

## 研究資料彙編

### 徐復觀教授研究資料彙編--徐復觀教授與近人學術討論綜述(一)

謝鶯興\*編

#### 前言

徐復觀教授與近人在學術議題上的論述，曹永洋先生已彙編為《論戰與譯述》<sup>1</sup>，甲編論戰，收錄與李漁叔、李德鄰、劉國松、虞君質、梁嘉彬等論述的文章，包含給張佛泉、毛子水兩位先生者，總共 17 篇。藉由各期刊論文資料庫的蒐得，還有與唐君毅、錢穆、屈萬里、胡秋原、周策縱等幾位先生的文章，則超出十位以上的學者論述，書名取「論戰」或有其道理。

進行「徐復觀研究資料彙編」之際，歸納他們討論的議題，有：自由與民主政治、中庸、談仁、漢學宋學、文心雕龍、李商隱無題詩、施肩吾詩(談治學的態度與方法)等等，將近四十篇，茲分類綜述如下：

#### 一、學術與政治

學術、政治、自由三者之間關係為何？徐復觀在公開唐君毅〈學術思想之自由與民主政治〉的識語，提出「我們可以說文化問題不解決，國家無前途；也可以說政治問題不解決，文化也無從談起。近年來在文化上的許多阻礙、誣矯、委曲，不是真正來自學術上的爭論，而是來自若干政治上的干擾。」以胡適之返台時，他曾主張對胡之批評暫時放下，「讀書人應尊重讀書人，應該使社會風氣轉一轉，使社會知道讀書人也是可貴的，使社會上多有幾個標準」。以陳布雷寫給胡適之信的底稿內容，「說明蔣總統在主張政治的自由民主上，與胡氏並無不同，但實際上遇著了那些障礙，以爭取胡氏的合作」，但「與胡氏打對台戲的人，好像是說你要自由民主，我們却偏偏不要」，認為「這是政治觀點，不是學術觀點」。從此引發學術、政治、自由的討論。<sup>2</sup>

\* 東海大學圖書館流通組組員

<sup>1</sup> 台北：志文出版社，1982 年。

<sup>2</sup> 按，唐君毅〈人文與民主之基本認識〉(見《民主評論》第 3 卷 24 期)，擬給予「文化領導政治，政治之基礎在文化」，有其切實之涵義。提出吾人對政治應有的幾個認識；1.政治在人類文化中之地位有一在概上之確定的限制；2.政治之價值只在間接的創發實現人生文化價值；3.政治與國家組織之成立，其最原始的亦應當有心理動機，是一涵蓋社會各種人生文化價值而使之俱成不悖的道德動機--人之仁義之心；4.從政治活動之當根原於一涵蓋全面人文的仁義之心；5.民主政治乃包含以權力意志限制權力意志；6.民主政治之本質雖由一般人權之法律保障，政治上權利與責任之平等，以為界定，但不能說個人真能主觀的據有人權或政治權利之一物。歸結於民主與個人自由

1. 〈學術思想之自由與民主政治：答徐復觀先生〉，唐君毅，《民主評論》第4卷18期，1953年9月20日

按，是篇以徐復觀「論民主政治之文章，頗著重把政治與學術思想劃開」起論，首先說明「學術政治與真理」，一般人誤以「一切學術的思想理論，都專從其政治效用上看，以政治效用評估一切學術思想理論之價值」，是目中無學術思想之獨立地位，否認了政治之獨立地位，與政治家本身之獨立的責任感；而所著重的儒家思想西方理想主義之思想，是全面文化的問題。第二則說明「思想自由與二種精神態度」，認為今人有：以不信一定的真理，反對特定系統的思想的桎梏與限制，為表現思想之自由；而超越的和諧與超越的統一，正是成就學術思想之自由，與其創造性的發展的思想基礎，是政治民主的基礎，最能說明這種精神者正是中國儒家之人文主義與西方之理想主義。第三是說明「民主自由之概念何以應為第二義的與綜攝性的提挈精神」，認為民主自由，確為今日中國及社會文化之發展所需要，而中國之儒家之人文精神，原是一綜攝性的提挈精神，但受中西文化之衝擊而喪失，因而須求中國固有之人文精神的再生，且須兼攝西方之人文精神，同時兼須依一綜攝性的提挈精神，成就中國社會人文與其組織之分途的多端發展。

2. 〈學術與政治之間〉，徐復觀，《民主評論》第4卷20期，1953年10月20日

按，是篇就唐君毅〈學術思想之自由與民主政治：答徐復觀先生〉所說：「民主自由之概念何以應為第二義」的論點，提出他個人的申述。首先說明：任何學術思想，若要變成政治的設施，必須通過民意的選擇。所以一切學術思想，落在政治的領域中，便都在民意之前是第二義，民意才是第一義。且學術的真價，是要在學術的領域中去決定，而不是在政治的領域中決定。在政治領域中，自由選擇的形式是第一義，任何思想主義都是第二義。主張學術思想與政固應該劃開，是不要把任何學術思想在政治的範圍內壓在民主政治的頭上。接著表明學術與政治應該劃開的第二理由，是二者對真理的立場不一致。只有把學術對真理立場與政治對真理的立場分開，才是

---

之實效條件，實在社會文化力量社會人文組織之存在。唐先生在此文的論述，私意認為與〈學術思想之自由與民主政治：答徐復觀先生〉引發的討論有關。

保證學術的純粹性，與政治的民主性的兩不相妨，兩相成就的大道。因此政治與學術的最大區別，是質與量的區別；質要通過量而始能有政治上的作用，政治是以量決定質的，而更深層的理解，政治是立足於人文精神的大原則之上的。第三是對於民主政治所作的理論的說明，其本即即是一種思想，一種學術，它也和其他部門的學術思想一樣，會有它的淵源，會有與其他學術思想的關連性。一般人不承認政治與學術之間，須有一轉折；又不承認學術與學術之間，一面有其關連性，一面又各有其自足性。最後歸結，學術略可分為成就知識與成就人格兩大部類，而儒家精神，人文精神，不是以概念為主的學問，它須要知識，至少是不反對知識，但主要的是成就人格而不是成就知識。從某角度說，主要便是成就人生從性情中流露出一幅良好態度，是對整個人生負責的，也是民主自由的根源，而民主自由也正是儒家精神，人文精神在政治方面的客觀化，必以民主自由而始成其全體大用。

### 3. 〈民主政治價值之衡定〉，勞思光，《民主評論》第4卷23期，1953年12月5日

按，是篇針對唐君毅先發表的文章「闡說自由本義，其意向在於確定自由理念之價值根源，自然他以德性意義的自由為歸宿」，但「頗覺文中譬喻多而論證少」，徐復觀「對唐說之懷疑，據我所知，主要點在於價值問題及文化活動界域，獨立性問題」。再就其〈學術思想之自由與民主政治：答徐復觀先生〉之確定民主政治為「第二義的」，「仍以闡明民主政治價值之可能基礎為中心」，而徐復觀又撰〈學術與政治之間〉重述他對政治界域獨立性的見解。申明他撰寫〈民主政治價值之衡定〉的目的，只是在清理唐君毅認為「民主政治在政治界域中之所以有價值，仍由文化價值而成為可能」，與徐復觀「則強調政治界域之獨立性」。首先說明唐、徐二人意見「有甚麼不同」，皆是「民主政治價值的衡定問題」。第二是「問題之透視」，就徐復觀所提各點進行討論，一是「政治界域之獨立性」，徐復觀是「對於界域之平行關係之肯認」，與他人不同，但勞思光指出，政治活動和其他活動相同，自有其特定界域，是為超個人事物的界域，旨出徐復觀是具體文化成績，唐君毅是整幅的文化精神；二是「質與量的說法」，分別從政治上量的裁定，與學術思想之探索談論；三是「所謂民主

自由的自足性問題」，論及文化體系所成之情境及一定制度之處位問題，一制度之出現必被安排於一文化體系中；此一制度之作用必受此文化情境之限制，因此現今是要進行體系之建立，目的是要上下通達，使各界域皆得一安頓。最後歸結唐君毅與徐復觀二人沒有爭論，只是彼此的著眼點不同。

