

錢先生論《論語》為學次序 及其「歷史心與文化心」初探

劉 繼 堯^{*}

摘 要

錢先生在《論語新解》認為「子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝」一句，包含了孔學大體。另外，就為學次序而言，錢先生不同意朱子之說法，認為若論為學次序，應該是先游於藝，次依於仁，次據於德，最後志於道。

筆者認為錢先生提出這為學次序與其學術立場有關，依錢先生之言便是——「歷史心與文化心」。筆者發現，研究錢先生的前人，鮮有注意這觀念。

本文以錢先生論述《論語》為學次序為切入點，從中分析錢先生對孔學大體，即「一貫之道」的解釋；繼而探究錢先生「歷史心與文化心」的形成過程，及其內涵。

關鍵詞：錢穆、歷史心與文化心、《論語》、一貫之道

^{*} 香港浸會大學歷史學系博士生。

拙文初探錢先生的「歷史心與文化心」，必須感謝北京清華大學歷史系教授張勇老師當日的悉心教導。

另外，感謝三位評審人的寶貴意見，令鄙人獲益良多。最後，拙文所有謬誤之處，皆由鄙人負責。

投稿日期：2013.09.09；接受刊登日期：2014.03.10；最後修訂日期：2015.06.30

A Preliminary Study of Qian Mu's Comments on the Order of Learning in *The Analects* and His Ideas on "Heart of History, Heart of Culture"

Liu, Ji-Yao*

Abstract

In his article, "New Interpretation of *The Analects*," Qian Mu believed that the statement "Aspire to the way, align with virtue, abide by benevolence, and immerse yourself in the arts" encapsulated the teachings of Confucianism in the proper order of learning. Qian Mu disagreed with Zhu Xi's view that the order of learning should be the reverse: immerse yourself in the arts, abide by benevolence, align with virtue, and aspire to the way.

I believe that Qian Mu's position concerning the order of learning arose out of his intellectual belief in what he calls, "Heart of History, Heart of Culture." Previous scholars studying Qian Mu did not pay attention to this idea.

This article will begin with a discussion of Qian Mu's position concerning the order of learning, then analyze Qian Mu's interpretation of Confucius's notion of the One Unifying Principle (一貫之道), and conclude by examining the process by which Qian Mu came about his ideas on "Heart of History, Heart of Culture" and their connotations.

Keywords: Qian Mu, Heart of History, Heart of Culture, *The Analects*, One Unifying Principle

* Ph.D. student, Department of History, Hong Kong Baptist University.
Received September 9, 2013; accepted March 10, 2013; last revised , 2014.

壹、前言

一、緣起

前人指出：「錢先生一生的成就，若以經學而論，主要在於《四書》」。¹《四書》之中，錢先生對《論語》相當重視，他在《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》說：

我在十年前，曾經提出一個主張。我說我們中國人，應有幾部人人必讀的書。……中國人所必讀的書，朱子選了一部四書，大學、論語、孟子、中庸。我個人則認為，我們今天一個知識份子，一個讀書人，應該讀四部書。一部是論語，一部孟子，第三部是老子，第四部是莊子。²

又說：

竊謂此後學者欲上窺中國古先聖哲微言大義，藉以探求中國文化淵旨，自當先《論語》，次《孟子》。³

錢先生對《論語》的重視可見一斑。⁴對於《論語》中思想，錢先生亦有闡發，說：「我自己寫了兩本書，一本是論語新解。書名新解，其實句句都是從前人的舊解。

¹ 林慶彰，〈錢穆先生的經學〉，《漢學研究集刊》，創刊號（雲林：國立雲林科技大學漢學研究所，2005），頁 8。

² 錢穆，《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》（臺北：聯經出版社，1999），頁 85。

³ 錢穆，《四書釋義》（臺北：聯經出版社，2000），頁 5。

⁴ 錢先生在〈孔子誕辰勸人讀論語並論語之讀法〉說：「我認為，今天的中國讀書人，應負兩大責任。一是自己讀《論語》，一是勸人讀《論語》」，詳見錢穆，〈孔子誕辰勸人讀論語並論語之讀法〉，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版社，1998），第 4 冊，頁 50。

但中國人盡可從舊之中生出新來，新舊還是一體。……我的新解，亦從彙集各家各派舊解而來」。⁵

錢先生對《論語·述而》「子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝」的解說，便是其新解之一。錢先生在〈本論語論孔學〉一文，認為朱子所闡釋的為學次序有欠妥當，說：

竊謂《論語》此章，實包括孔學全體而無遺。至於其為學先後之次，朱熹所闡，似未為允，殆當逆轉此四項之排列而說之，庶有當於孔門教學之順序⁶

錢先生為何說朱子的論學次序有欠妥當，應該逆轉之？其「新」解有何考慮以及立場？

二、有關錢先生《論語》學的研究回顧

由於錢先生相當重視《論語》，因此研究錢先生的《論語》學，既有專著，⁷也有為數不少的論文。主要可以分成以下幾類：1.錢先生《論語》學的研究；⁸2.錢先

⁵ 錢穆，《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，頁 87。

⁶ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 202。

⁷ 據筆者所知，研究錢先生《論語》學的專著有：倪芳芳的《錢穆論語學析論》（臺北：東華書局，1998）。

⁸ 研究錢先生《論語》學的專著有：倪芳芳，《錢穆論語學析論》（臺北：東華書局，1998）。研究錢先生《論語》的論文（包括碩士、博士論文）有：蘇費翔，〈錢穆早期的四書學〉，宣讀於「變動時代的經學和經學家（1912-1949）第三次學術研討會」，2008 年 7 月 17-18 日。徐海興，〈《論語新解》對《論語》學習的意義〉，《江南大學學報》，第 3 卷第 5 期（江蘇：江南大學編輯部，2004），頁 95-99。王瑜瑾，〈試述錢穆《論語新解》對《論語》學習的貢獻和意義〉，《新課程學習（中旬）》，第 11 期（山西：山西出版集團，2011），頁 169。周海平，〈深情的體悟，卓然的闡釋——《論語新解》的學術情懷與境界〉，《孔子研究》，第 6 期（山東：中國孔子基金會，2002），頁 76-84，此文首次發表於《錢穆先生紀念館館刊》，第 8 期（臺北：臺北市立圖書館，2000.12），頁 206-217。黃文斌，〈時代影子，論析錢穆註釋《論語》〉，《青年儒學國際學術會議論文集》（中央大學文學院儒學研究中心、東方人文學術研究基金會、鵝湖雜誌社主辦，2003 年 9 月 26-28 日），頁 76-90。蔡慧崑，〈錢穆《論語》學述論——以治學歷程及方法為主軸〉，《逢甲人文社會學報》，第 14 期（臺中：逢甲大學人文社會學院，2007.6），頁 131-172。胡應漢，〈評錢穆教授著《論語新解》〉及〈評錢穆教授著《論語新解》續編〉，前文載於《崇基學報》，第 9 卷第 2 期（香港：香港中文大學，1970），頁 244-252；後文載於《崇基學報》，第 11 卷第 2 期（香港：香港中文大學，1972.10），頁 81-90。蘇葵霽，〈從「人不知而不愠」探討錢穆先生的核心思想及生命情懷〉，

生《論語新解》的比較研究；⁹3.錢先生《論語新解》的校補。¹⁰

對於錢先生逆轉為學次序的觀點，已有前人關注，以及作出不同的解說。現行對此大約有數種說法，分別是：1.重視對「學」的闡發；2.針對宋學之失；3.以人文精神為本；4.知天命的進程。現詳論如下。

1.重視對「學」的闡發。前人認為，錢先生非常重視及讚揚孔子好學不倦的精神，於是特別強調「學」的重要，指出：「在錢先生看來，儒家不是一種宗教，孔子亦非一教主。……宗教以信教，由信入學，而孔子以學教，由學入信。因此，孔子對學非常的重視，孔子自稱異于人者也在其好學不倦一端。學之重點在為人之道。學之次序在下學而上達，由藝入道，又能道藝相通。……在學之境界上，學與仁、道合一。對『學』的重視與闡發是錢先生在理解孔子與儒家和詮釋《論語》中特別關注的一面，這點也是其他眾多《論語》詮釋者所少有把握的」。¹¹

2.針對宋學之失。前人將錢先生為學次序之說，與朱子作比較，認為兩者的差別在於對「仁」的理解。朱子視「仁」為成德的最高境界，而錢先生則重在人與人、人與事之間的人情事務。¹²又認為錢先生傾向以「游於藝」始，是歸反實學，力糾宋學之失。作者評價說：「錢穆闡析此章雖頗能另闢理趣，自成一說，但未必即能就此反對朱注；尤其是本著批評宋學之眼光探此朱注之意，又據此檢討宋學之弊，不免有藉題發揮之嫌」。¹³

《錢穆先生思想研究論文發表會論文集》（臺北：錢穆故居，2005.4），頁 183-195。許炎初，《錢穆「孔學」之思想研究——以《論語新解》為核心展開》（臺北：中國文化大學博士論文，2006）。蔡慧崑，《錢穆《論語》學研究》（高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，2003.6）。許家莉，《錢穆《論語新解》的詮釋進路》（南投：國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，2009）。王雷生，《錢賓四《論語新解》探微》（北京：中國政法大學碩士論文，2011）。

⁹ 倪芳芳，〈錢穆《論語新解》與朱子《論語集注》之比較——以性相近也等九章為例〉，《孔孟月刊》，第 36 卷第 1 期（臺北：孔孟月刊雜誌社，1998.1），頁 10-17。丁昭，〈錢穆、錢遜《論語》譯注比較〉（武漢：華中師範大學碩士論文，2012.5）。

