朱永新 选编

改变，从阅读开始

重塑心的文化

一个人的精神发育史就是他的阅读史

天津教育出版社
TIANJIN EDUCATION PRESS

改变，从阅读开始

重塑心的文化

朱永新　选编

天津教育出版社
TIANJIN EDUCATION PRESS

图书在版编目（CIP）数据

改变，从阅读开始：重塑心的文化 / 朱永新选编 .—天津：天津教育出版社，2007.10
ISBN 978-7-5309-5031-9

Ⅰ.改… Ⅱ.朱… Ⅲ.新儒学－文集 Ⅳ.B244.05-53
中国版本图书馆 CIP 数据核字（2007）第 157287 号

改变，从阅读开始：重塑心的文化

出 版 人　肖占鹏
编 著 者　朱永新
责任编辑　田　昕
装帧设计　陆智昌

出版发行　天津教育出版社
　　天津市和平区西康路 35 号
邮政编码　300051
经　　销　新华书店
印　　刷　三河市华晨印务有限公司
版　　次　2007 年 10 月第 1 版
印　　次　2007 年 10 月第 1 次印刷
规　　格　16 开（787×1092 毫米）
字　　数　200 千字
印　　张　22

书　　号　ISBN 978-7-5309-5031-9
定　　价　28.00 元

一个人的精神发育史就是他的阅读史

编者说明

本书选编的十九篇文章均出自我所敬重的近现代文化大家之手，由于公务繁忙，本人未能与作者的家人一一取得联系，对由此可能引起的误会，深表歉意，并本着诚意，希望作者的家人如有版权方面的问题，与我的助手黄先生联系，联系电话：(010) 64462009，电子信箱：hmy918@vip.sina.com，在此表示诚挚的谢意！

朱永新

2007 年 10 月 6 日

目　录

前　言　我们，也可以改变世界　朱永新 *1*

第一讲　中国人的教育　辜鸿铭 *7*

在中文里，宗教与教育所用的是同一个“教”字。事实上，正如教堂在中国就是学校一样，中国的宗教也就意味着教育。与现代欧美的学校不同，中国学校的教育目的和目标不是教人如何谋生、赚钱，实质上，中国的学校是以教人明辨是非为目标的。

第二讲　“我”有多大　章太炎 *26*

有我之说，说到绝对的我，就是“万物皆备于我”。说到相对的我，就是孔子所说的“行己有耻”。可惜后来的人，却把“行己有耻”四个字忘了。道德败坏，一天进一天，直到今日。不能不提出“我”字，若不把“我”字做个靠背，即使有通天的学问，到应用于人事，自己还能够把捉得定吗？

第三讲　“责任心”的问题　梁启超 *32*

“知不可而为”主义可使世界从烦闷至清凉，“为而不有”主义可使世界从极平淡上显出灿烂。在老子眼中看来，无论为一

身有，为一家有，为一国有，都算是为而有，都不是劳动的真正目的。老子说“无为而无不为”，他的主义是不为什么，而什么都做了，把人类无聊的计较一扫而空，喜欢做便做，不必瞻前顾后。

第四讲　庄子的入世心法　胡朴安 44

庄子是从一切世俗的拘束里，解脱出来，求得精神上自由，得到生死一致的观念，并得到不生不死的境界。庄子对于死生的观念，即是尽年二字，所以能忘我，忘我所以能忘人，忘我忘人，所以能忘世，能忘世所以能入世。

第五讲　老子说了些什么　陈撄宁 58

老子的哲学理论先从整体“宇宙观”出发，然后将“自然”之道、“治国”之道、“修身”之道三者都归纳于一个共同的自然规律中，在理论上并没有三种看法。后之学者如果能够懂得他所说的道理，在人生短短的数十年间，就不至于感觉前路茫茫，进退失据。

第六讲　被割裂的生命　熊十力 80

世间以为心是内在的，一切物是外界独存的，因此，将自家整个的生命无端划分内外，并且将心力全向外倾，追求种种的境。愈追求愈无餍足，其心日习于逐物，卒至完全物化，而无所谓心。这样，便消失了本来的生命，真是人生的悲哀咧。

第七讲　中国现代化与儒家思想复兴　张君劢 90

我们不认为科学教我们唯一的真理，我们认为：为使人类不因科学之故而牺牲，而要使知识服务人类，则知识必须合乎道德的标准。这就是儒家从整体来衡量知识与生命的方法。这就是新儒家思想的主要方向。

第八讲　佛学的人生观　太虚法师 111

其世界所以有争斗者，均由各人错认其狭小的假相为我，而侵略非我、排斥非我，由是而产生出种种的冲突，是为世界人类争斗之原因。今若见缘成无我的人生真相，一切人无不与我息息相关，故一切人无不是我，我一人之举止，影响于一切人，故我一人即一切人，所谓一即一切、一切即一也。

第九讲　解一解中国人的谜　梁漱溟 118

人类是何等难对付的东西！古代所谓“圣贤英雄”莫不以愚蔽他为好的对付。人心开明，正可以嗜欲放纵；宗教不起，正可以肆无忌惮。而孔子乃独去其障蔽，使他心思开明，而后对付他。这是何等的大胆！这其中又是何等手段！

第十讲　从中西历史看盛衰兴亡　钱　穆 140

中国人的文化观，其基本只在道。道存，国家存，民族存，文化就传下。道灭，那就完了。中国人更看重人，光有物质建设，光有制度法律也无用。所以说：“人能弘道，非道弘人。”要转移世运，责任仍在人身上。

第十一讲　中国人的佛道思想　林语堂 162

人生真正的目的，中国人用一种单纯而显明的态度决定了，它存在于乐天知命以享受朴素的生活。这一种人生的理想既不是怀着极大野心，也不是玄妙而不可思议，它是无尚的真理，我还得说它是放着异彩的淳朴的理想，只有脚踏实地的中国精神始能领悟之。

第十二讲　人心是怎么回事　冯友兰 183

人之所以能有觉解，因为人是有心的。人有心，人的心的要素，用中国哲学家向来用的话说，是“知觉灵明”。宇宙间有了人，有了人的心，即如于黑暗中有了灯。有觉解是明，无

觉解是无明。但若只有觉解，而无高一层的觉解，则其明仍是在无明中，如人在梦中做梦。梦中之梦虽醒，但其醒仍是在梦中。

第十三讲　中国哲学对未来世界的影响　方东美 204

在整个世界文化价值低落，哲学智慧衰退，而教育已经丧失国家民族命脉的时候，我们实在没有法子再谈哲学的复兴！我们现在要是再不能够振作精神，重新在这个哲学上面开创新的局面出来，我们不但不能够，而且也不可能侈言对于未来的世界能够产生影响！试问世界上还有什么事情比这一种耻辱还要大？

第十四讲　中国文化与文化中国　陈立夫 230

文化中国为阴阳迭运的生生之体，“通变”可以畅通和光大文化生命。“现代化”一词并非始于今日，每个时代有自己的“现代化”，都有一个“通古今之变”的问题。一个偌大的文化中国，一个活泼的文化生命，面对现代化的挑战而回应乏术，我不相信。

第十五讲　儒家思想的新开展　贺　麟 242

最概括简单地说，凡有学问技能而又具有道德修养的人，即是儒者。儒者就是品学兼优的人。有学无品，有才无品，只有知识技能而无道德，甚或假借其知识技能以作恶者，方不得称为儒者，且为儒家所深恶痛绝之人。

第十六讲　心的文化　徐复观 260

中国文化最基本的特性，可以说是“心的文化”。而目前对于中国文化的误解，许多是从对于“心”的误解而产生的。由于这些误解所形成的局面，使人感到中国由几千年来所积累的传统文化，好像已经逼得走投无路。

第十七讲　历史上的孔子　张荫麟 272

孔子最大的抱负虽在政治，他最大的成就却在教育。孔子认定所有的道德规律中有一条最根本，最概括，可以包罗其他的。这种认识乃是道德思想上一大发明。孔子的一贯之道，便是“仁”，包括“忠恕”两个方面。仁、勇，再加上智便是孔子心目中的全德。

第十八讲　中国文化大动脉中的现实关心问题　牟宗三 294

在面对史无前例的险阻与挑战之困难中来从事王船山所谓“立千年人极”的历史事业，其艰巨自是不言可喻。但是，你也应该知道，平常所谓“大时代”的“大”就在这里，平常所谓“历史使命”的“历史”性也在这里。有历史文化来弘大你，你便有理，你便有力，你便不会被目前所处的地理环境所局限，你便一定能像孟子所说那样“无敌于天下”。

第十九讲　当前世界文化问题　唐君毅 316

如果要说我们中国的缺点，什么缺点都有：西方的缺点有，中国本身的缺点有。但是另外一方面来说，我们也负担人类及其文化所产生的无数罪恶。所以说，我们中国的文化问题，是今日人类文化问题之中心的所在，亦一切文化之一大纠结之所在。这个大纠结，如果能解开，不但中国问题解决，人类问题也解决。

前言　我们，也可以改变世界

朱永新

当我们自己改变了，一切似乎都改变了。

——亨利·弗雷德里克·阿米耶尔

一年前，有编辑约我出一本书，是专门关于阅读的。这件事一直拖着。有两个原因：一是公务繁忙，虽然坚持在博客上写日记，但这种流水账式的东西，整理出书意思不大；二是考虑到以往写的一些关于阅读的文章，早已被收入不同的集子反复出过了，再拿出来改头换面重新出版，有蒙骗读者的嫌疑。

大家知道，我是到处鼓吹“全民阅读”的，为此还与余秋雨教授有过一番公开讨论。余教授说：“与旧时代文人的向往不同，我不认为阅读是一件重要的事。对文化见识而言，更重要的是考察、游历、体验、创造。阅读能启发生命，但更多的是浪费生命。” 我能理解余教授对信息爆炸的今天“灾难性阅读”的忧心，但是若不把“如何阅读与阅读什么”的问题说清楚，是不好贸然下这么大一个结论的。

如果大致将我们身处的世界分为现实世界与虚拟世界的话，余教

授的担忧有一定道理，他强调应避免陷入信息海洋和虚拟世界的游乐场，应张开双臂，去拥抱广阔的现实世界，应走出书斋，走向群山和田野。“读万卷书，行万里路”，我们是尊重并非常赞成这种传统的。但这里需要仔细分辨的是，现实世界指的不仅是我们外在的物质世界，还有我们丰富的内在世界，我们去考察，去游历，是靠什么去体验，靠什么去创造？如果我们不能认识到自身内在世界的现实性的话，我们看得再多，走得再远，获得的只是一大堆知识和经验，是很难培养一种理性的洞察力，也很难开启生命的智慧的。王阳明说，心外无物，心外无事，心外无理，心外无学也。我们的“身”在游历，实际上是“心”在体验和创造，而真正的阅读是帮助我们走入这种内在的现实世界。在书本里，我们可以遭遇到最伟大的灵魂，他们指引我们认识自己和这个世界，促使我们觉醒。

有人问智者：“为什么这里除了我，每个人都这么快乐？”“因为他们已学会在每一个地方看到善和美。”智者说道。“为什么我在每一个地方都看不到善和美？”“因为你无法在内在看到的，也无法在外在看到。”从这个意义上讲，阅读不仅没有浪费生命，它还以一种美丽和快乐的方式创造你自己生命中的经验。

这本书选编了十九位智者的讲话（少数是文章摘选）。这是一批活跃在上个世纪中国文化舞台的大人物，他们学贯东西，出入佛老，担当着接续中国文化慧命的历史重任。他们讲得都比我好，因此，我愿意以这种编书的方式向编辑大人、向读者朋友交差。在这些智者面前，我是心甘情愿执弟子礼的。在断断续续选编这些文章的日子里，

我时常法喜充满，在在真切地感受到他们慷慨激昂、潇洒飘逸的生命气象。

这十九篇讲话是对中国文化的集中解读，有儒家、佛教、道家等不同角度，但它们实质上说的是同一个问题，那就是中国人的安身立命之道。他们中的大多数出生于前一个世纪之交，经历了国家危亡、民族动荡，身处“五千年来一大变局”。尽管在当时，他们的声音在全盘西化的大浪潮中显得很微弱，但时值今日，却产生了越来越广泛的回响。

今天中国的问题仍然非常复杂：公众对科学的理解程度很低，但在观念上又是高度地迷信科学；经济迅速发展，道德滑坡严重，诚信普遍缺乏；在文化上仍然是强烈的自卑情结和媚外心理；教育基础薄弱，功利主义盛行……“中国往前发展，最需要什么？”外交学院吴建民院长几年前见到德国总理施密特，向他请教这个问题。施密特反问：“你们建议今天的青年信仰什么？”

文化是滋养心灵的土壤。中国传统文化所重的正是人的价值，中国在两千多年前就发现了人生的价值在人的心里，价值的根源在自己生命之内，解决人生价值问题的权力在自己手中，所以人可以用自己的力量，打破种种困难，来完成人生的价值。这就是中国文化对世界做出的贡献——人生价值的判断，源于这个“心”。因此，我们进行文化建设，必须深刻理解中国文化，重塑心的文化，这不仅可以解决中国的问题，还可以解决整个人类的当务之急！

中国文化，无论儒家、佛家、道家，都是建立在对自我生命认识的基础上的。它要人智慧不向外用，而反用于自己的生命，使生命成

为智慧的，从而使生命得到改造与解放。所以，中国人的教育都是从唤起人的自觉能力开始的，“在明明德”；然后再觉他，“在亲民”；不达到“至善”的程度不能停止你的进步。我们办“新教育实验”，也要扎根于这个坚实的文化基石。我建议我们的校长、我们的教师从这本书开始，今后要多了解一些中国文化，重新认识中国的文化传统，日常阅读不能只停留在几本教育理论书籍上。

我曾经向“新教育人”推荐过戴维·伯恩斯坦写的《如何改变世界》一书。这本书里出现的人物，大多数是平凡得不能再平凡的人。他们是普通的教师，是普通的医生，是普通的律师，是普通的记者，有些甚至是普通的母亲。在美国，一个叫J.B.施莱姆的男人帮助了数以千计的来自低收入家庭的中学生进入大学；在南非，一个叫维洛尼卡·霍萨的女人发展出一种以家庭为基础的艾滋病病人护理模式，改变了政府的卫生医疗政策；在巴西，因为法维奥·罗萨的努力，数以十万计的边远农村居民用上了电，并使巴西无树大草原的环境得到保护；在印度，杰鲁·比利莫利亚创建了儿童热线，为千万流浪儿童提供二十四小时救援；还有美国人詹姆斯·格兰特领导和“行销”了一场全球儿童免疫运动，挽救了两千五百万个生命；更有美国人彼尔·德雷顿，创建了一个自愿者基地“阿育王”，资助和支持这些社会企业家以及千余个像他们那样的人，将他们的思想威力撒播到了世界各地。这些社会企业家做的往往是政府和企业相对忽视或者相对失败的领域，他们往往没有权力，没有金钱，但是他们靠自己的理想、热情和坚韧，凭着他们的决心和创造精神，最后感动了那些拥有权力和金

钱的人，从而创造出非凡的成就。

作者引用了作家雨果的一段话："世上有一种东西比所有的军队都更强大，那就是，恰逢其时的一种理想。"我们是幸运的，因为我们恰逢其时！我们正处于人类历史上的一个大的转折点，全世界都在反思物质文明和实用主义带来的恶果，不同国度的人都在回归一种心的生活。这是一个伟大的时代！人类的整体意识正面临一种转化与提升。我们要想在我们的民族和文化传统中寻求精神鼓舞，真正寻求我们的根，就必须超越那种封闭的种族中心主义或是狭隘的文化主义，我们甚至还应当超越人类本位主义。

有句话说得好："我一个人无法改变世界，但我能改变一个人的世界。"

改变，从自己开始！

改变，从阅读开始！

当越来越多的人觉醒，越来越多的人认识到生命的真正价值，这个世界一定会变得更加美好！

2007 年 8 月 15 日于姑苏滴石斋

第一讲　中国人的教育

辜鸿铭

【编者按】

辜鸿铭是个怪人，一生共获得十三个博士学位，精通英、法、德、日、俄、拉丁、希腊、马来等九种外语，曾为六国使节充当翻译，被孙中山先生誉为“中国第一”。这么一位在学问上几乎全盘洋化的学者，却以一副灰白小辫、瓜皮小帽和油光可鉴的长袍马褂的打扮直到终老。

辜鸿铭在北京大学任教时，梳着小辫走进课堂，学生们哄堂大笑，辜平静地说：“我头上的辫子是有形的，你们心中的辫子却是无形的。”闻听此言，狂傲的北大学生一片静默。辜先生喜欢中国文化是真喜欢，他生平好骂西方人，反以此而见重于西方人，不为别的，就为他骂得鞭辟入里，总能骂在要害上。故很多西方人崇信辜鸿铭的学问和智慧，几乎到了痴迷的地步。在辜鸿铭所生活的那个时代，按照辜先生的说法，中国人实际上已经变种，不再是真正的中国人了，因为几乎丧失了“中国人最美妙的特质：既有着成年人的智慧，又能够过着孩子般

的生活——一种心灵的生活”。

就让我们聆听辜先生的一声断喝：猛醒吧，中国人！

何为真正的中国人？我相信诸位一定会同意这是个很有意思的问题。特别是目前我们已经看到，典型的中国人——即真正的中国人正在消亡，取而代之的是一种新的类型的中国人——即进步了的或者说是现代的中国人。事实上在我看来，往日那种典型的中国人在世界各地正趋于消亡。所以，我们应该仔细地看上最后一眼，看看究竟是何物使真正的中国人本质地区别于其他民族，并且区别于正在形成的新型中国人。

首先，我想诸位感触最深的，一定是在旧式的典型的中国人身上，没有丝毫的蛮横、粗野或残暴。借用一个动物学的术语来说，我们或许可以将真正的中国人称之为被驯化了的动物。我认为一位最下层的中国人与一个同阶层的欧洲人相比，他身上的动物性（即德国人所说的蛮性）也要少得多。事实上在我看来，用一个词可以把典型的中国人所给你们留下的印象归纳出来，这就是“温良”(gentle)。我所谓的温良，绝不意味着懦弱或是软弱的服从。正如前不久麦嘉温博士所言：中国人的温良，不是精神颓废的、被阉割的驯良。这种温良意味着没有冷酷、过激、粗野和暴力，即没有任何使诸位感到不快的东西。在真正的中国式的人之中，你能发现一种温和平静、庄重老成的神态，正如你在一块冶炼适度的金属制品中所能看到的那样。尽管真正的中国人在物质和精神上有这样那样的不足，但其不足都受到了温良之性的消弭和补救。真正的中国人或不免于粗鲁，但不至于粗俗下流；或

不免于难看，但不至于丑陋骇人；或不免于粗率鄙陋，但不至于放肆狂妄；或不免于迟钝，但不至于愚蠢可笑；或不免于圆滑乖巧，但不至于邪恶害人。实际上，我想说的是，就其身心品行的缺点和瑕疵而言，真正的中国人没有使你感到厌恶的东西。在中国旧式学校里，你很难找到一个完全令你讨厌的人，即使在社会最下层亦然。

我曾提到典型的中国人给诸位留下的总体印象是温良，是他那种难以言表的温良。当你分析一下这种温良的特性时，就会发现，这种温良乃是同情与智能（intelligence）这两样东西相结合的产物。我曾把典型的中国人比作已被驯化的动物，那么是什么使得驯化的动物如此不同于野生动物的呢？我们都承认驯化的动物已经具有某些人的属性。但是人与动物的区别何在？就在于智能。一个驯化的动物的智能不是一种思考的智能，它不是由推理而来，也不是来源于它的本能——就像狐狸那种狡猾的本能，知道在何处可以找到美味的小鸡。来源于本能的智能不仅狐狸，甚至所有的动物都有。但我们所说的驯化的动物所具有的某些人类的智能，与狐狸或其他任何动物的智能是完全不同的。它既不源于推理，也不生自本能，而是起自人类的同情心和一种依恋之情。一匹纯种的阿拉伯骏马之所以能够明白其英国主人的意图，既不是因为它学过英语语法，也不是因为它对英语有本能的反应，而是因为它热爱并依恋它的主人。这就是我所说的区别于狐狸或其他动物的、人类的智能。人的这种智能使其有别于动物。同样，我认为正是这种同情的智能造就了中国式的人之类型，从而形成了真正的中国人那难以言表的温良。

我曾听一位外国友人这样说过：作为外国人，在日本居住的时间

越长，就越发讨厌日本人。相反，在中国居住的时间越长，就越发喜欢中国人。这位外国友人曾久居日本和中国。我不知道这样评价日本人是否合适，但我相信在中国生活过的诸位都会同意上述对中国人的判断。一个外国人在中国居住得越久，就越喜欢中国人，这已是众所周知的事实。中国人身上有种难以形容的东西。尽管他们缺乏卫生习惯，生活不甚讲究；尽管他们的思想与性格有许多缺点，但仍然赢得了外国人的喜爱，而这种喜爱是其他任何民族所无法得到的。我已经把这种难以形容的东西概括为温良。如果我不为这种温良正名的话，那么在外国人的心中它就可能被误认成中国人体质和道德上的缺陷——温顺和懦弱。这里再次提到的温良，就是我曾给诸位展示过的源于同情心，或真正的人类智能的温良——既不是源于推理，也非产自本能，而是源于同情心——来源于同情的力量。那么，中国人又是何以具备了这种同情的力量的呢？

我在这里将冒昧地给诸位一个解答——或者说是一个假设。诸位愿意的话，也许可以将其视为中国人具有同情力量的秘密所在。中国人之所以有这种力量，这种强大的同情的力量，是因为他们完全地或几乎完全地过着一种心灵的生活。中国人的全部生活是一种情感的生活——这种情感既不来源于感官直觉意义上的那种情感，也不是来源于你们所说的神经系统奔流的情欲那种意义上的情感，而是一种产生于我们人性的深处——心灵的激情或人类之爱那种意义上的情感。实际上，正是由于真正的中国人太过注重心灵或情感的生活，以至于可以说他有时是过多地忽视了生活在这个由肉体和灵魂组成的世界上，人所应该的、甚至是一些必不可少的需要。中国人之所以对缺乏优美

和不甚清洁的生活环境毫不在意，其原因正在于此。这是唯一正确的解释。当然这是题外话。

现在我们已经掌握了解开中国人同情心之谜的线索——同情的力量给予真正的中国人以同情感和人类的智慧，造就了他那难以言表的温良。下面让我们顺着这个线索和前提进行检验，看看中国人是否过着一种心灵的生活。对此，我们不仅可以用前面曾举过的例子来加以证明，而且还可以用中国人的实际生活中表现出来的一般特征，来加以说明。

首先，我们来谈谈中国的语言。因为中国人过着一种心灵的生活，所以，我说中国的语言也就是一种心灵的语言。一个很明显的事实就是：那些生活在中国的外国人，其儿童和未受教育者学习中文比成年人和受过教育者要容易得多。原因就在于儿童和未受教育者是用心灵来思考和使用语言。相反，受过教育者，特别是受过理性教育的现代欧洲人，他们是用大脑和智力来思考和使用语言的。事实上，外国的知识分子之所以感到中国的语言如此难学，正是因为他们受过太多的教育，受到过多的理性与科学的熏陶。有一种关于极乐世界的说法也同样适用于对中国语言的学习："除非你变成一个孩子，否则你就难以学会它。"

其次，我们再指出一个众所周知的、中国人日常生活中的事实。中国人具有惊人的记忆力，其秘密何在？就在于中国人是用心而非脑去记忆。用具有同情力量的心灵记事，能够起到如胶似漆的作用，用它记事比用头脑或智力要好得多，后者是枯燥乏味的。举例来说，我

们当中的绝大多数人童年的记忆要强过成年后的记忆。因为儿童就像中国人一样，是用心而非用脑去记忆。

接下来的例子，依旧是体现在中国人日常生活中，并得到大家承认的一个事实——中国人的礼貌。中国一向被视为礼仪之邦，那么其礼貌的本质是什么呢？这就是体谅、照顾他人的感情。中国人有礼貌是因为他们过着一种心灵的生活。他们完全了解自己的这份情感，很容易将心比心推己及人，显示出体谅、照顾他人情感的特性。中国人的礼貌虽然不像日本人的那样繁杂，但它是令人愉快的。正如法语所绝妙表达的，它是 la politesse du cœur：一种发自内心的礼貌。相反，日本人的礼貌则是繁杂而令人不快的。对此，我已经听到了一些外国人的抱怨。这种礼貌或许应该被称为排练式的礼貌——如剧院排戏一样，需要死记硬背。它不是发自内心、出于自然的礼貌。事实上，日本人的礼貌是一朵没有芳香的花，而真正的中国人的礼貌则是发自内心、充满了一种类似于名贵香水般——instar unguenti fragrantis——奇异的芬芳。

我们举的关于中国人特性的最后一例，是其缺乏精确的习惯。这是由阿瑟·史密斯提出并使之得以扬名的一个观点。那么，中国人缺少精确性的原因又何在呢？我说依然是因为他们过着一种心灵的生活。心灵是纤细而敏感的，它不像头脑或智力那样僵硬、刻板，你不能指望心也像头脑或智力一样，去思考那些死板、精确的东西。至少那样做是极为困难的。实际上，中国的毛笔或许可以被视为中国人精神的象征。用毛笔书写绘画非常困难，好像也难以精确，但是一旦掌握了它，你就能够得心应手，创造出美妙优雅的书画来，而用西方坚

硬的钢笔是无法获得这种效果的。

以上有关中国人生活的几个简单的例子，是任何人甚至是对中国人一无所知的人也能观察到并认同和理解的。通过这些例子，我已经充分证明了这样一个假设：中国人过着一种心灵的生活。

正是因为中国人过着一种心灵的生活，一种像孩子一样的生活，所以使得他们在许多方面还显得那样幼稚。这是一个很明显的事实，即作为一个有着那么悠久历史的伟大民族，中国人竟然在许多方面至今仍表现得那样幼稚。这使得一些浅薄的中国留学生认为中国人民未能使文明得到任何发展，中国文明是一个停滞的文明。必须承认，就中国人的智力发展而言，在一定程度上被人为地限制了。众所周知，在有些领域中国人只取得很少甚至根本没有什么进步。这不仅有自然方面的，也有纯粹抽象科学方面的，诸如数学、逻辑学、形而上学。实际上，欧洲语言中“科学”与“逻辑”二字，是无法在中文里找到完全对等的词加以表达的。像孩童一样过着心灵生活的中国人，对抽象的科学没有丝毫兴趣，因为在这方面心灵与情感无计可施。事实上，每一件无需心灵与情感参与的事，诸如统计表一类的工作，都会引起中国人的反感。如果说统计图表和抽象科学只是引起了中国人的反感，那么欧洲人现在所从事的所谓科学研究，那种为了证明一种科学理论而不惜去摧残、肢解生物的所谓科学，则使中国人感到恐怖，并遭到了他们的抵制。

我承认单就中国人的智力发展而言，是在一定程度上受到人为的限制。今天的中国人仍然过着孩童的生活、心灵的生活。就此而言，中华民族这一古老的民族，在目前仍是一个带有幼稚之相的民族。但

有一点诸位务必牢记，这个幼稚的民族，虽然过着一种心灵的生活，虽然在许多方面尚显幼稚，但它却有着一种思想和理性的力量，而这是一般处于初级阶段的民族所不具备的。这种思想和理性的力量，使得中国人成功地解决了社会生活、政府以及文明中许多复杂而困难的问题。我敢断言，无论是古代还是现代的欧洲民族，都未能取得像中国人这样辉煌的成绩，他们不仅将亚洲大陆上的大部分人口置于一个庞大帝国的统治之下，而且维持了它的和平。

实际上，我在这里要指出的是：中国人最美妙的特质并非他们只过着一种心灵的生活。所有处于初级阶段的民族都过着一种心灵的生活。正如我们大家都知道的一样，欧洲中世纪的基督徒们也同样都过着一种心灵的生活。马太·阿诺德就说过："中世纪的基督教诗人是靠心灵和想象来生活的。"中国人最优秀的特质是当他们过着心灵的生活、像孩子一样生活时，却同时具有为中世纪基督徒或其他任何处于初级阶段的民族所没有的思想与理性的力量。换句话说，中国人最美妙的特质是：作为一个有着悠久历史的民族，它既有着成年人的智慧，又能够过着孩子般的生活———一种心灵的生活。

因此，我们与其说中国人的发展受到了阻碍，不如说它是一个永不衰老的民族。简言之，作为一个民族，中国人最美妙的特质就在于他们拥有了永葆青春的秘密。

现在我们可以回答最初提出的问题了——什么是真正的中国人？我们现在已经知道，真正的中国人就是有着赤子之心和成年人的智慧、过着心灵生活的这样一种人。简言之，真正的中国人有着童子之心和成年人的智慧。中国人的精神是一种永葆青春的精神，是不朽的民族

魂。那么，这种使民族不朽、永远年轻的秘密又何在呢？诸位一定还记得在篇首我曾说过：是同情的或真正的人类的智能造就了中国式的人之类型，从而形成了真正的中国人那种难以言表的温良。这种真正的人类的智能，是同情与智能的有机结合。它使人的心与脑得以调和。总之，它是心灵与理智的和谐。如果说中华民族之精神是一种青春永葆的精神，是不朽的民族魂，那么，民族不朽的秘密就是中国人心灵与理智的完美和谐。

现在诸位或许会问：中国人是从何处，又是怎样得到了这种使民族永远年轻、让心灵与理智得以和谐的秘密的呢？答案只能从他们的文明中去寻找。

首先，我要告诉诸位，中国文明与现代欧洲文明有着根本的不同。著名的艺术评论家勃纳德·贝伦森先生在比较欧洲与东方艺术时曾说过："我们欧洲人的艺术有着一个致命的、向着科学发展的趋向。而且每幅杰作几乎都有着让人无法忍受的、为瓜分利益而斗争的战场的印记。"正如贝伦森先生对欧洲艺术的评价一样，我认为欧洲的文明也是为瓜分利益而斗争的战场。在这种为瓜分利益而进行的连续不断的战争中，一方面是科学与艺术的对垒，另一方面则是宗教与哲学的对立。事实上，这一可怕的战场存在于人们的头脑和心灵中——存在于心灵与理智之间——造成了永恒的冲突和混乱。然而在中国文明中，至少在过去的二千四百年里，是没有这种冲突与混乱的。中国文明与欧洲现代文明的根本区别就在于此。

换句话说，在现代欧洲，宗教拯救人的心却忽略了人的脑；哲学满足了人头脑的需要但又忽视了人心灵的渴望。我们再来看看中国。

有人说中国没有宗教。诚然，在中国，即使是一般大众也并不太看重宗教，我指的是欧洲人心目中的宗教。对中国人而言，佛寺道观以及佛教、道教的仪式，其消遣娱乐的作用要远远超过了道德说教的作用。在此，中国人的玩赏意识超过了他们的道德或宗教意识。事实上，他们往往更多地求助于想象力而不是求助于心灵。因此，与其说中国没有宗教，还不如说中国人不需要——没有感觉到宗教的必要——更确切。

中国人，即使是一般大众也没有宗教需要，这个如此奇特的现象应该做何解释呢？对此，伦敦大学的汉学家道格拉斯先生在其儒学研究中曾有过如下论述："已有四十多代的中国人完全服从于一个人的格言。中国人所受到的孔子之教特别适合中国人的本性。中国人是蒙古人种，其黏液质头脑不善思辨穷理。这就自然会排斥对其经验范围之外的事物进行探究。未来世界的生活是不可知的，孔子所阐述的那些简明易懂的道德规范，已全然满足了中国人的需要。"

这位博学的英国教授说中国人不需要宗教，是因为他们已经受教于儒学，这个观点是正确的。但他认为中国人之所以不需要宗教是由蒙古人种的黏液质头脑及不善思辨所造成的，他就完全错了。宗教最初并非产生于思辨，宗教是一种感情、一种激情的东西，它与人的灵魂相联系。甚至非洲的野蛮人在刚一脱离动物般的生活时，他身上那种称之为心灵的东西刚刚觉醒时，就立刻有了对宗教的需要。因此，虽然蒙古人种的头脑或许是黏液质和不善思辨的，但我们必须承认，作为蒙古人种的中国人与非洲野人相比，毕竟属于更高层次的一种类型。既然非洲蛮人都有心灵，那么中国人就更不必说了。有心灵就需

要宗教，除非有别的什么东西能够取代宗教。

实质上，中国人之所以没有对于宗教的需要，是因为他们拥有一套儒家的哲学和伦理体系，是这种人类社会与文明的综合体——儒学取代了宗教。人们说儒学不是宗教，的确，儒学不是欧洲人通常所指的那种宗教。但是，我认为儒学的伟大之处也就在于此。儒学不是宗教却能取代宗教，使人们不再需要宗教。

要搞清儒学是如何取代宗教的，我们就必须首先弄懂人类为什么需要宗教。在我看来，人类需要宗教同需要科学和哲学的原因是一样的，都在于人是有心灵的。我们先以科学为例，这里我指的是自然科学。是什么原因促使人们去追求科学呢？多数人会认为是出于对铁路、飞机一类东西的需要导致了对科学的追求。实际却并非如此。当前所谓进步的中国人为了铁路、飞机去追求科学，他们永远也无法懂得科学的真谛。在欧洲历史上，那些真正献身科学、为科学进步而努力的人们，那些使修筑铁路、制造飞机成为可能的人们，他们最初根本没有想过铁路和飞机。他们献身科学并为科学进步做出贡献，是因为他们的心灵渴望探求这广袤宇宙那可怕的神秘。人们之所以需要宗教、科学、艺术乃至哲学，都是因为人有心灵，不像野兽仅留意眼前，人类还需要回忆历史、展望未来——这就使人感到有必要懂得大自然的奥秘。在弄清宇宙的性质和自然法则之前，人类就如同处在黑屋之中的孩子，感到危险和恐惧，对任何事情都难以把握。正如一个英国诗人所言，大自然的神秘啊，沉重地压迫着人们。因此，人们需要科学、艺术和哲学，出于同样的原因，也需要宗教，以便减轻神秘的大自然、这个难以理解的世界所带来的重压。

艺术和诗歌能够使艺术家和诗人发现大自然的美妙及宇宙的法则，从而减轻他们所承受的压力。因此诗人歌德曾这样说过："谁拥有了艺术，谁就拥有了宗教。"所以，艺术家们不需要宗教。哲学能够使哲学家懂得宇宙的法则和秩序，从而缓解这种神秘所带来的压力。因此，对像斯宾诺莎那样的哲学家来说，智力生活的极致便是一种转移，正如对于圣徒来说宗教生活的极致是一种转移一样，所以他们不感到需要宗教。最后，科学也能够令科学家认识宇宙的奥秘和秩序，使来自神秘自然的压力得以减轻。因此，像达尔文和海克尔教授那样的科学家也不感到需要宗教。

但对于大多数人来说，他们既不是诗人和艺术家，也不是哲人和科学家，而是一群凡夫俗子。对于他们来说，生活充满了困苦，每时每刻都要经受各种事故的打击，既有来自自然界的恐怖暴力，也有来自同胞的冷酷无情。有什么东西能够帮助人类减轻这个神秘莫测的世界所造成的重压？唯有宗教。但宗教又是如何起作用的呢？我认为宗教给人以安全感和永恒感。在自然力的恫吓下，在冷酷无情的同胞面前，在令人恐怖的大自然的神秘感的驱使下，普通百姓们转而求助于宗教——在这个避难所里他们找到了安全感。他们确信有一个超自然之物以绝对权力控制着那些给予他们打击的力量。此外，现实中那永恒的变换、人生的变故——从出生，经儿童、青年、老年直至死亡，这些神秘的、不确定的现象，同样使人们需要一个避风港——在那里他们得到了永恒感，确定对于来世的信念。在这个意义上，我认为宗教使那些既非诗人、艺术家，也非哲学家和科学家的百姓们得到了安全感和永恒感，从而减轻了这个世界给他们造成的压力。耶稣说过："我

赐给你安宁，这种安宁，世界不能给予你，也无法将它从你身上剥夺。”这就是我所说的宗教给予众生的安全感和永恒感。因此，除非你能找到像宗教那样能给众生以同样的安全感和永恒感的东西，否则芸芸众生将永远需要宗教。

但是我曾说过，儒学不是宗教却能取代宗教。因此，在儒学中必定存在像宗教那样能给众生以安全感和永恒感的东西。现在，我们就来探寻一下，儒学中这种能给众生以安全感和永恒感的东西究竟是什么。

常常有人问我：孔子对中华民族的贡献何在？我本可以告诉你们许多关于孔子的贡献，但今天由于时间的关系，我只能将孔子最重要也是最主要的一个贡献告诉诸位。孔子自己曾说：“知我者其唯《春秋》乎？”当我对此加以解释之后，诸位就会明白儒学何以能像宗教那样给人安全感和永恒感。为了将这个问题解释清楚，请允许我先对孔子及其生平做一简要说明。

正如在座诸位中不少人所知道的那样，孔子生活在中国历史上的春秋时期——那时封建时代已进入末期。半宗法式的社会秩序和统治方式必须扩展和重建。这种巨大的变化不仅必然带来了世界的无序，而且造成了人们思想的混乱。我曾说在中国二千五百年的文明史中，没有心灵与头脑的冲突。但我现在必须告诉诸位，在孔子生活的时代里，中国也同现在的欧洲一样，人们的心灵与头脑曾发生过可怕的冲突。生活在孔子时代的中国人拥有一套庞大的制度体系。确立的事物、公认的教义风俗和法律——事实上，拥有一套他们从祖先那里继承下来的社会制度和文明。然而，他们的生活却不得不发生变化。他们开

始感到这种制度不是他们的创造，它与他们的实际生活决不相应，只是惯例的沿袭而非理性的选择。中国人在二千五百年前的觉醒，探寻事件的因果，这无异于欧洲所谓的现代精神——自由主义精神，追寻事物因果的探索精神。有着这种现代精神的中国人，认识到传统的社会秩序和文明与现实生活已不甚相符，他们不仅要建立新的社会秩序和文明，而且还要为之寻找一个基础。但是在中国，为这个新秩序和文明寻找基础的尝试均告失败。有的满足了人的头脑——满足了中国人理性的需要，但未能使人的心灵得到抚慰。有的满足了心灵的渴望，却又忽略了头脑的需求。与今日的欧洲相同，在重建秩序和文明的过程中，二千五百年前的中国人也发生了心灵与头脑的冲突。这种冲突使中国人对一切文明感到了厌倦，在极度痛苦与绝望中产生了对文明的不满，他们试图灭绝一切文明。比如中国的老子就仿佛今天欧洲的托尔斯泰，他看到了心脑冲突给人类造成的不幸后果，认为所有的社会制度与文明均有根本性的错误。于是，老子和庄子（后者为老子的得意门生）就告诉中国人应该抛弃所有文明。老子对中国人说："放弃你所有的一切，跟随我到山中去当隐士，过一种真正的生活——一种心灵的生活、不朽的生活。"

然而，同样是看到了社会与文明造成的苦难和牺牲，孔子却认为错误不在于社会与文明本身，而在于这个社会与文明的发展方向上，在于人们为这个社会与文明打下了错误的基础。孔子告诉中国人不要抛弃他们的文明——在一个有着真实基础的社会与文明中，人们同样能够过上真正的生活，过着心灵的生活。实际上孔子毕生都致力于为社会和文明规定一个正确的发展方向，给它一个真实的基础，并阻止

文明的毁灭。但在他的晚年，当他已经意识到无法阻止文明毁灭的时候——他还能够干些什么呢？作为一个建筑师，看到他的房子起火了，屋子在燃烧、坍塌，他已明白无法保住房子了。那么他能够做的一件事就是抢救出房子的设计图，这样就有可能日后重建房屋。因此，当孔子看到中国文明这一建筑已不可避免地趋于毁灭时，他自认只能抢救出一些图纸。这些被抢救出来的东西现在被保存在中国古老的经书中——即著名的五经之中。因此我认为孔子对中华民族的一大贡献，在于他抢救出了中国文明的蓝图。

孔子抢救出中国文明的蓝图是对中华民族的一大贡献，但这还不是最大的贡献。孔子的最大贡献是按照文明的蓝图做了新的综合与阐发。经过他的阐发，中国人民拥有了一个真正的国家观念——为国家奠定了一个真实的、合理的、永久的、绝对的基础。

我曾告诉过诸位，孔子整个的教育思想体系或许可以被归纳为一句话：君子之道。同宗教一样，孔子的君子之道也是一种比哲学家和伦理家的道德法则远为深刻的法则。哲学家和伦理学家的道德法则要求我们必须服从自己的理性和良心。然而，孔子的君子之道则同宗教一样，要求我们服从自己真正的本性。这种本性绝非庸众身上的粗俗、卑劣之性。它是爱默生所说的一种至诚之性。事实上，要懂得何为君子之道，我们就必须首先成为一个君子，具备爱默生所说的至诚之性，并且进一步发挥自身这一天性。因此孔子曰："人能弘道，非道弘人。"

然而孔子还说过：如果我们学习并试图拥有君子之道的优美情趣和得体的举止，那么我们就可以理解何为君子之道。中国人的"礼"

在孔子的学说中有着各式各样的含义。它可以是礼仪、礼节和礼貌等，但这个字最好的译法还是“good taste”（文雅、得体、有礼）。当它被运用于道德行为的时候，礼指的就是欧洲语言里的廉耻感。事实上，孔子的君子之道不是别的，正是一种廉耻感。它不像哲学家和伦理学家的道德律令，是关于正确与谬误的形式或程式之枯燥的、没有生命力的死知识，而是像基督教《圣经》中的正直一样，是对是非或公正，对称作廉耻的公正之生命与灵魂，对那种无法名状的绝对本质之一种本能的、活生生的洞察与把握。

我曾经告诉过诸位，并不是对上帝的信仰促使人去遵守道德规范。真正使人服从道德规范的是君子之道——从宗教的角度说，人们服从的是心中的上帝。因此，宗教真正的生命所在是君子之道。反之，对上帝的信仰，以及宗教所规定的各种道德法则都只是宗教的外在形式。宗教的生命与灵魂是君子之道，君子之道由爱而生。人类首先自男女之间学到了爱，但人类之爱并不仅限于男女之爱，它包括了人类所有纯真的感情，这里既有父母与孩子之间的那种亲情，也含有人类对于万事万物所抱有的慈爱、怜悯、同情和仁义之心。事实上，人类所有纯真的情感均可以容纳在一个中国字中，这就是“仁”。在欧洲语言中，古老的基督教术语中的神性（godliness）一词与“仁”的意义最接近。因为“仁”是人所具有的一种神圣的、超凡的品质。在现代术语中，“仁”相当于仁慈、人类之爱，或简称爱。简言之，宗教的灵魂、宗教的感化力的源泉便来自于这个中国字。“仁”来自爱——不管你如何称呼它，在这个世界上，这种爱最初是起自夫妇。宗教的感化力就在于此，这也是宗教中的至上之德。正如我曾说过的那样，宗教正是据此使人

服从道德规范或者说是服从“道”（它构成神圣的宇宙秩序的一部分）。孔子说：“君子之道始于夫妻关系，将其推到极致，君子之道就支配了天地万物——即整个宇宙。”（君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。）

儒教是中国的国教，相当于其他国家的教堂宗教。儒教也利用一种相当于教堂的组织来使人服从道德规范。在中国的儒教里，这个组织就是学校。在中国，学校就是孔子国家宗教里的教堂。正如你们所知，在中文里，宗教与教育所用的是同一个“教”字。事实上，正如教堂在中国就是学校一样，中国的宗教也就意味着教育。与现代欧美的学校不同，中国学校的教育目的和目标不是教人如何谋生、赚钱，而是像教堂宗教那样，传授一些诸如弗劳德先生所说的古老的戒律，如“不要说谎”、“不要偷窃”。实质上，中国的学校是以教人明辨是非为目标的。约翰逊博士说：“我们为人处世最重要的是要有道、明是非，其次才是知识的学习和运用。”

然而，我们已经知道，教堂宗教能够使人们服从道德行为规范，靠的是激发人们的热情，即教徒对教主狂热的、无限的个人崇拜。这里，中国的学校——孔子国家宗教里的教堂，与其他国家宗教中的教堂相比，是有所不同的。学校——中国国教里的教堂，同其他宗教里的教堂一样，也是通过唤醒、激发人们的热情，使之服从道德行为规范。但是，中国的学校所唤醒的那份感情，与宗教的教堂所激发出的那种激情相比，是有所不同的。在中国，学校——孔子国教的教堂，它不是靠鼓励、煽动对孔子狂热的、无限的个人崇拜来激发人们的热

情。事实上，孔子在世之时，并没有鼓励弟子对他进行狂热的、无限的个人崇拜。直到他死后，才被人们尊奉为至圣先师，并为世人所熟知。然而，无论是生前还是死后，孔子都没有像教主那样，受到过狂热的、无限的个人崇拜。中国大众对孔子的尊奉，不同于欧洲的群众对耶稣的崇拜。就此而言，孔子不属于宗教创始者那一类人。要成为欧洲意义上的宗教创始者，一个人就必须有着强烈的、变态的个性特征。孔子的确是中国商王朝贵族的后裔。商族人有着富于激情的特性，就像希伯来民族一样。但是，孔子又生活在周王朝时期，周人如同古希腊人，富于完美的智力。这样孔子，如果可以打个比方，他是生在希伯来，具有希伯来民族激情充沛的特性，又在最完美的古希腊智识文化中受到训育，拥有了这一完美文化所能给予的东西。事实上，正如现代欧洲伟大的歌德终将被欧洲人民视为完美的人格楷模，视为欧洲文明所孕育出的“真正的欧洲人”一样，中国人已经公认孔子为一个有着最完美人格的典型，一个诞生于中国文明的“真正的中国人”。因为孔子具有太高的文化素养，所以他不属于宗教创始者那一类人。实际上，孔子生前除了最亲密的弟子之外，他是鲜为人知的。

我认为，学校——中国国教中的教堂，它并不是通过激发人们对孔子的崇拜，来使人服从道德行为规范。那么，中国的学校又是如何激发人们的热情，使之服从道德规范的呢？孔子说：“在教育过程中，是以《诗》进行情感教育，以《礼》进行是非教育，以《乐》完善人的品性。”（兴于诗，立于礼，成于乐。）学校——中国国教中的教堂，教人以诗文，培养人美好的感情，使之服从道德行为规范。事实上，正如我曾说过的那样，所有伟大的文学作品都能像宗教一样使人受到

感动。马太·阿诺德在谈及荷马及其《史诗》时说："《史诗》那高尚的思想内容，可以令读者变换气质、受到陶冶。"实质上，在学校——中国国教的教堂里，一切文雅、有价值的美好东西都得到了传授。学校让学生不断想着这些美好的事物，自然激发出人之向善的情感，从而自觉地遵守道德规范。

【作者简介】

辜鸿铭（1857～1928），字汤生，是中国近现代一位精通多种语言的国学大师。他创造性地翻译了中国"四书"中的三部——《论语》、《中庸》和《大学》,并著有《中国的牛津运动》和《中国人的精神》（又名《春秋大义》）等书，向西方人倡扬东方的文化和精神，产生了重大的影响，在西方形成了"到中国可以不看紫禁城，不可不看辜鸿铭"的说法。

本文选自辜鸿铭著名的演讲《中国人的精神》，有删节。

【延伸阅读】

(1) 中国人的精神 / 辜鸿铭著；黄兴涛、宋小庆译 . 桂林：广西师范大学出版社，2001

(2) 闲话辜鸿铭：一个文化怪人的心灵世界 / 黄兴涛著 . 桂林：广西师范大学出版社，2001

(3) 辜鸿铭文集 / 辜鸿铭著；黄兴涛等译 . 海口：海南出版社，1996

(4) 辜鸿铭评传 / 孔庆茂著 . 南昌：百花洲文艺出版社，1996

第二讲 “我”有多大

章太炎

【编者按】

章太炎生平喜欢特立独行，有人称他疯子。他知道后，非但不以为忤，还赞成对方的说法，自认是神经病，且希望他的同志、朋友，都能带点神经病。他在一次演讲中说道：“大凡非常的议论，不是神经病的人断不能想，就能想亦不能说，遇着艰难困苦的时候，不是精神病的人断不能百折不回，孤行己意。所以古来有大学问成大事业的，必得有神经病，才能做到。为这缘故，兄弟承认自己有精神病，也愿诸位同志人人个个都有一两分精神病。近来传说某某有精神病，某某也有精神病，兄弟看来，不怕有精神病，只怕富贵利禄当面出现的时候，那精神病立刻好了，这才是要不得呢！”

我们的“新教育实验”，也时常遭到一些批评，被称作一群傻子跟着我这个疯子奔跑。这个疯子我愛当！中国教育缺什么？缺的东西太多，缺钱，缺人才，缺公平，缺特色，缺服务意识，缺人文关怀，但最重要的是缺理想。一个没有理想的人，是不可能走得太远的。一

个没有理想的学校，也不可能走太远。一个没有理想的教育，更加不可能走得太远。

适才马先生论中国科学之不进步，因说到阳明先生不愿格竹，只愿致良知（编者按：此篇民国十八年讲于震旦大学。其日马相伯先生先讲，太炎先生次之，故云）。我今也且学阳明先生，不论科学，只论“我”。因为一切对境的知识，都是后起。唯有直觉有我，是最先的知识。假使不知有我，一切知识的对境就都无根。非但科学、哲学、文学等等知识变了浮空无着的东西，就是说白说黑，这白黑也是浮空无着的东西，所以最要紧的是说我。

第一件是讲我之名义。据《说文》，“我，施身自谓也。”又说：“我，顷顿也。”又说：“俄，顷也。”这样说，“我”字本来就是“俄”字。把俄、顷的义转用作施身自谓的义，就像朋字本来是凤字，把凤凰的义转用作朋友的义，但问俄、顷的义何以转用作施身自谓的义呢？当初告子说的“生之谓性”，“性犹湍水”，这我字的真意，不过就是生机。生机像湍水一样，不是刻刻不留的吗？就长期的生机言，不过百年，在这天长地久之中，原不过是俄顷。就一念的生机言，一念方起，已经成了过去。刚才说我，已经是过去的我，这不是俄顷吗？但因有长期的生机，就看为成片段的，所以有有我、无我的二说。

第二件就讲有我与无我。凡是生物，哪一个不自觉有我的，但推论到极端一点，就看得必先有我，才有世界万物。又看得我不止是生机，未生以前已经有我，就死了还是有我。在印度地方，佛法未出以前，先有僧佉（意译作数论）一派，立论是以“神我”为根本，一切的水

火风之类，项项都从神我流出。在中国地方，孟子说的“万物皆备于我矣”，议论正是和僧佉派一样。他两家的学说，固是由自己体验得来的，但这理论从何处说起呢？因看得一切知识，最先是直觉有我，而且别种知识起来的时候，同时仍是直觉有我，所以偶起一念，断不疑这念是谁念；偶说一句话，断不疑这话是谁说；偶行住坐卧，断不疑这行住坐卧是谁行住坐卧。明明有个我把持定的，就到疯狂的人，别的知识可以错乱，唯直觉有我的知识不会错乱。就到厌世自杀的人，何以自杀？不过是为我而自杀。那杀身成仁的人，是谁成仁？不过是我成仁。总觉得身是可以杀的，我是不能杀的。因这几件道理，所以僧佉、孟子都看得我是世界万物的本原。但又有一派最高的，就说无我。孔子“毋意，毋必，毋固，毋我”，他教颜渊，又吃紧的说要“克己”。颜渊后来“坐忘”，也是直觉上忘去了我。所以说“堕枝体，黜聪明，离形去知，同于大通”。是把形体和知识都消化尽了。在印度方面，那释迦牟尼的本领也不过是“无人我，无法我”。这也都是他们自证得来的。但这理论又从何处说起呢？他看得性犹湍水，是刻刻不留的。既然不留，如何可说有我？究竟佛家也不能硬把这个我字抹杀，只说万物的主音，名为“阿赖耶识”，因“意根”念念思量，把这“阿赖耶识”认作是我，其实本来没有我。孔子所见，恐怕也是一样。所以必先无意，才能无我。无意就是伏灭“意根”。无我就是不把“阿赖耶识”认作我。因中国没有“阿赖耶识”的名词，所以《易经》唤作“乾元”，庄子唤作“灵台”。《易经》本说“大哉乾元，首出庶物”，却又说“天德不可为首”。前边是假说有我的义，后边就是实说无我的义。只为中国圣人所做的事，本来与释迦不同。一切社会政治，无

不要管理周到，无我是依据自证，有我是依据大众的知识。老子说“常无，欲以观其妙。常有，欲以观其徼”，也是一样的道理。究竟在学说方面，无我并不是反对有我，却是超过一层；在实行方面，有我也不能障碍无我，只像镜里现出影像。

第三件再讲孟子所说之我。孟子说的万物皆备于我，并不专是一种理论，确是他体验得来的。所以说“反身而诚，乐莫大焉”。“反身”就是回看自己。“诚”就是实在体认到万物皆备于我。只看他又说“其为气也，至大至刚，塞于天地之间”。“气”尚且塞乎天地之间，“我”自然包含天地万物了。后代的理学家最佩服的是孟子，因为孔子的无我，颜渊的克己，他们究竟不能办到，只有孟子的万物皆备于我，略略能够办到了。周茂叔说“颜子见大而忘其小，见大则其心泰，心泰则无不足”。本来颜子坐忘，是一切都忘，周茂叔却说作见大忘小，见大就是见“神我”了。后来陈白沙也说：“天地我立，万物我出，宇宙在我。”又说：“得此把柄入手，往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾。”这分明是体认到“神我”的境界。论孟子、周茂叔、陈白沙的本领，固然不及孔、颜，但这三位先生，无一时不快活，无一事失了人格，这都是重“我”的成效。

第四件讲应用于人事须有我。有我之说，说到绝对的我，就是“万物皆备于我”。说到相对的我，就是孔子所说“行己有耻”，曾子所说“彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义”。孟子说“我得志弗为也”，应用于人事，不过是相对的我。但如把相对的我看轻，人格就毁了。什么叫人格？人格不过就是“我格”。行己有耻，就是人格的第一义。人都要好的饮食，好的衣服，好的房屋、车马，好的姬妾，

大的官位，高的权势，这几件都是“我所”，并不是“我”。假如营求“我所”，不伤犯“我”的一毫，这也没得说了。现在眼见营求“我所”的，有用言语去奉承人，有用金钱去讨好人，有用身体去伺候人，甚至谓他人父，卖了自家的祖宗，这就是只知“我所”，忘了有“我”，还有什么人格呢？道德的败坏，虽不止是一端，唯有人格堕落，是最紧一件事。杀人放火做强盗，虽是恶人，可是还不算丧了人格。这样的人回转心来，尽有成就志士仁人英雄豪杰的。只有丧了廉耻，就算把人格消磨干净，求他再能振作，就一百个难得一个了。你不看女子失身，官吏行贿，在法律上判他的罪状，比杀人放火做强盗的是轻得多，但社会的评论是怎样呢？明末顾亭林先生眼看道德败坏，只提出“行己有耻”四个字。可惜后来的人，口头虽说尊重亭林先生，却把“行己有耻”四个字忘了。道德败坏，一天进一天，直到今日。不能不提出“我”字，若不把“我”字做个靠背，即使有通天的学问，到应用于人事，自己还能够把捉得定吗？

【作者简介】

章太炎（1869～1936），初名学乘，后更名炳麟，号太炎，浙江余杭人。清光绪二十三年（1897）任《时务报》撰述，因“苏报案”被捕下狱。后流亡日本，加入同盟会，并主编其机关报《民报》。为清末民初著名思想家、革命家，在文学、历史、语言学方面成就卓著。

民国成立后，章太炎自日本返国，担任孙中山的总统府枢密顾问。宋教仁遇刺后，因参与讨袁活动而被袁世凯禁锢。1924年脱离国民党，在苏州设立“章氏国学讲习会”，从此以讲学为业。“九一八事变”后，

积极赞助抗日运动。后病逝于苏州。

本文选自《章太炎讲演集》，原题《说我》。

【延伸阅读】

(1) 章太炎讲演集 / 马勇编 . 石家庄：河北人民出版社，2004

(2) 国学讲演录 / 章炳麟著 . 南京：江苏文艺出版社，2007

(3) 中国近三百年学术史论 / 章太炎、刘师培等撰；罗志田导读；徐亮工编校 . 上海：上海古籍出版社，2006

(4) 章太炎医论 / 章太炎著 . 北京：人民卫生出版社，2006

(5) 章太炎的白话文 / 章太炎著；陈平原选编 . 贵阳：贵州教育出版社，2001

第三讲 “责任心”的问题

梁启超

【编者按】

今年在北京开会期间，独自一人去拜谒了坐落于香山植物园北区的梁启超墓。梁先生是了不起的天才思想家，同其老师康有为一样，他强调变法是使国家富强的关键，而改良教育又是变法的关键。他认为随着时代的发展，国家之间的竞争已由“力”而趋于“智”，所以他指出：“言自强于今日，以开民智为第一义。”开民智的基本途径自然是兴办教育。

梁先生对其子女的教育也非常成功。他在教子中，特别强调趣味教育。他在《学问之趣味》一文中说：“凡人必常常生活于趣味之中，生活才有价值。若哭丧着脸挨过几十年，那么生命便成为沙漠，要来何用？”他十分尊重孩子们的个性和自愿，用心细致地掌握每一个孩子的特点，因材施教。

在这篇演讲里梁先生也谈到趣味，同时谈到了责任心。“‘责任心’强迫把大担子放在肩上是很苦的，‘兴味’是很有趣的。二者在表面

上恰恰相反，但我常把它调和起来。”因此，忙而不累，全无烦闷痛苦，这背后便是儒家“知其不可而为之”和道家“为而不有”的思想在起作用。一言以蔽之，以出世的精神做入世的事业！

今天的讲题是两句很旧的话：一句是“知其不可而为之”，一句是“为而不有”。现在按照八股的作法，把它分作两股讲。

诸君读我近二十年来的文章，便知道我自己的人生观是拿两样事情做基础：一、“责任心”，二、“兴味”。人生观是个人的，各人有各人的人生观。各人的人生观不必都是对的，不必于人人都合宜。但我想，一个人自己修养自己，总须拈出个见解，靠它来安身立命。我半生来拿“责任心”和“兴味”这两样事情做我生活资粮，我觉得于我很是合宜。

我是感情最富的人，我对于我的感情都不肯压抑，听其尽量发展。发展的结果常常得意外的调和。“责任心”和“兴味”都是偏于感情方面的多，偏于理智方面的很少。

“责任心”强迫把大担子放在肩上是很苦的，“兴味”是很有趣的。二者在表面上恰恰相反，但我常把它调和起来。所以我的生活虽说一方面是很忙乱的，很复杂的；他方面仍是很恬静的，很愉快的。我觉得世上有趣的事多极了；烦闷，痛苦，懊恼，我全没有；人生是可赞美的，可讴歌的，有趣的。我的见解便是一孔子说的“知其不可而为之”和二老子的“为而不有”。

“知不可而为”主义、“为而不有”主义和近世欧美通行的功利主义根本反对。功利主义对于每做一件事之先必要问“为什么”，胡适

《哲学史大纲》上讲墨子的哲学就是要问为什么。“为而不有”主义便爽快地答道：“不为什么。”功利主义对于每做一件事之后必要问“有什么效果”，“知不可而为”主义便答道：“不管它有没有效果。”

今天讲的并不是诋毁功利主义。其实凡是一种主义皆有它的特点，不能以此非彼。从一方面看来，“知不可而为”主义，容易奖励无意识之冲动；“为而不有”主义，容易把精力消费于不经济的地方。这两种主义或者是中国物质文明进步之障碍也未可知，但在人类精神生活上却有绝大的价值，我们应该发明它享用它。

“知不可而为”主义是我们做一件事明白知道它不能得着预料的效果，甚至于一无效果，但认为应该做的便热心做去。换一句话说，就是做事的时候把成功与失败的念头都撇开一边，一味埋头埋脑地去做。

这个主义如何能成立呢？依我想，成功与失败本来不过是相对的名词。一般人所说的成功不见得便是成功，一般人所说的失败不见得便是失败。天下事有许多从此一方面看说是成功，从别一方面看也可说是失败；从目前看可说是成功，从将来看也可说是失败。比方乡下人没见过电话，你让他去打电话，他一定以为对墙讲话，是没效果的；其实他方面已经得到电话，生出效果了。再如乡下人看见电报局的人在那里乒乒乓乓地打电报，一定以为很奇怪，没效果的；其实我们从他的手里已经把华盛顿会议的消息得到了。照这样看来，成败既无定形，这“可”与“不可”不同的根本先自不能存在了。孔子说：“我则异于是，无可无不可。”他这句话似乎是很滑头，其实他是看出天下事无绝对的“可”与“不可”，即无绝对的成功与失败。别人心目

中有“不可”这两个字，孔子却完全没有。“知不可而为”本来是晨门批评孔子的话，映在晨门眼帘上的孔子是“知不可而为”，实际上的孔子是“无可无不可而为”罢了。这是我的第一层的解释。

进一步讲，可以说宇宙间的事绝对没有成功，只有失败。成功这个名词，是表示圆满的观念；失败这个名词，是表示缺陷的观念。圆满就是宇宙进化的终点，到了进化终点，进化便休止，进化休止不消说是连生活都休止了。所以平常所说的成功与失败不过是指人类活动休息的一小段落。比方我今天讲演完了，就算是我的成功；你们听完了，就算是你们的成功。

到底宇宙有圆满之期没有，到底进化有终止的一天没有，这仍是人类生活的大悬案，这场官司从来没有解决，因为没有这类的裁判官。据孔子的眼光看来，这是六合以外的事，应该“存而不论”。此种问题和“上帝之有无”是一样不容易解决的。我们不是超人，所以不能解决超人的问题。人不能自举其身，我们又何能拿人生以外的问题来解决人生的问题？人生是宇宙的小段片，孔子不讲超人的人生，只从小段片里讲人生。

人类在这条无穷无尽的进化长途中，正在发脚蹒跚而行；自有历史以来，不过在这条路上走了一点，比到宇宙圆满时候，还不知差几万万年哩！现在我们走的只是像体操教员刚叫了一声“开步走”，就想要得到多少万万年后的成功，岂非梦想？所以谈成功的人不是骗别人，简直是骗自己！

就事业上讲，说什么周公致太平，说什么秦始皇统一天下，说什么释迦牟尼普度众生。现在我们看看周公所致的太平到底在哪里？大

家说是周公的成功，其实是他的失败。“六王毕，四海一”，这是说秦始皇统一天下了，但仔细看看，他所统一的到底在哪里？并不是说他传二世而亡，他的一份家当完了，就算失败，只看从他以后，便有楚汉之争，三国分裂，五胡乱华，唐之藩镇，宋之辽金，就现在说，又有督军之割据，他的统一之功算成了吗？至于释迦牟尼，不但说没普度了众生，就是当时的印度人，也未全被他普度。所以世人所说的一般大成功家，实在都是一般大失败家。再就学问上讲，牛顿发明引力，人人都说是科学上的大成功，但自爱斯坦之相对论出，而牛顿转为失败，其实牛顿本没成功，不过我们没有见到就是了。近两年来欧美学界颂扬爱斯坦成功之快之大无比矣！我们没学问，不配批评，只配跟着讴歌，跟着崇拜！但照牛顿的例看来，他也算是失败。所以无论就学问上讲就事实上讲，总一句话说：只有失败的没有成功的。

人在无边的“宇”（空间）中，只是微尘，不断的“宙”（时间）中，只是段片。一个人无论能力多大，总有做不完的事。做不完的便留交后人，这好像一人忙极了，有许多事做不完，只好说“托别人做吧”！一人想包做一切事，是不可能的，不过从全体中抽出几万万分之一点做做而已。但这如何能算是成功？若就时间论，一人所做的一段片，正如“抽刀断水水更流”，也不得叫作成功。

孔子说“死而后已”，这个人死了那个人来继续。所以说继继续续，始能成大的路程。天下事无不可，天下事无成功。

然而人生这件事却奇怪得很：在无量数年中，无量数人所做的无量数事，个个都是不可，个个都是失败，照数学上零加零仍等于零的规律讲，合起来应该是个大失败，但许多的“不可”加起来却是一个

“可”，许多的“失败”加起来却是一个大“成功”。这样看来也可说是上帝生人就是教人做失败事的。你想不失败吗？那除非不做事。但我们的生活便是事，起居饮食也是事，言谈思虑也是事，我们能到不做事的地步吗？要想不做事，除非不做人。佛劝人不做事，便是劝人不做人。如果不能不做人，非做事不可。这样看来普天下事都是“不可而为”的事，普天下人都是“不可而为”的人。不过孔子是“知不可而为”，一般人是“不知不可而为”罢了。

“不知不可而为”的人，遇事总要计算计算某事可成功，某事必失败；可成功的便去做，必失败的便躲避。自以为算盘打对了，其实全是自己骗自己，计算的总结与事实绝对不能相应。成败必至事后始能下判断的，若事前横计算竖计算，反减少人做事的勇气。在他挑选趋避的时候，十件事至少有八件事因为怕失败，不去做了。

算盘打得精密的人，看着要失败的事都不敢做，而为势所迫，又不能不勉强去做，故常说：“要失败啦！我本来不愿意做，不得已啦！”他有无限的犹疑，无限的惊恐，终日生活在摇荡苦恼里。

算盘打得不精密的人，认为某件事要成功，所以在短时间内欢喜鼓舞地做去，到了半路上忽然发见他的成功希望是空的，或者做到结尾，不能成功的真相已经完全暴露，于是千万种烦恼悲哀都凑上来了。精密的人不敢做，不想做，而又不能不做，结果固然不好；但不精密的人，起初喜欢去做，继后失败了灰心丧气地不做，比前一类人更糟些。

人生在世界是混混沌沌的，从这种境界里过数十年；那么，生活便只有可悲更无可乐。我们对于人生真可以诅咒，为什么人来世上做消耗面包的机器呢？若是怕没人吃面包，何不留以待虫类呢？这样的

人生可真没一点价值了。

“知不可而为”的人怎样呢？头一层，他预料的便是失败；他的预算册子上件件都先把“失败”两个字摆在当头，用不着什么计算不计算，拣择不拣择。所以孔子一生一世只是：“毋意，毋必，毋固，毋我。”“意”是事前猜度，“必”是先定其成败，“固”是先有成见，“我”是为我。孔子的意思就是人不该猜度，不该先定事之成败，不该先有成见，不该为着自己。

第二层，我们既做了人，做了人既然不能不生活，所以不管生活是段片也罢，是微尘也罢，只要在这微尘生活段片生活里，认为应该做的，便大踏步地去做，不必打算，不必犹豫。

孔子说：“无适也，无莫也，义之与比。”又说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”这是绝对自由的生活。假设一个人常常打算何事应做，何事不应做，他本来想到街上散步，但一念及汽车撞死人，便不敢散步；他看见飞机很好，也想坐一坐，但一念及飞机摔死人，便不敢坐，这类人是自己禁住自己的自由了。要是外人剥夺自己的自由，自己还可以恢复，要是自己禁住自己的自由，可就不容易恢复了。“知不可而为”主义是使人将做事的自由大大地解放，不要做无为之打算，自己捆绑自己。

孔子说：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”不惑就是明白，不忧就是快活，不惧就是壮健。反过来说，惑也，忧也，惧也，都是很苦的，人若生活于此中，简直是过监狱的生活。

遇事先计划成功与失败，岂不是一世在疑惑之中？遇事先怕失败，一面做，一面愁，岂不是一世在忧愁之中？遇事先问失败了怎么样，

岂不是一世在恐惧之中?

