

## 論錢賓四先生之義理立場與其儒學觀

戴景賢\*

### 摘要

錢穆先生於中國現代學術史之發展中，有其特殊貢獻，此點經久而論定，歧異可漸趨於一。唯有關義理思想部分，錢先生之立場，究竟應如何評價？則不僅學者之意見不同，且此爭議，短期內難以消弭。錢先生具有明顯之儒家價值觀，與自覺之儒家意識，此一點，讀其書者皆可感受。然「儒家意識」與「儒學意識」不同。儒家意識之形成，主要來自價值信仰，與一種伴之而有之「成就價值」之志意。而「儒學意識」，則是歷史發展之產物。本文主張，錢先生之尊崇孔子，乃信仰孔子所言之「仁」與「聖」，乃信仰孔子所言之「志道」、「據德」、「依仁」、「游藝」，乃信仰孔子所言之「下學」與「上達」；凡此所據，皆在《論語》。至於學術觀念，則錢先生不唯自始即非持守以「經學」為儒學核心之舊軌，且於學術觀念之分疏上，亦是將其所關注之「史學」與「義理之學」，分判為「雖相關連，卻應區別」之兩者。故即以錢先生最所推崇之理學家言，其於程朱、陸王兩派之立說，雖皆有所取，亦皆有所不取。其中最要之差異，在於錢先生與朱子、陽明二人所持之「知識論」立場不同。此點顯示錢先生不僅不主張以「經學」為核心之儒學，其實亦並不發展以「理學」為核心之儒學。錢先生於其接受「現代思想」之衝擊與影響，並於回應時代需求之過程中，實際乃是建立一種屬於當代中國學術發展之風格；論者並不宜即以單純之「儒學觀念」或「儒學規格」加以理解，或詮釋。

關鍵詞：中國現代學術史 中國儒學 中國史學 中國哲學 錢穆

---

98.02.03 收稿，98.04.28 通過刊登。

\* 國立中山大學中國文學系教授

## 一、錢先生義理思想之根源與其哲學意涵

錢師賓四（穆，1894-1990）於中國現代學術史之發展中，有其特殊貢獻，亦佔據特殊之位置，此不論就史學之發展方向言，或實際之歷史研究成績言，皆是如此。論者之意見，經久而論定，歧異可漸趨一致。唯有關義理思想部分，錢先生之立場，與其處於今日之地位，究竟應如何評價？則不僅今日具有爭議，<sup>1</sup>且此爭議短期內難於消弭。

錢先生具有明顯之儒家價值觀，與自覺之儒家意識，此二項特質，讀其書者皆可感受。然「儒家意識」與「儒學意識」，其間有分；具有確切之儒家意識，並不即意謂其學術思惟即為此純粹之儒學意識所支配。

儒家意識之形成，主要來自一種價值信仰，與伴之而有之成就「價值」之志意。此二點，皆必追溯自孔子。故儒家意識之形成，與尊崇孔子，其事不可分。至於「儒學意識」，則是歷史發展之產物，自先秦以迄清末，中國宗主孔子而以「儒」義討論道術，因而形成之學術觀念，頗有流別；不僅觀念非一，其內容與範圍，亦皆不同。

錢先生之尊崇孔子，乃信仰孔子所言之「仁」與「聖」，乃信仰孔子所言之「志道」、「據德」、「依仁」、「游藝」，乃信仰孔子所言之「下學」與「上達」；凡此所據，皆在《論語》。至於學術觀念，則錢先生不唯自始即非持守以「經學」為儒學核心之舊軌，且於學術觀念之分疏上，亦是將其所關注之「史學」與「義理之學」，分判為「雖相關連，卻應區別」之二者。<sup>2</sup>故就價值信仰之角度言，錢先生雖具明確之儒家立場，且此一立場至終未變；就學術之觀念言，則錢先生之於「史學」與「義理之學」，雖在其觀念之底裡，仍具

1 此項爭議之呈現，集中於有關錢先生是否應於現代中國學術史之詮釋中，歸屬於所謂「新儒家運動」成員之一之爭論。

2 史學與義理之學之交涉，歷來有三種意見；一出經學家，一出史學家，另一則出於理學家。關於第一種經學家之說，關鍵在於《春秋》，賓四師之意見可參見所著〈孔子與春秋〉（《兩漢經學今古文平議》，收入《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1998，冊8，頁263-317）。關於第二種史學家之說，關鍵在於史德與史識，賓四師之意見可參見《中國史學名著》（《錢賓四先生全集》，冊33）。至於第三種理學家之說，關鍵則在朱子（熹，字元晦，1130-1200）與陽明（王守仁，字伯安，1472-1528），而朱子之關鍵尤大，賓四師之意見可參見〈朱子之史學〉（《朱子新學案》，冊5，《錢賓四先生全集》，冊15，頁1-165）。

有一種沈潛於「儒學史」之探尋而後自得之通識，且於特定意義上，乃延續舊學中若干較具傳統性之觀念，然在此同時，錢先生亦自始即接受「現代思想」之衝擊與影響，並於回應時代需求之過程中，實際建立一種隸屬於當代中國學術發展之風格。<sup>3</sup>以是錢先生之學術思惟，綜合而論，「儒學觀念」實僅是一運用之思惟，並未發展成爲一具系統性之「儒學規格」；亦未以純然之儒學意識，爲其建構系統之主導。<sup>4</sup>

此處所以將錢先生對於史學與義理之學之分疏，歸屬爲乃是錢先生回應「當代思想」之衝擊、影響，從而建立其獨特風格之一部分，其中既包含有舊學術之影響，亦清楚底具有「現代」之標記，主要係因清末以來，在中國所接受之西方影響中，「人」之存在，於思惟上，係被放置於一寬廣視野之「自然」(nature)概念之中。在此西方現代意義之「自然」視野中，「人」之存在意義，對於人雖屬重要，人對於「存在」意義之理解與想像，則是遠超出以「人」爲核心之思惟。因此在「自然演化」與「人文演化」之觀念聯繫中，對於所謂「人性」問題之探討，事實上已涵有一種藉「自然史」與「世界史」形式而展現之歷史思惟。在此歷史思惟中，人類對於自我之探尋，其實乃是反觀於人類於其所賴以生存之條件下，透過歷史所展現之可能，與其所形成之命運而加以省思。此種思惟方式，就性質言，雖不與儒家「本於人性以論人道」之觀念衝突，亦不與儒學觀念影響下之史學概念扞格，然其內裡，因種種知識增進而肇生之想像空間，終是不同。錢先生論中國歷史之強調其爲人類文明形態之一種可能，與論中國義理思想之強調其爲一種價值之選擇與體驗，於論述之基礎上，雖皆與過往之中國儒學，具有一定關連，因而具有某些鮮明之「儒學」影響；然就具體成形之屬於個人當前之意識言，則亦是多少展現此種屬於「現代」之存在感。<sup>5</sup>

現代中國所接受西方現代意義之「自然」視野，若就其內涵之存在感分析，由於其內部包含有一種近代人類所獨有之有關「時間」、「空間」以及「活動」之認識，故具有極爲強大之改變學者「觀看世界之角度」之勢能；在其影響下，所謂「世界」，其實即是「文明」之展現，而「文明」則是具有選擇性、發展性之人類集體作爲；其間存在由於「偶然性機會」所造成之風險。<sup>6</sup>個人之價值

3 關於賓四師與現代中國學術發展之多層關係，參見戴景賢，《錢穆》，收入王壽南主編，《中國歷代思想家》（臺北：臺灣商務印書館，1999 更新版），冊 24，頁 229-354。

4 此處所指「系統」，乃學術系統，非知識系統。

5 唯本文在此論述之意旨，並未聲言賓四師及其同時之一般中國智識分子，對於西方文明與屬於現代之世界形勢，已有充分之理解。

6 人類對於「確定性」之尋求之反面，即是一種風險意識，參見Jürgen Habermas(1929-),

選擇，必須透過參與群體之互動，融合於其中，始具有「表現」之意義。而亦正因此，現代學術思惟之最終發展，一切有關於「人性」與「人類歷史」之理解，皆無法僅依據簡化之「存在本質」或「歷史規律」之觀念，予以確切之說明或衍繹。<sup>7</sup>錢先生之以一種義理方式，涵蓋其所有思惟，卻於真正可處理之史學議題與史學方法上，接受當代新思潮之部分影響，即是顯示於史學議題與價值議題上，錢先生並不認為兩者可於同一「哲學系統」中予以貫串與解釋；史學與義理之學，在其判斷中，雖有可合，然亦勢所必分。<sup>8</sup>

錢先生此種反對將一切有關於人性與人類歷史之理解，皆僅依據簡化之「存在本質」或「歷史規律」之觀念，予以確切之說明或衍繹之觀點，<sup>9</sup>實際亦影響其對於儒學核心特質，與其可變易形式之認定。此種衡斷，主要以下述兩點為其關鍵：一為對於「經學」觀念之消解；另一則是於實際之論述上，將過往理學家之思想，切割為「哲學的」與「義理的」二部，而並不如同時期多數論者之即以「前者」為「後者」解釋之主要依據。

有關第一項對於「經學」觀念之消解，錢先生所摒拒者，不僅為清末之所謂「今文」家言，其實並「古文家」種種說法，亦一併棄絕。此因在錢先生之認定中，「經」之觀念與「經學」之發展，雖出自儒家後學，然此種以「經學」觀念論歷史與義理，不唯與孔子之教有所差異，且於學術思惟上，事實上亦混淆史學與義理學之真實依據；無法真正推動學術之進步。至於第二項，錢先生對於朱子與陽明之所論，其實亦皆有其屬於個人之擇取；而此擇取之標準，與此處所言錢先生對於史學與義理之學之分疏有關。

錢先生之對於朱子與陽明立說有所擇取，主要在於錢先生與朱、王二家「知識立場」之差異。此一點，亦顯示錢先生不僅不主張以「經學」為核心之儒學，其實亦並不發展以「理學」為核心之儒學。蓋「理學」之為儒學，不僅乃是一

---

“On John Dewey’s *The Quest for Certainty*,” in *Habermas and Pragmatism*, edited by Mitchell Aboulfafia, Myra Bookman & Cathy Kemp (New York: Routledge, 2002), 229-233.

