

## 錢穆《雙溪獨語》思理之研探

楊錦富 \*

### 摘要

《獨語》和《語錄》不同。後者是段落性的短語，不自成篇章；前者是階段性的文章，可以自成篇什。錢穆《雙溪獨語》，雖為散列，仍能獨立成體，這因《獨語》所寫，仍為文章之作，始末之間，首尾一貫，是不覺突兀。雖論辨儒道、儒佛，禮教及文學賞鑑，剖解開來，對於儒道的辨析則較深沉。蓋以錢穆認定中國文化的主體仍在儒家，不論德性之知或聞見之知，終極皆在成人。以是人學的意涵在篇章中述之猶多，簡如五倫之教，仁者之行，及處世禮儀都不厭其煩申說，只以人的價值確立，進之明德，遠之親民，皆能順以致之，而由人的價值以觀，雖小說戲曲中的愛情、婚姻，亦莫不如此。乃知讀《獨語》之作，非僅欣悅錢穆之語，對儒家的認知亦有更深入的理解。

**關鍵字：**雙溪獨語、儒道之辨、禮的延展

---

\*美和科技大學通識教育中心教授

## 壹、前言

錢穆《雙溪獨語》，作於民國六十一年（1972）之秋，成於六十二年（1973）之夏。原為文化大學歷史系碩博士生授課講辭，後就講辭內容潤飾成文，絡續刊載於該校《文藝復興月刊》，前後哀集，都為三十篇，因家之所近<sup>1</sup>，題名為《雙溪獨語》。

《獨語》性質同於司馬遷所說「自成一家之言」，亦如錢穆所云：「諸生驟聞之，或將疑其與平日所受課不同；即在報章雜誌及其他學人新著作中，亦少及此等語；不啻若為余今日一人之獨語<sup>2</sup>。」以其為獨語，所言皆一體思想的流行，可宏觀論，亦可細微說；可上窮碧落，亦可下及黃泉，縱橫上下，皆無所不至。然雖無不至，卻非天馬之行空，亦非無的之放矢，所言乃以人文為基準而辨儒道之異同，思想層面又以學術為本而論道各家學派的流別，其淵深宇高可以想知。而所謂「人文」也者，必如漢孔穎達《易·賁卦》〈彖辭〉所疏：「言聖人觀察人文，則詩書禮樂之謂，當法此教而化成天下也。」詩書禮樂，即《論語》所謂的「文章」，此文章蓋即《獨語》所敘之義。〈述而第七〉云：「子所雅言：詩、書、執禮，皆雅言也。」朱子解「雅」為常，解「執」為守，又云：「《詩》以理情性，《書》以道政事，《禮》以謹節文，皆切於日用之實，故常言之。」理情性，道政事，謹節文，即是日用云為之需，亦君子時刻之存乎胸者，以之講演，其切於「實用」可知。至於以「雅」為常，其「雅於《詩》」，則在因詠歎逸趣而興起；「雅於《書》」，則在因酌古治今而效法之；「雅於《禮》」，則別嫌明微而固守之。<sup>3</sup>而此所謂「詠歎逸趣」、「酌古治今」、「別嫌明微」，即是人道所當然，亦日用之所不容已，此雖夫子所雅言，亦《獨語》之雅意，錢穆以之示教，學者如能由是深求，使性情得其正，理則得其通，文質得其節，則於入德堂奧斯即不遠。

再以《獨語》言，全書雖分三十篇，但未嘗標題標目，然細繹篇意，亦知錢穆微言所承，乃自夫子一脈而來，而此一脈乃即《詩》、《書》、執《禮》大義之所在，而其義又如雅言所謂「辨析自然人文的分釐」、「審視倫常的綱紀」及「禮之藝文的逸趣」三者，以此三者作一綱領，順《獨語》尋根討源，則於錢穆精妙之微言，或能探蹟一二，此蓋本論文撰作機趣之所由，亦研讀心得之所在。茲再析論如下：

## 貳、辨析自然人文的分釐

《雙溪獨語》不重哲理的析論，意在分辨儒道的差別，雖〈篇十五〉第四十六至五十則談及禪門教法，所敘則派別流行，於惠能之說略略闡述，仍無關乎全

<sup>1</sup> 時錢穆寓「素書樓」，樓對外雙溪。

<sup>2</sup> 錢穆《雙溪獨語》序。

<sup>3</sup> 王船山《四書訓義》頁 498-499。

書。認真說來，儒道異同乃為主軸，其中老莊、孔孟又為主題要項。

說起老莊、孔孟之別，錢穆直就食衣住行生活入題，蓋以四者為人生基本要項，此要項在老莊為「自然」之道，在孔孟為「人文」之思，合而言之，即自然與人文的契合。易言之，錢穆之言孔孟老莊，開宗名義即自「自然」與「人文」立論，此如〈篇一〉所言：「中國古代，儒、道兩家思想，對自然、人文，偏輕偏重，或從或違，有著很多深微的分歧。姑從食、衣、住、行說起。<sup>4</sup>」此以「衣」說，則如《論語·述而》所云：「正其衣冠，尊其瞻視。<sup>5</sup>」是為人文之道；而如《莊子·雜篇下》所言：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送，葬具豈不備。<sup>6</sup>」是為自然之道。又以食住行說，簡如《論語·述而》所云：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之<sup>7</sup>」；陶潛〈飲酒詩〉所載「眾鳥欣有託，吾亦愛吾廬<sup>8</sup>」；《易·繫辭傳》所謂：「黃帝堯舜氏作，垂衣裳而天下治。剡木為舟，剡木為楫以濟不通。服牛乘馬，引重致遠，以利天下。<sup>9</sup>」盡皆人文的表徵。而同為《莊子·逍遙遊》所云：「藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。<sup>10</sup>」以上為錢穆所取自然與人文之例，亦見儒道之別異，然錢穆僅言自然人文之異，而何以如此，則未多說明，是以宜再就源頭鋪敘之。今謹就自然與人文二者述論：

