

国学典籍

生命的学问

牟宗三 著

《生命的学问》

牟宗三著

目录

自序.....	3
一、《说「怀乡」》.....	3
二、《哲学智慧的开发》.....	6
一、有取之知与无取之知.....	6
二、哲学的气质.....	7
三、无取之知的哲学系统.....	10
三、《从西方哲学进至儒家学术—〈王阳明致良知教〉引言》.....	12
四、《关于生命的学问》.....	17
五、《中国数十年来的政治意识》--寿张君劭先生七十大庆.....	19
六、《尊理性》.....	22
七、《略论道统、学统、政统》.....	27
八、《人文主义与宗教》.....	32
九、《儒教、耶教与中西文化》.....	36
十、《关于宗教的态度与立场---酬答澹思先生》.....	38
十一、《祀孔与读经》.....	43
十二、《现时中国之宗教趋势》.....	46
十三、《为学与为人》.....	51
十四、《我与熊十力先生》.....	57
十五、《王阳明学行简述》.....	68
十六、《黑格尔与王船山》.....	73
十七、《论「凡存在即合理」》.....	78
十八、《人类自救之积极精神》.....	83
十九自由主义之理想主义的根据.....	88
二十、《论黑格尔的辩证法》.....	92
二一、《水浒世界》.....	97

自序

本书所集文字乃是卅八年到台后七八年内在各报刊所已发表过的文章。我自己亦未搜集保存。孙守立君保存无遗，编成此书，以为有便于青年好学之士，乃商之三民书局印行。孙君热忱淑世，处处为青年着想，至为感佩。

此书不是一有系统的著作，但当时写这些文字实在是环绕我的「历史哲学」、「政道与治道」、「道德的理想主义」这三部书而写成的，也可以说是以这三部书所表示的观念为背景而随机撰为短章以应各报刊之需要。

这些短篇文字，不管横说竖说，总有一中心观念，即在提高人的历史文化意识，点醒人的真实生命，开启人的真实理想。此与时下一般专注意于科技之平面的，横剖的意识有所不同。此所以书名曰「生命的学问」。生命总是纵贯的，立体的。专注意于科技之平面横剖的意识总是走向腐蚀生命而成为「人」之自我否定。中国文化的核心是生命的学问。由真实生命之觉醒，向外开出建立事业与追求知识之理想，向内渗透此等理想之真实本源，以使理想真成其为理想，此是生命的学问之全体大用。

现代人都去追求理想，而却终无理想。遑急迫躁，不可终日。人究竟往那里走呢？纵使能登陆月球，又有什么用呢？青年人在此不可不端正其最初的心愿，正大其基本方向。恣肆乖戾，虚无邪僻，皆足颠倒其生命，决无关于理想。

青年的朋友若从这些较浅近的文字循序悟入，能于自己的生命方向有所帮助，则你将始而憧憬，终而透彻，必有如孟子所谓「若决江河，沛然莫之能御也」。

中华民国五十九年六月牟宗三自序于九龙

一、《说「怀乡」》

叫我写怀乡，我是无从写起的。这不是说我的故乡无可怀。乃是我自己主观方面无有足以起怀的情愫。我爱山东，我也讨厌现时的山东，我爱中国，我也讨厌现时的中国。我爱人类，我也讨厌现时的人类。

试看，我这种爱憎，完全是一种一般的抽象的，也可以说是客观的情绪。（寡头的客观情绪。）

我讨厌现时的人类，但我的内心不能冷到完全是厌离的境地。可是我对于人类有内在的爱恋，因为是「人」，所以我爱他。这还是孔子「吾非斯人之徒与而谁与」的意识。但这只是抽象地，一般地说。

因为是人，就要真正地是一个「人」，同时就要真正地把人当人看。因此，我反对一切不把人当人看的理论与行动，此如共党之类。「人是人」这一句重复

的语句，这一句不把人下定义，不还原为另一种动物，或另一种概念的语句，是多么庄严而警策。因为是人，就要真正地是人，这含有多么崇高而丰富的意义。这点，我深深地起敬畏系念。

可是，你知道，这只是一个抽象的系念。落在具体上，无论是山东人，中国人，以及现时风气中的人类，我都有点木然。我当然有所敬爱的知交师友。但是一个人只能说有几个知交师友，那也就太孤零，太寡淡而乏陪衬了。虽说人生得一知己而可以无憾，但是若有陪衬，则以无知己为憾；若无陪衬，而徒有少数知交，则反以无陪衬为憾。在此，我可以说，我的情感似乎是受了伤。所谓受伤，不是所受了什么挫折或打击，乃是说先天上根本缺乏了培养，也就是缺乏了陪衬。

对于乡、国、人类，不应当只是抽象的爱，还要有具体的爱。这便需要有陪衬。怀乡，也须要有陪衬。否则，是无可怀的。这就是我所说的主观方面无足以起怀乡之情愫。

现在的人太苦了。人人都拔了根，挂了空。这点，一般说来，人人都剥掉了我所说的陪衬。人人都在游离中。可是，惟有游离，才能怀乡。而要怀乡，也必是其生活范围内，尚有足以起怀乡的情愫。自己方面先有起怀乡的情愫，则可以时时与客观方面相感通，相粘贴，而客观方面始有可怀处。虽一草一木，亦足同情。君不见，小品文中常有「此吾幼时之所游处，之所憩处，」等类的话头吗？不幸，就是这点足以起怀的引子，我也没有。我幼时当然有我的游戏之所，当然有我的生活痕迹，但是在主观方面无有足以使我津津有味地去说之情愫。所以我是这个时代大家都拔根之中的拔根，都挂空之中的挂空。这是很悲惨的。

我是一个农家子弟，又生长于一个多兄弟姐妹的家庭，而又天天忙于生活的穷困家庭，只有质而无文的家庭，本是很少枝叶的。兄弟姐妹多了，父母对子女的娇爱就减少。穷困则无暇多顾念。因此，我自幼就是一个于具体生活方面很木然生疏的混沌。惟一使我怀念的还是那种暮色苍然中几匹大骡子急急奔野店的情景，但这太苍茫了。又使我常常想起的，则是在我十三四岁的时候，一个马戏班子骑在马上跑的那个小女孩。我当时莫名其妙地非想去看她不可，这也许就是所谓爱情了。我一生只有那么一点罗曼斯的爱苗。但从此以后，也就斩断了。就是对那个马戏班子的小女孩起爱怜，其情景也未免太流动，太飘忽了。及至在北平读大学了，暑假回家的时候，我还是常常睡在村庄的野外，或打麦的广场上。到上学了，也无人过问，说走就走了。只是先父偶尔嘱咐几句就完了。我现在想想，那还是生命的健旺。各人忙各人的，很少有离别之情。只是抗战那一年，我离家时便不同了。先父那时已年老了。（先母已先去世。）我感觉到他老人家英雄气短，儿女情长的神色。

我这么一个在苍茫气氛中混沌流荡的人，在生活上，实在太孤峭乏润泽了。直到现在，我是一个几乎无生活的人。譬如对于一般人的来来往往，若有若无，似乎皆不在心上。凡足以成礼饰情的事，我皆未寄以任何注意。我不往，你因而不来，亦无所谓。普通都说我傲慢，实则这是不恰当的。我在谦虚或傲慢方面，实在是没有什么意识的。凡不可以谈的，我不愿谈。我也未故示谦虚，也未有意

傲慢。凡可以谈的，我就尽量地谈，不分昼夜地谈。普通说，爱情无条件，无贵贱。性情之交谈，真理之交悟，亦是如此。然须知这不是日常的具体生活。虽不是傲慢，然这里的孤峭，亦不是人生之幸福。

我愈孤峭，愈离现实，我平常写的哪些文章，发的那些议论，只是兴趣之不容己，只是内在的「是非之追求」。我之写文章，就好像是一个艺术品之铸造。铸造成了，交付出去就算完了。我没有必期人懂之意念。我把道理说出来，置诸天壤间。悟者自悟，迷者自迷。我也没有据为己有的意思，好像是我创造出来，我就不管了。我也没有期人称赞的要求。我当然不能说完全无好名心。但这方面实在并不强烈。

这种倾向，是我常常感到的。这是一种艺术性的倾向。但是近来我写文章的意识有稍有转进。这与文本的说怀乡有关系。我由艺术性的兴趣之不容己，转到道德性的担负之不容己。我感觉到现在的人太苦了，连我自己也在内。实在有使其置根落实的必要。置根是对前面所说的拔了根说。落实是对前面所说的挂了空说。我近年来很意识到：我所发的那些思想，完全是想从崩解堕落的时代，涌现出足以安定人生建立制度的思想系统上的根据。要作这步工作，其心思必须是综合的，上提的。因为在这塌下来一切都落了空的时代，要想从新涌现出一个安定人生建立制度的思想系统，必须是翻上来而从根上滋生我们的指导观念。这里面含有三事：一是疏导出民主政治的基本精神，以建立政治生活方面的常轨。二是疏导出科学的基本精神，以建立知识方面的学问统绪。三是疏导出道德宗教之转为文制的基本精神，以建立日常生活方面的常轨。凡是说到基本精神处，都是说的足以安定人生建立制度的思想系统。而此思想系统的涌现，又必须从贯通中西文化发展的脉络途径与夫其程度处着眼，始能真实不谬，确定不疑。这是我个人以及几位朋友所努力从事的。

我现在已无现实上的乡国人类之具体的怀念。我只有这么一个孤峭的，挂了空的生命，来从事一般的，抽象的，足以安定人生建立制度的思想系统之厘清。这只是抽象的怀念，对于「人之为人」的本质之怀念。以前孔子说：「老者安之，少者怀之，朋友信之。」了了数语，真是王道之大端。现在不但是老者少者须要安怀，一切人都须要安怀。这就必须从新来一个文化的反省，思想系统的厘定。张横渠说：「为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。」这四句话，在这里真有其切实的意义，并非是空洞的大话。我们往常不解。我现在才真正感到了。试想在这个拔了根，落了空的时代，人类真是没有命了。这如何能不须要「为生民立命」呢？天地以生物为心。人类没有命了，天地的心在那里？所以「为生民立命」，也就是一个仁心之不容己，也就是「为天地立心」了。往圣千言万语，所念念不忘者，总在此事，这不是科学所能担负的。所以在科学以外，必须承认有道德宗教的圣贤学问。所以为生民立命，为天地立心的大业，也就是为往圣继绝学，为万世开太平了。我以前有诗云：「上苍有眼痛生民，留取丹心争剥复。」我现在也只有这一点丹心，尚未泯灭。

人类有了生命，生了根，不挂空，然后才有日常的人生生活。离别，有黯然消魂之苦；团聚，有游子归根之乐。乔居有怀念之思，家居有天年之养。这时，人易有具体的怀念，而民德亦归厚。

吾友唐君毅先生曾云：人自觉地要有担负，无论是那一面，总是痛苦的。此言甚善。一定要以天下为己任，一定要以道为己任，其生命中总不免有破裂。即偏倾在某一面，而有了个沉重的担负。若是生在太平盛世，则不识不知，顺帝之则，岂不是好？否则，若只是顺艺术性的兴趣之鼓舞，则亦随时可以起，随时可以止。此亦是充实饱满之自娱。再不然，上上者「无适也，无莫也，义之与比。」「无可无不可」。此是大圣人之圆盈浑化，若没有先天的根器，很难至此。不幸，生在这个崩解的时代，既不能不识不知，顺帝之则，复不能顺艺术性的兴趣之鼓舞以自娱，更无大圣人浑化之根器，则其破裂偏倾而有担负之苦，亦势所当然。我以孤峭乏润泽之生命，只能一往偏倾，求其生命于抽象之域，指出时代症结之所在，凸出一思想系统以再造。甘愿受此痛苦而不辞，则亦安之若命也。我们这一代在观念中受痛苦，让他们下一代在具体中过生活。

四十二年二月（人生杂志）

二、《哲学智慧的开发》

一、有取之知与无取之知

人的生物生活，一方面是吃食物，一方面是消化食物。吃是有取，消化是无取。人的意识生活亦是一方是有取，一方是无取。有取于物是明他，无取于物是「明己」。明己即自觉也。从学问方面说，明他是科学活动，给我们以「知识」；明己是哲学活动，不给我们以知识，而给我们以智慧。人生「自觉的过程」即是哲学智慧的开发的过程。是以老子说：「为学日益，为道日损。」为学即是有取，故日益也。为道即是无取，故曰损也。「损之又损，以至于无。」即表示从明他而纯归于明己也。

孔子曰：「知之为知之，不知为不知，是知也。」这个知就是自知之明，故此是一种智慧语。《庄子齐物论》篇载：

「啮缺问乎王倪曰：子知物之所同是乎？曰：吾恶乎知之。子知子之所不知耶？曰：吾恶乎知之。然则物无知邪？曰：吾恶乎知之。虽然，尝试言之。庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知耶？」

你知道这个那个吗？我全不知。你知道你不知吗？我全不知。我只是一个「无知」。这个无知就是把一切「有取之知」停止而归于一个绝对之无知。这个「无知」就是从不断的超越亦即是绝对的超越所显之无知。而无知就是一种自觉之真知，亦是最高的智慧。此不是科学之知也。故云：「庸詎知吾所谓知之非不知耶？庸詎知吾所谓不知之非知耶？」你那些有取之知，对自知自明言，全不济事。我这种不知，对自知自明言，倒是一种真知。故要返回来而至无取之知，则必须把一切「有取」打掉，洒脱净尽，而后归于照体独立，四无傍依，此之谓哲学智慧之开端。

一天，邵尧夫问程伊川曰：你知道雷从何处起？伊川曰：我知道，你却不知道。尧夫愕然，问何故？伊川曰：你若知道，就不必籍数学来推算。求助于数学，可见你不知也。尧夫曰：你知从何处起？伊川曰：从起处起。尧夫一听佩服之至。从「有取之知」的立场上说，知道「一定的起处」才算是知。现在却说「从起处起」，这等于没有答复，如何算得知？岂不是笑话？至多亦是玩聪明。但是邵尧夫毕竟不同。他听见这话，却佩服程伊川的「智慧」。这不是玩聪明。这是从「有取之知」转回来而归于「无取之知」的一种境界。

大凡从「有取之知」的追求，而至于知有无穷无尽，即知有一个无限，不是你的有取之知所能一口吞，因而转回来而归于谦虚，或归于「自己主体」之自知，这都是一种智慧的表示。当牛顿晚年说：我只是一个海边上的小孩在拾贝壳，我所知的只是沧海之一粟。这就表示牛顿已进到谦虚的智慧。当康德晚年说：上而苍苍者天，内而内心的道德律，我越想它，越有敬畏严肃之感。这就表示康德已进到归于「自己主体之自知」的智慧。

由科学家的追求而归于谦虚，我这里且不说。表示无取之知的哲学活动也是一种学问，此就是哲学。我在这里要说一点：籍哲学活动所表示的「哲学智慧之开发」之意义。

二、哲学的气质

你要作哲学活动，先要预备几种心境：

第一、现实的照顾必须忘记，名利的牵挂必须不在意。以前的人说，古之学者为己，今之学者为人。照顾与牵挂都是为人，不是为己。在日常生活中，如果你照顾的太多，你必疲于奔命。这时，你的心完全散落在外面的事物上，你不能集中在一处，作入微的沈思。我们平常说某人在出神，视而不见，听而不闻。完全是个呆子。其实不是个呆子。他现实上的照顾完全忘却了。现实的照顾是社交。社交不是哲学活动。照顾自己与照顾他人，都足以分神。照顾自己的琐事是侍奉自己的躯壳，不是侍奉自己的心灵。而侍奉自己的躯壳亦是为他人。照顾他人太多，则或者只是好心肠的浪费，或者只是虚伪。虚伪固不必说。好心肠的浪费亦是于事业于真理的表现无补的。这只是婆婆妈妈的拖沓。孟子说「惠而不知为政」。这也是表示一个一个的照顾之不行。我们现在尚说不到政治道理上的是非，只说婆婆妈妈的拖沓不是哲学活动的心境。这时你必须不要有婆气，而须有点利落的「汉子气」。当有四五人在场与你聚谈，你这里敷衍几句，那里敷衍几句，有性情的人决不能耐，他根本不合你谈，他走了。这时你固不能得到任何真理，你也不能认识任何有肝胆的朋友。而那个不能耐的人，却是个可以作哲学活动的人，他将来也可能是一个作大事的人，或于任何方面总有所成就的人。你可以骂他没有礼貌，但在此时，他可以不管这点礼貌。礼貌与婆心，在经过哲学智慧的开发过程后，将来终要成全的。但在哲学活动的开始过程中，礼貌与婆气，一起须丢掉。这不是故意的傲慢，这是假不来的。我说作哲学活动要预备这种心境，假如你终不能有这种心境，则即不能有哲学活动。所以这种哲学的心境我们

也可以叫做哲学的气质。哲学的气质是一个人气质上先天的气质。气质上先天的汉子气可以作哲学活动，而婆气则不能。经过哲学活动的过程，婆气变为婆心。成全礼貌与婆心，这将是你的哲学智慧之大成。这是通过「无取之知」的理性的自觉而来的。这是不顺你的气质上先天的气质而来，而是顺你的心灵上先天的理性而来。你若没有经过汉子气的「称心而发」的哲学活动，你的好心肠只是婆气的拖沓，你的礼貌只是世俗的照顾。你不过是在风俗习惯中过活的一个一般的人。当然，不能天下人都能有哲学活动，这自不待言。

我这里只就「照顾」一点说，至于名利的牵挂更不必说。

第二、要有不为成规成矩乃至一切成套的东西所粘缚的「逸气」。直接是原始生命照面，直接是单纯心灵呈露。《庄子田子方》篇：

「温伯雪子适齐，舍于鲁。鲁人有请见之者，温伯雪子曰：不可。吾闻中国之君子，明乎礼义，而陋于知人心，吾不欲见也。至于齐，反舍于鲁，是人也，又请见。温伯雪子曰：往也蕲见我，今也又蕲见我，是必有以振我也。出而见客，入而叹。明日见客，又入而叹。其仆曰：每见之客也，必入而叹，何耶？曰：吾固告子矣：中国之民，明乎礼义而陋乎知人心。昔之见我者，进退一成规，一成矩，从容一若龙，一若虎，其谏我也似子，其道我也似父，是以叹也。」

这是籍有道之士的温伯雪子来反讥落于外在的成套中的邹鲁之士，缙绅先生。这些缙绅先生，其所明之礼仪都是成乎风俗习惯的「文制」，亦就是所谓外在的成套。他们并不真能通过自觉而明乎礼仪。他们的明只是习惯地明。他们依照其习惯之所学，言谈举动，都有成式。故曰：「进退一成规，一成矩，从容一若龙，一若虎。」郭象注曰：「盘辟其步，逶蛇其迹。」此如学舞者然。学好步法，以成美妙之姿。此只是外在的好看，而不是心灵之美。其心灵完全为成规成矩所拘系，此是殉于规矩而不能自解，故其心灵亦不能透脱而得自在。有物结之，灵光已滞，故智慧亦不显也。此即是「明乎礼义，而陋于知人心。」一切礼仪要成全，但须是耶稣的精神才行，不是法利赛人的僵滞所能办。在法利赛人手里，一切礼仪都死了。所以通过哲学智慧的开发，礼仪是要完成的。但那时是透过形式主义的形式，而不是殉于形式主义的形式。一个能有哲学活动的人，他开始自然达不到这种境界。但他开始必须有不在乎一切成套，不注意一切规矩，不殉于一切形式的气质。一个人在现实生活中过活，不能不有现实的套。衣食住行都有套，自然不必奇装怪服，惊世骇俗，但亦不必斤斤较量，密切注意，而胶着于一定之格。他甚至可以完全不注意这些。有衣穿就行了，有饭吃就行了。你说他总是穿这一套，必是他拘在这一套。其实不然。他随时可以换，无可无不可。他开始这样，这不是他的成熟。这只是他的不注意。而他之如此不注意，只是他的原始生命之充沛，只是他的自然气质之洒脱，因而也就只是他的单纯心灵之直接披露，而不陷溺。常有这样心境的人，可以做哲学活动，此也就是一种哲学的气质。此也许是一种浪漫性，但不是否定一切的泛滥性。我愿叫它是「逸气」。

第三、对于现象常有不稳之感与陌生之感。罗近溪「盱坛直论」载：

「不肖幼学时，与族兄问一亲长疾。此亲长亦有些志况，颇饶富，凡事如意。逮问疾时，疾已亟。见予弟兄，数叹气。予归途谓族兄曰：某俱如意，胡为

数叹气？兄试谓我兄弟读书而及第，仕宦而作相，临终时还有气叹否？族兄曰：诚恐不免。予曰：如此，我辈须寻个不叹气的事做。予于斯时，便立定志了。」

立志就是立志学道，寻个不叹气的事做。现实上，凡事如意，临终尚不免数叹气。此即表示：一切荣华富贵都是不稳的，都是算不得数的。当你叹气的刹那间，你的心灵就从现实荣辱的圈套中跃跃欲现，从现实的云雾中涌出光明的红轮。此时你就超越于你所不安的现实而透露一片开朗的气象。人的外部生活都是你靠我，我靠你的。相依为命，亦可怜矣。此即庄子所谓：

「一受其成形，不化以待尽。与物相刃相靡，其行如驰，而莫之能止，不亦悲乎？终身役役，而不见其成功。黷然疲役，而不知其所归，可不哀耶？人谓之不死，奚益？其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？」（《齐物论》）。

人在相刃相靡的因果链子中打旋转，就是一种可悲的茫昧。试想：人立必托足于地，坐必托身于椅，卧必依赖于床。若无一支持之者，则由于地心吸力，必一直向下堕落而至于无底之深渊。推之，地球靠太阳，太阳靠太阳系。此之谓相刃相靡，其行如驰，而莫之能止。一旦，太阳系崩溃，因果链子解纽，则嗒然无所归，零落星散，而趋于毁灭。然则现实，人间的或自然的，宁有稳定可恃者乎？假若你能感觉到山摇地动，则你对于这个冻结的现实一大堆即可有通透融化轻松之感。向之以为稳定着实是冻结也。你要从冻结中通透，就要靠你的不稳之感。这在叔本华，名曰形而上的要求。一旦从冻结中通透，则一切皆轻松活跃，有本有原，不稳者亦稳矣。此在古人，名曰觉悟，亦曰为天地立心，为生民立命也。故罗近溪复云：

「盖伏羲当年亦尽将造化着力窥觑，所谓仰以观天，俯以察地，远求诸物，近取诸身。其初也同吾侪之见，谓天自为天，地自为地，人自为人，物自为物。争奈他志力专精，以致天不爱道，忽然灵光爆破，粉碎虚空。天也无天，地也无地，人也无人，物也无物，浑作个圆团团光烁烁的东西，描不成，写不就，不觉信手秃点一点，元也无名，也无字，后来却只得唤他做干，唤他做太极也。此便是性命的根源。」（《盱坛直诠》）。

这一段便是由不稳之感而至陌生之感。由不稳而通透，由陌生而窥破。天是天，地是地，人物是人物，这不是陌生。你忽然觉到天不是天，地不是地，人物不是人物，这就是陌生之感起。一有陌生之感，便引你深入一步，而直至造化之原也。人到此境界，真是「骨肉皮毛，浑身透亮，河山草木，大地回春。」这是哲学智慧的最高开发。但你开始必须有不稳之感陌生之感的心境。这种心境，我愿叫它是「原始的宇宙悲怀」。

以上，第一点汉子气是勇，第二点逸气是智，第三点原始的宇宙悲怀是仁之根也。哲学的气质，当然可以说很多。但这三点是纲领。这三点都表示从「向外之有取」而转回来归之于无取。一有取，即落于现实的机括（圈套）中。从有取归于无取，即是从陷溺于现实机括中而跃起，把内心的灵光从云雾荆棘中直接涌出来。此是无所取，亦是内心灵光之呈露。故罗近溪又云：

「于是能信之真，好之笃，而求之极其敏焉，则此身之中生生化化一段精神，必有倏然以自动、奋然以自兴，廓然浑然以与天地万物为一体，而莫知谁之所为者。是则神明之自来，天机之自应，若铕炮之药，偶触星火，而轰然雷震乎乾坤矣。至此，则七尺之躯顷刻而同乎天地一息之气，倏忽而塞乎古今。其余形骸之念、物欲之私，宁不犹太阳一出而魍魉潜消也哉？」

此就是哲学生命之开始，亦就是哲学智慧之焕发也。

三、无取之知的哲学系统

哲学生命开始，哲学智慧焕发，则顺此路，更须作细密的哲学活动之工夫。这部工夫可从两面说：一面是柏拉图的路，一面是康德的路。

哲学活动总是无取的，反省的。但是无取反省，有是从客体方面表现，有是从主体方面表现。前者是柏拉图的路，后者是康德的路。柏拉图首先指出在变化无常的感觉世界之外，有肯定理型世界的必要。把握理型，须靠纯净的心灵，而心灵之为纯净，因而可以把握洁净空旷圆满自足的理型，是由感觉的混杂中陷溺于躯壳中，解脱出来，始成其为纯净。心之纯净化即心之解放。这一步解放即表示人的生命之客观化。此所谓客观化是以纯净的心灵之理智活动把握普遍性永恒性的理型而成者。即由心之纯智活动而成者。故此步客观化是由「无取之知」中首先表现：人要成为一真正的人须是一「理智的存在」。这是希腊人的贡献。纯智活动之把握理型即成功一「形式体性学」(formalontology)。这不是科学。因为它虽然讲感触现象之变与永恒理型之不变，它却不是就一定的经验现象实验出一定的知识系统，如物理或化学。它只是在思辨中，于变化现象外必须肯定一「不变者」。否则，变亦不成其为变，任何对象亦不成其为对象，而任何名词与命题亦无意义。这种思辨是在变之可能，一物形成之可能，名词与命题有意义之可能之间进行，进行不变者之肯定。故纯是一种反省的，辨解的。结果亦是「无取之知」。这种「无取之知」只在使我们自己明白，坚定理型之信念，洞彻灵魂之归宿。这就是内外明白：内面的明白是灵魂的纯洁化，有了寄托与归宿，外面的明白是在变化混杂的感觉现象外有一个秩序整然圆满自足的本原，这就是万物总有其「体性」。因此，内面的明白是纯净了灵魂，外面的明白是贞定了自然。这就是无取之知的哲学活动所成功的形式体性学所表现的智慧。这一种活动就是叫我们能欣赏「形式」之美。所以柏拉图必叫人读几何学。数学几何都在此种精神下完成。如果你再对于数学几何乃至体性学中的理型系统加以反省，则逻辑出焉。所以你要作细密的哲学活动之工夫，你必须首先作无取之知的逻辑训练，认识各种的逻辑系统。（辩证法不在内。）这就是柏拉图一路所开之一支。

但是，柏拉图一支之反省尚是平列的，其对于心灵之纯净化只形成为「纯智的认识活动」，即，只把「主体」确定为「认识的心」，尚不能真正把主体建立起来。康德的反省活动，在科学知识成立之后，由认识主体方面反省科学知识所以可能之根据，才真正把主体建立起来，才更恰合于哲学的「无取」之义，而纯归于主体之彰显。因此，他所彰显的认识主体不只是一个纯智的了解，而且是一

个主动的理性之心。由其自身之自发性发出一些使经验知识为可能的超越条件，因此，主动的理性之心是有内容的。这完全是由反省认识主体所彰显出的在「向前有取」的活动背后的一个超越的系统，有超越条件所形成的一个超越系统。籍这个系统，始真认识主体建立起来；而哲学之方向、范围，始真见其不同于科学；而其为「无取」与科学之「有取」始真厘然划得清。

但是，他这样建立起来的认识主体尚只是理论理性的，（或曰观解理性）。主体尚须再推进一步而被建立，即，建立其为实践理性的，即，由认识主体再转进一层而至实践主体。实践主体即是「道德的心」，抒发律令指导行为的意志自由之心。主体，至此始全体透出，整个被建立起来。此真所谓「海底涌红轮」，而以其自身之「系统网」笼罩整个经验界或现象界。至此，中国人所谓「人极」始真建立起，而在西方文化生命的立场上说，上帝与灵魂不灭亦因道德的心之建立而有了意义，有了着落。这一步开启，所关不小。认识主体之建立，尚只是智的，理论的；实践主体之建立，则意与情俱有其根，而且其地位与层次及作用与内容俱卓然被确立，而不只是浮游无根，全不成其为一客观之原理者。（如只知科学知识者，或只是理智主义者，以其一刀平之平面，即不能把情与意视为一客观之原理，而只是浮游无根者，而亦不予以理会。他们找不出它的意义来，亦不敢正视它。因此，他们尚未到立体的境界。）

由认识主体进而实践主体，智、意、情三度立体形之彻底形成，就是人生宇宙之骨干。智、意、情之客观性原理性之彻底透出各正其位，是无取的反省的而唯是以显露主体为职责的哲学活动之登峰造极。孔子说：「兴于诗，立于礼，成于乐。」这也是意与情之彻底透出之立体形。惟其「兴于诗」一语只表示生命灵感之悱启，相当于「原始的宇宙之悲怀」（仁之根）。而智一层，即认识主体，则在儒家并未彻底转出。吾人现在的哲学活动须补上这一度，以补前人之不足。惟有一点可说者，即认识主体必是下级的，而实践主体，意与情，则是上级的。立体之所以为立体惟赖此「上级的」之透出；而若只是智，只是认识主体，则未有不落于平面者。只知科学知识者，或只是理智主义者，则于「实践主体」完全不能接触，视意与情为浮游无根之游魂，让其随风飘流而漫荡，故亦不敢正视人生宇宙也。此其所以为干枯的浅薄的理智主义，所以流入理智的唯物论之故也。而若知「认识主体」之限度，进至「实践主体」之建立，把意与情之客观性原理性彻底树立起，则向之浮游无根，飘流而漫荡者，实正居于人生宇宙之背后而为擎天柱，亦曰「实现原则」也。其为漫荡者实只自限之智之作茧自缚而封闭以成者。

惟有智意情三度立体形之完成，始能开出精神生活之认识，始能开出历史文化国家政治之为「精神表现」之认识。这一步是黑格尔所开启，吾名之曰「辩证的综合系统」。惟黑氏学不能尽无弊。吾在这里大体言之是如此：「辩证的综合系统」必以柏拉图的逻辑分解系统，与康德的超越分解系统，以及儒家的心性之学仁义之教为底子，而后始可以言之恰当而无舞弊，而且正可以见其利也。一个哲学活动贯通了这一整系，始真可以说：「为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。」（张横渠语）

对于这一整系，如不能贯通到至精至熟的境地，稍有差谬，即见其弊。而现实上已有之矣。如干枯的浅薄的理智主义、理智的唯物论，只认科学工业技术

一机械系统为真实，则必引出马克思主义之魔道而毁之。同时，意与情一不得正，则必引出尼采希特勒之疯狂。此中脉络，了如指掌。此在善学者之用其诚。

夫一有哲学气质之心灵乃天地灵秀之所锺，为任何时代所必须。此是污浊混乱呆滞僵化时代中清新俊逸之气也。惟赖此清新俊逸之气始有新鲜活泼之生命，始有周流百代之智慧。所谓「握天枢以争剥复」，其机端在此清新俊逸之气也。众生可悲，有一焉而如此，则亦旦暮遇之也。

四十一年六月（台湾新生报专栏）

三、《从西方哲学进至儒家学术—<王阳明致良知教>引言》

一

西方的传统哲学大体是以逻辑思考为其进路，逻辑思考首先表现为逻辑定义。由逻辑定义，把握一物之『体性』（本质），此即柏拉图、亚里士多德等人所说之理型、形式或共理。由此前进，即成为『形式体性学』（formalontology）。但是逻辑定义所把握之一物之体性或本质，并不函一物之存在：有一物即有一物之体性，但有一物之体性不必函有一物之存在。如是，要想说明体性与存在之结合，即必须说明一物之实现，而此又必须进而讲『实现原理』（principle of actualization）。由实现原理的讨论所形成的，便可名曰宇宙论。逻辑定义所把握之『体性』，吾人可名之曰『形成之理』（principle of formation）。形成之理与实现之理两者，大体可以穷尽西方形上学之规模。由此两种理之讨论所成为之形上学，吾人可名曰外在的、观解的形上学（theoretical metaphysics）。（『观解的』，普通亦曰『理论的』。而此词在拉丁原义，为观解。故译『观解的』为较恰。『理论的』则是其引申义。而此两词亦皆与『实践的』为对立。）即中世纪的神学，亦还是由此种进路而建立，即以观解的形上学为其根据也。进入近世，如笛卡尔、来布尼兹、斯频诺萨等人的大系统，也还是此种观解形上学。此种观解形上学，虽也可以提出最后的真实本体、神等概念，然只是理论的，为逻辑圆满而立的观念，并不真能印证其真实性。是以此种形上学的责任似乎只在满足知识的条件，而不在满足『实践』的条件。

然而即在西方这种传统中，也有一个例外，那便是康德。他不从这种观解的形上学来讲最后的本体，如神，他是从实践理性上来讲。这便是观解的形上学转到『道德的形上学』，亦可曰『实践的形上学』。然而康德也只是理论地这样指出，这样分解出，并未能进而再从功夫实践上这样讲出。宗教乃至宗教中的上帝究竟是生活或实践中的事，而不只是哲学理论的事。所以还须扣紧生活或实践而讲学问或理论。此点，哲学家的康德尚不能做得到。譬如他讲实践理性，他已充分地指出：要建立道德律，必须假定意志自由；要建立至善，必须假定灵魂不灭；要综摄一切圆满现实宇宙，必须肯定上帝存在：这都在实践理性上得到其意义，得到其客观妥实性。然这也只是原则地，理论地如此讲，而并未从心性上，经由功夫实践以全幅呈露、印证或实现此种真实世界也。他把意志自由，灵魂不灭，上帝存在，都看成是实践理性上的『设准』，即由此『设准』一词，即可看出其并未能从心性上，经由功夫实践以全幅呈露、印证或实现此真实世界也。这就表示西方学术中缺乏了一种功夫实践上的心性之学。康德在轮廓上、扭转上，

他已由『观解的』转到『实践的』，由外在的客体上转到内在的主体上，但尚未从功夫实践上实现此种主体。勿以为只要从原则上理论上这样分解出即足够，至于实际作功夫，则不必讲矣。因为这功夫实践中也正有一套理论过程与原理系统也，譬如佛教经论之所说，宋明儒者之所说。此即所谓扣紧功夫实践而讲学问理论，而透露全幅真实世界也。若只是理论地、原则地分解出，而未落到功夫实践上，则于实践上，于自己之心性中，仍是一片空虚、黑暗，而不着边际。

继康德后，十九世纪中叶，又有一个特出的人物，那便是契尔克伽德（Kierkegaard，编按：即齐克果）。他是丹麦的哲人，稍后于黑格尔。他被埋没了很久，他的著作直至近十几年来才流行，我也是最近才读到他的书。这是西方学术文化传统里一个最特出的人物，可谓独一无二。以他这样独特而有真知灼见的心灵，当然要开出一派思想来，那便是近时流行的『存在主义』（Existentialism）。可惜现在这些存在主义者无一能继承契氏的真精神而开出真实的学问。契氏是一个真能扣紧基督教之为生活或实践中的事而讲学问的人。所以他在扭转上，是非常之精彩，非常之透彻，非常之警策。他不但从观解的转到实践的，从客观的转到『主观的』（即归于主体上），而且已从康德之理论地原则地讲法、形式地讲法，转到具体地实际地讲法，归到具体『存在的』个人上讲。此即是『存在主义』一词之由来。『存在地』观人生，即是『实践地』观人生，亦即非逻辑地、非观解地观人生。他在讲宗教上，讲真实的人生上，讲归依于上帝，讲欣趣于『永恒之福』上，力反客观主义，力反观解理性的系统主义，即是力反观解形上学的老路子。（这个老路子是希腊的传统，吾亦名之曰智的系统。这个路向实只是就满足知识的条件说话，不就满足实践的条件说话。）而他这种新路向倒是真能契合耶稣的精神，契合宗教的传统，而不是中世纪以观解形上学为底子的那个传统。所以他说基督教是内在性的东西，所以必须转至主体上，而『真理就是主体性』（truthissubjectivity）。因为主体才有决断，才有肯定，才有态度。从这里才能见真实的人生，才能保住善与罪恶之辨，是非之辨，因而才能保住『价值』。宗教即是『以无限的热情欣趣于个人的永恒之福』。这是一个『无限的成为过程』（infinitebecomingprocess）。所以他说：『我不敢自居为基督徒，我只想如何成为基督徒。』要把握这种真理，自然非归到个人自己的主体上不可，非从具体存在的个人上说不可。他对于这种扭转是非常之透彻的。请参看他的《非科学的附启》（ConcludingUnscientificPostscript）。

二

契氏在扭转的轮廓上比康德又进了一步，但是他究竟还只就宗教情绪而说话。他表现这个轮廓是集中在以下几个概念：不安、失望、痛苦、怖栗、病至于死、放弃、深渊、归依、教义之为诡词等。这一个轮廓诚足以表示宗教归依，向上一机中的诸关节。但这些关节犹只是外面的话，尚未能进入心性之骨干以积极地说明并实现此向上一机之超转。这只是从负面的人生以为情绪上的逼显，故谓其尚是外面的话。尚未能进入心性内部以正面实现之。他表述人生途程之阶段为：美学的，道德的（他名曰宗教 A），宗教的（此曰宗教 B）。『美学的』一阶段，相当于孔子所说的『兴于《诗》』。此是感性的，本质上是一种感觉的享受，沈沦之途（thepathofperdition），在一种无限的交引追逐中，陶醉与不安的无限交引中

沈沦。『道德的』一阶段，则相当于孔子所说的『立于礼』。此是通过自觉而起扭转作用的一阶段，本质上是奋斗与胜利。而『宗教的』一阶段，则相当于孔子所说的『成于乐』。就宗教说，其本质是『忍受』(suffering)。这个忍受涵有无限的牺牲、无限的放弃、意志的否决、绝对的相信诸义。契氏陈述此义，是以耶教《圣经》上的亚布拉罕(Abraham)为典型。其主要意义就是道德阶段与宗教阶段之冲击。道德阶段以意志为主，而这里就要放弃你的意志。在服从上帝中，在恐惧与怖栗中，在无限的放弃中，亚布拉罕以其信仰之大勇，将其儿子献祭于上帝。只有因其无限的信仰，他可以将他儿子接回来。因为在上帝，一切事是可能的。依是，宗教的生活是停止并吞没了道德的生活。在这里，亚布拉罕没有意志。因为信仰之跳进，宗教给他的存在之有限性与时间性，以无限而永恒的意义。自此以后，他的生活之每一方面都为他的对于上帝之关系所决定。当一个人在上帝面前自处于有罪之自我否定中，他是在宗教 A (道德) 的境界中，在他的有限里，他已进入了『存在的失望』之恐怖中『病至于死』中。但是这个精神上的病，不似身体上可以致死的病那样，它是可以因『存在的信仰』而得治。契氏说：『失望即含在人绝望地要成为他自己中，失望不能解除自我的要求。』而当失望转至其反面，即信仰时，一个人可以在永恒及无限中得到其真实的自我。他跃入一种一无所有中。在此一无所有里，罪恶的深渊转成信仰的深渊。当你失望时，你是在沈沦中，当你相信时，你为上帝力量所提起。一个人在人的分上愈弱，上帝在其身上愈强，而在人的分上愈强，上帝在其身上则愈弱。在信仰中，人进入宗教 B 之门。他放弃一切，牺牲一切，但是最后他所得回的比他们能放弃的多得多。他与上帝之爱为一。他已得到真实的存在。

这一切，就西方宗教传统中所决定的宗教生活之超转上说，都是对的。但是这毕竟还是就宗教情绪而说话，所以其超转之关节尚是外面的。这一个关节轮廓，我们可以说还是一个外部的轮廓。契氏仍未能进入内部心性之骨干，以明道德一阶段如何可能，道德的意志，道德的心性，是如何样的意志，如何样的心性，奋斗胜利中的意志、心性，与超奋斗胜利中的意志、心性，有何不同，是否冲突，意志是否只是战斗中的意志，放弃意志是否即是无意，放弃意志时的意志心性，是如何样的意志心性。这一切，他都未能进入讲明。他只是就宗教情绪在外面说。人的存在之有限性、罪恶性、失望性，西方人能把握得清楚，但是正面的心性之骨干，则始终不能悟入。如是，这方面仍是空虚。如何能实现真实的自我，仍是不着边际的，仍是无以自处。他们所能说的只是从罪恶的深渊转到信仰的深渊，这还是外在的，依他的，故仍是外面的无把柄的话。他们不能进入自己内部之心性，依之以转化而消除那『罪恶的』与『非理性的』。所以契氏所表述的关节轮廓之真理性，一方只是外面的，一方亦是在他的宗教传统的习气里而表现出。此尚未能鞭辟入里，四无傍依，直承心性而开出。故犹须进一步也。

三

这鞭辟入里、四无傍依、直承心性而开出之进一步的境界即是儒家学术之起落点，发展至宋明儒者而彰着，即由宋儒程朱发展至阳明之致良知教，则尤透彻焉。所以从观解的形上学转至道德的形上学，转至康德的轮廓，再转至契尔克伽德的轮廓，我们都承认，都深致其赞叹。但我们不能停于此，我们必须再进一

步而归到儒家的学术上。这一步如果透彻了，我深信必能给西方宗教以开展、以转进。现在由契尔克伽德而开出的存在主义，如能善绍契氏的精神，如能留意这一部学问，我亦深信必能对于他们的意向与思想有大帮助。我在本书里，将阳明的致良知教，尽力之所可能，不失其原义而表出。我所根据的只是《阳明全书》中的《传习录》。我所录的已不少，以期读者多就原文以解义。

自民初以来，我们开始真正与西方文化接触。学术界大体是以学习西方思考路数为主。在我们文化传统中，儒家学术里，没有科学，也没有西方那种表现『智』的思考路数。因此尽量学习这一套，并不算错。但是寢假以为这一套便是学术的一切，几乎忘掉还有另一个学问骨干的存在，甚至以为除古希腊传统外，除那种观解路数以及其所派生的外，一切都不能算学问。因此中国文化生命所结晶成的那套实践的学问，便真斩绝了，成了一无所有了。这并不是中国之福，甚至也并不是人类文化之福。我个人二十余年来，除学习西方那一套外，始终未忘记中国这一面。因此，我常感觉到这二三十年来，凡以西方那种外在的、观解的思考路数，以及其所派生的一切，来解析中国学问，甚至整个道德宗教的，俱是差谬不相应。人们都知中国文化传统里，没有科学，没有宗教。此诚然。但是有古希腊传统的，有科学的，有那种外在的、观解的思考路数的，其结果却并不能保住『价值』。凡是那种外在的、观解的思考路数所决定的学问，对于人性俱无善解。因此，不能知性尽性，即不能开价值之源，树立价值之主体。而价值主体，如契尔克伽德所说，就是真理所在。这是人生以及一切文化活动的本源形态。如何能忽而不顾？至于宗教方面，中国诚然没有基督教那样的宗教，但是最高明而圆融的宗教意识、宗教精神、宗教境界，实已含于儒家学术中。而基督教的宗教形态，在人生里，却并不能于个人自己之最内部心性中树立价值之主体，即并不能于内部心性中树立道德宗教之根。康德言宗教，必自实践理性入，即已明内部心性之价值主体为成立道德宗教所必不可少之根据。而此点西方却并不能实现之。此由上文言康德及契尔克伽德即可知。是以西方宗教之成立只是发之于人类的宗教本能，而关于宗教情绪之关节轮廓之表述也只是就这种本能习气而说出，尚未能进至鞭辟入里、四无傍依，直就实践理性上而说出。由此即可看出基督教之必须再转进再开展，乃为不移之理。于此，儒者由内部心性以言道德实践之学，正有其最大之文化上之作用。西方基督教如不能进至此部学问以活转其自己，借以转进开展其自己，而仍停滞于其既成之形态中，则决难恢复其文化生命上之鼓舞作用与领导作用。希腊传统演变的结果是物本，基督教是神本。而人这一本是空虚。故西方人以其自己之空虚地位，乃急转跌宕，倾注摇摆于神本物本之间，而人的生命乃被牵扯分裂以舛驰。人，以其自己空虚之地位，与神间之关系，亦是处于情绪上急转跌宕倾注摇摆之境况中，而毫无理之必然性以通之。此吾上文所以谓契氏所表述之『关节轮廓』犹是外面之话也。人与神完全隔离，神之超越性自可承认，但人与神若完全隔离，而无心性之学之『理之途径』以实现向上一机之超转，则徒凭『依他之信』乃为不足者。人极立，则神极与物极俱可得其所，人极不立，则神极与物极俱不得其所。此中国儒者心性之学之『立人极』之所以大也。

