

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

良知的感叹

—二十世纪中国学人厚跋精粹



前 言

中国文化经典中的史书和子书常有成书之后为之序跋的传统，如司马迁的《太史公自序》、班固的《叙传》、王充《论衡》中的《自纪》以及子书中的“序志”篇等。西方的经典著作也有为之序跋的传统，如约翰·德莱顿（John Dryden）的《古今故事诗集序》（Preface to the Fables, Ancient and Modern）塞缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）的《莎士比亚戏剧集序》（The Preface to Shakespeare）与《英语词典序》（The Preface to the Dictionary of English Language）以及查理·兰姆（Charles Lamb）的《伊利亚文集后编序言》（Preface to the Last Essays）。

之所以要写序跋，最常见的答案如姚鼐所言：“（是）以推论本原，广大其义”或“自序其义”，或如兰姆所言“一篇序言也不过是与读者的谈话而已”，以他自己为例，谈的就是他自己的文章风格以及他的为人，所谓点明文如其人（The style is the man himself）。由此我想到，中外历史上那些经典作品的序跋在内容和行文的形式方面都有些共同的东西。在内容方面，简略地介绍作品本身的内容以及与内容有关的历史背景和研究现状，以见该部作品取得的成就和价值，或者述及作者个人的生活背景和学术背景，或者陈述序跋作者对作品内容的体会及见解，对作品的内容或赞誉或批评，不一而足。在形式方面，一般都采用散文或随笔形式，没有什么框套约束，信笔写来，仿佛与人促膝谈天，多是出自内心感叹。这样的序跋，与严肃的作品本身相比，形式活泼，开门见山，令欣赏作品本身的人读来心情怡然，增益作品情趣者良多，一如走亲访友，迎送时的问候与祝福，更添愉悦气氛。

当然，现在也还能见到另一类的序跋。偶有作品面世，或是作者自己，或是请名流显贵，为之序，为之跋，而其内容形式不外是自吹或溢美的俗套，流于应酬一类的辞藻，其滑稽程度不减文艺小品中所夸张表演的日本老套礼节。

为作品添加序跋的传统，不知道是否可归于现代传播学中的“二级传播”（two-step-communication）的理论而得以解释。但这种意识在很大程度上是潜在的。从作品本身的作者来讲，需要换一个角度来说明自己的创作，直抒胸臆，与读者推心置腹；个中三昧，数语可鉴。与此不同的是，一些作品是请名人为之序跋，以博风雅。仿佛因为名人的序跋作品有了超越自身的价值。于是名人门下，求其序跋者，趋之若鹜。若名人的序跋与作品文题相对且言之有物，成一家箴言，则于奖掖士林，循诱读者，皆是一种功德。可是不乏这样的序跋，碍于应酬，作无病呻吟之叹，离题万里之言，而读者诸君见是名人票友序跋，多猜谅其为奇文佳作，欲一读为快。读书界的“从名人心理”亦类于日用消费中的“从众心理”。如果，不究其名实相符与否，名人序跋（序跋大都为不同程度的名人所作）的市场价值就在“二级传播”中彰显了。

正因为如此，我想名人作序跋或读名人的序跋进而读作品本身，都是要有点反思精神的。名人作序跋不仅是人与人之间的客套问题，更重要的是尊重读者的消费权利和社会对名人的价值认同问题。比方说，胡适是新文化运动的名人，但他却能以名人的谦和与常人相雅。如此只涉及个人交往，说“我是胡适之的朋友”当然无可非议。但若要以“我的朋友胡适之”去闯社会，胡适的谦和就有了一重社会责任了。对有后一种企图的人，胡适的谦和或许

就没必要了。立此为鉴，不管是自我的序跋还是名人作的序跋都不可不考虑对读者所有的社会责任。

这或许是我对序跋的一种理解，并依此理解而产生的阅读序跋的标准。这个标准的核心应该是社会责任感。不管是什么人写序跋，首先应有社会责任感，作者心里要对读者有诚意，因为是别人花钱花精力来消费你的精神产品，你总不能玩假冒伪劣。我这样说并不是反对一般意义上的谦和、客套。而是说，如其影响扩及社会则应以社会责任为重。序跋是作品的广告，你不能给消费者提供虚假的作品信息，以期误导消费，破坏市场。你的广告必须“修辞立其诚”，出自你的良知和社会责任。

