

文化激進主義 vs. 文化保守主義： 胡適與港臺新儒家*

翟志成**

滾滾長江東逝水，
浪花淘盡英雄。
是非成敗轉頭空，
青山依舊在，
幾度夕陽紅。

——《三國演義》序曲

引 言

中國近代史上反傳統的文化激進主義，與維護傳統的文化保守主義，是一對老冤家。正當文化激進主義在五四運動發展到最高峰的時候，文化保守主義亦得以應運而生。作為文化激進主義的對立面，文化保守主義從一開始，就牢牢鎖定文化激進主義的幾個反傳統的主要議題，作為其批判和攻擊的目標。關於文化激進主義的主要領袖胡適與第一代新儒家的代表人物熊十力和馮友蘭等人的主要分歧，以及他們在中共立國之前的筆墨官司，我在關於胡適與熊十

* 本文所引用的新儒家未刊書函，全部由廣州中山大學黎漢基教授所提供。沒有黎教授慷慨無私的幫助，本文是無法寫出來的，即使能寫出來，也一定不是現在的樣子。暨南大學歷史研究所的陳依婷同學，目下正擔任我的研究助理，由於她細心校訂文稿，使本文減少了一些筆誤，崑此一併鄭重申謝。

** 近代史研究所副研究員

力，¹胡適與馮友蘭的多篇文章中都提過了。²但關於胡適逃離大陸之後，與港臺新儒家的分歧及其筆墨官司，上述的文章都還來不及處理。爲了填補此一空白，本文擬大量引用港臺新儒家的未刊信件，輔以各種已刊的文章、書信、日記及其他相關資料，重建港臺新儒家批判胡適的歷史場景。

一、胡適的懺悔與反省

一九四八年十二月十五日，胡適攜帶著其父胡鐵花的遺稿、年譜，以及自己的部分手稿、日記，再加上幾本近年校勘得最多的《水經著》、一部甲戌本《脂硯齋重評石頭記》和其它幾本書籍，在當日下午四時以後，爬上蔣中正派來接他的專機，狼狽不堪地逃離了業已陷入共軍重重圍困的北平故都。同機的尚有陳寅恪夫婦和他們的二個女兒，³以及北大和清華的教授毛子水、劉崇鋳、錢思亮、英千里、張佛泉、袁同禮等人及其眷屬。⁴胡適的夫人江冬秀當然也隨其夫一道出亡，但胡適的次子胡思杜，因思想左傾之故，卻拒絕與父母同行，寧願留在北平，靜待中共的「解放」。⁵

爲個人的安全、名譽、尊嚴、自由和前途計，胡適的選擇逃離北平，究其實是正確和聰明無比。因爲，脫離了中共的掌控，他大可不必像他的老對頭馮

¹ 詳見翟志成，〈儒學資源的現代轉化——熊十力與胡適的分歧〉，收入張偉保編，《傳統儒學、現代儒學與中國現代化》（香港：新亞研究所暨香港聯教中心出版，2002），頁 159-196。

² 詳見翟志成，〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》，卷 22(2003 年 10 月)，頁 135-200；與翟志成，〈師不必賢於弟子——論胡適與馮友蘭的兩本中國哲學史〉，《新史學》，卷 15 期 3(2004 年 9 月)，頁 101-145；以及翟志成，〈被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結〉，《中國文哲研究集刊》，期 25(2004 年 9 月)，頁 219-257。

³ 一九四八年十二月十四日胡適的日記，曹伯言整理，《胡適日記全編》（合肥：安徽教育出版社，2001，以下簡稱《胡適日記全編》），冊 7，頁 726-727。

⁴ 胡明，《胡適傳論》（北京：人民文學出版社，1996），卷下，頁 933。

⁵ 一九四八年十二月十五日胡適在日記寫道：「昨晚十一點多鐘，傅宜生將軍自己打電話來，說總統有電話，要我南飛，飛機今早八點可到。我在電話中告訴他不能同他留守北平的歉意，他頗能諒解。今天上午八點鐘到勤政殿，但總部勸我們等待消息，直到下午兩點多才起程，三點多到南苑機場，有兩機，分載二十五人。我們的飛機直飛南京，晚六點半到，有許多朋友來接。兒子思杜留在北平，沒有同行。」引自曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊 7，頁 727。

友蘭或其他選擇留在大陸的大知識分子那樣，在中共立國後一波未平一波又起的思想改造運動中，受盡了人所難堪的精神凌遲和肉體摧殘。這種永無休止的靈魂和身體的雙重凌虐，是任何顛圓趾方的血肉之軀，都無法負荷和無法忍受的。⁶對於胡適這條「漏網之魚」，中共即令在立國之初，曾傾盡全黨全國之力，開動一切宣傳機器，對其發動了長達一年多的批判、謾罵、污蔑乃至人身攻訐，但事實上卻無法撼動他的一根汗毛。煌煌八大鉅冊的《胡適思想批判》，缺席宣判的「戰犯」頭銜，連同毛澤東親自欽點的「洋奴」、「文賊」，⁷都不僅不能使遠在美國隔岸觀火的胡適身敗名裂斯文掃地，而只會大大提昇了他在蔣氏父子心目中的分量，以及他在臺灣的聲名、地位和身價。⁸

不過，此一對個人而言是聰明和正確無比的抉擇，卻給胡適帶來了說不盡的羞慚和愧疚。因為，當時的胡適之，其身分不是別的，而恰好正是北京大學的校長；他把整個北京大學的師生都丟棄在危城裏而自己卻隻身逃出，這和輪船遇險時船長不顧其乘客的安危而自己率先逃上救生艇，其實又有什麼兩樣？圍城中許多原先崇拜胡適的北大師生，知悉胡適已然棄他們逃去後，一時間斥罵之聲四起。學生自治會向逃往南京的胡適發出電報，「促其即刻籌款歸來主持校務」，好些教授們也主張給胡適寫一封長信，「問他走了還要不要照顧學

⁶ 詳見翟志成，〈馮友蘭的抉擇及其轉變〉，《中國文哲研究集刊》，期 20(2002 年 3 月)，頁 479-505。

⁷ 一九五八年十月十三日，毛澤東以中共同防部長彭德懷的名義發表〈再告同胞書〉，把孫立人和胡適同醜詆為美國走狗，稱孫為「武賊」，胡為「文賊」，並向臺灣高層極盡挑撥離間之能事：「你們靠美國人吃飯，靠得住嗎？肯定靠不住，遲早他們要把你們拋到東洋大海去的。下毒手要一下子置你們領導人於死地的，不是美國人嗎？那個美國走狗孫立人將軍，不是被你們處置了嗎？他是你們的一個武賊。洋奴胡適組成派別，以自由、民主為名，專門拆國民黨的臺。你們不是大張撻伐，拼命抵抗過一陣子嗎？他算是一個文賊，仗美反華，餘威猶在，我看你們還難安枕吧。你們看，美國人有一絲一毫一忽【分】所謂仁義道德嗎？……」毛澤東，《建國以來毛澤東文稿》（北京：中國文獻出版社，1992），冊 7，頁 458。

⁸ 馮友蘭的女兒，中國著名的女作家宗璞（馮鍾璞），在比較中共對乃父及胡適的批判時，曾寫下一段發人深省的話：「二十世紀的學者中，受到見諸文字的批判最多的便是馮先生。甚至在課堂上，學生們也先有一個指導思想，學習與批判相結合，把課堂討論變成批鬥會。批判胡適先生的文字也很多，但他遠在海外，大陸這邊越批得緊，對他可反而是一種榮耀。對於馮先生來說，就是坐在鐵板上了。在當時的哲學工作者，除了極少數例外，幾乎無人不加一把火……」宗璞，〈向歷史訴說〉，收入宗璞，《宗璞散文選》（天津：百花文藝出版社，1993），頁 11。

校」？歷史系教授向達深悔「上了胡校長的一個當」；東語系教授季羨林更憤怒地表示：「胡適臨陣脫逃，應該明正典型」；而北大秘書長鄭天挺則面對著前來挽留的學生代表大發雷霆，因為他決不棄校逃走，更從來未考慮過棄校逃走，而同學們謠傳他將效法胡校長南飛「對他簡直是一種侮辱」。⁹

也許是內愧神明，外慚清議的緣故吧，胡適逃到南京後，一連好幾天在蔣中正給他安排的赤峰路招待所內深自愧疚。即使蔣中正夫婦在總統府特別為胡適置酒暖壽，¹⁰也無法讓胡適稍稍高興起來。他對特地前來探訪的胡頌平說：「我現在住在這裏，這座房子，這些煤，都要花國家錢的。像我這樣的人，也要國家花錢招待嗎？」¹¹在胡適看來，像他這種棄校潛逃的人，根本不配享受國家供給的房子甚至生火取暖的煤炭。十二月十七日，南京的北大同學會假中央研究院禮堂慶祝北大五十周年校慶，胡適因「不能與多災多難之學校同度艱危」，在致辭中一再表示：「我是一個棄職的逃兵」、「我是一個不名譽的逃兵」、「實在沒有面子再在這裏說話」……說著說著便不禁痛哭失聲。胡適在校慶日的痛哭，經陳雪屏的電報和《申報》的報導為圍城中的北大師生所悉，¹²更是罵聲不斷。當時的北大學生羅榮渠便在日記中寫道：

今天報上說，胡適在南京舉行的北大校慶會上哭了起來。真是不害臊，是獨效包胥之哭呢？還是貓哭老鼠呢？又聽說他以擅離職守故向教育部自請處分，果真如此的話，那真虧他做得出來了。大人物們多是沐猴而冠，善於演戲也。¹³

可能是因心境太壞，胡適逃到南京後，一連十六天沒有寫日記。他再寫日記時已是次年的元月一日。該天的日記劈頭第一句便是：「南京作『逃兵』，作『難民』，已十七日了。」¹⁴次日的日記則全抄了陶潛的〈擬古〉詩第九首：

⁹ 均見羅榮渠，《北大歲月》（北京：商務印書館，2006），頁424-429。

¹⁰ 胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿》（臺北：聯經出版事業公司，1984），冊6，頁2063-2064。

¹¹ 胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿》，冊6，頁2065。

¹² 見〈胡適自認是逃兵〉，《申報》，1948年12月18日。

¹³ 羅榮渠，《北大歲月》，頁422。

¹⁴ 曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊7，頁731。

「種桑長江邊，三年望當採。枝條始欲茂，忽值山河改。柯葉自摧折，根株浮滄海。春蠶既無食，寒衣欲誰待。本不植高原，今日復何悔。」¹⁵據胡頌平的記載，胡適與傅斯年當時同在南京度歲，相對淒然，一邊喝酒，一邊共誦陶潛的這首〈擬古〉詩，兩人都泣不成聲。胡頌平認為胡、傅二人新亭對泣的時間，「似是陽曆除夕」。¹⁶但從胡適的日記看來，把胡、傅揮淚的時間訂在一月二日似更為合理。亡國亡校亡家的大悲大痛，當然要找出宣洩的渠道，胡適和傅斯年只不過是借陶淵明的酒杯，澆淋胸中鬱結的壘塊。胡明曾嘗試詮釋胡、傅共誦陶詩的心境：

北大復員，傅斯年、胡適接辦正好「三年」，「三年望當採」，正期望北大有所建樹，有所收穫，有所成就時。「忽值山河改」，現實的河山變色，「事業」付諸東流。「枝條」、「柯葉」、「根株」經此大「摧折」，種桑的人恐怕只能「浮滄海」——「乘桴浮於海了」。「本不植高原」，「種桑」選錯了地理，忠悃所寄，生命所托，到今日還有什麼可以後悔的？¹⁷

胡明的詮釋，似乎有些沾滯拘謹。所謂「詩言志」，中國的古詩，最忌解釋得太過實在，太過死板，其意涵也不宜說得太過淺露和狹窄。竊以為胡、傅誦詩的涵意還可另作解釋：「種桑」不僅指胡、傅接長北大，還可指他們在整個思想文化教育「革命」中的努力和功業；「三年」其實是指「多年」，並非一、二、三的三年，¹⁸蓋在中國古代語法中，「三」往往是言其多，如《論語》中的「三月不違仁」、「三年無改父母之道」，皆是其中的顯例；「柯葉自摧折，根株浮滄海」，浮海的明明是「根株」，並無「種桑人恐怕只能『浮滄海』」之義，其所指的應是胡、傅多年的努力和心血功敗垂成；「本不植高原，今日復何悔」，正由於把桑種在「長江邊」，沒有種在「高原」，山河變色江水泛

¹⁵ 曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊7，頁731。

¹⁶ 胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿》，冊6，頁2065。

¹⁷ 胡明，《胡適傳論》，卷下，頁936。

¹⁸ 北大在一九四六年五月四月始正式開始復員，要一直等到一九四九年五月四日纔能說是「正好三年」。

濫一切便不免盡付流水，如今再多的愧恨，也於事無補了。

如果上述的疏解不誤，胡適心目中的「本」，指的是他原來應當從事的本業，「高原」則指政治思想文化的制高點。「本不植高原」，意即放棄對政治思想文化陣地的佔據。以上的判斷，絕非信口開河穿鑿附會，而是從研讀胡適當時的懺悔和反思材料所得出來的結論。一九四八年十一月九日胡適在日記中寫道：「我治《水經注》五整年了。」¹⁹十二月四日胡適在日記中又寫道：「我過了十二月十七日（〔北大〕五十周年紀念日），我想到政府所在地去做點有用的工作，不想再做校長了。不做校長時，我也決不做《哲學史》或《水經注》。」²⁰一九四八年十二月十七日，胡適對前來訪談的新聞記者王洪鈞說，他這幾天正在反思自己「三十年來所走的非政治的文化思想的救國路線是走對了，還是走錯了。」²¹他甚至曾老淚縱橫地向美國駐華大使司徒雷登坦承：他不該在抗戰勝利後，只知鑽到自已有興趣的學術活動，而未曾在思想戰場上努力，以致共產主義在中國橫行。他還向司徒大使表示：如果還有任何事他能作而能挽救中國，他一定去做。²²

胡適身負天下重望，是繼梁啟超之後，在近代中國最有影響力的大知識分子。所謂「春秋責備賢者」，中國歷史文化一向對大知識分子的期望極高，因之對其責備亦極為嚴苛；而大知識分子也一向以國家民族的興衰存亡為自己分內的責任。如果說，何晏的清談尚且要背負亡國的責罵，胡適的考據又如何能夠自外？蓋國共兩大黨的逐鹿中原，不僅在槍桿子的戰場上殺得昏天黑地，而在筆桿子的思想戰線上同樣也殺得黑地昏天；胡適考據了「五整年」的《水經注》，試問對瓦解中共的文宣攻勢，遏止共產主義思想在社會和校園的傳播，曾起過一絲一毫一分一厘的作用嗎？胡適當時已把共產政權視為極權政體，把共產主義視作自由民主思想的死敵，但他身為當時中國自由民主思想的最大領

¹⁹ 曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊7，頁724。

²⁰ 曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊7，頁726。

²¹ 胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿》，冊6，頁2065。

²² 胡適與司徒雷登的談話，原載於美國國務院的外交檔案，轉見於邵玉銘，〈二十世紀中國知識分子對國家功勞的檢討〉，《聯合報》，1981年7月22日。

袖，卻一頭鑽進故紙堆，在與世道人心毫不相幹的領域，去弄那些與國計民生完全無關的小考據，而任由赤色的洪流行將吞沒整個中國，難道這還不算是捨本逐末？還不是玩物喪志？亡國亡校亡家的大悲大痛，為胡適帶來了大懺悔和大反省。胡適背誦陶詩時的眼淚，以及他在司徒雷登前的自白，都是大懺悔和大反省的應有之舉。

二、港臺新儒家的集結

當然，對國破家亡進行深切反思的並不只限於胡適。因避秦而流亡到香港和臺灣兩地的新儒家唐君毅、牟宗三和徐復觀諸人，在痛定思痛之中，也對中共何以能赤化整個大陸，有系統地開始進行反省。如果說，胡適在反省中，認為自己對國民政府在大陸的覆亡，負有不可推卸的責任；那麼，唐、牟、徐等新儒家們則認為，中共之入主大陸，對一切反共的知識分子而言，不僅是「亡國」而已，而且還是「亡天下」；他們還斷言，胡適不僅應負「亡國」，而且還應負上「亡天下」的罪責。

然則，什麼是「亡國」，什麼是又「亡天下」呢？港臺的新儒家常喜引用顧炎武的話加以分疏。顧氏的原話是：

有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。魏晉人之清談，何以亡天下？是孟子所謂楊、墨之言，至於使天下無父無君，而入於禽獸者也。昔者嵇紹之父康被殺於晉文王，至武帝革命之時，而山濤薦之入仕。紹時屏居私門，欲辭不就。濤謂之曰：『為君思之久矣，天地四時猶有消息，而況於人乎。』一時傳誦，以為名言，而不知其傷義敗教，至於率天下而無父者也……自正始以來，而大義之不明遍於天下。如山濤者，既為邪說之魁，遂使嵇紹之賢且犯天下之不韙而不顧。夫邪正之說不容兩立，使謂紹為忠，則必謂王裒為不忠而後可也，何怪其相率臣於劉聰、石勒，觀其故主青衣行酒，而不以動其心

者乎？是故知保天下，而後知保其國。保國者，其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤有責焉耳矣。²³

新儒家把顧炎武的話再加以引申發揮，把「天下」定義為中國的歷史文化，以及由此一歷史文化所規定的道德、思想和社會制度。五四運動既以全盤性地摧破中國的歷史文化及其道德、思想和社會制度為其目標，而胡適身為五四運動最主要的領袖之一，自然應歸入楊、墨、山濤及魏晉清談家一類，難逃其使國人「大義不明」和「仁義充塞」之「亡天下」的罪責。既然「亡天下」必造成「亡國」，港臺新儒家都不約而同地把中共看成是「五四」的直接繼承者，把中共極權政體在大陸的建立，視為「五四」的邏輯發展。²⁴既然「保天下」而後能「保國」，而「保天下」又是每個中國人所應肩負的神聖責任，故港臺新儒家都自覺地把對「五四」的反駁和批判，作為他們「救國」和「救天下」的重要工作。而身在海外的胡適，理所當然地成為他們集矢的鵠的。

當代新儒學的大師梁漱溟、馬一浮與馮友蘭，在中共易幟前夕，和當時絕大多數的大知識分子一樣，選擇留在大陸；²⁵而熊十力則在廣州徘徊了一年半之後，最後還是決意回到北京。²⁶由於第一代的代表人物都沒有出來，港臺的新儒家，便以熊十力的逃亡到海外三大傳燈弟子唐君毅、牟宗三和徐復觀為首，形成了新儒學在海外的新的中心。三人當中，只有牟宗三在北大時直接修過胡適的課，而牟宗三即使當著胡適的面，也拒絕承認自己是胡適的學生。²⁷

²³ 黃汝成(編)《日知錄集釋》(長沙：岳麓書社重印，1994)，卷13，頁471。

²⁴ 這種看法，可以徐復觀為代表。他說：「但百十年來，浮薄文人，仗西方某些勢力的聲威，以反孔反中國文化，作嘩眾取寵的資具，此乃五四運動後，中國文化活動中的主流。毛生長於此一主流之中，耳濡目染數十年。他今日蓋亦乘此主流之勢，故悍然無所忌憚。換言之，毛今日之所作所為，乃百十年來文化發展潮流之應有結果。」引自徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，收入《徐復觀雜文——記所思》(臺北：時報文化出版事業有限公司，1980)，頁389。

²⁵ 關於大知識分子在中共易幟前夕「去」與「留」的心路歷程，請參看翟志成，〈馮友蘭的抉擇及其轉變〉，頁447-478

²⁶ 關於熊十力在廣州期間為「去」與「留」計度思量、舉棋不定的心路歷程，請參看翟志成，〈熊十力在廣州，1948-1950〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期21(1992年6月)，頁555-597。

²⁷ 一九五八年十二月八日胡適到東海大學演講，在吳德耀的招待茶會上對牟宗三說，他曾教過牟，故牟應是他的學生，而牟宗三卻答以「我不是你的學生」，弄得場面非常尷尬難堪。此事筆者親聞於曾在東海大學任教的劉述先先生。