7 依據絕對理念之辯證性質，與依據唯物之客觀法則以解釋歷史，雖皆曾於近代思想之進程中出現，然其最終之必歸於失敗，其實即是一種澄清。

8 賓四師對於「史學」獨立性質與傳統「四部」分野之看法，可參見所著〈四部概論〉，《中國學術通義》，《錢賓四先生全集》，冊 25，頁 1-67。

9 歷史之「哲學式解釋」與「哲學式反省」不同。前者之企圖，在於欲對「歷史發生」之原因作出科學或哲學之嚴格解釋；而後者，則僅是選擇與歷史存在，或歷史想像相關之議題加以理論性之討論。

種義理之學，亦是一種企圖將儒學於某種程度「哲學化」之哲學。<sup>10</sup>而就中國魏晉以來之哲學發展需求言，認識論之建設，或討論，或一種認識論立場之選擇，為精於思想者所無可迴避。儒家於此方面，若以統整之時間而論，實已視道、釋二家為落後，<sup>11</sup>故宋代理學必至朱子而後乃完成其哲學化之第一種系統類型。<sup>12</sup>而朱子一生之理論建構，亦必以其所為之〈《大學》格物補傳〉關繫最大。凡此皆有其屬於哲學史發展上之原由。

至於陽明承其前之象山（陸九淵，字子靜，1139-1193），必不得不於朱子之外，另發展出自成體系之系統，則亦是基於同一種哲學建構之需求使然。其所成就，可歸屬為「理學成功哲學化」之第二種主要系統類型。<sup>13</sup>

錢先生之於二家，雖同時有取於朱子之〈大學章句序〉與陽明之〈答顧東橋書〉中之「拔本塞源之論」，認為皆屬重要，<sup>14</sup>然錢先生之考陽明晚年之說，

10 此一分別即就古人而言，亦非全不知之。王符高（義山，1214-1287）官於宋末，元初曾掌教江西，其自序文集，屢言科目之累，而極力稱揚有宋理學諸儒之功。其《稼村類藁·原序》（臺北：臺灣商務印書館，1983景印文淵閣《四庫全書》）云：「唐人專尚詞章，全是科目壞之。獨惟宋諸老，窮則著書立言，達則致君澤民，有為前聖繼絕學，為千萬世開太平之功。蓋於科舉之外，知有義理之學，義理之外，知有性命之學，由乎科目之中，而不為科目累也。」序頁1b-2a，總頁1-2。義山非鉅儒通人，而能知宋儒義理之學中別有性命之學，且謂諸儒之學乃「由乎科目之中，而不為科目累」，則見古人於「形式」與「內涵」之間，亦多能辨異。特就中國而言，因缺乏哲學方法與形態之形式論述，故僅能以「玄學」、「理學」等觀念，作為某些特殊學術內容之指稱，而未能建構普遍義之「哲學」概念。

11 此處所謂「視道、釋二家為落後」，僅係就認識論之發展言如此；其壓力來自思想內部，即是所謂「系統性之需求」。道、釋二家之較早受此壓力，乃與其哲學或宗教之「超越世法」有關。若就社會思想而言，則儒家仍居於關鍵之主導地位。

12 此處所指稱之「系統類型」之建構，係就嚴密義之理論作為，與成就主要之「主導勢能」而說。且即在此意義下，亦並非謂在此之前，或以後之理學各家之思想內裡，除朱子與陽明外，皆缺乏「系統哲學」建構之意義，或不具備足以導引出不同「系統類型」之潛勢。

13 章實齋（學誠，1738-1801）〈朱陸〉篇謂宋儒之有朱、陸，乃千古不可合之同異，亦千古不可無之同異（見《文史通義校注》，北京：中華書局，1995，頁262），僅是就性理學之形態言，與今日之論哲學史者之區分程朱與陸王，仍有不同。且就哲學之發展言，明代哲學亦不僅陽明一家足以構成完密之哲學系統。

14 有關朱子之〈大學章句序〉與陽明〈答顧東橋書〉中「拔本塞源之論」之比較，賓四師之說法，詳《陽明學述要·陽明的晚年思想》，收入《錢賓四先生全集》，冊10，分頁82-92。

於陽明教言之涉及唯心論之重要主張，皆視之為歧義。其於關繫極大之「良知四句教」，則以為王龍溪（王畿，字汝中，1498-1583）當時之以「四無」立論，乃出自陽明以「虛無」說「良知」之言，因而謂陽明師、弟子之相承，有其必至。且又明謂：後人於二人之為辨，即不得不承認有其「必不得已」之所在，就學者之所可據論之材料言，實亦無可為辨。<sup>15</sup>

至於朱子，錢先生雖尊仰之勝於陽明，然其區隔二家，則謂君子論學，「別異」當尤審於「會同」，朱子言格物，貴能即物而格，今日格一物，明日格一物。至於豁然貫通，則學者但「期之不知誰何日之一旦」<sup>16</sup>而可。觀其意，殆亦不欲深論之。若然者，皆顯見其對於「知識」之需求、觀念，與理學家所擇取之「哲學家」立場，差異可謂極大。

錢先生之可以同時有取於朱子之〈大學章句序〉，與陽明〈答顧東橋書〉中之「拔本塞源之論」，而又於二家論「知」之說僅淺取其意，顯示錢先生之所謂「會同」，僅是一種義理之相通。此種義理相通，溯其本原，乃是由「仁」以達「智」，所賴者，在於君子之不斷以自我提昇之言思意境，對於事理之消攝與包絡。<sup>17</sup>此種義理方式，乃是一種對於《論語》「志道」、「據德」、「依仁」、「游藝」之新解；既非知識體系之達成，亦非一種究竟智慧之獲得。此種非哲學、非宗教之知識態度，對於錢先生而言，乃是似淺而功可及深；在其內裡，有其極為謹慎之處。此一謹慎之來歷，論性質，即是一種心地工夫之收攝；錢先生蓋即以此為孔子立教之宗本。

此處所以釋錢先生之謹慎，謂來自收攝，此「收攝」二字，非以言意念之趨寂，亦非以言觀念之融通，而係指時時反本於一念之「仁」。錢先生之解《論語》「若聖與仁」章云：

聖、智，古通稱。……孔子不自當「仁」與「知」，然自謂終其身不厭不倦，黽勉求仁求知，則可謂能然矣。蓋道無止境，固當畢生以之。《易》言：「天行健，君子以自強不息。」人道與天行之合一，即在此不厭不倦上，是即「仁」、「知」之極。四時行，百物生，此為天德。然行亦不已，生亦不已，行與生，皆健而向前。故知「聖」與「仁」，其名；為之不厭、誨人不倦，是其實。孔子辭

15 詳所著〈說良知四句教與三教合一〉，收入《中國學術思想史論叢》（七），《錢賓四先生全集》，冊21，頁163-197。

16 同前註。

17 「消攝」與「包絡」，語亦見前註〈說良知四句教與三教合一〉文，頁197。

其名，居其實。……此種最高心德，亦惟聖人始能之。<sup>18</sup>

錢先生此章之註，解「聖」爲「知」，與「仁」對稱，則見在其心中，「知」乃與「仁」相輔，有得於仁者，必有得於知；失之於知者，必慊於仁。孔子之所以辭其名而不謙於居其實者，蓋以此爲人人當下可以用力之實地，不必謙，亦無可謙；此所謂「當仁不讓於師」。特人人所可能者，孔子能爲之終身，既學不厭，亦誨人不倦，此一黽勉之功則非常人所能及，故此章公西華曰「正唯弟子不能學也」。明於此義，則知依錢先生之主張，學孔子之所學，必自黽勉爲君子始，而道之一貫即在其中，孔子不曰：「文莫，吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得」<sup>19</sup>乎！「躬行君子」，可以優入聖域，故雖孔子猶謙言之，如捨此而浮慕高遠，強所不能知者以爲知，離仁求知，則必有所失。錢先生之所以非不重視理學，然在其心中，論義理，則必以孔子《論語》之所言爲最上義，而不輕易許可者，其所原出之體驗，即在於此。而此一特定之「仁」、「知」相輔之態度，亦即是余上文所謂錢先生將過往理學家之思想，切割爲「哲學的」與「義理的」兩部分之所依據。