现在有人谓儒家学术非科学，非民主，非宗教，然不反科学，不反民主，亦不反宗教。此说甚善。非科学，以其学问之用心不在此。不反科学，因儒者本主『明伦察物』，若能开出，正是善事。何须反之？非民主，因其在历史发展中，

于政治形态上未开出民主制。不反民主，开出亦正善耳。何反之有？非宗教，因其摄宗教精神于人文。不反宗教，因其立人极而使神极与物极俱得其所，正所以善化宗教，何可反耶？（西方宗教上之残酷愚昧正是恶化。）是以吾人现在不必单看中国没什么，而须看西方所有的什么，其本质如何，其贡献如何，中国所没有而特有的，其本质如何，其贡献何在。如此拆而观之，则由西方之所有，正见其所缺的是什么，由中国之所无，正见其所备的是什么。如此而见其会通，则人类文化始有其前进之途径与向上一机之超转。是以吾常说：察业识莫若佛，观事变莫若道，而知性尽性，开价值之源，树立价值之主体，莫若儒。此即是中国儒家学术之特色，足以善化一切消融一切之学也，故为人间之大本。

四

斯宾格勒（Oswald Spengler）谓：

从多方面观之，中国文化实近似于吾西方者。然彼有一特异性质，即善的形式之坚持是也。以是其神魂之全部虽逝，其躯壳犹能续存千数百年。（见张荫麟《西方文化论衡》页四十四，中华文化出版事业委员会出版）

又曰：

中国文化集中于社会的义务，其哲学及宗教皆聚精会神于人类关系之外的方面。中国文学与美术，其可羡慕之处固多，然大抵浅薄，其意义在表面上已显露无遗，不需更向深处探索。然以中国人社会的感情之强，故虽其文化之精神确已死灭，其文化犹能勉强支撑，不致崩溃，而其遗绪不独至于今日，且有复苏之状焉。中国文化有一种特殊空气，即侧重人与人间之责任及义务是也。中国人今犹沤浸于此空气之中。此种理想原为一切文化之基础，惟在中国，此种理想，有变态之强力。以是中国文明虽腐坏，而中国人依然保持其极高之地位。（同书页七十）

斯氏确有其理解。『善的形式』一词之提出，即示其理解之智慧。然谓中国之哲学及宗教皆聚精会神于人类关系之外的方面，则大谬。彼谓『善的形式』，当然是指『礼乐型的教化』而言。礼乐之广被于人群而形成人与人间之责任与义务，此固是善的形式之外在化。然而自孔子开始，即已由礼文以点出仁义，孟子由『仁义内在』以言性善，宋明儒者承之以开出心性之学。此皆是将『善的形式』向里收摄，以立善的形式之根。是则『善的形式』不徒是外在的，且亦是内在的，是则彻上彻下，彻里彻外，已至通透之境。此方是中国文化之灵魂。而谓只有躯壳，徒赖外在的善的形式以维持，可乎？善的形式，若无其内在之灵魂，则只空壳之堕性耳，此则决不能久。斯氏所了解之中国文化之灵魂，大概只限于不自觉的原始的构造综合之夏商周一阶段。此后，他便谓灵魂已失。实则灵魂之自觉的点醒正自孔子始开始耳。此后所以能维持其善的形式，能延续民族生命于不坠，正赖此灵魂之点醒，因而文化生命不丧耳。今日且有复苏之状，亦赖此也。斯氏若能于此有透彻之了解，则必能明文化之所以悠久不息之道，而其文化之循环断灭论，亦可重新考虑矣。盖由儒者之学，决不主文化之循环断灭论也。循环断灭

论惟自赤裸之生命所发泄之才情气以观文化耳。此则自不能久。然而中国文化之智慧，惟在能自生命内部以翻出心性之理性，以安顿原始赤裸之生命，以润泽其才情气，并由之能进而『以理生气』也。此即所以悠久不息之道。人类不断灭之道，亦赖此也。任何民族之文化生命，吾皆愿进之以此学以悠久之。

吾今将阳明致良知教，妥为表出，以使读者了解中国儒者心性之学之底蕴。至于其它方面之牵连，则存乎读者之心悟。而唐君毅先生《中国文化之精神价值》一书，已发其蕴。读者取而读之，亦足以广其悟也。

四十三年一月于台北

四、《关于生命的学问》

民国开国已五十年。在此五十年内，中国的思想界大体是混乱浮浅而丧失其本。我们的工作民主建国，然而我们的学术界的思想中心则不能对应此工作而致其诚。两者脱节，甚至背道而驰。则国运之有今日，亦并非偶然。此种悲惨命运的总原因，是在「生命学问」的丧失。

一个不能建国的民族，是不能尽其民族之性的民族。犹如一个人不能站住其自己，是由于未能尽其性。个人的尽性与民族的尽性，皆是「生命」上的事。如果「生命」糊涂了，「生命」的途径迷失了，则未有不陷于颠倒错乱者。生命途径的豁然是在生命的清醒中，这需要我们随时注意与警觉来重视生命的学问。如果我们的意识不向这里贯注，则生命领域便愈荒凉暗淡。久之，便成漆黑一团了。

我们自辛亥革命以来，社会上大体皆知道要求科学与民主政治。但是科学与民主政治，自其出现上说，是并不能自足无待的。如果生命不能清醒凝聚，则科学不能出现，民主政治亦不能出现。我们近五十年来的学术方向是向西方看齐，但是我们只知道注意西方的科学。科学中是并无生命的途径的。西方人关于生命的灵感与关于生命的指示，是在他们的文学艺术与宗教。尤其是宗教，乃是他们的灵感的总源泉。但是中国的知识分子以其浅薄的理智主义，对于道德宗教是并无严肃的意识的，因之对于他们的宗教是并不发生兴趣的。要不，就是二毛子的意识，这不在我们讨论范围之内。文学艺术是创造之事，不是学问之事。我们天天在学习西方的文学艺术，但是我们若没有他们那种生命情调，我们是学不来的。我们的学术方向是以科学为普遍的尺度。我们不注意他们的生命学问。读哲学的是以理智游戏为满足。西方的哲学本是由知识为中心而发的，不是「生命中心」的。我们这几十年来来的哲学界是以学西方哲学为主的。所以只注意了他们的「知识中心」的逻辑思辨，接触了一些逻辑问题、科学问题，以及外在的思辨的形而上学的问题，而并没有注意生命的问题。读西方哲学是很难接触生命的学问的。西方哲学的精彩是不在生命领域内，而是在逻辑领域内、知识领域内、概念的思辨方式中。所以他们没有好的人生哲学。读西方哲学而接近生命的，不外两条路：一是文学的，一是生物学的。然这都不是正宗的。文学的进路是感性的、浪漫的，生物学的进路是科学的、自然主义的，都不能进入生命学问之堂奥。表面看起来，多姿多彩，实则皆未入生命问题之中心。诚如王充所云：「丰文茂记，繁如荣华。」

诙谐剧谈，甘如饴蜜。未必得实。」（《论衡·本性》篇语）揆之西方正宗哲学，此皆不免浪漫外道之讥。

西方人有宗教的信仰，而不能就其宗教的信仰开出生命的学问。他们有「知识中心」的哲学，而并无「生命中心」的生命学问。他们有神学，而他们的神学的构成，一部分是亚里士多德的哲学，一部分是《新约》、《旧约》的宗教意识所凝结成的宗教神话。此可说是尽了生命学问的外在面与形式面，与真正的生命学问尚有间。就是这一点，亦是中国知识分子的学术方向所不接近的。对于西方如此，对于中国的生命学问，则更忽视而轻视了。实则真正的生命学问是在中国。但是这个学问传统早已断绝了，而且更为近时知识分子的科学尺度所窒死。他们对于这个学问传统，在情感上，倒不是偏爱，而是偏憎了。他们对于西方的一切，倒是有偏爱，可是以其科学的理智主义，对于西方的宗教，就是想爱，亦爱不上。这就表示中国近时知识分子的心态是怎样的浅陋了，对于生命学问是怎样的无知了。对于生命学问的忽视，造成生命领域的荒凉与暗淡，甚至达到漆黑一团之境了。所以知识分子的智慧、德性与器识，真是无从说起了。王船山说：「害莫大于浮浅」，诚于今日验之矣。《易·系》曰：「极深研几。」又曰：「唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。」极深研几是生命学问透彻以后的事。我们不能「通天下之志」，所以也不能「成天下之务」。民主建国之不成，国运之悲惨，当该于此中求消息。

我说中国的生命学问传统早已断绝。断绝于何时？曰断绝于明亡。清入主中国，是民族生命一大曲折，同时亦是文化生命一大曲折。今之陋习，是清三百年恶劣曲折之遗毒。晚明诸大儒，顾黄王之心志，是因满清之歪曲而畅通不下来。他们都是继承中国的生命学问传统而重新反省秦汉以降的政体与制度的，他们都是要求自内圣向外开以重建其外王之道的。他们都痛斥「孤秦陋宋」，以明中国何以遭夷狄之祸。对家天下之私之政体以及随之而来的所谓家法与制度，不能不有一彻底之反省与改变。他们的心志，大体上说，是与西方的十七八世纪的方向并无二致。他们所处的时代亦正当西方十七八世纪之时。然而在西方，却正是一帆风顺，向近代化而趋，而他们的心志，却遭遇清之歪曲，而继续不下来，因而并未形成与西方相平行之发展。平常说中国落后了三百年，其实不是落后，乃是歪曲了三百年。这歪曲的三百年，说短固不算短，然而把历史拉长了观，健康其心志，不怨不尤，也并不要紧。要紧的是从速觉悟，扭转此歪曲的陷落。可惜入民国以来，这歪曲的遗毒，仍然在蔓延，而不知悔，且借口于科学以加深其蔓延。人们只知研究外在的对象为学问，并不认生命处亦有学问。人只知以科学言词、科学程序所得的外延真理（extensional truth）为真理，而不知生命处的内容真理（intensional truth）为真理。所以生命处无学问、无真理，只是盲爽发狂之冲动而已。心思愈只注意外在的对象，零零碎碎的外在材料，自家生命就愈四分五裂，盲爽发狂，而陷于漆黑一团之境。在这样的生命状态下，我们凭什么要求科学？我们凭什么要求民主建国？然而追求科学真理，要求民主建国，却是民族尽性之大业。而「尽性」是生命上的事，是靠一种生命学问来恢弘其内容的。我们的思想界并未在这里建立其纲维，以端正学术之方向，清醒并凝聚我们的民族生命的。

中国从古即说「大学之道，在明明德」。试问今日之大学教育，有哪一门是

「明明德」。今之学校教育是以知识为中心的，却并无「明明德」之学问。「明明德」的学问，才是真正「生命」的学问。

生命的学问，可以从两方面讲：一是个人主观方面的，一是客观的集团方面的。前者是个人修养之事，个人精神生活升进之事，如一切宗教之所讲。后者是一切人文世界的事，如国家、政治、法律、经济等方面的事，此也是生命上的事，生命之客观表现方面的事。如照儒家「明明德」的学问讲，这两方面是沟通而为一的。个人主观方面的修养，即个人之成德，而个人之成德是离不开国家天下的。依儒家的教义，没有孤离的成德，因为仁义的德性是不能单独封在个人身上的，仁体是一定要向外感通的。「义以方外」，义一定要客观化于分殊之事上而曲成之的。故罗近溪讲《大学》云：「大人者连属家国天下而为一身者也。」何以是如此？就因为仁义的德性一定要客观化于人文世界的。且进一步，不但要客观化于人文世界，且要扩及于整个的天地万物。故王阳明云：「大人者以天地万物为一体者也。」程明道云：「仁者与天地万物为一体。」这是根据《中庸》「成己成物」而来。「成己仁也，成物智也。合内外之道也。」也是根据孟子「万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉」而来。儒家的教义就是要这样充实饱满，才能算是成德。不是个人的得救，一得救一切得救，一切得救始一得救。个人的尽性，民族的尽性，与参天地赞化育，是连属在一起的。这是儒圣的仁教所必然涵到的。

有这样的生命学问，始能立起并贞定吾人之生命，而且真能开出生命的途径，个人的与民族的，甚至全人类的。自辛亥革命以来，很少有人注意这种学问。道德价值意识的低沉，历史文化意识的低沉，民主建国意识的低沉，无过于此时。是表示中华民族之未能尽其性也。只有业师熊十力先生一生的学问是继承儒圣的仁教而前进的，并继承晚明诸大儒的心志而前进的。就我个人说，自抗战以来，亲炙师门，目击而道存，所感发者多矣。故自民国三十八年以来，目睹大陆之沦陷深感吾人之生命已到断潢绝港之时。乃发愤从事文化生命之疏通，以开民族生命之途径，扭转满清以来之歪曲，畅通晚明诸儒之心志，以开生命之学问。此《历史哲学》、《道德的理想主义》、《政道与治道》三书之所由作也。

五十年来，中国思想界大体可分三阶段。康有为、章太炎、吴稚晖诸先生为第一阶段，五四运动为第二阶段，十七年北伐以后为第三阶段。这三阶段的思想之混乱与浮浅，以及其离本走邪，历历在目。故吾自学校读书起至抗战胜利止，这十余年间，先从西方哲学方面厘清吾人所吸取于西方思想者之混杂，而坚定其「理想主义」之立场。此阶段之所思以《逻辑典范》（后改写为《理则学》）与《认识心之批判》两书为代表。此后至今，则归宗于儒家，重开生命之学问。上承孔孟，下接晚明，举直错诸枉，清以来之歪曲，可得而畅通。中华民族终当尽其性，克服磨难，以屹立于天壤间。

五十年一月(中国一周)

五、《中国数十年来的政治意识》--寿张君劭先生七十大庆

中国自辛亥革命以后，这数十年来的政治意识，大体说来，可分为三流：一、传统的革命意识，二、社会主义的意识，三、民主政体的建国意识。

辛亥革命，改专制为共和，此为国体之一变。然民主共和国之国体之充分实现，不能不靠民主政治之政体之充分实现。否则，虽名曰民国，实仍同专制。且为「名不正则言不顺」之专制。以前的君主专制是名正言顺之专制。「名不正则言不顺」之专制，实等于混乱，是则表示国家仍未建立起，政治仍未上轨道。故国家之建立，政治之上轨道，相应民主共和之国体而言，惟赖民主政治之充分实现。然民主政体之充分实现，谈何容易。民主政体之出现，在西方，有其历史文化之长期蕴酿，其本身亦有其一定之观念、意识，与夫一定之轨道。而这一套正是所谓「近代的」。中国辛亥革命，根据这一套而改变国体与政体，其对国人为完全是新的，是毫无疑问的。正因为完全是新的，其难了解与难实行，也是毫无疑问的。这一套要在中国知识分子的意识里生根而成为习惯，好像是从自家的生命里发出来，是很难的，一般的人民更不用说。因为不能亲切了解与实行，所以那改变了的国体与政体只是一个空架子，而人们的真实意识则不能与之相应。这一新时代的开国，在历史文化的背景上说，在意识上说，是非常脆弱与空虚的。

孙中山先生应选首届大总统，而旋让位于袁世凯，其风度是很可贵的，我相信他那时是很有近代化的政治意识在心中。当时一般人也很向往近代化的新鲜朝气。然不久袁世凯欲改变国体，恢复帝制，则一时之朝气又趋黯淡。疾风知劲草，而当时真能保持民主政体建国之政治意识者，则为梁任公先生。他于袁氏帝制嚣张之时，发表〈异哉所谓国体问题〉一文。文中名言政治家只问政体，不问国体。其意是国体不可常动，虽有皇帝，亦可立宪而成民主，譬如英日，故在清末，不主革命，而主君主立宪。现在既已革命矣，该国体为民国矣，何又纷纷再事开倒车？故仍主民主，从事民主政体之充分实现。他这里虽分国体与政体，实以作为内容之民主政体之主要。而袁氏之帝制自为实即恢复以前之君主专制，否认民主政治，不徒改变国体而已。梁氏之政治意识非常清楚，故出死力以倒袁。袁世凯之垮，可说完全是梁任公与蔡松坡师弟二人之力。惜乎此后，政治仍未上轨道，民主政体仍未依法施行。纷纷攘攘，乃有五四运动后新文化运动出现。

五四运动新文化运动之出现是近时中国发展之一重要的关节。它的主要意向是反帝反封建，提倡科学与民主。这都是不错的。然而由此亦开出了意识的歧出。在这歧出中，最重要的民主政体之充分实现之政治意识反倒日趋黯淡，直不在人心中占地位；占地位的，倒是跟反封建而来的反中国文化，这已先动摇了自己的命根，已不是相应民主政体建国之健康的意识。还不止此，又开出了马克思主义的社会主义之意识。这一个歧出是一个轩然大波，是一个大逆转。由民主政体建国之主干的政治意识，一转而为社会革命之意识，远离问题之中心，全绕出去而注目于社会，注目于经济之平等。起初为一政治的意识，自由民主的意识，今则转而为经济的意识，社会主义的平等的意识。这一经济平等的意识，倒更能打动国人的心坎，倒更能亲切国人的生命，故其进入意识中比民主政体之进入意识中更为容易。这因为经济是人之物质生活一面，最切于一身之利害的；又因为中国读书人传统的理想是在为生民请命，同情于农民。这两点都是人们所易有的直接意识，亦都为共产党所利用。经济是人之物质生活一面，故共产党主张唯物论亦易为一般浅近的知识分子所接受，而传统的为生民请命的理想性，亦易于为共产党的为劳苦大众请命之似是而非的理想性所吸引所误引。然传统的为生民请命的理想性，其背后的精神决不是唯物论。出之于马克思口中的社会主义而益之以

唯物论，则尤足以激荡人心，加重人之革命性、肆无忌惮性。如是全成了神魔混杂，完全丧失了传统的纯洁性与理想性。反之，民主政体之政治意识，则是人之精神生活一面，乃是直接与道德价值、人格尊严相连的；而对于这一套的理解与施行，又不是直接的为生民请命之意识所能至，而是需要一种间接的构造意识的。争自由民主，争人权，固有时需要有革命之否定，然否定了，必须返回来委屈自己从事一制度之设立，以保住人民之自由与权利，并不是否定了他，倒显出了我。此所以需要一种间接的构造意识。此其背后的精神根本是理想主义与理性主义，而不只是一种打倒的意识，亦不是一种打天下的革命意识。如此思之，则其进入人们的意识中之困难是很显然的。这是一种政治家的意识，创业垂统、谋国以忠的意识。相应国体政体而为轨道之构造与夫遵守轨道的政治意识，既非打天下的意识，亦非为劳苦大众请命（替天行道）之宗教式的社会主义之意识。（并非说政治家不注意生民的福利，但却不是宗教式的。）

列宁在俄国的成功给与孙中山先生的刺激很大。亦影响他民元时向往近代的民主政体之政治意识。联俄容共不能不说是一点曲折。他虽然仍以宪政为最终之目的，而社会主义之意识亦终非其主要之纲领，然而在联俄容共时，其助长人们的布尔什维克式的社会主义之意识，只知经济平等之意识则甚大，因而复使一般党员甚至知识分子违离民主政体建国之政治意识亦甚远，而同时军政训政宪政之划期，以及以党治国之订定，亦足以带累宪政之实施，而使民主政体建国之政治意识不免有驳杂。

对于民主政体建国之政治意识，一生信守而不渝，梁任公而外，惟张君勱先生能之。他始终反对共产党：反对它的只注意经济平等之宗教式的社会主义之意识，反对它的唯物论，唯物史观。他能保持西方理想主义之正音，他能毅然肯定宋明理学之价值。在科学论战时，他独能否认科学万能之狂言，而认识科学之限制，认识价值世界之不可化归性。他始终反对打天下之意识，而以政党政治之实现为己任。他实具有政治家之意识与风格，故其论民主政治决不囿于政治学教授之立场，而能通着历史文化以及哲学上之理想主义。此实为一实践的谋国以忠的民主政体建国之政治家的立场。今人方以讲历史文化与理想主义为有助于极权，此实卑陋已极，而不知民主政体建国之政治意识为何物。因为他的民主政体建国之政治意识把得稳，故对于共党决不含糊，而对于国民党却总有离有即，因为国民党毕竟是以行宪政为目的。故一有行宪之机，便决与人为善，遂造成今日自由中国所行之宪法。纵横捭阖，骂人为玄学鬼者，其对于民主政体之贡献又安在？囿于政治学教授之立场，而反传统文化，反理想主义者，其对于民主政体之贡献又若何？君子内而为学，外而论世，固非拘拘而无识量者所可与知。

数十年来中国之主要课题仍当是民主政体建国之政治问题，此为一中心之所在。故政治意识离乎此者为歧出，相应乎此者为正宗。夫一正宗之政治意识，于数十年来之发展中，竟不得势，湮没不彰，则固中国之悲剧，亦天运之未复也。今在反共之时，人方知自由民主之可贵，方觉悟于只是经济平等之宗教式的社会主义之意识为邪谬，然则民主政体建国之政治意识之彰着，正其时矣。识者于此占剥复之机。

君勱先生尝谓予言，中国以前只有吏治，而无政治。此语对吾影响甚深。

吾乃知以前君主专制之不行，与乎民主政体之进步。凡吾今日对于政治所有之一点知识，皆先生之所赐。目击而道存，固胜于读坊间之政治学也。今当先生七十华诞，吾以两语结斯文：

先生民主政体建国之政治意识是恰当的。
先生自身是一致的。

四十五年一月《张君劢先生七十寿诞纪念论文集》

六、《尊理性》

—
《祖国》周刊以「理性、人文、自由、民主、科学」五基本概念为宗旨。并承编者不弃，嘱就「理性」一项，为文以明之。「理性」一词，表面看来极易了解，因为人天天在说理讲理，但是落实了，又极难说。理性，若简单指目出来，不外道德理性与逻辑理性两大纲领。我在本文不必就此两大纲领去讨论理性的本性。又西方哲学，自古以来，就有理性与反理性的对立，如唯物论、机械论，以及讲寡头的生命冲动者，都是反理性的，或是想冲破理性的藩篱的。我在这里也不想去叙述。本文是想就处在大时代里受苦的中国「如何站立起」一问题以明理性之义用。这话从那里说起呢？

当抗战末期，张君劢先生在美国会见了怀悌海（A.N.Whitehead），他回国后对我说：那时怀氏已经很老了，躺在床上，不甚能行动，牙齿全脱落，说话亦极艰难。只简单地说：中国很好，是很合情理的（veryreasonable）。我听见张先生转述此语后，心里非常喜悦。我能想象怀氏说此话的背景，以及他何以如此了解中国的心境。怀氏并未到中国来，他的著述中亦很少论及中国。他纯粹是西方学问传统中的哲人。但是他在他的《历程与真实》一伟着中，曾说：「本书有两个主断：历程是最后的（processisultimate），事实是最后的（factisultimate）。」他又说两个主断所表示的理境不是西方的，乃是东方的。他所谓东方，很显然是指中国说。因为中国文化传统中思考问题的态度，有一个很显明的色彩，就是：其观点或态度是「功能的」（functional，或译作「作用的」），而不是「概念的」（conceptual），尤其不具备亚里士多德所传下来的那一套逻辑架子，或「本体属性」那一套概念架子。怀氏说中国人或中国文化「很合情理」，其背景就是他深契这个「功能的观点」。当然他毕竟还是西方学问传统中的哲人，他对于中国学问文化的了解，想来也不见得很多。他深契「功能的观点」，也不过是大体这样说而已，可是这大体一说，却甚有所中。

中国文化传统中，不喜欢讲那抽象的死硬的理性，而是讲那具体的情理或事理。那就是说，他们讲的理是性情中的理，是事变中的理；在生活，上，天理人情都要顾及，己所不欲，勿施于人。「很合情理」是生活上的一种具体表现：是生活，亦是艺术，是道德，亦是智慧。性命、理气、才情，一起都在内。没有经过概念的分解，横撑竖架，把它撑开。（宋明理学已经有分解，但是在践履工夫中察识到，亦不像西方逻辑思辨那种概念的分解。）禅宗所谓「作用见性」正好

是这样态度的表示。这种态度说好了，是「圆而神」，是「极高明而道中庸」，是「很合情理」；说坏了，是拖泥带水，泄沓散漫，软疲无力。其表现在社会日常生活的习性上常是感觉的、直觉的、不脱直接反应的型态。理性，若经过一番撑开，而只是在合情理的具体表现中，这结果似乎是不可避免的。这种具体的表现虽是圆融周匝，然从直接反应（随机应变）的型态上说，总是一点一点的，一条一条的，总之，不是一个间接的（重新陶铸的）「架构型态」。理性的架构表现若转不出，那是很难适应这个时代的，也是很难自立的。因为具体的表现不是形成问题解决问题的精神，那是生活的艺术，受用的精神。而架构的表现才是形成问题解决问题的精神。中国处于这个大时代里，恰恰遭遇到「如何站立起」一问题。「如何站立起」的问题，也可以说就是「近代化」的问题，而近代化可以从各方面说，可是若提纲挈领地，则当不上不下，不高不低，不远不近，当从当中的政治方面说，此也就是普通所谓「建国」的问题，而建国的精神，显然需要一种架构的精神，即理性之架构表现的精神。本文愿就这点以明「理性」之义用。

二

中国自辛亥革命后，我们建造了民主共和国。但民主政治的政体始终是个空架子，一直没有真实的实现，没有客观的实效性。民主政治的政体中有许多概念，如选举、被选举、依法进退、权利、义务、公民、自由等等，这一切对于我们都是很生疏的。说起来大家都知道，但一落实，总不对劲。没有在生命里生根，所以在情感上总觉着有隔，遵守这些，总觉着受委屈：不自然，不方便，不舒坦。清末遗留下来的秀才翰林当然不习惯这些。严复翻译了好多书给当时的知识分子看，但是不必说接受、实施，就是理解亦不容易。就是严复本人也不过是翻译了而已，他没有以全幅的生命来担负起这个理想：他不是一个积极的思想家，疏通致远，弘扬新理论；他也不是一个有毅力有气度的政治家，百折不挠，以实现新政体为其宗教。这当然有个人的根器问题，亦因时代的限制使然。但无论如何，这一新政体的开国，只是移置了一个空架子，它缺乏一种文化背景与之相配合。军人、官僚、政客，闹得一塌糊涂，简直没有内容来填充这个架子。

五四运动后的新文化运动，可以说是接触到了文化背景的问题，但只是横剖面地提出科学与民主两个口号，还不能说是相应「新政体的实现」的文化运动。科学与民主是正面的两个口号，还有反面的两个口号，便是反帝反封建。而最易打动人之心坎，首先进入人之意识中的，却是反帝反封建。反帝是因为中国受帝国主义的压迫，此中直接所函的意识是要求富强的意识，反封建是觉得中国老文化不能适应这个时代，此中直接所函的意识是打倒老的，趋鹜新的。这两个意识在社会上极为普遍流行，无孔不入。种种反应都以此两意识为底子，然如何富强，如何新，却很少有能相应新政体的充分实现而用其诚。「建国」一观念，因种种因缘（我这里不必提），直不在人心中占地位。我简直可说，直到今日，人们对建国一观念尚无积极而清晰的认识。是不啻对如何富强如何新一问题，人们的反应全歧出（绕出去）而不中肯。不能审慎思量如何富强，则只是富强一意识本身不是一途径，而很可以颠倒惑乱，与反动而动而流于邪。谁不想中国富强，谁不愿中国好？但只是此意识，则无用。颠倒的结果而有今日之共党。此即所谓与反动而动而流于邪。同样，如不能审慎思量如何新，则只是新这一意识本身亦不是一途径，结果只有在「时式」中追逐，为时间之俘虏，疲于奔命，而永追不上。

知识分子毕竟不同，名词观念多一点。如是，对应如何富强如何新一问题，便转到科学与民主那两个正面的口号。但是近三四十年来，科学与民主始终未出现，而那两个口号亦未发生积极的影响。几十年来，讲科学与民主的人，一直不了解科学与民主的基本精神，亦不了解其在西方首先出现之文化背景与历史背景，而只是横剖面的截取来以为诟诋中国文化之工具。关于这方面，我们近四五年来说的话已不少。本文不想多说。本文想把这三四十年来科学与民主的表现形态略说一说。科学与民主看起来很易了解，但实在亦不容易了解，尤其作起来促其实现，更不容易。科学是学问的事，研究的事，这需要慢慢发展。只要国家建立起，政治上轨道，社会有秩序，则逐步上路是不难的。说中国文化妨碍科学，这是怨天尤人的举动，说中国人没有研究科学的智力，这更不成话。惟中国人实用的习性以及超然的理智兴趣之缺乏，这对于科学的研究确实是一种阻力。但只要把学问的精神及中西文化的动脉疏通明白了，这种习性是可以改变的，超然的理智兴趣是可以诱发的。就眼前中国问题讲，民主一项更为重要。这是富强生新的总关键之所在。但是不幸，这三四十年来，这方面的表现太差了。

我已说民主政治这个政体的真实意义很难进入到人们的意识中。五四运动后的民主更无人过问，还不如民初尚有「告朔之饩羊」的意味。好像这里已不是问题之所在，因为我们已经是中华民国了，所以人们想问题便不直接就民主政体之实现而用其诚。当政的则在以党治国、党在国上的前提下走军政训政的途径，而共产党则一直欲以马克思主义来革命。这两条流吸住了人心，而共产党在野，尤足以吸住大部人心，而且更足以反映社会上大部知识分子意识之倾向。在这里即可显出「民主政体的充分实现」这一回事完全丢在脑后，无人过问。凸出于人们意识中的是社会主义，是希特勒、墨索里尼的英雄主义。而后者尚不是中国人所容易学得来的，其中的观念，中国人亦比较模糊。故在这方面，中国人的意识尚不甚清楚，故亦不普遍流行。最后倒是落在中国式的「打天下」一观念下。其在人们意识中最清楚而最亲切的还是社会主义、共产主义、布尔什维克主义，而唯物论亦比较为一般人所易接受。不管一般人甚至知识分子并不真愿实行共产，但资本主义的罪恶，经济的不平等，最易引起一般人的忿恨心，亦最易引起知识分子的仗义心，而知识分子虽不必真愿实行共产，然产之共不共对于中国的知识分子并不甚有痛痒之感。财产权之神圣不可侵犯，在中国知识分子的意识中并不存在。即以此故，社会主义、共产主义、布尔什维克主义在中国知识分子的意识中十分亲切而凸出。这便是共产党盗取天下斲丧中华民族命脉国脉的社会意识上的资本。人们的意识既为这方面所吸住，所以浮在社会上的主流便是革命与反革命之争。革命，中国人好像最发生兴趣。这后面的意识最复杂，亦最简单。我这里不必去说它。在革命反革命的斗争过程中，在未达到决定性的状态前，政治当然不上轨道，国家当然不算建立起，而在这种过渡状态中，民主政治的充分实现这一课题，退处于冷门，主要的题目屈居于旁枝，而自由民主脱离其原初的政治上的意义，下散而为社会生活、日常生活的泛滥无归，荡检踰闲，极端的堕落，极端的放纵，父兄不能管教其子弟，先生不能教训其学生。政治上的主流向集权专制一路走，而在过渡中，自由民主即退处下散而为社会生活、日常生活之堕落与放纵。这便是这三四十年来自由民主的表现形态。你说这不是自由吗？自由极了。你说这是自由吗？而却是堕落放纵，亦随时无保障。这毕竟不是自由，亦无所谓民主。盖民主脱离其政治上建国上体制的意义，下散而为社会生活、日常生

活之堕落与放纵，这只代表混乱，并不表示轨道。一旦集权专制的途径走到决定性的状态，则堕落放纵的假自由亦不可得矣。这便是今日大陆。

常闻来自美国方面的解析，民主是一种生活。这话不错。在英美那种国家，国家已经建立起，政治体制已有定轨，这种说法自然是很好的，但若看我们的国家，认清我们的主要课题，则这种说法便显得不够。因为它太广泛。这个广泛的意义，上面不能不有一个体制上的括号。这个说法的意义是国家已经建立起，政治已有定轨下的一种说法。国家若未建立起，政治体制若未民主化，则徒宣扬这种说法，必然得不到积极的结果。这表示：若民主是一种生活，生活得像一个轨道的样子，则必须先从种种歧出中归复到它的政治上、建国上体制的意义。人们的意识中先要认清这主要的课题。

三

民主政体的充分实现是我们这个时代的主要课题，这是建国的主要关键。

在此步工作上，人的理性表现是架构表现。

民主之为政治上建国上体制之意义，这是近代之所以为近代之最本质的而且是最佳之内容。科学工业好像是变量，纵使再进步一点或即未进至现在的样子，亦不妨碍民主之所以为民主，近代之所以为近代。因为这是知识与技术之程度问题，而不失生活方式以及政体方式问题。它固可有助于民主，亦可有助于极权。惟反之，在民主政体下，科学技术易见其较为纯正而易滋长，而且易见其学术上之独立的价值与意义，而在极权奴化下，则便作不到。

科学与技术是人的理性之用于物，处理对象，这是对付「是什么」方面的事。而民主则是人的理性之用于其自己，处理其自己，首先，不是处理其自己之为「自然的存在」，如医学之所为，而是处理其自己之为一「实践的存在」，不，为一政治实践之存在。所以民主是属于「人之自觉地决定其方向」这一个原则下的，属于价值理性之表现的。

但它不同于道德。道德是价值理性直接披露于个人，所谓「德润身」。民主政体是相应「处理公共事务」而自觉地设立的一个架子。何以要设立这个架子？因为这样才公道、才合理、才能保住人们的各种自由。这个架子显然不是自然的现成物，它是需要人们的自觉奋斗才能出现的。所以它是人的「自觉设立」是无疑的。人间不能不有「公共事务」这个领域。处理这公共事务的人自身有德有才有一能是一回事，安排一个架子，让他在这里守着架子所定的轨道以表现其德才能，又是一回事。道德是价值理性直接披露于个人，民主政体之出现是价值理性间接的表现，亦即架构的表现，表现而为一架子。这架子不是任何个人身上的属性，然人们却要自觉地设立它、维护它，为它而奋斗。

必须记住：民主政体是价值理性之架构的表现。人为此奋斗，亦必须具有「理性之架构的表现」这种德行才行。这是说：为民主政体奋斗的人，他不必定要取得行政权，即取得之，他自己亦必须自觉地遵守这个政体所定的轨道。如此，

方可说这个人具有「理性之架构表现」之德性。具有这种德性之人，名曰政治家或政治思想家。在中国，民主政体尚未充分实现，尚在创造之时，更需要有「理性之架构表现」这种意识与德性。在奋斗过程中嚷民主，既得权位，却不遵守民主政体所定的轨道，此种人即不具备此种意识与德性。因此亦不得名曰政治家。依中国的惯例说，此种人名曰权奸。譬如民初的袁世凯。

革命家是价值理性之冲破的表现，不是架构的表现。如果因冲破的行动而取得政权，遂终身据有之，且传之于子孙，则其理性即转为非理性。依此，君主专制政体（所谓家天下）是非理性的。君主专制政体不是理性之架构表现。因为最高领导原则是「力」，不是理。这个首出庶物之最高的源头处是「非理性的」。这里触不得，亦不许人过问，人的价值意识不能向这里贯注。人的意识只能顺这个力向下向外看，不能返而向这个「力」本身看。只能顺这个力向下向外看，便是吾常说的「只有治道，而无政道，只有吏治，而无政治」。所以中国以前理性之架构表现是只在治道上，而不在政道上。在治道上之架构表现，便是中国以前关于「宰相之德与体」的观念所表示的，宰相之德与体上之架构表现是被动的，没有独立性，因为这个架构表现并没有扬眉吐气完全透出来，即并不是最高的。而最高的权源，则是非理性的。以前儒家对于这个「非理性的」，也想叫它理性化。但始终没有从架构表现上立出一个政道以客观化之，而只是想从德性上叫皇帝尽君道。因此，君主专制政体亦得名曰圣君贤相政体。到此可以看出，理性只剩下「运用的表现」，而不显「架构的表现」，连宰相上那点架构的表现亦被运用的表现所涵盖所吞没。此种运用的表现运用得好（或从好处说），真能符合于圣贤二字之义，而在此德化的陶养下，人民的生活情调亦真能如情如理，即本文首段所说之「很合情理」。这里有许多好处可说，亦有许多坏处可说。读者只要看看唐君毅先生《中国文化之精神价值》一书末后几章即可明白。本文对此不想多说。但自政治上言之，这种理性化究竟太弱。所以从「运用的表现」透现「架构的表现」，是价值理性实现上之必须的一步，也是政治形态上之必然无疑的一种进步。所谓透现架构表现立出一个政道，就是要返而向哪个「非理性的」力本身看，不能只顺那个力向下向外看。意识要贯注到这不可触之最高源头处，作一个架构的表现，不能只是道德的表现。理解了意识向「力」本身贯注，即可理解民主政体何以是理性之架构表现，亦可以理解以前儒家虽未作到这步架构的表现，然他决不与这个表现相冲突相妨碍。因为儒者亦正是向这个「力」处用心。不过其形态较弱而已。此如最近徐复观先生在《民主评论》六卷十二期上所讲的修己治人之道之不同。这是以前儒家的一个普遍意识。不过没有以政治法律的形态来制度化而已。而民主政体之为「理性之架构表现」正是这种意识、倾向、规模之制度化。孔孟程朱陆王复生，为何不欢喜赞叹？

当然这种架构表现使民主政体出现，是不容易的。你只看需要流血斗争而得之，便可知其不易。得之行之难，知之亦难，因为无论是得之、行之或知之，俱需要有一种「理性之架构表现」的意识来支持。而广泛言之，中国人即不甚善长此种「理性之架构表现」。架构表现有各方面的成就。本文当然是只就民主政体言。广泛言之，这种精神过强、过普遍，亦不是无弊无病。但「当其分」而用之，则为必须。在科学知识上，在民主政体上，都是恰当其分的地方。就恰当其分的地方而言，中国人即常不擅长。是以不但由流血斗争而知其难，即就不擅长此种架构表现言，亦足见得之行之知之之不易。顺以前宰相之德与体的那点架构

精神，即通常所谓识大体的精神，就比较容易向这里转进，亦容易使我们向这里了解。但是相应民主政体的架构精神是近代化的，而由此架构精神所确定的「识大体」亦是近代化的。这里有一种精神内容，不是「时式」。所以需要很大的「作意」与困勉以赴之。要常常提撕警觉而不坠落，要它在生命中生根。如是，方能说创造这体制，维护这体制。

假定我们不具备这种近代化的架构精神以及此中识大体的精神，而只是被动地在感受上嚷自由民主，则于民主政体的成立以及其充分实现，常无积极的帮助。当然从自由民主上说，「感受」是很重要的。因为有压迫，有极权，才有感受；有感受，才又要求自由民主的呼声。所以这种感受决不容忽视。但只是这种感受的要求，而无「理性之架构表现」的意识来支持，则常徒然无用。任何一件事之完成，都须从被动的感受引起，转到主动的精神才行。没有架构表现的意识，而只从感受上嚷，此亦为价值理性在自由民主方面之直接表现。

假若脱离民主政体之创造与维护而只退处于社会生活上嚷自由民主，此种个人主义名流式的自由主义亦为价值理性之直接表现，而于民主政体之创造与维护，亦常无积极的帮助。因为极权专制不必只是共党型，有种种型可以让你有似是而非的自由。自古权奸名流相玩以处，而败坏风俗人心者，彰彰在目。此熊先生之所以常痛恨于奸雄与名士也（谓：政治坏于奸雄，学术坏于名士。）

面对共党之极权奴化，大陆变色，人人皆有自由民主之迫切要求。但是为自由民主而奋斗的人，当该常常要反省到自己是否具备这种架构表现的精神。我知道民主自由之获得是需要流血斗争的，尤其对于共产党，非用力量不可。但是自己若不具备这种架构表现的精神，则自己的生命即不算有途径，亦必消弱反共的力量，即胜利矣，亦必仍然一团糟。中国终将走上一条坦途，不能永远在激荡歧出中颠倒。当政者须谋国以忠，即不在其位之政治家思想家，发为言论，其用心与识量亦须谋国以忠。我个人微不足道。但五六年来吾人为使中国走上一条坦途，际此遭逢大难彻底反省之时，乃深入于中西文化命脉之疏导，以见西方何以出现科学与民主，中国何以不出现而有今日之劫运，决然不走五四运动时之途径，但相应民主政体之充分实现而期为新时代来临备一浹浹周匝之文化背景。其辞远，其言迂。然谓不当如此用心，则亦浅视时代之严重。怨天尤人，不如下学上达；临渊羡鱼，不如退而结网。此之谓尊理性。

四十三年《祖国》周刊

七、《略论道统、学统、政统》

贯之吾兄：

两示均奉悉。「人生」第一五八期，亦于今日收到。仁厚同学及兄文与彼商量学统政统函，亦同阅到。仁厚所述，大体本弟意撰成。虽不甚差，亦诚如彼言「简略而不周洽」，亦有不妥当处。三统之说，乃弟就中国文化生命之发展并关联着今日时代之症结而开出。详述原委，俱见拙作「历史哲学」，以及「政道与治道」、「理性之架构表现与运用表现」诸文(今按，此二文已编入「政道与治道」一书)。此是就客观的历史文化之发展与时代症结之问题作一义理上的疏导

与解答，非就过往史实陈迹「随机」说，亦非就当今特殊事件作「作用」说。故多显得曲折而抽象。然吾人今日实届澈底反省之时，此步工作亦不可少。

说中国只有道统而无学统，此「学统」一名之提出，实为解答科学一问题而提出。说中国本有学统，这当然是真的。但为了彰显科学之为学的意义以及其基本精神，遂把「学」之一词限在科学一面，即「知识之学」；而中国本有之学的意义以及基本精神则限于「道」一面，亦即「德性之学」。如在科学一面说学统，则在「德性之学」一面自可说道统。此只是名词意义之限定、只要声明一句就够了。本不至起误会。这样分限一下，说「中国只有道统而无学统」，当然可以。其事实就是没有发展出科学。但科学亦是一种学，它有其本性与基本精神，而且源远流长。它亦不能充当或代替德性之学。以学统名之，所以使人正视其本性与基本精神，亦所以限定其分位与层序，且所以彰「德性之学」之特殊也。故此若名曰学统，则中国「德性之学」之传统即名曰「道统」(西方道统在基督教)。此只是名词的分限。如离开此问题而泛言「学」，则虽是「道」是「教」，亦可言「学」。如弟此处即言「德性之学」。佛教亦可言佛学，儒教亦可言儒学。而宋明理学，乃至「心性之学」，亦皆可言学。如就适所限定之「学统」一名言，则中国亦本有学统之端绪，即羲、和之官是。

羲、和传统是中国的学统，古天文律历数赅而存焉。然只停在原始形态(感觉的、实用的)，未能发展至「学之形成」的境地。此即未发展至科学形态也。从认识主体方面说，即「智」未发展至足以成「知识之学」之「知性形态」也。而希腊精神则先脱离那原始形态，而向「学之形成」一路走，虽云科学是近代的事，然希腊精神要已具备「学之形成」之重要的一面，则是人所共认者。科学是希腊为学精神所演变出的，故名希腊精神传统曰「学统」。科学非一旦偶然出现者，乃源远流长，演续而来，故就其为学，而曰「学统」。

