

中國文化導論課導修材料

1. 牟宗三：綜和的盡理之精神之歷史文化的意義（又名「中國文化的特質」）

選自牟宗三著《歷史哲學》，第三部，第二章，p.164~193（台灣學生書局，2000，增訂九版）

2. 唐君毅：中國之宗教精神與形上信仰——悠久世界

選自唐君毅著《中國文化之精神價值》，第十四章，p.308~342（廣西師範大學出版社，2005）

3. 徐復觀：儒家政治思想的構造及其轉進

選自徐復觀著《學術與政治之間》，p.41~60（台灣學生書局，1985年再版）

4. 勞思光：中國經濟生活

選自勞思光著《中國文化要義新編》，第六章，p.209~225（香港中文大學出版社，1998）

5. 殷海光：道德的重建

選自殷海光著《中國文化的展望》，下冊，第十四章，p.663~713（桂冠圖書股份有限公司，1990，再版）

第二章 綜和的盡理之歷史文化的意義

第一節 中國文化生命裏所湧現的觀念形態

中國文化，從其發展的表現上說，它是一個獨特的文化系統。它有它的獨特性與根源性。我們如果用德哲費息特的話說，中華民族是最具有原初性的民族。惟其是一個原初的民族，所以它才能獨特地根源地運用其心靈。這種獨特地根源地運用其心靈，我們叫它是這個民族的「特有的文化生命」。

這個特有的文化生命的最初表現，首先它與西方文化生命的源泉之一的希臘不同的地方，是在：它首先把握「生命」，而希臘則首先把握「自然」。尚書大禹諱說：「正德利用厚生」。這當是中國文化生命裏最根源的一個觀念形態。這一個觀念形態即表示中華民族首先是向生命處用心。因為向生命處用心，所以對自己就要正德，對人民就要利用厚生。正德利用厚生這三事實就是在修己以安百姓這兩事。「生命」是最麻煩的東西。所以有人說：征服世界易，征服自己難。征服自己就是對付自己的生命。這個最深刻最根源的智慧發動處，實是首先表現在中國的文化生命裏。正德或修己是對付自己的生命，利用厚生或安百姓則是對付人民的生命，所謂對付者就是如何來調護我們的生命，安頓我們的生命。所以中國文化裏之注意生命把握生命不是生物學的把握或了解，乃是一個道德政治的把握。所以正德利用厚生這個觀念形態就是屬於道德政治的一個觀念形態。「生命」是自然現象，這是屬於形而下的。就在如何調護安頓我們的生命這一點上，中國的文化生命裏遂開闢出精神領域：心靈世界

，或價值世界。道德政治就是屬於心靈世界或價值世界的事。正德是道德的，利用厚生是政治的。這就開啓後來儒家所謂「內聖外王」之學。正德是內聖事，律己要嚴：利用厚生是外王事，對人要寬。二帝三王這些作爲政治領袖的聖哲首先把握了這一點而表現了這個觀念形態。這個觀念形態，本是屬於道德政治的。我現在再進一步，名之曰：仁智合一的觀念形態，而以仁爲籠罩者。依此，我將說中國的文化系統是一個仁的文化系統。

或者說，你所說的「仁智合一」，這裏面却並沒有智。關此，我再把所確定的那個觀念形態，再進一步規定一下。我曾由古史官的職責說明這個觀念形態。周官說史曰：「掌官書以贊治」。又曰：「正歲年以敘事」。前一句則表示：根據歷代的經驗（官書）以贊治，這是屬於道德政治的。後一句則表示：在政治的措施中，含有對於自然的窺測。古天文律曆由此成。這是屬於「智」之事。我們可以說：智就在政治的措施中，在利用厚生中表現，在道德政治的籠罩下而爲實用的表現。由此即可明：中國的文化系統是仁智合一而以仁爲籠罩者的系統。

但在這裏須注意：因爲這個觀念形態是由如何調護安頓我們的生命而成，因之而成爲道德政治的，故其經過後來的發展，仁一面特別彰著，這是很自然的，而智一面則始終未獨立地彰著出來，這是憾事。這是了解中國文化生命的發展的一個大關節。其意義後面再說。

順道德政治的觀念模型而來的發展，就是周公的制禮，因而成爲「周文」。而周公的制禮，最基本的就是確定人倫。人倫的最大的兩個綱領則是親親之殺，尊尊之等。由此演生出五倫。親親尊尊是文制。人道由此確定，故前人有云：「人統之正，託始文王。」即因周公制禮故也。至孔子出，他能

充分欣賞了解這一套禮制，故曰「郁郁乎文哉，吾從周。」進而他又點出它的徹上徹下的「意義」，此即是：由親親以言仁，由尊尊以言義。這是言仁義的文制根源。及至把仁義點出來了，則其涵義即不為親親尊尊之文制所限，而廣大無邊，遂從這裏開闢出中國文化生命的全幅精神領域。

雖說廣大無邊，亦有一個中心的要領。這就是通過孟子的「仁義內在」而確定性善。仁義，若由上面所述的根源來了解，本是由于如何調護安頓我們的形而下的自然生命而顯出的一個道德生命，理性生命。這是我們的聖哲首先由渾一的生命中看出一個異質的東西，即：生命不徒是自然生命，清一色的生物生命，而且有一個異質的理性生命，由心靈所表現的理性生命。依此，仁義必內在，而性善必成立。故孟子由惻隱之心見仁，由羞惡之心見義，由辭讓之心見禮，由是非之心見智。仁義禮智就是心之德，亦即是由心見性也。這一個心性，是我固有之，非由外鑠我也。故是先天而內在的。這個心性就是道德的心性，我們于此亦曰道德理性。這是定然而如此的，無條件的。這個心性一透露，人之所以為人的「道德主體性」(Moral subjectivity)完全壁立千仞地樹起來。上面通天，下面通人。此即為天人合一之道。內而透精神價值之源，外而通事為禮節之文。這一個義理的骨幹給周公所制之禮(文)以超越的安立(Transcendental justification)。這整個的文化系統，從禮一面，即從其廣度一面說，我將名之曰：禮樂型的文化系統，以與西方的宗教型的文化系統相區別。從仁義內在之心性一面，即從其深度一面說，我將名之曰：「綜和的盡理之精神」下的文化系統，以與西方的一分解的盡理之精神」下的文化系統相區別。這兩個名詞須要解析一下。

第二節 綜和的盡理之精神與分解的盡理之精神

何以說是「綜和的盡理之精神」？這裡「綜和」一詞是尅就上面「上下通徹，內外貫通」一義而說的。「盡理」一詞，則是根據荀子所說的「聖人盡倫者也，王者盡制者也」，以及孟子所說的「盡其心者知其性也」，中庸所說的盡己之性，盡人之性，盡物之性，等而綜攝以成的。盡心、盡性、盡倫、盡制，統概之以盡理。盡心盡性是從仁義內在之心性一面說，盡倫盡制則是從社會禮制一面說。其實是一事。盡心盡性就要在禮樂的禮制中盡，而盡倫盡制亦就算盡了仁義內在之心性。而無論心、性、倫、制、皆是理性生命，道德生命之所發，故皆可曰「理」。而這種「是一事」的盡理就是「綜和的盡理」。其所盡之理是道德政治的，不是自然外物的，是實踐的，不是認識的或「觀解的」(Theoretical)。這完全屬於價值世界事，不屬於「實然世界」事。中國的文化生命完全是順這一條線而發展。其講說義理或抒發理想純從這裏起。例如，如要順孟子所確立的義理骨幹而深度地講心性天道，他不能忘掉歷史文化中廣被人羣的禮樂文制。因為中國人所講的「道」，本是從歷史文化中的禮樂文制蒸發出來的。這是孔孟荀以及後來的理學家所決無畢辭的。不煩徵引。同時，如要順歷史文化而講禮樂文制，則不能不通于心性與天道。此不待理學家而始然，在孔孟荀時期即已然矣。禮記禮器篇有云：「禮之以多爲貴者，以其外心者也。德發揚，詡萬物，大理物博。如此，則得不以多爲貴乎？故君子樂其發也。禮之以少爲貴者，以其內心者也。德產之致也精微，觀天下之物無可以稱其德者。如此，則得不以少爲貴乎？是故君子慎其獨也。古之聖人，內之爲尊，外之爲樂，少之爲貴，多之爲美。是

故先王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也。」這是表示「綜和盡理」最精美的一段話。故言有聲之樂，必通無聲之樂，言有體之禮，必達無體之禮，言有服之喪，必至無服之喪。是之謂達「禮樂之原」。（見禮記孔子閒居篇。）這還是就禮樂一面說。若就心性一面說，則我可以就日常生活的「踐形」來說明這種綜和的盡理之精神。孟子說：「惟聖人爲能踐形」。誰能且不管，我且說踐形之意義。「踐形」就是有耳當該善用其耳，有目當該善用其目，有四肢百體當該善用其四肢百體。善用之，則天理盡在此中表現，而四肢百體亦盡爲載道之器矣。此之謂實踐其形，亦曰「以道殉身」也。如是，則不毀棄現實，而即在現實之中表現天理；而現實不作現實觀，亦全幅是天理之呈現。即此簡單而平常之「踐形」一語，實一下子敲破乾坤，而頓時「上下與天地同流」矣。此種精神，唯中國文化生命裡有之。如於此而再不能感奮興發，而不能認取中國文化之價值，而致其贊嘆之誠，則可謂無心者矣。任何好東西，他亦不能了解。是以中國文化生命，無論從禮樂一面或心性一面，其所表現的「綜和的盡理之精神」所成之文化系統實是一充實飽滿之形態。我亦曾名之曰「圓盈的形態」，名儒教爲「盈教」，以與西方的「隔離的形態」，名耶教爲「離教」，相區別。（離盈二詞取于墨經。當時關於堅白石之辯，有離盈二宗。今借用之，以明中西兩文化系統之不同。）

反觀西方，則與以上所說者整個相翻。

我前面開頭即說，中國首先把握生命，西方文化生命的源泉之一的希臘，則首先把握「自然」。他們之運用其心靈，表現其心靈之光，是在觀解「自然」上。自然是外在的客體，其爲「對象」義甚顯，而生命則是內在的，其爲對象義甚細微，並不如自然之顯明。所以中國人之運用其心靈是內向的

，由內而向上翻；而西方則是外向的，由外面向上翻。即就觀解自然說，其由外而向上翻，即在把握自然宇宙所以形成之理。其所觀解的是自然，而能觀解方面的「心靈之光」就是「智」。因為智是表現觀解的最恰當的機能。所以西方文化，我們可以叫它是「智的系統」，智一面特別凸出。

希臘早期的那些哲學家，都是自然哲學家，他們成功了許多觀解自然宇宙的哲學系統。這就是他們的心靈之光之開始與傳授。（還須注意：這些人物並不是政治領袖，並不像中國的二帝三王之傳授。）即到蘇格拉底出，雖說從自然歸到人事方面的真、美、善、大等概念之討論，然其討論這些概念仍是當作一個外在對象而討論之，仍是本着用智以觀解的態度而討論之，他沒有如孔孟然，歸本于內心之仁義上。因為用智以觀解，所以最終便發見了真的東西有成其為真的之理，美的有成其為美的之理。善、大等亦然。就是說，他發見了「理型」（Ideas, Form）。理型一出，任何事物，任何概念，都得到了「貞定」。這裡所謂貞定，一函有明朗，脈絡分明；二函有定義，名、言俱確。他盡畢生之力來從事發見理型的辨論。他不自居為智者，而只說是愛智者。這個「愛智」是由智以觀解與其所觀解出之理型而規定。此為智之特別凸出甚顯。柏拉圖順他的路終于建立了一個含有本體論宇宙論的偉大系統。這裡面含有理型、靈魂（心靈）、材質、造物主、等概念。你可以看出這個系統是由「觀解之智」之層層分解，層層深入，而思辨以成之。故文理密察，脈絡分明，一步一步上去的。此之謂智之觀解之由外而向上翻。到亞里士多德，由理型、形式、再轉而言共相（即共理或普遍者），則十範嚆出焉，五謂出焉，定義之說成焉，由之以引生出全部傳統邏輯。如是，貞定了我們的名言，亦貞定了我們的「思想」。這三大哲人一線相承，暴露了智的全幅領域，外而貞定了自然，內而貞定了思想

。邏輯、數學、科學的基礎全在這裡。智的全幅領域就是邏輯數學科學。當然科學之成立，還是近代精神下的事，尙不是希臘人愛好形式之美的審美興趣所能盡。然這是細分別的說法。大分別言之，還是一個基本精神之流傳。故近人講西方文化，從科學一面說，必歸本于希臘也。希臘人愛好形式之美，故其所盡的智之事，自以邏輯數學爲凸出也。此由柏拉圖之特別重視數學幾何，亞里士多德之能形成邏輯，即可知之。

我之畧述這一傳統，主要意思是在想表明：這一智的文化系統，其背後的基本精神是「分解的盡理之精神」。

這裡「分解」一詞，是由「智之觀解」而規定。一、函有抽象義。一有抽象，便須將具體物打開而破裂之。二、函有偏至義。一有抽象，便有捨象。抽出那一面，捨去那一面，便須偏至那一面。三、函有使用「概念」，遵循概念之路以前進之義。一有抽象而偏至于那一面，則概念即形成確定，而且惟有遵循概念之路以前進，始彰分解之所以爲分解。分解之進行是在概念之內容與外延之限定中層層以前進。由此三義，再引申而說，分解的精神是方方正正的，是層層限定的。（這就是遵守邏輯數學以前進。）因此顯示出有圭角而多頭表現。綜起來，我們可說這是「方以智」的精神。（易經語）

。而中國「綜和的盡理之精神」，則是「圓而神」的精神。（亦易經語）。

至于「分解的盡理」中之「盡理」，從內容方面說，自以邏輯數學科學爲主。若籠罩言之，則其所盡之理大體是超越而外在之理，或以觀解之智所撲着之「是什麼」之對象爲主而特別彰著「有」之理（Being）。即論價值觀念，亦常以「有」之觀點而解之。這與中國盡心盡性盡倫盡制所盡之「理」

完全異其方向。關於此盡，我且不必多說。因為這要牽涉到各方內容問題。

我以上所說「分解的盡理之精神」是就希臘的「學之傳統」說。（此在他處，我曾名之曰「學統」。）就是從希伯來而來的宗教傳統下的基督教的精神，即耶穌的精神，一方面說，我也說它是分解的盡理之精神。此處所謂「分解」完全是就耶穌的宗教精神之為隔離的、偏至的而言。耶穌為要証實上帝之絕對性，純粹性，精神性，（以「愛」來滲透上帝之全體），遂放棄現實的一切，打你的左臉，連右臉也給他打；剝你的內衣，連外衣也給他。將現實的物質的一切，全幅施與，藉這種施與，把「絕對的愛」傳達過去，不管是敵是友。（這與孔子的仁不同，與孔子所說的「唯仁者能好人能惡人」亦不同。）當他傳教的時候，有人說你的母親來找你，他就說：誰是我的母親？誰是我的兄弟？凡相信上帝的話的，才是我的母親，才是我的兄弟。依據他的教訓，人間的倫常道德都是無足輕重的。進一步，「凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝。」連現實的國家亦不在他的心目中。因為他的國是在天上，不在地下。最後連自己的生命亦放棄。這就是他的上十字架。他上十字架是自動的。當他開始傳教時，就預定了這一步：預定要捨命，要親身作贖罪的羔羊。不但他自己如此，他對他的門徒也說：「如果你們不背起你們的十字架，便不配作我的門徒。」他前面一切的放棄就是醞釀這一步。所以我們要了解他放棄現實的一切，就要從這最後一步的意思上來了解。他要作贖罪的羔羊，他要把上帝的「絕對的愛」「普遍的愛」，傳達到人間，他要把「上帝之為上帝」全幅彰著出來，所以他必須把現實的一切，感覺界的一切，統統剔除淨盡，將他自己歸于神，與神合一。藉他的上十字架的精神，把上帝的內容全幅彰著于人間。所以依基督教的教義，他是神，而不是人，他是道成肉身，他是聖子。由他

之爲「道成肉身」，上帝之爲聖父聖子聖靈，三位一體性始成立。他之將感覺界的一切剔除淨盡而彰顯上帝，一如幾何學家之彰顯幾何中的方圓。幾何中的方圓，不是感覺的。要顯那個方圓，必須把感覺的東西統統抽盡。數學中的數目及數目式之純粹性亦然。雖然一是屬於科學的，一是屬於宗教的，而其基本精神之同爲「分解的盡理之精神」，則固彰彰明甚。照中國的文化講，人人皆可以爲聖人。而依基督教的文化系統，則只有耶穌是聖子。這是獨一無二的，也不許有二。我起初以爲這不對。近來我才了解它的意義。因爲在分解的盡理之精神下，耶穌那種隔離的偏至的宗教精神，必須有一個攔擋住才行。否則，若人人都可以爲聖子，都像耶穌那樣，則人間非毀不可，一切現實的活動都不能有意義，而文化亦不能有，如是連上帝亦無意義了。所以必只以耶穌爲聖子，爲人間樹立真理之標準，光明之源泉，以明人間需要上帝，上帝亦需要人間。如是方能保住人間的活動及文化。就這一擋住，才成功了西方文化之爲基督教的文化系統。而這個文化系統，顯然是隔離的，分解的，而耶教之爲離教亦是顯然的。

我以上是就希臘希伯來兩種西方文化的源泉，從其內在的本質上說明其爲「分解的盡理之精神」下的文化系統，藉以說明西方的科學及耶穌所成的宗教都是這種精神下的成果。我現在且可再進而從現實的歷史因緣上，以明其文化生命裡所早出現的民主政治，（或近代化的國家政治法律），也是一「分解的盡理之精神」下的產物。

何以說民主政治其背後的基本精神也是「分解的盡理之精神」？蓋民主政治之成立，有兩個基本觀念作條件：一是自外限制，或外在地對立而成之「個性」。此與盡心盡性盡倫盡制之內在地盡其在

我所成之道德的聖賢人格不同。二是以階級的或集團的對立方式爭取公平正義，訂定客觀的制度法律以保障雙方對自的權利與對他的義務。此與一無階級對立之社會而其文化生命又以道德人格之個人活動為主者不同。在現實的歷史因緣上，西方有階級的對立。其自外限制而成之「個性」，其最初之靈感源泉是來自基督教，即：在上帝面前人人平等。但這一個靈感須要落實，須要在現實上爭取。一落到現實上，他們有階級的對立。所以他們的自外限制而成之個性，其本質的關鍵胥繫于由階級地集團地對外爭取而顯。他們的自外限制或外在的對立，並不是空頭地個人與個人爲外在的對立，而是有階級的對立以冒之的。由階級地集團地對外爭取而反顯透出個性的尊重。所以他們的個性自始即不是散漫的，散沙的。這種個性以權利義務來規定，而權利義務之客觀有效性胥繫于制度法律之訂定。所以這種個性可以說是外在的，是政治法律的，與道德藝術的人格個性之純爲內在的不同。但是這種內在的人格個性必靠那種外在的個性之有保障，始能游刃有餘地安心地去發展。這裡我們可以看出，成立民主政治的兩個基本觀念，即外在的個性與集團地對外爭取方式，其總歸點是在一個政治法律形態的「客觀制度」之建立。一個政治法律式的客觀制度之建立是注目于人羣的抽象的一般的客觀關係之建立，此非單注目于所識所親的具體的倫常關係所能盡。我這裏不能詳述民主政治之內容。我只畧說其成立之基本點，即可看出它背後的基本精神是分解的盡理之精神。分解的盡理必是一、外向的，與物爲對；二、使用概念，抽象地概念地思考對象。這兩個特徵，在民主政治方面，第一特徵就是階級或集團對立。第二特徵就是集團地對外爭取，訂定制度與法律。所謂盡理，在對立爭取中，互相認爲公平合于正義的權利義務即是理，訂定一個政治法律形態的客觀制度以建立人羣的倫常以外的客觀關係

，亦是理。

西方的民主政治之成立固由于其現實歷史上有階級，但這却不是說民主政治的本質必賴有階級。民主政治正是要打破階級的。階級對立只是促成民主政治的一個現實上的因緣。可是階級雖不是民主政治的本質，而集團爭取的方式却是民主政治的本質之一。中國的文化生命未形成階級，這一方面固然是好的，但是亦因而集團性不顯，這却是在實現民主政治上是一大缺陷。而其文化生命裡，又只以完成道德人格與藝術性的人格（藝術性人格一面前未述及，下將論及，）為主流，而在此主流之方向裏亦是不能出現民主政治的。這也是了解中國文化生命的發展之大關節之一。容後論之。

以上說明了中國文化為綜和的盡理之精神，西方文化為分解的盡理之精神。此處猶須有指明者，即，我這裡所謂綜和，分解，不是指各門學問內部的理論過程中的綜和分解言，亦不是就文化系統內部的內容之形成過程中的綜和分解說。這是反省中西文化系統，而從其文化系統之形成之背後的精神處說。所以這裡所謂綜和與分解是就最頂尖一層次上而說的。它有歷史的絕對性，雖然不是邏輯的。因為西方的文化生命雖是分解的盡理之精神，却未常不可再從根上消融一下，融化出綜和的盡理之精神。而中國的文化生命雖是綜和的盡理之精神，亦未嘗不可再從其本源處，轉折一下，開闢出分解的盡理之精神。這裡將有中西文化會通的途徑。

第三節 概念的心靈與智之直覺形態及知性形態：中國所以不出現邏

輯數學科學之故

西方的文化生命，其背後不自覺的是分解的盡理之精神。而分解的盡理之精神，其透現在外面，根本就是一個概念的心靈（Conceptual mentality）。（其直接的切義是表現成邏輯數學科學處。至於在宗教與政治方面，則是其借用義。）因為在智之觀解中，智之機能特別彰著，故其使用概念的心靈亦特別顯明。然而在中國，因為智未從仁中獨立地彰著出，故其概念的心靈亦特別不顯，而且不行。概念的心靈就是智之「知性形態」（*Undersanding-form*）。

在中國，無論道家，儒家，智之知性形態始終未轉出。我在這裏，可先畧述道家。在道家，無論老子的道德經或莊子（指書言），從知性到超知性這個轉進的關節處以及超知性的境界，都意識的很清楚。（道家雖有其修養工夫以及其說明此工夫的觀念理路，然其表示此工夫與觀念理路惟是從知性轉至超知性一面說，此則與儒家不同處。）老子道德經開頭就說「道可道，非常道。」可道與不可道，他意識的很清楚。如果用現在的話說出來，可道世界就是可用一定的概念去論謂的世界，而此世界必為現象世界，而使用概念去論謂的主體就是知性主體，即表現為知性形態的主體。在主體方面，使用概念，必遵守使用概念的理路；在客觀方面，用概念去論謂皆有效，即皆有確定而恰當的指謂。譬如方當方的，圓當圓的，上當上，下當下，皆不可亂。不可道世界就是不能用一定的概念去論謂的世界，而此世界必為本體世界，即老子所說的「道」；而主體方面則必為超知性主體，此在道家即說為無思無慮，無為而無不為的道心之因應，用今語說之，則名為「智的直覺」。（智的直覺，非感觸直覺。*Intellectual intuition, not sensible intuition*）。道家于超知性方面，能正面而視，發揮的很盡致。道德經的作者很能知道「道」這個本體不能用一定的概念去論謂。例如「其上不皎，其下不昧。迎

之不見其首，隨之不見其後。」這就表示說：道，從上面說，亦不見得是皎亮，從下面說，亦不見得是幽昧。昧而不昧，皎而不皎。馴致亦無所謂皎，亦無所謂昧，亦無所謂上，亦無所謂下。同理，首而非首，尾而非尾，前而非前，後亦非後。馴致亦無所謂首與尾，亦無所謂前與後，是則上下皎昧，首尾前後，諸概念，皆不能有確定而恰當的指謂。用上一個概念，即須否定此概念而顯道之性。這種用而不用以顯道之性，按照西方哲學，我們可以叫它是「辯証的論謂」(Dialectical Predication)。道家當然沒有用辯証這個名詞。然這裡是一個辯證的思維，則毫無問題。莊子齊物論篇幾乎整個是說如何從知性範圍內按照一定標準而來的是非善惡美醜之相對世界轉到超是非善惡美醜之絕對世界。這種超轉，就叫做「恢詭譎怪，道通爲一。」「恢詭譎怪，簡名爲詭譎，亦即莊子所說的「弔詭」。恢詭譎怪有遮表兩面的意思。從遮方面說，按照一定標準而來的相對世界都是沒有準的，依此都可予以大顛倒。而此大顛倒，自知性範圍觀之，即恢詭譎怪矣。但不經此一怪，則不能通爲一而見本真。從表方面說，這種詭譎即顯示道體之永恒如如。而詭譎或弔詭，在英語即爲“Paradox”，而此弔詭即「辯証的弔詭」(Dialectical Paradox)也。

由以上可知，道家致於超知性境界以及對「超知性境」之思維法，皆意識的很清楚。可是對於可道世界以及知性範圍內的事，則不能正面而視，不能道出其詳細的歷程以及其確定的成果，而只模模糊糊地順常識中有這麼一回事而囫圇地摸過去。這就表示：概念的心靈未彰著出，而智之知性形態亦始終未轉出。是以知性中的成果，即邏輯數學科學，亦未出現。這一層領域完全成了一片荒涼地，意識所未曾貫注到的地方。要超過它，必須經過它。而且在經歷中，必須把此中的成果能產生出來。如

此，「超知性境」亦因而充實明朗而有意義。這叫做兩頭雙彰。否則，知性領域固荒涼，而「超知性境」亦暗淡。此中國文化生命裡高明中之憾事也。

儒家繼承二帝三王歷史文化之傳統而立言，其用心別有所在。他們對於知性領域內的事，順俗而承認之，不抹殺，亦不顛倒，但亦不曾注意其詳細的經歷以及其確定的成果。因為他們的用心是在道德政治，倫常教化，不在純粹的知識。故對於知識以及成知識的「知性」從未予以注意。（只有荀子稍不同。但荀子這一面在以往儒家的心思中亦不予以注意而凸出之。）他們之透至「超知性境」，亦不順「從知性到超知性」這一路走。此與道家不同處。他們之透至超知性境是順盡心盡性盡倫盡制這一路走，此是道德政治的進路，不是認識論的進路。他們由盡心盡性而透至超知性境，是以「仁」為主，惟在顯「德性」。惟德性一顯，本心呈露，則本心亦自有其靈光之覺照，即自此而言「智」。此一「智」即在仁心中，亦惟是仁心之靈覺。儒家從未單獨考察此智以及其所超過之「知性之智」。因其所注意的惟在顯仁心，而仁心即為道德之天心，而非認識的心。此亦與道家不同。道家順「從知性到超知性」一路走，故雖至超知性之「道心」，而其道心亦仍只是「認識的心」。即：只是一片乾晶晶光的圓鏡。道家始終未轉至性情的仁心。此亦可說有智而無仁。此其所以為道家，以前斥「為異端處。儒家由盡心盡性透至「超知性境」所發露之「智」亦是「圓智」，但不是乾冷的，而是有「仁以潤之」的。

可是我們在這裡就注意這仁心中的圓智亦是智之直覺形態，而不是知性形態。（知性形態的智是「方智」。）孔孟俱仁智並講。仁且智聖也。孔孟俱不敢以仁且智自居。敢不敢是另一回事。我們在

這裡是注意此種智的意義。孔孟之智俱是聖賢人格中的神智妙用，即是仁心之智慧，總之則曰德慧。論語載：「樊遲問智。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂智矣。」這只是孔子隨機應答。而其所顯示之智之意義，亦只是通曉分際。這還是「知之爲知之，不知爲不知，是知也，」之智。論語又載：「樊遲問仁，子曰：愛人。問智，子曰：知人。樊遲未達。子曰：舉直錯諸枉，能使枉者直。樊遲退。見子夏曰：鄉也，吾見于夫子而問智。子曰：舉直錯諸枉，能使枉者直。何謂也？子夏曰：富哉言乎。舜有天下，選于衆，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選于衆，舉伊尹，不仁者遠矣。」這是就「知人論世」以言智。通曉分際之智，知人論世之智，俱是一種智慧之妙用，非邏輯數學之智也。

對於仁智，吾嘗各以兩語說之。仁以感通爲性，以潤物爲用。智以覺照爲性，以及物爲用。仁是本。寡頭的智是道家的智。有此本，則智不乾不冷，不虛幻，不遊離。隨仁之感通而貼體落實。此卽不虛幻，不遊離，故不成「光景」。（光景，宋明儒者雅言之。拆穿光景是聖賢工夫中一大關節。）隨仁之潤澤而無微不至，無幽不明：智之所至，卽仁之所潤，故不乾不冷。貼體落實，故不穿鑿。不乾不冷，故不爲賊。故攝智歸仁，仁以養智。仁爲本，故「仁者安仁」。智爲用，故「智者利仁」。孔子又言「智及仁守」。此雖自夫或自有仁有智的人而言之，亦通于仁智之本性也。

此種聖賢人格中或悱惻之仁心中的圓智神智，易經繫辭傳亦盛言之。曰：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。」乾代表心靈，創造原理，故曰：「乾知大始」，而其知又以易知，是則乾知卽具體而圓之神智之知也。又曰：「子曰：知幾其神乎？……幾者動之微，

吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。……子曰：顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。易曰：不遠復，無祇悔，元吉。」又曰：「知周乎萬物而道濟天下，故不過。旁行而不流。樂天知命故不憂。安土敦乎仁故能愛。」順此而進，義蘊無邊。我這裏只說，此種仁心中的神智圓智，其及物也，是一了百了，是一觸即發而頓時即通于全，這裡沒有過程，沒有發展。復次，是具體的，而不是抽象的，故順幾而轉，無微不至。這裡沒有概念，亦沒有分解與綜和。故曰：「直覺形態」。

此種直覺形態的智，如用西方哲學術語言之，即是：其直覺是理智的，不是「感覺的」；其理智是直覺的，不是辨解的，即不是邏輯的。可是這種智，在西方哲學家言之，大都以為只屬於神心，即惟上帝之心靈始有之。而人心之直覺必是感覺的，其理智必是辨解的。他們把圓智只屬於神心，而於人心之智，則只言其知性形態。此固可以彰著「知性主體」，而特顯「概念之心靈」，因而亦能產生邏輯數學與科學，然而人心之超知性一層，則彼不能通透，是固其文化生命中本源處之憾事也。反之，中國文化生命，無論道家，儒家，甚至後來所加入之佛教，皆在此超知性一層上大顯精采，其用心幾全幅都在此。西方所認為只能屬於神心者，而中國聖哲則認為在人心中心即可轉出之。此還是跟「人皆可以為聖人」來。而人心之轉出此一層，則即曰天心或道心。因之其所顯之智，吾人亦得即以圓智或神智名之。

依西方哲學，人心之知性，其了解外物，而成知識，一方必須有「感覺的直覺」供給材料，即依感覺的直覺而與外物接，一方知性本身之活動亦必須是辨解的，即遵守邏輯的理路的，因而亦必使用

概念。這是總持的說法。進一步，知性之成知識，在其使用概念以辨解的過程中，必依據一些基本的形式條件，此亦曰範疇，此如時間、空間、質、量、因果，等。即知性之了解外物必通過這些形式條件始可能。但是神心之了解萬物，既不是感覺的，亦不是辨解的，因而亦不須使用概念，亦不必通過時空質量因果等形式條件。這與上帝之統馭世界之不需有國家政治法律的形式同。（關於此層，下節論之。）而中國之聖賢人格中之圓智妙用亦同樣不是感覺的，辨解的。我們也可進而說，亦同樣不須通過時空質量因果等形式條件。（在佛家，如轉出勝義現量或般若智時，亦不須通過這些形式條件，故佛家名這些形式條件皆為分位假法。）故在中國文化生命裡，惟在顯德性之仁學，固一方從未單提出智而考論之，而一方亦無這些形式條件諸概念。同時一方既未出現邏輯數學與科學，一方亦無西方哲學中的知識論。此一環之缺少，實是中國文化生命發展中一大憾事。我們即由此，說它的發展之程度及限度。