本着良知、社会责任，序跋的客套形式反倒成了一个次要的因素。我们可见一些作品或有长的序跋或有短的序跋，或有赞赏的序跋，或有批评的序跋，甚至没有序跋。这些都不足为作品本身病。好的作品，如其要有序跋，必本着作者的良知与社会责任。坏的作品，何劳为之序跋，促其流布？平庸的作品，即便为之序跋，又岂可增其价值？

立这样一个标准，好的序跋仍有相对性。例如有人喜欢文艺名人的序跋，有人喜欢政治名人的序跋，有人喜欢自己亲朋好友的序跋，不一而足。而我倾向于学者写的有思想、有真情、有文采的序跋，因为这种序跋完全可视为一种很有研究价值的思想史资料。

说来奇怪，给我第一次留下深刻印象的序跋是塞缪尔·约翰逊给自己的英语世界中里程碑性质的《英语辞典》自序。因为我大学本科是学西洋文化的，所以牵涉这篇序的背景知识对我来说都有相当的学术意义。首先，作者本人是一位很有独创精神的学者，他为编英语史上的第一本辞典经历了巨大的身心磨难。其次，因为著作的成功，原来压制轻辱作者的贵族反倒想给辞典写序跋，以博荣誉，为此作者又写出了一篇英语世界的名文——《致吉斯特非尔德爵爷书》（Letter to Lord Chesterfield），严辞拒绝，成了欧洲文学史上表现新兴资产阶级作家反抗精神的“独立宣言”。最后，因为约翰逊的人格魅力及学术贡献英国作家鲍斯威尔写出了最具经典性的西方人物传《约翰逊传》，该书被列为西方文化的五六种传世经典之一。记得书评家S·P 谢尔曼有这样一段话：“人类有些书是要反复诵读的，即便沉船逃命也不能舍弃它们。这些书是从丰富而充实的人生中摘出而填入字里行间的伟大的书——柏拉图的对话录，蒙田的随笔，鲍斯威尔的约翰逊传，爱默森的散文与日记——这些书是可以与之共同生活的，百读不厌的，也可以在不同的时日和不同的心情来读它们，并深切感受到它们成书时的气息。”由于读约翰逊这篇序而引发的种种感想，使我在比较文化课中有意识地选做了一个至今仍觉有意义的题目：司马迁与约翰逊：比较他们的文化背景及意义，《报任安书》与《致吉斯书》，《太史公自序》与《英语辞典自序》，《史记》与《约翰逊传》。

后来又读到过梁启超的《清代学术概论》。看完前言，才知道，梁先生这本书的缘起也是一篇序。不过这篇序太长了，以至于要专门作单本书出版。他最初是应邀为蒋方震（字百里，现代物理学家钱学森的岳父——《光明日报》如此介绍）的《欧洲文艺复兴史》写序。梁先生是位有情感有识见的血性人物，以为清代三百年的思想进程与欧洲文艺复兴有很大的可比性，结果下笔则不可收拾，一气写了八九万字。据说序文篇幅已超出原文一万余字，而且内容转移之速、之大，亦可惊叹。我没有读过蒋的原文，不敢置喙比较梁序

与正文的内容。仅复述掌故，以资说明梁序因其自身的价值不会像常见的应酬文字而被遗忘。

说到八九万字的长序，我又想到顾颉刚先生为《古史辨》写的《自序》。这个《自序》也有六万余字。因为《古史辨》是给专家们看的，客套的序跋自无必要，倒是有必要在这个集子里概括地表达一下学者本人对古代经典的想法。顾先生的序（为自己的学术专著而写）有明显的学术思想宣传的特点，如《秦汉的方士与儒生》序文，自然也是属于典型的学术思想序跋一类。

