為吾租屋，亦不知校中果無屋否？吾尚未允，亦未辭，恐此輩難纏也。」見《信件》，〔No.25〕。

註八〇：竺可楨在一九四八年二月十四日日記中提到：「哲學系近聘熊十力到校。」《日記》，頁一一二〇。

註八一：竺可楨月一九四八年二月十四日日記中記云：「……哲學系近聘熊十力到校，熊已六十餘歲，雖對於國學、哲學造詣甚深，但對於學校能有多少貢獻是大問題。要發展一個大學，要緊是物色前途有望的青年。網羅龍鍾不堪之過去人物，直是養老院而已。由此可見謝幼偉之無眼光也。」在二月二十六日日記中他又寫道：「……近國文哲學請熊十力與鍾鍾山，二人皆負盛名，而年均在六十以上。余以為徒事裝飾，而與實際學生無多大補益。因渠等所教過於高深，於學生學問操行不能有所影響也。」在六月一日日記中他又記道：「……謝幼偉來談熊十力住屋……現渠尚支北大之薪水……余數言此輩老先生之來徒事裝飾品，不能於學校有點滴之利益。因目前學生對舊文學等均敬展視之，哲學系尤應向新途徑走，不能徒慕虛名也……」見《日記》，頁一一二〇、一一二二、一一四八。

註八二：文學院答允蓋的房子，在一九四八年七月十五日建成，熊氏以「漆園」名其屋，並紀之云：「園

立浙江大學文學院，近開一室，築室如斗大，吾抱膝其間……名以漆園……」，《漆園記》，《初續》，頁三一。但辦研究院的事爲竺可楨以時局不佳，經費困難等理由拒絕，《日記》，頁一一二〇。

註八三：子子三爲浙大學生自治會主席，一九四七年十月二十五日爲國府逮捕，於十月二十九日在獄中自殺（一說是被殺），因而釀成震驚全國的子子三事件，引發了浙大學生和國府的尖銳對立。參看子學仁《中國現代學生運動史長篇》（長春，東北師大出版社，一九八八），頁六九一—六九七。

註八四：轉引自一九四八年二月十四日《竺可楨日記》，頁一一二〇。

註八五：當時浙大激進學生到處張貼反政府、罵人以及侮辱國家元首之壁報。其中有以《總理叛徒》爲標題繪一形如蔣中正者，背上插一新字標簽。浙江地區報紙，亦認爲浙大已成爲共產黨策劃和發動學運的中心。張其昀以視國府的政治立場，亦在壁報上被漫罵圍攻，致令張欲出公告辭職，積竺極力挽留，以及同事代打不平，張才勉強繼續留在浙大。張在南京陷落第二天（一九四九年四月二十三日），即離校倉皇南逃，竺可楨爲其前途著想，亦贊成張其昀的離開。參看《日記》，四月十三日、二十四日，五月十五日。

註八六：熊氏慨乎言：「……然觸處，概感人心死，人氣盡，欲與言成已成物之學，不唯無可言，適招侮辱；與言國亡種奴，蒼生塗炭，則漠然不欲聞，甚至報以冷笑。」（《與王伯尹》，《初續》，頁

三三。

註八七：熊十力，《漆園記》，《初續》，頁三〇。

註八八：以上引文分別摘自熊十力，《與王伯尹》及《漆園記》，《初續》，頁三〇—三三。

註八九：《論語》（公治長），五：七。

註九〇：熊十力，《答徐見心》，《初續》，頁二一。

註九一：熊十力在《陳白沙先生紀念》一文云：「昆庸家距廣州四十餘里，力昨抵廣，即遲赴其家，未入城一次。」（《初續》，頁二〇二）又黃昆庸家地址，見熊仲光《困學記》（自序），《初續》，頁一五九。

註九二：同（註九一）。

註九三：熊十力在九月七日給徐復觀信中，深怪徐到廣州後竟不來鄉間看他：「復觀怪哉，你如來一晤，坐船大半日，水面或不過難受，翌日回城，不過兩天，何必不一來……」，《信件》，[No.52]。

註九四：《信件》，頁二九。

註九五：《信件》，頁三〇。

註九六：熊十力在一九四九年九月十九日給唐君毅等信中透露：「自卅六年，吾在乎，適東北一度危機，昆庸叫我南來，說他家有七百畝農場。吾因此欲來。後聞氣候不好，吾昨故赴杭。他說氣候本不好，但無論如何比四川好，我又心動……」《信件》，[No.60]。

註九七：關於講學的重要性和必要性，熊十力在《十力語要》中，有極扼要的說明：「吾深感今日著書，決不濟事。今人從小學至大學，所見所聞，皆與大道背馳，其日蔽於浮雜知見者太深，欲其看吾書，談何容易。今誠欲學者執事業，求真理，則非可徒事著書而已，必親教人焉，然後可翼此道大明，而不至於晦也……」（頁四八三）「今日愛我者，皆勸吾以著書，不知斯人陷溺以深，先聖之遺訓，喪亡略盡。區區著書，豈足揮魯陽之戈，以反墜日乎？吾痛心及此，而不能無意於講學也」，頁四八三。

註九八：一九三九年夏，復性書院創於樂山烏尤寺，馬一浮主講，邀熊為特約講座。熊到復性不多日即以病辭。其辭職之原因，據熊說是不滿馬一浮「執古之道，以御今之有」，但這只是說辭，牟宗三之倒坦白地指出兩人交惡的根本原因，是因為馬一浮不願把復性的全權交給熊氏，而甘作一無為的虛君（《講話》，頁一一——一二），熊在給唐君毅的信中，也談到「復性之事，無關講學，義所不必為，不願生計，而毅然捨去」（《信件》，[No.60]），從旁證明了牟宗三的看法。

註九九：牟宗三嘗隨熊十力到勉仁書院。據牟說勉仁書院幾乎人人都是梁漱溟的門人，視梁為聖賢，這使熊心中很不是滋味。尤其有一次熊讀到梁的一篇文章，梁在文章中談及自己曾舟中歷險，卻處變不驚，因為梁知道自己自己是斯文在抱的，他一死，歷史就會改轍，斯文就要滅亡；老天爺是決不會讓他死的。熊十力閱後，覺得梁竟敢和他一樣，以道統自任，不禁大怒，寫信痛責梁漱溟太瘋狂。梁回信卻說：「狂則有之，瘋則未也。」更令熊怒不可遏。職是之故，牟說：「為

了諸如此類的原因，弄得熊先生精神很不愉快。有一次為了一件不相干的小事（頁鹿茸），熊先生大發脾氣，把勉仁書院的人痛罵一頓，罵得很厲害，連黃良庸這個素被稱為黃面佛，是最沒有脾氣的，亦受不了，這是因為平時所受的刺激太深了，故借機會大爆發……」（《講話》，頁一三——一四）。牟宗三的話，明白地點出熊在勉仁書院所受的刺激不是別的，而正是當不成教主的刺激。

註一〇〇：一九四六年，徐復觀把熊氏的新書《讀經示要》一冊呈蔣中正，並告以熊氏欲辦書院講學卻又無錢的苦況，蔣令何應欽撥款法幣二百萬資助，但被熊婉拒。熊十力在一九四六年六月七日給王孟孫轉徐復觀的信中，提及自己年老，生命力已虧，故決不辦研究所，並要把何款退回（《信件》，[No.22]），但他在同月六日給徐復觀的信中，卻說出了自己退款的真心話：「研究所不獨今日無精力也，以事勢論，亦宜罷。昔時本意，原專藉鄉誼（專字吃緊），純是民間意味，則講學有效，而利自在國族矣。若聲氣漸張，在我雖無夾雜，而如斯濁世，人心險如山川，妄猜妄誣，吾個人不足惜，其如所擔負之學術何，幸太炎一代高名，及受資講學，而士林唾棄……」（《信件》，[No.23]）。

註一〇一：據十力回憶：「抗戰八、九年中，嘗欲本民間講學之風，籌設一哲學研究所，而世既滔滔，天亦夢夢，卒無可圖成。去夏（一九四六年）吾不欲北旋，而重遊久經厭倦之蜀土，以就友人（孫穎川）之約者，亦冀聚人之效，略償萬一。然友人厚意雖可感，其車識雖可敬，惜彼所主持之

學術機構，其基金僅可支持，而吾欲聚人講學，在如斯物價之下，實無可爲……」《十力語要》，頁五三六—三七。

註一〇二：據熊仲光說：「父親避寇難於川，常規設中國哲學研究所，卒無法募款，事遂罷。三十六年回北庠，頗有意商胡校長，於北庠附設之，繼知其不必言，終未言……」（仲光記語之二），《初續》，頁一四八—一四九。

註一〇三：同（註八二）。

註一〇四：引自熊十力在年初給張其昀的信，《信件》，〔No.29〕。

註一〇五：竺可楨在讀完熊十力的大卦後，只冷冷地加了一句批語：「目前欲以學會相號召，恐不易也。」見竺可楨一九四八年十二月十二日日記，《日記》，頁一一一九四。

註一〇六：熊十力在信末中云：「余之一生，非忘懷世事，亦非故意與人不合，孤通鳴高，蓋決志於學問一途，不得不與世絕緣，而所以志乎學者，則又出於實感之不容已。雖人生之感，至爲複雜，而生丁衰亂，首謀革命，則族類與衰尤爲情之所寄……」《信件》，〔No.29〕。

註一〇七：十力在廣州郊區住了年餘，由於交通不便，其間也只有唐君毅、牟宗三、徐復觀、錢穆等人來訪一兩次而已。

註一〇八：熊十力好罵名流。在他的書信中，斥罵名流之處，真是連篇滿紙。試以《信件》，〔No.52〕爲例，熊在信中罵道：「凡名流皆狗也，大名狗大，小名狗小，而狗一也。老夫罵盡古今名人非自是，

痛族類之亡，情不容已。」

註一〇九：徐復觀在信中暗刺熊氏罵名士，乃緣於一種「與名者爭名不得而換念」的酸葡萄心理，惹起熊十力的震怒。熊十力連寫了幾封信給徐復觀、唐君毅、牟宗三、張丕介、錢穆等人，除了怒責徐復觀「無心肝如是」之外，力辯自己罵名流乃是因爲名流們弄得中華民族亡國滅種，或者是萬世爲奴，而非爭名不得。《信件》，〔No.58〕、〔No.59〕、〔No.60〕。

註一一〇：熊十力在一九四九年三月二十八日給徐復觀、陳雪屏信：「我在鄉間太危險，良庸的族侄中，不久曾被匪打死二壯丁……他家人都喊我不可出門。我神經衰弱之病太久，今又年高，叫我閉死，不得出門一步，何以堪。」《信件》，〔No.31〕。

註一一一：一九四九年九月十六日熊十力在給徐復觀信中，喻黃良庸家爲囚禁自己的牢獄：「又不能出外散步，也無來賓。賓兄、君毅等數人來一次而外，並少人來。你想今日何時，誰到四、五十里之鄉而視吾乎？牢因生活汝當一月如何。」（《信件》，No.59）他在給唐君毅、錢穆信中也說：「且吾恨良庸，尤以住處真是牢獄，散步不可，語言不通……」，《信件》〔No.60〕。

註一一二：熊十力，（陳白沙先生紀念），《初續》，頁二〇二。

註一一三：熊十力，（與朱生），《初續》，頁三四。

註一一四：熊十力，（答池際安），《初續》，頁二八。

註一一五：《信件》，〔No.29〕。

- 註一六：《信件》，[No.34]，[No.37]。
- 註一七：熊十力，《陳白沙先生紀念》，《初續》，頁二〇二。
- 註一八：梁漱溟和熊十力是數十年的老朋友，他批評熊十力一生「不事修證實踐，而癖好著思想把戲。」《憶熊十力先生》，頁三七。
- 註一九：林宰平與熊十力相交數十年，相知最深。他批評熊氏的一生病累，在於「平生未有變化氣質之功」，《初續》，頁一八。
- 註二〇：韓裕文追隨熊十力多年，在熊門弟子中與十力最為親近。他在給唐君毅信中，卻不指名地批評乃師「言行多不合一」。參看唐君毅，《敬悼亡友韓裕文先生》，《唐君毅全集》（台北：學生書局，民國七十七年），第十冊，頁五九五—五九七。
- 註二一：熊氏自省已過，也自承「吾居危座一樓，如老僧入定，雖離念似伏，而藏識海中，無量染種，潛滋暗長，未易奏廓清之功，慚愧無已。兼以氣候苦人，此心常為緣境所轉，不獲自在。平生修學，到老不脫凡夫，誠自憾也。」《初續》，頁二〇二。
- 註二二：參看（註七八）。
- 註二三：熊十力在一九四八年十一月十日給劉公純等信中說：「專中先說來接，今情勢如此，當不能來……」（《信件》，No.27），他在一九四九年九月十六日給唐君毅等信中又說：「去年中大孔德與良庸函杭州，要吾到中大。徐州急時又來函，及吾告以行期，孔德不答，大約不任路費之故。」
- 吾函良庸，中大不談，吾來則往農場……。《信件》，No.59。
- 註二四：熊十力一九四九年九月十六日給徐復觀等的信提到，「去臘，中大曾發一聘書，良庸未與吾，亦未告我。若如浙大故事，向西堂覓一住所，非不可能。吾不知此事至夏天。王季思言之，則局面大變，時時見報上說疏散，吾何必交涉入城？若早入住定，則可安之也。且孔德自亡要走，陳可忠在動搖，也不知向誰交涉。」《信件》，[No.59]。
- 註二五：熊十力對黃良庸說「……如此時代，你兒女多，吾何可累汝乎……」《信件》，[No.60]。
- 註二六：熊十力在多封信中，一再驚呼廣州物價昂貴，例如他在《信件》，[No.52]，說：「只區區柴與青菜、水、油等零用，而耗費可觀……」。
- 註二七：《信件》，[No.31]，[No.32]。
- 註二八：一九四九年八月三十一日熊十力給徐復觀信，《信件》，[No.50]。
- 註二九：一九四九年八月二十六日熊十力給徐復觀、牟宗三信，《信件》，[No.47]。
- 註三〇：同（註一二八）。
- 註三一：《信件》，[No.60]。
- 註三二：一九四四年九月二十八日熊十力給徐復觀信：「雞、鴨各一隻，收到，吾子殊費事，實可不必也，謝謝。」《信件》，[No.17]。
- 註三三：據任繼愈回憶：「郭沫若聽說熊先生愛吃雞，滑竿上捆了兩隻雞去看熊先生……」《玄圃》，頁

四〇。

- 註一三四：《信件》，[No.60]。
 註一三五：《信件》，[No.52]。
 註一三六：熊十力在答徐復觀第一次問學的覆信（一九四三年七月二日），以「古人對老輩或素未謀面者通書，字與辭皆甚謹」為理由，責徐復觀字蹟太草幾不可辨認，告誡徐為人為學須有真實心，並開陳了一番做人治學道理（《信件》，[No.12]）。熊氏的坦白真率，引起了徐的傾慕，於是便拜見列入弟子行。見徐復觀，〈有關熊十力先生的片鱗隻爪〉，《選粹》，註三四五—三四六。
 註一三七：《信件》，[No.52]。
 註一三八：《信件》，[No.50]。
 註一三九：一九四九年六月十一日以及六月十六日熊十力給徐復觀信，《信件》，[No.39]，[No.40]。
 註一四〇：一九四九年九月七日熊十力給張丕介等信，《信件》，[No.52]。
 註一四一：《信件》，[No.50]，以及一九四九年八月二十日熊十力給徐復觀信，《信件》，[No.44]。
 註一四二：蕭超然等，《北京大學校史》（上海：教育出版社，一九八一），頁三〇二。
 註一四三：《信件》，[No.50]。
 註一四四：《信件》，[No.23]。
 註一四五：三人中以徐復觀對熊的貢獻最大和最多。但徐復觀的資源，只靠《學原》那一點點基金，實在

也非常的有限。故熊十力對徐說：「你自身也無辦法，何能為吾想？」（《信件》，[No.59]）他在給唐君毅等人的信中也提及：「徐先生本身只有那麼多力量，吾非鄉愚，而求他何為乎？」《信件》，[No.60]。

註一四六：一九四九年九月十六日前熊十力給張丕介、徐復觀信中，提及「《學原》款甚少，不足支持」《信件》，[No.57]。

註一四七：一九四九年九月十日熊十力給張丕介、徐復觀信，提及「如錢完了，我不知如何活，局若易，便無一絲生計……」《信件》，[No.53]。

註一四八：轉引自《信件》，[No.53]。

註一四九：同（註一四八）。

註一五〇：《信件》，[No.50]。

註一五一：《信件》，[No.53]。

註一五二：同（註一五一）。

註一五三：熊十力在一九四九年下半年，幾乎在每封信都向人罵黃艮庸「糊塗」、「無用」、「無辦法」等等。例如在《信件》，[No.60]中，他便罵黃艮庸「糊塗」、「不諒人苦」、「好輕言而不思考」……並抱怨說若艮庸不輕諾，他便不會到廣州。他便「不至如此苦，此所以恨艮庸」；「吾若到川，決不會如此苦，所以恨艮庸」。

註一五四：見黃元彬，〈金元券的發行和它的崩潰〉，《文史資料選輯》，一九八一年，第八輯，頁九七—〇八。

註一五五：《信件》，〔No.60〕。

註一五六：《信件》，〔No.52〕。

註一五七：同（註一五六）。

註一五八：《信件》，〔No.31〕。

註一五九：《信件》，〔No.62〕。

註一六〇：《信件》，〔No.52〕。

註一六一：一九四九年九月十日熊十力致張丕介、徐復觀信，《信件》，〔No.55〕。

註一六二：熊十力向徐復觀發誓，說自己兩個年頭未見雞肉，「如說謊，跟汝孩子一般大」，《信件》，〔No.52〕。

註一六三：一九四四年一月十三日熊十力給徐復觀信，《信件》〔No.15〕。

註一六四：一九四四年二月二日熊十力給徐復觀信（《信件》〔No.16〕），以及徐復觀，《選粹》，頁三四五—四六。

註一六五：一九四八年九月二十五日熊十力給徐復觀信，《信件》，〔No.26〕。

註一六六：同（註一五六）。

註一六七：引自熊十力，〈答池際安〉，《初續》，頁二八。

註一六八：熊十力的學生石峻，曾親聞熊十力自稱「熊十力菩薩」，見石峻，〈熊十力的學術道路〉，《玄圖》，頁五二。

註一六九：唐君毅，〈敬悼亡友韓裕文先生〉，《唐君毅全集》，第十冊，頁五九八。

註一七〇：引自徐復觀，〈有關熊十力先生的片鱗隻爪〉，頁三五〇。

註一七一：《信件》，〔No.60〕。

註一七二：一九四九年六月十一日熊十力給徐復觀信，《信件》，〔No.39〕。

註一七三：《信件》，〔No.52〕。

註一七四：熊十力為證明二年頭未吃雞肉向徐復觀賭咒的原辭是：「如說謊，與汝孩子一般大。」（《信件》，〔No.52〕），試想一個六十多歲的老翁，如何會變成不足十歲的小孩？若真變成了小孩，那才是真正的返老還童，求神拜佛修仙煉丹也沒有這麼好的造化！熊氏用這種不但無害，而且有益的咒語，替自己圖說，已證明了他的心虛，由他的心虛，也證明了他的「未吃雞肉」，是徹頭徹尾的謊言。

註一七五：熊氏在一九四九年初，即向張其時表示：「不久當回故鄉，或入川中依舊好，以渡餘年。」《信件》，〔No.29〕。

註一七六：熊十力在一九四九年三月二十日給徐復觀夫婦的信中說：「吾急欲回滬，恐也難。欲回鄂，又

怕車遇險。……吾望復觀、頌喬詳決吾行止。」《信件》，[No.30]。

註一七七：《信件》，[No.34]。

註一七八：一九四九年四月十日熊十力給徐復觀信，《信件》，[No.35]。

註一七九：同(註一七八)。

註一八〇：《信件》，[No.36]。

註一八一：任繼愈的原信已無可考，但熊氏在給徐復觀的信中，提到任繼愈這封信，並告之以大意。《信件》，[No.34]。

註一八二：參看馮友蘭《三松堂自述》，《三松堂全集》(開封：河南人民出版社，一九八五)，頁一二二—一四。

註一八三：熊十力在一九四九年三月二十八日寫了一封由徐復觀閱後轉國府當時代理教育部長陳雪屏的信，信中有這麼一段話：「如當道真能革心易面，多作良圖，保持半壁，自是佳事。如心猶已往之心也，面猶已往之面也，取欲濟之人心，而支此殘局，終不可能，則不如老實投降，無以戰火毀蒼生，較為心安理得。」革心易面，談何容易，故這段話上半部只是虛說的門面話，最後幾句才是熊氏的心裡話。由於所談的問題太敏感了，熊氏在信中一再叮囑徐復觀要在陳雪屏閱後，「當面取回，勿示他人。」《信件》，[No.31]。

註一八四：《信件》，[No.35]。

註一八五：同(註一八四)。

註一八六：《信件》，[No.36]，此信無年月日，但按其內容是和當時尚在廣州的徐復觀討論不去復旦之事，

當在《信件》，[No.35] (一九四九年四月十日)之後。又由於徐復觀在四月二十九日便由廣州護送家眷赴台，故該信應在四月二十九日以前。

註一八七：《信件》，[No.37]，此信無年月日，但應在一九四九年四月十日後及四月二十九日前，理由同

《信件》，[No.36]。

註一八八：《信件》，[No.47]，[No.53]。

註一八九：同(註一八八)。

註一九〇：《信件》，[No.41]，[No.43]。

註一九一：《信件》，[No.40]。

註一九二：《信件》，[No.47]。

註一九三：《信件》，[No.35]。

註一九四：熊十力在一九四九年九月七日給張丕介、徐復觀的信中說：「老夫本可速了，但亦願得苟全性命時，也如武侯之苟全，看看世事浮龍蒼狗之變。如義不容苟全，則亦自了而已。」由熊氏的全部言行看，所謂「速了」、「自了」只是裝門面的話，「苟全」才是真義。他又在《信件》，[No.57]中說，「可苟活以不失義為主」。

- 註一九五：《信件》，〔No.47〕。
 註一九六：同（註一九五）。
 註一九七：《信件》，〔No.51〕。
 註一九八：《信件》，〔No.60〕。
 註一九九：牟宗三曾寄食在徐復觀家。唐君毅在一九六六年給徐復觀的信中，也提到「兄十餘年前在港時患難之相助，……」見唐君毅，《書簡》、《唐君毅全集》，第二十六冊，頁一五二。
 註二〇〇：牟宗三，《講話》，頁一六。
 註二〇一：同（註二〇〇）。
 註二〇二：前揭書，頁一六一—一七。
 註二〇三：《信件》，〔No.47〕。
 註二〇四：郭齊勇，《哲學》，頁二五。
 註二〇五：蔡元培把熊氏聘到北大哲學系任教，後來又在熊氏南下養病的多年間，安排照顧熊氏的生活，故實對熊氏有莫大恩德。這也是熊氏在公開場合唯一不罵蔡元培的理由。但在熊氏眼中，蔡元培仍屬於名士。根據熊氏「名士皆狗」的邏輯，蔡元培亦身在狗列。故他在私函中，一樣的罵蔡元培。《信件》，〔No.58〕。
 註二〇六：參看翟志成，〈國民黨是怎樣丟掉大陸的〉，《當代》月刊，一九九一年，第五十八—五十九期。

頁九四—一一五、頁八〇—九一。

- 註二〇七：《信件》，〔No.35〕。
 註二〇八：《信件》，〔No.28〕，〔No.31〕。
 註二〇九：熊十力在一九四九年四月十日給徐復觀中說：「廣州福建存，台尚可存；閩廣不保，吾斷言台不保。台無共耶……」，《信件》〔No.35〕。
 註二一〇：《信件》，〔No.45〕，〔No.57〕。
 註二一一：《信件》，〔No.35〕。
 註二一二：《信件》，〔No.48〕，〔No.52〕。
 註二一三：《信件》，〔No.31〕，〔No.35〕。
 註二一四：《信件》，〔No.47〕。
 註二一五：同（註二〇六）。
 註二一六：熊十力給徐復觀的信寫道：「……當道人心全失，台灣決不能固，兵敗如山倒，古語可玩。胡適不留其間，他也聰明……」《信件》，〔No.35〕。
 註二一七：例如：牟宗三對勸阻他赴台的黃艮庸決絕地說：「大丈夫有進無退」，《講話》，頁一六。
 註二一八：劉安祺到台灣初期，想著自己的下場，不是陣亡殉國，就是兵敗跳海。見《劉安祺先生訪問紀錄》（台北：中研院近史所，一九九一），頁一八四。

- 註二一九：資料來源：《信件》，[No.35]。徐復觀並沒有聽乃師的勸阻，於四月二十九日舉家移居台中。
- 註二二〇：《信件》，[No.60]。所謂「巨公」指陳誠。
- 註二二一：一九四九年六月十六日熊十力給陶子欽信，《信件》，[No.41]。
- 註二二二：《信件》，[No.47]。
- 註二二三：《信件》，[No.48]、[No.49]。
- 註二二四：《信件》，[No.47]。
- 註二二五：同(註二二四)。
- 註二二六：《信件》，[No.48]。
- 註二二七：《信件》，[No.50]，此信提到了任繼愈把熊氏在北大的月薪及每月所發的實物售賣所得款項寄來之事，這並不說明了中共的「和緩」政策尚未改，而項生所說之事是捏造？熊氏思想改變，定與此事有關。
- 註二二八：同(註二二七)。
- 註二二九：一九四九年九月三日熊十力給徐復觀信，《信件》，[No.51]。
- 註二三〇：熊氏在給徐復觀的信中說：「樹平所說教部編纂名義之薪，只是口頭(未下文)，如不赴台而以此薪，我想以你之十兩內抽三、四兩印稿，不足你助，何如？你不能助則不能印。如教部無薪，我也不敢用金一兩也。」《信件》，[No.50]。

- 註二三一：《信件》，[No.52]。
- 註二三二：《信件》，[No.52]、[No.53]、[No.54]、[No.55]。
- 註二三三：《信件》，[No.52]。
- 註二三四：熊十力自己也曾說過：「佛觀以師事我，愛敬之意如此其厚……」《信件》，[No.22]。
- 註二三五：熊十力自己也曾說過：「佛觀以師事我，愛敬之意如此其厚……」《信件》，[No.22]。
- 註二三六：《信件》，[No.51]。
- 註二三七：熊十力抱怨說：「復觀怪哉，你如來一晤，坐船大半日，水面或不過難受，翌日回城，不過兩天而已。何必不一來？」《信件》，[No.52]。
- 註二三八：《信件》，[No.53]。
- 註二三九：《信件》，[No.55]。
- 註二四〇：徐復觀的原信已佚，他對熊十力的冷嘲熱諷，見自熊十力為自己辯護的一封信，即《信件》，[No.60]中。
- 註二四一：《信件》，[No.59]。
- 註二四二：《信件》，[No.60]。
- 註二四三：同(註二四二)。
- 註二四四：同(註二四二)。

註二四五：同（註二四二）。

註二四六：一九四九年八月十三日熊十力給徐復觀等人的信，《信件》，〔No.43〕。

註二四七：蔡仁厚在引這段話時，無意抄漏了一個最吃緊的「欲」字，並且把這段話的後半部分全部省略掉。無意中造成了熊氏曾要決心殉道的錯覺。見《年表》，頁四六。

註二四八：《信件》，〔No.31〕。

註二四九：《信件》，〔No.60〕。

註二五〇：《信件》，〔No.45〕。

註二五一：《信件》，〔No.35〕。

註二五二：熊氏在廣州「解放」後的第十天尚命熊仲光用「重枕」的化名，寫信給在香港的唐君毅報平安，信中並說：「他（熊十力）一生閉戶為學，並不曾謀政，也不在名流之列，用不著顧慮。」《信件》，〔No.61〕。

註二五三：熊十力公開承認自己是唯心論者，《新唯識論》〈下附〉頁五九，並以豈不可生麻，公開批評唯物論。見《新唯識論》第四章，頁六三；第七章，頁四二—五〇。

註二五四：同（註二五三）。

註二五五：《信件》，〔No.60〕。

註二五六：《信件》，〔No.63〕。

註二五七：《信件》，〔No.61〕。

註二五八：「重枕」的原信已找不到了，但熊十力在十一月十一日給唐君毅的信中，提及此事。《信件》，〔No.62〕。

註二五九：同（註二五八）。

註二六〇：《信件》，〔No.61〕。

註二六一：同（註二六〇）。

註二六二：李霜青，《熊十力》，頁六一—四九。

註二六三：《信件》，〔No.61〕。

註二六四：一九五〇年一月二十八日董必武致熊十力信：「余以爲兄所提不作官、能講學、路上要人招扶等，都容易辦。只有找座北向南房子一事，至今尚未弄妥，非耽緩也，求之實難。政府負責人仍有住旅館者，房子難覓，由此可見。但此非謂來京無住處也，只是不甚如意耳。……北上乘車事，已函李主席照顧。聞京漢路只有二等臥車開行，如無頭等臥鋪，亦請原諒。」《信件》，〔No.93〕。

註二六五：一九六四年十二月二十九日，熊十力上董必武一函，並要董看後，「千萬代陳毛主席」，信中說：「……周總理之《政府工作報告》，力未能赴會場親聽，只好在住室內細心研究，反覆數翻。唯覺得偉著廣大深遠，精細正確，不獨是我國革命和建設之寶典，而實乃全世界人類反資、反帝、

反殖民、消滅三大毒物，趨進於共產主義社會之慧日也。……而讀周總理此次偉著啓發我對於階級鬥爭一至廣至大的問題，自愧昔年無真了解……我若不讀周總理之偉著，將長在糊塗中過活……糊塗是失去人的良心，即不成爲人也……敬請主席崇安並敬謝周總理偉著之盛德。」（《信件》，[No.89]）周恩來贈熊書事見於一九六五年一月二十日董必武給熊十力函：「前函計達，專函已轉周總理閱。茲寄上《毛選》四函，恩格斯之《費爾巴哈與德國古典哲學之終結》及毛主席四篇哲學論文各一函。《毛選》宋體大字線裝本系非賣品……諸書均周總理代覓。」（《信件》，[No.95]）。

註二六六：參看翟志成，〈論熊十力思想在一九四九年後的轉變〉。該文收入本書第三章。



前言

筆者於一九八五至一九八八年間先後獲得熊十力先生未刊書信兩批。第一批書信共五十封，原藏於徐復觀先生處，徐先生仙逝後由其子徐武軍先生轉贈香港中文大學劉述先教授收藏。其後劉教授把該批書信帶到新加坡東亞哲學研究所，筆者由劉教授處影印得全部遺稿。北京大學哲學系教授王守常先生其時正在新加坡東哲所客座，對該批書信曾做過初步之抄寫和整理工作。第二批書信共四十六封，原藏於梁漱溟先生家，由北京大學王守常、景海峯二先生赴梁家拍照，再由景先生整理打字，筆者現擁有之打字影本即為王守常先生寄贈。筆者根據影印原稿以及自己對熊氏生平之研究，修正了王守常抄寫本及景海峯打字本上一些訛誤，並把王抄本中許多有月日而無年份，甚至無年月日之信件，一一考訂出其撰寫日期並加上簡單的案語。熊氏信件原用圓圈斷句，但因景本中已加入新式標點，為求格式統一，也為便利讀者閱讀，筆者在王抄本中亦加入新式標點，並以括弧（□）補入了一些熊氏在原信件中漏掉之重要文字，再將兩批未刊書信按時間順序一一編號歸檔。《信件》No.1始於一九二五年四月二日，《信件》No.92終於一九六六年一月五日。此外尚有四書非熊氏所撰：《信件》

No.93——No.95爲董必武致熊氏私函，《信件》No.96則爲陳毅答熊氏書。這些《信件》，尤其是由《信件》No.12（一九四三年七月五日）——No.55（一九五〇年一月三十日），對熊氏第二次赴廣州（一九四八年十二月——一九五〇年一月）的原因，他在廣州時的生活環境、心理狀態，他在去與留之間的舉棋不定，以及他最後決定留下來接受中共統治的種種因素，都留下了許許多多生動而詳實的記錄。筆者根據這些書信，再輔以種種與熊氏有關的其它史料，撰成了一篇題爲〈熊十力在廣州（一九四八——一九五〇）〉的長文。該文曾刊於台北中央研究院近代史研究所《集刊》第二十一期（民國八十一年六月），現收入本書第一章。由於拙文無法把熊氏的書信一一抄錄，故商得《當代》月刊主編金恆煒兄的同意，把熊氏的未刊書信九十六封分批在《當代》第七十六——八十一期全部刊出。今藉拙著《當代新儒學史論》付梓之便，特將熊氏佚書一次收入，以便讀者覆案，並爲當代新儒學研究保存這批極可珍貴之史料。

1 與梁漱溟（一九二五年四月二日）〔No.1〕

漱溟兄：

三月廿五日手書收到，以前一切話都置之，過去事已過去，唯當重新振作耳。我昨冬來感觸太多，世事、家事、朋友事、自己行止事，加以一春淒風黃塵，種種苦人，把我弄得幾乎要死。又回憶年來不長進，自悔自恨，又時愴然淚下。吾恨足下，吾恨竟翁，使竟翁坦白公平待我，又無其它夾雜，我一心在南京講學，豈不好哉！北上邁足下，而足下軟弱反過於我，令我一人振作不起來，嗚乎！天下大矣，吾將誰與？

江西雖有幾畝田，而兄弟牽制，畢竟難令我靜心爲學，我所以想拉扯幾位朋友相夾持也。自昨秋冬以來，頭腦常悶，腰常漲，心中常易起悲思，有時自懼或是不良現象。然我一向易悲（此話有幾次與平叔說過），却不始於今日，所以懼者，爲腰漲等象耳。然我亦常與你言，以我之肉軀而論，宜早死然終不死，則今之腰漲亦不足懼耳。省吾兄常云，凡愿力大者，常恐其生之速，或者然乎。昔柴師將譯《般若》六百卷，常恐不成而死，而卒乃成焉。吾所欲發抒者，至大至要，天不喪斯文，必將有以庇我矣。常作此想而壯心生也。總之，昨冬以來算是變態心理時多，此後安居已定，收拾精神，當一往向前也。

吾已來武大矣，德安之議取消。私心欲俟衛兄回校，與之商量，欲請足下來鄂共居三五年再說耳。天子聰明才力，悉疲於討飯之鐘點，嗚乎痛哉！

衛兄歸期尚未得知也。弟住校內東樓上第二層，臨蛇山，綠水天然圍繞。贊非與

我同居一室，此子文學今年有進矣。其費用我酌助之，不難也。

陰曆二月初五日

弟子真白

2 答黃良庸等（一九二五年四月二十八日）〔No.2〕

前信諒達。今日是陰曆四月一日，倣知來斯已不遠矣，望甚。昨有與某小有聰明者一信稿，諸材予梁先生閱後，交平叔、良庸。不知何日得到，欲引之此道，恐終不得，彼竟不來，從此置之可耳。可小知而不可大受者，莫能強也。

並世人中，如梁先生之好善，如梁先生之聰明，平心思之，何可得哉！然而夾雜不肯自省（須知夾雜不是壞話，人未到佛地位，誰無此耶？）往往流入歧途而不覺，不肯力自振作（明明知此學須有人任之，又明明知世無人堪任之，他明明又有他的聰明，却未專心拼力向前幹去），此吾所以常不滿於梁也。良庸前信，懇摯之極。吾寫回書時，隨當時興致，寫爾時所感，未曾照答，故今日又一發抒對梁先生之意見。良庸尚未指出他的病根所在，故吾又言之，吾始終如此言之（有夾雜不省，一層也；不振

作，二層也。去此二層，吾何間然？又吾豈無夾雜（或比梁先生多），但自省耳；豈不有不振作氣象，但常常欲自撐起耳）。吾人只說省察自己夾雜耳，若云去盡，何易談耶？去盡則佛。

聞叔模兄報，說梁先生啓事已脫離曹州。啓事登出甚好，名實一致。實際上雖不大好，即去其名，當然之道也。若早日宣佈亦無妨。

我在此去留問題，大約候石兄回去與商湯錫予問題，湯來，則吾留；湯不來，則吾向證如敲一小小竹杠（耦庚今春用他五百元，我只拿六七十元）。即留黃岡外家附近，將書作起。倣知、贊非同去可也。然石肯聘湯否是一問題，湯本人能來否，內院肯放湯來否，又是一問題。

吾二兄不肯分家，只好聽之如此，則江西不便居，生活費種種不自由。好在他婚已離，地方人現亦無相欺者，聽他們隨隨便便弄下去。不過吾暑間須回德安住些時日，故動手作書，恐須秋季。

我對教書事十分討厭，上堂最無味，對牛彈琴，如何高得起興來。如戲子勉強唱戲一樣，這事在我真作得苦。在混雪白洋圓者，方無此苦耳。今日學生稍有一點小聰明，便心中無形的看不起東方學問，看不起未吃洋水的人。又未吃洋水者中又看不起未出風頭的人。你苦心想救他，他視你如怪物，如何敢救！人說梁先生大名鼎鼎，其

實梁先生在北大又有哪個好學生與他相依爲命呢？而況聲名不及梁先生者乎？欲救今日學生，何拉得攏乎？此殆風會非可以一時一二人之力爭也。即如吾昨與某大風頭家之信，天冥見之，謂我自糊塗，彼不獨不來，反以無聊視之。我亦自知無聊，只此心不容已耳。今日最好由少數人實幹，保存一綫生機，如冬至一陽生，不患無三春之盛也。不要灰心，但著作萬不可少耳。只不輕發表，如船山可耳。

此間事，吾不圖石先生之如此也。他不知受何人之說，帶來一些新人物（前信說過，即北大卒業，到西洋一遭者，凡四五人），到此，便向北京《晨報》商妥別關一欄爲武大師生發表所謂「什麼」、「罷了」、「愛呀」種種的文學。學生高興萬分，有郭沫若者，居然主任矣。狗子不如的東西都來此活動起來。造因如此，結果可知。吾欲挽救，從何救之？石先生能聽吾說否，是一問題。學生擁戴此輩，更無辦法。鄙意只好用破天荒的手段，教員學生一齊驅逐了再說。然石先生恐無此力量，又須得省當局與中央主持才好幹，此如何辦得到？無非說一句笑話罷了。

我若說混飯吃可留此，若不高興強混，只有走之一法。秋一昨到此，說歐師又要我暑後東下，兩年之約竟不得來，心中茫茫不知如何云云。此老終可感也，秋弟亦真可感也。朝杰尚在此。此信平叔、良庸、（傲）知、贊堯看後，即掛號寄梁先生並交林先生一看，知吾近況而已。

3 答黃良庸等（一九二五年四月二十九日）〔No.3〕

昨信，報本校及吾之近況，拉雜寫數頁，諒到。

良庸詩（前後各詩都收到）直寫自家胸事，真擊淵懿（如其爲人），可愛可愛，賢者努力爲學，未可限也。

昨又接得名鴻諸弟和詩，各有妙處。吾得此，喜諸君不寂寞，反自有此間南面稱孤之感矣。

炳權者，憶在曹州曾得良庸信，說是馮炳奎弟。此子詩中「掘地見泉處處尋」一語，直顯真流深處（用乾符詩語），亦孟子與左右逢源之意。此心此理，本無間隔，何事分形礙器，惆悵天南地北耶？炳權有神解矣，惜彼來曹也晚，吾不得遇之矣。仁以爲己任，不亦重乎！夙興夜寐，毋忝爾所生，汝其念哉！倘暑後南來共聚，歡喜無量，仁者有意否？

（此節錄示炳奎可也。）

吾有小帳勾一幅，乃護法時紀念物，俾知弟請帶來。

4 答王星賢（一九三四年十月二十四日）〔No.4〕

函悉。吾秋來亦不佳，蔡子民先生在青島養病請海風便於療養神經，冬不甚冷，介吾往青大，須下學期開始時相約。如成，則陰曆十一月後即辭北大而赴青也。學風衰敝，全國皆然。國勢如此，而青年不振，真可痛心。吾儕切勿灰心，只有以身作則，精勤幹去。讀書有心得，不妨見告，離群索處，莫妙於通函補救也。

5 答王星賢（一九三五年三月十七日）〔No.5〕

函到即復。學問之功，急不得，緩不得，必知有下手處。先聖曰：己立立人，己達達人。欲至此詣，却須做思辨和知識的功夫。今日國學垂絕，欲存一綫，若忽略思辨與知識，何能宏此學，思之思之。英文以練作爲佳，常讀常作，自入佳境。東方哲學，一般人苦無入頭處。其實，若將《新論》、《破破》、《語要》及今年新印之書，字

字句句，好好細玩，然後讀三玄、四子、及晉魏王弼、郭象與宋明諸大師書，苦心兩三年，當不難讀完。讀時，反在自家經驗中理會，即仰觀俯察，近取諸身，遠觀諸物，與先聖賢所說相印證。切莫讀死書，久之，必見吾書意思與古聖賢意思及汝自家意思，一切貫通無礙也。人生前途甚遠，平平實實做去，何畏之有？何急之有？吾所可信者只此，苟非其人，道不虛行。

6 答王星賢（一九三五年四月二十三日）〔No.6〕

函到即復，路遠故。所作諸詩均有清遠之致，可喜。朱子語錄：公不可謂之仁，但公而無私便是仁。其上下又如何；吾不能憶。以理推之，當謂有心於爲公者，尙是己私。如令尹子文舊政必告新令〔尹〕，純以國政爲念，何嘗不是公耶？然夫子許其忠而不許其仁，正恐其能勉強以求盡心于公，而已私之夾雜於中者，却甚微細，而不必盡去。無私者，只有意作好，猶未是仁。無己私與己私無意甚深，勿粗心理會。

7 答王星賢（一九三五年九月十一日）〔No.7〕

來函才到，即寫此復。建德，即前年仲瑜所幸邑也。吾曾欲一徑游而未果。時處年荒，貧苦之縣，辦學良難。所示自矢三條，誠為根本。但對於學生知識方面，尤在教員互相鼓舞一種好的學風，此層極難言。今日各大學試驗，覺得中學教育門門都差。國難既深，而學風如此，真可痛心。吾故鄉旱災亦不了。鈞亮入清波，心燦等可托。笑春亦近。

8 答王星賢（一九三七年四月六日）〔No.8〕

《解老》稿及來函均收。譯稿錯落處當不少，然來函所指，似均精審，但恐不止此耳。望暑中能來平，《新論》欲留心寫。魯之斐雪峰來信，其友已訂婚，告之立民。張悖言是否到廣化寺？錢學熙不能來平，亦告之立民。吾看《華嚴》疏抄，書太多，却無甚精采，實勞人耳。

9 答王星賢（一九三七年四月十六日）〔No.9〕

《解老》書及譯稿已呈馬先生看過否？培德能有所糾正否？馬先生對此意思如何，不卜能達出十分之五的意思否？充分達出自然是難。《解老》之首章，「玄」字，譯用黑色的意思，刻已另加注。又「微」字，彼譯傾向，並亦加注，意欲與目的等義。他不暇推求。已發一人，另送三四人已即此送出。錢君欲譯《新論》，吾欲其來平同處半年，不妨譯一個底本。不知馬先生贊成他的譯筆否？

四月十六，〈新論〉寄文奎十八部，我九部，〈新論〉共廿七本，對否？

10 答王星賢（一九三八年十一月三十日）〔No.10〕

十一月十六日快函，今燈下接到即寫此復。革言，沉痛無可與語，吾心緒極不寧，亂如麻。世即如此，天倫骨肉又不知如何。黃岡一部分已不可知，江西德安家屬前雖逃赴安義縣，但（一）則恐其再逃長沙而遇火災（前據來函有此意，其實安義無寇患）；（二）恐其久困安義而餓死。吾函貴溪縣彭凌霄先生派人赴安義找吾家，但吾家前函未以所居地址見告，彭先生泛查之，亦不好查處。相知推測，江西戰事久沉寂，吾家或

無再逃長沙之必要，唯彭先生能查得否，尙未得其復也。書院事，梁先生前說募捐，恐是難算。

此片可轉馬先生俾知近況。《史話》篇，立民校好一本郵馬先生。

11 答黃灼（一九四二年四月三十一日）〔No.11〕

耀先先生：

承示記宋貞女事，於人道泯絕之時而有貞女，剝下一陽，天理不盡泯也。大文，原來經義，以正此行之失，可謂有功此道之文，老夫不必再有所言，尤竊慰。

夫道德之至，唯行其心之所安耳。女子既家，以正許人，奚必嫁而後爲夫婦耶。貞女之行見於斯，此眞所謂爲天地立心者也。此心喪，即生生之理絕，乾坤毀而人道息矣。況欲變革社會、建國家，其小事耶？表彰貞節，此心此理，亦眞心之不絕於天良者也。

即詢

近社

熊十力啓

- 12 答徐復觀（翟案：此書有月日而無年。考熊、徐生平，知此函爲熊氏給徐復觀之第一封信，而熊、徐訂交之年爲一九四二，故此函的日期應是一九四三年七月五日）〔No.12〕

來函於尊姓寫得不可認，是徐字否？大名似是佛觀二字。寫字固不妨草，然過草亦不必也。古人對老輩或素未面者通書，字與辭皆甚謹。清末以來，此意漸廢，至民國而益不堪。吾少時革命，極慕脫略。三十左右漸悟其非，久之而益自厭矣。默觀時會，士人操行能嚴謹者較好；放縱者每至失其所以爲人，此可戒也。賢者吾同縣耶？抑同省耶？再函望見告。爲學須具眞實心。眞實心者何？即切實做人之態，恒存而不敵放也。詩曰：夙興夜寐，毋忝爾所生。心不存時，最好誦此，庶幾慚愧中發，而有以自警矣！吾老來，念平生所見老輩及平輩、後輩，甚至後後輩，有聰明可望於學問或事業有所就者，未嘗無之。然而卒無成，其故爲何？即根本無做人之態耳。無眞實心，便無眞實力。無眞實力，而可以成人，可以爲學、立事者，古今未嘗有也！富貴

可苟取也，浮名可苟取也，人生而爲人矣，奚可如是了此生耶！

力復

上段話，或擲還，或錄還。

著述事談何容易！辨別又何易！破碎二字，唯大經師足以當之。若夫以膚雜見聞，構成一條一條的說法，如梁任公、胡某諸人所爲者，恐未可當破碎二字也。經師治樸學，搜集考索，無一字可隨便得來。其用心甚細，用力甚勤，集證多且強，而後敢下一斷案，其運思不苟也。所惜者，滯於名物而未足與探至理耳。吾雖薄經師之業，而未嘗敢忽其所長。後生膚雜等諸自檢（吾不爲某發也，切勿誤會）。卒業何校？進作何事？望見告。

勉仁書院，只是空名。梁漱溟先生門下諸子，辦一勉中，確是幾位老實人，互相鼓勵用功，也不過數人而已。雖有意成書院，只是難成。吾只依托其間耳。如寇退，吾得回鄂，將來於武昌得成一講學之所，乃佳。然吾老衰，又平生無世緣，恐不足望也。

13 答徐復觀（翟案：此書無年月日，今據其稱徐爲「先生」，當知其時徐尙未稱弟

子，相識之時尙短，故仍列入一九四三年）〔No.13〕

佛觀先生：

理氣問題，《新論》中卷有一段說得明明白白。先生或於體用，猶在若明若昧之境，故於此猶用猜擬耳。此義也，中西古今哲人，解者無幾。哲學上紛紛之論，由根本義不透故也，而況吾子非專事於斯者乎！望將全書字字句句反覆多玩，虛懷而後有悟，勿無意見。

關可以言體，是就體之顯爲用，而權言之也（注意權字）。關固是理，翕可曰非理耶？體者，舉翕、關之渾全而言也。用者，即本體之顯爲一翕一關者而言也。《新論》每云「體顯爲用」，或云「體成爲用」。「顯爲」二字最吃緊，細玩之！即不在體外，譬如水顯爲冰，則冰不在水外可知。則冰無自體，其體即水可知。所以救本體觀功用折成二界之弊也。體是無形的，而顯爲用，則名一翕一關。翕即幻似有形，假名爲物。關則是體之不捨其自性而顯現者，故於關，可以言體也。然一名爲關，便對翕言，便是就體之顯爲用而言，已不是尅就渾淪的本體而言。故其名以爲體者，權詞也。明乎上說，體不是呆板的死體，是要顯爲翕、關。茲以理言，若尅就體上說，便名此體，曰實理，亦云真理。若通用上言之，關者萬變不窮也。你玩萬變不窮四字，則知關即

是理也（理字，即條理之謂；係萬端，故名理）。翕則成物，有物有則（則即理也），翕得曰非理乎？從其幻似有象言之（注意幻似二字，無實物象故）謂之物，從其有則言之謂之理（譬如人，一方面叫做人，他方面可以叫做動物，或男女，老少，及父子等等）。眼前都是物事，即眼前都是理也。吾人之心，對境有知。此時就心言之，可說心即理（陽明言之天）；就物言之，可說物即理。世俗不知心即理，似以心為一東西。能向事物去找理，此固誤。但如以物為實在的東西，以為物上有許多理，此又大謬。須知，物也即是理，不可曰物之上有理。

今又有一種謬說。因為西洋人談共相者，如方圓等等是共相，種種方的物，或種種圓的物，便是自相。共相是一件一件的物上的形式，譬如許多大大小小、或漆的、油的、種種方的桌子，各個體（即自相）是實有的，而共相則是這些個體的物上所共有的相。此本是假的。西洋人談邏輯者，卻有把共相看做是一種法則；如方（共相也）是一種法則，各個方的物，都是依此方的法則而成。有派頗有這種意思。而馮君把邏輯上的概念，應用到玄學上來，於是分實際、實際兩界，把理說（成）離開實際事物而獨存的一種空洞的空架子的世界。此真是莫名其妙，理又難言了。

- 14 答徐復觀（翟案：此書有月日而無年，但據其稱徐為先生，可推知此信當寫於一九四三年。一九四四年九月二十八日熊氏在給徐信中，則直呼「復觀」矣）（一九四三年十月十五日）〔No.14〕

佛觀先生：

十月九日信才到，即復。但願吾子之夢能靈，吾儕可回鄉，得至府上寫春聯，則幸甚矣。鴻年，吾願其來一面。然動一下，所費不輕，又不便過強也。渠已返施否？大文極有見地，且甚細密，可喜。唯材料之搜集，不知有未備者否？數年前，聞有作桑弘羊一書，稱其理財以平匈奴之功。吾未閱，不知其材料充足否？大文議論，吾完全贊同，但材料恐更須留意採集。弘羊、孔僅之徒，確有大功。而弘羊尤精於計，武帝不用弘羊，決不能北部（驅）強胡，西南廣拓疆土。吾子謂其持法嚴，與當時推行政策有關，尤為前人所不能道。此文確有重大價值，但有難為今人言者。國營的辦法，非急合而不為私利之官吏，則無法舉行。又統制之辦法，非官吏精白乃心，處處為國家與社會着想，而但為私利着想，則必有國與民俱斃之焉。年來統制之行，益增人民之苦，此可深長思也。漢人畢竟有一公字在胸中，所以做得好耳。

此信由孟孫之姪允常帶渝郵。

- 15 答徐復觀（翟案：此書有日月而無提年，今據稱徐先生入一九四四年）（一九四四年一月十三日）〔No.15〕

加封轉。南岸黃楠壩新市場七十八號

徐復觀先生：

前倉卒去，未盡所言。孟孫先生來信，亦教吾對足下盡言。人才難得，有才而不善養其才，足為天地惜也（昔黎、黃二君，皆美才，不知養生早喪，可惜）！吾子之氣體，宜注意愛惜，此是根本。曾文正一生常持獨宿之學，吾平生於此兢兢焉。吾幼極弱多病，然已六十來了，尚緩緩作工夫。此獨宿之効也。

學問須專精。立本之學，則取其發明大道，補益身心與充實生活者，精思力踐不敢跬步失。致用之學，或政治（其中或求通識，或求專長，又有別）、或實業、或軍事、必專一門作踏實的研究。浮泛知識、無聊淺薄混亂的理論，今人所尚。實可痛，可耻！

常自戒。

- 16 答徐復觀（翟案：此書有月日而無年，今據稱謂徐為「有道」入一九四四）（一九四四年二月二日）〔No.16〕

佛觀有道：

一月廿六日惠箋收到。人生六十，已成暮憶。氣血既衰矣，亦隨時可了結矣。值此亂世，尤令人無意趣。向存孤願，本欲著書，今則此意漸灰矣。吾生來是和尙習慣，昨年來忽增女兒外孫，頓令人感覺無味麻煩。老婦人性情又難說，往年，她住書院之下一室，我獨住上，飯外不相見，我做我的事。今同住一屋，令人心煩。你回信千萬莫談及此，候面說。

- 17 答徐復觀（翟案：此書有月日而無年，據其直稱「復觀」，可見已在徐拜師之後，又據其草《讀經示要》之事，入一九四四年）（一九四四年九月二十八日）〔No.17〕

佛視：

雞鴨各一隻收到，吾子殊費事，實可不必也。謝謝！重慶似可憂，聞兵皆不戰，此甚痛心。欲以家眷移鄂都鄉間，又不知匪患如何？亦又有主移古蘭者。你以為暫不移為是乎？恐要移時又不得動也。此事如何？望見告。進草《讀經示要》，年內不得成，哲學會亦請列入叢書。陶子欽先生前年似曾疑儒者之道難行於今，若此書出當釋其疑矣！此語可告之。此書甚廣大精緻，想吾子能讀之也。世間人似難與一語，郭沫若君（其年亦五十三）卻於此有會心，殊出望外。

吾體氣雖未甚差，然再過四個月，即是六十以上之人，精力自不能如六十以前也。滋養尙未缺，可勿念。聯大之款可敷用。

18 答徐復觀（翟案：此書有月日而無年，今據其六十生辰，入一九四四）（一九四四年十月五日）〔No.18〕

佛視：

二日信才到，即復。秋原、希獻猶不忘老朽，意自可感，然切勿作何俗舉也。吾

是今年老正〔月〕初生辰，再過數月，即已過六十矣，還說甚六十祝壽耶？吾先父母皆早世，吾何忍說壽？況民生塗炭如今日耶？！其祝我為何許人？希獻來渝，吾初不悉，幾時來耶？世高深可愛。國人素無知識，浮淺、卑靡、凡百無遠慮；總之，缺乏真誠，不成爲人。此清末以來教育之過也！吾欲講經有苦意也。然而世既滔滔，天且夢夢，孰可與言斯事耶！吾每灰心欲一切不談，然轉念夫子之言曰：「吾非斯人之徒與而誰與？」吾又不忍不盡吾心也。鄂都有一老學生，須依其家。如局面不好，薪給必斷。吾已成一家人（女兒外孫），生活須靠人。又地方如有匪患，彼不知遠人實際，亦慮遭患。故下鄉非易事，然恐不能不下鄉也。子之眷亦作何計？不可漫然也。望能過談，筆何能盡！第一紙可與秋原、希獻一看。

19 答王星賢（一九四五年二月二十五日）〔No.19〕

星賢：

舊臘廿八日書頌天轉到。所云貴鄉前達孫穎川先生是否民國九年與一梅君同教於南開大學者，是時吾亦教國文於南大。憶有威海衛孫君，自西洋回，教化學。梅君曾

留學於美，教英文學。吾時年三十五矣，而尚有孩氣，性野似慢，遇人好戲謔。孫君厚重，吾猶得憶其貌，而不能憶其名與字，此所歉也。吾當時以字行，曰熊子真。後來更名熊十力，不復用字。吾今已六十晉（生期正初，故是六十晉），孫先生年事大概與吾相上下也。孫先生昔與余言中國何故不能發生科學，此爲其所常思考而不得其故者。余當時亦莫能釋彼之疑，其後余能言之，而兩人竟不相遇。且二十餘年不通消息，大劫灰飛，人間何世。余猶健在，想孫先生壽考無疑也。渠又嘗言，曾讀顧亭林先生書，有西洋科學家態度，余深躋之。余好嬉戲，曾呼彼似孫悟空。夫科學在證實，而佛氏尚悟空，道並行而不相悖也。吾子試以此信請。

孫先生若民八未曾教於南開，則必又一孫先生也，而亦何傷。

若果吾舊雨也，得此紙，其將俯而慨然，嘆民九南開數月之間果有熊某其人者，如痴如狂，今猶老而不死也乎！不材之木歟？碩果之存歟？想孫先生更當搔首望天，而天亦若有以昭之矣。

十力

20 答黃灼（一九四六年五月一日）〔No.20〕

耀先有道：

漢上別後，於四月二十四日抵平，沿途安好。前勸留心義理之學，此須思辯與體認二種功夫並用。考據家方法，實未足恃也。賢者風神清逸，望發大心，以斯道自任。方今人失其性，願有志者能自振也。《讀經示要》務細看，字字反諸心而實體之，度有疑難，可通。

小女王再光（從姨父姓王）求借讀武大，不知可設法否？吾昨年來甚衰，經此番長途勞頓，更不了也。朱家求爲碑文，吾本不工古文，辭之不獲，稍緩，當粗寫大概，希吾子一爲潤色。切勿憚於費神，更不可疑余之文字不必更也。文章本精氣之表現，精神虧之時，文不能佳。吾子入老境時，當知此意耳。賢者文辭，吾只見昔所寄爲某孝女所作者，嘗一饜肉而知一鼎之味，知於此道用功深，意更望能昌放耳。西漢人文字，質實而不甚修整於字句之間，其體度自博大。東京以後，辭雖整練，而體度變小。魏晉人更卑弱，直如艷色弱女子耳。族類自此衰也！後之古文，更不成話。

博平先生致念。

力啓

21 答黃灼（一九四六年五月二十一日）〔No.21〕

耀先有道：

五月十六日來信，廿一日收到，吾即寫復。前擬寄朱尊民墓表稿煩加潤色，而朱家催之過急，彼春初即欲急辦，吾延至迄今，只好早寄他。似是五月十日譜已寄去。朱係創辦紙廠之實業家，要詳敘其造紙事業，此等文字似不好用古文空靈語調，亦不好過用古文筆法，只求敘述詳明而止。他索之急，遂往予之，不知彼可否緩刻，由吾子一為核定也。此文只求字句整練一點，無他也。寄來文字，吾覺皆好。昔滌生論文章之美，以陰陽分途，其說不可易。吾子之文猶與陰柔之美為進，吾意可更着力於剛健方面，亦沉潛剛克之意。

義理之學，須反在身心體會，《讀經示要》確需留意一番。但吾所言，各有深遠來源，惜乎不得而論，則恐只在文句中看過也。此在細心。吾隨筆一例，如《大學》「明明德」，康成之訓，只是空句子，全無着落細研之自見。朱子反之此心，確有着落，陽明何故猶不滿足他？則《示要》已言明。而吾子向未從事斯學，恐難得吾意，難辨朱、王短長。又吾據哲學之大問題而闡明本心為萬物之源，於此見吾人確與天地萬物同體，

確無二本。此皆面談較好，惜無此機。第一講中說道體處亦宜細研，九義更是貫穿群經，明內聖外王之大體，以救治西洋之弊而亦融西洋之長。第二講辨彰數千年學術源流得失及今後應取之方向，皆不可忽也。三講中略明各經大義，都須細心。又講《大學》時於「致知」處詳引陽明，皆特別擇其精髓，原為便利學者計，此不可不深究也。談心性，陽明實優於宋儒，得此柄把，可免支離。

博平先生文字之學深有獨得，而外間多莫知之，但此不足措意。望於鄉邦後進，勤為開誘，此學亦自要緊。

三輔先生似以留武大為佳，大家都棄鄉邦，甚非計也。且北方之局大不安定，人均在搖蕩不安中過活，又各勾心鬥角，哪能談學問與教育？但三輔暑假能來小住，再回武大教課，亦無不可，留平確不必也。

22 與王孟孫（翟案：此書有月日無年，今據熊自云六十二歲，又據其蔣中正贈款辦學之事，知此書寫於一九四六年）（一九四六年六月七日）〔No.22〕

孟兄：

轉示佛觀信已收到。研究所已決定罷論。弟稟氣實不厚，少壯多病，兄自昔所親見也。只平生獨處成習（此為保命之原，曾告佛觀），又常遊心義理之中，故未遽殞耳。然去年已來，衰象忽增。今春回漢，所聞所見，無非亂人、損人、刺人、傷人之事。前年由金剛山上往返北碚，毫不覺苦。今市中與公園咫尺，每往一次，腰部漲痛。此等衰象，確甚險也，生命力已虧也，中醫所云元陽不足也。弟因此決定不辦研究所。北方如可去，回北碚，否則亦欲另覓一靜棲之所。覺老十日或可到，但亦決不與之談此事。佛觀以師事我，愛敬之意如此其厚，豈願吾早無耶？研究所事，千萬無復談！吾生已六十有二，雖不敢曰甚高年，而數目則已不可不謂之大，不能不自愛護也。何敬之先生款，既不辨研所，自須璧還，否則將成笑話也！此信千萬即日看後並轉示佛觀。希聖先生亦煩佛觀轉之一看。

23 答徐復觀（翟案：此信無年月日，但讀其內容，知與信件〔No.22〕同時寫就）

（一九四六年六月六日）〔No.23〕

研所不獨今日無精力也，以事勢論，亦宜罷。昔時本意，原專藉鄉誼（專字吃緊），

純是民間意味，則講學有效，而利自在國族矣。若聲氣漸張，在我雖無夾雜，而如斯濁世，人心險如山川，妄猜妄誣，吾個人不足惜，其如所擔負之學術何！章太炎一代高名，及受資講學，而士林唾棄。如今士類，知識品節兩不敗者無幾。知識之敗，慕浮名而不務潛修也。品節之敗，慕虛榮而不甘枯淡也。舉世趨此，而其族有不奴者乎？！當局如為國家培元氣，最好任我自安其素。我所欲為，不必由當局以財力扶持，但勿干涉，即是消極扶持。倘真有意主持正當辦法，則毋寧由教部以國立方式行之。如中央研究院，專為國家學府，則無所不可。但今之教育當局恐未足語此耳！吾頃嘗有依止，容一、二月後相告也。又及。

亦可與希聖先生一看。

寄還漢口三新街市立中學杜曜如轉。

由信寫時本以答孟蓀先生，請其轉你。後恐他忙亂遲發，故直寄你。此是鐵案不可移之言，幸勿再進行。何公款切須退！

希聖先生處，此信必與之一看。

24 答徐復觀、牟宗三（翟案：此信有月日而無年，姑繫於一九四七年中，但疑是

一九四七至一九四八年間信。)(No.24)

佛觀、宗三：

佛觀十五信，已寄廿萬交公純。宗三十四日信，談〈與（黎）邵西書〉，同時收到，即覆。關於數理派事素說之駁正，宗三所說，似不必談。古今哲學家破人處，往往不能嚴切。如佛家用三段論式破外道，幾無一語對題。尤怪者，他每遇一外道，必對破一陣，既不核定人之義，自不必針鋒相對而破。然則亂矣乎？識者從根本處看，並不亂也。吾晚周諸子之相攻亦然。荀卿非十二子，只評《莊子》最好，其他均渺不相干。然則亂歟？若了荀子整個意思，其非十二子，確有以也。豈唯中、印，以我所聞，羅素詆柏格森反理智，以之與黑格爾例比，而謂法西斯之導源。其實柏氏確未反理智，只云其效能有限，不能得本體耳！此類冤事，何可勝數。談事素者，羅素、懷海特皆數理派，人皆知之。東蓀譯柏氏《創化論》中有一語，數理哲學之宇宙論（宇宙論三字，憶不清，而意確如此），是空洞的（此未憶錯）。只此一語，想不必止此，當是東蓀有未翻也。吾以翕勢頓現不必有實物，如此，言有可融攝處。此中用心已細，並註云：即在其無實物之意義上稍似。此何嘗胡扯耶？吾子於此，全不着眼何歟？他的宇宙，自指自然界，即相當於吾之翕之方面者。翕勢頓現，何嘗不可說為一種事素？唯

他不了關，不了翕、關是本體流行，所以是空膚的，所以不了生命。若見真理，哲學家各組的一套宇宙觀，都是空膚的。此非作過深切體認工夫者，必不承認吾言。學問哪得求一般人之能信？唯求真理而已。此文張申府原未見。他今年來，吾以意告之，他頗贊同吾意。羅素昔在華講演自謂是中立的多元論（似未憶錯，見譯本之《數理哲學大綱》），其解析關係，繁過牛毛。他本是關係論者，未嘗非一種數學系統。不知吾子謂然否？至於近代物理學，實則即是數學。近世數學之異於古代數學者（古代數學，實只當之算學），亦即近代物理學之異於古代物理學者。數理哲學，總不外秩序和關係等觀念。謂其以數學思想說宇宙，似無不妥。雖古今數學之深淺與變遷有異，然大致不無相通之點。譬如今之言唯物者，標異古代唯物論，然畢竟是唯物而不唯心，則有其大同也。無論何派哲學，從系統看，各是一套，吾豈不知？從部分講同點，必有可通者。如張人、李人不同也，而皆有五官、百體，則莫有異也。吾於數理派言同，亦就事素說言之，非一切比同也。吾意如是，宗三如不謂然，不妨函來。義理以細究而明。《學原》再印單頁，務每次寄江蘇丹陽正則學校呂秋逸先生一份。千萬記之日記本。

25 與徐復觀、牟宗三（翟案：此函有月日而無年，今據其時在北平，信中有「秋

後：當南回」語，入一九四七年（一九四七年八月二十二日）〔No.25〕

〈與黎邵西書〉，吾於八月十九日飛函中，請改數處，望即照改。茲又思，該文中「西洋哲學，《新論》可攝通處自不少。」以下有云：「如數理哲學，以事素說明宇宙，其說似妙而實空膚。」而實空膚，今請改為而實未見本源。千萬照改！其後，有「此非膚談事素者有與知也。」此句中之「膚」字可去。又其後有云：「則不謂之膚談不得。」今改云：「則不足語於第一義」（第一義詞借用佛典，窮澈宇宙本源，方是第一義），下接——「宇宙人生云云」。有上下括弧者是註，勿錯。

右請佛觀安照改。十九日二函，後函請改處，必照改。昨宰老來，吾以宗三信告彼。他云：宗三所說，前段甚是；後說事素與宇宙之意義絕不可融攝，似過。兩方法論則宇宙無實物是同義也。唯空膚之詞，不可以評他，彼據物理學故。吾因改如右，宰老謂經此改後始無憾。學問家每下一義，非經討論不得妥，一字不容輕下也。

才寫至此，宗三八月十七信急到。思園研所能成，大幸。江南大學是否有基金？若太虛，亦不能有為也。武大請吾，底薪六百，如北大例。每週二小時，不上堂，亦如北大例。唯云學校無屋。吾住城中，學生入城吾私室受課，而不言為吾租屋，亦不知校中果無屋否？吾尚未允，亦未辭，恐此輩難纏。秋後，吾仍不能「衣」裘與向火，

當南回。此信轉思園一看。君毅何日南下？

26 與徐復觀（一九四八年九月二十五日）〔No.26〕

佛觀：

九月十九日，付浙大卒業生楊彰入京監察院之便，帶一信，並托轉二千萬元與張雲川夫人，已收轉否？吾十九到復旦，廿三午後上車回杭，得你信。印書事〔吳〕士選振振有辭（見他答你信），吾今日又直函彼。查《示要》從老四月初六日寄他，今已半年。不可謂不久！一月前，滬局寄樹平校廿頁。今日，他仍以此數付我（樹平校之原文）。我火起，故又函他，但措辭甚婉。只說西洋人、倭人說話均信，中人缺此，不大好而已。

