

錢穆與余英時論魏晉「士風」與「自覺」

梁右典*

摘要

錢穆（1895-1990）與余英時（1930-2021）是歷史學界深具通史視野與宏觀論述的學者，師徒二人的學者風範也充分展現在史料解讀、嚴謹論述與綜合歸納的優良學風。他們主要共通的研究進路是從「士」入手，由此貫穿研究旨趣於中國歷史各時代之發展。而在魏晉時期「士」之地位及其人格精神都與先前時期及以後發展有所殊異，這是值得留意的文化現象，本文即以此為切入點；由此亦可觀察學界對於「魏晉士風」是如何進行論述，終究將涉及「士人自覺」之基礎，進一步挖掘理據則是本文關懷重點。本文即試圖透過錢穆與余英時兩位學者的相關論述，對於魏晉時期士風精神與價值如何開展，逐步凸顯兩位學者的「自覺」論述，「自覺」作為理解中國思想史或精神史脈絡的一個重要環節值得彰顯，亦即透過錢穆與余英時的研

研究，重新思索此種研究進路在當代的意義與價值。

關鍵詞：錢穆、余英時、魏晉士風、自覺、思想史

* 黃岡師範學院傳媒與影視學院副教授。

Qian Mu and Yu Ying Shi on the “Scholarly Style” and “Self-awareness” in Wei Jin Period

Liang, Yu-Tien

Associate Professor, School of Media and Film and Television,
Huanggang Normal University

Abstract

Qian Mu (1895-1990) and Yu Ying Shi (1930-2021) were influential historians whose scholarship combined macro-historical perspectives with moral and cultural analysis. This paper focuses on their interpretations of the “scholarly style” (shi feng) and “self-awareness” (zi jue) during the Wei Jin dynasties—a period marked by a distinct transformation in the values, identity, and cultural position of the scholar. Through their writings, Qian Mu and Yu Ying Shi explored how intellectuals in this era broke away from earlier political and Confucian constraints, giving rise to new expressions of individuality and inner cultivation. Their analyses also reflect a self-projection of their own intellectual ideals and concerns. This paper argues that their perspectives offer not only historical insights but also a model of scholarly self-awareness that remains relevant today. By revisiting their interpretations, we gain a deeper understanding of Chinese thought and the enduring value of cultural introspection.

**Keywords: Qian Mu, Yu Ying Shi, Wei Jin Scholarly Style, Self-consciousness,
History of Thought**

錢穆與余英時論魏晉「士風」與「自覺」*

梁右典

一、前言

關於魏晉南北朝時期士人地位，學界研究甚多，或可分為「貴族政治」與「士族門閥」兩種研究面向：前者以內藤湖南（1866-1934）等學者為主，提出所謂「中世說」，¹影響後來京都學派相關研究；後者則以田餘慶（1924-2014）、毛漢光等人較具代表性，著重「士族門閥」的形成發展。²雙方對於「魏晉士族」的名詞界定與關注焦點略有不同，但都留意當中的政治、社會與經濟層面所扮演的角色與作用，較從制度史與政治史的研究框架進行闡釋，特別是對於當時的君權與政制的演變多所關注。³另一方面，「士人自覺」是研究魏晉時代常見的觀點，但受到學界認真研究的相關討論還有拓展空間。原因是學界對於魏晉士人研究較為多元，「自覺」看似明朗，但處於歷史與哲學的議題交界，往往為研究者輕輕放過，或可歸於思想史領域，處

* 本文初稿係為參加國立成功大學中國文學系「第七屆魏晉南北朝文學與思想國際學術研討會」之論文發表，題目原為〈論錢穆與余英時對於魏晉士風精神意識之基礎〉。會中特別感謝講評者中央研究院中國文哲研究所周大興研究員，提供本文許多寶貴建議；參會者國立成功大學中國文學系陳康寧助理教授亦對論文內容進行提問，幫助筆者有更多元的思考；另於本場會議中對於拙文進行交流的學者還有國立臺灣大學中國文學系司徒慧賢同學等等，恕不一一列舉，十分感謝。會外，與中央研究院近代史研究所徐兆安副研究員針對本文思路交流，亦得到不少啟發。論文撰寫期間，謝謝湖北經濟學院劉芝慶教授對於本文論述上的鼓勵與商榷，與黃岡師範學院劉文星教授的交流，及莆田學院林連華教授提出的觀點，皆對本文論述思路有所助益。最後要特別感謝學報審查人提供寶貴的修改意見，幫助拙文得以進一步修改，完善文中論點，受益良多，特此誌謝。引文字體加粗與底線，皆為筆者為凸顯要點所加，不另一一說明。行文若有不足之處，文責在我。

¹ [日]內藤湖南：《支那近世史》，收入《內藤湖南全集》第10卷，東京：筑摩書房，1969年。

² 毛漢光：《兩晉南北朝士族政治之研究》（臺北：中國學術著作獎助出版委員會，1966年）。田餘慶：《東晉門閥政治》（北京：北京大學出版社，1989年）。

³ 吳慧蓮：〈六朝時期的君權與政制演變〉，《漢學研究》第21卷第1期（2003年6月），頁133-161。

理上也有一定難度，學者往往擱置不察。至於「士風」又是一個難以把握的概念，無形無蹤，對於歷史學者而言，大多忽略或點到為止。由上可知，「士風」與「自覺」雖涉及整體氛圍與個體意識，在魏晉時期研究中佔有相當地位，但因為把握不易，受限於史料解讀方式，以及史家的研究進路不同，如今亦值得加以思考並進行闡述。

回顧魏晉學術史、文化史或思想史發展中的「士」進行探討者，以錢穆（1895-1990）與余英時（1930-2021）為主要代表，師生之間「學術脈絡」的形成已有學者進行考察，⁴又以「和而不同」稱呼兩者關係。⁵若再以魏晉研究作為觀察面向，學者張蓓蓓研究錢穆論魏晉時期的幾大面向為「儒學與經術」、「史學的興起」等等，已通盤考察錢穆論魏晉學術史的整體視野為何，⁶明確點出「南北兩方，政治經濟社會俱多疵病，**惟賴士族門第為精神堡壘**。士族門第亦確實盡到保全文化傳統之責任」。⁷時代斷語和史料論證相符相成，「士族門第」一語多少亦較「士風」來得更為具體明確，但容易歸於制度史的脈絡，較為忽略當中的思想闡發。此外，林麗真也曾就相關文獻記錄，特別透過《隋書·經籍志》明確指出「此一時代實非專尚老莊玄學而已；其於經史，不僅未失矩矱，亦有所發明」。⁸與錢穆所說相得益彰，有憑有據。更重要的是，張、林兩位學者的說法亦直接或間接凸顯錢穆論魏晉時期之「士」在當時並未失去士族門第之風與經史研究之功，連帶啟發後來學者對於推動此「風」此「功」的力量與精神。

在此之前，依此議題延續而發，錢穆學生余英時亦曾對於魏晉士風的思想史意

⁴ 闡述其中義涵者，例如丘為君〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，文中區分論述梁啟超與胡適「理學反動說」、錢穆「每轉益進說」，以及余英時「內在理路說」。見氏著：〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，《清華學報》第24卷第4期（1994年12月），頁451-494。

⁵ 周質平：〈和而不同：錢穆與余英時（上）〉，《21世紀雙月刊》總第204期（2024年8月），頁126-138。周質平：〈和而不同：錢穆與余英時（下）〉，《21世紀雙月刊》總第205期（2024年10月），頁131-143。

⁶ 張蓓蓓：〈錢穆先生論魏晉南北朝學術〉，《六朝學刊》第1卷（2004年12月），頁99-120。

⁷ 張蓓蓓：〈闡析錢穆先生對魏晉南北朝學術之意見〉，見於行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2022年8月1日-2023年7月31日。計畫編號：NSC91-2411-H-002-027。臺北：國立臺灣大學中國文學系。

⁸ 林麗真：《魏晉清談主題之研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1978年），頁127-139。

涵有所闡發。他對於魏晉士風思想相關議題的主要論文，散見於〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉、⁹〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉、〈名教危機與魏晉士風的演變〉、〈王僧虔《誠子書》與南朝清談考辨〉¹⁰等篇，乃以「自覺」概念貫穿於魏晉思想史，¹¹往下時代延伸觀之，對於往後唐代士人門第與寒士、宋代士風精神都有所討論。¹²當中的思想史變化與闡述也有待學界進一步闡述，至少就其研究進路來說，或就余英時的史學研究而言，都還有擴展深化研究的空間。本文審視錢穆與余英時論魏晉士風，當中仍是有待論述的空間，魏晉時期是一個研究起點。

綜合兩位學者關於魏晉「士風」研究來看，錢穆自從《國史大綱》問世以來，對於當代史學界至今仍持續發生影響，涉及他對中國歷史發展之判斷，也與錢穆所處時代環境密切相關。近來有專書探討錢穆與當代史學家的「對話」，¹³某種程度上也仍見歷史研究與時代結合之風氣，並可適度連結於陳寅恪（1890-1969）、余英時對於中國歷史的整體看法，反映他們所見魏晉時代之「學風」，亦彰顯研究者所處時代之「世風」，如今可再考察各自不同的研究風格。¹⁴換言之，魏晉「士風」並非泛論，兩位代表學者對此皆有專題研究與整體視野，則為讀者提供魏晉「士風」的審視平台。王汎森曾以「風」作為研究對象背景之隱喻，隱喻不易明白掌握；本文所謂魏晉「士風」，正因研究對象之背景亦如同「風」一樣，吹拂過程無形無狀，但卻

⁹ 余英時：〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，《中國知識階層史論：古代篇》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1980年），頁109-203。

¹⁰ 余英時：〈王僧虔《誠子書》與南朝清談考辨〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁173-196。

¹¹ 余英時：《中國知識階層史論：古代篇》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1980年）。吳冠宏曾就此進行議題省思，〈從余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉一文中「情」之論述及其商榷談玄論與魏晉士風的合理關涉〉一文中提及余氏對於「情」文獻判讀上的問題。可參氏著：〈從余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉一文中「情」之論述及其商榷談玄論與魏晉士風的合理關涉〉，《東華人文學報》第8期（2006年1月），頁1-26。

¹² 余英時：《朱熹的歷史世界》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003年），頁290-298。

¹³ 近來著作，可參考王汎森等著：《重返《國史大綱》：錢穆與當代史學家的對話》（新北：臺灣商務印書館股份有限公司，2023年）。

¹⁴ 筆者對此有書評介紹，見於梁右典：〈《重返《國史大綱》：錢穆與當代史學家的對話》讀記〉，《東海大學圖書館館刊》第72期（2024年12月），頁127-133。