智，在中國，是無事的。因為圓智神智是無事的。知性形態之智是有事的。惟轉出知性形態，始可說智之獨立發展，獨具成果，（即邏輯數學科學），自成領域。圓智神智，在儒家隨德走，以德為主，不以智為主。它本身無事，而儒者亦不在此顯精采。智只是在仁義之綱維中通曉事理之分際。而在道家，無仁義為綱維，則顯為察事變之機智，轉而為政治上之權術而流入賊。依是，人究竟是人，不是神，人間究竟是人間，不是天國，而無事之圓智神智亦只好在道德政治範圍內而用事。

一個文化生命裡，如果轉不出智之知性形態，則邏輯數學科學無由出現，分解的盡理之精神無由出現，而除德性之學之道統外，各種學問之獨立的多頭的發展無由可能，而學統亦無由成。此中國之

所以只有道統而無學統也。是以中國文化生命，在其發展中，只彰著了本源一形態。在其向上一機中，徹底透露了天人貫通之道。在本源上大開大合，一了百了。人生到透至此境，亦實可以一了百了。而即在此一了百了上，此大開大合所成之本源形態停住了，因而亦封閉了。然而人不是神，不能一了百了。人間是需要有發展的。它封閉住了，它下面未再撐開，因而貧乏而不充實。中國的文化生命，在其發展中，只在向上方面撐開了，即：只在向上方面大開大合而彰著了本源一形態，而未在向下方面撐開，即未在下方再轉出一個大開大合而彰著出屬于末的「知性形態」與國家政治法律方面的「客觀實踐形態」。（此亦屬于末，此層下節再說。）中國文化生命迤邐下來，一切毛病與苦難，都從這裡得其了解。了解了就好辦。

我在本節說明了中國所以不出現邏輯數學科學之故。我們現在講科學必通着邏輯數學講，而且必通着「知性」講。疏通西方文化生命如此，疏通中國文化生命亦如此。惟通着「知性」講，方可以知出現不出現完全是發展中的事，不是先天命定的事。如是，則其出現之理路，即可得而言。

第四節

階級對立與道德價值觀念所引生之平等及英雄盡氣所引生之
打天下：中國過去所以不出現民主政治之故，所以未出現近
代化的國家政治法律之故

西方歷史有階級對立，而階級對立，對民主政治的出現，是一個重要的現實上的歷史因緣。當然，徒有階級對立，而無個性的自覺，則民主政治乃至近代化的國家政治法律亦不能出現，此譬如印度

。西方歷史的演進，在階級對立的情形下，通過個性的自覺，通過「在上帝面前人人平等」這一個最根源而普遍的意識，遂使它向民主政治乃至近代化的國家政治法律之形態走。在這裡，我們看出階級對立在其現實歷史發展中的作用與意義，對於民主政治的出現之作用與意義。這後面的基本精神，我前面曾說它是分解的盡理之精神。即：在階級對立的情形下，通過個性的自覺，而向民主政治的方向走，這其中便表現出分解的盡理之精神。反過來，通過個性的自覺，而要向民主政治走，則必須以分解的盡理之精神為其必要的條件，為其本質上的條件。階級對立是一個現實上的因緣，而分解的盡理之精神則是其本質上的條件。

但是中國則自古即無固定階級之留傳。它無階級的問題。所以它的文化生命裡首先湧現出的是一「修己以安百姓」這一個道德政治的觀念。由這裡所引出的便是以道德價值觀念作領導。其表現在客觀文制方面便是由親親尊尊而來的五倫。梁漱溟先生說中國社會是「倫理本位，職業殊途」，這是不錯的。由道德價值觀念作領導，則貴賤是價值觀念，不是階級觀念。禮記郊特牲篇云：「天下無生而貴者。」又云：「古者生無爵，死無諡。」「無生而貴者」這一句話即表示了中國文化生命裡之無階級觀念。貴賤是爵諡的問題，因而亦就是一價值觀念。貴賤由分位觀念起。人無生而貴者，自其生物之生言，皆平等平等。此為生之原質。必套于文化系統中，而後見其貴賤。是以中國貴賤觀念，自始即為一價值觀念，而非階級之物質觀念也。由文制而定貴賤，即由生之原質而至人道也。人之所以為人，由文化系統而見，亦復由「內在道德性」(Inward morality)之自覺而見。由乎前者，始于周文。(人統之正，託始文王。)孟子名之曰「人爵」。由乎後者，始于孔孟。孟子名之曰「天爵」。孟

子說：「有夭爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此夭爵也。公卿大夫，此人爵也。」「人人有貴于己者」，即指夭爵言。人無生而貴者，則指人爵言。無論夭爵人爵，皆是道德價值觀念。自孟子點出夭爵，人人皆可以爲堯舜，人人皆是一絕對自足之價值人格。人爵則是政治社會的，客觀文制的，而必以夭爵爲其本源。此一觀念在中國文化生命裡既起領導作用，則階級即消滅于無形。

既無階級對立，歷史發展的關節亦不在階級，那麼我們似乎可以說，中國民主政治之所以不出現就因爲缺少「階級對立」這一現實因緣。可是，同時我們也可以說，既無階級對立，那豈不更爲民主嗎？豈不更易走向民主政治嗎？可是，在中國以往歷史裏究竟未出現民主政治。這是何故？我們既知，即在西方，階級對立只是促成民主政治的現實因緣，不是它的本質條件，那麼在中國，即無階級對立，當亦不是其不出現民主政治的本質原因。我們還當從無階級對立而以道德價值觀念作領導這一事實，再向裏推進一步，看其文化生命向何處表現發展才成爲不出現民主政治的本質原因，或者說，才使我們能够很顯豁地看出民主政治所以不出現之故。

由道德價值觀念作領導，由貴于己的夭爵之點出，則中國文化生命的滋長延續以及後來的發展，遂形成我前面所說的盡心盡性盡倫盡制之「綜和的盡理之精神」。此種精神的結果就是成就聖賢人格。這是中國文化生命之主流，學問都從這裡講，所以這也是中國的傳統學脈。這是代表中國文化生命裡的「理性世界」。尅就民主政治這一論題說，「盡制」一義最有直接關係。「王者盡制」就是聖賢人格之在政治方面的表現，也就是政治方面的聖君賢相。所以盡制一義也就是綜和的盡理之精神中「外王」一面的事。但是，順綜和的盡理之精神而發展，其用心唯是以成聖賢人格爲終極目的，因而政

治方面亦只成爲聖君賢相之形態，即此便使中國以往歷史發展不能出現民主政治。中國的文化生命惟向這個方向發展表現而成爲定型，才永不能轉出民主政治。

中國社會演變不以階級對立爲關節。即歷史上起最大變化的春秋戰國時期亦不是以階級對立間的鬥爭而轉出。即就此時期而論，西周之貴族政治與井田制崩壞，君從貴族的牽連束縛中解放出來，而成爲一國之元首，取得超然而客觀的地位；民從貴族與井田制的束縛中解放出來，而成爲自由民，成爲國家之一分子，亦取得一動轉自由之客觀地位；士則由于貴族墮落下去而超升上來，而取得掌握治權之地位。君士民都從貴族與井田制中解放出來，這實在顯示政治架子要向一更高級的形態走。但是他們之解放出來，徒成爲貴族在政治上之地位與作用之消滅。貴族亦不以階級姿態而成其爲貴族，民之解放而成爲自由民亦不是以階級姿態而與貴族相鬥爭而取得，士之超升上來而取得掌握治權之地位亦不是以階級姿態而與貴族相鬥爭而取得。這只是在社會演變中自然形成的。這徵之歷史事實，無人能否認。惟因貴族、士、民皆不以階級姿態而出現，故君、士、民之解放出來，一方徒成爲貴族之政治上地位之消滅于無形，一方士與民亦未自覺地訂定其權利與義務。同時，君之解放出來亦未確定其權限，接受一法律上之限制。因此，民之成爲自由民，成爲國家之一分子，亦只有形式上的意義，而無真實的意義，即其自由只是形式的自由，不自覺的自由，放任狀態潛伏狀態的自由。此即表示：民只是被動的放任的而與國家無內在關係的潛伏體。因此，他們之爲國家一分子之客觀地位亦只是形式的，虛的，而不是真實的。民如此，君之解放出來而取得超然而客觀之地位，此超然而客觀亦是一個無限制的，其客觀亦是形式的，而不是真實的，即並無一政治法律形態的限制以安排之。君與民既如

此，則掌握治權的士亦只是以個人姿態而表現而出處進退，其在政治架子中的客觀地位與政治運用中的客觀意義亦終不能充分客觀化，亦終不能得保證。君士民之解放出來而成為如是之形態，吾名此種解放為無限制的敞開，即只是解放出來了，而並無一個政治法律上的道理以回應之，以安排之。就是這一無限制的敞開，才使政治架子不能向民主一路走，而向君主專制一路走。君主專制在政治形態上自比周之貴族政治為高級。從貴族政治解放出來，不經過一回應，順無限制的敞開而直接下來，便是君主專制形態。經過一回應，而不是無限制的敞開，而具備這間接的一轉，便是向民主政治形態一路走。如是，民主政治當比君主專制政治為尤高級的政治形態。

但是，中國政治史何以不向民主制一路走，而向君主制一路走，而且在以往二千年中，何以終未出現民主制，其故即在，從現實因緣方面說，是因為無階級對立，從文化生命方面說，是因為以道德價值觀念作領導而湧現出之盡心盡性盡倫盡制之「綜和的盡理之精神」。

秦漢大一統後的君主制，皇帝是一個無限制的超越體，人民是純被動的潛伏體，（不是通過自覺而成為有個性的個體。）亦可以說是羲皇上人。士大夫則屬於宰相系統，以個人姿態而出處進退。在政治方面，最高之願望為宰相之位而以天下為己任。社會則以倫常之道來維繫，此道通於上下一切，總名曰五倫。依此，繼承孔孟下來的儒者，向外無可用心，遂仍繼承夏商周相傳的最古的「修己以安百姓」這個觀念模型，而向盡心盡性盡倫盡制一路講說道理，純從向裡用心，發展成聖賢學問，以期成為聖賢人格。在這樣一個社會裏，他們一眼看定一切問題都繫于人民之能安不能安，君相之是否能「正德」。所以他們退而在社會上，即講聖賢學問，以期成為聖賢人格，進而在政治上即講聖君賢相

。這個文化生命，其講說道理抒發理想，全幅精神都在此。聖賢學問，聖賢人格，這在文化上，人間社會上說，是永遠不可廢的。這方面本文可不論。且看政治上聖君賢相一義之函義。

以往儒者從未想到君民解放出來後如何回應安排一問題。他們所想的回應安排之道就是「修德」。民起不來，君成爲一個無限制的超越體，則限制君的唯一辦法就是德與「天命靡常」的警戒。如是，遂不能不以聖君賢相來期望君相。但是道德的教訓是完全靠自律的。沒有道德感的君相，不能以德自律，便對他毫無辦法。天命靡常的警戒是渺茫難測的，其落實點還是在「德」。孟子所說的「天與之」，「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也，」以及西漢儒者所講的禪讓論及五德終始論，都是說的「德與「天命靡常」。依是，其回應安排君之道也只是此兩義。此種回應，吾名之曰道德宗教的形態。亦就是一種超越形態。但是客觀而有效的回應必須是政治法律的形態，亦就是內在的形態。轉出政治法律的形態，就是向民主制一路走。但是以往儒者於此其用心總是轉不過這個灣來。

以修德來期望君相成爲聖君賢相，這是可遇而不可求的。這如上所說。此外，在積極方面，如果真遇着一個聖君賢相，則君相必担负過重。因爲聖賢用心等同天地，是無限量的。君之現實的本質本是一個無限的超越體，他若轉而爲聖君，其由德而成之用心與担负亦必是無限量的。君如此，相之賢尤難。最典型的賢相比作皇帝還難。他照顧君民，協和百官，他必須有汪洋之度與量，這就是以前所說的「宰相之體」。這也是一個無限的用心與担负。君相方面既等同天地，担负過重，則人民方面就純爲被動如赤子，担负過輕，甚至一無擔負。所謂過輕或一無担负，就是在國家政治法律方面毫無責任。以往儒者順道德價值觀念而向盡心盡性盡倫盡制一路走，以期成爲聖賢人格，在政治上成爲聖君

賢相，此種文化精神一成為定型，便永轉不出民主政治來。

對於君相這個超越無限體，（君是位上無限體，相是德上無限體），期望以聖賢。（君而聖，則德位俱是無限體。）如是，中國文化精神在政治方面就只有治道，而無政道。此兩名詞係隨孫中山先生所說的政權與治權兩名而來。君主制，政權在皇帝，治權在士，然而對於君無政治法律的內在形態之回應，則皇帝既代表政權，亦是治權之核心。如是，中國以往知識分子（文化生命所由以寄託者）只向治道用心，而始終不向政道處用心。儒家講「德化的治道」，以聖君賢相為終極，如上所述。道家講「道化的治道」，以「無為」的玄默深藏為終極，君亦是無限體。法家講「物化的治道」，（秦與法家及今日的共黨皆然），以黑暗的權術與齊一之法為終極，君亦是無限體。這三個系統輪翻而轉，交替為用，其中之道理與境界，可謂至矣盡矣。在這方面，無有任何國家能講過中國者。因為這裡的治道都是相應皇帝之為無限體而徹底透出的。皇帝為無限體，在以前說等同天地，現在我們亦可以說等同於神，依此，治道之極就是「神治」。這其中的道理與境界當然是幽深玄遠，至精至微，而全為中國人所道出。可是人間究竟不是天國。治人間究竟不能以神的方式治。若只有這個透徹而達於神境的治道，而政道轉不出，則治道即停在主觀狀態中，即只停於君相的一心中，而不能客觀化。治道不能通過政道而客觀化，則治道永遠繫於君相一心中而為自上而下的廣被作用。總之是一句話：「君子之德風，小人之德草。」如是，人民永遠是在被動的潛伏狀態中，而為上面的風所披靡，所吹拂，永遠是在不自覺的睡眠狀態中。照儒家言，是在德化的吹拂中；照道家言，是在道化的相忘中；照法家言，是在物化的芻狗中。儒家雖講德化，教之養之，有興發作用，不似道法之愚民，然這個興發只是

道德的，倫常的，不是政治的。儒家本是想純以德化的德治而臻人間於天國。即以君相之無限坦負的神治而臻人間於天國。即孟子所說的「君子所存者神，所過者化，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」此若只限於教化上的聖賢人格之作用，（即道德感應），則自無可議；而若用之於政治上成爲聖賢相之政治，期由其無限坦負的神治而臻人間於天國，則便有可議處，即：人間不能以上帝治理世界的方式來治理。這個境界雖高，却是缺少了一環，即：只有治道而無政道的直接神治是不能用之於人間的，在人間是作不到的。若是這樣去作，不是把人間噓拂成睡眠狀態，即是成爲任意踐踏的地步，因而釀成暴亂，遂成爲一治一亂停滯不前的境地。（關於本段所說，吾「政道與治道」一書詳論其所函的一切。）

君主制，政權在皇帝，其一家世襲本含有萬世一系永恆不變之義，此爲社會上之「定常者」（constant）。社會上一個「定常者」本不可少。然定常者寄託在具體個體之世襲上，則是不能永遠不變的。其取得政權本是由打天下而來，而在聖君賢相無限坦負的神治之噓拂與踐踏這兩種相反的面相之交替起伏中，又不能不有打天下式的革命者出而再爭奪政權。這些從草莽中起而打天下的英雄人物，其背後精神，吾曾名之曰「綜和的盡氣之精神」。盡才盡情盡氣，這是一串。盡心盡性盡倫盡制這一串代表中國文化中的理性世界，而盡才盡情盡氣，則代表天才世界。詩人，情人，江湖義俠，以至於打天下的草莽英雄，都是天才世界中的人物。我這裡偏就打天下的英雄人物說，故概之以「綜和的盡氣之精神」。這是一種藝術性的人格表現。與綜和的盡理之精神下的聖賢人格相反。這兩種基本精神籠罩了中國的整個文化生命。但是我們須知在這兩種精神作領導下，中國的科學與民主政治是出不來

的。我這裏可仍就民主政治說。因爲綜和的盡理是在成聖賢人格，這都是個人的表現，既不能相傳授，亦不能以集團來表現。在政治上之聖君賢相亦然。而且所成之聖君賢相都是一個無限體，惟此是理性上的無限。而綜和的盡氣則在成藝術性的天才英雄人格，這也是個人表現，既不能相傳授，也不能以集團來表現。其人格亦是一個無限體，惟其無限是氣質上的，其極卽是作皇帝。由打天下而來，故是一個無限制的超越體。綜和的盡理與綜和的盡氣都是無限的。故其所成之人格，無論是聖賢或皇帝，亦都是「無限體」。在這兩種精神下，民主政治永遠出不來。中國的文化生命，其發展表現的方向，惟向這兩種基本精神走而成爲定型，才使我們顯豁地看出民主政治所以不出現之故。這兩種基本精神都是以個人姿態而向上透的。當然以綜和的盡理之精神爲涵蓋，（爲主），而以綜和的盡氣之精神爲隸屬，（爲從）。這種以個人姿態而向上透的精神不是出現民主政治的精神，亦不是產生科學的精神，總之不是分解的盡理之精神。

第五節 中國文化之未來及中西文化自然諧一之遠景

由以上說明中國以往所以不出現民主政治之故，即因而亦可了解中國所以未出現近代化的國家政治法律之故。大家都知中國以往不是一個國家單位，而是一個文化單位，只有天下觀念，而無國家觀念。此所以我們現在還是以建國爲重要的工作。然其故，大家未必能深知。然若明白以上所說，則這些都可一起了解。蓋社會底層，在五倫的維繫之下，以綜和的盡氣精神來鼓蕩，而文化生命，理性世界，則以道德價值觀念所領導的「綜和的盡理之精神」爲主脈，一昇皆以個人姿態向上透而成爲聖賢

人格，藝術性的人格，爲基本情調，則人民即不能在政治上自覺地站起來而成為有個性的個體，即人民可以成爲一個倫常上的「道德的存在」(Moral being)，而不能成爲一個「政治的存在」(Political being)。如是，不能起來對於皇帝有一政治法律上的限制。而只有打天下式的革命。因而政道亦不能出現。政道之出現，惟在對於皇帝(元首)有一政治法律形態之回應上而轉出。(不只是道德宗教形態的回應。)這一步回應是須要轉一個灣，須要從「順着君相一條鞭地想」再轉出來從人民方面再作對立地想。但是以往儒者的用心就是這一個灣轉不過。只順「自上而下」的治道方面想，是以論事每至此而窮。不能轉出來建立政道，則治道終不能客觀化，而民主政治亦不能出現。民主政治之出現惟在於從治道的一條鞭裡轉出來從政道方面想。在思想上是如此，在現實上則在使人民興起而成為一個政治的存在。政道成立，民主政治出現，則國家的政治意義才能出現。(中國以前只有吏治，而無政治。)人民能成爲一個「政治的存在」而起來以政治法律的形態限制皇帝，則他即是一個政治上覺醒的個體。因此，他對於國家的組成才盡了一分子的責任。國家必須通過各個體的自覺而重新組織起來成爲一個有機的統一體，才可以說是近代化的國家。中國以前的統一只是打天下打來的，個體並未起作用。所以不成一個國家單位。而那統一亦是虛浮不實的。國家是一個文化上的觀念，是由各個體通過自覺而成的一個理性上的產物。不是一個自然物，更不是武力所能硬打得來的。人民在國家政治上有了作用，他對於國家內的法律的訂定也必有責任，有作用，而不只是以往純出于聖君賢相之一心而自上而下偏面地定出來。中國以往的法律只是君相自上而下偏面地定出來，並沒有通過人民的回應。又，其內容亦只是維持五倫教化的工具，賞罰的媒介。又，對德治言，只是偶然的寄存物，其自身並

無客觀獨立的價值。這，一方面是不够的，一方面也表示不是近代化的法律。維持倫常的法律當然永遠須要有。偏面的規定是可以的。因為雖未通過人民的回應，而人民亦無不許可之現由。但除此以外，一定還有些類乎權利義務的法律，社會事業方面的各種客觀法律，則必須通過人民的回應而制定，不是君相一心所能盡的。這種意義的法律在中國以往是不存在的。所以無人民的回應，即不能有近代化的法律。因此，黑格爾才說，中國以往的法律是停在主觀狀態中，沒有客觀化。依此我們可以說，近代化的國家政治法律之出現統繫于政道之轉出，民主政治之出現。而此又必繫于人民之自覺而成為「政治的存在」，即，不只是被動的潛伏體，不只是義皇上人，也不只是道德的存在，藝術性的存在（Artistic being）。

由以上三、四兩節，我們可以看出中國文化生命的特質及其發展的限度。它實在是缺少了一環。在全幅人性的表現上，從知識方面說，它缺少了「知性」這一環，因而也不出現邏輯數學與科學。從客觀實踐方面說，它缺少了「政道」之建立這一環，因而也不出現民主政治，不出現近代化的國家政治與法律。它的基本精神是以個人姿態而向上透，無論是理性一面的聖賢人格或是才氣一面的英雄人格（藝術性的天才人格）。茲且就理性一面說，它之向上透是真能徹悟真實而通透天人之源的。從「心覺」方面說，它之向上透而徹悟本源是點出「仁」字，因而將心覺之「智」亦完全提上去而攝之于仁，而成為「神智」。神智之了解萬物是不經過邏輯數學的，因而邏輯數學出不來；神智之了解萬物是不與外物為對為二的，而是攝物歸心，因而科學知識出不來。這如西方哲學所說，神心之了解萬物是不經過邏輯數學的，因而上帝亦無所謂科學。從實踐方面說，它之向上透而徹悟本源完全表示一個

成就聖賢人格的道德實踐，用到政治方面，也只成了一個聖君賢相的神治形態。只有治道而無政道的聖賢一心之治是不會出現近代化的國家政治法律的。這亦好像西方所說，上帝之治理世界是不通過國家政治法律之形態的。上帝的法就是從神心流出的自然法。這不須要萬物起而與上帝作對，與之訂定制度的，再立法律的。中國以往二千年的君主制，再益之以道家法家儒家所講之治道，是完全向這個神治境界而趨的。落到現實上，就只是一個五倫。五倫完全出於人性，而有類乎自然法。皇帝治天下所用之法（這點與上帝不同，上帝根本不用法，）完全為保護五倫，以防悖倫。

從這裏我們可以看出，中國的文化生命之向上透，其境界雖高，而自人間之實現「道德理性」上說，却是不足的。向上透所呈露之最高道德理性，即聖賢人格中之道德理性，若心覺方面之「知性」轉不出，則道德理性亦封閉于個人之道德實踐中而通不出來，亦有窒息之虞，即無通氣處。若客觀實踐方面之「政道」轉不出，近代化的國家政治法律轉不出，則道德理性亦不能廣被地積極地實現出來，人間有睡眠停滯之虞，即不能繁興大用而實現多方的價值。這就表示中國以前儒者所講的「外王」是不够的。以前儒者所講的外王是由內聖直接推出來：以為正心誠意即可直接函外王，以為盡心盡性盡倫盡制即可直接推出外王，以為聖君賢相一心妙用之神治即可函外王之極致：此為外王之「直接形態」。這個直接形態的外王是不够的。現在我們知道，積極的外王，外王之充分地實現，客觀地實現，必須經過一個曲折，即前文所說的轉一個灣，而建立一個政道，一個制度，而為間接的實現：此為外王之間接形態。亦如向上透所呈露之仁智合一之心需要再向「曲折一下而轉出」知性來，以備道德理性（即仁智合一的心性）之更進一步的實現。經過這一曲折，亦是間接實現。聖賢人格則是直接

實現。所以道德理性之積極的實現，在知識與實踐兩方面，都需要一層曲折。而中國文化生命在以往的發展却未曾開出這層曲折。我在上文三節末曾說，它只在向上透一面大開大合。而未在向下方面撐開再轉出一個大開大合。「知性」與「政道」這兩面的曲折即是向下方面的大開大合。我們須知：知性方面的邏輯數學科學與客觀實踐方面的國家政治法律（近代化的）雖不是最高境界中的事，它是中間架構性的東西，然而在人間實踐過程中實現價值上，實現道德理性上，這中間架構性的東西却是不可少的。而中國文化生命在以往的發展却正少了這中間一層。（最高一層為神智與神治，最低一層為感覺，為動物的無治。）

我們如果明白這一點，則中國文化的未來發展，亦即儒家學術第三期發揚的內容與形態，（第一期為由孔孟荀至董仲舒，第二期為宋明理學，現在正需要第三期之時，）即可得而明。而中西文化自然諧一之遠景亦可得其途徑矣。這兩方面當然需要進一步詳細論列，在此暫以疏導以往為主，故不再追論。

第十四章 中国之宗教精神与形上 信仰——悠久世界

(一) 宗教要求之内容与其产 生之必然性及当然性

西方形上学主要有三问题：一为意志自由之问题，一为灵魂不朽之问题，一为上帝存在之问题，皆依于人类精神之根本要求而起。意志自由之问题，所关涉者，乃人是否能“为其所当为，得其所欲得”之问题。此中包含：人是否能实践道德，是否能获得道德及获得幸福快乐之问题。此乃直接属于当前人生者。灵魂不朽之问题，则为关涉于死后之人生者。而上帝存在之问题，则是关涉于是否有一先于我精神生命，或超越于我精神生命之“客观、普遍、永恒而完满至善之精神生命”之存在者。此三问题，第一问题，直接为一现实人生之问题，亦可在现实人生中直接求一解决之道。而后二问题，则为超越现实人生之问题，而为人类之宗教所自生之根源。然人类之所以信神与求不朽，又与人在现实人生之意志是否自由，是否能实践道德，能否获得至善、幸福、快乐等密切相关。通常言，人之所以必须相信一神之存在而求不朽，乃由人在现实世界

中,遭遇种种挫折、困难与苦痛,常感自己主观之生命精神力量之微弱,故不能不求一神以相助。由人现实社会中,人常在念自己或他人,受种种不公之待遇与冤屈,人遂不能不望有一主持正义的客观普遍之至善之神存在,以赏善罚恶于未来、或来生、或死后,以维护此正义之原则。由此,人遂恒不能不希望人有死后之生命,而肯定人有死后之生命。

吾人对于此说,并不能完全赞成。因此说不能真说明神之观念及灵魂不朽之观念的起源。(另详拙著《文化意识与道德理性》中论宗教意识之本性一章)然人之受苦难多而无以自拔,受冤屈多而无处申诉者,固更易趋于信神与灵魂之不朽。则吾人至少可谓,一般人之有强烈之求神与求灵魂不朽之宗教意识,实出于上述之补赎今生所受苦难或冤屈之动机。故反宗教之人恒谓:如吾人能使现实人生获得幸福,社会中常存有正义,即可绝去宗教之根源。然此问题,尚不如是简单。盖人类除求一般之幸福快乐,求客观社会上之正义之实现以外,尚欲求圆满之德性。向上精神强之人,恒欲绝去其人格中任何些微之过恶,以达于至善。亦欲一切人之绝去任何些微之过恶,同达于至善。然人所向往之至善人格,恒为吾人今生所不能达到者,亦恒非只赖己力所能达到者。则顺此必欲达至善之志,人必将加强“人之精神生命能存在于死后”之信仰。而使死后仍有继续向上、自强不息,以达于所期之至善之活动。又人当感其自力不足以去其过恶时,人必求师友或他人予以助力。然人当发现他人之力,不足助其去过恶,或发现他人皆在罪恶中时,则人便不免于肯定一客观存在之至善而有无限力量之神力存在,求其助我拔除于罪恶之外,并湔除人类社会之罪恶。此种人类

之求不朽与求神之动机，乃人类宗教意识中最深之动机。大约世界之高级宗教，如佛教、婆罗门教、基督教、回教之所以成立，皆以此动机为主导，而以前述之二种动机为辅。且人一朝具此种动机，以信神或求不朽之后，恒即转而对于人之苦痛、幸福，及罪恶与正义之问题作一通观：即人之所以在现实生活中受苦，乃由于人之罪恶。人有罪恶而受苦，即表现一宇宙之正义原则。此盖为世界各大宗教同有之宗教智慧。此智慧，乃源自当吾人一朝以求至善为目标时，吾人立即发现：“吾人之苦痛，皆为使吾人之精神内敛；并使吾人觉吾人苦痛之原因，恒依于吾人之罪恶或自己欲望者。”因而苦痛又为使吾人获得超越罪过、超越欲望之“善”，或磨炼吾人之人格，而帮助吾人去除过恶者。由此而人可发现“苦痛”之一积极的价值，为吾人之深心之求善意志所愿意承担，而积极加以肯定，以鞭策吾人精神之向上者。由是而苦痛对我遂成为义之所当受，表现宇宙之正义之原则者。吾人再将上述对于苦痛之思想态度客观化，即成为“一切人之苦痛，皆源于其罪恶”之宗教智慧。人类之现实的苦痛问题，到此，即化为一人人类道德问题，即化为一存于人心之内，而不在人心之外之问题。由是而人可视宇宙间之有苦痛，乃人之罪恶之必然的惩罚。亦即使人之内在的罪恶之泛滥，有一外在的限制者。由是而在“苦痛与罪恶之相限制相消相除”之大法之信仰下，人乃得安顿于充满苦痛罪恶之世界。人之同时承担此二者，亦即成一使人精神上升之大道。

以苦痛为罪恶之惩罚或罪恶之结果，以显一宇宙之正义或大法，乃世界各大宗教之所同然。宇宙间是否有主持此大法之神，则是一问题。在佛教只以恶之受苦报与善之受福报，为一异熟性的

因果原则。犹太、耶、回诸教，则肯定有一主持之之神，或作末日审判的耶稣。然此二种思想，自主观心理起源言之，皆由吾人“赖苦痛以磨炼自己之道德意志”之客观化所生。大率如当吾人有一愿忍受承担苦痛之道德意志，只觉吾人理当如是忍受，以助吾人之去其罪恶，而不感有“我”主宰时，则吾人此时客观化“吾人精神意志之内容”所成者，即只为一异熟性的因果原则。如吾人在忍受苦痛，而与自己之罪恶战斗时，觉有一我为主宰；则吾人客观化吾人精神意志内容之所成者，即为一有客观普遍性而能主宰此正义原则之大我精神，或人而神之存在，如作末日审判之耶稣。二者之所同，在皆肯定一宇宙大法，以使分别本来对人生表现负价值之苦痛与罪恶，由其结合，而表现一正价值。然此结合之价值，乃人之所发现，而恒非一般人所意欲。一般人犯罪，未必即欲苦痛以为惩罚，而此结合之事实，又恒非人之所能期必，且恒不在今生。故“此结合之事实必有”之肯定，纯为一超越的肯定、形而上之肯定，亦即一宗教信仰。此信仰，在吾人之经验中不能有绝对之证实，因而可说为发自主观的。然而吾人离此信仰，吾人即不能发现苦痛存在之客观价值，而苦痛亦以无表现价值效用之场合以被祓除。而人之罪恶，无一在客观宇宙上必然产生之苦痛以对消之，则人之罪恶，亦即无客观宇宙中之限制之者。如罪恶无客观宇宙中之限制之者，则“善”即不能成为主宰客观宇宙之原理。夫然，故此信仰虽发自主观，而其此信仰之根据，则为善之必主宰客观宇宙。此善之必主宰客观宇宙，即一切高级宗教之信仰核心。

