臺大歷史學報第26期
2000年12月，頁63~98

BIBLID1012-8514(2000)26p.63~98

學問之入與出：錢賓四先生與理學

吳展良*

提　要

無錫錢賓四先生一生篤行理學家言，而又能針對大時代的學術議題，客觀地研究理學。錢先生一方面強調研習理學必須本於學者自身的實踐，一方面也重視對於理學的歷史背景與特質之客觀分析。他認為做學問要先能入而後能出，不融入無法真正瞭解，不跳出則無法知道它的特質乃至限制，然而學者首先要能深入，卻不宜急切求出。理學之於錢先生，從作為人生的教訓與昭示人生的理想境界始，亦以回歸做人與為學合一的學問終。理學的道理，是錢先生的真生命而不僅是研究的對象；理學家的詩文，則是他日常相伴，造次不離的精神資糧。然而因為時代的不同，錢先生一生的學術工作，畢竟與理學家頗為相異。面對中西文化的交會與衝突，錢先生一生致力於發明中國歷史與文化的真相與意義，以為民族文化保留其可大可久的生命。宋人闢佛而爭道統，錢先生則轉而以整個歷史文化的傳承為道統。宋人一心要完成代表最高道理的宇宙與心性論的體系，錢先生則用學術思想史的眼光重新說明理學的各個層面，並進而分析其得失。這都是錢先生不囿於理學傳統的地方。

錢先生認為中國學術從明末之後，本來便應走向一個新的道路。由理學而史學，是從陽明學到浙東史學的發展。上接此傳統，下承時代的挑戰，錢先生之學所重在於認識歷史文化的傳統，而非抽象的宇宙人生之根本義理。然而他並非不講義理，只是承續浙東之學的「不離事而言理」，刻就具體的歷史文化中發掘事理與意義，因此對學者有極深的感發。錢先生的思想文化史研究及其民族與文化精神說，均與此有密切的關係。錢先生的學問，從為人之學始，深入中國學術的千門萬戶，且旁治佛學與西學，其內容早非理學所限。然而錢先生之學終究歸本於為人之學，自孔子以至於宋明儒，源遠流長，薪火相傳。

關鍵詞：錢穆　理學　實踐　做人之學　史學　道統　現代學術

* 作者係臺灣大學歷史學系教授

臺灣大學學術期刊資料庫

一、從入之端

二、一生之浸潤涵泳

三、回應大時代的學術課題

四、結論

理學的核心是生命的學問，自古以來的理學大師都強調，學者必須秉持「切問近思」的態度，透過自家生活的真切體驗來了解理學。若僅憑藉客觀解析與語言文字的論說，則永遠無法深入理學的堂奧。理學在中國現代學術及思想史中，依然有相當大的影響力。然而現代學者往往偏從西方或所謂現代學術的立場來研究理學，卻不甚重視踐履的工夫。這種研究固然也有助於我們客觀地瞭解理學的一些特質與問題，然而其學說若缺乏真實體驗的基礎，不僅難以深入理學的精髓，且容易發生根本性的錯誤。無錫錢賓四先生一生篤行理學家言，而又能針對大時代的學術議題，客觀地研究理學。錢先生一方面強調研習理學必須本於學者自身的實踐，一方面也重視對於理學的歷史背景與特質之客觀分析。他認為作學問要先能入而後能出，不融入無法真正瞭解，不跳出則無法知道它的特質乃至限制，而且學者首先要能深入，卻不宜急切求出。[1]這種學術態度在中國現代學術史上獨樹一格，非常值得我們研究。

錢先生一生的學行與理學有極深切的關係。他早年便深好理學家言，生平為人行事則深受理學家的影響。他有關理學的著述甚為豐富，而可以代表其晚年定論的大著作則為《朱子新學案》。其一生學思所受理學多方面的影響及其有關理學的研究之成就為何，所牽涉均極深廣，非本文所能處理。然而錢先生之於理學從何處入與何處出——即其以何種方式接受理學的影響，又從何種角度對理學加以研究反思，當為瞭解錢先生與理學之關係的關鍵。本文謹著眼於此，並本此對理學與錢先生

1 錢穆，〈學問之入與出〉，《學籥》（本文所引用錢先生之著作，皆收於《錢賓四先生全集》〔台北：聯經，1994~1998〕，以下不再一一注出），171~192。

臺灣大學哲學期刊資料庫

學術的根本異同加以探討。

一、從入之端

（一）作為人生教訓

錢先生早年讀書從人生教訓入門。他在十五歲那年，在音樂課中偶然讀到了《曾文正公家訓》一書，「不禁發生了甚大的興趣」，當下悄悄離開教室，一直讀到深夜，第二天一早還跑去書店買這本書。[2]他在四十六年之後回憶此事時說：

> 或許是我個人的性之所近吧！我從小識字讀書，便愛看關於人生教訓那一類話。[3]

《曾文正公家訓》與《家書》中，多為孔孟程朱的道理。曾文正論修養以「主敬」為主，更從宋人「居敬」的說法來。錢先生少年時對此書發生如此大的興趣，已可見出他對義理之學的特殊愛好。錢先生對於他自己早年所讀之書，又特別指出：

> 凡屬那些有關人生教訓的話，我總感到親切有味，時時盤旋在心中。我二十四五歲以前讀書，大半從此為入門。以後讀書漸多，但總不忘那些事。[4]

讀書從「人生教訓」入門，這決定了錢先生學問的一大基本特色。錢先生一生論學首重做人，與此有極大的關係。

錢先生於年輕時又特好古文，發憤讀唐宋八大家全集，自韓、柳、歐陽以至於王安石，並由王安石論議之文，轉而治理學家言：

---

2 錢穆，《人生十論》，3。

3 錢穆，《人生十論・自序》，3。

4 錢穆，《人生十論・自序》，5~6。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 讀《臨川集》論議諸卷，大好之，而凡余所喜，姚、曾選錄皆弗及。遂悟姚、曾古文義法，並非學術止境。韓文公所謂「因文見道」者，其道別有在。於是轉治晦翁、陽明。因其文，漸入其說，遂看《傳習錄》、《近思錄》及黃、全兩《學案》。又因是上溯，治《五經》，治先秦諸子，遂又下迨清儒之考訂訓詁。宋明之語錄，清代之考據，為姚、曾古文者率加鄙薄；余初亦鄙薄之，久乃深好之。所讀書益多，遂知治史學。[5]

由此可見，錢先生治理學實在治經學、先秦諸子、考據學與史學之前。古文家講究文以載道，錢先生因古文學而喜好以明道為任的理學，本屬自然。而由錢先生之自述，可見他的學術個性，本來頗近於義理之學，並由此而深入學問的天地。錢先生對此曾說：

> 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。雖居鄉僻，未嘗敢一日廢學。雖經亂離困阨，未嘗敢一日頹其志。雖或名利當前，未嘗敢動其心。雖或毀譽橫生，未嘗敢餒其氣。雖學不足以自成立，未嘗或忘先儒之榘矱，時切其嚮慕。雖垂老無以自靖獻，未嘗不於國家民族世道人心，自任以匹夫之有其責。雖數十年光陰浪擲，已如白駒之過隙，而幼年童真，猶往來於我心，知天良之未泯。自問薄有一得，莫匪宋明儒之所賜。[6]

可見錢先生的學術不僅由義理之學入門，並於此「得力最深」，終生奉行理學家有關人生的教訓，而成其充實而有光輝的人格與學問。錢先生之於理學，從一開始便特重實踐與體驗，亦由此可知。

（二）追求文學與義理合一的美善境界

錢先生早年所好既在古文，他治理學便不能不受文章之學的影響：

> 余之自幼為學，最好唐宋古文，上自韓歐，下迄姚曾，寢饋夢寐，

5 錢穆，《宋明理學概述．序》，7~8。

6 錢穆，《宋明理學概述．序》，8。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 盡在是。其次則治乾嘉考據訓詁，藉是以輔攻讀古書之用。所謂辭章、考據、訓詁，余之能盡力者止是矣。至於義理之深潛，經濟之宏艱，自慚愚陋，亦知重視，而未敢妄以自任也。[7]

理學家致力於昌明義理，對於辭章之學，大多鄙薄不為。錢先生此處所謂能盡力者止於「辭章、考據、訓詁」而不敢自任以「義理之深潛」，其學術態度已與多數理學家有所不同。錢先生又曾追記他的小學國文老師所教文章中選有陽明〈拔本塞源〉論與朱子〈大學章句序〉，此事有助於使他：「此後由治文學轉入理學，極少存文學與理學之門戶分別。」[8]錢先生一生為學不僅沒有文學與理學之門戶，也不存程朱與陸王的壁壘。[9]然而理學家之所以有門戶，實緣於其辨明至道的熱誠。錢先生則合理學於文學，使得理學之於他從開始便主要是一種學習做人，不斷提高人生情境與意境的學問。因此對於錢先生而言，各家所長可以兼採，不必歸於一是：

> 理學者，所以學為人。為人之道，端在平常日用之間。而平常日用，則必以胸懷灑落、情意恬淡為能事。惟其能此，始可體道悟真，日臻精微。而要其極，亦必以日常人生之灑落恬淡為歸宿。[10]

