

錢穆先生學術的現代意義

臺大歷史系 吳展良

簡目：

- 一、錢穆先生學術的現代處境
- 二、錢穆先生學術的基本精神與路線
- 三、成德之學與現代社會
- 四、傳統派認識方式的基本特質與意義
- 五、傳統派學術的基本特色及其現代意義
 1. 實踐、體驗、修養、心性之學
 2. 通人之學
 3. 自身理路與民族文化的精神命脈
- 六、傳統與現代學術的對立與互補

這次在香港中文大學召開的會議，是以紀念曾在此地任教的儒學大師為主題，著重於探討他們所留下的學術遺產。因此我這篇文章，也帶著紀念的性質，從一個錢穆先生最為關切的議題出發，採取了綜合論述的方式，陳述個人多年來研習錢穆先生之學的一點心得。

錢先生的學術雖然頗受現代學術方法及思想的影響，然而其基本精神與路線則非常傳統，與西方或曰現代的學術有著根本性的差異。這使得許多現代派的學者，如胡適、傅斯年、馮友蘭乃至一些新儒家的學者，都相當不贊成錢先生的學術路線。這些現代派學者可以承認錢先生在知識與學問上的許多成就，然而在學術路線上，卻認為錢先生太過守舊，無法符合新時代的需求。錢先生的學術精神與路線誠然傳統，傳統到難以用現代的學術加以分類；然而，錢先生的學術，乃至於他所繼承的中國學術大傳統，是否就缺乏現代意義？這是一個非常值得探討的根本性問題。

一、錢穆先生學術的現代處境

錢穆先生自幼飽讀中國古籍，一生篤好中學，這使他的學術，深深地紮根於傳統之中。然而在一個新舊交替的時代之中，他也深受許多現代學術及觀念的影

響。整體而言，錢先生學術的基本精神與路線實以繼承傳統為主，然而在知識層面，卻又經常以現代的面貌出之，大致可說是「體傳統而用現代」。這使得他雖然對現代學術界做出重大貢獻而為其所推重，同時卻又深受排斥。

錢先生最受現代學術界推崇的部分，首先是其「文史考證」的功夫。他的〈劉向歆父子年譜考〉及《先秦諸子繫年》，奠定了他在民初學術界的地位。這兩部書都透過精密的考證，解決了學術史及一般史上的大問題。¹當時的學界一方面繼承清代考據的學風，一方面提倡科學的新精神，集體致力於整理國故及重新理解古史的工作。錢先生讀書遍及四部，且精於小學及義理，其考據功夫的周延精審固然高人一等，他對於新思想新觀念的接受，既開放又不失傳統學術基礎的態度，使其在新舊之間取捨頗為得當，因而他對於古史的理解，大有過於時人乃至於前人之處。

本於這個基礎，錢先生繼續致力於史學。他的《中國近三百年學術史》，用力至深，可謂「無一字無來歷」。對於明季以降有清一代的學術，既能提綱挈領，又能辨析各家學術的淵源、互動及流行。既有宏觀的解釋，又深入個別學人的學術、思想及生活，構成了一部相當理想的著作。雖其文字時常沿用古法，對於不熟悉傳統思維的現代學人，造成一定的隔閡。然而本書有關清代學術淵源與發展的論述，向為學者所不敢忽視。²錢先生的另一鉅著《國史大綱》，則一方面奠基於他深厚的國學素養，一方面大量吸收了當代學人的學術成果，成為融合了新舊學術，而以現代化的通史面貌出之的經典性作品。錢先生透過這部書所建立的國史解釋體系，至今仍頗為史學界所推崇。³至於其中精言勝義疊出，更不知促使了多少部史學論文的誕生。至於錢先生晚年又一鉅著《朱子新學案》，在義理、思想辨析、考據及史學方面固然仍舊有重大的成就，然而學風已經轉變，錢先生此書雖享盛譽，研究朱子與宋學者無不參考，卻似乎尚未能對當代人文學界造成深刻的影響。除這些民國與當代學術史上的經典作品外，錢先生又寫了大量的單篇學術論文。大抵均能深刻地掌握所研究的對象或課題，而以通博的學識為基礎，或剖析其意涵，或考尋其來龍去脈，或解決關鍵性的爭議，對文史學者深有啟發。

錢先生的學問精深通博，見解深至而富創意，大體而言，凡是涉及考證、史學以及有關傳統的具體知識的部分，錢先生的學問已普遍受到現當代學術界的重

¹ 劉巍，〈《劉向歆父子年譜》的學術背景與初始反響—兼論錢穆與疑古學派的關係以及民國史學與晚清經今古文學之爭的關係〉（《紀念錢穆先生逝世十週年國際學術研討會論文集》，台北：台灣大學中國文學系，2001）。

² 參見：陳祖武，〈錢賓四先生論乾嘉學術—讀《中國近三百年學術史》札記〉；胡楚生，〈錢賓四先生《中國近三百年學術史》讀後〉；盧鐘峰，〈錢穆與清代學術研究〉（均收入《紀念錢穆先生逝世十週年國際學術研討會論文集》）

³ 余英時，《錢穆與中國文化》（上海：上海遠東，1994），13-15。

視。⁴至於義理或內涵的部分，現代學界尊重錢先生作為一個國學大師，雖注意錢先生的話，卻往往認為錢先生沒有回答現代學人所想問的問題。而錢先生大量的「學術文化論述」及「宇宙人生哲思」的作品，則更不為現代學術界所重了。現代學術界首先是從一個科學、實證的角度，接受了錢先生學術中相應的部分。其次則承認錢先生具有廣博的歷史知識、深刻的史學見解、以及對於傳統學術文化豐富的知識。然而現代派基本上仍認為錢先生骨子裡是一個舊派的學者，篤信儒學，熱愛傳統，經常不走現代學術的道路，亦不嚴格遵守現代學術的方法。他們甚至認為錢先生個人的價值信念與客觀知識時而交雜，因而缺乏純粹為知識而知識的嚴謹，更無法提出「現代」觀點下的許多系統化、本質性或哲學性的新問題。錢先生長期「出入」於主流學術界之中，一方面受到現代學術界的肯定，一方面又經常與西化派或現代派格格不入，就是這種情況的結果。

現代派學人對錢先生的排斥，雖未必恰當，卻不為無因。然而錢先生的學術，除現代學術界已經接受的部分外，是否就缺乏現代乃至未來可能的意義呢？錢先生的學術既然「體傳統而用現代」，確實從根本上就與現代學術大為不同。但是這體傳統的方式，是否必需徹底揚棄以免干擾現代學術的純粹與完整，或自有其意義呢？這是本文所要處理的基本問題。

二、錢穆先生學術的基本精神與路線

錢先生對於自己學術的基本特性，有非常深刻地瞭解。他不否認自己接受了許多現代學術思想的影響，然而在基本精神與路線上，卻仍是源自傳統；而且是本於傳統，對於時代做出回應，從而使傳統有了新的發展。一般人多半只注意到錢先生淵博的學識，超過等身的著作，然而他一生所學，實有更根本性的精神。其根本的學術精神，可歸納為如下幾點：

- 一、為人處事之學，亦即成德之學。
- 二、追求全體一貫之學，亦即通人之學。
- 三、實踐、體驗、修養、心性之學。

而對錢先生而言，這三方面其實共為一體，且同出於為人處事之學這個共通的傳統源頭。我們只要一深入研究，便可發現這與現代西方學術從基本精神及學術路線上都有根本性的歧異，而難以走歸一路。

錢先生晚年總括他一生所學時說：

⁴ 錢先生雖先以考史知名，然而他重視通識與理解，因而與「以科學方法整理國故」的主流派並不甚相契，反而與非主流派的史學家投緣。參見余英時，《錢穆與中國文化》，16。

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，⁵

又說：

[我]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，亦是我私人一己的意見。⁶

從吾性情所好，為己之學，這是儒學的大綱領。各種學問，都從這個源頭流出。誠如錢先生所言，儒學的基本目標在於學習如何做人，尤其是學習如何在各自的人生處境中，順著自己的性情，做一個理想的人。錢先生自己從年輕時開始，就以此為目標努力地往前邁進。他在青少年時，所受影響最深者，首先是曾文正公《家訓》、《論語》等教人做人處事道理的書籍，然後才進一步學習古文、經子、以及其他方面的學問。他從古文當中，看到了鮮明的人物以及優美而豐富的人生情境及情感。其後更進一步地對義理之學產生興趣，並特別從宋明理學裏學習到待人處事的道理。由此上窺先秦古籍，並及於經史子集各部，認識人文的繁變及各種人物在歷史中的表現。⁷

