

現代

中國學術論衡

錢穆 著

東大圖書公司

錢穆
作品精華

現代

中國學術論衡

錢穆 著

東大圖書公司

錢穆
作品精華

國家圖書館出版品預行編目資料

現代中國學術論衡 / 錢穆著. — 二版一刷. — 臺北市: 東大, 2008

面; 公分. — (錢穆作品精萃)

ISBN 978-957-19-2921-7 (平裝)

1. 學術思想 2. 文集 3. 中國

112.807

97000267

◎ 現代中國學術論衡

著 作 人	錢 穆
發 行 人	劉仲文
著作財產權人	東大圖書股份有限公司
發 行 所	東大圖書股份有限公司
	地址 臺北市復興北路386號
	電話 (02)25006600
	郵撥帳號 0107175-0
門市部	(復北店) 臺北市復興北路386號
	(重南店) 臺北市重慶南路一段61號

出版日期 初版一刷 1984年12月

二版一刷 2008年1月

編 號 E 030440

定 價 新臺幣230元

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權 不准侵害

ISBN 978-957-19-2921-7 (平裝)

<http://www.sanmin.com.tw> 三民網路書店

※本書如有缺頁、破損或裝訂錯誤，請寄回本公司更換。

序

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。

晚清之末，中國有兩大學人，一康有為，一章炳麟。其時已西化東漸，而兩人成學皆在國內，未出國門一步。故其學皆承舊傳統。康氏主今文經學，章氏則主古文經學。而世風已變，兩人雖同治經學，其崇儒尊孔之意實不純，皆欲旁通釋氏以為變。康氏著有《新學偽經考》、《孔子改制考》，並自號長素，其意已欲凌駕孔子。其為《大同書》，雖據《小戴禮記·禮運篇》「大同」一語為號召，但其書內容多採釋氏。惟康氏早已致力實際政治，謀求變法維新，故其宏揚釋氏者並不顯。章氏以為文排滿下獄，在獄中讀釋氏書，即一意尊釋，而排滿之意則無變。自號太炎，乃尊顧炎武之不仕清廷，而亦顯有凌駕顧氏之意。此下著書，皆崇釋抑儒，孔子地位遠在釋迦之下。如其著《國故論衡》，一切中國舊傳統只以「國故」二字括

淨。「論衡」則僅主批評，不加闡申。故曰：「中國有一王充，乃可無恥。」其鄙斥傳統之意，則更昭之矣。惟其書文字艱拗，故其風亦不揚。

章氏去日本，從學者甚眾，然皆務專門，尠通學。惟黃侃一人，最為章氏門人所敬，則以其猶守通學舊軌。康氏門人少，惟梁啟超任公一人，早年曾去湘，故亦受湘學影響，知尊湘鄉曾氏。先創《新民叢報》，後改為《國風報》。創刊辭中大意謂，國風相異，英法皆然，中國亦當然。其識卓矣。後為《歐洲戰役史論》，敘述當時歐洲第一次世界大戰之來源，提綱挈領，要言不煩。如任公，實當為一史學巨擘。惜其一遵師旨從事變法維新之政治活動，未能專心為學，遂亦未臻於大成。

及第一次歐洲戰役既畢，任公遊歐歸來，草為《歐遊心影錄》一書。大意謂，歐洲文化流弊已顯，中國文化再當宣揚。其見解已遠超其師康有為遊歐歸來所草《十三國遊記》之上，而亦與太炎大不同。惜任公為學，未精未純，又不壽，年未六十即辭世，此誠大可惋惜矣。與梁任公同在北平講學者有王國維靜安。先治西學，提倡《紅樓夢》。新文學運動受其影響甚大。然靜安終以專治國故，名震一世。當時競治殷墟龜甲文，而國維教學者，應先通許氏《說文》為基礎。可謂當矣。惜靜安亦不壽，先任公而卒，亦大堪惋惜。

胡適之早年遊學美國，歸而任教於北京大學，時任公、靜安亦同在北平。適之以後生晚學，新歸國，即克與任公、靜安鼎足並峙。抑且其名乃漸超任公、靜安而上之。蓋自道咸以

來，內憂外患，紛起迭乘，國人思變心切，舊學日遭懷疑，群盼西化，能資拯救。任公以舊學加入新思想，雖承其師康氏，而所學實有變。適之則逕依西學來講國故，大體則有採於太炎之《國故論衡》。惟適之不尊釋。其主西化，亦不尊耶。而其譏評國故，則激昂有更超太炎之上者。獨靜安於時局政事遠離，而曾為宣統師，乃至以留辦投湖自盡。故三人中，適之乃獨為一時想望所歸。而新文化運動乃竟掩脅塵囂，無與抗衡。風氣之變，亦誠有難言者。

