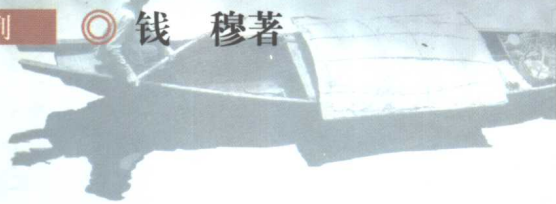


湖上 闲思录

钱穆作品系列

◎ 钱穆著





◎钱 穆著

湖上 闲思录

钱 穆 作 品 系 列



图书在版编目(CIP)数据

湖上闲思录/钱穆著. - 北京:生活·读书·新知三联书店,2000.9

(钱穆作品系列)

ISBN 7-108-01309-6

I. 湖… II. 钱… III. 随笔-作品集-中国-现代 IV. I266

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第09479号

本书中文简体字版由东大图书股份有限公司授权出版

责任编辑 冯金红 舒 炜

封面设计 海 洋

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

排 版 北京新知电脑印制事务所

印 刷 北京市宏文印刷厂

版 次 2000年9月北京第1版

2000年9月北京第1次印刷

开 本 850×1168毫米 1/32 印张 4.375

字 数 94千字 图字 01-1999-0124

印 数 00,001-10,000册

定 价 8.00元

序

我这一本《湖上闲思录》，是今年春天因着一位友人的一番怂恿而触机开头写起的，经过了约莫四个月的时间，积成这三十篇文章，把它汇集成册。我的生活，其实也算不得是闲散，但总是在太湖的近边，时时见到闲云野鸥风帆浪涛，总还是有一些闲时光的。我的那些思想，则总是在那些闲时光中透逗，在那些闲时光中酝酿。而且我之所思，实在也于世无补。我并不是说我对于当前这些实际的人生，漠不关心，不想帮忙。但总觉得我自己无此智慧，无此精力，来把捉住这些当前的实际人生之内里的症结，而试加以一种批导或斡旋。因此也只能这般躲在一旁，像无事人模样，来思考那些不关痛痒不着筋节的闲思虑。我也并不说我的那些闲思，便在此三十篇中告一段落。只因为我的闲思，总算是在此三四个月的闲时光中闲闲地产生，实际则只还是闲闲地记录写出。而我想，读我书的人或许只想在三四日或三四钟点中匆匆读完。若我把这些稿子久藏不出，积压得多了，我又怕更引起读者的忙迫，要在几天或几个钟点的短时间里，匆忙地一口气来读我的太多的《闲思录》。忙读是领略不到闲思的情味的。因此先把此三十篇发表了，也好减轻读者们忙读的压迫。将来若使我续有闲思的机会，好陆续地写出，再汇成续集三集，也让读者们好分集的闲闲地来读。

我这一本《闲思录》，并不曾想如我们古代的先秦诸子们，

钱 儒墨道法，各成一家言，来诱世导俗。也并不曾想如我们宋明的
穆 理学先生们，程朱陆王，各各想承继或发明一个道统，来继绝学
作 而开来者。我也并不曾想如西方欧洲的哲学家们，有系统、有组
品 织、严格地、精密地，把思想凝练在一条线上，依照逻辑的推演，
系 祈望发现一个客观的真理，启示宇宙人生之奇秘。我实在只是
列 些闲思，惟其只是些闲思，在我写第一篇的时候，我并没有预先
安排如何写第二篇。在我写第二篇的时候，也并没有设法照顾
或回护到第一篇。在我只是得着一些闲，便断断续续地思而写，
这是些无所为的，一任其自然的，前不顾后，后不顾前。而且在我
开始写这《闲思录》之前，怂恿我的那位友人，他早已给我一
限制，不希望我长篇累牍地写，字数上他希望我不超出二三千
字的篇幅。我开始既如此写，以后也便照样写。而且我觉得，篇
幅有了限制，也好省得我转成忙迫。心下预定了只写这些字，因
而不致失却我开始写时的闲情。写了二三千字，我便戛然而止，
我也并不曾想一定要把我当时的一番闲思像模像样地造成一
理论。有时上面多写了些，下面便少说些，有时上面少说了些，
下面便多写些。而且我每一篇在写的时候，也没有预定题目，有
时想到较复杂较深邃的，也只在此三四千字中交卷。有时想到
较简单较平浅的，也在此三四千字中交卷。写完了，随便拈篇中
一两字作为题目装成一牌子安上。有些是上一篇未说完了的，又
在下一篇乘便补出。有些是上一篇已说到的，又在下一篇重复
说及。有些是某一篇只当是某一篇之一隅举例，有些则两篇之
间又好像有些冲突不一致，有些是尚多言外之意，也懒得再申
说。篇目的前后，全照动笔的次序，没有再编排过。中间有一两
篇是宿稿，因为文言白话的体裁关系，而把来略略地改写的。然
而这些总还是我一人之所见，而且近在四个月中间写出，应该
2 是仍还有一个体系的。这些则只有让读者们自己去认取。我只