錢先生認定理學的宗旨在於「陶鑄性情，挹揚風雅」，並特別提倡透過理學家的詩文去瞭解其內心。[11]「吃緊為人」本來是理學的核心要旨，錢先生此說自然深得理學的精神。然而不直接從事於最高義理的辨明以及本體、宇宙、人性論的體系與根源之講求，亦使錢先生的學術，自始便與傳統理學家有所不同。對於錢先生而言，為學首重在於學為人，先賢之典型具在且各有所長，後人實不必多事理論的辯論，而應於生活中

---

7 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，385。

8 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，41~42。

9 錢先生第一本有關理學的專著是《陽明學述要》，至晚年雖推尊朱子，卻仍看重陸王之學。

10 錢穆，《理學六家詩鈔．自序》，3~4。

11 錢穆，《理學六家詩鈔．自序》，3。

臺灣大學學術期刊資料庫

實踐體驗以求自得之。同時代與稍後學者，如梁漱溟、熊十力、張君勱、牟宗三等，因受西方科哲學與佛教唯識學之影響，偏從理性與思想語言以辨明「至道之所由出」，其學術路徑與錢先生頗為相異。[12]

二、一生之浸潤涵泳

（一）真生命的泉源

錢先生的理學，從開始便與生活結合，致力於實踐古人有關人生的教訓，以不斷提高生命境界。這個態度，既影響了他一生的立身行事，也影響了他對於中國學術與文化傳統的整體詮釋：

> 我常想，中國學問與西洋學問最大的不同，在於學者的本身，比他在學術上的表現更為重要。……回想我這一生的為人、生活，受到好些古人的影響。我雖然極少寫詩，但愛讀詩，最佩服二位詩人：陶淵明和陸游。……我所受到的影響，可以在我做人及生活中表現出來。由這二個例子（案：陶淵明和陸游對錢先生的影響），我可以更進一步回答你們的問題：中國學問，就是學做人。[13]

中國學問以學做人為核心，錢先生的學問也以學做人為核心。一方面極重視義理與文學合一的人生境界，一方面則以完成此種理想人格為第一義：

> 知識只是生命使用的工具，權力也是生命使用的工具。為了要求生命滿足，才使用知識和權力。生命所使用的，都只是外物，不是生

12 梁漱溟、熊十力、張君勱、牟宗三等人都強調科學與認知理性的限制，並提出直觀、直感、實踐理性等說法，以重新詮釋儒學與理學的認識觀及心性論之核心要旨。其理論之得失及個人實踐工夫之深淺固不宜一概而論，然其學術路徑已顯然與錢先生不同。

13 邱秀文，〈富貴白頭皆作身外看——坦蕩淡泊的錢賓四先生〉，《中國時報》，1977年10月。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 命之本身。生命不能拿知識權力來衡量，只有人的行為和品格，道德精神，才是真生命。[14]

此種人格既是文學的，更是為所當為的，所以錢先生終究以「道德精神」代表人的真生命。

這種追求理想人格的道德精神，誠如錢先生所經常強調，乃是「足乎己無待於外」，不需要任何外在條件，在任何情形下都可以完全為自己所掌握，所以它才是人的真生命。[15]錢先生之於此真生命可以說是「造次必於是，顛沛必於是」。五十年代初，錢先生在香港創辦新亞書院，情況極其困難。當年還是學生的余英時先生記道：

> 有一年的暑假，香港奇熱，他又犯了嚴重的胃潰瘍，一個人孤零零地躺在一間空教室的地上養病。我去看他，心裡真感到為他難受。我問他：有什麼事要我幫你做嗎？他說：他想讀王陽明的文集。我便去商務印書館給他買了一部來。我回來的時候，他仍然是一個人躺在教室的地上，似乎新亞書院全是空的。[16]

大陸淪陷，錢先生的家人全都不及逃出，錢先生孤身在港，面對國破家亡、天崩地裂、個人一切難料的情形，他最想讀的就是王陽明的文集。其真生命之所在，由此可知。理學諸先生所創造的光輝人格，既為錢先生真生命與情感之所繫，每當國家遭遇巨變，現實世界一切難憑時，這種超越性的文化生命，便自然顯露：

> 余撰《朱子新學案》，又曾隨手選鈔朱子詩愛誦者為一編。及日本承認大陸共黨政權，繼以國民政府退出聯合國，消息頻傳，心情不安，不能寧靜讀書，乃日誦邵康節、陳白沙詩聊作消遣。繼朱子詩續選兩集，又增王陽明、高景逸、陸桴亭三家，編成《理學六家詩鈔》一書。余在宋、元、明、清四代理學家中，愛誦之詩尚不少，

14 錢穆，《中國歷史精神》，154。

15 錢先生一生經常強調，充分操之在我的才是人的真生命，此真生命必須求之於人的德行、人格與內心，而不為外境所轉移。有關此義，可參見《人生十論》，88~99、115~127。

16 余英時，〈猶記風吹水上鱗〉，見李振聲編，《錢穆印象》（上海：學林，1997），106~107。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 惟以此六家為主。竊謂理學家主要喫緊人生，而吟詩乃人生中一要項。余愛吟詩，但不能詩。吟他人詩，如出自己肺腑，此亦人生一大樂也。儻余有暇，能增寫一部「理學詩鈔」，寧不快懷。竟此罷手，亦一憾也。又有朱子文鈔，因擬加註語，迄未付印。[17]

文學與理學在錢先生的心中融合為一，而其本源則是一個個理想的人格，與他們所共同創造的人生境界。現實世界的一切種種，終究難料也難憑，唯有此境界超越古今，既是永恆的文化生命，也是錢先生的真生命。

（二）優遊饜飫而自得之

理學家論學與論修養，主張於日用常行中時時下工夫，體之於心而驗之於事，長期涵泳而使本心本性自然發露，是即所謂優遊饜飫而自得之。[18]錢先生之於理學，以提昇人生境界與完成理想人格為學習目標。他早年研讀理學又特別得力於王陽明，認為：「陽明講學，偏重實行，事上磨練，是其著精神處。」[19]這話既點出陽明學的精神，也指出他自己學習理學的主要方向。錢先生處事明快妥貼又能堅持原則，對人情義兼重，且能使人自尋向上。他的人無論在何處，都呈現出深湛的修養工夫：

> 錢先生是一個很懂得生活的人，當他任新亞書院院長時，新亞正在艱苦中發展，錢先生除了每天應付紛煩的行政事務外，還要從事著述和教學，可是我從來不覺得錢先生是個忙人，在處理煩劇的工作中，錢先生總是不徐不疾，從容有度，顯出一種敬業與樂業的精神。工作對他而言是一種生活，他永不感到厭煩，更不會視為一種無可

17 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，376。

18 朱熹，〈答汪尚書〉：「自平易處講究討論，積慮潛心，優柔饜飫，久而漸有得焉。」（《朱文公文集》〔台北：商務，1980年四部叢刊本〕，卷三十，頁14）

19 錢穆，《陽明學述要。序》，3。

臺灣大學學術期刊資料庫

奈何的責任。[20]

永遠從容有度、敬業樂業，這是極難得的修養工夫。不僅如此，錢先生給人的感覺，誠如余英時先生所言，還總是「那麼自然，那麼率真，那麼充滿感情，但也依然帶著那股令人起敬的尊嚴。」[21]因此與錢先生相處越久，便越會感到真與善、情與理，以及人性的光明與莊嚴，都自然體現在他的人格中。

錢先生的著述，依照杜正勝先生的估計，可能是中國歷史上最豐富的一位，[22]錢先生在教學與學術行政上的工作又一直極為繁重，可是他的生活，卻頗為優遊自得。常相隨於錢先生身邊的錢夫人感到他雖然工作極認真，生活卻「充滿了情趣」：

> 他的生活卻並不枯燥，充滿了情趣。只這些情趣，也需在長時期的共同生活中逐漸去體會。最使我受影響的，是他永遠保持著樂觀心情，使家庭中朝氣充沛。他喜歡接近大自然，我們在香港時，先後兩個家都可以望月，可以觀海，得了空閒，他喜歡自香港山頂看海上落日，看夜景，或是到九龍鄉村漫遊。他對於一年四季陰晴冷暖的變化，都覺得意味無窮。[23]

這種朝氣充沛與四時佳興常在的心境，正是程子所謂「鳶飛魚躍，海闊天空，活潑潑地」氣象。

錢先生生活有節，既熱情奔赴人生的理想，又重視生活的調適與品味：

> 他的每日工作總是適可而止，從不過勞，但也沒有一日間斷。身體好時，工作時間較長，身體差時，工作縮短。除了臥病在床，從無一日不讀書或寫作，就在養病時也愛吟詩。出外旅行，更是他吟詩

