臺大文史哲學報　第九十四期
2020年11月　　頁33~76
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202011_(94).02

錢穆對「宋學」之詮釋——以其對西方憲政思想之反省為核心*

許　惠　琪**

摘　要

現有文獻對錢穆所謂「宋學」的闡釋，甚少從民初以來西方憲政思想衝擊的脈絡出發。本文指出「宋學」是強調「修身」與「治國」體用不二的學術系統，宋儒「性即理」、「心即理」之說發皇「天人合一」觀念，肯定了「天下有道」的政治境界，肇端於個人心性中本有之天道、天理，從而使中國政治兼含啟迪心性的宗教教化功能。錢穆重新詮釋宋學的危機意識在於：西方社會在訴諸法律制衡的憲政制度外，尚有宗教教化之功。若大幅移植西方憲政，放棄以教化澄清政治的宋學，則整體社會僅有法律制衡，欠缺提升的力道。

關鍵詞：錢穆　宋學　西方憲政思想

2019.05.24 收稿，2020.02.14 通過刊登。
* 本文承兩位匿名審查人惠賜修改意見，專此致謝！
** 國立臺灣師範大學共同教育委員會國文教育組兼任助理教授。
Email: d97121001@ntu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

錢穆（1895-1990）於《宋明理學概述‧序》中說：「顧余自念，數十年孤陋窮餓，於古今學術略有所窺，其得力最深者莫如宋明儒。……未嘗不於國家民族世道人心，自任以匹夫之有其責。……知天良之未泯。自問薄有一得，莫匪宋明儒之所賜。」[1]錢穆對宋明儒學充滿虔敬嚮慕之情，此人所共知，但何謂「宋學」？余英時在《朱熹的歷史世界》中說：「長期以來，……我們早已不知不覺地將道學或理學理解為專講心、性、理、氣之類的『內聖』之學。至於『推明治道』的『外王』之學，雖非全不相干，但在道學或理學中則處於非常邊緣的位置，這一理解在現代學術分類中呈現得更為明確，道學或理學已完全劃歸哲學的領域。通常所謂『宋明理學』實際上已成為宋明時期中國哲學的同義語。……本書斷定宋代儒學的整體動向是秩序重建，而『治道——『政治秩序』——則是其始點。道學雖然以『內聖』顯其特色，但『內聖』的終極目標不是人人都成聖成賢，而仍然是合理的人間秩序的重建。」[2]余氏依據史料重新勾稽「宋學」以「內聖」開「外王」的企圖，此說承自其師錢穆，甚至錢穆在「宋學」與當時傳入的西方憲政思想的對比上，較余氏有更多闡發。然而現有文獻對錢穆「宋學」意涵的界說，於政治思想層面，或有再深拓的空間。

侯宏堂《「新宋學」之建構——從陳寅恪、錢穆到余英時》一書內容豐贍，但較可惜的是「述」多於「論」。書中第二部分「錢穆對『宋學』的現代詮釋」，[3]列舉五個子目：「融釋歸儒的宋學血脈」、「開創近代的宋學地位」、「明體達用的宋學精神」、「綜匯貫通的宋學氣象」、「天人合一的宋學境界」。涉及政治思想者為「明體達用的宋學精神」，但僅言及宋代以來「創通經義」與「革新政令」乃儒學之兩大動向，至於道德本體與政治實用間的聯繫，似欠交代。侯氏於「融釋歸儒的宋學血脈」、「天人合一的宋學境界」兩個子目中，言及宋儒援釋入儒，使儒家「內聖」體系更加完備。也論及二程（程顥 1032-1085，

1 錢穆，〈序〉，《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），頁 8。本文所引用之錢穆著作，均出自《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。另，引文中所標舉之粗體字，為筆者所加。

2 余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》上冊（北京：生活．讀書．新知三聯書店，2004），頁 117-118。

3 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），頁 94-209。

臺灣大學學術期刊資料庫

程頤 1033-1107）、朱熹（1130-1200）關於理、氣、心、性等議題的建構，但未進一步深入討論的是：宋儒張皇先秦「天人合一」觀念，並吸收佛、道思想，而帶有宗教性質，以及政治與宗教的關係。至於錢穆詮釋「宋學」所欲回應的時代議題究竟為何？書中疏略了民初以來憲政大幅西化的局勢。

至於其他文獻，或有將錢穆所謂的「宋學」歸納為昌明師道、推廣古文的文化革新運動，以及注重治道的政治革新運動，但何謂「治道」卻言之欠詳。[4] 或有認為，錢穆「宋學」的特色是崇尚義理、標榜道德節操、嚴於夷夏之防。[5] 但傳統學術之歸趨均不離義理，極少僅是單純的「方法論運動」，以「義理」概括「宋學」，恐怕過於籠統。且推崇道德、張揚民族意識，固是「宋學」內涵之一，但尚有更深刻意蘊待闡發。此外亦有將錢穆對「宋學」的推崇，窄化為敬仰朱熹的門戶之見，[6]但以門戶之見來概括一位學者的論學宗旨，也稍嫌武斷。

錢穆所謂「宋學」寓有濃重的政治理想，而研究錢穆政治思想者，較著重在制度層面的剖析，[7]關於其「傳統政治非專制」的觀點也有精深的研究，[8]這

4 汪學群，《錢穆學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁 129-159。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。

5 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。許剛，〈宋學精神與漢學工夫——錢穆與張舜徽清代學術史之比較〉，《齊魯學刊》2011 年第 4 期，頁 55-59。

6 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。路新生，〈錢穆《中國近三百年學術史》中幾個值得商榷的問題〉，《歷史教學問題》2001 年第 3 期，頁 13-16。

7 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。孫天培，《錢穆政治哲學思想研究》（南昌：江西師範大學哲學系碩士論文，易燕明先生指導，2015）。沈文博，《文化世界中的政治意識——錢穆「政道論」研究》（武漢：華中師範大學歷史系博士論文，何卓恩先生指導，2018）。姚中秋，〈再思張君勱、錢穆之爭：文明與憲制之辯〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》第 32 卷（2017 年第 2 期），頁 15-25。

8 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 38 期（2006 年 12 月），頁 105-158。該文離開西方政治關注「權力」的觀點，回到傳統政治講求「職分」的立場，君有君之「職分」、「義務」，臣有臣之「職分」、「義務」，重新評價錢穆政治思想。學位論文方面，則有劉媛媛，《文化衛道的困境與理想：錢穆「傳統政治非專制論」考評》（上海：上海師範大學人文與傳播學系碩

臺灣大學學術典藏資料庫

都給予本文相當啟發，但筆者更關注學術思想對政治運作的先導作用，畢竟「於人倫修養中產出學術，再由學術領導政治。」[9]是錢穆一貫的主張。

因而本文聚焦在「宋學」「天人合一」理念關照下，政治所融攝的宗教屬性，並與西方憲政背後，超世與現世二分；宗教與政治兩析的基本預設比對，以此建構錢穆對「宋學」的詮釋，及其所欲回應的時代議題——民初以來西方憲政思想的衝擊。

另外，在此先就本文題目略作說明。錢穆常言「西方政治」、「西方政體」、「西方政權」、「西方法律」，從較嚴謹的憲法觀點而言，這樣的說法或許不夠精確。西方的概念極廣，可以是英國較強調立法權、國會至上的「內閣制」；也可能是行政權強大的美國「總統制」；還可能是具「換軌」設計的法國「雙首長制」。但這些制度的理論基礎共同源自洛克（John Locke, 1632-1704）、孟德斯鳩（Baron de Montesquieu, 1689-1755）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）透過憲法限制國家權力，以保障人權的主張。這種強調分權制衡，防止國家及執政者濫權的理念，即西方人所稱的“Constitutionalism”，晚清民初以來的法律學者譯作「憲政主義」、「憲政主義思想」，是將政治秩序訴諸法律制約的思想。[10]錢穆並非專研西方法學之專家，其一生治學所繫，在歷代政治之理亂，素來慣由學術、文化角度衡斷政治，用詞上的未臻嚴謹，本不必苛責。但為求精確，並兼顧「主義」兩字並非研究中國學術思想史慣用詞彙，因此本文採用「憲政思想」這一名詞。又錢穆並非以西方諸國政治制度的細部比較為核心，而是關注西方憲政背後共同的理論根據：「社會契約論」預設下出現的憲政思想，以之為「宋學」政治觀的參照對象，因此本文不再細分西方各國，而稱「西方憲政思想」。

二、「心性」為「治平」之基礎：錢穆論「宋學」

陳來指出：二十世紀宋明理學的研究特點是「哲學史的研究」，從西方哲學的問題意識決定研究方向，較乏對宋明理學發展歷史進行周全的探究。[11]宋明理學家固然在心性、有無、動靜等議題上有細緻思辨，但「內聖」的建構，

士論文，蕭功秦先生指導，2010）。

9 錢穆，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 52。

10 參見：林子儀、葉俊榮、黃昭元、張文貞，《憲法——權力分立》（臺北：新學林出版公司，2016），頁 8-20。

11 陳來，〈中國宋明儒學研究的方法、視點和趨向〉，《浙江學刊》2001 年第 3 期，頁 33。

臺灣大學學術期刊資料庫

意在作為「治平天下」的「外王」之先決條件，本末不可倒置。[12]錢穆說：

> 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。[13]

> 約禮，則實施之於政事，而上企德行之科。[14]

近代學術襲用西方分科觀念，將宋學視為談心性理氣之哲學。錢穆則明白指出，宋學乃「實施之於政事」的經世之學，其特色在以「德行」為「政事」之基礎。

錢穆又說：

> 論宋、明學淵源，當著眼范仲淹、胡瑗，則得其真相矣。[15]

> 胡瑗所講，曰經義，曰時務，實皆政治學。[16]

「宋學」是胡瑗（993-1059）、范仲淹（989-1052）所講的政治學。其將「經義」與「時務」綰合為一。即是士人以經書義理陶育身心，出而主持時政，自然仁民愛物。

在《中國近三百年學術史》中，錢穆引用朱熹《五朝名臣言行錄》中劉彝（1029-1086）對答神宗問胡瑗與王安石（1021-1086）孰優之語，劉彝指出胡瑗講學蘇湖，培育士人道德，一改晚唐浮躁士習，士人德行提升之後，出而主政，自然河清海宴。因此劉彝說：「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。」[17]錢穆又接著說：

> 劉氏此言，不徒善道其師，蓋宋學精神，劉氏數言亦足盡之。所謂「道德仁義聖人體用，以為政教之本」者，此正宋儒所以自立其學以異於進士場屋之聲律，與夫山林釋老之獨善其身而已者也。……故安定湖學，分經義、時務兩齋，經義其體，時務其用也。……蓋

12 詳參余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》下冊，頁 306-520。
13 錢穆，〈略論孔學大體〉，《學籥》，《全集》第 24 冊，頁 3。
14 錢穆，《論語新解》，《全集》第 3 冊，頁 383。
15 錢穆，《國史大綱（下）》，《全集》第 28 冊，頁 910。
16 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。
17 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 16 冊，頁 3，「引論 兩宋學術」。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 自唐以來之所謂學者，非進士場屋之業，則釋、道山林之趣，至是而始有意於為生民建政教之大本，而先樹其體於我躬，必學術明而後人才出。[18]

唐人在佛道出世境界中提升心性，在科場中獵取政治地位，道德與政治之關聯不甚緊密。但「宋學」精神即是「道德仁義聖人體用，以為政教之本」，是政治與道德密切結合的學術系統。胡瑗講學蘇湖，設「經義齋」、「治事齋」，前者以經書義理啟迪士人心性，後者注重實際施政之典章制度、簿書訟獄。「政教之大本」必然「先樹其體於我躬」，由士人之躬行修德，而後立己立人，遞進政治大業。

先秦儒學本有將政治視同道德教化的傾向。《論語》說：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」[19]又說：「君子之德風；小人之德草。草上之風，必偃。」[20]政治即是執政者端正己身，感化百姓。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：『修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸。』」[21]「安百姓」的基礎在「修己」。《大學》八條目也彰明「治平天下」「壹是皆以修身為本。」[22]這種視政治如同道德教化的思想，在宋代得到前所未有的發揚。[23]

