臺大文史哲學報　第八十八期
2017年11月　　頁73~117
臺　灣　大　學　文　學　院　　DOI: 10.6258/bcla.2017.88.03

「不通德行，不足以從政」：試論錢穆《中國近三百年學術史》表彰曾國藩之原因*

許　惠　琪**

摘　要

錢穆《中國近三百年學術史》對於曾國藩推崇備至。對此，現有研究多歸因於曾氏傳承程朱理學，與錢穆「崇宋尊朱」的門戶之見，同聲相感。此固言之有據，但或有更能呼應時代脈動的意涵。因此，本文指出錢穆認同曾氏之宋學傾向，不僅只是門戶偏私之情，更著眼於宋代「明體」與「達用」合一，「盛德」與「大業」不二的政治理想。異於中國傳統政治思想，西化憲政制度背後的預設，是對執政者道德的高度懷疑，在孔門四科的「德行」之外，另有一套訴諸法律的「專業政治學」。錢穆難免將當身時代意識，投射於曾國藩身上，並藉此質疑：西方政治尚法律，但仍有宗教擔負修身成聖的使命，在宗教氣氛較淡薄的中國，政治能否全盤西化？最後，本文並對錢穆政治觀點之得失，稍作評論。

關鍵詞：錢穆　清代學術　中國近三百年學術史　曾國藩

105.03.09 收稿，106.05.30 通過刊登。

* 本文最初底稿以篇名〈「捨經術而專言經世，其弊有不可言者」——錢穆《中國近三百年學術史》推崇曾國藩之原因新探〉宣讀於 2015 年 11 月 13 日之「臺北市立大學史地研究暨錢賓四先生學術思想研討會」。會議後再經擴充、深化論點，並感謝匿名審查人惠賜寶貴意見。

** 國立臺灣大學中國文學系博士。

一、前言

錢穆追憶幼時讀《曾文正公家訓》，不忍釋手「竟夕不寐」。[1]其《中國近三百年學術史》乃據 1931 年於北大開課之講義，纂修而成，於 1936-1937 年正式付印成書。[2]該書「以人為綱」，將清儒依時代先後，繫屬其間，對於梁啟超所忽略的曾國藩（滌生，1811-1872），[3]特立專章，並且推崇備至。錢穆何以對曾國藩有異代知音的相惜？論者多歸因曾氏信仰桐城一脈程朱義理學，與錢穆「崇宋尊朱」的門戶之見，意趣相投。[4]又或者指出，九一八事變的衝擊，使

1 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，《錢賓四先生全集》第 51 冊（臺北：聯經出版事業公司，1995），頁 69。本文所引用之錢穆著作，均出《錢賓四先生全集》，以下簡稱《全集》，並標明引文所屬之冊數、頁數。

2 同上註，頁 166-176。

3 梁啟超之《清代學術概論》及《中國近三百年學術史》對於曾國藩，都僅以昌明宋學，戡平大亂，數語略過。氏著，《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 111-112。氏著，《中國近三百年學術史》（臺北：華正書局，1994），頁 29。

4 如：汪榮祖稱錢穆《中國近三百年學術史》向有濃厚的「漢宋門戶」之遺影，故與曾國藩在思想意識上相契。氏著，〈錢穆論清學史述評〉，《臺大歷史學報》第 26 期（2000 年 12 月），頁 99-119。朱維錚接著說：「汪榮祖教授對照梁、錢二書……以為兩書有同異，『錢著與梁著立異之處，要在意識型態的不同，尚可見漢宋門戶之見的遺響，並未能在思想史方法上，有所突破。』就書論書，汪榮祖的批評，是平允的。尤其是指出錢穆對曾國藩的贊褒，對陳澧的揄揚，表明與他們思想與意識的相契，確屬事實。」氏著，〈關於錢穆研究〉，《走出中世紀二集》（上海：復旦大學出版社，2008），頁 142。再如：羅志田指錢穆承繼宋學系統，因而其《中國近三百年學術史》，在人物的去取輕重上，格外推許曾國藩。氏著，〈道咸「新學」與清代學術史研究——《論中國近三百年學術史》導讀〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2006 年第 5 期，頁 5-15。其他如：李木妙，《國史大師錢穆教授生平及著述》（香港：新亞研究所，1994），頁 62-63。汪學群，《錢穆學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁 241。陳勇，〈「不知宋學，則無以平漢宋之是非」——讀錢穆先生《中國近三百年學術史》〉，《錢穆先生紀念館刊》第 8 期（2000 年 12 月），頁 194-205。胡文生，〈梁啟超、錢穆同名作《中國三百年學術史》之比較〉，《中州學刊》第 1 期（2005 年 1 月），頁 157-162。諸篇說法亦類似。而以錢穆清學史為題的幾本學位論文，亦不離漢宋門戶之見的觀點。姜虹認為：錢穆推許曾氏，出於曾氏所宗仰的「桐城派與乾嘉漢學唱反調」的門戶偏見。氏著，《錢穆的清代學術史著作研究》（大連：遼寧師範大學歷史系碩士論文，喻大華先生指導，2010），頁 22。其他如：劉海靜，《二十世紀前半期的清學史研究——以章太炎、劉師培、梁啟超、

錢穆對曾國藩轉移世運之功，不勝嚮往。[5]這固然都持之有故，筆者也受益甚多。但個人在讀書的過程中，稍感困惑的是：錢穆與曾國藩固然在「宋學」旨歸上意趣相投，但何謂宋學？僅以門戶偏私之見解釋之，恐怕稍嫌簡化。又假使國難當前，曾國藩迴異乾嘉樸學的經世學風，頗得錢穆青睞，那麼嘉道以後，高揚救世的常州學術、主張變法改制的康有為，何以不得其好評？[6]可見，這一問題實有再深究之必要。

錢穆《中國近三百年學術史》「自序」中，已清楚表明著作背景之一，是「言政則一以西國為準繩」，[7]以致憑藉風教人心維繫政治的宋明儒學，晦暗不彰。且其亦自言，中國政治的理亂問題，是「畢生從事學問」的立基點，「從此七十四年來，腦中所疑、心中所計，全屬此一問題。」[8]由其著作，如：《國史大綱》、《政學私言》、《中國歷代政治得失》、《國史新論》等，可知其對西化憲政制度的認識，並不膚淺。對中西政治思想的觀察，可能構成錢穆詮釋清學史的視角之一，學術史的解釋也可能是現實的投射。但現有研究，較未開拓此一視域。又專論錢穆政治思想的文獻，論述雖稱清晰，但倘能就西化憲政下，「權力制衡」取代「道德感召」，進一步分析中西之異同，或可更理解錢穆深心微識之所在。

而政治思想固是多元豐富，本文聚焦在孔門四科中，「德行」與「政事」由合而分這一脈絡，剖析錢穆推崇曾國藩之原因。在此先說明命題緣由：「不通德行，不足以從政。」是錢穆的用語，意指政治即是「為人之學」，即執政

錢穆為中心》（上海：上海大學歷史系博士論文，陳勇先生指導，2011），頁 176。張冠茹，《梁啟超、錢穆對清代學術史的研究比較——以《中國近三百年學術史》為核心》（高雄：中山大學中國文學研究所碩士論文，楊濟襄先生指導，2012），頁 43-46。諸篇均有類似說法。

5 梅樂一方面將錢穆推崇曾國藩之原因，歸導於兩人均崇「宋學」，具備「相似的學問背景」；另一方面指出，由於九一八事變的刺激，曾國藩學術較諸考據學更強調政治實踐，益得錢穆讚譽。氏著，〈錢穆《中國近三百年學術史》專論曾國藩之原因探析》〉，《江蘇第二師範學院學報（社會科學版）》第 30 卷第 3 期（2014 年 3 月），頁 76-79。周國棟，〈兩種不同的學術史範式——梁啟超、錢穆《中國近三百年學術史》之比較〉，《史學月刊》2000 年第 4 期，頁 110-117，亦同此說。

6 錢穆批評常州諸子「徒法不能以自行」，又稱康有為乃「晚清學術之末影」。錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 697、899。

7 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 16 冊，頁 18，「自序」。

8 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，《全集》第 51 冊，頁 36。

者以德行感召萬民的教化活動。[9]曾國藩也有近似的說法，他說：「有義理之學，有詞章之學，有經濟之學，有考據之學。義理之學即《宋史》所謂『道學』也，在孔門為德行之科；詞章之學在孔門為言語之科；經濟之學在孔門為政事之科；考據之學即今世所謂『漢學』也，在孔門為文學之科。此四科闕一不可。」[10]又說「經濟之學，即在義理之內。」[11]這也近似是說：「政事在德行之內」。而「德行」是傳統文獻的用語，今人常稱「道德」，為求文言、白話之間的語感通暢，本文兼採兩者，其意同指「為人之學」、「做人的道理」等通過「絜矩之道」，將內在善性推為與人相處之倫理。有別於西方人因應外在政治體制而生的「公民素養」（citizenship）。「絜矩之道」乃由內而外，將內在善性推而廣之，達成群體相處的和諧秩序。而「公民素養」的產生，是由外而內，呼應外在政治體制而形塑的價值觀念。[12]至於傳統所謂「政事」，今人多稱「政治」，該詞彙源自日譯“political”，[13]兩者觀念內涵當然有所轉變，但其範疇均指涉國家事務，本文兩者通用，以求行文曉暢。

9 錢穆說：「百官從政，必先通《四書》以及《五經》，斯即不通德行、文學，即不足以從政。……《五經》、《四書》皆不得謂其是一套政治學，而乃人人學為人之通學。」錢穆，〈中國學術特性〉，《中國學術通義》，《全集》第 25 冊，頁 241。

10 清・曾國藩，郭漢民等點校，《日記》，《曾國藩全集》第 16 冊（長沙：岳麓書社，2011），頁 236，「咸豐元年 7 月 8 日」。

11 同上註，頁 92，「道光 21 年 7 月 14 日」。

12 （1）由錢穆 1955 年所作之《中國思想通俗講話・第三講德行》、1977 年所作之《國史新論・再論中國社會之演變》，及 1983 年所作之《中國文學論叢・文化中之語言與文字》，可知其所謂「德行」、「道德」，乃指將天賦善性發揚光顯，通過風行草偃的感化力量，建立人倫間和諧的秩序。錢穆，《中國思想通俗講話》，《全集》第 24 冊，頁 53-79；氏著，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 43-65；氏著，《中國文學論叢》第 45 冊，頁 25-31。（2）錢穆所謂之「德行」、「道德」，均由內而發，不同於西方人之「公民素養」（citizenship）。亞里斯多德說：「要是城邦訂立了平民法制，而公民卻缺乏平民情緒；或城邦訂立了寡頭法制而公民卻缺乏寡頭情緒……這終究是不行的。……應該培養公民的言行，使他們在其中生活的政體，不論是平民政體或者是寡頭政體，都能因為這類言行的普及全邦而收到長治久安的效果。」亞里斯多德（Aristotle）著，吳壽彭譯，《政治學》（北京：商務印書館，2009），頁 280-281。公民素養是因應外在政治體制，由外而內形塑的價值理念。而民主憲政秩序所須要的公民素養，是遵守法律、誠實納稅等義務，而非克己復禮、反身強恕等情操。

13 參見左玉河，《從四部之學到七科之學——學術分科與近代中國知識系統之創建》（上海：上海書店，2004），頁 342-353。

二、理學經世：錢穆論曾國藩

曾國藩畢生宗仰程朱理學，但其理學不是空虛的玄談，而是貫串心性之道與治平大業的修己治人之學，錢穆分別從曾氏之學術淵源、論學主張，及其文以明道，禮以致用等方面評述其理學經世的要旨。

（一）「融經濟於義理」的學術淵源

錢穆指出曾國藩學術淵源有二：「蓋得之桐城姚氏，而又有聞於其鄉先輩之風而起者。」[14]就桐城一脈而言，其宗仰程朱理學，並將世道之衰，歸於風俗人心，以講明義理為救世之本。而曾國藩生長於湖湘之間，湘學亦融會程朱理學及經世致用學風。

桐城姚鼐（1731-1815）尊奉程朱，他說：

> 秦、漢以來，諸儒說經者多矣，其合與離固非一途。逮宋程朱出，實於古人精深之旨所得為多……。而其生平修己立德，又實足以踐行其所言，而為後世之所嚮慕。……然今世學者，乃思一切矯之，專宗漢學為至，以攻駁程朱為能。……因大為學術之害。[15]

他之所以不滿漢學家之攻駁程朱，是恐遺其「修己立德」、躬身實踐之道，而非僅是鄭玄、朱熹經說之是非。

姚氏主持鍾山書院時，門下學生有管異之（1780-1831）、梅伯言（1786-1856）。管氏於士習吏治多所留心，其〈擬言風俗書〉認為：風俗繫諸士人風尚，今時士風衰頹，不能講明理學，以致風俗淪喪，肇至天下大禍。[16]梅伯言嘗謂：

---

14 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 740。

15 清・姚鼐著，〈復蔣松如書〉，楊家駱等點校，《惜抱軒全集》（臺北：世界書局，1967），卷 6，頁 73；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 740。錢穆博學強記，其引用前人之語，多憑記憶，筆者核覆古人原文，大體無誤，僅少數發語詞、轉折語略有出入，本文逕行更正，並將古人原文出處與錢書徵引頁數一併注明。