舊學宏博，既需會通，又求切合時宜，其事不易。尋瑕索疵，漫肆批評，則不難。適之又提倡新文學白話文，可以脫離舊學大傳統，不經勤學，即成專家。誰不願踴躍以赴。其門弟子顧頡剛，承康氏「託古改制」義，唱為疑古，著《古史辨》一書，尤不脛而走，馳譽海內外，與適之齊名。同時有馮友蘭芝生，繼適之《中國哲學史》首冊之後，續為《中國哲學史》一書，書中多採任公諸人批駁胡氏意，其書亦與適之書同負盛名。對日抗戰時，余與芝生同在湘之南嶽，以新撰《新理學》手稿示余，囑參加意見。余告以君書批評朱子，不當專限「理氣」一問題，朱子論「心性」，亦當注意。又其論「鬼神」，與西方宗教科學均有關，似亦宜涉及。芝生依余意，增《鬼神》一篇。並告余，朱子論心性，無甚深意，故不再及。並在西南聯大作講演，謂彼治哲學，乃為神學；余治史學，則為鬼學。專家學者，率置其專學以外於不論，否則必加輕鄙，惟重己學有如此。於是文學、史學、哲學，及考古發掘龜甲文等各項專門之學，一時風起雲湧，實可謂皆自新文化運動啟之。

但適之提倡新文化運動，其意不在提倡專門，凡屬中國舊學，逐一加以批評，無一人一書足資敬佩。亦曾提倡崔東壁，然亦僅撰文半篇，未遑詳聞。適之晚年在臺灣出席夏威夷召開之世界哲學會議，會中請中、日、印三國學人各介紹其本國之哲學。日、印兩國出席人，皆分別介紹。獨適之宣講杜威哲學，於中國方面一字不提。則適之所主持之新文化運動，實為批評中國舊文化，為新文化運動作準備。當時有唱「全盤西化」之說者，而適之僅提倡「賽先生」「科學」「德先生」民主兩項，於宗教則避而不談，又主哲學關門。適之有「大膽假設小心求證」一語。其所假設者，似僅為打倒孔家店，中國舊文化要不得。一意廣泛批評，即其小心求證矣。至「民主」、「科學」兩項，究當作何具體之開創與設施，則初未之及。亦別有人較適之更作大膽假設者，如線裝書扔毛廁、廢止漢字、改為羅馬字拼音等。又如陳獨秀之主張共產主義。適之對此諸端，則並無明白之反對。要之，重在除舊，至於如何布新，則實未深及。

不幸而日本東侵，又繼之毛政權上臺，政府播遷來臺，而一切情勢皆大變。在大陸，已無學術可言。臺灣惟科學、民主兩項仍在提倡。而中國舊文化、舊傳統、舊學術，則已掃地而盡。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？若謂此一國家不建立於民族精神，而惟建立於民主自由。所謂民，則僅是一國家之公民，政府在上，民在下，無民族精神可言，則試問西方國家之建立其亦然乎？抑否乎？此一問題宜當先究。

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。

早於治朱子必先通康德之說之前，已有人主張不通西洋史即無以治中國史。於是「帝王專制」與「封建社會」之兩語，乃成為中國史之主要綱領。又如謂非取法西方文學，即無以建立中國之新文學。於是男女戀愛、武力打鬥，乃為現代中國新文學必所共有之兩項目。以此而言，一切學術，除舊則除中國，開新則開西方。有西方，無中國，今日國人之所謂現代化，亦如是而止矣。

余曾著《中國學術通義》一書，就經、史、子、集四部，求其會通和合。今繼前書續撰此編，一遵當前各門新學術，分門別類，加以研討。非謂不當有此各項學問，乃必回就中國以往之舊，主「通」不主「別」。求為一專家，不如求為一「通人」。比較異同，乃可批評得失。否則惟分新舊，惟分中西，惟中為舊，惟西為新，惟破舊趨新之當務，則竊恐其言有不如是之易者。

此編姑分宗教、哲學、科學、心理學、史學、考古學、教育學、政治學、社會學、文學、藝術、音樂為十二目。其名稱或中國所舊有，或傳譯而新增。粗就余所略窺於舊籍者，以見中西新舊有其異，亦有其同，仍可會通求之。區區之意，則待國人賢達之衡定。