西醫不可全信。吾自民十四、五年，大病幾死，以至於今，總是病人。吾不找西醫，亦不找中醫。間有介紹來者，吾與之談談。說得我快死，我不怕。說如何藥，我採用一些試試，也不全用他的方。你體氣外強而實不充實，為汝計，從今斷夫婦之事，是活命根本（任何藥，此事做不到，終無救於短命）。次則一個吃字。吃勿求味道，只

要是滋養富。養得好時，易動性欲。此際須堅忍，用心向上，慢慢性欲消下。久之又動，又堅忍向上。總是如此。此事吾四十五左右長期養病中經驗。五十後，則性欲不大動，動亦易消。六十則無事矣！汝家子姪多，吃東西須學吾。吾養病時，每天用西藥房煨雞汁之罐子，將整個雞切成不大不細之塊塊，放入罐內，若加烏龜板更好，一點水也不放入，另用一大面盆或鐵窩，將水煮開，以肉罐子封口，使窩或盆子之開水恰恰齊罐子之口，而不至漫入罐內，將鍋蓋或盆蓋蓋好，使熱氣不散。如此辦法，從上午早八時蒸起，至午後四時或五時取出。倒開罐，則一飯碗肉汁，好好服下，兒女一口也不予他。如此吃上半年即回生，又二年體日充。如不盡蒸雞汁，則用一斤牛肉蒸之，或二者換用，必天天無間斷，吾如此行過三年。以來厭煩而未行，則用炭火緩緩煮雞湯或牛肉湯，不多下水。肉可食即食，勿過煮，過煮則成渣，而肉汁化氣以去。也須獨吃，勿分與愛子。分則少力，此話謹聽。子女可另吃。廿六年入川以前，總如此。入川後，往往難辦。烏龜肉是起死回生之上品，每天用一個或二個，用開水煮食其肉。勿久煮，可食即食，勿分與愛子。其下板可打碎，合入牛肉或雞肉蒸汁。吾雖好打賜保命一類針藥，然實效不在此，實效即上所說也。又青菜每餐可吃一碗。以上可採用，勿慕西藥。與其慕西藥，不如買烏龜。決無勝此之西藥！上海有處可謀，漢口更易謀，杭州不易得，吾以此為恨。進口真西藥，好者買不起，藥坊且多偽品。吾

擬停打針，勿用冤枉錢。只惜烏龜難謀。民初，聞張純一言：上海某地（似是徐家匯）西洋教徒以大船收買烏龜，謂其大補云云。

27 答劉公純等（一九四八年十一月十日）〔No.27〕

劉公純先生並交仲瑜、仲強及善兒共看。

粵中先說來接，今情勢如此急，當不能來。赴彼處恐不必勝此。老年也，難動，只好竊聽天。公純所說之事，吾暫時且置（將來或不至斷交通）。此紙仲瑜、仲強、世善看後，煩公純或仲瑜郵星賢。來信到多日，吾無心復。吾年已至此，可苟話即苟話，萬一要早去，即自由去。吾諸書星賢幸安存。穎豐、兩兄均此托。鄧軒先生好！

28 與徐復觀（翟案：此書無收信人姓名及年月日；據其內容則知是剛到廣州時給徐復觀的信）〔No.28〕

世局究如何。還是美、蘇合同處分吾神州耶？還是蘇暫處北中國而不急圖南耶？此皆不可知，政府是何作法亦不知（尊重士氣與士風向背實關國家命脈，豈能等閒視之耶！良庸註上）。對大學教育將任其消滅乎？如此，即半壁決不能支。是驅一切識字者都北走胡而無南走越者！黃農虞夏之胃真完了！汝何不一言？《示要》書汝絕不留意何耶？到底出否？紙型存否？又及汝何日來？

29 答張其昀（翟案：此信無年月日，但當在熊氏來粵之後，及在一九四九年三月二十日之前，因信件 [No.28] 提及此信）（一九四九年二月三日） [No.29]

晚峯先生：

來函云：有覆吾去歲抄與本校二三君子公（開）信之一文，不日付刊，頗思獲悉卓見。但吾原信今不能盡憶，大意似謂中國自漢以後之學風士習，總是善類不相結合，只各為獨善之計，乃任敗類壞天下事。短函不外此意。實則獨善本是個人主義，其結果即歸自私自利而已。此等風氣之養成，近聞南京人有歸咎於儒家，不勝駭異。儒者道在《六經》，而《易》為《五經》之原，此漢人承七十子口說流傳者。《易》之本體

論及宇宙論，首明乾元始物，剛健不息。故有曰天行健，曰剛健中正純粹精也。曰動而健，天之命也。曰變動不居，曰生生不測，未嘗如二氏偏從虛寂處顯道體，致令不善學者耽虛溺寂成自了漢也（二氏者，道家、佛家）。其自天道以推之治化，則曰裁成天地，曰參贊化育，以視彼談征服自然與利用自然者，不尤的宏濶遠乎！曰富有之謂大業，日新之謂盛德，曰革去故也，鼎取新也，何嘗以消極與守故為人生常道乎？曰開物成務，則異乎老氏不敢為天下先之教；而西洋人革故創新之精神，反有合乎此。曰備物致用，曰立成器以為天下利，則科學對於宇宙乃發明與改造，皆自此精神出。秦以前中國科學思想頗盛，吾《讀經示要》已略明之。自秦人一統而專制，百家學絕，儒學精神始亡於秦。中國之大規運也。曰輔相萬物，輔嗣開宋學義（理）之端，而偏溺虛玄。至宋又益拘礙。《易》自秦以後成絕學，而《五經》之宏旨不可窺。孔學既喪，佛道之教實浸淫于中國社會，二氏末流日敝而精意早失。此中有千言萬語，茲不及詳。中國人萎靡無能與自私自利之個人主義，自秦以後，漸養成之。今後，教育必於此注意。相識中見余一生孤遁，或疑余亦獨善者。此實測之以迹，而不察余之心。吾自清光緒三十年即投身軍隊以謀革命，幾遭不測。辛亥起義後默〔察〕北洋昏亂，黨〔人〕氣習又頗難言，深懷來日之憂，因此進而探研吾國民性之所由陶成。曾一度研史，而慨嘆漢以後迄今將二千年，常為夷狄與盜賊更迭為帝之局。號為盛世者，止漢、唐、

宋、明四代。漢只西京差勝，東京已是亂局，五胡之禍胎於此。唐只太宗一世，其後藩鎮，幾皆夷與盜。宋代始終不振。明祖光復，業盛於宋，而卒覆於外朝。自後漢迄宋、明，抱民族與民主思想者，非無其人，而皆不得以其思想，倡諸當世見諸事業。黃農虞夏之胄，長淪苦海。余實長懷此痛。鳥獸猶愛其類，何況於人！吾欲究了吾國民性，乃不得不從哲學思想上探索。漢以後，所謂哲學思想，實止儒、釋、道三大派。吾出「入」於三大派之中，而首欲改造本體論及宇宙論、人生論。於是乎續《變經》而造《新唯識論》（晉人稱《易經》曰《變經》），又欲〔撰〕《量論》，以成立吾哲學上之知識論。更欲別為一書，衡論儒、道、（佛）三家大要，與其得失之影響於吾社會者。繼此，欲為化道一書，以儒家思想為主，參以法、墨、道、農諸子思想之略可徵者，西洋思想亦當和會，以求至當備將來人類之需，非為目前作計。余生而孤窮，少年極人世難堪之境。弱冠從戎革命，勞筋骨、餓體膚、行拂亂其所為。蓋失學已久，及年三十五，始奮志好學。向學晚而用思苦，始患神經衰弱，漏髓日厲，不得寫作。餘年四十、五十之間，在杭養病久，生活賴蔡子老設計為多。余病，冬時不可衣裘，外貌似好人，而實不堪勞損。六十後，年衰一年，文籍漸失憶。《新論》語體本，抗戰時付商務館印行；而辭義間有須增損者，猶未及改定。《量論》且未及草，他更勿論。智小謀大，諸所欲造述，弗底於成。民三十六年，鄉邦擬為印叢書，所列書名數種，自《新

論》外，皆心事之散見者耳。《新論》語體本文字順俗，然義旨宏遠，非虛懷深研中國各派思想者，鮮有能窺其中之所蘊也。學問之事不親歷甘苦，可相喻乎？余之一生，非忘懷世事，亦非故意與人不合，孤遁鳴高。蓋決志於學問一途，不得不與世絕緣。而所以志乎學者，則又出于實感之所不容已。雖人生之感，至為複雜；而生丁衰亂，首謀革命，則族類興衰尤為情之所寄。可惜心思所至，未能達出，每念及斯，惆悵而已。去冬南下，感民生塗炭未已，道遇流亡者衆，皆非小百姓（真小百姓，則就死而已，猶未能流亡）。此輩昏嬉無覺，吾故輿感。若使善類能相結合，何至任此曹壞天下事！此吾所以有前信也。昨在浙大一年，見竺校長對教育認真，絲毫不苟不懈；賢者學行淳實，振作文學院確具苦心，並期中外思想融合，尤見遠識。茲以情意夙通，不覺道出心事。南來本緣良庸約商農場為休老計，到此覺氣候不適。不久當回故鄉，或入川中依舊好，以度餘年。情通萬里外，形跡滯江山，無足為恨。

30 與王世高、徐復觀、頌喬（一九四九年三月二十日）〔No.30〕

世高：

復觀回否？前轉韓裕文信與復觀，吾并答裕文一信，交復觀郵裕文。前交上與張曉峯信稿可還來。

今更補一信，請復觀一并寄裕文轉池際尚女士。千萬勿忘，內有要事，汝與復觀一看可知。吾急欲回滬，恐也難，欲回鄂，又怕車遇險。

昨答頌喬一信（三月十九），托人帶城郵，不知頌喬看了否？凡時症，吃藥好了即止，不可多吃。凡病虧或老衰者，補藥無論中西均以長期不斷為好，硬可延壽。浙江有一老翰林（年九十多）昨由北平回杭，亦同吾之經驗。頌喬所說非是，西醫多胡說，不可從。吾望復觀、頌喬詳決吾行止。復觀、頌喬同看。

三月廿日信封背面具文：

仲光〈困學記〉皆重要文字，我親改定者也不少。有時她便寫幾句，吾擴充之。她急看書，無暇細，她確能寫。可以在報上發表黏存幾本。〈唯識述記〉內院人向不通者。

31 與徐復觀、陳雪屏（一九四九年三月二十八日）〔No.31〕

復觀看了，并妥轉雪屏部長看，（遽）爾還吾。

薪資事，前只領到五萬元，由孔肖雲先生交良庸。前幾日良庸云：肖雲欲向雪屏商，為吾請其多作幾個月扣齊，一次發下，以免老人太苦。吾覺恐未易辦，曾函雪屏，只說下月而已。所謂下月者，即謂部中應從何月起，吾收到何月止，其未收之月，便是下月。吾意如是，未細說耳。今請問雪屏部長：如下月可有，吾擬就中大借一宅。我在鄉太危險，良庸的族侄中，不久曾被匪打死二壯丁。他還不與我說，我後乃聞之，他家人都誠我不可出門。我神經衰弱之病太久，今又年高，叫我閉死，不得出門一步，何以堪？鄉間物價已太高，有好多比廣州貴。因百貨皆向城市聚，故反而有比鄉便宜者。但石牌又更貴於鄉，因各菜販子，須由城買貨到石牌來賣，故又加貴。我在鄉已四個月未買一次豬肉，只吃菜。到石牌則菜又比此間貴，如無收入，雖向中大借房，尚不可住。倘不能去滬或回鄂，只好居良庸家也。部中下月果無有，我也不願乞憐，算了也罷。如下月可有，我只好作移住中大之計。此事必須問明。世事到今日，老話，斯文同骨肉，我憑我良心說實話用不著世套。此非用世套時也！此紙務直轉雪屏部長。我在戰時未到校，非我偷巧，當時學校沒有要我去，此事人多不了。我卅六年去覆返，也非偷巧，我明知此局快了。如果留平，回鄉不可得。若作牆上草，隨風倒去，吾於義也不可。故去年不北上，非偷巧也。進止自有一個大義，諸公若以為老朽不當受薪，

老夫並無哀求。

世事至斯，吾亦偶有自了之意。而終不肯了者，欲多活五年左右，看大戰情形。吾於人類終有不能自己之愛與憂，不能放下關切之情，所以想看看前途。說至此，報載胡先生言北大西洋公約成功，兩種壁壘形成，一切明朗化，彼此不會輕啓戰爭云云。我只好一嘆，他總看事太淺，真可惜！凡敵對之情，如尙未明朗化，只在隱晦或顧忌之中，然雖隱晦與顧忌，而彼此之間確又無法解除敵對，則隱晦愈深者，互猜互防亦愈深。於互猜互防愈深之中，雖云顧忌，而種種無忌憚之事，恆於顧忌之中作出（宜玩）。此等作法，並不自明所以，並不自知。彼曰：吾不得不如此應敵也。此亦曰：吾不得不如此應敵也。勢已至此，則向之隱晦顧忌者，自不知不覺而明朗化。到了明朗化，則兩下肉搏之期不遠矣。以吾歷史論，春秋，中原有晉與南方楚國敵對，彼此皆有隱晦顧忌，不敢大逞。時或互修禮讓，因當時中等國家尙多，可保均劫勢之局。故齊、晉與楚有緩衝之地，其敵對之情，不至明朗化。及至戰國，晉分爲三，已不成國。齊自桓公一伯之後，在春秋時已弱，及入戰國值三晉之藩籬不固，齊之勢更無足言。燕之爲國，向不足數。於是秦、楚形成兩大，秦抱雄心必欲夷六國，六國皆懷畏懼，雖欲割地求全，而秦人之欲無厭，六國亦自知求全不得，於是合縱以抗秦。至此則六國與秦之局，始明朗也。秦舉兵併六國。僅十五年，六國遺黎，又群起而亡秦。老氏

「狂風不終朝，驟雨不終日」，明訓昭然，不容忽視。今世界兩大壁壘已成，孰爲秦？孰爲六國？雖有神禹，難爲逆料。二次大戰，希特勒亦一世之雄，視蘇俄易取，而卒反其所期。日人對美輕啓釁，盧（羅）斯福對日復估價過高，不惜強中國割東北與外蒙，而於美亦無利。今世諸國家之情形，不同戰國簡單；各國內蘊之力量，每不易爲外國人所猜度。故勝敗誰屬，只會聽開仗後以事實見告。吾何人斯而敢妄測？吾所知者，胡先生兩大壘明朗化可以免戰之言，真乃過於淺視天下事而已矣！未來事且不談，目前國內之局，如當道真能革心易面，另作良圖，保持半壁，自是佳事。如心猶已往之心也，面猶已往之面也，取欲潰之人心，而支此此殘局，終不可能。則不如老實投降，無以戰火毀蒼生，較爲心安理得。

吾少革命時，首棄科舉，而投武昌兵營，充一小卒，是時實不知有孫公也。及日本同盟會成立半年，吾始加入同盟會。辛亥後，吾斷絕黨之關係，確有痛心。吾所以知世事無望者，一從學風士習上看清，二痛吾黨無真人才。第一問題是根本問題，至今無人發良心來考慮。如從歷史來說，則話太長。放下歷史，直從清末民初說起：清末，學風士習確是康、梁領導。任公淺薄，如今幾乎人人皆承認，縱有不承認也少極。康則人猶有稱其今文學者，實則康氏諸書，都是亂抄雜綴無根底、無真知正見。（康）生於粵，接觸西洋風氣最先，拿個大同及春秋三世等名詞作主張，雜取古書中文字一

一段一段排列成說。哪有如此可言著述者？學問之事，首必自家真找得問題，不是泛泛取出一、二大名詞來。有問題而求解決，必須如古人所謂仰觀俯察，近取諸身，遠取諸物，隨處體認道理（借明儒語）；久之積測愈多，漸尋得根據來；還要進而曲暢旁通，分條析理，由散殊而得會通，慢慢成爲有系統的思想，於是立言才不苟。康氏諸書，只是今日刊物之類，哪可云著述？康、梁以浮淺開端，導引起後生出風頭的卑賤心理。人人無求真知正見之念，無深沉厚重之風，將知識見聞作揚名社會之具，無一毫反身之誠。「五四」運動諸人又承其流而大揚其波。世事至此，大家猶不痛省，成甚人道！孟子生心害政之言，今人須深省。船山當明季亡國之痛，曰惡莫大於膚淺。又曰膚淺之害足以亡國。一個廣大的民族，如膚淺成風，沒有真知正見的導師，此等族類而當列強交侵之局，那得不亂？即無外力亦必自亂！船山明季之感，豈是無端胡說？自清設學校以來，如今五十多年，教育無宗旨。學校之師儒，與社會名流均無真知正見，可以領導青年；只以無聊考據或古詩文辭（就老輩言），或新詩、白話文揚聲海內。哲學則中西兩不是，而亂拾幾毫論調來，談不上有窮源竟尾的研究。於中「學」則根本鄙棄，但爲無法出風頭，則不惜稗販洋人一、二空名詞，並取古人幾個名詞，或幾個「個」片語雜合來，以之論道，以之言理。哲學是改造人類思想的東西，是國家民族所賴以立的。科學是各部門的知識，需要哲學爲其主幹，或爲其所滙歸之處。此話要說太煩，

各自深思之可也。如果只要各部門科學知識，無有哲學上最高的綜合或最高的理解，人類只有各種散漫的知能，其智慧不啓（智慧是超於知識的），其精神無歸宿，其行動無公同信守之理則，社會如何得了？從來變更時代思想的，總少不得哲學。而吾國當此非常時代，哲學思想界如此可衰，其何以存？哲學界之絕望，只由浮淺與出風頭之風早已甚深，無法挽救。至就科學言，古人於國計民生尚切留意。咸同諸老能救一時之亂，安定社會。確是切切實實有他的經綸。使諸公生於抗戰時，遇倭降後，他們必切實研究如何接收日人在吾國各都市多年之各種經營與器材，當如何整理，以圖發展。如此，則中國今日，全世界莫能敵也。對外交必審慎，決不獻土地與人，以喪天下之氣，使民心外向。吾敢斷言，咸同諸公不同今人。而今之知識分子，無論爲左爲右對根本切要之各大問題，同不注意，同不說半字。或空呼民主而外倚，或順從危亂之政府，或漠然無感覺，一切不關心，還想現局可安，不會有事。北平學界如此，全國學界如此。縱有一、二有心人，在此世局中，無說話地位，無發言力量，報紙也不會登你的言語，唯痛心而已。全國知識分子如此，在民初已然，無真知正見、無至誠。章太炎好打電報，人呼以瘋子，此不偶然。使曾、胡與彼易地，決不如彼打電報之爲。或量力能作事，必身任危險；或自知不長於事，必切實爲學，以導社會。章公則以電報揚偉人與學者之名而已，事業非其長。學不當講耶？彼三十後日退步，一生只駁雜

見聞，除小學與文章外，無有實得。以佛學言諸子，是不了諸子，而佛又未通。天子以聰明，卻自棄可惜。以彼地位，在當時能虛懷講學，必可造一風氣，成就人才。惜乎章氏不能爲也！彼甘以名流自了也！吾生而孤窮，三十而後，專力於學，四十而後成學，五六十而日進。值學風已大變，世局已非民初比。學校與社會都尙洋博士階級，已非吾所能講得開。吾性不能與人爲緣，因此益孤。吾心念種族，常痛於心，無法想也。吾自民初已知不得了也。蔡子老寬宏樸厚，一代偉人。惜其育才志願未申。吾今不暇詳，容緩談。國民黨無人才，真天數。只一宋遯初，此公確有英傑之資，惜乎學問與經驗兩皆缺乏，又無師友之啓發。一個人想成才，必有師友。曾、胡、左、李諸公還是師友多，不然也不成才；又歷練多年，故成才。遯初甫出頭即遭袁氏一彈，不留他長學問與經驗，天乎！天乎！吾恨袁賊，喪我國命。向者稱遯初民初住在袁氏爪牙趙某之宅（似是趙秉鈞。頭昏，忽忘其名。此曾任國務總理者，甚有名，有才具），欲牢籠過來，解袁之羽翼，以此稱遯初有手腕，了不起。吾曰：此其蠢也！所以死也！這手腕袁氏早窺破，趙氏老奸巨猾，他把國民黨看做暴徒，豈背袁而戴老宋乎？故殺宋者，終是趙之告密也。吾謂宋之才尙未成，即此一事可見。宋死而後，國民黨遂無半個才。寫此已倦，復觀與雪屏看，當面取回，勿示他人，切不能發表一字。世已到此，不可胡亂。吾心憂，憶往事，隨便談。吾仍思回故鄉。望復觀來一商。

三月二十八日

遯初豁達大度。同盟會人皆暴徒，彼獨留心西洋政治制度等等，惜於國學欠留心。其時章太炎輩，皆考據文章之士，本無知本國學術者。彼無所含茹，難怪也。過去大人物，皆熟於歷史得失之林，此關係太大（考據家全不知此）。彼於史不究，故涉世即失敗。曾、胡、左、李能用，能審事理，察事勢，亦精於史。人情變幻不以時代而異，雖生今日非研史不可。吾卅六年到平，聞人稱雪屏之才，故寫此，欲彼知所以自修。世無才也，吾不能無望。遯初有識解「無」學。

32 與徐復觀（翟案：此信缺頭，亦無年月日，但應在信件〔No.31〕，即一九四九年三月二十八日之後，四月六日之前。）〔No.32〕

小女稿，係學術上重要文字。與曉峯信，仍交你發表，看何報妥。登後須寄吾幾份。前囑轉陳雪屏看之信，須轉他，否則他以孔德要一次交半年薪之語爲吾之語，或疑余太自利，故必妥轉，不可忽。千萬！余信只云下月薪。

33 與王世高、徐復觀（一九四九年四月六日）〔No. 33〕

世高妥交復觀

三月中，吾似有好多封信，不知世高均彙集否？其中有不可落者，即有煩轉裕文之信，似有三、四次之多。有一次轉裕文與復觀信一件，吾附答裕文信，似曾談及梁先生說西人權利，中人是非之一問題。有一次補一與裕文之信，煩他轉池際尙一信（此人即仲光之胞姊），托爲吾小女再光覓婿。後有一信，云近得康乃爾大學教授柏特信，尙未譯出云云。此信條可拉碎。今另答柏特先生如左，因該信已譯出也。煩復觀以四月六日與柏特信，連前各信，一併寄裕文。

34 與王世高、徐復觀、頌喬（一九四九年四月六日）〔No. 34〕

世高、復觀，并與頌喬：

吾還是決定赴滬復旦，望佛觀來一商。此地吾再留不得，老年人體力與精神均損敗可惜。以能於「陽曆」四月半走動爲好。張東蓀來信，似無甚樂觀。他頗想求某方

允許成一學團，據云正在計劃中，願天眷佑中華民族云云。張云川來信似亦極不快暢。任繼愈來信，北大、清華目前一切如舊。湯用彤代理校長，馮芝生亦暫長清華。人均無恙，但以後難知，物價現穩定。

35 與徐復觀（一九四九年四月十日）〔No. 35〕

復觀：

函悉。時局似難知，赴滬與回鄂，均嫌其晚。恐到岸恰遇變局，則不得了也！吾昨來此時，浙大楊生占兩卦，均奇驗。今年正月立春後，飛函令彼占今年行止，得訟之九四。曰「不克訟，復即命渝，安貞吉。」吾前飛函復旦，囑其候吾於今四月廿「日」以內，得吾上船之電，即按時接船。意謂此行必決，今局面如此，似不可行。是於復旦雖命之，而不得不渝變，故回復即命渝也。安貞吉，安居於此而吉，當無問題。

你眷赴台，吾覺不必。大戰不能久延，轟炸不能避，城市離之半步，台人必加害，此必然也。即大戰稍緩，而當道人心全失，台灣決不能固。兵敗如山倒，古話可玩。胡適不留其問，他也聰明。日人似已在運動台人，前天報上有此消息。吾意，你以暫

不動爲是。有警時，即同吾一起，良庸當盡力維護。秩序定時，仍可一同回鄂。據北平情形，共黨似欲和緩人心。一則大破壞，他經濟無法。二則他似準備對美之戰，也不能不收拾民心，不能破壞太狠。故平定後，吾儕宜返鄂。韓裕文之家眷，今均回去了。你未作負責之官，恐非大目標，家眷回去，或不必有礙也。吾意如此，請你參考（當局只作守台計，決不能守台）。頌喬均此。如車路入川可行，頌喬可否派人護送赴渝？煩酌。

廣州、福建存，台尙可存。閩、廣不存，吾斷言台不保。台無共耶？北韓，美無如何……

36 與徐復觀（一九四九年四月二十九日前）〔No.36〕

見心（復觀字也，吾爲之改名復觀，字見心，取《易》「復其見天地之心乎」。有一〈名字說〉好極）：

加封郵裕文。前由見心郵數紙，并附答柏特先生信，已到否？林理之事，今後恐難言，吾此後能否教書也極難言。柏特先生與他國人，恐不明白情形。汝猶托爲金生

登稿，恐亦不了解現狀到如何。吾在此，不耐氣候了，日衰。回鄂無生計，他處也無可走。四月十〔日〕前函，對柏特先生說赴復旦。今走不動，只好留此告之。九午後池際尙姪，吾前與你轉她一信。請她爲再光留心作伐，不知復觀遺忘此紙否？尙姪總無信與仲光〔爲〕何？她打算回國否？此紙轉她。她的父親，王先生代安葬了；云好陰地，王先生所贈者。他作了一碑文，印來與仲兒，留與尙姪一張。此告尙姪。

37 與徐復觀、頌喬（翟案：此信在徐復觀赴台前，即四月二十九日前）〔No.37〕

復觀、頌喬均看：

世高赴台，吾確想入城一晤。老當衰亂，世〔高〕別，亦難知何日再見，故欲晤之情不容不有也。然三月正是壞季，吾體力差，舟中須大半日，一往一反，吾不好受，故不果。與希聖信，想非其所樂聞，以後不談可耳。仲光稿望力促良庸立刻索回付我，萬不可失！良庸必親索之，如不遇，可自尋找之，到他房間去找，勿使吾不得也。稿中有重要者。

金事，如復觀此次信所言，你自與良庸亦言之。

復且飛函阻吾行，想供給無法，自實情不可怪也。〈名字說〉亂寫如下：

〈徐復觀名字說〉

古人命名，無苟也。文王名昌。用能昌大其德如天不已（《詩》曰：「唯天之命，於穆不已。文王之德之純，純亦不已」）。盡大地萬萬世，無量無邊，衆生皆文王之德所含茹也。孔子名丘。其修德似之凝聚日增，崇高無極。今之大地、萬萬世、無量無邊衆生，同仰此丘山也。名依義立，義必實踐，其可忽乎！復觀原名佛觀，佛氏於宇宙萬象作空觀而已。般若《心經》照見五蘊皆空，是大乘無量義之總攝（五蘊即目宇宙萬象），此等宇宙觀其影響於人生及群化諸方面，畢竟不妥。大乘雖以大悲不捨世間救此空觀，然爲衆生未度盡故，方興悲願，其教化經歸趣寂。與吾聖人裁成天地、輔相萬物、參贊化育、開物成務、立成器以爲天下利，富有日新諸廣大義趣，究不相似。余故造《新論》，繼大般若《心經》而盛演《變經》。《變經》一詞，見《新論》語體〈緒言〉，此意不容忽也。今爲吾子易佛觀以今名，且字曰見心。《易》·《復》之象曰：「復其見天地心乎。」取義在斯。復者剝之反也，今大地衆生，方顛倒以趨於剝，吾

夏人尤剝極，其忍不思復乎？剝極而復，非去其慘酷之忿心，而見溫愛之天心，則不可以復也。余以衰年，丁此剝運，一身無所計，唯於族類之憂不容已。鳥獸猶愛其類，何況於人？同類不卹，侈言悲衆生，必唐大之談也。立愛自進始是余志也。余願與世人相勗，以見天心之學，久而當有復也。子以維桑之誼，周旋於老夫杖履間，寄望彌切。慎勿疏忘易名命字之旨也。

38 與徐復觀（翟案：此信亦在徐赴台四月二十九日前）〔No.38〕

復觀：

〈名字說〉隨筆寫成後，竟是一篇大文、妙文、義蘊宏深，無不備矣。此乃天機流行，非人力可強。望細慎吾學，不可錯落分毫，即托一報印出。煩代寄者如左：

台大沈剛伯與之一份，殷福生一份。

（一）、四川北碚金剛碑勉仁中學雲頌天校長，（二）、杭州浙江大學文學院張曉峯、鄭石君兩先生，（三）、杭州廣化寺體元法師交張立民轉馬一浮先生，（四）、北平燕京大學張東蓀先生，（五）、北平清華大學新西院十七號丙任繼愈，成都國立四川大學教

務處葉石蓀教務長。希聖、北海也各一份。廈門廈門大學羅志甫教授一份，可告吾仍留此。

39 與徐復觀（一九四九年六月十一日）〔No.39〕

良庸看後轉 香港告士打道六四至六五號三樓《民主評論社》徐復觀先生

復觀：

你四月廿九日上船日來信收到。經很久日子無你信，直至五月廿九日得自台來信，吾即寫覆，交良庸於五月廿九付郵。今接六月七日信，似未得吾寄台之信。《語要初續》寄香港印，此局難知久暫，設未印成而你未去，稿不可尋，似難放心。如印不成我無別稿，將如之何？去年《讀經示要》，一方因靠「吳」士選，一方尤幸局中後來忽添一北大學生邊理廷在其間努力，否則決不可出。僅士選函說，亦無補也。彼雖印出，而各地均未見寄。吾現手中只二部，良庸算有一部。滬上想已被毀。

放息之金，即由良庸收回。如何交還《學原》則在你來廣〔州〕與良庸會面。蓋世唯雄吾打到五十二三針，始稍見效（面部胖稍消）。據醫云須滿二百針，方有大效。若如此而止，或百餘針而止，在老年人無多效果也。又云肝精勿打。餘一切如舊，無可告。《中央日報》自五月十七日起，文史欄有仲兒《困學記》，不知見過否？文史係分期，不知間幾日一登？自五月十日起，迄今尚未完。

40 與頌喬、徐復觀（一九四九年六月十六日）〔No.40〕

頌喬、復觀同看：

六月十一、二日答你由香港來信，不知到否？十四日良庸又轉來你第二信，云款交吾作資養計，但宜相機早取（防失事），當告之良庸。頌喬深在念。上春不同吾入川，赴台將何了局？從各方面想，不赴台爲是。復觀眷屬，吾早教住良庸家，刻中大多人來此吾不孤。將來回故鄉時，世高諸孩可偕行，甚好。但爾時好帶款否？一時許通行否？皆難預知。然總有通行時也。孟蓀可照舊工作之言，不知實否？勉中來信，北培盧子英願出吾父子二人及傭人共三名的飛機票價，請吾入川，他願供養。勉中徵吾同意，吾尚未復。你意云何？可見告。吾想回故鄉之意多，良庸爲中大數位之移鄉事太

忙。不暇來港。

- 41 答陶子欽（翟案：此信有月、日而無年份，今按其內容知是一九四九年六月十六日）〔No.41〕

煩使轉

子欽先生：

昨忽得一信，云孔誅少正卯，思想敵也。囑向希聖商行止。老夫不材之木，爲無用之學，古董而已。年去古稀無幾商甚行止？與其求人何不聽天！任何人素無干，今更不必存分想。道之廢興，身之禍福，一切任天。謂天即自藏其理可也，謂天即無無之神又何不可？孔子曰：知我者其天乎。熊子曰：我可自由而不須計慮者其任天乎。付宗三一看。他在復觀宅。

- 42 與殷海光（翟案：此信有日、月而無年份，按其內容知是一九四九年六月十六日）〔No.42〕

福生侄：

方東美先生來信，云汝事曾有人向校長推薦過，委實無缺，俟將來留意云云。此局也難言，教書與否，均無所謂。老懷無趣，蒼生可憐。

- 43 與徐復觀、牟宗三、程兆熊（一九四九年八月十三日）〔No.43〕

復觀、宗三、兆熊：

贛州處八月十一日報載，電報不通，似已失，此間可知。復觀七月卅一日信。囑良庸在港找住處，此事恐不易。吾欲囑良庸買點安眠藥，留在身邊，萬一太不堪，即作了計。猶可忍當然忍住，候自然了結，別無可說者。

八月六日函張丕介轉復觀信，云合印《語續》及仲兒〔困學〕記。因事勢已太急，現未付印，恐白花錢，太不值，此事暫不勞你。如粵尚可暫支，則九月初望你能來，就港印，何如？談韓文，確有關係，候九月你來再商。盧子英前來信請赴碇，劉子泉堅請赴渝，吾均謝。川局亦不了也。

44 答徐復觀（一九四九年八月二十日）〔No.44〕

復觀：

八月十六日信才到。吾於八月十三日囑良庸交一信與你，不知到否？你云九月底到港，爾時你能否來港（當不待爾時也，快了也。）及港粵交通如何，大是問題。贛州、福州已棄了。杭某函請作先聖紀念文（言儒者主自由等之義，大要明其非封建思想。如他印出，《學原》似可轉載），吾本不欲應，但柯樹平函云吳士選囑他懇托，吾不好不一為之，但用南海漁翁之名。頃杭來函，要用本名，並自稱弟，大無道理，吾只好不答算了（他如登大概改用本名），真○物也！

談韓文，只一份文字長，比昨答僧文，至少相等，或猶稍多。仲兒不能再寫，吾不能便寄出。此文確是從來無談到者。韓〔非〕主廢一切學術，毀文化，而尤以儒家為其唯一集矢之的，其主張與今之強暴者相同（非謂本國人）。此文體大思精。如天意佑，九月底果可相晤，可一看。

韓〔非〕駁儒處，如照他的話而駁，不能有超出他的眼光，便無從駁他。此子作法確與今時同。

45 與王世高（一九四九年八月二十日）〔No.45〕

世高：

吾昨春相見，即大受苦。（徐）先生當時不甚聽，有一次吾特留多坐一會，先生猶謂外援，不知憶否？此非先生一人之見，胡適之徒及全國名流與大官皆同此見。吾儕草野之民，只憂民生塗炭。素與在朝者無干係，使人民受此慘，吾心痛之多年矣。革命二字，吾痛之則將四十年矣（昨冬屢與先生信說昔之小朝廷尚有人氣，今不然矣，憶否？）事至今日不自覺，總作跑計。福州已跑，贛州已跑，廣州如何不必言。台灣如何？吾盡向外鬧虛交涉，為世所共醜，而有事實表現耶？中大人言竺校長赴北平受歡迎，不知然否？

46 與王世高（一九四九年八月二十日）〔No.46〕

春秋據亂之治，必內自正而後可言外交，否則恃外乃自亡也。吾《示要》書中已言此義，天可翻，地可覆，此理不易！早已爲內外所棄，而乞憐小附庸，何其辱乎！不自正而作此無聊僥倖想，何爲乎？〔徐〕先生赴美教書爲是也。相愛之言，如賜音問，切勿用機關信封，不寫信也可。此煩復觀轉曉峯先生。

47 與徐復觀、牟宗三（一九四九年八月二十六日）〔No.47〕

復觀、宗三：

八月廿日平航復觀處（台中處），不知到否？宗三八月廿來信昨夜到。韓文太長，吾儕日食太苦，吾尙打針，兩兒真可憐。不好強他再寫，故難寄出。幼偉未有信與我，宗三所云印度之話，他能否介紹吾不知。昨柯樹平函云：吳士選先生及高教司黃司長，擬聘吾爲特約編纂，薪金可按月致送，如赴渝，機位由部設法，如赴台亦可設法機船云云。吾因此函你二人商行止。赴渝決不可行，樹平亦謂不可，前者子欽先生勸赴渝實太誤。渝已四面楚歌，川之社會其動亂不亞於粵，那時依人，人都不可自活，吾何依？聞已亂矣！赴台暫時可安一會，將來或謀赴美教書，不知能否？若想安於台亦不

可能也。有鄉人於七月十八自武昌動身，八月到桂，函云：武大文、法二院解散，國師及中華等皆解散（武大工、農、醫三院存，周鯁生被去）；商務共已一切獨占，人民不得有經營。存款搜盡、糧食括盡、房子一律重稅、稅外又重攤派，皆重極。人民多集體投江，漢陽有迴流浮屍二萬多具。外縣亂極，死者猶多。共在武漢成六、七個大學，收店員等爲學生，二個月或四個月卒業，將散佈各縣爲政工人員。地方稍好之人，將必無可活者。我留粵地，似非宜，回鄉又決不宜，然則如何？復觀如贊成吾暫赴台，則急飛函來高第路四十二號二樓良庸家，專人送或來電更好，吾即來。同時，函或電教部柯樹平急謀機船並急函高第路四十二號二樓黃良庸家，專人告之我，恐他緩也。所以請復觀同時函或電樹平者，好叫他早找機船。若只函我，高第路有時不得使人，信便久置之，或且遺失。故一方函電我，一方函電樹平，囑他派人促高第路必速專人送吾，如此，乃妥。此就主吾赴台言也。如赴台，金可帶否？在廣州上船，過港無慮否？望函告。如不贊成赴台，則回一平航信便得，無急之必要。我就在此聽天由命，亦無不可者。年已到此，拿定聽天，心亦自安也。赴台如無可另去處，將來也不妙。我江西有六十多歲之胞弟及柔弱之侄，此次必全死了。捐稅逼、糧食逼、軍役逼，不死無法。吾不忍想也。無可想，慘也！

48 與徐復觀（一九四九年八月二十八日）〔No.48〕

良庸看了火急交廣州沙面肇和路電信局

萬幼璞先生，看了，急交

柯樹平先生，看了。仍快轉

「台灣台中市模範村雲龍里派出所對面新屋」

徐復觀先生。

赴台事，業因樹平信中提起（吾原只有赴渝意），吾迭函復觀取決。兩女覺世局如此，恐此後難有回故土之望，吾甚覺是如此。但留此前途同一不可知，因項生說鄂中情況信，吾覺將來回鄉亦絕路也。不如出遊一番，隨時隨地死了算事。到台總有三個月可玩玩，以後則不問可也。再光欲赴成都依其姊，姊夫任教川大工院，較可安。吾只好予她以相當之款。但彼飛成都，切懇樹平為謀機票（當然買），並托熟人頃即函成都說此事。仲光心尚未定，一方想隨老夫飄浮，不知前路，欲暫留此，候解放回鄂。如果然，則吾留工人與她，吾獨赴台依復觀（如再光願入台仍四人同行，同聽天）；但

她想其家無父母兄弟姊妹，又想隨吾行。如隨行，吾不能却。只好聽天安排，則工人不遣，同帶赴台。此一層，目前未決。如仲光、工人同不去，則吾以款分與他們三個人，吾只空手入台，必候教部薪也。此請樹平注意，再光機（票）亦請注意。但復觀如不贊成赴台，則吾四人均在此不動。如再光可赴台，仍四人同行。此紙幼兄快轉復觀，幼兄發信了，回吾一信，以便知道。

49 與徐復觀（一九四九年八月二十八日）〔No.49〕

復觀：

昨今為赴台事，取決於你，已發信三次，不知到否？依國內外情形看，此行如果成，則飄浮不可知，生死不可知。吾問兩女：如願同患難，吾不能却，否則他二人暫留良庸處，陳金海亦然。吾以款盡量與他們，獨身依復觀，靠教部薪作用。吾近吃苦慣，復觀夫婦勿顧慮。此話說出後，再光願赴成都，依其教於川大工院之姊夫徐生及長姊，以便川大就學，不願留此。二女仲光有意留良庸處，候解放回鄂，亦有意隨吾行，因鄂不可知，其家無人，但心尚未決。如她不隨行，吾留工人與她，將來同往鄂。

則吾必以款盡量分與他三人，吾手或不能有什麼。如二女隨行，工人或仍帶台，即須與再光之款，不可過累其姊也。但如再光願隨吾，仍四個人同赴台。以上是就復觀贊成吾赴台而說，特此相告。如不贊成赴台，則吾四人仍不動。

50 與徐復觀（一九四九年八月三十一日）〔No.50〕

復觀：

我自老正月常要走者，一因氣候受不了，及坐獄一般之苦，不能出外。二我手中並不算甚虧，只物價多比廣州高，以無法生息，恐前途不了。幸此際時有意外之支緣〔援〕（當然與顯者無關。家鄉前寄，與川中子泉所寄，你更不待言），我又特別苦，確只米飯與青菜而已。我們用者確不少，即如去冬臘，北大〔任〕繼愈以每月所發實物售積之款及十一、二月與今一月薪，此數記不清，頗有相當之用。教部今年港紙發薪也有八百多元，若能好經理之，能一月不用生息一月，兩月不用生息兩月，當不至苦。可惜無法經營。我上年即感此困，恐一切關係都斷時，絲毫無來者，將如何活？你的十兩雖尚在，則因我有一點金故也，我們已於上月動用（買菜）。幸此次紀念文稿

費有銀洋百元，又川中子泉，聞又有款來，否則你之十兩又動用，每兩也不過三百餘港紙，一動則易完也。小女之七兩與你之十兩，此次賴外緣不動。如局至絕緣，則甚容易動完，而無可為活矣！仲光一點款，我誓不用她的。然亦不能生息，我不知向後如何活？所以有多次信商赴台。但赴台究不宜，小女再光此時也不可赴成都。聞武漢集體投江，各縣不安，解放後似難作歸計。我想仍往川，但局面又不了，香港也無住處。稿子未印，終恐難保，此皆苦我。此信不必答，千萬不必答，注意！！稿子在港印，不知要幾兩金也。

樹平所說教部編纂名義之薪，只是口頭（未下公文）。如不赴台而有此薪，我想以你之十兩內抽三、四兩印稿，不足者你助，何如？你不能助即不能印。如教部無薪，我也不敢用金一兩也。印還是要在港，不知港價如何？欲問丕介先生。此不過試商而已。解放後欲赴中大教詩詞之王季思君處，他是溫州人，想依他，或就其地中學課生。及依他，但恐局變不行。

51 與徐復觀（一九四九年九月二日）〔No.51〕

復觀：

來信草草。有一句不明白，上語云印書無問題，下一語似有敷衍者。欲不印，究未知如何，今後之局，吾能活否大是問題。入川今已來不及，故吾決欲印書。

答僧文許多大問題，佛教是如何一回事？從來無人真識得，亦無肯問者，亦無敢問者，此文解決甚精要。大空大有，此文擇其真髓。此外各文皆有精要，不可失。吾須與你一面談，我入城一次也可。如可印書。吾可否赴港校？望覆。

韓非文甚長，你不看不知其重要也。此宜入《語續》中。

52 與張丕介、徐復觀、唐君毅、錢穆、牟宗三（一九四九年九月七日）〔No.52〕

丕介先生並轉復觀同看：

八月廿七寄韓文一節，廿八又函改韓文尾後數語，卅一日又一函復改韓文後之三句爲二句，較顯。原欲渾含，後覺不必也。以上丕介先生均收到否？頃接來書，似只收吾前二信。所云帶百元不知交誰？如交高第路四十二號二樓黃良庸之妹亦可。

九月三日與丕介先生轉復觀一信，欲一晤，不知到否？復觀怪哉，你如來一晤，

坐船大半日，水面或不過難受，翌日回城，不過兩天而已，何必不一來？即函約吾入城晤一面，吾今願一晤，竟匆匆以去。此後行止總宜一談，局面何能預測？變後，也許吾不能生。年已到六六（六五快過了），如此時局、如此生活、吾能久乎？吾自去年來粵，未買半隻雞。只小女來，見其病弱，買一雞或爲彼下蛋，未買得好，無蛋，遂殺之。只此一次，外此兩個年頭未見雞肉。如說謊。與汝孩子一般大。米是卅六年在平時，寄款良庸，他早爲買穀，故從去年至今不須零買米。衣則三人從未買半寸布，手巾縫補用之。只區區柴與青菜、水、油等零用，而耗費可觀。因此地物價比廣州貴，異鄉人又吃虧。吾昨冬迄今收入不算少，而無如此地物價太貴何。打針雖耗費，然昨至今初夏，你送者不算少。王季思亦送過幾盒。仲夏以來乃自買，或不過五百港元上下。吾獨立生活之年已久，知道如錢不生息，則任何多之錢，日消於無形，此是吾深切之經驗。況今日物價乎！昔在川，吾能吃好，能寫書者，錢少而可生息。一月不用之款，便生息一月；兩月以上不用者，便生息兩月以上，故吾不至窮。良庸爲人本厚，而遇事無辦法，說話甚易（注意），後來難做。他對世事少經驗，又孤介與社會少緣，非是有意以好話欺人也。吾初不知其處事糊塗，若早知之，吾徑入川。不來此地，當不吃苦如斯也。

中共既決定某國路線，民族之命難知。士者自亡以爲樂，又何話說！老夫本可速

了，但亦願得苟全性命時，也如武侯之苟全，看看世事浮雲蒼狗之變。如義不容苟全，則亦自了而已。台行之議由樹平引起，先時陶子欽叫函希〔聖〕以言之某巨公，吾因力拒。後樹平之言，則不與當道為緣，吾故動一念。然聞生活已貴於廣，又台決難保，何必多此一行？故決罷！印《語要》事，吾不遽寄稿者，念此地且夕難知。如此地不測，香港亦警擾，台更危；爾時你不留港，書或難印，吾向誰追稿？共縱不即謀港，而斷絕交通以困之之方法，可能在人意中，此吾不能不慎重也。韓文以拙甫名登《學原》或《評論》固無不可，然只一份，恐且夕不測之局，稿寄出不必能印；又恐交通斷，吾不能得，也不好不暫存。候良庸回，稍處分其私事，欲彼代寫一分，然後寄丕介先生收轉，任登何處，但此時不能寄。

《語要》如印，丕介先生可否代復觀負責？原稿必還一也，馬上火急印出二也，校對必無錯落三也。負責必真負責，望丕介先生能作此好事。

吾自慎重此書，必有以也。吾字字句句均無不根之言。現世人心習於浮亂，見為尋常固其宜耳。種如不亡，後或有用得著者。仲光《困學記》〔字〕並不多，其關唯識者，皆前未有之義，吾改定，其談儒與禪者亦從來未有之義。今人心粗賈，必欲尋常視之，無怪其然。學問談何容易！眼力談何容易！胡清二三十年，早無學術，人習浮妄所以成今局。復觀推尊君毅人文社會文，此在時賢中自是難得，然老夫則欲其百尺

竿頭無忘求進。人文社會所以異於偏向科學化之唯偏重經濟與政治之嚴密組織與各專門技術等等而日趨於物化者（人文至此為長遠），其必別有致力處，必有所歸趨與真實據處。《示要》於變知常之義，在《示要》隨處發揮（如九義之本於仁、《大學》之三綱八目總於致知誠意以立格物之本、中卷之始於立志與三畏、《易》之仁體、《春秋》之元、《尚書》之中、不能勝述）。若於此不能有真切發揮處，第泛言藝術、宗教、哲學、道德等語，恐終不會有根據處也。藝術、宗教、哲學、道德等學目固可列舉，但須發明大本，而後言此等學目，皆為研討之資，則吾亦贊成。否則今之列強豈不拚命獎藝術耶？蘇聯並順民情而教堂打鐘矣，況英美等乎？哲學列強皆未廢而不講也！如談未來之人文社會而不深窮一個超科學而並不遺科學、不遺科學而實超科學化之另一高尚路向，與更有致廣大盡精微極高明道中庸（起細碎觀會通）之道理在，為人類所不容不更求上達者，則如何得拔於物化之中？何以異於今之社會？君子於其言，無苟而已。言不可如清末以來之名流，空名詞、空泛論調、一層一層，而實不知所據。凡名流皆狗也！大名狗大，小名狗小，而狗一也！老夫罵盡古今名人非自是，痛族類之亡，情不容已！君毅吾倚以寄吾志者，年來於彼責之嚴，彼或不知吾之意，而反怪吾之不了彼也。豈不痛哉！藝術，子老昔以代宗教，最無知最害人！吾雖非藝術家，但就吾神解所至而衡之，則藝術理論，無論若何高深，決不能徹根源；總不外情感移入，

期與大自然契合爲一而已。此等情趣可爲據乎？吾總覺藝術家好學僻怪而實小器，時或好表示與人爲緣而實假，表示超凡而實小與俗惡；其所學在情趣上，無真見、無真依據。西人尙此而其俗日物化、利令智昏，明者胡不思？此何可與宗教、哲學並列哉！吾先哲鄙視詩文家，以其止於情趣之域故也。年來西學小生，以中國哲學與文化爲藝術的，吾痛心此等奴性發於政治方面，則爲人奴而不惜者，良有以也。禹拜昌言，子路人告之以有過則喜。君毅如志天民大人之學，幸勿自足而忘老人之戒。子老吾不深咎之者，非私情也。彼在民黨，對社會之鼓吹力，不及吳名流甚遠。吳名流亂七糟八扯得不亦樂乎，其毀此方學術，比諸小狗力量遠大，小狗無彼不得成名以毀先聖血脈也！此與君毅、錢先生看後轉宗三看了，切切拉碎！

53 與張丕介、徐復觀（一九四九年九月十日）〔No.53〕

丕介先生、復觀：

丕介先生之百元港紙收到。九月七日與丕介轉復觀一信，不知到否？此信所談生活情形，非是虛話。因願與復觀商往川或印之國際大學，不知有人懇函譚雲山否？如

川與印均不能去，則解放後在此決不可資生。吾前寄台有一信，言去冬來收入情形，尙簡略甚，筆語難詳。如此時此地錢不能生息，又換用時，不能覓取機會（此語很難詳，非面談不行），總是損於無形。如金價、港紙、銀元，均是時起時跌。跌時換用之，則不得了也。良庸本人（他本不知市情）他也不能爲計算這事，無非轉付託於人。我不獨不能此等事，而且在鄉遠隔，此略言一種情形，錢也不存我手（鄉中不便也），我也無法自營。屢托良庸，他總云不知所營（他本不知此事），怕損失；放息亦怕失，此是實情。如錢完了，我不知如何活。局若易，便無一絲生計，因熟人均不在此也。若早有生息之法，則局易也不慌。良庸說話太易，難有結果。如何避難，如何擔任生活，他雖說得好，不可「能」有結果。今之生活太不易，吾去年來，非不與他約定有辦法而後來者，乃至今無辦法。幸而頗有收入，否則吾不知如何活。吾能見他在如此世局下，而吃他乎（他確無錢）？吾性情不能如此作。設解放，吾當何往？此確是問題，故欲商。吾約良庸來港一行，他說不能，因此吾無法獨來。通信許多不便，你回信也不必談吾生活。切切！！恐起誤會。我非疑良庸有壞意，只他先不考慮可怪，否則去冬入川爲較好。川中可經營，與此地不同也。但解放後是否可找大學教書，可與君毅商之見告。川中人心已惶惶，似亦不好去。梁（漱溟）處不能依，盧（子英）處似亦不便長依，故我前未作去計也。解放後往何處生存之問題，雖不必過計，似不容不一想。

到無可想時，自然了之大吉，無所畏，此非假話。

54 與張丕介、徐復觀（一九四九年九月十日）〔NO.54〕

丕介先生、復觀：

茲將《語要初續》（《困學記》擇要附之於後。不過二三萬字耳），作一包寄上。另《正韓》之文，作一包寄上，收到立回信。《語要》千懇萬懇立即馬上付印，校對請小心，圈點亦煩注意。此一本書（《語要》）字字句句無虛空話，確甚重要，吾視爲生命（勿忽此語）！！千萬早印出，無論如何損失不得，別無稿也。千萬拜懇列印出！原稿須還我。題目原用括弧，與正文同行，今欲改變。吾黏有一條子，可看了與排工當面說明。圈點、紅墨雖有浸毀，然可辨，校時注意。與復觀有幾書，在《語要》中。兩書用「見心」名，一書談吾不滿於西學者，重要！！用復觀名。《語要》若展開，須防其中間包有黏存之長捲，不可漏出破碎，至囑。然此時不必看，以即火急付印爲好。拜懇！！文字不多，大共不滿十三萬字也。《正韓》文，原欲良庸抄一分。他事忙，精神亂，竟不能抄。吾無底稿，望急作一本印出。或《學原》作一本印出，大約五萬字，勿離

開，好作一本書也。切切拜懇！！勿違吾意，校對小心！！

55 與張丕介、徐復觀（一九四九年九月十日）〔No.55〕

寧之中大哲系可去教書否？問君毅。

《困學記》《民國論》曾登《中報》，後又經吾一改（登後所改），結處文字頗好，良庸謂不宜登，頃又裁去，則《趨庭記》（即《民國論》）之字數（一千二百等字）又減去矣。卷首字數單有《趨庭記》。

《語要》中所黏之長捲中，內有仲光代吾起草，與人談及學風之書，罵文、法院中人。文院中，實罵哲學家。此不可再改字，良心不容不罵，亦爲後人存此公案，使有所悟。

《正韓》文內，亦爲針對危亡之故而言，不獨爲現狀也。其中如你覺有觸某之處，須稍改緩者，你自酌，然似不必過求緩也。但改時必求文氣順，你當然可能，只須小心耳。寄此二稿之郵票，望着封面貼多少，照還來。吾不托人帶城貼，不知郵資可怕。

《正韓》文不必來稿費，非假說，社中亦難。

56 與張丕介、徐復觀（一九四九年九月十二日）〔No.56〕

丕介先生、復觀：

《語要》及韓文兩卷於九月十日交良庸覓人帶城快寄。一大包作信件寄，當耗費，然恐其作包裹延遲，不得不費也。仲光去年寫《語要》時用報紙，故今重寫時，上下皆不多留餘地，甚可憫。恐易破，囑印局翻閱時須小心，原稿必還吾。雖一大包而字數實不多，《語要》一至九十三頁，所黏單條寫明十萬多字，但後來塗了好多，實不及十萬也，只單子未改耳。合《困學記》共十二、三萬字之譜，或不及十三萬。望接到即印，幸勿延！望立回一信。此間得信與郵件，均看機會。頃聞稿子尙留良庸處，無人赴廣州也。可恨！！

57 與張丕介、徐復觀（一九四九年九月十六日）〔No.57〕

丕介先生 此轉復觀一看：

吾於九月十日將《語要初續》及《困學記》合共十三萬字左右爲一本，又《正韓》一本，共封爲一大包付良庸，托人帶城郵。外有平信一封，俱列名，千萬回吾一信。如到了，復觀若已走，先生切勿以《語要》及《困學記》全本寄台，恐遺失。此中多精要，如談佛論文、談吾不滿西哲之短信、及他各文，俱披根見底之談。《困學記》中從佛之五蘊論至唯識論對心物諸問題之二派，千年來談大乘者皆未注意及之，只曰無著兄弟爲大乘有宗之開山而已；談種子義，不辨古今學，又不知唯識十師中有安慧種子是假。此皆仲光此次清出，不獨內院向未說過，日人似亦未說過也。日本人考據最精，未〔及〕此也。談儒、禪最精則老夫所指授者。以前無此見，故我視此合訂稿爲性命，千萬不可寄發。二稿合爲一本均不涉及世事，談世事者悉刪去。兩共不過十三萬字左右，不爲多，切勿寄台，恐飛機與船或有不測。此稿不能失，如何印法，先生與復觀函商。望能立時付印，校對懇先生代勞，好在字不算多。《正韓》之原稿必付印後仍還我，我別無底。良庸鄉里事忙，不能抄也。

台行吾決罷。廣州失，台萬難靠美人。二女如離開老夫，她也不能安，無法拋她，四人全累復觀也不得了。《學原》之欸甚少，不足支持，吾所知。我在此所恨者，一天氣真難受，老衰受不了熱悶。二坐牢獄太苦，一步不能散心。三物價太高、太苦，而用錢仍駭人。解放後將何往？此吾所欲一商者。可苟活以不去義爲主，義不可活方一

了之。錢先生文談不朽並大談涅槃，只是他的佛法。

〔此信封底有一段文字〕

佛書難通，仲光此解甚要緊。如可加入《困學記》，以加入爲是。若太費事，希還來。如秋原不在港，即煩丕介先生速爲妥轉君毅。

仲光文中後面大段中（似在四頁）：「易言之，無往不作實物來取著」句下。加「正文云：然後是心上造作之物而已」，下接「是故以言顯事云云」，千萬添上。寫至此，適接九月十二之來信。

58 與徐復觀（翟案：此信無日期，觀其內容知是信件 No.57 寄出的同一天所寫的信）（一九四九年九月十六日）〔No.58〕

復觀：

才封一信，交良庸托人發，忽又接來信，似太不了吾。吾談生活情形者，因你不來，吾不好不談。去冬及今年吾確有相當收入，而生活奇苦則實情也。因無法生息之故（重慶可生息，一月不用者可生息一月），此間確不能。如解放，一毫收入也無，吾

青菜與白米之生活將亦難。因此吾欲商去此之方向，或與王季思到溫州，此皆在心中未決者。此地長居似不便，良庸境況並不佳，又將來地方是何情狀很難知，此談生活之故，你若來，則可不寫。你不來，吾不寫你何知此地生活之不易乎？

次罵名士者，此是吾真心處，吾子乃誤會。中國自漢以下有名士之風，一爲名士，其學不求真知，其人全習世故，其行全是虛浮。顧亭林、王船山皆恨文人與名士，而船山罵之尤甚。蓋船山亡國之恨，比亭林尤真也。吾眼見清代以來名流之造亡，故罵之毒。吾之任性、一切無掩飾、無故作、無裝點、吾只任真二字，吾所罵者真而已矣！孔子、釋迦、程、朱、陸、王修養之純粹處，吾本遠隔。然吾好惡之公且真、是非之平而允，則稍有良心與知識者斷不能謂吾之論人、論世、論學，有不平處也。世事至此，吾何能不痛！何能不罵！

《大公報》文，此鄉不可得，望尋奇一看。來信云某方不必存好意。誰會妄作好處想？台行決罷，前一信已說了。港亦不易住，有急時赴港，此亦理想。吾只守定「聽天」二字，天意怎樣安排，即聽之。

來函「爭名」二字，確非平衡之論。吾生平何曾有此行耶？吾痛心漢以來二三千
年，夷與盜宰制中國，士大夫不爲名士者真無幾人。理學自程、朱、陸、王諸大師而外，其後之爲理學者亦有名士習，尤以明之衰世爲甚。名士亡國滅種。名士學能求真、

行能求實，未之有也。今之世人與人，世相相與，乃可全終始。任性以涵養論誠不是，以世故言則任性似不離吾真也。理學家之一套吾實不願學，規行矩步，言不輕發，吾性不能爲也。

丕介先生千萬與之一看。

(註)：此信落款不具日期。依信封郵戳日爲民國三十八年十月十一日。依其內容可以肯定是錯放入此信封中。

此信封具名：香港告士打道六五號三樓

張丕介

先生

徐復觀

59 與徐復觀、張丕介、錢穆、牟宗三（一九四九年九月十六日）〔No.59〕

復觀：

昨天連發二信，一未接你信時寫一件，接你信後又補一件。但補件太略，今復言

之。你們視吾爲怪物，凡事都無道理，不知何爲至是？吾對良庸只覺其處事太糊塗，不爲吾設想。卅五年來說起吾南來終老之事，他云有農場及中大二處。吾云中大恐不可靠，若真有農場吾願來。吾卅五年時在川中黃海化「學」社，馮文炳爲以北大薪積成七兩金。吾以此告良庸，願南來時以此付農場，爲吾作生活根據。中大則相機進止，而吾生活不必依中大也。吾欲南來者以此。去年中大孔德與良庸常函杭州，要吾到中大，徐州急時又來函。及吾告以行期，孔德不答。大約不任路費之故。吾函良庸：中大不談，吾來則住農場。良庸全答應。不意來後農場無可住，住其家。吾仍欲以金子付農場作一基礎，却不能。此鄉生活實高於廣州，百貨集於市故，當時三人米、柴、油、菜之類確亦耗費。又不能出外散步，也無來賓。賓兄、君毅等數人來一次而外，並少人來。你想今日何時，誰到四、五十里之鄉而視吾乎？牢囚生活汝嗜一月看如何！而乃責吾是怪物，不肯安乎！去臘，中大曾發一聘書，良庸未與吾，亦未告我。若如浙大故事，向西堂覓一佳所，非不可能。而吾不知此事至夏天，王季思言之，則局面已大變，時時見報上說疏散，吾何必交涉入城？若早入住定，即可安之也。且孔德自亡要走，陳可忠在動搖，也不知向誰交涉。

生活事吾在川可支者，一月不用之錢，可生息一月，二月以上不待言。吾所以能寫書者賴生息辦法，否則老病之身何可用心乎？此地局面不同於四川，世事動搖無法

生息。雖有流亡教授薪之收入，一至七月止。而換款坐吃，物價日日飛長，所以只吃苦。七日信說未吃鷄而發一誓言者，因知汝等視吾為怪物，決不相信，吾是以誓之也。但以此相告，實無作用。因你見良庸一面而走，他必說了許多好辦法，吾實不信他有辦法，故舉生活事告之，意只如此，並非求你另想法。你自身也無法，何能為吾想？但人情有苦不能不說。不說則閉死難過，只如是而已。

吾罵名士非爭名。汝受不了吾之痛。名士一詞自東京以下，此風日甚。凡名士必不虛心、不著實、必作無量外表工夫、必會世故、善迎合、巧屈申、心肝死盡。東京黨人（陳太邱、郭林宗皆此物也，況其他乎）、魏晉詩文家、及清談家皆如是。兩宋理學家矯之，而終不能勝名士也。明世則理學末流，亦成名士。船山痛亡國，咬齒而罵此輩。清代不獨詩文家經生號大師者，遊王侯公卿門下，皆名士伎倆也。康、梁固名士，蔡、吳、章（太炎）實皆有此風，而吳尤甚，後來新進者更不忍言。此輩斷送國家民族，吾親受此痛，故恨之深。每見友類與學生好發表者，即極不樂，常直言。人不反省，故罵吾為怪物也，不可與處也！

在川時，有一年《大公》副刊說吾斥某友，事本假造，但確非無因；因同處時，常言過切直。友如相納，對世風上之貢獻當甚大也。吾除直率得罪當世外，不知那一點是爭名？嗚乎復觀！乃以是視老夫耶。

與某信者，昨年念其不相怪，故彼南來約一談（因彼對人說想來）。彼未來，後由台來信，似頗得意。吾覺其在某左右，不當如此惑於世事，故去數行，言當局正義不伸、軍法全無，亡而已矣！你何如此？他回一信，盛稱外交，吾故又罵之數語。此於世故是太蠢，然問之良心不必失也。事到今日，人皆當自反才行。當道須自反，學人更須自反，否則滅種而已矣！猶可以人情世故相將乎？

君毅之文，吾謂其對人文社會當發揮一個根本的道理來，不可只拿藝術、宗教、哲學等空泛論。此真切之論也！復觀云生命為一體等語，君毅已說到了。須知西洋生命論者，只理論甚宏博。柏格（森）杜里舒之說吾亦有所聞，自然此君毅此文說得多而精，吾奚為不許耶！生命是如何的一個生命（唯物論也談生命，況柏格森等更非唯物乎），吾儕從何處識真相，又如何保任住它，使它得以充塞流行，不遺禪學知能，而可為科學知能之主？又凡中外古今宗教、哲學、藝術百家言皆可採擇，而非不識此根本者，可云採擇也。

《中庸》「擇善固執」四字，意義無量無邊。「擇」字最吃緊，擇而後有「執」也。如何能擇？非自無真主者可以擇也。道理可易談乎？願君毅自反。吾生活苦，年事已高，此故未另寫信，又恐復觀行踪不定，故於丕介先生交復觀而隨提及君毅文，囑並與錢先生、宗三同看，冀相知中，共注意根本問題。理論不在多，而在拿任命脈。吾

到老來，益厭空理論，非真識道者難與說此意。嗚呼，吾苦矣！復觀責吾與各人看，須知，古人責難即對朋友不避嫌。孔子，先儒謂爲太和元氣，然原壤其故人，而打之以杖，罵之曰老而不死是爲賊。門人記之傳至今，是對衆目而打罵之也。今人讀《論語》至此，何曾疑孔子不對？又何曾以此輕原壤？而原壤反以此名留千古，知其爲聖人之侶矣。陸子靜每次攻難朱子函札，皆另錄以徧示人，朱子甚不悅；而象山則曰：理者天下之公也，不容不示人。朱子亦時稱象山表裏洞達，坦直無隱。石衡青常言：英國老教授於助教講於堂上，必旁坐聽之，一語不合，即對衆生公開嚴斥，後學只有敬以承之，其學術之盛以此。中國無論朋友、師生、先後進，都習於口是心非，面面敷衍，有異此者即爲衆所不容。吾平生未嘗與人爭名、爭利，而爲人所共嫉者大抵此故。在復性時，朋友與學生共相打擊，亦以言太直率故也。然不可以此變吾本性。是浮詞、是實得之言，是枝葉、是披根見底之論，是痛癢語、是無關痛癢語，非曾下真功有慧眼者，不能辨今世何世。吾實痛心。吾於君毅、宗三責之深，誠以愛之切、望之至。彼等到何境界，吾知之明。若輩不自知，而疑老夫不夠了解他，甚抱不平。吾明知其情而猶不已於言者，世已如斯，良心不容已也。

宗三聖誕文，末後談名數爲儒學今日所必要，此固彼常言者。吾在民國十年左右，痛中國學術之衰，亦早云：今欲掘起，不可效老輩經師或理學家，必於西洋科學、哲學有基礎者，方可進而研儒佛，以系統之理論發揮，否則人不視爲學。吾此言與宗三實不同：吾意必去舊人之迂濶頑固，迷謬種種病，乃可研究體會與發揮此學耳；非謂講儒學者，必於其著作中戴上名數帽子，編入名數材料之謂。去年在浙大，聞無錫有一西洋學者，以數學談《大易》，著一書自命空前。吾不待看而敢斷其謬。如羅素以數理來演六十四卦，當然可成一說，吾敢斷言仍是空洞形式，即解析事物相互間之關係而已，必於《易》道不究其源，於人生更無關，於宇宙萬化不得其真。此非武斷也。形式與數理邏輯之於《易》又不必論。今之儒學要究明實際，窮神知化，盡性至命，使人有以實現天德、立人極、富有日新，而完成天地萬物一體之發展，彼名數形式可語是乎！

此信丕介先生仍一看。君毅轉復觀、錢先生、宗三。

此信封具日期：九月十六。信封後面附短言：謂漆園不安於居。試問語言不通之鄉里，並無人來往，吃不過白飯青菜，他人能長耐否？

60 與唐君毅、錢穆、徐復觀、胡秋原、牟宗三、張丕介（一九四九年九月十

九日）〔No.60〕

君毅與四兄同看：

昨將夕接徐復觀先生一信，首舉吾欲問南京中大情形一語，接着便舉君毅與宗三先生如何爲學的精神，躬行實踐，救世等，居然聖賢！而叫吾去問毛澤東先生中大可去否？信末，又舉四兄吃苦誨人，毫無怨言，以刺我之向他道苦。此信吾於九月十八日早，托人帶城還與徐先生自得覆看，並與秋原及丕介先生同看，再轉你們及牟先生。今請你們平情靜氣，拿出良心看該信之意味，勿專想老夫之壞，而以良心玩味徐先生信之意味。否則天地閉、日月食，恐罪不在老夫。