**4.〈〈民主政治價值之衡定〉讀後感〉，徐復觀，《民主評論》第 4 卷 23 期，1953 年 12 月 5 日**

按，從是篇篇名即知係就勞思光〈民主政治價值之衡定〉而發。首先歸納勞思光該篇論述的四大點，其中三點是批評〈學術與政治之間〉的，第四點是說明他自己對民主政治的意見。首先就「民主價值的本身即是一文化價值」，提出從文化的意義說，每一思想通過文字語言而表達出來，對某一時間空間而言，都是一付藥；全幅的精神有大本地位，由全幅的精神實化為民主政治，二者之間固然不好說是平行關係，亦不好說是第一義第二義的關係。就第二點「以質與量來區分學術與政治的說法，是大有問題，隨意立論」，以勞先生「層次發生混亂」推論，是另一層次的問題。就第三點「合理建立之民主政治，必須通過更高的精神，而倚仗此一新文化情境」，和他在文中所說的解釋全不相干。就第四點勞先生自己對民主政治的基本看法，首先就勞先生「民主政治與邏輯及經驗科學，如此複多主體並立之境域之面表現」言，認為他是一種過份的推論，不合歷史事實；所引用的希臘例證，並非出自希臘的知性活動；認為西方民主政治中的權利義務的關係，是由外面逼出來的，不易安放得穩，徐先生主張的民主政治的基礎，是向儒家精神轉進一層。

**二、自由的討論**

「自由的討論」議題，署名雷震、殷海光、張佛泉、徐復觀四位先生，發表於《民主評論》，第 5 卷第 6 期及 10 期。徐復觀在該主題前言說：「藉以表現兩種意義，一是有關自由問題的討論，一是朋友間的自由討論」，「因為大家有一共同的前提，即是對自由人權的絕對肯定」，「希望讀者在人類大的實踐過程中去求證驗」。後來徐復觀又寫〈給張佛泉先生的一封公開信--環繞著自由與人權的諸問題〉（《民主評論》，第 5 卷第 15 期）。與學術、政治亦有關係，故承接在後，以見學者們的討論重點。

**1.〈自由的討論〉，徐復觀，《民主評論》，第 5 卷第 6 期，1954 年 3 月 20 日**

按，本篇先在「前言」說明進行這次「自由的討論」的原因，導因於他曾寫〈吳稚暉先生的思想〉，殷海光在《自由中國》社論(〈談真自由〉)有了回應；並說明曾就張佛泉《自由與人權》第二章的內容，與張佛泉討論過，就張佛泉所修改的內容，補充兩點看法。接著是給雷震的信，首先認為《自由中國》社論--〈談真自由〉是張佛泉所撰，故此信希望他能指正。提出「自由是道德與科學的源泉」，大家為了獲得個人之自由，便不能不先求得國家之自由。社論提出為自由正名的問題，認為人權固然離不開自由，但人權並不就是等於自由；在政治範圍內談自由，必落在人權自由之上。第二是就社論反對談「自由意志」之說，提出：人類思索之進程有淺深，思索的進路有同異，對於問題的承認，也各自不同，何必要武斷的反對旁人？抹煞旁人？不認為道德一定要和政治隔離，道德自由一定要和政治自由隔離。

#### 2. 〈自由的討論〉，雷震，《民主評論》，第5卷第6期，1954年3月20日

按，是篇歸納徐復觀指稱與《自由中國》社論〈自由日談真自由〉相干的論點，陳述其意。一是關於「國家自由」與個人自由者，一是關於政治與道德者，一是關於「決定」與「人文」者。

#### 3. 〈自由的討論〉，張佛泉，《民主評論》，第5卷第6期，1954年3月20日

按，是篇先表明「徐殷二先生大函均讀過，『一、二三』社論也再讀了一遍，佛觀先生所提的問題，在弟《自由與人權》一書之第二及第六章中均有較詳討論。第二章改訂稿已請海光兄閱過」，就徐復觀所提「國家自由」的「自由」仍認為須解作「權利」。就徐復觀所提聯合國憲章及人權普偏宣言之「前言」中所提出的道德名詞問題，認為「與其稱此等為『結論』，不如稱為起點。因此等條款正是近代民主邦國所不可或缺的『進行工作之諸設定』，亦即國人所深深信仰之條款也。」

#### 4. 〈自由的討論〉，勞思光，《民主評論》，第5卷10期，1954年5月20日

按，本篇認為殷海光對徐復觀質疑「國家自由與個人自由問題」，以「邏輯立場由『個體與類之係屬關係』與『類與類之包括關係』之不同」函覆，「似有避開問題之嫌」，「對原函所提問題並無確定關係」，而陳述其看法。首先歸納出「自由」與「不受約束」二者之蘊涵關係問題。第二是談「國家自由一詞」，不必斤斤計較名詞之廢除問題；

就「決定問題」，認為談「國家自由與個人自由」問題之處理，「實預認『自由』一詞之定義不變(即在說『國家自由』或『個人自由』時，所說均屬是同義的『自由』)」。

5.〈給張佛泉先生的一封公開信--環繞著自由與人權的諸問題〉<sup>3</sup>，徐復觀，《民主評論》，第 5 卷第 15 期，1954 年 8 月 5 日

按，是篇就張佛泉〈亞洲人民反共的最終目的〉(《自由中國》第 11 卷 2 期)、〈自由之確鑿意義〉(《自由中國》第 8 卷 10 期)、〈自由與國際和平〉(《自由中國》第 8 卷 9 期)、〈自由觀念之演變〉(《民主評論》第 4 卷 11 期)的論述，認為有「有意氣的地方指出來」，指出他對張佛泉幾篇文章的意見。一是「我從來未反對人在道德界去談德性自由或不自由」；二是「但偏有些人以為將自由看作權利制度，便否認了道德自由」；三是「中國以前的理學家由講存天理、去人欲而崇拜那些吃人的禮教，正是現代『同路人』的老前輩」，「我國社會史蓋似英儒梅因所謂祇□□□□□□□，而未至契約階段。祇重尊卑主從關係而很少個人平等」；四是對「東方民族」的看法，及「不能祇喊自由」，要「喊出人權來」；五是對西方文化的瞭解，對黑格爾的敘述「凡是自由的就是合理，凡是合理的就是現實的」，對邊沁、小穆勒、斯賓塞一派的思想是「膚淺派」，反對「本質主義」，把談自由的分為三派：膚淺派、否定派、人權派，提出人權清單「將以新的科學，新的自然哲學，新的人性哲學為基礎。它將不以任何已有的傳統觀念為依據，以『建立新的人權意理』」；六是世界人權宣言的認識；七是「由道德界談自由起一直貫穿到政治界，都是不可以的」。最後提出「人權是實現政治自由的基本條件。無人權，無政治自由；無政治自由，則其他自由都受到損害」，「自由是人類生活中的實踐問題，一經自覺以後便針對每一時代，而皆有其追求自由的對象」。

### 三、中庸

關於《中庸》的學術討論，肇因於錢穆發表〈中庸新義〉(《民主評論》，第 6 卷第 16 期)，黃彰健、徐復觀等人提出異議，錢穆亦提出申釋的往來論述。

<sup>3</sup> 收入《論戰與譯述》時，徐復觀於「補誌」說：「我原文刪去約四分之三，而把其中約四分之一的保存在這裏。」

1. 〈中庸新義〉，錢穆，《民主評論》，第6卷第16期，1955年8月20日

按，是篇分「誠明篇」、「中和篇」，誠明篇提出：「天人合一之說，中國古人雖未明白暢言之，然可謂在古人心中，已有此義涵蘊蓄。下逮孔孟，始深闡此義。道家老莊，則改從另一面對此義闡發」。「孔孟乃從人文界發揮天人合一，而老莊則改從自然界發揮。更下逮《易傳》、《中庸》，又匯通老莊孔孟，進一步深闡此天人合一之義蘊」。中和篇則「請續述中和義，以補上篇之未備」。