### 一、自然說

以儒道言，道家重自然，然所謂之自然，非指客觀存在的自然界，乃是指「一種不加強制力量而順任自然的狀態。<sup>11</sup>」此自然狀態可視為「自己如此」的本然之狀。如《老子》第十七章所說：「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。」自然的詮釋，即「本來就是這樣」；又《莊子·繕性篇》亦云：「莫之為而常自然。」「常自然」，即始終如此的狀況，此狀況莊老亦有差異。在老子說，是「返回自然」，在莊子說，是「因任自然」。老子的返回自然，是教人追求一單純簡樸的生活，這種生活，有助於人之保存赤子的心，亦有助於人之保存感受驚奇的能力；此心態與能力，即孕蓄出人追求智慧的人生及培養豐富創造力的條件。至如莊子所謂的「自然」，係指萬物本然的狀態，「任」即「因」，為「順」之意。因任自然，指的萬物能順其自性活動而保持本然狀態，此狀態為一理想，若人以此為理想，即能保持整體宇宙的和諧與平順，有如〈德充符〉所言「是非吾所謂情也，吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。<sup>12</sup>」人有好惡然後有是非，有是非然後有爭端，各是其是各非其非，於是爭端紛起，此即「益生」之謂，益生者，即言人在純樸自然生命之外，因盲目動作而妄生多枝節，此

<sup>4</sup> 錢穆《雙溪獨語》頁1。

<sup>5</sup> 《雙溪獨語》頁2，所引。

<sup>6</sup> 同上，頁4，所引。

<sup>7</sup> 同上，頁10，所引。

<sup>8</sup> 同上，頁14，所引。

<sup>9</sup> 同上，頁17，所引。

<sup>10</sup> 同上，頁6，所引。

<sup>11</sup> 陳鼓應《老子今注今譯及評介》，頁3。

<sup>12</sup> 黃錦鉉《新譯莊子讀本》頁100。

枝節使人勞精傷神、心神外馳而悖乎自然，「常因自然而不益生<sup>13</sup>」之謂。乃知「因」者，在與一切矯性造作的人為事象相對立。

〈德充符〉之外，莊子〈齊物論〉亦曾提及「因」之由，謂「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自是則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。<sup>14</sup>」此段文字雖曲折旋繞，意義卻很明顯，即在說明一切相對之說皆無定準。蓋以人間所爭，並非絕對以此為是彼為非；或者以彼為是此為非，畢竟此與彼，是與非，都是並存，彼此爭勝又彼此互為消長，永遠得不到最後定論，以是「因是因非」或「因非因是」，都只是徒滋紛擾。因之「順道而趨」的聖人，並不參與這種無謂的爭端，其意只在本諸自然之理以觀照萬事萬物，使萬事萬物各安其所，各適其性，保持本然的狀態，如要言其「因」，亦只有因順這自然之勢，「與天為徒」，才是唯一正圖，才是解決人生困擾與迷惑的唯一途徑。如是，在因任自然的要求下，人與萬物皆為齊一，既齊一，則無彼此，亦無是非，是為通貫。

總的說來，老莊的自然都在順任自然的本性不假外求，以其順任自然，是能自生亦能自化。然此自生自化其義為何，又何以如此，一般皆無理解，今循社會學家卜朗的說法似可得一詮解，卜朗以為人之所以自其生自其化，應是人在巨變時代中，因現實生活發生嚴重失調而採取的反應方式，此方式即：(1) 回到原有的行為規範。(2) 創造自己的行為方式，並努力使它為社會所採用。(3) 用各種反社會的言論和行為，以攻擊現存的社會秩序。(4) 退出社會，隱居避難(5) 以自殺求解脫。<sup>15</sup>此五種心態，語其消極，即在攻擊現存的社會秩序外，兼有明顯的反社會行為；語其積極，即在主張返回自然。事實上，老莊所謂「反社會」之意，乃即反對社會對個人自由所加的種種限制，並以為私有財產是造成人類社會不幸的根源所在。換一角度說，就因其反社會，毫無疑問地，老莊在春秋戰國時期必然無法適應當時的環境。雖無法適應環境，反而教人追求一單純簡樸的生活，這種生活，有助於人之保存赤子的心，亦有助於人之保存感受驚奇的能力；以此心態與能力，進之孕蓄出人追求智慧的人生及培養豐富創造力的條件，影響所及，對中國自然文學的創意即有明顯加分的作用。

## 二、人文說

錢穆云：「衣、食、住、行四項，即在原始時代人，便已缺一不可。由原始人演進到文化人，主要還是在此四項中演進。中國儒家，對此人類文化演進四大路徑向極重視。<sup>16</sup>」又云：「凡屬衣、食、住、行四項之演進，《易傳》作者皆以歸之於聖人之創作。<sup>17</sup>」其實「演進」之意，指的就是所謂的「人文化成」，此即《易·賁卦》〈彖辭〉所說：「觀乎人文，以化成天下」之義。以是聖人之創，

<sup>13</sup> 同上。

<sup>14</sup> 同上，頁 62。

<sup>15</sup> 卜朗《個人解組與社會解組》，朱岑樓譯，頁 59。《協志工業出版公司》，1961 年。

<sup>16</sup> 錢穆《雙溪獨語》頁 16。

<sup>17</sup> 同上，頁 17。

在於制作一套以禮樂倫制為主軸的文化設計來教化世人，使其能達到文化所要求的目標，亦能傳達儒家理想文化的基本精神與功能。以是如將儒家等同儒教來看，無疑「人文化成」就是儒教最大的特色，惟其中「教」者，當為教化之義，與神的啟示並無關聯。若其運作，一則在變化個人氣質，增進心性實踐的功效，一則在求取社會、國家的平治。乃知衣食住行所蘊蓄的人文導引，仍在合乎禮樂之制以化成天下。