善之主宰客观宇宙之宗教信仰下，实包含二超越原则之信仰：一为“无罪之受苦，应被补偿”之正义原则，及“有罪则当受苦，使罪

得罚而苦罪皆去除”之正义原则。一为一切“无罪之善，皆当被保存”之原则。原人之所以相信神与不朽，其消极的动机中，低者为求神之去吾人之阻碍与苦痛，或求死后之得福；较高者则为由苦痛之惩罚他人之罪恶，以满足吾人之社会的正义要求；更高者，为由视自己之苦痛，皆自己之罪恶之惩罚，而自动加以承担；最高者则为由受苦，而知其对人类社会之使命，在奉神之命以罚不义，或奉神之命为他人之罪恶而受苦，如穆罕默德、耶稣是也。而人之相信神与不朽之积极的动机，则最低者为求自己之幸福与快乐，由神之福祐与永生，而永保不失；较高者为望社会之一切善人之得福，并以福与善人，以满足吾人社会正义之要求，吾人之所以欲以福与善人，乃由吾人之欲以福支持善之继续存在，此与吾人之愿苦痛加于恶人，乃由于欲以苦痛否定恶之存在，乃相反而相成之二动机；更高者则为视自己之福德，皆由他人所施与或神所施与，而生一对人、对神之感恩心，人在视自己之福德为由神施与而生感恩心之时，吾人一方是信此福德原不属于我，而属于神，亦即原保存于神，为神具无尽福德之一部者，一方即将吾人所受之福德，再客观化而还之于神者，此客观化乃依于“吾人对福德之不加占有，而亦不愿自陷于其中”之向上精神；最高者，则为如穆罕默德、耶稣等之通过“对客观普遍之神之存在之信仰”，而“传达神之意旨或福音于人”，以使人备福德，并为其他善人祈福德，兼自愿将自己的福德，赖神之力作传递，以奉献于他人。而此后四者之宗教意识之所自生，皆依于一“善福之必保存于客观宇宙”之超越原则之信仰。

吾人如知人之宗教信仰包含：恶必由苦痛惩罚而被去除，善必由福而保存二原则之信仰，则知最高宗教信仰中，宜须包含灵魂不

朽与客观普遍之神之存在二信仰。如灵魂非不朽，则犯罪恶者之被罚，有德者之得福，无必然性（因此现世犯罪者不必受罚，有德者不必得福也）。人之德行，今生不能完满者，将永无完满之一日。如无客观普遍之神之存在，则依于佛家所谓异熟因果之法，固可使赏善罚恶之事，自然成立。然若宇宙，只有众多独立之灵魂或精神生命，而无一客观存在之公共精神生命或神，以为诸个体之精神生命相互贯通之根据，则人与人之“由神之信仰之共通，而凝合成一社会”、或“人之奉行神旨，以行义于世间”、或“代人受苦赎罪，与为人祈福之事”，或将不可能而不必要。

故吾人如绝对的肯定有价值之福德之当存在，并欲使之永久存在，客观普遍的存在，则吾人必须兼肯定吾人之精神生命不朽，与诸个体之精神生命，同贯通于一超个体之客观、普遍、永恒精神生命之前。人类之宗教，固不必皆肯定“个体精神生命”之分立（如佛教之一部），及个体精神与“客观普遍的精神生命”之分立（如人格唯心论者），亦不必皆肯定唯一绝对之客观普遍精神生命之存在，又或主多神（如希腊宗教）。然佛教仍必须信人之精神生命涵具永久性与普遍性，并信人之成佛，其德即同于所谓客观普遍之梵天，而贯通于一切众生之心。信多神者，亦必视神有其相当之客观普遍性，可为不同之人之精神所共同集中而贯通之地。人类典型之宗教如回教、基督教、婆罗门教，固皆一方肯定“唯一绝对的精神生命之存在”，一方亦肯定“个体之精神生命之存在”者也。

如吾人以上之分析宗教要求之内容为不误，则吾人决不能有任何理由，谓吾人之宗教要求为不当有。人生无论在任何情境，实皆不能永不发生一宗教要求。盖依吾人上之所述宗教要求之根

本，乃依于“吾人之使苦痛罪恶由相互结合而被去除，及福与德之由互相结合而永远保存，并得客观普遍化”之意志。此意志之为一善意志，无人得而否认。则宗教要求，无人能谓其不当有。若此要求而不当有，则人之一切为善去恶之道德修养，与赏善罚恶之法律，及一切增加人生之福德之文化事业，皆不当有。至于吾人在无论任何情境，皆不能永不发生一宗教之要求者，其故则在：如吾人之生命为苦痛为罪恶，吾人固必求超越此不完满之生命，而另求一福德兼备之生命。纵吾人之生命，为幸福与美善，吾人亦必望其能永久，且愿将此幸福与美善，客观普遍化，以分布于他人。故吾人生命之有限性与个体性，仍为吾人不能不求超越者。由此求超越之意识，即使吾人不能不要求一超个体之永恒客观普遍之精神生命存在。而人所以恒不显其宗教要求者，唯以当人受苦罪于今日或今年时，恒只冀望其将得福德于明日或明年，人又可赖各种人文活动，以使福德客观普遍化于他人之故。然人如真念及其上寿不过百年，终不免乎一死，或念及吾人之生命精神与他人生命精神之贯通范围终有限，及吾人备福德于世间之能力亦有限之时，则求不朽与神之念，仍将不能自己而生。盖吾人无论能兼备福德于吾人或他人之生命至何程度，若吾人之死，即一无所余，则一切福德便成空幻。诚然，吾人恒由我虽死、今人虽死，而后人尚在、人类社会尚在，以得慰藉。然实则此慰藉，亦为至勉强者。盖若人皆不免一死，则后人之福德亦同归此空幻。人类社会之是否永存，自现实宇宙上言，亦并无绝对之保障。人在此或又谓：凡宇宙间在一时间会有之事，即永为在此一定时间中之事，故凡曾“有”者皆不“无”。然实则吾人之所以言“曾有者不无”，吾人必须假定一能回忆曾有之

事之心存在，如此心亦灭，或一切人之心皆灭，则曾有者虽为曾有者，亦为曾无者。自其兼曾有与曾无而言，则亦可不谓之有，而灭者永灭，死者永死矣。故人类精神，若不有一在客观宇宙中之不朽意义，则一切福德，毕竟只归于空幻。社会功利主义者与反宗教之人文主义者之抹杀此问题者，皆由于其对人类之有价值而备福德之人格，未能真致其爱惜珍贵之情故耳。人诚有此情，则不朽之宗教要求，仍将沛然莫之能御。诚有此情，而吾人又欲使一切生者死者，皆逐渐的成为福德兼备之人格，吾人又感自力之不足，或自力之无所施时，则祈天求神之志，亦在所不能免者。唯肯定宗教之人文主义，乃圆满之人文主义也。

（二）世界各大宗教之异同

吾人以上唯论及于宗教要求之一般内容，及宗教要求之为人所当有与必有。然宗教思想中最大之问题，则为吾人如何能知不朽与神之存在，为一客观之事实；与吾人当如何规定神之性质，规定神与人、神与自然界之关系，及不朽之存在之范围等。此即世界宗教哲学理论之所由分殊，及各种宗教之具体信仰内容所以不同之故。考察此各种哲学理论，具体信仰内容之不同，一方可知人之宗教智慧，有若干未易决定之问题，一方亦知各民族之宗教智慧，实为其民族关于其他人文之智慧或人文之形态所规定，而万有齐不者也。

吾人如通观世界之大宗教精神之不同处而较论之，则犹太教之耶和華，唯以主持正义，而主要以罚恶为事。犹太人之所求于耶

和华者，初亦唯是求其惩罚亡其国家之敌人。耶和华之超越性，特为显著，个人唯有服从其意志，而不能外有所为。此耶和华固为诸犹太人精神集中，而得交相贯通，以凝结成一民族或社会者。然耶和华特以威严显，而恒不体恤个人之意愿，因而不免对诸个人之精神，若为外在之一客观精神人格。至于回教之上帝，亦以超越性显，然回教之上帝，不只以罚恶为事，而尤富于赏善之意志。回教之上帝，为一超民族意识之上帝，故凡信回教之不同民族皆平等，一切教徒在回教上帝下，亦皆可平等，此即为一真具普遍的正义之德之上帝。由一切人在回教上帝下皆平等之故，于是回教之教义，特重一切人之自尊独立，各保其清真之德性品行。故回教徒精神，为挺拔直立，以承受一客观普遍上帝之意旨。此与《旧约》中犹太人奉耶和华时之精神，恒不免为委屈的、哀怨的、愤懑的，大不相同。至于基督教之上帝与犹太教、回教之上帝之不同，则在基督教之上帝之根本德性，唯是一仁爱。由上帝之道，唯是仁爱，则上帝之精神，乃抚育世间、体恤人类而下覆者。由此而耶稣之实现上帝之道于世间，则重宽恕他人之罪恶，对人谦卑。耶稣之奉行此道，明白劝人忘掉世界之一切人与人、民族与民族之仇恨，并告犹太人曰：“我们之国在天上”——即纯精神界——不在世间。此即表示耶稣之精神乃使上帝之道降至世间，而使世间升至上帝之一精神。故耶稣为此道而上十字架以后，基督徒即谓耶稣为上帝差遣之独生子，至人间为人受苦赎人之罪者。犹太教徒所期望之神对人之审判，在基督教则移至世界之末日。耶稣乃人而神之圣子，上帝为圣父，耶稣所表现之精神及上帝之道，其遍运人间，以使神人交通者，即圣灵。此三位为一体。故基督教之上帝，可谓为犹太教中之

超越而威严之上帝之自己超越其超越性，而内在于人心、于世界，自己超越其威严性，而显其谦卑、宽恕、仁爱，以承担世间之苦痛罪恶，并使一切同信此上帝、耶稣之人，亦彼此相待以仁爱、宽恕、谦卑，而共谋解除世间之苦痛罪恶之上帝。由此而基督教崇拜之上帝，与基督教崇拜之耶稣，即成为一坚固的教会团体中之一切个人之精神，互相贯通而凝结之根据。此精神之凝结与贯通，初不如回教徒之先分别肯定各人之自尊心、个体性，而只在共信上帝一点上，精神互相凝结贯通；实只是由各个人之自愿消融其个体性于耶稣之精神人格之前，而隶属于一客观之教会团体，以凝结贯通。故基督教之精神，不如回教徒之挺拔而直立，而是内敛的、深厚的。基督教教会主宰罗马世界之后，教会精神之堕落之形态，即为诸教徒之赖其团结意识，以共排斥异端，而形成之一精神之僵化。至近代基督教之尊重良心与自由之精神，则是希腊精神或日耳曼精神透入基督教，而将此僵化打开之结果。由此僵化之打开，而后基督教之精神，乃由内敛而趋于外拓，由重谦卑、宽恕与祈望，而更重自我之尊严与个体之意志，由深厚中更转出高卓。此乃因个人自我之地位之提高，而上帝亦由是而更与个人之良心及理性相联结矣。

回教与基督教皆有一唯一之上帝，亦有一唯一之先知或救主，即穆罕默德或耶稣。二教皆以人不信先知或救主，则别无直接联系其精神于上帝以得救之道。此种宗教思想之价值，在除上帝外，兼使一具体而现实之人格，成为“同教之一切人之个体精神”中之一普遍的联系者。而其短处，则在使人之通接于上帝之道路，只有一条。印度婆罗门教之谓我即梵，则使上帝成为内在于一切事物、一切人，而人人皆可自觅其通接于上帝之道路者。由此，上帝与世

界通接之道路成无数者，乃见上帝之真广大。然其缺点，则在因梵之为无所不在，人遂可将梵与自然物混淆以措思，于是梵易失其人格与精神性。佛教之反对婆罗门教，主一切法之为因缘生，而其自性毕竟空；则一方所以扫荡一切自然物之实在性，一方所以破除吾人之一切我执与法执，以显此心之至虚，而随所遇以运吾人之大智大悲，恒不舍世界之有情。则上帝之一切清净恒常之无边福德，皆佛心之所备。于是外在超越于此心之梵天或上帝，即可不立。此种宗教之价值，即在升人之自觉者之佛，以同于上帝，并表现一视一切众生皆平等之精神。又由因缘生之教，使一切众生之心色诸法，同成为透明而不相对峙者。佛教之理论问题，则在一切诸佛之毕竟是一或是多，佛心是否可说为自始永恒存在者。如佛心自始永恒存在者，一切修行者唯是求同证一佛心之佛性；此佛心，仍可在一义上同于上帝或梵，诸佛亦可以不异而即一佛。佛教中如《华严》、《法华》、《涅槃》、《楞严》、《圆觉》诸经所言，即显有此趋向。如佛教徒而决不承认有共同之佛心佛性，不承认诸佛之即一即多，则佛教虽表现一大平等与使一切法不相对峙之价值，然终不能免于诸佛与众生之世界之散漫，而无统摄之失。佛教之所以恒只能成为一个人之宗教，而不能成为一凝结集体社会之人心之宗教，其故盖在于此。

在上述之一切宗教中，无论其所信仰者为上帝或梵天或佛心、佛性，要皆被视为对吾人当前个人之心为一超越者。由是吾人如何可肯定此超越者之必然存在，即为一宗教哲学或形而上学之大问题。大率在佛教与婆罗门教中，对于梵天之存在、涅槃之常乐我净，最后均赖人之直接之神秘经验或戒、定、慧等修养之工夫，加以证实。回教徒与基督教徒，则皆以除其救主、先知外，无人能直接

见上帝。上帝唯启示其教养于其先知、救主，由先知、救主传至人间，故皆自称为启示的宗教。因而其所以教一般人信上帝存在之道，则或为命人对先知、救主所言，先持绝对相信态度，或注重以推理证明上帝存在之必然。在西洋思想中，因其素有一理性主义之潮流，故尤重以推理证明上帝之存在。此或如亚里士多德之第一动者，第一因论证，谓一切动，皆须预设一不动的动者，一切继起因皆预设一最初因，此即上帝。或如安瑟姆至笛卡尔之本体论论证，谓上帝为完全的存在，完全存在之概念中，即包含存在性，故上帝存在。或则如由亚里士多德至圣多玛目的论论证，谓一切合目的之物，皆预设一制造者。今世界之物为合目的，故必有一制造之者。或则如圣多玛、来布尼兹由一切偶然的存在皆可不存在，必肯定一必然的存在为第一因，然后一切偶然的存在能存在，以证明上帝之存在。或则如康德之由人之道德意志必不求快乐，而快乐与善又须综合，故不能不有使善与快乐结合成至福之上帝存在。然此诸论证，因皆依乎推理而非依直接经验，故皆可容人根据不同之推理方式，加以辩驳，而有种种理论上之纠葛，乃今在西方哲学中，仍无定论者。吾人以下则将以上列所论诸世界宗教之精神，与其论证上帝存在之方式，为一参照与比较之根据，以论中国之宗教精神与对于天帝或鬼神之信仰。

（三）中国宗教精神比较淡薄之故

以中国与西洋印度相比较，中国人之宗教精神似较淡薄。其所以淡薄之原因，即由于产生吾人在第一节所述之“宗教要求之动

机”之外缘之缺乏。如析而论之，则中国之宗教精神之淡薄之外缘，第一即在中国古代人因处肥沃之地，并极早即务实际，重利用厚生之事，故对于生活上所遭之苦难，皆求一当下之解决，而不重幻想死后之幸福与快乐，为之报偿。第二中国社会文化对于个人安排，一向注重使富贵为有德者所居，贫贱为无德者所居。因社会阶级之对峙不显，与异民族之逐渐融化，故“因阶级民族之歧见，而致之个人所受之不合正义之待遇”亦较少。个人之报仇之事，在春秋战国时代，亦皆不以为非。后代法津亦常灭报仇者之罪刑。因而人恒不须求正义伸张于死后，以使为恶者得其应受惩罚。而期必为善者受报于死后之念，自亦较微。第三则以中国人生伦理思想，素反对个人主义，尤反对以个人之快乐幸福为目的之人生观。故纯出于保存自己之幸福于死后而求神佞佛者，远不如求保存其幸福于子孙者之多。子孙之幸福为现实者；故求保存幸福于自己子孙，又远较求虚渺无凭之死后幸福，更有把握。子孙之生命，自我之生命而来，则子孙之存在，即可视为我之生命未尝朽坏之直接证明。故爱子孙之念浓，则求个人之灵魂不朽之念自淡。第四则由中国人之重孝父母与祖宗，故常觉自己生命精神之意义，在承继父母祖宗之生命精神。人当常以父母祖宗之心为心时，人当下即感一生命精神之充实。而此充实吾之生命精神，又为吾之生命精神所自来之生命精神，亦即“其中包含有吾之生命精神，而生吾之生”之生命精神。故人之以父母祖宗之心为心，亦即在吾人自己心中，体现一“生吾之生”之生命精神。而吾之体现一“生吾之生”之生命精神，即可当下使吾人感我之生，为生之所获持，而不见有死亡，而当下感一生命之永存或悠久。第五则人之孝父母祖先之心

所联系之历史文化意识，复使吾人常得尚友千古。此尚友千古之直接价值，固在使古人若仍在于吾之心，然同时亦可使吾人自己之精神，若涌身于千载上。吾人之精神如只在现在，则瞻望未来，若一片渺茫，而无可把握，而当吾人之精神涌身于千载上，而置身于古人之地位时，以瞻望未来，则未来非全为空虚，而亦为充实。盖自古人至我之现在之一段，皆古人之未来，吾人今日之怀古，即古人之未来得以充实，则怖死之念轻，而求死后灵魂不朽之念，亦自微矣。第六人之求自己死后之灵魂不朽，恒由于吾人当下无最切近之责任可负，或无所事事，或临死之际之一悬想。故人当前应尽之责愈多，人伦之关系愈繁，人文之活动愈富，则求自己之不朽之念亦必愈轻。第七即中国思想中，除墨家明主信天鬼以求福以外，依道家、儒家之教，人皆可于当下，不待神之相助，而凭自己之智慧与德性，以安顿其精神于人间，唯以求人文之化成或内心之自得为事，亦不须求不朽或求神。依儒家之教，人之所重者，唯在尽人道，情通于他人及万物，而为其所当为。人在抱如是尽人道之人生观时，其精神乃向上的，亦由内以通外的，而非自己照顾(Self regarding)的。关于自己之得失、利害、生死，皆唯视义之所在，以定取舍。先死之问题，不在其心中，则死后是否有继续存在之生命，亦可不在其心中。而吾人如此时转而照顾自己之生死，及死后之是否灵魂不朽等，则可只是一私意。其最初乃源于自躯壳起念，而为人所当除去者。此乃孔子所以只言朝闻道夕死可矣，未知生焉知死，而后儒亦罕论生死与鬼神之故。而朱子言，人之求实有一物之不朽，“皆由一私字放不下耳”(《答廖子晦书》)，亦此意也。

复次，依儒家之教，人亦决不能重视鬼神过于生人。此一则因

唯有生人，乃吾人精神可直接与相感通者，吾人之情必当先及于生人，乃能及于鬼神，此先后秩序之不可乱，即注定吾人之重事人当重于事鬼神；故孔子谓“未能事人，焉能事鬼”。二则因儒家论人之当为善，即所以尽心尽性，为善本身即目的，而非外有所求；其行仁义，既非所以求富贵功利幸福于生前，则亦不索报于死后，或求神在冥冥中，加以奖赏扶助，此即孔子所以不祷于神（参考论孔子一节）。儒者之行仁义，皆所以尽心尽性，亦即出于心之所不容已。夫然，而无论成功与否，皆有可以自谦而自足。德性之乐，乃在当下之尽心尽性之事中，即完满具足者。幸福与德性原为一致，不如康德之视此二者，为此生之所不能兼备。则求赖上帝之力，以得二者之综合于死后，在儒家即可视为不必须。至于对于过恶之去除，则儒家唯重己力。盖唯去过恶者，纯为自己之力，而后去过恶之事，乃更为实现完成自己之德性人格之事。求超越而外在之神相助，以去自己之过恶，虽未始无功，然人在此求神相助之一念中，或不免已先有一自己之精神之懈怠。此时之求神相助之心，又或恒是一方跨过自己过恶，一方意想一无过恶之我，而欲由神助，以获得一如是之我。此便非与过恶直接相遇，而加以改易之道，不免一功利心之潜存。儒家言修养工夫，则重在于细微处，断绝一切功利心于过恶之几初动处，即加以截断。不俟恶之积，而力不足以克之时，始冒起精神，而求神之相助也。至于对于他人之过恶，则在儒家爱人以德之教下，吾人首当求者，乃如何助人改过之道，而非见他人之过恶之受罚，人之望他人之过恶之受罚，虽恒出于自然之正义意识，然亦常出于报仇雪恨之心。儒者言义必与仁连，而不孤言义。立义道以赏善罚恶，要在使人确能由此以进德。故法律必与

教化之意俱。否则吾望彼有过恶之人受罚之心，必非仁心也。夫人为恶为善，而在幽冥之中或来生得罚或得赏，固皆可为一自然或上帝对人之教化，然此毕竟不能由吾人之直接经验以证实，则吾诚欲以赏罚为教化，与其寄望于幽冥与死后，不如直下树立礼乐刑政之大经大法于当前之社会矣。

至于在道家思想中，则虽不似儒家之重人文之化成，然彼亦可不求神与自己之不朽。盖人之所以求不朽，恒依于人之有我之观念。人恒因觉我之自我为有限，故思另有无限自我之神，因念生前之我为我，死后非我，故求死后亦有我而不朽。然依道家义，如庄子之所言，则吾人当忘我、丧我、自天地以观我，则我之一切皆非我有。“汝身非汝有，是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也，性命非汝有，是天地之委顺也。子孙非汝有，是天地之委蜕也。”（《知北游》）知我所有者即天地之所有，则天地之所有亦皆我之所有。夫然，故诚能如吾人前所谓游心万化，即无适非我。游心万化即无适非我，则我亦即同于上帝，同于天而不须外求天求神。自此处言，庄子之精神实与佛家相通。然佛家犹承认相似相续而流转之业识不灭。自庄子观之，则人诚能知无适而非我，则无论吾人死后之化为何物，其无我相似相续与否，吾皆可视为非我之我，而无所容心。以我为鼠肝，以我为虫臂，皆无所不可。“浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸩炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因而乘之，岂更驾哉”，无往而不可自得矣。故庄子之解脱生死同帝同天，不由其肯定永生与上帝，而由其不求永生而不见有生死，同天同帝，而人无非天，所遇而皆神之所降也。

由吾人上之所论,可知在中国社会人文之环境下,依儒道二家之人生智慧,中国人之宗教信仰,必然不免淡薄,盖无可疑。吾人亦可依儒、道二家人生智慧,而谓人之不求信宗教,不求神与不朽者,可有一较一般信宗教者,求神与不朽者,有更高之精神境界。盖一般人之信宗教,恒多出自为自己之动机。人恒由精神寄托于“神之必可与我以助力,及神必能赏善罚恶之信仰”,及“天国来生之福之想念”,方得一精神安息之所。此实常夹杂一自私心。则儒、道二家,不为自己而信神求不朽,而专以舍己救世为事,或当下洒落自在者,实可表现一更高之精神境界,此乃决无可疑者。然人若由人可专以救世为事,当下洒落自在,或据其他自然主义之思想,而否定神之存在与不朽之可能,并谓中国无宗教,儒道思想中无宗教精神,及人不当有宗教要求,文化上不需有宗教,亦复为一错误之意见。中国道家思想之发展,为后来道家之求长生不死,即表现一对不朽之信念。佛教之传入中国,亦以中国人固有之求精神不灭之思想为接引,而儒家思想之本身,固亦有同于西方宗教之肯定神在与求不朽之精神者也。

(四) 宗教信仰之当有与儒家 之形上性的宗教信仰

吾人之所以必肯定宗教要求为所当有者,即以人之肯定神,求神与不朽,实除出于为自己之动机外,尚有一更崇高之动机,乃纯出于对人之公心者。此即由于吾人之求保存客观的有价值人格,或对亲人之情,而生之望他人人格或精神永存不朽之心,并肯定一

超个体宇宙精神生命之存在以护持人类之心，与求苍天鬼神，福祐国家民族与天下万民之心。此三种心，皆人情所不能免，而皆人仁心流行之所不容已者也。诚然，在一伟大之人格，可一生永不念及其个人之生死。当其尽道而死时，其自顾其一生，亦可毫无愧怍而无憾，吾人亦可谓之为一全人。然彼之死，虽于彼无憾，他人对之，则终不免悲悼之情。在此悲悼之情中，人必一方觉其一瞬而永逝，一方又觉其音容宛在。此二者相融，而死者在人之情中，乃若亡而又若存。吾人若顺吾人对彼敬爱之心，以思维彼之是存或亡；吾人此处又如不自拂其情，必不忍谓其一死即无复余。亦不能谓彼唯在心中未死，其自身确已死无复余。因吾人当作是念时，则无异谓彼已真死，而自拂其情矣。吾人若不自拂其情，则吾必顺此情之伸展，而肯定其虽没于明，而仍存于幽。吾只须不将此情折回，而纳诸主观，则此情之所往，即直接决定吾之信之所往，与吾之智之所当往。主观上之不忍“不信”，即客观上之不当“不信”，而为智之所当直下肯定者矣。若于此不能肯定，则吾人虽可言彼人格甚伟大，彼在生时，已有一不计较生死之伟大心胸，然彼之此不计较生死之精神，与整个之人格，既随其死而俱灭净，即最后仍等于若未尝存在，而无价值之可言。彼纵有影响，留至他人，然他人最后亦死，其命运仍与彼同。终亦无价值之可言矣。夫人之人格，纵已完全无憾，其人格之价值不能保存，尚非人情之所能忍；则人之人格未达完全之境，而灭尽无余，更当为人情之所不能忍。康德之由人格必求完满，以证人之必有不朽，唯是依理而证。而吾人亦可兼依情之不忍，以证此理之不能不被肯定。孔子教人，固重事人重于事鬼，欲人先知生而后知死；然孔子对死者之有知无知，亦在两可之间，

其答弟子问，固未尝否认圣贤祖先之鬼神之存在；而丧祭之礼中，固可祭神如神在，对鬼神之存在，积极加以肯定者也。

关于上帝之存在问题，诚更为儒家所罕言。然儒家亦实未尝反对人之出自仁心而祈祷上帝者。如汤之祷雨于桑林，郊祀之礼中之祈天之助，使五谷丰登，国泰民安，固为儒家所许。唯中国传统文化精神既重尽己力，而不以天地私眷爱于人类，故祀天之事，由天子行之，重在报恩，而不重在求助。其求助亦不期其必得，更不希望一秘密之方法，如巫术，以邀天地鬼神之福。此传统精神，为儒家所承。故先秦儒家之于上帝或天之存在，虽未尝如西方宗教之明显视为一人格，更未尝如西哲之勤求证明其存在之道，然实亦未尝否认其存在。孔子有知我其天之叹，畏天命之言。孟子有尽心知性则知天，存心养性以事天之言。其所谓天，吾人实难谓其只如今日科学家所言之感觉界之自然。孔孟之未尝明白反对中国古代宗教，而否定天帝，正见中国古代之宗教精神，直接为孔孟所承。孔孟思想，进于古代宗教者，不在其不信天，而唯在其知人之仁心仁性，即天心天道之直接之显示，由是而重在立人道，盖立人道即所以见天道。《中庸》言圣人之道，“肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天”，非意之也，乃实理固如是也。此吾人已在本书第三章《中国哲学之原始精神》等章中，加以论列。吾人今将进而论者，即孔孟之思想中，如只有人道或人之心性论，而无天道、天心之观念，或其天道只是如今日科学中所言之自然之道；则人之心性与人道人文，即皆在客观宇宙成为无根者，对客观宇宙，应为可有可无之物。人死之后纵得灵魂不朽，亦均在客观宇宙，如无依恃之浮萍。诸个人之心，亦将终不能有真正贯通之可能与必要，宇宙亦不能真成一有

统一性之宇宙。孔孟之思想而果如是，何足言致广大与极高明。诚然孔孟之言天，恒直就吾人所指之自然之“日往月来，花放水流”之事以说，并恒视天为无思无为。似以“莫之为而为”之自己如是之自然之一切为天。与西哲言天心上帝有思想、有意志者，迥然有别。然孔孟谓天为无思、无为、无欲，实正如其言圣人无为而治、不思而中。此非不及思虑、意志之意，而是有思虑、意志，复超乎思虑、意志以上之意。超乎思虑、意志之天，为人之所从出，亦即人之思虑、意志所从出也。则天非无精神之感觉所对之自然，而为包含人之精神生命之本原于其内之自然。由是而能生无尽之人物之天，即一充满无尽之精神生命之整体的自然，或绝对的精神生命之实在。唯天为一绝对之精神生命之实在，然后知天事天之事，必待尽心知性、存心养性而后能。若天而只为无精神感觉所对之自然，则又何必待尽心知性、存心养性，乃可称为知天事天乎。果孔孟之天为绝对之精神生命，则无论孔孟对天之态度及对天之言说，如何与西方宗教不同，然要可指同一形而上之超越而客观普遍之宇宙的绝对精神，或宇宙之绝对生命，而为人之精神或生命之最后寄托处也。

（五）中国儒者证天道之方——天或 天地可指宇宙生命、宇宙精神、 本心即天心

大率在西方宗教及哲学，对宇宙之绝对精神生命之态度，与中国儒家之对天之态度，其不同在：西方之宗教家，恒由先与吾人日

常生活中所接自然世界及人文世界，先有一隔离，在绝对孤独中，求直接与此绝对精神生命相遇。印度人之求证梵天与涅槃者，亦恒须隐遁寺院，避迹山林，以作一冥索虔修之工夫。既证得或接触此形上实在后，乃以言说示人。故西方印度宗教家，求与此形上实在相遇，所取之道，乃一逆人之自然生活中之性向之道。此道，实非人人所能行。因而僧侣不能不成一特殊阶级。一般人除通过对其先知教主或僧侣之信仰以外，亦不能直接与此形上实在相遇。因而在一般人之看此形上实在，亦终不免视之为高高在上。故婆罗门教，虽明主张梵无所不在，佛教虽言大平等，一般人仍不能不以婆罗门教徒与梵天，或佛与涅槃、真如，为一超越境也。西方哲学家，求知此形上实在，则恒取一理智上、思维上之把握态度，因而终不能得实证。依中国儒家尽心知性以知天之教，则人之求与此形上实在相遇，又不须于自然世界、人文世界，先取一隔离之态度。人诚顺吾人性情之自然流露，而更尽其心，知其性，达其情，以与自然万物及他人相感通，吾人即可由知性而知天。于是此与形上实在相遇之道，非逆道而为顺道。非只少数人可行之道，而为人人可行之道。至于由人尽心、知性、达情，与自然万物及他人相感通等，所以能使人知天者，则以吾人之知天，初不能外吾人以知天。人即天之所生，吾亦天之所生，故吾欲知天之果为何物，可直接透过我之行为、我之性情以知。夫然，故吾之行为进一步，性情多一分流露，吾对于天之所知，即深一步。若吾人求知天，而外吾人行为性情以知天，则吾有精神，天地宜不得有精神，吾有生命，天地宜不得有生命。吾人才七尺，则七尺之外，皆属于天地不属于我。于是天地与我，对峙而相外，天地亦只块然之物质耳。此西方唯物论之所

从出也。至多谓自然界有生命已耳。然吾若透过吾行为与性情，以观天地，则我之行为之所往，性情之所流行，皆我之生命之所往，亦即我之精神之所往，我性情之所周遍流行。则我有生命，天地即不能为块然之物质，我有精神，则天地不能为无精神之生物。天地之大，不仅生我之生命精神，亦生他人之生命精神，我父母祖宗之生命精神，亦皆由天地而来。则透过我所接他人之生命精神、由父母祖宗传至我之生命精神，以观天地，则天地不特包含一切人生命精神之本原，亦且为一切人生命精神所之充塞弥沦，则天地即一大宇宙生命、宇宙精神也。