是不可忽略的存在與體會。¹⁵因此當中的「感覺世界」(structure of feeling)與「自我認知」(frames of self-perception)為何,¹⁶某種程度上亦呼應本文論述魏晉時期的士風問題。其中的「自我認知」似與學界涉及的「自覺」有一定程度聯繫的可能,「自我認知」層面內也包括魏晉時代如何「感覺世界」,呼之欲出則是「士人自覺」的概念,是一個理解魏晉時期的關鍵角度。

魏晉士風的意義為何?亦涉及魏晉玄學研究基礎,學界已多留意,¹⁷然而是否還有其他主張足以立論?一定程度上,本文略不同於學界通行「儒道會通」之立論基礎與思考脈絡,例如湯用彤(1893-1964)、牟宗三(1909-1995)對於「儒道會通」的問題提法——湯用彤指出「夫得意忘言之說,魏晉名士用之於解經,見之於行事。為玄理之骨幹,而且調和孔老」;¹⁸再者,牟宗三亦以王弼(226-249)為例說明其「注老雖極其相應,而其功力卻全在注易。雖言理以道為宗,而於人品則崇儒聖。儒道同言,而期有所會通」。¹⁹但與本文沒有本質上的觀點衝突。值得提出的是:學界相關闡述不可勝數,基本上仍不脫離「儒道會通」議題之開展,或是「本體」與「實體」之論。²⁰本文主要以儒家士人的思想資源作為主要觀察,從錢穆與余英時論魏晉士風之基礎面向並逐步開展議題,凸顯「士人自覺」說法的成立根據與其論述合理的議題。

¹⁵ 王汎森曾對時代之「風」進行討論,筆者置於其著作群中進行理解,見於梁右典:〈王汎森,《思想是生活的一種方式:中國近代思想史的再思考》〉,《成大歷史學報》第61期(2021年12月),頁211-220。

¹⁶ 在此,「感覺世界」與「自我認知」是借用王汎森研究近現代思想史,徵引〔美〕克里弗德·紀爾茲(Clifford Geertz)的說法,分別見於王汎森:《執拗的低音:一些歷史思考方式的省思》(臺北:允晨文化實業股份有限公司,2014年)。Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Book inc, 1973), pp. 239.

¹⁷ 謝大寧:〈戴璉璋先生的魏晉玄學研究〉,《中國文哲研究通訊》第32卷第4期(2022年12月),頁101。謝大寧認為牟宗三對湯用彤的系統提出了最重要的修正;而戴璉璋則根據牟宗三奠定的基礎,做出了最重要的推展。

¹⁸ 湯一介主編:《湯用彤全集》(高雄:佛光書局,2001年),卷6,頁52。

¹⁹ 牟宗三:《才性與玄理》(臺北:學生書局,2002年),頁79。

²⁰ 可參周大興:〈本體與實體:湯用彤的魏晉玄學詮釋與西學〉,《鵝湖學誌》第56期(2016年6月),頁81-111。

二、穩定與批判：錢穆與余英時 論魏晉「士風」之精神意識

錢穆論史注重上下通貫思想及其精神意識，他的論史觀念有時代背景與學術社群的影響，²¹例如宋家復指出這是從當時學人所建構的國史論述中解救國族特性作為思考，²²置於普遍性視野來說，例如格特魯德·希墨法（Gertrude Himmelfarb, 1922-2019）所言「國族特性」是「人類存在的一個自然成份」。²³精神意識與國族觀念結合，能夠起到什麼樣的精神資源，又不與其所重視的史料解讀相互衝突呢？本文以錢穆論「士」作為主要探索，即使在魏晉時期「士」之意涵發生變化，政治制度與社會秩序處於中衰，加上玄學盛行，但是仍能就整體觀察給予正面論斷，由此可見魏晉精神意識基礎之一端。例如錢穆《中國文化史導論》之說法：

我們若論社會秩序與政治制度，魏晉南北朝一段，誠然可說是中國史上一個中衰期。若論學術思想方面之勇猛精進，與創辟新天地的精神，這一時期，非但較之西漢不見遜色，而且猶有過之。那時一般高僧們的人格與精力，眼光與胸襟，較之兩漢儒生，實在超出遠甚。我們純從文化史的立場來看魏晉南北朝時代，中國文化演進依然有活力，依然在向前，並沒有中衰。²⁴

錢穆論魏晉文化，認為不能僅從社會秩序與政治制度來談（因是中國史上一個中衰期），而是要留意從「學術思想」來說；如此說之動機與目的，在於發揚魏晉文化仍有活力、具備向前邁進的精神，因此這就不能說魏晉時期的文化意義淪為中斷。但是，錢穆接著又說從「一般高僧」們的人格與精神，超出遠甚於兩漢儒生；對於魏晉文化精神意識的焦點凸顯，似乎是以佛教高僧僧人為主，而以儒家士人對象為輔。錢穆在此是將僧人與儒者作為兩相對照的群體，稍稍回顧上一節提及士人的「感覺

²¹ 關於中國通史進入大學課程的學術考察，可參劉龍心：《學術與制度：學科體制與現代中國史學的建立》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2002年）。

²² 宋家復：〈現代中國史學中「國史」實作意義的轉變：從章太炎到錢穆〉，《清華學報》第49卷第4期（2019年12月），頁672。

²³ Gertrude Himmelfarb, "Is National History Obsolete?," in *The New History and the Old: Critical Essays and Reappraisals* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2004), p. 165.

²⁴ 錢穆：《中國文化史導論》（北京：商務印書館，1994年），頁148。

世界」與「自我認知」理解框架來看，就有變化的傾向在此點出。就思想演變的過程，不同類型的學說影響各有千秋，此一時彼一時屬於常見現象；但是，就總體來說，應當如何表達當中精神意識，則是值得引申探索的議題。進一步發現：士人因為吸收僧人學思而擴大己身視野，凸顯的一個精神現象在於「覺醒」，可就不同朝代不同進程，而有其殊異可說。例如就在錢穆《國學概論》即提到：

余嘗謂先秦諸子，自孔子至於李斯，三百年學術思想，一言以蔽之，為「平民階級之覺醒」。今魏晉南朝三百年學術思想，亦可一言以蔽之，曰「個人自我之覺醒」是也。²⁵

從先秦時期的「平民階級」到魏晉南朝的「個人自我」，皆是跳脫階級群體的束縛，朝向「覺醒」路途穩健前進。²⁶在此「覺醒」用字雖與「自覺」不同，但本文不認為有根本差異，以學界較為慣用語「自覺」一詞稱呼，亦可就師徒二人對此議題闡述之參照有其主要關懷處。然而，令人好奇的是：錢穆論述魏晉士風精神意識之基礎，是否完全從「個人自我之覺醒」的角度開展論述呢？是否有更為廣大的思想背景或是其他因素？再細究錢穆認為魏晉南北朝的學術文化「莫不寄存於門第中」，可以說這是一個重要的觀點歸納。

錢穆認為「魏晉南北朝時代之門第，當為研究中國社會史與文化史以及中國家庭制度者所必須注意」，進而再指出「蓋矜尚門第，必誇舉其門第之人物，乃亦讚耀其門第之郡望，又必有譜牒世系，以見其家世之傳綿悠久」，亦即「政亂於上，家治於下」。²⁷以上見解並非錢穆主觀臆測，乃建立在許多家訓家風的史料記載，以此論述門第家訓之風確對當時發生重要影響。例如傅玄（207-269）曾三疏於上，亦著《傅子》以評斷得失，《晉書·傅玄傳》卷 47 透過司空王沈告知傅玄「省足下所著書，

²⁵ 錢穆：《國學概論》（北京：商務印書館，1997年），頁146-147。

²⁶ 如果從「美學」、「藝術精神」的角度來說，「覺醒」意義的彰揚也已受到美學界注意，例如宗白華（1897-1986）就說「漢末魏晉六朝是中國政治上最混亂、社會上最苦痛的時代，然而卻是精神史上最自由、極解放、最富於智慧、最濃於熱情的一個時代。因此也就是最富有藝術精神的一個時代」。見於宗白華：《美學散步》（上海：上海人民出版社，1981年），頁208。

²⁷ 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，收入《中國學術思想史論叢》第3冊（臺北：東大圖書股份有限公司，1977年），頁198、328、143、160。

言富理據，經綸政體，存重儒教，足以塞楊墨之流遁，齊孫孟於往代」。²⁸士風之流傳不僅「言富理據」，更是落實於門第之人物。士風精神在此門第家族之規範中逐步成長，依照錢穆所說我們再分成兩方面來看：一方面是「譜牒世系」、「家世之傳綿悠久」，乃有其顯赫之歷史；另一方面亦有「矜尚門第」、「誇舉其門第之人物」與「讚耀其門第之郡望」的風氣，即有其思想之氛圍。²⁹基本上，魏晉士人並沒有忽略傳統禮制與道德規範等問題，他們思考文化轉變的新跡象見之於史籍，³⁰錢穆所謂「魏晉南朝三百年學術思想，亦可一言以蔽之，曰『個人自我之覺醒』」，與方才提及「門第之顯赫」與「思想之氛圍」下，能夠找到可供互通的解釋途徑。

可供互通之解釋必須建立在當時門第傳統之中，門第之間的共通性是如何取得一定程度的共識，同樣可再參考錢穆〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉提到的家教，包括家風、家學之表現：

當時的門第傳統共同理想，所希望於門第中人，上自賢父兄，下至佳子弟，不外兩大要目：一則希望其能具孝友之內行，一則希望其能有經籍文史學之修養。此兩種希望，并合成為當時共同之家教。其前一項表現，則成為家風，後一項之表現，則成為家學。³¹

「共同理想」一語是宏觀的說法，「家風」與「家學」並重之學風，³²兩相并合而成為當時共同之「家教」，這也意謂有其方法可教，所以之後才得以就此「表現」而為人所知所記。錢穆此處所說「家教」、「家學」與「家風」，乃是以「家」為單位，這

²⁸ 唐·房玄齡等撰：《晉書·傅玄傳》（北京：中華書局，1974年），卷47，頁1323。

²⁹ 學者探索南朝中期之門第士族如何延續，發現「學問」與「教養」是其中值得留意因素，在此提供參照。可參考以下著作，〔日〕安田二郎：〈王僧虔「誡子書」考〉，《日本文化研究所研究報告》第17輯（1981年3月），頁103-152。〔日〕越智重明：〈王僧虔の誡子書をめぐって〉，《東方學》第63輯（1982年1月），頁30-43。〔日〕野田俊昭：〈梁時代、士人の家格意識をめぐって〉，《東洋史研究》第57卷第1號（1998年6月），頁67-95。

³⁰ 林麗真：〈從隋志之著錄看魏晉清談及學術之跡象〉，《國立編譯館館刊》第14卷第2期（1985年12月），頁75-78。可再參考她的另一篇論文〈魏晉人對傳統禮制與道德之反省——從服喪論、同姓婚姻與忠孝論談起〉，《臺大中文學報》第4期（1991年6月），頁109-142。