¹⁰ 汪中興，〈《論語新解》東大版校補〉，《建國科大學報》，第 24 卷第 3 期（彰化：建國科技大學，2005），頁 1-18；又見氏著，〈《論語新解》東大三版校補〉，《建國科大學報》，第 25 卷第 3 期，頁 17-34。

¹¹ 王雷生，《錢賓四《論語新解》探微》，頁 59。

¹² 吳冠宏，〈儒家成德思想之進程與理序：以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心〉，《東華人文學報》，第 3 期（花蓮：國立東華大學人文社會科學學院，2001.7），頁 200。

¹³ 吳冠宏，〈儒家成德思想之進程與理序：以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心〉，

3.以人文精神為本。前人認為錢先生的人文精神，或曰為人之道，「將孔子之道，組合成一個嚴密而有序的系統，沒有崇仁宗禮者有表裡之爭，也沒有本仁始孝者有終始之歧，更沒有為政、為學者有先後主次之紛」。¹⁴又高度評價錢先生的為學次序說：「游藝——從事各種活動中漸漸成就的，因而游藝不僅是人生依仁、據德、志道的開始，而且是始終伴隨的過程，人生的全部活動就是人提高自己修養的過程。……憑空立一道，即抽象不可捉摸，更無從依此行事」。¹⁵

4.知天命的進程。前人認為錢先生論為學的次序，是知天命的過程，從下學游藝、依仁、據德、志道的統貫實踐上說，由人而天，以人合天，這是下學上達的過程。因此錢先生將「游於藝」、「依於仁」、「據於德」、「志於道」，以「學」作統合而成「學於藝」、「學於仁」、「學於德」、「學於道」的「四學」。這是錢先生論孔子之「學」的全體精神血脈所在。¹⁶

以上四種解釋錢先生逆轉為學次序各有道理。第一種說法，指出錢先生認為孔子之精神在於「學」，因之特別強調。可是「學」在錢先生的思想裡，又有何地位？第二種說法，認為錢先生針對宋學之失。可是，錢先生為何逆轉為學次序，作者認為是針對朱子而發，但錢先生持什麼觀點與立場，作者未有解說。第三、四種說法，認為錢先生持人文精神，逆轉的為學次序是知天命的進程。這是按錢先生之思路，可再作申述。若以此深入，便可發現這兩點是反映著錢先生的學術觀——「歷史心與文化心」。

錢先生曾說：「我提出歷史心與文化，在我完成了《近三百年學術史》之後。」¹⁷錢先生的學術觀、歷史觀，及文化觀已有前人研究。有前人冠以「活潑潑的大生命，活潑潑的心」，形容錢先生的歷史觀，並指出錢先生的歷史觀有數個特點：1.

頁 200。

¹⁴ 周海平，〈深情的體悟，卓然的闡釋——《論語新解》的學術情懷與境界〉，頁 213。

¹⁵ 周海平，〈深情的體悟，卓然的闡釋——《論語新解》的學術情懷與境界〉，頁 214-215。

¹⁶ 許炎初，〈錢賓四先生如何理解五十而知天命〉，《鵝湖月刊》，第 26 卷第 12 期總第 312（新北市：鵝湖月刊社，2001.6），頁 50-52。

¹⁷ 錢穆，《中國學術思想史論叢（卷二）》（合肥：安徽教育，2004.6），頁 84。

歷史就是生命；2.歷史常在變動；3.人心變，歷史亦必隨而變。¹⁸

有前人分別以「民族文化生命史觀」及「人文主義生命史學觀」來分析錢先生的史學觀。作者以「民族文化生命史觀」探討錢先生關於歷史進程的思想，以「人文主義生命史學觀」分析錢先生關於歷史學的思想。¹⁹

亦前人認為：「錢穆的史學最後落實到文化上，因此他的史學也稱之為文化史學。他從學術角度來談傳統文化認為中國學術史、中國思想史與中國文化史是密不可分」。²⁰繼而以錢先生的著作為主，分析其文化學理論、中國文化史論等。²¹也有前人撰專著來分析錢先生的文化史學，對錢先生的生平、其論文化的結構，及對文化的相關界定、特質精神等都有詳細考察。²²

現行學界對錢先生《論語》學的研究，及錢先生的學術觀，已經取得相當成果。現在，可以接續前人，繼續探索錢先生的學術思想。本文提出兩個問題：

1.前人指出錢先生的為學次序，是針對朱子而發，確實有理。另一方面，錢先生說：「竊謂《論語》此章（筆者按：四綱目），實包括孔學全體而無遺」。²³從錢先生這句話，可以發現錢先生逆轉為學之次序除了針對朱子外，還包含了錢先生對「孔學全體」的理解。另外，錢先生對「孔學全體」的理解，還有一深化過程。這點將會在第二節詳述。

2.錢先生逆轉為學之次序，除了涉及前人所述的問題外，還涉及錢先生的學術觀：「歷史心與文化心」。這是錢先生自道的學術立場，少有前人論述。這點將會在第三節詳述。

¹⁸ 羅義俊，〈活潑潑的大生命，活潑潑的心——錢穆歷史觀要義疏解〉，《史林》，第 4 期（上海：上海社會科學院歷史研究所，1994），頁 14-20、27。

¹⁹ 徐國利，《錢穆史學思想研究》（臺北：臺灣商務，2004）。

²⁰ 汪學群，《錢穆學術思想評傳》（北京：北京圖書館，1998.10），頁 266。

²¹ 汪學群，《錢穆學術思想評傳》，頁 299。

²² 梁淑芳，《錢穆文化學研究》（臺北：文津，2008）。梁氏這本專著，是其博士論文。

²³ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 202。

三、文章思路

前人指出：「前人研究錢穆及其學術，多以錢穆史學或其整體的學術思想成就為切入點，較少從單一或獨立學術議題的探討」。²⁴本文以錢先生對《論語》為學次序的看法，作為切入點，從中考察：1.錢先生對「孔學全體」的認識，及其深化過程。2.討論錢先生逆轉為學次序的立場——「歷史心與文化心」的形成過程及其內涵。本文主要以錢先生研究《論語》的著作為本，旁及錢先生其他著作，並附以其他相關的研究。

貳、錢先生對「孔學全體」的理解，及為學的次序

錢先生在 1956 年作〈本論語論孔學〉一文，指出《論語·述而》「志於道，居於德，依於仁，游於藝」一章是：「竊謂《論語》此章，實包括孔學全體而無遺。」²⁵若依錢先生在該文的論述，「孔學全體」是會通物、事、人、心性。錢先生說：

「游於藝」之學，乃以事與物為學之對象。「依於仁」之學，乃以人與事為學之對象。「據於德」之學，則以一己之心性內德為學之對象。而孔門論學之最高階段，則為「志於道」。「志於道」之學，乃以兼通並包以上之三學，以物與事與人與己之心性之德之會通合一，融凝成體，為學之對象。物與事與人與己之會通合一，融凝成體，此即所謂「道」也。²⁶

如簡而言之，以內外作區分。「物」、「事」、「人」當屬外，「心性」則屬「內」。錢先生的「志於道」是將內外貫通，會通合一。錢先生認為孔學會通內外的思想，

²⁴ 蔡慧崑，《錢穆《論語》學研究》，頁 155。

²⁵ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 202。

²⁶ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 220。

亦隱約可見於〈本論語論孔學〉之前著作。例如，在 1924 年成書的《論語要略》，錢先生說：「蓋孔子一面既重視內心之情感，而一面又重視外部之規範。孔子每每即事以論心，即心以推事，本末內外，一以貫之，並無畸重之見。」²⁷對於孔子論學，錢先生在說：「孔子論學以性情始，以實行終，亦一貫之道也。」²⁸

如概括而言，錢先生認為孔門之學，以及日後所說的「孔學全體」，應該是貫通內外。這應不背錢先生之原意。錢先生在〈本論語論孔學〉一文所斟酌的是為學次序，是從「游於藝」入手。錢先生寫〈本論語論孔學〉之前，是否如是觀？我們不妨考察錢先生在《論語要略》對孔子「一貫之道」的闡釋，²⁹兼參考錢先生同時期的著作。

一、孔子論學的一貫之道---以性情始，以實行終

錢先生說：「孔子論學以性情始，以實行終，亦一貫之道也」。³⁰甚麼是「性情」？錢先生在《四書釋義》並沒有很明確的解釋。不過，我們可從錢先生在《四書釋義》中，對《論語·雍也》「子曰：知之者不如好之者，好之者不如樂之者」一句窺見。

錢先生認為這是孔子論學之精語，並說：「孔子於門人，獨稱顏子好學。又謂『一簞食，一瓢飲，在陋巷，不改其樂』，正謂不改其好學之樂。孔子『疏食飲水，樂在其中』，亦此樂也。故曰：『發憤忘食，樂以忘憂』則孔子論學，亦以性情為主」。³¹孔子顏子清貧，但不改其樂。此樂在孔子顏子心中，便是他們的性情。故性情為人心之本，錢先生說：「孔子論學，主要在人心，歸本於人之性情」。³²如按錢先生

²⁷ 錢穆，《四書釋義》，頁 93。

²⁸ 錢穆，《論語要略》，《四書釋義》，頁 109。

²⁹ 錢先生在 1924 年成書的《論語要略》指，孔子的「一貫之道」是貫通內外。錢先生在 1956 年〈本論語論孔學〉一文中，認為「孔學大體」是貫通內外。可見，錢先生認為孔學是貫通內外的觀點，基本上沒有改變。因此，可以將兩者加以比較，以見錢先生對「孔學大體」的闡釋深化過程，以及其對為學次序的看法。