所以錢穆說：

> 從程伊川、朱晦翁到明末的劉蕺山，他們對當代皇帝進言，都把當朝的一切禮樂制度且擱在一邊，而先談格、致與誠、正。他們且先

18 同上註。

19 魏．何晏集解，宋．邢昺疏，《論語注疏》，卷 12，周何主編，《十三經注疏》第 19 冊（臺北：新文豐出版公司，2001），頁 278。

20 同上註，頁 279。

21 魏．何晏集解，宋．邢昺疏，《論語注疏》，卷 14，周何主編，《十三經注疏》第 19 冊，頁 339。

22 漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，《禮記注疏．大學》，卷 60，周何主編，《十三經注疏》第 12 冊，頁 2447。

23 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。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 教皇帝做聖人，暫不想教皇帝當明王。他們認為只有成了聖人纔能當明王，這正如由本以達末，這是宋學與漢學精神上的大差異。[24]

就儒家而言，政治即是聖王對百姓的教化，宋學與漢學都未離開此一基本立場。但宋學更加強調「聖人」與「明王」、「制度」與「格、致、誠、正」等「心性」之學的本末問題。漢代儒生對皇帝的進言，當然也強調仁心仁政，但更多涉及國家行政、經濟政策、軍事邊防等制度層面，如：賈誼（200B.C.-168B.C）上〈治安策〉，言中央與地方的權力分配；漢昭帝時召開的「鹽鐵會議」，由政府財政主管與民間儒士，相互辯難，為皇帝提供意見，當中分析鹽鐵國營與民營之利弊，稅收之分配。[25]而北宋程頤〈上仁宗皇帝書〉勉勵皇帝「慮天下」、「行王道」；南宋朱熹獲孝宗召見，由其〈癸未垂拱奏箚〉，可知其對皇帝力陳格物致知之道，勸以義利之辨、三綱之立。[26]因為宋儒認為「只有成了聖人才能當明王」。

在〈宋明理學之總評騭〉中，錢穆說：

> 依照《大學》八條目，宋、明儒似乎是對誠意、正心工夫多用了，以修身、齊家為極，而對上面治國、平天下工夫，終嫌少用了。漢、唐儒乃及北宋初期，可謂對治國、平天下工夫多用些，而對誠意、正心工夫，較不如濂溪、明道以下之更注重、更深入。……如此言之，先秦儒以下，終是向外工夫勝過了向內，而到宋、明理學諸儒則終是向內工夫勝過了向外。這可謂是此兩時代儒學一區別。[27]

《大學》八條目是完整的內聖外王體系，漢唐與宋明之儒學當然都在這一大體系之中，但各有所偏，漢唐側重「治國、平天下」，宋明對「誠意、正心」的工夫用得更多、更深。

錢穆認為宋代「誠意正心」與「治平天下」間的本末關係，被進一步強調，這一取向，在學術上，展現為《四書》學的興盛；在政治社會上，體現為「士

24 錢穆，〈孔子與春秋〉，《兩漢經學今古文平議》，《全集》第 8 冊，頁 298。
25 錢穆，《中國歷代政治得失》，《全集》第 31 冊，頁 24-30。
26 參見：余英時，《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，頁 425-428。
27 錢穆，〈宋明理學之總評騭〉，《中國學術思想史論叢（七）》，《全集》第 21 冊，頁 377。

臺灣大學學術期刊資料庫

人政府」型態，並助長「講學風氣」。

（一）宋代《四書》學之興盛

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。」[28]《大學》治國平天下「壹是皆以修身為本。」的說法，最能代表宋代政治思想。

錢穆說：

> 下至宋代，以《大學》與《中庸》並重，並與《論語》、《孟子》同稱《四書》。可見中國孔子儒家之學以**心性為基本，治平為標的**，一切學問必以政治治平大道為歸宿。故曰：「學而優則仕，仕而優則學。」[29]

面對佛、道的壓力，儒學需要新的詮釋方可建立起自己的心性體系，舊的《五經》文本已無法再做開展，於是儒者們尋找其他文獻資源。《大學》、《中庸》本屬《禮記》之篇章，中唐韓愈（768-824）、李翺（772-841）及宋代周敦頤（1017-1073）、二程汲取其中談格物致知、言理言性處，融合佛、道思想，嘗試建立儒家的「心性學」。《論語》談「性相近」，談「下學上達」可提供理學家論述「天地之性」、「氣質之性」的依據。《孟子》原僅列《漢書・藝文志》〈諸子略〉，中唐韓愈〈原道〉以其直接孔子道統，且其談「才」、談「氣」、言「情」、言「盡心」大可作為理學家開拓心性論的資源。於是《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》成了宋儒論學的新經典。二程較早將此四本書並列，《宋史・道學傳・序》說二程「表彰《大學》、《中庸》二篇，與《語》、《孟》並行。」[30]之後此四本書已成顯學，各家均藉此建立自己的思想體系，最後朱熹在二程基礎上，綜合諸家，完成《四書章句集注》。而儒學論心性的最終旨趣，不是超凡出世，而是落在現實的治平大業，所以說《四書》的形成是倫理與政治、內聖與外王一體化的標示。[31]因此錢穆說宋代《四書》的出現，彰顯

28 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集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 12、16。

29 錢穆，〈略論中國政治學一〉，《現代中國學術論衡》，《全集》第 25 冊，頁 208-209。

30 元・脫脫等撰，〈序〉，《宋史・道學傳》，《二十四史》第 16 冊（北京：中華書局，2008），頁 3235。

31 楊儒賓，《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），

臺灣大學學術期刊資料庫

「儒家之學以心性為基本，治平為標的。」

錢穆又說：

> 荊公新政失敗，於是又轉出伊洛理學來。伊洛興起，那時的學術風氣又變了。他們看重「教」更過於看重「治」。因此他們特別提出《小戴記》中《大學》這一篇，也正為《大學》明白地主張把「治國」「平天下」包括到「正心」、「誠意」的一條線上來。於是孟子和孔子更接近，周公和孔子則更疏遠。在韓愈以前，常還是「周孔」並稱的，到伊洛以後，確然變成為「孔孟」並稱了。這正如漢人言「黃老」，而魏晉人言「老莊」，這中間正有同樣的意義。換言之，在此以後，便更看重了孔子「內聖」之一面，而偏忽了孔子「外王」的一面。毋寧是因其有內聖之德，而始證其有外王之道了。因此而堯、舜、禹、湯、文、武、周公的地位也變了。他們之可更看重者，也全在其內聖之德上，而不在其外王之道上。於是遠從《尚書》「十六字傳心訣」，一線相承到孔孟，全都是「聖學」，不再是「王道」。換言之，他們更不注意到漢人「五德終始」、「三統更迭」的那一套說法。禮樂制度變成形而下，灑掃應對可以直上達天德。治國、平天下，該從「心」上做工夫。堯舜事業說成「如一點浮雲在太空」。因於這一轉變，而王荊公的《三經新義》又不得不轉成朱晦翁之《四書集注》了。[32]

王安石以《三經新義》作為熙寧變法之理論依據。二程伊洛之學，批評其重制度的更革，忽略人心的陶育，以致失敗。二程「看重『教』更過於看重『治』」，尤其標榜《大學》，兩人均著有《改正大學》，因為「《大學》明白地主張把『治國』、『平天下』包括到『正心』、『誠意』的一條線上來。」把政治的基礎安置在心性道德的教化之上。在這種「聖學」乃「王道」之前提的思考脈絡下，《孟子》地位大幅提升，張載（1020-1077）、二程以《孟子》「盡心」、「養氣」之說，提出人心道心之別、氣稟清濁之分，既然「治國、平天下，該從『心』上作工夫」，《孟子》既能為儒家心性學提供資源，那麼「孔孟」取代「周孔」乃當然之事。繼韓愈〈原道〉之後，宋代孫復（992-1057）、石介

頁 1-16。

32 錢穆，〈孔子與春秋〉，《兩漢經學今古文平議》，《全集》第 8 冊，頁 296-297。

臺灣大學學術期刊資料庫

（1005-1045）、程頤均有「道統」之說，以孟子上接孔子。[33]如前述，北宋時期較早將《論》、《孟》、《學》、《庸》四本書合而觀之者，乃二程伊洛之學。最後南宋朱熹在二程的基礎上，融貫諸家而成《四書章句集注》。朱熹《四書章句集注》強調「德重於位」，維繫政治清明的力量，在君子、聖人之德，而非政治勢位。《論語集注》中解釋「子曰：《書》云：『孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」時，朱熹指出「孝於親，友于兄弟，又能推廣此心」即是「為政」，「何必居位乃為為政乎？」[34]得君行道，居其位，固是為政的直接途徑，但躬行孝悌，修己安人、立己立人，亦是完成政治大業，因為中國政治的最高境界，即在人人道德之完善。朱熹《中庸章句・序》說：「若吾夫子則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。」[35]孔子「雖不得其位」，但其功所以超邁堯舜，正在其「繼往聖，開來學」，以教育啟迪人心，人人均成善人，即達成理想的政治境界。宋代《四書》學發展的成熟，標示「有內聖之德，而始證其有外王之道」的政治理想。

錢穆在《朱子新學案》「朱子之四書學」中說：「故（朱熹）教人讀《論語》以立其根本，讀《孟子》以觀其發越，讀《中庸》以求其微妙處，而終必首之以《大學》以定其規模也。」[36]因為「吾國自宋以下，八百年來，《大學》成為識字人第一部必讀書。齊家、治國、平天下，一以修身為本。」[37]《大學》把治國、平天下的基礎，安置在「壹是皆以修身為本」，使中國政治寓含宗教修身成德的色彩，所以錢穆說：

> 中國儒家思想，本來寓有極濃重的宗教精神的。他們抱著天下太平、世界大同的觀念，本想要融合全世界一切人類，來共同到達這一種理想的和平生活的境界。他們對人類個別的教導，便是人類相互間的孝、弟、忠、恕、愛、敬，他們對人類社會共通間架之建立，便有他們修身、齊家、治國、平天下的大抱負。由人人的孝、弟、忠、恕、愛、敬，到達家齊、國治、天下平的時運，便是天下太平世界大同。中國儒家把「政治」和「宗教」兩種功能，融通一貫，因此

33 詳見夏長樸，〈尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義〉，《北宋儒學與思想》（臺北：大安出版社，2015），頁 139-211。

34 宋・朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003），頁 59。

35 同上註，頁 14-15。

36 錢穆，《朱子新學案（四）》，《全集》第 14 冊，頁 251。

37 錢穆，〈再論中國社會演變〉，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 60-61。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 不許有帝國主義之向外征服與不平等的民族界線。在中國人目光下，只有「教化」是向內向外的終極目標。[38]

「由人人的孝、弟、忠、恕、愛、敬，到達家齊、國治、天下平的時運。」這便是《大學》所說的以修身、齊家為始點，遞進治國、平天下。因為政治是一種由內向外的「教化」活動，啟迪人心內在本有之善，人人都能外顯為「孝、弟、忠、恕、愛、敬」的倫理，則「人類社會共通間架」得以建立，政治自然清明。這種把政治視為道德的「教化」、啟迪，以達成「理想的和平生活的境界」，俾使「天下太平」、「世界大同」的理念，很接近宗教教化人心、澄清社會的精神，所以說「中國儒家把『政治』與『宗教』兩種功能，融通一貫。」

（二）宋代士人講學正心之道義責任

中國士人本就有講學澄清世道的志業。王夫之（1619-1692）《讀通鑑論》說：「……管寧在遼東，專講《詩》、《書》，習俎豆，非學者勿見。……有明王起，而因之敷其大用。即其不然，而天下分崩、人心晦否之日，獨握天樞以爭剝復，功亦大矣。……漢末三國之天下，非劉、孫、曹氏之所能持，亦非荀悅、諸葛孔明之所能持，而寧持之也。」[39]管寧（158-241）終身不仕，之所以說他操持三國天運，「獨握天樞以爭剝復，功亦大矣」，是因他講學陶育人心，端正風習，較諸有政治功業的荀悅（148-209）、諸葛亮（181-234），居功更大。錢穆也認為三國時期第一流人物，非管寧莫屬。[40]