请求读者们在临读时，也先把自己的心情放闲些，则一切自易谅解，一切自易愿恕。

忝愿我的那位友人，使我触机开头写这一本《闲思录》的是谢幼伟先生。他为《申报》馆的副刊《学津》讨稿，我的稿开始了，但《申报》的《学津》停刊了。我引起了兴头，终于有此一册小书。让我乘便在此感谢谢先生的一番忝愿。

一九四八年夏钱穆识于无锡荣巷



目 次

序	1
人文与自然	1
精神与物质	4
情与欲	8
理与气	12
阴与阳	16
艺术与科学	19
无我与不朽	24
成色与分两	28
道与命	32
善与恶	36
自由与干涉	40
斗争与仁慈	44
礼与法	48

钱 穆 作 品 系 列	匆忙与闲暇	52
	科学与人生	56
	我与他	59
	神与圣	62
	经验与思维	65
	鬼与神	71
	乡村与城市	75
	人生与知觉	79
	象外与环中	86
	历史与神	91
	实质与影像	95
	性与命	99
	紧张与松弛	104
	推概与综括	109
	直觉与理智	114
	无限与具足	119
	价值观与仁慈心	124
	跋	129
	再跋	130

人文与自然

宇宙之大，只须稍读几本近代天文学的书，便不难想像。当你在夜间仰视天空，虽见万千星座，密布四围。但那些星与星间距离之辽阔，是够可惊人的。群星之在太空，恰应似大海上几点帆船，或几只鸥鸟。我们尽可说，宇宙间是空虚远超过了真实。虽则那些星群光芒四射，灿烂耀人，但我们也可说，宇宙间是黑暗远超过了光明。

在宇宙间有太阳，在太阳系里有地球，在地球上万物中有了生命，在生命里有个人类，人类在整个宇宙间的地位，实在太渺小了。譬如在大黑深夜，无边的旷野里有着一点微光，最多只照见了他的近旁尺寸之地，稍远则全是漆黑，全是不可知。人类生命历程中所发出的这一点微光，譬喻得更恰当些，应该如萤火般，萤虽飞着前进，他的光则照耀在后面尾梢头。人类的知识，也只能知道已然的，凭此一些对于已然的知识与记忆，来奔向前程，奔向此无穷不可知之将来。

你若太过注意到自然界去，正如行人在大黑深夜的旷野里，老把眼睛张望到无边的深黑中去，将会使你恐怖，使你惶惑。但有些人又太过看重他个人的生命，当知个人的生命依然是一个自然，一样的虚空胜过真实，黑暗胜过光明，一样在无边深黑中。人类的心智，则偏要在虚空中觅真实，黑暗中寻光明，

那只有在人类大群已往历史文化的累积里面去寻觅。这些经人类大群已往历史所累积着的文化遗产，我们称之曰人文，用来与自然对立。这是真实的，光明的，但这些也只是萤尾梢头的一点微光。

人类已往生活中所积累的一些历史文化遗产，如何得与整个大自然界长宙广宇相抗衡，相并立。但就人而论，也只有这样，这是所谓人本位的意见。在中国传统见解里，自然界称为天，人文界称为人，中国人一面用人文来对抗天然，高抬人文来和天然并立，但一面却主张天人合一，仍要双方调和融通，既不让自然来吞灭人文，也不想用人文来战胜自然。