唐君毅最初負笈北大時，並沒有修過胡適的課，後來他因不滿北大的學風轉到了當時尚在南京的中央大學，如此一來他當著胡適的面，不承認自己是胡的學生時，可以不必像牟宗三那樣傷感情。²⁸徐復觀由於畢業於師範學校，故無論在實際上還是在名義上，都與「胡適的學生」無緣。

胡適曾對唐君毅說，牟宗三是他的學生，並有日記為證。查胡適一九三一年八月二十八日的日記，載有胡適的「中國古代思想史」的考試成績表，牟宗三確曾名列其中，所得到分數為八十分。而胡適這門課，在堂上聽講者約四百人，註冊者有二百人，參加考試並取得學分者為七十六人。²⁹七十六人當中，因互相抄襲零分者四人，六十至六十五分者二十人，七十分者十四人，七十五分者七人，八十分者十四人，八十五分者九人，九十分者六人，九十五分者二人。³⁰成績低於牟宗三者為四十五人，佔了全部修課者的百分之五十九點二；與牟宗三同分者十四人，佔百分之十八點四；成績優於牟宗三者為十七人，佔百分之二十二點四。胡適在成績表之前之按語記云：

這七十五人中，凡九十分以上者皆有希望可以成才。八十五分者尚有幾分希望。八十分為中人之資。七十分以下皆絕無希望的。此雖只是一科的成績，然大致可卜其人的終身。³¹

胡適的按語，未免失諸武斷。以「一科之成績」，又怎能「大致可卜其人的終身」呢？這種專斷的心態，和他一貫宣傳的「勤、謹、和、緩」的四字訣，不啻相差了十萬八千里。以胡適的按語的內在理路推斷，凡得八十分者，雖不致於成才「絕無希望」，但也達不到「尚有幾分希望」的標準；而治哲學和思想

²⁸ 一九五七年六月七日唐君毅在紐約曾至胡適寓所探訪，〔唐君毅，《日記》，收入《唐君毅全集》（臺北：學生書局，1991），卷 27，頁 284。〕據其在一九五八年十二月十四日致徐復觀函云：「惠示談胡適先生所說者已拜讀，……弟在美時間其病後仍一往訪，……見面即說我不及當其學生，他旋即說宗三兄他教過，日記上記有云云。他很會適應人與時代之若干方面。……」唐君毅，〈致徐復觀〉之第四十二，收入唐君毅，《書簡》，《唐君毅全集》，卷 26，頁 123。唯編者把日期錯繫於十一月。

²⁹ 胡適在日記中誤作「七十五人」。見曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊 6，頁 150。

³⁰ 曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊 6，頁 151。

³¹ 曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊 6，頁 150。

史又需處理較為抽象的義理，至少須有中人以上的資質方能勝任，故八十分者能成才的希望，可謂微乎其微。

在十四個獲得八十分的同儕中，唯有牟宗三一人得到胡適在其名下評點的「殊榮」。胡適的評語全文是：「頗能想過一番，但甚迂。」³²牟宗三顯然是以其「能想」與「甚迂」特別引起了胡適的注意。「能想」本來是學習哲學者最可寶貴的潛質，但一心以為天下的學問都盡在考據的胡適，³³當時正高唱著「哲學關門論」，認為哲學不過是「壞科學」，見到哲學家就力勸其「改行」，否則將會「沒有飯吃」云云，³⁴他大概也不會認為像牟宗三那種學哲學的美材值得格外珍惜。北大的文化保守主義者熊十力、林宰平、蒙文通、錢穆等人，在反傳統的刺骨寒風中，常團聚在一起互相取暖；牟宗三平日從諸先生遊，思想上自然會受到影響；而胡適則是一聽到中國歷史文化有正面價值則火冒三丈的人，³⁵他如果不認為牟宗三「甚迂」，纔真是咄咄怪事！胡適本是絕頂聰明，而其人亦素以聰明自負，但再聰明的人亦難免被偏見所遮蔽，反哲學兼反傳統的偏見，使胡適過分低估了牟宗三，把牟宗三畫歸入幾乎沒有成才希望的類別。然而，牟宗三卻是在全班所有的學生中，唯一能以其不世出的哲學天才，在中國哲學史上留下其豐功偉業的人。天才大都是敏感的，而敏感的自專心更容易受到傷害，敏感的自專心一旦受到傷害之後，尤其是受到不公平和不公正的傷害之後，其創傷便永難愈合。我們目前還未能找到直接的證據，證明胡適的不公平且不公正地把牟宗三歸入平庸一類，已在這哲學天才的心靈中，割下了多長和多深的傷口。但牟宗三一直到了晚年，還把自己在北大畢業後長時期的求職不順與顛沛流離——有一段時期甚至還須依靠朋友的救濟——認定是受到胡適及胡黨的不斷阻撓和打壓的結果。牟宗三對胡適的入骨憎惡，既形諸筆

³² 曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊 6，頁 151。

³³ 詳見翟志成，〈被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結〉，《中國文哲研究集刊》，期 25(2004 年 9 月)，頁 248-255。

³⁴ 詳見賀麟，〈兩點批判，一點反省〉，收入三聯書店編，《胡適思想批判》(北京：三聯書店，1955)，輯 2，頁 90。

³⁵ 詳見翟志成，〈被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結〉，頁 235-240。

墨，更流於口舌，³⁶即今在特別憎惡胡適的當代新儒家中，也一樣無人能及。

和牟宗三一一樣，唐君毅也認為胡適是「亡國」與「亡天下」的罪人；和牟宗三一一樣，唐君毅也認為胡適的學問簡直是全盤皆錯；和牟宗三一一樣，唐君毅也相當的不喜歡胡適。但和牟宗三不一樣的是，唐君毅是被所有老師捧在手掌心的明星學生。許多師長都爭著把他羅致在自己的門牆之下，據說就連目空一切的佛學大師歐陽漸(境無)，爲了要把自己的所學傾囊相授，曾不惜降尊迂貴，竟然與唐君毅對拜。³⁷唐君毅畢業之後，更是一帆風順，不僅所任教的都是名校，其「少作」《道德自我的建立》，更差點榮獲了教育部的評選的抗戰以來最佳學術著作獎的一等獎——如果他不是爲了禮讓他的老師湯用彤而自願降爲二等的話。³⁸少壯年的春風得意，使得唐君毅欠缺被打壓和被迫害的情結。正因如此，他能夠用較爲平易、寬容、不爲己甚的態度待人接物，較能設身處地替人設想，包括對待自己在思想與文化上的論敵。³⁹一九五七年六月唐君毅訪美時路過紐約，在該月七日還特別到胡寓探訪，和正在寂寞與病中的胡適，一談就是兩個多小時。⁴⁰次日，他又在旅館中修書，再向胡適「補充昨日

³⁶ 我負笈香港中文大學新亞研究所時，曾旁聽過牟先生的課，並聽過牟先生的多次演講。牟先生總是在開場白中先痛批胡適的種種「謬誤」之後，纔轉入正題，如果有一天居然不罵胡適，同學們便會莫名驚詫，大大出乎意料之外了。

³⁷ 見唐端正編撰，《唐君毅先生年譜》，收入《唐君毅全集》卷 29，頁 40-41。

³⁸ 《年譜》云：「至於《道德自我之建立》一書出版後，當時學術委員會對之評價甚高，決定給予第一等獎，並擬將第二等獎給予《漢魏兩晉南北朝佛教史》作者湯用彤先生。但因湯先生爲其老師，故先生稍加考慮，表示如此安排，不能接受，只有將第一等獎與第二等獎之名次對調，才便於接受。結果學術委員會尊重先生意見，將二書之得獎名次互調。」唐君毅，《唐君毅全集》卷 29，頁 58-59。

³⁹ 這種心態，常表現於唐君毅致友人的信函中，例如他在一九五七年六月二十八日致牟宗三、徐復觀函就說過：「今吾人所爲能者只有由人性與中國人性之呼喚，以便中共去其黨性與馬列主義，中國乃有出路。故學術上正當方向之樹立確最爲亟需，意氣只有平下，以從事真正之說服。……吾人必須跳出一切圈子之外，乃能影響圈子中人。吾人亦當本與人爲善之心，不拋棄任何人。前在紐約，亦去看了胡適之先生一次。……弟近感人與人直接交談，亦爲吾人之責任，不管有效無效，總是自盡其誠。今日之中國之問題蓋當爲自有人類以來世界中從無一國如此複雜者。此中之種種矛盾方面，皆須一一分別設身處地去想，先使自己苦惱，乃能進而激出大家共同之悲願，否則終將同歸於盡。」引自唐君毅，〈致牟宗三〉之第十二，收入唐君毅，《書簡》，頁 175。

⁴⁰ 見一九五七年六月七日唐君毅的日記，收入唐君毅，《日記》，頁 284。

所談未盡之意」。⁴¹由於胡適在一九五七年的六月份，只在二十日那天記有日記，而胡亦未有答唐的回函，故胡適對唐君毅的來訪的態度，以及彼此談話之是否投機，似不得而知。但唐君毅六月八日的日記中，極簡略寫下了他向胡適進言的內容：「……與胡適之一函，補充昨日所談未盡之意，我謂講自由民主不當反中國文化，亦不當忽略國家民族，並望其勸《自由中國》之朋友勿只說反面的話，同時彼亦當對蔣先生盡忠告勿以黨與領袖置國家之上。」⁴²而他在後來致徐復觀的信中，則把他之所以謁胡的來龍去脈，以及他對胡適的真實看法和盤托出：

惠示談胡適先生所說者已拜讀，並轉錢先生與潤菴兄看了。彼是把學術文化當成私人事了。實則由五四至今，中國人之思想已翻進了許多層次，彼仍欲以其三十歲前之思想領導人，如何可以？彼實仍賴中國文化中之包涵一敬老之成分乃有今日。三十年彼無成績乃一事實，如在西方早已被打倒了。弟在美時聞其病後仍一往訪，當時亦只想國家多難，彼仍為一老人。弟亦在北大讀過書，但未上其課，……他很會適應人與時代之若干方面。弟後曾與之一信要其勸勸《自由中國》社之人不要反對中國文化與國家，彼亦未回信。在美國教書一、二十年者說：美國師生及前輩後輩之間絕無情義。中國人畢竟於此還是厚道許多，日本人亦有。如兄信及弟信稱其為胡先生即無形中皆中國文化之表現。然受此中國文化之惠者反罵中國文化即不可恕也。唯彼未正式寫文章，則亦不必管他，亦胡說而已。⁴³

原來唐君毅之所以仍要稱自己所憎惡的胡適為「先生」，仍要去拜訪這個「三十年無成績」，「如在西方早已被打倒了」的胡適，不為別的，完全是因為胡適的年紀比自己大，服膺儒家之教的唐君毅不能不「敬老」；而胡適之所以在港臺尚未被「打倒」，實全是依賴「中國文化中之包涵一敬老之成分乃有今日」；

⁴¹ 見一九五七年六月八日唐君毅的日記，收入唐君毅，《日記》，頁 284。

⁴² 一九五七年六月八日唐君毅日記，收入唐君毅，《日記》，頁 284。

⁴³ 唐君毅，〈致徐復觀〉之第四十二，收入唐君毅，《書簡》，頁 123。

僅僅憑這一點，身「受中國文化之惠」的胡適，居然還不知感恩地「反罵中國文化」，在唐君毅眼中，簡直是罪「不可恕」。然則，胡適一貫視中國歷史文化為救亡圖存的重大障礙，⁴⁴一貫把提倡中國歷史文化者，與「愚蠢」、「反動」、「保守」、「擁護集權」畫上等號，⁴⁵他對念茲在茲、開口閉口都是中國文化的唐君毅的來訪，以及唐氏「與人為善」的規勸信函，從他連信都不回的「無禮」的舉措，其態度如何究其實已是不卜可知了。但是，囿於「敬老」的信條，唐君毅即使明知胡適繼續在罵中國文化，甚至辱及自己，⁴⁶但仍對胡適保存表面的尊重和禮數。例如他在一九五九年七月初赴夏威夷參加東西哲學會議時，便曾和與會的中國學者一道，親赴機場迎接胡適的到來，⁴⁷後來又與胡適同臺報告，⁴⁸並出席了日後胡適的演講會。⁴⁹唐君毅諸如此類「與人為善」和「不為己甚」的做法，在「正邪不容兩立」的牟宗三眼中，有時簡直是「鄉願」與「和稀泥」。⁵⁰

三人之中，唯有徐復觀一貫地承認，胡適在倡導自由和民主的思想方面，確有不可磨滅的功勳；三人之中，唯有徐復觀一貫地希望，港臺新儒家與胡適所領導的自由派人士，能把彼此的分歧，尤其是在如何對待中國歷史文化上的

⁴⁴ 詳見翟志成，〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》，卷 22(2003 年 10 月)，頁 156-164。

⁴⁵ 胡適在一九四三年十月十二日的日記中，對提倡傳統歷史文化的《思想與時代》月刊的編者和主要撰稿者張其昀、錢穆、馮友蘭、賀麟、張蔭麟等人大加批判：「張其昀與錢穆二君均為從未出國門的苦學者，馮友蘭雖曾出國，而實無所見。他們的見解多帶反動意味，保守的趨勢甚明，而擁護集權的態度亦頗明顯。」(曹伯言整理，《胡適日記全編》，冊 7，頁 540。)並參看翟志成，〈被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結〉，頁 235-238。

⁴⁶ 一九五八年十二月八日胡適分別到臺中農學院和東海大學演講，當場痛批中國歷史文化，並公開點了徐復觀、牟宗三、張君勱、錢穆和唐君毅之名，詆為「不懂中國文化」，要學生不要聽信他們的話。此事徐復觀曾飛函向唐君毅報告。見一九五八年十二月九日徐復觀致唐君毅函(未刊)。

⁴⁷ 一九五九年七月四日唐君毅日記：「下午會中中國同人同至機場接胡適之，彼即住我對門。」收入唐君毅，《日記》，頁 354。

⁴⁸ 一九五九年七月六日唐君毅日記：「晚開會由胡適之及我與日人 Kishimoto 報告論文。」收入唐君毅，《日記》，頁 345。

⁴⁹ 一九五九年七月四日唐君毅日記：「晚參加胡適之演講會。」收入唐君毅，《日記》，頁 355。

⁵⁰ 諸如此類的不滿之辭，我會多次親聞於牟先生。

分歧，暫時擱在一邊，好讓雙方締結成互助合作的同盟軍，從而在爭取自由民主的運動裏共同打拼。不過，徐復觀良好的願望，在現實的運作中並沒有多少可以落實的可能性。因為，新儒家最主要的工作，究其實離不開從歷史文化的視角，對「亡國」與「亡天下」進行反省，因而也無法迴避或無法停止對胡適，以及對胡適所領導的全盤性反傳統的五四運動，進行直接的或間接的批判。而自由派也把中國的傳統政治和歷史文化，視作蔣氏父子和國府鉗制自由民主的各種心態與行為的根源，及其直接的伸延。並且，為了避免政府的鎮壓與取締，他們往往採用借古諷今取絃而歌的論述策略，藉著批判中國的傳統政治和歷史文化之名，行攻擊蔣氏父子和國府反自由反民主之實。如此一來，新儒家與自由派的分歧不僅無法暫時擱置，而且還隨著彼此論述的逐步開展而互相碰撞，由激烈碰撞發展為直接論戰，再由全面論戰變質為彼此的人身攻擊。徐復觀戎馬半生，長期的軍旅生活所養成的豪邁驕率，兼之性如烈火且沉不住氣，⁵¹偏偏其手中之筆，又鋒利如干將莫邪，⁵²一出鞘就得見血傷人。這個曾多次被錢穆稱許的「聖門子路」，⁵³在論爭中殺得性起，反而搖身一變，由原來兩派的調人反成了胡適及自由派最主要最恣肆猖狂和最可怕的敵手。由徐復觀的參戰所造成新儒家與自由派的裂痕，反而比以往任何時候都要來得更大和更深。有關這一點，下文還要詳加討論。

⁵¹ 對自己的火爆與衝動，徐復觀甚有自知之明，例如他在給陳伯莊公開信中就承認：「惟弟平日性情偏急，數度幾以此殺身。……弟素無涵養，性易衝動，以此在朋友處負咎良多。然好善服義之心，亦未敢後人。……」(徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，《徐復觀雜文——記所思》，頁 395。)但反省歸反省，卻總是改不了，此所謂「知及之，而仁不能守之，雖得之，必失之」也。

⁵² 徐復觀在〈對殷海光先生的懷念〉中，對自己和殷海光的性格，曾寫過一段十分傳神的話：「我和海光的情形，要便是彼此一想到就湧起一股厭惡的情緒，要便是彼此大談大笑，談笑得恣肆猖狂。假定我們精神中也藏有干將莫邪的光芒，只有在我們的對談中，纔真能顯現出來，使一般人不可逼視。」《徐復觀雜文——憶往事》(臺北：時報文化出版事業有限公司，1980)，頁 169。

⁵³ 一九五四年二月十九日錢穆致徐復觀函云：「舊作〈神會與壇經〉已於今晨付郵，若須留案頭則儘留下；若不須留，盼仍付回，因底稿已爛，不能復存也。足下謂神會乃一壞和尚，不期慧眼一語說破。拙文只詳事狀，不置臧否，雖是渾厚，然讀者未必能自此窺入。弟常謂足下乃聖門子路，弟則僅堪儕遊夏，姑相稱道，以博一粲。」(未刊)

除了唐、牟、徐三人之外，港臺新儒家的主要人物，還須加上一個錢穆，纔算完整。關於錢穆是否應畫入新儒家營壘，時下學界尚有爭議。錢穆的親傳弟子余英時就堅決不承認錢穆是新儒家，⁵⁴而新儒家第三代的代表人物劉述先則堅持錢穆就是新儒家。⁵⁵竊以為錢穆是否新儒家，須看新儒家如何定義。如果從狹義的角度說，只有由熊十力系統直接開出的哲學流派，纔有資格被稱為港臺新儒家的話，錢穆當然不是。因為錢穆不僅與熊十力同輩，錢穆究其實是歷史家而非哲學家，而錢穆對儒家義理的某些重要看法，例如他在《四書釋義·論語要略》中，以人情之「好惡」來詮釋孔門的「仁」，便與熊十力一系有著嚴重的分歧。⁵⁶但如果從廣義的角度說，凡是從正面承認和肯定中國歷史文化，尤其是儒家文化之永久價值，並對胡適及胡適所領導的五四反傳統運動進行嚴厲的判者，均為新儒家的話，錢穆不僅是新儒家，而且還在二十世紀五十年代前期和中期，一直被港臺新儒家擁戴的盟主。

港臺新儒家的文化教學活動，在上一世紀的五十、六十年代，主要集中在兩個基地，一是在港臺兩地發行《民主評論》雜誌，一是香港的新亞書院；而錢穆既是《民主評論》的發行人、編委和主要撰稿者，又是新亞書院的創校校長。錢穆和胡適初無過節。他能從一個中學教員，先後得以在燕京和北大任教，主要還是得力於胡門大弟子顧頡剛的大力推薦。⁵⁷錢穆的成名作是〈劉向歆父子年譜〉，最初本以考據起家，但他到北大之後，始因孔老孰先孰後的問題與

⁵⁴ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991），頁 31-98。

⁵⁵ 劉述先，〈對於當代新儒學的超越內省〉，《中國文哲研究通訊》，卷 5 期 3（1995 年 9 月），頁 1-46。

⁵⁶ 徐復觀在《民主評論》六卷十二期（1955 年 6 月），發表〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉一文，對錢穆以「好惡」釋「仁」痛加駁斥，認為立足於好惡，「便只有主觀上的個人衝動，而根本否定了向客觀真理的努力」，因為，「天理可表現而為好惡，人欲也可以表現而為好惡。好惡只是一般，而所以好惡者則是兩樣，所以功夫不在好惡上而在好惡後面的根據是天理或是人欲。若只就好惡立論，則根本用不上存天理去人欲的功夫。取消了這一段功夫，則孔孟程朱陸王的精神便會一齊垮掉。」〔徐復觀，〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉，《民主評論》，卷 6 期 12（1955 年 6 月），頁 315-320。〕而錢穆也在同期的《民主評論》，撰寫了〈心與性情與好惡〉加以自辯。詳見該期《民主評論》，頁 310-314、320。在徐、錢的爭論中，唐君毅和牟宗三在私底下都全站在徐復觀那一邊。

