

钱穆先生著作系列

双溪独语

「新校本」

錢穆



九州出版社 | 全国百佳图书出版单位
JIUZHOU PRESS

錢穆

钱穆先生著作系列

双溪独语



九州出版社
JIUZHOU PRESS

图书在版编目(CIP)数据

双溪独语 / 钱穆著. --北京:九州出版社,
2012.2

ISBN 978-7-5108-1264-4

I. ①双… II. ①钱… III. ①社会科学—文集 IV.
①C53

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第243130号

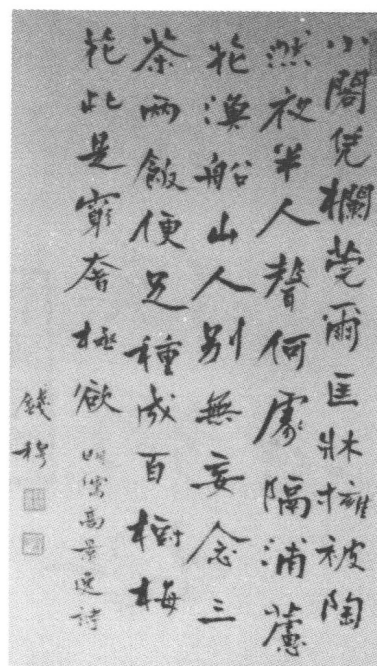
双溪独语

作 者	钱穆 著
出版发行	九州出版社
出 版 人	徐尚定
地 址	北京市西城区阜外大街甲 35 号 (100037)
发行电话	(010)68992190/2/3/5/6
网 址	www.jiuzhoupress.com
电子信箱	jiuzhou@jiuzhoupress.com
印 刷	涿州市星河印刷有限公司
开 本	880 毫米 × 1230 毫米 32 开
印 张	13.875
字 数	266 千字
版 次	2012 年 2 月第 1 版
印 次	2012 年 2 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978-7-5108-1264-4
定 价	35.00 元

★版权所有 侵权必究★

雙溪獨語
錢穆

钱穆先生手迹



钱穆先生书法

新校本说明

钱穆先生著作简体新校本，经钱胡美琦女士授权出版，以钱宾四先生全集编辑委员会所编《钱宾四先生全集》繁体版为本，进行重排新校，订正其中体例、格式、标号、文字等方面存在的疏误，内容保持《全集》版本原貌。

一九七二年秋至翌年夏，钱穆先生为中国文化学院历史研究所讲“中国思想史”课程，就课堂所讲内容，撰写成文。曾陆续刊载于该校《文艺复兴月刊》。因授课于台北外双溪素书楼，而所言又多为时人所少言者，故特名之曰“双溪独语”。全书三十篇，凡八十四节；篇、节并无分目。该书于一九八一年元月由台湾学生书局初版；一九八三年三月校正初版若干误字，发行再版。此本即以再版本为底本。

序

一九七二年秋迄于一九七三年夏之一学年，余为阳明山华冈文化学院历史系硕士博士班研究生授课，就其讲堂所讲撰写成文，共得三十篇，陆续刊载于学院所编之《文艺复兴月刊》，而名之曰“双溪独语”；因诸生皆来余寓素书楼受课，楼对外双溪。余告诸生：“凡余所讲，虽亦引经据典，述而不作，了无新义，然诸生骤闻之，或将疑其与平日所受课不同；即在报章杂志及其他学人新著作中，亦少及此等话；不啻若为余今日一人之独语。然苟留在心头，他日多涉古籍，当亦知非余一人之独语也。然欤！非欤！则待诸生自定之。”稿既成，拟续有改订。乃余此下方忙于汇集旧作，编为《中国学术思想史论丛》一书，前后共八册；未及完编，而余双目忽失明，不能见字。而此稿藏篋笥前后已达七载，再不能复有改定。弃之可惜，姑以付印。聊述其成书之缘起与经过焉。

一九七九年十一月下旬钱穆自识于台北士林外双溪之素书楼，时年八十有五。

目 录

序 / 1

篇一	1
篇二	18
篇三	36
篇四	59
篇五	71
篇六	87
篇七	104
篇八	115
篇九	135
篇十	149
篇十一	159
篇十二	174
篇十三	192

篇十四	209
篇十五	220
篇十六	241
篇十七	253
篇十八	267
篇十九	279
篇二十	289
篇二十一	299
篇二十二	318
篇二十三	326
篇二十四	341
篇二十五	351
篇二十六	367
篇二十七	380
篇二十八	391
篇二十九	401
篇三十	417