“知不可而为”的人，只知有失败，或者可以说他们用的字典里，从没有成功二字。那么，还有什么可惑可忧可惧呢？所以他们常把精神放在安乐的地方。所以一部《论语》，开宗明义便说，“不亦乐乎！”“不亦说乎！”用白话讲，便是：“好呀！”“好呀！”

孔子说：“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。”可见他做事是自己喜欢的，并非有何种东西鞭策才做的，所以他不觉胡子已白了，还只管在那里做。他将人生观立在“知不可而为”上，所以事事都变成不亦乐乎，不亦悦乎，这种最高尚最圆满的人生，可以说是从“知不可而为”主义发生出来。我们如果能领会这种见解，即令不可至于乐乎悦乎的境地，至少也可以减去许多“惑”、“忧”、“惧”，将我们的精神放在安安稳稳的地位上。这样才算有味的生活，这样才值得生活。

第一股作完了，现在作第二股，仍照八股的作法，说几句过渡的话。“为而不有”主义与“知不可而为”主义，可以说是一个主义的两面。“知不可而为”主义可以说是“破妄返真”，“为而不有”主义可以说是“认真去妄”。“知不可而为”主义可使世界从烦闷至清凉，“为而不有”主义可使世界从极平淡上显出灿烂。

“为而不有”这句话，罗素解释得很好。他说人有两种冲动，一、占有冲动，二、创造冲动。这句话便是提倡人类的创造冲动的。他这些学说诸君谅已熟闻，不必我多讲了。

“为而不有”的意思是不以所有观念作标准，不因为所有观念始劳动。简单一句话，便是为劳动而劳动。这话与佛教说的“无我我所”相通。

常人每做一事，必要报酬，常把劳动当作利益的交换品，这种交换品只准自己独有，不许他人同有，这就叫作“为而有”。如求得金钱，名誉，因为“有”，才去“为”。有为一身有者，有为一家有者，有为一国有者。在老子眼中看来，无论为一身有，为一家有，为一国有，都算是为而有，都不是劳动的真目的。人生劳动应该不求报酬，你如果问他“为什么而劳动”，他便答道：“不为什么。”再问“不为什么为什么劳动”，他便老老实实说：“为劳动而劳动，为生活而生活。”

老子说“上仁为之而无以为”，韩非子给他解释得很好：“生于其心之所不能已，非求其为报也。”简单说来，便是无所为而为。既无所为，所以只好说为劳动而劳动，为生活而生活，也可说是劳动的艺术化，生活的艺术化。

老子还说“既以为人，己愈有；既以与人，己愈多”。这是说我要帮助人，自己却更有，不致损减。我要给人，自己却更多，不致损减。这话也可作“为而不有”的解释，按实说老子本来没存“有”、“无”、“多”、“少”的观念，不过假定差别相以示常人罢了。

在人类生活中最有势的便是占有性。据一般人的眼光看来，凡是为人的好像己便无。例如楚汉争天下，楚若为汉，楚便无，汉若为楚，汉便无，韩信张良帮汉高的忙谋皇帝，他们便无。凡是与人的好像己便少。例如我们到瓷器铺子里买瓶子，一个瓶子，他要四元钱，我们只给他三元半，他如果卖了，岂不是少得五角？岂不是既以与人己便少吗？这似乎是和己愈有己愈多的话相反。然自他一方面看来，譬如我今天讲给诸君听，就算与大家了，但我仍旧是有，并没减少。再如教员天天在堂上给大家讲，不特不能减其所有，反可得教学相长的益

处。至若弹琴、唱歌给人听，也并没损失，且可使弹的唱的更加熟练。文学家，诗人，画家，雕刻家，慈善家，莫不如此。即就打算盘论，帮助人的虽无实利，也可得精神上的愉快。

老子又说“含德之厚，比于赤子”，赤子“终日号而不嗄，和之至也”。他的意思就是说成人应该和小孩子一样，小孩子天天在那里哭，小孩子并不知为什么而哭，无端地大哭一场，好像有许多痛心的事，事实并不为什么。成人亦然。问他为什么吃，答为饿。问他为什么饿，答为生理上必然的需要。再问他为什么生理上需要，他便答不出了。所以“为什么”是不能问的，如果事事问“为什么”，什么事都不能做了。

老子说“无为而无不为”，我们却只记得他的上半截的“无为”，把下半截的“无不为”忘掉了。这的确是大错。他的主义是不为什么，而什么都做了。并不是说什么都不做，要是说什么都不做，那他又何必讲五千言的《道德经》呢？

“知不可而为”主义与“为而不有”主义都是要把人类无聊的计较一扫而空，喜欢做便做，不必瞻前顾后。所以归并起来，可以说这两种主义就是“无所为而为”主义，也可以说是生活的艺术化，把人类计较利害的观念，变为艺术的情感的。

这两种主义的概念，演讲完了。我很希望它发扬光大推之于全世界。但要实行这种主义，须在社会组织改革以后。试看在俄国劳农政府之下，“知不可而为”和“为而不有”的人比从前多得多了。

社会之组织未变，社会是所有的社会，要想打破所有的观念，大非易事，因为人生在所有的社会上，受种种的牵掣，倘有人打破所有的观念，他立刻便缺乏生活的供给。比方做教员的，如果不要报酬，

便立刻没有买书的费用。然假使有公共图书馆，教员又何必自己买书呢？中国人常喜欢自己建造花园，然而又没有钱，其势不得不用种种不正当的方法去找钱，这还不是由于中国缺少公共花园的缘故吗？假使中国仿照欧美建设许多极好看极精致的公共花园，他们自然不去另造了。所以必须到社会组织改革之后，对于公众有种种供给时，才能实行这种主义。

虽是这样说法，我们一方面希望求得适宜于这种主义的社会，一方面在所处的混浊的社会中，还得把这种主义拿来寄托我们的精神生活，使它站在安慰清凉的地方。我看这种主义恰似青年修养的一服清凉散，我不是拿空话来安慰诸君，也不是勉强去左右诸君，它的作用着实是如此的。

最后我还要对青年进几句忠告。老子说“宠辱不惊”，这句话最关重要。现在的一般青年或为宠而惊，或为辱而惊。然为辱而惊的大家容易知道，为宠而惊的大家却不易知道。或者为宠而惊的比较为辱而惊的人的人格更为低下也说不定。“五四”以来，社会上对于青年可算是宠极了，然根底浅薄的人，其所受宠的害，恐怕比受辱的害更大吧。有些青年自觉会作几篇文章，便以为满足，其实与欧美比一比，那算得什么学问？徒增了许多虚荣心罢了。他们在报上出风头，不过是为眼前利害所鼓动，为虚荣心所鼓动，别人说成功，他们便自以为成功，岂知天下没成功的事？这些都是被成败利钝的观念所误了。

古人的这两句话，我希望现在的青年在脑子里多转几转，把它当作失败中的鼓舞，烦闷中的清凉，困倦中的兴奋。

【作者简介】

梁启超（1873～1929），字卓如，号任公，广东新会人。康有为的弟子，也是康有为从事变法维新活动的主要骨干和助手。1897年与他人在长沙创办时务学堂，并任中文总教习，这所学堂以培养知识广博的变法人才为目的，课程分普通学和专门学，普通学传授经学、诸子学和公理学、中外史治格算之粗浅者，专门学从入学后第七个月开始学习，从公法学、格算学和掌故学三个门类中任选一门。变法失败后流亡日本，坚持保皇立场。但民国成立后他在政治上不再追随康有为，晚年主要从事学术活动。梁启超是近代学问最为渊博的学者之一，著述多达七百余万言，重要的有《饮冰室文集》、《清代学术概论》、《先秦政治思想史》等。

本演讲1921年12月21日讲于北京哲学社。选自《梁启超讲演集》，原题《“知不可而为”主义与“为而不有”主义》。

【延伸阅读】

(1) 梁启超讲演集 / 夷夏编 . 石家庄：河北人民出版社，2004

(2) 清代学术概论 / 梁启超撰 . 上海：上海古籍出版社，2005

(3) 先秦政治思想史 / 梁启超著 . 天津：天津古籍出版社，2003

(4) 佛学研究十八篇 / 梁启超撰 . 上海：上海古籍出版社，2001

(5) 梁启超传 / 吴其昌著 . 天津：百花文艺出版社，2004

(6) 王安石传 / 梁启超著 . 天津：百花文艺出版社，2006

(7) 李鸿章 / 梁启超撰；何卓恩评注 . 武汉：湖北人民出版社，2004

第四讲　庄子的入世心法

胡朴安

【编者按】

道乃宇宙万物所共有，法乃人类智慧所发明。道只有一个道，各家则讲各自的法。而术乃依法证道或护法行道之种种手段。法有上中下三等之差别，术更有古今邪正巧拙利害之不同。中国道教自宋元之后开始趋于衰微，到了民国时期，则衰落到了极点。但仔细推敲，便会发现道教自明清以来的所谓衰落，其实仅仅限于它的形迹，即它的教相，衰落的只是它的“教”这一部分。“教”有兴衰存亡，“道”则恒常不灭。英国人李约瑟曾著文阐述道家的世界意义，他说：“中国如果没有道家思想，就像一棵烂掉了根的大树。”

胡朴安先生在生命境界方面与庄子有所契合，故他的阐发能直透道体，探得庄学之心髓。庄子的“虚无”并不是常识的空无，而是以空间之虚、时间之无的宇宙观来建立一种人生观。得宇宙之道，就是得天地之精神，这样的人被称作“真人”。真人看上去与普通人无异，也与我们同在一个现实世界，但常人往往作茧自缚，而真人本其高尚

之精神，并凭借其对价值理想之体认肯定，层层提升，重重无尽，上超无止境，故能超越一切限制与弱点。

因此，我们不妨都学习一点“道”，不仅要知“道”，更要践“道”，如此才能超然观世，廓然大公，化除我执，而了无自我中心之病。

道家源流及其派别

《汉书·艺文志》云：“道家者流，盖出于史官。古者黄帝执道以治天下，立史官而世守之，史掌一代之书，成败祸福存亡之迹，皆具于是。多读藏书，知盛极之必衰也，故清虚以自守，知刚强之必折也，故卑弱以自持。阅世多，更事富，然后秉要执本，建之以常无有，主之以太一。”由是言之，道家之出于史官，由于阅世多，更事富，有过去之观念，尔后有未来之思想。过去之观念愈丰富，未来之思想愈发达。道家丰富之思想，由于历史而来也。《庄子·天下篇》云：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。”道家者流，征之《天下篇》，固不必原于史官。唯是上古之时，史为学术之总，《天下篇》所谓古之道术有在于是者，要亦不能出史之范围外，特未明言官守耳。道家之正宗，是用之于政治，故《汉志》云南面之术。后遂流为老庄之道家。庄子虽是道家，非老子之嫡传。观《天下篇》，庄子与老子异源可知。盖老子求长生，庄子齐死生也。晚周以来，道家派别，区分为四：以与为取，以后为先。道家之权谋派也，政治家尝用之。死生一致，人我同体。道家之虚无派也，达观家尝用之。无摇女精，无劳女神。道家之寂灭

派也，养生家尝用之。服气养神，纳新吐故。道家之修炼派也，术士家尝用之。寂灭兼权谋，老子学派之流也。寂灭者无为也，权谋者无为而治也。故老子之学，以之修己，多养生之言；以之入世，有政治之用。庄子乃道家之虚无派。庄子忘人我，齐死生，老子则日求不死之术。庄子之可以尽年，与老子之谷神不死，截然不同也。由是论之，道家派别，可总为二，而术士不与焉。老子不能了生死，入世派也；庄子能了死生，出世派也。世谓庄子之学，出于老子，以老子比孔子，以庄子比孟子，特未深察之故耳。《天下篇》历述诸家之所自出，而庄周与老聃关尹为二，则是老庄派别之不同，由来久矣。自伪《关尹子》出，后世术士，推老子为教主，于是道家之学，一变而为清静寂灭，凝神升天；再变而为婴儿蕊女，金楼绛宫；三变而为青蛟白虎，宝鼎红炉。极于符箓咒诵，而道家学荒矣。道家之弊，不在汉代而在晋以后。《汉志》云："放者为之，独任清虚，可以为治。"《隋志》云："迂诞谲怪，而失其真。"是汉代道家之弊，不过独任清虚而已，晋后道家之弊，始迂诞谲怪也。

庄子之自然思想

庄子与老子，同为道家，道家学说，纯一自然之学说。虽然老子用自然，庄子任自然，思想之原起则一，其流不同也。盖生民之初，一切取给于自然，游牧时代，食草木之实，与鸟兽之肉，所缺乏者唯水，往往有因饮水而起争斗之事，观《易·讼卦·大象》"天与水违行，讼"可知也。《春秋元命苞》引《说文》释朷字云："朷从井从刀。井以饮人，争陷于泉，以刀守之。"可见水之缺乏。人为之水，究竟有限，天雨之水，

设法囤积之以应用。《易·屯卦·大象》云："云雷，屯，君子以经纶。"屯有囤积之义，天之将雨也，必先有云有雷，积此种观察，知雨必先囤积于云雷而后下。经纶者，即取法云雷之屯，积雨而囤积水也。游牧时代，进而至耕种时代，水之需要更巨，所需之水，断非人力所能为。《易·需卦·大象》云："云上于天，需，君子以饮食宴乐。"上古时代，人功纵极其努力，而有需于自然界之力为多。不仅所需之水而已，一切器用之制造，皆取法于自然。《易·系辞》云："作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离；斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益；日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑；垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤；刳木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，盖取诸涣；服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随；重门击柝，以待暴客，盖取诸豫；断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过；弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽；上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮；棺椁取诸大过，书契取诸夬。"皆取自然界之现象，以制器用。盖自然之力，天为主宰，凡人功无能为力之事，悉归于天。上古之人，对于天之信仰极坚。儒家言天，征之人事，以天为道理之天；墨家言天，尊为神灵，以天为有人格之天；道家言天，归于自然，研究天之本体，知其广大而无所不包，虚之至也，知其连绵而无终始，无之极也。虚为实之本，无为有之本，实有者人为也，虚无者自然也。人生活于自然之中，皆受自然之支配，人之生活，虽亦有由于人为之努力，但人力只能及于一部分，不能普及于大部分。近世科学极其发达，亦只于可能范围之中，以人力胜天，而广大无垠之世界，终不能不随自然界之力以运行。如

饮食必需于雨，此其显然也。道家自然之思想，由于生活之习惯，不过老子利用自然，以与为夺，以后为先，以让为争，以贱为贵，以柔为刚，以拙为巧，以讷为辩，总之以无为为有为。庄子一任自然，混与夺、后先、让争、贱贵、柔刚、拙巧、讷辩而一之，始于无为，终于无为也。道家自然思想之缘起，由于生活之习惯，因有历史之记载，丰富于过去之观念耳。

自然即道

庄子的自然思想，从何处表见？在庄子书中，少见自然二字。大的自然二字，是一个道字。这个道字，儒家解释是：君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之伦，与人生事物之一切。庄子之道，不在实而在虚，不在有而在无。虚属于空间，无属于时间，虚无二字，是庄子的宇宙观，即是庄子的思想根本。普通人，以眼所见是实的，身所历是有的，此是受环境的束缚，不能放开眼光，超出于环境之外。儒家亦只能就此环境中，寻出一个条理，以范围一般人。试举首空间，许多星球，各自运行，不相接触，而又有眼力所看不到的无穷星云星气，可见莫大的空间，虚处比实处多。我的身，不过是人类中一个小已，人类不过地球中一个动物，地球不过太阳系中一个行星，太阳不过无数恒星中一个恒星。一个很小的我，与莫大的空间相比较，在物质等于无有，故人生亦虚也。试前后求索，从有史时代，推到无史时代以前，再推到未有人类以前，再推到未有物类以前，再推到未有地球以前，再推到未有太阳以前，时间的长久，不可思议。本此种思想，而向下推，

从现在推到人类、物类、地球消灭以后，时间的长久，亦不可思议。人寿不过百年，以百年的时间，与不可思议的时间相比较，在数学上等于零，故人生亦无也。人生活于空间，其实皆是时间的存在，一切动作与追求，皆是时间的作用，时间既无，即无有生活的存在，更无有争名夺利的意义。《齐物论》云："有始也者，有未始有始也者，有未始未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始未始有无也者。"此种上推无极之思想，自然以转瞬即逝之时间为无。《齐物论》又云："俄而有无矣，而未知有无之孰为有无也。"此言时间之不可思议也。从未始夫未始有无，到未始有无，从未始有无，到有无，有为暂时之有，无为永久之无。庄子此种时间无之观念，吾人有时在最短时间中，也可发见。譬如乘电车的时候，座位尽可让给他人，因时间很短；乘火车住栈房，便不肯轻易让人，因时间较长；至于自己的房屋，绝无让人的道理，以时间的长，不仅及于身，且及于子孙。照庄子的时间思想，乘电车的时间，固然是短，乘火车住栈房时间，亦是短，即住自己房屋的时间，又何尝是长。时间既无，空间当然不能认为实。庄子建筑了虚无的思想，以宇宙观为人生观，演成齐同的观念，一切任其自然，此之所谓道也。故曰"天下莫大于秋毫之末，而泰山为小"，此空间虚的观念也；"莫寿于殇子，而彭祖为夭"，此时间无的观念也。

自然的功用

关于庄子所讲的自然之理，可用第一篇《逍遥游》说明。自然完

全根据虚无论。物体大小，年寿长短，在虚无论中，都是一样。所以应该一任其自然，朝菌不知朔晦，蟪蛄不知春秋，基于虚无观念，其时间不为短。上古有大椿者，八千岁为春，八千岁为秋，基于虚无观念，其时间亦不为长。一切任其自然，便能逍遥，否则必发生痛苦。水击三千里，抟扶摇而上九万里，基于虚无观念，其空间并不大。腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，基于虚无观念，其空间亦并不小。大鹏与斥鴳，一各任其自然，别无希望，随时随地，都是快乐。所以一切反自然的名利，一概不以动其心。与儒家所讲的，素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难，极其相近。不过儒家是居夷以俟命，虽则素位而行，不念乎外，实则未尝忘记自己所处之地位。庄子则委心任运，早将富贵贫贱夷狄患难浑而忘之，一任其自然，故曰："至人无己，神人无功，圣人无名。"庄子此种自然的思想，虽与现在奋斗时代潮流相反，平心而论，自然的势力，终比人为的势力为大。譬如冬天的火炉，夏天的风扇，虽能抵抗一部分之冷热，而到了广大无垠的空间，即失其效力，反不如一任自然者，尚不感觉有猝然之痛苦。五石之瓠，虑以为大樽，而游于江湖；臃肿不中绳墨之大木，树之于无何有之乡，广漠之野，任其自然，各得其用，此所谓无用之用。而必以人为之力，与自然相抵抗，在最小之空间，最短之时间，或有一部分之效力，此所谓有用之用，而拙于用大矣。唯一般人之思想，不能超越本身所历之空间时间，无形之中，受自然势力之支配，而在自然势力范围之内图争轧，此庄子之所深非也。庄子从这样的任自然思想，而演出人我是非一致的思想。

人我是非一致

关于人我是非一致思想，可用第二篇《齐物论》说明。是非所以不一致者，由于人我之界限太明，人我之界限所以太明者，由于未能认识宇宙之本体是虚无，倘能认识宇宙本体是虚无，便无人我的区别，亦无有是非的判断。

一、是非不一致，何以由于人我之界限太明。是非本无一定之标准，是相对的，不是绝对的，有时间性，有空间性，有各个人的观念性。此一时以为是，那一时又以为非，此一处以为是，那一处又以为非。同一时间，同一空间，因各个人的观念不同，我以为是，彼以为非，我以为非，彼以为是。此三者之中，后者尤为复杂，所谓彼亦一是非，此亦一是非，此种是非，无由正之。“使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？”是非无由正，不在是非，而在认为是非之人我。和之以天倪，人我之界限悉忘，是非自然消灭了。

二、人我界限太明，何以由于未能认识宇宙之本体是虚无。吾人何以要认个我，更何以要认他不是我，因为认我他是实有的，因此认实有的我，所产生的思想议论为是；实有的他，所产生的思想议论为非。未曾推想到我他的本体，究竟是实是虚，是有是无。本体既未认识，何能判断思想及议论的是非。庄子以宇宙本体虚无的观念，为人生观，认定本体虚无，是真的我；有限有穷的我，是假的我，故曰，天地与我并生，万物与我为一。知我与天地万物，同一虚无的本体，人我的

界限，自然泯化了。人我是非一致的思想，在于能忘，忘人由于忘我，忘我由于忘死生，因此推演出死生的观念。

死生观念

关于死生的观念，可用第三篇《养生主》说明。死生观念，庄子与老子不同，老子求长生，故曰："谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。"庄子齐死生而一之，适来时，适去顺，安时而处顺，哀乐不能人，庄子的死生观念，可用尽年二字包括。所谓尽年者，尽其自然之年。任其自然，不贪生，所以不求长生；不祈死，所以不自残其生。老子求长生的思想，与近代自杀的心理，皆不知尽年也。庄子不但不自杀，即无形的戕贼，也不愿意。世人求表面之快乐与称誉，增加内部之痛苦，所谓贪夫殉财，烈士殉名。譬如牺牛，衣以文绣，入于太庙，究竟牛之所得者何在？所以庄子语楚大夫云："吾将曳尾于涂中。"言宁做一个曳尾涂中的龟，不愿做一个留骨而贵的龟。可以看出庄子是一个看重生命的人，同时须知庄子并不是贪生怕死。《养生主》一篇内，庖丁解牛的故事，即是庄子处置生命的方法。总之庄子是从一切世俗的拘束里，解脱出来，求得精神上自由，得到生死一致的观念，并得到不生不死的境界。庄子对于死生的观念，即是尽年二字，所以能忘我，忘我所以能忘人，忘我忘人，所以能忘世，能忘世所以能入世。由此推演出入世方法。

入世的方法

关于入世的方法，可用第四篇《人间世》说明。依庄子的死生观念，是出世的，不是入世的。不过精神上出世，而身体上则不能不入世，精神可游于无何有之乡，广漠之野，身体则不能有无何有之乡广漠之野可游。身体既不能出世，必要绝人而立于独，隐迹于深山穷谷，不与世相接，便不是自然的本色，因此便以出世的方法，为入世的方法。庄子入世的方法，有三个过程：

一、不脱离现世。一个人的生存，必有一个人的环境，家庭社会国家世界，是无法脱离的，在世界国家社会家庭里面，既然有我，则我自然与环境发生关系。如要脱离环境，便是违反自然，所以庄子的思想，不脱离现世。

二、不与现世相抵触。努力奋斗与现世相抵触，庄子认为极其危险，故一切任其自然，不凝滞于物，而与世推移。身体上苦乐劳佚，一切不管，精神上永远是快乐的。

三、忘人忘我。既不脱离现世，又不与现世相抵触，其总要在一个忘字。先能忘我，然后可以忘人，既能忘人，虽在现世之中，如人无人之世，故可以不必脱离现世。我既忘人，自然人亦能忘我，迨举世之人，皆已忘我，我虽处现世之中，现世之中，并无有我，故能不与现世相抵触。《人间世》云，回之未使，实自回也，得使之也，未始有回也，忘我也。又云，乘物以游心，托于不得已以养中，忘我也。又云，彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖，达之入于无疵，忘人也。忘字是庄子人

世的方法。如何能做到忘字，要有精神的修养。

精神的修养

关于精神的修养，可用第五篇《德充符》说明。此篇大意，德充满于内，与形体符合，形体是假的，德是真的。庄子之所谓德，即充满于宇宙之道，得之于我，谓之德也。道充满于宇宙，是宇宙之本体，道充满于己身，是己身之精神，精神能改变形体，纵形体极其卑陋，或有残缺，但能精神极其充满，鄙陋残缺的形体，自然使人忘其鄙陋残缺，但觉精神充满于中，而洋溢于外。所以申徒嘉学于伯昏无人，伯昏无人不知其兀，哀骀它与鲁哀公游，不至于数月，而有意乎其为人。卫灵公说闉跂支离无脤，齐桓公说瓮瓷大瘿，皆遗其形体，而契其精神，并非不见其形体之丑恶，因其神精之充满，而丑恶之形体，隐伏于精神充满之中而不见。所以修养之功，不在形体，而在精神，如遗弃精神，专在形体上修养，结果如子之死母，皆弃之而走。如遗弃形体，专在精神上修养，官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死，择日登假，人则是从。盖养于其外，而内必有亏，养于其内，而与外合一。养之至，精神充满于内，外之形体，与之俱化，便是庄子理想中的人格。

理想中的人格

关于庄子理想中的人格，可用第六篇《大宗师》说明。大宗师之

人格，谓之真人。其人格有三：

一、有彻底的真知。普通的人，皆囿于环境之中，所谓国家社会民族世界君主民主，一类的观念，皆是有时间空间性，各个人的观点性，没有固定的，既非固定，便非真知，悉是一种假说的，谓之假人，不是真人。真人有真知，绝对固定，永久不变，看到宇宙本来面目，不受一切观点判断。

二、与天地同道。天地是虚无，人也是虚无，出于虚，入于虚，生于无，灭于无，便是天地与我为一的境界。

三、无人而不自得。既与天地为一，便无人而不自得，不受一切物质的伤害，不受一切环境的刺激，登高不栗，入水不溺，入火不热，无人而不自得。有了这样境界的人，便是真人，真人即是吾人的大宗师，即是庄子理想中的人格。由理想中人格，产出理想中无为而治。

无为而治

关于无为而治的理想，可用第七篇《应帝王》说明。帝王是一国之王，须与人民相应，与孔子所谓“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星拱之”相似。不过孔子所谓之德，与庄子所谓之德不同。孔子所谓之德，是以儒家实有之环境，有得于心之谓；庄子之所谓德，是以道家虚无之本体，有得于心之谓。本体既虚无，一切当然虚无，人人认识此虚无，自然可以无为而治。

结　论

从上而观，在《庄子》内篇七篇中，演绎出庄子思想的统系。内篇大概无有真伪的问题。外篇杂篇，未能皆是真的。所以只以内篇为根据。至于庄子修养的历程，可分如下：

外天下→外物→外生→朝彻→见独→无古今→不生不死

庄子之目的，在于不生不死，但是不生不死之观念，不是一朝可以得到的。要不生不死，先要无古今，要无古今，先要见独，不见独，空间虚，时间无，看不彻底。要见独，先要朝彻，始不为外物蒙蔽。要朝彻，先要外生，要外生，先要外物，要外物，先要外天下。必经过六个历程，方能达到不生不死的观念。与佛家不生不灭之说不同，佛家不生不灭，是本来实体，庄子不生不死，是一种观念。知了固然是不生不死，即不知亦是不生不死。不过不知的人，要做出许多生死的迷梦。此便是庄子的宇宙观、人生观一贯的结论。

【作者简介】

胡朴安（1878～1947），安徽泾县人，原名韫玉。辛亥革命前抵沪参加《民立报》等工作，并在国学保存会掌管藏书。加入南社，与诗人柳亚子、弘一法师等创办“文美会”。后任国民大学等校教授。幼习经史，精研经子文字训诂之学，学宗戴震、包世臣，尤长于《易》、《诗》、《说文》及训诂学。胡氏一生著述甚丰，计有六十三种。著有《中

国训诂学史》、《中国文字学史》、《诗经学》、《周易古史观》、《儒道墨学说》、《戴先生所著书考》、《中华全国风俗志》等。

本文选自胡朴安先生于1934年(民国二十三年)完成的《庄子章义》一书，原题《庄子章义总说》。

【延伸阅读】

超越心性：20世纪中国道教文化学术论集 / 张广保编 . 北京：中国广播电视出版社，1999

第五讲　老子说了些什么

陈樱宁

【编者按】

南怀瑾先生2006年始在苏州吴江庙港定居，我才得以有机会当面聆听南先生教诲。南先生对中国文化特别有感情，对教育问题也非常关注。他批评现在的教育不但读的书没有什么用处，还浪费了孩子们的脑筋，把孩子们的身体都搞坏了。南先生说，19世纪初对人类威胁最大的是肺病，20世纪是癌症，21世纪可能就是精神病了。许多孩子精神有问题的背后，就是教育的问题。南先生特别强调人生观的问题。他说，如果没有人生观，都是跟着大家走，跟着时代的浪潮随便转，是很有问题的，“亡德而富贵谓之不幸”。一个真正有文化、有思想的人，才能够独自站起来，不跟着社会风气走，自己建立一个独立的人格。

南先生说自己一直对中国的经典心怀敬畏，所以他讲《论语》，只敢用《别裁》；读《孟子》，只敢用《旁通》；读《老子》，只敢用《他说》；而讲《庄子》，只敢用《讷哗》。南老师对于《庄子》非常重视。他说，《庄

子》在道家的地位，在中国文化中的地位，实在太大。中国的大才子、大英雄，都是从《庄子》中出来的。简单地说，庄子就是要我们从人生的天然去做人，学会聆听自己内心的声音。

那么，老子又是怎么说的呢？这里，选了陈撄宁先生的一篇文章供大家参考。陈撄宁是20世纪道家最重要的代表人物之一。他三十二岁的时候，《道藏》全书（五千四百八十卷）遍中国不过七部，他花了三年时间将收藏在上海白云观的一部《道藏》全部读完。陈先生不仅修道，还精通各项医术，一生受道家影响，崇尚清净无为，不求名利。

老子《道德经》是道教的圣典

凡是一种宗教，必有一种信仰，有信仰，必有所以信仰之理由，用语言文字来说明这个理由，使人们能够了解而容易入门者，这就是宗教家所谓教理；某一宗教根据本教中经典著作，扼要地并概括地提出几个字或几句话作为信徒们平日思想和行动的准则，而且对于全部“教理”都可以契合，不显然发生抵触者，这就是宗教家所谓“教义”。

道教最高的信仰就是“道”，第一部讲“道”的书即老子《道德经》。后来道家和道教中许多名人著作都根据老子这部书而加以充分的发挥或给予象征的演化。假使当初没有《道德经》，后人也就不可能无原由地凭空创造出一个道教。这个教我们若仅从表面形式上看，诚不免“迂诞谲怪”（《隋书·经籍志》对道教的批评）、“杂而多端”（《文献通考》关于道教的按语）；如果脱去它的外衣，观察它的本质，尽管派别分歧，茫无系统，其间仍然有它自己独立的精神一贯到底，两千五百年来未

尝断绝，由此可见老子哲学思想之伟大。（老子时代虽不可考，唯自古以来都承认老子与孔子同时，而且年龄比孔子较长；孔子时代，大家知道得清楚，就是生于前551年，殁于前479年；从孔子生年算到现在，已有两千五百一十四年，所以老子到现在也有两千五百多年。至于道教中传说“老君住母胎八十一年，于商朝武丁九年降生”，到现在已有三千几百年了，这些话无人相信，我们不能把它作为根据。）

道家和道教是分不开的

先秦、西汉的“道家”和东汉以后的“道教”，两者面貌不同，如何能够结合？就是因为它们有一个共同的信仰。信仰什么？就是老子之道。东汉张道陵创教以前，只有“道家”而无“道教”，但“道教”的思想萌芽早已潜伏在“道家”诸子之内，后来才逐渐得到发展。自从“道教”产生以后，“道家”之书除了仅有几种古籍而外，并无新的著作流传，我们就盲目地认为它的继承永远断绝了吗？其实不然。

历三国、两晋、南北朝、隋、唐、五代、宋、元、明、清，整个的“道教”完全被“道家”哲学精神所笼罩，其中知识分子包括在朝、在野、方内、方外一切信仰的人士，凡关于治国修身之道，他们都崇拜老子；关于隐逸全真之道，他们都效法庄子（庄子在道家的资格等于儒家的孟子，儒家则孔孟并称，道家则老庄并称）；关于神仙变化的传说，他们都根据《列子》的幻想而扩大之，更加捉影绘声，描摹尽致（列子书中《穆王》、《汤问》二篇，汉刘向已说它迂诞恢诡，非君子之言，但刘向也不能不承认列子是道家）。在这种情况之下，偏重于理论性的“道家”

和偏重于宗教性的“道教”，彼此打成一片，实际上已分不开了。

历代以来道教界尽管受尽了儒家的排斥和外界的讥笑，而道教自己半入世、半出世的作风，竟立于不败之地，其原因何在？就是它的教理教义深入人心，普及社会各阶层，适合群众所需要之故。我们今日研究道教，对于这个重大的社会问题必须认识清楚，否则，就不能批判地接受。诋毁者固然是隔靴搔痒，赞美者亦未必恰如其分。已往学者们总是弄不明白，“道家”哲学思想为什么混杂于“道教”的宗教信仰中？“道家”的老子为什么变成“道教”的天尊？他们常常著书立说，企图把“道家”与“道教”分开，使太上老君坐不稳三清宝座，但惜徒费纸笔，那些文章并无丝毫效果，因为他们既不懂社会群众心理，又不察道教历史根源，只算得一个书生的见解而已。

老子与太上老君

两晋以来，道教中人奉“老子”为教主，遂尊称为“太上老君”。考刘向《列仙传》及葛洪《神仙传》中的《老子传》，皆未有这个“尊号”，唯《抱朴子》中已把“老子”和“老君”混而为一。如《抱朴子·杂应篇》：“老君真形见，则起再拜，老君真形者，思之，姓李，名聃，字伯阳。”又如《抱朴子·地真篇》：“老君曰，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”这四句，本是《老子》原文，此处改作“老君曰”，可见葛洪撰《抱朴子》时，“老君”尊号在道教中早已普遍流行，否则，他不会把这个尊号写在书上。《抱朴子》中虽有“老君”二字，但如“太上老君”四字连在一处的名称，尚未曾见到，或者又是后来增加的。

南北朝时，北魏嵩山道士寇谦之，自言遇见“太上老君”下降，赐他《云中音诵新科之诫》二十卷，并授以天师之位，教他除去三张伪法，清整道教；后又遇老君玄孙李谱文，赐他《录图真经》六十余卷，教他辅佐北方太平真君。当时北魏太武帝对于寇谦之甚为信仰，新天师道遂大行于世（详情见于《魏书》第一百十四卷《释老志》）。今按，寇谦之的道和张道陵的道虽有所不同，但新旧两派天师道都奉“老子”为教主，可见它们仍属一个系统。“太上老君”尊号见于正史者，也从此时开始。

“太上”二字是至高无上之义，也就是说没有比这个更高上的了。老子自己在《道德经》中早已说过：“太上，不知有之；其次，亲之誉之。”《左传》也说“太上有立德，其次有立功”；《礼记》又说“太上贵德，其次务施报”。所谓立德、贵德，正合于老子无为而治的教义，故曰“太上”。所谓立功、施报，也并非不好，但已博得人民的爱戴和歌颂，比较“自然”之道只能算是第二义，故曰“其次”。现就教理教义而论，道教中人把“太上”这个尊号奉给老君，我们认为是很恰当的。

继承和发扬道教优良传统

老子是我国古代第一流的哲学家，他的哲学理论先从整体“宇宙观”出发，然后将“自然”之道、“治国”之道、“修身”之道三者都归纳于一个共同的自然规律中，在理论上并没有三种看法。后之学者如果能够懂得他所说的道理，就可以“达则兼善天下，穷则独善其身”（此二句借用《孟子》成语），在人生短短的数十年间，不至于感觉前

路茫茫，进退失据，寿夭莫测，我命由天，这就是“道家”处世的哲学精神和“道教”超世的修炼方术结合一起，互相为用的优越性，也就是我们所谓“道教优良传统”。

以上所引孟子两句话见于《孟子·尽心篇》第九章，这本是儒家的教义，今借用来讲道教，也未尝不可。所谓“达则兼善天下”指的是身在朝廷，凡有措施，泽惠遂能普及于百姓。例如西汉初期曹参为齐相时，实行黄老清静无为之术，齐国大治，后为汉惠帝丞相，仍复如此，影响到窦太后（文帝之后，景帝之母）也好黄帝老子之言，汉景帝也不能不读老子之书，因此酿成文景两朝四十年太平气象；唐初名臣魏徵，早年做过道士，又撰过《老子义》五卷，当然算是道教中人，他为官时，直言敢谏，前后上疏二百余封，纠正了当时政治上及唐太宗行为上许多错误，所以“贞观”政治在唐朝二百几十年中比较最好。所谓“穷则独善其身”不是说生活困难，是说没有际遇，不能大行其道，只好隐居山林，将治国之道变为修身之道。例如孙思邈真人，由北周末至唐初，隐居太白山，数十年不出，专门研究医学，完成了唐代第一部伟大的医学著作《千金方》和《千金翼方》，永远流传于后世，本人活了一百四十岁左右；陈希夷先生，由五代至宋初，隐居华山，研究易卦象数之学及修养功夫，享寿一百一十八岁，他的学术皆有继承之人。我国历史上诸如此类者甚多，此处仅举例以见大概。

《道德经》上有许多话都是“吾道一以贯之”（借用《论语·里仁篇》孔子一句成语），不管它是讲“自然”之道或是讲“治国”之道，后人也可以把它当做“修身”之道去体会，并且可以在自己身中用功夫实际试验，如魏伯阳的《参同契》，张平叔的《悟真篇》，张三丰的《道

要秘诀歌》，都是这样去理解《老子》。宋元以降至于清代流传的许多道书，每喜欢把老子哲学与修养方术联系起来，讲得头头是道，教外的研究家就不同意那种说法，以为尽属牵强附会，失却《老子》本意。我们今日准备钻研道教中全部学术，自不宜先有成见，而且这类书籍也确实不少，在道教中早已算得一个学派，他们的书上理论和身上功夫是分不开的，后人未曾做过这样功夫，对于那些书恐难轻下批判。《老子》本意究竟如何，古今迄无定论，我们从道教优良传统上着想，还是保存这一派的学说，留待世间爱好“长生久视之道”者自己去探讨和证验《老子》第五十九章：“是谓深根固蒂长生久视之道。”

道

《道德经》中所说的“道”是道教的理论基础。《云笈七签》以《道德经》为第一部，《道教义枢》也以道德义作为开宗明义第一义。道教为什么要以“道”名教呢？就是因为他们对于老子之道，一要研究，二要信仰，三要继承，四要发扬，所以《道典论》中说，道士者，要“以道为事”。

“道”字通常是当“道理”讲，但老子所说的“道”并不同于一般的道理，他自己说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为矣。”又说：“反者道之动，弱者道之用。”相反的，他说：“保此道者不欲盈。”又说：“物壮则老，是谓不道。”概括地来说，他的“道”是以“清静为宗、虚无为体、柔弱为用”的一种“道”。

他所谓“道”就是他的宇宙观，他认为“道”是天地“万物的本源”，

又是“宇宙的原动力”，也是“大自然的规律”，《道德经》第二十五章说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”《淮南子·原道训》引申了老子的这一意思说：“夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形。”将“道”说成为天地万物的本源；《清静经》根据了老子以上的话，解释“道”字说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”唐吴筠在《玄纲论》中也说：“道者，何也？虚无之系，造化之根，神明之本……万象以之生，五行以之成。”即将“道”说成了宇宙的原动力。老子又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《玄纲论》从而解释说：“生生成成，今古不移谓之道。”将“道”又说成为大自然的规律。

“道”是老子的宇宙观，又是他的方法论，他将“道”运用在许多不同方面：他的社会思想主张“无为而治”；他的人生观是“清虚以自守，卑弱以自持”（见《汉书·艺文志·诸子略》）；他的修养方法是要“深根固蒂，长生久视”，他认为以“道”为准则，通过一定的修炼，人就可以返本还原，和大自然之“道”同一体性，而处于永恒不变的境地。这也就是老子所说的“谷神不死”。后来的仙学就是在他这一思想基础上成长起来的。

道教的根本信仰就是老子的“道”；他们说修道，所修的也就是这个“道”，所以在后来道教中，“道”字还当作“导”字或“通”讲。河上公在《道德经》注中说，“道”就是“导执令忘，引凡入圣”的意思。《自然经》中则说，“道”是“导末归本”的意思，他们皆训“道”为“导”。《消魔经》中说，“道”能“通生万法，变通无壅”，又训“道”为“通”。

不论训“导”训“通”,他们的目的则是为了要“令忘”、“入圣”、“归本”、“生法”；更彻底说，也就是希望取得同老子一样的和“道”同一体性的后果。

“道”在道教中既是他们的理论基础，也是他们的根本信仰，他们将大自然现象的“道”予以人格化，变成了“老君”。在葛仙翁（葛玄）《五千文经序》中说：“老君体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地终始，不可称载，穷乎无穷，极乎无极也，与大道而轮化，为天地而立根，布气于十方，抱道德之至纯。”“老君”后来又变成道教中的三清尊神“元始天尊、灵宝天尊、道德天尊”，成为他们信仰中的最高尊神，所以道教中有“太上老君一炁化三清”之说。

道　德

道教中以“道”、“德”并称，以“道”和“德”作为一个事物的两个不同面，两者是整体和局部、一般和特殊的关系。《道教义枢·道德义》中说：“道德一体，而具二义，一而不二，二而不一。”所以在道经中“德”字有时作“道的本体”讲，有时作“道的特性”讲，有时作为“道的总体表现”讲。《道德经》中所说的“上德”、“玄德”、“常德”、“道尊而德贵”的“德”,都指的是这个“德”。老子在解释“上德”时说：“上德不德,是以有德……上德无为,而无以为。”解释“玄德”说：“长之育之，成之熟之，养之覆之；生而不有，为而不恃，长而不宰。”解释“常德”说：“常德不忒，复归于无极……常德乃足，复归于朴。”又说：“道生之，德畜之。”即或以“道”、“德”并称，或以“德”解

释成为“道”的某一方面。所以《自然经》说：“德”就是“得于道果”的意思；《太平经》中说：能够“成济众生，令成极道”的就是“德”；唐玄宗在《道德经》御注序中说：“道之在我”就是“德”。

道教中以“道”和“德”作为他们信仰、行动的总准则，他们要修道，还要积德，所以“道”和“德”同为道教的教理、教义中的基本原则。老子哲学中其他的理论观点，如“清静”、“无为”、“抱一”、“知足”等，也都是从“道”、“德”的基本原则中引申和发挥出来的。

“德”字一般常被解释为“优点”或“特点”，如中国儒家即将“孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻”等都归于“德”字的概念中。在道教中，有时也采用这样的解释，如《道德经》说：“下德不失德”，此处所谓“德”字即指的是社会上做人的优点；又如《抱朴子》说：“非积善阴德，不足以感神明”，“乐人之吉，愍人之苦，赒人之急，救人之穷；手不伤生，口不劝祸；不自贵，不自誉，不嫉妒，不佞谄，如此乃有德，受福于天”。以及后世道书中无数的“积功累德”之说，这些都是老子所谓“下德不失德”，只就人类社会相互间的关系而言，并非指道教中最高的教义。若问最高的教义如何？那就是老子所谓“上德不德”，“上德无为而无不为”。人们如果能达到这样的境界，“道”和“德”也就没有什么分别了。

无为而无不为

在《道德经》中曾有两处提到这句话，第三十七章说：“道常无为而无不为。”第四十八章又说：“为学日益，为道日损，损之又损，

以至于无为，无为而无不为矣。”两处的意思是都肯定了“无为而无不为”就是“道”；所以，它既是“道”的本性，也是“道”的现象，同时又是“道”的作用。

在道教中，他们首先以“无为而无不为”作为他们社会政治思想中的一个最高准则，《庄子·天地篇》中说：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化。”他在《应帝王篇》中又说：“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”是完全同意老子的政治思想的。《列子·黄帝篇》中说，华胥之国是顺自然而治的，他所说的“自然”事实也就等于“无为而无不为”。西汉初年，汉文帝和景帝（前179～前141年）曾以这种思想和主张来治理天下，实行清静无为与民休息的政治，使战国以来严重的经济破坏情况获得好转，成为我国历史上著名的“文景之治”。后来《太平经》中，更以“无为而无不为”作为致太平的根本，它说：“上古所以无为而治，得道意，得天心者。”又说：“垂拱无为，弃不祥也。”它还将“无为而无不为”直接说成了“道”，它说：“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。”又说：“夫王者静思道德，行道安身，求长生自养。”很明显地，它所说的“道”就是老子的“道”，实在也就是“无为而无不为”。

同时道教中还以“无为而无不为”做他们处世哲学中的主要原则，《淮南子·原道训》中说：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。”《文子·上仁篇》中说：“夫道退故能先，守柔弱故能矜，自卑下故能高人，自损弊故实坚，自亏缺故盛全，处浊辱故新鲜，见不足故能贤，道无为而无不为也。”

在道教个人修养方面，“无为而无不为”，这句格言更适合于他们

清静功夫的标准。老子自己在解释“道常无为而不无为”时说：“侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲，无欲以静，天下将自定。”他的意思是说，清静功夫做到“无为而无不为”的境界时，即有万象将萌的动机；为了遏止这一动机，则应镇之以“无名之朴”。“无名之朴”是什么？就是“无欲”，“无欲”即是“清静”。这里所说的“天下”，是指人身中的小天地。后来道教中的《清静经》就是进一步发挥了老子的这一原理。所以就道教修养方法上说，“无为而无不为”，也是他们取得“长生久视之道”的一种手段。

清　静

老子说：“清静为天下正。”在《道德经》中，“清静”和“无为”是两个颇相类似的概念，同时，它和“寡欲”也有着一定的联系，它们都是“道”的部分表现。在后来道教中常以它和“无为”或和“寡欲”作为一个联用的术语，如道书中常说“清静无为”，或说“清心寡欲”。

在《道德经》中，它和“浊”也是相对的名词，并且还有着相生相化的关系，老子曾经说过：“浑兮其若浊，孰能浊以静之徐清。”这两句话指的是道家清静功夫，他是说，静功做到混然一气的境界时，更继续静下去，即会生出光明。老子并认为这都是“道”的表现。《清静经》中则更说得直截了当，它说：“夫道有清有浊，有动有静。”指出“清”和“浊”是“道”的一种表现的两个不同面。

所以，在老子的宇宙观中，“清静”是大自然最早的形态；在他的社会政治思想中，“清静”则是他理想领导人物的政治风格；在修

养方面，“清静”则又指修养过程中的一种境界。在这最后的一方面，后来道教中是做了更多的发挥，他们的重要经典之一，即上面所说《清静经》就是这样撰著出来的。

《清静经》中说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”此处所说的“无形”、“无情”和“无名”都说明了“道”的“清静”的现象。经中认为修养功夫主要就是效法“道”的“清静”，不但要“清静”，而且要“常清静”，要“真常应物，真常得性，常应常静”。“常应常静”就是“清静”的最高境界，也就是做到了“道”的“无为而无不为”。“常清静”在经中又叫“真清静”，就是要“心无其心”，“形无其形”，“物无其物”，能够“唯见于空，并且观空亦空”，最后才达到“湛然常寂”。

抱　一

老子说：“载营魄抱一，能无离乎？”“抱一”是道教中最基本的修养功夫，简单地说，就是在静坐的时候要做到“神气混然”的境地，所以“一”就是“混然一气”的意思。

“一”字一般解释很多，但在道教中最主要的解释是以“一”为“形变之始”，也就是所谓“元气”，他们似乎是把“一”当作物质来解释的。《庄子·天地篇》中说：“泰初有‘无’，无‘有’无‘名’，‘一’之所起。”这和老子所说“道生一”的意思是一样的，老子说“道生一”；庄子则说，从“无”中生出了“一”。至于“一”究竟是什么？庄子又说：“有一而未形，物得以生谓之德。”是说“一而未形”就是万物

的根源，它的“生生”作用便是“德”。他又说：“留动而生物，物成生理谓之形。”认为由“一”的存在和变化产生了“物”，从“物”所生成的生理而有了“形”。总的来说，他以“一”为万物的根源，是“形”之所始。《列子·天瑞篇》中说：“太易者未见气也，太初者气之始也，太始者形之始也，太素者质之始也。”下文又说：“一者，形变之始也。”他的说法和庄子是一致的，认为“一”是形变之始，也就是大自然演化过程中的一个阶段；但他却更具体地指出了“一”就是“气”。

历来道教中对于“一”的解释主要即是根据庄子和列子的说法，但进一步地肯定了“一”是“气”。《云笈七签》卷五十六引《元气论》说：“一者，真正至元纯阳一气，与大道同心，与自然同性。”卷六十一又引《五厨经气法》说：“一气和太和，得一道皆泰，和乃无一和。”在“一气和太和”注中说：“一气者，妙本冲用，所谓元气也。冲用在天为阳和，在地为阴和，交合为泰和也，则人之受生皆资一气之和以为泰和。”在“得一道皆泰”注中说：“得一者，言内存一气以养精神，外全形生以为车宅，则一气冲用与身中泰和和也。”他们将“一”说成“纯阳一气”，将“一气”说成“元气”。至于老子所说的“抱一”，就是这里所说的“内存一气以养精神……”三句话的意思，所以“抱一”的主要教义是指道家修养法的基本功夫。

此外，“一”字在道教中也有时解释为“道”，也有时解释为“无为”，但都不能算是他们主要的解释。同时“一”字在《道德经》中不仅指修养功夫，也是老子政治思想中的一个重要概念，如他说：“侯王得一以为天下贞”，“圣人抱一为天下式”，这两个“一”字不能作“元气”解。

“抱一”在《庄子》和《太平经》中则说成“守一”，它们的意思

是大致相同的，不过《庄子》之言简而精，《太平经》之言则繁而杂。

抱　朴

《老子》第十九章说："见素抱朴，少私寡欲。""朴"就是"朴素"的意思，《说文》说，"朴，木素也。"在《道德经》中"朴"字也有时作为"敦厚"来解释，《老子》第十五章说："敦兮其若朴。"

"朴"字的意义在《道德经》中有时也可当作"道"字解，如第三十二章云："朴虽小，天下不敢臣；侯王若能守之，万物将自宾。"又有时说成"归朴"，如第二十八章云："常德乃足，复归于朴。"《庄子》和《列子》中则说成"复朴"。庄子说："明白入素，无为复朴。"列子则说："雕琢复朴，块然独以其形立。"（《庄子》第七篇中也同样有这两句）它们的含义是差不多的，"朴"字都是指朴素之道而言。

"朴"字在《道德经》中有时用在修养方面，说的是做静功时所要求达到的一种境界，如第三十七章云："化而欲作，吾将镇之以无名之朴"，这一章经文似乎是讲治国之道，若把它作修身之道讲，更切合于实际。他又将"朴"字作为政治领导方面最理想的标准，如第五十七章说："我无欲而民自朴"，政治的作用都是上行下效，在上者如果能做到无欲的地步，民间风俗也就变为淳厚了，上无欲，下亦无欲，无欲即是朴。老子这个教训是针对着封建时代一班侯王们而言的，因为他们都犯了多欲的毛病。

老庄这种归真返朴的思想，后来则发展成为道教的人生观。东汉魏伯阳在他的《参同契·自序》中说自己是"郃国鄙夫，幽谷朽生，

挟怀朴素，不乐权荣”；晋代嵇康也在他的《幽愤诗》中说：“托好老庄，贱物贵身，志在守朴，养素全真。”嵇康好道，他作了一篇《养生论》很有名，此诗又说“守朴”、“全真”，但惜他能说不能行，后来被仇人所诬害，司马昭把他杀了，可见理论要结合实际，空谈是无用的。魏伯阳自序末段有云，“委时去害，依托丘山”，他自己真能实行做到，所以他的结局比较嵇康竟有霄壤之别。

寡　欲

老子说：“见素抱朴，少私寡欲。”同时他还说过一些“无欲”、“不欲”等和“寡欲”相类似的名词。

在老子的修养方法中，对于“人欲”的节制，是认为非常重要的，《道德经》第四十六章说：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”他这一认识，是从他的“道”中体会出来的。《道德经》第三十四章说：“大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞；功成不名有，衣养万物而不为主。故常无欲，可名于小矣；万物归焉而不为主，可名于大矣。是以圣人终不为大，故能成其大。”他说，“道”的伟大是说不完的，从大的方面来说，是万物归焉而不辞；从小的方面来说，就是“无欲”，但圣人务小不务大，而结果却能成其大。他认为“道”的本来面目就是“无欲”；“无欲”的后果则是成就了“道”的伟大，所以主张“寡欲”。

后来道教中对于老子的“寡欲”精神，主要是表现在他们的戒律中，较早的有“道民三戒”、“箓生五戒”、“祭酒八戒”、“想尔九戒”、

“老君二十七戒”；后来又有“初真十戒”、“中极三百戒”和“天仙十戒”，一共是三百二十戒，虽说“戒重于因，律重于果”，但它们是都尽量地发挥了老子“寡欲”的精神。

同时在道教经典中，对“寡欲”也做了不少理论方面的解释，《云笈七签》卷八十七《太清神仙众经要略》中说：“夫民之生性，莫非气烦，气烦则嗜欲生焉。原夫嗜欲之本，势不逾乎口实五味，体充衣暖，男女偶适之间而已矣。”又说：“夫嗜欲之茂，好利而恶害，喜荣而忿辱……故其向荣也靡知足；其喜，故其触辱也莫知已。”说明了“欲”的根源和它的弊害。在卷九十《七部语要》中说：“喜怒乱气，嗜欲伤性……如水性欲清，泥沙污之；人性欲平，嗜欲害之，与性相害，不可两立。”更进一步说出了“欲”对于“气”和“性”的关系，也就是它在修养方面的弊害。

柔 弱

老子说：“弱者道之用”，认为“柔弱”就是“道”的作用。他在谈修养方法的时候说：“专气致柔，能如婴儿乎？”在谈论物理的时候说：“天下柔弱莫过于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之！”在谈到人的生理现象时说：“人之生也柔弱，死也坚强。”此外，他还说过：“柔胜刚，弱胜强。”又说：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”相反的，他则说：“物壮则老”，“强梁者不得其死”，“勇于敢则杀”，是明确地指出了“柔弱”的功用和“刚强”的弊害。

在后来道教中，“柔弱”主要是用于他们的气功修养方面，《云笈

七签》卷九十一《七部名数要记·十三虚无》中说："呼吸中和，滑泽细微谓之柔；缓形从体，以奉百事谓之弱。"卷五十九引《墨子闭气行气法》说："凡欲行气，先安其身，而和其气，无与气争。若不安和，且止；和乃为之，常守勿倦也。"是非常细致地说明了"柔弱"和"气"的关系。在《七部名数要记·九守》第九篇中又说："圣人持养其神，和弱其气，平夷其形而与道沉浮；如此，则万物之化无不偶也，百事之变无不应也。"是更进一步地强调了"和弱其气"，也就是"柔弱"在修养方面的作用。

在道教戒律中，也以"柔弱"作为他们的主要条例。他们一要奉行"柔弱"：在《道教五戒十善》中以"忍性容非"为第四善；《老君二十七戒》中以"行无为，行柔弱，行守雌勿先动"为最上三行；《老君崇百药》中以"体弱性柔"为一药。相反的，他们以"刚强"为戒。《化胡经十二戒》中说："戒之勿刚强，当可自屈折，强者必先摧，刚者必先屈"；《老君说百病》中认为"以力胜人"、"语欲胜人"都是百病之一，这又是他们在立身处世方面发挥了老子的"柔弱"思想。

不　争

是老子处世哲学中的一个重要准则，它是从"道"的某一特征而体会出来的。老子说："圣人之道，为而不争。"什么叫"为而不争"呢？就是一切作为都要顺乎自然；他的"不敢进寸而退尺"便是这个意思。同时这也是他论证自然现象而获得的认识，他说："天之道，不争而善胜。"又说："上善若水，水善利万物而不争。"

至于他为什么要提倡“不争”呢？这在上面已经说过“不争而善胜”；此外，他还说：“夫唯不争，故无尤矣。”又说：“夫唯不争，故天下莫能与之争。”由此可见他是以“不争”为手段，以“善胜”、“无尤”和“莫能与之争”为目的；要达到这样目的，就必须用这种手段，如《道德经》第六十八章说得更明显：“善为士者不武（士即小军官），善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下，是谓不争之德。”这都是高人一着的作用。

在一部《道德经》中，“不争”的精神随处都有表现，如“知足”、“知止”、“不有”、“不恃”、“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”，这些都是从不争的思想所引申出来的；甚至于把“不敢为天下先”列入三宝之一，在文字上虽然换了一个说法，在精神上并未改变“不争”的原则。

他这种“不争”思想，又成为后来道教人生观中的重要特征，它和“抱朴”、“寡欲”有着互相关联的意义。在道教戒律中，它也是一项最基本的条科，如道教十善中即规定着“四念容非忍性”、“五念谏诤蠲恶”，也都是“不争”精神的体现和发挥。

精气神

历代以来道书中讲修养方法，总不能离开“精、气、神”，并且认为这三件事有一连串的作用，如所谓“虚化神，神化气，气化精，是顺则生人；炼精化气，炼气化神，炼神还虚，是逆则成仙”。凡是内丹家言，在他们的口诀上或许有繁简巧拙之不同，而在理论上并无

多少差别。我们看《老子》书中虽亦有“精、气、神”这三个字，但每一个字是独立的，不与其他两个字发生关系，如第二十一章“窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信”，此章只讲“精”字，未曾提到“神、气”二字；第十章“专气致柔，能如婴儿乎”，第四十二章“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，这两章只讲“气”字，未曾提到“精、神”二字；第六章“谷神不死，是谓玄牝”，第三十九章“神得一以灵”，这两章只讲“神”字，未曾提到“精、气”二字。《老子》书中有些地方确与修养功夫有关系，那是无可否认的，但古代修养法讲的都是原则，并不像后人那样具体地说明，如果用唐宋以来炼内丹之说解释《老子》，恐未必能够名实相符。

再看《庄子》书上对于“精、气、神”如何说法。《庄子·达生篇》：“夫形全精复，与天为一……形精不亏，是谓能移，精而又精，反以相天。”此则单讲“精”；又云：“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗，是纯气之守也。”此则单讲“气”；《庄子·刻意篇》：“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也。”此则单讲“神”；除此而外精气神三个字分开散见于各篇中的尚不少，但未看出其间相互的关系，更未发现它们一连串的作用。虽然其中有许多至理名言足为后世修养家所应该取法，苦于他的文章不容易使人领会，他的理论又不适合于晚近道书上制定的那一套公式，因此常被人们忽略过去，甚为可惜。

老庄书中虽有精气神三种名词，但未指出三者的产生孰先孰后。唯《太平经圣君秘旨》有云：“夫人生本混沌之气，气生精，精生神，神生明。”又云：“气转为精，精转为神，神转为明。”照这个排列次

序看来，是先有气，后有精，再后才有神，不管他说得对与不对，总算有了一个先后次序。还有这三者相互的关系，在《圣君秘旨》中也曾说过，如云："神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一。故神者乘气而行，精者居其中，三者相助为理。"又云："欲寿者当守气而合神，精不去其形，念此三合以为一。"这也就说明了三者之间互相依存的关系。后来梁朝道士孟安排所撰《道教义枢·法身义》即根据此说，认为"气、精、神"是三义一源。《无上玉皇心印妙经》又进一步地加以发挥，如云："上药三品，神与气精，恍恍惚惚，窈窈冥冥，存无守有，顷刻而成，回风混合，百日功灵……出玄入牝，若亡若存，绵绵不绝，固蒂深根。人各有精，精和其神，神合其气，气合其真……神依形生，精依气盈……三品一理，妙不可听……"所言上乘修养功夫，比较《圣君秘旨》更为透彻。

再者，精气神有先后天之分，上乘修养功夫所讲的都是先天，先天，不是后天，各家道书中常说："元精非交感之精，元气非呼吸之气，元神非思虑之神。"这也是道教的重要教义之一，为世间学道的人士所当研究的。

【作者简介】

陈撄宁（1880～1969），中国近代道教学者。原名元善、志祥，字子修，后因喜读《庄子》，且好事仙道，乃用"撄宁也者，撄而后成者也"句（《庄子·大宗师》），改名撄宁。曾道号圆顿子，按道教全真龙门派系谱，他是第十九代居士。安徽怀宁人。清末秀才，毕业于安徽高等法政学堂。少年时体弱多病，不喜仕宦，羡慕仙学。遂遍历

名山道观，寻师访友，钻研道藏，并结合西方医疗科学，亲身体验道教养生法。1939年，创办《仙学月报》。他对道藏书目重作分类，将七部十二类的旧名目一概取消，只就道藏原有一千五百种书的性质分为道家、道通、道功、道术、道济、道余、道史、道集、道教、道经、道诫、道法、道仪、道总等十四类。1956年，与各地道教界人士发起筹备全国道教组织。1957年，中国道教协会成立后，当选为副会长兼秘书长。1961年，当选为会长，并任中国人民政治协商会议第二、三届全国委员会委员。著作颇丰，涉及内容有丹道、史论等，共计有《黄庭经讲义》、《道教起源》、《教理概论》、《静功总说》、《老子第五十章研究》、《静功疗养法》、《仙与三教之异同》等近三十余种。

本文选自陈撄宁先生为道教徒进修班编写的教材《道教知识类编》，收录于《中华仙学养生全书》。

【延伸阅读】

(1) 中华仙学养生全书（全三册）/ 胡海牙、武国忠编 . 北京：华夏出版社，2006

(2) 生命的追求：陈撄宁与近现代中国道教 / 吴亚魁著 . 上海：上海辞书出版社，2005

(3) 道教与传统文化 /《文史知识》编辑部编 . 北京：中华书局，1992

(4) 南怀瑾讲述庄子中的智慧 / 南怀瑾著 . 苏州：古吴轩出版社，2006

(5) 老子他说 / 南怀瑾著 . 上海：复旦大学出版社，2002

(6) 静坐修道与长生不老 / 南怀瑾著 . 上海：复旦大学出版社，1994

第六讲　被割裂的生命

熊十力

【编者按】

这篇文章的原题为《论心与境》，这是一个哲学问题，但是误解很多，主要原因是受西方哲学的主体和客体之类概念的影响。其实，中国文化中的“心”与西方哲学唯心论中的“心”不是一回事，简单地说，“中国文化认为人生价值的根源即是在人自己的‘心’。”（徐复观语）因此，中国的心的文化，是一种具体的存在，这与西方知识体系中信仰或由思辨所建立的某种形而上的东西，是完全不同的。中国文化认为自然万物与我心是相互感通的，“境”与“心”本来是浑融而不可分的，而现代人受西方哲学思想主宰，把宇宙看作是外在的，把宇宙与自己分开来，便是把浑一的生命加以割裂，因此，生命被视为一个个孤立的存在，人心失去了依靠，也失去了绵延不断的动力。

熊十力先生是上个世纪最重要的国学大师之一。他的全部工作，简要地说，就是面对西学的冲击，在儒学价值系统崩坏的时代，重建儒学，重建人的道德自我，重建中国文化。他的学生唐君毅、牟宗三、

徐复观正是在他的精神感召之下，沿着他开创的精神方向和他奠立的形上基础而加以发皇、扩展、深化、扬弃的。学界把他们师弟视为现代新儒学思潮的中坚。

值得一提的是，熊十力一生由释转儒，归于大易，曾竭十年之力构造其“新唯识论”思想体系，被蔡元培称为两千年来以哲学家之立场阐扬佛学最精深之第一人。马一浮先生更将其与王弼、龙树并提，称其学识创见乃超越于道生、窥基等古代佛学大师之上，真可谓推崇至极！

综括以前所说，只是不承认有离心独存的外境，却非不承认有境。因为心是对境而彰名的，才说心，便有境，若无境，即心之名也不立了。实则心和境，本是具有内在矛盾的发展的整体。就玄学的观点来说，这个整体的本身并不是实在的，而只是绝对的功能的显现（功能一词，详在中卷第五六两章）。这个道理，留待后面《转变章》再说。现在只克就这个整体的本身来说。它整体的本身却是具有内在矛盾的发展的，因为它是一方面，诈现似所取的相貌，就叫作境；另一方面，诈现似能取的相貌，就叫作心（能取和所取的取字，其含义曾解见本章首段。诈现的诈字，其含义只是不实在的意思）。境的方面，是有和心相反的趋势。心的方面，是有自由的、向上的、任持自性、不为境缚的主宰力。所以心和境两方面，就是整体的内在矛盾的发展，现为如此的。我们只承认心和境是整体的不同的两方面，不能承认境是离心独在的。我们要知道，从我的身，以迄日星大地，乃至他心，这一切一切，都叫作境（此中他心者，谓他人或众生的心）。我的身这

个境，是不离我的心而存在的（凡属所知，通名为境。自身对于自心亦得境名，是所知故），无论何人，都不会否认的。若至日星大地，乃至他心等等境，都是我的心所涵摄的，都是我的心所流通的，绝无内外可分的。为什么人人都蒙昧着，以为上述一切的境都是离我的心而独在的，这有什么根据呢？实则日星高明，不离我的视觉，大地博厚，不离我的触觉，乃至具有心识的人类等，繁然并处，不离我的情思。可见一切的境，都是和心同体的。因为是同体的，没有一彼一此的分界，没有一内一外的隔碍。才有感，必有应（感谓境，应谓心）。才有应，必有感。正如人的一身，由多方面的机能互相涵摄，成为一体，是同样的道理。据此而谈，唯识的说法，但斥破执有外境的妄见，并不谓境是无的，因为境非离心独在，故说唯识。唯者，殊特义，非唯独义。心是能了别境的，力用特殊，故于心而说唯。岂谓唯心，便无有境。或有问曰："说心，便涵着境，故言唯心。说境，也涵着心，何不言唯境？"答曰：心是了别的方面，境是被了别的方面，境必待心而始呈现。应说唯心，不言唯境。或复难言："境有力故，影响于心，如脑筋发达与否，能影响智力的大小，乃至社会的物质条件，能影响群众的意识。应说唯境，不当唯心。"答曰：意识虽受物质条件的影响，而改造物质条件，使适于生活，毕竟待意识的自觉。智力大小，虽视脑筋发达与否以为衡，但脑筋只可义说为智力所凭借的工具（此中义说二字，谓在义理上可作这样的说法。以后凡用义说者皆仿此）。所以，着重心的方面而说唯心，不言唯境。

或复有难："如果境不离心独在，这种说法是不错的。试问科学上所发见物质宇宙的一切定律或公则等，纯是客观的事实。虽我人的

心，不曾去了别他，而他确是自存的，并不是待我的心去了别他，方才有他。今言境不离心独在，如果承认这种说法，则科学上的定律公则等，也不是离心独在的么？”答曰：所谓定律或公则等词的意义，相当于吾先哲所谓理。吾国宋明哲学家（宋朝初建，当公元960年。明朝初建，当公元1368年），关于理的问题，有两派的争论。一、宋代程伊川和朱元晦等，主张理是在物的。二、明代王阳明始反对程朱，而说心即理（这里即字的意义，明示心和理是一非二。如云孔丘即孔仲尼）。二派之论，虽若水火，实则心和境本不可截分为二（此中境字，即用为物的别名。他处凡言境者皆仿此），则所谓理者本无内外。一方面是于万物而见为众理灿著；一方面说吾心即是万理赅备的物事，非可以理别异于心而另为一种法式，但为心上之所可具有，如案上能具有书物等也。唯真知心境本不二者，则知心境两方面，无一而非此理呈现，内外相泯，滞碍都捐。如果偏说理即心，是求理者将专求之于心，而可不征事物。这种流弊甚大，自不待言，我们不可离物而言理。如果偏说理在物，是心的方面本无所谓理，全由物投射得来，是心纯为被动的，纯为机械的，如何能裁制万物、得其符则（符者信也，则者法则，法则必信而可征，故云符则）？我们不可舍心而言理。二派皆不能无失，余故说理无内外。说理即心，亦应说理即物，庶无过执之过。关于理的问题，至为奥折，当俟《量论》详谈。今在此中，唯略明理非离心外在云尔。