统者贯穿承续义，故曰垂统，亦曰统绪。羲和之官是中国学统之开端，然其「学之为学」之精神，略显端倪而枯萎，则学统亦斩。学统，在西方，虽说是希腊精神的传统，虽说是源远流长，然从文化生命之发展方面说，究非西方所可独占。一切学术文化，从文化生命发展方面说，都是心灵的表现，心灵之创造。学统之成是心灵之智用之转为知性形态以成系统的知识(此即学之为学)所发展成。自知性形态以成系统知识言，这是无国界，无颜色的。故科学就其成为科学言，是无国界无颜色的。这是每一个民族文化生命在发展中所应视为固有的本分事。(注意这是说发展出科学是固有的本分事，不是说我们已固有科学了。)如是，科学虽先出现于西方，其心灵之智用虽先表现为知性形态，然吾人居今日，将不再说科学是西方文化，或西方文化所特有，而当说这是每一民族文化生命在发展中所共有，这亦如佛教所谓「共法」，非「不共法」也。既是每一民族文化生命在发展中所固有的本分事，则用自己文化生命之发展以开出学统(开出科学)，并非西化，乃是自己文化生命之发展与充实。西化不西化不在这里说。这意思，弟近来始注意到。毅然确然这样认定，可省得许多无谓的缠绕与争论。因为现在无人反对科学，这已由「共法」而成为「共许」了。既是共许，为什么不知其是「共法」，而单谓其属西方，一说科学即意指其是西方文化呢？既谓其属西方，而又是共许，为什么又不赞成西化或全盘西化的呢？这里只说的是科学，当然不是全盘西化。下面还要说民主。

弟视民主亦与科学同，俱视为每一民族文化生命发展其自己之本分事，不在此说西化。如是，纵使一民族发展出科学与民主，亦不是西化，或全盘西化。从这里说全盘西化是无意义的。因为这都是「共法」。从这里说西化或全盘西化必引起许多无谓的心理上的缠夹。人们对于科学与民主无异辞，那么问题只在对于中国文化以往所发展至之态度上。若单从科学与民主看西方文化，或科学与民主单归属于西方，为西方所特有，那么我们要科学与民主就是全盘西化了。然而这是不对的。(说不对，不是不要科学与民主，乃是这看法不对。)又，若以为中国文化已往所发展至的没有科学与民主，便认为无道理，无意义，根本无所谓中国文化，这便是全盘否定，这更不对。那么，问题只在对于中国文化已往所发展至之了解上。了解一民族的文化，不能从其过去没有后来所需要的，便作全盘否定。后来之需要无穷，没有一个民族的文化能在一时全全具备了。所以了解一民族的文化，只应从其文化生命发展之方向与形态上来了解，来疏导，以引出未来继续的发展或更丰富更多样的发展。

以上是关于学统。至于「政统」一名，则弟所私立。仁厚言不知其所自始，此是其读书之不审。

古人言「正统」，是就得天下正不正说。无言「政统」者。弟提「政统」一词，意指「政治形态」或政体发展之统绪言，不单指「民主政体」本身言，是通过客观实践中政体之发展而言今日民主建国乃理之所当然而不容已，且是历史的所以然而不可易。在客观实践之发展中言今日民主建国，而客观实践是前有所自，后有所继，而垂统不断的，故曰政统。了解如何从贵族制转至君主专制制，如何从君主专制制再必然地要转至民主制。转至民主制是转至近代化的国家政治法律之建立，这是一民族自尽其性的本分事，不是西化的事。

民主政体有其基本精神，并有其自成一系的基本概念。在民族自尽其性以建国中，必须真切认识这一系的基本概念，体之于自家生命中以为客观实践之忠实理想，并且必须真切认识这体制中所函的国家政治法律是什么意思。关此，弟所言者已不在少。这一体制之建立，是站住自己，抵御并解消 X 党之一坚实骨干，亦是道德心灵在客观实践中政体发展转变之统绪，正视今日民主建国之不可易。如是，则今日种种别扭乖错可以顺适调畅。(弟只言中国以前没有民主政体，不言没有政统。此与「知识之学」之学统不同。)言民主、自由，应扣紧民主政体建国说，既不应空头泛讲，亦不应成为忌讳而不敢讲。既反 X，何以不敢正视自由民主？既号称自由中国，套在自由世界，又何以闹成自由民主为忌讳？这些不自然的现象都非国家之福。吾人既对自己文化负责，对自己国家负责，便不能不大其心量，大开大合，澈底疏导，以豁醒自己，立住自己。

说中国过去有其学术与政治，谁能否认？弟疏导文化，开出三面，岂能背此事实？中国文化不但有其学术与政治，而且是一最有原初性与根源性的文化，而且其根最纯而无异质之驳杂，自尧舜三代起直至秦汉，实为一根之发展，而且为一「构造的综合」之发展。由其最根源的心灵表现之方向(由此认取文化生命)，在现实历史趋势中，衍生学术，构造政治，实为谐和统一之一套，在「构造的综合」中而为一体。周公制礼实是一大创造(此所谓构造的综合)亦是一大关

键。汉帝国之建立，虽由秦之一曲而来，亦表示是一构造的综合。惟自东汉崩解以后，佛教输入，以至隋唐五代，遂有异质之掺入。然佛教并无助于建国创制，是以佛教之输入，徒表示民族生命与文化生命不合一，乃一长期之破裂与曲折。宋儒兴起，表示文化生命之归位，而宋之民族生命弱。中经元之一曲，而明兴。有明三百年是民族生命与文化生命合一的，然于建国创制仍是以前形态之持续。(中间政制官制之斟酌损益并非无有，然此非弟之论题所注意者。)而王学所代表之文化生命亦并不于建国创制上显其用。满清三百年是华族发展入近世来之大不幸。民族生命与文化生命一起受摧残受曲折，曲折颠倒而有今日之局。中国文化生命为构造的综合，至东汉而止。此后为持续状态，政治形态与社会形态大体已定。学术为佛教与宋明儒学。西人谓为停滞，然吾人自己则不应如此说。弟则谓为长江出三峡，乃一长期之曲曲折折，乃一大器晚成之历史。命中注定要有这些磨折与魔难。此为弟在「人文讲习录」中所常说，谅邀吾兄所鉴及。

然无论在构造的综合中，或在曲折的持续中，于学术方面，总是未孳生出「知识之学」来，于政治方面，总是停在君主专制之形态。未孵生出「知识之学」来，则在经过曲折蕴酿步步逼至之今日迫使着要孳生出。此「迫使」，表面观之，好像是外在的，然若深一层看，内在于自己文化生命而观之，则是内在的：文化生命开展之必然要求，心灵开展之必然要求。此内在地迫使着要孳生出「知识之学」来，是自己文化生命发展中固有之本分事，不是西化。此「学统」一名之所以立。

至于停在君主专制形态中，并不表示就是漆黑一团，亦不表示在那形态下的政治皆无合理的安排与合理的措施，亦不表示无好皇帝，无好宰相。这是根本处属于政体的政治形态问题。吾人总不能说君主专制形态与家天下为合理，吾人亦总不能不承认，在君主专制形态下，儒者理想是受委曲的，是不得已而求其次的，是就家天下之曲而求伸的。(关此，徐复观先生多有切感。又熊先生「原儒」，虽有迁就，亦多驳杂，然大处亦慨乎言之。为争孔子，虽历贬群儒而不惜，吾知其心甚苦甚痛，吾书至此，不禁泪下。望兄善读，并善于决择。)吾人于此不必有所顾念与回护。(当然内在于历史串中述史实，则是另一事，而从贵族制进至专制制亦是进一步，则亦是另一事。)本此认识以逼出民主政体建国之大业，乃是华族自尽其性之本分，不是西化。此即「政统」一词之所以立。

民主政体与科学是共法，不是西方所独有，虽然从他们那里先表现出来。弟这样疏导是大开大合。大开是撑开那以往的「构造的综合」与「曲折的持续」而提炼凝聚那根源的文化生命，此即「道统」之所在。凡由此「根源的文化生命」(即根源的心灵表现之方向)所演生的事象，无论是在构造中的或是在曲折中的，都已成陈迹，让它过去。然而那根源的文化生命则并不过去，恒万古而长存。你说既没有科学与民主，便是一无所有，那虚玄的空洞的「根源的文化生命」有何用呢？又算是其什么呢？若是「一无所有」，便让它「一无所有」吧！可是那虚玄的空洞的「根源的文化生」却正是创造一切的根源，此即孔孟的智慧与生命，宋明儒者的智慧与生命。弟以为把这点能提炼凝聚得住就行了。此之谓「大开」；在大开中立大信。由此根源的文化生命来孳生出的「知识之学」，来创造出「民主政体」，此之谓「大合」；在大合中兴大用。

科学与民主不是一个现成的东西可以拿来的，乃是要在自己的生命中生出来的。这是要展开自己之心灵的，要多开出心灵之角度与方向的。孔孟与宋明儒者所开之心灵是就德性人格而言的，是就成圣成贤而言的。此是本源形态。然心灵不只是此一形态与角度，没有理由只把心灵限制到这里来。建国创制是心灵的表现(即黑格尔所谓客观精神)，「知识之学」之形成亦是心灵的表现(即所谓知性形态)。这两种心灵的表现，没有理由说它与那本源形态相冲突而不相容。即孔孟程朱陆王复生于今日，亦不会说它们相冲突不兼容。(关此，弟在「理性之架构表现与运用表现」，「自由与理想」，「政道与治道」，乃至「王阳明致良知教」中，都有说明或涉及。所谓「智暂脱离仁」，与兄所谓「仁不可须臾离」，实不至生问题。弟那些说法是套在一个义理疏导的全系统中说的，不可从表面直接反应。仁厚寻章摘句，是以弟文为根据，而未加解析与注明，亦是他的信赖心。然天下不皆曾读拙文者。知者知其据弟文陈述，不知者则生疑矣。)

凡论文化，有是欣赏之态度，如胡兰成先生之「山河岁月」。有是客观同情的了解而就各方面亟发其蕴，如唐君毅先生之「中国文化之精神价值」。(即如此，而此书于后几章言中国文化之改造，亦提出十字架形的撑开，否则由圆而缩至点，归于无矣。弟之思路，三统之说，亦在展示而完成此义。)有是随机随时即事说，有是作用说，有是感情维护说，有是感情排斥说。而弟则是就文化生命发展之大动脉，关联着时代之症结，未来之途径，予以理义骨干之疏导。这是客观的，负责的，积极的，没有私情，没有作用，既不躲闪，亦无忌讳。吾人不反对提倡科学，只反对以科学之「知识之学」为唯一之学，为唯一之真理之标准，此即所谓「科学一层论」。(用在中国文化上，从业绩上说没有科学与民主便一无所有，这也可以，但不应把「德性之学」也否定，把「根源的文化生命」也抹杀。)吾人更不反对自由民主，只反对空头泛讲的自由民主，反对那「反对通着文化生命以讲自由民主」。诚如唐先生所说，吾人只反「反」。科学一层论者，泛科学主义者，是无德性的人；不准通文化生命讲自由民主的人，是吃现成的人。此辈狂妄无知，根本不足道。其蓄意菲薄只是狂吠，只示其卑贱。何足顾及？

吾兄若问科学与民主既是共法，是每一文化生命发展中之本分事，然则西方文化之独特处而成其为西方者，当从何处说？不就科学与民主而言中西文化，然则中西文化之相融相即而又不失其自性者，当就何处说？曰：西方文化之独特处而成其为西方者，扼要言之，当就基督教说。西化不西化，亦当从这里说。中西文化之相融相即而又不失其自性者，亦当就中西各自的「道统」说。

吾人不反对基督教，亦知信仰自由之可贵，但吾人不希望一个真正的中国人，真正替中国作主的炎黄子孙相信基督教。传教者每以「宗教为普世的」为言，然须知宗教虽是最普遍的，亦是最特殊的。上帝当然是最普世的，并不是这个民族那个民族的上帝(犹太人独占上帝是其自私)。然表现上帝而为宗教生活则是最特殊的(上帝本身并不是宗教)。孔子讲「仁」当然不只对中国人讲，仁道是最普遍的。然表现仁道而为孔子的「仁教」则有其文化生命上的特殊性。(至于各个人表现仁道则更是最特殊的，个个不同。)因为无论宗教或仁教，皆是自内在的灵魂深处而发。各个人之宗教生活或仁教生活是最内在的，而一个民族之相信宗教或相信仁教亦是源于其最内在的灵魂。这里既有普遍性，亦有特殊性。其普遍性是具体的普遍性，其特殊性是浸润之普遍性的特殊性。故吾人不能抽象地只

认普遍性一面，(如是，便是抽象的普遍性，而不是真正宗教之具体的普遍性。)而谓中国为何不可耶教化。一个人当然有其信仰自由。但是一个有文化生命的民族，不顾其文化生命，而只从信仰自由上信耶教，其信亦只是情识地信。一个民族，如无其最原初的最根源的文化生命则已，如其有之，便应当直下就此而立其自己之大信。(西方罗马帝国崩溃后，北方诺曼民族涌出来，以接受耶教表现其原初的内在灵魂。)这里因为有普遍性，故可以相即相融而不相碍，亦因为有特殊性，故应各自立信，不舍自性，以保持各民族文化生命之创造与发展。吾人固不愿耶教化，同样亦不希望要西方耶教民族必放弃其所信而信仰孔教。但可以相融相即以各充实改进其自己。弟以为居今日而言中西文化之同异以及相融相即而不失自性，当推至此层说，不应落于科学与民主处说。此是文化之普遍性与特殊性问题。弟将专文详论之。兹略提及，虽不能尽，想兄已洞见之矣。

吾兄谦怀恳笃，倦倦不忘师友之相督责，凡心所不安，有所疑难，每以流于情识为惧。此种心情，至为可贵。任何人不敢自谓能免于情识。然能反证此戒惧之心而生明，则即可渐免于情识而不溺。依释迦说法，缘无明有行，缘行有识，缘识有名色，等等，是则识即是随生命之无明盲动而起之印执了别。简括言之，实即心陷于无明盲动之纷驰中而随其纷驰、起伏、流转以印执，即为识。随其纷驰起伏流转以印执而有喜怒爱憎忧患恐惧，即曰情识。依此推之，凡有意见，陷于胶着，不能顺理以畅通，即为情识。即如此文化问题，随顺世俗名言、爱憎，而多顾忌，不能只成浑沦含糊之一堆，只成为回护之对象，而无可动转之以畅通其生命，此亦是陷于情识之胶着。

弟觉三十四十年来，凡维护中国文化者，皆步步落后着，并不明其所以，只是一胶着之情。一落实际，便全无途径，只说些空泛话。只在对遮而显其维护之情。维护之情越胶着，则反动者即起而一笔抹杀之。反之，诟诋中国文化者越趋于一笔抹杀，假定此为主动，则维护之情即为反动，亦越胶着。胶着之情总落后着。作文言文者，即以其所爱之文言文而维护中国文化；善画画者，即以其所欣赏之文房四宝而维护中国文化；玩古董者，即以其所玩之古董而维护中国文化；贪官污吏，武夫悍将，居权位而恐人作乱，亦讲道德仁义而维护中国文化。此皆情识之维护，此维护中国文化者之所以惹人生厌，驯致遂以言中国文化为忌讳也。而狂悖之徒即越逞其凶悍，而肆无忌惮矣。故今而言中国文化，一、不可落于三家村气，二、不可落于文人气，三、不可落于清客幕僚气。直下对孔孟之文化生命负责，对创制建国负责，不回护，无禁忌，有认其有，无认其无，坦然明白，争取主动，反反以制狂悖。孟子曰：「药不瞑眩，其疾不瘳。」此超拔于「情识」之道也。吾兄如此自察，则无疑于三统之立矣。言之不尽，惟望契于言外。

四六年六月五日刊于人生杂志

八、《人文主义与宗教》

贯之先生惠鉴：大示拜悉。人文友会定期与诸子讲习，亦无甚高深学理。主要目的，只在疏导时代学风时风病痛之所在，以及造成苦难症结之所在。如此

疏导，点出主要脉络，使人由此悟入，接近积极健全之义理，重开价值之门，重建人文世界。此或可有助于人心醒转。讲词多简陋，辞不能备，意不能尽。蒙贵刊常留篇幅，为之刊载，甚感甚谢。

承寄谢扶雅先生《中国民族信仰问题》，并属参看《人生》第一百期谢先生〈人生与人文〉一文。兹取而合并观之，两文主要论点大略相同。因谢先生之文，引起先生之惑；一，人文主义能否成为宗教？二，中国文化能否发展成为高级宗教？兹事体大，自非议论所能测度，亦非思想系统所能决定。关于道德宗教之体验，并世唯唐君毅先生为精湛，在西方吾唯推尊丹麦哲人契尔克伽德为独到。弟粗陋，不足以语此。然蒙先生不弃，亦有大略可得而言者。

人文主义不能充作宗教。主义只可言之于政治、经济以及道德、艺术。信仰之对象只是神圣和完全，更无主义可说。谢扶雅先生之言是也。然人文主义是人文主义，孔子人文教是人文教。两者不可混同，世固有以为「凡有信仰即是宗教」，如信仰某某主义，某某主义即是其人之宗教。此说自不可通，亦甚不足道。宗教信仰之对象，只是神圣和完全，此言自不误。主义只是对于某方面或某问题思想上或说明上之进路、态度或立场。如西方哲学上之唯心论足以说明并肯定道德宗教。凡想积极说明并肯定道德宗教者，总于哲学上采取唯心论之立场。然唯心论并非宗教，世并无以唯心论作宗教或代替宗教者。亦犹之唯心论并非道德，世无以唯心论作道德或代替道德者。如有之，此人必不解哲学之唯心论，亦必不解道德与宗教。人文主义与人文教之关系亦复如此。人文主义只是说明孔子人文教之思想上的立场，进路或态度。非以人文主义为宗教也。

凡可以成教而为人人所接受而不能悖者，必非某某主义与理论（学说，theory），亦必足以为日常生活之轨道，由之以印证并肯定一真善美之「神性之实」，即印证并肯定一使人向上而不陷溺之「价值之源」。非某某主义与理论，此言其普遍性与定然性。即就人文教而言之，儒家所肯定而护持之人性、人道、人伦，并非一主义与理论。此是一定然之事实。即就其为定然之事实而言其普遍性与定然性。言其足以为日常生活之轨道云云，此明其为政治生活之轨道之民主政治不同。此两者互不相碍，互不相代。民主政治，吾人亦可认其有普遍性与定然性，并非一主义与理论，然此并不可视为宗教，世无以民主政治为宗教者。故只认政治生活轨道之民主政治而不认日常生活轨道之道德宗教（广泛言之可先只说「教」），误也。同时，言其足以为日常生活之轨道云云，亦明其与科学不同。科学，吾人亦可认其有普遍被承认之定然性，并非一主义与理论（此民主政治尤显，于民主政治处或可由争辩，但实亦不可争辩，思之便知），然科学并不可为宗教。科学只代表知识，并不代表作为日常生活轨道之道德宗教。此两者亦互不相代，互不相碍（当然相补，此不待言）。故只认科学而抹杀作为日常生活轨道之道德宗教者妄也。

儒家所肯定之人伦（伦常），虽是定然的，不是一主义或理论，然徒此现实生活中之人伦并不足以成宗教。必其不舍离人伦而即经由人伦以印证并肯定一真善美之「神性之实」或「价值之源」，即一普遍的道德实体，而后可以成为宗教。此普遍的道德实体，吾人不说为「出世间法」，而只说为超越实体。然亦超越亦内在，并不隔离，亦内在亦外在，亦并不隔离。若谓中国文化生命，儒家所承继

而发展者，只是俗世（世间）之伦常道德，而并无其超越一面，并无一超越的道德精神实体之肯定，神性之实，价值之源之肯定，则其不成其为文化生命，中华民族即不成一有文化生命之民族。此上溯尧舜周孔，下开宋明儒者，若平心静眼观之，有谁敢如此说，肯如此做，而忍如此说？佛弟子根据其出世间法而如此低抑儒家，基督徒根据其超越而外在之上帝亦如此低抑儒家。忠于其所信，维护其所信，此乃善事，然不必闭眼贬损自己所属之民族之文化生命。如此贬损，岂可谓平情之论？岂可谓正视族国艰难民生疾苦者所应有？（去年于斌主教在台，基于反共之立场，劝人多宣扬中国文化，多讲儒教。然某次聚谈，仍谓从世间方面说，儒家很好，至于超性方面则不够，最后仍当归宗于耶。吾当时即明其认识不足。于斌先生尚能平心，虚心以听。吾以为此甚可贵。）

儒家所透彻而肯定之超越而普遍之道德精神实体，决不能转成基督教所祈祷崇拜之人格之神，即基督教方式下之神（上帝、天主），因此儒教之为教亦绝不能成为基督教之方式。此基本密义若能透彻，立见佛教之有不能令人满足处，基督教之有不能令人满足处。（虽然彼皆可各自成一高级之宗教，有其贡献于人类。）亦可见中国文化生命有其独立之价值，其所表现之形态有其独立之意义。即依此而言儒家为人文教，中国的文化生命为人文教的文化生命。人文教非言只崇拜或限于世间生活中之伦常与礼文也。如此割截局限，何足成教？亦何足成一文化生命！若谓基督教只是祈祷作礼拜以及婚丧之礼，可乎！凡道德宗教足以为一民族立国之本，必有其两面：一足以为日常生活轨道（所谓道揆法守），二足以提撕精神，启发灵感，此即足以为创造文化之文化生命。是故基督教虽不只祈祷、礼拜，以及婚丧之礼，然亦必凭藉其特殊方式之祈祷、礼拜，以及婚丧之礼，以成风俗，以为国本。儒家之伦常礼文亦然。此即其日常生活之轨道一面，而其所透彻而肯定之超越而普遍之道德精神实体，则正代表提撕精神，启发灵感之文化生命一面。而中国文化生命所凝结成之伦常礼文与其超越而普遍之道德精神实体尤具圆满之谐和性与亲和性，不似西方之隔离，《庄子·天下》篇所谓「明于本数，系于末度」，以及「其于本也，宏大而辟，深闳而肆，其于宗也，可谓调适而上遂矣」诸语，可谓中国文化生命之写真。

儒家教养即依据此两面之圆满谐和形态而得成为人文教。凡不具备此圆满谐和形态者，吾皆认之为离教：或耶或佛。假若真透彻此两面所成之圆满谐和形态，则于人文教中之祭天祭祖祭圣贤，何得云：只是自尽其心，字文其饰，乃至云：无宾作揖，无鱼下网？此三祭中之尽心致诚，乃孟子「尽心知性知天」中之尽，决非齐宣王所谓寡人之于民也，尽心焉而已之「尽」。齐宣王之「尽」实并未致其诚也，是以并未尽也。虚应故事而已。三祭中之天、祖、圣贤，皆因超越而普遍之道德精神实体而得实，而得其客观存在性。在圆满谐和形态下之祭祀崇敬，主客、内外、本末混融而为一，形成一超对立之客观与绝对。

人文教之所以为教，落下来为日常生活之轨道，提上去肯定一超越而普遍之道德精神实体。此实体通过祭天祭祖祭圣贤而成为一有宗教意义之「神性之实」，「价值之源」。基督教中之上帝，因耶稣一项而成为一崇拜之对象，故与人文世界为隔；而人文教中之实体，则因天、祖、圣贤三项所成之整个系统而成为一有宗教意义之崇敬对象，故与人文世界不隔：此其所以为人文教也，如何不可成一高级圆满之宗教？唯此所谓宗教不是西方传统中所意谓之宗教（religion）

而已。岂必一言宗教即为西方传统中之形态耶？中国传统中固已有其对于宗教之意谓。中国以前有儒释道三教，而且在此传统中，宗与教是两词：依宗起教，以教定宗。故常只说三教，不说三个宗教，而此三教实无一为西方传统中所意谓之「宗教」。吾人即依中国传统中所说三教，而欲使儒教成为人文教。

不喜宗教者，因儒家并未成为西方意义之宗教而欣然，且欲并为教之意义而忽之，故述古，则谓其只是诸子百家之一，据今，则欲只作哲学或学说看。实则此并不通。其未成为西方意义之宗教是也，然其为教而足以为日常生活之轨道，并足以提高精神，启发灵感，而为文化生命之动力，则决不可泯。蔡元培先生欲以美术代宗教，误也。无论西方意义之「宗教」或中国意义之「宗教」，皆不可以美术代。谢扶雅先生谓蔡氏之意正合孔子之意，亦误。儒教之教自含有最高之艺术境界。然艺术境界与蔡氏所说之美术不同。凡宗教皆含有最高之艺术境界，然宗教究不可以美术代。宗教中之艺术境界只表示全体放下之谐和与禅悦。质实言之，只表示由「意志之否定」而来之忘我之谐和与禅悦。故孔子曰「成于乐」，成于乐即宗教中之艺术境界。试看〈乐记〉中对于乐之境界之阐明，皆当视为儒教中之艺术境界，而非可视为美术也，美术何足以代宗教？美术自是美术，教自是教。蔡氏之言，根本反宗教，亦根本反儒家之为教。彼固不明「宗、教」或「宗教」的意义与职责。吾人处今日，单据日常生活之轨道与提撕精神启发灵感两义，而谓于科学与民主以外，有肯定并成立人文教之必要。若推广言之，为任何国家着想，皆当于科学与民主以外，有肯定「宗、教」或「宗教」之必要。否则一民族决无立国之本，亦绝无文化生命之可言。

基督教决不能传至中国而为中国文化生命之动力。谢扶雅先生谓基督教入中国机会太坏，缘份太差。此决不只是机会问题，缘份问题。洪秀全、帝国主义、商人、大炮等等障碍，只是表面。基本关键是在文化生命之形态不同。基督教若接不上中国之文化生命，决进不来。自利玛窦以来，直至今日，已有五六百年。试想基督教传教者几曾能接上中国之文化生命？若孤离言之，一个人受洗，祈祷，作礼拜，唱圣诗，凡此诸种，皆是外部之事件，皆可为之。然此决不相干。接不上中国之文化生命，决不能进来作为中国文化生命之动力。而接上中国之文化生命，则基督教决必改其形态。

基督教之为宗教决非已臻尽美尽善之境地。自其历史而言之，中世纪之形态固有病，近代之形态尤有病。自其本质而言之，其形态亦非发展至尽美尽善者。此中根本关键，唯在其神学未能如理而建立。中世纪之神学乃照希腊哲学为根据而建立者。而希腊哲学却根本与耶稣之精神相隔相违而不相即。是即不啻耶稣之精神与生命根本无学问以明之。中世纪之神学根本不能担负此责任。于此，吾希望基督教中高明之士，能虚心以观佛教中之「转识成智」以及宋明儒之「心性之学」（以哲学玄谈视宋明理学全错）。基督教根本缺乏此一学问。其未能至尽美尽善之境，关键全在此。中世纪之神学不能说明耶稣之精神与生命，然心性之学却能之。纵使以人格之神为信仰之对象，然若有心性之学以通之，则其信必能明彻健全而不摇动。如此方可说自拔于陷溺，腾跃而向上，有真的自尊与自信。否则自家生命空虚混沌，全靠情感之倾注于神而腾跃，则无源之水，脚不贴地，其跌落亦必随之。此若自儒佛言之，全为情识之激荡，头出头没之起灭。在激荡中，固可有粗躁之力，然谓能超拔于陷溺，则迥乎其远矣。此征之西方人之生活情调

以及其历史文化之急转性与戏剧性，则知吾之所言决非苛责。此亦当平情自反也。（常闻人言，巴黎污浊罪恶之场旁边即是教堂。在罪恶场犯罪，到教堂去痛哭。痛哭一场，人天爽然。回来再犯罪。此只是情识之波荡，何足以语于超拔。超拔谈何容易哉？）

吾人肯定人文教，并非欲于此世中增加一宗教，与既成宗教争短长。乃只面对国家之艰难，生民之疾苦，欲为国家立根本。中国现在一无所有。自鸦片战争以来，即开始被敲打。直至今日之共党，以其唯物论，遂成彻底之毁灭。四千年累积之业绩与建构、一切皆铲平。吾人坦然承认并接受此一无所有。惟一无所有，始能拨云雾而见青天，而吾华族之文化生命倒反因而更纯净而透体呈露矣。此亦如宗教所言，惟放弃一切，始能皈依上帝，惟全体放下，始能真体呈露。业绩倒塌，而文化生命栩栩欲活。吾人现在一无业绩可恃，一无业绩可看。惟正视此文化生命而已耳。吾人亦正视西方所首先出现之科学与民主，吾人亦正视其作为文化生命之基督教。然吾人所与世人不同而可告无愧于自黄帝以来之列祖列宗者，吾人决不依恃西人所已出现之科学以轻视自己之文化生命而抹杀之，亦决不依恃西人所已出现之民主而与自己之文化生命为敌，亦决不依恃彼邦之宗教而低抑儒家之教义。吾人所不如时贤者，即在吾人并无现成之恃赖。是以不如时贤之洋洋自得，而常苍茫凄苦也。吾人所不自量力者，欲自疏导中西文化生命中而引发科学与民主，成立人文教以为立国之根本。取径不同于时贤，故遭多方之疑难。然试思之，世间宁有现成之便宜可资讨取乎？大其心量，放开眼界，当知区区之意不甚差谬也。专此拜覆，敬乞指正。

四十四年四月《人生》杂志

九、《儒教、耶教与中西文化》

贯之吾兄大鉴：

赐教并转示谢扶雅先生函，均敬悉。关于谢先生函，弟意如下：

一、谢先生谓：「牟先生过去似在阐明儒家思想中亦有科学，亦有民主，谅系出自阿好比附之衷。」弟从未有此阐明，亦从不敢存阿好比附之心。诚如兄示所云：弟一向「只言中国有道统，无学统，有治道，无政道，似未言及儒家思想中有如西方之科学与民主」。不但未言及儒家思想中有，即就整个中国文化言之，亦从未言中国文化在过去有如西方之科学与民主。此若稍读拙作《历史哲学》及其它关于此方面之论文者，尤其与兄〈略论道统、学统、政统〉之一文，皆可不至有此随意之猜想。

二、弟前在《人生》一六〇期曾与兄一长函〈略论道统、学统、政统〉，中言及「吾人不反对基督教，亦知信仰自由之可贵，但吾人不希望一个真正的中国人，真正替中国作主的炎黄子孙相信基督教。」弟知这几句话是有刺激性的，有伤中国基督徒之尊严。但弟以「不反对基督教」与「信仰自由之可贵」两端来限制，弟之真诚之意似已明白显出。这几句话成为反对者之口实。但依弟观之，反对者似皆不能就弟之真诚之意而反驳。弟觉似皆无充沛之衷气，与正大之理由。

以前有人拿孙中山先生与蒋总统之信仰基督教来杜弟的口，弟亦只好无言。现在谢先生复以弟是山东人以为解，弟觉这也只是笑话。其实干脆说「信仰自由」就够了，不必多有曲折。依现在的政治思想，一个人有权利自由退出其国籍，而何况是信仰？弟以为，凡关于此类问题，是要诉诸个人之责任感的，是自由权利以外的话。故有「做主」、「希望」等字样。（宗教有普遍性，亦有特殊性，不能仅拿普世以为解。弟在〈略论道统、学统、政统〉一文中已详言之。人不思耳。）

三、谢先生说：「至于基督教之一神论及神人之亲切关系，以及大宇宙精神之呼召，我对神圣使命之献身，均比儒教为真挚而热烈」云云，此自是基督教以神为中心，以格位方式表现道之一特殊形态。儒教中心与重心落在「如何体现天道」上，其真挚与热烈并不亚于基督教。关于此两形态，弟自信在第二二九期〈作为宗教的儒教〉一文中，已表示得很清楚。基督教自有其精采，弟一向极其欣赏而尊重。但愿双方各能虚心正视对方当体之本义及其特殊形态之何所是，以期「相即相融而不失其自性」。（〈略论道统、学统、政统〉文中屡说之语。）但一般人对于儒教，以其宗教之偏心，或因对于中国文化之憎恶，却常是浮皮搔痒，不中肯要，或故意贬视，轻描淡写，浅尝辄止，而不肯深入。弟自信〈作为宗教的儒教〉一文中，并无夸大比附处。弟常言，基督教重客观性，东方宗教重主观性，而于重主观性中，儒教中心落在「如何体现天道」上，尤能达主观与客观性之统一。关于此点，该文中并未详讲。但虚心平心的读者自能鉴及。

四、「冲天劲不足」一语，是意引。经兄查出是「冲力不足」。这是弟对不起谢先生的地方。但「冲力」与「冲天劲」意不相违。依弟该文的解释，儒教的中心落在「如何体现天道」上，横说层层扩大，与天地万物为一体，竖说以无限历程的尽心尽性上达天德。冲力或冲天劲正是十分充足的。故该文有「无限的庄严、严肃与紧张藏在里面」等语。何得以世俗一般人之「慢吞吞」与「马马虎虎」来牵连及儒教之本质？当年尼采骂基督教为奴隶的道德，却反引孟子的话以表示「天行昂扬」之德。尼采之骂固无是处，然其反引，却值得思量。此见张丕介先生所译德人某解析尼采思想一文，载于《学原》某期，已不记。又「宗教是以无限的热情欣趣道福」，正是契尔克伽德（Kierkegaard）的话。而契氏则是公认为真能体会宗教本质的基督教信仰者。因契氏明说：「不敢自居为基督徒，只想如何成为基督徒。」而「如何成为」的过程是无限的。因契氏重主观性（虽然尚不是儒教中正面的真实的主观性），故有此深刻之精义，有此无限的上升之辩证历程。若言冲劲或紧张，正当繫此而言之。此是「冲劲」之胜义。若一般基督徒只知祈祷与信仰，则其冲劲正是上下跌宕之激情。此是「冲劲」之劣义。基督教因以神为中心，重客观性，开不出正面的真实的主观性，（虽有契氏之重主观性，但他的主观性只是负面的、感受的、流逝的主观性，而不是正面的、实体的，因而亦尚不能至真实的主观性。）故在基督教下冲力不足，常不免落于激情。故弟以同情心，即言基督教，亦不愿以寡头无原则以冒之的「冲力」作为西方宗教之本质。基督教正是以灵魂得救与消除罪恶为其本质。此是传道者所天天讲说的。但因不重主观性，开不出正面的真实的主观性，并不真能照察出什么是罪恶（罪恶之具体意义），而期从根上消除之。（读者勿随便轻视慎独、诚意、明明德、致良知、涵养察识，这些如何体现天道上的工夫语。）所以基督教之表现上帝的意旨，常移向客观方面，在政治社会上，表现而为义道（正义公平），在阶级对抗方式下表现公平。此如谢先生所说「平等、自由、博爱三原则，实为基督教直接促成西

方近代文明」。关此，弟无异词。此亦即弟该文中所说宗教在文化方面的作用。然在客观方面虽有成就，而在灵魂得救消除罪恶之主观方面，则常无真切的表现，因主观性原则不足故也。而此方面则为宗教当体之本质。至于谢先生所说「基督教与现代科学合轨」，以亚历山大之「时空与神」及摩根之「突创进化论」为例，而认为可作基督教之新神学读，弟则以为宗教与科学离开一点倒好。不独亚历山大与摩根，即爱丁顿与怀悌海，这些科学的哲学家，都可有一套自然哲学的宇宙论。这不过是多方引合上帝，要与神学之本质无关。

中国文化自不能无病。故自三十八年来，弟等多于中西文化之疏导效其棉薄之力。所为文字已不少。大体环绕两中心而立言：一为科学与民主，二为宗教。看看中国文化何以产生不出科学与民主来，儒教的本质意义何在。看看西方文化的基本心灵何在，基督教的特质何在，其精采在那里，其缺陷在那里。虽不敢自谓必对，然力求客观而平情，不敢委曲任何一方面，却几为公平的读者所共许。人不护短，然亦不应委曲古人。所望于时贤者在能顺中西之大流而深入。

四十六年六月《人生》杂志

十、《关于宗教的态度与立场---酬答澹思先生》

《人生》第三〇一期载有拙稿〈宋明儒学综述〉第三讲，这一讲是从宋明儒学兴起的机缘说起的。其兴起之机缘，第一点是唐末五代之无廉耻。第二点便是「佛教方面的刺激」。在这第二项下有几句话：

当时所谓佛教，大抵指禅宗而言。禅宗自唐代六祖惠能往下流传演变，开出了五宗，即五个宗派。五宗均顶盛于唐末五代。此时社会大乱，而佛教大盛，可见佛教对世道人心并无多大关系，换句话说，佛教对救治世道人心的堕落衰败，简直是无关宏旨的。宋初儒学，就把握这点来辟佛。佛教不能建国治世，不能起治国平天下的作用，表示它的核心教义必有所不足。

澹思先生对于这一段话表示不满，说是：「一为对史实之不符，二为对佛教批评之颠预。」

我那几句粗疏松弛的叙述，在当时顺改记录原稿时，即觉必致引起疑难。但当时也只是这样粗疏地顺通下去，未及仔细简别。以为这是一般人所容易感觉到的，或不至有太大的误会。因为佛教毕竟是以舍离精神为主的。尽管说来说去，可有种种往复，然其基本教义之大方向，不可变也。现在承澹思先生的雅意，提出来予以商榷，我也想借机表明我的本意，聊作该简略陈述的附注。首先那几句话是对应宋明儒兴起之机缘而说的（即佛教方面之刺激），目的是在最后一句，即「佛教不能建国治世，不能起治国平天下的作用，表示它的核心教义必有所不足」。「不足」，当然是就宋明儒的立场关联着建国治世、人伦道德、礼乐教化而说的。若内在于佛教自身，它的教义已经是很自身圆足了。这是那段话的主旨，首先提在这里。

其次，我说「此时社会大乱，而佛教大盛」。此中说「佛教」显然是意指禅

宗说。因为那段话开头已表明「当时所谓佛教，大抵指禅宗而言」。而「佛教大盛」一语的直接前文又明是说得五宗顶盛。禅宗虽不能赅尽佛教，然也不能说它不是佛教。前既有禅宗作限，顺着用「佛教」一通名，当亦无碍。那么，「此时社会大乱，而佛教大盛」，当然就是禅宗的佛教大盛。我们不能不承认禅宗是顶盛于唐末五代的，亦不能不承认禅宗是当时天下的显学（佛家方面），亦不能不承认禅宗在中国佛教中显赫的地位，以及其在中国知识分子心灵上所产生的广大影响。这样，我那两句话也不能算是太离格，似乎还不能说它不符历史事实。但澹思先生却作了正相反的陈述，说「佛教在唐末五代是最为衰落时期」。说盛说衰，这要看就那方面说，要看我们的意指在什么。若就澹思先生所说的「衰落原因有二：一为当时已无通达三藏之佛教大德，一为唐武宗及周世宗之两度毁佛，几使佛教已无生存之地」，若以此为标准，说这时是佛教的衰落时期，也是可以的。但这个「衰」的意思能够决定佛教实是衰吗？尤其进一步能够决定禅宗是衰吗？禅宗却正是这个时期兴起来的，成为天下之显学，而且取得了中国佛教中显赫的地位。我说「盛」，是就禅宗说；澹思先生说「衰」，是就「无通达三藏之佛教大德」说（这一点，若就禅宗精神是无足轻重的，无此方面的大德也不能掩盖禅宗的光彩，即有这方面的大德也不能增益禅宗的光彩），并就环境方面的压力说（外在的压力常不能使一个东西衰，相反的，倒常能使它盛）。这表面相反的两个陈述能形成必有一真一假的矛盾吗？所以一定说「言盛」不合史实，「不免过于疏忽」，我看也未见得。（佛弟子中也有看轻禅宗的，以为禅宗正表示佛教之衰。这在某方面也是可容许的一个观点。澹思先生说到禅宗的处境，如「躲在山林，不开法筵，仅凭教下别传之无字法门暗演师承」，以及「一般半哑羊的禅宗和尚，除了籍深山远林以避当时的世乱，他们又那能有什么佛法可以传人」云云，似乎除表示禅宗处境可怜而外，也表露着「禅宗表示佛教之衰」的意思。但这是禅宗的价值问题，这不足以抹杀禅宗在中国佛教中的显赫的地位。至其处境不好，受压力，这已如前说。盛，不必像梁武帝时那样才算盛。）

其次，说到「佛教对世道人心并无多大关系」，这一句话，我承认是足以引起疑难的。若把这一句提出来，孤立地看，不但是足以引起疑难，简直是不通。因为「世道人心」是很广泛很笼统的辞语，任何宗教都是劝人为善，那能说对世道人心无关系？我开头就说，当我顺改记录的原稿时，即觉这段话必要引起疑难，即指这一句说的。若只就这广泛笼统的意思责难我，我是无话可说的。但是那段话从这一句起到最后一句止，只表示这个意思，即：佛教对于时代之污隆并无因果关系，这就是说不相干。唐末五代之堕落衰败并不因佛教而堕落衰败，大唐盛世也不因佛教而为盛世。我并没有把唐末五代之堕落归咎于佛教，即没有表示这种因果关系。我只说佛教不能救治这堕落。其所以不能救治，不是因为念佛的人没有能力，乃是因为他的心思方向不在此，因为佛教的本质与这方面不相干，即它（及他）是不负国家政治治平或衰乱之责的。它所以不负此责是因为它的本质不关涉政治，不过问政治（这还不只是「不在其位不谋其政」的意义）。因此，它既不负乱之责，也不负治之责。乱固不能归咎于它，治亦不能归誉于它。此即所谓不相干。故所谓「不能救治」是「不相干」的不能救治，不是「相干」的不能救治。我的本意实只是如此。我即在此意下，说「佛教对世道人心无多大关系，无关宏旨」；说「佛教不能建国治世，不能起治国平天下的作用」。这似乎是一个并不违背常识的说法。我不是在「肯认其与时代之污隆有因果关系」下而谓其不能救治。若是这样肯认，则是「相干」的不能救治。若如此，则是违背常识的。

我实在「肯认其与时代污隆不相干无咎无誉」下而谓其不能救治（我相信宋名儒都是这样看佛教的）。我也不是在「肯认其与时代污隆有因果关系」下而评估佛教。我认为佛教在此方面无责因而不能救治，并非就无价值。其价值之如何不能决定于对国家政治、时代污隆之有责无责上，所以亦不必在此方面争一日之短长。我这意思当然涵着国家政治有其独立的意义，有其直接相干的根据，而普通所谓宗教亦有其独立的意义与价值，不必拉在国家政治方面负咎誉之责才有价值。也许我那几句话没有表示得好，此其所以粗疏与松弛。但我并没有把唐末五代之衰败归咎于佛教，这却是显然的。澹思先生就此发挥，这是因误会而歧出了。我想世人也很少有谓佛教负历史兴衰之责因而归咎归誉于它的。若如此，则是很违背常识的。科学不负杀人之责。世人在此方面发议论者，不是责备科学，乃是责备唯科学主义（科学万能）。我想世人很少有说科学本身杀人的。若真有如此说者，那是无常识。所以若见有反「唯科学主义」者，而谓其反科学，那不是世人浅近，那是自己太浅视世人了。所以若有就历史盛衰而涉及佛教者，亦当审思世人在此发议论之问题上的背景与理路与语脉。若于此太匆遽，则不但太浅视世人，亦且有碍于自反。

我的本意既只是「佛教对于时代之污隆并无因果关系」，那么澹思先生由我之说佛教之「不足」（「不足」意，已明于上），便想到我之说佛教不足好像近人之打倒孔家店，这却不免联想的太快太远了，亦太伤于匆遽了。不要一听见人说「不足」，便紧张，如是反过来，非说成什么都足不可。这好像一听见人说中国以前没有科学与民主，便反过来说成什么都有，这是很不明智的。至于澹思先生后文那些参照而发的比论，亦都是由于这太快太远的联想而来，大抵是不相干的，也不必多说了。

佛教的本质既与国家政治、时代污隆不相干，而唐宋五代之时，其它各方面俱无可言，而惟禅宗兴起，一枝独秀，则观历史精神之发展者，即不能不对此一直独秀，另眼相看，而认其为此时代之凸出灵魂。此即表示天地之精英聚会于此，民族之灵秀锺毓于此，此亦「江山代有才人出，各领风骚五百年」之意也。然既与国家政治时代污隆不相干（不管其退隐山林或进显庙堂），则随历史运会之演进，应运而生之宋儒便首先看准这一点，就当时流行之禅宗鞭辟入里地见出佛教核心教义之何所是，其基本精神方向之何所在，觉其虽是天地之灵秀，而终无与于国家之治乱，时代之污隆。于是慧眼独照，心思豁朗，遂转而弘扬圣道，辟斥佛老，讲一个与国家政治、时代污隆有责相干之教义。吾以为这乃是当时极顺理成章之事。而吾谓其见出佛教核心教义于这方面有不足，此乃吾今日平情之论。盖他们辟佛老，我并不辟佛老也。（他们认为即此「不相干之不能救治」即是其道之不对。他们相信道是一。我则认为道虽是一，但就实际人生而表现道，可容许有不同方式之表现，与不同角度之观察与出发。关此，如想充分说出，则须专论。此不能详。）