篇一

一

近代人常以“自然”与“人文”作为相互对立的 two 观念。但此两者间，实难有一明晰之划分。中国古人分言“草昧”、“文明”。照理，草昧时代应更多接近自然，而文明社会则应人文方面更多。但不能说文明社会即违反了自然，而且草昧时代，更有许多反而不自然的。又且草昧与文明之间，也没有一条可以明确划分的界线。

中国古代，儒、道两家思想，对自然、人文，偏轻偏重，或从或违，有着很多深微的分歧。姑从衣、食、住、行说起。人生不能脱离衣食住行，但衣食住行之逐步进展，究算是自然，抑算是人文？其间便多有异见。

先言“衣”，中国人每以“衣冠文物”连言。在儒家看来，衣代表着人文极重要的一项。孔子说：

微管仲，吾其被发左衽矣。

《易大传》说：

黄帝垂衣裳而天下治。

要治天下，便该有衣裳冠服之制。《小戴礼》说：

正其衣冠，尊其瞻视。

瞻视属于身，衣冠乃身外之物，但不能衣冠不正而专求尊瞻视。正衣冠正是尊瞻视一项必然连带的条件。瞻视属于自然，但必要尊瞻视，便是把人文来加在自然上。所以说：“礼者，天理之节文。”若谓自然即是天理，也得要加以节文，但有了节文仍还是天理。可见由儒家言之，自然、人文并不能也不该划然分界，更贵能相通合一。

孟子说：

室中有斗，披发纓冠而救之可也；乡邻有斗，披发纓冠而往救之则惑矣。

尤如子路在卫遇难，兵矢交集，还得正纓结冠而死。好像衣冠还重过了生命。日本武士道之切腹自杀，也成为一礼。在切腹前，剃须梳发，沐浴既毕，便得改穿白衣，外加礼服。此种风习无疑乃演变自中国之儒家。此可说，衣冠决不是身外之物，

而是我们生命中一种庄严表现。有了衣冠，生命才庄严。子路之正纓，日本武士道之切腹，正为要庄严其生命，虽临终也该有一个庄严的结束。满清入关，严令薙发，当时有“留发不留头、留头不留发”之峻令，但社会反抗迭起，有像画网巾先生等人，冠发尊严即代表着民族尊严，与孔子被发左衽之说，先后两千年，精神一贯。亦可说，变了冠服，可使生命血统失其庄严，并可使文化传统失其存在。

道家看法便不同。庄子云：

宋人资章甫适诸越，越人断发文身，无所用之。

章甫乃远自殷代以来沿用的一种礼帽，但越人裸体，在皮肤上刺花纹，不着衣裳。断了发，更不用戴帽子，何论是礼帽。在庄子口气中，显然有菲薄当时人文社会那一套冠裳之制的意思。庄子将死，弟子欲厚葬之，庄子曰：

吾以天地为棺槨，万物为贵送，葬具岂不备。

弟子曰：“恐乌鸢之食夫子。”庄子曰：“在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食。夺彼与此，何其偏。”西汉有杨王孙，治道家言，遗命薄葬，亦只要裸体入棺，不烦衣服缠裹。可见道家把“衣”与“身”分别看，衣服只是身外物。东汉王充疑生人见鬼，仅是一种心理作用。谓果人死为鬼，衣服无生命，不能随人同死。则鬼只应是裸体，不该见鬼穿衣服。王充喜道家言，在其心中，衣服、身体，明属两事。人身来自自然，衣服则属人文。儒家

好言礼，坐必跪，不箕踞。管宁流亡海外，随身一木榻，跪坐二十年，榻上膝印宛然。道家则箕踞自便。同属此身，道家不喜禁跼拳曲，只放任自然。何论衣服是身外物，道家更不愿在此上费讲究。

古代希腊人雕刻人像，注重裸体，似认裸体才见真美。披上衣服，便把人体真美部分遮掩了。直到近代，西方画家描绘人像，必用模特儿。亦时有天体会，认为脱去衣服，始是接近自然。如刘伶脱衣裸形在屋中，谓：“我以天地为栋宇，屋室为幺衣，诸君何为入我幺中？”皆是同一意思。惟中国社会究是以儒家为骨干，直至近代，我们的西画家乃及艺术学校要雇用模特儿，还是一难事。

身体属于天然，衣服出自人文。中国儒家讲究“天人合一”，在身体上披穿衣服，事极自然，并不见有冲突，而且益增身体之美观与大方。脱去衣服，反而觉是不成体，不像样。换言之，削除了人为部分，反见得不自然。儒家主张，人文即从自然中来，而回成自然。强作分别，转属多余。

二

接续说到“食”。衣服加在外面，饮食则进入体内，经过消化，融为己有。人生暂可无衣着，但绝不能不饮食。饮食是自然与人文之接榫处。细一层作分别，想要饮食是自然，真个饮食，已属人为。如此说来，岂不是要由人为来完成自然？骤看像是一句不合事实违背常情的话，实则千真万确。婴孩啼哭索乳，此属天；但吮吸母乳，此是人。天只赋婴孩以吮吸乳汁之

