臺大歷史學報第26期
2000年12月，頁39~62

BIBLID1012-8514(2000)26p.39~62

論錢賓四先生「中國文化特質」說之形成與其內涵

戴景賢*

提　要

錢賓四（穆）（1894-1990）先生之學術，就其整體之組合言，有屬於儒學之基礎者，亦有屬於現代史學之成份。所謂儒學基礎部份，指錢先生於其整體學術思惟之最深處，不唯具有儒家之價值信仰，且在其宏觀之學術認知與學術攷量上，始終係以孔子所啟示於中國學術之核心精神為主幹，探尋儒學發展之最大可能。在錢先生面對中國學術之現代化議題，包括思攷如何因應西方學術思想之衝擊時，此一態度極為明顯。然基於哲學性思惟本身自我建構之特性，人所秉持之觀點一旦接受一種對於自身具有說服力之思想之影響，則在調整後之視界中，屬於新的思想成份與舊的思惟架構，即可能相互適應，從而產生新的融合。錢先生整體學術思想中，所以亦可分析出某些屬於現代史學之成份，即是因此。本文所欲討論者，即是以此兩種觀念因素之組合為著眼，企圖將錢先生一生最主要有關中國文化特質之意見，將以整合，並歸約出一主軸。且亦嘗試依未來史學之可能發展，對於錢先生此一思惟或將產生之效應，作出討論與評估。

關鍵詞：中國現代史學　中國現代儒學　中國文化特質　中西文化比較　史學方法　文化哲學　錢穆

* 作者係中山大學中國文學系教授

臺灣大學學術期刊資料庫

司馬遷著《史記》曾自言乃「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，[1]所謂「成家」，依中國學術史之發展，約有兩義：一指針對特定議題，或特定研究領域而為之一種特有的創造，其規模可以為人所遵循；另一則是就學說之哲學意義言，具有自身之完整性，足以樹異於其他同一理論層次之學說，且於真理之追尋上，具有較為長遠之啟示意義。[2]近代中國學術經歷前所未有之鉅變，其間居於關鍵影響地位者，雖不皆明顯具有立言成家之企圖，然學術之困境，有賴風氣之開新，以謀易弦而更張，故即使學者不自居為一世之師，具材力而成器局者，猶必有聞其風而悅之者。清末民國初年以來，風氣屢變而益新，得聲名受矚目者輩出，其因雖關乎當時中國普遍的文化狀態，然人才發展之走向，則受有世變影響。錢師賓四廁其間，亦其中一人。

錢先生之學受矚目，以其所側重討論者，皆當時學界爭議焦點，而其運用之方法與研究觀點，就議題所直接涉及者言，亦係同時代所可理解，余前著《錢穆》一書已詳。[3]唯就議題研究論，一時代之學術成果，必消納於箇別領域之論辯中，個人貢獻無法獨自區離於整體研究，則此種學術影響，固應皆屬事項的，而非整體的。然如一學者之學術，足以生發超越議題之影響，且此影響非限一時，則必在其學術討論之內裡，

---

1 語見司馬遷（字子長，145~86B.C.），〈報任安書〉，詳《漢書．司馬遷傳》（王先謙〔益吾，1842~1917〕補注，《漢書補注》卷六十二〔臺北：藝文印書館，1982 年景印王氏原刊本〕，頁 24b，新編頁 1257）。

2 《荀子．非十二子》篇論先秦子學家言曾有「其持之有故，其言之成理」之評，見王先謙集解，《荀子集解》卷三（臺北：藝文印書館，1967 年景印王氏原刊本），頁 13b，新編頁 130。「成理」即言其思想具有自身之邏輯，而「有故」則是表明，其所說明於事理有部份之認知。

3 《錢穆》一書係應中華文化復興總會邀稿寫成，收入王壽南主編，《中國歷代思想家》叢書冊 24（臺北：臺灣商務印書館，1999）；而在其前，余則另有一文名〈無錫錢賓四先生學述〉，收入張永儁主編，《中國文明的新探索》（臺北：正中書局，1991），202~241。

臺灣大學學術期刊資料庫

具有某種思想之啟迪性，即使並非達至完整的哲學意義之「成家」，亦必帶有此種「家言」性質之色彩。錢先生之學術影響，是否具有持續作用之潛力，固有待歷史證明，然其思想之是否具有此種特質，則可由箇別學者單獨進行分析。此即本文所欲加以探討者。

錢先生之並未真正面對系統化哲學議題之討論，並求取一完整的理論架構，此但稍檢其書而可知。[4]其緣由實乃因在錢先生之觀念中，義理之完整性，乃是事實的，既非純由運思所建立，亦無法完整底由概念之邏輯結構加以表述。[5]此一源自其本人對於儒學核心特質之理解，自始即貫串於其有關儒學發展之歷史詮釋中。故對於錢先生而言，實踐義理，並獲取認知之方法，最要部份，仍在於人對於自身道德本心之直接體驗。唯此項體驗，如要達致道德意義之充實完滿，雖於理論上言，可以全由自成，然除歷史上少數卓越個人外，[6]多數狀況，仍須經由某種「成

4 錢先生曾著《中國思想史》，書中選取之思想名家，大體與一般「哲學史」所擇列者無異，而其所以取名「思想史」，則主要在於強調中國義理思想於性質上不同於西方所謂「哲學」，故〈序〉中曾言縱謂中國無純正哲學，亦非苛論（收入《錢賓四先生全集》冊 24，臺北：聯經出版公司，1998，5~14）。至於其書立論之著眼與研究方式，則與西方所謂 history of ideas 或 intellectual history 之研究法，亦有不同。

5 錢先生對於孔子義理方法之闡釋，基本上係以「學術」之方式加以表述，此一觀察取向，可於〈本論語論孔學〉與〈孔學與經史之學〉（收入《孔子與論語》，《全集》冊 4，201~236、237~261）兩文中略覘其意。

6 《論語．季氏》篇載孔子語，有所謂「生而知之者」，見朱熹（1130~1200）集注，《四書集注》卷八（臺北：藝文印書館，1978 年景印吳志忠校刊本），頁 13b。此一假設，由於涉及人性是否具備義理條件上之具足，故於孔子論學之理論上，極關重要。蓋所謂「生而知之」者，非不學，然其所學特以觸發其智，至於其義理之展現，則皆由其自所啟發、充實之德外發，並未有先其人而存在之「至德」為之引領。德國存在主義哲學家 Karl Theodor Jaspers（1883~1969）於編寫 *Die grossen Philosophen*（München: R. Piper & Co., 1957；部份英譯，*The Great Philosophers: The Foundations*, edited by Hannah Arendt, translated into English by Ralph Manheim, San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1962；中譯本，傅佩榮譯，《四大聖哲》〔臺北：業強出版社，1996 年二版二刷〕）時，曾於真正為眾所公認之偉大的哲學家如 Plato（427~347B.C.），St. Augustine（354~430），Immanuel Kant（1724~1804）之前，另舉出人類歷史中四位典範性人物，即孔子、佛陀、

臺灣大學哲學系圖書資料庫

德典範」之啟示，然後始能使個人於謙卑之基礎上，逐步提昇自我。[7]就此一面言，錢先生論學，始終保留一「聖人」之概念，與一歷史上聖人之地位，作為其儒學觀之核心，抑且成為其評斷儒學之標準，其因在是。