然吾人只由上说以思天地，唯可见天地之为大宇宙生命、宇宙精神，然此中天地之观念，可唯是一笼统之整体或大全，尚不能确立一统天地之绝对精神生命之存在。吾人欲求能确立此义，必待吾人真自尽其心，知其仁心仁性之可无所不涵盖，无所不贯注流通而后可。盖人诚能自尽其心，则知“依其仁心仁性之所自发之情，可无所不涵盖，无所不贯注流通”，知“天地万物虽至繁至赜，实皆为我之同一仁心仁性所弥沦布护，而与之为一体者”。吾人诚有此仁心仁性之全幅呈露，则吾人更将不能视此仁心仁性为我所私有。因而既不能谓此仁心仁性，只属于我而不属于他人，亦不能谓此仁心仁性只属于人类，而不属于天地。盖此仁心仁性，既呈露为普万物而无私者，同时亦即呈露其自身为不能私属于我者也。故人当知其自己有仁心仁性时，必然同时知：他人亦有此同一之仁心仁性（此上为第五章所已言及）。然当此仁心仁性呈露时，即呈露为命我超拔其私欲与私执者。故此仁心仁性呈露时，吾人既直觉其内在于我，亦直觉其超越于我，非我所赖自力使之有，而为天所予我，

天命之所赋。由是而吾人遂同时直觉：我之此仁心仁性，即天心天性。我之仁心仁性之生生不已之相续显现于我，即天命之流行于我，天心天性之日生而日成于我。我遂由此益证天心天性之超越于我，而自有其高明之悠久一面。吾人之仁心仁性之显于我所成之仁德，我皆可推让之于天，而成为天之德。如是之天心、天性、天德，克就其本身而言，即为一绝对普遍而客观之形上实在，谓之为绝对生命、绝对精神，或神与上帝，皆无不可。就其内在于我，而为我之仁心仁性仁德，使我之生命、我之精神、我之人格之得日生而日成以言，则天心、天性、天德之全，又皆属于我而未尝外溢，以成就我之特殊性与主观性。此即天之博厚、悠久一面。自天之高明一面言，曰天之乾道，亦曰天。自天之博厚一面言，曰天之坤道，亦曰地。天地乾坤之德，皆由人之尽心知性而可直接证得，亦即皆由立人道以见。此程伊川之所以言观乎圣贤，则见天地，不言观乎天地，以见圣贤也。

吾人以上谓先秦儒家之天或天地，为一客观普遍之绝对的精神生命，乃自天或天地之形上学之究极意义言之。孔子于此义罕言之，只谓知我者其天乎，默识天心与其心之合一。孟子之教则明舍此义。《易传》、《中庸》，则畅发此义。然此义亦初不碍诸家之言天，言天地，常直就感觉之自然界以说。盖感觉之自然界，自儒家之思想言之，本非只为所感觉之形象世界，同时即为一绝对之精神生命，或天地之乾坤健顺、仁义礼智之德之表现。此点吾请读者重览本卷第五章。唯今须进而说明者，则吾人在第五章，唯言吾人视自然万物具仁义礼智之德，乃由于吾人之依仁心而不私其德云云，尚有自然万物之德，唯由人心所赋予之嫌。实则吾人诚依仁心，而

不私其德，则其视自然万物皆具仁义礼智之德，非只吾人视之如是而已，乃实理本来如是。日往月来，山峙川流，与花放鸟啼，草长莺飞之事，如人只以感觉界之事实视之，则诚若只为一感觉界之事实。然吾诚透过吾之仁心以观之，又知普遍客观之天心天性天德之为真实不虚，无往不彰其高明、敦其博厚，而著其悠久，以裁成万物；则自然万物互相感通应和，而生生不已，即实见天德之仁与礼。由感通而各得其所求，各成就其自己，而各得其正位，即实见天德之义智，以至于凡所谓在时间之生化之事中皆实见有仁，于凡在所谓空间之布列之物中，皆实见有义，愚者千载而不悟者，仁者之智皆可得之于一瞬矣。

吾人以上力祛世俗之蔽，以明中国儒者之天或天地，非只一感觉界之自然，不同于西方自然科学家，或自然主义者所谓自然之说。吾人谓中国儒者之天或天地，至少在《孟子》、《中庸》、《易传》作者之心中，乃一具形上之精神生命性之绝对实在。由是可知中国人之祀天地，或祀天，与天地君亲师神位中之有天地，亦不能谓之只祀一块然之物质天地，或只有生命之自然；而实含视之为一精神实在之意。唯先哲因恒对物质、生命、精神三者，不加截然区别，故人恒易不知不觉间以天或天地唯指感觉界之自然。实则中国后儒亦多以天或天地，直指形上之精神实在。唯汉儒或以元气赅天地，而以元气为人与万物之共同本原。然董仲舒之谓天为人之曾祖父，又用天心一名，视为王心之所承，亦含天为一精神实在之意。唯在魏晋玄学、佛学兴以后，玄学家本道在天地先之说，乃视天地只与感觉界自然同，并视天地如无情物。佛家则以感觉界之自然，唯是色法，为纯物质者。然宋儒张横渠以气言天，其以乾坤为父母之说，犹不失《易传》及汉儒尊天之精神。朱子乃合理气以言天地。

天地之理为元亨利贞，即仁义礼智之在天者，即天地之德性也。天地之气者，所以实现此仁义礼智之化育流行，即天地之生命或精神也。朱子于天地一名，乃唯以指感觉所得之天地之形象，朱子以理气言天地，正重视天地之德性与精神生命之义也。至于陆象山、王阳明之言本心与良知，皆为人心而即天心，人之知而即天之知。象山所谓宇宙即吾心，吾心即宇宙之心，阳明所谓充塞天地之灵明，为天地万物之准则之良知，皆天人不二之心知，即主观而即客观。吾人但不自躯壳起念以观之，皆不可只说之为各人一个而相互分立者也。而阳明之徒王龙溪、罗近溪，尤善发明人之良知灵明，即神鬼神帝，生天生地之主宰，乾坤之知能，而为一绝对之精神实在之义。人之证得良知本体，正同于人之与上帝合一，超生死而证永恒。康德所谓不能实证之上帝存在与灵魂不朽，到此皆可由意志之真自由，人之证得自心之良知本体，同时实证，此儒家本含有之精神，而龙溪、近溪则明白点出之矣。龙溪之言曰：

自得之学，居安则动不危，资深则机不灵，左右逢源，则应不穷。超乎天地之外，立于千圣之表。……天积气耳，地积形耳，千圣过影耳。气有时而散，形有时而消，影有时而灭，皆若未究其义。予所信者，此心之灵明耳。一念灵明，从混沌里立根基，专而直，翕而辟，从此生天生地，生人生物，是谓大生广生，生生而未尝息也。乾坤动静，神智往来，天地有尽而我无尽，圣人有为而我无为。冥权密遇，不尸其功。混迹埋光，有而若无。外示尘劳，心游邃古，一以为龙，一以为蛇，此世出世法也。

罗近溪以良知为乾坤之知能，其言有曰：“或问君子之道费而隐……曰，费是说乾坤之广大，隐是说生不徒生，而存乎中者，生生而无量。化不从化，而蕴诸内者，化化而无方……费则只见其生化之无疆处，而隐则方表其不止无疆而且无尽处。又曰：圣人的确见得时中……只在此一个费隐。故溥博渊泉，而时出之，溥博如天，渊泉如渊，夫时中即是时出，时时中出，即是浩费无疆，宝藏无尽，平铺于日用之间而无人无我，常在乎眉睫之前而无古无今。”

直至王学流弊见，王船山祛王学之弊，乃讳言心之至尊而无外，而重返于横渠“大天而思之”之论，而以天地之气，具含万德，既为物质的，亦为生命精神的。故曰：“天有其衷。今夫天，气也……而寒暑贞焉，而昭明发焉，而运行建焉，而七政纪焉，而动植生焉，而仁义礼智不知所自来，而生乎人之心，显乎天下之物则焉，斯固有人乎气之中，而为气之衷者，附气以行而与之亲，袭气于外而鼓之荣，居气之中而奠之实者矣。”（《尚书引义》卷三）（详拙著《王船山之学述》。《学原杂志》第一卷一、二、三期，第三卷一、二期）

凡此诸论，实皆有一形而上之精神实在之肯定，而对“既为主观亦为客观而天人不二之气理或心”有一绝对信仰。此乃既表现中国文化中之最高的哲学精神，亦表现一最高之道德精神、宗教精神者。唯自清儒起，学者多徒以训诂考证为事，而颜、李、戴、焦之伦，皆重人事而不能上达天德。宋明儒之道德精神中所含之哲学精神、宗教精神，皆渐为人不识。清代学术流风，至于今日，人复感西方宗教家、形上学家言与中国多不类，遂谓中国人无宗教精神、无对于形而上之精神实在之信仰与肯定，则相率而传讹者也。

(六) 中国宗教之形上智慧——开天地为二

吾人如知中国思想中，一直保存一形上的精神实在之信仰，而具备一对天之宗教精神，则吾人可进而论中国人对天之宗教精神，与世界其他宗教对其上帝等之精神之异同。中国人之对天，与回教、基督教对其上帝，最大之不同，即回教、基督教，皆特重上帝之超越性，而较忽其内在性。此首可由回教、基督教皆重上帝创造天地万物之说证之。上帝创造天地万物之说有二含义：其一为上帝乃依其自由意志而创造天地万物，因而上帝并非必须创造天地万物者。于是天地万物对上帝遂非一必然之存在，上帝可依其自由意志，随时加以毁灭者。其二为所创造之人以外之天地万物——即自然界，在上帝看来，虽是好的，然其本身则无内在之价值。其所以发生价值，乃在上帝创造人之后，对人而发生价值，故上帝恒高居人外之自然物上。复次，由吾人前所言，回教、基督教皆谓上帝只对救主、先知直接有所启示，亦只对救主、先知而现身，不对一切人现身。于是他人唯有通过对救主、先知之信仰，乃能与上帝感通。此复证上帝之超越性，过于其内在性。然在中国古代传统思想及儒家思想中，皆缺天神创造世界之说。而天心之仁，则遍覆于自然万物而无所偏私。神运无方，帝无常处，曰天曰神曰帝，皆内在于万物者。此颇有似于婆罗门教之以梵天为无乎不在，佛教之以一切法皆具真如，而一切有情皆具自性涅槃，自性菩提同。然中国思想，又不如婆罗门、佛教视一切有情为平等，而重严人禽之别。

中国思想虽谓：天心无所不在，神运无方，帝无常处，万物皆能显元亨利贞之德（即在天之仁义礼智之德），然唯人能自觉此天道之元亨利贞之德，完成人之仁义礼智之德，亦即谓唯人能体天心，以人德合天德。故人禽之辨，不可不严。此点则又与基督教、回教，特重视人之精神，谓唯人为有灵性有自由意志，而最肖神之说相近。中国思想，与回教、基督教之思想，皆重人，并重人群之关系。此与婆罗门、佛教，较忽视人群之组织，重各个人直接与梵天合一，或各自证得涅槃者不同。中国思想与回教、基督教思想之特不同处，则在回教重各个人之独立自主，而同交会其精神于上帝与穆罕默德之崇信，以形成其团体之生活。故回教团体之形成，可谓之为伞状的，而自然趋于向外膨胀的。基督教徒重谦卑宽恕，而归命于耶稣，以形成教会及其他社会组织。诸个人在团体中，则有较多之互相依赖性。在此教会团体中，诸个人之关系，宛然如互相系属成纽带状的。教会团体本身，又恒要求个人隶属于其中。教会团体，复或表现一强烈之排外性。此教会之纽带，在中世纪亦即成整个欧洲社会之纽带。而依中国先哲思想，则因人人皆具天德之全，故每一个人皆可上达天德，而为一中心，以遍致其或厚或薄之情于相关之一切人。故中国之各个人精神，为独立而当各以仁心遍覆各种人伦关系中之人的，宛如莲叶之互相涵盖的。在回教中，因无三位一体、上帝之子化身为人而为人赎罪之说，故上帝显尊严之天德，而不显地德，以持载人间世。基督教之上帝化身为耶稣而同于人，以承担人间之苦罪，可谓能由天德而开出地德，以持载人间世。然因其视人外之自然世界为无本身价值，又不甚重一般人文，故上帝不能真承载自然界、人文界，而泛神论思想，所以对基督教为异端

者，亦以此故。基督教上帝之地德，未能博厚，如非真有地德。而中国思想中之天，则遍在自然界而以化生万物为事，即为真有持载自然界之地德者。于是人与万物同不为枉生而为直生，此即《易经》之所以乾元统坤元，以天统地，而乾坤又可并建，天地又可并称之故。中国思想中，于天德中开出地德，而天地并称，实表示一极高之形上学与宗教的智慧。盖此并非使天失其统一性，而使宇宙为二元。而唯是由一本之天之开出地，以包举自然界而已。天包举自然界，因而亦包举“生于自然界之人，与人在自然所创造之一切人文”，此所谓包举，乃既包而覆之，亦举而升之。夫然，故天一方不失其超越性，在人与万物之上；一方亦内在人与万物之中，而宛在人与万物之左右或之下（此二义，在婆罗门教及西方泛神论思想中亦有之）。再一方，则在中国思想中，天德之宛在人与自然万物之下，以举而升之也，即推举人与万物，以上升于天。而天之在人与万物上以包而覆之也，又复若承受人与万物之上升，而卷之以退藏于密，而成人与万物之终。故天地与人及万物之关系，乃一方是“天地先于人与万物而生之”之关系，一方是“后于人与万物之生而承受之”之关系，人在世间一切事业与德行，皆一方为人本于天命之性，天心显于人心，以自尽其能之事，人所以“后天而奉天时”之事；在另一方，由人之事业与德行所成就之人格与人文，又为其自身之创造，而“先天而天弗违”，天亦只有加以认可承受者。宇宙间唯人能以人德继天德。人之以人德继天德，即其尽心知性以知天之事。人知其性即知其天所赋之性。天所赋之性为明德，此明德即天性也。人知其性即明明德，而能继天德矣。人若不知其性，则性德隐而不显，即天德未能为其所明。唯人知其天性而明明德，

乃上达天德。人必知其性，人德必上达天德，天德乃被自觉于人而贞定于人。天德贞定于人，即天德之自成。故宇宙若无人之尽心、知性、知天一串事，则天德亦不得大成。故人之知性知天，实即人为功于天所不可少者。由是人不仅有所依赖于天，天亦可谓有所依赖于人。无天道，人道固无所自始，无人道，天道亦无以成终。而人道之立，即表现于人格之成就，人文之化成于自然界。夫然，故中国思想中必以天地人为三才而并重。天德高明，地德博厚，而通此高明与博厚，以成就人格人文世界，裁成自然界，以立人道者，则人也。世衰道丧，人不能顶天立地而立人道，则天心摇落。世界宗教大皆不能真肯定人格世界与人文世界与上帝并尊，其关键皆在其以上帝为绝对之自完自足而无所待者。上帝可造自然界，亦可不造；可造人，亦未尝不可不造人。其造自然界与人，多说其唯以显其自己之光荣。此上帝实多少含一自己照顾之色彩，故其造人之后，人犯罪而赖上帝之救赎，便只见人之需要上帝，而不见上帝之需要人。经院哲学所宗之亚里士多德，以上帝为本身不动，而唯使他动者，亦含上帝不需要世间，而唯世间需要上帝之意。印度之佛教之涅槃真如，纯为一无为法。人之迷觉，纯为人一边事，对此无为法，人既不能有所减损，亦不能有所增益。此无为法对人之智慧，如一“所”而非“能”。婆罗门之梵天，遍在万物，亦非必须要有人之存在以觉悟之者。故人之觉悟梵天，亦复无功于梵天。唯依黑格尔之哲学，论上帝之必须客观化为自然界，并在人之精神中被自觉，可谓能说明自然界及人对上帝亦为一必须存在之理由。然黑氏终未明言人可与上帝并立，而相待以为功。及至今日之怀特海(A. N. Whitehead)乃言上帝之先万物性与后万物性(见其《历

程与实在》最后一章，中世宗教思想中。Erigena 以上帝为创造万物者，亦为万物之终，非创造者，亦非被创造者，盖怀氏思想之所本。）。彼谓万物固赖上帝以成万物，上帝亦赖万物以更成其为上帝。是能明上帝与万物及人，相待而交相为功之理。而于其《理念之探险》一书，深道基督教中缺“上帝真需要世界之理论”之弊。怀氏之上帝之先万物性与后万物性之说，实西方思想中最同于中国之思想，以一天而开出天德与地德之思想者。怀氏神解至此，可谓贤矣。

（七）中国先哲对鬼神之信仰 与对自己之宗教精神

由中国思想之兼肯定天之天性与地性，天之先人性与天之后人性，人之先天性与天之后天性，而尊重人之人格世界、人文世界之地位。故中国之宗教思想，必然不免在敬祀天地以外，兼敬祀祖宗与各种之圣贤人物与君、师。在西方宗教中，只有一先知或教主。人之宗教性之崇敬意识，最后只能集中于一先知、一教主，以达于上帝。在中国儒家，则以人皆可直接见天心，而遍致其情于所关系之他人，故人亦当遍致其崇敬之意于一切当敬之人物。敬祖宗者，敬我之自然生命之本源，即敬天地之德之表现于自然生命之世界者也。敬君者，敬人之群体生活之表现。君非一社会团体之领袖，如教会之教皇，而为一切社会团体之一领袖。故敬君即敬整体之人类社会之表现。而敬师与各种圣贤人物，则敬一切人格世界之人格与人文世界之全体之表现。夫然而中国宗教精神之归结

于崇敬天地君亲师五者，正表现中国宗教精神之涵具一更圆满的宗教精神之证。天德开为二，以成天地乾坤之德，人生其中而有三。人由其与自然生命世界及人群世界、人格世界、人文世界之数种关系，而有对君亲师三种人物之崇敬，以代表吾人对数种世界之崇敬。世界之一切宗教中，人所崇敬者之范围之广，盖尚未有过于此也。

抑中国宗教思想尚有一特色，即人精神之不朽而成为鬼神也，其鬼神非只居天上，而实常顾念人间。在基督教与回教中，有天使，可来往于天国人间，以传达上帝之使命，此乃由其上帝之超越性特显之故。天使能来往于天国与人间，可谓顾念人间者。然天使初非由人而化成。又人之行善而入天国也，在西方宗教思想中，皆以为乃一人天国，则远离俗世，而不再顾念人间。在印度婆罗门教中，喻人之证梵天者，如一瓶之破，而瓶中之虚空反于太虚，人之精神亦一解脱而不还。佛教小乘教，亦谓人成佛即远离世间，唯大乘教有菩萨永不舍众生之论，志在使一切众生皆入无余涅槃而灭度之。然在中国之宗教思想中，则以人之死为归而为鬼。然鬼非即归于天上，而一去不还。伟大之人格之鬼，必鬼而神。鬼为归为屈，为人之精神之屈而入于幽，如卷而退藏于天地之密。神则为往而再来，为死后之人之精神之重伸，而出于幽，以达于明，以放而弥六合。鬼而不神，必其人格卑污者，故后世鬼恒有劣义。凡人格伟大者，其鬼必神。神必顾念世间，而时求主持世间之正义，与生人相感通。在中国宗教思想中尊神而卑鬼，即使人死后不朽之灵魂，不当成为一去不还者。然中国固有宗教思想，又无如印度之个体轮回之说。印度之个体轮回之说，假定人与畜生，可以互相转化，

亦假定畜生可为前生之父母。此则无形中，足以泯人禽之别。此乃重辨人禽之别之中国思想所不许。中国固有思想，多信造化日新而不用其故（伊川语），于是先后之秩序不可乱，故初无祖宗再投生为子孙之说。人死而成鬼神，则人之生有如何之规定性，其为鬼神，亦有如何之规定性。夫然，而后鬼神之不朽，乃生人之德行或生命精神之全部，如其所如，以保存于天地间而未尝散失。鬼神之进德，亦当赖其与生人作不断之感通。由此感通，不仅鬼神，可有裨益于生者；而孝子慈孙，亦可以其诚敬之心，使祖宗鬼神，得向上超度，而日进于高明。此种宗教思想，实为中国最早之传统的宗教思想，而大体为后世所承者。先哲中固多持无鬼之论，如王充；亦有持死者之气一去不还，唯其理尚存于天地间，而可与子孙之诚敬之心相感格之说者，如朱子；或又主鬼神之气，大往大来，古之圣贤之气，存于两间者，仍将或聚或散，以重现于后世之说如王船山。然除受佛家思想影响者，要皆不主个体轮回之说。而凡谓鬼神有真实意义者，皆恒对其理或对其气，视为可以与生人相感通，而有所裨益于生人者。除儒家以外，如道家之发展至后来之道教，其求死后之不朽而望长生，或脱胎换骨以成仙者，成仙以后，亦必愿重至人间，与人为侣。此皆见中国宗教思想中之求不朽，重在建立人之精神，往而能来，超世而能入世；与世界其他宗教，偏于求得一直升天国，直达彼界，而不再重来俗世，再受后有，实明表现一不同之特殊精神。此种不朽或鬼神之理论，吾尝以为实最能满足吾人对不朽鬼神之多方面要求者，大可有加以发挥之余地，唯非今之所能及耳。

最后，吾人尚可谓世界其他宗教之宗教精神，皆可谓只重消极

的拔除苦痛与罪恶,而宗教中之一切道德修养,其作用皆为消极的去罪苦,以降神明。中国之宗教思想,则尤重积极的肯定保存一切有价值之事物。基督教思想,以人生而有罪,婆罗门思想与佛教思想,皆以人自始为业障或无明所缚。故诸宗教言道德修养,除去罪恶无明以外,若不能外有所事。人如不承认自己有罪或烦恼等,即若无法使其觉有信上帝之必要。然依中国儒家宗教思想,则吾人对于形而上精神实在或绝对精神生命,能加以肯定与证实之根据,正在吾人之不自以为先有罪,而先能信其性之善而尽其性。其对天地君亲等之宗教性感情所自生,则主要赖吾人能伸展其精神,以遍致崇敬之情。故此种宗教精神,不特重在教人能承担罪苦,而尤重在能承担宇宙之善美、人生之福德。承担宇宙人生之善美福德,不私占之为我有,乃报以感谢之意,而又推让之天地君亲师,以致吾之崇敬,即为一崇敬客观宇宙人生之善美之宗教。此中之道德修养所重者,遂可不重在消极的去除罪恶与烦恼等,而重在积极的培养一崇敬而赞叹爱护宇宙人生之善美福德之情,并以求有所增益于宇宙善美、人生福德,使之日益趋于富有日新为己任。故此中所信天地,为厚德载物,以生长发育成就万物者。此中所信之鬼神,亦为顾念人间,而与生人之精神相感格者。人对天地鬼神,依此思想,又不当有所私求,亦不当望其能为吾人申冤屈而雪仇恨,以至赏善罚恶,皆非天地鬼神主要之责任。天地鬼神之德,皆在无思无为之生物成物之事,或与人之自然的感格上见。夫然,故天地鬼神之德,皆与其谓为永恒不变,不如谓为洋洋乎如在其上,如在其左右,悠久而无疆。于是人崇敬天地鬼神之心,即同于“一积极的直觉一悠久无疆之形上精神实在之哲学意识”,与“对悠久无疆

之天地鬼神，积极的致当有之礼敬，愿望天地鬼神之与人，同从事于增益宇宙人生之善美福德”之道德意识。贯宗教、哲学，与道德精神以为一，斯即中国宗教精神之极高明而敦笃厚之至诚。诚之至也，则吾之一切行为，皆可质诸天地鬼神而无疑，而与天地鬼神之德共流行，为形上精神实在之直接呈现。吾之礼敬，即既敬彼天地鬼神，亦敬吾之一切行为。吾之一切行为，以至一切意念，皆即形下而形上，才通过主观，即化为客观，才属于我，即属于天，才自我所创生而辟发，即为我所恭敬以奉持。则我于我之一切行为意念，亦可敬之如天，而自处如地。此则儒家之宗教精神之极致，为中国宋明儒者之言敬者之深意，而有待于读者之旦暮得之者也。



儒家政治思想的構造及其轉進

一、我們對中國歷史文化的態度

任何思想的形成，總要受某一思想形成時所憑藉的歷史條件之影響。歷史的特殊性，即成爲某一思想的特殊性。沒有這種特殊性，也或許便沒有誘發某一思想的動因；而某一思想也將失掉其擔當某一時代任務的意義。歷史上所形成的思想，到現在還有沒有生命，全看某一思想通過其特殊性所顯現的普遍性之程度如何以爲斷。換言之，即是看其背後所倚靠以成其爲特殊性的普遍性的真理，使後世的人能感受到怎樣的程度。特殊性是變的，特殊性後面所倚靠的普遍性的真理，則是常而不變。歷史學之所以能成立，以及歷史之所以可貴，正因他是顯現變與常的不二關係。變以體常，常以御變，使人類能各在其歷史之具體的特殊條件下，不斷的向人類之所以成其爲人類的常道實踐前進。有的人不承認在歷史轉變之流的後面有不變的常道，便蔑視歷史，厭惡傳統，覺得他自己是完全站在歷史範疇之外，純靠自力以

創造其人生；而不知這種橫斷面的想法，正自儕於無歷史意識的一般動物，以爲今日唯物的共產黨開路。在另外一方面，則有的人死守時過境遷的歷史陳迹，死守着非變不可的具體的特殊的东西，而想強納於新的具體的特殊條件之下，這是把歷史現象混同爲自然現象，不僅泥古不可以通今，而且因其常被歷史某一特殊現象所拘囚，反把構成特殊現象後面的普遍性的常道也抹煞了。這名爲尊重歷史，結果還是糟塌歷史。最壞的是這種錯誤的努力，很易被野心家所利用。有的野心家喜歡利用革命的名詞，也有的野心家喜歡利用復古守舊的心理。有的野心家更喜歡把兩者結合起來，作左右逢源的利用。所以我們對中國文化的態度，不應該再是五四時代的武斷的打倒，或是顛頊的擁護。而是要從具體的歷史條件後面，以發現貫穿於歷史之流的普遍而永恒的常道：並看出這種常道在過去歷史的具體條件中所受到的限制。因其受有限制，於是或者顯現的程度不够，或者顯現的形式有偏差。今後在新的具體的條件之下，應該作何種新的實踐，使其能有更完全更正確的顯現，以滙合於人類文化之大流，且使野心家，不能假借中國文化以濟其大惡，這才是我們當前的任務。

儒家思想，是凝成中國民族精神的主流。儒家思想，是以人類自身之力來解決人類自身問題爲其起點的。所以儒家所提出的問題，總是「修己」「治人」的問題。而修己治人，在儒家是看作一件事情的兩面，即是所謂一件事情的「終始」「本末」。因之儒家治人必本之修己，而修己亦必歸結於治人。內聖與外王，是一事的表裏。所以儒家思想，從某一角度看，主要的是倫理思想：而從另一角度看，則亦是政治思想。倫理與政治不分，正是儒家思想的特色。當然，在這一點上，也表現出這是一種思想在草創時的規模，在以後沒有得到充分的分科發展。現在僅從政治思想這一面來看儒家思想到底有些什麼成就，有些什麼限制，

須要作如何的轉進，而後始能把他所體現的常道，重新由我們的實踐顯現出來，以繼續造福於人類。

二、儒家政治思想的構造

儒家的政治思想，從其最高原則來說，我們不妨方便稱之為德治主義。從其基本努力的對象來說，我們不妨方便稱之為民本主義。把原則落到對象上面，則以「禮」經緯於其間。

德治的出發點是對人的尊重，是對人性的信賴。首先認定「民之秉彝，好是懿德」；所以治者必先盡其在己之德，因而使人人各盡其秉彝之德。治者與被治者間，乃是以德相與的關係，而非以權力相加相迫的關係。德乃人之所以為人的共同根據。人人能各盡其德，即係人人相與相忘於人類的共同根據之中，以各養生而遂性，這正是政治的目的，亦正是政治的極致。而其關鍵端在於治者的能先盡其德。論語所謂「政者正也，子率以正，孰敢不正」，及「為政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之」，「君子篤恭而天下平」，皆係此意。大學上所謂三綱領，八條目，尤其是這種德治主義有系統的說明。其實，此種思想導源甚早。尚書堯典上說，「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。黎民於變時雍。」此與大學之修齊治平，僅有立說上的疏密之殊，在基本概念上，並無二致。中國最早而可信的有關政治思想的書，當首推尚書。其第一篇的德治主張，已如上述。第二篇之皋陶謨，首先說，「慎厥身，修思永」。又曰「亦行有九德」。又曰「日宣三德」。「日嚴祇敬六德」。這是所謂二帝三王的一貫思想，而集其大成於洪範。洪範的主眼，在於「彝

倫攸紱」。彝倫攸紱，即是大家率性以成治的德治。此種政治思想，爲內發的政治思想，治者內發的工夫，常重於外在的限制與建立。治者不是站在權力的上面，運用權力去限制些什麼；而主要的是站在自己的性分上作內聖的工夫。由內聖以至外王，只是一種「推己及人」的「推」的作用，亦即是擴而充之的作用，其所以能推，能擴充，是信任「人皆可以爲堯舜」的性善。只要治者能自己盡性以建中立極，則風行草偃，大家都會在自己的性分上營合理的生活。政治主要是解決人與人之關係的一種最集中的形式。德治的基本用心，是要從每一人的內在之德去融合彼此間之關係，而不要用權力，甚至不要用人爲的法規把人壓縛在一起。或者是維繫在一起。權力的壓縛固然要不得，即法律的維繫，縱然維繫得好，也只是一種外在的關係。外在的關係，要以內在的關係爲根據，否則終究維繫不牢，而且人性終不能得到自由的發展。德治是通過各人固有之德，來建立人與人之內在的關係。在儒家看來，內在的關係，才是自然而合理的關係。中國一談到「治術」，便要談到「正人心」，人心亂，即是無德，即是內在的合理的關係之失墜。人心本來是正的，其所以不正，多半是由於有權有勢的人玩弄其權勢，以喪其德喪其心。於是不僅社會沒有一個建中立極的標準，而且他一定亂用其權勢，舉措乖方，賞罰顛倒，以破壞人的正常合理的生活。而社會之奸狡者，也便隨波逐流，以作惡來保障其生存，這還不天下大亂嗎？中國大陸失墜的前夜，凡是正當的工商業者，奉公守法的軍公人員，立志自勵的智識分子，都不能生活。換言之，社會要以不德相競，而後始能生活。結果，這種亘古的不德，便演成亘古未有的淪胥之痛。這樣看來，中國儒家之主張德治，是對政治上的一種窮源竟委的最落實的主張。並不玄虛，並不迂闊。也或許有人問，爲甚麼古今許多人儘管口頭上仁義道德，但結果，常恰與其所說者相反呢？

這道理很簡單，德不德，是實行的問題，而不是說不說的問題。站在統治者的地位以言德，首先是看其公不公，首先看其對於權力所抱的基本態度。固然不公的也常常要裝做公，但這其間便要弄詐術，行詭道，越走越不能上正路。所謂「生於其心，害於其政」，畢竟是隱瞞不住的。所以古今遇着這種偽德的統治者的時候，首先以不德暴露於天下，甚至以不德來折他自己的臺的人，都是他所親信之左右。這種不德與不德之間的感應，及由此種感應所招致的禍亂，也是德治可以成其為治的一種反證明。以道德為玩弄權力的一種工具者，乃實所以彰其最大的不德。假定我們便因此而不主張德，不主張以德去燭照一切，則只有增加社會的混亂，而深中這種人的詭計。於是人與人的正常關係恢復不起來，失掉了撥亂反正的憑藉。

尚書「民為邦本」的觀念，正與德治的觀念互相表裏。中國政治思想，很少着重於國家觀念的建立，而特着重於確定以民為政治的惟一對象。不僅認為「天生民而立之君，以為民也」。並且把原始宗教的天的觀念，具體落實於民的身上，因而把民昇到神的地位。尚書皋陶謨上面說：「天聰明，自我民聰明。天明畏，自我民明畏」。泰誓說：「天視自我民視。天聽自我民聽」。左傳宋司馬子魚和隨季梁二人皆說：「民，神之主也」。國語周語說：「民和，而後神降之福」。又謂「民之所欲，天必從之。」所以民不僅是以「治於人」的資格，站在統治者之下；而且是以天與神之代表者的資格，站在統治者之上。由此可知孟子「民為貴」的說法，只是中國政治思想之一貫的觀點。在人君上面的神，人君所憑藉的國，以及人君的本身，在中國思想正統的儒家看來，都是為民而存在，都是以對於民的價值的表現，為各自價值的表現。可以說神、國、君、都是政治中的虛位，而民才是實體。所以不僅殘民以逞的暴君污吏，在儒家思想中不承認其政治上的地位；即不能「以一人養天下」，而要「以