道家也有天人不相胜的理论，(见《庄子》)但道家太看轻历史文化的群业，一个个的个人，只能说他天的分数多，人的分数少，一面是警乎大哉，另一面又是渺乎小哉，如何能天人不相胜呢。所以荀子要说庄子知有天而不知人，但荀子主张人类性恶，这也没有真认识人类历史文化群业的真相。你若一个人一个人分析看，则人类确有种种缺点，种种罪恶。因为一个个的人也不过是自然的一部分而已。但你若会通人类大群历史文化之总体而观之，则人世间一切的善，何一非人类群业之所造，又如何说人性是恶呢？西方耶教思想，也正为单注意在一个个的个人身上，没有把眼光注射到大群历史文化之积业上去，因此也要主张人类性恶，说人生与罪恶俱来，如此则终不免要抹杀人生复归自然。佛教也有同样倾向，要之不看重历史文化之大群业，则势必对人生发生悲观，他们只历指着一个个的个人生活来立论，他们却不肯转移目光，在人类大群历史文化的无限积业上着想。近世西方思想，由他们中世纪的耶教教义中解放，重新回复到古代的希腊观念，一面积极肯定了人生，但一面还是太重视个人，结果人文学赶不上自然学，唯物思想泛滥横溢，有心人

依然要回头乞灵于中世纪的宗教,来补救目前的病痛。就人事论人事,此后的出路,恐只有冲淡个人主义,转眼到历史文化的大共业上,来重提中国传统天人合一的老观念。



精神与物质

人类往往有常用的名词，而一时说不清他的涵义的，如精神即其一例。

精神与物质对列，让我们先说物质。粗言之，物质是目可见耳可闻，皮肤手足可触捉的东西。精神与物质相对列，则精神应该是不可见不可闻不可触捉的。不可见，不可闻，不可触捉，则只有用人内心的觉知与经验。所以我们说，精神是不可见，不可闻，不可触捉，而只可用人的内心觉知来证验的东西。这一东西，就其被觉知者而言，是非物质的，就其能觉知者而言，也是非物质的。明白言之，他只是人的内心觉证之自身。所谓内心，其实只是一番觉证，而所觉证的，依然还是那一番觉证。能所两方，绝不参有物质成分，因此同样不可见闻，不可触捉。下面再仔细道来。

生命与物质对列，物质是无知觉的，生命是有知觉的，草木植物也可说他有所知觉，只是他的知觉尚在麻木昏迷的状态中。动物的知觉便渐次清醒，渐次脱离了昏迷麻木的境地，但动物只能说他有知觉，不能说他有知觉，直到人类才始有知觉。知觉是由接受外面印象而生，心则由自身之觉证而成。所以在动物的知觉里面，只有物质界，没有精神界。精神只存在于人类之心中，就其能的方面言，我们常常把人心与精神二语混说了，这是不妨的。

人类的心，又是如何样发达完成的呢？人类最先应该也只有知觉，没有心。换言之，他和动物一般，只能接受外面可见可闻可触捉的具体的物质界，那些可见可闻可触捉的外面的物质离去了，他对那些物质的知觉也消失了。必待另一些可见可闻可触捉的再接触到他的耳目身体，他才能再有另一批新的知觉涌现。因此知觉大体是被动的，是一往不留的。必待那些知觉成为印象，留存不消失，如此则知觉转成了记忆，记忆只是知觉他以往所知觉，换言之，不从外面具体物质来产生知觉，而由以往知觉来再知觉，那即是记忆。记忆的功能要到人类始发达。人类的记忆发达了，便开始有了人心。墨经上说：知，接也。人的知觉，是和外面物质界接触而生。但知觉成为印象，积存下来，而心的知觉，却渐渐能脱离了物质界之所予而独立了。能不待和他们接触而自生知觉了。换言之，心可以知觉他自己，便是知觉他以往所保留的印象，即是能记忆。如是我们可以说记忆是人类精神现象之创始。