20 唐端正，〈我所懷念的錢賓四先生〉，《中國學人》2期（1970，香港），147。

21 余英時，〈猶記風吹水上鱗〉，見李振聲編，《錢穆印象》，108。

22 杜正勝，〈錢賓四與二十世紀中國古代史學〉，《當代》111期（1995，臺北），81。

23 胡美琦，〈錢穆夫人談錢穆先生〉，《大成》38期（1976，香港），25。

臺灣大學哲學論評電子資料庫

作詩自遣的最好時機，但隨作隨棄，很少留底。[24]

他不僅好吟詩，更好讀古人詩集。而他所讀的詩則多本於性情之所好與所宜，兼具怡情與養性的作用：

穆不常作詩，但好讀古人詩集。以為「吟前人詩，如出己肺腑，此亦人生一大樂趣」。其於前代詩家，特重淵明，自謂「性偏剛進，陶詩閒適，高明柔克，實於自己偏處求補」。而此詩鈔，亦皆取心境恬淡胸懷洒落之作，示學者以「進窺理學一新門徑」。[25]

錢先生又喜好遊歷、音樂、棋藝與大自然，生活多采多姿，而人生一以理想為依歸：

終其一生雖一介書生，但治學之暇，喜遊歷，醉心大自然山水幽寧中，得人生至趣；又於棋管遊藝無所不愛；交遊頗廣，論議敏健，先後辦學，一以理想為依歸，兼此諸端，可謂多采多姿，亦可謂學林一異人！。[26]

以一代之大學者，生活卻如此文學、藝術化而又富有最高之理想性，於古人中與朱子實最為接近。

錢先生著述雖極豐富，然而他更看重的是讀書。他認為著述只是讀書有得的副產品，讀書才是本源。錢先生的日常生活以讀書為主體，而其讀書態度，則表現出最高的修養。在這一方面，錢先生深受「朱子讀書法」的啟發，強調「虛心」、「靜心」、「寬心」、「精心」、「反覆不厭」、「白直曉會」、「去己見」、「去成見」、「埋頭理會，不要求效」、「不要鑽研立說」、「寧詳勿略、寧下勿高、寧拙勿巧、寧近勿遠」。[27]讀書即修養，修養不夠，無法讀書。錢先生以此方法讀書，並以此方法教人：

賓四師對學生，除了日常解答疑難問題之外，總是反復強調要從從

24 胡美琦，〈錢穆夫人談錢穆先生〉，《大成》38期，25。

25 嚴耕望，〈錢穆傳〉，《國史館館刊》復刊17期（1994，臺北縣新店市），206。

26 嚴耕望，〈錢穆傳〉，《國史館館刊》復刊17期，207。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 容容地讀書，要有耐心，要細心體味，不能只顧翻書，只為查找需要的材料而讀書。賓四師常諄諄教導根基要扎實，要能讀常見書，而又從常見書中見人之所未見。[28]

讀書態度也就是做人做事的態度。學術即見心術，心術不正，追求速效，我執我欲，必然影響學術，尤其是人文學術。學者的本分在讀書，是為追求道理與真理而讀書，志向必須遠大，腳步必須踏實，心思尤其必須專注，其過程有如登山：

> 賓四師也常常談到如何讀書，反復強調讀書時要能一心用在書上，心無旁涉。而觀賞風景時，也要一心用在山水之間，要能乘興之所至。……賓四師還說過讀書如登山，拾級而上，每登臨一山峰，俯視山下，必有不同，殆至頂峰，然後方能領略一個全新的境界，方能"一覽眾山小"。[29]

拾級而上，步步落實，一心在書本裏的風光。一書或一家之學研讀完畢，則有如登臨一山峰；要一路攀至群峰之頂，而後能「一覽眾山小」。如此讀書，心胸開闊遠大，又能虛、靜、踏實，實在是最好的修養工夫。錢先生一生學問之博大精深，平正篤實，正是其心地工夫之展現。

（三）行止坐臥皆敬定

錢先生自年輕時便力行理學與儒、釋、道三家有關修養的人生教訓。長年的工夫，加之以讀書即修養的鍛鍊，使他的人生達到了行止坐臥皆敬定的境界：

> 他年輕時為求身體健康，對靜坐曾下過很大功夫，以後把靜坐中的「息念」功夫應用到日常生活來，乘巴士、走路，都用心「息念」，所以一回家就能伏案。不僅如此，最得益的是白天在學校應付一件

27 錢穆，〈朱子讀書法〉，《學籥》，5~33。

28 鄺家駒，〈追憶錢賓四師往事數則〉，見李振聲編，《錢穆印象》，91~92。

29 鄺家駒，〈追憶錢賓四師往事數則〉，94。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 件接踵而來的人與事，只要有幾分鐘空閒，就能使腦子裡「息念」。
>
> 賓四常對我說：做學問的人，最重要的須能專心一志，心中不能有一絲雜念。他說：息念是一門很大功夫，靜坐當然是幫助人息念的好辦法，只是靜坐很花時間，又要有個安靜的環境。他自從到香港，時間環境都不許可，無法靜坐，自己只好變通改為靜臥，五分十分鐘全身放鬆，腦中無雜念就是最好休息。他又利用打拳、散步、乘巴士、走路，隨時隨處訓練自己去雜念，所以每一坐下，就可以立刻用功。
>
> 這種專心一志的功夫，對他的誦讀寫作幫助很大。他又盡量避免同時把心作兩用。如果他正在寫一本書，而另要寫一篇短文，他也一定要把書中一節寫成一段落，才另寫短文。[30]

錢先生當時在新亞，環境艱困，人事紛拏，然而他「每一坐下，就可以立刻用功」，雜念盡去。凡作學問的人，都明白這種境界有多麼困難。本於涵養與敬定之功，錢先生的寫作亦呈現特殊的風貌：

> 賓四說他自己寫書或文章，有的常是存在腦中二三十年以上的題材。到他決定動筆，又總有一段心理準備的時期，提起筆來綱目有序。就是平時應人請寫的小文也如此。所以他寫稿，不論一篇文章或是一本書，總是從頭到尾，整整齊齊一筆寫下，從不需別人代抄。[31]

不僅小著作如是，連印成六大冊的《朱子新學案》亦如此。這一方面是「厚積薄發」的工夫，一方面也是心靈極度明澈與天機活潑的表現。學界一般都認為錢先生的學問為不可學，所謂有其志趣者，無其學識，有其學識者，無其才情。[32]然而錢先生之學固然植基於高卓的天賦，其志趣、學識、才情亦與他的修養工夫不可分。

---

30 胡美琦，〈錢穆夫人談錢穆先生〉，《大成》38期，24。錢先生之於靜坐，初習天台小止觀，而後亦習道家。

31 胡美琦，〈錢穆夫人談錢穆先生〉，《大成》38期，24。

32 杜正勝，〈錢賓四與二十世紀中國古代史學〉，81。

臺灣大學學術期刊資料庫

錢先生的修養工夫不僅見之於讀書與寫作，且見之於生活全體。程兆熊先生對錢先生的走路曾有一節生動的描寫，他說：

> 我們對錢先生有一個大大的發現：就是不論在如何樣的車水馬龍的香港或九龍的馬路上，錢先生橫過著馬路，總是若無其事地一步一步地走著。有時汽車衝過來的喇叭之聲大作，我們為他急煞，他仍是若無其事地一步一步的走著，汽車衝來，見之未見，喇叭之聲，充耳不聞。……梁先生（漱溟）在和你談話用思想時，那一種想得透頂，想得深湛的情態，也是誠不可及。只不過他走起路來，卻總令人感到不免急促，竟像是遑遑如不可終日，衰世之意，亂離之情，在他的步法裡，更是急急地呈現出來。至於錢先生的走相，則全是太平相，盛世相，和行得通的相。為了這個緣故，我們有時會對他說，他必將走入廊廟，必將得其高位，必將獲其高壽。[33]

錢先生流亡於香港，國破家喪，然而他的走相，竟然「全是太平相，盛世相，和行得通的相」。此所謂睟面盎背，達於四體，他的敬定之功與莊嚴厚重的內心，由此可見。

錢先生的身體自幼不佳，父、祖皆早逝，然而經過長期的修養鍛鍊，他反較一般人更為健康而有精神[34]：

> 也許是善於攝生的緣故，錢先生的身體一向都非常好，在一九五四年以前，雖常有胃病發作，但此後便痊癒。在嘉林邊道時期的錢先生，聲調鏗鏘，顧盼煒然，連眉毛也是挺秀有光澤的，真使人有精神煥發，元氣淋漓之感。如今錢先生是七十六歲了，還是精神奕奕，光采照人。[35]

此種「精神奕奕，光采照人」的狀態，一直延續到八十多歲，而後因目

33 葉龍，〈錢穆先生軼事〉，《大成》215期，6~7。

34 錢先生曾說：「我年輕時，身體很不好，從沒有想到能夠活得這麼長。」（邱秀文，〈富貴白頭皆作身外看——坦蕩淡泊的錢賓四先生〉。）又有關錢先生父、祖早逝、年輕時身體不好，及其早年的鍛鍊可參看錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，7、19、88。