16 清・管異之，〈擬言風俗書〉，《因寄軒文初集》，卷 4，《續修四庫全書》第 1504 冊（上海：上海古籍出版社，2002，影印清道光十三年管氏刻本），頁 423；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 743-744。

> 昔李文貞、方侍郎苞，以宋、元諸儒議論，糅合漢儒，疏通經旨，惟取義合，……其間未嘗無望文生義，揣合形似之說，而扶樹道教，於人心治術有所裨益。……後之學者，辨漢、宋，……而末流浸以加厲。……至前賢義理之學，涉之惟恐其污，矯之惟恐其不過，……此其患，未可謂愈於空疏不學者也。[17]

這段話批評當時漢學家見小忘大，宋儒疑經改經之舉，固然不當，但其強調「人心治術」，有扶持政教之大功，不當一併遺棄。梅氏並將當日士節之衰頹，歸咎於漢學家不知義理養心。錢穆說：「今讀其集，於當時吏治之窳，民心之不就寧，大禍猝發之無日，無往而不流露其深憂焉。」[18]

桐城理學外，曾國藩還受湖湘學風的哺育。清代漢學盛於吳、皖，流風廣遠，但湖湘之間，仍傳程朱理學及經世致用之學。嘉道之間，唐鑑（1778-1861）作《學案小識》弘揚程朱義理學，曾國藩不僅為該書作跋，亦且「推服甚至」，[19]又從其問學。賀長齡（1785-1848）與唐鑑友善，倡為經世致用，陶澍（1778-1839）及其姻婭左宗棠（1812-1885）、胡林翼（1812-1861），皆治經世之學。而湖湘諸子對漢學的批判，亦是集中在政治層面，錢穆說：「至以洪、楊之亂，歸罪於乾、嘉之漢學。湖、湘之間講學者一時風氣如此。」[20]

居移氣，養移體，桐城理學與湖湘經世學風，陶育曾國藩「義理明則躬行有要而經濟有本」[21]的論學宗尚，其義理學不僅有「德行」之體，又具「政事」之用，不僅是個人修身的涵養，更是經濟實務的根本。

（二）論學歸本乎風俗人才

桐城諸子及唐鑑等人標榜程朱正學，以人心風俗為撥亂反正之根源，曾國

---

17 清・梅伯言，〈九經說書後〉，《柏梘山房全集》，卷 5，《續修四庫全書》第 1513 冊（上海：上海古籍出版社，2002，影印清咸豐六年楊以增、楊紹穀等刻，民國七年蔣國榜補修本），頁 654；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 744。

18 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 746。

19 同上註，頁 748。

20 同上註。

21 清・曾國藩，〈致澄弟溫弟沅弟季弟〉，郭漢民等點校，《曾國藩全集》第 20 冊，頁 49。

藩對此更是闡發無遺，錢穆特引其〈原才〉一文：

> 風俗之厚薄奚自乎？自乎一、二人之心之所嚮而已。……此一、二人者之心嚮義，則眾人與之赴義；一、二人者之心嚮利，則眾人與之赴利。眾人所趨，勢之所歸，雖有大力，莫之敢逆。……世教既衰，所謂一、二人者不盡在位，彼其心之所嚮，勢不能不騰為口說，而播為聲氣，而眾人者勢不能不聽命，而蒸為習尚，於是乎徒黨蔚起，而一時之人才出焉。……今之君子之在勢者，輒曰：「天下無才」，彼自尸於高明之地，不克以己之所嚮，轉移習俗而陶鑄一世之人才，而翻謝曰無才，謂之不誣可乎！然轉移習俗而陶鑄一世之人，非特處高明之地者然也，凡一命以上，皆與有責焉者。[22]

曾國藩將轉移世運的力道，歸本乎風俗厚薄，而不繫諸變法改制。而風俗的維繫，是憑藉「君子之在勢」、處「高明之地」的執政士人，端正心術，發揮風行草偃的效果。執政士人若嚮義慕道，則道德完善的人才輩出，天下歸仁。反之，則天下盡是率獸食人。故執政的士人，尤應善盡教化人民的責任，「以己之所嚮轉移習俗而陶鑄一世之人才」。換言之，政治即是由上而下的教化活動，以此培育道德完善的人才。

之後，錢穆援引曾國藩之語，說明理想的人才所應具備的品格：首重剛直、謹慎忠厚之士，其次則重「不問收穫，但問耕耘，」的至誠之心。[23]錢穆引用曾氏〈聖哲畫像記〉：「古之君子，蓋無日不憂，無日不樂。道之不明，己之不免為鄉人，一息之或懈，憂也；居易以俟命，下學而上達，仰不愧而俯不作，樂也。樂以終身，無所於祈，何所為報？」[24]士人君子所操持者甚大，以天下之憂樂為念，何期於錙銖之果報？但當日考據學家「少讀古書，窺著作之林，則責報於遐邇之譽，後世之名。纂述未及終編，輒冀得一二有力之口，騰播人

22 清・曾國藩，〈原才〉，郭漢民等點校，《曾國藩全集》第 14 冊，頁 137-138；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 749。錢書遺漏「輒曰：『天下無才』」一句。

23 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 751、753。

24 清・曾國藩，〈聖哲畫像記〉，郭漢民等點校，《曾國藩全集》第 14 冊，頁 154；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 752-753。

人之耳，以償吾勞也。」[25]忽略理學家立身行己的大端大節。所以曾氏認為非拋棄功利心態，何能敦厚風俗，移轉世運？

錢穆又引曾氏書札申論此意：

> 其〈復彭麗生書〉有云：「足下所稱『今日不可救藥之端，惟在人心陷溺，絕無廉恥』云云，國藩之私見實與賢者相脗合。竊嘗以為無兵不足深憂，無餉不足痛哭，獨舉目斯世，求一攘利不先，赴義恐後，忠憤耿耿者，不可亟得。……此其可為浩歎者也。」[26]

面對咸同年間鬼神同悲的局勢，曾國藩力挽狂瀾之方，固然不廢兵源糧餉、賦役刑政等「經濟」層面，但救人心，滌風俗，培養先義後利的人才，方是救國首務。所以曾國藩〈與江岷樵左季高書〉說：「今日百廢莫舉，千瘡並潰，無可收拾，獨賴此精忠耿耿之寸衷。」[27]曾氏在軍務勞苦中，仍堅持人心吏治，勝過用兵攻克。此點得錢穆特別嘉許，他引曾氏之語：

> （曾國藩）又曰：天下滔滔，禍亂未已，吏治人心，毫無更改。軍政戰事，日崇虛偽。非得二三君子，倡之以樸誠，導之以廉恥，則江河日下，不知所屆。默察天意人事，大局殆無挽回之理。[28]

「今日局勢」早已衰象叢生，但欲振「軍政戰事」，關鍵不在船砲艦隊，而在「吏治人心」。振衰起弊之道，在於陶育以廉恥、樸誠相勸的「二、三君子」。有此心術端正的人才，方能一新天下。

錢穆極其肯定曾國藩將政治理亂的基石，繫諸人心、風俗，他說：

---

25 清・曾國藩，〈聖哲畫像記〉，郭漢民等點校，《曾國藩全集》第 14 冊，頁 153；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 752。

26 清・曾國藩，〈復彭麗生〉，郭漢民等點校，《曾國藩全集》第 22 冊，頁 102；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 754-755。

27 清・曾國藩，〈與江岷樵左季高書〉，郭漢民等點校，《曾國藩全集》第 22 冊，頁 115；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 755。

28 清・曾國藩，〈覆陳俊臣〉，郭漢民等點校，《曾國藩全集》第 23 冊，頁 721；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 757。

> 所謂「以己之所嚮，轉移習俗而陶鑄一世之人才」，此即其畢生學術所在，亦即畢生事業所在也。此意惟晚明遺老如亭林諸人知之，乾、嘉鴻博尚考訂者已不知。[29]

「以己之所嚮，轉移習俗而陶鑄一世之人才」是錢穆對曾國藩學術的概括，高度讚揚其轉移世運之道，不在變法改制，而歸乎風俗人才，而風俗人才之興替，又取決於一、二在位的「士人」心術之所嚮，由其恭己正南面，自上及下地轉移風氣，方能振衰起弊。而執政士人心性之淨化，須仰賴經書義理的薰陶，這與乾嘉末流僅以「考經」為務者不同。錢穆以曾國藩比擬晚明清初諸遺老，在〈述清初諸儒之學〉中，他稱許晚明清初諸儒，黃宗羲（1610-1695）、顧炎武（1613-1682）、王夫之（1619-1692）等人「道德、經濟、學問，兼而有之」，[30]意指其雖重政事兵賦等「經濟」切用之術，但必以「道德」為根本，「道德」又源自經書義理的「學問」濡染，這正是其推崇曾國藩的所在。

（三）文以明道，禮以致用

宋儒談天理，自得於內心，本意在潤身而後及物，修己之後治人，但末流專執語錄，「窮理於內」，近似禪學空談，忽略外王濟世；清初諸儒顧炎武等起而矯之，重視《六經》中國家的大典大禮，為了「踐禮」，先施以一番考據的功夫。[31]但初期漢學大師考「禮」之餘，尚未摒棄宋儒「修身養心」之「理」。[32]不過漢學發展漸走向極端，甚而以言「理」為大禁，遂引來「禮」、「理」之爭。漢學責宋學索「理」於虛空；宋學薄漢學不談理學修身，徒務考「禮」博文。[33]曾國藩調和漢宋，一方面，主張漢儒之訓詁文字與宋儒之讀書明理，兼濟互益；另一方面，則將「理」的功用，由內向修身推至外向經世，以「理」作為「禮」的內在意涵。所以錢穆引曾氏之語：

---

29 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 750。

30 錢穆，〈述清初諸儒之學〉，《中國學術思想史論叢（八）》，《全集》第 22 冊，頁 1。

31 參見林聰舜，《明清之際儒家思想的變遷與發展》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁 77-135。

32 參見皮錫瑞，《經學歷史》（臺北：藝文印書館，2004），頁 343-344。

33 參見張壽安，〈禮、理爭議——清嘉道間漢宋之爭的一個焦點〉，中央研究院中國文哲研究所編委會主編，《清代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1994），頁 293-322。

> 滌生論學，尤重文章，謂：「古之知道者，未有不明於文字者也。……所貴乎聖人者，謂其立行與萬事萬物相交錯而曲當乎道，其文字可以教後世也。吾儒所賴以學聖賢者，亦藉此文字以考古聖之行，以究其用心之所在。……」此蓋本當時漢學家「訓詁明而後義理明」之說，而微變焉者。求明古書之精義，固不能專治其訓詁而忽略其文章也。[34]

宋儒治學，重自得於心，以求古人立身行事之義理，較疏忽文字音韻的研求。[35]清代漢學家提倡「訓詁明而後義理明」，以「考文」、「知音」為手段，以達「通經致用」，但考據學發展至極，誤手段為目的，忽略文章之大要，在傳達聖人明道救世之義理。[36]曾國藩兼綜兩者，上契文以明道的理想。

錢穆又說：

> 乾、嘉以來，士習官方日壞，其弊由於學術之偏蔽，而其徵見於當時漢學家之好詆宋儒，滌生於此，頗致箴砭，謂：「嘉、道之際，學者承乾隆季年之流風，襲為一種破碎之學，辨物析名，梳文櫛字……張己伐物，專抵古人之隙。……有宋諸儒周、程、張、朱之書，為世大詬。間有涉於其說者，則舉世相與笑譏唾辱，以為彼博聞之不能……」[37]

這段話將「士習官方日壞」的政治情勢，歸咎於「學術之偏蔽」，世運隆替，其表在政，其裡在學。所謂「學術之偏蔽」指漢學家排詆宋儒，以「博聞」自

34 清・曾國藩，〈致劉孟容〉，《曾國藩全集》第 22 冊，頁 7；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 767。

35 皮錫瑞，《經學歷史》，頁 237-298。

36 參見張壽安，〈龔自珍論乾嘉學術：「說經」、「專門」與「通儒之學」——鉤沈一條傳統學術分化的線索〉，何佑森先生紀念論文集編輯委員會編，《中國學術思想論叢》（臺北：大安出版社，2009），頁 275-308；張壽安，〈打破道統，重建學統——清代學術思想史的一個新觀察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 52 期（2006 年 6 月），頁 53-111。

37 清・曾國藩，〈朱慎甫遺書序〉，郭漢民等點校，《曾國藩全集》第 14 冊，頁 194；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 758-759。

矜。辨物析名而不能窮理盡性，梳文櫛字而忽略修身立行，學風澆薄，士人出而為官，便無力廓清時局。

鑑於此，曾國藩會通宋儒之「理」與漢儒之「禮」，使禮兼具內在天理與外在禮制雙重意涵，錢穆對此極推許，他說：

> 其（案：指曾國藩）言皆極持平，與當時牢守漢、宋門戶互相輕薄者不同。又進而為漢、宋謀會通，則歸其要於禮家。其言曰：「乾、嘉以來，士大夫為訓詁之學者，薄宋儒為空疏；為性理之學者，又薄漢儒為支離。鄙意由博乃能返約，格物乃能正心，必從事於《禮經》，考覈於三千、三百之詳，博稽乎一名、一物之細，然後本末兼該，源流畢貫。雖極軍旅戰爭、食貨淩雜，皆禮家所應討論之事。故嘗謂江氏《禮書綱目》、秦氏《五禮通考》，可以通漢、宋二家之結，而息頓、漸諸說之爭。」[38]