從儒學的大傳統來看，學做人離不開人群，人群層層擴大，人間事複雜萬端，真要瞭解如何做人處事，如何面對自己的時代，就不能只限於專家之學。錢先生說：

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。⁸

又說：

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。⁹

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

⁵ 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，471。

⁶ 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，473~474。

⁷ 吳展良，〈學問之人與出：錢賓四先生與理學〉，《臺大歷史學報》第二十六期（2000，台北）。

⁸ 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，472。

⁹ 錢穆，《現代中國學術論衡》，46。

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。這種為學的方法與現代學人大不同。此種為學方法以研尋做人處事的道理為核心，其牽涉的範疇極為廣泛，絕不只在某一方面從事專家之學，而必須對於宇宙人生各方面都有一個整體的瞭解，以求面對一般人生所可能遭遇的各種事務。人生在世，做一個人畢竟是最基本義。然而要做一個像樣的人絕不簡單，他至少必需對於一般人生所可能遭逢的一切事情有一個大體的認識，並培養出健康的人格及合宜的處世態度。若要進一步追求完美的做人處事的能力，則更必需盡力識透萬事萬變，從中尋求「一貫之道」，以作為立己立人的出發點。否則既不能明白人生應有的價值與標準，更不能因應無窮的世變。傳統學術，入手之初則學習做人的基本道理，至於其終極的目標，則以追求融通一切事理的大道為依歸。而此所謂一切事理，並非漫無範圍，而是以做人處事為核心的「一切事理」。離重要的做人處事問題太遠的知識，錢先生以至於古人一般並不窮究，所以才能有所會通。這種知識，主客與心物合一，與西方傳統追求純客觀而無盡的知識大為不同。

既然是學做人，此種學習的方向與內容不僅限於書本，更重要的是在實際人生當中透過實踐、體驗、修養、鍛鍊自己的心性，才能更進一步地掌握到真正的做人處事之道。這種學問的規模、興趣會隨著自己生命的遊歷、經驗與各方面的遭遇，乃至於社會國家的遭遇處境一步一步地擴大延伸。因此，以做人處世為中心的學問，天生就是一個範圍無窮，興趣比較廣，內容活潑，多采多姿的學問。而更重要的是，此學問必須落實在自己人生的實踐上，也唯有如此才是儒學的真精神。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，在這個「學做人」、「隨性所好」以及回答「時代的疑問」的過程當中，他學問的深度與廣度，卻達到後人難以企及的境地。他融通經史子集四部，上下古今的為學基本動力，實以學習如何做人處事為基本出發點。

錢先生將學術分成三個系統，即所謂人統、事統與學統。他說：

依照中國傳統，應說學問有三大系統。因其創造意志有不同，故其形成計畫亦不同。第一系統是「人統」。其系統中心是一人。中國人說：「學者所以學為人也。」一切學問，主要用意在於學如何做一人，如何做一理想有價值的人。……第二系統是「事統」。即以事業為其學問系統之中心者。此即所謂「學以致用」。……第三系統是「學統」。此即以學問本身為系統者。近代中國人常講「為學問而學問」，即屬此系統。¹⁰

他進一步說：「但此三系統亦只是姑為之分類而已。在中國學術史上的開始階段，似乎中國人只看重了第一、第二系統。」¹¹錢先生歷數曾國藩的「聖哲畫像記」所記三十二人以及其他著名賢哲，分析其生平志業，而後說：

¹⁰ 錢穆，《中國學術通義》，225~226。

¹¹ 錢穆，《中國學術通義》，227。

我們根據上述，可見中國人學術傳統實在是始終逃不出第一、第二系統之精神淵源。即如上引曾氏之「聖哲畫像記」，也只是佩服此三十二位哲人和聖人，其主要目標仍在人，仍從第一系統來。若如近代人治學，接受西方觀點，似乎學問自有系統，可以與人無關，乃把第三系統視為學問之正宗，這和中國以前舊觀念大不同。¹²

這種學術的分類，顯然與我們所熟悉的現代學術分類有根本性的不同。錢先生也明白指出，現代學術大體屬於第三類，亦即以「學問自身的系統」為中心的學問。而傳統的中國的學問，從一開始便以第一類的做人與第二類的做事業為中心。

建立學問自身的系統，從傳統以及錢先生的觀點來看，可以從屬於第二類，亦即一種事業。而事業是人做的，是人為了改善人的生存及環境所從事的事業。所以事業其實也從屬於人。因此一切的學問仍不能不以學做人為中心。人生要從事各種改善人生的事業，因而有第二及第三類的學問。但是簡言之，一切莫非做人處事之學。從這個觀點出發，當然不會有獨立的「為學問而學問」的現代學術。錢先生認為「中國學問都自第一系統遞進而至第二系統第三系統。」¹³要保留傳統的真精神，自然必須延續這個順序。否則如水之無源，必然很快枯竭。錢先生自幼及長，一生好古並浸潤在古書當中，他的學術切實地反映了傳統的真精神，並本於這個精神，迎向時代的挑戰。

本於完成理想人生的精神，個人也可以從事政治、經濟、社會等各種不同領域的事業，亦即所謂的「事統」。任何事業必有其自成一體的規模以及自身的理路，因而有其獨立性。不過事業仍必須由人來做，「事統」依然離不開人的精神，它本來就是基於追求理想之人生而產生的。學問也是一種人生的事業。錢先生一生都在學術教育界，面對大時代的挑戰，積極從事學術及思想方面的工作。在學術上，他一生作為教書先生，身處於現代的教育體制之中，力求將學問作一系統化的現代陳述。錢先生曾說其學問與著作是從教書當中教出來的。他從教學中，將歷史文化的各方面作了深入的整理及完整的解釋。這些整理與解釋固然幫助他完成了一部部獨立的著作，其背後其實是回答了錢先生自己及中國人當時在面對各種從個人到家庭、國家與文化的挑戰。錢先生的生命，成長於傳統之中，他深知以中國的廣土眾民及悠久的文化，其未來必然也脫離不了傳統。¹⁴要回應時代的挑戰，就必須要對傳統的學術文化有深刻完整的瞭解，同時也必須要瞭解傳統的學術文化如何演進及其未來可能的道路。為此錢先生走上了以史學為主的道路。錢先生著述超過等身，其內涵與表現的形式亦多端，然而這一切背後的基本動力仍不脫離他從一開始便要學習如何做人處世這一念頭。換言之，為了要學習人生，認識自己，並在時代中做出自己最大的貢獻，這種學問的精神動力以及所

¹²錢穆，《中國學術通義》，234。

¹³錢穆，《中國學術通義》，240~241。

¹⁴錢穆，《國史大綱》，引論；錢穆，《中國文化史導論》；錢穆，《中國歷史精神》。

採取的道路非常傳統，亦可說是儒學真精神的展現。

錢先生的學術精神與基本路線雖深植於傳統，不過畢竟他一生多在現代的教育學術機構中工作，其學術亦深受現代學界的問題及觀念的影響，表現上也多能符合現代的要求。¹⁵然而若論及真精神，確實與西方的學術有根本性的不同；因此在其學術工作上，如果細看，也會發現雙方的差異。西方的學術傳統以追求普遍的真理為其目標，這種超越而普遍的真理，是獨立於人而存在的。誠如錢先生所言：「西方則似正相反，可謂乃是以第三系統為主，乃自第三系統而逆歸至第二第一系統者。¹⁶」即從獨立的學統出發，反過來企圖指導「事統」與「人統」。依希臘哲人的說法，學術的目的正是要找到那超越、絕對而根本性的真理，以作為人生及一切事物的依歸。¹⁷為達此目的，我們必須透過理性不斷地研尋。到了中世紀，由於基督教上帝的教訓與誡條也是超越人而獨立的，因此更加深了西方人對於客觀真理的信念。近代西方的學術，一方面繼承了希臘的哲學，一方面也繼承了基督教對於客觀真理的信仰，使他們致力於用理性來探索客觀不變的真理，進而形成了一個個獨立的學術體系，而有純粹地為學問而學問的作法。所以若從嚴格的西方現代學術觀點來看錢先生的學術，固然會承認其中包含大量科學性的內容，然而若論其所用的方法及分析的角度，卻不免格格不入。中西雙方學術及文化的基本精神既然不同，在方式與表現內涵上，自然會有許多不同。¹⁸錢先生之所以不為現代學術界所喜，也就不足為怪了。

倘若西方現代學術本身就可以解答人生人世的一切主要問題，則錢先生乃至傳統的學術，其實可廢。然而不幸的是，現代的學術與社會文化，問題亦甚多，傳統的學術及認識方式所蘊釀出來的人生與文化，長處也不少。以下我們將分別從幾個主要的角度來探索錢先生所代表的學術在現代社會的意義。

三、成德之學與現代社會

錢先生認為人文學術當以學做人處事為其中心目標，而此中心目標最終所要達成的就是人的完成，亦即讓一個人天賦的性情及才份得到最大的發揮，使其充分貢獻於家庭與社會，從而完成一個有意義的人生。此即所謂的「成德」之學。

¹⁵ 參見嚴耕望，《錢賓四先生與我》（台北：商務，1992），6-37。

¹⁶ 錢穆，《中國學術通義》，240~241。

¹⁷ A. N. Whitehead, *Process and Reality* (New York: Fordham University Press, 1979), 43-46. W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy* (London, 1920).