35 唐端正，〈我所懷念的錢賓四先生〉，《中國學人》2期，148。

臺灣大學學術期刊資訊網

疾發作，雙目雖無光彩，然而講課時依然精神矍鑠，精氣神具足，一連三小時不中斷。筆者於錢先生九十初度時，曾因先生頭髮仍為黑色而請問先生是否修習道家靜坐，先生回答：「我時時皆定，不需要練靜坐。」此所以錢先生終如程兆熊先生所言，得享高壽。

錢先生行止坐臥皆敬定的修養，並不偏於內斂自守、安靜闃寂，反而表現為熱烈的情感與光明四達的人格，震動著他人的靈魂：

> 錢先生是個地道的中國人，錢先生的心靈是熱愛中華民族的心靈，因而在我們讀他的著作或聽他的講演時，他的話都有雷霆萬鈞之勢，震動我們的靈魂，使我們在知識之上，還接觸到一個人格，一個熱愛著中華民族歷史文化的偉大心靈。在這樣心靈的照耀下，人是可以有「十萬里上下四方，俯仰錦繡，五千載今來古往，一片光明」（錢先生寫的新亞校歌歌詞）的境界的。這種境界雖然不是歷史判斷，卻是一個偉大心靈的寫照。這些地方，錢先生實已超越了歷史，而觸及一個無古無今的天道了。人必須有這樣偉大的心靈，才能照察出歷史的意義與價值，因而所獲得的歷史知識，才對我們親切。[36]

當時多數流亡港台的人士，都已灰心喪志，錢先生卻於逆境中展現他的真生命與真精神，照見「十萬里上下四方，俯仰錦繡，五千載今來古往，一片光明」。若非內心長有一盞長光長明燈，又豈能如此。

三、回應大時代的學術課題

（一）明歷史之真相

錢先生對於古今學術所「得力最深者」雖「莫如宋明儒」，在大陸

36 唐端正，〈我所懷念的錢賓四先生〉，《中國學人》2期，149~150。

臺灣大學學術期刊資料庫

淪陷以前卻很少從事有關理學方面的論著。這與錢先生一生所要處理的學術議題，有密切的關係：

> 中西文化孰得孰失，孰優孰劣，此一問題圍困住近一百年來之全中國人，余之一生亦被困在此一問題內。而年方十齡，伯圭師即耳提面命，揭示此一問題，如巨雷轟頂，使余全心震撼。從此七十四年來，腦中所疑，心中所計，全屬此一問題。余之用心，亦全在此一問題上。余之畢生從事學問，實皆伯圭師此一番話有以啟之。[37]

「中西文化孰得孰失，孰優孰劣」這一問題，所涉及的範圍極廣大，本質上非理學與辭章之學所能涵蓋。所以錢先生雖從古文學與義理之學入門，在學術的路向上卻逐漸轉而為囊括經、史、子、集的通人之學。錢先生自述其為學的過程係由古文學而理學、而經學、而子學；又因考訂《墨子》，而轉治清人考據之學；[38]最後「讀書益多，遂知治史學」，[39]並以史學為其學術的主要方向與歸宿。錢先生為學之過程既然如此，所以他對各家各派特別不存門戶之見，主張兼容並蓄，以成就更高的見識。[40]而其兼容並蓄的方法，則主要為一種無處不在的史學眼光。[41]錢先生天資高邁，興趣廣泛，所以能夠深入各家各派的學術。然而各家學問不免有種種衝突，若要兼取其長並得一通盤的認識，莫若各就其發生的原因、背景及其所成就的意義乃至限制作一同情的瞭解，究明其間的關係，並分別存之。所以他「讀書益多，遂知治史學」，並非偶然。此外，「中西文化孰得孰失」這一課題，基本上為一史學問題。當時一輩開風氣的學術界大師如章太炎、梁啟超、胡適之都專研中國學術思想與文化史，以解答有關議題。錢先生早年篤實地遍讀經、史、子、集四部要籍，

---

37 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，36。

38 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，89~90。

39 錢穆，《宋明理學概述・序》，7~8。

40 錢先生說：「近人論學，好爭漢、宋。謂宋儒尚義理，清儒重考據，各有所偏，可也；若立門戶，樹壁壘，欲尊於此而絕於彼，則未見其可也。」(《莊老通辨・自序》，5。)類似的說法，在其著作中隨處可見。

41 余英時著、王元化編，《錢穆與中國文化》（上海：上海遠東，1994），34。

臺灣大學學術期刊資料庫

年方逾弱冠卻遇上新文化運動，對於傳統社會與文化大肆乃至濫肆批評。年輕而熱愛傳統文化的他，不禁大為古人抱不平：

> 余自《國史大綱》以前所為，乃屬歷史性論文。僅為古人伸冤，作不平鳴，如是而已。[42]

> 余之為學孤陋寡聞，僅於鄉村小學中以教課之暇偶翻古籍，信而好古，述而不作。僅見時論於中國歷史傳統、先哲本真多有不合，加以申辨，如是而已。何敢於學術思想上自樹己見，自唱新說。而於西方文化，中西異同，則更從不敢妄下一語，輕肆一筆。[43]

「為古人伸冤，作不平鳴」，必須以真相服人；明真相則有賴考據，所以錢先生早期最重要的文章，幾乎均屬考據性的歷史論文。[44]余英時先生曾在略敘錢先生之由文學、理學、經學、子學而考證學之後指出「清代經學專尚考證，所謂從古訓以明義理，以孔、孟還之孔孟，其實即是經學的史學化。所以錢先生的最後歸宿在史學。」[45]此說雖稍嫌簡略，然而清代考證學以明真相為目標，一轉而為清末民國以來之史學，實為順理成章。[46]錢先生雖從不趨時隨俗，然而他的學術路徑，卻自然反映了大時代的學術課題與方向。錢先生的學問，本由傳統的四部之學入手，自此之後，乃轉而為以儒學為中心的中國學術思想史的研究，而後並擴大為通史的研究，其學術規模遠非理學傳統所限。

---

42 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，412。

43 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，411。

44 同時梁漱溟也一心為古人伸冤，然而梁先生的學問從唯識學與當時流行之西方科哲學來，未曾受過考據學之訓練，所以學術路徑大為不同。錢先生一生效法諸葛孔明之謹慎，語必徵實，與梁先生的態度頗為相異。

45 余英時，《錢穆與中國文化》，34。

46 錢先生之治史學，亦深受古文學之影響。姚鼐的《古文辭類纂》本來深具文學史的眼光。錢先生在小學時得華紫翔先生選授歷代古文，更啟發他注意歷代文章與思想之流變，而終於使他「每治一項學問，每喜從其歷史演變上著眼，而尋究其淵源宗旨所在。」（錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，40~42。）

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）理學與學術思想文化史

錢先生的史學植根於儒學中經史之學的大傳統，同時受到當代新史學與新學術史觀點的深刻影響，而出之以獨創的個人風格。[47]其學術淵源、特色與意義所涉極為深廣，非理學傳統所能範圍，亦非此處所能詳論。然而錢先生浸潤於理學在先，而後雖轉治史學，卻仍主張四部兼修的通人之學，故其史學依然深受理學的影響。錢先生溝通理學與史學，其關鍵在於繼承了從陽明學到浙東史學的學術史發展大方向。錢先生早年深好王學，他「治王學乃特從〈拔本塞源〉之論得有領悟」[48]錢先生認為〈拔本塞源〉之論：

> 內聖外王，有體有用，舉凡政治、教育、道德、才能，莫不一以貫之。既理想，又具體，實足懸為將來人類社會所永遠追求的一遠景。[49]

又說：

> 一、講良知之學，每易側重在個人方面，而此篇所論則擴大及於人類之全體。
>
> 二、講良知之學，每易側重在內心方面，而此篇所論則擴大及於人生一切知識才能與事業。
>
> 三、講良知之學，每易側重在人與人之相同處，而此篇所論則同時涉及人與人之相異處。
>
> 四、講良知之學，每易側重在倫理問題的一部分，而此篇所論則同時涉及政治、經濟、社會的一切問題上。
>
> 我在上章所舉的「事上磨練」，本亦是陽明晚年提出的口號。我想治王學者，應該把〈拔本塞源論〉作為從事「事上磨練」之主要題

47 參見戴景賢，〈錢穆〉，《中國歷代思想家‧二十四》（台北：台灣商務，1999），233~279。本節所論，原來偏重錢先生「由理學而史學」的轉變，觀點狹窄而疏漏，幸得戴師景賢指出該種論述方式之缺失，實不勝感激。

48 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，41~42。

49 錢穆，《陽明學述要》，89。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 目，那便不致把王學偏陷在個人的喜怒哀樂方寸之地，而僅求其無過，像南宋理學大盛時葉水心諸人之所譏了。[50]

由「事上磨練」，致良知於事事物物進而深究「人生一切知識才能與事業」與「政治、經濟、社會的一切問題」，關心人類全體的問題，且包容人與人的相異處，這的確是王學所揭示的偉大規模。繼承此意的則是黃梨洲的「盈天地皆心也。變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也」，以及章實齋「浙東之學言性命者必究於史，此其所以卓」的學說。[51]理學的發展，至此而轉入一個全新天地。