我在上春，只怨氣候，欲走，並未向徐公言生活苦，似亦未與你們談。中間與徐通信也不多，後爲稿子事，說不好再抄，仲女生活眞苦，不好強之，此等信內說過生活。最近因良庸回，說他（徐先生）來廣與良（庸）商吾之避難辦法云云，吾極感其厚意。良庸所云到急時，小船赴港等語，吾實厭惡。因平時已不能赴港，到急時，如

滬上已有搶劫，此地匪風兇於滬，小船好行否？又英人於碼頭上，警戒必嚴，也在意中。又房租與爾時生活費，吾無此力，良庸又何力？此等語，明明不思致徒好聽，吾惡之而未欲詳說；因學生活事，明良庸之好輕言而不思致。須知吾六五之年行快過，已進古稀，舉動決不輕。自卅六年，吾在平，適東北一度危機，良庸叫我南來，說他家有七百畝的農場，吾因此欲來。後聞氣候不好，吾昨故赴杭。他說氣候本不好，但無論如何比四川好，我又心動。及昨秋徐州急，良庸又約來，復觀先生亦贊助。吾當時回鄂之意、及轉川之意均有，不定要南來。但徐先生實促來此之信頗多次。吾因函良庸云：卅五年吾在川之化學社，北大薪吾曾退一次，鄭毅生等未撤銷，馮文炳代收，共買七兩金，〔此〕吾去年所苦積者，稍資零用。因云：七兩望付農場作一經營，使吾有生活把握，才可立足。否則如此時代，你兒女多，吾何可累汝乎？云云。他都不表示困難，只慨允，叫我來。我來以七兩交他，要他交農場想法經營。結果，他沒有一毫辦法。幸教〔育部〕薪從〔年〕頭發至七月份止，徐先生也曾零助幾次，故鄉劉子泉也曾零助幾次，而因物價太高，先前三口人白米、青菜的生活耗得精光，不能如四川有生息之辦法。此乃華洋交通之地，市場變化多，非四川可比。假設吾赴四川，一月不用此，便生一月之息，兩月不用此，便生兩月之息，吾可不苦。良庸如不輕諾，吾不至如此苦，此所以恨良庸也！以此明良庸之話不能輕聽。他分明見吾苦況，無辦

法，而就說逃難之易，吾因動氣（以上語，望以平心體察吾況）。吾絕不是疑良庸心壞，皇天后土，實鑒此心！吾非無知之小人，只怪他遇事不放棄，好輕說好聽之言，所以動氣。我平生用腦太過，今年事至此，又當危亡之際，心總苦，而加以如此生活。我函復〔觀〕說從去年以來，未見雞肉；因知復觀好疑吾言，故舉一誓。所以如此者，老年人心情苦，不比強壯者忍得住（注意），以此見吾之苦是實，非形容詞。吾若到川，決不會如此苦，所以恨良庸，便極道吾苦。事只如此，並非別有用意。譬如陶淵明幾乎首首詩說窮，不過寫實而已，他胸中何曾無聊？徐先生也該體察吾之情，只是向親人道現狀，何可刻生猜處！吾年將七十，何曾無聊過！且吾非無知者，徐先生有甚力量，能解吾困乎？我如此無知乎？陶子欽勸吾函希〔聖〕，對赴台經濟事，言之巨公。吾毫不起念，直拒其議。徐先生本身只有那多力量，吾非鄉愚，而求他何為乎？向親人說苦況，此人情之常也，平心察之乃可喻耳。且吾恨良庸者，尤以任處真是牢獄，散步不可、言語不通。前有江西胡君欲來與吾同住。吾函謝之，他不聽，乃令先來一看。初到，見清淨，極高興，說明天回城移家來，吾亦喜。乃翌晨起，胡乃曰：吾思之一夜，究不宜來。不通言語、不可散步，猶如坐牢。老先生耐許久，我們三、五天後萬不可耐。且物價比廣州高（既非僻遠之縣，故高），百貨聚於都市，此距都市有相當之路，赴市買物不易，故又高於城。如此時代，耗費也難。中大曾下過聘書。他不干涉，宗先生且教君毅、宗三回去云云。

我多年有一痛念。何痛？古人當危亡時，有生道，有死道。有生道者，可退隱也！有死道者，如願以一死反抗惡勢，則一死可以明正義，激天下之公憤，即此死足為國家民族之生命力，予以興奮與培養或助長是重於泰山也！今也不然，生則不可望如武侯之可以苟全；死乎則當今之世，雖不利於國之作法而不可責以亡國罪；彼有思想、有學說，有為其所據之正義，而公憤且歸於彼矣。又如殺人，本不仁也！而今則不然，有一派哲學思想，認為真理、不仁非可謂之不道德，公憤亦歸於彼矣。汝若死，天下所共斥，群眾與大學師生所稱快，不如一死蟻也！故今日善人無死道，誠然之言也。世道至於無死道，而人道乃真窮矣！船山、亭林、念台諸公，或生或死於明季，皆易為。我輩今日，乃真無以自靖，老夫真苦矣！然老夫自定有不易之矩焉，將來學校不

能容余說所欲言之話，而或容吾說其勉強可說之話，吾當教書，冀存一分種子也；如必迫吾說所不可說之話，則必不入學校，或餓死亦聽之安之。如可容身社會，過苦日子，隨大化遷，則亦無不可。如不容爲此，則亦死耳！死爲自靖之事，當有義在。是則老夫所早自計，所必持而決不易之道也。一問中大，便請之以問毛公；且舉唐、牟兩先生聖賢之高誼，以教斥諷刺「當視爲卑賤」之老翁。老翁果卑賤，不可希兩先生者乎？人倫喪、天理亡，恐皇天也不容！且上春，裕文函謂可回北大。吾以告徐先生，先生曾囑：如查得可回，不妨回去。然吾至今未有此行也。問之中大也不過因良庸引起，隨便之詞，可遽坐以罪案乎？韓文不用本名，實則胡「拙甫」名，亦非其本名，因彼在淪區，須爲人想也。彼本教授，而爲此文求吾改定，呈部審查，吾改未成，而局已變，審查事罷。然吾終成此文，欲異日付彼。多用「老夫曰」者，彼不肯以我之見施於他，恐人譏不類，亦坦白之士也！如送部，則吾不多用「老夫曰」。今無此舉，故多「老夫曰」耳。牟、徐二先生縱不知此事實，却素知某方本不可測者。老夫一向未進當道，此刊，社會皆知有色彩，徒以私情付稿，而惹嫌疑。老夫不去台，不往港，先生等能保無不測乎？無麻煩乎？以此鄙薄老人，於心何忍？佔在另一地方。而刻以衡人良心何在？

吾罵名士，此恨甚深長，此見甚高遠。東京以來，夷狄盜賊交宰之局，民智德力皆不行之故也。民品之下，由士類不足爲領導故也。士類之壞，由名士之風也。吾《讀經示要》中卷首破名「士」，公等絕不留意何耶？高遠之義，你縱不解，吾舉一事：民氣喪民心去，而軍氣喪軍心潰，國亡矣！所以致此者，名流首以浮淺導天下，使天下人一天一天不得深思遠慮與正知正見；康、梁、吳、胡先後風動，而有今日之局。汝等獨不悟耶？徐先生責老夫與名高者爭名不得而挾忿。試問：吾六七十年間，行事昭昭，科舉未廢而已入營爲兵，以謀改革，也曾冒險。此鐵的事實，汝可毀壞乎？旋赴江西躬耕（心恨黨人），異鄉欺生，千磨百難，時吾縣同時兩督軍，其一且爲巡閱使，慶彈冠者不知多少，吾奇危不改吾操，終守田里。此鐵的事實，汝可毀乎？到北大，兩點鐘的薪水，吾安受之十五多年。民廿一年所加，也無幾何。吾一心向學。何曾怨尤？北庠當局與名流皆未嘗識面，錢先生忍抹煞此事實乎？可曰不聞此事乎？徐公試問之可也！復性之事，無關講學，義所不必爲，不計生活而毅然捨去。此鐵的事實，汝可毀乎？素痛心當局，然於某方之交結，絕不輕移，中天下而立，當世唯老夫可說此事耳。此鐵的事實，汝可毀乎？南來只在良庸處坐牢，不曾半次入城；某先生厚意，欲予以特約編輯，吾猶未受薪。此亦鐵的事實！卅五年，某款吾分文未受；汝可問萬某與內學院，可厚誣乎？半百而後出書，六十以前未有隻字入刊物或報紙，晚年間隨順人情，此可曰爲名乎？老夫一生在辛苦中硬挨，與世無迎合，於朋友學生有責備無

標榜。一世孤零，即由此致，而曰爭名不得耶？吾雖不才，何至爭名不得耶？無知之徒雖必怪，然老夫以衰年當亡運，心恒不快，遇此惡劇不能無言也！唐、牟二先生文字，老夫年來時戒之，此必有故。若謂老夫不測高深，二先生之所至雖已高深，老夫或未至目不識丁也！決非吹毛求疵也！總有幾分苦意也！知言談何容易？徐公欲抬之上天，其實，他未上天。我從旁苦督之，他如反省，或可有上天之望。汝不要輕老夫太過，老夫不必是凡夫資稟，更辛苦將七十年，迄今猶在用功也。儒、佛、道根本關頭，漢以來二、三千年老夫敢曰無人打得過。兩眼無花，老夫可自信。昔慈湖先生，見學生與後進肯進他者，便極力吹高，黃梨洲以此謂其門下不能有人才。明道太和，對人無疾言；伊川嚴厲，逢人便教督，說得好，他還責之曰：賢者更加涵養！故明道自謂不如伊川能弘此道講此學。世風益壞，人皆喜自高，要人說高才合意，不悟此乃自殺之道也！吾有何不可於一二面後再相見，只不諛耳。真說得是，吾何不聽之有！又謂責人之信，不當與人看。實則，所與者皆其接近之人，並非登報。孔子對門人，打其故友原壤先生，且責以不死為賊，門人記之傳至今。後人何嘗以此輕原壤？反以此留名耳！象山責朱子之論，至不客氣，而常抄示各方友好。朱子當時不悅，事後仍稱其表裏如一。聖賢固如是，全無世故也。《越漫堂日記》有鄙棄王湘綺之一段話。直是罵得狗馬不如，且謂其文理不通，《越漫》至今在文學界負盛名，其罵也，終無損於

王千秋之毫末。吾平生論人之短，同時必舉人之長。君毅、宗三可黑心不承認吾此語耶？汝儕於吾精神一毫不感覺，而以私意相猜，成何話！徐公則吾無責矣，世故嫌疑實不用講，吾說話寫信。總隨意所之。《新論》出，妄評者也不少，吾從不理。間有理者，總是他人不斷的說，說動了，才動筆，然終甚少為此也。當今之日，誰肯罵人？又誰能罵人？你們乃無心肝至是乎！此是何等慘時代乎！可不反求乎！浮泛而不關痛癢之長篇大論，清末以來擅長此多矣，到亡時何必多演！

四兄之文別處不說，佛家涅槃，果如尊論，即涅槃非實有也。佛法自釋迦至大、小、空、有各派，為說雖至歧至繁，要皆以涅槃為歸宿。大、小各家對涅槃之意，雖不必全同，而確有同一真脈所在。否則如何皆自承為佛法乎？此點真脈是大、小各家所共同者，究何謂？吾於此確曾用過苦功來。宜黃與秋一向好詆吾任意，不多讀佛經。實則，吾讀其必須讀者，不做泛濫工夫，他不察耳！《新論》出，內院合力相破，謂吾必遭破打，及《破破》之論出，彼以半年的工夫作《破破破》，最後終〔作〕不出。吾義證堅強，他不能搖也！此周少老昔所常言也。你不要疑吾亦不了涅槃，此根本大義，吾若未透，豈敢評舊師而造《新論》乎？切勿鄙視吾言，以為不足聽也！夫生滅不住者非無真實根源，《勝鬘經》大乘之巨典也，以少文而攝無量義。其歸本之言曰：「澈法源底。」此云法者，即謂生滅法；源者本源，底者根底。生滅滅生，剎那無住

之法，非無源底，而憑空得起也。譬如衆漚相，頓起頓滅、頓滅頓起，而無住者，由有源底，即大海水故，否則無有起滅不住之衆漚相也。又如一閃一閃、不住之光相，非無電力爲源底而憑空得起也。喻斯譬況，則雖於無常無住而見實體（於字及見字，吃緊），要非可謂無常無住者無實體（吃緊），而只於無常無住者之上，漫云不作思維，不起識別，便是寂滅，便是真如，便說名實體也。譬如：於衆漚相而見爲一一漚相皆是大海水（即實體，亦即漚相之源底），此則誠然；若妄計著一一漚相，而不知有大海水爲衆漚相之源底，此非迷惑之甚乎！四兄談涅槃，只是假名詞，實只執取生滅法，而以於生滅法上無思辨，無取著，便說爲涅槃。佛法果如此，宇宙人生都如幻如化，無有根底，何所歸宿？此甚不可也！涅槃名目雖有四，而實只是自性涅槃。自性一詞何解？望體究！不過《涅槃經》與《勝鬘》等經，談涅槃都可如吾以上所說，唯空、有諸菩薩將生滅不生滅有打成二片之嫌，雖以不生滅（即涅槃）爲生滅法之源底，而有不能圓融之患。此話要說太長，且止（但源底的意義是共同的真脈）。以上說得太省略，且有些話不可公開，幸勿示人。四兄學問自有專長。不談佛法不爲有損，多談佛法不必有增。此在佛門中，爲極高無上之歸宿處，很不易說，不可隨便談引起世人誤會。今人一切無正知見，生心害事，甚願四兄於此一事，降心加察。此乃隨觸談及，非故意與你起諍也！我和你究是多年心契，故不妨談談。

秋原將《語要》及韓文稿千萬寄還吾，須包好，不可損失，珍重珍重。

十兩在良庸處，吾未動用，復觀先生務向良庸取去。昨信已言之，不知到否？此信請君毅及錢先生看了，妥轉丕介先生，因初頭之信他看了故，再付秋原、徐、牟二先生。如不一一交到，即不成人類也！至囑。

61 熊重枕致唐君毅（翟案：此信係熊氏嗣女仲光用化名隱語報告熊先生陷共後情況）（一九四九年十月二十四日）〔No.61〕

君毅先生：

佛學自魏、晉迄唐代，羅什、玄奘諸大師得其精，亦取糟；近世歐陽大師亦然。至熊老先生而後對佛法爲精核之批評。更造《新唯識論》一書，引歸於《大易》。今人猶不肯研究，可惜也！《語要初續》談佛與儒處皆極精，先生年高，故以預約費，印四、五百部保存。先生與張、胡二先生既經理印事，望急印出，寄存是幸。鍾鍾山先生，姓鍾，號鍾山，是年近七十之老翁。其人不甚出名，而一生潛修，故此書當寄他一部，由林宰老轉可也。杭州西湖儒林圖書館馬一浮先生，可寄一部。又四川二道橋

黃海化學社一部。美國康乃爾大學柏特教授，在美頗有地位，可由裕文交他一部，因此人曾問學於熊先生。

弟重桐上

熊先生鄉居平安，勿念。他此後生活，如國內大學，如容他教中國晚周的思想，他願教書。如不容，他已年高，如兒子（只一子）無力養他，他候四川解放後，決入川依幾位學生或後輩，渡他古稀的殘年。南海氣候，他受不了潮濕熱悶，故思蜀。如蜀中人靠不住，他便餓死亦無所憾。他決不赴台灣，即美國人守台灣，他也決不赴台。香港他也不赴。他一生閉戶為學，並不會談政，也不在名流之列，用不著顧慮。二三君子不必為老先生代慮。請告之張子蓋（案：即張丕介）、胡春園（案：即胡秋原）二先生均此。《語要初續》書望從速照寄，又及。十月廿四日寫於鄉村。

佛書（即《語要初續》）可儘先快郵五部來看（郵高第路可也），煩托張子蓋先生寄。此信千萬交子蓋先生。

62 與唐君毅（翟案：書中亦用隱語）（一九四九年十一月十一日）〔No.62〕

加封妥郵「香港九龍沙田華僑工商學院」唐教授君毅。

君毅可來一晤。子介（案：即張丕介）先生好，秋原可來否？子、復〔觀〕及宗〔三〕與全均好。

十月卅日或卅一日。小女重桃郵掛一信與你當可到。書猶未見酌寄幾本來，豈未果印耶？何不直作答？如已印好，切切先郵若干本來。郵高第路原址可也。

63 與唐君毅、胡秋原（一九四九年十一月十八日）〔No.63〕

君毅、秋園〔原〕：

君毅解放前一信，到得很遲，郵票是十月十六。小女重桃與你一信，請將《語要》先郵若干部來。何久不來？豈未印乎？不多日吾又寫幾字，由萬先生代郵，不知到否？韓文稿、《語要》稿，均不可失。如不印千萬於接此信之日，即取郵還我，萬不可緩。不可失也，悔以前不該寄出也。此不可失也，心血所存也！

十月廿日還郵南京中大宗先生一信，問吾可赴教中大否？同樣函湯先生及張東

蓀，請其查明老朽可復任教否？不能即回鄂餓死無所惜。此等信，現均未得回信。唯由中大轉來郭沫若、董必武兩先生於十月廿五發電與吾：「歡迎北上。並已函葉主席資送。」此電早到，因良庸未赴中大，遲接。吾頃欲覆函，如於北大允吾依舊例教書，課日如故，冬寒南回，春暖北上，不登講台，二小時等等，一切如舊，吾可回北大任教。如昇任何官銜，決不北上。須知吾素行等語，平生不官也。

吾急欲回鄂，因氣候受不了，生活太苦，物價太高，仲光老病又重發。再光亦不好，將回湖大上課，明年要文憑故也。復〔觀〕好否？宗〔三〕如何？張〔丕介〕先生好否？良庸處小款，早令交還，他總躊躇，吾亦無法自辯。四兄好否？念念。望君毅、秋園〔原〕能來一晤。書稿子火急寄還，吾欲回鄂也。

- 64 與唐君毅、胡秋原〔翟案：此書無年、月、日，考其內容，當在廣州陷共之後以及一九四五年一月熊氏未及北歸之前〕〔No.64〕

漆園老人又託。

望能覓妥當之熟人赴港者，請赴香港告士打道六五號張丕介先生處，帶《語要初續》

一書若干部回來。必可靠之人，不可失落也。此為談佛學之書，純是學術性質，檢查之無礙。如有人，可以此紙交給張先生為證。

- 65 答黃灼（一九五〇年一月三十日）〔No.65〕

耀先有道：

《毛鄭平議》，吾因住處煩雜（三家人，小孩又多），來人又時時有之，未能看畢。然睹梧桐一葉落，而知天下之秋；嘗一臠肉而知一鼎之味也。此書精審可貴，置之清經解中，當為極有價值之書（清解多無聊者）。惜乎斯文將墜，無復請事於斯者，以此思哀，哀何容已！然學者求自得自樂而已。古義之悅心，猶芻豢之悅我口。吾與耀先、博平以此娛懷可也。

- 66 與梁漱溟（一九五〇年）〔No.66〕

漱兄：

關於大著文化書，弟前已屢函，茲不贅。大者且勿論，如必以西洋人著書成一套理論，而遂謂中國無哲學，此乃吾絕不忍苟同。時俗說先聖之學皆用藝術眼光看去，吾尤痛心。藝術是情味的，野蠻人皆有之。會謂先聖窮神知化與窮理盡性至命之學，只是藝術之謂耶？世人方無知自毀，吾儕何忍同俗調乎？

如只有宗教與藝術而絕不足言學術，文化足言乎？兄既否認古代科學（其實古代只可說為初步的科學，而不可謂其非科學。古代藥物、醫術、機械、地理、工程、物理、博物等等知識，亦不可謂其非科學的），必以現代科學之進步而否認古代科學，是如見成人而謂小孩非人類也，可乎？

科學且置，必謂中國不足言哲學，何必如此乎？主義與思想諸此，吾前信已說過，不有學術而言主義，可乎？真足為一派思想而謂其非學術，可乎？吾前信可復看。胡適之云我們的老祖宗只有雜七亂八的一些零碎思想，而不足言哲學（廿三年北大哲學系一學生親聞胡言而告我者），此等胡說，兄可適與之合乎？

哲學定義非是愛智，後來還有許多家。而且任何學術的定義都是你所非衷願。哲學固不遺理智思辨，要不當限於理智思辨之域，此如要討論，殊麻煩。中國的學問思想雖久絕，而儒道諸家僥存者，不可謂其非哲學。以其非宗教、非藝術故，以其不遺理智思辨故，但其造詣却不限於理智思辨，此當為哲學正宗。兄如將中國哲學也勾消，

中國當有何物事？無乃自毀太甚乎！自棄太甚乎！

鄧子琴累函言兄有意約彼來京，此子於古書涉獵較多，實可約來。但兄究定若干人，用費需若干，似當有一計劃，從速決定。……

67 答黃灼（一九五〇年七月十一日）〔No.67〕

耀先先生：

老五月廿三日信，今早起（老五月廿六，陽七月十二）收到，可謂快矣！你的病看來不輕，望開拓胸次，並加營養，病不足患也。

你昔送我所著《詩》的一本書，我雖忽忽看過，然猶憶其精審，確是有價值的著作。但在今日，便非時代所需要，將來如有作考據工夫者，猶用得着，但未卜何年耳。停課，工資減否？生活不至影響否？令郎有兒，均長大否？各能自力生活否？便中見告。雖我聞之無益，然知其情況，心下免得一種懸揣耳。古學有可通之後世者，能溫故知新亦大佳。古學或不合於今，而其理有不因異時異地而或易者，此明人道之貞常，則不可隨俗而失其守也。吾無安人照料，以致日常生活太苦，時有歸歎之感。勉強完

成一、二十小稿，當遂謁聖九霄之願耳。
博平先生均此。

漆園

68 答王星賢（一九五一年一月八日）〔No.68〕

月前來，吾未能談話。自秋涉冬，吾寫張江陵一文，又理一舊稿，確正苦。年到如此，精力有限，與來人談幾句，便無法作文。此等文字，亦不平常。舊稿談儒佛大義。論江陵者，亦不是尋常之作。如可印，吾子與穎豐、兩兄可一看也。張生已早赴革大學習。穎豐、兩兄可否代售幾部？如可印，擬印百部，欲收回印費也。

69 與梁漱溟（一九五一年五月二十二日）〔No.69〕

漱兄：

前與淵庭帶一小條，（註）當收閱。

尊書談中國方面，吾多不贊同者：一、中國確是退化，唯太古代至戰國時期光彩萬丈。兄古代太忽略，直等於置之不論，此吾不贊同者一。二、中國文化雖開得太早而確未成熟，尤不當謂秦以後二千年為成熟期。秦後二、三千年，只有夷化、盜化、奴化三化，何足言文化？此宜替歷史揭發，永為來者之戒。三、尊書談到根源處，只揭周孔禮教一語。孟子在戰國鼓學統、道統，從堯、舜、三王直到孔子，吾以此為定論。唐人始尊周公，原是莫名其妙，並未明其所以然。尊意即提出周孔禮教，便當分別說明周公之思想與主張，及孔子之思想與主張，然後略明孔子之承於周公者在？孔子本人之思想，其體系如何？其宗主為何？秦以後衰微之運是否尚存孔子精神？今後發揮孔子精神，宜如何捨短取長？孔子思想自當求之六經。六經以《易》、《春秋》為主，《周官》次之，三經綱要提得起，余經皆易講。周公之思想難推考，吾意三禮中唯《儀禮》是周代典制之遺，非孔子所修。此書雖非周公本人之作，而周代典制必承周公開國之精神與規模，殆無疑義。今欲究周公之禮教，似當由《儀禮》之章條而推出其理論或義蘊。二、三千年來，治《儀禮》者，只是訓詁名物，不知其義。周公之影響於兩周之世運者為何？如其影響於孔子集大成之儒學者又如何？此皆談文化者所不宜略。

尊書談義務權利諸處，甚善，然須於本源處有發揮而後言及此等處，自更好。本

源處，尊書固曾及之，即所謂禮是，然吾猶嫌於禮之義猶欠發揮。

六經之道，含宏萬有，提其宗要，則仁與禮而已。仁者禮之本，禮者仁之用。徒言禮教而不談仁，則無本，是亦尊書遺漏處。雖云談文化與專講哲學者不同，然文化根源處總須提及才好。

倫理在古聖倡說，只是教條，亦可云德目。垂此教條，使人率由之，久之多數人習而成化，固有可能，然不必人人能如是也。若云社會制度或結構，中國人之家庭組織却是屬於制度或結構者，尊書似欲諱此弊，而必以倫理本位爲言。其實，家庭爲萬惡之源，衰微之本，此事稍有頭腦者皆能知之，能言之，而且無量言說也說不盡。無國家觀念，無民族觀念，無公共觀念，皆由此。甚至無一切學術思想亦由此。一個人生下來，父母兄弟姊妹族戚，大家緊相纏縛。能力弱者，悉責望其中之稍有能力者；或能力較大者，必以衆口累之，其人遂以身殉家庭，而無可解脫，說甚思想，說甚學問？有私而無公，見近而不知遠，一切惡德說不盡。百忍以爲家，養成大家麻木，養成掩飾，無量罪惡由此處。有家庭則偏私兒女，爲兒女積財富，以優養驕貴。兒大則愛妻子而棄父母，女大則愛丈夫與其所生子女。人類之卑賤與殘忍以至於此。余痛此習不革，中國無可自強。吃苦、自立、不圖安逸，不存私心，如此，則剝削之邪心消滅，達於德與廉耻矣。尊書巧避家庭本位之醜，而曰倫理本位，做好文章果何爲者？

此好文章只是你個人的德性表現與人格表現，而何預於中國社會？

我說中國文化開得早而未成熟者：一，《大易》明明言「裁成天地，曲成萬物」等等，此比西洋人言征服自然、利用自然，尤偉大，尤宏富。荀卿《天論》言「制天而用之」一段，即本於《易》。假使此等廣大義趣不絕於漢世象數之易家，則吾古代百家之科學思想必大發達無疑。又如「制器尚象」、「備物致用」、「立成器以爲天下利」等等精義，亦皆科學精神。由此精神發展去，則生產技術與工具必早有發明，而吾之社會因仁與禮之本源異乎西洋，或者不至演資本主義社會之毒而別有一種創造。易言之，即《禮運》大同之盛得早現。

二，《公羊春秋》已不許大家庭組織存在，一家至多只許五口人，子多者，其長成必令獨立成家，不許父母兄弟聚成大家。倘此制實行中國，決不會爲秦以來二、三千年之醜局。

三，尊書言中國只有民有、民享，而無民治，真奇哉！信若斯言，人民不參預國政而享誰、而有誰乎？譬如某家子弟不治家事，而專倚賴父兄管家者，此等子弟猶得享其家、有其家乎？《周禮》之地方政制嚴密至極，此非民治乎？各職業團體皆得以其職與內外百職事並列，此不謂之民治而何謂？《大易》比卦之義，即人民互相比輔爲治，此得曰吾之臆解乎？

吾略舉三證，中國文化分明未成熟，先聖啓其理想，後嗣不肖未能析明與實踐，何謂成熟？吾所欲言者甚多，細節處亦多可商。但一個多月以來，飽聞糞氣，吾與仲女均無精神。覓《易經》又覓不好，無法達意，望兄垂察。兄書時引出問題，有極好處，亦時有病。惜吾今精力短促，難以細語商量。昔居覺生兄言，人生六十五以後便覺衰，力量不行。吾六十生日彼嘗言此，良庸昨猶憶其語，今六十六乃深覺精力差。東兄前言，候你回，吾三人當聚談一會。幸平猶未至，將不來聊。

(註)：辯證法，《易》與新學說確有不同處，新義根底是鬥爭，《易》道雖不廢鬥爭，但鬥爭是不得已而用之。要以仁義為經常之道，我正於此處用心。

70 與梁漱溟(一九五一年五月二十四日) (No.70)

前天一信，殊未盡意，茲略申者：

兄言中西文化之發展似歸本於感情(理性)與理智各有偏勝。吾以為如本體透露者，則本體流行，觸處是全體大用顯發，感情理智決無偏勝。故乾卦言仁而大明在，孟子、陽明言良知而萬物一體之仁在，此真實義也，不可忽也。吾古聖以此為學，以

此立教，以此立證，以此化民成俗。

本體未澈，即在虛妄(妄戲)分別中作活計，雖云妄識為主公，而本體未嘗或熄，但妄識畢竟乘權，本體終難呈露。妄識流注，有勢用而無恆德，有偏勝而非圓滿(以上二語，千萬吃緊，余確是自家體認得來。佛於圓成言圓滿，《易》於乾體言圓神，皆不可以分別心去索解)，故其行於物也，則猛以逐物與析物、辨物，而理智勝；其希求寄托也，則投依與執着之情勝；其與人之交也，則對峙與爭衡之情亦勝(爭衡謂由鬥爭而求得平衡)。兄謂西人只是理智的，其實西洋人亦是感情的；但其情為妄情，不自本體流露耳。所以西洋文化一方是理智，一方面又是最不理智。兄似於西洋文化根莖尚未窮盡真相。洋文化本自二希，一希臘的理智，一耶教(希伯來)的感情，二者皆不識本體即不澈心源，此中有千言萬語難說。吾年五十五以後，日日究一大事漸有所悟，六十而後，益親切無疑。

中國何嘗只是情勝？古代百家之科學思想雖已失傳，而天文、數學之造詣似已不淺。指南針作者，一云黃帝，一云周公，或黃帝首創、周公繼述也。此非明于電磁者不能為，則物理知識古有之矣。李冰，戰國時秦人，其水利工程當在今人猶驚嘆莫及，則工程學盛於古代可知。木鳶則墨翟、公輸並有制作，是亦飛機之始。舟舵發明，當亦甚古，西賴之以航海，此與造紙與印刷術貢獻於世界者甚偉大。《易》《繫辭傳》言

「裁成萬物」(天地曰成)，荀卿本之作《天論》。又曰「開務成物」、「備物致用」、「立成器以爲天下利」，此皆科學精神之表現。周初或有奇技淫巧之禁，而孔門《易》學已力反其說。漢人象數實爲術數之《易》，非七十子所傳孔氏之《易》。孟軻稱孔子集大成，是爲中國學術思想界之正統派，萬世不祧之宗也。惜乎漢人迎合皇帝，妄以封建思想釋說而經遂亡。今不注意聖人微言大義之僅存者，而斷定中國決不能有科學，余實未能印可。科學思想發生於古代而斬絕於秦漢，此其故，自當於秦漢以後二千數百年之局考察情實，自不難見。吾《讀經示要》曾言之。

民主政治，兄謂中國人只有民有、民享諸義，而所謂民治，即人民議政或直接參政等法治與機構，中國古籍中似無有。吾謂不然。先說聖言治道，其本在仁，其用在禮。仁者禮之本，禮者仁之用，而政法皆禮之輔。《春秋》與《周官》之法制，可謂廣大悉備矣。茲不及詳，略就兄所云民治者徵之。《春秋》書新人立晉便有由人民公意共選行政首長之法。《周官》於國危或立君等大事，亦有遍詢民衆之文；又於各種職業團體皆列其職，即各業團直接參預國政。至於地方制度之詳密，尤可見民治基礎堅實。余常以《周官》一經爲由升平導進太平之治，灼然不誣。程、朱與方正學並尊此經，皆有卓見。西洋議會少數服從多數之規，吾先哲似不盡贊同，兄已見及此，然先哲未嘗不徵取多數意見。孟子蓋《公羊》《春秋》家也，其言國人皆曰賢未可也，見賢焉，

然後用此即明政長，必遍徵人民公意，而仍不以衆議爲足，必本其所自覺者裁決之，始付諸實施。孟子雖就用賢一事爲言，推之百政，殆莫不然。余謂孟子此等主張最有深義，凡民主國家遇有大事，咨於群衆，往往有味於遠識者，咨其群而合於庸衆偷墮之情；或逞其偏見，易得大衆贊；或險默之徒陰挾野心，而飾辭以欺騙群衆，一夫倡說，衆人不察而妄和；此弊不可勝舉。是故孟子言用賢必遍徵國人公意而卒歸於政長之本其所見，以爲裁決。如此則政長有前識於大計，議會不得撓之，此爲政長留自決之餘地，實議會政治之所當取法也。春秋戰國間，法家談民主者，必與儒家相爲羽翼，惜其書已失傳。《讀經示要》曾言之。孔門之儒大抵依據《春秋》、《周官》，注重法制。如孟子傷當時之民無法守，又曰徒善不足以爲政，其留意法制可知。今傳孟氏之書，或其弟子所記，不可窺孟子與思想之全也。《管子》書似亦大體近於民主思想，而惜其不純，似多雜揉之文，七十子後學尙法者所托。六國昏亂，一切學術類於廢絕，秦政更毀之務盡。漢儒徵焚坑之禍，《春秋》許多非常可怪之論都不敢著竹帛。史公、何休當時尙聞口義，漢以後遂不可復聞矣。今若遽謂古籍中無民治制度，吾就《春秋》、《周官》、《孟》、《管》諸書推之，猶不敢作是武斷。

中國學術，兄又謂其非哲學，或不妨說爲主義與思想及藝術，吾亦未敢苟同。夫哲學者，即指其有根據及有體系之思想而言。非空想，非幻想，故曰有根據；實事求

是，分析以窮之，由一問題復引生種種問題，千條萬緒，雜而不越，會之有元，故云體系。思想之宏博精密如是，故稱哲學。子貢稱孔子曰：宗廟之美，百官之富，可謂能了悟孔子之思想者。孰謂如是美富之思想，不可名哲學乎？主義者，綜其思想之全體系，而標其宗主之義，以昭示於人，故言主義。孰有不成學術而可言主義乎？藝術畢竟是情趣之境，非由能詮深達所詮（能詮謂智，所詮謂理）。今俗以中土之學歸之藝術，是自毀也，而兄何忍出此乎？斯文行墜，吾偷存一日，猶當維護朋友之義，存乎直諒，願察苦懷，勿以為迂人有成見也。

71 答黃良庸（一九五二年四月）〔No.71〕

良庸：

四月廿五來片，廿九才到。吾於你們行後所發之信，廿四已到，只三天耳，可謂快。

證體是入手工夫，不可以此為究竟，不知梁先生和你疑否佛家出世法，地前工夫多而嚴，入地尚分為十地，直至十一地，乃是真正證體之位。儒家無所謂出世，《中庸》

演《易》之書也，首以性道教，即證體工夫也。然必極之於位育，則以離用無體（注意），故必有位育工夫，即始用而發展其本體。《大學》以明明語始，而必極之於修齊治、平，誠、正、格、致，其義與《中庸》同。不見體而格物，道德無根；認識無內在之源，自反無基（今云自我檢討，實自反之義耳）。忽視格物之學而高談證體，即以萬德皆自性具足，其實遺下實物，德於何有？根本或良知唯說成大圓鏡，而不去格物，如何得發展其知？自反只就心上用功，而不於事上討個分曉，則子游之仕衛已錯，其死也一文不值耳！孔門已有此弊，況其下學者乎？此皆略言之，吾廿一之夜未能詳論，可惜！此轉梁先生一閱。

72 與梁漱溟（一九五二年七月二十七日）〔No.72〕

漱兄：

此來為我所不願，匆匆一別，又未卜何時得一面。海隅舊宅，如不見函允，吾決不北遊。社會問題，吾前年亦稍涉新籍二、三種，雖非大部，而馬、列之精義已可略窺。所謂嘗一臠肉而知一鼎之味，睹梧桐一葉落而知天下之秋，是在善領會耳。社會、

政治方面之理論，吾於馬、列不能不殷重贊美，獨惜年力已衰，未堪致力於此耳。至於哲學，窮至宇宙根源，畢竟不容作物質想。若謂彼云物質並不是作為可摸可觸的固定物事想，如古代唯物論者之見，而所謂物，實亦是生動活躍、變化無竭之真，則與古哲不同者，只是名詞之異，窮其實相，無所異也。兄昨所云却是如此，吾決不會誤會，而吾實不能贊同此見，此話要說便太長。

當知體用本不二，畢竟有分，而所謂心與物要皆依用上立名。若不辨體用，而剋就用上目之，以為真源，是猶執衆漚相而不辨其本出於渾全的大海水也。

若以體言，自是備萬德、含萬理、肇萬化。古哲以真常言本體者，並非謂本體是恒常不變的東西。果如此，則體用將分成二片。佛氏便有此謬。因為用是動躍的，體是恒常不變的，固明明將體用裁作二片也。唯體是動躍的，現作心物萬象，譬如大海的水是動躍的，現作無量衆漚。《新論》故說體用本不二，而亦有分；雖分，而仍不二也。曰真曰常，皆就本體所具有之德或理言，不可把本體看做常恒不變的定體也。《新論》於此辯之甚明。

古哲證體之學究不可忽而不究。不見體，則萬化無源，人生味其真性。此中有千言萬語難說得，高明如吾兄，慎無以此為迂談也。

證體之學，吾意此只是為學入手工夫，不可以此為究竟。古哲失處，大都以此為究竟。佛氏出世法，自必以此為究竟；道家曰主一，曰抱一，曰致虛極、守靜篤，皆以此為究竟。是以遺物、反知、厭世、離群，其弊不勝窮也。宋明理學之含養性地，皆有以證體為究竟之失。吾謂學者須先見體，既了大本，却須透悟現實世界，即是一誠。孟子曰：誠者天之道也。誠為本體之名，其義甚深。自有成己成物與裁成天地、曲成萬物，化育參贊，富有日新等等盛德大業，以完成其本體之發展。若不如是，只期默然內證，以此超脫萬物之表，却是獨善自私，何曾有天地萬物同體之實乎？昨未眠好，未能道意，希兄察之。

兄昨言名無殊定，甚誤。《春秋繁露》曰：《春秋》辯物之理，以正其名，名必如其真（注意）。《尹文子》曰：形以定名（形者，意象或概念也），名以定事（事者，事物），名本聲音，而聲音所由發，則出於人心之意象或概念。名之散殊，各本於意象或概念之差別（差別者，不一義）。有桌子之意象，而桌子之名以定；有杯子之意象，而杯子之名以定。故曰形以定名也。然須復問：意象何自出，意象固緣事物而生也（緣者，攀援思慮義，非無事物存在而得憑空現起意象或概念也）。由人心緣慮一切事物而起意象，以是定種種名；即由如是種種名，以定萬殊的事物。此知識所由成，學術所由起也。事物定之以名，名定於緣慮事物而生的意象，一切不容淆亂，亦本來不相淆亂。如梵方聲音與中華人聲音雖不同，即立名雖不同，然梵人杯子之名定於其緣慮杯

子時之意象，則與華人不異。故吾人用華文翻梵語（如對於杯子其物之名），自不會翻杯子以桌子或其它物名。若不然者，則一切物或義理之名，悉淆亂而無本，吾人不獨不可讀梵書，又何可與梵人通語乎？又何可與人辯物析理乎？

唯物論談到宇宙根源處，與華梵古哲談到宇宙根源處，謂不過名詞之異，無義指之殊，則吾所傷懷而不願聞也。吾衰而兄亦老矣，平生道義親交，不絕跡之交，宜以全神注意於此。農村情狀，大概免不了「餓」字，《老》云不出戶、知天下，吾頗懷斯感。與其作不必要之奔波，何若潛心素業。吾儕今日生存意義，亦只在此。否則偷活若干歲月，亦何所謂。方今學校，毫無向學之幾，令人苦悶欲絕。仲揆過此兩度，前一次，值吾赴鄉人吃鷄湯之約，未相見；後一次乃晤談。彼意興甚佳，勸吾勿悲觀。欲與論文教，彼確甚忙，不及深說。吾確未免悲觀，頗思候江西土改，或回德安，領一點土，了此殘年。

淵庭、仲顏、云川、良庸同一看。

（蒙文通於晚周古籍搜閱多本，當致之科院，但無回言。）

73 與林宰平（一九五五年四月二十二日）〔No.73〕

宰哥：

前片隻三四語，因精力不耐多寫，頃欲寫幾句。

遭逢全世界大變之運，吾儕書生不能不於文化學術方面盡一番心力，否則此生無意義，此良心話也。如今不難於求新，而難於求舊。何以故？自漢朝以來，舊學早喪（此非狂言，看吾此書後再談），求之難，一也。近人皆棄舊，非有至誠與毅力者，不肯守學世共棄的東西，此難，二也。老兄一生只是聖之清，誠與毅猶難言也。此云不誠者，非即虛偽之謂，勿誤會。誠字上大有養也，大有積也。天與之誠，人皆有之，能清者可不蔽之、喪之，然若不加養與積之功，則孤特於天而天固無爲也。《易》曰：繼善之繼，養與積之謂也。用力不倦，是人之養積也，是盡人以達天德也。曾子仁以爲己任，死而後已，養與積之謂也。去年有一次大不喜兄，平生兄奉之交，不能不聞也。弟意極簡單，民飭所存，宣發其優長，使後人勿鄙棄而忘其所自，老年令喪。先聖賢確有一副可貴之遺產，不獨不可棄，將來人類必當取資。漢唐以來之學人迷失寶物久矣，吾儕之責在也。回京四年間所出三、四種小冊，皆太隨便，都是偶爾發興，

皆不從大體與宏綱處着力。此次確是遊心千古，極目八荒而爲之。文字不必多，而規模確宏遠矣。

國土之大，讀書識字者之衆，其真正從事乎舊學者，如吾所知不過三、四人，一浮、漱溟、兄與鍾山，如是而已。一浮得力處在禪理，確有不磨滅者在。其書院講錄，非無好處，然向後難應執也。其特別之表現在詩，後人能讀者幾等於零也。一浮於禪理本當寫一書以遺後，惜其一向不習著述文字，今無可言矣。漱溟自得處似未寫出，其解放前後所出文化書，我於其倫理之說總不同意。自我看來，中國人之家庭思想，弊病太深太多，實倫理之說使之然也。我和他的看法不同（今春上函董公，言吾著此書之意，曾提及此。然只及此，並未多說，多說他亦不會看也）。我此書之作，在〈原學統〉中，一方面上下數千年通論各派而會歸於儒，並評漢宋而歸於孔氏內聖外王之儒；一方面審定六經真偽，使後人知所從達。〈原外王〉中，確理出一個大規模來。使孔子之道在戰國時能行開（晚周諸子皆反對孔子的好處，真怪極），或秦漢不斷絕之，中國絕不是兩漢以來二千數百年之壞局，是可斷言。

此書果得印否，猶不便遽說。上春初起草時，所以與董公一提者，欲商印事，而未直說出。再不好函請最高，前年已陳明只一次而止。我姑盡我，敢背直諫而意敷衍？！故今午忍失眠之苦而復此信，以解胸中之悶而盡其微忱，冀兄之垂察也。詩曰：「風

雨如晦，雞鳴不已」。一息尚存，尙懷斯志，非必好爲無謂之諍也。四月廿二日午飯前寫此，倦矣。兄今夜當宿車中，明午當抵京矣。

74 梁漱溟（一九五六年六月十七日）〔No.74〕

漱溟兄：

聞赴大連，此地氣候甚好，不知兄病已好否？我于五月底才完成下卷，但不知何時可出書。六月十四日移住淮海中路二〇六八號樓房二樓。此房是假三樓，即第三層不高，可住少數人，不能住多數人，二樓最佳，樓下亦住二家，皆人口甚少。二樓全部歸我，面前花園頗大，樹木長大，西邊窗前純是綠化。來此才三日，吐痰再無黑灰，此乃最喜之事。日夜有清涼風，才嘗海風味道，此舊住處所不能有也。

劉公純生事窘，聽其來同住，爲我作查書之工作，向公家求予月四十元，他已來了。然他若不知節儉，便恐難久也。

淮海路即普霞飛路，距善錦路甚遠。

向夫人問好！

75 與梁漱溟（一九五六年七月十六日）〔No.75〕

漱溟兄：

七月十日片頃到。靜坐可使體氣轉強，吾信此理而未之能行。如欲行之，非決心息思慮，恐無多效力也。息思慮極不易，從佛家十信之功入主，雖制止思慮，亦無大補也。晚世治哲學人信根全傷，難言守靜篤也，此意難言。余四弟子老五月廿三日病故于德安家中，年七十才過。吾未盡兄道，思之只堪一痛。哀哉人生，何處不是缺憾！吾今年甚多衰象，恐向後無多年日也。時有戚戚心懷。一生思慮工夫多，涵養全乏，唯到臘月卅日，自信謁先聖尚無虧損大節之惡耳。

住宅唯電車與汽車聲不靜。

76 與林宰平（一九五七年六月二十五日）〔No.76〕

來信收到。《原儒》上卷至多不過四、五〔百〕本，但因出版的上卷加了《序》與《記》，確重要。且有改正幾字，亦稍添兩小段。韓君不善細字，寫不了，須封君。待我現稿完成後，方可找封君了此事，恐須年終再說。現稿內容即《體用論》之末章，而另立名，因不便與《體用論》合裝。

現書，急欲成。都說我今年難度過，故急寫此書，且寫完再看。心當如何說？泛說一下，則東方古學除了心，實無根。如科學的哲學，自是唯物，心之原即是物，古學斷其根矣。智慧與道德之源，修養之功，一切一切無往不動搖。東方古哲雖同是明心之學，而體現上見好否，則中國儒道已不同，印度之佛對宇宙人生之原，根本不同吾儒。梁先生厚責吾，吾始終不能服也。朝朝暮暮情塵之責，吾初確未注意，某校一交好來見之，吾乃注意，曾一函良庸。此事在校時，已有疑者，北還後，亦聞蜚語，自問良知，不曾纏蔽真性以墮惡道也。纏字之義，真是要緊，佛意正在生死關頭，此中不簡單。儒家知氣。亦是生死關。吾現稿只在存心二字上用心，深談則人更不理。學之晦明，時有不安，吾儕做一日和尚撞一日鐘，不捨吾養誠積誠之功而已。南行，看來不必能太早，因稿難完。所差本不多，而字字費心力，在今之年，不易也。朱子《四書集注》自謂其字字經秤量，不多不少。昔年少不了斯事，老而後知之焉。

兄之書未寫，亦是憾事。鍾山，我昔看得平常，後知其于宋明學有實在工夫，不可以一般士類看之。

此信看了付淵庭交漱溟兄及良庸、亞三看。

漆園

77 與梁漱溟（一九五七年六月二十五日）〔No.77〕

漱兄：

來信（六月廿一日）頃到，即復。你說明了我的誤會，即不再談。今午後二時多，曾答幸平兄一片，囑轉你。郵後，你信才到。

今首要答你的，我喜用西洋舊學宇宙論、本體論等論調來談東方古人身心性命切實受用之學，你自聲明不贊成。這不止你不贊成，歐陽師、一浮向來也不贊成。我所以獨喜用者，你們都不了解我的深心。在古哲現有的書中，確實沒有宇宙論的理論。孔門亡失了千萬數的經傳，是否有宇宙論，今無從考，也許有而亡掉。

今日著書不是有所為，我現身未獲名（這句話我還要聲明，當初不無求名之意，三十五歲以後，專克治此一念，才得切實為學，確去了名心，此不自欺欺天之言。我在三十五以前，雖有聰明，而俗念未去），死後之名用不著且不說，我們這種學問與著作根本難傳。你始終以為道在天地，書可傳者必傳。我相信非道弘人，愈見道的書愈難傳。但知識技能之書則不在難傳之列。若古時，如惠子、墨子之書猶不傳了，何止孔門千萬數乎？

我的作書，確是要以哲學的方式建立一套宇宙論。這個建立起來，然後好談身心性命切實工夫。我這個意思，我想你一定認為不必要，一浮從前也認為不必要，但他不反對我之所為。你有好多主觀太重之病，不察一切事情。我一向感覺中國學校的佔勢力者，都不承認國學是學問。身心性命這些名詞他討厭，再無可引他作此工夫。我確是病心在此，所以專心閉戶，想建立一套理論，這衰的苦況無可求旁人了解。西洋人從小起就受科學教育，科學基礎有了，各派的哲學理論多得很。我相信，我如生在西洋，或少時喝了洋水，我有科學上的許多材料，哲學上有許多問題和理論，我敢斷言，我出入百家，一定要本諸優厚的憑藉，而發出萬丈的光芒。可惜我一無所藉，又當科學發展到今日，空論不可持，宇宙論當然難建立。我的腦瓜子用得太苦，太耗虧，人有些病態，顯然顯著。結果我在宇宙論上發揮體用不二，自信可以俟百世而不惑，惜不能運用科學的材料。《體用論》後面已說過，希望來賢，有繼此業者。這個成立了，

方可講身心性命。古人早提出天人兩字，須知天字的義蘊就是宇宙論所要發揮的。人道繼天，天不講明，人道也無從說。今日與宰平片中提到心斷其源，智慧道德，一切一切皆無根。習齋四存，吾注重一存，曰存此心。這個不存，古學全崩矣。你或者不同此看法，一浮卻也注意及此。義理有分際，本體論、宇宙論，這些名詞我認爲分得好。但西人的講法，往往把宇宙人生劃分了，那就不對。然如柏格森的講生命，並未劃分，可惜他未識得真的生命。

《大易》乾坤之義，確是宇宙人生融成一體而談，我是拿這些來講宇宙論。你忽視成物質是錯誤。成物後面成立乾爲精一，統御乎物，層層是爲存此而說，煞費苦心，你完全忽視，我所以動氣。佛法確實要改造，我們只可把它還一個地位，完不是人道之貞常。我還他一個抗造化的地位，其源出于大悲心，你要大著眼孔來看。從宇宙體用上說，本無不善，然而翕方成物，確有固閉與下墜之勢，人生罪過於此起。聖人說天道鼓萬物而不與聖人同憂，老氏天地之嘆，義深遠矣。坤卦曰：先迷失道，後得主而有常。坤，物化的方面也，物不受陽（即心）的統御，即迷而失貞正之道。物從心，即爲后，則得陽剛之大明與仁的心（乾稱大明，又曰健爲仁），爲其主宰，故有以全其貞常之性也。這樣談心物，從宇宙論的觀點說是如此。言《易》者，動輒說相反相成，如何相成？須是陽主乎陰，宇宙即是始于大明。從人生論的觀點來說，更不待言。所

以我說《大易》是以宇宙人生融成一體而談，此不同西學者也。

你把《體用論》看成無用物，所以我忍不住氣。此與宰平兄一看，亞三、良庸、淵庭同看。淵庭信寫明六月十三日，而昨天中午（六月廿四）後才收到，何以如是遲？譯稿事，昨傍晚即以一片寄華東師大教務處，問各出版社或其它組織，須要淵庭所願譯的稿子否。我想他總會找一下，看他如何答。我現在拼命寫稿子，少暇。前各舊稿好好保存，待此書成，再函你寄來。

78 與梁漱溟、林宰平（一九五七年六月）〔No.78〕

……人之相知，貴相知心，唯古哲人，心之精微，常歷億劫，不可得一相通。船山王子有云：『前百歲而後千春，誰知我者；抱丹心而臨午夜，自用照然。』余每三復其言，聊以自壯。汝若有靈，勿以老夫爲念。嗚呼！往而不返者，化之無滯；來而莫窮者，道之至足。汝與古聖賢、與天地萬物，皆乘化以逍遙，體道而無盡。余形骸從變久矣，守小體而失大體，余雖寡昧，未至于斯。心事萬千，欲言不得……。

79 與梁漱溟、林宰平（翟案：此信為熊氏對其前信，即《信件》No.78的進一步發揮）（一九五七年六月）〔No.79〕

漱、宰兄：

詳吾點圈處，方了悟人生所學。

末段加圈點處，體用不二之蘊與死生之理盡于此矣。淵明「縱浪大化中，不喜亦不懼」云云，未免流浪而不見體。龍樹歸依實相，猶是體用為二，無著亦然。化（而）無滯原是道之至足，道之至足，故乃化而無滯。即用識體，即體見用，體道無盡，乘化逍遙，本來不二。老氏乘化而不能體道，則流浪生命而已，豈真得乘化奚？從來文人，好言乘化，是可哀也。

今日答宰平兄片中，曾說佛經說真性在纏，是生死關者。有一雜記，稱龍樹說見性人雖誤犯大過，不墮惡道。後學或反對之，有說不可反對，是在乎其見性了。若真性在纏，即無見性之幾，命終使不知飄流何所。見性，朱子重涵養，然若缺乏省察，恐諸多染種更不好也。故省察要並重。

80 與林宰平、梁漱溟（一九五八年七月二十二日）〔No.80〕

宰、漱兩兄：

今天來客談及五行家言，五行家之術行于晚周時代，荀卿有非命之論。我向遇人好試之，不甚信，而信相法。然解放前三年，遇一羅易為吾作批，向未相知，而幾乎都合得上。他批我丙申、戊戌兩年都險，戊戌難過去。所粘者即其桌子中之文也，我剪這箴字下來，我要留其單子。丙申即前年，這年秋後，忽然全身骨鬆散，大動脈突出寸多，腦空，心胸痛，腰樹不起，不能吃，冬臘甚危。今年戊戌，發願寫作，如作成，雖過不去也心安。熱天我常五更起寫，尚可支，不知秋後如何。此即《體用論》未作之章（明心），今不便合訂，只好另立名，作單行兩小冊。現立名《心學要略》，宰哥看此名目，可揣其內容，此書名可否？或叫《心論》，或叫《心學》，或叫《心學要略》三名孰妥？宰哥可為另取一名否？望快以片告。擬為三章，第一章寫成三十頁，尚未完，每頁字數同《體用論》。我不想多寫，于人太苦。年已到衰，耗腦血殊苦人。且起來買東西吃，很難得。雞已從去年起戒殺生，決不開禁。牛肉吃不得，羊肉不太好，鴨也太不好，皆皮骨也。所說鴨是宰了的，活的也不買。白木耳之類均不可用，

太不好也，直無滋養可言。雞蛋尚可買，而血管硬化，每天只可吃一個，兩個便不宜。牛奶不好，未定購。用起心來，甚苦，拼命幹。

我欲存心、存孔，顏習齋四存，我且管二存。遠西哲家根據科學知識而用分析之術弄出一套理論，各有所長，但終不能窮高極深，不能窮神知化。我所以常恨少年時未得出洋，我所差的是科學。若得出洋，我自信要開一道光明。漱兄討厭西方舊哲的理論，我覺得不應這般見地。理論如果是應理的（應，猶合也），萬古常新，如佛典的老話：「不應道理」，這種理論是可厭。要注意理論的內容。我雖老，猶時或忽然來一個快語。但是這個快，還要根據它再向各方面去證實，才得演成一個可靠的理論。如果自矜快語，而不多方面去證考事實，那一點快語不獨沒有證實，而且不能六通四辟去。做哲學的人，要時時有快語才行；否則陳陳相因，不會見理道。更可惡者，亂七糟八扯話頭來。古人也多用舊說（章實齋于此多所考），但舊說經他用來，卻成爲他的新物事。

淵庭譯稿，我替劉君與此人要履歷，或有一點接洽。他不輕諾寡信，淵庭久不答，今已罷論。

81 與梁漱溟、林宰平（一九五九年一月）〔No.81〕

漱、宰兩兄：

粵人算命術，似是十年以前事。他說我今年難過去，我曾秋中函告你二人。漱兄不答，宰兄不信。其實今年大衰如昨，而不暢意處往往有之（所云今年，指舊曆而言）。想寫信而無精神寫，日來得宰兄信，本不欲答，而衷心感念，又不能自己，故亂寫于此。

自度體氣慮幾之動不可久長，唯願兩三年內：一、寫《易乾坤疏》，此著極重要，難筆談。雖意思曾見于已印過之書，而更總括于《乾坤疏》，本源甚明。二、寫一自述。三、《名相通釋》要改作一書，書名亦另提。四、《語要》刪存。區區此數者，能完成再去，吾亦少慊，但未可必也。今年特別怕冷，因年老營養太缺乏，羊肉每不可購得，食品多難得，而又太無辦法。兒處屋狹小，多不寧，無可爲計。前說欲寫者，若在前、去兩年間，猶自信可寫成，今則不然。又復須知，雖寫成，亦不能作即存之想。須各抄五六部，此筆抄寫費和紙費亦不輕。從丙申十月起，實行加資，而前年幾乎未注意，爲鄉里親屬與若干故舊所耗。今年（舊曆）對鄉里親屬並未助什麼，一因鄉中缺生產

力者不甚少，而其家無助，我的親屬如常助之，亦不合情理，因此今年即減少其助。二因今年下半年公社有飯吃，亦可快意，但衣食日用，目前猶未能遽有辦法耳。此據鄉人來信，然大體上已有飯吃矣。此言鄉里減麻煩，但兒子之家今年大麻煩，出差赴東北五次，有兩次都歷時二月，其餘的日子亦不短。下半年，舍親妹夫均年過七十，來此小住，船費及住吾兒處伙食費，不能叫二老太苦，亦皆吾負擔。大概明春還有二月餘才回去。吾亦月月用得空空，抄書費亦無著，向後存蓄很難說。寫書難，抄書費也難。

吾儕爲學，深窮宇宙根源、人生真性，唯當歸宗《大易》。在「生生」、「大有」處認清本命（《大戴禮》有本命語），不能捨「生生」、「大有」，而以寂滅之鄉爲立命之地也。此中有千言萬語，無從多著筆墨。體用不二體會得真切時，便知宗教從修養「神我」入手，自未免錯誤耳。「神我」之爲物，不是實體上所有的。先儒說鬼者，多釋爲知氣，亦名爲精爽。黃梨州在《宋元學案》中有一段話說得好，是否在《朱子學案》中？已記不清。彼之意：聖賢之精爽決不散失作無，死而化爲萬氣以至消滅，庸凡之流亦能有精爽存在。兒時過庭承訓，亦如此說。蓋先父于清明祭墓時，教戒余：人宜以精誠凝聚先人精爽，所謂祭如在者，此時絕不是故意爲之，乃精誠之至，唯一心信其臨之在上，非有心疑其不在而故意想其如在也，以鳴示不肖。忘失先訓，年鄰八十，

陷于不孝，忘背吾先。今寫至此，不覺依如。

君子之立言，自當從其可知者而說；其不可知者，最好存而不論。但盡人道、立人極，擴天地萬物一體之盛，何至忍忘其先乎？盡位育參贊之責，何至虧損其精爽乎？不已者生生，無盡者志願，何可自視百年內外將如煙消雲散、一無所有乎？知氣之論，儒家存于祭典之禮說中，而不以之入于哲學理論，此爲卓見。或謂信知氣者，亦是迷信，此亦不然。自信生命無斷絕，願無窮盡，此人生之正信。若夫宗教徒計較因果，爲未來世培植福果計，此乃凡愚之昏貪，乃眞迷信耳！佛書談願力是好，其哲學理論若作反人生看，其空觀除盡一切貪、嗔、痴，是大智慧；若不如此看，則以世法衡之，確無足取。我始終如此說。

宰兄之書，本以整理出爲好。兄自度精力可用，即勉成之；不堪用，宜養靜以存神，多閱書似不必。兄之詩應當作，清幽之思致，純潔之性行，皆於詩中表現得分明。比之孟浩然，吾兄似遠過之矣。太白尊敬浩然，而不甚尊杜公，獨惜今無太白能識北雲耳。儒之知氣，佛之果報，不能起信，亦當存而不論。宰兄一生德行無纖毫損所從來，此足爲宰兄欣慰。

82 答陳亞三（一九五九年七月二日）〔No.82〕

六月廿七片才到，即復。梁先生大便通利否？人老則此事至重要，不可忽也。東還忽忽，《兩易》欲寫下冊，總凝不起精神來，無緣達出思理。去年確未至是，秋後還是決計回家，免得日常瑣事（如打掃等）勞人。仰乾先生，德人也。《明心篇》候開頭一段稿子可結，當寄他一本。若一點也未寫動，即全無興味，針尖小的事情也厭作。此種味道，梁先生或不能夢想，漆老朽何乃如斯？吾平生運思與寫作，都是如雞伏卵，一毫無間歇，吃虧在是，樂亦在是。學問之道難言，孔子終日不食、終夜不寢以思，豈有間歇之一瞬乎？吾自度衰象難可長久，人生本幻化，畢竟歸空無。

人生老病，好好捍衛延年，自是常情。如覺身子朽了，任他遷化，無復繫戀，又誰曰不宜乎？

梁先生、良庸、伯棠同看，馬先生一閱。

83 與馬仰乾（一九五九年七月二十九日）〔No.83〕

仰乾先生：

很久想以上年新印之書寄你，而今年忽忽又老了一年，寫作奇困（似亦於肉食缺乏有關）。你年亦到七十，未知肉食好辦否？梁先生大便利否？此所念。其孫孩未見，殊疏略，恐此後難北遊，故有此一感耳。梁嫂夫人此次每每未詢其近況，當時心中似無不會難晤之感，近覺亦難言耳。丙申秋冬，每天未黑，腰不可伸，即欲臥。丁酉忽好，至今年六月十八日起，腰又不可支，天天未傍晚即樹不起。近伏至今奇熱，白天汗雨，難吃，午後坐不住。五更起，寫幾字，終當成下篇，但急不來耳。蘇書未得寄，因有使人入京，昨以一本，交其第一冊於東直門內北小街真武廟二十七號小女仲光處，煩仰乾先生函約仲光定時面取。年來寫作艱苦，只夜臥前請佛一次，而精神難注。伯棠看書，望細心體玩，亞三亦然。民淵近好否？頌天約來，未知可來否？陶公詩：形骸久已化，心在復何言。

又，下冊首要談佛家十二緣生，很有新的發見，本是糊塗舊帳，今與疏清。

宰兄好否？

84 答許令宣（一九六〇年十一月二十七日）〔No.84〕

來函，由吾家轉到。吾獨處一處，以便寫作。然今冬亦得回家，年已逼近八十，飲食就家為好耳。吾頗急，住此之日期有限，吾子處未得就學之便，是為老人憾事！十年來，不得汝音信，今忽得之，不勝喜慰。吾有《體用論》、《明心篇》二書，你可赴舍親（住大智路公新里五號）王孟孫老先生處借讀。吾刻下正忙寫一書，精力奇短，欲函孟老亦未能。俟書成回家，當寄汝一部或二部。唯《原儒》手中無有，可向孟老借，細讀後，還孟老，請孟老放心。

十力

85 答王星賢（一九六一年三月一日）〔No.85〕

來函收到。前年，煩校《體用》、《明心》兩書之錯落字，承費神列表寄來。吾當時受熱災、頸、背、脊、腰都軟弱無骨然，下墜於地，自此三個月不能樹立，不能起與坐。三個月後，滬上陰雨解熱，乃漸得起。是年夏奇熱，聞報載某處熱死五千多人。去年幾死者三次，春初感冒，又中煤氣，悶死一次，細胞損破太多，血球損破太多，

此為減短老人壽命之源。仲夏又死一次。秋冬又咯血，亦鄰於死矣。近二年中，大衰特衰，《明心篇》下未得作。故你之刊誤表，予既無精力看，又無登載處，所以未答你。然猶保存在，候不死，當一看。

86 答王星賢（一九六二年七月十五日）〔No.86〕

我們這裡甚安好，請放心。唯年來氣候反常，今歲三春至孟夏，冷得反常，最近熱得反常，老人受不了。報載全世界氣候反常，氣象學家不能言其故。

你前問中國政治思想之書，我覺得確無有。孔子《六經》廣大，可惜小儒改竄了。偽《五經》之治理，是漢、唐（開明時代）、宋、明創業者之所祖述，但歷史上只有零碎的記載，而不演為理論，此可憾也。六國以後儒生，無眼光，無思想，只玩考據把戲，此風甚厲。

87 與董必武（一九六三年三月二十九日）〔No.87〕

必老吾兄大鑒：

此次來京之意，一方面是久未赴會，須一來；另一方面，確因去冬赫魯曉夫之事，弟有感於懷，欲乘大會之便，向兄與一二相知陳說吾之所感。如吾所見有錯，便當改正；所見如有是處，不妨為芻蕘之獻。弟平生本不問世事，近來衰病，年到八十關頭，來日無多。唯蒼生大事所關，不當置之度外，求於命終時，無愧良心而已。去冬，赫魯曉夫召回其專家，群情惶惑。後聞其對待阿國，殆不視為獨立之邦。又聞其對我國援朝，竟索武器等費。又聞其與印度尼赫魯相結合。又見報載其派女婿赴美，吾不知其內容，吾覺赫魯曉夫所為者，不是社會主義國家的作法，吾不得無戒心。去年十月或十一月間，滬統戰都有高秀屏同志（女）來淮寓視吾病，便談及赫魯焚史大林屍等事，問我有無意見。余曰：焚屍之事，太不人道，且赫魯所承藉者，本是史大林之基本。第二次大戰，史氏破此一大難關，維持社會主義，豈曰無功？今赫魯曉夫焚史之屍，是自毀其所承藉之基本也，余答高同志只此數語，亦無暇深論。

余覺得赫魯曉夫焚史大林之屍，是毀社會主義。其對我國與對阿國等之作風，都不是社會主義的行徑，吾何忍不關心？吾欲來京之意，確於去冬決定。不意去十月，會期延緩至今春三月。余覺賤恙春天不好行動：多冷，猶可多用一點衣被；春天，多衣被則陽氣發動之際於我不利，少衣少被則不耐春寒，亦於我不利。吾頗有不北來之

意，然吾去冬動念甚切，忽然欲打消此念，卻是自利之私意。吾於動身之前，曾函政協秘書處，直說此意。總之，赫魯之事吾不得無戒心，頗欲以吾所見，質之於吾兄。亦曾奉一小箋於沫若先生，他於廿七日午前來過，吾以此意略告之。他說赫魯之事不必是蘇聯人民之共同意思，中國人民對蘇聯人民當然不必因赫魯一人而多生疑慮。我國始終支持阿國及諸受帝國主義之毒者，絕不因赫魯而變更態度。至於我國對蘇聯及任何國家，一向以誠信與大公之道，此是一貫政策。我說：真正社會主義，不是短期可以達到。我們的國家，今日當注重厚養民生，充實國力。聞青年學生多病，體氣不強，此不可忽，他也甚贊成。我現在對赫魯之事已放心了，我已明了中央政策，候兄日內稍好，當謀一面，會畢，急欲回滬。

弟力

88 示仲光（一九六三年十二月）〔No.88〕

人心本自樂，自將私慾縛。
私慾一萌時，良知還自覺。
一覺便消除，人心還自樂。

仲兒常持之

漆園老人

癸卯冬在北京 時年八十

89 致董必武等（一九六四年十二月二十九日）〔No.89〕

董老看後，千萬代陳毛主席賜閱：

力自六〇年老歷正月初中煤氣悶絕一次，初受毒時，感官五臟及全身關節都如烈火燃燒，其疼痛甚於刀割。腦部之燒和疼尤甚，頃之失去感覺。正失感覺時（當天初亮時），家中有人開吾房門而入（因前日患感冒），覺有煤氣，即急將窗戶都打開喊我，我尤未醒。急扶我坐床上，灌淹白菜水，我才轉活。旋找醫生處說燃燒之象，當是血球和細胞受傷破裂之故。自此至今，前後共五年，力的神經衰弱病一天狼（似）一天，一年狼（似）一年。近兩三年中，腦神經和眼神經最怕強烈的電光，不獨怕其熱度，更怕刺激力之猛。開幕之日，力到會場更畏電燈，頭部和腹均難受，故不便再入會場。周總理之《政府工作報告》，力未能赴會場親聽，只好在住室內細心研究。反覆數番，