宋代以後，儒者的政治抱負，從「王天下」走向「教化天下」，「師儒」式的「教化」更重於「君王式」的「治平」。[41]錢穆認為，中國歷史發展所以不完全被政治權力支配，正是因智識份子以獨立精神展現道義理想，匡正、輔翼現實政治。士人所扮演的師儒角色，尤其重要。[42]

錢穆說：

> 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

38 錢穆，〈宗教再澄清民族再融合與社會文化之再普及與再深入〉，《中國文化史導論》，《全集》第 29 冊，頁 193。

39 清．王夫之，《讀通鑑論》第 3 冊（北京：中華書局，1975），卷 9，頁 620-621。

40 錢穆，〈如何研究歷史人物〉，《中國歷史研究法》，《全集》第 31 冊，頁 109。

41 李紀祥，《明末清初儒學之發展》（臺北：文津出版社，1992），頁 2-3。

42 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 79-80。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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。[43]

中國傳統政治最早由宗室、外戚、軍人組成之政府，漸變為「士人政府」，「士人政府」是就政府機構中官僚的組成成員而言，而非政權歸屬於士人。[44]東漢以後，政府官僚多由士人組成。[45]東漢至中唐，出身門第的士人仍具有相當之政治勢力，晚唐門第漸衰。宋代乃有大量的平民的「士」階層之崛起，進則通過科舉出仕，退則為師。[46]他們超越「狹義的貴族門第性」，「帶有一種嚴正的淑世主義」，[47]為相為師，以「講學明道」改進政治。政治之良窳不憑恃法律或宗教，而是倚賴「士人自身之道德」。理學家所以談心性、談理氣，是要使士人自身修德成聖，在朝則正己安民，在野則講學四方，化民成俗。宋代理學的興起「非程朱私意所得而把持驅率」，而是適應「天下乃為舉子士人之天下」的結構。畢竟沒有門第憑藉的士人，所以能抗衡當道，堅持政治理想，所倚恃的是道德精神。

中唐以前，門第出身之士人仍具有相當政治勢力，他們重視家業的持盈保泰，但「宋後的學者絕不是那樣，他們早非門第貴族。他們既不講出世，亦不在狹義的門第觀念上來講功業、禮教。」[48]他們所謂的「功業」並非門第勢力的擴張，而是以教化維繫、提升政治。白衣士人研究理學，自身成德，之後從事教育，目的是要以道德仁義來批駁政治，以「師道」匡扶「君道」。他們的理想是「『師道』還應在『君道』之上」，[49]他們在朝則為王者之師，以心性理氣等內聖之學「格君心之非」，[50]他們教育皇帝的目的，在端正君德，聖君

43 錢穆，《中國近三百年學術史》，《全集》第 17 冊，頁 766。

44 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 38 期（2006 年 12 月），頁 112-113，註 14。

45 錢穆，《國史大綱（上）》，《全集》第 27 冊，頁 37，「引論」。

46 錢穆，《國史大綱（下）》，《全集》第 28 冊，頁 628、884-893。

47 同上註，頁 892。

48 同上註，頁 894。

49 同上註，頁 895。

50 「格君心之非」原出《孟子．離婁》，原文作「孟子曰：『人不足與適也，政不足間也，惟大人為能格君心之非。君仁，莫不仁；君義，莫不義；君正，莫不正。一正君而國定矣。』」意指君子為政之道，首重端正君主心術，君主心術端正，國家自然安定。漢．趙岐注，宋．孫奭疏，《孟子注疏》，卷 7 下，周何主編，《十三

臺灣大學學術期刊資料庫

自能行仁政。他們主張「皇帝也該學道修德」[51]所以「程伊川在經筵亦主坐講，謂：『天下重位惟宰相與經筵。天下治亂係宰相，君德成就責經筵。』」[52]通過「經筵」端正君主德行，則風行草偃，天下大治。士人在野則講學四方，化民成俗，善人既多，政治自然清明。「他們沒有門第憑藉，又不肯採取佛教出世態度，爾為爾，我為我，嚴格與政治割席分疆。在他們則只想把人文中心的『道理』二字來說服上下。」[53]白衣士人所以斡旋政局的憑藉，並非門第勢力，而是理學家所講的「道理」，「把人文中心的『道理』二字來說服上下。」對上，則為王者之師，以「道理二字」「格君心之非」；對下，以「道理二字」化育民俗，轉移風氣，以此革新政治。

錢穆認為王安石變法失敗後，宋代士人覺悟到「外王」的基礎在「內聖」，更加強調講學正心的功夫。[54]他說：

> 他們熱心講學的目的，固在開發民智，陶育人才。而其最終目的，則仍在改進政治，創造理想的世界。宋、明儒理論上的世界，是「萬物與我一體」。所由認取此萬物一體者，在我謂之「性」，在外謂之「理」。……認識此理後應有之活動或工作，則為《大學》一書所包括。(即「明明德」、「新民」、「止於至善」之三綱領，以及「格

經注疏》，第 20 冊，頁 335。後理學家以此為政治之根本，例如：程頤曰：「治道亦有從本而言，亦有從事而言。從本而言，惟從格君心之非，正心以正朝廷，正朝廷以正百官。若從事而言，不救則已，若須救之，必須變。大變則大益，小變則小益。」宋．朱熹編，〈伊川先生語一〉，《二程遺書、二程外書》（上海：上海古籍出版社，1995），卷 15，頁 127。楊時曰：「唯孟子之言，常於毫髮之間剖悉利害之所在，使人君化焉而不自知。夫如是，其在朝廷則可以格君心之非而其言易行也。」宋．楊時，《龜山集四》，卷 10，王雲五主編，《四庫全書珍本》第 992 冊（臺北：臺灣商務印書館，1973），頁 16。朱熹亦曰：「蓋講和之計決而三綱頹、萬事隳；獨斷之言進而主意驕於上；國是之說行而公論鬱於下，此三者，其大患之本也。然為是說者，苟不乘乎人主心術之蔽，則亦無自而入。此熹所以於前日之書不暇及他，而深以夫格君心之非者有望於明公。蓋是三說者不破，則天下之事無可為之理，而君心不正，則是三說者又豈有可破之理哉？」宋．朱熹，〈與陳侍郎書〉，《朱文公文集》（臺北：臺灣商務印書館，1980），卷 24，頁 317。

51 錢穆，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 180。

52 錢穆，《國史大綱（下）》，《全集》第 28 冊，頁 895。

53 錢穆，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 180-181。

54 錢穆，《國史大綱（下）》，《全集》第 28 冊，頁 896。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」之八條目是也。）[55]

宋儒熱心講學、教化萬民的目的，是要啟發人內在心性本有之「理」，循著格致誠正、修齊治平，層層外翻，最終達到以善人成就善政的理想政治境界。

這種通過啟迪內在善性以改進政治的教化方式，帶有宗教色彩。所以錢穆說：

> 其理想境界，則如朱子所云：「當世之人無不學。其學焉者無不有以知其性分之所固有，職分之所當為，而各俛焉以盡其力。此古昔盛時所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及。」……他們可說是一種「秀才教」。可說是范仲淹諸人以來流行於一輩自負以天下為己任的秀才們中間的宗教。……他們對自身同有一種嚴肅的態度，來遵行他們一種純潔高尚而肫摯的信仰。對他人則同時有一種開明的理性來傳播他們的信仰，而形成一種合理的教育。[56]

宋儒講學並非傳播外向、客觀知識，而是一種近乎宗教的「信仰」。他們要教導人察識其「性分之所固有」，由內在體驗天理，近似宗教感悟超越實體降臨的經驗。但最終的目的，並非超塵絕世進入天國佛界，而是人人養性修身，則社會風俗淳美，「俗美於下」自然「治隆於上」，終究要由誠意、正心、修身層層外翻到治國、平天下。

宋代士人之所以談義理，談心性，是要通過近似宗教淨化內在靈魂的經驗，教導人由內體悟天理，從個人修身做起，人人均修身，善人既多，善政自然水到渠成。所以錢穆說宋儒「表現出一種嚴肅的制節謹度」，以「正己」為始點，達成「正人」的政治境界。把教化與政治連成一氣，讓政治透顯出近乎宗教的教化色彩，「帶有一種宗教狂的意味」。[57]

55 同上註，頁 908-909。

56 同上註，頁 909-910。

57 同上註，頁 627。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、尚法律、重制衡：錢穆論西方憲政思想

如前述，漢學對於心性與政治的本末關係，雖不如宋學這般強調，但基本上仍未背離先秦儒學「修己安人」的大傳統。但西方憲政體制，卻是一套道德與政治分離，治平天下倚賴的是法律的監督、制衡（check and balance），較不強調「格君心之非」。

宋代《四書》學的興盛代表心性與政治緊密結合。但嚴復（1854-1921）汲取西方政治觀念後，卻說：

> 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。問中國古有此乎？曰：有之。……而《論》、《孟》、《學》、《庸》，亦聖人見其會通，立為公例，無疑義也。顧中國古書之短，在德行、政治雜而不分。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。[58]

《論》、《孟》、《學》、《庸》所體現的正是「德行、政治雜而不分」，把政治視為誠意正心、修身齊家等德行的擴大。而西方人認為政治獨立於德行之外，乃是講求權力分配、制衡的專門之學。

徐復觀（1904-1982）也指出：面對執政者私慾與人民權益的衝突，「中國歷史上的聖賢，是要從『君心』方面去解除此一矛盾，從道德上去解除此一矛盾，而近代的民主政治，則是從制度上、從法制上解除此一矛盾。」[59]近代民主憲政從權力分立的角度著眼，建立制度，而不企圖「格君心之非」。

吳庚前大法官在《憲法理論與政府體制》中說：「西方國家的憲政制度，其最初構想不在使政府有充分的效能，而是以限制政府權力，即建立所謂有限政府（limited government），俾能達到保障個人自由的目的。其方法之一便是將政府的權力，劃分為行政、立法、司法，使權力互相牽制。」[60]民初以來我國所學習的西方憲政制度，將政治看作是一種權力的運作、分配、節制，而非道德的發顯。這種以法律（尤其是憲法）分化政府權力，使之有所限縮，避免

58 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。

59 徐復觀，〈中國的治道 讀陸宣公傳集書後〉，《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版公司，1982），頁 493。

60 吳庚、陳淳文，《憲法理論與政府體制》（臺北：作者自印，2017），頁 48。

臺灣大學學術期刊資料庫

一權獨大侵害人民，以建構「有限政府」的構想，稱為「憲政主義」、「憲政主義思想」，[61]其內涵便是「法治國原則」（Rule of Law），也就是說法律最重要的目的，不僅是「為了要求人民遵守法律」，「而是反過來，為了要求公權力保障人民。」「因此對公權力的結構與行使有所規劃與限制」。[62]法律的目的，在節制國家權力，方法是分散權力，使行政、立法、司法彼此牽制。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。由人民選舉「代議士」監督政府，代議士享有法規範的制定權但並無執行權。法律的執行，交由行政機關，但必須遵守「依法行政原則」，不得於立法者所制定的法律之外，干涉人民自由。民主憲政國家尤其重視獨立的司法機關，非但處理傳統的民事、刑事案件，更設「行政法院」，於執政者的行政權過度擴張時，加以制裁，保障民權，而司法機關所依據的法律，又源自立法者的創設。三權之間，彼此監督制衡，各自有其行使的界線，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。[63]