¹⁸ 參見：Christoph Harbsmeier, *Science and civilisation in China*, Vol. VII:1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 21-26, 410-419.

錢先生指出，這種學問可追溯至中國學術的源頭——經學：

中國人看重經學，認為經學的偉大，其理想即在此。即由學問來完成一個人，再由此人來貢獻於社會。所貢獻的主要事業對象則為政治與教育。此等理想人格之最高境界，便是中國自古相傳所謂的聖人。因此，經學在中國，一向看為是一種做人之學，一種成聖之學。¹⁹

經學最重要的目標就是要教導人如何完成一個「理想的人」，而其最高境界，是為效法聖人。所謂理想的人，即能在所處環境中發揮最大貢獻的人。詩、書、禮、樂、春秋等經典的中心價值並非追求一套超越的、客觀的、為學問而學問的知識，而是樹立做人處事的典範。讀者通過經典認識做人處事的道理，研究其中所記載聖賢的盛德大業及相關的歷史，追求融會貫通，學習如何完成一個理想的自己，一個「有道」的人。

錢先生說：「中國人研究經學，其最高嚮往，實在周公與孔子其人。周公成為一大政治家，孔子成為一大教育家。」²⁰政治是眾人之事，凡是投身於社會與人群工作的人，都應該學習處世乃至經世濟民的道理。在現代社會中，這不應限於狹義的政治人士，而是一切在工作上涉及眾人之事的人，都應該學習的學問。周公開拓了一整個新時代的美好文明，我們一般人無此能力與機運，卻可以終身學習他成大業的德慧術智。教育則充實每一個人的生命，是成長的必要條件，也是人生不斷進步的源頭。真正的教育家，必然要教人如何完成他的性命，而不單單是知識的傳授。孔子做為一個大教育家，教導眾人的，是修身、齊家、治國、平天下一以貫之的道理，亦即人生、人倫與整個文明的基本原理。我們的做人處事之學縱不足以達到這個境界，卻應該以其為最高的嚮往。現代社會價值混亂失落，西方傳統的知識建構，並不足以解決這個問題；重振以完成一個理想的人生為目標的「成德之學」與經典教育，實有其必要性。

經學固然以「成德之學」為中心，由經學發展出來的史、子與集部之學亦然。錢先生曾說：

要做一理想人，要做一聖人，便該在實際人生社會中去做，此便是中國學術傳統中之人文精神。要接受此種人文精神，必該通歷史，又該兼有一種近似宗教的精神，即所謂天人合一的信仰。必該博文多識，對一切自然界人生界的知識能貫通合一，而從此尋求出一套當前可以活用的學問來真實貢獻於社會。此是中國經學所理想追求之大目標。²¹

經學教人學聖人，而聖人必需在實際的社會人生中完成。要充分善處實際的社會人生，就必需通曉歷史、博文多識，乃至通貫自然與人生界的道理，而得出一番

¹⁹錢穆，《中國學術通義》，6。

²⁰錢穆，《中國學術通義》，5。

²¹錢穆，《中國學術通義》，6。

可以活用的學問。經學中所蘊含的人文精神乃發之而為史學、子學以及集部之學。太史公司馬遷以繼承春秋為志，該通古今歷史，最終的追求則是「明天人之際，通古今之變，成一家之言」。所謂成一家之言，正是要將一切人世的學問與道理「貫通合一」，既所以經綸世宙，亦所以安身立命。錢先生又曾說：「儒學主要本在修齊治平人事實務方面；而史學所講，主要亦不出治道隆污與人物賢奸之兩途。前者即屬治平之道，後者則為修齊之學。」²²明白了世運興衰，就懂得如何處天下事；明白了人物賢奸，就懂得如何做人。離開世運興衰與人物賢奸的探索，實無所謂傳統史學。

子部中，一家一家的學說主要也在教人做人處事與治國平天下的道理。司馬談論六家要旨中說，「六家皆言治者也。」古典的時代衰微而有子部的興起。子部也可以說是「後周公」之學，他的核心關懷，依然環繞在治國平天下的課題及其義理的基礎之上。傳統上認為諸子之學各自深入發揮了天下道理的一部份，合起來才能更接近天地的本真與古人的大體。²³集部之學承子部之學而起。子部的重點在完成足以成家的說法。然而經得起考驗，又有獨立存在意義的做人處事之說法很有限，後世學術乃以完成一個一個的人為中心，從而有所謂集部。文集詳載人一生當中種種的遭遇、情感與思想議論，更可以讓我們認識這個人的人格與品行。錢先生說：

一切學問皆自「人」來，而且亦為人用，我們不妨稱一切學問為「人學」。

既是人學，實皆淵源於人之「德行」。²⁴

一切的知識只為了人的完成。人的完成，即所謂成德。完成人的德行不能離群索居，儒學不主張談一種空泛的、虛無清靜的道德，反而力主必須在具體的人生中力行實踐，才能對家庭與社會有真正的貢獻。傳統上認為，經學、史學、子學以及集部之學，都大有助於我們學做一個理想的人。這種學術觀念今日幾乎已經絕跡，然而現代學術也實在難以補上這塊缺口。

錢先生深受儒學大傳統的影響，將四部之學視為追求人生最高境界與德行，以及學習如何處理人生各種問題的學問。他心目中的成德之學，亦可說是一種內聖外王之學，亦即追求深純的修養與豐富的知識，以面對人生人世無窮的憂患之學問。這種儒學的傳統，深刻體現在錢先生的人生與學問之中。錢先生的治學，四部兼涉，上下古今。他的學問以兩個議題為中心：生命的意義與方向以及中國文化的意義與未來。這兩個問題，也都屬於做人處事的大範疇。²⁵錢先生身處中國歷史上變動最為劇烈的時代，他所讀所著的一切書，都是為了如何在這樣一個時代之中，盡力為自家人生與民族文化求一出路。錢先生一生致力於學，無時懈

²² 錢穆，《中國學術通義》，76。

²³ 《莊子·天下篇》

²⁴ 錢穆，《中國學術通義》，304。

²⁵ 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，36；並參見前文。

怠，著作已經超過用「等身」所能形容，他以自己的一生為傳統的學術精神與路線樹立了最好的榜樣。不僅是錢先生，乃至於他同時代的有志之士，他們努力的目標其實也都是為了讓國家民族與個人的生命能走上更美好的道路。中國學術的傳統本來如此，她所蘊育的子民自然也走上這一條路，一條更接近人性本然的道路。當然，傳統學術並非具足，救國救民的確需要內涵豐富廣大的西方知識體系，在這一方面傳統學術瞠乎其後。然而若論及發動的意志，中國近現代學人，顯然還是以救世濟民、為人處事為中心關懷，精神上並不脫離前述第一與第二個系統的學術。

將中國傳統學術路線與西方近代以創造一獨立學術體系為目標的學術傳統相比，其得失相當的明顯。中國傳統以做人處事與成德之學為最高目標的學術，其長處在於孕育出許多優美而高尚的人格、清楚的人生意義與目標以及隨之而來經世濟民與開物成務的種種事業。然而中國傳統學術在創造客觀獨立的知識體系方面，無論是面對大自然或是對於社會而言，確實容易有不夠系統化、分析化、客觀化的缺失。時而至今，西方學術傳統在追求所謂客觀的知識體系上，固然仍有極高的成就，然而當人類知識體系日益複雜，而真理觀與價值體系卻日益衰敗之時，人們不免開始有「為何而知識，為誰而知識」的問題。傳統上，西方人研究知識是為了要追求永恆不變的真理，這個真理觀既有柏拉圖式的超越世界，亦有上帝不變的永恆律令作為支持。然而，當客觀真理的信念衰落之後，知識不但不能給人永恆不變的保證，反而越來越像一種各說各話，各具主觀的遊戲。這種情形在人文學界中尤其嚴重。知識不斷細密分工，從事研究的人一生大多鑽研一些範圍窄小的領域。此種分工的思維忽略了人生與人性本來就異常複雜的特性，在無限分工之後，每個人所得的只是一小部分，不僅難以會通，而且不免造成許多主觀偏狹的意見。正如莊子所說：「道術將為天下裂」，大分裂之後的知識體系既不能整合出一套意義，更無法指向永恆不變的真理。繁瑣的知識離人生越來越遠，而其意義也越來越貧乏。