2. 〈讀錢賓四先生中庸新義〉，黃彰健，《民主評論》，第7卷第1期，1956年1月5日

按，認為「錢先生所釋似與經典原義不合」，提出「了解《中庸》，健意應由《孟子》一書入手」，分引鄭康成、朱熹、趙順孫、程頤、程顯等先賢釋義為證其說之是，歸結「《中庸》一書，首言天命之謂性，此性字既指仁義禮智此實理。中言『飲食』、『鳶飛魚躍』、『知仁勇』、『大經』、『鬼神』，此即理散見於萬事。末言君子戒慎恐懼，以至於『篤恭而天下平』，其無聲無臭之妙，亦不過盡此仁義禮智之性之所致而已」。

3. 〈中庸新義申釋〉，錢穆，《民主評論》，第7卷第1期，1956年1月5日

按，是篇前云，拙著〈中庸新義〉發刊，徐復觀先生即遺書討論，又獲覬黃君彰健一文，對拙作獻詰難，故就黃君文略作申辯。提出：鄙人歷年來所作有關中國學術思想之論文及書籍，多半乃為研究中國思想史而作。首先討論關於性字之義，分述鄭康成、趙歧二說之異，復云「朱子所釋性即理也，此更顯然是宋儒語，先秦時代人決無此觀念」。再云「陸象山對此天理人欲之對立觀，更提駁難」，「指出理欲之辨，裂天人而為二，此層極有關係，最當深玩」，牽涉到形上形下之辨。中庸正是承認天地有此實體，天覆地載，是即天地之性。惟《中庸》雖亦混同人性物性，接受了當時莊子惠施別派意見，而仍然歸重到人性上，仍不失儒家傳統。末云程朱言性即理，象山言心即理，乃是各有立場所致。

4. 〈中庸的地位問題--謹就正于錢賓四先生〉，徐復觀，《民主評論》，第7卷第5期，1956年3月5日

按，認為錢穆的「《中庸》《易傳》，係『匯通老莊孔孟』」說法，「發現錢先生乃以莊子的一部份思想，來解釋全部《中庸》；在此一解釋中，

《中庸》與孔孟，並無關涉」，以其「所提出的問題，關係於我國思想史著甚大，爰就另一角度再提出」他的看法。首云「庸」、「中庸」一詞，引《尚書堯典》、《論語》、《孟子》諸書，證實「乃儒家故物，固不必取《莊子》中不易摸之單辭隻義以為《中庸》一書出處之證」。次以《中庸》作者、思想脈絡及成書年代，「我謂《中庸》與《易傳》，皆出於《莊子》之前，此乃漢人之通說，亦即儒家有關其自身思想傳承之說」。第三論《中庸》一書，在儒家思想系統中所以佔一重要地位，發生承先啟後作用的在於儒家思想以道德為中心，中庸指出道德的內在而超越的性格，確立了道德的基礎，是中國文化的核心。第四提出《論語》主要是就下學而上達的下學面立教，《中庸》則提出道德的最高境界與標準，指出人類可由其德性之成就，以與其所居住之宇宙相調和，並進而有所致力。第五是《中庸》提出了道德價值，人格價值的最高標準，以為人道立極，無限向上的人生。

**5.〈關於中庸新義之再申辯--謹答徐復觀先生〉，錢穆，《民主評論》，第7卷第6期，1956年3月20日**

按，是篇先云：只限於中庸的本書上，我只就徐先生對於中庸本書所加的闡釋，略貢其異議。首先就「天命之謂性」解說不同的見解，引朱子說連結到「物」。次則論「天」、「命」的看法。接著論「誠」，主張「誠不僅以成己，抑且以成物」。故接著說「中庸所謂天地之道，主要是指其能生物」，復引朱子註以證之。接著就徐先生指責他「不認理性、道德、善惡、人格高下」之說，以中庸「天命之謂性」，「率性之謂道」之說證「人附屬於自然」，但「自然本身是否有理道德善惡人格高下等則又屬一事」，「人生一切諸德，也必歸附於此普遍共同之自然大德，即誠」。接著以中庸「修道之謂教」，認為徐先生把第一第二句早認為是專講人，而是此句便無話可說。於此節引朱子說「聖人因人物之所當行者，而品德之以為法於天下，則謂之教」，聖人立道設教，是教人以此人所同有之善，即以善教人。接著說「聖人何由明善」，引朱子注「舜之所以為大知者，以其不自用而取諸人也」，是舜心中所明之善，本早存在於天地間，不遠人之道，才是中庸之道。接著就徐先生所說「不可即以眾人視聖人」，先以孟子「聖人與我同類」說，復引中庸之說而云「聖人能贊天地之化育而與天地參，則自能發育萬物」，最後歸於中庸與易傳成書在孟子之前抑



後，「此是研究講明中國先秦儒家思想史裏一重大題目」，停止論述。

#### 四、釋仁

關於「仁」字涵義的學術討論，肇因於屈萬里〈仁字涵義之史的觀察〉(《民主評論》，第5卷第23期，1954年12月5日)，徐復觀提出異議，張以仁維護其師屈萬里而加入學術討論。

##### 1. 〈仁字涵義之史的觀察〉，屈萬里，《民主評論》，第5卷第23期，1954年12月5日

按，是篇為錢穆六秩而作。篇首云因與徐復觀在李濟之宅中，以李濟之認為「『仁』之成為一種學說，當從孔子開始；在孔子以前的文獻裏，似乎連仁字都很少見」的觸發，而撰成此文。分：1.殷代及西周文獻中無仁字，分別從周易、尚書、詩經、論語諸書相當罕見，復以出土之甲骨卜辭及容庚金文編亦未見為例，實非偶然。2.孔子以前仁字的涵義，提出孔子之前的「仁」，是一種美德；強調仁字成為做人的最高準則，成為一個學說，實從孔子始。3.論語中仁字的涵義，引論語證明仁字到了孔子，幾乎包括了人類全部的美德，成了做人的最高準則。發展成了一種學說。4.論孟子言仁和孔子不同，認為孟子的仁，指愛人之心，用在父母身上則為孝，用在政治則是仁政。歸結孟子以後所有書籍中用到仁字的，究其涵義都是孟子之仁，而不是孔子之仁。

##### 2. 〈釋論語的「仁」--孔學新論〉，徐復觀，《民主評論》，第6卷第6期，1955年3月20日

按，是篇贊同屈萬里〈仁字涵義之史的觀察〉結論所說論語上所說的仁和孟子以後所說的仁，內容上有廣狹之不同；提出「論語這種內容廣泛的仁字，是否能找出一個中心觀念加以貫串，因而了解其在文化史上到底有一種什麼確定的意義」，加以闡述。首先根據論語三條記載，擬確定「孔」學即是「仁學」，論語上說仁，多從實際踐履上立論，亦即多從工夫立論。接著認為「要了解論語上的仁，首先應該有點文化史的觀點」，論語上所說的仁，是由中國文化由外向內的反省，自覺及由此反省，自覺而發生的對人對己的要求與努力的大標誌。愛人乃是自反自覺之一個結果。孔子可以將其概括為一個仁觀念以作為學的最高標準。斷定說論語的仁的第一義是一個人面對自己而要求自己能真正成為一個人的自覺自反。真能自覺自反的人

便會有真正的責任感；有真正的責任感，便會產生無限向上之心。歸結為論語中的仁所概括的東西，實際是內底實踐的有機歷程。歷程的自身，自然形成一種統一，這是道德實踐的特性。論語上「兼攝人我」的仁的概念，到了孟子便分節化而成為仁與義的兩個平行的概念；孟子之所謂仁，主要是以愛人為言；孟子之所謂義，主要是以自律為言。孟子之併言仁義，實係論語上仁的概念的分化。