如果对这说法仍不满意，则我希望佛教中的大德们能根据释迦牟尼佛的基本教义开出国家政治方面的理论与制度，并重新规定出家人对于国家政治方面的确定关系与积极关系，并建立佛教对于国家政治时代污隆相干有责之关系。这也许是可能的，但这事体太大，我不敢置一辞。至若根据《维摩诘经》及《胜鬘夫人经》等入世出世间之圆融通透，来证明佛教之不脱离现实，则我以为这只是「不

毁世间而证菩提」之意，光只是这层意思并不能补救其于国家政治方面之不足，亦不足以否决我那个「佛教对于时代之污隆并无因果关系」之陈述。当然若大家都一心念佛，六根清净，娑婆世界变成净土，则时代岂但是隆盛而已。但这是另一层意思（宗教意义），这并不属于国家政治方面的意义。当然一个佛教信仰者亦可以出来打天下作皇帝，亦可以修治平之道作宰相，在今日也可以出来竞选总统、作行政院长，但这是尽的政治上皇帝、宰相之道，总统、行政院长之道，而不是修证的三法印之佛道。当然你也可以说一切法皆是佛法，但这只表示就一切法上修佛法，一切法不碍菩提道，亦如「行于非道，通达佛道」，这只是菩萨破空入假，这种权智之表现，而数学毕竟是数学，政治毕竟是政治，这并不能从三法印开出来。有人说发明麻药剂的就是大菩萨，但麻药究竟属医学，而不属佛学。我们不能从释迦教训里开出医学来。当然你可以说一切科学家、哲学家、政治家、文学家、宗教家，乃至英雄豪杰、才人智士，皆是菩萨的化身，但毕竟这一切毕竟皆各是一独立之领域，而不是释迦之教义。是以徒从大乘佛法之「不毁世间而证菩提」之意来说明佛教不脱离现实，这并不足以解救其于国家政治方面之不足。菩萨道之不舍众生自有其一定的意义与分际。而且这「不足」也并不就是佛教的坏处，那不过是儒家由此以显自己之殊胜而已。因为任何宗教皆有其本分，没有一个宗教能包揽一切的。西方宗教史即表明宗教是被逼着逐步向「从政治方面撤退而归于其本分」的方向走。佛教原不涉这方面，这倒是很干净的。儒家本质上就与这方面有责相干，虽亦显其殊胜，然时至今日，亦形成它的包袱与难题。三教互相观摩，各有短长。这些，若说下去，牵连的太多，真是说来话长。想澹思先生亦不至轻易视之也。当然任何大教俱有其无限的前途。佛教将来如何发展，以何形态出现，这都是未可限量的。佛教如此，儒教亦如此，基督教亦如此。但有一点亦不可不注意，即无论如何发展，任何大教亦必有其基本教义上的范围与限度，不能随便泛滥。这是未来的事，我们现在也不能多所讨论。至于我那段「就宋名儒兴起的机缘而说佛教之不足」的话（不足是不相干的不足，不是相干的不足），是就过去所表现的，衡之以佛教的基本教义，亦不见得有若何「颞颥」处。在这里，澹思先生不必太紧张。我那几句话也算不得是批评，只是一个一般人所皆能感觉到的事实之指述。没有一个宗教能包揽一切。

在这里，我想乘机略说我的态度。讲宋明儒学是最易惹起麻烦的。宋明儒学之兴起，他们在当时就是四战之国。他们以宗教肯断的态度来弘扬儒教，所以一方面辟佛老，一方面斥俗学，这当然是要招敌的。这也是以前各宗教所共有的现象。我现在这个讲辞是述往。我说明宋明儒辟佛老，但并不表示我也辟佛老。实在说来，我并不辟佛老，虽然我是儒教的立场。但是儒佛的基本教义与同异却不可不平心来了解。我也说明宋明儒斥俗学，但我却并不斥俗学。我只是就我所见到的来替宋明儒作点厘清辩护的工作，我只是反「反」以洗诬；我承认文学、历史、科学、政治、道德、宗教，都有其独立的领域与价值，但本末不可颠倒，亦不可不辨。宋明儒辟佛老当然不是蛮横无理，也不是宗教狂热的排他。我们不能不承认他们确见到儒佛间的一些根本差异点，我们也不能不承认儒佛间也的确有差异。他们之辟也只是因见到这不同而维护自己肯定自己而已。这亦如佛教之破外道。我有时要说明他们的辟并非无理由，而常有这样的语句，如：「此其所以辟佛老也。」佛弟子见了这种语句便大不高兴，马上就想到我是在辟佛老。六七年前，忘记在那一篇短文里，接触到这方面，其中就有那样一句话，因而便惹恼了佛弟子。他们在《海潮音》（卷期已不记）刊载了一段文章（作者及题目悉

不记)，用尖酸刻薄的话头把我大骂一顿。《海潮音》，他们是按期寄赠我一份的，惟独这一期却不送给我。还是一位学生拿给我看的。过了这一期，他们又按期寄赠。我的修养究竟还不到家，看了后，不免动气。心想五四以来社会上那种刻薄漫骂的恶劣风气，何以竟传染到出家人身上来。（写该文的人究竟是否出家人不得知，但《海潮音》是出家佛弟子办的，故暂如此说。）青年人觉得非要骂回去不可。我说算了，这也无可辨的。若只是为出气，以牙还牙，这是无道理的。修点忍辱波罗蜜吧。那种人也不能代表佛教。又想他们这一期不寄给我，过了这一期又续寄。佛弟子究竟与世俗不同，不像世俗那么不在乎。这样，事情也就淡忘了。我并不因此而起反动。我还是随时注意佛教方面的文献，随时想对佛教的理论教义有更深入而恰当的了解，对于儒佛的同异也随时想要步步深入而期得到一个恰当而尽至的辨别。对于《海潮音》里边弘扬教义的文章，如印顺法师的文章，我几乎每篇都读。我实在从他那里得到很大的利益。我觉得他对佛教经论的诠释与理解是超过内学院的。我自信我们对佛教的虚心与了解是超过佛弟子对于儒家的虚心与了解的。同样我们对于基督教的虚心与了解也超过一般基督徒对于儒家的虚心与了解。但是我也常受到从基督徒方面来的诬枉。我看他们的诬枉言论是很少能站得住的。所以我也很少和他们争辩。凡接触到这方面，争辩、护教、排他，是免不了的。而我的语言也不能担保句句皆妥当，招惹麻烦、得罪人，也是免不了的。因为我有我的立场。但我之立场并不像一般信教的立场那样，也不像一般护教的立场那样，乃是觉得我们处在这个时代，从中国文化的树立与发展上看，这是必然要遭遇到要正视到的问题，也正如宋儒当年之遭遇佛教。我们处在这个时代，若想以自己的生命担当中国文化发展的道路，则于西方文化不能不正视：对于科学问题不能不正视，对于政体问题不能不正视，对于宗教问题不能不正视。这不是炫博、作学究，乃是文化生命的担当问题。我是真正在迫切之感中步步把生命贯注到这些方面上，期望畅通中国的文化生命的。因此这十几年来，我们实在受到了各方面的攻击。我们不是唯科学主义者，所以宣传科学的人骂我们。我不是一般所谓自由主义者，所以只信自由主义的人骂我们。我们要站在中国文化的立场上说话，所以全盘西化论者骂我们。我们没有一般人的既成的稳定靠山可资凭依：信基督教的人，他们有基督教作凭依；崇拜科学的人，他们有科学作凭依；只信自由民主的人，他们有英美的自由民主作凭依。所以他们是「天下事大定矣」，只等着吃现成来骂人便是了。而我们却是一无凭依，只是想以生命顶上去，如何能本着儒圣的智慧与道路，来消融这一切，以畅通中国的文化生命。我们处在这时代，也是四战之国，但是却很少与人战，也可以说一无与战。我不觉得，科学、自由民主、道德宗教是互相有碍的。他们凭借某某以骂我们，其所表现的顽固浅陋与不通，实无理可说，也实在不值得争辩。我们的主要心愿是在畅通中国文化以解除共产主义的魔难，所以对于那些不识大体不知死活的人的诟诿也就看淡了。这些琐碎争闲气的争争吵吵，亲亲怨怨，在「魔难当前」这个严重问题的面前，又算得了什么呢？处在这魔难的时代，每一个人沈下心去，相观而善，精求理解，是最真实的，也是最有意义的。我常常表示说，从前是儒释道三教相摩荡，现在则当是儒佛耶相摩荡，这是不可避免的时代问题。儒佛耶俱有其精采，也俱有其限度，同时也俱有其不足处与艰难处。就整个世界说，这些大教所代表的生命道路如不能重新振作与复兴，相与与相契，是无法克服共产主义之魔难的。就中国说，如不能本儒家的智慧以畅通中国文化生命之道路，则其民族生命是无法健康地站立起来的。就基督教说，如果一般基督徒不能切实检点自己的病痛，不能正视尊重儒教与佛教的通透智慧与奥义，光想贬抑人以虚腾自

己，则也是决难传到中国来的。

五十二年七月《人生》杂志

十一、《祀孔与读经》

九月廿八日为孔子诞辰纪念。前年「民主评论」纪念孔子，我写了一篇「儒家学术的发展及其使命」，去年纪念，则有唐君毅先生的「孔子与人格世界」。这些文字是从儒家学术的内容和孔子之为圣贤人格的圆满性来说话。今年我想从另一面来说。另一方面就是文制一方面。为甚么从这一方面说呢？因为祀孔是政府规定的，读经也是政府所提倡的，这都表示对于孔子的尊崇。政府的举动必然含有文制的意义，因为它的举动是从整个民族国家方面想，是对全社会人民说。这不是政府里面的人之思想自由信仰自由问题，也不是他个人主观上喜欢不喜欢的问题。同时，也不是对社会上某一部份人说，即不是为的有助于赞成儒家学术的人而发，也不是为的压抑反对儒家学术的人而发。祀典是一个文制。读经只是在提倡中，尚没有成为一个文制。

一个民族尊崇他的圣人是应该的。政府代表民族国家，从文制上来尊崇也是应该的：既是它的权利，也是它的义务。现在我说明两点：儒家学术是否含有文制的意义，是否可成为文制？一个民族，一个社会，总之在人民的现实生活上，文制是否必需？

儒学，或者说，四书五经所代表的学术意义，是否含有文制的意义？是否可以成为文制？关于这个问题的决定，关键是在：是否一切学术都可以看成是个人的思想理论？或者说，我们是否可以拿个人思想理论的观点来看一切学术？

以前的人对于经子总有一个分别。我们现在对于这个分别可直接说出来是如此，即「子」（诸子百家）是个人的思想理论，不含有文制的意义，不能成为一个文制。而「经」则含有文制的意义，则可以成为一个文制。董仲舒汉武帝尊崇儒术，罢黜百家（罢黜是不立学官之意，不用以取士之意），首先认识这个意义，所以也就首先从政府的立场看出其含有文制的意义，可以很顺当的成为一个文制。后来历代帝王无不尊崇维护这一套。这不能完全是统治者的自私，统治者的利用。因为尊崇维护五伦之教，不会单是自私，单是利用。就是动机是自私，结果也是公。就是利用，也是上上下下，大家都要利用，不光是单有利于某一个人。因为这是上上下下的一套的生活方式，所必共由之道。这就是儒家含有文制的意义，可以成为一个文制。维护者很可以不读经，也很可以不懂经的内容、经的高远理境与深远意义。但这无关系，只要他能从文制上尊崇圣人，维护五伦就够了。只有懂的人解的人来讲。我说这意思，就是表示以前的人很能了解儒学的文制的意义，也很能了解文制的重要。只是到清末民初以来的智识份子，个个都是空前绝后，不识大体，不知谋国以忠之义，所以才不了解儒学的文制意义，也不知道文制的重要。自清末废科举兴学校以来，随着来的就是废除读经。实则科举是考试取士，学校是培育人才。一个是取，一个是养，有学校之养，不必定废考试之取。现在不是还有考试院吗？为什么有了学校就非得废除考试取士之常轨？考试的内容与方式可以变，而国家取士之常轨可以不变。复次，为甚么有了

学校就得废除读经？当时废除读经尊孔的理由是：孔孟之学在汉以前只是诸子之一，我们现在没有定尊他的必要，应当还它原来之旧，让学人自由去研究。这一方面倡导学术自由，思想自由，其理由好像很正大，可是另一方面，就是「拿个人的思想理论」的观点来看一切学术，这一个观点是害事的，就是不识大体的。当然，如果学校是研究学术的机关，自然须让学人自由研究，人的精力有限，研究其一，不必研究其它。但是学校与研究，不是唯一的标准。如果站在民族国家的立场，认识到立国之本，出之以「谋国以忠」的态度，则学人研究虽可自由，而普遍读经不必废除。纵使退一步，大学废除，中小学亦当有个办法（这不是关乎懂不懂的问题。凡是关乎这类性质的事，都不必一定要懂。念佛的人不一定能懂佛理。尔爱其羊，我爱其礼。同样，尔爱其懂，我爱其习。）再退一步，纵使整个学校废除读经，政府以及有识之士，立于国家之立场，也当该认识儒学文制的意义而有一个尊孔护持的办法，这才是谋国以忠，顾及千秋万世的用心。可是当时领导社会的思想家、教育家，却只是拿「个人的思想理论」的观点来看一切学术，以诸子百家的态度来看儒家及孔子，遂轻轻把含有文制意义的儒学，维持华族生命已经数千年的忠信观念，一笔勾销了。这个无识不忠的罪孽，遗害不浅。实则，汉以前只为诸子百家之一，并不妨碍其本质上的优越性与可尊崇的地位。这不能成为废除的理由。耶稣的出身，只是个木匠的儿子，可是并不妨碍其为圣人，为创教的教主。我们只能把他看成是个木匠的儿子行吗？王船山说：「害莫大于浮浅。」真是慨乎言之。

儒学不能看成是个人的思想理论，孔孟不能看成是诸子百家之一。原夫孔子立教的文制根据就是周文。而周文的核心则在亲亲之杀，尊尊之等。由亲亲尊尊演变为五伦。亲亲尊尊与五伦都是文制的。这是经过夏商而至周公制礼才确定。五经中的史料以及道理都在表现这一套。孔子继承（述而不作）这一套，删诗书，定礼乐，赞周易，作春秋，其中心观念，就是凭依亲亲尊尊之文制。文制不是个人的一套思想理论。后来经过孟子道性善，顺仁义而直指本心，直向上透，遂开儒学高远理境之门。经过宋明理学的发展，益臻广大精微之境。这是属于儒家学术思想的内容之一面。这一面不必人人皆懂，亦不必人人皆赞成。（实则不赞成只是由于不及。不懂不理可以，若硬要反对，则只是意气或根本不及）。但是亲亲尊尊五伦方面，则人人皆懂，政府维持儒教，尊崇孔子，亦只有从文制方面才得体。不必定要作之君，作之师：既要作皇帝，又要作教主。以前的皇帝虽然专制，但是他们却懂得这一层。他们不出来争著作教主。他也要受教，读圣人书。以朱元璋之威，还能下拜孔子，还能知「孔子万世师表，岂可以政治分位论」的道理。禁止演圣人戏，也是他规定的。诸位不信，试看今日。自林语堂编「子见南子」剧本，山东曹州第六中学即演「子见南子」以来，一叶知秋，即可知今日之劫难，并非偶然。此真历史家所应大书而特书者。政府维持这方面的文制，不算专制，不算极权。破坏这方面的文制，侮辱立教化的圣人的自由，不能随便有。政治上的自由民主，不是首出庶物的东西。

从这里，我即说第二点：一个民族，一个社会，总之在人民的现实生活上，文制是否必需？在此，我断然答之曰必需。凡是文制都是表示现实生活上有一个常轨；有普遍性，有一般性。民主政治是政治生活的一个常轨，所以民主政治也是今日的一个文制。西方除科学外，惟赖有民主政治与宗教这两个文制，才能维持他们生活的常轨。宗教是政治生活外的日常生活中的一个文制。这不能由民主

政治来代替，也不能由科学来代替的（科学不是一个文制）。我们也不能拿西方的宗教来代替。耶稣教不能移植到中国的民族性里而成为日常生活中的一个文制（理由我这里不必说），我们还得根据我们的文化传统及圣人来建立文制，作为我们日常生活的方式。文制有普遍性与一般性，这是从社会上一般人民日常生活来作想。不是单独对某一部份人作想。也不要单从自己的立场作想。现在的中国人，农工商都知道尊崇祖先，尊崇圣人，惟有知识分子，脑子里充满了一些不成熟观念，个个都是空前绝后，菲薄祖先，菲薄圣人。而且其思量问题，见诸议论，又都是从自己的立场来作想。这就是今日知识分子的无器识处。他总以为：我们是研究学问的人，我有研究的自由。那么你为甚么一定要推一个孔子出来呢？为甚么一定要尊崇儒教呢？在我自己的研究自由上，我反对。这种人只知道他自己的主观立场，所以他也把一切学术，都看成是个人的思想理论，没有甚么学术还有文制的意义。若有人从文制方面想，他就以社会上高等知识分子的身份，出来反对。他殊不知天下人，不都是研究学问的人。就是研究学问的人，也得有与一般人共同的日常生活。人在社会上谁无专业？岂独你研究学问的专业？但是农工商都知道尊崇圣人，没有以自己的专业为唯一的尺度，这不是知识分子的见识、虚心与客观都不及农工商吗？这是第一层。复次，你如果是一个自由思想家，是一个浪漫不羁的诗人文人，你可以冲破一切礼法，你可以不受任何文制的束缚。凡不是我思想性情上所许可的或所喜欢的，我一概不能忍受。你可以向孔子挑战，你可以向耶稣释迦牟尼佛挑战。我宁愿颠连困苦甚至牺牲性命，我也不愿委曲自己。这点，我承认你天才的性格。但是，你须知天下人不都是你这样的天才。你天才你的，我还是文制我的。你不吃家常便饭，你不能叫天下人都不吃家常便饭。你不能以你自己为尺度。这是第二层。复次，一个有自觉生活的人，在他的觉悟过程中完全以自觉中的自明自得为证。他心中也无天，也无地，也无圣人。他自己心中的自明自了就是天就是圣人。佛家所谓即心是佛，即是此义。禅宗里面有所谓呵佛骂祖也完全是以自己之本心作证。但是你须知他的呵佛骂祖，无天无圣，完全是指他自己的修证言。其本人虽有点昂首天外的狂气，但他究竟还是以圣以佛为宗。他并不能以他自己昂首天外的气概，否认儒家文制、佛家文制的建立。在他自明自了的过程中，也可以不注意这些粗末的文制。但他究竟还是在这些文制中显精采，这种显精采究竟也不是德的成熟境界。注重文化制度的人，还是认为这种狂气有流弊。所以文制总有它客观意义与客观价值，以及其文化上的意义与文化上的价值。这是第三层。我以上所说的三层，都是研究学问的知识分子所可持以否认文制的根据的。但是近时知识分子所能知道的，也只是前两层，（即是学术自由与不吃家常便饭的天才），或者只是第一层。至于第三层，尚不甚在他们的意识中，而此第三层实不是反对文制，只是有横决的流弊而已。若只是停在第一层次上而否认日常生活中教化上的文制之建立，那是顶不负责任，顶无器识，顶个人主义主观主义的态度。试想三四十年来的中国知识分子，岂不是只拿这个态度来否定一切道揆法守吗？

没有一个客观的文制为道揆法守，社会上的是非善恶的判断，未有不混乱的。而一般人的生活，尤其是知识分子，亦必是十分痛苦的。因为无客观的文制，无中心的信念，无公共遵守的道揆法守，一切都凭自己的主观意识来决定，都凭自己自觉的观念来决定，那未有不混乱不痛苦的。因为人不能都在或总在自觉中过生活，总得有一个不自觉或超自觉的东西作凭依。这就是庄子所说的人相忘于道术，鱼相忘于江湖。相忘就是超自觉，不自觉。不自觉其所凭依之江湖之可贵，

而得养其天年，润其生命。若是离开这个不自觉的凭依，而处在陆地上，相煦以沫，意识中时时在自觉奋斗，则其痛苦可知，其生命亦快完了。客观文制之于生活亦然。知识分子总站在自己的意识自觉中说话，动不动讲重新估价，自己来重新认识衡量古圣先贤，这是中了浅薄的理知主义之毒，是顶无见识的表示。关于这一层，我在当代青年五卷一期中有「当代青年」一文，说的较详较明，读者可取而参阅，以补本文之不足。

以上两点，即儒学含有文制的意义，不可看作个人的思想理论，不可等视诸子百家，以及生活上文制之必须，俱已说明，则今日之祀孔读经都不是无意义的。祀孔且不说，关于读经，若站在政府的立场上，亦当设法从文制上着眼，如何措施来实现它。提倡读经当然不是个人读书问题。若是个人读书，则开卷有益，而况经乎？那么提倡读经或反对读经，都不只是个人读书的问题。反对者我已明其不知儒学含有文制之意义。则提倡者就得从文制上着眼。这不是学校里读不读的问题，也不是懂不懂的问题。这是一个客观的、整个的、笼罩全社会的文制问题。就学校言，如何设法能实现普遍地读。各阶层的读，有各阶层的懂。这都要靠一个文制来烘托来维持来熏习。如果社会与政府有诚心，有信念，来注意这一个文制的问题，则总可以逐步实现此文制。就是一时不能成为定制，则振刷风俗，整肃官常，在在都可以表示其尊崇圣人与维护教化。

「中央日报」四十一年孔子诞辰纪念特刊

十二、《现时中国之宗教趋势》

此书是以英文写的。原题为 Religious Trends in Modern China，纽约哥伦比亚大学出版（一九五三年），著者为 Wing-tsit Chan。吾初不知其中文名为何。经询之谢幼伟先生，乃知为陈荣捷，广东人。现任达茅斯学院（Dartmouth College）中国文化及哲学教授。在国内，吾未遇其人。阅此书后，知其于中国近四五十年来思想文化之趋势，述之颇详，亦甚中肯。写给外国人看，亦足以增加西人对于近时中国之了解。

此书标题为「近时中国之宗教趋势」，吾初以为是讲佛教或基督教。审之，只以中国原有之儒释道三教及回教为讨论之对象。其第一章为儒教中什么是活的什么是死的；第二章讲佛教中之近代运动；第三章：佛教思想之发展；第四章：民间宗教（以道教及各种教门为主）；第五章：回教之新醒；第六章：知识分子之宗教（讨论近三四十年来知识分子对于宗教之态度）。

一

宗教，如一般人所想之通义，当以耶教为典型。中国的儒释道三教，似乎不是此类。其本质之差别点即在：耶教为依他之信（信上帝），而儒释道三教皆不为依他之信。此三教本质上皆是从自己之心性上，根据修养之工夫，以求个人人格之完成，即自我之圆满实现，从此得解脱，或得安身立命。从此点上说，皆不须依他之信。故不类典型意义之耶教。然宗教，无论耶教，或儒释道三教，皆

是最内在性的事，皆必通过最内在之主体以求人生之基本态度、信念与立场。故丹麦哲人契尔克伽德（Kierkegaard）说：宗教是内在性的事，必反归于主体，以无限之热情，追求永恒之道福。此只能是个人的事，而毫不能假借者。他又说：「主体性即是真理。」因为主体才有决断。此所谓真理，当然不是科学的真理。乃是人生之基本态度、信念与立场。这是一种决断。此种决断只有在最内在的主体上表现。此相当于中国儒者所谓自信自肯。此自信自肯处之真理性，并非科学所能提供，亦非民主政治所能提供，乃是最超越者，超越乎一切外部事物以上者。故无论科学如何发展，政治社会如何变化，而此基本态度、信念与立场，决不摇动，亦不能为其它任何外在事物所代替，故仅有科学、民主、工业、技术，乃为不足者。我们还须有一个态度，一个决断，一个自信自肯。从此而言，无论耶教，或儒释道三教，皆表现此义，而自其对于人生宇宙、学术文化之关系言，则儒教与耶教尤为恰当而顺适。故儒教，在中国虽未成为宗教，然却实为「宗教的」，（此义陈书亦提到。）因它实代表一种人生之基本肯定。此种肯定（决断），在科学与民主里，是找不到的。故吾人视之与宗教为同一层次上的事是可以的。宗教，如中文所示，有宗有教。宗是其归宿，教是其轨道，（方法理论皆含于轨道中。）依宗起教，以教定宗。故中国以前只言教，而不合言宗教。言宗教则彰显「依他之信」，只言教，则归于自信自肯，而惟是依教以如何成圣、成仙、成佛。从内在主体性方面说，耶教因歧出而为依他之信，故不如儒释道，若从基本态度、决断、肯定对于人生宇宙学术文化之关系言，则释道又不如儒教与耶教。依此而言，儒教为大中至正之大成圆教。其它皆不免歧出与偏曲。际此衰世乱世，人生基本态度与肯定已成问题，而儒教，因其历史之久，化力之大，尤受攻击。彼虽未成宗教，而实为宗教的。陈荣捷先生视同宗教而论之，在此时代，实具有深远之意义。因此时代，因共产主义之出现，因科学、工业、技术化之发达，最足以动摇并缺乏人生之基本态度与肯定也。此为虚无之时代。吾兹文所说，不能涉及陈书之全体。因有关事实，如回教、道教等，吾所知者甚少。兹就其第一章论儒教者而言之。

二

关于儒教，近四五十年来之情形，陈书自康有为之国教运动说起。康氏于清朝末年曾请求皇帝定孔教为国教。民国肇造，陈汉章（ChenHuanChang 当为陈汉章）复于上海、北京、曲阜各地，成立孔教会，以康氏为会长。一年以内，在中国、日本、香港、澳门等处，发展为一百三十个分会。在一九一三年，他们请求国会定孔教为国教。严复及夏曾佑俱曾于请求书上签名。其它学人，包括张东荪在内，亦支持此请求。他们说：「孔教为数千年中国文化之结晶，实际上已至国教之地位。」外人如 Reginald F. Johnston 亦说：「他完全同情定孔教为国教之运动。」袁世凯当然亦表赞同。但不管许多学人及官方之支持，而此运动却很快地完全失败了。

康有为的思想怪诞不经，大而无当。陈汉章于学术思想上亦无足称。他们不知孔教之所以为教之最内在的生命与智慧，只凭历史传统之悠久与化力远被之广大，以期定孔教为国教。一个国家是需要有一个共所信念之纲维以为立国之本。此意识，他们是有的。此亦可说是一个识大体的意识。但其支持此意识之根据却是外在的。孔教之生命与智慧，自明亡后，即已消失。在有清三百年中，孔教实只是典章制度风俗习惯之传统。康与陈之道德宗教之体验与认识实不足，思想义

理亦不够。他们的心思尚仍只是在典章制度风俗习惯之制约中而不能超拔，故其根据纯是外在的。同时，时代精神是在政治社会俱在转变革命中，即是在趋新中，向西方文化看齐中。这些趋新的意识，虽然也不透彻，然却是新鲜的，活泼的，富于刺激性，易于煽动人心的。那种只是外在的保守，只凭外在的根据以定孔教为国教，（因此国教亦是一个外在的观念，）这是抵不住趋新之时代精神的，其失败是当然的。真正的保守是不容易的。这是一种积极而健康而且又是建构而综合的意识，这是开太平、端趋向、定轨道的意识。若无刚健之生命，通透之智慧，深远之义理，是不足语于保守的。真正的保守就是切实而落于实践的创新。这两者是不对立的。若保守只是外在的习气，则趋新即是刺激反应之放纵。这才是对立的。保守不成其为保守，而趋新之胜利也无益于国家。此即是中国三四十年来之悲剧。以吾人今日观之，康陈固无真正之道德宗教意识，不知孔教之所以为教之生命与智慧，即反对国教运动者，如梁启超、章太炎、蔡元培，对于道德宗教亦无体验，对于孔教之所以为孔教之生命与智慧亦无了解。一方只是外在的，制度的，政治上的保守；一方亦只是外在的，理智的，开明的，只读了一些书的一般知识分子之趋新。这本是大政治家，大思想家，伟大的圣贤人格的事，而此辈何足以道？

国教运动之失败，陈书说其有三点涵义：一是使孔教为制度性的国教之努力从此停止。二是传统的祭天与祭孔之礼之结束。（祭孔虽未结束，然既无以前之意义，亦更无宗教之意义，此点陈书已指出。）三是孔教根本不是宗教。（不可作宗教观。）

如果中国人只反对孔教为国教，以及反对其为宗教，则孔教之塌落亦不过一时之激动，尚不是决定的。无奈中国人复进行其毁坏，并其为一文化力量而反对之。他们说：「在近代生活中，孔教不再是一积极而建设之力量。」（陈书页十六-十七）

代表此趋势的，便是五四运动后的新文化运动，以陈独秀与胡适为代表。每况愈下，陈、胡更无道德宗教之意识，更不解孔教之所以为孔教之生命与智慧。所以一个走向共产党，一个只是浅薄的理智主义者。

但是陈书指出：

中国人实在并没有舍弃孔子。他们只废弃某些孔教的宗教礼节，取消许多的孔教的社会、政治、教育方面的制度，但并没有取消孔教的基本教义。譬如，虽然婚姻中父母之命已成问题，但孝父母是无问题的。官方的祭天虽然结束，但大多数中国人仍然相信天。复次，已倒塌的是制度的孔教，但是因为孔教从未高度制度化，所以丧失其制度并不是致命的打击。因为它无硬固的组织，所以它能从此一学派转到另一学派，而无任何致命的影响。因此事实，孔教已从西汉儒学转到东汉儒学，此后，又转到十二世纪理性主义的新儒学（案即宋之理学），十五世纪唯心主义的新儒学（案即明之王学），再后，又转到近三百年来的批判学派，（案此指满清以来的三百年言。名曰批判学派不恰，意亦不明。）孔教经过这一切转化而常存。焉知今日所发生者不是另一种转化。说来亦怪，当孔教被否定时，却又有一些新趋势，此将使它更为干净，更为真实，或亦更为强壮。此即：

孔教之新估价，孔子底真正宗教地位之发见，孔教的唯心论学派之发展，以及孔教底唯理论学派之生长。（陈书页二十）

三

关于「孔教之新估价」，陈氏提出了梁漱溟，但说的很少。梁先生实在不易。在新文化运动中反孔顶盛的时候，盛论（虽然是浮浅的）中西文化的时候，他独能以赞叹孔子的姿态出现，他维护孔子的人生哲学。他根据他对于王学门下泰州学派的体悟以及他所受佛学的熏习，独能深入孔教最内在的生命与智慧。在只是「典章制度风俗习惯至传统」的窒息与僵化下（因而令人生厌），他独能生命化了孔子，使吾人可以孔子的真实生命与智慧相照面，而孔子的生命与智慧亦从新活转而披露于人间。同时，我们也可以说他开启了宋明儒学复兴之门，使吾人能接上宋明儒者之生命与智慧。吾人须知宋明儒学随明亡而俱亡，已三百年于兹。因梁先生之生命而重新活动了。同时，吾人亦须知，据现在看，宋明儒学是遥契孔子的必经之路。以往惟宋明儒学始真能接触到孔子的真实生命与智慧，故惟宋明儒学亦全部是活的生命与智慧。典章制度风俗习惯只是孔教的历史事业或文化事业。由此言孔教，只是外在的，与孔子的真实生命与智慧尚隔一层。现在由梁先生之体悟，已恢复了接触孔子生命与智慧之途径。这就是他的《东西文化及其哲学》一书之贡献。我们当时也是青年，可是看了他的书，觉得孔子并不讨厌，很有生命，很有理想。梁先生的书，在扭转人心上，其力量是大的。卑陋之辈所拥护的孔子，只是典章制度风俗习惯下的孔子，浮薄之辈所诟诋的孔子，只是典章制度风俗习惯下的孔子。这全成差谬。

可惜梁先生并未能再循其体悟所开之门，再继续前进，尽精微而致广大，却很快地即转而为其的乡村建设事业，自己弄成了隔离与孤立，这就是他的生命已降落而局限于一件特殊事业中，这是他的求效求成之事业心太重，就是说「我要做一件事」。此中之「我」与「一件事」，俱是表示他的生命之降落与局限。这不是宁静与凝聚。须知文化运动，宏扬教法，不是这样形态所能奏效的。后来他又降落而局限于一时之政治漩涡中，即民主同盟中。这是他个人的悲剧，也是宏扬孔教上之不幸。他的文化意识只是类乎苦行的社会意识，所以容易落于横剖面的社会主义之范畴下。至于民族国家，历史文化，自由民主，道德宗教，这种纵贯的，综合的，纲维的文化意识，他并不够。这还是由于他体悟孔教的生命与智慧之不透。

关于「孔子底真正宗教地位之发见」，陈氏以胡适的「说儒」为代表，傅斯年亦在内。大家都知道胡氏的基本观点是来自傅斯年。他们以为儒的字义是懦弱，儒者原是指一些被征服的殷商遗民，穿古衣冠，行三年丧，他们有其文化宗教的传统。孔子亦是殷人，但是他生在「郁郁乎文哉」的周文系统下，他有老传统的念旧，又要适应新文化。同时当时有一个预言（悬记），即五百年有王者兴。这个意识在孔子的生命中起了作用，这使他有了一个庄严的担负，以「斯文」为己任。依孟子，这个王者就是孔子。可惜他有其德而无其位。孔子既有这个庄严的担负，他改进了儒，充实了儒，使儒不复为弱者，而成为刚健的，有理想的。他们这种述叙显然表现了孔子为教主的意味，陈氏以「孔子的真正宗教地位之发见」归之，是可以的。当然这种历史渊源的陈述，也只是一说，即不从殷民族、懦弱、预言等说起，也可以见出孔子应运而生的崇高地位。不过胡适能从这一个角度见

出孔子的担负与使命，这也是好的。这可以纠正他的新文化运动时的态度，也可以算是一种补过。不过胡氏如此说，也许只是一种述古，只当作故事说。在他生命中究起何种作用，对于他的思想信仰以及其于中国文化的态度与了解，究有何影响，则很难说。这且不管。然在客观上说，他这种陈述，实可有补过之作用。

关于「孔教的唯心论学派之发展」，陈氏推崇熊十力先生的《新唯识论》。他陈述熊先生的哲学比较多，在〈佛教思想底发展〉一章中，他又用不少的篇幅来介绍熊先生的《新唯识论》。虽不尽详，然大体亦不甚差。他把熊先生介绍给西方人，这于西方人及西方人对于中国学术文化的了解上是有好处的。在这里，我当然不能多述熊先生的哲学。我只略介他的思想的渊源与发展，以及其于儒学复兴上的贡献及地位。此或可略补陈书之不足。

熊先生早年深契王船山（而且到老无微词），但苦无一统系之规范。四十左右进支那内学院从欧阳竟无学唯识。初宗护法（《成唯识论》由护法揉集而成），年余忽起疑，觉其非了义，乃开始着手造《新唯识论》，十年而成。此即《新唯识论》老本，即文言本也。抗战期间正在重庆北碚又重写为语体本，即今日流行之商务印书馆所出之《新唯识论》。熊先生此书，其理论规模大半有所资于佛家，而宗旨则为儒家。儒家义理规模与境界俱见于《易经》与《孟子》，而熊先生即融摄《孟子》、陆、王、与《易经》而为一。以《易经》开扩《孟子》，复以《孟子》陆王之心学收摄《易经》。直探造化之本，露无我无人之法体。法体即本心。本心亦寂静亦刚健，故为造化之源，引发生生不息。本心为「主」为「能」，以本心为体，则体即为「能」而非「所」。此即其宗旨为儒家而非佛家处。以此为体，乃造《新唯识论》，并评判整个佛教之空有两宗，是即无异直握佛教之宗趣而谓其为出世之偏曲之教也。（即根本言之，谓其「真如」只寂静而无生生，自文化言之，不能开出人文，不能肯定人性、人道、人伦。）内学院欧阳竟无及吕秋逸以佛教立场出而与熊先生辩，此为此时代学术上之大事，亦为最高宗趣最后决断之辩也。依内学院诸大居士，以为佛家只言自性涅槃，不言自性菩提，复以为真如是「所」，不是「能」。此两义相连而生，而所以判儒佛者即在此。涅槃即寂灭，菩提即圆觉。寂灭即空，即真如，即一切法之自性。依佛家，一切法皆因缘生，无自性，惟以空为性，故云自性涅槃也。至于菩提则为观空观因缘而透彻后所修得之「圆觉」，自非本有者，故不云自性菩提也。至于空、寂灭、真如乃是寂静之智心（转识成智之智心）所照所证或所缘之「境」，故空宗言真如为智处，有宗言其为相分（即客相或对象），是以真如为「所」而非「能」。此种真如自然不能生生，不能繁兴大用，开出人文。而真如亦不即是心，真如是就一切法之自性为空而言，而心亦是万法之一，其自性亦是空。修得寂静之智心而见空（即以能见能证空理为智），亦见心自身亦为空。此即为无上菩提，而得无余涅槃。故不以心（本心）为体，而其体（如真如可以言体）或心（即菩提智心）字亦不舍人以理智之性或天理，故自亦不能为「能」而起生化大用也。然而熊先生则深契儒家宗趣，言「自性智」。自性即本心，本心即灵觉，亦可依阳明言「良知之灵觉」，故云自性智。此自性智亦寂静，亦起用，故其为体，为主为能而非是「所」也。故自性不但寂灭，亦有灵觉之健动也。有此自性灵觉，方可言修。修行所得所证是灵觉之圆满实现。故言自性智，并非即废修行，亦不妨碍言圆觉。然而佛家则只言自性涅槃，不言自性智，把智视同菩提，惟是修行之所得，是因其宗趣如此，然而克就修行言之，亦为无本之论也。熊先生辞而辟之，岂有所私乎？今

舍立场而不论，单自理上言之，吾以为儒家是对的，熊先生是对的。人不应封于其一偏之见而不进。佛家有所见，然真理不止不尽于其所见。会而通之，当有所转进。必欲止于其所见，亦无可奈何也，此人之所以为有限存在也。然而不碍智者仁者之创辟不已也。（以上所述，陈书未备。因此论辩本不具于《新唯识论》中。）

熊先生晚年复着《读经示要》，标举《易经》与《春秋》为儒家之两大经典，亦可说是圣学之宝库。内圣外王之基本精神与义理，俱见于此。先生文化意识之强，族类意识之深，盖鲜有伦比。彼以其丰富之思想，精熟之义理，宏大之悲愿，直将生命贯注于古往今来，而孔孟之教，宋明之学，亦正因之而苏苏活转于今日。彼真庄子所谓：其于本也，宏大而辟，深闳而肆。其于宗也，可谓调适而上遂矣。

吾前言梁漱溟先生于儒学之复兴已开其端。乃因少年得志，所成不大。先生年长于梁，大器晚成，而又一生锲而不舍，念念不忘讲学，从未将其生命局限于一件特殊的事业上，故儒学之复兴，中国文化生命之昭苏，至先生始真奠其基，造其模，使后来者可以接得上，继之而前进。彼之生命，直是一全幅是理想与光辉之生命。民国三十七年冬，大局逆转，先生由杭至广州，隐居于乡。后来广州沦陷，先生不得出。同门辈劝其去香港。先生曰：「吾中国人也，不能离国土。共党不能动我一毫。生死由之。」后返北平，息影北大。然而万人皆递坦白书，而先生独毅然不动于魔窟，而共党亦真不敢动其一毫也。呜呼，可谓伟矣。先生年已七十余，阔别先生已五年，不知何时得见。因见陈书而感奋，故略述如上以表怀念。

关于「孔教底唯理论学派之生长」，陈氏以冯友兰的「新理学」为代表。世人皆知冯氏以新实在论的共相潜存说解析程朱之理而成为新理学。此根本与儒家无关，与程朱理学亦无关。视之为儒家之唯理论学派之生长者误也。冯氏抗战期在成都时，曾与予谈，谓：「现时中国哲学只有两派，其余皆说不上，此如以前所谓程朱陆王，你们那里代表陆王，我们这里代表程朱。」吾当时即笑而不答。以此为譬况，可也。若说儒家，则彼今日之程朱实非儒家。焉有非儒家之程朱乎？吾固不欲详论。

吾终信中国文化必将恢复其生命，儒学必将复兴。任何恶劫不能阻止其前进。

四十三年七月《新思潮》三十九期

十三、《为学与为人》

吴校长、各位先生、各位同学：

我们经常上课，把话都已讲完了，再要向各位讲话，似乎没有好的意思贡献给大家。这次月会承陶训导长相邀作一次讲演，事前实在想不出一个题目来。想来想去，才想到现在所定的题目--为学与为人。为什么想到这个题目呢？是因

为我近来常常怀念我们在大陆上的那位老师熊先生。当年在大陆的时候，抗战时期，我们常在一起，熊先生就常发感慨地说：「为人不易，为学实难。」这个话，他老先生常常挂在口上。我当时也不十分能够感受到这两句话的真切意义，经过这几十年来颠连困苦渐渐便感觉到这两句话确有意义。我这几年常常怀念到熊先生。我常瞻望北天，喃喃祝问：「夫子得无恙乎？」他住在上海，究竟能不能够安居乐业呢？今已八十多岁，究竟能不能还和当年那样自由的讲学，自由的思考呢？我们皆不得而知。（今按：熊十力先生已于五十七年五月二十三日逝世，享寿八十六岁。）常常想念及此，所以这次就想到他这一句话，「为人不易，为学实难」。这句话字面上很简单，就是说做人不容易，做学问也不是容易的事情。但是它的真实意义，却并不这么简单。我现在先笼统地说一句，就是：无论为人或为学同是要拿出我们的真实生命才能够有点真实的结果。

先从为人方面说。「为人不易」，这句话比起「为学实难」这句话好像是更不容易捉摸，更不容易了解。因为我们大家都是名义上在做学问，所以这里面难不难大家都容易感觉到。至于说为人不易，究竟甚么是「为人不易」呢？这个意思倒是很难确定的，很难去把握它的。我们在血气方刚，生命健旺的青年时候，或壮年时候，或者是当一个人发挥其英雄气的时候，觉得天下的事情没有甚么困难，作人更没有甚么困难，我可以随意挥洒，到处迎刃而解。此时你向他说「为人不易」，他是听不进去的。然则我们究如何去了解这「为人不易」呢？我们现在可以先简单地、总持地这样说，就是你要想真正地做一个「真人」，这不是容易的事情。我这里所说的「真人」，不必要像我们一般想的道家或道教里边所说的那种「真人」，或者是「至人」。那种真人、至人，是通过一种修养，道家式的修养，所达到的一种结果，一种境界。我们现在不要那样说，也不要那样去了解这真人。能够面对真实的世界，面对自己内心的真实的责任感，真实地存在下去，真实地活下去，承当一切，这就是一个真人了，这可以说了解真人的意思了。因此，所谓真人就是说你要是一个真正的人，不是一个虚伪的，虚假的，浮泛不着边际的一个人。

怎么样的情形可以算一个真人呢？我们可以举一个典型的例，就是以孔夫子作代表。孔夫子说我这个人没有甚么了不起，我也不是个圣人，我也不敢自居为一个仁者，「若圣与仁则吾岂敢」，我只是一个「学而不厌，诲人不倦」，就是这么一个人。这个「学而不厌，诲人不倦」是我们当下就可以做，随时可以做，而且要永远地做下去。这样一个「学而不厌，诲人不倦」的人就是一个真人。这一种真人不是很容易做到的。没有一个现成的圣人摆在那里，也没有一个人敢自觉地以为我就是个圣人。不要说装作圣人的样子，即便是圣人了，人若以圣自居，便已不是圣人。圣人，或者是真人，实在是在「学而不厌，诲人不倦」这个永恒的过程里显示出来，透示出来。耶稣说你们都向往天国，天国不在这里，也不在那里，在你们的心中，在每一个人的心中。当这样说天国的时候，这是一个智慧语。但我们平常说死后上天国，这样，那个天国便摆在一个一定的空间区域里面去，这便不是一种智慧；这是一种抽象，把天国抽象化，固定在一个区域里面去。关于真人、圣人，亦复如此。孔子之为一个真正的人，是在「学而不厌，诲人不倦」这不断的永恒的过程里显示出来。真人圣人不是一个结集的点摆在那里与我的真实生命不相干。真人圣人是要收归到自己的真实生命上来在永恒的过程里显示。这样，是把那个结集的点拆开，平放下，就天国说，是把那个固定在