西方當代的學者有感於真理觀衰落之後，人類知識產生危機，卻又不能克服主觀性、相對性、碎裂化的問題，於是乃出現一種把哲學作為生活方式，希望將哲學與人生重新聯繫起來的呼籲。²⁶若將哲學乃至於人文學術作為一種生活方式，則具有數千年悠久而豐富傳統的做人處事道理與成德之學實在值得我們注意。對於現代人而言，知識日益豐富與複雜，而人生卻越來越迷惘。我們擁有的知識儘多，卻難以指引我們人生真正的方向。這樣的結果並非偶然，而是與一開始求知的態度與方式有關。現代人的知識通常在追求一種客觀的、外在的知識系統，以求安頓人生。然而外在的知識無窮，純粹的客觀不可得，人文現象也難以

²⁶ 參見當代極負盛名的哲學史家與哲學家Pierre Hadort的作品 *Philosophy as A Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995; edited by Arnold Davidson). Hadort指出西方古典哲學其實是古代哲人追求理想生活的方式，特別著重精神的修練。然而這種傳統早已式微，現代哲學已淪為純粹知性的遊戲。

系統化，人生在這種情況下不免失去方向。若要問人生的意義與價值，自己內在的情感意志要如何安頓等基本問題，現代的人文及社會學術，實在提不出一種好方法來教人。錢先生曾說：

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。²⁷

他所指出的傳統學術的基本目標，明顯與現代學術不同。而正因其不同，更見出其意義。

四、傳統派認識方式的基本特質與意義

傳統學術既以學習做人處事為基本目標，其認識觀乃具有以人為出發點的諸般基本特質，而與西方傳統頗為不同。錢先生指出傳統上認識事物的第一個基本態度就是孔子所言的「知之為知之，不知為不知」。他說：

孔子曾說，知之為知之，是知也。這一態度，可說是此後中國知識份子共同抱有的態度。他們都求能安於所可知，不向不可知處去勉強求知。²⁸

傳統知識份子秉持著這樣一種學習知識的態度，比較不會為了終極、無法到達而絕對的真理或理想，持續地處在緊張之中。西方傳統的知識界，以追求宇宙人生究竟的真理為目標，其目標與成就誠然偉大，卻造成學者高度的緊張，並促成了不少偏執。這種緊張，固然是西方知識界最重要也最根本性的動力，卻給人生帶來許多的問題與困難。近現代一切有關客觀真理不可得，本體不可知，理性不可憑、上帝已死以及存在的荒謬性等論述，也都從這種終極性的緊張中產生。²⁹中西學術，對於本體與終極知識的問題，各自走上了不同的路，也不免互有得失。不安於可知而全力邁向未知，以求建立完整的知識系統，固然為西方學術的勝場，然而從為人處事之學或曰東方人文學術的立場而言，「知之為知之，不知為不知」，實為更健康的態度。

錢先生進一步指出，在終極的不可知論之外，中國人看事情有一個基本的態

²⁷ 錢穆，〈《中國歷史精神》〉，154。

²⁸ 錢穆，〈《中國學術通義》〉，44。

²⁹ Kant, Herder, Mach, Dewey, Nietzsche, Husserl, Jasper, Weber, Heidegger, Gadamer, Berlin, MacIntyre等人暨解構後現代主義思潮對上述問題曾從不同方面做了深入的探討，並以其現代西方思想文化所面對的最根本性問題。

度，是即視宇宙萬物為一個整全體，一個不可分割、處處相應的整全體；因此從部分可以看到整體，卻不能離開整體來認識每個部分。這種世界觀，源自古代對於天的主宰性與整體性的信念，並發展出天人合一，乃至「天即理也」、「理事無礙、事事無礙」的思想。他說：

中國人對外面事物，常喜劃分一可知與不可知的界線，但中國人對此實際世界與實際人生，則總抱一堅定信仰。他們總認宇宙是一個整全體，受同一主宰，此主宰古人謂之天。在後人謂之理。人生即是宇宙中一部分，同受此主宰，同稟此原理。在某一方面言，部分即可代表全體，人生即可代表宇宙。儒家謂之天人合一，佛家華嚴宗謂之理事無礙，事事無礙。每一人亦可代表全人類，儒家則主張聖人與我同類，人人皆得為堯舜。佛家則主張人皆具佛性，人人得成佛。聖與佛不僅可以代表全人類理想之最高可能，而且亦可以代表天與理，即全宇宙之主宰與原理，即在聖與佛之身上表現了。³⁰

世界各民族多有創世的神話，唯獨中國古代不重視創世神話，而傾向於認為此世界本來就存在。³¹此世界既然自存，所以自己就是自己的最高主宰與最高原理，在古人稱之為天。此世界既然自存，於是並不會在這個世界之外，別尋超越的原理，反而會就這世界的整全體，尋找自身最高的道理，而天就是這個整全體與最高原理的代稱。在遠古時代，天或帝的觀念還帶著較多神靈化甚至超越性的色彩，然而隨著此種非創世型世界觀自身理路的顯現，到了春秋戰國的時代，天已經成為這世界整全體的名稱了。天既然是就這世界的整全體而言，人又是世界一部份，其一切源於天，於是發展出天人合一的思想。世界的整全體就代表最高的原理，所以不能離開這一切具體的存在而別尋一番最高的道理，於是有體用一源、事事無礙的思想。朱子相信世界本為一理，此理雖散在萬事萬物，而終究合一，是即宇宙整體不二之理，所以說理一分殊、天即理也。天人合一、體用一源、事事無礙、天即理也，這些說法都認為最高的道理即內在於我，所以每一個人都有可能上企此最高道理，而成聖成佛。我們且不論這些思想各自的得失，他們之出於一種視世界為一自生自為的整體觀，則明白可察。³²

³⁰ 錢穆，《中國學術通義》，44~45。

³¹ Frederick W. Mote對於這種「非創世型宇宙觀」的基本特質及其判分中西思想文化的重大意義有頗多的發揮。參見Mote, *Intellectual Foundations of China* (New York: Alfred A. Knopf, 1971), 13-28。

³² 參見吳展良，〈從整體性與個體性的融合論中國文化的現代化〉，《錢穆先生紀念館館刊》第三期（1995.8，台北）；〈朱子世界觀的基本特質〉，「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」國際學術研討會（台北：臺灣大學，2004.3.14-15）。

這種世界觀及其所蘊含的認識觀，有三個基本的特質，亦即強調渾然一體的整體觀，而非分析觀；強調「自身的運化」，而非不變或超越的本質；強調即現象即本體，不離現象而談道理，亦即所謂形上形下一體、體用同源、道器及理氣不離。錢先生說：

中國人看宇宙，常看成為一渾然之一體。所謂渾然，乃為此一體並非由各不同之部分組織而成。所謂一體，則只是一體，不要再此一體中增分別。一切現象，只是此一體之動與化，並非在動與化之外或動與化之後復有一不動不化之體存在著。因此，中國人常認為形而上與形而下亦只在一體中。理即從事上見，道即從器上見，天即從人上見。換言之，天即在人之中，理即在事之中，道即在器之中。³³

既然視此世界為一渾然的整體，別無更高的主宰或動力，而此世界明明在不斷運化之中，所以不免認為整個世界是一個自身不斷運化變動的世界。所謂「自身運化」，意指並無另外一個亞里斯多得式的 Prime Mover、第一因(First Cause)、或上帝，作為此世界的根本推動者或原理原則。既然別無超越的道、本體或原理，所以自然認為形上形下一體，體用不二，道器與理氣不離。³⁴既然認為此世界乃渾然一體，處處相關，不免看重事物間如網絡或有機體間複雜的連結，而較不重視線性(linear)且不變(universal)的因果律(causality)與形式邏輯(formal logic)。至於建立在追求根本原理與邏輯及因果律之上的分析觀點(analytical approach)，也就自然不為古人所看重了。³⁵

西方科學與哲學以追求不變的本質(being)、元素(elements)與原理原則(principal)為目標，古人既然認為世界是一個不斷變化(becoming)，又難以分割的整體，其學術性格自然較傾向於史學，而不近於科、哲學。³⁶錢先生說：

中國人的心智常傾向於一種歷史知識之要求，總好把一切事象都安排在歷史秩序的演進中，而來察看其前後變化的真實過程。³⁷

³³ 錢穆，《中國學術通義》，45。

³⁴ 中國學者最早認識這一點的，當推梁漱溟。參見拙著，“Western Rationalism and the Chinese Mind: Counter-Enlightenment and Philosophy of Life in China, 1915-27”，(Yale University PhD Dissertation, Michigan University Microfilm, 1993)。當代學者則以David L. Hall，Roger T. Ames對中國思想的「非超越性」特質及其意義，發揮得最多。參見David L. Hall與Roger T. Ames, *Thinking from the Han* (Albany: SUNY, 1998)。

³⁵ Joseph Needham, *Science And Civilisation in China*, Vol. 2, 279-303, 455-493; Frederick W. Mote, 同前引。他們都指出最早提出此種說法的是偉大的法國漢學家Marcel Granet。

³⁶ 參見R. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1994.)

