



中國思想史研究叢書
Brink Series: History of Chinese Thought

13

錢新祖集第一卷

錢新祖 著

中國思想史 講義



中國思想史研究叢書
Book Series: History of Chinese Thought

13

錢新祖集第一卷——錢新祖 著

中國思想史 講義

中國思想史講義／錢新祖著；鍾月岑等合編．--
初版．-- 臺北市：臺大出版中心出版：臺大發
行，2013.08
面：公分．--（中國思想史研究叢書；13）

ISBN 978-986-03-7519-0(平裝)

1.思想史 2.中國

112

102013732

中國思想史研究叢書 13

錢新祖集第一卷

中國思想史講義

作 者 錢新祖
編 者 鍾月岑 宋家復 李卓穎 陳秀芬

叢書主編 鄭吉雄 伍安祖
總 監 項 潔
責任編輯 曾双秀
文字編輯 王又仕 呂政倚
內頁排版 黃秋玲
封面設計 陳盟岳

發行人 楊泮池
發行所 國立臺灣大學
出版者 國立臺灣大學出版中心
法律顧問 賴文智律師
印 製 金東印刷事業有限公司
出版年月 2013年8月初版
2014年3月初版二刷
定 價 新臺幣450元整

展 售 處 國立臺灣大學出版中心
臺北市10617羅斯福路四段一號

臺北市10087思源街18號澄思樓1樓

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

國家書店松江門市
臺北市10485松江路209號1樓
國家網路書店

電話：(02) 2365-9286
傳真：(02) 2363-6905
電話：(02) 3366-3993轉18
傳真：(02) 3366-9986
http://www.press.ntu.edu.tw

電話：(02) 2518-0207
http://www.govbooks.com.tw

編者前言

你未看花時，此花與汝心同歸於寂；
你來看此花時，則此花顏色一時明白起來；
便知此花不在你的心外。

——王陽明

在錢新祖的遺稿之中，留下最早的《中國思想史講義》手跡來自於一九七三至一九七六年在紐約州賓漢頓（Binghamton, New York）時期。當時錢老師的妻子在當地的紐約州立大學任教，講授中國思想，錢老師一方面寫博士論文，一方面可能也為妻子的上課講義捉刀。不過，他之前已經在德州一個大學（Sam Houston University）任教過二年（1971-73），很可能已經草擬過中國思想史方面的講稿；賓漢頓之後，在芝加哥、臺灣、香港等地的二十年教學研究生涯之中，錢老師不斷因時、因地、因材、因課而翻譯、潤飾、剪裁、修正這份《中國思想史講義》，這點，由現存多種版本手稿中的大量眉批痕跡可以明顯看得出來。幾乎每次備課，他都會在筆記上增添新意，雖然可能只是口吻語氣的修改；有時在上課之後，錢老師更會在行間將學生上課的反應記錄下來，作為下次講授時修正的參考。可見他不僅事前備課，事後更會回想反省整堂課的運行狀況。無論贊不贊同錢新祖的思想與走向，都應肯定他作為一個負責任、有魅力教師的成就。

上過錢新祖中國思想史課程的朋友應該都還記得，除了偶而的穿插延伸或者回應提問之外，他幾乎是逐字逐句朗讀鉅細靡遺的講稿，這為我們的出版準備，提供了最有利的基礎條件。也就是說，不同於某些遺稿講義出版的例子，這份《中國思想史講義》百分之九十八以上確確實實出自授課者自己的手筆，而不是根據聽課者的筆記拾綴補織而成。我們編者所做的，只是將手稿的正文與眉批做適當的綜合與取捨，並且將各講的長度略微分割調整，以利讀者閱覽的方便。真的遇到手稿中有疑惑不解的地方，我們才會訴諸當年上課者的筆記或回憶。

此外，原稿中有些稱呼或譯名不一致的地方，如「黃宗羲」與「梨洲」交錯出現，「最高真際」與「終極實際」前後並存，在維持講稿原狀與閱讀方便的兩大原則之下，都作了適當處理。至於中英文語彙夾雜的現象，一方面當然是英文原稿留下的殘餘，但另一方面，我們編者認為，更可以看出在轉寫（而不只是翻譯）過程中作者與語言、思想奮鬥的痕跡，所以都盡可能予以保留。