又如难者所云：“科学上的定律公则等是离心自存的，并不是待我的心去了别他方才有它的，以此证明一切境是离心独存的。”这种说法，确是极大的错误。我们须知道，一切一切的物都是心量所涵摄的。

凡为了别所及的境，固然是不曾离我的心，即令了别不及的境，又何尝在我的心外？不过了别的部分，或由数数习熟的缘故，或由作动意欲加以警觉的缘故，遂令这部分的境，特别显现起来；至若了别不及的部分，只沉隐于识阈之下，不曾明著，但绝不是和我的心截然异体，不相贯通的。如果作动意欲去寻求，那么这种沉隐的境也就渐渐地在我心中分明显露了。以是征知，凡所有的境当了别不及的时候，也不是离心独在的。尤复当知，所谓定律、公则，毕竟是依想和寻伺等等，对于境物的一种抽象与选择作用而安立的（想和寻伺，详下卷《明心章》，皆是量智的作用）。若离想等，则境上有此定律公则与否，要不可知。故难者所举的义证，毕竟不能成立外境。

吾国先哲对于境和心的看法，总认为是浑融而不可分的。如《中庸》一书，是儒家哲学的大典，这书里面有一句名言。它说，明白合内外的道理，随时应物无有不宜的（原文云："合内外之道也，故时措之宜也。"）。这句话的意思是怎样呢？世间以为心是内在的，一切物是外界独存的，因此，将自家整个的生命无端划分内外，并且将心力全向外倾，追求种种的境。愈追求愈无餍足，其心日习于逐物，卒至完全物化，而无所谓心。这样，便消失了本来的生命，真是人生的悲哀咧。如果知道，境和心是浑然不可分的整体，那就把世间所计为内外分离的合而为一了。由此，物我无间，一多相融（此中一谓小己，多谓万物）。虽肇始万变，不可为首（言虽万变不穷，而实无有人格的神，为首出的创造者。此本《大易·乾卦》篇中的意思），而因应随时，自非无主（此心随时应物，自然不乱。可见这个心，就是一种主宰力）。用物而不滞于物，所以说无不宜。《中庸》这句话的意思很深远，从来直少

人识得。孟子也说道："万物皆备于我矣。"孟子盖以为万物都不是离我的心而独在的。因此，所谓我者，并不是微小的、孤立的和万物对待着，而确是赅备万物，成为一体的。这种自我观念的扩大，至于无对，才是人生最高理想的实现。如果把万物看作是自心以外独存的境，那就有了外的万物和内的小我相对待，却将整个的生命无端加以割裂。这是极不合理的。孟子这句话，至可玩味。程明道说"仁者浑然与万物同体"，也和孟子的意思相通。陆象山说："宇宙不在我的心之外的。"（此中宇宙一词，是万物的总称）他自谓参透此理时，不觉手舞足蹈。他的弟子杨慈湖曾作一短文（题名《己易》），很能发明师说，虽文字极少（或不到一千字），而理境甚高。后来王阳明学问的路向和陆象山相近，王阳明也是昌言"心外无物"的。他的弟子，记录他的谈话，有一则云：先生游南镇。一友指岩中花树问曰："先生说天下无心外之物。现在就这花树来说，他花树在深山中自开自落，于我的心有何相关呢？"先生曰："汝于此花不曾起了别的时候，汝的心是寂寂的，没有动相的。此花也随着汝心同是寂寂的，没有色相显现的（此时的花，非无色相，只是不显现）。汝于此花起了别的时候，汝心便有粗动相。此花的色相，也随着汝心，同时显现起来。可见此花是与汝心相随属的，决不在汝心之外。"阳明这段话，可谓言近而旨远，实则这种意趣，也是孔孟以来一脉相承的。

本来，境和心是不可分的整体之两方面，我们似乎不必说识名唯，但因对治它们把一切境看作是心外独立的这种倒见，所以要说唯识。又复当知，由二义故，不得不说识名唯。一、会物归己，得人无待故。如果把万物看作是心外独存的境，便有万物和自己对待，而不

得与绝对精神为一。今说唯识，即融摄万物为自己，当下便是绝对的了。二、摄所归能，得入实智故。能谓心，所谓境。心能了别境，且能改造境的，故说心名能。境但是心之所了别的，且随心转的，故说境名所。唯识的旨趣，是把境来从属于心，即显心是运用一切境而为其主宰的，是独立的，是不役于境的。但这个心，是真实的智，而不是虚妄的心，此不容混（参看《明宗章》及本章首段）。唯识的道理，是要从自家生活里去实践的，不实践的人也无法信解这个道理。我们应该承认，万物都是我心所感通的，万有都是我心所涵摄的，故一言乎心，即知有境，一言乎境，知不离心。我人的生命是整个的，若以为宇宙是外在的，而把他宇宙和自己分开来，那便把浑一的生命加以割裂。这正是人们以倒见为刃而自刺伤啊。

境和心本来是浑融而不可分的，为什么人都妄计一切境是离心独在的呢？这种妄计并不是无来由的。因为人生不能舍离实际生活，没有不资取万物以遂其生长的。郭子玄说，人的生存，其身体长不过七尺，却是要遍取天地间的物资来奉养他，这是实在的情形。凡天地万物，不论是感官感得到的和感不到的一切的东西，都是人生所必需，不可一刻或无的。假设有一物不具备，我人就立刻不能生活下去了。子玄这段话，虽似平易而意思却很深远。我人因为要资取万物以维持生活的缘故，所以一向习于追求种种的物（此中习字，吃紧。他的追求，是惯习的，并不自觉的）。当初，因为物起追求，遂不知不觉而看一切物好像是外在的境，亦复由此，更要加倍地驱役自心向外驰求种种的境。这样的驰求无有休止，自然会成为一种惯习。这种惯习既成，我们每一动念，总是由它做主。换句话说，惯习的势力，就成为

我们的心（就是所谓习心）。这种心起来，便执定一切物是外在的境，以为事实如此，绝不容疑了。

我在这里，还要顺便提一段话，的就是空间时间的相，是由人心执定有外在的境才有的。因为执定有外境，就于一一的境觉得有分布相，如东西等方、远近等距离。这种分布相，就叫作空间相。同时，于一一境也觉得有延续相，如过去、现在、未来。这种延续相，就叫作时间相。所以空相和时相，都缘在日常经验里，执有外境而始现的，并非不待经验的。或有难言："分布（空相）和延续（时相）是物质宇宙存在的形式。这种形式，是我人对于一切物的知识所由成立的最根本的基础，如果否认这种形式，便是否认物质宇宙的存在，那么，我们就不会有对于一切物的知识了。但是，照你的说法，外境根本是没有的，只是虚妄的心误执以为有的。而空相和时相又是缘外境的虚假相而同时诈现的。这样，便把空、时和外境一齐否认了。我们对于一切物的知识还能有么？"答曰：汝这番问难，甚有意义。但吾为对治执境为离自心而外在的谬见故，说无外境，并不谓境无。须知，执有外境的人，也不是凭空能起这种执的，因为有当前的境，他才依着此境而起分别心，以为这个境是离我的心而外在的。我要斥破他这种妄执，就说：如你所执的外境，根本是没有的，因为我所谓实有的境，根本不像你所执为外在的。我只要破他的妄执罢了，事实上他起执的时候何尝不依着当前的境而始起此执呢？既许有境，则空相分布时相延续自是境的存在的形式。换句话说，空、时是与境俱有的，因此，我人对于一切物的知识所由构成的最根本的基础，不会摇撼的。我们要知道，理智作用是从执境为离心外在的这种虚妄的惯习里而发展来

的。一切知识的根荄，就是以妄执外境的惯习为田地而栽培着的。如果不执境为离心外在的，他也不会对于境来处理和解析，及加以思维等等的。那么，我们真个不能有对于一切物的知识了。这样说来，如果知识是不可无的，所谓执有外境的惯习，岂不是应该赞美的么？此复不然。应知，执有外境的惯习是无可说为好的。我们不应该于境起妄执，只可随顺世间，设定一切物是外在的境，从而加以处理及思维等等。仅如此设定，这是无过的。但必须知道，就真理上说，境和心是浑融而不可分的。如果执境为离心独在，以为真理实然，那便成大过了。道理是活的，不可执定一偏之见来讲的。好像八面镜罢，你在这面去照，是这模样的，你向那面去照，又是那模样的，向八面去照，没有同样的。我们讲道理，应该分别俗谛和真谛。随顺世间，设定境是有的，并且把它当作是外在的，这样，就使知识有立足处，是为俗谛。泯除一切对待的相，唯约真理而谈，便不承认境是离心外在的，驯至达到心境两忘、能所不分的境地，是为真谛。如上所说的意思，我在此不能深谈，当俟《量论》详说，姑且做一结束。

【作者简介】

熊十力（1885～1968），原名继智，号子真，晚年号漆园老人，黄冈（今团风）县上巴河张家湾人。著名哲学家，新儒家开山祖师。幼时在家随兄读书，十四岁从军，1905年考入湖北陆军特别小学堂，在校期间，加入武昌“科学补习所”、“日知会”等反清革命团体，武昌首义后参加光复黄州，后赴武昌，被任命为湖北军政府参谋。1917年赴广州参加孙中山领导的“护法运动”。失败后，决意专心从事哲

学研究。先后在武昌文华大学、天津南开中学、北京大学、浙江大学任教。全国解放后，以“特别邀请人士”身份参加首届全国政治协商会议，后被选为全国政协第二、三、四届委员。1968年因病在上海逝世。

本文节选自熊十力先生《新唯识论》一书。

【延伸阅读】

(1) 现代新儒学的根基：熊十力新儒学论著辑要 / 郭齐勇编 . 中国广播电视出版社，1996

(2) 读经示要 / 熊十力著 . 北京：中国人民大学出版社，2006

(3) 新唯识论：壬辰删定本 / 熊十力著 . 北京：中国人民大学出版社，2006

(4) 中国历史纲要 / 熊十力著 . 北京：中国人民大学出版社，2006

(5) 原儒 / 熊十力著 . 北京：中国人民大学出版社，2006

(6) 十力语要 / 熊十力著 . 沈阳：辽宁教育出版社，1997

(7) 天地间一个读书人——熊十力传 / 郭齐勇著 . 上海：上海文艺出版社，1994

第七讲　中国现代化与儒家思想复兴

张君劢

【编者按】

20世纪20年代初，中国思想界爆发了一场著名的论战——“科玄论战”，一方以丁文江、胡适为代表，主张科学的人生观；另一方以本文的作者张君劢和梁启超为代表，认为科学是有局限的，不能用来指导人的全部生活。这场论战当时似乎是以“科学派”借着夺人的声势取胜而告结束的，但张君劢提倡的人生观却随着时间的推移在更多的人中赢得了回响。

率先对科学人生观进行反叛的恰恰是发明了现代科技的西方人。从20世纪60年代开始，从西欧和北美扩展到世界各地，形成一场风靡全球的反叛现代化的文化寻根大潮。影响所及，在学术、思想、宗教、科学、文学艺术和日常生活等领域都引发出巨大的冲击波。它的前身是资本主义社会内部具有反文化性质的嬉皮士运动，如今成为对抗物质主义的超越种族和国界，复归东方思想和原始宗教的精神觉醒运动和泛生态运动，以“灵性”、“治疗”、“整合”等观念

为依托，试图在传统基督教信仰之外重新找回人类与宇宙自然的精神的和谐状态。

而正是这位张君劢先生，早在1958年就联合牟宗三等人发表了洋洋洒洒数万言的《为中国文化敬告世界人士宣言》，清晰地指出：西方人之精神思想，要想再上升一步，除了承继希腊精神希伯来精神而加以发展出近代西方之精神以外，还应当学习东方之人生智慧。诚哉斯言！

本讲题的名称——中国现代化与儒家思想复兴——初看起来，可能是矛盾的。中国现代化与一般人所了解的儒家思想复兴，这两种概念是相反的两件事，似乎彼此不能相容。

大家都知道，在一般人的心目中，“儒家”一词代表的是一种旧学说或旧规范，而“现代化”一词所指的则是从旧到新的一种改变，或对新环境的一种适应。然而，如果人们深究儒家思想的根源，显然，儒家思想是基于一些原则的：如理智的自主，智慧的发展，思考与反省的活动，以及质疑与分析的方式。如是这一看法不错，则儒家思想的复兴适足以导致一种新的思想方法，这种新的思想方法将是中国现代化过程中的基础。我的看法是：儒家思想的复兴有助于或者是中国现代化的先驱。人们甚至可以说，在中国人心目中根深蒂固的儒家思想足可为导致中国现代化的基本方法。

本讲演分为两部分：第一部分讨论“现代”一词的意义和中国对现代化的尝试，第二部分讨论儒家思想的复兴。

一、现代化的意义和中国对现代化的尝试

“现代”一词的意义是什么？“现代”是什么？“现代”或“古代”一词不过是区分一个时代知识趋势的一种表示。一般地说，科学与民主的标志被用来作为现代化的标志。人们如果要问：没有心的作用——即思想的合理性，科学能否发展？人们便可看出现代科学只是一种显然采用计量与实验方法的学科。现代科学与古代思想同是基于思想合理性的原则。所以，现代与古代，不是像意义与无意义或者黑与白那样的分别，而是在准确程度上有差别而已。

现代与古代的分野，虽然只是准确或方法的差别，但这个问题却很重要，我们必须在这两个时代之间找出一条分界线。这条分界线便是指示中国现代化途径的路标。

人们翻开欧洲现代史，便发现将欧洲引进现代的是若干知识界领袖。下列名词如：文艺复兴、科学发展、宗教改革、专制君主及民主政体的兴起，都是欧洲走向现代化的里程碑。这些运动表现于文艺、宗教、知识与政体等不同的领域中。在这些不同的领域中，领袖众多，我很难指出谁最重要。现在我们姑以培根（Francis Bacon）为引进现代中的一位，培根著有《新论理学》（*Novum Organum*），在这本书中，他强调归纳与实验。这是他主张现代学习方法的积极的或者肯定的一面，他也有消极的或者否定的一面，那就是他指出四种偶像：部落、穴居、市场、戏剧。据他说，这四种偶像都是发现新知识的障碍。

培根指责亚里士多德（Aristotle）是其论理学或演绎法的奴隶，

这一指责乃是废旧更新的一种强有力的武器。培根将这两方面的思想作为对比，使得我们中国人知道关于现代化问题我们该做的是什么。

但我也得提一提促成现代的另一些人。主张彻底怀疑的笛卡儿(Rene Descartes) 告诉我们的一个公式："我思故我在"(Cogito, ergo sum)。他说，我们可以怀疑一切事物，但我们却不能怀疑我们自己的思想。这样直觉出来的印象，极为清晰，由此他又提出别的推理原则，如因果律 (the law of cause and effect)。这是理性论者 (rationalist school) 的基础，也是康德哲学悟性范畴的基础。另一方面，我也得提一提主张思想是一张白纸的经验论者。这派论者认为感觉是知识的泉源。

在宗教方面，我不得不提一提新教领袖路德 (Martin Luther)，他在《一个基督徒的自由》(*The Freedom of a Christian Man*) 一书中，主张人的内在力量应摆脱人为形式的束缚。他为良心自由也为人权奠立了基础。茨温格利 (Zwingli) 与加尔文 (Calvin) 为个人的内在自由而奋斗，由于他们的奋斗，现代的宗教、公民与科学自由就抬头了。

在科学方面，提出三个名字就足够说明了：哥白尼 (Copernicus)、伽利略(Galileo)与克卜勒(Kepler)。他们都是实验科学(experimental)方面的先锋，并为自然法则 (natural law) 的发现，奠定了观察的方法与证据的假设。

在政体方面，我要提出初期的布丹(Bodin)、亚尔秀夕斯(Althusius)与格老秀斯 (Grotius) 以及后期的霍布斯 (Hobbes)、洛克 (Locke) 与卢梭 (Rousseau)。他们的社会契约与自然权利学说导致了立宪政体与民主政体的制度。

只提出先驱工作者的名字，而不探讨他们的著作，在这个场合也就够了，因为我们都知道他们。当人们问道："现代思想、现代制度和现代生活的特征是什么？"我觉得，基本上，人的理智自主是现代的真正动力。这从不同领域的不同方式中都看得出来。在宗教方面，它叫作良心自由；在哲学与科学方面，它叫作理性论（rationalism）与经验论（empiricism）；在政治与经济方面，它叫作人权与自由竞争。虽然在不同领域中有各种不同的表现，但它们却出于同一个来源，那便是人心或思想的合理性。

当欧洲自现代化以来，生活上有了改变与谋求进步之时，中国恰正相反。

中国是悠久传统被保持与受尊重的一个国家。自孔子删订经书以来，学者就信奉他的学说，并阅读他的著作。儒家在中国掌握着思想生活。不仅儒家的学说，诸如道德价值、性善及修身方法等学说，被视为永恒的真理，而且就像专制君主政体及以经书作为考试课本等制度，也被看作是经久不变的。人们可以说儒家在中国就是教会、政府与学术的三位一体。当然，儒家也有敌对的学派，那是道家与佛家，但都不是势均力敌的学派，道家在现世界中对人生采取放任的态度，并且总想延长寿命。它在出世与入世的人生哲学中，是采取中庸之道的。

佛教自印度传入，受到中国学者及平民的信奉。中国本身并未创设任何宗教，佛教是经过若干时代才适应的，大部分佛经由梵文译为中文，并建立藏经楼加以收藏。佛教强调人生的空虚，故从未能代替儒家的经书、家庭制度或政体形式。自秦（前 256 ～前 206 年）、西

汉（前 206 ～ 24 年）、东汉（25 ～ 220 年）、魏（220 ～ 265 年）、西晋（265 ～ 317 年）、东晋（317 ～ 420 年）一直到隋代（581 ～ 618 年），中国知识分子都尊崇儒家经书，而政治制度亦全依据儒家精神。

在这些朝代中，儒家经书虽被普遍诵读，但大部分最优秀的学者却对佛教发生兴趣，中国人对佛经经过这样长时期的深思熟虑之后，就以其自己的方式加以解释，并建立中国的佛教宗派，例如净土宗、华严宗与禅宗。这些佛教新宗派的形成，说明中国人恢复了他们的思想能力与创造能力。

中国人思想能力的复活也推及到儒家，故在唐代（618 ～ 906 年）及宋代（960 ～ 1279 年），新儒家兴起了。新儒家学说的旺盛，归功于宋儒：在北宋时期的周敦颐（1017 ～ 1073 年）、程颢（1032 ～ 1085 年）、程颐（1033 ～ 1108 年）及南宋时期的朱熹（1130 ～ 1200 年）。如果有人要问新儒家学说与孔孟学说有多大差别，我的回答是：新儒家所提出的问题完全不同。他们的问题是宇宙论方面的：宇宙是否存在，理（精神）与气（物质）的关系被视为探讨人性与物界的方法，如何使物理与心理一致。最后一个问题是朱熹开始提出讨论的，明朝（1368 ～ 1643 年）的王阳明继续予以探讨。宋明两代是中国思想在春秋与战国时代全盛之后最活跃的时期。

王阳明及其弟子去世之后，中国思想界的活力便没落了。有清一代，中国思想界转向于考证学，惠栋、戴震等的著作可为代表，他们的兴趣集中于内容的批评、字句的解释及事物的来源。人们不能说没有过像宋明时代那样的哲学，但清代一般的意见总认为所有的哲学问题都经朱熹解决，不需要再探讨了。这便是张履祥（1611 ～ 1674 年）、

陆世仪（1611 ～ 1674）、陆陇其（1630 ～ 1693 年）等人的态度。这乃是停滞时期，在这个时期，儒家思想的陈腐表现又出现了。

在 19 世纪时，西方国家带着兵舰、大炮与蒸汽机叩开中国的大门，中国于是和西方国家接触了。一直到 19 世纪中叶，中国学者尚不明白在哲学、科学、技术和政治方面西方是如何地优于中国。和日本相比，我得说中国人对于其历史上四十多个世纪以来所从来未遭遇的新环境，已失去好奇心理与适应能力。

中国对于现代化确曾有过几次尝试：

一、第一次尝试的人是曾国藩和李鸿章。在这个时候，曾李都承认西方在技术与自然科学方面优于中国，于是在福州设立造船厂，在上海设立兵工厂，并设立翻译馆翻译有关枪炮制造、造船、航海、化学、天文及国际法等西方书籍，北平与上海各设外语学校一所。这些都是鸦片战争与太平天国之变以后的设施。

二、一直到 1894 年中日战争结束，中国政治家尚未想到专制君主政体有改革的必要，虽然于 1877 年出使詹姆士朝廷的中国第一位使节也是曾国藩之友的郭嵩焘曾上书大清皇帝说：英国议会制度之完善一如夏商周三代的政体。1894 年中日战争之后，一位有远见的派驻日本的黄公使，写了一本《日本史》，内中有很多章叙述明治维新的事。告诉中国人政体有改革必要的，他是第一个。在黄之后，康有为、梁启超及其他维新领袖上书满清皇帝说，政治维新是救国之道。康的建议虽于 1894 年被光绪皇帝所采纳，但 1898 年 6 月 11 日到同年 9 月 20 日的百日维新，却因慈禧太后所发动的政变而挫败了。

三、1911 年的革命。1900 年义和团之变后，所有的中国人都明

白满清统治已不适于治理国政。孙逸仙博士是一位具有远见的人，他认为专制君主改为民主共和制是进入现代化的途径；鼓吹几年之后，留日的中国学生，为了推翻满清政府，便组织同盟会。1911 年，武昌新军的起义，为所有其他二十省的新军发出推翻满清的信号。皇室看到这种情形，由于他们已无力镇压各省的叛变，摄政王与皇室会商之后，便决定退位。满清皇室的退位，就是把政治权力交给人民，虽然政权的移转可在短时间里完成，但合法而和平的治理却需要相当的经验、诚实与守法精神。袁世凯成为首任中华民国总统之后，作为共和国的总统，他并未抛弃他是皇位篡夺者的想法，所以他企图改共和为袁家朝代，称其统治为洪宪。他仅仅统治了几个月，这是因为蔡锷将军与梁启超已在云南与广西起义。洪宪运动之后，中国青年察觉到一纸宪法，其本身是不能生效的，为使中国成为一个现代国家，某些彻底的改变必须进行。这便是“五四”运动的暗含意义。

四、“五四”运动。这是许多活动的一个说法。这个运动从学生示威游行反对中国在凡尔赛和约签字开始，因为在这个和约里规定 1914 年日本在战争中自德国手中获得的胶州湾租借地归日本所有。不过，这个运动却包含若干其他方面：

（一）文学革命——由古体变为白话。

（二）主张自由恋爱——男女有选择配偶的权利。

（三）要求建立真正的民主政体。

（四）强调科学研究的重要。

胡适博士和陈独秀是这个运动的领袖。胡适与陈独秀虽同为女学改革而努力，但他们对马克思主义或共产主义的看法却不相同，“五四”

运动之后，陈独秀变成中国共产党的首领，而笃信杜威博士实用主义的胡适仍旧拥护民主……（略）

从这一现代化的叙述，我们可以了解，现代化是由旧的思想、观察或统治变为新的思想、观察或统治，但在实际生活中，现代化乃是一场人们个性的冲突。它总是站在进步与自由一方的人和站在保守或激进一方的人之间的斗争。这便是基督教会为什么有路德、加尔文、茨温格利也有正教会派的道理。在学问方面，一方面有培根，另一方面有亚里士多德派；在科学方面，有伽利略和宗教法庭；在政治方面，有路易十四和革命分子。在中国，进步分子和保守分子也做相同的对抗：例如，在政治上，康有为和光绪皇帝站在一边，慈禧太后及其党羽站在另一边。在文化方面也有敌对的阵营：一方认为中国文化的地位很高，西方的成就止于技术阶层，而急进派则要在整个过程中全盘模仿西方。

在亚洲国家中，现代化在不知不觉中实现的，日本是唯一的国家。其他国家，如中国与印度，都是被迫通过许多难关的……如果现代化来得突然而又激变，那是不会顺利安固的。是否会做新的改变，我们且等着瞧吧。

二、复兴儒家哲学是现代化的途径

儒家哲学思想的复兴运动，愈益明显，它是哲学思想的运动，它与被视为儒家学说之产物的社会制度和政治制度是分开的。这些在过去被视为不可改变或不可动摇的制度，在西方潮流的冲击之下已经改

变，时间是不会倒流的。我们挑出一方面，就专心研究哲学思想复兴这一方面。我们发觉欧洲现代思想是希腊思想的延续，希腊哲学是现代化思想的基础。在欧洲是如此的话，那么，中国为什么不能利用其旧有的基础呢？

儒家哲学思想的基础有如下述：理智的自主，心的作用与思想，德性学说，宇宙的存在，现象与实体，或者道与气，这些都是儒家思想的基本观念，我们为什么不敢说它们可以被用来复兴中国思想呢？

（一）理智的自主。

理智是人所固有的，这个观点是孟子所主张的，我现在引他下面的话：

“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。弗思耳矣。故曰：求则得之，舍则失之。”孟子接着说，理义这些德性是人人所共有的。他说：

“口之于味也，有同嗜焉；目之于色也，有同美焉；至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。”

西方和他相似的人，我引述柏拉图《共和国》里的话：

“哲学家由于经验而处于优越的地位。哲学家是唯一具有智慧与经验的人。推理的能力——判断的工具——只有哲学家才有。因此，既然经验、智慧与推理是裁判者，则可能的推论是：快乐便是智慧与推理爱好者所赞许的最真实的东西。我们得到的结论是：心灵上理性部分的快乐是三者的最大快乐。所以，作为以推理为主要原则的人，

才有最快乐的生活。”

柏拉图还说：

“最重要的，不是人们所争取的有形物体，而是看不见的绝对精神。几何学家是真正想寻出他们思想上内在关系的人。这唯有靠推理——心灵的眼睛——来完成。”

（二）心的作用与思考。

孔子认为学与思同样重要，孟子则正相反，他特别指出，心的作用是思，思比学更重要。孟子说：

“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引人而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”写下不知道如何去思这句话的孟子，意思是说人不知道如何分类，如何看出事物的比较价值，或看出是与非的区别。孟子所说的“思”，就是理论方面的“判断”和伦理方面的“评价”。

在上节里，我们发现在听、视与思之间，孟子和柏拉图做出了相同的对比。孟子说耳目之官不思，柏拉图说思考总是优越的，且比感觉更加正确，因为思考透入实在的领域，而不止现象。

柏拉图又问道：

“我们对于知识的实际获得又怎么说呢？——如果把身体纳入研究之列，身体是阻碍者？还是帮助者？我的意思是说，看的或听的是真实的吗？不是像诗人所常告诉我们的视觉与听觉都是不正确的证人吗？然而，即使视觉和听觉都是不正确而又模糊的，其他的感官怎么说呢？你会说它们是最好的吗？

“‘当然。’他回答说。

“那么，心灵在什么时候获得真实的呢？——因为和身体一同做思考的企图中，心灵显然受欺骗了。

“‘不错。’

“那么，心灵在思考中所显现的必然不是真实的存在啦？

“‘是的。’

“最好的思考，是当心灵全神贯注和没有事物烦扰它的时候——无所听、无所视、无所苦、无所乐——当它离开身体，并与身体尽可能无关的时候，当它没有身体上的感官或欲望，而只一心追求真实的时候。”

关于心灵与身体及欲望的关系，孟子的见解和柏拉图是一致的。孟子说：

> 养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。

（三）万物。

孟子认为学问必基于类或万物的观念。“类”这个词语是孟子全书的基本概念。他说：

> 岂唯民哉？麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，亦类也。

孟子表明类的概念对各种不同的学问是非常重要的。孟子在这里

为我们指出四类：动物中的走兽，飞鸟，山岳的地理名称以及沟池。孟子看得很清楚：分类的方法是做学问的第一步。

在孟子类的概念中，“人”是理性的动物，他之分出这一类，其目的在把人提高到自觉的程度，并使人能运用他的道德反省能力。这就是说，就人而言，思想和合理性是主要的特征。

我得免除引述柏拉图和亚里士多德论及万物的麻烦，因为他们两个人都是提出万物的创始人。柏拉图说宇宙是原始的和真实的，而亚里士多德则认为如果没有以物质为本体的万物，宇宙便没有真实的东西了。除开这一点以外，他们的说法，从古代经中世纪到现代，对西方思想发挥了极大的影响。

（四）物质世界与抽象世界。

中国人自有史以来，即做了一连串天文学上的发现，他们知道星、太阳、月蚀以及一年中的季节依自然法则运转。孟子引叙下列的诗并加上孔子的评注。

“天生烝民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。”孔子曰：“为此诗者，其知道乎。”

孔子评注这首诗的意义，指出抽象世界的存在，而在抽象世界中，道是无处不在的。这就是说，在可以观察的现象之上，道在抽象世界中存在。这里，我们发现柏拉图所谓的“理念”。在变化的现象世界之上，还有不变的和永久的理念或真实世界。从孟子和柏拉图的唯心派转变到实在论者或二元论，我要研究朱熹与亚里士多德。在他们两人的理论里，我发现若干异常明显相似点，虽然这两位哲学家在历史上和地理上距离很近。

首先，我要指出朱熹与亚里士多德两个人都认为宇宙与万物同等重要，没有一个是脱离有形世界而腾升到无形世界的。

亚里士多德认为真实世界不能够只存在于理念中而在吾人感官所察觉的事物之外，朱熹几乎是同意的，虽然他们两个人都相信目的会升高到永恒而不变的事物形式，这便是万物的本体。朱熹说“理”（精神）在“气”（物质）中，没有“气”，便没有“理”。一位弟子问：“理与气孰先？”朱熹答道：“此本无先后之可言，然必欲推其从来，则须说先有理，然理又非别为一物，即存乎是气之中。”这和亚里士多德所说的：“如果有物，因为它是不生长的，那更合理的假定是：这种时常是物的东西，如果精神与物质不是分开的，因为没有东西是这样，它应该是原始的。但，既然这是不可能的，那一定在合成的东西之外另有东西，这便是精神。”不是一样吗？

亚里士多德认为：既然精神与物质接触，运动必然发生，这种运动没有始也没有终。朱熹也有同样的见解，他依据《易经》说：动或变的世界是由两个力量所操纵的，阳（积极的、主动的、潜在的）与阴（消极的、被动的、真实的）交互不停地运动和休止。

依照亚里士多德的意见，运动的目的只在于静止在不动的东西或不动的主使者——上帝——里。在中国，它就是“天”——一切变化或运动的目的。最有意思的，是他们对上帝或天的见解。朱熹认为天是完善的，而且没有作为。由于天本身是完全的理性，它没有痕迹，也不会因驱策或目的而工作。亚里士多德称上帝为“思想的思想”。柴勒（E. Zeller）说明亚里士多德对上帝的观念如下：“它（上帝）不是在它本身之外指挥它的思想与意志去影响世界，而是靠它完全的存

在去影响世界。绝对完全的存在——最高的善——也是所有事物运动与努力的目的。”

在自然方面，亚里士多德与朱熹都认为植物、动物和人均有生命，只是生活方式不同而已。朱熹一位弟子问：“动物有知，植物无知何也？”朱熹答道：“动物有血有气，故能知；植物虽不可言知，然朝日照耀之时，欣欣向荣，若戕贼之便枯萎。虽兽类知仁：如虎如狼；亦知工作：如蚁，但无理性。理性唯人有之。”

亚里士多德也有相同的区别：植物有生长与营养的生命，兽有知觉的生命。人是依理性原则而完美的。

在伦理学方面，他们思想体系中亦有若干相同处。朱熹是宋代哲学家中主张《大学》、《中庸》、《论语》与《孟子》编在一起作为五经之外儒家教材的一位。在《大学》一书中，我们发现下列的句子：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”明德的方法，我们发现有八个步骤，一、格物，二、致知，三、诚意，四、正心，五、修身，六、齐家，七、治国，八、平天下。

这些步骤是臻于至善所必需的，也为柏拉图和亚里士多德所同意，因为他们两位都体认到善的意思与知识的重要以及它们彼此间的关系。关于善的意思，我们知道柏拉图与亚里士多德的看法是不相同的。我要指出亚里士多德在其《伦理学》一书里开始就说：“每一种艺术与每一种研究，同样地，每一个行为与每一个心意，我认为其目的在于善。”这里的善是部分善，小于这样的善，是作为一个西方人的柏拉图和作为一个中国人的朱熹所不能同意的，因为在中国人的意识里，善是与道——唯一正确的方法——相符的。在这一方面，作为一位严

肃的道德家如朱熹者，是不同意亚里士多德的。

但亚里士多德所说的德，朱熹是会欣然同意的。我引亚里士多德《伦理学》一书中的话如下：

> 德分两类：智慧与道德。智慧的诞生与成长，主要是由于教（因此之故，需要时间与经验），而道德价值则是习惯的结果，也称习惯。

这样叙述的德，在西方谈伦理的书里是不常发现的，但在中国，凡是哲学家的书里，都可找得到，因为“习”或者行为的重复是惯于道德生活的唯一方法。

为朱熹与亚里士多德这一节作结论，我要指出他们两个人所探讨的真正目标是这个世界。他们的分离点是假定的现实，也就是他们所想从那里而深入的最后基础。亚里士多德从柏拉图那里拿到精神这一概念，但他利用它的方式不同。亚里士多德认为精神是含在事物之内的，是事物形成的本源。

柴勒对于柏拉图与亚里士多德所做的下述比较，可以适用于朱熹与其对抗者陆九渊和王阳明。柴勒说：

> 他（亚里士多德）是一位沉思者、观察家和发现者，他所认定的永恒的世界，是他用思考来分析的一个假定的数值……虽然他赋有伟大的思考天才，他却完全没有柏拉图那种如火的革新热诚；这种革新热诚毕竟是神秘所鼓舞起来的。

同样的，陆王的哲学是精神的升高和人性的改善，而朱熹却是满怀现实而谨慎小心的一位冷静的观察家。

三、结论

在对中国和希腊的哲学思想史这样检讨之后，也许有人会问：你检讨的目的是什么？我这样做，不仅仅是思想的回忆，而是想找出中国思想复兴的方法。我这样做的目的，是证明中国的土地是固厚而广阔的，足供建立新思想之用。我更要指出：现代化的程序应从内在的思想着手，而不是从外在开始。

因为欧洲的现代包括若干方面：文艺复兴、宗教改革、科学以及政府，我们不能像设立工厂、装设机器和建筑公路那样地来做现代化的工作，我们一定要从它的根源做起，这就是说，从心或思考作用开始。因为心或思考作用是获得知识的。

人生在这个世界里，必须知道吃什么，知道住在房子里和治疗疾病。在初期，人类忙于磨制石器、生火、驯养牲畜和栽培植物。当时的知识是由发现实用的东西开始的。

这个时期过去之后，知识的寻求便扩展到各自构成专门学问的天文、数学和医药。还有，属于伦理与政治方面的个人行为和政府行为、是或非的问题也发生了。然后就有一种学问讨论词语的意义、推理的作用及判断的方法，这就叫做论理学。在这些知识分类发展之后，人们便追究整个人类经验的基本问题，如知识的真谛，人生的意识，以及宇宙的目的等。这种学问称为“哲学”，希腊人名之为“学识”，相

当于知识；这门学问，颇受希腊和中国的重视。孔子说："好学近乎知。"显然的，实用的知识逐渐地进于"学识的巅峰"。

在古代，哲学被称为科学之母，现在不是这样了。无疑的，哲学已不再被视为概括人类知识的总体。不过，哲学的主旨是研究真实的知识与人生的意义，对于这些问题，专门科学是没有答案的。每一门科学都有它自己有限的范围：生物学的主旨是生命，物理学的主旨是物质与能力，心理学的主旨是心理作用。哲学研究知识、精神生活与物质世界的关系以及信仰与希望的问题。

这些问题，对人类是那么普遍，那么被全体人类所深深地思考，而在人类心灵里又是那么根深蒂固，所以在所有各种知识中，最高的地位仍然是由哲学所占据。当它把宇宙当作整体看时，哲学是由心灵思想所操纵的活动。哲学像一条河，由发源处流向海洋，发源处的水量充足，流出的水便大，哲学也像生长在沃土上暴露在雨露与阳光下的植物，它可以长得很大。我认为就人类工作成果的科学、技术及其他文化现象而言，获得新的思考方法——探究心灵活动的源头——尤其重要。思想运动的培养与发展必须是：这个运动具有更多的好奇心，更多的警惕性，更大量地提出问题并寻求答案，还有就是订立简明的原则。有这样的心胸，才能掀起思想运动，这种思想运动才能对哲学、科学、技术与政治等各种不同活动发生影响。

我只说哲学这一方面，并且说出我们复兴儒家哲学思想的方法。在今天的演讲中，只能谈一个大概：

一、我们要利用已有的泉源，如我所已说明的孔子、孟子、朱熹及其他哲学家。这并非说我们只崇拜中国作家，而不要向西方学习，

反之，我们认为希腊和现代的西方哲学，对中国思想的复兴，能提供很多建议。不过，我们要利用已有的泉源来复兴中国思想。拿中国和西方比较，我们可以看出中国哲学思想的缺点与优点。

在学习西方之后，我们便看清楚我们自己的哲学家了。在从前，我们以为主张人性皆恶的荀子是和孟子敌对的；现在，我们称荀子为经验主义者或实在论者。从前，我们把主张兼爱的墨子看作利他主义者，现在我们要称他为功利主义者，因为他的主要思想是功利的学说。在新的眼光下，我们以新的方法来评价旧的哲学思想。

二、我们想把未来的中国哲学思想放在广大的基础上。这就是说，我们不要提倡这一派或那一派的思想，例如朱熹派、王阳明派、康德派、实用主义派或者实证主义派，我们依照孔子的传统。孔子说："万物并育而不相害，道并行而不相悖。"在这个希望之下，未来的中国思想是超越理想主义与现实主义或其他主义的。总而言之，我们不应受这派或那派哲学思想的束缚，而应让所有并行的路各行其是。儒家的见解是允许所有思想派别共存的。

三、道德与知识同等重要。我们可以确切地假定：在这个世界里，不只是一个真理，而是有许多真理。为了生命的存在，我们认为具有知识并不是使人类幸福的唯一途径，而是知识必须合乎道德的标准。

为使这个意思明白起见，我举出一个西方的例子，康德的哲学体系是基于两本书的：《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）与《实践理性批判》（*Critique of Practical Reason*）。知识是一回事，道德又是一回事。我们知道，康德的方法和儒家一样，因为康德认为道德与

科学知识同等重要。我们不认为科学教我们唯一的真理；我们认为：为使人类不因科学之故而牺牲，而要使知识服务人类，则知识必须合乎道德的标准。这就是儒家从整体来衡量知识与生命的方法。这就是新儒家思想的主要方向。

我希望各位同意我的看法：儒家思想的复兴并不与现代化的意思背道而驰，而是让现代化在更稳固和更坚实的基础上生根和建立的方法。

【作者简介】

张君劢（1887～1969），名嘉森，字君劢，一字士林，号立斋，别署“世界室主人”，笔名君房。江苏宝山（今属上海市宝山区）人。近现代学者，被部分学者认为是早期新儒家的代表之一。主要著作有《中西印哲学文集》、《新儒家思想史》、《思想与社会序》、《民族复兴之学术基础》等。张君劢自称“徘徊于学术、政治之间”，阐明儒学而不忽略实际政治，思想上倾向于孔孟之道和宋明理学，又糅合柏格森的生命哲学。1923年在清华大学发表关于“人生观”的讲演，由此引发学界的“科玄论战”。与梁漱溟、熊十力等积极倡导儒学的现代发展，主张超出一切门户之见，在新的世界潮流中实现儒学复兴。

本文选自《中国现代学术经典·张君劢卷》。

【延伸阅读】

(1) 中国现代学术经典·张君劢卷 / 张君劢著；刘梦溪主编；黄克剑、王涛编校 . 石家庄：河北教育出版社，1996

(2)民族复兴之学术基础 / 张君劢著 . 北京：中国人民大学出版社，2006

(3) 明日之中国文化：中印欧文化十讲 / 张君劢著 . 北京：中国人民大学出版社，2006

(4) 新儒家思想史 / 张君劢著 . 北京：中国人民大学出版社，2006

(5) 儒家哲学之复兴 / 张君劢著 . 北京：中国人民大学出版社，2006

(6) 宪政之道 / 张君劢著 . 北京：清华大学出版社，2006

(7) 张君劢传 / 郑大华著 . 北京：中华书局，1997

第八讲　佛学的人生观

太虚法师

【编者按】

由台湾慈济慈善志业基金会创办的静思书院，于2007年5月3日在苏州开院，慈济与“新教育实验”共创的儿童阅读推广计划同时启动。我认识慈济是由于发生在苏州的第一例骨髓移植。一个可爱的江苏姑娘陈霞，因为得了白血病而生命垂危。在台湾慈济的帮助下，李政道博士和一批慈济的志工亲自护送骨髓从海峡的彼岸来到了苏州。他们自己付来回飞机票的钱，到苏州以后自己吃住。慈济人告诉我，慈济的志工参加所有的活动，都是自己负责费用的。

后来，我认识了慈济的副总执行长林碧玉女士。为了慈济在大陆的慈善事业，她经常在一个星期内数次在海峡两岸穿梭。三十年前，她关闭了自己生意兴隆的会计事务所，投入到慈济的事业中。我曾经参加过他们在苏州包粽子义卖、帮助残障人士的活动。许多苏州附近的慈济志工，都赶来出力流汗。林副总告诉我，他们到哪里，爱的种子就播在哪里。大爱洒人间！因在大陆慈善事业中的出色表现，慈济

获得了民政部颁发的“2006年度中华慈善奖”。

2002年我有机会去台湾参加学术会议，专门抽空去花莲看慈济，我很想知道一个文弱的女子，是如何支撑这样一个慈济的世界的。我看了慈济的学校、医院，看了证严法师的精舍，我的结论是——爱与行。其实，如果我们每一个人能够把爱心不断地传递，能够坚持从自己做起，从小事情做起，我们的爱的汇集，就会产生强大的力量。慈济再一次告诉我：我们，也可以改变世界。正是基于这样的认识，正是我们共同拥有的爱心与行动的哲学，“新教育”与慈济携手开展了两岸书香交流的活动。

“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”通过与慈济人的交往，让我理解了什么是人间佛教，什么是佛学的人生观。

余于前数年中，早已知有厦门集美学校，而来厦两次，总未遑一造参观！此次承贵校校长及诸同学之邀，得来参观贵校，及获与诸君谈话的机会，私心如何欣快！

今天与诸君所谈的，是佛学的人生观。在谈此题之先，应先问如何是人生观？人又是什么？换言之，就是说：要知具如何的观念去做人，更应知道人在宇宙中是什么。故讲人生观，必进言宇宙观，二者息息相关；不过宇宙观属整个的，人生观属特殊的，故人又非概与宇宙中万有相等，而具有特殊之性质，所以成为人生观。

宇宙观与人生观之区别点，可说一是自然界，一是人为界；一是共同的全体，一是具有特殊的部分。现在所要说的，就是人在宇宙中，居若何的位置，具若何的价值以及如何做人的办法。在余观之，可得

以下的诸点。

返归自然派：在此派之观念，以为凡自然的，皆具有完满的美善，人虽自然中一分，而失去完满美善者，系由人不能安于自然而妄有造作，致生出种种不自然的罪恶和痛苦，若能返归自然，则完满美善即能复现，此中国老庄派是也。

改善人为派：此派亦以自然为美善，其不美善者，亦是由于人之行为不当而产生。然与前异者，彼则全毁弃人为，以人为皆不善，此派则谓不善固由于人为，而自然之美善，亦必假人为方完满。所谓“作之君、作之师”，以为人类之轨范，掩其不善而充其善，此派可以孔孟为代表。

中国之老庄与孔孟，对于宇宙人生之观念，既如上述；然有适与此中国思想相反者，则科学是。在科学的人生观，是向自然界予取予求以满足人之欲望；而自然界之朴素简陋，不能满足人之要求，乃发明驾驭之法，则制服利用而享受之，且加以改造以适人意，故在科学的人生观，须发展人为力而征服自然者也。

然复有神教派的人生观：此派以为宇宙间自然及人为的现象，皆恶劣而不美满，唯有此现象界所从出之本体天神、上帝为至善，此人间系由人祖造罪恶受罚而堕落所成，吾人欲得到究竟的完善，必舍离此现象人间界，而归于本体的上帝天国方可，此耶、回等神教之人生观也。

与此派意见相违者，则为进化论：进化之思想，在希腊古哲学中已具端倪，不过至十九世纪方告完成耳。此派对自然以至人为之解释，以为其原始皆非常单纯朴陋，如由混沌而进至于万有，无机而进至于

动植，猿类而进至于人类，穴居而进至于广厦，诸如此类，皆由简至繁，由恶劣而进至优良。将来之现象界，似理想推之，愈演愈优，愈进愈善，诚有方兴未艾之乐观；而与宗教派舍离现象的人间，以求返本体的天界者，大相反背，此进化论之人生观也。

以上，系述中国的儒、道和欧西的哲学，及耶、回等神教和进化论等，两两相反的人生观。今天下汹汹而大乱于无已者，未始非此种相反的人生观有以致之也。以下，复介绍印度对于宇宙人生观的思想之一斑。

印度思想，亦有同于神教的梵天等派。除此之外，可摄为二类：其一解脱的。此派谓宇宙人生，根本不足耽嗜，如彼斥以自然界为美善的云，若谓现实之恶劣，系由人为所产生，然人即自然界之一分，自然界既能生产恶劣的人为，而谓须返于自然，虽返亦奚以益！至科学的放纵人欲，唯有更加痛苦而已。再如斥宗教之欲归于神的本体云，若人世是由上帝所创造，而上帝即应负完全责任，岂应任人世界堕人于恶劣！上帝既不能负完全责任，而谓上帝为毕竟的依归，此言殊成戏论。复斥进化论云，若谓自然及人为愈演愈优，愈进愈善，此乍观虽有理，然进化所依在物理基础，终归毁坏，例如地球灭时，还有什么人类的进化可说！由是，此派对宇宙人生，乃持彻底否认的态度，既无意于人生的存在，复何有乎向自然界的要求！所以此派之主义，即在止息要求而反归各各独存的神我，以神我不受束缚而得解脱为究竟，此派可以数论及耆那教为代表也。

其二佛学的。在佛学上，又中分为二类：一、小乘的，二、大乘的。在小乘，则由批评数论等之缺点而出，如斥彼所谓解脱云者，不是究

竟解脱，以所执之精神界的神我仍然存在，而现世之产生，即由神我之要求，神我存在则仍有复产生人世之日，不得谓为究竟解脱。故在小乘的意义，欲得究竟的解脱，首应否认自我的存在，而所有的但现实作用而已；无从证明离现实作用外中有我体，我体无故，能要求者则无，无要求故言得称为真的解脱。此小乘的无我解脱之人生观也。

然今天所要讲者，并不在前此之诸说，而在此大乘的人生观也。在大乘的人生观所从出的宇宙观，则以凡现实界，无论若何大小高低相差的存在，皆是因缘所生法，过去之法为现在之因，现在之法复为未来之因，上溯之无始，下推之无终，所谓无始无终。然一法之生起，又非单因之所致，而实由一一诸法息息相关的众缘所成，所谓“一即一切，一切即一”，故又无中无边。虽一刹那，一微尘之存在，其真相亦无始无终，无中无边。通常所指为某物，但和合相续之假相作用而已。且就人言：子之有父，父复有父，父父无始；子之有子，子复有子，子子无穷，是为无始无终。一人之成分，由物理的、生理的、心理的组织，乃至有血统的遗传，风俗的沿袭，教育的培养，如是举一人而言，无一息而不与全人类、全宇宙呼吸相通。一人如是，人人如是，然又不得谓谁为中心，谁非中心，举一即一切，一切即摄一，是即无始无终、无中无边义；亦可是即始即终、即中即边义，即终则宇宙以吾为目的，即始则宇宙由吾而创造，即边则宇宙以吾为极轨，即中则宇宙以吾为司命。由无始终、无中边之宇宙，而观即终始、即边中之人生，遂变成极活泼自在，极圆满平等之宇宙人生矣。

从上面一段意义，而讲到应以何种观念而去做人的话，即是既知吾人是无始无终、即终即始、无中无边、即边即中的意义，同时知道

现在世界之妍丑，是由过去之遗传，而现在之动作，亦必效果于来际，一人之动作固受他人环境之转移，但亦能影响为他人之环境，此吾人之言行举止，故不能不特加审慎矣。

人类果能实行大乘的人生观，则所谓世界大同、社会平等，亦即佛法上所谓无人我相的圆融法界。其世界所以有争斗者，均由各人错认其狭小的假相为我，而侵略非我、排斥非我，由是而产生出种种的冲突，是为世界人类争斗之原因。今若见缘成无我的人生真相，一切人无不与我息息相关，故一切人无不是我；我一人之举止，影响于一切人，故我一人即一切人，所谓一即一切、一切即一也。由是可结言曰：吾人之一切动作，须从利他处着想，利他即自利；一切莫向损人处进行，损人即是损己。由此，吾人之举止言行，则须消极的不害他，积极的能利他，以为善行的标准，此大乘佛学的人生观也。

上来所言各种人生观，简略已甚，然古今东西人之思想，亦粗备于是，何去何从？则在诸君自择！

【作者简介】

太虚大师（1889～1947），俗姓吕，乳名淦森，学名沛林，出家后法名唯心，别号悲华，表字太虚。祖籍浙江崇德（今浙江桐乡），生长于浙江海宁。中国近代佛教界领袖，唯识学巨匠，近代佛教改革运动的创始人，人间佛教的倡导者。一生在全国各地兴教讲学，创办佛学院，培养僧才，出版书报杂志，宣传佛教文化，专注佛教改革运动，并且东游日本，弘法欧美，访问南洋，把中国佛教推向世界，为我国近现代佛教的复兴做出了巨大贡献。

本文选自《佛教大德谈佛法》(李刚主编．北京：宗教文化出版社，2002)。

【延伸阅读】

(1) 佛学入门 /（释）太虚著；慕宏真选辑．杭州：浙江古籍出版社，1990.9

(2) 法相唯识学 / 太虚著．北京：商务印书馆，2002

(3) 太虚集 /（释）太虚著．北京：中国社会科学出版社，1995

(4) 太虚及其人间佛教 / 李明友著．杭州：浙江人民出版社，2000

(5) 回归心灵的故乡 / 证严法师著．南京：江苏人民出版社，2006，2007 重印

(6) 静思语．第一集：典藏版 / 证严法师著．北京：九州出版社，2007

第九讲　解一解中国人的谜

梁漱溟

【编者按】

最近读了一本关于梁漱溟先生的传记，感慨万千。这样一个非常有个性的知识分子，有人说他是“最后的儒家”，有人说他是“浪漫的补天者”，有人说他是“中国的脊梁”，而他则称自己是“一个有思想，又且本着他的思想而行动的人”。在20世纪80年代，我在写《中华教育思想研究》的时候，就曾经为梁漱溟、陶行知、晏阳初等教育家而感动，而今天，对梁先生的理解又有了不同。

梁先生是个注重行动的人，他从来不承认自己是个学问家，只说自己是个社会活动家。但梁先生更突出之处是，他是一个有坚定主张的人。他只听从自己内心的声音，他敢于拒绝毛泽东邀请他在政府担任职务，他敢于在政协的大会上公开与毛辩论，在批斗大会上问他有何感想，他的回答是“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”。更为有趣的是，在批斗大会上，他竟然可以悠闲地打起太极拳，仿佛这一切与他无关。梁先生的这种笃定是从何而来？

在《朝话》一书中，他谈到三种人生态度："逐求"、"厌离"和"郑重"。"郑重"虽然也似"逐求"，也在向外用力，但因为心里极干净，无纤毫贪求之念，所以能全副精神照顾当下。梁先生称自己十几岁时，极接近于实利主义，后两度自尽未果，转入于佛家，最后方归于儒家，厌离之情殊为深刻，由是转过来才能尽力于生活。

我们都应该取第三种人生态度，向梁先生学习，做一个敏而行的人。

中国人与西洋人是大不同的！有些人以为中国人只是不及西洋人，不认为是"不同"。却是谁不知道这"不及"呢？但我则以为是因其"不同"，而后"不及"的——如果让我更确切地说，则正因其"过"，而后"不及"的。

谁不知道这不及呢？以烛光和电灯比较，以骡车帆船和飞机火轮比较，一则未进，一则进步很远，还用说么？不独物质生活如此，社会方面，学术方面，精神方面，我早都比较过是不及的了。然而请不要这样简单罢！自世界有学问的人看去，中国之为不可解的谜也久矣！"亚洲的生产"、"东洋的社会"不是在马克思亦不得不以例外而看待么？马克思不是只可从亚洲的政治历史来证经济的停顿，而不能解明其经济所以停顿的原因么？"中国社会到底是什么社会？""封建制度还存在不存在？"不是绞尽了中外大小"马学家"的脑汁，亦没有定论么？奥本海末尔（Oppenheimer）作《国家论》，将世界上历史上一切国家都估定而说明得，却不是独指中国国家为特别例外么？我是见闻极陋的人，而我偶然翻书所遇着这以中国历史中国社会为古

怪神秘难解之谜的言论，在东西学者简直不可胜举；我亦没留心记数，更不需多数说以自壮。凡不肯粗心浮气以自蔽自昧的人，自己尽可留心去看好了。

我只指出两大古怪点，请你注意，不要昧心欺人，随便解释，或装作看不见：一是那么久不变的社会，停滞不进的文化；一是那几乎没有宗教的人生，这两大问题，如果你要加解释，请你莫忙开口，先多取前人议论来研究看！如你又要说话，我仍请你莫开口，再沉想沉想看！你真要说话了，我何敢拦；然而我希望宽待一时！这是于你有益的！

这中国社会的历久不变，文化的停滞不进，原为谈社会史者谈文化者所公认，更无须申言以明之；然仍不妨说两句。我们说中国不及西洋，然中国的开化固远在近世的西洋人以前。当近世的西洋人在森林中度其野蛮生活之时，中国已有高明的学术美盛的文化开出来千余年了。四千年前，中国已有文化；与其并时而开放过文化之花的民族，无不零落消亡；只有他一条老命直活到今日，文化未曾中断，民族未曾灭亡，他在这三四千年中，不但活着而已，中间且不断有文化的盛彩。历史上只见他一次再次同化了外族，而没有谁从文化上能征服他的事。我们随手摘取一本《世界社会史》上的话：

> 中国的文明，好像一个平静的大湖，停滞不动。这样的文明，自然不难同化那经由土耳其斯坦而间接输入的印度文化的精髓——佛教。
>
> 当古代西洋文明没落以后，于中世的黑暗时代，历史的本流

处于干涸状态的期间，中国文明的大湖反而现出了最汪洋的全盘时代。

那在第四世纪北方侵入来的所谓五胡蛮族，不久也被这湖水所吞没而同化了，这些蛮族，在北方建立了十六个几乎完全与中国文明相融合的国家，在晋朝灭亡后，约有一世纪半南北朝时代的战乱之间，与南方诸国相竞争相混合。到了第六世纪末叶，中国又渐渐统一于隋朝了。

其后三百余年间隋唐两朝的治世，使中国成为当时的世界中最安定的文明国，达到繁荣的绝顶。那破坏于秦而复兴于汉的儒学，在这期间大力发达，产出绚烂流丽的诗文；又发明木版印刷术，因之唐朝的宫廷有了藏着几万册典籍的图书馆。那佛教，也因为与印度直接交通，输入名僧经书，以致迅速地普及起来；各流各门的钟楼伽蓝，耸立于一切深山冷谷之内；幽雅庄严的佛画佛像，把当时美术的显著的进步流传于今日。然而就社会全体来说，并没有产生什么本质的进步，和根本的变化。他们的经济生活，依旧一点没有脱离古代以来的旧套，在丰饶肥沃的大平原里保守着那祖先传来的农业生产力所生的社会制度；中国人便安然地在这种静穆和幸福的范围内过活。商业与货币，虽然已经有了相当的发展，但绝没有像古代希腊那样在社会内获得重要的地位。市场上物物交换，还流行得很广。这里并没有农奴制度，连兵农的封建的阶级差别，也不甚明确。万物宽裕而且悠长的这个巨大的社会，却妨碍了那奔放不羁的冒险的活跃和独创的发展。

在唐朝末年，虽有了与阿拉伯的海上贸易者通商，与沙拉里

文明接触，及基督教的输入等历史事件，也不能成为什么动因和刺激，连以前北方蛮族的侵入在这沉滞的人类大湖里所掀起的那样表面的波纹也没有。

长期的安逸和倦怠，在支配者的宫廷里，产生了阴谋、紊乱和虐政。一般民众，只是糊里糊涂地期待天命的变革，“真命天子”的出世，即欢迎新的较善的支配者出来代替。但这只是改变支配地位和国号的政治上的大事件，绝不是像上述那种生产力的发展阶段相异的社会集团间的阶级或民族战争一样，引起社会的本质的变革。

到了成吉思汗的孙子忽必烈汗，遂夺取中国的南部，把宋朝灭亡，建设了联结欧亚两洲的一大蒙古帝国；这诚然是流入东洋史上中国文明的大湖里的外来蛮族的最大的浊浪。然而就是这个浊浪，也仅仅浮动于这悠久的大湖的水面上，并没有像侵入罗马的日耳曼人那样掀起了根本倾覆湖床的怒涛，不过一百年光景，在十四世纪的中叶，又被中国的原住民族明朝所灭亡了。

中国民族在今日好比七十老翁，而西洋人只是十七八岁小伙。如果单简地说，中国社会中国文化不及西洋进步，那就如说七十老翁身体心理的发育开展太慢，慢至不及十七八岁的孩子阶段！社会生命或不可以个体生命相拟，然而这一类“进步太慢，落后不及”的流俗浅见，则非纠正不可。

普通人总以为人类文化可以看作一条路线，西洋人进步得快，路走出去得远；而中国人迟钝不进化，比人家少走一大半路。所以

说“产业落后”，“文化落后”，落后！落后！一切落后！然而我早说过了：“……我可以断言，假使西洋文化不同我们接触，中国是完全闭关与外间不通风的，就是再走三百年五百年一千年，亦断不会有这些轮船火车，飞行艇，科学方法和德谟克拉西产生出来。”——他将长此终古，岂止落后而已！质言之，他非是慢慢落后，他是停滞在某一状态而不能进。束缚经济进步的土地封建制度，像欧洲直存在到十七、十八世纪的，在中国则西历纪元前二百多年已见破坏了，而却是迄今二千多年亦不见中国产业发达起来。这明明是停滞在一特殊状态，万万不能说做进行迟慢。大概许多有眼光的学者都看出是停滞问题，而不是迟慢的问题。但一般人模糊无辨别力，多将停滞与迟慢混说不分；这于学术上，可以贻误很大。

现在我请求读者大家赐予十二分的注意！我们在前面指出西洋文化是以如飞的进步，于很短期间开发出来的；现在我们又知道中国文化是入于停滞状态既千余年；我们就应当怪问：他为什么飞？而他为什么停？这一飞一停，岂是偶然的么？谁若没脑筋，谁可不发此问；如果不是没脑筋的，他就要大大怪问不解，非得到惬心贵当的解答不能放过！

其次，我将请大家看历史上中国文化，第二大古怪处——几乎没有宗教的人生。

今日国内论坛上，第一热闹事，即封建制度尚存在于中国社会否的聚讼；一面令我们觉得此讨论追究的不可少，一面又令我们觉得此讨论追究的好笑。中国社会到底是什么社会？这是非弄清楚不可的。在这工作中，从经济的社会史眼光以为观察研究必不可少，而且是基

本的，必须先作。那封建制度尚存在否，便成了当前不可避的问题。为什么又好笑呢？当为此研究时，实先有中国社会之历史的发展和西洋走一条路线的一大假定——因现在这经济的社会史眼光是由西洋社会养成而锻炼的。然而这一大假定不免是好笑的笑谈！大约亦必须本此假定而研究下去，然后自见其好笑，乃能取消此假定。然在聪明点的人，知于大关目处注意，则亦何待如此；只消从大体上一看，便明白二者不可相拟。偏有人执著地说：

> 只要是一个人体，他的发展无论红黄黑白，大抵相同。由人所组织成的社会亦正是一样，中国人有一句口头禅，说是“我们的国情不同”。这种民族的偏见差不多各个民族都有。然而中国人不是神，不是猴子，中国人所组成的社会不应该有什么不同。

“中国人所组成的社会不应该有什么不同！”好了！中国社会方在未进状态，不敢与西洋现代社会比；比中世罢，请你看中国像欧洲中世那样的宗教制度教会组织在哪里？欧洲那时可说是完全在宗教下组成的一社会，中国历史上曾有这样的社会么？欧洲那时几乎除了“教祸”、“宗教战争”就没有历史；然而像这样的记载似不容易在中国历史上找出一二页！这类最易触起人注意的大关目，都看不见，他尚何说。

然我欲大家注意者，尚不在组织制度之间。有眼光的人早应当诧讶：中国人何竟不需要宗教？——从历史上就不需要！从其二千多年前历史上就不需要！中国社会之“几乎没有宗教的人生”，是比无论

什么问题都值得诧怪疑问的。罗素论中国历史相传的文化，最重大之特殊点有三：一是文字以符号构成，不用字母拼音；二是以孔子之伦理为标准而无宗教；三是治国者为由考试而起之士人，非世袭之贵族。实则其余二者远不如“无宗教”之可异，自西洋文化之东来，欲以西洋政治代替过中国政治，以西洋经济代替中国经济，以西洋文学代替中国文学……种种运动都曾盛起而未有已；独少欲以西洋宗教代替过中国无宗教的盛大运动。此因中国有智慧的人无此兴味，且以在西洋亦已过时之故。然由此不发生比较讨论，而中国无宗教之可异，乃不为人所腾说，则是一件可惜的事。

人类生活难道定须宗教么？宗教又是什么？照我的解释，所谓宗教者都是从超绝人类知识处立他的根据，而以人类情志上之安慰勖勉为事者。人生极不易得安稳，安之之道乃每于超绝知识处求得之，为是作用者便是宗教。人类对他果需切至何程度，只能于其作用发生后见之。我们知道人类文化上之有宗教，是各洲土各种族普遍存在的重大事实。文化每以宗教开端，文化每依宗教为中心；非有较高文化，不能形成一大民族；而其文化之统一，民族生命之久远，每都靠一个大宗教在维持。从过去历史上看是如此，这就尽足客观地取证其有自然的必要。我们又知道，宗教在人类文化上见衰势，乃由挽近人事有下列四点变动而来。一、富于理智批评的精神，于不合理性者难容认；二、科学发达，知识取玄想迷信而代之；三、人类征服自然的威力增进，意态转强；四、生活竞争激烈，疲于对外，一切混过。然而历史上的中国人固不具此条件。于是我们不能不问：两三千年前历史上的中国人果何以独异于他族而得逃于此“自然的必要”？果何所依恃而

能使宗教不光顾到中国来？此讵非怪事？谁能说中国人没有迷信，然而中国人没有一大迷信——整个系统的宗教信仰。谁能说中国人没有宗教行为，然而中国人没有一大规模的宗教行为——国家制度团体组织的宗教活动。似此零星散见的迷信，无大活动力的宗教行为，实不足以当偌大民族统一文化中心之任。（亦显然地不在此，而别有在。）以偌大民族，偌大地域，各方风土人情之异，语音之多隔，交通之不便，所以维持树立其文化的统一者，其必有为彼一民族社会所共信共喻共涵育生息之一精神中心在；唯以此中心，而后文化推广得出，民族生命扩延得久，异族迭入而先后同化不为碍。然此中心在那样古代社会，照例必然是一个大宗教，无疑的。却不谓二千年前中国人之所为乃竟不然——他并没有这样一个大宗教，讵非怪事邪？

我们为什么不说“中国没有宗教”，而说“中国几乎没有宗教”？这有几层意思。“几乎怎样”，意即谓不是“干脆怎样”。中国如我所说，原是一种暧昧不明的文化；他就没有干脆的事。此其故，待后说明。一般人就因不明此理，总爱陷于无益的聚讼纷争：如争什么“中国是封建社会”，“中国不是封建社会”等类。其实从其“几乎是”言之，则几乎是；从其“几乎不是”以为言，则亦不是也。彼固隐然有其积极面目在，但你若不能发见其积极面目，则未有不徘徊疑惑者。或致不得已从其负面（消极方面）而强下断语，如说：“只有在与‘前资本主义的’同其意义而应用时，我们可以把中国社会的构造唤作封建制度。”照此例推之，则亦可说：“从其前于科学发达而言，则中国可以说作有宗教。”岂非笑话！是否封建，有无宗教，本不干脆；倘更有意为之曲解，则更没办法矣。然你能从大端上发见其积极面目，固

将知其不是也。

替代一个大宗教，而为中国社会文化中心的，是孔子之教化。有人即以孔子之教化为宗教，这就弄乱了宗教固有的范型。孔子的教化全然不从超绝知识处立足，因此没有独断（dogma）、迷信及出世倾向；何可判为宗教？不过孔子的教化，实与世界其他伟大宗教同样地对于人生具有等量的安慰勖勉作用；他又有类似宗教的仪式——这亦是我们只说中国几乎没有宗教，而不径直说没有宗教的一层意思。孔子之非宗教，虽有类似宗教的仪式亦非宗教；这在冯友兰先生《儒家对于婚丧祭礼之理论》一文中，说得很明。这篇文全从儒家固有理论，来指点儒家所有许多礼文仪式，只是诗、是艺术，而不是宗教。他们一面既妙能慰安情感，极其曲尽深到；一面复极见其所为开明通达，不悖理性。我们摘取他总括的几句话于此：

> 近人桑戴延纳（Santayana）主张宗教亦宜放弃其迷信与独断，而自比于诗。但依儒家对于其所拥护之丧礼祭礼之解释与理论，则儒家早已将古时之宗教，修正为诗。古时所已有之丧祭礼，或为宗教的仪式，其中或包含不少之迷信与独断。但儒家以述为作，加以澄清，与之以新意义，使之由宗教而变为诗，斯乃儒家之大贡献也。

此下他就丧葬祭各礼，一样一样指点说明，皆饶有诗或艺术的趣味，持一种“诗”的态度。他并且指说，不但祭祀祖先如此，对任何祭祀亦持此态度。儒家固自说：

祭者，志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣。苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子以为人道也，其在百姓以为鬼事也。