至於以禮樂之制化成天下，衣食住行之說外，錢穆首引即《易·繫辭傳》所述：「古者庖犧氏作，結繩而為網罟，以佃以漁。神農氏作，斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利以教天下。帝堯舜氏作垂衣裳而天下治。剡木為舟，刻木為楫舟楫之利以濟不通。服牛乘馬，引重致遠，以利天下。上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室。」此段文字可為「原始人進化到文明人」的詮釋，但實質如何，在古史中有無顯例以證，錢穆未多說明，此因所重仍在義理處著眼。近人韋政通在所著《中國思想史》〈孔子以前的文化與思想〉一節，論敘「中國文化的黎明」，即引張光直所言，謂新石器時代開始成形的中原文化，有其鮮明的生活事實，此事實，如（1）小米和稻米的培植；（2）六畜；（3）建築的夯土；（4）桑麻（5）裁縫衣服；（6）繩席籃紋的陶器；（7）特殊烹飪的方式與工具；（8）石刀；（9）禮器；（10）中原美術；（11）骨卜。<sup>18</sup>就此諸項，其中美術與骨卜，不僅形式與風格為中原文化標誌，及其內容與社會基礎，亦吐露中原化特色的若干消息。再以禮器說，《說文》解禮為履，所以事神致福，從示從豐。此豐字，在「殷墟卜辭」中，從豆象形，乃行禮之器，器為高足豆，形式與其他祭祀器皿不相類，是否為事神致福之用，以時代久遠，難以推測，但其代表宗教性之活動必然無疑。由是自商迄周，至儒家學術的形成與發展，禮的意義與效用不斷擴張，成為儒家思想和中國文化重要的部分，探本溯源，新石器時代的禮器，確是早期人文發展的顯耀指針。

至於人文的意涵，除周易外，經書如《詩經》、《尚書》、《左傳》等，在史料的演繹上對人文思潮所透露的「天人」關係，都有進一步的闡釋。撇開《詩經》對天的關係，就「人」的因素說，《尚書》、《左傳》二書皆肯定人自身的價值，清晰地表現出道德的人格尊重。在重視民意與貴民愛民的理念上，《尚書》即為此民本主義的先驅。其例：

- （一）〈君奭〉篇：「天不可信，我道惟寧王德延。」又：「嗚呼！君，已曰時我，我亦不敢寧于上帝命，……越我民罔尤違，惟人。」此意在信人天而不信天，相信靠人君的德慧即能延續王命，說明天人意念的消長，強調重人的精神。
- （二）〈盤庚〉篇：「汝無侮老成人，無弱孤有幼，各長于厥居。」又《偽古文尚書》〈五子之歌〉所云：「民惟邦本，本固邦寧。」強調愛民貴民的理念，是萬世不易的真理。
- （三）〈洪範〉篇：「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人」又〈酒誥〉

<sup>18</sup> 韋政通《中國思想史》頁24。

篇：「人無于水監（鑑），當於民監（鑑）。」意謂君上有意見，不能解惑，仍可詢之民意，這是重民思想的一大躍進。他如孟子後來所引〈皋陶〉篇：「天聰明，自我民聰明。」、「天視自我民視，天聽自我民聽。」等語，亦皆此思想的展現。

至於《左傳》亦肯定人文的價值，其例：

- (一)〈文公六年〉：「閏以正時，時以作事，事以厚生，生民之道，於是乎在矣；不告，閏朔，棄時政也，何以為民？」此為愛民厚生意義的推廣。
- (二)〈襄公十四年〉：「天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？必不然矣。」此為民貴君輕說的先導。
- (三)〈莊公三十二年〉：「史嚳曰：虢其亡乎！吾聞之，國將興，聽于民；將亡，聽于神。神，聰明正直而壹者也，依人而行，虢多諒德，其何土之能得。」此為重視民意的例證。
- (四)〈襄公十四年〉：「夫君，神之主也，而民之望也。若困民之主，匱神乏祀，百姓絕望，社稷無主，將安用之，弗去何為？天生民而立之君使司牧人，勿使失性；有君而為之貳，使師保之，勿使過度；……善則賞之，過則匡之，患則救之，失則革之。」此為人民革命思潮的興起。其實自西周厲王失國，至春秋時代類似民眾反對威權的事件即不斷發生，革命思潮的客觀條件亦已形成，而所以如此，在於人們對於政治的不安定感與生存競爭的自我覺醒。
- (五)〈襄公二十四年〉：「太上有立德，其次有立功，其次有立言；雖久不廢，此之謂不朽。」不朽論傳承至今，已為多數人知曉。其事則為賢人叔孫豹所說的話，時為公元前五四七年，孔子方七歲。叔氏之論不朽，與靈魂信仰並無關聯，其不具宗教色彩，純為就有功於社會國家而言，若此不朽之論，可視為人本主義的先聲，亦可視為人類追求理想的願望。

以上舉《尚書》、《左傳》之例，把民眾的動向作為對政治興革的是否，可視為人文思潮的鮮明例證，亦可作為錢穆所言食衣住行基本生活的引申。換言之，儒家人文主義的基本在「仁」，但仁者愛人，人民不得所愛，仁亦無法行其真諦；必也人民生活過得好，仁才能真正落實，否則，如若人民生活於水火之中，為爭生存，仁義道德的要求恐已訴諸腦後，此實值得思慮。

總之，在儒道自然與人文的進路上，錢穆對道家的自然說較持否定的態度，對莊子的無待觀亦未贊同，其云：「莊子之言自然，看輕了物，要想像一種無待於物之自然，此只是一種『超自然』，亦可說是一種『純自然』，其實則是一種『不自然』。無待於物，則只看重了一心，但心也不能離於物而獨成其為心。所以莊子思想，到底是一種幻想。<sup>19</sup>」心離於物，不食人間煙火，只能是孤獨的自我，在人的條件上，那是極端的烏托邦，如電影中漂流到荒島自生自滅的魯濱遜，畢竟不合乎人類生存的法則，所以只能是「幻想」，不能稱之為實際。

<sup>19</sup> 錢穆《雙溪獨語》頁 15。

### 參、審視倫常的綱紀

撇開道家的自然不談，談及儒家的人文，基本的造端仍在「倫常」。倫常即人倫，亦所謂的「倫理」，其為人之所以為人的常理，亦行為的規範。此常理及規範必如朱子所說：「父子兄弟為天屬而以人合者居其三焉。夫婦者，天屬之所以由以續者也。君臣者，天屬之所賴以全者也。朋友者，天屬之所賴以正者也，是則所以綱紀道，建立人極，不可一日而偏廢。<sup>20</sup>」人倫在「續」，在「全」，在「正」者，其惟夫婦、君臣、朋友之常；而父子、兄弟之倫，則在於「合」，而所以為綱紀者，又在「人極」之立，亦即倫常的大要。此《獨語》篇十一、十二，頁一九七至二三四，闡述甚詳；綱領部份，則依「父子」之倫，順續以言。