在某幾次中國思想史課程中，錢新祖會在開始幾週先作理論文獻的精讀與討論，包含：Jacques Derrida, *Of Grammatology* (1974); Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (1982); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973); Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (1969) 等等。這些理論文獻也被部署在他為研究所開的「傳統中國近世思想專題討論」的課程前端，它們之所以會被移到主要以大學部高年級為對象的「中國思想史」課程裡，或者由於無法同時開授兩課而擔心學生在了解他的詮釋語言上發生困難，或者因為「中國思想史」也開放給博碩士研究生修習，所以理應提升複雜程度。針對理論文獻進行閱讀與討論的這個部分，在一九八〇年代的臺灣，所造

成的學生心靈震撼與學界排斥紛擾，多年後回看，可能比進入中國思想正題的課程主幹更令人回味無窮。只可惜，就像所有成功的現場討論一樣，這部分的錢新祖、這部分的中國思想史課程，只能活在我們的心中與記憶裡，無法反映在這次出版的《中國思想史講義》書上。

《中國思想史講義》共二十五講，但第二十二至二十五講這四講只存篇目，沒有稿子。這四講分別為「第二十二講 朱子的『道統』與『正統』」、「第二十三講 陸象山與鵝湖之會」、「第二十四講 王陽明與中國歷史上的程朱、陸王之爭」、「第二十五講 比較分析措詞中的新儒家與現代化」。以錢新祖遺稿、藏書、檔案保管的情況來看，基本上，可以排除遺失的可能性。我們詢問了不少先後在臺灣上過錢老師中國思想史的同學們，似乎因為時間的限制，實際教學裡他從來沒有真正教到這四講。宋家復曾經比對過同樣課程的英文備課筆記，在大致相關的講目裡，可以看出兩個特點。其一，在英文稿的後四講裡，錢老師經常插入他的其他單篇論文或《焦竑與晚明新儒思想的重構》一書原始打字稿的片段，稍作旁記之後直接作為課堂講稿，這似乎告訴了我們，正因為他在這段宋明清中國思想史上下了特別多的專業工夫，所以他已經成竹在胸，加上在中文世界從未有機會真正教到，所以才沒有刻意另行寫下講稿。四位編者當中至少有三位都曾經修過錢老師研究所層次的「近代中國思想史專題討論」，聽過他在更深的層次上討論宋明思想史上的各種問題，可以充分證明錢老師絕不可能是因為無話可說而沒有留下書稿。英文稿的另一個特點是比較淺顯入門，顯然有面對國外本科或研究生的特別考量；相對而言，整份中文講義就顯得論述性強得多，比較像是突出個人見解的「中國思想史論集」。

錢新祖是我們四人在臺灣本科、碩士養成階段的業師，即使我們後來各自的深造教育和專業領域都不見得緊密跟隨錢老師的腳步，但他的智慧與人格直到今天仍然照耀著我們的學術與人生道路。不過，對錢老師的懷念景仰並不是我們整理出版他著作的唯一原因；更重要的，乃是基於我們對於他過世十多年來人文社會學界（尤其是使用中文的學術社群）發展的觀察，我們深信錢老師的思想作品在今天仍然具有啟發和標竿的意義。出版三卷本「錢新祖集」，正是邀請所有讀者和我們一起驗證這個觀察是否正確，而作為第一卷的《中國思想史講義》，或許不妨作為了解錢老師思想世界的入手基石；接下來第二卷《思想與文化論集》、第三卷《焦竑與晚明新儒思想的重構》，也希望能夠儘快面世。

「錢新祖集」的出版醞釀了十多年，期間多方人士的協助，我們編者銘感在心。承蒙臺大出版中心惠允出版，收入「中國思想史研究叢書」，特別要向叢書主編鄭吉雄教授、伍安祖教授致謝。臺大出版中心編輯群所表現的高超執行能力，讓人永誌難忘。