宋儒求「天理」，重的是道德涵養；乾、嘉諸儒，談的是歷代禮制的因革。宋儒之弊，在離開故訓，別求義理，末流極易蹈空；乾、嘉漢學之缺失，在於偏重字面的考訂，末流不能踐諸於身、驗之於世。 曾國藩治禮學的方法，是由博返於約；由外向格物推及內向正心。先以漢學家「博文」、「格物」的方式，考據歷代禮制，明其因革之跡、通乎制禮之本，而後反之於身，進而用之於世。其禮學以訓詁為基礎，卻能推及當代之軍旅戰爭、食貨淩雜，不獨有「求是」的意義，更有「經世」的抱負，而其「經世」的方針，又統攝於「天理」之下，不流申韓之術。

因此錢穆讚譽曾國藩「以禮為之綱領，綰經世、考覈、義理於一紐，尤為體大思精，足為學者開一瑰境。」[39]曾氏禮學兼融天道義理與制度典禮，俾使義理養心與禮制施政，內外合一，既以宋儒之「天理」修身，又以當代「禮制」應世；「修身」為「體」，「應世」為「用」，乃兼賅修己與治人的完整學術體系。

38 清・曾國藩，〈覆夏弢夫〉，郭漢民等點校，《曾國藩全集》第 23 冊，頁 73；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 761。

39 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 763-764。

（四）對曾國藩學術之總評

錢穆《中國近三百年學術史》第十二章〈曾滌生〉中，有兩段話較少受注意，但卻是錢穆評騭曾國藩學術地位的重要依據。他先引龍翰臣（1814-1858）〈致馮展雲侍讀書〉說明治亂之本源，在士人明理修身：

> 治經自是學人第一要義，而求其有裨實用，則史籍較經為多。……經術固不可不明，然……如徒拘於章句訓詁，則是俗儒之學。若欲按其成法，推而行之，則井田、封建，用之於古則治，用之於今則亂。……故空談經學，正如夏鼎、商彝，無適於用。要惟約其理而反之於身，因以推之於世，而不泥於其迹者，庶有當焉。然則今日之學，亦先學其有用者而已。[40]

龍氏主張治經當求「有裨實用」，「徒拘於章句訓詁」「是俗儒之學」。但在「學貴實用」這個大前提之下，應為如何之用？卻有仁智之見。或有託古經以改制度，從井田、封建等制度的變更，以救時局之弊，但龍氏看來，如此益增其亂。然而，《六經》豈真無用？其用之道，不是外在制度上的仿效比附，而是內心方寸的義理涵養。「要惟約其理而反之於身，因以推之於世，而不泥於其迹者，庶有當焉。」讀經首重明義理，明理則修身，修身則用世，由內而外，由體達用，水到渠成。但「今日之學，亦先學其有用者而已」，這是指清中葉之後，面對悲風驟至的政治局勢，學術急於求用，較荒疏端正人心的「明體」功夫。例如：龔自珍（1792-1841）以託古改制的方式，力主「豫師來姓」，[41]以削弱君權、伸張民意。魏源（1794-1856）、包世臣（1784-1826）等人，從政治體制、保甲農政、賦稅囤田等制度面向，速救時局之危。但龍氏以為，此皆次要，義理養心，移風易俗，方為理亂之首務。

---

40 清・龍翰臣，〈致馮展雲侍讀書〉，《經德堂文集》，卷 3，《續修四庫全書》第 1541 冊（上海：上海古籍出版社，2002，影印光緒四年龍繼棟京師刻本），頁 594；錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 765-766。

41 清・龔自珍，〈乙丙之際箸議第七〉曰：「一祖之法無不敝，千夫之議無不靡，與其贈來者以勁改革，孰若自改革？抑思我祖所以興，豈非革前代之敗耶？……何莽然其不一姓也？天何必不樂一姓耶？……奮之，奮之！將敗則豫師來姓，又將敗，則豫師來姓。」清・龔自珍著，王佩諍點校，《龔自珍全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975），頁 6。「豫師來姓」指在異姓政權革命變制前，自行變革制度，以救頹勢。

之後，錢穆根據龍翰臣之意見，進一步闡述自身對曾國藩的看法：

> 此種意見，漸成為道、咸以下一般之通見，惟所以猶必徘徊於經、史之間，以經世歸之禮者，其間蓋有微意。竊謂國史自中唐以下，為一大變局，一王孤立於上，不能如古之貴族世家相分峙；眾民散處於下，不能如今歐西諸邦小國寡民，以輿論眾意為治法。而後天下乃為舉子士人之天下，法律之所不能統，天意之所不能畏，而士人自身之道德乃特重。宋儒亦時運所湊，非程朱私意所得而把持驅率也。故若捨經術而專言經世，其弊有不可言者。滌生之歿，知經世者尚有人，知經術者則渺矣。此實同治中興所為不可久恃一大原因也。[42]

「捨經術而言經世，其弊有不可言者」是錢穆推許曾國藩的主要原因。如前述，「經術」所以「經世」，並非託古經以改變外在制度，而是須從古經當中，濡染義理，修身進而用世。而錢穆何以強調「經術」為本，「經世」為用？這必須與其《國史大綱》參看比對。西周行封建政體，由宗室組成政府；秦漢廢封建、開郡縣，由外戚、軍人組成政府；至唐代，政權乃專在士人，但士人仍出於門第貴族。宋代乃有范仲淹、王安石等白衣卿相，通過考試與銓選制度，掌握政權，「士人政府」的結構成熟後，讀書人的道德攸關政治良窳。[43]所以這段引文說：「法律之所不能統，天意之所不能畏，而士人自身之道德乃特重。」在「士人政府」的結構下，「經世」之方，有賴士人道德，而士人心性的陶育，不倚賴宗教上的「天意」，或者法律的約束，而繫乎經書義理的涵泳，所以說：「捨經術而專言經世，其弊有不可言者」。但曾國藩去世後，「捨經術而專言經世」蔚成風潮，當中最受矚目者，乃康有為（1858-1927）離開聖賢義理養心之道，企圖透過法制的全面變更，以速致富強，錢穆假朱一新之口，批評其「易一法，適增一弊。故治國之道，必以正人心、厚風俗為先，法制之明備，抑其

42 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 766。

43 中唐以後，貴族門閥衰落，王室孤立於上，平民士人崛起於下，他們或在朝為官，得君行道；或在野為師，化民成俗，不論居廟堂或處江湖，均斡旋世運盛衰。詳見錢穆，《國史大綱》（下），《全集》第 28 冊，頁 884-913。「士人政府」是錢穆之用語。錢穆，〈中國社會之形成〉，《民族與文化》，《全集》第 37 冊，頁 102。

次也」。[44]

所以，錢穆推許曾國藩為兩百年來清學第一人，他說：

> 清代大儒，論其有體有用，文行並茂，當推湘鄉曾氏。[45]

> 滌生之所成就，不僅戡平大難，足以震爍一時，即論學之平正通達，寬閎博實，有清二百餘年，固亦少見其匹矣。[46]

曾國藩所以受其青眼相看，不僅在其政治功業，更在其「有體有用」，也就是以道德學問為本，推及外在政治功業之用。其〈原才〉將政治興替繫諸風俗人心，大受錢穆肯定。因為錢穆認為「義理風俗為制度之本，不可徒言變法」，[47]所以晚清第一名儒的徽幟，當屬以宋明義理學端正人心、移風易俗的曾國藩，而非變法改制的康有為。

三、「德行」、「政事」合一
——錢穆推許曾國藩之因

《清史稿》說：「國藩事功本於學問。」[48]嚴復（1854-1921）卻說：「學問政治，至大之工，奈何其不分哉？」[49] 曾國藩以書生勘平大亂，其政治事功出於學術陶育。質言之，即是以經書義理，端正心術，成就善人善政，不同於康有為等急於救世，偏廢「人心」根本，直接學步西方法政制度，所以錢穆稱許曾國藩「有體有用」。但民初以來，政治大幅西化，在「經書義理養心」之外，另有一套政治運作的模式。而這也是錢穆《中國近三百年學術史》的著作動機之一，他在該書之「自序」中說：

---

44 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 862。

45 錢穆，〈中國固有哲學與革命哲學〉，《文化與教育》，《全集》第 41 冊，頁 140。

46 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 769。

47 同上註，頁 862。

48 趙爾巽等撰，《清史稿》第 39 冊（北京：中華書局，2003），頁 11918，「列傳・一百九十二・曾國藩」。

49 嚴復，〈論治學治事宜分二途〉，王栻主編，《嚴復集》第 1 冊（北京：中華書局，1986），頁 89。

> 今日者，清社雖屋，厲階未去，言政則一以西國為準繩，不問其與我國情政俗相洽否也。扞格而難通，則激而主「全盤西化」，以盡變故常為快。至於風俗之流失，人心之陷溺，官方士習之日污日下，則以為自古而固然，不以厝懷。言學則仍守故紙叢碎為博實。苟有唱風教、崇師化、辨心術、覈人才，不忘我故以求通之人倫政事，持論稍稍近宋明，則側目卻步，指為非類，其不詆訶而揶揄之，為賢矣。[50]

這裡點出《中國近三百年學術史》之著作背景有二：其一，「言學則仍守故紙叢碎為博實」的「新漢學」；[51]其二，「言政則一以西國為準繩」，導致以風俗、教化、心術貫通「人倫政事」的宋明儒學晦闇不彰。換言之，宋明儒學將世運之興替，繫諸人心道德，以「德行」為「政事」之基礎。但民初以來，「全盤西化」的政治思想卻不盡如此。以下試述錢穆「德行」、「政事」合一的主張，以見其對曾國藩的知音相惜，不獨是門戶之見，更是政治思想的投契。

（一）嚮慕「明體達用」的宋明儒學

曾國藩紹續程朱理學，而宋明儒學（尤其宋學），正是錢穆朝夕不忘的「潛修之準繩」，[52]這樣的學術立場，很難不投射到其清學史的相關論述。但本文更關切的是：錢穆如何詮釋宋明儒學？這與曾國藩學術又有何聯繫？而現有文獻如果不是將錢穆眼中的宋學，視為門戶之見，便是解做經世精神的昂揚，[53]但中國歷代學術本就以「救時之弊」為核心，[54]如此，則宋學特色又何在？因而

50 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 16 冊，頁 18，「自序」。

51 參見：王汎森，〈近代中國的史家與史學〉，《錢穆與民國學風》（上海：復旦大學出版社，2010），頁 142-183。

52 錢穆，《宋明理學概述・序》，《全集》第 9 冊，頁 8。此部分可再參見：吳展良，〈學問之入與出：錢賓四先生與理學〉，《臺大歷史學報》第 26 期（2000 年 12 月），頁 63-98。戴景賢，《錢賓四先生與現代中國學術》（香港：中文大學出版社，2014），頁 24-29。

53 陳勇，〈「不知宋學，則無以平漢宋之是非」——讀錢穆先生《中國近三百年學術史》〉，頁 194-205；郭齊勇，《錢穆評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1995），頁 213。兩者均指錢穆評騭清學的判準，是宋明以天下為己任的經世精神。

54 參見王汎森，〈陳寅恪與近代中國的兩種危機〉，《當代》復刊後第 5 期（1997 年

此一問題實有再深化之必要。

錢穆認為明學大體上承宋學中的朱陸一脈而來，[55]而宋學的意涵究竟如何？他又說：

> 論宋、明學淵源，當著眼范仲淹、胡瑗，則得其真相矣。[56]
>
> 胡瑗所講，曰經義，曰時務，實皆政治學。[57]

宋明儒學的真精神，在胡瑗（993-1059）等人的「政治學」。

而宋代政治思想之特色又何在？錢穆又說：

> 近儒……轉治宋學者，乃以談心說性拈為哲學思辨之題材，此又非孔門志道約禮之學之真相也。[58]
>
> 約禮，則實施之於政事，而上企德行之科。[59]

錢穆認為，將宋學視為專談心性的哲學，則未得其「志道約禮」真相，所謂「志道約禮」即是在「德行、言語、政事、文學」等孔門四科中，以「德行之科」為主體，統攝政事。**換言之，在錢穆眼中，宋學真脈不僅是歷代學術均具之經世精神，更在經世方針上將道德與政治體用合一。**

先秦儒學本有以道德提升政治境界的主張。《論語》說：「政者正也。子帥以正，孰敢不正？」[60]又說：「君子之德風；小人之德草。草上之風，必偃。」[61]政治即是執政者對人民的道德教化，執政者修身成德，百姓受其感召，自然歸趨於善。所以《論語》又說：「子路問君子。子曰：『修己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百

---

11 月），頁 44-63。

55 錢穆，《宋明理學概述》，《全集》第 9 冊，頁 235，「序」。

56 錢穆，《國史大綱》（下）第 28 冊，頁 910。

57 錢穆，〈略論中國政治學一〉，《現代中國學術論衡》，《全集》第 25 冊，頁 211。

58 錢穆，〈略論孔學大體〉，《學籥》，《全集》第 24 冊，頁 3。

59 錢穆，《論語新解》，《全集》第 3 冊，頁 383。

60 魏・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，周何主編，《十三經注疏分段標點》第 19 冊（臺北：新文豐出版公司，2001），頁 278。