唯覺得偉著廣大深遠，精細正確，不獨是我國革命和建設之寶典，而實乃全世界人類反資、反帝、反殖民，消滅三大毒物，趨進於共產主義社會之慧日也。力於此偉著中（系十二月廿一日印本）有一處云：「人類的歷史就是一個不斷地由必然王國向自由王國發展的歷史，這個歷史永遠不會完結」云云。這段文義，力覺得有甚深與宏富無盡的含著。但初看一、二次，卻於「必然王國」尚未得確解，反覆多次，始認為是指客觀存在的「大自然」而言。自然界的一切事物都是變動不居，易言之，他們都是瞬瞬捨其舊而新生，永無終止。但自然界諸事物的變動本非有意地給人以福利而始變（變動二字簡稱變），而人之生也恆依賴於自然物之變有利於己，乃得遂其生（己字設為人之自謂）。又復當知，自然物之變動本非有意地予人以災害而始變，但自然物時有非常之激變，致令多數人遭受禍殃，此等事例不可勝舉。唯有不可不知者，自然物變動不居，無論其為利於人或為害於人，而凡物之變動皆有規律，斷未有紊亂無則之動也。民智未開之群，不能認清自然物之規律，則於自然物之利於人者，信為必然，而一意依靠自然，不信人生有自力，可以自由、自持。其於自然物之害於人者，更信為必然，而更怖畏自然的威勢，不知人生本有無限的自力。即無自由存在的自然界一切事物的變動、為利為害，都是必然性，是為必然王國。人生於其間，絕於自力可用也。若夫人智大開，能認清自然界萬物變動的規律，而確然掌握之，則於其有利於人者，足以

利用之、製造之，順自然物之性能擴充盛大，其為利弘富無窮。物之變有害於人者，若能認清其規律，便可操縱之、改造之、征服之，則其利於人者，往往非算數可計。人智日進無疆，科學的知識技能開發，自然界之寶藏日益廣拓，人能發展其自力而持主動權，遂改易必然王國，而創造為自由王國。人道之偉大在是。力之淺見，作此解釋，不知誤否。

昨曾請教於董老，董老曾言，吾人對於自然規律所能認識到者尚有限。力答云：如狂風暴雨，一般人皆視為不可避免的禍災。實則狂風暴雨不是偶然忽變其變也，非無規律。董老曰：如於氣象有預測的深細、精確的識力，則可以預防狂風驟雨之將至，而不受其撥大木、傾崇樓，死傷多數生命之殃。力信董老之說甚是。

雖至此，力患頭昏，而讀周總理此次偉著啓發我對於階級鬥爭一至廣至大的問題，自愧昔年無真了解，往往以為解放初土改與鎮壓地主富農及土豪劣紳等，階級已消滅了。商業的公私合營，都市的富豪不能再有壟斷的勢力，不能以厚利為其子孫之私有。富豪階級並非有消滅，吾儕昔年不自知其錯誤，今讀周總理此書，乃知階級不易消滅。地主以至土豪劣紳、奸商等等，潛藏於社會上各機構中者，莫不包藏禍心。而且階級鬥爭的問題太廣大，不獨國內有之，國際間強吞弱，而弱者互相團結以滅強暴，正是階級鬥爭。我們應當新思遠慮，對於階級鬥爭不能鬆懈，直到共產主義社會實現，方

無階級鬥爭。我若不讀周總理之偉著，將長在糊塗中過活。此次參加大會真是幸事，人生對於世事萬不可糊塗也。糊塗是失去人的良心，即不成為人也。五年來神經衰弱加甚，血氣日衰，頭腦不堪用，此是恨事。

敬請主席崇安並敬謝周總理偉著之盛德。

敬謝董老尊兄之啓迪，希望保養身體。我近五年來深識體衰難於求進為恨。

熊十力 啓

90 答黃灼（一九六五年）〔No.90〕

來信收到有日，後由淮寓轉來。淮寓現要修造，不能住，故暫移來青寓。移來已過了兩個多月，吾身體血氣俱虧，五臟都壞，不可久也。死生自然之理，聽之而已。博平先生勿太勞神苦作。老而衰，太苦，吾飽嘗此味。楚衍老弟去世，吾不必哀，吾亦將去矣。月前，胃不能吃飯，有時飲食，胃和喉內作梗，食物不能下，有三次特別凶，幾乎死矣。聯芳三月中旬到淮寓二次，身體不好。還信地址移家時不見，欲寫一信與他不能。聯璧侄以此片地址告芳、子寧先生。

91 答某人（一九六五年二月二十三日）〔No.91〕

……五九年以前，吾能寫作，絕無孤苦之感。及連年疾危，孤身面壁，生趣漸消，不得無苦矣。年日增，病日深，常玩死味。人到死時，熱如烈火，火焰升騰，如太陽之生命，忽而烟消雲散，三千大千世界（用佛經語），一切都空，學問、事功都無所有，任何創造如夢幻泡影，如霧亦如電（以上《大般若經》偈語）。此大雄氏所為唱空教以自靖也。然吾終不親佛氏而皈依於孔子者何？《論語》記孔子答子路問死之言曰：「未知生，焉知死」，此六字含藏無量義。孔子作《易》，闡明萬物（言萬物即攝天地在內，他處彷彿此）同稟一元之乾德以為生命，故稱乾曰大生，稱坤曰廣生（見《易大傳》）。然乾實主動以導神，則坤之廣生猶是乾之力也。乾德剛健，遍運乎天地萬物，混為一體，是謂大體，生生不熄也。萬物同稟一元之坤德，以成形體（無機物之形體，乃至人之肉體，通稱形體。乃至者，中間多略而不舉故，此彷彿書句法）。形即成，便是千差萬別的無量獨立體。如吾人即以其肉體堅執為自己，傲然獨立而與一己以外之一切物對峙。實則，肉體只是小體，執小體為己，是乃小己耳。若乃萬物共同稟受剛健性

之大生洪流，為其各自自身內部潛在的生命力者（其字，指萬物），是為大體（即以萬物共同稟受之大生洪流為大體）。亦稱大己（以大體為己，故是大己）。此乃永久周行（周遍流行曰周行），無有停滯，無有中斷，無有窮盡。如上三種無有，以明大生洪流行之妙（萬物皆同稟受大生之流，為其共有之大生命。大生，謂乾也。就其為萬物之大生命而言，亦稱大己）。無有停滯者，大生之流於一瞬間，前流頓起頓滅，復有新流繼前而起。初一瞬間如是，次一瞬間，乃至無量瞬間莫不如是。生命總是瞬間去陳而創新（瞬間，連言之者，通無量的瞬而說故）。此理，遠取諸物，近取諸身，不難體會。大生之幾，恆猛而迅，其德至健，故無停滯，無有中斷者。生命之流，前不至後（前瞬之流即滅於前瞬，故未嘗至後），後定續前（後瞬之流恰於前流方滅之際，緊接前瞬而續生。前瞬後瞬之間，未有空隙，故無中斷。）無有窮盡者。大生之流恆是瞬間新新而起，決定無有最後滅盡，歸於空無的末日。

綜前所說，吾人若能於小體、小己而悟入大生，即已認識大體、大己。到此境地，哪有死之一事可說？死者，乃愚夫不悟自家本與萬物同稟受大生，不悟自家本與萬物通為一體，不悟自家本與萬物同以大體為大己。愚夫迷亂，竟謬執小己為獨立體，而從大己中分裂出來，由此見有小己之死，遂不得不以死為可悲可怖之大苦。子路問死，乃愚夫之情耳。孔子直呵之曰：「未知生，焉知死」，子路不復再問，誠鈍根也，惜哉！

有問：小體與大體有辨乎？無辨乎？答曰：雖有辨，而事實上不可分之爲二。譬如我之一身是稱一體，汝之五官百體是以多肢體混成爲汝之一身者，小體，猶衆多肢體也，大體，猶一身也。肢體以外，非別有一身；小體以外，非別有大體。

寫到此，吾疲倦，故止於斯。吾欲重遊北培，不果行。

敬禮！

熊十力

92 自述（一九六六年一月五日）〔No.92〕

我從舊曆二月一日到滬青雲路一六七弄九一號小兒世菩及兒媳萬玉嬌處，親族眷屬日多，到滬未有交遊。余平生受先父之教，勤治儒學及孔子易學。有一時，友人國務院副總理兼外交部長，原任滬市長陳毅常往來。陳副總理因公來滬，謂老人家中房子太低，且狹，老小人丁過多，非著書之地，要我赴蘇州。結果蘇州房子太少，難找，市辦公室主任管易文同志改尋淮海路中的樓房。兩大一小，房子坐西北角向東南角，坐和向都不正。凡通方隅之理者，此種房子必前多斜而後面亦然，住之不安。余住此，

疾患不少，亦無處可移。近幾年，余年已高，頭昏常倒地，早已回兒子宅，頭昏亦常倒。余亦聽其自然，生必有死，畏死此惑也。

辛平兄逝世，忽忽多年。余在滬寂寞，聞辛兄惡噩，不勝悲苦。多年未曾北上省視貢嫂，非敢忘也。吾之身體僅幾條枯骨，臟腑無一點血氣，胃及大腸都不能接食，提筆記不起字的筆畫。真不能久也。

93 董必武：致熊十力信三封（一）〔No.93〕

十力老兄：

疊函均奉悉，並與沫若、彝初、東蓀、雲川諸先生住復商酌，總以爲兄所提不作官、能講學、路上要人招扶等，都容易辦。只有找坐北向南房子一事，至今尚未弄妥。非敢緩也，求之實難。政府負責人現仍有住旅館者，房子難覓，由此可見。但此非謂來京無住處也，只是不甚如意耳。西屏兄在言談中表示願兄留鄂，待返武昌後彼會與兄面談也。

池生聞能深研儒佛諸學，如其志趣在此，亦自無碍，但吃飯是另一問題。意在可

能條件下，勸其學習一種技能，則吃飯較有保證。此事當決於彼自己，他人無能為力也。

北上車票事，已函李主席照顧，聞京漢路平時只有二等臥車開行。如無頭等臥鋪，亦請原諒。

專此即頌

近安！

弟 董必武

一九五〇年 一月廿八日

94 (一) [No.94]

十力兄：

接讀九日信，敬悉兄已於七日平安抵滬，欣甚、慰甚！

兄在京，對周總理的《政府工作報告》評價甚高，前函已囑囑轉毛主席矣。

兄回滬後，仍繼續研究周的報告，並認為報告體現了毛主席領導中國革命的思想，足見好學深思，度越流輩。兄如有興趣，擬推薦毛主席著之《實踐論》、《矛盾論》和恩格斯著之《費爾巴哈（德國哲學家）與德國古典哲學之終結》三本小冊子，加以閱覽，當能理解毛主席哲學之始末也。唯三本小冊子坊間出版者皆小字，不便老人觀覽，弟擬覓大字本寄上，當徐圖之。

兄治哲學之背景，不僅弟理解，吾黨之士亦多能理解也。

尊函當如兄囑，送陳（毅）、郭（沫若）、周（恩來）諸同志傳閱，特達。

順頌

冬祺！

弟 董必武

一九六五年 一月十六日

95 (三) [No.95]

十力兄：

前函計達。尊函已轉周總理閱。茲寄上《毛選》四函，恩格斯之《費爾巴哈與德國古典哲學之終結》及毛主席四篇哲學論文各一函。《毛選》宋體大字線裝本系非賣品，恩格斯和毛著哲學四篇系大字精裝本，可供老人用，《實踐論》和《矛盾論》大字精裝本外，宋體大字線裝本在第一函第四冊內也有。諸書均周總理代覓。

寄上之書，篇幅繁重，字數不少，恐不適於高年披閱。弟介紹之三篇，總共六萬餘字，篇幅比總理報告差不多，耗老人精力不會太大。又《費爾巴哈與德國古典哲學之終結》內有許多外國人名字，也有些故事，後附有注釋，閱時可請世苦同志解釋。介紹外之各篇，由世苦同志陳述篇名，兄高興讀，可慢慢閱讀。

順頌

冬祺！

弟 董必武

一九六五年一月二十日

96 陳毅：致熊十力信 [No.96]

力老道鑒：

二月兩信奉悉，積壓甚久，作復遲，請諒之。先生要求並不高，當照辦。請與市府來人面商，無論從事著述或作個人修養，政府均應予以照顧和協助。毛主席和黨的政策如是制定，甚為合理，我人所應遵辦者也。至學術見解不能盡同，亦不必強求其同，此事先生不必顧慮。對尊著，毅除佩贊外，尚有若干意見，俟他日見面時再細談。不日即奉命入藏，五月底返京，南行當圖一晤。

匆致

敬禮

陳毅 啓

三月十四日

〈附錄一〉

賀熊十力壽辰詩 馬一浮（一九五三年）

孤山蕭寺憶談玄，
雲臥林棲各暮年。
懸解終期千歲後，
生輕長占一春先。
天機自發高文在，
權教還依世諦傳。
剎海花光應似舊，
可能重泛聖湖船。

〈附錄二〉

〈紀念熊十力先生〉 梁漱溟

一九一九年，我任北京大學講習時，忽接得熊先生從天津南開中學寄來一明信片。略云：你在《東方》雜誌上發表的〈究元決疑論〉一文，我見到了。其中罵我的話卻不錯，希望有機會晤面仔細談。不久，各學校放暑假，先生到京借居廣濟寺內，遂得把晤快談。此便是彼此結交端始。

事情的緣起是民國初年，梁任公先生主編的《庸言》雜誌某期，刊出熊先生寫的札記，內有指斥佛家的話。他說佛家談空，使人流蕩失守。而我在〈究元決疑論〉中則評議古今中外諸子百家，獨推崇佛法，而指名說：此土凡夫熊升恆……，愚昧無知云云。

因此，見面交談入手便是討論佛氏之教，其結果便是我勸他研究佛學，而得他同意首肯。不多日，熊先生即出京回德安去了。

一九二〇年（民國九年）暑期，我訪問南京支那內學院，向歐陽竟無大師求教，同時即介紹熊先生入院求學，熊先生的佛學研究由此開端。他便是從德安到南京的。附帶說，此次或翌年，我還先後介紹了王恩洋、朱謙之兩人求學內院。朱未久留即去，王則留下深造，大有成就，從此曾名揚海外南洋云。

我入北大開講印度哲學，始於一九一七年。後來增講佛家唯識之學，寫出《唯識述義》第一、第二兩小冊（附注：第二冊今手中無存，聞甘肅天水張炳漢君卻有之）。因顧慮自己有無知妄談之處，未敢續出第三冊。夙仰內學院擅講法相唯識之學，徵得蔡校長同意，我轉赴內學院要延聘一位講師北來。初意在聘請呂秋逸（徽）君，惜歐陽先生以呂爲他最得力助手而不肯放。此時熊先生住內學院約計首尾有三年（一九二〇年——一九二二年），度必飢聞此學，我遂改計邀熊先生來北大主講唯識。

豈知我設想完全錯了，錯在我對熊先生缺乏認識。我自己小心謹慎，唯恐講錯了古人學問，乃去聘請內行專家。不料想熊先生是才氣橫溢的豪傑，雖然學於內學院，而思想卻不因襲之。一到北大講課就標出《新唯識論》來，不守故常，恰恰大反乎我的本意。事情到此地步，我束手無計，好在蔡校長從來是兼容並包的，亦就相安下去。

熊先生此時與南京內學院通訊中，竟然揭陳他的《新論》，立刻遭到駁斥，彼此論辯往覆頗久，這裡不加陳述。我自審無真知灼見，從來不敢贊一詞。

計從一九二二年熊先生來此後，與從遊於我的黃良庸、王平叔等多人朝夕同處者歷有多年。一九二四年夏，我辭北大，應邀去山東曹州講學，先生亦辭北大同往。翌年，我偕諸友回京，先生均是同去同回的。居處每有轉移，先生與我等均相從不離，其事例不必悉數。然而踪跡上四十年間雖有少別離，但由於先生與我彼此性格不同，雖同傾心東方古人之學，而在治學、談學上卻難契合無間。先生著作甚富，每出一書，我必先睹。我讀之，曾深深嘆服，摘錄爲《熊著選粹》一冊，以示後學。但讀後心裡不謂然者復甚多，感受殊不同，於是寫出《讀熊著各書書後》一文，甚長，縷縷陳其所見。

如我所見，熊先生精力壯盛時，不少傳世之著作，比及暮年則意氣自雄。晚年則時有差錯，藐視一切，不惜詆斥昔賢。例如《體用論》、《明心篇》、《乾坤衍》，即看其筆行文的拖拉冗複，不既微見出思想意識的混亂支離乎？吾在《書後》一文中，分別地或致其誠服崇敬，又或指摘之，而慨嘆其荒唐，要皆忠於學術也。學術天下公器，忠於學術，即吾所以忠於先生，吾不敢有負於四十年交誼也。

一九八三年四月廿三日 於北京



一九四九年中共立國以來，中國大陸無論在經濟基礎或上層建築各層面，都經歷了史無前例的巨變，其中以知識分子思想的轉向，最為怵目驚心。(註一)在這股轉向的狂潮中，舉國如醉，作為當代新儒學的理论奠基者熊十力先生，是否能挺立而不搖？對於這一疑問，時下研究熊十力的學者，基本有三種不同的意見。

第一種意見，認為熊十力和梁漱溟等新儒學大師，在橫逆之前，絕不肯曲學阿世。他們堅決抗拒任何思想改造，表現了「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的錚錚鐵骨，而中共對他們也無可奈何。海外的知識分子，特別是反共學人，多持這一看法。(註二)

其實，持「全不變」論者，要不是沒有認真細讀過熊氏在一九四九年後出版的六本主要著作，(註三)就是出於對熊氏敬意，而對這六本書有其一廂情願的理解。(註四)只要我們參照熊氏在海外傳燈大弟子唐君毅、牟宗三和徐復觀三人的論著，前二者絕口不提熊氏在一九四九年後的任何著作，而對熊氏在一九四九年前的著述則贊揚備至；後者則磨拳擦掌，本著「吾愛吾師，吾尤愛真理」的態度，幾次要對熊氏的「叛道離經」發起批判；(註五)我們就可知道「全不變論」，是完全站不住腳。

第二種意見，有些學者認為熊十力思想體系，可分為內聖學和外王學兩大部分。作為熊氏思想的外王學部分，亦即政治社會哲學部分，在一九四九年後確實產生了巨

大的轉變；但作為內聖學部分，亦即道德形上學部分，熊氏卻能在一九四九年前後一貫，並無甚變動。（註六）

其實，外王學和內聖學互為表裡，構成了熊氏體系的有機統一。內聖是其體，外王是其用。熊氏終其一生，都在大講「體用不二」、「即體即用」、「即用即體」，尤其強調「即用以顯體」。這些都是把握熊氏思想體系的基本原則。根據「體用不二」（或「體用合一」）義，外王學（用）的改變，必引起內聖學（體）的改變。不如此則不足以言「體用不二」或「體用合一」。若外王學的改變，不能引起內聖學的改變，則用自是用，體自是體，二者必不能再是一，而只能是二。而「裂體用而為二」，又素為熊氏所痛心疾首，認為是哲學上的所謂「巨謬」和「巨迷」。職是故，若說熊氏在一九四九年後思想所改變的部分只是外王學而非內聖學，熊氏本人首先就不能認可。

第三種意見，認為熊十力的思想體系，應以中共立國前後為分界，劃分為前期思想和後期思想。由於熊十力在一九四九年後，親身經歷了中國五千年來亙古未有的一連串巨變，而非生活在真空之中，故不能不在外在的激盪和震撼之下引起內在的感應和調整。他的思想，無論是外王學部分或內聖學部分，都產生了一定程度的變型。同時，也由於熊十力思想，在一九四四年便已自成體系，（註七）凡能在哲學上自成體系者，必對其學自肯復自信，而熊氏於此信心尤足。（註八）故熊十力自不能如大陸其他

學者那樣，盡棄舊學而無條件地接受馬列主義和辯證唯物論。他的內聖外王學，在一九四九年後，雖有變動的部分，但同時也有其首尾一貫從不更變者在。（註九）本文作者著手研究熊十力思想，開始持全不變論，接著改為外王學變向內聖學不變論，隨著研究的日漸深入及對熊氏思想把握日漸全面，最後確認熊氏的前後期思想，無論是內聖學或外王學，均有改變和不變者。（註一〇）熊十力體系中不變易的部分，容另寫專文評論之。限於篇幅，本文的注意力，只專注於探究熊氏前後期思想的變易及其原因。

一、內聖學（道德形上學）的轉變

一九四四年《新唯識論》語體本的印行，標示了熊十力哲學體系的正式完成，同時也代表了他畢生學術的最高水平。當時他已行年近六十歲。他前期的學思經歷，可謂一波三折：他由童年即喜禪行鄉間，打毀菩薩；（註一一）弱冠投筆入行伍倒清革命，即研讀格至啓蒙之書，組織新學會，日聚高談，毀六經，罵孔子，嘗詆三綱五常，非堯舜，薄周孔，為諸學究目為魔鬼；（註一二）後忽悟非事功才，三十，始志於學，喜老莊之簡脫，慕耶教之屈己利物，又倡言輪迴轉世，因果報應，而詆毀儒家「尚空談，逐利祿」、「役民於權利之壑」，為「大亂之始」；（註一三）三十六歲，又震於佛家空理

體大思精，至南京支那內學院從歐陽漸學佛法；始習大乘有宗唯識學，復又心契於大乘空宗，久之，趣入臺、嚴一路，於《起信》《華嚴二經》，所得實多；而於唯識師舊說，由懷疑至不滿，由不滿致駁承諾，遂欲自造新論以繩正之；四十五歲後，返求諸己，忽有悟於大易，遂以佛家趨寂滯滅，終非人生正途，而思濟以孔門動健生生之仁，以為學術人生之依歸；大本初立，綱維粗定，遂造《新唯識論》語體本，慘淡經營又十餘年，由篤信輪迴果報到否認輪迴果報，由堅持多重本體到確立一重本體，如此反覆抉擇去疑，始熔鑄老莊之虛無，佛家之空寂，以及儒家之動健生生之仁德於一爐，（註一四）而熊氏內聖學前期思想，亦直至《新唯識論》（語體本）（以下簡稱《新論》）最後完稿而始定。

熊氏在《新論》一再宣稱，哲學之最根本任務，只在「證會本體」，而《新論》即所謂「證體之學」。（註一五）所謂「證體」，即由明「體用」關係而成。故欲講明熊氏內聖學在前期和後期之變異，必先弄清熊氏在前期和後期對「體用」及其關係的各種規定之歧異。簡而言之，熊氏在前期（即在《新論》中），堅持的是「體用不二而有分」；在後期（即《體用論》、《明心篇》及《乾坤衍》三書中），只講明「體用不二」，不再持「體用有分」，而對本體的界定，前後期亦大不相同。

（一）《新論》中的「體用不二而有分」

熊氏在《新論》中，曾給「本體」多次下定義，統合而言之，可歸結為以下六點：

- (1) 備萬理，含萬德，肇萬化，法爾清靜本然（即純粹至善，無善惡淨染與之相對）。
- (2) 幽隱無相（無空間性）。
- (4) 恆久，無始無終（無時間性）。
- (5) 圓成實性（完全，圓滿無缺，無所不足，不可分割之整體性）。
- (6) 變動不居（可變者，只剋就功用上現為萬象萬變而言，而稱體而言，卻恆不失其絕對清靜純善不變之自性）。

由以上六大規定，本體因無形相，無方所，無始無終，亦即不具有時間性和空間性，故視而不可見，聽而不可聞。更兼本體無能所之相對，故非語言和思維可以表詮。一句話，本體不是認識的對象。若本體不顯現為萬事萬物（功用），從而賦予時間、空間和因果性，而變為認識的對象，則本體只是無由認識之「虛體」與「死體」。但若本

體一顯現為萬事萬物，卻又受到時空因果律的限制，從而失卻自身純粹至善，法爾清淨本然的自性。如何一方面讓本體顯現為萬事萬物，一方面又防止本體「物化」（失其自性）？熊氏經長年積學苦思，終於從易大傳「夫坤，其動也闢，其靜也翕」中得到啓發。用熊氏的話說，就是：

本體至神無相，若不現為物，則無資貝以自顯。及其現為物也，則物自有權，而至神無相之體，所以成乎物而運行與主宰乎物者，便有受拘於物的形軀之勢，故必待己之能健以勝物而消其拘礙，乃得以自顯發，否則物乘權以自逞，而錮其神，則本體終不得自顯。（註一六）

本體爲了顯現自己而不物化，同時產生了兩種勢能。第一種勢能，熊氏正名爲「翕」。「翕」有收斂、凝聚、下降的特性，其作用的結果，凝斂爲天地間萬事萬物的形軀，它是本體藉以顯發自己的「資貝」。第二種勢能，熊氏正名爲「闢」。「闢」具有本體所有的一切性質和德行，以運行乎物，主宰乎物，以保證本體顯現成物而不物化。它是本體賴以「勝物而消其拘礙」之「能健」力用。由於「翕」幻似物質性而「闢」則爲純粹精神性，熊十力又常以「物」名「翕」，以「心」名「闢」：

闢爲宇宙心，亦爲宇宙精神，翕成物而爲精神（闢）顯發之資貝，而精神（闢）行乎物（翕）中，而爲其主宰。翕以顯闢，闢以運翕。翕主受，闢主施。（註十七）

闢是故，宇宙間萬事萬物（現象界），即爲本體賴以自顯之功用。現象界中任何事物，均同時存在「翕」（物）和「闢」（精神）兩種勢用。「翕」違反了本體的自性而成物，「闢」體現了本體的自性而不物於物。翕是「反」，闢是「正」，翕、闢互爲矛盾。有翕即有關，有關則運翕，「正」「反」、兩種勢用的共存表現了矛盾的依存和鬥爭。本體爲了顯現自己，首先得違反自己的本性而成物。翕的產生，即對本體的否定。本體爲了保存自己的本性而不物化，必須同時又產生出和翕完全相反的勢用與翕相抗，闢的產生，即對翕的否定。由於翕是對本體的否定，闢否定翕，亦即對本體否定之否定。本體顯現爲翕闢兩種功用，正是不斷地通過無窮無盡的「否定」和「否定之否定」的進程，既創生了現象界的萬事萬物，又保存了自己純粹至善的精神性。熊十力的體用論，和黑格爾的辯證法，有很多契合的地方，他的本體，和黑格爾的絕對精神，尤爲神似。但由於熊氏不通西文，也沒有證據證明他曾讀過黑格爾著作的中文譯本，故目前還不能斷定他在建造自己內聖學體系時，到底受到黑格爾多深的影響。

由於本體具萬德，含萬理，若不顯現為功用，則與「虛體」「死體」無異，而所謂「合」「具」萬德萬理，亦只是一句空話。故自無始以來，一有本體，即全部顯現為功用。由「無用即體不立，無體即用不成」故，熊十力在《新論》中倡言「體用不二」，並作出以下四點規定：

- (1) 宇宙間決無無用之體，亦決無無體之用。
- (2) 本體不在用（現象）之外，之上，或之背，本體即是用，而用即是本體自身的顯現。
- (3) 用外無體，絕不許離用而求體。
- (4) 每一功用（現象），皆含攝本體之全部，而非部分。如月印萬川，每一池塘都得一全月。

但是，本體一顯現為功用（現象），便不能不受時空因果律的限制，即由絕對轉為相對，由無限轉為有限，由恆久不變轉為千變萬化，故功用（現象）雖為本體自身的顯現，但若說本體和現象毫無差別，則於理有所難通。故熊十力在強調「體用不二」

時，亦不能不同時強調體和用的分殊。熊十力在《新論》中，規定了「體用有分」五義：

- (1) 稱體而言，體性永恆不變，體現為用，則千變萬化。
- (2) 本體至神無相，顯現為用，則宛爾有相。（註一八）
- (3) 體無差別，顯現為用，則宛爾千差萬別。
- (4) 體不是認識的對象，而用才是認識的對象。（註一九）
- (5) 本體絕對真實、純善、無限、無待，顯現為用，則拘於形骸，一變為善惡相對，有限，有待。（註二〇）

談到體用關係，儒家的程朱學派及佛家的華嚴宗都強調「即體即用」和「體用不二」。程朱認為宇宙間事萬事萬物（用）皆為理（本體）與氣結合而成。因為宇宙間無有不與氣結合之理，故理只能盡在事物中，離事物不可覓理。程朱的「體用不二」，是指「不能捨事物而求理」的「不二」。這種「不二」，只是剋就體用間的不可分割性而言的「不二」。若剋就性質而言，由於氣不由理直接派生，而是另有本源，合理氣而成

事物，故事和理畢竟是「二」而非「一」。對氣之清濁不齊而時時汗染理，從而使事物的特性和理千差萬別，甚至截然相反，程頤和朱熹對此都充滿戒慎恐懼，常思以功夫轉化之。（註二一）

熊十力的體用論，沒有「氣化」的問題。《新論》中的翕，雖和程朱系統中的氣相似，但翕闢說到底畢竟是本體自身的顯現。由翕闢兩種勢用生成萬事萬物（用），因事物自身即本體之顯現故，事物（用）與本體原是一物。《新論》中的「體用不二」，不僅是剋就體用關係的不可分割性而言「不二」（一如程朱系統），而且剋就體和用的性質而言，二者也是「一」而非「二」的「不二」。職是故，《新論》不同於程朱系統。《新論》並不允許本體和事物在性質上存有任何歧異。

據上文所分析過的「體用有分」義，本體與現象（用）至少存在以上五種分殊。《新論》中由本體至現象，是由自己到自己，整個過程並無滲雜任何外來物（不像程朱系統中理合外來之氣而成事物），在邏輯上，本體與現象應完全相等。《新論》中本體與現象存有的種種分殊，而此分殊必須為虛幻而不真，《新論》中之「體用不二」和「體用分殊」，方在邏輯上可以同時成立。華嚴宗認為現象界為心體所現，心體之性本空，隨緣變現為現象，則為有。但現象界之有，只是「水月鏡象」的虛幻之有，故雖「有」而復「空」；心體本空，不礙隨緣現為「水月鏡象」之幻有（妙用），故雖「空」而復「有」。真空即幻有，幻有即真空，真空幻有本是一物。華嚴宗的「體用不二」，雖有「體空」而「用有」的分殊，但在邏輯上並無矛盾。（註二二）為了解決「體用不二」和「體用分殊」帶來的矛盾，《新論》勢不能走程朱的路數，而華嚴宗的體用論，卻似乎是一條走得通的新路。

《新論》像華嚴宗一樣，認為現象界只是本體的幻現，故在本體界說真諦，在現象界說俗諦。依真諦，稱體而言，物質宇宙本空無所有。據熊氏解釋：

稱體而言，一真無寄，寂然清澄，無形無象，聲臭俱泯，既已言詮不及，亦復心行罔措，故說物質宇宙本來無有。（註二三）

但依俗諦，稱體起用，物質宇宙不妨隨俗建立。但物質宇宙的「生化」（存有），如夢、幻、泡、影、露、電，剎那生滅，故皆虛偽而不真實：

生而不有，化而不留，方是生化。如電光一閃一閃，是剎那生滅，新新而起，故故不留，畢竟空無所有。（註二四）
物質只是生化「許現」之跡象，實際上並無物質。（註二五）

由「體用不二」，《新論》必須在現象界（用）中求體。由「體用分殊」，《新論》亦必須先洞悉現象界只是本體「生化詐現之跡」，虛幻而不真實，然後方可撥除迷霧，從中探究本真。這就是為什麼《新論》一再強調若不「伏除情識」，「廓然忘象」，則本體無由究竟。《新論》對大乘空宗的「掃相見體」，再三再四表示「極端贊成」。所謂「掃相見體」，就是要掃除視現象界的形相為實有的「執著」，而把萬事萬物都看作本體幻現的假象，以免「逐物生解而迷其真」（註二六）《新論》特別引述了禪宗公案中馬祖和懷海關於野鴨子飛過的對答：馬祖與懷海共見野鴨子飛過，馬祖問懷海何見，懷海以野鴨子飛過對。馬祖以其迷象而不見性（本體），乃擄其鼻孔，至負痛失聲。（註二七）懷海和尚尚以不能「掃相見體」而受乃師責罰。真正能做到「掃相見體」之「徹悟人」，對現象界又應作何想？《新論》說：

故徹悟人，睹山河大地，不作山河大地相想，睹男女不作男女想。……（註二八）

程朱講明「實事實理」，本體和現象（用），都真實而不虛。華嚴宗講明本體真空而現象（用）假有，而假有不異真空，故本體與現象，皆畢竟真空。二者立論相反，

但在講明「體用不二」的關係方面，均無邏輯上的矛盾。《新論》的本體，雖含攝佛家空寂之德，但究竟是以儒家動健生生之仁德為主。故《新論》的本體亦必如儒家至真至實而不同於佛家之畢竟真空。儒家以「生」為德，佛家以「空」為德。以空為德，故現象無妨虛幻。以生為德，其所創生之萬事萬物，亦必須至真至實，方無慚其德。若本體所創生者，只是如夢、幻、泡、影、露、電之假有，所生不異無生，又有何創生之德用可講？又何必多此一舉？《新論》銳意和會儒佛，基本上是以創生之德明體，以虛幻之假有談用。但儒家和佛家之價值系統，在其根本上具有其不可和會之處。《新論》以形上學之思辨力強而和會之，儒佛二家在價值系統上的基本矛盾，其實並不因這一「和會」而消除。這些矛盾，在熊十力晚年思想中，一一暴露出來，使熊十力的內聖學思想，發生了很大的變形。

（二）《體用論》、《明心篇》、《乾坤衍》

熊十力在一九四九年後，思想日漸產生了變化。最能標識這一變化的，是《新論》在一九五三年重印時，熊十力自行大幅刪削，把篇幅較原書減裁了三分之一，名之為《壬辰刪定本》。該書由中共巨頭董必武、林伯渠協助印行。熊十力眼高於天，目無餘子，《新論》又為其費數十年精力，反覆研製，自詡為「見道之言」，字字皆良知所注，

心血所流，平生所悟、所見、所信、所守盡在茲，按理是一字不可改易。（註二九）十力遽爾刪削大半，顯然並非屈於中共壓力，（註三〇）而是由於思想之改變，大不滿於舊學的緣故。

這種對舊學的不滿，隨時所進而與日俱增，到了一九五八年熊氏出版新著《體用論》時，竟斷言要廢棄《新論》：

《新論》語體本，草於流亡中，太不精簡。前所以印存者，則以體用不二之根本意，存於其間耳。今得成此小冊，故《新論》宜廢。余之學宗庄易經，以體用不二立宗，就用上言，心主動以開物，與佛氏唯識之論，根本無相近處，《新論》不須存。（註三一）

熊氏廢棄《新論》的原因，是由今視昔，悔其舊作「太不精簡」。他在《體用論》中，持的是「體用不二」義，和《新論》所秉持「體用不二而有分」義，已大有距離。而視佛學為異端，決心與之劃清界線，更是《新論》不能不廢棄的重要原因。

我們知道，《新論》的研製，主要是和會佛之「寂」和孔之「仁」。熊十力在《新論》中，對佛家禮贊備至，（註三二）認為佛學思辨之精審及對人生染惑方面洞悉之深，

都超過了儒家。（註三三）熊十力甚至坦言整部《新論》的體制結構，是由參訪佛書而來。由佛學在《新論》中的重要性，熊氏自己也不知道自己到底屬於儒家抑或佛家。他說：

吾惟以真理為歸，本不拘家派。但《新論》實從佛家演變出來。如謂吾為新的佛家，亦無所不可耳。然吾畢竟遊乎佛與儒之間，亦佛亦儒，非佛非儒。吾亦只是吾而已矣。（註三四）

一九四九年後，大陸學界均視一切宗教為統治階級麻醉人民的精神鴉片，是殺人不見血的軟刀子，而佛學和佛教受到的攻擊尤烈。曾經自詡「亦儒亦佛」的熊十力，也逐步開始在思想上和佛家「劃清界線」。熊氏雖承認佛家尚有某些正面的價值，但基本上是滅絕生命、反人生、毀宇宙，「裂體用而為二」的外道。（註三五）熊十力承認自己曾有一個時期受了佛家的迷惑，（註三六）但經過四十餘年參究，「由研究復懷疑，由懷疑復研究」，（註三七）「終乃堅決反對之」（註三八）。至年逼八十，而後敢斷言佛家「畢竟誤入歧途」。（註三九）至是，熊氏徹底放棄了「亦儒亦佛」的思想性格，宣稱自己只「宗主孔子」。（註四〇）儒佛兩家，再也不允許「不拘家派」的「曠懷冥會」，不再允許「析其異而觀其同，捨其短而融其長」的「會通」，再也不允許「歸於心理之同然」的所謂

「同證」(註四一)，而必須分明涇渭，剖判黑白是非。因為，據熊氏解釋：「大道不容持兩端，佛法是大道歟，則孔子有未是也。孔學是大道歟，則佛學未是也。」(註四二)佛學既背離了儒家的「大道」而「誤入歧途」，它最大的失足又在什麼地方？據熊十力說，是在於它「裂體用而爲二」：

大乘之實相（本體），是不生不滅，無有變動。而心物諸行，是互相爲緣而生，不由實體變動而成。然則實相超脫心物而獨在，何可說爲心物諸行之實相？大乘以虛空爲實相之喻，自彰其敗。虛空，本無生、無造，未嘗變作萬象，不可說是心物諸行之實相也。惜其不悟體用不二。(註四三)

熊十力這段批評，其實並不稱理。要批評佛家以虛空爲實相，以萬物爲幻化，因而厭世，反正常人生、毀宇宙，均無不可；但說全部大乘佛說均「裂體用而爲二」則不可。無論是天臺、華嚴、或禪宗均認爲諸行（現象）爲真心（本體或實相）隨緣而顯現，故離真心外更無一物。本體不在現象之上、之外、之背，而正是在現象之中。真心的本性是虛空，虛空本「無生、無造」。幻現爲現象，是爲假有。假有不異虛空，故雖「生」而實「無生」，雖「造」而實「無造」。本體和現象，同是「不生不滅、無

有變動」。臺、嚴、禪的體用論，正是真真正正的「體用不二」，在邏輯上並無不通。不僅沒有不通，以虛空爲體，必須生出假有的用，其「體用不二」才是唯一在邏輯上能講得通者。反觀《新論》，一方面以儒家的「實理」爲體，一方面以佛家的「假有」爲用，能否在邏輯上不出問題？能否真正讓「體用不二」義成立？這些都是值得我們作進一步探究的大問題。

由於不滿《新論》，熊氏重新就體用關係作出不同於《新論》的如下四點規定：

(1)本體不再是離倒妄、汙染、善惡相對的純粹至善，而是含有著相反的兩種性質。一種是「陽乾」，代表精神的剛健、昇進、開發、靈明、創生不息。一種是「陰坤」，代表物質的凝斂、退墜、迷闇、閉塞和物化。本體由於同時含具精神（陽乾）和物質（陰坤）兩種完全相反的性質，故本體具有所謂的「複雜性」。精神性和物質性構成了矛盾，矛盾的存在引起了鬥爭，鬥爭促成了矛盾的運動。根據矛盾運動的規律（相反相成的法則），運動的結果必涵變化。本體通過內在的矛盾運動和變化，創造了現象界（萬物）。萬物資取乾陽以爲生命，資取坤陰以爲形骸。(註四四)換句話說，這裡的本體不再是《新論》所規定的「絕對無待」，而是有著能所、矛盾和善惡的對立。熊氏說：

本體不能只有陽明的性質，而無陰暗的性質。〔陽明者、心靈也。陰暗者、物質也〕。故本體法爾有內在的矛盾。否則無可變動成用。老子曰，反者、道之動。是明於《易》者也。然乾陽畢竟統御坤陰（即心統御物），坤陰畢竟承順乾陽（即物隨心轉），矛盾終於化除保，而合太和。（註四五）

(2)物質世界不再是夢、幻、泡、影、露、電的「假有」，不再是剎那生滅的生化「幻現」的跡象，而是至真至實的存在。熊十力在釋現象界時，開始參仿自然科學裡關於宇宙形成的常識：

易大傳曰：「坤化成物」，可證坤為物質，斷不容疑。而當其未凝成一實物也，則是輕微流動的東西，既凝成實物，則萬象森然，所謂物質宇宙是也。……余說坤是物質，義證分明。（註四六）

物質本是輕微而流動的東西，但其凝結性頗堅強。如宇宙太初，洪荒無物，及太空無量天體凝成，則物質之凝結甚堅固，可想見。（註四七）

由於物質宇宙由一種名為「坤」的質力之流凝結而成，既佔有時間和空間，又有著一定程度的穩定性（堅固性），它自然不可能是一種由精神派生的幻影，而是客觀存在的實物。幻由心生，亦可由心滅，而客觀存在的實物卻不是憑心力可生滅。《新論》在本體上說真實，在現象上說虛幻，故「掃相見體」不得不講。但在《乾坤衍》中，卻一變為本體上說真實，現象上說真實，故「掃相見體」必不可再講。這就是為什麼熊氏一反以往在《新論》中「極端贊成」空宗「掃相見體」的立場，而對此大加撻伐：

性（本體），是相（現象）的自身，相若破盡，則相之自身何存？是性已毀也。相，即是性之生生流動，相若破盡，則性為無生，不動、湛然寂滅之性，此亦何異於空無乎？是故大乘諸師旨在破相以顯性，終歸於相空，而性與之俱空。用空，體亦空，其學術不無病在。（註四八）

相已空盡，如何會入法性？（註四九）

殊不知「用空、體亦空」，正是大乘空宗的真血脈。「相已空盡」，正是唯有如此方能「會入法性」。就佛家義理系統而言，「掃相見體」一毫不妄，又哪得有病在？熊十力對空宗「掃相見體」的批評，並不稱理。若用來批評《新論》的本體上說真實，現象上說虛幻，似乎倒能一針見血，打中要害。

(3)無有不變的實體，一如無有不變的現象。因為：「實體即是現象，現象即是實體。現象起滅無常，正是實體起滅無常。……是故不應說現象是變異、實體是真實。」

(註五〇)

我們在上文談過，在現象上說變異，在本體上說真實，正是《新論》規定的本體六大特徵之一。取消了這一規定，亦即取消了本體的永恆清靜、剛健、無滯、無礙的不變本質。

(4)本體不再是圓滿、自足、備萬德、具萬理，而只是涵有這一無限可能。熊氏說：「宋明諸儒，說到天性或心體，必以為本來具足一切德用，即受佛氏影響。余有一時期，亦為佛法所惑。後經多年參究，如萬物的一切發展都是實體原來儲蓄得完完全全，哪有此理乎？余肯定萬物有根源（即實體），但此根源、祇具有無限的可能……可能不一定能實現……若實體、果如佛氏所說一切圓滿成就，則萬物皆稟受實體而成，萬物以外不復有實體，如此，則萬物不須自己努力，不須自己創造，唯一心皈依實體，如皈依上帝可已。」（註五一）

我們知道，一部《新論》，只在教人如何「證會本體」。所謂「證會本體」，和「一心皈依實體」，其意義並無甚不同。由本體完滿自足，含具萬善萬理故，證得本體，即如朱子所謂「一旦豁然貫通，則表裡精粗無不到，而全體大用無不明」，而「證體」即「得道」之謂。若本體只含具「無限可能」，而「可能」又「不一定能實現」，「證體」便不再是道德實踐的最後完成（即「得道」），而只是道德實踐的開始（即「初學入德之門」）。「證體」的重要性，和通過道德實踐去宏大本體，使本體的德用由「可能」變為「現實」的重要性相比，簡直不能同日而語。熊十力在晚年否認本體的純粹性，而代之以「複雜性」，否認本體完滿自足，含具萬理萬善，而代之以「可能性」。這種理論，不僅遠離佛說，而求諸於程、朱、陸、王系統，亦鑿枘難通。熊氏內聖學的轉變，固然和他晚年放棄「亦儒亦佛」的身份，銳意歸宗孔子有關。他的本體「可能性」論，也確實可在《論語》「人能弘道，非道弘人」中找到某些根據。（註五二）但是，若我們回顧當時中國大陸正是辯證唯物論、社會發展簡史，尤其是毛澤東的《矛盾論》和《實踐論》大行其道，舉國上下無不尊奉為「放諸四海而皆準」的所謂「絕對真理」。這些顯學都是強調物質的第一性，強調實踐，強調事物內部的矛盾、鬥爭、運動和轉化。而熊十力晚年思想，也開始把物質性納入本體，開始用自然辯證法的常識解釋物質宇宙的形成，開始強調本體內的矛盾和運動而否認本體的永恆不變性，尤其是開始強調本體的「可能性」和「現實性」中間的距離，強調本體必待人的道德實踐而宏大。所有這一切，都不可避免地引出一個結論：熊十力晚年內聖學思想的改變，確實受到當時流行思想的影響。至於受影響的內因和外因，我們將在本文的最後部分加以進一步

的討論。

二、外王學（政治社會哲學）的轉變

熊十力的外王學，在一九四九年前，主要集中表現在一九四五年出版的《讀經示要》及一九四六年出版的《十力語要》兩部巨著中。其主要精神有以下五點：

- (1) 高舉民族主義及民主社會主義的旗幟。
- (2) 贊成科學。
- (3) 堅持民族的文化心理建設重於其它方面的建設。
- (4) 儒家和六經是中國學術之源，是民族慧命之所寄，中國的現代化，必須以儒學為主體以吸納西方的民主科學精神，捨此之外更無前途可言。
- (5) 孔子之後，儒學的真精神主要由孟子、董仲舒，以及宋明儒（明道、朱子、象山、陽明、船山）所承。

前三點精神，熊氏首尾一貫，終其一生信守不變。一九四九年後，熊氏外王學的改變，主要表示在第(4)和第(5)兩點的變更上。

五十年代初期，熊十力的外王思想，並無太大的改變。在一九五〇年出版的《與友人論張江陵》一書中，熊十力陳述了明朝宰相張居正如何以儒學為體，成功吸納了佛學、老莊和法家之長，故能在文治武功方面都取得了巨大成績。該書試圖以張居正為典範，向中共顯示苟能善用，儒學定能大大有功於國計民生。一九五一年熊十力撰《論六經》，該書實際上是向毛澤東上書，都約七萬言，力言「實行社會主義」、「位天地、育萬物，不由儒氏之道，而何由哉」。（註五三）《論六經》由林伯渠、董必武、郭沫若轉致毛澤東。（註五四）二書的精神仍和《讀經示要》及《十力語要》一貫。

九五六年《原儒》的出版，顯示了熊十力外王學的巨變。從此以後，熊十力把儒家劃分為二派。一派是所謂「大道學派」，另一派是所謂的「小康學派」。大道學派根據的是《禮運·大同篇》中「天下為公」之教，而小康學派擁護的是「天下為家」之教。故大道學派是民主主義、社會主義和共產主義的擁戴者，小康學派是封建、私有制、專制政治的支持者，自有歷史記載以來，天下只有兩個半大道之儒，前二個是傳說中的聖王堯和舜，後半個是孔子。為什麼孔子只夠資格當半個大道之儒呢？據熊十力解釋，原來孔子又可分為五十歲以前的孔子和五十歲以後的孔子。五十歲以前的

孔子屬於小康學派，是擁護家天下的。五十歲時，孔子由於讀易經，思想產生了革命性的飛躍，決心鏟除家天下和私有制，提倡天下為公。全部六經，都是孔子五十歲後爲了這一偉大的革命目標而創作，六經忠實地記載了孔子這一段時期的革命思想。

孔子的七十二賢弟子和三千學生，全部都效忠於五十歲前的孔子，而反對五十歲以後的孔子。所以他們都是屬於小康學派的。不僅如此，孔子以後的所有儒者，包括孟子、董生、程、朱、陸、王在內，沒有一個不屬於小康學派。儒典中的禹、湯、文、武、成王和周公，所謂「六君子」，其實都是些獨夫民賊，都是破壞堯舜大道之教的罪魁禍首。而以孟子爲首的儒者，由於擁護家天下，都是封建帝王的奴才。奴才而儒冠，故名之爲「奴儒」。奴儒們爲了破壞大道之教，首先把矛頭指向孔子的六經。今存的六經，全部都經過奴儒們掩割歪曲再加以偽造，所以統統都是「偽經」。

但是，奴儒們雖竄改六經，但勢不可能把孔子的每一句話都刪去。孔子的大道思想，仍以「微言」的形式，散見於偽經之中。六經雖偽，但卻不可毀棄。因爲它們偽中仍有真，而且真經早已失傳，捨偽經亦無法把握孔子的大道思想。

如何分辨出偽六經中哪些部分是奴儒偽造竄改，哪些部分是孔子的微言？這需要對孔子和孔子思想有最深切的把握和理解。能做到這一點的人古今中外只有一個，這人就是熊十力自己。（註五五）

由於熊十力掌握了對孔子思想和六經的最後仲裁和解釋之權，故能輕易地把中共當時的大部分政策，都一一在六經中找到根據。這麼一來，孔子和真正的儒家（大道之儒），不但和中共不是處於對立的位置，而簡直就是中共的先行者。既然中共的各種措施，都「暗合」於孔子大道之教，而孔子原來外王學的許多設計，有時甚至比中共還要先進，還要高明，那麼，中共又有什麼理由不尊敬孔子，不從孔子的外王學汲取立國和建國的寶貴經驗？！

我們且看熊十力如何在六經中爲中共各種政策找到所謂「暗合」的依據。

(1)以周官附會中共的土地改革和公私合營政策：「今之知識分子，不讀經而妄疑何耶。周官土地國有，一切生產事業皆國營，外王篇處處說得明明白白。今人必欲橫說周官制度不是社會主義之造端，盍若讀經而後議哉」。（註五六）

(2)以詩經附會中共的「三大革命」學說：「詩經有下民之呻吟，載王侯之昏亂，明統治階級必覆亡。孔子外王之學，皆據歷史事實，而始發革命思想。余據禮運直斥六君子之旨，推想書經詩經，必是孔子反對小康禮教，倡導政治革命、社會革命、生產革命等思想之來源。」（註五七）

(3)以春秋附會中共的武裝革命，以禮運附會中共的改造思想運動，以周官附會中共的總路線（建國方略）：「孔子之道，禮運春秋二經，皆與春秋一貫。春秋首明據亂

世，消滅統治（階級），撥去亂制而反諸正，是為革命成功之初。從此，入昇平世，是領導建設時期……建設大計，首須樹立新國家之規模……領導一方面重在改造社會思想，一方面重在生產……」（註五八）

經過熊十力引經據典的「考訂」，孔子終於變成了無產階級的代表人物，（註五九）變成了偉大的革命家和革命理論的實踐家。（註六〇）孔子早就為毛澤東的《實踐論》和《矛盾論》奠定了理論的基石，（註六一）他贊成階級鬥爭，提倡思想改造，（註六二）又最早發明了剝削階級必然崩潰的歷史規律，（註六三）職是故，孔子不愧為社會主義的先驅者。（註六四）由於孔子高瞻遠矚，先知先覺，今天一切好的主義和進步思想，包括革命、大同、科學、改造自然……等等，無不一一與孔子思想吻合，亦無不一一為孔子所預先設計。（註六五）孔子的學說，經歷萬古而常新，放諸四海而皆準，（註六六）他真不愧是全知全能的為百代制法的萬世師表。

熊十力筆下的孔子，和中共宣傳機器中的馬恩列斯毛相比，只有更偉大和更正確。熊十力似乎要向中共表示：你們目前攻擊的孔子，只是假孔子，反對的儒家，只是小康之儒。若你們知道了真正的孔子和大道之教，你們就不但不會反對，簡直連擁護都來不及。若世上真有像熊十力筆下的「大道之教」和「真孔子」，中共也可能真會如此。可惜，熊十力這種想當然耳的浪漫聯想和隨意比附，連他最親密的學生也不能取信，

又遑論吸食五四反孔乳汁長大的中國共產黨。為了證明孔子和孔子思想和中共「暗合」，熊十力把孔子一分為二分為五十歲之前的孔子和五十歲之後的孔子，把儒家一分為二，分為大道小康二派，把六經說為偽經，以便在取得隨意比附和解釋的最大自由後，藉此去證明根本不可能證明的東西。熊十力這種做法，極可能如牟宗三先生所言，是一種先行保住孔子的策略（亦即棄車保帥的策略），用心本來是良苦的。但是，任何在學術上不實事求是的行為，無論用心多良苦，只會帶來反面的效果。試想若兩千多年來若整個儒家學派只有孔子半個真儒，其他都是奴儒，（註六七）現存的孔門典籍又全都是奴儒為擁護帝制而偽造。半個從來沒有起過實際作用的真儒，又如何可抵銷千千萬萬奴儒的罪惡？散見在偽經中的點滴微言，又如何能中和偽經中的流毒？如果熊十力的說法能成立，「五四」時代打倒孔家店，把六經拋入茅房，就不但是完全正確，而且絕對有此必要！賦予孔子以共產黨領袖的信仰和品格，對共產黨人來說或許是過譽，對孔子和儒家而言，又焉知不是侮辱和糟蹋！有時從好的方面加以歪曲，其損害往往甚於從壞方面帶來的毀謗。這叫做為了一時的權宜，自毀萬年的根基。幸而熊十力在一九四九年是個不合時宜的人。他的浪漫聯想，又實在太過令人匪夷所思；而他的著作，又往往只能印一兩百部。沒有什麼人要看他的書，即使看了也不懂，看懂的又從來沒有人跟他認真。如果他的影響力，和胡適魯迅相等，他在一九四九年後對儒

家的破壞，可能要比胡適魯迅這兩個反傳統的主將還要來得厲害。

三、熊十力思想轉變的內外原因

促成熊十力內聖學和外王學在一九四九年後的轉變，有內在和外在兩大原因。而內因所起的作用，又遠較外因為大。我在博士論文中，曾花了數萬字的篇幅探究這一問題。這裡只能把所得的結論用最簡短的文字羅列出來。

(一) 儒家雖不是宗教，但在兩千多年來一直起著宗教的功能。清末民初以來，儒學的土崩瓦解，造成了中國價值系統的真空，這種真空終被共產主義所填補。

(二) 共產主義是一種無神的政治宗教，它能為中國知識分子所信奉，主要有以下四點原因：(1) 它是來自西方又反對西方，故極能滿足當時中國知識分子對西方文化又愛又恨的複雜心理要求。(2) 它自稱是科學中的科學，而共產社會又是社會發展鐵律所規定的人類社會最高和最後形式，故能投合中國知識分子近百年來視科學為萬能，又崇信社會達爾文主義，以及抄近路超越西方的急功近利心理。(3) 共產主義是一種改造世界的理想主義和烏托邦色彩，和中國的大同思想有合拍的地方。(4) 它強烈的理想主義和烏托邦色彩，和中國的大同思想有接合點。

(三) 近百年來中國知識分子失去農村，失去群眾，失去學校，失去學生，失去由科舉入仕的機會，傳統政治精英的身份和功能亦早已消失。但是，知識分子雖失去了政治精英的身份和功能，但「以天下為己任」的傳統的責任感並沒有消失。中國近代的積弱，百不如人，兼之內患外憂，使救國無力的知識分子內心產生了巨大的罪孽感。投靠自稱能使中國富強起來的政治宗教，幾乎是知識分子放下心理包袱謀求解脫的唯一孔道。

(四) 任何成功的控制和壓逼，必須具備兩個條件：(1) 統治者有強烈的控制和壓逼的慾望和信心，(2) 被統治者也有接受控制和壓逼的內在要求。這種壓逼和被壓逼的慾求，都在道德的名義得以理性化。

(五) 中共確信只有自己才能使中國富強，為了中國富強這目標，中共往往毫不留情地使用一切手段和暴力，而任何殘酷的手段和暴力都在「使中國富強」這一目標下予以道德化和理性化。中國知識分子為了中國的富強，願意付出任何代價。而中共種種殘暴的控制和壓逼，知識分子亦視之為自己為中國富強所付出的奉獻和犧牲。

(六) 中共是知識分子唯一的僱主，知識分子成為中共組織管理下的個人。中共不僅控制了知識分子的思想，還控制了每個人的肚皮。

(七) 熊十力本身即知識分子，衣食亦仰給中共，故其思想不能不受當時政治宗教一

定程度的影響。

✓ (A)熊十力企圖讓自己的思想影響和轉化中共。要產生影響和轉化，必須讓二者之間存在著一定的「共同語言」，熊十力無法讓中共改變「語言」，只好調整自己的「語言」以遷就之，以圖彼此有共同對話的基礎。

(B)熊十力在《新論》中留下了某些理論上的矛盾和漏洞，於心有所未安，故在壓方面前難以完全自信。

註釋

註一：關於大陸知識分子在五十年代初期思想轉變的過程，Robert Jay Lifton 在他的大著 *Thought Reform And The Psychology of Totalism: A Study of "Brainwashing" in China* (New York: W. W. Norton, 1961)，有極其詳盡的描述及深入的觀察。Richard H. Solomon 在分析其轉變原因時，有深刻的洞見。但他把大陸知識分子對中共的忠順，完全視為傳統的父權政治的直接伸延，則未免有以偏蓋全之病。他的論點，可參看 *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture* (Berkeley, U. C. Press, 1972)。中國的社會學家楊慶堃和思想史家張灝，則把這原因歸結為在傳統解體後新型政治宗教的代入。換言之，大陸知識分子對中共的效忠，亦即是對新政治宗教的皈依。我以為這才是破的之言。楊慶堃的論點，可參看其巨著 *Religion In Chinese Society* (Berkeley: U. C. Press, 1967), pp. 378-404。張灝的論點，具見於他在一九八七年一月在新加坡參加「儒家倫理與工業東亞」國際研討會時宣讀的論文 *"Intellectual Crisis of Contemporary China In Historical Perspective"*。該論文將由新加坡東亞哲學研究所印行。

註二：這種看法可簡稱為全不變論。其最有代表性的著作，具見於陳榮捷教授的巨著 *"A Source Book In Chinese Philosophy"* (Princeton University Press, 1969), p. 765。陳氏斷言熊十力在一九四九年後的著作，並沒有受馬、列、毛思想的影響，其觀點和一九四九年前的著作，尤其是《新唯識論》中的論旨「基本一致」。

- 註三：熊十力在一九四九年後仍著述不輟，其中最能反映其思想轉變的主要著作有六種。它們分別是：《與友人論張江陵》（一九五〇），《論六經》（一九五二），《原儒》（一九五六），《體用論》（一九五八），《明心篇》（一九五九），以及《乾坤衍》（一九六一）。熊氏在六十年代初期尚有一部未完成稿《先世述要》，其中亦載有思想轉變的重要資料。該未完成稿在熊氏死後，由熊氏之子熊世菩寄給徐復觀，並由徐復觀介紹，刊登在一九八〇年八月號香港《明報月刊》，頁三三——四三。
- 註四：筆者由於熊氏是自己太老師的緣故，在開始讀熊氏一九四九年後的著作，特別是《原儒》時，也常常會作出不實事求是的理解，而曲為之諱。相信在海外有同毛病的讀者，絕不止筆者一人。
- 註五：徐復觀由五四反傳統心態，因熊氏人格的感召，頓悟今是而昨非，進而為中國文化的存亡續絕和守故開新奮鬥了一生。徐復觀視這一轉變，為「起死回生」之變，故對熊氏「再造之恩」感戴終生。但對熊氏在一九四九年後的「錯失」，徐復觀卻時時加以批判。他在一九八〇年十一月十六日的日記中，對熊氏有一段最嚴厲的批評：「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，皆斥其為偽，皆罵其為奸。其所認為真者僅《禮運大同篇》及《周官》與《公羊何注》之三世義及乾坤兩象辭，認定為孔子五十歲以後作。彼雖提倡民主，而性格實非常獨裁，若有權力，將與毛澤東無異。我不了解他何以瘋狂至此。」以上轉引自翟志成，馮耀明校注之《無慚尺布裹頭歸——徐復觀最後日記》（台北：九晨，一九八七），頁五九。並請參看該頁翟志成所加之注二，以及該書的序一該序為翟志成所撰，現改名為《徐復觀的人格和風格》，收入本書第七章。
- 註六：這一類意見以劉述先教授為代表。可參看劉述先編《熊十力與劉靜窗論學書簡》（台北：時報，一九八四）中劉為該書撰寫的序言——（先父劉靜窗先生與熊十力先生在晚歲通信論學與交遊的經過），頁一——二八。
- 註七：一九四四年三月，《新唯識論》語體本由中國哲學會作為中國哲學叢書甲集之第一部著作交付重慶商務出版。該書的出版，標誌著熊十力哲學體系的完全成熟並正式建立。中外哲學史上，凡能自成體系者，在橫向上須博採百家，縱向上必學究天人，通變古今，而兼以不世出之識慧為之圭臬熔鑄其中。惟其成體系之艱，故西方哲學史上能成「一家」者並不多，而中國哲學史上更是屈指可數。
- 註八：熊氏有一段自述可為其信心充足之佐證：「余生衰季，將以孤炬，而燭昏城。誠知其無補，而不容已也。真理自在天地間，又何以長夜為慮耶！」引自《讀經示要》（台北：文明書局，一九八四年重印），頁五五九。
- 註九：在外王學方面，一貫高舉民族主義以及民主社會主義大旗，贊成科學，堅持民族的文化心理建設重於其他各方面的建設，確認孔子和孔子開創的儒家學說，和馬、列、毛學說相較，至少自有其毫不遜色的偉大處和不可及處，而當代中國的民族心理建設和文化建設，捨繼承孔學外絕無其它前途。在內聖學方面，否認唯物論能窮究本體，堅持「體用不二」、「即體即用」、「即用即體」，尤

重「即用以顯體」。這些觀念，熊十力都能終其一生信守不移。他這些執著和堅持，使他在以馬、列、毛學說為絕對真理，以階級鬥爭為立國大綱的中共政體內，處處顯得矯矯獨立，卓爾不群。

註一〇：筆者至今尚未讀到時賢在論述熊氏思想時，可引為同調者。一九八五年十二月二十六日至二十九日在熊氏故鄉湖北黃州舉行「紀念熊十力先生誕生一百週年學術討論會」，筆者雖被邀約，但因故未克赴會。其後北京三聯書店把討論會論文輯印成書，於一九九〇年二月正式出版，細讀之後，亦未發現有把熊十力思想分為前後期加以討論的論文。

註一一：參看熊十力《原儒》（香港：龍門，一九七〇年翻印）頁一七二。

註一二：參看《原儒》頁三九，熊子真（十力），《心書》（一九一八年自印本），頁一三，以及熊十力《論六經》（北京：大眾書局，一九五一年），頁一一。

註一三：均見《心書》，頁五——三二。

註一四：熊十力前期内聖學思想成立的漫長而曲折過程，可參看胡拙甫《韓非子評論》（《學原》，一九五〇年一月號），頁一四，熊十力，《十力語要》（台北：廣文，一九八五年重印），頁三一——三一，熊十力《十力語要初續》（台北：樂天，一九七一年重印），頁一三——一九，《讀經示要》，頁六〇四——一一，《原儒》，頁五九，一七五，二一三，熊十力，《乾坤衍》（台北學生：一九七六年重印），頁一五，二一五——一六，二七八，以及熊十力，《體用論》（台北：學生，一九七六年重印），頁六——七，二四一。

註一五：參看《新唯識論》語體本之〈初印上中卷序言〉以及〈明宗〉、〈功能〉等章。

註一六：《新唯識論》卷下之一，第八章，頁九三。

註一七：《新唯識論》，第四章，頁六七。

註一八：所謂「宛爾」，據熊氏解釋，即「不實而有之貌」。

註一九：由於本體「一真絕待」，視而不可見，聽而不可聞，又不可由語言思維去把握，故本體只是熊氏所謂「玄學探究的對象」，而「萬變繁興」的大用，才是「量論」（亦即認識論）探究的對象。

註二〇：熊十力指出：「時空、因果範疇，於本體上絕不可說有的。由權宜設施故，依本體之流行（用），假設言詮，亦得有範疇可說。」又說：「於本體流行上，數量、同異、有無，亦可說為有」。引自《新論》，第七章，頁三四。

註二一：這裡的程、朱，指的是程頤和朱熹，並不包括程顥在內。

程顥和程頤，在宋明理學中，應分屬不同的義理系統。其原因詳見牟宗三，《心體與性體》，第一冊，台北：學生書局，一九六八年初版。關於程朱的體用論，可參考翟志成的一篇英文論文：“Chu Hsi's Cosmology and His Methodology of the Investigation of Things”。該文收入《徐復觀先生紀念論文集》（台北：學生，一九八六），頁四〇——二四。

註二二：華嚴宗法藏大師云：「見塵（現象）時，此塵是自心現。由自心現，即與心為緣。由塵現前，心法方起，故名塵為緣起法也。經云：『諸法從緣起，無緣即不起。』沈淪因緣，皆非外有，終無

心外法，能與心為緣。……然此一塵圓小之相，依法上起，假立似有，竟無實體，取不可得，捨不可得，以不可取捨，則知塵體空無所有。」又云：「塵是心緣，心是塵因，因緣和合，幻相方生。」轉引自法藏，《華嚴經義海百門》（《中國佛教思想資料選編》，第二卷，第二冊，北京，中華書局，一九八三年一版），頁一〇八——〇九。法藏大師復有一僞明華嚴宗之體用論：「依體興其萬用，隨緣顯以一空。明事要必談空，說體寧不開用」（同上書，頁一一二）。關於華嚴宗的體用論，尚可參看澄觀，《華嚴法界玄鏡》（同上書頁三二三——四九），宗密《禪源諸詮集都序》（同上書頁四二二——五六）。

註二二：《新論》，第七章，頁六三。

註二四：《新論》，第五章，頁二九。

註二五：同（註二四）。

註二六：《新論》，第八章，頁七〇。

註二七：《新論》，第八章，頁六八——六九。

註二八：《新論》，第八章，頁七一。

註二九：熊氏云：「《新論》語體本……每下一義，置一字，皆經周察審慮，無有絲毫苟且，期於字字見吾之心肝臟腑而已。」引自《新論》，〈下附〉，頁六二。

註三〇：林伯渠、董必武和熊十力因同為辛亥革命時之同志，其後雖道路不同，而故人之情尚在。十力在

一九四九年後，受董必武照拂尤多。若董、林不滿《新論》，則助其印行即可，似不必既助熊十力重印《新論》，又逼其把《新論》刪三分之二。而《新論》自一九四四年印行以來，流佈已久，熊十力亦不必為了區區再版數百部之故，而自毀其平生大部心血。且以熊氏強悍個性，若非素願，雖強之亦不肯少屈。

註三一：熊十力，《體用論》，《贅言》，頁六。

註三二：熊氏云：「佛家書，形容一真法界，空寂、清淨、真實，遠離一切倒妄戲論，無上莊嚴……吾於此，真是窮於贊嘆。人生不惜此味，極可惜。」《新論》，〈下附〉，頁六七。

註三三：熊氏云：「佛家書，破除知見或情識處，直是古今中外無量哲人罕有如斯深遠。老莊雖反知，逆其言說，猶未臻妙境，其境界自不及佛家之高。……孔子境界高，卻不肯向這方面說話。應有佛家一說。」又云：「吾以為人生惑染方面，識得最透，自有天地以來，恐無過佛家者。」《新論》，〈下附〉，頁六一。