唯就另一面言，道德本心之體驗雖是成德基礎，個人人生價值之具體圓滿，依錢先生之見解，則必當有屬於其特定的、個人所承擔之時代使命之完成。此一自我承擔之使命之體認，其認識來自承擔者對於人類群體生活，亦即人之社會性與倫理性之表現，有所了解；此一。另一則是須對社會之文化機體之凝聚與其延續、發展，有一屬於「歷史精神」之識見。因此就君子成德之自我要求言，「尊德性」不能無「道問學」之配合；倫理思惟與歷史思惟必須有義理層次之結合。而亦即在此意義上，個人之生命意義，乃有以與其所存在共同生活之群體生命，確實結合為一。錢先生此一觀念，若追溯其源，蓋即是《論語》中孔子所言「不知命，無以為君子」[8]之「知命」義。而錢先生之闡明此義，並予以具體實踐，則表現於其對整箇中國學術史、思想史，乃至文化史之詮釋。

「學術史」之成為清末以來研究中國歷史者所關注，有其屬於延續學術門派爭執之前因，亦有屬於新的歷史觀點介入之緣由。前者為漢、宋及今、古文之爭。而後者，則是明顯受到西方史學觀點之衝擊，中國學者祈求對於中國文化及其歷史，有一足以放置於世界史中之理解；而

蘇格拉底（Socrates, 469~399B.C.）、耶穌，謂係於世界歷史有決定性之影響。此種說法即是企圖說明人類價值信仰與歷史上少數卓越個人間之關係。

7 朱子解《論語・學而》篇「學而時習之」之「學」字云：「『學』之為言，『效』也。人性皆善，而覺有先後；後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」（《四書集注》卷一，頁 1a）其重點在於強調，「學」本於「覺」，「覺」乃性之能，此所以說「性本善」之旨。然無覺雖不成學，「學」之義，則仍主於「效」。「效」字乃依義理之學應有所「宗主」之義而有。至於同時之陸象山（九淵，1139~1192），其論「道」，則較不重視義理之學之傳承條件，而專主於闡明「學」之最後所得，必須自性自悟，否則必非真學一義，故倡言「六經皆我註腳」（《象山先生全集》卷三十四，〈語錄上〉，收入《四部叢刊》冊 56〔臺北：臺灣商務印書館，景印明嘉靖刊本〕，頁 1b，新編頁 258）；兩人取捨議題之輕重，可謂不同。

8 見《論語・堯曰》篇，《四書集注》卷十，頁 9a。

臺灣大學學術期刊資料庫

學術史之發展，由於長久以來導引中國智識份子之思惟，因此亦成為理解中國歷史所不可輕忽之一環。錢先生對於前者引生之爭議，其所作討論，有屬於就事論事者，亦有依其儒學觀點而為評判者。[9]至於後者，錢先生關切之焦點，則在於如何定位中國智識份子核心之人文精神，並說明其與中國歷史之關係。[10]

本文此處聯繫錢先生之「義理態度」，與其有關學術、思想乃至文化方面之研究，就分析角度言，有一重要之詮釋觀點，即是在於說明：錢先生之歷史詮釋，就其統整的文化觀點言，其實並未採取嚴格的認識論之要求，將歷史視為一仍有待發掘真相之外在的客體，[11]因而不斷質疑歷史研究之方法，而係依於其「人性論」之觀點，將歷史視為乃人主觀精神力量之展現。[12]因此不論結合多少議題之箇別研究，當歷史研究

9 有關錢先生評駁漢、宋及今、古文之爭之主要意見，參見其所著《兩漢經學今古文平議》（收入《全集》冊 8）與《中國近三百年學術史》（收入《全集》冊 16、17）。

10 關於此點，錢先生實深受一人之影響，即是在其前提倡學術史研究之梁任公（啟超，1873~1929）。任公曾承沿其師康有為（祖詒，1858~1927）之「國魂」說，提出一說，謂一國之學術即一國之精神，錢先生之觀點與之近。唯任公雖欲講明中國學術史，在其理解中，實並無一確定的義理核心之觀念，此則與錢先生異。論詳拙著《錢穆》一書第一題〈錢先生所處之時代與當時的學術環境〉（頁 233~255）。此事余英時（1930~）先生於論述錢先生學術精神時，亦曾部分論及，謂錢先生頗受有任公乃至當時如《國粹學報》（1905~1911）之類言論之影響；參見所著，〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉一文，收入《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991），17~29。

11 就任何歷史家言，將「歷史」視為研究之客體，乃當然，然歷史家並不皆時時將歷史視為一極為複雜、難知之對象，從而不斷批判前人研究歷史之觀點、方法，甚至質疑人類認知歷史之能力。此處所謂「非將歷史視為一仍有待發掘真相之客體」，即依此意論述。

12 錢先生於《中國歷史精神》（收入《全集》冊 29）一講稿中，曾引述孟子「所過者化，所存者神」（《孟子．盡心上》篇卷十三，頁 5a）一語以說明其所主張歷史作為「人存在經驗」之意義（〈第一講：史學精神和史學方法〉，10）。亦即在「人之存在」之意義上，錢先生主張「過去」、「現在」、「未來」，係由一相貫串之生命所連繫，其意義與價值亦由是而被賦予。而正因「過去」、「現在」、「未來」，於人文世界同屬一「化」，故存在於其內裡者，乃「神而莫測」，此一「神而莫測」者，即是歷史之精

臺灣大學學術期刊資料庫

成為一種「敘述」時，錢先生係將創造歷史遠景之真正動力，歸結於各種表現程度不同之所謂「中國人」。亦即：中國歷史乃是由中國人所創造出之一部歷史。[13]此所謂理想意義之「中國人」，其意義的核心價值，以及充實價值之方式，並不能僅止說明為是儒家的，而應更正確底說明為乃由孔子義理所導引而充實，並依孔子之理想為評判之標準。[14]

錢先生不逕以中國義理價值之核心為出於廣泛義之儒學，而必說明為乃出自孔子，此一強調之重點，顯示錢先生所認為中國學術之核心力量，乃至中國歷史之核心精神，當其「凝聚為一」時，係由一最深邃之核心點向外擴散，凡屬於派別的，個人的，時代的，觀念的，乃至社會的，族群的種種變化發展，皆係為此中心之吸力所維繫。[15]所謂義理的

神。

13 錢先生於《中國文化史導論》（收入《全集》冊29）一書中，雖舉言文化形成與地理環境、歷史形勢之關聯，然最終則以民族文化之精神特質為決定文化發展走向之最要因素，故謂：欲認識與評判中國歷史之特殊意義與價值，必先瞭解中國人之人生觀念與其文化精神（〈第一章：中國文化之地理背景〉，19~20）。而在其他論著中，錢先生比較中、西文化之異同，將文化區別為「內傾性」與「外傾性」，亦是以文化發展中經由塑造而共同表顯之人生性格為說，參見《文化學大義》（收入《全集》冊37），與〈中國文化與中國人〉一文（收入《中國歷史精神．附錄》，161~180）。