天下養一人」的爲統治而統治的統治者，中國正統的思想亦皆不承認其政治上的地位。此一民本思想之澈上澈下，形成儒家思想上的一大特色。

由德治思想，而否定了政治是一種權力的觀點，更否定了國家純是壓迫工具的謬言。由民本思想，而否定了統治者自身有何特殊權益的觀點，更否定了統治與被統治乃嚴格的階級對立的謬言。因爲德治是一種內發的政治，於是人與人之間，不重在從外面的相互關係上去加以制限，而重在因人自性之所固有而加以誘導薰陶，使其能自反自覺，以盡人的義務。法重在外制，而禮則來自內發；因此德治所憑藉以爲治的工具，當然重禮而不重法。朱子謂：「禮者天理之節文，人事之儀則」。黃岡熊先生讀經示要釋之曰：「然此儀則，卻非純依外面建立，乃吾心之天理，於其所交涉處，自然泛應曲當。曲當者，猶云凡事各因其相關之分別，而賦予一個當然之序也。卽此曲當，在心名天理節文。而發於外，名人事儀則。」簡言之，天理流行而具體化於外者卽爲禮。禮之所從出者爲天理，亦卽所謂德；而德之彰著於外者卽係禮。德與禮，本係一而非二。所以論語說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格」。政係由外所安排，刑係由外所強制。德係人性所固有，禮係德之所流行。故政與刑，係在一起。而德與禮，係在一起。因政治的發動處係基於人性之德，而德爲人所共有，則凡「人跡所至，舟車所通」，卽爲治者德量之所至所通，於是不僅無治者與被治者的對立，亦且無人我的對立。所以「天下有溺者，如己溺之。天下有饑者，如己饑之」。「文王視民如傷」，「如保赤子」。德治的統治者，是把自己融解於被治者之中，渾爲一體，此其間並無做作。而其所藉以融貫內外，表達上下的，自然以禮爲主。禮的基本精神，對己而言則主敬。敬是剋制小我。故曲禮曰「勿不敬」。對人而言，則主讓。讓

是伸張大我。故論語曰：「能以禮讓爲國乎何有。不以禮讓爲國，如禮何？」德治思想，民本思想，禮治思想，在儒家完全是一貫的。儒家的政治境界，即是人生的最高境界。所以大學上一開頭便說：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」至善正是儒家人生的歸結，也是儒家政治的歸結。

三、儒家政治思想與民主政治

西方近代的民主政治，是以「我的自覺」爲其開端。我的自覺，尅就政治上面來說，卽是每一個人對他人而言，尤其是對統治者而言，主張自己獨立自主的生存權利，爭取自己獨立自主的生存權利。民主政治第一個階段的根據，是「人生而自由平等」的自然法。第二個階段的根據，是互相同意的契約論。自然法與契約論，都是爭取個人權利的一種前提，一種手段。所以爭取個人權利，劃定個人權利，限制統治者權力的行使，是近代民主政治的第一義。在劃定權利之後，對個人以外者盡相對的義務，是近代民主政治的第二義。因爲民主政治的根源是爭個人權利，而權利與權利的相互之間，必須有明確的界限，有一定的範圍，乃能維持生存的秩序，於是法治便成爲與民主政治不可分的東西。把民主政治思想背景，來和中國儒家的政治思想作一對比，卽不難發現其精粗純駁之別。所以我認爲民主政治，今後只有進一步接受儒家的思想，民主政治才能生穩根，才能發揮其最高的價值。因爲民主之可貴，在於以爭而成其不爭；以個體之私而成其共體的公。但這裏所成就的不爭，所成就的公，以現實情形而論，是由互相限制之勢所逼成的，並非來自道德的自覺，所以時時感到安

放不牢。儒家德與禮的思想，正可把由勢逼成的公與不爭，推上到道德的自覺。民主主義至此才真正有其根基。此點另待專文研究。這裏不多所申論。惟我們於此有不能不特須注意者，即是儒家儘管有這樣精純的政治思想，儘管其可以爲真正的民主主義奠定思想的根基；然中國的本身，畢竟不會出現民主政治。而民主政治，卻才是人類政治發展的正軌和坦途。因此，儒家的政治思想，在歷史上只有減輕暴君污吏的毒素的作用，只能爲人類的和平幸福描畫出一個真切的遠景；但並不會真正解決暴君污吏的問題，更不能逃出一治一亂的歷史上的循環悲劇。並且德治係基於人性的尊重，民本與民主，相去只隔一間，而禮治的禮，乃「制定法」的根據，制定法的規範。此三者皆已深入到民主主義的堂奧。且德治禮治中的均衡與中庸的觀念，亦爲民主主義的重大精神因素；而中國本身卻終不會轉出民主政治來，民國以來的大小野心家，且常背着中國文化的招牌，走向反民主的方向。此其原因何在？這是我們目前所不能不加以急切解答的問題。

儒家集大成的孔子，自稱「述而不作」。而中庸稱之爲「祖述堯舜，憲章文武」，此確係一歷史的事實。孔子祖述之大源，當不外於六經。儒家的政治思想，亦皆滙集於六經。六經者，多古帝王立身垂教的經驗教訓。其可寶貴處，乃在居於統治者之地位，而能突破統治者本身權力之利害範圍，以服從人類最高之理性，對被統治者真實負責。此求之於西方，實所罕見。梁漱溟先生說中國文化爲理性的早熟，從這種地方，也可以看得出來。儒家總結中國古代的傳統思想，加以發揚光大，以陶鑄我民族的精神，其貢獻昭如日星，不待贅述。但儒家所祖述的思想，站在政治這一方面來看，總於居於統治者的地位來爲被統治者想辦法，總是居於統治者的地位以求解決政治問題，而很少以被統治者的地位，去規定統治者的政治

行動，很少站在被統治者的地位來謀解決政治問題。這便與近代民主政治由下向上去爭的發生發展的情形，成一極顯明的對照。正因為這樣，所以雖然是尊重人性，以民爲本，以民爲貴的政治思想：並且由仁心而仁政，也曾不斷考慮到若干法良意美的措施：以及含有若干民主性的政治制度：但這一切，都是一種「發」與「施」的性質（文王發政施仁），是「施」與「濟」的性質（博施濟衆），其德是一種被覆之德，是一種風行草上之德。而人民始終處於一種消極被動的地位：儘管以民爲本，而終不能跳出一步，達到以民爲主。於是政治問題，總是在君相手中打轉，以致真正政治的主體，沒有建立起來，一直到明末，黃黎洲氏，已指明君主是客，天下是主，但跳出君主圈子之外，在人民身上來想政治的辦法，這只隔住薄薄的一層紙，而這層薄紙終不會被中國文化的負擔者所折穿；則當思想結集之初，所受的歷史條件的限制，即是只站在統治者的立場來考慮政治問題的特殊條件的限制，是值得我們深思長嘆的。所以在我們的傳統政治思想中，不能不發生下面幾個問題：

第一，因為總是站在統治者的立場來考慮政治問題，所以千言萬語，總不出於君道，臣道，士大夫出處之道。雖有精純的政治思想，而拘束在這種狹窄的主題上，不會將其客觀化出來，以成就真正的政治學，因之，此種思想的本身，只算是發芽抽枝，而尚未開花結果。（此係親聞之於黃岡熊先生者）。

第二，德治的由修身以至治國平天下，由盡己之性以至盡人之性，都是一身德量之推，因之，「君子篤恭而天下平」，「恭己正南面而已」的想法，在理論上固爲可通，但在事勢上容有未許。將一人之道德，客觀化於社會，使其成爲政治設施，其間尙有一大的曲折。而中國的德治思想，卻把這不可少的曲折略去。其實，假使政治的主體真正建立起來了，政治

的內容，主要爲各種自治團體的綜合，則政治領導人物亦未始不可做到「篤恭而天下平」的境地。政治的主體不立，即生民的人性不顯，於是德治的推擴感應，便不能不有一定的限度。

第三，因政治上的主體未立，於是一方面僅靠統治者道德的自覺，反感到天道的難知，而對歷史上的暴君污吏，多束手無策。在另一方面，則縱有道德自覺的聖君賢相，而社會上缺乏迎接呼應承當的力量，聖君賢相也會感到孤單懸隔，負擔太重，因之常常是力不從心。由此可以了解歷史上的朝廷，何以君子之道易消，而小人之道易長！

第四，因政治的主體未立，於是政治的發動力，完全在朝廷而不在社會。智識分子欲學以致用，除進到朝廷外別無致力之方。若對現實政治有所不滿，亦只有當隱士之一法。在這種情勢之下，智識分子除少數隱士外，惟有一生奔競於仕宦之途。其有奔競未得者，則自以爲「不遇」，社會亦以不遇目之。不遇的智識分子，除了發發牢騷以外，簡直失掉其積極生存的意義。這樣一來，智識分子的精力，都拘限於向朝廷求官做的一條單線上，而放棄了對社會各方面應有的責任與努力。於是社會既失掉了智識分子的推動力，而智識分子本身，因活動的範圍狹隘，亦日趨於孤陋。此到科舉八股而結成了活動的定型，也達到了孤陋的極點。同時，智識分子取捨之權，操於上而不操於下；而在上者之喜怒好惡，重於士人的學術道德；士人與其守住自己的學術道德，不如首先窺伺上面的喜怒好惡，於是奔競之風成，廉恥之道喪；結果，擔負道統以立人極的儒家的子孫，多成爲世界智識分子中最寡廉鮮恥的一部分。此種現象，自古已然，於今尤烈。而智識分子反變成爲歷史的一大負擔。所以袁子才有「士少則天下治」的說法。

四、儒家政治思想的當前問題及其轉進

以上四種弊端，多半係屬於歷史性的。站在現在來說，其害或者尚小。今日最阻碍政治前進的，則為德治另一方面的影響。即是統治意識的無限擴大，常常突破一切應有的限制，以致民主政治的基礎永遠建立不起來的影響。德治本身固不任其咎，而事實上則成為我國今日政治上的一大糾結。

站在德治觀點。天下事皆性分內事，所以聖君賢相對於天下事，皆有無限的責任感。湯誥上說，「萬方有罪，罪在朕躬。」泰誓上說，「百姓有過，在予一人。」即係此意。「伊尹聖之任者也。」其實，「任」是中國聖賢一片不得已的共同精神，並不止於伊尹。因此，儒家的倫理思想，政治思想，是從規定自己對於對方所應盡的義務着眼，而非如西方是從規定自己所應得的權利着眼；這自然比西方的文化精神要高出一等。例如「父慈」，是規定父子對子的義務。「子孝」，是規定子對父的義務。「兄友」，是規定兄對弟的義務。「弟恭」是規定弟對兄的義務。「君義」，是規定君對臣的義務。「臣忠」，是規定臣對君的義務。其餘皆可例推。所以中國是超出自己個體之上，超出個體權利觀念之上，將個體沒入於對方之中，為對方盡義務的人生與政治。中國文化之所以能濟西方文化之窮，為人類開闢文化之新生命者，其原因正在於此。但就文化全體而論，究竟缺少了個體自覺的一階段。而就政治思想而論，則缺少了治於人者的自覺的一階段。理論上缺少此一階段，應無大問題。然現實上則人有其理性的自剋自制的一面，也有其動物性的「慾動」的一面。尤其是政治的本身

離不了權力。一個人，基於道德的自覺以否定其個體，這是把個體融入於羣體之中。若非基於道德的自覺而未意識其個體，則其個體全為一被動的消極的存在，失掉了人性主動自由發展的作用。社會上有道德自覺者究係少數。若大多數人缺乏個體權利的政治自覺，以形成政治的主體性，則統治者因不感到客觀上有政治主體的存在與限制，將於不識不知之中，幻想自己即是政治的主體，（如「朕即國家」之類）於是由道德上的無限的責任之感，很容易一變而引起權力上的無限的支配的要求，而不接受民主政治上所應有的限定。一個政府知道自己權力的限定，這是民主政治起碼的要求。近代西方民主的統治意識，好像是有限公司性質；而中國的到像是無限公司。所以民國以來之出現袁世凱，與今日之成就毛澤東，我想，我們文化歷史上缺少個體自覺的這一階段，缺少客觀的限定的力量，應負其咎。但這不能說是德治本身的流毒。因為凡是基於道德自覺的政治，其內心必有不容自己的歉然不足之情。「萬方有罪，罪在朕躬，」這並不是謙辭，飾辭，而係與基督代人類負十字架，同為由最高道德自覺而來的罪惡感。正因為如此，即決不會以政治領袖自居，更決不會玩弄手段去爭取政治領袖；而對於人民自然有一番敬畏之心，即所謂「大畏民志」，以貫徹民本的觀念。這是以道德的責任感來消融政治的權力，而不是以政治的權力來代替道德的責任感。於是對於政治的權力的限制上，也會發生與民主政治相同的結果，民主政治，是從限制政府的干涉開始。德治因其尊重人性，而亦重「簡」，重「無為」。民主政治沒有固定的極權的領袖觀念。德治則「舜禹之有天下也，而不與焉」。「天下為公」的說法，流傳於二千年專制政治之中，無人敢加以否定。因之，「禪讓」一詞，成為中國政治上最大的美談，連奸雄篡位，都要來一套南向而揖讓者三的假把戲，推其所由來，和華盛頓之不肯接受終身總統，以

樹立美國的民主風範者，無大差異。又如民主國家的言論自由，是來自基本人權的觀念，即係認定人民有此基本權利，政治乃以保障這些基本權利爲職志，當然不會有問題。而儒家的政治思想，亦無不以箝制輿論爲大戒，這是出於統治者道德的自制，出於道德對人性的尊重。此固與西方言論自由的來路不同，而結果亦無二致。

只有採用中國傳統的無限責任的政治觀點，而後面缺乏道德的自覺：採用西方近代權力競爭的政治觀點，而前面不承認各個體的基本權利的限制，這種把中西壞的方面，揉合在一起的政治，有如中國現代的政治，才是世界上最不可救藥的政治。譬如近代法的基本觀念，本是規定相互關係，以限制統治，保障人民的。而在這種政治下，則變爲抑壓人民，放肆統治的工具。所以結果等於無法，更何有於禮讓。今日我們如何會遭遇這樣空前的大劫？這樣的大劫，在政治上以何方法得以挽回？真正有心世道的人，要在這些地方用心的想一想。

由以上簡單的論述，我們可以將事實作一對照，可知民國以來的政治，既不是西方的民主政治在替我們負責，也不是儒家的政治思想在替我們負責，而是亦中亦西，不中不西的政治路線在作祟。我們今日只有放膽的走上民主政治的坦途，而把儒家的政治思想，重新倒轉過來，站在被治者的立場來再作一番體認。首先把政治的主體，從統治者的錯覺中移歸人民，人民能有力量防止統治者的不德，人民由統治者口中的「民本」一轉而爲自己站起來的民主。知識分子，一變向朝廷鑽出路，向君王上奏疏的可憐心理，轉而向社會大眾找出路，向社會大眾明是非的氣概。對於現實政治人物的衡斷，再不應當着眼於個人的才能，而應首先着眼於他對建立真正的政治主體，即對民主所發生的作用。所以今後的政治，先要有合理的爭，才歸於合理的不爭。先要有個體的獨立，再歸於超個體的共立。先要有基於權利觀念

的限定，再歸於超權利的禮的陶冶。總之，要將儒家的政治思想，由以統治者爲起點的迎接到下面來，變爲以被治者爲起點，並補進我國歷史中所略去的個體之自覺的階段：則民主政治，可因儒家精神的復活而得其更高的依據；而儒家思想，亦可因民主政治的建立而得完成其真正客觀的構造。這不僅可以斬斷現實政治上許多不必要的葛藤，且可在反極權主義的鬭爭上，爲中國爲人類的政治前途，開一新的運會。

四〇、十二、十六、民主評論三卷一期

第六章

中國經濟生活

本章討論中國經濟生活，不是以經濟學立場予以析論，也不是純經濟史的觀點，而只是論述中國傳統中對經濟生活之基本觀念與幾項重要的事實，以顯示中國經濟生活的特性。

一、經濟價值之一般觀念

事物由其具有經濟的效用 (utility) 而有經濟價值。而所謂「效用」，原指事物能滿足人類欲求之性質而言，故事物之經濟價值基本上依人類之欲求或需要而成立。於是，人類對經濟價值之觀念，基本上也由人類對欲求或需要所持的態度決定。

中國人對經濟價值之一般觀念，自然是由其整個人生態度決定的。中國之哲學思想及宗教教義，既為決定中國人生態度之條件，自然也間接地決定中國人對經濟價值的觀念。以下分論其特性時，處處可看出哲學宗教之影響。

(一) 經濟活動的附庸性

中國上古生活不可詳考，但自周代以後，中國文化精神逐漸定型，便對經濟生活有一基本看法；簡單說，即是：將經濟活動根本看作一種附庸性的活動。

所謂「附庸性」，是指經濟活動在全部人生中的地位而言。周代以來的中國人文精神，一方面認為「神」非文化之根源，另一方面又

認為「物」不是人生的中心。人有形軀，自然有種種欲求與需要；但人生之意義不在於順着欲求走，而在於能節制物欲，使它不妨礙文化秩序。文化秩序方是人生的中心及目的，這樣的觀念，在最初只表現於半自覺的文制中——即所謂「禮樂」；但到周末，則經孔子之自覺，而成為一明確的文化精神。這種精神方向下，物質欲求之滿足，即成為一附屬性問題，而不是一根本問題。

物質欲求之滿足，所以非根本問題，即因中國各家思想均不認為人應放縱欲求。儒學講文化秩序，講心性，固是如此立場。其他各大學派，雖與儒學立說不同，但在這一問題上，彼此皆有類似的態度。如道家老子，認為聲色味等之刺激享受，是有損於生趣的，明白主張寡欲；莊子則根本否定形軀之地位，認為真我並非這一個身體，自然更輕視形軀欲求之滿足；甚至墨家雖強調社會生產問題，對於物質享受仍主張極力降低。三家之基本理論及意向，原極不相同；但輕視形軀欲求，則無異詞。

先秦思想中，法家似最富唯物論色彩，但韓非雖認為人實際為利害苦樂所支配，也並未強調物質享受本身有何意義。他只是將人類之貪享受看作一個弱點，認為統治者可由此下手以控制羣眾。這仍不能說是承認形軀滿足本身有何價值。

這樣，中國最早的文制及思想，都不以為經濟生活本身是價值所在。人生之目的不在於滿足形軀欲求，所以形軀欲求只是一附庸性的問題，並非中心問題。由此推繹，很容易知道經濟價值也成為一種附庸的價值。

例如孟子講政治思想時，認為政府應該使人民生活安樂；這自然包括給人民富裕生活在內（孟子實際上屢屢提到人民經濟生活的改善問題）。可是孟子並非主張物質享受本身提高，而只主張人民應不受經濟匱乏的威脅，以便能致力於文化發展。顯然，他仍是以經濟價值為一種附庸性的價值，而非根本價值。

（二）經濟價值的消極性

由於經濟價值被看作一種附庸價值，所以，經濟生活的基本要求，只是應付自然需要，而不是積極發展。人有經濟需求，因之必

須予以某種滿足，但經濟需求本身不可以使其擴張，而應予以限制。這是中國傳統的看法。在這種觀點下，經濟價值便只有消極性，而無積極性。

中國人受文化傳統之影響，不認為人類應發展其經濟生活，而認為經濟生活本身為被迫的，因此一切經濟活動之目的，只能是應付自然限制。這種應付是必要的，因為不能應付時，人即不能生活。但「應付」本身即表一種消極意義。中國傳統觀點，認為經濟生活最高的目標是安定而不感匱乏，並非有特殊的發展。凡尋求物質生活之特殊享受的人，皆照例被看作奢侈淫佚。個人固然不應該貪求物質生活之享受；即就政治而論，為政者雖必須使人民生活安樂，但也不能鼓勵人民走向多餘的享受，這樣，經濟活動只有消極價值。經濟生活之目的，只在於應付困難，而不在於有所創造。

（三）財富觀念

由於經濟價值的附庸性與消極性，財富觀念在中國文化中也與西方大不相同。中國人自然也知道財富代表一種勢力，但中國人始終不以為財富本身代表一種價值。一個能獲得財富的人，自然被看作有能力的人，卻並不被看作可尊敬的人；除非他同時能散財濟眾（這自然不是指海外今日的中國社會講）。而就人的價值說，中國人認為致富的人只是從社會中「取得」一些東西，而人的價值要看他能對社會「獻出」甚麼東西。「取得」可能表示一個人有能力，但並不表示他值得稱讚或尊敬。

就個人而言，財富不代表個人之價值。就國家社會而言，也是如此。一個國家中，經濟生活必須公平；但國家財富問題，則不為傳統思想所重視。所謂「不患寡而患不均」，「不均」表示有「不公平」的病態，所以應該憂慮；至於一國的財富總量如何，則反而不重要。因此，中國歷史上雖常有談「富強」的人，其實並不強調「國家財富」之正面發展。傳統的中國思想者，在談「富國強民」時，他們所說的「富」，照例仍只指人民生活不虞匱乏而言。所謂「足」與「安」，方是中國人對經濟生活的要求。至於創造財富、提高享受、提高生產以從事貿易等等，都不是中國傳統政策中所肯定的。

總之，中國自周以來，基本思想方向是輕視形軀享受的。經濟生活被看作一套應付自然的活動；因此，經濟生活的目的只在於求「足」求「安」，並不在於獲得多的財富。近代西方社會中，財富本身成為一種價值。這是中國文化傳統中所沒有的。而中國傳統的文化所以不能使中國成為一個工商業國家，理由也很明顯了。

註：以上參考本章選讀材料「經濟生活之基本觀念」條

二、政治與經濟的關係

以上是談一般觀念，偏重哲學思想對經濟生活的影響。下面再論政治與經濟之關係。

中國歷朝政府，在經濟生活方面，有成績甚好的，也有很失敗的。但那都屬於特殊史實的敘述問題，本節我們只討論一般性的政治與經濟的關係。

（一）中國的「福利」觀念

西方的福利觀念，是財富發展及集中後出現的；它的作用在於挽救資本主義的社會病態，因此：「福利」觀念即涉及財富的「再分配」與「所得」的控制等等問題。中國的「福利」觀念，不是補救意義的，而是作為一個獨立原則而成立的。中國政治思想中雖有只講統治者利益的法家，但實際上支配漢以後的中國政治之原則，仍屬於儒學的原則。儒學政治思想中，有關經濟生活的原則，最早是孟子的「仁政」觀念。而所謂「仁政」：即是以人民福利為主的政策之總原則。我們很容易知道，儒學提倡「仁政」，並非當作一個挽救社會病態的方案說，而是從「仁」的觀念中推展而成的一個政治原則。儒者認為，政府的基本任務，即是使人民有安定生活與文化教育。所以孔子即有「富」與「教」的說法。中國儒者所說的「富」，確切意義即落在「福利」上；所以他們從不談不顧公平原則之財富發展。而中國的政府，也一直在這種思想的引導下，以福利及公平為政府經濟政策的根本依據。

這種史實，俯拾即是，不待詳舉。例如，漢代之重農抑商，根本理由即在於考慮多數人民的福利，而不考慮國家總財富的增減（商

人的活動自然比農人更能增加國家總財富，但造成財富集中，違反多數人的福利)。南北朝時，北魏政府雖在蠻族領導下，仍採儒者之議，實行「均田」制，目的也在於保障人民生活。另一面，宋代王安石變法時，其經濟政策比較偏重增進國家財富，即為多數知識份子所反對。這裏的問題，不是僅僅用「守舊派」之類的詞語可以解釋明白的。最根本的理由，還是在於中國傳統觀念，認為政府的任務在經濟方面只應該是推行「福利」政策，而不是增進國家財富。這個觀念的得失，暫不評定。我們現在作客觀描述，首先要明白這個觀念實際上運行於歷史中，決定中國政府對經濟生活的態度。

(二) 政府對經濟活動的態度

政府既不以創造國家財富為任務，所以，對社會經濟活動，政府的態度是只保持一種形式上的控制，而不作實質把持。社會經濟活動，基本上聽其自然發展，政府只注意維持公平，防止財富集中，不擾亂民生，不加重人民負擔等等。政府決不自己興辦生產事業，對經濟生產作實質的推動。所以，中國歷朝皇室，都喜歡免稅停征以表示加惠於民。因為，政府覺得減輕人民負擔也是一種福利政策。至於由稅收籌款以興辦一種生產事業，則是執政者所不願為的。就清代而論，在備受西方侵略逼迫之後，勉強通商，明知利權外溢，卻仍不能積極改進中國經濟生產，即是受這種觀念的限制。

總之，中國政府對於經濟生活的態度，一向是站在維持秩序的地位，只通過福利原則以制止社會經濟的某些發展，而不正面推動任何發展。雖然個別帝相也有例外的主張，但大潮流的方向卻一直未變，直到清亡為止。

這裏有一個重要問題，應該略作剖示。這就是中國傳統福利思想(反「不均」的觀念)，與現代社會主義的同異問題。

(三) 福利觀念與「社會主義」

將不同的觀念主張，隨意取一點來比附，原是我們思想上最容易犯的毛病。將社會主義說成「接近中國傳統思想」，也是這種現象之一。我們客觀地說，可以指出兩點。第一點是：中國的「福利」觀念，與民本主義的政治思想相連，福利政策(仁政)被看為一種合道

德的政策，亦可說是政府在這方面的「道德義務」；因此，它被當作一個超時代的指導原則。社會主義的財富再分配及「所得」之控制等等觀念，則是以特殊社會問題為對象的；因此是特殊歷史環境下的原則。二者本質上不同。第二點是：社會主義理論，基本上是要將經濟生活全盤的置於政治控制之下；因此，「國有」、「集體化」等等，是社會主義的基本政策。對政府權力而言，可說是大大擴張政府權力的主張。而中國的「福利」觀念，則恰恰相反。它限制政府對經濟生活之干預。只讓政府以「福利」為任務，則政府只能維持秩序，而不能參加生產活動。這是縮小政府權力。因此，中國傳統的福利觀念，決不可能引生極權主義，只會造成衰弱的政府。社會主義則可以生出最強的極權主義，至少也造成一個強有力的政府。這裏，二者的分別甚為明顯。

關於中國文化傳統中政治與經濟之關係，我們即可用這一討論來結束。

註：以上參考本章選讀材料「政府對經濟之態度」條
下節，我們要略述較重要的歷史事實。

三、農業與農民

中國傳統經濟生活，原以農業生產為主。因此，了解中國農業的實際面貌及農業生產者的地位，對於了解中國經濟生活的特性，便是最重要的。

中國農業與農民地位的討論，可分為三點：

第一：農業技術之演進。

第二：土地問題。

第三：農民的社會地位。

以下即分別論述。

(一) 農業技術之演進

中國在漢代以前，農業技術之情況雖然並無較明確的記載，但我們從古文字資料及先秦人的著作來看，也可以得到一種概要的了解。

殷人的農具以「耒」為主，大致為木製或石製；其使用全仗人的手足之力。「耒」形如「六」，用來翻土。此時既尚不能用「犁」，故應屬於原始的「耨耕」時代。耕種程序，則是先用火焚燒一片土地上的草木，然後再翻土播種。這就是所謂「火耕」了。「焚」字的古義，即指以火燒草木以備耕種而言。這看甲骨文的占卜記載中所見的「貞焚」或「卜焚」等語可知。

由於只知「火耕」，尚無施肥及水利知識，所以殷人所用的耕地須時常改變。一塊土地經過「火耕」之後，並不能很快恢復原狀；下一年的耕種，就得另選地方，這是甲骨文中常見卜「受年」或「受禾」的理由。這種占卜即是卜某地或某區域是否適於用耒耕種。若在後世，則這種占卜就不可解了。

周代由使用青銅器進至使用鐵器，在農具方面自然有了進步。但鐵器的正式使用，大略在周末春秋時代才有。周民族早期尚不能用鐵，不過顯然已經有了用金屬製造的農具。詩經中的「錢」、「鍤」、「鉞」等字，都是指這種農具而言。戰國偽書的《管子》、所載農器，已是鐵製。這自然只表示戰國時代鐵製農具已經很普遍，並不表示周初即有。周人的金屬農器，應是青銅製品；但這已經比用木石農具進步得多。周人的「耜」便遠勝殷人的「耒」。

就水利而論，周人很早似乎便能利用天然河流灌溉土地；所以耕地固定在可用的河流側面。周人最初可用的河流是渭水，渭水是東流的河。周人即在南面作耕地，因此詩經中常稱「南畝」。這也是周人農業勝過殷人的地方。

就施肥而論，不能確定起於何時。但看周末的種種文件，可知周人已知道用人力改變土壤；不過所用的方法主要仍是先以火燒草木，再引水來灌溉，利用草木的灰來作肥料而已。

到春秋戰國時代，則一方面有鐵製農具，另一方面又能開溝渠來興水利；農業技術日漸進步。到了漢代，更有趙過創用牛耕；於是傳統的農業技術規模粗具了。

漢代農業技術的進步，主要在於兩點：其一是進入「犁耕」時代，農具方面以犁代耒耜；同時以畜力代人力。其二是用「代田」法替代舊用的「休耕」法。所謂「休耕」，即是將今年耕種的土地，在明

年完全不用(或二年不用)；「代田」則是將每一塊土地劃分為三部份，每年只耕種一部份，輪流使用。這樣，每一單位的土地都不致完全廢置。

趙過之後又有范勝改良農業，在耕種技術及施肥方面都有相當進步，創所謂「區種法」(或稱「區田法」)，即是將耕地劃成小塊來施肥下種，有救旱的作用。這樣，漢代農業便勝過先秦甚多了。

漢以後，三國兩晉及南北朝時代，長期戰亂，農業大受破壞；農業技術不但不進步反而退步。南北朝時，北方中國為蠻族所統治，農業技術退化得更厲害。隋唐時期，中國社會在其他方面進步不少，可是，農業技術也不見進展。只在水利方面，頗能繼續擴大以往工程，並開新溝渠，築陂塘，可算是超過漢代成績的一面。而且許多地區水利的興辦，大部份都是在這個時期發展的。如西南的四川地區，沿海的福建地區，在唐以前水利工程可說極少，而在唐代卻漸具規模；甚至漢代發展水利較高的陝西及河北地區，到了唐代也都更進一步擴大。唯一例外只是河南地區而已(以上所稱地區之名，是依現用省名。這自然不表示這些名稱從古已有。讀者不可誤會)。

宋代農業有一個最大的特色，即是所謂「與水爭田」及「與山爭田」。在南方湖沼地帶有「圩田」的興起；在沿海地帶則有「塗田」的興起。二者都是「與水爭田」；換言之，即是在湖邊或海濱用築堤的方式來擴大田地。「梯田」則是專指在山地種植。這樣使耕地面積擴大，同時，「與水爭田」的結果，又使水利工程有了新發展。

農具方面，受了注重水利的影響，也在運用水力一面有新的表現；如筒車、翻車之類，在宋時流行日廣，製作也有改進。觀元人王楙的《農書》的記載可知。

元明清三朝中，農業技術都未見大發展。元代尤其是農業衰退的時代。清代盛時，農村生產雖然有相當長期的安定，但在技術方面並無顯著進步；清末至民初，西方科技傳入中國，可是在農業技術上所引起的改革，也一直很少。

(二) 土地問題

中國古代，在周行封建宗法制以前，可說無顯著的「土地問題」可言，因為一方面土地在早期社會中原視為屬於自然的東西，以土地為財產的意識不顯著；另一方面，各部落各自在所居住的地區利用他們的土地（不論作漁獵、畜牧或耕種），由於人口不多，也很難發生甚麼內部的爭執。周行封建宗法制度，開始由中央政府（王室）將土地賜封給王室親屬或功臣，土地所有權的觀念開始明確起來，同時由於宗法制度的影響，家族財產的觀念也漸漸轉強。