錢先生生平對於章實齋的學術，特別愛好推崇，受其影響甚深。[52]有關浙東史學上繼陽明學這一發展，錢先生在其民國十七年所著的《國學概論》一書中，已特別指出章實齋的學問「卒歸宗於浙東之學，言史，言經世，言性命，言行事，言學問，一以貫之，而溯源於陽明之教。」[53]至於由〈拔本塞源〉論以至於梨洲、實齋一線的發展，則闡釋於民國十九年所成《陽明學述要》一書，且幾乎為全書之結論。[54]《陽明學述要》為錢先生有關理學的第一部專著。全書自「宋學裏面留下的幾個問題」，歷數明代學理的一般趨嚮，陽明成學的經歷、變化、晚年思想與流傳。是典型的不離事而言理、「言性命者必究於史」的寫法。錢先生日後對於浙東史學上承陸、王這一事的重要性，屢屢提及。他對於這一學脈的重視，以及自身在這方面所受的影響，由此可見。[55]

---

50 錢穆，《陽明學述要》，89~90。

51 黃、章之說皆轉引自錢穆，《陽明學述要》，128~129，是為錢先生所特別標出。

52 錢先生年輕時好讀其書，「至形於夢寐間」。（《八十憶雙親師友雜憶合刊》，84。）

53 錢穆，《國學概論》，335。

54 錢穆，《陽明學述要》，128~129。

55 錢穆，《中國近三百年學術史》，30~32、36、494~502；錢先生晚年對於章實齋所提浙東史學的傳承關係，已不再相信。（《中國史學名著》，381~382。）然而對於此說法所具有的學術史意義，則依然十分重視。（《中國學術通義》，93。）大抵錢先生所受章實齋與浙東史學的影響，並不在具體的學術傳承，而在於有關儒學與理學發展的大

臺灣大學圖書館期刊資料庫

《陽明學述要》雖是錢先生有關理學的第一部專著，然而錢先生最早有關理學的論述，卻見於《國學概論》一書。此書的寫法，不僅分析學術發展之主要脈絡，同時採用梁啟超所開啟的「學術史」觀點，「依時代劃分斷落，綜敘各期特有精神，並闡明其與時代的關係」。[56]因此錢先生對於宋明理學，一方面勾勒它所承續儒、釋、道、陰陽家之傳統以及內部流派之發展分合，一方面指出此六百年之理學的基本精神，在於「大我之尋證」，此所以其學與佛、老大為不同：[57]

> 余嘗論先秦諸子為「階級之覺醒」，魏晉清談為「個人之發現」，宋明理學為「大我之尋證」。則自此以往，學術思想之所趨，夫亦曰「民族精神之發揚」，與「物質科學之認識」是已。此二者，蓋非背道而馳、不可並進之說也。至於融通會合，發揮光大，以蔚成一時代之學風，則正有俟乎今後之努力耳。[58]

對於時代精神的發掘，實為錢先生學術的一大特色。錢先生精於史學，所以不採取宋人狹窄的道統說，然而他企圖綜合各時代之精神，以得出民族與文化的真精神。「物質科學之認識」偏於外，偏於用。「民族精神之發揚」則屬於內，屬於體。此精神對於錢先生而言，實有取代宋儒道統說的意義。

錢先生在日後的《宋明理學概述》一書中曾特別指出，學者必當溯源竟流才能明白一個時代思想的意義與得失：

> 求明一代之思想，必當溯源竟流，於全部思想史中迹其師承，踵其衍變，始可以明此一代思想之意義與價值。往年曾著《中國思想史》，雖篇幅有限，而綱宗犖立。讀者治此書，必與上書竝觀，始不為此一代之思想之所囿，亦可明此一代思想之所闢。[59]

方向之掌握。

56 戴景賢，〈錢穆〉，234~235。

57 錢穆，《國學概論》，214~277、278。

58 錢穆，《國學概論》，411。

59 錢穆，《宋明理學概述。例言》，12。

臺灣大學學術期刊資料庫

而錢先生整部《中國思想史》的作意則在於「抉發出中國思想之真實的生命」：

> 本書旨在指示出中國思想之深遠的淵源，抉發出中國思想之真實的生命。學者由此窺入，明體可以達用，博古可以通今。庶乎使中國民族之將來，仍可自有思想，自覓出路。[60]

必須明此民族思想的真生命，才能使中國民族的未來「仍可自有思想，自覓出路」。現實的中國一片混亂與災難，然而悠久歷史的真生命必然不會斷絕，其精義與精神也必然在未來發揮作用。錢先生這番話，足以讓人聞之興起。[61]昔年章實齋曾說：

> 天人性命之學，不可以空言講也。……故善言天人性命，未有不切於人事者。三代學術，知有史而不知有經，切人事也。後人貴經術，以其即三代之史爾。近儒談經似於人事之外別有所謂義理矣。[62]

談義理不可離開歷史中實際的人事，繼往聖的絕學，必須切於古人的人事。錢先生不離具體的歷史來發揮先賢的學術思想，這依然繼承了「浙東之學言性命者必究於史」的傳統。而他對於民族與文化真生命的發揮，則似乎有得於陽明學的精神。錢先生在《陽明學述要》一書的最後結論說：

> 此後講王學的，能把浙東和顏、李及戴、焦三派，融和會合；再歸之浙中、江右、泰州，萬派歸宗，而溯源於陽明；一爐共冶，海涵地負，再從博雜見精純，再從艱深得平易，庶乎重發陽明良知精義，為宇宙開奇秘，為斯民立標極，那便是命世的豪傑。[63]

萬派歸宗，而溯源於陽明，以發明良知精義，這是就陽明學的流衍而言。若就儒學而言，則是千門萬戶同歸宗於孔子。若進而論民族文化精神，

---

60 錢穆，《中國思想史》，17。

61 在無限西風中，這番話竟說得如此自信、厚重而平實，不能不說是錢先生堅定篤實的人格有以致之。

62 章學誠，《文史通義》（台北：華世，1980年版本），53；錢穆，《國學概論》，335。

63 錢穆，《陽明學述要》，129。

臺灣大學學術期刊資料庫

則又必須包納百川千江，一爐共冶，「從博雜見精純，再從艱深得平易」，以見其真生命。錢先生早在寫《國學概論》與《陽明學述要》時，便已然企圖從史學中重新發明古人言行的精義，以「為斯民立標極」。他有關歷史文化精神的說法雖成於晚年，其淵源早見於此時。

錢先生為學為人均踏實謹慎，不好空論。在《國史大綱》以前所為，大抵均屬歷史性與考據性論文，其目標限於求歷史真相，為古人鳴不平。二次世界大戰期間，西方文化的問題紛紛呈現，錢先生乃決心公開提倡中國文化，並進一步比較中西文化之得失。民國三十二、三年間，錢先生在《思想與時代》發表《中國文化史導論》的初稿，從探索文化的整體性質這一角度，分期敘述中國文化各階段的主要特質、歷史意義、及貫串歷史全程的文化特性：

> 此後造論著書，多屬文化性，提唱復興中國文化，或作中西文化比較，其開始轉機，則當自為《思想與時代》撰文始，此下遂有《中國文化史導論》一書，該書後由正中書局出版。是則余一人生平學問思想，先後轉捩一大要點所在。[64]

錢先生後期的各種通論性著作，大抵都在此一觀點下繼續發展。而其根源，則可上溯至《國學概論》時就已使用的學術史觀點。[65]在《中國文化史導論》及其後的文化研究中，文化的真生命，民族的真精神，成為一種擴大的道統觀：

> 宋明兩代所爭執之道統是一種主觀的道統，或說一線單傳的道統，是截斷眾流，甚為孤立，紕謬甚多。真道統則須從歷史文化大傳統言，當知此一整個文化大傳統即是道統。[66]

然而這種新道統觀，並非固守傳統排斥外來，而只是要讓國人認清傳統文化的基本特色與價值，以為民族文化的未來開啟新生的契機。這種文

---

64 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，412。

65 可參見戴景賢，〈錢穆〉，235~240。

66 錢先生在〈中國儒家與文化傳統〉一文中所言，轉引自錢胡美琦，〈讀劉著《對於當代新儒家的超越內省》一文有感〉，《中國文化》13期，14。

臺灣大學哲學系圖書資料庫

化史研究以及擴大的道統觀，一方面有得於現代學術界的刺激與啟發，一方面也是理學與浙東史學的新發展。[67]

（三）從學術思想史的角度重研理學

錢先生的學術、思想、文化史研究之背後雖然頗具理學的精神，然而發掘歷史真相，不離事而言理，仍然是他學術研究的最高指導原則。他大陸時期的著述為了替古人鳴不平，必須與當時重考據的學術界對話，所以幾乎多為歷史性的論文。面對豐富的古典遺產，也只有用史學的角度，才能兼容並蓄，分別發明其意義。至於錢先生所得力最深的理學，反而很少作為他論述的對象。錢先生第二本有關理學的專書《宋明理學概述》成於民國四十二年。他在序言中說：