⁵⁷ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》（臺北：東大圖書股份有限公司，1986 年再版），頁 128-141。

胡適唱反調，後來教授中國通史，又大講治中國歷史者須對中國之歷史文化有「温情與敬意」，遂和胡適派漸行漸遠。他曾為其《先秦諸子繫年》修書求胡適作序並介紹出版，其函曰：「拙著《諸子繫年》，於諸子生卒出處，及晚周先秦史事，自謂頗有董理。有清一代，考《史記》、訂《紀年》、辨諸子不下數十百家，自謂此書頗堪以判群紛而定一是。」「先生終賜卒讀，並世治諸子，精考核，非先生無以定吾書。倘蒙賜以一序，並為介紹北平學術機關為之刊印，當不僅為穆一人之私幸也。」⁵⁸信寫得相當得體，在推崇胡適之時，亦不曾妄自菲薄，但胡適竟然置之不理。胡適還不顧錢穆的堅決反對，以某些學生聽不懂四川話為藉口，執意解聘了他早就視為眼中釘的經史學大師，錢穆的老友蒙文通，更使錢氏憤恨難消。⁵⁹錢穆喜談中西文化之比較，胡黨姚從吾嗤之以鼻，勸錢穆不妨去聽聽萊茵河畔教堂的鐘聲，而此鐘聲即有西方文化之真精神云云，明明是以自己曾留學德國的資格，訕笑錢穆這個「從未出國門的苦學者」在土法煉鋼。錢穆的《國史大綱·引論》在報章刊登後，陳寅恪即極力推許，以為是今日「必讀」的「一篇大文章」；⁶⁰但胡黨毛子水則「憤慨不已」，揚言將作一文痛加批駁；⁶¹而胡適的另一大弟子傅斯年也同樣地嗤之以鼻，訕笑錢穆關於「西方歐美」的「知識」「盡從東方雜誌得來」，並聲明自己「向不讀錢某書文一字」。⁶²諸如此類的種種不愉快和不友好的環境和氣氛，使得錢穆終於在抗戰中期撰擇離開了聯大；⁶³在抗戰勝利後聯大復員，傅斯年代胡適

⁵⁸ 轉引自白吉庵，《胡適傳》（北京：人民出版社，1993），頁 309。

⁵⁹ 詳參錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》，頁 147。

⁶⁰ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》，頁 201。

⁶¹ 錢穆《八十憶雙親·師友雜憶合刊》云：「國史大綱稿既成，寫一引論載之報端，一時議者闕然。聞毛子水將作一文批駁。子水北大同事，為適之密友，在北平時，常在適之家陪適之夫人出街購物，或留家打麻將。及見余文，憤慨不已，但迄今未見其一字。或傳者之訛，抑亦事久而後定耶。」錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》頁 201。

⁶² 錢穆《八十憶雙親·師友雜憶合刊》云：「越有年，史綱出版，曉峯一日又告余，彼在重慶晤傅孟真，詢以對此書之意見。孟真言，向不讀錢某書文一字。彼亦屢言及西方歐美，其知識盡從東方雜誌得來。……」錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》，頁 202

⁶³ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》，頁 204-228。

暫長北大，曾召集星散在各地的教師返回北京，但其名單中亦無錢穆之名，⁶⁴而錢穆此後亦不再回到北大任教。

所謂「英雄慣見亦常人」。由於長期與胡適共事的近距離觀察，使得錢穆不僅鄙薄胡適的為人，⁶⁵兼之也十分瞧不起胡適的學問。⁶⁶他不僅曾在《東方雜誌》發表〈神會與壇經〉一文，痛駁胡適關於禪學考據的種種「謬誤」，甚至在日後還「合理」地懷疑胡適曾剽襲過他在《中國思想史》中的學術觀點。他在致徐復觀的一封信中寫道：

胡君治學，途轍不正，少得盛名，更增其病，其心坎隱隱處中疚甚深，恐難洗滌。將來蓋棺論定，將遠不如章太炎、梁任公。若彼誠意要求西化，更該於西方文化政教精微處用心，觀其在臺北國聯同志會講演，僅舉美國最近數十年生產財政數字，此乃粗跡，亦是常識，如何能憑此主持一代風氣？當知學問總須在正面講，南北朝高僧大德潛心佛乘，何嘗要大聲斥孔孟？而胡君一生不講西方精微處，專意呵斥本國粗淺處，影響之壞，貽害匪淺。又觀其在蔡子民紀念會，講禪宗乃佛教中之革命；赴日本講中國最近幾世紀儒者，都在為孔佛文化造謠說謊。弟竊疑彼此兩番講演，似是在臺涉獵過拙著《中國思想史》。彼對禪宗實無深造，弟已在重慶出版之《東方雜誌》中為文駁斥。彼向來未講到禪宗乃宗教革命，何以此刻遽然提出此觀點？（彼僅言神會對北禪之革命，而不悟慧能對從來佛學之革命，正由其讀書一枝一節，不肯細細從頭到尾深切體會耳。）至宋明學與孔孟相異處，彼更從未提

⁶⁴ 錢穆《八十憶雙親·師友雜憶合刊》云：「抗戰勝利後，昆明盛呼北大復校，聘胡適之為校長，時適之尚留美，由傅斯年暫代，舊北大同仁不在昆明者，皆函邀赴北平，但余並未得到來函邀請。……」錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》，頁 229。

⁶⁵ 錢穆在其回憶錄《八十憶雙親·師友雜憶合刊》中，常以極巧妙的曲筆，描畫了胡適的許些矯柔做作和裝腔作勢，稍通文章義法者讀之常忍俊不禁。

⁶⁶ 一九五四年二月二十日錢穆致徐復觀函云：「拙稿〈神會與壇經〉，茲錄出寄上。……舊稿紙已破爛，此稿盼保存，個乃以寄回至囑至囑。……如此複雜問題，胡氏輕輕以『自由捏造』四字判為定案，真所謂既妄且庸，而居然為一時代之鉅子。若使歸熙甫復生，恐當嘆其庸妄更勝於彼前所嘆也。並世無英雄，遂使豎子成名。此亦一時學術界之羞恥事矣。」（未刊）

過。彼一向乃誤認宋儒與孔孟乃一鼻竇出氣也(彼對此只知有顏元與戴震，並未在兩學案用過功)。弟在《近三百年學術史》中雖略有論及宋明、先秦異同，而具體指出則在《思想史》，彼所謂造謠說謊，弟疑證據即如弟所舉耳(弟之所舉則出顏戴之外)。然弟講禪宗，並未輕視臺賢，亦不輕視南北朝空、有兩宗。弟分辨宋明、先秦之異，亦未輕薄宋明儒。如弟《國史大綱》論王安石、司馬光新舊黨爭，亦從未出主入奴、門戶黨伐之見，此非有心迴護或故作調解。學術異同是非，總該平心而論，不該以偏鋒肆其輕訶。戴東原本有貢獻，其病亦在太走偏鋒耳。從來斷無有輕肆詆訶、專尚偏鋒而能影響一代風氣者。如有影響，則決然是壞影響。⁶⁷

錢穆一貫不贊成打筆戰，並曾多次修書勸誡徐復觀勿作無謂的筆墨之爭，⁶⁸但對待胡適則是例外的例外。曾經有一個叫宋允的作者投了兩篇文章給《民主評論》，其中一篇是批評胡適的。當時徐復觀可能正考慮新儒家與胡適領導的自由派修好休兵，故不贊成發表。而錢穆知道後不僅堅持要刊登宋允的批胡文，還對徐復觀加以教訓：「四月十九日來示拜悉，宋允君兩文亦過目。第一

⁶⁷ 引自一九五四年一月二十日(或以後)錢穆致徐復觀函(未刊)。另錢穆在一九五四年二月二十五致徐復觀的信中亦提到：「來字提及胡氏禪宗各篇，猶憶十年前，在成都病榻，偶繙其論六祖壇經並唐人文字，原意亦誤解了。因絡繹於病中草一文駁之，其時也參考了許多書，只有一種在《續藏》中未檢出。那時病情較今年嚴重得多，猶能於病中撰文(即《政學私言》亦病中作)。今年病並不重，然十年以來，精力大非昔比，思之慨然。」(未刊)

⁶⁸ 錢穆勸徐復觀不要注費時間打筆黑官司的書函，實多得不勝枚舉。此處僅舉二函為例：一函寫於一九五五年六月二日，其函云：「兄駁斥海光一函，尚未見到。弟意最好省去此等閒爭論，只求在自己一面更深入、更廣大，別人的暫置不理，靜待第三者來批判。我們必信及社會自有公論一真理，然後纔能安身立命。共果信得及此一真理，則真可以百世以俟而不惑，又何必急待爭論乎？」(未刊)另一函則寫於一九五五年六月二十五日，其函云：「關於殷海光一函，已由《民評》金君送來匆匆閱過，弟意此等文字，以不發刊為是。若為討論學術，爭辯是非，亦須選擇對象，殷某殊不值往復，所論亦非學術大體，將來關於此等，鄙意只以不理為佳。拈大題目，發大議論，久久自有大影響，只恐我們自己力量不夠。外界是非如殷某之輩，無世無之，想來以前人也等閒看過，不以形之口舌筆墨，故後世遂不知耳。君子隱惡而揚善，青天白日之下，魑魅自爾匿跡。照妖鏡不能比日月光輝，亦須照大妖。豺狼當道，安問狐狸？此非故作鄉願之意，以上駟競下駟，亦非衛道良策也。」(未刊)前函是連徐的駁殷信尚未看到，便表示反對刊登，後函是看過了駁殷信後，仍然不贊成刊登。

篇所論較是小節，宋君自己認為可不發表，則以不發表為是。第二篇評胡先生論學，關係實不小，態度亦無浮薄、尖刻、俏皮、刁酸種種之時代病。弟意提倡批評風氣，此事甚不易，因為大家都講空話，實際上則並無可批評。惟宋君既有此兩篇，似不應瞻前顧後，全擱棄了。至於人之不諒，牽連說閒話，則更非所當慮。兄於政論肆所欲言，而學術討論似太持重。弟意《民評》刊載宋君文，亦可一測時人之氣度與風向也，因此仍將原稿交去了。」⁶⁹同樣是打筆戰，為什麼徐復觀的駁殷函不應刊出而宋允的批胡文則必須發表呢？為什麼對付殷海光便「最好省去此等閒爭論」，而對付胡適則須「提倡批評風氣」和「不應瞻前顧後」呢？這不是雙重標準又是什麼？然而，錢穆卻絲毫並不認為自己所持的是雙重標準。所謂「豺狼當道，安問狐狸」，「照妖鏡不能比日月光輝，亦須照大妖」也。對付像殷海光這樣的「狐狸」和「小妖」，當然犯不著請出「照妖鏡」，相信「社會自有公論」就對了。但對付像胡適這樣的「豺狼」和「大妖」，則必須用「照妖鏡」照出其原形。因為對胡適的批評，正可「一測時人之氣度與風向也」。⁷⁰

三、結盟的失敗

《民主評論》的經費，是徐復觀向蔣中正討來的，一如雷震的《自由中國》，其經費也是向蔣氏要來的。稍稍不同的是，《民主評論》的撥錢單位是侍從室，而《自由中國》則是教育部。⁷¹誰籌到錢誰就當老大，無論在商界、政界或是文化學術界，都鮮有例外。故《民主評論》的真正老闆是徐復觀，《自由中國》則是雷震——儘管前者的發行人是錢穆，後者的發行人是胡適。

蔣中正既出錢辦了兩個雜誌，當然不是希望《民主評論》向國府爭「民主」，

⁶⁹ 引自一九五三年四月二十九日錢穆致徐復觀函。(未刊)

⁷⁰ 參看注釋 68。

⁷¹ 見徐復觀，〈「死而後已」的民主鬥士——敬悼雷傲寰(震)先生〉，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 214。

《自由中國》向自己爭「自由」。所謂「民主」與「自由」，原來只是針對中共「鐵幕」下的不民主和不自由而提出來的口號，其鬥爭的矛頭是純粹向外的——起碼在蔣中正的心中認為是應該如此。但是，這兩個本來是為了專門向中共宣傳和鬥爭而創建的刊物，在創刊不久後，其主導方針便發生了重大的變化。《民主評論》的主要筆陣錢穆、唐君毅和牟宗三，一面批判五四，一面發揚中國傳統文化；而徐復觀則在批判五四維護中國傳統文化的同時，也十分強調民主自由。如此一來，《民主評論》便被徐復觀辦成了有點像是新儒家的機關報。⁷²與此同時，以胡適為精神領袖的《自由中國》，卻把鬥爭的矛頭，逐漸由外轉內，由原先的專門鎖定中共，變成了主要在針對國府。《自由中國》經雷震之手，轉型為最早的黨外雜誌。

在錢、唐、牟、徐四人當中，錢穆對民主政治並多大的無興趣，而唐君毅和牟宗三對民主政治的興趣，只限於書齋中作純學理的分疏。唐君毅鄙薄民主人士的人品，⁷³而牟宗三則與反中國文化的民主人士「道不同不相為謀」，兩人都不曾也不願參與現實中的民主運動。只有徐復觀一人，對民主政治的學理分疏和對民主運動的實際參與，一直保持著極大的興趣和熱忱。徐復觀始終堅信，「中國不論走那一條路，必然要通過民主這一關，否則都是死路。而現有的人民，將來的史學家，在評斷政治人物的是非功罪時，必然以這些人對民主的態度為最基本的準的；玩弄假民主的，其罪惡必然與公開反民主的人相等。」⁷⁴在維護傳統文化和爭取民主自由之間，有時他甚至還會認為後者比前者更為

⁷² 徐復觀，〈「死而後已」的民主鬥士——敬悼雷傲寰(震)先生〉，頁 214。

⁷³ 一九五五年三月三十日唐君毅致徐復觀函云：「《自由中國》刊上兄之文亦見到，……此刊中兄文自有極真切之見，其他文字亦不壞。但弟自臺歸來後，平心反省在臺所見之著重向政府爭民主自由之人及此間此類人，仍不能發見其可敬之處。這些人亦只是口頭講講，仍無真性情，底子上仍是要政權，故只能批評破壞，並不能真建立民主。在人品上說與國民黨差不多。在臺時，兄曾說可與《自由中國》多取相近之態度之話，弟記不清楚，但此中仍須有一界限，在接觸時仍當勸他們多作些正心誠意之工夫，並不要亂反對中國文化。此類型之人在此間者皆對兄常提到，對弟亦並不壞，但弟總覺其不可敬。本與人為善之意，連殷海光弟亦略盡忠告，對其他此類人亦如此。但弟內心界限仍分明。對只有理智與功利心之人，弟總是不喜歡，亦無可奈何也。」，唐君毅，〈致徐復觀〉之第三十一，收入《書簡》，頁 108-109。

⁷⁴ 引自徐復觀，〈「死而後已」的民主鬥士——敬悼雷傲寰(震)先生〉，頁 220。

重要，更為根本。他說：「作為中國的一個知識分子，把自由民主的問題放在一旁，甘心不聞不問，而只以與世無爭的態度來講自己的學問，這種知識分子，他缺少了起碼的理性良心；他所講的學，只能稱之為偽學，或者是一錢不值的學。」⁷⁵

正由於「自由民主的問題」在他心目中是如此的重要，而中國的歷史對他來說又是至可寶貴，⁷⁶徐復觀最大的願望及其全部的努力，同他自己的話來說，就是「漸漸形成要以中國文化的『道德人文精神』，作為民主政治的內涵，改變中西文化衝突的關係成為相助相即的關係。」⁷⁷出於與自由派人士結盟的願望，徐復觀在《民主評論》最初的筆陣中，把殷海光、戴杜衡、張佛泉、毛子水等自由派大部羅致在內，甚至因而引起了牟宗三的強烈不滿。⁷⁸為了率先表示對胡適的善意，他在五十年代初期，曾經企圖運用自己的影響力，力圖使《民主評論》在胡適歸國時，暫不刊登批評胡適的文章。⁷⁹當唐君毅表示胡適等民主派不值得尊敬時，徐復觀還苦口婆心地修函相勸：「兄謂今日向政府爭

⁷⁵ 引自徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 141。

⁷⁶ 和當代許多文化保守主義者一樣，徐復觀對中國文化的態度，曾經歷過「正」——「反」——「合」三個階段。他在一篇紀念友人的文章中，談到自己思想的轉變過程：「我在二十歲以前，讀了些線裝書。中間二十年，視線裝書如仇。不過，因為我是中國人，不願以罵中國文化的方法來騙聲名，地位。後來在重慶遇見熊十力師，始回復了我對中國文化的感情。不過，只要有時間讀書時，還是讀日人所譯的西方有關思想方面的著作，很少翻閱線裝書；這一直到民國四十四年，還是如此。來臺灣後，因經過大陸的慘痛教訓，對各種問題，自然會引起我的重新思考。在重新思考中，常片斷地接觸到中國文化，尤其是儒家思想，而發現它有許多地方，對時代依然有其啟發性；於是便常常在文章中提到，或在口頭提到。……我到大學裏教中文，纔把自己的主要精力，放在線裝書上。」引自徐復觀，〈一個偉大地中國地臺灣人之死——悼念莊垂勝先生〉，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 145。

⁷⁷ 徐復觀，〈「死而後已」的民主鬥士——敬悼雷傲寰(震)先生〉，頁 214。

⁷⁸ 牟宗三不願與民主人士往來，連徐復觀找殷海光人等人替《民主評論》寫稿，也引起他的極為不滿。他在一九四九年十二月十九日致唐君毅函云：「胡適最近要組自由黨，此間大部知識分子(亦所謂自由分子)可參加進去，以較接近也。吾人之宗旨很少能接近者，即有，亦幾無一能積極肯定者。一個反思想、反理想的時代，很難提醒他們的眼目。為《民主評論》寫文的那些人，如殷海光、戴杜衡輩，皆相隔如萬重山。兆熊兄當能言之，弟對此事亦無所謂。此本由佛觀所聯絡發起。他可以肯定這幾個觀念，但他所聯絡的人又大都相隔太遠者。他糾合在一起，直是一團吵雜。……」(未刊)

⁷⁹ 徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，頁 141。

民主自由之人士，多無可敬之處，此點弟深知之。唯每一統治集團腐爛以後，一切流於虛偽，一切陷於自私。既無自拔之理，決無起生之望。此時唯希望能由社會方面發生制衡作用，為國家稍留周旋之餘地。否則，結果將一如大陸，依然會和根拔盡也。」⁸⁰徐復觀常強調，自由民主可以超越學術上的是非；他無論在公開的文章還是個人的私函，都多次主張代表新儒家的《民主評論》與代表民主派的《自由中國》，不應因學術上的爭論，影響到自由民主的團結。據徐復觀說：「我曾很天真地試圖說服胡先生，今日臺灣，不必在學術的異同上計錙銖，計恩怨；應當從民主自由上來一個團結運動。」⁸¹為了團結，徐復觀曾多次抑制著自己一激就跳的猛張飛火氣，好幾次忍不住拿起筆後來又放下，極力避免與胡適發生文化上的爭論。⁸²對於別人的批胡文章，徐復觀曾試圖壓下，⁸³實在壓不下也主張重嚴審查，力求「在理論水準(或材料)上站得住腳」。⁸⁴

此外，徐復觀聽到胡適說其連夜校對亡父遺稿，不禁「深為感動，於此見其性情之厚」。⁸⁵他也曾在一段時間之內，以「每一月三分之一的收入買新印《胡適文存》」，並自稱「對胡先生之尊重，並不後於人」。⁸⁶他因接受胡適的意見，後來與「朋友通信，除記明月日外，同時也記下年分」。⁸⁷他聽說胡適有集火柴盒之嗜好，於是出外旅行時便處處留心，前後為胡適為收集得不同的火柴盒數十個。⁸⁸徐復觀向以自己所獨擅的「新考證」，亦即義理再加上考