³⁷ 錢穆，《中國學術通義》，38。

既然不看重單線不變的因果律，也不甚相信語言及理則能有效地表現真實的世界，於是自然不容易選擇哲學或科學化的解釋體系，而選擇了多面向並陳的傳統史學，來認識這個複雜相連而不斷運化的世界與其中的萬事萬物。錢先生說：

因歷史進程本屬一整體，今由人的主觀意見在此整體中選擇抽出了一條條直線似的事件來，那就失卻歷史真相。我們只可說：歷史整體只是一大事，每一人、每一活動，都與此一大事有關。亦可說每一人盡是歷史中的主人，每一活動都是歷史中的成分。今由人挑選出整體歷史中某一部份某一段落的某些活動來，認為是歷史事件而寫下，歷史遂由一大整體變成為幾條線，而歷史真相便被遮掩了。³⁸

既然相信道理終究為一，面對此複雜多變的人事，又自然產生一種要求一貫最高道理的追求。也就是說，從通觀一切人事的變化後，去尋求一個普遍的人生道理：

亦可以說，史家任務在會通人事上的古今之變，來瞭解到天心和人事的分際。如此綜合「通古今之變」與分析「明天人之際」，纔能從歷史來推測出天心與人意中所蘊含的一種最高真理。我們亦可以說，從周公孔子所衍出的經學精神，其大體用意亦如此。³⁹

又說：

是中國人的心智，常傾向於一種綜合而簡化的要求，好把一切思想理論異中求同，期能有一更高真理來綜合會通此種種異說而簡化了，終至於只賸下一條最高、最簡單、最易使人人都能瞭解接受的共同大真理。在此兩項心智要求之後面，可以看出中國人對此宇宙有一崇高信仰，即信仰此宇宙乃是一有綿延的整全體。就空間平面來講，種種異象，可以綜合會成一體。就先後時間來講，此一整體，因於演化而成種種之異象。⁴⁰

一方面認為人所生存的世界太複雜多變化，沒有辦法用簡單的幾條邏輯線索或系統化的知識體系來解釋，所以要用多樣事物並陳的方式來表現。一方面則認為人生人世的道理雖然複雜，卻可以歸納到幾個可以心知卻難以言傳的最高道理。這兩種說法看似相反，其實相成。正因為認為真實世界太複雜，所以不願意化約到固定的理論體系之中，然而人生仍然必需以簡馭繁，於是便歸納出一些極少數，在任何情況下都能適用的共通道理。這裏同時蘊含著將形上形下視為一體的看法，不去討論有沒有超越這個世界而創造萬物的上帝，反而要透過這世界本身去認識那貫穿一切的原理。因為相信這世界為一體，由一個最根本的「道」所貫串，

³⁸ 錢穆，《中國學術通義》，28。

³⁹ 錢穆，《中國學術通義》，18。

⁴⁰ 錢穆，《中國學術通義》，38。

於是傾向於努力去探索那無所不在，至高又至簡易的道。由此可以發現，中西雙方對於道理體系的看法，實有本質性的不同。大體而言，西方系統化的理論體系，用於自然界，乃至一切較明確固定的事物，似乎得到了較大的成功。傳統的道理體系，則對於做人處事之學暨人文學術，更為適用。

這種整體觀與認識觀又表現在文學之上，使傳統文學具有深刻悠遠的內涵。錢先生說：

中國人既認為外面宇宙是渾然一體的，因此，向外描寫，不願太過分析，不太注重其別相之各不同方面，不願忘失其渾然之一體而專來把捉其個別之相異。中國人又認此渾然一體常是變動不居，而此種變動不居，最真實、最深切的表現卻在自己之內心，須得從自己內心深處來感通外面一切事象物變，纔始能真實體悟到此變動不居之後面仍屬渾然一體。此如一部詩文集，雖若其描寫，不勝繁變，但其背後作為中心的，則只是作者之一人。此種體悟，貴在個人自己人格上求修證。人格完成之最主要基點，建築在剎那間的當前直感來融凝成一堅定鮮明的人格，中國人認為即此便是人生最高理想所在。只有憑此人生最高理想，纔能體悟到外面宇宙的最高真理。如是描寫，始成為一種最高文學。在此方面，中國人理想中之文學修養，則必然具備有一種崇高的信仰以及一種深靜的智慧而後始能到達。⁴¹

此處所描繪，其實就是一種「天人合一」、「當下即是」的理想境界。傳統上本來主張人人都必需有修養，從事文學的人，尤其要有更高的修養，才能寫出動人且提昇性靈的作品。在內必需要有充分的靜定與生機，對外則必需清明感通。從事文學藝術的人，通常天生敏感而易激動，一旦缺乏精神修養，則很容易走入偏激失衡甚至邪僻怪異的道路。西方傳統上有宗教或永恆的真善美的觀念來提昇人與其作品的內涵，然而這兩者在現代都已衰落。⁴²現代人之所以徬徨、失落、乃至頹廢、虛無，這是根本的原因。我們的時代需要新的人文精神，傳統「天人合一」式的世界觀，很可以作為新的精神資源。

錢先生所提出的這些學術觀念，若與西方學術的基礎(希臘的形上及宇宙觀)相比，就會發現兩者似乎正好相反。強調超越的、永恆的、不變的以及事物是可以分析的希臘觀點，以及由其衍生發展出來的近代西方科學觀點，處處與錢先生所指出的傳統世界觀與認識觀相反。不可否認地，透過分析的方式找到事物的基

⁴¹ 錢穆，《中國學術通義》，64。

⁴² 參見Carl L Becker, , *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press), 1932； Roger T. Ames, *Thinking from the Han* (Albany: SUNY, 1998), 189-212.

本性質以企求那永恆不變的律則，是發展科學與哲學的利器；然而，隨著人類的科學與哲學發展到高峰，現代人也開始對於這種超越的觀點、絕對真理的觀點及分析的觀點的限制產生許多質疑。⁴³

錢先生所提出的傳統認識觀，正因為他與現代認識觀不同，而具有獨特的意義。這個意義，絕非現代科學化的知識建構所可以取代。其價值首先在於人文學術與人文意義的完成，亦即傳統的認識方式，特別有助於完成一個人的德行以及完成一理想的人，並且有助於個人對於世界的理解，而獲得安身立命的知識。

這種認識事物的方式基本上是主客、內外、心物合一的。一般現代派的學者常常會批評錢先生的學術，正是因為在他的思想體系裡，有著把主觀與客觀、道德與知識混為一談的嫌疑，他們這樣的懷疑確實有其道理。但是，反過來說，當現代所謂精確、客觀、科學的知識體系從根本處發生動搖時，錢先生這種從迥然不同的出發點的認識方式，就值得我們做更進一步的思考。錢先生指出古人將這個世界看作一個不可分割的整體，不做主客、內外、心物之分。而人在這個世界中安身立命最主要的方法就是對這整全體有一種合乎人生需要的知識。於是主張從人的角度出發，求得各種親切於人生的知識，亦即不離開實際的生活，以修齊治平為主要目標的知識。其重點在內在的心性與人具體的處境，亦即與自己生命相親接的知識，而不去別求那遙遠的、透到宇宙本體的終極不可知的知識。此宇宙就其深奧複雜的面向來看，可說是無窮無盡；然而若從其平易近人的面向來看，卻又是平常而易簡。古人所求，重點在做人處事、安身立命之道，因此不必窮究未知難知的事物，反而切就當身所見人生與天地自然，求其平易明白的道理。但也不以此自足，仍要在一切人事與天地自然的繁變當中，求其泛應曲當，所以融會貫通以成其大。此即《中庸》所謂「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」。錢先生說：「中國思想，常求在易簡處見繁蹟，常求於無限中覓具足。」⁴⁴說明了這兩面兼盡的道理。

五、傳統派學術的基本特色及其意義

傳統天人合一式的世界觀與認識觀中，蘊含著近而將道理落實在當身當下的生命，遠而求其致廣大的兩種基本傾向。傳統上作為做人處事最高目標的「成德之學」，也同時蘊含著這兩種傾向，一方面要將道理落實於自身的德性，一方面

⁴³參見 Jean-Francois Lyotard, *The postmodern condition : a report on knowledge*, tr. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis : U. of Minnesota P., 1984)