註三四：《新論》，第五章，頁三六。

註三五：《明心篇》，頁一七九——一八〇。

註三六：《明心篇》，頁一六七。

註三七：《乾坤衍》，頁一七七。

註三八：《乾坤衍》，頁二七七。

- 註三九：《乾坤衍》，頁一七七。
- 註四〇：《明心篇》，頁一九六。
- 註四一：《新論》，〈下附〉，頁五九。
- 註四二：《明心篇》，頁一九六。
- 註四三：《明心篇》，頁四九——五〇。
- 註四四：《乾坤衍》，頁二九六——九七。
- 註四五：《明心篇》，頁一六九。
- 註四六：《乾坤衍》，頁四四〇——四一。
- 註四七：《乾坤衍》，頁四五—。
- 註四八：《體用論》，頁八一。
- 註四九：《體用論》，頁九三。
- 註五〇：《體用論》，頁二九四。
- 註五一：《明心篇》，頁一六七——六八。
- 註五二：《論語》，〈衛靈公〉第十五。
- 註五三：《論六經》，頁八。
- 註五四：毛澤東曾為《論六經》給熊十力回了一封寥寥數字十分冷漠的信：「長函誦悉，謹致謝意」。至於

是否真的「誦悉」過十力的「長函」（即《論六經》），則不得而知。參看郭齊勇，《熊十力及其哲學》（北京：展望，一九八五），頁二七。

- 註五五：以上的描述，主要綜合自《原儒》、《體用論》、《明心篇》、《乾坤衍》四書。
- 註五六：《原儒》，頁二三六。
- 註五七：《乾坤衍》，頁一三五。
- 註五八：《乾坤衍》，頁一二四。
- 註五九：《原儒》，頁八〇——八一。
- 註六〇：《原儒》，頁八七。
- 註六一：《原儒》，頁四八。
- 註六二：《原儒》，頁九〇——九一。
- 註六三：《原儒》，頁二一六。
- 註六四：熊十力說：「孔子凶吉與民同患，創明大道之學，鼓吹革命，消滅統治（階級），首定選賢與能之制，為實行民主開基。……明明是社會主義，不容曲解。」《乾坤衍》，頁一四一。
- 註六五：《原儒》，頁五二——五三。

註六六：熊十力說：「孔子時代，可謂古矣。其作易，闡明萬有萬物之普遍原理，曰變動不居。余敢斷言，自然科學，社會科學，無論發展到若何地步，不能推翻這一原理也……上來略舉一二證，皆萬世

無可推翻之至理……聖學大處、深處，包通萬有，不因時異地而可廢者，豈可數計。」《明心篇》，頁一二六——二七。

註六七：堯舜只是傳說中的人物，故不能作為歷史實有其人而計算在內。



在中國當代各種各樣的哲學流派中，應以新儒家（Neo-Confucianism）在學術上所取得的成就，最為巨大，而其影響力，卻又偏偏甚為渺小。

由宋明以降，新儒學內部，即可分為以程頤、朱熹為代表的理學系統以及陸象山、王陽明為代表的心學系統。新儒學發展到了當代，依然是以理學和心學兩大系統，為其內部的基本組成部分。

我們在權衡當代中國哲學的各家各派的優劣和得失時，是借用太史公所謂「究天人之際，通古今之變，成一家之言」作為判準。所謂「究天人之際」，是指在形上學的思與辯中，能有極深入精微的解剖與探究；所謂「通古今之變」，是表示能和會融攝，以及消化吸納中國哲學史上的各主要學派；所謂「成一家之言」，是標誌著能建造一獨特的新哲學體系。約言之，首句喻其精深，次句喻其博大，末句喻其原創性。除了新儒家之外，中國當代各家各派，無一能同時符合司馬遷提出的三條標準。即就新儒學各名家而言，能同時符合這三條標準的，也只有熊十力（1885-1968）和馮友蘭（1895-1990）二人而已。陳榮捷教授在他那本《中國哲學史源》（A Source Book in Chinese Philosophy）中，在評介當代中國哲學時，只推舉熊、馮二氏，可謂法眼無訛。（註一）馮友蘭與熊十力，雖同屬於新儒學派，但馮氏是融合中西哲學，特別是用邏輯實證主義及新實在論以改造程朱理學，創建出自己的《新理學》，而熊氏則和匯儒、道、

釋三家，尤以儒門《易傳》爲其主導精神，以釋氏《唯識論》爲其骨幹，營造出自己的《新唯識學》。由治學的進路不同，馮友蘭的哲學，應劃歸當代新儒學中的理學系統，而熊十力的哲學，則應劃入當代新儒學中的心學系統。

馮氏的新理學，在學術上似無傳人。只有他的同事金岳霖所撰「論道」一書，其中所詮釋的「式」與「能」，與馮氏《貞元六書》中所闡述的核心觀念「理」與「氣」，有某種程度的相似性。但金氏的系統，見解雖新、思辯雖精，而體例未宏。在取熔經典，博採百家方面，終難與馮氏相匹，故不符合太史公的「通古今之變」這一標準，遂在學術建樹中，難與馮氏爭一日之長短。和馮友蘭相比，熊十力則有唐君毅與牟宗三這兩大傳燈高弟，在港、台及海外把其學說發揚光大。唐君毅治學氣象之博大，牟宗三形上思辯之精審，都已超越乃師。但唐、牟二氏的哲學，半是立足於熊十力的《新唯識論》所奠定的理論基礎而加以發揮，故在原創性方面，仍稍遜乃師半疇。梁漱溟與熊十力平輩論交，他在一九二一年出版《東西文化及其哲學》一書，對當代新儒學心學學派的形成，有開風氣之功。但梁氏雖在許多問題上卓爾有見，借其著述，體不廣而思不深，故在心學一脈中，仍不得不讓熊十力獨占鰲頭。

馮友蘭自《貞元六書》在四十年代出版後，即成中國哲學界的「天下第一人」。數十年來，專攻中國哲學的學者，不分左、中、右，鮮有不向馮氏挑戰，以圖能勝馮氏一招半式，收取一舉成名之效。港、台兩地的熊氏親傳或再傳弟子，也一向不忘抑馮而揚熊，以傲岸自高。本文作者，雖認定馮熊二氏，如春蘭秋菊，各有所長，亦各有所短，但卻無意進一步剖析馮友蘭的新理學系統以及熊十力的新唯識系統，更無意仲裁這兩個系統的長短和優劣。

馮熊二氏雖在治學的進路以及運思的方式迥異，但二人構建哲學體系的用心，卻又都以「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」而自我期許。故治學方法論的不同，並不妨礙二人在治學目標上的完全一致。至於他們二人能否實現這一目標，本文作者暫時亦無意加以探究。

馮友蘭的《貞元六書》的最後一書《新知言》，出版於一九四六年；熊十力的《新唯識論》（語體本），也成書於一九四四年。二人的哲學體系，都在四十年代中葉便已基本建立。當時馮友蘭五十一歲，熊十力六十歲。馮、熊二氏都得高壽。熊十力歿於一九六八年五月二十四日，享年八十有四；馮友蘭歿於一九九〇年十一月二十七日，享年九十有六。一九四九年十月一日中共立國，馮、熊二氏都滯留在大陸。馮友蘭在中共治下一共活了四十一年，撰「中國哲學史論文初集」（一九五七），《中國哲學史論文二集》（一九六二），《中國哲學史史料學初稿》，以及《中國哲學史新編》（全七冊，一九八〇—一九九〇），都約數百萬言。熊十力在中共治下也一共活了近二十年，共著

書九種，即《論張江陵》（一九五〇），《論六經》（一九五〇），《新唯識論》（疏簡本，一九五三），《原儒》（一九五六），《體用論》（一九五八），《明心篇》（一九五九），《乾坤衍》（一九六一），以及尚未完成的《先世述要》和《存齋隨筆》。總計亦過百萬言。

若把中共立國的日期視為一分水嶺，把馮、熊二人的著述分為前後二期。就量而言，馮友蘭、熊十力後期的著述都不能算少。這也證明了他們二人的體魄和創作慾望，在後期並無急遽的衰竭。對一個長壽的思想家而言，人生到了五十歲或六十歲，正是創造的黃金時期。所謂「晚節漸知詩律細」，無論是功力和修養，都應爐火純青，有「更上一層樓」的進境才是。方之馮、熊二氏，事實卻並非如此。以質而論，馮、熊二人後期的著述，和前期相比，不但沒有進步，而且退步得令人吃驚。就馮友蘭而言，他在一九五〇年，即成了中共學術界的「專政對象」。任何政治運動一來，一有什麼風吹草動，馮友蘭便會被中共押出來，成為批判鬥爭的鵠的。思想改造運動時批馮友蘭、反右時批馮友蘭、拔白旗時批馮友蘭、反修時批馮友蘭、文革時批的還是馮友蘭。四人幫當道時，馮友蘭膀胱插著根橡皮管，雙手捧著尿瓶，被拉來拉去接受紅衛兵的批鬥，而舉國上下，並無任何人站出來，替他說過半句公道話。（註二）但在四人幫垮台後，人們又記起了他因為苟活而「失節」於四人幫的「罪行」，於是馮友蘭又被揪了出來，當作四人幫餘孽又挨了幾年批鬥和唾罵。爲了生存，爲了苟活，當然也是爲了學

術生命的延續，馮友蘭不斷地檢查和交代，不斷地懺悔和認錯，其委曲求全，已到了犯而勿校、唾面自乾的田地。但他的恭順和悔過，絲毫改變不了他的困境。他決心盡棄舊學，全盤否定自己前期的哲學體系，不惜削自己與古人之足，以適馬列毛教條之履。但他的新作，在以馬列正統自命的青年學人眼中看來，就如纏了幾十年小脚的老婦人，雖終於解開了裹脚布，走起路來卻依舊怪模怪樣，無論如何努力效顰，總不及他們的天生健足。於是，每逢馮氏的新作一出，總會招來他們的一頓迎頭痛剿。目下中國大陸哲學界的中堅和台柱，如湯一介、龐朴、方克立、張立文等人，他們的武功，便大都是在打擊馮友蘭時鍛鍊出來的。馮友蘭學步邯鄲，吃力不討好尚在其次，最要命的是新步未成，卻失去故步。到了八十年代，馮友蘭檢討自己不該生搬硬套馬列主義的條條框框而誤入歧途，立志要「只寫我自己現在現有的馬克思主義水平上所能見的東西，直接寫我自己現有的馬克思主義水平上對中國哲學和文化的理解和體會」，而不再「依傍旁人」，也不再「依傍」和「抄寫」馬克思主義。（註三）其實，「依傍」和「抄寫」，與「理解和體會」，其差別不過是五十步與一百步之間。哲學所貴在獨創，而馮友蘭卻仍要以馬克思的思想來思想，這也難怪他在晚年成書的《中國哲學史新編》，成績反遠不如他在五十多年前便已出版的《中國哲學史》了。

和馮友蘭相比，熊十力似乎幸運得太多。他以辛亥革命遺老的特殊身分，受到了

中共的特別禮遇。更兼中共元老，本身亦曾參加過辛亥革命，董必武，顧念鄉誼及辛亥同胞之情，對十力曲予庇護。而中共巨頭陳毅，受董必武之託，對十力亦時加照拂。熊十力的身份是全國政協委員。他住在上海淮海中路一棟只有高幹才有資格享用的花園別墅，不必在北京大學授課，每月卻可領取北大一級教授三百四十多元的最高薪酬。由中共立國到文革爆發前夕這長達十六年期間內，中國大陸經歷了無數次大大小小的政治清算和整肅，文史哲各界知名人士，幾無一倖免，而熊十力卻從未受過任何波及和衝擊。

中共對熊十力的禮遇和寬容，固然與熊十力的特殊身分以及董必武的庇護有關，但更重要的，還熊氏在中共眼中，只是三家村的一迂學究。除了哲學界有限的幾個朋友和學生之外，根本沒有人知道熊十力是誰。熊十力後期的著述，大多只印一、二百部，不僅流傳不廣，而且也沒有幾個人肯去認真細讀這些與時代精神完全脫節的無用之學。熊十力只是中共擺在博物館裡的活化石，如果不是唐君毅、牟宗三、徐復觀等人在港台開宗立派，今日大陸哲學界是否仍有人提起熊十力以及他的《新唯識論》，都成了一大疑問。換句話說，熊十力獲得中共禮遇和寬容的先決條件，是在於他的存在和他的學說在中國大陸完全沒有影響力，因而不可能對中共的官方意識形態構成任何威脅。馮友蘭則是洋博士加哲壇祭酒，早在四十年代即名滿天下；所謂「高明之家，

鬼瞰其室」，中共之所以對馮友蘭的批評清算，一刻也未曾放鬆，正是因為中共感到馮友蘭的存在及其思想，有可能威脅到官方意識形態。若從這一角度來看，中共對熊氏的禮遇，其實是緣於對熊氏及其學說的極端輕視，而對馮氏的逼害，反而是緣於對馮氏及其學說的極端重視了。馮、熊二人，到底誰更幸運，也就變得耐人尋味起來了。

熊十力對中共的「禮遇」感受如何，篇幅所限，不擬在此評論。但有一點可以肯定的，熊十力絕不肯甘心在博物館中當「活化石」。他之所以要營造他的哲學體系，並不僅是出於滿足自己純學術的思辯興趣，而是立志要「揮魯陽之戈，以反墜日」，替在西潮衝擊下失魂落魄的中華民族招回失去的靈魂。（註四）職是之故，他絕不能坐視自己的著述對社會不發生影響而不加以匡救。爲了不再自說自話，熊十力必須積極主動地和中共開展學術上的對話，故發掘對話的題材和共同語言，便成了他的當務之急。熊十力竭力證明中共推行的階級鬥爭、思想改造、土地改革、公私合營等種種政策，早已存在於儒門典籍中，並爲自己的體系所包攝。中共所信奉的唯物主義，也因熊十力把自己體系中純精神性的核心觀念「本體」，改造成同時含具精神（陽乾）和物質（陰坤）兩種完全相反的性質，而有所謂的「複雜性」，似已變得不再和熊氏的新唯識學水火不相容（註五）。熊十力竭力向中共證明：他的哲學，不僅和中共的理論及政策若合符節，而且他還有許多理論發明，比中共站得更高，看得更遠；若中共能採納他的體

系，所收的成效，也一定會比現在的更大。（註六）但熊十力的「證明」，大都是穿鑿附會，指鹿為馬。例如他要證明中共的「三大革命」學說源出於《詩經》，其理由是：

詩經有下民之呻吟，載王侯之昏亂，明統治階級必覆亡。孔子外王之學，皆據歷史事實，而始發革命思想，余據禮運直斥六君子之旨，推想書經詩經，必孔子反小康禮教，倡導政治革命、社會革命、生產革命等思想之來源。（註七）

古往今來，解詩之人，可謂多矣，試問誰能在《詩經》中，讀出其「明統治階級必覆亡」的微言大義來？又例如《周官》明明是一本為王莽篡漢造輿論而泡製出來的偽書，其核心思想，是法家的極端專制與獨裁。有關這一問題，徐復觀在《周官成立之時代及其思想性格》一書中，已有定論。（註八）但熊十力卻硬要把《周官》說成是孔子爲了替「社會主義制度」立法而親自撰寫的儒家寶典。捕風捉影，亂說一氣，實在難以自圓其說時，便豬八戒倒打一耙，反罵別人「不讀經而妄疑」。（註九）熊十力的非常可怪之論，不僅違反了起碼的學術行規，也違反了基本常識，故連他最親近的有限幾個學生，也不能取信。唐君毅、牟宗三採用淡化的態度，極少提及乃師的後期述作。張遵昭則不顧熊十力的不快，數度犯顏力諫強諍。（註一〇）而徐復觀則一秉「吾

愛吾師，吾尤愛真理」的態度，摩拳擦掌，數度要對熊氏新著進行批判。（註一一）至於中共領導和中共學者，則視熊十力的論說，如癡人說夢，根本沒人加以理睬。（註一二）熊十力爲了與唯物主義對話，而硬把所謂「物質性」塞入本體中，更是從基礎上破壞了自己在前期千辛萬苦建造起來的哲學體系，而使得自己的後期學說無論是由明宗到推理，處處充滿自相矛盾，犯駁而且欠通。關於這點，本文作者已在一篇題爲《論熊十力思想在一九四九年後的轉變》的長文中，論之甚詳，（註一三）讀者可以覆按，爲了節省篇幅，不再在此處複述。

必須強調的是，馮友蘭、熊十力後期在學術上的急遽退步，絕不是偶然和孤立的事件。在中共統治下，凡在中共立國前已成大名的文學家、史學家、哲學家以及從事文化學術工作的著名學者，其後期著述，全部在質的方面及大部分在量的方面，要遠遜於他們的前期著述。這是在大陸文化界和學術界人所共知的常識。分析這種悲劇的原因，其實也用不著太高深的社會學和政治學理論。一切精神糧食的生產，都必須要有最起碼的自由空間，讓思想翱翔。但在中國大陸這個封建加法西斯的專制政權中，只有毛澤東一人有思想的自由，而其餘十億人中，不僅沒有思想的自由，甚至沒有了不思不想的自由。人民不僅被剝奪了表達對毛思想反對意見之權，被剝奪對毛思想不同意見之權，甚至連閉口不說，對毛思想保持緘默之權，也被剝奪殆盡。在這種環境

之中，我們又如何能期望名家們寫出超越陷共前水準的作品？

或問：倘若馮友蘭、熊十力等名家在陷共前離開大陸，是否一定能寫出超越前期水準的作品？這一問題，由於牽涉變數太多，沒有人敢寫包單。但若這些人留在大陸，其著述的水準一定大不如前，卻是被歷史證明了的無可爭議的鐵的事實。

注釋

- 註一：參看 Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton University Press, 1963), pp. 751—752.
- 註二：馮友蘭，《中國哲學史新編》，〈自序〉（北京：人民，一九八二），卷一，頁一—三。
- 註四：熊十力，《十力語要》（台北：廣文書局，一九八五），卷下，頁四八三。
- 註五：參看熊十力，《原儒》（香港：龍門，一九七〇），頁四八，八〇—八一，八七，九〇—九一，二一六，二三六。熊十力，《乾坤衍》（台北：學生，一九七六），頁一二四，一三五，一四一，二九六—二九七，四〇〇—四四一，四五—。熊十力，《明心篇》（台北：學生，一九七六），頁一六九。
- 熊十力，《體用論》（台北：學生，一九七六），頁八一，九三，二九四。
- 註六：同註五。
- 註七：引自熊十力，《乾坤衍》，頁一三五。
- 註八：參看徐復觀，《周官成立之時代及其思想性格》（台北：學生，一九八〇），頁二九—三五。
- 註九：熊十力說：「今之知識分子，不讀經而妄疑何耶。周官土地國有，一切生產皆國營，外王篇處說得明明白白。今人必欲橫說周官制度不是社會主義之造端，盡若讀經而後議哉！」，引自《原儒》，頁二—三六。
- 註一〇：參看張遵驥一九五四年八月二十二日以及十一月一日給劉靜窗函，見劉述先編，《熊十力與劉靜

甯論學書簡》(台北：時報，一九七四)，頁一〇四—一〇五。

註一一：由於唐君毅和牟宗三的勸阻，徐復觀的批熊，終引而未發。但徐復觀對乃師的不滿，乃散見於其論著中。他在一九八〇年十一月十六日的日記中，對熊十力有一段最嚴厲的批評：「連日偶翻熊十力的《乾坤衍》，其立言猖狂縱恣，凡與其思想不合之文獻，皆斥其為偽，皆罵其為奸。其所認為真者僅《禮運·大同篇》及《周官》與《公羊·何注》之三世義及乾坤兩象辭，認定為孔子五十歲以後作。彼雖提倡民主，而性格實非常獨裁，若有權力，將與毛澤東無異。我不了解他何以癡狂至此。」引自翟志成，馮耀明校注之《無漸尺布裏頭歸——徐復觀最後日記》(台北：允晨，一九八七)，頁五九。並請參看該頁之注二，以及本書第七章。

註一二：例如，熊十力向毛澤東上書，都約七萬言，力陳「實行社會主義」、「位天地，育萬物，不由偽氏之道，而何由哉」。熊氏根據他自己的思想體系，替中共設計了一整套社會文化學術建設的藍圖。

熊氏的七萬言書，由林伯渠、董必武、郭沫若轉致毛澤東。但毛澤東只給熊氏回了一封寥寥數字十分冷漠的信：「長函誦悉，謹致謝意」，迎頭澆了熊氏一盆冷水。熊十力後來把這七萬言書，用

《論六經》為書名印了出來。見《論六經》(北京：大眾書局，一九五二)，頁一一六、八，一三三、七四—九七，一〇一—一二六；並參看郭齊勇《熊十力及其哲學》(北京：展望，一九八五)，頁二七。

註一三：參看翟志成，《論熊十力思想在一九四九年後的轉變》，該文收入本書第三章。



一九八五年陰曆一月初四，是當代新儒學理論奠基者熊十力先生的百歲冥誕。十二月，由北京大學、武漢大學、湖北省政協、黃岡地區行署以及黃岡縣政府聯合發起，在熊十力的故鄉湖北黃州舉辦了國際學術會議，探究熊氏的生平及其思想。在會議上發表文章的大陸學者，有梁漱溟、馮友蘭、張岱年、任繼愈、石峻、周輔成、蕭萐父、湯一介、馮契、樓宇烈、郭齊勇、景海峰，以及陳來等人，可見會議已網羅了大陸專攻中國哲學及中國哲學史的老、中、青三代的大部分菁英。

以會議發表的文章為主幹，再收入熊十力在一九五二年十二月十五日寫給郭沫若的一封信，以及在會議前已刊載過的評熊代表作四篇，北京三聯書店在一九九〇年二月據此輯印成書，書前有武漢大學哲學系教授蕭萐父撰寫的〈前言〉。據蕭教授解釋，該書實為熊氏誕生一百周年的紀念文集；以《玄圃論學集》名是書，乃係據引熊氏《新唯識論》語體本上中卷初版序末句：「焉得知言者，而與之遊於玄圃」云云。收入該書的文章大率可分為兩類。一類為熊氏的師友門生親屬對熊氏平生的點滴追憶，另一類是學者們對熊氏哲學體系的剖析探究。熊氏的傳燈高弟，當代新儒學碩果僅存的最後大宗師牟宗三先生，在閱讀該書後，以「不學」二字總括全書，語甚沈痛。對平生的追懷，本來就不屬學術範疇，當然更與「學」和「不學」全不相干。很明顯，牟先生的喟嘆，是專門針對該書的學術論文部分而發的。

我們知道，由一九四九年中共立國起，到四人幫倒臺後四年止，三十一年來被中國大陸文化界和學術界尊奉為金科玉律的，是日丹諾夫(Andrey Zhdanov)的教條。該教條明白規定：「科學的哲學史，是科學的唯物主義世界觀及其規律底胚胎發生與發展的歷史。唯物主義既然是從唯心主義派別鬥爭中生長和發展起來的，那麼，哲學史也就是唯物主義與唯心主義鬥爭的歷史。」這一教條，又被中共主管意識形態的學官衍伸為四條更具體的律則：(1)自有階級社會以來，社會上的上層建築，即貫穿著唯物主義與唯心主義這兩條路線的鬥爭；(2)唯物主義路線代表著上昇時期進步的新興階級的利益，而唯心主義則代表著沒落時期反動的行將滅亡階級的利益；(3)在階級社會中，每一哲學家、文學家、藝術家和政治家，不是加入唯物主義陣營，就是加入唯心主義陣營，各自為自己所屬的階級及其利益而拼搏，中間的道路是沒有的；(4)階級社會的歷史，就是唯物主義路線不斷克服和戰勝唯心主義路線的鬥爭史。

很明顯，日丹諾夫的教條及其衍生的四條律則，不僅是把馬克思所發明的「經濟基礎決定上層建築」這一公式運用得更簡單化和機械化，而且也違反了邏輯和歷史事實。首先，某人的階級背景只是構成某人思想的許許多多因素的其中一種。如果說某人的思想是一個多面體，他的階級背景只是這個多面體裡的一條邊，說某人的階級背景決定某人的思想，其荒謬程度，全等於說一條邊決定一個多面體。

其次，某人的階級背景，對其政治思想的形成，無疑是有一定程度的影響；對很多人而言，這一影響甚至可以說是「極重要」的；但對某些人，尤其是大哲學家、大文學、大藝術家和大政治家，階級背景對其政治思想形成並無太重要的影響。正因如此，我們決不能把階級背景視為所有人政治思想形成的必要和充份條件。如果說，某人的整個思想是一個多面體，他的政治思想便只是多面體中的一個側面，他的階級背景只不過是該側面上的一條邊。由於一個側面至少要由三條邊組成，一條邊相同，並不能保證由該邊構成的兩個側面相等，這本來是幾何學上的基本常識。這就是為什麼在擁有共同階級背景的群體中，會產生出不同的，甚至是完全相反的政治思想。人的階級利益和他的政治思想並不一定是一致的。試以共產主義的鼻祖馬克思和恩格斯為例：後者是一工廠老闆並親身參與對工人階級的剝削；而前者是依靠後者捐助，但事實上他是從工人階級身上剝削來的血汗錢，過著布爾喬亞的閒適生活。如果他們的階級利益和政治思想是一致的話，他們又怎會提倡以剝奪資產階級的生產資料和法權為第一要務的無產階級專政？

再次，唯物主義認定構成世界的最根本原素是物質，唯心主義堅持構成世界的最根本原素是精神。二者結論相反，但都同屬於宇宙發生學的範疇。而政治思想卻屬於政治學的範疇。如果把人的整個思想視為一多面體，那麼，宇宙發生學和政治學，便

是這多面體中的兩個不同的側面。二者之間，並無任何邏輯和因果上的關連。正因如此，同一階級出身的人，不妨各自信仰唯心主義或唯物主義；同一階級出身的哲學家，可以為著贊同唯心論或唯論而詰辯不休；不同階級出身的哲學家，卻可以同時信奉唯心論或唯物論。這樣的事例，在哲學史上，真是俯拾皆是，不勝枚舉。應該指出，「進步」與「反動」等術語，是純政治學的概念，若一旦被運用到宇宙發生學中，便會立刻失掉其全部的有效性和確當性。唯心主義絕不比唯物主義更反動，一如唯物主義絕不比唯心主義更進步。因為無論是唯心主義也好、唯物主義也好，都與「反動」與「進步」毫不相干。那些認定唯心主義比唯物主義反動，或唯物主義比唯心主義進步的「理論」，其荒謬絕倫，與那些認定梨子比蘋果反動，板凳比桌子進步的囈語，實在沒有什麼不一樣。

由以上分析，可見日丹諾夫的教條及其衍生的律則，從邏輯推理到歷史事實都無一不錯。然而，這些破綻百出的教條和律則，卻像孫行者頭上的金箍一樣，禁錮著大陸學者的心智。三十一年間，大陸中國哲學家 and 中國哲學史家的唯一工作，就是替中國已作古和尚未作古的思想家，一一貼上唯心主義或唯物主義的標籤。要命的是，中國現代以前的哲學史上，除了佛徒，其實並沒有徹底的唯心主義者，當然也更沒有徹底的唯物主義者。中國思想家的「終極關懷」，都落實在人生觀和倫理學方面；對於宇

宙發生學，他們並無甚興趣，即使偶有片言提及，也是含糊籠統、語焉不詳，而且講的又大都是合「理」與「氣」化生萬物那一套。即使起他們於地下而詰問之，恐怕連他們自己也說不清到底自己信的是唯心論，抑或是唯物論。在這種情勢之下，大陸學者不能不削古人之足，以適日丹諾夫教條之履。但由於材料本身的含混性和不確定性，對古人之足應如何削法，他們勢必又各有各的看法。也有不少人另闢蹊徑，試圖通過評判古人的政治觀點的「進步」與「反動」，以確定其階級屬性，再由其階級屬性反推出何人應被追贈唯物主義的桂冠，何人應被追加唯心主義的惡諡。這麼一來勢必又引起更大的混亂。總之，在三十一年間，大陸學者開過無數次大會小會，經過了無窮無盡的詰難論爭，出版了無數論文專書，但在已作古的中國思想家中，他們除了一致同意給所有和尚貼上唯心主義的標籤之外，對由先秦的孔夫子到民國的孫中山在內的所有其他思想家，他們從未能在任何一人的標籤問題上達成共識。

隨著毛澤東主義在大陸的破產，大陸學者在一九八〇年之後，才逐漸把自己的心智從日丹諾夫的枷鎖中掙脫出來。三十一年來的傾國之力，只造成了錯誤和荒謬的堆積；而汗牛充棟的著述，亦只剩下在學術史上，充任反面教材的價值。時間和生命的浪費，本來已夠嚴酷的了，但更嚴酷的後果還在後頭。經過了三十一年內外壓逼，大陸老一輩的哲學工作者對日丹諾夫教條的反應，已由彈性形變轉為範性形變。即令外在的壓

逼消失，但被扭曲的心智，已無法恢復正常了。至於中年和青年輩的哲學工作者，除了李澤厚等極有限二、三人外，都是喝日丹諾夫的乳汁長大的，教條一去。他們立刻變得兩手空空，一無所有。打個比方，在日丹諾夫的教條被拋棄之日，老一輩的學者發現自己早已被廢去了全身武功；中年和青年輩學者卻突然發現自己除了一招假拳術之外，根本就沒有學過任何武功。老一輩學者已七老八十，行將入土。中年一輩學者也有五十、六十，他們大概已沒有什麼機會重新開始；因為他們的年齡，早已超過了學藝的極限。青年一輩的學者，應該說是有可能重新開始的。但學術靠的是師弟間的薪火相傳以及知識的一點一滴的日積月累，二者都需要水磨石穿的細慢功夫。一蹴而就，立竿見影所能成就的，決不會是學術。大陸學術上的空白，只有靠青年一輩的學者的努力慢慢來填補。但他們卻是一無所有，從零開始。由摸索到成材，他們所走的路，也必定要比海外的同輩艱難得多，曲折得多；所費的時間，也必定會長得多。今天，我們時時讀到大陸青年學者的論文，會發覺作者心思鮮活，頭腦清楚，全無教條味與八股氣，但可惜大都不能在知識和學養上站穩腳跟，以至最後大都化作無根遊談，甚至是非常可怪之論，真是枉用聰明。

大陸的當代新儒學研究，要遲至一九八三年底或一九八四年初才起步，在各人文學科的研究中起步最遲。引起大陸學者對當代新儒學的興趣，還是北大哲學系教授湯一介等人，在八〇年代初期訪美，發見當代新儒學在西方漢學界地位崇高。不僅熊十力被視為當代中國最偉大的兩個哲學家之一，而熊氏的再傳弟子杜維明，亦已出任哈佛講席。當時大陸學術界的心態，已由鎖國時代的仇洋排外一變為崇洋媚外。洋人既如此推崇，一定有某些道理。好奇加上艷羨，大陸學界便破題兒第一遭出現了幾個專門研究當代新儒學的年輕人。

由中國大陸開始有當代新儒學的研究者起到一九八五年十二月「紀念熊十力先生誕生一百週年學術討論會」在黃州召開，頭尾不過兩年；而海外的新儒學運動在熊十力三大弟子唐君毅、牟宗三和徐復觀的大力推動下，四十五年間，薪火相傳，已及四代。前者還是一學步嬰兒，走起路來東歪西倒，而後卻早已建成了一支旗鼓堂堂的學術隊伍。二者無論在質和量方面，都存在著巨大的差距。細看收入本書的大陸學者的學術論文，絕大部分都是人云亦云的皮相之論和無根遊談，既不能深入熊氏哲學體系的內核，又不知熊氏的思想，存在著前期和後期的巨大變化。熊十力在中共立國之後，爲了和中共進行學術上的「對話」，極大限度地扭曲了自己的體系，以附會和牽引馬列教條。職是之故，他在後期撰寫的《原儒》（一九五六）、《體用論》（一九五八）、《明心篇》（一九五九）、以及《乾坤衍》（一九六一）諸書，和前期撰寫的《新唯識論》（語體本，一九四四）相比，在學術上是一巨大的退步。但大陸學者卻不明其中契機，只

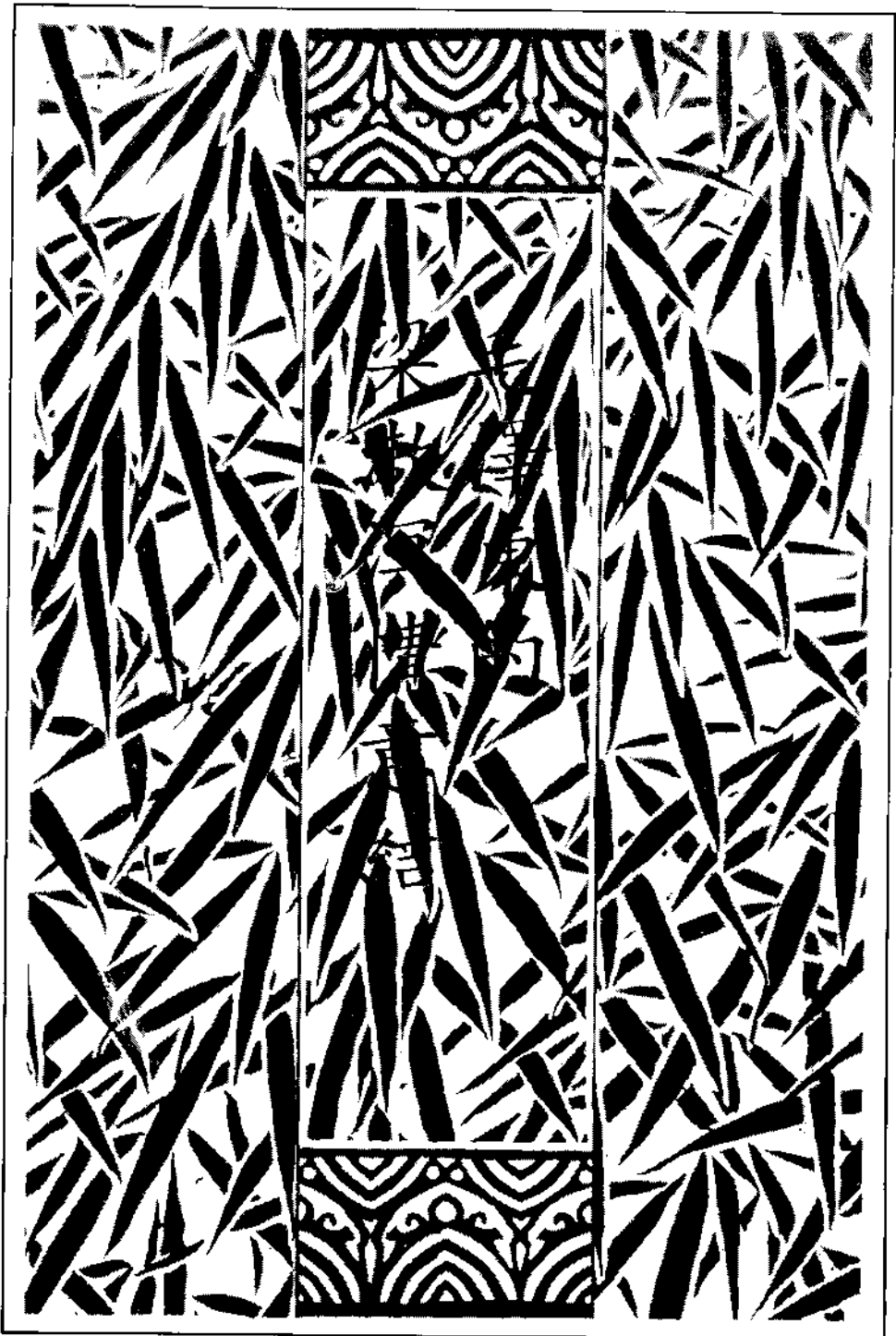
是想當然耳地把熊氏後期諸書，視為晚年定論之作，而不管三七二十一地亂捧一氣，鬧出了不少認瑕為瑜的笑話。例如熊十力在《原儒》一書中，把儒學分為所謂「大道之教」與「小康之教」兩派。前者相當於中共信奉的共黨主義，後者相當於中共斥罵的封建主義。古往今來，行「大道之教」的儒者只有一個半。半個是五十歲學《易》以後的孔子，一個是熊十力他自己。五十歲學《易》以前的另外半個孔子連同亞聖孟子在內的所有儒者，行的都是「小康之教」，因而都是封建帝王的奴才，都是熊氏口中咒罵的「奴儒」。其實，行大道之教的後半個孔子，純出於熊十力的向壁虛構；而所有儒者皆「奴」，不僅一筆勾消了歷史上無數知識分子為民請命的抗爭精神以及他們為此付出的慘酷代價，也一筆勾消了儒學的全部價值。這些理論，竟出自當代新儒學祖師爺之口，簡直是儒門的自我毀滅。故《原儒》一出，海外的熊門弟子，皆大不以為然。徐復觀甚至磨拳擦掌，要發起對《原儒》的批判。《原儒》一書，實熊氏一生的最大病累。但大陸學者卻把熊氏的糟粕看成精華，就連以研究熊十力為專業的青年學者景海峰、郭齊勇等人，也在論文中對《原儒》讚美有加。大陸學作既然連分辨好壞是非的能力都全不具備，當然更談不上對熊氏的哲學體系有一精切的把握。牟宗三以「不學」二字來總括《玄圃論學集》，究其實也不算苛論。

熊十力的書大都十分深奧難讀，倘若讀者希望通過閱讀《玄圃論學集》，作為了解熊十力哲學的助緣，所得的只會是一團混亂。此書沒有學術上的價值，但卻有學術史上的價值。儘管熊十力在晚年否認自己是唯心主義者，但對於他的唯心主義標籤，與會的大陸學者並無任何人加以質疑。在一個被日丹諾夫教條禁錮了三十一年的國家中，居然會青英盡出，如此鄭重其事地紀念一個被公認為唯心主義者的哲學家——儘管其中不免夾雜著崇洋的心理作祟和統戰的巧妙安排——確實是一件值得大書特書的盛事。畢竟，這代表著精神和價值觀的轉向。方向一對頭，只要有足夠的努力和時間，總會出成績的。

熊氏給郭沫若的未刊長信，其基本觀點和內容，已具見於熊氏的《論六經》（一九五一）一書中，並無新意，只有史料上的價值。

此書最有價值的部分，還在於熊氏的師友門生親屬對熊氏平生的點滴追憶。熊十力留給我們這方面的資料，甚為零碎稀少，此書的出版，確實給我們帶來了一些新的材料。例如熊氏的學生吳林伯提及熊十力會向中共巨頭陳毅號啕大哭不止，訴說自己在中共治下「有學問無人可傳」的苦況（頁八八—八九）；熊氏最親近的學生之一任繼愈，也提及自己曾在一九五六年致書熊氏，聲明放棄儒學，改奉馬列，實際是與乃師在學術上正式絕交（頁四七），這些材料，對了解熊氏晚年心境及其思想轉變的原因，都很有幫助。

但是，由於回憶者全憑記憶，時間一久，時間和地點的錯記誤記，人物的張冠李戴，又比比皆是。熊十力平的專門研究者，自有能力分辨出材料的對錯真假，但對一般讀者而言，卻是不折不扣的一筆糊塗帳。如果不是熊十力的專門研究者，不讀此書，大概也不會有什麼損失。



「蔣介石是用槍桿子殺人，梁漱溟是用筆桿子殺人。殺人有兩種，一種是用槍桿子殺人，一種是用筆桿子殺人。偽裝得最巧妙，殺人不見血的，是用筆殺人，你就是這樣一個殺人犯」。

「梁漱溟反動透頂，他就是不承認。他說他美得很。……你梁漱溟的功在哪裡？你一生一世對人民有什麼功？一絲也沒有，一毫也沒有，而你卻把自己描成了不起的天下第一美人，比西施還美，比王昭君還美，還比得上楊貴妃。……」

「梁漱溟這個人是不可信任的。……」
「『羞惡之心，人皆有之』，人不害羞，事情就難辦了。說梁先生對於農民問題的見解比共產黨還高明，有誰相信呢？班門弄斧。……」

「梁漱溟是野心家、是偽君子。他不問政治是假的，不想做官也是假的。……」
「為什麼他又當上政協全國委員會的委員呢？中共為什麼提他做這個委員呢？就是因為他還能欺騙一部分人，還有一點欺騙的作用。他就是憑這個騙人的資格，他就是有這個騙人的資格。……」

(一)

「你的路線是資產階級的路線。實行你的，結果就要亡國，中國就要回到半殖民地半封建的老路，北京就要開會歡迎蔣介石、艾森豪威爾。我再說一遍，我們絕不採納你的路線。」

以上的摘錄，其語言之刻薄鄙俗，像極了市井間罵大街的三姑六婆，而事實上又遠比三姑六婆更工於牽引誣陷；也有點像官衙中登門訛詐的胥吏狀棍，卻又要比胥吏狀棍更不顧身份。這些話，不出於三姑六婆之口，也不出於胥吏狀棍之口，而是出於毛澤東之口——一個在當時是堂堂六億人口的大國，號稱有五千年文明傳統的禮儀之邦的國家主席之口。光是這一點，已令我們震驚不置。然而這些話，在毛澤東連續兩天在一九五三年九月中旬的中央人民政府擴大會議上對梁漱溟的漫罵中，最多只佔百分之二。而且，這些話，在收入《毛澤東選集》第五卷時，又經中共有意大幅度地刪減潤色過。否則，還不知會多不堪入耳。梁漱溟當時是以政協委員身份應邀列席會議，並在周恩來的一再敦請下，對中共的農村工作，提了一些意見。倘若毛澤東聽了覺得不悅耳，置之不理就是了，哪裡犯得著跳腳撒潑於前，又指揮周恩來等黨政大員集體圍攻於後？拒諫飾非，以大欺小，以衆凌寡，以國會爲戲台，又豈止有失體統而已，爲什麼毛澤東會這樣沈不住氣？做出如此不智之舉？這一問題，多年來曾令筆者百思不得其解。今年一月號的《文匯》月刊上，梁漱溟先生現身說法，交待了這一段公案

的來龍去脈，突然讓筆者靈光一閃，找到了問題的癥結。

原來梁漱溟之所以激怒毛澤東，並不在於他對中共農業政策批評的內容。他所謂農民生活比工人苦，中共的幹部裡有壞人，說的都是老實話，這事實，毛澤東不僅清楚知道，而且坦言承認。激怒毛澤東的，是梁漱溟對中共農業政策批評的資格問題。

(二)

歷來中國的統治者，無不視智識分子爲豢養的走狗，故智識分子和統治者之間，根本不存在人格平等的問題。挨罵時要叩頭謝恩，挨打時要叩頭謝恩，拉出去砍頭時仍要叩頭謝恩，唸的都是千篇一律的「臣罪當誅，今皇聖明」之類的諛辭，但是，主人於狗，也不盡是罵、打、殺。幹得好時，也賞一塊吃剩的骨頭啃啃，而愛狗的主人，畢竟還是有的。故智識分子的絕大多數，削尖了腦袋，拚了命也要鑽入走狗之列。因爲要當走狗的人太多，才設有由地方到中央的秀才、舉人、進士這三級考試，才會一鑽入狗洞，便自覺身價百倍，欺凌作賤起其他狗洞之外的同儕來。

對走狗最壞的主人，是那些削尖了腦袋，鑽來鑽去也鑽不入狗洞，一怒之下鋌而走險，扛大旗造反而又僥倖當上了或差點當上了皇帝的人。由黃巢到李自成、張獻忠

到洪秀全，個個莫不如此。往日對走狗的艷羨和自憐自卑，今日都突然變作鄙夷和自高自大。念及昔日身受之輕侮屈辱，正爲此輩，今日又如何不一逞其報復之毒心也？難怪張獻忠打下成都，以開科取士爲名，把四川的士子騙入考場，然後把大門一簡，殺得一個不留。光是攜來考試的墨硯，搜集起來，竟堆積成山之高。怨毒之深，由來久矣。

毛澤東二十歲出頭，科舉剛廢。但中國畢竟是個科舉之國，廢了舊科舉，又有了新科舉，當時人仍把考入北京大學，當作進士及第。毛澤東舊學甚有根底，不僅字寫得龍飛鳳舞，文章極富氣勢，而且文采風流，詩詞歌賦樣樣皆能，卻不幸投考北大時名落孫山，只得鑽北大教授楊懷中的門檻，委委屈屈的在北大圖書館當一名日薪八元的小職員，在人前人後都抬不起頭來。北大的落第，是日後刺激毛澤東鋌而走險的原動力，也是刺激毛澤東在得天下後，整得全國智識分子個個求生不能，求死也不得的潛勢。若當年讓毛澤東考上了北大，中國歷史是不是需要改寫，「改造思想」，「反右」、「文革」第一連串政治運動是否還會發生，都無不成了疑問。毛澤東的落第，對他個人來說可能是「塞翁失馬」，但對整個中華民族而言，卻種下了日後的無窮禍根。

和歷代帝皇一樣，毛澤東取得天下後，從來不把智識分子當人看待。《毛選》第五卷中，毛澤東引用得最起勁的，是《左傳》《僖公十四年》中那句「皮之不存，毛將焉附」。毛澤東把自己的政權比作「皮」，把全國智識分子統統看作依附在他那張「皮」上，全仰仗他的恩賜，才能有一口飯吃的「毛」。職是之故，智識分子絕不允許有獨立的人格，誰敢不俯首貼耳，逆來順受，那就是毛澤東口中的「翹尾巴」，就要立刻「狠打幾棍子」，讓他老實下來，「把尾巴挾緊在兩腿之間」做人。

歷代帝皇儘管把智識分子當狗，但明白把「翹尾巴」和「挾尾巴」宣之於口，連少得可憐的一點點做走狗的裝裝門面的廉恥和尊嚴，也剝奪個乾乾淨淨的，也只有一个毛澤東。歷代帝皇只要智識分子克盡走狗之道，便大都心滿意足。和歷代智識分子相比，大陸的智識分子在毛澤東的整治下，要馴服和聽話了不知多少千百倍；但毛澤東毫不滿足，每天都在發明著作賤智識分子的新招。爲什麼？是因爲在毛澤東潛意識中，不僅有作爲帝王特有的「狗主情意結」，還和李自成張獻忠等一樣，因往昔落第而懷上了「恨狗情意結」。光凭這兩種情結，可解釋毛澤東爲何要普遍地整治大陸所有的智識分子，但仍不足以解釋毛澤東爲何要特別整治梁漱溟。一直到讀了今年一月《文匯》月刊上的那篇梁漱溟〈訪問記〉，我才知道，原來毛澤東除了「狗主結」和「恨狗結」之外，尚且懷有「梁漱溟情意結」。

(三)

毛澤東和梁漱溟同在一八九三年出生，而梁漱溟僅比毛澤東早出生十天。當毛澤東投考北大落第時，梁漱溟卻以一篇〈究元決疑論〉而名滿天下，進而為蔡元培賞識，無需讀大學，便直接出任北大哲學系講師。兩人際遇竟有天淵之別。

毛澤東和梁漱溟第一次碰面，時在一九一八年初，兩人剛二十五歲出頭，正值毛澤東落第失意，寄寓楊懷中家，而梁漱溟卻以北大同事身份，頻頻夜訪楊懷中，出來替梁漱溟開門的常是毛澤東。梁漱溟以為毛澤東是由湖南來投奔楊氏的鄉黨，便不會留意，更不與毛澤東互通姓名，就逕入客廳內與楊氏劇談。後雖經楊懷中一再稱道毛澤東「有才有為」，但梁漱溟竟沒放在心上，連毛澤東的名字也沒有記住。

梁漱溟當時可能並無輕視毛澤東之意。但毛澤東由於落第失意，自尊心過分敏感，卻認定梁漱溟因少年高第，眼高於天，直視自己如無物，從此便深深種下了「梁漱溟情意結」。

一九三八年初，梁漱溟以無黨派人士身份，隻身赴延安參觀。其時毛澤東已是中共主席，武裝割據一方，早已不是昔日吳下阿蒙，而梁漱溟亦早就忘了二十年前楊家那段公案，更不知毛澤東即昔日的應門者。二人相見，毛澤東第一句話就點醒梁漱溟：「梁先生，我們早見過面了，您記得不記得？民國七年，在北京大學，那時您是大學講師，我是小小圖書管理員。您常來豆腐胡同楊懷中先生家串門，總是我開大門。……」五十年後，梁漱溟提起這次延安之會，還驚嘆毛澤東的「好記性」。梁先生畢竟是個真君子，未免太忠厚老實了，居然至今仍沒有在「大學講師」、「小小圖書管理員」、「總是我開大門」等話中之話，聽出牙齒磨擦的聲音，一心還以為毛澤東真的在和他敘故人之情。要知道，一九一八年梁漱溟在楊懷中家中的「有眼不識泰山」，是毛澤東一輩子的奇恥大辱，其怨恨刻毒，如附骨之疽，除死方休，又哪肯這麼輕易就忘記了？

自以為和毛澤東有點「故人之情」，一九四九年大陸易手，梁漱溟自願留在大陸。毛澤東給梁漱溟一個政協委員位置，又替他在頤和園裡找到房子居住，每一兩個月總要找梁漱溟到中南海聊天吃飯，似乎也頗念舊。筆者有一個朋友，年輕時曾投考香港大學落第，後來發迹當了老闆。他平時最喜歡把港大罵個一錢不值，但公司請的又都是港大的畢業生；因為他喜歡看著港大學生爬在他腳下當狗。毛澤東掌權後把梁漱溟「養起來」，心中的那種輕薄及自鳴得意，和敵友僱用港大畢業生時的心理狀態，其實並沒有什麼不一樣。

除了梁漱溟，毛澤東還「養起了」章士釗、郭沫若、柳亞子、趙樸初等名士。人

人都感激涕零，不知有多恭順。如郭沫若，口口聲聲「鋼」啊、「太陽」啊，雖然是肉麻了點，但聽在毛澤東耳裡，委實舒服無比。偶然不小心「翹了尾巴」，如柳亞子嫌官小，嚷著要回老家學嚴子陵釣魚，被毛澤東一聲「牢騷太盛防腸斷」，揍了幾棍之後，尾巴便緊緊挾在兩腿之間，再也「翹」不起來了。幾時見過像梁漱溟這樣的人，飯照吃、衣照穿、房子照住、嘴巴卻一句好聽的也不肯講。要他「提提意見」，無非是提醒他，白吃了這麼久，也該說幾句好聽的了。誰知他竟真的批評起共產黨的農業政策來了。批評？就凭他也配？也不想想今時今日自己是什麼身份，有什麼資格！揍他幾棍子，不點名地在大會上臭罵一頓，誰知他反而把尾巴翹得更高，竟走上講台要求向他道歉認錯，否則就是「沒有雅量」云云。喝令他滾下台來，他還敢公開頂撞，口口聲聲要求什麼公開辯論的「公平待遇」……是可忍也，孰不可忍，這簡直是作反了。往日的老帳，還沒好好清算哩。毛澤東的「狗主結」、「恨狗結」以及「梁漱溟結」，剎那間三毒齊發，於是才會不顧身份，不分場合，變國務會議為圍攻梁漱溟的鬥爭會。而毛澤東的種種言談舉動，也只有「三毒攻心，喪其魂魄」八個字，才能給予合理的解釋。

(四)

筆者向來對梁先生充滿敬意。這並不是因為筆者近十五年來多少讀了幾本儒家的書，而梁先生又是洋學者口中「最後一名儒家」——梁先生其實是以佛家為歸宗的；也不是因為梁先生的學問——筆者近年來因研究需要，讀完了梁先生所有的書和文章，反而更傾向於胡適對梁先生的批評：梁先生嘗試把中西文化納入幾個簡單公式而仲裁其長短得失，開風氣之功容或有之，但嚴格說來並無甚學術上的意義；甚至，也不是因為梁先生在中共的壓迫下始終不改變其思想——澳洲大學姜允明教授，本來打算以這一題目撰寫論文參加去年十一月在大陸舉行的「梁漱溟學術思想國際討論會」，但不幸他讀了梁先生的近作《人心與人生》，上面大段大段抄引馬、恩、列、斯、毛語錄，反而使他的論文胎死腹中，結果連會都沒能去成——筆者對梁先生的敬意，全在於他敢以「人」的身份，在慣於把中國所有智識分子都當作「狗」而又肆意加以凌辱欺侮踐踏的毛澤東面前，力爭作為「人」的資格和人格上的平等。筆者對梁先生的敬意，全在於他「自反而縮」，不屈於毛澤東的威勢，不屈於全國的口誅筆伐，堅決不肯承認挺起脊梁站起來做一個「人」，有任何過錯。筆者曾在中共治下生活了十九年，知

道要做一個「人」是何等的不容易。在全國皆毛澤東一人之狗的年代，至少還有梁先生一人守住了「人」的尊嚴，使筆者有理由相信「士可殺不可辱」的格言，不是古人在的無稽之談。

但是，最近梁先生的〈訪問記〉，當頭潑了筆者一桶冷水。梁先生竟承認自己在一九五三年九月對毛氏的「拍案而起」，是「由於我的狂妄自大，目中無人，全不顧毛主席作為領袖人物的威信，當眾與他頂撞，促使他在氣頭上說了若干過火的話。如果說當時意氣用事，言語失控，那麼也是有我頂撞在先，才有毛主席對我批判在後……」因此梁先生認為自己「犯了荒唐的錯誤。」

筆者簡直不敢相信這些話，出自梁先生之口。這是什麼邏輯？難道「作為領袖人物」，就有權為所欲為，把人當狗，任意加以侮辱踐踏，而受辱者的任何申辯，竟要負起使「領袖人物」「語言失控」之責？天底下難道真的沒有是非，而只能以權勢為是非？「以德抗位」的觀念哪裡去了？「天爵人爵」的觀念哪裡去了？「誅一夫」的觀念哪裡去了？人格平等的觀念哪裡去了？昔日的凌霜氣節錚錚鐵骨都到哪裡去了？

一九五三年九月毛澤東對梁先生的侮辱和逼害，是一樁舉世矚目冤案。平反這一冤案，不僅可以一吐全國知識分子四十年來被逼作狗，動不動就被指為「翹尾巴」而挨棍子的苦水，也藉以表彰「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫精神。

這種精神，在中國大陸舉國崇洋媚外，唯權是視，為利是圖的今天，顯得特別難能可貴。正因如此，這一冤案及其平反，關係著民族的良心氣運，再也不僅僅是梁先生個人得失榮譽的問題。但是，梁先生的〈訪問記〉，卻人為地製造了平反冤案的許多不必要的障礙。故即令這一冤案最終平反，由平反帶來巨大道德力量和文化意義，也會因〈訪問記〉而雲散煙消。出於對梁先生的敬仰和信心，筆者願意相信梁先生的「認錯」，只是訪問者的筆誤（甚至是捏造）。若事實證明筆者的「相信」不是出於個人「一廂情願」，希望梁先生本人能親自站出來更正，以澄清天下視聽。若不幸這些話真出自梁先生之口，筆者祈求梁先生能公開收回自己的「認錯」。因為爭取「人」的資格並沒有錯。「犯了荒唐的錯誤」的人，不是梁先生，而是一心把梁先生當作狗一樣凌辱的毛澤東。梁先生曾要求毛澤東有公開認錯的「雅量」，並說「主席您有這個雅量，我就會更加敬重您；若您沒有這個雅量，我將失掉對您的尊敬。」三十五年後的今天，想不到筆者竟要把梁先生這段話中的「主席」改為「梁先生」，向梁先生祈求公開收回「認錯」的「雅量」了。

「君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之。更也，人皆仰之。」這段話，見於《論語》，出自孔門高弟子貢之口，梁先生一定比筆者更精熟。筆者從來就相信梁先生是個知過能改的真君子，更相信自己永遠也不會失去對梁先生的愛戴和尊敬。因

爲，筆者對梁先生的「雅量」，始終懷有最大的信心。

128

〈附錄〉

我的自省——答翟志成先生

梁漱溟

編輯先生：

近年海外報刊時有論及本人的文字發表，關心本人的親友多剪寄於我。不久前，又收到居留舊金山的甥女寄來的貴報四月五、六兩日剪報，刊有翟志成先生所撰〈梁漱溟先生，您不能認錯〉一文，對本人多有指教。

翟先生在文中指出，若我對一九五三年與毛澤東發生語言衝突一事有「認錯」的表示，則不僅僅是我個人的得失榮辱問題，「是關係著民族的良心與氣運」的事。同時翟先生表示，他但願《文匯月刊》文中所寫我「認錯」的一些話是訪問者的筆誤，並希望我能對此事加以澄清。翟先生的用意甚爲可感，故敢借貴報一角，就此略作說明。

當年國務會議上毛澤東對我不點名批評之後，某日午後將再次開會，我準備在此會上就毛澤東認定我的發言爲惡意一點予以辯明。是日上午，曾在家中言道：「今天將一決勝負。」會議進行時，在對方態度的刺激下，我的發言亦因之較前更欠冷靜。

於激烈爭執之後，我突然憬然醒悟自己已落入意氣用事。善意即是善意，不容指為心懷惡意。為人於是非曲直不可含糊曖昧；據理辯明就是，何必言勝負？進而憶及平日用以自勉的一句話：「忽毫不能昧，斯須不敢瞞」。（明儒羅近溪語）我既省察到自己有雜念，自不當隱瞞，雖事過多年，但每與人言及此事，總是承認自己亦有錯。爭執產生自雙方，唯中國古人有「反求諸己」的教導，我的認錯是不假外力的自省，並非向爭執的對方認錯。

一九七四年，所謂「文化大革命」，以群眾運動方式「批林批孔」。我表示贊成批林，於孔子則不當全盤否定，以〈當今我們應如何評價孔子〉一文表達自己的見解，招致大小會議批判。對這種強辭奪理、以勢壓人的所謂批判，我只引一句古語回答會議主持人：「三軍可以奪帥也，匹夫不可奪志。」〈當今我們應如何評價孔子〉一文，兩年前已傳布海外，如翟先生亦嘗寓目，不難明白，我於是非是不苟同的。

今年邁體衰，僅以寥寥數語奉答，倘未符翟先生所望，尚祈見諒。

梁漱溟口述

伯寬筆錄

一九八八年五月二十日

編按：本文為梁漱溟先生對《世界日報》所載翟志成先生專文的反應，由梁先生

口述，其長子梁伯寬先生筆錄，時為今年五月二十日。一月之後，梁漱溟即溘逝北平。

本文由梁氏在美親戚輾轉寄交本報刊登。



(一)

誰教失足下漁磯，心跡年年處處違。

雅集圖中衣帽改，黨人碑裡姓名非。

苟全始識談何易，餓死今知事最微。

醒便行吟埋亦可，無慚尺布裹頭歸。

——呂留良

一六六三年，明末遺民呂晚村先生，痛感於民族淪亡，文化命脈懸於一線，而我神明華胄，將有萬世為奴之痛，決心革功名、棄舉業，隱居林泉，從事著述講學，企為天地留一分正氣，為中國文化保存幾粒讀書種籽，為華夏立一典型。其忠憤勃鬱之氣，發為歌吟，雖不曾擲地，然亦必金聲玉振，響徹人寰。三百年後，泔水徐復觀先生讀到晚村先生的詩，尤其是讀到「無慚尺布裹頭歸」之句，引起了無限的感動以及經久不息的共鳴。

數千年來，無數的先聖先賢、仁人志士、義夫節婦、以及忠良孝子，用他們生命中抽出的真絲，才編織成這一尺布。它不僅是五千年文化精華的積累，不僅是中華民

族守故開新的依據，不僅是中國人之所以成爲中國人的憑藉，它簡直就是每個中國人良知的標尺。每個中國人的周旋進退，都將在「尺布」面前接受嚴格的檢驗；每個中國人的一生功罪，都將在「尺布」面前接受最後的審判。

三百年前，呂晚村先生以著述和講學，在夷狄文化專制政策的屠刀之下，大講民族氣節與華夷之防。三百年後，徐復觀先生也是以著述和講學，在全盤西化派的明槍和頑固保守派的暗箭的前後來攻之下，大講如何在繼承傳統文化精華的基礎上，引進西方的民主制度和科學精神。呂晚村先生的結局，是戮屍兼滅族。徐復觀先生則在逼迫侮辱之下，被勒令強迫退休於東海大學，以至生計無著，衣食不周，賴賣文以糊口，終其一生，飽嚙明槍冷箭，幾至體無完膚，最後竟在困苦寂寞中含恨以歿。徐先生不是沒有過短暫的猶豫和徬徨，但「無慚」於「尺布」的悲願，又恆讓他克服和轉化了人性的軟弱，使他能動心忍性，造次必於是，顛沛必於是，爲中國文化的存亡續絕，爲中華民族的繼往開來而鞠躬盡瘁，孜孜迄迄，至死方休。徐先生在學術上的創獲，遠非呂晚村所能企及；徐先生對專制政體的鞭撻及對民主政制的擁戴，更非呂晚村所能想見。然而，歷史的局限並沒有阻絕了兩個偉大的人格在精神上的感通；而把兩個不朽的靈魂緊緊聯繫在一起的紐帶，正是呂、徐二先生始終不能忘情的「尺布」。他們在終其一生的最後評審中，都能「無慚」於裏頭歸的「尺布」。孟子把俗世的功名富貴

稱爲「人爵」，把德性的創獲稱爲「天爵」。人爵是及身而止的過目浮雲，天爵是萬古彌新的紀功豐碑。只有在「人爵」和「天爵」的區分之中，我們才能辨別出誰是真正的強者。以呂晚村和徐先生爲例，他們在從政的活動中，並沒有什麼顯赫的成就。換句話說，他們都是「人爵」競逐中的落荒者。他們的成就，是建樹在著述和講學之中，在道德人格的修成之上。在這方面，他們是真正的勝利者。因爲，「無慚尺布裏頭歸」，正是獲取最榮耀的「天爵」的代名。

(二)

徐先生由政壇急流勇退，決心以學術爲安身立命之所，已近不惑之年。由於起步較遲，且無正式的大學學位，徐先生在治學之始，非但沒有少受勢利者的冷眼及毫無理由的侮蔑。侮蔑和冷眼，並沒有消沮了徐先生探求真理的志氣。相反，它們適足以挑激起徐先生不服輸的倔強和百折不回的固執。愍著一口氣，徐先生一頭扎進中國和西方的經典中。台中大度山的圓月，東海教員宿舍中整夜不滅的孤燈，伴隨著徐先生渡過了無數個不眠的讀書和著述的暗夜。大凡有創發性的大學問家，都需要具備聰明、努力、以及足夠的專業訓練這三種要素，作爲其成功的必要條件。徐先生出生在一農

村塾師的家庭，孩童時代的耳濡目染，中學及師範學院的埋頭苦讀，更主要是在湖北國學院爲期三年接受黃季剛等國學大師的嚴格訓練，使徐先生在文、史、哲三方面都打下了極堅實深厚的底子，義理、辭章、考據樣樣皆能。在日本留學時，徐先生深受河上肇的影響，通過日文譯本徐先生大量研讀了西方的政治經濟學理論，從而掌握了現代學人特別擅長的邏輯和架構的思維方式。傳統型的學者或許有著和徐先生同樣深厚的國學根底，但由於缺乏現代的理論和方法，難以站得高、看得遠，在學問上有所突破而更上一層樓。現代型的學者又大都缺乏像徐先生那種深厚的國學根底，故雖空有理論和方法，卻難免不捕風捉影、買櫝還珠，甚至會削中國經典史料之足，以適西方理論和架構之履。徐先生一身兼領傳統型和現代型兩類學者之長，而無二家之短，更兼輔以不世出的聰明（徐先生的絕頂聰明，就連他的論敵殷海光先生也不能不爲之驚羨），以及「人一己百，人百己千」的水磨石穿的勤勉功夫，在當代中國學者中，實在是罕有其匹。難怪他能在治學的極短時間之內，便能脫穎而出，在中國藝術史和秦漢思想史方面獨步一時，卓然大家。

徐先生與唐君毅先生、牟宗三先生鼎足而三，被當世推尊爲海外新儒學最重要的三位大思想家。新儒學三先生都矢志恢復和發揚中國傳統文化中的道德主體和藝術主體，再以此爲基礎，以接引吸納西方的政治主體（民主）和知性主體（科學），並在更

高層次上達成東西文化的融匯和綜合。三先生的職志，都和大儒黃岡熊十力氏的教誨和啓迪有密切關係。但徐先生除了和熊、唐、牟諸先生在精神上相通感外，在學術上卻另闢蹊徑。熊、唐、牟諸先生均以哲學名家，而徐先生的專長卻在思想史方面。徐先生捨純哲學而專攻思想史，實出於以下二方面的考慮。第一：思想史在哲學和歷史之間，在義理和考據之間，以徐先生的學養和訓練，最易在其中發揮自己的特長。第二，自乾嘉以來，戴震、閻若璩倡導於前，胡適、顧頡剛揚波於後，天下風靡，均以爲捨考據外別無真學問。然而戴、閻諸師之考據，支離鉅釘，致使民族精神，屈抑而不伸；而疑古派諸人車又專門以破壞和毀滅中國文化，爲其考據之主要目標；雖有以熊十力氏爲首之新儒家爲中國文化的慧命奔走號呼，無奈熊、唐、牟諸人皆不諳考據，他們的言論著作，大都被流俗目爲無根遊談。故空有言者諄諄，而結果還是聽者邈邈，依然動搖不了反中國文化的森嚴壁壘。徐先生有鑒於此，決心入室操戈，拔趙幟，插漢幟，以義理爲先導，以更精嚴更縝密的考據，去破斥疑古派披著「科學」假皮裝腔作勢以嚇唬別人爲能事的僞考據。真是一著佔先，全盤皆活。在徐先生的著述中，材料不再是雜亂無章的散漫堆砌，而是爲義理所貫通，一一從屬於義理，服務於義理；義理也不再是「六經注我」式的信口開河，而是立足於充份的材料，堅實的證據，故能挺立如山而不可動搖。這才是真學問，這才是真考據，不僅胡適們不足以語此，就

連乾嘉諸大師也難以企及。宋學和漢學漫長的糾結和紛爭，經過徐先生的大力董理疏通，才能取長補短，合二而一。徐先生在治思想史上筭路藍縷之功，是繼承、也是發展；是守故、也是創新。他的《中國藝術精神》和《兩漢思想史》，已成爲任何有志治中國思想史的人必讀的經典。

(三)

徐先生的著述和講學精神直承先秦儒家。先秦儒家是由一群自覺承擔國族文化命運的智識分子組成的壓力集團。他們通過講學、著述、從政等各種渠道，企圖藉文化和道德的力量，以移風易俗，改造社會，並在改造社會的同時促成現實政治的轉化。先秦儒家對現實政治，從來沒有放棄過批判和抗爭。孔子修《春秋》，是對亂臣賊子的批判和抗爭。孟子見大人則藐之，是對權勢的批判和抗爭。荀子倡言對暴君「奪而後義，殺而後仁」，是對獨夫民賊的批判和抗爭。不妥協的批判和抗議精神，構成了先秦儒家的顯著特色。批判和抗議必須有拋頭顱、灑熱血的心理準備，所以孔子宣揚「殺身成仁」，孟子倡言「捨生取義」，而發強剛毅，「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的錚錚鐵骨，是先秦儒家共同稱許的大丈夫所必須具備的品格。一直到了秦漢之

際，中國的大一統專制政體得以確立，儒家經過專制政治的長期壓迫和歪曲，其精神面貌不可避免地產生了深刻的異化。批判和抗議精神的減弱以至幾乎完全消失，是儒家異化的重要標識之一。在漢以後，儘管偶然還有敢於批逆龍鱗，犯顏強諫的大丈夫，但他們畢竟是少數中的少數。在頭頂儒冠的群體中，最多見的是脅肩諂笑、奔走豪門、身體力行著「以順爲正」之道的妾婦；最多見的是明哲保身、打馬虎眼、和稀泥、膽小怕事、閉口不說人過的鄉愿。如何恢復和宏揚先秦儒家的真精神，是當代新儒家的首要任務。在當代新儒家中，真正能完全凸顯先秦儒家的批判和抗議精神的人，據我們所知，只有徐復觀先生。

