# 錢賓四《莊子纂箋》 學術精神探微

黄彦偉

# 提 要

《莊子纂箋》是錢賓四先生學術盛年期關於先秦諸子學研究的一部重要著述,他以中國學術思想史的閱通視野,基於莊子學史嬗變的歷時節點,具體而微地表現出引儒入莊、儒道會通的箋注取向,其中部分論點識見超卓、迥異時流,而這正得力於其"義理、考據、辭章"三者交互運用的學術方法。同時,在20世紀上半葉中西學術激蕩、新學舊知交融的背景下,《莊子纂箋》也體現出新舊兼容、中西會通的自覺性。更重要的是,在"天地玄黄"的時代變遷中,在個人命運的轉折點上,《莊子纂箋》一書寄寓著賓四先生深沉的文化自覺與沉重的歷史悲慨。

關鍵詞: 錢穆 莊子學史 引儒入莊 學術方法 中西會通 別有興寄

韓愈論文稱"記事者必提其要,纂言者必鈎其玄","提要鈎玄"或正是《莊子纂箋》<sup>[1]</sup>(以下簡稱《纂箋》)的用心所在,錢穆先生在歷史上逾一百五十家的《莊子》注疏中,斟酌揀擇,調和衆解,融會貫通,以達到清通簡要之旨,正體現了其深厚的學養與功夫。作爲錢先生學術盛年期先秦諸子學研究的一部重要著

述,《纂箋》一書的撰述旨趣包括哪些層面,與他學術思想史的 研究有何關聯,同時又具有哪些鮮明的學術精神與時代特色,這 正是本文欲探究的問題。

### 一、具體而微的莊子學史

在《纂箋序目》"本書采摭諸家"一部分中,錢先生既按照時代的先後順序,又兼顧以類相從的原則,緊貼莊子學或者道家思想的歷時流變,或詳或略地評騭了歷代上百五十餘家《莊子》的各類注疏,視角獨到、立論宏觀,不失爲一篇具體而微的《莊子》研究史,展現了他閎通的學術視野。

錢先生首先十分注重莊子學的流變和道家思想史嬗變的關 節點,也正因此,他異常重視阮籍、郭象、邵雍、王夫之、嚴復數人 對《莊子》義理的闡發,認爲阮籍《達莊論》、《大人先生傳》等是 兩漢治黄老之學向魏晉治老莊之學轉變的關捩點,兩漢重黄老 之術,倡言無爲而治,直到魏晉王弼注《易》、何晏解《論語》,尚 能遵守儒轍,而到了阮、嵇,則菲薄儒家經典,喜談老、莊之學,而 其"發揮莊子旨趣,較之後起向(秀)、郭(象),遥爲深遠"[2]。 至於他對郭象注莊的評價,既肯定向秀、郭象"要爲代表魏晉玄 學清談之大宗",又批評他們"皆曲學阿世,有違莊生本意",因 此才將《莊子》的"自然"、"逍遥"等精義導向世俗化層面的理 解,如郭象對《逍遥遊》的題解:"夫大小雖殊,而放於自得之場, 則物任其性,事稱其能,各當其分,逍遥一也,豈容勝負於其間 哉!"[3]兩宋時期治莊學者,錢先生獨推邵雍,他認爲莊周、邵雍 皆是觀物派哲學家,兩家意趣頗爲相近,邵雍有《觀物》内、外 篇,莊周有《逍遥遊》、《齊物論》,邵雍以人觀物,莊周以物觀物, "莊周要把人消融在天地萬物中,康節則要把天地萬物消融在 人之中"[4],又稱"莊書屢稱孔、顏,邵則駸駸由道而儒矣","治 莊者由阮及邵,可以識其流變之大勢"[5],這將不僅關涉到道家

思想脈絡的嬗變軌迹,更涉及宋明理學興起的内在理路以及中 國學術思想史的交互影響。明清鼎革之際,錢先生尤其推崇王 夫子《莊子解義》一書,認爲"船山論老莊,時有創見,義趣宏 深", 並將王夫之與阮籍、邵雍相比較, 指出: "大抵嗣宗得莊之 放曠,康節得莊之通達,船山則可謂得莊之深微。學者由阮而邵 而王,循以登門,而窺堂奥;又復由莊而顔,亦庶幾乎尼山之一 面。"[6]在他看來,船山注莊既注重闡發莊學義理,又能探賾鈎 深,發明孔學到莊學流變的深微之處,其精義曲宛,足成一家之 言,更關鍵的是,船山注莊的觀念與錢先生"莊自儒出"的判斷 若合符契。晚清以降,西學東漸,學術激蕩,嚴復晚年以西學的 視野對道家進行深入的思考,著有《老子評》和《莊子評》,引西 入中,會通中西,展現了莊子學由傳統向近代轉變的一面。處於 同一時代語境,錢先生極爲重視嚴復《莊子評》中的論點,稱讚 嚴復爲"處衰世而具深識"者,於是在其所能見的評點本中,"摘 録其十七八,廣流傳焉"[7]。因此,《纂箋》也呈現出不同於傳統 學者注莊的新趨向。

其次,錢先生還注意到歷代解莊的共性特徵。針對先秦時 期諸子百家學術的交互影響,他一以貫之地堅持《老子》成書在 《莊子》内篇之後,圍繞這一論點,他曾在《先秦諸子繫年》、《莊 老通辨》等著述中深入剖析諸子學脈之間的關聯,而這在《序 目》之評騭《老子》、《韓非子》部分有所顯現,同樣這一論點也貫 徹於《纂箋》始終。漢晉時期,黄老之學向魏晉玄學的轉向已如 上述,然限於《纂箋》的體例,這一問題僅是點到爲止,而在《纂 箋》前後撰述的如《記魏晉玄學三宗》(1945年)、《郭象〈莊子 注〉的自然義》(1948年)等論文中,錢先生細緻地描述了這一 嬗變軌迹。唐代思想界可謂是"盛世的平庸"[8],注莊者多是循 守軌轍,於義理無多發明創見,對陸德明《經典釋文》一書,錢先 生稱其"多存唐以前舊詁。辨音義、考訓釋,此書所當先治",但 又同時指出其"不無冗碎"的缺點[9]。兩宋時期,理學(或稱爲 新儒學)勃興,諸家注莊多體現爲以儒解莊、儒道會通的趨向, 不僅程顥、邵雍、王安石父子、朱熹等理學家注莊具有這一特徵, 即使是原本立足道教思想的《道藏》收録本如羅勉道《莊子循 本》、褚伯秀《南華真經義海纂微》等也同具這一趨向,可見其時 代之整體風向的轉移。明清兩代,散文流派如唐宋派、桐城派谣 相呼應,影響深遠,加之科舉制藝文的實用需求,因此不免有從 文章學角度解莊者,唐順之、歸有光、宣穎、姚鼐等人治莊均具有 這一特色,如錢先生評論林雲銘《莊子因》,"此書亦就文章家眼 光解莊,不免俗冗;而頗能辨真僞,上承歐、歸,下開惜抱,亦治莊 之一途也"[10],即指出林雲銘解莊能從辭章的角度,考辨文氣, 驗别真偽,其上承歐陽修、歸有光,下開姚鼐治莊,凸顯其承前啓 後之地位。然這其中又須有辨,清代中後葉乾嘉漢學興起,其治 學風氣與學術取向也不免影響對《莊子》的批注,王念孫、俞樾、 方昌翰、孫詒讓、郭慶藩、王先謙等人無不如此,如錢先生評論王 懋竑的《莊子存校》,稱"自此以下,漸見清儒訓詁考訂之 功"[11],並在俞樾《莊子平議》下評述説:"清儒治古書,所長在 訓詁、校勘,所短在義理、文章。王(念孫)、俞(樾)兩家,在清儒 治先秦諸子書中,最具成績,其得失亦莫能外。治莊書而不深探 其義理之精微,不熟玩其文法之奇變,專從訓詁校勘求之,則所 得皆其粗迹。故清儒於莊書殊少創獲,較之魏、晉、宋、明,轉爲 不逮,此亦治莊者所應知也。"[12] 洎至晚清,除上述多稱引嚴復 之外,錢先生還曾引述梁啓超、劉師培、高亨、錢基博、劉文典等 學人的注莊成果,體現爲注莊成果由傳統向現代價值轉换。

當然,無論錢先生對於莊子學和道家思想嬗變節點的把握,還是對於歷代解莊共性特徵的描述,其基本的方法論則是"義理、考據、辭章"的綜合運用。因此,在著述體例上,他指出既要"薈萃諸家,網羅群言",又須"體尚簡要,辭貴清通,尤能以訓詁考據、義理、文章三方面兼顧"<sup>[13]</sup>,尤其不能"因箋注而昧失正文之脈絡神味"<sup>[14]</sup>,唯此點將在後文中重點論述,此處不再詳及。

### 二、引儒人莊、儒道會通的纂箋取徑

"纂箋"的方式,在面對歷史上衆多版本的批注箋疏中,著 述者在批注内容的揀擇上具有較大的自主性,基於自身的思想 認識,很大程度上體現爲"借他人之言語,演自己之理路"的取 徑。而另一方面,錢先生又自稱"數十年孤陋窮餓,於古今學術 略有所窺,其得力最深者莫如宋明儒"[15],立足儒學的立場,使 得《纂箋》一書鮮明地體現了"引儒入莊、儒道會通"之取徑。這 一點,研究者或有所涉及,但均有論述不通透之憾[16]。在錢先 生學術史的視野中,儒學是一個不斷嬗變的並與其他思想交互 影響的大傳統,這一傳統與《莊子》又有何種的内在關聯,我們 應該如何理解這種"引儒入莊、儒道會通"的纂箋取徑,是本小 節關注的問題。