61 同上註，頁 279。

姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸。』」[62]君子之修身，其終點不是宗教上的成聖，更是以德行的充實完美，作為政治秩序的基石。秦漢以降的儒者，當然不否認先秦修身、為政不二的思想，但面對現實的情勢，還是出現了一些稱不上是「醇儒」的政治家，例如：漢代賈誼（B.C. 200-168）、唐代李德裕（787-850）。不過，宋代以後「人格本位的政治觀」盛行，「一個政治秩序的建立必須從個人修身開始。一個善良的社會是建築在善良的個人上面。」「《四書》的人格本位的政治觀，在《大學》裡尤其發揮盡致。」[63]《大學》八條目即「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」，換言之，治平天下「壹是皆以修身為本。」[64]這在宋代得到前所未有的發揚。[65]

在〈初期宋學〉中，錢穆認為，唐代以前，潤身與及物、立己與立人未必緊密結合，政治固然不排除道德，但兩者關係尚未達體用合一。宋代以來，「盛德」與「大業」，[66]始契合不二，事業之雄大源自道德之神聖。[67]這才是宋儒在政治思想上的重大創獲。[68]而錢穆更將此與宋代政治結構相聯繫，如前述，宋

62 同上註，頁 339。

63 張灝，〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，中央研究院近代史研究所編，《近世中國經世思想研討會論文》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 12、16。

64 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏 ，《禮記注疏》，周何主編，《十三經注疏分段標點》第 12 冊，頁 2447。

65 參見：黃俊傑，〈儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書股份有限公司，1983），頁 1-38。陳弱水，〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《公共意識與中國文化》（臺北：聯經出版事業公司，2005），頁 311-351。

66 王安石〈大人論〉曰：「孟子曰：『充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。』夫此三者皆聖人之名……稱其事業以大人，則其道之為神，德之為聖可知也。……故神之所為，當在於盛德大業，德則所謂聖，業則所謂大也。……故曰神非聖則不顯，聖非大則不形，此天地之全，古人之大體也。」《王臨川全集》，卷 66，《四部備要》第 564 冊（臺北：中華書局，1965，聚珍仿宋版影印本）。王安石此論指出，神聖之道，並非僅存於虛無不可見之間，必須發顯為道德之隆盛，與政治事業之雄大。錢穆指此論將佛教之神聖境界外轉為政治事業，「由俗顯真」，並稱譽王安石「他把心術、政術綰合到一起，修身正心與治國平天下一以貫之。」錢穆，《宋明理學概述・七、王安石》，《全集》第 9 冊，頁 19-20。

67 錢穆，〈初期宋學〉，《中國學術思想史論叢（五）》，《全集》第 20 冊，頁 1-17。

68 關於錢穆對「宋學」的嚮慕，可再參見王家泠，〈錢穆先生的「宋學」精神〉，《中國文學研究》第 26 期（2008 年 6 月），頁 187-220。侯宏堂，《“新宋學”之建構——

代「士人政府」的政治結構已成熟，平民士人的政治抱負，不再是門閥家業的保泰持盈，而是以教化天下為己任，他們希望通過教育的啟迪，經書義理的薰陶，人人歸於至善，如此則理想的政治境界，自然水到渠成。所以說他們把「事功消融於學術裡，說成一種『義理』。」[69]

在《中國近三百年學術史》「引論」中，錢穆說：

> **言宋學之興**，必推本於安定、泰山。……史言：「神宗問安定高弟劉彝：『胡瑗與王安石孰優？』對曰：『臣師胡瑗，**以道德仁義教東南諸生**時，王安石方在場屋中，修進士業。……國家累朝取士，不以體用為本，而尚聲律浮華之詞，是以風俗偷薄。臣師當寶元、明道之間，尤病其失。**遂以明體達用之學授諸生**，夙夜勤瘁，二十餘年。……出其門者無慮數千餘人。**故今學者明夫聖人體用以為政教之本**，皆臣師之功，非安石比也。[70]

所謂「宋學」是關涉「政教」之「體用」的學術型態，是北宋胡瑗所開啟的「明體達用之學」。所謂「體」，乃人心之道德，「用」乃外在的政事實務。胡瑗以經書中的道德仁義啟發士子之心性本體，士人心術醇正，入仕居位，自能一改「風俗偷薄」之習。換言之，為政之首，在道德仁義的教化，典制兵農的更革反是次要，所以說胡瑗之功，更優於王安石（1021-1086）。

錢穆接著說：

> 「修聖人之經」，即安定之經義其體也；「新天下之法」即安定之時務其用也。安定存其說於學校，希文、永叔、介甫欲見其績於朝

從陳寅恪、錢穆到余英時》（合肥：安徽教育出版社，2009），頁 94-197。兩文也提及，錢穆所謂的宋學，就政治意涵來說，是「事功從心性流出」，又指錢穆所以表彰宋學，出於日軍侵華的民族危機。但本文尚欲作兩點補充：其一，就縱向的歷史脈絡而言：若從歷代政治思想的發展流變，或能更凸顯宋代政治、道德合一的特色。第二，就橫向的時代因素而言，錢穆標舉宋學，若僅是回應民族危機，則為何不倡言富國強兵之術，反而對以人心風教維繫政治的宋學，再三致意。可見此問題必須置於民初以來，「政事」脫離「德行」獨立為一專業學科的背景下討論。而本文稍後即就此展開論述。

69 錢穆，《國史大綱》（下），《全集》第 28 冊，頁 627。

70 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 16 冊，頁 2-3。

> 廷，彼其措心設意，夫豈相遠？[71]

學術固然須有濟「時務其用」，但急於追求兵餉刑政之切用，終非可大可久之道。世運的興隆，必然以人心的純正為基始，而心性的美化，又源自經書義理的涵養。所以說「經義其體」，「時務其用」。《中國近三百年學術史》「引論」更特別申明理學興起後，諸儒「心性之辨」的最終目的，仍在「事功之味」，朱熹等之所以分王霸、辨義利，意在以道德提升事業之神聖，雖專注於「鞭辟向裏」的內聖功夫，但最終還是要遞進外王事業，理學仍不離宋學「明體達用」的整體動向。[72]朱熹等理學家所謂的「內聖」，不僅停留在個人修身成德，尚須從「修己」推向「治人」，成就政治事業。[73]

曾國藩對程朱理學的紹繼，當然是錢穆推許之因，但本文認為，必須進一步探究錢穆究竟崇仰朱熹的哪一個面向？未可僅以門戶之見歸之。錢穆《朱子新學案》完成於 1969 年，與《中國近三百年學術史》成書年代（1937 年）雖有間隔，但仍承襲先前之見，指明朱熹理學之旨歸，不離治道，而非僅是心性之玄思。他引述朱熹之語說：

> （朱子）又曰：「天生一世人才，自足一世之用。自古及今，只是這一般人。但有聖賢之君在上，氣焰大，薰蒸陶冶得別，這箇自爭八九分。只如時節雖不好，但上面意思略轉，下面便轉。況乎聖賢，是甚力量。……」聖賢能薰蒸陶冶人才，故聖賢為歷史上最大之人才。聖人有力量，能使並世小人亦轉為人才，以羣趨於為一世之用。[74]

世事之轉危為安，有賴風氣習俗，而風俗之薰蒸陶冶，在上不在下，「上面意思略轉，下面便轉」。因此若聖君賢相在上執政，自能「薰蒸陶冶人才」，心術端正的人才蔚出，世道自然太平。朱熹之意，與曾國藩〈原才〉所說的「特處高明之地」的一二君子，「以己之所嚮轉移習俗而陶鑄一世之人才」，同出一轍。

---

71 同上註，頁 5。

72 同上註，頁 6-7。

73 參見：余英時，《朱熹的歷史世界》（北京：三聯書店，2004）。

74 錢穆，《朱子新學案（五）》，《全集》第 15 冊，頁 40。宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》（臺北：正中書局，1970），卷 9，頁 4269。

錢穆又說：

> 朱子論治道，實還是講理學。然除卻講明理學，試問又於何處別有治道耶？……（朱子）曰：「……今世文人才士，開口便說國家利害，把筆便述時政得失，終濟得甚事。只是講明義理以淑人心，使世間識義理之人多，則何患政治之不舉耶？」此等議論，驟視若迂闊，細思實切至。為治須先識體，為人須先明理。大本立，而後可以應變。徒重應變，不識體，不明理，此世當為何世，此人當為何人乎？[75]

之後錢穆又引朱熹之語說：

> （朱子）又曰：「須培壅根本令豐壯，以此去理會學。三代以下書，古今世變治亂存亡皆當理會。」「培甕根本令豐壯」，則須經學理學。「三代以下書，古今世變治亂存亡皆當理會」，此則大部在史學。培甕得人，纔能來處理人事。不理會如何作人，[76]而逕自去理會處理人事，乃朱子所不許。然只講如何作人，卻不去處理人事，朱子則謂之占便宜自了之學。[77]

這兩段引文，把政治與做人視為一體。「政治之不舉」在於不能「講明義理」，以致「不理會如何作人」。政治固然不廢其他事務的研求，也留心三代以下的治亂之跡，否則只如佛道「自了之學」，非儒者經緯天地之業。但其間本末體用的次序，仍不可錯亂。須先讀經，以義理發明吾心之理，此乃「根本」之「體」，「識體」而後根本「豐壯」，學會做人之後，才能進一步及於兵農刑法之用。「朱子論治道，實還是講理學」，朱熹所謂的理學，不僅是心性之辨，最終仍歸於政治。朱熹強調先學會修身「作人」，之後還須發揮到「處理人事」之用，這仍是承襲胡瑗「明體達用」的政治進路。而錢穆所推許的曾國藩，以宋儒之「理」，會通當代經邦濟國的「典禮」，使理學兼具修身與用事雙重特質，這

75 錢穆，《朱子新學案（五）》，《全集》第 15 冊，頁 2-3。宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 13，頁 378。

76 錢穆文集中，「作人」與「做人」兩種用法均出現，本文引述時尊重其用語。

77 錢穆，《朱子新學案（五）》，第 15 冊，頁 37。宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 113，頁 4362。

與朱熹有承繼因襲之處。

曾國藩〈原才〉，把政治看成是一種教化，期盼通過一、二士大夫人心之所嚮，由上而下滌盪風俗，這也是承繼宋明儒者的路徑。宋明儒者相當重視「師儒」的角色，一方面期許皇帝除了「作之君」外，亦須端正己身，以為萬民之師，他們主持經筵，要求「皇帝也該學道修德」。[78]另一方面，他們把教化天下，作為穩定政治的前提。從朱熹、象山乃至明代之白沙、陽明莫不熱衷講學。他們講明經書義理，不僅是傳播客觀知識，更在提點人心，而「認識此理」後，尚須由誠意、正心，層層外翻，以達修齊治平的「大學之道」。[79]所以錢穆說：「夫不為相則為師，得君行道，以天下為己任，此宋明學者幟志也」。[80]宋明儒者的身分，不僅是政治上的「相」，還是教育上的「師」，他們的教育不僅是「為知識而知識」，更以道德精神感召天下，帶有一種虔敬的「宗教情緒」，但又不同於宗教僅止於修身成聖，尚且推及治平天下。[81]把政治和教化融通一體，以道德美化政治。不過清代實施文化專制政策，摧殘士大夫之政治抱負，此乃錢穆深所抱憾者。[82]

由上所論，可知錢穆所以宗仰曾國藩，固與其對宋明儒學的濃厚敬意有關，但這不獨是門戶間的偏私之情，更是政治思想的投契。

（二）反對「從政與為人相隔絕」的西化思想

曾國藩紹繼宋明儒學，以士人道德為政治之基石，此何以特得錢穆推許，必須置於民初以來，政治大幅西化，致「從政與為人相隔絕」[83]的脈絡下察考，才能見其深心微識之所在，而這是現有文獻較未觸及者。[84]西化風潮下，「政

78 錢穆，《國史新論》（下），《全集》第 30 冊，頁 180。

79 錢穆，《國史大綱》（下），《全集》第 28 冊，頁 908-909。

80 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 16 冊，頁 16，「自序」。

81 錢穆，《中國學術思想史論叢（五）》，《全集》第 20 冊，頁 359。錢穆，《中國思想通俗講話》，《全集》第 24 冊，頁 48-49。錢穆：《國史大綱》（下），《全集》第 28 冊，頁 909-910。

82 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 16 冊，頁 22，「引論」。

83 錢穆，〈中國政治與中國文化〉，《世界局勢與中國文化》，第 43 冊，頁 251-252。

84 黃克武，〈錢穆的學術思想與政治見解〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》第 15 期（1987 年 6 月），頁 393-412。翁有為，〈錢穆政治思想研究〉，《史學月刊》1994 年第 4 期，頁 62-67。徐國利，《錢穆史學思想研究》（臺北：臺灣商務印書館，2004），頁 134-140，「第六章 三、政治的涵義、地位和中西國家觀之比較」。

事」離開「德行」的範疇，這個議題當然有多面向的呈顯，但錢穆著眼點，是當時的法律大幅「繼受」[85]西方，以致政治問題很大程度上，不再是人心風俗的問題，而是法律問題。因而，本文亦專就此一脈絡展開論述。