願錢老師在天之靈安息，願讀者享受這本《中國思想史講義》傳來的訊息，如同我們當年一樣！

鐘月岑（芝加哥大學歷史系博士）

宋家復（哈佛大學東亞系博士）

李卓穎（哈佛大學東亞系博士）

陳秀芬（倫敦大學亞非學院博士）

二〇一三年盛夏

張亨先生序

錢新祖先生已經去世十多年了。他的學生們整理他的遺著出版，要我寫幾句話。我跟錢先生見面次數不多，也沒做過學問上的深談。現在卻是一個極好的機會，要我用心讀他的《中國思想史講義》。我也在臺大中文系承乏過這一課程，現在讀到錢先生的講義，回想我的講課，真是汗顏，我太注意文獻的詮釋，沒能像錢先生這樣深入的討論。

我最佩服錢先生的是他的熱誠。只要讀過這本講義，就可以發現他對教學的熱誠。據說他是照講義來逐句唸的，語氣諄諄懇懇，唯恐同學不解。這其實也是他對這門學問誠懇的愛好和深切的理解。他是在把自己多年往復沉思所得與大家分享，並非為著書立說，更不為獲取現實的利益。

這部講義雖然也分作二十五講，卻不同於一般哲學史或思想史機械的綱舉目張，條例分明；而是每講都直接進入哲思或問題來討論分析。最有趣的是，他在討論印度佛學的時候，不是先介紹佛家名相，也不是先說小乘與大乘等等。而是從釋迦出生事蹟以及相關的神話開始，直到出家修行成道的過程。從中帶出「四聖諦」、「五取蘊」、「十二因緣」以及定慧禪種種說。用這種「具體的」方式正呈現出佛學「亦宗教，亦哲學」的特色。釋迦牟尼是活生生的存在，不是金碧輝煌的大殿裡供奉的塑像。

事實上，錢先生非常注意佛家各宗派理論的細節，也作過詳細的討論，而且往往有獨到的見解。這在〈佛學的來華與華化〉幾講裡尤其可以見到。僧肇的《肇論》或者認為是以道家思想轉化了印度慧智；但錢先生認為僧肇雖然引用了道家的「虛」，其實際意義卻是佛家的「空」——佛家的空是從「緣起」說，道家的「虛」卻不是。僧肇的文采是道家的，他的思路卻是佛家的。這種辨析足以見出錢先生的哲學智慧及獨特的識見，也足見他對於原典文義有深切的掌握。

讀者不難感受到錢先生自由開放的態度。他引用了不少西方宗教和哲學的理論，特別是近現代的。他比較莊子與德希達頗有相似之處，但並不忽略他們根本的差異。（第十講）事實上，重點不在思想內容的相似或差異，而是藉以引申「哲理」的探討。學者不在於知道了各家各派多少思想，而在學會自己去思考，自己去發現問題和能進一步的作哲學思考。我相信這才是這本《中國思想史講義》最大的貢獻！同時，如卡西勒引述康德的話說：「人文科學則教導吾人去詮釋符號，以求使吾人能夠把隱藏於其中的內容揭示——而這也即是說，把這些符號所由出的生命再度展現於吾人面前。」相信錢先生已經做到了這一點。

本書這種哲學的思辯給人的印象是深刻的。當然不免也會有求之過深之處。如把荀子的「心」說成是「眾善之源」，恐怕是有問題的。（第五講上）同時，由於講課之故，為引起學者興趣，或偶逸出題外，或稍蕪雜。可謂小疵，不足為病。而時常流露出錢先生的幽默感，令人作會心的微笑。

對這樣一部傑出的大著，我衷心希望它早日出版，錢先生雖已長逝，他的遺愛將永留人間。

張亨

國立臺灣大學中國文學系名譽教授

二〇一二年七月二十七日

梅廣先生序

錢新祖先生執教新竹清華大學中語系的兩年中，我跟他經常見面，經常聊天，成為好朋友。新祖兄很健談，特別是一杯在手，更是無話不談。他不但嗜酒，愛喝威士忌，而且煙癮奇大。他手上總是拿著煙斗，抽的是辛辣的一級煙草。我很欣賞他抽煙斗那種怡然自得的樣子，有派頭，卻又自然不做作。新祖兄的身影令人難忘。除了煙斗，就是他的固定衣著。在我的記憶中，他老是穿著深色的短袖 Polo T-shirt，卡其長褲，腳踏涼鞋。一副休閒裝扮，卻很有品味。