徐先生在戎馬戰陣中，是勇敢的戰士；由沙場轉移到捍衛中國文化的新陣線，徐先生仍不失其戰士的本色。在他的眼中，容不下半點虛偽和邪惡。他絕少人情的牽扯和利害的計較，義之所在，即使明知是刀山、是陷阱、是龍潭虎穴，他也要去碰，也要去闖。老虎屁股摸不得嗎？偏要摸！徐先生留下數百萬言的政論和雜文，幾乎每一篇都是匕首、是投槍，刺向政治的黑暗和人間的不平。而儒家的批判和抗議精神，也在徐先生的文章中，得以伸張到前所未有的高度和廣度。

爲了捍衛和宏揚中國文化，徐先生真正做到了「鞠躬盡瘁，死而後已」；但他絕不贊同凡「國貨」就是好的，這是他和一切形形色式的新舊國粹派最大不同之處。國粹

派看見傳統的癰疽，也可以大讚「紅腫之處，艷勝桃花；鮮明之處，皎愈奶酪」，而徐先生則斷言不切除癰疽則不能救活傳統。經過五千年文化浸潤的傳統，是培養聖賢豪傑、仁人義士的沃土；而經歷了二千多年專制政治的鉗制，這傳統又滲入了許多劇毒的元素。這種精華和糟粕的揉合，養份和毒素的混和，是我們祖先留給我們的精神財富，也是我們祖先留給我們的精神病累。沒有人能割斷歷史，那些徹底拋棄傳統的全盤西化高論，只是一廂情願的空想。因為傳統在我們每個人的生命之中，已融入了我們每個人的血和肉。試問有哪些個活人能拋棄自己的血肉和生命呢？傳統不能拋棄，而只能在剔除其糟粕，保有其精華的同時，引進其他文化的優良因素，以達成傳統內的改造和創造性的轉化。切除傳統的癰疽需用批判的手術刀，而徐先生正是醫術最佳的刀手。

徐先生首先把批判的手術刀切向中國的專制政治。在徐先生看來，由秦以來的中國專制政體，其施設的基本目的，是爲了確保獨夫民賊把天下據爲私產。它是傳統病毒之總根，是萬惡之源。在它的控制和壓抑之下，中華民族的精神，受到了極大的闕割和歪曲，先秦儒家不絕如縷的民本主義思想，幾成斷續絕港。現代中國人的民主器根不深，現代中國的政治不上軌道，都無不和傳統的專制政治思想的毒害有著密不可分的關係。徐先生從政時曾參預最高機密，出於親身的體驗，使他對中國專制政治的

批判，有驚人的真實和入骨的深刻，而決非那些由理論到理論的皮相空談所能企及萬一。他的三大冊《兩漢思想史》，其中對專制政治的揭露和鞭撻，和反傳統的西化論者相比，要深入和嚴酷了不知多少倍。徐先生從不認爲在中國的專制政治中，有什麼正面意義的因素，值得我們今天的中國人去繼承和發揚。他確信，只有在徹底割除了專制政治這一毒瘤後，中國文化才會再現生機。他堅決反對對專制政治作任何形式的美化。爲此，他曾寫過一篇題爲〈良知的迷惘〉的著名檄文，向一個刻意替專制政治塗抹金粉的歷史學家提出規勸和諫爭，即令是扯碎數十年的交情也在所不惜。

徐先生身爲智識分子，但他絕不認爲智識分子在批判面前應享有豁免權，他那批判的手術刀，也常用來解剖智識分子。在某種意義上說，也等於在解剖自己。徐先生認爲，中國智識分子由於經濟上不能獨立，且又不屑於從事生產勞動，只能把入仕作爲謀生之途，久而久之，便培養出一種對政權依附和寄生的性格。經濟不獨立，便難言人格的獨立。再加上專制政治的長期毒害和壓迫，智識分子獻媚工諛、習爲無恥，自覺或不自覺地成爲專制政治的緣飾，成爲獨夫民賊的幫閒或幫凶。智識分子的道德水準，就一般而言，要遠在目不識丁的勞苦大眾之下。人必先糟蹋、侮辱他自己，然後別人才敢於糟蹋、侮辱他！二千多年來中國智識分子身受的種種屈辱，特別是近三十多年來中共加在智識分子身上的種種踐踏和殘害，新舊獨夫民賊當然罪大惡極，而

智識分子的自輕自賤，亦不可不謂咎由自取。徐先生認為，現代智識分子若要擺脫卑賤屈辱的困境，首先得掌握一門專業技能，作為謀生的資具。只有經濟上取得獨立，智識分子才有可能和現實政權保存足夠的距離，一反以往對權勢依附和寄生的性格。亦只有能真正做到這一點，智識分子才能真正代表社會良心，對現實政權行使自己監督和批判的職責。

徐先生矢志要恢復先秦儒家的真精神，但他並不認為先秦儒家完全沒有值得批判的地方。先秦儒家的欠缺和不足，除了上文已提及的由經濟不獨立而孳生出漢以降的儒者種種流弊之外，主要還表現在：先秦儒家只強調通過禮樂教化以規範和轉化統治者，卻沒有強調人民對政治的直接參與。先秦儒家要求統治者都成為堯舜式的聖君，而統治者畢竟只是俗子凡夫；過嚴的道德要求和過重的政治責任，都極易使其由不勝負荷而萌自暴自棄之心；而在社會和民間，又由於缺乏政治參與而無法予統治者以任何限制；再加上先秦儒家極少在政制建構中用心，因而亦無法在制度上規範和制約統治者。統治者手中握有無限制的權力，他們若不肯效法堯舜而願意做桀紂，儒家幾乎拿他們一點辦法也沒有。先秦儒家充其量只能緩和及淡化了專制毒素，卻不能從根本上消弭專制毒素。先秦儒家過份強調「正德、利用、厚生」，卻忽略了為知識而知識的純知性追求。他們不知道，「為知識而知識」那種看似「無用」於「正德、利用、厚生」

的精神，卻可以成就科學，反過來大大地促進了「正德、利用、厚生」。故「無用」之「用」，適足以成其大用。總的說來，把注意力專注在「正德、利用、厚生」的先秦儒家並不反對民主，也不反對科學。若他們能明白民主和科學能大有助於他們的「正德利用厚生」，他們也一定會歡迎和擁抱民主和科學。但順著先秦儒家的傳統，若無西方的刺激，卻不能開出民主和科學。不能在自己的胚胎內引育出德先生和賽先生，雖說只是儒家的「無心之失」。但「無心之失」畢竟也是一種錯失。先秦儒家對這一錯失是要承擔責任的。

徐先生終身為民主而奮鬥。民主——在徐先生看來——不是一種誇誇其談的空理論，不是觀念上的遊戲，也不是標語和口號；民主其實是一種生活方式，是一套亟需知行合一的身體力行。在今天的中國，幾乎所有著名的民主鬥士，都在行為上顯出強烈的獨裁性格。這是中國最大的不幸。正因如此，徐先生一面肯定他們的民主理想，一面又嚴厲地批判了他們以真理化身自居，以救世主自命，絕對不能聽取不同意見，不能容忍異端，以及在受批評後狂暴非理性的過當反應。徐先生特別批判了胡適和殷海光。徐先生不客氣地指出：胡適對中國文化的踐踏和糟蹋，殷海光對中國文化熱愛者的謾罵和污蔑，其實都是他們反民主的獨裁性格自覺或不自覺的大暴露。由這種人領導的民主運動，不會有什麼前途；因為即使他們成功，也只不過是取代了老獨裁者

的權位，讓自己成爲新的獨裁者；而民主政治，依舊還是可望而不可即的水中之月、鏡中之花。

(四)

徐先生是當代新儒學運動五位最重要的思想家之一。其他四位新儒學大師，即梁漱溟、熊十力、唐君毅、牟宗三，與徐先生非師即友。他們在寒風透骨的全盤西化橫逆中同聲相應、同氣相求，共同赤手搏龍蛇，以圖挽狂瀾於既倒。這種並肩戰鬥的患難真情，可謂深如淵海。但徐先生決不因爲顧念交情而對當代新儒家內部的缺失不加批判。徐先生認爲：當代新儒家過份醉心於馳騁其形上思辨哲學的精彩，卻忽略了發掘儒學傳統中平實的一面。中國文化當然不乏形上思辨的精彩，然而，平實卻是中國文化的基線。「極高明」原自「道中庸」始，而離開了匹夫匹婦日常生活的庸言庸行，便無以陶鑄聖賢的偉大人格。忽略了平實基礎的形上思辨追求，極易流入概念遊戲，以至現弄光影、逐物而不知返。爲了糾正這一偏向，徐先生治學銳意於平實，銳意於彰顯平凡中的偉大。由於太注重中國文化中平實的一面，徐先生晚年漸有反形上思辨哲學，以至反宗教的偏向。其實，形下與形上、中庸與高明、入世與超越，構成了中

國文化的有機整體。太過強調一個側面，因而忽略、以至壓抑了另一個側面，都是容易產生流弊的。

徐先生還著重批判了當代新儒家在治學處理材料時「六經注我」的態度，對於熊十力在一九四九年後的著作，尤其不能同情。熊先生晚年出於某種需要（牟宗三先生認爲是出於保住孔子的需要），把連孟子在內的二千多年來中國的所有儒者，全部醜詆爲「奴儒」，把作爲中國文化之源的六經，統統醜詆爲「偽經」。熊先生提出這一嚴重指控，其根據竟然純是他個人想當然耳的浪漫聯想。徐先生拍案而起，本著「吾愛吾師，吾更愛真理」的態度，要發起對熊十力的批判。但由於唐君毅、牟宗三等先生的勸阻，批熊運動終於引而未發。但徐先生個人對熊十力的批評，仍散見在徐先生的文章中。《日記》中徐先生竟直斥熊十力爲「瘋狂」。熊十力是徐先生的恩師，徐先生又是一個非常念舊且特重感情的人，爲了保衛中國文化不得已和老師意見相左，徐先生心中的沈痛和歉疚，是不難想見的。儒家雖提倡師友間責善，但朋友之間的責善，尚且千難萬難；而在儒家傳統中，作爲弟子爲了真理敢於公開批判老師，古往今來，眞做到這一點能有幾人？這是徐先生的偉大處和不可及處。

徐先生對峽海兩岸的批評，尤其是對封建法西斯政體的深入解剖和猛烈抨擊，具見於徐先生的雜文集中，讀者可以覆按。篇幅所限，不在這此詳論。

(五)

徐先生素無寫日記的習慣。大約在去年春天，我們在一偶然機會，始獲悉徐復觀先生在逝世前的一年半，開始撰寫他的日記。去年夏天，馮耀明藉赴美開會之便，到新澤西拜謁了徐師母，並蒙徐先生次女徐均琴博士惠賜徐先生日記手稿拷貝一份，囑咐帶回新加坡和筆者商議，看看是否適宜出版。我們都是徐先生晚年在香港收錄的學生。馮耀明在香港中文大學攻讀碩士學位時，曾當過徐先生的研究助理；筆者曾在新亞研究所攻讀兩年，碩士論文即由徐先生親自指導。徐先生高深淵博的學識，汪汪如萬頃之波，澄之不清、擾之不濁，實非我們這兩個在學術界學步的新丁所能蠡測。但徐先生悲天憫人的懷抱，卻足以化頑起懦，開拓萬古心胸，永遠鞭策和激勵著我們為國族為人生為真理向前不息的求索。在新加坡捧讀徐先生的《最後日記》，我們面前彷彿再現一個處處由平凡中透顯出偉大的整全人格。徐先生不是一個「望之儼然」、規行矩步、動不動就板著面孔訓人的道學先生。他和我們一樣，有血、有肉、有脾氣、甚至有點缺點。他的主觀有時或許過強，性子有時不免狃急，而嫉惡有時恐怕過甚。故他有时也會犯錯。譬如他在一九八一年七月十五日《日記》中，把陳勝長批評他的文章，

誤以為是潘重規先生托名，即是其中之一例。但他敢愛敢恨敢悲敢怒敢哭敢笑，喜怒哀樂率性而行兼以良知主宰其中，故能高視闊步而不失其矩矱綱維。徐先生不是謹小慎微的中行君子，若以儒家的禮的外在形式作為判準，徐先生可能並不合格。但他卻比我們慣見的儒者更能顯透儒門的內在精神。他不能在形式，但卻能在內容上顯凸出當代儒家的真正典範。這種傳神而不拘虛文的豁達大度，構成徐先生人格的最要特色，在《日記》中真是彰彰可見。

徐先生自視甚高，在思想史、藝術史、文學批評史，以至政論等許多領域，徐先生的創獲都超越前人；而徐先生對自己的成就也非常自負，常不作第二人之想。他在一九八〇年十一月一日《日記》中，曾寫了這麼一段話：「今日校注《宋詩特徵試論》稿完畢，其中析論之精、綜貫之力，來者不可知，古人與今人，誰能企及於一二乎？為之嘆息。」真理的進路如地獄的入口，是非黑白，容不得半點假借及口是心非的假謙遜。我們讀了徐先生這段日記，莞爾之餘，只覺其坦白直率，狂得可愛，也狂得可佩。

狂者的世界，唯大才者能出入其間，亦唯有真正的大才者能欣賞到別人的長處。徐先生最愛才。別人有一長處，他總是拳拳服膺，宣傳揄揚唯恐不及，對自己的朋友和學生如此，對自己的宿敵和不同政見者也是如此。殷海光進台大、魯實先進東海，

徐先生都曾出過大力。其後殷、魯二人攻擊徐先生，言辭之刻毒，實非常人所能堪。然而徐先生對殷海光宣揚民主的功績，對魯實先小學考據的成就，卻從不失其敬意。「人之有善，若己有之」，對有才者徐先生總能先想到對方的長處，而常忘卻自己曾身受的踐踏和戕害。徐先生最惜才，最不能容忍人才的浪費或毀棄。徐先生對台灣鄉土文學的聲援，對陳映真、胡菊人等人的支持，都發自這一動機。《日記》中記錄了他對李怡的愛惜。李怡的政治觀點，原與徐先生相左。但徐先生卻認定李怡是不可多得的人才，對李怡及其主編的《七十年代》（現改名為《九十年代》）的前途，徐先生時時流露出來的那種不容已的關切之情，已超越了政治上的利害和好惡，讀之尤其令人感動。

儒家由於長期偏重內在的道德修養，精神過度內斂，不免壓抑了原始生命力的創造和擴張。熊十力早就一再指出「滯寂」和「偏枯」，是宋明以來新儒學家的共同病累。當代海外新儒學三大師中，唐君毅先生中道而行，牟宗三先生有所不為，惟徐先生最有開拓和進取的雄心以及知其不可而為之的豪邁之氣。徐先生學究天人，在學問上卓然大家。但他絕不是自限於象牙塔內的書齋學者。救國救民是他終其一生信守不忘的奮鬥目標。他早年直接參豫實際政治，為的是救國救民。在看透了現實政治運作的黑暗與卑賤，他毅然決然地從政壇中抽身卻步，中年以後即從事講學著述，為的還是救

國救民。在徐復觀的字典中，根本就沒有為學術而學術的那回事。他從政壇轉入學府，只不過是要換一更艱苦的戰場，拿起更有威力的武器，以便進行更堅忍的搏鬥。他堅信中國現代政治上軌道的根本癥結，緣於舊「道統」在西潮衝擊下已然解體，而新「道統」卻一直未能再立，以致「政統」因缺乏立足點而蕩漫無所依歸。職是之，他中年以後，即致力於新「道統」的再建，以期為浮游無根的「政統」重新奠定深厚的根基。用更淺白的話來說，徐先生從事學術，是企圖以學術淨化政治，改造政治，進而指導政治。由救國救民轉出的憂患意識，以及伴隨著憂患意識的迫切感和危機感，因烈士暮年和身染沈疴而愈加熾烈。在整整一部《最後日記》中，我們可看到徐先生是如何爭分奪秒，和死神賽跑，一段路程接一段路程，一個回合連一個回合；我們可以聽見徐先生在每次勝利後短暫的歡笑，以及愈來愈沈重的足音還有那令人揪心的如雷氣喘……我們會和他一道，分享終於寫完《西漢經學史》的欣幸，我們更會因《東漢經學史》最後未能完成，體會到徐先生時不我待，天喪斯文的無限悲涼和悽苦。

(六)

徐先生身在書齋，心憂天下。兒時在農村中的貧苦生活，使徐先生對中國農民的

純真厚重的品格，以及他們的困辱與辛酸，有最深切的實感。徐先生從農村中匹夫匹婦的庸言庸行中，時時發見人性的輝光。這種由平凡中顯現的偉大，常使徐先生吟哦低徊、讚嘆不已，既感佩於數千年文化陶冶浸潤之功，復確認中國文化真有不可磨滅的價值。全憑這一見證，徐先生在歐風西雨的沖瀾之中，在舉世士風習為無恥的刺激之下，仍能對中國文化一往情深，不流於蕩越，不墮入虛無。中國人民的偉大品格加深了徐先生對中國文化的愛慕，對中國文化的愛慕又使徐先生對中國人民有永恆的感恩。徐先生常自覺地和苦難的中國人民同一呼吸，共一命運。「長太息以掩涕兮，哀民生之多艱」。中國人民在暴政下的憔悴呻吟，最能撥動徐先生的中樞神經。每有客從大陸來，徐先生總不忘詢問國情及民生疾苦。然後嗟嘆良久，意甚難平。這些事實，具見於徐先生的《日記》中。徐先生也曾千方百計，通過各種渠道用金錢衣物救濟大陸鄉間的親友。他的學生杜維明、楊誠在回大陸講學或旅行時，都曾幫徐先生捎帶過衣物。徐先生的女公子均琴，曾對筆者說其父對鄉間親友周濟之熱衷，已超過了奉獻的香客。可惜徐先生不願自伐其功，這些事情在徐先生的《日記》中，絕大部分均未提及。

徐先生門庭廣大，氣象恢宏，大關節上不放鬆，小枝節能不計較。他樂道人之長，樂見人之善，又天生愛交朋友，除了文化漢奸之外，無論是權貴士夫，販夫走卒，抑或是政治上的「左」、「中」、「右」，均樂出入其門。無論在家居、在旅舍、或在兒女家中作客，只要有徐先生在，立刻就會形成了一個以徐先生為中心的文化社團。在《日記》中，徐先生幾乎每天都有覆不完的書信，見不完的朋友，而徐先生似乎也有用不完的精神。我們在開始讀《日記》時，都頗怪徐先生不善保養病體。有限的時間和精力，陷入無盡的世俗牽累中，不啻是生命的浪費。但《日記》讀到後來，我們才慢慢明白，原來徐先生正通過和各色人等的對話和交往，一方面善於從中汲取血肉營養，以深化和豐富自己的思想體系；在另一方面，徐先生也以自己整個挺立的人格和生命，替儒家作證。在徐先生的精神感召下，不少人拋棄了五四以來全盤否定中國文化的虛無主義心態，開始以同情和開放的態度，對中國的文化遺產進行反思。

讀徐先生的書，可以窺見徐先生思想和生命的某一側面。讀徐先生的《日記》，卻可以和徐先生元氣淋漓的大生命和整全的人格直接晤面。《徐復觀最後日記》的公開出版，是中國當代思想史和學術史的一大盛事。這《日記》能順利出版，首先得感謝徐先生的夫人王世高女士及徐先生的女公子徐均琴博士提供《日記》手稿及徐先生各種生活照片。黃進興教授代為奔走出版社，允晨文化事業出版公司慨允出版《日記》以及該公司的工作人員為出版《日記》所付出的辛勞，都是令人感念不已的。徐先生生前的好友蘇文權教授以及徐先生的老學生曹永洋先生，都曾幫忙辨認《日記》手稿

中某些難以認讀的筆迹，余英時教授在百忙中抽空為《日記》賜題書名，崑此一並申謝。《日記》由馮耀明負責校訂，筆者加入了一些必要的注釋，若能因此而增進了讀者對《日記》的理解，我們的勞動，便不算白費。若其中尚有任何簡脫誤謬，當然由我們二人負全責。



徐復觀先生在〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉一文中，引蘇軾對陸贄的評語：「智如子房而文則過，辯如賈誼而術不疏。上以格君心之非，下以通天下之志。」徐先生在蘇評後加一按語，稱許蘇氏對陸贄的評價為「字字恰當」。(註一)對徐先生學術思想稍有涉獵的人，都知道徐先生在為學與行誼上追風陸贄，且當時已有不少人把徐先生和陸贄相提並論，而徐先生也慨然以當代陸宣公自況，(註二)故蘇氏對陸贄的評價，也可以一字不改，移用到徐先生身上，而「字字恰當」，便可視為徐氏對這一移用的夫子自道。

徐氏與陸贄在「智」、「文」、「辯」、「術」這四個方面的才具及表現，確實十分相似。但僅憑這四個方面，還不足以使徐先生自覺同於陸贄。使徐先生以當代陸宣公自許的最根本和最重要的原因，還在於徐、陸二人在精神上的通感——陸贄動心起念之處，端在如何充量發揮自己的「智」、「文」、「辯」、「術」，以「格君心之非」，把唐德宗改造成具備「推誠、改過、納諫、寬恕、無為」等「最大君德」的聖主，而最終卻被唐德宗貶謫忠州，賚恨以歿。徐先生在「格君心之非」失敗後，把批判與抗議的鋒芒，直指一切反民主的政制與人事，一生之中，飽嚙敵與友的明槍和暗箭，最後在寂寞中鬱鬱以終。時代和際遇的不同，陸、徐二先生的政治理念，自不能無異；但以全幅的生命和整全的人格，在不把人當人的世界中，替中國人民爭取人的尊嚴以及人之所以

為人的生存空間，進而造次必於是，顛沛必於是，九死而無悔，百折而不回，二先生的悲懷，亦未嘗不同。

(一)

《舊唐書》〈陸贄傳〉稱陸「頗勤儒學」。而徐先生更與唐君毅先生、牟宗三先生鼎足而三，被公認為海外新儒學三位最重要的大師之一。毫無疑問，儒學應是陸、徐二先生為民請命的精神支柱和理論基礎。但陸贄對儒學的信仰是一以貫之的，而徐先生卻只能算是儒門的回頭浪子。

徐先生出身於一農村塾師的家庭，孩提時的耳濡目染，兼以九歲發蒙入私塾，十三歲入湖水高小、十九歲入武昌一師、二十四歲以第一名考入武昌國學館，一直到民十五年（二十五歲）以前，所讀多為線裝書，國學根底本極為深厚。但自國民革命軍在民十五年打到武漢後，徐先生深受當時革命大潮的刺激，開始閱讀社會主義方面的書籍及革命文學作品。由民十六年到十八年，徐先生成了一個「魯迅迷」。(註三)民十九年徐先生赴日留學，又迷上了日本經濟學家河上肇，(註四)並組織了一個「群不讀書會」，專門大量閱讀馬克思主義，包括辯證唯物論以及政治經濟學等理論書籍，就「連

日譯的《在馬克思主義之旗下》的蘇聯刊物，也一期不漏的買來看」。(註五)魯迅對中國文化黑暗面的無情鞭撻和入骨嘲諷，以及馬克思、恩格斯等人視中國文化為一次等、低級、落後，並行將滅絕的古老文明的偏見，使徐先生把中國文化當作民主和科學的死敵，以及中國現代化的最大障礙。由民十五年起，一直到民三十一年這長達十六年的時間裡，徐先生一面對中國文化，就有一股不能自己的厭惡與反感。他不僅唾棄了一切線裝書（中國文化），而且簡直就「視線裝書如仇敵」。(註六)

由民三十一年到三十七年，徐先生致力於國民黨的體制內改革，用他自己的話，就是「由救國民黨來救中國」。(註七)這麼一來，他的左傾社會主義思想，便不能有所調整。並且，斯大林三十年代的大肅整，俄共領袖布哈林、德波林等人，一個個從理論的王座，倒向「叛徒」的血污中。淋漓的鮮血，洗滌了徐先生頭腦中馬克思主義的幻影，也洗滌了由此幻影引發的一連串共產天國的政治幻想。(註八)徐先生對中國文化的厭惡與仇視，也隨著理想的幻滅而有所緩和。

民三十二年，徐先生以陸軍少將的身份，穿著軍服到重慶北碚金剛碑勉仁書院拜謁當代新儒學的理论奠基者熊十力先生。他對中國文化浮淺輕率的态度，引發了熊先生的雷霆之怒。熊先生對眼前這位陸軍少將，敢於毫不留情地責罵與申斥。這種「道高於勢」的自尊與自重，以及他對中國文化的堅強信心與迴護中國文化的辯才無礙，

在徐先生靈魂深處引起了極大的震撼。熊先生金剛怒目的獅子吼，喝散了徐先生一身浮囂之氣，使他第一次自省到自己「過去雖然讀了許多線裝書，但可以說，並不會真正讀懂一句。」（註九）換句話說，徐先生反省到自己過去對中國文化鄙夷和仇恨的心理，極可能是緣於自己對中國文化的無知和誤解。這一省悟，雖一時尚不足以使徐先生加入當時以繼承和宏揚中國文化為職志的新儒學陣營，但它卻把徐先生由徹底反中國文化的思想囚籠中超拔出來。有了這一精神上的超拔和解放，徐先生才有可能日後向中國文化回歸。由於這一事件對徐先生日後的學術生命和精神方向，產生了極其深刻的、甚至可以說是帶有根本性和決定性的影響，徐先生多次在文章中，充滿感激之情談到這一事件（註一〇），認為熊先生的當頭棒喝，對於他不啻是「起死回生的一罵」。（註一一）

(二)

謁熊之後，徐先生開始對中國文化有了同情地了解的意願，再也不敢「隨便唾棄線裝書」。（註一二）但他遇到問題時，還是以閱讀日譯的西方有關思想方面的典籍為主，而極少向線裝書尋求答案。（註一三）到了民三十七年後，徐先生不能不承認，他挽

救國民黨的一切計劃和全部努力，均以徹底失敗而告終。民三十八年避秦來台，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。

徐先生認為，中國二千多年的專制政治，是中華民族各種災禍的總根源。（註一四）要拔除這一禍害的總根，除了建立民主政治之外，別無他法。（註一五）中國文化不能自本自根，開出民主政治，並不緣於中國文化在本質上具有反民主的性格。恰恰相反，以儒家為主線的中國文化，在本質和西方的民主政治在精神上是相通的。首先，中國文化自周初以來，即沒有隨身份、地位、階級的差異而認定人的理性稟賦亦應該因此而有所不同的人性論。由孔子到孟子的性善說，從每一個人「生而即有」的本性的完美和純粹至善，進一步確定了「堯舜與人同耳」，並由此推出了「人皆可以為堯舜」的人性平等信念。這和西方民主政治的精神支柱，即「上帝面前人人平等」、「人生而平等」的觀念，是相通的。（註一六）其次，由儒家文化中「民貴君輕」的思想、「民之所好好之，民之所惡惡之」的思想、以及「吉凶與民同患」的思想，早已凝聚成極深厚

的民本主義精神。這種「人民是國家根本」的民本思想，與西方「人民是國家主人」的民主思想，二者之間，雖有層次高低之別，但並無不可逾越的壕溝。故中國的民本主義思想，經改造之後，便可以和西方民主思想結合，為中華民族建構民主政治的心理基礎和精神支柱。(註一七)再次，儒家文化的理想，是要使每個人都能「養其生而遂其性」。(註一八)要實現這一理想，便不能不把人當人，不能不反對一切不把人當人的暴政和暴行，不能不反對剝奪每個人作為正常人在正常狀態中生存和發展所應享有的任何權利。這和西方民主政治保障人權的精神也是相通的。(註一九)最後，儒家提倡通過「義利之辨」、「克己私、復歸天理」的大公無私精神；「自作主宰」、「中立而不倚」的獨立自主精神；「厚責於己而薄責於人」、「反求諸己」的寬容精神；「己欲立而立人、己欲達而達人」、「己所不欲、勿施於人」的忠恕精神；「母意、母必、母固、母我」的客觀精神；「知之謂知之，不知謂不知」的實事求是精神；「富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈」的大丈夫精神；「殺身成仁、捨生取義」的犧牲精神；「自反而縮、雖千萬人吾往矣」的大無畏精神；以及「人饑己饑、人溺己溺」的救贖精神……這些強調個人通過道德修養與實踐以自我超越，成己成物的道德人文主義，可濟西方之窮，而成為中國民主政治的內涵。(註二〇)

基於上述理由，徐先生進一步指出，以儒家為主線的中國文化，決不是「產生專

制的社會基礎」。它在實質上不僅反對專制政治，而且還「潛伏有走向民主的強烈要求」。(註二一)中國文化在二千多年來只能緩和與沖淡了專制毒素，但卻無法制服專制，開出民主的原因，一方面固緣於中國文化自身有結構上的缺憾（有關這點將在以後再加討論），一方面，也是最重要的一面，還是緣於專制政治持續不斷的強力壓制和歪曲。(註二二)一直到了近代，孫中山先生為了把西方的民主政制移入中國，奮起領導人民鏟除專制，建立共和；徐先生高度評價了中山先生領導的運動，認為它不僅給中華民族帶來了解放與重生的契機，也使二千多年來中國文化一直被壓抑的強烈要求，第一有了實現的可能，故許之為「為中華民族開萬世太平之局的運動」。(註二三)不幸的是，中山先生領導的民主運動，從一開始便不斷遭到干擾、阻滯與歪曲，最後整個中國大陸，完全淪入徹底反民主的中共極權政體的鐵幕中。這不僅是中國民主運動的最大失敗，也是中國歷史文化運命的最大挫折。(註二四)民主運動的失敗的原因是多方面的，但徐先生認為失敗的最根本和最重要原因，是中國的民主力量和文化力量因彼此的對抗而互相抵消。「自外入者，無主不止」，由西方移入的民主政制，必須在中國文化的接引安頓之下，二者結合成一種「相助相即的關係」，(註二五)才能在中國生根；而中國文化二千多年抑而未伸的潛伏要求，也只有待民主政制在中國紮根之後，才能得以實現。(註二六)是以民主政治與中國文化，合之則雙美，離之則兩傷。而中國

近代民主運動的進程，走的卻是「離」而非「合」的「兩傷」之路。

在中國近代史中，絕大部分擁護民主的進步人士，往往把中國文化視為專制的護符而鳴鼓而攻之；而許多反動分子，也常抬出中國文化，作為他們反民主的藉口和擋箭牌。這就造成了中國的民主力量與文化力量的長期對立和衝突。（註二七）經過反思之後，徐先生指出：民主人士對中國文化的攻擊與反民主人士對中國文化的擁戴，究其實同出於對中國文化的誤解。如果他們真正弄清楚中國文化的本質，是反專制的並且和民主政治在精神上是相通的話，他們對中國文化的態度，便會有一百八十度的根本改變。

但是，問題的要害在於：為什麼中國文化會在民主與反民主的人士當中，造成如許嚴重的誤解？徐先生把造成誤解的原因，首先歸咎於二千多年來專制政治對儒家的壓逼和歪曲，以及儒家爲了繼續生存不得不作出的讓步與調整，使儒家思想不可避免地攙雜了不少專制毒素。（註二八）其次，徐先生歸咎於清代三百年的訓詁考據之學，使學者們把精力大都灌注在故紙堆中，而不知考據之後，尚有義理；故紙堆外，尚有人生；結果腰斬了儒門爲人生而學術的偉大學統，使中國文化的真精神，更加晦而不明。（註二九）

(三)

作爲一個自覺承擔國族命運的智識分子，救國救民是徐先生奮鬥了一生的目標。要救國救民，必須要在中國建立真正的民主法制；要建立真正的民主法制，又必須先把中國的民主力量和文化力量結合在一起；要使兩種力量結合在一起，又必須先消除二者之間的對立和衝突；要消除二者之間的對立和衝突，又必須先消除國人對中國文化的誤解。要做到這一點，徐先生認爲必須做好以下三方面的的工作：(1)以大量的原始資料爲基礎，以冷靜、審慎和客觀的態度，進行腳踏實地的鏗而不捨的學術研究與反思，實事求是地代表中國文化主流的儒家思想的本質——亦即其中的民本主義及道德理想主義和人文主義——與攙雜在儒家思想中非本質的專制毒素嚴格區分開來。（註三〇）用徐先生自己的話，就是要把「傳統文化中之醜惡者，扶而去之，惟恐不盡；傳統文化中之美善者，表而出之，亦懼有所誇飾。」（註三一）這方面可視為學術上的清算與批判。(2)對橫加在中國文化上的誣枉不實之辭，進行針鋒相對的論辯與反批評，以達到替中國文化平反冤獄的目的。（註三二）這方面可視為文化上的清算與批判。(3)對反民主的政策言行，鳴鼓而攻之。進而指出這種政策言行，不僅是反民主的，同時也

是反人性的和反中國文化的，使反民主的人士，再也無法利用中國文化作反民主的擋箭牌。（註三三）這一方面，可視為政治上的抗議與批判。

爲了集中全力進行這三大批判，徐先生自民三十八年即從政治圈子裡急流湧退。民三十八年六月十六日，徐先生在香港創辦了《民主評論》半月刊。《民主評論》的歷史使命，就是要通過學術、文化、政治的三大批判，「把中國文化從歷史的專制政治的污泥中澄汰出來」，（註三四）進而使東西文化由對立衝突轉變爲取長補短，相助相即，並在東西文化融通的基礎上建立中國真正的民主政制。（註三五）自《民主評論》創刊後，徐先生即拿起橫掃千軍的勁筆，加入了批判的行列，成了《民主評論》的最重要撰稿人之一。《民主評論》的另外兩個最重要的撰稿人爲唐君毅先生和牟宗三先生。徐先生的批判，主要集中在政治與文化方面，而唐、牟二先生的批判，主要集中在學術與文化方面。《民主評論》一直支撐到民五十五年八月十五日，才因經濟上的「油乾燈熄」而被逼停刊。（註三六）儘管刊物停辦了，但徐、唐、牟三先生，卻因參與該刊對學術、文化、政治的反思與批判以及各人在不同學術崗位上的努力，終於成爲海外新儒學運動的三大學術重鎮。由他們培養出來的學生，散佈於歐、美、港、臺、新、馬，薪火相傳，已及四代，形成了一枝旗鼓堂堂的學術隊伍和凝聚成一股不容輕忽的文化力量。由《民主評論》的創辦，使避秦海濱的儒生，第一次有了屬於自己的文化反抗的堡壘。

和復興中國文化的基地，而海外的新儒學運動，也第一次有了聚集同志的旗鼓以及發聲的喉舌。由熊十力和梁漱溟播下新儒學的星星之火，在海外漸成燎原之勢。而在中國大陸被斬絕的中國文化命脈，也因之在海外得以靈根再植。《民主評論》及其創辦人徐復觀先生在新儒學史上的豐功偉績，絕不應因《民主評論》的停刊而有所低估。

徐先生常以《民主評論》有限的基金，以支付稿酬的方式，對流亡在港、台的智識分子時予周濟。錢穆、唐君毅、牟宗三等人，都曾受過《民主評論》的幫助。但徐先生本人，除了盡心盡力之外，卻從未拿過《民主評論》一文錢。（註三七）爲了生活，徐先生不能不替香港《華僑日報》寫專欄，每月按時交出兩篇政論文章，一直到民七十一年才因病逝而停止。是以徐先生繼《民主評論》之後，又開闢了另一個進行學術、文化、政治三批判的陣地。此外，徐先生還時時在港、臺各大報刊雜誌撰稿。以徐先生天資之高，學殖之厚、憂患之深、思辨之強、兼以文筆之妙，環顧當時寫政論文章者，實無人能出其右。撰稿爲徐先生贏得「中華民國第一枝筆」的令譽，而徐先生留給我們數百萬字的文化與政治批判的文章，無論在量方面或在質方面，無論在新儒學陣營之內或陣營之外，均無人能及。

然而，徐先生卻不以當一名政論家而滿足。爲了取得學術批判的發言權，徐先生以不惑之年，始到大學教書。他以不世出的聰明、深厚的國學根底、嚴格的西方學術

思想訓練，再輔以人一己百，人百己千的水磨石穿勤勉功夫，使他在極短時間中脫穎而出，成爲中國藝術史和中國思想史的重鎮。他留下數百萬言的學術論著，不僅是研習中國思想史或藝術史必讀的經典，也是新儒學派學術批判的典範。

(四)

徐先生無論在政治批判、文化批判、以及學術批判三個方面，都取得了傲人的成就。我們也無法證明，到底徐先生在那一方面的成就，對當代新儒學或中國文化的貢獻要比其它兩方面更大。徐先生的政治批判，主要是針對中共和國民黨。徐先生自民國三十八年一直到逝世這長達三十三年期間內，在無數的文章中，猛烈抨擊中共封建法西斯的暴政暴行。徐先生從未忘記指出，中共的暴政暴行不僅是反民主的，同時也是反人性的和反中國文化的。正因如此，徐先生也常在文章中對國民黨以中共的心態與處事方式來反共的政策言行提出嚴正的批判和悲憤的抗議。徐先生指出：我們反中共，正是因爲中共反民主、反人性、反中國文化，除此之外更無別的理由。是以國民黨若要真反共，便必須回到民主、人性和中國文化的立場，而不是反其道而行之，去和中共作反民主、反人性和反中國文化的競賽。徐先生更進一步指出，國民黨「以共反共」的政策言行，正把社會上所有真正反共的政治力量和文化力量，都壓逼和驅趕到與政府敵對的立場。是以國民黨事實上不是在反共，而是每天都在幫助或製造共產黨。如無國民黨的鼎力幫忙，中共還真沒法子這麼快就席捲了整個大陸。

徐先生的文化批判，從社會的、經濟的、政治的，以及歷史的各種多元互動因素，批判了中國文化在現代的脫序現象以及中國近代智識分子在精神和道德方面的墮落現象。但徐先生文化批判的矛頭，更多的時候是指向徹底反中國文化的全盤西化派。徐先生在向中國文化回歸之前，曾當過二十多年的全盤西化派。對全盤西化派的理論和內心真正的想法，徐先生是瞭如指掌的。徐先生對全盤西化派的批判，絕大部分都是徐先生從自我批判自我反省的痛定思痛中總結出來的經驗教訓，故可視爲徐先生的以「今日之我」攻「昨日之我」。和全盤西化派一樣，徐先生也認定建構西方式的民主政制是中國唯一的生路，徐先生也承認中國文化中含有不少反民主的專制毒素，徐先生也堅持消除這些毒素是民主建設的關鍵。就此而言，徐先生也可以算是一個西化派。徐先生和全盤西化派的無數次論爭，千言萬語，所爭只在「全盤」兩個字，徐先生堅持無論是「全盤」西化或是「全盤」清除中國文化，都是「勢所不能」和「理所不應」。一個中國人，無論西化如何徹底，到了西方國家，還是被視作中國人，這就說明了西化無論如何不可能是全盤的，這就是全盤西化的勢所不能。同理，這也說明了清除中

國文化無論如何也不可能是全盤的，這也是全盤消除中國文化的勢所不能。退一萬步，即使全盤西化有朝一日成功，中華民族也就在它成功的那一天被消滅了。因為，民族文化是民族的生命，消滅了該民族的文化，也就消滅了民族。全盤西化本來的目的是要救中華民族，結果卻消滅了中華民族，這就是全盤西化的理所不應。中國文化中雖攙雜了不少反民主的專制毒素，但它卻決不是全盤都是壞的。恰恰相反，它的本質不僅和民主精神相通，而且還是西方民主政制能成功移植到中國的必要條件。全盤清除了中國文化，也就永遠消除了民主政制在中國建構成功的可能性，這就是全盤清除中國文化的理所不應。

徐先生的政治批判和文化批判的文章，大部分已結集成書，流傳甚廣，早已深入人心。本文限於篇幅，勢不能對徐先生這兩大批判詳加討論，而只能寄望日後能另為專文表而出之。本文在此擬就徐先生學術性和專業性最強的學術批判，簡述其特色及其對當代新儒學的重要貢獻。

(五)

徐先生的中國思想史研究，上起周初、下迄清代，其範圍雖廣，但畢竟在先秦、兩漢，用功最深。徐先生的著述內容，包括先秦儒學、兩漢經學、宋明理學、乾嘉學術、以及先秦、兩漢的政治制度史等方面，雖極為豐富廣博，但畢竟貫之以一條統一的思想線索。徐先生數百萬字的著述、千言萬語，主要是爲了要證明一條真理：中國的民本主義和人文主義思想，胎動於周初，完成於孔孟，構成了中國文化的主線，這是中國文化的本質精神。它和西方現代民主精神相通，但卻與自秦、漢以來中國二千多年的專制政體根本不相容。中國文化只強調通過教育和內在的道德修養，把統治者轉化爲「聖君」，但卻沒有強調，甚至不知道通過外在的法律和制度，對統治者加以限制。中國文化只強調「爲民請命」，但卻沒有強調，甚至不知道讓人民由政治上被動的「自在」狀態轉變爲主動的「自爲」狀態，讓人民起來自己掌握自己的命運。正因中國文化在結構上帶有這兩種根本缺憾，當統治者不肯當「聖君」而一意以昏君或暴君自處時，中國文化便因缺乏對統治者帶有強制性的約束力而束手無策。在統治者一手拿屠刀，一手會利祿的威逼利誘之下，尤其唐、宋以來又加上科舉考試的精神桎梏，負擔中國文化慧命的絕大部分知識分子的精神和品格也隨之墮落與變質。他們已由專制政治的抗議者和批判者，轉變爲專制政治的幫閒或幫兇。中國文化也在專制政治的不斷壓逼、篡改、歪曲之下，攙入了不少專制的毒素。但中國文化不絕如縷的真精神，卻常透過少數未曾變節的偉大的智識分子及其艱苦卓絕的抗爭，緩和並沖淡了專制政

治的流毒。在兩千多年的專制政治的漫漫長夜中，中國文化的真精神，就如黑暗中一盞永不熄滅的明燈，永遠貞定著正常人生的方向。中國歷史能免於淪入黑暗的大虛無中，中華民族能免於失其本性，墮落為無可救藥的劣等民族，其故端在於此。（註三八）

把中國文化的真精神和攪雜在其中的專制毒素嚴格分開，是徐先生學術批判的用心所在。徐先生在深入剖析了《韓詩外傳》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《鹽鐵論》等重要學術典籍，以及陸賈、賈誼、董仲舒、揚雄、劉向、司馬遷、陸贄、程頤、朱熹、陸象山、張居正、王陽明等偉大智識分子的學術和政治思想後，寫出了一系列極有分量的學術論文。這些論文，都以堅強的證據，無可爭議的事實，證明了中國文化的真精神與專制政治的不相容性，也證明了凡是負擔這一精神的智識分子，都無不耗盡心血、千方百計地企圖用天命、禪讓、諍諫、教育、講學、修養等各種不同的理論或行動，以限制統治者的權力意志，進而制服專制政治。他們的努力，大都失敗了，他們本人也受到不同程度的逼害，但由他們身上顯透出來的中國文化的真精神，不僅照亮了中國過去的歷史，而且也照亮了中國的現在和將來。因為，它是中華民族建設民主政治必要條件和最重要的內在資源。（註三九）

新儒家的學術批判，很少能說服非新儒學或反新儒學的中國學者，徐先生的學術著作可以說是極少數的例外。徐先生的著作能被非新儒家甚至反新儒家的學者接受甚至信服的原因，實得力於徐先生古今獨步的新考據法。

由清代的乾嘉學派到民國的疑古學派，訓話考據一直在中國學術界唯我獨尊。時下學者往往把不通訓話考據看作有沒有學問的同義語，是以精於此道者常氣焰熏天，自以為學問高人一等；不通此道者大都順眼低眉，自覺在學問上矮人一截。當代新儒學的大師們，除了徐先生之外，均不通考據。故他們的學術著作，常被時人目為「無根遊談」而一筆加以抹殺。徐先生並不反對訓話考據，但他堅決反對以為捨訓話考據外再無學問的夜郎自大，堅決反對乾嘉學派以訓話考據來抹殺宋明理學的義理，堅決反對疑古派借訓話考據把中國的多種最重要經典一一考證成「偽書」而予以消滅。為了使自己的著作不被目為「無根遊談」而輕易地遭人抹煞，徐先生決心入室操戈，拔趙幟、插漢幟，以更精嚴更縝密的新考據，在學術擂臺上擊敗乾嘉學派及疑古派反中國文化真精神的舊考據。（註四〇）

徐先生的新考據有以下五大優點：(1)深厚的舊學根底，(2)對原始材料的認真爬梳，(3)西方學術思想的嚴格訓練，(4)以材料支持義理，以義理發明材料，以及(5)與歷史人物的內部對話和個人從政經驗對歷史的照明。徐先生新考據的五大優點中，除了(1)和(2)兩項與舊考據共有之外，其餘(3)、(4)、(5)項，均為舊考據所無。舊考據是以漢學反宋學，以訓話考據排斥義理，結果反掉了學術中的思想，因而失掉了考據中應有

的指歸和憑藉，結果不免鹵莽滅裂、鉅釘零碎；而徐先生的新考據，調和漢宋、治考據與義理於一爐，兼二家之長，而無二家之短，更兼輔以西方政治學、社會學、以及文化哲學等新方法，真個如虎添翼。（註四一）

由於徐先生的學術批判，是以考據對考據的挑戰方式提出來的，當時的學術主流派便不能再像以往一樣視之為「無根遊談」，而必須認真應戰。徐先生的新考據，在方法論上，無疑比舊考據更合理、更正確、更高明；而徐先生的綜合分析推理能力，以及徐先生的文筆，又高出對手不可以道理計。是以徐先生在學術批判的戰場上縱橫馳突、所向披靡、一生之中，從未遇敵手，恰似西楚霸王按劍叱咤，千人皆廢。（註四二）憑著獨步一時新考據，徐先生一舉攻陷了主流派的核心陣地。這一勝利在新儒學史上意義非常重大，因為直到徐先生突擊成功之後，主流派才不敢把當代新儒學陣營所有的學術著作醜詆為「非學術」或「沒有學問」的「無根遊談」而加以訕笑和抹煞，而新儒學派和主流派也第一次有了真正的和平平等的學術對話。以往兩派如兩條平行線永不相交的絕緣狀態以及「此亦一是非、彼亦一是非」的自說自話，也因有了學術上的交鋒而有所改變。這一改變，對長久以來一心希望突破主流派的孤立和阻隔，從學術邊緣回到學術中心的新儒學派而言，不啻是「一元來復」的新開始。

(六)

徐先生的新考據，不僅替新儒學派爭回以平等身份與主流派進行學術討論的權利，而且也以其歷史與思想並重的特質，在新儒學的哲學王國中，開出了思想史的新途徑，從而極大限度豐富了新儒學的內涵。作為新儒學陣營的最重要核心分子之一，徐先生對新儒學的義理自有一全盤和確當的了解。作為一個傑出的思想史家，徐先生又能從思想史的角度，發見自己哲學家師友在理論上不易覺察的缺失。徐先生本著「吾愛吾師、吾尤愛真理」的精神，以及當一名「直、諒、多聞」的益友的決心，對師友提出批判和諫諍。徐先生對新儒學家的批判可歸結為以下六點：(1)批評某些新儒學家往自己的哲學塗上古人的油彩，把自己思想說成是古人思想的非歷史觀點。（註四三）(2)批評某些新儒學家憑著對歷史文獻的牽引附會，甚至懸空想像以建立自己理論的「六經注我」心態。（註四四）(3)批評某些新儒家懸空地、脫離歷史和人生地作其理論和概念的清談。（註四五）(4)批評某些新儒家的「萬般皆下品、唯有哲學高」的偏見和傲慢。（註四六）(5)批評某些新儒家拋開「當下即是」的中國哲學的簡易原理，不是從對「不忍人之心」的反省直接肯定人生和道德的價值，而偏要借西方的炫學式架子自重，玩弄概

念的把戲，通過艱難繁複的思辨對人生和道德的價值作徒具形式的肯定。（註四七）（6）批評某些新儒學家企圖以自己一手建立的無所不包的概念大系統以規範歷史和人生。徐先生指出，歷史與人生「決不是某種理念演繹出來的，而是各種因素，在摻互錯綜中，有許多的曲折。只要承認了許多的曲折，便不容根據某種理念，下一往直前的評斷。」（註四八）職是之故，愈是高大深邃的概念系統，便離具體的歷史和人生愈遠。（註四九）

反省與自我批評，是任何團體克治自我封閉和自我孤獨、永葆其精神和生命力昂揚向上的源頭活水。徐先生對新儒學家的批評，正是新儒學派內部自我反省和自我批評的能力未曾衰竭的明證，是新儒學派的精神和生命力一次燦爛的昇華。它切中了新儒學派重義理而輕材料，醉心形上學的思辯而忽略了具體的歷史與人生的流弊。它以匹夫匹婦在人倫日用中的庸言庸行，以及由其中顯發出來的「正常中的偉大」，以匡救新儒學家逐「如高明」而不思返的「反常」及其「哲學的傲慢」。它對日後新儒學運動折衷於「極高明」與「道中庸」之間，並在二者之間均衡發展，起了晨鐘暮鼓的重大啓示作用。

結束語

由一個激烈的反中國文化的全盤西化論者，變成了當代新儒學運動的重鎮，以及為中國文化的存亡續絕，為中西文化的相即相助而鞠躬盡瘁，奮鬥到死的偉大戰士，徐復觀先生的心路歷程，及其思想轉變深刻的內因與外緣，是本文探究的重點之一。

徐先生早年從政，是爲了建設中國的民主政制，國民黨在中國大陸的失敗，終於使徐先生省悟到沒有學術文化助力的政治運動其實並沒有出路，政治上的失敗是徐先生向中國文化回歸的最重要外緣。

徐先生早歲曾激烈反中國文化，是以爲中國文化是中國民主化的最大障礙。失敗後經痛加反省，徐先生終於省悟到中國文化儘管攙雜了不少反民主的專制毒素，但本質上和西方民主精神是相通的。中國文化不僅不是中國民主化的最大障礙，而且還是中國民主政制構建成功的必要條件。徐先生對中國文化，因誤解而反對，因理解而結合，這是徐先生由中國文化的反對者轉變爲中國文化的保衛者的最根本內因。

要救國救民必先使中國民主化，要使中國民主化又必先使中西文化由對立衝突的敵對關係轉變爲相助相即的互補關係，要使中西文化由敵對關係轉變爲互補關係，又

必先清除國人對中國文化的誤解。爲了達成這一目標，徐先生從政治上急流湧退，以全幅的精神和生命投入政治、文化、以及學術的三大批判中，以便把中國文化與西方民主政治相通的眞精神，與其非本質的反民主的專制毒素完全分開。限於篇幅，本文只能就徐先生學術性和專業性最強烈的學術批判，簡述其特色及其對當代新儒學的貢獻，而對徐先生的政治批判和文化批判，也只有鉤勒出其中的精神方向，而寄望於日後能在另一篇文章中詳加討論了。

在評述徐先生的學術批判時，本文特別推介了徐先生熔漢學、宋學、以及西方方法論於一爐的獨步一時的新考據。徐先生正是憑藉著他獨創的新考據，在學術的擂臺上擊敗了當時以舊考據反中國文化的學術主流派，爲新儒學派在學術界爭得了平等發言的地位。徐先生對新儒學派的批判，也爲日後的新儒學運動正常發展起了十分有益的作用。

徐先生三大批判的文章，加起來恐怕超過一千萬字，這位當代新儒學大師似乎比先秦的「亞聖」更「好辯」。但徐先生的「好辯」，是爲了批判和抗議反民主、反人性、反文化的暴政暴行，是爲飽受侮辱、踐踏、和誣陷的先聖先賢義夫節婦忠臣孝子鳴冤叫屈，是爲了清除中國文化中的專制毒素，以顯突其道德人文主義的眞精神。是故他的「好辯」，確實出於一片不容已的大公之心。孟子曰：「余豈好辯哉，余不得已也！」

誠哉斯言！旨哉斯言！

注釋

- 註一：見徐復觀，〈中國的治道〉，《學術與政治之間》（香港：南山書局，重印合訂本，一九七六，以下簡稱《之間》），頁八四。
- 註二：徐復觀在〈中國的治道〉之前，寫下了這麼一段〈補誌〉：「我初認識王嵐僧先生的時候，他把張閔生先生寫給他的一封信轉給我看，信中說我是當今的陸敬與朱元晦。彼時愧汗之情，非言可喻；故寫此文獻給閔生先生，以表示我的惶悚感激。……」（前揭書，頁八三）徐先生是個深通文章義法的人，他當然不會拙劣到自稱當今陸宣公，以貽人以「自伐」的譏評。故他在〈補誌〉之中，備他人之口，已把自己自比為當今陸贄的「微言大意」，十分巧妙地表露無遺。
- 註三：徐復觀，〈悲當迅〉，《徐復觀雜文——憶往事》（台北：時報，民六九年，以下簡稱《憶往事》），頁一八〇。
- 註四：徐先生自承當時對當迅和河上肇氏作品的迷戀，已到了「片紙隻字必讀」的程度。見徐復觀，〈我的讀書生活〉，《徐復觀文錄選粹》（台北：學生，民六九年，以下簡稱《選粹》），頁三一七。
- 註五：前揭書，頁三一四。
- 註六：徐復觀，〈一個偉大地中國地臺灣人之死〉，《憶往事》，頁一四五。
- 註七：《憶往事》，頁三一四。
- 註八：徐復觀，〈垃圾箱外〉，《憶往事》，頁二九。
- 註九：徐復觀，〈西方文化沒有陰影〉，《徐復觀雜文——記所思》（台北：時報，民六九年，以下簡稱《記所思》），頁六五。
- 註一〇：見《選粹》，頁三一五，《記所思》，頁六五，《憶往事》，頁一四五。
- 註一一：《憶往事》，頁一四五。
- 註一二：《記所思》，頁六五。
- 註一三：《憶往事》，頁五。
- 註一四：徐復觀，〈中國歷史運命的挫折〉，《中國思想史論集》（台北：學生，民六三年三版，以下簡稱《論集》），頁二五七。
- 註一五：徐先生說：「所以說到中國問題解決的關鍵，老實說只有走民主這一條路。千言萬語，中國就是缺少這個東西。」引自〈徐復觀談學術與政治的關係〉，《徐復觀最後雜文》（台北：時報，民七三年，以下簡稱《後文》），頁四〇〇。
- 註一六：徐復觀，〈誰給毛澤東這樣大的權力〉，《後文》，頁二七五。
- 註一七：見徐復觀，〈天主教的集體智慧的表现〉，《徐復觀雜文續集》（台北：時報，民七五年，以下簡稱《文續》），頁一九；〈人民及大專學生的判斷能力問題〉，《記所思》，頁三四五——四六，以及（註十六）。
- 註一八：徐復觀，〈強國與善國〉，《徐復觀雜文——看世局》（台北：時報，民六九年，以下簡稱《看世

局》，頁三。

註一九：參看徐復觀，〈爲什麼要反對自由主義〉，《之間》，頁三七一——七九；〈歷史文化與自由主義〉，《之間》，頁四三〇——四四；以及〈蘇聯與人性的博鬥〉，《看世局》，頁三五四——五七。

註二〇：徐復觀，〈死而後已〉的民主鬥士，《儒家政治思想與民主自由人權》（蕭欣義編，台北：八十年代，民六十八年，以下簡稱《民權》，頁三一—四。

註二一：《後文》，頁二七五。

註二二：參看徐復觀，〈儒家對中國歷史命運掙扎之一例〉，《之間》，頁二七〇——三二一。

註二三：徐復觀，〈中國歷史運命的挫折〉，《論集》，頁二五七。

註二四：同（註二十三）。

註二五：徐復觀，〈「死而後已」的民主鬥士〉，《憶往事》，頁二一四。

註二六：〈徐復觀先生談中國文化〉，《記所思》，頁八五——一〇三。

註二七：徐復觀，〈三十年來中國的文化思想問題〉，《之間》，頁三四九。

註二八：徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，《之間》，頁三九——五〇。

註二九：徐復觀，〈清代漢學「衡論」〉，《中國思想史論集續編》（台北：時報，民七一年，以下簡稱《史續》，頁五一——五六七。

註三〇：同（註二十七）。

註三一：徐復觀，〈中國思想史論集續篇自序〉，《史續》，頁一。

註三二：徐復觀，〈一個中國人在文化上的反抗〉，《記所思》，頁七二——七五。

註三三：同（註二十七）。

註三四：徐復觀，〈民主評論結束的話〉，《選粹》，頁一九六——一九七。

註三五：徐復觀，〈在非常變局下中國知識分子的悲劇命運〉，《論集》，頁二七六。

註三六：《選粹》，頁一九八。

註三七：《選粹》，頁一九八。

註三八：參看徐復觀，〈中國孝道思想的形成、演變，及其在歷史中諸問題〉，《論集》，頁一五五——二〇八，四五六——六三；《周秦漢政治的社會結構之研究》（香港：新亞研究所，民六十一年），頁六三——二〇二，二八一——九五；〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉，《史續》，頁四一三——三〇；〈向孔子的性格回歸〉，《史續》，頁四三一——四四二。

註三九：參看徐復觀，〈韓詩外傳研究〉，《兩漢思想史》（台北：學生，民六十八年），卷II，頁一——四七；〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，《兩漢思想史》（台北：學生，民六十五年），卷III，頁一——八四；〈淮南子與劉安的時代〉，《兩漢思想史》，卷II，頁一七五——二九四；〈鹽鐵論中的政治社會文化問題〉，《兩漢思想史》，卷III，頁一一七——二一六；〈漢初的啓蒙思想家

——陸賈》，《賈誼思想的再發現》，《先秦儒家思想發展中的轉折及天的哲學大系統的建立》，《揚雄論究》，《兩漢思想史》，卷II，頁八五——〇八，一〇九——二九四，二九五——四三八，四三九——五六二；《劉向新序說苑的研究》，《論史記》，《兩漢思想史》，卷III，頁四九——一六，三〇五——四三；《中國的治道》，《之間》，頁八三——一〇四；《程朱異同》，《史續》，頁五六九——六一二；《象山學述》，《論集》，頁一二——七一；《明代內閣制度與張江陵（居正）的權奸問題》，《民權》，頁二四三——六二；《王陽明思想補論》，《史續》，頁四九五——五〇九。

註四〇：徐復觀，《中國思想史工作中的考據問題》，《兩漢思想史》，卷III，頁一——五；《研究中國思想史的方法和態度問題》，《論集》，頁一——九。

註四一：同（註四十）。

註四二：詳見徐復觀，《由尚書甘誓，洪範諸篇的考證，看有關治學的方法和態度問題》，《中國人性論史》，頁五八八——六二九；《兩篇難懂的文章》，《答毛子水先生的「再論考據和義理」》，以及《考據與義理之爭的插曲》，《之間》，頁三八——九八，四一——二九，四四五——六七。

註四三：徐先生說：「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。所以他曾告訴我，「文字借自古人，內容則是出自我自己的創造」。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。」，引自《我的若干斷想》，《史論》，頁一。

註四四：徐先生指出：「乾嘉學派，一直到今天還是一股有力的風氣。我留心到，治中國哲學的人，因不曾在考據上用過一番功夫，遇到考據上已經提出的問題，必然會隨順時風衆勢，作自己立說的緣飾。例如熊師十力……瞧不起乾嘉學派，而骨子裡又佩服乾嘉學派，所以他從來不正面擺此派之鋒，而在歷史上文獻上常提出懸空地想像以作自己立論的根據，成爲他著作中最顯著的病累。」引自《中國思想史中的考據問題》，《兩漢思想史》，卷III，頁三。

註四五：徐先生批評道：「……依傍西方哲學門戶來講中國哲學的人們，可以講老莊、講中庸、易傳、不能講論語。即使是推崇孔子的人，內心也瞧不起論語。熊十力、方東美兩先生即是顯例。他們忽視了一個根源的基點，孔子不是爲了滿足個人「知的喜悅」而發心，是爲了解決「吾非斯人之徒而誰與」的人類生存問題，作爲解決一切問題的基礎而發心。人類生存問題很多，但爲每一個人所需要，並且又爲每一個人自己可以做到的，是正常的。生活。由孔子之教所開關的世界，是現實生活中的「正常人」的世界，是任何人應當進入，也可以進入的平安的世界。人能進入到柏拉圖的理型世界中去嗎？能進入到黑格爾的絕對精神的世界中去嗎？除非是神經病患者！所以，若是站在人類具體生存的要求上來着哲學，則一切唯心唯物之論，都是形而上學，都是戲談、怪說、無稽、無聊。」引自《正常即偉大》（之三），《後文》，頁二四〇。

註四六：徐先生在與勞思光先生論辯的一篇文章中，不指名地批評了勞先生及新儒學家在「談問題時，不知不覺的流露出『萬般皆下品，唯有哲學高』，而哲學中，又只有講觀念論的最高」的思辯哲學的傲慢。見〈民主政治價值之衡定〉讀後感，《記所思》，頁一九〇。

註四七：徐復觀，《當前思想家的任務》，《記所思》頁四〇——四一。

註四八：徐復觀，《實踐體系與思辯體系》，《後文》，頁二六。

註四九：徐復觀，《韓詩外傳的研究》，《兩漢思想史》，卷III，頁五。



一八四〇年至一八四二年鴉片戰爭，英國遠征軍的大炮，不僅轟塌了中華大帝國閉關自守的城門，同時也震破了中國智識分子的「中國中心主義」(Sino-centrism)的精神甲冑。

中國的國防和中國智識分子數千年來的心理堤防在西方文化的撞擊下一起倒塌。亡國和滅種的危機，一天比一天加深，遂演成燃眉之急。於是，「救亡」便成了中國近代和現代智識分子壓倒一切的目標。它是中國知識分子的宗教，上帝，以及終極關懷(ultimate concern)。爲了「救亡」，沒有任何事物不可採用，也沒有任何事物不可拋棄。

一百多年來的中國近代史，大率可視爲一部救亡史。歷史的行程，經歷了由「自強」、「變法」、「革命」、「文化破壞」、到「革命黨專政」五個階段。要救亡必須博採西方之「長技」，而要效法西方又必須先在中國文化中清除妨害西方「長技」移入的障礙。在「自強」階段，中國智識分子努力學習西方科技；在「變法」階段，中國智識分子企圖移入西方的政體以改良更新中國固有的政治體制；在「革命」階段，中國智識分

(一)

子完全廢棄中國的政體，而改用西方的政治體制。每當前一階段救亡運動失敗後，中國智識分子總會認定失敗的原因，是緣於對中國文化拋棄得不够多，以至對西方文化吸納得太少。正因如此，他們便在後一階段的救亡運動中，更謙卑和更努力地儘量吸納西方文化，而對中國文化的拋棄，也變得更無情和更徹底。隨著救亡運動的不斷失敗，智識分子對西方文化的艷羨，以及對中國文化的憎惡，積累和發展到了極至，終於逼出了「全盤西化」的戰叫，而中國也進入了「文化破壞」階段或「五四」階段。從那時候起，由魯迅的《狂人日記》到蘇曉康的《河殤》，由北平學生在一九一九年五月四日反對二十一條的遊行到一九八九年五、六月間天安門廣場的絕食，中國智識分子的主流，基本上是崇尚西學和仇視中學的。

全盤西化是以徹底毀滅中國固有文化爲其實現的必要條件，其故有四：首先，全盤西化論者大都是文化一元論者。他們認爲，每一文化系統，都有一個，而且只有一個主體(substance)，以及由該主體衍生的功用(function)。其次，本體和功用不可分割，世上決無無用之體，亦決無無體之用。本體不存在於功用之上、之外、之背，而正存在於功用之中，故離用不可以覓體。再次，本體不是各功用涵具的總和，而是全具於每一功用之中，如月印萬川，每一池塘都各得一整全之月。最後，中西文化不僅是兩個不相同，而且是兩個不相容的體系。

順著全盤西化論者的理據，只能邏輯地推演出，中西文化帶有互惠性質的交流和融合是絕不可能的。中西文化除非永不接觸，否則，只能是由一方完全吞掉和消滅了另一方；任何枝節局部的改良和引進、或是兩全其美的如意算盤，都不僅於事無補，而且還會生心害事。既然救亡必須學習西方，則中國文化的滅亡在所難免。爲了救亡的早日實現，中國智識分子必須用摧陷廓清的手段，使中國文化儘快全部毀滅，以爲全盤西化奠基。職是之故，中國智識分子對自己文化憎惡之深，攻訐之烈，以及棄絕之堅決，在人類文化史上，實爲前所未見。胡適眼中的中國文化，是一無是處，百不如人；魯迅把整個中國文化歸約爲兩個字，那就是「吃人」；錢玄同打算由廢棄漢字入手，從根本上挖掉中國文化的根，而《阿鰲》的作者，則要棄絕象徵著孕育中國文化的黃河與黃土地，以便去擁抱代表西方文明的「蔚藍色」。

但是，全盤西化其實只是一根本不可能實現的空想。首先，中國文化已滲透入每一個中國人的靈魂深處，成了中國人血肉相連的生命的一部分。任何中國人意欲一刀割斷自己和中國文化的千絲萬縷的聯繫，就全等於有人用手提著自己的頭髮，企圖飛離地球一樣。即令最徹底的全盤西化論者如胡適，最猛烈攻擊中國文化者如魯迅，他們的行爲和思考模式，都無不深深烙上中國文化的印記。

其次，根據現代詮釋學的理论，任何個人必須依賴自己的文化背景及其文化成見

(prejudice)，爲其立足點，以學習和吸收外來文化。離開了這一立足點，外來文化便會變得無法理解，更不用說學習和吸收了。正因如此，中國文化正是中國人向西方學習的橋樑。全盤西化論者要徹底摧毀中國文化，等於自毀通向西方的橋樑。且不說西化論者在事實上無法把中國文化徹底摧毀，即使他們真的把中國文化全部毀滅了，他們所能得到的結果，也絕不是西化。

再次，由於中國人學習西方，必須透過自己的文化背景和文化成見，他們所得到的知識，便決不會是西方文化的同義重複(repeat)，而是一種通過中西文化詮釋場(sermeneutical meaning ground)的再解釋(reinterpretation)和再創造(recreation)。正因如此，全盤西化中的「西化」，便不可能是純粹西方式的，它必定滲入了許多中國文化的因素。故對西方文化本身而言，它不能不是一種歪曲(distortion)，儘管很可能是一種好的歪曲。由康有爲、譚嗣同、胡適、陳獨秀、魯迅、到熊十力和梁漱溟，這些中國思想界的代表人物對西方的民主和科學這兩大觀念的理解，和這兩大觀念本身的真正涵意，仍有一段距離。同時，由於中國智識分子向西方學習，是爲了解決中國自身的問題。因而他們對西方文化的學習和吸收，是帶有選擇性的。也就是說，他們只學習和吸收西方文化中對他們「有意義」的成份，而決不是不加區別的照單全收。至於什麼成份他們認爲「有意義」，什麼成份他們認爲沒有或沒有多大的意義，並不全決

定於這些成份在西方文化中是否重要，而是決定於它們能否解決中國的問題。五四以來，中國智識分子大都醉心於宣揚西方的民主和科學（儘管對其真義大都缺乏真正的理解），而對西方文化的支柱，基督教的神學及其宗教哲學，卻沒有或甚少留意。這說明了「西化」根本不可能是「全盤」的。