1. 晚清民初以來，對西方憲政的繼受

傳統思想視政治為執政者人格的擴大，孔門四科中，「德行」即是「政事」的基礎，政治並非道德之外的另一個獨立領域。但近代以來，西方人已逐漸從「權力」的角度，看待政治問題。洛克（John Locke, 1632-1704）《政府雙論》（*Two Treaties of Government*）、孟德斯鳩（C.L.de S.Montesquieu,1689-1755）《法意》（*De l'esprit des Lois, The Spirit of Laws*）都清楚認識到，政治的本質即是「權力」，必須以法律設計權力分化的制度，以此節制執政者，否則一權獨大，握有權力的執政者，便隨時可能侵害人民。[86]韋伯（Max Weber,1864-1920）在〈政治作為一種志業〉中也說：「我們可以如此界定政治；政治追求權力的分享，追求對權力的分配有所影響——不論是在國家之間、或者是在同一個國家內的各團體之間。」[87]近代西方學者認為：政治即是權力的運作，與道德的關係較薄弱。[88]

梁淑芳，《錢穆文化學研究》（臺北：文津出版社，2008），頁 304-314，「第五章 第二節 道德與政治方面」。吳龍燦，〈秦政成敗決在人道——錢穆政治哲學管窺〉，《錢穆研究暨當代人文思想國際學術研討會》（臺北：錢穆故居管理處，2010），頁 69-92。以上五篇文章都述及錢穆論中西國家型態、政權統一或分裂等異同處，也提及錢穆以道德為政治基石的理想，但似乎尚未觸及到：民初採納西方憲政思想後，政治運作的主力，如何由道德教化，轉為法律制度？錢穆固然不是憲法專家，但卻對此問題頗有思考，只不過其維護民族文化的形象深植人心，以致這個層面較被忽略。

另外，錢穆政治思想之一大特色：「中國非專制政體」，此可參見：閻鴻中，〈職分與制度——錢賓四與中國政治史研究〉，《臺大歷史學報》第 26 期（2006 年 12 月），頁 105-158。該文聚焦在錢穆對傳統政治的解析，而本文更關注其對西化憲政體制的回應，輕重之間，有所差異，讀者可相互參照。

85 「繼受」是法律名詞，指模仿甚至移植外國法。相對的名詞是「固有法」，指植根於自己民族的風俗、文化、歷史而制訂的法律。關於外國法繼受之理論，可參見：伊藤正己編，《外國法と日本法》（東京：岩波書店，1973）。

86 湯德宗，《權力分立新論》（臺北：元照出版公司，2005），頁 308-321。

87 馬克斯・韋伯（Max Weber）著，錢永祥編譯，《學術與政治・政治作為一種志業》（臺北：遠流出版社，1991），頁 171。

88 詳見：江宜樺，〈西方「政治」概念之分析〉，林毓生主編，《公民社會基本觀念》（臺北：中央研究院人社中心，2014），頁 285-334。

民初以降，實際上當然有豪強干政的一面，但就法律層面而言，繼受西方三權分立的憲法架構，逐漸正視「政事」獨立於「德行」之外的權力特質。民國元年的《中華民國臨時約法》、民國二年之《天壇憲草》、民國二十五年之《五五憲草》，雖兼融傳統的考試權、監察權，但基本上還是以三權分立、相互制衡為運作模式。簡言之，是依法律（尤其憲法），將政府權力分為立法、行政、司法三種，立法權由具民主正當性的國會行使，職司「法規範」的創造；行政權則由不同的專業機關行使，但必須「依法行政」，不得於立法者所制定的法律之外，干涉人民自由；司法權獨立於行政權之外，由法院行使，非但處理傳統的民事、刑事案件，更於行政權過度擴張時，加以制裁，而司法權所依據的法律，又源自立法者的創設。三權之間，彼此制衡（check），各自有其行使的界限，如此一來，國家的權力，既然有所分化，便有所限制，自然減少對人民自由的侵害。這種以法律分化政府權力，使之有所限縮，以建構「有限政府」（limited government）的制度，稱為「憲政主義」（constitutionalism）／「憲政制度」，或者稱「法治國原則」（德文 Rechtsstaat，英文稱 rule of law）。這種制度下，任何一個執政者，最多只有行政、立法、司法其中一種權力，並受另外兩權的制衡，執政者的權力被限制在法律所賦予的範圍之內，不致膨脹壓迫人民。西化憲政思想下，政治的良窳，繫諸三權分立，彼此制衡的憲法設計，與執政者個人的道德關連不大。[89]

甚至西方憲政思想，背後的預設是對執政者人性幽暗面的戒慎恐懼。他們視執政者為隨時可能膨脹慾望，殘害百姓的惡人，出於這種「幽暗意識」的考量，理想政治的落實，有賴「法律」的制衡，無法期待執政者「人心」的覺醒。

89 關於民初法律繼受的議題，讀者可再詳參：蕭公權，《中國政治思想史》（下）（臺北：聯經出版事業公司，1986），頁 891-940。林毓生，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版事業公司，1989）。薩孟武，《中華民國憲法新論》（臺北：三民書局，1990）。張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1992）。黃源盛，《法律繼受與近代中國法》（臺北：黃若喬出版，2007）。
另，當代憲法學者的著作，亦可參照：大法官湯德宗明言：繼受西方憲政制度，與依賴「聖君賢相」之道德的傳統政治思想，有極大差別，並詳介我國憲法之原則。氏著，《違憲審查與動態平衡》（臺北：天宏出版社，2014），頁 313、頁 300-321。另李惠宗，《憲法要義》，第三章〈我國制憲及修憲史〉、第四章〈我國憲法之基本決定〉均詳論我國如何繼受西方的制憲歷史。氏著，《憲法要義》（臺北：元照出版公司，2006），頁 39-57、59-78。陳弘毅，〈憲政主義〉，林毓生主編，《公民社會基本觀念》，頁 1-25，亦論及此。

[90]這與中國強調執政者完善個人私德，推而治人的傳統迥不相當。

繼受西方憲政制度，雖始自民初，但憲政思想在晚清已傳入中國，當時學者也意識到「權力制衡」的西化制度，不同於傳統。梁啟超（1873-1929）在1897年所作的〈西政叢書敘〉中說：西方國家所以太平安定，在於其「政治學院，列為專門」，[91]在「子率以正」的道德感召外，另有一套專談國家性質、作用、政府權力運作的「專門政治學」。梁氏並於1902年作〈論政府與人民之權限〉，當中說：

> 中國先哲言仁政，泰西近儒倡自由，……仁政必言保民，必言牧民。牧之、保之云者，其權無限也。故言仁政者，只能論其當如是，而無術以使之必如是，雖以孔孟之至聖大賢，嘵音瘖口以道之，而不能禁二千年來暴君賊臣之繼出踵起，魚肉我民，何也？治人者有權，而治於人者無權，……若夫貴自由定權限者，一國之事，其責任不專在一二人，分功而事易舉，其有善政，莫不徧及；欲行暴者，隨時隨事，皆有所牽制。非惟不敢，抑亦不能。以故一治而不復亂也。是故言政府與人民之權限者，謂政府與人民立於平等之地位，相約而定其界也。非謂政府畀民以權也。[92]

梁啟超明言由執政者推其四端而成「仁政」的模式，不可倚恃。方今之計，必須仰賴西方「分工」、「定權限」之運作，方屬可行。所謂「分工」、「定權限」，即是國之大權，不可「專在一二人」，必然使行政、立法、司法三種權力彼此「分工」，彼此「有所牽制」，一方權力無法膨大，則「欲行暴者」亦難以作亂。換言之，即是欲以西方「權力分立與制衡」的憲政模式，代替中國君主行「仁政」的傳統。而甚須留意的是，梁氏強調以三權分立的憲法設計維繫政治，是因堯舜等聖君難得而暴君多有，而法家之所以立法，固然也是考量廢勢背法而待堯舜，則千世亂而一治，但其「法」是輔助中庸之君主，駕馭臣民，統御國家的利器，與梁氏所說的箝制執政者的法律，迥然有別。法家是「以法為治」（ rule by law）；梁氏所言才是西方憲法上所謂的「法治」，是「依

90 這部分可參見：張灝，〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁33-78。湯德宗，《權力分立新論》，頁386-392。

91 梁啟超，〈西政叢書敘〉，《飲冰室合集》第1冊（北京：中華書局，2003），頁62。

92 梁啟超，〈論政府與人民之權限〉，《飲冰室合集》第2冊，頁5。

法而治」（rule of law），以法律箝制執政者。[93]

1905 年嚴復應上海青年會之請，作八次演講，講稿刊為《政治講義》，當中指出：

> 有科學即有歷史，亦有歷史即有科學，此西國政治所以成專科。……顧中國古書之短，在德行、政治雜而不分。而西國至十九世紀，政治一門已由各種群學分出，故其理易明，其學易治。[94]

嚴復指出中西政治優劣的樞紐，在於「政治能否成為專科」。「中國古書之短，在德行、政治雜而不分」，《論》、《孟》、《五經》，傾向把「為政」視為「修身」的擴大。「政事」不能離開「德行」之外，成為一專業學問。西方「政治一門已由各種群學分出」「成專科」，在人倫實踐之外，尚有國家統治權的歸屬、監督；國家之組織、國際間之公約等學問。所以嚴復接著說：

> 政治問題曰國家。凡是國家，必有治權。而治權以政府為之器，故天下無無政府之國家。政治之論治權、政府，猶計學之言財富。[95]
>
> 今假政府之於民也，……，凡百姓之日時，百姓之筋力，乃至百姓之財產妻孥，皆惟上之所命。欲求免此，舍逆命造反而外，無可據之法典，以與之爭。如是者，其政府謂之專制，其百姓謂之無自由，謂之奴隸。立憲者，立法也，非立所以治民之刑法也。何者？如是之法，即未立憲，固已有之。立憲者，即立此吾儕小人所一日可據以與君上為爭之法典耳。其無此者，皆無所謂立憲，君上仁暴，非所關於毫末也。[96]

在西方，「政事」不全是「德行」的擴張，大有其獨立於道德以外的領域，「政

93 參見王伯琦，〈法治與德治〉，《王伯琦法學論著集》（臺北：三民書局，1999），頁 221-233。

94 嚴復，《政治講義》，王栻主編，《嚴復集》第 5 冊（北京：中華書局 1986），頁 1244、1245。

95 同上註，頁 1247。

96 同上註，頁 1284。

治問題」即是「論治權、政府」的問題。質言之，是為防止政府的權力無限膨脹，侵犯人民，故以法律（尤其憲法）節制之。政治的穩定與否，繫諸憲法三權分立的健全運作，「君上仁暴，非所關於毫末。」與執政者的德行無關。而所謂的「法」，並非傳統意義下，法家統御人民之酷刑；也非儒家所謂「出禮入刑」，用以輔助教化的刑罰，[97]而是節制執政者權力，防止其侵害人權之法律。換言之，是人民「可據以與君上為爭之法典耳」。

嚴復既然視政治為一專業學問，獨立德行涵養之外，則其亦將入仕從政者等同職業政客，使「士」與農工商同屬一職一業，「農、工、商各業之中，莫不有專門之學」，因此「入仕之學人」也僅職司權力之分配與運作的「專門政治學」，不再擔負以道德精神領導社會的角色。[98]

由上述扼要說明，可知在錢穆《中國近三百年學術史》成書（1937 年）之前，我國憲政制度大幅西化，當時學者們也認識到在傳統所關注的「德行」之外，尚有專談權力制衡、國家作用、外交事務的「專門政治學」。

2.錢穆對西化憲政制度的批評

錢穆論清學史，是在回顧當中展望未來，其《中國近三百年學術史》之所以特立專章表揚曾國藩，既是對當前政治的針砭，也暗含對將來的期許。由於此一觀點在現有研究中，幾乎未見觸及，故筆者將《中國近三百年學術史》及錢穆其他相關著作，依年代先後擇要列舉，期能以堅強之論據，證實此說。

若就《中國近三百年學術史》之內容觀察，亦可推知，錢穆推許曾國藩的時代意識，是不滿民初以來，道德與政治割裂。該書第十四章〈康有為〉中，錢穆假朱一新之口說明晚清政局之壞，在「義理之不明，廉隅之不立，身心之不治」；[99]康氏不講明宋儒義理，端正人心，反而震驚西化，以《春秋》為憲法，偷樑換柱，移植西方政治制度，無異抱薪救火。[100]錢穆並述及康氏後期一改先前熱衷西法的態度，又藉其語說：「今所模歐師美者，皆其法制，[101]而無

97 參見：黃源盛，《中國法史導論》（臺北：元照出版有限公司，2012），頁 365-392。

98 嚴復，〈論治學治事宜分二途〉，王栻主編，《嚴復集》第 1 冊，頁 89。

99 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 861。

100 同上註，頁 917-918。

101 「法制」與「法治」的概念內涵，有交集卻不完全重疊。「法制」指法律及由法律所建構的制度。這套法律制度是中性的，就中國傳統而言，乃執政者輔助統治的工具，除了用以設官分職外，儒家用刑法輔助教化，法家以刑法驅策人民。就西方法學而言，這套法律制度是由人民所制訂，用以節制執政者權力，使其「依法行政」的利器，這便是所謂的「法治」（rule of law）。康有為此處所謂的師法歐