#### 一、父子之倫

父慈子孝，為人道的基本，亦人間親情的基礎。在儒家者，可視為人類相處最基本的大道。《大學》云：「為人子止於孝，為人父止於慈。」是孝慈乃父子相互間凝成的相親之情。此相親之情不在外爍而在內蘊，由內蘊而外爍，小之於家，大之於國於天下，上下之間，彼此相親互愛，則家和國治，一切安順。再者，慈孝觀念源於父子，父子親愛，家能和諧，前景即煥光明。又以父子之間，所重在情非在理，其相親在乎情份而非在乎理性，如一切依理，則若父子思想差異，情感不諧調，則必無所謂的相親相愛，反而弄至卑視與放肆，倫理之義即因之淪喪。譬：

（一）《論語》〈子路第十三〉載：葉公問孔子：「吾黨有直躬者，其父攘羊而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」

錢穆云：「因父子相親之情，所以父攘羊而子為之隱，即此便是直道。若子證父罪，反不是直。人之相處，並不專是人與人，或個人與大羣，而其間尚有種種差異，當分別各盡其道。中國人特設五倫之道之意義即在此。<sup>21</sup>」以「誠」義說，父攘羊子隱之，是不合於理道；但以相親之情說，所謂大義滅親之論，未必人人皆適用，其間種種差異，有時超乎大義，正如錢穆所說：「當分別各盡其道。」各盡其道，即盡父子之道，而父子之道來自天性，所發為情，非必一定依理而行。若此事件，《呂氏春秋》亦曾載，〈當務篇〉云：「楚有直弓者，其父竊羊而謁之，上執而將諸之，直躬者請代之，將誅矣，告吏曰：『父竊羊而謁之，不亦信乎？父誅而代之，不亦孝乎？信且孝而誅之，國將有不誅者乎？』荆王聞之，乃不誅也。」上下比對，從另一面說，父之竊羊，子證之，是誠信；父誅而子代之，是孝順；信且孝，是親情至性的流露，亦盡道的表示，此所以朱子不以為非且謂：「父子相隱，天理人情之至也，故不求為直，而直在其中。<sup>22</sup>」所重乃在邊理人情之「至」。

（二）《論語》〈學而〉第一載：有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁

<sup>20</sup> 南宋蔡模（1188-1246）《續近思錄》卷六。

<sup>21</sup> 錢穆《雙溪獨語》頁202。

<sup>22</sup> 朱熹《四書章句集注》頁133。

之本與！」

直就「孝弟也者，其為仁之本與！」之句，錢穆云：「人在幼年期，論其智力才能，尚未能獨立為人。但在家能孝，則在其心情上，早已薰沐於人生大道中，已復與聖賢同一本色，同一踐履。<sup>23</sup>」此謂父母在子女幼年時，即教以孝順之道，意在幼年無力獨力為人時，其規矩性向已能在人生大道上邁步前進；他年成長，正可隨幼年道路向前，不因人生轉折或年歲增長而逐段切斷，順此前去，為非亂紀之事即不致發生，生命亦因之樂然安頓。相反的，如幼年未盡孝思，後之人複雜社會，隨功利機心起舞，其善良純潔天性槁亡喪失，即易陷父母於不慈。《三字經》云：「竇燕山，有義方；教五子，名俱揚。」乃知教孝，即在教其義方，而所謂的義方，亦如〈學而〉所云：「弟子入則孝，出則弟；謹而信，汎愛眾而親仁。行有餘力，則以學文。」博文約禮為孔門之教，雖今之教育普及，博文之教卻非人人享有，亦即非人人皆入一流學府，為子弟者無機緣從師問學者亦眾。而博文仍必歸於約禮，如孝弟、謹信、愛親等等，皆約禮之大者，其為子弟者雖未入一流學府，皆可受此教訓，換言之，約禮是小學，博文乃是大學，而約禮之「孝」又為博文終極的歸宿。父子一倫，如能真正行其孝慈之心，則人倫之間，無功利之計，一歸溫順，一歸和樂，其融融洩洩，可以預知。

## 二、君臣之倫

君臣之倫，在今之民主國家已然未見，在王室之家如泰國、日本、英國，雖雖虛君，君臣之禮仍時有所見；最典型之例，如今之北韓，對君臣的分際更是明顯，其王者非虛君，乃是掌握大權大勢的獨裁者，而以獨裁而行者，所重仍在如何擴大自我的權勢，與儒家君臣之義遠相背離，當不必談及，然由彼之獨裁對照儒家之道，亦見儒家君臣之義最合於仁政的條件。

待其臣；為臣者亦要知如何以誠待君。如《大學》所云：「為人君，止於仁。為人臣，止於敬。」其義在此。至於為政之道，在乎彼此信任，君臣互信，事即易行；君臣疑忌，事必難成，如孟子之告齊宣王即云：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬，則臣視君如國人。君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。<sup>24</sup>」手足與腹心為對待關係，君臣相處無猜忌，則彼此如手如足；如有怨結，則上視下如犬馬如土芥，下之對上不亦如國人如寇讎，政何能淑！

再者，歷來皆以臣須盡其忠於君，然此忠非愚忠，遇昏君庸君，終仍可以義轉之。如晏嬰不為齊莊公之死而死之，然亦伏屍哭之，成禮而去。其所重乃在義道，非不死其君即不忠。<sup>25</sup>此外，錢穆亦以為中國的知識分子皆有其堅定的操守，不隨波逐流，對違離民眾之君也常持反對的態度。譬東漢黨錮之獄，魏晉之門第