⁸⁰ 引自一九五六年十二月八日(或以後)，徐復觀致唐君毅函。(未刊)

⁸¹ 徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，頁 141-142。

⁸² 徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，頁 141-142。

⁸³ 一九五四年一月二十日(或以後)，錢穆致徐復觀函。(未刊)

⁸⁴ 一九五三年四月十九日徐復觀致唐君毅函云：「胡適之先生曾向我說，老子繼殷而主柔(係亡國民族)，孔子除繼殷外，更吸收了許多東西，所以纔有剛義的轉變。他舉『犯而不校』這一段，說『昔無吾友』之友，指的是老子。此係臆說，不足為證(他之所以這樣向我說，因為我去年在儒家精神上批評了他)。然弟意，饒先生之文，望請錢先生看一次，批評人家的，總要在理論水準(或材料)上站得住腳。我們應該提倡良好的批判精神。」(未刊)

⁸⁵ 徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，《徐復觀雜文——記所思》，頁 393-394。

⁸⁶ 徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，頁 394。

⁸⁷ 徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，頁 390。

⁸⁸ 一九六〇年五月四日徐復觀致屈萬里函。黎漢基校注，〈徐復觀致屈萬里佚書十九封〉，《中

據傲視同儕，但他在給李濟的書函中，居然否定自己的「孔子先於老子」舊說，承認自己經過考訂所得出來「老子先於孔子」的新說，反與胡適的說法最為接近，⁸⁹並對胡適「勤、謹、和、緩」四字訣中的「緩」字大加讚嘆。⁹⁰新儒家向把臺大與中央研究院史語所，看成是胡適割據的勢力範圍和反中國傳統文化的兩大基地，唯有徐復觀敢於不避嫌疑，樂於和臺大與史語所的同人來往。為此，還惹得牟宗三頗不高興，在他的一封致唐君毅的信中，抱怨徐復觀「隨世俯仰」，「又要隨胡談自由民主了，不願談文化了，又落下來了。」⁹¹

一九五六年胡適回臺灣談自由，曾引起國府宣傳單位的大為緊張，出動了許多御用媒體進行消毒。⁹²徐復觀挺身而出為胡適與自由派仗義執言，先後揮筆撰寫了〈為什麼要反對自由主義〉和〈悲憤的抗議〉這兩篇文章。前者從中西學術文化思想史的角度，正面論證自由主義正是一切真正的知識分子的「知識和人格成長過程中」，「一定要通過」的途徑。⁹³後者則措辭強烈地抗議《中央日報》社論，「直截了當的用栽誣的方法，誘導著隱伏的殺機」，把在臺灣爭取自由民主的言論「一概指為是共產黨思想的走私」，把臺灣的民主派誣陷

國文哲所研究通訊》，卷 6 期 2(1996 年 6 月)，頁 104。

⁸⁹ 一九六一年三月十八日徐復觀致屈萬里函云：「近寫成〈老子其人其書的考證〉一文，否定自己過去之觀點(舊說中以汪中、梁啟超、顧頡剛、馮友蘭、錢穆諸先生之說為最難成立)，而與胡先生之觀點極為接近。由此益知材料批判之難，立說之不易也。」黎漢基校注，〈徐復觀致屈萬里佚書十九封〉，頁 108。

⁹⁰ 一九六一年四月四日徐復觀致屈萬里函云：「簡言之，即缺乏歷史的發展觀念。因上二因，故肯定傳統者，只是籠統的肯定；否定傳統者，亦係籠統的否定。以至數十年來，考據工作，可資採信者甚少。至於力不勤，立說太速太悍，又係此一代之風氣。適之先生曾提倡一『緩』字，實中數十年學風之弊。惜其自身亦未能完全做到也。(胡先生太固執於其初步之假設，因此浪費時間不少，故似緩而非緩。)」黎漢基校注，〈徐復觀致屈萬里佚書十九封〉，頁 109。

⁹¹ 一九五三年十二月十一日牟宗三致唐君毅函亦云：「佛觀總是隨世俯仰(應世)意味多，樹立存守意味少，故其評判是非，常隨時間效用說。他在《民評》一文在此間振動力量甚大。他又要隨胡談自由民主了，不願談文化了，又落下來了。……反共集團，文化意識總是提不起，朝野如此，不可言也。只看胡來臺，除向政府要自由外，還是講治學方法、杜威的思維術。此人可謂無出息之尤。大家一起無出息，所以纔捧出這種無出息的人。」(未刊)

⁹² 詳見胡明，《胡適傳論》，卷下，頁 1002-1008。

⁹³ 該文撰於一九五六年十月十七日，於十一月一日刊於《民主評論》七卷二十一期，是徐復觀對臺灣教育部所屬刊物首先攻擊胡適與自由派的即時回應。見徐復觀，〈為什麼要反對自由主義〉，收入氏著《儒家的政治思想與民主自由人權》，頁 283-293。

爲「共產黨的同路人」；⁹⁴這兩篇刀頭舔血的文章，即使在今時今日讀到，仍使人爲徐復觀不顧其個人身家性命的勇氣捏上一把冷汗。而徐復觀在事隔二年之後，仍不忘爲胡適分辯，認爲胡適自由的招牌，可變爲國府對中共宣傳的一張王牌，且胡適曾替國府批駁叛逃設黨的吳國楨，「其力量實勝於十萬雄師」，國府當局實不必小題大做。⁹⁵雷震發起的組織在野黨的活動，徐復觀本來也參與其中，後來因感受到胡適對他「有相當的敵意」，深怕因他之故而令胡適不願加入，便知趣地自動離開。⁹⁶他雖認爲以胡適當時在臺灣的地位，其對黨外民主運動的支持還可以「更勇敢一點」，談自由民主時不必如此地「凌空而又委婉」。⁹⁷但他一貫尊重胡適對民主政治的追求，也從不懷疑其真誠。⁹⁸甚至在他與胡適的關係，因胡適批評東方文明「沒有多少靈性」而變得最爲惡劣，他幾乎把胡適的爲人和學問都罵得不值一文之後，⁹⁹但他還是在胡適死時，在一篇〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉的悼文中，承認胡適「在民主之前，從來沒有變過節；也不像許多知識分子一樣，爲了一時的目的，以枉尺直尋的方法，在自由民主之前耍些手段」，因而仍推許胡適爲「一個偉大書

⁹⁴ 該文是徐復觀對《中央日報》一九五七年二月七日社論〈共產主義破產之後〉的強烈抗議。其時臺灣當局對胡適與自由派的圍剿正迅猛升級，徐復觀自知這篇針鋒相對的文章，極可能因之破家殺身，故只能借香港《華僑日報》（一九五七年二月十二日）刊出，藉以減低臺灣當局對《民主評論》可能帶來的毀滅性的報復和打擊。詳見徐復觀，〈悲憤的抗議〉，收入氏著《儒家的政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979），頁 295-301。

⁹⁵ 徐復觀，〈從宣傳問題看我們的前途〉，《徐復觀雜文——記所思》，頁 283-284。

⁹⁶ 據徐復觀回憶：「雷先生經常邀集民青兩黨及國民黨中志趣相同的若干人士，在他家中交換意見，我也是其中的一分子。當時的構想，是希望在美的張君勱胡適之兩位先生合作，當新黨的領導人。張先生回信贊成，並願與胡先生見面；胡先生回信則含糊其辭，根本不提張先生。過些時候，胡先生回臺灣來了，雷先生特邀集大家在他家中晚餐，歡迎胡先生，並正式談組黨的問題。當晚來了二十多人，胡先生一進來，和大家還沒有好好打招呼，便挨著我坐下，和我爭論文化上的問題。……以後大家雖把問題轉到政治上去了，但胡先生始終沒有表示一種明確意見。我發覺胡先生不會陪大家搞現實政治而對我又具有相當的敵意。假定我繼續參加，則將來謀事不成，大家會感到我應負責任，所以自此以後，便不再參加。」徐復觀，〈「死而後已」的民主鬥士——敬悼雷傲寰(震)先生〉，頁 215-216。

⁹⁷ 徐復觀，〈從宣傳問題看我們的前途〉，頁 283。

⁹⁸ 徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，頁 140。

⁹⁹ 詳見徐復觀，〈中國人的耻辱 東方人的耻辱〉，收入氏著，《徐復觀雜文續集》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1981），頁 376-382。

生」。¹⁰⁰

然而，徐復觀對胡適和胡適派的示好、退讓與自我克制，並不是毫無邊界，也不是全無原則。這原則和界限，就是絕不可辱及中國的歷史文化和國家民族。徐復觀把文化和國族視為自己之父，其思想淵源還是得自胡適的啓示。他在〈答陳伯莊書〉中談到：

胡適之先生，負天下之重望，逢人類文化生死存亡鬥爭之會，願〔願〕以五年精力，為戴趙爭水經注之誰屬，此與爭謝公墩同一雅興。然其自解之辭謂，戴東原為其「同鄉」先輩，故彼不能不為其伸冤。又弟於前歲晤會胡先生於臺北時，彼以連夜校對其先父遺著見告，弟深為感動，於此見其性情之厚。中國歷史文化，乃「同鄉」之推，而為與吾「同國」「同族」，亦為每一人父親之推，而為吾先聖先賢心血之所流注。推胡先生不忍其「同鄉」受冤，欲為其先父留名之用心，則弟等不忍其「同國」「同族」之受冤，欲其同國同族聖賢之心血，仍能對人類有所貢獻，此當為胡先生所矜諒。¹⁰¹

正由於視文化與國族為父，為人子女者又豈能忍受其父任人凌辱！故徐復觀激昂地說對陳伯莊說：

顧亭林謂「易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於禽獸食人，人將相食，謂之亡天下。」痛哉此言。亡國乃政治之事，亡天下乃文化之事，弟本亭林之意而申之曰：「有政治之敵，有文化之敵。政治之敵，極於殺身。歷史文化之敵，極同弑父。殺身不可忍，殺父又豈可忍乎？」¹⁰²

好一個「歷史文化之敵，極同弑父」。殺父之仇不共戴天，凡侮辱中國文化與國族的人，便極有可能在徐復觀心目中，變成了不共戴天的死敵。徐復觀對「歷史文化之敵」出手之重，語言之毒，與纏鬥之韌之狠，也只有在「弑父」的心理背境中，纔能得到更為合理的解釋。又因為以胡適為首的自由派，向來就把

¹⁰⁰ 徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，頁 140。

¹⁰¹ 徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，頁 393-394。

¹⁰² 徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，頁 394。

中國的歷史文化，視作自由民主的大敵，爭取自由民主與批判中國文化，尤其是藉著批判的中國文化以影射現實政權，對他們來說，本來就是同一錢幣中的兩個側面，要他們永不對中國歷史文化口出惡言，簡直等同於請他們自廢武功。並且，以徐復觀性情之剛烈，脾氣之火爆，及其對原則性之執著，本來就非常非常不合適扮演兩派調人的角色。結果，他的努力調停，不僅沒有使新儒家與胡適為首的自由派止紛息爭，在爭取自由與民主的大纛下締結成統一戰線，反而因他的沉不住氣，拋開了調解者的身份赤膊上陣，和殷海光、張佛泉、毛子水等「胡黨」逐一捉對廝殺，使得《民主評論》與《自由中國》的戰火變得一發不可收拾，也使得港臺本來就為數不多的真正的知識分子爭取自由民主的力量，在彼此的論戰中互相抵銷。這樣的結果，用徐復觀的原話，「實在是萬分不幸」。¹⁰³

四、文化宣言

關於《民主評論》與《自由中國》論爭的來龍去脈及其爭論的要旨，時下學界已有黎漢基的專書，¹⁰⁴尤其是李淑珍的博士論文，¹⁰⁵作了比較全面的梳理；且胡適本人並沒有親自加入論戰，為免枝蔓，本文實在沒有必要，再特別追蹤論戰的過程和評斷論戰雙方的誰是誰非。本文的重點，端在呈現港臺的新儒家，尤其是徐復觀，在論戰之前、論戰之中和論戰之後，是如何針對以胡適為首的自由派對中國歷史文化的各種批評和攻訐，作出其整體的回應，以及其回應在論述上的理據、策略和技巧。

由於痛感於外國人對中國文化的許多誤會與誤解，主要是誤信了胡適的論述，為了與胡適爭奪代表中國文化對外的發言權，且匡正外國人對中國文化的

¹⁰³ 徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，頁 142。

¹⁰⁴ 詳見黎漢基，《殷海光思想研究》（臺北：正中書局，2000），頁 88-212。

¹⁰⁵ Su-san Lee（李淑珍），“Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan(1949-1969) : A Cultural History of the Exile Generation.” Ph. D. Dissertation, Brown University, 1998.

許多不正確看法，¹⁰⁶港臺新儒家決定聯名發表一〈為中國文化敬告世界人士宣言〉。此事首倡於學政雙棲的前輩張君勱，張氏當時正旅居於美西三藩市，他的「一人之聲音必不能聞於世界」的提醒，讓來訪談的唐君毅心有戚戚焉。唐君毅因之就文化宣言事函商於牟宗三與徐復觀，¹⁰⁷徐復觀與牟宗三欣然同意，並以唐氏對此一問題「把握得最清楚，最周到」，覆函共推其任文化宣言初稿之起草人。¹⁰⁸唐君毅在旅美途中，花了半個月的時間，撰成了一篇四萬餘字的宣言初稿。該草稿的內容，多為三人平日思想之交流，其中亦採納了徐復觀在一九五七年四月十七日致唐君毅函中的好些重要建議，¹⁰⁹然亦有數點是唐氏「臨時觸發者」。¹¹⁰張君勱嫌初稿太長，且批評西方文化的缺點亦似「話太露骨」，建議加以刪節；¹¹¹徐復觀與牟宗三亦針對初稿提出許多修正的建議，但同意唐君毅有作「最後決定」之權。¹¹²文化宣言定稿後，曾考慮到找錢穆領銜

¹⁰⁶ 一九五七年三月七日唐君毅致牟宗三、徐復觀函云：「彼(按：指張君勱)謂在美之中國人皆罕能爭氣。西方人講中國學者皆亂講。據弟所見亦是事實。在三藩市時有一亞洲學術之研究院，弟曾參加其佛學討論會，實覺彼等之可憐。書不能說他們不讀，只是缺智慧。……」唐君毅，〈致牟宗三〉之第十一，收入《書簡》，頁 172-173。

¹⁰⁷ 一九五七年三月七日唐君毅致牟宗三、徐復觀函云：「君勱先生在後一次談後，彼提議一事囑與兄等商，即彼謂當今之世，一人之聲音必不能聞於世界，可否約若干人思想大體相同者，共向世界發表一 manifesto。弟當時謂為求對世界影響仍須中國人自己多有著作。彼意此二者皆所亟須。弟對此事無一定意見，不知兄等以為如何是好。」唐君毅，〈致牟宗三〉之第十一，收入《書簡》，頁 173。

¹⁰⁸ 一九五七年四月十七日徐復觀致唐君毅函云：「奉到三月七日手教後，……君勱先生有信給宗三兄，亦提對中國文化問題共發表一宣言事，其用意甚善。……宗三兄昨晚來弟處商量，如何復君勱先生之信，弟意此稿不妨由兄起草，經君勱先生商酌後，如僅以英文發表，即可由弟與宗三兄參加，在美發出，即可。此一問題，以兄把握得最清楚，最周到，故以兄動筆為宜。」(未刊)

¹⁰⁹ 一九五七年四月十七日徐復觀致唐君毅之未刊書函中，有徐對如何起草宣言數點重要意見，唐以四刮弧在其後，加上「同意」「甚是」等字。

¹¹⁰ 一九五七年六月二十八日唐君毅致牟宗三、徐復觀云：「學術文化宣言承兄等囑草初稿，弟於上月曾費半月之力，草了四萬餘字。以太長，不甚類一般宣言，用意在針對西方人對中國文化及政治之誤解求加以說服，內容則多是平日吾人所談，亦有數點是臨時觸發者。兄等一看如何。……」唐君毅，〈致牟宗三〉之第十二，收入《書簡》，頁 174。

¹¹¹ 見唐君毅，〈致牟宗三〉之第十二，收入《書簡》，頁 174。

¹¹² 一九五七年八月二十一日徐復觀致唐君毅云：「關於文化宣言事，宗三兄與弟皆贊成。兄在旅途中肯寫此文，此乃真出於文化之責任感。弟擬刪去數段，並在文字上有少數之修改刪改之用意，在於凸顯出最主要之意思，不使刪改者及其次要最容易引起爭論者所欲講之中心問題。為節省時間，已照刪改者油印十餘份。凡經宗三兄同意刪去者即未印上，宗三兄不甚同意者，原

簽名。徐復觀首先修函問其意願，不料錢穆竟簡單地視之為「漢宋之爭」，¹¹³以「恐更引起門戶壁壘」為由，¹¹⁴大加反對，此事只好作罷。¹¹⁵由於錢穆的拒簽，使唐、牟、徐等人深感聲應氣同者之難求，且多徵求一人簽名，則其人對宣言之意見亦未必能全同，如此一來，「字句斟酌書信往返得一最後結論，恐非數年不辦」，為了節省時間，徐復觀和牟宗三同意唐君毅的意見，擬以牟宗三、徐復觀、張君勱和唐君毅四個人的名義，把宣言只用英文，或用中英文同時發表，不再徵求在臺、港之其他中國人的簽署。¹¹⁶

要把宣言用英文發表，首先得把已定稿的宣言翻譯成英文。四人之中，只有張君勱一人有洋博士學位，且向洋人宣傳之事亦係由他首先提起，翻譯的工作本非他莫屬。張君勱事前亦答允「自任譯事」，怎奈事到臨頭卻推三阻四，¹¹⁷

文及刪改者皆印上，以便去取。……但一切由兄作**最後決定**，故將原稿奉上，望細看一遍，何者應改回，何者仍應保留，兄可逕行處理，弟毫無他見。為節省時間，油印稿由宗三兄直寄君勱先生二份。……印時以中英文並舉為宜(如太貴，則分印亦可)。簽名的人數恐不會多，亦不必多。」(未刊)

¹¹³ 早在兩年前，錢穆即把唐、牟、徐等人視為宋學家，把徐復觀撰文批評他的「以好惡釋仁」，視為來自宋學的批評，他在一九五五年八月十七日給徐復觀的信中寫道：「私見近來宋、漢之爭又起，若要提倡宋學，千萬勿陷入空疏主觀，更不宜騰為口說。」(未刊)

¹¹⁴ 一九五七年八月一日錢穆致徐復觀函云：「君毅約於八月底返港。君勱先生意欲對中國文化態度發一宣言，私意此事似無甚意義。學術研究，貴在沉潛縝密，又貴相互間各有專精。數十年學風頹敗已極，今日極而思反，正貴主持風氣者導一正路。此決不在文字口說上向一般群眾蘇聳視聽而興波瀾，又恐更引起門戶壁壘耳。」(未刊)

¹¹⁵ 一九五七年八月二十一日徐復觀致唐君毅云：「錢先生處，弟已試探其意見，彼乃大為反對，此自在意中，故兄不必再提。」(未刊)

¹¹⁶ 「只將此稿與吳、陳、方等看，引起多人注意此問題亦甚佳，但如要人簽名，則彼此處處同意實難，如此長文字句斟酌書信往返得一最後結論，恐非數年不辦。……此事初由君勱先生發動，其本意仍是有感於西方人對中國學術文化之認識足以生心害政……弟建議：一法是只用英文發表，便不須多徵在臺、港之中國人簽署以減少麻煩……」唐君毅，〈致徐復觀〉之第三十五，收入氏著，《書簡》，頁113。