³¹ 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，收入《中國學術思想史論叢》第3冊，頁171。

³² 關於家學的史料闡述與意義，亦可參考林素珍：〈芝蘭玉樹欲其生階庭——魏晉南北朝士族家學探析〉，《國文學誌》第4期（2000年12月），頁147-163。

是「世家大族」之「家」，也是凸顯各「家」各有其「家學」。因此，家教之家學、家風乃是培養「士」的重要來源之一，於此皆可見矣。再就時代發展來說，一方面既已不同於兩漢時期太學之中央教育機構，亦如同陳寅恪所說「學術中心移於家族，太學博士之傳授變為家人父子之世業」；³³另一方面，不同「家」之相互區別，亦不在於單單的地籍姓氏與官祿爵位，而是有其士風精神意識之區別。在此方面的相關研究論述，例如陳寅恪認為「所謂士族者，其初並不專用其先代之高官厚祿為其惟一之表徵，而實以家學及禮法等標異於其他諸姓」，³⁴更可見家學思想之重要，往往為時人學者所注意。觀察錢穆論魏晉時期士風精神意識之基礎，他的論述重點有歷史證據作為支撐，並看出當時已逐步擺脫以「先代之高官厚祿為其惟一之表徵」，而是以更為內在之家學所陶鑄的人格精神，以及相關禮法作為接人待物之指引，漸漸取代高官厚祿的外在之表徵。這也賦予家學家風內部的人格精神有更強的內涵意義。

但是，此精神與指引之良方在於「自我覺醒」，或以「無累」稱之；此意義也值得加以闡發，特別是在家風家學的建立規範中，其實凸顯了士人更嚮往自由與擺落俗套的自我價值之追尋，正如錢穆《國學概論》所說晉人之精神態度在於：

禮法有所不顧，世務有所不問，而一切惟自我之無累為貴。³⁵

禮法有所不顧、世務有所不問皆是「自我覺醒」後產生的「無累」。如此看來，禮法與世務的概念是偏向約束規範之義，亦是「實以家學及禮法等標異於其他諸姓」，但是並非得以完全充當士風精神意識之基礎，而有待「覺醒」、訴諸於主體性格的彰顯，以及再次對於禮法與世務的衡量及判斷，亦可轉往其他領域展現，例如文辭即是如此。錢穆說：

魏晉以下之門第，既不能在政治上有建樹，乃轉趨於在文辭上作表現。……在始僅認文學為人生表現之一種工具，在後即認人生即在文學表現上。³⁶

³³ 陳寅恪：〈二、禮儀〉，《隋唐制度淵源略論稿》（北京：中華書局，1977年），頁19。

³⁴ 陳寅恪：〈政治革命及黨派分野〉，《唐代政治史述論稿》（上海：上海古籍出版社，1982年），頁71。

³⁵ 錢穆：《國學概論》，頁150-163。

³⁶ 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢》第3冊，頁261。

政治無法有所立功立名，即在文辭立言立名，「立功」與「立言」同屬重要，在此有所選擇之餘地，乃不妨礙互為優先性及相互合理性。鈴木虎雄(1878-1963)就認為「魏的時代是中國文學的自覺時代」；³⁷魯迅(1881-1936)凸出此項觀點，³⁸往後的李澤厚(1930-2021)³⁹與袁行霈⁴⁰亦遵行此條研究路線。黃偉倫整理相關學界成果，指出這已成為一種「文學自覺」或「文學獨立」說的學術主張，可經得起重重考驗。⁴¹以上學者基本皆從文學觀點立論，文學表現是一種「立言」與「立名」的現象，亦足以抗衡人生價值並非僅在政治上建樹(立功)的唯一選項。此外，紀志雄以魏晉南北朝之佛道對彼此型態上之區分，彰顯在「形／神」論題的辨證，⁴²皆是從不同學說的對比呈現此種「自覺」內涵，亦可提供一種研究進路之參照。

從思想史的角度出發，余英時認為此「名」並非僅是求仕之手段，而是「名」本身即成為獨立自足之價值。⁴³此「名」並非利祿之「名」，應是清楚可知。余英時對錢穆魏晉士風的理解與掌握，基本上有其認知對應且能同情體會當中論述；他曾回憶早年新亞學院求學階段，自述「當時的興趣是研究魏晉南北朝的社會經濟史，由錢先生任導師」，⁴⁴同時對於中國通史與制度史也不陌生，與另一位業師楊聯陞，「合教了九年的中國通史和中國制度史(1966-1977，中間有兩年在香港)」。⁴⁵然而，特別的是余英時對於魏晉研究的主要進路，完全是「以士之自覺為一貫之線索而解釋漢晉之思想變遷」，⁴⁶而以士之自覺為解讀魏晉文化之一貫線索，亦表示余英時是

³⁷ [日]鈴木虎雄著，許總譯：《中國詩論史》(南寧：廣西人民出版社，1989年)，頁37。

³⁸ 魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，收入賀昌群等編：《魏晉思想(乙編三種)》(臺北：里仁書局，1995年)，頁1-18。

³⁹ 李澤厚：《美的歷程》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年)，頁99-104。

⁴⁰ 袁行霈主編：《中國文學史》第2卷(北京：高等教育出版社，2014年)，頁3-4。

⁴¹ 黃偉倫：《魏晉文學自覺論題新探》(臺北：學生書局，2006年)，頁463-481。

⁴² 紀志雄：〈魏晉南北朝佛教文化與傳統「氣思維」的交涉——以「形／神」問題的思辨與實踐為主〉，《文與哲》第37期(2020年12月)，頁153。

⁴³ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論：古代篇》，頁233-235。

⁴⁴ 余英時：〈猶記風吹水上鱗——敬悼錢賓四師〉，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》(臺北：三民書局，1991年)，頁3-4。

⁴⁵ 余英時：〈誰期海外發新枝——敬悼楊聯陞先生〉，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，頁175。

⁴⁶ 余英時：《士與中國文化》(上海：上海人民出版社，2003年)，頁251。

就研究對象之主體而言，即「士」作為主體所展現的主動積極性格，較不考量從環境因素立論（但並非不重要）。余英時在《士與中國文化》中流露展現他的研究旨趣：

近世以來，中外學者考論魏晉士族發展與清淡思想者亦已多矣。竊不自量，尚欲於此有所申述，聊以補諸家之所未及，此茲篇之所以作也。蓋時賢之用心，或偏重於士族政治、經濟勢力之成長，或深入於清談之政治背景之隱微，要多為分析之作，而鮮有縱貫之論。斯篇主旨以士之自覺為一貫之線索而解釋漢晉之思想變遷。竊謂依此解釋，不僅儒學之變為老莊，其故可得而益明，即當時政治、經濟、社會各方面之變動而最為近人所措意者，亦未嘗不可連貫而參證之。故本文但求立己，不求破人。至於所涉諸端而或有為前修時彥所已發者，則但力求就知解所及而採擇融會之，藉示崇敬之微意焉！⁴⁷

此段文字對理解余英時論魏晉士風有幾個方面的訊息：第一，就研究進路而言，與前賢時彥已發者有所不同，若以所處時代之諸位學者研究取向為例，更可見其不同——例如唐翼明從「魏晉士族發展與清淡思想者」著手，⁴⁸唐長孺論士族地位的升降，⁴⁹蘇紹興偏重於士族政治與經濟勢力。⁵⁰余英時則是以「士之自覺」作為主要論述策略，「儒學之變為老莊」是可以留意的思想線索。因此，他對「清談」也有關注，且區分魏末西晉是「前期」、東晉是「中期」、南朝是「後期」的說法。⁵¹第二，過往學界研究重視個別分析而忽略綜合考察，難免有見樹不見林之感，較忽略整體性的把握，因此余英時立論是「以士之自覺為一貫之線索而解釋漢晉之思想變遷」，欲建立該論點成立之合理性，此合理性立基於分析性，進而拓展至綜合性。第三，本文論魏晉士風的主體在於「士」，但「士」在歷史演變過程中，其中內涵也不斷改變中，相對於政治、經濟、社會各方面之變動，「士」或「士風」的理解進路，也是凸顯連續不

⁴⁷ 余英時：《士與中國文化》，頁 10。

⁴⁸ 唐翼明：《魏晉清談》（臺北：東大圖書股份有限公司，2018 年）。

⁴⁹ 唐長孺：〈南朝寒人的興起〉，《魏晉南北朝史論叢續編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1959 年）。

⁵⁰ 蘇紹興：《兩晉南朝的士族》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1987 年）。

⁵¹ 余英時：〈王僧虔《誠子書》與南朝清談考辨〉，頁 192。如從發展態勢的角度觀察，范子燁則將南朝定位為「衰落時期」，特別是第四章〈清談的歷史還原〉。見氏著：《中古文人生活研究》（濟南：山東教育出版社，2001 年），頁 143-241。

斷的動態過程與整體視野的研究訴求，因而此綜合性也具有殊異性，一代有一代之風氣。整體來說，余英時的立論不在於否定先前學者研究之所得與觀點（即「不求破人」），但是要如何建立他的大膽假設——「士之自覺為一貫之線索而解釋漢晉之思想變遷」，亦有待於其他方面史料能夠一一配合，以及一種精神史或自覺說的充分解釋。兩位學者之比較，錢穆結合時代關懷，發展頗具特色的解釋方式，達到史料解釋與論述判斷彼此不相衝突的局面；余英時對「士之自覺」用法賦予穿透力，用以解釋魏晉士風，得以成為當中一貫線索。他在《士與中國文化》提到：

魏晉士風的演變，用傳統的史學名詞說，是環繞著名教與自然的問題而進行的。在思想史上，這是儒家和道家互相激盪的一段過程。⁵²

「名教」所指為何，早期學者如馮友蘭（1895-1990）對此看法，認為「名教」之義於學界討論不甚明確。且在1926年12月，馮友蘭提到「綱常名教」一詞的說法是：

我們常聽人說「綱常名教」。綱自然是三綱；常自然是五常，這些名詞的意義，都是極確定的。至於所謂名教，其意義就不十分確定了。所謂名教，大概是指社會裡的道德制度，與所謂禮教的意義差不多。我們又常聽說「名分」。名分，名教，這些名詞都是早已流行。如《莊子·天下篇》說：「《易》以道陰陽；《春秋》以道名分。」《世說》樂廣說：「名教中自有樂地。」⁵³

「名教」成為研究議題且在魏晉文化史內佔有重要意義，先前《莊子》已有類似稱呼；直到《世說》提到「名教中自有樂地」，可見是對此說法大抵有所謂舊詞新義，已成為研究魏晉時期不可或缺的思索方向。馮友蘭認為名教、名分屬於「早已流行」之詞彙，但至魏晉時相關史料已大量出現，「名教」似又有不同於以往之義。稱其「社會裡的道德制度」，大致亦不能脫離「名教」所籠罩下之士人社會；因此，對於「名教」如何理解，於此觀察魏晉士風精神意識之基礎，或論其中是否有轉變可說之處，皆是值得留意的研究方向。但要理解余英時所謂「士之自覺」，則可參考史學家陳寅恪（1890-1969）所說，回到魏晉時人之解釋作為思考起點，在他的〈陶淵明之思想