14 儒學之成為家言，因宗孔子而有，然儒術所傳習，則有所謂「經藝」之學。故分辨「尊孔子」與「尊儒學」於觀念上之所同與所異，必涉及於孔子與六經關係之討論。錢先生辨「經」名之所昉始與「經學」概念之成立，最早始於《國學概論》一書〈孔子與六經〉一章（收入《全集》冊1，1~31）。其中有關《詩》、《書》、禮、樂與《周易》部份，大體意見日後皆持守未變，而有關《春秋》一項，則有新意發揮，較詳者為〈孔子與春秋〉，收入《兩漢經學今古文平議》，263~317。至於錢先生分辨儒學發展各歷史階段之特點，則多注意其學術觀念與思想架構方式之轉移，尤其重視宋以後以「四書」為義理學核心之趨勢，其大旨可以概見於《朱子學提綱》一書（收入《全集》冊11）。

15 錢先生攷論孔子之生平、志業、思想，及其與中國學術、中國文化之關係，除專著如《論語要略》（收入《全集》冊2）、《先秦諸子繫年》（收入《全集》冊5））、《論語新解》（收入《全集》冊3）、《孔子與論語》、《孔子傳》（收入《全集》冊4）之外，其他涉及者，不知凡幾。其尊孔子與重視《論語》，可謂無以復加。而就其所表現於類如〈本論語論孔學〉與〈孔學與經史之學〉（收入《孔子與論語》，201~236、237~261）諸文者觀之，錢先生之視「孔學」與歷史上承衍、發展之「儒學」，實有可辨之分際。

臺灣大學哲學系圖書資料室

中國人，實即經由此中心所照射，從而被賦予可以展現不同精神色度之個體。故在錢先生之語言使用中，「中國思想傳統」，或「中國歷史精神」，[16]成為不斷重複使用之詞句。

正唯錢先生之歷史詮釋，係奠立於此種義理義之「中國人」之概念，[17]故其對於中國歷史之態度，始終為樂觀的，期待的，亦常顯示為同情的。[18]然此一屬於價值意義之歷史信念，如何證明其為實存的，而非虛構的，則須將義理力量造成歷史影響之機制，藉議題之討論，予以說明。因此在錢先生之史論中，「中國文化特質」說成為表達之方式。

錢先生結構其所主張之「中國文化特質」說之方式，包括幾項重點：即價值信仰、思惟方式、生活倫理、社會構造與藝術情調。其中價值信仰一項，屬義理核心，主要即是以「盡性至命」為主幹之人道觀，不過隨中國歷來主要思想家所觸及之「天」「人」關係之探討，以及思想、觀念之緣會，可以表顯為儒、道、釋三種主要形態。[19]在此種說明之架構中，作為「主軸的」，與作為「展延的」，係依義理之包容度之體驗，

錢先生晚歲應臺灣孔孟學會之邀撰寫《孔子傳》，乃後因書中所疑辨於孔子贊《易》之事，與審議者不合，遂取回原稿另行出版（事詳該書再版序言及《全集》版出版說明）。此事亦可顯示錢先生此一生平主張，始終未變。

16 錢先生曾謂所謂「歷史精神」即指導歷史不斷向前之精神，亦即「領導精神」，說見《民族與文化》第三篇第一章〈歷史的領導精神〉（收入《全集》冊 37，108）。

17 錢先生曾謂中國人一向對於「民族」一觀念，所偏重乃在文化上，與西方之「民族」觀不同。詳《民族與文化》一書〈中華民族之本質〉一章（67~68）。

18 錢先生《國史大綱》序言中曾有一語，謂讀其書者，應備四大信念，其中一項即：對於本國之歷史，國民除求知之外，亦應由有所知而產生一番「溫情與敬意」（《全集》冊 27，19）。錢先生此語，自是帶有明顯的愛護民族與國家之情感。然錢先生此一愛護中國之情感，乃源自一文化情感，而非族群意識。

19 佛教原本為出世性宗教，然近代以來一種新的宗教史說法，則以為佛教之於中國發展，亦形成一種具有中國文化特色之「中國的佛教」，錢先生大體亦同意此項說法，且謂唐代之天台、華嚴、禪宗三宗實際業已中國化，已有中國傳統人文精神之羼入，語見《民族與文化》下篇第五章〈中國文化本質及其特徵〉（39）。此項說法之來歷及相關討論，參見拙著《錢穆》一書之第四題〈錢先生之學術觀念及其所顯示之學術史意義〉（321~333）。

臺灣大學學術期刊資料庫

作為理解方式。至於思惟方式，則是以義理為基礎所產生之思惟運動方式。錢先生主要有兩說：一謂中國人由於重視現世價值，且其態度為樂觀的，[20]故自始其面對世事，即有一種務實的理性精神，[21]且在其看重現世之圓滿、自足、清明的精神價值之充實過程中，不斷釋放一種導引人趨向更廣大、更深邃之「精神和同境界」之創造力，而其所成就，則表現於歷史上中國宏偉的國家與諧和的社會之締造。其次則將中國人之思惟方式，與西方之哲學思惟作一對比，謂西方之所重在分析，必先有分析，然後有綜合。中國人則係以其實踐之親證為基礎，不斷將經由歷史發展所積累之倫理的與社會的經驗，納入其融合的義理思惟之中。

正因中國人有此前兩項特質，故中國人基於其生活態度所建構之生活理想與社會倫理，亦重和合，不重分別；[22]中國人強固的生活習性與

---

20 「樂觀」之信念，係以現世之理想為人所可能，且確信終究可以達成。Karl Jaspers 於所著 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949; translated into English by Michael Bullock, *The Origin and Goal of History*, New Haven: Yale University Press, 1953)；中譯本，魏楚熊等譯，《歷史的起源與目標》（北京：華夏出版社，1989），一書中，認為彼所指言之「軸心時期（Axial Period）」期間（西元前八百至前二百年），世界若干主要文明區域，包括中國、印度、及所謂「西方」（Iran, Palestine, Greece），皆同時產生一種重要的價值觀念之提昇。其宗教的部份，依 John Hick 之詮釋，雖就其肯定宇宙終極之善論，為「樂觀的」，然就其否定世界言，則是「悲觀的」，此一悲觀精神，使人超越功利目的之追求，從而真正認識及於永恆價值；其精神可謂與軸心時期前古代宗教之為樂觀主義者不同（John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*〔London: MacMillan, 1989〕；中譯本，王志成譯，《宗教之解釋》〔成都：四川人民出版社，1998〕，33~38、67~69）。唯就中國學術核心之信念觀之，中國先秦儒、墨，甚至於道家，其價值理念則既是永恆的，亦是現世的。其樂觀的態度來自於一種長遠的歷史觀點，與 Karl Jaspers 所說倫理性宗教之狀況有別，與希臘哲學亦有若干不同。

21 錢先生平素行文、言談極少使用西方「理性」一詞，唯錢先生曾謂：中國人之哲學精神即其「求知」精神，中國人之「求道」精神，蓋近於西方實事求是之科學精神，語見《民族與文化》，45~46。此一語，若不細究其所論述是否確與所謂「科學精神」相關，而僅就其實然之本意推求，應即是指中國人一種務實的理性精神。