<sup>23</sup> 錢穆《雙溪獨語》頁 205。

<sup>24</sup> 《孟子》〈離婁〉下。

<sup>25</sup> 《左傳·襄公二十五年》崔武子見棠姜而美之，遂取之。莊公通焉，崔子弑之。晏子立于崔氏之門外，其人曰：「死乎？」曰：「獨吾君也乎哉？吾死也。」曰：「行乎？」曰：「吾罪也乎哉？吾亡也。」曰：「歸乎？」曰：「君死安歸？君民者，豈以陵民？社稷是主。臣君者，豈為其口實？社稷是養。故君為社稷死則死之；為社稷亡則亡之。若為己死而為己亡，非其私暱，誰敢任之？且人有君而弑之，吾焉得死之？而焉得亡之？將庸何歸？」門啓而入，枕屍股而哭。興，三踊而出。人謂崔子必殺之，崔子曰：「民之望也，舍之得民。」



之患，反宋王安石變法之眾臣，北宋程伊川、南宋朱熹之遭偽學之禁，明之東林標榜清議明揭貶君之論，等等，皆高蹈不仕無義，且於君臣之倫中，發揮制衡作用。<sup>26</sup>使君權之制受若干節制，則秦世之後，為臣大義與士大夫風尚已呈現極大績效。

### 三、夫婦之倫

夫婦之愛，為人類性情中之最真摯者，然必得依禮以別，如無禮相別，則隨時可愛，亦隨時可離，與禽獸之類即無別異。此故如《中庸》云：「君子之道，造端乎夫婦。」言為君子的大道，必自夫婦之倫起始；夫婦之倫諧和極致，天地間一切事理即無有不昭著，則夫婦之倫，為人道之始，此乃可知。

基本上，夫婦以和為貴，亦興家之主軸。然以情感非男女皆適，致有不如意者，是自古迄今乃有怨耦之說，此雖人間悲況，卻亦無可如何。是以古云出妻今言離婚，而「出妻」之說，自古迄今事皆不絕，之所以不此，在恩愛以情，處事以理，夫妻之事，理無法解，情乃為重，而情之一字又非純理能論斷，其無關於學問，即有高深學問，為情所困，學問亦無解，以是婚前恩恩愛愛，婚後悲情以對，其由喜劇而悲劇皆人所不願，是無奈亦無可挽。若此之例，文學史所載〈孔雀東南飛〉及陸游〈釵頭鳳〉二作皆為典例亦皆後世能詳。其中家人干預又為主因，惟勸和不勸離，離則散，散則子女飄零，與其離散飄零，不如夫妻重拾舊歡，讓破碎回歸團圓。

至於夫死女守節之例，古書亦每有所載，錢穆所舉即《列女傳》與〈秋胡詩〉。《列女傳》載：魯之陶嬰，少寡，以紡織養幼孤。或欲求之。嬰作歌曰：「悲黃鵠之早寡兮，七年不雙。鵠頸獨宿兮，不與眾同，飛鳥尚然兮，況於貞良。」聞者遂不敢復求，蓋以一鄉婦而守節如此。<sup>27</sup>黃鵠為婦之自喻，七年而與雄鵠相配，其鵠頸獨宿亦已成習，自不必他鵠之伴和。鳥如此，婦亦然，其為貞節可知。又秋胡久別，歸途戲妻，其妻拒之，歸家見夫，乃即途上戲之者，遂投河而死。傅玄〈秋胡詩〉：「彼夫既不淑，此婦亦太剛。」然婦既積年矢志自守，其夫歸近家門，乃戲途中之女，則無怪婦之怨憤<sup>28</sup>。此女因守節而成烈行，事出至情，傅玄雖譏其太剛，後人則極致敬仰，蓋以既為夫婿，卻輕薄猥褻，女仍不爽，女既不爽，復以節烈，其為自我了斷仍為可能，是其事至今傳述。

再以夫死婦再嫁，皆情之不得已，未可視為非然，彼以生活所迫，最值憐憫，故持反對者，其義殆有所爭議。譬北宋之范仲淹，母之改嫁朱氏，范氏隨母姓朱，後始回宗。程伊川言此事，謂「取孀婦，是取失節者配身，即已失節。」或問：「居孀貧婦無託，可再嫁否？」曰：「餓死事小，失節事大。」所語似冠冕，然在取義上卻似有所拘泥。蓋以范仲淹貧而讀書山寺，斷齏畫粥，瘦弱可以想知。其母若無改嫁，恐母子均不獲全。而仲淹既貴，創立義莊，使宗族孤寡者皆得養，既無餓死之慘烈，婦女守節之風亦因之發皇。

<sup>26</sup> 錢穆《雙溪獨語》頁214。

<sup>27</sup> 同上，229。

<sup>28</sup> 同上。

以上之例，皆古史所傳，事雖陳跡，皆值殷鑑後世，譬二十四孝故事，今尚流傳，長輩以之教訓幼者，夫婦以之互為勉勵，乃至幼兒教育皆以之取為教材，儘管時代有所變異，父子夫婦為家之道，則始終未變，傳統倫理文化之深植國人猶為可知。

#### 四、兄弟之倫

五倫中，父子、兄弟同屬天倫，兄弟異體同氣，都是父母的遺傳。因之，知孝順父母，即知如何維持兄友與弟恭。故如知善事父母為孝，則善處兄弟即為友，是兄弟一倫可包括在父母之倫中。但以五倫各有分別，若夫婦之倫既有別，而叔嫂尚不親授受，則兄弟之親自有限隔。<sup>29</sup>古云：「禮有分異之義，家有別居之道。」然則為成就夫婦之倫，兄弟別居，亦屬必然。

至於兄弟別居，形成的家庭倫理亦有大小之別。錢穆舉陸賈與石奮為例，云：「西漢初，陸賈有五男，出所使越得橐中裝賣千金分之子百金，令各生產。」又云：「石奮有四子，父子官皆至二千石，一門孝謹。」此兩家，一為小家庭，一為大家庭，後世則以小家庭為常，兄弟分居雖是其常，必要時能通有無才為上端。