有道德也。夫有法制而無道德以為之本，則法律皆偽，政治皆敝，無一可行也。」[102]西方政治與道德分離，但錢穆假康有為之語，說明政治必須有道德理想的潤澤。

若再觀錢穆議政之言，亦可推見其宗仰曾國藩背後的視角，是在西化風潮下，仍堅持「德行」與「政事」合一。

《國學概論》作於 1928 年，是錢穆較早期的學術史著作。當中引用戴季陶《青年之路》說：「……有改革中國志趣的青年，……對於歐洲文化的認識，對於救國方法的認識，一般都是忘卻了人的意義，……只看見政治法律制度，而不曾看見人。……既不曾看見人，自然失了心。連人心尚且失卻，還從何處建國，何處救國？」[103]錢穆堅持政治不離「做人」、「人心」。又《中國歷代政治得失》與《中國近三百年學術史》同據錢穆於北大開課（1931-1937 年）之講義潤色而成，[104]該書「總論」指出，中國政治思想，雖以道德教化為最高旨歸，但因地大物博，實際的政治運作，不得不依賴繁冗的職官制度、行政規章，但制度並非政治之首務，歷代儒者每每以「有治人無治法」標榜，今人不察，又轉而效顰另一套「專用法制來束縛人」的「西方的新潮流」。把政治問題化約為以憲法箝制執政者權力的問題。[105]同樣的憂心，也見於其〈人治與法治〉、〈法治新詮〉中。[106]這可以見得，錢穆對西方憲政制度的認識並不膚淺，當時不少知識分子在「救亡」的歷史情境下，忽略西方所謂之「法」，乃節制權力的利器，反從法家所謂之「法」理解西方法律，誤以為憲法是富國強兵的工具。[107]錢穆對此卻已有清楚的認識。

在《中國近三百年學術史》成書（1937 年）之後 4 年（1941 年），錢穆又仿曾國藩作〈新原才〉，當中說：

美之「法制」，應等同「法治」。參見湯德宗，《權力分立新論》，頁 392。

102 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 890。

103 錢穆，《國學概論》，《全集》第 1 冊，頁 403。

104 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，《全集》第 51 冊，頁 174。

105 錢穆，《中國歷代政治得失》「總論」，《全集》第 31 冊，頁 193-194。

106 錢穆，〈人治與法治〉、〈法治新詮〉兩文均收錄於《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 97-113，251-258。

107 強世功，〈法律移植、公共領域與合法性——國家轉型中的法律（1840-1980 年）〉，蘇力、賀衛方主編，《20 世紀的中國：學術與社會（法學卷）》（濟南：山東人民出版社，2001），頁 92。

> 「風俗」之與「人才」，如影隨形。有一時之風氣，斯成一時之人才。人才即由風氣出，……，所以陶鑄人才，其道無他，端在轉移風氣。[108]
>
> 新風氣之薰染、轉移、與完成，發動之在上，較易而較速；發動之在下，較難而較緩。湘鄉曾氏所謂「一命以上皆與有責」，則自更不得不切望之處高明之地者。[109]

時代的困境，有待道德完善的人才來解決，而人才出乎風氣的薰染。「一時代有一時代之風氣，所謂時風眾勢……論其影響，則社會風氣實更要於政治制度。」[110]所以說振衰起弊之道，轉移風俗更要於變法改制。而風氣又有賴「處高明之地者」的執政者，「由上而下」發揮「風行草偃」的道德感感化力。這與西化憲政下，人民「由下而上」制訂法律箝制執政者的觀念，大相逕庭。這又可見：曾國藩受桐城一脈程朱理學的哺育，欲以執政士大夫「一二人心之所嚮」，轉移風俗、革新政治的主張，何以得錢穆推崇。

〈中國人之法律觀念〉一文，作於 1942 年，與《中國近三百年學術史》之成書年代，亦相去不遠，當中指摘「今日論者方務離法律與道德教化而二之，一意模仿西俗。」[111]錢穆說：

> 西方國家觀念禪衍自希臘之城邦。彼以國家為無上，個人悉受國家支配，……所謂人權，……皆受國家意志權力支配下之羣眾所揭櫫以與國家相抗爭，而求其勝利者。故民眾之要求立法權，常為彼中政治史上一絕大項目，其在十八世紀，羣認法律為個人用以對抗社會之工具，此實為美國〈人權宣言書〉之本旨。而司法獨立亦為彼中所重視。孟德斯鳩之分權學說，亦因此而起。當時既認國家乃一種權力之表現，故孟氏在求所以防禦濫用此權力之保障，而盛讚此種三權分立制。至中國則絕無此等意想。[112]

這段話又顯露錢穆對西方憲政制度，有精確的理解：西方「三權分立」的制度，

108 錢穆，〈新原才〉，《文化與教育》，《全集》第 41 冊，頁 173。
109 同上註，頁 177。
110 錢穆，〈談當前學風之弊〉，《學籥》，《全集》第 24 冊，頁 213。
111 錢穆，〈中國人之法律觀念〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 244。
112 同上註，頁 233-234。

背後的思想是：「羣認法律為個人用以對抗社會之工具」。他們較不信賴執政者的道德，不把政治問題，看作是執政者端正己身，以教化萬民的活動。反之，以法律（尤其憲法），將政府權力分為行政、立法、司法，三權彼此制衡，一權無法獨大，如此則執政者權力的施展，被匡限在法律範圍之內。這正是洛克（Locke）所強調的：執政者必須「以正式公布的、既定的法律來進行統治。」如此方能「使統治者被限制在他們的適當範圍之內。」[113]以此確保人民自由不受侵犯。而所謂「司法獨立」，是由獨立於行政權之外的司法權，於執政者自我擴權時，加以抑制。

但中國理想政治的運作，卻是執政者以法律輔助道德教化之不足，所以錢穆又說：

> 中國人常曰修身、齊家、治國、平天下，而歸極於以「修身」為本。以「個人」為出發，以「世界」為歸趨，國家不過其中間之一界。……人生之最高目標在個人之「道德」與大羣之「文化」，而不在於國家之權力與意志。國家既無超人之權力與意志，故亦永無害於人民之自由，人民亦遂無向國家爭自由之風習。故西方文化為國家的、權力的，而中國文化則為社會的、道德的。國家之職分在護導人民道德之長進，法律則如牧人然，視其後者而鞭之，故曰：「至治之本，道化在前，刑罰在後。」又曰：「仁義者，養民之膏梁；刑罰者，懲惡之藥石。……」此皆足以代表中國傳統政治觀念下法律地位之低下。[114]

中國政治不離《大學》所謂的修齊治平。《中庸》也說：「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」[115]理想的政治境界，即是人人都通過「盡性」、「踐形」、「性之」、「反之」的修身歷程，發揚善心善性，所以說政治的最高目標是「個人之『道德』與大群之『文化』。」政治即是一種教化，對於無法受執政者道德感召的頑民，才輔以刑罰，因此法律是執政者為「護導人民道德之長進」，不得不採用之工具，絕非中國政治運作的主力。在中國，道德為

113 約翰・洛克（John Locke）著，瞿菊衣、葉啟芳譯，《政府論》（北京：商務印書館，1964），頁 88。

114 錢穆，〈中國人之法律觀念〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 234-235。

115 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《禮記注疏・中庸》，周何主編，《十三經注疏分段標點》，第 12 冊，頁 2216。

主，法律次之，不同西方離開道德，另立一套節制執政者權力的憲法。在該文的最後，錢穆強調「中國他日仍將有道德與教化」，不可盡仿西政。[116]由此可見，曾國藩以執政士人之道德為政治的基礎，所以特得其讚譽，亦頗有藉古人之酒以澆胸中塊壘之意。

《中國近三百年學術史》並非政治學的專著，故其僅於序言中點出著作背景，是當代「言政則一以西國為準繩」的憲政制度，並憂心此制度將破壞以心術風教「通之人倫政事」的宋明儒學。[117]但將著作年代相同及相近者，排比合觀，可知其推崇曾國藩，背後的時代意識是：西化憲政制度下，「政事」脫逸「德行」之外，另談一套法律制衡的模式。

1976 年所作的〈中國學術特性〉，雖與《中國近三百年學術史》的著作年代有一段距離，但傳統政治「壹是皆以修身為本」的「大學之道」仍是錢穆念茲在茲者。值得注意的是，他轉而強調理想執政者有別於「職業政客」的「師儒」角色。如前述，梁啟超、嚴復均將西方之富強，歸因於其政治獨立於「德行」之外，「列專門」「成專科」，有一套劃定政府權力的「專業政治學」。嚴復甚至認為士人從政入仕，不過是從事此一「專門政治學」，如同農工商各有專職，其間未必有太多道德色彩，所以他將「士農工商」等而同之。但傳統思想認為「君子之仕也，行其義也。」[118]士之入仕，所以不同於農工商之從事一職一業，是因其具備「師儒」角色，以道德精神教化天下。因而錢穆在〈中國學術特性〉中說：

> 孔門四科先德行，次言語、政事，最後始為文學。……今人乃群目政治外交為專家之業，果以孔子理想言，其人當上通德行，先知個我小己所以為人之道。又當下通文學，即往古前世一切嘉言懿行，歷史文化之傳統，乃及天地間萬物之共通原則。必期其人先知自然與人文之大綱宗所在，然後始能為一理想從政者。《大學》舉格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八條目……治平乃是人類整全體一大道，……今人……謂皆可由專家之學作為一專業來處理，一若其事，亦猶人之治稼穡、醫藥然，可以從人類共通大道中分別劃出，則其人之為政，乃可

116 錢穆，〈中國人之法律觀念〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 244。

117 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 16 冊，頁 18，「自序」。

118 魏・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，周何主編，《十三經注疏分段標點》，第 19 冊，頁 413。

以上不知有德行，下不知有文學，則其政果將為何等之政乎？[119]

錢穆反對將士人入仕從政，等同「治稼嗇、醫藥」。「士」所以不同於農工，是因其帶有道德理想，所以農工僅是「一職一業」，政治是「一道」，「在中國智識分子的理想中，亦絕不該為政治而政治。政治若脫離人文中心，連一技一藝都不如。」[120]政治是一種人文教化，其目的在於發顯「人之所以為人」的善心善性，士人從政是扮演「作之君，作之師」的角色，其不僅是擁有權力的職業政客，更須擔負師儒的使命，以身作則，感化萬民。所以說，孔門四科的「政事」不可獨立於「德行」之外，成為專講法律制衡的「專家之學」、「作為一專業來處理」。

不過，西方人非但不視執政領袖為君師，甚至視其為潛在惡人，故強調以法律節制其權力。18 世紀英國思想家威廉・葛德（Godwin William,1756-1836）在其《政治正義論》中說：「政權的任務不是作其屬民的教師，……它的任務不是激發我們的美德，那是絕對辦不到的，它的任務只是制止威脅普遍安全的越軌行為。」[121]西方人較傾向認為政治是人類共同生活必要的權力運作。對此，錢穆深感憂心，在〈中國學術特性〉中，他又接著說：

> 今日西方之民主政治，……其所以猶得相處以共成一政府，主要乃在法律，不關德行。……人類若漫不以教養領袖為事，所爭乃曰個人自由……其對領袖則惟以法律箝制為能事。中國傳統文化，則重道義教養，更要為君、師之道，君、師得其教養，則人羣共通有自由。[122]

「對領袖則惟以法律箝制為能事」，這是西方人正視執政者人性幽暗面才有的思想。中國傳統文化，對執政者的道德有樂觀的期待，所以為政之道，首在「君、師得其教養」，對即將執政為君、為師者，以經書義理，培養其人格。人格完善的執政者，自能以其充沛的道德感召力，為萬民師表。

119 錢穆，〈中國學術特性〉，《中國學術通義》，《全集》第 25 冊，頁 239-240。
120 錢穆，〈中國智識分子〉，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 156。
121 威廉・葛德文（Godwin William）著，何慕李譯，《政治正義論》（北京：商務印書館，1980），頁 453。
122 錢穆，〈中國學術特性〉，《中國學術通義》，《全集》第 25 冊，241-242。

1983 年所撰的〈略論中國政治學〉一文中，錢穆**再度從「不專以政治為學」肯定曾國藩**，他說：

> 晚清大儒曾國藩，有〈聖哲畫像記〉，羅列各代聖哲，多數與政治有關。……國藩乃以居鄉辦民團，弭平洪、楊之亂，但國藩之自稱，則曰:「粗解文章，由姚先生啟之」。是國藩亦自居為一古文家，終不自承為一政治家。從來亦未有以古文名家而不通治平大道者。……中國自古聖哲，亦絕少以政治家自命，乃亦決不專以政治為學。[123]

曾國藩以書生戡平大亂，卻不以政治家自命，僅曰「粗解文章」，因為中國文化「不專以政治為學」，「政事」即在古文詞的道德啟迪之中，不能離開「德行」，另談一套政治學。

在該文中，錢穆還指出「孔門四科，曰德行、曰言語、曰政事、曰文學」，「德行一科，乃抱有更高政治理想」，言語、政事在今日「全屬政治」，文學一科，則「熟悉歷代政治往蹟，培養政治理想」，「我國學問，最重在政治，而獨不有政治學一名，是誠大值研尋之一問題」。[124]而何以我國無專業的「政治學」？錢穆指出中國政治即是「為人之道」，故德行之外，不須另一套政治學。但「西方重法治」，道德以外，還須有另一套法律制度。[125]