本能，但实于此吮吸工作者，则是此婴孩。若此婴孩不加人力，不吮不吸，自然生命亦即停止。故虽说是有了天始有人，但顷刻间，便变为有了人始能再有天。《孟子》说：

食色性也。

在这“性”字里，便已有天亦有人，“天”与“人”共同包涵在内。“性”即是一个“天人合一”。排除了人，于何见性，亦于何见天？欲知生命真谛，先须知此小我之小生命。此一小我之小生命，乃自外面大自然大生命中来。但仍必回向外面大自然大生命中求持续、求发展、求完成。若割断了外面大自然大生命，此一小我小生命即不存在。而大自然大生命，亦待此小我小生命为之发皇滋长。天人内外，所当合一以求。孔子以“性”“习”并言，较之《中庸》仅言“天命之谓性”，远为平实，亦远见高明。

试再看庄子。庄子似乎不仅不看重衣服，并亦不看重饮食，想把饮食在人生中的地位，也尽量减低减轻，所以说：

藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。

这是庄子所理想向往的人生，最好能不食五谷，吸风饮露。庄子为何要作如此想？因人赖五谷以生，转辗相因，才生出一切人文来。庄子深不喜此一切人文之转辗引伸，而形成了人文界之种种病痛。所以庄子又说：

神人孰肯以物为事。

其实身亦还是一物。既不肯以物为事，自也不肯以身为事。但人之有身，应属自然，亦属天。那可在天与自然中把人与身抽出对立？

今当进而对庄子所抱之人生观作深一层之探究。盖庄子心中，很不看重“物”。他说：

假于异物，托于同体。

“假”是假借义。人身是假借了外面各项相异之物来暂时合成为一体。既属假借，我不为主，不能长为我有。一旦还付外物，此暂合的体，也就解散无有。佛家以地、水、风、火为四大假合，正与庄子同观。故人必须能离开了此四大凑合之“假我”，才能来认识一“真我”。但除了假，何处去认真？此是一大问题，容后细细道来。

庄子说：

南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，荅焉似丧其耦。

颜成子游曰：“何居乎？形固可使如槁木，心固可使如死灰乎？”子綦曰：“善乎问！今者吾丧我。”

此处“耦”字有两解。一解作“寓”，乃寄托义。一解作“偶”，乃配搭义。人生必有寄托，有配搭。也可说，人之生命，即寄

托在此身，亦必与此身作配搭。南郭子綦之荅焉似丧其耦，即是丢弃了此寄托，摆脱了此配搭。到此境界，乃见真我。吾之“丧我”，则是丧了一假我。见得真我，则自能审乎无假，而不与物迁。真吾自有此一“吾”，不向外面异物借来，始能不随外面异物迁动。

此真吾始是天。今且问此真吾何由来？庄子说，由天而来。由天而来者，是神非物。故在庄子意想中，乃是天与人对，神与物对。神与天偶，人与物偶。庄子所说之“神人”，乃是一“天人”，亦即是“真人”。庄子说：

物不胜天。

神人、天人，自当远胜于凭物为生之一般人。故又说：

寓六骸，象耳目。

六骸耳目，都属身，都只是物。这些都可说是人的生命之一种偶像。人自不认泥土木偶为真佛，宁能认六骸耳目与此身之为真人？人生能到达此境界，能认识到此身非真我，始是到达了知识极点，所以又称之为“至人”。此一境界超乎物外，无可范围，无可计量，所以又说为“大人”。在庄子意想中，凡彼所称之天人、神人、真人、至人、大人，都不是指的此七尺之躯有六骸有耳目的自然人。

庄子此一番观念，流传后世，深入人心，影响甚大。尤其是一般诗人，多喜采用此观念。晋诗人陶潜渊明有《形影神》

诗，《形赠影》有云：

适见在世中，奄去靡归期。

人之身生活，只是在此世中适见，奄然而去，那有长生久视之理。《影答形》有云：

此同既难常，黯尔俱时灭。

人生一切经营作为，只是身生活之一影。一旦身生活告终，一切影亦随之俱灭。其《神释》有云：

纵浪大化中，不喜亦不惧。

此生有真吾，即神，则在大化中，常自纵浪，与身不同。大化即指天。神自天来，亦复与天同存。故得纵浪大化中，无须用其喜惧。若从身生活起念，岂能若是。

但庄子此种观念，似乎究是太偏一边了。从一般观念言，身生活也来自天。饮食究是身生活中一大事，不能真以吸风饮露为生。孔子说：

饭疏食，饮水，乐在其中矣。

又说：