一个空间区域里面的天国拆开，平放下，放在每一个人的真实生命里面，当下就可以表现，就可以受用的。你今天能够真正作一个「学而不厌，诲人不倦」的人，眼前你就可以透出那一种真人的境界来。永恒地如此，你到老也是如此，那末，你就是一个真正的人了。真人圣人的境界是在不断地显示不断地完成的，而且是随你这个「学而不厌，诲人不倦」的过程，水涨船高，没有一个固定的限制的。

我们这样子了解真人的时候，这个真人不是很容易的。你不要以为「不厌」「不倦」是两个平常的字眼，不厌不倦也不是容易做到的。所以熊先生当年就常常感到他到老还是「智及」而不能「仁守」，只是自己的智力可以达到这个道理，还做不到「仁守」的境界，即做不到拿仁来守住这个道理。所以也时常发生这种「厌」「倦」的心情，也常是悲、厌迭起的（意即悲心厌心更互而起）。当然这个时代，各方面对于我们是不鼓励的，这是一个不鼓励人的时代，到处可以令人泄气。令人泄气，就是使人厌倦，这个厌倦一来，仁者的境界，那个「学而不厌，诲人不倦」的境界就没有了。照佛教讲，这不是菩萨道。依菩萨道说，不管这个世界怎么样泄气，不鼓励我们，我们也不能厌，也不能倦。所以我们若从这个地方了解「学而不厌」、「诲人不倦」这两句话，则其意义实为深长，而且也不容易做到。因为这不是在吸取广博的知识，而是在不厌不倦中呈现真实生命之「纯亦不已」，这是一个「法体」、「仁体」的永永呈露，亦即是定常之体的永永呈露。这种了解不是我个人一时的灵感，或者是一时的发现。当年子贡就是这样的了解孔子，孔子不敢以仁与圣自居，但是孔子说「学而不厌」，子贡说这就是智了，说「诲人不倦」，子贡说这就是仁了。仁且智也就是圣。这是子贡的解释。所以这一种了解从古就是如此。后来宋儒程明道也最喜欢这样来了解圣人，朱夫子的先生李延平也很能这样了解孔子。这可见出这两句话的意味不是很简单的。所以说要做一个真人，不是一件很容易的事情。我们天天在社会里「懂懂往来」，昏天黑地，究竟什么地方是一个真的我，我在什么地方，常常大家都糊涂的，不能够把自己的真性情、真自己表现出来。这个也就好像是现在的存在主义者，海德格（Heidegger）所说，这些人都是街道上的人，马路上的人，所谓 *dasman*，就是中性的人。照德文讲，人的冠词当该是阳性，即 *dasman*。今说 *dasman*，表示这个时代的人是没有真自己的，用中国成语说，就是没有真性情。假如我们能了解这个意义，反省一下我们自己，我究竟是不是一个「学而不厌，诲人不倦」，能够永远地这样不厌不倦下去呢？我看是每一个都成问题的。当年我们的老师，到老这样感触，也可以说这就是我们老师晚年的一个进境。孔子到老没有厌倦之心，所以说「发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至」。这个不是像一般人所说的，认为这是儒家的乐观主义，这里无所谓乐观，也无所谓悲观，这是一个真实心在那里表现。天下的事情用不着我们来乐观，也用不着我们来悲观，只有一个理之当然。这个理之当然是在学而不厌、诲人不倦这一个过程里永恒地表现，能如此表现的是真人。假如一个人能深深反省，回到这样一个地方来，不要攀援欣羡，欣羡那个地方是至人，那个地方有真人，那个地方是天国。假定你把这个攀援欣羡的驰求心境，予以拆掉，当下落到自己身上来，来看看这一种永恒的不厌不倦的过程，则你便知这就是真正的真人所在的地方。这里面有无限的幽默，无限的智慧，也是优美，也是庄严（有庄严之美），真理在这里面，至美也在这里面。

说这里面有无限的幽默，这是什么意思？这里怎会有幽默？这幽默不是林语堂所表现的那种幽默，乃是孔子所表现的幽默。孔子有沉重之感而不露其沉重，

有其悲哀而不露其悲哀，承受一切责难与讽刺而不显其怨尤，这就是幽默。达巷党人说：「大哉孔子！博学而无所成名。」孔子闻之曰：「吾执御乎？执射乎？吾将执御矣！」这就是幽默。说到圣人不要说得太严重，太严肃。孔子自谓只是「学而不厌，诲人不倦」，这就自处得很轻松，亦很幽默。说到此，我就常常想到一个很有趣的语句，足以表示圣人之所以为圣，真人之所以为真。这语句就是柳敬亭说书的语句。我们大家都看过《桃花扇》。《桃花扇》里有一幕是演柳敬亭说书--说《论语》。当时的秀才就问：《论语》如何可拿来作说书？柳敬亭便说：偏你们秀才说得，我柳麻子就说不得！柳敬亭是明末一个有名的说书的人，说得风云变色。所谓「说书」就是现在北方所谓打鼓说书。这个柳敬亭在演说《论语》时，描写孔子描写得很好。其中有两句是不管你世界上怎样「沧海变桑田，桑田变沧海，俺那老夫子只管朦胧两眼订六经。」不管世界如何变，我们的圣人只管「朦胧两眼订六经」。试想这句话的意味实在有趣。「朦胧两眼订六经」并不是说忽视现实上一切国事家事，对于社会上的艰难困苦，不在心上。「朦胧两眼订六经」是把我自己的生命收回到自己的本位上来，在这个不厌不倦订六经的过程里面照察到社会上一切的现象，同时也在朦胧两眼照察社会一切的毛病缺陷之中来订六经。这不是把社会上一切事情隔离开的。我想这个话倒不错，它是很轻松，亦很幽默。幽默就是智慧。圣人的这种幽默，中国人后来渐渐缺乏，甚至于丧失了。幽默是智慧的源泉，也象征生命健康，生机活泼。所以要是我们这样地想这个真人的时候，虽是说得很轻松、很幽默，然做起来却是相当的困难。尤其当我们面对挫折的时候，所谓颠沛造次的时候，你能不能够不厌不倦呢？很困难！所以当一个人逞英雄气的时候，说是天下事没有困难，这是英雄大言欺人之谈。我们常听到说拿破仑字典里面没有难字，这明明是欺人之谈。你打胜仗的时候没有困难，打败仗被放逐到一个小岛上的时候，你看你有困难没有困难。亚历山大更英雄，二十几岁就驰骋天下，说是我到哪里就征服哪里。可是当他征服到印度洋的时候，没有陆地可以征服了，便感觉到迷茫。楚霸王当年「力拔山兮气盖世」，当说这句话的时候没有困难，容易得很，可是不几年的工夫，就被刘邦打垮了。打垮了就说：「时不利兮骓不逝，骓不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何！」当说这话的时候，就要慷慨泣下。你面对这种人的生命的限制，当人的生命的限度一到的时候，你反省一下，回到你自己身上来，你是不是能够不厌不倦的永恒地维持下去呢？倒行逆施，不能定住自己的多得很！

我常想到现在聪明的人、有才气的人，实在不少。我认得一位当年是张作霖的部下，以后给张学良升为师长的人，这个人名叫缪开元，现在在台湾出家当和尚。他很慧敏，他常说到张作霖--他们的张大帅，这个张大帅一般传说是东北响马出身。大家当知道「响马」这名词的意义。可是虽然是一个响马出身，当他的生命的光彩发出来的时候，就是说他走运的时候，却真是聪明，料事必中，说话的时候都是提起来说的，绝没有那种呆滞、阻碍的意味，就是那么灵，而且他为人文秀得很，你看不出是一个响马，一个老粗，温文尔雅，明眉秀目。可是到生命的光彩完了，运气完了，那就像一个大傻瓜一样，糊涂得很。这个地方是一个困难。假定我们完全靠我们的原始生命来纵横驰骋，则我们的生命是有限度的。假定不靠我们的原始生命，我们要诉诸我们的理性，来把我们的生命提一提，叫它永远可以维持下去，这更困难。我看天下的人有几个人能这样自觉地去下功夫呢？大体都是受原始生命的决定，就是受你个人气质的决定。到这个地方，要想做一个真人，我想没有一个人敢拍拍胸膛说我可以做一个真人。我想这样做真人，

比之通过一种炼丹、修行的工夫到达道家所向往的一个真人还要困难。这就是从为人这方面讲，说是不容易的意思。所以现在存在主义出来呼吁，说二十世纪的人都是假人，没一个真人。这个呼声实在是意味深长的。

其次我再在为学方面说一说。「为学实难」，这个难并不是困难的「难」，这个好像当该说「艰难」。当年朱夫子快要死的时候，对学生讲还要说「艰苦」两个字，表示朱夫子一生活了七十多岁，奋斗了一辈子，到底还是教人正视这两个字。不过我现在要表示为学的这个不容易，这个艰难的地方，我怎样把它确定地说出来呢？我现在只想说这一点，就是：一个人不容易把你生命中那个最核心的地方，最本质的地方表现出来。我们常说「搔着痒处」。我所学的东西是不是搔着痒处，就是打中我生命的那个核心？假定打中了那个核心，我从这个生命核心的地方表现出那个学问，或者说我从这个核心的地方来吸收某一方面的学问，那么这样所表现的或者是所吸收的是真实的学问。一个人一生没有好多学问，就是说一个人依着他的生命的本质只有一点，并没有很多的方向。可是一个常常不容易发现这个生命的核心，那个本质的方向，究竟在甚么地方。我希望各位同学在这个地方自己常常反省、检点一下。你在大学的阶段选定了这门学问作你研究的对象，这一门学问究竟能不能够进到你的生命核心里面去，究竟能不能够将来从这个生命的核心里发出一种力量来吸收到这个东西，我想很困难，不一定能担保的。这就表示说我们一生常常是在这里东摸西摸，常常摸不着边际的瞎碰，常常碰了一辈子，找不到一个核心的，就是我自己生命的核心常常没有地方可以表现，没有表现出来，没有发现到我的真性情究竟在哪里。有时候也可以这样想，就是一般人也许没有这个生命的核心。但是我不这样轻视天下人，我们承认每一个人都有他这个生命最内部的地方，问题就是这个最内部的地方不容易表现出来，也不容易发现出来。

当年鲁迅是一个学医的，学医不是鲁迅的生命核心，所以，以后他不能够吃这碗饭，他要转成为学文学，表现为那种尖酸刻薄的文章。这一种性情，这一种格调的文字，是他的本质。他在这里认得了他自己。这是现在美国方面所喜欢讨论的「认同」的问题，就是 self-identity 的问题，就是自我同一的问题。一个人常常不容易自我同一，就是平常所谓人格分裂。这个人格分裂不一定是一个神经病，我们一般都不是神经病，但你是不是都能认得你自己，我看很困难。我刚才提到鲁迅，这个例子是很显明的。天下这种人多得很，那就是说有一些人他一辈子不认得他自己，就是没有认同。

所谓认同这个问题，就照我个人讲，我从二十几岁稍微有一点知识，想追求这一个，追求那一个，循着我那个原始的生命四面八方去追逐，我也涉猎了很多。当年我对经济学也有兴趣，所以关于经济学方面的书，至少理论经济方面（theoreticaleconomics）我也知道一点，所以有好多念经济学的人也说我：你这个人对于经济学也不外行呀！其实究竟是大外行，经济学究竟没有进到我的生命来，我也没有吸收进来，那就是说我这个生命的核心不能够在这个地方发现，所以我不能成为一个经济学的研究者。当年我也对文学发生兴趣，诗词虽然不能够作，但是我也想读一读，作个文学批评也可以了，鉴赏总是可以的。但是我究竟也不是一个文学的灵魂，我这个心灵的形态也不能够走上文学这条路，所以到现在在这一方面，完全从我的生命里面撤退了，所以闭口不谈，绝不敢赞一辞。譬如说作

诗吧，我连平仄都闹不清楚，我也无兴趣去查诗韵。有时有一个灵感来了，只有一句，下一句便没有了，永远没有了。这就表示我不是一个文学家的灵魂、诗人的灵魂。当年我也想做一个 logician，想做一个逻辑学家，但是这一门学问也不能够使得我把全副的生命都放在这个地方，停留在这个地方，那么你不能这样，也表示说你生命的最核心的地方究竟不在这个地方，所以这个学问也不能够在你的一生中全占满了你的生命，你也终于不能成为一个逻辑学家。所以我们这个生命常常这里跑一下子，那里跑一下子，跑了很多，不一定是你真正的学问的所在，不一定是你真正生命的所在。这个地方大家要常常认识自己，不是自己生命所在的地方，就没有真学问出现。当年我也喜欢念数学，有一次我作了一篇论文，写了好多关于涨量（tensor）的式子，把我们的老师唬住了。我们的老师说：你讲了一大堆「涨量」，你懂得吗？我心里不服，心想：你怎么说我不懂，我当然懂啦，我就是今天不懂，我明天也可以懂。青年时代是有这个英雄气，我今天不懂，我明天可以懂。这个虽然是一个未来的可能，我可以把它当成是一个现在。但是现在我没有这个本事，我没有这个英雄气了。所以经过这几十年来艰苦的磨炼，我觉得一个人诚心从自己的生命核心这个地方做学问吸收学问很不容易，而且发现这个核心很困难。假定不发现这个核心，我们也可以说这个人在学问方面不是一个真人；假定你这个学问不落在你这个核心的地方，我们也可以说你这个人没有真学问。

我们人类的文化的恒久累积，就是靠着每一个人把他生命最核心的地方表现出来，吸收一点东西，在这个地方所吸收的东西才可以算是文化中的一点成绩，可以放在文化大海里占一席之地。当年牛顿说我这点成就小得很，就好像在大海边捡一颗小贝壳一样。他说这个话的意思不只是谦虚。这表示说牛顿的生命核心表露出来了，吸收了一种学问，在物理学方面有一点成就，他这点成就，不是偶然捡来的，不是由于他偶然的灵光一闪，就可以捡到，这是通过他的真实生命一生放在这个地方，所作出的一点成绩。这一点成绩在物理学这个大海里面有地位，这就是我们所称为古典的物理学。那么从这个地方看，我们每一个人大家反省一下，不要说诸位同学在二十几岁的阶段，将来如何未可知也，就是你到了三十岁，到了四十岁，乃至五十岁，你究竟发现了你自己没有，我看也很有问题。所以我们经过这几十年来艰苦的磨炼，我以前觉得我知道了很多，我可以涉猎好多，好像一切学问都一起跑进来了。但到现在已一件件都被摔掉了，那一些就如秋风扫落叶一样，根本没有沾到我的身上来，沾到我的生命上来。我现在所知的只有一点点，很少很少。就是这一点点，我到底有多少成就，有多少把握，我也不敢有一个确定的断定。这就是所谓「为学实难」，做学问的艰难。当年朱夫子也说他一生只看得《大学》一篇文字透。试想《大学》一共有多少字呢？而朱子竟这样说，这不是量的问题，这是他的生命所在问题。

我所说的还是就现在教育分门别类的研究方面的学问说。假定你把这个学问吸收到你的生命上来，转成德性，那么更困难。所以我想大家假如都能在这一个地方，在为人上想做一个真人，为学上要把自己生命的核心地方展露出来，来成学问，常常这样检定反省一下，那么你就知道无论是为人，或者是为学，皆是相当艰难，相当不容易的。所以我们老师的那一句话：「为人不易，为学实难。」实在是慨乎言之。这里面有无限的感慨！我今天大体就表示这点意思。因为时间不多，而且诸位在月会完后还要开大会，所以我就说到这个地方为止。

十四、《我与熊十力先生》

本文是五十年前所写生活忆述中「客观的悲情」章中之一段，记自初遇态先生起至抗战期间吾个人之遭遇以及所亲炙于熊先生者。熊先生于民国五十七年初夏逝于沪寓，吾讫未能撰文纪念。今将此文发表，抒写一真生命之屹立，兼表纪念之意。至于熊先生一生学问之详述，则请俟诸异日。此文前尚有两章，一曰直觉的解悟，一曰架构的思辨，曾发表于「自由学人」。此文乃承前而来者，人见之或有突兀之感，故略赘数语以明缘起。民国五十八年十二月著者识。

我从美的欣趣、想象式的直觉解悟，转入「为何」、「如何」的架构思辨。这架构的思辨是抽象的，是纯理智的，是与现实无关的。这用存在主义的词语说，是「非存在的」。这样才能接上希腊传统的「学」。但我在「非存在的」领域中，同时也常被打落在「存在的」领域中，正视着「存在的」现实。在时代的不断的刺激中，我不断的感受，不断的默识。在不断的默识中，我渐渐体会到时代的风气、学术的风气、知识分子的劣性、家国天下的多难、历史文化的绝续。这一切引发了我的「客观的悲情」。由这客观的悲情引我进入「架构的思辨」以外的义理。由于对这义理的渗透，我始能明白这一切之所以如此与所以不如此之「精神上的根据」。

我之接触到这一线，其最初的机缘是在遇见熊先生。我之得遇熊先生，是我生命中一件大事。所以我这一章必须从这里说起。

在大学三年级的时候（民国廿一年，那时我廿四岁），有一冬天晚上，我到邓高镜先生家里去，他说我给你一部书看。拿出来，乃是《新唯识论》。署款为「黄岗熊十力造」。这署款，在一般说来，是很奇特的，因为普通没有这样。我当时就很震动。拿回宿舍，我一晚上把它看完了。开头几章，语句是佛经体，又是接触的佛学问题，我不懂。后面渐渐成为魏晋诸子的文章，看起来比较顺过了。我感觉到一股清新俊逸之气，文章义理俱美极了。当然这只是我匆匆读过后的一霎之感，其内容的原委，非我当时所能知。第二天晚上，我即把这书送还，并问这人是谁。他说我们明天下午即约他在中央公园吃茶，你也可以去，我给你介绍。第二天下午，我准时而到。林宰平先生，汤用彤先生、李证刚先生俱在座。不一会看见一位胡须飘飘，面带病容，头戴瓜皮帽，好像一位走方郎中，在寒气瑟缩中，刚解完小手走进来，那便是熊先生。他那时身体不好，常有病。他们在那里闲谈，我在旁边吃瓜子，也不甚注意他们谈些什么。忽然听见他老先生把桌子一拍，很严肃地叫了起来：「当今之世，讲晚周诸子，只有我熊某能讲，其余都是混扯。」在座诸位先生喝喝一笑，我当时耳目一振，心中想到，这先生的是不凡，直恁地不客气，凶猛得很。我便注意起来，见他眼睛也瞪起来了，目光清而且锐，前额饱满，口方大，权骨端正，笑声震屋宇，直从丹田发。清气、奇气、秀气、逸气：爽朗坦白。不无聊，能挑破沉闷。直对着那纷纷攘攘，卑陋尘凡，作狮子吼。我们在学校中，个个自命不凡，实则憧憧往来，昏沈无觉，实无所知。一般

名流教授随风气，趋时式，恭维青年，笑面相迎。以为学人标格直如此耳。今见熊先生，正不复尔，显然凸现出一鲜明之颜色，反照出那些名流教授皆是卑陋庸俗，始知人间尚有更高者、更大者。我在这里始见了一个真人，始嗅到了学问与生命的意味。反观平日心思所存只是些浮薄杂乱矜夸邀誉之知解，全说不上是学问。真性情、真生命，都还没有透出来，只是在昏沉的习气中滚。我当时好像直从熊先生的狮子吼里得到了一个当头棒喝，使我的眼睛心思在浮泛的向外追逐中回光返照，照到了自己的「现实」之何所是，停滞在何层面。这是打落到「存在的」领域中之开始机缘。此后我常往晤熊先生。他有一次说道，你不要以为自己懂得了，实则差得远。说到懂，谈何容易。这话也对我是一棒喝。因为在北大的气氛中，学生方面从来没有能听到这种教训的，教授方面也从没有肯说这种话的，也不能说，也不敢说。这也是一个很显明的对照。我由此得知学问是有其深度的发展的，我有了一个未企及或不能企及须待努力向上企及的前途。我以前没有这感觉，以为都可在我的意识涵盖中，我只是未接触而已，一接触未有不可企及者，我只是在平面的广度的涉猎追逐中。我现在有了一个超越而永待向上企及的前途。这是个深度发展的问题，时时有个超越前景在那里，时时也使我返照到自己的生命现实之限度与层面。故我虽不轻易许可人，然亦知艰难与甘苦。我不许可人，因为我知道一般人的心思停在何层面上。这是一下子可以对照出来的。一般人只是停在平面的广度的涉猎追逐的层面上。他们也知道学问无限，也知道自己所不能，有所不知，但他们的这个知道只是属于故实的、材料的、经验的、知识的。这种知道实在不能说「前途」的，所以他们都是无所谓，他们的有所谓只是炫博斗富。他们不承认有德性义理的学问，他们也不知道人格价值是有层级的。他们也知道，但他们所知的，只是某人有多少考据知识，学问有多博，这和某人有钱，某人有权有位，是一样，都是外在的、量的、平面的。所以他们可以看不起圣人，可以诟诋程朱陆王。这种卑陋无知，庸俗浮薄，实在是一种堕落。这症结，我知道得很清楚。因为他们始终未感觉到有深度发展的问题，他们只是广度的增加或减少。只有德性义理的学问才有深度的发展。他们不承认这种学问，所以他们没有深度发展的感觉。他们的生命永远是干枯的、僵化的，外在化于材料中而吊在半空里，他们永不会落在「存在的」现实上，所以他们也永不会正视现实，只藏在他那教授的干壳中以自鸣清高。实则是全无器识，全不知学问为何物。

有一次，冯友兰往访熊先生于二道桥。那时冯氏《中国哲学史》已出版。熊先生和他谈这谈那，并随时指点说：「这当然是你所不赞同的。」最后又提到「你说良知是个假定。这怎么可以说是假定。良知是真真实实的，而且是个呈现，这须要直下自觉，直下肯定。」冯氏木然，不置可否。这表示：你只讲你的，我还是自有一套。良知是真实，是呈现，这在当时，是从所未闻的。这霹雳一声，直是振聋发聩，把人的觉悟提升到宋明儒者的层次。然而冯氏，依旧聋依旧聩。这表示那些僵化了的教授的心思只停在经验层上、知识层上，只认经验的为真实，只认理智所能推比的为真实。这一层真实形成一个界线，过此以往，便都是假定，便都是虚幻。人们只是在昏沉的习气中滚，是无法契悟良知的。心思在昏沉的习气中，以感觉经验来胶着他的昏沉，以理智推比来固定他的习气。自胡适以来一般名流学者，只停在这层次上。大家亦只处在这层次上，来衡量学问之高低。实则无所谓高低，只有多少。实则亦不只自胡氏以来，自明亡后，满清三百年以来，皆然。滔滔者天下皆是，人们的心思不复知有「向上一机」。由熊先生的霹雳一

声，直复活了中国的学脉。由「良知之为假定」，即可知冯氏的哲学史（其它不必说）全部不相应。他后来坚持他那「不相应」，造撰而为《新理学》，以及又后来之投共而无耻。良知由假定转而为泯灭，于以见他那一切知识学问全成为黏牙嚼舌之工具，毫无灵魂可言。

这些重要的关节，使我常常被拖到「存在的」现实上，亦使我常常正视这「存在的」现实，而体会另一种义理，这便是从外在化提升起来而向内转以正视生命。这另一种义理就是关于生命的学问。不打落到「存在的」领域上，是不能接触这种学问的。存在的领域，一是个人的，一是民族的。这都是生命的事。西方的学问以「自然」为首出，以「理智」把握自然；中国的学问以「生命」为首出，以「德性」润泽生命。从自然到生命，既须内转，又须向上。因为这样才能由「存在的」现实而契悟关于生命的学问。我之正视生命不是文学家或生命哲学的讴歌赞叹。因为这样只是生命之如其为生命而平置之，这还是「自然的」。其所讴歌赞叹的仍只是自然生命之自己。自然生命之冲动是无可赞叹的。这生命当然有它一套的东西，须要正视，但不能就这样「如其所如」而积极地肯定之。我之正视生命是由一种「悲情」而引起。国家何以如此？时代精神，学术风气，何以如此？难道说这不是生命的表现？但何以表现成这个样子？于以见生命本身是极没把柄的，无保障，亦无定准。但它可以作孽，它自作孽，它自受苦，明知受苦而想转，但又转不过来。于以见生命本身有其自身的一套，好像一套机器，不由自主地要滚到底。它有它的限度，也有它的无可奈何处，这是可悲的。民族生命如此，个人生命亦如此。人类的生命史是可悲的，亦是可喜的。何以会如此？这不能只看生命本身，这须透到那润泽生命的德性，那表现德性或不表现德性的心灵，这里便有学问可讲。这里是一切道德宗教的根源。我由世俗的外在涉猎追逐而得解放，是由于熊先生的教训。这里开启了一种慧命。这慧命就是耶稣所说的「我就是生命」之生命，「我就是道路」之道路。而中土圣哲，则愿叫做「慧命」。

抗战军兴，这当该是个庄严的神圣战争。就连日本人也认为民国以来无义战，只有这次是「大义所在」，所以中国人都联合起来了。义之所在，无论敌我，都要承认的，只是「各尽其义」而已。可是，如果我们的抗战真是大义所在，生死斗争，则他们的侵略便是不义的了。他们是以利为义，这在开始就输了一筹。我们真是义之所在。可是黄帝的子孙，中国人哪！究竟对于这「义」这神圣的战争，有多少觉悟呢？何以是义？义的根源在那里呢？何以是神圣？神圣的根源又在那里呢？朝野上下并没有多大的了解，并没有足够的深度的觉悟。政府在此并没有正视建国的意义，社会上一般人对于建国亦并无清楚的意识。大家对于抗战有清楚的观念，因为是打日本。就是这点，还有共党是例外，因为他们的真理标准别有所在，并不认为这是不可摇动的大义所在。对于抗战有清楚的观念，而对于建国却并没有清楚的意识。建国是严肃而神圣的工作，是民族「尽其性」的工作。一个民族不能作到政体建国，便是未能尽其民族之性。亦如一个人之未能尽其性，便不可说是一个人格的存在。对于建国无清楚的意识，这表示黄帝的子孙在本源处已经提不住了，全落在物化的机械中了。大家都不痛切觉悟到何以是义，义的根源在那里，何以是神圣，神圣的根源在那里。所以政府一味泄沓，只是私利的占有。知识分子认为义、神圣，都是虚妄的名词，因为在他们的知识学问中，在他们的考据中，在他们的科学法中，都不见有义的地位，有神圣的地位。抗战

只是民族情感而已。他们跟着政府走，只是顺俗，不好意思不走而已。若按照他们的理智推比，这根本没有什么道理的。这好像希腊的怀疑论者，当他的老师陷在泥坑里，他却在旁边怀疑着，我究竟救他不救他呢？救他比不救他有多少好处呢？有甚么坚强理由使我非救他不可呢？一疑两疑，其老师死矣。中国的知识分子亦如此，他们的学问中没何义，没有神圣。因为他们都是理智主义者、科学一层论者。生命、情感、抗战，在他们看来，都是漆黑一团的，没有什么道理的。如是只是顺俗逃出来，让它去，我还是我的那套意识观念。有义而不能知其为义，有神圣而不能知其为神圣。不知，所以不能肯定，义与神圣都成了空名词。共党提出了唯物论，根本否定了义与神圣。他们是以阶级为标准，他们只是想夺取政权。他们嚷抗战，不是以其为义之所在，他们是想利用这机会，混水摸鱼。所以毛泽东说：「抗战十年，我们的力量就可以与国民党等。」这是大家在不能正视义与神圣中，在不能正视建国中，一起物化，所必有的结论。毛泽东真有此聪明，他看清了这必有的结论。政府只在私利中防堵，是防不住的。如是，中国死矣。我为此而悲。黄帝子孙何以堕落到这种地步！

抗战初期，生活艰困。我在广西教中学一年。应友人张遵骝之邀，至昆明。无职业。租一小屋居住，生活费全由遵骝担负。遵骝，张文襄公（之洞）之曾孙，广交游，美风仪，慷慨好义，彬彬有礼。家国天下之意识特强。好善惟恐不及，恶恶则疾首痛心。民廿六年春，吾在北平主编《再生》杂志，彼藉买杂志之名，亲到社中相访。相见之下，推诚相与，遂有往还。未几，七七事变，北平沦陷，彼走天津，吾亦旋到。彼言其父已去长沙，彼即将前往。留一地址，嘱有缓急，可相告。吾旋去南京，不半月，京沪撤退，吾至长沙。常与其父忠荪先生叙谈。彼时北大、清华已迁衡山。遵骝随校从读，来函相邀游南岳。当时局势危殆，有瓦解之势。学校朝不保夕，政府无暇顾及。人情汹汹，学生多有走陕北从共党者。教授亦多纵容之，无有为立精神之主宰者。惟钱穆先生，因富历史传统意识，慷慨陈辞，多有讲述。吾至南岳，因遵骝之介，多与诸生相晤谈。吾以「向上一机」向有志气有血性之青年言。而教授们则阻挠之，以为吾是为某党作活动。冯友兰则大忌之，彼放出空气，嗾使在校学生不得与某言。贺麟、沈有鼎辈则讥笑之。吾见此种种，大为失望，于以知知识分子之自私，与无能为。吾人微言轻，徒有热诚，而莫可如何。生活且不得饱，遂由长沙走桂林。遵骝资助其路费。在广西一年复去昆明。

时昆明在大后方，人情恬嬉如故，无复有迫切之感。既无理想，亦无愤发。民族之生死斗争，俨若与己无干焉。让它去，拖着混。事后，人或以为此是中华民族之幽默，无论如何紧张，如何严重，而总有轻松之闲情。此虽可如此妙说，而究非自立之道。

吾在昆明，日处斗室之中，草写《逻辑典范》。暇则散步于翠湖公园。一日，遇一面熟之人，忘其姓名。彼迎面而谓曰：汝无职业，状颇自得，君其有办法乎？吾曰然。其实吾毫无办法，惟赖遵骝资助耳。遵骝亦不充裕，寄居其姑丈家。吾内心甚急，遵骝亦急。彼托人谋之于云大，欲得一讲席，终不成。盖云大本有此缺，其系主任某已推荐朱宝昌，宝昌燕大毕业，亦学哲学者，与熊先生亦有关系。吾闻之，颇坦然。盖既同道，又同是天涯沦落人，彼得之，彼可稍安。吾不得，吾暂不得安，无关也。时熊先生在重庆，函汤锡予先生谓：「宗三出自北大，

北大自有哲系以来，唯此一人为可造，汝何得无一言，不留之于母校，而让其飘流失所乎？」汤先生答以胡先生（案：即胡适之先生也）通不过。时胡氏在美，早离北大，犹遥控校事，而校中人亦慑服于其阴威下，而仰其鼻息。吾从不作回北大想，因吾根本厌恶其学风与士习。吾在流离之中，默察彼中人营营苟苟，妾妇之相，甚厌之，又深怜之。吾固为学风士气哀。胡氏只能阻吾于校门外，不使吾发北大之潜德幽光。除此以外，彼又有何能焉？此固不足萦吾怀。求仁而得仁，又何怨哉？惟吾所耿耿不能自己者，学风士习为其所丧耳。北大以新文化运动闻名海内外，新文化运动，其目的当然是在复兴或改革中国之文化生命，以建设近代化之新中国。这当然是中国自己的事。中国知识分子关心自己的文化与国家，无论其思想内容为如何，这超越的形式的涵义总是好的。这是北大唯一可取处。人于模糊中总认为北大是中国的，而又有文化意识与学术意识的学府，不是殖民地的教会学校。亦不是无颜色灵魂的技术教育。一般人之所以有这样认定，实在是不自觉地就那超越的形式的涵义而如此认定。但此超越的形式的涵义实在只是五四时新文化运动之原初动机之求中国好所膨胀成的一种气氛。原初动机之求中国好，这只是一动机，太空洞无内容了。故这原初动机所膨胀成的那超越的形式的涵义并不能为人们所正视，相应如如而实现之，因此那超越的形式的涵义只是留在脑后，飘荡在半空里。只能为有感觉的人所感到所嗅到，而一般人则为其思想内容所吸住，纷驰散乱，胶着于特殊之现实（内容）而滚下去。新文化运动之内容是消极的、负面的、破坏的、不正常之反动的、怨天尤人的。因而与那原初动机适成背道而驰。与那超越的形式的涵义相违反。这里并没有积极的健康的思想与义理，并没有畅通自己的文化生命，本着自己的文化生命以新生与建国。那对原初动机无成果，对那超越的形式的涵义无成果的一阵风过去了（因为其思想内容与这相违反，自然无成果），人们也不讲运动了，也不讲文化了（亦根本无文化意识），而只随那纷驰散乱的特殊内容而胶着了，而僵化干枯了，而转为浅薄的干枯的理智主义，琐碎的考据转而为反思想反义理。因为五四时的新文化运动，本无在生命中生根的积极的思想与义理，只是一种情感的气机之鼓荡。它只要求这，要求那，而并无实现「这」或「那」的真实生命，与夫本真实生命而来的真实思想与义理。情感的气机鼓荡不会久，自然是一阵风。而且无思想义理作支持的鼓荡亦必久而生厌，因为其中本无物事故。此所以新文化运动后一跤跌入零碎的考据中，以为唯此考据方是真实而踏实之学问，以前之扰攘只是造空气之虚荡，今空气已成，自不需再有那种思想上的鼓荡了。他们认为思想义理只是空而无实之大话，只是造空气之虚荡。他们说了大话，造了空气，自收其堕落之果，所以再不准讲思想与义理了。他们对于思想与义理来一个反噬，对于「文化」与「运动」来一个反噬。此即为学风士习之丧，吾所悲者即此耳。北大之潜德幽光岂不应再有发皇乎？就那原初动机，就那超越的形式的涵义，相应如如，而以真实生命与夫本真实生命而来的真实思想与真实义理以实现之，此是北大之真德与真光。这实现只有两义：一、在客观实践中复活创造的文化生命，二、本自本自根的创造的文化生命以建设近代化的新中国。复活自本自根的创造的文化生命，便不能不有畅通自己的文化生命之积极的真实思想与真实义理。如是，五四时的新文化运动之负面的破坏的思想内容便不能不再来一个否定而归于拨乱反正之正面的与健康的思想内容。此则必扭转那浅薄的干枯的理智主义。至于考据，则其余事。考据本身，并无不是。单看其套于何种学风，是否能有考据以上的识度与雅量耳。如此而恢弘北大之真德与真光，方是承载中国文化生命之北大，方是有文化意识与学术意识之北大。彼等堕落而歪曲了北大，乃是北大之罪人，

篡窃了北大。吾焉得不悲？当年蔡元培先生气度恢弘，培养学术自由、思想自由，能容纳有真性情、真生命之学人，藏龙卧虎，豪杰归焉，虽驳而不纯，荡而无归，然犹有真人存焉。而今胡氏辈排除异己，窒塞聪明，丧生命。依草附木，苟且以偷生之无耻无知之徒，竟谓北大当年何故请熊十力为教授。此丧心病狂之坏种，竟尔窃据学府，发此狂吠。殊不知北大之所以为北大，正在其能请熊先生与梁漱溟先生诸人耳。庶孽无知，不但北大之罪人，亦蔡氏之罪人也。而被恬不知耻，犹假「北大」以偷生。彼区区者何足道，正为其谬种充塞，瞎却天下人眼目耳。

昆明谋事无成，乃函重庆张君勛先生，告以生活无着之况。彼无回音。后彼与其弟张公权（时任交通部长）视察滇缅公路。过昆明，下榻翠湖旅店。彼事前无通知也。早晨阅报，遵骝告予曰：「君勛先生来矣。往见否？」吾颇怒。既而曰：「往见。」乃于晚饭后直至翠湖旅店，敲门而入。彼一见，颇惊讶，谓：「何以知之？」曰：「见报耳。」乃问：「前上函，收到否？」彼答以未收到。于以知是公之无诚也。乃告以生活状况，并谓《再生》在昆明不流行，当有一负责人以推销之。吾此议乃暗示吾只需要五十元耳。吾有此要求之权利，彼亦有应此要求之义务。乃彼竟谓曰：「汝去租房子，开好预算，即嘱重庆寄款。」吾当时大怒曰：「谢谢你。」即离去。出而即决心与此辈断绝关系。念吾自参加国社党以来，在天津一年，在广州一年，后返北平主编《再生》，皆与党有关。在广西，彼写《立国之道》，最后一章〈哲学根据〉亦吾所写。吾在广西任教一年，彼即由广西返重庆。时距不及一年，吾不知何以开罪于彼，竟使彼如此相待。吾在昆明写信给他，云未收到，此妄语耳。即吾信中有不妥处，依与彼之关系，彼亦应当明言而教之。而竟以「未收到」对。其诚何在？吾困阨于昆明，谋事不成，无关系，吾不能回北大，吾亦无怨尤。惟此一不愉快之遭遇，吾终生不能无憾恨。吾信赖遵骝之友情，如兄如弟，毫无距离之感。彼解衣衣之，吾即衣之。彼推食食之，吾即食之。彼以诚相待，我以诚相受。我自念，我生于天地之间，我有生存之权利。而何况遵骝以诚相待，吾焉得再有矜持以撑门面？吾坦然受之而无愧：彼无望报之心，吾亦无酬报之念。盖吾与彼之心境已超过施与报之对待，而进入一无人无我绝对法体之相契。遵骝诚有其不可及之性情与肝胆，吾亦诚有其不可及之开朗与洒脱。吾当时有许多体悟：吾自念我孑然一身，四无傍依，我脱落一切矜持；我独来独往，我决不为生存委曲自己之性情与好恶；我一无所有，一无所必恃，我黯然而自足，但我亦意气奋发，我正视一切睚眦，我冲破一切睚眦；我毫不委屈自己，我毫不饶恕丑恶；以眼还眼，以牙还牙，恶声至，必反之，甚至嘻笑怒骂，鄙视一切。我需要骄傲，骄傲是人格之防线。我无饶恕丑恶之涵养与造诣。我在那阶段与处境，我若无照体独立之傲骨，我直不能生存于天地间。在那处境里，无尽的屈辱、投降，不能换得一日之生存。我孑然一身，我无屈辱之必要。我无任何事上的担负，我亦无屈辱以求伸之必要。而吾之真性清、真好恶，反在那四无傍依中，纯然呈现而无丝毫之系绊；因此我不能忍受任何屈辱。是则是，非则非，如何能委曲丝毫。当时也许有意气处，但大体是纯洁的，向上的。由于我个人的遭遇，我正视我个人的存在的生命之艰难。由于国家的遭遇，我正视民族的存在之生命之艰难，我亲切感到学风士习之堕落与鄙俗。我的生命的途径必须畅达，民族生命的途径必须畅达。

我虽对遵骝之友情坦然受之而无愧，然吾带累朋友，吾心中不能无隐痛。彼之经济并不充裕，彼为吾奔走着急，而不露声色，吾虽不露声色而受之，吾心

中尤不能无隐痛。痛之至，即对于君劭先生憾之至。这是我一生最难堪最窝囊之处境。暑过秋至，遵骝须返沪一行。吾送之车站。彼即留下七八十元，并谓若有所需，可向其姑丈相借，吾即领而受之。吾并非一感伤型的人，然当时直觉天昏地暗，一切黯然无光。淡然无语而别。当时之惨淡直难以形容。我事后每一想及或叙及，辄不觉泣下。鲁智深在野猪林救下林冲，临起程时，林冲问曰：「兄长将何往？」鲁智深曰：「杀人须见血，救人须救彻，愚兄放心不下，直送兄弟到沧州。」我每读此，不觉废书而叹。这是人生，这是肝胆。我何不幸而遇之，我又何幸而遇之。事后每与友朋笑谈，大家皆目我为林冲，目遵骝为柴大官人。

遵骝去后，我即函熊先生。时熊先生在重庆，正应马一浮先生邀，共主讲复性书院。熊先生力介吾进复性。马一浮先生为山长，辞以无款。熊先生乃商之该时教育部长陈立夫，由教部支薪，以都讲名义住书院。吾接熊先生函，考虑三日而应约。盖吾向不与国民党要人接头也。然那时处境实是逼上梁山，又因熊先生作主。吾信熊先生可以作得主，遂决定前往而不辞。吾从熊先生，非就国民党也。如此，吾可以对得起张君劭，对得起国社党。君子绝交不出恶声。吾已无参与任何现实政党之兴趣矣。然天下事并不如此之痛快，盖吾之困厄尚未走完。决定应约后，翌日即得君劭先生之秘书冯今白来函，谓：「昆明联大有询问《立国之道》中之问题者，君劭先生托兄就地代答。」吾见之，勃然大怒，立即将书拆碎，掷于地而骂曰：「昏聩无聊之匹夫，犹欲以貌似昏聩掩其无诚而愚弄人耶？」吾当时不该回信，只须直赴嘉定复性书院斯可耳。然思冯今白乃熟人，与张某有憾，与冯氏无憾也。遂回信言不久即赴重庆转嘉定复性书院。届时当相晤。到重庆，即赴「再生杂志社」与诸熟友晤面。（此着亦不斩截。吾常有顺其自然之情而来之拖泥带水处。然吾亦需顺此而至乎「情至义尽」而休焉，而内心之原则性之是非善恶以及应去应留，合与不合，则既定而不可转。惟须在一段时间过程中实现之。情至则不伤情，义尽则不违义。吾常以此自恨，亦常以此自慰。）诸友曰：「君劭先生知汝欲到复性书院，过渝时，务乞晤一面。」吾曰：「既来此，自必往拜。」遂相偕往晤。至，则君劭先生即曰：「汝不必去复性书院，现《再生》无人编。汝即可留此，负此责。」吾曰：「此不可能，已允去，不可翻覆。」彼曰：「吾当函马一浮先生，允汝留此。」吾当时即不客气相问曰：「《再生》，以前谁编？」曰：「梁实秋。」「彼辞几日？」曰：「已两月余矣。」曰：「然则先生过矣。吾绝粮于昆明，汝不曾一顾。梁实秋先生辞职已两月，汝不即函相邀。今见吾去复性，又欲留吾编《再生》。于情于理，无乃有亏乎？」言讫，遂僵。「汝终不留乎？」曰：「不留。」遂退。翌日，被托诸熟友相劝慰，望必留此。皆曰：「言理，汝对。现在不言理，望念多年相处之情耳。」吾曰：「既无理，焉有情？」言讫泣下。复相偕往晤。彼说许多，皆不中肯，亦无亲切语。彼始终不道彼之错抑吾之错。惟见吾意甚冷，心甚伤，辞气坚决，彼此黯然泪下。吾亦终不能绝情，乃心软。遂曰：「此中有许多牵连。」乃告以吾去复性，薪水由教部支。彼即应声曰：「吾当晤陈立夫，取得谅解。教部薪多少，党中即以多少相报。惟此无前例耳。」吾曰：「吾非要挟薪金也。吾现在向学心切，时论杂文已无兴趣。吾终不能如此浮泛下去。先生既坚相留，吾暂维持一时，俟大理民族文化书院成立，吾即前往读书。吾既以从事学问为主，嘉定可，大理亦可。唯长主《再生》，则不可。吾亦不欲求殊遇，党中诸友嘉定多少，吾即多少耳。」彼一一答应，惟薪金仍如教部数相给。吾为此灵台甚痛，精神坏极。吾知彼心中有芥蒂。芥蒂一成，无法相与。彼无挑破芥蒂之豪杰气，亦无给人温暖之长者风。此公直是一未能免俗之庸人耳。