其次當明者，爲錢先生之所謂「別異」。錢先生之論朱子「格物」說，強調朱子乃是「本吾心以格物理」，非「即以格吾心」。<sup>20</sup>而其分言「窮理」與「格物」，則云「窮理必就事物上窮，猶言離氣則理無所著也；氣中必寓理，物上必具理，故窮理必在乎格物」，<sup>21</sup>則見錢先生所謂「別異」，理之異皆必於「物」之異見，心能別物，即是心能辨理。而辨別之中，心與理既可說「一」、亦可說「二」。蓋離心固無物，離物亦無心，格物隨心所切近，窮理即是盡心，而所謂精粗小大、已知未知，胥由「天」、「人」之相合處以言。故「豁然貫通」，自錢先生之理解言，即猶如言「知天」。<sup>22</sup>

錢先生之以「知天」釋朱子格物說中所謂「豁然貫通」，今姑不論其是否確然有得於朱子之原旨，就錢先生本身之辨義言，則有其特殊之思想來歷。此一特殊之論「知」與「物」之義，可溯見於其晚歲總論先秦子學時所爲之〈推止篇〉。<sup>23</sup>

18 詳《論語新解》，〈述而〉篇第三十三章，《錢賓四先生全集》，冊3，頁270-271。

19 宋·朱熹撰，《論語·述而》篇，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁101。

20 錢穆，《朱子新學案》，冊2，《錢賓四先生全集》，冊12，頁702。

21 同前註，頁670。

22 同前註，頁710。

23 〈推止篇〉作於民國一九六三年，刊載於一九六四年二月香港新亞書院《新亞學報》

錢先生所謂「推」、「止」，就命義之原初言，乃是論求知之對象，與思惟之方法。「推」者，「充類」之謂，由類乃知有可推。然遇非其類，則應「止」而不復推，乃能不陷於困。故「推」與「止」，辨在「言」，亦在「物」；人之知識與義理，皆由此而有「會同」，亦由此而有「別異」。此為「推」、「止」之大端。而正因「推之」與「止之」之同時，即是證驗「言」、「物」之類與不類，類與不類視推之者而決，故證驗者之「知」，不能無小、大。人類名言之緣起而多歧，與其範疇物類<sup>24</sup>之未定，皆是因言、思、意境各有深淺而致異。而唱為「家言」者，則每於其推、止之分際，以所自得，蔽所未見，因而生害。故由格物而上達，其實即是由「人」而上及於天之所命。此但綜合先秦各家之所言，而以「推」、「止」論之而可知。錢先生蓋以是而評鶯朱子、陽明，因謂朱子較能接續晚周之遺軌。然言辭之間，亦若仍有所憾焉，蓋其意尙期待於未來儒學之興，能於此「對物求知」之途，續作發揮，從而能會通天、人，縮「人文」與「自然」而一之。<sup>25</sup>〈推止〉一篇曾經錢先生彙篇成書時親校，而於此評鶯之語皆因而未改，則其意見應是至終而猶然。

錢先生所謂「物」，據此所釋，既非依經驗，確認認知之對象具有自性；亦非依心所現相，而指涉為僅是意識中之名言。蓋依前者言，必有「物自身」之假設，然此種設義乃先立基於「推」，而未辨乎所宜「疑止」，當非錢先生精論「推」、「止」之義所主張。而若依後者，則「物」因識有，物在心中，不實有，則是先立基於「止」，而未辨乎所宜「推有」，此亦為錢先生確立「性」、「行」時所不言。倘若又捨此二端勿取，而以「物見」出於思議，乃依詮者之「詮」而立，則此名言僅作思想溝通之工具，不與真實之事理對應，義理之觀念將無從依此確立。此種說法，以錢先生所謂「對物求知」之說衡之，當亦非所認同。

---

六卷一期，後收入《中國學術思想史論叢》（二），《錢賓四先生全集》，冊18，分頁397-461。

24 本文此處為詮釋而使用之「範疇」一詞，非以言常義之「疇類」，亦非指哲學化之「觀念」；與錢先生它處所經用為前一義者有異。其義係指哲學「範疇論」中所涉論之嚴格義之「範疇」。特在此因行文而借用為動詞。關於此義，中、印哲學與西方傳統中之觀點，頗有不同。至於「物類」，亦非僅以指存有物之種類，而係通指人依「心所約取」而辨之「同異」與「關係」。

25 賓四師論此之原文為：「繼自今，儻復有儒學新興，如何會通天人，縮人文與自然而一之，內而心知情慧，外而物理事變，不偏不倚，兼顧並重；並可使西方科學新知與中國儒家人文舊統獲得調和，以為人類求知立行建一新原則，創一新體系；此事牽涉甚大，則非本篇之所能深論矣。」同註23，頁458。



錢先生此一依層次而釋「物」之說法，若結合於其書中所常使用之以「自然」與「人文」相對比之觀念論之，則可產生一頗為特殊之觀點，即是將「知」區為「名言之辯」與「禮義之辨」二大類別。所謂「名言之辯」，乃以人之「以知」，求於物理之「所可知」，其所涵括，包一切自然界種種物理之殊異；而所謂「禮義之辨」，則是以人之心知情慧，為所以絜情通類之基礎，其所涵括，包所有人文界倫理之變化。而就錢先生之理想言，凡窮理者在此「即物求知」之過程中，實應另有一高出於「推」、「止」之心知意境，以為一切「推」、「止」所依據。此種「知所以當推」，與「知所以當止」之心德，<sup>26</sup>以儒義言，即是人由「人」以達於「知天」之實地。錢先生所以依前所釋，以其特有之標準評騭朱子、陽明，蓋即是以此種綜合於先秦認識論而得之啓示為說。

以上對於錢先生思想之分疏，倘若成立，則以今日學術研究之需求言，除應為之溯源外，為其評估出一種屬於哲學立場之形態意義，雖若不易，亦屬必要。而以余之所見，錢先生之知識態度，以及其說明義理之方式，似乎可將之論述為乃是一種以「個人道德經驗」為基礎之詮釋學。

此處將錢先生之知識態度，以及其論述義理之方式，論述為乃「以個人道德經驗為基礎之詮釋學」，約有二層意義：第一層意義在於：確立作為「知」之條件，無論所涉及之對象，屬於「親知」或「推知」，皆必不能離於詮釋者之個別經驗、思惟與判斷。於此意義，說之為一種詮釋學。第二層意義在於：確立作為「詮釋」形成基礎之「人性」，具有可展顯之多層次內涵，且此內涵具有價值之普遍性。於此意義，將之說為一種以「人性」與「道德經驗」為基礎之詮釋學。而此二層意義之所以得以連結，有一切要之條件，即是人對於「義理」認同之可能。在此意義上，錢先生雖重視人文歷史之展演，卻不以「義理」本身僅是一種「人」與「他人」視野交融下之產物。此點則須更進一步加以澄清與說明。

## 二、錢先生之義理形態觀與其對三教之分疏

錢先生之不認為任何形式之「義理認同」本身，皆僅是「人」與「他人」視野交融下之產物，從哲學意義言，乃是於實際上，維持某種屬於中國方式之「理性」觀念。而錢先生此一觀點，所以依余之見，應以「詮釋學」之形態加

26 此處釋賓四師之分辨於「名言之辯」與「禮義之辨」，主要乃依據其論荀子時之所判別（同前註，頁442），而錢先生之所憾於荀子之未達一間者，則應即是余此處所言。

以說明，則是因在錢先生之說法中，「理性」之存在，與「理性」之運用，乃分屬不同層次之議題。「理性」之運用，受個人視野之障礙，故其展現為「觀念」與「思惟」，常烙加私人乃至時代之印記；並非單純依賴思辨方法之澄清，即可完全免除此種障礙之干擾。故憑藉某種心理學與觀念歷史之運用，將「觀念」與「思惟」之相對性，予以說明，因而產生一種批評性之論述，即具有一定意義。

雖則如此，「理性」之真正能證明其自身之存在，並展現其多層次之可能，不能不以特殊之方式達成。對於錢先生而言，此種融會，在其最終之達成上，雖只能俟其自至，而無法具體說明，然就其基礎言，則綜合一切觀念與意象之歷史，與綜合一切價值與選擇之義理，實是由「下」以之「上」必備之二途。