不過，直到戰國初期為止，真正的土地問題仍可說並未出現。周朝由開國至春秋時代，土地基本上受政治力量的決定，本身並未成為可買賣的東西。由封土而獲得土地所有權的貴族，從諸侯到卿大夫，只有喪失政治地位時方失去土地；平民則基本上是為貴族工作，土地只屬於貴族而不是任何平民的產業。所以，這一時期中各層家族所受封或耕種的土地，理論上都屬於國家，而不是私產。封建宗法制度下，貴族對於土地的所有權，嚴格地說，既不能買賣，便只是「使用權」，而非「產權」。平民更是根本沒有對土地的所有權；只是可以得到部份的土地產物以維持生活而已。

土地買賣始於戰國後期；這時，土地私有既已成事實，土地問題也就由此開始發生了。

到了漢代，土地一部份為國家財產，另一部份為民間私有。貴族官吏及平民都可以買賣「田宅」。於是土地兼併，豪門侵奪種種現象，也逐漸發生。戰國末期的豪富，就史記資料看，為數仍然有限。到了兩漢時代，則大地主紛紛興起；所謂「貧富」之分，大體上都看擁有土地的多少。士人商賈，各有不同的職業，但最後都以買田宅為「致富」（這種觀念在中國一直流傳下來，甚至清代末年，民間仍然很普遍地以買賣土地為財富的歸宿）。而漢代開墾的土地又有限，因此，稍後便有土地集中於豪門，而平民無地可耕的現象。到了東漢末年，人口增加愈多，而豪門兼併愈甚，問題便日漸嚴重。東漢政府雖也曾抑制大地主，但收效甚小。最後，政治發生動亂，進入三國時期，形勢又有大變。

三國時期最大的特色，是戰爭連年不已。這一方面破壞了農村；一方面使人口減少，死亡流徙日多。因此，在許多地區都出現大量土地荒棄不用的事實。曹氏之推行「屯田」制，目的便是針對這種形勢，以另一種制度來恢復農業生產。

所謂「屯田」，有「軍屯」與「民屯」之別。後世許多人以為「軍屯」重要，其實影響最大的反是「民屯」一面。

「民屯」的制度，大致上是特設農官（或稱「田官」），自中央到地方郡縣，建立一個系統組織，然後召募或徙置農民，在各地農官管理下，耕種荒廢土地。這種耕種工作者即稱為「典農部民」、或「屯田客」；其身份類似於佃農，但以政府為地主，所以又類似於國營農場中的勞動者。收穫則按一定成數分派；用官牛或私牛耕種，分派成數不同。魏時原定用私牛者，繳官五成；用官牛者繳官六成。這種耕種者生活反勝於普通農民了。

這種制度的特色是土地不屬於私人；因之，在理論上，接近國營農場制度。不過，屯田制的興起，本只是以恢復生產為主，並非為了改變土地私有制，因此只限於荒地。而且就全國而論，並非一律採用這個制度。全國的耕種者只有一部份是「屯田客」。此外仍屬普通農民，也就是仍然依土地私有制在生活工作。這樣，「屯田制」本來只是一種臨時的措施，與有計劃地全國改變農業生產制度不同。

但屯田制的影響，卻使佃客數字日見增多。政府由於常將官有土地連同佃客，賞賜臣下；於是原屬於政府的土地既成為官員的私產，「屯田客」也隨之變為私人佃戶。而政府的佃客，在國有的土地上耕種時，生活既較好，又可以免除其他役務，因此貧苦人羣樂於做這種工作。這樣，政府的「屯田客」本身數字只增不減，另一面轉為私家佃客的人也越來越多；普通農戶數字就相應地日減了。這種形勢引生出南北朝時期北魏的「均田制」。

晉代原是佃客制最發達又最趨向土地私有的時期；但西晉亡後，東晉偏安於南方地區；北方蠻族橫行，又成另一局勢。到元魏（即所謂「北魏」）興起時，北方土地荒廢，戶籍混亂不堪，因此遂有「均田」之法。

「均田」制度基本上是計口授田，即將土地視為國家所有，但授與能耕種的人從事生產，人老死便將田歸還國家；除了種桑果的田以外，都不能成為「世業」——即不能保留給下一代。

北魏行這種「均田制」，是中國土地問題方面的一件大事，因為在理論上說：行這個制度即是取消土地私有制。不過，實際上「均田制」的效果卻距理想標準甚遠。在法制本身已有許多漏洞：例如「桑田」可以買賣，則即是保留一種私有土地；又如授田時計算人口，連奴婢也列入「授田」之數，這使得豪門大佔便宜。這些漏洞都由於當局者並非真正注目社會經濟問題而不能預為防止；日久便成了「均田制」崩壞的因素了。

「均田制」在北魏末年，便已經開始崩壞。豪門達官，所得的賜田已多，仍不滿足，繼續用種種方法奪取民田，民間則因賦稅太重，時時被迫棄田而逃。有時，貧民又私自賣去所分的田，官方實際上也不能完全禁止。到了北魏分裂為東西二魏，再變為齊周時，「均田」制已經成為虛文。隋唐繼起，雖然仍有授田之令，但情況愈來愈壞。唐時一方面王公及文武官員都有「永業田」，可以買賣；另一方面農民所得的田，也可以買賣；這樣，土地私有的趨勢日漸加強。唐中葉之後，「均田制」終於完全消滅。而中國的土地私有制便成為定局，宋以後再沒有基本改變。

宋代開墾土地甚多。政府獎勵墾荒，許開墾者擁有其土地；因此，北宋初年，自耕農數量大增。但宋代的租稅比唐更重，農民每每不堪負擔，又棄田逃亡。所以，北宋的土地問題是一面開墾荒地，另一面不斷發現有新的荒廢土地。這是一種不正常狀態。宋南渡以後，北方的金元，都是以征服者姿態出現，根本將中國農人看成奴隸。土地則隨意奪來分給本族的人，這自然沒有制度可說了。

明代的土地問題，基本上與宋相似，都是以上地私有為特徵。所謂「莊田」，雖似乎是國家土地，實則是屬於國家指定的大地主擁有土地而已。這種土地交給佃戶耕種，其情況與普通私人土地無異；而且莊田也可以私有買賣，所以不算是真正的國有土地。

明清的不同處，是清代最初雖然和元代一樣以異族統治中國，因而有隨意佔田的作法，但清康熙以後，一度太平無事；民間租稅

較輕，農民生活較好。土地問題便不顯得嚴重。清末方有大變；但那與外來的經濟侵略與國內的動亂有關，另是一問題了。

（三）農民的社會地位

中國農民，在漢以前，只是土地領主的耕作者，其社會地位雖低，卻並不同於歐洲古代的農奴。漢代有意提高農人地位，採取「重農抑商」的政策，因此，農民的地位及出路都大有改進。一方面，大量農民可以有自已的土地，成為自耕農；另一面農民又有很多機會通過選舉而進入社會上層。半耕半讀的知識份子，是當時常見的。

在三國及南北朝時期，佃農數目大大增加，但佃農也與農奴不同；在法律上說，佃農都可以脫離地主而別尋生活之道，不管是國有土地的「屯田客」，或私人土地的佃戶，都不是喪失自由的人。

宋以後土地私有，農民成為自耕農，或為佃農。他們的生活雖然有時很苦，但在社會上卻並不受人歧視。農家子弟進入政府，完全沒有基本困難。相反地，歷代知識份子及統治者，大致都認為務農是一種「正業」，並非「賤業」。

總之，中國傳統社會中的農民，生活是否豐裕受時代因素決定，受到豪門的壓迫侵害，也是事實，但這並不表示農民沒有社會地位。談中國問題的人，應該注意這裏的理論界限，不可以輕易將「農奴」觀念應用到中國來。

嚴格說，中國農民只有在異族統治下才比較有近似農奴的遭遇，如金元時期。但像滿清這種異族統治者，最初雖然強佔土地，將農民當作奴隸，後來也漸漸放鬆。而且大多數中國農民，仍然未失去自由人的身份。

註：參考本章選讀材料「中國的農業與農民」條

四、工商與消費

就工人而論，中國工業一向只是手工業；故工人實際上皆為有技藝的手工工作者。在周時，工人似只附於貴族而存在。其工作只是應付貴族之需要。而中國當時之思想，已不鼓勵物質享受，所以

工人的製造，也不求精美。所謂「毋或作為淫巧」，雖是《禮記》中的話，似乎與《春秋》三傳的材料相合，足代表周代對工藝的態度。

工藝不求精巧，因之製作進步甚緩。但戰國後，工藝品已不僅僅供貴族使用。商人興起，即多一消費階級。於是工人服務的對象大大擴張；工藝的進步也稍稍加快了。

工人各專其業，招收學徒，也形成一種社羣；但就社會地位而論，則工人只是技術人員，不為社會所重視。而且就經濟力而言，工業生產既屬於小規模的手工業型態，自然產量有限，不能由此造成巨大的財富。所以，歷史上的巨富，有貴族，有商人，而罕見工業工作者。

傳統思想低估工藝之價值，工業生產者本身亦只懂得本行技藝，也不求革新生產方法，這樣，歷二千年，工人中雖有許多特殊天才，以技藝著名，工業生產卻從未發達過。工人的社會地位及勢力也一定無進展。

工人不能致大富；雖然可以「成」某種「名」，也不能由之獲得社會地位。工人唯一的希望，仍是獲得當權者的賞識，但由此所得的地位仍非常有限。唐宋以後，雖有許多成名的工藝工作者，但他們在世入眼中，不過是可欣賞的奇人。他們自身也對社會不發生任何影響。

商人不是直接生產者，但商人在經濟生活中有重要地位。他們的存在由於人類需要通過交換而獲得消費品，因此下文將中國之商業與消費問題合論。

商人的興起是在戰國時代。這時，工人們的製作，既不限於供給貴族，自然有交換的需要；農人們因為改用鐵器耕種，生產方法又一般地勝過周初以來的舊方法，所以也有剩餘產品，需要交換。商人即在這種基礎條件上產生。

商人最初的活動方式，似乎只是將各地的特殊產物互作貿易；這與農民將自己勞動的副產品出售，根本不同。農民出售其副產品，可能早就有了（如《詩經》的「抱布貿絲」），但那種情況下，出售者本身即生產者，談不到「剝削」問題。現在商人是將各地產品互作交換。他們不是貨品的生產者，而只以旅行及運輸的勞動，換取利

潤。這裏利潤的大小，幾乎是不可測定的。各種環境因素的變化，都可以產生影響。於是商人通過他自己對市場因素的各種判斷，便可以輕易獲得巨利。這樣，商人的致富，比工農都容易得多。因此很快形成一種勢力。

商人這種勢力，即可以稱為「商業資本的勢力」。在交換未大行之前，沒有商業資本。現在有不從事生產，而靠貿易來賺錢的人，商業資本就出現了。商業資本就是從貿易中所賺來的財富。這種財富除了使用於進一步的貿易外，還有一種用法，即是放債。戰國時商人放債收利的事極盛。甚至貴族們也大量放債。

商人靠中間剝削及放債而擴張其財富。這直接使農工遭受慘重損失，間接則破壞社會風氣。因此，戰國時商人驟興，便產生了一種與傳統思想相反的風氣，即重利與求享受。幸而這種風氣尚無理論支持它。因此，到漢以後，他們的勢力又重新被壓下去，而未能影響中國的傳統思想。但這種風氣正是人類劣根性的表現，所以為當時有識之士所深惡。

商人資本依人類的消費要求而發展。人愈是提高自己的消費要求，便愈有利於商業資本。中國商業資本雖然有一部份勢力，但其所以未能有高度發展，則與消費者的態度有關。

自然這仍可歸根於反縱欲的傳統思想。上文已經說過，中國傳統思想不贊成人作不必要的消費，認為經濟生活只是不得已而應付自然需要；所以，落在政治上，便有重農抑商的政策。但這種思想並非只影響知識份子及統治者。一般人民在這種傳統的薰染下，也受相當影響。中國人自然不是不喜歡舒服。人動物性的欲求自然是有的。不過，由於傳統的影響，中國人不認為放縱自己去要求享受是一件「好」事；換言之，即是不肯定過度消費的「價值」。

理論地講，提倡「消費」說法，基本上是依賴「財富總量」的觀念。例如，主張「創造消費」的人，所持的理由不過是愈能提高消費，便愈能刺激生產，而愈刺激生產使其發展，則國家之財富總量便愈增加。現在，中國的傳統觀念，是不重視「財富總量」的；對於經濟生活的普遍要求，只是要做到「足」與「均」；於是「創造消費」這

一類的想法，自然不能在中國傳統思想下出現。而商業資本便在根本上受到一種抑制。

中國的商人，在傳統思想下受壓抑，卻並不曾用力反抗這種傳統思想；理由並不希奇，只因為他們自身也多少受到這種思想的影響。雖然他們的生活方式，與傳統思想的經濟價值觀念有一種不相容的成份，中國商人們並未自覺到這一點。因此，就商業活動本身看，中國商人也有些特色，與西方商人不同的。例如，傳統的中國商人深信成功之道是「貨真價實」，一切宣傳以此為中心。他們並不認為，商業行為可以不守道德規範；西方商人則雖然也提倡「誠實」，事實上則以「廣告」催眠顧客。現代廣告基本上不是使自己的優點為人了解，而是利用羣眾心理使人「受騙」。他們決無「貨真價實」的觀念，而且製造一種迷亂風氣，使「貨真價實」歸於無用。這裏所含的問題，是一個非常嚴重的文化問題，我們不能在此詳說。但提到這一點，也可以使我們明白：中國的商人自身也受傳統思想的影響。這也是中國社會以往不向「商業化」方向走的原因之一。

五、「貧窮」觀念

最後，我們選一個特殊觀念來討論，以說明中國知識份子對經濟生活的基本態度。

我們已說過，中國傳統思想不重「財富」本身，不以為「財富」本身是一種價值。現在我們取與「財富」相反的「貧窮」觀念，來看看中國知識份子對「貧窮」的態度。

「貧窮」雖然是人所不喜的，但各種文化精神下，人對「貧窮」的態度，實在頗有不同。以目前西方文化的風氣而論，「財富」本身成為價值標準。一個人有「財富」，即被視為有優越性；反之，「貧窮」似乎被看作「低劣」的證據。這確是我們這個時代中一個最可笑的現象。

當代的中國人，大半已離開傳統思想及價值觀念，因此也常常學習了西方工商社會中這種古怪看法。但中國傳統看法則與此大異。

中國傳統知識份子，根本上以能對社會有所奉獻或發生作用為價值所在。因此，無論那一學派，皆不會鼓勵人為私人財富打算。反之，愈是不關心私人財富的人，愈為人所尊敬。先秦諸子中，墨家嘲笑儒者不事生產，但墨家自身則提倡儉約，有苦行氣息，並不主張尋求私人的財富與享受。嚴格地說，墨家非儒，是針對某些不治生產而又貪圖舒適生活的人講。所以，實際上儒墨的真實態度，都不是崇拜「財富」的，儒者固然輕「利」，墨子也並不貪私人享受。至於魏晉玄學之士雖然任性縱慾，卻也不以為人應積聚財富。其他各派更不待說了。

由此，中國知識份子一向認為「貧窮」雖是一種苦，但並不是一種「恥辱」。人所應引以為「恥」的是自己對社會無用，「獻不出甚麼」；並不是以「未得到甚麼」為「恥」。「貧窮」不但不傷害一個人的價值，而且反能顯現出人的無私意。在這種觀念下，從事政治的人以「清廉」為第一條件。每當批評政治墮落時，他們也必定以「貪墨」之風為首先攻擊的對象。這種觀念深入民間。一切民間故事與戲曲所歌頌的政治人物，必是「清官」，所反擊笑罵的必是「貪官」，從無以能獲得財富為「優越」的想法。在一般傳統的中國人眼中，「貧窮」幾乎反是一種光榮。士大夫尤其如此想。

這個觀念一方面有好影響，即是，可以鼓勵人們向上，鼓勵人們除去私意。但過度發展後，它也有一種壞影響，即是使人們忘記了社會責任，忘記了工作與報酬的莊嚴意義。

理論地說，「財富」如看作「享受的條件」，則「貧窮」作為「無財富」解時，確實應受讚美——因為這表示「放棄享受」。但另一面，「財富」也是人履行社會責任的條件。譬如人要取得生活資料，必得以其所有，易其所無。這時，他的所有即是廣義的「財富」。在這個觀點下，人在社會中，原必須付出一定的東西，以換取其生活資料，所以人必須有某些東西可以「付出」。這樣，人的工作與收入都有莊嚴性；人有社會責任，故也必須有履行責任的能力。這樣，我們可說，「財富」本身固不應看作「價值」，「貧窮」本身也不應看作「價值」。人在經濟生活中，真正的價值在於能以正當方式取得生活資料，並具有履行社會責任的能力。中國傳統知識份子之不崇拜財

富，固是可稱讚的，但崇拜貧窮，也是一個錯誤的觀念。人可以不追求享受，不作私人利益的追求，但他必須具有履行社會責任的能力。這樣，中國傳統知識份子對經濟生活的態度，也應當有所修改。

第十四章 道德的重建

「道義爲之根。」

我在這裡將這一命題作爲人類的社會文化生活的設準。

人類的社會文化的生活非設準道德不可。如果人類的社會文化的生活沒有道德，那末勢必歸於萎廢，甚至歸於崩解。人類的社會文化生活，小無道德則小亂，大無道德則大亂，全無道德則全亂。

時至今日，整個人類的社會文化生活正在面臨道德原則的考驗。自由的取向和極權的取向之對抗，分析到底層，必須是而且僅僅必須是爲了道德原則。就我所想像得到的而論，目前的這一抗爭如果不是真誠地爲了道德原則而是爲了現實的權勢，那末便不能激起人類新的感興和新的力量以使世界歸於穩定和新生。

當空氣充足時，如果有人提倡呼吸空氣，那末他很可能被人看做瘋子，至少是無的放矢。因爲，在這種情形之下，大家之有空氣呼吸，根本不成其爲問題。但是，在人間世，有許多大家認爲根本不成其爲問題的事，一旦成爲問題的時候，便變成非常嚴重的問題。呼吸空氣就是如此。當人有充分免費的空氣呼吸時，提倡呼吸空氣誠然是一項多餘的舉動，可是萬一空氣從地球表面消失因而人快要窒息至死時，那時方知提倡呼吸空氣是一件生死攸關的事。同樣，當着社會文化裡的道德原則能發揮其功能時，如果有人提倡道德，大家很可能充耳不聞。因爲，這時大家本來已經在行道德，社會已經泡在道德的空氣裡，發現不了道德問題何在。然而，一旦道德原則失去了相對的作用，社會功能瀕臨解體，人際行爲脫軌時，我們才知道提倡道德不是一件沒有重大意義的事。現在正是這個時候。

今日中國社會文化裡道德問題的緊急，絲毫不下於空氣缺乏。今日中國社會文化之急需重建道德，正像缺乏空氣的人之急需吸收空氣一樣。社會生活失去道德規範，於是共同的核心價值亡失。這麼一來，人際的互信與互賴的基礎瀕於傾覆。如果人際的互信與互賴傾覆，則不僅合作極其困難，而且內心陷於孤立狀態。個人成爲寂寞群衆中的寂寞人。個人成爲套上紗罩在街上的獨行人。個人成爲戴上假面具在公共場合跳鬼舞的人。這樣的個人，其內心絕對缺乏真實感及安全感。缺乏真實感及安全感的人，絕對的萎弱、畏縮、朝秦暮楚、並茫無所歸。這樣的人爲了滿足

真實感及祛除不安全感，往往多面認同。所謂多面認同，就是把自己投身於傳統的或非傳統的權威之中，俯伏於直接的或間接的權力之前，以求得護庇和麻醉性的安寧。在這樣的情境之中，他所估計的只是認同對象的現實力量之大小，而絕不計及他們之間有無性質的衝突。他只權衡勢力，絕不顧及他的認同是否發生理論的衝突。所以，他可以躺在權力的懷抱裡，但同時又嚮往自由；他可以主張復古，但却又標新立異。實在，他的人格完全撕碎了。他完全暴露在一絕對的肯定精神」之前，而完全喪失了基本的判斷力。誰的金錢多，誰就可以佔有他。誰的拳頭大，誰就可以掌握他。誰的聲調高，誰就可以支配他。他成了人世的飄萍，隨着浪潮的起伏而浮沉。他化作時代的塵埃，跟着氣流的衝激而左傾右倒。

今日中國社會文化裡道德之急需重建，由此可以看得很清楚了。可是，我們怎樣重建道德呢？我們所需重建的道德又是怎樣的道德呢？這些問題都是複雜而又重大的難解問題。

一 民初人物的錯誤觀念

近半個世紀以來，隨着文化問題的論爭，時有關於所謂新舊道德的論爭。有的人士主張恢復舊道德；也曾有人主張建立新道德。有人認為除掉那與舊制度絞連在一起的舊道德中國文化才能

新生。舊道德的建構即是孔制。所以，擺脫舊道德即須倒孔。持這種說法的急先鋒，除了前面第八章所論列的吳又陵以外，還有陳獨秀。胡適引介陳獨秀的話道：

近來報紙上發表過幾篇解釋「新思潮」的文章。我讀了這幾篇文章，覺得他們所舉出的新思潮的性質，或太瑣，或太籠統，不能算作新思潮的正確解釋，也不能指出新思潮的將來趨勢。即如包世傑先生的《新思潮是什麼》一篇長文，列舉新思潮的內容，何嘗不詳細？但是他究竟不會使我們明白那種新思潮的同意義是什麼。比較最簡單的解釋要算我的朋友陳獨秀先生所舉出的新青年兩大罪案——其實就是新思潮的兩大罪案——一是擁護德莫克拉西先生（民主主義），一是擁護賽因斯先生（科學）。陳先生說：

要擁護那德先生，便不得不反對孔教，禮法，貞節，舊倫理，舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教。要擁護德先生，又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。（新青年六卷一號頁一〇。）

這話雖然很簡明，但是還嫌太籠統了一點。……①
陳序經在批評胡翼南等人的「錯誤」言論以後，接着申述他自己的看法：

對於這點的錯誤，加以根本上糾正的要算民國四年後的新青年的著作者。他們對於孔家思想，極力反對。試看孔子平議，憲法與孔教，孔子之道與現代生活，吾人之最後覺悟等篇，便能知道。他們

以爲民主主義，是和孔家思想不能並立的。陳仲甫先生說：

要擁護那德先生便不得不反對孔教、貞節、舊倫理、舊政治；要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教；要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹，和舊文學。（《新青年》六卷一號第十頁，本誌罪案之答辯書。）

德先生就是民主主義，賽先生就是科學，我們看了這段話，便能了然他們不但只要積極的提倡民主主義，還要提倡科學，同時又要消極的去打倒孔家店。這樣的態度，連了提倡孔子化的梁漱溟先生，也禁不止的贊道：

從前人雖然想採用西方化，而對於自己根本的文化，沒有下澈底的攻擊。陳先生他們幾位的見解，實在見得很到，我們可以說是對的。②

陳獨秀這段言論很錯，然而影響也很大。足見影響很大的言論不一定就對。影響很大的言論有時可能很對，但有時可能很錯。在較多的情形之下，一種言論如因合於一時一地的情緒偏向和希望而形成了所謂「時代精神」而被普遍接受，那末錯誤的機會可能更多。這類「時代精神」式的言論，等到事過境遷，回顧起來，加以檢討或分析，往往發現是「時代的錯誤」。於是，我們過去對它的迷執是迷執着一個幻影，過去因它而興奮是白興奮一場。世事往往如此！這裡所引陳獨秀的這段言論便是好例。我現在要問：如果說必欲倒孔才能實現民主，那末西方國邦必須掃滅

基督教才能實現民主。但是，何以西方國邦之實行民主和信奉基督教各不相傷呢？我現在又要問：如果說必欲反對舊文學和藝術才能提倡科學，那末現代西方國邦科學這樣高度發達，是否同時停止究習古典文學和藝術了呢？顯然得很，陳獨秀這一段話是根本不通的。陳獨秀這一段話之不通固然是不通，但是附和的人却那麼多。甚至以喜好深思著稱的梁漱溟也是如此^③。胡適對於陳獨秀這段言論也並沒有反駁，他只是嫌「太攏統了一點」，認為須要加以發揮^④。從知識社會學（the sociology of knowledge）的眼光來看，人的思想或見解是多麼不易避免他所在的時代的「意見氛圍」之影響。一個人要從他所在的時代的「意見氛圍」超拔出來，真正作獨立的思想以始終從事獨立的評論，是多麼不容易的事。

也許有人說，基督教義與孔制不同。基督教義涵育着自由、平等，和博愛，所以容易導出民主政治。孔制裡沒有這些東西，所以無從導出民主政治。因此，中國要建立民主，必須排除孔制，另闢途徑。我現在要問：孔仁孟義，再加上墨氏兼愛，為什麼一定不能導出民主？可見問題不在這裡，而是別有所在。

好了！既然陳獨秀認為要實行民主必須排孔並且要提倡科學必須反對舊文學藝術的見解不通，而且從孔仁孟義及墨氏兼愛裡不一定不能導出民主，那末是否必須因此盲目捧孔並且恢復國粹呢？非也！從上面的話推演不出這個結論。是否折衷呢？非也！從上面的話也推演不出折衷的結

論。都不是，那是什麼呢？什麼是我們該走並且走得通的道路呢？這正是大家須要切實研究的重
大問題。

二 傳統德目的今觀

中國知識分子歷來在「好古」的氛圍籠罩之下，用那麼多氣力去「釋古」，「讀古」，「懷古」，爲古人打圓圈。照現在看來，那無數的精力和時間大部分在古牢裡浪費掉了。到了五四運動前後，有許多新知識分子起來「疑古」。他們認爲凡古皆非。其實古人也是人，那有那麼值得捧入九天之上？我們想不出古人怎麼會有那樣神奇特異的稟賦，使他們得以在二千幾百年前能夠合理地規劃二千幾百年後我們的倫理生活。我們想不出任何理由來說二千幾百年前依古代社會而設計的倫範德目還能適於今日的變動社會。凡事說過了頭就難免有假。如前所述，我們中國文化分子遭逢巨大的動亂；內心焦急，徬徨，悵惘，失落；向前看不出一個玫瑰色的遠景。在這種情況之下，童年時代的崇古教育影響從潛意識界破閘而出，泛上心頭。正在這個時候，如果一個人可巧知道一點與古教相近的哲學，便很自然地在這一崇古心情上加一層哲學油漆，用哲學名詞鋪陳、出崇古心情。在中國文化裡，任何一點情感因素，一用詩來表達便色調優美，一用哲學名詞鋪

陳出來便成神聖莊嚴的大道理。對於這樣神聖莊嚴的大道理，一般人不明底蘊，常用一種過去讀經的心情去讀。任何人一旦本着讀經的心情去讀任何作品，便失去批評的能力和判斷真假對錯的準繩。在這類懷思古之情的作品裡，將古物，古制，尤其是古人全理想化（idealized）了。任何東西，任何制度，任何人物，只要一經理想化了，便脫離現實，非復原樣。其實，古物、古制、古人儘管尚有可供參考之處，但是那有理想化了的那麼美妙！萊興巴赫說：「如果我們對偉大人物的錯誤附會其詞，使這些錯誤成爲後人能夠憑藉他們的知識來證明的神聖猜測，那末並不能增進哲學的研究。」^⑤我們對於古代的倫理道德也當如此。我們與其費那麼大的勁來維古，不如用多的努力來開新。

我在這裡所說的開新，並不是像五四運動前後的那許多知識分子之係受反偶像主義的推動，以致見古就打。當然，我們更不當作知識上和道德上的鄉愿主義者，也不當作知識或道德上的折衷主義者。當着人在知識構造上想不通，在道德實踐上行不通的時候，不是容易流爲鄉愿主義者，就是容易變成折衷主義者。這種人永遠在瑣細和淺薄之間打轉。

唯有在思構時破除古今之界，才足以談道德重建。談道德重建時不受民俗情感的牽連，工作才能順利展開。道德節目有古今之別，道德原則無古今之別。道德實踐有古今之別，道德理想無古今之別。我們在重建道德時，所面對的不是那「古聖先賢」，而是眼前活生生的個人和社群。

人並非爲道德而存在，道德是爲人而建立。所以，我們的道德是存在的道德。存在的道德之延伸，才是道德的理想。

前面所說主張恢復舊道德的人士所主張恢復的舊道德究竟是些什麼？怎樣恢復法？或者說，我們用什麼有效的程序才能使有待恢復的道德在現今實際的生活中發生實際的作用？任何道德節目是社會文化的產品。因此，任何道德節目的效能（efficacy）不能離開同型的社會文化場合。從中國古代社會文化產生並因應中國古代社會文化而設計的道德節目，怎樣繼續完全有效能於今日面目全非的社會文化？復次，如果要實行民主政治並不一定全盤非孔，那末該怎麼辦？

孔制是中國舊道德建構的核心。儒家是孔制的總經理。所以，我們要批評舊道德，必須從孔制與儒家入手。我們的批評是以前面所列重建道德的評準作評準的。依據前面所列評準，儒家的德目有這幾種弊病：

第一，儒門德目有階層性。這一階層性隱含在君子、小人之分，君臣之分，等等劃分上。我們隨便舉個例樣：

……然則治天下，獨可耕且爲歟？有大人之事，有小人之事。且一人之身而百工之所爲備。如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者，治人；勞力者，治於人。治於人者，食人，治人者，食於人，天下之通義也。……⑥

當然，這種劃分是由社會分工衍生出來。可是，這一分工所引起的階層觀念又凝固實際的社會階層劃分。這類「上下之分」的口氣，在儒門著述中簡直是隨處可見。儒門的君子和小人之分，不僅是單純指謂上下社會階層的記述名詞（descriptive terms），並且用成價值名詞（value-active terms）。結果，「君子」變成「在上位的模範人」；「小人」成為「在下位的可輕鄙的細民。」

第二，重男輕女。中國社會文化裡重男輕女的約定俗成真是由來已久。這一約俗到現在還有許多尾巴。原來論語的作者大有助於穩固這一約俗：

唯女子與小人爲難養也。近之則不孫，遠之則怨。⑦

我想今天的女士們很少贊同孔老夫子的這一「婦女觀」。可是，男士們却一直於有意無意之間拿這一「婦女觀」作偏待女士的「哲學基礎」。

第三，爲愚民政策立張本。中國歷代統治者的知識水位和被統治者的知識水位之位差，遠大於民主國邦政司和人民之間的知識水位之位差。⑧

子曰：「民可使由之，不可使知之。」⑨

這種思想，極其影響統治者對被治者的態度。愚民比較容易統治。帝王們總是樂於老百姓頭腦簡單。

第四，獨斷精神。我們且看：

子曰：「攻乎異端，斯害也已。」^⑩

孔仲尼戒人「攻異端」。歐洲中古時代教權行「異端迫害」。東西的「正教」都排斥「異端」。「異端」也許是有害於人生的。不過，問題在什麼是「異端」。任何人都有權說反對己見的想法爲「異端」。「持異端」的分子是不能寬恕的。這麼一來，豈不是「異端」成了「異己」的別名？如果「異端」在實際上不過是「異己」，那末「異端迫害」豈不是成了「異己迫害」？如果兩造都藉「異端迫害」而進行「異己迫害」，並且都有武力作後盾，那末怎樣解決才好？這樣的戲劇，古今排演不盡。演員所受的禍似乎總比導演大。

孟軻在這方面表現得更較強烈。他說：

……世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》作，天子之事也。是故孔子曰：「知我者，其惟《春秋》乎？罪我者，其惟《春秋》乎？」聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨

氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著。是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食，吾爲此懼。閑先聖之道，距楊墨，放淫辭。……^①