新祖研究中國思想史，但是我們談天的話題卻很少是這方面的。我知道他對佛學下過工夫，而我對佛學是一竅不通。他送給我的著作，我只是匆匆翻閱過，對他研究明代儒學家焦竑沒有留下深刻印象。我那時候還沒有開始做思想史研究，對一些重要的思想課題都還沒有認真思考過。一直到我寫〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉一文時，把他的書仔細拿來讀並參考了相關文獻，才領悟到新祖選擇焦竑這個被後世忽略的晚明人物做主題，的確具有獨到的學術眼光。焦竑在儒學史上應該是一個重要人物，可是並沒有得到應有的重視。他的學說發揮《孟子》「知性」、《中庸》「率性」的概念，分思想和實踐兩方面。思想方面，他認為儒、佛、道對性體都有透徹的認識，因此在這個基礎上可以尋求三者的會通。另一

方面，焦竑重視工夫實踐，在他的思想體系中實踐就是盡性。性是源頭，個體通過「明性」或「知性」可以在生命的活動中把自己的性分體現出來，成為他一生的成就。焦竑的成就是他的學問，這是他個人性分的體現。從這方面看，追求道德和追求知識是沒有隔閡的，是可以合而為一的。他的儒學思想完全能肯定人的知性活動，在理學傳統中有突破性的貢獻，值得重視。

新祖教學認真，他在清大、臺大和香港科大講授中國思想史期間，編寫了詳細的講義。聽他的學生說，他上課時，幾乎是一字一句照著講稿唸的。我知道這是國外大學有些名教授的作風。我幾十年前當研究生時，聽過一門西洋史的課。那位教授上課，就是朗讀他的講稿。他不但文辭優美，而且時間拿捏得奇準。講稿讀完了，下課鈴也響起來了。新祖這部講義我以前沒有拜讀過，現在終於要跟新祖的其他著述一起出版了，我很高興有此先讀為快的機會，能夠藉由此書讓我對故友的思想風格和學術見解得到更深刻的認識。

思想史可以寫得引人入勝，這部《中國思想史講義》是一個極佳例子。這是一本既有學術分量，又能滿足一般知識人需求的著作。各講詳略有點不均勻，但瑕不掩瑜。至於書中論述精彩之處，則是出類拔萃，迥出於他書之上。一般寫思想史的通病是以資料為取向，以固定問題為架構。資料本身顯不出趣味，架設又是老套，這樣的寫法是乏味的，但為什麼大家都這樣寫？原因就在作者本身沒有思想。沒有思想的作者不可能寫出好的思想史；有思想的作者才能寫出好的思想史。錢新祖先生就是一個有思想的作者。

錢先生有紮實的西方學術基礎，又能跳出西方傳統的思考局限，進入古代中國語境，從對比中彰顯出中國思想史中一些特殊課

題。他來往中西思想之間，出入自如，似乎毫不費力，這正是他學問功力所在。這種語境的對比分析，在書中發展為一種自覺的中國思想史研究方法。詮釋必須通過語言，語言的使用有它的時空性和主觀性，故必有所偏。我們固然不能不以一個符號系統為中心，但同時也必須嘗試跳入另一個符號系統，暫時離開自我的文化視點，進入他人的文化視點，這樣反覆操作，就是文化對話。錢先生認為文化對話是詮釋古代思想必須通過的方式，因為我們現代人運用的語言已經是普世多元文化衝擊下的產物，我們的詮釋用詞在不同的文化體系中有不同的意涵。我們必須用現代人的語言去表達古人的道理，同時也必須充分自覺現代語言的多元文化的語境問題。