22 錢先生晚年曾應香港中文大學新亞書院之請，擔任「錢賓四先生學術講座」首次講演

臺灣大學學術期刊資料庫

穩定的社會結構，與此關係極為密切。而中國社會之所以能由一種義理態度與思惟方式造成如此廣大平和之社會，有其極高之自主性與同質性，且歷經歷史上無數變動與衝擊，依然綿延不斷，主要即因中國自春秋、戰國以來即逐漸形成一強固且理想性極高之智識階層。自是以後「士」、「農」、「工」、「商」所組成之「四民社會」成為歷史常態。[23]此種社會結構，與西方歷史之演進路徑，並不相似。故不當以西方之歷史經驗，作為社會演化之唯一標準。[24]至於中國文化中所造就之民族藝術風格，雖不斷有屬於民間地域性發展所產生之成份持續加入，乃至外國因素之影響，然最終成為具有綿延性之審美特質，則亦仍是由「士人」之傳統所主導，無論文學[25]、美術[26]、戲曲[27]皆然。

者，講題為「從中國歷史來看中國民族性及中國文化」，錢先生自謂此題乃其最近三十年鑽學之總綱，且於其中第二講〈中國人的性格〉中，提出有關「分別性」與「和合性」如何表現於民族特性一點，作為闡述中西文化不同之重心（《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，收入《全集》冊 40，23~50）。

23 錢先生對於中國社會歷史特性之分析，除以「士」、「農」、「工」、「商」之四民社會，為其常態結構（參見所著〈中國社會演變〉、〈再論中國社會演變〉，收入《國史新論》〔《全集》冊 30，1~42、43~65〕，及《民族與文化》一書中〈中國社會之結構〉一章〔9~15〕）外，亦曾將其性質總括描繪為一「士中心社會」。且依各時期「士」之動態，將中國歷史之社會分期，區分為「封建社會」、「游士社會」、「郎吏社會」、「門第社會」、「科舉社會」，說見〈中國歷史上社會的時代劃分（收入《國史新編》，《全集》冊 30，67~77）一文。此說與一般社會史之分期法，無論著眼點與建立之基礎，皆甚為不同。

24 參見《國史大綱》一書〈引論〉（序頁 21~59）。

25 錢先生有關文學史之論述，表現其觀點較為完整者，為〈中國文學史概觀〉一文，收入《中國文學論叢》（《全集》冊 45，55~75）。

26 錢先生有關美學議題方面之專論較少，涉及畫論者，唯〈理學與藝術〉一文，收入《中國學術思想史論叢》（六）（《全集》冊 20，279~312）。文中強調藝術自人生流出，故應貴從人生看藝術，亦應自藝術觀人生。文化、時代不同，藝術之發展斯亦有別。中國後代社會之變，最要在宋代，藝術之變亦與之相應。中國之繪畫由漢至明約分四期，唯唐以迄五代之禪學期與宋元明之理學期，始達人生與藝境之合一。禪學時代之畫境貴「無我」，而理學時代之畫主「有我」，為其分野之大較。

27 錢先生論戲曲語，除與他類文學合論者之外，另有〈中國京劇中之文學意味〉一文，

臺灣大學哲學系圖書資料庫

「文化特質」說一經提出，所必然將面對之質疑為：「特質」，或「特質」之相關語，其定義究竟為何？「文化特質」是否真實存在？提出「特質」說於史學之意義為何？大體而言，文化如可以以「特質」歸約，至少應有兩項先決條件，必須承認其存在：其一，為箇別文化之特殊性；其二，為文化之歷史綿延性。[28]第一項所謂「特殊性」，非指現象上，或說狀態上之殊異，而必應是屬於構成形式，或條件上之不同。因此承認不同文化體間具有此種內在之殊異性，即是等同於否定文明演進之歷程為共通的。至於基於此項觀點而延伸之特定的「綿延性」觀念，不唯其主張，不將文化視為人類意識與行動之偶然的結果，且在此「綿延性」之內涵上，其義亦與所謂「演化」之意指不同。蓋「演化」觀念，就其運用於文化歷史之意義言，事實上必有一種「文明層級」之概念在其中。亦即文化之歧異雖是事實的，卻並非為本質的。故即使吾人承認文化演化，並非由單一進程所決定，「文明層級」上之比較，依舊是置於共同的評量標準之上。因此若就此「特殊性」與隨之而有之「綿延性」兩項理論上之條件言，錢先生之「文化特質」說，與當時中國所引介、流衍之「演化」論史學觀點相較，不論此種演化論所著眼係立基於物質條件、或精神條件，皆是明顯對立。錢先生之史學，於總體上，常為學者歸納為文化之「保守主義」，或「守成主義」，其因蓋即在是。而當學者作出此種歸納時，不論其用語是否精確，或更換為更適合其意指之表述，其立場皆是批判的。錢先生史學觀點之必受爭議，其實亦是凸顯錢先生之觀點，有其立論之特殊立場。而錢先生整體的史學，是否具有啟發性？亦是視錢先生此項觀點是否有其可取，或是否可因此激發研究者產生新的議題，或深化某些議題之討論而定。

任何一歷史家之歷史詮釋，如其所秉持之觀點，為單一的、一貫的

收入《中國文學論叢》，199~208。

28 錢先生曾定義文化為「時空凝合的某一大群的生活之各部門、各方面的整一全體」（《文化學大義》，6），然此實一寬泛之定義方式，其作用僅在設定文化研究之普遍範圍，若要鑑別一種文化詮釋之內涵，則顯不足，故此處之分析，並未全然遵照錢先生本人之定義。

臺灣大學學術期刊資料庫

與清晰的，而其所嘗試之詮釋又係整體的，則由於敘述之偏隘性，對於其他觀點與其他描述，即使並非不能相容，亦可能產生某種程度之排斥，故難於真正成為可以為不同研究領域與派別之學者普遍接受之觀點。此亦是所有欲建立一種特殊的文化哲學者，所將共同面對之問題。然一種文化哲學，或一種具有文化哲學觀點之史學，由於係將歷史之展演與人性之探討相關連，因此對於反省「人」作為一不斷尋求「意義」之存有者言，必有重要之啟示；且亦確實可以深化某些文化、或文化史議題之討論，提高其價值層次。錢先生之史學觀點在此意義上，正具有此種激發人價值想像之力量。

錢先生之史學觀點足以深化學術議題之討論，最要之一點在於：「學術」或「價值信仰」之作用於歷史，究竟能有若何「形塑文化」之力量？其功能與方式是否可以界定，或說明？智識階層之「自主性」是否於中國歷史中確然存在？其與政治權力運作系統間之關係是否達成相當程度之「平衡」作用？中國文化是否因智識階層之長久穩固存在，因此於其內裡存在足夠導引其發展之一種人文理性？錢先生個人解答此一系列之相關問題，曾運用兩項屬於近代中國所接受西方影響而強化之觀念，一曰「民族」，一曰「國家」。[29]其大旨謂：民族創造文化，文化亦有時近一步搏聚民族，中國民族之於歷史中得以綿延不絕，其力量主要來自文化；而中國之國家形式則為保障中國民族與文化得以存續之重要基礎。若然，則在其理解中，人之義理性發展，雖係建立於共同的人性基礎，其實並不能自外於人自身所處之文化環境，而深沉豐厚的文化，則亦不能不受其所由創造之民族歷史之影響。故錢先生嘗言「人生」、「民族」與「文化」，現象雖三分，其體則一。[30]倘依此義推說，民族生存與文化發展並軌之民族性文化，實應是人類創造生活歷史時，