3. 〈心與性情與好惡〉，錢穆，《民主評論》，第6卷12期，1955年6月20日

按，是篇因徐復觀文章「中間批駁到我《四書釋義》中有關論語仁字義解的一節」而發，原非就屈萬里之文章，雖標題與「仁」無涉，但因徐說「而隨心觸發」，故列於「釋仁」的主題。是篇先提出他主張「人類一切理論，其關涉人文社會者，其最後末源出發點在人心」；贊成王安石之喜怒哀樂未發於外存於也，性也，喜怒哀樂發於外而見於行，情也。接著以孔子、孟子、朱熹釋仁來發端，說「仁者愛之理」，「仁是先有的，愛是後起的」，提出「後起者合於此先在者，乃得謂之是天理，後起者背於此先在者，則必謂之是人欲」，藉以分辨「主張心即理與主張性即理」之差異。第二是提出「歷史心與文化心」及「眼前之個體心」，說他「論語要略，所以有幾處只從好惡之心來釋仁字，則自謂是本原於陽明」。第三是就徐復觀提的「修己與治人的分別」。第四是認為他與徐復觀意之異同，是中國思想史上向來有此一異同，其實則還是所謂朱陸的異同。

4. 〈孔子所說仁字的意義〉，陳大齊，《大陸雜誌》，第13卷12期，1956年12月31日

按，是篇首言在諸種美德中，孔子所最重視的，要算是「仁」，列舉《論語》孔子言及「仁」者，歸結孔子把仁視為人生的究極理想，力求其實現，故在鼓勵人們的求仁上。第二節探究孔子所說的「仁」，究竟具有怎樣的意義，有所謂積極的與消極的兩種「仁」。第三節分析上節引用孔子言論，在理解「仁」的意義上，有兩點令人感到迷惑，但似乎又是一種啟示，歸納出：仁是眾德所合構而成的，是眾德的總稱；但與眾德的關係，則是總體與成分間的關係。第四節仁即使是綜合的德，但仍有兩點須注意，一是僅總括多數德，二是仁有廣義與狹義種，而狹義的「仁」，即是愛人。

5. 〈與徐復觀先生談仁--從章句訓解上看徐復觀先生的「釋論語的仁」〉，張以

仁，《文星》，第 12 卷第 5 期，1963 年 9 月 1 日，頁 13-15。

按，是篇前言認為徐復觀、陳大齊<sup>4</sup>兩位對屈萬里〈仁學涵的史的觀察〉的討論，「純是就論語本身作『仁』義的全面的探究」，「一從點擴展到面，一從面收斂到點，畫出不同的兩個天地」，因此，「只好姑且選擇『章句訓解』這一小小角度，單獨就徐文提出」他的讀後感。首先認為「對於材料的解釋必須而合理」，所牽涉到「章句訓解」的問題，檢討徐文，在這方面是非常脆弱的，提出二個例子說明其訓解使人生疑之處，認為徐文是「把『仁』過份固定於『克己反省』這一點，而不能『隨時』用他所說的『即工夫，即本體』的眼光去衡量『仁』的客觀的社會功用」。

#### 四、漢學與宋學之討論

「關於漢學、宋學之討論」，見於《中華雜誌》，起因於徐復觀〈清代漢學衡論〉（見《大陸雜誌》54 卷 4 期），該篇旨在說明清代漢學與漢代學術不同，以其尊揚程朱排斥戴氏，認為矯枉過正而申論之。

##### 1. 〈「清代漢學」衡論〉，徐復觀，《大陸雜誌》，第 54 卷第 4 期，1977 年 4 月

按，是篇以〈清代漢學〉歪曲了漢宋兩朝學術的本來面目，且給中國現代人文學科的研究以不良影響，為澄清這些問題而作。第一節論「清代漢學在時間上及精神上的界定」，認為清初學術，概略分為兩期，17 世紀五十年代的考證學，18 世紀的漢學。第二節論「清代漢學家的治學方向」，列舉惠棟、錢大昕、戴震、阮元、江藩等人的言論以證之。第三節論「漢代學術與清代漢學間之大疆界」，引龔自珍《定盦文集補編》的〈附與虹子屏牋〉所說的「十不安」，釐正漢代學與清代漢學間的疆界。第四節論「清代漢學家，在完全不了解宋學中排斥宋學」，先提出清代漢學家心目中的宋學，認為宋人對古典的注釋、了解，實承漢唐經師之業，而有所發揮澄汰，而清代漢學家則存心走回頭路，在學問上不求了解宋學。第五節「對宋學及清代漢學作『近代地』再評價」，所謂「近代地」是代替梁啟超的「科學的」一詞，認為梁氏「科學的古典學派」之說對後代有重大的影響，提

<sup>4</sup> 陳大齊〈孔子所說仁字的意義〉，見《大陸雜誌》第 13 卷 12 期，1956 年 12 月；〈孔子思想恆廣價值的所在〉，見《孔孟學報》第 1 期，1956 年 9 月。瀏覽此二篇所論，前者僅就《論語》中的仁，後者則就仁、義、仁與義的配合、義與孔子思想的特色等四節論述，或即其所言：「純是就論語本身作『仁』義的全面的探究」。

出清代漢學家完全把研究對象限定在古典注釋的範圍之內，在文字訓詁上沒有歷史意識，停頓在零鈺釘的詁訓考據之上等三個問題。

2. 〈覆徐復觀先生論漢學宋學及中國學術路向書〉，胡秋原，《中華雜誌》，第15卷第6期，1977年6月

按，是篇前有編者言，就其內容代記各段題目：一、漢代學術，漢代經學，今古文，歷代官學起於民間，亦「官逼民反」。二、宋代學術，宋代理學，程朱陸王與浙東永嘉，由漢宋問題到中西問題。三、民國學界之弱點在無民國之新學，在史學方法科學方法之誤解，在五個概念之混同(科學、史學、科學方法、史學方法、清儒訓詁學)，滑入史學虛無主義，於是由西化(漢學)傳統(宋學)之爭到俄化之勝。四、學術評論標準：求真、致用，朱戴論性理與民族思想問題。五、就科學方法、歷史意識與道德修養比較宋學與漢學、王學。六、要根治自外與落後，必由史學研究求國民立場與方向，超越傳統、西化、俄化而前進，循學問方法正道創造中國新文化新學術。是篇列出可討論者有：一、尊論主張「從思想史的角度去把握古典」，最所贊同，然漢代學術有廣狹二義。二、尊論宋學為漢之發展，亦是，唯宋代學術亦有廣狹二義。三、自廢科舉，設學校，已無昔日之官學，著重於科學方法與史學方法為新學術之基礎，而漢宋之爭不足解決中國問題在於史學之不足。四、科學可以不作價值判斷，而社會、人文之學，尤其是史學，必作價值判斷，分別提出：1.一切價值判斷必須基於事實判斷；2.尊論謂清代漢學家「完全不理解宋學，存心走回頭路」；3.尊論謂清代漢學家研求古典，無「古為今用」，而又謂其近純知識的活動，然又不得與古希臘人「為知識而知識」的傳統及西方人主知主義相比。五、以「當世的」歷史觀點言，或即尊論在評價清代漢學與程朱時所力言之「近代的性格」與立場，而標準似乎有二，一為「科學」，二為「歷史意識」，分別提出：1.尊論謂清代漢學家阻礙中國學術進於近代，沒有想到由歸納、抽象，以構成有條理有系統的知識，可稱為思想的，因而非完整的學問；2.尊論又謂「清代漢學最大缺點之一……完全沒有歷史意識」，「不是從思想史的角度去把握古典」；3.尊論又推崇宋儒修養之意義，「宋儒偏重在實踐躬行的人生方向」，「士人不從事生產勞動，過著寄生蟲生活，若士的修己不嚴，則不能擔當所應的文化責任，我們首先應從此角