⁴⁴錢穆，《中國學術通義》，45。

也要在世間接受各種考驗，學習各種知識。這兩種傾向分別表現為「實踐、體驗、修養、心性之學」及「通人之學」，而與現代西方學術有根本性的不同。

中西學術思想既然有許多不可忽視的根本差異，所以錢先生非常強調傳統學術的真精神、真路線與原有的學習認識方式。而他所以如此重視傳統學術的真精神與真路線，除了要表明其真相外，也同時為了要延續民族文化的精神命脈。對於脫離了中國歷史的「自身理路」，全面使用根本相異的體系中產生的學術觀念所做之「現代詮釋」頗有所批評。雖然如此，為了與現代人溝通，他自己也經常用現代的詞語，從事詮釋乃至批判傳統的自身理路之工作。

錢先生一生所學，充分體現了上述特色。然而這些層面牽涉極廣泛，限於文章體例，本文只能綜述其大要。至於其精義，則必需另做專文分析。

1. 實踐、體驗、修養與心性之學的現代意義

關於傳統的實踐、體驗、修養與心性之學的價值，論述者已經很多。而錢先生在這一方面用力與造詣之深，筆者之前的文章，亦曾做過較完整的介紹。⁴⁵此處僅就錢先生對於這方面學問的性質與價值之看法，略作分析。本於傳統學術的世界觀與認識觀，錢先生論到實踐與體驗的根本價值：

中國人既認此渾然一體之宇宙，是變動不居的。所以一切真理不僅在思辨中見，更要在行動中見。思辨常附隨而襄助著行動，若要求知真理，思辨最多只算是半個工具，另外半個工具則是行。中國人多不主張離開行，單獨於思辨中求知。⁴⁶

此宇宙變動不居，如何能用固定化的邏輯、語言與思辨充分掌握？希臘以降西方學術的大傳統以掌握事物不變的本質(substance, being)為目標，所以重視理性思辨、語言符號及理論。然而中國傳統更看重真實而活生生的宇宙人生，所以總感到宇宙人生並非思辨所能充分掌握，而必須在力行、實踐與體驗中求得生命的道理。

這種重視實踐與力行的態度，與前人認為本體不可見，只能從現象，或曰用中見體的思想密切相關。

所謂體用，便是認為宇宙間一切事物現象有體必有用，反說過來，亦即是有用必有體。體不可見，因此也不可知，而有體所表現的用，則可見可知。……流行是象，即是用。功夫是用，亦即是象。即是說離卻心行即不可見心體，離卻天道即不可見天之真實存在。此一觀念，在中國傳

⁴⁵ 參見：吳展良，〈學問之入與出：錢賓四先生與理學〉。

⁴⁶ 錢穆，《中國學術通義》，45～46。

統思想中極關重要。故中國思想常是在事象行動一切實際的用上來探究其行上的本體。⁴⁷

終極的本體難知難見，甚至是不可知不可見，所以只能在現象上努力，從實踐、體驗與力行中體會自己所思所行是否得當。希臘傳統希望認識形上本體界的超越真理以指導人生，中國傳統一則不認為人可以直接認識本體，二則認為離開現象其實別無本體，所以主張在大化流行的現象上下功夫，希望由用而見體。如此一來，認識與學術的重心便轉移到實際的、功夫的層面，而不是理論與言說所推測的本體層面。實踐、體驗、修養與心性之學所重皆在於實際當下的功夫，這與西方科哲學傳統之重視究竟的，也通常是理論上的真理，大為不同。錢先生說：

中國思想，有與西方態度極相異處，乃在其不主離開人生界而向外覓理，而認真理即內在於人生界之本身，僅指其在人生界中之普遍共同者而言，此可謂之向內覓理。因此對超越外在之理頗多忽略。不僅宗教科學不發達。即哲學亦然。若以西方哲學繩律中國思想，縱謂中國並未有純正哲學，亦非苛論。⁴⁸

追求超越的真理，認識的重點將放在人生之外，而企圖用理性、實驗、觀測、信仰等方式，企及那終極的真理。不向超越界而向人生界求道理，重點轉而放在人的自身。而要提升人生的境界與做人處事的能力，重點自然會放在實踐、體驗、修養與心性之學上：

儒道兩家有同一長處，他們都能以極高的智慧深入透視人類心性之精微。儒家本此建立了中國此下的道德理論，道家本此引發了中國此下的藝術精神。關於人類心性之觀察與修養，此乃中國傳統學術中一特長。⁴⁹

重視修養與心性，本是先秦儒道的舊傳統。佛教入中國後，使心性之學的探索更為普及深入，並融入了中國的舊傳統，將入世出世打成一片。儒釋道三家的實踐、體驗、修養與心性之學，都有極高的造詣，並互相影響。而後的宋明理學，則盡量融合了三家的長處。錢先生一生浸潤在傳統學術中，也一輩子致力於實踐、體驗、修養與心性之學的功夫。他曾經說，對他一生幫助最大的正是心性與修養之學。⁵⁰

實踐、體驗、修養與心性之學是傳統為人處事之學的核心要素。針對人的行為與內心，時時作反省，不斷地追求提升，是成德之學的必要條件。客觀的知識儘管再發達，我們擁有的知識再豐富，也沒有辦法取代具體人生的實踐與親身的體驗。人生的修養最終必須落實在具體的實踐與體驗當中，而心性之學就是要在

⁴⁷錢穆，《中國學術通義》，47。

⁴⁸錢穆，《中國思想史》（台北：東大圖書公司，1984），自序2~3。

⁴⁹錢穆，《中國學術通義》，35。

⁵⁰錢穆，《宋明理學概述》，自序。

實際的人生中不斷地磨練。中國古人在建構知識體系方面或許不如西方，不論是在自然科學、社會科學，甚至科學性的人文知識上大體都不如西方，但從另一方面來說，在實踐、體驗、修養、與心性之學這一方面，則有極高的成就。

當人類的知識發展到前所未有的複雜，人的各種情感、慾望、思想也發展出更為複雜的花樣，面對這樣紛繁的知識與情思，人類下個階段可能會開始懷念真正貼近自己人生的實踐、體驗、修養與心性之學。⁵¹現代人常常譏笑中世紀的哲學為繁瑣哲學，他們從先人的出發點上進行分析，弄得極為繁瑣而無太大意義；或許未來的人看我們這個時代的學術，也會有類似的評論，認為我們這個時代是一種繁瑣的人文學，把各式各樣的事物窮究到無限複雜。許多新一代的學者對於個別事物的研究，往往有一哩這麼深，而其寬度卻只有數呎。人類所面對的各種問題確實是複雜，從人文科學的觀點來看，每一個問題幾乎都可以進行無窮無盡的分析，而且各種問題又都關連在一起，於是終將製造出任何個人乃至集體都無法掌握的知識。如果我們對於世界就這樣不斷進行無限複雜地分析，固然也有助於我們對它的理解，可是並不能從而得到善處人生的基本道理。所以，現代極其豐富而碎裂(fragmented)的人文知識，的確有助於我們瞭解世界的複雜性，然而當我們越看到它的複雜性之後，不禁要問：如何善處這樣一個無限複雜的世界？

52

傳統並不認為這個世界單純，反而就是因為認為這個世界無限複雜與豐富，所以更要去尋找其中通貫性的道理，並且必需在實踐中兢兢業業地去體會人生的義理。錢先生的學術一方面從史學及人文學的觀點鋪陳出生命與文化的豐富面，另一方面他立身處世的基礎還是一種實踐、體驗、修養心性之學，在這一點上他深受傳統儒學與宋明理學的影響，而絕非一般意義的現代學者。

2. 通人之學

儒學是一種為人處事之學。從為人處事的觀點來看，人生所可能要面對的事務層面非常廣泛，所以我們需要一種教人處理人生各主要面向及做人的基本道理之學問。另外從傳統認識觀的立場來看，整個世界是一不可分割的整體，任何部分或專家的知識都有很大的限制，不足以讓我們對宇宙人生有一種大體近理的瞭解。人生要能行得通，就必需具備通識。傳統既然首重做人處事，自然重視能培養通識的「通人之學」。錢先生說：

⁵¹ 參見Robert Hollinger, *Hermeneutics and Praxis* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985)

⁵² 參見：Roland Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe* (New Jersey: Prentice-Hall, 1975), 492-507.