中華民國七十二年冬，錢穆自識於臺北士林之外雙溪時年八十有九

目次



現代
中國學術論衡

序

目次

略論中國宗教	一	1
略論中國宗教	二	1
略論中國哲學	一	2
略論中國哲學	二	3
略論中國科學	一	4
略論中國科學	二	5

略論中國心理學	一	6
略論中國心理學	二	8
略論中國史學	一	10
略論中國史學	二	11
略論中國史學	三	12
略論中國史學	四	13
略論中國考古學		15
略論中國教育學	一	16
略論中國教育學	二	17
略論中國教育學	三	18
略論中國政治學	一	19
略論中國政治學	二	20

略論中國社會學	一	2 1 3
略論中國社會學	二	2 2 5
略論中國文學		2 4 3
略論中國藝術		2 5 5
略論中國音樂	一	2 7 3
略論中國音樂	二	2 8 1
略論中國音樂	三	2 8 9
略論中國音樂	四	2 9 9

略論中國宗教 一

宗教為西方文化體系中重要一項目。中國文化中，則不自產宗教。凡屬宗教，皆外來，並僅占次要地位。其與中國文化之傳統精神，亦均各有其不相融洽處。此一問題，深值研尋，加以闡揚。

宗教重「信」，中國人亦重信。如孝、弟、忠、信，五常之仁、義、禮、智、信。惟西方宗教信在外，信者與所信，分別為二。中國則為人與人相交之信，而所重又在內。重自信，信其己，信其心。信與所信和合為一。孔子曰：「天生德於予。」《中庸》言：「天命之謂性。」《易·繫辭》言：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」孟子言：「盡心知性，盡性知天。」中國人觀念中之「天」，即在其一己性命內。所謂「通天人，一內外」者，主要即在此。離於己，離於心，則亦無天可言。故中國人所最重要者，乃為己之教，即「心教」，即「人道教」。

中國人亦非不重神，但神不專在天，不專屬上帝，亦在人在物。孟子曰：「聖而不可知

之謂神。」則聖人即是一神。周濂溪言：「士希賢，賢希聖，聖希天。」是聖人之更高境界，即當為一天人，即神人。「聖」之與「天」與「神」，亦和合為一，故「尊聖」即可謂乃中國之宗教。

中國人亦非不信有靈魂。古人言「魂魄」，「魂」指心之靈，「魄」指體之能。又言人之死，骨肉腐於土，魂氣則無不之。則魂魄雖和合為一，亦可分別為二。魄附於身，魂在心，乃可流散於外，有不與其軀體以俱盡者。其實軀體腐爛，亦化為氣，同一流散。惟中國人之視心身則有別，即視魂魄有別，亦即視神物有別。中國人乃於和合中見分別，亦即於分別中見和合。雖有分別，仍渾然和合為一體。西方人天與人別，內與外別，僅主分別，不復和合。但謂中國人有和合，不再有分別，則亦失之。

人死為鬼，鬼與人有分別，鬼與神亦仍然有分別。人之生，其心能通於他人之心，能通於古人之心，又能通於後世人之心，則此心即通於天地而為神。但不能人人之心如此。不能如此，則為一小人，其死則為鬼，不為神。惟有共同之心，則生為聖為神，通於天，而無死生之別。中國古人稱之曰「不朽」。朽者在物在身，不在心。立德、立功、立言為三不朽，皆指心言。

人文之不朽，依於自然之不滅。中國人亦言心氣、性氣、生氣、魂氣、神氣。亦言天氣、地氣、山川之氣。凡言「氣」皆自然。又言才氣，而不言德氣。才亦人人俱有，見於外，屬

自然；德存於內，學養所成，屬人文。韓愈言：「足於己，無待於外之謂德。」西方人亦言性，而不言德。德則為中國人獨有之觀念，而為其他民族所少見。神可有德，而鬼則無德。若其有德，則亦為神，不為鬼矣。

人死而魂氣無不之，生者之心則追念不已，而希其歸來，故有招魂之禮。又設為神位，希其魂氣之常主於此而不散。如生則魂氣常主於身，今則以木代身，希魂氣之常駐。至於軀體，則必朽腐，埋葬之而已。此為中國人重魂不重魄一證。但人死後是否有魂，此魂是否能歸來常駐此木，此則有待人之信。西方宗教，信不求證。如上帝，如天堂，如靈魂，信其有，斯止矣。在科學與生物進化論上有種種反證，但宗教信者可以置之一旁不理不論。則宗教與科學及生物進化論，可以顯相分別，而不害其各有存在，各有發展。但中國則不然。必求和合，凡信必求證，所謂「無證不信」是也。則人死之有魂氣存在，又於何證之？曰：皆信之吾心，無反證即可矣。以信在心，無反證，即心安而理得，故可信也。