度來了解理學家所實踐的嚴格人生規範」；4.鄙意願對宋學及清代漢學作總評價，宋代理學之意義與價值乃在當時二氏之潮流中；5.乾嘉以後，中國面臨之主要問題為西力、西學問題，漢末之辨已僅有次要意義。六、當前最大之最根本之問題，乃中國學術思想之路向問題，分別從：1.民國學術之失敗，乃承數百年之弱流而會乎當世之大變，日趨「自外」也；2.於今救國之道，即針對失過程，作根本挽救；3.知己知彼之後，將中西歷史加以比較，可知世界歷史之理，志亦自然而立；4.明此歷史之理以後，共同立場亦自然形成，此即整個中國文化史之立場；5.知中西興衰之理，振自立之志以後，則前進之方向亦自然而明，即超越傳統主義西化主義俄化主義而前進。最後指出，二人之論點，有同有異，認為徐復觀所論似意重在有正當前學術工作之違失，作者則云大體指大陸時期之事。

### 3. 〈徐復觀先生來信(關於漢學、宋學之討論)〉，徐復觀，《中華雜誌》，第15卷第7期，1977年7月

按，是篇前言提出胡秋原答覆之文，有二個重點，一為戴東原抱不平；二為論文化之整體動向。先說明他對戴東原論點的四個理由，再申訴他認為被誤解之處。一云「拙文不涉及今文古文之問題」，只提出「博士系統」以解「清代漢學家」之所謂師法，接著駁斥胡秋原「漢代經學『為當時公務員必修之學』」說。二就「拙文中謂『所朱學者必反明學』，乃扣緊清代漢學家」。三就「拙文謂清代漢學對八股而言，『開闢了一種新的求知天地』」，是因史學家與哲學家論人論事不同之別。

### 4. 〈再答徐復觀先生〉，胡秋原，《中華雜誌》，第15卷第7期，1977年7月

按，是篇認為無論西漢東漢以至六朝唐宋元明清，其間經今古文雖有興衰，交流及節外生枝，然其基本區別居有一貫之意義，就徐復觀所提數點一一答覆。一、關於謂「漢代經學為當時公務員必修之學」，提出是言乃指此原則之開始確立，因為經學為平民為官吏必經之正途；即在兩漢時代亦逐漸如此，以史記、漢書、後漢書為證其過程之形成；又引南史儒林傳及顧炎武日知錄之說證其所言。二、關於謂「鄭玄集古文經學之大成」，提出乃漢末至唐人之通說，非清儒之說之不謬。三、關於謂「乾嘉學派為古文經學」，提出仍對晚清今文學而言，非「晚清謬論」，如係「晚清謬論」亦正證明晚清經學與中

清不同，非謂乾嘉之世無今文經學，晚清無古文經學。四、關於程朱對格物一詞之解釋與格致學堂，程朱對「格物」之解釋為一事，清末之人對西方賽因斯一詞譯為「格致」又為一事。五、關於戴震所言訓詁與義理，認為「訓詁明則古經明，古經明則聖賢義明」之「則」即「若……則……」，提出吾人研究古人思想學術，乃所以知今日之由來，以其得失為鑑，擇其善者而從之。最後提出：要以人格民族學問之尊嚴為根本，吾人既須自尊，對於古今文文人儒者，苟非恃勢殘民，而有一善之長者，必重之而不輕之。

**5. 〈中國學術思想史備忘錄(一)、(二)〉，胡秋原，《中華雜誌》，第15卷第7期、第8期，1977年7月及8月**

按，是篇前言所說，係就〈覆徐復觀先生論漢學宋學及中國學術路向書〉所說，過去的學術論爭主要是漢宋之爭，或經學與理學之爭，結論是要克服「自外」與落後，此當由中外歷史之比較，循學問正當方法以創造新學術新文化，以求中國民族之出路。漢學宋學應在中國整個學術史中通觀之以明其意義，中國學術之價值應在世界學術史中通觀之以明白吾人今日所面臨之問題，而備忘錄云者，係對前文之補充說明性質。共有十二節，一、文化與學術之一般性能，分：文化與學術、學術思想由解決當時種種問題而起，故求真致用為學術一體之二面、危機與因革損益、創造功能喪失之原因與結果、有「純學術」之說、近世西方人宣傳古希臘人為知識而知識不足信，而中國哲學自始出於平民階級。二、世界十大文化與近世西方文化之勃興及其對立物，分：十種文化、現代西方文化之歷史、西洋文化勃興的過程、俄羅斯人之歷史、西方文化與蘇俄共產主義的異同。三、中國文化學術之特色、價值、分期，分：中國文化之特色，無宗教、無階級、有特殊之表意文字，確認人格、道德、學問尊嚴在一切勢利之上；中國文化在世界上之地位及其根本變化，指出由於中國之學術思想、科學技術在世界上保持其先進地位，故過去能在自身之系統中保持變化，但近二百年則發生根本變化；中國學術之分期，有分為漢學、宋學兩期，梁啟超分為六期，馮友蘭分為諸子時代、經學時代，西人論中國學術有六期，他則分為三期：第一期為遠古至先秦，第二期為秦代兩漢至清末，第三期自清末西力東來開始。四、先秦時代，談：1.中國學術有二大源泉一史官與庠序或學

校、2.諸子派別和、3.戰國末期。五、兩漢時代及其經學，分：1.兩漢學術為中國文化之骨幹，2.漢代尊儒之意義，3.十四博士之學，4.古文經學與今古之爭，5.東漢民間古文學日盛。六、三國兩晉南北朝時期，分：1.四百年大亂之意義--大漢風文化之崩潰與再建；2.三國之意義--諸葛亮之正道對曹操之邪道，是儒學精神對太監主義的戰爭，曹魏的世族政治貽禍五朝，諸葛亮代表儒學精神，三國是中國學術思想之一大轉變的時代；3.玄學佛教與道教，儒學衰敝造成玄學之興，玄學促進佛教之流傳，道教模擬佛教與其相抗；4.經學史學文藝科學，兩晉南北朝之經學，史學之發達，科學之進步；5.由大亂到隋唐，儒家仍為漢族團結力，經學促成華北胡漢之融合，儒學之交流以及釋道二教之交流，促進中國之統一

**6.〈徐復觀與當代學關於「考據」與「義理」之論爭及評議〉，張崑將，《東吳中文學報》，第 27 期，2014 年 5 月**

按，是篇認為徐復觀在 1950 年代與錢穆、胡適弟子等有關考據與義理的論爭，是清代版的漢學與宋學之爭，以及 1920 年代在中國引起熱烈討論的科學與人生觀論爭之延續。首先談論爭背景與回顧，表列有關「考據與義理的論爭表」，接著開始談徐復觀與史料學派的「考據與義理」之爭及評價，指出與毛子水間的兩問題：1.考據與義理定義的問題、考據與義理本末的問題；分別從：傳統知識意義/近代知識意義，2.實踐道德之學/實證方法之學，3.研究方法與對象的密切相關/分離三點論述。第三是徐復觀與錢穆考據與義理之爭及評議，是從錢穆對《中庸》的解釋以及〈莊老通辨自序〉所引起論爭，認為其問題在於雙方對於中國文化的解釋有歧出之處，在義理與考證的方法論課題，指出：1.混淆了「治思想史的工作而言」的義理及「探求道德根源而言」的義理，2.弄錯了「思想上的不同」與「文獻解釋上的歧異」之優先順序；亦即「結構與發展的整體論」與「會通的整體論」方法論的不同。結論中提出毛水水的考據論，頗把考據與義理之爭的問題，當成科學與玄學的爭執；徐復觀主張以考據為起點，終究終點還是要在義理，而考據學者比較主張考據本身既是起點，也會是終點，才符合所謂的科學精神。

**五、論治學態度與方法**

「治學態度和方法」的議題，梁嘉彬在〈就唐施肩吾詩的解釋與治學態

度並方法答徐復觀先生〉前言說徐復觀就其「〈論隋書流求與琉球臺灣菲律賓諸島之發見〉的最末尾的一個小註(註釋第十)內附說唐施肩吾詩一首之事」，「因關係到治學的態度和方法」而起的。