錢先生此種可以說明為特殊意義之詮釋學，就其義理形態分析，可分兩部分說明：就其根源性質言，係以錢先生對於孔子思想之認知為核心，而增益之以其對於整部儒學史之理解。在此意義上，錢先生反對任何類型之「超脫」說；亦反對任何類型之「相對價值」說，<sup>27</sup>或虛無論。其次，就歷史之發展意義言，錢先生則期待將此種具有儒學意義之觀念，運用於屬於現代之文化處境，而有新的境界之創造。以下將就此二部分，逐一說明：

就第一部分論，當辨明者，為錢先生對於三教分立與融通之看法。以此義言，錢先生之尊主儒義而辨宗，主旨在於辨「心」與「性」。辨「心」與「性」，錢先生首先判分者為「先秦義」與「宋明義」。先秦義之論性，以「能然」言；大別有孟、荀。宋明義之論性，以「心體」言；其大別則有朱子、陽明。以「能然」言，關鍵在於「倫物標準」之何由建立之適當論述。<sup>28</sup>錢先生對於孟子所謂「性之」與「反之」，特以一種具有人類學意義之「歷史進化」之角度說之，從而抉擇孟子之性善論。此種觀點雖啟發自孟子，然亦有現代之影響在內。

至於以「心體」說性，錢先生則以「能為主宰」之義，釋「良知之體」之不得為虛無，<sup>29</sup>而遮撥明道（程顥，字伯淳，1032-1085）以「有為」為應跡，以「明覺」為自然之說；<sup>30</sup>且明以陽明「以明鏡為心」之喻，為認性之未切。<sup>31</sup>

27 「認知性觀念」與「認知性思惟」二者中各有之相對性，與於價值論中主張一種相對主義，非一事。

28 見〈儒家之性善論與其盡性主義〉，收入《中國學術思想論叢》（二），《錢賓四先生全集》，冊18，分頁1-18。

29 賓四師曾以陽明弟子季彭山（本，字明德，1485-1563）《龍惕》之言，論駁「以境言心」之說，詳前所論及〈說良知四句教與三教合一〉文，頁177。

30 同前註，頁178-188。

在其說中，蓋認為儒家之所以至剛至健、至誠感物而能參乎天地之妙，不僅在於能脫去應物之累，且應在其說之不即以天地萬物感應之不繫留者為心體，而必自人心中實然體驗出一片好惡之誠，如孟子所云之「根於心，睟於面，盎於背」。<sup>32</sup>若然，則由心而生者，自有天機，自有生趣，而心與物者，始得因我之明覺，實有此理，而遂合一。人之於萬物間，得以確然佔據一特殊之地位，<sup>33</sup>蓋即由此而建立。

錢先生此說簡摘明道與陽明，而將「心體」之說上合於孟子，與現今多數論思想史者之以陽明為承襲自孟子一派，說法可謂頗有異同。而在錢先生之說法中，有一明顯可見之立場，即是既反對「是非在物不在心」之說，亦反對逕謂「一過不留，不作好作惡」<sup>34</sup>即是循理」之見。錢先生最終之極力推尊朱子，謂係孔子以下儒學之第一人，其論述之著眼，雖非一端，朱子論性、理之不於心之動、靜之義，如陽明之沾染於老、釋，<sup>35</sup>而仍持守先秦不離於「盡心」以論「知性」之原則，<sup>36</sup>亦是其中一重要關鍵。而其所以區辨儒義與道、釋二氏之意見，亦從可知。

大體而言，錢先生所持以辨別儒、釋之疆界者，乃頗近於劉蕺山（宗周，字起東，1578-1645）、黃梨洲（宗羲，字太沖，1610-1695）之所分判。黃梨洲於《明儒學案·師說》中引蕺山評王龍溪語云：

先生獨悟其所謂「無」者，以為教外之別傳，而實亦併無是無。有無不立，善惡雙泯，任一點虛靈知覺之氣，從橫自在，頭頭明顯，不離著於一處，幾何而不蹈佛氏之坑塹也哉！夫佛氏遺世累，專理會生死一事，無惡可去，並無善可為，止餘真空性地，以顯真覺，從此悟入，是為宗門。若吾儒日在世法中求性命，吾慾薰染，頭出

31 同前註，頁183。

32 同前註，頁184-185。

33 就此一點言，儒家之說仍是所謂「於軀殼上起念」；關於「於軀殼上起念」，見前書，頁182。

34 同前註，頁184。

35 錢師賓四明謂陽明乃沾染於老、釋，同上文，頁186-187。

36 賓四師雖辨朱子之釋孟子「盡心可以知性」乃將之倒說為「知性乃可以盡心」（說詳《朱子新學案》，冊4〈朱子與二程解經相異下：五、論盡心知性〉，《錢賓四先生全集》，冊14，頁537-559），然朱子之言「知性」，乃立根於其「格物」之說，非由內證，故即就此一點而言，朱子仍是未遠於先秦之儒義。

頭沒，於是而言無善惡，適為濟惡之津梁耳。<sup>37</sup>

而於〈蕺山學案〉，則復引其言曰：

釋氏之學本心，吾儒之學亦本心。但吾儒自心而推之意與知，其工夫實地卻在格物，所以心與天通。釋氏言心，便言覺，合下遺卻意，無意則無知，無知則無物。其所謂覺，亦只是虛空圓寂之覺，與吾儒體物之知不同；其所謂心，亦只是虛空圓寂之心，與吾儒盡物之心不同。<sup>38</sup>

錢先生之意見，與之約略相似。所差異者，蕺山、梨洲之辨王學近禪，要點皆在龍溪、泰州，即所謂「二王」。而其於陽明，則加迴護，不信陽明親授，曾有所謂「四無」之教法。錢先生則以為龍溪之說，固啓自姚江，龍溪、陽明乃師、弟子同符，並非誤傳。此其一。其次，錢先生謂釋氏經云「應無所住，而生其心」，於「無所住」之外，亦尚有「生其心」一段，陽明止合於其前句，而無其下一句，故亦未當於其以「佛性自有種子，自具生理」之義。<sup>39</sup>故謂陽明言心、言良知，乃非儒、非釋，非孟、非朱，而自成一說。此其二。

錢先生之辨王學脈絡與儒、釋界義，以偏承江右以迄梨洲者居多，至於錢先生之辨別儒、道異同，則除有關先秦與魏晉觀念史上之考證外，對於二者之義理差別，則似間受有王船山（夫之，字而農，1619-1692）與方以智（字密之，1611-1671）之影響。屬於王船山之部分，主要在於莊、老之判宗，錢先生之以莊子思想與儒家近，且相通，其境界為《老子》書所遠不逮，即是本於船山注《莊》之啓發；此有文章可按。至於方以智之影響，則未易勾稽。然錢先生嘗謂孔子義理，用行、捨藏，本有兩面，而莊子乃得其一，<sup>40</sup>且又謂《莊子》書中時時稱道孔子、顏淵，此亦孔、莊思想相承遞之線索，<sup>41</sup>此說與藥地《炮莊》一書中所引天界寺覺浪禪師（1592-1659）「托孤」之說，<sup>42</sup>立場雖異，

37 見清·黃宗義撰，沈芝盈點校，《明儒學案》（北京：中華書局，1985），上冊，頁8。

38 《明儒學案》，下冊，頁1514。

39 同上文，〈說良知四句教與三教合一〉，頁184。

40 說見《中國思想史·一一·莊子》，收入《錢賓四先生全集》，冊24，分頁46。

41 說見〈關於老子成書年代之一種考察〉，《莊老通辨》，頁35，收入《錢賓四先生全集》，冊7。

42 明代覺浪禪師曾有「托孤」之說，謂莊子乃孔子之嫡裔而托於老子門下，參見清·方以智，〈天界提正托孤論〉，《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975），上冊，

亦有所近。蓋指出莊子與儒家間之思想關連，明人已有近似之發明，錢先生極用力於治《莊》，藥地之書蓋嘗寓目，<sup>43</sup>則其爲此說或曾受其影響，亦屬合宜之推想。

以上所論，爲錢先生對於三教分立與融通之看法中最要之關鍵。至於細部之論說，錢先生晚年所著之《雙溪獨語》，<sup>44</sup>於此比論者甚夥，可參考。至於就第二部分，即「錢先生所期待將此種具有儒學意義之觀念，運用於屬於現代之文化處境，而有新的境界之創造」一事，錢先生之理想，主旨在於兼重「物理事變」與「心知情慧」，使西方科學新知與中國儒家人文傳統獲得調和，以爲人類求知立行建立一新原則，創立一新體系。而依錢先生之說，此即是會通天、人，縮「自然」與「人文」而一之，可以懸爲儒學未來之目標。<sup>45</sup>