时敌机狂炸重庆，以及四川各地。吾欲至嘉定拜熊先生，船至叙府，水浅不得达，乃返。适接熊先生函云：「汝勿来，吾已离去。」熊先生因日机炸嘉定，受伤，又与马一浮先生相处不谐，遂毅然辞去，寄寓璧山狮子场国民小学校长刘冰若先生处。吾即由重庆往拜，薄暮始达。至则见师母补缀衣裳，并告以先生在里屋，余即趋入，时先生正呻吟榻上，一灯如豆，状至凄凉。问安毕，相对而泣。并言人情之险。时同门韩裕文兄随侍，与先生共进退。（裕文兄抗战胜利后去美，在美逝世，可伤。）晚间告以离嘉之故甚详。翌日先生起床，精神稍佳，聚谈甚乐。吾盘桓数日，返重庆，主持《再生》出版事。翌年，大理民族文化书院成，吾即去大理。君劬先生意不愜也。以讲师名义住院，无所事事。彼令吾给诸生补改英文，吾曰：「彼有英文先生，吾何为？」曰：「汝不佳乎？」曰「当然不佳。」精神痛苦已极。该时，吾《逻辑典范》已在香港出版。吾即着手蕴酿《认识心之批判》。撰写之余，不免藉酒色以自娱。生命极萧瑟。幸赖有此工作以凝聚内心之灵台，否则全散矣。灵台孤运，无陪衬，无滋润，无外在之修饰，无礼法之整饬。现实自然生命一任其泛滥。人不理我，我不理人。心灵投于抽象之思考，自然生命则下坠而投于醇酒妇人。个体破裂之象由此开其端。普遍性与特殊性趋于两极化，此之谓个体性之破裂。此是生命离其自己而以种种因缘促成之结果，亦是最痛苦之境地。整个时代在破裂，吾之个体生命亦破裂。此是时代之悲剧，亦是吾之悲剧。世人憧憧不能知也。惟友人君毅兄能知之。吾当时有云：「生我者父母，教我者熊师，知我者君毅兄也。」当时与熊师与君毅兄有许多论学之信件，亦有许多至情流露之信件。惟此为足慰。惟此时所流露之生活之性情，以及吾生命之状况，当时并不甚了解，即君毅兄之了解亦不及今日之透彻。盖吾当时惟用心于抽象之思考，尚未至反照此生命病痛之本身。

大理民族文化书院不三年，因政治关系而解散。吾亦情至义尽，与国社党之关系从此终止。（后改为民社党，吾即正式退出。）吾返重庆北碚金刚碑勉仁书院依熊师。勉仁书院为梁漱溟先生所筹设，熊师处其中，吾则间接依附也。勉仁诸君子对熊师亦大都执弟子礼，然精神气脉则亲于梁而远于熊。吾与梁先生始终不相谐。吾虽敬佩其人，而不相契。远在民廿五年秋，吾由广州返北平。熊师商诸梁先生，欲其月供生活费。梁则答应而有条件：一、须至山东邹平住相当时日（其乡村建设研究院在邹平）；二、须读人生哲学；三、须不是政治利用。吾闻之反感立生，梁先生以圣哲自居，何故出此鄙言？熊师勉以少忍，可去邹平一看。吾即乘回家之便，过邹平。翌日晨，晤梁先生。问曰：「来此已参观否？」曰：「已参观矣。」「汝见云何？」曰：「只此不够。」彼勃然变色，曰：「云何不够？汝只观表面事业，不足以知其底蕴。汝不虚心也。」吾曰：「如事业不足为凭，则即无从判断。」三问三答，不辞而别。吾由此知此人之气质与造诣。吾尝以八字评之：「楔入有余，透脱不足」。

自此睽隔，终无由得通。吾兹间接依附其中，精神亦极不安。勉仁诸君子视梁若圣人，吾益起反感。彼等于梁五十生庆，集文颂扬，吾以不解相辞，彼等函梁谓勉仁书院一切须待梁主持。熊师知之，亦不乐。时梁在港从事政治活动，太平洋战争爆发，香港沦陷，梁乘帆船于惊涛骇浪中渡至澳门。彼函其子述此段经过，甚自负。有云：「吾不能死，吾若死，历史必倒转，尚有若干书，当世无人能写。」（大意如此，其语气比此还甚。）熊师见之，移书让之，谓其发疯。彼

覆书谓：「狂则有之，疯则未也。」种种不愉快，酿成熊师脾气爆发，大骂勉仁诸君子。然发后亦无事，即梁先生究亦是克己守礼之君子，与俗辈不同也。其年秋，吾至成都华西大学任哲史系讲师。此为吾正式独立讲学之开始。时为民国卅一年也。

念自广西以来，昆明一年，重庆一年，大理二年，北碚一年，此五年间为吾最困阨之时，亦为抗战最艰苦之时。国家之艰苦，吾个人之遭遇，在在皆足以使吾正视生命从「非存在的」抽象领域，打落到「存在的」具体领域。熊师那原始生命之光辉与风姿，家国天下族类之感之强烈，实开吾生命之源而永有所向往而不至退堕之重大缘由。吾于此实体会了慧命之相续。熊师之生命实即一有光辉之慧命。当今之世，唯彼一人能直通黄帝尧舜以来之大生命而不隔。此大生命是民族生命与文化生命之合一。他是直顶着华族文化生命之观念方向所开辟的人生宇宙之本源而抒发其义理与情感。他的学问直下是人生的，同时也是宇宙的。这两者原是一下子冲破而不分。只有他那大才与生命之原始，始能如此透顶。这点倒更近乎《中庸》、《易传》的思想。若顺西方哲学的路数，自科学知识成立后，经过康德的批判哲学，则宇宙论即不能孤立地讲。必须通过「如何可能」的追问，自「主体」以契之。如是，宇宙论必有认识论为其根据，因而自宇宙论以至人生，与自人生论以通宇宙，遂判分而为理路上之两来往，而以「从宇宙论说下来」，为非批判的。熊师的学问，在某义上，有「从宇宙论说下来」的倾向。故一方既可使人想到为「非批判的」，一方又可使人想到为玄谈为光景。然吾仔细一想，此不是熊师学问的真相。吾人看伏羲、孔子、孟子、《中庸》、《易传》，可不经科学知识之成立，批判哲学之出现那个路数，所分判的「从宇宙说下来」与「从人生说上去」那两个来往的对立，而看之。这两个来往，在原始儒家是一下子同一时呈现的，既不隔，亦不对立。无论从那一面说，都是通着彼面的，而且亦是了然于彼面的。既不是外在猜测的，先随意建立宇宙论，如希腊早期自然哲学家之所为；亦不是从认识论上摸索着以前进，如经过科学知识之成立，批判哲学之出现者之所为。摸索着以前进，对于宇宙人生之本源是不透的；外在的、猜测的、随意建立的宇宙论，是无根的。这是西方的路数，中国儒家讲学不是这样。它直下是人生的，同时也是宇宙的，所以本源是一，而且同是德性意义价值意义的。因此，从宇宙方面说，这本源不是无根的、随意猜测的，这是直接由我的德性实践作见证的。同时从人生方面说，这德性意义价值意义的本源，也不是局限而通不出去的，故性与天道一时同证。一透全透，真实而[无]妄，无论从宇宙说下来，如《中庸》与《易传》，或是从人生说上去，如孟子，皆是两面不隔的，亦不是不接头的。故不可像西方哲学那样，视作对立的两个途径。对于熊师的学问亦当如此观。这只有「原始生命」、「原始灵感」的人，才能如此。这不是知解摸索的事，而是直下证悟感受的事。若说证悟感受是主观的，但在这里，主观的，亦是客观的。这是创造之源，价值之源，人生根柢的事，不是知识的事，熊师学问最原始的意义还是在这一点。这是打开天窗，直透九霄的灵感。在这一点上，说一句亦可，说许多句亦可。在说许多句上，牵涉时下知识学问时，其所说容或有不甚妥贴处，但若不当作问题或技术上的事看，则无论如何，皆是启发。因他本不是由处理问题，理论辩解，层层通上去的。我所感受于熊师者唯此为亲切，故我说他是一个有光辉的慧命。这是最足以提撕人而使人昂首天外的，此之谓大开大合。惟大开大合者，能通华族慧命而不隔。在以往孔孟能之，王船山能之，在今日，则熊师能之。

何以说在今日，惟熊师能之？说起来，令人感慨万端。吾岂独尊吾师哉？接通慧命是一纵贯的意识。但是只着眼于历史之陈迹或过往之事件者，则并接通不了慧命，甚至根本不知有慧命这会事，他们也不承认「慧命」这个字有意义。如今之治历史者，专以考据历史之迹为能事，而且专以考据为史学，史学要排除任何程度的解析，如是者虽日治历史，而并无历史意识，亦更无文化意识。如司马迁所说「究天人之际，通古今之变」，这种纵贯，方始真有历史意识与文化意识者，如是方是真能由历史之考究而接通慧命者。然而如今之治史者，则根本视「天人之际」为玄学，为胡说，根本不在考虑中。既不能究天人之际，当然亦不能通古今之变。因为所谓「通」者，必是在「事件」以外，能渗透引发这事件与贯穿这事件的「精神实体」，而后可能，而此精神实体却即在「天人之际」处显。所谓究天人之际即在透显精神实体而深明乎精神发展之脉络，这就是接上慧命了。然而今之治史者，却视此等事为根本在其所谓史学以外者。所以今之治史者，其头脑皆成无色者，其心窍皆成光板者，无性无情，无仁无义，只印上一些事件之黑点。此之谓科学方法之用于史。其结果是治史者不懂史，成为历史意识文化意识之断灭，成为慧命之斩绝。虽曰纵贯，实是横列。他们把历史事件化、量化、空间化，那里还有纵贯？这是休谟哲学之用于史。

但是愤世疾俗，择陈迹而固执之，虽亦是着眼于事件，然却是有文化意识者，虽不必有历史意识，亦不必能接通慧命。此种人只可说因愤世疾俗而流于固执不通然，狷介有守，亦是可贵。此如辜鸿铭之留发辫，夏灵峰之服古衣冠。盖固执陈迹亦有其象征的意义，此与研究历史者之只注意事件不同。故今之治史者无文化意识，而此等人却有文化意识也。推之，韩愈之「不塞不流，不止不行，人其人，火其书，庐其居」，虽亦从迹上截断，然确有很强烈的文化意识，虽并不真能有历史意识，亦并不真能接通慧命。后来孙泰山（明复）之辟佛亦主张只从衣冠上截断，此亦是很强烈的文化意识。在此显出风俗衣冠虽属外部之末事，然亦具重大之防闲作用与象征作用。故古国乔木，爰屋及乌，君子取焉。「蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所茇」，诗人咏焉。

不能通过历史陈迹而直透华族文化生命之源，不得谓能接通华族之慧命。接不通慧命，不得谓为有本之学，其学亦不能大，不得谓为真实之中国人，其为中国人只是偶寄之习气之存在。其偶寄之习气之存在是中国的，而其意识观念，即其义理之性情一面，则是非中国的。非中国的，中国不受。但他亦不能即是真实之英国人、德国人、或美国人，是则英美德法等亦不受也。此为不能作主之存在，夹缝中之存在，甚至为国际之游魂。不能接通慧命，不能为真实之中国人，吾华族即不能自尽其民族之性而创制建国。一个不能自尽其民族之性而创制建国的民族，是弃才也。不能为真实之中国人，不能创制而建其国，亦不得实然谓为天下人。或曰：何必为中国人？我直作世界人耳。此言虽大，实则「荡」耳。此是国际游魂，何得谓为世界人？未有割截其根而能大者，只是飘荡耳。佛教徒，其为中国人是偶寄之习气之存在，而其义理之性情一面，则是非中国的。即使是中国的佛学，如：天台、华严、禅，亦只是中国的心习之范畴，而究不是中国的慧命。彼只个人修习解脱而已耳，不能为「作主之存在」。若反而薄孔孟，诋宋明儒，则其罪大矣。是必欲斩截中国人之根而皆令其飘荡也。吾与内学院向无关系。吾前在重庆，见欧阳竟无先生一文大骂宋明儒，谓理学不灭，孔孟之道不彰。

彼又有中庸大学解，以佛言曲圣教。是不敢公然骂孔孟，而割截宋明儒之绍述，涂抹圣教以篡夺。彼等演变为一致之论调，实不只骂宋明儒，孟子亦在诟詆之内。不敢骂孔子，然必贬抑其地位，视之为儒童，安排之为第七地菩萨。吾见此种种怪象，大起反感。试问孔孟何负于中国？何负于人类？宋明儒何负于中国？何负于人类？汝辈佛弟子此种作为又何益于中国？何益于人类？挖其根而令炎黄子孙不得为作主之存在，而转为夹缝中之存在，为偶寄飘荡之存在，此将有何功德之可言？故云其罪大矣。设真如尔所愿，炎黄子孙亦真能悉令入无余涅槃而灭度之，则该时汝遭遇尽伦尽制之问题否？遭遇设制建国以自存否？国亡族灭，为奴为役吾想汝等亦不能安也。那时设若汝真作主而正视之，则将无憾于孔孟矣，无憾于尽心尽性尽伦尽制之教矣。将感谢之不暇，痛悔之不暇。今有孔孟作主，令汝等在旁有事可作，有风凉话可说，忘其所以，反噬此骨干以自毁，此岂得为真有悲情者乎？亦肆无忌惮而已矣。

佛教徒根本无历史文化意识，亦根本不能正视人文世界。万念俱灰，唯求出离。至耶教徒，则亦过人间生活者。然衍至今日，仍不免予人以「二毛子」之印象。于此中亦求不出一真实之中国人，彼等之为中国人亦只是偶寄之习气之存在。彼等之观念是摩西、耶和華、弥赛亚、基督、约翰、耶稣。这些观念塞满心中，自不能通华族文化生命之源。彼之浮层意识已全成隔绝。其不隔绝者只是不自觉之下意识习气之余波耳。彼等不得以「宗教为普世」以自解。科学无国界、无种色，宗教不能无国界、无种色。宗教是一民族文化生命之最深处，最根源处之表现，亦是一文化生命之慧命之最高表现。吾华族有最独特最根源之慧命，不于此而讨安身立命，立宗定教，以自肯其大信，割截其根而从摩西耶和華犹太民族之历史，以数人家珍，是自卑自贱而甘于为国际游魂随风而飘荡者也。

夫以中国知识分子皆歧出而乖离，真可谓閔其室，无人矣。谁是炎黄之子孙？谁是真实之中国人？谁来给华族与中原河山作主人？有谁能直通黄帝尧舜以来之大生命而不隔？皆陷落于躯壳、习气，窒息以死，而为行尸走肉，为偶寄之存在。生命已不畅通矣。而自五四以来，复假借科学与民主以自毁其根，自塞其源，是则本窒息不通而益增其睽隔也。未有生命不通而可以有所建树以自立者。歧出乖离，东倒西歪，颠倒久之，而有共党之魔道。华族至是乃彻底死矣。绝途逢生，非直通文化生命之本源，不能立大信，昭慧命。夫如是，吾焉得不独尊吾熊师。夫一民族衍变既久，积习既深，若复顺其习而下委，则只成一团习气之堕性。稍有文物度数之沾溉者，则又沾着于陈迹而玩物丧志，不能通文化生命之源也。咕哔吟哦于诗词典籍者，则又习焉而不察，使为其黏牙嚼舌之资具。有终生读中国典籍而与其生命无交涉者。稍有颖悟者，亦能就眼前积习风光而略得旨趣，然而不能深入底蕴而通文化生命之源也。此为感性之欣趣，而非思想慧命、德性光辉之遥契。又有较为颖悟者，亦能稍通义理之源，然而浅尝捷取，不能资之深而左右逢源也。此如淤滞麻木者，药力不足，只略一开启而复闭塞，未能周身畅通他。又如溯流而上者，只溯至半途而止，未能直通其源而综览在胸也。又如千条万绪，百川归海，然而浅尝捷取者，则只理得一条半绪，未能洞澈光明之源，故不能「大德敦化」也。此皆为积习所限，不能拨陈迹而通慧命，故不能开拓变化，为民族生命立道路。此非有大才大智大信，强烈之原始生命，固难语于华族之慧命也。然则当今之世，未有如熊师者也。

十五、《王阳明学行简述》

阳明学之详细内容，吾曾言之于《王阳明致良知教》一书中（中央文物供应社出版）。今再就《阳明全书》中之年谱，将其学行发展之大关节，述之以为青年立志之楷模，并兼为了解阳明学之入门。

一、为第一等事，做第一等人

年谱记云，先生于十一岁时，「尝问塾师曰：何为第一等事？塾师曰：惟读书登第耳。先生疑曰：登第恐未为第一等事。或读书学圣贤耳。龙山公（阳明先生之父）闻之，笑曰：汝欲做圣贤耶？」

案：孔子十有五而志于学，今阳明十一岁，忽然灵光爆破，即憧憬学圣贤。阳明说此话时，不必真有立志之意，然灵光爆破，冲口而出，即已见非凡。吾兹所欲说者，圣人、人伦之至。学圣贤乃成德之事。人要做第一等人，为第一等事。此在古人讲学，乃一普遍之意识。宗教家名曰重生。学圣贤，就要重生。重生始能做第一等人。不重生，无论权位如何高，不能算做第一等人。美国有所谓第一夫人，此非阳明所谓第一也。近人求学，受教育，是想成科学家、哲学家、艺术家，总之，是想成专家，取得某某学位，这是知识技能一边事。这是现代人求学问的普遍意识。但是很少有能知道阳明所说的第一等人，第一等事。读书学圣贤，做第一等人，这种观念几乎完全消失，完全非近代人的意识所能把握。假若听见这种观念，必以为不是一清楚之观念。然在古人，则是一普遍之意识。故虽在幼童，亦可以灵光爆破，接触及之。而青年立志，亦常以此为志。兹除阳明外，再以罗近溪（阳明的后学，属明儒泰州学派）为例，便可明白。罗氏自谓：不肖幼学时，与族兄问一亲长疾。此亲长亦有些志况，颇饶富，凡事如意。逮问疾时，疾已亟。见予弟兄，数叹气。予归途，谓族兄曰：某俱如意，胡为数叹气？兄试谓我兄弟读书而及第，仕宦而作相，临终时还有气叹否？族兄曰：诚恐不免。予曰：如此，我辈须寻个不叹气的事做。予于斯时，便立定志了。（《盱坛直论》）

罗近溪所谓「不叹气的事」即阳明所谓「第一等事」。及第、作相，俱不是第一等事，亦俱不是可以令人「不叹气的事」。所以第一等事，第一等人，须从孟子所说的「天爵」作起，绝不是指孟子所说的「人爵」而言。此须彻底予以了解，方可说立志。

二、三变而至于道

《明儒学案》中黄宗羲记云：先生之学，始泛滥于词章。继而徧读考亭之书，循序格物。顾物理吾心，终判为二，无所得入。于是，出入于佛老者久之。及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此，更有何道？忽悟格物致知之旨。圣人之道，吾性具足，不假外求。其学凡三变而始得其门。

案：此所谓三变是「得其门」前之发展阶段。「得其门」，又有三变，俟下段述之。

做圣贤并不是一句空话，要落实做去，全靠自己心悟。这全是内心生活的事。从何处用心下手呢？这不是处理一件事，亦并无外在的成规可资持循。所以在生命愤发向上的过程中，必有极端烦闷困惑之时。尤其生命强的人，内心生活强的人，在未得到归宿之时，必东倒西歪，纷驰杂流，任何事足以吸之，任何事亦不足以安之。所谓烦闷困惑，即是极度的不安。一般人安于一件事或一种职业以繫其身，这不是对于精神生活有强烈要求的人所能安。依作圣贤言，这全是习气或气质的胶着。一般人安于习气胶着中而无超拔的觉悟，此其所以为凡人也。

宋儒讲学即在求如何成圣成贤。其中之大流，是程朱一路。程朱提供出一义理之规模，为一般修学者所遵循。然阳明即于此起一大疑窦，在其生命中形成一大烦闷。与一大贤所提供之规模相接触而生大疑，成大烦闷，这其中必有原故：或由于自己尚未了彻，或由于该规模本身有问题，或由于自己之生命气质有特殊之綑缚而总不能与之相契，而将有特殊之表现，将开创一新局。此一疑窦与烦闷是阳明生命史中一件大事。吾人必须深切注意。不疑则不悟，大疑则大悟。「疑」不是外在的理智的游戏，而是内在的生命上的事。能形成一大疑，即预期将来一大悟。其将开创一新局，可以说是其生命愤发向上中所必然要到达的。试看年谱所记。

先生于二十一岁时，「为宋儒格物之学。……徧求考亭（朱子）遗书读之。一日，思先儒谓众物必有表里精麤，一草一木，皆涵至理。官署中多竹，即取竹格之。沈思其理不得。遂遇疾。先生自委圣贤有分。乃随世就辞章之学。」此是第一次遵守朱子格物之说以穷理，结果不通而病。此时在阳明或未能觉识到其病源何在：在朱子之说有问题呢？抑在自己不懂呢？他不能断定。然在吾人今日，则可说这是他生命上首次未能与朱子之说丝丝入扣而相契，必是他生命上有一种他所不自觉的特殊的酝酿在蠢动，以期将来之凸现。然在未悟出头绪前，不得其生命之坦途，生命不可遏住，即转而就旁技杂流以奔驰。此即辞章一阶段。

二十七岁时，「先生谈养生。先生自念辞章艺能不足以通至道。求师友于天下，又不数遇。心持惶惑。一日读晦翁〈上宋光宗疏〉有曰：居敬持志，为读书之本；循序致精，为读书之法。乃悔前日探讨虽博，而未尝循序以致精，宜无所得。又循其序，思得渐渍浹洽。然物理吾心，终若判而为二也。沈郁既久，旧疾复作。益委圣贤有分。偶闻道士谈养生，遂有遗世入山之意。」

此为第二次再循朱子之说以前进，然结果仍无所得。在此次困顿中，彼仍是觉得自己不行，觉得「圣贤有分」，不是人人可以作得来的。然同时他亦约略觉识到其烦闷症结之所在，不只是一种无名之烦闷而已，不只是其生命中一种特殊之酝酿而已。他可以形成一问题，即顺朱子之路走，物理与吾心，终判而为二。此是其烦闷症结之所在。酝酿到此，他才觉识到问题正在这里。这何以使他成为一个大烦闷？物理与吾心之为一为二，不只是哲学思辨问题，更亦不是知识问题。在阳明看来，这是与作圣贤有关的问题。假若心与理为二，理在外物而不在吾心，则「即物穷理」（朱子语），格竹子，格草木，纵格得竹子草木之理来，与作圣贤

有何关系？有何紧要？这才是大症结所在，大烦闷所在。若只是知识问题，则易解决。若只是哲学思辨，理智游戏，则能解决即解决，不能解决，即听之而已，亦无关紧要。惟此是作人作圣的问题，性命交关的问题。若意在作人作圣，而向外求理正与作人作圣无关，则一切功夫岂不白费？这里面有一种「不相应」存在。此其所以为烦闷。然他不能解答此问题，他尚未悟到心与理如何能一，他的生命尚不能渗透那隐藏甚深的宇宙人生之奥秘，这个红轮尚未从他的生命之海底里涌现出来。那就是说，他尚没有开悟到作人作圣之本源。他也不能断定朱子一定不对。因为他自己的「是」尚不清楚。所以他还是觉得圣贤原是有分的，不是人人可以为的。「沈郁既久，旧疾复作。」于是，转而学道，谈养生，有遗世入山之意。此即出入佛老一阶段。

但在三十一岁时，他渐悟释老之非。年谱记云：筑室阳明洞中，行导引术。久之，遂先知。一日坐洞中，友人王思舆等四人来访，方出五云门，先生即命仆迎之，且历语其来迹。仆遇诸途，与语，良合。众惊异，以为得道。久之，悟曰：此簸弄精神，非道也。又屏去。已而静久，思离世远去。惟祖母岑与龙山公在念。因循未决。久之，又忽悟曰：此念生于孩提。此念可去，是断灭种性矣。明年，遂移疾钱塘西湖。复思用世。往来南屏虎跑诸刹。有禅僧坐关，三年不语不视。先生喝之曰：这和尚终日口巴巴说甚么，终日眼睁睁看什么。僧惊起。即开视对语。先生问其家，对曰：有母在。曰：起念否？对曰：不能不起。先生即指爱亲本性谕之。僧涕泣谢。明日问之，僧已去矣。

案：此段所述，悟道家之非，曰：「此簸弄精神，非道也。」案簸弄精神，玩弄光景，气魄承当（非义理承当），皆当时讲学鉴别真伪之重要话头。皆非真道实理也。其悟佛家之非，则曰：「此念可去，是断灭种性矣。」孝弟之念是最后真实真理之所在。此处直须直下肯定，直下承当，绝不能绕出去用任何曲说以拨无之。若说真实，这里就是真实。若说高明奥妙，这里就是高明奥妙。离开此一步而绕出去，不能有任何真实、高明奥妙之可言。故曰：「孝弟也者，其为仁之本与？」儒家立教，四无傍依，直握住真实，开而出之，沛然莫之能御。孝弟亲亲只是生活中一件事，然此一念实指点一至真至实之普遍仁体。这里决不可以如幻如化之假象视之。如果此亦只是假象之世间法，则汝之「真如」之出世间法，更假不可言。仁体直须归到自己身上来直下亲证。若推出去作一个外在的法相看（作一个外在的事物或概念看），则直下便谓之为非人，谓失心。任何玄谈，皆是曲说。故阳明直就一和尚之不能无「念母」之念而指点之，该和尚当下即醒转过来。此决不能因生老病死诸法无常之苦谛而即拨无之。故程明道云：立人之道曰仁与义。据今日合人道废则是。今尚不废者，犹只是有那些秉彝卒殄灭不得。以此思之，天壤间可谓孤立。其将谁告耶？

程子此言，是有感于当时谈佛者之风靡。宋明诸大儒对于此点皆能深切着明，直下把握而肯定之，决不放松。此即所谓「天理」是也。宋明儒者唯因此点肯定始能复兴儒学，抵御佛教。今日共党以阶级邪说而摧毁人伦人道，亦惟有直下肯定此义而坚定自己，而醒转沉沦。此为断定共党终必覆亡之最后根据。阳明悟释老之非，即示其心思已直接归于此仁体而直下承当，决不摇动矣。此是作人作圣之大本源。此义既得，则其读朱子而成之「物理吾心终判为二」之大疑团大烦闷，已届彻底解决之时矣。惟此须有一大开悟，而大开悟必赖一大机缘。此即

其三十七岁在贵州龙场驿之动心忍性。

年谱记云：龙场在贵州西北万山丛棘中。蛇虺魍魎蛊毒瘴疠与居，夷人馼舌难语。可通语者，皆中土亡命。旧无居，始教之范土架木以居。时瑾（刘瑾）憾未已。自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念，尚觉未化。乃为石墩自誓曰：吾惟俟命而已。日夜端居澄默，以求静一。久之，胸中洒洒，而从者皆病，自析薪取水，作糜饲之。又恐其怀抑郁，则与歌诗。又不悦，复调越曲，杂以诙笑，始能忘其为疾病夷狄患难也。因念圣人处此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足。向之求理于事物者误也。乃以默记五经之言证之，莫不脗合。

这是阳明一生所受的濒临生死边缘的大挫折。故孟子说：天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。

人到绝途，方能重生。必现实的一切，都被敲碎，一无所有，然后「海底涌红轮」，一个「普遍的精神实体」始彻底呈现。此之谓大开悟。得失荣辱，甚至生命，都被迫放弃，不在念中，亦无法在念中，然后得真归依。此即阳明自誓曰：「吾惟俟命而已。」此时之「俟命」乃表示落于胶漆盆中坚持得失荣辱乃至生死之「意志」之否定。这些全否定，剥落净尽，即孟子所谓「空乏其身」。盖这些胶着，都是现实的，都可以说是属于「身」的。身不空乏，心不充实，而一体之仁心真心，即所谓普遍的精神实体者，亦不能呈现。吾人必如此了解阳明的开悟以及其所说之良知，然后方可以得其真实意义与作用，而不落于口头之浮辞。吾人处于此受苦难之大时代，国破家亡，亲戚骨肉以及无辜之同胞遭受非人之戮辱，自己个人虽得逃出魔掌，然一切如同身受，一切都归无有。如在这里能直下觉悟，开出新生命，一切以义理担当，不要以气魄担当，则阳明所说之一切，皆不啻吾人今日之脚注。若自己身尚不空，以为系有一切，胶着现实，利欲熏心，私意内执，私智穿凿，则虽日言良知，亦绝不是阳明所说之良知。良知，一体之仁心真心，必经过大剥落后之大开悟，而后证现。在此大剥落后之大开悟中所印证者，自始即无人我之界、物我之限，顿时即涵盖乾坤而为人生宇宙大本，此即一体之仁心真心，阳明〈咏良知〉诗所谓「无声无臭独知时，此是乾坤万有基」也。此而既得，则物理吾心，向之判而为二者，自然归一。所谓「忽中夜大悟格物致知之旨」者，即觉得，则物理吾心，向之判而为二者，自然归一。所谓「忽中夜大悟格物致知之旨」者，即觉到须本此而言格物致知也，非以即物而穷其理以致知也。故云：「圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。」吾人须知，此所悟者，非《大学》本文事，非讲书事，乃是全体大用之新义理系统之事。此即所谓「三变而始得其门」之最后一阶段也。初为辞章，次为佛老，最终则心与理一，归宗于儒。

三、再三变而至圆成

黄宗义复继上言三变而云：自此之后，尽去枝叶，一意本原。以默坐澄心为学的。有未发之中，始能有发而中节之和。视听言动，大率以收敛为主。发散是不得已。江右以后，专提致良知三字。默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之

自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前，更无未发。良知即是中节之和，此知之后，更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛。此知自能发散，不须更期于发散。收敛者，感之体，静而动也。发散者，寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所操益熟，所得益化。时时知是知非，时时无是无非。开口即得本心，更无假借凑泊。如赤日当空，而万象毕照。是学成之后，又有此三变也。

此学成之后三变与以前三变不同。此只是一根之发展，一系统之完成。惟于功夫上有困勉与纯熟之别而已。非于义理骨干有改变也。例如大悟后，以默坐澄心为学的，主于收敛，发散是不得已。此便是初期的涵养省察工夫。譬如一人，大病之后，初复元气，不能不珍摄保养。此就是收敛之意。这与健旺之人，衷气充沛者，不同。充沛者，收敛发散，皆从容自如，游刃有余。但初复元气之人，于收敛发散之间，即不能不有所戒慎。故主于收敛，发散是不得已。盖收敛，意在恢复本心，涵养真体，此处把得紧，发散始可不差谬。故云：「有未发之中，始能有发而中节之和。」收敛涵养即含省察。默坐澄心，认识何者是真我，何者是假我。将真我端得正，则习气私欲之假我即被对照出，此即省察也。故在收敛回向之中，自觉地有一步主客体分裂之功夫。此为第一阶段必经之功夫，若不经此功夫，一味混杂，不辨真伪，生活于习心物气之中，则真体不露，混沌而已，此不得云主客体之圆融。

江右以后，专提「致良知」三字。此阶段是阳明事业学问俱在鼎盛之时。自四十五岁起，升都察院左佥都御史，巡抚南赣汀漳等处，四十六岁至赣，平诸寇，四十八岁在江西擒宸濠，四十九岁遭遇张忠许泰诸佞幸之谗忌，直至五十岁，仍在江西，始揭「致良知」之教。此五年间，最艰巨之事业为平宸濠之叛，而军旅之中讲学不辍。至五十岁时始揭「致良知」之教，不过云此年正式提为口诀，成立宗旨，非云此年始讲良知与致良知也。在此五年间，一方讲学，一方成事功，真所谓事上磨炼矣。故功夫造诣已超过第一阶段之默坐澄心而至成熟之阶段。故云：「默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。」此即收敛与发散圆融而为一，已克服主客体分裂对立之境矣。「良知即是未发之中，此知之前，更无未发。良知即是中节之和，此知之后，更无已发。」良知本身固是如此，然功夫亦必至纯熟之境始能相应良知之自性而为「自有天则」之流行。讲学不已，是提撕警觉。事上磨炼，故深切着明。熟则真熟，透则真透。

「居越以后，所操益熟，所得益化。」此指自五十一岁至五十六岁一阶段而言。盖已臻天理流行，纯熟化境。五十六岁至广西征思田，至五十七岁十一月归途中卒于南安。故可云晚年境界也

统观阳明一生，以圣贤学问为主，以事业副。处理事业，以成事功，是一种艺术。非有构造综合的心智，调节运用的心智，决难措施得当。尤其兵凶战危，非同小可。此尤非戒慎恐惧，心地莹彻，不为功。而构造综合调节运用的心智即是一种超越的心智，驾驭事业而上之，故为一虚灵之心，涵盖之心，此非洞见本源，决难语此。本源莹彻，自作主宰。以全幅智勇以赴之，此之谓义理担当，非气魄担当，亦非偶发于天资本能之一时聪明所可语此。故《易》曰：「贞固足以干事。」贞固即义理担当也。当其赴江西平寇时，「王思舆语季本（彭山）曰：阳

明此行，必立事功。本曰：何以知之？曰：吾触之不动矣。」（年谱）义理担当，触之不动，非刚愎执扭之不动也。世之讲良知者须于此三致意焉。年谱记云：自经宸濠忠（张忠）泰（许泰）之变，益信良知真足以忘患难出生死。所谓考三王，建天地，质鬼神，俟后圣，无弗同者。乃遗书守益（邹东廓）曰：近来信得致良知三字，真圣门正法眼藏。往年尚疑未尽。今自多事以来，只此良知无不具足。譬之操舟得舵，平澜浅濑，无不如意。虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣。

年谱又引阳明之言曰：某于此良知之说，从百死千难中得来。不得已与人一口说尽。只恐学者得之容易，把作一种光景玩弄，不实落用功，负此知耳。

言良知须大悟，致良知须笃行。不经大疑大闷，不能彻悟本体，良知非习气中之直觉本能也。不落于身上切实体验，则只玩弄光景，不足以作为人格建立道德实践之原则。故阳明于五十六岁赴广西途中，至吉安，大会士友于螺川驿中，有曰：良知之妙，真是周流六虚，变通不居。若假以文过饰非，为害大矣。

一般人未脱习气之胶着，陷溺于私意私智之坑堑，而侈谈良知，其所谓良知只是意见，只是习气中之直觉本能。此不但有负此知，且亦有负阳明多多矣。

四十三年《幼狮月刊》

十六、《黑格尔与王船山》

黑格尔与王船山相提并论，好像有点奇怪。实则他们两人很有相似处。这两位不同国度不同时代的大思想家，依照传统的标准说，都不算是好的哲学家，而却都是好的历史哲学家。

黑格尔的影响大极了。也因他的影响力而令人起反感。这不但是因为马克思受他的影响而讲唯物辩证法的缘故，也不但是因为稍重视国家与全体遂令人联想到希特勒的极权独裁的缘故，而且我还可以指出这都是不相干的。因为马克思虽受他的启示而讲辩证法，然既是唯物辩证法，则已与黑格尔所表现的辩证法根本不是一会事，又马克思已彻底主张了唯物论，此又与黑格尔的学术精神风马牛不相及。不能因为马派的缘故，遂对黑格尔生反感。黑格尔影响了马克思，马克思亦受了他的影响。但两人的思想内容，既决然相反，这就不能有任何爱憎上的牵连。马克思自是马克思，黑格尔自是黑格尔。好像李斯、韩非自是李斯、韩非，荀卿自是荀卿。他们虽有师徒上的关系，然荀卿自是儒家，而韩、李自是法家。子之于父，且有不肖者，何况师徒？至于希特勒的英雄主义式的极权独裁，与其说是祖述黑格尔，勿宁说是表现尼采。当希特勒披靡一世之时，已有人喊出「是尼采还是基督」的呼声，让人们作一个彻底的抉择。却没有人说：「是黑格尔还是基督。」这可见希特勒的罪过，不能记在黑格尔的帐上。不能因为希特勒的缘故而抹杀黑格尔的国家论。作恶的人可以假借任何东西来作恶。极权自是极权，国家自是国家。岂便黑氏的国家论便有助于极权，拉斯基的国家论便如理如量？岂便黑氏的国家论便有助于极权，而厌恶希特勒的缘故，遂并国家而厌恶，绝口不敢讲国家者，便无流弊？（实则这种态度的流弊更大）无论如何，黑氏讲国家，是从精神表现价值实现上讲，是一个道德理性上的概念，文化上的概念，

而不是种族优秀，人种优秀的生物学上的概念，尼采讲优秀，讲新贵族，是生物学的概念，而希特勒的种族主义正合尼采的精神，不是黑格尔的精神。复次，黑格尔讲国家，国家是一个有机的统一体，其自身固是一个整全（全体），然此整全，此有机的统一体，不是生物学上的有机体，而是文化上精神上的一个整全，一个有机统一体。此整全，此有机统一体，是赖各个体的自觉而显其个性，各个体有其真实的存在，而重新组织起来的整全或统一。他这种讲法是在消融个体性与普遍性的对立，而使之各有其真实的意义。此义，英国的黑格尔学派尚能知之。如鲍桑奎（Bosanquet）即说：非批判的个人主义一转即为暴民政治或极权专制。

这显然是说，非批判的个人主义只有现实的自私的特殊性，而无理性上的正义上的普遍性，故个体性亦无真实的意义。黑氏派关于此问题显然是想经由对于个人主义的批判而透露普遍性，一方救住个性，使个体有其真实的意义，成为一真实的存在，一方救住普遍性，使理性、理想、正义、组织、全体等为可能，即亦有其真实的意义，成为一真实的整全或统一，而不只是浮虚无根的，或贫乏无内容的，只是武力硬压下来的整全或统一。此无论如何，不能歪曲，说此种理论是抹杀个性自由，助长极权。但是却有人偏把鲍桑奎那句话曲解为助长极权。此岂是虚心明理平情之论？以上就黑氏国家论，略说两点，以明与希特勒极权独裁完全无关。

然则对黑格尔起反感的主要关键在何处？曰：这四五十年来学风根本是经验主义，实证主义，唯名论，多元论，这种落下来的精神在支配。在这种种精神的支配下，对于提升上去讲原理，讲本源，讲「普遍的精神实体」的学问，根本不能相契。故一看见黑格尔那种天罗地网式的大系统，根本就起反感，连了解也不想去了解。这不能完全归咎于黑格尔，也当反省自身自己何故必自封于尘下。但我在这里，愿意说说黑氏本人的毛病，以及其自己造成的烟幕。

黑格尔的学问，一言以蔽之，曰「辩证的综合」。辩证表示在精神表现过程中义理的滋生与发展。籍此动态的发展，将一切连贯于一起，而成一无所不及之大系统，故曰综合。然辩证的综合必有分解作底子。分解，或为经验的分解，或为逻辑的分解，或如康德之超越的分解。此则必须层层具备者。分解所以标举事实，彰显原理，厘清分际，界划眉目。故哲学的思考活动常以此为主要工作。但黑格尔在此方面的注意与贡献却甚少。他直接以辩证的综合出之。故读其纯哲学方面的书者，觉其所言好像是一个无眉目无异质的混沌在那里滚，如滚雪球，愈滚愈大，而且只是同质的滚，故读一百页可以预知其未来之一切，读竟全书，亦只是一个方式。这只是耍把戏。此病在他的《大逻辑学》中尤显。在这里，他亦表示了辩证的滋生发展思考方式。然辩证必须落于具体，有异质的成分。他却只从那个「绝对的有」（Absolutebeing），「空无的有」（emptybeing）自身起辩证，展转往下滚，故为同质地滚，好像耍把戏。故读此书者很少不起反感的。在读的过程中，觉其说的津津有味，引人入胜，而且亦甚具那辩证的强度的力量，使人振奋。然而掩卷一思，爽然若失，茫然不知其意义之何所在。他全无入路，分际与眉目：直接从「绝对的有」往下滚。其病不在辩证法本身，而在使用或表现辩证的地处。他的目的固在想把各种学问领域的基本概念（范畴）都给引生出来，而且在有机的发展中都给连贯统一起来。然而他这种表现的方式却实在不可取。他是直接滚的方式。基本概念的讲明以及其连贯与统一，都必须有分解的根据，

亦必须取间接的方式。若非对于哲学的全部境界及问题有相当的透澈，直接来这一套，实在是个闷葫芦。故在中国（实不只中国），近数十年来，实在无人能受用这部学问。在大学哲学系里，先生不能讲，学生不能听。所谓不能讲，并非不能照字面说，乃实不能受用它的意义。所谓不能听，一个青年亦实在无法接近这一套。然而黑格尔却究竟是个大哲学家，哲学系统里总有关于他的学问的课程。而讲他的哲学的却偏偏喜欢从他的《大逻辑学》讲起。实则讲黑氏，了解黑氏，根本不能从这里起，从这里入。而且我感觉到他这一部分恐怕要废弃，要死亡。

他缺乏对于分解的注意与贡献，所以依照哲学的传统说，他不是个好的哲学家，虽然他的心胸识量很少有能超过他的，甚至我们说他实超过以往的任何大哲学家。他和柏拉图、亚里士多德、圣多马、康德、来布尼兹、罗素等人，为不同类型。这些人都很清楚、清明，都是走的分解的路子，不管是什么分解。所以这些人的学问都可以讲，可以学，可以接近。惟独黑格尔的「辩证的综合」之在纯哲学方面的表现却失败，令人无法接近相从。但是何以说他的心胸识量（解悟智慧）超过以往的任何大哲学家呢？这就因为他尚有关于「具体」的哲学，他的「辩证的综合」尚有在具体的方面的表现。我以为他在这方面的表现是不朽的，也在这方面见出他的识量解悟智慧实超过以往任何大哲学家，这就是他的关于历史、国家、法律、艺术等方面的哲学，也就是整个人文世界的哲学。但是不幸，这方面的哲学不是西方哲学传统的正支与主文。以往的哲学家对于这些方面虽并非无讲说，然却无精采，亦无人能达到黑格尔那种讲法。西方的哲学传统是以逻辑思辨为方式，以形上学知识论的问题为对象，所以精采都在这方面表现，而不在人文世界中那些具体的或实际的哲学方面表现。当罗素讲来布尼兹的哲学时，就说哲学愈远离于实际逾好。实际方面的哲学，如关于道德、伦理、人生等方面的，在来氏本人固已暗淡无精采，在罗素本人则根本不喜欢讲。最抽象的，最逻辑的那些问题，或最易接受抽象的思考，逻辑的思考的那些知识上的，逻辑上的，或形而上的问题，来布尼兹讲的都好，罗素亦擅长（虽然他对形上学亦不喜）。此即所谓「愈远离实际愈好」之意。此固就罗素与来布尼兹讲，然派别虽不同，而西方哲学传统的特性大体是如此的，罗素所言并不误。所以学西方哲学的或读哲学的，大体是纯然理智的兴趣，训练抽象的思考，逻辑的辩解，甚至也喜欢游心于玄谈，驰神于形上的冥想，而独不喜接触人文世界的事。在中国方面，则比较喜欢老庄与佛学，因为这比较能满足哲人理智兴趣与冥思玄想的兴趣，而对于儒家与宋明理学，则很难接得上。（宋明理学已有理智兴趣，已能冥思玄想，但因为儒家，所以纯然理智兴趣的哲人便不喜。）所以关于人文世界，就像黑格尔以精神表现的立场，辩证综合的方式，讲的那样波澜壮阔，声光四溢，也不能引起哲人的注意。正因为这是人文世界的，这是具体而实际的。哲人都是超人文非人文或反人文的。所以在大学哲学系里，宁讲授他的《大逻辑学》，而毫不能接触到他的具体的哲学。又应知者，即使接近这方面，也有程度与学力的问题。老实说，这方面的学问是中国所谓内圣外王之学，是大人之学的大学。（从主方面说，是大学，从客方面说，是人文世界的学问，不是自然世界的学问。）接近这方面并不是容易的，亦不是纯然理智兴趣，逻辑思考，能把握而相契的。再加上这四五十年来经验主义，实证主义，唯名论，多元论，这些表示向下落的学风，那尤拉长了人们对于这方面的距离：根本不相即。西方哲学传统的本性，学哲学的人的本然兴趣，以及程度学力问题，近时学风问题，在在都使现在人们不易了解黑氏关于人文世界的学问，而且又很容易使他们起反感。所以讲到人文世界，

都是照社会科学的样子去想（如政治学、经济学、法律学、社会学等等），进一步，讲理论的，也只采取拉斯基的立场，法国实证主义的立场，再不然，就是马克思的唯物史观，列宁的国家论。总之，绝不会正视黑格尔的成就。用种种轻薄之词、曲解之词来诟诋他、讥笑他。这是人的偏执自封呢？还是真理就止于此呢？