再以家庭之中，亦有所謂獨子者，為獨子自無兄弟，雖無兄弟，出門仍應知長幼之序，此即由兄弟之倫，可進而推為長幼的關係，亦即先生者為兄後生者為弟之義。至如今之所謂先生輩之稱，所指乃為父老兄長；後生輩乃指子弟之流。而人之生即先生、後生兩境況積累而成。其在後生，教養訓練，皆由先生養育，無先生獎掖，後生生活亦不如何照料周全；無先生啟領，後生成長亦不如何順勢以為。後生的發展本順先生接續而下，依於自然，當不有衝突。而在後生期中，人之性其情尚未成熟，所待乎的即是教導。所以長輩教導後輩要「教之孝，教之弟，教之徐行後長者，教之有事服其勞，教之有酒食先生饌。」、「教之恭，教之順。<sup>30</sup>」使後生尊重長者的心於此養成，亦使溫良恭儉讓的虔敬於此養成。

#### 五、朋友之倫

朋友一倫，在倫類中為最後之倫。孔子弟子互言志中，孔子自述己志，《論語》〈公冶長第五〉調：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」老者之安，在安於奉事，安而外，在能慈恩少者，又能交友以信，必如此，才能人我融洽，彼此無隔，亦才能提昇仁的境界。故而「朋友」雖列第五之倫，其要緊處仍未可忽略。

《論語》、《孟子》及古籍中言及朋友處甚多，錢穆所舉如《論語》〈學而第一〉：「學而時習之，不亦說乎！有朋自遠方來，不亦樂乎？」正所謂：「學成行尊，慕我者自遠而至，此是我同類相近之人。在我心情上，自會感到莫大之快樂。<sup>31</sup>」又〈顏淵第十二〉云：「君子以文會友，以友輔仁。」朱子解云：「講學以會友，則道益明；取善以輔仁，則德日進。<sup>32</sup>」講學取善以會友，則友以之輔己仁，其道必明，德必進。進一步說，所謂的「文」，涵義甚廣，孝、弟、忠、信，政事、文學，亦莫非文。而講學以會友，必其使同於我者學有所立，而志道之友乃

<sup>29</sup> 《雙溪獨語》頁 223。

<sup>30</sup> 同上，頁 226。

<sup>31</sup> 同上，頁 228。

<sup>32</sup> 朱熹《四書章句集注·論語》頁 126。

能切磋琢磨，相助相益，輔我之仁德，使我之事業浸入莫大的進益。至若的所謂道明德進之說，關鍵即在能否破除彼我，若彼我無闕，我即因友之助而由狹隘天地擴大為無限之人生，如後世所稱道的管鮑之誼、廉藺之交，即是此例。

朋之與友在求志同與道合，基本之合，端在於己，如己無志無道，即有好友，亦無從相助。而朋友之交，最重要在「心交」，以心相期，在人困厄中無悔以助者才是好友，如只擇權勢，只慕名位，或攀附財富，或尋求便利，那是所謂的「市道」之交，即非益友而為損友！

再者，與朋友交往，所重在言而有信。我待人以誠，人亦以誠待我，言必信，行必果，乃為穩熟的君子，如言信不一，其必為硜然的小人，今之詐騙者，皆小人之集團，其永不為君子可知。又者，朋友之心隨境而行，易受外在影響，惡念亦不免，則責善乃為必須，有如《孟子》〈離婁下〉所言：「責善，朋友之道也。」既為好友，見友之不誠，以善言責之，若其能改，則彼此共善；如其無法改易，所為則在道德規勸，如其良知未泯，則仍有可為；如其良知已昧，則亦無可奈何。

次者，好友未必一定是當代之人，如讀古書，心契前賢，知其人而論其世，亦能結交為友，此如《孟子》〈萬章篇〉所云：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士。一國之善士，斯友一國之善士。天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其詩，不知其人可乎？是以論其世也。是尚友也。」此段文字朱注謂：「言己之善蓋于一鄉，然後能盡友一鄉之善士，推而至於一國、天下皆然，隨其高下以為廣狹也。」又云：「能友天下之善士，其所友眾矣。猶以為未足，又進而取于古人，是能進其取友之道，而非止為一世之士也。<sup>33</sup>」錢穆云：「朋友有此四等。其等第之高下，亦即從我自己一心之高下而判。若我尚不得為一鄉之善士，即亦無友可言。若我以交一世為未足，雖異世不相及，頌其詩，讀其書，論其世，可以知其人。越世而知古人之心，即可與古人為友。可以上友千古，亦可以下友千古，乃亦有越世上友於我者。<sup>34</sup>」我心高下可以判別一鄉、一國、一天下之友，那是近程，若其遠程，則越世而與古人為友乃是最佳的寄願，而此寄願無他，在乎讀其書，頌其詩，知人且論世，如此，上與造化者遊，下與外死生無終始者為友，其心其志，無往而不入，豈非快哉！以是知人生中心情最樂，事業最大，莫過於此，所以得與父子、夫婦、兄弟、君臣共為五倫之一也。<sup>35</sup>

#### 肆、禮之藝文的逸趣

錢穆的人生不是一驗板的人生，是一悅樂且充滿藝術生活的文化逸態。所以對中國古典詩文的賞鑑，就不在只是字面上的詮解，而是在文字的解析外，另有一番特殊的釋義與蘊致，其為不同於一般直敘的表述，而是由文化層面做鳥瞰

<sup>33</sup> 朱熹《四書章句集注·孟子》頁153。

<sup>34</sup> 錢穆《雙溪獨語》頁232。

<sup>35</sup> 同上，頁231。

性。這文化層面並無高超的理念，而是從生活的層面作藝術的觀照，此種藝術的觀照不必訴諸高超的理念，乃是從基本的禮之會通做起，這樣的會通自古迄今，自三代迄近代，脈絡其實是貫穿的。換言之，這樣的貫穿不僅說明華夏民族是一多禮的民族，亦可說華夏的文化是一多禮的文化。

再以「禮」者，在傳統文化具有多方意義。從三祭禮，如祭天地、祖先、聖賢等禮，為具宗教的意義；又如禮制的訂定，可為法典的基礎；此外，把禮作為等同於「仁」的觀念以之涵蓋眾德，可作為哲思觀念的理解。若在錢穆，則涵蓋性地論列禮在中國文化傳統中所表達的功能。此如人與人間的禮、今人對古人，亦即活人對死者的禮，以及人對天地萬物大自然所呈現的禮，等等<sup>36</sup>。