属于学术思想更长一类的序跋大约该讲到冯友兰先生的《三松堂自序》了。这个长序约 25 万余字。该序对冯友兰先生近一个世纪的各种背景都有详尽的记述，分别从家庭背景、社会环境、个人经历、学历、学业志向方面加以介绍，成为研究冯友兰的学术思想，以及一般意义上的二十世纪中国知识分子思想历程的颇具参考价值的资料。因为整个《三松堂全集》有 14 卷，近 8 百万言，所以，二十五万言的序作为一个整体研究的导读和介绍也就没觉得特别的长。当然，这样的序也不是一般意义上的“序跋”，如作者本人在“《自序》之自序”中说：“（此）非一书之序，乃余以前著作之总序也。世人知人论世、知我罪我者，以观览焉。”除此之外，还有两点颇可提及：一、冯友兰在这个长序里文思清晰、表达畅晓、掌故饶有趣味，一般读者及研究者皆可于随意翻阅或会神通读中得其所需、思取所欲。二、该序作成时，冯先生已八十七岁高龄。以他那样的高龄及学术地位在书中对自己一生得失的反思是那样的诚恳、自责是那样的严厉，中外学术界恐不多见。我们都不能忘记，经过“文革”前诸多左倾运动的浮夸，在做人及文风上的自我反思并以“修辞立其诚”作为箴言而重新要求自己的，冯先生是否堪称“天下一人”？故然，我们不能为贤者讳，但我们也没有理由、更没有资格拒绝贤者的真诚。退一万步讲，我们对冯先生这样的学术宗师，仍可套用子贡那名言：“君子之过也，如日月之食焉：过也，人皆见之；更也，人皆仰之。”

不独冯先生晚年的长序有价值，而且其短序，特别是其九十三岁时为《张岱年文集》所作的序，也堪称文、情、思三者俱佳的作品。

冯先生在这篇简短的序文中说：“中国传统中的读书人，即所谓‘士’者，生平所事，有二大端：一曰治学，二曰立身。张先生治学之道为‘修辞立其诚’；立身之道为‘直道而行’，此其大略也。”又说：“天之道出乎自然，人之道有待于有志者自勉之功夫。古人有言：‘行百里者半九十’，亦‘自强不息’，‘至诚无息’之意，言晚节之难也。余虽不敏，愿与张先生共勉之。”从这两段话中，我们不难看出，越是像冯先生，张先生这样的大学者，越是对自己的做人为学要求严格。这类思想的深意，洗炼的词句，及真挚的情感，才真的能使我们这些后辈学子领悟什么叫“哲学美”（beauty of philosophy）。严格讲，冯先生写的序并不多，这或许与他长期被视为“反面教员”有关。但在不多的序中，可使读者反复领略其意蕴的却不少。

最近还有机会读到六至七篇李慎之先生写的序，其中有些还未发表，我就先睹为快了。大体上可以说，他的序有两点特别鲜明：一是真情实感，即应酬性的词句极少，坦诚己见的文字畅快淋漓，赤子情怀跃然纸上。读其文想见其人，全无七老八十的衰态。例如，在他为台湾学者朱高正的《纳约自牖》写的序中，他对朱著的正面评价及保留意见都是直截了当的，篇幅上也是各占其半，绝无常见的序文最后那几句对任何著作都适用的“退守余地”，诸如“白璧微瑕”或“百尺竿头，更进一步”之类，相反，行文至半，李先

生就这样说：“写过我推崇与推荐朱先生的作品一些意见之后，我以为我必须写出我对朱先生的观点有保留以至异议的地方，我以为这是对朱先生负责，对读者负责所必须做的。”接着李慎之先生准确地表述了自己与朱先生及其他海外学者对“五四”的不同评价，进而引发了对中国传统文化的未来价值的不同认识。我们暂且不说他们之间的不同见解怎样，能够为人作序时把自己的不同意见痛快地表达出来，没有真性情，是没有勇气或不好意思这样做的。

李慎之先生序文的另一个特点是，对中国建国后的左倾运动有深刻的反思。我曾就《顾准日记》与《顾准文集》的反差，“性格分裂”问题请教过李先生，问他，顾准是不是在政治高压下人格扭曲了。李先生肯定地回答：“不是！与其说是‘性格分裂’还毋宁说是坚持独立思考的策略。”事后他给了我他写的《只有一个顾准——顾准日记序补》，以表明他对《顾准日记》所引起的困惑所负有的责任（《顾准日记》序二为李先生所作）和进一步的思考。在另外的序文里，如《文化大革命辞典》序、《王小波纪念文集》序及《顾准日记》序中，李慎之先生都强烈地表达了对“左倾思潮”的反思意见，并真诚希望这种反思能引起更为广泛的社会认同。由于李慎之先生个人的曲折经历和人生劫难，他能面世的文字并不多，序跋就更少了，而且多半是他退休后才写的。但我相信他的反思却是会有长期影响的、深刻的，其价值绝不会与其数量成正比。之所以敢于这样判断，就是因为在序文中表述的思想是出乎良知，发为感叹的。