西方的哲学传统是以逻辑思辨为方式，以形上学知识论的问题为对象，这所用的人的智力是「抽象的解悟」(abstractunderstanding)。然讲历史文化，甚至整个人文世界，价值世界，则必须有「具体的解悟」(concreteunderstanding)。而黑氏的「具体的解悟」实特强，可以说古今少有。普通社会科学以及拉斯基等都是停在抽象的解悟上讲人文世界。自然科学则只能用抽象的解悟。不进到具体的解悟，不能说是了解历史，解析历史。普通讲历史只是停在抽象的解悟上去记忆考据排比整理。这说不上了解与解析。黑氏具体解悟力特别强，故能精解历史，乃至整个人文世界，价值世界。故依照西方的哲学传统说，他虽不是好的哲学家（因为他不表现抽象的解悟与分解的工夫），而却是好的历史哲学家。（一般读历史的人，以为黑氏用一个死的形式或一个哲学系统来硬套千变万化的史实，故多荒诞。吾以为此言实是虚浮不相应的讥议。）假若他的逻辑学，尚有意义（虽是其表现为同质地滚），其意义必以其对于人文世界价值世界的解析为底子，实由此底子而蒸发出来。他的深厚丰富而复杂的思想，如在逻辑学中而显为无眉目，则其眉目必落在实际而具体的人文世界价值中始能清楚地被界划出。是以在抽象的解悟中，愈离实际愈好，而在具体的解悟中，则愈归于实际逾好。（我当然不反对抽象的解悟，更不反对分解的工夫。）

这情形同样表现在王船山身上。

王船山这位伟大的思想家，他也是具体解悟力特别强的人。他虽然没有像黑格尔表现为「辩证的综合」那种系统性，但他比黑格尔为纯正。他的传统是孔孟以及宋明儒者的传统，所以他在基本原理与立场上，纯然是儒者德性的立场（黑格尔毕竟于内圣方面不足）。可是他与程朱陆王亦为不同类型者。程朱讲理，陆王讲心，门庭施設，义理规模，都极条理整然，可为后学之矩矱。这也就是说，他们都比较清楚明显，也就是说，都含有分解的意味（当然是超越的分解）。惟王船山讲性命天道是一个综合的讲法。他遍注群书，即籍注书以发挥自己的思想。时有新颖透辟之论，时有精采可喜之言。但极难见出其系统上之必然性，也许都可为程朱陆王所已建立之原理之所含。所以其自己系统之特殊眉目极不易整理。友人唐君毅先生曾极耐心地将其思想线索逐一讲出，一曰性与天道论，二曰人道论，三曰文化论。共三篇，分见于《学原》杂志第一卷第二、三、四期，第二卷第二期，以及第三卷第一期。此作对于王船山之了解，实有很大的贡献。若通晓程朱陆王之所讲，则知船山所言皆不悖于宋明儒之立场。有人把他往下拖，讲成唯气论，实大谬误。他的思想路数，是继承张横渠的规模下来的。张横渠的思想在某义上说，亦是综合的，从乾坤大父母，气化流行，讲天道，讲性命。这里面也有理，也有气，没有像朱夫子那样有分解的表现。船山即继承此路而发展。他的才气浩瀚，思想丰富，义理弘通。心、性、理、气、才、情，贯通在一起讲，故初学极不易把握。即在此意义上说，他不是好的哲学家。但他却没有像黑格尔《大逻辑学》那样无眉目，同质地滚之毛病。

他不是好的哲学家，但与黑格尔一样，同是好的历史哲学家。其具体解悟力特别强，故其论历史，亦古今无两。他那综合的心量，贯通的智慧，心性理气才情一起表现的思路，落在历史上，正好用得着。因为人之践履而为历史，也是心，也是性，也是理，也是气，也是才，也是情，一起俱在历史发展中厘然呈现，而吾人亦藉此鉴别出何为是，何为非，何为善，何为恶，何为正，何为邪，何为曲，何为直，何为上升，何为下降。故其丰富的思想，在纯义理上不甚显眉目，而一落在具体的历史上，则分际厘然划清，条理整然不滥，立场卓然不移。由其遍注群书，见其心量之广。由其心量之广，见其悲慧上下与天地同流，直通于古往今来之大生命而为一。由其通于古往今来而为一，故能透过一连串的历史事象，而直见有一精神之实体在背后荡漾着，故见历史直为一精神表现之发展史，因而历史之每一步骤每一曲折，皆可得而解，得而明。而是非、善恶、正邪、曲直、升降、隆污，亦随时随事得而判。力反佛老之生心害政，力辟墨翟、晏婴、管、商、申、韩之不可为治道，痛斥苏轼之「以任情为率性」之为邪说。凡此种种，俱见其思想之条理，义理之严整，丝毫不差谬，俱因历史而厘清。然他决不是历史主义，现象主义。乃确见到创造历史之本原，据经以通变，会变以归经。他不像朱夫子之纯然是道德判断，然亦决不流于陈同甫「义利双行，王霸并用」之浮论。故其《读通鉴论》末卷〈叙论〉四有云：其曰通者何也？君道在焉，国是在焉，民情在焉，边防在焉，臣谊在焉，臣节在焉，士之行己以无辱者在焉，学之守正而不陂者在焉。虽扼穷独处，而可以自淑，可以诲人，可以知道而乐。故曰通也。引而申之，是以有论。浚而求之，是以有论。博而证之，是以有论。协而一之，是以有论。心得而可以资人之通，是以有论。道无方，以位物于有方；道无体，以成事之有体。鉴之者明，通之也广，资之也深。人自取之，而治身治世，肆应而不穷。抑岂曰：此所论者立一成之例而终古不易也哉？

黑格尔论史证明人类历史并非无上帝，故曰历史即是「神统记」。而船山论史，则曰：「道无方，以位物于有方；道无体，以成事之有体。」是即史不离道，道即在史，虽无一成之例，而却不能须臾离道。故曰：据经以通变，会变以归经。如是，依中国之学问说，则船山正证明历史乃「道统记」。惟有具体之解悟，乃能直透「道德的精神实体」，而见历史为精神表现之发展史。惟进到此境地，乃可以辟唯物史观之邪谬。而只是对于史料之记忆、排比、考据、整理，作抽象之解悟者，不与焉。

我以上所说，对于黑格尔与王船山的学问内容，丝毫未有述及。本文的目的，只在请读者注意以下两点：

一、要想了解黑格尔关于人文世界价值世界的学问，必须先了解抽象的解悟与具体的解悟之绝然不同，先须有此心境的预备与注意，然后方可另换一幅心思以求接近。了解具体的解悟，方可了解黑氏所说的「具体的整全」(concretewhole)、「具体的普遍者」(concreteuniversals)等词之意义，以及他所表现的「辩证的综合」之意义。(了解中国的内圣外王之学以及船山的史学，亦须如此。)

二、由具体的解悟提起历史意识，文化意识，建立真正的历史哲学，正视人文世界价值世界之真理，乃当今开辟生命理想之途径以抵御共魔之唯一法门。

十七、《论「凡存在即合理」》

一、

黑格尔有句话，说：「凡是存在的即是合理的。」此语大起误解，易为人所诟病，而应用于历史社会上，尤见毛病。此一句深一层哲学上的话，与普通对于「既成事实」之承认，似乎有类似的意义。英国人承认中共，除其现实上的权衡利害外，亦可以此言为籍口。此不可以无辩。

黑氏之说此话，其原意是形而上学的。柏克莱主张「凡存在即被知」，此语的意思是说：「没有一个既是现实的存在而又不在于心觉的涵摄以内的。」他的辩论，开始固是从知识论上说，然而他这个主断的究极成立实在是依据一个形而上的原则的，而他亦实在是推到这个立场为根据。从形而上学的立场说，不能不肯定一个「精神的实体」（即神心）。因此，凡现实宇宙中的任何现实存在必为此精神的实体所贯注，因而亦即必为神心所涵摄，因此，遂成就「凡存在即被知」一主断。

由「凡存在即被知」涵着「凡存在即现实」，而由「凡存在即现实」即含着「凡现实即合理」。这是一串推理的发展。因为凡为精神的实体所贯注，必然为此实体中的「神理」所贯注。此是一个形而上的陈述。依西方正宗的哲学系统说，事物之「被知性」（亦曰观念性），现实性，合理性，三者是合一的。上帝有两种事务不能创造，亦即有两种东西不能在神心的涵摄中，一是矛盾的东西，一是罪恶。因此，在现实宇宙中，凡是一个「有」，一个存在，都是正面的，积极的，都有他在神心中的意义与价值。哪怕是一草一木，一个苍蝇，一个粪蛆，也是一个正面的「有」。凡自相矛盾的必归于虚无（是零），自然世界中无罪恶。罪恶不是一个「有」。人间始有罪恶。而人间的罪恶亦只是善的缺乏，亦不是一个正面的存在。依此，「凡存在即合理」，原是一个形而上的陈述，是对现实宇宙的一体平铺说，是就现实宇宙的「可理解性」而完成的。

但是应用于历史社会上，则不能如此无曲折。黑格尔之历史观决不同于马克思的唯物史观。人间的集团实践显然有一个精神生命在后面荡漾着，由此精神生命必然含着一个精神实体。整个人间的历史，就是这个精神实体之曲折宛转的发展史、实现史。在这种精神发展的历史观下，说「凡存在即合理」，是有其曲折的，我们对此语不能作直线的了解，亦不能孤立地单看此一句本身的意义。本文愿就此多说几句。以上纯哲学方面的形而上的陈述，则不必多说。

二

判断历史的是非可有二种：一是道德的判断，一是历史的判断。前者是一于理，直下以理之是非为是非。不对就是不对。罪恶无大小，一错永错。不管你的曲折原委与夫有什么不得已。你所居的格是王道便是王道，是霸道便是霸道，是夷狄盗贼之邪道便是邪道，这是丝毫不能假借的。道德上的是非善恶，到紧要关头，你个人毫不能有所推诿躲闪，旁人也毫不能对你有所原谅。「千古艰难惟

一死，伤心岂独息夫人。」这不得已三字不是一概可以用来推诿的。对个人是如此，对历史也是如此。南宋陈同甫与朱夫子争汉唐，想给汉唐以地位，而朱子则不许可。朱子以为三代以下无善治，王道失，霸道兴，皆是以私心把持天下。朱子说此话是以他的全幅学问为背景，总结起来便是一于理的道德判断，即他一往是道德的。在这个立场上，汉唐自然不行。你们想给汉唐一席地，不过是因为他们富强，所获者多。但是富强不能掩盖其私心的罪恶，不能掩饰其道德风俗的无善治。陈同甫的立场是原情而论，以为「道」，自三代以下，亦并未完全凭空架过，现实上亦并非全是黑暗。汉唐于默默不觉中对于道亦略有所表现不能吹毛求疵，一概抹杀。但是立一义，必须于理上透彻有据，不是这么说说就算完事。汉唐自然有其地位。但是要想证实他的地位，必须体用本末彻底通达，卓然于知人论世之原则有所树立，而后始可以言之无弊。这点不是陈同甫的学问所能担当得。所以他争不过朱夫子。朱子的立场很坚定，很透彻，日常生活很谨严，出处进退丝毫不苟，以身作则，以身行道。作到若何程度，不必管，但律己甚严，则是可以说的，念念不忘此事亦是可以说。讲学必以道统自任，以此事为毕生之大事。其生活如此，其学如此，故其论世亦一是皆出之以严格之理。所以立场坚定，言之有力，其理甚透。他虽不能贯通历史之发展作综合观，但握住一面已是不易。陈同甫要想为汉唐争一席地，其立场当然非是一个综合的立场不可。但是分解的一面之理，即内圣一面，体一面，本一面，总之纯然是王道一面，尚且把握不住，不能透彻自肯自信，而要冒冒然讲王霸杂用，讲体用本末内圣外王之综合观，贯通的发展观，其进退无据，是当然的。要想于道德的判断外，争汉唐，当然非参加上历史判断不可。我之所谓综合观，贯通的发展观，就是要把这两种判断综合于一起。但是陈同甫的学力何足以语于此。说汉唐默默中于道亦略有所表现（即有暗合于道处），光这么说不行，必须说出所以然。否则只是虚气浮辞。就是说好说坏，亦是零碎的估价，决不能作综合的估价。要于「暗合于道处」参透历史的本源，立出原则与纲领，再贯通着史实，而作曲折宛转的发展观，以断定某一时代之价值，正面的，或负面的，这是很不容易的。作不到这一步，而想拉进历史判断来，其结果有二：一是只是事实的纪录，这是考据家或所谓科学研究者所从事的，这严格说，并不足以知史论史。二要想到知史论史，而参不透适才所说的那一步，则亦只是零碎的估价，是相对的方便立义，（随意说）并无一定不移之理。相对的方面立义，只是就现象观，其结果未有不流于顺俗趋末者。就现象观，任何历史事件皆可说好说坏。人间的事情，无论如何好，也可以有流弊。无论如何坏，也可以在意料之外，有有利的表现。汉唐自然有其可称处。但是陈同甫的识见，也只是落于现象观。其所以只争汉唐，尚不敢争暴秦，争南北朝，争五代，并不是原则上异，只是风俗习惯的（尚不能从原则上都予以曲尽的解析）。若近人从现象上推而广之，不但争汉唐，甚而争暴秦，争五代，又甚且争张献忠李自成。这只是肆无忌惮。陈同甫所差的，只在尚不敢肆无忌惮。所以他的历史判断不能超出现象观。

历史判断当然要重视发展中的史实，每一时代的史实当然是一存在。既是存在，当然有其发展中存在的理由。历史判断就因为着眼于存在的理由而不轻易忽视或抹杀每一时代。若只是道德判断，则常流于抹杀，此亦不足以论历史。但是只说有存在的理由，而作现象观，亦究竟不足以估定某时代中的存在之价值究竟是向上，抑是向下，是正抑是邪，是善抑是恶，是正面的抑是负面的。存在的理由，不足以免去它的罪恶。历史的判断不只是一要拉进史实来就算完事，它还要

尽一个责任，即要估定某时代中的存在之价值究竟是正面的，抑是负面的。若不能作到这一步，「凡存在即合理」即不能说。这句话当然是历史判断中事，即当引进「历史的判断」来，这句话才出现，但是若只是现象观，这句话即不能应用，因为它足以泯是非。所以历史的判断，必须当它能估定时代价值之为正抑为负时，「凡存在即合理」才有确定的意义。此语既不是现象观下的一句话，亦不是直线地说的一句话。即此所谓「合理」既不是直线地说，亦不是直接地说。在形而上的陈述里，是直线地说，直接地说；应用于历史，则必须是曲线地说，间接地说（所谓「说」，当然是就衰世乱世，如暴秦五代以及今日的共党一类的说）。若用于历史，而取直线地说，直接地说，则是现象观，足以泯是非。泯是非，亦同样否定历史。

曲线地说，间接地说，而不是现象观，当然背后含有一个标准，这个标准当然是在道德判断处。但不是朱子所表现的那个道德判断，因为他所表现的道德判断是孤立了。他不能拉进史实来，也就是说，他不能引生出历史判断，因而也就不能贯通地综合地观历史之发展，精神之表现，而估定某一时代之价值究竟是正面的，抑是负面的。我们这里所说的一个标准，须要把朱子所表现的道德判断化而为一个「精神的实体」，或「道德的实体」(moral substance)，由此以观通着史实的发展，引生出历史的判断。我们已说，历史的判断必须能尽估定时代中的存在之价值为正抑为负的责任。因此，由「道德的实体」作标准引生出历史的判断，正是要完成一个道德的判断。道德的判断不只是一要说正面的价值，还要说负面的价值。不只是光断定三代，还要断定汉唐，断定暴秦，断定今日的共党。这种断定，不同于朱子。朱子对于三代以外的断定，只是抹杀。所以他只能说正面的价值，不能说负面的价值。就是说，他的断定不是历史发展精神表现中的估价，他是一刀两断的永恒的估价。（所以以往的理学家不能论历史，只有一个王船山是例外。）

我们由「道德的实体」贯通着史实，引生出历史的判断，来完成一个道德的判断，就是要把以前的道德判断与历史判断两种综合地统一起来。这不是散立地有时用道德判断，有时用历史判断。而是在一个较高的综合观点下来完成一个综合的道德判断。（即正面的负面的都能说。）只有在这个综合观点下，才能曲线地间接地说「凡存在即合理」。盛世、治世、正面的，当然直接说它合理。这句话的问题单在衰世、乱世、负面的一面。就此面说，说它合理，并不是说它本身是对的，是合理的。它本身仍是罪恶，仍是邪恶。所以说它合理，一定是曲线地间接地说。而且说它合理亦只是估定它的负面价值，而所谓负面价值亦不是就其自身言，乃是就其对于未来的「正面的」之关系言。它自身仍是罪恶，罪恶自身无价值。凡就其自身而可以说价值，它必须是正面的。其自身为罪恶，无价值。而尚说它有负面的价值，这完全是对未来的正面言，所以是曲线地、间接地。这个意思只是：「堕落不深，觉悟不切」修道上的话应用于历史。堕落仍是堕落，但是它能促成「觉悟之切」（所谓浪子回头金不换），因而说它有负面的价值。说负面的价值，这其中有无数的智慧，有无数的悲痛。这只是人类的可怜，人间不可避免的曲折。有谁愿意堕落呢？但是，人不是神。所以历史、文化、价值（正面的，负面的），这都是人间的事，不是神的事。若只如朱子所表现的道德判断，则必须人是神，若不是神，便不必说了。这不足以言历史、文化与价值。（今按，《政道与治道》第十章对「道德判断」与「历史判断」，言之极精详，请参看。）

朱子在他一生的实践过程中，很知道「艰苦」二字。到晚年不起的时候，学生问他有何嘱咐，他还是说「艰苦」。这表示为人为学都是不容易的：要成为一个真正的人不容易，要表现真理不容易，以理制欲不容易，与邪魔奋斗不容易，在重重障碍中表现精神不容易，要费多少力气，才能透出一线光明。个人的实践如此，历史也是如此。历史是集团的实践所演成的。在一个民族生命的集团实践中能晓得「艰苦」二字，便可以知史论史。朱子在个人的实践中很知道艰苦，但他不能把这个艰苦过程（亦就是工夫过程），正面而视，从其主观的隐藏中拖出来，把它客观化，理路化。这不只是朱子个人如此，宋明诸儒对于这一层，都是停在主观的隐藏状态中。照我们现在所论的问题说，这是一个很重要的关键。假若能把这「艰苦过程」从主观的隐藏状态中拖出来，把它客观化，理路化，正视它的发展，即奋斗所至之境界与成果，则学术的形态必有一新转进，眼界心胸必有一层新开阔。把这个客观化理路化的奋斗过程，能郑重认识了，则对于集团生命的实践之艰苦过程也必能郑重认识其理路而把它客观化，这就是我所以说得把道德判断与历史判断综合地统一起来而成的贯通的综合的历史观。

讲历史最忌的有两种态度：一是顺俗趋末的现象观，这必流于无是非，即有是非，亦是零碎的而无总持，颠倒的而不中肯。二是不负责任的乌托邦，如说中国自禅让井田废，便全流于黑暗，又如说中国人以前不知道民主，不知道科学，不知道男女平权，这都是不负责任的乌托邦，不知道历史的艰苦。这后者想表明理想，不知道「理想」是要在现实奋斗的过程中引生与实现，而不是不负责任的幻想。又想表现道德判断，不知道道德判断一在立经常之大本，一在贯通着史实，引生历史判断，而并不是不负责任的怨天尤人（说中国自禅让井田废，便流于黑暗，此尚不是朱子的道德判断。朱子是一往的道德动机论，他只有直上直下的理之是非，故他尚能立经常之大本。其缺只在不能引生历史判断。而此种说法，则只是怨尤，与怨祖宗没有给我们预备好民主与科学同）。至于顺俗趋末的现象观，想表现历史判断，但不能参透本源，立出纲维，故驯至于无是非，即有是非，亦零碎而无总持，颠倒而不中肯。今之论史者，其不流于此两忌者，盖甚少。人皆曰史易知易论。吾则曰：谈何容易哉。

三

我们由集团生命的集团实践中看出一个精神生命，这精神生命就含有一个精神的实体。就个人讲，这精神的实体就是含有仁义而且抒发理想的「道德的心」，所以同时也就是「道德的理性」。就集团生命讲，也是如此。集团生命的实践中，岂不也含有一个精神的实体，岂不也含有一个向上的理想而共同以赴之。这个仁义的心是共同所契合的，其所抒发理想是共同赴之而求有以实现之的。但是这个精神的实体之实现是在限制中障碍中实现。这个限制或障碍最直接的就是人的「动物性」。其它间接的，也都由动物性而结成。一个人的道德实践就在破除他的动物性之障碍，集团的实践岂不更有它的集团的动物性，岂不更要在此障碍中而破除此障碍以实现其理想，以表现其精神实体。就因为有此动物性的限制，所以人类的集团实践不能不是历史的，不能不是曲折宛转的发展的，因而观历史，也不能不参透到精神实体，贯通着史实，而引生出历史判断。我们试就此观点，取历史的一段史实，以明精神实体之实现之曲折宛转的发展性。

从夏商而至周，当然是本着精神实体而向上发展的一段。此段向上的发展是综合的，建构的。故有周文之形成，有封侯建国之形成，有周天子以文化系统代表统一之形成。但是经过春秋而至战国，这个周文的统一，渐趋于破裂。从经济政治方面讲，井田制渐废，贵族就衰，士人渐兴。其结果，民从井田制中解放而为自由民（土地私有），君从井田贵族中解放而取得客观化超然之地位，士人兴起，参与治权，遂有政治之客观的意义。从君、士、民之得解放，在此转形期，显然显示政治格局渐要客观化之趋势。民是国家之民，君是一国之元首，士人参政，表示治权之公开与客观化。这三者之得解放，就表示政治格局渐要客观化。政治格局之客观化当然是一大进步。但为甚么由春秋而至战国秦究竟是衰世？这就要看这一过渡期是否有一向上精神与文化理想来完成这步客观化。不幸，由春秋而至战国，竟无这种向上精神与文化理想来完成这工作。解放出来，只成军国主义。其背后的基本精神竟是粗暴的尽物力之物量精神。所谓尽物力，不必是能取用外在的物力，乃尽量发挥其原始的粗暴生命之谓。生命之粗犷实只是物量的精神。物量与物量只有相激荡相抵消而交引日下。交引的结果，便结束于秦。秦是以凝结与闭塞来结束物量的激荡。故由战国而至秦，便是由物量精神凝结而为数量精神。秦是内而数量，外而物量：以内在之数量精神凝结呆滞外在之物量。代表这种内在数量精神的，便是秦始皇的阴私险狠（一种干枯黑暗的生命），与法家的残刻寡恩。到这时，内心全黑，只有一个赏罚不测的权术与普遍的混同。这就是内在的数量精神。拿这种精神来整齐划一（实即是僵滞呆板）外在的物量。故儒以文乱法，侠以武犯禁，在所必诛。故必闭塞聪明，凿丧生命：凡人格人性，道德仁义，皆在闭塞之中。一切皆齐等于物，成为白痴。战国时物量精神的激荡到此全息。此岂非一堕落至极之大劫数。（今按：此段须参看《历史哲学》第二部第二章第一节。）

但是人类的生命又何能塞死，紧压至极，必然要从深山大泽中暴发。这就是新生命的开始。刘邦即从此而起。当一个问题或形态已临，而无向上精神与文化理想来完成，其精神必下降转而为泛滥的物量精神，此只是人的动物性之发作。一发而必至其极。其势已成，任何人不能挽回。虽有孟荀之呼号，亦不能挽救其丝毫。然而能挽不能挽不必管，而这种呼号总保存一点光明与正面之精神，以与那堕落的物量精神相对抗。这点正面精神，在当时可全挂空，然有人保持住，就是下一代之种子。我们不能因为它于事无补，就轻视它；也不能因为它不能实现，就说保持这点光明的人是迂阔无用。不能因为堕落之形势已成而不可挽，就反而肯定它，认它为合理。堕落终是堕落。有能于堕落之中，屹然立得住而不摇动，保持精神实体以为是非之准，这就是最大的成就，最大的力量。须知堕落之势已成，不是说挽就可以挽的，也不是说去掉就可以去掉的。一个正面精神也不是说要实现就可以实现的。这就是在限制中实现理想。势不至其极不转，急也急不得。我们就要于此限制中，于势不能实现此理想中，认识此理想之价值。它是下一代之种子，它是当代是非之标准，由它照出一个是非，照出堕落之势之为非，之为堕落。否则，便无是非，亦无前途。

当时大家不知其为堕落。但是到其极而人们受不了时，人们就共觉其为非。这就是势至其极而要转之时。人们的共觉复归于光明（正面精神）之一面。堕落过程中也铲除了一些罪恶（不是由向上精神而铲除），也拖带出一些成果，如在战国秦的过程中，把封建除了，成为郡县，把井田共同体的束缚除了，成为自由

民（土地私有亦是一进步，后来的流弊是另一会事），把贵族除了，成为治权的客观化（治权的民主）。但这些成果亦不是由向上精神与文化理想而完成的，而是在堕落之中拖带出来的。所以堕落时之本身物量精神与数量精神仍是一种罪恶，其本身决不可说为合理。但是这些拖带出来的结果却丰富了下一代正面精神之内容，而促成一新型态，正面精神之新形态，此就是精神之进一步的发展，超过了周文的形态（当然从某些偏面地方说，也许有不及周文处。但整个形态则是超过了它而进一步。）就在这里，我们说战国秦，有它对下一代言的负面价值。但它本身，却必须加以责斥。不责斥，不能指出是非，亦不能促成大家之觉醒（共党）而促其速转。这与今日之共党同。共党之兴起当然有其原因，但不碍其本身之为罪恶。我们责斥它就要立出一个是非的标准，守住一个是非。我们在责斥它中所表现的正面精神理想当然也不必一时就能实现，但我们这样守得住，就可以促成人们的共党而向新形态转。它对于新形态也许有其负面的价值，但不能说它在当前是合理的。

人不能常惺惺维持其向上精神与正面的文化理想，遇新问题新形态要出现时，不能根据向上精神与文化理想来解决来完成，这是人的堕性在作祟。堕性胶着而不能转，则必物物相激而趋于毁灭。假借毁灭之一曲折来解决来完成，这是人间的可悲。黑格尔名之为「理性的诡谲」（cunningofreason）。中国人以前名为「天道之权变」。「理性」不能直伸，乃籍堕落之毁灭而一伸。此理性之巧，实人之可悲。我们要以耐心的智慧来观照此一曲折，更要以无可奈何的悲心之大仁来立出人间的纲维，使其不终穷。

四十年一月《民主评论》

十八、《人类自救之积极精神》

我近来不自量，写了一部讲历史的书，名曰「国史之精神发展的解析」（按：已改名《历史哲学》，四十四年出版）。从黄帝尧舜起一直写到东汉止。此后暂不写。司马迁写《史记》，「通古今之变，成一家之言。」我的目的不在成一家之言，而在贯通吾人的民族生命及文化生命。惟在这种贯通中，始能见出人类的积极精神来。人类的生命，发展到今日，实在是肢解了，僵化了。因此，到了极端胶固枯燥的境地。《庄子·天下》篇云：

古之人其备乎？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。……天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也。皆有所长，时有所用。虽然，不赅不徧，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全。寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，闇而不明，郁而不发。天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

由道术之裂，演变而为生命之裂。秦政一出，而天昏地暗。到了今日，生命之裂与道术之裂，超过战国及秦政不知几万倍。近代的精神，一往是「判天地之美，析万物之理，察古人之全」的精神。现在，可以英美来代表。在这种「往

而不反，必不合矣」的状态下，不要说道术裂不裂，首先自己的生命已肢解而僵化。由此，起一个反动，便是「心死」：阴险狠戾的变态心理淹没了一切。庄子只见到「道术将为天下裂」的可痛，尚未见到今日变态心理的可怕。这里边的阴邪黑暗，不是以往的人显所能想象得到的。罗素说：

俄国还有一种罪恶，这是维持统治者之存在的重要条件之一。这个罪恶，就是秘密--漆黑的，绝对的，一切都保守秘密。……在铁幕背后，究竟搞些甚么鬼呢？我想总不是在那里制造乌托邦罢。（《民主评论》第二十二期罗素文）

这种秘密不只是一种策略，乃是通着它背后的变态心理，以及由此心理而来的一切黑暗思想。黑暗、恨、狠戾笼罩了一切。在它那里，没有光明，没有爱，没有和祥。人类的正面积积极精神，如果不能浮现上来，来育和人类的生命，来扫除这种黑暗，人类不能救住它自己。

康德的哲学中，讲到超越的统觉，超越的对象时，曾提到超越的亲合力。人类内心深处的那种超越的亲合力（亦就是正面的积极精神），最易于从历史贯通的发展之体贴中荡漾出来。民族生命，文化生命，统在这种贯通发展之体贴中复活。人类的超越亲合力，在中国历史的文化生命中，表现得最亲切。不幸到今日竟变成这种断绝的境地。生命不能通，隔断了，干枯了，循至于爆裂以死。没有了过去，那里还有未来？「未来」只是齟牙咧嘴，昏迷状态的眼花撩乱。

积极的精神，在静定平实中澄清出来。我从历史生命文化生命的贯通发展中，看出人类的积极精神不过是三种：一、综合的尽理之精神，二、综合的尽气之精神，三、分解的尽理之精神。相应此三种精神，广义地言之，中国文化生命中有前两者，而无后一者。西方的文化生命有后一者，而无前两者。照这样分法，西方在分解的尽理之精神下，有宗教、科学及民主政治，即这三种东西皆是「分解的尽理之精神」之所贯注。中国在前两种精神下，有儒者的圣贤境界及英雄豪杰的天才境界，总之是德慧的与艺术性的。圣贤境界在综合的尽理之精神下完成。何谓综合的尽理？即是超越的理想在践形尽性的本末贯彻中表现。「形」是形而下的，亦可曰「形气」。「惟圣人为能践形」。践形亦就是「尽气」。惟圣人的尽气是在「尽性」中贯通着的，所以形而下的「形气」是在心气天理的通透中涵融育化而不落于纯粹的「物气」。惟因通彻到践形而表现着超越理想，所以才是综合地尽理的，亦可曰**理性的尽气之综合**。而天才境界则是在「综合的尽气之精神」下完成。惟天才为能尽气。而天才的尽气是不自觉的，亦未通过尽性之贯彻的。若不是天才，则只是堕落干枯，阴私邪僻，纯成为物气，而不能说是「尽气」。天才能尽气，这是他的天资高，生命充沛，所以虽未通过尽性之贯彻，亦有暗合于道处。这就是朱子所说的汉唐。所以唯天才为能尽气，唯尽气者如能接受理想。他的生命充沛不滞，常常能接受善言而客观化其生命，这就是他的暗合于道处。这种「天才的尽气」亦是一种综合。因为由于他的生命洋溢，而未经过抽象的分解破裂，所以是一种艺术性的性格。这种综合，亦可叫它是天才的尽气之综合。这种精神，不独表现在政治上的英雄豪杰身上，凡有艺术天才的皆可说是「综合地尽气的」。

西方的宗教，在耶稣那种偏至的超越精神下完成，是未通彻着践形尽性而表现超越理想的。所以他的偏至的超越精神实即是一种「分解的尽理之精神」。在这种精神下，成立了隔离的宗教，因为是偏至的，隔离的，所以敌对性强。这是本质上如此，且不必说因教会而产生的那些教条，因教条而产生的那些愚蠢惨酷的事件。但是宗教究竟是人类正面积积极精神之一。西方经过了近代精神，虽说社会文化上逐步向下趋，忘掉了神，忘掉了中世纪的超越理想，但就基督教本身说，却谦虚多了，软化多了。这种谦虚软化，一方也许是宗教精神之不足，甚至是堕落，然一方也正可以由此而向践形尽性的天人贯彻方面趋，由此而重振其宗教精神，予以新的转形发展。（黑格尔的《历史哲学》正是从历史发展上证明神之实现于俗世，而表示这个趋势。西方的宗教家不应再固执他的老形态。如是，这个世界方可有办法。）唐君毅先生讲宗教意识之发展，表明最高的发展及形态必须发展至「包含对圣贤豪杰个人祖先民族祖先之崇拜皈依之宗教意识」。他说：

在一般之宗教意识中恒只信一惟一之神，或惟一之先知先觉，如耶稣、释迦、摩罕默德等。此种宗教意识中，恒以为吾人不当更有视圣贤豪杰祖先如神而崇拜顶礼之之宗教意识。然吾人则以为真正最高无上之宗教意识，乃当包含视圣贤豪杰祖先等如神之宗教意识者。盖顺吾人前之所言，吾人既言最高之宗教意识中所信之神或基督、佛菩萨为必然以担负人类之苦罪为己任者。此即同于谓：神或基督佛菩萨皆为能自忘其为神，自超拔其同一于神或超越的我之境界，而下同于众生或人以为众生去苦罪者。若然，则人类中之圣贤豪杰之能实际作去人类苦罪之事者，即可能为忘其为神之化身而成人者。其成人乃所以担负众生之苦罪，则彼正可只以去人类之苦罪为事，因而亦兼忘使其自己复成为神之目标，遂不复有神之信仰，不复同一于神。而神之自忘其为神以化身为人，亦必化身出此种忘神之信仰之人，而唯去人间之苦罪为事，乃真见神之伟大。若然，则顺吾人宗教意识之发展，吾人不仅当崇拜皈依「信有神，求自己同一于神之宗教人格」，且当崇拜皈依不求同一于神，但只以去世间之苦罪为事之道德人格。吾人如真信神之伟大，当信此道德人格即神之化身，吾人亦当以崇拜皈依神之态度，崇拜皈依之也。故吾人谓宗教意识发展之极致，必包含一视圣贤豪杰等道德人格如神之宗教意识，以至包含视祖先如神之宗教意识。祖先对吾人自己言，必为一道德人格。盖祖先在其本性上莫不爱其子孙，愿分担子孙之苦罪，则在子孙心目中，其父母祖先皆耶稣佛菩萨也。而在此视圣贤豪杰祖先如神而崇拜皈依之意识中，因念彼等之精神乃一直顾念人间，无求同一于神之心，吾人固可无超越之神之观念之肯定。然吾人之无超越之神之观念之肯定，不妨碍吾人之在实际上以事超越之神之态度，皈依崇拜超越之神之态度，对圣贤豪杰祖先，而视之若同于超越之神，而在其前自「自己之欲望的我」超越，自「自己之我执」解脱。由是而吾人即发展出一纯粹人格之宗教。在此种人格之宗教意识之中初无超越之神之观念之肯定，乃由体念圣贤豪杰祖先之精神之向往，原不求同一于神，而只以去人间之苦罪为事之故，而非觉对圣贤豪杰祖先之崇拜皈依与对神之信仰之相碍。吾人可谓一人因崇拜皈依圣贤豪杰祖先，遂自觉的否认有超越之神，可成宗教上之罪过。然不自觉的否认有神，对神存而不论，而在实际上只有圣贤豪杰祖先之崇拜皈依，无对神之崇拜皈依，则非一人之宗教上之罪过，亦非其人缺乏宗教精神之证。反之，如一人只有对神之崇拜皈依，而无对圣贤豪杰祖先之崇拜皈依，则为人之宗教意识未充量发展之证，而为宗教上之罪过。由此，故吾人以为最高无上之宗教意识，应为一方有对超越之神崇拜皈依，一方有对圣贤豪杰祖先之崇拜皈依者。只有其

一，而未自觉否认另一，皆不成罪过，而同为宗教精神未充量发展之证。只有其一，而自觉否认另一，皆为宗教上之罪过。由此而言，则基督教回教徒之反对崇拜人神，与中国后代儒者之绝对反对天神者，皆同未能充量发展其宗教意识，浸至犯宗教上之罪过者。而中国先秦儒者之一方崇拜圣贤祖先之人神，而一方亦信仰天神，至少未自觉的反对天神，乃真正最高之宗教意识。（见《理想与文化》第九期〈人类宗教意识之本性及其诸形态〉一文）

由这一段话看来，西方基督教实当有一新的转形发展。在由近代精神之淘滤而成的谦虚软化之状况下，在信仰自由（宗教意识的）之肯定下，在苏俄之黑暗心理否定一切下，在东西文化要求一较高级的综合发展之趋势下，种种外缘已具备，实到重新对于宗教本质加以反省的时候。只要宗教思想家们，犹如路德之改革宗教，能自觉地对此加以反省，则新的转形发展必然到临，宗教精神之重新振作亦必然到临。唐先生这段话，就是一新形态之合理的提供。若是基督徒们仍然固执原来的形态，故步自封，闭关自守，则对于人类社会固然无益，即对于宗教自身亦无好处。司马迁云：人到穷困的时候，「未尝不呼天也，未尝不呼父母也。」「呼天」即有超越天神之皈依，「呼父母」即有祖先人格神之皈依。这还是就困穷的时候说，我们还可以就精神本质说。「呼天」就含有超越理想（天神，绝对精神）之肯定，而崇拜皈依圣贤豪杰祖先，即含有人格神（绝对精神之化身，通体是一纯精神之人格。）之肯定。我们之视圣贤豪杰祖先是当作一个「纯粹是精神」「通体是德爱」的人格而视之，我们在他们身上只见是一心之流行，而不见有物气。父母对于子女，子女对于父母，其间之情爱是大家所知道的，这其间没有一毫杂染邪念的，这就是「纯粹是精神」的意思。至于对于圣贤豪杰之崇拜，更是因为他们纯粹是精神的。我们若故意贬视圣贤豪杰及祖先，我们便是有邪念，首先自己已陷于罪过中。我们若只固执耶稣而不放，攀援上帝而不舍，鄙视其它，敌对其它，则耶稣上帝亦因我们之固执攀援而成为一物，而不复是纯精神，而我们之固执攀援就是结于物缚于物，此时我们本身就是陷溺于罪过。我们崇拜耶稣亦因他通体是德爱，纯粹是精神，一如我们崇拜圣贤豪杰及祖先。（其实耶稣也就是我们所说的圣贤人格神之一。他是「人而神」，就因为他通体是精神。于他只见有心，不见有物。而通体是精神，不必是耶稣一现实的形态。）依是，基督教以为只有一圣子，唯耶稣为圣子，圣子只能是一，这种教义必须有新的改变。假若我们真了解「人而神」及「神而人」之所以，则圣子可以是一，亦可以是多。而我们崇拜超越的天神，并不妨碍崇拜圣贤豪杰及祖先。反之亦然。惟隔离而偏至的宗教，才以为两相妨碍。固然，由于耶稣的偏至精神，隔离的宗教在其发展上，得到其本质上独立自成的境地，因而宗教亦得有其确定的意义，但是执着一边而妨碍其它，便是宗教精神未至于充其量，而且为宗教上之罪过。有确定意义的宗教，必须自其隔离的形态转至综合贯彻的形态。「先秦儒者一方崇拜圣贤祖先之人神，一方亦信仰天神，至少未自觉的反对天神。」此固为一综合形态之最高的宗教意识，但宗教之独立自成的确定意义，并未在先秦儒者「综合的尽理之精神」下完成，此所以人们以西方之隔离的宗教为标准而谓中国并无宗教，而吾人亦因此不能即以先秦儒者之综合形态的宗教意识作为今日所应当出现之综合贯彻的宗教形态。然而，虽是如此，而由隔离的宗教发展而为综合贯彻的宗教，却必是先秦儒者由文化生命上所表现的那个综合形态。这个形态，从西方的隔离宗教方面说，便是发展到一个不隔离的形态。从中国文化方面说，便是先秦的综合宗教意识发展到一个自觉完成的形态。这两方面的协和一致，当是人类最高的

光明。这其中所应当说明的还很多，本文不必多从事于此。

现在我只想说明：这种综合贯彻的宗教形态，因其变了「隔离形态」的质，所以我们当把它隶属于「综合的尽理之精神」下，而不应再把它隶属于「分解的尽理之精神」下。这一改变，是人类的精神生命文化生命之最具体活泼的周流贯彻溶液荡漾。亦是备天地之美，称神明之容，不肢解，不胶固的本来生命之复活。这样，我们将永远以「综合的尽理之精神」表现超越理想，为人类时时鼓舞浮现那贯彻通透的「超越亲和力」。把「分解的尽理之精神」剔除宗教意识之外，使之不再应用（实在是纠结胶固）于宗教，而只应用于科学与民主政治，以及社会福利之事功性的东西，问题性的东西。这是分解的尽理之精神之恰当（如其分）的使用。在这种使用下，可以两不相伤。宗教可以免除那种愚蠢残酷的事件，烦琐不合理的教条，而人类在表现「超越亲和力」的「综合的尽理精神」之鼓舞下，科学与民主及一般社会风气可不再有西方那个样子的流弊，多表现一点和祥气。虽是分解的尽理的，却可减杀其肢解性、僵化性、枯燥爆裂性。而在中国方面，亦必须引发出它的「分解的尽理之精神」，须知圣贤境界与天才境界中所含的德慧与艺术性，以及「综合的尽理之精神」与「综合的尽气之精神」，皆不足以产生科学与民主政治，亦不是事功性的精神。我们若真参透了中国文化生命的贯通发展，你就可以见出中国正缺少这一点。好处从这里了解，坏处亦从这里了解，而今日的悲惨之局亦从这里了解。分解的尽理之精神就含着事功的精神。因为缺乏这种精神，所以讲事功者乃援用法家。须知法家并不真是事功性的精神。综合的尽气之精神，当能尽其气时，便是神足漏尽的发扬（气的），建立大帝国。当不能尽其气时，便腐败堕落（物化），因而产生暴戾残酷，邪僻疯狂。它不能发现问题，解决问题，因而不能有事功。亦不能有立法的政治，亦不能有理智兴趣的科学。而综合的尽理之精神亦是神足漏尽的（理的）；是德慧的，不是事功的；智慧高，思想则乏味。所以当人说儒者迂阔少功时，决不必争论辩护。他的精神之本质就不是事功的。而当他们套在以往的轮子中，在堕落的时代里，只有演悲剧。所以中国的两种基本精神必须用「分解的尽理之精神」来调剂来充实来转化。如是，尽气的精神可不用在打天下，而当用在文化方面属于创造性的东西上

如是以「综合的尽理之精神」提供超越理想，鼓舞「称神明之容」的生命之全。以「尽气的精神」从事于文化方面的创造。以「分解的尽理之精神」滋生科学与民主政治。这是人类自救的积极精神，总之，是救住超越理想（宗教），救住天才，救住科学与民主政治。这不是新的，这是人类自有史以来就是向此奋斗的。过去如此，今日将来仍然如此。这是一种永恒的精神。人们把他的生命放平，一立立在这种精神上，方能不动摇，不惊怖，自救救他。方能正视现实，改进现实。方能亲生悦生，肯定经验，承认对方。一离开这一切，便都是挂空的，毁灭的。

人类的历史常是大开大合的，一下子很高，一下子很低。我们常说以往野蛮，有许多残酷不合理的事。文艺复兴以后，三百年来，从现象方面说，确是文明得多，合理而开明得多，孰知精神一提不住，文明久了，倒反归于更野蛮，更残酷。像苏俄那「黑暗的秘密」集了古今中外一切残酷之大成，还能不说是野蛮吗？但却是由过分的文明而来。又如宋朝人的趣味太高雅，女人把眼角上点上啼痕，终遭夷狄之祸，你说这种趣味是文明呢？还是堕落呢？五四运动以来，都市

的文明人为乡下人所羡慕，亦为乡下人所厌恶，文明得过分了，后来的趣味就转向。不喜欢文明，喜欢野蛮；不喜欢修饰，喜欢粗野；不歌颂真美善，而歌颂罪恶。青年学子不演话剧，而扭秧歌，以为是雅趣，实际上统统是不谐和的丑恶。像上海那种喜出噱头的自装文明，若不惹出反动，亦是无天理。义和团杀二毛子，共产党亦利用农民的粗朴来杀商业买办文化买办，还一狠狠下去杀到底。（可是他们不自觉亦是文化买办。）我们在二十几岁的时候，也是经过这些时代趣味上的翻转。这都是有感觉有理想的青年。我们那时不喜欢学法律政治的，以为是鄙俗。要学哲学，要谈主义。学经济，也得学马克思的。时代变了，以前读书上进，荣耀门庭，为国效力，以天下为己任的一致性没有了，大家背后不自觉的是一种革命、否定、浪漫的心理。我的大哥是乡下人，他感觉到了这种心理。我的父亲稍为古典一点，他就不以为然。这些都是感觉，大家都说不出个所以然。一叶知秋，这些文明的青年人知识分子，承前启后，造成数十年来的风气，害了自己，害了父母兄弟，害了亿万同胞，整个的国家，从东到西，从南到北，汪洋一片，无一幸免，遭此空前的大劫，到此完全结束。可痛的黄帝子孙，在这种哀号宛转，求生不得，求死不能的时候，深深体会你的生命罢，真切地放平你的心忏悔罢，醒悟罢。把人类内心深处的正面积积极精神涌现出来，无论革命或是什么事，总不是与人作对的。我现在再引罗素的一段话以作结束：