中國傳統，重視其所為之學，而更重視為此學之人。中國傳統，每認為學屬於人，而非人屬於學。故人之為學，必能以人為主而學為從。當以人為學之中心，而不以學為人之中心。故中國學術乃亦尚通不尚專。既貴其學之能專，尤更貴其人之能通。故學問所尚，在能完成人人之德行，而不尚為學術分門類，使人人獲有其部分之智識。苟其僅見學，不見人。人隱於學，而不能以學顯人，斯即非中國傳統之所貴。⁵³

如果我們在社會上做個一般的人，那麼所需的主要是做人處事的基本道理。而如果我們在社會上負擔的責任越重大，則所需的知識也必需越廣博。人心複雜而多困惑，在傳統上，個人所應當依循的做人基本道理，仍有賴具有偉大德性、智慧與通貫性知識的「聖賢」提供。中國社會既缺乏超越性的宗教，佛教的出世性又太強，其價值體系乃主要有賴於儒學來提供。儒學既然要負擔維繫整個社會價值體系的重任，自然不可能只是專家之學，而必需博通宇宙人生的基本道理，並追求高超的德性與「天人合一」的境界。中國傳統社會文化，實有賴於聖賢提供基本價值，並由士大夫與士君子負擔領導的責任。既要維繫文化價值，又要領導社會的儒者，當然不能不通博。錢先生說：

中國傳統文化，是注重融和合一精神的。中國古人並不曾把文學、史學、宗教、哲學個別分類獨立起來，無寧是看重其相互關係，及其可相通合一處。因此中國人看學問，常認為其是一總體，多主張會通各方面而作為一種綜合性的研求。⁵⁴

繼承了這個學術傳統，錢先生自己四部之學兼修，對古今中外的學問也都有興趣。他晚年所做的《朱子新學案》特別強調：朱子學是一種集大成的通人之學。他心目中的孔子與朱子都是精通當時一切與做人直接相關的學問，並求其一以貫之的人。錢先生認為，真正的學術必然要求其通；要幫助人安身立命，教人做人處世的學問更要能得其通。他說：

文化異，斯學術亦異。中國重和合，西方重分別。民國以來，中國學術界分門別類，務為專家，與中國傳統通人通儒之學大相違異。循至返讀古籍，格不相入。此其影響將來學術之發展實大，不可不加以討論。⁵⁵

儒學因其負擔的責任與現代學術大為不同，所以重視通人更在專家之上。如今社會大異，這種通人之學，乍看失去意義，若深入探討，則知未必如此。

現代的學問知識較重專家，學問專業越分越細而不求其通。個人的專業或許很好，但是對於人生人世通貫性的基本道理卻非常隔閡，也不相信有所謂通貫性

⁵³錢穆，《中國學術通義》，序4。

⁵⁴錢穆，《中國學術通義》，5。

⁵⁵錢穆，《現代中國學術論衡》（台北：東大圖書公司，1984），序1。

的道理可得。得於專而失之通。當然，我們反過來也可以批評古人得於通而或許失於專。錢先生的學術，從現代學術意義上來講，偏於通學。現代意義上的一些專門之學並非其所長，現代派學者對此也儘可批評。然而正因為如此，錢先生所從事的通人之學，可以對傳統得到一種通透性的理解，而非任何專家之學所能夠取代。

誠然，通人之學與專家之學的基本出發點不同，任何一方都無法取代對方；但是當現代學者對專業的定義越來越細，個人所能夠貢獻於自己與社會的價值也就益見單薄。若能合眾人之力以成一堅實的巨構，當然仍會有重大的價值，不幸的是連這種盼望在人文學界也越來越受到了質疑。相反的，錢先生所提倡傳統的通人之學，固然沒有現代專家之學的種種長處，卻能夠幫助人安身立命，處理人生當中所碰到的種種問題，我們或許更應看重這種學問。儒學的傳統，一向認為做人是人生的第一要義，比個人的專業還要重要，所以此種通人之學，不僅對個別的研究者有意義，還能啟發社會中所有的人。

即便是單就狹義的學術而言，專家學者的專業固然有許多長處，但仍有不足。以歷史文化、人文現象為例，所有事情通常互相聯繫，彼此影響，如果只從專業的眼光出發，往往有太多的東西看不明白。所以即使只就學術專業而言，通人之學也能提出許多不同於專家的見解。

3. 自身理路與民族文化的精神命脈

錢先生既然依循著傳統學術自身的精神與自身的路線來接觸傳統文化，因此他對於傳統文化的自身理路有一種分外深刻的理解。誠如他所言，傳統學術文化的基本精神、宗旨與現代西方迥異，因此他所依循的理路，自然與我們所熟悉的現代世界非常不同。錢先生說：

抑且欲瞭解中國舊學，亦當從中國舊學本所具有精神、宗旨、道途、格局尋求瞭解，否則將貌似神非，并一無所知。既所不知，又何從而有所正
確之批判。⁵⁶

現代學者受到西方學術的影響，幾乎都致力於所謂的現代詮釋。現代詮釋基本上是以啟蒙時代以降西方為主的世界觀、詞彙與思想方式去詮釋傳統。如果真如錢先生所言，傳統的學術文化的基本出發點與認識觀與現代的學術思想不同，現代詮釋所達成的理解充其量只能是一個不斷逼近的過程，就好比以機械電機來模擬生命。這種逼近，當然也會有其成功處，但畢竟大不同於其原來的形構方式，很容易失去其真正的理路與精神。錢先生認為歷史與人文均有其內在生命，而一個有生命事物自身的理路必須要設身處地去體會其精神與情感，才能有真正的認識。如果只是用一些理性化、學術化的術語去描繪，往往容易失真。即使我們對

⁵⁶錢穆，《中國學術通義》（台北：台灣學生書局，1976），序2。

於這個實體的肌理血脈描繪地非常精確，總是個沒有生命的東西。更何況因為中西雙方思想與文化的體系大異，過程中極易發生誤解。因此，就學術研究而言，重視自身理路與重視現代詮釋會走上兩條不同的道路。就延續傳統的學術的真精神而言，重視自身理路的這條路線是不可缺的。

重視自身理路一方面具有學理上的重大價值，一方面也直接聯繫到錢先生學術的一個基本目標——延續民族文化的精神命脈。錢先生曾指出：

[現代學者]治學則務為專家，惟求西化。中國古書，僅以新式眼光偶作參考繙閱之用，再不求融通體會，亦無再批評之必要。則民初以來之新文化運動，亦可謂已告一段落。繼此當有一大問題出現。試問此五千年搏成之一中華大民族，此下當何由而維繫於不壞？若謂民族當由國家來維繫，此國家則又從何而建立？⁵⁷

在錢先生看來，傳統的學術文化自有其獨特的精神及其獨特的發展方法與理路，如果我們只是藉由現代或西方的學術文化不斷地解剖它，就算解剖的工作至為精密，傳統學術與文化的精神命脈將依然喪失無存，更何況這一向是誤解重重了。一個文化若失去其自身精神與命脈，不但不可能有真正的前途，而且立即會產生嚴重的價值危機，從而造成從個人、家庭、社會到國家的巨大混亂與痛苦。因此，為了要延續傳統民族文化，實有必要延續傳統學術的真精神。錢先生同時指出，中國傳統文化不以宗教為其核心的支柱，這個文化長期以來都有賴於傳統學術作為其精神的中心支撐與泉源；正因為如此，中國的民族文化必須依賴學術的不斷發展，才能不斷地反省與提升自身的所做所為。在這個意義上，傳統學術對民族文化的延續就更為重要了。

對錢先生而言，中國幾千年可大可久的歷史，本身就已經證明了此文化的價值。縱使其中有缺點待改進，也不能拋棄了他原有的生命，而妄以為可以徹底改變，創造一個截然不同的新生命。新時代的文化與傳統不免有千絲萬縷的關係，新時代的學術亦然。錢先生說：「故欲復興國家，復興文化，首當復興學術。而新學術仍當從舊學術中翻新復興。此始為中國學術文化將來光明一坦途。」⁵⁸至少就人文學術而言，傳統學術實有其不可磨滅也難以取代的長處。錢先生說：「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。」⁵⁹中華歷史文化能綿延數千年，孕育出如此眾多的子民與豐富優美的文化，其中當然有其道理與價值，而有待其子民乃至世界上其他民族來共同研究。

⁵⁷錢穆，《現代中國學術論衡》，序4。

⁵⁸錢穆，《中國學術通義》，序3。

⁵⁹錢穆，《中國學術通義》，94。

六、傳統與現代學術的對立與互補

錢先生認為中西學術在精神、路線與認識方法上，實在有根本性的差異與對立。這些差異與對立是錢先生強調傳統學術之獨特性的根本原因。他所強調的做人處事之學、成德之學、整體觀、變化觀、通人之學、實踐、體驗、修養、心性之學、傳統自身的理路與民族文化的真精神等觀點，均顯然與現代學術有根本上的不同。他雖然也大量汲取了西方學術的許多長處，然而現代派一般卻認為錢先生的學術在基本精神、路線、乃至概念上均過於守舊。然而錢先生對於傳統有極其豐富而深刻的認識，加以卓越的考據及史學才能，這使得現代學術界又從來難以忽視他在學術與知識上的成就。錢先生的一生體傳統而用現代，他的學問表現出傳統學術在現代的轉化，卻同時也顯示出雙方的衝突與對立。