這種強調監督、制衡的憲政思想，目的在防止暴君出現，與宋代以來期待明君，將政治的重心，訴諸聖王教化的主張，大相逕庭，因此，錢穆說：

> 中國社會民眾對政府常抱一種信託與期待的態度，而非對立與監視的態度。若我們說西方政權是「契約的」，則中國政權乃是「信託的」。契約政權，時時帶有監督性。而信託政權，則是放任與期待。因此中國政治精神，不重在主權上爭持，而重在「道義上互勉」。[64]

西方「時時帶有監督性」的憲政制度，背後的思想依據是「社會契約論」。盧梭（Rousseau）在《社會契約論》指出：自然狀態下人人雖有完全無拘束的權利，但彼此侵奪爭執，每個人的人身和財富處於不穩定狀態，於是人們組成國

61 陳弘毅，〈憲政主義〉，收入林毓生主編，《公民社會基本觀念》（臺北：中央研究院人文社會科學研究中心，2014），頁 1-25。

62 劉幸義，《法治國家與法律效力》（臺北：翰蘆圖書出版公司，2017），頁 17。

63 關於民初以來，我國學習西方憲政思想、憲政體制的議題，可參見：李惠宗，《憲法要義》（臺北：元照出版公司，2006），頁 39-57、59-78。湯德宗，《違憲審查與動態平衡》（臺北：天宏出版社，2014），頁 300-321。

64 錢穆，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 130。

臺灣大學學術典藏資料庫

家，簽訂契約將個人權利讓渡給國家，以調和彼此衝突的權利。這個契約即是法律的原初型態。[65]但國家畢竟是抽象的概念，一方面必須由執政者行使權力代為執行契約的內容，另一方面，要防止執政者藉此擴權。所以盧梭又說：「國家是由於它自身而存在，但政府則只能是由於主權者而存在的。所以君主的統治意志就只是，或者只應該是公意識或法律，他的力量只不過是集中在他身上的公共力量罷了。」[66]君主的意志、力量必須嚴格限定在執行契約（法律）的範圍之內，因為契約（法律）代表的是人民之公意。所以說，「契約政權」下的君、民關係是「對立與監視」，人民時時以法律防止、監督執政者自我擴權而成暴君。傳統政治則是「放任與期待」，不強調對權力的限制，並期待明君修己正人、成己成物。

契約政權下，防止、監督執政者濫權的方法，是以法律節制其權力，因此，錢穆又說：

> 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群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。[67]

「社會契約論」下，國家的出現、執政者的權力限縮了人民在自然狀態下的天賦人權，但又是一種調和人群生活必要之惡。因此，人民必須極其謹慎地限制國家及執政者的權力，以免其超越共同生活的協定（即社會契約、即法律的根源）之外。所以錢穆說「羣認法律為個人用以對抗社會之工具」，法律是人民用以對抗國家、執政者自我擴權，以保障天賦人權的工具。孟德斯鳩（Montesquieu）提出三權分立的模式，防止濫權。三權彼此制衡，一權無法獨大，如此則執政者的權力被匡限在法律範圍之內，人民不受侵害。

65 盧梭（Rousseau）著，何兆武譯，《社會契約論》（北京：商務印書館，1997），頁 23。

66 同上註，頁 80。

67 錢穆，〈中國人之法律觀念〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 233-234。

臺灣大學學術期刊資料庫

但錢穆顯然不認同這種強調監督、制衡的憲政思想，他說：

> 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。……人生之最高目標在其個人之「道德」與大群之「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。[68]

「西方文化為國家的、權力的」西方憲法強調監督、制衡國家及執政者權力，以保障公民權利。所以西洋語源學脈絡中，「法律」和「權利」為同義詞，拉丁文中的“jus”兼具「法律」及「權利」的雙關義。德文中「法律」及「權利」都作“Recht”。[69]西方法諺說：「法之任務在乎宣示何者構成權利，何者構成權利之侵害。」[70]「法律乃客觀的權利，權利乃主觀的法律。」[71]不同於西方憲政以監督、制衡為主力，中國政治的基礎「歸極於以『修身』為本」。「國家之職分在護導人民道德之長進」，聖王先端正自身，再感召、教化萬民，不受教化者，方才以法律懲處之。所以說「中國傳統政治觀念下法律地位之低下」，法律是聖王教化萬民，最後不得不採的手段。

錢穆高度肯定宋代以來，「聖人」與「明君」、「修己」與「治平」體用不二的政治思想，乃是出於對當時模仿西方的憲政制度的反省。他對「士人政府」的嚮往、對宋代士大夫講學的讚許，正是憂心當前憲政西化下，政治脫逸教化，僅是權力制衡的程序，喪失提升力道。

如前述，錢穆認為宋學與漢學之不同，是更強調「成了聖人才能當明王」，

68 同上註，頁 234-235。

69 鄭玉波編譯，《法諺二》（臺北：三民書局，1988），頁 16。

70 同上註，頁 15。

71 同上註，頁 16。

臺灣大學學術期刊資料庫

[72]但西方權力分立的憲政思想，恰好相反，發源於「對暴君的恐懼（Tyrannophobia）」，而非對「明王」的期待，[73]其背後的預設是基督教原罪論下，對執政者人性幽暗面的戒慎恐懼。[74]洛克（Locke）、孟德斯鳩（Montesquieu）為了嚴防執政者惡性擴大、膨脹權力侵犯人權，用憲法架構三權分立的制度，防止一人獨攬大權；以民選之代議士制定法律，用立法權監督執政者的行政權，所以洛克（Locke）強調：「（執政者）應該根據既定的和公布的法律來行使……也使統治者被限制在適當的範圍之內」。[75]

西方人認為政治權力的出現，是調配人群生活利益的「必要之惡」。因此不期待執政者能如宋代士人般「作之君，作之師」。所以英國思想家威廉・葛德文（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。」[76]但錢穆卻對宋代以來，士人扮演師儒角色，講學正心以提升政治的文化極其嚮往，並以此批評西方憲政制度。他說：

> 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，則人群共通有自由。[77]

宋代士人在朝為王者之師，「以教養領袖為事」，使「聖人」成為「明王」的保證。在野則講學民間，教化萬民，以善人為善政的基石。但西方憲政視執政者為可能膨脹權力的惡人，政治運作倚賴的不是君、師的教化，而是法律的監

72 錢穆，〈孔子與春秋〉，《兩漢經學今古文平議》，《全集》第 8 冊，頁 298。

73 Eric A. Posner, and Adrian Vermeule, The Executive Unbound: After the Madisonian Republic （New York: Oxford University Press, 2013）, 176-205. 作者自譯。

74 張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1992），頁 33-78。

75 洛克（Locke）著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》（北京：商務印書館，2009），頁 87。

76 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。

77 錢穆，〈中國學術特性〉，《中國學術通義》，《全集》第 25 冊，頁 241-242。

臺灣大學學術期刊資料庫

督、制衡。

因而，錢穆對宋代以來「以德行與學問為標準的『士人政權』」，「脫離不了『智識與學養』」的教化模式，格外嚮慕。[78]並指出西方透過選舉選出代議士監督執政者的模式，並非真可落實民主，乃為特定階級、政黨所操縱，實為貴族政權、富人政權、軍人政權，反不如中國自宋代以來出身「平民」的「士人政府」，標榜道義與教養。[79]因此，他特別讚揚孫中山五權憲法，在三權分立之外，兼融考試權與監察權，以考試拔擢民間賢良之士，並沿襲臺諫文化，以士習風尚，作為政治清明之基礎。[80]

四、政治與宗教關係：錢穆詮釋「宋學」之危機意識

詮釋學家特雷西（David Tracy）提出「詮釋危機」之說，他指出：「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。」[81]詮釋者常是立足自身時代，對舊經驗是否應延續產生危機感，[82]因而重新詮釋經典，企圖理解過去，以確立當前的處境，並且預斷未來。錢穆之所以從政治向度重新詮釋宋學，所面臨的時代危機是：宋代所確立的「內聖」與「外王」體用合一的政治思想，如何面對西方憲政的挑戰？他從政治與宗教的互動，思考此一議題。

（一）中國政治的宗教蘊涵

中國傳統思想遠在春秋、戰國時代，就有將個人道德與政治安危聯繫一體的看法，此一理論的基礎是「天人合一」，即人與最高的、超越的世界之間存在神秘的溝通管道，因此個人心中道德的發顯，即是天道的體現，道德上的優入聖域與政治上的撥亂反正，乃體用不二的關係.，此稱為「內向（在）超越」，

78 錢穆，〈中國傳統政治〉，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 113。

79 錢穆，〈中國政治與中國文化〉，《世界局勢與中國文化》，《全集》第 43 冊，頁 246-253。

80 錢穆，〈中國傳統政治與五權憲法〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 7-10。

81 特雷西（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。

82 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。

臺灣大學學術期刊資料庫

乃是相對於西方人否定現實世界與超越世界間可直接聯繫的「外向超越」。[83]人心可上通於天，則個人之「心靈秩序」，即是天道的體現，於是「心靈秩序」可以超越現實的一切，成為政治秩序。「天道」可在「盡性」中由「心」契悟，並外顯為「天下有道」的政治境界，於是人們遇到困難的政治問題，往往期盼通過內在修德以化解之。這便是由「天人合一」觀念而建立的「內在超越」思想。[84]

這種強調人心修德為政治樞紐的思想，到了宋代到達顛峰，具體的事例，是《大學》的地位，受到前所未有的推崇，《大學》中治國、平天下「壹是皆以修身為本」的觀念，被宋儒大力提倡。[85]錢穆對格、致、誠、正、修、齊、治、平的《大學》「八條目」，更是念茲在茲。[86]《大學》的政治觀即是將家國天下的基礎建築在個人修身養心，而個人之身心所以能達至善境界，又是因天所賦予的善性，此即錢穆所謂的「天人合一」。[87]

83 參見：余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業公司，2014），頁 225-226、236。

84 參見：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集》，頁 3-19。林毓生，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁 6-8。

85 參見：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集》，頁13。

86 錢穆稱引《大學》「八條目」之處，屢見不鮮，如：錢穆，《中國思想通俗講話》，《全集》第 24 冊，頁 48，「第二講性命」。錢穆，〈中國學術特性〉，《中國學術通義》，《全集》第 25 冊，頁 239-240。錢穆，〈中國文化之地理背景〉，《中國文化史導論》，《全集》第 29 冊，頁 19。錢穆，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 200。錢穆，〈如何探究人生真理〉、〈中國人生哲學 第一講〉，《人生十論》，《全集》第 39 冊，頁 68-69；162-163。

87 「天人合一」在中國思想史上具多重意義。殷周時期以「天」為人格神，天、人的關係是皇權受神權庇佑。後儒家中的思孟學派以道德為中介，取「義理天」之意，將天和人統一起來，以為人性稟於天賦，至善至高。宋儒大加張皇「義理天」的概念。張載說：「天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。」清．王夫之，〈誠明〉，《張子正蒙注》（北京：中華書局，1975），頁 94。程頤說：「自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。」宋．朱熹編，〈伊川先生語八上〉，《二程遺書、二程外書》，卷 22 上，頁 232。朱熹說：「天人本只一理，……天即人，人即天。」宋．朱熹著，宋．黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，2004），頁 387。陸九淵也說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」宋．陸九淵著，鍾哲點校，《陸

臺灣大學學術期刊資料庫

依據錢夫人胡美琦的記述，錢穆晚年澈悟到，一切中國文化都可歸結到「天人合一觀」，「天人合一」四個字，是錢穆生前給國人最後的贈言，亦是其認為中國文化對人類未來最大之貢獻。[88]錢穆說：「中國人認為人類之各自有其心靈，亦由於此最高存在之天而來。因此個人之內心，乃及於全人類之心與心之間，亦必有其原始和諧乃及終極和諧之一境。中國人認為，必由各個人先求內心和諧，然後乃可企及於人類相互間之和諧。必由人類自身和諧，乃可企及於宇宙一切萬物之大和諧。此在中國人理想中，謂之『天人合一』」[89]「天為人所不知，而個人之內心，則個人可以自知。若自心和諧，則覺安。若自心不和諧，則覺不安。因此，中國人認為，只要我心安，便是有合於天了，此之謂『心安理得』」。[90]天理、天道內在於人之「性」或「心」中，「盡心」、「知性」、即可感悟天理，與最高存在之天相通。這用宋儒的話來說，便是「性即理」、「心即理」。[91]