⁵² 余英時：《士與中國文化》，頁357-358。

⁵³ 馮友蘭：〈名教之分析〉，《三松堂全集》第11卷（鄭州：河南人民出版社，2000年），頁81。

與清談之關係〉亦提到名教在魏晉時人之解釋：

名教者，依魏晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主張與崇尚自然即避世不仕者，適相違反，此兩者之不同，明白已甚。⁵⁴

陳寅恪論及名教扣合魏晉人當時解釋，這是重要的觀察視角。過往認知如馮友蘭所說社會裡的道德制度，但對於何謂名教還沒有深入的理解，在此陳寅恪更進一步指出是「官長君臣之義為教」，才是真正將此「名教」之「義」彰顯出來。這是凸顯對「入世」而「求仕」之道，時人進行一定程度的省思；恰恰也與當時部分知識人「崇尚自然」者，即「避世不仕」者適相符合。余英時對於「名教」的看法是：

魏晉所謂名教，乃泛指整個人倫秩序而言，其中君臣與父子兩倫，更被看作全部秩序的基礎。⁵⁵

在此余英時論名教是泛稱之義，基本上就是就人倫秩序立說：君臣秩序是知識人所專有，父子秩序則是人人必須遵從。就整體士風而言，一方面是君臣之間要有合宜關係的強烈要求，另一方面則是父子相處模式——具體來說那是家族的殷殷盼望，都使得個體或主體的優先順序成為其次的角色。換言之，可說在自我意義的追求上，必須仰賴群體互動中完成；個人生命價值的追求必須退居二線，也因而失去許多自我省察及生命追索的積極可能。所以，對於君臣與父子關係的拘束作用，逐步醞釀一波又一波質疑風氣，漸有山雨欲來之勢，並與過去的名教較強調社會規範的群體意涵有所不同。余英時對於魏晉士風精神意識之基礎即建立在「自覺」，是向內的精神追求與知識反思，某種程度上余英時的研究也可以說魏晉士人在精神層面的追求，並與其過往研究先秦思想指出的「反智論」立足點略有不同。⁵⁶余英時亦稱此為「個

⁵⁴ 陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》（臺北：里仁書局，1981年），頁182。

⁵⁵ 余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論：古代篇》，頁332。

⁵⁶ 余英時「反智論」主要論文有〈反智論與中國政治傳統〉、〈「君尊臣卑」下的君權與相權〉、〈唐宋明三帝老子注中的治術發微〉、〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，以上見於余英時：《歷史與思想》，（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年），頁1-48、79-94、95-128。Yu Ying shih, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 11 (Dec. 1975), pp. 105-146. Yu Ying shih, "Toward an Interpretation of the

體自覺」，是懷疑與批評的精神展現：

這種敢於懷疑一切流行價值與觀念的批判精神充分地說明知識分子在個體自覺方面已發展到了十分成熟的境界。⁵⁷

在此，魏晉士風精神意識的展現在於「敢於懷疑一切流行價值與觀念的批判精神」，頗有現代理性精神的展現，以此作為魏晉士風精神意識之基礎，也是余英時論述魏晉士風精神意識之基礎與特色。

錢穆與余英時對於魏晉士風的看法，各有其不同論述基礎，主要是要把當時士人的精神世界呈現出來，同樣是訴諸於自覺；陳弱水認為余英時對於魏晉研究全屬於思想史的範圍，以及受到玄學的變化，造成新的傳統。⁵⁸錢穆雖然有制度史等其他方面的考量，但是，他們當中仍有共同之處，則是強調士風精神之意識有其傳統，本文認為這是重視社會上之「穩定」及「批判」兩個層面仍未消失，也都有其正面力量的存在，因此並非相互衝突，而是可以並存而不悖。

穩定之說可訴諸於門第家學，批判之論則可歸納於自覺省思。而在魏晉士風精神意識之基礎上可就文化傳統，諸如此類宏大思想背景及學術脈絡加以掌握；余英時認為這亦可提供知識人理解和詮釋的基礎與參照，在此可以指稱的或說是特別可見的「規範力量」。⁵⁹因此，就規範而言，就有其正面意義，「移風易俗」之說就是如此，而不能僅僅將儒學中的規範項目視為純粹的壓抑控制。⁶⁰以此來說，穩定及批判之說法解釋，我們可以再參考陳寅恪對於兩漢至魏晉期間，儒學對於華夏民族的影響層面及效力所在：

二千年來華夏民族所受儒家學說之影響，最深最鉅者，實在制度法律公私生

Intellectual Transition in Seventeenth-century China," *Journal of the American Oriental Society* 100.2 (1980), pp. 115-125.

⁵⁷ 余英時：〈自序〉，《中國知識階層史論：古代篇》，頁3。

⁵⁸ 陳弱水：〈余英時的治史歷程：腹稿、書海與突圍〉，載於《聯經思想空間》網站，2021年9月15日，網址：<https://www.linking.vision/archives/4992>（2024年2月6日上網）。

⁵⁹ 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004年），頁1-51。

⁶⁰ 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁167-258。

活之方面，而關於學說思想之方面，或轉有不如佛道二教者。⁶¹

魏晉玄學盛行，儒家學說思想淡薄，更是落實陳寅恪「或轉有不如佛道二教者」之語，他在〈述東晉王導之功業〉亦有提出所謂「文化士族」與「武力強宗」的概念，然而似不如錢穆更加強調門第的重要性。⁶²至於「制度法律公私生活之方面」，則與儒學深刻影響下之家族禮法，如上述所言門第家學皆是如此；錢穆乃由此論述士風精神意識之基礎，余英時則在此中凸顯自覺精神的重要性，具有一定的批判性格。

綜合以上所說，不妨可以將魏晉儒學視為一項文化傳統的豐富內涵，⁶³不僅僅有其「制度法律公私生活之方面」，即使「不如佛道二教」，但其整體性、傳統性、延續性的基礎，在於其時代之士對其士風精神意識之自覺與展現；就此意義來說，余英時所論以士之自覺為一貫之道，作為研究的主軸，就有其一定的道理值得再加思索。魏晉士風精神意識之基礎，置於「士人」演變的階段定位，有其歷時性的因素；在錢穆看來，在其《中國歷史研究法》中提到五個時期：春秋末之游士時期、兩漢之郎吏時期、魏晉南北朝之九品中正時期、唐代的科舉時期、宋代以後的進士時期。⁶⁴五個時期中之魏晉，乃是上承下接，正好處於中間階段；接下來的問題意識可以再就此開展，就九品中正時期對於士風精神意識之基礎起何種作用，上承下接何種士風精神意識，以及由此論述的理由何在，進一步作出觀察論述。錢穆在《國史大綱》說：

要之，門第之在當時，無論南北，不啻如亂流中島嶼散列，黑暗中燈炬閃耀。北方之同化胡族，南方之宏擴斯文。斯皆當時門第之功。固不當僅以變相之封建勢力，虛無莊老清談，作為偏狹之抨擊。⁶⁵

⁶¹ 陳寅恪：〈馮友蘭《中國哲學史》下冊審查報告〉，《金明館叢稿二編》，頁 283。

⁶² 陳寅恪：〈述東晉王導之功業〉，《金明館叢稿初編》，頁 57。

⁶³ 將儒學視為文化傳統，且近來就此議題作思想史的考察與論述者，可參考傅揚：〈斯文不喪——中古儒學傳統與隋代唐初的政治文化〉，《漢學研究》第 33 卷第 4 期（2015 年 12 月），頁 177-211。

⁶⁴ 錢穆：《中國歷史研究法》，收入《錢賓四先生全集》第 31 冊（臺北：聯經出版事業公司，1994 年），頁 45-49。

⁶⁵ 錢穆：《國史大綱上》，收入《錢賓四先生全集》第 27 冊（臺北：聯經出版事業公司，1994 年），頁 347。

門第之功展現在北方南方，成效亦各有不同——「同化胡族」與「宏擴斯文」皆帶有文化傳播的良好功效，具有一定程度的以文教化、維持社會秩序的作用，因而錢穆對此愈發重視，反映六朝士族為了家族門第的傳承，著意培養優秀子弟，對於家庭教育非常重視，即上文所提的「穩定」概念。而所謂「不當僅以變相之封建勢力」則是對於東漢以來特別是王室內部放情胡鬧的景況，祛除當今對於魏晉士族文化之誤解；雖然南北朝於文化方面也並非全然守住士族門第之風，因而錢穆也曾在〈縱論南北朝隋唐的儒學〉提及：「南北朝本是一個病的時代。此所謂病，乃指文化病。若論文化病，北朝受病轉較南朝為淺，因此新生的希望亦在北朝，不在南朝」。⁶⁶而「虛無莊老清談」指的士風並非全為莊老學說取代，「清談」也並非全然負面詞彙，站在儒學立場，錢穆在此僅指出「作為偏狹之抨擊」的情緒勾勒，提醒讀者切勿如此看待魏晉士風。錢穆就東漢以來的士族門第勾勒出歷史實情，以及彰顯其精神意識之基礎，裏外結合，相輔相成，方能建構其士風。關乎士風的討論，不論就時代或學術立場加以檢視，也都可以看到錢穆將時代與學術結合起來的思考方式，⁶⁷余英時對此也有詳加闡釋。⁶⁸例如學者黃克武的觀察指出——主要是論述錢穆的「經史合一」，即所謂理想派與現實派如何調合的主張。⁶⁹依照錢穆對於魏晉士風精神意識的種種說法，本文將其歸於「穩定」之說；但由此論述之基礎常被詬病之原因，也在於與「保守」、「封建」或「專制」諸語相關，在徐復觀〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉即有強烈批評，⁷⁰甚至認為錢穆對歷史上的專制皇朝說好話，但學界也有對

⁶⁶ 錢穆：〈縱論南北朝隋唐的儒學〉，《中央周刊》第8卷第12期（1946年4月），頁84-86。

⁶⁷ 錢穆：《政學私言》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1967年）。

⁶⁸ 余英時著作見於〈道統與政統之間〉、〈中國知識份子的古代傳統〉，收入《史學與傳統》，臺北：時報出版公司，1982年，頁30-70。

⁶⁹ 詳細討論，可參考黃克武：〈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。

⁷⁰ 徐復觀：〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉，收入徐復觀撰，蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979年），頁171-182。