29 存在「民族」與「國家」之事實，與在歷史意識，或文化理念中強調應以「民族」作為文化發展主體，或應以「民族」作為國家基礎之主張，非一事。錢先生曾謂中國自來並無強烈之民族觀與國家觀，見於所著《民族與文化》，5~6；然其詮解中國文化之生成與發展，則此兩者皆佔重要地位。

30 參閱《民族與文化》增訂版序言（序頁9）及其內文之說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

實質上最具強韌力量之方式；中國歷史所展現之價值，應以此為評量之角度。錢先生此一說法，等於視人之高層次之創造活動，無論為信仰的、智識的，或生活形態的，皆已部份底為歷史之軌跡所制約，並將於普同價值於世界歷史達成之前，一直攜帶歷史之印記。果若如此，則反向論之，則是否人之義理解悟，亦必同時是「語言的」與「思想史的」？此亦是必將引生之問題。[31]

以上各點，就未來可能產生之議題效應言，可以是普遍的，亦可以是特殊的。所謂「普遍的」，係指歷史之現實為箇別的，而有關人性發展與人類命運之理解則有普遍議題，必須思惟。因此有關特殊歷史現象之專題研究，經過史學家類比方法之導引，皆有可能啟示普遍議題之討論。中國近代自接受一新的「世界史」觀念之衝擊，「中國史」與「世界史」之關係究竟為何？此一問題，可謂一直盤旋於中國學者之腦海中。甚至中國改革之方向，亦與此項歷史思惟密不可分。而就其中對立之兩種立場言，主張中國歷史正處於已知的人類文明發展進程之一階段，為其普遍類型之一特殊事例、或變化形態之說法，與主張中國歷史係展現人類歷史另一種尚未為歷史研究者所充份認知之一項「可能」之論點相較，前者明顯佔居於主流地位。故如日後有關中國史之研究，或中國未來發展所展現之趨向特徵，仍是證明中國歷史不唯大體可以由其他文明之歷史經驗解釋，且其發展方向，亦是可以基於此項理解而概略預測，則錢先生所抱持「人生」、「民族」、「文化」三者一體之觀點，必是過份高估「價值信念」，乃至「學術傳承」所可能造就之歷史影響。則中國歷史研究，於普遍議題上所可能提供之參攷價值，恐仍止是展現

31 Karl Jaspers 於前註所敘及之《歷史的起源與目標》一書中，雖曾謂「軸心時期」中國、印度與西方，皆同時產生於人類歷史有決定性影響之偉大的思想運動，並於文化路徑上「典型底重現」其整體的特徵，然在其討論「歷史的統一」之時，卻強調在文化並列的「箇別統一」間，並不存在「統一」之普遍性。故謂「統一」僅能是歷史之目標，而非事實（ibid., Yale edition, Part 3, ch.3, 255~265；中譯本，293~305）。Karl Jaspers 此一論述倘具意義，則顯示人之義理性創造，至少在普同價值建立之前，皆與其語言、觀念之使用，有極緊密之關聯。

臺灣大學學術期刊資料庫

「區域的」與「過程的」歷史可能。然如有關中國歷史之研究，仍在主要的歷史進程之解釋上，顯示詮釋上之困難，或者無法排除不斷的爭議，[32]而中國於克服現代化之政治、經濟障礙後之發展，其所呈顯之社會特性，仍持續展現強烈之民族風格，[33]且在此風格中，有效底凝聚其文化創造之動能，與其他社會發生明顯差異，則錢先生之觀點，即可能產生對於歷史學者重要之啟示；即使對於錢先生說法之具體內容不免有所爭議。

倘若最終之答案為後者，則有關世界史之理解，一種新的思想史與

32 中國早期國家之形成與社會結構，可以依世界史之共同標準加以詮釋，且此項詮釋已完全改變中國人對於中國古史原本之理解。此事無可爭議。中國近代以來面對西方勢力之衝擊，其歷史發展之主要走向為「現代化」之進行，此亦甚為明顯。以西方世界史之標準企圖為中國歷史之社會演進作斷代畫分，最大之困難在於如何說明中國之中古史。馬克思主義學者將中國歷史秦漢以下亦皆說為封建時期，此種藉「變型」說而增擴之解釋方法，必將使「封建社會」一詞發生基本定義上之混淆，難於持續。

33 中國於現代化之過程中，雖出現強烈的文化上之自我批判，與劇烈之改革行動，實則在其紛雜的政治與行為背後，集體之文化意識與經由長期發展所造就之社會特性，仍扮演極為重要之角色，此一點即就對中國了解仍屬有限之西方學者，亦已覺察。如美國政治學者 Lucian Pye（1921~），於所著 *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development* (Cambridge Massachusetts / London: The MIT Press, 1968; new edition, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press , 1992)一書中，即企圖以研究文化心理之角度，說明中國現代政治現象之成因。其研究視野之廣度與觀察深度，雖因專業議題之選擇，無法開展，然其以非中國人之立場，注意及於中國人之集體的心理反應與行為特徵，則可提示研究者，政治改革之理念與貫徹理念之行為心理，非屬一事，研究者於研究時，應將影響之因素一一區隔。至於以研究開發中國家「現代化」著稱之 Samuel Huntington，於其近作 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,*(New York: Simon & Schuster, 1996)（中譯本：黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》〔臺北：聯經出版公司，1997〕）中，則更認為中國於現代化之過程中及其後，實際上仍將繼續保持其固有的主要價值觀點，且此項價值信仰，將成為未來與西方價值觀相衝突之因素。其論中分析「後冷戰時代」世界多元化之趨勢，注意及於各國政治背後社會價值觀點及文化心理之差異，值得重視（詳該書第四部〈文明的衝突〉，中譯本，247~417）。然 Samuel Huntington 於描述此種差異時，未能明顯區分價值系統呈顯於「思想」、「社會」、及「政治作為」三種不同層次之差異，因而於政治衝突與文明衝突兩者間之關連，有過當之推論，則為一失。

臺灣大學藝術學研究所

社會史結合之詮釋角度，亦有可能因中國史之研究而產生。若然，則中國史研究之重要性，勢必因此增加。此為錢先生之史觀所可能產生之議題效應之屬於「普遍」者。至於議題效應之屬於「特殊」者，則主要可能發生於兩方面：一為有關中國智識階層於中國歷史中所承擔之「社會功能」問題，一為有關中國義理思想未來發展之前景問題。此兩項本皆是近代中國研究學術史與一般史之重要議題，抑且亦將持續成為重要問題。關於前者，錢先生論述之重點所可能提供之提示在於：欲明了中國智識份子所曾於中國歷史中承擔之使命，或曾產生之影響、作用，論者除須具有研究社會功能與分析社會結構之眼光外，中國智識份子內在之精神特質，亦為一決不當忽視之要點。此種精神特質，不唯立基於一種長期存在之價值信仰，且此種價值信仰，係與其特殊的歷史意識與歷史想像相結合。[34]故學者研究其思想，不應僅是注意其觀念之系統與架構，亦應注意其敘述歷史或事件之語言表述。錢先生常言：西方文化精神之主脈乃宗教的、哲學的與科學的，而中國則為義理的與歷史的；此一判斷語即建立於錢先生對於中國智識份子性格之深層了解上。至於後者，本質上屬於中國學術現代化問題之一環。簡要而言，此問題即是：在中國學術歷經改造之後，此一新的學術規模與風格，是否仍足以使繼起之中國智識菁英，能於傳承教育與進行其他本業的活動之中，經受一種崇高理想之啟迪，並於其中培養出一種堅韌、深厚的情操？就歷史觀之，此一項發展，固可能影響未來中國之整體文化表現。