相較於宋儒「性即理」、「心即理」之說，將道德根源安置於內，西方政治哲學家查爾斯・泰勒（Charles Taylor）卻說：

> 在一個重要的意義上，我們因理性而認可的「道德根源」並非在我們內部。它們可被看作外在於我們，而在於至善當中；或許我們對高級狀況的認可，應當被看作某種發生在我們和這種善的秩序之間「位置」上的事情。只要理性是實質地被規定，只要秩序的正確眼光是理性的規則，那麼我們成為理性的，就不應極其明確地被描述為發生在我們之內的某種事情，毋寧更應該描述為我們與我們處於

九淵集》（北京：中華書局，1980），卷 36，頁 483，「年譜」。錢穆「天人合一」思想承襲宋人說法，意指天理、天道內在於人性、人心。至於道家所謂「天人合一」是指順應自然，排除人為干擾。參見：方克立主編，《中國哲學大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1994），頁 75-76。景海峰，〈儒家「天人合一」思想的歷史脈絡及當代意義〉，收入鄭宗義、林月惠主編，《全球與本土之間的哲學探索——劉述先先生八秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2014），頁 551-581。

88 錢穆，〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，錢胡美琦，〈後記〉，兩文均收入錢穆，《世界局勢與中國文化》，《全集》第 43 冊，頁 419-423、424-429。

89 錢穆，〈中國傳統文化與宗教信仰〉，《中國文化叢談》，《全集》第 44 冊，頁 102-103。

90 同上註。

91 錢穆，〈中國人之宇宙信仰及其人生修養〉，《世界局勢與中國文化》，《全集》第 43 冊，頁 88-90。

臺灣大學學術期刊資料庫

其中的更大的秩序的聯繫。[92]

西方人認為「『道德根源』並非在我們內部」，「他們可被看作外在於我們」。至善境界不可能「發生在我們之內」。則人僅能向外透過宗教「對高級狀況」產生聯繫。順此思路，修身的依據不可完全憑藉我心，必須倚賴我心之外的宗教。

錢穆對於中西文化如何安置道德根源的差異，也有所認識。他說：「西方宗教家只希望神降入我心來，這是無限超越在有限之外。」[93]「在自心之外求『神的至善』」[94]相較之下，儒家在自心之內求至善，「中國儒家則主張『盡心知性』、『明心見性』，而發見我性內具之善。」[95]此即宋儒所說的「性即理」、「心即理」，如此，則「『自盡我心』、『自踐我性』，其本身即已是一種無限與至善了。」[96]

「天賦善性」、「天人合一」，是先秦儒學即有的觀念，宋儒吸收佛、道資源後，大力發皇彰顯，表現在程朱的「性即理」，以及陸九淵（1139-1193）的「心即理」。這種追求無限「善性」的修養功夫，雖不似宗教向外追求神的降臨，卻也近似宗教精神。所以錢穆說：

> 宋儒講學，仍不脫有極嚴肅的宗教氣，這為什麼呢？因宋儒思想中，已羼進了、染上了，許多魏晉以下道家與佛家的思想在裡面。……宋儒……他們把一個「理」字，來替出了道家之「無」與佛教之「涅槃」。他們因此承認宇宙是一個合理的宇宙，則人生也該是一個合理的人生。其出現，其存在，皆有理。其所以要修身、齊家、治國、平天下，也都全有理。[97]

宋儒有嚴肅的宗教習氣，因他們援佛、道入儒，重建儒學的心性論，以「天理」代替道家之「無」與佛教之「涅槃」，「理」是宇宙間最高的精神實體，只要

92 查爾斯．泰勒（Charles Taylor）著，韓震等譯，《自我的根源：現代認同的形成》（南京：譯林出版社，2001），頁 183。

93 錢穆，〈性與命〉，《湖上閒思錄》，《全集》第 39 冊，頁 142。

94 同上註。

95 同上註，頁 142-143。

96 同上註，頁 143。

97 錢穆，《中國思想通俗講話》，《全集》第 24 冊，頁 48，「第二講 性命」。

臺灣大學學術期刊資料庫

發顯心性中的天理，自可貫通修身、齊家到治國、平天下。宋儒對「理」的契悟，很接近宗教對超越精神的感知。

而宋儒雖有濃重的宗教習氣，但其「理在心內」的主張，卻不同於西方宗教之求理於外，因而，錢穆又說：

> 宋儒說「性即理」，此一「理」字亦便是命。宋儒常說「天理」，正猶先秦儒之言「天命」，惟理雖在外，亦在內，因我既在理之內，理亦宜為我所有。故陸王又要說「心即理」，理就主宰一切。故陸王又要說「良知」即是你的主宰，此即是說主宰亦在我之內，而不在我之外。儒家理論之最要處，正在認得此不為我有者其實即為我所有。而此種境界卻不以祈禱得之，此為儒家與宗教不同之又一關鍵。[98]

宋儒雖有朱、陸之異，但都不離「天人合一」、「天賦善性」的大傳統。朱熹說「性即理」，性乃天所賦予，純粹至善，「性」雖不同於人的形氣之心，卻寓存於心中，「人性則可不為形氣所拘，由己性直通於天理。此處要有一番工夫，此一番工夫則全在心上用。」[99]「性是體，其發而為工夫則在心，心屬用」，[100]「心」雖雜形氣，但從心上用工夫，仍可上通天理，所以說「理亦宜為我所有」。而陸九淵直接說「心即理」，良知就在我之內，「實即為我所有」。因此，追求宇宙間最高的天理，不是向自身之外，另一個超自然的對象祈禱，而是反求諸己，反求放心。所以錢穆說宋儒體驗天理的境界，近於宗教與最高精神實體溝通，但其「不以祈禱得之，此為儒家與宗教不同之又一關鍵。」

西方人將至善的上帝安置在人心之外，則無法完全肯定人在現世人生、現世政治、社會生活當中，可以充分契及最高天道，尚須憑藉宗教才能於死後的超世優入聖域。而宋儒所主張的「性即理」、「心即理」使人不必憑藉超世的宗教，自能在現世的家庭生活、政治社會之中，通過教育，啟迪內在善性，修身成德，人人均成善，則理想的社會結構、政治秩序自然水到渠成。這便是宋儒標舉《大學》誠意、正心而後修身、齊家、治國平天下的原因。所以錢穆又說：

98 錢穆，〈性與命〉，《湖上閒思錄》，《全集》第 39 冊，頁 144。
99 錢穆，《朱子新學案（一）》，《全集》第 11 冊，頁 49。
100 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 《大學》云：「為人君，止於仁。為人臣，止於敬。為人子，止於孝。為人父，止於慈。與國人交，止於信。」此乃中國人所講人文修養之主要綱領。所謂「人文」，則須兼知有家庭、國家與天下。此三者，即今人所謂之「社會」。要做人，得在人群中做，得在家庭、國家乃至天下社會中做。……慈、孝、仁、敬、信五德，皆發源於人心，即人性。心同則理同，性同則德同。分雖殊，理則一，亦可云德雖殊，性則一。人心與生俱來，其大原出自天，即性。故人文修養之終極造詣，則達於天人之合一。人之處家，便可教慈教孝。處國及人群任何一機構中，便可教仁教敬。人與人相交接，便可以教信。故中國傳統文化精神，乃一切寄託在人生實務上，在人生實務之道德修養上，在教育意義上。中國文化之終極理想，則全人生變為一孝、慈、仁、敬、信之人生，全社會變為一孝、慈、仁、敬、信之社會，天下則是一孝、慈、仁、敬、信之天下，宇宙亦如一孝、慈、仁、敬、信之宇宙。此惟人文中心、道德精神之彌綸貫徹，乃始能達到此境界，完成此理想。[101]

「人心與生俱來，其大原出自天，即性」、「故人文修養之終極造詣，則達於天人之合一」，性即理、心即理，天賦善性，「天人合一」的境界，肯定最高的天道、天理可落實在現世人間，所以說中華文化是「人文中心」。因此，中國人不期待死後進入天國，而是企圖通過現世具有「教育意義」的「人文修養」（而非超世的宗教啟示），在現實生活中的家庭、國家、天下發顯善性，自然成就理想的政治秩序。「所謂『人文』，則須兼知有家庭、國家與天下」。既然天賦善性，通過教育，自可啟迪心性當中本有的孝、慈、仁、敬、信，「則全人生變為一孝、慈、仁、敬、信之人生，全社會變為一孝、慈、仁、敬、信之社會，天下則是一孝、慈、仁、敬、信之天下」，自可以個人道德的啟迪為始點，建立理想社會，達成理想政治境界。這便是《大學》所說的，由誠意正心、修身齊家，自能治國、平天下。

「天下有道」的政治境界，是通過教育，將個人心性中之天理、天道外顯，個人修身成聖的工夫，與西方宗教淨化靈魂有近似處，但不完全相同，因為，

101 錢穆，〈中國的哲學道德與政治思想〉，《民族與文化》，《全集》第 37 冊，頁 50-52。

臺灣大學學術期刊資料庫

「天人合一」的觀念，造就了儒學的「人文精神」，從而肯定個人可在現實人世的社會、政治等群體當中，修持、發顯天賦善性。理想政治即是透過教育、教化力量，啟導人內在固有之善性，人人成善，善人自然成就善政。這種帶有教化意味的政治思想，從宋代開始被進一步強調，錢穆說：

> 北宋開始，……書院講學，……把和尚寺裡的宗教精神，正式轉移到現實社會。要把清靜寂滅究竟涅槃的最高出世觀念，正式轉變成修身、齊家、治國、平天下的中國傳統人文中心的舊理想。……而仍須不放棄那一段對大群關切的宗教熱忱。[102]

宋代士人所以重視講學，是要「把和尚寺裡的宗教精神，正式轉移到現實社會」是教導人在現世的社會、國家當中修身成善。「士人政府」的政治型態下，平民士人沒有門第憑藉，「只想把人文中心的『道理』二字來說服上下。」[103]對上則「格君心之非」，讓「聖王」成為「明君」的保證，對下則化民成俗，是把政治視為一種「教化」而非「統治」，一旦人人之善性被啟迪，人人均修身齊家，自然國治天下平。這種教化精神，帶有宗教功能，但卻非寄託於超世的宗教，而是堅守「中國傳統人文中心的舊理想」。

在《宋明理學概述》中，錢穆再次指出，這種政治與宗教彼此融攝的傳統，在宋代得到發揚，他說：

> 胡瑗的經義齋，便是要人「明體」；治事齋，則是要人「達用」。晚唐五代以來，進士輕薄，只知以聲律浮華之詞，在場屋中獵取富貴，那不算是「用」。稍高的便逃向道院佛寺，求長生出世，講虛無寂滅，那不算是「體」。宗教所講，與政治所用，截然成兩事。趙普告宋太宗：「陛下以堯舜之道治世，以浮屠之教修心。」修心是做人主要條件，試問：既以浮屠之教修心，又如何能以堯舜之道治世？……。胡瑗在棲真觀十年，正從當時這樣的政治習慣，社會風氣，宗教信仰種種問題上沈下心苦思苦學，纏始得為此後宋學開新方向，為當時教育奠新基礎。[104]

102 錢穆，《國史新論》，《全集》第 30 冊，頁 179。
103 同上註，頁 181。
104 錢穆，《宋明理學概述》，《全集》第 9 冊，頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

宋儒修心成聖，近似宗教，但與晚唐五代佛、道之「求長生出世，講虛無寂滅」不同，他們是在現實人生當中成善成德。其從政治國，也不是「在場屋中獵取富貴」，並非功名權力的襲奪，而是以堯舜聖賢之道教化百姓。胡瑗講學蘇湖，設「經義齋」及「治事齋」，前者以經書義理陶育學者心性，後者則教授政事實務，先談「修心做人」立其大本，再結合「堯舜治事」，以求經世實用，把「宗教所講」與「政治所用」合成一事。換言之，宋學精神，便是以道德教化作為政治清明的保證，帶有近似宗教的教化精神，但又著眼現實人世。