¹¹⁷ 一九五七年十一月二十五日唐君毅致徐復觀、牟宗三函云：「文化宣言事，弟曾將佛觀兄寄來各件及四、五二節抄寄君勱先生，請其改正。彼回信謂不必再在文字上苟求，但主張先以中文發表，以後再謀翻譯；並要再生編者劉君來索稿，在再生專刊登載。弟於此不甚謂然。因彼在美迭與弟函，都說要對世界人士說話，並主張先以英文發表，由彼自任譯事，而弟起草此稿時，亦是先針對西方人對中國文化之誤解寫。故弟曾一函告之，謂最好中英文同時發表……仍請彼改正後依大意翻譯。彼後又回信謂彼以生活忙，說在港先找人作初譯，寄彼修正，再覓刊物發表。弟亦不便相強。唯此間覓譯筆好者亦不易。……」唐君毅，〈致徐復觀〉之第三十六，收入氏著，《書簡》，頁114-115。

只找到一個旅美的青年學人趙自強代譯。而趙自強的程度亦不能勝任此一工作，能勝任此一工作的旋友忠又不願拔刀相助，結果宣言只能以中文版率先在一九五八年元月號的《民主評論》刊出。如此一來便如牟宗三所言，失去了只向洋人宣傳之「初衷」。¹¹⁸大約是出於對張君勱的不滿，更恐張氏之政黨背景引起「他人政治上之聯想」，唐君毅在刊登宣言之時，竟不顧及張氏的「老輩」身分，把張君勱的名字列在牟宗三和徐復觀之後；¹¹⁹而唐君毅爲了自我謙抑之故，把自己的名字列在最後。

然而，即使宣言只能以中文先行發表，它那種面對著對全世界洋人發聲的態勢，實際已取得了「出口轉內銷」的效用。當時的中國學術，在西方學界事實上只居於邊陲中的邊陲。爲數極少的「漢學家」或「中國通」，其興趣也僅僅限於中共的政治和經濟政策。既然新儒家「玄之又玄」的文化宣言，就連旅美青年學人趙自強的「程度」，都不能夠理解；那麼，它無論以何種文字發表，對於「程度」「更淺」的洋人，都不啻是無法讀懂的天書。¹²⁰這從它後來終於譯成英文發表，竟沒有得到任何的回應，便可得到了最充分的證明。不過，在港臺當時正極端「崇洋媚外」的文化界和知識界，任何沾得上西洋味的東西，其身價立增十倍，就連古色古香的新儒學亦不例外。文化宣言「出口轉內銷」的性質，立刻引起了國人的關注。它雖沒有達成它的既定目標，亦即對外與胡適爭奪代表中國文化的發言權；然而卻誤打誤撞地造成了一意外的，但更令港臺新儒家喜出望外的戲劇效果，亦即對內與胡適爭奪代表中國文化的發言權。牟宗三原先以「失初衷」即「無義意矣」的估計實爲大錯，後來爲事實所證明

¹¹⁸ 對於張君勱的「軟疲失機」，牟宗三甚爲不滿，其一九五七年十月十二日致唐君毅函云：「近接君勱先生函，言文稿譯事，初欲託趙自強(在美)譯，須有酬，後復謂依原意重寫，不能直譯，並謂中文稿可先在《文評》發表，中、美文不必同時印行。如此，則失初衷，無義意矣！此公謀事總是疲軟失機。弟意在港能找一譯者否？如此則比較集中。本施友忠可譯，然他不必願任勞，君勱先生亦不肯強他。趙自強程度淺，不理解也。究不知他如何處理？……」(未刊)

¹¹⁹ 一九五七年十二月十六日唐君毅致徐復觀、牟宗三函。唐君毅，〈致徐復觀〉之第三十八，收入氏著，《書簡》，頁 117-118。

¹²⁰ 牟宗三當時正在東海大學任教，他在一九五八年六月二十五日致唐君毅函云：「此間洋人聽說有此〈宣言〉，曾約討論一次，但他們程度太淺，根本不入。時下人，無論國人或洋人，誠如〈宣言〉中所示，皆是考古與近代史，連傳教士都不可得。」(未刊)

了的，反而是唐君毅正面而樂觀的預言。¹²¹文化宣言當然也「震動」了甫剛返臺出任「國子監祭酒」（即中央研究院院長）的胡適。徐復觀致唐君毅的信中提到：「胡適之先生對〈文化宣言〉非常注意，曾多次提到，但未表示贊成或反對，大約以反對之意為多耳。」¹²²牟宗三也在致唐君毅的書函中報告：「胡適之回國很注意此〈宣言〉，他認為我們要革他的命，所以他心中略有震動，讓他的隨從者注意。其實他是多餘，他的徒眾根本無觀念，被他的科學方法封死了，連他的科學方法之來歷也不過問了。他還怕什麼？弟常發感慨，自由世界已到無觀念的境地了，已進入涅槃了，進入純感覺層面而窒息死的涅槃，真所謂『天地閉，賢人隱』了，只好讓共產黨天天耍魔術。弟書能銷二百餘部已是甚好，……本亦無幾人能看，但擺在那裏，究亦是一迷糊的力量，善導寺和尚買了好多部，但看不懂，仍是文化宣言中那類問題可以感動有心人，功不唐捐也。……」¹²³

刊載在《民主評論》的宣言，全稱為〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及文化與世界文化前途之共同認識〉。全文約四萬字，共分為十一節。第一節為「前言」，申明四人發表該宣言的理由。由第二至第四節，則著重說明中國文化與西方文化之根本不同之所在，以及西洋人慣從自己的文化立場，來衡斷和批評中國文化所造成的種種不幸的誤解。第五節說明中國文化與西方文化一樣，自有其超越的宗教精神。第六節說明中國的心性之學乃中國文化根本之根本，核心之核心，西洋人欲要對中國文化有正確瞭解則必由此通路進入。第七節說明了中國文化何以能延續了數千年而從不中斷。由第八至第九節，則反覆重申中國文化何以會不反科學和民主，且不缺科學與民主之萌孽，然而卻一直不能從中產生出近代科技與民主政治的最根本理由。第十和第十一節，則一再強調中國文化不僅有萬古常新之永恆價值，而且有非常重

¹²¹ 一九五七年十一月二十八日唐君毅致徐復觀、牟宗三函云：「此文本意是教訓西方人治漢學者，今雖不能即譯為英文，但仍表示吾人之一聲音與態度。同時間接可端正若干中國人之態度。」唐君毅，〈致徐復觀〉之第三十七，收入氏著，《書簡》，頁 116。

¹²² 一九五八年六月二日徐復觀致唐君毅函。（未刊）

¹²³ 一九五八年六月二十五日牟宗三致唐君毅函。（未刊）

要的現代意義；不僅中國文化必須善學西方文化，而西方文化亦必須善學中國文化，兩者必須互相觀摩互相學習，以取長補短，各自救濟自己之欠缺與不足。

如果從更宏觀的角度，宣言可視為港臺新儒家對胡適等人的五四論述的全面反駁。新儒家的駁詰，又可分為三個部分。第一部分由宣言的第一至第七節，主要是通過對中國文化的特殊性，尤其是國人對其國族文化的特殊情感的強調，藉以否認由西方啓蒙理性所建構的帶有普遍性和普世性的規範、法則或標準，正如胡適等人所言，可以完全移植和套用到中國來，而不會因之衍生出各式各樣的流弊和毛病。這種以特殊性 vs. 普遍性，以感情 vs. 理性的論述策略，究其實並非新儒家的首創。法國啓蒙主義哲學家盧騷(Jean Jacques Rousseau)、伏爾泰(François-Marie Arouet, Voltaire)、狄德羅(Denis Diderot)、孟德斯鳩(Badon de Montesquieu)等人強調每一個人的理性的同一性，而由此理性所建構出來的法規和制度，便不僅帶普遍性，而且還帶有唯一性。所謂普遍性，是指這些法規和制度，無論應用到歐洲或美洲，或者是亞洲和非洲，只要應用到有人類的地方，就一定會產生相同的偉大功用。所謂唯一性，是指任何其他不同的法規和制度，和它們相較，都是不正確的或錯誤的。只有它們纔是唯一正確的和獨一無二的。這種以普遍性抹煞特殊性，以理性吞沒情感的啓蒙主義思潮，早在十八世紀，便受到德國的浪漫主義和民族主義的猛烈抵抗和強力批判，堅持民族文化和民族情感的不可化約和不容抹煞的特殊性，便成了他們反制的最大利器。¹²⁴赫德(Johann Gottfried von Herder)所謂「寧願當一個第一等的日耳曼野蠻人，也不要當一個第二等的法蘭西文明人」，¹²⁵至今讀來，仍令人熱血沸騰情難自禁。如果說，「全盤西化」可視之為法國的啓蒙主義經由胡適等五四領袖之手在中國的複製，那麼，新儒家宣言中對中國歷史文化的特殊性和民族情感的訴求，也只不過是德國的浪漫主義和民族主義在中國的老調重彈。

¹²⁴ Isaiah Berlin, Henry Hardy ed., *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. (New Jersey: Princeton University Press, 2000), pp.168-169。

¹²⁵ Isaiah Berlin

港臺新儒家最有創見和最具特色的地方，端在其第二部分，亦即在宣言的第八和第九節中所討論的科學與民主這個部分。本來，科學與民主，原是啓蒙主義最核心和最重要的成分，港臺新儒家既然可以通過對中國文化與國情的特殊性的強調，藉以論證西方的某些法則不一定能適用於中國，他們也大可以沿用相同的論述策略，論證科學與民主同樣也不適用於中國。梁漱溟與馮友蘭就都曾以中國文化的純粹「向內求善」為理據，證明中國古代之所以沒有產生科學，完全是緣於中國的古人對於「向外求知」的科學的「毫不需要」。¹²⁶不過，港臺新儒家卻捨此道而不由。因為，經過了胡適等五四領袖數十年來的教育和宣傳，科學與民主已成爲中國人的共同要求。即使自稱「和尚打傘，無法無天」的毛澤東，也必須在其「專政」或「獨裁」政權之前，加上「人民」和「民主」的裝飾，正其名爲「人民民主專政」或「人民民主獨裁」。¹²⁷港臺新儒家希望科學與民主在中國能早日落實之心，與胡適等自由派其實並無不同。徐復觀對臺灣黨外民主運動的參與和支持，有時甚至要比胡適還要更加直接，也「更勇敢一點」。¹²⁸承認中國文化在過去並沒有發展出民主和科學，承認科學與民主，爲今日中國的救亡圖存所亟需，這是港臺新儒家與胡適等自由派極爲少有和極爲難得的共識。¹²⁹

然而，胡適等自由派自五四以來，即把中國文化在整體上與科學及民主的

¹²⁶ 詳參梁漱溟，《東西文化及其哲學》（上海：商務印書館，1922），頁 75-77。馮友蘭，〈爲什麼中國沒有科學〉，收入氏著，《馮友蘭學術文集》（北京：北京大學出版社，1984），頁 23-42。

¹²⁷ 毛澤東在〈論人民民主專政〉一文中說：「『你們獨裁。』可愛的先生們，你們講對了，我們正是這樣。中國人民在幾十年中積累起來的一切經驗，都叫我們實行人民民主專政，或曰人民民主獨裁，總之都一樣，就是剝奪反動派的發言權，只讓人民有發言權。」毛澤東，《毛澤東選集》（合訂本），頁 1364。

¹²⁸ 例如，雷震被逮後，徐復觀曾多次到獄中探望，並給雷震送書，胡適卻始終未到獄中看望過雷震一次。

¹²⁹ 新儒家在文化宣言中說：「我們承認中國歷史文化中，缺乏西方之近代民主制度之建立與科學，及現代之各種實用技術，致使中國未能真正的現代化工業化。」「中國需要真正的民主建國，亦需要科學與實用技術，中國文化須接受西方或世界文化。……而使中國人之人格有更高的完成，中國民族之客觀的精神生命有更高的發展。」牟宗三等，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及文化與世界文化前途之共同認識〉（以下簡稱〈文化宣言〉），收入張君勱，《新儒家思想史》（臺北：弘文館，1986），頁 576。

水火不相容，作為其全面毀棄中國文化及主張全盤西化的邏輯依據。港臺新儒家對此當然萬萬不能表示同意。港臺新儒家絕不承認「中國文化是反科學的，自來即輕視科學及實用技術」。他們在文化宣言中特別指出：中國文化「傳說中之聖王，都是器物的發明者。而儒家亦素有形上之道見於形下之器的思想，而重『正德』『利用』『厚生』。天文數學醫學之智識，中國亦發達甚早。在十八世紀以前，關於製造器物與農業上之技術知識，中國亦高出於西方。」通過列舉這些「人們共知之事」，港臺新儒家引申出「中國古代之文化，分明是注重實用技術」的結論。¹³⁰那麼，人們不禁要問：「分明是注重實用技術」的「中國古代之文化」，為什麼不能像西方文化那樣產生出科學？港臺新儒家的答案，不像梁漱溟與馮友蘭那樣，以中西心靈的「向內求善」與「向外求知」的方向不同答之，而是干脆爽快地承認，中國古代文化之所以不能產生科學，完全是由於它欠缺了西方文化那種「為知識而知識」的科學精神。那麼，什麼又是西方「為求知而求知」的科學精神？文化宣言指出：

西方科學之根本精神，乃超實用動機之上者。西方科學精神，實導源於希臘人之為求知而求知。此種為求知而求知之態度，乃是要先置定一客觀對象世界，而至少在暫時，收斂我們一切實用的活動，及道德實踐的活動，超越我們對於客觀事物之一切利害的判斷與道德價值之判斷，而讓我們之認識的心靈主體，一方面如其所知的觀察客觀對象，所呈現於此主體之前之一切現象；一方面順其理性之運用，以從事純理論的推演，由此以使客觀對象世界之條理，及此理性的運用中所展現之思想範疇、邏輯規律，亦呈現於此認識的心靈之體之前，而為其所清明的加以觀照涵攝者。¹³¹

港臺新儒家強調，中國文化之所以欠缺西方「為求知而求知」的科學精神，並非如五四反傳統人士所攻訐的那樣，是由於國人太過沉迷於八股文和詩詞歌

¹³⁰ 牟宗三等，〈文化宣言〉，頁 576-577。

¹³¹ 牟宗三等，〈文化宣言〉，頁 577。

賦等無用之學，而忽略了實用知識和國計民生。恰恰相反，中國文化之所以欠缺科學精神，完全是由它太過重視實用的知識，太過重視「正德」「利用」「厚生」的價值，因之難以「放縱」自己進行任何「無用」的活動；而西方人「為求知而求知」的活動，在過去的中國人眼中，看起來反而是一種「無用」的活動，反而是一種「玩物喪志」；因為，這一類的活動，無論和實用方面，還是和「正德」「利用」「厚生」方面，都無任何直接的關連。它們其實是莊學的「無用之用」。然而，唯有「無用之用」，始堪「成其大用」，這是莊學的一個弔詭。西方人正是從「為求知而求知」的、看似「無用」的活動中，發展出現代科學技術和富國強兵的「大用」；而中國過去的文化卻正是由於它太過著重實用，所以纔會發展不出現代科學精神和富國強兵的「大用」。所謂「有心栽花花不發，無心插柳柳成蔭」，暫時不再思及實用和正德利用厚生者，反能大大地成就和發展了實用和正德利用厚生；而念念不忘實用和正德利用厚生者，卻反而使實用和正德利用厚生，不能取得更大的成就和更高發展。這是莊學的又一個弔詭。有鑒於此，港臺新儒家在文化宣言中指出：

中國人欲具備此西方理論科學精神，則卻又須中國人之能暫收斂其實用的活動與道德的目標，而此點則終未為明末以來之思想家所認清。而欲認清此點，則中國人不僅當只求自覺成為一道德主體，以直下貫注於利用厚生，而為實用活動之主體，更兼求自覺成為純粹認識之主體。當其自覺求成為認識主體時，須能暫忘其為道德的主體及實用活動之主體。而此事則對在中國之傳統文化之下中國人，成為最難者。但是中國人如不能兼使其自身自覺為一認識的主體，則亦不能完成其為道德的主體與實用活動之主體。由是而中國人真要建立其自身之成為一道德的主體，即必當要求建立其自身之兼為認識的主體。而此道德的主體之要求建立其自身兼為一認識的主體時，此道德主體須暫忘其為道德的主體，即此道德之主體須暫退歸於此認識主體之後，成為認識主體的支持者，直俟此認識的主體完成其認識之任務之後，然後再施其價值判斷，從事道德之實踐，並引發其實用之活動。此時人之道德的主體，遂升進為能主宰其自

身之進退，並主宰認識的主體自身之進退，因而更能完成其為自作主宰之道德的主體者。然後我們可以說，人之道德的主體，必須成為能主宰其自身之進退，與認識的主體之進退者，乃為最高的道德的主體，此即所謂人之最大之仁，乃兼函仁與智者。而當其用智時，可只任此智之客觀的冷靜的了解對象，而放此智以彌六合，仁乃似退隱於其後。當其不用智時，則一切智皆捲之以退藏於密，而滿腔子是惻隱之心，處處是價值判斷，而唯以如何用其智，以成己成物為念。¹³²

同樣地，港臺新儒家也坦白承認「中國歷史文化中，缺乏西方近代之民主制度之建立」，坦白承認因之中國之政治歷史，「遂長顯為一治一亂的循環之局」，坦白承認中國今後政治之光明前途，「只有繫於民主政治之建立」。但他們絕不承認胡適等反傳統主義者的指控，絕不承認「中國政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立」，絕不承認「中國文化中無民主思想的種子」。¹³³為了證明這一點，新儒家在文化宣言中不厭其煩地列舉了中國政治史上的宰相制度、御史制度、徵辟制度、選舉制度和科舉制度，以及由這些制度表現出來的制衡和監督的力量，說明中國古代的專制君主的權力並非絕對的無所限制。文化宣言中也不厭其詳地以儒典中所推尊的堯舜禪讓、湯武革命、「民之所好好之、民之所惡惡之」和「民貴君輕」等理想為例，證明中國文化中存有「天下為公、人格平等之思想」，而此一思想「即為民主政治思想根源之所在，至少亦為民主政治思想之種子所在」。¹³⁴然則，中國文化中既存民主政治思想之「根源」，至少亦存有民主政治思想之「種子」，為什麼不能建立其類此西方近代之民主制度？港臺新儒家在文化宣言中，把原因歸咎於國人之政治主體的未曾建立。不過，這樣的解釋，卻難以令別人，甚至令港臺新儒家自己感到滿意和心安。因為，和他們的前輩一樣，港臺新儒家也是一群「藉思想文化以解決問題」的思想文化決定論者。¹³⁵對他們來說，既有民主思想的「根源」

¹³² 牟宗三等，〈文化宣言〉，頁 578。

¹³³ 均見牟宗三等，〈文化宣言〉，頁 579。

¹³⁴ 均見牟宗三等，〈文化宣言〉，頁 579-581。

¹³⁵ 詳參林毓生，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經，1989），頁 3-48、337-349。

或「種子」但長達數千年竟無民主「制度」的產生，在現實上是不可能的，而在邏輯上也是一個不通的悖論。牟宗三後來在《政道與治道》中，企圖以中國文化之道德主體的充量發達，特別重視個人道德修養的向上發展，喜歡從「天地萬物一體」、「天地與我並生，萬物與我為一」、「物我雙忘」、「首出庶物」等方面痛下功夫，以至使道德主體愈講愈高，而把政治主體和知識主體隸屬於道德主體之下，使得道德主體與政治主體之間，道德主體與知識主體之間，呈現出一種「隸屬格局」(sub-ordination)，而非一種「對列格局」(co-ordination)。牟宗三強調，「對列格局」是西方文化之所以能發展科學和建構民主政治的根本精神或宗旨之所在，中國要發展出民主政治，則必須學會把道德主體與政治主體之「隸屬格局」，改變為「對列格局」，而其發展科學的路向亦與此相同。¹³⁶