全盤西化是一條根本走不通的路。中國的全盤西化論者，其實也只不過是一些民主和科學的倡導者。儘管民主和科學被中國智識分子宣傳了七十多年，中國的民主政治，依舊未上軌道，而中國的科技水平，仍遠遠落在先進國家之後。問題到底出在哪裡？一直到了今天，居於主流地位的中國智識分子，仍舊把批判和鬥爭的矛頭，指向中國文化，尤其是儒家思想。那些所謂儒家思想阻礙了民主和科學在中國正常發展的論調，由五四至今，被重複了七十多年，不僅已變得毫無創見和新意，而且也愈來愈缺乏說服力。於是，一向被冷落和忽略的新儒家及其學說，開始引起人們的興趣和注意。

(二)

新儒家學說是一股「反潮流」的社會思潮。和大多數中國智識分子一樣，新儒學

的第一代大師如梁漱溟和熊十力，第二代大師如唐君毅和徐復觀，都在年輕時曾猛烈攻擊過中國文化。和大多數中國智識分子不一樣的是，他們都不願意把他們對中國文化的攻擊，止於情感上的宣洩，而力圖在學理上也能把中國文化駁倒。爲了達成這一目的，他們都曾用嚴肅、認真、實事求是的態度深入地學習和了解中國文化。通過不斷地向中國文化的經典反覆論辯詰難，他們不但沒能把中國文化駁倒，反而被中國文化，特別是儒家學說中的理性和道德人文主義所折服。這種讀者和經典通過不斷的內在對話(internal dialogue)，進而相互滲透，相互影響，以及相互發明的辯證關係，爲現代註釋學理論提供了一極佳的例證。隨著對中國文化的了解與日俱增，新儒學的大師愈來愈覺悟到，時人對作爲中國文化主脈的儒家學說的攻擊，大部分是誣枉不實之辭。儒家學說不僅沒有妨害了西方的民主和科學在中國的正常發展，而且，民主政治在中國不上軌道，以及科學研究在中國發展緩慢，其中一重要原因，是由於儒家學說備受長期的誣枉歪曲之後，已陷於無力和脫序的狀態，故不能承擔主人的角色，迎接西來的客人德先生和賽先生在中國安家落戶。「自外入者，無主不止」，爲了讓「外入者」的德、賽二先生能真正的「止」於中國，儒家學說這個「主」，再不能讓它繼續被打翻在地了。我們應把它從地上扶起來，幫助它勝任愉快地擔當好主人的角色。

和主流派的中國智識分子一樣，新儒家的「終極關懷」也都是「救亡」。所有新儒學大師也都承認「民主」和「科學」是「救亡」的必要條件，因而他們又都是「民主」和「科學」的忠實擁護者。但是他們都堅決反對爲了「救亡」必先毀滅中國文化，這是他們和主流派根本不同的地方。他們的「救亡」方案，以及他們的全部功業，就是努力要把業已被打翻在地的儒家學統再扶植起來。

他們的第一步工作，就是替儒家學說辯誣申冤。其辯解的主要內容，在於證明真正的儒家學說既不反民主，也不反科學。由於本文的題目是「由民本到民主」，故暫對新儒家所謂儒家學說不反科學的辯解從略，而只著眼於他們有關儒家學說不反民主的論辯。

早在「五四」的反孔高潮中，梁漱溟便公開站出來替孔子打抱不平，認爲孔子不可能是民主的死敵。熊十力由四十年代起也在這方面做了大量的工作。但梁氏的論證過於散漫寬鬆，而熊氏由於刻意證明孔子是民主政治理論的開山祖師，其牽強附會，尤其令人難以心服。在新儒學陣營中，真正能立足於堅實的證據，嚴謹的邏輯推理，雄辯地證明了儒家學說並不反民主的，是徐復觀先生。

由徐先生的著述，我們可以清楚地看出，先秦儒家最高的政治理想，是天下爲公，選賢與能的大同世界。即使落入了「家天下」的政治格套中，國君已把國家視爲一家一姓的私產，先秦儒家依舊沒有放棄「公天下」的理想和抗爭。國君抬出「君權天授」

論，企圖加強他們獨佔的合法性。先秦儒家在承認「君權天授」時，加上了「天授」必基於「民意」這一前提，從根本之地又再肯定了「家天下」的合法性，把「君權」再置於「民意」之下。正因為堅持「民意」居於君權的上位，先秦儒家提出了「民貴君輕」的政治原則。對於不稱職的又不肯下台的國君，先秦儒家堅持人民有用革命的手段罷免他們的權利。

自兩漢以降，由法家設立的大一統專制政治得以確立。國君擁有至高無上的權力，整個政治設施的根本用意，是爲了確保國家成爲國君的獨佔的私產，儒家「公天下」的理想遭受到極大的挫敗。但由賈誼、董仲舒、陸賈、朱熹到王陽明，歷代真正儒者無不反法家，無不爲民請命，亦無不反對一切不把人當人的暴虐政治。儒家的禮樂教化 and 德治主張及其不斷的抗爭，雖不能在根本上改變法家專制政治的本質。但卻能緩和和沖淡了專制的毒素，替人民爭得了呼吸和生存的空間。

徐先生雖能雄辯地證明了儒家思想不僅不反民主政治，而且還存在著大量和西方民主政治相類似的原素。但他不能證明，儒家的政治思想和西方的民主政治思想是同一物。

(三)

儒家的政治學說，是一種「民爲邦本」（人民是國家的根本）的民本主義。它顯然有別於「人民是國家的主人」的民主主義。因爲前者只是抽象地強調人民在國家中的根本重要性，卻沒有具體地強調人民對現實政治的直接參與以及在國家事務中自作主宰，而後者在兩方面都同時強調。

人民對現實政治的直接參與以及在國家事務中自作主宰，是民主政治的兩條最重要的原則。也是民主制度區別於其它一切制度的分水嶺。只有當社會上大多數的民衆都能以自作主宰的負責任態度，積極參與國家具體事務的監督和管理工作，這樣的社會，才有資格被視爲民主社會。因爲在這種社會中，人民的民主意識才有可能高度自覺。人民才有可能由往日在政治上「日用而不知」被動的「自在」狀態，進入「以天下爲己任」積極的「自爲」狀態。只有政治上自覺復自爲的人民，才不會再把自己的命運，托付給國家元首。只有敢於自己掌握自己命運的人民，才能夠不僅在名義上，而且也在事實上把國家元首當作自己的公僕。只有到了這時候，人民才敢把自己和國家元首的「主僕關係」充量客觀化和制度化，變成法律和憲法，以確實保證國家元首

必須服從人民的權威，按照人民的意願努力克盡公僕的天職。對於違命和不稱職的國家元首，人民也可以根據法律程序予以貶斥開革，而無需再革命和流血。也只有到了這時候，人民才能真正正成爲國家的主人，國家元首才會真正正變爲人民的公僕，民主政治才會實至而名歸。

反觀儒家的民本主義思想，其中當然也強調智識分子個人的道德、政治和社會責任，但智識分子群體和人民大眾集體參預管理國家事務並在其中自在主宰的意識和自覺，在儒家的民本主義中，是難以找到的。儒家的理想政治形態，雖提倡「天下爲公」，但其實還未曾超越「聖君賢相」的模式。在這種聖王統治的「有道」天下裡，儒家贊成人民乃至未曾出任的智識分子退縮在清靜無爲的狀態中，完全放棄政治責任，而把國家和個人的命運，托付給聖王。孔子就說過「天下有道，則庶人不議」，以及「不在其位，不謀其政」諸如此類的話。

「聖君賢相」的模式，其實是一種「精英主義」和「替代主義」。它和民主政治並不吻合。因爲，它一方面使人民大眾的政治意識停留在「自在」階段，難以產生政治主體性的自覺，故無法形成一股對現實政治制衡和監督的力量。另一方面，它又把應由人民大眾共同承擔的責任，完全轉嫁到一兩個人的肩上，往往使這些「一身繫天下安危」的大人物由於不克負荷而索性自暴自棄放棄責任。這就是爲什麼中國的「聖王」

只能存在於神話和傳說中，而真實出現在歷史中的，大都是些平庸之主或昏暴之君。當「君而不聖」，天下無道時，儒家也是容許「處士橫議」的。而「爲民請命」，「殺身成仁」的批判意識和烈士精神，也在每一亂世都有真正的儒者使其發揚光大。

但，這些真正儒者的以身殉道，卻無法改變國君的昏暴。由於社會上沒有任何力量可以限制國君，儒家只能把全部希望，寄托在「天命」和國君的悔悟上。「天命」不可知，孔子也嘆息「天何言哉」。而祈求國君的悔悟，也等於與虎謀皮。儒家的民本主義理想，從來未在中國實行過。當代新儒家在檢討儒家民本主義在中國挫敗，以及中國文化在往昔何以不能自本自根地成就民主政治的原因時，曾斷言是緣於缺乏架構意識，故未能在制度的建構上用心，把「民意」高於「君權」，「民貴君輕」，「天下爲公」，「選賢與能」等民本思想制度化和客觀化。新儒家的理論，也頗能言之成理。例如儒家雖提出「民意」高於「君權」，但「民意」如何通過客觀正常的渠道收集，使其合法地無可爭議地代表大多數人民的意願，而不必乞靈於不可知的「天命」，以及方士巫卜通過星變災異疎解「天命」的胡言亂語？若「民意」不能脫離「天命」的籠罩，「民意」不僅限制不了「君權」，而且還會被「君權」任意製造。因爲國君貴爲天子，世上有誰能比天的兒子更了解「天命」呢？當「民意」成了國君的囊中物時，「民貴君輕」只是空話一句；天下便不能不成爲國君的私產，而由國君自己挑選的「賢」與「能」，

又會有幾人能名實相符？

通過人民大眾投票，以大多數人的意見爲「民意」，以決定國家的重要政策，本來是民主政治最基本也是最重要的設施。儒家的民本主義，連對這一基本要點都沒有用思，其架構意識的欠缺，委實令人驚詫。新儒家把以往儒者欠缺架構意識的原因，歸結爲儒門「與天地萬物爲一體」的道德意識，不能容忍人爲地製造人我之間對立和限制之故（架構意識正立足於人我之間的對立和限制）。這當然也是有道理的。但是，筆者認爲最根本的原因，還是儒家的民本主義，缺少了人民大眾直接參與政治並在其中自作主宰的兩大原則。人民放棄了自己的全部政治責任，只好把國家和個人的命運托付給聖君。在「君而不聖」的亂世，就只好把全部救贖的希望，放在救世主和包青天身上。在中國歷史上，無數的暴君昏君，都享有聖君之名，又有哪個賊官在當權時不被稱爲青天大老爺？人民對聖君、救星、青天，連少叩一個頭也是天大罪過的時代，試問有誰敢想到立法去限制聖君、救星和青天，又有哪個聖君、救星和青天願意接受法的限制？

(四)

任何一成熟的文化系統，至少應具備道德、藝術、政治、科學四重主體，每一主體都有一組運作模式(working pattern)。如果每一運作模式是一條線，主體便是由線構成的各個側面，文化系統主要是由道德、藝術、政治、科學這四個或更多的側面組成的四面體或多面體。任何運作模式(線)的改變，都不可避免地改變了主體(側面)，但它只能部分地改變了文化系統(多面體)的結構。那些斷言任何運作模式的改變，會全部改變甚至摧毀整個文化系統的結構，是沒有根據的。正因如此，不同文化系統的交流，才不會一方吞掉別一方，互惠和互補的交流是完全可能的。中國文化的政治主體，欠缺了全民參與管理國家大事並在其中自作主宰這一大運作模式，其科學主體，又欠缺了爲知識而知識的運作模式，正是由於這種原因，造成了中國文化的政治主體和科學主體的萎縮，致使中國智識分子在與西方文化接觸時，產生了強烈的自卑感，覺得中國文化百不如人，一無是處，遂不免自輕自賤，自慚形穢。其實，中國智識分子大可不必妄自菲薄。中國文化的政治主體和科學主體誠然不如西洋，但中國文化的道德主體和藝術主體，根據新儒學大師們經數十年研究而得出的結論，是優於西洋或

至少不低於西洋的。中西文化，各有所長，亦各有所短；打足球的運動員，其實不必爲入球數目不如籃球選手而自怨自艾。

當然，筆者絕不是說，中國智識分子從此便可以妄自尊大，不必再學習西方的長處。百年來中西文化交匯，雖在短期來造成中國文化的脫序，但從長遠的觀點看來，它卻爲中國文化的健全，壯大和發展，提供了千載難逢的良機，若沒有西潮的撞擊，中國文化的政治主體和科學主體，還不知要萎縮到何年何月。西潮給中國文化帶來嶄新的運作模式，中國智識分子若能在文化傳統中，找到與之相應的資源，作爲外來運作模式接引的主人，則中西文化必能在更高的階段上，得到一融和綜合。以成就中國的民主政治爲例，中國文化中的「民貴君輕」思想，以及「國家興亡，匹夫有責」、「先天下之憂而憂」、「爲民請命」等格言，若能經過一番系統的清理和轉化，也可以作爲傳統文化的資源，和西方的民主思想接上頭。西方的民主政治，是「道之以政，齊之以刑」，可以得到「免而無恥」的結果，在這方面中國文化過去注意得不夠，這是一個很大的缺點。但若在「刑政」的基礎上，再輔以中國德治思想，「道之以德，齊之以禮」，得到「有恥且格」的結果，豈不更妙？由此可見，真正成功的中西文化的交流，並不是由西到東的單向行車，中國文化經過創造性的轉化之後，也可以向西方文化回流反哺，以濟西方文化之窮。

最近有一種頗爲流行的理論，認爲民主和物理學一樣，並無所謂「中國式」或「西方式」的民主，一如並無所謂中國式的物理學和西方式的物理學一樣。如果這些理論的倡導者，其用心只不過是反對中國的當權者以「中國式的民主」之名，繼續行「個人獨裁」或「一黨專政」之實，其用心是很可佩可敬的。但是，把民主政治和自然科學互相比附，卻很成問題。世上固然沒有「中國式」或「西方式」的物理學之別，但卻完全有可能，而且應該有優於西方的「中國式民主」。西方的民主其實還並未到了十全十美，無懈可擊的田地。若中國人學習和吸收了西方民主政治精華，再濟以中國文化中的優良成份之後，尙且不能創造出一優於西方的民主制度，也太瞧不起自己而太沒有志氣了。



引言

本文的要旨，是試圖從「復辟」和「反復辟」鬥爭的角度，勾勒出七十年代「批孔」運動的基線，並在這一基線的基礎上，探查「批孔」運動的根本目標。這目標就是要徹底清除潛藏在中華民族的文化心理各層面的儒家思想影響，為毛澤東思想的「定於一尊」及千秋萬代傳下去，奠定必要的根基。

江青集團倒台後，大陸的學者幾乎都是從權力鬥爭的角度去解釋七十年代的「批孔」，其中也不乏精彩之處，但由於視野的角度太狹窄，不能把「批孔」的根本目標突顯出來，未免有逐末而遺本之弊。「復辟」和「反復辟」鬥爭的角度，比權力鬥爭角度寬廣得多。在毛澤東心中，所謂「復辟」，包括共黨政權被黨外「階級敵人」推翻，共黨領導權被黨內「修正主義者」篡奪，以及毛澤東思想「定於一尊」的權威被舊思想舊文化所取代。因而在毛澤東領導下的「反復辟」鬥爭，包括了鎮壓黨外「階級敵人」的政治鬥爭，清除黨內「修正主義分子」的權力鬥爭，以及肅清舊思想舊文化在人們頭腦中的影響的思想鬥爭。這三種鬥爭，是緊密連繫在一起，同時進行，往往你中有我，我中有你，頗不易析解。就由一九四九年後毛澤東引發的「反復辟」鬥爭的

大勢而言，五十年代的「反復辟」鬥爭，比較強調鎮壓黨外「階級敵人」的政治鬥爭，六十年代的「反復辟」鬥爭（特別是在「文革」初期），比較強調清除黨內「修正主義分子」的權力鬥爭，而在七十年代的「反復辟」鬥爭，特別是其中的「批孔」運動，比較強調肅清舊思想舊文化，特別是儒家文化思想在整個中華民族心理的潛藏影響。不從「復辟」與「反復辟」這一角度來把握七十年代的「批孔」運動，對其中許多複雜的社會現象的認識，便不免流於簡單化，甚至產生誤會和曲解。用「復辟」與「反復辟」這把鑰匙，去打開七十年代「批孔」的迷宮，是本文作者的努力嘗試。這一嘗試是否成功，留待讀者仲裁。

文革前評孔三大派

一九四九年中共政權建立以來，在大陸學術界中，運用馬、列、毛的教條（特別是階級分析和階級鬥爭的觀點），竭力要證明孔子是沒落、保守、倒退的奴隸主貴族在政治和思想上的代表，進而大加撻伐批判的文章，可以說從來沒有消失過。（註一）但同樣是運用馬、列、毛的教條，努力使人確信孔子代表著正在上昇、革新、前進期的新興地主階級，進而為孔子辯護翻案而大聲疾呼的學者，在文革前，為數亦頗為可觀。（註二）依違於二者之間，認為孔子既不代表奴隸主貴族，也不代表地主階級，而代表的是奴隸主貴族與地主階級之間的中界（即春秋時出現的「士」的階層），因而主張孔子思想，既有前進、革新的一面，又有倒退、保守的一面。持這種觀點的人，數目也相當不少。（註三）

一九四九年以後，日丹諾夫(Andrey Zhdanov)原則成了大陸學者研究中國哲學思想的指導方針。（註四）根據日丹諾夫的原則，認為孔子代表沒落奴隸主貴族利益的學者，便斷定孔子思想體系「基本上是唯一、心主義的」；認為孔子代表新興地主階級利益的學者，便肯定孔子思想體系「基本上是唯一、唯物主義的」；認為孔子代表士階層利益的學者，也就判定孔子的思想體系是依違於唯心、唯物主義兩大陣營之間的「折衷主義」。

由一九四九年中共建立政權起到一九六六年文革爆發止，大陸學者對孔子的評價，可謂見仁見智，衆說紛紜，意見從未統一過。但無論意見如何分歧，總不能超出以上三派的範圍。因為所有評孔文章的理論根據，都源於同樣的教條；而同樣的教條，也只能衍生出這三派。不宥於教條的學者，不能說完全沒有，梁漱溟、馬一浮、熊十力等新儒學大師，便是其中顯例。只是，他們都處於完全退隱的狀態，他們的文章，幾乎找不到地方發表，寫出的書也沒有人願意看。在一九四九年後歷次的孔子學術討論中，他們可以說是沈默的極小數，他們在大陸的影響力，幾乎與零相等。

由於政治上的壓力或各種其它原因，以上三派學者的立場，一以貫之者固有，跟風改變者更多。(註五)但儘管變來變去，卻總變不了三派鼎立的格局。

造成三分天下的原因：首先，是在於大陸學者對孔子所處的時代，到底應屬於奴隸社會，還是應屬於封建社會，從來沒能取得一致的意見。(註六)用同樣的階級分析方法，把孔子放在兩個不同的社會各自去「分析」一番，「分析」出來的結果，就難免會大不相同，甚至完全相反。其次，是在於作為大陸政治與學術界最高權威的毛澤東本人，對孔子的評價既有褒的，也有貶的，(註七)使三大派都有充份機會援引「經典」，為自己的觀點作證。再次，學者個人不同的經驗，政治和教育背景，學術上的修養乃至閱讀原始典籍的能力，都使三派論爭向著更深入化和複雜化的趨向發展。(註八)

一九六六年下半年，文革正式開始，一切正常的學術活動被迫完全停頓。文革前的所有學術著述，幾乎都被視作「毒草」，全部予以查禁。學術刊物全部停刊，大學全部停課，各省的哲學社會科學研究機構大都解散。在「全面專政」的大棒之下，大學文科教師和哲學社會科學工作者都被趕到農村、「五七幹校」或工廠等基層單位，從事無限期的勞動改造。(註九)文革前由對孔子不同評價而分立的三大派別，到此亦自動同時消失。三派的觀點，到此亦只剩下對孔子全盤否定的看法。不過，在早期文革中，一切古的和舊的，都被視為「四舊」(舊思想、舊文化、舊風俗、舊習慣)，視為必須清除的歷史垃圾，在這股最徹底的歷史虛無主義的十二級台風橫掃之下，聖凡共滅，玉石俱焚，孔子的日子雖不好過，但也不特別難過。

「批孔的目標」

專門「衝」著孔子而來的狂飆，是七十年代初期的「批孔」運動。這運動，又與「批林」聯在一起。林彪之與孔子，一今一古，一武一文，幾乎是風馬牛不相及。江青集團把林彪定為孔子信徒，卻拿不出任何足以服人的證據，(註一〇)而真正的儒者，也無不否認林彪的資格。(註一一)大陸老百姓，大都視批林批孔為兒戲，故批判大會上，常笑話百出。(註一二)大陸的哲學社會科學工作者，嘴裡不敢說，心中卻不能無疑。江青集團倒台後，大陸學者分析江青集團把林彪和孔子拉在一起批判的原因，大率有以下兩種看法：

- (一)「四人幫」與林彪集團原是一丘之貉，「批孔」是爲了轉移「批林」視線，以免暴露了自己與林彪集團的勾結。(註一三)
- (二)「四人幫」的「批林」和「批孔」都是假的，其目的不過是要借此影射和攻擊

周恩來。(註一四)

這兩種看法，都有一定的道理。江青集團與林彪集團，一文一武，是毛澤東賴以發動文革的筆桿子和槍桿子。沒有筆桿子在大喊大叫，光靠槍桿子只能搞武裝政變；沒有槍桿子作為後盾，光靠筆桿子也只能是沒有成功希望的「秀才造反」。江青集團與林彪集團在權力分配問題上有衝突，有爭鬥，並最終因之而徹底決裂。但在最後決裂之前，他們在更多的時候是唇齒相依、緊密勾結的。林彪在一九七一年九月敗死，(註一五)但林彪的死訊，卻延遲到一九七三年八月下旬，才由周恩來在中共十次代表大會中正式公佈，(註一六)可見毛江集團對林彪事件忌諱之深。十大以後，全黨正式開展了「批林整風」運動，火力集中在批判林彪的極左路線，一時間使以江青為首的極左派陷入了十分尷尬的處境。(註一七)由「批林」轉而「批孔」，確實使江青集團鬆了一口氣。同時，從江青集團倒台揭發出來的材料，也證實了江青集團與周恩來集團在權力分配方面有暗中爭鬥。江青集團借「批孔」之機，用隱喻和影射的方法暗刺周恩來，是完全可能的。

但是，「批孔」絕不是僅僅爲了「轉移批林」目標，也不僅僅是爲了「射周」，它還有更深刻更長遠的目標。只是這一目標，總是和政治上的權力鬥爭交纏牽扯在一起，而前者又往往不免受到後者的掩蓋和歪曲。儘管這一目標幽而不顯，但忽略了它，七十年代的「批孔」，以至文革十年的動亂，都一齊變得不好解釋。大陸的學者，幾乎都是從權力鬥爭的角度來分析文革與「批孔」的，(註一八)他們難免碰到許多無法解答的難題。

純從權力鬥爭的角度，可以勉強解釋毛澤東何以發動文革，但卻難以解釋何以毛澤東在權力鬥爭取得壓倒性的全面勝利之後，(註一九)不去結束文革，而讓文革繼續了十年之久。

純從權力鬥爭的角度，也無法解釋七十年代何以會爆發「批孔」運動。因爲「批孔」的發動者是毛澤東，不是江青，(註二〇)以毛氏當時至高無上的地位，根本沒有人敢追查他與林彪的勾結，故他沒有必要拿「批孔」來做擋箭牌。集黨、政、軍大權於一身，駁駁有唐代藩鎮割據之勢的全國八大軍區司令，他一紙手令，尚可全部調換。若他要罷周恩來的官，相信也不是做不到的事，似乎用不著把孔子抬出來，作為比附影射周恩來的暗靶。(註二一)

純從權力鬥爭的角度，也不能解釋毛澤東爲什麼偏偏要把孔子和林彪拉在一起批判，而不挑石敬瑭、朱溫、袁世凱。他們其中任何一個，都要比孔子合適得多。

那末，這一目標是什麼呢？林彪與毛氏長期共事，又被封爲毛氏的「最好學生」

和黨章規定的「接班人」，可以說知毛氏最深。早在六十年代初，林彪就在軍中大搞對毛氏的個人崇拜。一九六六年八月八日，他在中共中央政治局的一次會議中，強調必須罷黜百家，定毛澤東思想於一尊，並以當代董仲舒自命。（註二二）他呈獻給毛氏的「四個偉大」的尊號，排列次序是「偉大導師、偉大領袖、偉大統帥、偉大舵手」。把「偉大導師」排列在「偉大領袖」之上，說出了毛氏不以當及身而止的現實政治領袖為滿足；他的抱負，是要當千秋一系的「萬世師表」。由此可見毛澤東與林彪的結合，不僅是權力鬥爭的結合，而且還是一心想當當代孔子與董仲舒的結合。由五十年代對毛澤東思想的大規模宣傳，到六十年代上半期全國學毛著熱潮，以至六十年代下半期的全民交心效忠運動，自始至終，都貫穿著毛氏一心要取代孔子的地位，定毛思想於一尊，以傳之千秋萬世的強烈慾望。

文革不僅把毛澤東推到了絕對政治權力的頂峰，也把毛思想推到絕對思想權威的頂峰。在中國歷史上，像毛澤東這種一身兼政治上和絕對君主和思想上的絕對教主兩職的人，可以說是前無古人，後無來者。然而，政治上和思想上的絕對權威，給毛氏帶來的，不是心理上的絕對安全感，而是無窮無盡的對「復辟」（喪失君主和教主權威）的恐懼和焦慮。文革初期對劉少奇，特別是對劉少奇的《論共產黨員的修養》的批判，使毛氏隱隱感到孔子思想——儘管從「五四」開始便迭遭一次比一次更沈重的打擊

——仍在頑固地潛伏著，並已滲入共產黨內部來了。（註二三）一九七二年秋冬之際，北大、清華兩校的大批判組奉江青之命進駐林彪故宅，編輯「批林材料」，兩校批判組編成了《林彪與孔孟之道》特輯一冊，上呈毛氏。（註二四）特輯的內容，無非是林彪曾咒罵秦始皇焚書坑儒，抄摘過《四書》上的某些句子，並把書有「克己復禮」的卷軸掛在床前……（註二五）這些材料，固然不足以證明林彪就是孔孟之徒，（參看註一〇）但它們至少證明了一點：即使是與孔子最無淵源的職業軍人林彪，身上仍不免帶著孔子影響的殘留。（註二六）由此，亦可見孔子思想在中華民族的文化、心理各層面中滲透浸潤之深。若不予以徹底清除，毛思想雖已定於一尊，也難保不被翻轉，「傳之萬世」的夢想，也必會落空。由《林彪特輯》的引發，毛把「批林整風」，一變為「批林批孔」運動，主要目的是要以林彪作引線，結合當前最逼切的反復辟鬥爭，一舉清除孔子思想在中華民族文化心理各層面的影響，以確保毛思想千秋一統的獨尊地位。

江青集團與「批孔」的三個寫作組

執行「批孔」的具體任務，落在了在當時控制著宣傳、文化各部門大權的江青集團身上。（註二七）江青集團本來就是中國歷史文化最徹底的虛無論者，在他們眼中，歷

史文化遺產不過是一必須拋棄的垃圾。(註二八)由他們這些人來領導「批孔」，當然不會給孔子以任何正面的肯定和同情的考慮，自是最合適的人選。只是，要「批孔」多少總得「懂孔」才行。在江青集團的重要成員中，對孔子思想作過研究的陳伯達、關鋒，多少懂一點孔子思想的林傑，以及學歷史出身的戚本禹，都已在文革歷次權力鬥爭中，成了被江青集團拋出去當作替罪羊的犧牲。最後剩下來的江青、張春橋、姚文元三人，對孔子和儒家思想，可以說連常識都不具備。(註二九)沒有法子，只好一面惡補，(註三〇)一面從幹校牛棚中起用專家。

江青集團從牛棚中把對他們有用的專家學者解放擢用，打的是如意算盤：

(一)他們大都是學有專長的成名學者，既可提供江青集團欠缺的儒學知識，以備參考顧問，又可奉命撰寫「批孔」專文，使運動披上一層薄薄的學術面紗。而且由他們寫出來的文章，比那些只會空喊口號的政治宣傳品，會更有市場和讀者，影響力也會更大些。

(二)他們大都是待罪之身，其中有在歷次學術批判中被當作活靶子窮追猛打的「老運動員」馮友蘭、有「反動學術權威」楊榮國、(註三一)有「從狗洞子裡爬出」的「叛徒」趙紀彬、(註三二)有在文革初期因反對聶元梓的「第一張馬列主義大字報」(註三三)而被打成「現行反革命分子」的周一良和湯一介……(註三四)在許以戴罪立功的

「給出路」的誘惑之下，極易得其死力。幹得賣力時，給一點小甜頭，偶然送一本小書，一包小米，便禁不住感激萬分。(註三五)胡蘿蔔之後，還有大棒，若膽敢不絕對服從，一頂「死不悔改」的如山鐵帽當頭壓下來，踢回牛棚去也十分方便。(註三六)江青集團便以這些「假釋」囚犯為筆桿子，組成三大「批孔」的寫作班子，(註三七)並派遣心腹親信監督統率。這三大寫作班子分別是梁效、羅思鼎和唐曉文。

(一)梁效——即兩校的諧音，是北京大學和清華大學兩校大批判組的簡稱。它由江青手下最親信的兩個男女幹部——遲群與謝靜宜直接指揮，(註三八)直接向江青負責，是江青最信得過的班底。由於北京大學文科底子最厚，梁效人手最足，火力最強，網羅的名學者也最多。(註三九)梁效在「批孔」期間，共用了十幾個筆名，(註四〇)共寫了二百一十九篇文章，其中公開發表的有一百八十一篇，直接由江青、姚文元點題的竟有三十六篇之多。(註四一)除了寫「批孔」文章，梁效還對江青負有侍讀和侍講之責。江青出遊，有時也把梁效的幾個名學者帶在身邊。時人目梁效為武則天時代的「北門學士」，而梁效也頗以此自傲。(註四二)

(二)羅思鼎——即螺絲釘的諧音，取其甘黨黨的一顆「永不生鏽的螺絲釘」之意。

(註四三)它原是中共上海市委寫作組的筆名，以張春橋和姚文元留在上海的心腹徐景賢為首，直接向張、姚負責。在「批孔」期間，羅思鼎除了署本名外，還用了八十幾

個其它筆名，(註四四)光是「歷史」文章就寫了一百五、六十篇。(註四五)羅思鼎還是江青集團安插在江南的耳目，負責收集政治、經濟、軍事、思想文化各方面的情報，上報江青集團，作為「打仗用的炮彈」。(註四六)時人目之為「南霸天」。

(三)唐曉文——即黨校文的諧音，是中共中央黨校寫作班子的筆名。江青通過遲群、謝靜宜對其遙控，故與梁效被江青合稱為「我的兩個寫作班子。」(註四七)它的人手、配備、威勢，以至享受的待遇，都不如梁效和羅思鼎甚遠，只能扮演二等小伙計的角色。它的成員中，也只有一个《論語新探》的作者趙紀彬，較受江青重視。(註四八)它除了署唐曉文本名之外，主要筆名也有八個之多。(註四九)

六十年代的文化大革命，基本上可以說是一場由下而上的「群眾運動」；但發展到七十年代，卻變成了徹頭徹尾的由上而下的「運動群眾」。如果說，江青集團在文革初期是有將有兵，但到了七十年代「批孔」時便無將無兵。六十年代的文革大批判，是億萬群眾運用「大鳴、大放、大辯論、大字報」這四大武器批判中共官僚政體的「群言堂」，七十年代的「批孔」，是由梁效、羅思鼎、唐曉文三個寫作組一手包辦，在江青集團的指揮棒下合唱的「一言堂」。大陸的學者，特別是廣大的人民群眾，對江青集團的「批孔」，在人云亦云和虛聲附和之後，深心中卻有一種事不關己的驚人冷淡和麻木。(註五〇)中共的各級黨委負責人，大都是不久前才從牛棚裡「解放」出來的「走資

派」，「批孔」散發出來強烈的「反復辟」氣息，使他們這些「復官」「復職」者無法不疑懼不安。除了上海及東北極少數控制在江青集團手中的地區之外，中共各級黨委對「批孔」多是消極應付，有的甚至暗中加以抵制。(註五一)在完全得不到群眾支持，又缺乏各級黨組織鼎力配合的情況下，江青集團拿著「批孔」令旗登高一呼，結果是應者寥寥。為了使「批孔」運動能夠繼續下去，江青集團只好命梁效、羅思鼎、唐曉文三個寫作組用百多個化名寫文章，以虛張聲勢，竭力造成一種全國上下熱烈批孔的假象。

「批孔」原是奉命行事，但「射周」卻是假公濟私。我們知道，江青集團與周恩來集團有矛盾、有爭鬥，能借批孔之機，暗射周恩來幾箭，自是十分快意之事。江青集團的主要成員，如早已倒台的戚本禹、關鋒、林傑，以及尚未倒台的姚文元，原來都是「反影射英雄」出身。他們所以能被毛澤東賞識，不次拔擢入中央文革小組，主要靠的是嗅覺特別靈敏，能從一般人認為毫無問題的作品中，嗅出其中「三反」及影射「偉大領袖」的微言大義來。(註五二)由昨日的反影射到今日的影射，這種一百八十度的置換反應，勢必造成江青集團成員心中無法開解的糾結。影射的意欲，使他們深怕作品中的微言大意無人能了解，以至心機白費。反影射的經驗，又使他們深知其中厲害，生怕別人把微言大意認出來，以至有把柄落在別人手中。(註五三)這種恨愛交纏，

又怕又想的複雜心理，長期困擾著江青、張春橋和姚文元等人，一直到江青集團垮台。爲了壯大「批孔」的聲勢，江青集團在他們直接控制的黨報《人民日報》和黨刊《紅旗雜誌》之外，又再另立掛著北京大學招牌的《北京大學學報》以及掛著上海復旦大學招牌的《學習與批判》，（註五四）分別作爲梁效和羅思鼎直接掌握的刊物。當然，這兩雜誌的設立，多少夾帶著江青集團難以明言的私心：即儘量把帶有影射意味的文章往這兩刊物登，而直接由姚文元負責的《人民日報》和《紅旗雜誌》，則儘量少登有影射意味的文章。（註五五）這麼一來，不僅達到了影射效果，若萬一出了一問題，也可以自己不知情爲理由，把罪責往下一推，犧牲別人，保存自己，打的確是如意算盤。

爲了保留退路，江青、張春橋和姚文元即使對遲群、謝靜宜、徐景賢等統率寫作組的親信，也從不明確交待射周的任務，而改用轉彎抹角的暗示和啓發方式，讓親信們自行去猜度和體會自己的意圖。（註五六）親信雖能把江青們的意圖猜個七、八分，但在每一分鐘都可能被拋出當替罪羊的險境中，不免進退兩難，心境非常灰暗。（註五七）爲了替自己保留退路，遲群、謝靜宜、徐景賢等對負責撰稿的筆桿子們，從不敢明言「射周」。他們只能在佈置「批孔」的任務時，夾帶著某些題外之話、絃外之音，讓筆桿子們去自行理解猜度。然而，他們那套吞吞吐吐，欲語還休的謎語式暗示與啓發，只有極少數筆桿子偶然能理解從中透出的「天機」。在更多的時候，絕大多數尚在待罪

之身的筆桿子，對領導的意圖是猜不透，也不敢去猜的。（註五八）

「批孔」主調確定的經過

七十年代「批孔」序幕，由江青在一九七四年一月二十四、二十五兩日兩次在北京人民大會堂召開批孔萬人大會後，才算正式揭開。（註五九）但早在一九七三年九月起，梁效、羅思鼎、唐曉文的文章，已使中國大陸上空瀰漫著「批孔」的戰雲。（註六〇）根據毛澤東的鬥爭哲學，矛盾的對立和鬥爭，是天地萬物依存的條件，沒有矛盾的對立和鬥爭，天地萬物便不復存在。若儒家沒有與之矛盾著鬥爭著的對立面，儒家也不能存在。故替儒家找對立面，成了「批孔」當務之急。只有找到對立面，才能以對立面的「好」，襯托出儒家的壞，才能把「批孔」提昇到路線鬥爭的高度。（註六一）找來找去，終於找上了法家。第一個替儒家找到法家這個「對立面」的人，是被江青集團封爲三大「反潮流英雄」之一的「批孔」英雄楊榮國。（註六二）

在大陸的學者中，廣州中山大學哲學系教授楊榮國，是最夠資格的反孔英雄。他不像馮友蘭和趙紀彬，馮、趙兩人是逼於形勢或政治投機，才把尊孔立場一變爲反孔的。（註六三）楊榮國無論在文革前後，激烈的反孔立場從未改變過。一九六二年在孔子

故鄉召開的孔子討論會中，對孔子肯定或基本肯定的意見佔了大多數，楊榮國是會議中唯一把孔子說得一無是處，全盤予以否定的學者。他激烈的反孔態度，就連素以機械教條聞名的「極左派」代表人物關鋒、林聿時，與之相形之下，仍不免減色。（註六四）文革初期，楊榮國因「反動權威」罪，在牛棚關了些時候。當時黨內兩條路線鬥爭的宣傳和教育，使他從中獲得靈感。既然在階級社會中，階級鬥爭不但永遠存在，而且永遠以兩條路線鬥爭的形式反映到思想和意識形態領域裡來。那末，在春秋戰國這一階級社會中，反映到思想和意識形態領域裡來的兩條路線鬥爭又是什麼呢？郭沫若把中國奴隸社會與封建社會的交替期，考訂為春秋戰國之交。楊榮國向來是郭氏這一理論的忠實擁護者，所不同的是，郭氏認為孔子在這一歷史時期中，應順著奴隸解放這一歷史大潮，是代表新興地主階級利益的進步思想家。（註六五）而楊榮國卻堅持孔子代表沒落奴隸主貴族利益，頑固開歷史倒車，是個企圖復辟奴隸制的反動思想家。立足點雖一樣，得出的結論卻完全相反。這一論點，是楊榮國據以全盤否定孔子的理論依據。由黨內路線鬥爭得來的靈感，再與孔子代表沒落奴隸主階級這一以貫之的看法相結合，使楊榮國的學術觀點有了新的發展。一九七二年末，楊榮國在《紅旗》撰文，其主要旨在論證春秋戰國時期的儒法鬥爭，實質上是沒落奴隸主階級和新興地主階級在思想領域中的「兩個階級、兩條路線的鬥爭。」（註六六）

從現有的資料看來，七十年代「批孔」運動的所有文章，都是江青「儒法鬥爭繼續到現在」論的注腳。（註六七）而江青這一理論，至少有一半是從楊榮國那篇文章抄來的。故把楊榮國那篇文章，稱為「批孔」的「始作俑」篇，並不為過。但若以此文為證據，說楊榮國「把學術當作資產階級的商品」向江青集團「兜售」，（註六八）卻與事實不符。因為楊榮國的文章，發表在「批孔」運動的前一年，江青集團倒台後，揭發楊榮國的文章，可謂多矣，但沒有一篇文章能舉出楊榮國在撰寫「始作俑」篇時，與江青集團便已有聯繫的證據，（註六九）楊榮國豈能未卜先知，為一年後的「批孔」先造好出賣的商品？

不過，楊榮國的「儒法兩條路線鬥爭」論，也沒能完全滿足江青集團的「批孔」需要。第一，它沒能找到一個與孔子同時的法家人物，作為孔子的對立面。根據江青集團「沒有對立面便不能存在」的邏輯，豈不是說孔子生時根本不存在所謂儒法兩條路線鬥爭？第二，在楊榮國的文章中，儒法的兩條路線鬥爭，到了漢代便突然不見了。這豈不等於說「儒法兩條路線鬥爭」不能「繼續到現在」？我們知道「繼續到現在」是江青集團「批孔」這一「反復辟」鬥爭的苦心所在，若不能「繼續到現在」，還批什麼孔？

爲了滿足江青集團的「法家要出現得早一些」的主觀願望，（註七〇）趙紀彬根據《荀

子》中最有爭議的〈宥坐〉篇，在他的《關於孔子誅少正卯問題》的小冊子中，替江青集團「考證」出孔子在公元前四九八年，曾「濫用其司寇職權，殺害了『魯國聞人』、法家先驅者少正卯」，找到了「先秦儒法兩個對立學派鬥爭的發端」和「兩條路線鬥爭」的「關鍵」。(註七一)

同一個趙紀彬，與唐曉文合作，又把以上的小冊子改寫成文章在全國各報刊拋出，舊文章卻引出了這麼一個新理論：儒法鬥爭「在歷史上是這樣，在社會主義時期也是這樣。尊孔反孔的鬥爭，作為上層建築領域內階級鬥爭的一個重要組成部分，仍要在相當長的時間內進行下去。」(註七二)

先是楊榮國無心揶揄於前，再是趙紀彬有心補漏於中，接著是唐曉文借題發揮於後，江青集團「批孔」的理論基礎，到此業已奠定。江青便站在這一基礎上，譜出了一曲「兩千多年來的儒法鬥爭，一直影響到現在，繼續到現在，還會影響到今後」的「批孔」主旋律。(註七三)

江青的十二條判案標準

唐曉文的文章，畢竟是有發揮而無例證。在先秦各學派中，法家不但後起，而且

15

短命，(註七四)能在先秦找到的夠資格的法家本已屈指可數，到了漢以後，歷史人物敢公開以法家而自我標榜者，可以說一個也沒有。連法家人物都找不到，儒法的「路線鬥爭」又如何能「繼續到現在」？幸而江青集團成員都是「權力拜物教」的忠實信徒，(註七五)在他們眼中，權力是萬能的，有了權就有一切，真理和客觀事實，統統都可以按照權力意志或長官意志任意改變和剪裁。在歷史上找不到法家麼？不要緊，江青集團用手中的權杖一指，立刻就可以製造出一大批「法家」來。說來真是絕妙的諷刺，才不過臨時補習了幾天中國歷史課的江青，竟成了「批孔」中最高的學術權威。(註七六)而三個寫作組一大堆白首窮經的專家教授，跟在這個連儒法原意都未必弄得清楚的女「旗手」後面，謙卑恭謹得好像自己才真是連小學都未曾畢業。江青每一句信口開河，今天說儒家如何如何，明天又說法家如何如何，立刻就被教授們引申發揮，寫成皇皇大文。(註七七)她心血來潮，今天宣佈一條劃分儒家法家標準，明天又宣佈一條劃分儒家法家標準，統統都成了一字不許更易的法律條文。

綜合起來，江青自訂的標準，竟有十二條之多：

- (一) 儒家都是唯心論的，法家都是唯物論的。
- (二) 儒家都是尊孔的，法家都是反孔的。

- (三) 儒家都是罵秦始皇的，法家都是讚秦始皇的。
- (四) 儒家都是法先王的，法家都是法後王的。
- (五) 儒家都是搞厚古薄今的，法家都是搞厚今薄古的。
- (六) 儒家都是鼓吹復古倒退的，法家都是主張前進革新的。
- (七) 儒家都是在搞分裂的，法家都是擁護統一的。
- (八) 儒家都是愛國的，法家都是愛國的。
- (九) 儒家都是實行土地兼併的，法家都是反土地兼併的。
- (十) 儒家都是殘酷無情地鎮壓群衆的，法家都是愛護群衆的。
- (十一) 儒家是壓逼別人的，法家是由基層起來的受壓者。
- (十二) 凡是亡國之君都是儒家，凡是大有為之君都是法家。(註七八)

江青這十二條判案準則，可以說連最起碼的歷史常識也沒有。然而，學術必須服從政治，梁效、羅思鼎和唐曉文的成員們，也就只好削古人之足，以適江青之履。歷史人物中，凡有片言隻字可與十二條標準暗合的，便賞賜一頂法家桂冠，批准加入反孔的「革命陣線」。原先因沒有找到法家以至「還聯不起來」的「歷史長河」，(註七九)一眨眼間，便因法家大量湧現而洪水泛濫。(註八〇)思想家如賈誼、王充、范縝、柳宗

元、王安石、陳亮、李贄、王夫之、黃宗羲、顏元、戴震、嚴復、章太炎等人，紛紛被封為「法家」不說，就連其他許許多多不夠資格當思想家的歷史人物，在權杖的驅趕下，也紛紛穿上了法家的衣冠。(註八一)法家名單越拉越長，法家範圍無限擴大。在江青集團從無到有，撒豆成兵的魔術表演之下，中國歷史上似乎真有那麼一枝士飽馬騰、旗鼓堂堂的法家大軍，和儒家進行了由兩千年以來一直到繼續現在的「兩個階級和兩條路線的鬥爭」。

有了兩千多年來一直與儒家「對著幹」的具體法家人物，推行江青的「儒法鬥爭繼續到現在」論的障礙，到此便告完全清除。十二條標準是模子，它們不僅可以隨心所欲地鑄造法家，也可隨心所欲地鑄造儒家。(註八二)十二條標準又是鞭子，它們不僅可用來抽打「孔老二」及其儒家信徒，還可以用來抽打劉少奇，林彪和鄧小平等「當代儒家」，以及那個還未下台的「黨內最大的儒」。(註八三)根據「凡是敵人反對的，我們就要擁護」的「一分爲二」原則，(註八四)十二條標準又變成了喇叭，爲秦皇、漢武、呂后武則天等「法家皇帝」，當然更爲自己這些「當代法家」歌功頌德。(註八五)

從一九七三年下半年到一九七六年十月江青集團的徹底垮台期間，梁效、羅思鼎和唐曉文這三個寫作班子，根據江青的「儒家鬥爭繼續到現在」這一主調，以及她的十二條判案標準，公開發表了約四百篇批儒尊法的文章。「儒法鬥爭繼續到現在」論的

來龍去脈，已在上文交待過。儒法鬥爭只有在由戰國到秦亡這一極短暫的歷史時期，才有其真實性。在此以前是虛構，在此以後是偽造。即使在戰國到秦亡這一歷史時期內，儒法之爭主要還是思想和學術觀點不同的爭鳴，把儒法兩個學派之爭，和現代的階級鬥爭以至共產黨內的路線鬥爭相共比附，也有點不倫不類。因為即使運用階級分析法，也分析不出戰國時的儒家和法家，確是分屬兩個不同的敵對階級，（註八六）而儒法兩學派也不是現代政黨。這一觀點的謬誤實在太明顯了，江青集團倒台後，大陸學者已把它批駁得體無完膚，（註八七）篇幅關係，似乎用不著筆者在這裡作進一步的批判和分析。基於同樣的理由，筆者沒有精力，也沒有必要把梁效、羅思鼎、唐曉文所寫的「批儒尊法」四百篇，以及製造四百篇的十二條判案標準，一一加以分析批判。在這篇文章中，筆者只打算談談在「批孔」運動結束後大陸學者尚不能批深批透的某些關鍵性問題。

一、關於對實用主義影射史學的批判

江青集團垮台後的兩年內，大陸學者對江青集團製作的四百篇「反儒尊法」文章，幾乎是逐點逐條進行論辯批駁，以明其對史實的篡改、歪曲和偽造。這些批駁，無疑是必要的、正確的。只是，大陸學者在猛批江青集團的「實用主義」史學的同時，又

往往不忘宣稱「馬克思主義者不承認有所謂為學術而學術」，「只有馬克思主義歷史學敢公開講為無產階級的根本利益服務」，（註八八）以及「歷史學從來就是階級鬥爭工具」，（註八九）甚至還有人在起勁歌頌毛氏「古為今用」論的無比正確性，（註九〇）難道「古為今用」不是實用主義？又是「工具」，又是「服務」，高擎著實用主義的大旗去批駁實用主義，豈非白費力氣？（註九一）並且，光憑史實上的辯正駁也不倒江青集團的「實用主義」史學。因為江青可以這樣反駁：你們不是「不承認有所謂為學術而學術」嗎？對史料運用上的無關緊要的枝枝節節，你們為什麼又要斤斤計較？史學既要為「無產階級的根本利益服務」，難道史實就不應為「無產階級的根本利益服務」嗎？就算我們真的「篡改、歪曲和偽造」了史實，但我們這樣做，為的正是更好地為「無產階級利益服務」！這叫做「古為今用」！江青甚至還可以進一步反詰：在五十年代的批武訓、批胡適、批胡風，以及反右、批修，六十年代批吳晗、批翦伯贊、批楊獻珍、批三家村、批劉少奇、鄧小平，七十年代批林彪、加上現在批「四人幫」，你們當中，有誰從來沒有「篡改、歪曲和偽造」過史實？

只要學術一天還是政治的奴婢，史學就是「實用主義」的，對史實的「篡改、歪曲和偽造」，也就必不可免。

在批判江青集團時，大陸學者又幾乎把四百篇統統詮釋為對周恩來的蓄意影射和

攻擊。細讀了四百篇中被大陸學者列為重點批判對象的一百二十四篇「反儒尊法」文章，（註九二）筆者發現其中只有四篇批宰相的文章，有較明顯的「射周」痕跡，（註九三）其餘絕大部份文章，實在很難與「射周」直接扯上關係。它們當中「射周」的微言大義，大都是大陸學者用「攻其一點，不及其餘」、「無限上綱」的推理邏輯，以及「先定罪、再找證據」的「實用主義」手法，分析和演繹出來的。（註九四）

把四百篇都說成對周恩來的影射，不僅文獻不足徵，而事實上也不可能。首先，寫作組的筆桿子們，絕大部份都摸不清江青集團「射周」的意圖，怎能每一箭都不偏不倚，正中「周」字靶心？（註九五）其次，「批孔」是毛氏親自發動的，江青集團不過奉命行事，在毛氏尚未頒下「批周」將令之前，江青集團暗暗做些手脚是可以的，但若把「批孔」根本方向轉為「射周」，則萬萬不敢，別的不說，毛氏這一關首先就通不過。（註九六）

二、「復辟」與「反復辟」——「批孔」的主線

前文已提及，「反孔尊法」四百篇，都是江青的「儒法鬥爭繼續到現在」論的注腳，都是由江青十二條判案標準衍生出來的。江青的理論，在學術立場而言，是信口開河；但在政治立場而言，卻是針對當時最敏感和最重大課題，有感而發，不僅不是信口開

河，而且是與毛澤東最迫切最關心的「反復辟」問題，完全一致。毛、江要批的孔子，可能不是歷史上真實的孔子，但卻是傳統的和現代的各種急需解決的重大問題在他們心中的投影。說江青集團不了解孔子、誤解孔子、醜詆與誣蔑孔子，都是正確的。但若說他們的「批孔」完全沒有真意，搞的是「假批孔」，甚至說他們才是真正的「孔老二的徒子徒孫」，（註九七）則顯與事實不符。

江青集團亟需解決的時代大問題，亦即他們在「批孔」中反覆強調的問題，要以「反復辟倒退」最為緊要。江青說過：

復辟和反復辟，前進和倒退的鬥爭，從奴隸社會，到封建社會，一直到社會主義社會，都貫穿這個。現在還有人要復辟，不能說沒有。要復辟必然要抬出儒家。我們要革命，對歷史上的法家就要批判繼承。（註九八）

江青這段話，實質上把儒法鬥爭等同於「復辟和反復辟」鬥爭。「反儒」是因為「現在還有人要復辟」，「尊法」也是爲了現在的「反復辟」任務，其要害都是爲了「反復辟」。

（註九九）

但是，「反復辟」爲什麼不找別人，而偏偏挑上孔子當靶子？毛、江把孔子視爲「復

辟的祖師爺」，把儒家看作最主要的復辟勢力代表，（註一〇〇）是否有其歷史上的客觀依據？上文提過，文革前因對孔子評價的不同而鼎立的三派中，其中有一派就把孔子看作沒落、保守、倒退的奴隸主貴族在政治思想上的代表，可見把孔子看作復辟分子，不是由七十年代的批孔才開始的，毛江也不是始作俑者。孔子的「信而好古」、「好古敏求」、「憲章堯舜、祖述文武」、時時夢見周公，「興滅國、繼絕世、舉逸民」，以及孟子和後來的儒者，言必稱引三代，提倡「法先王」，以古非今，使整個儒家學派瀰漫著一片濃厚的復古氣息，難免給人一種「今不如昔」的印象。

馬克思主義的歷史觀，原是一種社會進化論的歷史觀，和「今不如昔」論正相反對。儒家的「師古」、「復古」和「法先王」等言論，在教條主義者眼中，自是「落後」和「反動」的證據。更兼孔子所處的時代，文革前大陸學者雖有封建社會和奴隸、封建社會交替之際的兩種基本看法，但畢竟以第二種看法為主。若把孔子的時代訂為奴隸、封建社會交替之際，按照教條主義者的邏輯：孔子「好古」，好的是奴隸制，他的「復古」，復的也是奴隸制，在奴隸社會行將崩潰時愛奴隸制，並努力恢復奴隸制，孔子不是一個頑固的反動復辟分子又是什麼？

本來，要判定一個思想家的政治立場，應在對該思想家的全部著作和言行作出儘量客觀的考察之後，而不應在此之前。但是，大陸的教條主義者卻反其道而行之，他們把學術界尚有爭論的孔子所處時代的社會性質，鐵定為奴隸制和封建制交替之際，再抓住孔子思想中「好古」和「復古」的某一方面特點，也不問孔子所好的「古」，是否就是「天下為公、選賢與能」的大同世界，也不問「復古」是否同於托古改制，便遽下結論，把孔子定為復辟奴隸制的反動分子。然後，他們再這一前提下，戴著階級分析的眼鏡，以及反動分子決不可能做好事假定，去批判孔子的一言一行。這麼一來，孔子自然無處不「反動」，無處不「復辟」了。「復辟」原是毛澤東最不能容忍之事，七十年代的「批孔」，可以在五十、六十年代的機械教條的孔子研究中找到某些根源，只不過前者卻又把後者的機械教條的偏頗，推衍到了極至。

三、關於「克己復禮」的批判

七十年代江青集團筆下的孔子，是個天生的復辟狂。孔子的一生職志，除了復辟，還是復辟！穿衣、走路、吃飯，甚至連睡覺，都在想著復辟！似乎除了復辟之外，簡直不知世上還有其它事情可做。「克己復禮」這四個字，因林彪關係，（註一〇一）被當作儒家兩千多年來一脈相承的復辟證據，受到了最猛烈的圍剿和攻擊。

「克己復禮」見於《論語》，〈顏淵〉篇，原文是：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」（註一〇二）

其實，「復」字在孔子時的古代漢語中，並沒有「恢復」和「復辟」的意思，而只有「回到」、「反復」之義。（註一〇三）「禮」字的狹義，指文物典章制度。它的廣義指社會上共同認可的道德原則，亦即宋儒的「理」。在這一段話的整個邏輯結構中，「克己復禮」的「禮」，只能有廣義的解釋。歷代諸家注釋，以朱熹注最得其實。朱熹以「勝」解「克」，以「私慾」解「己」，以「反」解「復」，以「天理」解「禮」，「克己復禮」之原意，就是「戰勝己私、返歸天理」，講的完全是個人的道德修養方法。（註一〇四）而且，「克己復禮」也不是孔子最早提出來的。據《左傳》昭公十二年（公元前五三〇年）記載，楚靈王不聽右尹子革的勸告，兵駐乾谿，欲求周鼎於周天子，不能自克，以及於難，「仲尼曰：『古也有志，』克己復禮，仁也。『信善哉，楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿。』」可證在孔子之前，已有人說過「克己復禮，仁也」這句話。孔子只是引述前人的言論，再加以分析，如此而已。

把「克己復禮」中的「克」訓「能」，「復」訓「恢復」或「復辟」，把「禮」等同於「周禮」再等同於「奴隸制」，見於六十年代初期教條主義者如關鋒、楊榮國等人的評孔文章。於是，「克己復禮」這句既非孔子首創，又只限於談個人道德修養方法的話，便被教條主義者解釋爲「盡己所能恢復奴隸制」。（註一〇五）關鋒、楊榮國對「克己復禮」的曲解，無疑是蔽於由教條產生的偏見，但多少也與他們的訓詁能力有關。到了七十年代的「批孔」，「克己復禮」更被上綱上線，變成了「孔老二」「維護和復辟奴隸制」的綱領。（註一〇六）讓我們看看梁效是怎樣解釋「克己」的：

「克己」，其實就是裝死躺下，等待時機，以反攻過去，這是反動階級的政治代表當他們處於不利地位的時候，所慣用的一種反革命手法。林彪的「韜晦」之計，那些至今不肯改悔的黨內走資派風頭上認輸，風過後翻案，都是他們「克己」的妙用。他們沒有真理，沒有群眾，不敢光明正大，只有靠「克己」過日子，儘量隱蔽自己的政治目的，以屈求伸，時機一到，他們就要亮出「復禮」的旗號，暴露復辟派的原形。……（同註一〇六）

講完「克己」，梁效再把「復禮」與當前「整個社會的階級鬥爭」聯繫起來，「分析」出「復禮」的四條帶根本性的規律：（一）大造反革命輿論，攻擊革命的大好形勢，鼓吹

「今不如昔」：(一)打擊革命的新生力量，鎮壓革命派和革新派人物；(二)扶植復辟勢力，在各部門各地方安插舊勢力，以控制局面；(三)扼殺新生事物，恢復舊制度。(同註一〇六)

把「克己」解釋為復辟分子在形勢不利時的屈伸和退隱，把「復禮」解釋為復辟分子在形勢有利的伸張和進攻，名為述古，實為論今，用的都是最現代的語言，舉的都是最直接的當前案例，於是乎孔夫子便穿上了共產黨員的衣冠，在黨內兩條路線鬥爭的戲台上現身說法，塗白了鼻樑扮演著復辟小醜的角色。梁效的這篇文章，可視為七十年代「批孔」的樣板。鮮明的「政治性」、「現實性」、「針對性」是七十年代「批孔」文章的共同特色。

如果說，六十年代初期教條主義者所寫的評孔文章，儘管充滿偏頗歪曲之言，所爭的主要還是歷史上、學術上的是與非，目的還勉強可說是在於「求真」，故在學術研究中仍可聊備一說。七十年代的「批孔」文章，立足在六十年代教條主義者對孔子偏頗歪曲的基礎上，所爭的是當前的、政治上的的是與非，目的全在於「革命」。為了革命的需要，歷史上的事實是完全可以隨意改造和顛倒的。這些文章不能用學術的標尺來衡量，也沒有任何學術上的價值。並且，江青集團也無意把它們變為純學術性質的文章。它們都是借著對孔子和儒家「從事復辟活動」的批判，敲起當前復辟危險的警鐘，吹響「反復辟」的進軍號，並通過對古今「一脈相承」的復辟思想和復辟行動的譴責，

在一舉清除當前復辟勢力的同時，徹底清除孔子和儒家潛留在中華民族文化心理各層面的影響，以確保毛思想在定於一尊之後，能千秋萬代地繼續傳下去。

四、關於「仁」的批判

毛澤東與江青集團，既是權力萬能論者，又是鬥爭萬能論者。一部紅皮書，由頭到尾，都是對暴力和階級鬥爭的忘情讚歌。要奪取政權，靠的是槍桿子；要保住政權，也得借助槍桿子的威力，對一切存在的或潛伏的復辟勢力予以無情的鎮壓。對暴力的崇拜，自然會導至對儒家去殘止殺的「仁政」思想的仇視。(註一〇七)毛氏曾公開宣稱「絕不施仁政」，(註一〇八)對孔子哲學核心——「仁」，尤其不以為然。我們知道，「愛人」是「仁」的正解，針對「仁者愛人」這一命題，毛氏說：

世上決沒有無緣無故的愛，也沒有無緣無故的恨。至於所謂「人類之愛」，自從人類分化成階級以後，就沒有過這種統一的愛。過去的一切統治階級喜歡提倡這個東西，許多所謂聖人賢人也喜歡提倡這個東西，但無論誰都沒有真正實行過。(註

一〇九)

「人類之愛」在毛氏眼中既不存在，那末，孔子的「愛人」，「愛」的又是些什麼「人」呢？毛氏又說：

孔夫子講「仁者人也」、「仁者愛人」。愛什麼人？所有人？沒有那回事。愛剝削者？也不完全，只愛剝削者的一部分。（註一一〇）

「剝削者的一部分」何指？毛氏雖沒有指明，但大陸學者大都理解為「奴隸主貴族」。（註一一一）

孔子的仁學，核心是愛，毛氏的鬥爭哲學，核心是恨。由偏狹的階級仇恨的觀點，看普遍的人類之愛，難免格格不入。強調「仁」的階級性，以否定「仁」的普遍性，是毛氏兩次講話的用心所在。現在，讓我們來看看毛氏的論據，是否足以支持他的論點。

在第一段引文中，毛氏否定孔子的「愛人」是「愛一切人」的普遍「人類之愛」，他的主要依據是歷史上「誰都沒有真正實行過」這種愛。只是，「人類之愛」有沒有「真正實行過」是一回事，孔子思想中是否相信過這種愛又是另一回事，前者屬於客觀存在的範疇，後者屬於主觀思維的範疇。前者的不存在，不能作為否認後者存在的理由。

正如你可以不承認上帝的存在，但你卻不能以上帝不存在為理由，否認上帝在基督徒心中的存在。普遍的「人類之愛」是否真實存在於孔子思想中，只能從記錄孔子言行的幾部先秦典籍中求證。用現實上不存在這種愛，作為否認孔子思想中存在過這種愛的理由，在邏輯上是站不住腳的。

在第二段引文中，毛氏把孔子的「愛人」，限定為「只愛剝削者的一部分」（奴隸主貴族），卻沒有提出任何證據。這根本不是在擺事實，講道理，而是訴諸權威。這對孔子哲學思想的理解，可以說是毫無意義。

任何人只要不存心歪曲，都可以在《論語》中找到大量的材料，證明孔子的「愛人」，愛的是顛圓趾方的一切人。然而，大陸最高的政治權威，亦即最高的學術權威。毛氏兩段不通的講話，卻成了大陸學術界的玉律金科，一字不可更易。兩段講話中，以第二段講話說得最明白直接，沒有半點空子可鑽。第一段講話中，多少還留下一些讓大陸學者討論的餘地。幸而第二段講話是在一九六四年才講的，而且在文革前未公開發表過。正因如此，在一九六二年的孔子討論中，大陸學者對孔子的「仁」，才能允許存有不同的看法。

歷史上從來沒實現過孔子的「仁」（普遍的「人類之愛」），這一觀點由毛氏在第一段講話中點出，已成為大陸學界不容許再有爭議的法律。但普遍的「人類之愛」是否

存在於孔子思想中，由於當時毛氏的第二段講話尚未出來，故大陸學者仍有所爭論。教條主義者斷言孔子的「仁」（愛仁），無論在孔子主觀上，或在字面意義上，愛的都只僅僅局限於奴隸主，而不包括奴隸。不過，教條主義者同時又指責孔子的「仁」（愛人）是在玩弄政治騙術。（註一一二）但不少學者從《論語》中的大量證據中，力證孔子主觀上的「仁」，愛的不僅僅是奴隸主，而是包括了奴隸在內的一切人。（註一一三）馮友蘭曾在論爭中尖銳地詰問教條主義者：你們既然說孔子的「仁」是政治上的騙術，那麼，你們就得跟著承認孔子的「仁」，至少在字面的意義上，也得把「愛奴隸」的涵意包括在內；否則，孔子又如何能用公開言明不愛奴隸的「仁」，向奴隸行騙？（註一一四）

鼓吹階級仇恨和階級鬥爭，宣揚暴力鎮壓，是七十年代「反復辟」的一個重要組成部分。而孔子的「仁政」思想，卻正好與之完全相反。因此，文革的「批孔」，矛頭一開始即指向孔子的「仁」。「仁」本來是孔子思想的核心，而「禮」向來是從屬於仁，服務於仁的。孔子說過「人而不仁如禮何」、「禮云禮云、玉帛云乎哉」這樣的話，（註一一五）已明白地說出仁內禮外，仁主禮輔的關係。梁效們卻抓住了「克己復禮為仁」這句話，斷言孔子哲學核心是「復禮」（復辟），而仁是服務於「復禮」（復辟）這一目的，（註一一六）因此「復禮」（復辟）為主，「仁」為輔。梁效把孔子思想體系仁和禮這

一主從關係顛倒，正是爲了要突出「反復辟」的迫切性和重要性。

梁效們把孔子的「仁」歸結到「復辟」的旗下，集中加以攻擊，歸納起來，其要有三：

- (一) 「仁」無論在內容意義和字面意義上，愛的都只是奴隸主，並不包括奴隸。（註一一七）「仁」嚴格的階級性，使階級敵人在「仁」的說教下，消除內部矛盾和紛爭，互相愛護，同心合力地進行復辟大業。
- (二) 「仁」本身強烈的欺騙性，使階級敵人在傳播「人類之愛」的號下，宣揚「階級鬥爭熄滅論」，消解革命人民的鬥志，麻痺革命人民的警覺性，爲復辟活動創造條件。
- (三) 階級敵人利用由「仁」衍生的「己所不欲，勿施於人」、「和爲貴」、「中庸」等觀念，攻擊無產階級對他們的專政爲「不仁」，爲復辟活動製造口實。（註一一八）

「階級性」與「欺騙性」二者不可並存，因爲等「欺騙性」卻是與「普遍性」緊密相連。「仁」若要對另一階級有「麻痺」和「欺騙」功能，則必須突破「階級性」的「特殊」限制，而被賦予一種「普遍性的形式」。（同註一一八）有關這一點，馮友蘭在文革前早有論及。（同註一一四）然而，在文革期間，真理也好，邏輯也好，統統不過是

政治權威手中的玩偶。爲了「革命」的需要，孔子的「仁」，既要讓它有於嚴格的階級性，又要讓它帶有「普遍性形式」的欺騙性，再不通的邏輯，在權力的綠燈放行下，是照樣可以通行無阻的。

結束語

一

不僅對「克己復禮」及「仁」的批判，是緊扣著「復辟」與「反復辟」的鬥爭進行，江青頒佈的餘下十二條標準，也無不和「復辟」與「反復辟」鬥爭緊密相連。請看：鼓吹唯心論、罵秦始皇、法先王、厚古薄今、分裂、賣國、土地兼併、鎮壓群眾等等，都被視作「復辟」的組成部分而遭到猛烈攻擊；而宣傳唯物論，禮贊秦始皇，法後王、厚今薄古、反分裂、反賣國、贊成統一、愛國、反土地兼併、愛護群眾等等，都被視爲「反復辟」的「革命行動」而備受讚揚。「批儒」是因爲它要「復辟」，「尊法」是因爲它「反復辟」。在江青的十二條標準中，「復辟與反復辟」是綱，其餘都是目。所謂綱舉目張，由江青十二條產生出來的「批孔」四百篇（包括其中射周的四篇文章），

都可以看作「反復辟」篇，「批孔」運動也可看作「反復辟」運動。把握到「復辟」與「反復辟」，便能跳出「權力鬥爭」的狹窄視野，把「批孔」運動放在傳統的和現代的、學術的與政治的更深更廣的角度中加以考察，從中找出七十年代的「批孔」、六十年代的文革，以至由一九四九至一九七六這長達二十七年間中共歷次大批判大鬥爭的真正關鍵。

二

偉大的哲學思想體系，不能用行政命令禁絕，也不能被政治運動消滅。只有吸收、消化其一切有益的和合理的因素，以融鑄自己的新體系，才能達到取而代之的目的。儒家思想和馬克思主義的要義，都不在解釋世界，而在於改造世界。儒家強調在道德層面上對人的改造，馬克思主義強調在經濟層面上對社會的改造。用中國的老話來講，儒家是「內聖」強而「外王」方面有所不足，馬克思主義在經濟層面上的用心是屬於「外王」事功一面。我們或者可以這樣想，假若毛澤東對儒家與馬克思主義有比較相應的了解，而能放棄他的鬥爭哲學，立足於溫和和社會主義經濟平等理論的基礎上，從更高的層次對儒家的道德理想主義作全盤的綜合和繼承，也未必不能有助於儒家思想與馬克思主義的新發展。可惜毛澤東見不及此，反以「批判」和「禁絕」的方法，

對待儒家思想，不僅嚴重斷傷了中華民族的精神生命，而毛思想也一敗塗地。這是孔子的悲劇，是中華民族的悲劇，同時也是毛澤東本人的悲劇。

三

江青集團垮台後的兩年內，爲了配合當時華國鋒葉劍英集團在政治上對江青集團的清算，大陸學者也開始了對所謂的「四人幫」學術上的清算。七十年代的「批孔」運動，成了大陸學者清算的最主要目標。這些清算文章，都是從純粹權力鬥爭的角度，把「批孔」運動及梁效、羅思鼎、唐曉文這三個寫作組寫出的批孔「四百篇」，統統都詮釋爲對周恩來的影射和攻擊。這些文章的政治意味極其濃烈，學術意味極其稀薄。絕大部分文章，根本沒有談學術問題；少數文章雖涉及到學術問題，然而卻僅限於史料上的訂正，或且站在更機械、更僵化、更教條和更「左」的基礎上，批駁「四人幫」的「儒法鬥爭論」是如何如何離馬、列之經，背毛澤東之道。在這一階段中，對「四人幫」的「尊法醜劇」，大陸學者嬉笑怒罵，冷嘲熱諷，發爲文章，自然鋒芒畢露，淋漓痛快，確是前所未見。但對「四人幫」加諸孔子身上種種誣蔑與枉曲，大陸學者卻無一人加以反對，似乎孔子確如「四人幫」所指，是個徹頭徹尾的反革命極右派，反動透頂的復辟祖師爺。一方面批判「四人幫」，一方面卻把「四人幫」對孔子的種種誣

枉，看成如山鐵案，信奉到底而一字不移。不少人甚至千方百計，不惜歪曲原文，斷章取義，竭力要把「孔孟之徒」的大帽扣到「四人幫」頭上，似乎不如此，則不足以批透批臭「四人幫」。文章雖在批「四人幫」，使用的卻完全是「四人幫」慣用的陷人於罪的整人手法，因而這些文章不但沒有學術上的價值，就連對了解七十年代「批孔」運動這一歷史真相而言，也只能起著誤導的作用。

一九七八年的「思想解放」運動，給大陸整個孔子研究領域帶來了新的生機。三十年來大陸學者第一次被允許在純學術的範圍內，享受一定程度的獨立於政治和教條之外的有限自由。然而，就是這一點點的自由，給這個往昔的「禁區」帶來意想不到的繁榮。大陸學者小心翼翼地從阻力最小的一環——孔子的教育思想開始入手，給予孔子以某些肯定的評價，再慢慢地把對孔子的肯定擴大到其他領域。由一九七九年至一九八四年，大陸學者共發表了約五百篇孔子研究文章，對孔子哲學、倫理學、宗教、社會、政治、教育、美學、心理學等各種思想，都進行了討論。其深度和廣度，都大大超越了五十、六十年代的水平。對於孔子的評價及孔子的每一基本觀念，大陸學者的看法很不相同，已非文革前的三大派系所能局限。儘管分歧是尖銳而又複雜，但整個孔子研究的趨勢，是向愈來愈少的教條味，以及對孔子愈來愈多地予以同情的考慮這一方向發展。

大陸學者替孔子辯誣翻案的努力，第一步表現在把孔子從「千古罪人」改變為功過相參的歷史人物。一九七九年初，聲稱「不尊孔」的南京大學哲學系主任孫叔平，撰文反對在以往的孔子研究中把孔子「一棍子打死」的態度；（註一一九）復旦大學教授嚴北溟，則要求大陸學者破除以往的勇於否定、怯於肯定的「寧左勿右」心態，大膽地去肯定孔子學說中「唯物的、積極的和帶有人民性的思想因素。」（註一二〇）這種努力發展到第二階段，孔子便由「功過相參」的歷史人物，一變為「功大於過」的偉大思想家、政治家和教育家。五十、六十、七十年代加諸孔子身上的一切「誣枉不實」之辭，大部分被推翻，不推翻的也受到質疑和挑戰。（註一二一）孔子學說的核心——「仁」，也愈來愈被大陸學者認為有「普遍的眞理性」而加以肯定。（註一二二）長久以來把孔子之道等同於封建專制主義這一積非成是的觀點，也在這股替孔子「翻案」「平反」的大潮衝擊之下，慢慢站不住腳了。四川大學羅世烈教授，就雄辯地論證了中國封建專制主義的來源，不出於孔孟之道，而出於三十多年來一貫被大陸學者尊奉為唯物主義和革新勢力的代表——法家。因為孔孟講的是君臣之間相對的道德觀，倡導的是民貴君輕的政治理想，和絕對的君權主義是格格不入的。（註一二三）西南政法學院楊景凡教授和他的助手俞榮先生根合作，寫出了中共政權建立以來第一本替孔子全面翻案的題為《論孔子》的專書，可視為對這一潮流的總結。該書有系統地釐清和糾

正了三十四年來大陸學者對孔子的種種誤會和曲解。書中幾乎洗盡教條的味道，處處擺事實、講道理，客觀公正中又能不失諒解和同情。這種心態，在大陸的學術論文中，是非常罕見的。該書推崇孔子對歷史文化和古老文明作出的「傑出貢獻」，提出「中國固有文化以孔子爲代表」，「不了解孔子，就無法深刻地了解中國，把握中國國情」，並堅持中華民族應以有孔子爲傲。這種熱情揚溢的「尊孔」言論，更是前所未見。（註一二四）

四

一九七九年後，大陸儒學研究的整個大勢，是以馬克思主義爲基礎，批判地消化和吸收儒學的「合理內核」。整個過程，既表現爲對馬克思主義的「修正」，也表現爲馬克思主義的「深化」。「修正」主要是針對以往只強調馬列教條的普遍有效性，完全抹殺了中國哲學史的特殊性，粗暴地削古人之足，以適教條之履。「深化」主要是打破日丹諾夫定義的框框，開始注意到古代哲學家是否信仰唯物主義，與其政治立場的進步與否，並沒有必然的關係。正因如此，大陸的孔子研究，開始有方法論上的突破。李澤厚首先打破了三十多年來禁錮了無數聰明才智之士的「唯心唯物主義鬥爭」的格套，破天荒第一次從血緣基礎、心理原則、人道主義、人格理想以及把這四者聯繫起

來的實踐理性構成的民族文化心理這一廣闊的歷史角度，來研究孔子的仁學結構。（註一二五）湯一介在美國講學時，也提出馬列主義若要在中國生根，必須要在中國文化找到與之結合的接合點，這一接合點就是孔子的道德理想主義和人道主義。（註一二六）以上種種，都體現了大陸學者在文革十年的大毀滅大虛無的大悲大痛之後，由迷失而覺醒、因覺醒而向中國傳統文化認同尋根的努力。值得表而出之，大書特書。

必須指出，替孔子平反的潮流，是緊密地和政治上平反文革的錯案冤案這一更大的潮流相呼應的。它的存在，靠的還是政治權威的默許甚至縱容。在「四個堅持」的當頭重壓之下，在清除精神污染的戰叫聲中，它還能存在多久，確是一令人擔憂的問題。「四人幫」雖已垮台，但流風所被，左毒未除，在學術界中，打棍子的人還很不少。長達三十年的思想禁錮，更造成了驚人的知識閉塞和思想僵化，那些除了教條便一無所學，也一無所有的人，在大陸中年一輩的學者中，也絕不是少數。大陸未來孔子研究的前途，是凶是吉，一切還是言之尚早。在學術還是政治婢女的時候，人們只能盡人事，而把成敗歸於「天」和「命」，這實在是無可奈何之事。

no.