錢先生此一說法，就其性質言，仍係屬於以「性理」涵攝「心」、「物」之論法，其所與先秦乃至宋代、明代儒學觀之差異，似乃止在前文所提及之一種「放大視野」之意義。錢先生對於近代西方科學之處境，及其所牽涉之方法學問題，以及有關如何認真對待「宗教經驗」，以及深層心理學之論說等，並未給予太多之重視。而就其臨終遺言所錄成之〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉<sup>46</sup>一文觀之，似乎在錢先生之判斷中，中國文化之結構特殊之形態，且發展出一特殊之演化路徑，中國思想中此種以「人」合「天」之義理態度，實具有最大之影響力；不僅於歷史上融合無數不同之文化與民族，<sup>47</sup>且亦將外來之佛教文化完全吸收，<sup>48</sup>成爲中國文明之一部分。而於日後之中國，此一文明發展之走向，且將持續進行。科學、宗教，乃至近代文明所帶來之種種問題，對於中國而言，皆將有一屬於中國方式之解決。

而也正因在錢先生之分析中，中國思想之所以於中國歷史發生如此鉅大影響，乃是透過社會之建構與發展而達成，故對於中國而言，「理解歷史」成爲

---

頁6-8，總頁64-67。

43 賓四師治《莊》之途轍，可參見《莊子纂箋》一書之序目，收入《錢賓四先生全集》，冊6，分頁6-14。

44 《雙溪獨語》，《錢賓四先生全集》，冊47。

45 參註25。

46 文載《聯合報》，第28、29版，1990年10月26日，收入重編本《世界局勢與中國文化》，頁419-429，《錢賓四先生全集》，冊43。

47 詳《中國文化史導論》，《錢賓四先生全集》，冊29，分頁18-21。

48 賓四師此一說法係受梁啟超（字卓如，1873-1929）「中國的佛教」一說之影響而發展，論詳戴景賢，《錢穆》。

延伸「義理學」最重要之思惟方向。錢先生所以傾力於將儒學中所固有之「經學影響」與儒學之「義理精神」判分，將有關「歷來經學」之研究，轉化成爲一種有關「儒學史」之論述，並將新史學中「學術史」與「思想史」之研究，結合於一貫串於整部歷史之通識，而並不關切於嚴肅之哲學與宗教議題，正是有其獨特之取徑與風格。

### 三、錢先生詮釋中國學術史之基本角度與其研究重點

錢先生將新史學中之學術史與思想史研究，結合於一貫串於整部歷史之通識，主要之論點，在於對中國智識階層歷史影響之重視。然而此一觀點，對於錢先生而言，並非建立於一種知識社會學之普遍研究基礎，而係根源於錢先生對於中國歷史之特殊觀察與判斷。此項觀察與判斷，約可分析爲三部分：一爲有關智識階層之社會構成與歷史變化；一爲智識分子所傳承之學術與思想；另一則爲智識分子之文化意識與其內心生活。此三者彼此關連，然此種關連，僅是一種歷史敘述面相上之關連，其成爲可描述之對象，係由社會成員之互動所綜合完成，此三者間並無結構性之決定關係。對於錢先生而言，中國智識階層之歷史影響，其結果所以僅是造就中國歷史之特殊進程，而非「世界歷史通則」中之中國事例，乃是因其文化深處所內涵之一種深刻之義理精神；此種精神對於人心足以產生深切之召喚。故凡涉及以上三項研究，論者皆須在其內心對於此種義理之精神，及其對於個人及群體所能產生之影響，有所認識，方能鑑識其真。否則僅以社會功能或結構之角度視之，必有所失。

而正因錢先生之觀察於中國智識階層歷史發展之角度，有此三項取徑，故其會通三者之研究，在涉及歷史影響之最終論述時，其實即同時爲義理學與史學之交會。此種思惟之層次，約略近於太史公（司馬遷，字子長，145-86B.C.）作《史記》時所謂「究天人之際」。錢先生論中國史學深有取於史公之說，且以此義爲不可及，蓋即是有見於此。然史公此所指示，特一思惟之層次，至於如何而能達此境界，則屬於史識，並非有明確之方法與階等。方法與階等，皆屬史學之層次。史家之經由史學，而逐步建立史識，甚至接近於此境界，皆各有其因應時代知識需求，而作出之特殊選擇。錢先生之抉擇議題，正有其特殊之手眼。至於其所抉擇之議題，及透過此項研究而達成之歷史詮釋，是否真能達致或接近其目標？則自須日後他人以史學史之眼光加以衡斷。然不論如何，錢先生觀察歷史之能辨識此種涉及整體詮釋之議題，並以其義理立場與理解，作出一種特有角度之觀察，在中國現代學術之發展中，已具有重要意義，且亦應佔據一重要之標識性位置。

今若依照錢先生以上三項研究方面，檢視其所抉擇之議題與討論方式，則可約略舉出若干實例，以見出其大概之取徑：

第一項可舉之實例，為清乾隆、嘉慶以來之所謂「漢、宋之爭」。此一儒學內部之論爭，最先始於因若干考據方法之發現與操作而產生之批判，後則逐步發展成爲一種儒學觀念之對壘。然此一問題之於清代，所以始終糾結，實緣於歷來儒學觀念之受制於經學觀念；此種觀念限制，使義理學與史學，無法獲得真正之聯繫。民國以來之新學者，雖不復受限於經學觀念，然當時主持風氣者，所重者多在一種普遍的「實證」觀念之提倡，對於儒學中之義理觀念極所排斥，且對於儒家智識分子之於中國歷史發展中所扮演之角色，亦每採取否定之態度。<sup>49</sup>故「漢、宋」問題之於儒學史，仍繳繞於整箇中國史之詮釋之中，無法因西方現代學術觀念之引進，而同時澄清。

錢先生之處理「漢、宋」問題，基本上係將「儒學」與「儒學影響」區隔，而於儒學影響中，又將思想影響、政治影響與社會影響以不同之方式處理。就其第一項問題，即「儒學」問題而言，其權衡之標準，係以整部儒學發展史作爲考量之依據。以故孔子與儒家之關係，孔子教言與經學之關係，儒學與中國整體學術發展之關係，皆成爲必須先予澄清之要項。而錢先生所持一種不同於舊有之儒學觀，其實於其早年所作之《國學概論》中即已確立。此項確立之觀念，乃係以《論語》所表顯之孔子義理，作爲儒學建立其價值觀之依憑，且以《論語》所表顯之孔子論學與論道，作爲儒家發展其學術之最高指標。至於歷來所謂經籍與經學，錢先生則採取新的考證歷史與文獻之方法，予以重新定位；既不認爲孔子之前即有經學義之「聖道」存在，亦不認爲孔子立教當時，即有「經學學術」之觀念。故凡歷來以經籍爲核心之註疏與講論，皆必須依今日之觀點分疏其性質，並將其中個別之成分，放置於不同之論述脈絡中。而對於以時代觀念爲統攝之種種學術觀念，錢先生則是將之放置於智識分子之文化中看待。亦即「根源之儒學」係開創一種義理實踐之可能，而「時代之儒學」則是展現一種文化創造之可能。故錢先生雖於其具體之討論中，分析漢、宋爭議中各項問題之是非得失，對於漢儒之學、宋元明儒之學、清儒之學之總體意見，

49 梁任公《清代學術概論》曾舉譚嗣同（壯飛，1865-1898）《仁學》之說，略謂中國二千年來之政，秦政也，皆大盜也；中國二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿；惟鄉愿工媚大盜。故二者交相資，而罔不託之於孔。此為近代以儒學爲專制工具之說之權輿。任公說詳《清代學術概論·二十五》，收入《飲冰室專集》（臺北：臺灣中華書局，1960），冊6，頁61；譚壯飛說，則見蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1998），頁337。

則皆是以更為宏觀之歷史視野作為討論之基礎。錢先生之以哲學角度，指出宋明儒所面對之思想議題，而以義理學之角度，比較宋明儒與先秦儒之差異，乃至以時代之變局，討論清初之思想環境等等，皆是基於此種觀察「儒學發展」之角度所作成。

正因為錢先生之論述中，貫串於整部儒學史者，主要乃是一以「士」之志業為主之文化精神，故此一儒學史眼光之運用，雖涉及經學、哲學、史學，乃至考據與辭章之學，在錢先生卻並不企圖完成一部經學史或哲學史，亦不企圖對儒學中之考據與辭章之學作出完整之評估。

至於有關第二項「儒學影響」問題，其所牽涉之思想、政治與社會層面，則更須以整個智識階層與時代之互動，以及其學術思想對於時代，乃至個人意識之影響，作為觀察主軸。在此議題之討論上，學術觀念之創新與發展，雖是一不可忽略之因素，卻非唯一重要之因素。錢先生在有關宋學、元學、明學、清學之討論上，將注意焦點，由思想或學術作為本身，擴及於因個人與群體之活動，而產生之政治與社會效應，即是一結合儒學史與一般通史研究之作法。

綜合而論，對於錢先生言，清儒之學漢學之幟以反對於宋學，僅是當時幾種風氣匯聚下之一短暫時期之門戶之見；清儒此一對比之論，雖有其當時之著眼，然若以今日所有之對於儒學與儒學影響之理解論，此一類分，既不具備澄清學術方法上之重大意義，亦不具有完整底辨析漢儒之學、宋儒之學差異之實際功能，故已無深入討論之價值與必要。至於由漢、宋問題而又漸次變衍出之今、古文問題，錢先生除調理其立說之脈絡外，亦是將其立說之理據，與可能顯示之「時代儒學」之意義，分別加以論敘。