牟氏在《政道與治道》中平鋪了道德、知識、政治和藝術這四種主體，安排了道德 vs. 政治，道德 vs. 知識，以及道德 vs. 藝術這三種「對列格局」。但是，這四種主體是否有高下輕重之別？除了道德主體之外，知識、政治和藝術這三種主體又是如何產生的？它們是否和道德主體一樣，同樣都是由理性所演化？還是僅僅由道德主體這個本尊「一氣化三清」之後的分身？這些問題，牟宗三都不易解答。站在新儒家的道德理想主義的立場，他勢必不能說道德主體與知識、政治和藝術的三個主體一樣、都是理性的產物，四者都一般的重要，並無大小先後輕重高下之區別。但是，如果他把其餘三者說成只不過是道德主體的分身，則道德主體與其餘三者的關係，依然是處於一種「隸屬格局」的關係，其「對列格局」便勢必無法立足，而科學與民主亦因之難產。由於這些問題難以解決，牟宗三晚年似乎不再提及四種主體和對列格局，而以「良知的自我坎陷」的學說取而代之。「良知的自我坎陷」學說的細緻精微處，不是本文討論的範疇。但其最淺白簡易的說法，就是為了成就科學和民主政治，良知(即道德主體)必須「坎陷」下去，暫時停止其道德判斷的功能，俾便讓知識的主

¹³⁶ 牟宗三，《政道與治道·新版序》，《牟宗三先生全集》(臺北：聯經，2003)，頁 22-32。

體和政治的主體藉以凸顯出來，以成就科學和民主。一俟科學和民主建立之後，良知(即道德主體)便從「坎陷」的位置再躍升出來，重新恢復其道德判斷的功能，並成為指揮知識的主體和政治的主體進退的主宰。顯而易見，牟宗三所提出的「良知」的暫時「坎陷」，和文化宣言中「道德主體」的暫時「退隱」，所說的都是同一回事。唯一不同的是，文化宣言中的「道德主體」，只主宰知識主體的進退，所成就的只是科學；牟宗三「坎陷」說中的「良知」，卻能同時主宰知識主體和政治主體的進退，所成就的是科學兼民主。經過唐君毅在文化宣言中草創於前，牟宗三的「坎陷」說改良於後，對於胡適等五四反傳統主義者對中國文化所作的最主要的攻擊，港臺新儒家已有了標準的制式回應：中國文化過去雖未能成就科學與民主，但中國文化不僅不反科學反民主，而且還須藉著科學與民主的建立，「乃所以使中國人在自覺成為一道德主體之外，兼自覺為一政治的主體，認識的主體及實用技術活動的主體，而使中國人之人格有更高的完成，中國民族之客觀的精神生命有更高的發展。」¹³⁷中國文化理想的提高和內涵的充實，固然離不開科學與民主，而離開了中國文化，中國的科學與民主亦無法建成。因為，中國的知識主體和政治主體的出場和進退，離不開中國文化的良知的「坎陷」，或道德主體的「隱退」，離不開中國文化的良知或道德主體的指揮和主宰。

由於科學與民主的欠缺，港臺新儒家在文化宣言中承認中國必須學習西方。¹³⁸但胡適等人所謂「中國文化百不如人」的說法，他們則絕對不能承認。

¹³⁷ 牟宗三等，〈文化宣言〉，頁 576。

¹³⁸ 〈文化宣言〉云：「……近代西方人之心靈，乃一面通接於唯一之上帝之無限神聖，一面亦是能依普遍的理性以認識自然世界。……此二者即結合為個人人格尊嚴之自覺與一種求精神上的自由之要求，由此而求改革宗教，逐漸建立民族國家，進而求自由運用理性，形成啓蒙運動，求多方面的了解自然與人類社會歷史，並求本對自然之知識以改造自然，本對人類社會政治文化之理想，以改造人間。於是政治上之自由與民主、經濟上之自由與公平、社會上之博愛等理想，遂相緣而生。而美國革命、法國革命、產業革命、解放黑奴運動、殖民地獨立運動、社會主義運動，亦都相繼而起。由科學進步之應用於自然之改造，及對社會政治經濟制度之改造，二者相互為用，相得益彰。於是一二百年之西方文化，遂突飛猛進，使世界一切古老之文化，皆望塵莫及。凡此等等，蓋皆有其普遍永恆之價值，而為一切其他民族所當共同推尊、贊嘆、學習、仿效，以求其民族文化之平流競進者。」牟宗三等，〈文化宣言〉，頁 583。

他們強調，中國文化亦有許多西方文化所亟須學習和引進之寶物。文化宣言的最後兩節，集中提出了西方人至少在五個方面，亦應向中國文化學習。其一是「『當下即是』之精神，與『一切放下』之襟抱」，其二是「圓而神的智慧」，其三是「溫潤而惻或悲憫之情」，其四是「如何使其文化悠久的智慧」，其五是「天下一家之情懷」。¹³⁹通過對中國文化的學習，西方人將能克服其權力意志和征服意志，以及學會重視其他民族文化的特殊性，珍惜其文化的價值，並恆對其他民族及其歷史文化自身發展之要求，表示出一種敬意與同情。只有做到這一點，近代之宗教戰爭、民族國家之衝突、經濟上階級之衝突，纔能逐漸緩和甚至避免，歐美國家與亞、非、拉國家的關係纔有可能調整，而西方文化纔有可能長久興盛發達，世界和全人類纔有可能謀求真正的和平。¹⁴⁰

五、胡適的「踢館」

胡適對港臺新儒家的文化宣言的發表，雖然「非常注意」和「多次提到」，但一開始並沒有公開發表自己的看法。¹⁴¹而以胡適為馬首是瞻的自由派，由於其精神領袖按兵不動之故，一時之間也沒有發表批駁文化宣言的文章。然而，按照時下論辯或「打筆戰」的通則，新儒家的文化宣言既已從中國文化的特殊性，中國文化與民主科學相助相即的關係，以及中國文化對西方文化回流反哺的互補功能，在整體上全面批駁了胡適及民主派的「全盤性反傳統」和「全盤西化」主要論述，胡適和自由派如果長時期不予以回應，便有默認甚至認輸之嫌。但若由胡適親自撰文反駁，以胡適當時在臺灣和海外的地位，又似是「以上駟對下駟」，白白便宜和抬舉了港臺新儒家。有關這一點，一輩子打過無數筆戰的胡適當然一清二楚的。經過差不多一年的忍耐，胡適終於按捺不住。他

¹³⁹ 牟宗三等，〈文化宣言〉，頁 582-529。

¹⁴⁰ 牟宗三等，〈文化宣言〉，頁 583-585、592-595。

¹⁴¹ 見一九五八年六月二日，徐復觀致唐君毅函(未刊)，以及一九五八年六月二十五日，牟宗三致唐君毅函(未刊)。

借著演講中國文化的名義，親自到臺灣新儒家的大本營，徐復觀曾任教過的臺中省立農學院，以及徐復觀和牟宗三目下任教的私立東海大學一一登門「踢館」，並和徐復觀爆發劇烈的口角。關於胡適「雄糾糾地打上門來」的經過，徐復觀在一九五八年十二月九日致唐君毅的書函中，有相當細部的描述：

昨日胡適之先生到東海大學，當吳校長茶會招待時，他告訴我：「今天早上在農學院講中國文化，對學生說，中國文化沒有價值，不要听徐復觀、牟宗三兩頑固派的話」云云。他愈說愈起勁，接著說：「包小腳的文化，是什麼文化？你們講中國文化，只是被政治的反動分子所利用。儒家對中國影響，不過千分之一，有什麼值得講？宋明新儒學，完全是佛教的化身，烏煙瘴氣，你們還守住它。我忍了十年，現在要講話了。……」弟當答以「胡先生不懂什麼東西可稱為文化。包小腳是從儒家思想中出來的，還是從道家思想中出來的？反動分子還把官給胡先生做，但並未給我們做。文化問題，不能用數目字表示。即使是千分之一，為什麼不能講。《水經注》值幾分之幾？你知不知道宋明理學主要是從佛教影響中翻出來？你在什麼地方看到我們以佛教解釋先秦的文化？你現在遇到的對手，不是幾個英文字母可以嚇倒的，他要追查英文字母裏面有些什麼。願意接受胡先生的挑戰」等等。今天晚上，遇見昨天聽到胡先生演講的幾個朋友，纔知道胡先生指出姓名來罵的一共是五人，除弟與宗三外，還有張君勱，錢賓四及兄。不是罵的「頑固」，而是罵的「不懂中國文化」。此公之語無倫次，全無心肝，一至如此，真出人意外。當然，胡有胡的苦心，既不敢明目張膽高唱自由民主來維持自己的地位，又不能拿出學問來維持自己的地位，只好回到打倒孔家店的老路去維持自己的地位。但這恐怕也難達到他的願望。¹⁴²

¹⁴² 一九五八年十二月九日，徐復觀致唐君毅函(未刊)。同日的《中央日報》和《新生報》，亦刊有胡適在臺中農學院演講的簡介，其中提及胡適常掛在嘴邊用以攻擊中國文化的纏足、鴉片、駢文與八股，但沒有提到胡適批判唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱和錢穆五人的話。胡頌平

這不僅僅是登門挑釁，「當著和尚罵禿驢」而已，而且還當著徐復觀的同事和學生的面前，以前輩教訓後生的高高在上的口吻痛加申斥，更兼所申斥的言辭又極為傲慢無理，徐復觀脾氣火爆，惡聲至必反之，哪能受得了？他的反唇相譏乃事有必至。至於他原先與胡適及自由派結盟的初衷，也一下子全都丟棄到瓜哇國去了。不僅性情暴躁的徐復觀忍不下這一口氣，即使一貫性情溫和的謙謙君子唐君毅，在答覆徐復觀的信中，直斥胡適的談話為「不必管」的「胡說」¹⁴³，可見徐復觀的來信也勾動了他的無名真火。

說起來，也難怪徐復觀的憤怒和唐君毅斥之為「胡說」。如果徐復觀信中的覆述不誤，胡適的說法確實離譜之至。任何人只要稍稍具有一點點的邏輯知識，再加上一點點中國歷史和中國哲學史的常識，都應該知道，宋明理學明明是對佛教的反動，怎麼會「完全是佛教的化身」？儒家文化明明是中國文化的主流，它對中國的影響，又豈止「千分之一」？一部《水經注》，在整個中國文化中，又佔了多少個「千分之一」？為什麼胡適可花數年功夫，去研究不及中國文化「千分之一」的《水經注》，而新儒家就不能去研究大於《水經注》不止千萬倍的中國文化？「反動分子」利用科學，利用民主，利用自由主義，被其利用者又豈止「中國文化」？普天之下，還未見過有任何事物，是「反動分子」所不會、不能或不敢加以利用的。可見事物的良窳，並不在於其曾否為「反動分子」所利用！為什麼科學、民主、自由主義被「反動分子」利用之後，胡適們仍然可以照講不誤；而中國文化被「反動分子」利用之後，便不再容許新儒家置喙呢？「包小腳」確實是不仁道之至，但它並不是中國文化的全部，而整個中國的歷史，也有許多時候並不「包小腳」，僅僅以「包小腳」否定整個中國文化，至少也是犯了邏輯上「以偏蓋全」的謬誤。

然而，諸如此類的「胡說」，並不是胡適在一時一地心血來潮的信口開河，而是數十年來胡適及其反傳統主義的同志藉以否定中國文化的一貫理由。但自

編著，《胡適之先生年譜長編初稿》，冊7，頁2766-2767。
¹⁴³ 一九五八年十二月十四日唐君毅致徐復觀（《書簡》編者誤作十一月十四日），引自唐君毅，〈致徐復觀〉之第四十二，收入《書簡》，頁123。

從逃離北平後，胡適差不多有將近十年的時間，極少再就中國文化的問題發表高見，這和胡適所謂「忍了十年」的說法是基本所符的。然而，由國破家亡所引起的大懺悔和大反省，並沒有使胡適改變其全盤性反傳統的立場，甚至也沒能讓他不再繼續研究《水經注》。由大懺悔和大反省所引起的大悲大痛，只不過是胡適心頭上的一閃而過的靈光，閃光過後一切依如故我。徐復觀認為胡適之所以要「回到打倒孔家店的老路去」，是因為政治上不敢大膽地向蔣中正爭民主，而在學術上又拿不出新的東西。徐復觀的看法，有對，也有不對。對的是胡適在最近十年的政治和學術表現確係乏善足陳，不對的是反傳統思想早已溶化入胡適的血液中，內化為胡適文化生命中最要的一種基因，故反傳統的行為，乃係胡適最自然而直接的反應，胡適並不需要特別揭櫫反傳統的大旗，來合理化他在政治上和學術上的兩無成就。

六、徐復觀的反擊

不過，在到臺中「踢館」之前，胡適的「胡說」雖不算多，但他在臺灣的追隨者，尤其是《自由中國》的筆陣，所聯手仿倣和複製的「胡說」，卻又十分不少。對於這種「極同弑父」的反傳統「惡言」，徐復觀便不免時時忘卻自己的「調人」的身分，常忍不住拍案而起與之肉搏，一如他在臺中對胡適之當面嗆聲。若非如此，他又怎配被錢穆稱之為「聖門子路」！對胡適及胡黨的反傳統「胡說」的批判，在徐復觀的雜文和學術論文中，簡直多得不勝枚舉。為了節省篇幅，本文只能從整體的角度，勾勒出徐復觀批判「胡說」的幾個較為重要的面向，而不再一一涉及具體的人物、時間和情節。

首先，胡適及其追隨者對中國文化，只會挑出中國文化中的短處和壞處加以批判，而從不顧及中國文化中的長處和好處。徐復觀對這種「選擇性的判案」手法大表不滿。他憤憤不平地說：「吳胡諸先生，好以片言隻語抹煞祖國數千年之文化，抹煞千百聖賢之心血；……中國文化誠有缺憾誠有流弊；然豈無日月經天之大義，以維繫民族精神於不墜？今人於流離喪亂之際，對自己之祖

先，何不先從好的方面去想，而必先從壞的方面去想；並必以壞的一方面，去抹煞的好一方面；仁人君子之用心，固當如是乎？」¹⁴⁴

其次，胡適及其追隨者對中國文化的攻擊，常以個別或部分的惡例，當成是中國文化的全部或整體。其中的駢文、律詩、八股、小腳，太監和貞節牌坊，就曾無數次被胡適及其追隨者舉證，¹⁴⁵藉而得出中國乃至整個東方文化是「懶惰不長進的」¹⁴⁶、令人「不能不低頭愧汗的」¹⁴⁷，以及「百不如人的」¹⁴⁸和「很少或沒有靈性的」¹⁴⁹文明的結論。胡適們「攻其一點，不及其餘」的和「以偏蓋全」的論述策略，如果從最正面和最好的一面看，或有其棒喝和獅子吼的用心，其目的端在希望國人在這種「使我們抬不起頭來的文物制度」面前，「要誠心誠意的想，我們祖宗的罪孽深重，我們自己的罪孽深重」，從而「閉門思過」和深切「反省」。¹⁵⁰徐復觀則以胡適舉證得最多的「包小腳」為例，痛批胡適把「包小腳」當作中國文化的「全稱判斷」，是一種「違反邏輯的推論」的「以偏蓋全」。因為，他只要輕易地舉出中國文化除了「包小腳」之外，尚有其它的事物，或只要在中國整個歷史時間中能舉出某一段時間不曾包小腳，就可以把胡適作為「全稱判斷」的根據推翻，「即可證明他的全稱判斷為偽」。¹⁵¹此外，徐復觀一點也不認同胡適所謂的「我們祖宗的罪孽深重」，而一再強調把罪過歸於古人，只是胡適等反傳統的不肖子孫為洗刷自己的無能和不爭氣的脫罪之辭。有關這一點，下文還要繼續討論。

再次，胡適及其追隨者幾乎把中國目前所直面的各種困境和危機，都視為

¹⁴⁴ 徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，頁 393。

¹⁴⁵ 胡適，〈整理國故與「打鬼」——給浩徐先生信〉，收入氏著，《胡適文集》（北京：人民文學出版社，1998），頁 431-434。

¹⁴⁶ 胡適，〈信心與反省〉，《獨立評論》，期 103（1934 年 6 月），頁 4-5。

¹⁴⁷ 胡適，〈信心與反省〉，頁 5。

¹⁴⁸ 胡適，〈信心與反省〉，頁 4。

¹⁴⁹ 胡適，〈科學發展所需要的社會改革〉，《徵信新聞報》，1961 年 11 月 7 日。

¹⁵⁰ 胡適，〈信心與反省〉，頁 5。

¹⁵¹ 徐復觀，〈過份廉價的中西文化問題——答黃富三先生〉，《徐復觀文錄選粹》（臺北：學生書局，1980），頁 129-156。

是中國歷史文化所造成的；¹⁵²把中國文化與西方文化，看成是水火冰炭不能同爐；¹⁵³任何人肯定中國文化，在胡適及其追隨者眼中，就是「保守心態在那裏作怪」，就是「今日一般反動空氣的一種最時髦的表現」，就是「主張復古」，就是為反動勢力「作有力的辯護」，¹⁵⁴就是滿足「東方民族的誇大狂」和助長「東方舊勢力」的凶焰。¹⁵⁵徐復觀對此種論調，極端的不以為然。他除了在文化宣言中明白表態之外，還曾借一個台灣友人莊垂勝的口，證明胡適們的中國文化與現代化不能並存的言論，是如何地傷害了臺灣族群的對故國文化的感情：

……他有一次和我談到光復時的心境：「……等到日本投降，大家都不約而同的心花怒放，以為平日積壓在心裏，書櫃裏，衣箱裏的故國衣冠文物，現在纔算出頭，大家可以稱心地發抒了。那裏知道政府大員來臺後，有形無形地告訴我們，所謂中國歷史文化，乃至其中的衣冠文物，早經落伍。今日我們的成就和努力的方向是現代化；不取消這些落伍的東西，便不能現代化。我們想，為什麼現代化和中國文化不能並存呢？假使所要的只是現代化，則在我們心目中，日本人究竟比祖國的某些先生們高明多了。想起來更令人沮喪的是，日本人要我們忘記祖國的文化，內心裏認為中國文化對我們是有價值的。而我們祖國的先生們，希望我們忘記中國文化，公開地是認為中國文化對我們是沒有價值的。」¹⁵⁶

當然，徐復觀也並不認為中國文化什麼都是好的。他是港臺新儒家之中，最願

¹⁵² 胡適說：「中國今日最令人焦慮的，是政治的形態，社會的組織，和思想的內容與形式，處處都保持著中國舊有種種罪孽的特徵，太多了，太深了，所以無論什麼良法美意，到了中國都成了逾淮之橘，失去了原有的良法美意。」胡適，〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉，《獨立評論》號 145（1935 年 4 月），頁 7。

¹⁵³ 詳見胡適，〈東西文化之比較〉，《胡適文集》，冊 3，頁 435-448。

¹⁵⁴ 均見胡適，〈試評所謂「中國文化的本位建設」〉，《獨立評論》，期 145（1935 年 4 月），頁 4-7。

¹⁵⁵ 胡適，〈我們對於西洋近代文明的態度〉，《胡適文集》，冊 3，頁 417-430。

¹⁵⁶ 徐復觀，〈一個偉大地中國地臺灣人之死——悼念莊垂勝先生〉《徐復觀雜文——憶往事》，頁 146。

意正視並承認中國文化中的「缺憾」和「流弊」，¹⁵⁷尤其是政治文化中幾千年的專制毒素對儒家的「歪曲」，並認為若不滌除這些「缺憾」和「流弊」，糾正這些「歪曲」，中國文化將難以浴火重生。但他絕不承認「儒家思想是專制的護符」，並強調儘管在經過「歪曲」之後，儒家殘存的「道德精神的偉大力量」，仍然能「修正緩和專制的毒害，不斷給社會人生以正常的方向與信心」。¹⁵⁸至於胡適們對中國文化和維護中國文化人士的各種抨擊，徐復觀則以其人之道，還治其人之身，用同樣粗暴的語言惡狠狠地還以顏色，既涉及人身，也猜及動機。《自由中國》的筆陣辱罵《民主評論》的新儒家為「復古主義」，他便除了以「洋奴主義」罵回去之外，還重申即使是談論和研究《自由中國》所最厭惡的中國的歷史文化，也是任何人的一種不容剝奪的自由和不容侵犯民主的權利，而反控打著民主招牌的辱罵者，其實是一群反民主的「文化暴徒」。¹⁵⁹他