錢先生在書中舉的例子是東西方的人文主義。西方的人文主義是跟基督教傳統相對峙的一個思想潮流，在西方思想中，人與天是對立關係。中國的人文傳統卻不是這樣，在中國的傳統觀念中，天與人不是對立的，道德意識包含了對天的體認。西方人看中國，看到一個類似西方的人文傳統，卻找不到一個類似西方基督教那樣的宗教傳統，因而認為中國文化有所欠缺：沒有宗教對峙的人間文化必也缺乏精神深度。天與人在東西兩個不同文化傳統中有不同的關係。西方傳統的天人關係是外在的：神性與人性有本質上的不同；我國傳統的天人關係則是內在的：在古代，禮既是人文的又是宗教的，天人既能相應，而人亦能參與造化，由是中國的人文傳統亦將天的一面融攝其中。要正確了解我們自己的人文傳統，必須跳出西方強勢文化為我們設定的觀念架構。然而沒有西方的觀念架構亦顯不出中國文化的特色。對照之下，西方眼中中國文化傳統的 absence 正是我們自己眼中的 presence。因此對話是必須進行的。

西方從黑格爾以來對中國文化的性格就從這個天人關係差異

的角度引申出許多結論。黑格爾認為中國人不講道德，本質是墮落的，正因為中國人沒有宗教情操，也就是說沒有精神文化。韋伯把中國歸入一種「完全入世的傳統」類型，這樣的一個社會缺乏原動力，是靜態的，沒有變遷和發展。值得注意的不是這些見解的謬誤，而是這些謬誤的見解竟然出自西方十九、二十世紀最有影響力的哲學家 and 社會學家之口。由此可見天人關係在人類的文化思維中是多麼基本的概念，即使學術巨人也跳不出它加在西方文化根深蒂固的特殊思想模式。錢先生的思想史研究的一個高明處就是能從這個基本概念入手，透視中國歷史文化的特質，展現這個概念的豐富理論涵義。

中國跟西方在天人關係上的不同，是思想模態上關鍵的差異。西方排中律的對立邏輯思維，在中國傳統哲學中是找不到的，也是毫無意義的。中國傳統的思考方式不是二分對立，而是像李約瑟所說的「有機體式的思考模式」。整個宇宙（天人）是一個大的有機體，事物或現象呈關係性的存在，因此共為一體。中國傳統哲學詞彙中也顯出這種有機思考方式。西方的 mind 和 heart 統括於「心」。在中國哲學中，知性和感性不是本體上的分別，而是心靈活動的分別，二者在心靈活動中呈現關聯性的存在。我們還可以補充說，對中國哲人而言，心、物也不是本體的對立。我並且可以確定的說，中國傳統哲學從來沒有出現過唯心論或唯物論這樣的思想。

錢先生指出，中國哲學沒有亞里斯多德所謂 *prime mover* 的概念，中國的宗教也沒有創世紀神話。他的觀察完全正確。中國人不是不追問來源，不是對萬物的起源不感興趣。中國古代普遍有天生萬物的想法，也演繹出像太一生水那樣的宇宙論。不過有趣的是，中國的宇宙論思想從來沒有把人包括在它的系統中，因此它不是一

種創世紀的宗教神話，自然也不含有任何宗教啟示。這樣的宇宙論所顯示的宇宙仍然是有機體式的，仍然算是錢先生所說的「宇宙自我的創生」型態。

因此中國文化的神聖感不是來自一個超越的全能上帝，一個外在於存在的創世主，而是來自對存在本身的體認。宇宙本身就有一種內在的神聖性，稱為天德，而人通過法天的自我創生，可以超越特定時空的自我，上達天德，是為聖。聖就是人性中的 holiness。

錢先生把中國傳統思想的人文主義稱為「內在人文主義」，西方歷史上的人文主義稱為「外在人文主義」。西方人不能理解中國傳統的人文價值，因為他們認定天人的矛盾對立是推動文明進步背後的精神力量。西方人類學家創出「恥的文化」一詞來指中國，以區別西方的「罪的文化」，認為罪惡感出自內心，其根源是基督教的原罪，而羞恥感則與面子有關，是屬於社會行為的表現，它缺乏精神層面的意義。這個文化二分法在我國也盛行一時，看似有道理，實則與前述西方對中國人許多負面評價同出一源。