漢、宋之爭外，其次可舉之一例，為西學思想於清末輸入以來學界所關注之有關「儒學」與「中國政治」關係之討論。此點若就此一時期主流意見之趨勢觀，多數論述之焦點，皆集中於討論儒家政治思惟對於中國政治之影響，以及中國智識階層於中國政治權力結構中所扮演之角色。此種研究趨勢之形成，雖主要來自新的學術觀點之注入，然對於中國現狀之不滿，亦是一影響價值判斷之重要心理因素。故於涉及歷來智識分子之文化意識與其內心生活之層面，往往未能平心看待種種語料背後所可能存在之價值選擇，及其所可能發揮之精神力量。尤其以「意識型態」之概念作為概括與解釋「思想意義」之方法極度擴散之後，「思想史研究」更已形同「社會史詮釋」之附屬項目。錢先生於此時所作有關中國歷史之最重要之詮釋主軸，明顯即是欲扭轉此一論勢；企圖將屬於制度層面、理念層面、權力運作層面，以及政治文化層面，儒家與儒學所曾產生之作用，與其交互影響之方式，分別加以說明。此種多層次之分析，與單純討論學術與思想之影響，雖有關，然性質則頗為不同。錢先生最終之詮釋，



居今而言，雖不必皆為論史者所接受，然論中國智識階層之社會功能與歷史角色，不應將以上所舉之三項研究議題，混同為一，則應是一可以普遍接受之觀點。

經由上述可知，在錢先生之儒學觀與其歷史研究中，由於「聖」與「經」之觀念，業有極大之改變，孔子與儒家之地位，實際上皆已是以一新的文明歷史之觀點加以論敘，故儒學與儒學史之發展，於此觀點之理解下，雖仍須將「孔子之義理觀」視為乃是構成其價值之核心，然「儒學」作為學術思惟之根本性質，與其方法之如何發展與傳承，錢先生之詮釋，皆與真正傳統之論法，不盡相同。

大體而言，錢先生對於儒學思惟中「學術概念」之進展，與儒學學術之歷史研究，除以上就「議題」舉例而加以討論之方式外，亦曾以較為系統之方式加以表述，其取徑有二：一為「類型」之說明，另一則為「時代」之說明。

所謂「類型之說明」，即是解析歷史上儒學依特有之組成方式而發展之形態，並予以比較；其主要之項目為經學、史學、理學與詞章之學；尤其經學、理學、儒學之界分，更屬重要。至於所謂「時代之說明」，則是以儒者個人發展所受於歷史傳承、地理風習、文化思潮等因素之影響，為討論之重點。唯就實際之操作言，「類型」說明與「時代」說明，為便利計，錢先生常採結合討論之方式進行，故以下亦將之綜合論述。

#### 四、錢先生對於經學、理學、儒學義界與其時代之畫分

錢先生對於經學、理學、儒學之義界，乃至於其時代之畫分，其主要觀點，若延續前所概述，可將之細分為五項立論之角度與原則：一是將「孔子」與所謂「儒家」、「儒學」區分；一是將儒家之「學術」與其「思想發展」區分；一是將歷來所謂「經典」者，其本身之「史料性」，與透過後人詮釋而發展、延伸之「學術性」二者，加以區分；一是以「社會菁英」之功能，詮釋中國智識分子、智識階層之人文性格與精神，並以「回應時代需求之角度」，觀看其學術與思想之發展。而另一則是以尊重每一智識分子「個人」作為「獨立存有者」之價值意義，並以一種文學與藝術之眼光，看待其生命之情調與歷程。

第一項分判之原則，牽涉孔子本身作為生命個體之特殊性，與其作為歷史人物之歷史性。

就前一項意義而言，孔子所展現於世人之前者，既有屬於精神境界之道德純淨

性，亦有屬於人性修為之層次性與階段性。<sup>50</sup>在此一關注點上，錢先生雖未採取歷來經學中有關「聖道」與「聖學」之觀點，卻另以一「現代人」之立場，確認儒家信仰中所謂「聖」之典範意義與價值。故此一觀點，若持與經學家與理學家兩種不同態度相比，則毋寧較與理學家之立場接近。且在此意義上，錢先生於程朱與陸王皆有所取，並不將之嚴格畫分。<sup>51</sup>

就後一項意義而言，錢先生視孔子之於先秦出現，代表中國精神文明於某一歷史時刻所達至之「成熟」。<sup>52</sup>此一「成熟」之意義，具有「人類文明歷史」之意義。而孔子所呈現之人性可能，則具有普世性。在此說法中，錢先生之觀點，近於德國哲學家雅思培（Karl Jaspers, 1883-1969）之「典範人物」說；雖則錢先生並未以社會學、人類學與史學之角度，提出有關人類歷史普遍進程之階段論或突破說，如雅思培之所為。而錢先生之歷史論述，在表現有關「文明創造」之論點上，則較近於德國另一哲學家史賓格勒（Oswald Spangler, 1882-1966）看待「民族」與「文化」之方式。所不同者，史賓格勒缺乏足夠豐富之有關「義理」之人性論，故於「形態學」之歷史論述外，並未深入有關普世價值應如何建構之問題。錢先生則依一種義理性之人性論，相信中國文化之於世界文明，係處於一具有特殊重要性之位置，可與人類文明共始終。

至於「儒家」與「儒學」，錢先生之分析觀點，如前所言，多乃結合於「智識階層」之社會功能，與「學術思想」之文化功能，而予以審視。就前者而言，智識分子之成為中國社會一階層，主要來自其精神之展現性，與參與政治與文化事業之功能性。錢先生既不主張一種歷史決定論，在其論述中，其所採取之

50 孔子一生自述有所謂「三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩」（《論語·為政第二》，《四書章句集注》，頁54）之語，其中四十以至五十，五十以至六十，乃至七十以上，其進階究竟如何區分？境界如何？歷來讀《論語》者，極費思量。而理學家之於此，亦是各家體驗不同。然迄於現代，學者之論孔子者，則多注意孔子之時代，乃至孔子思想與當時時代背景之關連，於此乃多淺言之。錢先生於此，仍極重視，亦有其獨到之見。

51 錢先生之同時有取於朱子〈中庸章句序〉，與陽明〈答顧東橋書〉中之「拔本塞源之論」，顯示錢先生對於此兩篇文章之所言，皆是以一種學者之「倫理想像」視之，並未重視彼二人提出此說時所蘊含之歷史思惟，故亦未嘗以嚴肅之態度，論證其說是否符於歷史實情。若此之類，皆是對於理學家論史意見之淡化處理。而另一方面，錢先生對於朱子、陽明二家論「知」之說之僅淺取其意而不欲深究，則是顯示錢先生不認為儒學之義理基礎，必要以單一特定之哲學系統為其支撐。

52 本文於「文明」與「文化」，係依當前學界較為普遍之分法使用，與錢先生對於二詞所採用之義界不同。

將智識分子之出現與延續，關連於社會經濟與結構之方式，亦常僅是將「社會」作為「人物」或「群體」展現之場景。社會變遷之於中國智識分子與階層，僅有決定其「形態」之作用，而無決定其本質之意義。此一種論法，既與社會學者關注智識分子之階級性，與其「階層化」之方式與途徑之觀點不同；亦與一般歷史研究者看待智識活動與社會結構間具有「複雜關連」者差異。<sup>53</sup>錢先生於中國智識分子與階層之形成，主要在強調其精神傳統之強韌性與獨立性。而視此二者之所以歷久而不衰散，皆來自其自身「學術觀念」之導引與啓發。故就「學術觀念」之延續性而言，錢先生雖於特定之議題中，分析其思想之結構性，亦不輕忽其知識性，然於「統合」之意義上，錢先生所重視者，仍是其義理性。

前述第二項分判之原則，所謂「將儒家之學術與其思想發展區分」，主要之作用，在於運用學術史與思想史之不同視角，依不同之脈絡，分析儒家之學術與其思想之發展，以破除以往囿於門戶之見之偏蔽。其具體之作爲，可分說爲九點：第一點在釐清六經與孔子之關係，孔子與儒學之關係，經學與儒學之關係。第二點在確認孔子思想之本質，並條理孔子思想影響儒學之方式。第三點在畫分儒學發展之階段，並關注其觀念產生之成因，與其建構之方式。第四點在於以「孔子思想之可能效應」爲尺度，辨識儒學之「儒學意義」。第五點分辨先秦、兩漢、魏晉南北朝、隋唐、宋、明、清各階段儒學思想背後之可能之哲學形態；其中先秦與宋明之差異，尤屬關鍵。第六點則是選擇性底討論儒學與老莊，儒學與佛教之差異，乃至儒學於發展中所受二氏之學之影響。第七點在於分辨儒學中性理之學、詞章之學、考證之學，乃至經學、文學各自不同之文化功能，並予以說明。第八點在於分階段說明，儒學對於中國國家與社會建構所起之作用。第九點則是關注儒學中個別觀念之結構與其轉變，以之作爲詮釋「學術史」、「思想史」之部分依據。