人类又如何能把他对外面物质界的知觉所产生的印象加以保留，而发生回忆与纪念呢？这里有一重要的工具，便是语言和文字。语言的功用，可以把外面得来的印象加以识别而使之清楚化深刻化。而同时又能复多化。有些高等动物未尝不能有回忆与纪念，只是模糊笼统，不清楚，不深刻，否则限于单纯，不能广大，不能复多。何以故？因他们没有语言，不能把他们从外面接触得来的印象加以分别部勒，使之有条理，有门类。譬如你有了许多东西，或许多件事情，不能记上账簿，终必模糊遗忘而散失了。人类因发明了语言，才能把外面所得一切印象分门别类，各各为他们定一个呼声，起一个名号，如此则物象渐渐保留在知觉之内层而转成了意象或心象，那便渐渐融归到精神界去了。也可说意象心象具体显现在声音中，而使之客观化。文字又

是语言之符号化。从有文字，有了那些符号，心的功用益益长进。人类用声音(语言)来部勒印象，再用图画(文字)来代替声音，有语言便有心外的识别，有文字便可有心外的记忆。换言之，即是把心之识别与记忆的功能具体客观化为语言与文字，所以语言文字便是人心功能之向外表露，向外依着，便是人心功能之具体客观化。因此我们说，由知觉(心的功能之初步表现)慢慢产生语言(包括文字)，再由语言(包括文字)慢慢产生心。这一个心即是精神，他的功能也即是精神。

人类没有语言，便不能有记忆，纵谓可以有记忆，便如别的动物般，不是人类高级的记忆。当你在记忆，便无异是在你心上默语。有了记忆，再可有思想。记忆是思想之与料，若你心中空无记忆，你又将运用何等材料来思想呢。人类的思想，也只是一种心上之默语，若无语言，则思想成为不可能。思想只是默语，只是无声的说话，其他动物不能说话，因此也不能思想，人类能说话，因此就能思想。依常识论，应该是人心在思想，因思想了，而后发为语言和文字以表达之，但若放远看他的源头，应该说人类因有语言文字始发展出思想来，因你有思想，你始觉证到你自己像有一个心。生理学上的心，只是血液的集散处，生理学上的脑是知觉记忆的中枢。均不是此处说的心。从生理学上的脑，进化而成为精神界的心，一大半是语言文字之功。

因有语言与文字，人类的知觉始相互间沟通成一大库藏。人类狭小的短促的心变成广大悠久，人类的心能，已跳出了他们的头脑，而寄放在超肉体的外面。倘使你把人心功能当做天空中流走的电，语言文字便如电线与蓄电机，那些流走散漫的电，因有蓄电机与电线等而发出大作用。这一个心是广大而悠久的，超个体而外在的，一切人文演进，皆由这个心发源。因此我们目此为精神界。

这一个精神界的心，因其是超个体的，同时也是非物质的。何以故？人类因有语言文字，便从这一人接触到外面另一人的记忆和思想，这层不言自明。倘我们根据上述，认为记忆，思想，本是寄托在语言文字上，本从语言文字而发达完成，那么语言文字是人类共通公有的东西，并不能分别为你的和我的，同样理由，我们也可说记忆和思想，在本质上也该是人类共通公有的东西，也不能硬分为你的和我的。换言之，人类的脑和手，属于生理方面物质方面的，可以分你我，人类的心，则是非生理的，属于精神方面的，在其本质上早就是共通公有的，不能强分你我了。明白言之，所谓心者，不过是种种记忆思想之积集，而种种记忆思想，则待运用语言文字而完成，语言文字不是我所私有，心如何能成为我所私有呢？只要你通习了你的社会人群里所公用的那种语言文字，你便能接受你的社会人群里的种种记忆和思想。那些博览典籍，精治历史和哲学的学者们，此处且不论，即就一个不识字的人言，只要他能讲话，他便接受了无可计量的他的那个社会人群里的种种记忆和思想，充满到他脑子里，而形成了他的心。设若有一人，生而即聋，绝对听不到外面的声音，因而他自始便不能学习言语，又是生而即盲，因此他也不能学习和运用人类所发明的种种文字和符号。这一个人，应该只可说他有脑子，却不能说他有“心”。他应该只能有知觉，不能有记忆和思想。他纵有记忆和思想，也只能和其他高级动物般，照我们上面所论，他也只可说能接触到外面的物质界，不能接触到外面的精神界。即人类之心灵界。因此他只是一个有脑无心的人，只是一个过着物质生活不能接触精神生活的人。