日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为求得也，以文之也，故君子以为文，而百姓以为神。

儒家所为种种的礼，皆在自尽其心，成其所以为人，没有什么要求得的对象。像一般宗教所以宰制社会人心的，是靠着他的“罪”、“福”观念——尤其是从超绝于知识的另外一世界而来的罪与福，存在于另外一世界之罪与福。而孔子对人之请祷，则曰，“丘之祷也久矣！”对人之问媚奥媚灶，则曰，“不然，获罪于天，无所祷也！”又如说，“非其鬼而祭之，谄也”，“敬鬼神而远之”，“未知生，焉知死；未能事人，焉能事鬼”。其全不想借着人类对另外一世界的希望与恐怖，来支配宰制人心，是很明的。这样如何算得宗教？

现在我们可以说到本题了。中国没有一个大宗教，孔子不是宗教，都已分明；则历史上中国社会人生是靠什么维持的？这“几乎没有宗教的人生”，怎样度日过活来？这非求得一个答复不可。当那古代没有科学，知识未丰富，理智未条达，征服自然的能力不大而自然的威力方陵于人类之上，谁个民族社会不靠宗教为多数人精神之所寄托而慰安，所由约束而维持？乃中国人有什么本领，能超居例外？宗教在古代是个“乘虚而入”的东西；何独于中国古代社会，宗教乃不能入？这些问题，谁若没脑筋，谁可不想到；如果不是没脑筋的，他就要大

大怪问不解，非得到惬心贵当的解答，不能放过！

解一解中国的谜

中国的谜（古怪可疑之点）本来随处可以发见；只怕不留心，留心多着哩！我今姑举上边两大疑问而止。凡欲了解中国人和中国文化的，从此入手去求了解，便可豁然。这好比那大门上的锁窍，得此窍即可开此锁而开门看见一切。我一面指出锁窍，请大家有心人各有试探研究；我一面将再贡献一把钥匙，备大家试探时的参考采用；同时我亦借此说明，我前所言中国之于西洋是因“不同”而后“不及”，因“过”而后“不及”的所以然。

我这把钥匙还是在《东西文化及其哲学》所提出的：

人类生活中，所遇到的问题有三不同；人类生活中，所秉持的态度（即所以应付问题者）有三不同；因而人类文化有三期次第不同。

第一问题是人对于“物”的问题，为当前之碍者即眼前面之自然界——此其性质上为我所可得到满足者。

第二问题是人对于“人”的问题，为当前之碍者在所谓“他心”——此其性质上为得到满足与否不由我决定者。

第三问题是人对于“自己”的问题，为当前之碍者乃还而在自己生命本身——此其性质上为绝对不能满足者。

第一态度是两眼常向前看，逼直向前要求去，从对方下手改造客观境地以解决问题，而得满足于外者。

第二态度是两眼常转回来看自家这里，反求诸己，尽其在我调和

融洽我与对方之间，或超越乎彼此之对待，以变换主观自适于这种境地为问题之解决，而得满足于内者。

第三态度——此态度绝异于前二者，他是以取消问题为问题之解决，以根本不生要求为最上之满足。

问题及态度，各有浅深前后之序；又在什么问题之下，有其最适相当的什么态度。虽人之感触问题，采取态度，初不必依其次第，亦不必适相当；而依其次第适当以进者，实为合乎天然顺序，得其常理。人类当第一问题之下，持第一态度走去，即成就得其第一期文化；而自然引入第二问题，转到第二态度，成就其第二期文化；又自然引入第三问题，转到第三态度，成就其第三期文化。

此其所由树立，盖从人类过去历史文化反复参证而得。古希腊人之人生盖类属第一态度，其文化即发于此；古中国人之人生盖类属第二态度，其文化即发于此；古印度人之人生盖类属第三态度，其文化即发于此。总之，所谓世界三大系文化者，盖皆有其三不同之人生态度为根本。然综观人类文化至于今日，实尚在第一问题之下；而古之人唯希腊态度适相当，又不久中断；中国印度则均失序不合，其所成就既别有在。近世之西洋人乃重新认取第一态度而固持之，遂开人类文化新纪元，大有成就；迄于最近未来，殆将完成所谓第一期文化。在最近未来第一期文化完成，第二问题自然引入。人类必将重新认取第二态度，而完成所谓第二期文化。如是第三问题又自然引入，第三态度又将重新认取，而完成所谓第三期文化。此余前书大意，欲得其详，必审原书。

如果让我解一解中国的谜——刚才提出的两大古怪问题，则我仍

将用我从来用以解开一切文化之谜的钥匙来解——

历史上的中国社会为什么不需要宗教？我的回答是：中国因为走入人生第二态度故不需要宗教了！既没有一个大宗教，则其一大社会之人生所由安慰而勖勉，所由维持而进行，又靠什么？我的回答是：他所靠的是代表人生第二态度所谓孔子一派的思想学问礼俗制度。

近二三百年来西洋人为什么飞？而近千余年来中国人为什么停？我的回答是：从中古欧洲史看去，他既郁蕴有非冲决奔放不可之势，一旦得人生思想之新解放，恰不啻由代表第一态度之人生观使这冲决奔放得一根据，得一公认；而恰好在人生第一问题下正切需这第一态度，以开发其第一期文化；种种恰好凑合，集全力地奔注于一点，如鱼得水，如虎生翼，安得不飞跃起来！中国文化的所以停滞，因其不持第一态度，就根本地冷怠了在第一问题上之进展；而处于第一问题尚未解决之下，以基础条件之不备，环境之不合，其发于第二态度之文化，亦只能达于可能的最高度而止；这样交相牵掣，就陷于绝境，苟外缘之不变，即永无新机杼之可开出；不停滞，又何待？其历久不变的社会，即此中重要现象之一；盖其社会构造之特殊，虽出于第二态度之人为调制，而究必以其在第一问题上所得几许成就为下层基础。今在第一问题上既无复进展，则社会其何由变？

关于答案的前提说明，既有前书，非此所及。所以我们就从解明答案说起。

宗教这样东西饥不可为食，渴不可为饮，而人类偏喜欢接受他，果何所谓呢？这就因为人们的生活多是靠着希望来维持，而他是能维持希望的。人常是有所希望要求，就借着希望的满足而慰安，对着前

面希望的接近而鼓舞，因希望之不断而忍耐勉励。失望与绝望于他是太难堪。然而怎能没有失望与绝望呢？恐怕所希望要求者不得满足是常，得满足或是例外哩！这样一览而尽，狭小迫促的世界，谁能受？于是人们自然就要超越知识界限，打破理性酷冷，辟出一超绝神秘的世界来，使他的希望要求范围更拓广，内容更丰富，意味更深长，尤其是结果更渺茫不定。一般之所谓宗教就从这里产生。一般宗教莫不以其罪福观念，为宰制支配人心之具，而祈祷禳祓成了必不可少的宗教行为，亦就为此。如果我们这个解说不大错，则我们倘无所希冀要求于外，宗教即无从安立。这无所希冀要求于外的人生态度非他，即我所谓人生第二态度者是。历史上的中国人所以既不具挽近西洋致宗教于衰微的四条件（如前第五段所陈），而能独若无所需于宗教而宗教亦于中国古代社会独若不能入者，只是因周孔的特别聪明教化，大大修正了或变化了当人类文化初期所不容少的所希冀要求于外的态度，而走入人生第二态度的缘故。

说到中国的人生，俗常都以为孔子的教化实支配了二三千年的中国人；而西洋人对于中国之所知，更只于孔子的伦理而止；其实孔子的教化久已不得而见之，所贻留于后者不过是些孔子的语言道理，其影响到人生的势力是很勉强的，真正中国的人生之开辟一定前乎孔子，而周公当为其中最有力之成功者。周公并没有多少道理给人——他给人以整个的人生。他使你无所得而畅快，不是使你有所得而满足；他使你忘物忘我忘一切，不使你分别物我而逐求。怎样能有这大本领？这就在他的“礼乐”。自非礼乐，谁能以道理扭转得那古代社会的人生！自非礼乐，谁能以道理替换得那宗教！中国文化之精英，第一是周公

礼乐，其次乃是孔子道理（孔子只是对于文武周公所创造的中国文化，大有所悟的一个人）。礼乐之亡甚早甚早，即真正的中国人生湮失已久已久。周秦之际已是王道衰，霸道起，两相争持之候（孙中山先生尝以王道霸道分别中西文化颇洽）；汉代去古未远，收拾余烬，仅存糟粕，仍可支持；至魏晋而衰竭，不复能维持矣，印度文化之佛教由是以人；唐代佛教盛行，中国人生（内容兼面目）于此呈一变例；由此异化之刺激而使固有路子稍得寻回，则宋人是已；然内容虽见活气，外面缺憾实多；明代继有发明，而其味转漓；有清三百年虽有颜李不世英豪，惜与墨子同为缺乏中国人的聪明者，自不足以继往开来；而大体上中国的人生远从两千年（汉）近从八百年（宋）递演至此，外面已僵化成一硬壳（体合人性的伦理渐成不顾人情的礼教），内容腐坏酵发臭味（儒释道三合化为文昌帝君教，读书人咸奉之，贪禄希荣迷信鬼神）；自欧化东来予一新颖而剧烈之刺激，近数十年乃一面为硬壳之破裂崩坏，一面为腐臭之宣扬播达；苟非残生将次断命，便是换骨蜕胎之候。盖不独于今日为西洋所丑化了的中国人不足以见所谓中国人生，即倒退六七十年欧化未入中国之时，固已陵夷衰败至最后一步，不成样子——几乎从无宗教复返于有宗教。乃不谓罗素于民九来中国住得一年，对中国人生犹复称美不置；他一而再，再而三地说：

> 吾人文化之特长为科学方法，中国人之特长为人生究竟之正当概念（Adjust conception of the ends of life）。
>
> 中国人所发明人生之道，实行之者数千年；苟为全世界所采纳，则全世界当较今日为乐。

吾人深信自己之文化与人生之道，远胜于他族；然苟遇一民族如中国者，以为吾人对彼最慈善之举莫若使彼尽效吾人之所为，此则大过矣。以予观之，平均之中国人虽谌贫穷，但较平均之英国人更快乐。

其在中国，人生之乐无往而不在，斯中国之文化为予所赞美之一大原因也。

好动之西洋人处如此之社会，几失其常度，而不知向日所为之目的何在。及夫为时渐久，乃知中国人生之美满可贵；故居中国最久之外人即为最爱中国之外人。

素称冷静客观的罗素亦许独于此有偏见而抶扬太过，然总不能羌无故实。这就为中国人虽丧失他祖先的俊伟精神，而数千年之濡染浸淫，无论如何总还有一点不同处。中国的人生无他，只是自得——从自己努力上自得——而已；此即其东别于印度，而西异于西洋者。此"自得"二字可以上贯周孔精神，而下逮数千年中国社会无知无识匹夫匹妇之态度，虽有真伪高下浅深久暂千百其层次而无所不可包；此实为一种"艺术的人生"，而我所谓人生第二态度，其所以几于措宗教于不用者，盖为此。

前引冯友兰先生论文，谓中国儒家将古代宗教修正为诗，盖正是以礼乐代宗教耳。在初时，非周公礼乐不能替换得宗教；然二三千年来为此一大民族社会文化中心之寄者，则孔子道理也。我们前说，"以偌大民族，以偌大地域，各方风土人情之异，语音之多隔，交通之不便，所以维持树立其文化的统一者，其必有为彼一民族社会所共信共喻共

涵育生息之一精神中心在；唯以此中心，而后文化推广得出，民族生命扩延得久，异族迭入而先后同化不为碍"；正谓"极高明而道中庸"的孔子之遗教。此中心在那样古代社会照例必然是一个大宗教——中国原来是需要宗教的，但为有了孔子就不需要他。这好比太阳底下不用灯有灯亦不亮一样。孔子的教训总是指点人回头看自己，在自家本身上用力；唤起人的自省（理性）与自求（意志）。这与宗教之教人舍其自信而信他，弃其自力而靠他力，恰好相反；亦明明是人类心理发育开展上一高一下两个阶段。却是人们一经这样教训，要再返于那下一阶段就难了。所以虽礼崩乐亡，而中国人总不翻回去请出一个宗教来——不再用灯；散碎的宗教迷信不绝于社会间而总起不来——灯总不亮。中国人自经孔子的教训，就在社会上蔚呈一大异彩，以道德易宗教；或更深切确凿地说，以是非观念易罪福观念。

罗素在他著的《中国之问题》中，曾深深叹异中国人没有"罪"(sin)的观念；又说："在中国，'宗教上的怀疑'并不引起其相当的'道德上之怀疑'，有如欧洲所习见者。"中国人向来是要凭良心讲理的；谚所谓"有理讲倒人"，"什么亦大不过理去"，皆足以见。凡我们之有所不敢为者，自恧于不合理，知其"非"也；欧洲人则惧于触犯神和宗教教条，认为是一种"罪"。这个分别很大。一是诉诸自己理性而主张之，一是以宗教教条替代自己理性而茫无主张。在中国社会虽然道德上传统观念时或很有权威，足以压迫理性，然此唯后来硬壳已成时有之，非古人原初精神。孔孟原初精神，如所谓"是非之心，人皆有之"，"理义之悦我心，犹刍豢之悦我口"，"君子不安故不为，汝安则为之"，皆彻底以诉诸自己理性判断为最后准归。欧洲社会只是有

宗教，以宗教为道德；中国社会才真有道德。这个关系很大，必须一为申论：

一是因诉诸自己理性，而抽象理解力大进，不复沾滞于具体的特殊名相仪式关系等。中国人最喜说“宗教虽多，道理则一”的话；诚然是模糊笼统的好笑。然亦正见其不注意表面名相仪式等，而注意各宗教背后抽象道理，这实是进了一阶段。

一是因反省而有自己抑制及对他人宽容的态度。欧洲人信一宗教为真，则以其余宗教为必假；由其宗教上之不宽容（religious intolerance）彼此仇视，致有遍欧洲千余年之教祸；中国人实无此偏见隘量与暴气。罗素云“中国人之宽容，恐非未至中国之欧人所及料；吾人今自以为宽容，不过较之祖先更宽容耳”。又云“道德上之品性为中国所特长……如此品性之中，予以‘心平气和’（pacific temper）最为可贵。所谓‘心平气和’者，以公理而非以武力解决是已。”这实比欧人进高一阶段。

一是因大家彼此都要讲理，而又有其一社会所共信共喻之理（孔子道理），又有平和从容以讲理的品性，故社会自然能有秩序，不假他力来维持。旧日中国社会秩序之维持，第一不是靠教会的宗教，第二不是靠国家的法律——或者只可说是靠道德习惯。辜汤生先生尝讥西洋社会不是靠僧侣拿上帝来威吓人，便是靠军警拿法律来拘管人；而西洋人自己亦说：“中国国家就靠着这千万的知足安乐的人民维持，而欧洲的国家没有不是靠武力来维持的。”好像宰制中国人的是公理，而宰制西洋人的是强权。我们很无须客气地说，这实比欧人要高一阶段。

一是因讲理之风既开，人心之最高倾向乃唯在理。理是最能打动中国人心的东西，他实最有服善之勇气与雅量。虽然无论哪个民族哪个社会于其不相习的道理都不易接受，中国亦何能独外；然而恐怕没有再比中国人接受这样快，冲突扞格这样少的：因为他脑中的障蔽最少。科学与德谟克拉西，中国人皆以理之所在而倾向之。中国人之革命率以趋赴真理之态度出之；其革命势力之造成乃全在知识分子，对于一道理之迷信与热诚的鼓荡。他并没有经济上的必然性，却含有道德的意味。这个关系中国革命性质的问题甚大，当别为文讨论之；此刻我们只指出请大家注意，中国近卅年一切改革或革命大抵出于所谓“先觉之士”主观上的要求，而很少是出于这社会里面事实上客观的要求。以前一切的贻误全由于此，但今后却仍无法舍此路而不由。

古时的中国人心思之开明远过于西洋，简直是不可同日而语——西洋人唯人近世乃趋于开明耳。然我欲请大家注意者尚不在此。孔子使人心开明，宗教不起，而代之以道德，是固然已；但人类是何等难对付的东西，岂是“人心开明，宗教不起”就算行了么？人心开明，正可以嗜欲放纵；宗教不起，正可以肆无忌惮；文化毁灭，民族衰亡，并不难由此而致。（希腊罗马之往事殆即如此。）开明不难，开明而能维持其开明实难。这似就是靠道德了，却是老生常谈的道德教训就能行了么？开明是孔子的长处之易见者，而其真正的长处乃在开明的背后更深的所在。苟不能于此有所识得，即不为识得孔子，亦不能识得中国人生和中国文化。

人类是何等难对付的东西！古代所谓“圣贤英雄”莫不以愚蔽他

为好的对付；孔子乃独去其障蔽，使他心思开明，而后对付他。这是何等的大胆！这其中又是何等手段！一般人之对付犹非难，聪明人之对付实难。聪明人都是好怪的；你不显出些神奇高妙新鲜稀罕的玩意，收罗不住他。孔子乃独以老生常谈，浅近平庸的东西摆在你眼前，说在你耳边，仿佛都是让人看了不起劲，听了要睡觉的；而他却不怕你不要。这是何等的大胆！这其中又是何等手段！大胆是空有的么？手段是随便就有的么？自非有极高的眼光极深的见解，将人类是怎样一个东西，人又是怎样一回事，完全洞彻了然于胸，其何能如此！呜呼，圣矣！这真可以俯视一切！

【作者简介】

梁漱溟（1893～1988），原名焕鼎，字寿铭、萧名、漱溟，后以其字行世。广西桂林人。中国现代思想家，现代新儒家的早期代表人物之一。梁漱溟曾将自己一生的思想发展分为三个时期：西方功利派、佛教出世主义、儒学。梁漱溟在北大发起了东方学及孔子哲学的研究，并于1921年出版了《东西文化及其哲学》一书，且由此成为现代新儒学的先驱。《东西文化及其哲学》一书对中国、印度、西方三个文化系统的特点及其在世界文化发展史上的地位做了系统的分析，预测了世界文化未来的趋势，对儒学的前途做了乐观的估价。梁漱溟曾于1924年前往山东办学，以后又在四川创办勉仁文学院，而他在山东乡村建设实验中倡导的乡学村学模式更突出表现了融社会教育与社会改造为一体的思想。

本文选自《梁漱溟文集》。

【延伸阅读】

(1) 这个世界会好吗？——梁漱溟晚年口述 / 梁漱溟口述；[美] 艾恺采访；一耽学堂整理 . 上海：东方出版中心，2006

(2) 东西文化及其哲学 / 梁漱溟著 . 上海：上海人民出版社，2006

(3) 人心与人生 / 梁漱溟著 . 上海：上海人民出版社，2005，2006 重印

(4) 乡村建设理论 / 梁漱溟著 . 上海：上海人民出版社，2006

(5) 中国文化要义 / 梁漱溟著 . 上海：上海人民出版社，2005

(6) 梁漱溟先生论儒佛道 / 梁漱溟等著 . 桂林：广西师范大学出版社，2004

(7) 朝话：人生的省悟 / 梁漱溟讲 . 天津：百花文艺出版社，2005

第十讲　从中西历史看盛衰兴亡

钱　穆

【编者按】

钱穆先生，一个曾经的小学教员，后来完全靠自修苦读而成为了大学问家。钱穆先生创办的新亚学院很值得研究，在“新亚学规”里写道：“四、祛除小我功利计算，打破专为谋职业、谋资历而进学校之浅薄观念；五、职业仅为个人，事业则为大众。立志成功事业，不怕没有职业。专心谋求职业，不一定能成事业。”

在一次开学典礼的讲话中，钱穆先生说到事业与职业的区别：“职业往往是社会所要求于我的，而事业则是我在此职业上善尽责任外，又能自我贡献于社会。一是职业为主，而另一则是我为主。”因此，对人才的培养，新亚学院的宗旨是：“中国宋代的书院教育是人物中心的，现代的大学教育是课程中心的。我们的书院精神是以各门课程来完成人物中心的，是以人物中心来传授各门课程的。”新亚书院对老师的要求很高，正如学规上所说：“一三、课程学分是死的，分裂的。师长人格是活的，完整的。你应该转移自己的目光，不要仅注意一门

门的课程，应该先注意一个个的师长……一七、你须透过师长，来接触人类文化史上许多伟大的学者，你须透过每一学程来接触人类文化史上许多伟大的学业与事业。”

在这样的学校里当老师，一定是把教育当作一种事业而非一职业来对待的。他除了使学生考试及格，还能使学生在理想上、精神上、人格上，有所感召，有所启示，有所扶掖，有所奖成。这样的一位老师，他不仅是经师，而称得上人师了——而这也正是我们“新教育实验”努力的目标。

一

今晚的讲题是由上次讲后张先生提出，要我讲从历史上来看中国的盛衰兴亡。我今略事扩大，改为“从中西历史看盛衰兴亡”。大义承续前讲，只是所从言之角度不同而已。

我改从中西双方历史来讲的原因，因我幼时有一事常记心头，到今已快六十年。那时我在小学爱看小说，一日，正看《三国演义》，一位先生见了，对我说：“这书不用看，一开头就错，所谓：‘天下合久必分，分久必合，一治一乱。’这许多话根本错误，在我们中国不合理的历史演进下，才有这现象。像近代西方英法诸国，治了就不会乱，合了就不会分。”当时那位先生这番话深印我心头，到今不忘。那时我还不满十岁，但今天由我看到西方国家像英法也走上衰运。不仅如此，我们读西方历史，常见他们的国家和民族，往往衰了即不再盛，亡了就不再兴。像巴比伦、埃及、希腊、罗马都是显例。所以西方人

讲历史，没有像我们中国人所想的“天运循环”观念。要说一治一乱，亡了再兴，衰了复盛，西方人似乎没有这信念。但中国历史明明如此，亡了会再兴，衰了会复盛。其间究是什么一番道理，值得我们研究。下面所讲，或许只是我一时幻想。但也不妨提出，供大家讨论。

我上次讲东方文化是内倾的，西方文化是外倾的。西方文化精神总倾向于求在外表现，这种表现主要在物质形象上。这可说是文化精神之物质形象化。其长处在具体、凝定、屹立长在，有一种强固性，也有一种感染性。一具体形象矗立在前，使人见了，不由得不受它感染，因此这一种文化力量相当大。但亦有缺点，既成一形象，又表现在物质上，成型便不容易再改。换言之，不是继续存在，即是趋向毁灭。而且物质形象固由人创造，但创造出来以后，却明明摆在人外边，它是独立自存了，它虽由人创造，但却没有给人一种亲切感。它和人，显成为两体的存在，而且近乎是敌体的存在了。而且物质形象化有其极限，发展到某一高度，使人无可再致力，它对我们乃发生一种顽强的意态，使人发生一种被压迫、被说服的感觉，而那种感觉又是不亲切的。因此，物质形象之产出，固是由于人的内心生机与灵性展现，但到后来，它可以压迫人，使人灵性窒塞、生机停滞。因此文化之物质形象化，到达一限度，衰象便随之而起，而且也不容易再盛。

埃及的金字塔，便是文化物质形象化之一个具体好例。今天我们去埃及，面对此巨型体制，无不感其伟大。从其伟大可以引生出我们对自身之渺小感。纵使今天人类科学远迈前古，但面对此成型巨制，也感到无可措力、无可改进。金字塔本也是由小而大，逐步进展的。但最后到达一限度，它定了型，好像超然独立于人类智慧与力量之外，

而自存自在。埃及古文化衰了、亡了，但此金字塔则屹然常在，脱离了它所由生的文化而独立了。

又如欧洲中古时期的许多教堂，宏丽瑰伟，鬼斧神工，也都到达了定型化，无法再进了。可见任何物质形象之伟大，必有一限度，一方面是人类文化进展而始能到达此限度，人类当时的文化精神就表现在此伟大上。但当时人类文化之无可再进，也表现在此限度上。所以物质形象化到达一限度，即回头来压迫人，要人自认渺小，自承无能，而人的灵性也因此窒塞，生机也因此停滞了。在耶教初期，以至在罗马地下活动时，我们不能不承认耶教有其不可估量的生命力。但到中古时期，各地的伟大教堂兴起，不论教徒非教徒，只要一番瞻仰，敬心油然而生。而耶教的新生命新精神，也不能不说在向着下坡路而逐渐萎缩了。

今天跑进欧美各地的大博物馆，收藏的尽是些巴比伦、埃及、希腊、罗马乃至中古时期的各项遗物。要瞻仰研究他们的古代文化，多半要凭借这些遗物。这说明了他们的文化，正表现寄存在这些遗物上。若舍弃了那些遗物来直接观察今天的巴比伦、埃及、希腊、罗马，试问他们的文化在哪里？所以说他们的文化偏向于物质形象化，精神外倾，衰了不复盛，亡了不再兴。

二

且离开西方的古代和中古，来看他们几个现代国家吧。我认为现代西方文化，仍然不脱其外倾性，而走了物质形象化之老传统。姑举

他们几个大国的首都来讲。这些首都建设，正也是他们文化精神外倾及其走向物质形象化的一种具体例证。如去英国伦敦，总要瞻仰西敏寺、白金汉王宫和国会。三建筑近在一区，就其历史演变言，实从一个而演化成三个。中古时期的宗教神权，下及近代国家的专制王权，再进到现代的立宪民权，不到一千年来英国全部历史上三个阶段的演进，都保留在那里。他们的历史文化精神，正可一瞻仰伦敦这一区的三大建筑而具体获得一影像。而由一个展演出三个，又是三个共存在一块。从这里我们可以进一步来看英国的国民性是最现实的，又是最保守的，所以又最长于适应与调和。因重现实，过去一切现实都舍不得丢。要保守，而当前现实又要适应调和。他们的现实主义，由一面保守、一面适应调和来完成。因此产出他们一种无理想而灰色的所谓“经验主义”。但这一种灰色经过历史的长期累积，终于不得不变质，由淡灰色变成了深灰色，再变便慢慢地成为黑色，暗淡无光了。历史积累，遂成为英国人之一种负担与束缚。英国人凭借他们那一套重现实、重保守、重适应调和和经验哲学而创出他们一段光辉的历史，但历史要再向前而保守有限度。从西敏寺到白金汉宫、到国会，极相异的全保留，而且像是调和成为一体了。全部的历史、文化精神都从物质形象化中，具体客观地放在那里。不论是英国人非英国人，来此一瞻仰，无不肃然起敬，觉得它了不得。困难的，是物质形象已定了型，极难追随此下新历史之无穷演变而前进。若要划地改造，则是另一回事。所以物质形象化，终于要使人精神被它困惑住，新生命不易再发展。

再看法国巴黎，从凡尔赛宫过渡到拿破仑的凯旋门，成为巴黎市容的中心。广大的马路，会合向此凯旋门而八面开展，体制定了，便

苦于无法变。由拿破仑凯旋门推扩到拿破仑墓，不论法国人非法国人，一到巴黎就会联想到拿破仑。巴黎市的建筑就表现出法国的国民性，主要乃是一种个人崇拜的英雄主义。由拿破仑而造成巴黎市，法国历史的光荣，在巴黎市容上表现。到今天，拿破仑阴魂不散，还控制着法国。如戴高乐，何尝不是受着拿破仑影响而想恢复法国已往历史的光荣呢？但这也是一种文化外倾物质形象化到达了某阶段，而回头来压迫说服人，使人限制在此一形象上，不能再有新生机、新开展。除非革命，把巴黎市容整个破坏，重新做起。然而此破坏，亦为人不易忍受。英国人讲保守，法国人讲革命，都有他们一段光辉历史，都物质形象化。在他们的首都建设上，正可使我们来推测他们国运之将来。“个人英雄主义”、“经验保守主义”，皆不适于新历史之不断向前。因此，在今天而谈英法两国之前途展望，皆不免于暗淡，不使人兴奋。

再看意大利，它是一新兴国家，立国远在英法之后。然而一到罗马首先看到许多古代罗马的遗迹，其次便是梵蒂冈教皇宫廷，以及代表文艺复兴一段最光辉历史的最伟大的教堂建筑。这些在意大利人精神上心灵上，是会有一种压迫感的。伦敦巴黎，是英法人的自身表现，罗马则是一种先在表现，这些先在表现压迫它，便不易再起来一个新兴的罗马。像墨索里尼法西斯政权，梦想要把古代罗马的阴魂来放进这个新兴国家里，昙花一现，当然要失败。所以意大利的新生机不易成长。只看文艺复兴那一时期的表现，意大利人的聪明智慧，断不比英法人差，正因为在其境内的物质形象化已到达了某阶段，遂使这一块疆土内生机衰落，停滞不前了。

英、法、意以外，要讲到德国。德国同是一个新兴国家。但意大

利有历史担负，远古西方文化之物质形象，重重地累积压迫在它身上了。德国比较是平地拔起，柏林是一新兴城市，又在第二次世界大战后整个毁灭。在德国的物质形象化方面，似乎还没发展出一定型来，因此它的向前的生命力，似乎也比较旺盛。

现再综述上面所讲，我认为西方文化总会在外面客观化，在外在的物质上表现出它的精神来。因此一定会具体形象化，看得见、摸得着，既具体、又固定，有目共睹，不由不承认它的伟大有力量。这一种文化，固然值得欣赏，但它会外在于人而独立。我们游历到埃及，埃及古国早已灭亡，但金字塔依然屹立。欧洲中古时期各地的大教堂也如此，似乎在此以前的耶教精神都由它接受过去，而作为唯一真实的代表似的。此后的耶教心灵，却不免为此等伟大而宏丽的教堂建筑所拘束、所范围。换言之，从前耶教精神多表现在人物及其信仰上，此下耶教精神则物质形象化了，人物和信仰，不能超过那些庄严伟大的物质建设。英法各有一段光荣历史，亦都表现在伦敦巴黎两都之物质形象里去了。游伦敦如读英国史，游巴黎如读法国史，至少其历史上之精彩部分揭然提示在眼前。然而文化精神表现在物质上，定型了，便不能追随历史而前进。起先是心灵创出了物质形象，继之是物质形象窒塞了心灵生机。前代之物质造型，已臻于外在独立之阶段，与后起之新生机有冲突性，旧定型吞灭了新生机，而此国家民族，乃终于要走上衰运，而且一衰就不易复盛。

再论国家体制，它们也多定了型，所以近代欧洲极难有统一之望。我们由此推想古代希腊各城邦，始终不能统一，而卒为马其顿所并。希腊灿烂文化，亦终告熄灭。此非偶然。若要在定型后更求发展，则

如古代罗马及近代欧洲，走上帝国主义而向外征服，这是唯一可能的路线。但帝国主义违背历史进程，到后仍只有以悲剧收场。故国家定了型，也是除非革命，重新改造，否则摆脱不了以前的旧传统。

三

现在代表西方文化的应轮到美国。美国又是一个新兴国，其年代比较浅。从历史来看美国，应可分四阶段。我们也不必定读美国史，只到美国各地游历一看，也可明白一大概。因美国不脱西方文化范围，一切也是外在形象化的。如到康桥，到新港，哈佛、耶鲁几个大学所在地，尚可约略想象英国人最先移民来此，他们的社会村落人情生态一个简单轮廓来。其次看美国首都华盛顿，市区计划模仿巴黎，可是和巴黎不同。巴黎充满着个人英雄崇拜，帝国主义的色彩。华盛顿的市区形象，显然是平民化，是民主的。市区中心是国会，向四面展开，而总统的白宫则并不占重要地位。当时美国建国那种素朴的民主作风，一游华盛顿，还可想象到。接着是美国的西部发展，这犹如中国有南向发展一样，造成中美两个泱泱大国之风者在此。此下，就发展出一个极端繁荣的自由资本主义的社会，纽约市作为其代表。纽约市容，亦可谓是近代西方文化到达了一个登峰造极的阶段，这是人类一奇迹，乃是现代西方文化物质形象化之一奇迹。这当然是近代科学工商文明之一项得意杰作。

华盛顿市代表旧美国素朴的、涵带农村意味的平等民主精神；纽约市代表新美国豪华的、高生活的、沉浸于物质享受的自由资本主义

精神。这两个中心到今天，不见有大冲突，这诚然是美国国运之深厚处。但光看它政治、经济，不看哈佛、耶鲁这许多学校，及其各地乡村和教堂的情形，单看它东部十三州，不看它西部发展，等于在中国只看黄河流域，不到长江流域去，同样不易了解美国。因此到今为止，我们还难看出美国的将来。可是我们可以想象，美国实际上大部分由英国移民。虽然两国国民性有不同，但美国几百年来的历史演变，由移民到独立，而西部发展，而到现今高度的自由资本主义社会。由于基督教与民主政治与自由资本之三位一体，而结成为一新美国。他们能兼容并包在一体之下，而亦仍然是物质形象化了，这一点还是保有很多英国色彩。换言之，美国社会也是一个无理想的、现实经验主义的。到今天，只有近二百多年历史。再往下，历史积累慢慢加厚，将仍不免由浅灰色变深灰色。他们亦已在全盛中潜伏衰象。我们很难想象，如纽约仍然继长增高，更有何种新花样出现。不仅如此，即现状也有不可长久维持之可能。今天纽约的飞机场，任何一架飞机不能按照定时起落，天空的没有降，地上的不能升。任何一辆车不能定时进出，进出的车子排长龙蜿蜒着，亦壮观，亦麻烦。车子进了市，要找一停车处又极难。本由最科学的发展出的纽约，现在却变成了最不科学的。最不能遵守时间的是纽约，交通最困难的是纽约。若我们超然于纽约市之外，纽约实在大值欣赏。但进入其内，容身纽约市中，则纽约市实已是外在独立于人生活之外，而回头来束缚压迫人。总而言之，纽约市之出现，亦证明了我所说外倾文化之一切外在客观化，物质形象化，而已到达了一限度，没法再进展。

再看全美的公路网，亦是伟大壮观。有些是八道平行，四往四来，

又是上下架叠，终日夜车辆飞驰，但全国也好像被许多绳索紧紧捆扎了。任何人有一辆车，最少一家有一辆，车可以直达各家家门，但你在家想买一包香烟，也得驾车去。一出大门就是公路，最小的也可两方车子对开。道路交通之发达，剥夺了人在路上之散步自由，周末和星期天有着半天一天闲，除非关门在家困坐，否则开车出门奔驰。若星期五星期一有假期，连得三天闲，那就举国若狂，披阅明天报纸，准见因车祸死亡的统计数字。平地上的公路网，亦如大都市中的摩天大厦，同可外面欣赏，跑进去，便见困缚压迫。

在美国，黑人是一大问题，个性伸展与群体紧缩相冲突。如大都市之集中，如公路网之捆缚，都会使个人自由窒息，也是一大问题。现状的美国，显然有种种隐忧，而其一往直前，走向定型化。愈定型，将使各种隐忧愈曝著，愈难得圆通的解决。

以上讲西方文化都带有一种外倾性，物质形象化之逐步进展，一定会到达一限度，前面便苦无路，人的精神到时就衰下，一衰下就没有办法。这些都从最简单处来讲，既不是讲哲学，也不是讲历史，只是些亲眼目睹的情形，也说不上是我创见。西方学者从经济发展来讨论文化盛衰的，如斯宾格勒《西方的没落》一书，也认为大都市集中到某一限度，就转向衰运。古代的罗马，近代的美国纽约，就有其相似处。

进一步乃有马克思的唯物哲学与其历史必然论。马克思同是西方人，他对西方历史进展不能谓无所见，固然西方全部历史不能如马克思那样简单武断，但其有所见处，也不该全抹杀。至于我们中国人说历史，如“天运循环”，“寒暑往来”，这一理论在西方是不易接受的。

但即拿人的生命来讲，生命走入物质中，从生物学讲，每一种生物发展，都有一最高限度，到人类形体，几乎是再难演进了。人又是不能不死，起初是生命依赖物质而表现，生机在物质中。但物质限制着生机，物质变化，生机坏了，生命亦跟着坏。在生物学上，任何生命不得不依赖物质。有物质，就有死亡，生命只有转向新物质体中去求再生。这是一个很粗浅的譬喻。但在这譬喻中，实可把中西文化历史联挽在一起来做说明。下面我将转说到东方。

四

讲到中国历史的发展，似乎没有一定型，至少是不倾向某一定型而发展。亦可说，它没有一个客观外在具体而固定的物质形象，可作为其历史文化的象征。因此，中国文化转像是新陈代谢生机活泼。

姑举历代首都为例，远从商朝有沫邑，这一代首都也有几百年历史，并相当富庶与繁荣。接着是西周镐京，也是几百年。秦代咸阳，体制更大。西汉长安，东汉洛阳，南朝金陵，北朝新洛阳，隋唐两朝的两京，北宋的汴京，南宋临安，辽金元明清的燕京与北京，各时代、各首都的物质建设都极伟大壮丽。读《洛阳伽蓝记》、《长安巷坊志》等书，可见一斑。西方学人对此等甚感兴趣，只要有物质具体证据，如殷墟地下发掘，如最近长安古城遗迹发掘以及其他古器物，都认为是那时文化水准的无上证明。但在我们，历代首都，一个接一个地毁灭，在今天去游洛阳长安，真有铜驼荆棘，黍离麦秀之感。俯仰之间，高天厚地，一片苍凉，文物建设荡焉无存。但国脉不伤，整个文化传统，

依然存在。雅典毁灭了便没有希腊，罗马城毁灭了便没有罗马。今天的伦敦巴黎不存在了，英法又如何？这就很难想象。这是中西双方历史文化一相异点，值得我们注意。

再讲整个的国家体制，在中国亦可谓未有一定型。从远古起，夏、商、周三代一路下来，大体言之，永是一个中国。实际上中国疆域是慢慢地扩大，而始有今天的。西方又不然，英国就是一英国，法国就是一法国，定了型，再向外，便成为帝国主义。到今天，在欧洲有罗马、有巴黎、有伦敦、有柏林，有英、法、德、意诸国，国家虽小，历史虽短，都成了型。即他们讲学问，分门别类，有组织、有系统，也定了型。不仅自然科学如此，人文科学也如此。在中国，一门学问划分得太清楚，太定型了，反而看不起。这好像中国人头脑不科学，然而这里面长短得失很难言。这一层，暂不讲。要之，拿今天的西方各国来回想从前希腊各城邦，我们可以说，希腊即是今天西欧的缩影，今天西欧之不易统一是可以想象的。但在中国，从春秋到战国，以至秦代统一，其间楚国、燕国各历八百年。齐国只统治者换了姓，实也有八百年。韩、赵、魏、三晋，都有三百年。宋、卫诸邦，都有八百年。当时历史最短的国家如美国，长的如英国、法国。何以秦始皇能一举而把天下统一了，而且此后就不再分裂？若把西方历史做比，这就很难讲。我只说：中国国家发展无定型，疆土可大可小，可分可合，立国的主要精神不在此。一个国家当然有一首都，其首都当然有其物质建设。然而此非立国精神所在，破坏了也并不伤害国家的命脉，历史文化生命可以依然还在。从我们的历史看，这是很清楚的。但西方显然不同。以上只讲历史现象，双方不同处已显见。

因此我们可以说，中国并非没有物质建造，物质建造则必然形象化，但与中国文化大统没有甚深之勾连。即是说中国文化命脉，不表现在这些上，也不依托在这些上。其存其毁，与中国文化大统无甚深之影响。即如今天的北平，故宫三大殿、天坛、北海、中南海、颐和园等建筑都还存在，西方人每好凭此来欣赏中国文化。但中国人心中则另有一套想法。孙中山先生建都南京，中国人都想新中国复兴了。在极平常的心理反映上，可知必有一番道理，可资阐说。

五

今且问中国文化命脉与其传统精神，究表现寄放在哪里？上面说过，西方文化是外倾的，中国文化是内倾的。外倾的便在物质形象上表现，内倾的又在何处表现呢？《易经》上有句话说："形而上者谓之道，形而下者谓之器。""器"即属于物质形象。形而下是说成形以后，客观具体看得见。我上面讲都市建筑，也可说其都属器。形而上是在成形以前，这叫做"道"。器可见，而任何器之形成，则必有一本源所在，那是道。开物成务属器，在开物成务之上，还有其不可见之道。因此《易经》上把开物成务都归属于圣人，圣人便是有道者。当知宫室衣冠一切文物都从道而来。但这是中国人的观念。

今且问：埃及金字塔其道何在？可知西方人所震惊重视者即在器，而中国人必从器求道。苟其无道，斯器不足贵。希腊人雕刻一人像，极尽曲线之美，那又是物质形象。中国人画一人，重其气韵，注意在其眸子，在其颊上三毫。这些处，都可见中西方人实在所重有不同。

中国古代传下的礼乐器，乃至一切瓷器丝织品等，专从器方面讲，也都极精妙。但这里更应注意者，在中国一切物中所包含的关于人的意义的分数，却多过于物的意义的分数。因此，中国人又要说“技而进乎道”。这是中国的艺术精神，在中国艺术之背后，也必有一个道的存在。

中国人并不想科学只是科学，艺术只是艺术，宗教只是宗教，可以各自独立。却要在科学、艺术、宗教之背后寻出一道来，此即艺术、科学、宗教之共同相通处。器有成坏，旧的不坏，新的不成。这一所房子不拆，不能在此再造一所新房子。房子里的旧陈设不拿走，新陈设就摆不进。一所房子造成，即已定了型，建造工程也从此终止，不能在这所房子上再造。所以西方人要讲革命，把旧的拆了造新的。中国历史上有汤武革命，但意义甚不同。中国人认为道有隐显，有消长。道显固然是存在，道隐还仍是存在。如说“君子道长，小人道消”或“小人道长，君子道消”。消即隐了，但不就是毁灭。道无毁灭之理，可毁灭的即非道。中国人讲道，则表现在人身上，人群中。所以说“道不远人”，“道不离人”。中国人所讲道，主要是人道，即人之道。因此说中国文化是人本位的。中国人所谓人，包括个人与人群，既非个人主义，亦非集体主义。道则存在于各人，存在于社会，存在于天下，存在于历史传统里。子贡说：“文武之道，未坠于地，在人；贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。”可见道表现寄托在人。只要人存在，道就不会坠地而尽。

孟子也说过：“待文王而后兴者，凡民也。豪杰之士，不待文王犹兴。”乱世不会无好人，世界不理想，人仍可以有理想。世界乱，

人自己还可治，至少是治在他的心。道消而隐，举世陷于衰乱，但道仍可以在人。人兴，即道兴之机缘。道兴，则历史时代可以复兴，而文王之世亦再见了。故说："道不行，卷而藏之。达则兼善天下，穷则独善吾身。"道与善，在我心里，在我身上。因此说："文王既没，文不在兹乎？"

我上次讲，中国人所谓道即是文化，是指文化中之有价值意义者。中国文化之内倾性，正在其把文化传统精神表现寄托在各个人之身与心，乃以各个人为中心出发点。由此推去，到人皆可以为尧舜，到各自身修、家齐、国治，而天下平。乃以天下与世界大同为道之极限。到此极限，道仍可有隐显消长，但道则仍在。故历史文化可以不断有再兴与复盛。

刚才讲过，外倾文化总要拿我们的聪明智慧、技能才力、一切表现到外面具体物质上去。譬如今天美国人要送人上月球，可能十年八年真见此事。自然要整个文化配合，各方面条件够，才能送人上月球。这是今天西方文化一大表现。我并不想抹杀此种文化之力量与意义。但人上月球又怎样，能不能再上太阳去？一方面在这里上月球，一方面却共产主义与资本主义永远对立，种种不合理的人生还存在。当前人类各项问题仍不得解决。

西方人遇要解决问题，或表现其文化伟大，每好从远大艰难处、人所难能而己所独能处着意用力，如古埃及人造金字塔，英国人自夸其国旗无日落及最近美国人之要争先送人上月球皆是。中国人又不然，遇要解决问题及表现其文化伟力，只从日常亲切处、细微轻易处、人所共能处下手。我上讲提到君子无人而不自得，虽遇无道之世，个人

仍可自求有得。其所得乃在道，行道有得，得于己之谓德。德在己，别人拿不去。因此纵在大乱世，个人修德亦可以避艰险、渡难关。国家大事也如此。如孟子告滕、告邹，如宋儒告其君，却只从正心诚意敬天修德处求。

中国人又说："士可杀，不可辱。""三军可以夺帅，匹夫不可夺志。"原子弹氢气弹可屈服强敌，夷灭人之国家。今天美苏互怕，都只怕在此。但每人有其内心决定，有每一人之德操与人格修养，虽不表现在外，看不见，却为外力所无奈何。中国人又说："德不孤，必有邻。"这一细微看不见处，却可影响别人。"十室之邑，必有忠信如丘者焉。""君子之德风，小人之德草，草，上之风，必偃。"一君子有德，慢慢地可以影响后世千万人，使次第尽变为君子。但小人则无法影响到君子，君子则必不为小人所影响。因此一人之德可以变成一时代的气运，气运转而时代就复兴了。

六

《中庸》上讲："莫见乎隐，莫显乎微。"最容易见的又在隐处，就在人之心。力量最显著的，反在轻微处，就在人的一言一行。《中庸》上又说："上天之载，无声无臭。"中国人看天，好从此无声无臭处看，听不见，闻不到，然而它的力量最大，可以运转主宰一切。待具体摆出来那就小了，形而下的则总有限。因此中国人的文化观，其基本只在道。道存，国家存，民族存，文化就传下。道灭，那就完了。

所以顾亭林有"亡国"、"亡天下"之辨。如西周镐京毁灭了，秦

之咸阳、西汉长安、东汉洛阳毁灭了，改朝易代，此之谓亡国。如何是亡天下？中国人不成为中国人，尽变成夷狄了，即是说中国人所看重的人道亡了，这叫作亡天下。明亡了，中国人的政权被满人夺去，一时大贤儒顾亭林、黄梨洲，都回头注意到中国文化传统上面去。他们不是不想对国家负责任，但这责任负不起。国家体制摆在外面，大乱局面已成，一时挽回不过来。但还有隐藏在后面的文化大传统。道之兴亡，则寄放在每一人身上，因此每一人各有一份责任。因此其文化传统与道，究也不易亡。因每一人都可为转移气运扭转时代的中心。而且这一事又是最自由，最坚强，因谁也夺不了你的志与德。此番话，说给西方人听，会说你有点神秘性。这不错，这是中国人内倾文化的说法呀！

所以我说，中国文化是个人中心的文化，是道德中心的文化。这并不是说中国人不看重物质表现，但一切物质表现都得推本归趋于道德。此所谓人本位，以个人为中心，以天下即世界人群为极量。《中庸》上又说："人存政举，人亡政息。"我在幼年时，即听人批评此说要不得。由今想来，《中庸》此语还是有道理。埃及的金字塔，人亡了塔还在。一部罗马法，罗马亡了法还在。中国人则更看重人，光有物质建造，光有制度法律也无用。所以说："人能弘道，非道弘人。"要转移世运，责任仍在人身上。

中国人爱讲天运循环，又说"物极必反"。物则必有极，极是尽头处，物到尽头，自然向前无路了。人之道则没有极，人生有极是死，后浪推前浪，时代继续向前，人物随时转换，那是从生物界、自然界来看是如此。从人之修心养德处讲，人到达为完人，不是做了完人就必然

得要反。而且我在上讲又提过，人要做一完人，当下现前即可做，所谓："我欲仁，斯仁至。"但也不是一为完人便到了尽头了，他还须时时不断地修与养。做人如此，世运亦然。世运转了，不是尽可恃，还有盛衰兴亡接踵而来。但不能说道极必反。因道在人为，非必反，亦非必不反。由此讲下去，恐引申过远，暂不深讲吧！

现在再讲世运与人物。世运转移也可分两方面来讲。一是自然的物极必反，饥者易为食，渴者易为饮，久乱则人心思治，那是气运自然在转了。但人物盛衰有时与气运转移未必紧密相依，成为平行线。有的是新朝开始，像是气运已转，然而人物未盛。如秦代统一，这是中国历史上最大一新气运，但秦始皇、李斯这些人物并不够条件。汉高祖平民革命，又是一番新气运，但汉初人物条件还是不够。待过七十年，到汉武帝时，然后人物大盛。也有些朝代气运已衰，如东汉末年，而人物未衰，还是有存在。所以到三国时，还有很多像样人物。从历史看，新朝崛起，不一定就是太平治世。而旧朝垂亡，却已有许多人物预备在那里。如唐初新人物，早在北朝末及隋代孕育。又如元代是中国史上一段黑暗时代，然而元朝末年孕育人才不少，明太祖一起便得用。明初人物之多，较之唐初无逊色，两汉宋代均不能比。明亡了，人物未衰，清人入关，那辈人物间接直接，都影响了清初的政治。最近如中华民国开国，这又是中国历史上一个极大新气运的转变，然而那时人物准备似乎还没有齐全，实因清之末季，人物早就凋零了。到今已经过了五十二年。但西汉开国经过七十年，北宋经过一百年，才始人物蔚起。何况这五十二年中，又是内乱外患频繁，无怪我们这一时代要感觉到人物异常缺乏。但气运可以陶铸人才，新气运来了，

自然有新人物产生。而人物也可扭转气运，纵在大乱世，只要有人物，自可转移气运，开创出新时代。

西方人看法和我们不同，他们注重物质条件，他们总说我们是落后。这几年来台湾，说我们进步了。究竟进步在哪里？其实也只从物质条件上衡量。进一步问言论自由吗？法律平等吗？政治民主吗？仍是从外皮形迹看。他们没有深一层像中国人来看所谓道。西方道在上帝，在天国。权力财富则在地，在恺撒。西方人把人生分作此两部分。现实人生则只是现实的，理想人生不在现世，在天国。希腊、罗马、希伯来是现代西方文化三源，又加进新科学，遂成为现代的西方。但这几方面，始终不能调和融合。在孔子时，若论富强，自然鲁不如齐，齐不如晋。但孔子的评论，则鲁在齐前，齐在晋上。此后晋分为三，田氏篡齐，鲁最孱弱，但安和反较久。唐初亦有一故事，西域高昌王曾派人入贡，见隋炀帝当时物阜民丰，他觉中国了不起，奉事甚恭。隋亡唐兴，高昌王听说中国换了朝代，再来朝，那时正经大破坏，不能和隋相比，高昌从此不再来中国。没几年，唐朝派兵把高昌国王捉到，高昌国也就亡了。那位高昌王也正是从物质形象表现在具体上的证据，来看一个国家，他可谓是不知“道”，从而也不能好好保住他的国。

七

中国文化最可宝贵的，在其知重道。今再问道由何来？当然中国人一样信有天。这是人本位的，人文的，但道之大原出于天。中国人虽看重人文，但求人文与自然合一，此是中国人天人合一的理想。不

过道总表现在人身，所以人可以参天地、赞化育。我又听近代人常说黄金时代，其实时代不能把黄金来代表做衡量。又常说：中国唐虞三代是我们理想中的黄金时代。其实中国人理想中，应该没有黄金时代这观念。中国人只说："大道之行。"孙中山先生也把此四字来想象新中国之将来。这一传统观念，我深切希望大家莫忽略过。只此一端，便可使中国永存天地间。中国不亡，中国的文化传统也永不至中断。

"中国不亡"这句话，在今天讲来，已是铁案不可移。这又要讲到我小孩子时的事。我为读着梁任公中国不亡这句话，才注意研究中国历史，要为这句话求出其肯定的答案。在我小孩时，人都说中国要亡。康有为就是这样讲："波兰、印度就是中国一面镜子，中国是快被瓜分了。"到今天，我想不仅我们中国人，甚至连全世界人，都不会想象到中国会亡，这句话已经不存在。但要中国复兴、再盛，却不可专靠时代和气运。辛亥革命犹可以赖着气运。而中国之真正复兴，到底还在我们的文化传统上，还在我们各自的人身上，在我们各人内心的自觉自信，在我们各自的立志上。我上讲：每个人不论环境条件，都可做一理想的完人，由此进一步，才是中国复兴再盛的时期来临了。

道有隐显，有消长。道之行，亦有大小广狭。但道则仍是道，不能说道之本身在进步。我们岂能说孔子不如孟子，孟子不如朱子、阳明，朱子、阳明不如现代的外国人。中国人看法，物质经济可以有进步，人之生活可以有进步，道则自始至终无所谓进步。德亦然，它可不论外在条件而完成。所谓"东海有圣人，西海有圣人，此心同，此理同"。不能说西海圣人定超过了东海的圣人。因此照中国文化传统讲，量的方面可以扩大到世界全人类，到世界大同而天下平。质的方面则还是

这一道。道无所谓进步，因亦无所谓极限，不如形而下之器与物是有极限的。而且道，父不可以传子。孔子不能传付与伯鱼，仍要伯鱼自修自成。所以世界随时要人来创造，永远要人来创造。今天盛，明天可以衰。今天衰，明天仍可以盛。这是中国人看法，其责任则在我们每人各自的身上。这是我们想望中国再兴复盛一重要的契机。

我这两次讲演，可以推广来专讲中西艺术比较、中西文学比较、中西物质建设的比较、中西人生哲学的比较、整个中西文化的比较。而我此两讲，虽笼统也还亲切，并不敢凭空发理论申意见，也绝没有看轻近代的西方。我只想指出一点中西不同处。我们固然应该接受西方的，但也希望西方人能了解东方的。如此下去，或许有一天，诚有如中国人所谓大同太平时代之来临。可惜我所讲粗略，请各位指教吧！

【作者简介】

钱穆（1895～1990），字宾四，著名史学家、国学家。江苏无锡人。1912年辍学后自学，任教于中小学。1930年因发表《刘向歆父子年谱》被聘为燕京大学国文讲师，后历任燕京大学、北京大学、清华大学、北平师范大学教授。抗日战争时期，先后在西南联合大学、华西大学、四川大学、齐鲁大学任教。抗战胜利后，先后任昆明五华书院文史研究所所长、无锡江南大学文学院院长兼历史系主任。1949年去香港，创办新亚书院，任院长。1967年移居台北。著作辑为《钱宾四先生全集》，凡甲、乙、丙三编，计五十六种五十四册，约一千五百万字。

这是钱穆1968年8月在台北作的一次演讲，收入《中国文化丛谈》。

【延伸阅读】

(1) 新亚遗铎 / 钱穆著 . 北京：三联书店，2004

(2) 中国史学名著 / 钱穆著 . 北京：三联书店，2005

(3) 孔子传 / 钱穆著 . 北京：三联书店，2005

(4) 中国历代政治得失 / 钱穆著 . 北京：三联书店，2005

(5) 国史新论 / 钱穆著 . 北京：三联书店，2005

(6) 灵魂与心 / 钱穆著 . 桂林：广西师范大学出版社，2004

(7) 文化与教育 / 钱穆著 . 桂林：广西师范大学出版社，2004

(8) 庄老通辨 / 钱穆著 . 北京：三联书店，2002

(9) 中国思想通俗讲话 / 钱穆著 . 北京：三联书店，2002

第十一讲　中国人的佛道思想

林语堂

【编者按】

林先生是个典型的中国文人，而中国文人最喜爱的是庄子，不信你看林先生写的这段话："儒家斤斤拘执棺椁之厚薄尺寸，守丧之期限年月，当不起庄生的一声狂笑。中国文学，除了御用的庙庙文学，都是得力于幽默派的道家思想。中国若没有道家文学，中国若果真只有不幽默的儒家道统，中国诗文不知要枯燥到如何，中国人之心灵，不知要苦闷到如何。"

道家与儒、佛鼎立而三，是中国文化重要的组成部分，而国人一直也有"儒家治世，道家修身，佛家治心"的说法。老实说来，中国人骨子里都糅合了这三家的思想，只是程度不一罢了，这是为什么？原因是这三家之学都是以生命为其根本的。不像西方人，走的是外求的路子，生命是盲目的，头脑智慧每为盲目的生命所用，故智慧也变得盲目，表现出很大的机械性。但中国人和印度人不同，他要人智慧不向外用，而返用于自己生命，使生命成为智慧的，而非智慧为生命

所役。儒家之所谓圣人，就是最能了解自己的人，而普通人和圣人的差别，就在于对自己不了解，对自己没办法，只往前盲目地机械地生活，走到哪里是哪里。道家同样要求了解自己，只是更侧重了解自己的生理。平常人不自觉地活动着的地方，他都有一种细微而清楚的觉察，这同样是将智慧反用诸本身，而这就是中医产生的根本。至于佛家，则浑括身心，其密宗修法便包括有身学在内，其禅宗则直指生命本原。

故说中国人的儒、佛、道三家，都是生命之学，不能只在文字和头脑上下工夫，而是需要用一生来践履实修的。袁卫星老师正在研究生命教育，应当找到这个源头上来。

欲明了中国人对于生命之理想，先应明了中国之人文主义(Humanism)。人文主义这个名词的意义，未免暧昧不明。但中国人之人文主义，自有其一定之界说，它包括第一点，人生最后目的之正确的概念；第二点，对于此等目的之不变的信仰；第三点，依人类情理的精神以求达到此等目的。情理即为“中庸”之道，中庸之道的意义又可以释作普通感性之圭臬。

人生究有何种意义，何等价值，这个问题曾费尽了西方哲学家许多心思，错综纠纷，终未能予以全盘之解释——这是从目的论的观点出发的天然结果。目的论盖认为宇宙间一切事物连同蚊虫和窒扶斯菌在内，都是为了人类的福利而产生的。因为这个人生太痛苦，太惨愁，殆无法创设一完善之解答以满足人类的自尊心。目的论因是又转移到第二个人生，这个现世的尘俗的生命因是被看作下一世生命的准备。这种学理与苏格拉底（Socrates）的逻辑相符合，他把悍妻视作

训练丈夫性情的天然准备。这一个论证上左右为难的闪避方法，有时给吾们的心灵以暂时的安宁。但是那永久不熄的问题又复出现了："人生究有何种意义？"尼采则毅然决然不避艰难地拒绝假定人生应有的目的，而深信人类生命之进程是一个循环，人类的事业乃为无目的之野人的舞蹈，非为有目的之往返于市场。但是这个问题仍不断地出现，有似海浪之拍岸："人生究有何种意义？"

中国人文主义者却自信他们已会悟了人生的真正目的。从他们的会悟观之，人生之目的并非存于死亡以后的生命。因为像基督所教训的理想谓：人类为牺牲而生存这种思想是不可思议的；也不存于佛说之涅槃，因为这种说法太玄妙了；也不存于事功的成就，因为这种假定太虚夸了；也不存于为进步而前进的进程，因为这种说法是无意义的。人生真正的目的，中国人用一种单纯而显明的态度决定了，它存在于乐天知命以享受朴素的生活，尤其是家庭生活与和谐的社会关系。曩时，启蒙的学童所习诵的第一首诗即为下面的一首：

云淡风轻近午天，傍花随柳过前川。
时人不识余心乐，将谓偷闲学少年。

这一首小诗不独表现诗的情感，它同时表现着人生的"至善至德"的概念。中国人对于人生的理想是浸透于此种情感中的。这一种人生的理想既不是怀着极大野心，也不是玄妙而不可思议，它是无上的真理，我还得说它是放着异彩的淳朴的理想，只有脚踏实地的中国精神始能领悟之。吾人诚不解欧美人何以竟不能明了人生目的即在纯洁而

健全地享受人生。中西本质之不同好像是这样的：西方人较长于进取与工作而拙于享受，中国人则善于享受有限之少量物质。这一个特性，吾们的集中于尘俗享乐的意识，即为宗教不能存在之原因，也就是不存在的结果。因为你倘使不相信现世此一生命的终局系于下一世的生命，天然要在这一出现世人生趣剧未了以前享受所有的一切。宗教之不存在，使此等意识之凝集尤为可能。

从这一种意识的凝集，发展了一种人文主义，它坦白地主张以人类为中心的宇宙学说而制下了一个定则：一切知识之目的，在谋人类之幸福。把一切知识人性化，殆非容易之工作，因为人类心理或有陷于歪曲迷惑之时，他的理智因而被其逻辑所驱使而使他成为自己知识的工具。是以只有用锐敏的眼光，坚定的主意，把握住人生的真正目的若可以明见者然，人文主义始克自维其生存。人文主义在拟想来世的宗教与现代之物质主义之间占一低微之地位。佛教在中国可说控制了大部分民间的思想，但忠实的孔教徒常含蓄着内在的愤怒以反抗佛教之势力，因为佛教在人文主义者的目光中仅不过为真实人生之逃遁或竟是否定。

另一个方面，现代文明的世界方劳役于过度发展的机械文明，似无暇保障人类去享受他所制造的物质。铅管设备在美国之发达，使人忘却人类生活之缺乏冷热水管者同样可以享受幸福之事实，像在法国，在德国，许许多多人享着舒适之高龄，贡献其重要的科学发明，写作有价值的巨著，而他们的日常生活，固多使用着水壶和老式水盆也。这个世界好像需要一个宗教，来广布耶稣安息日之著名格言，并宣明一种教义：机械为服役于人而制造，非人为服役于机械而产生。总而

言之，一切智慧之极点，一切知识之问题乃在于怎样使“人”不失为“人”，和他的怎样善享其生存。

然则孔子的人文主义能否叫中国人感到十分充分的满足呢？答复是：它能够满足，同时，也不能够满足。假使已经完全满足了人民的内心的欲望，那么就不复有余地让道教与佛教得以传播了。孔子学说之中流社会的道德教训，神妙地适合于一般人民，它适合于服官的阶级，也适合于向他们叩头的庶民阶级。

但是也有人一不愿服官，二不愿叩头。他具有较深邃的天性，孔子学说未能深入以感动他。孔子学说依其严格的意义，是太投机，太近人情，又太正确。人具有隐藏的情愫，愿得披发而行吟，可是这样的行为非孔子学说所容许。于是那些喜欢蓬头跣足的人走而归于道教。前面已经指出过，孔子学说的人生观是积极的，而道家的人生观则是消极的。道家学说为一大“否定”，而孔子学说则为一大“肯定”。孔子以礼义为教，以顺俗为旨，辩护人类之教育与礼法。而道家呐喊重返自然，不信礼法与教育。

孔子设教，以仁义为基本德性。老子却轻蔑地说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义……”孔子学说的本质是都市哲学，而道家学说的本质为田野哲学。一个摩登的孔教徒大概将取饮城市给照的A字消毒牛奶，而道教徒则将自农夫乳桶内取饮乡村鲜牛奶。因为老子对于城市照会，消毒，A字甲级等等，必然将一例深致怀疑，而这种城市牛奶的气味将不复存天然的乳酪香味，反而绸缪着重大铜臭气。谁尝了农家的鲜牛奶，谁会不首肯老子的意见或许是对的呢？因为你

的卫生官员可以防护你的牛奶免除伤寒菌，却不能防免文明的蠹虫。

孔子学说中还有其他缺点，他过于崇尚现实而太缺乏空想的意象的成分，中国人民适稚气地富有想象力，有几许早期的幻异奇迹，吾人称之为妖术及迷信者，及后代仍存留于中国人胸中。孔子的学说是所谓敬鬼神而远之；他承认山川之有神祇，更象征地承认人类祖考的鬼灵之存在，但孔子学说中没有天堂地狱，没有天神的秩位等级，也没有创世的神话。他的纯理论，绝无掺杂巫术之意，亦无长生不老之乐。其时虽笼罩于现实氛围的中国人，除掉纯理论的学者，常怀有长生不老之秘密愿望。孔子学说没有神仙之说，而道教则有之，总之，道教代表神奇幻异的天真世界，这个世界在孔教思想中则付阙如。

故道家哲学乃所以说明中国民族性中孔子所不能满足之一面。一个民族常有一种天然的浪漫思想，与天然的经典风尚，个人亦然。道家哲学为中国思想之浪漫派，孔教则为中国思想之经典派。确实，道教是自始至终罗曼斯的：第一，他主张重返自然，因而逃遁这个世界；并反抗狡夺自然之性而负重累的孔教文化。其次，他主张田野风的生活，文学，艺术，并崇拜原始的淳朴。第三，他代表奇幻意象的世界，加缀之以稚气的质朴的“天地开辟”之神话。

中国人曾被称为实事求是的人民，但也有他的特性的罗曼斯的一面，这一面或许比现实的一面还要深刻，且随处流露于他们的热烈的个性，他们的爱好自由，和他们的随遇而安的生活。这一点常使外国旁观者为之迷惑而不解。照我想来，这是中国人民之不可限量的重要特性。每一个中国人的心头，常隐藏有内心的浮浪特性和爱好浮浪生活的癖性。生活于孔子礼教之下倘无此感情上的救济，将是不能忍受

的痛苦。所以道教是中国人民的游戏姿态，而孔教为工作姿态。这使你明白每一个中国人当他成功发达而得意的时候，都是孔教徒，失败的时候则都是道教徒。道家的自然主义是服镇痛剂，所以抚慰创伤了的中国人之灵魂者。

那是很有兴味的，你要知道道教之创造中华民族精神倒是先于孔子，你再看他怎样经由民族心理的响应而与解释鬼神世界者结合同盟。老子本身与“长生不老”之药毫无干系，也不涉于后世道教的种种符箓巫术。他的学识是政治的放任主义与伦理的自然主义的哲学。他的理想政府是清静无为的政府，因为人民所需要乃自由自在而不受他人干涉的生活。老子把人类文明看作退化的起源，而孔子式的圣贤，被视为人民之最坏的腐化分子。宛似尼采把苏格拉底看作欧洲最大的坏蛋，故老子俏皮地讥讽说：“圣人不死，大盗不止。”继承老子思想，不愧后起之秀者，当推庄子。庄子运其莲花妙舌，对孔教之假道学与不中用备极讥诮。

讽刺孔子哲学，固非难事，他的崇礼义、厚葬久丧并鼓励其弟子钻营官职，以期救世，均足供为讽刺文章的材料。道家哲学派之憎恶孔教哲学，即为浪漫主义者憎恶经典派的天然本性。或可以说这不是憎恶，乃是不可抗的嘲笑。

从彻头彻尾的怀疑主义出发，真知与浪漫的逃世而重返自然相距一步之差。据史传说：老子本为周守藏室史，一日骑青牛西出函谷关，一去不复返。又据《庄子》上的记载：庄子钓于濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：“愿以境内累矣。”庄子持竿不顾，曰：“吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵

乎？宁其生而曳尾于涂中乎？”二大夫曰：“宁生而曳尾于涂中。”庄子曰：“往矣！吾将曳尾于涂中。”从此以后，道家哲学常与遁世绝俗、幽隐山林、陶性养生之思想不可分离。从这点上，吾们摄取了中国文化上最迷人的特性即田野风的生活、艺术与文学。

或许有人会提出一个问题：老子对于这个逃世幽隐的思想该负多少责任？殊遽难下肯定之答复。被称为老子著作的《道德经》，其文学上之地位似不及“中国尼采”庄子，但是它蓄藏着更为精炼的俏皮智慧之精髓。据我的估价，这一本著作是全世界文坛上最光辉灿烂的自保的阴谋哲学。它不啻教人以放任自然，消极抵抗。抑且教人以守愚之为智，处弱之为强，其言曰：“……不敢为天下先。”它的理由至为简单，盖如是则不受人之注目，故不受人之攻击，因能立于不败之地。所以他又说：“……以其不争。故天下莫能与之争。”尽我所知，老子是以浑浑噩噩藏拙蹈晦为人生战争利器的唯一学理，而此学理的本身，实为人类最高智慧之珍果。