此提出不同看法，⁷¹余英時對此亦有所闡發。⁷²

依照上述脈絡繼續開展論述：錢穆劃分中國歷史中士人演變的五個時期，基本上是制度史下的客觀描述，但也有其思想史所強調的主體性因素。余英時已注意其師學說有被簡化誤解之虞，進而指出當中思想的積極性，以及人作為思想能動性的積極意涵。以「專制」一詞批判錢穆對中國歷史立論的中心，其實大有可議之處。余英時說：

據我反覆推究的結果，我以為錢賓四所強調的其實是說：儒家的終極政治理論說是助長君權，毋寧說是限制君權。基於儒家理論而建立的科舉、諫議、封駁等制度都有通過「士」權以爭「民」權的涵義。……錢賓四認為在儒家思想的指引之下，中國行政官吏的選拔早已通過科舉制度而建立了客觀而公開的標準，既非任何一個特權階級（如貴族或富人）所能把持，也不是皇帝所能任意指派的。在這個意義上，他自然無法接受「封建」或「專制」那種過於簡化的論斷。⁷³

余英時對於錢穆立論之理解，在於從通過「士」權以爭「民權」，而且又有考慮科舉制度的重要性，因而形成客觀且公開的標準；所以過於簡化的論斷，特別是對於中國政治文化之「封建」或「專制」的評價，都是不適合的說法。⁷⁴在此，士風基礎已在隋唐的科舉時期之前已然建立，錢穆曾有「賢能的士人政府」說法，黃俊傑已留意於此並再就錢穆三種論述態度進行闡發：即對於北朝以降的士人政府存有「溫情與

⁷¹ 任鋒、龐金友、劉堅：〈「歷代政治得失」的微言隱義〉，《中國社會科學報》第8版（2021年6月），2021年6月9日。該文扼要指出錢穆對政治制度著重歷史發展的角度，如何「依自不依他」，欲尋求一理據之用心。

⁷² 余英時在此走得更遠及具有歷史根據，並在其師基礎上，留意「科舉」作用以抗衡「專制」之說，基本上是揭示「科舉」現象的歷史動力與客觀條件。見於氏著：〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《21世紀》總第89期，（2005年6月），頁4-18。此文另見於余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2007年），頁225-257。

⁷³ 余英時：〈錢穆與新儒家〉，收入《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，頁50-51。

⁷⁴ 余英時有「君主專制在中國史上有愈演愈烈的傾向，故近人每以明、清為專制的高峰時代」之說。見於氏著：〈中國史上政治分合的基本動力〉，《歷史人物與文化危機》（臺北：三民書局，2000年），頁260。

敬意」、對科舉士人政府頗有微詞、以及對於講學士人監督政府的角色最為推崇。⁷⁵在此看來，「溫情與敬意」之說，置於三種論述態度的中間地帶，某種程度也呼應上述較為「穩定」的士風意義與價值。錢穆對於魏晉士風的精神意識之基礎，需要從他論述的「歷史動向」加以考察；此「歷史動向」又與其自身「歷史傳統」密切相關，所謂傳統乃是有跡可尋；而此「歷史傳統」所蘊育之「歷史精神」，才得以指導、延續、趨向與發展的路線。依此來說，錢穆在他的《中國歷史研究法》就提到：

我們學歷史，正要根據歷史來找出其動向，看它在何處變，變向何處去。要尋出歷史趨勢中之內在嚮往，內在要求；我們該自歷史演變中，尋出其動向與趨勢，就可看出歷史傳統，我此所謂歷史傳統，乃指其在歷史演進中有其內在的一番精神，一股力量。……這一股力量與個性，亦可謂是他們的歷史精神，……中國歷史文化傳統源遠流長，在其內裏，實有一種一貫趨向的發展。⁷⁶

錢穆論魏晉士風著重歷史動向、歷史傳統與歷史精神的整體把握；不僅考慮到魏晉士人的自覺，也著重政治社會經濟的種種變動，由此論述一貫趨向之發展。不但成為一家之言，也有其歷史解釋的合理性。換句話說，由外緣因素諸如政治經濟與社會，亦結合內在因素諸如士之自覺，共同織成所謂中國歷史的動向、傳統與精神。因此，當我們再次回顧錢穆《國史大綱》，所謂上中下三面說法，結合魏晉士風精神意識之基礎的論述，更可以明白當中的精神實是貫穿制度與經濟，注重的士風精神才有所依傍：

拙著側重上面政治，更重制度方面；下面社會，更重經濟方面；中間注重士人參政，於歷代選舉考試制度及時代士風，頗亦注意。⁷⁷

錢穆側重政治制度與經濟方面，在此「中」之士人參政，透過考試制度及所處士風，

⁷⁵ 黃俊傑：〈錢賓四史學中的「國史」觀：內涵、方法與意義〉，《傳統中華文化與現代價值的激盪與調適（二）》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），頁11。

⁷⁶ 錢穆：《中國歷史研究法》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年），頁6、75。

⁷⁷ 錢穆：〈致嚴耕望書〉，《錢賓四先生全集·丙編》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998年），頁391。

上中下三面終於成為他的系統觀點與「先立一體」之勢，「國史」在其理解框架之下，賦予「立體」之感；例如作家楊絳（1911-2016）就曾如此記載她與錢穆同行火車，感受錢穆對於歷史事蹟不但熟悉，而且「歷史給地理染上了顏色，眼前的景物頓時改觀」之一段文字回憶。⁷⁸錢穆論「士風」之展現必須考量他的特殊結構之上下兩面，《國史大綱》的史料取捨與章節論題之選擇，是由此而逐步決定與適時修改。換言之，錢穆對於士風精神意識更強調其基礎之「穩定」，由其制度與經濟的上下層面考量可見，因此也在《國史大綱》第四編第十六章〈南方王朝的消沈〉提到「門第精神，維持了兩晉兩百餘年的天下」，「維持」與本文所言之「穩定」一語，雙雙有相互取代的效果。

三、「士人自覺」：論錢穆與余英時的觀點

余英時對於《國史大綱》亦曾寫過提要一冊，且每篇提要都經過錢穆評閱，有所審正，師生瞭解程度不在話下，彼此能夠心知其意。余英時對於《國史大綱》上中下三層亦有所闡發，認為《國史大綱》對於現今讀者仍是具有參證與啟示作用。⁷⁹然而，余英時論魏晉士風著重不僅僅是外緣因素，而是特別強調內在理路的重要性，從他的專論篇名〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉可見端倪。所謂「自覺」，余英時指的是：

區別人己之謂也，人己之對立愈顯，則自覺之意識亦愈強。東漢中葉以前，士大夫之成長過程較為和平，故與其他社會階層之殊異，至少就其主觀自覺言，雖存在而尚不甚顯著。中葉以後，士大夫集團與外戚宦官之勢力日處於

⁷⁸ 楊絳：〈車過古戰場——追憶與錢穆先生同行赴京〉，《雜憶與雜寫》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999年），頁96-97。

⁷⁹ 余英時：〈《國史大綱》發微——從內在結構到外在影響〉，《古今論衡》第29期（2016年12月），頁3-16。

激烈爭鬥之中，士之群體自覺意識遂亦隨之而日趨明確。⁸⁰

自覺不脫離「群己」關係之洞察，在於對立愈明顯，即凸顯自覺之意識愈強。先有群體自覺意識之風氣，漸有個體自覺意識之興起。因此，余英時也說：

魏晉南北朝之士常以才地自矜，而一般社會風氣亦好以此衡論人物。今考此種觀念亦早萌芽於東漢之世……所謂個體自覺者，即自覺為具有獨立精神之個體，而不與其他個體相同，並處處表現其一己獨特之所在，以期為人所認識之義也。⁸¹

以此作為「自覺」解釋效力的最大化，即必須以此段思想史中發生之關鍵因素為主軸，本文解讀余英時能以士之自覺作為漢晉思想變遷解釋的一貫線索，大致區分為群體／個體、共同／獨特，本文論述最後可推至對於魏晉士風精神意識之穩定／批判定位的概念，逐步展現具體變遷的論述脈絡。借用馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864-1920）在《社會科學方法論》提到：

我們能夠發現並在思想上分離那些因果「因素」，預期的結果必須被設想為同它們處在恰如其分的關係中，因為那些被分離開來強調的因素同其他因果「因素」——根據普遍的經驗規劃，我們預期從它們會產生另一種結果——的結合可以想像相對少。……我們習慣於說，一種指向相關結果的「發展趨勢」是存在的。⁸²

以此理解余英時論述魏晉士風精神意識之基礎的意義在於：「發展趨勢」的合理解讀，可以透過哪些思想上的因果組合而成；而造成的結果，由此可看出其中的「發展趨勢」。為何有此「發展趨勢」？正因為有涉及「群己」當中的種種關係，關係或衝突或結合之程度多少問題，因而需要透過「發展脈絡」與可能因素的關係程度，再作出最大化的解釋效力。可見「自覺」解釋此種情形的有效性，並非主觀臆測而已。換句話說：「自覺」背後有其群體建構的政治經濟與社會基礎，人人身在此「基礎」

⁸⁰ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論：古代篇》，頁 206。

⁸¹ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論：古代篇》，頁 229、231-232。

⁸² 〔德〕馬克斯·韋伯（Max Weber）：《社會科學方法論》（北京：中國人民大學出版社，1999 年），頁 85。

之中；當然也能結合當時魏晉士風的情境，在所謂由「質」到「文」，以及「文」勝於「質」時代風潮中，⁸³看出士風精神意識得以透過外在表現更為時人熟知；但在內在性方面仍是必須訴諸於自覺概念的開展，以此作為論述之基礎。此處所說內在與外在兩者並不衝突。「自覺」在於對「群己」關係與「個人」認知，皆有進行「重新框束」(reframing)的意涵，更加明白如何對於「自我」與「他者」能有較為深層的歷史意識與哲學省思。錢穆與余英時相較其他學者，他們對於「士人自覺」有更多意涵的闡發，即將「外在性」為人所熟知的層面，再適度結合「內在性」——通常為人所忽略，但卻是相當重要的隱晦未發之義凸顯。「人不知而不愠」的千古明訓，在魏晉士人心裡，至多成為「自覺」註腳上的音符，而不能是主旋律。

承上所說：論魏晉士風精神意識之基礎，已涉及「自覺」，又可歸於「內在」層面，這是一個重要的觀察視角；另一方面，從其「自我認知」與「感覺世界」出發，表現於言語行為，在思想史與文學史脈絡中皆是可見端倪，再由此凸顯「自覺」及「內在」之實情有其對象。換言之：「自覺」無法脫離「自我認知」與「感覺世界」。例如：以「清談」概念為例，錢穆亦在《國史大綱》提及「清談精神之主要點，縱情肆志，不受外物屈抑」，道出魏晉人物具有清談精神者不可勝數；某種程度上，人物之形象、言語與行為，透過「自覺」之「自我認知」與「感覺世界」的開展，積極意義上表現為種種「認知」與「感覺」的模式；這是對外物侵襲的一種「抵抗」或「嘲諷」，充滿信心與俗物隔絕的消極意義，即不受其完全影響而淪為「屈抑」之處境。於是，消極積極的組合變化下，魏晉部分士人勢必打破古人之牢籠，已無古人佔據己身之色彩，乃先通過「自覺」而消化融合成為己用。亦如錢穆〈讀《文選》〉嘗論：建安七子為文「心中**若無古人**，此尤其長也」，⁸⁴此「長」即在於從「文學」角度上的「若無古人」，「自覺」也至少可從「文學」此點再詳加立論。