> 平居於兩《學案》最所潛心，而常念所見未切，所悟未深，輕率妄談，不僅獲罪於前儒，亦且貽害於當代。故雖私奉以為潛修之準繩，而未敢形之筆墨，為著作之題材也。[68]

經過了長期的實踐，飽讀有關理學、禪學的著作，又歷經大時代動亂的磨練，錢先生才敢於發心闡述理學，而其態度依然十分敬謹：

> 雖自問智慮短淺，修養工疏，而寢饋宋明理學，前後已逾三十載。聊示學者以門徑，雖或詮釋未當，衡評失理，當可見諒於古人，見諒於來者。[69]

重點放在「聊示學者以門徑」，亦即學術上的淵源、異同與得失。全書從「宋學之興起」開始立論，歷數各家學術與思想的緣起、特色、貢獻與影響，為典型的學術思想史寫作法。書中的觀點亦早已不受限於理學：

---

67 錢先生曾說：「又其後乃知陽明〈拔本塞源〉之論，亦從朱子〈大學章句序〉轉來，則已在余之晚境矣。」（錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，41~42。）然而錢先生在《陽明學述要》中實已說及此事（《陽明學述要》，87~89），只是晚年對此有更進一步的發揮。

68 錢穆，《宋明理學概述。序》，9。

69 錢穆，《宋明理學概述。序》，9。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 初期風氣，頗多導源於韓愈，因遂注意於文章。北方如柳開、石介，南方如歐陽修、王安石，更屬顯見。惟其注意文章，故能發洩情趣。人生必然與文藝結不解緣，而中期則絕少對文章有興趣。周敦頤先已有「虛車」之譏。韓愈說：「文以載道。」文不載道如虛車。但二程兄弟，講學多用語錄體，直如禪宗祖師們，雖是潔淨樸實，但擯棄文學，便減少了活的人生情味，不能不說是一大損失。[70]

> 文章、政治、教育，三大項目之活動，中期都較前期為遜色。即論學術著作，初期諸儒，都有等身卷帙。……中期諸儒，在此方面亦不如。[71]

對於北宋初期諸儒活潑開闊的為學風格與多方面的成就特別稱許，同時指出後代理學家的基本嚮往也從初期宋學轉來：

> 北宋初期諸儒，……有一共同趨嚮之目標，即為重整中國舊傳統，再建立人文社會政治教育之理論中心，把私人生活和群眾生活再紐合上一條線。換言之，即是重興儒學來代替佛教作為人生之指導。……後代所謂理學或道學先生們。這些人，其實還是從初期宋學中轉來。[72]

同樣的觀點亦見於《朱子新學案》一書。該書提綱首先敘述北宋初期儒學之發展，而後論述朱子如何集理學之大成、宋學之大成、漢唐儒之大成，是即朱子如何集孔子以下儒學之大成。至於以下分類論述朱子之思想及其經學、史學、文學與其他各種學術亦以發明真相為目標，並首重其學說之背景：

> 治一家之學，必當於其大傳統處求，又必當於其大背景中求。本書采錄朱子所言，止於組織條理，讀者自可因文見義，不煩多所闡申，此亦竊師朱子教人解經注書之遺意。……其他苟有所發揮，則胥於大傳統處，大背景中，稍作指點，使讀者於傳統中見朱子之創闢，

70 錢穆，《宋明理學概述》，31。

71 錢穆，《宋明理學概述》，32。

72 錢穆，《宋明理學概述》，30。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 於背景中見朱子之孤往。[73]

及其學術思想的首尾演進：

> 本書敘述朱子，尤重在指出其思想學術之與年轉進處。在每一分題下，並不專重其最後所歸之結論，而必追溯其前後首尾往復之演變。[74]

依然是用學術思想史的角度來研究理學。至於書中所述朱子與宋代學人之關係，更可見錢先生深湛的史學功力。

錢先生認為朱子志在繼承與擴充儒學的傳統：

> 僅求以理學來擴新儒學，卻不喜理學於儒學中有走失。所謂擴新與走失，則亦一衡之於義理之至當，非是孔孟所未言，即認之為走失。[75]

並從融合前人的說法中，創出新義，並組織成思想的大體系：

> 其實朱子言鬼神，雖亦一一引據古經籍，顯與古經籍中觀念有分歧。朱子又因而推及於魂魄義、祭祀義，要之皆是雜糅新舊，自創一說，合而組成一思想大體系。[76]

其學問無所不究：

> 理學家語錄，大率多談性理，朱子《語類》，則上自天地之所以高厚，下至一物之微，幾於無所不談。[77]

而一歸於大中至正的孔子。這些態度，都與錢先生本人非常接近。所以錢先生對於朱子的學術特別推崇。然而於其推崇中，卻依然不失洞察時代特色與古今之變的歷史眼光。錢先生曾說：

> 無論是程朱或是陸王，都要在宇宙人生界找出一最高的指導原則，無論是心即理，或是性即理，理總是一切的準繩。他們因於針對著

---

73 錢穆，《朱子新學案（一）》，262~63。

74 錢穆，《朱子新學案（一）．例言》，12。

75 錢穆，《朱子新學案（一）》，221。

76 錢穆，《朱子新學案（一）》，74。

77 錢穆，《朱子新學案（一）》，256。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 佛教，自身均不免染上些教主氣，因此都要爭傳統。現在黃宗羲的觀念，卻把這傳統觀念沖淡了，把這統總一切的大原理忽視了。循此而起的新學術與新思想，如網解綱，就宋明理學言，不免要放散了。道術將為天下裂，下面顯然會走上一新方向。[78]

程朱要在「宇宙人生界找出一最高的指導原則」，所以偏重最高哲理的探討與道統的建立。然而黃宗羲「心無本體，工夫所至，即其本體」的說法，已將理學轉入經史之學的道路：

> 宋明理學發展到朱熹與王守仁，可謂已攀登上相反方面之兩極峰，把宋明理學家所要窺探的全領域，早已豁露無遺了。再循著兩路線前進的，自然會逐漸轉成下坡路。但只要繼續地向前，必然會踏上新原野，遇見新高峰。這是思想史演進的自然趨勢。[79]

清朝的部份學者雖然繼承了理學傳統，「但若我們真能瞭解了宋明兩代的理學，有清一代對此方面之造詣，其實則精華已竭，無法再超越宋明了。」[80]生於晚清的錢先生，認識了學術思想史發展的大方向，自然不會再以替「宇宙人生界找出一最高的指導原則」為其學術目標。然而誠如錢先生所言，只要向前，「必然會踏上新原野，遇見新高峰」。錢先生便是民國以來，人文學術界的群峰之中出類拔萃的一位大師。

（四）從現代學術與比較思想文化的角度研究理學

錢先生雖然主要從一學術思想史的角度研究理學，其中卻早已融入現代學術與比較思想文化的觀點。錢先生寫《中國思想史》時，特別強調：「研治中國思想史，最好能旁通西方思想，始可探討異同，比較短長。本書關於此點，僅能微引端緒，甚望讀者勿輕易略過。」[81]晚年寫《朱子新學案》時又說：

---

78 錢穆，《宋明理學概述》，402。

79 錢穆，《宋明理學概述》，402~403。

80 錢穆，《宋明理學概述》，403。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 自有朱子，理學大盛，道家固已不振，而釋氏禪宗亦如強弩之末，更不能與理學相爭衡。於是諍朱反朱者，乃亦只限於儒者與理學之一大傳統之內，更無超出於此以起與朱子持異者，此尤為朱子學不能大發明大振起之一大障蔽。今則西學東傳，國內學術思想界又引起一激動，或者朱子學轉有復興重光之機，此則為本書著者所深望。[82]

這是何等開通、宏闊且深遠的遠光。

錢先生自己的思想，其實頗受清末民國以來傳入中國的西方思想之影響。其中嚴復所引進的天演論，與民初流行柏格森的創化論對他的世界觀與歷史觀影響尤深。天演論的唯物傾向，使百年來的現代儒者大抵避談儒學的宗教及超自然層面；天演論的演化觀，則使百年來的學者傾向於用歷史與發生學的眼光認識一切事物。錢先生一生的學術思想，也在這個大風氣之中。至於創化論的生機論觀點，則曾直接滲入錢先生對於朱子理氣論的詮釋：

> 我們只須從生物進化的常識為據，一切生命，直從最低的原形蟲，乃至植物動物，那一個機體不從生命意志演變而來呢？就人而論，人身全體，全從一個生命意志的本原上演出。因生命要有視之用，始創出了目之體。因生命要有聽之用，始創出了耳之體。因生命要有行之用，始創出了足之體。後來生命又要有持捉之用，才從四足演化出兩手。「生命」只是一個「用」，「人身」乃是一個「體」，並不是有了人身之體始有生命之用，實是先有了生命之用乃創演出人身之體來。若把此意用朱子語說之，應該是先有了視之理，而後有目之氣。先有了聽之理，而後有耳之氣。先有了人之理，乃始有人之氣。也可說先有生命之道，乃始有生命之器。[83]