³⁰ 錢穆，《四書釋義》，頁 109。

³¹ 錢穆，《四書釋義》，頁 107。

³² 錢穆，《論語新解》（北京：三聯，2002），頁 25。

後來的說法，例如以〈本論語論孔學〉為例，「性情」相當於，或相通於「一己之德性」。³³

甚麼是以「實行終」？這可見於錢先生在《四書釋義》中，對《論語·雍也》「子曰：君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」的解釋。錢先生認為，「博學於文」則是多見多聞，時習有說，學之事也；「約之以禮」則是通今致用，踐履有悟，思之事也；³⁴又說：「孔子之意，謂學者當博求成文，而反之於當身當世所能實行者而履踐之；則所學所行，可以弗違於道也」。³⁵可見錢先生所說的「實行」是包括學與行，而學與行兩者是相關的，互有聯繫，無高下先後之別。³⁶錢先生學行相關的想法，同樣出現在《國學概論》。錢先生說：「考孔子所謂『學』者，亦重在熟諳掌故，明習禮文。蓋治掌故以明禮，習禮文以致用，固當時之學問然也」。³⁷在錢先生對孔子論學的敘述中，學行是並重的，他在《國學概論》以「學」來說學行；在《四書釋義》以「實行」來說學行。

在錢先生的描述中，性情、學、行三者是並重，如下表：

孔子一貫之道	
性情始	實行終
性情	學，行

錢先生解釋孔子論學的一貫之道，性情、學、行兼備，三者能互通，內外貫通。但問題是，若論及為學的次序，自然會涉及一個問題，究竟先由性情出發？或是自學

³³ 錢先生在〈本論語論孔學〉說：「學在性情上用功，即所謂『據德』之學也」，錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁215。

³⁴ 錢穆，《四書釋義》，頁108-109。

³⁵ 錢穆，《四書釋義》，頁102。

³⁶ 錢先生認為學與行之間是有聯繫的，這點可見於錢先生後來的著作——《論語新解》。錢先生說：「就學言之謂之文，自踐履言之謂之禮，其實則一。惟學欲博而履踐則貴約，亦非先博文，再約禮，二者齊頭並進，正相成，非相矯。此乃孔門教學定法」，見錢穆，《論語新解》，頁162。

³⁷ 錢穆，《國學概論》（北京，商務印書館，1997），頁37-38。

行出發？

這猶如錢先生在 1930 年出版的《王守仁》指出朱陸分歧之原因，說：

朱子要人先泛觀博覽而後歸之約，是主張先從「致知」一邊下工夫，他的格物說尤其賢見。二陸要先發明人之本心，而後使之博覽，是主張先從持守方面下工夫的……故朱以陸為太簡，陸以朱為支離。一個自居於「尊德性」，一個自居於「道問學」。二程學說的歧趨，到底在他們兩人手裡破裂了。³⁸

若論為學次序，應該是先道問學？或是先尊德性？錢先生在《王守仁》中，雖然沒有明確說明，但可以根據錢先生早期對王陽明的評價，而窺見一二。³⁹

錢先生在《國學概論》如此評價王陽明：

陽明出，單提「致良知」一語，從行事著眼，而後「吾心」之於「外物」，「居敬」之與「窮理」，皆可以溝通而無闕。蓋明道、象山偏於內，其失也涵養持守而無進學，不免於空疏。伊川、晦庵偏於外，其失也記誦博覽而無湊泊，不免於支離，惟陽明即本吾心之真誠發露，而一見之於行事，即知即行，相尋而長，乃可以超乎居敬窮理之上，而收心物兼濟、內外交盡之功也。⁴⁰

可見錢先生偏向「行」多於「性情」與「學」。可是，錢先生日後改變其看法，轉而重視「學」，並說「孔子之教重在學」。⁴¹錢先生對「學」的重視及其闡釋，可

³⁸ 錢穆，《陽明學述要》，《錢賓四先生全集》，第 10 冊，頁 20-21。

³⁹ 錢先生對陽明學的評價有變，大體是早期推崇，而後期批評，詳見：朱湘玉，〈錢穆先生思想中的陽明圖像〉，《國文學報》，第 39 期（臺北：國立臺灣師範大學國文學系，2006.6），第 111-137。劉繼堯，〈錢穆先生對章學誠論述的轉變——以錢穆先生對「浙東學術」論述的轉變為重心〉，《東吳歷史學報》，第 24 期（臺灣：東吳大學歷史學系，2000.12），頁 109-147。

⁴⁰ 錢穆，《國學概論》，頁 238。

⁴¹ 錢穆，《論語新解》，頁 4。錢先生在〈本論語論孔學〉認為：實行，即是躬行實踐，是為學的第二步，即是「依於仁」，這點內文將會解釋。錢先生在 1973 年作〈孔子思想與此下中國學術思想之演變〉指

以見於《論語·述而》「子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝」一章。

二、孔學全體，及為學次序---游於藝、依於仁、據於德、志於道

根據收集眾多注疏的《論語彙校集釋》，⁴²在眾多名家注解《論語·述而》「子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝」中，朱子的解釋相當特別。朱子除了從字義解釋外，尚認為：「此章言人之為學當如是也。蓋學莫先於立志，志道則心存於正而不他，據德則到得於心而不失，依仁則德性常用而物欲不行，游藝則小物不遺而動息有養」。⁴³可見，如論為學次序，朱子認為的次序是：志於道→據於德→依於仁→游於藝。⁴⁴

可是，錢先生認為朱子之說，可以再作討論，說：「竊謂《論語》此章，實已包括孔學之全體而無遺。至於論其為學先後之次，朱子所闡，似未為允，殆當逆轉此四項之排列而說之，庶有當於孔門教學之順序」。⁴⁵錢先生認為為學之次序是：游於藝→依於仁→據於德→志於道。以下，筆者將會以〈本論語論孔學〉一文為主，旁參錢先生其他著作，嘗試敘述錢先生對為學次序的看法。⁴⁶

「游於藝」之學。若依孔子之時代而言，錢先生認為孔子當時所學所習，是六

出：「『尊德性』屬行，是約禮。『道問學』屬知，是博文。不博文，無以知性盡性，更從何處去約禮」，錢穆，〈孔子思想與此下中國學術思想之演變〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁335。從上段引文可見，錢先生後來，在道問學與尊德性之間，是偏向道問學，這與其「歷史心與文化心」的觀念有關。不過，需要說明的是，錢先生後來雖然重「學」，但沒有忽視「行」。

⁴² 黃懷信主撰，《論語彙校集釋》（上海：上海古籍，2008）。

⁴³ 黃懷信主撰，《論語彙校集釋》，頁573。

⁴⁴ 此章是否包括為學次序，後人尚有爭議，有前人認為「四段只平平說個大成之學，勿立次序。一立次序，便不是聖人教學者全備工夫」，見《王氏箋解》，黃懷信主撰，《論語彙校集釋》，頁573。

⁴⁵ 錢先生雖然認為朱子的排序有點失當，認為應該逆轉次序。若簡化之，將志於道代表「本」，游於藝代表「末」。那麼，朱子的排序，明顯是由本而末；錢先生的排序是由末至本。兩者明顯有別。不過，錢先生以朱子「學者當循序漸進，不可厭末而求本。亦非謂末即是本，但學其末而本即在是」一句，認為其說不背於朱子。詳見錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁202-203。

⁴⁶ 筆者主要根據錢先生〈本論語論孔學〉一文。〈本論語論孔學〉實是錢先生集中討論《論語》中「學」之意義的文章。錢先生說：「《論語》二十篇，首篇第一章，即曰『學而時習之，不亦說乎』，最先提出一『學』字。但當時孔門，究竟所學是何？又該如何學？歷來儒者，自漢迄清，為此『學』字作解，爭議紛論，莫衷一是。本文仍就《論語》，專擇其明顯提及『學』字諸章，會通闡說，求能為當時孔學粗略描繪一輪廓」，詳見錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁201。

藝，並認為：「孔子之學，對於當時社會人生實務諸藝，絕不鄙棄不之習，又斷可知矣」。⁴⁷隨著時間轉移，錢先生認為「藝」並不限於六藝，而是與日俱增。錢先生說：「若就今日言，如音樂、跳舞、游泳、駕駛汽車之類，亦社會人生實務，亦尤古人之所謂『藝』也。推而廣之，如一切科學工業技術，亦猶古人之所謂『藝』也。孔子若與吾同儕生同時，亦必時習博學於此人生諸實藝，所謂『多能鄙事』，實未必有背於孔子之學也」。⁴⁸「藝」在錢先生的論述中，包括人生實務諸方面，筆者簡稱為「實務」。

需要注意的是，錢先生對「藝」的理解，還包涵了「讀書」。錢先生說：「孔門決不斥讀書為非學。程朱論學，有時於習藝不免輕視；而自陸王迄於顏元，又不免輕視讀書。一軒一輊，同是不平。就《論語》本書言，殊未見有此軒輊也」。⁴⁹因此，錢先生得出一結論：「當時所謂聖人博學，大義不外兩端，一多習藝，一多讀書」，⁵⁰又說：「孔門之學，首重通習技藝時務，讀書博古。此乃古今為學通誼，即孔門為學，亦無以異也」。⁵¹「藝」包括讀書方面，筆者簡稱為「讀書」。

錢先生的「游於藝」具有「讀書」與「實務」兩義。「依於仁」之學。錢先生認為：「學於仁，即是學人道」，並說：「鄭玄以『相人偶』釋仁，是『依於仁』以為學，即依於人與人相處之道，即依於人偶之道以為學也」。⁵²人道則包括一切的躬行實踐。⁵³

值得注意的是，錢先生將實踐包涵在「學」之中，⁵⁴說：「凡一切躬行實踐，所

⁴⁷ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 204。

⁴⁸ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 204。

⁴⁹ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 206。

⁵⁰ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 207。

⁵¹ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 208。

⁵² 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 209。

⁵³ 錢先生說：「居家出門，凡一切躬行實踐，所以為人之道，皆學之事」，詳見錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 210。