本文部分內容之所以如此討論並延續論述，一方面想要勾勒魏晉士人受到時局世風之衝擊——即「刺激」接續「反應」的既定模式思考；另一方面，觀察余英時

⁸³ 王夢鷗：〈魏晉南北朝文學之發展〉，《傳統文學論衡》（臺北：時報出版社，1987年），頁131。

⁸⁴ 錢穆：〈讀《文選》〉，《中國學術思想史論叢》第3冊，頁111。

在其〈王僧虔《誠子書》與南朝清談考辨〉提到「談辯」乃作為南朝士人考驗文化素養的指標之一，筆者亦深受啟發。「文學」與「談辯」都是「自覺」的表現形式。

「清談」或稱為「談辯」皆是士人表現其言行，也同樣是展現才藝的重要象徵；兩位學者也都不約而同，藉由此象徵彰顯士人當中的自覺意涵，這是史學家對於史料的明察秋毫與安排得宜。再將士風精神意識之基礎，即「自覺」說與整體中國歷史之關聯扣合起來，依照余英時說法，此聯繫至少可以上溯至東漢末年士人群體自覺；就錢穆講法，則是孔子至於李斯為平民階層之覺醒。綜合觀之，錢穆是比較就覺醒或自覺在中國歷史進程而言，置於一個合理應當之觀察視野；余英時則是較凸顯魏晉時期之自覺的特殊意義，不論「清談」或「談辯」（訴諸文字即以「文學」概括其語）都是一種特殊表現自覺的方式，乃是「有所為而為之」，而與先秦「人不知而不慍」之說稍顯不同。整體觀之，於史料運用方面，錢穆亦有透過文學史角度作為論述脈絡之一；本文認為這可以連結於魏晉士風精神意識，但在當中發展出來的是須捨棄古人或歷史在當中所扮演的指揮角色，強調能夠一定程度契合魏晉士人的心境，但重點仍在「自」或「自覺」，如此也方能真正將自覺概念凸顯出來。例如上文提及建安士人為文所發，之所以與他人相異，正因為「心中若無古人」，於是「今人」想法如是彰顯，再往「個人」特色限縮，則是貼近獨特的「清談」。因此，置於歷史脈絡而言，其實「自覺」並非真正無所依歸，而是落實無所依傍的獨立自我，不論對於傳統文化是如何運用或批判，不為其所限；就余英時看法，則是再發揮當中的自覺概念，觀察其所用史料，本文才接著說「清談」本身就是一種自覺的有意展現。

錢穆與余英時對於魏晉士風精神意識之基礎，重點既不脫離「自覺」概念，也都有其堅強的歷史證據，不論是從上中下三層結構，或是從群體到個體自覺的思想論述，都沒有忽略外在環境變動，一定程度上承認制度、政治、經濟與社會的宏大情勢轉變，促使士人內在心境也因而隨之調節。但特別的是：從兩位學者對於士風及其自覺之相關論述中，終究分別能夠有一種「穩定」與「批判」之風氣持續維繫與發揚。依照錢穆的用法或可以「向心凝結」作為表示，⁸⁵余英時的用話則是「個體

⁸⁵ 錢穆：《中國歷代政治得失》（臺北：東大圖書股份有限公司，1977年），頁8-9。

自覺」。換句話說，錢穆與余英時所論述的層次，雖皆從整體性質的思想史與文化史梳理魏晉士風精神意識，但在一定程度上，皆是將「客觀史實背景」和「主觀記憶與認同」兩條研究路線導向合流。⁸⁶也就是說：兩位歷史學者雖然都注重魏晉時期的社會經濟史，但也沒有政治經濟完全決定論的說法，或是下層決定上層的思想概念，以余英時的用語表示即是「以精密的考證方法和宏觀概括互相制衡並互相支援」。⁸⁷以此再看錢穆與余英時的宏觀概括，推論其背後的史學立場，皆可謂排除歷史決定論一類概念，而是將「人」，特別是「士」的精神意識詳加發揮，不必然受制於政治經濟等外在條件，但也不必然完全互斥，錢穆與余英時兩者都有類似的主張。在一定程度上，這是宏觀視野帶來的一種整合性觀點，同時內部又蘊含著一種精神上的、思想上的、意識上的不可能隨著制度變更、皇位遞嬗、世局動盪而淪為人云亦云的被動狀態。

然而，錢穆與余英時論魏晉士風精神意識之基礎略有不同，前者在於將其中的「自覺」置於制度史與文化史之中，後者是更多把「自覺」超越於外在環境因素變動之上，但不表示這不受外在環境影響。錢穆對於「覺醒」或「自覺」置於制度史與文化史中，因為論魏晉自覺文字，可見於他對余英時看法在於「弟原論文（指〈漢晉際之士之新自覺與新思潮〉一文）正因太注重自覺二字，一切有關政治社會經濟等種種外面變動，弟意總若有意撇開，而極想專從心理變動方面立論，但內外交相映，心理變動有許多確受外面刺激而生，弟文立論，時覺有過偏之處」，⁸⁸在「自覺精神」的揭起與推崇，錢穆訴諸於對范仲淹「士大夫的自覺」闡發，強調此早已隱藏於同時人心中，而為范仲淹「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」所正式呼喚出來，或有學者稱此有所謂「超歷史」的論述。⁸⁹錢穆於上文論及魏晉南朝三百年學術思想為「個人自我之覺醒」，但不輕易對「覺醒」或此處「自覺」專門立論，因可能

⁸⁶ 此點想法受益於王明珂，見氏著：〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，《歷史研究》第5期（2001年10月），頁136-147、191。

⁸⁷ 余英時：〈中國史研究的自我反思〉，《漢學研究通訊》第34卷第1期（2015年2月），頁3。

⁸⁸ 余英時：《錢穆與中國文化》（上海：上海遠東出版社，1996年），頁228。

⁸⁹ 徐兆安：〈錢穆與余英時的兩種「士之自覺」：從1960年論學書切入的討論〉，《思想史》第12期（2023年12月），「史思傳薪：紀念余英時院士」，頁138。

整體走向心理變動為歷史主導之虞。錢穆論「自覺精神」，以范仲淹為例，在於能「自覺」將時代精神正式呼喚出來，面對危機，強調穩定發展。另一方面，余英時也並沒有忽略外在環境的影響，對於「自覺」意義的闡發乃是兼顧心理變動與外面刺激，更多產生批判精神。但兩者和而不同的見解，並沒有實質衝突。這是意謂著錢穆論「自覺」是將其視為一種歷史演變過程的現象解釋，其中一項因素，在如何受到既有傳統制度與時局變化帶來衝擊，仍能有其士之精神展現，強調「人」的能動性因素。此外，余英時之論則是透過魏晉時期士人精神意識之基礎，觀察魏晉士人對其處境（situation）的「自覺」回應（conscious responses）。⁹⁰兩位學者皆能考慮魏晉士人之處境，對於士人思想能夠不斷深化，使得士人研究是以自覺作為主要的詮釋進路，⁹¹達到余英時所謂「群體自覺」往「個體自覺」移動的思想途徑。⁹²而「個體自覺」，事實上不僅在於與「群體」有所區分，而且也不斷與自我本身的「舊我」產生區別；從儒家或道家的思想性來說，也都有其立足點可供論說，表現出來則是種種的言語、文字、樣貌、行為與整體氣質。一方面對於大時代既有的「穩定」制度有所「批判」，亦即魏晉士人對於當時制度的「抵抗」，正反層面看待其中的「自覺」精神。

兩位學者對於魏晉士人「自覺」的說法不盡相同，近來徐兆安的研究已指出此點差異，並認為學界嚴重低估錢穆與余英時治學的差異性，值得學界進一步開展研

⁹⁰ 正如〔美〕班傑明·史華茲（Benjamin I. Schwartz）所言思想史要解決的課題。請參考其 *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1985.

⁹¹ 請參考徐兆安的說法，見其〈余英時與錢穆的「士之自覺」：以錢穆 1960 年的論學書為中心〉，發表於「余英時院士逝世周年紀念工作坊」，2022 年 8 月 5 日。記錄請見柯韋帆：〈「余英時院士逝世周年紀念工作坊」報導〉，《明清研究通訊》第 94 期，2022 年 12 月，為電子報無頁碼。《中央研究院明清研究推動委員會》網站，網址：https://mingqing.sinica.edu.tw/en/Academic_Detail/1110（2024 年 2 月 6 日上網）。

⁹² 然而，個體自覺如何彰顯，透過楊儒賓對「山水」研究，認為「山水」被賦予玄學眼光；吳冠宏指出魏晉士人中，「山水」扮演一種「為道的化身，亦是情鍾於山水者援之以契道境的中介」。蔡英俊則從曹丕論文體的情境，「詩賦欲麗」說，象徵著文學創作者的自覺。以上說法詳見楊儒賓：〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，《臺大中文學報》第 30 期（2009 年 6 月），頁 241。吳冠宏：〈湯用彤玄學典範論述的歷史探源與文化反思——從民初科玄論戰談起〉，《文與哲》第 39 期（2021 年 12 月），頁 244。蔡英俊：〈曹丕「典論論文」析論〉，《中外文學》第 8 卷（1980 年 5 月），頁 124-145。

究。他認為「自覺」正是看出其中的差異性的絕佳實例，在他的〈錢穆與余英時的兩種「士之自覺」：從 1960 年論學書切入的討論〉的結論明確指出：

終其生涯，錢穆始終保持著「主流批評者」的態度，對於清末以來現代中國文史學的眾多強勢見解，提出極具深度的反駁意見；余英時則從一開始就是一位「大綜合者」，一直以他的「加法」整理各個有眾多先行研究的戰場，從清代學術到明清商人精神的研究皆然。⁹³

從錢穆的見解來看，學者已指出他對當時民國所處學風，提出極具深度的反駁意見，⁹⁴亦彰顯他對於民國以來學界過於輕視國史傳統立論；就余英時的看法而言，徐兆安則認為余英時具備「大綜合者」與「加法」的治學方式，深具現代學術規範的寫作方法，展現他的治學進路。然而，如同上文所言，若回到他們對於魏晉士風精神意識之基礎而言，錢穆在文中流露並彰顯的是「溫情與敬意」，特別對於魏晉士人「穩定」士風能夠發揮應有之功效；另一方面，余英時在文中論述且留意的是「群己」關係區別之展現，具備較明顯的「批判」性格。換言之，錢穆與余英時都透過「自覺」概念進行史料詮釋與思想動態的勾勒；本文是就此論錢穆與余英時並列討論的議題，在學界目前研究基礎上，再往前推進兩位學者治學與論述之比較。