根据上述，我们所谓的精神，并不是自然界先天存在的东西，他乃是在人文社会中由历史演进而来。但就个人论，则他确有超小我的客观存在。换言之，他确是先天的。

情 与 欲

人生最真切可靠的，应该是他当下的心觉了。但心觉却又最跳脱，最不易把捉。纯由人之内心觉感言，人生俨如一大瀑流，刹那刹那跳动变灭，刻刻不停留。当下现前，倏忽即逝，无法控转，无法凝止。任何人要紧密用心在他的当下现前，便会感此苦。你的心不在奔向未来，即在系恋过去。若我们把前者说是希望，后者说是记忆。人生大流似乎被希望和记忆平分了，你若把记忆全部毁灭，此无异把你全部人生取消，但亦绝对没有对未来绝无希冀的人生。惟在此两者间，多少总有些偏轻偏重。有的是记忆强胜过希望，有的是希望支配了记忆，绝难在两者间调停平匀，不偏不倚的。然而正因这偏轻偏重，而造出人生之绝大差异来。

我们姑如此说，人生有偏向前（多希望未来）和偏向后（重记忆过去）之两型。向后型的特征，最显著的是爱好历史。历史全是人生过往之记录。向前型的人，对此不耐烦，他们急要向前，急要闯向未来不可知之境，他们不要现实，要理想。重历史的人，只从现实中建立理想，急向未来的，则要建立了理想来改造现实。文学中的小说剧本，有些多从此种要求下产生。他们好像在描写人生，但实际多是描写他心中所理想的未来人生的。

8 但未来人生到底不可知，你若屡要向此方闯进，你自会感到像

有一种力量，或说命运，在外面摆布你，作弄你，他是如何般有力，又是如何般冷酷而可悲。你若认为过去的全过去了，不属你的份，当知未来的又是如何般渺茫，错综，而多变化呀。凡属未来的，全不由你作主，也同样地不属于你。你的未来逐步展开，将证明你的理想逐步不真切，或是逐步而退让变质。你若硬守住个人的希望不放松，硬要向前闯，那多半会造成悲剧。一切小说剧本里的最高境界，也一定是悲剧的。

种桑长江边，这是何等的不稳妥，因此向前型的人生，很容易从小说剧本转入宗教。宗教和小说的人生，同样在未来希望中支撑，只宗教是把未来希望更移后，索性把来移入别一世界，上帝和天国，根本不是这世界的事，把此作为你的未来希望，这无异说，你对此现世更不希望了。因此宗教也是一悲剧，只是把最后一幕无限舒缓，宗教的人生，依然是戏剧的小说的人生，同是抱着未来希望扑进不可知之数而坚决不肯退让的一种向前型的人性之热烈的表示。

历史人生却不然。他之回忆过去，更重于悬想未来。过去是过去了，但在你心上，岂不留着他一片记忆吗？这些痕迹，你要保留，谁能来剥夺你？那是你对人生的真实收获，可以永藏心坎，永不退灭的。人生不断向前，未必赶上了你所希望，而且或离希望更远了，希望逐步幻灭，记忆却逐步增添，逐步丰富了。人生无所得，只有记忆，是人人可以安分守己不劳而获的。那是生活对人生惟一真实的礼物，你该什袭珍藏吧！

中国的国民性，大体应属向后型，因此历史的发达，胜过了文学，在文学中小说剧本又是最不发达的两项目。依照中国人观念，奔向未来者是欲，恋念过去者是情，不惜牺牲过去来满足未来者是欲，宁愿牺牲未来迁就过去者是情。中国人观念，重情不重欲。男女之间往往欲胜情，夫妇之间便成情胜欲，中国文