對於《莊子》內篇所承傳的思想而言,錢先生的觀點有一個 變化的過程,早在1927年任教無錫江蘇省立第三師範學校時所 編講的《國學概論》中,他認爲"莊周論其學派,實歸於墨家一 路"[17]。但到了40年代中後期,錢先生逐漸改變了觀點,認爲 莊周的思想與孔門心學,尤其是與顏淵一脈有互通之處,這是他 此後"一以貫之"的主張。如在《五華書院中國思想史六講》 (1946年)中,他認爲:"莊子心中還是推崇孔子的,對於孔子門 下的顔回,更可謂是無間辭了。"[18]"無間辭"充分顯示出莊周 對顔淵學術取向的推重與認同;在《中國思想史》(1951年)中, 他說:"其實莊子思想裏,有許多點很近似孔子。儒家本有兩方 面,'用之則行'、'達則兼濟天下',是一面。'舍之則藏','窮 則獨善其身',是又一面。莊周書中頗多稱引孔子、顏淵,只是 注重他們的消極面,不注重他們的積極面。"[19]之後,在《莊老 的宇宙論》(1955年)一文中,又稱:"《莊子》内篇則時述顏淵。 若謂莊子思想,誠有所襲於孔門,則殆與顏氏一宗爲尤近。"[20]

這一主張,正是錢先生在20世紀40年代末撰述《莊子纂箋》, "以儒解莊"的學理基礎,而這一觀念鋪展開來,則將顯示出整個儒學發展、嬗變的系統與《莊子》一書的交互影響。具體言之,則包括:

### (一)《纂箋》注重會通先秦儒家精義

《莊子》內篇《人間世》涉及"心齋"問題,關於《人間世》的主旨,錢先生引王船山的題解,認爲"此篇爲涉亂世以自全之妙術,君子深有取焉",又引述釋德清語:"孔子乃用世之聖人,顏子乃聖門之高第,故藉以爲重,使其信然。"<sup>[21]</sup>"君子"如何在亂世中保全自身,在寓言體的對話中,顏回不斷提出自己的觀點,從"治國去之,亂國就之"的魯莽行徑到"端而虚,勉而一"自身修爲,再到提出"內直而外曲,成而上比"與世俯仰,隨波低昂的處事策略,然而,孔子對此逐一進行了否定。在顏回的追問下,孔子始提出"心齋":"若一志,無聽之以耳,而聽之以心,無聽之以心,而聽之以氣。聽止於耳,心止於符,氣也者,虚而待物者也。唯道集虛,虛者,心齋也。"唯有外於心知,才能不起攀援心,無情無慮,虛柔任物,漸階於玄妙之境界。此處的"心齋",按錢先生的推繹:

古不用"齋"字,凡"齋祭"字即作"齊"。"齊"者先祭之名,亦指當祭之時。凡人遇祭,必用心專一,乃可當神意,乃可與神通。故孔子亦曰:"出門如見大賓,使民如承大祭。"蓋此等心境,尚可人神相通,則亦可人與人相通,故孔子以之說"仁"也。<sup>[22]</sup>

也就是說,當祭祀之時,齋戒必須秉持"敬"之心態,無思無慮,身心清靜,才能實現人與神的溝通。所以在孔門的齋祭中,獨重"敬"與"慎",以"敬慎"涵攝"虚靜",而在莊周的"心齋"中,則獨取"虚"與"靜","虛靜"中自然顯影"敬"之端倪,二者均爲齋

祭心態之一方面而各有所側重。所以,他說:"莊子雖不如儒家 之重祭祀,而實深有會於孔子'如承大祭'之旨。故莊子雖言 '虚'不言'敬'……而要其淵旨,則亦遠承孔門而來。"<sup>[23]</sup>因此, 錢先生下結論道:"《人間世》之寓言於孔子、顔回之問答者,在 莊周固非苟爲荒唐之辭也。"[24]在此,錢先生顯然是從"齋祭" 的精神層面,也即"虚"和"敬"的交互性上會通了孔門心學與莊 周"心齋"的論旨。

"因是"之論是《齊物論》的重要主張,這既牽涉到莊周的宇 宙觀,又涉及對世界萬物體認的"是非"問題,對此,錢先生是如 何理解的呢? 在"是以聖人不由,而照之於天,亦因是也"一節 的夾注中,他引述諸家批注並按語道:

朱子曰:"'因'者,君之綱。道家之説,此爲最要。《史 記·老子贊》云:'虚無因應,變化於無窮。'虛無是體,因應 是用,蓋因而應之之義云爾。"馬其昶曰:"此即儒者因物付 物之學也。"……穆按:上文言"因是因非",聖人獨因是而 無所非,故曰"亦因是也"。[25]

引述中,朱子以黄老之術解釋《莊子》,"虚者道之常也,因者君 之綱也"[26],天地之道本處無變化,無有是非,爲君倘能效法 "道"之精神,虚己待物,袪除已有之成心,成心既已袪除,便能 不固執己見,與物宛轉,因應於一切無窮之變化,亦即不以一己 之是非爲終極是非。此處"因是"之"是",實類於《老子》之 "道"。而馬其昶所謂儒者的"因物付物"之學,出自於程顥的 "以物待物,不以已待物"的應物之學,因爲:"天之生物也,有長 有短,有大有小。君子得其大矣,安可使小者亦大乎?"[27] 北宋 諸儒重新發現了《中庸》與《易傳》,努力構建儒家形而上之學 術,溝通天人,體現出君子"效法天地"的精神,程顥的"因物付 物"之學,正是在這一背景下涵濡道家學説的新取向。這足見 不論是道家的"聖人不由,而照之於天"的"因是"之"道",還是 後儒的"效天法地"應物之學,均主張擺脱以人爲中心的視點看 待宇宙萬物,則是非定見自然摒除;反之,當"以物觀物",則萬 物各成爲宇宙一中心,則萬物皆是而獨無所非,這就是錢先生按 語中"亦因是也"的原因。從中可見,儒學與莊學在此亦有相通 之處。

不僅對於上述核心觀念的闡釋如此,大凡《莊子》文中能與 儒家精神有所關涉之處,錢先生均不忘在《纂箋》中借諸家之箋 注一一稱引,下面再略舉數處:

晁迥曰:"《人間世》提出'戒、慎、正身',而世反以放達宗莊,何也?"<sup>[28]</sup>

馬其昶曰:"此論慎獨義最悚切。嵇叔夜自言'讀《老》、《莊》,重增其放',非善讀《老》、《莊》者也。"[29]

王安石曰:"莊生之書,通性命之分,而不以死生禍福 累其心,此其近聖人也。"<sup>[30]</sup>

程顥云:"莊子此言最善。人于天理昏者,止是爲嗜欲 所圖。"<sup>(31)</sup>

劉咸炘曰:"莊言'命'與孟言'性'同。孟子就一人以觀,故重言'性';莊周就宇宙以觀,故重言'命'。"[32]

上引諸條,第一、二條提出要"戒、慎、正身",注重主體修養,尤爲關鍵的是提撕"慎獨"二字,其實乃儒家修身正德一以貫之的核心,同時他借引述也反駁了對於莊子精神一味放達的歷史誤讀。第三、四條,雖出於不同的章節,但論其主旨精神,則是不爲嗜欲、死生禍福等外物所累,這恰與顏回"一簞食,一瓢飲,在陋巷。人不堪其憂,回也不改其樂"的精神暗合,唯有主體精神不爲外物所流轉,才能達到"窮理盡性以至於命"的"誠明"境界,這也正是王安石認爲的"莊生之書,通性命之分"的深層原因。而稱引第五條,"性"與"命"既可相通,亦復有别,孟子基於人生界的立場,較重視"天命"所賦之"性",而莊周較傾向於的宇宙

立場,等齊物論,注重宇宙整體之"命",而要達此境界"則必求 於人事修養以善盡其天之説也"[33],二者的側重點雖各不相同, 但在重視精神歷練與內德修養方面,則具有一致性。

#### (二)《纂箋》注重融诵晚周秦漢之間的新儒學

因《纂箋》體例謹嚴,義取簡要,所以讀者極易忽略錢先生 "提要鈎玄"的特别用心之處。他既斷定、《易傳》和《中庸》是 戰國晚期乃至秦漢之間的著作,是融會儒、道,繼而會通百家的 新儒家的無名傑作[34],又稱:"晚周思想自荀子以後,有本於孔 孟而會通之以老莊者,如《中庸》、《易繫》是也。"[35]所以,以《中 庸》、《易傳》來融通《莊子》、尤其是外、雜篇的思想、自然是水到 渠成。如在《齊物論》"庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得 也。適得而幾已"的句下,錢先生引述並按語:

章炳麟曰:"'庸'、'用'、'通'、'得',皆以叠韻爲訓。 '得'借爲'中'。古無舌上音,'中'讀如'冬',與'得'雙 聲。"穆按:《中庸》之書本此。王闓運曰:"主於得而不可 求,適得而已。"[36]