錢穆與余英時兩位學者對於魏晉士風精神意識之基礎，皆從反面或側面論述此基礎不僅僅在於政治、經濟與社會環境，還有涉及精神、意識、自覺一類的士風資源，或是群體與個人之精神、意識與自覺，但大抵發揮「穩定」與「批判」的力量未失。⁹⁵因而，「自覺」作為一種史學家的詮釋進路，不同於漢語哲學的「自覺」；⁹⁶史學家錢穆與余英時研究的「自覺」進路，可以充當「抵抗」、「重新框架」時代背景的限制——就錢穆來說是「穩定」時代動亂而能維持正常運作；就余英時來說則是「抵抗」政治經濟與社會制度的全盤決定思想走向，能夠以「加法」與「綜合」

⁹³ 徐兆安：〈錢穆與余英時的兩種「士之自覺」：從 1960 年論學書切入的討論〉，頁 149。

⁹⁴ 可特別參考杜正勝：〈錢穆與 20 世紀中國古代史學〉，《新史學之路》（臺北：三民書局，2004 年），頁 216-233。

⁹⁵ 林連華教授認為，此處可能涉及方法論，並與歷史本身分屬不同層次。有助釐清，特此誌謝。

⁹⁶ 程樂松對於漢語哲學的「規範性」及其可能擴展帶來的價值，最近論述見氏著：〈自覺的兩種進路——中國哲學與漢語哲學的論域〉，《學術月刊》第 50 卷（2018 年 7 月），頁 32-38。

的方式，在「重新框設」下，將政治經濟與社會視為一定的思想基礎，仍不被其完全所左右支配。所以，論錢穆與余英時對於魏晉士風精神意識之基礎可以發現：他們重視大量史料證據，同時又能勾勒並引出以「自覺」作為詮釋，但又不走向純粹精神史的進路，而是思想史或稱為學術思想史的進路，成為一種有別於制度史、社會史的獨特詮釋，更廣泛來說亦有別於西方學術，這都與「自覺」作為一種研究進路或概念的開展密切相關。所以，他們對於魏晉士風精神意識之基礎，從魏晉的時代角度、從錢穆與余英時所處的個人處境、以及他們的時代關懷，都使得歷史研究得以帶入「自覺」的概念，以此解釋魏晉士風精神意識之基礎。

不同於純粹哲學或宗教領域論「自覺」，錢穆與余英時乃從史學家立場論「自覺」，與其論學風格相關，亦與其所處時代緊密相連；在魏晉士風精神意識之基礎上，錢穆立場如同徐兆安所說「藉由違反外在條件，才能算是純然精神表現」，既凸顯當中的「精神表現」，而且亦是「純然」，不與「外在條件」有絲毫聯繫，而余英時是「採取一種外在條件加上思想創造的進路」。⁹⁷因此，如何解釋魏晉士風精神意識之基礎，「自覺」並非籠統概念，也不是純粹思辨的產物，因為有嚴謹史料鋪排支撐，構成有力解釋，「自覺」成為史學家論述焦點與主軸之所在。不論是錢穆論述中的「違反外在條件」或是余英時論述中的「加上外在條件」，都使得「自覺」帶有對於當時時代背景的深切反思。錢穆說「今魏晉南朝三百年學術思想，亦可一言以蔽之，曰『個人自我之覺醒』」，乃從先秦「平民階級之覺醒」逐步而來；余英時從「關係」著手，才有所謂「區別人已之謂也，人已之對立愈顯，則自覺之意識亦愈強」的說法。當中可看出兩位學者皆有區分「覺醒」或「自覺」程度，余英時更進一步指出「愈強」則是質量成份提高的判斷。他們皆更多考量歷史演進發展的角度，從史學家的立場看待「自覺」概念，有其賦予「自覺」在時代演進的刻劃力量。然而，錢穆與余英時對於「自覺」成為魏晉士風精神意識之基礎仍有不同之處，這可涉及兩位學者個人的學思背景而言。錢穆所處時代是中國風雨飄搖、內憂外患之際，透過國史書寫，強調要有「溫情與敬意」，歷史以增強民族自信為其功能，並深信其「所謂歷史傳統，

⁹⁷ 徐兆安：〈錢穆與余英時的兩種「士之自覺」：從 1960 年論學書切入的討論〉，頁 126。

乃指其在歷史演進中有其內在的一番精神，一股力量」，但此「自覺」的討論脈絡不同於清末民初的「自覺」說，已有學者進行梳理。⁹⁸徐兆安觀察到余英時早年〈論自覺〉文字，已與錢穆「自覺」說凸顯「藉由違反外在條件，才能算是純然精神表現」不同，余英時說「自覺一方面是物質文明的成因，另一方面又是物質文明的結果，這二者是相互推動、相互生發的。這話初看似矛盾，細想卻一點也不錯。因為精神文明與物質文明必定是一個有機的配合」。⁹⁹觀察余英時對於自覺的看法，成因與結果並重，相互與有機並行；由此論述魏晉士風精神意識基礎之意義，在於綜合性的研究能力，以及強調精神之餘，也不忽略物質（社會經濟結構）在歷史推動的力量。就此來看，則與本文上述所說的「穩定」與「批判」稍有不同，但沒有絕對衝突，皆可作為參照。本文所說的「穩定」正對應於「違反外在條件」，因「外在條件」充滿不穩定因素；所提的「批判」亦呼應於「精神文明與物質文明」不應是毫無關聯，而是構成思想發展的有機綜合體。值得說明的是：「自覺」是側重「精神文明」稍多，較具主流論述，但是「物質文明」是否在思想史或是余英時的論述中絕對沒有占據一定地位與角色，也不必如此武斷看待。如果將「物質文明」的展現，同樣視為反映「精神文明」；或是同樣是引發「精神文明」的興起，再回過頭造成「物質文明」的發展，如此方得稱此為有機綜合體，而不落入直線批判，忽略多維面向的可能。

四、結語

錢穆與余英時是學界著名的師生代表，他們所展現的治學方法不盡相同，但同樣重點在於關注「士」階層在各個時代的發展情形。其中，有涉及歷史傳統、精神、動向、趨勢等等宏大問題，在魏晉士風是一明顯的轉向，應當如何論述，各有其基

⁹⁸ 韓承樺對於「自覺」及其相關概念，在近代的翻譯與概念有所考察，詳見氏著：〈意識：從「學術」到「政治」場域的概念挪用（1890-1940）〉，《東亞觀念史集刊》第2期（2012年6月），頁147-148。

⁹⁹ 余英時：〈論自覺〉，《文明論衡》，收入《余英時文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2006年），卷7，頁118。

礎所在。錢穆著重歷史傳統中的制度史、社會史與學術史諸多面向，能對於魏晉士風精神意識之基礎構建論述根基；余英時側重於文化史當中的精神意識由何種因素貫穿，但也沒有忽略外部種種歷史條件與情境的影響，而是更加凸顯主體作為一種思想的能動性。換句話說：錢穆與余英時對於魏晉士風精神意識之基礎論斷，皆有其思想背景作為論述考量；前者最終較訴諸於種種歷史條件、因素的結合下所形成的歷史走向，後者則是在諸多條件下彰顯「士」在此所能發揮的作用與意義。因此，他們對於魏晉士風精神意識之基礎立論不盡相同，某種程度上分別在「穩定」與「批判」的兩端持續前進，並在史料的多元性與解釋的最大化中各自發揮他們的研究取向與價值判斷。而在「士人自覺」方面，本文獲益於學界對於兩位學者之比較討論，認同學界的細緻觀察：對於余英時一開始就是一位「大綜合者」說法，錢穆則是對於當代學術保持「主流批評者」的態度；同時，筆者認為錢穆與余英時在面對史料記載及歷史發載的態度，深受所處學風及本身學思性格影響，也採取不一樣的研究進路與重心所在。師生相知相惜、和而不同，各自理解與回應魏晉研究的重要議題，不論是錢穆對余英時，還是余英時對錢穆，孰主孰客之往復理解成為日後可以持續追索之議題。此外，既然余英時論述「士之自覺」較具批判性格，¹⁰⁰而且運用範圍也不僅限於魏晉，擴及宋代以下，著名的「得君行道」、「覺民行道」以及「士商合流」之說，至於近現代知識人的發展，「士風」與「自覺」概念運用比錢穆來得具有更多與當代學界論述對話的可能。然而，錢穆的「士風」與「自覺」有其特定的歷史解釋，他對於傳統中國政治體制的理解，如何在體系完備的架構下進行論述，對於瞭解中國政治體制也有價值，師生兩人研究得以讓研究張力持續開展，但同時又能收到和而不同、完善吾人對此領域之理解。最後，如果把「自覺」作為一種理解中國歷史的基本假設與有效進路，應當可以再思考要以何種面向進行，要有更完備的理論論述與實際例子的考察，則有待日後進一步研究，豐富對此議題之充分理解的可能性。

¹⁰⁰ 余英時運用此則「自覺」史料故事，訴說中國文化的，一個重要的，光輝的產品，將北宋的范仲淹與當代的劉賓雁的精神聯繫起來。詳細內容見於余英時講述，北明錄音紀錄整理：〈「寧鳴而死，不默而生」——在劉賓雁追思會上的發言〉，「自由亞洲電台」，2010年12月3日。

徵引文獻

一、原典文獻

唐·房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974年。

余英時：《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年。

* 余英時：《中國知識階層史論：古代篇》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1980年。

余英時：《史學與傳統》，臺北：時報出版公司，1982年。

余英時：《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，臺北：三民書局，1991年。

余英時：〈王僧虔《誠子書》與南朝清談考辨〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁173-196。

余英時：《錢穆與中國文化》上海，上海遠東出版社，1996年。

余英時：《歷史人物與文化危機》，臺北：三民書局，2000年。

余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003年。

* 余英時：《朱熹的歷史世界》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003年。

* 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004年。

余英時：〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《21世紀》總第89期（2005年6月），頁4-18。

余英時：《余英時文集》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。

余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2007年。

余英時講述，北明錄音紀錄整理：〈「寧鳴而死，不默而生」——在劉賓雁追思會上的發言〉，「自由亞洲電台」，2010年12月3日。

余英時：〈中國史研究的自我反思〉，《漢學研究通訊》第34卷第1期（2015年2月），頁1-7。

余英時：〈《國史大綱》發微——從內在結構到外在影響〉，《古今論衡》第29

期（2016年12月），頁3-16。

錢穆：〈縱論南北朝隋唐的儒學〉，《中央周刊》第8卷第12期（1946年4月），頁84-86。

錢穆：《政學私言》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1967年。

* 錢穆：《中國學術思想史論叢》第3冊，臺北：東大圖書股份有限公司，1977年。

* 錢穆：《中國歷代政治得失》，臺北：東大圖書股份有限公司，1977年。

* 錢穆：《中國文化史導論》，北京：商務印書館，1994年。

錢穆：《中國歷史研究法》，收入《錢賓四先生全集》第31冊，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1994年。