共产党的专制理论，武断地肯定：共产主义的目的，最后必然会实现。因为相信必然二字，所以认为纵令至少须牺牲一代的人民，使他们在贫乏、奴隶、仇恨、秘密警察、强迫劳动、消灭独立思想及拒绝与信仰不同的国家合作等混乱不安的状态中过生活，亦都是应当的，值得的。试问在人类思考可及的范围内，真有什么信条能够具有这样高度的必然性吗？我是不相信的。而且果真是有的话，那也决不是史太林的信条。

十九自由主义之理想主义的根据

《生命的学问》之十九

现在大家都以自由相号召。在共党的统治下，的确是无自由的，不但知识阶级没有自由，就是共党所挟持的「人民」何尝有自由。它骚扰到生活的任何处。愚夫愚妇，甚至老太婆、儿童，它都拉来作政治斗争的工具。不听其指挥的，或对它的欺骗不感觉兴趣的，它便以极残酷的手段来加以辱戮，使人走投无路。乡间农民是没有政治偏见的。他们说政府的军队虽然不好，但有法对付，他们可以生活。但八路来了，他们无法生活。古人说网开一面，共党一面都不开，都封闭死了。真正的农民不会喜欢这一套。中国没有真正的工人，即使是真正的工人，也有他们的人性生活，何尝就一定喜欢这一套。所以周恩来会大骂上海的工人失掉了无产阶级的革命性。他殊不知工人也是「人」。完全拿经济决定论的阶级观念来概括他，便是抽象的工人，不是现实的工人。若是拿这个观念来概括一切人，便都成了抽象的人，不是现实有血肉的人。共党就是喊着这个抽象的「人民」来欺骗人民，愚弄人民，辱戮人民。试想这一套，有谁能喜欢它。不过中国的人民是哑子，他们呼不出他们的苦痛，他们是在沉默中忍受或期待。知识阶级觉得这是自由问题，可以起而号召反抗。但是一般农民则呼号不出来。而其为不自由则一。

现在知识分子不能忍受这个痛苦，出来以自由相号召，作为反共的领导观念。胡适之先生说他从来只讲问题，不谈主义。现在他要讲自由主义，这是因为自由成了问题。在别的政治方式下，还有不说话的自由，在共党的统治下，连不说话的自由都没有了。这确是严重的问题。人生到此，还有什么值得活的。在这种辱戮窒息之下，自由真是比吃饭还重要。你们可以立刻觉出共党拿「面包」来号召，完全是一种虚妄。人们一天只须吃三餐，甚至两餐也可。但不能须臾离开空气。没有好的吃，小米窝窝头也可以充饥。共党区里杀了这么多的人，结果还只是吃窝窝头。农民连小米窝窝头也没得吃。你们问他们吃什么呢？白薯的蔓叶，是好的食品，树皮树叶已经是早已吃到了。它所号召的面包在那里？没有自由，决没有面包之可言。这种滔天罪恶，实在是人类的劫数，还说什么面包。

但是，知识分子的号召自由，常不觉到它后面的崇高根据，即本文所说的理想主义。若不能意识到它的理想主义的根据，则自由的表现常是消极而散漫的，孤僻而不识大体的，随意泛滥，流于自私而忘掉是非的大标准的。且就消极而散漫一方面说：因为自由主义的实践，从历史上看，常是对着迫切的压迫而反抗。一是实践的，二是负责的，然其本质已是落于被动的防御上。对中世纪神权的压抑讲，则是由被动而成为主动，下开近代西方文化之主潮。今日共党的狂暴本由这个主潮孕育出，来反扑这个主潮。它在精神上取得主动的地位，几取自由主义的主潮而代之。自由主义，对共党讲，已完全居于被动的地位。它在反抗中世纪的神权笼罩时，它有一段真精神，它代表一种开明的新生力量。但演变至今日，它那一段真精神，那种新生命，已经丧失了。具体化而为政治上的民主制度，经济上的资本主义。吾人现在讲自由主义，其心思已常囿于政治经济的范围内而不能自拔，沾执于政治上的民主（这自是可眷恋的），而超脱不开，委曲于经济上的资本主义（在这方面说话总有委曲），而不能理直气壮。精神，当其一具体化而为文物制度，便失掉它的新鲜性，失掉它的精神性。即在此处，共党已经占了上风。何况人们的心思又粘着于政治经济的范围内，毫不能在真理上鞭辟近里而领导群伦。言自由的心思已经陷落，僵化，如何能发出力量而成为领导人类的主流？这的确是严重的问题。今日的自由主义之号召，其大势与背景，已不是文艺复兴时代代表真精神新生命的自由主义了。自由主义的实践，在本质上，本就是被动的。徒被动不要紧，而又落在今日的大势与背景上，其不消极散漫而无力能有何几何？反观共党，它已是振振有辞，理直气壮了。你讲民主，他讲新民主以欺世。你委曲于经济上的资本主义，他干脆讲共产以自鸣其为进步。所以处在政治经济的范围内，它已经不弱，而且它居于反扑的地位，它很可以自视它的共产主义为政治经济上的言论之尺度。你这一些，都是不够劲，不过瘾。在号召上，决不足以满足青年的浪漫欲望。这且不说，它还不只这政治经济的表面文章，它还有唯物史观作它的行动上的推动机，政治活动的精神原则。它的坚强而有力的组织，它的挑动人的动物性（兽性）而如痴如狂，而又自视为神性，胥由于这种理论的不平凡，在心理分析上有其很深的复杂之根之故。它以这种理论来鼓励青年，既是组织的，又是主动的，既是系统的（对应「组织的」言），又是浪漫的，你那散漫而无力的自由主义如何能抵得住？你若反过来看，非共区的人民生活，以及行动人员，你就可以感到是如何的散漫而无力，在政治斗争上，是如何的无气势，多沾执。

这还在大敌当前的时候，若在平时，你可以看到自由主义者随意泛滥，流于自私，而忘掉是非的大标准的，比比皆是。孤僻而不识大体的，亦比比皆是。中国的自由分子，本不能比英美。这不是说中国人不行，这是因为文化背景不同。随意泛滥，流于自私，固无可恕。孤僻的性格却不必尽予抹杀。社会上能容纳种种性格亦是好处。人们亦不必皆从事政治活动。但是在政治上，若流于随意泛滥，孤僻不识大体，是如何的坏。从此你可以看出，若在今日，徒以自由主义相号召是很难抵得住狂澜的。

自由，究竟是眼前用的着的口号。因为有个不自由的与之相对照。但在今日的大势与背景上，这却不够。在降伏魔力上更是不够。自由主义的实践，常处于被动而发，这不是严重的缺陷。问题只在如何能由被动而转至主动。现实上的种种因缘且不谈。只就自由主义之为领导原理方面讲。我敢断言，若顺今日之自由民主之背景而下去，自由主义永不能取得主动地位而为时代精神之主流。文艺复兴时代之自由主义，前面已说有一段真精神、新生命。但此还是表面的说法。而此真精神新生命之所以为新为真，固然由于是在启蒙时期，而最要者，是在那个时代，精神尚未具体化而为文物制度，所以始终尚能涵蕴着一个理性上的觉悟，因而亦涵蕴着一个形而上的真理之信仰。那时代的人，对着中世纪封闭于上帝的浓雾中（上帝本身不是浓雾，而教会的乌烟瘴气却形成浓雾，掩盖了上帝），呼吁着「人」的觉醒，理性的恢复。不管在正面所觉醒的「人」，究竟是什么样的人，所恢复的理性，究竟是什么样的理性，甚至我们还可以说，其所谓人与理性究竟是未得到它的本真的，所以下开近代的文物制度，因而孕育出共产党来。然而外部地看起来，在他们的觉醒中，究竟可以拖带出一个形而上的真理之信仰与憧憬。这种信仰与憧憬作推动机，遂开发出种种近代的文物来。因而在当时言之，这种信仰与憧憬遂可以作为时代精神之领导。人，尤其是有性情的人，不能永远处于现实的推移中而无一种超乎现实以上的觉悟。人类之可贵正在此。惟在此觉悟中所发出的，才可以推动社会，作为时代精神之领导。然而演变至今日，我们已说，已是具体化而为文物制度，精神已丧失其精神性，而人们的心思已沾执于现实的文物制度中而超拔不出来。张眼一看，全是粉红黛绿，繁华世界。有性情的人，一看便觉得是庸俗平凡，刺激麻木。共党就是从这里反动出来的。我们讲自由主义，若不能于此恢复其精神性，显然这个时代的精神是在共党那里，不在我们这里。这当然是一幕大悲剧。正以此故，我们今日讲自由主义，不能不把握它的理想主义的根据。这是提撕自由主义而恢复其精神性的一个超越原理。

这个原理的涵义：一是人性通神性以规定理性，二是实现理性的历史文化以规定民族国家。人，失掉了人性无可尊重，与禽兽无异。毛泽东口口声声说喜爱人民，但凿丧其人性。则其所谓喜爱，只是以人民为刍狗，可以愚弄而已。刍狗人者，自己亦刍狗。但人性有两方面：一是形下的气质人性，此即是生物生理的私利之性，二是形上的义理人性，此即是道德的克服私利抒发理想之性。前者无可尊重，而后者始通神性。《中庸》所谓尽人性尽物性以至参天地赞化育，就是说的这个通神性的人性。这个亦叫做普遍的理性或主动的理性。孟子所谓尽心知性知天，亦是这个通神性的人性。这个是理性主义，同时亦即是理想主义。综合言之：名曰理想主义的理性主义，或理性主义的理想主义。理想主义不尽是理性主义的，如生命哲学的浪漫情调便是非理性主义的，吾名之曰右倾的浪漫。理性主义亦不尽是理想主义的，如低级的唯物实在论，在某意义上说，亦是不反理

性的，他们亦重视理智，但我们只可名之曰理智主义，而不可曰理想主义，高级的以逻辑数学为主的理性主义亦不可叫做理想主义。惟这种由道德的人性以通神性所见的理性才是理想主义的，所见的理想，才是理性主义的。惟此始可恢复自由主义之精神性。浪漫的理想主义，浅薄的理智主义，不流于庸俗，即归于恶道。皆不足以恢复自由主义之精神性。现在以英美国家为主的自由主义就是浅薄的理智主义，流于庸俗。（尼采等的右倾浪漫即归于恶道，不待言。）在此种精神下，其所谓自由的实践大半是陷溺于形下的气质人性中，故流于私利推移，刺激麻木。前说共党的残暴即由此而反动出。顺彼反动之路下去，这种人性，毁灭之亦不足惜。在彼之纯归于豕狗，吾名之曰左倾的浪漫，固是恶道之尤，比尼采希特勒都坏，然而这种刺激麻木，私利推移，亦实在令人不耐。寄语美国，勿恃富强即谓可以抵抗苏联。寄语自由主义者，勿谓发自形下的气质人性中之自由即可为领导时代之精神原则。

人性通神性的理性须要表现之于历史文化中。在此种表现中，我们见出历史文化发展的推动机，亦惟于此始见出历史文化的客观价值，始见出理性的客观有效性。若不肯定历史文化，理性只是空悬。若不肯定历史文化之表现理性或曲折宛转中之实现理性，因而获得其客观价值，则历史只是自然史，非人文史，因而亦无文化可言。民族国家是历史文化的托足地。它的形下的内容（即实际的内容）是人民与土地，而其形上的内容即本质的内容，则为历史与文化。肯定历史文化，必肯定民族国家。这两步肯定，始见出理性的崇尊性及其实践性。自由主义赖此而恢复其充分的精神性，赖此始可为推动时代抵抗病魔的指导原理。自由是在对理性的自觉中表现。争自由是争理性的实现，不是争现实生活上的方便与舒服。共党毁灭了自由，即是毁灭了理性，因而必否定历史文化民族国家。在它手里，人类只是物质化而为洪荒的豕狗，纯粹的动物性。它拿这个齐于物的横断面来毁灭一切。这是任何既称为是人者所不能忍受的。它的人民、面包都是表面的幌子，而其根底上最凶最可恶的却是这个齐于物的横断面的思想（唯物史观）。人民面包是它的纬，唯物史观是它的经。它这个经是最凶狠的，最足以鼓动具有浪漫性的青年。因为它在人的心理深处有其极奥妙极复杂的根据。青年的出生入死，如疯如狂，都从这里发生出。关于这方面，本文不想多说。我只说，现在想发动指导原理以抗共的，却完全不在对治它那个经的方面着想，完全不想另一个经。这才是共党所私自欣幸的。须知时下人所说的自由民主，只是我们的纬。若只限于此，即是没有经的。没有经的纬织不起来。我们的经即是人性通神性之理性以及实现理性之历史文化民族国家，这是一条纵贯线。自由民主之为纬是横断面。若只止于此，则必落于齐物的横断面下而不能逃。共党的纬是横断的，它的经亦是横断的，所以它最后成全一个纯粹的动物性，齐于物的横断面。然而它终究没有经，经必须是纵贯的。所以它最后必归于毁灭。它毁灭了旁人，也毁灭了自己。假若我们的经建立不起来，抵不住它的决裂，则人类必全毁。眼前确是「生存与毁灭」的大关头。

我们提出这个经来，恢复自由主义的精神性，与文艺复兴时代的自由主义稍有不同。那时的自由精神是拆中世纪那个以上帝为中心的大厦。我们现在，经过近代的发展，则是以古典的精神救住自由的精神，在中国儒家的立场上说，就是以人性通神性；在西方文化的立场上说，就是恢复宗教精神。因为在现在这个刺激麻木的繁华世界，若不稍微冷静严肃一点，自由主义决难恢复其精神性，作

为推动社会，降伏疯魔的指导原理。依此而言，文艺复兴时代的自由精神是浪漫的，我们这个时代的自由精神当该是古典的，理性的，理想主义的理性的。这是真正的辩证发展所必然如此的。

二十、《论黑格尔的辩证法》

—

从西方纯哲学的立场上说，黑格尔不是一好的哲学家，而是一好的历史哲学家。他与柏拉图、亚里士多德、圣多马、来布尼兹、康德，乃至今日的罗素，前几年刚死去的怀悌海，实为不同类型的人。他有点像中国思想史中的王船山。普通读哲学的人，很少能先了解黑格尔的。在大学哲学系里，几乎无人能讲授黑氏的哲学，而在学生方面，可以说简直就没有一个能有那种程度与气质来企及黑氏的思想。这不但在中国如此，在西方亦然，尤其近世为然。

黑氏的思想，十分深入而复杂。既是综合的，而又笼罩的；既是人文的（历史文化），而又贯彻到自然的；既是精神的、价值的，而又是思想的、纯理智的。实则，他有一个综合的通慧作底子，他以精神的发展作纲领。他的综合的通慧，实是开始于把握精神的发展过程。他首先写的是《心底现象学》，他最后写的是归宿于《历史哲学》、《法律哲学》等。你从此，就可知他的综合的通慧是扣紧历史文化而发出的，他的立言的出发点是基于人文的、精神的、价值的，总之是基于「精神之发展」的。他以此为背景，蒸发出他的思想的，纯理智的大逻辑网。他由精神表现的各种形态，看出精神与自然的关系，看出精神如何驾驭自然，笼罩自然。自然就是感触世界，经验世界。落在人类的历史文化中，自然就代之以具体的历史事实。历史是精神表现的发展过程。具体事实都在精神表现的发展中得其解析，得其条贯。如是，我们有了了解历史事实的一个理路。这个理路，就表示历史是一个精神的辩证发展之合理的系统。

自然若落在知识系统内，就是知识的对象，是我们的自然世界。他看出我们的「知性」具有些什么基本概念（即范畴）来驾驭自然，笼罩自然，使自然成为可理解的。这本是康德所已开辟出的；但黑格尔讲这些范畴，他不采取康德的讲法，也不只是康德所列举的那些范畴数，也不像康德那样由逻辑上的十二判断发见那种散列的十二范畴。他既肯定自然必须是一个合理的系统，如是，他就想首先把合理系统之所以成为合理系统的范畴系统给推演出来。他从那里起来推演出来呢？他从「绝对」起。这个「绝对」怎样引出来呢？它影射什么呢？它是由精神发展中被引出来。在精神发展中，那个「原始的精神实体」，以及经过辩证发展而消融一切矛盾对立的那个「绝对精神」，就是他的《大逻辑学》中作为起点的「绝对」。

这个绝对，就意指「绝对精神」，也可以就是上帝。但是，上帝或绝对，当套在辩证发展中而观之的时候，它开始只是一个空洞无物。它的内容与特性，都要靠辩证发展中所引出的那些东西来充实，来厘定。这话，本来若从人的实践之精神表现的辩证发展来讲，是并无不可的。但是，黑氏的《大逻辑学》却是凭空架起，他截断了「人的实践之精神表现」那个背景，他只凭空取了一个光秃秃

的「绝对」作为辩证发展的起点，而这个辩证发展是纯思想地纯理智地从「绝对自身」开始，吊诡以演成，他由此把一切范畴都给推出。这实在是思想自身的吊诡，是一个不必要的大把戏。

可是回过来，归到他的人文、人的实践之精神表现的辩证发展上，他的精采极容易看出。这一方面就是历史文化的，相当于中国所谓内圣外王之学，为西方传统的纯粹哲学家所不走的路。这是在他的逻辑学里所见不出的。所以他不是好的哲学家，而是好的历史哲学家。你若读他的《历史哲学》，你可以了解他的思想之整个理路与学术大略。依是，黑格尔学问的精华，以及辩证法的真正义用与其恰当的表现处，只可限于人文、人之实践的精神表现之辩证发展。而如此，亦尽可以把人性主体之能方面的全体大用（由超越的分解所呈列者），给综合地贯通起来；而如此综合贯通，亦足以把自然驾驭住，贯彻到，使之收摄于精神之光的照射下，而凡有存在皆不能外于此精神之光的照射，而别有其阴暗漆黑的存在。依是，精神表现之辩证的发展，可以列为三层：

- 一、个人的道德实践之辩证发展。
- 二、客观化于历史过程中的辩证发展。
- 三、普遍化于宇宙历程中的辩证发展

二

辩证根本是实践上的事，并且亦是精神表现上的事。辩证法不能在知性上讲，亦不能在知性所对之「对象」上讲。这是第一所应认清的。一般人不能严格认识「知性」之确义，又不能知超乎「知性」以上之「理性」，而总不自觉的、模糊的，并且以为是当然的，落在「知性」上，而从「知性」上讲辩证，把辩证法与逻辑看成是同层上的对立者，如是要讲辩证，必反对逻辑，或者两者搅乱不清而两败俱伤。殊不知逻辑如何能反对？逻辑、数学、科学都是属于「知性」的：反对其一，必反对其二。西方哲学早已厘清。凡讲辩证者，无不知此中之分际；惟不通哲学之马克思，始开始横生搅乱，而传到中国，凡讲辩证者都随马氏而滚下去，根本不知此中之分际，真可谓大混乱。马克思就是立于知性上讲辩证，而又把辩证推到「物」上去，即推到知性所认知之对象上去，而讲「唯物辩证法」。殊不知唯物辩证法根本是不通之词，由于大混乱而成者。辩证根本不能单从「物」一面讲，亦不能单从「心」一面讲。知性之活动成科学，知性所对之「物」是科学的，物理化学的，只服从物理化学之法则，何得于此言辩证？此在西方有学问之规模与风范，根本无人能措思及此。若有如此思及，必不值识者一笑！

辩证不从「知性」上讲，而是从超乎「知性」以上的「理性」上讲。理性在知性以上，而能统驭知性，指导知性，并且推动知性。就在此统驭知性上，才见出辩证的发展。所以辩证法是动的逻辑，而形式逻辑是静的。这是可以说的。但是，一般人不解其义，而妄生意谓。它所以是动的，乃因为它根本是由主动的创造的理性发，而且还要统驭知性，贯彻知性，而见其为一发展，所以它才是动的。逻辑之为静的，乃因为它是属于知性，而知性是与其所知之物为主客对立，而自己是处于静的观解中以解之，所以一方成科学知识，一方遵守逻辑数学。动静之义只是如此，岂可乱说？近人口耳不离科学，而又要诟诋形式逻辑。此实令人可厌可恨！

是故单自物一面不能讲辩证，单自心一面不能讲辩论。心，有是认识的心，此即知性也，表现逻辑数学的心也；有是道德的形而上的心。主动的创造的理性，就是从此道德的心言。心的表现，必须在对治什么，克服什么，转化什么上，而此种表现，亦就是精神，故得泛言曰：精神表现。创造的理性之统驭知性，贯彻知性，亦就是此种精神表现中之一过程。故精神表现根本就是实践的。只有把自己处于道德的实践中，然后方能体会到辩证的发展，而深切了解之。我现在要藉我们的道德实践，来表示精神表现中的辩证法则（理路），把辩证发展中的基本概念（足以使之成其为辩证者），一一给确定出来。

在个人的道德实践中，我们所首先要肯定的，就是每一人皆是一「精神的生命」。虽在孩提，无不知爱其亲。这就是一个精神的生命。罗近溪云：

今试抱赤子而弄之，人从左呼，则目即盼左，人从右呼，则目即盼右。其耳盖无时而不听，其目盖无处而不盼。其听其盼盖无时无处而不展转，则岂非无时无处而无所不知能哉？《盱坛直论》下卷）

罗氏于此点出良知良能。其听其盼就是其良知良能的表现，其整个生命，浑是知能贯通周流的生命，此就是一个精神的生命。又曰：

但今看来，道之为道，不从天降，亦不从地出，切近易见，则赤子下胎之初，哑啼一声是也。听着此一声哑啼，何等迫切；想着此一声哑啼，多少意味！其时骨肉之情，依依恋恋，毫发也似分离不开，顷刻也似安歇不过。真是继之者善，成之者性，而直见乎天地之心。（同上，上卷）

由赤子哑啼一声，直见天地之心，亦只见他浑身是个知能呈现。天地之心，浑是知能，此就是「道」。道就在这里呈现。于此，我们直接肯定他是一个精神的生命。毫无条件，亦毫无可怀疑。古人从此指点「知能」，指点「道」，我们从此说精神生命。但是「人能弘道，非道弘人」。道，知能，在赤子哑啼一声处呈现，在其听其盼处呈现，这只代表他是一个精神生命，知能生命，而他此时究竟还不能弘道，必须在其长成时道德的实践中弘道。从「道德实践的弘道」上说，这个精神生命，知能生命，就是辩证发展中所谓「原始的谐和」(primaryharmony)。这是我们发展中的一个基础。这是一个「圆融不分」的绝对。大人者不失赤子之心，虽不即是赤子之心（此后来叫做「再度谐和」，即经过否定的否定而来的谐和），然亦足见「赤子之心」是一个谐和。这个谐和是原始谐和，未经过发展的谐和。因为它只是原始的谐和，所以这个圆融的绝对就只是一个「普遍性」，只是一个「自身涵摄之存在」，赤子的「个体性」未表露出来。「个体性」是在实践的发展中，从这个原始谐和的破裂而表现。

原始谐和的破裂是经过「反省自觉」而成。在自觉中，精神从浑然一体的精神生命中提炼出退处于「主体」的地位，而为纯精神，此时我们可以不叫它是精神，叫它是「良知」。作为「本心」的那个良知，作为身之主宰的那个良知，亦就是人之所以为人之「性」，作为「内在道德性」(inwardmorality)的那个性（在超越分解中所讲的性或良知，就是在辩证发展中通过自觉而反显出作为主体

的那个性或良知)。精神既退处于主体的地位，则浑然一体中现实的成分（古人所谓气质的成分，才情气方面所具的气质的成分，或等而下之，身体一面），即被推出去而作为「客体」。此则属于「物」，或亦曰「自然」（对个人的道德实践言，名曰私欲，习气，或气质之私。对思想主体言，名曰自然，或知识对象）。由自觉而显出主客之对立，就是原始谐和之破裂。这破裂就表示一种否定，对于原始谐和的否定。而主客之对立亦可互相表示一种否定。当我们反省自觉而反显「道德的主体」时，即含有对于「客体」（外在实在）的否定。这就是古人所谓截断众流，壁立千仞，内重外轻，打断一切习气的链子；可是，同时，客体亦就是主体的障碍，它是我们的麻烦，亦是病痛的所在处，如果你提不住，它就吞没了你，这也是表示一种否定的作用。这是互相争胜，是辩证中的矛盾，不是逻辑中的矛盾。但是，这个矛盾，终须要解消，要消融（逻辑的矛盾必有一真一假，不能说消融。若是自相矛盾的命题，则绝对假）。要消融这个矛盾，须记住正反两概念。「正」（thesis）必须指谓「主体」（精神），「反」（antithesis）必须指谓「客体」（物、自然），决不能随便指谓。此就是单是物或心一面不能讲辩证之故。

消融正反对立的矛盾，就叫做「否定的否定」，这表示一种「合」（synthesis）。这「合」就是「再度谐和」的圆融绝对。这个「合」就表示对于破裂而成的正反对立再加以否定。而此否定之形成是由于把「反」的对立性，障碍性，加以消除或克服。你所以能消除或克服它，就是因为你保持住那个「正」。此古人之所以念兹在兹，要截断众流，建体立极之故（周子说：主静而立人极）。截断众流而反显那个「道德主体」，为的是立大本；立大本为的是成大用。成大用就是要使气从理，情从性，一切是天理流行，整个是一「知能」呈现。换言之，作为「正」的那「道德主体」之光，整个要披露出来，以化情化气，总之是化物，而把它的障碍性、对立性消除掉，使情气通体为精神的情气，使物通体为精神所润泽所贯注的物。这就是王阳明所说的「致知格物」。「致吾心良知之天理于事事物物，而事事物物皆得其理。」皆得其理，则事物皆在良知天理的贯彻中，因而得成，因而得正。这就是「良知天理」的繁兴大用（成物），而其所成之物亦就是实现良知天理之资具。此就是儒家的本末圆融之「盈教」，而为辩证发展所证实。这在禅家，名之曰随波逐浪，经过截断众流、盖天盖地后而来的「随波逐浪」，这表示一种大而化之，圆通无碍的境地（佛家宗旨虽别，而功夫的辩证发展则同）。黑格尔名之曰「绝对」，表示「合」的圆融绝对（程明道说动亦定，静亦定，亦就是本贯末、物从心的绝对定境）。这绝对不是「原始谐和」的那个绝对，而是再度谐和的绝对，经过「否定之否定」而成的绝对（此就是大人者不失赤子之心，而不就是赤子之心）。原始谐和的绝对，经过自觉而成为对立，这虽是破裂，亦实是予那绝对以提炼。把那浑然一体的绝对中的夹杂，通过自觉而予以淘汰，把主体性提炼出来，把客体性提炼出来。经过这一提炼，然后再予以消融，则主体性亦不是对立中的主体性，客体性亦不是对立中的客体性，而绝对亦不是原始谐和的那个绝对。经过否定以及否定的否定，皆有淘汰，皆有保留，这就叫做「奥伏赫变」（Aufhëben）。

以上就是辩证发展的纲领，使辩证之所以成为辩证的基本概念之确定意义，皆予以确定的说出，决不可随便移动，胡乱比附。试问这种辩证法有何颠倒？惟马克思才是大颠倒大混乱。

三

以上所说，是就个人的道德实践说。黑格尔从精神发展上讲辩证，与儒家的道德实践最恰当。但西哲传统，对于个人的道德实践以及心性之学，都不及中国儒学之深而密。黑格尔虽能讲精神的辩证发展，虽亦含有儒家道德实践中良知天理心性主体之涵义，但究不特别专注，亦不特别彰着，而常贯通着「知性」及「客观精神」讲。这也正恰好。我们现在本儒家道德实践（建立圣贤学问树立圣贤人格），贯通于黑氏的辩证发展中，把这个「本原形态」特别彰着出来，然后再看它如何贯通于「知性」及「客观精神」。关此，本文不能多说，我只简单予以点出。

复次，道德的实践，经过思想主体之转出而通于自然以致其广大，复须转出客观精神来，以通于历史文化以致其人文方面的广大。道德人格，圣贤人格，是独体的：有主体精神与绝对精神（天地精神），而不显客观精神。此须良知天理从独体的道德人格中之道德主体再委曲自己降下，来转而为「政治的主体」（political subject），要自觉地成为一个「政治的主体」。这一步自觉也是对于良知本觉的神智妙用之否定，因这个否定而成为政治的主体与政治的对方之客体。在这种主客体的对立中，国家政治法律纔能积极地建立起来，因而能实现客观的价值，这就是义道之客观的实现。这是一种客观精神。经过这一步曲折，道德实践不只限于个人，而且更致其广大于客观的组织：良知天理不只实现于独体人格，而且实现于整个人文世界。国家、政治、法律是良知天理的客观实现，经过政治主客体的对立，而要求综合起来的客观实现。在以前之只注意道德人格中，国家、政治、法律是出不来的。在各个体没有经过反省自觉而成为「政治的主体」时，则国家是不会重新组织起来，而成为一个有机的正式国家（黑格尔即说中国以往的「统一」是一个僵化而硬固的统一，没有经过各个体的自觉而重新组织起来的统一，所以不是一个真正的国家）。政治亦不会是有宪法常轨制度基础的民主政治（中国以往只有吏治，而无政治。此是普通所已认知的。我亦曾说：中国以往只有治权民主，而无政权民主。此两义相连而生）。而法律亦不会是双方约定，互相遵守，而有客观实效性，代表理性客观化的法律（此所以黑格尔说：中国以往的法律只是些某种抽象的东西，固定的东西，没有经过「各个体之成为政治的主体」之允可，所以法律是停在主观的状态中，而不能表示理性的客观化）。这其中之重要关键是在：以往的精神表现是停在独体的道德人格中，没有转出政治的主体自由，而成为政治的主体。（详论见拙作〈平等与主体自由之三态〉一文，民主评论社，人文丛书本。案：该文已收于《历史哲学》中。）良知天理之表现，若只在圣贤人格，道德人格，而转不出思想主体，则必流于孤峭而孤穷，而不能产生文化上的富有大业，而孤穷至极，亦必流于其自身之否定。所以人的良知天理，精神本体，必须在不断的转进中，保持其创造性与活泼性。而我们贯通历史发展之大流看，则以往宋明理学之表现圣贤人格，道德人格，亦只是一形态。历史发展中某一阶段停在那里，而良知天理之创造性不会停在那里。它虽是要冷静下来而转为思想主体，委曲自己而成为政治主体，但是它要自觉地如此。这种冷静与委曲，亦是良知之用，亦是良知天理合该如此。这在精神表现之辩证发展中，必然要贯通地有机地发展出来。

在精神表现中转出思想主体与政治主体这两个形态，其中之头绪繁多，吾以上只略言，未能细讲。但若能握住辩证发展之理路，必能一一贯通起来而无遗

漏。由此，你将进入历史，而建立你的「历史之精神发展观」；你更可以普遍化于宇宙历程，视整个宇宙为一精神表现之发展过程。关于此两层，本文可不深论。但是，有一点须注意，即「辩证的综合系统」（在有机发展中建立者），必以「超越的分解系统」为根据。这两者都须要有极大的智力与极高的智慧，方能言之无碍。在西方哲学中，康德作「超越的分解」于前，黑格尔作「辩证的综合」于后。虽不能无小疵，而大体规模已具。吾本文所言，以辩证的综合为主，而实有一超越的分解作背景。指出黑氏之缺点，而保留其精华；提之以儒家学术为纲领，而吸取黑氏之骨络以充实此纲领。中西学统之会通，足以救护人类于不坠。面对此魔难之时代，尤彰显此学之大用。以此学为纲领，方能领导时代，觉醒人类，而对治共党之大魔。

四十年六月九日《思想与革命》

二一、《水浒世界》

吾尝云：红楼梦是小乘，金瓶梅是大乘，水浒传是禅宗。请言水浒传。

水浒境界颇不好说。从其中的故事及人物而言之，较有凭借。然亦正因此，较易限定。一有限定，则水浒境界便不是水浒境界。酸腐气，学究气，市侩流氓气，皆不足以言水浒。吾常以为只从文字观之，亦可以悟。读小说者，总是先急于了解其中之故事，道说其中之人物，然后再进而解析其所表示之思想或意识。吾言水浒世界，岂不类于解析其思想或意识？是不然。如是，正是落于学究气。吾不知其是何思想，吾亦不知其是何意识。久而久之，吾亦不觉其中之故事，吾亦不想其中之人物。吾只随手翻来，翻至何处即看何处。吾单看文字，即触处机来。吾常如此而悟水浒之境界。水浒文字很特别：一充沛，二从容。随充沛而来者如火如荼，随从容而来者游戏三昧。不从容，不能冲淡其紧张。游戏所以显轻松，三昧所以显静定。其文字之声音色泽，一有风致，二极透脱。惊天动地即是寂天寞地。而惊天动地是如是如是地惊天动地，寂天寞地是如是如是地寂天寞地。如是如是，便是水浒境界。吴用说三阮撞筹，是那样地清机徐引，三阮之兴发上钩，是那样地水到渠成。吾不觉有来有往，吾只觉步步是当下。潘金莲毒死武大郎，其惊险可怕，阴森狼毒，令人透不过气来。然而其文字一经从容回环，便令人透过气来，便觉无处不停停当当，洒然自足。其令人洒然自足处，不在报应，而在描述潘氏之干号。「话说妇人之哭有三种。有泪有声谓之哭，有泪无声谓之泣，无泪有声谓之号。当下潘金莲干号了几声。」云云，此就是水浒之从容也。其如是如是之境界，大抵由此等处烘托出。

若问其如是如是是什么东西之如是如是，则曰若可以说是什么东西之如是如是，便不是如是如是。此所以说单由文字亦可以悟之故也。

如是如是之境界是「当下即是」之境界。而当下即是之境界是无曲之境界。明乎此而后可以了解水浒传中之人物。此中之人物以武松李逵鲁智深为无曲者之典型，而以宋江吴用为有曲者之典型。就水浒传言之，自以无曲者为标准。无曲之人物是步步全体呈现者，皆是当下即是者。吾人观赏此种人物亦必须如如地

(assuch)观之。如如地观之所显者即是如是如是。

他们这些年强力壮之人物，在消极方面说，决不能忍受一点委屈。横逆之来，必须打出去。武松说：「文来文对，武来武对。」决不肯低头。有了罪过，实时承认，决不抵赖。好汉作事好汉当。他们皆是「汉子」。汉子二字颇美。有气有势，又妩媚。比起英雄，又是一格。禅家常说：出家人须是硬汉子方得。他们只说个汉子，便显洒脱妩媚。水浒人物亦是如此。承认犯罪，即须受刑。受刑时，决不喊叫。「叫一声，不是打虎的好汉。」在消极方面，他们是如是抵抗承当。在积极方面，他们都讲义气，仗义疏财。消极方面亦是个义字。义之所在，生死以之，性命赴之。天下有许多颠连无告者，弱者，残废者，哀号宛转无可告者。此种人若无人替他作主，直是湮没无闻，含恨以去。大圣大贤于此起悲悯心，伊尹之任亦于此着眼，水浒人物则在此处必须打上去。所以他们常闹事，人海生波，与圣贤之悲，伊尹之任又不同。但无论如何，此皆是替颠连无告者作主之一方式。而水浒之方式乃是汉子之方式。武松替兄报仇，实是替残弱之武大作主。其兄弟之情甚笃。武大在潘金莲眼中看来，三分像人，七分像鬼，一打团团转，三打不回头的人物，而在武松看来，却口口声声是兄长，决无轻视他的意思。只是系念他是个弱者，常被人欺负，临别时，嘱他晚出早归，武大哭了，遂说：即不出门亦可，只在家坐地。武大说他兄弟的话是金子言语，我只信他。像这样一个诚实人，可怜虫，若无人作主，便是昏了天地。我每于此起无涯之悲痛，深深之怅惘。天地生人，真有许多不仁处，好像全无心于不觉中夹带来许多渣滓，漂流道旁，像个蝼蚁，像棵干草。此种人物不必说被欺负，即其本身根本上便是可怜虫。彻头彻尾即须有人替他作主，以参赞化育之不及，以弥补天地之缺陷。不必到他被践踏了，被残害了，才为之作主，才显出他的可怜。我有许多最亲切的事例作印证，我无可奈何，天地亦无可奈何，我只有悲痛。我的怜悯之感，常是无端而来的。佛说众生可悲以此。

他们这些不受委屈，马上冲出去的人物，你可以说他们是小不忍则乱大谋。但是，在他们，罪过无大小，义理无大小，你对不起他，你欺负了他，你就是错了。一错永错，便无甚可说的。你若说：忍耐点吧，则在他们这种无曲的汉子，不能有忍耐。隐忍曲折以期达到某种目的，不是他们的心思。他们没有瞻前顾后，没有手段目的，而一切皆是当下即目的。然而人文社会就是有曲屈的。像他们这种无曲的人物，自然不能生在社会圈内。水浒者即社会圈外，山巅水涯之意也。普通说逼上梁山，好像是某种人一定把他们逼出去。实则还是从「对他」的关系上而看的。因此便有反抗暴虐，压迫被压迫阶级之说。须知此就是酸腐气，学究气，武松李逵不见得领你的情。你这种替他们仗义，是可以令他们耻笑的。他们根本不承认自己是被压迫者，他们并没有那种齷齪的自卑感。他们明朗而俊伟，所以是个汉子。现在的人必得以自己的卑鄙不堪之心把武松杀嫂的故事写成潘金莲恋爱的故事，直是污辱圣人。他这种「当下即是」的汉子，本性上就不是社会圈内的人物。社会圈内总是有缺陷。政治经济教育平等了，而人与人间未见得即无争吵打架之事。所以这是人性问题，并不是社会政治或经济问题。这些人并不能从事政治，亦不事生产，亦不能处家庭生活，赤条条来去无牵挂，东西南北走天涯。而又理无大小，罪无大小，一有不义，实时打去，而且一打常泛滥而不可收拾。试想此等人如何能处社会？在社会的立场上说，必是闹乱子，而在他们的立场上说，却是硬汉子。吾尝思其故，此中确有一面真理。此面真理

即构成所谓水浒世界。盖纯直无曲，当下即是，只有上帝是如此，而上帝是真理的标准，本是在人以外的。现在水浒人物，是人而要类似上帝，自然非在社会圈外不可。自社会人文上说，要作到当下即是，是不容易的。水浒人物的当下即是，不是人文社会上的，乃是双拳两脚的野人的，不曾套在人文化成的系统中之汉子的。孔圣人不能用拳打足踢来维持仁义。他有春秋之笔，有忠恕之道：从委曲中求一个「至是」。如是乃有文化。孔圣人是人与神的合一者。既是合一，则纯直无曲，当下即是，必在极高度的道德含忍中呈现。王学所谓「全体是知能呈现」，程朱所谓「天理流行」，岂不是纯直无曲，当下即是？朱子临终时说：「天地生万化，圣人应万事，直而已矣。」这个直却不容易。这个直是随孔圣人之圣人之路下来的。如是，吾人有一个上帝，有一个孔圣人，二者之外，还有一个水浒世界。这水浒人物，既不能是上帝，因为他是人；又不能是孔圣，因为他不能处社会。所以只好在山巅水涯了。金圣叹即于此而言作水浒者有无量之隐痛。若处于上帝与孔圣一面而观之，他们自是可痛的。实则亦不必。他们自身并不是可痛可悲的。我看作水浒者并不是根据什么大悲心而写水浒。如此解之，亦未免头巾气。读施耐庵自序，即可知其心境。（人或以为此篇自序即是金圣叹作的。但无论谁作，我以此篇文字可以表示水浒境界。）

他们这种实时打去之行径，都是顶天立地之人物。首出庶物，无有足以掩盖之者。所以是自足而穷尽的。因为自足而穷尽，所以只有一个当下。此种自足而穷尽所呈现的当下，是极洒脱妩媚的。他们也有悲欢离合，喜怒哀乐。但是说他们为什么一定的东西，或表示什么一定特殊化了的背景，我以为皆不免学究气。鲁智深大闹五台山，人或在此窥出他背后的寂寞，我以为他的寂寞只是无酒无肉，受了一套佛教文化的拘束。恐怕未必是普通人所意想的寂寞。我们常说耐住寂寞。耐住寂寞，就是固定个寂寞与不寂寞相对待。一定要从水浒行径窥测它背后的什么背景，不如直翻上来直从他们的无曲行径体会水浒境界。说水浒是寂寞的表示，不如直说原始生命必须蠢动。他有那股充沛的气力，你如何叫他不蠢动？而蠢动不是境界，亦不是什么思想或意识。其蠢动的方式，成为纯直无曲，当下即是，方是表得一个「如是如是」之境界。李逵见各人下山搬爹取娘，便大哭起来。宋江问他烦恼甚的，他说他也要搬老娘上山快活。宋江让他去搬。结果搬不来，在深山中老虎吃了。我曾向一个朋友说：我有一个禅机，请你细参。李逵决搬不上他的娘，写水浒的人压根就不想叫他搬上来：理上不能如此。请问什么缘故。友人瞪目不解。人多于此不留心。实则是一个大机窍。李逵不去搬，不是李逵，去搬而搬得上来，也不是李逵。照来布尼兹的哲学说，一个本体概念一经形成，则所有可能的谓词皆已含在里面了。去搬而搬不上来，是李逵一个体中必然的谓词。回来把他的经过告诉宋江等人，皆大笑。若说不替他惋惜，而却发笑，实在太不仁了。我于此也颇不解。实则并非不仁，而李逵自身即是可笑的。他的可笑掩盖了对于他娘的仁。若于此而不笑，便虚伪。虚伪而可为仁乎？此就是超越了一切既成的固定的系统，而成就了一个当下即是妩媚境界。此只能如如地观之。惟如如，而后觉其一切皆必然。林冲差人去东京取眷，回来知道已死了，无不为之悼惜悲叹，以助其哀。然而此决用不到李逵身上。人文系统之仁，在此不能呆板其用了。此处确有一点禅趣。许多道理俱当作如是观。人们必得以林黛玉之不得与宝玉成婚为一恨，因而必深恶痛绝于宝钗。我以为此皆不免流俗之酸腐气。试想若真叫黛玉结婚生子，则黛玉还成其为黛玉乎？此乃天定的悲剧，开始时已经铸定了。人们必得于此恨天骂地，实在是一种自私的喜剧心理。人

们必得超越这一关，方能了悟人生之严肃。同理，读水浒者，必随金圣叹之批而厌宋江，亦大可不必。须知梁山亦是一个组织。水浒人物虽不能过我们的社会生活，但一到梁山，却亦成了一个社会。自此而言，宋江是不可少的。不可纯以虚假目之也。必须饶恕一切，乃能承认一切。必须超越一切，乃能洒脱一切。洒脱一切，而游戏三昧，是水浒妩媚境界。

没有生命洋溢，气力充沛的人，不能到此境界；没有正义感的人，也不能到此境界。武松说：「武二这双拳头，单打天下不明道理的人。」又说：「我武二是龇齿戴发的男子汉，不是那禽兽不如的猪狗。嫂嫂以后休要恁的。」只是他们好为一往之行，乃是不学的野人，没有回环。所以不合圣人之道。然而他们却是另一世界。他们的生命并非全无安顿。义是他们生命的着落点，只是没有经过理性的自觉而建立，所以不是随孔子之路而来。此只可说是原始的，气质的，所以只是一个健实的妩媚的汉子。他们作过即完，一切是当下，是新奇。他们的生命随时可以结束：完了就完了，并没有什么可躲闪回避的。飘忽而来，飘忽而去。但是来也须来得妩媚，去也须去得妩媚：所以是个汉子。杜甫过去云：语不惊人死不休。此不是水浒境界。而水浒结尾诗云：语不惊人便休。此方是水浒境界。

这个境界，出世不能为神，入世不能为圣人。殊不可由系统以解之。必须是在洒脱一切时触处机来。水浒传自序云：「薄暮篱落之下，五更卧被之中，垂首捻带之际，皆有所遇矣。」又云：「所谈未尝不求人解，而人亦卒莫之解。盖事在性情之际，世人多忙，未之暇问也。」吾之感觉水浒境界，在由坝子上，在树底下，在荒村野店中，在世人睚眦下，在无可奈何之时，在热闹场中，在污浊不堪之社会中，花天酒地，金迷纸醉，冷冬小巷，皆有所遇。我之感觉，颇不易写得出。比起写哲学系统还难。以往生活，已成云烟。然而我未曾倒下去。我只因读了点圣贤之书，渐渐走上孔圣之路。假若有归宗水浒境界者，必以我为无出息矣。