另外，必須指出的是：錢穆雖嚮慕「以德行與學問為標準的士人政權」。[126]但他也未昧於現實，一味復古，在三權分立的憲政架構下，他強調以考試權與監察權補其不足。[127]由考試院以公開方式，甄選賢能之士，參加政府。政府內部則沿襲傳統臺諫制度，督導官箴，以官吏之道德廉隅作為政治之根基。[128]〈選舉與考試〉中，錢穆肯定孫中山五權憲法架構，將監察權從西方的立法權中獨立而出，由德高望重者掌之。又主張增加「學術選舉」與「名譽選舉」兩制度，使賢能俊彥，亦能不倚賴政黨而參政。[129]錢穆儘量在不違背三權分立的架構下，提升讀書出身的士人參政機會，藉此保留以士人道義精神領導時局的傳統政治

123 錢穆，〈略論中國政治學〉，《現代學術論衡》，《全集》第 25 冊，頁 214-215。
124 同上註，頁 211-212。
125 同上註，頁 225。
126 錢穆，〈中國傳統政治〉，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 113 。
127 錢穆，〈中國傳統政治與五權憲法〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 7。
128 同上註，頁 7-10。
129 錢穆，〈選舉與考試〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 19-35。

精神。這正契合曾國藩天下興亡在吏治人心的主張。

四、清學詮釋與危機意識

錢穆對於曾國藩的高山仰止，正映現其政治理想。而他之所以嚮慕「德行」、「政事」合一的傳統思想，論者多謂出於民族本位立場。[130]此固言之有理。但本文廣參錢穆相關著作後，認為更深刻的用意，在於以清學詮釋處理當代危機。詮釋學家特雷西（David Tracy）說：「在有些時代，解釋的確是重要的。從總體上看，這些時代是文化危機的時代。舊的理解和實踐方式，甚至經驗本身，似乎都已不再有效。」[131]詮釋者之所以要重新解釋經典，是因自身所處的時代面臨了舊經驗是否延續的危機感，[132]於是企圖通過理解過去，以確立當前的境況，甚至瞭望以後的發展。

如前述，《中國近三百年學術史》就中國歷史發展的脈絡，解釋曾國藩何以必須紹繼宋明儒學「修身」「為政」合一的進路。錢穆指出宋以降，「天下乃為舉子士人之天下，法律之所不能統，天意之所不能畏，而士人自身之道德乃特重。」[133]宋代以後，政權掌於白衣士人，社會的凝聚力量，不在法律強制力，或宗教上的天意，而在士人的道德引領，因而執政之士人以講明義理，教化天下為己任，其講學不僅是傳播客觀知識，還帶有宗教修身成聖的虔敬情緒。[134]換言之，宋學將外王事業寓託於內聖功夫，其所強調的內聖功夫，雖非宗教，但又近似宗教教化人心，澄清社會政治的功能。[135]

錢穆論清學特崇曾國藩，背後的危機意識在於，若「言政則一以西國為準繩」，把政治問題從道德問題化為法律問題，而捨棄宋明儒學近似宗教的內聖

130 註 84 所舉諸文多持此見。

131 大衛・特雷西（David Tracy）著，馮川譯，《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》（上海：上海三聯書店，1998），頁 11。

132 胡昌智說：「『危機』是指一個發展延續的過程中，重新決定方向的時刻。沒有『延續性』（Continuity）的感覺以及改變它的考慮，就不會有危機感。」胡昌智，《歷史知識與社會變遷》（臺北：聯經出版事業公司，1988），頁 201。

133 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 766。

134 參見註 81。

135 錢穆認為：宋代以後的儒學，雖不談來世與神靈，但其亦有疏導人情，教化人心，近似宗教的功能，雖非「上帝教」，但乃「人道教」。錢穆，〈略論中國宗教〉，《現代中國學術論衡》，《全集》第 25 冊，頁 1-23。

功夫，在宗教氛圍又較薄弱的中國社會裡，[136]此是否得宜？他認為：西方人說「凱撒之事由凱撒管，上帝之事由上帝管」，政治的運作主要依憑法律，人格教化偏屬宗教層面，[137]但儒學（尤其宋明儒學）以內聖為外王的基始，中西政治有其不可比附之處。[138]此一觀點，見於其《政學私言》，當中說：

> 今國人競言西制，盛唱司法獨立，羨法治之不可攀，不知人事固不以不犯法為極則，西方於法堂外尚有教堂，……使無宗教尊嚴，人生一出青年期，畢業大學校，移身社會，即已為一無所受教之人，苟其身踞高位，則誠舉世莫能屈，……人競於財貨而滋不平，……凡今西國所以不盡然者，宗教之為功。[139]
>
> 吾國自古政治，……政術、人心、天道，往往合一言之，政治在能「上本天道，下符人心」。……故王者為眾心所歸往，而又曰「內聖外王」。蓋吾國自古政治，即已兼盡宗教教育之任，故西國政教兩剖，有政治不可無宗教。中國則政教一治，政治即已盡宗教之職

136 錢穆認為中國人生活的軌道、人生的價值，主要源自儒學的教化之功，而非佛、道等宗教。錢穆，〈中國之師道〉，《文化與教育》，《全集》第 41 冊，頁 323-332。不少人僅視佛、道為生命迷惘時偶然的寄託，並未以之確立生命的信念。所以錢穆說中國宗教不發達，大體無誤。

137 錢穆，〈有關學問之系統〉，《中國學術通義》，《全集》第 25 冊，頁 293-295。

138 本文所以不採「政教合一」（union of religious and political）與「政教分離」（unification of state and the church）來解說中西政治之異同，是因此一概念產生於西方文化，且充滿多義性，未必可對應到中國的情況。大體上來說，政教合一指教會與王權有所交集，其型態有多種：最嚴密的結合態樣是政治領袖即宗教領袖，宗教道德即是國家法律；較寬鬆的態樣是教廷亦享有徵稅的權力、國王的權力須要教宗的認可。而「政教分離」，指歐洲在宗教改革之後，政府和教會分離，世俗的政權並不源自上帝，宗教退出俗事，專管「靈」的層面，政治領域，則憑藉法律。且國家不以憲法扶植任何宗教，以保障人民信仰的自由。此部分可參見：大西直樹、千葉真編，《歷史のなかの政教分離：英米におけるその起源と展開》，東京：彩流社，2006。儒學雖主由「內聖」推向「外王」，但儒學之「內聖」功夫近似宗教，卻非宗教。且中國雖然也有過「沙門不拜王者」的爭議，但基本上佛、道較少干預俗世政權，很難比附西方教會與王權的互動。且錢穆所欲表達的觀念僅是：在西方，政治憑藉法律，修身則屬宗教領域；在中國，內聖外王，均統之於儒家經典的教化。但此一觀念，未必可名之為「政教合一」。

139 錢穆，〈道統與治統〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 91。

能。[140]

在中國，「政術」無他，即是執政者以聖人之德，化育萬眾之「人心」，而這種道德教化的能力，近似宗教提升心性的角色，所以說「中國則政教一治」。在西方，修身屬於宗教領域，政治事務則仰賴法律，所以洛克（Locke）在《論宗教寬容》中說：「法律的責任……在於保障國家和每個具體人的人身與財產的安全。……真理不是靠法律教誨的。」[141]人生哲理的追求，不是法政領域之事，但西方之所以仍未墮黑暗，是因「法堂外尚有教堂」。國人欣慕西方法律制度，卻未充分關注西方社會中，宗教所帶來的提升力道。

以上所引《政學私言》收錄錢穆於抗日時期針砭時局之文，[142]而《中國近三百年學術史》成於「大難目擊，別有會心」[143]的抗日前夕（1937 年），兩者年代恰好緊接。可以推知錢穆清學史詮釋，所欲回應的危機是：宗教色彩較淡薄的中國文化裡，宋明儒學近似宗教的「內聖」功夫，應否全盤捨棄？其對曾國藩紹繼宋明儒學推崇再三，應即是這個危機意識的投射。

錢穆晚年所作的演講，或許也可作為參照。在 1980 年的演講中，他指出：

> 又如「自天子以至於庶人，一是皆以修身為本」。這是《大學》書裡的一句話，……修身就是講一個做人的道理。在有些時代人人都該講一個做人的道理，亦就是中國教育主要所講的。哪裡是專要你做一個國的國民呢？……西方教育中有宗教一項，從小孩教到老人，每禮拜要進教堂，這是西方教做人的所在。中國沒有宗教，是講孔子之道的。孔子稱為至聖先師，皇帝亦要祭孔。……師教學生，主要就在教「做人」。現在我們西方化了，人變成了公民，主要是教你遵守法律。……但有法，沒有人，是不行的。中國人一向更不主張專以法律治國。沒有說政治是該重法律的。……西洋人講法治，從他們的文化傳統講是對的。但中國人另有一套做人的道理，單講

140 錢穆，〈中國傳統政治與儒家思想〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 132。

141 約翰・洛克（John Locke）著，吳雲貴譯，《論宗教寬容：致友人的一封信》（北京：商務印書館，1982），頁 34-35。

142 據《政學私言》最前之「出版說明」，該書文章多錢穆於抗戰時期所作。參見錢賓四先生全集編輯委員會，《政學私言》「出版說明」，《全集》第 40 冊，頁 1。

143 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 16 冊，頁 18，「自序」。

> 遵守法律，是不夠的。這是中西雙方的文化不同。[144]

錢穆又接著說：

> 耶穌說「凱撒的事凱撒管」，所以他們政教分。……他們的民主政治必有憲法，亦是用來限制政權的。[145]

西方政治可以「單講遵守法律」，可以大幅倚重憲法來「限制政權」。「從他們的文化傳統講是對的」。因為「西方教育中有宗教一項」，「這是西方教人做人所在」，西方社會在法律之外，還有宗教發揮美化政治的隱性力量，人人除了做守法的公民之外，還有宗教教人成為「聖徒」。但儒家教育志在修身成聖，「皇帝亦要祭孔」，且「修己以敬」並非其終點，尚須外推為政治上的「修己以安百姓」。因此，假使如同西方「單講遵守法律」，放棄儒學（尤其宋明儒學）所強調的「正心修身」與「治平天下」一體的理想，則在宗教氣氛較薄弱的中國，整體社會缺乏提升淨化的力量。錢穆稱揚曾國藩紹繼宋明儒學「修身」、「為政」合一，而較不肯定康有為震驚西化，變法改制，應是出於這樣的詮釋危機。

但必須指出的是：因為宗教色彩淡薄，而期待執政者以身作則，擔負教化功能，這是否可行？有無弊端？錢穆忽略的是：假如積極地鼓勵執政者「保民而王」，或消極地「格君心之非」，均不足以提升其道德時，那麼政治又當如何維繫？且錢穆仿曾國藩〈原才〉而作〈新原才〉，把政治之良窳，歸於執政者一、二人心之所嚮，也忽略了權力過分集中的「寡頭政治」，在現實中產生的莫大危險。[146]

不過，錢穆將政治視為教化，仍可補當代之不足。美國法學家伯爾曼（Harold J. Berman，1918-2007）在《法律與宗教》一書中，強調宗教與政治不能徹底分裂，政治若缺乏宗教道德的薰陶，只是倚恃法律，對權力作分配、監督，則其中沒有任何的信仰、愛和恩典，因而呼籲「法律與宗教既是不同的社會經驗，

144 錢穆，《人生十論》，《全集》第 39 冊，頁 164-166。

145 同上註，頁 167。

146 參見：黃俊傑，《大學通識教育的理念與實踐》（臺北：臺灣大學出版中心，2015），頁 150。陳弱水，〈內聖外王觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《公共意識與中國文化》，頁 349。

又須辯證地統一起來」，「在最高水準上，正義與神聖同為一物」。[147]政治不能僅有合法，還須有神聖的力量，就這方面來說，政治問題，不能僅是法律問題，還須要道德的提升、淨化。錢穆強調「不通德行，不足以從政」，在宗教氛圍較淡薄的中國文化脈絡裡，「德行」即便不能作為政治運作的主力，但還是可以發揮輔助的力量。畢竟，政治除了合法可行外，尚須有一個崇高的價值，引導人的德行不斷發揚光輝。

五、結語

錢穆《中國近三百年學術史》特列專章推許曾國藩為「有清兩百年第一人」，其何以對曾氏有異代知音的相惜之感？這是本文探究的焦點。

欲理解此問題，必須置於中國思想史上，孔門四科中「德行」與「政事」的關連，才能見其深刻處。錢穆認為，中國政治發展到宋代，士人政府的結構已臻成熟，提升政治的力道，不在宗教的薰陶或法律的約束，而在士人以道德精神「導夫先路」。因而宋儒特別強調「明體達用」，以「盛德」開展「大業」。但晚清民初以來，西化憲政思想傳入，「政事」從「德行」當中獨立出來，成為「專門政治學」，偏重政府權力的制衡、國家的作用、組織等學問，與「德行」關連稀薄。三權分立制度，即是對執政者道德的徹底懷疑，此與曾國藩承繼宋明儒學，特重執政者「風行草偃」的道德感化力，南轅北轍。梁啟超認為西方所以長治久安，在政治成為一「專學」；嚴復甚至公開批評，中國之短，在「德行、政治雜而不分」，又主張穩定政治的力量，在於憲法，不在「仁心」。由錢穆相關著作可知，其對西方憲政制度的理解，絕不薄弱，但其仍堅持「德行」之外，並無所謂的「專業政治學」，且期許將來之政治，仍須回歸傳統治平天下「壹是皆以修身為本」的「大學之道」。在這樣的時代背景下，對於曾國藩繫乎士習吏治、風俗人心的「為政之道」，錢穆自有知音相惜之感。而其揄揚曾氏背後的危機意識，是憂心中國宗教氛圍不如西方濃烈，政治全盤西化，則社會欠缺精神提升的力道。