這篇話裡無論對於楊、墨是否「隨便謾罵」，確充滿了獨斷精神。孟軻常藉激烈言詞來別義利、辨人禽。例如他在《滕文公章句上》說：「飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。」這話確非對誰謾罵，而是對人下定義。但是，不對誰謾罵，並不等於無獨斷精神。對人下定義也可將對人所作獨斷的價值判斷藏在裡面。例如，古話「名臣不事二君」。這話翻譯成白話文就是「有名的臣子是不替兩個君王辦事的人。」這個定義暗藏另一個命題「替兩個君王辦事的人不是好人」。這個命題顯然是一個價值命題。我不明白爲什麼替兩個君王辦事的臣子就不是好人因而不能得名。我的了解剛好相反。如果一個有名的臣子能替兩個君王辦事，豈不是更有名嗎？「名臣不事二君」這句格言，可能又是什麼理學夫子造出來防止人作「貳臣」的名教。可是，他們儘管宣揚這樣的名教，作「貳臣」的人還是照樣去作。孟軻在上面這篇言詞裡斥「處士橫議」，歎「楊墨之道不息，孔子之道不著」，他要「距楊墨，放淫辭」，將排斥異己的獨斷精神暴露無遺。這種精神有助於抑壓思想自由和言論自由，這種排斥異己的思想模式鑄成了，任何時代裡的任何權勢集團都可應用無礙。

第五，泛孝主義。儒門之教裡行不通的德目多得很。泛孝主義就是最顯著的例子之一。親子之間的合理情誼，頗有助於建立一個康正的社會，並且發揮互助的功能以及減少寂寞。但是，盲孝並且把下一代釘死在上一代的意志和好惡上，這有什麼可取？

子曰：「父母在，不遠遊。遊必有方。」

子曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」^⑫

現在提倡儒學的人，如果真的要實踐孔氏之教的話，兒子至少不能急忙留學，而且父親作窮教書匠孩子有跟着作窮教書匠的危險！

第六，輕視實務。儒門輕視實務的態度簡直隨處可見。我且列舉一則最顯著的：

樊遲請學稼。子曰：「吾不如老農。」請學爲圃。曰：「吾不如老圃。」樊遲出，子曰：「小人哉，樊遲也！上好禮，則民莫敢不敬。上好義，則民莫敢不服。上好信，則民莫敢不用情。夫如是，前四方之民，襁負其子而至矣。焉用稼。」^⑬

這種輕視實務的態度，經過儒門的建構化，遺害中國社會文化幾千年。結果弄得中國人的「奇技淫巧」遠落西人之後，現在必須「惡補」。

如果我們有興趣。我們還可以舉出儒門不適於今日社會的德目。我們不知道主張恢復舊道德的人士，是否把這些德目也列爲必須恢復之列。儒門的最大弊端還不在這些條款，自古以來儒門最大的弊端是與現實權力黏合。任何教條，即令再好，與現實權力黏合久了，便易於被權力壓變了形，或者失去了原味。儒門嚴於階層上下之分；講究「定於一尊」；主張「尊王攘夷」；掀起濃厚的權威主義的氣氛。這些要素無一不合於君王的口胃，容易用作治理萬民的建構框架。所以，儒宗終於戰勝了佛老，取得了統治的地位。歷代有些帝王對儒門表現得頗爲尊崇的樣子。我們且以康熙皇帝爲例：

己卯諭大學士等：帝王之學以明理爲先；格物致知必資講論。向來日講惟講官敷陳講章，於經史精義未能研究印證。朕心終有未慊。前曾諭內閣諸臣或朕自講朱註，或解說講章。內閣諸臣奏稱，朕宜隨便發明書旨，不必豫定規程。今思講學必互相闡發，方能融會義理，有裨身心。以後日講，或應朕躬自講朱註，或解說講章，仍令講官照常進講。爾等會同翰林院掌院學士議奏。尋大學士等議覆，講官進講時，皇上隨意，或先將《四書》朱註講解，或先將《通鑑》等書講解，俾得仰瞻聖學。講畢講官仍照常進講，則理義愈加闡發，而裨益宏多矣。從之。①

又記：

庚戌 上親製日講《四書解義》序曰：「朕惟天生聖賢，作君作師。萬世道統之傳，即萬世治統之所繫也。自堯、舜、禹、湯、文、武之後，而有孔子、曾子、子思、孟子。自《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》而外，而有《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》之書。如日月之光昭於天；岳瀆之流峙於地。猗歟盛哉！蓋有四子，而後二帝三王之道傳；有四子之書，而後五經之道備。四子之書，得五經之精意而爲言者也。孔子以生民未有之聖，與列國君大夫及門弟子論政與學。天德王道之全，修己治人之要，俱在《論語》一書。《學庸》皆孔子之傳，而曾子、子思獨得其宗。明新止至善，家國天下之所以齊、治、平也。性教中和，天地萬物之所以位育，九經達道之所以行也。至於孟子，繼往聖而開來學，息邪說以正人心；性善仁義之旨著明於天下。此聖賢訓辭詔後，皆爲萬世生民而作也。道統在是，治統亦在是矣。歷代聖賢剏業守成莫不尊崇表彰，講明斯道。朕紹祖宗丕基，孳孳求治；留心學問，命儒臣撰爲講義。務使闡發義理，裨益政治；同諸經史進講，歷寒暑罔敢間輟。茲已告竣，與海內臣民共臻至治。特命校刊，用垂永久。爰製序言，弁之簡首。每念厚風俗必先正人心；正人心必先明學術。誠因此編之大義，究先聖之微言，則以此爲化民成俗之方，用期夫一道同風之治，庶幾近於唐虞三代文明之治也夫。」⑤

這裡最重要的義旨就是「萬世道統之傳，即萬世治統之所繫也。」儒門子弟聽到這兩句話大概最爲神往，鼓舞歡欣，不能自己。即令到了「共和國」，他們還沒有放棄這一美夢的實現。可惜境物全非，河山易色，美夢終歸是美夢！

也許，如果有像吳又陵這樣的人起來直言揭指儒宗的可議之處，那麼會受到儒門子弟的怒目相向。因為，歷來「聖諭哲學」都是不受批評的。批評了它就是「有瀆聖教」。「有瀆聖教」的人是要受到懲罰的。就因此故，儒門需要一個現實的權力作靠背。而現實的權力也正需要這樣一個堂而皇哉的護符，使它在文化裡取得合法地位。在這種相互供求的關係上，形成了中國形式的「政教合一」。雖然「共和國」早已在法律上構成了，可是這種「政教合一」的幽靈却附在同牌記的軀體裡一現再現。資深的幽靈是不易消散的。

在中國社會文化裡的人之常情是，當人受到直言指責時常怒目相向；可是，如果有人對你「請上座」，那末你也許飄飄然。人對處於對立狀態的人在心靈上的抗力大；可是對於阿附自己的人的抗力小。歷代現實權力之提挈儒宗，這在儒門子弟認為是「理所當然」。上焉者也許認為這是「行道」的正路；下焉者也許把這當作個人的出路。可是，這樣一來，儒道就被腐蝕了。

我們再看實際的情形：

二月丁巳諭大學士等：「朕自冲齡篤好讀書，諸書無不覽頌。每見歷代文士著述，即一句一字，於理義稍有未安者，輒爲後人指摘。惟宋儒朱子註釋羣經，闡發道理。凡所著作及編纂之書，皆明白精確，歸於大中至正。迄今五百餘年，學者無敢疵議。朕以爲孔孟之後，有裨斯文者，朱子之功最爲宏鉅，應作崇禮表彰。爾等會同九卿詹事科道，詳議具奏。」尋議宋儒朱子配享孔廟。本在東廡先賢

之列，今應遵旨升於大成殿十哲之次，以昭表彰至意。從之。①⑥

朱熹升官，吃冷豬頭肉，都得靠皇帝授旨。儒宗斯文是由帝權來揚抑了。

仁皇夙好程朱，深談性理。所著幾暇餘篇，其窮理盡性處，雖夙儒耆學，莫能窺測。所在李文貞（光地）、湯文正（斌）皆理學者儒。嘗出理學真偽論以試詞林。又刊定《性理大全》、《朱子全書》等書。特命朱子配祠十哲之列。故當時宋學昌明，世多醇儒耆學。風俗醇厚，非後所能及也。①⑦

理學的薰陶之下，產生出怎樣的人物呢？

近日士大夫，皆不尚友宋儒。雖江浙文士之藪，其仕朝者，無一人以理學者。轉於八旗之士，得二人焉。一爲松尚書筠，蒙古人，雖不以科目進，然品行廉能，立朝不苟。和坤當國時，嘗與之抗。純皇篤任之。居家好理學，程朱之書，終日未嘗離手。性孝友。某叔某虎而冠者也。侵佔其田，日相詬詈。雖公官至六卿，而其叔驅使之，無異奴隸。嘗命手執炊，公笑受之而已。人有代不平者，公曰：「倫常在焉，何可非也？」其孝友也如此。其一爲唐水部嵩齡，滿州人，成辛已進士，曾任兗沂道。少時以才能稱。老而歸於理學，曰：「聊足以自懺耳。」理學之書，無不具在。余嘗借觀之。公驚曰：「君狂誕之士，而乃肄業及此耶？」蓋予素以清狂著也。二公雖官階出處不同，然於舉世不爲之時，尙能篤於伊洛。非知道之君子，不能爲也。①⑧

這真是一對典型的「理學廢物」！一個社會，如果有三幾個這樣的廢物點綴其間，那末表示這一社會有中印兩大文化綜攝的高級樣品存在。可是，如果這種樣品太多了，那末整個社會沒有不癱瘓之理，梟雄沒有不猖狂之理。

就我迄今所知，對於儒宗的批評超過吳又陵及陳獨秀這些民初人物的是韋政通。韋政通圍繞着儒宗對中國傳統文化作了初步的解析^①。從他的解析，我們可以約略知道儒宗的泛道德主義對於文學發展的桎梏，對於政治的惡劣影響，對於經濟的空疏思想之形成，以及儒家道德思想的種種根本缺陷。在他所作的分析中，最深入而且與今天的我們的關係最密切的，要算他所說的儒家「對生命體會膚淺」：

通常皆知儒家的觀念方向是由「仁」做出發點，而仁又是就人之成德說的，故由仁出發必首先把握「生命」。因為儒家自始就把握生命，且已積久至兩千餘年，所以新儒家可以毫不猶豫地說：「真正的生命學問是在中國。」至於西方人，哲學方面不要談了，就是在宗教方面，也未能「開出生命的學問^②。」這顯然是根於中國傳統而來的偏見。因宗教教義主要的對象就數對付生命。所以世界上幾個大宗教，實際上是各自開出一套生命的學問，對生命的體會也各有其不同的方面和深度。……

……儒家在道德思想中所表現的，對現實人生的種種罪惡，始終未能一刀切入，有較深刻的剖析。根本的原因就是因儒家觀察人生，自始所發現者在性善，而後就順著性善說一條鞭地講下來。因此

儒家的道德思想，對生活安適，痛苦較少的人。比較適合而有效；對生活變動幅度大，且有深刻痛苦經驗的人，就顯得無力。所以在過去靜態的農業社會，和理想單純的士大夫階級，這種人生思想，會起過相當的作用。可是現代人生活變動的幅度很大，遭遇也極盡屈曲。人生活中感受的痛苦愈來愈深，儒家的一套偏於性善一面而構造的道德觀念，就很不容易與這一代人的破碎心靈起共鳴。現代人的普遍改變其祖先的信仰，你不能簡單地罵他們一聲忘本就能了事（如傳統主義者之所爲），你應該虛心檢討，中國那套古老的道德真理，是否仍足夠應付現代失望不安和種種複雜情緒的人生？

基督教的人生智慧因來自對人類原罪的認識，所以從原罪流出的一些概念，是負面的，非理性的，如：邪惡，貪婪，狠毒，兇殺，姦淫，偷盜，詭詐，仇恨，讒謗，怨尤，侮慢，狂傲，背約，妄證，說謊，基督教教義中，勸告世人的一些警句，無不是圍繞這些概念說的。這一切所指控的事實，對資質醇厚，或善於自欺者來說，可能叫他們膽戰心驚，但這是充滿社會的事實，爲儒家人生思想所不加措意的事實。也許你習於自欺，而拒絕這些概念，但却有大部分的事實爲它作證。基督教是一刀砍入人類罪惡的淵源，使我們可以認識人類罪惡的真相。也許它所開治病的藥方，不是最有效的，但對人類病源的診斷，確有其獨到處。拿這個例子返觀儒家的道德思想，却專門在治病的藥方上下工夫，對病情的診斷，却不能深入——這證明儒家對生命大海探測的膚淺。

首先，我們要問：所謂「真正的生命學問」是什麼？就我所知，無非是生物學、心理學、人類學、社會學這些科學。如果不是這些科學，那麼只能是對人生的一些直觀、體驗、自我觀察之

所得。由這些功能所得到的「生命學問」，偶爾也有所見，甚至可能所見甚深，但論可靠程度則遠不及科學。如果所謂「真正的生命學問」並此而非，那末只能說是出於神的啓示，或異人傳授。這兩者非我們凡人所知，我們凡人所知只有前二者。在前二者之中，關於「真正的生命學問」的科學，中國文化裡即令不是沒有，也近乎微跡。這點微跡是不能與西方現代科學相提並論的。除非一個中國文化分子被前面第四章所說「我族中心主義」所迷蔽而不自知，否則他應該很容易看清這一事實。如果所謂「真正的生命學問」是由直觀等等得來的。那末只能算是科學前期的東西。科學前期的東西只是科學的生料。科學的生料是不太可靠的。它必須經過科學程序的精製，才能夠使我們得到「真正的生命學問」，那末究竟是什麼呢？那似乎不是現代文明人所可思議的。空大名詞常無真實的內容。無真實內容的空大名詞是經不起究詰的。近來講所謂「真正的生命學問」的論著，似乎是這類名詞的大本營。其實，在一個學術水準稍高的社會裡，這些浮詞幻語是不會認為值得一提的。

儒家所謂「性善」之說，根本是戴起道德有色眼鏡來看「人性」所得到的說法。因為他們惟恐人性不善，所以說人性是善的。因為他們認為必須人性是善的道德才在人性上有根源，所以說性善。這完全是從需要出發而作的一種一廂情願的說法。如果這種說法能夠成立，那末性惡說完全全同樣能夠成立。至少至少，就這年頭來看，如所已知，人要行善，簡直像把一塊大石頭向

山頭推；人要作惡，簡直像把一塊大石頭向山下推。實實在在，人要實踐道德，一點也不自然，而是一件極其勉強，必須克服許多衝動，犧牲掉許多欲望才能達成的事。恰恰相反，人要作惡，只是一彈指之間就辦到了。如果不然，古往今來，爲什麼所謂「道德的完人」比早晨的星還稀少？所謂「滿街都是聖人」，這話多麼天真！多麼情癡！

就我們所知，所謂「性善」，如其有之，是文化涵化的結果。正如同所謂「性惡」，如其有之，也是文化涵化的結果。在一個良好的社會裡的人，平均說來，就是好些。在一個惡劣的社會裡的人，平均說來，就是惡劣些。假定任何社會文化對於一個人的涵化作用等於零，那末，我們不難想像，他既說不上什麼「性善」，又說不上什麼「性惡」。一個尚未進入文化的自然人或純生物人，是根本說不上「性善」或「性惡」的。

也許有人說，蜜蜂的社會無所謂性善或性惡。之所以如此，是因爲一隻一隻的蜜蜂無所謂性善或性惡，於是由一隻一隻蜜蜂所構成的蜜蜂社會也就無所謂性善或性惡。而人的社會既有良好的社會，那一定是因爲構成這個社會的一個一個的個人有善根。這一善根是良好社會之所以良好的來源。這一善根是固有的。這種說法能否成立，我不在這裡分析。我現在要指出的是，即令這種說法能夠成立，也絲毫無助於道德。因爲，人的社會有惡。人的社會既然有惡，可見構成這個社會的一個一個的個人也有惡根。這一惡根是惡劣社會之所以惡劣的來源。這兩個論證的論證力

完全相等。無論主張性善說的人士怎樣譬譬扭扭說了多少話以求有利於性善說，我們找不到特別有利於性善說的證據。我們充其量只能說「我們希望人性是善的」。主張性善說者也許說，這句話所代表的就是證據。非也！希望不是證據。因為，希望可能成為事實，也可能不成為事實。我們所要的是：拿事實來！

自來儒家對於事實層界沒有興趣。他們沒有將認知這個經驗世界當作用力的重點。但是，比閉起眼睛悟空的人來，他們較食人間煙火，關心人間倫事。不過，他們却把人間看得太簡單。他們認為那一套古方是「萬靈丹」，可治百病。然而，他們畢竟是失敗了，澈底失敗了，並且有人就在他們自己身上失敗了。何以致此呢？重要的原因之一，就是他們把道德建立於空中樓閣式的性善觀上面。這樣的道德節目，正如韋政通所指出的，在簡單而靜態的古老社會裡尚可勉強維持，一碰到現代多變動而又複雜的社會就不靈了。現代人心靈的曲折、茫散、委曲、游移、蒼白，颱風眼裡的安詳，氣油式的放浪，祇有精神病理學加上存在主義的分析才能捕捉。遲鈍而空懸的儒學性善觀很難和他們交切。儒教和現代人更陌生了！

三 我們所需的德目

然而，我們在以上的分析並不蘊涵儒宗沒有依前述設準的可取之處。有的，而且不少。我找不出人造的東西有所謂「不可分的基本精神」。人造的學說固然不一定是機械，但也不是有機體，依此，我無從同意人造的學說「要接受就得整個接受，要反對就得整個反對」這種原始而又天真的態度。我們現在所需的是分析的批評和依適合存在的標準所作的取捨。社會文化的發展是其聯續性的，於是抽刀斷水水更流，我們想不出任何實際的方法能將既有傳統一掃而空，讓我們真的從文化沙漠上建起新的綠洲。我們固然沒有盲目維護傳統的必要；可是，如果傳統裡有許多規範和文化要件繼續發揮他們的積極功能，那末我們殊無理由因着要反傳統而把他們反對掉。一個無規範的（normless）社會是無法活下去的。何況在實際上這樣的傳統不可能一下子抹掉？例如，家庭制度，考試制度，文官制度，不管在多麼標榜「前進」的統治之下都是繼續存在的。爲維護傳統而維護傳統固然沒有意義，爲反對傳統而反對傳統也沒有意義。我們在這裡對於儒宗所要做的工作，既不是反對又不是擁護，我們是要把它「是山還他一個山，是水還他一個水」。我們要依現代人生的需要來觀照他並且選擇他；我們尤須把他與權威主義與現實層界的權力分開。任何道德，一與權威主義及現實的權力親合，遲早會變成道德的背反，以致只剩下一條蛇的空殼。

在事實上，儒宗有不少即令在今日還是可行的德目，也有偉大的道德原理。

子曰：「人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉！」^{②①}

現在社會上的人太缺乏信。「民無信不立」。人際沒有信，整個社會就「立」不起來。許多提倡孔孟之道的人對於這一條似乎特別不感興趣。

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」^{②②}

祇要不是唱高調而且保持在一適當限度以內，這一條值得我們讀書人參考。

子曰：「富與貴，是人之所以欲也。不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所以惡也。不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」^{②③}

這段話對於現在的人是多麼重要！尤其對我們讀書人是多麼重要！我們應該把這段話當作座右銘。

子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。^{②④}

這種態度可以通向客觀精神，可惜時人幾乎全忘記了。不僅忘記了，而且有計劃的加工製造

「意」，「必」，「固」，「我」。許多人真是武斷得出奇，「我執」強烈得令人不敢近。這類人物的生存類似從前北平民間玩的煙上火。煙上火有火氣，但沒有生根。煙了火了。

孟軻固然有強烈的獨斷態度，但也有極鋒利的道德判斷。他那種極不通融的堅持原則的精神，實在是為我們知識分子的範式。

孟子曰：「魚，我所欲也。熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌也。生亦我所欲也，義亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。……」

面臨義利關頭能舍利而取義，這是第一程的考驗。面臨生死關頭能舍生而取義，這是更進一步的考驗。有而且祇有通得過這兩程考驗的人才能頂天立地作個人。這樣的人纔能不為利動，不為名搖，不為死懼。不為利動，不為名搖，不為死懼的人纔能在必要時犧牲自我的一切以求實現道德理想。有而且祇有這種格調的人纔能撐危局，當大任，旋轉乾坤，為開創新時代而奮進。現今的人類最需要這種人物。但是，現今的世界最缺乏這種人物。這種人物是群魔中的天使，因此群魔時時要吞噬他。這種人物是黑暗中的光亮，可是黑暗中的魅影要撲滅他以成全黑暗。這種人物是腐爛社會文化的新生機，然而腐爛社會文化要腐爛掉他以延續腐爛裡的沉醉。清末以來，譚

嗣同可算是這樣的一個人，雖然不免有些矯激。至於一堆一堆的廣告師，只合與一群一群的油漆匠爲伍。豪雨來淋，颱風來襲，廣告紙張，油漆粉刷，沒有不一齊剝落的。

在這種競利和鬭勢的時代，口頭「講道德，說仁義」是爲了宣傳。連道德都被編入競利和鬭勢的行列以及用成廣告詞令，真是「哀莫大於心死」！誰要認真講道德，不是被目爲傻子，便是認爲會吃虧。風氣已成，要矯正是很難的。一般人多少是受經驗影響的。他們在經驗裡獲致教訓。當着他們藉着切身的經驗而發現不顧道德就可得到種種便利和豐碩的酬報，但謹守德則便招致毫無補償的犧牲時，誰還有那樣超人的德力來謹守德則呢？當着人們發現敗德爲獲利的捷徑時，敗德之事即如江河之就下，沛然莫之能禦。這樣導演下來，整個社會文化就走向癌化（cancerization）。一個社會文化到了這個地步，道德和不道德的界線泯滅了，於是過去藉消耗道德势能（moral potentiality）而產生出來的若干負號的力量也爲之消失。因爲，積德和無德之間有一位差。這一位差可因積德的消耗而趨近於零。等到積德耗盡到與無德的位差等於零時，積德的势能也必等於零。如果一個社會文化的積德被消耗到這種地步，那末藉消耗積德以圖利的人亦必無利可圖。我們可以瀑布發電爲譬。瀑布之所以能夠發電，是因水源和低處之間有一位差，而這一位差產生势能所致。如果二者之間的位差因種種原因而消失，那末势能也就消失。如果势能消失，那末發電廠只得熄火。不僅如此，一個社會文化的積德如因由這一方式而消耗，那末，如果

僅僅用語言文字來作道德勸誡（moral exhortation），那末無異暗示人走向道德的反面，至少助使人產生道德冷感症。在這種情形之下，產生道德冷感症的人已算可敬重的人了。因為他沒有起心利用道德勸誡來圖利。一個社會文化到此境地，便普遍發生勸誡免疫作用。這也就是說，除了口頭作必要的附和以外，一般人對於任何不關私利的「大道理」一概視若夸夸空談。再打個比方。一個賣假藥的人要大家信他的假話，必須在從未聽過假話的南太平洋上某一小島的部落裡才行。他這樣的語言，在紐約可沒有市場。因為，紐約的市民對這類語言早已聽夠了。他們對於假話老早產生了免疫作用。在人事爛熟的社會文化裡，拿道德來敗壞道德的結果祇有整個癌化。曾國藩起而應付洪楊之變時即已嘗到這種苦果的滋味。當時他就覺得無兵不足憂，無餉不足慮，可痛者在難得一忠憤耿耿之士。這種症候，在未現形之先很隱微，人多不之覺；在既現之後敗象畢露，人人可見，但已經不是普通丸藥在短期可以治療的了。

孟軻所提示的人禽之分與義利之辨實在扣緊基本的德操。這一堤防衝破了，便是洪水橫流，世無寧日。不幸得很，有的地區這一堤防在滲水，有的地區這一堤防衝垮了許多段。問題實在嚴重。而玩弄道德，更增加這個問題的嚴重性。達格·哈瑪紹（Dag Hammarskjöld）已經有見及此：

以自身的獸性爲兒戲者必將淪爲禽獸。以虛僞爲兒戲者必將喪失獲得真理的權利。以殘酷爲兒戲者必將喪失心神的敏感。

時至今日，我們已置身於一個人理模糊的時代。在目前的這個時代，是和非的界線不明了，善和惡常常易位，榮辱往往倒置。是，往往被弄成非；而非，倒取得主宰的地位。善的被烏雲遮住；惡的反變成司命之神。可榮的被說成可恥的；可恥的則被捧成可榮的。同樣，真正的偉大消失不見；而實際渺小的倒是打扮得看來偉大。斯達林們可以僭取上帝的寶座。蘇卡諾們居然登台作法。樂戶的主人們可以披上賢人的長衫。說不盡的巧僞啊！

人類經歷了兩次殘酷的大戰。宗教，倫理，道德都還沒有隨戰爭以俱去；可是，却多少走了樣，變了味。教會靠近青年會，倫理成了褪色的抽象畫，道德變成有力者口頭虛飾的修詞學。於是，任何實際反道德的人，可以毫不費力的篡奪道德的尊嚴；任何惡行者，可以化裝成普渡衆生的活佛。人間竟是這麼戲劇化。戲劇是給人觀賞的，值不得認真。於是，誰還願爲道德價值而犧牲呢？誰還顧到倫理準則呢？我們已經失去生活的理想了。然而，我們是生物，我們畢竟不能不生活下去。失去理想的生活，就很容易退回到生物邏輯的層界，而唯生物的生存滿足是求。我們既要活下去，還要求「出路」，更不能不「應付環境」。我們不能講求品質，不能講求格調。我們被

擠到一個極狹窄的地帶，被社會經濟力迫着作邊際的區別（marginal differentiation）。我們常常只能徘徊於「有」和「無」之間，而不能在「有」和「更好」以及「最好」之間作選擇。

工業革進以來世界所發生的動力，大大小小的戰爭，各種颱風式的意底牢結衝鬪（ideological combats），輻輳成種種形式的權力爭奪。十九世紀維多利亞式的樂觀情調離我們日遠了。在權力爭奪的主調推動之下，幾乎每個人都被編入爭奪的隊伍。也許，我們的靈魂在印度聖山之巔，在太平洋之濱，在古長城上漫遊。然而，誰要我們的靈魂呢？這種歲月，靈魂是一個累贅，一個痛苦的泉源。我們的靈魂一落入塵寰，便被機輪碾碎了，便遭海怪吞噬了，便被公文程式割裂了。這個時代所需要於我們的是我們一堆一堆的細胞，一塊一塊的肉。靈魂是多餘的，甚至是礙事的。這個時代要把我們塑成只會立即直接反應刺激的聽話機。它要配給我們每個人一式一律的基本價值觀念，一式一律的人生目的，和一式一律的歷史及世界觀。每個人從裡到外，從觀念活動到肌肉活動，必須毫無保留地投擲到意底牢結衝鬪的海洋上，化作一波又一波的浪花，消失到浩瀚無邊的汪洋裡。每個人所得到的，是數字，是整齊劃一的讚詞，是拍空氣般的掌聲。李耳似乎在二千五百多年前就預見到二十世紀初葉以來即已接連上演的這些劇本。卡萊爾（Thomas Carlyle）說：「照我看來，普遍的歷史，是人在這個世界所完成的歷史。這個歷史，說到底層，是在這個世界上工作的偉大人物的歷史。」卡萊爾所道稱的「英雄」或「偉大人物」，至少就

歷史進入二十世紀而論，很少不是以萬民爲芻狗的巨匠。小匠流汗，巨匠留名！

巨匠高高站在時代巨大的旋力輪子上的時候，正是我們每個個體的生命意義、價值，及道德原則受到嚴重考驗的時候。我們每個人面臨一個重大的抉擇：如果我們要求動物性的生存，那末就得犧牲崇高的理想，犧牲道德原則，犧牲自己的抱負。如果我們要保持崇高的理想，保持道德價值，保持自己的抱負，那麼就難以活下去。這種情形正是孟軻所說的「生亦我所欲也，義亦我所欲也。二者不可得兼。」我們正陷於這一十字路口：是「舍生而取義」呢？還是「舍義而取生」？這是人生最大的難題。每個有意識的人可能碰到這一難題。

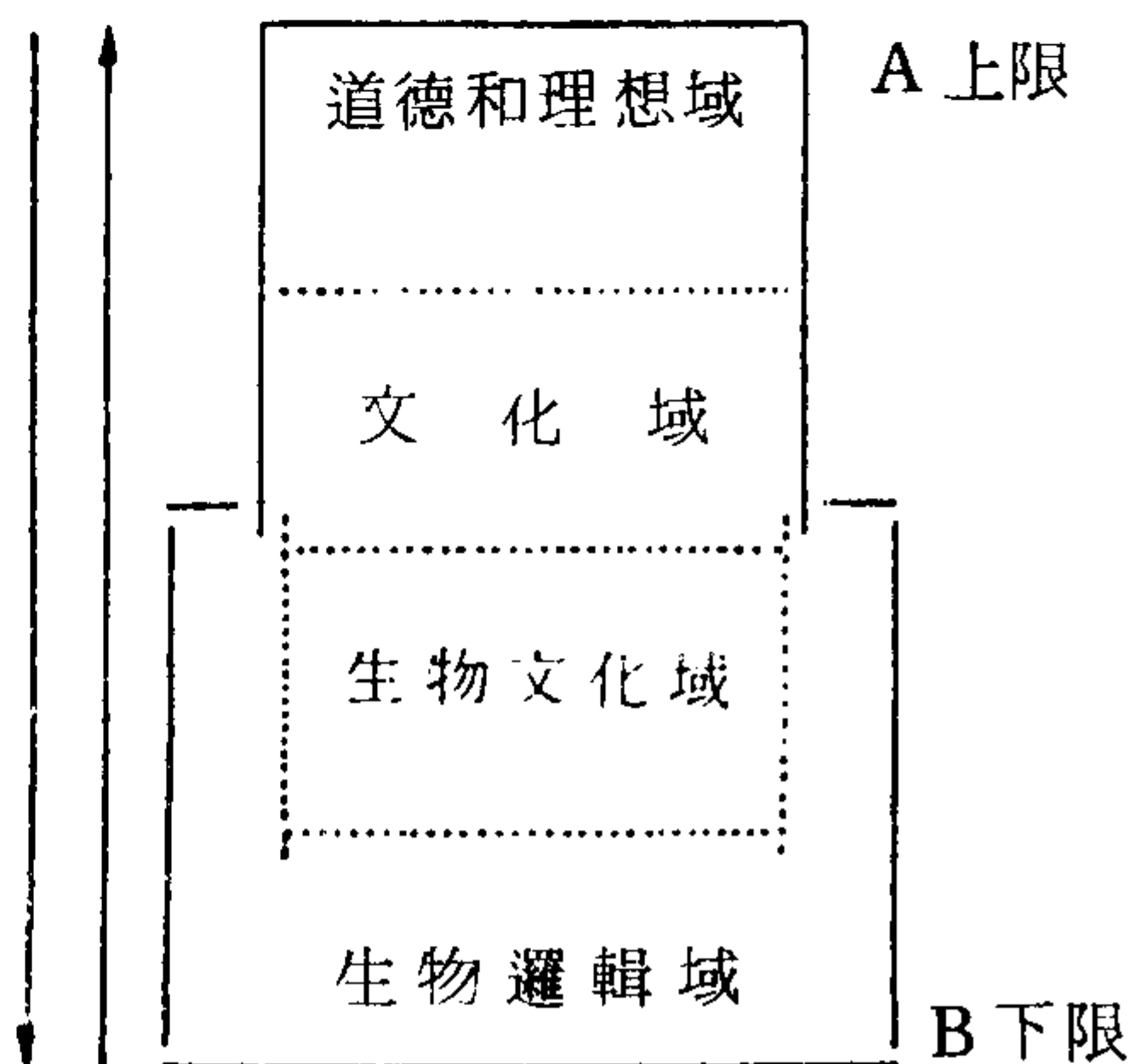
孟軻所立「義利之辨，人禽之分」是一種二分法的建構。這種建構只是一種理範。在實踐中，情形就不是這麼簡單。爲着容易了解起見，我們可以設想一個例子。假定像蘇俄所常有的事：有人要某甲出售你的師友。對於這宗交易，你可能處於三種情況之下。第一，某甲本來豐衣足食，但他想取得某些便利或高官厚祿。某甲出售他們便可輕易得到這些，否則得不到。第二，某甲的物質生活處於困境。他如出售他們便可因獲金錢酬報而輕易解決這種困難。他如不出售他們的話，還得繼續在生活困苦中掙扎。第三，某甲處於某種性質的危險之中。如果他出售他們，那末這種危險就解除。不然的話，他經常被置於這種危險的陰影籠罩之下。就距離生物邏輯而言，這三種情形的「梯次」不同，一層比一層緊。因此，某甲的「道德人格」一步緊一步地受到考驗。