「天人合一」觀念在宋儒闡發之下，表現為《大學》「八條目」中「格致誠正」與「修齊治平」／「內聖」與「外王」緊密綰合的現象，政治的起點，是個人氣質之性的淨化、提升，這帶有近似宗教的教化色彩。所不同者，是在現世的人群社會生活中完成對天理、天道的體踐，而非寄託於生命終結後的超世彼岸。

（二）西方宗教對政治的輔翼作用

如前述，宋代以來「盡心」、「知性」即可上通天道的觀念被進一步發皇，天道可完全寓顯於心性之中，「天下有道」的政治局面，即是通過教育發明吾心，使天道外顯。所以說中國政治（尤其宋代以後）帶有近似宗教的教化功能。相較於宋代以來更加強調的「天人合一」觀念，西方社會傾向將個人與上帝、俗世與超世看做是有限與無限的關係，有限無法完全認識無限。[105]

韋伯（Max Weber ,1864-1920）在《中國的宗教：儒教與道教》第八章「儒教與清教」比較儒家思想與改革後的基督教。他說：

> 面對地上的事物，與儒家的天真立場（naive stand）形成強烈對比的，清教倫理的理解是：對「俗世」的一種鉅大的、激烈的緊張對立。正如我們會進一步詳細了解到的：每一種以其理性的、倫理的要求而與世界相對立的宗教，都會發現其自身同樣地與世界的非理性處於一種緊張的狀態。……我們已看到，儒教（在意圖上）是個理性的倫理，它將與此一世界的緊張性降至絕對的最低點——無論是對現世採取宗教性的貶抑、還是實際的拒斥，都減至最低的程度。這個世界是所有可能的世界中最好的一個！人的本性被賦予倫理上的

105 參見：林毓生，《政治秩序與多元社會》，頁 7。余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 221-226。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 善（ethisch gut）。每個人在這一點上，如同在其他所有的事物上一樣，只有程度上的不同，而其本質與其能夠達到無限完美的能力，則是相同的。[106]

儒家大幅降低「俗世」與「超世」間的拒斥、緊張關係，甚至「這個世界是所有可能的世界中最好的一個」，現世與超世是疊合的，超越的「道」可顯現於形下世界。孟子說：「道在邇而求諸遠」、[107]《中庸》說：「子曰：『道不遠人。』人之為道而遠人，不可以為道。」[108]道即在人世、人心之中，因而不須憑藉宗教的救贖，人心自可契悟天道、天理。宋儒「性即理」、「心即理」之說，更加強人心對天理的充分把握。因此韋伯說儒家看來「人的本性被賦予倫理上的善」、「能夠達到無限完美的能力。」但清教徒卻相反，「超世」乃「對『俗世』的一種巨大的、激烈的緊張對立」，絕對的、超越的天道與凡俗的現世是對立的，就此而言，人心不可能完全契及天理，「超凡入聖」之道，不可能全憑向內逆覺、反求放心，尚須向外乞求宗教救贖。所以韋伯（Max Weber）又說：「（清教徒）認識到自己獲得救贖的召喚的唯一辦法，只有透過意識到在此一短暫生命之中，對超世俗的上帝及其意志有一種中心的、統一的關係，亦即聖化（Heiligung）。」[109]人必須憑藉上帝的召喚，才能徹底淨化靈魂。

西方思想傾向強調「俗世」與「超世」的緊張關係，則現世的人性，永遠無法完全契及「至善」，極須倚賴宗教救贖，與法律制約，前者乃超世的宗教境界，後者乃俗世的政治場域，政治不可能過度期待人性的自我提升、淨化，必須高度倚賴法律制衡執政者的權力，並以法律作為最大公約數，協調人與人間相互衝突的慾望。至於淨化靈魂屬於宗教領域的事，政治與宗教分屬兩事。[110]

林毓生說：「西方的民主是與政教分離的傳統與對政治權力的特性的識見分不開的。……西方思想對於政治權力必然腐化——因此必須以法治下的制度加以制衡——的觀念，主要來自於對政治特性的識見，而不是西方道德主體性

106 馬克斯．韋伯（Max Weber）著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》（臺北，遠流出版事業公司，1991），頁 294-295。

107 漢．趙岐注，宋．孫奭疏，《孟子注疏》，卷 7 下，周何主編，《十三經注疏》第 20 冊，頁 323。

108 漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，《禮記注疏．中庸》，卷 52，周何主編，《十三經注疏》第 12 冊，頁 2202。

109 馬克斯．韋伯（Max Weber）著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，頁 307。

110 同上註，頁 302-303。

臺灣大學學術期刊資料庫

的觀念所涵蓋的。」[111]「西方政教分離的觀念與制度乃是根據認為精神世界與凡俗世界是絕對不同的兩個範疇的觀念而建立的。政府的意義與功能在於維持社會生活所需的外在秩序，教會的意義與功能則是秉承上帝的意旨指導人生內在的精神生活，兩者不能互相踰越。」[112]西方「憲政主義」思想（Constitutionalism）的落實，並非美國「人權宣言」或法國大革命一朝促成，這與他們俗世與超世／政治與宗教兩者區隔的長遠傳統息息相關。近代西方社會進一步走向政教分離，[113]更加正視政治的本質是權力，而非教化，「不是西方道德主體性的觀念所涵蓋的」，加以「社會契約論」的推波助瀾，「憲政主義」思想（Constitutionalism）才逐漸成形。「社會契約論」認為：政治權力正當性基礎源自公民集體同意，與教廷認可無關，而人民所以自願受政治權力拘束，乃因人群生活彼此衝突的利益，須要政治權力的協調，但又須嚴防執政者濫權，因此須以法律制約其權力。換言之，政治只是一種權力的行使、制衡、監督，與人內在的道德教化關連不大。畢竟人心既然無法完全契及上帝，俗世與超世之間永遠存在緊張關係，那麼俗世的政治不可能負擔變化氣質、淨化靈魂的功能。因此西方憲政思想是建立在俗世之上的理論，不企圖取代宗教做「修己安人」的教化活動。[114]

錢穆也指出西方憲政思想有其政治運作與宗教教化分離的長遠傳統。他說：在西方「凱撒之事由凱撒去管」，[115]上帝則不問俗世領域的事務。政治與宗教分離，是獨立於人倫道德之外的專業領域，講求的是權力的運作、制衡，宗教

111 林毓生，《政治秩序與多元社會》，頁 345-346。

112 同上註，頁 97。

113 「政教分離」（unification of state and the church）指西方在宗教改革之後，政府和教會的功能分離，世俗政權的合法性並不源自上帝，而是「社會契約論」下因全民同意而具正當性。宗教退出俗世，專管「靈」的層面，政治領域的運作，則憑藉法律。且國家不以法律扶植任何宗教，以保障人民信仰的自由。本文僅言中國政治擔負類似宗教的教化功能，而不稱為「政教合一」（union of religious and political），因為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；稍寬鬆的態樣是：教廷亦享有部分徵稅的權力、國王的權力須要教宗的支持。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。此部分可參見：大西直樹編，《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），頁 73-188。

114 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》，頁 285-334。

115 錢穆，〈中國學術特性〉，《中國學術通義》，《全集》第 25 冊，頁 241。

臺灣大學學術期刊資料庫

才擔負修身省心的教化任務。但在中國「不通德行、文學，即不足以從政」，[116]政治即是道德教化，是執政者對人民的風行草偃，而非人民以法律監督、制衡執政者之權力。

西方政治與宗教二分，因而政治的運作不得不倚賴法律。中國則反之，因此錢穆又說：

> 宋、明儒之所謂「天理」……其實只是一種心理境界。明道、象山所謂「心即理」，應從此處去看。但說到此處，則不得不承認孟子之性善論。因必承認性善，始可許人心以絕對的自由，始可教人向各自內心深處去求自己的準則與規律，否則把各人的準則與規律安放在外面，苟非依賴社會習俗、法律制裁，便須依賴宗教聖言。[117]

宋、明儒之所謂「天理」內在人心、人性，則立身行事，修身齊家、治國平天下，只須「向各自內心深處去求自己的準則與規律」。但在西方「耶穌教義主張人類原始罪惡論，人類祖先因犯了罪惡纏始降生為人類，因此人類非皈依上帝，皈依耶穌，將永不得贖罪與獲救。」[118]基督教「原罪論」的脈絡下，人性、人心先天帶有罪惡，人在現世中無法達到完全的「至善」，須仰賴外在的宗教救贖，乞求死後榮升天國。因此現世的政治場域，較無法期待人人修身成聖，而後治國、平天下。西方「社會契約論」下，政治僅是人們以「契約」（法律的最初原型）協調彼此利益，組成政治團體（即國家），並以法律約束執政者的權力。這便是錢穆所說的「把各人的準則與規律安放在外面」，那麼「苟非依賴社會習俗、法律制裁，便需依賴宗教聖言」。

錢穆固然指出宋代以來「天人合一」、「性即理」、「心即理」的觀念，高度肯定教化的功能，人人通過教育擴充心、性中之天理、天道，即能成就「天下有道」的政治秩序，這使得「吾國自古政治，即已兼盡宗教教育之任」，[119]不同於西方政、教二分。但錢穆更強調：「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能。」[120]西方憲政思想肇基於「政教兩

116 同上註。

117 錢穆，〈宋明理學之總評騭〉，《中國學術思想史論叢（七）》，《全集》第 21 冊，頁 375。

118 錢穆，《中國思想通俗講話》，《全集》第 24 冊，頁 38，「第二講 性命」。

119 錢穆，〈中國傳統政治與儒家思想〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 133。

120 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

剖」的長遠文化脈絡，但他們「有政治不可無宗教」，宗教在西方法治社會仍有無可替代的功能，所以錢穆又說：

> 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。……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民呢？……西方教育中有宗教一項，從小孩到老人，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。[121] 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，單講遵守法律，是不夠的。這是中西雙方的文化不同。[122]

錢穆接著又說：

> 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。[123]

「西洋人講法治，從他們的文化傳統講是對的。」「他們的民主政治必有憲法，亦是用來限制政權的」，這是因為「他們政教分」。在西方，政治是道德人倫

121 錢穆所謂「中國沒有宗教」，應是指中國的宗教無法作為人們安身立命的依據。他指出道家嚮往返本復初，佛教所謂涅槃境界，都是否定現世，回歸到宇宙原始狀態，因此無法為中國人在現實人生中建立起正向的價值。真正賦予人生積極意義的，是儒學。尤其宋代儒學以「理」代替道家的「無」與佛教的「涅槃」，發明內在天理的意義，是要落實到現世的修身、齊家、治國、平天下。（錢穆，《中國思想通俗講話》，《全集》第 24 冊，頁 48-49，「第二講 性命」。）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。不少人僅視佛、道為生命迷惘時，偶然的寄託，並未以之確立人生的信念。（錢穆，〈中國的師道〉，《文化與教育》，《全集》第 41 冊，頁 323-332。）

122 錢穆，《人生十論》，《全集》第 39 冊，頁 164-166。

123 同上註，頁 167。

臺灣大學學術期刊資料庫

之外的另一權力領域，專講權力的運作、制衡，三權分立的憲政體制，便是通過憲法的設計，讓權力分散在不同機關，彼此抗衡，使權力有所限制。西方憲政有其「政教分離」的長遠文化背景，但他們在政治之外，尚有宗教，「這是西方教人做人所在」,他們並非「徒法自行」，僅是不以政治擔負教化功能，並非不重教化。「中國沒有宗教，是講孔子之道的」，中國政治穩定的隱性力量，來自師儒的教化。因此錢穆高度肯定宋代儒者的講學志業，這使中國政治兼具宗教的教化性質，如同西方人有法律不可無宗教，中國政治亦無法單講法治。