註釋

- 註 一：這一派的代表人物，有楊榮國、關鋒、林聿時、蔡尚思等人。參看楊榮國，《中國古代思想史》（北京：人民出版社，一九七三年七月三版），頁八一—一六四，關鋒、林聿時，《論孔子的「仁」和「禮」》，《人民日報》，一九六一年七月二十三日，以及蔡尚思，《孔子思想體系》（上海：人民出版社，一九八二年六月一版），頁一一—二九三。
- 註 二：這一派的代表人物，有郭沫若、趙光賢、湯一介等人，參看郭沫若，《十批判書》（北京：科學出版社，一九五六年十月新一版），頁七一—一二二，趙光賢《周代社會辨析》（北京：人民出版社，一九八〇年十二月一版），頁一四二—二〇五，以及湯一介，《孔子思想在春秋末期的作用》，《孔子哲學討論集》，（北京：中華書局，一九六三年七月二版），頁四三—七七。
- 註 三：這一派以范文瀾為代表，參看范文瀾，《中國通史簡編》（北京：人民出版社，一九六五年八月四版），頁二〇〇—二一六。
- 註 四：一九四七年，蘇聯召開了《西歐哲學史》討論會，蘇共政治局委員日丹諾夫在會上作出了（在關於亞歷山大洛夫著《西歐哲學史》一書討論會上的發言），以黨的名義，給哲學史下了這麼一個定義：「科學的哲學史，是科學的唯物主義世界觀及其規律底胚胎，發生與發展的歷史。唯物主義既然是從與唯心主義派別鬥爭中生長和發展起來的，那麼，哲學史也就是唯物主義與唯

心主義鬥爭的歷史」(轉引自中國社會科學院哲學研究所編,《中國哲學史方法論討論集》,北京:社會科學出版社,一九八〇年七月一版,頁二八)。一九四九年以後,中共向蘇俄一邊倒,一切以俄為法,以俄為師,連學術也不例外。所有中國古代的思想家,都在日丹諾夫的「哲學史也就是唯物主義與唯心主義鬥爭的歷史」這一定義的規範下;被貼上「唯心主義」或「唯物主義」的標籤,分別劃歸兩大敵對陣營。由於中國古代的思想家,主要是在人倫日用方面的道德倫理學上用功,對物質第一性或精神第一性問題甚少留意,唯心唯物物的界線一直不明,故中國哲學思想史上,除了佛徒,找不到一個純粹的唯心主義者,也找不到一個純粹的唯物主義者。正因如此,對孔子、孟子、荀子、董仲舒、王充、王安石、王夫之、譚嗣同等古代和近代思想家,到底該劃歸唯心主義,或唯物主義的營壘,大陸學者各執一偏,各舒己見,常引起激烈的爭論,意見幾乎從來未統一過。這一分界,不僅沒有希望可以通過爭論分辨清楚(因為中國思想家頭腦中對這一分界本來就分不清,也無意去搞清楚),即使分辨清楚,對中國哲學史和古代思想家思想體系的理解,也沒有多少幫助。把有限的精力,糾纏於這沒有多大意義的無休止論爭中,是人力的浪費,也是生命的浪費。在一九五七年北京大學召開的中國哲學史討論會中,馮友蘭、張岱年等學者曾對日丹諾夫的定義,以及在這一定義指導下的整個中國哲學史研究和教學,提出一些極客氣極委婉的疑問(參看哲學研究編輯部編,《中國哲學史問題討論專輯》,北京:科學出版社,一九五七年七月一版,頁十一—二七,七九—八六,二七三—二八

五),這些疑問,當時被當成「右派」或「修正主義」言論,受到了以開鋒為首的極左派的猛烈圍攻(參看開鋒,《反對哲學史方法論上的修正主義》,北京:人民出版社,一九五八年八月一版,頁一—五一,一一八—三三)。但是,思想問題是不能靠政治圍攻和行政命令壓服的,壓的結果,只能是口服而心不服。一九七九年十月在太原召開的中國哲學史方法論討論會上,這個沈寂了二十二年的問題又被提出來,引起了熱烈的討論。儘管一些學者仍替日丹諾夫的定義辯護,但大部份參加會議的學者,都傾向於全部或大部否定應用日丹諾夫的定義來研究中國哲學史的準確性和有效性(參看《中國哲學史方法論討論集》,頁一—三六三)。

註 五:六十年代初期,由於劉少奇和周揚的提倡,中國科學院山東分院歷史研究所先後在一九六〇年十月,一九六二年五月和一九六二年十一月先後三次在濟南、曲阜,召開孔子學術討論會,參加的學者不少一反過去的批孔立場,使尊孔派第一次成了大會的多數派(參看中國科學院山東分院歷史研究所編,《孔子討論文集》,山東:人民出版社,一九六一年三月一版,頁一—六),趙紀彬便是其中轉向者的顯例。他一反過去否定孔子的立場,把孔子說成進步的改良主義者和所謂的「維新派」(參看趙紀彬,《論語新探》,北京:人民出版社,一九六二年十一月二版,頁一—二〇〇)。

註 六:參看林甘泉、田人隆、李祖德,《中國古代史分期討論五十年》(上海:人民出版社,一九八二年八月一版),頁二九六—三六四。

註 七：毛在公開發表的著作中，好幾十處提到孔子。總的說來，在一九四九年以前，毛對孔子的評價，是褒貶參半，這是毛澤東一身兼有民族主義者和共產主義者雙重性格所決定的。共產主義者的性格，使毛不能不把馬、恩、列、斯抬到至高無上的位置，進而貶斥孔子。民族主義者的性格，又使毛不安心於把中國的歷史文化說成一團漆黑，亦不能不給代表中國歷史文化主線的孔子以一定的好評。一九四九年後，毛對孔子的評價是毀多而譽少，愈發展到後來，對孔子的攻訐愈多。例如毛氏一九五七年一月二十七日在省市自治區黨委書記會議上的講話，就把孔子的書和蔣介石先生的書並列，說成是純粹「反面的東西」（《毛澤東選集》第五卷，北京：人民出版社，一九七七年四月一版，頁三四六）。這種趨向，是與毛要取代孔子的地位，定毛思想於一尊的步伐相一致的。但是，由於毛思想是「放諸四海而皆準的普遍真理」，他在一九四九年以前對孔子某些好評的「正確性」與「有效性」，在文革前並不會隨著時過境遷而消失。故大陸的「尊孔」學者，也能援引毛氏在一九四九年前對孔子作過的某些肯定的讚語，替自己的文章找尋法統上的依據。被大陸學者引用得最多的二條評孔語錄，一見於毛氏在一九三八年十月撰寫的〈中國共產黨在民族解放戰爭中的地位〉：

「我們這個民族有數千年的歷史，有它的特點，有它的許多珍貴品，對於這些，我們還是小學生。今天的中國是歷史的中國的一個發展；我們是馬克思主義的歷史主義者，我們不應當割斷歷史。從孔夫子到孫中山，我們應當給以總結，承繼這一份珍貴遺產。這對於指導當前的偉大

運動，是有重要幫助的」（《毛澤東選集》合訂本，頁四九九）。

另一段見於毛氏在一九四〇年一月撰寫的〈新民主主義論〉：

「我們必須尊重自己的歷史，決不能割斷歷史。但是這種尊重，是給歷史一定的科學地位，不是讚揚任何封建毒素。對於人民群眾和青年學生，主要地不是引導他們向後看，而是引導他們向前看」（《毛澤東選集》合訂本，頁六六八）。

大陸「尊孔」的學者，對第一段毛語錄的全文及第二段的前半部份，引用強調較多。「反孔」的學者對第二段語錄的後半部份引用強調較多。而中間派則對第二段語錄全文都同樣引用並強調。

註 八：根據大陸學者各人不同的經驗、政治和教育背景，以及學術上的修養，筆者初步把他們分為五大類：

第一類是新儒家，以熊十力、梁漱溟、馬一浮為代表。這類人較能恪守儒門立場，甚少曲學阿世，隨波逐流，削孔孟之足，以適馬列教條之履。

第二類是極左派，以關鋒、姚文元、戚本禹、林傑、吳傳啓、林聿時、閻長貴等人為代表。這類人是中共官方在意識形態領域的警衛(ideological watchdogs)，他們都是最機械的教條主義者，絕不容忍任何與馬、列、毛教條的歧出和差異。他們同時又是中國歷史文化最徹底的虛無主義者，絕不給傳統文化思想以任何同情的考慮。

第三類是馬列主義的傳統派，以范文瀾、翦伯贊、稽文甫、吳昭等人為代表。這類人既要忠於教條，又想忠於歷史文化與學術良知。他們的努力，是要把馬列主義和傳統作一和諧的整合。第四類是馬列主義的正統派，以侯外廬、楊榮國、杜國庠等人為代表。這類人格守教條不如極左派，忠於歷史文化與學術良知的意欲又不如傳統派。他們是搖擺於極左派和傳統派之間的牆頭草，那邊風大偏向那邊倒。

第五類是所謂的「白旗學者」，以馮友蘭、張岱年、周谷城、朱光潛等人為代表。他們雖努力學習和運用教條以指導自己的研究工作，但由於他們西方學術的訓練和背景，一直被中共目為「未改造好的資產階級反動學術權威」，像小媳婦一樣，動輒得咎，常受到極左派、正統派，甚至是傳統派的圍攻。

註九：毛澤東在一九六六年「文革」初期曾經強調「無產階級必須在上層建築其中包括各文化領域中對資產階級實行全面的專政」。毛這一思想，在張春橋的〈論對資產階級的全面專政〉（《紅旗》，一九七五年四期，頁三一—三）得到了系統和全面的發揮。張春橋把知識分子看作工人階級身上的「腫瘤」，處心積慮地企圖用「全面專政」的暴力把它「化掉」。姚文元又把張春橋的「全面專政」論加以補充，提出凡從事哲學、社會科學研究的從業員，在未通過勞動改造這一關之前，不允許從事本行的研究工作。姚文元這一「改造前提」論，實質上把大陸的哲學、社會科學工作者等同於「沒有改造好」的「地、富、反、壞、右」，把他們變為無限期強迫性勞動改造

的刑徒。在「每一個標點符號都被專政」的高壓政策之下，大陸「整個社會科學陣地，變成了一片白霧籠罩的荒原」。張、姚二人的思想，由毛而來，二人只是毛的幫兇。江青集團倒台後，大陸學者把這筆「文化專制」暴政的帳，都算到張、姚二人頭上，有心開脫毛是「文化專制」暴政的始作俑者這一明顯事實。參看中國社會科學院寫作組，〈四人幫〉是馬克思主義哲學社會科學的死敵〉（《歷史研究》，一九七八年十月），頁三一—一六，以及張顛揚、王青秀，〈張春橋的「全面專政」必須徹底批判〉（《哲學研究》，一九七八年九月），頁三五—四四。

註一〇：江青集團把林彪說成孔子信徒，其所能列舉之「證據」，無非是林彪曾咒罵過秦始皇焚書坑儒，林彪在筆記本中抄摘過一些《四書》上的句子，林彪把書有「攸攸萬事，惟此為大，克己復禮」的卷軸掛在床頭等等（參看《中共中央委員會一九七四年中發第一號文件》）。若據此證明林彪曾受孔子思想的影響，是可以成立的。但若要以此證明林彪是孔子的信徒，那孔子的信徒便未免太多了。遠的不說，一部毛著，稱引孔子語錄多達幾十次。毛曾稱讚孔夫子是「封建社會的聖人」，號召繼承「由孔夫子到孫中山」的「珍貴遺產」（參看註七），難道不比林彪更有被稱為「孔子信徒」的資格！

註一一：筆者於一九七三—一九七五年在香港新亞研究所曾從當代新儒學三先生（唐師君毅、徐師復觀、牟師宗三）遊。他們對中共的「批林批孔」運動，都非常的反感，認為中共把林彪視為孔子信徒，是對孔子及他們這些真正的孔子之徒的侮辱。

註一二：筆者從大陸逃出來的朋友口中，聽到許多「批林批孔」的笑料。有人在「批林批孔」大會上，氣勢洶洶的要追查孔子的「入黨介紹人」，有人把「孔老二」說成是林彪的二弟……。

註一三：這方面的代表作，請參看傅孫，〈唐曉文的三篇代表〉（《歷史研究》，一九七八年一月一期），頁四七、五四，以及龐朴，〈評「四人幫」的假批孔〉（《歷史研究》，一九七六年十二月六期），頁三七—四二。

註一四：請參看陳中，〈把「四人幫」雜誌《學習與批判》押上審判台——清算《學習與批判》攻擊周總理的罪行〉（《歷史研究》，一九七七年二月一期），頁二九—三九，陳石之，〈評「四人幫」發言人梁效〉（《歷史研究》，一九七七年八月四期），頁三—一，以及《歷史研究》編輯部，〈痛打落水狗梁效、羅思鼎〉（《歷史研究》，一九七六年十二月六期），頁一—一九。

註一五：關於林彪如何死亡，有傳說多種，其中以中共官方公佈的所謂刺毛不遂墜機外蒙說最不足信。以筆者初步研究所得，認為林彪被毛在黨章中指定為「繼承人」後，一心以為大功將成，放鬆了應有的警惕，至被毛毒殺或襲殺。林彪之各種死法，應以這種可能性最高。這一問題，不在本文範圍之內，容後撰文再詳論之。

註一六：Zhou Enlai, "Report to the Tenth National Congress of the Communist Party of China," (Peking Review, 7 September, 1973) P. 17—25.

註一七：「批林」整風主要針對林彪的「極左」政策來批，對一貫以「極左」面目出現的江青集團十分

不利。江青曾說：「批林整風，都整到我們頭上來了。」江青集團在杭州的黨羽翁森鶴曾對當時形勢作出這樣的估計：「陳伯達倒了，必然要炮打張春橋、江青同志，實質上是兩個司令部鬥爭。」轉引自《人民教育》編輯部，《歷史研究》編輯部，〈「四人幫」專法醜劇的幕前幕後〉（《歷史研究》，一九七八年五月五期），頁四。

註一八：當然，也有極個別的大陸學者提到江青集團在「批孔」中，除了政治上的利用之外，可能還有其它的目的。例如丁偉志就曾提到江青集團的「尊法」，是抱有「虔誠地想從封建地主階級那裡學點古老的經驗教訓」的動機（參看丁偉志，〈「四人幫」是歷史科學的敵人〉，《歷史研究》，一九七八年六月六期，頁九）。只可惜這些提法只是輕輕一筆帶過，沒能更深入一步進行討論。

註一九：一九六六年八月，中共中央召開八屆十一中全會，八月八日會中通過〈關於無產階級文化大革命的決定〉（十六條）。會議以毛派全面勝利，劉、鄧徹底失敗收場。

註二〇：江青集團垮台後兩年，大陸學者在批判「四人幫」時，幾乎都異口同聲證實「批林批孔」是由毛氏親自發動的。例如傅孫就說過：「我們知道，批林批孔運動是毛主席的偉大戰略部署……」（參看〈評唐曉文的三篇代表作〉，頁四七）。

註二一：先在文藝界造輿論，再以此為突破口，用突襲的方式在中央政治局上罷免對手的官，是文革初期毛澤東用以對付劉少奇、鄧小平的策略。那時毛氏已退居第二線，在中央內又處於少數派地位，大權旁落，行此險著，實不得不爾。「批林批孔」時，毛氏已大權在握，每一句話，都成了

全黨全國必須遵遵的「最高指示」。毛氏一人，實已凌駕在全黨、全軍、全國之上，強弱之勢，至此已完全逆轉。且文革初期的策略，第一次應用是奇兵，第二次應用使不僅平庸無奇，而且會打草驚蛇，讓對手徒生警覺，以毛氏之老謀深算，必不會捨正路而不由，而再用文革初的老套對付周恩來。故「批孔」的目標，在毛氏心中，並非射周，實可以無疑。

註二二：林彪在會議中說：「中國是個有八億人口的大國，需要有一個統一的思想，革命的思想，這個思想就是毛澤東思想……」林彪並號召陳伯達、康生、江青和在座的中央文革小組成員跟他一道肯定毛思想於一尊的當代董仲舒。參看蔡尚思，〈「四人幫」的假批孔與孔子思想的評價〉，《山東大學歷史系編，《孔子及孔子思想再評價》（吉林：人民出版社，一九八〇年四月），頁一九。

註二三：劉少奇在《論共產黨員的修養》一書中中，大量引用孔孟語錄有吸收孔門修養方法以改造中共黨員品格的傾向。大陸的尊孔派學者，往往把劉少奇這本書作為孔子學說大有用於今日的證據。有的學者甚至說：「孔孟這些思想，現已被批判吸收，重新塑造為無產階級、共產黨人黨性修養的重要組成部份之一。劉少奇同志在他的卓越理論著作《論共產黨員的修養》裡，非常傑出地完成了這一任務……」文革時，紅衛兵便以此攻擊劉少奇「尊孔復古」、「狂熱地歌頌、美化孔老二、惡毒地污蔑、攻擊毛澤東思想」，以及「公開煽動反革命復辟」。參看北京師範大學毛澤東思想紅衛兵井崗山戰鬥團，〈孔子討論會〉是牛鬼蛇神向黨進攻的黑會，以及〈牛鬼

蛇神在「孔子討論會」中放了些什麼毒？〉，《人民日報》，一九六七年一月十日。

註二四：參看〈「四人幫」尊法醜劇的幕前幕後〉，頁四。

註二五：海外不少學者對這些證據的真實性表示懷疑，理由是這些證據太薄弱，而且又都在林彪敗死三年後才公佈，參看 Kam Louie, *Critiques of Confucius in Contemporary China* (New York, St. Martins Press, 1980), pp. 101—103. 筆者的意見正好相反，若毛氏有心偽造，為什麼不偽造一些強有力的證據？正因為這些證據「太薄弱」，才能證明它們的真實性。《林彪與孔孟之道》作為批林批孔的第一批材料，經毛澤東在一九七四年一月十八日批准，由中共中央轉發全國。

註二六：在中共各巨頭中，林彪少年失學，一輩子在行伍中打滾，可以說與孔子淵源甚淺。最近由杜維明先生賜告，林彪藏書過八萬冊，其中多為儒典，書中多有林彪眉批。杜先生消息得自前梁效成員湯一介教授。筆者則對這一材料的可靠性不能無疑。姑錄於此，以存其異。

註二七：江青集團主要由中共中央文化革命小組各成員組成，以江青為首，康生、陳伯達、張春橋、姚文元、關鋒、戚本禹、王力、林傑等人為其羽翼。到批林批孔之時，王力、關鋒、戚本禹、林傑等人因「揪軍內一小撮」引起中共各實力派軍人的暴怒，已被毛氏下令逮捕入獄。陳伯達則因林彪牽連，亦在羈押中。管特工的康生與江青亦有矛盾。故江青集團只剩下江青、張春橋和姚文元，以及因造反起家後來入伙的王洪文，一共四人。這四人在毛死一月後即被逮捕，中

共稱之為「四人幫」。

註二八：陳伯達早在一九五八年便提出「厚今薄古」的口號，對古史研究造成嚴重破壞，很多大學的歷史系，乾脆只教近代史。（參看陳伯達，《厚今薄古，邊幹邊學》，《陳伯達文集》，香港：歷史資料出版社，一九七二年一版，頁九七—一〇三）。關鋒則公開宣稱中國的歷史文化遺產中沒有可以繼承的東西，有的只是前人「失足的教訓」。換言之，只有充當「反面教員」的作用（關鋒，《中國哲學史研究工作的方向問題》，《光明日報》，一九五八年六月十五日）。姚文元、林傑、戚本禹都是文革前著名的「棍子」，誰說傳統文化有可承繼之處，古人有可效法的地方，都免不了挨上他們的棍子。他們對吳昭、翦伯贊等人的批判和圍攻，便是其中顯例。江青與張春橋在一九六三、六四年領導演出「革命樣板戲」，公開宣稱要把帝王將相，才子佳人統統趕出舞台。由他們這一群歷史文化虛無論者組成的中央文革，是文革極左思潮的發源地。在他們的教唆縱容之下，紅衛兵開始了「破四舊」運動。一切古人，一切文物古跡，都是他們要打倒和要破壞的目標。

註二九：一九七四年三月間，周恩來接見外賓，江青、張春橋等也在場。江青插話說：「我沒有讀過《四書》、《五經》，大概我們這裡就是總理讀過。」周恩來問張春橋：「你也讀過吧？」張春橋說：「沒有，現在爲了消滅它，只好學習。」（陳中，《把「四人幫」雜誌《學習與批判》押上審判台——清算《學習與批判》攻擊周總理的罪行》，頁三二）這一插曲，可爲江青、張春橋二人「批孔」前沒有讀過儒典作證。姚文元在一九四九年時才二十歲出頭，讀《四書》、《五經》的可能性更少，從他的一系列文章中，也看不出曾受過儒典薰陶的痕跡。

註三〇：北大哲學系教授湯一介，一九八三年曾在墨西哥克萊小住。他告訴筆者，他在「批孔」期間曾幫江青補習過中國哲學史，並說江青的悟性甚高。馮友蘭、周一良、趙紀彬等人也當過江青的文學侍讀和侍講。

註三一：文革初期楊榮國被中山大學的紅衛兵戴上「資產階級反動學術權威」的帽子，多次被批鬥，並在牛棚裡關押了大半年。

註三二：趙紀彬早期加入中國共產黨，三十年代被國民黨捕去，寫「反共」聲明出獄，其後當過國民黨中央圖書審查委員會審查專員。一九三八年趙紀彬曾呈報國民黨中央，要求查禁毛澤東的《論新階段》，並撰寫過一些「反共」的文章。一九四九年後，趙紀彬受劉少奇庇護，免於追究以往的「叛變」行爲，重新加入共黨。文革時因「叛徒」罪被紅衛兵揪鬥。參看傅雲龍、孫乃源，《趙紀彬一九七六年的《新探》究竟「新」在哪裡？》（《哲學研究》，一九七八年七月七期），四五—五二頁。

註三三：一九六六年五月十六日中共中央政治局擴大會議通過由毛澤東親自主持制定的《五·一六通知》，點名批判了北京市長彭真。這《通知》原是黨內高層極度機密文件，但毛派卻有意外傳，北大哲學系黨總支書聶元梓得悉《通知》內容後，便於五月二十五日與哲學系七青年合寫了一

張題為〈宋碩（北京市委大學部副部長）、陸平（北大校長兼黨委書記）、彭佩雲（北大黨委副書記）在文化革命中究竟幹些什麼？〉的大字報，攻擊北大黨委與北京市委聯合起來壓制群眾運動，企圖把「轟轟烈烈」的革命大批判引向「純學術討論」的「歪道」。大字報一出，立刻受到不明中央權力鬥爭真相的北大黨團積極分子的群起圍攻，把轟轟烈烈打成「七人反黨小集團」。六月一日，毛澤東把轟轟烈烈等人的大字報，譽為「全國第一張馬列主義大字報」，在電台及全國各報刊上發表。全國紛起效法，炮轟各級黨委，掀起了一股由下而上掀開黨內走資本主義道路當權派的狂潮。

註三四：周一良、湯一介都曾在柏克萊加州大學訪問，閒談中得知他們都因反對轟轟烈烈的大字報，被定為「現行反革命分子」，長時期被強迫從事勞動改造。

註三五：江青曾贈楊榮國《四書集註》一套，張春橋親自批示楊榮國的治療方案。楊榮國表示「真是感激不盡」，「中央對我這麼關心……我不做點事怎麼行呢？」參看諸葛計，方式光，〈且看廬山真面目——評廣東某「史學權威」〉，《歷史研究》，一九七八年五月五期，頁一七一—二五。

註三六：中國社會科學院寫作組對江青集團打擊不同意見者的手法，有以下的概括：「……誰如果稍有不同的見解，他們就無限上綱，輕者判為「反動觀點」，批倒批臭；重者定為「翻天復辟」，罪該萬死……」引自〈四人幫〉是馬克思主義哲學社會科學的死敵〉，《歷史研究》，一九七八年十月十期，頁一〇。

註三七：參看黎澍，〈四人幫〉對中國歷史學的大破壞——評所謂研究儒法鬥爭的騙局〉，《歷史研究》，一九七七年四月二期，頁二〇。

註三八：選輯與謝靜宜都出身於毛氏的禁衛軍八三四一系統，謝靜宜是毛的已故親信，前公安部部長謝富治之女。選輯父母姓名不詳。但他的排名比謝靜宜高，與江青關係比謝靜宜更密切，從毛氏當時用人唯親的傾向推測，選輯的家世，極可能與毛氏有甚深淵源。

註三九：馮友蘭、周一良等著名學者，都是梁效顧問。

註四〇：梁效的筆名，主要有柏青、高路、景華、安傑、秦懷文、施鈞、郭平、金戈、萬山紅、祝小章、梁小章、史軍、聞軍、哲軍等十四個。參看陳智超等，《歷史的審判——「四人幫」影射史學剖析》（北京：中國社會科學出版社，一九七九年八月一版），頁一九一。

註四一：陳石之，〈評「四人幫」發言人梁效〉，《歷史研究》，一九七七年八月四期，頁三。

註四二：《新唐書》，〈劉禕之傳〉稱：唐高宗晚年，劉禕之等人被召入禁中，高宗「密與參決時政，以分宰相權，時謂「北門學士」」。梁效對這一段史實甚感興趣，著文時亦有宣揚「北門學士」對武則天「革新政策」的「重要作用」。參看歷史研究所《中國史稿》編寫組，〈史學領域的階級鬥爭與「四人幫」的反革命復辟野心〉，《歷史研究》，一九七六年十二月六期，頁二三。

註四三：六十年代初期解放軍沈陽部隊某部汽車連有一班長名雷鋒，在一次車禍中身死，留下一部日記，內有「甘當黨的一顆永不生鏽的螺絲釘」之句。在毛澤東的親自發動下，全國掀起了一股

學雷鋒熱，人人都要像雷鋒一樣，成爲黨的螺絲釘。螺絲釘的「美德」有二：(一)微不足道，無足輕重（不向黨伸手要名、要利、要官，甘當一默默無聞的無名英雄）；(二)可任意安裝到機器的各部分（沒有個人的意志，以黨的意志爲意志，黨叫幹啥就幹啥）。螺絲釘精神，是一種最徹底的自我壓抑的物化精神。鼓吹者不把人當人，奉行者也不把自己當人。螺絲釘的位置，比奴隸還要低，因爲奴隸還有人的意志和喜怒哀樂，螺絲釘只是沒有意志，沒有感情的「黨的最馴服的工具」。

註四四：羅思鼎的筆名主要有康立、石俞、翟青、方海、齊永紅、梁凌益、戚承樓、靳戈、史尚輝、史鋒、曹恩峰、方岩梁、石一歌、任積、宋敏彬、景池、史經、薛慶松、賈漱章、官欣、范佑卿、吳耕畔、翟海、范貽、丁學雷、任菁、方興、聶學慶、宮效聞、常峰、杜華章、龔青、景漢、方澤生、洪松、魏峽安、舒浩晴、施倫、忻啓明、方天戟、史文桐等四十二個常用筆名。參看《歷史的審判》，頁一九一。

註四五：《歷史的審判》，頁五。

註四六：《歷史的審判》，頁二—三。

註四七：《歷史的審判》，頁二。

註四八：由於趙紀彬善於把「前人訓誥成果與階級分析方法相結合」，文革前即爲開鋒激賞（參看開鋒，《求學集》，上海：人民出版社，一九六二年九月一版，頁一六八），「批孔」期間，姚文元藉口

「落實高級知識分子政策」，禁止追查趙紀彬的「叛變」經歷，並爲他修改《論語新探》提供了優越的條件。《新探》修改完畢，江青下令將該書以大小兩種開本同時發行，把它當作「批孔」學習材料向全國散發，並同時在一九七六年三月二日《光明日報》上刊登學澤（唐曉文）的《讀〈論語新探〉》，爲之推介鼓吹。參看《趙紀彬一九七六年〈新探〉究竟「新」在哪裡？》，頁四五—五二。

註四九：唐曉文的筆名，主要有湯嘯、辛風、學澤、湯新、范秀文、史建文、宋明、唐拓等八個。參看《歷史的審判》，頁一九一。

註五〇：億萬中國人民在中共政體下壓抑了十七年的積怨，被毛澤東一張大字報點燃，如岩漿般由地底噴薄而出。他們運用「大鳴、大放、大辯論、大字報」這「四大武器」，批判社會制度，揪鬥中共各級當權派，如洪水決堤，一發不可收拾。他們都把以江青爲首的中央文革小組當成了自己的保護神，喊出了「誓死保衛中央文革」的口號。但到了一九六八年，毛澤東以軍人的槍桿和工人糾察隊的棍棒，強力把群眾運動鎮壓下去，紅衛兵的領袖紛紛被關押、被放逐，青年學生都被趕到農村去接受「再教育」。被欺騙被出賣的感覺，造成了全國人民群眾對政治運動的普遍反感，再漂亮再崇高的口號，也煽不起一點火花，因爲人們已不願再受騙，再被利用了。

註五一：例如，江青因廣東的「批孔」搞得冷冷清清，便吩咐楊榮國「回去以後，要促一促廣東省委」。楊榮國「促」再「促」，但廣東省委仍然「緊跟中央不夠，往往跟得不及時，或跟得很晚」。

楊榮國只得慨嘆「中央待我以上賓之禮」，但是「回到廣州就不行了，在學校也呆不下去了。」
參看〈且看廬山真面目〉，頁二四—二五。

註五二：例如，姚文元就從吳昭的《海瑞罷官》中，嗅出替彭德懷翻案的氣味。其實，吳昭的《海瑞罷官》，是爲了響應毛澤東在一九五八年底的一次會議中提出的「學習海瑞精神」而撰寫的。他在受誣陷時，開列了一張由一九五八年底起研究撰寫《海瑞罷官》的時間表，使人看了一目了然，其中確無影射毛氏，替彭德懷翻案之用心。因爲彭德懷在廬山會議被罷官，是在一九五九年七月（八月間發生的事，吳昭又哪能未卜先知，早在事情發生的大半年前預先撰寫劇本替彭德懷翻案？中外學術界受姚文元影響，無不把吳昭的《海瑞罷官》看作替彭德懷翻案的張本，其實都不正確。參看蘇雙碧、王宏志，〈傳記（吳昭）〉，《中國當代社會科學家》第一輯（北京：書目文獻出版社，一九八二年五月一版），頁一四四—四五。

註五三：由文革到「批孔」期間，中央文革小組絕大部分成員都被毛氏拋出去當替罪羊，全組只剩下江青、張春橋和姚文元三人。在每一分鐘都可能被「犧牲」掉的險境中，張春橋每天都準備掉腦袋。例如他和姚文元在一九七四年七月十九日召見來北京參加法家著作註釋工作會議的羅思鼎大頭目，就談到「將來要殺頭，無非是殺我的頭。我這個頭本來早就該殺了，沒有什麼了不起的……」姚文元則說：「春橋給你們批些什麼，你們都保存著嗎？將來會不會有什麼麻煩？我給你們批東西還是很注意的。」姚文元的談話，透露出一種戒懼恐懼中小心翼翼的防衛心理（參

看〈四人幫「尊法醜劇的幕前幕後」〉，頁一三）。

註五四：《學習與批判》雖掛名爲復旦大學學報，但在大學內根本找不到它的編輯部。它其實是由上海市委寫作組（羅思鼎）直接控制的刊物，和復旦大學全無關係。

註五五：例如，石俞（羅思鼎）的〈論尊儒反法〉，先在一九七三年九月《學習與批判》登出，經姚文元親自刪除有影射味的部分後，才又在一九七三年十月《紅旗》雜誌登出。參看《歷史的審判》，頁八。

註五六：例如，江青不敢明言跟周恩來不和，但又怕梁效頭頭不能心領神會，便令謝靜宜向梁效的頭頭宣讀一份載有西方觀察家評論的外電：「中國當前的鬥爭，是以周恩來爲代表的溫和派和以江青爲代表的激進派的鬥爭。」當時有人問唸這份外電的動機是什麼，謝靜宜說：「就是讓大家了解了解嘛！」借外人之口，向梁效交底，是江青的暗示和啓發方式之一。參看陳石之，〈評「四人幫」發言人梁效〉，頁八—九。

註五七：上海寫作組（羅思鼎）頭頭對新工作人員訓話，曾說：「這裡工作是要掉腦袋的」、「上船容易下船難」、「我們所幹的事，現在說出去，現在殺頭，將來說出去，將來殺頭……」參看陳中，〈把「四人幫」雜誌《學習與批判》押上審判台〉，頁三七、三九。

註五八：江青集團垮台後，楊榮國、趙紀彬、周一良、馮友蘭、湯一介等都矢口否認對「射周」之事有所知聞。例如楊榮國至死還在堅持，他所有的講話和文章都是爲批孔而作的（參看鄭實，〈評某

教授大搞影射史學的實質》，《學術研究》，一九七八年五月一期，頁八〇。周一良、馮友蘭、湯一介都親口對筆者說不知有「射周」之事。以他們當時待罪的身份，實難通曉江青集團的核心機密；他們的話，筆者以為是可信的。選輯對寫作組寫作人員的「啓發誘導」時之閃閃縮縮，吞吞吐吐，可參看〈評「四人幫」發言人梁效〉，頁一〇。

註五九：〈評「四人幫」發言人梁效〉，頁三。

註六〇：梁效的〈儒家和儒家的反動思想〉，登在一九七三年九月四日《北京日報》上，可視為江青集團「批孔」的第一顆信號彈。第二顆信號彈則是羅思鼎用石命的筆名，寫了篇〈論尊儒反法〉的文章，登在《學習與批判》，一九七三年九月一期。

註六一：江青在一九七四年六月十二、十五、十九、二十一、二十三日，多次召見唐曉文、梁效代表，並由梁效成員侍隨到天津東站的小新莊。在這段期間，江青說過：「儒法鬥爭，從歷史到現在都貫穿著這一鬥爭」；「沒有對立面，便不能從路線高度來看」；「單純批儒，沒有對立面，看不到路線鬥爭的規律」……江青這些話，反映出她急切地要替儒家找「對立面」，以便能把「批孔」與黨內的「路線鬥爭」附會。江青的話，轉引自〈四人幫「尊法醜劇的幕前幕後」〉，頁四；以及傅孫，〈評唐曉文的三篇代表作〉，頁四八。

註六二：三大「反潮流英雄」中，除楊榮國這個「批孔」英雄外，其餘兩人是「白卷」英雄張鐵生，以及「告御狀」英雄李慶霖。

註六三：馮友蘭在三十年代就是尊孔派，著有貞元六書，從新實在論的角度以闡發孔門大義。一九四九年後，為替孔子在馬、列教條中爭一地位，馮氏又發明了「抽象繼承法」，認為經一番「抽象」之後，儒家學說中的不合時宜的東西便可以除去，合用的東西便可留下來，為今天的社會服務。馮氏的「抽象繼承法」一提出，即備受關鋒等教條主義者醜詆為「反對馬克思主義的階級分析法」，受到猛烈圍攻。參看馮友蘭，〈關於中國哲學史研究的兩個問題〉（《中國哲學史問題討論專輯》，頁一一—二三），以及關鋒，〈反對哲學史工作中的修正主義〉（《哲學研究》，一九五八年二月一期，頁一—二四）。趙紀彬在他的一九六二年版《論語新探》中，尚肯定「孔子即中國第一個哲人」，「孔門為中國哲學史乃至一般思想史的開山祖」，該書對孔子雖也有微辭，但基本是傾向於肯定的。參看趙紀彬，《論語新探》（北京：人民出版社，一九六二年十一月二版），頁一一—二〇〇。

註六四：在孔子討論會中，關鋒、林聿時對孔子在教育史上的貢獻，仍給予某些肯定；楊榮國是大會中唯一全盤否定孔子者。參看楊榮國，〈論孔子思想〉（《孔子哲學討論集》，北京：中華書局，一九六三年一月一版）。以及關鋒、林聿時，〈論孔子〉、〈再論孔子——兼論哲學史方法論的一個問題〉、和〈三論孔子〉（均見《孔子哲學討論集》，頁二一七—二七〇，三〇三—三二七，四〇一—四一一）。

註六五：郭沫若由一九二〇年起，即尊崇孔子，並在當時五四運動一片「打倒孔家店」的吶喊聲中，極

大膽地替孔子辯誣，憤而指出時人把孔子說成「中國底罪魁」是「厚誣古人而欺示來者」。他讚揚孔子是個「主張自由戀愛，實行自由離婚」、「而高唱精神之獨立自主與人格之自律」的偉人，不僅「有益於當時」，而且「有益於後世」。這一特異的尊孔立場，郭氏持之以恆，即使在七十年代的「批孔」運動中，在毛氏直接壓力之下（毛氏曾詩贈郭氏，勸喻其改變在《十批判書》中鮮明的尊孔反法立場，中有「十批並非好文章」、「勸君莫罵秦始皇、焚書抗儒尚商量」之句），郭氏仍不屈服。這恐怕是郭氏一生中唯一有骨氣的事例，故特表而出之。請參看陳永志，《談「五四」初期郭沫若對孔子的評價》（《遼寧大學學報》，一九八一年七月四期，頁七〇—七二），以及郭沫若，《十批判書》（北京：科學出版社，一九五六年十月新一版，頁七一—一二二）。

註六六：楊榮國，《春秋戰國時期思想領域內兩條路線的鬥爭——從儒法論爭看春秋戰國時期的社會變革》，《紅旗》，一九七二年十二月廿二期，頁四五—五四。

註六七：江青在一九七四年六月十二日接見唐曉文和梁效時，正式提出這一觀點。《人民日報》在六月十八日發社論〈在鬥爭中培養理論隊伍〉，由姚文元執筆，把江青的論點正式定為：「兩千多年來，的儒法鬥爭，一直影響到現在，繼續到現在，還會影響到今後。」參看〈「四人幫」尊法醜劇的幕前幕後〉，頁四。

註六八：筆森，〈幫「用文學的」始作俑」篇——評〈春秋戰國時期思想領域內兩條路線的鬥爭〉〉，《學術研究》，一九七八年七月二期，頁一八。

註六九：專門批判楊榮國的文章，除了（註三五）和（註六八）所引的兩篇文章外，尚有陳周棠、譚超，〈古為幫用的醜惡表演〉（《學術研究》，一九七八年五月一期，頁八二—八五），梁汝衡，〈貴無崇有之爭是儒法鬥爭嗎？〉（《學術研究》，一九七八年七月二期，頁二九—三二），蔣相澤，〈評廣東某教授的實用主義史學〉（《學術研究》，一九七八年五月一期，頁八六—八九），廉鈺，〈招牌的效用〉（《學術研究》，一九七八年五月一期，頁九〇），以及牧惠，〈忠肝塗地〉（《學術研究》，一九七八年五月一期，頁九一—九二）等多篇，但沒有一篇能列出楊榮國在「批孔」前便已與江青集團搭上線的證據。

註七〇：江青說：「對立面有統一才鬥，法家要早一些。」趙紀彬為了讓法家「早些」出現，通過偽考據，把少正卯考訂為「法家先驅者」，寫出了《關於孔丘殺少正卯問題》的小冊子，為孔子找到了「對立面」。江青立即下令印成大小兩種版本，以廣為宣傳。江青集團垮台後，大陸學者對趙紀彬假學術之名，以偽考據替權勢服務的行為，垢病甚多。不少學者，從考證或義理的角度，證實所謂「孔子誅少正卯」，實出於後人偽托，全不足信。參看〈評唐曉文的三篇代作〉，頁四七—五四。以及夏子賢，〈儒法鬥爭的歷史真相〉，《安徽師大學報》，一九七八年八月三期，頁六八—七〇。

註七一：趙紀彬，《關於孔子誅少正卯問題》（北京：人民出版社一九七三年九月一版），頁一。

註七二：唐曉文，〈孔子殺少正卯說明了什麼？〉，《人民日報》，一九七四年一月四日。

註七三：參看（註六七）。

註七四：法家在春秋末期，尚未形成學派，《漢書》、《藝文志》有《李斯三十二篇》，列為法家之首，註云「名悝，相魏文侯，富國強兵」。郭沫若氏據此把李悝說成「在嚴格意義上是法家的始祖」（《十批判書》，頁三一—二），則法家學派的產生不能早於公元前四二四年（魏文侯即位之年）。秦亡（前二〇六年）後，法家學派亦隨之滅絕，故法家學派在中國歷史上最多少只有二百一十八年壽命。夏子賢指出，在先秦的百家爭鳴中，儒法之爭只是其中一小部分，不僅時間不長，激烈程度也不如先起的儒墨之爭和儒道之爭。因之即使在先秦時期，把各派的鬥爭歸約為儒法鬥爭，也是不通之論。參看《儒法鬥爭的歷史真相》，頁六八—七八。

註七五：江青集團倒台後，大陸學者對江青集團「強權出真理」的心態，斥責甚多。其中以吳江稱之為「權力拜物教」，最得神髓。參看吳江，《哲學上兩條路線的鬥爭》（《哲學研究》，一九七八年一月），頁六〇。

註七六：張春橋公開說：「百家爭鳴，一家作主，最後聽江青的。」張春橋的話可作江青在「批孔」已成最高學術權威的佐證。張春橋的話，轉引自周叔蓮、吳敬遠，《四人幫》——半殖民地半封建舊中國的招魂巫師》（《歷史研究》，一九七八年七月七期），頁三七。

註七七：例如，江青說：「呂后了不起，幫助劉邦打天下。劉邦沒有殺韓信，呂后果斷地殺了韓信」；「呂后主要是執行法家路線，是漢高祖的路線。」其實，呂后在劉邦打天下時，為項王擄去，正與審食其私通，直到垓下之戰前夕才放回，除了送劉邦一頂綠帽子外，並沒有什麼特別「貢獻」。江青的信口開河，梁效、羅思鼎便念念不忘要寫文章「還債」。梁效寫了《法家代表人物介紹——呂后》（《北京大學學報》，一九七四年六月三期），羅思鼎則趕寫了《論秦漢之際的階級鬥爭》（《紅旗》，一九七四年八月八期，頁一六—二六），借讚揚呂后為名，大段大段的吹捧江青。參看黎澍，《四人幫》對中國歷史學的大破壞》（《歷史研究》，一九七七年四月二期），頁一四—二〇。

註七八：江青這十二條標準，所講不在一時，也不在一地，散見於江青集團垮台後大陸的批「四人幫」文章，主要見於《歷史的審判》（頁三二—三三），以及《評「四人幫」發言人梁效》（頁三—一），《二評「四人幫」發言人梁效》（《歷史研究》，一九七七年十月五期，頁七五—八三），並請參看陳中（註五七）、傅孫（註六一），以及黎澍（註七七）等人的文章。

註七九：江青在一九七四年六月十二日對梁效講話：「我們現在對哪些是法家，哪些是儒家，還順不下來，一條歷史長河，還聯不起來……」轉引自《四人幫》專法醜劇的幕前幕後》，頁八。

註八〇：江青在一次座談會上說：「現在法家人物越搞越多了，有的搞了八十三個，還會有……」，江青的話，似乎有點嫌法家人物出現的太濫太多的味道。參看龐朴，《六家淺說——兼評「四人幫」的儒法鬥爭擴大化的論調》，《光明日報》，一九七八年五月十八日。

註八一：在江青的十二條標準的催生下，法家人物五花八門，應有盡有，一篇文章談到當時的尋找法家

熱，有以下的描寫：

「法家」模式滿天飛，不僅將許多思想家稱為法家，而且許多皇帝、皇后、王侯、霸主、政治家、軍事家、政客、將領、酷吏、詩人、文學家、藝術家、史學家、哲學家、經濟學家、財政學家、天文學家、地理學家、水文學家、礦物學家、植物學家、冶金學家、建築學家、醫藥學家、紡織學家、造紙學家、印刷術家，以至農民領袖，都溢以法家稱號；這個幾乎無所不包的體系還嫌不夠，此外更有法家先驅者，法家同盟軍，法家領導集團，不像樣的法家、尊法者，具有法家傾向者，以及道表法裡者，儒表法裡者，法家的老師、法家的朋友，等等，等等，真是名目繁多，洋洋大觀。」（「四人幫」尊法醜劇的幕前幕後，頁十五）。

註八二：趙高與胡亥，明明是最地道的法家。趙高是胡亥的法律教師，胡亥「遵用趙高、申法令」，「繁刑嚴誅、吏治刻深」，奉行的明明是一條法家路線。為了要證明江青的「凡亡國之君都是儒家」的理論，趙高和胡亥就必須變成儒家，以承擔「儒家亡秦」的罪責。參看羅思鼎，〈論秦漢之際的階級鬥爭〉（頁一六—二六），梁效，〈趙高篡權與秦朝滅亡〉，《人民日報》，一九七四年九月八日。

註八三：江青說：「中國長期都伴隨著儒法鬥爭，前期一定有儒，現在一定有儒，要不為什麼批林批孔？」；她又說：「現在中國還有儒，最大的儒。」江青的「最大之儒」指誰？她沒有言明，由聽者各自去體會，這是江青對手下「暗示啓發」的又一方式。筆者以為是在暗射周恩來。至於

寫作組的筆桿子們的「體會」是否「敢於」和筆者相同，則不得而知。江青的話，轉引自黎澍，〈「四人幫」對中國歷史學的大破壞——評所謂研究儒法鬥爭史的騙局〉，頁一五。

註八四：毛澤東的鬥爭哲學有三條基本原則，其一是「革命不是請客吃飯」的暴力至上原則；其二是「嬌枉必須過正」的「凡事左三分」原則；其三是「凡是敵人反對的，我們就要擁護，凡是敵人擁護的，我們就要反對」的唱對台戲原則。這三條原則，構成了大陸極左思潮的理論基礎，也成了七十年代「批孔」的思想武庫。江青集團如此狂熱地歌頌法家的暴政，攻擊儒家的仁政，確是有所本的。

註八五：由梁效、羅思鼎吹捧秦始皇、呂后、武則天的文章中，不難看出毛澤東與江青的影子。參看北京大學、清華大學大批判組，〈略論秦始皇的暴力〉（《人民日報》，一九七四年一月二十六日）以及梁效，〈有作爲的女政治家武則天〉（《北京大學學報》，一九七四年八月四期，頁三八—四三），並參看（註七七）。

註八六：從西周封建論者（范文瀾爲首）的觀點，法家學派出現時，中國早就封建社會，並無所謂的奴隸主階級，故儒家兩家都應屬於封建地主階級內部的兩個不同學派。從春秋末戰國初封建論者（郭沫若首倡，亦爲「批孔」時江青集團所本）的觀點，則封建社會始於魯宣公十五年（前五九四年），至法家學派的正式出現的公元前四二四年（參看註七四），中國已進入封建社會長達一百七十年之久，各國國君，亦皆變爲封建君主。無論是儒家學派，還是法家學派，從它們

的經濟和社會地位而言，都屬於以知識分子為主的「士」的階層，它們要服務的對象，亦同為當時的封建君主，從階級分析的角度，也只能得出儒法兩派同屬於一階級的結論。

註八七：例如，夏子賢引經據典，力證先秦時被江青集團欽定的法定人物多脫胎於儒家。如李悝為子夏弟子，吳起從學於曾子，商鞅初入秦時亦儒法雜陳，韓非、李斯為大儒荀卿門人（參看註七四），張岱年援引史實，力證漢以來江青集團欽定的法家人物如賈誼、王充、范曄、柳宗元、王安石、陳亮、李贄、王夫之、王宗義等人，不但沒有一個法家，而且大多為儒家（參看張岱年，〈關於中國封建時代哲學思想上的路線鬥爭——批判「儒法鬥爭貫穿兩千多年」的謬論〉，《哲學研究》，一九七八年四月四期，頁四一—五四）。有關這方面的代表作，還可以參看金景芳，〈論儒法〉（《歷史研究》，一九七七年十月五期，頁八四—九一），北京大學哲學系中國哲學史組，〈歷史唯心主義的標本——評〈儒法鬥爭史概況〉〉（《歷史研究》，一九七七年四月二期），頁三四—四一，以及謝天佑、王家范，〈駁法家「長期反復辟」論〉（《歷史研究》，一九七八年二月二期），頁三五—四三。

註八八：任權愈，〈批判「影射史學」，恢復哲學史的本來面目〉，《哲學研究》，一九七八年三月三期，頁三五—三六。

註八九：歷史研究所《中國史稿》編寫組，〈史學領域的階級鬥爭與「四人幫」的反革命復辟野心〉（《歷史研究》，一九七六年十二月六期），頁二〇。

註九〇：丁偉志，〈「四人幫」是歷史科學敵人〉（《歷史研究》，一九七八年六月六期），頁五。

註九一：胡適的「實用主義」史學觀，被大陸學者責罵了三十多年。但胡適只敢把史學喻為千依百順的少女，並不敢把史學貶抑為「工具」。而且，胡適在「大膽的假設」之後，尚要作「小心的求證」。而在毛氏「古為今用」旗幟下製作的史學文章，連「小心的求證」這一步也省了。毛氏的「古為今用」，其實是最徹底最坦白也最大膽的「實用主義」，一面批判「實用主義」、一面又鼓吹「古為今用」，天下間最荒唐之事，莫過於此。然而，大陸學者卻一點不覺得荒唐，他們自有一套對分何者為胡適或「四人幫」的「實用主義」史學，何者為毛主席的「古為今用」的「馬列主義」史學的標準。這標準就在於是否「為無產階級的根本利益服務」。在他們看來，胡適或「四人幫」的史學，所以是「實用主義」的，主要是違反了這一條標準。而不在於史料的選取和運用是否遵循嚴謹的學術原則。因為，「馬克思主義者不承認有所謂為學術而學術」（參看註八八）。但是，想深一層，問題還是沒有解決。因為「為無產階級根本利益服務」，只不過是「為共產黨服務」的同義語。是否「為無產階級根本利益服務」的仲裁權，永遠屬於一個或幾個正在當權黨的最高領袖。四百篇在江青集團得令時是「為無產階級根本利益服務」的「古為今用」的「馬列主義」史學香花，現在卻變成了「反黨奪權」的「實用主義」影射史學的毒草，成王敗寇，如此而已。

註九二：這一百二十四篇文章，被表列為〈「四人幫」影射史學主要毒草文章目錄〉，收在《歷史的審判》

一書之〈附錄二〉，頁一、一六。

註九三：這四篇帶有較明顯「射周」文章分別是北京大學清華大學大批判組〈梁效〉，〈孔丘其人〉（《北京大學學報》，一九七四年四月二期），史經（羅思鼎，〈李鴻章出洋〉）（《朝霞》，一九七四年四月四期），柏青（梁效），〈從〈鄉黨〉篇看孔老二〉（《北京日報》，一九七四年五月十七日），以及康立（羅思鼎），〈漢代的一場儒法大論戰——讀《鹽鐵論》札記〉（《學習與批判》，一九七三年十二月四期）。

註九四：這些都是江青集團在文革前或文革中一以貫之的陷人於罪的手法，這次被別人用來對付自己，可以說是作法自斃。

註九五：創作組的筆桿子們對「射周」並不知情，可參看（註五六）、（註五七）、（註五八）。

註九六：毛氏深通南面之術，決不會讓一派佔絕對優勢，而是讓各種派系在鬥爭中互相牽制，誰也吃不掉誰，故都得向他尋求支持。他對江青集團，也不是完全放任，閻中亦加以壓制。例如在一九七四年末，毛氏在四屆人大中，便阻止了江青集團取周恩來而代之的組閣野心。一九七五年春夏之交，毛氏多次批評江青，使鄧小平得以在政治局中敢於和江青爭鬥。據江青事後說：鄧小平主持政治局「擅自鬥爭一個政治局委員，四月底一直鬥我到六月」，說鄧小平對她「攻其一點，不及其餘」，「欲加之罪，何患無辭」……參看陳石之，〈二評「四人幫」發言人梁效〉（《歷史研究》，一九七七年十月五期），頁七五、七九，以及陳中，〈把「四人幫」雜誌《學習與批判》押

上審判台〉，頁二九、三九。

註九七：江青集團倒台後，不少批判文章，都以江青集團是在搞「假批孔」和「真尊孔」。例如歷史研究所《中國史稿》編寫組就說：（「四人幫」）「他們自己倒深得孔丘的心傳。你看，搞復辟、開倒車、巧偽人、兩面派、五穀不分、四體不動，所有這些孔老二的反動本性，在「四人幫」身上，不是都可以找到嗎？」（《史學領域的階級鬥爭與「四人幫」的反革命復辟野心》，頁二一）。

註九八：《歷史的審判》，頁三七。

註九九：「反復辟」是毛氏在一九四九年以後最關注的頭等大事，中共歷次的學術批判和路線鬥爭，無不與此有關。

註一〇〇：參看羅思鼎，〈秦王朝建立過程中復辟與反復辟的鬥爭〉（《紅旗》，一九七三年十一月十一期），頁三〇、四〇，唐曉文，〈孔丘的教育思想與「克己復禮」〉（《光明日報》，一九七四年五月二十八日），柏青，〈論王莽復辟的歷史教訓〉（《北京日報》，一九七五年二月四日），梁效，〈「克己復禮」再批判〉（《光明日報》，一九七六年三月六日），以及康立，〈儒家都是搞陰謀詭計的〉（《學習與批判》，一九七六年三月三期），頁三四、三七。

註一〇一：參看（註二五）。

註一〇二：《論語》·〈顏淵〉篇，朱熹，《四書集註》，〈下論〉卷六（台北：世界書局，民六九年十月五版），頁七七、七八。

註一〇三：大陸青年學者戴玉斌對「克己復禮」的「復」字，有精審的考證，參看戴玉斌，〈「克己復禮」辨正〉，《江淮論壇》，一九八二年二期，頁二〇—二二。

註一〇四：同（註一〇〇）。

註一〇五：參看（註六四）。

註一〇六：梁效，〈「克己復禮」再批判〉，《光明日報》，一九七六年三月六日。

註一〇七：例如梁效就說：「……對於復辟勢力，只有專政，實行獨裁，才能鞏固新興的社會制度，鞏固國家的統一。秦朝之所以滅亡，其中一個原因，就是革命暴力運用得還不夠，對反革命的儒殺的太少，有一些漏網了，有一些養起來了。鎮壓反革命不夠徹底。」引自〈趙高的篡權和秦朝的滅亡〉，《人民日報》，一九七四年九月八日。

註一〇八：毛澤東，〈論人民民主專政〉（《毛澤東選集》合訂本），一三六五頁。

註一〇九：毛澤東〈在延安文藝座談會上的講話〉（《毛澤東選集》合訂本），頁八二七。

註一一〇：毛氏這段話，轉引自蔡尚思、李華興，〈學習毛澤東同志有關孔子論述的一些體會〉（《孔子及孔子思想再評價》，吉林：人民出版社，一九八〇年四月一版），頁一四。

註一一一：新興地主階級和沒落奴隸主貴族都屬於「剝削者」的範疇，孔子既代表沒落奴隸主貴族的利益，反對新興地主階級，「只愛剝削者的一部分」指的自然就是「奴隸主貴族」了，蔡尚思就是這樣理解的。參看（註一一〇）。

註一一二：參看（註六四）。

註一一三：嚴北溟、劉節、金景芳等學者，都認為孔子的「仁」是把對奴隸的愛也包括在內的。參看嚴北溟，〈論「仁」——孔子哲學的核心及其輻射線〉（《江海學刊》，一九六三年三月三期），頁一二—二一，劉節，〈孔子的「唯仁論」〉（《學術研究》，一九六二年三期），頁四〇—五三，以及金景芳，〈論孔子學說的「仁」和「禮」〉（吉林大學《社會科學學報》，一九六二年二期），頁二七—三五。

註一一四：馮友蘭，〈論孔子關於仁的思想〉（《孔子哲學討論集》，頁二八九）。

註一一五：《論語》，〈八佾〉篇，朱熹，《四書集註》〈上論〉卷二，頁一三，《論語》，〈陽貨〉篇，《四書集注》，頁一二二。

註一一六：梁效，〈剖析孔丘的「仁」〉，《人民日報》，一九七五年三月十五日。

註一一七：康立，〈孔子、儒家和禮〉（《學習與批判》，一九七四年一月一期），頁五三—五七；北京大學、清華大學大批判組，〈評林彪所謂的「仁政」〉（《北京大學學報》，一九七五年四月二期），頁一—一八。

註一一八：參看（註八二），（註一〇〇），（註一〇六），（註一〇七），（註一一六），以及（一一七）。

註一一九：孫叔平，〈孔丘思想評析〉，《中華文史論叢》，一九七九年一月一輯，頁二五—三一。

註一二〇：嚴北溟，〈真假批孔論〉，《中華文史論叢》，一九七九年一月一輯，頁三三—四七。

註一二一：例如，遼寧大學教師張立吾，在《論語》中挑出「節用而愛人，使民以時」（《學而》），「學而優則仕」（《子張》），「有教無類」（《衛靈公》），「民可使由之，不可使知之」（《泰伯》），「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣」（《雍也》），「甚矣，吾衰也，久不復夢見周公」（《述而》）等七條歷來被大陸學者詬病最多的語錄，一一予以疏解，以駁正對孔子的種種有心無心的曲解。見張立吾，《撥亂反正話《論語》——「四人幫」孔子批判之批判》，《遼寧大學學報》，一九六一年一月一期，三——九頁，三月二期，頁五二——五八。

註一二二：例如，杜任之把「仁」視為「被剝削階級要求人與人平等的觀念」、「孔子新人類觀」以及「替大眾謀福利的」「民主自由的理想形式」。見杜任之，《探索孔子思想的精神》，《求索》，一九八一年四期，頁五六——六四。

註一二三：羅世烈，《封建主義不是孔孟之道》，《新華民摘》，一九八一年三月三期，頁八〇——八四。

註一二四：楊景凡、俞榮根，《論孔子》，重慶西南政法學院參考叢書，一九八三年五月版，頁一——二三五。

該書是內部發行的參考書，市面上不能買到，茲該書作者俞榮根先生以空郵賜贈，尚此一並致謝。

註一二五：李澤厚〈孔子再評價〉，《中國社會科學》，一九八〇年三月二期，頁七七——九六。

註一二六：Tang Yijie, "Prospects for the Study of the History of Chinese Philosophy: Also on the True, the Good, and the Beautiful in Chinese Traditional Philosophy" *Chinese Studies in*

Philosophy (Winter, 1983-84) Vol. XV, no. 2, pp.9-24.

允晨叢刊 47

當代新儒學史論

作 者：羅志成	登 記 證：行政院新聞局局版臺字第2523號
發 行 人：丁元春	電 腦 排 版：正豐電腦排版事業有限公司
主 編：呂美女	印 製：道聲彩色印刷有限公司
執行編輯：東昇傳播事業股份有限公司	總 經 銷：黎銘圖書有限公司
出 版：允晨文化實業股份有限公司	地 址：台北縣三重市大智街139號
地 址：台北市南京東路三段21號6樓	電 話：(02)9818089(代表號)
服務電話：(02)507-2606(代表號)	傳 真：(02)9813049
劃撥帳號：0554566-1	
初版日期：中華民國八十二年五月	本書如有缺頁、破損、倒裝、請寄回更換
法律顧問：蔡欽源、邱賢德律師	版權所有，翻印必究

定價：新台幣380元
ISBN 957-9027-92-7

國立中央圖書館出版品預行編目資料

當代新儒學史論 / 翟志成著. --初版. --臺北
市：允晨文化出版；臺北縣三重市：黎銘總
經銷, 民 82

面； 公分. --(允晨叢刊； 47)

ISBN 957-9027-92-7 (平裝)

1. 哲學 - 中國 - 民國(1912-)

128

82003585