我們還可用別的例子來說明這種考驗。茲假設有一個人生於太平治世，並且因曾受良好的人理教育而具備相當的道德修養，純潔的心志，和高尚的情操。可是，當他到了中年，忽然遭逢巨大的社會文化的突變。在這一突變裡，道德原則失蹤了，倫理盪然無存，美感也低落了，代替它的是淒厲的號角聲。講品格，成爲嘲笑的資料。說真話，是到墳場之路。講義氣，正好被人當做傻子來利用。撒謊，變成與呼吸新鮮空氣一樣輕鬆的事。投機取巧，成爲生存的正常途徑。重操守，只有與餓鬼爲鄰。堅持理想，結果只有與幽靈爲伍。置身此情此境，這個人怎樣選擇？在這種情形之中，他所碰到的是一個兩難論式（dilemma）：如果他堅持道德原則和崇高理想，那末他就難以活下去。如果他要活下去，那末他就不能不放棄道德原則和崇高理想。結果，他不是難以活下去，就是必須放棄道德原則和崇高理想。可是，放棄了這些所換得的生活與豬的生活在基本上又相差無幾。

在因戰亂，外力侵凌，經濟崩潰，人口播遷等等動因所引起的社會文化變遷中，作爲一個大量現象來看，道德倫範和人生理想失去了現實的基礎。這裡所說的現實基礎，即是人類學家所說的「生物文化的」基礎。鐵硬的事證告訴我們，這個基礎一經動搖，則以它爲必要條件——雖然不是充分而必要的條件——而建立的道德倫範及人生理想沒有法子不隨之動搖的。這種情形在一個主位文化驟然遇到在許多方面優勢的外來文化衝擊使其生物文化基礎動搖時可以看得清清楚楚。

我們再進一步推論：如果一個文化之生物文化的基礎煙消雲散，器物委棄於荒煙蔓草之間，只供後人憑弔，那末這一文化中的道德倫範和人生理想也一定跟着煙消雲散，更不用說能發生何種實際的積極作用了。當着一個社會文化的道德倫範和人生理想日益失去了支持的基礎時，它的實踐和實現之難也一定與日俱增。在這種情形之中，作爲一個大量現象來看，一般人常相應地降低道德水準或一部分人生理想以求生物邏輯的生存。當然，這種時候「現實主義」成爲流行的觀念形態。可是，如果此時尚有相對的少數人物勉力維持原有道德水準和理想程度，那末他們的處境便像洪水淹沒的城市中的危樓高聳。在這樣的時分，這類文化精華分子的寂寞，孤獨，委曲，焦慮，以及所受環境陸沉的心頭壓力，不是忙亂的俗人所易體會得到的。然而，自古以來，人類曾經歷過不少次的洪患。洪患過後，大地甦新，生命又在劫後發芽。如果道德倫範和人生理想有昭蘇發煌的一天，那末也許靠的就是那幾粒爛泥裡留下的種子。

我在上面舉了兩個例子以明維持道德原則和滿足生物邏輯的生活二者發生不能兩全的情形時人所面臨的選擇之困難，以及這種選擇的困難之所以發生以及劇增之社會文化的背景。我們現在要從結構方面來了解這個問題。站在我在以上所陳演的事例背後的，有一個共同的結構。這一個結構是前述道德原則和生物生活衝突時人據之以行選擇的場所，也是這種選擇的極限：



文化的行為和生物的行為有所不同。但文化是建立在生物邏輯的基礎之上的。如果連生物邏輯這一域都不存在，那末還談什麼文化？可是，在文化域和生物邏輯之間有一界際域。這一界際域是文化諸力和生物諸力交互影響而構成的。我們管它叫做「生物文化域」。我在這裡用「域」而不用「層」，為的是怕引起一個印象，以為各層各不相干。這個圖解表示：第一，任何選擇只能行之於所示結構以內。這好像打球只能在球場似的。第二，任何選擇只能行之於上限A和下限

B之間。這好像打球只能在球場周圍鐵絲網以內似的。復次，從生物邏輯域經過文化域而到道德和理想域，是一極複雜而艱難的歷程。從舊石器時期算起，人類的文化演變到現在，道德倫範的建立經過許許多多創發，吸收，修正，和揚棄，等等程序。可是，要從道德和理想域「跌落到」生物文化域相對地就容易得多——有點像小朋友滑滑梯，不費什麼氣力。許多人修行，必須幾十年；要破戒，只需一刹那的功夫。這真正是「一成之百年不足，毀之一旦有餘」。

從上面的分析，我們就可明瞭道德力量和反道德力量對演之難易。顯然得很，維持道德遠比破壞道德難——尤其是在一個大動盪時代和權力衝鬥的氣旋中。敵對雙方所採用以致勝的手段是利用道德而又毀壞道德的。在這一關聯中，即令致勝的目標是爲了保衛道德原則，衝鬥者也陷於目標和手段的衝突之境。這一情境使道德原則的保持比平時倍加困難。然而，人間如無道德秩序，則一行動可能受盲力的驅策。如果人的行動受盲力的驅策，那末活地獄就在地球上出現。因爲，人類的道德力容易消失，但是技術的成就却不易忘記。我們無法返回到舊石器時期的技術水準。如果人類的道德力消失，但是智術又這樣高超，那末人類很容易變成自我毀滅的類族。目前的世界正在這個邊沿上冒煙。所以，道德問題的緊急，實在千百倍於往古。

四 東西道德的整合

依照上面的分析，我們可知「道德重整」實乃人類今後最重大的基本問題，當然也是中國文化最重大的基本問題。怎樣重整呢？並非復古。根據前面所一再指出的，復古是走不通的路，也毫無必要。並非趨新。所謂「建立新道德」，祇能看作是一種要求（claim）。提出這種要求時如果同時沒有列出切實可行的藍圖和運作程序，那末只能算是對「舊道德」反動的表現。反動的表現常常是激烈的，但也常常是空泛的。「建立新道德」這種說法固然給人「除舊更新」的感覺，但同時也給人一個印象，即是以爲從前的道德傳統一概要不得而必須一刀割斷。這既無必要，又無可能。一個道德而成爲傳統，原因之一，是在一長久的時序中經歷了或多或少社會文化變遷形成的。既然如此，足見它或多或少有整合於社會文化及「人性」的部分——當然，依人類學看，也有不能整合於「人性」的部分，但祇因其成爲一文化要件故致被傳下來。復次，一個道德既然多少有其功能，即令是殘餘的功能，也比完完全全的道德真空略勝一籌。在這裡我並沒有忽略一種實際的情形，當着道德傳統發生負號的作用時，就出現「偽道學夫子」，道德言詞成爲作偽的幌子，道德的餘威被欠誠實的強人利用作控制弱者的鉗子。在這類的情形之下，往往有人對道

德傳統極其厭惡，認為這個樣子的道德傳統不如沒有還好。這是憤世嫉俗之談。這樣的憤世嫉俗之談何以發生？還不是因為一股道德感在他心中起閏？假設有一個完完全全的道德真空出現，以現今詐偽技巧之高超，和金錢運用之法力無邊，這個世界還成什麼世界？爲了道德功能的持續，即令一個道德傳統只有殘餘的功能，也須任其發揮，以待給它以充實的內含與新的活力。在這種「接續」之交，只要我們不立意爲着自己現實的利益而打道德官腔，而是誠意的持執道德原則，對提高人群的生存總是有所助益的。

中國近幾十年來由於宣揚「革命」而衍生出一種**革命主義**（revolutionism）。這種「革命主義」裡涵蘊一種意識，即是以爲「舊的不除，新的不生」。其實，這祇是行動人物的一個口號。這個口號，要澈底執行起來，結果真是「寂寞的宇宙」，空無所有。認真說來，作這種主張的人士連「舊的不除，新的不生」這八個字也不能用。因爲這些字導源於古代，已經「舊」得很了。舊的制度並非必然百無一是。只有「泥於」舊的制度，只有「墨守」成規，只有「食古不化」，或認爲「非古不足爲法」時，才構成災禍。近幾十年來有許多中國知識分子倡言「新道德」。我們看那些說法，多屬道德的烏托邦，並沒有與中國的社會文化現實整合。這也就是沒有社會文化化的基礎。沒有社會文化基礎的道德主張，怎能付諸實行？

所謂「道德重整」，既非復古，又非趨新，更非三條大路走中間式的浮面折衷，而是調整（

accommodation and adjustment)。我們談「調整」，不可茫茫然的調整，而必須明文地定立調整的目標。調整的目標定立起來了，再研究調整的程序。羅素說：

良好的生活是為愛所激發並為知識所指導的生活。⁽²⁵⁾

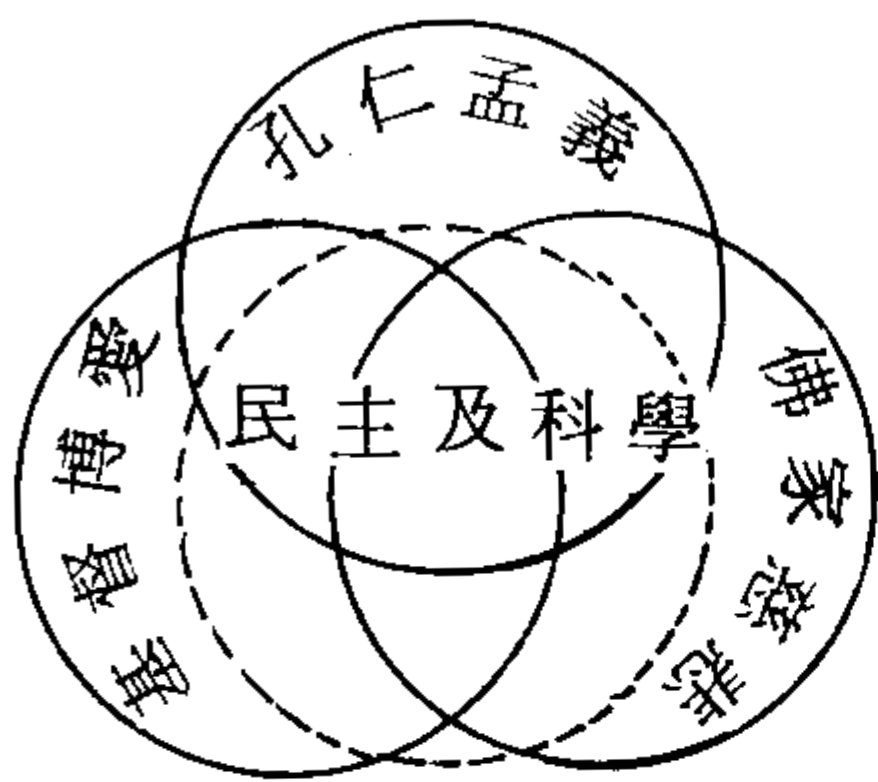
這一句話也可以看作一個道德的設準。這個設準將道德調整的目標和程序都陳示出來了。我在以後要依這一設準作起點來進行分析。

從這一設準出發，我們在調整道德時，所要顧到的元次（dimensions）如後：

- (1) 既有的社會文化場合。
- (2) 既有的社會文化裡所含有的道德。既有的社會文化裡的道德常含在它的文化理想，宗教建制，經典教條，風俗習慣，以至於民俗歌詞，故事裡面。
- (3) 民主及科學。

我們調整的順序和取向是：

從自己的文化和道德出發向世界普遍的文化



和道德整合（integration）。

爲着易於了解和易於分析，我們現在作一個圖解在下面：

對於這個圖解，有幾方面我們必須注意：

第一，民主及科學的範圍，是在虛線所表示的圓以內。這個範圍之所以用虛線畫出，是表示在調整道德時，民主及科學居於必要的動因（agents）地位，而且調整所涉範圍並不固定。我們用民主及科學來調整道德所涉範圍究有多大，全視需要而定。

第二，孔仁孟義，基督博愛，和佛家慈悲各成範圍，但有交會界域。三個圓相交的界域就是三者交會的界域。這表示三者各有特點，但也有共同的地方。

我們在這裡所說的民主，就是第一二章裡所說的老資格的「正牌子」民主。這樣的民主，既是一種能伸張衆意、調和衆益的衛生程序，又具有自由的內容。在有自由的民主制度裡，道德才不致充滿了權威主義的氣氛而被權威利用作鉗制人的工具，並且成爲社會文化以及各個人之有生意的內化的信持與規範。我們在這裡所說的科學，如前一樣，指稱行爲科學的全部：經濟學、社會學、人類學、心理學；尤其是心理學中的社會心理學、性格心理學、精神分析學，以及精神病學等。道德的玄學家常好侈談「人性」。如果離開了這些科學來談人性，格外到那裡去談，而且又不流於虛玄，那末實爲不可思議的事。道德離開了知識，不是與現實人生毫不相干，便是根

本行不通。這樣的道德，不是枯死，便是因需假借現實權力來行使而成為虛式。我在這裡所說的知識，不多也不少，就是科學。除了科學以外，我不知道地球上還有別的知識——不然就是科學前期的東西，或壞科學。科學的本身不是道德。但是，科學有助於德目的釐訂和實行。這也就是說，科學並不是建立道德之充足而又必要的條件，可是科學是建立道德的充足條件。這也就是說，有了科學可能對德目有所增益；但是，沒有科學並非即無德目。一個道德學家一點人類學和心理學也不懂，那末他怎能懂得「人性」？如果他不懂得「人性」，那末他怎能建立人可順利行之的德目？那些是人喜好的，那些是人所厭惡的，這在特定的社會文化域裡可以測定。這種工作就是科學所做的工作。某一條道德規律會產生什麼樣的實際效應，這也只是科學去研究的事。一個社會文化的道德要求所加於個人的壓力有多大，個人的行為怎樣與社會文化規範作整合，這些祇能作實際的社會調查以求了解。「女子從一而終」是否「好」，不「從一而終」是否「壞」，這類德目之確定，不能請教古道德家，而需就商於心理學家。一個人一輩子坑在一個政黨裡「好」，還是自尋出路好，這類問題不須請教政治家，而是必須請教政治科學家。

我們在前面曾經指出，在道德傳統中有些德目不適於現代社會。但是，這並不表示道德傳統中的道德原理也不適於現代社會。道德傳統中有些德目固然不適於現代社會，但是道德傳統中的道德原理依然適於現代社會。這是什麼原故呢？這與道德原理之先驗、後驗，絕對、相對，永恒

不永恒這些說法不相干。道德傳統中的道德原理之所以依然適於現代社會，係因他們廣含，所斷說的少，而且可作多樣的解釋。例如，「別善惡」。在這一律令中，「善」及「惡」都未特指何善何惡。但是，並不因此而有人能明目張膽反對「別善惡」。所以，「別善惡」也就不因此而失其爲道德原理。經典語言常有此妙。孔仁孟義，基督博愛，和佛家慈悲都是這類道德原理。今日要挽人類於浩劫，必須使這三者整合起來以發揮協同的道德力量，再用這深厚而又龐大無比的道德力來推動西方世界自工業革進以來所形成的巨大經濟力與器用力，這個世界的危疑震撼局勢才能由穩定而改觀。當然，這三者各產自不同的社會文化背景，因而各有不同的色調和不同的涵義，不過，孔仁、博愛，和慈悲是可以通約的共同核心。這一共同的核心也就是三者整合的真實基礎。自由世界並不缺乏經濟力和器用力，但是在道德上總是打不起精神的樣子。自由世界的道德力之萎縮，抵消了它在經濟上和器用上的優勢。這是自由世界的弱點之基本的所在。可是，這個弱點並非不能移除。移除的契機就是振起道德的精神。自由世界要能振起道德的精神，除了以佛門的慈悲爲懷和孔仲尼的仁照以外，最不可少的就是孟軻的義峙。如果當今自由世界的有力人士能爲自由而「舍生取義」，作持久而堅毅的努力，那末我有理由來預料，世界目前的烏雲終會一掃而光，整個的大局終會逐漸好轉，人類的前途終會在極權制度的威脅之下解救出來。

我作上面的思考時，我的視野是擴及世界的。在這星際交通遙遙在望的時代，以地球作單位

來考慮人類的問題已經是最小單位了。因爲，時至今日，全球已成一個「動理的單位」。地上這一部分的事件之發生常常影響到地上的另一部分。萊布尼茲（Leibniz）所想像的情形在今天已成事實。可是，談世界文化問題，並不涵蘊不談地域文化問題。所謂「世界文化」，無非是這個地球上各個文化的集合。沒有這個地球上各個文化的集合，那裡還有什麼「世界文化」呢？而除了「狼人」之流以外，任何人不在這個文化裡就在那個文化裡。所以，談「世界文化」的人士，不要只看見那遠在天邊的「世界文化」，而竟忘記了近在身旁的自己文化。中國文化是「世界文化」大家庭的一個分子，而且確實是一個重要分子。何況中國文化在道德方面過去曾有重要的建樹？作爲中國文化分子之一的人，有義務也有權利將中國文化在這一方面的優長加以更新。關於這一方面的意義，我們一看上列圖解及其前後左右的論列就可明瞭。

然而，時至今日，文化的「閉關主義」已經行不通了。如果我們像過去那些人士一樣，關起門來談中國文化以自慰，而不問世界文化，也不向世界文化整合，那末不僅談不通，而且也不會有前途的。至少自第二次世界大戰以來，人類一切古老的觀念和制度被戰爭所激發的巨力搖撼而加速改變。舊的王室沒落了，舊的統治形態崩潰了，舊的價值觀念也失去活力了。在這一全面性的改變之中，宗教也不能不跟着改變。宗教改變的大方向，就是俗世化（secularization）和普遍化（ecumenicalization）。宗教俗世化之一墜落的形式，就是有些和尚廟幾乎變成觀光旅社。

當然，並非所有的宗教變成這個形式。無論怎樣，基督教已經不是一個「封閉系統」，而慢慢向着「開放系統」之途修正它自己。促成這一發展的一種導力是反神話化（De-mythologization）。在這一趨勢之下，古代近東地中海沿岸流行的創世傳說，奇跡故事，生死觀，等等，都漸失去作用。近年來羅馬公教前後出現了兩位胸襟豁達而且眼光遠大的人物。前有教宗約翰，後有教宗保祿。他們都致力於宗教之俗世化和普遍化。他們關切着社會福利和民生疾苦。身居聖職的人的婚事至少已經不是不能談的問題。節制生育的問題已被正式討究着。約翰的氣度打開了羅馬公教和基督教四百年的凍結。保祿則更進幾步。他朝拜聖地時，和希臘正教的大主教亞塞那哥拉斯（Athenagoras, Greek Orthodox Patriarch）握手言歡。他訪問回教地區，疏導基督教和回教之間的隔閡^②。他的行程更遠及印度，在那裡溝通基督教和非基督教的情誼。這些行誼溶解着一個一個人為的狹小圈子，而可導世界逐漸進入大同之境。

實現世界大同，並非無根的幻想，而是實實在在有科學根據的。除了上述世界性的宗教衍出的偉大道德力可以穩步溶解人為的藩籬以外，人類學等等科學可以提供我們以具體的途徑。我們在前面說過，各個文化雖有不同的特徵，但是有幾種文化特徵正在普遍化。這幾種正在普遍化的文化特徵是認知特徵和器用特徵。認知特徵之最精采而又可靠的部分是科學。器用特徵是工業和經濟。這幾種特徵所構成的巨大動力正在從根本上改變藝術特徵如電影工業等等。甚至動搖到規

範特徵。這一巨大的新力量導源於西方世界。世界其他部分，在情緒上，利害關係上，或基於自尊的理由，無論是否反西方，都不能不受這一巨大力量的衝擊，都不能不爲了生存起而學習工業並且發展經濟。這種情形，在第二次世界大戰以來，尤爲顯著。戰後亞菲新興國邦對西方科學、技術、工業，和經濟之急起直追，已經蔚成風氣。在可見及的將來，後開發的亞洲和非洲，將和西方國邦分爲世界勢力的金字塔。國邦的主權觀念固然劃分着各個勢力範圍，不同的歷史統緒也攝持着不同的單位，但是上面所說橫切面的力量却滲透並洞穿着這些勢力壁壘，而使他們在橫切面不能不逐漸走向天下一家，美國人愛吃俄國魚子醬。魚子醬裡可沒有馬列主義。俄國人喜喝美國可口可樂。可口可樂裡並沒有「資本主義的罪惡」。東歐諸國標榜「實行社會主義」，但是他們所歡迎的金元，和英國所歡迎的金元，並沒有兩樣。我們的世界是在彼此抗拒中求整合。人類的希望在此。

莫達克（George Murdock）說，就歷史上或民族學上而言，已知的文化都有下列共同的節目：年資、運動、體飾、曆法、分工、合作、舞蹈、求婚、守信、禮節、儀式、解夢、饋贈、居住、倫理、髮型、清潔訓練、社群組織、宇宙觀、食物禁忌，以及親子性忌（incest taboos），等等。之所以如此，係因各個文化的生物邏輯基礎是相同的：第一，所有的文化在兩性的結構上和功能上的差異都是一樣。第二，養育嬰兒的時期較別的動物長。第三，受飢餓，口渴，和性欲

等所產生的有機驅迫都一樣。第四，都經歷自幼而少而壯而老的程序。第五，歸於死亡。因此，儘管各個文化的發展各有不同的特色，他們仍有基本的共同之處。文化的差異無論怎樣多，可是總沒有民族以吃自己的排洩物爲樂，婦女代表總不能裸體參加聯合國大會。就憑這些基礎及其向上延伸時的擴大和交流，人類文化遲早會有混同的一天。文化的混同是世界大同的真實基礎。從一長遠的過程着想，我倒不憂慮未來的世界各個文化不歸於混同，我憂慮未來的世界文化混同得太澈底。因爲，各個文化的特殊形色，正是創造力的泉源。如果世界各個文化澈底混同了，那末意即它們的特殊形色消除。如果各個文化的特殊形色消除，那末創造力也就終止，至少會大打折扣。當一切都歸於整齊劃一時，刺激的來源也是整齊劃一的。當刺激的來源整齊劃一時，反應就遲鈍。反應遲鈍的人，怎會有什麼創造力？所以，如要使人類文化富於創造力而且多彩多姿，那末必須把文化的整合保持到一個必要的限度以內；雖然整合必不可少。

五 新人本主義

我在前面所說的是偉大的宗教和道德的共同之處，以及世界文化發展的整合趨向。現在，我們必須明瞭，這些動因正在滙集而爲自由、平等、幸福、友善、正義、合作，增進人群利樂，以

及尊重個人的生命與尊嚴等德目的實現努力。這一努力也就是對人類普遍價值的追求。這一追求，正合科學的人本主義（scientific humanism）的主旨。^②

科學的人本主義的主旨已被前面所引羅素所說的那句話包含無遺。「良好的生活是爲愛所激發並爲知識所指導的生活。」在實質上，我們必須把「愛」作爲人生之最基本的出發點。從這一出發點向外四射，我們像沐浴在春天的陽光裡，像游泳在溫暖的溪流裡。在愛的境地，我們相忘於無形。我們不必互通姓名，互道身份，就開始談天。空中的飛鳥共賞，地上的瓜果同享。人間沒有了愛，到處像陰霾的天氣，疑雲四合，滿眼盡是陌生人。枯乾的心田，像失水的魚。強顏爲歡，彌補不了心靈深處的孤寂。你和我同桌吃飯，但貌合神離。雖然滿街是霓虹燈，但抵消不了臉上的蒼白。溫泉到處有，怎奈澆不暖冰冷的心頭何？到處是歌舞，到處是酒肉，然而席終人散，大地却像火山爆發過後的淒涼死寂。金錢可以買到歡笑。豈道金錢來時，情感就溜去也。權勢和財富的確可以製造許多看來像是那麼回事的光景，但這畢竟只是代用品，代用品畢竟不是真貨色。人類靈魂的深處，權勢和財富是到不了的。我們要向心靈深處探幽。我們要在這一深處去發掘愛，生命的精華，人生的要素。我們要用理知的光來照耀人生。科學的人本主義不是粗淺的唯物主義。科學的人本主義是依自然論的觀點來解釋人的存在。科學的人本主義是以現世的人爲本位。依此出發，它要在地上和現世增進人類的幸福，而不把現世生活看作是達到來世生活的過渡。

人間有這多悲劇，吾人並不諱言。可是，我們並不因此對人類感到失望。恰恰相反，從愛出發，我們要努力設法改善。作為科學的人本主義者，我們要能從無私及仁慈得到內心深刻的滿足。

目前的世界，火車和汽車倒都是在軌道上走；可是，人的價值觀念、人生的理想、道德標準，却在迷茫的海上飄盪。雖然如此，市面所宣傳的「唯物主義」却不是我們的出路。赫胥黎（Julian Huxley）說：

自兩次世界大戰以後，人類現在經歷着一個不安的幻滅時代。在這一個時代，我們親眼看見種種傳統信仰之處處破滅。可是，大家也逐漸認識到純粹唯物主義的看法並不能給人類的生活以一個適當的基礎。②⑧

唯物主義是獨狗萬人的策略。唯物主義之不適於人生，批評的人已經很多。唯物主義不行，赫胥黎提出他的看法：

如果人類的現況不是要引起混亂，失望，或逃避的態度，那末人類必須在一個適當的觀念系統的架構以內把生活從新統整起來。為要達到這一目標，人必須縱覽他所能得到的種種資源。這也就是說，他必須縱覽他所能得到的外界資源及在他內部的資源。他藉此界定他的目標，繪出他的地位，並且計畫他未來行程的大綱。他必須盡他最大的努力來運用他的知識和想像力來建造一個思想和信持的系

統，藉此系統來作為他支持現在生存的架構。這個系統也是人類未來發展之最後的或理想的目標，並且是實際行動和設計的指導。⁽²⁹⁾

人的生活如果要與豬不同，而是要有點目的和意義，就需要一個觀念系統。但是，可能的危險也在這裡⁽³⁰⁾。這樣的觀念系統不能是由權威配給的，只能由民主自由的教育培養出來，而且要確實合於人生的個別需要。所以，人本主義注重導向的程序，而非靜態的機械式的建構。依此，人本主義者不作觀念之繭以自縛。人本主義注意到個人的差異，而不注重到量和整齊劃一。人本主義和絕對主義無緣。這也就是說，人本主義和所謂「絕對的安全」無緣，與「絕對的權威」更無緣。但是，人本主義認為我們可以在科學的基礎上找到一些標準，藉以適當地聯繫我們的行動，而且依此個人和社會可以找到更好的方向。人本主義疏遠權力。它反對為增加效率而犧牲人，也反對經濟的剝削。它要把人的較大成就作為真正努力的目標。人本主義特重個人的品質。赫胥黎說：

我現在談品質。重視品質，乃吾人的信持系統之主要的概念。我們是拿品質不凡和內容豐富來對抗重視物量和整齊劃一。雖然，我們的新觀念型模必須是首尾一致的，可是它不必要是狹隘的，也不應該是狹隘的。我們也不可將文化弄的單調和整齊劃一。……文化內容之多彩多姿，無論是在整個世

界或在各個國邦，乃人生的香料。然而，時至今日，文化上的多彩多姿，被大量生產，大量交通，大量的整齊劃一，以及一切求整齊劃一的力量所腐蝕。整齊劃一是醜惡事物的一個醜惡名詞——我們必須努力來保存文化的多彩多姿，並且從而助長它。^②

在這種歲月，一個人的思緒很難逃出大量紙張，廣告，和音響織成的網羅以外。時代的風尚是一個人觀念的鐵幕，能夠逃出這類鐵幕的人似乎比能夠逃出柏林圍牆的人一樣少。在目前的世界，經濟發展和技術競走既成主調，整齊劃一成了「時代精神」。在這一「時代精神」的壓力之下，個人變成泡沫，個性成爲稀世之寶，文化的多彩多姿成爲土產禮品。人，淪爲街頭蠕動的蟲。在這樣的時代，人本主義強調個人的特殊品質，強調文化的多彩多姿，可謂衆醉獨醒，對症下藥。

在生物演化的歷程中，個人是最高成品。我們要肯定個人，拿個人做真實的最初起點，逐步向外延伸。一個人除了爲團體盡義務以外，他可以較充分地發揮他自己的能量（capability）來自我實現。世界民主的理想只有在具世界規模的人本主義的架構上才能得到實質的而非僅形式的實現。人本主義的架構是對個人生存權利的肯定，對人的尊嚴的肯定，對道德價值的肯定，對自由的肯定，以及因此對開放的心靈和開放的社會之趨進。

註 解

①《胡適文存》，第一集，卷四，〈新思潮的意義〉，頁七二七——七二八。

②陳序經，〈中國文化的出路〉，第五章，〈全盤西化的理由〉，頁八七。

③梁漱溟就抱負和行誼來說，可以算得是現代中國的蘇格拉底，可惜他弄學術簡直毫無辦法。他雖好思想，但他是一點也不會作嚴格思考的。他越想越不通。他對人生往往有極深的體驗。可是，體驗不透過思想技術的處理，不能成為知識。他常常分不清哪是自己主觀的揣測，哪是經驗的知識。他的著作，寫來寫去，表現得最強的還是佛學意象的浮現。他寫的「東西文化及其哲學」裡的「西方文化」只好說是「梁漱溟的西方文化」。他在中國現代思想界的影響頗大。然而，就對西方文化的知識甚至中國文化的知識來說，他的影響是錯誤的影響。

④同①。

⑤Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, 1951, pp. 14-15.

⑥《孟子》，〈滕文公章句〉上。

⑦《論語》，〈陽貨〉第十七。

⑧我並不是拿後者與前者作比較，而是拿後者作前者的參考點。

⑨《論語》，〈泰伯〉第八。

- ⑩《論語》，△爲政▽第二。
- ⑪《孟子》，△滕文公章句▽下。
- ⑫《論語》，△里仁▽第四。
- ⑬△子路▽，第十三。
- ⑭《十二朝東華錄》，△康熙朝▽，康熙十六年，卷五。
- ⑮同⑭。
- ⑯《十二朝東華錄》，△康熙朝▽，康熙五十一年，卷十八。
- ⑰汲修主人，△嘯亭雜錄▽，卷一，△崇理學▽。
- ⑱同⑰，卷十，滿州二理學之士。
- ⑲《文星》，八九期，九〇期。
- ⑳《論語》，△爲政▽第二。
- ㉑《論語》，△里仁▽第四。
- ㉒《論語》，△里仁▽第四。
- ㉓《論語》，△子罕▽第九。
- ㉔《孟子》，△告子章句▽上。
- ㉕ *The Basic Writings of Bertrand Russell*, edited by Robert E. Egner and Lester F. Denonn, 1961, What I Believe, p. 372.

②⑥ See *The National Geographic Magazine*, Vol 120, No.0, December, 1964.

②⑦ 我在這裡用「主義」一詞，完全是一個語言上的偶然(linguistic accident)。除了這個記號以外，我找不到其他的記號來表示我在這裡所要表示的意思。我在這裡所要表示的意思是說，「科學的人本主義」沒有強迫性，沒有權威陰影，而只是一個價值系統，一個觀念系統，一個理想系統。

②⑧ See Julian Huxley, *The Humanist Frame*, in *The Humanist Frame*, edited by Julian Huxley, New York, 1961, p. 13.

②⑨ 同②⑧，p. 14

③⑩ 參看陳伯莊，〈卅年存稿〉，香港，一九五九年，△二胡論▽。

③⑪ 同②⑧，p. 23.