錢先生對於學術前景之看法，基本上，仍是由其自所體會之儒學之「體」「用」觀出發，亦即每一時代之學術，若要真正產生力量，必須於其內裡具有一種精神性之統合，且此種精神性之統合，必須由個人於其義理生活中完成。學術發展之有時代性之轉移，即是卓越的個人面對

34 余前著《錢穆》一書，曾特舉錢先生〈崔東壁遺書序〉（收入《中國學術思想史論叢》八，《全集》冊22，431~444）一文，闡釋錢先生如何於〈序〉中，區別歷史真相與後人關於歷史之想像為二，強調歷史想像實於塑造智識份子文化性格一事上，產生影響。錢先生此一論點，對於理解儒學之性質與其發展，極具重要性。

臺灣大學哲學系圖書資料庫

學術之衰敗，或時代問題之嚴重挑戰，所建立之新的精神指標所造成之影響。而在錢先生之判斷與期待中，中國人文學術之未來發展，於「價值信仰」與「學術思惟」之方式上，應仍能以此一形態，延續其主要特質。[35]此一論法，由於在其標定之學術性質上，乃是融合「義理的」與「歷史的」思惟為一，而非針對議題所產生之思辨，亦非針對單一的義理問題提出主張，故不唯與民初以來新史學所企圖建立之學術標準不同，亦與哲學化底處理中國義理思想，或設定一種特定的義理法門之趨勢有異。此一種看法，就涉及歷史底理解中國學術史言，是否正確？此屬歷史問題，可以以議題討論。至於未來中國人文學術，哲學與史學究竟係分向發展？抑仍將產生某種與中國價值觀相關之互動？則屬於一種涉及未來之預測；學者之判斷，主要意義，仍在展現其對於可能影響於歷史發展之因素之了解。至於事實上之結果，由於歷史發展中必然存在「偶然的」，與無法充份認知之因素，「預測」並不依其結果是否成為事實，而決定其價值。[36]

所謂「特質」說，就文化史或文化比較之研究言，由於強調價值觀念、精神力量與思惟方式之重要，因此在其企圖解釋歷史變遷之原因與發展走向時，若要具有說服力，必須聯繫於各項與社會發展功能相關之議題研究，並以某種方式將之整合。當時有一可資參攷之論例，錢先生曾於其著作中約略提及，此一論例即是已部份為國人引介入中國之德國史家Oswald Spengler之「歷史形態學方法」。[37]此種觀點不僅係結合部

35 錢先生《現代中國學術論衡》（收入《全集》冊25）一書衡論現代中國學術，主張中、西、新、舊學術，有其異，亦有其同，倘加比較，可以評得失，亦可以求會同。書中且舉「宗教」、「哲學」、「科學」、「心理學」、「史學」、「考古學」、「教育學」、「政治學」、「社會學」、「文學」、「藝術」、「音樂」十二項為例言之（序頁5~10），可以代表其大體之意見。

36 馬克思（Karl Marx，1818~1883）對於資本主義社會未來結果之推斷，最後證明全然非真，即是近代極為顯著之一例。然馬克思本人對於歷史之一種「定論主義」式之信仰，雖已遭揚棄，其分析歷史時所提出之觀點、議題，乃至聯繫歷史現象間關係之陳述，則仍持續刺激學者之思惟，成為近代史學重要來源之一。

37 Oswald Spengler（1880~1936）於所著《西方之沒落：世界史之形態學大綱》（*Der*

臺灣大學學術資料庫

份「功能」分析之研究，且其對於進步社會之功能演化，傾向於強調在其各別功能系統間，存在一種整體性之自然節調，此種功能調節類近於生物因維生所需而產生之機體現象。在其觀點中，此一「節調」之持續存在，對於愈複雜、愈龐大之社會，即愈困難。[38]一箇偉大文明之存在，往往盛極而衰，甚至無法持續綿延，整體功能之無法節調，常是主因。以故在其歷史分析中，「生理的」與「病理的」之對立，常是最終思惟之焦點。此一思攷方式與將歷史之變遷視為歷史形勢造成之結局，可謂迥異其趣。蓋在「形勢」觀中，力量互動之主體，乃是分別的與無序的，形勢即是造成歷史發展之原因，而非僅是其背景或外緣條件。

「生理的」與「病理的」於分析線索上之對立，對於錢先生而言，正亦是在其面對當時中國學界不斷增強之文化批判時，所作出與自身觀點相應之回應方式。蓋中國近代智識界自從於歷史之世變中，產生強烈的文化危機意識以來，極度的文化自譴，其趨勢愈後愈甚。而在種種批判之中，對於中國社會，乃至中國歷史缺陷之指陳，皆有將中國病源，追溯於古史之傾向。[39]亦即中國近代文明之停滯不前，其因決不止為政

Untergang des Abendlandes :Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte〔1918~1922〕；*The Decline of the West*, 2 vols., authorized English translation with notes by Charles Francis Atkinson, New York: Alfred A. Knopf Inc, 1932；中譯本，陳曉林據 1962 年單冊節本譯，《西方的沒落》，臺北：遠流出版公司，2000 年二版三刷）一書中所表現之文化形態史觀，為一種史學之生機論，其論與錢先生之說相契合之一點，在於 Oswald Spengler 討論文化之生成，係以文化之整體的價值理念與機能形態為核心，而此點亦為錢先生所強調。唯此書翻譯為中文極遲，錢先生僅由他人引述得知其部份梗概，故文中偶一提及，所論不多。

38 在 Oswald Spengler 所描繪之「有機邏輯（organic logic）」中，生命擴張後所產生之耗竭與僵化，其本源來自彼所謂生命「靈魂」之自身，亦即其書中所言：「靈魂乃其自身廣延之補充物（The soul is the complement of its extension.）」（ibid., ch.1, 37；中譯本，78，唯所引英譯譯文微誤）。故亦可謂，在其分析中，文化之「生理的」與「病理的」過程，實是同時並進。

39 夏曾佑（字穗卿，1862~1924）之《中國古代史》（收入《民國叢書》第二編冊 73，上海：上海書店，1990 年景印商務印書館 1935 年版）可以為此一種史論趨勢之先期代表。

臺灣大學學術期刊資料庫

局之潰壞，或國力之薄弱。而應有一種屬於文化構成條件上之理由，使其發展承受無法突破之限制。有關中國國家構成之方式，與支撐此項結構之基礎，由是成為與學術史研究同等重要之議題。而依當時學者所感受，凡此皆與秦漢之一統，乃至一統之結構形式相關。