所以錢穆又指出：西方「社會契約論」下，法律的功能「大體不過調和於各國人之意思」，[124]是人類為擺脫自然狀態組成國家，而定立契約（法律的原初型態），就彼此間相衝突的權利加以協調。又恐懼執政者假國家公權力侵害天賦人權，因此以國民最高意志（法律）制衡、限制其權力。但西方社會並非僅講法律，「西國宗教之與法律足以相輔而相成」，[125]西方人尚有宗教的教化力量。「中國則道德教訓存於學校」[126]宋代以後，士人講學書院、傳道民間，不同西式學校以傳播客觀知識為主，他們化民成俗、變化氣質的工夫，更是近似西方宗教淨化靈魂的教化功能。在朝廷的政治措施之外，發揮穩定社會的隱性力量。這很近似西方宗教與法律的相輔相成。「今國人競言西制，盛唱司法獨立，羨法治之不可攀」，實不知「西方於法堂外尚有教堂」，[127]西方人可以談「法治」是因他們的宗教發揮教化功能，因此可走向強調權力監督、制衡的憲政設計。

在〈宗教在中國思想史裡的地位〉一文中，錢穆說：

> 今天的中國人，對自己本有的一切都拋棄了，但新的宗教思想又不能建立。維持社會人心的，實在還是「天理」二字。[128]

宋儒「性即理」、「心即理」承認天理內在人性、人心。「天命之謂性」讓「修道之謂教」[129]成為可能。通過教化，發顯內在天道，人人成善，善人自可建立

124 錢穆，〈中國人之法律觀念〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 238。

125 同上註。

126 同上註。

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

128 錢穆，〈宗教在中國思想史裡的地位〉，《世界局勢與中國文化》，《全集》第 43 冊，頁 291。

129 漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，《禮記注疏．中庸》，卷 52，周何主編，《十三經

臺灣大學學術期刊資料庫

善政。西方憲政制度或可模仿，但宗教難以移植，帶有宗教色彩的宋學仍是維繫當今社會的主力。

錢穆所以昌明「宋學」，並非門戶之見，其永恆的關懷在於：世界不存在普遍性的文化發展模式，中國有自身獨特的、殊別於其他民族的歷史傳統。就中國歷史而言，佛、道是超世的，不涉入現實的秩序建構，「天下有道」的秩序，倚賴的是帶有宗教教化色彩的儒學（尤其宋代儒學）。宋代以後《四書》學的興盛，非但深化儒學的內聖體系，更加強政治與道德教化的關連。「士人政府」的型態下，士人承擔講學明道的重責，他們化民成俗、變化氣質，非但帶有嚴肅的宗教意味，更以之作為革新政治的前提。因此，錢穆對宋學的推崇，不僅門戶意識，背後的詮釋危機，是中西政治有無可強同之處，**西方政治倚賴法律，但整體社會尚須宗教教化力量，若中國拋棄了融攝宗教與政治雙重性質的「宋學」，走向西方憲政制度，則法律之外，並無足以提升、維繫社會的精神力道。**

與錢穆時代相當的蕭公權（1897-1981）卻對宋儒政治思想多有非議。其《中國政治思想史》完稿於 1940 年抗戰時的四川，1945 年於上海正式出版。當中說：

> 宋元兩朝可稱為儒學再度獨尊之時期，……此儒佛合流之新儒學醞釀至宋，遂成二程朱陸之理學，……其政論大旨則不外搬演《大學》、《中庸》之正心誠意，《孟子》之尊王黜霸與乎一治一亂諸陳說而已。[130]

宋代儒學吸納佛、道而成理學。但蕭公權認為理學家政治主張不外《四書》所言之「正心誠意」等「仁道」思想，乃先秦「為政以德」之「陳說」，實無新意。

蕭公權還指出二程「每以誠意格君，期為堯、舜」，[131]通過「格君心之非」，以達「正天下」的教化效果。陸九淵以為「政治之最高目的，為實現人類之道德生活」，「立教為政治之主要功用」，[132]此乃宋儒所以講學四方，教化天下之緣由。「天地為人類修身之準則，亦為政治生活之準則。」[133]因此，求治之

注疏》第 12 冊，頁 2189。

130 蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：中國文化學院出版部，1980），頁 455。

131 同上註，頁 507。

132 同上註，頁 509。

133 同上註，頁 510。

臺灣大學學術期刊資料庫

方，首在窮天地之「理」，「伊川考亭均以『窮理』為見道之方。」[134]程朱之政治思想肇端於《大學》之「格物窮理」，蕭公權說：

> 朱子……又謂：「格物者窮理之謂也，蓋有是物必有是理，……故因是物而求之，使是理瞭然於心目之間而無毫髮之差，則應乎事者自無毫髮之謬。是以意誠心正而身修。至於家之齊、國之治、天下之平，亦舉而措之耳。」蓋程朱之政治哲學大體上以《大學》一書為根據。[135]

如前述，宋代《四書》學的興盛，標示「內聖」與「外王」更緊密連結，程朱政治思想，即是依據《大學》八條目陸續開展，從「格物窮理」而後「致知誠意」，通過修身齊家，遞進治國、平天下的政治大業。

蕭公權對宋儒政治思想的建構，與錢穆雷同。但兩人的主觀評價卻迥異，蕭公權說：

> 抑儒學與雖受佛氏新血液之賜而產生理學，此混雜之寧馨兒僅表現絕世之哲學天才，而對於當時實際之政治問題則缺乏創新之貢獻。[136]

> 理學家之哲學思想，以受佛學之衝激與道教之影響，融會調和，遂成新穎嚴密之系統，開中國哲學史之新紀元。然其政治思想，則仍因襲陳說，無多創見。[137]

蕭公權認為宋儒的貢獻，在吸收佛道之後，於宇宙論及心性論方面做出更深微的哲學思辨，而成理學，但其政治思想因襲先秦「修己治人」的觀念，並無創獲。

蕭公權看法與錢穆恰好相反，如前述，錢穆認為宋代理學對佛、道思想的吸收，並非僅建立形上之哲學思辨，而是以積極面向人生之「理」，取代佛教之「涅槃」、道教「無」。宋儒肯定「性即理」、「心即理」，將正心修身向

134 同上註。
135 同上註，頁 511。
136 同上註，頁 457。
137 同上註，頁 511。

臺灣大學學術期刊資料庫

外層層開展為現世的齊家、治國、平天下，以宗教精神提升政治境界。

蕭、錢對宋儒政治思想之評價所以判若天壤，乃因其衡量的尺度迥殊。蕭公權取西方憲政防止「專制政體」的角度審視之，所以他說：

> 宋儒……期堯舜之心傳於專制政體發展垂成之際，其為不切實用之高談，無待深辨。[138]

從西方制衡「專制政體」的角度來看，宋儒等「格君心之非」，「期堯舜之心」，以教化為政治之本的做法，乃「不切實用之高談」，因為一旦人君無意「正心」而後「正天下」時，缺乏抗衡暴君的力量。所以說欲對抗「專制政體」，只能講求權力制衡。

因此蕭公權於 1945 年作〈中國君主政體的實質〉，此乃為辯駁錢穆於 1941 年所發表的〈中國傳統政治與儒家思想〉。[139]蕭文力證「秦漢以後二千年的政體是君主專制。」[140]科舉制度、諫官文化、丞相副署機制都無法有效制衡君權，宋代以來「格正君心」以教化天下的理想，於歷史上所能發揮的效果極其有限，甚且在民國以後的西化憲政體制下「定然要失去其實際上的應用價值。」[141]能夠制衡「專制政體」者，只有西方「法治」。蕭公權說：「所謂『專制』……與『法治』的政府相對照，凡大權不受法律之限制者謂之『專制』。」[142]如前述，西方所謂「憲政主義」（Constitutionalism）、「憲政思想」、「法治國原則」（Rule of Law）均在建立「有限政府」（limited government），也就是以法律限制政府權力，防止執政者侵害人民。蕭公權看來，如此方屬切用的政治思想。

蕭公權由西方憲政以法律限制權力，防止「專制」的角度，幾乎全面否定

138 同上註。

139 錢穆此文原登載於《思想與時代》，後收入《政學私言》。他於文中提出：科舉制度使政權向民間開放，丞相副署制、諫官糾彈制，體現民間出身的士人與君主「共治天下」。而士人之陶育培養，有賴教育，所以說「中國政治之終極責任在『教』」，因此宋儒「為之師即為之相」、「昌明治道於學校」（錢穆，〈中國傳統政治與儒家思想〉，《政學私言》，《全集》第 40 冊，頁 135、138。）

140 蕭公權，〈中國君主政體的實質〉，《憲政與民主》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁 77。

141 同上註，頁 76。

142 同上註，頁 65。

臺灣大學學術期刊資料庫

宋代以《四書》（尤其《大學》）為要旨，貫通修身與治國的思想，忽略了宋學的宗教精神，也未見到西方憲政與宗教彼此的互補。孟德斯鳩（Baron de Montesquieu）《論法的精神》除了提倡三權分立、彼此制衡的憲政制度外，還言及西方宗教在法治社會扮演的重要角色，他說：「宗教和法律主要的傾向應該是使人成為好公民，所以如果其中有一方背離了這個目標，另一方就更應堅持。」[143]「在法律力量微弱的時候，宗教是能夠支援國家的。」[144]西方社會的維繫，不僅倚賴法律的監督、制衡，宗教澄清世道的作用，更是不可忽視。所以孟德斯鳩又說：「人為法的制定為的是『好』，宗教為的是『最好』。『好』可能另有一種目的，因為『好』是有許多種類的；但是『最好』則只有一種，所以是不能改變的。」[145]法律僅能夠調和人際間的權利衝突，節制執政者權力以保障天賦人權，但在這之上，還應有宗教「最好」的境界，不斷指引、陶育整個社會，否則政治僅是權力的遊戲與權利的防衛。而宋學正是以宗教精神提升政治的學術系統。

誠如余英時所說的：錢穆是史學家而不是政治家，他所關注的不僅是具體的政治體制，更從深遠的文化、學術流變探討中國的出路。[146]這是他論宋學較蕭公權更為宏觀的所在。[147]蕭公權推廣西化憲政的熱忱當然值得肯定，但過度聚焦在制度的制衡力量，未如錢穆般從「天人合一」、「性即理」、「心即理」等宏遠的關照面向，思考宗教與政治的彼此維繫。

錢穆在「天人合一」的關照下，點出中國政治的最高理想，不僅是以法律

143 孟德斯鳩（Montesquieu）著，張雁深譯，《論法的精神》（臺北：臺灣商務印書館，1998），頁 468。

144 同上註，頁 471。

145 同上註，頁 495。

146 余英時，《錢穆與現代中國學術》（桂林：廣西師範大學，2006），頁 34-35。

147 「宋學」是錢穆一生學術志業鄭向所在。《國史大綱》乃根據其 1933 年至 1939 年於北大、西南聯大授課講義編纂而成，在第三十二章「士大夫的自覺與政治革新運動」中，錢穆推崇宋儒帶著宗教性的熱忱，闡明經書義理以改進政治。第四十一章「社會自由講學之再興起」表彰宋儒為相為師，端正君心，教化天下，以此澄清政治。（錢穆，《國史大綱（下）》，《全集》第 28 冊，頁 623-650、884-913。）1953 年出版之《宋明理學概述》〈序〉中說明著作動機乃自身「寢饋宋明理學，前後已逾三十載。」於是「聊示學者以門徑」，當中以理學家之言行提點人心，以證良知未泯，天理不滅。（錢穆，〈序〉，《宋明理學概述》，《全集》第 9 冊，頁 9。）1966 年至 1970 年錢穆已年高體弱，仍發憤完成 150 萬言之《朱子新學案》，以宋學集大成者朱熹之思想行誼，昭示後人。其論宋學，特重士大夫「義理養心」的人品氣象，以此砥礪國人，澄清世道。