¹⁵⁷ 徐復觀在〈答陳伯莊書〉說：「中國文化誠有缺憾誠有流弊」，「中國文化應平心氣靜的從理論上，從事實上加以批判。弟絕不贊成中國文化什麼都有，什麼都好的態度。然決不可從感情上與以抹煞。」徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，頁 393-395。

¹⁵⁸ 徐復觀說：「……儒家思想，為中國傳統思想之主流。但五四運動以來，時賢動輒斥之為專制政治的維護擁戴者。若此一顛倒之見不加平反，則一接觸到中國思想史的材料時，便立刻發生厭惡之情；而於不知不覺之中，作主觀性的惡意解釋。這與上述的研究態度相關連，也成為今日研究思想史的一大障礙。……中國專制政治規模之大，時間之久，在人類歷史中殆罕有其匹。處在此種歷史條件之下，一切學術思想，不作某程度的適應，即將歸於消滅。……儒家思想，乃從人類現實生活的正面來對人類負責的思想，他不能逃避向自然，他不能逃避向虛無空寂，也不能逃避向觀念的遊戲，更無租界外國可逃，而只能硬挺挺地站在人類的現實生活中以擔當人類現實生存發展的命運。在此種長期專制政治之下，其勢須發生某程度的適應性，或因現實政治趨向的壓力而漸被歪曲；歪曲既久，遂有時忘記其本來面目，如忘記其「天下為公」、「民貴君輕」等類之本來面目，這可以說是歷史中的無可奈何之事。這只能說是專制政治壓歪，並阻遏了儒家思想正常的發展，如何能倒過來說儒家思想是專制的護符。但儒家思想，在長期的適應，歪曲中，仍保持其修正緩和專制的毒害，不斷給社會人生以正常的方向與信心，因而使中華民族，渡過了許多黑暗時代，這乃由先秦儒家，立基於道德理性的人性所建立起來的道德精神的偉大力量。研究思想史的人，應就具體的材料，透入儒家思想的內部，以把握其本來面目；更進而了解他的本來面目的目的精神，在具體實現時所受的現實條件的限制及影響，尤其是在專制政治之下，所受到的影響歪曲，及其在此種影響下所作的向上的掙扎，與向下的墮落的情形，這才能合於歷史的真實。」引自徐復觀，〈研究中國思想史的方法與態度問題〉，《儒家政治思想與民主人權》，頁 38-39。

¹⁵⁹ 徐復觀說：「《自由中國》半月刊自刊出以來，倡導民主，為各方所推重。但他們一談到文化問題，則常常是偏狹武斷，不免使人懷疑寫這類文章的人，恐怕根本缺乏民主的氣質。尤以最近十六卷九期〈重整五四精神〉的社論，其態度的橫蠻，對於中國的歷史文化及中國歷史文化的研究者所加的辱罵，只有用『文化暴徒』四字，纔可加以形容。政治暴徒，是自由民主的大

嘲笑胡適及其追隨者之所以要攻擊中國文化，主要是爲了替自己的無用和無能卸責：

於是又有若干知識分子說：這是由於中國的文化有毛病，所以害得大家這樣苦。他如此一說，便把責任推到幾千或幾百年以前的死人身上去了。……在政府和學校裏，負重要責任的，十分之九以上，都是洋學生、洋博士。尤其是這幾年受美國教育的洋學生、洋博士，特別走紅。我們不願因為這些洋貨，把國家弄壞了，而一口說西洋文化、美國文化，要負當前局勢的責任。爲什麼可以一口咬定中國文化，要負當前局勢的責任？即此一端，可見中國知識分子之缺反省精神。¹⁶⁰

徐復觀甚至認爲目前峽海兩岸的不民主，以胡適和陳獨秀爲首的五四反傳統主義者難辭其咎。因爲，由陳獨秀領導的五四反傳統派，後來直接組織了共產黨，理所當然應爲中共今日的獨裁負責。而由胡適領導的五四反傳統派，後來也大多加入了國民黨，同樣也要爲國民黨今日的反民主作爲負責。徐復觀說：

五四運動的陣營，不久即告分裂。一為以陳獨秀氏爲首的社會主義派……一派是以胡適爲首，依然是守著民主自由的立場不變。但他手下的大部分，多加入到國民黨，在國民黨內，開始形成一個新的官僚集團。同時，民主的精神面貌，此時已被革命的口號所壓倒；胡氏自己和極少數的人，雖然並不贊成國民黨之所謂革命，但亦很少積極的主張。「好人政治」的口號，沒有時代的積極意義，當然喊得沒有力

敵；我們有什麼根據可以相信文化暴徒能夠成爲自由民主的友人？」「但你們，對於外國人講外國人自己的歷史文化的宗教，對於外國人在中國，在世界各個角落講人類幾個偉大傳統的宗教，你們不認爲妨礙了科學民主，不認爲出於自卑心理，不認爲是玄天玄地，不認爲是自我防衛的機制的作用；並且還有人冒充教徒換飯吃；爲什麼對極少數的中國人講點中國傳統中的聖賢道理，便要用你們大腦所有的思考能力爲來想盡你們所能想到的罵人字句來辱罵呢？揭穿了說，有洋爸爸在後面的東西，有金錢，有麵包，你們是又愛又怕；於是只好把中華民族的根源——歷史文化，及研究這種根源的少數學人，儘量的辱罵，以見整個中華民族都是沉淪在下界，只有你這種寶貝是翹立在下界的上面，以獨承洋爸爸的恩寵，這樣，你便可以縱橫馳聘，大出風頭。……」徐復觀，〈歷史文化與民主自由——對於辱罵我們者的答覆〉，《學術與政治之間》，乙集，頁 430-444。

¹⁶⁰ 徐復觀，〈現在應該是人類大反省的時代〉，《徐復觀雜文——記所思》，頁 269。

量。他們的自由主義，當時似乎只限於保持自己個人的興趣；對當時的政治社會，大體上是採取一種旁觀妥協的態度。¹⁶¹

他取笑胡適們之所以攻擊中國文化，是因為不敢為爭民主得罪當局，十足十的欺軟怕硬和欺善怕惡：

中國的洋學士們，頂神氣的是指著墳裏的骨灰去咒罵刻薄一頓，以表示自己是新的、西方的，這便夠了。他所知道得很清楚，墳裏的骨灰，根本不會爬起來辯是非，更不會站起來賭狠氣，那有什麼顧慮。至於看見有勢力的活人，其細故的程度比「老京油子」還要利害，這有什麼下容易應付。¹⁶²

為了嘲罵胡適，徐復觀殺得性起，其批鬥的刀鋒甚至掃到了他一向敬重的梁啟超：

梁啟超住在租界裏面寫〈異哉所謂國體問題〉，卻在《中國歷史研究法》中，大罵無租界可住的古人，何以會由臨文不諱，變而為臨文有諱？今人常在他們所不願意的宣言上簽上自己的名，常在他們所不願意的場合說上連自己也不相信的話；卻怪無外國可跑，無憲法可引的古人，何不挺身而起，對專制政治作革命性的反抗？此皆由顛倒之見未除，所以常常拿自己在千百年以後所不能作之事，所不敢自居之態度，以上責千百年前之古人，這如何能與古人照面呢？對古人的不忠不恕，正因為今日知識分子在其知識生活中，過於肆無忌憚。¹⁶³

所謂「相罵無好口」，徐復觀在內心之中，雖承認胡適「在民主之前，從來沒有變過節」，但有時罵得忘其所以，竟把胡適與他最瞧不起的政治捐客章士釗列為同類，並影射胡適口中的「自由」、「民主」，只不過是些「機謀的運用」的「名詞」：

這些知識分子，對「勢力」的分野只計算其大小，決無左右之分，前

¹⁶¹ 徐復觀，〈三十年來中國的文化思想問題〉，《學術與政治之間》，乙集，頁 345。

¹⁶² 徐復觀，〈從宣傳問題看我們的前途〉，《徐復觀雜文——記所思》，頁 284。

¹⁶³ 徐復觀，〈研究中國思想史的方法與態度問題〉，頁 40。

進與反動之別。縱然他們口頭上常常說到這些名詞，也只算是機謀的運用，實際他們是非常圓通，非常超然的。但一到他們所標榜的某種學術乃至詩文字畫上面，則出主入奴，好勇鬥狠，非將自己所標榜以外的東西，完全打倒不可。這從康有為到胡適之，都無例外。在「勢力」上圓融，在學術上狠戾，對活著的人客氣，對墓中的朽骨發威，現代中國知識分子在這種地方表演得太出色了。¹⁶⁴

最後，徐復觀認為胡適提倡「整理國故」之目的，是爲了從根本上取消整個中國文化，替「全盤西化」掃清障礙。職是之故，徐復觀把批判的矛頭，指向了胡適的「整理國故」。徐復觀說：「胡氏們的另一工作是『整理國故』；他們整理國故的目的，乃在證明『國故』之一錢不值，使國人不再想到『國故』……此一工作，除胡氏自己寫了若干文獻考證性的文章之外，正面擔當此一重任的是傅斯年氏及他所領導的歷史語言研究所。他們採取最狹隘的實證方法，首先否定文化中的價值觀念，所以認爲仁義禮智等是人造的名詞，在研究過程中要與它們絕緣。名詞——概念，都是人造的；人類文化的成就，總是要通過概念而表現出來。傅氏既否定人造的名詞，於是他自然只承認『材料就是史學』。在傅氏這一方針之下，歷史語言研究所，除了考古學及語言學有相當的成就外，其他的工作，大體只好停頓在文獻校勘之上。以校勘之學來否定中國文化，當然很難達到他們原先的目的。並且胡傅兩氏，既不承認文化中的價值觀念，但要否定中國文化，這依然是人們一種價值活動；在否定價值觀念中的價值活動，只有通過半生不熟的考據上的武斷結論來滿足自己的要求。像這樣的整理國故工作，其無補於全盤西化的積極目標，幾乎可以說是自明之理。至於此一時期，爲疑古而疑古的『古史辨』派，他們的業績雖然印成了七大厚本的論集，但只要一讀繆鳳林氏〈與某君論古史書〉一篇文章（見《學原》一卷一期），其鑿空臆斷的情形，已昭然若揭，更不足致論了。」¹⁶⁵

¹⁶⁴ 徐復觀，〈現代中國知識分子的特性——悼念章士釗先生〉，《徐復觀雜文——憶往事》，頁187。

¹⁶⁵ 徐復觀，〈三十年來中國的文化思想問題〉，頁347-348。

徐復觀這段文字，左打傅斯年和他的史語所，右打顧頡剛和他的《古史辨》，中間踹向胡適的「整理國故」。劈頭劈腦的一頓痛打，把胡適和他的兩大弟子都一齊照顧到了。他的「否定價值觀念中的價值活動」的指控，也確實讓自稱治學「價值中立」的胡氏師徒難以招架。不僅如此，徐復觀還認為胡適等人在年少暴得大名之後，其學問便不僅沒有進步，並以自己的不進步，「阻礙到整個學術的不進步」。¹⁶⁶緊接著，徐復觀還把矛頭指向了胡適內心中最引以為得意的「科學方法」，以及胡適最為著迷的考據。因為這兩者是胡適賴以「整理國故」的兩大法寶。徐復觀雖未曾留學歐美，但留日的訓練，使他能從日文譯本中，大量閱讀到西方近現代學術思想的名著，正因如此，他自覺有理由瞧不起胡適的西學。¹⁶⁷至於胡適的「大膽的假設，小心的求證」這十字真言，徐復觀更是嗤之以鼻，認為只不過是「空洞口號」。他在他的一本書的序言中說：

五四運動以來，時賢特別強調治學的方法，即所謂科學方法，這是一個好現象。……不過，憑空談方法，結果會流為幾句空洞口號。方法是研究者向研究對象所提出的要求，及研究對象向研究者所呈現的答覆，綜合在一起的處理過程。所以真正的方法，是與被研究的對象不

¹⁶⁶ 徐復觀說：「我們只要想到胡適先生在二十多歲時寫的中國古代哲學史，到六十多歲在臺灣重印時，不僅不曾改動一字，並且也不會對自己少作之作，表示一點不滿。當民國四十一年自由中國的青年以最大的熱情，歡迎他的時候，他依然當著大家背誦他三十多年以前的紅樓夢考證和杜威的知識論的入門；並把他的老秘書毛子水，當眾宣稱「這是當代聖人」。李濟先生在三十歲左右寫了幾篇田野報告，到了七十多歲，還以為那點從鋤頭出來的東西，就是史學的一切，就是人文學科的一切；凡是他所不了解的學問，都是他所不承認的學問。……由於這些人缺乏對學問探索的真誠，便以浮名虛聲為學問，便一生一世，陶醉在浮名虛聲之中；於是由他們自身不進步，實際是有退步，而阻礙到整個學術的不進步。」徐復觀，〈對殷海光先生的憶念〉，《徐復觀雜文——憶往事》，頁 170。

¹⁶⁷ 徐復觀在給屈萬里的一封信中，把他在西學上對胡適的輕視表露無遺：「兄治學之態度與方法，承襲傳統者為多，(在此，兄或不自覺，)接納西方者為少。此一責任，胡、傅兩先生應負其咎。(胡先生在學術上，對西方所了解者實太少。)弟半路出家，讀書不多，然亦不輕陷入過去之窠臼，(如此次《中庸》一文，在分章及「中和」等之解釋上，主要為批評程、朱之說。)而對西方有關之文獻，通過日人譯本，似較兄接觸為多。我國治文史者，若在治學之態度與方法上，沒有一反省，實甚難有新的貢獻。此區區之用心之所在也。」一九六二年五月一日徐復觀致屈萬里函。黎漢基校注，〈徐復觀致屈萬里佚書十九封〉，頁 112-113。

可分的。今人所談的科學方法，應用到文史方面，實際還未跳出清人考據的範圍一步，其不足以治思想史，集中已有專文討論。¹⁶⁸

說得更淺白一些，徐復觀認為胡適們既不懂什麼是「科學」，也不懂什麼是「方法」，何「科學方法」之有？他說：「……但從胡適之先生起，對於科學方法，始終未曾脫離『估計』的性質；中研院實際負責的先生們，沒有一個人切實地研究過科學方法。尤其是自十九世紀末期以來，西方的思想家，對於人文方面，如何運用自然科學的方法，以及自然科學的方法，在人文方面受到了什麼限制，作過不斷的反省、開闢，這更非中研院，尤其是史語所的諸先生們所曾與聞。於是自胡適之先生起，一直到屈翼鵬先生這一代，對於科學方法，只不過是朦朧中的口號。再由這種口號的應用，說『我這一派是科學的；不屬我這一派是非科學的』，想由此以壟斷國家的學術市場。這使成為抹煞學術良心的派系毒素化。派系毒素化的影響是今日臺灣每一個文史系，都成為牛山濯濯的獨立山頭，作反淘汰的競賽。……」¹⁶⁹在徐復觀看來，胡適們運用其「科學方法」的目的和結果，都只不過是在假借科學之名，行劃分勢力範圍，以壟斷國家學術市場之實。通過凡屬我派者皆「科學」，凡不屬我派者皆「非科學」的「科學方法」的照明，中國文化中一切為他們厭惡的價值和思想，自然都被劃入「非科學」的一類，再也不允許其他人學習和研究了。¹⁷⁰

徐復觀對胡適們的考據，同樣地嗤之以鼻，認為「實際還未跳出清人考據的範圍一步」。他借著對清人考據的批評，達到摧破胡適派考據的目的。他說：

戴東原曾說：「義理者，文章考覈之源也。熟乎義理，然後能考覈，能文章。」……但段玉裁卻接著說：「義理文章，未有不由考覈而得者」，這便把他先生的意思完全顛倒了。今人表面上標榜戴氏，實則

¹⁶⁸ 徐復觀，〈研究中國思想史的方法與態度問題〉，《儒家政治思想與民主人權》，頁 30。

¹⁶⁹ 徐復觀，〈多為國家學術前途著想〉，《徐復觀雜文——記所思》，頁 81。

¹⁷⁰ 徐復觀說：「我和胡先生及李先生都當面『抬槓』過幾次，他兩位先生對學問的態度，我相當清楚，而李先生尤為狹隘巔高。凡是有價值性的東西，凡是有思想性的東西，在他們看來，都不能成為學問的對象。李先生甚至認為書本上寫的歷史皆不可信，要用地下材料來代替書本上所寫的歷史。……」徐復觀，〈多為國家學術前途著想〉，頁 82。

並不足以知戴氏，而僅承段氏之末流。……但由段氏以至今日標榜考據的人所犯的毛病是：一則把義理之學與研究義理之學的歷史，混而不分；一則不了解研究思想史，除了文字訓詁以外，還有進一步之工作。僅靠著訓詁來講思想，順著訓詁的要求，遂以為只有找出一個字的原形，原音，原義，纔是可靠的訓詁；並以這種訓詁來滿足思想史的要求。這種以語源為治思想史的方法，其實，完全是由缺乏文化演進觀念而來的錯覺。從阮元到現在，凡由此種錯覺以治思想史的，其結論几無不乖謬。……因中國文學的特性，從語源上找某一思想演變的線索，並不是沒有一點益處；但不應因此而忽略了每一思想家所用的觀念名詞，主要是由他自己的思想系統來加以規定的。即使不是思想家，也會受他所處的時代流行用法的規定。¹⁷¹

徐復觀這段話，指出了文字與思想的辯證關係。文字是思想的載體，要讀懂思想家的文章，必須要先懂得思想家所使用的文字，這本來是沒有什麼可爭論的。乾嘉學者為了明經，通過「考覈」弄清經文每個字的原形、原音和原義，本是應有之舉。但是，任何事物若被強調得過了頭，便無不變成誤謬。若認為只要弄清楚了經文中每個字的原形、原音和原義，就能理解經文中的「全部」內容，並把弄清楚了經文中每個字的原形、原音和原義的「考覈」或「訓詁」，視為解經「唯一」的工作，則又不免大錯而特錯。因為，根據我們每個人的閱讀經驗，我們常讀到一些看不懂的文章，看不懂的原因，並不是我們不懂得文章中的每一個字，而是因為我們對文章的內在理路和作者的思想過分隔膜；我們也常讀到一些文章，雖有些不認得的字，但憑藉著對文章的內在理路和作者的思想的熟習，我們不僅能讀懂這些文章，同時也能猜出那些不認得的字的真正意思。可見「訓詁明然後章句明」，與「章句明然後訓詁明」，是我們在閱讀中同時運用並不可偏廢的兩個側面。這兩個側面，前者代表文字(訓詁)，後者代表思想(義理)；文字與思想，合之則雙美，離之則兩傷。任何企圖強調其

¹⁷¹ 徐復觀，〈研究中國思想史的方法與態度問題〉，《儒家政治思想與民主人權》，頁 33。

中一個側面而抹煞另外一個側面，都是愚不可及的。徐復觀認為，胡適們承順著段玉裁「義理文章，未有不由考覈而得者」的理路，正是企圖藉著強調文字(訓詁)而抹煞思想(義理)，因之大力予以抨擊。

儘管胡適們的考據，在徐復觀看來有如此致命的缺憾和錯誤，但卻是當時學術界的主流。考據，成了當時主流學界的「硬道理」。不諳考據的新儒家，由於欠缺「硬道理」，在主流學術界眼中，咸被認為是不懂學問為何物的胡說八道者，他們的著作，則成了無人理睬的野狐禪。徐復觀年輕時，曾在湖北國學院跟隨黃侃等國學大師苦學三年，打下了極其紮硬的國學根基，不僅通詞章和義理，也懂得考據的門徑。除了錢穆之外，他是港臺新儒家中唯一有能力從事考據工作者。為了替新儒家爭取與胡適們在主流學界平等對話的發言權，徐復觀除了撰寫雜文維持生計之外，也一頭紮進考據中去，運用手中的「硬道理」，以他獨創的訓詁加義理的新考據，去斥破主流學界藉訓詁排斥義理的舊考據。所謂「一著佔先，全盤皆活」。幾乎每一篇發表的新考據，都是徐復觀的發憤之作，也都是徐復觀射向胡適營壘的重磅炮彈。由於徐復觀以考據的「硬道理」登門踢館，主流學界便不能再以野狐禪目之，而只得被迫倉卒應戰。李濟、毛子水、屈萬里、勞幹等史語所或臺大的大老或「上駟」，一一被自稱「丘八」的徐復觀拉出來捉對廝殺。一場場「下駟」對上「上駟」的戰績，收入徐復觀的學術論文集，成為四大鉅冊的「兩漢思想史」。無論論戰的勝負如何，僅從徐復觀的入室操戈，拔趙幟，樹漢幟，從一個「學術與政治之間」的邊緣學人，一直殺入學術主流的最核心位置，把胡適手下的「上駟」們一個個都打得只有招架之功，再無還手之力的案例來看，徐復觀又豈止是贏家而已，簡直是大贏而特贏！