**1. 〈與梁嘉彬先生商討唐施吾的一首詩的解釋〉，徐復觀，《民主評論》，第 10 卷第 16 期，1959 年 8 月 16 日**

按，是篇就梁嘉彬〈論隋書流求與琉球臺灣菲律賓諸島之發見〉註釋十所說，提出梁嘉彬目的，「是要證明宋以前中國人沒有人到過澎湖，施肩吾是中唐時人，自然也不應當到過澎湖，因而不應有題澎湖嶼的詩。」認為「若要進一步為己說求根據，則應考證此一附會之所由來，以揭穿附會者的底蘊。」但「却由西山集中多兒女私情的詩，以見其絕無雄心為海外扶餘，來作施肩吾不會到澎湖的立說根據」，「是從一個人的行為動機上找根據」的方法。因此從梁說「此詩是列於西山靜中吟一詩之次」、「就詩的題目」--鄱陽湖又適原名彭湖、「把施氏島夷行的詩，說成詠鄱陽湖的詩」等說，及就「海防考中有隋陳稜經略彭湖的記載」，說是江西的鄱陽湖，提出幾五個問題，逐一駁斥，最後提出「向梁先生請教」。

**2. 〈就唐施肩吾詩的解釋與治學態度並方法答徐復觀先生〉，梁嘉彬，《臺灣風物》，第 9 卷第 5 至 6 期，1959 年 11 月至 12 月**

按，是篇屬答覆徐復觀所提的諸點問題，一、關於「讀書要細心」者，列出五點，請徐復觀參考他〈唐施肩吾事蹟及其島夷行詩一首的考證〉。二、關於「字句要弄清楚」者，列出八點例證回覆。三、關於「推論要合邏輯」者，提出要把名詞界說弄清楚，並參考他〈唐施肩吾事蹟及其島夷行詩一首的考證〉。四、關於「立說要有證據」者，提出四點例證反問。五、關於「居心要誠實」者，提出他關於唐施肩吾事蹟及其島夷行詩一首的考證文字，曾散見民國四十年以後的幾種著作裡，亦有專文將施肩吾詩題詩句逐一檢討，請徐復觀應先把他的前後著作調查研究再「商討」。

**3. 〈與梁嘉彬先生的再商榷〉，徐復觀，《民主評論》，第 10 卷第 23 期，1959 年 12 月 5 日**

按，是篇首先以「我為什麼要『班門弄斧』」標題，說明他寫這篇的用意，

1. 這類找材料、解釋材料、排比材料的東西，根本算不得什麼學問；
2. 因為梁先生寫文章的特別作風--常在正文中說自己的結論、態度、



或感慨，而把重要的論證放在註釋裏面。接著是「梁先生對我『商討』一文的答覆函及我的再商討」節，提出再商討依然是以資料的解釋為主，1.從原文曾提出的問題與梁先生的答覆，2.梁先生提出的質問與徐先生的答覆，共列出八點逐一對照。在「梁先生對拙文『商討』的質問及我的答覆」節，列出六點逐一答覆。

## 五、文體論

關於「文體論」的議題，徐復觀在〈答虞君質教授〉說：「談的對象，是對於我的〈文心雕龍的文體論〉『發現了下列幾個問題』。我的〈文心雕龍的文體論〉一文，目的不僅是在澄清幾百年來環繞於此書的若干基本誤解；而主要是運用分析與綜合的方法，先把全書拆散，再順著『文體』的觀念，將全書加以理論上的再構成，以求能通過此書來對我國傳統的文學理論，作一有系統的了解。」但所引發的討論，卻是從徐復觀〈現代藝術的歸趨〉而起的。

### 1. 〈現代藝術的歸趨〉，徐復觀，《華僑日報》，1961年1月8日

按，是篇首先提出：現代的抽象藝術，到底會走到那裏去呢？現代藝術家本身，不會提出這種問題；並且可能認為凡提出此一問題的，即是不懂藝術，即是破壞藝術。接著提出現代藝術的兩個特性，一是它主張破壞藝術的形象，二是反合理主義，並反由合理主義所解釋、所建立起來的歷史傳統與現實上的生活秩序。前者認為現代藝術家只是藝術中以破壞為任務的草澤英雄，後者則思考現代超現實主義的藝術家們的破壞工作成功，到底會帶著人們走向什麼地方。

### 2. 〈為什麼把現代藝術劃給敵人--向徐復觀先生請教〉，劉國松，《聯合報》，民國50年8月29日及30日

按，是篇乃對徐復觀〈現代藝術的歸趨〉提出討論的，首先就徐復觀說「現代的抽象藝術，到底會走到那裏去呢？現代藝術家本身，不會提出這種問題」，提出異議—自身經驗，認為還是在現代藝術家自身。二是就徐氏引用卡西勒的話和他自己論點是前後矛盾，無一確定而統一的藝術觀與立場，亦不能以成者為王敗者為寇的政治現象來譬喻藝術上新舊思想的交替。三是就徐氏認為不承認傳統與現實中的價值體系而一概要加以推翻，打倒，這即是他們所說的超現實主義。從這方面說，他與共產黨的唯物主義，有其相同之處，只有為共黨世界開路」說法，引用《新階級》、《語言與人生》、《思想學術與百家爭鳴》諸書之說，提出異議。

**3. 〈現代藝術的歸趨--答劉國松先生〉，徐復觀，《聯合報》，年1961年9月2日及3日第8版**

按，首先說明他所以說現代藝術到底會到那裏去的問題，是從現代抽象藝術家的基本精神上講，根據他們的基本性格推論下來的。第二是說明他的文章是把現代藝術，當作一種重要的文化現象，而加以反省，反省對象是當前人類的命運。第三是就形象是藝術的生命，藝術的形象是主客合一的創造品，以及追問抽象藝術為什麼要完全破壞形象，並無矛盾，引富永惣一《摩登藝術》之說以證之。第四是表明用陳勝吳廣來比擬抽象藝術在歷史中的任務，是一個比喻，指出抽象派今日的否定一切，破壞一切，乃是為新藝術的建議而開路，有它歷史的意義，但不會停在抽象之上。第五說明他是站在政治社會的觀點，認為這些超現實，抽象的藝術，在現實上是無路可走，而只是為共黨世界開路的說法，要先有語意上的釐清工作，因為他不是說要把現代藝術給敵人，亦引《二十世紀藝術》和《摩登藝術》之說以證之。

**4. 〈有靦面目附轉載--四篇〉，徐復觀，《民主評論》，第12卷23期，1961年12月5日**

按，是篇針對虞君質在報紙上發表的文章而發。第一篇列〈現代藝術的歸趨〉，徐復觀，《華僑日報》，1961年8月4日。首先提出現代藝術的走向，接著分析現代藝術的特性，一是在於主張破壞藝術的形象；二在於反合理主義，並由反合理主義所解釋，所建立起來的歷史傳統與現實上的生活秩序。第二篇列〈抽象平議〉，虞君質，《新生報》，1961年10月8日。是篇即就〈現代藝術的歸趨〉而發。提出：1. 抽象畫決不是「沒有思想的藝術」；2. 抽象畫是一種藝術，抽象理論是一種學術；3. 在藝術創造的園地內，工作者應保持絕對的自由；4. 抽象畫既不是破壞的，所以必然有其遠大的前途，但傳統的繪畫，却更有其光輝的永存的價值；5. 傳統藝術之可貴，並不因抽象畫的興起而滅絕；6. 抽象畫家多屬青年，年輕不免氣盛，氣盛必有凌人之失。第三篇列〈給虞君質先生一封公開信〉，徐復觀，《新聞天地》，第716期，是篇係就〈抽象平議〉而發。一是就居浩然在徐復觀的故事有很不客氣的指斥事說明；二是指徐復觀是「對於現代抽象藝術一無所知的人」，提出藝術與文學間的關係是息息相關的；三是就他所提