老子觉察了人类智巧的危机，故尽力鼓吹“无知”以为人类之最大福音。他又觉察了人类劳役的徒然，故又教人以无为之道，所以节省精力而延寿养生。由于这一个意识使积极的人生观变成消极的人生观，它的流风染遍了全部东方文化色彩。如见于《野叟曝言》及一切中国伟人传记，每劝服一个强盗或隐士，使之与家庭团聚而重负俗世之责任，常引用孔子的哲学理论；至遁世绝俗，则都出发于道德的观点。在中国文字中，这两种相对的态度称之为“人世”与“出世”。有时此两种思想会在同一人心上蹶起争斗，以其战胜对方。即一个人一生的不同时期，或评比两种思想也会此起彼伏，如袁中郎之一生。举一

个眼前的例证，则为梁漱溟教授，他本来是一位佛教徒，隐栖山林间，与尘世相隔绝；后来却恢复孔子哲学的思想，重新结婚，组织家庭，便跑到山东埋头从事于乡村教育工作。

中国文化中重要特征之田野风的生活与艺术及文学，采纳此道家哲学之思想者不少。中国之立轴中堂之类的绘画和瓷器上的图样，有两种流行的题材，一种是合家欢，即家庭快乐图，上面画着女人、小孩正在游玩闲坐；另一种则为闲散快乐图，如渔翁、樵夫，或幽隐文人，悠然闲坐松荫之下。这两种题材，可以分别代表孔教和道教的人生观念。樵夫、采药之士和隐士都接近于道家哲学，在一般普通异国人看来，当属匪夷所思。下面一首小诗，就明显地充满着道家的情调：

松下问童子，言师采药去。
只在此山中，云深不知处。

此种企慕自然之情调，差不多流露于中国所有的诗歌里头，成为中国传统的精神上一主要部分。不过孔子哲学在这一方面亦有重要贡献，崇拜上古的淳朴之风，固显然亦为孔门传统学说之一部分。中华民族的农业基础，一半建筑于家族制度，一半建筑于孔子哲学之渴望黄金时代的冥想。孔子哲学常追溯尧舜时代，推为历史上郅治之世。那时人民的生活简单之至，欲望有限之至，有诗为证：

日出而作，日入而息。掘井而饮，耕田而食。帝力于我何有哉！

这样崇拜古代即为崇拜淳朴。在中国，这两种意识是很接近的，例如人们口头常说“古朴”，把“古代”和“素朴”联结成一个名词。孔子哲学对于家庭之理想常希望人能且耕且读，妇女则最好从事纺织。下面吾又摘录一首小诗，这是十六世纪末期陈眉公（继儒）遗给其子孙作为家训的箴铭的。这首词表面上似不属于道家哲学，而实际上歌颂素朴生活无异在支助道家哲学。

闲居书付儿辈（清平乐）

有儿事足，一把茅遮屋。若使薄田耕不熟，添个新生黄犊。闲来也教儿孙，读书不为功名。种竹，浇花，酿酒，世家闭户先生。

中国人心目中之幸福，所以非为施展各人之所长，像希腊人之思想，而为享乐此简朴田野的生活而能和谐地与世无忤。

道家哲学在民间所具的真实力量，乃大半含存于其供给不可知世界之材料，这种材料是孔教所摒斥不谈的。《论语》说：“子不语怪力乱神。”孔子学说中没有地狱，也没有天堂，更没有甚么精魂不灭的理论。他解决了人类天性的一切问题，却把宇宙的哑谜置而不顾。就是于解释人体之生理作用，也属极无把握。职是之故，他在他的哲学上留下一个绝大漏洞，致令普通人民不得不依赖道家的神学以解释自然界之神秘。

拿道家神学来解释宇宙之冥想，去老庄时代不久即见之于淮南子（前 178 ～前 122 年），他把哲学混合于鬼神的幻境，记载着种种神话。道家的阴阳二元意识，在战国时代已极流行，不久又扩大其领域，参

入古代山东野人之神话。据称曾梦见海外有仙山，高耸云海间，因之秦始皇信以为真，曾遣方士率领五百童男童女，入海往求长生不老之药。由是此基于幻想的立脚点遂牢不可破，而一直到如今，道教以一种神教的姿态在民间获得稳固之地位。尤其是唐代，道教曾经长时期被当作国教，因为唐代皇裔的姓氏适与老子同为“李”字。当魏晋之际，道教蔚成一时之风，其势力骎骎乎驾孔教而上之。此道教之流行，又与第一次中国文学浪漫运动有联系的关系，并为对待经汉儒改制的孔教礼义之反动。有一位著名诗人曾把儒者拘于狭隘的仁义之道譬之于虮虱爬行裤缝之间。人的天性盖已对孔教的节制和他的礼仪揭起了革命之旗。

同时，道教本身的范围亦乘机扩展开来，在它的学术之下，又包括了医药、生理学、宇宙学（所谓宇宙学大致是基于阴阳五行之说而用符号来解释的）、符咒、巫术、房中术、星相术，加以天神的秩位政体说以及美妙的神话。在其行政方面，则有法师大掌教制度——凡属构成通行而稳定的宗教所需之一切行头，无不应有尽有。它又很照顾中国的运动家，因为它还包括拳术之操练。而巫术与拳术联结之结果，产生了汉末的黄巾之乱。尤要者，它贡献一种锻炼养生法，主要方法为深呼吸，所谓吐纳丹田之气，据称久炼成功，可以跨鹤升天而享长生之乐。道教中最紧要而有用之字，要算是一“气”字，但这气字未知是空气之气，还是嘘气之气，抑或是代表精神之气？气为非可目睹而至易变化的玄妙的东西，它的用途可谓包罗万象，无往而不适，无往而不通，上自彗星的光芒，下而拳术深呼吸，以至男女交媾，所可怪者交媾乃被当作追求长生过程中精勤磨炼的技术之一，尤多爱择

处女焉。道家学说总而言之是中国人想揭露自然界秘密的一种尝试。

佛教为输入中国而构成中国人民思想一部分之唯一主要的异国思想。它的影响之深远，可谓无远弗届，吾人至今称小孩儿的人形玩具或即称小孩自身为小菩萨，至若慈禧太后也称为“老佛爷”。大慈大悲观世音与阿弥陀佛成为家喻户晓之口头语。佛教影响及与吾人之语言，及与吾人之饮食，及与吾人之绘画雕刻。浮屠之兴建，尤为完全直接受佛教之感动，它刺激了吾们的文学和整个思想界。光头灰氅，形貌与和尚无辨的人物，构成吾国社会的内层，佛教的寺院超过孔庙之数量，且为城市与乡村生活的中心，年事较长者常会聚于此以断一村之公事，并举行年祭有如都市中之公会。和尚及尼姑都能出入人家参与琐碎家务，如婚丧喜庆，非僧尼固不容顾问者，故小说上往往描写寡妇之失节，处女之被诱奸时，常非请此等宗教人物从中牵线不可。

佛教在中国民间之效用，有如宗教之在其他国家，所以救济人类理性之穷。中国近世，佛教似较道教更为发达，各地建筑之道教的“观”倘有一所，则佛教的“庙”当有十所，可作如是比例。以前如1933至1943年，西藏班禅喇嘛广布圣水，受布者光是在北平南京两处已达数万人，其中包括政府大员如段祺瑞、戴季陶辈。而且庄严地受中央政府以及上海、杭州、南京、广州各市政府之隆重款待。又如1934年5月，另一西藏喇嘛名诺拉·葛多呼多者，曾为广东政府之贵宾，他竟公开夸耀：力能施展法术解除敌军施放之毒气，俾保护市民；而他的高明的星相学与巫术却着着实实影响了某一军事领袖，使他掉转了炮口。其实倘使中国果能彻底整饬军备以抗御外族之侵略，宗教的

影响力就不会如此之大，现在外族既不断压迫，中国之公理至此而穷，故他们转而乞灵于宗教。因为中国政治不能复兴中国，他们乃热望阿弥陀佛加以援手。

佛教一面以哲学，一面以宗教两种性质征服了中国。它的哲学的性质所以适应于学者，它的宗教的性质，所以适应于民间。似孔子哲学只有德行上的哲理，而佛教却含有逻辑的方法，含有玄学，更含有知识论。此外，应是它的运气好，佛经的译文具有高尚的学者风格，语句简洁，说理透辟，安得不感动学者而成为哲学上的偏好品呢？因此佛教常在中国学术界占领优势，基督教固至今未能与之颉颃也。

佛教哲学在中国影响之大，至改造了孔子哲学的本质。孔教学者的态度，自周代以降，即所谓述而不作，大抵从事于文字上的校勘和圣贤遗著之诠释。佛教之传人，众信约当耶稣纪元第一世纪，研究佛教之风勃兴于北魏东晋之际，孔教学者受其影响，乃改变学风，自文字校勘变而从事研究易理。及至宋代，在佛教直接影响之下，兴起新的孔教学派，称为“理学”。由于他们的传统的成见，他们的治学精神还是着重于道德问题，不过将种种新名词像性、理、命、心、物、知，置于首要地位。那时热心于《易经》的研究，猛然抬头，《易经》一书，乃为专事研究人事变化的学术专著。宋代理学家尤其是程氏兄弟，都经深研佛学，挟其新获得的悟性，重归于孔教。故真理的认识，如陆九渊，即用佛学上的字义，称为“觉”。佛教并未改变此等学者的信仰，却改变了孔子哲学本身的要旨。

同样强大的是它所影响于著作家的力量，如苏东坡之辈，他们虽立于与理学家对抗的地位，但也颇以游戏三昧的姿态，用他们自己的

轻松而爱美的笔调，玩玩佛学。苏东坡常自号曰“居士”，这两个字的意义为：一个孔教学者幽栖于佛学门下而非真为和尚者。这是中国发明的一种特殊方式，它容许一个佛教徒过其伉俪的生活，但茹素戒杀而已。苏东坡有一位要好的朋友，便是一位有学问的和尚，叫作佛印。苏东坡与佛印二人之不同，仅在其彻悟的程度之差。此时正当佛教在钦命保护之下发皇的时代，国家至为立官书局专事迻译佛经。一时僧尼之众，达五十万余人。自苏东坡称居士以后，大半由于他的文才之雄伟的影响力，许多著名学者多仿效之，倘非真的出家为僧，则竟称居士而玩玩佛学。每当政局紊乱或朝代更易之秋，无数文人往往削发逃禅，半为保全生命，半为对于乱世的悲观。

在一个混乱的国家，一个宗教以世界为空虚可能提供逃避尘世悲痛多变之生活的去处，这种宗教之流行而发达，固非怪事。一个学者出家始末的传记，常能增进吾人对于佛教流行因素之某种程度的了解。明代陆丽京的传记，便是有价值的材料之一，此传记出自他的女儿的手笔，首尾完好，堪为珍爱。陆丽京为明末清初之人物，年事已高，一日忽告失踪。隔了许多岁月，曾一度重进杭州城，来治疗胞弟的疾病；他的妻儿即住居贴邻的屋子，而他竟掉首不顾，竟不欲一行探望自己的家庭。他对于这人生的现象应有何等彻悟，才取如此行径！

你倘使读了陆丽京传记，便不难明白：一个人彻悟的程度，恰等于他所受痛苦的深度。按陆丽京早年负诗名，为西泠十子之冠。清初，庄廷鑨史祸作，陆氏被株连入狱，提解北京，阖家锒铛就道，庄廷鑨以大不敬论罪，预其事者，法当诛，丽京自忖无生望，行前因往诀别于宗祠，跪拜时曾默祷曰，万一侥幸得全首而南归，当削发为僧。系

狱久之，果得白，遂践宿诺出家，由此看来佛教乃为生死关头不自觉的现形，是一种对抗人生痛苦的报复，与自杀出于同一意味。明代有许多美丽而才干之女子，因时局之不幸的变迁，丧失其爱人，因遂立誓出家。清世祖顺治之出家，其动机与此有同一之意味。

但是除了此种消极的向人生抗议，尚有佛教的态度，佛教在民间已具有类乎福音的潜势力，大慈大悲即为其福音。它的深入民间最活跃最直接的影响为轮回转生之说。佛教哲学并未教中国人以厚遇禽兽，但很普遍的约制牛肉之消费。中国固有的中庸之道，颇似鼓励人民消费猪肉，认为这是不得已的罪过，其理由为猪猡一物，除供食用以外，其用途远较牛马为小。但是中国人的先天的觉性上，总感觉宰牲口的屠夫是犯罪的，而且忤逆菩萨之意旨的。当 1933 年的大水灾，汉口市政府下令禁宰牲口三天，谓之断屠，所以向河神赎罪。而且这个手续是很通行的，一遇水旱灾荒，随处都会实行起来。茹素忌荤，难于以生物学的见地来辩护，因为人类是生而为肉食的，但是他可以从仁爱的立场上来辩护，孟子曾感觉到这种行为的残忍，但却舍不得完全摒弃肉食，于是他想出了一条妙计，遂宣布了一个原则，说是“是以君子远庖厨也”，理由是一人未经目睹庖厨中宰杀的残忍行为，就算孔教哲学的良心借以宽解下来了。这个食物困难的解决方法，即是中庸之道的典型。许多中国老太太颇有意于巴结菩萨，却是舍不得肉食，便在另一个方式下应用中庸之道，那便是间续的有定期的吃蔬斋，斋期自一日至三年不等。

然大体上，佛教确迫使中国人承认屠宰为一不人道之行为。这是轮回转生说的一种效果，转生说盖使人类仁爱同侪，亦仁爱禽兽。因

为报应之说，使人警戒到来生可能的受苦；像眼前目睹的病痛苦楚的乞丐，或污秽恶臭的癞皮狗，都可为有力的直接教训，胜不仅凭臆说而无确证的尖刀山地狱。实在一个忠实的佛教徒确比常人来得仁爱、和平、忍耐，来得慈悲。然他的博爱，或许不能在道德上占高估的价值，因为每施舍一分钱或布施一杯茶于过客，都是希望为自己的未来幸福下种子，所以是自私的。可是哪一种宗教不用此等诱饵呢？威廉·詹姆士俏皮地说："宗教是人类自私史上最重要的一章。"人，除了真挚的仁人君子，似颇需要此等诱饵。总而言之，佛教确促起了一般富裕人家的伟大事业，使他们慷慨掏其腰包在大暑天气用瓦缸满盛冷茶，备置路旁，以便行人。不管他的目的何在，总算是一件好事。

许多中国小说，确有描写僧尼之卑劣行为者，基于全人类的某种天性，总喜欢揭露伪善者的内幕。所以把中国和尚写成卡萨诺瓦（Casanova）那样的人物，加上以巫术与春药之类的秘技，是很平常的。实际也确有这种的事情，例如浙江省的某处，那里的一所尼姑庵实在是一个秘密卖淫窟。不过就大体上讲，大多数和尚是好的，是退让谦逊优雅的善人，倘把罪恶加之一切僧尼是不公平的。倘有任何恶僧的干犯法纪，只限于少数个人，而小说中的描写，因为要绘声绘形，写得生动，也未免言过其实。照我个人的观察，大部分和尚是营养不足，血虚体弱之辈，不足以闯乱子。此外，一般人对于中国之"性"与宗教的关系，尚未观察得透彻，致有误会。在中国，和尚之与艳丽华服的妇女接触之机会，比较其他任何各界人士为多。譬如每逢诵经拜忏，或到公馆人家做佛事，或在寺院中做功德，使他们日常的与一般妇女相接触。她们平时老与外界社会相隔绝，受了孔教束缚女性之赐，她

们欲一度抛头露面于社会，其唯一可靠之借口，只有拜佛烧香之一道，每逢朔望或胜时佳节，寺院变成当地美人儿的集会所，妇人闺女，个个打扮得花枝招展，端的动人。倘有和尚暗下里尝尝肉味，他也难免不偶尔干干越轨行动。除此之外，许多大寺院每年收人着实可观，而许多和尚手头也颇为富裕，这是近年来发现的许多不良案件之原委所在。1934 年，曾有一位尼姑胆敢具状上海法院，控告一位大和尚诱奸。甚么都可以发生在中国！

我在这里举一个文学上美丽的例子，他描写僧尼的性的烦闷，这是一段昆曲，叫作《思凡》。那是很受欢迎的题材，故采取此同样题材，被之管弦者，曾有数种不同之歌曲。下面一段是从中国著名剧本《缀白裘》里头拣选出来的，其文辞堪当中国第一流作品之称而无愧色，其形式采用小尼姑的口吻独白。

思　凡

削发最可怜，禅灯一盏伴奴眠，光阴易过催人老，辜负青春美少年。

小尼赵氏，法名色空，自幼在仙桃庵内出家，终日烧香念佛，到晚来孤枕独眠，好凄凉人也！

小尼姑年方二八，正青春被师父削去了头发，每日里在佛殿上烧香换水。见几个子弟们游戏在山门下，他把眼儿瞧着咱，咱把眼儿瞧着他。他与咱，咱与他，两下里多牵挂。冤家怎能够成就了姻缘，就死在阎王殿前，由他把那碓来舂，锯来解，把磨来挨，放在油锅里去炸，阿呀，由他！只见那活人受罪，哪曾见死鬼带

枷？阿呀，由他！火烧眉毛，且顾眼下！火烧眉毛，且顾眼下！

只因俺父好看经，俺娘亲爱念佛，暮礼朝参，每日里在佛殿上烧香供佛，生下我来疾病多，因此上把奴家舍入在空门。为尼寄活，与人家追荐亡灵，不住口地念着弥陀；只听得钟声法号，不住手的击磬摇铃，擂鼓吹螺；平白地与那地府阴司做功课，蜜多心经都念过，孔雀经，参不破。唯有莲经七卷是最难学，咱师父在眼里梦里都叫过，念几声南无佛哆呾哆萨嘛呵的般若波罗；念几声弥陀，恨一声媒婆，念几声娑婆呵，哎！叫……叫一声没奈何；念几声哆呾哆，怎知我感叹还多？

越思越想，反添愁闷，不免到回廊下散步一回，多少是好。

（她走到五百尊罗汉旁边，一个个塑得好庄严也。）

又只见那两旁罗汉塑得来有些傻角，一个儿抱膝舒怀，口儿里念着我；一个儿手托香腮，心里儿想着我；一个儿倦眼半开，朦胧的觑着我，唯有布袋罗汉笑呵呵。他笑我时光挫，光阴过，有谁人，有谁人肯娶我？这年老婆婆！降龙的恼着我，伏虎的恨着我，那长眉大仙愁着我，说我老来时有什么结果！

佛前灯前，做不得洞房花烛，香积厨做不得玳筵东阁，钟鼓楼做不得望夫台，草蒲团做不得芙蓉软褥。奴本是女娇娥，又不是男儿汉，为何腰系黄绦，身穿直缀，见人家夫妻们洒乐，一对对着锦穿罗。阿呀，天呵！不由人心热如火，不由人心热如火。

今日师父师兄多不在庵，不免逃下山去，倘有机缘亦未可知。

奴把衮浆扯破，埋了藏经，弃了木鱼，丢了铙钹，学不得罗刹女去降魔，学不得南海水月观音座。夜深沉，独自卧；起来时，

独自坐。有谁人孤栖似我，似这等削发缘何？恨只恨说谎的僧和俗，哪里有天下园林树木佛，哪里有枝枝叶叶光明佛，哪里有江湖两岸流沙佛，哪里有八万四千弥陀佛。从今去把钟楼佛殿远离却，下山去寻一个年少哥哥，凭他打我骂我，说我笑我，一心不愿成佛，不念弥陀般若波罗。

好了，且喜我逃下山来了。

读了这一段曲，可见佛教束缚中的女性，她的心还是活跃的。但是佛教一方面固镇压了僧尼的情欲，另一方面替一般在俗的善男信女却开辟了一条情感上的出路。第一点，它使得妇女们的礼教束缚不似前此之严密而较为可耐。妇人之常喜光顾庙宇，其心比之男性为热切，盖即出于天然的情感上之需要，俾领略领略户外生活；而妇女常多立愿出家，未始非出于此同样动机。因此每月朔望或胜时佳节，姑娘太太们在深闺里十几天前就在焦急地巴望着了。

第二点，每年春季的香汛，才给予消瘦的浪游欲者以适宜之出路。此香汛大抵在每年的仲春，适当耶稣复活节前后。倘有不能作远距离旅行者，至少可以在清明日到亲友坟上去痛哭一场，同样可获得情感上的出路之效果。凡环境许可的人，可以穿一双芒鞋，或坐一顶藤轿，到名山古刹去朝拜一番。有许多厦门人，每年春季，至今一定要坐着手摇船，远远的经过五百里路程，到浙江宁波沿海的普陀去进香。在北方则每年上妙峰山做朝山旅行是流行习俗，几千几万的香客，男男女女，老老少少，都背一只黄袋，曳一根手杖，蜿蜒前进，夜以继日，巴巴的去参拜圣寺。他们之间，流露着一种欢娱的神情，一如乔叟

(Chaucer) 当时，一路上谈谈山海经，宛与乔叟所写的故事相仿佛。

第三点，他给予中国人以欣赏山景的机会，因为大多数寺院都建筑于高山美景之处。这是中国人度着日常乏味生活之后的一乐。他们到了目的地，则寄寓于清雅的客舍，啜清茶，与和尚闲谈。这些和尚们是文雅的清谈家，他们款待香客以丰盛的素斋而收获可观的报酬于银柜。香客乃挟其饱满的新鲜精力，重返其日常工作，谁能否认佛教在中国人生机构中占有重要的地位呢!

【作者简介】

林语堂（1895 ~ 1976），福建龙溪人，现代著名作家。原名和乐，改名玉堂、语堂，笔名毛驴、宰予、岂青等。1912 年入上海圣约翰大学。1919 年后留学美国、德国。1923 年回国，在北京大学、北京女子师范大学任教，支持爱国学生运动。1926 年去厦门大学任教，写杂文，并研究语言。1932 年后陆续创办《论语》、《人间世》、《宇宙风》，推动小品文的创作，成为论语派主要人物。1936 年旅居美国。1947 年任联合国教科文组织美术与文学主任。1954 年任新加坡南洋大学校长。1966 年定居台北。著有《剪拂集》、《开明英文读本》、《开明英文文法》、《大荒集》、《我的话》、《生活的艺术》、《吾国与吾民》、《无所不读》、《京华烟云》、《风声鹤唳》和《语堂文存》等。

本文节选自林语堂先生《吾国与吾民》的第四章《人生之理想》。

【延伸阅读】

(1) 吾国与吾民 / 林语堂著；黄嘉德译 . 西安：陕西师范大学出

版社，2006

(2) 中国人的智慧 / 林语堂著 . 西安：陕西师范大学出版社，2007

(3) 孔子的智慧 / 林语堂著；黄嘉德译 . 西安：陕西师范大学出版社，2006

(4) 苏东坡传 / 林语堂著；张振玉译 . 北京：现代教育出版社，2007

(5) 生活的艺术 / 林语堂著；越裔汉译 . 西安：陕西师范大学出版社，2006

(6) 林语堂自传 / 林语堂著；工爻、张振玉译 . 西安：陕西师范大学出版社，2005

第十二讲　人心是怎么回事

冯友兰

【编者按】

说来很惭愧，我学习的专业是心理学，但对“人心”的认识还很不透彻。最近，读了克里希那穆提的作品，很受启发。克里希那穆提被称为是“比泰戈尔、纪伯伦更伟大的心灵导师”。他的六十多册著作都是由演讲和讲话集结而成的，他讲话的风格极其严密清晰，层层剖解，让你无法逃避，没有任何退而求其次的选择。

克里希那穆提指出，“无知的人并不是没有学问的人，而是不明了自己的人。当一个有学问的人信赖书本、知识和权威，借着它们以获取了解，那么他便是愚蠢的。了解是由自我认识而来，而自我认识，乃是一个人明白他自己的整个心理过程。因此，教育的真正意义是自我了解。”他认为，教育的最重要的功用在于唤醒一个人“自觉的能力”，帮助我们发现那些“恒久不灭的价值”。

这也正是中国文化的核心价值，正如冯友兰先生在本文中所说：知觉灵明是人的心的要素，人将其知觉灵明充分发展，即是“尽心”。

尽心知性，修身立命，天人合一。人求发展心的知觉灵明，他须要求觉解，并求高一层的觉解。有高一层的觉解者，可以说是大觉者。由此看来，克里希那穆提的确称得上是一位伟大的觉者。

人之所以能有觉解，因为人是有心的。人有心，人的心的要素，用中国哲学家向来用的话说，是“知觉灵明”。宇宙间有了人，有了人的心，即如于黑暗中有了灯。

宇宙间除了人之外，是不是还有别的有心的？就我们的经验所知，非生物是无心的。在生物中，植物虽有生而亦是无心的。佛家所谓“有情”，不包括植物。现在科学中，亦只有动物心理学，没有植物心理学。人以外的别的动物，虽亦有有心者，但其心未必能到所谓知觉灵明的程度，至少我们亦可说，其知觉灵明，不到我们曾说过的较深觉解的程度。有以为于人之上有神，有如佛教所谓天，有如耶教回教等所谓上帝。如果有这些神等，他们的心的知觉灵明的程度，当然比人更高。如有全知全能的上帝，其心的知觉灵明，尤非人所能比拟。不过这些神的存在，不是我们的经验或思辨所能证明。有些有所谓神秘经验的人，以为对于上帝的存在，他们是有经验的。不过有这种经验的人所谓上帝，有时实即大全。我们于前面亦说：在同天境界中的人，有自同于大全的经验。自同于大全的经验，并非经验者与有人格的神直接交通的经验。所以人有这种经验，并不足证明有有人格的神的存在。有些宗教家，自以为能听见一个有人格的神的直接呼唤。不过这一类的经验的主观成分，是很大的。当然凡经验都有主观的成分。但如其成分过大，则这经验即不足以保证其对象的客观性。西洋中世纪

的宗教家，哲学家，曾设法用思辨证明上帝的存在。但从严格的逻辑看，其证明都是不充分的。凡非经验或思辨所能证明者，从信仰的立场看，我们虽可信其有，不信其无；但从义理的立场看，我们都只能说其无，不能说其有。由此方面看，我们可以说，在宇宙间，有心的虽不只人，而只有人的心的知觉灵明的程度是最高的。由此我们可以说："人者，天地之心。"（《礼运》语）由此我们可以说：没有人的宇宙，即是没有觉解的宇宙。有觉解的宇宙与没有觉解的宇宙，是有重大的不同的。

没有觉解的宇宙，是个混沌。这并不是说，没有觉解的宇宙，是没有秩序，乱七八糟的。它还是有秩序的。它还与有觉解的宇宙，同样有秩序。不过它的秩序，不被觉而已，不被解而已。譬如于黑夜间，事物还是事物，秩序还是秩序，不过是不被见而已。由此我们说：天若不生人，万古常如夜。

有些哲学家，亦以为，没有心的宇宙，不但是一个混沌，而且是个漆黑一团。所谓漆黑一团，即是没有秩序的意思。照他们的说法，宇宙间的秩序，本是心的秩序，心不是仅能知宇宙间的秩序者，而是能给予宇宙以秩序者。康德说：为心所知的世界，经过心的知而始有秩序，秩序是知识的范畴所给予的。在中国哲学史中，陆王一派，以为"理在心中"，"舍我心而求物理，无物理矣"，其所持亦是这一类的说法。这一类的说法是有困难的。

对于这一类的说法，我们先问：所谓给予宇宙以秩序的心，是个人的心，例如你的心，我的心，抑或是宇宙的心？于此我们须附带说：照我们的说法，所谓宇宙的心，与所谓宇宙中的心不同。我们以为有

宇宙中的心。照我们于上文所说，人的心即是宇宙中的心。但宇宙的心则是我们所不说的。因为以为有宇宙的心者，其所谓宇宙的心，空泛无内容，实是可以不必说的，此点于下文可见。

给予宇宙以秩序的心，如是个人的心，则此种说法，是很新奇动人的。不过如照此种说法，则宇宙间何以能有公共的秩序，是很难解释的。此所谓公共者，是大家都承认的意思。若说宇宙间的秩序，是个人的心所给予的，何以各个人的心，皆给予外界某部分以某秩序？换句话说，何以外界某部分的某秩序，为各个人所皆承认？我们固然可以说：这是由于“人同此心，心同此理”的缘故。但此理虽同，而给予此理与外界某部分，则可以不必同。若说：因外界某部分有某性，所以有同心者，必给予同理，则此某部分的某性，并不是个人的心所给予者，而正是我们所说客观的理的表现。说至此，则须承认外界本有理，本有秩序。

康德一派的观念论者所谓心，如是一个人的心，则有如上所述的困难。如其所谓心，是所谓宇宙的心，以为宇宙间的秩序，是一宇宙的心所给予者，则固可无上所述的困难，但亦不能如上所述的说法之新奇动人。此宇宙的心，虽说是心，但不能如个人的心，那样有思虑，有知识，有情感。无思虑，无知识，无情感的心，其内容是很空洞的。有些讲康德哲学者，以为康德所谓心，并不是个人的心，而是一“逻辑的我”的心。如此说，则所谓范畴者，一方面离具体的事物而自有，一方面对于个人的心说，亦是客观的。如此说范畴，亦是我们所赞成的。不过我们说，这些范畴，无所靠而自有，不必说有一逻辑的我，以装盛之。犹之我们说，理世界无所靠而自有，不必说有一宇宙的心，以

装盛之。因为这些装盛之者，除了装盛这些范畴或理世界以外，没有别的内容可说。所以我们以为是不必说的。

有些哲学家，以为实际的事物的存在，亦在心中。如贝克莱说："存在即知觉。"在中国哲学史中，陆王一派，亦有持此说法的倾向。阳明《传习录》下有云："先生南镇，一友指岩中花树问曰：'天下无心外之物，如此花树在深山中，自开自落，与我心亦何相关？'先生云：'你未看此花时，此花与汝同归于寂。你来看此花时，则此花颜色，一时明白起来。便知此花，不在你的心外。'"又云："先生曰：'你看这个天地中间，什么是天地的心？'对曰：'尝闻人是天地的心。'曰：'人又什么叫作心？'对曰：'只是一个灵明。''可知充塞天地中间只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰……天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此便是一气流通的，如何与他间隔得。'"照阳明的此种说法，则陆王一派，不只以为"理在心中"，且以为，即天地万物的存在，亦在心中。

但其所谓心者，是个人的心，例如你的心，我的心，抑或是宇宙的心？上所引阳明语录，前一段所说的心，是个人的心，后一段所说的心，则是宇宙的心。在西洋哲学史中，这一类的含混，亦是常有的。若说天地万物，存在于个人的心中，此说亦有许多不可解决的困难，我们于此不及详述。所可注意者，在事实上，哲学家中，没有认真以为，天地万物，存在于个人的心中者。贝克莱虽主张"存在即感觉"之说，但亦以为，我虽不看此桌子，但因有上帝看它，所以此桌子仍存在。如此说，则此桌子的存在，仍与常识所说的桌子存在无异，不

过是多一上帝看它而已。佛家唯识宗，以为外境不离内识，然最后亦以为识亦是依他起，执识为实有，亦是遍计所执，最后亦须推到常住真心。而常住真心，亦是上所谓宇宙的心，除可作为一切存在的背景外，其内容亦是很空虚的。这样的宇宙的心或上帝，我们以为，亦是不必说的。

上所说的一类哲学，把心看得过于伟大，还有一类哲学，则把心看得过于渺小。此类哲学的说法，以为人不过是宇宙间万物中之一物，有心不过是宇宙间万事中之一事。物质论者，以为所谓心者，不过是人的脑子的活动，与其他物质的活动，同是一类的，就其本质说，并没有什么可以特别重视。

于此我们说：心的存在，必以人的脑子的活动为其基础，这是我们所承认的。但我们不能以一物的存在的基础，为其要素。人的脑子的活动，是人的心的存在的基础。知觉灵明，是人的心的要素。此二者不可混为一谈。将此二者混为一谈，是物质论者的错误，亦是有些反对物质论者的错误。试就普通所谓精神物质二名词说。物质论者，以为精神的存在，必以物质为基础。精神的存在，既靠物质，所以物质必比精神较为实在。有些反对物质论者，以为，说精神的存在，必以物质为基础，则即为轻视精神。所以他们不承认，物质可以为精神存在的基础。这些见解，都是错误的。其错误都由于不明上述的分别。照我们的看法，我们可以说，人的心的存在，靠人的脑子的活动；但我们不能说，人的心“不过是”人的脑子的活动。我们可以说一幅画的存在，靠颜色与纸；但我们不能说，一幅画“不过是”颜色与纸。说人的心的存在，靠人的脑子的活动，并不为轻视心。说一幅画的存在，

靠颜色与纸，亦不为轻视艺术。

就存在方面说，亦可说，人不过是宇宙间万物中之一物，人有心不过是宇宙间万事中之一事。但就觉解方面说，宇宙间有了人，有了心，天地万物便一时明白起来，有心的宇宙与没有心的宇宙，有重大不同。由此方面说，我们可以说，人与天地参。我们固不可把人的心看得过于伟大，亦不可将其看得过于渺小。

或可问：照心理学说，人的心不但有觉解，且有感情欲望等，今专以知觉灵明说心，似乎与心理学不合。

于此我们说：我们亦以为，心有感情，欲望等，但有感情欲望等，并不是人的心的特异处。禽兽亦有喜有怒，但于其喜时，它未必自觉其自己是在喜，亦不了解其所喜是怎样一回事；于其怒时，它未必自觉其自己是在怒，亦不了解其所怒是怎样一回事。人则于喜时，自觉其自己是在喜，并了解其所喜是怎样一回事；于怒时自觉其自己是在怒，并了解其所怒是怎样一回事。此之谓有觉解。有觉解是人的心的特异处。禽兽可有冲动，但不能有意志，因为意志必有其对象，对象必被了解而后可为对象。由此说，则严格地说，禽兽亦不能有欲望。因为欲望亦必有对象，对象亦必被了解而后可为对象。意志与欲望的区别，似乎只在于其对象，是间接的或直接的，远的或近的。其对象都需要被了解而后可为对象。所以即就有欲望说，了解亦是必需的，有觉解是人的心的特异之处，所以我们专就知觉灵明说心。

或又问：向来说人之所以异于禽兽者时，多注重于人的道德行为

方面。如孟子说："无父无君，是禽兽也。"普通亦说不道德的人，"不是人"。上文说人之所以异于禽兽者时，注重于人的有较高程度的知觉灵明，注重于人的有觉解，此似与旧说不合。

于此我们说，就人的道德行为方面，说人之所以异于禽兽者，我们亦以为是可以的。不过严格地说，凡可称为道德的行为，必同时亦是有觉解的行为。无觉解的行为，虽亦可合于道德律，但严格地说，并不是道德的行为。前人说："虎狼有父子，蜂蚁有君臣。"此话若是说，在事实上，蜂蚁亦有社会，蜂蚁亦是社会动物。此话本是不错的。但人的君臣，是一种人伦。其关系是一种道德关系。若谓蜂蚁有君臣，其所谓君臣者，亦是如此的关系，则此话是很可批评的。因为，照原则说，人之有君臣，是有觉解的行为。他于有此种行为时，他可以清楚地了解其行为是怎样一回事，而又可以清楚地自觉其是有此种行为。而蜂蚁的有"君臣"，则是无觉解的行为。无觉解的行为，不能是道德的。又例如蚂蚁打仗，每个蚂蚁皆各为其群，奋不顾身。在表面上看，与人所组织的军队，能为其国家打仗，奋不顾身者，似乎没有什么分别。但人去打仗，是有觉解的行为。在枪林弹雨中，前进是极危险的，亦是人所觉解的。奋不顾身的兵士，其行为可以是道德的，此觉解是其是道德的一个必要条件。若蚂蚁打仗，虽奋不顾身，但其行为则只是本能的，无觉解的。所以严格地说，其行为并不是道德的。

若离开了有觉解这一点，以为只是社会的行为，即是道德的行为，则人虽有社会，于其中能有社会的行为，而仍可以是与禽兽无别。因为蜂蚁亦有社会，于其中亦能有社会的行为。

我们的说法，所注重者，诚与旧说不完全相同，然亦非与旧说完

全不同。觉解是构成道德的一重要成分，前人本亦似有此说。谢上蔡云："横渠教人，以礼为先，其门人下梢头溺于刑名度数之间。行得来困无见处，如吃木札相似。更无滋味，遂生厌倦。明道先生则不然，先使学者有知识，穷得物理，却从敬上涵养出来，自然是别。""涵养须用敬，进学在致知"，本是程门的修养方法。关于此点，于第八章中，另有专论。现所须注意者，所谓"横渠教人，以礼为先"，即使人循规蹈矩，作不甚有觉解的，合乎道德的行为，程门教人，"先有知识，穷得物理"，使人于行道德时，对于其行为，必亦有较完全的了解。有较完全了解的行为，与不甚有了解的行为，表面上虽可相同，但对于行为者的意义，则大不相同。朱子语录亦云："或问：'力行若何是浅近语？'曰：'不明道理，只是硬行。'又问：'何以为浅近？'曰：'他是见圣贤所为，心下爱，硬依他行。这是私意，不是当行。若见得这理时，皆是当恁地行。'"（《语类》卷九十五）此皆说，了解对于行道德的重要。朱子直说力行是浅近语，是出于私意，更合我们上述之意。

所以，照上所说，我们可以为，有知觉灵明，或有较高程度的知觉灵明，是人所特异于禽兽者。旧说人为万物之灵，灵即就知觉灵明说。知觉灵明是人的心的要素。人将其知觉灵明，充分发展，即是"尽心"。范浚心箴云："茫茫堪舆，俯仰无垠。人于其间，渺然有身。是身之微，太仓稊米。参为三才，曰唯心耳。往古来今，孰无此心？心为形役，乃兽乃禽。"（《朱子〈孟子集注〉引》）我们亦可引此文，以为心颂。

有些物不必有心，而凡物皆必有性。一类的物的性，即一类的物所以成此类的物，而以别于别的物者。所谓人性者，即人之所以为人，

而以别于禽兽者。无心或觉解的物，虽皆有其性，但不自知之。人有觉解，不但能知别物之性，且于其知觉灵明充分发展时能自知其性，自知其所以为人而别于禽兽者。充分发展其心的知觉灵明是“尽心”。尽心则知性。孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。”关于知天，我们于第七章中，另有详论，现只说，人知性则即可努力使此性完全实现，使此性完全实现，即是“尽性”。照上文所说，人所以特异于禽兽者，在其有较高的知觉灵明。有较高的知觉灵明是人的性。所以人的知觉灵明发展至知性的程度，即有上章所谓高一层的觉解。因为知性即是知觉灵明的自知，亦即是觉解的自觉解。人的知觉灵明愈发展，则其性即愈得实现，所以尽心，亦即是尽性。

我们普通所谓性，有两种意义。照其一种意义，性是逻辑上的性。照其另一种意义，性是生物学上的性。例如我们说：圆的东西有圆性。此性是逻辑上的性。孔子说：“性相近也，习相远也。”告子说：“生之为性。”荀子说：“不可学，不可事，而在人者谓之性。”“性者，本始材朴也。”此所谓性是生物学上的性。

所谓性的这两种意义，从前人多不分别。有许多不必要的争论，都从此不分别起。例如人之所以异于禽兽者，即人之所以为人者，是人的逻辑上的性。孟子以为人之所以异于禽兽者，在于其“父子有亲，君臣有义”。荀子亦说：“人之所以为人者何也？曰：以其有辨也。”在这一点，孟荀并没有什么不同。他们的不同，在于另一问题。人的逻辑上的性，虽是如此，但人是不是生来即有这些性？孟荀对于这个问题的答案不同，因此他们中间即有了主要的差异。

为免除混乱起见，我们可称所谓逻辑上的性为性，称所谓生物学

上的性为才。“性即理也”，是一种事物的“当然之则”。才是一种事物所生来即有的能力，以实现其性者。例如文学家的性，是实际的文学家的最高的标准。实际文学家，必多少有一点合乎此标准，这大都是由于他们的才有大小。

或问：说人特异于禽兽，是未有天演论以前的旧说，自达尔文的天演论成立，无人不知人是从低一点的动物演化来的。即于其是人之后，人还是一种动物，以上所说，是否需否认人是一种动物，否认人的低的来源，否认达尔文的天演论？

于此我们说：达尔文的天演论，是否不错，并不在我们的讨论的范围之内。不过我们于以上所说，与达尔文的天演论，并没有冲突。以天演论批评我们以上所说，其批评是完全不相干的。我们可以承认，人是从低一点的动物演化来的。但虽如此，低一点的动物与人的差别，仍是有的。人仍是有人之所以为人，而异于低一点的动物者；低一点的动物仍是有其所以为低一点的动物，而异于人者。如其不然，则低一点的动物即是人，又何待于演化？我们可以承认人是动物，但并不因此我们即需承认动物是人。人固然是动物，但又是某一种的动物。此“某一种的”，即人之所以特异于其他别种的动物者。旧日所谓禽兽，即指异于人的别种动物而言。照我们以上所说，我们可以说，人是最灵的动物。此与普通说人是理性的动物者，大意相同。此命题与人是动物，及人是由低一点的动物演化来的，两命题，并无冲突。

我们对于人所有的动物性，亦不是不注意。此于本书下文可见。人是动物，他亦有一般动物所共有的性。他亦要吃喝，要休息，要睡觉。

不过从这一方面看，人不过是万物中之一物。其在宇宙间，虽九牛之一毛，太仓之一粟，尚不足以喻其微小，完全说不到与天地参，与天地并。从这一方面看人，我们也不能说是错，不过这只是人的一方面而已。从别一方面看，人可以与天地参，又确是可以说的。其确是可以说，又有其确定的理由，并不是由于人的主观的妄自尊大。这是从上文所说，可以看到的。

人求尽心尽性，须要发展他的心的知觉灵明。求发展他的心的知觉灵明，他须要求觉解，并求高一层的觉解。于我们曾经说到，有觉解是明，无觉解是无明。但若只有觉解，而无高一层的觉解，则其明仍是在无明中，如人在梦中做梦。梦中之梦虽醒，但其醒仍是在梦中。《庄子·齐物论》说："方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉。觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也。"有高一层的觉解者，可以说是大觉者。

由此方面看，程朱所讲的，入圣域的方法，注重格物致知，是很有理由的。朱子说："大学物格知至处，便是凡圣之关。物未格，知未至，如何杀也是凡人。须是物格知至，方能循循不已，而入于圣贤之域。纵有敏钝迟速之不同，头势也自回那边去了。今物未格，知未至，虽是要过那边去，头势只在这边。如门之有限，犹未过得在。"（《语类》卷十五）又说："致知诚意，是学者两个关。致知乃梦与觉之关，诚意乃善与恶之关。透得致知之关则觉，不然则梦。透得诚意之关则善，不然则恶。"（《语类》卷十五）照我们的说法，就觉解方面说，圣人与平常人中间的主要的分别，在于平常人只有觉解，而圣人则觉解其觉解。觉解其觉解的觉解，即是高一层的觉解。只有觉解，比于无觉解，

固已是觉不是梦，但比于有高一层的觉解，则仍是梦不是觉。所以有无高一层的觉解，是梦觉关。过此以后，固然还需要功夫，然后才可常住于圣人之域。但已过此门限，以后总是所谓门槛内的人了。如未过此门限，则无论如何，总是平常人，所谓“如何杀也是凡人”。

或问：科学家研究科学，是否亦是发展其心的知觉灵明，是否亦是求尽心尽性？

于此我们说，科学的知识，虽是广大精微，但亦是常识的延长，是与常识在一层次之内的。人有科学的知识，只表示人有觉解，但觉解只是觉解，而不是高一层的觉解。所以科学家虽研究许多事物，有许多知识，但仍是在上所谓梦觉关的门限之梦的一边。所以科学家研究科学，虽事实上亦是发展其心的知觉灵明，但他对于求尽心尽性，并无觉解。普通研究科学者，多不自觉其研究是发展其心的知觉灵明，即不自觉，所以于其做此等研究时，他是在梦觉关的梦边，而不是在其觉边，还是在无明中，而不是在明中。用海格尔的话说，他发展其心的知觉灵明，是“为他的”而不是“为自的”。所以他研究科学，虽事实上亦是发展他的心的知觉灵明，但对于他并没有求尽心尽性的意义。所以他虽可对科学有很大的成就，但不能有圣人所能有的境界，如本书下文所说者。

所谓求尽心尽性，固亦不能凭空求之。“必有事焉”，此事可以是很平常的事，洒扫应对，担水砍柴；尚可以是尽心尽性的事，研究科学等，自然亦无不可。“不离日用常行内，直到先天未画前。”但看人于做这些事的时候，它对于他们的意义是如何，如上文所说。

上文的意思，可用另一套话说之。人于发展其心的知觉灵明时，亦自知其是发展其心的知觉灵明。此即是他已有上文所谓高一层觉解。普通研究科学者，既无此等高一层的觉解，故其研究，只能使其对于科学的对象有了解，而不能使其对于其心性有自觉。故其研究虽亦可发展其心的知觉灵明，但其发展仍是在不觉中，其发展对于他即无尽心尽性的意义，但对于心性有觉解者，其发展其心的知觉灵明是在觉中，故研究科学亦即是尽心尽性之事。

或问：研究心理学者，可谓对于心性有了解，或至少是在求了解。如此则研究心理学者，应即有上文所说的高一层的觉解，其研究与所谓尽心尽性之事，不应再有差别。

于此我们说：心理学虽亦研究心性，但其所研究者，只是事实上的心，生物学上的性。它不了解人的逻辑上的性，亦不了解心的理。因此他亦不知什么是人之所以为人者，不知什么是心之所以为心者，不知人及人的心在宇宙间有何地位。此即是说，研究心理学者，专就其研究心理学说，并没有上文所说的高一层的觉解。他所研究的虽是心，但其研究仍是在不觉中行之，其情形正如上所说。关于别的科学的研究的情形相同。

哲学与科学的不同，在于哲学的知识，并不是常识的延长，不是与常识在一层次上的知识。哲学是由一种自反的思想出发。所谓自反者，即觉解自觉解其自己。所以哲学是由高一层的觉解出发者。亚里士多德谓：思以其自己为对象而思之，谓之思想。思想是最高的思。哲学正是从思想出发的。科学使人有了解，哲学使人觉解其觉解。我

们可以说：有科学的格物致知，有哲学的格物致知。此二种的格物致知，其所格的物，可同可不同。但其致的知则不同。科学的格物致知，所致的知，是与常识在一层次上的知。哲学的格物致知，所致的知，则是高一层次的知。科学的格物致知，不能使人透过梦觉关。而哲学的格物致知，则能使人透过此关。

不过研究科学，既在事实上亦是发展其心的知觉灵明，所以科学家如能本其所有的知识，自反而了解其知识的性质及其与宇宙人生的关系，则此自反即是觉解的自觉解。能如此，则其以前所有的知识，以及研究的工作，对于他即有不同的意义。如此，则他的境界，亦即有不同。如此，则此以前所有的知识，既转成智慧。借用佛家的话说，此可谓之“转识成智”。此自反的觉解，借用孟子的话说，可谓之“反身而诚”。我们所谓“反身而诚”，即谓自反而有高一层的觉解。

或问：世人尽有有知识而做不道德的事者。不道德的人，其知识愈多，愈足以济其恶。作恶的人用他的知识，是否亦是发展其心的知觉灵明？

于此我们说，可以助人做不道德的事的知识，是与常识在一层次上的知识。这些知识，对于道德，本来是中立的。人可以用之以为善，亦可以用之以为恶。这些知识，可以说是人的一种工具。利用这些工具以作恶者，是利用其心的知觉灵明，而不是发展其心的知觉灵明。他如此利用其心的知觉灵明，与尽心尽性是无干的。所谓尽心尽性的最要义，是充分发展人的高一层的觉解。高一层的觉解不是一种工具，其发展亦不能有实际的用处。但它可以改变人所有的境界。一人如觉

解其可以与天地参，及其所以与天地参者，他的境界即比我们所谓道德境界，又高一层。此于第三章中可见。在此境界中，他当然只做道德的事，但于做道德的事时，其事对于他的意义，又不仅只是道德的。希腊人谓知识即道德。此知识必须是已“转识成智”的知识，然后可说知识即道德。不过有此等知识的人，其行为虽必是道德的，而其行为对于他的意义，又不仅是道德的。所以严格地说，知识即道德，仍是不能说的。

“性即理也”，理是一类事物的标准。宇宙间无论什么事物，都有其标准，道学家所谓“有物必有则”。人的生活，亦有其标准。此标准并不是什么人随意建立，以强迫人从之者，而是本然有的。有标准亦并不是有什么外力加于人者，而是事实上他所本来依照的。此即是人之理，亦即道学家所谓天理。人的生活在事实上是本来依照此标准的。此即是说，人在事实上是本来依照此标准而生的。在事实上，生活能完全合乎此标准的人，固是“绝无仅有”，但生活完全不合乎此标准的人，亦是绝对没有的。例如就觉解说，有完全觉解的人，固是“绝无仅有”，但完全无觉解的人，亦是绝对没有的。就道德说，完全道德的人，固是“绝无仅有”，但完全不道德的人，亦是绝对没有的。说没有完全不道德的人，似乎有人以为不合事实，但事实是如此的。关于此点，我们在别处已有证明（《新世训·绪论》），兹不再详说。

宇宙间无论什么事物，都有其理。某种事物，事实上都依照某理，但事实上都不完全合乎某理。此即是说，在事实上它都是不完全的，无觉解的物，不能超过事实，不知有所谓标准，则亦只安于事实上的

不完全。人是万物之灵，他不但知事实，并且知事实所依照的标准。知事实所依照的标准，即是超过事实。所以他在事实上虽不能完全合乎标准，而却知有标准。知有标准，他即知有一应该。此应该使他求完全合乎标准。人之所以为人者，就其本身说，是人之理，对于具体的人说，是人之性。理是标准，能完全合乎此标准。即是穷理，亦即是尽性。

有些人虽知有应该，而仍安于事实上的不完全，此等人即是所谓“自暴自弃”，自比于禽兽，因为禽兽亦是安于事实上的不完全的。

照本文前段所说，人的心的知觉灵明，是人之所以特异于禽兽者。事实上，人都有知觉灵明。但其知觉灵明却不完全合乎人之理所规定的标准。充分发展其知觉灵明，使其完全合乎此标准，是尽心，亦是尽性。人的知觉灵明愈发展，他对于应该所知愈多。对于应该所知愈多，他愈不能安于事实上的不完全。伊川说：“人苟有‘朝闻道，夕死可矣’之志，则不肯一日安于所不安也。何止一日，须臾不能，如曾子易箦，须要如此乃安。人不能若此者，只为不见实理。实理得之于心自别。”“古人有捐躯殒命者，若不实见得善恶能如此？须是实见得，生不重于义，生不安于死也。故有杀身成仁者，只是成就一个是而已。”朱子说：“只理会此身，其他都是闲物事。缘我这身，是天造地设的，担负许多道理。尽得这道理，方成个人，方可拄天踏地，方不负此生。若不尽得此理，只是空生空死，空具形骸，空吃了多年人饭。见得道理透，许多闲物事，都没要紧。”我们可以说，人所以要尽性，因为他觉解有标准，觉解有应该，不安于事实上的不完全。他要“尽得这道理”，“成就一个是而已”。此外没有别的为什么。

人若能完全合乎人之所以为人的标准，则到道学家所谓“人欲净尽，天理流行”的境界。或可问：凡实际的事物，都必依照其理。人的感情欲望及自私，亦必依照其理。凡理都是天理。何必俟“人欲净尽”，乃始“天理流行”？

于此我们说，人的感情欲望及自私等，所依照的理，亦是天理。虽都是天理，但不是人之所以为人的天理。人充分发展其欲望，亦可说是尽性。但不是尽人之性。人既然是人，则必求尽人之性。于此可附带一说道学家所谓人心及道心的区别。

人不但是人，而且是生物，是动物。他有人之性，亦有生物之性，动物之性。于《新理学》中，我们说，生物之性，动物之性，亦是人所有的，但不是人之性，而是人所有之性。感情欲望等，大概都是从人的人所有之性发出的。从人的人所有之性发出者，道学家谓之人心。从人的人之性发出者，道学家谓之道心。“人心唯危，道心唯微”，是道学家所常引用的一句话。朱子说：“人心便是饥而思食，寒而思衣的心。饥而思食后，思量当食与不当食；寒而思衣后，思量当着与不当着：这便是道心。圣人时，那人心也不能无。但圣人是常合着那道心，不教人心胜了道心。”（《语类》卷七十八）饥而欲食一类的欲求，是人与一般动物所同有的。但对于一般动物，于欲食时，只有能食不能食的问题。人于欲食时，在有些情形下，虽能食，而尚有应该食或不应该食的问题。只欲食，又只问能食不能食，这是出于人心。虽欲食，而于不应该食时，即知不应该食，这是出于道心。虽知不应该食，但因欲食，而往往不能不食，这是道心为人心所胜。一般人虽有道心而未必能见之于行事。所以说：“道心唯微。”欲食虽不必是不应该的，

但往往可以使人做不应该做的事。所以说："人心唯危。"

有许多人以为，道学家所谓人心，即是他们所谓人欲。这是完全错误的，所谓人欲者，是指人心之带有损人利己的成分，即所谓私的成分者。所以人欲亦称私欲。人欲或私欲，照定义即是恶的。人心则不必是恶的，不过颇易流于恶。所以说："人心唯危。"朱子说："人心不全是不好，若人心是全不好的，不应只下一个危字。盖为人心易得走从恶处去，所以下个危字。若全不好，则是都倒了，何止于危，危是危殆。道心唯微，微是微妙，亦是微昧。"（《语类》卷七十八）人欲照定义即是恶的，所以道学家以为人不可有人欲或私欲。他们说私欲，注重在私字。他们有时只说欲，亦是指私欲，亦注重在私字。有人以为，道学家所谓欲者，如饮食男女之类是也。道学家不教人有欲，将亦教人绝饮食男女乎？此批评是完全错误的。饮食男女等欲求，是人心，不是人欲。妨碍别人的饮食男女，以求自己的饮食男女，才是人欲。无论从哪一派伦理学的观点看，人欲都不能说不是恶的。

以前中国哲学家常说心，性，情，三者常是相提并论的。所谓情，有时是说性之已发。性是未发，情是已发。心则包括已发未发。此所谓心统性情。理学一派的道学家所谓情，其意义如此。照所谓情的此意义说，所谓情者，不是恶的。所谓情，有时是说道学家所谓人欲。照所谓情的此意义说，所谓情者是恶的。董仲舒说性善情恶。王弼说："性其情。""性其情"，即以性制情。

人的心有感情欲望等，此是人之同于或近于禽兽者。道学家称此为人心，以与道心相对。感情欲望等之有私的成分者，道学家称之为人欲，以与天理相对。道学家似乎是轻视人的。我们以有知觉灵明为

人之所以异于禽兽者，以人之所以异于禽兽者为人的心的要素。就字面上看，我们是重视人的，不过这不过在字面上看是如此。我们的说法，是从人与禽兽的不同说起。道学家的说法，则是从人与天的不同说起。从人与禽兽的不同说起，则其高出于禽兽者，即是人之所以为人者。从人与天的不同说起，则其不及于天者，即是其“人的成分”。人有其“人的成分”，亦有其“神的成分”。道学家所谓道心天理等，都是说人的“神的成分”。由此方面说，道学之重视人，比我们有过之无不及。

【作者简介】

冯友兰（1895～1990），哲学家。河南唐河人。1918年毕业于北京大学哲学系。1924年获美国哥伦比亚大学哲学博士学位。回国后，曾任广东大学、燕京大学教授，清华大学教授、哲学系主任、文学院院长，西南联合大学教授、文学院院长。建国后，任北京大学教授、中国科学院哲学社会科学部委员。1926年出版《人生哲学》，融合中国传统哲学与实用主义、新实在论之见解，提出“中道”的人生观。1930年出版《中国哲学史》上册，1934年出版《中国哲学史》下册，有英文、日文译本，在国内外有较大的影响。抗日战争时期，先后写成《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》，合称《贞元之际所著书》，把程朱理学与西方新实在论相结合，构成富于思辨性的哲学体系。

本文选自冯友兰先生《新原文》第二章《心性》。

【延伸阅读】

(1) 中国哲学简史（修订译本）/ 冯友兰著；赵复三译 . 天津：天津社会科学院出版社，2005

(2) 一种人生观：冯友兰的人生哲学 / 冯友兰著 . 北京：中国人民大学出版社，2005

(3) 人生哲学 / 冯友兰著 . 桂林：广西师范大学出版社，2005

(4) 冯友兰：云在青天水在瓶 / 宗璞著 . 郑州：大象出版社，2002

(5) 世界在你心中 / 克里希那穆提著；胡因梦译 . 深圳：深圳报业集团出版社，2007

(6) 克里希那穆提传 / 普普尔 · 贾亚卡尔著；胡因梦译 . 深圳：深圳报业集团出版社，2007

第十三讲　中国哲学对未来世界的影响

方东美

【编者按】

去年9月，台大哲学系教授傅佩荣来苏州，我有幸聆听了他的精彩讲演。傅先生是著名的演说家。他告诉我，上小学的时候，因为调皮模仿别人，他惹上了“口吃”的毛病，只得以拼命学习、取得优秀成绩平衡同学嘲弄带来的自卑。

傅教授热爱国学，是受他的老师方东美先生的影响。方东美先生中西贯通，始终以弘扬中华文化的精神价值为学术主旨，以开放的胸襟对待中国传统文化的各种思想流派，并力图贯穿古今、统摄诸家之学。方先生认为现代世界因高度物质化而丧失了宗教精神和哲学智慧，主张落实儒家的人生价值，以不断提升生命的意义，从而达到拯救现代人类的目的。在《中国人的人生观》的第一章《中国人的智慧》中，方先生写道：“西方思想不论哪一学派，往往都充满‘恶性二分法’，把很多事物放在水火不容的两极对立中，因此整个宇宙仿佛一个战场，很多现象在其中纷争不已。而数千年以来我

们中国人对生命问题一直是以广大和谐之道来旁通统贯，它仿佛是一种充量和谐的交响乐，在天空中、在地面上、在空气间、在流水处，到处洋溢着欢愉丰润的生命乐章，上蒙玄天，下包灵地，无所不在，真是酣畅饱满，奇欤盛哉！”

当我们重读方先生三十多年前所作的这篇演讲时，也一定能感受到这位哲学大师的那种激情澎湃、庄严和谐的生命气象。

今天演讲的题目是令人非常头痛的一个题目。什么道理呢？我们假使用历史的眼光来回顾过去，从春秋到战国以后各朝代，在中国文化里面，每一个时代都曾出过大哲学家、大思想家，诚然这是事实。但是近年来，兄弟因为要写一部东西，就重新把中国哲学主要的直接资料，仔细地覆勘研究，然后察觉到中国哲学演变到清代乾嘉以后，几乎可看的东西很少。因此，我可以用伤感的语气，仿效西洋人近代所说的一句话：Philosophy is dead.（哲学死了。）所以当兄弟写那一部书的时候，写到 18 世纪乾嘉时代戴东原以后就写不下去了，因为再下来就几乎找不到真正有创造性的哲学思想。像康有为之类，就是遇着哲学的题目也写成了政治性的东西。再有其他许多人，像谭嗣同有些东西，有人把它当作哲学，但是假使从真正的哲学眼光看起来，那是不伦不类的一些东西。因此，如果要再说中国哲学对于未来的影响，那的确是非常困难的一个问题。

假使我们把历史拉长了，一方面旷观过去，二方面再透过现在，悬想未来，便不难发现，我们所处的时代实在是一个迷惘的时代。过去有许多历史家回顾世纪，往往要安上一个不好听的名词，叫作 dark

ages（黑暗时代）。我想十九世纪许多历史家把中世纪叫作黑暗时代，其实是非常冤枉，因为中世纪不论在宗教、艺术或文学上面，都有许多很高的精神成就，那是个光明时代！但是近代人拿近代的偏见，看不出那个时代的光明，才反倒误称那个时代叫作黑暗时代。依我看来，假使将来历史家回顾十九世纪末二十世纪初年的我们这一个时代，要蒙上一个“黑暗时代”的名字，我想处在我们这一个时代的许多人将要感到“百口莫辩”，因为在今天这时代，不只是宗教的精神衰退、哲学的智慧衰退，连艺术的精神也衰退，几乎都到达了一种不可理解的程度。尤其是我们回过来就哲学这一方面讲起来，近五十年以来，就哲学而言，除了少数杰出的哲人以外，整个世界可说是哲学的低潮。假使在这么一种情形之下，我们研究哲学的人还要夸张说我们这个时代的哲学可以影响未来，这是大言不惭！

最惨痛的一件事体，就是如果我们从整个的世界历史上来看，那么中国文化从四五千年以来都是一脉相承的贯注下来，虽然有朝代的变迁，但是整个中国的历史都是一直持续不断地保持了它的命脉，不论在哲学的思想上面，在文学的成就上面，在艺术的创造方面或在制度的建立方面，都有高度的文化精神成就。但是到今天，如果我们因此就以为中国历史上的光荣还可以永远保存下去，却要“待考”了。

中国的哲学，在春秋时代达到世界稀有的高潮，但是到了秦汉以后，马上进入低潮；魏晋时代又转变了，转变了之后，代替中国原来的哲学智慧不是中国以前的儒家、道家或者是墨家，而是佛学；从两晋以后一直到六朝，真正代表哲学最高智慧的不再是中国本有文化上

面的原始儒家、原始道家，而是新进来借中国这一块土地发展成为另一个高潮——所谓佛教的智慧、佛学的智慧。从此以后，又形成一个低潮。从五代以后，到了北宋时代再兴起来的，那也不是原始的儒家、原始的道家，而是儒家、道家再渗透了佛学上面的禅宗所产生出来的新学派。这一个高潮经过一个时期之后，一直到元代又形成一个低潮，明代一起来以后，到清代又是一个低潮。从乾嘉以后，我们几乎也要说："中国哲学已经死亡了！"假使在这么一个情形之下，我们要说："中国的哲学可以影响世界的未来。"对这个问题，我们先要试问在场的各位："中国哲学，在现在是谁代表？谁有这一个资格代表？"假使现在没有人站起来说："我就是中国哲学的代表！"那么，现在真正的中国哲学家到什么地方去找呢？连找中国哲学的代表人都这样子有困难，试问拿什么可以代表中国哲学而去影响世界的未来？

我为什么说这一句话呢？因为我刚才说中国民族的哲学在乾嘉时代就死亡了，一直到民国时代都没有复兴；为什么是这样子说呢？举一个很痛心的事体来说，我平常有一句很得罪人的话，就是我在台湾大学里面教了二十几年的书，在这里面真正的中国文化根本没有！就是有，分量也非常之轻！就国文这一方面来看，试问现在国文系，能讲中国的经学、子学、史学的人有好多？或是对于清以前各朝代鼎鼎大名的文学家的文集，谁能够称心悦意地看，而看了能够了解欣赏呢？这是一个大问题。同时，在哲学这一方面，许多大学所编订的课程，都是把西洋摆在第一位，甚至有时候连印度哲学的分量都超过中国哲学的分量。试问在这个情形之下，如何可以训练一个独立思考的哲学

家来发扬中国哲学智慧，而这个哲学智慧的内容是真正从中国哲学里面孕育出来的？所以，从过去在大陆上，一直到今天的台湾，要找一部可以像个样子讲中国哲学的东西，恐怕走遍了各书局都很难找到！试问我们哲学衰退到这么一个程度，而我们还大言不惭说中国哲学可以影响未来的世界！因此，出这一个题目叫兄弟来做，可以说没有法子做下去！假使要照这样子看，好像是太悲观了！……在中国文化里所强调的，“正德”只成为一种呼号而已，“厚生”也只是一个愿望而已，事实上大家只晓得讲“利用”。整个社会风气最好的这一方面，也只不过轻工业支配着整个的社会，再从轻工业变成商业社会，而从事教育的人，在生活上面，根本只是职业性地从事教育，而终年不能够买一本书，试问怎样能够研究学问？终年在学校里面不能够好好地读一本有价值的书！在这么一个情形之下，试问国家的命脉——“学者”怎样能培养出来？这种话，平常许多人不敢讲！不忍讲！……但是一直到现在，仍没有人对于这一点有所感受，有所惭愧，然后从惭愧里面有所奋发，从中国优秀民族的灵魂中钩出民族精神来振兴真正的中国文化！只有如此，历经衰退的哲学才可以复苏！但是，我们就要问：“我们处在这个时代，我们有没有这个觉悟？我们有没有这个决心？”我们就要问，平常在报章上面，杂志上面，社会的评论上面，有没有人把这个当作严重的大问题提出来，夜以继日，日以继夜地反省、考虑，然后再提出一个新的计划出来，来发扬一种新的精神？

的确，在整个世界文化价值低落，哲学智慧衰退，我们实在没有法子再谈哲学的复兴！假使这个哲学不能够复兴到像宋明时代新儒学的地位，或隋唐时代大乘佛学的地位，或先秦时代原始儒家、原始道家、

原始墨家的那一种地位，那么，在将来文化上面，我们过去引以自豪的这一种成就，那是我们民族老祖宗过去的成就，与我们无关！我们现在要是再不能够振作精神，重新在这个哲学上面开创新的局面出来，我们不但不能够，而且也不可能侈言对于未来的世界能够产生影响！试问世界上还有什么事情比这一种耻辱还要大？

兄弟在青年时代学过西方哲学，中国哲学思想又在我的心田下了种子。近年来重新浏览原始资料，从上古一直到明清时代，我因为受这么一个中国古典文化的熏陶，而现在处在这么一个灾难的时代，哲学智慧衰落的时代，文化渐渐丧失它的高尚精神而接近鄙陋世俗，实在心有所不甘。所以兄弟大前年在夏威夷开东西哲学会议的时候，在那一篇论文里，我中间有一个插图，这个插图，是兄弟在这么一种痛苦或者也可以说是兴奋的状态之下，想使哲学在我们的时代，尤其是在中国能够复兴，然后拿中国复兴的哲学思想去面对西方，也促进西方衰退的哲学精神能够复兴，所以才制作这么一个蓝图。

在这个蓝图里面，哲学精神，从客观看，要寄托在真实而有价值的世界上面。同时，这个真实而有价值的世界，不是以牛羊为主体，也不是以猴子为主体，而是以有智慧的人类做主体。所以在哲学的建筑里面，有两大支柱：一个是客观的世界，一个是主体的人类生命精神。有这两个大支柱以后，我们才可以开始打蓝图，但是在这个蓝图里面，不仅仅包括了狭义的哲学而已。从历史上面看，许许多多最好的文化，代表文化的优良精神，第一层是宗教，第二层是哲学，第三层是艺术。这些都是高尚的精神构成的形而上境界。假使再具体一点说，人不能