以上九點，就錢先生而言，不唯其所研究之對象，乃是以中國之學術爲對象，其研究之取徑，固亦是先以中國學術本身之觀念作爲基礎，然後增益以現代之眼光。大體而言，構築其研究基礎之來源有三：一是劉彥和（鏗）、劉子玄（知幾，661-721）以至章實齋以來對於中國學術之分判；其中實齋之影響尤大。一爲當時學界對於古籍文獻之史料性，以及中國智識階層興起之討論。

53 對於社會學者而言，錢先生所主張中國自宋以來即為一平民社會，或說中國歷來乃一由士、農、工、商所組成之「四民社會」之類論述，皆並未真正觸及社會學中所謂「結構」問題。錢先生說，散見其書者頗多，可參詳所撰〈中國社會演變〉、〈再論中國社會演變〉二文，收入《國史新論》，《錢賓四先生全集》，冊30，頁1-65。

錢先生成爲「《古史辨》時期」北方學術界之重要成員。另一則是透過當時學刊與新出書籍所傳播之西方學術概念之影響。唯對於錢先生而言，西學方面，其所參用之觀點，皆僅是「局部的」與「片面的」，而非完成一種結構性之營造；當時學界，針對「學術史」或「思想史」之議題，實尚未具備建構如今日般內容之研究方法之充分條件。

第三項分判之原則，所謂「將歷來所謂『經典』者，其本身之『史料性』，與透過後人詮釋而發展、延伸之『學術性』二者，加以區分」，此一分析之觀點，其初始點，係立基於章實齋有關「六經皆史」之見解，與其衍生而有之「經」、「子」差別論，而益之以錢先生對於經學、史學與義理學之看法，從而建構。

關於儒學中之經學，錢先生由於並不視孔子之學與孔子之教，與後人所謂「六經」，有真正不可分割之關連。因而有關「六經」之文本學、詮釋學，與經學中所寄寓之儒學，皆係可以分別看待之事。因而所有有關漢宋、今古文之爭，依錢先生之見，皆僅有學術史上之意義。各代各家之說，其學術性與思想性之重要，其評量皆當逐一分別論之。至於後人所謂「經學」，由「六經」發展爲「四書」與「十三經」，其間既牽涉王官史料與私家著作於性質上之混淆，亦牽涉儒學由「尊周孔」替換爲「尊孔孟」之轉變，錢先生皆以一種儒學史之觀點爲之說解。<sup>54</sup>且由於在錢先生之見解中，「經學」之於儒學，已失去其作爲「義理根源」之核心地位，錢先生對於儒學之未來，所重視者，仍在「儒學表現於義理學與史學間之一種關連」；經學僅有歷史上建構「儒學性格」之意義。至於經籍、傳、記與漢儒箋註，其重要性則須配合古史之研究，然後始能定位。在此方面，錢先生與當時倡言「新史學」者，差異實際不大。

關於儒學中之史學，錢先生則既看重中國史學之根源性，亦看重中國史學之發展性。所謂「根源性」，有二項主要來源：一爲周公之制禮樂，一爲孔子之修《春秋》。關於前項，由於錢先生並不採信《周官》之說，故其重視於周公制作禮樂中所表現之歷史意識，及其對於史學建立之影響，主要仍是依據司馬遷於《史記·自序》中所引其父司馬談之說法，即所謂「天下稱誦周公，言其能論歌文武之德，宣周邵之風，達太王王季之思慮，爰及公劉，以尊后稷」<sup>55</sup>之論言。關於後項，則是孔子於周公之後所爲之「述」與「作」，由此奠立中國史學之基礎。錢先生關於其中深微之意，有一具體之論述，見於其書；<sup>56</sup>其說蓋視實齋之說而益進。

54 詳〈孔學與經史之學〉，收入《孔子與論語》，《錢賓四先生全集》，冊4，分頁237-261。

55 漢·司馬遷撰，《史記》（北京：中華書局，1982），卷130，頁3259。

56 詳〈孔子與春秋〉，收入《兩漢經學今古文平議》，《錢賓四先生全集》，冊8，頁263-317。

而所謂「中國史學之發展性」，自《左》、《國》、馬、班而下，錢先生亦有一完整之說法。此一說法，雖就大體之脈絡論，曾受劉子玄《史通》與章實齋《文史通義》之影響，然亦頗有與二人相異之處。

就其與劉子玄之說之相較言，其同者，在於皆能清楚認識史學自儒學中分化後，所具有之獨立性，與其自身展演之脈絡性。且於中國史學建構之核心基礎上，二人皆以「寫史」為史學之首要項目。因而就理解中國史學之進程言，「史料」之製作、編纂，「史體」之創立，與此二者作為「史學基礎」之意義之辨析，成為關鍵。<sup>57</sup>然對於錢先生而言，中國史學之由孔子奠基，終有其看待歷史之一種詮釋觀點與價值取向，因而如何於撰史之設計中，發展出一既不妨礙歷史客觀性，卻又能予讀史者以啓示之寫作方式，即有其應講求之方法與理論。其最偉大之範例，即是司馬遷之《史記》。就錢先生之觀點言，劉子玄自幼喜史不喜經，因而於《左傳》與《春秋》之異，《史記》與《漢書》之異，有所不能辨；實是其識見中無可彌補之一缺失。

而就錢先生與章實齋之差異論，則在於：實齋因尊信周公之制作禮樂，設官分職，本有纖析周密之法，因而謂治道乃大備於其時，故強調「集大成」者乃周公，非孔子。亦即因此，實齋之書詳於「書教」，卻於孔子作《春秋》之意義與影響，缺乏深細之討論。依錢先生之見，實齋特於古代之學術有特識，至於後代之流變，則其說有可信、有不可信。

至於「學術性區分」中關涉於儒學義理學之建立與其流行之部分，錢先生除於核心部分仍以孔子為宗主外，於後世之分派，其所擇要者，乃在先秦與宋明。且先秦部分，又止取孟子、《學》、《庸》，其路徑之近理學家言，明顯可見；雖則錢先生本身之立場，於面對哲學與義理之關係上，與程朱、或陸王皆有所不同。至於經學家之以「經學」為儒學核心，又依詮釋方法而分漢、宋，或今、古，張大其說，則並皆不為其所重。凡此皆已詳前論。

錢先生對於經學、理學、儒學義界之第四項分判原則，所謂「以社會菁英之功能，詮釋中國智識分子、智識階層之人文性格與精神，並以回應時代需求之角度，觀看其學術與思想之發展」，此一原則之運用，就錢先生而言，必是於以上三項原則之基礎皆已奠立之條件下，方可為具體之操作。亦即就學術與思想之交互影響而言，思想具創造性，而學術具導引性，具有學術意義之思想發展，必依學術觀念之設置而運作。故就學術史與思想史之研究而言，其本身

57 關於重要史學專著之得失，錢先生之意見，可參詳其《中國史學名著》講錄，《錢賓四先生全集》，冊33。

之脈絡必先講明，而後始能為一思想與時代關係之抉發。<sup>58</sup>錢先生於此項牽涉思想斷代性質之說明主軸上，主要皆從各時代學者如何本於其儒家傳統之使命感，以面對其時代課題而作之努力為著眼。具有表現其儒學觀之特點。

至於第五項分判之原則，所謂「尊重每一智識分子『個人』作為『獨立存有者』之價值意義，並以一種文學與藝術之眼光，看待其生命之情調與歷程」，則是表現於錢先生對於學術個案之討論中。錢先生之觀點，係以其個人奠基於儒學之生命經驗，作為投入「討論對象自身語境」之基礎。此點就當時普遍瀰漫對於傳統文化與智識分子之批判之氛圍而言，極為特殊。其所需之條件，除須具有充足之學術史、思想史識見外，亦須有豐厚之文字修養，與極深刻之解讀傳統士人文學之能力。錢先生於此方面，頗有見人所未見者。

以上所詮釋，為歸納錢先生於思惟「如何分辨經學、理學、儒學之義界與其時代性」時，所依據之諸項立論角度與原則。具有理解其說之重要性。

## 五、錢先生義理立場與其儒學觀之於當時以及未來之重要性

綜上所述，可見錢先生之義理思想與其學術觀點，在其建立之基礎上，一方面具有現代學術觀點之若干特質，另一方面亦有頗為強烈之傳統儒學之影響，此種結合方式，有其屬於個人創造之識見。然就其形成之根源論，則可謂係來自一種「以中國面對世界未來」之基點。其取徑與由「世界」之角度觀看「中國」，雖有交集，實則頗為不同。因就「歷史反省」之成為一種思惟立場而言，由「世界」之角度觀看「中國」，其觀點之設立，係出自人對於「人類文明」整體之關懷。故於其深層之理解上，觀看者必將以人類命運之歸宿，連結於反省人之「存在本質」，或「存在可能」之議題。而由中國之立場思惟如何面對「世界未來」，則必是先選擇一種價值之立場。在其思惟中，一切「存在」問題，必環繞於「主體」之確認。兩者不同。