的六點意見答覆，說明所謂「抽象」，是把客觀的形象、傳統的形象加以抽掉，讓潛意識不受限制的表達出來的意思；四是就「給人戴顏色帽子的問題」，舉李德在〈超現實主義追論〉之說佐證是言之有理的。第四篇列〈藝術辯論--敬向中國文藝協會提出一個公開建議〉，虞君質，《新生報》，1961年11月8日，是篇係就〈給虞君質先生一封公開信〉而發。肇因中國文藝協會邀請他參加有關現代藝術的討論，經常行有關現代藝術的辯論集會，並說明他提議的動機以及進行的方式。「」

**5. 〈答虞君質教授〉，徐復觀，《民主評論》，第13卷2期，1962年1月16日**

按，是篇就虞君質在1961年12月20日發表於《新生報》〈失言〉說：「心平氣和的對徐君談一談有關美學及其附帶的幾個問題」，談的對象是〈文心雕龍的文體論〉的幾個問題。列出虞君質的三點批評，一是「他論彩色時說：『紅黃藍白黑為五種基本的顏色；各種顏色均由此五種顏色互相滲和而成。』這按現代實驗美學的眼光看來，簡直是無根的胡說；實在不可分解的原色只有紅黃藍三色。」提出「只是為了說明《文心雕龍·體性篇》的『八體』，乃是文體的八種基型」所用的比喻，二是「他論 Lipps 的移感說，於『感情移入』之外，又來一個『感情移出』，可謂發前人之所未發。」提出岡崎義惠《文藝學概論》、福林格爾《抽象與感情移入》二書，說明是用來解釋「物以情觀」的意義。三是「他舉出世說新語的容止是『活』的，而說與古希臘雕刻的『美的形象』之美恰成一對照」，「反覆講到『昇華』一詞，牽強附會去運用」，提出是以「靜的純一晴朗的形象世界來說明希臘的雕塑藝術」，「靜的」與「死的」完全是兩個性質不同的觀念；「昇華」是「說明劉彥和之所謂文體，有體裁，體要，體貌三方面的意義；及此三方面意義的構成因素特性」，「體貌是文體一詞所含的三方面中澈底代表藝術性的一面」。

**6. 〈對於徐復觀藝術觀念的批評--兼論徐復觀的品格與風格〉，虞君質，《作品》，第3卷1期，1962年1月1日**

按，是篇第一節談「徐復觀的文體論」，引用《文心雕龍》十四條談到「體」的說明不全是風格或文體、體裁解，駁斥徐氏認為《文心雕龍》的「文體」有三方面意義：體裁、體要、體貌。第二節談「徐復觀的外國學問」。第三節談「徐復觀的品格」。第四節談「徐復觀的風格」。

7. 〈文體觀念的再復活--再答虞君質教授〉，徐復觀，《民主評論》，第 13 卷 4 期，1962 年 2 月 16 日

按，是篇係就〈對於徐復觀藝術觀念的批評—兼論徐復觀的品格與風格〉而發，且針對該篇「一、徐復觀的文體論」部份的答覆。首先說明文體的觀念，在研究文學理論和技巧方面，是居於中心，統攝的地位，但明代開始，却把以藝術的形象性為主的文體觀念，誤解為以「文章題材作標準」所作的文章分類，作為其指稱「把西洋的 Style 同中國的文體扯上了近親，牽強附會的論了下去」答覆。二是「文體三個方面的意義及其達到自覺之過程」的論點，就其指稱「文心雕龍談到『體』的地方很多」所略舉出來的答覆。三是從前兩節所答覆歸納出對虞君質的評價，並提出十點問題回問。

8. 〈錯誤的啟蒙著：徐復觀--「文心雕龍」的文體論〉<sup>5</sup>，龔鵬程，《中央日報》，1987 年 12 月 11 日至 13 日副刊

按，是篇第一節「從『異端』到『正宗』」，指出徐復觀將《文心雕龍》全書都是文體論，上篇談歷史性的文體，下篇論普遍的文體，所以下篇才是文體論的基礎，也是文體論的重心，〈體性篇〉又是該書文體論的核心，因為文體論最中心的問題就是人與文體的關係，文類是客觀的作品語言結構，可以與作者個人因素無關，文體則必有人的因素在內。此文體論即是要從體製向體貌體要昇華，而歸結於體貌。但這種論點是錯誤的，使中國文評理論糾葛更趨複雜，指出該篇的六大問題，根據徐氏論點而持續研究仍無太多進展。第二節論「關於形體的知識」，提出將文類與文體區分開來，是否真能得六朝文體論之真相的問題，認為文體如摯虞《文章流別論》說的，指語言文字的形式結構，是客觀存在，不與作者個人因素相關涉之語言樣式，是形的知識，《文心雕龍》上篇專力於此，下篇才談人怎麼樣去面對這個形，如何設情以位體、明理以立體，下篇是創作論；但與後代論創作之偏於剖析情志內容，討論創作者主體修養問不太一樣。第三節論「六朝人對『體』的看法」，認為《文心雕龍》的文體觀念根本就是要專門談文章的辭采，「體」在書中指文章的辭采、聲

---

<sup>5</sup> 按，針對徐復觀「文體論」討論的文章，另有廖宏昌〈徐復觀「文心雕龍的文體論」商榷〉，見《文藝復興》第 159 期(1985 年 1 月)，惜館內未典藏此期刊物，暫記於此。

調、序事序情之能力、章句對偶等問題的。第四節論「文情、文體與文術」，指出文體論是以語言形式為中心的，但語言必有意義，是心中有情意志慮，借語言表現或表達出來，文體純為人格內在情志生命的外顯，歸結到「學」的問題。第五節論「體與性的重新理解」，指出〈體性篇〉皆以「體/性」對揚，而歸結於創作者須在學上用功，通過對體的摹習，甚至可因性以練才，歸結劉勰絕對不是由才性規範文體的。

## 六、釋李商隱無題詩

對「李商隱無題詩」的討論，從周策縱〈論詩小朴：與劉若愚教授論李商隱無題詩書〉發表在《大陸雜誌》第41卷第12期，徐復觀寫了一篇〈讀周策縱教授「論李商隱的一首無題詩」書後〉（見《大陸雜誌》第42卷第10期），而引發的論述。

### 1. 〈讀周策縱教授「論李商隱的一首無題詩」書後〉，徐復觀，《大陸雜誌》，第42卷第10期，1971年5月31日

按，是篇首先說明他對周氏對該首〈無題詩〉的看法提出「可以推知周先生對此詩意境的把握，是由《漢武故事》中『張帳明燭』四字所引起，也是以此四字為立論的主要根據」。第二節認為「周先生對全詩的解釋，只顧在漢武故事及與此故事有關的材料上去傳會，却全不理會，若按照他的解釋，各句在全首中究竟是何意義」。第三節提出該首「無題詩」是李商隱在遠行中，對一位愛情深厚的女子，寫出分別後的苦思苦念，即是在赴江都途中懷念恩情重渥的太太之作。

### 2. 〈再論李商隱「無題」詩答徐復觀先生〉<sup>6</sup>，周策縱，《大陸雜誌》，第43卷第4期，1971年10月

按，是篇就徐復觀〈讀周策縱教授「論李商隱的一首無題詩」書後〉而作，認為「他完全誤會了我原作的主要觀點」，不得不加以解釋。首先就徐氏所李商隱「來是空言去絕蹤」的〈無題〉詩認做一首詠史詩，或認為都是詠李夫人故事的看法有誤，他主要是「商討此詩意境之所據」，是詩人自紀其經驗，自抒其感情。是想在文字上、個別意象上、或典故上，找尋李商隱這詩所可能受到的影響或其所本。

<sup>6</sup> 後收錄於《大陸雜誌語文叢書第三輯第四冊：文學·詩詞·書畫》，大陸雜誌社，1975年10月，頁300-307；又見《李商隱詩研究論文集》，天工書局，1984年9月，頁1079-1099。