這些錯誤的觀念不是學院裡少數人的意見，而是對學界非常有影響的看法，有些並且已深入人心，成為一般所謂「中國人的性格」的刻板印象。過去國際政治學流行的說法是中國人沒有個人意識，是一個重集體輕個體的民族，這樣的民族性最容易走上威權主義和集體主義的路。錢先生說：「如果我們不以西方歷史文化的型態當作標準，而以中國歷史文化自身的型態去論中國歷史文化，我們會發現，中國傳統哲學的出發點往往不是團體，而是個人。譬如說，《大學》裡所講的『八條目』，其中的第一條目就是修身，修身的身就是指個人一己的自身。」不是中國沒有個人主義，而是中國

傳統的個人主義不是西方式的個人主義。中國傳統的個人主義可稱為「關係性的個人主義」或「整合性的個人主義」，認為個人自身的存在乃是一種關係的存在，他本身不是一個獨立的單元，而是存在於人跟人結合所形成的關係系列中。西方式的個人主義則是「原子性的個人主義」，認為個人是可以抽離關係的獨立單元。錢先生解釋：「在西方的文化裡，人為世界裡的人倫關係推論到終極點，是來自神這個創世主，而且還不只是來自神這個創世主，事實上，人倫世界裡面的人倫也還得依賴神這個創世主的存在而存在。因此在西方的人倫世界裡，個人之間並沒有內在的直接相互關係，他們之間之所以有相互關係，是因為他們每一個人都是上帝所創造的，而卻跟上帝這個創世主有著一個共同的關係，也就是說，在西方文化裡個人與個人之間的相互關係之產生和存在，需要跟神這個創世主的共同關係作媒介。所以，西方文化裡的個人主義是『原子性的個人主義』，認為個人雖然得依賴神的存在而存在，可是相對於其他個人的個體而言，每一個個人在本體上都是一個獨立的存在。」在西方，人對人的信賴是基於人對上帝的信賴，因此美國的開國信念是「In God we trust.」每一個美元銅板上都印刻著這句話。

有關這個天人關係的題目，書中還有更多精彩的發揮，不過即此已見此書的特色和價值。錢先生治思想史，能抓住問題的核心，從一個關鍵性的源頭問題出發，以理該物，觸類而通，好比用一根細繩把許多散在地上的銅錢穿連在一起一樣。對他來說，思想表現文化特色，因此必須有一個足以比較的參考架構。但是思想也表現時代特色，因此參考架構不能是固定的。他認為研究先秦思想跟研究宋明理學就須用不同的參考架構。本書寫法之靈活也是他書所不及的。

錢先生書中於先秦思想發揮得比較詳盡的還有孟、荀論心情的比較、儒道的語言觀。老子的道與無為思想等幾個題目，我認為都有獨到分析，甚多透闢見解。孟、荀思想比較這個題目其實很不容易做，因為性善性惡這個分別太普通了，人人都能談，就難保不成為老生常談。錢先生對荀子思想一定下過很深的工夫，他的論述完全看不到任何因襲前人的痕跡，實在難得。他分析孟、荀人性論，不是從性這個概念入手，而是從情這個概念入手。他認為孟、荀性善性惡的不同理論立場，是基於二人對情與心的關係有不同的認識。孟子即情以言心，即心以言性，情、心、性是存在上的一體。「我們性善，是因為我們內心的情善。所以孟子講『盡心知性』，並且也講『存心養性』。」荀子則把情、性跟心截然劃分開來當作是對立，對心而言情、性。「也就是說，在荀子思想裡，人的性不善是因為人的情不善，而人之所以能為善，是因為人的心能為善，能夠把以情為『質』的性加以轉化而成德，荀子對情的看法顯然跟孟子不一樣。」孟子所謂心之四端，如是非之心，未必全屬於狹義的情，但是以心之所發為情，取情一詞的廣義（包括情的原始「情實」義），則可以包括四端。荀子以人之好惡為情；孟子則曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，足證對孟子而言道德感是有情（好惡）的成分的。我認為錢先生的這個提法很有意思，看似平常，其實能發人深思，它不但提出一個孟、荀思想基本差異的新觀點，同時也逼使我們必須重新探索中國思想中的心和情兩個概念及其在心理哲學上的涵義。

錢先生受歐陸——尤其是法國當代——哲學的影響很深，他的思考方式和行文風格都有歐陸哲學的色彩，特別是書中討論語言觀及道家哲學各講最為明顯。這是書中最富哲理玄思，也是比較艱