即以古人言，人與人的禮在本於人心。簡如《論語·八佾第三》「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」及《陽貨第十七》「禮云禮云，玉帛云乎哉。樂云樂云，鐘鼓云乎哉。」二章所言，在禮樂皆本於人心。此人心放諸開來，當有其歡喜心，亦有其悲戚心。歡喜悲戚心雖人之同有，但能超越二心，超越個體，超越功利現實，乃至超越物質世俗，則此心即得較高較廣的安頓，即不致對任一事物有過多的計較。再者，除了自我的超越性外，為禮者，在孝思不匱的前提下，亦應常存尊天敬祖之報本復始的心。有此報本復始的心，一連天地，一連祖先，再者與父母相連。由敬父母至於敬祖先，由敬祖先至於敬天地，迴環往復，則此心此禮不僅傳之於古，亦接之於今，必若《禮記》〈喪服四制篇〉所云：「凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情。」然則體天地法四時，效陰陽順人情，返本復始之義不亦盡之於此。

又以傳統文化中的禮，其源固承襲古之素樸宗教，但發展所極，雖仍附有宗教功能，但不全然皆具宗教色彩。尤以庶民生活與節氣有極大關係，所採的禮與風俗節令皆息息關聯，簡如清明、端午、中秋、重陽、冬至，皆時時而見禮，亦時時展現禮俗中的人生理想與人生樂趣。蓋以此諸節令中，人們自然而然活活潑潑地將敬畏心行於歡樂中，深深體現人間的藝術情味。即以詩人之歌詠，其涉及節令者，更是盈篇累什。禮漸化為俗，俗又歸之詩人的歌詠，此是對宗教的禮贊，亦是人們情感生命的昇華。

此外，傳統禮俗亦有祭地之禮。如祭拜土地神、城隍及宅神、竈神之類，皆以禮祭表達對鬼神的敬肅及親切感，此敬肅之親切感隨祭禮的隆盛自然涵蘊一套特有的藝術精神。此種藝術精神的推展亦可形之於風水地理，蓋以對祖先神的追念，歲時仍不免至祖宗墳墓作一憑弔，而此憑弔之處，所選即在求風景的形勝，水脈的流通與空氣的新鮮，必如此，其先人風水乃得暢茂，後世子孫亦能得庇佑。而此暢茂與庇佑的相互銜接無寧即在求一間世的妥貼安頓，亦由此妥貼安頓使人之生命在大自然的天地得到諧和與圓滿，若此諧和與圓滿不僅為現實人生之所求，亦是藝術追尋之極大的滿足，而其滿足必不同於出世的宗教信仰，亦不應視之為迷信。

再者，傳統人文又有書院與祠堂之設。若「名賢名宦，其出生地及經歷地，

<sup>36</sup> 《雙溪獨語》頁 134。

莫不有建築以供紀念，亦莫不選擇風景形勝，既為遊觀瞻仰，亦便講學論道。<sup>37</sup>」譬「嚴子陵釣臺」，其臺位于今之浙江省桐廬縣城南 15 公里的富春山麓，為富春江主要風景點。富春江鎮西 2500 米之富春山，亦因東漢嚴子陵隱居于此得名<sup>38</sup>。此等古蹟可視為存在的流傳歷史，既已成為公認的傳，其即若虛亦為若實，蓋以風景型勝，將天文、地理與歷史人物故事三者混合，是所謂天地自然的人文化，亦是現實環境的藝術化，彬彬禮意，最是高明。又如南宋淳熙六年(公元 1179 年)，朱熹出任南康太守，他勘察白鹿洞書院廢址後寫道：「觀其四面山水，清邃環合，無市井之喧，有泉石之勝，真群居講學、遁跡著書之所。」其時書院建築規模較北宋時不少，學生十餘人。為興復白鹿洞書院，訂下學規，置田建屋，向各地發文徵求圖書，把《四書》、《五經》納入教學課程。同時，朱熹請南宋理學家另一派代表呂祖謙為修復工作寫記，交流學識，朱熹本人亦撰寫白鹿洞書院學規，並親臨講課，與學生質疑問難，書院 1180 年農曆 3 月得以完成重建。理學又一派代表人物陸九淵從金溪來訪白鹿洞書院，因朱熹盛邀，登臺講學。陸九淵的「君子喻於義，小人喻於利」，令在場的學生和客人熱淚盈眶，在朱熹的要求下，陸九淵記下這段演講內容，並刻在石碑上。朱熹在南康任職的兩年時間內，是白鹿洞書院歷史上最鼎盛的時期。翌年朱熹與陸象山共同講學，稱作「白鹿洞之會」，並奏請賜額及御書，書院名聲因之遠播，是為以禮相待的典範。

復次，從文學欣賞說，中國的文學詩歌、筆記小說，又處處與傳統禮俗之血脈與精神相通。有如王昭君的故事，孔雀東南飛的情節，其以悲劇收場，雖有著無告的情懷與婆媳的衝突，基本上仍尊重倫理的合諧。即以孔雀東南飛為說，詩中主角蘭熙雖受婆婆逼迫而與夫君離異，最後仍選擇不怨不尤，或許那是極大的悲願，卻是對禮教的尊重。此外，元雜劇中所載程鵬舉與韓玉娘的故事，又是禮教一個很好的典型。故事的情節初在敘述鵬舉和玉娘二人原為囚奴，受人支配，成婚三日，遽爾仳離，所隔三十年之久，而男之不娶，女之不嫁，終能復合。此間故事的安排本已結束，後有好事者又將此事搬上劇臺，且更動原來的情節。所載則程鵬舉訪得韓玉娘，玉娘已身嬰重病，一慟而絕。劇情的展示，在透顯程、韓相愛，縱遇客觀環境的阻撓，仍能不棄不離相互關愛，表現人間的至情與至性，那是終極的美德，無需言語詮釋，亦無需條件說明，表現的即是至誠的禮教。程韓故事之外，如人人耳熟能詳的地方劇〈白蛇傳〉亦是一例。劇中描寫白蛇之於許仙，其意深刻，其情至上，其愛則入化境。尤以封閉雷峰塔所記母子相會的幕次，哀淒而動人心絃，觀劇者反同情一蛇精而不同情高僧法海的無邊佛法。故事的安排，原屬宗教勸戒即其內容，但轉成一反宗教的陳述，可謂極具創造性。然則「白娘娘、韓玉娘，皆是有血有淚，直扣心弦，千古如在。<sup>39</sup>」是此二女子的故事，正映對了「禮失求諸野」的命題。乃知禮之意，非只是硬梆梆的教義，在