接著說明他認為李詩確曾受漢武與李夫人故事的影響，文字和意境上有許多相類似，並且在一兩句裏直用了這個典故的假設。第三則就徐氏所提分為三點加以說明：1.「月斜樓上五更鐘」、「奄修夜之不陽」；2.「繡芙蓉」；3.把「來是空言」的言比做武帝賦中所說的誓、約等字；4.否認周氏對「劉郎」、「蓬山」的解釋；5.就徐氏將周氏所要做的分析詩中個別意象素材的來源和所受影響，與解釋全詩主題，混淆在一起的解釋，駁斥徐氏認為劉郎是指劉阮，蓬山是指東觀、蘭台之說。

### 七、釋杜甫戲為六絕句

關於「釋杜甫戲為六絕句」的議題，誠如《新天地》編者在李漁叔〈論徐復觀先生對師大國文研究所試題指摘之不當，兼評其試釋杜甫戲為六絕句〉文章的編者按說：「去歲師大國文研究所招生試題，曾引起學術界之爭論，頃收到來稿兩篇，對此問題有所討論，本刊本乎園地公開之旨，自應披露。至其內容主張則本刊不作左右袒。」其間雖有文思齊〈看師大國文研究所試題〉（見《政治評論》第9卷6期）；師大國文研究所〈對文思齊先生投書的說明〉（《政治評論》第9卷6期）；向允元〈關於台灣師大國文研究所招生問題〉（見《民主評論》第14卷8期）；婁良樂〈從「師大國文研究所報考資格」談起--並就教於徐復觀先生〉（見《新天地》第2卷4期）等文章，但非就「釋杜甫戲為六絕句」的議題，故不列入其間。

#### 1. 〈從一個試題及其說明，看臺灣師大國文研究所。並從文學史觀點及學詩方法試釋杜甫戲為六絕句〉<sup>7</sup>，徐復觀，《民主評論》第14卷4期，1963年2月20日

按，是篇「緣起」說明寫作的動機在從治學上搶救青年，因試題與杜甫〈戲為六絕句〉有關，故先錄該詩以清眉目。第二節「試題，說明，捏造」，先引國文研究所「對文思齊先生投書的說明」，次就該「說明」所說找出報紙副刊所載杜則堯寫的〈黃晦聞先生論杜詩上〉油印品，認為該文為捏造的看法。第三節「捏造得太無常識」，從該油印品列舉三點論其捏造無常識。第四節「試題的常識問題」，提出「要以此詩為題材，必須在這種共許範圍之內出題目」的看法。第五節

<sup>7</sup> 按，是篇收入《中國文學論集》頁140-176時，篇名改為〈從文學史觀點及學詩方法試釋杜甫戲為六絕句〉，內容略有剪裁。

「〈戲為六絕句〉的一般解釋」，列引古人對該詩的解釋，是「寓言以自況」。第六節「四傑在文學史上的地位」，引方回《瀛奎律髓》及紀昀《瀛奎律髓刊誤》之說，推尊四傑，了解四傑在文學史上的地位。第七節「杜甫用力於詩的方法」，指出杜甫的讀書破萬卷的用力於詩的方法，讓他可兼容並蓄，採各體之菁英，成一家的獨創。第八節「戲為六絕句試釋」，專談六絕句的涵義有二，一是有很清楚地「史」的意識，二是告訴時人以學詩的方法。

#### 2. 〈論徐復觀先生對師大國文研究所試題指摘之不當，兼評其試釋杜甫戲為六絕句〉，李漁叔，《新天地》第2卷4期，1963年4月

按，是篇前言表示因徐復觀針對師大研究所試題「王楊盧駱為初唐四傑，何以有人謂杜甫譏其為文輕薄，試述其故」的指責，「不免影響到學術界的風氣」而撰寫的。首先是對徐氏文章論據及所持態度提出幾點說明，第一是學術上的問題，宜心平氣和地，就問題的本身，細心研究，兼採各家之長，以期歸於至當。第二是試題討論的中心，有正反兩種說法，各自有其立場。第三是師大研究所答覆文思齊的箋函，徐氏認為從師大取得的武漢日報副刊油印品內容是捏造的問題，提出質問。最後則是就徐氏「試釋杜甫戲為六絕句」的評論。

#### 3. 〈答李漁叔先生〉，徐復觀，《新天地》第2卷5期，1963年5月

按，是篇就李漁叔〈論徐復觀先生對師大國文研究所試題指摘之不當，兼評其試釋杜甫戲為六絕句〉而發。分為三點：一就李氏指徐氏不知研究杜詩的人必讀的《九家註杜詩》、《千家註杜詩》答覆；二就其指稱「試釋六絕句，就錢註望文生義，尚能勉強敷衍，一遇到錢註所不曾說及的，就感到無所措手了」一說的答覆；三就其指稱「不太懂聲律」，承認是不懂聲律，但李氏所說的聲律僅指律詩的平仄。

#### 4. 〈論難不怕錯誤，只怕說謊--補答李漁叔先生〉，徐復觀，《新天地》第2卷6期，1963年6月

按，是篇亦就李漁叔〈論徐復觀先生對師大國文研究所試題指摘之不當，兼評其試釋杜甫戲為六絕句〉的補答覆，部分內容雷同於上篇〈答李漁叔先生〉。首先補充說明臺灣地區的《九家註杜詩》，藏於中央圖書館，原箱置於臺中，直至徐氏去信調查後始取回臺北，指出其所據應是郭紹虞〈杜甫戲為絕句集解〉之說。二是就李氏引千家註杜工部詩、錢謙益箋後，提出「可以進一步看宋人的說法」，引武漢

日報副刊的文章作為試題的問題。三是就李氏質問「上面所引宋人的說法，曾在何時被何人加以淘汰？錢仇諸註，何以為人所共許？」引二十七種宋代以降的著作證之；

**5. 〈傲慢與偏見--答徐復觀先生〉，李漁叔，《新天地》第2卷7期，1963年7月**

按，是篇就徐復觀〈答李漁叔先生〉、〈論難不怕錯誤，只怕說謊--補答李漁叔先生〉二文而發。認為第一篇並未答覆他的指摘與駁正處；故著重於第二篇。首先是圍繞在《九家註杜詩》一書臺灣地區有無及常見否的問題，以中研究傅斯年圖書館亦藏一部以駁之；接著簡答徐氏所提：「集千家註杜詩」的定稱、「關於輕薄為文的正反說法」、「宋人全稱命題」的說法。

**6. 〈說謊與九家註杜詩的問題--再答李漁叔先生〉，徐復觀，《新天地》第2卷8期，1963年8月**

按，是篇就李漁叔〈傲慢與偏見〉而發。首先列舉他認為李氏說謊的幾個例子。第二則就九家集註杜詩的問題提出兩點結論，一是承認他所推論的九家集註杜詩無內府刊本，今日在臺沒僅有中央圖書館的四庫全書抄本兩部是有誤的；二是認為李氏是轉抄郭紹虞〈杜甫戲為六絕句集釋〉的認定無訛；說明是他的經過和分析後的結論。第三是就李氏的題外話的答覆，提出辯論問題時，根據確實材料所導出的加於他人身上的結論，此結論與材料有邏輯上的關連，這是「批評」而不是「毀謗」。

**小結**

學術議題的討論，旨在探討各人對某一議題的看法，希望能得到解決的線索，或澄清相沿承襲的一些觀念，更可見歷來學者對於各項學術的見解。但因相關文獻認識與取得，各種議題的討論究竟從何時開始，已涉及了個人的學識與見識，引用徐復觀〈陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題〉前言所列舉：梁任公〈陰陽五行說之來歷〉、樂調甫〈梁任公五行說之商榷〉、呂思勉〈辨梁任公陰陽五行說之來歷〉、齊思和〈五行說之起源〉、日人狩野直喜《中國哲學史》、瀧川資言《史記會注考證》〈五帝本紀〉、重澤俊一郎《中國全理思維之成立》等文章，對五行觀念之演變，均有很好的見解與貢獻，足見徐先生的博學多聞與見地。筆者目前尚未蒐集到這類學術討論的文章內容，故關於周公旦踐阼問題、五行的討論、論中西文化的議題，以及在藝術類的石濤、黃公望等探討，將再繼續彙整。