臺灣大學學術期刊資料庫

監督、節制權力，尚有道德精神彌貫其間，類同西方以宗教輔翼政治的特質，這也是其慧見。美國法學家伯爾曼（Harold J. Berman，1918-2007）在《法律與宗教》一書中說：「我們已在盡可能寬泛的涵意上——做為人類神聖觀念的宗教，做為人類正義觀念的法律——考查了宗教與法律。我們發現，在所有社會裡，雖然是以極不相同的方式，法律都須要藉助人關於神聖事物的觀念，其目的部分是為了使人具有為正義觀念而獻身的激情。」[148]法律固然不介入靈性的、精神的信仰世界，它是政治權力運作、社會利益分配的依據，但支撐法律之正當性者，在於它符合人們對於神聖價值的認定，這價值很可能來自宗教。西方社會不能僅靠法律所設計的監督、制衡機制，背後尚須宗教價值的支持，[149]畢竟建立在「神聖」的、「善」的價值之上的「正義」才能獲得多數人共同的信奉遵守。宋代以來的儒學，崇尚《四書》發明性理，講學以淨化人心，這雖非宗教，但有類似宗教的教化功能，這是法律所無可取代的價值。這便是錢穆在民初以來憲政大幅西化下，推崇宋學的危機意識。

五、結語

錢穆在《中國近三百年學術史・自序》中說：「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。……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！」[150]這段話正是錢穆自剖其高揚宋學精神的原因：以風教、心術為政治根基，貫通「人倫」與「政事」的宋學體系，如何回應當前「言政則一以西國為準繩」的局勢？

錢穆對「宋學」的詮解向度緊扣政治思想。宋學是道德修身與政治實用綰合為一的完整學術系統。相對於漢、唐，更加強調「誠意正心」與「治國平天下」／「聖人」與「明王」兩者的本末關係。具體表現為《四書》學所架構的心性體系，以及士人以「道理」責求君主、教化百姓的活動。

148 伯爾曼（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 62。

149 西方社會即便至今，尚倚賴宗教的教化力量。現代西方國家固然不強迫人民信仰特定宗教，但仍以鼓勵方式推展之，例如：德國政府對於教會成立的私立學校給予補助；公立學校則由父母自由決定未成年子女是否接受宗教教育。詳見：陳清秀，《法理學》（臺北：元照出版社，2018），頁 255-256。

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

臺灣大學學術期刊資料庫

而錢穆之所以重新詮釋宋學，也非出於狹隘的門戶之見，他有極其宏大的危機意識：宋代以來，政治與宗教屬性彼此融合的學術系統，如何面對西方憲政思想背後的長遠文化脈絡——政、教分離。相較於西方文化強調超世與俗世間的拒斥、緊張關係，儒家「天人合一」觀點相信天道、天理可完全體現於現世的家庭、社會、政治當中，宋儒「性即理」、「心即理」之說，進一步推闡「天賦善性」的觀念，道、理內在人心，則「天下有道」的政治秩序，繫諸於個人內在天理、天道的發顯，而心、性所固有的道、理，之所以能夠由內發進而外顯，成就政治秩序，倚賴的是教育的啟導。這就是《大學》所說的由「格致誠正」進而「修齊治平」。這也使中國政治自宋代以來，就帶有宗教淨化人心、教化天下的色彩，所不同者，僅宗教寄託超世天國，政治著重現世的家國天下。但西方文化長遠以來，對政治與宗教的區隔本就較為明顯，前者建構俗世的權力運作，後者追求超世的靈魂淨化，近代憲政思想是落實在俗世層面的，洛克、盧梭、孟德斯鳩、威廉・葛德文均承認政治乃必要之惡，通過權力運作分配利益、協調衝突，因此政治講求的是以法律對權力為制衡、監督，至於靈魂的淨化、道德的啟迪，乃超世的宗教才能達到的境界，非俗世政治之目標。因此，相對於宋儒以「格君心之非」為政治的根本，西方憲政思想不期待明君，而是恐懼暴君；宋代士人特重師儒講學以提升政治，西方憲政思想對執政者的預設角色，不是「作之君、作之師」，而是嚴防其惡性擴張，以法律限制其權力。但西方人並非「徒法自行」，在政治之外，尚有宗教，他們僅是將「合法」與「神聖」分離，政治與教化兩析，但絕非不追求神聖教化的境界。西方社會在講求權力制衡的憲政之外，尚有宗教的陶育力量，則兼融政治與宗教教化屬性的「宋學」，奠定後世內聖外王體用不二的傳統，若被揚棄而走向大幅移植西方憲政，則整體社會僅有法律制衡，缺乏教化的力量。

中國政治的理亂問題，是錢穆「畢生從事學問」的立基點，[151]但現有文獻對錢穆所謂「宋學」之闡發，局限在講求義理、高舉民族意識，甚至視為門戶偏見，尚未能就民初以來西方憲政思想衝擊的角度詮解之，因而本文嘗試補充現有研究未及關照處，期收拋磚引玉之效。

151 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，《全集》第 51 冊，頁 36。

臺灣大學學術期刊資料庫

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》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》第 19 冊，臺北：新文豐出版公司，2001。

漢・趙岐注，宋・孫奭疏，《孟子注疏》，周何主編，《十三經注疏》第 20 冊，臺北：新文豐出版公司，2001。

宋・楊時，《龜山集》，王雲五主編，《四庫全書珍本》第 992 冊，臺北：臺灣商務印書館，1973。

宋・朱熹，《朱文公文集》，臺北：臺灣商務印書館，1980。

———編，《二程遺書、二程外書》，上海：上海古籍出版社，1995。

———，《四書章句集注》，北京：中華書局，2003。

———著，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，2004。

宋・陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。

元・脫脫等撰，《宋史》，《二十四史》第 16 冊，北京：中華書局，2008。

清・王夫之，《讀通鑑論》，北京：中華書局，1975。

———，《張子正蒙注》，北京：中華書局，1975。

二、近人論著

大西直樹編，《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。

方克立主編，《中國哲學大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1994。

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。

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：中央研究院人文社會科學研究中心，2014，頁 285-334。

伯爾曼（Berman）著，梁治平譯，《法律與宗教》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1991。

李紀祥，《明末清初儒學之發展》，臺北：文津出版社，1992。

臺灣大學學術期刊資料庫

李惠宗，《憲法要義》，臺北：元照出版公司，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——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2004。

———，《錢穆與現代中國學術》，桂林：廣西師範大學，2006。

———，《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版事業公司，2014。

沈文博，《文化世界中的政治意識——錢穆「政道論」研究》，武漢：華中師範大學歷史系博士論文，何卓恩先生指導，2018。

林毓生，《政治秩序與多元社會》，臺北：聯經出版事業公司，1989。

林子儀、葉俊榮、黃昭元、張文貞，《憲法——權力分立》，臺北：新學林出版公司，2016。

孟德斯鳩（Montesquieu）著，張雁深譯，《論法的精神》，臺北：臺灣商務印書館，1998。

吳庚、陳淳文，《憲法理論與政府體制》，臺北：作者自印，2017。

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。

胡昌智，《歷史知識與社會變遷》，臺北：聯經出版事業公司，1988。

查爾斯・泰勒（Charles Taylor）著，韓震等譯，《自我的根源：現代認同的形成》，南京：譯林出版社，2001。

洛克（Locke）著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論》，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。

馬克斯・韋伯（Max Weber）著，簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》，臺北，遠流出版事業公司，1991。

特雷西（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。

徐復觀，《中國思想史論集續編》，臺北：時報文化出版公司，1982。

夏長樸，《北宋儒學與思想》，臺北：大安出版社，2015。

臺灣大學學術期刊資料庫

姚中秋，〈再思張君勱、錢穆之爭：文明與憲制之辯〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》第 32 卷，2017 年第 2 期，頁 15-25。

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。

陳來，〈中國宋明儒學研究的方法、視點和趨向〉，《浙江學刊》2001 年第 3 期，頁 32-37。

陳弱水，《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：中央研究院人文社會科學研究中心，2014，頁 1-25。

陳清秀，《法理學》，臺北：元照出版社，2018。

許剛，〈宋學精神與漢學工夫——錢穆與張舜徽清代學術史之比較〉，《齊魯學刊》2011 年第 4 期，頁 55-59。

孫天培，《錢穆政治哲學思想研究》，南昌：江西師範大學哲學系碩士論文，易燕明先生指導，2015。

黃俊傑，《儒學傳統與文化創新》，臺北：東大圖書公司，1983。

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。

楊儒賓，《從《五經》到《新五經》》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013。

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集》，臺北：中央研究院近代史研究所，1984，頁 3-19。

———，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經出版事業公司，1992。

湯德宗，《違憲審查與動態平衡》，臺北：天宏出版社，2014。

景海峰，〈儒家「天人合一」思想的歷史脈絡及當代意義〉，鄭宗義、林月惠主編，《全球與本土之間的哲學探索——劉述先先生八秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2014，頁 551-581。

路新生，〈錢穆《中國近三百年學術史》中幾個值得商榷的問題〉，《歷史教學問題》2001 年第 3 期，頁 13-16。

鄭玉波編譯，《法諺二》，臺北：三民書局，1988。

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 38 期，2006 年 12 月，頁 105-158。

臺灣大學學術期刊資料庫

劉媛媛，《文化衛道的困境與理想：錢穆「傳統政治非專制論」考評》，上海：上海師範大學人文與傳播學系碩士論文，蕭功秦先生指導，2010。

劉幸義，《法治國家與法律效力》，臺北：翰蘆圖書出版公司，2017。

錢穆，《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。

———，《兩漢經學今古文平議》，《錢賓四先生全集》第 8 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》，《錢賓四先生全集》第 11-14 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 16-17 冊，臺北：聯經出版事業公司，1995。

———，《中國學術思想史論叢（七）》，《錢賓四先生全集》第 21 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。

———，《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。

———，《中國文化史導論》，《錢賓四先生全集》第 29 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

臺灣大學學術期刊資料庫

出版事業公司，1995。

———，《中國歷史研究法》，《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。

———，《湖上閒思錄》，《錢賓四先生全集》第 39 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。

———，《中國文化叢談》，《錢賓四先生全集》第 44 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。

盧梭（Rousseau）著，何兆武譯，《社會契約論》，北京：商務印書館，1997。

蕭公權，《中國政治思想史》，臺北：中國文化學院出版部，1980。

———，《憲政與民主》，臺北：聯經出版事業公司，1982。

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。

嚴復，《政治講義》，王栻主編，《嚴復集》第 5 冊，北京：中華書局，1986。

Posner, Eric A. and Vermeule, Adrian. *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*. New York: Oxford University Press, 2013.

臺灣大學學術期刊資料庫

Qian Mu's Interpretations towards Song Xue: Focus on a Reflection on Western Constitutionalism

Hsu, Hui-chi *

Abstract

Existing literature has barely pointed out Qian Mu's (1895-1990) interpretations towards Song Xue (Song dynasty academic thought) based on the context of the impacts that Western Constitutionalism was brought up since early years of the Republic of China. This research emphasizes that Song Xue is an integrated academic system of self-cultivation (xiu shen) and country governance (zhi guo). Scholars in the Song dynasty developed the theories of Xing Ji Li (goodness in human nature） and Xin Ji Li (goodness in the heart) to enhance the concept of Tian Ren He Yi (integration of heaven and human) and to affirm a political utopia of Tian Xia You Dao (ideal politics). Since Tian Dao (the highest principle in the universe) and Tian Li (the rules of the operation of everything in the world) are naturally operated within individuals, which enlightening educational functions that religions provided were accordingly included in Chinese politics. The reinterpretations of the Song Xue's crisis consciousness by Qian Mu mainly focus on the educational functions offered by the religions other than the legal check and balance from the Western societies; the whole society could be dominated by the legal check and balance system and lack a push for growth if Western Constitutionalism is greatly introduced to replace Song Xue that is able to purify politics with education.

Keywords: Qian Mu, Song Xue, Western Constitutionalism

* Adjunct Assistant Professor, Chinese Education Division, Common Core Education Committee, National Taiwan Normal University. Email: d97121001@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