⁵⁴ 錢先生將實踐包涵在「學」之中，可以遠紹於《國學概論》。筆者在上節指出，錢先生在《國學概論》以學來概括學與行。

以為人之道，皆學之事」；⁵⁵又說：「此章『雖曰未學』之『學』，即讀書學文言。『吾必謂之學』，則指學為人，謂一切日常人生實踐躬行之莫非學也」，⁵⁶「孔門言學，皆主於人生之躬行實踐，主於為人。此亦古今為學之通誼也。……『子以四教，文行忠信』，一主文，一主行，兩者不偏廢。……孔門兩者兼重」。⁵⁷

錢先生將讀書實務歸入「游於藝」，將躬行實踐歸入「依於仁」，並統之於「學」。「游於藝」與「依於仁」在錢先生眼中並無高低，先後之分，而是並行不悖。錢先生說：「所謂游藝、依仁之學，通而言之，亦實是一事。學為人，固必通於藝。世無不習一藝之人，習藝亦人道處世一大端也」，⁵⁸「游藝、依仁之學，不僅有其相通，亦有其層累。有志於孔門之學者，必明乎此相通與層累之二義，乃可以得孔子博文而一貫之深旨」。⁵⁹

「據於德」之學。錢先生認為據德之學的要義在於「為己」，說：「知人之為學，無論其為學於藝，學於文，抑學為人之道，雖其所學同，而其所以學之用心，則有為己、為人之別，此誠不可以不辨。學知為己，即知所以為據德之學矣」，「荀子所謂『入乎耳，著乎心，布乎四體』，是即為己之學之真精神」。⁶⁰

至於達到「為己之學」的方法。錢先生認為：「學在性情上用功，即所謂『據德』之學也」，⁶¹又說：「為己之學，即在自己德性上有期望，有到達，故謂之據德之學也」，⁶²「為己之學，所願只在己。其所求完成者，即一己之心德」。⁶³

⁵⁵ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁210。

⁵⁶ 引文所的此章，是指《論語·學而》「子夏曰：賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣」一句。錢先生認為：「後儒如陸王言學，偏重踐行，實近於子夏此章之義。若循此推衍益遠，必陷於子路『何必讀書然後為學』之偏，然孔子固已斥為『佞』……陸氏之說，其於幼學，要為得之」（詳見錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁210）。錢先生對陸氏重踐行之說，以「歷史心與文化心」的眼光觀之，認為是就人文演進初期而說，其時即知即行，這點內文將會論及。

⁵⁷ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁211。

⁵⁸ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁212。

⁵⁹ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁212。

⁶⁰ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁214。

⁶¹ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁215。

⁶² 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁215。

⁶³ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁219。

錢先生認為「為己之學」，是在自己性情上用功，完成自己的心德。而「為己」之學的準則是「由仁義行」。錢先生解釋說：「孟子有『行仁義』與『由仁義行』之辨……『行仁義』，僅是慕外而行之。必能『由仁義行』，乃始為據德之學，成德之行也」。⁶⁴

至於「據於德」，與「游於藝」和「依於仁」三者的關係。錢先生如此說：「蓋據德之學，亦即游藝、依仁之學之進而益微，而始有此境界。非謂舍卻游藝、依仁，而可以直下追尋，惟此為學也」⁶⁵，「博文、依仁、據德之學之層累而相通，有其階程層次，而實無彼此扞格界劃也」。⁶⁶

「志於道」之學。錢先生說：

「志於道」之學，乃以兼通並包以上之三學（筆者按：游於藝、依於仁、據於德），以物與事與人與己之心性之德之會通合一、融凝成體，為學之對象。物與事與人與己之會通合一，融凝成體，此所謂『道』也。故志道之學，實以會通合一為對象。會通合一之至，達於『天』為對象之至高一境，此乃孔學之所以為高級而不可驟企也。⁶⁷

如何能達到「志於道」？錢先生認為在於「思」，說：「志道之學首貴於能『思』也。今若舉『時習』為游藝之學之首務，則『孝弟』乃依仁之學之首務，『為己』乃據德之學之首務，『思通』則志道之學之首務也」。⁶⁸「思」的條件是博學，錢先生說：「必先『博學』而繼之能以思」，⁶⁹又說：「苟非先有逐事具體之學，則何從有

⁶⁴ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 217。

⁶⁵ 錢先生以習射為例，說明游藝依仁，可以上達據德。錢先生說：「子曰，『射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。』此即下學習射，可上達於『不遷怒』之境界……孔門據德之學，固仍是依仁、游藝之為學，而非別有所學，可知矣」，錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 215-216。

⁶⁶ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 217。

⁶⁷ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 220。

⁶⁸ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 223-224。

⁶⁹ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 224。

博綜會通之思？……此孔門論學重思之要旨，亦即孔門論學必本於學以致思之要旨也」。⁷⁰錢先生雖然認為孔門論學，學與思並重，但是兩者亦有先後本末之分，應該先學後思，「志於道」本於「游於藝」。

總括而言，依錢先生的看法，「博文、約禮，乃孔門教學之通則大法。然為學而僅止於此，則終不能超乎游藝、依仁二者之上……故必繼此益進，而有據德之學焉，有志道之學焉」，⁷¹又說：「游藝、依仁之學，皆『下學』也。知據德、志道，則『上達』矣」。⁷²綜合以上之言，可以清晰地明瞭錢先生眼中的「孔學全體」：

孔學全體			
上達		下學	
志於道	據於德	依於仁	游於藝
以物與事與人與己之心性之德之會通合一	以一己之心性內德為學之對象	以人與事為學之對象	以事與物為學之對象
會通	為己	躬行實踐	學習（讀書與實務）

若對比上節的「一貫之道」，明顯可見，錢先生對「孔學全體」的闡發比早期的「一貫之道」更為細緻，有明顯的層次以及學習對象，這固然與錢先生為學的進程有關。錢先生曾回憶自己的學術進程，在 1956 年為《國學概論》寫〈再版附識〉說：「此稿成於三十年前，迄今回視，殆所謂粗識大體，未盡精微者也」，⁷³此其一。

其二，從錢先生早期傾向於「行」，多於「性情」與「學」。這與錢先生早期喜

⁷⁰ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 220。

⁷¹ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 228-229。

⁷² 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 230。

⁷³ 錢穆，《國學概論》，頁 3。

愛陽明學有關。錢先生曾說：「我在早年，喜歡讀陽明《傳習錄》」，⁷⁴「余治宋明理學，首讀《近思錄》及《傳習錄》，於後書尤愛好，及讀黃、全兩案，亦更好黃氏。因此於理學各家中，乃偏嗜陽明」。⁷⁵可是，錢先生對陽明學的評價日後有變，說：「民國三十三年在成都華西埧，病中通讀《朱子語類》百四十餘卷，又接讀《指月錄》全部，因於朱學深有體悟。一九五一年、一九五二年，寫《中國思想史》及《宋明理學概述》兩書，於舊見頗有更變。……乃於王學，更深覘其病痛之所在」。⁷⁶錢先生從重「行」轉為重「學」，與其對陽明學及朱子學認識的轉變，不無關係。⁷⁷

其三，錢先生越來越重視「學」，將「游於藝」、「依於仁」、「據於德」、「志於道」等同於「學於藝」、「學於仁」、「學於德」、「學於道」。這點已有前人注意，許炎初指出：「錢先生論孔學最重《論語》為本由此可知。……再深言之，也就是本於《論語》中孔子所言『下學上達』之『學』之精義。在《論語新解》中，錢先生本此「學」謂：「學者惟當牢守學而時習之一境，而轉知《論語》中『學於藝』、『學於仁』、『學於德』、『學於道』的『四學』和合全體，最見錢穆先生論孔子之『學』的全體精神血脈所在」。⁷⁸

錢先生為何將「學」上升至如此高度？有前人指出錢先生因孔子重學，故其亦重學。⁷⁹筆者對前人的考察，並無異議，只是希望從另一角度，分析錢先生重學的原因。下文將會討論的問題是，錢先生逆轉學次序所反映的學術觀——「歷史心與文化心」。

⁷⁴ 錢穆，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 78。

⁷⁵ 錢穆，〈《中國學術思想史論叢（卷七）》序〉，《中國學術思想史論叢（卷七）》（合肥：安徽教育，2004.6）。

⁷⁶ 錢穆，〈《中國學術思想史論叢（卷七）》序〉，《中國學術思想史論叢（卷七）》。

⁷⁷ 錢先生對陽明學與朱子學的評價轉變，牽涉的問題太多，此處無法展開，值得專文探討。另外，錢先生對陽明學的評價轉變，直接影響其對「浙東學術」的認識，詳細請參考劉繼堯，〈錢穆先生對章學誠論述的轉變——以錢穆先生對「浙東學術」論述的轉變為重心〉，頁 109-147。亦可以參考朱湘玉，〈錢穆先生思想中的陽明圖像〉，頁 111-137。

⁷⁸ 許炎初，〈錢賓四先生如何理解五十而知天命〉，頁 52。

⁷⁹ 王雷生，《錢賓四《論語新解》探微》，頁 55-56。

參、錢先生的學術觀——「歷史心與文化心」⁸⁰

錢先生第一次明確提出「歷史心與文化心」這觀念，是在撰寫於 1955 年〈心與性情與好惡〉一文。在文中，錢先生說：

我對此人性問題，則完全贊成孟子看法，認為人心之所同然者即是性。但所謂人心之所同然，不僅要在同時千萬億兆人之心求。更宜於上下古今，千萬億兆人之心求。因此我喜歡說歷史心與文化心。⁸¹