够在太空里面、空气里面过日子，他要脚踏实地地生活在现实世界上面，而这个现实世界从最初的基点是物质世界。那么，我们怎么样了解、处理、应付、控制这个物质世界，还是人生里面一个起码的根本问题，尤其是就中国人的精神看，这一点不能够忽视。譬如在世界文化有高度成就的民族，像希腊文化，他演变到了末期，可以看不起这个物质世界，认为这个物质世界是罪恶的渊薮，所以精神要逃避它，在这里面不能安居，然后再从希伯来宗教这一方面谋一点寄托，因之希腊同希伯来的精神在这一方面可以结合起来。但是在东方这一方面，譬如印度，虽然也有某种宗教、某种哲学看不起物质世界，但是从原来婆罗门的文化上看，它没有这一点，它要讲到这个宗教领域，这个宗教的领域一直贯注到地水气火的物质层次。因为它这个宗教不是超越宗教，它是泛神教，在泛神教的观点上面，不能把物质世界看成是罪恶的渊薮。而在中国这一方面，譬如像儒家，儒家在精神文化、道德、艺术、哲学思想上面，可以把他的精神提到很高，高到一种程度，可以通透到达天，通极于天，但是儒家的思想，这么一个超越的精神，一定还要回过头来，贯注在现实世界上面。用儒家哲学上的一个专门名词叫作“践形”，把一切高尚的文化理想转移过来，在现实的人间世、现实的物质存在上面要能够兑现。所以，从中国人看起来，没有理由看不起物质世界。原始的道家精神，可以采取“反者，道之动”，一方面提升他的精神到达“寥天一”的高处，那时他的哲学形上学可以飞扬到达那么高的境界，但是他把宇宙的精神价值的秘密一下子把握了之后，他再借第二套的思想——宇宙论的思想，再看“道生一，一生二，二生三，三生万物”，所以庄子说老子“空虚以不毁万物为实”。

庄子的精神，虽然像只大鹏，一升起来，抟扶摇而上九万里，到达“寥天一”——宇宙的顶点上面，但是他站在那上面，再回顾人间世，从那个高度精神成就的眼光看，人间世不是一个丑陋的世界，人间世所谓“地”，对他而言构成一种美丽之“天”，所谓“天之苍苍，其正色耶？其视下也，亦若是则已矣”。因此，道家有一种高尚的精神成就，从他那个高尚的精神成就的眼光，再回顾人间世，他不但不诅咒世界，不诅咒下层的世界，即使是下层世界也在他的精神上面变成“人间天国”。再就佛家而言，小乘佛教初起时，认为这个世界是黑暗、苦恼、罪恶。但是等到他自己精神修养一高了之后，在以下回向的方向来俯视现实的人性，不仅仅人有佛性，而且万物都有佛性。因此，在下回向的方面，当初他诅咒人间世为无常、黑暗、罪恶、烦恼、痛苦，现在他都取消掉了，他拿最高的慈悲心来拯救世界，把这个世界从黑暗、痛苦、烦恼中变成一个精神理想的领域。

在东方哲学里面，尤其在中国哲学中各家各派，从来不像希腊的末世，也不像在中世纪的若干时期，在宇宙建筑图里面没有物质世界的地位，东方哲学没有西方这种色彩，印度哲学大部分也没有这个色彩。假使我们从形而下的境界上面看，我们在建筑图里面要建筑一个物质世界，把这个物质世界当作是人类生活的起点、根据、基础，把这一层建筑起来之后，才可以把物质点化了变成生命的支柱，去发扬生命的精神；根据物质的条件，去从事生命的活动，发现生命向上有更进一层的前途，在那个地方去追求更高的意义、更高的价值、更美的理想。这样把建筑打好了一个基础，建立生命的据点，然后在那里发扬心灵的精神；因此以上回向的这个方向为凭借，在这上面去建筑

艺术世界、道德世界、宗教领域；把生命所有存在的基础，一层一层向上提高、一层一层向上提升，在宇宙里面建立种种不同的生命领域。所以，在建筑图里面是个宝塔型，以物质世界为基础，以生命世界为上层，以心灵世界为较上层，以这三方面，把人类的躯壳、生命、心理同灵魂都做一个健康的安排；然后在这上面发挥艺术的理想，建筑艺术的境界，再培养道德的品格，建立道德的领域，透过艺术与道德，再把生命提高到神秘的境界——宗教的领域。因之，在我们宇宙的建筑里面要分成这许多境界。

在这个境界里面，我刚才说构成这种种境界里面有两大支柱；一个大支柱要就客观的这一方面——客观的领域、对象。而了解、处理、应付、对应那个客观世界的真相，就要看人类，他有怎么样的才能、心性，可以旁达呼应，能够适合那个外在的境界。现在马上就牵涉到人性上面的问题，我们谈他的知能才性，谈人性上面特别优美的才能，而不抽象地谈人性。在这一点上，一千人能够应付、了解、安排一个物质世界，并且安排我们这个躯壳健康存在，我们要有这一个才能，而这一个才能我们借用现代人类学流行的一个专门名词就叫作“homo faber”。这一个人就是自然人。这一个自然人最大的特点、能力就是行动，借其行动，即使没有世界，他可以来开辟一个物质的领域；这就是行动人，拿他的生命动力可以肯定、处理、控制、驾驭一种境界，然后他的存在才可以安排在现前的基础上面。但是假使人只有这么一种行动的话，那么借用荀子的名词看，不仅仅人有这个能力，同时猴子——它是“二足而无毛”——一样有能力可以上去，可以摘果、传宗，可以维持它个体与团体的生活。所以我们仅靠这个自

然人的行动是不够的。假如我们要把这个生命存在领域从物质境界提升到真正生命的境界里面，那么就要有第二种能力，第二种能力所形成的第二种人叫作“homo dionysiacus”。这个人善于行动，但是人的行动有时假使受不正当的才能牵引着、支配着，那么那个行动就是昏念妄动，可以说是疯狂的行动，在这疯狂的行动里面从事生命，把生命引到危险或者是死亡的那一条路上面，所以这个 homo dionysiacus，这一种疯狂行动的人，我们要有修正，要把他点化过来，转变过来成为“homo creator”——有创造性、有创造能力的人，他对于生命不是走向危险、死亡那一条路，而是发扬生命精神，把它指点到真相世界、更高的意义境界、更有价值的境界，向上面创造。这是第二种在行动上表现创造才能的这么一种人。假使有这么一个人，他就可以把物质世界提升变成生命的领域，从 sphere of physical existence 把它变成 sphere of life，而且变成如此 sphere of creative，人类的才能增进了，结果他在生命所处的境界也马上提高。假使要就这一点就认为满足的话，试把我们的历史从现在提到廿几万年以前，我们做一个北京人一样就可以满足。而这个北京人是不是可以创造商周以后到春秋战国时代那样高度的中国文化呢？我想是要形成大问题！所以第三层的这个人，他要把知能行能化成创造的才能。创造的才能怎么样可以成就呢？要受真知灼见的指导。这样第三层把人又提高一层，侧重理性的表现，以理性为指导形成各式各样的系统知识，然后一个人在他的一切生命的活动里面，他不是盲目地创造，他是经过理性考虑、理性支配、理性决定所指定出来的真理世界，以知识为基础，把他的生命安排在真理世界上面。那么把这三层——行能的人、创造行能的人、知识合理

的人——结合起来，他一方面有健康的身体，又有伟大的生命活动力，再有开明的知识。这样子合并起来才构成了一种自然人，这个自然人的生活有躯壳的健康、生命的饱满、知识的丰富，生种种方面的高尚成就。他可以以自然人开创一种自然世界出来，而这个自然世界就是今天我们20世纪的人到处歌颂的世界，这个世界是构成为普遍的科学文化所建立起来的自然界。假使到达这么一个境界就止了，我们只可以有科学的文化，但是不能够有哲学的文化。

英国生理学家写了几大部有关中国文化的书，证明了中国古代在十七世纪以前有各式各样的高度的科学成就，那些高度的科学成就在十世纪以前确实很高，但是由十七世纪以后到了二十世纪就不能同现在西洋的科学文化来比了。我们在近代谈科学，大半着重点摆在西洋的科学上面，但是西洋科学文化的成就，它有许许多多的历史条件，也有许许多多开时代的大思想家。就像法国双重身份的笛卡儿（R. Descartes），一方面他的解析几何、坐标几何发现了之后，他就可以把世界的一切内容展开来在几何的结构上面表现严格的秩序，从这坐标几何一贯注到整个物质科学各方面之后，在科学上面产生一种思想的机械化，同时根据那一个机械化的数学，使整个的世界、各种现象也是机械化。在那里面，人类的生命也随着机械化。这样子一来，尽管导引出来近代以数学为基础建立各方面物质科学长足的进步，引起20世纪的人站在科学面前就完全被它迷惑了，好像整个人类的文化，唯一决定的因素就是科学。这个在科学家固然可以说，但是有许多不是科学家也被这个科学的威权震慑了来谈科学主义。“科学”是宝贵的，但是“科学主义”是个错误的思想！所以尽管笛卡儿

在欧洲的科学上面是了不起的主脑人物，但是像现在法国哲学家马利旦（J. Maritan），他就说自从 1619 年 11 月 10 日那一天，那时笛卡儿正是青年时代，在德国战场上打仗，做一个梦，梦见一个怪物把他导引到一座教堂的前面去，抛一个大西瓜给他，他把这个西瓜一捧了之后，马上又做了第二个梦，梦见在桌子面前摆了一本书，这本书的名字就叫作“*Yes and No*”（《是与否》，yes 代表真理，no 代表错误），从这么一个梦里，笛卡儿就决定他以后一生的精神、学术生活的命运。于是他就开始在方法学上革命，认为对于整个的自然界好像可以形成最简单、最清晰明了的观念，从这个地方出发，以方法学的步骤一层一层就把人类的思想从简单引到中层的复杂，到达最高层的复杂程度。他把方法学的原则都把握了之后，宇宙的秘密对于他就是在自然的理性之光——科学理性之光的照耀之下，一切秘密显现出来。因此，他个人虽有深厚的宗教背景，但是他这一种机械化的科学思想体系一成立之后，他就开始等于把上帝锁在保险箱，以后用这解释这个世界，就是宗教精神开始灭亡，然后他把哲学在概念上面化作一个单纯的概念系统，就认为那一种东西是唯一的真理。而那一个唯一的真理不是价值本身，也不是性质本身，而是把一切价值、性质点化了成为数量。如此，他虽然在科学、数学上面发展到很高、很抽象的程度，但是他那个很高很抽象的程度，等于还是停留在原来的平面上面，他的宇宙里面没有立体感，他的生命里面也没有立体的精神差别。从这个开始，近代的科学家就开始对于道德价值守中立，对于艺术价值守中立，连带对于宗教价值也守中立了，这样一切的价值差别都被他摧毁掉了。因此，像马利旦在《笛卡儿梦想》这一部书里，他说笛卡儿是近代推

翻哲学智慧、摧毁哲学智慧的第一个人，从这以后把人类的哲学思想不管提升到什么境界，而在那个境界里面都被数学的洪流泛滥，把它淹没了，所以他说这么一个大科学家，结果在哲学上面除掉提出许多空泛、抽象的原则，而同时他所谓这个真理，事实上是单纯化的真理、数量化的真理，不能够处理性质世界、价值世界，结果把这个世界变成一个贫乏的世界，因之，我们就可以看见，纵然我们做人做到自然人，各方面都满足了，躯壳、身体、生命、心灵满足了，但是只是自然人。根据自然人的一切智能才性所建立的世界，只是一个自然世界，而这个自然世界上面，尽管有丰富的事实，有丰富的现象，但是这个丰富的事实、丰富的现象都在数量化的思想上面决定它的内容，不能构成有意义、有价值的世界，而这个世界也就因此变成价值贫乏的世界。

就这个宇宙生命境界的蓝图，我们把人发展成为完满的自然人，甚至于到达一种大科学家的地位，还不能够满足我们哲学上的要求，也不能够满足我们文化的要求，所以我们现在在这个建筑图上面，再向上面推。这个自然界是形而下的境界，我们站在形而下的里面，各方面的要求都满足了，而且我们还要提升向上，向上去发见形而上的世界的秘密。这一种境界向上提升是有条件的，就是人性也向上面发展。因此，提到第四种人性，我们在此地可以用近代德国哲学家米西勒（E. Cassirer）的一个名词叫作“homo sybolicus”。这一个人的才能，他能够运用种种符号，创造种种语言，在语言上面发现种种复杂的语法，委婉曲折，把它当作一个符号，然后象征第四种世界里面的一切秘密，就叫作 the man as the operator of symbols，从这个里面就可以把寻常的自然界，透过种种符号象征那里面美的境界、美的秘密。拿艺

术家的才能做更高的创造，创造了艺术上面美的世界——所谓艺术世界。这个是形而上的人，这一种就是各种类的艺术家，就像诗人、画家、建筑家、雕刻家、文学家。他可以创造种种美的语言、美的符号，把一个寻常的世界美化了，使它变成艺术领域，这是形而上世界的开始。

但是在这个美的世界里面，虽然它是美，假使我们把这个艺术领域扩大了，向现代艺术这一方面看，在艺术里，不仅表现美，也可以表现丑，这个世界有时是美，有时也丑，是美丑杂居的艺术界，究竟不是完美的生命领域。譬如说艺术失掉发现艺术的才能，但是这个艺术的才能，有时意志可以左右它，情绪也可以操纵它，在意志不坚定的时候，情绪错乱的时候，可以丧失理性。因此，那个艺术世界可以变作疯狂的艺术世界，而疯狂的艺术世界究竟不是健康的艺术所应有。所以这个世界美则美矣，或者丑则丑矣，这个只能够表现主观的感受。这个主观的感受在价值上面不能代表美满。

所以，再进一步，我们要艺术家的品格再向上面点化，使他成为更高尚的人。如此，一个艺术家又有崇高的品德，在艺术上面的价值再加上道德的精神，那么，这样子的艺术不仅仅是美，而且是善——即是尽善尽美。所以，再把艺术家运用各种符号的才能再提升他的成就，使他再变成另外一种人。这个另外的一种人，就是高尚其志，纯洁的精神人格。所谓道德人格，我们叫作“homo honestatis”，那就是具备优美品德、优美人格的这么一种人，是道德的主体。这样子就可以把这个艺术再点化了成为中国文化里面主要而高度的“道德文化”(ethical culture)。在这里面，假使要做一个哲学家，起码要像宋儒所讲的要表现“圣者气象”，因为哲学家要透过艺术灵骨的陶冶，然后

养成一种高尚的道德品格、道德人格。

在儒家里面，我们平常歌颂孔子，都是拿圣字去形容他，但是圣谈何容易，孔子都不敢承受，而说“若圣与仁，则吾岂敢”，虽然是圣人，而不以圣人自居。譬如道家也说“以天为宗，以德为本，以道为门”，然后构成圣人，这圣人叫作“博大真人”。为什么是博大真人呢？因为他能够囊括宇宙一切的秘密，在知识上面彻底了解，在行动上面能够顺应，而且在理想上面，他能够符合他的精神要求。那么连从外国传授进来的佛学也主张一个人不仅要完成人性，同时还要完成佛性。那么，就是说有最高的智慧、有最高的精神发而为生命，而这一个生命可以旁通一切人类、一切物类的生命，一体俱化，成就最高的精神价值。这又构成了一种道德生活（moral life）。假使一个人在他生活上面的阅历，由物质世界→生命境界→心灵境界→艺术境界→道德境界，他这样子向上面提升他的生命地位、生命成就、生命价值，到达这个时候，他这个人得以真正像庄子所谓“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人”。如此，他不仅仅是一个自然人，也不仅仅是一个艺术家，不仅仅是一个道德人格，而且在他的生命里面各方面的成就都阅历过了，都提升他的精神成就到达一个极高尚的地位。在那一个地方，他不是人的这一点，人的那一点，更不是人的小数点，那是个真正的大人。而这个大人，他整个的生命可以包容全世界，可以统摄全世界，也可以左右、支配全世界，那一种人我们可以叫作“全人”（perfect and perfected man）。而那个全人的生命能力叫作全能。那个全能，从世界许多文化上面看，我们拿艺术名词赞美他不够，道德名词赞美他不够，世界上许多宗教拿宗教的神圣价值赞美他的生命

才庶几乎近之。

除掉在口头上谈谈之外，事实上在近代世界上面很少人在他的生命里面真正把他的精神提升到一种尽善尽美的神圣境界。像这一种全人，我们可以叫作“宗教的人”(homo religious)，这个宗教的人在宗教上就可以说是全人，这个全人用一个普通的名词可以叫作 god-man co-creator with the divine。所以我平常说在中国哲学里面，我们说“to be human is to be divine”，在这一点上面才可以了解做人做到这一种的程度，才可以拿儒家的精神来看，他真正是“圣人”，或者是道家所谓“至人”，佛家所谓人性完成之后，完成佛性。在其他的宗教像基督教(Christianity) 就可以叫作“godman”。我们中国古代有圣人，中世纪有许多圣人，在近代很少听见有一个人能够把他的生命价值同意义提升到这么一个崇高的境界，我们仰慕他，称他为圣人。在近代的人类里面非常之少，这是他的智能才性都是一种“意识发展”(conscious development)，发展到一个程度就止了，他不能够再把他的生命提升到极崇高的一种境界，而拿他的精神生命可以笼罩宇宙一切真相，符合宇宙里面最高的精神价值。这个虽然是很难达到的这一种境界，但是这至少在人类这一方面是应当集中他的生命、全体的才能、全体的心性，把他提升，使他成为这么尽善尽美的圣人，这是人类的最高理想。假使把人发展到这么一个最高的程度，在我们这个建筑里面把它当作一个塔型组织，就可以达到塔顶，站在这个塔顶上面成就的这个人，我们叫作“高贵的人”(homo nobilis)，就是儒家所谓圣人，道家所谓至人，佛家所谓般若与菩提相应的人，就变作“觉者”(Buddha)。

这样子一来，好像这个宇宙全是建筑成功了，但是一切的建筑，虽是把它建筑到最高的一层，用西洋建筑名词叫作 coping stone，盖顶都盖了，好像是最高的境界了，但是事实上我们看各种建筑，到达那个境界的上面，上面还有苍天。所以中国的建筑到达最高点上面就像飞檐，这个飞檐就是指着上面还有更高妙的境界，就像西方的 Goethic architecture。这一方面，你把这个建筑竖立起来，好像春笋冲天上长，一下达到顶点上面，但是那个只是此建筑的最高点，它都是指向上面还有无穷的苍天，还有无穷神奇奥妙的境界。而那一种境界，从许许多多宗教上面看，认为是人类能力向往成为之理想，很难达到的境界，人类的知识纵然是用一切文字语言表达，也不能够表达它的深微奥妙的妙处。然后我们从哲学上面看，尤其在近年来的哲学的路径都走尽了之后，发现在哲学上面，上层更有上层的境界。譬如谈“本体论”（Ontology）不够，要谈 Regional Ontology，Material Ontology，再谈 Universal Ontology，然后 Pure Ontology 谈尽了，宇宙的秘密还不够发掘尽了，所以往往在上面再超越向上追求，追求到无止境。这样子一来，哲学就变作 Metaphilosophy，而这个 Ontology 就变作 Me-ontology，因此，宇宙的真相是无止境，所以像英国哲学家 F. H. Bradley 就用一个名词叫作“Really Real Reality”，在宗教上面我也就仿造了一个名词叫作“Mysteriously Mysteious Mystery”。这是道家所谓“玄之又玄”。玄之又玄，无止境地向上面提升到深微奥妙，然后我们可以说在这世界上各种伟大的文学里面，就像中国的《诗经》里面说上帝是不够的，在上帝上面是“皇矣上帝”，在西方，God 不足以形容它，就用 God-head 或者是 God the most high，因为它的真相、价值，统摄

宇宙一切真相，统摄宇宙一切价值而为价值最高的结晶。但是拿人类一切智能才性去探索，究竟不能够通极到达一切深微奥妙的妙处，所以最后讲这个宗教都安排一个 highest realm of mysteriously mysterious experience，到达那个地方。世界上面不管哪一种宗教，佛教或者是基督新教也好，到达那个地方总是有看不透、想不透、说不透的最高秘密，那一点用普通宗教上的名词叫作 Deus Ab Sconditus，就是最高的宗教里面的神性，发展到深微奥妙的地方，到“不可说，不可说”的地方。它对于整个的世界是一个秘密，对于整个的人类是一个秘密。但是人类偏偏有这样大的好奇心，愈是秘密，他愈是要向那里面推想那个秘密。所以，宗教不仅仅是理智的对象，情绪的对象，而且是艺术的归宿，一直把它当作一个秘密，向上面探索！

我们为什么要这样子探索呢？假使它本身，既不是知识对象，又不是语言文字说明的对象，那么，我们为什么对于它还感觉这样大的兴趣呢？在这一点上，我不晓得各位对宗教情绪是采取怎么样的一个立场，遵守哪一个教派。但是兄弟采取的既不是 Deism，也不是 Theism，而是 Pantheism。为什么把这个高高在上的 God the most high 拉下来贯注在整个的世界里？这是什么样的动机呢？那就是在希腊的宗教上面或者是在希伯来的宗教上面，假使要接受 Deism，平常有一句很重要的话，就是“God is in heaven and all is wrong with the world”。如果那样，你把这个宗教上面神圣的精神主体提升到那样子高，而它的效力不能够达到世界，不能够支配这个世界，那么，那一种宗教能不能拯救世界呢？至少人家在思想上面可以画一个问号！再有 Theism，虽然把那个 Highest Deity，把它 Personify，世界上有许

多宗教，有许多哲学，采取把它当作最高的人格神，但是究竟这个人格神的这个人格是什么东西呢？人格，假使你用拉丁文 persona 这一个词，不一定是好的意思，他可以掩饰真相而戴着假面具也可以叫作 persona，假使这样，你称这个最高的神叫作人格，然后你可以把人类上面种种的“人类弱点”（human weakness）也可以转变到宗教的最高精神主体上面去。尤其是在许多宗教的里面，证明上帝存在的时候，总是用“人类的语言”（human language），而人类的语言里面总是有许多缺陷，把这个缺陷无形中沾染到了宗教的精神主体上面来，那对于宗教上面的精神是一种限制，而不是一种真正尽善尽美的看法。所以要是真正宗教情绪丰富的、宗教意志坚强的、宗教的理性博大的人，总要设法子把这个宇宙的精神主宰，拿他的精神上面无限的创造力量贯注到整个的人间世来，来支配一切，决定一切，影响一切，辅助一切，使这个宇宙万类、万有都从平凡的自然界提升到神圣的境界里面去，变作神圣世界里面的构成成分。

所以在这个图上面，我在旁边每方面都画两条线。我之所以画这两条线是借用佛学上面所谓“上回向”这双轨的路径，说明宇宙精神体同自然界的亲密关系。假使这个上面是所谓神藏在宇宙最高的深微奥妙的境界里面，他有无穷的力量发泄出来，可以以这个路径（按：指“下回向”的路径）向这一方面贯注到一切人性上面，就是道德的人格、艺术的人格、宗教的人格，一直到自然人，一切的知识活动，行动的人一切的动作里面。他的精神无所不赅，无所不贯注，这样子一贯注了之后，人接受这么一个精神力量的贯注，他就从 mere man 进到他这个精神力量的成分里面去。那么在这个 constiution

of man 目的里面就有 con stitution of divine。如此，自然人宗教化、精神化之后，在他的一切活动中，假使他有行动，他不仅仅是拿行动人的资格，他是拿神圣行动人的资格，他不仅仅创作，而他创作的目的是要提升整个世界的价值，他不仅仅有知识，而他这个知识的限制可以补救，把有缺陷的知识变成完美的知识。因此，假使他要创造艺术，而大艺术创造的精神及灵感的力量是从什么地方来的呢？就像中国的诗人李太白说："揽彼造化力，持为我神通。"诗人在创作的时候，他能够挽彼造化，他就是 artist in the capacity not merely of man but in the capacity of the cosmic creator，这样子他才可以创造出来第一流伟大的艺术作品。

再向上面一层，假使是一个道德家，他不仅仅像佛教所言，把这个黑暗、罪恶的世界里面一切污秽洗除掉了，变作一个纯粹的人格，形成一个阿罗汉，这个阿罗汉就他个人看起来是美满的人格，如果他就与世界脱离关系，这是世界的逃兵，世界上面多几个小乘佛学上面的阿罗汉，对这世界有什么用呢？别人仍旧停留在黑暗、痛苦、罪恶的世界里面，他一个人干干净净逃走了，这个开小差的人，世界上面有没有是没有关系！所以在大乘佛教里面，在阿罗汉之后，他纵然是可以成佛，他也不成佛，纵然可以到达涅槃境界，他也不入涅槃，他还停留在这个黑暗、罪恶、苦恼的世界里面来拯救世界一切存在，来表达他最大的慈悲心。佛教的这一种宗教，有这一种情操，其他的高尚宗教一样有这个情操。这个宗教不仅仅救自己的灵魂，如果自己的灵魂纯洁了之后，其他无量数的人在灵魂上还有污点的话，那么这个世界就还在那里等待拯救！

为什么人类能够这样子兴奋？精神这样子能够振作？到达一种生命的成就，他不停止，还要向上面超升，像希腊哲学家柏拉图（Plato）说“灵魂的迁升”（uplift of the soul），永无止境，像中国的儒家所谓“升中于天”，不但人类提升到神圣的境界，认为他的生命还没有达到目的？这就是因为宇宙在最高境界里面有一个精神的力量，拿那个精神力量去贯注在宇宙每一个角落里面的人、物、万有。这样，宇宙每一个角落里面的人、物、万有都贯注有神圣的力量在里面，这个世界才可以提升，人类的生命价值才可以增进，人类的愿望才可以满足。那么，这个人可以把他提升到达神性的地位！而且依第二方面，因为是采取泛神论，这一种所谓“Deus absconditus”——就是深藏在宇宙里面不泄露它的深微奥妙及一切秘密的精神力量，他有 to come in ingress into the world as a whole，他的精神力量在客观方面又渗透到宇宙的境界里面变作一个决定的力量，变作一个具体的力量，这样，不仅仅在他生命活动的里面具有神圣化的作用，而宇宙万有在这个宗教的领域、道德的领域、艺术的领域，乃至在自然界里面，这个精神力量仍旧是贯注下去，变作无所不在。因此，在自然界，花开得那样的美妙。为什么花开得那样美妙？凭借植物组织的能力接受自然阳光，不见得能够开那样子美妙的花，而这个美妙的花里面就有宇宙里面神奇奥妙的精神力量贯注在那里面，所以这朵花虽然是生在自然界里面，但是它的价值已经超升达到神圣的领域。如是，从这个泛神论的宗教情操、宗教意志的要求同宗教理性的肯定里面，把这一种精神力量当作是“universal pre sence of the spirit in the natural world”，这样，整个的自然界也“神秘化”（mystified），

同时也可以“精神化”(spritualized)。因之，所谓人，不管你拿哪一种身份生活在世界上面，在哪一个境界，在内心深处都能够体验那一个境界所含藏的神圣价值。

这一类的思想，假使我们拿这么一个宇宙人生的建筑蓝图来同希腊时代最好的哲学思想相提并论，就像 Plato，Aristotles，Plotinus，在中世纪的 St. Augustinus，或者是 Thomas Aquinas，或者是其他的 Mediaeval sages, saints，都是在这么一个情形之下，体会了这么一个宗教的精神，完成他的神圣的精神生命。这样培养出来的人格，不管在哪一种境界里面都不能称其为小人。在中国哲学上面，正如儒家所歌颂：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”假使做人做到这么一个伟大的地步，就是我刚才所说的“to be human is to be divine”，然后在一切生命的活动里面、在智能方面、在才情上面、在动作方面，每一个地方，他都发挥他的生命伟大的精神，把一个寻常的世界变作一个神圣的世界，那么这个人在儒家才是所谓“大人”。这个大人完成他自己的生命，尽己之性、尽人之性、尽物之性，赞天地之化育，与天地参。在儒家上面看来，人变成了 cocreator with God，这个人的目的才可以达到。而这个人在道家里面正是庄子所谓“以天为宗，以德为本，以道为门”，就是道家所谓“至人”、“圣人”、“博大真人”。他能够“配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在”，就是他的生命的影响贯穿到宇宙各方面每一个领域。他不是拿这个自然人的资格从事生活，而是拿神圣的品德从事生命活动。那么，从隋唐以后的大

乘佛学讲起来，人类的智慧发展到最高的阶段同宇宙的最高精神光明化为一体，就是般若与菩提相应。然后，那个人性发展到达那个程度，不仅是人性，而是佛性。在这个同样的精神之下，种种新旧基督教的教派，要把这个人最后变成尽善尽美的人格——“Sage”，或者是“Saint”，这样子才可以达到目的。

这一个建筑图形的最高点，可以拿整个的希腊第一个大哲学家Plato的哲学智慧来印证，同时Aristotles又把哲学讲到最高的发展，遍历一切自然界的地下层，到达纯洁的“晶天”，等于佛学上面所谓“色究竟天”，然后再超升一步，就进到精神的领域，所以这个哲学最后的发展就变成了神学。假使拿这一种思想去印证“新柏拉图学派”(Neo-Platonism)，他不过换一个方向，从上面讲下来，一直从宇宙的最高精神——“太一”(Great One, Infinite One)，然后“精神”(Nous)，再有各级的生命存在的形式，一直下来，他的精神像一个大水闸，把它一开了之后，它贯注流遍一切境界、一切领域，一直达到物质世界的低层，这样子的力量都是从上而来。所以人类的生活目的，最后他要透过最高的哲学玄想，然后把人的生命转变形成一种方向，表现“回向原始统会”(return to the primordial one)。

从这一点看，拿Plotinus的哲学可以来印证这一点，而且Augustinus同Thomas Aquinas的哲学也可以这样子印证。而在东方，原始儒家孔孟荀、原始道家老庄、大乘佛学，不管是哪一宗，天台宗、法相宗、华严宗，甚至是禅宗也好，最后的目的都是要把人的精神从自然界的里面提升到达精神的顶点，然后从人类的智能才性上面变作尽善尽美，变作神圣。假使你把这么一个结构完成之后，去读印度

一百多种的奥义书，或者是《薄伽梵歌》(*Bha Gavad Gita*)，或者是大小乘佛教经典，无一处不契合的！

要是能够把这么一个蓝图体会到并树立起来建筑一个立体的宇宙，在这个立体的宇宙里面成就一个最高的神圣的人类生命价值在上面，然后慢慢一步一步地向上面提升人类的精神，我想，尼采在这么一个建筑完成之后，他绝对不敢再说 God is dead，Religion is dead，或者是 Prof. Lewis S. Feuer，绝对不敢说“American philosophy is dead”。或等假使这么一个精神进到“牛津大学”(Oxfod University)，我想“语言分析”(Linguistic Analysis) 马上就吓得逃掉了，然后在牛津大学里面的哲学精神一定复兴起来。

在中国这一方面，假使这么一个精神能够建立起来，作为我们生活的途径、生活的标准、生活的理想同现实的榜样，那么，春秋战国时代原始儒家、原始道家、原始墨家所建立的最高哲学智慧，可以复兴于今日，不必等到中国文化衰退了之后、社会崩溃了之后，要凭借外来的佛教来拯救、来支配我们，魏晋以后一直到六朝、隋唐时代，佛学的智慧代替了中国本有的智慧；我想，以后也不至于衰退了成为元明清中国文化的衰世。一直到现在，我们对这个智慧没有体会，因我们之教育没有政策，文化没有理想，青年的精神无所寄托，在那个地方彷徨。我想把这么一个精神一下贯注了以后，我们至少目前在此地就不仅只晓得谈经建、商业。

若是我们青年每一个人都能挺起胸来站起来，我们在思想上面能够这样子独立自主，表现高度的哲学智慧、高度的宗教精神、高度的艺术好尚，那么，现在各电视台就绝对不敢再每天播放下流的节

目来困扰我们！我想这句话许多人不肯讲，许多人不敢讲，但是以一个终身研究哲学的人，接触过西方高度的哲学智慧、中国高度的哲学智慧，甚至连带体验到印度哲学的智慧，等到他无谓的一生，无意义的一生已经过去了，到达他退休的时候，他在这上面要有一个精神交代！

这是兄弟在此地，在这个无题中间，说这一面好像不大容易接受的这么一个内容，也可以说是逆耳之言。但是在我这一方面，我却是忠言！这一份情绪，几十年郁积在心里面，而且自己在过去的生活里面与这个希望相去得很远。在我个人生命是一个惨痛的失败！在这么一个时代，如果我们还不赶紧觉悟，我看这个机会不会停留在那个地方等待我们一天、两天、十年、廿年、一世纪！所以我几乎是口不择言，把我的心情直接表达出来，希望各位体谅、体念！

【作者简介】

方东美（1899～1977），安徽桐城人。1920年毕业于金陵大学。1921年赴美留学，获威斯康星大学硕士学位。1924年回国，任职于武昌高师。1925年应聘东南大学（中央大学前身）教授。1948年任台湾大学哲学系主任。代表作有《科学哲学与人生》、《哲学三慧》、《中国形上学中之宇宙与个人》、《从宗教、哲学与哲学人性论看人的疏离》和《中国哲学精神及其发展》。

本文系方东美应台北耕莘文教院之邀，于1973年11月2日晚所作的一次学术演讲的演讲词。初由郭文夫据王美珠之笔录删补加注，发表于《哲学与文化》月刊创刊号。方东美逝世后收入台北黎明文化

事业公司出版的《方东美先生演讲集》中。此据《演讲集》。

【延伸阅读】

(1) 中国现代学术经典·方东美卷 / 刘梦溪主编；黄克剑、王涛编校 . 石家庄：河北教育出版社，1996

(2) 哲学与人生 / 傅佩荣著 . 北京：东方出版社，2005

第十四讲　中国文化与文化中国

陈立夫

【编者按】

这篇文章选自《陈立夫访谈录》，我略作了删节，将之编成一篇完整的讲话。没想到这位国民党历史上的重要人物，在人们记忆中已被淡忘的陈立夫，竟然对国学、中医，甚至对我国古代的科技史通达入微，如数家珍。他能以浅显易懂的语言，剖析义理精要，将经史融会贯通并一以贯之。其精见卓识，可谓俯拾即是。

陈立夫先生接受福建社会科学院的陈秀惠先生访谈时，正值百岁，仍身体健朗、精神矍铄，抱持一颗拳拳中国心。这里再摘录另一篇谈话里老人的肺腑之言："我忧近代中国落伍归之于文化的说法，因为这种说法把我国文化生命抗争西方列强的百年历史给抹去了；我忧中国文化存在所谓'劣根性'的说法，因为这种说法把我国文化生命的五千年历史给抹去了；我忧中国文化现代化的出路在于与'国际接轨'的说法，因为这种说法把我国文化生命日新又新的21世纪前景给抹去了。一个不知道自己从哪里来又往哪里去的民族，一个没有过去也

没有未来的民族，一个自作多情，将中国文化再出发纳入‘国际接轨’的民族，怎么可能有五千年文化生命的伟大复兴？”

老人语重心长的这些话语值得我们深思。

中国文化的衰落是近代的事，它与近代中国沦为次殖民地在总的趋向上是同步的。皮之不存，毛将焉附？如果说“以夷制夷”的洋务运动还念念不忘传统的“纲常名教”，如果说“托古改制”的戊戌维新尚须假借孔子的名义，那么喊出“打倒孔家店”的“五四”运动则完全不同了，成为汉代儒家取得独尊地位以来首次敢向孔子做正面摧毁的千古一变。

说起“五四”，因为这个运动我是参加了的，我也喜欢民主和科学，以后又怀抱“科学救国”的志向赴美国留学。运动发生时，我在天津北洋大学读书，当年北洋和南开同为天津的两所著名大学，很有几位出名人物，如北洋的孙越琦和谌小岑，南开则有周恩来等。“五四”时期，我对新文化运动非常有兴趣，很欣赏陈独秀的作品，再如罗家伦和胡适之的作品也很喜欢，《新青年》、《新思潮》等刊物以及有关俄国革命和共产主义的书籍无不爱看，当时一般青年的思想多少有些左倾，我亦不例外。但我觉得当下最重要的事就是打倒帝国主义，至少运动的发生就是为了打倒日本帝国主义，才会有“二十一条”要求和山东决议案所燃起的爱国热情，至于种种激进的反传统方式，我甚不以为然，因为我熟读过经书，觉得并不怎样不好，认为旧传统一无是处，应该一起打倒，这毕竟已过分的情绪化，流于偏失了。

“五四”运动是促使中国转变的阵痛，其本身是一个很复杂的现象，

这么多年过去了，功过是非自有评说。我认为就“功”而言，当时人民觉醒，固然是继承国民革命争国家自由平等的遗绪，而且汇为洪流，造成大的冲击，其后不平等条约之废除，都是这次运动开始的。在“过”的方面，那些大力提倡西方民主科学的人总以为自己百事不如人，结果既没有把别人的长处学得，又把自己固有的丢弃了，甚至认为“二千年来的中国历史都是一个儒家的圈套”，扬言要把线装书扔进茅屎坑。这些人大凡都从线装书中钻出来，扔不扔无所谓，因为经过比较和鉴别总有一天他们还会捡回来。真正受害者是今天的年轻人，读古书本来就不多，偶有所窥，则欲废先儒之说驾其上，全盘西化的遗风流毒于今未消。

孔子是人而非宗教的神，为全世界四分之一的人类所尊敬，誉为大成至圣先师，继续享受两千年的普遍追祀，这一历史文化现象难道不值得我们深思吗？

考察世界各国，凡有诞生圣哲豪杰者，其后人莫不引以为荣，崇敬之，宣扬之，保护之，唯恐不及。美国历史虽短，其珍视历史之心理极为普遍，华盛顿、杰弗逊、林肯等先人之遗物及其片言只字，也必引为国宝，设馆陈列，供人瞻仰。以前曾有人问英国首相丘吉尔：“如果印度和莎士比亚二者供你选择，你选何者？”丘答：“莎士比亚。”为什么呢？他知道印度是他们用武力征服来的，迟早会独立而去，莎翁是英国的文化巨擘，谁也抢不走。独我国“五四”运动则不然，因为国家沦为次殖民地不知自责而归咎于孔子，怀疑之，诋毁之，破坏之，无所不用其极，似乎认为自己有光荣之历史为可耻，有伟大之祖先为不足道，此种民族虚无主义立场与救亡图存相悖，难道救亡图存非要

打倒孔子不可？

孔子生于前551年，在那时候以前我国的典章文物已蔚然齐备，及周公乃达最高峰，奠定中国大一统的基础。到孔子的时候已王室式微，礼崩乐坏，诸侯相攻，统一局面仅存形式。孔子志欲行道于天下，无奈不受重用，既无机会立功，只能改作立言，于是删《诗》、《书》，订《礼》、《乐》，赞《周》、《易》，作《春秋》，周游列国凡十四年，广收生徒，有教无类，弘扬学说。近人不察，以为有孔子乃有中国文化，其实有中国文化乃有孔子。孔子学说何以能成为中国文化之主流呢？其深奥不如老子，其智慧也不如老子，但是适合最大多数人民日常生活之用，合理（中）而平凡（庸），易知而易行，简言之“顺乎天理，应乎人情”。以此顺乎天理，应乎人情之道，用之于身则身修，用之于家则家齐，用之于国则国治，用之于天下则天下平，像这样精致推展的系统理论乃我国独有之宝贝。

我们中华民族之所以集合十二亿人民为一家，持续五千年光荣历史而不坠，并具有大刚中正之民族特性者，是因为我们祖先发明人类共生、共存、共进化之原理。此一原理自尧、舜、禹、汤、文、武、周公相继不绝，及孔子集大成，以“公”、“诚”、“仁”、“中”、“行”立教形成道统，亦即无私无我之“公”（于理而言），成己成物之“诚”（于己而言），立人达人之“仁”（于人而言），不偏不倚之“中”（于事而言），日新又新之“行”（于功而言），这一正统精神乃民族灵魂之所在。中华民族珍视道统甚于政统，政统可断，道统不可断，历代的治乱兴亡，总有志士仁人前赴后继，不乏“朝闻道夕死可矣”之勇气，不乏“士可杀不可辱”之节操，道统始终一脉承袭畅通下来，不受时空之限制，

所以我有见一以贯之、亘古常新之道统，未闻有所谓农业社会的道统抑或所谓工业社会的道统。

我也不喜欢“文化冲突”一类的提法，顾名思义，文化应该是文明的，文明怎么可能冲突，冲突又怎么可能文明？文明的反面是野蛮，野蛮才会冲突嘛！中国文化是有容乃大的王道文化，唯有寻找冲突或制造冲突的文化可称为霸道文化，它的背后实际上蕴含“西方文化中心论”的价值判断。我是过来人，听到“文化冲突”会不舒服，让人想起船坚炮利下的西学东进，想起近代中国的腥风血雨。中国文化崇王道贬霸道，讲的是爱其所同，敬其所异，喜欢圆融，不喜欢冲突。我国自东汉明帝永平三年引入印度佛教到佛教的完全本土化，以长达七八百年时间平和消化一个外来的文化系统，堪称中外文化交流的典范。

我曾担任国家公职二十五年，知道弱国无外交和落后要挨打的屈辱，有人把屈辱与孔子联系在一起，我不能同意这种幻灭的情绪。我认为有可能重建儒学，再造国魂，发皇内圣之学，新开外王事功，这也是我走下政坛后一直试图解决的问题。

民主和科学本是“吾家旧物”、只是未具现代形态而已，在儒学为主流文化的中国传统中，差不多可以找到以后各种观念及制度的胚胎和萌芽。就民主方面说，道德政治和民本思想在古代中国已经相当发达，自从 1593 年意大利传教士利玛窦完成“四书”的拉丁文译本在巴黎推出，漫长黑暗的欧洲中世纪好比有一颗启明星横空出世，东学西渐初见端倪，及到十八世纪下半叶已经蔚为大观，不但儒学的主要经典有译著出版，有的译著如“四书”者都有四五个不同版本，而

西人笔下林林总总的同名传记《孔子传》，经粗略统计竟达十六种之多。当时欧洲各大学术研究中心和著名汉学家无不热衷于孔子学说，认为中国文化是公正和仁爱的，成为启发西方民主政治的一大源泉和创造西方民主政治的一大动力。法国启蒙哲学家孟德斯鸠、卢梭、福禄特尔（大陆译伏尔泰）等都受到儒学性善、自然、自由、平等及民本主义、仁爱政治、农本主义的影响，中国智慧的被发现是欧洲启蒙运动的最大成就之一，是他们批判神权政治和贵族政治的有力武器，终于掀起美、法二国的大革命。1793 年法国宪法（亦称“雅各宾宪法”或“共和国宪法”，为资产阶级最民主的一部宪法，而非 1795 年宪法）关于人民权利和义务的条款中有“己所不欲，勿施于人；欲人施己，先施于人”，便可证明。言之可慨的是，一样的启蒙运动，一样的为结束封建统治而走进近代，孔子在欧洲的命运比起一百多年后在中国故乡要好得多。

再就科学方面说，可证中国不是一个缺科学的国家，我国古代早有许多重要科技的发现和发明超过所谓的“希腊奇迹”，当西方人在中世纪的黑暗中艰苦摸索时，我国在数学、天文、地理、物理、化学、生物以及医学诸多领域已经大放异彩，直到十六世纪以前始终处于领先地位，四大发明则为杰出代表，可以说如果没有中国源远流长之先进科技自东向西的辐射，就不会有近代科学在欧洲的迅速崛起。中国文化原本心物并重，仁智兼赅，并未偏重人理研究而于科学基础有所忽视，先哲将“格物”和“致知”，序列“齐家治国平天下”之首不是没有道理的。但是长期以来，国人对于孔子之教忽略了或竟误解了格物致知的重要性，只做到“尽人之性”，而未进一步做到“尽物之性”，

加之科举制度又把自然科学闭诸门外，遂使近代科学落于人后。当西方人在近代科学技术突飞猛进之日，也正是中国人发现自己错误之时，可惜改正错误的时间没有了，帝国列强的滚滚狼烟已经阻断我国科技发展的自然进程。

我说这些，用意在唤醒民族的自信，扫荡崇洋心理，没有任何夜郎自大的意思。夫人必自侮，而后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。这是有一定道理的。“五四”倡导民主和科学是不错的，错在全盘西化，中国这么大，民主和科学的大厦怎么可能在民族虚无主义的泥潭中巍然屹立？

抗战时期，我担任政府教育部长，被中国工程师学会推为会长。有人告诉我说历史学家顾颉刚先生写了一篇文章，考证出历史上没有大禹其人，大禹是条虫，因为他名气大，居然有人信了，我听了非常怄气。我想难道离孔子一千几百年的大禹，孔子对他尚且非常赞美的人，反不及四千年后的顾先生所得的文献为更可靠？何况孔子一向重视证据，无可靠的文献他不写作的呢！于是我请他考据大禹诞生的日期，他不晓得我是什么意思，写了一封信给我，说某年6月6日为禹的生日。我就根据他的信随即在工程师联合年会上宣布，从今天起大禹不再是条虫了，这是顾先生负责考据出来的，有信为据，与会者皆哄堂大笑，我这就救了顾颉刚先生。现在每年6月6日举办工程师节就是这样来的，以纪念夏禹王治水之精神。

我为什么要说这件事呢？因为一般人对帝国主义的军事入侵知道要同仇敌忾，但对文化入侵就不易看清了。文化侵略者对于所侵略的国家，首先要毁灭其历史文化，使这个国家的人民不明白或怀疑自己

的光荣历史，对于不光荣的部分史实则扩大宣扬，使他们抬不起头来，如果他们能谩骂祖先，定可得到名誉学位。弄到自己承认没有什么历史，为一劣等民族，然后他们就能利用达尔文弱肉强食、优胜劣汰的天演论来施展侵略，使人心悦诚服甘做奴隶。至今还有少数人，以甲骨文的残片只字来做修订历史的证据，其求真的精神固然可佩，其只信古物不信古人的办法，其所得是否可偿失，尚待研讨。历史毁了，我们还有什么自信，我们固然不必依赖祖先而靠自己努力，但是毁灭祖先是否可以换取他人的尊敬，这是绝对不可能的事。

中国文化是国魂之所在，为什么有人非要糊里糊涂去迎合少数西方人的霸道心态，难道也要像考据“大禹是条虫”一样向世人宣告中国文化为非民主和非科学？个别人的学术之见无关宏旨，形成风气就不好了。

在我看来，中国文化不是能不能，而是如何现代化的问题，中国文化和现代化的关系是合则两利、分则俱伤，它们应该统摄于文化中国的大生命中，这个大生命的源头在《易经》，生生之谓易，又曰：“易穷则变，变则通，通则久。”文化中国为阴阳迭运的生生之体，“通变”可以畅通和光大文化生命。“现代化”一词并非始于今日，每个时代有自己的“现代化”，都有一个“通古今之变”的问题。以儒学为例，从先秦儒学到宋明理学，历经各代大儒之损益，也都有自己所处时代的儒学现代版。一个偌大的文化中国，一个活泼的文化生命，面对现代化的挑战而回应乏术，我不相信。

二十世纪下半叶是人类历史上变化最大的时期，自然科学无论在理论上或应用上均有突飞猛进的成绩。原子能之被控制证明人类已掌

握宇宙间最大的动能，合成化学之种种发明证明人类仍有取之不尽用之不竭的资源。人类既然能创造或控制宇宙间之动能和资源，还有何事不可为？所以“科学万能”的观念开始深深地印入人们的脑海中。

不幸的是现代科技有能力将核子分离，却无能力把分裂的人性弥合，建立在现代科技基础上的工业社会开始呈现负面影响，人人忙于研究物质，自己反而在物质文明中被遗忘。科学不断地在泄露天机，侵犯了神的境界，在神庇护下的道德信仰因而动摇。人被物质所诱惑、所陶醉、所催眠，除物质之外，不再对其他感到兴趣，结果人类心灵之产物而为动物所无者，例如理知性、道德性、形而上的神性等，非但无进步，反而较前蒙昧起来，正如吾祖先所警惕我们的话，所谓“良知为物欲所蔽”、“利令智昏”。人的心目中时时念着物、追求物，纵欲的结果，就不知不觉地陷入物的陷阱，成了物质世界的奴役，把自己心灵已经获得的自由失去了，于是智慧不再向形而上领域发展，人生之理想境界不再存在了。于是精神生活从内部腐乱，人格随之而瓦解。造成人类幸福的物质文明，竟成了人类文明的克星，使人类生活走向枯燥、厌倦，甚至于恐怖，精神生活终至丧亡而后已！

基于上述考虑，故汤因比认为中国的工业落后对将来反而是值得庆幸的。与此相对照，俄国人和日本人面对西欧各国工业化的强硬挑战依然沿袭西欧的老路积极应战，沉浸在工业化的波涛之中。所以汤氏认为这种应战从短期看似乎有先见之明，但是站在新开拓的更长期的角度来展望，则是近视性的操之过急，将来他们会后悔的。

我是学科学的，从小喜欢科学，科学本身是种价值中立，谁都可以用，问题在于人和制度。从历史渊源上说，科学的对立面是神学，

不是人文，所以科学不是万能，科学万能，人文就无能了。作为整体文化观的科学和人文本来应该结伴同行，它们的分手始于欧洲近代科学的崛起，这一分手使科学渗透人文和人文融入科学的互补成为困难，从而在整个二十世纪形成科学和人文两个壁垒森严的世界，这是本世纪最不该发生而事实上又发生的一大遗憾。

在汤因比的视野中，西方文化是“科学”的文化，不是完整意义上的人类文化。科学之所以强大有力，因为它将全部力量集中于一个目的，它所特有的工具理性缺少人文理念，也从来不会在有机器的地方注入生命，所以汤氏认为俄、日两国仓促回应西欧工业化的强硬挑战是犯了错误，认为中国能开创新的回应模式。

中国文化是早熟的文化。所谓早熟者，一是因有五千年的历史背景，二因有一脉承袭的文化道统，故能形成可大可久之文化道统形态。此一文化道统形态以言政治，认清法律本于道德，法治乃有赖于德教。以言教育，认清修道为敬业之本，技艺次之。以言科学，认清“正德、利用、厚生之道”，重格致之学。以言经济，则谓“德者本也，财者末也”。以言军事，每以力难服人，不能持久，唯德胜于力，又谓仁者无敌。如此道统一贯、本末有序的文化形态难道不应该弘扬于世吗？综观历史上文明古国知多少，总是潮起又潮落，源远者未必流长，唯独中国文化“不废江河万古流”，其中的道理非常深刻。所以要讲人类文化之潮流，不管农业社会也好，工业社会也好，抑或后工业社会也好，中国文化观照千秋，是永远的潮流。

我是中国人，我一生崇仰孔子。想想唐朝画圣吴道子笔下的孔子吧，他没有历代追祀圣人所附加的那么多神灵般光圈，也没有各地孔

庙所附加的那么多帝王般威严，这位双手合十、面目慈祥的谦谦孔子，在世代百姓心目中始终是一位平实布衣，他所求于世人的究竟是什么呢？孔子希望人能像人的样子，家能像家的样子，国能像国的样子，天下能像天下的样子。在人类早期有过辉煌的轴心时代，多少启蒙世道人心的学说已经留下不多了，而孔子学说依然在为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平，所以孔子一定能流芳千古。

【作者简介】

陈立夫（1900～2001），浙江省吴兴县（现湖州市）人，名祖燕，号立夫。陈立夫曾任蒋介石私人秘书，长时间主持人事及组织工作，亦是国民党党内安全特务机构——中央组织部调查科（中统）的创始人。在国民党内部，陈立夫和陈果夫的派系被称为“二陈”或者CC系。1948年陈立夫曾到美国为杜威助选，结果杜威落选，而国民党亦因而开罪上台之杜鲁门。1949年到台湾后，蒋介石整顿在台势力，陈立夫难以在台立足，离开政坛去美国新泽西州定居，以经营农场，养鸡，卖皮蛋、粽子等食品为生。晚年回台湾后也多做文化上的工作，不再在政坛上有决定性影响。但因是国民党元老，仍很受尊敬。

陈立夫旅居美国十九年，从事《四书道贯》一书之写作，现已有英、日、韩文译本。1969年返台专事文化工作后，历任中华文化复兴运动推行委员会副会长，兼孔孟学会理事长。他还著有《孟子之政治思想》、《孟子之伦理道德思想》、《人理学》，并主编《孔子学说对世界之影响》、《中华文化概述》、《易学应用之研究》三辑，主持译印英人李约瑟所

著《中国之科技与文明》。此外主张改良中国医药，曾任台湾中国医药学院董事长。在此一领域，他撰有《我的信仰和希望》、《中医科学理论基础之发现及中医合作之必然性》与《中华医药专辑》等书。

【延伸阅读】

(1) 陈立夫访谈录 / 陈立夫，陈秀惠著 . 北京：新华出版社，2002

(2) 四书中的常理及故事 / 陈立夫著 . 北京：中国友谊出版公司，2001

第十五讲　儒家思想的新开展

贺　麟

【编者按】

贺麟先生对西方哲学有很深的造诣，对黑格尔、斯宾诺莎、怀特海等西方近现代哲学家都有深入的研究。就中国哲学和儒家思想而言，他早年主张“心”是“最根本最重要”的，认为“不可离心而言物”。他于二十世纪三十年代创立与冯友兰“新理学”相对的“新心学”体系，成为现代新儒家的倡导者之一。

贺先生强调道德立国，他在一篇题为《经济与道德》的文章中写道：“一个人当他经济富足时道德好，当他经济贫乏时道德亦好，方得谓为有真道德。富无骄，贫无谄，富无淫，贫不移，乃是真道德最低限度的要求，并不是只有大圣贤、大丈夫方如此。换句话说：真正的道德不随经济状况为转移，非经济所能支配。”在经济决定一切的现代社会，这句话是值得世人警醒的。

贺先生喜欢德国人费希特，多次在文章中引用他的话，并作了一篇同名文章《论人的使命》。他写道：“要知道什么是人的使命，先要

知道什么是人。先知道了人的本质，就知什么是人的使命了。具体点说，个人的使命，就是个人的终身事业或终身工作，在完成此种使命，努力此种终身工作里，一方面实现自我的本性，一方面也就是贡献于社会国家人类的使命。”对“新教育人”而言，接续中国文化的慧命，使更多中国人心灵得到成长，都带一点儒者气象，这就是我们毕生的使命。

在思想和文化的范围里，现代决不可与古代脱节。任何一个现代的新思想，如果与过去的文化完全没有关系，便有如无源之水、无本之木，绝不能源远流长、根深蒂固。文化或历史虽然不免经外族的人侵和内部的分崩瓦解，但也总必有或应有其连续性。

儒家思想，就其为中国过去的传统思想而言，乃是自尧舜禹汤文武成康周公孔子以来最古最旧的思想；就其在现代及今后的新发展而言，就其在变迁中、发展中、改造中以适应新的精神需要与文化环境的有机体而言，也可以说是最新的新思想。在儒家思想的新开展里，我们可以得到现代与古代的交融，最新与最旧的统一。

根据对于中国现代的文化动向和思想趋势的观察，我敢断言，广义的新儒家思想的发展或儒家思想的新开展，就是中国现代思潮的主潮。我确切看到，无论政治、社会、学术、文化各方面的努力，大家都在那里争取建设新儒家思想，争取发挥新儒家思想。在生活方面，为人处世的态度，立身行己的准则，大家也莫不在那里争取完成一个新儒者的人格。大多数的人，具有儒家思想而不自知，不能自觉地发挥出来。有许多人，表面上好像在反对儒家思想，而骨子里正代表了

儒家思想，实际上反促进了儒家思想。自觉地、正式地发挥新儒家思想，蔚成新儒学运动，只是时间早迟、学力充分不充分的问题。

中国当前的时代，是一个民族复兴的时代。民族复兴不仅是争抗战的胜利，不仅是争中华民族在国家政治中的自由、独立和平等，民族复兴本质上应该是民族文化的复兴。民族文化的复兴，其主要的潮流、根本的成分就是儒家思想的复兴，儒家文化的复兴。假如儒家思想没有新的前途，新的开展，则中华民族以及民族文化也就不会有新的前途、新的开展。换言之，儒家思想的命运，是与民族的前途命运盛衰消长同一而不可分的。

中国近百年来的危机，根本上是一个文化的危机。文化上有失调整，就不能应付新的文化局势。中国近代政治军事上的国耻，也许可以说是起于鸦片战争，中国学术文化上的国耻，却早在鸦片战争之前。儒家思想之正式被中国青年们猛烈地反对，虽说是起于新文化运动，但儒家思想的消沉、僵化、无生气，失掉孔孟的真精神和应付新文化需要的无能，却早腐蚀在“五四”运动以前。儒家思想在中国文化生活上失掉了自主权，丧失了新生命，才是中华民族的最大危机。

“五四”时代的新文化运动，可以说是促进儒家思想新发展的一个大转机。表面上，新文化运动是一个打倒孔家店、推翻儒家思想的大运动。但实际上，其促进儒家思想新发展的功绩与重要性，乃远远超过前一时期曾国藩、张之洞等人对儒家思想的提倡。曾国藩等人对儒学的倡导与实行，只是旧儒家思想的回光返照，是其最后的表现与挣扎，对于新儒家思想的开展，却殊少直接的贡献，反而是“五四”运动所要批判打倒的对象。

新文化运动的最大贡献在于破坏和扫除儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，及束缚个性的传统腐化部分。它并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术，反而因其洗刷扫除的功夫，使得孔孟程朱的真面目更是显露出来。新文化运动的领袖人物，以打倒孔家店相号召的胡适先生，他打倒孔家店的战略，据他英文本《先秦名学史》的宣言，约有两要点：第一，解除传统道德的束缚；第二，提倡一切非儒家的思想，亦即提倡诸子之学。但推翻传统的旧道德，实为建设新儒家的新道德做预备功夫。提倡诸子哲学，正是改造儒家哲学的先驱。用诸子来发挥孔孟，发挥孔孟以吸取诸子的长处，因而形成新的儒家思想。假如儒家思想经不起诸子百家的攻击、竞争、比赛，那也就不成其为儒家思想了。愈反对儒家思想，儒家思想愈是大放光明。

西洋文化学术大规模的无选择的输入，又是使儒家思想得到新发展的一大动力。表面上，西洋文化的输入，好像是代替儒家，推翻儒家，使之趋于没落消沉的运动。但一如印度文化的输入，在历史上曾展开了一个新儒家运动一样，西洋文化的输入，无疑亦将大大地促进儒家思想的新开展。西洋文化的输入，给了儒家思想一个考验，一个生死存亡的大考验、大关头。假如儒家思想能够把握、吸收、融会、转化西洋文化，以充实自身、发展自身，儒家思想则生存、复活而有新的发展。如不能经过此考验，渡过此关头，它就会消亡、沉沦而永不能翻身。

所以儒家思想是否能够有新开展的问题，就成为儒家思想是否能够翻身、能够复兴的问题，也就是中国文化能否翻身、能否复兴的问题。儒家思想是否复兴的问题，亦即儒化西洋文化是否可能，以儒家

思想为体、以西洋文化为用是否可能的问题。中国文化能否复兴的问题，亦即华化、中国化西洋文化是否可能，以民族精神为体、以西洋文化为用是否可能的问题。

就个人言，如一个人能自由自主，有理性、有精神，他便能以自己的人格为主体，以中外古今的文化为用具，以发挥其本性，扩展其人格。就民族言，如中华民族是自由自主、有理性有精神的民族，是能够继承先人遗产，应付文化危机的民族，则儒化西洋文化，华化西洋文化也是可能的。如果中华民族不能以儒家思想或民族精神为主体去儒化或华化西洋文化，则中国将失掉文化上的自主权，而陷于文化上的殖民地。让五花八门的思想，不同国别、不同民族的文化，漫无标准地输入到中国，各自寻找其倾销场，各自施展其征服力，而我们却不归本于儒家思想而对各种外来思想加以陶熔统贯，我们又如何能对治这些纷歧庞杂的思想，而达到殊途同归、共同合作，以担负建设新国家新文化的责任呢?