此外，馮友蘭在討論共相與殊相時所用的「一與多」、「未有飛機，先

81 錢穆，《中國思想史》，16。

82 錢穆，《朱子新學案（一）》，261。

83 錢穆，《湖上閒思錄》，18。

臺灣大學學術期刊資料庫

有飛機之理」的說法，更常為錢先生用來詮釋朱子的「理先氣後」說[84]：

> 朱子說「理先於氣」，由今人說之，則應謂未有飛機，先有飛機之理。若此「理」字認作「用」的意象，即人心必先有了要凌空而飛之一種用的要求，乃有飛機之實體產生，語本無病。[85]
>
> 此如今人說，未有飛機，先有飛機之理。人只能憑此理創此物，不能說為要創此物，同時卻創此理。更不能說，必待先有了飛機纔始有飛機之理。[86]
>
> 理是一，氣是多。理是常，氣是變。沒有多與變，便看不見一與常。但在理論上，究不能說只有多與變，沒有一與常。縱使離開了多與變，此一與常者究竟還存在。但朱子又不許人真箇離了多與變來認此一與常。似乎又不認多與變外還另有一與常。[87]

另外在討論周濂溪的〈太極圖說〉時，錢先生所用的語言與論述的方式均為現代學術的觀點：

> 若就工夫論，「無欲」可說是儒、道、佛三家的共同立場。但濂溪的話，實與先秦儒、道所論「無欲」不同，這已有了哲學上本體論的氣味了。[88]

認為周氏論「無欲」時將人生論的問題推本於本體論上無極的問題。這是從人生論與本體論的觀念，分析前人思想。在討論濂溪「無極而太極」這一關鍵問題時他說：

> 天地萬物何自始，第一因畢竟是無因可覓，故太極實即無極。西方思想論宇宙，必究其本質，故有唯心、唯物之辨。中國古代，僅著眼宇宙整體之變化，就現象論現象，認天地萬物，只是一氣之動，

84 參見戴景賢，〈錢穆〉，291~293。
85 錢穆，《湖上閒思錄》，21。
86 錢穆，《朱子新學案（一）》，41。
87 錢穆，《朱子新學案（一）》，41。
88 錢穆，《中國思想史》，166。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 無始以來只是此動，而實無所謂最先之一動，故曰：「無極而太極。」[89]

解釋朱子對於「無極而太極」的詮釋時又說：

> 若謂物物者亦必是一物，則上帝造物，上帝亦猶一物也。今謂物之前更無他有，故曰「以理言則不可謂之有」。然物不能自為物，必有所由，故曰「以物言則不可謂之無」。今謂萬物生成之理即寓於物之中，非自別為一物在於物之外，則人心又往往不肯即此便休，仍將於太極外更尋太極，於寓於物中之理以外更尋一超物而獨立之理，故必謂之無極，庶使人不再以有底道理去尋求也。[90]

以第一因或上帝畢竟是無處可覓的觀點來說明太極實即無極，這是從宇宙發生論的角度來詮解「無極而太極」。然而朱子以太極為理，「無極而太極只是說無形而有理」，似乎並不具有宇宙發生論的意涵。同時第一因的問題源於亞里士多德式的因果觀點，是否能適用於宋人思想亦宜進一步討論。錢先生另外說：

> 無極而太極此「極」字該是「原始」義。宇宙無所始，無所始即是最先的開始。於是說明了宇宙沒有一個至善萬能的上帝在創造，因此我們也不能追尋天地原始，來奉為我們至高無上的標準。極字亦可作中正與標準解，如建中立極是也。如是亦可說，宇宙之無標準，即是其最高標準，此即莊老自然義。[91]

用老子的「道可道，非常道」的自然義來解釋本無此最高標準之「極」，應無問題。然而若用「原始」來解釋「極」字，則必須假設周濂溪在〈太極圖說〉中企圖說明時間軸上的宇宙本始的問題，這個看法不免難以證明。[92]

---

89 錢穆，《中國思想史》，165。

90 錢穆，《朱子新學案（一）》，298。

91 錢穆，《宋明理學概述》，37。

92 周子《通書》似乎並不著意於從時間軸上論宇宙之生成。錢先生此解是否受嚴復天演論的影響，特別看重宇宙原始、生成與變化問題，值得進一步研究。嚴復曾說：「如老氏之自然，蓋謂世間一切事物，皆有待而然，惟最初眾父，無待而然，以其無待，故稱自

臺灣大學哲學系圖書館

然而上述直接引用西方或現代觀點以詮釋古人的例子，在錢先生著作中實屬少見。錢先生所受現代學術的影響，更常見的方式則為引用現代的觀念作說明或比較，而非使用西方的學術語言對傳統作全新的詮解：

> 蓋理字顯是一靜定之辭，性字則有生動義，而鬼神一語之涵有生動義則更顯。若專就理氣說之，此宇宙終嫌少活潑生機，而將陷於一種呆定之境。必兼言鬼神而合一以觀，此始是朱子論宇宙造化之真實見解所在。[93]

> 而孔子之所謂學，顯然不專指思想，故曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」「學」與「思」分作兩項工夫言。此又中西一大不同處。朱子在此上亦言之極謙遜，說象山偏在「尊德性」，自己偏在「道問學」，戒學者當兼取象山講學長處。西方哲學則既非尊德性，亦非道問學，又顯與中國學問途徑有別。[94]

錢先生有時亦以西方或部份援自西方的觀念作為分析工具，重新解析傳統思想。所企圖傳達的思想內容仍屬傳統，然而論述的方式則頗為現代：

> 只說「太虛」是氣之本體。此有二義。一則氣是變化的，虛則無變化。種種變化，還是此太虛之體。二則氣是部分的，虛則是全體。凡屬變化，均指相對的、部分的而言。全體則是唯一的、絕對的，故無可變化。但如此一說，宇宙變成雙重了。變者是氣，是形，形亦是部分的、相對的。若惟一絕對，則無形可言，故稱之曰「太虛」。不變者是太虛，是體。於是分主客，分體用，使人總要偏重到主與體的一面去。他們總像要教人先認識一本體，再回頭來發揮大用。但此本

然。此在西文為self-existence，惟造化真宰，無極太極，為能當之。」（〈譯凡例〉，《群己權界論》，收入《嚴復合集》〔台北：辜公亮文教基金會，1998〕，2~3。）以老莊自然之說，合於天演論，並進而由時間軸論及最初萬物本始。錢先生的說法，可能導源於此。

93 錢穆，《朱子新學案（一）》，350。

94 錢穆，《現代中國學術論衡》，30。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 體卻實在渺茫，極難湊泊。但卻不能說天地間只有用而無體。此是人類語言自有限制，須待學者之善自體會。[95]

> 朱子論宇宙萬物本體，必兼言「理」、「氣」。然朱子言理氣，乃謂其一體渾成而可兩分言之，非謂是兩體對立而合一言之也。此層最當明辨，而後可以無失朱子立言之宗旨。[96]

從變化與不變、相對與絕對、部份與整體、一元與二元等觀念分析張載及朱子的思想。觀念雖然並非全新，然而使用邏輯上的二分法直指本體，以解析其哲學上的基本性質，其論說與行文的方式與古人實大不相同。除此之外，錢先生著作的體裁、章節的分合、敘事論事的次序與分類的方式所受現代學術系統化、分析化與邏輯化學風的影響，也處處可見。[97]

錢先生詮釋理學時所受西方的影響雖有如上述，然而這些說法在錢先生對理學的詮釋體系中，並不佔主要地位。錢先生對理學的認識，出自生命的親切體驗；他對理學的研究，則以欲知其人必論其世，且必究其思想之淵源與發展的史學研究為中心。錢先生所理解的理學，門庭極廣，意趣多方，不能以任何一種單一的線索或系統化的哲學體系來理解。中國古人並不喜作嚴格意義的系統思維，錢先生也並不企圖為古人重建哲學系統。當他用現代學術語言詮解理學時，通常是將他自己長期浸潤在古文與歷史世界中之所得，「翻譯」給現代中國人聽。此種翻譯，乃所謂假妄說真，往往並不代表錢先生對於理學的終極見解。錢先生的著作，絕大多數時候仍使用古文或變自古文的語體文，從各種不同的角度與線索，來闡釋古人的思想。對於錢先生而言，只有無可化約的古文世界與歷史世界，才能代表古人思想行為的真正情貌；至於如何深入這一古典世界，除了用身心性命長期浸潤於其中之外，別無他法。[98]至於

---

95 錢穆，《中國思想史》，174~175。

96 錢穆，《朱子新學案（一）》，267。

97 此事以《朱子新學案》與《朱子語類》的分類與論述方式一作比較，即已明白可見。

98 此所以錢先生從來不願意談方法，卻重視下工夫。參見胡美琦，〈錢穆夫人談錢穆先生〉，

臺灣大學哲學研究資料庫

前述「無極而太極」及「理與氣」的新釋，以及運用西方觀念與方法重新解析傳統思想，對於錢先生有關理學的理解，當然會造成一定的影響。然而這些影響較之於錢先生所重視的古文與歷史世界，實退居次要地位。