又說：

我提出歷史心與文化心，在我完成了《近三百年學術史》之後。我認為程朱論性，便從歷史心與文化心之積累大趨中見。程朱論理，亦從歷史心與文化心之積累開悟中得。歷史文化積累得更大更久，便是人而天。而歷史文化遠從邃古

⁸⁰ 錢先生「歷史心與文化心」之論，涉及的問題頗多。本文主要探討錢先生這思想的出現過程，以及其相關的數個內涵：「積累」、「標準與公例」及「下學上達」。感謝評審人的寶貴意見，指出錢先生「歷史心與文化心」與朱子論心論性有關。論性方面，錢先生認為朱子將「理」視為本源，「理」在人物為「性」。「理」於是貫通了天，人與物。只要求得性，即是求得理。同理，得氣質之性，亦即是得天命之理，於是上達便在下學之中。關於「性」與「下學上達」會論述於內文。論心方面，錢先生以五年時間，由 1964 開始，至 1969 年完成的鉅著《朱子新學案》對朱子論心與理、心與性情、人心道心，及識心放心等，都有詳細闡發。在《朱子新學案》前，錢先生在 1959 年撰〈朱子心學略〉，指出：朱子與陸王之別，其中一點是，陸王所爭者，在於先立其大者。錢先生認為，朱子在這處並沒有忽略，認為朱子把收心，看做學問開頭功夫，不是收稍功夫。收心後，還需要窮理，而窮理尤貴博學（錢穆，〈朱子心學略〉，《中國學術思想史論叢（五）》（合肥：安徽教育，2004.6），頁 142-153）。錢先生的「歷史心與文化心」實與朱子論心論性，有某種聯繫。有趣的是，錢先生對朱子的評價可謂是先低後高。在《國學概論》，錢先生說：「伊川、晦菴偏於外，其失也記誦博覽而無湊泊，不免於支離」（錢穆，〈國學概論〉，頁 238）；後來，錢先生認為：「自有朱子，而後孔子以下之儒學，乃重獲生機，發揮新精神，直迄於今」（錢穆，〈朱子學提綱〉（北京：三聯，2002.8），頁 1）。錢先生對朱子學評價的轉變，與其對陽明學評價的轉變，以及其「歷史心與文化心」之間實有關聯。本於此，筆者認為，探索錢先生論心論性，能與以上三者並述為佳，方見其全。惟四者之聯繫，本文難以展開，必須另文再詳述。

⁸¹ 錢穆，〈心與性情與好惡〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》（合肥：安徽教育，2004.6），頁 80。

洪荒開始，則只是天而人。⁸²

錢先生「歷史心與文化心」的要點之一在於「積累」。「積累」是兼及現在（「同時千萬億兆人之心求」），及過去（「上下古今，千萬億兆人之心求」）。瞭解錢先生「歷史心與文化心」的來源，便需要理解錢先生有關孟子「性之」與「反之」之論述，因為這是「歷史心與文化心」的雛形。

一、「性之」「反之」與「歷史心與文化心」

錢先生在 1923 的《孟子要略》，及 1933 年的〈儒家之性善與其盡性主義〉中談到「性之」與「反之」。《孟子要略》可說是錢先生較早對「性之」「反之」作出描述。錢先生說：

堯舜，上古至聖人也。湯武，中古之聖人也。中古之聖人，已有上古之聖人者立之標準，反其身而誠焉，故曰『反之』也。至於上古之聖人，其先更無為之立至善之標準者，則修為以達於至善之境，胥出於其性分之所流露擴充而不能自己，為其良知良能之表現而自臻於圓滿之地，而非有在外之標準以為規範，故曰「性之」。⁸³

錢先生在文中舉了一個生動的例子說明，說：「如孩提之童，生而知愛其親，敬其兄，則『性之』也；長而知親親之為仁，敬長之為義，則『反之』矣」。⁸⁴就這例子而言，「性之」是生而知之，而「反之」是知善而為。錢先生認為「性之」是

⁸² 錢穆，〈心與性情與好惡〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 84。

⁸³ 錢穆，《四書義釋》，第 260-261 頁。錢先生日後更進一步說：「然而入細講來，堯舜亦未嘗非反之。譬如舜居深山，與木石居，與鹿豕游，還是一個深山野人。可是在深山野人裏面，並不是沒有天性流露。舜所聞到的善言，見到的善行，不消說只是深山野人之天性流露」，詳錢穆，〈儒家之性善與其盡性主義〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 5。

⁸⁴ 錢穆，《四書義釋》，頁 261。

「自誠明」；反之是「自明誠」，人類性善的開展是由性之到反之。故錢先生說：「故性之於反，乃人類善性開展自由之順序，乃在於內外交互之間。『自誠明』則性也，『自明誠』則反也」。⁸⁵

1933年，錢先生撰〈儒家之性善與其盡性主義〉一文，對「性之」與「反之」之間的關係解釋得更圓滿，對之前提到的「標準」作進步一的闡釋，說：

飲食之味，男女之美，隱隱地都有一個標準。無論你知與不知，那個標準卻長是潛藏在你心裏。一人偶然的把那標準發現了，提供出來，人人覺得愜心當意；那一人便是所謂聖人。聖人只是『先得吾心之所同然』。他的長處，便在把人類心理一種潛藏的標準發現而提供給大眾，好讓大眾覺悟追求和享受……那種標準，並不是別人創立，來強迫我去服從。捨了我的天真，而虛偽地去模仿。⁸⁶

錢先生認為「性之」與「反之」之間有一個「標準」。這標準是古今公認的，因為這是人類心中的「標準」。有人較早提出這「標準」，於是被稱為「聖人」，聖人的自覺便是「性之」；後人，覺得這「標準」適合自己，於是追求這「標準」，便是「反之」。所以，「反之」實是參考，仿效前人的「性之」，於是由「性之」到「反之」之間便有「積累」。錢先生視這「積累」為人文演進的歷程。

1948年，錢先生撰〈朱子心學略〉，便將「性之」與「反之」進一步闡發，用以解釋人文演進的歷程，兼評論程朱，陸王之學說。錢先生說：

今就人文演進之歷程言，必先由人類之欲望及其行動引出知識，並不是先有知識了，始生欲望與行動。此方面實是陸王理論較勝。但及人文演進已深，已經歷了一個相當時期，人類種種經驗和發明積累已多，人心本屬相同，為何不承

⁸⁵ 錢穆，《四書義釋》，頁261。

⁸⁶ 錢穆，〈儒家之性善論與其盡性主義〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁4-5。

接這一份遺產，偏要深閉固拒，獨自一人從頭做起。所以陸王在理論上固是簡捷，但引用到工夫上來，卻反而似徑而實迂……這一邊程朱在工夫上，借聖言來作己心之參考，卻是似迂反徑……所以就人文源頭處說知行本體，則陸王之言為是。就日常實際說修習軌微，則朱子之論為允。⁸⁷

按錢先生的思路，「由人類之欲望及其行動引出知識」相當於「性之」，是人文的開端，在這時期「說知行本體，則陸王之言為是」；「人類種種經驗和發明積累已多」，繼承這遺產，相當於「反之」，是人文演進已深，這時期「則朱子之論為允」。

1955 年，錢先生在〈心與性情與好惡〉正式提出「歷史心與文化心」一詞，並說：「我喜歡說歷史心與文化心」、並回溯「我（筆者按：錢先生）提出歷史心與文化心，在我完成了《近三百年學術史》之後」。

錢先生提出「歷史心與文化心」這觀點，除了是其學術觀外，還希望可以借此彌縫朱陸之間的分歧。錢先生說：「我想，若我們增用人文積累的歷史與文化的眼光與說法來闡釋程朱，庶乎可彌縫朱陸兩派之分歧」。⁸⁸

若綜合以上所言，錢先生在「性之」與「反之」的基礎上，對其作出闡發，以「性之」作為知識的起點，認為在人文演進初期，由人類的欲望及行動而生出知識，即知即行。「反之」即是兼及過去歷史文化的「積累」，由此而自省，繼而瞭解一己德行，最後貫通內外。「性之」「反之」並沒有高下之別，只是時間先後的問題，故錢先生說：「人類社會在開始時，先由自己性情而引發出仁義；後人見前人之仁義，而自省，從而體悟自己的性情」。⁸⁹

錢先生認為人文演進日深後，便需要講學，由學而知過去的歷史文化，而且應該容許講學與踐履稍稍分開，這便是「反之」。如按錢先生這思路，便能明白錢先生逆轉為學之次序，認為「游於藝」是為學的第一步，以讀書與實務，即事與物為

⁸⁷ 錢穆，〈朱子心學略〉，《中國學術思想史論叢（卷五）》，頁 155。

⁸⁸ 錢穆，〈心與性情與好惡〉，《中國學術思想史論叢》，卷 2，頁 84-85。

⁸⁹ 錢穆，〈四書義釋〉，頁 283。

學習之對象。所學之事便包含了歷史的「積累」；繼而「依於仁」，踐履自己所學，由學而行，以人和事為學習之對象。接著「據於德」，以自己的心性為學之對象，從學與行而體悟自己心性之德，了解自己所行是合乎自己心性。最後「志於道」，將物、事、人、自己的心性會通合一，融合無間。

錢先生這重視歷史文化「積累」的態度，也見之於其他文章。例如錢先生在1942年〈《清儒學案》序〉中，提出一個被後人簡稱為「每轉益進說」的觀點。⁹⁰錢先生在該文說：

學術之事，每轉而益進，途窮而必變。兩漢經學，亦非能蔑棄先秦百家而別創其所為經學也，彼乃包孕先秦百家而始為經學之新生。宋明理學，又豈僅包孕隋唐之經學而已？彼蓋並魏晉以來流布盛大之佛學而並包之，乃始有理學之新生焉。此每轉益進之說也。⁹¹