这个问题的关键，在于中国人是否能够真正彻底、原原本本地了解并把握西洋文化。因为认识就是超越，理解就是征服。真正认识了西洋文化便能超越西洋文化。能够理解西洋文化，自能吸收、转化、利用、陶熔西洋文化以形成新的儒家思想、新的民族文化。儒家思想的新开展，不是建立在排斥西洋文化上面，而是建立在彻底把握西洋文化上面。儒家思想的新开展，是在西洋文化大规模的输入后，要求一自主的文化，文化的自主，也就是要求收复文化上的失地，争取文化上的独立与自主。

根据上面所说，道德传统的解放，非儒家思想的提倡，西洋文化

的输入与把握，皆足以促进儒家思想的新开展。兹请进而研讨儒家思想新开展所须取的途径。

不用说，欲求儒家思想的新开展，在于融会吸收西洋文化的精华与长处。西洋文化的特殊贡献是科学，但我们既不必求儒化的科学，也无须科学化儒家思想。因科学以研究自然界的法则为目的，有其独立的领域。没有基督教的科学，更不会有佛化或儒化的科学。一个科学家在精神生活方面，也许信仰基督教，也许皈依佛法，也许尊崇孔孟，但他所发明的科学，乃属于独立的公共的科学范围，无所谓基督教化的科学，或儒化、佛化的科学。反之，儒家思想也有其指导人生、提高精神生活、发扬道德价值的特殊效准和独立领域，亦无须求其科学化。换言之，即无须附会科学原则以发挥儒家思想。一个崇奉孔孟的人，尽可精通自然科学，他所了解的孔孟精神与科学精神，尽可毫不冲突，但他用不着附会科学原则以曲解孔孟的学说，把孔孟解释成一个自然科学家。譬如，有人根据优生学的道理，认为儒家所主张的早婚是合乎科学的，或又根据心理学的事实，以证明纳妾制度也有心理学根据，甚或根据经济学以辩护大家庭制符合经济学原理。亦复有应用物理学、化学的概念，以解释《易经》的太极阴阳之说的。诸如此类假借自然科学以为儒家辩护的办法，结果会陷于非科学、非儒学。这都是与新儒家思想的真正发展无关的。我们要能看出儒家思想与科学的息息相关处，但又要能看到两者的分界处。我们要能从哲学、宗教、艺术各方面发挥儒家思想，使儒家精神中包含有科学精神，使儒家思想足以培植、孕育科学思想，而不致与科学思想混淆不清。

简言之，我们不必采取时髦的办法去科学化儒家思想。欲充实并

发挥儒家思想，似须另辟途径。因儒家思想本来包含有三方面：有理学以格物穷理，寻求智慧。有礼教以磨炼意志，规范行为。有诗教以陶养性灵，美化生活。故求儒家思想的新开展，第一，必须以西洋的哲学发挥儒家的理学。儒家的理学为中国的正宗哲学，亦应以西洋的正宗哲学发挥中国的正宗哲学。因东圣西圣，心同理同。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔的哲学与中国孔孟、老庄、程朱、陆王的哲学会合融贯，而能产生发扬民族精神的新哲学，解除民族文化的新危机，是即新儒家思想发展所必循的途径。使儒家的哲学内容更为丰富，体系更为严谨，条理更为清楚，不仅可做道德可能的理论基础，且可奠定科学可能的理论基础。

第二，须吸收基督教的精华以充实儒家的礼教。儒家的礼教本富于宗教的仪式与精神，而究竟以人伦道德为中心。宗教则为道德之注以热情、鼓以勇气者。宗教有精诚信仰、坚贞不二的精神；宗教有博爱慈悲、服务人类的精神；宗教有襟怀广大、超脱尘世的精神。基督教文明实为西方文明的骨干。其支配西洋人的精神生活，实深刻而周至，但每为浅见者所忽视。若非宗教的知“天”与科学的知“物”合力并进，若非宗教精神为体，物质文明为用，绝不会产生如此伟大灿烂的近代西洋文化。我敢断言，如中国人不能接受基督教的精华而去其糟粕，则决不会有强有力的新儒家思想产生出来。

第三，须领略西洋的艺术以发扬儒家的诗教。诗歌与音乐为艺术的最高者。儒家特别注重诗教、乐教，确具深识远见。唯凡各种艺术者皆所以表示本体界的意蕴，皆精神生活洋溢的具体表现，不过微有等差而已。建筑、雕刻、绘画、小说、戏剧，皆所以发扬无尽藏的美

的价值，与诗歌、音乐亦皆系同一民族精神及时代精神的表现，似无须轩轾于其间。过去儒家因乐经佚失，乐教中衰，诗教亦式微。对其他艺术，亦殊少注重与发扬，几为道家所独占。故今后新儒家的兴起，与新诗教、新乐教、新艺术的兴起，应该是联合并进而不分离的。

儒学是合诗教、礼教、理学三者为一体的学养，也即艺术、宗教、哲学三者的谐合体。因此，新儒家思想的开展，大约将循艺术化、宗教化、哲学化的途径迈进。有许多人，拾起“文人无行”、“玩物丧志”等语，误认为儒家轻蔑艺术。或只从表面去解释孔子“敬鬼神而远之”，“未知生，焉知死”，“未能事人，焉能事鬼”等语的意义，而否认孔子有宗教思想和宗教精神。或误解“性与天道不可得而闻”一语，而谓孔子不探究哲学。凡此种种说法，皆所以企图将儒家偏狭化、浅薄化、孤隘化，不唯有失儒家的真精神，使儒家内容贫乏狭隘，且将使儒家思想无法吸收西洋的艺术、宗教、哲学以充实其自身，因而亦将不能应付现代的新文化局势。

譬如，“仁”乃儒家思想的中心概念，固不仅是“相人偶为仁”的文字学名词，如从诗教或艺术方面看来，仁即温柔敦厚的诗教，仁亦诗三百篇之宗旨，所谓“思无邪”是也。“思无邪”或“无邪思”，即纯爱真情，乃诗教的泉源，亦即是仁。仁即天真纯朴之情，自然流露之情，一往情深、人我合一之情。矫揉虚伪之情，邪僻淫亵之思，均非诗之旨，亦非仁之德也（复性书院之主讲马一浮先生近著《四书大义》，即以仁言诗教，可参考）。纯爱真情，天真无邪之思，如受桎梏不得自由发抒，则诗教扫地，而艺术亦丧失其精髓。从宗教观点来看，则仁即是救世济物、民胞物与的宗教热诚。《约翰福音》有“上

帝即是爱”之语，质言之，上帝即是仁。“求仁”不仅是待人接物的道德修养，抑亦知天事天的宗教功夫。儒家以仁为“天德”，耶教以至仁或无上的爱为上帝的本性。足见仁之富于宗教意义，是可以从宗教方面大加发挥的。从哲学看来，仁乃仁体。仁为天地之心，仁为天地生生不已之生机，仁为自然万物的本性，仁为万物一体、生意一般的有机关系和神契境界。简言之，哲学上可以说是有仁的宇宙观，仁的本体论。离仁而言本体，离仁而言宇宙，非陷于死气沉沉的机械论，即流于漆黑一团的虚无论。

以上仅简略提示儒家所谓仁，可以从艺术化、宗教化、哲学化三方面加以发挥，而得新的开展。今试再以“诚”字为例。儒家所谓仁，道德意味比较多，而所谓诚，则哲学意味比较多。《论语》多言仁，而《中庸》则多言诚。所谓诚，亦不仅是诚恳、诚实、诚信的道德意义。在儒家思想中，诚的主要意思是指真实无妄之理或道而言。所谓诚，即是指实理、实体、实在或本体而言。《中庸》所谓“不诚无物”，《孟子》所谓“万物皆备于我矣，反身而诚”，皆寓有极深的哲学意蕴。诚不仅是说话不欺，复包含有真实无妄、行健不息之意。“逝者如斯夫，不舍昼夜”，就是孔子借川流之不息以指出宇宙之行健不息的诚，也就是指出道体的流行。其次，诚亦是儒家思想中最富于宗教意味的字眼。诚即是宗教上的信仰。所谓至诚可以动天地泣鬼神，精诚所至，金石为开，至诚可以通神，至诚可以前知。诚不仅可以感动人，而且可以感动物，可以祀神，乃是贯通天人物的宗教精神。就艺术方面言，思无邪或无邪思的诗教即是诚。诚亦即是诚挚纯真的感情。艺术天才无他长，即能保持其诚、发挥其诚而已。艺术家之忠于艺术而不外骛

亦是诚。总之，诚亦是儒家诗教、礼教、理学中的基本概念，亦可从艺术、宗教、哲学三方面加以发挥之。今后儒家思想的新开展，大抵必向此方向努力，可以断言也。儒家思想循艺术化、宗教化、哲学化的方向开展，则狭义的人伦道德方面的思想，均可扩充提高而深刻化。从艺术的陶养中去求具体美化的道德，所谓兴于诗，游于艺，成于乐是也。从宗教的精诚信仰中去充实道德实践的勇气与力量，由知人进而知天，由希贤、希圣进而希天，亦即是由道德进而为宗教，由宗教以充实道德。在哲学的探讨中，以为道德行为奠定理论基础，即所谓由学问思辨而笃行，由格物致知而诚正、修齐是也。而且经过艺术化、宗教化、哲学化的新儒家思想不唯可以减少狭义道德意义的束缚，且反可以提高科学兴趣，而奠定新科学思想的精神基础。

以上是就文化学术方面，指出新儒家思想所须取的途径。就生活修养而言，则新儒家思想目的在于使每个中国人都具有典型的中国人气味，都能代表一点纯粹的中国文化，也就是希望每个人都有一点儒者气象，不仅军人皆有“儒将”的风度，医生皆有“儒医”的风度，亦不仅须有儒者的政治家（昔时叫作“儒臣”），亦须有儒者的农人（昔时所谓耕读传家之“儒农”）。在此趋向于工业化的社会中，所最需要者尤为具有儒者气象的“儒工”、“儒商”和有儒者风度的技术人员。若无多数重忠孝仁爱信义和平的道德修养的儒商、儒工出，以树立工商的新人格模范，商者凭借其经济地位以剥削人，工者凭借其优越技能以欺凌人、傲慢人，则社会秩序将无法安定，而中国亦殊难走上健康的工业化的途径。

何谓“儒者”？何谓“儒者气象”？须识者自己去体会，殊难确

切下一定义，其实也不必呆板说定。最概括简单地说，凡有学问技能而又具有道德修养的人，即是儒者。儒者就是品学兼优的人。我们说，在工业化的社会中，须有多数的儒商、儒工以做柱石，就是希望今后新社会中的工人、商人，皆成为品学兼优之士。亦希望品学兼优之士，参加工商业的建设，使商人和工人的道德水准和知识水平皆大加提高，庶可进而造成现代化、工业化的新文明社会。儒者固须品学兼优，但因限于资质，无才能知识而卓有品德的人亦可谓为儒者，所谓“虽曰未学，我必谓之学矣”。唯有有学无品，有才无品，只有知识技能而无道德，甚或假借其知识技能以作恶者，方不得称为儒者，且为儒家所深恶痛绝之人。

又就意味或气象来讲，则凡具有诗礼风度者，皆可谓之有儒者气象。凡趣味低下，志在名利肉欲，不知美的欣赏，即是缺乏诗意。凡粗暴鲁莽，扰乱秩序，内无和悦的心情，外无整齐的品节，即是缺乏礼意。无诗意是丑俗，无礼意是暴乱。三四十年前，辜鸿铭站在儒家立场，以攻击西洋近代文明，其所持标准，即是诗礼二字。彼认为西洋近代文明的各种现象，如工商业的发展，君主的推翻，民主政治的建立，均是日趋于丑俗暴乱，无诗之美，无礼之和。故彼指斥不遗余力，颇引起西方学者的注意。又印度诗人泰戈尔，来游中国时，一到上海，即痛斥上海为“丑俗之大魔”。因上海为工商业化的东方大都市，充斥了流氓、市侩、买办以及一切殖民地城市的罪恶，不唯无东方静穆纯朴之诗味，亦绝无儒家诗教礼教之遗风。泰戈尔痛斥上海，实不为无因。但辜鸿铭指斥西洋近代工商业文明的民主政治，却陷于偏见与成见。彼只知道中古贵族式的诗礼，而不知道近代民主化的诗礼。

试观近代英美民主政治的实施，竞争选举，国会辩论，政治家的出入进退，举莫不有礼。数百万居民聚处于大都市中，交通集会亦莫不有序。其工人、商人大都有音乐、戏剧可观赏，有公园可资休息，有展览会、博物馆可游览。每逢星期日，或入礼拜堂听讲，或游山林以接近自然。工余之暇，唱歌跳舞，自得其乐。其生活亦未尝不可谓为相当美化而富于诗意。总之，以诗礼表达儒者气象是甚为切当的。如谓工商化、民主化的近代社会缺乏诗礼意味，无有儒者气象，则未免把儒家的诗教礼教看得太呆板、太狭隘了。

就做事的态度言，每做一事，皆须求其合理性、合时代、合人情，即可谓为儒家的态度。合人情即求其“反诸吾心而安”，合理性即所谓“揆诸天理而顺”，合时代就是审时度势、因应得宜。孔子为圣之时，礼以时为大。合时代不是漫无主宰，随波逐流。只求合时代而不合理性，是为时髦。合时代包含有“时中”之意，有“权变”之意，亦有合理之意。只重抽象的理性而不近人情，合时代即陷于“以理杀人”，以主义杀人，或近人所谓以自由平等的口号杀人。只求合人性而不合理性及时代，即流为“妇人之仁”、“感情用事”或主观的直觉。合人情不仅求己心之独安，亦所以设身处地，求人心之共安。凡事皆能精研详究，以求合理、合时、合情，便可谓为“曲践乎仁义”；“从容乎中道”，足以代表儒家的态度了。

儒家思想的新开展，基于学者对于每一时代问题，无论政治、社会、文化、学术等各方面的问题，皆能本典型的中国人的态度，站在儒家的立场，予以合理、合情、合时的新解答，而得其中道。哲学上的问题，无论宇宙观、人生观、历史观与夫本体论、认识论等，皆须于研究中

外各家学说之后，而求得一契合中国人精神与态度的新解答。哲学问题本文暂置勿论，试就现在正烦扰着国人的政治问题为例，而指出如何从儒家的立场给予解答的途径。

譬如，就中国现在须厉行法治而言，便须知有所谓法家的法治，亦有所谓儒家的法治。前者即申韩式的法治，主张由政府或统治者颁布苛虐的法令，厉行严刑峻法，以满足霸王武力征服的野心。它是刻薄寡恩、急功好利、无情无义的。现代法西斯主义的独裁，即是基于申韩式的法治。这只能满足霸王一时的武力征服，绝不足以谋国家的长治久安和人民的真正幸福。而儒家的法治，亦即我所谓诸葛亮式的法治，则与之不同。它是法治与礼治、法律与道德、法律与人情相辅而行、兼顾共包的。法律是实现道德的工具，是人的自由本性的发挥，绝不是违反道德、桎梏自由的。西洋古代如柏拉图，近代如黑格尔所提倡的法治以及现代民主政治中的法治，都可以说是与儒家精神相近，而与申韩式法家精神相远的。以为儒家反法治，以为提倡法治即须反对儒家，皆是不知儒家的真精神、真意义的说法。故今后欲整饬纪纲，走上新法治国家的大道，不在于片面地提倡申韩之术，而在于得到西洋正宗哲学家法治思想的真意，而发挥出儒家思想的法治。

试再就民主主义为例，亦有所谓儒家的民主主义与非儒家的民主主义。如有所谓放任政治，政府对人民取不干涉态度，认为政府管事愈少愈好，政府权力愈小愈好。一切事业，政府让人民自由竞争，听其自然淘汰，强者吞并弱者，几乎有无政府的趋势。这是欧洲十七至十八世纪盛行的消极的民主政治，在某种意义上，颇有中国道家的自

然主义色彩。这种民主政治的起源，是基于启蒙运动之反对君主专制，争人民的自由平等和天赋人权。其末流便是个人主义的抬头和资本主义的兴起。这当然不是契合儒家精神的民主主义。假如只认儒家思想是为专制帝王做辩护谋利益的工具，则是根本违反民主主义的。这不但失掉了儒家“天视民视，天听民听”和“民贵君轻”等说的真精神，而且也忽略了西洋另有一派足以代表儒家精神的民主思想。这一派注重比较有积极性、建设性的民主，其代表人物为理性主义的政治思想家。他们认国家为一有机体，人民在此有机体中各有其特殊的位分与职责。国家不是建筑在武力上或任何物质条件上，而是建筑在人民公意或道德意志上。人民忠爱国家，正所以实现其真我，发挥其道德意志，确认主权在民的原则。尊重民意，实现民意（但民意不一定指林林总总的群众投票、举手所表现的偶然意见，或许是出于大政治家的真知灼见，对于国家需要、人们真意之深识远见），满足人民的真正需要，为人民兴利除弊，甚或根据全体的福利，以干涉违反全体人福利的少数人的活动。政府有积极地教育人民、训练人民、组织人民，亦可谓为“强迫人民自由”的职责，以达到一种道德理想。这种政治思想就多少代表我所谓儒家式的民主主义。例如美国罗斯福总统的许多言论，就代表我所谓儒家式的民主政治。试看他逐渐教育民众，改变舆论，感化孤立派，容纳异党，集中权力等种种措施，均与普通的民主政治，特别与十七和十八世纪的消极民主政治不同。然而他的措施的确仍是一种民主政治，他反对因利图便、玩弄权术的现实政治，而提高人类共同生活的道德理想。但他的政策，并不是不切实际。他站在人民之前，领导人民，集中权力，但并不是独裁。

所以我们可以称罗斯福为有儒者气象的大政治家（外国人可以有儒者气象，一如中国人可以有耶稣式的品格。其实美国的大政治家中如华盛顿、富兰克林、林肯皆有儒者气象，美国政治特别注重道德理想，比较契合儒家所谓王道）。

至于在中国，孙中山先生则无疑是有儒者气象而又具耶稣式品格的先行者。今后新儒家思想的发挥，自必尊仰之为理想人格，一如孔子之推崇周公。他的民权主义，即可以说是最能代表儒家精神的民主政治思想。三民主义中的民生主义最根本，于将来最关重要。以民族主义于抗战建国，推翻异族，打倒帝国主义，影响最大。以民权主义体系最完整，思想最精颖，表现其生平学问、经验与见解最多。他对于权与能的分别，对于自由平等的真意义的注释，皆一扫西洋消极的民主主义和道家的自由放任的自然主义的弊病，而建立了符合儒家精神，足以为开国建国大法的民权主义。而且，他在创立主义、实行革命原则中，亦以合理性、合人情、合时代为标准，处处皆代表典型中国人的精神，符合儒家的规范。在《孙文学说》“有志竟成”一章，他说：“夫事有顺乎天理，应乎人情，适乎世界之潮流，合乎人群之需要，而先知先觉者所决志行之，则断无不成者也。此古今之革命维新、兴邦建国之事业是也。”“顺乎天理”即是合理性，“应乎人情”即是合人情，“适乎世界潮流，合乎人群需要”即是合时代。足见他革命建国的事业，是符合儒家合理、合情、合时的态度的，而他所创立的主义亦是能站在儒家的立场而做出的能应付民族需要和世界局势的新解答。

以上就政治上的法治与民主问题，而指出以能符合儒家精神的

解答为最适当。兹试再就男女问题为例而讨论之。男女问题可以说是中国现代许多解放运动的发端。许多反家庭、反礼教、反儒家思想的运动均肇端于男女关系。许多新思想家皆以不能解决新时代的男女问题为儒家思想发展的一大礁石。但我们认为，男女问题不求得一合理、合情、合时，符合真正儒家精神的答案，是决不能得到圆满解决的。须知“父母之命，媒妁之言”的旧式婚姻，男女授受不亲的社交隔阂，三从四德的旧箴言，纳妾出妻的旧制度，已是残遗的旧躯壳，不能代表真正儒家合情、合理、合时的新态度。反之，酒食征逐、肉欲放纵、追求个人享乐的婚姻，发疯、自杀、决斗的热情恋爱，乃是青年男女的堕落，社会、国家的病态，更是识者所引为痛心的。假如男女问题能循有诗意、合礼仪、负社会国家的道德责任的途径以求解答，便可算得契合儒家的规范了。所谓有诗意，即男女关系基于爱慕与相思，而无淫猥亵渎之邪思，如关关雎鸠式的爱慕，辗转反侧式的相思，便有诗意了。所谓合礼仪，即男女交际，有内心之裁制，有社交之礼仪。其结合亦须得家庭、社会、法律之承认。所谓须负社会、国家的道德责任，即男女结合非纯为个人享受，亦非仅解决个人性欲问题，乃有极深的道德意义，于家庭、社会、民族皆有其责任。男女之正当结合，于社会、国家皆有裨益，且亦是社会、国家所赞许嘉勉的。男女关系须受新诗教、新礼教的陶冶，且须对社会、国家负道德责任，这就是儒家思想新开展中所指示的途径。现在中国许多美满的新家庭生活已于无意间遵循着、实现着、代表着此种新儒家的理想了。

所以，在我们看来，只要能对儒家思想加以善意同情的理解，得

其真精神与真意义所在，许多现代生活上、政治上、文化上的重要问题，均不难得到合理、合情、合时的解答。此所谓“言孔孟所未言，而默契孔孟所欲言之意。行孔孟所未行，而吻合孔孟必为之事”（明吕新吾《呻吟语》）。须将儒家思想认作不断生长发展的有机体，而非呆板机械的死信条。如是我们可以相信，中国许多问题，必达到契合儒家精神的解决，方算得达到至中至正、最合理而无流弊的解决。如果无论政治、社会、文化、学术上各项问题的解决，都能契合儒家精神，都能代表中国人的真意思、真态度，同时又能善于吸收西洋文化的精华，从哲学、科学、宗教、道德、艺术、技术各方面加以发扬和改进，我们相信，儒家思想的前途是光明的，中国文化的前途也是光明的。

【作者简介】

贺麟（1902 ～ 1992），字自昭，四川金堂人。中国现代哲学家、翻译家，现代新儒家的早期代表人物之一。贺麟从小就受到儒学熏陶，尤其对宋明理学产生了浓厚的兴趣。1919 年，他考入清华学堂，受到梁启超一定的影响。1926 年赴美国留学，先在奥柏林大学获学士学位，后入哈佛大学获硕士学位。1930 年转赴德国柏林大学专攻德国古典哲学。回国后长期任教于北京大学哲学系，并在清华大学兼课。1955 年以后，历任中国科学院哲学所西方哲学史研究室主任、哲学研究所学术委员会副主任，中华全国外国哲学史学会名誉会长等职。

本文选自贺麟先生的文集《文化与人生》，写作于 20 世纪 40 年代。

【延伸阅读】

(1) 文化与人生 / 贺麟著 . 北京：商务印书馆，1988，1999 重印

(2) 儒家思想的新开展：贺麟新儒学论著辑要 / 贺麟著；宋志明编 . 北京：中国广播电视出版社，1995

(3) 人的使命 / [德] 费希特 (Johann Gottlieb Fichte) 著；梁志学、沈真译 . 北京：商务印书馆，1984，2003 重印

(4) 对德意志民族的演讲 / [德] 费希特著；梁志学等译 . 沈阳：辽宁教育出版社，2003

第十六讲　心的文化

徐复观

【编者按】

选这篇文章是为了点题的，我们倡导阅读，首先要想清楚阅读什么；我们发起“新教育实验”，先要想清楚“新”在哪里；我们谈文化建设，更要想清楚建设什么样的文化。时下兴起国学热，从读经运动到电视讲坛上说解《论语》，似乎很热闹，但是关键没有被抓住。

我们不是为了拯救传统而去谈传统，我们所做的全部事情都是为了疗救这个时代的病的。中国文化是“行”的文化，不断创新的文化，而非“静”的文化。王阳明说：“知而不行，未知也。”孔子说：“力行近乎仁。”《大学》一书则可称为“行学”，从格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，无一不是“行”的实践方法。

我们不当坐而论道者，当我们清楚自己的使命——实践一种基于生命的教育，再造一种心的文化，我们就应勇往直前，不屈不挠。因为，这个使命正是千百年来多少仁人志士的使命——为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平！

中国文化最基本的特性，可以说是“心的文化”。我讲这个题目的目的，是为了要澄清一些误解，为中国文化开出一条出路。因为目前对于中国文化的误解，许多是从对于“心”的误解而产生的。由于这些误解所形成的局面，使人感到中国由几千年来所积累的传统文化，好像已经逼得走投无路。

一、人生价值的根源

首先，我们应承认，在人类文化发展的过程中，很多人在寻求解决人生价值的根源问题。因为一个人必须有他最基本的立足点，否则便会感到漂泊、彷徨，没有方向，没有力量；故必要求有一立足点，然后才有信心、有方向、有归宿。“人生价值由何而来？由何而评定”的根源问题，实际便是人生最基本的立足点的问题。人生价值的根源，有的以为是神、是天，有人以为是一个形而上的东西，有如理性、绝对精神。也有人以为是人与人相互间之利害及对环境的刺激反应，或如美国一位生物学家，追溯到原生质上面去。那么，中国文化以为此人生价值根源是在什么地方呢？

中国文化有数千年的历史，而且中华民族是一个伟大的民族。在现实生存中，经过了长的历程；在长的历程中，自然有很多曲折。因此在文化摸索中也有很多曲折，正如黄河的水一样，挟带着泥沙而俱下。换言之，在中国文化中，有许多分歧而夹杂的东西，对人生价值根源的问题也有各种各样的解答。但是，从这个历程追到底，把其中

的曲折夹杂去净，便可以简捷地说：中国文化认为人生价值的根源即是在人的自己的“心”。这个基本的肯定，除20世纪西方若干思想家正在做同样方向的努力，而尚未能“一针见血”之外，可说是中国文化的特性，是其他民族所没有的。

中国文化所说的心，指的是人的生理构造中的一部分，即指的是五官百骸中的一部分。在心的这一部分所发生的作用，认定为人生价值的根源所在，也像认定耳与目，是能听声辨色的根源一样。孟子以耳目为“小体”，因其作用小；说心是“大体”，因其作用大。但不论作用的大或小，其都为人身生理构造的一部分则一。可以把生理构造的这一部分说成西方唯心论的心吗？西方唯心论的心，指的是人身上生理构造的一部分吗？所以把中国文化中的心，牵附到唯物方面去，还有点影子，因为生理本是物，心的作用正是生理中某一部分的作用。牵附到唯心方面去，便连一点影子也没有了。还须要附带说一说的，《易传》中有几句容易发生误解的话：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”这里所说的“道”，指的是天道；“形”在战国中期指的是人的身体，即指人而言；“器”是指为人所用的器物。这两句话的意思是说在人之上者为天道，在人之下的是器物。这是以人为中心所分的上下。而人的心则在人体之中。假如按照原来的意思把话说完全，便应添一句：“形而中者谓之心。”所以心的文化，心的哲学，只能称为“形而中学”，而不应讲成形而上学。

现代科学的发展，并不足以否定中国的心的文化。因为，问题不在于这种作用到底是心还是大脑，而在于人的生理中，究竟有没有中国文化中所说的这种作用，亦即是有没有孟子所说的恻隐、羞恶、是非、

辞让等作用。如果在生命之中，没有这种作用，则无话可说；如果我们确能体认出有恻隐之心、是非之心、羞恶之心、辞让之心，则证明在我们身上总有一处具有这种作用。正如有些人认为现代的心理学不能证明文学中的心灵活动，但在心理实验操作中不能证明这种心灵活动，这是心理学自身的问题。关键在人的生命中是否有这种心灵的活动。如果在人自身中体认出有这种作用，则中国的心的文化，乃是具体的存在，这与信仰或由思辨所建立的某种形而上的东西，完全属于不同的性格。

二、对于“心”的误解

很多人以为传统中国文化中一提到心，便是一种唯心论，而唯心论在政治上又必然是反动的。唯心唯物，在政治上是否即是反动与革命，我还没看到有人从历史上拿出确切的证据，建立坚实的理论，其是非暂存而不论。我所要澄清的是：中国文化的“心”，根本不是唯心论的“心”，与唯心论完全无涉。中国文化中之唯心论，有如“三界唯心，万法唯识”，是从印度佛教传过来的。唯心论唯物论在西方哲学的本体论中很早已有争论：到底是精神在先，还是物质在先？到底是精神创造物质，还是物质创造精神？精神就是心。简单地说，唯心论就是认定心在物质之先，心创造物质。这是宗教所延续下来的问题。但这个问题并不是在每个文化系统中都出现的；在中国文化中，并没有把这当作一个重大问题来加以争论。

其次，把中国所说的心，附会到唯心论上去，可以说是牛头不对

马嘴。周予同在《汉学师承记选注》序言中说："陆九渊为'心即理'论的主张者，以为一切现象都由心生，离心则一切现象无存在的可能……"我曾写过《象山学述》一文，读过陆象山的著作多次。陆象山以至于其他主张"心即理"的人都认为伦理之理，乃由心而出，所以极究地说，便说"心即理"。一切现象（即是经验世界），与象山所说的伦理之理，风马牛不相及。把"心即理"这句话解释为"一切现象都由心生"，那完全是胡说八道的话。但是，这种胡说八道，现在有些弄思想史的人，竟还停顿在这种程度。他们有一个大前提：哲学不是属于唯物的，就是属于唯心的，属于唯心的即是反动的，属于唯物的才是革命的。中国哲学中所说的"心"，像周予同一样，分属到唯心论方面去，这么一来，中国文化，在最根源的地方，便逼得走投无路。他们一方面不能真正了解西方的唯心论，而对中国的东西也没有认真读懂，一味牵强附会，于是把中国文化最重要的部分非完全抹杀不可。

三、心的作用所表现的各种价值

人生的价值，主要表现于道德、宗教、艺术、认知等活动之中。中国文化，主要表现在道德方面，但在很长的时间中，对道德的价值根源，正如其他民族一样，以为是在神、天。到孔子才体认到道德根源乃在人的生命之中，故孔子说："仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。"又说："为仁由己。"这些话都表明价值根源不在天，不在神，亦不是形而上的，否则不能这样"现成"。但孔子并未说出是在生命中的哪一部分，亦即是未点明是"心"。孔子所说的心，仍是一般意义的"心"。

《中庸》首句说："天命之谓性。"这可说是一个形而上的命题。但是，此形而上的命题有一特点，即是当下落实在人的身上，而成为人的本质（性）。性是在人的生命内生根的。因此，《中庸》并不重视天的问题，而仅重视"性"的问题。到孟子才明确指出道德之根源乃是人的心，"仁义礼智根于心"。孟子这句话，是中国文化在长期摸索中的结论。这不是逻辑推理所推出的结论，而是"内在经验"的陈述。这句话说出来以后，使夹杂、混沌的生命，顿然发生一种照明的作用，而使每一人都有一个方向，有一个主宰，成为人生的基本立足点。以后，程明道、陆象山、王阳明等都是从这一路发展下来的。

老子的道，是形而上的性格。要求人去"体道"，是以在道之下的人，去合在人之上的道，不能说道是在人生命之内所生出的。但中国文化，总是走着由上向下落、由外向内收的一条路。庄子即把老子之形而上的道，落实在人的心上，认为虚、静、明之心就是道。故庄子主张心斋、坐忘，使心之虚、静、明的本性呈现出来，这即是道的呈现。人的精神由此而得到大解放。

我所写的《中国艺术精神》，一个基本的意思，是说明庄子的虚、静、明的心，实际就是一个艺术心灵；艺术价值之根源，即在虚、静、明的心。简单来说，艺术要求美的对象的成立。纯客观的东西，本来无所谓美或不美。当我们认为它是美的时候，我们的心此时便处于虚、静、明的状态。故自魏晋时起，中国伟大的画家，都是在虚、静、明之心下从事创造。唐代有名的画家张璪说："外师造化，中得心源。"这两句话便概括了中国一切的画论。而外师造化，必须先得虚、静、明的心源。唐末张彦远之《历代名画记》一书，指出在唐人心目中王维的造诣，

实不及张璪，这表示中国是以心为艺术的根源。

在知识活动方面，荀子的《解蔽篇》可说是中国古典性的认识论。荀子说："心何以知道？曰：虚一而静。""虚"是说心永远能接受能容纳；"一"是说在认知活动中不能同时认识两个以上的对象，只能集中在一个对象上，而心便自然集中在一个对象上。要把对象认识得清楚，必须在"静"的状态，而"心"在作认识活动时，便自然会平静下来。换言之，荀子很早便知道心是知识得以成立的根源。

在宗教方面，中国因为人文精神发达，很早便消解了原始宗教，慢慢以人文精神代替了宗教。但是，在现实中，人生有许多不能解决的问题，如生死、最后归宿等问题。因此，对宗教的要求，在一般人中间还是存在着。也因为这样，佛教东来，很容易为中国人所接受。

佛教认为人通过对佛的信仰可以超越生死轮回，升天成佛。这是通过信仰向上向外的追求，以满足人的宗教要求。但到了禅宗出来，认为"明心见性"，"见性成佛"，这实际是认为本心即是佛，不应向外向上追求。换言之，佛教在中国发展到禅宗，即把人的宗教要求也归结到人的心上，所以禅宗又称为"心宗"。这个意思在印度也有，但到中国才发扬光大。禅宗后来演变到呵佛骂祖，只在心上下工夫，便完全没有宗教的意味。因而有许多大德，主张以净土救禅宗的流弊。净土即西方极乐世界，这是人现实生命生活之外之上的。但是，净土宗发展下来，又以为：净土即在人心，心净即是净土，心秽即是秽土。这说明了中国文化立足于心的力量是太强了。

四、由功夫所呈现出的本心，是了解问题的关键

要注意的是，以上所说的心的活动，与一般所说的心或心理学上的“意识”，并不相同。在与其他的生理作用混淆在一起活动时，心不但不能发挥它本有的作用，反而在由其他生理而来的欲望中，成为这些生理欲望的帮凶或奴隶。换言之，这时的心，不是本心，不是心的本来作用，当然不能在此建立人生价值的根源。这是属于今日心理学所研究的范围。孟子、庄子、荀子以及以后的禅宗所说的心，是通过一种修养功夫，使心从其他生理活动中摆脱出来，以心的本来面目活动，这时心才能发出道德、艺术、纯客观认知的活动。所谓其他的生理活动，即儒家所说之私欲。所以孟子说：“养生莫善于寡欲。”寡欲就是减少其他生理作用的干扰，这样，心的本性才能表现出来。道家更进一步说“无知无欲”，知指的是成见。摆脱这些成见与私欲，才显出心的本来作用，由心的本来作用主宰知与欲，转化知与欲。在这里，心才是人生价值的根源。

一般人并不做什么“功夫”，本心便不发生作用吗？这种说法是错误的。本心既在人的生命之中，则任何人随时随地都有本心的作用，否则是心理变态之人。但一般人所发生的本心的作用，是间歇性的、混淆性的，由此所表现的人生是“善恶混”的人生。其中受成见私欲之累轻的，本心呈现的时候多；成见与私欲多的，本心呈现的机会少。穷人与体力劳动者的道德，往往较富人与知识分子为高，原因在此。

更深一层来看，心为何是道德、艺术、认知的根源？这涉及许多

能力要求，而胜任素质是指能将某一工作中有卓越成就者与普通者区分开来的个人的深层次特征，它可以是动机、特质、自我形象、态度或价值观、某领域知识、认知或行为技能等。

高校共青团干部的基本素质，主要包括政治理论素质、道德素质、能力素质、文化素质、心理素质等。关于高校共青团干部胜任素质，主要通过参考国内现有的管理人员素质要素，并采取问卷调查法、项目分析法等，对高校共青团干部的胜任素质进行研究，得出管人、管事、管己、沟通和创新等五方面的胜任素质。

（一）管人（Influencing Others）

管人包括：有号召力、服务意识强、乐于助人、善解人意、尊重不同的意见、合理用人、合作能力、培训他人、指导他人、引导他人、正确了解和评估下属、关心下属、创建团队能力、发展团队能力、公平奖励等。

这里所指的管人，除了严格意义上的管理他人以外，还包括服务他人、培养他人、关心他人等。人是生产力诸要素中最活跃、变数最大的因素。只有管好人，管好自己的团队，共青团才会有战斗力。从管理的角度来说，管人、用人，不能仅仅把人当作完成任务的“工具”，而应把他们看作是自己的合作伙伴，要尊重他人的人格、劳动、意见或建议，并通过关心、培养、激励等方式，在提高领导自身的信服力的同时提高部下的能力，确保整个共青团组织在一种相互尊重、相互信任、相互激励的和谐气氛中进步和提高。事在人为，管好人是共青团工作的基础。

（二）管事（Task Management）

管事包括：自信、自立、做事果断、乐观、能吃苦、没有功利心、合理选拔、合理授权、多任务处理能力、安全意识、判断能力、善于总结、品牌意识、改进机制、日常事务管理、财务管理、制度建设、对

五、总结——心的文化的特点

可以总结心的文化的几个特点如下：

甲、心的作用是由功夫而见，是由功夫所发出的内在经验，它本身是一种存在，不是由推理而得的（如形而上学的命题），故可以不与科学发生纠缠。

乙、心可以主宰其他的生理作用，但是亦不离开其他生理作用。而且心的作用，须由其他生理作用来完成，此即孟子的所谓“践形”。因此，心的作用一定是实践的。所以孟子强调“必有事焉”，王阳明强调“知行合一”。只是空谈，便如王阳明所说，是被其他私欲隔断了。

丙、人生价值的根源在心的地方生根，也即是在具体的人的生命上生根。具体的生命，必生活在各种现实世界之中。因此，文化根源的心，不脱离现实；由心而来的理想，必融合于现实现世生活之中。由生命所发，由现实世界所承，由五官百骸所实践的文化，必然是中庸之道。凡过高过激的文化，都是由冥想、热情或推理而来的文化。

丁、任何人在一念之间能摆脱自己所有的私念成见，即可体验到心的作用。故心的文化是非常现成的，也是大众化、社会化的文化。王阳明曾叹息说他在龙场驿讲学时，乡人野老都能明白，反而回到中原后不能为许多人所了解，因中原士大夫都各有成见，不及龙场驿的人都是非常纯朴，能自然与自己之心相合。

戊、人生价值根源就在自己的“心”，所以程明道便说：“每个人都是天然完全自足之物。”如此，才真有人格的尊严，真有人的信心，并且每个人在心的地方开辟一个内在世界，在心上得到人生的归宿，

不需外在的追求和斗争。所以这种心的文化，是和平的文化。

己、研究中国文化，应在功夫、体验、实践方面下手。但不是要抹杀思辨的意义。思辨必须以前三者为前提，然后思辨的作用才可把体验与实践加以反省、贯通、扩充，否则思辨只能是空想。

最后引王阳明诗一首做本讲的结束：

人人自有定盘针，万化根源总在心。
却笑从前颠倒见，枝枝叶叶外边寻。

【作者简介】

徐复观(1903～1982)，原名秉常，字佛观，后由熊十力更名为复观。湖北浠水人。徐复观在抗战时期曾师事熊十力，接受熊十力“欲救中国，必须先救学术”的思想，从此下决心去政从学。其为学不喜形而上学的哲学，以为探讨中国文化不能离开具体平实的现实世界，着重于历史时空中展现的具体世界。徐复观在先秦两汉思想史研究方面颇有建树。主张要在中国文化中找出可以和民主衔接的内容，力图揭示历史上个人主义与专制政体、道德与政治的对立和冲突。强调对中国封建专制主义与传统思想文化应加以区分，认为儒家思想在长期专制压迫下必然会歪曲和变形，说明专制政体压歪和阻隔了儒家思想的正常发展，却不能说儒学就是专制的“护符”。

主要著作有《中国人性论史》、《两汉思想史》、《中国思想史论集》、《公孙龙子讲疏》、《儒家政治思想与民主自由人权》、《周官成立之时代及其思想性格》、《中国经学史基础》、《中国艺术精神》、《石涛研究》、

《中国文学论集》等。

本文选自《徐复观文集》(五卷本)。

【延伸阅读】

(1) 中国知识分子精神 / 徐复观著；陈克艰编 . 上海：华东师范大学出版社，2004

(2) 徐复观文集（五卷本）/ 徐复观著；李维武编 . 武汉：湖北人民出版社，2002

第十七讲　历史上的孔子

张荫麟

【编者按】

此文选自民国时期的高中历史教材。这部教材可不同一般，贺麟先生称之为“有真挚感人的热情，有促进社会福利的理想，有简洁优美的文字，有淹博专精的学问，有透彻通达的思想与识见”。这部教材出自当时清华大学历史、哲学两系专任讲师张荫麟之手，可惜的是，教材未能完成，张先生就因病逝世，年仅三十七岁。如今，这部教材已列入史学名著。

这篇文章是谈孔子的，“教育是孔子心爱的职业，政治是他的抱负，淑世是他的理想”。孔子周游列国，但四处碰壁，遭受不少非议和讥讽，但始终不改其志。

贺麟先生论及“英雄”时说道：“英雄素来不讨好群众，他更不怕群众误解。群众的误解，反而证明他的伟大。爱默生说：‘做伟大的人，就是被误解的人。’所以只有英雄才能认识英雄，所谓‘同声相应，同气相求’。英国有句名言说：‘没有一个人在他仆人眼里是英

雄的。'仆人所以不能认识英雄，正因为他自己不是英雄。他们和英雄没有精神和精神的交契。"孔子就是这样一位英雄，他对生命的认识已经透彻了，完全高过了平常人。

"最后的儒家"梁漱溟先生曾经被问及自己是不是圣人，他说不是，"我可能比其他的普通人不同的一点，就是我好像望见了，远远地看到了。看到了什么呢？看到了王阳明，看到了孔子。我是望到，远远地望到，并且还不能很清楚地看见，好像天有雾，在雾中远远地看见了孔子是怎么回事，王阳明是怎么回事，远远地看见。我的程度只是这么一个程度。"

一、鲁国的特色

当春秋时代，鲁是一个弱国，始受制于齐，继受制于吴，终受制于越。但它也是列国中文化最高的。宗周的毁灭，和成周在春秋时所经几度内乱的破坏，更增加鲁在文化上的地位。前540年，晋韩宣子来聘，看到鲁太史所藏的典籍，便说："周礼尽在鲁矣！"先此数年，吴公子季札历聘诸国，到鲁国，特别请求听奏各种"周乐"。可见"周乐"亦"尽在鲁矣"。不独代表"精神文明的""礼乐"为然，论"物质文明"也是鲁国首屈一指。前589年，鲁向楚求和，赂以木匠、绣工、织工和缝工各一百人。可见这些工艺在鲁国特别发达。我国历史上第一个著名的建筑工程师公输般，即旧日木匠行所供奉的"鲁班（班般古同音）师父"，就是生于孔子死后不久的鲁国人。

当春秋时代，在多数国家，"周礼"已成一段模糊的历史了。但

鲁人特别小心翼翼地遵守着它，并且当作一种重大的学问去讲求它。当时鲁国有一班人，专以传授礼文，并“导演”礼仪为职业。这种人叫作“儒”。鲁人之重礼信儒曾造成一段历史的话柄。鲁昭公有一次和齐君会盟。齐君对他叩头，他却只作揖还礼。齐人大怒。鲁国相礼的大夫解释道：依礼，寡君除非对天子是不能叩头的。试想当时齐国是何等强，鲁是何等弱；鲁对齐地也不知割过多少了，兵役也不知服过多少了；然而这一次毫不丢脸的叩头，只因为《周礼》上没有写着，便不能通融了。其后数年，齐人把昭公请到齐国的地方来会盟，特别督着要他叩头，他只得照办。当时齐人唱了一支歌嘲笑他道：

鲁人之皋！数年不觉。使我高蹈。唯其儒书，以为二国忧！

这首歌，用现在话译出，大意就是说：

鲁人的顽固！几年都不觉醒。使我们又要奔波。一味死守着他们的儒书，引起两国间无限的麻烦！

二、孔子的先世与孔子的人格

前518年，鲁国三巨室之一的大夫孟僖子临死，遗嘱他的家臣，大意道：“人之有礼好比树之有干，没有礼便站立不住。我听说不久将有一位显达的人出现，叫作孔丘。他是圣人的后裔，而本族在宋国被灭。他的祖先弗父何（按：略与周厉王同时）原是宋国的太子而让

位给宋厉公。弗父的后人（按：曾孙）正考父辅佐戴公、武公、宣公三世，受过三次的册诰命（按：三命为上卿）而越加敬谨，所以他的鼎铭道：一命而偻，再命而伛，三命而俯。循墙而走，亦莫余敢侮。饘于是，粥于是，以糊余口。他是这样敬谨的。臧孙纥（按：乃鲁国以智慧著名的大夫）说过：有明德的圣人，若本身不能得位，他的后代必定有显达的。现在将要应在孔丘身上了罢？我死后你们务必让我的两个儿子跟他学礼。”

孟僖子所述孔子的先世，还须要一点补充。正考父的儿子孔父嘉在宋国的内乱中被杀了。一说孔父嘉的儿子避难到鲁国，一说他的曾孙防叔始迁居鲁国，未知孰是。防叔的孙孔纥生孔子。孔纥是名闻于诸侯的大力士。历史上记着他两件战功：一、前563年晋人率诸侯兵攻偪阳国的都城（在今山东峄县南五十里）。先锋的战士刚进入郭内，悬门忽然落下，幸亏孔纥在场，推起悬门，把他们放出。二、前556年，齐师侵鲁，把鲁大夫臧纥围在旁邑里。孔纥亦在围中，他半夜率领三百名甲士袭击齐军，乘齐人忙乱中，把臧纥送走，然后回营固守。齐人无可奈何而退。此役之后的五年而孔子生，那是孔纥晚年续娶的颜氏女所出。

当孟僖子死时，孔子年三十五。以前他的历史我们知道得很少。只知道他在少年时便没了父母，家境很寒苦；他为贫而仕，先后替贵族管过会计和牧畜的事，都很称职；他从少就是一个好学不倦而且多才多艺的人。他自己曾谦说道：我少时微贱，故学会了许多鄙事。像射、御、诗、礼等经常的士的技能他自然是具备的了。又自述道：“我十五岁便立志向学，三十岁便站立得住。”所谓站立得住，就是学礼

成功的意思，此后不久，他便成了一个名动公卿的礼学权威。当孟僖子的两个儿子来到孔子门下时，同门的贵族子弟和平民子弟已很不少了。

他们所遇到的是怎样一位先生呢？这位先生衣冠总是整齐而合宜；他的视盼，和蔼中带有严肃；他的举止，恭敬却很自然。他平常对人朴拙得像不会说话，但遇着该发言的时候却又辩才无碍，间或点缀以轻微的诙谐。他所喜欢的性格是“刚毅木讷”，他所痛恶的是“巧言令色”。他永远是宁静舒适的。他一点也不骄矜，凡有所长的他都向其请教。便是他和别人一起唱歌，别人若唱得好，他必请再唱一遍，然后自己和着。他的广博而深厚的同情到处流露。无论待怎样不称意的人，他总要“亲者不失其为亲，故者不失其为故”。他的朋友“生于我乎馆，死于我乎殡”。他遇见穿丧服的人，虽是常会面的，必定变容。他在有丧事的人旁边吃饭，从未曾饱过。

他和弟子间相处的气象，从弟子的两段记录可以窥见。

有一天几位弟子陪着孔子闲坐。孔子道：“你们觉得我是长辈，不免有点拘束，不要这样。平常你们总说没人知道我，假如有人知道，又有什么把握呢？”子路爽快地答道：“千乘之国，夹在两大国中间，受着兵祸，又闹饥荒，让我来主持，才到三年，便使得人民有勇，并且循规蹈矩。”孔子向他微笑了一下，又问另一弟子道：“求，你怎样？”他答道：“五六十里或六七十里见方的国家，让我来主持，才到三年，便使得人民富足。至于礼乐，另待高明。”孔子又问：“赤，你怎样？”答道：“并不是说能够，但想学学。像宗庙的大事和诸侯的聚会，我愿意穿着章甫，在旁边做一个小相。”（按：章甫乃商朝的冠服，在仪

式中相礼的人穿的）孔子又问另一弟子："点，你怎样？"这时他弹瑟渐缓，微音铿然。他把瑟放下，起身答道："我和他们三位不同。"孔子道："有什么关系呢？不过各说自己的志向罢了。"他道："暮春的时候，春衣既已做好，和少年五六人，童子六七人，到沂水里洗浴。洗完了，当着轻风歇凉，一面看人舞雩（按：雩是祈雨之祭）。然后大家歌咏而归。"孔子听了喟然叹道："我和点有同感。"

又一次，颜渊、子路和孔子在一起。孔子道："你们何不各把自己的志向说说？"子路道："愿把自己的车马轻裘，和朋友共用，用坏了也没有怨憾。"颜渊道："愿不夸自己的长处，不表自己的功劳。"子路请问老师的志向。孔子道："愿给老年的以安乐，对朋友以信实，给幼少的以爱抚。"

三、孔子与其时世

教育是孔子心爱的职业，政治是他的抱负，淑世是他的理想。

孔子生于弭兵之会前六年。此会后，中原的战争暂时减少，但剧战的场所不过移到江淮一带，兵祸并没有真正消弭。在另一方面，环此会前后的一百年间，旧秩序的破坏加甚，至少在宋、鲁、郑、齐、晋等国，政柄落在大夫，君主成了傀儡，诸巨室彼此勾心斗角，不时搅起内乱。鲁国到底是君子之邦，它的巨室"三桓"（皆出自桓公的，故名），绝少自相残害。他们采用分赃的办法。前537年（孔子十六岁），他们把公室的土地人民分为四份，季孙氏拣取了两份，叔孙氏和孟孙氏各得一份，此后三家各对公室纳些小的贡赋，便算补偿。三家妥协，

鲁君更不好做。前517年（孔子三十六岁），昭公讨伐季氏，结果给三家合力赶走，在外国流寓了七年而死。这还不够，恶人还有恶人磨。跋扈的大夫每受制于更跋扈的家臣，这也是鲁国的特色。前538年（孔子十五岁），竖牛叛叔孙氏，把他禁在一室，活活地饿死。前530年（孔子二十三岁），南蒯叛季孙氏，据了费邑三年。但这些还是局部的事变。前505年（吴王阖闾入郢之次年，孔子四十八岁），季孙氏的家臣阳虎勾结了季孙氏和叔孙氏两家中不得志的分子，起了一场大政变。名副其实的阳虎把季孙氏囚禁起来，迫得他立誓屈服，然后放他；更挟持鲁君，放逐敌党，居然做了三年鲁国的独裁者，而且不知凭什么手段，很得民众的归服。三桓也俯首帖耳，听阳虎驱使。后来阳虎要除去他们，将自己的党羽替代季孙氏和叔孙氏，以自己替代孟孙氏。本来隐忍旁观的孟孙氏（即奉父命从孔子学礼的孟懿子）被迫作困兽斗，结果，出乎大家意料之外的，阳虎兵屡败，逃奔齐国。但次年（前500年）叔孙氏所属郈邑的马正侯犯又杀了邑宰，据郈作乱，幸而他无勇无谋，几个月即被解决。鲁国如此，本来破落的周室又复崩分。前520年（孔子三十三岁），景王死，王子朝纠合了无数失职的官吏和失意的贵族乘机作大规模的暴动，从此畿内扰攘了二十年，赖晋国屡次出兵援助，才得平定。

旧秩序的破坏不仅在政治方面，弭兵大会以前的长期混战除摧毁了无数的生命和财产外，还摧毁了许多的迷梦。它证明了“昊天不惠”，它证明了“渝盟无享国”一类的诅誓只是废话，它证明了“牲牷肥腯，粢盛丰洁”无补于一国或一身家的安全，它证明了人们最可靠的靠山还是自己。当郑子产昌言“天象远，人事近，它们是不相及”的时候，

理智的锋刃，已冲破传统迷信的藩篱。从前尽人相信一切礼法制度是天帝所规定的，现在有人以为它们是人所创设而且是为人而设的了。从前尽人相信王侯是代表天帝（君，天也）神圣不可侵犯的；现在恶君被弑或被逐，有人公然说他罪有应得，并且对叛徒表同情了。孔子曾慨叹道："我还及见史官阙文，有马的借给人骑，如今都没有了！"这两件事虽然本身很小，它们的象征的意义却很大。它们象征"世风日下，人心不古"的总趋势，社会组织蜕变时所必有的趋势。因为旧道德的力量减少，又因人口增加，都邑扩大，贵族和庶民间的关系日益疏远；礼教的拘束和威仪的镇压已不够做统制之用；所以有些精明的贵族感觉到制定成文的刑法的必要。前536年（孔子十七岁），郑子产把所作的刑书铸在鼎上公布。前513年（孔子四十岁），晋人也把范宣子所作的刑书（范宣子卒于前549年，其作刑书年不详）以同样的方式公布。这些都是非常的创举，在当时受着严厉的诽议的。

孔子所处的时代的性质已约略表过。在宗教思想上，孔子是大致跟着时代走的。他虽然还相信一个有意志有计划的天帝，但那已经不是可以用牺牲玉帛贿买的天帝，而是在无声无臭中主持正道的天帝了。他绝口不谈鬼神的奇迹。有人向他请教奉事鬼神的道理，他说："未能事人，焉能事鬼？"再向他请教死的道理，他答道："未知生，焉知死？"他教人"敬鬼神而远之"，教人"祭如在"。"远之"就是不当真倚靠它们；"如在"就是根本怀疑它们的存在了。不过既然根本怀疑它们存在，为什么还要向它们致祭，为它们举行繁缛的葬礼，并且守着三年的丧呢？孔子的答案是以此报答先人的恩德，非如此则于心不安，于心不安的事而偏要做，便是不仁。把宗教仪节的迷信意义

剥去，只给它们保留或加上道德的意义，这种见解虽然不必是孔子所创，在当时乃是甚新的。

在政治主张上，孔子却是逆着时代走的。他的理想是以复古为革新，他要制裁那些僭越的家臣，僭越的大夫，僭越的诸侯，甚至那些不肯在贵族脚下安守旧分的民众。他的理想是："天下有道则礼乐征伐自天子出。""天下有道则政不在大夫。""天下有道则庶人不议。"

孔子是历史兴趣很深的人，他也曾以"敏而好古"作自己的考语。他尽力考究了三代制度之后，觉得周代吸取了前二代的精华，文物灿备，不禁说道："吾从周！"除了一些小节的修正，像"行夏之时，乘殷之辂……乐则韶舞"等以外，他对于西周盛时的文物典章全盘接受，并且以它们的守护者自任。他盼望整个中国恢复武王周公时代的旧观。

他的理想怎样实现呢？照他不客气的看法，只有等待一个"明王"出来，用他弼辅，像武王之于周公。手把大钺的周公，那是他毕生憧憬着的影像。在晚年他还因"不复梦见周公"而慨叹自己的衰颓。不得已而思其次，若有一个霸主信用他，像桓公之于管仲，他的理想也可以实现一部分。他对于管仲也是不胜欣慕的。更不得已而思其次，若有一个小小的千乘之国付托给他，如郑国之于子产，他的怀抱也可以稍为展舒。他的政治理想虽高，他对于一个弱国处理的切实办法，并不是捉摸不着。有一回他的门人子贡向他问政，他答道，要"足食，足兵，人民见信"。问：若不得已在三项中去一，先去哪项？答道："去兵。"再问：若不得已在余下的两项中去一，先去哪项？答道："去食。从古都有死，人民没有信心便站不住。"他又说："一个国家，不怕人

口少，只怕人心不安，不怕穷，只怕贫富不均。”这些话显然是针对着大家只知道贫弱为忧的鲁国而发的。

“假如有用我的，仅只一周年也可以，三年便有成功。”他说。

四、孔子与政治

但是谁能拔用孔子呢？鲁昭公不用说了，他十九岁即位，“犹有童心”，况兼是个傀儡。孟孙氏大夫孟懿子是孔子的门人，但他还是个后生小子。三家之中，季氏最强，大权独揽，但他便是曾以僭用天子礼乐，致孔子慨叹“是可忍孰不可忍”的。不久，更不可忍的事发生，昭公被逐，孔子便往齐国跑。

他到齐国，大约是避乱的成分少，而找机会的成分多。这时距齐人灭莱之役已五十年，景公即位已三十一年，崔国、栾、高诸巨室已先后被灭，陈氏已开始收拾人心，蓄养实力。景公固然不是个怎样的贤君，他的厚敛曾弄到民力三分之二归入公家；他的淫刑曾弄到都城的市里“履贱踊（被刖者所用）贵”。他听到“天下有道则礼乐征伐自天子出”一类的话，当然要皱眉。但他听到“天下有道则政不在大夫”一类的话却不由不大赞“善哉！善哉”。但不知是他的眼力，抑或是他的腕力不够呢，他始终没有任用孔子。孔子在齐七八年，虽然养尊处优，还是（用他自己的比喻）活像一个葫芦，被人“系而不食”。这是孔子所能忍耐的么？乘着鲁定公即位（前509年），鲁国或有转机，他便回到祖国。

他归鲁后约莫三四年而阳虎的独裁开始。眼光如炬的阳虎就要借

重孔子。他知道孔子不会干谒到他的，却又不能屈身去拜候一个穷儒。依礼，贵臣对下士若有馈赠而他不在家接受，他得到贵臣门上拜谢。于是阳虎探得孔子外出的时候，送一大方熟猪肉给他。孔子也探得他外出，然后去拜谢。可是他们竟在途中相遇，阳虎劈头就说："来！我和你说句话。怀着自己的宝贝，却瞒着国人，这可谓仁吗？"孔子只得回答道："不可。""喜欢活动，却坐失时机，这可谓智吗？"孔子只得答道："不可。"阳虎道："日子一天天地过去了！岁月是不等待人的！"孔子只得回答道："是，我快出仕了。"

但他没有出仕，而阳虎已倒。这时他机会可真到了。他的门人孟懿子因为发难驱阳虎的大功，在政府里自然争得相当的发言权。季孙氏一方面为收拾人心，一方面感念孔子不附阳虎，便把司寇一席给他。这时孔子有五十多岁，距郑子产之死有二十多年。

子产的人格和政绩是孔子所称赞不厌的。他说子产有君子之道四："其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。"此时孔子的地位也有点和子产的相像；郑之于晋、楚，犹鲁之于齐、晋；郑之有七穆，犹鲁之有三桓。所不同的，子产自身是七穆之一，而且得七穆中最有力的罕氏拥护到底；孔子却没有一田半邑，而他受季氏的真正倚任也只有三个月，虽然司寇的官他至少做了三年（从定公十至十二年），但他在无可措施中的措施也颇有子产的风度。

前500年（定公十年）孔子辅佐着定公和齐景公会盟于夹谷（齐边地）。有人向景公说道：孔丘这人虽熟悉礼仪，却没勇力；假如叫莱兵逼胁鲁侯，必定可以得志。景公依计。不料"临事而惧好谋而成"的孔子，早就设着武备。他一看见莱兵，便护着定公退下，并命令随

从的武士们动手；接着说一番“夷不乱华……兵不逼好”的道理，直斥齐人此举，于神是不祥，于道德是不义，于人是失礼。齐侯气沮，只得遣退莱兵。临到将要结盟，齐人在盟书上添写道：“齐师出境而(鲁)不以甲车三百乘从我者，有如此盟！”孔子立即命人宣言，齐人若不归还汶阳的田，而责鲁人供应，也照样受神罚。后来齐人只得归还汶阳的田。

孔子在鲁司寇任内所经历的大事，除了夹谷之会，便是前498年的“堕三都”运动。所谓“三都”就是季孙氏费邑、叔孙氏的郈邑和孟孙氏的成邑；“堕三都”就是要将这三邑城郭拆除。三邑之中，费、郈都是旧日家臣叛变的根据地，而费邑自南蒯失败后，不久便落在另一个家臣公山不狃之手，不狃是阳虎的党羽，阳虎既倒，他还屹然不动。“堕三都”一方面是要预防家臣负隅作乱，一方面亦可以削弱三桓。二者都是和孔子素来的政治主张相符的，故此他对于此举，极力赞劝，虽然主动却似乎不是他，而是他的门人子路，这时正做着季氏的家宰。子路的发动此事原是尽一个家臣的忠悃。此时费邑已成了季氏腹心之患，非堕不可的。季孙氏地广邑多，毁一城满不在乎。但叔孙和孟孙二氏各毁一大城则元气大损，这也是于季孙氏有利的。叔孙氏犹有侯犯之乱可惩，至于孟孙氏堕城，好比一个无病的人白陪人家吃一剂大黄巴豆，完全是犯不着的。所以堕城议起，他一味装聋，后来定公率兵围城，没有攻下，便把他放过。但郈、费到底被堕了，堕费最费力气，孔子受季孙氏三个月的倚任就在此时。原来公山不狃不待季孙氏动手，先自发难，率费人袭入都城，定公和三桓仓皇躲进季孙氏的堡中，被费人围攻着。叛徒快到定公身边了，幸亏孔子所派的援兵及时赶到，

把费人杀败。其后不狃势穷，逃往齐国。

堕费之役孔子虽然立了大功，但不久（前497年），孔子便辞职，他辞职的直接原因，有人说是祭余的烧肉没有照例送到，有人说是季孙氏受了齐人的女乐，三日不朝。孰是孰非，无关宏旨。总之，季孙氏的势力完全恢复了以后，再没有可以利用孔子的地方了，再不能维持向日对孔子的礼貌了；鲁国再没有孔子行道的机会了。他只好再到外国去碰碰运气，虽然他不存着怎样的奢望。如鲁国一个守城门的隐者所说，他原是一个“知其不可而为之”者。

但是到什么地方去呢？齐的韶乐虽然值得孔子再听，齐景公却不值得他回顾。卫虽小国，地理上和政治上却最与鲁国接近。恰好这时子路的僚婿弥子瑕甚得卫灵公的宠信。去职的次年，孔子便领着一班弟子来到了卫都帝丘（在今河北濮阳西南）。这时距卫人第一次避狄迁都——从朝歌（在今河南淇县）迁到楚丘（在今河南滑县）有一百六十多年，距卫人第二次避狄迁都——从楚丘迁到帝丘，有一百三十多年。当第一次迁都时，朝歌的遗民男女合计只有七百三十口。经过长期的休养生聚，新都又成了熙熙攘攘的大邑。孔子入境，不禁叹道：“好繁庶呀！”给孔子驾车的弟子冉有忙问：“既繁庶了，还要添上什么呢？”孔子答道：“添上富。”“既富了，还要添上什么呢？”“添上教。”

但此时卫灵公正被夫人南子迷得神魂颠倒，哪里有闲心去管什么富咧，教咧，只照例用厚禄敷衍着孔子。孔子居卫些时，觉得没味，便又他去（前496年？）。此后十多年间他的行踪，记载很缺略，而且颇有参差。我们比较可以确知的，他离卫后，到过宋、陈和楚新得

的蔡地，中间在陈住了好几年；前485年（鲁哀公十年）自陈返卫；约一年后自卫返鲁。此外他也许还经过曹、郑，到过故蔡以外的楚境。在这长期的奔波中，孔子不独遇不着一个明君，而且遇了好几次的生命危险。当他过宋时，向戌的曾孙桓魋不知因为什么对他发生恶感，要杀害他，幸亏他改装逃脱。当他过匡（郑地？）时，受过阳虎荼毒的匡人错认他是阳虎，把他连群弟子包围起来。幸亏匡人没有错到底。在陈、蔡的边境时，因为无“上下之交”粮糈断绝，他和弟子们曾经饿到站立不起。

这些困厄并没有压倒孔子的自信心。当在宋遇难时，他说：“天生德于我，桓魋其奈我何！”当在匡遇难时，他说：“文王死了以后，文教不在这里吗？难道天要废弃这些文教吗？难道后来的人不得承受这些文教吗？天没有废弃这些文教，匡人其奈我何！”

在旅途中孔子曾受过不少隐者的讥讽。有一次他使子路去向两个并耕的农人问渡头的所在。甲说：“在车上执辔的是谁？”子路答道：“是孔丘。”“是鲁孔丘么？”“是的。”甲说：“这人便知道渡头的所在了！”子路只得向乙请问。乙说：“您是谁？”子路答：“是仲由。”“是鲁孔丘的徒弟么？”“是的。”“满天下都是洪水滔滔，一去不返的。谁能改变它呢？而且您与其跟随到处要避人的志士，何如索性跟随避世的隐士呢？”乙说完了，不断地覆种。子路回去告诉孔子。孔子说：“鸟兽是不可与同群的。我不和世人在一起却和谁在一起？假如天下有道，我便不去改变它了。”

但政治方面的否塞使得孔子救世热情终于不得不转换方向。当他最后由蔡回到陈的时候，他叹道：“归罢！归罢！我们这班天真烂漫

的小子，好比织成了文采斐然的锦，却不知道怎样剪裁。”这时他已隐然有以教育终余生的意思了。这时他确已老了，他已六十八岁了，虽然他一向总是“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”。

五、孔子与教育

孔子最大的抱负虽在政治，他最大的成就却在教育。在我国教育史上，他是好几方面的开创者。这几方面，任取其一也足以使他受后世的“馨香尸祝”。

第一，在孔子以前，教育是贵族的专利，师儒是贵族的寄生者。孔子首先提倡“有教无类”，这就是说，不分贵贱贫富，一律施教。他自己说过，从具“束脩”（十吊腊肉）来做赞见礼的起，他没有不加以训诲。这件事看来很平常，在当时实是一大革命。这是学术平民化的造端，这是“布衣卿相”的局面的引子。至于他率领弟子，周游列国，作政治的活动，这也是后来战国“游说”风气的创始。

第二，孔子以个人在野的力量，造就或招聚一大帮的人才，他的门下成了至少鲁国人才的总汇。他自卫返鲁后，哀公和季康子要用人时，每向他的弟子中物色。这样一个知识的领袖不独没有前例，在后世也是罕见的。传说他的弟子有三千多人，这虽然近夸张，但他的大弟子名氏可考的已有七十七人，其中事迹见于记载的共二十五人。现在仅计他自己所列举跟他在陈蔡之间挨饿的弟子：以德行见长的有颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；以言语见长的有宰我、子贡；以政治见长的有冉有、子路；以文学见长的有子游、子夏。这些人当中颜渊最

聪明，最好学，最为孔子所叹赏，可惜短命；冉伯牛也以废疾早死，无所表现；其余都是一时的俊杰。闵子骞曾被季氏召为费宰而坚决辞却。仲弓做过季氏家宰。宰我受过哀公的咨询，在政府里当是有职的。子贡、冉有皆先孔子归鲁。子贡在外交界任事，四次和吴人，一次和齐人折冲，都不辱命。冉有做过季氏的家宰，于前484年（哀公十一年，孔子归鲁前）当齐人大举侵鲁，鲁当局守着不抵抗主义的时候，激动季氏出兵。冉有并且用矛陷阵，大败齐军。子路为季氏主持“堕三都”及他后来留仕在卫，死孔悝之难，前面均已表过。前481年，小邾（鲁的南邻之一）的一位大夫挟邑投奔鲁国，要子路做保证，以替代盟誓。季康子派冉有到卫国来求子路，说道：“人家不信千乘之国的盟誓而信你一句话，你当不以为辱吧？”子路答道：“假如鲁国和小邾开战，我不问因由，死在敌人的城下也可以。现在依从一个叛臣的话，便是认他为义，我可不能。”子游做过鲁国的武城宰，孔子到他邑里，听得民间一片弦歌声，因此和他开过“割鸡焉用牛刀”的玩笑。子夏做过晋大夫魏成子（即后日魏文侯）的老师。因为孔子弟子多是当时的闻人，他们又多有“仲尼日月也，无得而逾焉”的信念；凭他们的宣扬，孔子便在上层社会里永远传下很大的声名。

第三，孔子首先把技艺教育和人格教育打成一片。他首先以系统的道德学说和缜密的人生理想教训生徒；他的教训，经他的弟子和再传弟子记载下来叫作《论语》的，是我国第一部语录。

孔门传授的技艺，不外当时一般贵族子弟所学习的《礼》、《乐》、《诗》、《书》。其中《礼》和《诗》尤其是孔子所常讲，弟子所必修的。

所谓礼有两方面，一是贵族交际中的礼貌和仪节；二是贵族的

冠、婚、丧、祭等等典礼。当时所谓儒者就是靠襄助这些典礼，传授这些仪文为生活的。孔子和他大部分的弟子都是儒者，他们所学习的礼当然包括这两方面。礼固是孔子所看重的，他说“不学礼，无以立”，但每一种礼节原要表示一种感情，感情乃是“礼之本”。无本的礼，只是虚伪，那是孔子所深恶的。他把礼之本看得比礼文还重。他说：“礼云，礼云，玉帛云乎哉！”又说：“丧礼，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。”这原是对于讲究排场拘牵仪式的鲁人的一剂对症药。可惜他的弟子和后来的儒家很少领略得。

当孔子时，各种仪节和典礼大约已有现成的“秩序单”。这些“秩序单”，经过孔子和他的信徒的陆续增改，便成为现在的《仪礼》。

诗三百余篇，在春秋时代是有实用性的。平常贵族交际上的词令要引诗作装饰，朝廷享宴外宾时，照例要选诗中的一首或一节，命乐工歌诵，以作欢迎词，这叫作“赋诗”。来宾也得另选一首或一章回敬，这叫作“答赋”。主宾间的情意，愿望，恳求，甚至讥刺，每“断章取义”地借诗句来隐示。在这种当儿，诗篇生疏的人便会出丑。故此孔子说：“不学诗，无以言。”因为任何贵官都有招待外宾或出使外国的机会，所以诗的熟习成为贵族教育不可少的部分。孔子教诗当然也以它的应对功用为主。诗中含有训诲意味的句子，当时每被引为道德的教条。这一方面孔子也没有忽略，但他更进一步。他教人读诗要从本来没有训诲意味的描写，体会出人生的道理。这便是他所谓“兴于诗”。例如诗文：

巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。

意思原是说一个生来美好的女子，可施装饰。子贡问这里有什么启示，孔子答道："绘画要在有了素白的质地之后。"子贡跟着问："然则礼要在（真情）后吗？"孔子便大加赞赏，说他有谈诗的资格。

诗和乐在当时是分不开的。诗三百篇都是乐章。而正宗的音乐不外这三百篇的曲调；除了射御和舞以外，音乐是贵族教育最重要的项目。一切典礼里都有音乐。而他们平常闲居也不离琴瑟。孔子本来是个音乐家，虽然他在这方面成就完全被他的"圣德"所掩。再没有别事比音乐更可以令他迷醉的了。他在齐听了韶乐曾经"三月不知肉味"。这种享受他当然不肯外着他的弟子们。他的教程是"兴于诗，立于礼，成于乐"。孔子讲音乐和前人不同处在他特别注重音乐的感化力。他确信音乐不独可以陶冶个人的性灵，并且可以改变社会的品质。为尽量发挥音乐的道德功用，他有两种主张：第一，音乐要平民化。他的门人子游做武城宰，便弄到满邑都是弦歌之声。第二，音乐要受国家统制，低劣的音乐要被禁绝。当时郑国的音乐最淫荡，所以他倡议"放郑声"。他晚年曾将诗三百篇的旧曲调加以修订，这是他生平很得意的一回事。他说："吾自卫反鲁，然后乐正，雅、颂各得其所。"雅、颂各是诗中的一门类，依着音乐的性质而分别的。经孔子修正过的乐曲，可惜现在无从拟想了。

后世所谓儒家的"六艺"，除了以前提到的《礼》、《乐》、《诗》和《周易》外，还有《书》和《春秋》。是时《周易》一书，除了卦爻辞外，又增添了象传。那是解释卦爻辞之文，孔子以前鲁太史所作的，韩宣子聘鲁时已经看见。卦爻辞或象传中含有劝诫意味的话，孔子偶然

也引来教训弟子。但孔门的科目里并没有《周易》，卜筮之事孔子更是不谈的。《书》大部分是西周的档案，其内容或为战争时的誓师辞，或为周王封立国君时的册命之辞，或为周王对臣下的告谕，或是王室大典礼的记录；另一小部分则是追记唐、虞、夏、商的故事和言语的。这类文件据说在孔子时有一百多篇，现在只剩二十八篇。《书》中训诲的话最多，像《易》一般，它在孔子以前已常被学者引用。它是孔门的读本之一，虽然远不及《诗》重要。

《春秋》本来是鲁国史官的流水账式的记录的总名，大约因为它每年必标举四时，所以简称《春秋》。它的内容可以现存的第一年为代表：

> （隐公）元年，春，王正月。三月，公及邾仪父盟于蔑。夏，五月，郑伯克段于鄢。秋，七月，天王使宰咺来归惠公仲子之赗。九月，及宋人盟于宿。冬十有二月，祭伯来。公子益师卒。

像这样的史记，列国都有的，大约鲁国的特别远久，特别全备。这些史记并不完全依事直叙。因为有些丑事，例如鲁桓公之死，根本不能直叙。再者，有些史官故意要把史事记错，来寄托褒贬的意思，或维持已失效的名分。例如晋灵公明明是被赵穿弑了的，但晋太史董狐却因为赵穿的兄弟赵盾“亡不越境，返不讨贼”，便记道“赵盾弑其君”。又如前632年周襄王应晋文公的唤召去参加践土之会，而现传的《春秋》却记道：“天王狩于河阳。”传说孔子曾采用与这两例一路的“书法”，将鲁史记中从隐公元年到哀公十四年的一段加以修改，

而成为现存的《春秋经》。这一段所包括的时代（前722至前481年）史家因此称为春秋时代。《春秋经》之始于隐公不知何故，也许鲁史本来如此。它终于哀公十四年，传说是因为是年叔孙氏子出猎获麟；据说麟是预兆明王出现的祥兽，现在“明王不兴”而麟被猎获，孔子感觉道穷，因此含泪绝笔云。

总结孔子和六艺的关系：《诗》、《书》，他只沿用作教本，而时或加以新的解释或引申。《易》，他不过偶尔征引。《礼》，他加以重新估价，并且在小节上偶有取舍。例如冕，古礼用麻，时礼用丝，孔子从众，因为当时用丝价廉；又古礼臣拜君于堂下，时礼拜于堂上，孔子从古礼，因为他觉得时礼近于放肆。至于《乐》和《春秋》，他虽加过修改，到底他绍述的成分多而创作的成分少。“述而不作，信而好古”，原是他的自白。

但在学术上他果真是仅只述古的人吗？至少就道德的教说而论，那是不然的。有一回他问子贡：“你以为我是多多的学习却把所得牢记的么？”子贡答道：“是的，难道不对吗？”孔子说：“不，我一以贯之。”他认定所有的道德规律中有一条最根本、最概括、可以包罗其他的，这种认识乃是道德思想上一大发明。孔子的一贯之道，据他的高足弟子曾参的了解而他所没有否认的便是“忠恕”，忠恕只是一种态度“仁”的积极和消极两方面。恕便是他所谓人人可以终身奉行的一个字，意义是“己所不欲，勿施于人”。忠的广义是“己欲立而立人，己欲达而达人”。忠的狭义是尽自己对他人的责任，甚至不顾任何的牺牲。“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不夺”。这种忠也就是勇了。所以说“仁者必有勇”。仁、勇，再加上智便是