生人見鬼，東漢王充疑之。謂人有生死，衣服無生死，何以生人見鬼亦穿衣服。此之謂「反證」。但鬼是一具體，而魂氣乃一抽象。具體可尋反證，抽象則不可求反證。魂今來歸，無反證可得，則可信之而心安矣。骨肉葬於土，恐有發掘，故設為墳墓，歲時祭拜，斯亦心安。祠堂神主，魂氣所歸，則可晨夕敬禮，其侍奉較之墳墓骨肉，殷勤尤遠過之。

西方之上帝乃一具體存在，中國之天則屬抽象存在。具體必求證，而上帝之在人世，則

無可證。故耶穌言：「凱撒之事凱撒管。」為其無可證，乃分上帝、凱撒而二之。耶穌釘死十字架上，乃凱撒事，上帝亦不能管。穆罕默德繼耶穌而起，故使其信徒一手持《可蘭經》，一手持刀，亦要管凱撒事，庶不致再上十字架。然而既持刀，而人世戰爭不必盡能勝，則上帝神靈豈不有反證。耶、回二教同一上帝，究竟孰真孰假，誰是誰非，此亦無證，但亦可互作反證矣。

西方人信上帝，又信有魔鬼。上帝具偌大神力，宜可使不再有魔鬼之存在。信有魔鬼，亦即信上帝一反證。西方人僅重其「所信」，乃不重「信者」。信者受魔鬼擾，則其靈魂受災禍。得上帝保佑，而災禍始免。中國人則信其己，魔鬼上帝皆在己之一心。己心不受魔鬼之擾，則魔鬼亦無以擾之。魔鬼上帝之於己心，亦和合為一。而外力所在，有所不計。乃有「殺身成仁，捨生取義」，惟尊一己之德性，置身之死生於度外者。

中國既更重在信者之自身，則生平行事，果使問心無愧，縱不侍奉上帝，上帝亦不加罰。即如為臣事君，果使盡日祈禱，希君加賞，使遇明君，則決當斥之，不使在朝矣。中國人所重乃在己之「道義」，不計身外之功利。以農事為證，己之耕耘，必配合之於天時地理五穀之性，己之所能盡力者有限，故但問耕耘，莫問收穫，惟求自盡己責。但業商者不如此想。其貿易謀利，乃是一種功利，非道義。功利則須仗不可知之外力，於是信仰其外在者，惟求於己有功有利。如上帝，能使己之靈魂死後上天堂，則其宗教信仰，亦屬一種功利觀。

《尚書·太甲篇》有言：「天作孽猶可違，自作孽不可活。」農夫三年耕，有一年之蓄；九年耕，有三年之蓄。則遇天時水旱，可以無患矣。是天作孽猶可違也。使己不負耕耘之責，則百畝之地，寧不荒蕪，是自作孽不可活也。商業民族則不如此想，貿易求利，其外在所遇不可知，此乃西方宗教信仰崇奉外力所由起。

印度釋迦所提倡之佛教，雖亦同是宗教，然與西方耶、回二教有大不同處。一則釋迦言「涅槃」，乃抽象辭，與耶、回二教之上帝、天堂為具體性者不同。二則釋迦言塵世「生、老、病、死」四苦，皆由生前作業來。生前作業，乃人類本身事，與耶、回二教之信靈魂非人世現實者又不同。三則釋迦乃以一皇太子離家出走，菩提樹下得悟，又經修鍊始成佛，與耶穌、穆罕默德之自始即由上帝命其傳教，初不經由其自身之特殊修鍊者尤不同。信佛教，同經修鍊，同得成佛。耶、回二教，信者僅得靈魂上天堂，決不得同成為耶穌與穆罕默德，此又大不同。又佛教雖信者同得成佛，而依信者各自之修鍊，又遞有階梯，如佛之下有菩薩，菩薩又分十地。耶、回二教信徒則一律平等，同此祈禱，同此歌頌。僅任職教會者，有地位之不同。教皇乃經選舉，已凱撒化。及其死，亦僅得靈魂上天堂而止。抑且諸佛乃在諸天上，即諸天亦來聽佛法。耶、回教中之上帝，則絕不來聽耶穌與穆罕默德以及歷代教主之傳道。故耶、回二教，乃於平等上有極大一不平等；佛教則於不平等上有絕大一平等。此皆其大不同處。