學術史的詮釋，經常通過探索過去，進而理解當下的處境，並展望未來的方向。錢穆《中國近三百年學術史》的詮解視域，是在「言政則一以西國為準繩」的時空背景下，另尋中國政治之出路。但現有關於錢穆清學史的研究，對

147 哈羅德・J・伯爾曼（Harold J. Berman）著，梁治平譯，《法律與宗教》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，1991），頁 157。

這一視角仍甚少關注。然而中國政治之理亂，卻是錢穆念茲在茲的使命，此一面向或許相當值得學者們再深入探析，本文之作用意即在此。

引用書目

一、傳統文獻

漢・鄭玄注，唐·賈公彥疏，《禮記注疏》，周何主編，《十三經注疏分段標點》第 12 冊，臺北：新文豐出版公司，2001。

魏・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，周何主編，《十三經注疏分段標點》第 19 冊，臺北：新文豐出版公司，2001。

宋・王安石，《王臨川全集》，卷 66，《四部備要》第 564 冊，臺北：中華書局，1965，聚珍仿宋版影印本。

宋・朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，臺北：正中書局，1970。

清・姚鼐著，楊家駱等點校，《惜抱軒全集》，臺北：世界書局，1967。

清・龔自珍著，王佩諍點校，《龔自珍全集》，臺北：河洛圖書出版社，1975。

清・管異之，《因寄軒文初集》，《續修四庫全書》第 1504 冊，上海：上海古籍出版社，2002，影印清道光十三年管氏刻本。

清・梅伯言，《柏梘山房全集》，《續修四庫全書》第 1513 冊，上海：上海古籍出版社，2002，影印清咸豐六年楊以增、楊紹穀等刻，民國七年蔣國榜補修本。

清・曾國藩著，郭漢民等點校，《曾國藩全集》，長沙：岳麓書社，2011。

清・龍翰臣，《經德堂文集》，《續修四庫全書》第 1541 冊，上海：上海古籍出版社，2002，影印光緒四年龍繼棟京師刻本。

二、近人論著

大衛・特雷西（David Tracy）著，馮川譯，《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》，上海：上海三聯書店，1998。

大西直樹、千葉真編，《歴史のなかの政教分離：英米におけるその起源と展開》，東京：彩流社，2006。

王汎森，〈陳寅恪與近代中國的兩種危機〉，《當代》復刊後第 5 期，1997 年 11 月，頁 44-63。

———，〈近代中國的史家與史學〉，《錢穆與民國學風》，上海：復旦大學出版社，2010。

王伯琦，〈法治與德治〉，《王伯琦法學論著集》，臺北：三民書局，1999。

王家泠，〈錢穆先生的「宋學」精神〉，《中國文學研究》第 26 期，2008 年 6 月，頁 187-220。

左玉河，《從四部之學到七科之學——學術分科與近代中國知識系統之創建》，上海：上海書店，2004。
皮錫瑞，《經學歷史》，臺北：藝文印書館，2004。
伊藤正己編，《外國法と日本法》，東京：岩波書店，1973。
江宜樺，〈西方「政治」概念之分析〉，林毓生主編，《公民社會基本觀念》，臺北：中央研究院人社中心，2014，頁 285-334。
朱維錚，〈關於錢穆研究〉，《走出中世紀二集》，上海：復旦大學出版社，2008。
李木妙，《國史大師錢穆教授生平及著述》，香港：新亞研究所，1994。
李惠宗，《憲法要義》，臺北：元照出版社，2006。
汪學群，《錢穆學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社，1998。
汪榮祖，〈錢穆論清學史述評〉，《臺大歷史學報》第 26 期，2000 年 12 月，頁 99-119。
余英時，《朱熹的歷史世界》，北京：三聯書店，2004。
吳展良，〈學問之入與出：錢賓四先生與理學〉，《臺大歷史學報》第 26 期，2000 年 12 月，頁 63-98。
吳龍燦，〈秦政成敗決在人道——錢穆政治哲學管窺〉，《錢穆研究暨當代人文思想國際學術研討會》，臺北：錢穆故居管理處，2010，頁 69-92
林毓生，《政治秩序與多元社會》，臺北：聯經出版事業公司，1989。
林聰舜，《明清之際儒家思想的變遷與發展》，臺北：臺灣學生書局，1990。
周國棟，〈兩種不同的學術史範式——梁啟超、錢穆《中國近三百年學術史》之比較〉，《史學月刊》2000 年第 4 期，頁 110-117。
胡昌智，《歷史知識與社會變遷》，臺北：聯經出版事業公司，1988。
胡文生，〈梁啟超、錢穆同名作《中國近三百年學術史》之比較〉，《中州學刊》第 1 期，2005 年 1 月，頁 157-162。
約翰・洛克（John Locke）著，瞿菊衣、葉啟芳譯，《政府論》，北京：商務印書館，1964。
———，吳雲貴譯，《論宗教寬容：致友人的一封信》，北京：商務印書館，2009。
威廉・葛德文（Godwin William）著，何慕李譯，《政治正義論》，北京，商務印書館，1980。
馬克斯・韋伯（Max Weber）著，錢永祥編譯，《學術與政治》，臺北：遠流出版社，1991。
哈羅德・J・伯爾曼（Harold J. Berman）著，梁治平譯，《法律與宗教》，北

京：生活・讀書・新知三聯書店，1991。
亞里斯多德（Aristotle）著，吳壽彭譯，《政治學》，北京：商務印書館，2009。
侯宏堂，《“新宋學”之建構——從陳寅恪、錢穆到余英時》，合肥：安徽教育出版社，2009。
姜虹，《錢穆的清代學術史著作研究》，大連：遼寧師範大學歷史系碩士論文，喻大華先生指導，2010。
徐國利，《錢穆史學思想研究》，臺北：台灣商務印書館，2004。
梁啟超，《清代學術概論》，臺北：臺灣商務印書館，1994。
———，《中國近三百年學術史》，臺北：華正書局，1994。
———，〈西政叢書敘〉，《飲冰室合集》第 1 冊，北京：中華書局，2003。
———，〈論政府與人民之權限〉，《飲冰室合集》第 2 冊，北京：中華書局，2003。
梁淑芳，《錢穆文化學研究》，臺北：文津出版社，2008。
陳勇，〈「不知宋學，則無以平漢宋之是非」——讀錢穆先生《中國近三百年學術史》〉，《錢穆先生紀念館館刊》第 8 期，2000 年 12 月，頁 194-205。
陳弱水，〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《公共意識與中國文化》，臺北：聯經出版事業公司，2005。
陳弘毅，〈憲政主義〉，林毓生主編，《公民社會基本觀念》，臺北：中央研究院人社中心，2014，頁 1-25。
郭齊勇，《錢穆評傳》，南昌：百花洲文藝出版社，1995。
翁有為，〈錢穆政治思想研究〉，《史學月刊》1994 年第 4 期，頁 62- 67。
強世功 ，〈法律移植、公共領域與合法性——國家轉型中的法律（1840-1980 年）〉，蘇力、賀衛方主編，《20 世紀的中國：學術與社會（法學卷）》，濟南：山東人民出版社，2001，頁 47-171。
黃俊傑，〈儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，《儒學傳統與文化創新》，臺北：東大圖書股份有限公司，1983。
———，《大學通識教育的理念與實踐》，臺北：臺灣大學出版中心，2015。
黃克武，〈錢穆的學術思想與政治見解〉，《國立台灣師範大學歷史學報》第 15 期，1987 年 6 月，頁 393-412。
黃源盛，《法律繼受與近代中國法》，臺北：黃若喬出版，2007。
———，《中國法史導論》，臺北：元照出版有限公司，2012。
張灝，〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，中央研究院近代史研究所編，《近世中國經世思想研討會》，臺北：中央研究院近代史研究所，1984。
———，〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，《幽

暗意識與民主傳統》，臺北：聯經出版事業公司，1992。
張壽安，〈禮、理爭議——清嘉道間漢宋之爭的一個焦點〉，中央研究院中國文哲研究所編委會主編，《清代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1994，頁 293-322。
———，〈打破道統，重建學統——清代學術思想史的一個新觀察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 52 期，2006 年 6 月，頁 53-111。
———，〈龔自珍論乾嘉學術：「說經」、「專門」與「通儒之學」——鉤沈一條傳統學術分化的線索〉，何佑森先生紀念論文集編輯委員會編，《中國學術思想論叢》，臺北：大安出版社，2009。
張冠茹，《梁啟超、錢穆對清代學術史的研究比較——以《中國近三百年學術史》為核心》，高雄：中山大學中國文學研究所碩士論文，楊濟襄先生指導，2012。
湯德宗，《權力分立新論》，臺北：元照出版社，2005。
———，《違憲審查與動態平衡》，臺北：天宏出版社，2014。
梅樂，〈錢穆《中國近三百年學術史》專論曾國藩之原因探析〉，《江蘇第二師範學院學報（社會科學版）》，第 30 卷第 3 期，2014 年 3 月，頁 76-79。
趙爾巽等撰，《清史稿》第 39 冊，北京：中華書局，2003。
閻鴻中，〈職分與制度——錢賓四與中國政治史研究〉，《臺大歷史學報》第 26 期，2006 年 12 月，頁 105-158。
錢穆，《國學概論》，《錢賓四先生全集》第 1 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《論語新解》，《錢賓四先生全集》第 3 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《宋明理學概述》，《錢賓四先生全集》第 9 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《朱子新學案（五）》，《錢賓四先生全集》第 15 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《中國近三百年學術史》，《錢賓四先生全集》第 16 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《中國近三百年學術史》，《錢賓四先生全集》第 17 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《中國學術思想史論叢（五）》，《錢賓四先生全集》第 20 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《中國學術思想史論叢（八）》，《錢賓四先生全集》第 22 冊，臺

北：聯經出版事業公司，1995。
———，《學籥》，《錢賓四先生全集》第 24 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《中國思想通俗講話》，《錢賓四先生全集》第 24 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《中國學術通義》，《錢賓四先生全集》第 25 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《現代中國學術論衡》，《錢賓四先生全集》第 25 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《國史大綱》（上）《錢賓四先生全集》第 27 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《國史大綱》（下）《錢賓四先生全集》第 28 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《國史新論》，《錢賓四先生全集》第 30 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《中國歷代政治得失》，《錢賓四先生全集》第 31 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《民族與文化》，《錢賓四先生全集》第 37 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《人生十論》，《錢賓四先生全集》第 39 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《政學私言》，《錢賓四先生全集》第 40 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《文化與教育》，《錢賓四先生全集》第 41 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《世界局勢與中國文化》，《錢賓四先生全集》第 43 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《中國文學論叢》，《錢賓四先生全集》第 45 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
———，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，《錢賓四先生全集》第 51 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。
劉海靜，《二十世紀前半期的清學史研究——以章太炎、劉師培、梁啟超、錢穆為中心》，上海：上海大學歷史系博士論文，陳勇先生指導，2011。
蕭公權，《中國政治思想史》（下），臺北：聯經出版事業公司，1986。

薩孟武，《中華民國憲法新論》，臺北：三民書局，1990。
戴景賢，《錢賓四先生與現代中國學術》，香港：中文大學出版社，2014。
羅志田，〈道咸「新學」與清代學術史研究——《論中國近三百年學術史》導讀〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2006 年第 5 期，頁 5-15。
嚴復，〈論治學治事宜分二途〉，王栻主編，《嚴復集》第 1 冊，北京：中華書局，1986，頁 88-90。
———，《政治講義》，王栻主編，《嚴復集》第 5 冊，北京：中華書局， 1986。

"Bu Tong De Xing, Bu Zu Yi Zong Zheng": An Analysis of the Reason Why Qian Mu Admired Zeng Guofan in *Chinese Academics History of the Recent 300 Years*

Hsu, Hui-chi *

Abstract

Current studies have pointed out the reason why Qian Mu (1895-1990) showed admiration for Zeng Guofan (1811-1872) in his *Chinese Academics History of the Recent 300 Years* (Zhongguo Jin Sanbainian Xueshushi) was that Zeng's academic tradition followed Cheng Zhu Lixue (Cheng-Zhu Learning). Such tradition coincided with Qian's standpoints about the "Han Song Men Hu Zhi Jian" (Han-Songs factions). This explanation is credible, but has not taken into account the historical context of Qian's contemporary scholarship. This article demonstrates that Qian's admiration originated not only from his favor on Zheng's training of Song Xue (Song Learning), but also from the political ideal of the two unions of Ming Ti and Da Yong and Sheng De and Da Ye in the Song Dynasty.

Unlike the traditional Chinese political thought, the rationale of the western constitutionalism implied strong suspicion of rulers' morality. In China, "Professional Political Principles" could be a solution on a matter of laws in addition to "Morality (one of the four branches of Confucian scholarship)." It was unavoidable that Qian Mu had projected the historical context of his own time into his comments on Zeng Guofan's work and raised questions accordingly. The western politics valued laws. Additionally, religions functioned as a device to enhance morality. On the contrary, China was less religious. How could the politics of China be completely westernized? At the end, this study made comments on the strengths and weaknesses of Qian Mu's political viewpoints.

Keywords: Qian Mu, Scholarship of the Qing Dynasty, *Chinese Academics History of the Recent 300 Years*, Zeng Guofan

* Doctor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.