* 錢穆：《國史大綱上》，收入《錢賓四先生全集》第27冊，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1994年。

* 錢穆：《國學概論》，北京：商務印書館，1997年。

錢穆：《錢賓四先生全集·丙編》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998年。

錢穆：《中國歷史研究法》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。

二、近人論著

毛漢光：《兩晉南北朝士族政治之研究》，臺北：中國學術著作獎助出版委員會，1966年。

王汎森：《執拗的低音：一些歷史思考方式的省思》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2014年。

王汎森等著：《重返《國史大綱》：錢穆與當代史學家的對話》，新北：臺灣商務印書館股份有限公司，2023年。

王明珂：〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，《歷史研究》第5期（2001年10月），頁136-147、191。

王夢鷗：《傳統文學論衡》，臺北：時報出版社，1987年。

丘為軍：〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，《清華學報》第24卷第4期（1994年12月），頁451-494。

- 田餘慶：《東晉門閥政治》，北京：北京大學出版社，1989年。
- 任鋒、龐金友、劉堅：〈「歷代政治得失」的微言隱義〉，《中國社會科學報》第8版（2021年6月），2021年6月9日。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，2002年。
- 宋家復：〈現代中國史學中「國史」實作意義的轉變：從章太炎到錢穆〉，《清華學報》第49卷第4期（2019年12月），頁651-681。
- 李澤厚：《美的歷程》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。
- 杜正勝：《新史學之路》，臺北：三民書局，2004年。
- 宗白華：《美學散步》，上海：上海人民出版社，1981年。
- 林麗真：《魏晉清談主題之研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，1978年。
- 林麗真：〈從隋志之著錄看魏晉清談及學術之跡象〉，《國立編譯館館刊》第14卷第2期（1985年12月），頁75-78。
- 林麗真：〈魏晉人對傳統禮制與道德之反省——從服喪論、同姓婚姻與忠孝論談起〉，《臺大中文學報》第4期（1991年6月），頁109-142。
- 林素珍：〈芝蘭玉樹欲其生階庭——魏晉南北朝士族家學探析〉，《國文學誌》第4期（2000年12月），頁147-163。
- 吳冠宏：〈從余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉一文中「情」之論述及其商榷談玄論與魏晉士風的合理關涉〉，《東華人文學報》第8期（2006年1月），頁1-26。
- 吳冠宏：〈湯用彤玄學典範論述的歷史探源與文化反思——從民初科玄論戰談起〉，《文與哲》第39期（2021年12月），頁219-252。
- 吳慧蓮：〈六朝時期的君權與政制演變〉，《漢學研究》第21卷第1期（2003年6月），頁133-161。
- 周質平：〈和而不同：錢穆與余英時（上）〉，《21世紀雙月刊》總第204期（2024年8月），頁126-138。

- 周質平：〈和而不同：錢穆與余英時（下）〉，《21世紀雙月刊》總第205期（2024年10月），頁131-143。
- 周大興：〈本體與實體：湯用彤的魏晉玄學詮釋與西學〉，《鵝湖學誌》第56期（2016年6月），頁81-111。
- 柯韋帆：〈「余英時院士逝世周年紀念工作坊」報導〉，《明清研究通訊》第94期（2022年12月），為電子報無頁碼。《中央研究院明清研究推動委員會》網站，網址：https://mingqing.sinica.edu.tw/en/Academic_Detail/1110（2024年2月6日上網）。
- 紀志雄：〈魏晉南北朝佛教文化與傳統「氣思維」的交涉——以「形／神」問題的思辨與實踐為主〉，《文與哲》第37期（2020年12月），頁147-192。
- 范子燁：《中古文人的生活研究》，濟南：山東教育出版社，2001年。
- 唐長孺：《魏晉南北朝史論叢續編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1959年。
- 唐翼明：《魏晉清談》，臺北：東大圖書股份有限公司，2018年。
- 徐兆安：〈余英時與錢穆的「士之自覺」：以錢穆1960年的論學書為中心〉，發表於「余英時院士逝世周年紀念工作坊」，2022年8月5日。
- 徐兆安：〈錢穆與余英時的兩種「士之自覺」：從1960年論學書切入的討論〉，《思想史》第12期（2023年12月）「史思傳薪：紀念余英時院士」，頁125-154。
- 徐復觀撰，蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：八十年代出版社，1979年。
- 袁行霈主編：《中國文學史》第2卷，北京：高等教育出版社，2014年。
- 陳寅恪：《隋唐制度淵源略論稿》，北京：中華書局，1977年。
- 陳寅恪：《金明館叢館初編》，臺北：里仁書局，1981年。
- 陳寅恪：《唐代政治史述論稿》，上海：上海古籍出版社，1982年。
- 陳寅恪：《金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。

- 陳弱水：〈余英時的治史歷程：腹稿、書海與突圍〉，載於《聯經思想空間》網站，2021年9月15日，網址：<https://www.linking.vision/archives/4992>（2024年2月6日上網）。
- 梁右典：〈王汎森，《思想是生活的一種方式：中國近代思想史的再思考》〉，《成大歷史學報》第61期（2021年12月），頁211-220。
- 梁右典：〈《重返《國史大綱》：錢穆與當代史學家的對話》讀記〉，《東海大學圖書館館刊》第72期（2024年12月），頁127-133。
- 程樂松：〈自覺的兩種進路——中國哲學與漢語哲學的論域〉，《學術月刊》第50卷（2018年7月），頁32-38。
- 傅揚：〈斯文不喪——中古儒學傳統與隋代唐初的政治文化〉，《漢學研究》第33卷第4期（2015年12月），頁177-211。
- 張蓓蓓：〈錢穆先生論魏晉南北朝學術〉，《六朝學刊》第1卷（2004年12月），頁99-120。
- 張蓓蓓：〈闡析錢穆先生對魏晉南北朝學術之意見〉，見於行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2022年8月1日-2023年7月31日。計畫編號：NSC91-2411-H-002-027。臺北：國立臺灣大學中國文學系。
- 湯一介主編：《湯用彤全集》，高雄：佛光書局，2001年。
- 馮友蘭：《三松堂全集》第11卷，鄭州：河南人民出版社，2000年。
- 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。
- 黃俊傑：《傳統中華文化與現代價值的激盪與調適（二）》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年。
- *黃偉倫：《魏晉文學自覺論題新探》，臺北：學生書局，2006年。
- 楊絳：《雜憶與雜寫》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999年。
- 楊儒賓：〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，《臺大中文學報》第30期（2009年6月），頁209-254。

- 劉龍心：《學術與制度：學科體制與現代中國史學的建立》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2002年。
- 蔡英俊：〈曹丕「典論論文」析論〉，《中外文學》第8卷（1980年5月），頁124-145。
- 魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，收入賀昌群等編：《魏晉思想（乙編三種）》，臺北：里仁書局，1995年，頁1-18。
- 謝大寧：〈戴璉璋先生的魏晉玄學研究〉，《中國文哲研究通訊》第32卷第4期（2022年12月），頁99-107。
- 韓承樺：〈意識：從「學術」到「政治」場域的概念挪用（1890-1940）〉，《東亞觀念史集刊》第2期（2012年6月），頁129-178。
- * 蘇紹興：《兩晉南朝的士族》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1987年。
- 〔日〕內藤湖南：《支那近世史》，收入《內藤湖南全集》第10卷，東京：筑摩書房，1969年。
- 〔日〕安田二郎：〈王僧虔「誠子書」考〉，《日本文化研究所研究報告》第17輯（1981年3月），頁103-152。
- 〔日〕野田俊昭：〈梁時代、士人の家格意識をめぐって〉，《東洋史研究》第57卷第1號（1998年6月），頁67-95。
- 〔日〕越智重明：〈王僧虔の誠子書をめぐって〉，《東方學》第63輯（1982年1月），頁30-43。
- 〔日〕鈴木虎雄著，許總譯：《中國詩論史》，南寧：廣西人民出版社，1989年。
- 〔德〕馬克斯·韋伯（Max Weber）：《社會科學方法論》，北京：中國人民大學出版社，1999年。
- Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Book inc, 1973.
- Gertrude Himmelfarb, "Is National History Obsolete?," in *The New History and the Old*:

Critical Essays and Reappraisals. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

Yu Ying shih, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 11 (Dec. 1975) pp. 105-146.

Yu Ying shih, "Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-century China," *Journal of the American Oriental Society* 100.2 (1980) pp. 115-125.

(說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Huang Wei Lun, *Wei Jin Wen Xue Zi Jue Lun Ti Xin Tan* [A New Exploration of Wei and Jin Literary Awareness] (Taipei: Student Book Co., Ltd., 2006).
- Qian Mu, *Zhong Guo Li Dai Zheng Zhi De Shi* [The Political Gains and Losses of China Throughout the Ages] (Taipei: The Grand East Book Co., Ltd., 1977).
- Qian Mu, *Zhong Guo Wen Hua Shi Dao Lun* [An Introduction to Chinese Cultural History] (Beijing: The Commercial Press, 1994).
- Qian Mu, *Guo Shi Da Gang* [Outline of National History], included in *Qian Bin Si Xian Sheng Quan Ji* [The Complete Works of Mr Qian Bin Si, Vol. 27] (Taipei: Linking Publishing Co., Ltd., 1994).
- Qian Mu, *Zhong Guo Xue Shu Si Xiang Shi Lun Cong* [The History of Chinese Academic Thought Series, Vol. 3] (Taipei: The Grand East Book Co., Ltd., 1977).
- Qian Mu, *Guo Xue Gai Lun* [Introduction to Chinese Studies] (Beijing: The Commercial Press, 1997).
- Su Shao Xing, *Liang Jin Nan Chao De Shi Zu* [The Scholarly Clans of the Two Jin and Southern Dynasties] (Taipei: Linking Publishing Co., Ltd., 1987).
- Yu Ying Shi, *Zhong Guo Zhi Shi Jie Ceng Shi Lun: Gu Dai Pian* [A Historical Essay on China's Intellectual Class: The Ancient Part] (Taipei: Linking Publishing Co., Ltd., 1980).
- Yu Ying Shi, *Zhu Xi De Li Shi Shi Jie* [Zhu Xi's Historical World] (Taipei: Asian Culture Publishing Co., 2003).
- Yu Ying Shi, *Zhong Guo Si Xiang Chuan Tong De Xian Dai Quan Shi* [Modern Interpretation of Chinese Tradition of Thought] (Taipei: Linking Publishing Co., Ltd., 2004).