他先徵引章太炎的音韻學解釋,推論出"庸"即是"中",之後徑 下按語說、《中庸》即是從此處立意,這一斷語驟看實顯突兀, 《中庸》作爲宋儒發現並確立的新經典,怎麽可能與《莊子》發生 關聯呢?倘若細繹,將發現這一大判斷的背後有錢先生關於學 術思想史的整體判斷。爲此,我們首先不妨先看他對《論語》中 "中庸"的理解,在"中庸之爲德也,其至矣乎! 民鮮久矣"(《雍 也篇第六》)一章的大義串講中,他寫道:

《小戴禮·中庸篇》有曰:"中庸其至矣乎? 民鮮能久 矣!"與《論語》本章異。《論語》言中庸,乃百姓日用之德, 行矣而不著,習矣而不察,終身由之而不知其道,若固有之, 不曰能。《小戴禮·中庸篇》乃以中庸爲有聖人不知不能

者,故曰"民鮮能"。[37]

他將《論語》中的中庸之人,理解爲平常之人,那麽中庸之道,也 即是平常人所易行之道,而中庸之德,也將是中庸之人所同具, 也就是民德。其所以稱"至矣乎"者,是因其廣大平易,雖然可 貴,卻並不是高不可及。他認爲此處是"孔子歎風俗之衰 敗"<sup>[38]</sup>.至於"仁與聖"則爲孔子所不輕易許可,始是民所鮮 能<sup>[39]</sup>。可見,《論語》的"中庸"與《小戴禮》的"中庸",看似貌 合而實則神異,一個是日常人生之落實,一個是"形而上"之表 達。既然《論語》中的"中庸"與《小戴禮·中庸》"不當合説", 那麽,在錢先生看來,《中庸》之書當本源於《莊子》內篇[40],它 是以孔孟思想爲主,進而會通老莊精義之後的傑作,在先秦思想 史的嬗變軌迹中,它經過與老莊思想的碰撞,最終實現了宇宙界 與人生界、自然界與文化界的合二爲一,並主張以宇宙界來推及 人生界,賦予宇宙自然以内在的德性,錢先生將之稱爲"德性一 元論"[41]。因此,在這種思想背景下的"中庸",則顯出其中有 定體,隨時而在,而又廣大精微的特性,這顯然非庸常之人所能 够把握。那麽,《莊子》此處的"庸、用、通、得"等觀念與《小戴 禮》的"中庸"又有何内在關聯呢?再看以下諸條:

陸長庚曰:"命者,天之所賦;情者,性之所發。致命盡情,則中致而和亦致矣。"<sup>[42]</sup>

郭象曰:"發而不由己誠,何由而當!"穆按:《中庸》曰:"誠者,不勉而中,不思而得。"誠己,即反身而誠也。<sup>[43]</sup>

阮毓崧曰:"《老子》曰:'靜曰覆命。'摇作,動也。"宣 類曰:"聖人動靜皆依乎天。"曹受坤曰:"'復',疑'循'字 之誤。循命摇作,謂率性而動也。"穆按:唯根乎性而不知 其然者,乃能行之無已時也。<sup>[44]</sup>

以上討論性命、反身而誠、致中和等問題,顯出於《中庸》。第一條中,錢先生認同陸氏的注釋:"命者,天之所賦。"即與《中庸》

"天命之謂性"相通,而"性之所發"之情,也即是"喜怒哀樂發而 皆中節"之"和",又稱爲"情之正",唯有"致中和",才能實現 《天地》篇中神人"致命盡情,萬物復情,此之謂混冥"以人合天 的境界。第二、三條中,錢先生認爲《莊子》外、雜篇多出於《老 子》之後,而與《中庸》約略同時者,所以二者有互相闡發之處, 《中庸》中的"至誠不息"是天地之德性,亦是人之德性,唯有"至 誠",才能"無不明矣",才能盡人事、全天之性,而此"性"又須率 性而動,不勉而中,不思而得,不知其然而然,此謂"自然",才能 "能行之無已時",因以此解釋《庚桑楚》篇"不見其誠己而發,每 發而不當",以及《則陽》篇"聖人周盡一體,而不知其然,性也", 比較令人信服。這也正是他所謂的"本於老莊而會通之於孔孟 者,如此舉《庚桑楚》、《則陽》諸條是也"[45]。

"内聖外王"的架構設計是儒家,尤其是晚周秦漢總匯期的 《中庸》、《大學》精義所在。孔子就曾提出"爲仁由己"、"修己 以安人"、"道之以德,齊之以禮"的主張,明顯是"因乎内,發乎 外"的理路,只是因而未發;孟子則發明孔門心學,將內聖之學 作了進一步拓展。到了《大學》,則明確標舉"三綱八目","自天 子以至於庶人,壹是皆以修身爲本",唯有經過"格物、致知、誠 意、正心"的"修身"之砥礪,才能達到"齊家、治國、平天下"的治 平境界,這就更加明確顯豁了。然而,論"内聖外王"最早的典 籍出處則爲《莊子·天下篇》:"是故内聖外王之道,闇而不明, 鬱而不發,天下之人各爲其所欲焉以自爲方。"因此,錢先生在 《纂箋》篇目解題和大義梳理中,尤其注重"内聖外王"這條潛在 綫索在儒、道兩家中的交匯。 試看如下諸條:

釋德清曰:"莊子之學,以內聖外王爲體用。大宗師乃 得道之人,推其緒餘,則無爲而化,絶無有意而作爲也。"[46]

王夫之曰:"莊子之學,蓋以不離於宗之天人自命;謂 内聖外王之道,皆自此出。於此殿諸家,爲物論之歸墟,而 猶自以爲未盡,望解人於後世,遇其言外之旨焉。"[47]

儒、道兩家均重視人生修養,孔孟修身由"克己復禮"、"盡心知 性"、"盡性知天"以達"聖人"之域,莊周修養由"捨心歸氣"、 "氣虚待物"、"不將不迎"以臻"神人"之境[48]。因此,在《大宗 師》中,無論是顏回"忘仁義"、"忘禮樂"、"坐忘"三個層次,還 是女禹"外天下"、"外物"、"外生"、"朝徹"、"見獨"、"無古 今"、"不生不死",最後達到"櫻而後成"八個階段,其所重視者 均大知大材的"内聖"修養,這也正是錢先生引述稱《大宗師》爲 "内聖之學,此爲極則"<sup>[49]</sup>的原因。當"内聖之學"發現乎外時, 則是"無心而任乎自化者,應爲帝王也","絕無有意而作爲",摒 棄儒家的"經式義度",而達到"游心於淡,合氣於漠,順物自然, 而無容私焉,而天下治"的境界。由此可見,莊周與儒家"內聖 外王"的内在理路是一致的,但在方向上卻發生了偏移。因此, 王夫子稱"内聖外王之道,皆自此出",道源於此卻不盡同於此, 兩漢之後,"内聖外王"之道的爭論成爲儒學史乃至文化史上的 一個大命題,這也不妨視爲"猶自以爲未盡,望解人於後世"的 一個批注吧。而在《庚桑楚》"人之所舍,謂之天民;天之所助, 謂之天子"句下,錢先生則徑下按語道,"此即内聖外王也"[50], 這尤見他儒道會通的持論。

### (三)《纂箋》注重辨析與宋明理學的脈絡關聯

兩宋時期,在儒、釋、道三教漸趨合流的基礎上,濂、洛、關、 閩諸學派興起,以儒學爲主體並積極吸納道家、佛家思想,基於 《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》的四書,建構了新儒家的"形 而上"的思辨系統。因此,在錢先生看來,宋儒的思想同樣與 《莊子》有莫大的關聯。如:

陳澧曰:"莊子言'萬物皆一',託爲孔子語。又云'知 天子之與己,皆天之所子',託爲顔子語。横渠《西銘》即 此意。"[51]

莊子論"萬物皆一",認爲盈天地間只是"一氣之變",氣聚則凝 成宇宙萬物,氣散則又回復到一氣的狀態,"合則成體,散則成 始",所以宇宙間一切物體皆是從別處轉借,而暫時凝聚成此一 物體,即"假於異物,托於同體"。那麽,"天子"之與"己"在本 質上同屬"一氣之變",則二者於此也就無等差了,同屬於"天之 所子"。這也就是原文中"自其同者視之,萬物皆一"的理論依 據。而張載的《西銘》稱"乾稱父,坤稱母",又稱"天地之塞,吾 其體;天地之帥,吾其性。民吾同胞,物吾與也"[52],則"吾"與 "同胞"、"乾坤"共處於此生生不息之同一體中,而推其理論根 源,則顯然與《莊子》的"萬物皆一"有脈絡關聯之處[53]。所不 同的是"莊周從直觀宇宙大化而言萬物一體",《西銘》則是"把 先儒的孝悌之道推擴到全宇宙,把人生論貫徹到宇宙論"[54]。 又如:

馬其昶曰:"莊子論性命之原,證之《繫辭》與周子《圖 説》,皆合。故程子曰:'莊周形容道體之言,亦有善者。'朱 子亦謂:'莊子見道體'。"穆按:《易繫》出莊子後,宋儒本 《易繫》,故多有襲之莊書者。唯此節與《易繫》先後殊 難定。[55]