在錢先生眼中，兩漢經學非拋棄先秦百家，而是對先秦百家有所繼承，包孕先秦百家而生。宋明理學，不只是包孕兩漢隋唐的經學，而是兼取佛學。錢先生梳理的學術史，是站在「積累」的立場，則是對傳統的繼承與延續，而非蔑視與拋棄。1967年，錢先生在〈四部概論〉指出：「中國傳統文化，是注重『歷史精神』的。既是看重了一切人文社會的實際措施，自然必會看重歷史經驗。因社會人文是在歷史演變中完成，又須要歷史經驗來作指導」。⁹²錢先生這論述立場，明顯與其「歷史心與文化心」有關。

錢先生逆轉為學次序的原因之一是，人文發展日深，應該繼承前人的遺產，這便是錢先生所說的「反之」，而其立場，或言學術觀便是「歷史心與文化心」。接下

⁹⁰ 丘為君，〈清代思想史「研究典範」的形成、特質與義涵〉，《戴震學的形成：知識論述在近代中國的誕生》（北京，新星，2006.5），頁229-242。

⁹¹ 錢穆，〈《清儒學案》序〉，《中國學術思想史論叢》，卷8，頁359。

⁹² 錢穆，〈四部概論〉，《中國學術通義》（臺北：蘭台，2000），頁4。

來的問題是，錢先生逆轉為學之次序，如何達到「孔學全體」？這與「歷史心與文化心」又有何關係？這便需要理解「歷史心與文化心」的兩個內涵：「標準」與「人而天」。

二、「標準」與「公例」⁹³

錢先生在〈儒家之性善論與其盡性主義〉論述了尊德性與道問學，誰先入門的問題，說：

南宋陸象山與朱晦庵為著討論教人先從尊德性或道問學入門的問題而爭執。象山要問晦庵：堯舜以前曾讀何書？這實是透性之見。但究嫌太狹窄了。把人性只關閉在各自個己的圈子內，定要性之，不重反之，這也是未是。孟子說「堯舜性之，湯武反之」，正是說堯舜乃上古之聖人，在他們以前文化未啟，一切都是他們創作……湯武已是中古之聖人，在他們那時，文化已稍稍有個基礎，可是當著桀紂亂世，文化的標準又迷惘了，湯武卻能反之於己，重把上古聖人創建的標準提供出來，他們是反身而見其誠然的分數多了些。⁹⁴

錢先生對於先「道問學」，還是先「尊德性」在問題上，認為陸九淵「堯舜以前曾讀何書來」是透性之見，但太狹窄了，不重「反之」。錢先生注重「反之」的原因是，「反之」兼及過去的歷史文化，這點上文已述。錢先生以湯武為例，說明

⁹³ 值得注意的是，錢先生「歷史心與文化心」所論的「標準」、「公例」是逐漸發現的。錢先生在〈心與性情與好惡〉指出：「陸王主心即理，而程朱主性即理，期間不得不放進人類歷史文化之衍進一層來作衡評。程朱一派，像是說好惡之心非天理，好惡之心之天則乃始是天理。此語亦何嘗錯。只此好惡之天則，是否早已存在，已先人文歷史而有了的呢？是否此項天則，縱經人文歷史之長久演進，而總是一成不變的呢？若我們認為此天則，並非由先天的決定而存在，並非往後永遠一成不變，而有待於人文歷史之逐步演進中來逐步發現，與逐步接近。……而且就人文歷史演進之實跡觀之，則人類顯然從與禽獸相近之好惡中而漸漸發現了人類本身的許多天理與天則，而又逐步向其接近。這雖然是一條迂遠或像是有危險的路，但究竟是人類文化歷史演進的一條擺在眼前的大路呀」，錢穆，〈心與性情與好惡〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 86。

⁹⁴ 錢穆，〈儒家之性善論與其盡性主義〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 5。

桀紂時，文化的標準迷失了，而湯武卻能把上古聖人的標準重心提出。

錢先生在 1947 年作〈前期清儒思想之新天地〉一文，文中錢先生評論章學誠之史學思想，兼論其對史學義理的看法時，說：

故實齋史學要旨在切人事，尤在切合當世之人事。所謂經世之學，即須切合當世之人事。但所謂史學切人事者，尤貴能為複雜變化之人事籀出幾條公例，庶於當前可以應用，故史學雖求切當前之人事，而卻必還溯往古，乃始成其為史學。史學必能為人事籀公例，此即史學之義理。必於史學中見義理，此種史學乃可經世。⁹⁵

又說：

孟子道性善，言必稱堯舜，必稱堯舜，即史學也，而主性善，則由歷史籀出公例，即義理。發明性善之義理，豈非經世一大法乎。⁹⁶

錢先生指出史學貴在應用，但必須還溯往古，例如孟子道性善，必說堯舜，堯舜即是史學；而孟子主性善，則是從歷史籀出公例。

若將錢先生在〈前期清儒思想之新天地〉一文對史學和公例的解釋，與其在〈儒家之性善論與其盡性主義〉論湯武「反之」「標準」作比較。錢先生說湯武「重把上古聖人創建的標準提供出來」，便猶如孟子稱堯舜及道性善。兩者都是從歷史中，籀出「標準」、「公例」。明顯可見，錢先生論史學及史學中的「公例」與其「歷史心及文化心」有密切關係。

⁹⁵ 錢穆，〈前期清儒思想之新天地〉，《中國學術思想史論叢（卷八）》（合肥，安徽教育，2004.6），頁 9。

⁹⁶ 錢穆，〈前期清儒思想之新天地〉，《中國學術思想史論叢（卷八）》，頁 9。

錢先生的「歷史心及文化心」重視歷史，故重視「游於藝」。上文已論「游於藝」有「實務」及「讀書」兩義。這兩義，尤其「讀書」，是承接過去的重要渠道。錢先生在 1956 年作〈略論孔學大體〉說：

「子以四教，文、行、忠、信。」博文必歸於約禮，於是有朱陸之異同。象山、陽明，其於依仁、據德之教，可謂易簡。然象山曰：「堯舜以前，曾讀何書來。」又曰：「使我不識一字，亦將堂堂地做一個人。」則於孔門博文之訓，仍不能謂無憾。⁹⁷

錢先生指陸王是「依仁」、「據德」之學，正忽略孔門「博文」之訓，故錢先生說陸王就「人文源頭處說知行本體」，並評論：

陸王一面，則不免太重視了人類當前的個體心，而忽略了人類所積累而有之歷史心與文化心。⁹⁸

這從側面反映了，錢先生的「歷史心與文化心」重視歷史文化，同時，重視從歷史文化中籀出的「標準」及「公例」。因為「標準」及「公例」須從歷史文化中求，錢先生說：「所謂人心之所同然，不僅要在同時千萬億兆人之心上求。更宜於上下古今，千萬億兆人之心上求。因此我喜歡說歷史心與文化心」。

三、「人而天」與「下學上達」

錢先生認為：「歷史文化積累得更大更久，便是人而天。而歷史文化遠從邃古洪荒開始，則只是天而人」。「歷史文化遠從邃古洪荒開始」，可謂是「人文的起端」，

⁹⁷ 錢穆，〈略論孔學大體〉，《學籀》（臺北：蘭台，2000），頁 2。

⁹⁸ 錢穆，〈心與性情與好惡〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 84。

即是「性之」之時；「歷史文化積累得更大更久」可謂是「人文演進日深」，即是「反之」之時。從「反之」，歷史文化的「積累」中，如何能「人而天」？這可以從錢先生論「性」中窺見。

錢先生在 1944 年撰〈辨性〉一文，開宗明義說：「我常稱儒家思想為德行的一元論，或可云性能一元論，無論其宇宙論人生論皆然。所謂德性一元論者，因其一切思想，莫不以德性觀念為中心，由此出發，亦於此歸宿。因此要明白儒家精義，非明白儒家論性的觀點不可」。⁹⁹

錢先生在此文，將儒家論性分為四個時期，分別為孔孟、《易》《庸》、程朱、陸王。錢先生指出：孔孟論性，專就人性言，不兼及物性，並就人心之流露呈現處指點陳說，偏向人生論。《易》《庸》言性，則轉向宇宙範圍，傾向宇宙論。二程將孔孟、《易》《庸》的思想開始攪合，於是宇宙人生在他們的學說中分為兩截。¹⁰⁰錢先生說：

程子把宇宙人生分作兩截，一截是形而上，人生而靜以上不容說的，未發以前的境界。另一截是形而下，人生而靜以下，既發以後的境界……程子把性既分成本源的與稟受的兩截。¹⁰¹

錢先生認為，由於二程將宇宙與人生分開成兩截，於是：

一到程門，則一面要人求之人心以前的天命，一面又要人求之人心以外之物理，此即所謂敬義夾持，敬以涵養，集義然後為有事。又曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」從種教法，成為程門的一種特殊面目。¹⁰²

⁹⁹ 錢穆，〈辨性〉，《中國學術思想史論叢（卷五）》，頁 212 頁。

¹⁰⁰ 錢穆，〈辨性〉，《中國學術思想史論叢（卷六）》（合肥：安徽教育，2004.6），頁 212-258。

¹⁰¹ 錢穆，〈辨性〉，《中國學術思想史論叢（卷六）》，頁 230。

¹⁰² 錢穆，〈辨性〉，《中國學術思想史論叢（卷六）》，頁 233。

錢先生認為，朱子繼承並闡發二程之說：

程門教法，一面教人看喜怒哀樂未發以前的氣象，來體悟天命之本源。一面叫人格物窮理來貫通物理之萬殊。到朱子把理字看做天命本源，則程門兩條教法，大可並成一條。因此，朱子雖然主張居敬窮理，兩面兼顧，其實朱子精神早已偏重窮理一邊。只要窮得理，則上一截的天命本源，與下一截的氣質分殊，已包括無遺。¹⁰³