錢先生治理學既然有如上述，他對於一切從西方的學術觀點與觀念世界出發，重新理解乃至支解古人思想的作法，非常不能接受：

> 又所謂分門別類之專家學，是否當盡棄五千年來民族傳統之一切學問於不顧？如有人謂，非先通康德，即無以知朱子。但朱子之為學途徑與其主要理想，又何嘗從先知康德來。必先西方，乃有中國，全盤西化已成時代之風氣，其他則尚何言。[99]

> 近代中國人必崇西化，特據西方哲學，求為中國古人創立一套哲學，而又必據西方哲學作批評，使中國哲學乃一無是處，終亦不成為哲學。斯誠不具體不落實，亦西方哲學架空乘虛之一端矣。[100]

他一向認為作學問必須先能深入，再談跳出。學者若不能親切體會古人的言語思想，而援引西方觀點從外部來窺測，其效果不僅有限，且容易犯根本性的錯誤。錢先生教人治理學，終究以不斷深入古人的精神與歷史世界為本：

> 《學案》與《提綱》，皆於朱子之學術、思想分途敘述。其思想方面，雖片言隻辭，皆出朱子所躬行實踐，親體默證。讀者當反求諸己，心領神會，得一善而拳拳服膺，可以終身享受。此乃理學之所以為可貴處。至於學術方面，則不論經學、史學、文學及其他諸端，在朱子亦自有此成就而止，學者當不以其所成就而自限。只求得此榘範，明此途轍，鳶之飛，魚之躍，海闊天空，將一任學者之自極其所至。[101]

《大成》38期，24。

99 錢穆，《現代中國學術論衡．序》，9。

100 錢穆，《現代中國學術論衡》，45。

101 錢穆，《朱子新學案（一）》，264~265。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而真能深入，自然能出。從此「海闊天空，將一任學者之自極其所至，」又豈是前人所能限制。

四、結論

理學之於錢先生，從作為人生的教訓與昭示人生的理想境界始，亦以回歸做人與為學合一的學問終。在這個意義上，我們只看到錢先生的學問循著這條線索一路深入，並不求出。錢先生早年由文學、理學、經學、子學而史學，學問的規模逐漸擴大，然而就錢先生而言，他「一生讀書只是隨性所好，以及漸漸演進到為解答在當時外面一般時代的疑問，從沒有刻意要研究某一類近代人所謂的專門學問如史學文學等。這是我一生學習的大綱，亦是我私人一已的意見。」[102]從吾所好，為已之學，這是儒學與理學的大綱領。然而在這個「隨性所好」的過程當中，錢先生學問的深度與廣度，卻達到古今罕有其匹的境地。錢先生說：

> 故言學術，中國必先言一共通之大道，而西方人則必先分為各項專門之學，如宗教、科學、哲學，各可分別獨立存在。以中國人觀念言，則苟無一人群共通之大道，此宗教、科學、哲學之各項，又何由成立而發展。故凡中國之學，必當先求學為一人，即一共通之人。[103]

> 中國傳統上做學問要講「通」，我不是專研究想要學近代人所謂的一文學專家或史學專家。亦可說，我只求學在大群中做一「人」，如中國傳統之儒學子學，至於其他如文學史學亦都得相通。[104]

中國傳統學術從講求為人的共通道理、學習「在大群中做一『人』」出發，而後發展出分門別類的各項學問。換言之，學做人才是一切學問與道理的根本，離此源頭活水則無所謂儒學與理學。錢先生這種態度，固

102 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，473~474。

103 錢穆，《現代中國學術論衡》，46。

104 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，472。

臺灣大學學術期刊資料庫

然深受理學家的影響，其終極所嚮則在孔子：

> 我平生自幼至老，只是就性之所近為學。自問我一生內心只是尊崇孔子，但亦只從《論語》所言學做人之道。[105]

錢先生從這個觀點闡釋孔子、儒學，以及他自己一生的追求。中國文化源泉混混，必須上溯先秦；儒學源遠流長，必須歸本孔子。理學也只是這其中的一部份，然而就為人與為學合一而言，是其核心的部份。

吃緊為人，一切從做人出發，這本來是理學的真精神。錢先生之於理學，從開始便重實踐與體驗。理學的道理，是錢先生的真生命而不僅是研究的對象；理學家的詩文，則是他日常相伴，造次不離的精神資糧。讀書、著述、賞花、奕棋，理學的道理無所不在；發憤忘食，樂以忘憂，希聖與希賢為其終生之志。錢先生行、止、坐、臥早已入定境；作、起、遊、息，處處皆得活水源頭。他充實而有光輝的一生，就是理學最好的示範。

因為時代的不同，錢先生一生的學術工作，畢竟與理學家大為相異。面對中西文化的交會與衝突，錢先生一生致力於發明中國歷史與文化的真相與意義，以為民族文化保留其可大可久的生命。宋人闢佛而爭道統，錢先生則轉而以整個歷史文化的傳承為道統。宋人一心要完成代表最高道理的宇宙與心性論的體系，錢先生則用學術思想史的眼光重新說明理學的各個層面，並進而分析其得失。這都是錢先生不囿於理學傳統的地方。

錢先生之於理學，既能深入，又能從史學、儒學大傳統、西學等多種角度跳出反思。他贊成學者使用現代觀念去研究與闡明理學，然而他懷疑全面使用西方的觀念架構去詮釋古人的有效性。至於有關宇宙論、形上學、認識論、倫理學等問題，錢先生都將其融入其學術思想史的研究中，並不抽象分析其內容。這不僅是因為錢先生的學術基本上是儒學、史學而非經學、子學或科哲學，更重要的是，錢先生認為中國學術從明末之後，本來便應走向一個新的道路。由理學而史學，本是從陽明

105 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，471。

臺灣大學學術期刊資料庫

學到浙東史學的發展。上接此傳統，下承時代的挑戰，錢先生之學所重在於認識歷史文化的傳統，而非抽象的宇宙人生之根本義理。然而他並非不講義理，只是繼承浙東之學的「不離事而言理」，刻就具體的歷史文化中發掘事理與意義，因此而可以對學者有極深的感發。錢先生的思想文化史研究及其民族與文化精神說，均與此有密切的關係。錢先生的學問，從為人之學始，深入中國學術的千門萬戶，且旁治佛學與西學，其內容早非理學所限。然而錢先生之學終究歸本於為人之學，自孔子以至於宋明儒，源遠流長，薪火相傳。

*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：吳雅婷　校對：劉嵐崧）

臺灣大學學術期刊資料庫

In and Out: Professor Qian Mu's Scholarship and Neo-Confucianism

Wu, Chan-liang
Department of History, National Taiwan University

Abstract

Professor Qian Mu (Binsi) practiced and studied Neo-Confucianism throughout his life. He emphasized that the study of Neo-Confucianism must be based on one's self-cultivation and real-life practice. On the other hand, he put none the less stress on the objective knowledge of the characteristics and historical background of Neo-Confucianism. He believed that to understand something cultural one has to, in the first place, immerse oneself in it. After learning it by heart, one can and should begin to analyze and criticize it from an outsider's view. To Professor Qian, the teaching of Neo-Confucianism was not just an object of study but the gist of life. The writings of Neo-Confucian masters were his dear companion on ordinary days and anchoring power in crisis. However, since the historical situations of Sung-Ming and modern China are entirely different, his scholarship also varied extensively from that of Neo-Confucians. Neo-Confucians repudiated Buddhism and contended for the definition of the highest Tao. Professor Qian, instead, spent his entire life trying to uncover the true spirit of Chinese culture, and, as a result, took the unmitigated cultural heritage as Tao. Neo-Confucians consecrated their life to form systematic interpretations of the highest principles of the

臺灣大學學術期刊資料庫

world and humanity. Professor Qian, however, employed a more historical approach to reinterpret and analyze Neo-Confucianism from disparate perspectives. By doing all this, he has continued and transcended the Neo-Confucian tradition.

Professor Qian recognized that Neo-Confucianism took a major turn since the late-Ming. The development from Yangming School to Zhedong School indicated an inevitable transformation from Neo-Confucianism to historical study. Continuing this tradition and confronting the challenge of his era, Professor Qian focused his scholarship not on contemplating abstract principles but on unveiling the truth and meaning of history. However, this does not mean that he was not interested in basic principles, but that he, following the example set by Zhedong School, would not separate the study of principles from concrete events. Having uncovered the meaning of crucial historical events, Professor Qian's works were highly inspiring and touching, and there were Neo-Confucian values to be found in his study of cultural-intellectual history and his theory of the spirit of Chinese culture. Professor Qian inquired deeply into numerous schools of learning in order to achieve the goal of "learning to be an ideal person," and absorbed Buddhism and Western learning to expand the horizon of this inquiry. The scope of his scholarship had long surpassed that of Neo-Confucianism, but it was still a scholarship that originated from "learning to be an ideal person," a tradition initiated by Confucius, inherited by Neo-Confucians, and followed incessantly by later Chinese.

Keywords: Qian Mu, Neo-Confucianism, praxis, learning to be an ideal person, historiography, orthodox tradition, modern scholarship

臺灣大學學術期刊資料庫