七、罵胡風波

自從胡適上大度山踢館之後，新儒家與胡適的關係下降到冰點。即使如此，一心與胡適及自由派結盟的徐復觀，仍努力企圖修補本來已補無可補的惡

劣關係。最明顯的例證，是他在胡適上山陽館約半年之後，還努力地為胡適收集了數十個火柴。¹⁷²他也與臺大和史語所的同仁繼續交往，儘管他明顯地感受到自胡適回國出長中研院之後，周圍的氣氛，已變得愈來愈不友好。¹⁷³

一九六一年十一月六日，胡適應美國國際開發總署之邀，在「亞東區科學教育會議」開幕時，作 *Social Changes Necessary for the Growth of Science*(科學發展所需要的社會改革)的主題演講，其中文譯文刊登在一九六一年十一月七日臺灣的《徵信新聞報》上。其中有一段話說到：「科學和技術，並不是唯物的，它具有很高的理想和精神的價值。它們確實代表著真的理想和靈性。」「在東方文明中，靈性不多。在那種忍受著殘酷，無人性的規定，和相沿一千多年的婦女纏足的文明中，有什麼靈性？在那種容忍階級制度達數千年之久的文明中有什麼靈性？在那種把人生看為痛苦，沒有價值，崇拜貧窮和行乞，把疾病歸之於神的作為的文明中，有什麼靈性？」「現在正是我們東方人開始承認在那種古老的文明中，很少有靈性，或者沒有。那種古老文明是屬於一個人類體力衰弱，頭腦遲鈍，感到自己無力相抗衡的時代。」¹⁷⁴徐復觀不諳英文，他從《徵信新聞報》所刊登的中譯中，讀到胡適講話中「極同弑父」的內容後，新仇舊恨一齊挑起，不禁怒從心上起，惡向膽邊生，揮筆寫出了〈中國人的恥辱 東方人的恥辱〉，把胡適的人格和學問罵得不值一文。徐復觀在該文中一開頭始罵道：

自從政府任命胡適博士充當中華民國的中央研究院院長以後，我一直有兩句話想公開說了出來。但因為胡博士害了一場大病，便忍住不曾說。今天在報上看到胡博士在亞東科教會的演說，他以一切下流的辭

¹⁷² 一九六〇年五月四日徐復觀致屈萬里函，黎漢基校注，〈徐復觀致屈萬里佚書十九封〉，頁 104。

¹⁷³ 一九五九年三月二日徐復觀致唐君毅函云：「自胡適回來後，近來臺北學術風氣，更是不像話，連大陸都不如。整個人的地位都動搖了。」(未刊)他在給屈萬里的信中也抱怨：「在適之先生未主中研院以前，大家還可以在一塊兒聊聊天，說笑說笑。自他主中研院後，所形成的氣雲，大家不期然而然的隔絕起來了。」一九六二年一月十八日徐復觀致屈萬里函，黎漢基校注，〈徐復觀致屈萬里佚書十九封〉，頁 112。

¹⁷⁴ 胡適，〈科學發展所需要的社會改革〉，《徵信新聞報》，1961年11月7日。

句，來誣衊中國文化，誣衊東方文化，我應向中國人，向東方人宣佈出來，胡適博士之擔任中央研究院院長，是中國人的恥辱，東方人的恥辱。我之所以如此說，並不是因為他不懂文學，不懂哲學，不懂史學，不懂中國的，更不懂西方的；不懂過去的，更不懂現代的。而是因為他過了七十之年，感到對人類任何學問都沾不到邊，於是出於過份的自卑心理，發而為狂悖的言論，想用誣衊中國文化，東方文化的方法，以掩飾自己的無知，向西方人賣俏，因而得點殘羹冷汁，來維護早經掉到廁所裏去了的招牌；這未免太臉厚心黑了。¹⁷⁵

徐文繼續以「灌夫罵座」的語言，逐點痛批了胡適「誣衊」中國文化和東方文化的所有例證之後，最後還特別勾勒出胡適的「三大戰略」。徐復觀說：

第一大戰略是：以誣衊中國文化，東方文化的方法，來掩飾他為什麼不懂中國文化，東方文化。以讚頌自然科學的方法，來掩飾他為什麼不懂西方人文科學方面的文化，因為他是志在自然科學。以懺悔少年走錯了路的方法來掩飾他為什麼又不懂自然科學。
第二大戰略是以「無稽之談」，「見機而作」的方式來談自由民主。
第三大戰略是以院士作送居留美國或已入美國國籍的學人的人情，因而運用通訊投票的魔術，提拔門下士，使中央研究院變成胡氏宗祠。¹⁷⁶

那麼，是不是臺灣的中文報刊，錯譯了胡適的英文講話，纔引起了徐復觀的衝冠大怒呢？答案是否定的。因為，若把徐文中所引用的胡適所講的那幾段話，和業經胡適本人「校改」過的徐高阮的中譯本比較，¹⁷⁷兩者除了文氣與遣辭用字稍有不一樣之外，基本的意思是完全一樣的。

那麼，是不是胡適在講話中，臨時添加了前所未有的「誣衊中國文化，東方文化」的新內容，纔使徐復觀感到「極同弑父」而不能再容忍呢？答案也是

¹⁷⁵ 徐復觀，〈中國人的恥辱 東方人的恥辱〉，《徐復觀雜文續集》，頁 376-377。

¹⁷⁶ 徐復觀，〈中國人的恥辱 東方人的恥辱〉，頁 382。

¹⁷⁷ 徐高阮的譯文轉見自胡頌平編著，《胡適之先生年譜長編初稿》，冊 10，頁 3802-3806。

否定的。以「包小腳」來「誣衊」中國文化，本是胡適的老生常談，而所謂「東方文化」沒有「精神」或「靈性」，也早就見於《胡適之集》。¹⁷⁸

既然如此，讓徐復觀暴跳如雷的原因到底是什麼？竊以為真正的原因，是胡適以中華民國的中央研究院院長的官方身分，在國際學術會議上向外國人發言，讓徐復觀覺得把臉丟到外國去，不曾為「中國人，東方人，留半分面子」。¹⁷⁹徐復觀和他的新儒家同志一樣地瞧不起胡適的學問，一樣地認為胡適既沒有資格，也不配當中央研究院的院長，一樣地對史語所和臺大的學風多所指責；但這絲毫也不能證明徐復觀和他的新儒家同志，同樣地輕視中研院院長，以及史語所研究員和臺大教授的名位。恰恰相反，正是因為出於對這些名位的高度重視，他們纔認為胡適及胡黨不配享有這些名位。若非如此，張君勱便不會因聽到錢穆說他自己受到胡適的阻撓而當不成中研院的院士時大表不平。¹⁸⁰學術邊緣人對「名不副實」的學術主流派所加諸自己身上的各種孤立、排擠、打壓，當然是極端的不平、不甘和不忿；但偶然受到學術主流派承認和肯定，他們也會情不自禁地引以為榮沾沾自喜。徐復觀就曾因受到沈剛伯的讚許而忍不住在

¹⁷⁸ 例如，胡適在〈東西文化之比較〉一文中，以中國城市中的黃包車夫為證據，質問東方精神文明論者：「一種文化容許殘忍的人力車存在，其『精神』何在呢？……一天到晚只知辛苦工作，這還有什麼精神生活呢？」他又以中國一老年叫化婆子相信死後可到西天為例，質問道：「用一種假的信仰，去欺哄一個貧困的叫化子，使她願意在困苦的生活中生存或死亡，這叫道德文明精神文明嗎？如果她生在另一種文化裡，會到這種困苦的地步嗎？」胡適在該文中由此引申出這樣的結論：「除了用科學與機械增高個人的快樂之外，還要利用制度和法律使大多數人都能得著幸福的生活——這就是西方最偉大的精神文明。我可以問問：婦女解放，民治政體，普及教育等，是否從東方的精神文明產生出來的呢？焚燒孀婦，容忍階級制度，婦女纏足，凡此種種，是否精神文明呢？」胡適，《胡適文集》，冊3，頁435-448。

¹⁷⁹ 徐復觀，〈中國人的耻辱 東方人的耻辱〉，頁382。

¹⁸⁰ 一九六〇年七月三十一日張君勱致唐君毅函云：「前晚賓四與其夫人在寓，譚四、五小時，乃知適之在臺，曾言吾輩簽名四人，加上賓四，共五人，為『不配譚中國文化之人』。適之之言，可謂荒唐，勱在海外，今日方得知聞。……並聞賓四去年在中央研究院有被選為院士之望，竟為胡適之反對而止。院士之銜，不足為榮，然偌大研究院中並經學、哲學而無之，此何能成為中國文化中心乎？可笑可笑！」（未刊）其實，當時提名錢穆當院士者正是胡適，錢穆所聽到的流言有誤。中央研究院胡適紀念館藏有一九五八年十二月二十九日胡適給朱家驊的書函，正可證明此事。其函云：「騷兄：送上錢穆先生提名一紙，已有從吾、彥堂、貞一和我的簽名，尚缺一。可否請老兄簽名加入提名人之一？倘蒙贊同，乞簽名後即交來人帶回，或郵寄給萬紹章兄。……」HS-MC05-014-049。

書函中向唐君毅誇耀。¹⁸¹在徐復觀眼中，中央研究院既是國家最高學術機構，中央研究院的院長，便是學界最高的領袖。正因如此，胡適在「亞東區科學教育會議」上的主題演講，並不是胡適個人的事，而是代表包括徐復觀及其新儒家同志在內的中華民國整個學界，面向外國人發聲。本來，港臺新儒家平日與胡適們的爭吵，便等同於同胞兄弟把大門關起來，吵得怎麼大聲都無所謂。但今天胡適竟以代表中華民國整個學界的官方身分，當著外國人的面前，「以一切下流的辭句，來誣衊中國文化，誣衊東方文化」，實在令徐復觀這個徹底的民族主義者忍無可忍，¹⁸²「中國人的恥辱 東方人的恥辱」便不免脫口罵出。

也許被暴怒氣昏了頭，徐復觀行文雖一貫講求邏輯嚴整，但在此文中，他對胡適的學問同樣作出「全稱判斷」，因而也同樣犯下了他所批評胡適的在邏輯推理上「以偏蓋全」的謬誤。他斥罵胡適「不懂文學，不懂哲學，不懂史學，不懂中國的，更不懂西方的；不懂過去的，更不懂現代的」，其中的每一樣「不懂」，都是最可怕的「全稱判斷」。胡適或胡適的支持者大可「以子之矛，攻子之盾」，只要在「文學」、「哲學」、「史學」、「中國的」、「西方的」、「過去的」，或者「現代的」任何領域和任何地方，找出胡適尚有一點點的知識，就可以把徐復觀的「全稱判斷」根本推翻。而胡適無論怎樣的「不學」，但畢竟是個留洋博士，若只要在他身上找到一點點知識的話，實在是太輕而易舉了。由於罵得實在過了頭，徐復觀的文章，受到了四面八方的反擊；特別是徐文發表後不到半個月，胡適即因嚴重的心臟病住進了臺大醫院，足足躺了一個半月纔出院，出院後不到一個半月，便因心臟病死在中央研究院院士會議的會場，於是不少人便認定胡適是被徐復觀的文章氣病的和氣死的。國失棟樑，在群情汹汹和人人喊打的悲憤氣氛之中，徐復觀的日子特別難過。雖然他

¹⁸¹ 一九五二年五月十七日徐復觀致唐君毅函云：「弟文發表後，臺大文學院及社會上頗多稱道。沈剛伯諸先生，認為數十年談中國文化之第一篇文章。此不僅為過情之譽，且亦可見今日文化水準之不夠。」(未刊)

¹⁸² 關於「徹底的民族主義者」，請參看翟志成，〈馮友蘭徹底的民族主義思想的形成和發展(1895-1945)〉，《大陸雜誌》，卷 97 期 5-6(1998 年 11-12 月)，頁 201-223、252-264；卷 98 期 1-5(1999 年 1-5 月)，頁 29-36、61-69、114-127、175-185、193-215。

立刻抽回了另一篇繼續抨擊胡適的文章，並撰文哀悼，¹⁸³但已經來不及了。徐復觀有一篇文章，記錄了自己當時艱難的處境：

去年十一月，胡適博士在一個國際性會議的場合，以中央研究院院長的身份，發表正式演說，宣稱東方文明很少靈性，乃至沒有靈性。因為我是東方人，是中國人，便以一文向胡適博士作了不客氣的答覆；這一來，亂子可闖大了，胡派人士不待說；社會上有的人希望以對我誣蔑醜詆的方式，獲得外人的青睞；有人則藉想藉胡博士昇天之際，以這種方式，也能雞犬皆仙；有的人則因為《民主評論》沒有採用他的文章，有的人則因為想打秋風沒有過到目的；凡此種種，平時對我所積的煩冤忿怒，無機會發洩的，都要借胡博士的威靈來發洩一番。能寫文章罵的便寫文章罵，寫不出文章的，便不斷向我發動匿名信的攻勢。這些人中間的大多數，平時當著我都是以維護中國文化自命的。交情較好的朋友，此時望見我，便遠遠的避開；總角之交，特別上山向我提出警告，……這一年來，裏裏外外，要合力把我一棒子打死，以達到各種不同的目的。這在我個人，固然只是付之悲憫地一笑；但在社會上，能迄立不動，深信不搖，一貫地以自己的精神、人格來支持我的，只有這位莊遂性先生。¹⁸⁴

事實確如徐復觀所言：「假定我對文化沒有一點責任感，假定我多考慮一點私人的利害問題，對無理的反孔反中國文化的情形，不加以抗拒，不抱為中國文化伸冤的傻念頭，則這些年來會少吃許多苦頭，在名譽和生活上，不致受到許多打擊。」¹⁸⁵當時臺灣的文化界學術界和思想界，仍然是以反傳統反中國歷史

¹⁸³ 徐復觀在悼文中說：「剛才從廣播中，知道胡適之先生，已於今日在中央研究院院士會議的酒會上，突然逝世，數月來與他在文化上的爭論，立刻轉變為無限哀悼之情。臺北《文星》雜誌三月號，將有我和胡秋原先生，答覆二月分向我們攻擊的文章，裏面自然會牽涉到適之先生。我除了急電《文星》的編者，請其將此類文字，一律停刊，以誌共同的哀悼之外，更禁不住拿起筆來，寫出對於這一個偉大書生悲劇的感觸，稍抒我此時的悲慟。」徐復觀，〈一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生〉，頁 140。

¹⁸⁴ 徐復觀，〈一個偉大地中國地臺灣人之死——悼念莊垂勝先生〉，頁 147-149。

¹⁸⁵ 徐復觀，〈由兩封信所引起的一點感想〉，頁 390。

文化為其主流。幾個以維護中國歷史文化為職志的新儒家，只不過處於孤臣孽子的地位。「殺敵一千，自損八百」，「剃人頭者人亦剃其頭」，「傻念頭」再加上「強出頭」，又哪能不付出代價！在橫逆襲來之前，徐復觀是否真如他所說的，鎮定地「只是付之悲憫地一笑」，已不得而知。但在整個臺灣中只剩下一個堅定的支持者，那也未免太過悲慘了。臺灣不是還剩下幾個新儒家的孤臣孽子嗎？這些人在徐復觀受苦受難時都到那裏去了呢？平時當著徐復觀的面「都是以維護中國文化自命」，結果都變成了猶大的，又都是些什麼人？這些問題，我都無心情，也再無能力加以探究，雖然我明知這實在是一個相當值得探究的課題。

結 語

「滾滾長江東逝水，浪花淘盡英雄」。胡適與跟他交過手的港臺新儒家都墓木已拱，他們之間的恩恩怨怨，也都隨著他們的逝去而煙消雲散；而他們之間的爭論，有些方面亦已漸漸有了答案。最重要的答案，在於中國歷史文化的前途，在最近二十年中已經有了一元來復的氣象。由於馬列毛主義在中國大陸的土崩瓦解，中共官方的意識形態，唯一能拿出臺面的便只剩下民族主義（亦即中共口中的愛國主義），而民族主義則必須與中國的歷史文化相結合，纔能夠進一步向前發展。因為，中國歷史文化正是激勵民族自豪感和發揚民族自尊心的源頭活水，而蘊藏在其中的記憶、符碼、以及關於先聖先賢、英雄豪傑、忠臣孝子、義夫節婦的傳奇故事，正是國家動員和社會動員取之不盡用之不竭的精神資源。由於中共對中國文化態度的根本改變，研究和發展中國文化，已成了國家文教宣傳機構重點支持與投資的主要項目。港臺新儒家的主要著述，大都已在中國大陸重新印行，成了學術的暢銷書，以及大陸學者爭相學習觀摩和仿效的新經典。研究港臺新儒家的博士論文與專書如雨後春筍般在大陸湧現。和新儒家相較，胡適雖也被大陸官方正式平反，但他反中國文化傳統的民族虛無主義的論述，在中國大陸已愈來愈沒有市場。

如果把場景切換回臺灣，胡適生前拼命反對「尊孔讀經」，「尊孔讀經」成了胡適生前的最大夢魘。因為，胡適知道，孔子孟子的幽靈，絕對會在瑯瑯的讀書聲中，從被胡適稱許的老英雄吳虞所打倒的地方冒出來，再在中國未來主人翁的心靈中復活。然則，港臺新儒家的學生輩，通過與民間宗教的長期合作，舉辦了數以千計的讀經班，目前臺灣讀經的中小學生的人數超過二十萬。光是這個數字，就足以嚇得胡適從墓園中再爬起來。港臺新儒學的影響力還滲入到臺灣的人間佛教。只要稍稍留心到臺灣佛教界的領袖如靜嚴、星雲、聖嚴等大師的著述或演講，就會發現他(她)們大都在勸仁勸義說忠說孝，而佛教的空理則根本不講或講得甚少。以前人批評宋明儒學為「陽儒陰釋」，這種批評恐未必應理；但臺灣的佛教，如果被說成是「陽釋陰儒」，恐怕很難反駁。臺灣佛教力量之大，不僅使得藍綠兩大派的天王無不頂禮膜拜，而且在族群撕裂藍綠惡鬥的臺灣社會中，成了最重要的安定因素，和最大的穩定力量。港臺新儒學也通過「陽釋陰儒」的「致曲」，間接發揮了它對社會的正面力量。

胡適及其追隨者對臺灣學術資源的壟斷和控制的力量，也隨著他們的逝去而急劇減退。幾個被孤立，被打壓，被排擠到學術邊緣的中國文化的孤臣孽子，憑著不斷的著述和在教學上的默默耕耘，由他們教出來的學生，以及學生的學生，已形成了士飽馬騰、旗鼓堂堂的學術大軍。這些人當中，有些在世界第一流大學任教，有些則在港臺各大學繼續傳遞新儒家的薪火。今日臺灣的哲學界，事實上已是新儒家、分析哲學和天主教的士林學派三分天下的格局。新儒家已成功地完成了從學術的邊陲向中心的大躍進。就連一向被視為胡派禁臠的中央研究院，其研究人員之中，也有了港臺新儒家的弟子或再傳弟子的身影。而反觀胡適的派系，除了反傳統之外，基本上是權力和利益的結合，事實上在學術並未形成學派，自然難免人亡政息，無法逃避時間的自然淘汰。