錢先生認為朱子將「理」字作為「天命本源」是非常重要的，因為打通了宇宙與人生。天地萬物只有一理，物各自得一理，即「理一分殊」之論。錢先生認為：「所謂理一分殊者，在程朱的意見，並不是說從分殊之理上來會通建立出合一之理，而是說先有了此理一，此理一中有仁有義，有種種理，即是其分殊」。¹⁰⁴所以，窮得「氣質分殊」之性，即理，便能上通「天命本源」。故錢先生說：「宇宙論與人生論既必相倚為命」；¹⁰⁵又指出：「天於何見？即由人類與萬物之身上見。若沒有了人類與一切有生、無生之萬物，則天亦無由見。故人當從人類自己身上乃至一切有身、無身之萬物身上來見天。主要則應從人類與萬物之『性』上見，『理』上見」。¹⁰⁶

窮理的方法，錢先生尤重博學，說「窮理尤貴博學」。¹⁰⁷何謂博學？錢先生在《論語新解》說：「文、詩書禮樂，一切典章制度，著作義理，皆屬文。博學始能會通，然後知其真義」。¹⁰⁸而「學」的最終目的在於人道，亦即天道。錢先生說：「下學中求知人道，又知人道之原本於天。由此上達，而知道之由於天命，又知道之窮

¹⁰³ 錢穆，〈辨性〉，《中國學術思想史論叢（卷六）》，頁 236。

¹⁰⁴ 錢穆，〈心與性情與好惡〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 82。

¹⁰⁵ 錢穆，〈《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙論〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 16。

¹⁰⁶ 錢穆，〈孔子與中國文化及世界前途〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 351。

¹⁰⁷ 錢穆，〈朱子心學略〉，《中國學術思想史論叢（卷五）》，頁 153。

¹⁰⁸ 錢穆，《論語新解》，頁 162。

通知莫非由於天，於是而明及天人之際，一以貫之」。¹⁰⁹

錢先生曾說：「何以尊德性而道問學？德性即指天之所以與人，故尊德性即是尊天，同時亦是尊人。而人之德性，則有待於學問而始明，故曰尊德性而道問學」。¹¹⁰至此，我們便能明白，「游於藝」「依於仁」即學習兼實踐之後，便繼之以「據於德」，即「時時反驗之於己心」，¹¹¹體會天命。最終階段是「志於道」，匯通內外，合天人而一。這是「下學而上達」，自「人而天」的進程。

錢先生在 1953 年作〈孔子之教與學〉。文中，錢先生指出：

「下學」是學當時社會人文一切的現實，「上達」則透達到人類文化大體之本原與意義與價值之所在。……孔子之所謂「古」，即是那些人文遺產，即當時社會一切人文現實，由於歷史演變而來者。而孔子作所求，則在這些現實人文中，來追求其本原與意義與價值。¹¹²

錢先生在〈孔子之教與學〉說的「人文遺產」，便相通於其「歷史心與文化心」的「積累」。這「積累」需待「學」與「行」而明，繼而體悟「人類文化大體之本原與意義與價值之所在」。這即是「下學上達」，亦是錢先生「歷史心與文化心」的內涵之一。

四、略論錢先生與朱注之不同

有前人認為錢先生逆轉為學次序，始於「游於藝」，是針對宋學之失；而錢先生

¹⁰⁹ 錢穆，《論語新解》，頁 382。

¹¹⁰ 錢穆，《〈中庸〉新義》，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 46。

¹¹¹ 錢穆，《論語新解》，頁 5。

¹¹² 錢穆，〈孔子之教與學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 163。值得注意的是，錢先生於 1953 年作〈孔子之教與學〉，而〈本論語論孔學〉則寫於 1956 年。筆者認為，錢先生於〈本論語論孔學〉所論的觀點，已見於〈孔子之教與學〉。〈本論語論孔學〉實是錢先生對為學次序的系統論述。

與朱注之不同在於對「仁」的理解。¹¹³ 對於針對宋學之失，錢先生在〈本論語論孔學〉明言：

自儒學大統言，宋明儒終自與先秦儒有不同。不僅陸王為然，即程朱亦無不然。……不知當先從事夫「下學」，先從事於游藝、依仁之學以漸求其「上達」，而漸企及於據德與志道之學焉。……此則學術本末先後之辨，所以終不能謂宋儒之無走失於孔學之原樣也。¹¹⁴

錢先生之論，與其說是針對宋學之失，不如說錢先生指出宋儒與前儒對孔學的不同詮釋。

對於錢先生與朱注之不同在於對「仁」的理解。前人之說，固是。若從另一角度考察，錢先生與朱子之分歧在於論述主題不同。據前人之說，朱子的論述角度在於先立其大而小者不能遺，故先「志於道」，後「游於藝」，但其實是兩面兼顧，內外、本末合一。¹¹⁵

需要先說明的是，錢先生認為朱子也是講求本末合一，內外交養的孔門「一貫之旨」。故錢先生雖然逆轉為學次序，並說朱子論為學之次序似未允當，但仍說：「程朱所言實與本篇之旨，無大違戾」。¹¹⁶ 錢先生與朱子相同者，正在內外、本末合一。這點，可見於上文分析錢先生對孔子「一貫之道」及「孔學全體」之論。

錢先生認為為學次序始自「志於道」的問題主要在於：捨下學而求上達，以及先覓錢繩，再求散錢。¹¹⁷ 關於「捨下學而求上達」，錢先生認為：「孔子自言所以異

¹¹³ 吳冠宏，〈儒家成德思想之進程與理序：以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心〉，頁 189-214。

¹¹⁴ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 234-235。

¹¹⁵ 吳冠宏，〈儒家成德思想之進程與理序：以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心〉，頁 199。

¹¹⁶ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 202。

¹¹⁷ 錢先生在〈本論語論孔學〉指出：「程朱所以必於此章如是曲說這，亦有故。一則程朱論學，以志道、據德為本而當先，以依仁、游藝為末而在後，於孔門博文、約禮『下學』一段不免忽過，一開始便要

於人者，乃不在其『忠信』，而在其『好學』。『子以四教，文行忠信』，此非教人學為忠信，乃本於人之忠信以為教。而所教者，則文與行之二者，所謂博文、約禮是已」。¹¹⁸錢先生認為孔子教學先從下學入手。

關於「先覓錢繩，再求散錢」，錢先生認為：「錢繩貫錢，向來用以喻孔門之一貫。然散錢無繩，一錢尚有一錢之用；僅無繩貫串，則多錢不易藏，易致散失耳。若並無一錢，而空有貫錢之繩，此繩將絕無用處」。¹¹⁹

錢先生評說之背後，實與其「歷史心與文化心」有關。關於「下學上達」，這是錢先生「歷史心與文化心」之內涵之一，上文已述，此處不贅。

至於「錢繩貫錢」，如得「錢繩」卻無錢，則得物無所用。如「得錢」卻無繩，一錢還有一錢之用。因此，就教學而言，畢竟應先求「錢」，循序而上。錢先生在〈本論語論孔學〉的「志於道」指出，會通之條件在於博學，無具體之學，則難有會通之本。¹²⁰

錢先生重視具體之學，非常明顯，其在《論語新解》再說：「教學者以從入之門，仍當先藝，使知實習，有真才。繼學仁，使有美行。再望其有德，使其自反而知有真實心性可據。然後再望其能明道行道」。¹²¹求「錢」則是求「藝」，上文指出，錢先生的「藝」包含「讀書」與「實務」，兩者當中便包含了歷史文化的「積累」。

錢先生為學的次序，與朱注之不同。除了對「仁」的理解外，實與錢先生的「歷史心與文化心」有關。如用錢先生之言，社會發展日久，人文發展日深，我們可以

學者在『仰鑽瞻忽』處用力，捨下學而求上達；先覓錢繩，再求散錢；故其為說有如此。此一也。又其一，程子言：『灑掃應對，直上承天德，若下學上達，其間更無階程層次。』於孔子十五始學，以至七十最終所詣，已一語道盡。若僅求之於言語文字，程子之說，亦無不是。而以教、以學，則有大有階程層次。宋儒所言，不免窺其高而忽略其基址，與夫其建構之層累曲折矣。故朱子必謂『聖人固無積累之漸』。此又一也。並此二者，所以終不免於此章有曲說也」（錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁234）。筆者認為，錢先生第二說，其實是聯繫著第一說，因此將錢先生評論之二說，合併為：捨下學而求上達，及先覓錢繩，再求散錢。

¹¹⁸ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁235。

¹¹⁹ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁227。

¹²⁰ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第4冊，頁220-224。

¹²¹ 錢穆，《論語新解》，頁171。

從歷史文化的「積累」中得到「標準」「公例」，從而由「人而天」，與歷史文化交織而一。

錢先生的解說，與朱子之不同，除了考究與對比錢先生與朱子的註解外，似乎可從錢先生的學術觀：「歷史心與文化心」中找出痕跡。簡言之，錢先生站在另一角度，基於不同的立場，自然與朱子論為學次序有所出入。

不過，需要再次強調的是，對於朱子先立其大，先「志於道」之看法，錢先生還是肯定的。因為社會發展日久，容易忽略原初。陸王及朱子之學說，在這方面實有貢獻。錢先生說：

人類一到複雜境地，卻易把原初從來處忽略了，那則毛病也夠大。陸王發明心學，到底在人生哲學上不失為一種大貢獻，但朱子在此處實也沒有忽略過。¹²²

「志於道」「先立其大」是宋明儒緊要處。但就為學次序而言，錢先生認為若先立大旨，「不免窺其高而忽略其基址」。¹²³錢先生在〈本論語論孔學〉，亦是緊扣「論其為學先後之次」而言，¹²⁴指出朱子之說有欠允當，而非說朱子之說有誤，並強調「程朱所言實與本篇之旨，無大違戾」。¹²⁵若過度集中討論錢先生與朱注之異，恐會忽略錢先生之學術立場。