此條出自於《天地》篇"泰初有無"一節文下。其因《老子》"無 名天地之始,有名萬物之母"推演天地生成的過程,又據"致虚 極,守靜篤,萬物並作,吾以觀復"來看待宇宙間周而復始、生生 不息的變化。其又將"德"置於"性"之上,提出"性修反德,德同 於太初",則此"德"即是《老子》的宗旨。這恰與《易傳》"天尊 地卑,乾坤定矣"一節及周敦頤《太極圖説》"無極而太極"一節 有相通之處,而程顥、朱熹所謂的莊周見"道體",或即是"無 極"、"太極"、"一氣"等觀念。然而在按語中、錢先生並未認同 程朱的這一判斷,而是指出宋儒受《易傳》的影響,而《易傳》出

《莊子》内篇後,所以它們之間或因此有關聯之處。

由上可見,錢先生的引儒釋莊中的"儒"是發展的、多層面的,其中既有孔孟思想,尤其是與顏淵的心學的交匯,同時也包含《易傳》、《中庸》與宋明儒會通的重要觀念。錢先生之所以採取"儒道會通"的纂箋取徑,這與其學術思想史的總體判斷密不可分,從中也可看出他作爲史學家求是的基本立場。

#### (四)《纂箋》基於儒學立場對莊子消極面的質疑

《莊子》一書有與儒家精神相關聯處,已如上所論,但兩家思想究竟有較大差異,孔子的思想畢竟落實到人生界,"夫子之言性與天道,不可得而聞也","未知生,焉知死","未能事人,焉能事鬼"等即是如此,天道性命,生死鬼神等問題爲孔子所不樂言。相反,孔子注重禮樂人生,具有强烈的社會責任感與使命感,儘管"道之不行,已知之矣",然而仍執著於"知其不可而爲之"的人世精神。也正是在這個層面上,錢先生站在儒者的立場,借他人之箋注,對莊子中"無政府主義"的傾向給予了批判:

嚴復曰:"莊生《人間世》之論,固美矣。然人之生世, 有其應盡之天職,殺身成仁,捨生取義,亦所謂爲'不可解 於心','無所逃於天地間'者。且生之爲事,亦有待而後貴 耳。使其禽視獸息,徒曰'支離其德',亦何取焉!"<sup>[56]</sup>

嚴復曰:"此真楊朱爲我之學也。且不僅是篇爲然。 殘生損性,則等盜蹠與伯夷。黄帝之問廣成子,將以養人 民,遂群生,廣成子眥爲質殘;獨問治身何以長久,而後蹶然 善之。極莊之道,亦止於無天災,無物累,無人非,無鬼責 而已。"<sup>[57]</sup>

錢先生極重視嚴復對莊子的評點。晚清以來,士子面對數千年 未有之變局,積極變法圖强,"士不可以不弘毅"的社會責任感

被空前地激發出來。正源於此,晚年的嚴復在道家的沉思中,對 莊子這種缺少社會責任的、"自了漢"式的爲我之學,給予了嚴 厲的批判。到錢先生所處的20世紀40年代,内憂外患的局面 更有甚之,中華民族到了存亡絶續的關頭,具有深切社會關懷和 文化使命感的錢先生,對莊子這種"逍遥自適"、"支離其德"的 爲我之學,自然會基於儒者的立場,認同和承襲嚴復這一批判視 角。從對立的角度看,他這種認同和批評,未嘗不是引儒入莊, 以儒解莊的一種反向嘗試。

《纂箋》在主體精神上採取"以儒解莊,儒道會通"的取徑, 已如上所述。但值得注意的是錢先生還常以佛義解莊,如在對 《庚桑楚》"萬物出乎無有,有不能以有爲有,必出乎無有,而無 有一無有,聖人藏乎是"一節的批注:

邵雍曰:"無思無爲者,神妙致一之地也。聖人以此洗 心,退藏於密。"楊文會曰:"此章顯示空如來藏也。世、出 世法,皆以真空爲本。天者,空無所有也:門者,萬物所由出 也。既以有、無二端互相顯發,而仍歸結其深空義,恰合波 若旨趣。"章炳麟曰:"言依法執,認有物質,而法執即徧計。 徧計所執,自性本空;故知萬物出乎無質。質既無,即此萬 物現相,有色、聲、香味、觸者,唯依他起性,屬於幻有,故曰 '無有亦無有'。"穆按:無有永此無有,故《中庸》曰:"道不 可須臾離也。"[58]

《莊子》的原文是在討論宇宙生成的"有無"問題。而康節則宕 開一筆,重在解釋聖人如何觀物,其去情、去思與私,排除任何雜 質和干擾,將"天地萬物"與"我"合體,一任神妙的"無思無爲" 來"洗心"。至於楊文會、章太炎二人,則以佛教内典發人勝解, 亦在辨析宇宙生成的"有"與"無有",所謂的"空如來藏",就是 如來藏自住境界中空無一法可得:没有六根、六塵、六識,没有 色、受、想、行、識、没有貪、瞋、癬、慢、疑、没有二十個隨煩階,

"無無明,亦無無明盡",没有任何一法可得,本來就是不生不死的涅槃境界<sup>[59]</sup>。此境界當然是"無有亦無有",從而"歸結甚深空義"。而錢先生自己的按語,則以《中庸》來會通"無有"觀念。此段之中,儒釋道兼而備之,交相闡發,正如錢先生說,以"佛義解莊,未必能恰符雙方義旨,然可資學者之開悟;增發勝解,時得妙趣"<sup>[60]</sup>。

另一方面,我們也不能忽略錢先生關於先秦學術思想史的整體判斷,他曾說,先秦學術思想,全逃不出儒墨兩家之範圍,而惠施又是中原墨派新哲學之代表,其首倡"萬物一體"的新觀念,與莊問"萬物皆一"的思想貌同神異,又在《齊物論》注中涉及名家公孫龍的"白馬非馬"、"以指喻指"等論辯問題,然這既非纂箋取徑的主導層面,亦非本文所欲重點闡述之内容<sup>[61]</sup>。

## 三、義理、考據、辭章三者的交互運用

義理、考據、辭章是錢穆先生關於中國學術思想史研究、史 學研究的基本方法論<sup>[62]</sup>,關於三者關係的辨析,清代的戴震、姚 賴、章學誠、錢大昕、曾國藩等人均有所論述。值得注意的是,錢 先生或將義理、考據、辭章之學溯源至朱熹的著述,如他稱《四 書集注》:"尤能於訓詁考據、義理、文章三方面兼顧,使讀者就 注與本文一貫讀之,情味醰醰。"<sup>[63]</sup>因此,《纂箋》體例基本是以 《四書集注》爲張本的,體現出"義理爲幹,而後文有所附,考據 有所歸"的傾向,但在具體運用中,又展現了這一方法論的靈 活性。

錢先生的學術根底於宋明理學,《纂箋》以義理爲中心,旨 在闡釋莊子精義,這一點研究者多有論述。至於考據之學,他早 年以考據名家,《劉向歆父子年譜》和《先秦諸子繫年》曾名動一 時,然而他並非"爲考據而考據",表現爲一是不斤斤計較於音

韻、訓詁與校勘,二是考據的落腳點在於義理之辨析。因此,他 才說:"清儒治古書,所長在訓詁、校勘,所短在義理、文章。"[64] 而他對於自己的《先秦諸子繫年》,則自信地稱:"前後二百年, 排比聯絡,一以貫之。如常山之蛇,擊其首則尾應,擊其尾則首 應。以諸子之年證成一子,一子有錯,諸子皆摇。"[65]當然,由於 當時材料所限,其考證結論在今日看來,或可商討,然而從中也 可看出他與清儒在對"考據"理解上的差異。所以,在《纂箋》一 書中,很難找到類似於清儒的考據方法與結論。相反的是,我們 在《纂箋》中常看到他以義理爲考據,以名物爲考據,以辭章爲 考據,而三者之間又交互滲透,總歸於義理的趨向。

何謂"以義理爲考據"? 先看以下兩條批注:

吕惠卿曰:"其氣爲五行,其德爲五常,其形爲五藏。" 穆按:以仁、義、禮、智、信爲五常,分列五藏,以配五行,其 説甚後起,非先秦所有。[66]

王夫之曰:"其意以兵刑、法度、禮樂委之於下,而按分 守、執名法以原省其功過。此形名家之言:而胡亥督責之 術,因師此意,要非莊子之旨。"[67]

注釋中的"五行、五常、五藏"等觀念,顯然出自於晚周陰陽家, 其綜合了儒家仁義之術、道家自然之說,並雜糅神仙養生之術, 在秦漢時期影響深遠,所以錢先生才說"其說甚後起",並據此 判定《駢拇》晚出。又《天道篇》"夫帝王之德"一節,其在論述 "古之明大道"時,已由明天道、道德、仁義、分守,逐漸到形名、 因任、原省、是非、賞罰等權術,其内在理路已由黄老之術轉向韓 非子、李斯的刑名之術。而無論黄老之術或是刑名之術,均興起 於戰國末年,因此在箋注中,錢先生引王船山的注釋,稱其"要 非莊子之旨"。此二者明顯是從思想史的脈絡嬗變考察《莊子》 外篇的真僞問題。

以名物爲考據,即是從社會史的角度,依據慣常的稱謂確定

其寫定年代,如在《天運篇》中"故夫三皇、五帝之禮義法度",以及《天道篇》"於是繙十二經以説"句下,錢先生引述稱:

阮毓崧曰:"三皇之號,昉於周禮。秦博士始有天皇、 地黄、人皇之議。"穆按:此亦本篇晚出之證。<sup>[68]</sup>

陸德明曰:"六經又加六緯。"王敔曰:"緯書漢人所造, 則此篇非漆園之書,明矣。"<sup>[69]</sup>

這就是根據"三皇"、"六經"、"六緯"這一稱謂出現的時間推論 其晚出。類似這樣的例子在《纂箋》一書中尚有不少。

以辭章之學爲考據,是《纂箋》的特色所在。歐陽修、林雲銘、歸有光、吳汝綸等人以辭章之學治《莊子》,考辨文氣、辨明 舛誤、品評文字優劣。錢先生十分看重上述諸家意見,表現出對 "當行本色"者的充分肯定。如:

蘇與曰:"《駢拇》下四篇,於申老外别無精義;蓋學莊 者緣老爲之。且文氣直衍,無所發明;亦不類內篇汪洋 俶詭。"[70]

林雲銘曰:"此段針綫甚密,恐非莊叟作。"<sup>[71]</sup>又曰: "細味文氣,洵非莊子之筆。林獻齋何必以年世相違爲 疑乎?"<sup>[72]</sup>

引述的兩條是從文章風格的角度,將《莊子》內篇與外、雜篇做一區分,文章風格必然與寫作者的性格、氣質、禀賦有較大關聯,所以曹丕才說"文以氣爲主","不可力强而至",文章的"氣"具體表現在神、理、氣、味之中,而這些必須具有豐富文章寫作經驗的人才能深察辨識。明清兩代科舉制藝文盛行,學者從文章學的角度解莊,確有不少真知灼見,這也是錢先生以辭章之學爲考據的原因。此外,重辭章之學,勢必會注意到文章脈絡的前後勾連,彼此應照。如在《應帝王》結尾處,錢先生引用嚴復的一段注語:

嚴復曰:"内七篇秩序井然,不可棼亂。學道者以'拘 虚'、'囿時'、'束教'爲厲禁,故開宗明義,首戒學者必游心 於至大之域。《逍遥遊》云者,猶佛言'無所住'也;必得此 而後聞道之基以立。次則當知物論之本齊,美惡是非之無 定:曰'寓庸'、曰'以明'、曰'因是'、曰'寓諸無意'、曰'物 化',喻人可謂至矣。再進則語學者以事道之要,曰《養生 主》。養生主者,非養生也,其主旨曰'依乎天理';是故有 變境而無生滅,薪窮火傳,不知其盡。然而人間不可棄,有 '無所逃於天地之間'者,又不可不講,故命曰《人間世》:一 命一義,而'寓諸不得已';故莊非出世之學。由是群己之 道交得,則有'德充之符'。處則爲《大宗師》、《周易》'見 龍之在田'也;達則爲《應帝王》,九五'飛龍之在天'也;而 道之能事盡矣。"[73]

《纂箋》開篇即引黄庭堅稱《莊子》說:"内書七篇,法度甚嚴。" 而《應帝王》實爲内篇之結穴,所以錢先生此處引用嚴評,將內 七篇的義理與文脈用極其簡要的語言予以串聯,正是其疏通義 理、考辨文氣,從辭章之學解莊的鮮明表現。

義理、考據、辭章的交互運用,最終仍要歸宗於義理。在討 論《莊子》與《老子》成書先後問題上,錢先生正是採用這一方 法,認爲莊周爲道家開山大宗師,老聃僅爲傳説中的博大真人, 《莊子》内篇成書在《老子》之前,外、雜篇在《老子》之後,這一 論點既是其《莊老通辨》的主體綫索,亦貫徹到《纂箋》的注釋之 中。因這一判斷是錢先生關於莊老之學研究的基本論點,本文 未列專節闡述[74]。

# 四、亦新亦舊的中西會通比照觀

晚清民初,中西學術空前激蕩,各種新思想新潮流紛至沓

來,錢先生雖不爲時代潮流所裹挾,但亦不能不受時代大風氣的影響。據《師友雜憶》稱,他剛人小學時,即爲東西文化孰得孰失、孰優孰劣這一問題困惑,而自謂他畢生從事學問,亦由此一問題所引發。考其在撰寫《纂箋》之前,錢先生曾有數次集中接觸西學的契機:一是在無錫三兼小學任教時,曾因秦仲立的緣故,細讀嚴復翻譯英人斯賓塞的《群學肄言》和穆勒的《名學》,之後,又遍讀嚴復所有譯著;二是在1939年,《國史大綱》撰寫完畢後,曾接受湯用形先生建議,改讀英文,多窺西籍,通讀《西洋通史》和《新約聖經》,自稱"朝夕得暇,時加披覽,諸條細誦,一字不遺",又言兩書"對余影響實深,精力未爲白費"<sup>[75]</sup>。此外,1930年秋,錢先生因顧頡剛先生紹介,受聘於燕京大學,在北平得與諸多術業有專攻的學者交遊,切磋砥礪,視野也逐漸開闊起來。

因此,西學對錢先生早年有相當大的影響,其時撰文亦有會通中西的傾向,如 1921 年、1923 年,他在上海《時事新報》副刊《學燈》上分别發表《意志自由與責任》、《因果》、《愛與欲》與《斯多噶派與中庸》、《伊壁鳩魯與莊子》等數篇中西比較的論文。其中,通過比較古希臘哲學家伊壁鳩魯與戰國時期莊子的思想,認爲二者在主張快樂主義、重視內心安寧、對於不幸境遇的達觀,以及唯物的原子論宇宙觀等六個方面相似,所不同的是政治態度的差異。1933 年,他又撰《道家思想與西方安那其主義》,將中國的道家思想與西方近代的無政府主義進行對比分析,顯示出二者貌同神異,其間廣泛涉及西方歷史文化,以及社會主義等諸多問題,這些均可看作《纂箋》一書採取中西比照會通的前奏。

因嚴復學貫中西,中西並重,並不因西學之新穎而摒棄我國固有之學術,將自己綜合的人文社會學素養貫徹到老莊評點中,體現了對莊子評點的現代性價值轉换。緣此,錢先生格外重視嚴復對《莊子》的評點,《纂箋》在旨趣上也因此呈現出"中西會

通"的一面。然而,錢先生的學術畢竟根基於古典傳統,其對嚴 評又顯示出主體的選擇性,這使得《篡箋》又具有"新舊相容"的 一面。如他較重視嚴評中的自然科學立場,用以解釋傳統注莊 者難以講明白的問題,《齊物論》中"罔兩問景"一節,即是如此:

郭象曰:"罔兩,景外之微陰也。"嚴復曰:"凡物之非此 非彼者曰'罔兩'。'魑魅罔兩'之'罔兩',介於人鬼物魅 之間。問景之'罔兩',介於光影明闇之間,天文學家所謂 '闇虚'。室内有二燈,則所成之影皆闇虚,必兩光之所不 及者,乃爲真影。"[76]

郭象"景外之微陰"的批注,在理解起來總是感覺模棱兩可。因 此,在引述郭注後,他又採用嚴復的關於天文學家"闇虚"的解 釋,這既符合人們日常的生活常識,又有現代自然科學理念的支 撑,令人信服。此外,他在《外物篇》注釋"金與火相守則流"時, 又引用薛福成的批注,"此泰西電學、化學之權輿"[77],用現代 電學、化學的知識解釋中國古代五行相生相剋的現象,也同樣是 基於這一思路。

錢先生不僅重視嚴復評《莊子》中的自然科學知識,同樣也 從社會發展史的立場,借助於嚴評,比觀中西社會政治相通相別 之處,如在《馬蹄》篇結尾,他引述道:

嚴復曰:"此篇持義,極似法之盧梭。盧梭《民約》諸 書,以初民爲最樂。固以事實言,乃最苦,故其說盡破。"[78]

《馬蹄》通篇以馬爲喻,描述了至德之世無聖人,亦無仁義禮樂 的初民淳樸狀態,這種"居不知所爲,行不知所之"的自然狀態 乃是人間之至樂。而嚴復則從《天演論》中"物競天擇,適者生 存"的社會歷史進化觀,秉持客觀理性的立場,對盧梭《民約論》 中"天賦人權,人人平等"的空想性,主張回復原始愚昧的"至 樂"社會,以及盧梭立論缺乏社會歷史性過於主觀情感化,給予 了徹底地否定。同時,站在中西比較的立場,也就對與盧梭立論相似的《馬蹄》所描述的上古"赫胥氏"的"至德之世"給予了根本的否定。因此,嚴評才在《胠篋》篇中批注說:

莊周、盧梭所謂至德之世,世間故無此物。世運之降,如岷、峨之水,已滔滔而爲荆、揚之江;乃欲逆而挽之,使之在山,雖有神禹,且不能至。亦疏之瀹之,使之歸海,無爲氾濫之患而已。此言治者不可不知。[79]

治理國家的人,唯有拋棄不切實際的空想,立足於當前的社會現狀,提出針對性的解決方案,疏導規範,才能漸次走向治世正途。嚴復的觀點既基於西學的背景,同時又與儒家具有精神脈絡的連綴,錢先生引述嚴評正是在後一層面上與其觀點相合。

此外,錢先生還充分重視嚴復從宗教和哲學的立場評點《莊子》,如在《齊物論》中"夫隨其成心而師之,誰獨且無師乎" 一節末尾,錢先生按語並引述道:

穆按:世人皆堅執有是非,而不悟其生於各自之成心, 我無如之何也。嚴復曰:"世人之說幽冥,宗教之言上帝, 大氐皆'隨其成心而師之'之說也。"<sup>[80]</sup>

錢先生認爲世間之人各以自己爲中心,强要他人趨合自己的觀點,則即有所謂的"成心",其實則是自己陷入迷妄狀態。之後,他引述嚴評,進一步將"成心"推論到不同的文化類型中去,認爲中國人說幽冥世界,西方基督教言說上帝,均是出於一文化、一民族之"成心"虚構。在此,嚴復對宗教的看法,表明他已經接受西方的科學觀和無神論思想,而錢先生基於儒學的立場也有類似的傾向。

正因錢先生摘録嚴評之"十七八",而嚴復又是近現代中國 學術現代化轉型的關鍵人物,所以《纂箋》也自然具有生新的一 面。然而,須注意的是,其一,錢先生對嚴復批注是有取捨的;嚴

復注莊具有内在的、嚴密的邏輯肌理,自成系統,他將自己的西 學素養和傳統文化根底有機地融合在一起,而錢先生取捨則顯 然並未大量的牽涉到嚴復點評的核心觀念,如嚴復對西方自由 思想、個人主義與《莊子》比較會通,而這些恰是與錢先生的思 想觀念是有所扞格的。其二,我們有理由相信錢先生並未見到 《嚴復評點莊子》的整體面貌;他在《序目》中論嚴復,稱:"有 《老子評》,已見刻本。復有《莊子評》,乃就馬氏《莊子故》書眉 批注,辜鴻銘藏其書。余友曾君履川有傳鈔,假以示余。以其吉 光片羽,摘録其十七八,廣流傳焉。"錢先生所見到的是曾履川 傳鈔辜鴻銘的本子,而嚴復晚年曾多次批注《莊子》,目前所見 至少包括四種版本[81],雖然不能確定錢先生所見的是那一個版 本,但《纂箋》所摘録的嚴評總條目並不太多,如按照他所自言 的"摘録十七八"推論,錢先生顯然並未看到嚴評的全貌。當 然,這也並不影響《纂箋》在新舊相容,中西會通方面所做的嘗 試和努力。

### 五、别有興客的用世之心

《纂箋》初稿成於1949年春二月,前後歷時兩個月,對錢先 生和大多數知識人而言,這是個極其特殊的時期。《纂箋序目》 正文開篇即言:"《莊子》,衰世之書也。故治《莊》者莫不在衰 世。"這一判斷內涵極爲豐富,要想了解其具體所指,我們有必 要從士人心態研究的角度切入,最大程度上還原錢先生 1948 年 底至1949年春二月的心路歷程,探究外部動蕩的、紛亂的歷史 語境對《纂箋》成書的潛在影響,尋求作者的别有寄託之處[82]。 爲闡述這一點,我們不妨暫時拉大視距。

20 世紀40 年代前後,錢先生逐漸被主流學界邊緣化,1937 年,因撰述《近三百年學術史》,在序言中直陳新考據派研究中 的種種弊端,與胡適的學生,傅斯年、毛子水等交惡;後又因抗戰 期間,錢先生在西南聯大任教時所持的文化保守主義立場,與聞一多等左派學者交惡。及抗戰勝利後,北大復校,胡適任校長,因其在國外,暫由傅斯年代理校長,而錢先生這次並未受到北大的續聘,對此,他在《師友雜憶》中,隱約地透露出這是一個"特例"。此後,錢先生曾一度在雲南大學、昆明五華書院任教,後因身體原因,返歸故鄉無錫,擔任江南大學教席。對於被迫遠離學界中心,且被邊緣化的生存狀態,錢先生內心難免憤憤不平。

而另一方面,這也未嘗不是錢先生的主動選擇。抗戰勝利後,在國共兩黨對峙,時局晦昧,光明難睹的大環境下,退居無錫給他提供了一個靜觀時變的機會,而1948年春受聘於江南大學的意義或正在於此。他曾在晚年對這段光景追憶道:

及抗戰勝利,頗謂國事未定,變端莫測,因決議不返平津,亦不滯留京滬,唯冀覓一靜僻處,俾得潛心,以漸待時局之安定。乃重返昆明,初不料其學風囂張,乃有大出意料之外者。又在成都患胃病,迄是不愈,乃決意歸家鄉,風土飲膳,庶於余病體有助。適江南大學新創,遂留任教。而國事益動蕩,日夜讀《莊子》一書,爲作《纂箋》。聊可於湖山勝境,遊神澹泊,自求寧靜。又以其間寫此《湖上閑思録》一部。<sup>[83]</sup>

這段文字簡明地概括了錢先生 1945 年至 1949 年 4 年之間的行 蹤與心境,又談及《纂箋》和《湖上閑思録》的撰寫緣起,其中"自 求寧靜",恰恰透射出他此時難以平靜的心態,事實上,面對動 蕩的時局,相信任何一個學人都無法擺脱這種困擾,更何況錢先 生本具有深切的社會關切和歷史的同情。而這到了《纂箋》自序(1951 年)中,則表達得更加顯豁:"世益衰益亂,私所會於漆園之微旨者益深。戊子冬……由遼瀋,而平津,而徐蚌,血戰方殷。……今戰氛殆不可速了,遂發意注《莊子》。"[84]所謂的"漆 園微旨",或即是風雨如晦,世事已不可爲的情況下,何以在亂

世中苟全性命,如何不得已而自適逍遥,如何拯世而非忘世?而 錢先生的"發意注《莊子》",恰是遥承了"發憤著書"的歷史傳 統,只是這種怨憤鬱結,既來自個體的漕際,但更多的源自時代 對十人心靈的逼仄。

上述歷史時代和個體的實況,毫無疑問將影響十人的心態 世界,但政治的傾向性及其變化更是探討個體心態的重要方面, 因此,考察錢先生的政治傾向性似乎顯得特别必要。這似乎關 涉到一個學人的敏感政治話題,但學術本爲求真、求實,所以在 堅持一個中國原則,一種人文歷史傳統的內部自無須諱言[85]。 錢先生本是一介書生,終身大致保持"處士"之身,不過依張曉 唯先生的觀點:"自四十年代初開始,錢穆也不可避免地具有最 高當局'賓客'的榮耀,治學風格隨即爲之一變。崇尚'陽明學' 的蔣介石欣賞錢穆的宏論,主動約見於重慶,又邀至中央訓練團 講課,並特囑撰寫《清儒學案》一書,蓋以'國土'相待。錢穆以 一介書生,得此光寵,自感'士遇知己'……其早先游情於校勘、 考據、訓詁之學的興致轉而闡發義理,偏重通識性論述。"[86]張 先生在此處雖是討論錢先生學術轉向的問題,但何嘗不可以作 爲政治傾向性的有力輔證? 我們有理由相信"得君行道"和"爲 帝王師"的宋儒精神,"學術領導政治,道統超越政統"的理念, 即使在當時所謂的民主政體中,也會深深地影響錢先生的政治 選擇。

對影響士人心態的諸因素而言,文化上的傾向性或許比政 治因素更具有穩定性。事實上,在"五四運動"之前,錢先生任 教私立鴻模學校時,就曾因其友朱懷天的緣故,接觸到闡述馬克 思共產主義的論著《宥言》一册,其與朱懷天共同閱讀,並逐篇 討論,曾言"雖愛其文辭,然力反其説",並著《辟宥言》八篇以反 對之。又言:"時中國共產主義尚未大興,而余二人則早已辯論 及之矣。"[87] 錢先生因尊儒的立場,故對馬克思共產主義並不感 興趣。在1939年出版的《國史大綱》中,錢先生寫道,因"對其 本國已往歷史有一種温情與敬意者,至少不會對其本國已往歷 史抱一種偏激的虛無主義,亦至少不會感到現在我們是站在已 往歷史最高之頂點,而將我們當身種種罪惡與弱點,一切諉卸於 古人"。所謂的"温情與敬意",恰是之後長時間將錢先生視爲 "文化保守主義者"的原因。在《再論中國社會演變》(1977 年) 一文中,錢先生說:"顧亭林有亡國、亡天下之辨。自宋以下,蒙 古、滿清兩度以異族人主,而中國社會則迄未有變。朝代興替, 政府更迭,自秦以下屢有之,惟元、清兩代爲大變,然必以中國社 會爲基礎。故依宋、明兩代言爲亡國,而中國歷史傳統文化精神 之建本於社會基層者,則前後一貫,大本未揺,故可謂仍是中國 傳統之天下。"<sup>[88]</sup>由此可見,錢先生對"亡天下"的理解不僅已 離開了朝代的易姓改號,也離開了血緣和種族關係,而指向了文 化共同體的凝聚和摶成。因此,文化上的主體傾向性或許是錢 先生最終避走香江、"一生爲故國招魂"<sup>[89]</sup>的深層動因。

在1949年的初春,在江南大學擔任教席的錢先生面臨最後的抉擇,而此時《湖上閑思録》的30篇哲思散文已完成,《纂笺》初稿剛剛擱筆,相信錢先生的内心深處並不平靜,據《唐君毅日記》[90]記載:

1949年2月22日,夜與錢賓四先生等談至十二時,甚 倦;2月27日,學校及學生挽留我及錢先生,赴粤事頗感困 難;3月2日,決定暫不去粤;4月4日,與二妹及錢先生,黄 小姐同赴滬;4月7日,與錢先生同乘金剛輪赴粤。<sup>[91]</sup>

這是唐君毅先生記叙二人離開江南大學,應廣州私立華僑大學 聘約的始末。其中,夜談至凌晨,之後便決定共同赴粵,相信談 話中一定會涉及對時局的總體判斷,以及去與留的抉擇。而這 在《師友雜憶》中也有相關追憶:"余既受多方挽留,臨去只言春 假旅行,學校寢室中床鋪書籍安放如故。即《莊子纂箋》與《湖 上閑思録》諸稿,亦待余抵香港後,囑隨余同住之學生檢寄。"

又:"其時共軍已南至徐州,余念於人事素疏,上下無交際,一旦 戰氛渡江,脱身非易,不如借此暫避,以免臨時惶迫。"<sup>[92]</sup>應該 説,正是政治上的傾向性、文化上的主體選擇,以及歷史學家的 身份對過往歷史之判斷等綜合因素,促成錢先生做出了上述 決定。

到廣州之後,據《顧頡剛日記》1949年5月16日記載:"錢 穆與張其昀在廣州參加反共組織,有演講,此君亦參加政治 矣。"<sup>[93]</sup>另據《唐君毅日記》1949 年 5 月 15 日記載:"閻錫山與 國民黨等要人來一帖,約我與錢先生入城茶會,看見三黨人不 少,然氣象罕足觀者,後有人提議發起'反侵略會',我與錢先生 遂退,至稚甫處宿。"[94]根據時間上的先後關聯,二人記載應該 是同一事,但孰是孰非,後人已殊難判斷。然而,在1949年8月 14 日那篇著名的社論《丢掉幻想 準備鬥爭》中,毛澤東點了胡 適、傅斯年、錢穆三人的名,把三人歸到"被帝國主義及其走狗 的中國反動政府"所能控制的"極少數人"一類中,這或許更直 接地摧毁了錢先生最後的猶豫,最終避走香江。1950年冬,錢 先生由港赴臺,借中研院未見七八種《莊子》注釋,在《纂箋》初 稿的基礎上繼續增添。1951年冬、《纂箋》出版、時逢大陸開展 《關於在學校中進行思想改造和組織清理工作的指示》,因是在 《纂箋》自序的最後,錢先生感慨道:

版垂竟,報載平、津大學教授,方集中思想改造,競坦白 者逾六千人,不禁爲之廢書擲筆而歎。念蒙叟復生,亦將何 以自處?作逍遥之遊乎,則何逃於隨群風而處褌?齊物論 之芒乎,則何逃於必一馬之是期? 將養其生主乎,則遊刃而 無地。將處於人間乎,則散木而且翦。儵忽無情,混沌必 鑿。德符雖充,桎梏難解。計唯鼠肝蟲臂,唯命之從。曾是 以爲人之宗師乎! 又烏得求曳尾於塗中? 又烏得觀魚樂於 濠上? 天地雖大,將不容此一人,而何有乎所謂與天地精神 相往來?然而古人有言:"焦頭爛額爲上客,曲突徙薪處下座。"此六千教授之坦白,一言蔽之,無亦曰墨翟是而楊朱非則已。若苟四十年來,漆園之書尚能索解於人間,將不致有若是。天不喪斯文,後有讀者,當知其用心之苦,實甚於考亭之釋《離騷》也。

站在自己的政治文化立場,錢先生寫下這段别有寄託的文字,顯露出深沉的文化關切。三百餘字,一言以蔽之,曰:不自由。非但身體不能自由,精神亦難以逍遥於天地之間,《莊子》內七篇設計之玄思冥想徒成空文,"內聖外王"之道亦是桎梏難解,人的精神自主性蕩然喪盡,甚至欲求曳尾於塗中、觀魚於濠梁之上的自得之樂亦難以實現。墨翟是、楊朱非,爲公是、爲私非。在其看來,當以"弘毅"爲己任,"任重而道遠"的平、津六千教授卻違心如此,則直是神州文化蕩盡,天若不喪斯文,則自己當爲文化托命,爲往聖繼絕學,其良苦用心,"藏之名山,以待後世"的幽微之心湛然可見。

正源於此,有論者認爲:"《莊子纂箋》一書,後人讀此書不覺精彩,卻不知作者當時求解脱的心境,用意本不在著述。"<sup>[95]</sup> 評價確是切中肯繁,正因爲其用意本不在著述,所以其採用的纂箋的形式,"借他人言語,演自己的理路",在箋注莊子迴旋曲折、艱奧晦澀的思想闡釋上,難免有削足適履之感,其批注大多不如《莊老通辨》、《中國思想史》等相關著述來得顯豁暢達。相比此後涵詠沉潛十數年、數易其稿的《論語新解》,《莊子纂箋》雖能够調和衆解、折中取去,基本達到清通簡要之預期,但實不足以成一家之言,在錢先生等身的著述中,它僅是其人生轉捩點上,無奈之舉中的"遊神澹泊,自求寧靜"的寄託而已!

(作者:中國藝術研究院中國文化研究所博士生)

#### 注釋:

- [1] 《莊子纂箋》的"出版説明"言:"夫'纂箋'云者,亦猶集解也。"然"猶"者,説 明二者雖類似但終究有所差異,"集解"在於網羅群言,斷以或間附己意,遇 可疑處則數家兼采,以備於讀者之揀擇,因此,其於"集"與"解"中偏重在 "集",正如錢穆先生稱"何晏《集解》,網羅漢儒舊意"。而"纂箋"的體例,錢 先生首先將"一部《莊子》爛熟胸中,而後循上而下,此句從此家之解,彼句則 采彼家之説",其中尤須斟酌揀擇,提要鈎玄,突顯作者的主體精神。見《莊 子纂纂》"出版説明"(北京:九州出版社,2011年),頁2。
- 「2〕 錢穆·《莊子纂纂》,頁2。
- [3] (晉) 郭象、成玄英:《莊子注疏》(北京:中華書局,2011年),頁2。
- [4] 錢穆:《中國思想史》(北京:九州出版社,2011年),頁165。
- [5] 錢穆:《莊子纂箋》,頁3。
- [6] 同上書,頁4。
- [7] 同上書,頁6。
- [8] 葛兆光在《中國思想史》中,以"盛世的平庸"爲題,概括"8世紀上半葉的知 識與思想狀況",詳見《中國思想史》(第二卷)(上海:復旦大學出版社,2007 年),頁9。
- [9] 錢穆:《莊子纂箋》,頁2。
- [10] 同上書,頁4。
- [11] 同上注。
- [12] 同上書,頁5。
- 同上書,頁3。 [13]
- [14] 同上書,頁5。
- [15] 錢穆:《宋明理學概述·序》(北京:九州出版社,2010年),頁2。
- [16] 如鄭柏彰:《錢穆先生〈莊子纂箋〉及其莊子學研究》、《古典文獻研究輯刊》 (第三編)第20册(臺灣: 花木蘭文化出版社,2006年);高秀燕:《錢穆的莊 子學研究》,2009年華東師範大學碩士論文;李宋燕:《錢穆莊子學研究》, 2011 年華東師範大學碩士論文。
- [17] 錢穆先生說:"莊子書雖儒、墨均譏,然論起學派,實歸墨家一路。平章學術, 當具隻眼,學者勿以未經人道疑之。又莊子與惠施交遊,施亦墨徒,莊子當 受其影響。"見《國學概論》,聯經出版社,1998年,第57頁。錢先生有此論

#### 258 人文中國學報(第二十一期)

點,其原因有二:一是認爲莊周非禮樂、棄政治,倡無治之論,這與墨家立論 有相似的取徑;二是認爲莊周"天地一體"的主張,與墨徒惠施的主張"泛愛 萬物,天地一體"雖名同實異,但不妨礙二者在理念的確立與推演上有相關 之處。

- [18] 錢穆:《講堂遺録》(臺灣:聯經出版社,1998年),頁79。
- [19] 錢穆:《中國思想史》,頁46。
- [20] 錢穆:《莊老通辨》(北京:九州出版社,2011年),頁160。關於錢穆先生這一判斷,可參見本書前後相關的著述,包括《國學概論》、《先秦諸子繫年》、《中國思想史》、《莊老通辨》、《講堂遺録》等相關章節。
- [21] 錢穆:《莊子纂箋》,頁29。
- [22] 錢穆:《莊老通辨》,頁232。
- [23] 同上書,頁233。
- 〔24〕 同上注。
- [25] 錢穆:《莊子纂箋》,頁14。
- [26] 漢司馬遷:《史記》卷一百三十(北京:中華書局,1959年),頁3292。
- [27] 宋程顥、程頤撰,潘富恩導讀:《二程遺書》(上海:上海古籍出版社,2000年).頁171。
- [28] 錢穆:《莊子纂纂》,頁35。
- [29] 同上書,頁189。
- [30] 同上書,頁46。
- [31] 同上書,頁50。
- [32] 同上書,頁34。
- [33] 錢穆:《莊老通辨》,頁242。
- [34] 錢穆:《中國思想史》,頁81—82。
- [35] 錢穆:《莊老通辨》,頁241。
- [36] 錢穆:《莊子纂箋》,頁15。
- [37] 錢穆:《論語新解》(臺灣:聯經出版社,1998年),頁226—227。
- [38] 同上書,頁226。
- [39] 錢穆先生認爲《中庸》與《論語》多有"不當合説者",其他處又如《先進第十一》第十五條,《子路篇第十三》第二十一條,詳見錢穆:《論語新解》(北京:三聯出版社,2005年),頁289、345。