在近代中國學界有關此一問題之討論過程中，對於一種長期歷史現象之持續，究竟應將之歸因於民族性，或某種文化特性，或結構形勢？學者實際皆在摸索之中。蓋若將之歸因於民族性，則中國人既是一被注定無法突破其先天限制之民族，則中國文化之最終將為歷史淘汰，亦是一無法逃避之命運。此必走向一極度悲觀之看法。若將之歸因於文化之局部的特性，則僅批評歷史之病態，而不能於其發展中，指出其所以能存續之理由，其論亦不能持久。[40]而在當時，另有一種分析之眼光逐漸取得優勢，即是以衝突論為主之社會學學說，及其所帶來之社會史研究。此種研究角度，由於在「功能」意義上，或「結構」意義上，雖將社會視為一實體，並不將社會視為一完整的機體，亦不將人之行為趨向視為人性自然發展、或意志力之結果，故在其辨析之眼光中，社會結構形態與其變遷之歷史說明，任何屬於「特徵」、「特性」之指涉，其實皆是現象的與標識性的；決定歷史發展之因素，則是屬於社會的，而非理念的，或精神的。歷史僅是社會存在與變動產生之結果。此一種觀點所以顯現為強勢，主要在於當其提出一時代之歷史解釋時，對於影響社會發展之不同因素，能有完整的聯繫；即使箇別特殊之說法皆無法免除爭議。而由於此種社會學與社會史學之影響，前此為民初學界所爭執之文化價值理念問題，其重要性相對減低。中國社會發展究竟處於一種何樣之狀態？乃至中國史究竟於演化意義上，何時處於何種階段？成為較爭議中西文化孰優？孰劣？何項為優？何項為劣？更為引人注意之焦

40 陳寅恪（1890~1969）於當時學界爭論上古史與秦漢史之際，集其力於隋唐政治史之研究，除展現一種新的研究方法外，另一層隱含之用意，即是表明歷史之演進，有其與時變化之條件，並非以一種概念式之文化特性說即可說明。唯對於民族文化是否亦在其整體的歷史變化之中，有其延續的某些屬於精神或形態之特徵？其成因為何？陳氏則未深論。

臺灣大學學術期刊資料庫

點。此種史學爭議由學術史轉向社會史之發展，就議題之相關性言，具有足以開拓視野、提供研究手段之功能，故其產生導引研究方向之作用，實亦是勢有必至。錢先生面對此種史學議題與分析角度之衝擊，壓力自是極大。

錢先生之精神特質說，就回應中國文化缺陷論而言，其主要之論點在於：一自始即生理不夠健全之文化，決無能久經歷史變動之攷驗，而依然有以持續發皇之理，故凡文化中「缺點」之存在，皆應是相對於「生理」而有之病徵。病雖為生理中所可能，然受病乃因於形勢，生理如能即時調適，則病不必然足以害生。於歷史之過程中認識所曾受病，雖是必需，然不應即以病徵說為生命之本質，過度之文化自譴必將戕害文化之生機。至於面對以社會衝突為歷史變遷主因之說法，錢先生之對應，於論說上，則是將「衝突」歸結於歷史「偶發」之結果，錢先生並不認為經濟方式之轉變，對於高度文明社會，依然具有一如其在早期人類社會發展中所位居之關鍵地位。高度文明社會，政治與其他文化功能之節調，具有使社會擺脫物質條件限制之更高動能。此一種動能上之差異，使錢先生於論述文化時，將文化區分為「物質的」、「社會的」與「精神的」三類，謂此三者既是三階層，亦是人文演進之三階段。錢先生於論中，且以「戰鬥性」、「組織性」與「融和性」三者，作為三階段文化達成其目的之方法特性。[41]

錢先生之「生理」與「病理」對立之觀點，雖與文化形態觀相近，然就此種觀點之運用言，錢先生有一與Oswald Spengler差異頗大之不同。蓋Oswald Spengler之文化生命觀，乃是「箇體的」，意即：在其觀點中，世界並無「超級的」文明，一如一切生命皆是有限的。因此「文化」，就其箇體生命之主要韻律言，最終之結局，必然走向衰落。[42]此

41 詳《文化學大義》，11~28。

42 錢先生曾謂當時頗有學者因於 Oswald Spengler 之文化理論，主張中國實已經歷數次循環，非同一文化之延續者，然此實未掌握中國文化內裡之真精神與真面目。論詳所著《文化學大義》，82。

臺灣大學學術期刊資訊庫

種悲觀論，並非簡單底出自於論者悲觀之心理，而是就其整體觀點所推導出之必然結論。[43]而在錢先生則不然。錢先生立論之儒學基礎，使其確信，文化雖透過歷史條件發展出特定的形式，不皆屬人之意志可以決定，然其真實的基礎，實仍在人性。特此人性內涵之最大範圍，係以「潛能」之方式為人所擁有。[44]故人若認定人僅能於眾多「特殊的形式」中採擇其一以實踐人性，且此一形式亦被歷史所決定，[45]則人之可能即被限定，如Oswald Spengler所言。然人如能把握有效的、得以不斷探尋人性可能之義理方法，不斷充實、變化之，因而培養出真正的「智慧」。則文明之命脈，必可因智慧之導引而存續。

正因錢先生之文化生機論與Oswald Spengler所言有此重要不同，故錢先生所認定存在於社會各別功能系統間之整體的節調，若欲求其能長久綿延，必須其生理符合於可長可久之理，而非可聽任於所謂自然之韻律。在此意義上，人之主動的「義理作為」，實際上被放置於較諸歷史形勢所能產生之「限定作用」更高之位置。錢先生所謂「人生」、「民族」與「文化」三者一體之論說，「民族」亦僅能是「人生」與「文化」兩者發展之常有形式，人生價值與文化精神並不以「民族」之概念、或其認同意識為其最先之根源。而真正表現人之主動的「義理作為」者，實際上仍是於「行為」意義上完全獨立之個體的人。此即是「道德意志力量」之可貴。錢先生論史，雖常流露明顯的民族情感，然其所主張，與其將之解釋為民族主義式的，毋寧應將之說為乃屬於一種道德的菁英

43 Oswald Spengler 於書中，討論世界歷史在其表達形式之外，是否亦在文化之內裡存在一「生命之歷程」時，稱此項歷史邏輯為「歷史人性之形上結構（a metaphysical structure of historic humanity）」（ibid., ch.1, 3~4；中譯本，37~39）。

44 錢先生曾以人所稟賦之「本質」與「可能」釋「性」字，詳《中國思想通俗講話》第二講〈性命〉（收入《全集》冊 24，27~52）。

45 Oswald Spengler 曾以「每一文化皆有屬於自身之數學」一語，用以說明箇體文化之「有機歷史」中，所存在之「形式世界（form-world）」。而其否定有「單一數學」存在之譬喻，則是顯示，在其觀念中，當生命採取眾多「可能的形式」之一，而將「生成變化之過程（becoming）」，實現為「已經生成者（the become）」時，箇體文化「由盛而衰」之宿命即不可避免（ibid., ch.1, 2, 3~90；中譯本，37~145）。

臺灣大學哲學系期刊資訊網

主義。依其理想，道德菁英不唯應是社會之領導者，且其不斷的自我反省，與自我提昇，方始是人類文明真正的維護者。對於民族歷史與文化之珍惜，其實即是對於能孕育產生此種道德菁英之環境之重視。[46]中國存在之意義在此。[47]