¹²² 錢穆，〈朱子心學略〉，《中國學術思想史論叢（五）》，頁 157。在此引文之後，錢先生以朱子《答周舜弼》說：「此等語，與陸王分別甚微。只在入門下手處，虛心涵泳，未要生說，較之陸王似轉多添一層。正是先立定本，喻之乃好，踐履之外又重講學，必如此乃能擴大心量，直達聖境」，錢穆，〈朱子心學略〉，《中國學術思想史論叢（五）》，頁 157。錢先生指出「人類一到複雜境地，卻易把原初從來處忽略了」這問題，在〈學問與德性〉一文，說得更為明確。錢先生說：「學問乃是一種自然發展，由天到人，由德性到功力。學問創造僅是人類天賦德行之表現，一切學問，自其源頭處講，其簡要概念應如此。但人類文化日益進步，歷史走過長遠的途程以後，此情形漸不同。此所謂『源遠而未益分』。各種學問，分道揚鑣，相互間似乎愈離愈遠，各自隔絕，甚至不見有相通之處」，錢穆，〈學問與德性〉，《中國學術通義》，頁 303。

¹²³ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 234。

¹²⁴ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 202。

¹²⁵ 錢穆，〈本論語論孔學〉，《錢賓四先生全集》，第 4 冊，頁 203。

五、小結

錢先生曾說一個關於孝的故事：

射的知識致得了，射的方法藝能精熟了，才見你習射的誠意。否則你雖說愛射，終不見你愛射的誠意表示，怎叫人信呢？正如子孝其父，須有孝父的方法和知識。人們遇到萬方不同的父母，誰也不應移動他為子的地位，只有在方法上變通，如何能得吾親的歡心，如何能致吾孝心於吾親，此所謂致知在格物。孝的致知了，父母也順了，我孝的誠意也表白了，證實了。人們常說：『我未嘗不願孝我之親，只恨我親難服侍，到底不配孝子的侍奉。我也只好灰心了。』這裡如何能證實你孝的誠意呢？我們惟有責他孝的方法不周到，孝的知識不全。惟有勸他依然站在子的地位，依然耐心地孝你的父母，而於方法上再指細地研究。¹²⁶

若以錢先生為學之次序言之，作為人子，先當「游於藝」，學習孝的知識與方法；後「依於仁」，知孝而後實踐；接著「據於德」，知孝實踐孝後，還需要反之於心，體悟自己的德性，由「行仁義」變成「仁義行」；最後「志於道」，會通內外，本末合一，即是孔子「一以貫之」之道。至於孝的方法，應該參考前人的成法，再配合現實狀況，指細地研究。如此，「下學上達」，既知道孝這「公例」「標準」，內裏又有歷史文化的「積累」。

需要說明的是，錢先生其對為學的次序，是主張先從「藝」入手，可是錢先生卻補充說：

然則本章所舉之四條目，其先後輕重之間，正貴教者學者之善為審處。顏淵稱孔子循循然善誘人，固難定刻板之次序。¹²⁷

¹²⁶ 錢穆，〈儒家之性善論與其盡性主義〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 10。

¹²⁷ 錢穆，《論語新解》，頁 171。

可見錢先生雖然在為學的次序上偏向先「游於藝」，但卻不否定其他次序。誰先誰後，還要視乎情況而定。這正是錢先生同意「顏淵稱孔子循循然善誘人」，亦見錢先生學術思想靈活，變通之處。

肆、總結

這篇文章嘗試分析，錢先生逆轉《論語》為學次序，與其「歷史心與文化心」有關。當中涉及錢先生對孔子「一貫之道」的認識，以及「歷史心與文化心」的內容。當瞭解錢先生的「歷史心與文化心」後，便更能明白錢先生逆轉《論語》為學次序，在於：1.對歷史文化「積累」的傳承；2.從歷史中求取「標準」「公例」；3.「下學上達」。


正如錢先生所說：「社會文化日興，文字使用日盛，後覺效先覺，不能不誦讀先覺的著述」。¹²⁸而且，現在並非處於人文的初期，眼前已有前人的寶貴遺產，為何不接收這份遺產？錢先生以「歷史心與文化心」為立場，站在廣闊的空間，來表達自己的學術取向以及為學的態度，這正如其在《中國史學名著》說：「我也可以說，我同諸位講了一年的史學名著，我自己也並不是只站在史學的地位上來講史學。如此，這就會像劉知幾。而我是站在一般性的學術地位上來講史學」。¹²⁹錢先生雖自道其立場是「一般性」，但背後卻懷有錢先生對中國歷史文化的理解以及關懷。

錢先生在〈儒家之性善論與其盡性主義〉說：「人己的調和，人物的調和，歸於人與天的調和，那便是《中庸》所謂『贊天地之化育』、『與天地參』……這是人

¹²⁸ 錢穆，《論語新解》，頁 3。

¹²⁹ 錢穆，《中國史學名著》（北京：三聯書店，2000.9），頁 253。

神的合一。可謂是儒家實踐倫理的最高境界」。¹³⁰達到這境界便是一理想人，一聖人。

理想人與聖人又有何特別？錢先生在〈四部概論〉說：「要做一理想人，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。必該博聞多識，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」。¹³¹錢先生以上貫通天與人、人生與自然的說話，實是其「歷史心與文化心」，及逆轉為學次序的最佳的寫照。（責任校對：曾政憲、蘇頤）

¹³⁰ 錢穆，〈儒家之性善論與其盡性主義〉，《中國學術思想史論叢（卷二）》，頁 14。

¹³¹ 錢穆，〈四部概論〉，《中國學術通義》，頁 6。

參考書目

A. 史料

黃懷信主撰，《論語彙集校釋》，上海：上海古籍，2008。

B. 專書

倪芳芳，《錢穆論語學析論》，臺北：東華書局，1998。

徐國利，《錢穆史學思想研究》，臺北：商務，2004。

錢穆，《中國史學名著》，北京：三聯，2000。

錢穆，《中國近三百年學術史》，北京：商務，1997。

錢穆，《中國學術思想史論叢（卷二）》，合肥：安徽教育，2004。

錢穆，《中國學術思想史論叢（卷五）》，合肥：安徽教育，2004。

錢穆，《中國學術思想史論叢（卷七）》，合肥：安徽教育，2004。

錢穆，《中國學術思想史論叢（卷八）》，合肥：安徽教育，2004。

錢穆，《中國學術通義》，臺北：蘭臺，2000。

錢穆，《四書釋義》，臺北：蘭臺，2000。

錢穆，《朱子學提綱》，北京：三聯，2000。

錢穆，《宋明理學概論》，臺北：蘭臺，2000。

錢穆，《國學概論》，北京：商務印書館，1997。

錢穆，《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，臺北：聯經出版社，1979。

錢穆，《論語新解》，北京：三聯，2002。

錢穆，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版社，1998。

汪學群，《錢穆學術思想評傳》，北京：北京圖書館，1998。

梁淑芳，《錢穆文化學研究》，臺北：文津，2008。

C. 論文

（一）期刊論文

王瑜瑾，〈試述錢穆《論語新解》對《論語》學習的貢獻和意義〉，《新課程學習（中旬）》，第 11 期，山西：山西出版集團，2011，頁 169。

吳冠宏，〈儒家成德思想之進程與理序，以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心〉，《東華人文學報》，第 3 期，花蓮：國立東華大學人文社會科學學院，2001.7，頁 189-214。

周海平，〈深情的體悟，卓然的闡釋——《論語新解》的學術情懷與境界〉，《孔子研究》，第 6 期，山東：中國孔子基金會，2002，頁 206-217。

胡應漢，〈評錢穆教授著《論語新解》〉，《崇基學報》，第 9 卷第 2 期，香港：香港中文大學，1970，頁 244-252。

胡應漢，〈評錢穆教授著《論語新解》續編〉，《崇基學報》，第 11 卷第 2 期，香港：香港中文大學，1972.10，頁 81-90。

倪芳芳，〈錢穆《論語新解》與朱子《論語集注》之比較——以性相近也等九章為例〉，《孔孟月刊》，第 36 卷第 1 期，臺北：孔孟月刊雜誌社，1998.1，頁 10-17。

徐海興，〈《論語新解》對《論語》學習的意義〉，《江南大學學報》，第 3 卷第 5 期，江蘇：江南大學編輯部，2004，頁 95-99。

蔡慧崑，〈錢穆《論語》學述論——以治學歷程及方法為主軸〉，《逢甲人文社會學報》，第 14 期，臺中：逢甲大學人文社會學院，2007.6，頁 131-172。

羅義俊，〈活潑潑的大生命，活潑潑的心——錢穆歷史觀要義疏解〉，《史林》，第 4 期，上海：上海社會科學院歷史研究所，1994，頁 14-20、27。

（二）碩博士論文

丁昭，《錢穆、錢遜《論語》譯注比較》，武漢：華中師範大學碩士論文，2012.5。

王雷生，《錢賓四《論語新解》探微》，北京：中國政法大學碩士論文，2011.3。

宋維哲，《錢穆《四書》學研究》，臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2008.7。

許炎初，《錢穆「孔學」之思想研究——以《論語新解》為核心展開》，臺北：中國文化大學博士論文，2006。

許家莉，《錢穆《論語新解》的詮釋進路》，南投：國立暨南大學中國語文學系碩士論文，2009.7。

蔡慧崑，《錢穆《論語》學研究》，高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，2003.6。

劉繼堯／錢先生論《論語》為學次序及其「歷史心與文化心」初探