- [40] 關於這一論點,在錢穆先生的相關著述中也得到印證,如《中國思想史》第十 七節"易傳與中庸"的導語及結語,頁82、100;又見《莊老通辨》收録的《莊老 與易庸》一文,頁399—410。
- [41] 錢穆:《莊老诵辨》,頁408。
- [42] 錢穆:《莊子纂箋》,頁102。
- [43] 同上書,頁188。
- [44] 同上書,頁210。
- [45] 錢穆:《莊老通辨》,頁241。
- [46] 錢穆·《莊子纂箋》,頁49。
- 「47〕 同上書,頁 273。
- 〔48〕 對儒道兩家論人生修養的問題,錢先生《比論孟莊兩家論人生修養》一文闡 發尤爲顯豁通透,見錢穆:《莊老通辨》(北京:九州出版社,2005年),頁 315-338
- [49] 錢穆:《莊子纂纂》,頁49。
- [50] 同上書,頁188。
- [51] 同上書,頁41。
- [52] 章錫琛點校:《張載集·乾稱篇第十七》(北京:中華書局,1978年),頁62。
- [53] 此處需説明的是,在錢先生中國學術思想史的觀念中,《老子》成書在《莊子》 内篇後、《中庸》、《大學》和《易傳》、則同爲晚周秦漢之間的無名傑作。因 此,他並未像其他研究者那樣,將張橫渠《西銘》的理論溯源到《易傳》。
- [54] 錢穆:《中國思想史》,頁176。
- [55] 錢穆:《莊子纂箋》,頁97。
- [56] 同上書,頁39。
- [57] 同上書,頁187。
- [58] 錢穆:《中國思想史》,頁190。
- [59] 蕭平實:《楞嚴經講記》第七輯(臺北:臺北正智出版社,2010年),頁197。
- [60] 錢穆:《莊子纂箋》,頁6。
- 讀者如欲作進一步了解,可參看《莊子纂箋》中《齊物論》篇,頁 14—15,《秋 [61] 水篇》頁139、《天下篇》頁273-275;錢穆《墨子》、《惠施公孫龍》、《先秦諸 子繫年》、《中國思想史》、《莊老通辨》等著述的相關章節。
- [62] 徐國利:《錢穆的學術史方法與史識——義理、考據与辭章之辨》、《史學史·

#### 260 人文中國學報(第二十一期)

研究》2005年第4期,頁61。

- [63] 錢穆:《莊子纂箋》,頁3。
- [64] 同上書,頁5。
- [65] 錢穆: 《先秦諸子繫年·自序》(臺灣: 聯經出版社,1998年),頁21。
- [66] 錢穆:《莊子纂箋》,頁69。
- [67] 同上書,頁108。
- [68] 同上書,頁117。
- [69] 同上書,頁109。
- [70] 同上書,頁69。
- [71] 同上書,頁142。
- [72] 同上書,頁169。
- 〔73〕 同上書,頁68。
- [74] 學界普遍認爲《莊子》外、雜篇成書在《老子》之後,外篇在内容上偏重於《老 子》、雜篇偏向於《莊子》內篇,這點爭議不大。錢先生則認爲《莊子》內篇成 書在《老子》之前,而其論據多是從中國思想史的内在演進脈絡上立論,以義 理爲考據,如綜合《老子》一書所隱現的政治、社會各項背景以及當時所能掌 握的傳世文獻,論述"帝"、"天"、"精"、"神"、"常"、"同"、"自然"等觀念與 《莊子》的類似觀念進行比較,以判定其先後順序。儘管論述精彩,卻多屬一 家之言,在考據上屬於内證,卻缺少扎實文獻的支撑,因此並未獲得學界的 普遍認可。至於他對老子其人的考察,在《先秦諸子繫年》中,他認爲老子實 爲三人,一是孔子所見的南方芸草丈人,神其事者爲莊周;二是出關游秦的 周朝史官儋,而神其事者屬於秦人;三是著書談道名列百家的楚人儋何,而 神其事者則爲晚周的小書俗説。混糅三人爲一人,合而流傳則從《史記》開 始,所以他稱老子爲"傳説中的博大真人"。西方也有學者認爲《老子》成書 晚於《莊子》内篇,年代不早於公元前250年,或者最多與《莊子》同時,反映 的是公元前300年左右的趨勢。現在從出土的郭店楚簡來看、《老子》成書 年代不晚於公元前300年,至於其成書的年代上限,目前仍未有定論。詳見 李零:《簡帛古書與學術源流》(北京:三聯書店,2008年),頁314-315。
- [75] 錢穆:《八十憶雙親 師友雜憶》(臺灣:聯經出版社,1998年),頁248。
- [76] 錢穆:《莊子纂箋》,頁23。
- 〔77〕 同上書,頁219。

- [78] 同上書,頁75。
- [79] 同上書,頁81。
- [80] 同上書,頁13。
- [81] 詳見林飛凡:《福建博物院館藏〈嚴復評點莊子〉考》,《福建文博》2010 年第 4期;陸文軍:《論嚴復的〈莊子學〉》,華東師範大學 2005 年碩士論文。
- [82] 關於這一點,筆者頗受余英時先生《陳寅恪晚年詩文釋證》的影響,余先生用 "古典與今情"互證的方式,破譯了陳先生晚年詩文中的暗碼系統,揭開陳先 生晚年不幸之遭遇,闡明其幽隱的心靈世界。次之,筆者亦受羅宗强先生中 國文學思想史學科方法論的影響,其簡要性的表述見左東嶺:《中國文學思 想史研究主持人語》,《首都師範大學學報(社科)》2009 年第4期,頁90。
- [83] 錢穆:《湖上閑思録·再跋》(北京:九州出版社,2011年),頁7—8。
- [84] 錢穆:《莊子纂箋》,頁8。
- [85] 張京華先生的《1949年的錢穆——〈師友雜憶〉讀後》一文圍繞《師友雜憶》 十四中"開國氣象"一詞,徵引史料,多方闡釋,雖有所創獲,但亦不免爲賢者 諱而有所曲説。詳見《中國圖書評論》2010年第11期,頁26—33。
- [86] 張曉唯:《錢穆的"胡適情結"》,《讀書》2009 年第 8 期, 頁 71。
- [87] 錢穆:《八十憶雙親 師友雜憶》,頁93。
- [88] 錢穆:《國史新論》(臺灣:聯經出版社,1998年),頁55-56。
- [89] 余英時先生在1990年9月爲紀念錢穆先生所撰寫的聯語,亦可視爲對錢穆 先生文化史學精神的集中概括,見余英時:《現代學人與學術》(桂林:廣西 師範大學出版社,2006年),頁44。
- [90] 此時,唐君毅先生擔任江南大學教務總長,錢穆先生任文學院院長,1949年春,兩人同時應廣州私立華僑大學聘約,後又同去香港草創新亞書院,因此, 唐先生的日記應具有較高的可信度。
- [91] 唐君毅:《唐君毅日記》(長春: 吉林出版集團,2014年),頁14、16。
- [92] 錢穆:《八十憶雙親 師友雜憶》,頁 285、287。
- [93] 顧頡剛:《顧頡剛日記》第六卷(北京:中華書局,2011年),頁458。另據《顧頡剛日記》顯示,在齊魯國學院時期,顧、錢二先生圍繞齊魯國學研究所治所風氣、吸納後進人才等相關問題,兩人已漸有沮忤,然顧先生終不失爲一仁者。
- [94] 唐君毅:《唐君毅日記》,頁18。
- [95] 張曉唯:《錢穆的"胡適情結"》,《讀書》2009年第8期,頁72。

An Examination of the Scholarly Spirit in Qian Binsi's Collected Commentaries on the Zhuangzi

### Huang Yanwei

(Ph. D. Candidate, Chinese National Academy of Arts)

#### Abstract:

Qian Binsi (zi of Qian Mu, 1895 - 1990) wrote his Collected Commentaries on the Zhuangzi, an important work on pre-Qin philosophers, during the zenith of his scholarly life. From a broad perspective of Chinese intellectual history, based on the diachronic development of Zhuangzi scholarship, Qian approaches the Zhuangzi in light of Confucianism and observes the reciprocal relationship between Daoism and Confucianism in his substantial and subtle commentaries. He demonstrates superb insights in some of his arguments and stands out from the vogue of his time. These accomplishments were ascribed to the integrated use of his research methods of "argumentation," "textual research," and "rhetoric." In the interaction between Chinese and Western scholarly worlds during the first half of the twentieth century, when traditional and new knowledge saw a transition, the Collected Commentaries on the Zhuangzi reveals a consciousness of integrating traditional and new learning as well as a comprehensive mastery of both Chinese and Western scholarship. Most importantly, living between "dark heaven and yellow earth," a period of political turmoil and a turning point of his personal fate, Qian entrusts in his scholarship his deep cultural consciousness and great sadness for history.

Keywords: Qian Mu, the history of *Zhuangzi* scholarship, explaining the *Zhuangzi* in light of Confucianism, research methods, comprehensive mastery of Chinese and Western scholarships, allegorical meaning