現代人文學術與文化看似發展得十分蓬勃旺盛，人文知識的內容與花樣也越來越豐富，可是它離完整人生的真實需求卻也越來越遠，其自身的限制也日益明顯。許多當代的西方學者，一再指出西方現代的學術思想，已經日漸找不到目標、方法與意義，從本體論、形上學、認識論、倫理學乃至政治社會思想，都有其相當嚴重的內在危機。⁶⁰至於文學、藝術的日益頹廢偏執乃至病態怪異，更是令人憂心。我們面對現代學術文化所遭遇的困境，更應去思考內涵迥異而歷史悠久的傳統學術之現代意義。傳統學術與現代學術各有其精神與路徑，並不能互相替代；也正因其無法相互取代，傳統學術到了現代更顯示出其豐富而偉大的價值。

傳統學術的著眼點從來不僅限於學術界，而是及於全人生、全社會、全文化乃至全世界；因此錢先生所企圖貢獻的對象，亦不只在學術界，而是全體的國人乃至於全人類。比較而言，現代學術最大的長處固然在於知識體系的建構，其最大的弱點也在於只接受合乎其認識與方法論的知識。隨著科學知識的日益豐富，其邊際效應反而遞減。在這樣的知識體系中，年輕一代的人面對如此複雜的世界，只覺得更為惶惑，找不到人生的方向與意義。西方傳統社會有宗教作為心靈的依歸，然而時至今日，宗教逐漸式微，如何找尋人生的基本方向，就不得不有賴於人文的智慧與教育。在這方面，中華傳統學術實有其不可磨滅的價值。

儒學的傳統特別看重政治與教育。所謂政治即眾人之事，所謂教育則是在傳授及培養人生做人處事所應當具有的知識、智慧與德行。就眾人之事而言，今天的社會日益複雜，影響到眾人之事的不只政治，還包括媒體以及一切從事領導工

⁶⁰ 參見Franklin Baumer, *Modern European Thought*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1977; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*. tr. by Frederick G. Lawrence. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990; Max Horkheimer. *Critique of Instrumental Reason*. tran. by Matthew J. O'Connell and others. New York: The Seabury Press, 1974; Gianni Vattimo, *The End of Modernity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1991.

作的人。而凡是在社會上所負的責任越高、影響範圍越廣的人，所需要的知識就越豐富，不能只是專家之學。傳統的通人之學、成德之學、做人處世之學對這些負有社會責任的人而言，分外地具有意義。就教育層面而言，只重視知識顯然不足。傳統人文的陶養，依然有其不可磨滅的價值。國內學界幾乎完全籠罩在西方的典範之下，已經逐漸失卻反省的能力，不再認真思考其本身性質及價值。越來越多的專家學者投身於窄而深的研究領域，卻不曾想過其研究的意義何在。這種作法在自然科學尚可，因為自然科學確實可以透過積沙成塔的努力把學術推向高峰。但在人文學界，當代如詮釋學、解構主義、後現代主義，都讓人日益認識到人文學其實沒有辦法脫離主觀性。這種既無法真正脫離主觀性亦無法培養出更深刻完整智慧的所謂客觀知識體系，到底價值何在？隨著真理觀的衰落與客觀性信念的衰微，人文學術在今日世界的價值事實上是頗被質疑的。或許我們不應該繼續成見，亦不該習於當前舒適安頓的學術環境，而應該勇敢地、大聲地對於現代學術提出應有的批判，質疑「現代人文學術的方法與價值是否有根本性的問題？」現代學術在建立一套知識體系以解釋世界方面，固然有無可替代的長處。但傳統的做人之學、成德之學與通人之學的長處卻是現代學術所缺乏的。就一個更完整的人文學而言，兩者若能相輔相成，應當是更理想的方式。

錢先生指出，傳統的認識方式與中國傳統文化的和合性密切相關。中國古代經過長時期的演變，逐漸融成一個大型的國家社會聚合體，內部一直存在照顧全體家族、社會、與國家成員的基本需求，中國文化也因此長期表現出一種深刻的和合性。其學術與認識方法自然也偏重事物的整體性。⁶¹因為長期企圖認識事物整體的意義，所以比較不會因執著於部份的知識而產生偏見，從而達到整體的和諧，而大有助於民族與文化的綿延發展。這種認識觀的產生固然有其歷史與社會文化的背景，從認識論而言，它也自成一格。當現當代世界，分析性的觀點發展到極致，一些走在時代前端的知識份子，開始認識到整體性思維方式的價值。正如啟蒙式的原子觀(atomism)與機械觀發展到極致時，也會進一步使人認識到「場論」或有機體觀的意義。⁶²由此觀之，整體觀與分析觀正好代表兩種不同的認識事物的基本角度，因此很難拿一個去取代另外一個。大體而言，分析觀在自然科學上獲得很高的成果，但是應用在人文學界時，往往發現人文世界越分析越複雜，有難以窮盡之感。而整體觀用於發展科學方面雖有所不足，運用到人文學上時，卻非常切近人生。另外，就人文的立場而言，人生的情感、處境與遭遇是變動不居的。如要處理各種不同的情境，就必須學習一以貫之的最高道理，才能因應一切的變化。傳統學術主張在看盡人世的各種變化之後才去談論背後那一以貫之的道理之原因。錢先生常引太史公所說：「明天人之際，通古今之變，成一家

⁶¹錢穆，《從中國歷史來看中國民族性與文化》（台北：聯經，1980）。

⁶²參見：Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Free Press, 1967);
W. Heisenberg, *Physics and Philosophy* (New York: Harper, 1958.)

之言」這句話。歷史是如此的豐富而複雜，史學的意義不在於建構一套解釋歷史的體系，因為任何一種解釋都是有限的，反而是要通觀複雜的萬事萬變，並由其中體會到宇宙人生的基本道理。由此亦可見傳統學術的重心顯然與現代學術不同。

多數中國現代學人的悲哀往往在於其學術性格、思維方式與終極關懷並不真正離開傳統，但身處學院裡，卻又不能不按照現代學術規律從事知識上的建構。於是多數現代學人實際上在兩方面都難以臻至理想。在做人處世之學、成德之學，對事物整體的認識、實踐、體驗、修養、心性之學之上，現代學人往往難以有精深的造詣。而在建構客觀的知識體系上，卻又通常比不上西方學人的系統化與邏輯謹嚴，更缺乏本於方法論與知識論的反省，從而不斷提出新問題與新方法的能力。這種不古不今，不中不西的狀態，正是中國現代學術界所面臨的一個基本困境。要解決這樣的困境，我們首先必須回到雙方各自的真精神與真方法，以得其實，而後才有所謂進一步的融通。當我們從事學院派的現代學術時，必須嚴格地遵守西方的學術規律。然而不能忘記，當代西方學術經過認識論上的深刻檢討，對於自身的限制已經認識得很深，承認了科學方法所看到的既非一切，也難逃主觀性與歷史性(historicity)的問題。在嚴格科學方法之外的傳統人文學術的意義與價值依然值得人們重視。更深一層而言，當我們各自學得中西學術的真精神與成果時，彼此可以照見對方所看不見的盲點，而豐富對方的世界，所合起來的世界必然更為完整。而即使我們沒有辦法讓個人充分學到雙方的精義，至少在人文學術界中可以讓兩者並存，讓不同的學術傳統能互相映照、互相尊重，而使得人文學術提升到更高的層次。如此一來，傳統學術的生命與價值得以延續。而西方現代學術，也可以保持他的嚴謹。

錢先生在知識上雖有極高的成就，可是在基本精神上他的確是堅守傳統的學者，因此可以說是「體傳統而用現代」。不可否認地，體傳統而用現代確實是會產生根本性的問題與矛盾。⁶³中西很難學術走歸一路，而必須分別提倡各自的精神，承認他們的不同，追求他們互補。從做人處世出發的學問，無法取代為學問而學問的體系的客觀性與系統性。客觀的分析知識體系，亦無從取代由做人處世出發的學問。兩者的目標與方法既然大不相同，便不妨各展所長，各適其用，並大可以互相學習。中國傳統文化，因為客觀知識體系的不足而遭遇到很大的困難；而現代的西方知識體系在建構其極為繁複的知識體系後，亦遭遇到嚴重的意義與價值危機。雙方既然各有短長，則未來中國與人類人文學術的發展，似乎仍然必需就雙方的傳統去蕪存菁、擷長補短，以追求更好的互補的關係，乃至進一步的融通創造。

⁶³ 錢先生晚年對於西方現代學術徹底批判，可以為此事的註腳。參見錢穆，《現代中國學術論衡》（台北：東大，民73）。