以當時錢先生所處之時代而言，一切現實問題之逼迫，雖若可有不同之面向，若就學界所關懷之焦點言，則可以一核心之義加以表述，即是中國之學界，急於為中國歷史尋求一屬於「世界史」之解釋；以此作為中國邁向其前景之依據。因而在其「由世界之角度觀看中國」之內裡，其實仍是參雜有「由中國之立場思惟如何面對世界之未來」之思想因素。在此一點上，錢先生與其他立場不同之文化論者，實際上有其共通之處。所差異者，在錢先生之思惟中，中國之「主體」，乃在於具有義理意義之「中國人」；中國社會與中國文化必以此為其存在、

58 此處所說，乃作者為錢先生觀點所作之詮釋，錢先生本人並未有如此明白之宣示。

發皇之基礎。<sup>59</sup>而所謂「具有義理意義之中國人」，其意義可分兩方面概述：一為由中國社會菁英，依學術、宗教思惟與價值觀，所創造、表顯之文化理念與人格風範；另一則是由中國社會群體，依共同生活所沿襲、凝聚而展現之生活態度與價值觀點。而此二者之所以成爲一種歷史詮釋之對象，並會合爲一種錢先生對於「生命實踐可能」之想像，除來自其對於中國歷史文獻之解讀外，亦有屬於其個人依生活經驗而獲得之對於人性之信仰與體認。且在錢先生之思惟中，若無能保存此項文化內蘊，中國社會與中國文化終將經久而渙散。

依此所分析，錢先生，雖如前言，未將「儒學觀念」發展成爲一具系統性之「儒學規格」，亦未以純然之儒學意識，爲其學術之主導，然其所建構之史學，與其所主張之義理學，仍可有其觀點上之交會。<sup>60</sup>錢先生之論通史，於接受當時所增多之當代史學視野後，卻仍於其詮釋之骨幹，擇取中國智識分子之精神特質與其文化，作爲其核心，其因在是。而亦即由此，錢先生於其中年完成有關中國通史之詮釋輪廓後，晚歲之心力，大都投注於中國學術史與思想史之詮解。

至於與錢先生同時之其他多數中國史學者，則是欲經由對中國落後現狀之反思，將之導引至一種「可能的世界史」視野，期待自文明差異之比較中，尋找出足以解答中國現實之一種解釋。在此思惟觀點中，所謂中國之「主體」，其實即是「中國之社會」。中國社會之結構特質，因此成爲關注之對象。當時中國史學之由「社會史研究」，最終走入馬克思主義史學，其結果雖不全由學術思想所決定，然改革之方向走向「革命」，青年學生成爲社會思潮之主力，事亦與學術相關。

以今日中國之處境論，由於世界局勢之推移，以及中國本身社會結構之改造，中國已逐漸克服其由「早期近代」邁入「成熟近代」時所經歷之轉移之苦；<sup>61</sup>並於全球化之經濟發展中，佔據一有利之位置。中國對於自身歷史文化之理解，

---

59 此一說法，若見爲奇特；尤其在此觀點中，易於掩蓋社會內部之多元性與衝突性。然以社會建構之精神層面而言，「價值」觀念之孕育與積累，仍係社會中啟示個人成長之重要條件，人因此而成爲「文明之人」。就此點言，錢先生之言，不僅具有義理學意義，類如陽明之〈拔本塞源論〉，亦具有史學上之意義。

60 參見本文第三節。

61 此處所言係依據作者以中國於明帝國之確立即已進入所謂「早期近代」(early modern)之說法爲論，參見戴景賢，〈城市文明與早期近代學術群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉，《第三屆世界中國學論壇》宣讀論文(上海：上海社會科學院，2008.09.09)，刊登於《文與哲》13期(2008)，頁219-269。

亦於恢復自信後，逐漸擺脫「依歐洲文化之經驗，以探尋足以解答中國現實困境之一種歷史解釋」之思惟方式。中國於逐步擴大其「世界視野」之未來，確有可能將中國史之研究與世界史之研究真正融合為一。然史家之歷史研究，不僅須於空間性之意義，打破基於自身文化主體之偏見，亦應利用自身作為「生命實踐者」之角色，作出具有深入「人存在之可能」之歷史理解與想像，以突破研究者自身經驗之侷限。錢先生正因其特殊之時空背景，與特殊之義理取徑，使其論述歷史之話語，對於研究中國歷史之學者而言，具有理解「中國視野」與「中國價值觀」之重要性，值得學界關注。



## 引用書目

- 漢·司馬遷撰，《史記》，北京：中華書局，1982。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 元·王義山，《稼村類藁》，收入景印文淵閣《四庫全書》，第1193冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·方以智，《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975。
- 清·黃宗羲撰，沈芝盈點校，《明儒學案》，北京：中華書局，1985。
- 清·章學誠撰，葉瑛校注，《文史通義校注》，北京：中華書局，1995。
- 蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集》，北京：中華書局，1998。
- 梁啟超，《清代學術概論》，收入《飲冰室專集》，第6冊，臺北：臺灣中華書局，1960。
- 錢穆，〈孔子與春秋〉，《兩漢經學今古文平議》，收入《錢賓四先生全集》，第8冊，臺北：聯經出版事業公司，1998。
- 錢穆，〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《聯合報》，第28、29版，1990.10.26，重編本《世界局勢與中國文化》，《錢賓四先生全集》，第43冊。
- 錢穆，〈中國社會演變〉，《國史新論》，《錢賓四先生全集》，第30冊。
- 錢穆，〈再論中國社會演變〉，《國史新論》，《錢賓四先生全集》，第30冊。
- 錢穆，〈孔學與經史之學〉，《孔子與論語》，《錢賓四先生全集》，第4冊。
- 錢穆，〈四部概論〉，《中國學術通義》，收入《錢賓四先生全集》，第25冊。
- 錢穆，〈朱子之史學〉，《朱子新學案》，第5冊，《錢賓四先生全集》，第15冊。
- 錢穆，《朱子新學案》，第2冊，收入《錢賓四先生全集》，第12冊。
- 錢穆，《朱子新學案》，第4冊，收入《錢賓四先生全集》，第14冊。
- 錢穆，〈推止篇〉，《中國學術思想史論叢》（二），《錢賓四先生全集》，第18冊。
- 錢穆，〈說良知四句教與三教合一〉，《中國學術思想史論叢》（七），《錢賓四先生全集》，第21冊。
- 錢穆，〈儒家之性善論與其盡性主義〉，《中國學術思想論叢》（二），《錢賓四先生全集》，第18冊。

錢穆，〈關於老子成書年代之一種考察〉，《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》，第7冊。

錢穆，《中國文化史導論》，收入《錢賓四先生全集》，第29冊。

錢穆，《中國史學名著》，收入《錢賓四先生全集》，第33冊。

錢穆，《中國思想史》，收入《錢賓四先生全集》，第24冊。

錢穆，《莊子纂箋》，收入《錢賓四先生全集》，第6冊。

錢穆，《陽明學述要》，收入《錢賓四先生全集》，第10冊。

錢穆，《論語新解》，收入《錢賓四先生全集》，第3冊。

錢穆，《雙溪獨語》，收入《錢賓四先生全集》，第47冊。

戴景賢，《錢穆》，收入王壽南主編，《中國歷代思想家》（更新版），第24冊，臺北：臺灣商務印書館，1999。

戴景賢，〈城市文明與早期近代學術群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉，《第三屆世界中國學論壇》論文，上海：上海社會科學院，2008.09.09；《文與哲》13期，2008，頁219-269。

Habermas, Jürgen. "On John Dewey's *The Quest for Certainty*." in *Habermas and Pragmatism*. edited by Mitchell Abouafia, Myra Bookman & Cathy Kemp., New York: Routledge, 2002.

---

# A Study of Chien Mu's Concept of Confucianism and His Perspective on the Theory of Morals and Value

Tai, Ching-hsien \*

## Abstract

Professor Chien Mu (1894-1990) occupies a prominent position as an influential historian in modern China. His research on Chinese history has been highly appraised. But at the same time, his obvious Confucian style is also quite controversial. This study tries to interpret and evaluate, through a thorough examination, the fundamental structure of Chien's philosophical standpoint, and his application of the Confucian concepts and ideas. The author argues that, although most of Chien's contemporary critics have treated him as a conservative Confucian scholar, yet in dealing with China's challenge of modernization, Chien's basic issue has always been a genuinely modern one. Not only does Chien's entire life's work of interpreting Chinese history reevaluate the fundamental essence of the culture, his concept of value also reveals a new attempt to reestablish the Confucian system in accord with his idea of the modern scholarship.

**Keywords:** China studies, modern Chinese history, modern Chinese thought, Confucianism, Chinese philosophy of value, Chien Mu

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.