綜括而言，錢先生之歷史觀，有其重要之著眼點，且亦在其論述之中，完成一完整之歷史圖像。然此一歷史之詮釋角度，若將之放置於現今史學研究中，其重要性究竟為何？由於當前對於中國學術史、思想史，乃至中國歷史上智識份子活動歷史之研究，仍存在研究者觀點與內容上極大之差異與爭議，故討論者難於獲致共同結論，甚至不易產生交集。倘若中國最終現代化之完成，中國智識階層並未扮演最關鍵之地位，或中國智識份子雖扮演重要角色，然其主要之精神特徵業已根本轉換，且證明原本之精神與現代化之要求衝突，則近代以來，中國基於改革要求而對中國智識份子及其思惟傳統所進行之批判，即在方向為正確。錢先生之觀點自不能成立。然如最終之結果，中國所展現之新的文化走向，中國之義理思惟，仍在中國人最深層之文化思惟中，居於核心地位，且中國文化之發展，亦能呈顯極為豐富之可能，則錢先生之觀點與其論述，如前所言，亦將證明有其極值重視之價值，中國近代以來之歷史研究不能謂無偏失。

---

46 錢先生此一觀點，若以儒學之語言言之，即是「道」有能然，「理」有必然。「能然」者，人能弘道，非道弘人；「必然」者，順之則得吉，逆之則得凶。中國歷史綿延不絕，必有得乎理勢所宜然者，而其所以能然，則亦必有得乎人性之真切處。故中國歷史之值得反省，與中國文化之值得保存，對於儒家「道學價值」之信仰者而言，其事與單純底基於民族情感而愛護其歷史者，固有所不同。此種看待中國與中國文化之態度，與清初顧亭林（炎武，1613~1982）、黃梨洲（宗羲，1610~1695）、王船山（夫之，1619~1692）等人重視道統存續，因而重視中國之存在，頗有義理上相通之處。

47 錢先生對於文明歷史之看法，大體而言，仍是維持清末、民國初年中國學界所通行之中國、印度、西方三大系統之說，其中印度之世界影響僅偏在某幾方面，故錢先生所討論之文化比較，僅在「類型」之意義上，以三者並比（詳《文化學大義》，61~62）；有時則另加「回教文化」一型，如〈世界文化之新生〉一文（《文化學大義》附錄一，113~114）。餘則常以「中國」與「西方」相對為言。

臺灣大學學術期刊資料庫

以上為就觀點言，其狀況如此。至於依歷史研究中所存在之多元的方法而論，由於凡任何以「生命觀」，或其他單一觀點看待歷史之增長與消退，其自身所運用之歷史邏輯，必有其限制，不易兼顧歷史之複雜性；尤其若其所處理之議題，涉及不同文化之比較。故對於箇別史家而言，從事宏觀之文化比較，此項企圖雖常具有無比之魅力，然當其面對具體之研究對象時，實必有對象上熟悉與不熟悉之差異，論斷難致精審。此在一切建立宏偉歷史理論者，皆所不免。錢先生於所著《文化學大義》一書中，曾倡議建立一種以全面的「比較文化研究」為基礎之文化學，[48]然截至目前為止，由於方法學上之要求，各箇領域之研究，無論其設定之原始標的為何，其實際上所建立之研究規格，皆是以可操作之方法為其定義方式。故文化之比較研究，僅能於有限議題之導引下進行，宏觀式之文化比較研究，除部份屬於學者個人意見之陳述外，尚無法真正成為一種可以持續大規模進行之學術方法。蓋就作為歷史發展主體之社會言，社會係由分別獨立之個體所組成，因此人之個體性與人之社會性，皆於社會之生成，扮演極為重要且複雜之角色。今日人類從事自身心理、行為與文明之研究，對於影響人性發展與社會構成之因素究竟有多少可辨識之項目，亦仍無法確定與有效掌握。故說明因素與因素間之關係，其判斷皆不免帶有某種哲學角度，因而採取一種角度，即造成一種隔離的視界。故就史學界整體而言，「歷史詮釋」本身，必然將成為一不斷尋求更廣視野之過程，任何可操作之方法之價值皆屬相對的，而非絕對的。錢先生之史學，依本文此處所分析，就其主脈言，應歸屬於中國儒學之價值觀點與其學術理念，面對新的文化挑戰時之一種努力於展延其智慧與生命之發展，有其涉及「如何重新凝聚中國精神文明力量」一問題之深刻意義；具有重要的啟示價值。而錢先生最終所顯示之獨立的史學觀點，則由於確然能夠提供極為重要之觀察角度，不唯呈顯出中國歷史屬於精神層面之一種不應忽視之內涵，且對於此種內涵之深層意義之攷掘，與近代依「演化」觀而形成之中國史詮釋觀點不同。

48 參見《文化學大義》，1~9。

臺灣大學學術期刊資料庫

此種差異，不僅關繫人類特殊的一項歷史進程之理解，且在未來深化後之討論中，具有開拓史家視野，促使其重新反省於世界歷史中「價值觀發展」之重要性，故其觀點必然將納入統整後之中西史學，成為其中極具份量與特色之一部。

*本文初稿曾發表於「紀念錢穆先生逝世十週年國際學術研討會」（2000年11月24~26日），承主辦單位臺大中文系同意在此刊登，敬申謝意。

（責任編輯：林志宏　校對：吳政哲）

臺灣大學學術期刊資料庫

The Formation and Content of Chien Mu's Interpretation on Chinese Cultural Essence

Tai, Ching-hsien
Department of Chinese Literature
National Sun Yat-sen University

Abstract

Professor Chien Mu (1894-1990) was one of the most influential historians in modern China. His research on Chinese history has been highly appreciated but at the same time controversial, and the most often debated topic has been that of his obvious Confucianism style. This essay tries to analyze and evaluate, through a thorough study, the fundamental structure of Chien's historical concept and its basic value system underneath. The author argues that, although most of Chien's contemporary critics have treated him as a conservative in confronting China's modernization challenge, Chien's basic issue was always a genuine modern one, that is: how to situate and interpret China in world history. He believed that nation, culture, and life style were three aspects of one thing and, among these three, the guiding and dynamic force in China has always been the traditional value system of the Chinese. In order to construct and defend his theory, he adopted an organic viewpoint that in some ways resembled that

臺灣大學學術期刊資料庫

of the German historian Oswald Spengler (1880~1936). But, Spengler's historical morphologys as presented in *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* 〔1918-1922〕, was based upon an explicit relativism, which left no room for any "perennial" cultural form. In contrast to this pessimistic point of view, Chien emphasized that cultural systems in some cases did survive and escape the destiny that Spengler held to be doomed and hence inevitable. Chien's entire lifetime work of interpreting Chinese history was to trace out the fundamental essence of the culture and to compare it with the other world cultural systems. His concern was to mount a strong defense against the prevailing Marxist historical determinism. His efforts to see history as a creation of man's search for values has bequeathed a clue for other historians to reconsider China's history and its potential contribution to the world in general.

Keywords: China studies, Chinese modern history, Chinese modern thought, Confucianism, Chinese culture, comparison of the East and the West, philosophy of history, philosophy of culture, Chien Mu

臺灣大學學術期刊資料庫