孔子心目中的全德。

六、孔子的晚年

孔子从卫归鲁，至迟当在哀公十二年春天之前，是年春季氏因为增加军赋的事咨访孔子。此时孔子已俨然一个国老，公卿不时存问，馈遗，国政也有资格过问。哀公十四年齐大夫陈恒弑君，孔子便斋戒沐浴，然后上朝，请求讨伐。和陈一丘之貉之三桓，虽能遏阻鲁国的义师，却不能遏阻孔子的义言。

和孔子的声望同时增加的是他的门徒，和门徒所带来“束脩”之类。此时他的生活很可以当得起一个退职的司寇：行则有车代步，衣则“缁衣（配以）羔裘，素衣麑裘，黄衣狐裘”，食则“食不厌精，脍不厌细……失饪不食，不时（不合时的菜）不食，割不正不食，不得其酱不食，沽酒市脯不食”。回思在陈绝粮时的情景，已成隔世了。但那样的晚福他并不能久享。哀公十六年（前479）四月（即“夏历”二月），他卧病七日而死，享寿七十四岁。

孔子死后，门弟子把他葬在鲁都城北泗水边，并且为他服丧三年，然后洒泪分手。诸弟子和别的鲁人依孔子冢而居的有一百多家，名为“孔里”。冢前的空地，成了鲁儒举行乡饮、乡射等典礼的场所。城中孔子的故居被辟为他的庙堂，内藏他的衣冠、琴、车、书籍和礼器；孔门的儒者继续在其中学习礼乐。此后历尽四百年的兴亡和兵革，这庙堂里未曾歇过弦歌声。

孔子死后六年而越灭吴，又七十年而晋国三分，战国时代开始。

【作者简介】

张荫麟（1905～1942），字素痴，广东东莞人。著名学者，历史学家。十六岁考入清华学堂，十八岁发表《老子生后孔子百余年之说质疑》于《学衡》杂志，批评梁启超而得到梁启超的激赏。1929年赴美国斯坦福大学研习哲学和社会学，四年后回国，任教于清华，兼授哲学、历史两系。张荫麟虽然英年早逝，但包括梁任公、贺麟、吴晗在内的熟悉他的学界人物，无一例外地称赏他为不可多得的史学天才。

本文选自《中国史纲》第四章《孔子及其时世》。

【延伸阅读】

（1）中国史纲/张荫麟撰；王家范导读.上海：上海古籍出版社，1999

（2）素痴集：文化随笔/张荫麟著；李洪岩编选.天津：百花文艺出版社，2005

第十八讲　中国文化大动脉中的现实关心问题

牟宗三

【编者按】

配合这篇文章，牟先生还写了《中国文化大动脉中的终极关心问题》一文。这里摘录一二：

“终极关心的问题，就是不管你在社会上做什么事情，是什么地位，都必须关心的问题。这终极关心的问题，虽然各种宗教、文化说法不同，但大体说来，都是教人如何真正成为一个人，如何成就一个完美的人格。”

“相对于经济建设、政治建设等的现实关心问题来说，文化建设是最困难的，容易流于空洞，最难有具体的成绩表现出来。人无文化教养必物化，古人叫作‘化于物’。软性的物化，就是奢靡；硬性的物化，就是暴戾。人民的奢靡与暴戾，一方面一定是与经济发展的成长率成正比的，一方面一定是要对等地抵消国家政治与经济建设之努力与成果的。这不是一个很可怕的必然趋势吗？所以，一个有远见、

有责任感的政府，在谋求经济发展的同时，就应该注意以文化‘教养’为主，使人民免于物化的文化建设了。”

“这种开启民族文化精神、智慧、理想、光明与生命内容的文化建设工作是刻不容缓的，这也是王船山所说‘立千年人极’的大业。面对祖宗与子孙，这是一件很值得有历史文化使命感、责任感的人，一想起来便会出一身冷汗的事情。”

读牟先生的文字，我确实浑身冒汗，坐立不安啊。

我们要了解中国文化的问题，必从两方面着眼：一是从政治、经济的现实面看；一是从基本方向的理想面看。后者，即近代所谓“终极关心”的问题；对应于此，前者，我们也可姑称之为“现实关心”的问题，或现实性的问题。

现实性问题是“事”，是表现民族集体生活中的具体业绩；终极性的问题是“理”，是民族集体生活中的动力之原。“理”是“事”的超越根据，“事”是“理”的客观实现。二者本为一体，不可分别为言。我们今天之所以要分开来说，只是为了叙述方便的缘故。

我们之所以要先从现实性之政治、经济面来看中国文化，乃是因为这方面的问题最具体。且经几千年演变下来，到今天已形成了一个文化症结，我们都可以很容易地意识到。

中国的政治与经济，从唐、虞、夏、商至西周，是一个原始综合形态的形成期。所谓原始综合，简单地讲，就是在这发展的过程中，代表民族集体生活的“政轨”与代表为此政轨最高指导原则的道德实践之“道揆”是在一体中表现出来的，二者是合一的。用后来的术语

来说，就是“即道德即政治，即政治即道德”。这种表现方式，即历代儒者所极向往的“王道”。王道，就是以夏、商、周“三代”为标准的。

但是，按照中国儒家的理想来说，王道并不是最高境界。因为，儒者称美三代“王道”是针对着春秋五霸的“霸道”而讲的。中国以前儒者讲政治，大致是顺着皇、帝、王、霸这系列说下来的。王道之所以不是最高境界，是因为三代“家天下”的缘故。虽然三代“家天下”的王道不是儒家所向往的最高境界，比起霸道总高一筹。所以，从现实上讲，儒家总以三代王道做标准。

明末大儒黄梨洲说：“三代以上有法，三代以下无法。”又说：“三代以上藏天下于天下，三代以下藏天下于筐箧。”这就具体地说明了三代王道的精神。

“三代以上有法”，这“法”就是具有道德的客观意义的行事之法，不是私心之法。他们只在王位继承处“家天下”，在其他治国、平天下的立法行事上则是公道的。“藏天下于天下”，就是把天下藏在天下中，不是把天下一把抓起来藏在“我”的口袋中。“我”虽贵为天子，并不把天下当作“我”的私产，以维护这样的政治大前提而立的法，才真能叫作“法”。故曰：“三代以上有法。”

“三代以下藏天下于筐箧”，就是指秦汉以后把天下一把抓装在自己口袋中当私产的政治心态与政治措施。这当然是自私的。这种自私的政治心态，即汉、唐的开国英主都不能免，其他等而下之的所谓皇帝就更不必说了。在民族集体生活的政治安排中，完全以“藏天下于筐箧”的自私为大前提，所有的立法行事都以维护这一个大前提为目

的。这种法，严格说来，都是不能成其为“法”的。故曰：“三代以下无法。”

三代的政治大前提与根据这大前提所立之法，其目的，用现代的术语来说，都在成就一个敞开的社会（open society）。现实上的政治制度，各时代、各民族，可以很有不同，而政治上细枝末节的工作又是极具繁复性与多样性的。可是，政治的大观念是没有很多的。创造一个敞开的社会，就是政治工作中当该有的最高理念，这是无分中外古今的。

在一个敞开的社会中，就今天的民主政治来说，是通过人与人之间权利、义务之厘定，使社会中的每个成员都能依其个人的意愿以成就其个人；就三代的王道政治来说，是通过“王道”的道德自觉与礼、乐、刑、政的运用，使社会中的每一成员人人“各得其所”、“各遂其生”、“各正性命”而达到“保合太和”的理想。“太和”，用今天的话来说，就是绝对的和谐。

从这里，我们就可看到“藏天下于天下”的“王道”之可贵，“藏天下于筐篋”的自私之不可取。若不处在像今天这样一个时代，我们实很难了解黄梨洲这两句话的真切意义，我们总觉得这不过是书生“作文章”而已。事实上，不是“作文章”，而是他的历史文化的存在悲情，是一种生命感受，极痛切的。我们要求的就是他所说的这种“藏天下于天下”的敞开社会。克就今天的政治建设来说，就是“现代化”的问题。

从中国历史文化的发展来看，三代政轨与道揆合一的原始综合，只是一个初期。这一发展，到周公制礼算是完成。所以，古人看周公

乃是一位圣人，不是普通的一个政治家。

自周公制礼经过西周三百多年到东周春秋时代，这个原始综合便要破裂；政轨、道揆要分头发展，政治、经济、社会都要转型。这转型的过渡，就是春秋、战国这四百年历史。

我们从哪些地方看到这转型的标志呢？

首先，是在政治上从三代累积一千五六百年而形成的贵族政治中，把贵族压下去，把国君，也就是诸侯，解放出来，凸显出来。我们应该知道，国君是应该属于全国国民的，是应该有他超然而客观的地位的，不应该是一个套在贵族间的血统牵连中半独立的存在，不应该是贵族的附属品。把贵族压下去，把国君解放出来，就是要使国君成为一个面对国家，面对国民，真正的一“国”之“君”，得到他应有的客观地位。

在这同时，是一批自基层社会中崛起的“士”，也就是今天所谓的知识分子，取代了在春秋时期仍是政治上主要人物“贵族”的地位，成为国家政治的实际负责人。

政治的措施与运用中心，落在这批人身上，就能得到一种比较客观的意义。这自然是一种进步。商鞅变法在政治方面的价值，就在于此。他是那个时代的典型代表。

商鞅贬抑贵族，高抬君主，自然要得罪贵族。所以秦孝公一死，商鞅便惨遭车裂。其实贵族们不知道，商鞅固然免除了他们的政治特权，但也把他们从那种僵化的特权中解放出来，面对国家，客观化成为国家的国民。这对他们也是很好的，他们实不必一定要置商鞅于死地。

商鞅死后，为他变法所代表的文化转型工作，并未中止。当时在各国游说的人士，其用心努力大体都是朝向一个同一目标——在文化转型期中，为民族的集体生活寻找新的出路。在当时能够觉察到并把握着这步工作的，就是后来所谓的法家人物。法家人物带动并完成了他们那个文化转型的时代使命。

政治要转型，经济也要转型。经济转型，大体是针对像孟子所说自夏、商、周三代下来的井田制所代表的土地问题而起的。因为，土地问题是古代经济问题的中心。

井田制的真实情形，虽不一定像传说中那样的整齐，但一般说来，那应是一种在原始社会中农民的开垦生产方式，后来再经过政府正式规划而形成的。那时尚没有土地所有权的观念，农民对土地只是耕种。在井田制度中，八家私田的收获，归农民自己所有；八家共耕的公田收获，则缴给政府。这种农业生产方式，照古书所说，是很“王道”的。

井田制，在其他政、教制度的配合下，实为西周三百多年承平的一个重要基石。平王东迁，其他政、教制度废弛，井田制便成了使社会迟滞不进的因素。商鞅在秦，李克在魏，所施行的经济改革，都是在以制度化的方式打破井田制的阡陌封疆限制，使土地正式而合法地归农民所有，使耕者有其田，并可自由买卖。农民不必再耕公田，只纳税给政府就行了。这样，农民的生产力得到彻底的解放，经济繁荣，政府和人民的财富都随之而提高了。

同时，一旦土地私有，耕者有其田，农民便从井田制中挣脱出来，直接面对国家，成为国民；在社会上，则成为自由民。这样，具有客观化意义的“民”，便在那个新的政治、社会结构中出现了。这实与

国君客观化，士取代贵族负责国家政治的实际工作具有同等重要性的政治意义。

土地为农民私有，贵族在失去他们的政治支配力量之后，又失去了他们的“采地”，封建制度便随之崩解，郡县制度便应运而生。这便是中华民族历史发展新时代的来临。

在这新的政治、社会结构中，客观化了的国君、士、农民，实是历史发展的三个支柱，我们在这里可简称之为“三端”。国家、社会，如果能够根据这三端所形成的三角形构造为基础而继续发展、转进，便应大有可为。

国君、士、农民，从原始的牵连、束缚中解放出来往前进一步，是一种可喜的发展。但这解放不能仅是“一步”，必须要有更高一层的“回应”来镇定住这步解放。那就是我们必须对这获得初步解放的三端加以合乎理想的安排，以理性的方式使他们得到更高境界的客观化与解放。否则，仅此初步的解放，并不能真正使此三端得到充分客观化的地位而理性地负起缔造民族集体生活理想的政治事业。政治事业不能合理地极成，则民族集体生活中其他方面的事业，就不可能有真正的成就。

这一“回应”，便是一个政治制度的问题。

我们要使这三端都在一个进一步的客观的形式（objective form）中循着一定的政治轨道起对列性的（co ordinate）作用。就国君来说，就是不能只使他从贵族血统牵连中解放出来而成为一个“孤家寡人”的“独夫”，要再使他从他那“独夫”人格中解放出来，在这客观的形式中充分地客观化（objectified）、理性化（rationalized），而成为一

个客观而理性的政治存在。士也是如此。他从原始的社会中初步解放出来参与政治，而不是替一家一人办私事的，他是要对国家、对人民负责任的。我们也要借这客观的形式给他以合理的政治安排，保障他的政治地位。从井田制中解放出来的农民，亦复如是，也必须在这客观形式的安排中使其成为具有政治意义的国家“公民”。

这当然是一种最高级的政治安排。在历史上，政治进步到这种程度，无论中外，都是十分曲折而困难的。

就我国历史来说，我们好像也不能说对这三端完全没有一个安排。所以，我今天一提出来这个问题，也许马上便有人提出抗议，说：“我们是有安排的。”但是，这是什么样的安排呢？严格说来，只是“君主专制”，就是秦汉大一统成就的那种政治形态。在这种政治形态中君主和士、民不是在一个客观的政治轨道中对列存在的，而是君一人高高在上，士、民都从属于他。这样的安排，其实就是没有安排。因为，在这“安排”中没有一个超乎这三端之上，为这三端所必须共同遵守的法律制度，不能使这三端充分地客观化。

使这三端充分地客观化，就是现代化民主政治所做的工作，也就是现代化民主政治的本质与理想之所在。在现代化的民主政治中，国家的组织建构，必须根据一个基本大法，即所谓宪法。在宪法规定下的民主政治，即所谓宪政民主（constitutional democracy），乃是一种制度化的（systematized）民主政治。君、士、民这种制度中，皆有一定的权限（rights），皆不能够乱来，无一人可以是“唯我独尊”的——这当然是一个近代化的观念与成就。以前的中国没有，以前的西方也没有。

君如果能得到这步客观化，依黑格尔（Hegel），他才是理性的（rational）；否则，便是非理性的（irrational）。“非理性的”意思就是没有一个人有权来管束他，也没有一个法律制度可以限制他；他的君权是一个绝对的至上（absolute supremacy），他行使他这种君权又完全是随意的（arbitrary）专断，他爱怎样便可怎样，他根本没有义务遵守个什么，他做事只凭随意挥洒的意志（arbitrary will）。此之谓君主专制。

君主随意行使其绝对至上的君权，当然是不行的，应该加以管束与安排使之合理。那么，中国人以前用什么来安排、管束这样一个君主呢？不是靠法律制度，乃是靠道德宗教。

从道德的安排来说，就是用圣贤的道理来教训他，把他这位绝对至“上”的君主道德化（moralized），使他在道德化的过程中从他那arbitrary will中把他自己解放出来，得到一种道德的客观化人格而为一“圣”君。所以，古人常称天子为“圣上”。

但是，圣贤教训是要靠个人主体的道德自觉才能有效的。中国历史上通过道德自觉在圣贤的教训中“克己复礼”，使自己得到某种程度道德客观化的好皇帝，当然是有的。但是，若遇到没有道德自觉的昏君、暴君，圣贤教训对他们不仅不能起任何作用，而且有时正好还可以被他们用来作为干坏事的借口。这岂不更糟！

即令如此，儒者总不放弃要求天子做“圣君”。

这里我们必须对“圣君”这个名词做一交代。依理而论，“君”和“圣”是不同的。圣，是道德人格之名；君，是政治人格之称。君主专制政体中的君，具有无上的权力。我们既没有一个法律制度的安排来限制

他，便只有用道德来教训他，要他成为“圣人”了。这样，我们对那个君主，既赋予他政治上的无限权力，又要求他成就道德上的无限人格。我们对他的要求不是也太多了、太过分了吗？但是，以从前儒家知识分子看来，一个君主如果没有道德上的无限人格，就不能行使政治上的无限权力，就不能如理想地成为一个“君”。

要求一个普通人做圣人，已经是很难了；要求一个凭武力自己打来天下或凭祖宗继承天下享有无限权力的大皇帝做圣人，更难。可是，一个君主如果在道德人格方面无所成就，就一定不能做一个好皇帝。这道理并不难了解。所以，以前的儒者就非要求大皇帝做圣人不可。天天用圣人之道教训他，要他“法天”以保育万民乃至万物，就只因为他是“天子”。

这样，天子实受不了。因为他也是个“人”，不是“神”，不是“天”。他哪能依你的安排、教训而成“神”，成“天”，成就一个无限的道德人格而把自己完全客观化出去呢？你一定要他这样做，他就一定受不了。

所以，当年北宋大理学家程伊川在宫中做宋哲宗那个小孩皇帝的老师。春天，小皇帝在御花园中玩，一时高兴折了一条柳枝。程伊川便把小皇帝大大教训了一顿，说小皇帝不该在春天万物发育之时摧残天地之生机。这样，既伤天地好生之德，也违背了自己做一个天子当该具有的那种“裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”的无限道德之“圣君”本质。这不是大煞风景吗！

结果是小皇帝受不了，皇太后不高兴，宰相司马光说程伊川这个人太迂腐，程伊川这个皇帝老师便干不成了。

司马光和皇太后都是就今天所谓“儿童教育”的现实而想的，并没有错。我们更难怪宋哲宗。他也是个人，且是一个小孩童，你一味地要他去“法天”，要用圣人之道去客观化他，他如何能受得了？当年唐太宗李世民对魏征就不是很受得了的！但是，我们也不能怪程伊川：你既是一个“天子”，按理我就应该把你从小教成一个具有无限道德人格的“圣君”以“法天”；否则，你将来如何能负起“天下”的责任？那责任也是无限的；同时，你手中还握有无限的权力，如果我不把你从小教好，你将来造成的祸害也是无限的。

所以，圣人之道，在前代儒者心目中，就是把大皇帝从他那arbitrary will中客观化出来的唯一之法。除此之外，别无他法。但是这当中是有问题的。

这问题即是，圣人之道的教训并不真能对君主起管束安排的作用。至于用宗教的方式来限制，特别是管束国君，就是我国历史上有名的“灾异”之说。孔子著《春秋》,就很重灾异；西汉儒者更把它神而化之，拿它来作为对付大皇帝的法宝，直到清末都是如此。

大皇帝做了坏事或起了些坏的念头，依灾异之说，天就会降下冰雹、地震或水、旱之灾以为惩罚，行日、月之蚀，不正的时令或彗星以示警戒。这用现在自然科学的眼光看来，自然是纯属无稽，完全迷信，但在以前并非完全无用，确也有它一定的政治效果。两汉无暴君，诏书多惧词，便是实例。不过，无论如何，这绝对不是安排国君的正当方式。而且，若遇到天不怕地不怕的国君，也可以完全不理会这些；无论多大的灾异，对他也是起不了任何警戒作用。

其次，我们再来看看“士”。

士从原始的社会中解放出来参与政治，使政治具有初步的政治意义。这就是后来的宰相系统在我国历史上所起的正面作用。但是，宰相系统，在以前那君权绝对的体制下，完全是“从属的”，完全没有独立而客观的政治地位；落在现实上，便是宰相地位完全没有保障。不像今天英国的首相，在宪法体制下经由人民的选举取得他的客观地位，在宪法体制上行使他的行政权，国王完全无权过问他。他在国家政治中，是一个具有充分客观意义的政治实体。

在中国从前的君主专制政体下，宰相的地位与参政权，都是由大皇帝随意予夺的。他今天可以用你做宰相，明天也可以不用你做宰相，今天可以给予你这个权力，明天也可剥夺你这个权力。所以，中国以前的宰相是很难处的。上面，他可以随时被国君随意撤换掉；下面，他不能经由像选举这样的制度得到人民合法的充分支持。人民对他也完全是不相干的。所以，由“士”这一端所代表的宰相系统，挂搭在君与民之间，没有一个客观而合法的支持力量，完全是一种飘忽而游离的存在。在没有现实力量做凭借时，他可以完全被动地听命于君主；在具有充分的现实力量作凭借时，他也可以随意地废立、篡夺。

所以，有人看到中国自战国、秦汉以降实际主持国政的宰相都是来自民间，便滥言中国早就有了民主政治，这不是对历史的无知是什么！

这当然也是一个问题。宰相的地位必要加以适当的安排。我国古人用什么安排呢？没有别的，也是道德与宗教。所以，在以前，天降灾异，宰相也是要负连带责任的。

至于说到道德的安排。以前的儒者，一方面要求天子做“圣”君，

一方面也要求宰相做“贤”相。宰相与国君一样本是个政治人格，现在又要他做“贤”，要他兼具仅次于圣人的道德人格，这也是很困难的。但以前的知识分子又必须对宰相做这样的要求。因宰相如果不贤便不能“论道经邦，燮理阴阳”以辅弼君主，便不能把政事弄好。

所以，以前的人说到宰相时，总说宰相应该有宰相的“度量”。这度量，用现在的话来说就是宰相的“格”。因此，王船山论中国两千多年来那么多的宰相，很少有合格的，大多是不合格的。用“道德”的“度量”来要求宰相，是很不“政治”的。他既是个政治人格，你就只能用政治的标准来要求他。你要用道德的标准要求他，又要求得太高，他做不到，你怎么办？这能算是“安排”吗？

最后，我们就要看看发生在“民”这一端上的问题。

民从井田制中解放出来成为自由民是很好的。因自由民可以自由生活，享受很多的自由。这些自由，在以往的中国，好像自然就有的，不必经过流血斗争就可取得。除了少数经由科举离开乡间，进入为宰相系统所代表那种“仕途”之外，绝大多数的自由民只是“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食”，过着那种“帝力于我何有哉”的生活。“天高皇帝远”，国家事情好像与他一点关系都没有——他也不想与国家事情有关系。

这样的“民”，就像《五柳先生传》中所说的那样，大家只梦想过着伏羲以前时代的生活。好像你只要他在所谓“尧天舜日”之下过生活，他还不甘心似的。所以，在从前，人人皆自谓“羲皇上人”。这若从绝对的个人自由说起来，是很好的；生命情调之美，也很值得欣赏。可是，如果认真说起来，这种个人自由与生命情调，却又是全

无保障的。

在太平年间，五谷丰登，国泰民安，这种生活当然是很舒服的。可是，一旦水旱灾至，年景不好，或遇到一个乌七八糟的皇帝，莫名其妙的宰相，胡作非为，国家丧乱，这种生活便马上就是问题，这些“羲皇上人”马上便成了“无告之民”，哭天不应，哭地不灵，结果是流离饥饿，填充沟壑，暴骸骨于中野。

所以，这种初步自井田制中解放出来得到自由民身份的农民，既是自由自在的，也是自生自灭的。他们既不愿也不能参与国家政事，他们就不能在国家政事中得到保障。但人民参与政事，必须要从“自由民”的身份“提升”为具有现代意义的“公民”才行。自由民“可以”成为公民，但并不就是公民。要使自由民成为公民，是非通过以规定政治生活中权利、义务为目的的近代法律之安排不可的。

综上所述，我们就可知道，君、士、民这三端仅从原始的贵族政治与井田制度中得到初步的解放是不够的，我们仅给他们道德、宗教（其实是迷信）的安排也是不够的，我们必须在法律所规定的权利、义务中安排他们，以回应他们那初步的解放，再解放他们，使他们在一定的政治轨道中，一定的分际中，以极成国家政治，合理地谋求民族集体生活的改进，使个人生活与自由得到真实的保障。

反观两千年来的历史，我们实未做到这一步。所以，在春秋战国之际民族文化转型中解放出来的君、士、民，只成就一个自秦汉以降的君主专制政治形态；直到辛亥革命成立了中华民国它才被打掉。

从人类历史的发展中，我们可以知道，政治的进步过程可分三个阶段：初是贵族政治，再是君主专制，终是民主政治。只有这三个形态，

再没有其他别的了。就政治形态来说，民主政治是最后的（final）形态。在这民主政治架构中，民族集体生活各方面皆当在无穷的进步中日新又新，但那只是社会内容的改革、充实与更合理化，不是政治形态本身的改变。

所以，假定在人类集体生活中还需要政治，这种宪政民主式的政治形态便是最后的（final）形态了；如果说我们根本不需要政治，那自然另当别论。在人类历史上，确有些人是主张不要政治的，认为凡是属于政治性的建构都应该撤销、打倒。这就是所谓无政府主义（anarchism），梦想把人间当天国。这种无政府主义，我认为是行不通的。原因就在他们根本不了解人间之所以为人间而绝不同于天国的道理。人间自是人间，天国自是天国；人间是永远不能同于天国的。

上面所说是中国文化发展中政治面的问题。至于说到经济问题，特别是为以前经济问题焦点的土地问题，历代儒家并没有付出太大的注意力。他们提出的一些解决方式，大体说来，都没有什么真实的价值。

在春秋战国文化转型中，井田制度废除，土地私有，可自由买卖，是历史之进步，当然有它正面的价值；但连带也有些负面的问题产生出来，那就是由土地兼并带来的贫富不均。这问题实与井田制之废除同时发生，与商鞅同时的孟子就已经注意到了。西汉两百年更为严重，所谓“富连阡陌，贫无立锥”。王莽处处“学”周公，要用恢复像井田制的方式来解决，结果不仅解决不了，反而使问题更大，使得天下大乱。王莽失败后，问题自然就拖了下来。此后，也无人敢再认真地以恢复西周井田制度为号召了。

这是个经济问题，对儒者来说，也是个道德问题——社会贫富悬殊自然是不道德的。历代儒者在这方面讲话，大皇帝总是容许的。你们能提供出来一个解决问题的方法，成功了固然很好，失败了也无所谓，反正与我的“君主专制”并无可见的直接影响。从今天看来，这个问题一直拖下来没有解决得了，一直存在着。占全国人口绝大多数，且为“立国之本”的一般农民两千年来就一直生活在这个问题中，自然是关心的；儒家知识分子在说仁义讲道德之时眼见这是一个不仁不义不道德的问题，自然也是关心的。

这是一个在中国历史文化中最具有现实性的问题，也是一个在现实上容许知识分子充分关心的问题。是问题，便应该解决；不解决，当然不行。但反观我们的历史，却一直不能解决。

从历史的发展来看，代表中国文化实质面的经济、政治现代化是一条必然要走、非走不可的路。海外的中国人，尤其是在台湾的中国人使命之重大，不能妄自菲薄。

政治、经济之现代化，就实际事务来说，自有其分门别类的特殊性知识与技术，那是我们非注意不可的。但是，政治、经济既是历史文化最具现实性的内容，为我们普遍关心的重要焦点，而现代化又是今天新的文化转型中解决两千年历史症结性问题的不二法门。下面几个属于文化思想层面的原则性问题，也是我们非注意不可的。

一、在春秋战国文化转型期中，法家的现实主义与儒家的理想主义没有得到合理的调配，后起的法家且有意地排斥儒家理想，实是中华民族的大不幸。经济、政治都是极具现实性的工作，固然不能离开现实而空谈理想，但也不能只迁就现实而放弃理想。只迁就现实，古

人叫作“行权”。儒家不随便许人行权，其原因就是只现实地解决现实问题，会造成更大更难解决的现实问题。法家就犯了这个毛病。我们应该知道，理想是民族集体生活中的方向、目的。在现实工作中，难免要有些曲折、迂回，而今天的曲折、迂回更是史无前例的。但是在曲折、迂回中，我们不能只现实地顺着这曲折、迂回漫无目的地滚下去，我们应时时看准这方向、理想，使我们的现实工作不违离我们的理想，并使我们的理想在现实中完成，实是今日国家建设的第一要义。

二、平等在法国大革命时是与自由、博爱并重的，那是一个法律与人格尊严的意义。中国从前儒家也是很重视的。唯近来有人在社会财富分配的立场上把它孤立起来而和均平主义拉在一起。社会不平当然是不好的，孔子也曾说过“不患寡而患不均”。唯那应是在社会财富极寡的时候说的。当经济进步，一般人民生活都达到一定水准的时候，就不能再强调均平主义了，因只讲均平主义必然闭塞人们的创造力。当年商鞅变法就看到这问题。史书上说他一方面建立“王子犯法，与民同罪”，法律之前人人平等的原则与权威，一方面设计了一个差等社会的蓝图以鼓励军功与农业生产，解放贵族与农民的智慧与劳动力以为国用。农民的赋税，原则上也是平等的，但男耕女织生产特多的则可享受免税待遇，因怠惰而贫穷的则并其妻子儿女收为官奴。结果十年之间，秦国富强。儒家、孟、荀都从道德实践上讲差等而反对墨子的平等，那是另外的意思。当然，我们今天不可完全用商鞅那一套，但也不可盲目地跟着西方一些社会经济思想家只寡头地讲一个均平主义。运用适当的差等原则以解放人们的创造力谋求社会进步乃是必须

的，就是讲平等也是非同自由一起说不可的。

说到这里，我们应知有人用以前中国乡村中忮恨富人的心态来看在现代化自由而敞开的社会中创造性被解放出来而具有特殊成就的人，是非常不现代化的。在现代化的自由而敞开的社会中，在各方面都应该且必须有许多具有出人成就的人格。他们应受到尊敬，不应受到忮恨。

三、民主政治必须肯定国家政权为全民所有这一基本观念。但民国以来，政权为全民所有被解释为“金銮宝殿轮流坐”了。这是极不现代化的，也是极不民主政治的。国家至今扰攘不安，此错误观念，实为祸根之一。须知“政权为全民所有”不是“实有”而是“虚有”。所谓“虚有”就是通过法律制度而有。一般人民是通过法律制度而“虚有”，政府官吏与国家元首也是通过法律制度而“虚有”。

进而言之，一般人民、政府官吏、国家元首，在法律制度的架构中为一对列之局，谁也不从属谁，同样效忠国家。所以，为台湾新闻界所最喜欢使用的“德政”、“德意”是极不现代化且极陈腐的观念。新闻界尚且如此，就可见现代化在观念上的突破是多么的不容易了。

四、民主政治是一定要能同时肯定个体性与普遍性的。无政府主义者只寡头地讲个体性、个人主义，已证明是行不通的了。而纳粹党人借“国家”名义来讲一个空泛的普遍性、集体主义，其所造成的灾害也都是有目共睹的。所以，在一个宪政民主的政体中，讲代表普遍性的国家或人民必须落实在代表个体性的每个人民身上，讲代表个体性的自由、人权也必须不违离代表普遍性的国家或总说的人民。任何偏执都会造成灾害。

五、民主政治有一本质上的内在缺点，就是以量的方式决定质的问题。这从选举和议会的运作就可以看得清清楚楚。“选贤与能”虽然是中国一句老话，但却是政治之所以为政治的普遍原则。贤、能都是“质”的问题，如何能经由选票多寡的“量”的方式来决定呢？可是，在民主政治的体系中，都是这样决定的。反过来说，如果没有选举和议会，又哪能算是民主政治呢？这当然是个问题。进而言之，在民主政治体系中的价值判断几全由法律裁决与新闻报道来决定，也是这一问题的延伸。

以前有人说英美的政治为一种“庸俗的民主”，并不是全无道理的。而近年索尔仁尼琴对西方民主政治的批评，也是从这里着眼的。至于此一问题的解决，就不是一个政治问题而是个文化教养（cultural cultivation）的问题。在西方则是宗教的问题，在中国就是道德人格的问题。道德与宗教都是属于“质”的。如何用“质”的陶养以补用量的方式决定质的问题之不足，实是我们今天政治现代化工作必须注意的一大课题。

六、在民主政治的体系中，政府与人民的功能必须要有一妥善的协调，而此协调的基础乃在政府与人民充分的政治自觉，共同在此自觉中以法律制度客观化自己。中国人民长时期处在君主专制政体下作为大皇帝的从属因素，具有相当深度的从属心态。现在，大皇帝被打掉了，除了这种从属心态仍未祛除外，又加上了代那个被打掉了的大皇帝而有的 arbitrary will，人人皆自以为我就是个大皇帝，我爱怎样便怎样。这两极化心态的交合为一，实构成民国以来国家现代化极大且极普遍的社会心理障碍。民主政治不要说除了法律制度还有文化教

养的问题，即全是法律制度的问题，我们也不能全要政府来管，要政府在每个人身旁全天二十四小时派一名警察；更何况警察本身也是人。

无论在政治或经济建设中，把一切事情与责任都推给政府，绝不是一个现代化国民应有的心态。一方面，我们把事情全推给它，适足助成它为我们最不愿见的“独裁”。我们总不能既不喜欢它独裁又鼓励助成它的独裁吧？一方面，我们把责任全推给它，在民主政治的法律制约中，它是负不了，也不应该负这么大责任的，除非我们同意它做秦始皇！所以，要求政府万能是绝对违反民主政治原则的。

我开工厂，自己明明知道排出的废水、废气会污染环境，妨害附近居民健康，为什么一定等到政府干涉才改善？甚至政府干涉仍不改善？我做生意，自己明明知道地下室中放置的易爆物品会危害公共安全，为什么只要政府不发现、不干涉，我便不做一妥善处理？我经营渡船，自己明明知道只能载十个人，为什么一定要强载二十人，等船翻覆了，出了人命，又要埋怨政府呢？

这都是民主国家人民不当有的心态。作为一个民主国家的国民，我们都必须祛除从属心态，放弃 arbitrary will，在法律制度的体系中客观化我们自己，建立真正自我做主的政治自觉。这步工作，能再推到政府身上吗？

政治、经济的建设工作，现实上千头万绪，是很难的；在文化转型中的建设，既要掌握现实又要肯定理想，更难；尤其是在面对史无前例的险阻与挑战之困境中来从事王船山所谓“立千年人极”的历史事业，其艰巨自是不言可喻的。

但是，你也应该知道，平常所谓“大时代”的“大”就在这里，

平常所谓“历史使命”的“历史”性也在这里。你如果能够在真实而存在的感受中掌握历史文化发展的动向、契机，能在合理而相应的实践方式中解决历史文化上的症结问题，开创历史文化的新局面，你便是弘大了历史文化；你能够弘大历史文化，历史文化便一定能够弘大你。有历史文化来弘大你，你便有理，你便有力，你便不会被目前所处的地理环境所局限，你便一定能像孟子所说那样“无敌于天下”。

1983 年 5 月 17 日

【作者简介】

牟宗三（1909 ～ 1995），字离中，山东栖霞人。1933 年毕业于北京大学，历任华西大学、中山大学、金陵大学、台湾师范大学、东海大学、台湾大学、中国文化大学、香港大学、香港中文大学等校教授。1987 年被香港大学授予名誉文学博士。他毕生致力于弘扬中华民族文化，为中国文化的现代化与世界化做出了巨大贡献。其许多著作被译成英、韩、德等文字。主要著作有《逻辑曲范》、《理性的理想主义》、《道德的理想主义》、《历史哲学》、《佛性与般若》、《才性与玄理》、《圆善论》等二十八部，另有《康德的道德哲学》、《康德纯粹理性之批判》等三部译作。

本文选自牟宗三著《寂寞中的独体》。

【延伸阅读】

（1）寂寞中的独体 / 牟宗三著 . 北京：新星出版社，2005

(2) 人文讲习录 / 牟宗三主讲；蔡仁厚辑录 . 桂林：广西师范大学出版社，2005

(3) 生命的学问 / 牟宗三著 . 桂林：广西师范大学出版社，2005

(4) 中国哲学十九讲 / 牟宗三撰 . 上海：上海古籍出版社，2005

(5) 周易哲学演讲录 / 牟宗三主讲；卢雪昆录音整理 . 上海：华东师范大学出版社，2004

(6) 宋明儒学的问题与发展 / 牟宗三著 . 上海：华东师范大学出版社，2004

第十九讲　当前世界文化问题

唐君毅

【编者按】

唐先生在此文中已经将世界文化和中国文化的问题讲得很透彻了，故我想在这里借唐先生的另一篇文章《中国教育史上的私学与官学》，来谈谈民办教育的问题。

何谓官学？何谓私学？唐先生首先解释了这两个名词，前者就是由政府机关提倡之学问，或由政府主办的学校中之学问；后者即学者自己私人在社会上传道讲学，私家开门授徒，私人设立学校所成之学问。所以这个“私”字并不是“自私”之“私”。“官学主要是为满足从政府观点看来所需之学，而私学则是为满足一般社会之需要。可以说在中国教育史上，凡新兴的有朝气的学术与教育，初皆是私学。但私学盛行到某一阶段、某种程度时，它便要求成为官学。私学一旦成为官学，官府用它来考试，学术就成了功名利禄之途，一门学问跟着便衰落，而其他私学再兴起。”

这段话对我们今天思考民办教育的问题很有借鉴。当前，大家还

没有充分认识民办教育对于中国教育的贡献。在穷国办大教育的背景下，民办教育不是中国教育的一个简单的补充，而是中国教育的重要组成部分。而且，民办教育对于提升中国教育的品质，激活中国教育的体制机制，具有重要的作用。在世界范围看，往往最好的学校，都是民办学校。所以我们要充分关注中国民办教育的生存困境，积极为中国民办教育发展建言献策。

教育必生根于社会。若只求齐一化、形式化，趋于功名利禄化、现实化，就会失去教育的理想性。因此，必须尊重“私学精神”，学术教育才有活力！

一、各个时代文化问题之不同

我今天来讲的问题，是关于当前世界的文化问题。我个人对这一问题，这十多年来也写了一些文章，表示我对这一问题的意见。不过今天关于我个人的意见，我也不想讲得太多，还是偏重在说明问题方面。对这个题目，我想分成四个项目，简单地把我对此中之问题的了解讲一讲，请各位先生指教。

第一项我想说明的意思，是各个时代的文化问题是不同的。前一个时代的文化问题，到后一个时代，它可以不存在，或者可以说解决了。解决以后，就变成已成文化成绩之一部了。我先举一个例：譬如中国由魏晋至宋明时代文化问题之一，是佛学到中国来的问题。因为佛学到了中国，对中国文化是一个挑战。站在中国传统文化的立场，对佛学取一个什么态度？这对魏晋时代至宋明的中国学人，当然是一

个问题。如要批评佛学，要从一个什么立场来批评呢？从民族文化的立场上来批评？还是从纯宗教的立场，或纯学术的立场来批评？从什么学术之立场来批评？这在当时是一个很大的问题。儒学家者甚至把他当成一个儒家生死存亡的问题。唐代之韩愈，就有这个想法，所以他一定要大声疾呼辟佛老。宋明儒家也多是一样，因而对这个问题之讨论或不免拿出疾言厉色的态度。然而这个问题到了明朝末年以及清朝，有许多人就讲融合三教，以遥承以前南北朝之融合三教之论。到现在来说，儒佛问题，已根本不成一个大问题。许多讲儒家学问的人，不是说儒佛可以融合，就是说可以并行不悖，纵使要排斥它、反对它，也不会像韩愈的大声疾呼了。因为时代过去了，儒佛的问题之严重性也过去了；儒佛之学都变成中国文化遗产的一部分。佛学当时固然是外来的，它已经变成中国文化的遗产，它本身也就中国化了。这说明许多文化问题，在一个时代可以很重大，在另一个时代可以成为过去的问题。但这个过去，不是随便就过去，一定要用很大的力量去解决，才能过去。我再举几个例：譬如西方在十六世纪时候，宗教上新教和旧教的冲突，是一个大的文化问题。后来大家有了宗教宽容思想，以及宪法上政府承认宗教自由以后，这个问题大体上说就解决了。他如宗教与科学冲突的问题，在十七、十八世纪时候也很严重，现在这个问题，在西方文化里也不重要了。纵使还有禁止讲进化论的宗教学校，及如重科学的哲学家罗素在美国讲学，有人说他反宗教，不准他讲，这种事也很少了。总而言之，在今日，西方文化中宗教与宗教冲突的问题过去了，宗教与科学的问题也不很严重了。我举这几个例，就是说明各个时代文化问题的不同，各个时代有各个时代的文化问题。每

一时代之文化问题的解决，赖那个时代的人之努力，亦是那个时代的人的责任。

二、当前人类文化问题的特性

当前人类文化的问题有两个特性，这是以前世界文化问题上所没有的，至少没有这样显著。这两个特性是什么呢？第一个特性比较简单，就是现代之文化问题完全是世界性的，并牵涉到全面之文化。世界上已有之各种不同文化的系统，在这个时候发生许多冲突和各种错综的关系，这种情形是以前所没有的。当然以前可以说有时也有，譬如中国文化同印度文化接触，那个时候也有许多复杂的互相影响、互相冲突的关系。但是同现在就不能比，那个时候就简单多。那个时候之所以简单，主要是因当时的互相影响与冲突等，是属于纯粹文化思想的。那个时候来的印度文化，譬如佛教同中国伦理冲突的时候，它是限于纯粹的文化思想方面，不一定涉及整个社会风气以及政治、经济方面。如后来明朝时候西方的天主教传到中国来，这时亦引起若干文化思想的冲突。譬如天主教最初对于祀孔的问题、拜祖的问题，有一部分天主教是反对的，有一部分是不反对的。这也只是纯粹文化思想上面的问题，并不夹杂现实的政治、经济方面这许多问题。另外从西方文化来说，西方希腊文化同希伯来文化碰头，在希腊、罗马末期，这个时候也有文化思想冲突的问题。当时基督教的思想同纯粹希腊、罗马的思想，起初不是水乳交融的，后来慢慢才融合成为西方中古的思想文化。这中间当然经过许多周折，还是可以说是属于一个纯粹文

化思想范围内的。譬如耶稣是以其人格与宗教来影响一切外邦人，他没有军队或政治、经济的力量拖在后面。而现在我们这个时代，世界之各种不同的文化系统发生接触中，所产生的许多错综的关系与冲突、矛盾，则不限于纯文化思想方面，而包括现实的社会政治经济之各方面，亦即是牵涉到人类文化之全面中之各方面，这种情形是从古未有的。这是第一个特性。

第二个特性是就第一特性中特别再提出一点，即由现代之文化问题不限于纯文化思想方面，且包括现实的社会、政治、经济之各方面；进而，在现代中，各种纯粹文化思想力量，遂与各种现实的社会、政治、经济之力量互相结合，互相利用，以求扩张，而加强其冲突，加深其问题。譬如方才提到的，佛学到中国来及基督教到西方去的时候，后面并没有政治、经济的力量，所以亦无与政治经济之力量互相结合互相利用的情形。但是到了现在，西方文化到中国就不然。大家知道西方文化初到中国的时候，它的前面是经济的、商业的势力，跟着是炮舰的武力，再后才是宗教上的传教士，于是就有西方人凭其政治经济之力量来帮助传教，而传教士亦可无意间成为西方政治经济侵略的掩护者，所以有义和团事变；而“五四”时代的中国人，亦可由反对西方之帝国主义资本主义，进而反西方宗教，这种情形和佛学入中国是不同的。此是中国文化之不幸，亦是基督教之不幸。

现代西方社会科学者喜讲 ideology。这个字很不好翻译。译为意识形态也不很好，其意是指一联系着一现实势力之文化思想上的观念理论。所有近代的政治上、经济上、社会上各种存在的势力，所发生之各种运动以及它所产生的各种制度、各种影响，通通有一个

ideology 与之相连。由此而一切 ideology 是一纯思想的学术的文化的力量，亦是代表着一现实政治的经济的社会力量。由此，使现时代思想学术中之观念理论之力量便与现实之政治经济之力量相结合而相互为用，而系于一处。以前的时代，不一定这样。譬如汉高祖打天下，他有现实的政治军事的力量，虽然他马上得天下，但他不能马上治之。其实他没有什么学术文化思想，学术文化思想须从另外一个源泉里来。如汉初的陆贾、叔孙通这班人，他们便多少有些儒家思想，跟着才有黄老的思想、董仲舒的思想。这些思想同汉初许多皇帝之政治力量，最初并不相结合，后来才联融在一起，以形成汉朝的政治与文化。汉高祖之所以要打天下，他最初并没有什么思想，他就是同项羽一样，其革命是出于所谓“彼可取而代也”、“大丈夫当如是也”的英雄心理。他并不是依于一个思想来革命。中国历史上，改朝换姓时候，都出许多打天下的人。这些打天下的人都是英雄豪杰，然而他们并没有什么思想。思想是从读书人来的，此二者初并不相结合。你打天下，我读书。我帮你治天下，是后来的事。西方以前那些政治上的大人物，像亚历山大、恺撒以及近代的拿破仑，这些人都不能说有什么文化学术思想。他们能形成一种政治、军事力量而成英雄人物，但形成那时代之文化学术思想的，仍是另外一批人。这亦和我们现代的情形不同。如文化学术思想与现实之军事政治力量，本来是两个源泉，这两个东西，便易相容并存。刘邦可以和其他的儒道思想并存，亚历山大可以拜亚里士多德为老师，征服希腊以后，对于希腊文化他可以全部接受。我打平了天下，你来帮我治天下，讲你的文化学术，这是可以的。到了现在这个时代就有一个大不同。现实的政治军事等力量是连着思想

的，而思想亦是连着现实力量的。譬如斯大林、列宁，你不能不承认他是有一个思想。他有他的思想，他用这个思想产生力量，他就要重新再造时代。我们中国的中山先生，他也是先有思想的，中华民国可以说就是中山先生思想的具体化、客观化。或者可以说思想落到现实里，穿了现实的衣服再出现。我举这几个例，就是说明现代文化问题的第二个特征。现代有纯粹的文化思想和现实的政治、经济、社会的力量，自始便相结合而相互为用的情形。这种情形好不好，还可以商量。我不是说这就好。不过这是一个事实，以前的时代没有这个情形，而文化问题亦不同。

三、现代的西方文化问题

在现代的文化中，我刚才说过，它是文化思想之力量与现实力量结合在一起。若专从西方看，则西方近代，最早出现的一个思想是文艺复兴时代的思想。这个时候许多人要讲各个民族的语言，而有民族的思想。从文艺复兴时代之民族思想，再配合许多不同民族自己要建立国家的要求，就成为近代的民族国家。这种近代的国家，不是中古时代的罗马帝国。罗马帝国时代的国家观念，不是近代民族国家的观念，那时亦无近代民族国家。其次西方从十八、十九世纪以来，有所谓“人权运动”，讲自由，讲政治上的代议政治、民主政治。这个思想最后就变成近代的议会、近代的政党组织，等等。再其次从西方工业革命以后，由于财富分配问题而产生社会主义的思想，而有近代之社会主义运动、工人运动等。这三种西方近代之思想，都很快即化为

一现实的政治经济社会之力量。譬如我们说中山先生的三民主义，虽然实际上不是完全同这三个思想配合的，也可说大体上都配合的。民族主义是同近代民族国家要独立的这个思想配合的。民权主义是同近代自由、民主的思想，以及人权运动配合的。民生主义是同近代社会主义的思想配合的。在西方的前两个思想，后来就变成民族国家、民主政治。社会主义的思想也变成近代之社会主义运动工人运动，而产生了近代的许多社会主义政党，而共产党也是这里面的一支。这许多思想，通通都是兑了现的。换句话说，思想所在的地方，就变成现实力量。不过西方近代这许多民族国家的思想，民主、自由、人权的思想，在它本身兑现的时候，又产生毛病而有它的新问题。

譬如西方近代的所谓民族国家的思想，最初，它不过是想在民族之内部建立一个统一国家就完了。就拿费希特这些人来说，他想建立一个德意志的国家；他只想从法国势力中脱出来，文化方面不完全学法国，德意志的许多邦要统一。他不过要求这一些，并没有进一步想怎样。黑格尔早期时候对拿破仑还是佩服的。他见拿氏时说如见一时代精神在马上，也不觉得国家的重要。后来才觉得德意志民族的国家应该建立，不过也同费希特一样而已。马志尼这些人，在意大利也不过是想建立一个意大利之各邦合一的国家，使民族独立，并没有想到其他。但到后来发展就不然了。菲希特的思想进一步发展，就变成威廉第二，要统一世界。马志尼的思想进一步发展，就变成墨索里尼，要恢复罗马帝国的光荣。西方民族国家独立的思想，后来变成帝国主义。变成帝国主义以后，就妨碍了其他国家的独立。欧洲的许多国家都独立起来了，大家势均力敌，都要想满足其扩张民族国家势力的这

个要求，就向全世界来发展。结果整个美洲变成他们的殖民地，然后再到整个非洲，到澳洲，到印度，到东南亚，没有不变成西方殖民地，只有日本和中国在外。日本是赶上去，中国就落后一步几乎亦沦为殖民地。这里面我觉得很奇怪，何以西方民族国家的思想，初不过自求建立一统一而独立的国家，后来的发展就变了质，变成帝国主义。他们变成帝国主义，我们的民族国家就建立不起来。因此东方人要讲东方人的民族主义，在印度方面有甘地，在中国方面有孙中山先生这许多人，这就和西方不同。不同在什么地方呢？西方的民族主义最初是要由内部之统一以建立他们自己之独立，更进一步求发展，扩张到自己力量以外的国家。而东方的民族主义，则初只是要从西方民族主义所变成的帝国主义压迫下翻出来。这里面反压迫的意识多，而为发展扩张自己民族力量的意识少。譬如甘地要求印度独立，决不想侵略世界。中山先生的民族主义，最后有一条是关于世界一切民族都要自救。这是东方的民族主义和西方的民族主义的不同。西方的民族主义进行之趋向，是由内部之分离而统一，由统一而发展扩张——遂自然地变成所谓帝国主义。东方的民族主义是从反压迫中起来的，故它起来也不会侵略别人。甘地和中山先生就代表东方精神。此东方精神是意在解决由西方之民族主义发展为帝国主义后所生的问题。然而此问题则是由西方发动，而后成为一个世界问题。

再看所谓民主主义，讲自由、民主的思想，讲人权的思想。这个思想大体上来说，对于西方近代化的贡献比较多，流弊也可以说比较少。但亦不是不包含一些问题。我五年前到美国和欧洲去看看，我觉得表面上，当然我们中国是处处望尘莫及。但是他们的民主政治也不

是说没有问题。我觉得民主的原则没有问题，但西方民主政治之施行方面，仍有一个大缺点，此乃依于重数量不重质量的观点。譬如在西方之民主政治之施行方面来说，如在普选制度中选票是每个人一张，孔夫子投票是一张，一个愚夫愚妇投票也是一张，其被选举权亦是一样的。实际上是不是应该一样呢？实大有问题。另外还有很多美国人也同我谈到其民主政治之施行问题，他们说竞选要花很多钱，很少没有钱的能当选。专在此点上说，亦不是全无道理。靠钱来竞选，这是明明有问题的。当然对民主的原则我们不能反对，因为它是依于承认一切人格平等的尊严，它是主张言论自由、出版自由以及各种人权保障的。但是在施行的方法上，尤其选举上是有问题，是不是能使较有贤德的人能当选，我很怀疑。我回来以后写过两篇文章，我说西方之民主政治要同中国那个尊贤让能的意思配合。如果大家都是平等竞选，一人一张选票的话，有知识有德行的人可能永不会有被选的机会。此不仅因一般人未必能认识其德行知识，亦因有德行的人，恒是喜推让的；要推让，就不会来竞选，除非大家推他、让他。我们中国从前的政治思想是重推贤让能。贤能这个观念是属于“质”的。西方民主政治中之大多数观念，是属于“量”的。量的观念，原则上应与质的观念结合。至于如何结合以形成一制度，还值得大家多想。我想此种量之原则与质之原则，如不能相结合以形成为制度，则民主政治是会庸俗化的。譬如美国的国策，要大家表示意见，共同决定，而一般人民的意见可能是贪安逸、贪舒服而短见的。你要重视大多数的意见，就不会重视少数的贤能者高瞻远瞩的主张。从这个地方就可知只重大多数之民主政治之可能庸俗化。因此当西方德谟克拉西刚起的时候，像

尼采这个人，当然他有些神经质，说话有过度的地方。但是他已经看到一点，就是说民主政治是走庸俗化的路。当时英国许多罗曼蒂克的诗人，如罗斯金、卡莱尔，亦说民主政治使人庸俗化。民主政治有此庸俗化的一面，因此反民主的思想就拿出来，要讲领袖至上，要讲英雄，于是就产生墨索里尼、希特勒这般人。墨索里尼、希特勒当然是民主政治的反动，我们同他们打过仗，我们是反对他们的。但是他们所以产生的根源在什么地方？还是有它的理由，就是因西方的民主政治原有它的缺点。但话说回来，西方的民主政治虽然有它的缺点，被人批评为归于庸俗，但是墨索里尼、希特勒更坏。他们已经成为变相的暴君，对人类的威胁更大。所以墨索里尼、希特勒更要不得。那么我们怎样保证将来不再产生墨索里尼、希特勒呢？这里面要正本清源，我想只有在民主政治中，加上一个尊贤让能的意思，使民主政治中之重量原则与重质原则，互相结合。至于如何变成制度，应加以研究。上面只是说明西方之民主政治也产生出它的问题。

再其次就是我们今天的大问题，斯拉夫民族主义思想。斯拉夫这个民族一向被欧西之其他文化国家所轻视，很早就想出人头地，有力量打击西方国家。再一个是俄国的传统思想——东正教之政教合一的思想，政权所在即教权所在之思想。现代史家如汤因比说这是俄国之传统思想。此传统思想，即反自由、反民主的。加以近代的民主政治本身亦出现许多毛病，在西欧思想界，上已提到的尼采等早已看见此毛病而批评民主政治。墨索里尼与希特勒便承继这个思想，而反民主尚极权。推行的方法是政教合一，于是形成一威胁世界的力量，引出了人类文化的大问题，不仅成了我们的问题，也成了全世界的问题。

因为他亦要想征服西方其他之民族国家，而与西方之近代民主政治相反。如果我们用更深一层的眼光来看，还有一个纯粹文化思想的根源。这个纯粹文化思想的根源是什么东西呢？即一个由西方近代科学发展中带出来的一个哲学。我们看近代的科学思想，它是从研究自然世界——研究物开始的。从天文科学、物理科学，发展到化学，再发展到生物科学，由生物科学再发展到社会科学、心理科学。因为近代科学的研究，最初是在物理科学上最有成就，于是一般人就自然而然用看物的眼光来看生物，用看生物的眼光来看人、看社会。近代科学发展的步骤，第一是天文科学、物理科学，第二步是生物科学、社会科学、心理科学。所以人们自然而然容易用看物的眼光来看生物，进一步用看生物的眼光来看人类社会以及人的心理与精神。这个哲学也很不容易抗拒。因为在一方面，我们可以说人是动物、生物，亦可说人确实是物，他是多少种元素组织成功的，他是多少磅重的一个东西，此有其科学的根据。但是这个思想，同一个政治思想结合起来，那就不得了。这样，人就是一个机器里的螺丝钉，就是一个能劳动生产的活机器。这种害处，我想诸位很容易推出来。譬如我们看美国人，当然美国人中很多是有天真的热情，好的地方很多，亦有他们之精神生活。但不少美国人的思想永远不超过今天换一汽车，换一电视机，或者多找几个钱。我们看美国报纸，尤其是地方报纸，世界大事都是少登的。在我们随便哪个小城的报纸都登的，他们不登。他们所登的多是地方上的娱乐、电影，或玩的事情。今天西方人之文化的主要问题，就是如何从“人之物化”里解放出来。一个是从个人生活的物化中解放出来，一个是人类政治、经济、社会各种关系的安排、组织，从“视人为物”

的这个观念里，解放出来。这是今天西方文化上的两大问题。

四、现代的东方文化问题

东方的情形当然同西方不一样。但其文化问题是相关联着的。譬如我刚才说明的民族主义，要建立民族国家的这个思想，在西方，他们把民族国家建立起来以后，由民族国家主义变成帝国主义，就引起我们反对帝国主义的民族主义。于是从我们东方的民族主义来看，西方的民族主义就是一个坏东西。因为他们的民族主义自然的发展成帝国主义，已成为我们东方所受灾害的根源。然而我们要从此灾害拔出亦实不易，因为今日之世界还是为西方势力所主宰。其次是西方的民主主义自由、民权的思想到东方中国来，究竟是好还是坏呢？这里面明有很好的地方。譬如把个人人格的尊严与人权，特别加以重视，这即很好的地方。但是也不是没有附带而产生的坏处。因为提倡民主自由、民权思想的人对人格的尊严，虽能重视，但是对于伦理观念，常没有真正重视到。当然在纯政治学的范围中只讲民主自由、民权人权亦可以，但是我们总不能在整个文化中只讲这些，以抹杀社会伦理，而只重个人人格的尊严。如果只重视个人人格的尊严，则我个人要维持我个人的尊严，我不孝父亲也可以。在中国新文化运动的时期，就有人如早年胡适之先生以人只须做一“堂堂的一个人”，而不须做一父亲的孝顺儿子之说。实则人乃既可为堂堂的一个人，以自保其人格的尊严，又可兼做父亲之孝顺儿子的。人格尊严与伦理，是可并行不悖的。然只知重视政治上之自由民主、民权人权及其所依之个人人格

尊严的思想者，却亦可据之以抹杀破坏伦理。我不是说讲自由、民主等一定要破坏伦理，乃是说附带的效果，确有破坏中国家庭以及伦理的地方。因为民主、自由的观念以及人格尊严的观念，本身虽没有破坏伦理的意义，但是这个观念里，亦不直接包含伦理之观念，它只是直接涉及个人的，不是直接涉及两个人以上的。只倡言这些，即可能有此不好的效果。由此而西方民主、自由思想到东方中国来所引起的另外一个文化问题，就是中国之伦理怎样重建的问题。

以上只提到中国。当然东方，不仅中国一国，比较大一点的国家还有日本、印度。不过日本赶上了时机，工业老早就现代化了。而百年来其国内未经战争破坏，其社会基础未动摇，其礼俗与生活信仰，多照旧保持。印度也有它的问题，譬如阶级问题及经济问题，这是比较显著的。但在宗教文化思想，印度人十分保守，亦未失其信仰。日本、印度今皆能保存其为一统一国家。他们之文化问题，便没有像我们这般严重。只有我们中国，现在是成一个什么样子呢？可以说我们中国已经成了世界上一切文化势力所产生的各种冲突矛盾，以及其不良效果所汇归的焦点。如果要说我们中国的缺点，什么缺点都有：西方的缺点有，中国本身的缺点有。但是另外一方面来说，我们也负担人类及其文化所产生的无数罪恶。如帝国主义、资本主义皆发难于西方，而中国收受其恶果。所以我们中国今日所遭遇的困难，其问题的复杂，我想世界上没有第二个国家可以相比。我们从客观方面来看，譬如我们许多人到了美国，对美国很羡慕。但是我对美国人说，他们实是得天独厚。试想假定我们中国人有几百万人，一下发现一个新大陆，又有近代科学文化来配合，把印第安人赶到山中去，我们也何尝

不能创造一个现在这样的美国？我们五六亿人聚居的一个地方，土地经多年耕种，再加上满清部族政权，对于民族精神的压抑，清末以来外来的侵略，而今天又收受西方近代文化思想所产生的各种恶果。所以我们中国的文化问题，是今日人类文化问题之中心的所在，亦一切文化之一大纠结之所在。这个大纠结，如果能解开，不但中国问题解决，人类问题也解决。当然要解这个结是很难的，我们不能看得很简单。譬如在我个人来说，这廿多年都是教书，常常想想这许多问题，有时会想得睡不着觉。这里面确实有值得困心衡虑的地方。但是也有使我坚信不移的，就是一个人不是一个物，人总要从物化里解放出来。人一方面不能视人为物，把人当作物来安排，另一方面我们自己的生活也不能物化。只有人从物化里解放出来，然后人才成为人。讲到这里，我就觉得我们中国几千年来先圣先贤、列祖列宗文化遗产的可贵。他们对于人所以为人，不可物化，是言之再三，念兹在兹的。这种人的文化，不只是一套哲学，而是一直贯注到政治制度、社会组织以及文学、艺术各方面的。中国的文化，根本上就是一个人的文化。当然要说它的毛病也是有的，如以人宰物的科学之不发达，从前的君主也有许多专制的地方，官僚政治也有许多缺点，这种种毛病，许多人都已经说过。但是也只有发扬人的文化之思想，才能把人类从物化中解放出来。

五、结　论

今天我个人谈的，并没有什么特别的意思，并且限于时间，前详后略，不免头重足轻。归纳起来，开始是说：一个时代有它的文化问

题，这个文化问题也有它的特殊性。现在这个时代文化问题的特殊性，一个是世界性、全面性，一个是纯粹文化与思想之力量，同现实政治、经济、社会之力量常结合纠缠在一起，所以特别复杂，解决起来特别费力气。今问当怎样解决呢？兹略提示数点意思。依现代文化问题第二特性来说，我们要解决现代文化问题是不是让纯粹文化思想之力量与现实政治经济等之力量，继续结合纠缠在一起来解决呢？我个人认为应该采取分开来解决的方式。文化的领域要分。我不主张政治、经济、社会之问题同学术思想、宗教、艺术全部合在一起；全合在一起，不是解决问题的办法。我们从前有所谓“圣王之治”，但我个人的意思是这样，圣与王要分，君与师要分。以前我们的理想好像是君师之道合、内圣外王之道合。但在今日以后的时代，政治、经济的领域同纯文化领域是要分的，分后自可有一配合。分而配合，才可以解决其间之纠结所生之问题。此中要分之理由，不能详论。今只说我个人之此意。至于就现代文化问题之第一特性之世界性来说，那么是不是我们将来就应该讲世界主义呢？我个人也不如此主张。问题虽然是世界性的，但是不一定要拿世界主义来解决世界性的问题。因任何时代各个民族，还是各有它的特性。我们还是要注重和保持民族的特性。至少在我个人就没有希望印度人一定要中国化。各个民族能发挥他自己特性的优点和文化的优点，我们中国人都是欣赏的。譬如我个人不是一个教徒，但是基督教、佛教，我都欣赏。“我是什么？”是一个问题。“我欣赏什么？”又是一个问题。各民族之文化能各“是”其自己，保持其自己，而互相欣赏，便可去掉世界性的文化冲突。所以今天的文化问题是世界性的，但是不一定要世界主义来解决问题。至于我尚要讲的第三点

意思是西方近代的三种思想，最后都变成一种现实力量。就是社会主义的思想，民族国家的思想，民主、民权、自由的思想，这些都兑现了。然而兑现以后，它本身又各有各的问题。当然在物质文明发达的地方，还有生活上之物化，亦要不得。而在东方之问题，其复杂处，还须加上西方民族主义产生的帝国主义思想，对东方之歧视，及东方人因屡受侵略压迫，而生之自卑情结，及媚外心理等所引出之文化问题；及西方19世纪以来之资本主义，对中国之经济侵略所引生及留下之问题，民主自由思想所附带引生对伦理的忽略与破坏等问题，如前所述。所以我们东方中国现在的问题，确实比任何时代之任何民族所遭遇的问题更困难。因为我们遭遇许多困难，所以我们看我们的问题应该有这样一个态度，就是有缺点，我们应该承认。但是我们自己也应该互相原谅。有时我从超越的眼光来看，我们中国人的地位，可以说很可同情，因我们已变成世界性之全面文化中之各种力量冲突的焦点，及所产生之恶果的焦点。好多情形人家不了解，亦不尊重我们，不赏识我们。如果我们多了解问题的艰难，可以使我们的心量扩大一些，亦对我们自己之同情心多一些，多互相原谅一些。所以我今天只谈问题，很少谈及如何解决问题，亦不无意义。这是我今天所要谈的要旨，今再复述，请诸位指教。

1961年10月

【作者简介】

唐君毅（1909～1978），四川宜宾人。中国现代学者，哲学家、

哲学史家，现代新儒家的代表人物之一。唐君毅出身书香门第，幼承庭训，接受过良好的旧学教育。曾就读于中俄大学、北京大学，毕业于中央大学哲学系。青年时代颇受梁启超、梁漱溟、熊十力学术的影响。曾任教于华西大学、中央大学、金陵大学，任过江南大学教务长。1949年移居香港，与钱穆、张丕介等创办新亚书院，并兼任教务长、哲学系主任等职。1958年与徐复观、牟宗三、张君劢联名发表现代新儒家的纲领性文章《为中国文化敬告世界人士宣言》。1963年香港中文大学成立，受聘为该校首任文学院院长和哲学讲座教授，1967年任新亚研究所所长。

本文选自唐君毅著《中华人文与当今世界》。

【延伸阅读】

(1)中华人文与当今世界/唐君毅著.桂林：广西师范大学出版社，2005

(2) 人文精神之重建/唐君毅著.桂林：广西师范大学出版社，2005

(3) 人生三书/唐君毅著；霍韬晦编选、导读.北京：中国社会科学出版社，2005

(4) 中国文化之精神价值/唐君毅著.南京：江苏教育出版社，2006

文化是滋养心灵的土壤。中国传统文化所重的正是人的价值问题，中国在两千多年前就发现了人生的价值在人的心里，价值的根源在自己生命之内，解决人生价值问题的权利在人自己手中，所以人可以用自己的力量，打破种种困难，来完成人生的价值。这就是中国文化对世界做出的贡献——人生价值的判断，源于这个“心”。因此，我们进行文化建设，必须深刻理解中国文化，重塑心的文化，这不仅可以解决中国的问题，还可以解决整个人类的当务之急！

永顺图书

建议陈列类别 | 传统文化·哲学

ISBN 978-7-5309-5031-9

9 787530 950319 >

定价：28.00元

新教育
行动，就有收获

[General Information]
书名=改变，从阅读开始　重塑心的文化
作者=朱永新选编
页数=333
SS号=12736826
出版日期=2007.10
出版社=天津教育出版社
ISBN号=7-5309-5031-2
中图法分类号=B244.05-53
原书定价=28.00
参考文献格式=朱永新选编.改变，从阅读开始　重塑心的文化.天津：天津教育出版社,2007.10.
内容提要=本书选编了十九位智者的讲话（少数是文章摘选）。这是一批活跃在上个世纪中国文化舞台的大人物，他们学贯东西，出入佛老，担当着接续中国文化慧命的历史重任。这些讲话是对中国文化的集中解读，虽然从儒家、佛家、道家等不同角度，但它们实质上说的是同一个问题，那就是中国人的安身立命之道。他们中的大多数出生于前一个世纪之交，经历国家危亡、民族动荡，身处“五千年来一大变局”。尽管在当时，他们的声音在全盘西化的大浪潮中...

封面
书名
版权
前言
目录
前言　我们，也可以改变世界&朱永新
第一讲　中国人的教育&辜鸿铭
第二讲　“我”有多大&章太炎
第三讲　“责任心”的问题&梁启超
第四讲　庄子的入世心法&胡朴安
第五讲　老子说了些什么&陈撄宁
第六讲　被割裂的生命&熊十力
第七讲　中国现代化与儒家思想复兴&张君劢
第八讲　佛学的人生观&太虚法师
第九讲　解一解中国人的谜&梁漱溟
第十讲　从中西历史看盛衰兴亡&钱穆
第十一讲　中国人的佛道思想&林语堂
第十二讲　人心是怎么回事&冯友兰
第十三讲　中国哲学对未来世界的影响&方东美
第十四讲　中国文化与文化中国&陈立夫
第十五讲　儒家思想的新开展&贺麟
第十六讲　心的文化&徐复观
第十七讲　历史上的孔子&张荫麟
第十八讲　中国文化大动脉中的现实关心问题&牟宗三
第十九讲　当前世界文化问题&唐君毅
封底