<sup>37</sup> 《雙溪獨語》頁 137。

<sup>38</sup> 嚴子陵，名光，浙江會稽餘姚人。東漢初年隱士。少時曾與劉秀同游學，劉秀即位後，光不願出仕，遂更名隱居，「披羊裘釣澤中」。劉秀再三盛禮相邀，授諫議大夫，仍不從，乃耕於富春山，老死於家，年八十。

<sup>39</sup> 《雙溪獨語》頁 141。

求諸野中仍看出古人對舊文化的影響以及對舊禮制的尊重。

### 伍、結語

《獨語》所作為 1979 年，時錢穆年八十五，以高齡之歲，仍矻矻於講學著述，其精神意脈皆值得後輩欽讚。依篇數計，為三十篇；依則數說，為八十四則；依字數說，都三十萬字，以此積累，知錢穆自幼迄老，未嘗廢學。史稱孔子晚年韋編三絕，若錢穆雖未三絕，然用功之勤，亦等同於三絕，甚或過之。

就通篇而言，《獨語》以食衣住行為始論述，終則以《中庸》之「中」為歸結，論述布局亦精心排列。如前所述，「人文分釐」、「倫常綱紀」及「禮之藝文」等等，皆不離安適生活。蓋人文、自然之說，只是一分野，若無生活，無衣食之美與住行之樂，人文自然亦成空談。譬如將其人置之荒野，吃住盡皆問題，如何而可論及理想！更深入地說，生活不易，遭飢挨餓，父不能照顧子，子不能幫助父，此父不能慈，子不能孝，倫常之教如何能講，等等，無疑皆自生活中來，生活得有感受，其境深刻，信為當然。

總之，《獨語》所言，仍在於「立心」與「立命」。此立心，即張載「為天地立心」之心，亦盡心之謂。蓋以人本無心，因物為心，其要深入瞭解宇宙萬物，即要超越感觀局限，擴展思維範圍，同時「體天下之物」、「視天下無一物非我」，把宇宙萬物看作與自己息息相通的整體，把自己看成宇宙的一個必要部份，即將宇宙之心靈化，亦即心靈之宇宙化，乃即人與天地萬物融為一體之謂。而「立命」者，正如清人焦循之言：「天下之命，自聖人而造。」聖人造命，但不安命順命亦不畏命，同樣的，英雄志士亦可改變命運、創造命運。合而言之，志士仁人不僅要改變創造個人的命運，且要改變創造他人乃至社會國家民族的命運。因之，就個人言，性格雖決定個人命運；整個社會民族的命運，則由思想、制度決定，不同的制度和文化傳統即造就民眾不同的命運，此即民胞物與的思想，是「為生民立命」的具體闡釋，亦錢穆《雙溪獨語》終極之微意。

參考文獻

- 卜朗（1961）。*個人解組與社會解組*。朱岑樓譯。台北：《協志出版公司》。
- 宋·朱熹（1996）。*四書章句集注*。山東：齊魯書社。
- 明·王夫之（1996）。*四書訓義《船山全書第七冊》*。湖南：嶽麓書社。
- 韋政通（1999）。*中國思想史上*。台北：水牛出版社。
- 清·劉寶楠（1990）。*論語正義*。台北：文史哲出版社。
- 陳鼓應（1971）。*老子今注今譯及評介*。台北：商務書局。
- 黃錦鉉（1981）。*新譯莊子讀本*。台北：三民書局。
- 錢穆（1994）。*孔子與論語*。台北：聯經出版社。
- 錢穆（1997）。*雙溪獨語*。台北：東大圖書公司。
- 錢穆（2004）。*論語新解*。北京：新華書店。

## A Study of the Thinking in Qian Mu's *Double Creek Soliloquies*

Chin-Fu Yang\*

### Abstract

*Soliloquies* are different from *Quotations*. The latter is a collection of a person's sayings in phrases and sentences, and cannot form any essay or article, whereas the former is a collection of a person's thoughts at different stages of life, and can exist as complete essays or articles. Although Qian Mu's *Double Creek Soliloquies* consist of different essays, they can still become independent articles because the essays in *Soliloquies* were still articles in complete form. Between them, there is a connection and no absurdity at all since the ending of the previous soliloquy connects with the beginning of the next one. *Soliloquies* contain discussions and arguments for Confucian Daoism, Confucian Buddhism, feudal code of ethics, and appreciation of literary works. Through detailed analysis of them, *Soliloquies* had more in-depth ideas and concepts on Confucian Daoism. In fact Qian Mu thought that the core of Chinese culture is still Confucianism. No matter the knowledge of moral virtue or the knowledge out of what is heard or seen, the ultimate function is to make a full-grown person well behaved. Therefore, in *Soliloquies* there are quite a lot of articles about the knowledge that man should learn, such as teachings of the five Confucian virtues, behaviors of benevolent people, and proper etiquette and conduct of a person in society. Contents of such kind repeatedly appear in *Soliloquies*. They were all established from the value of man. Both the closer concept of bright virtues and the remoter concept of loving of people are developed in this way and viewed from the value of man. Even the love and marriage in Chinese fictions and traditional operas are also presented in this way. After reading the work *Soliloquies*, readers not only can appreciate the sayings of Qian Mu, but also can have a deeper understanding and perception of Confucianism.

**Keywords: Qian Mu, *Double Creek Soliloquies*, argumentation for Confucianism, extension of courtesy**

---

\* Professor, General Education Center, Meihou University.