为人作序，兼具真情和深思两大特征，或许就是龚自珍说的“慷慨论天下事”的现代写照。李慎之当作如是观。

最后再回过头来讲讲“跋”。显然，“跋”与“序”有位置前后之别：“序”多半由别人写，“跋”多半则由自己写，以评价作品的内容或创作经过、缘由等。可是我比较喜欢的两篇“跋”却是陈寅恪和金岳霖为冯友兰《中国哲学史》写的“审查报告”。如果说这两个“审查报告”也算作“跋”，我认为就堪称“跋”中的上乘之作。因为陈是史学大师，金是哲学大师，各从其所长以衡定哲学家兼哲学史家冯友兰的力作，可谓“得其人”，“得其文”，“得其跋”。读这样的“跋”（审查报告），正可与读史学经典，读哲学经典相得益彰。就陈、金二位大师而论，他们在各自专业上的某些精彩论断，就是首次发表在这样的“跋”中的。

该“序跋集”成为这种格调，不雷同于它种，读者或因之而愿意阅览，本书的顾问张岱年先生都费了不少心血，更幸岱老八十九岁还题写了书名，这些都是我们当深表谢忱的。

良知的感叹

严复 《天演论》 译序

英国名学家穆勒约翰有言：“欲考一国之文字语言，而能见其理极，非谙晓数国之言语文字者不能也。”斯言也，吾始疑之，乃今深喻笃信，而叹其说之无以易也。岂徒言语文字之散者而已，即至大义微言，古之人殚毕生之精力，以从事于一学。当其有得，藏之一心则为理，动之口舌、著之简策则为词。固皆有其所以得此理之由，亦有其所以载焉以传之故。呜呼！岂偶然哉！

自后人读古人之书，而未尝为古人之学，则于古人所得以为理者，已有切肤精恍之异矣。又况历时久远，简牍沿讹，声音代变，则通段难明；风俗殊尚，则事意参差。夫如是，则虽有故训疏义之勤，而于古人诏示来学之旨，愈益晦矣。故曰：读古书难。虽然，彼所以托焉而传之理，固自若也。使其理诚精，其事诚信，则年代国俗，无以隔之。是故不传于兹，或见于彼，事不相谋而各有合。考道之士，以其所得于彼者，反以证诸吾古人之所传，乃澄湛精莹，如寐初觉。其亲切有味，较之覘毕为学者，万万有加焉。此真治异国语言文字者之至乐也。

今夫六艺之于中国也，所谓日月经天，江河行地者尔。而仲尼之于六艺也，《易》、《春秋》最严。司马迁曰：“《易》本隐而之显。《春秋》推见至隐。”此天下至精之言也。始吾以谓本隐之显者，观象系辞以定吉凶而已；推见至隐者，诛意褒贬而已。及观西人名学，则见其于格物致知之事，有内籀之术焉，有外籀之术焉。内籀云者，察其曲而知其全者也，执其微以会其通者也。外籀云者，据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也。乃推卷起曰：有是哉，是固吾《易》、《春秋》之学也。迁所谓本隐之显者，外籀也；所谓推见至隐者，内籀也。其言若诏之矣。二者即物穷理之最要涂术也。而后人不知广而用之者，未尝事其事，则亦未尝咨其术而已矣。

近二百年，欧洲学术之盛，远迈古初。其所得以为名理公例者，在在见极，不可复摇。顾吾古人之所得，往往先之，此非傅会扬己之言也。吾将试举其灼然不诬者，以质天下。夫西学之最为切实而执其例可以御蕃变者，名、数、质、力四者之学是已。而吾《易》则名、数以为经、质、力以为纬，而合而名之曰《易》。大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。凡力皆乾也，凡质皆坤也。奈端动之例三，其一曰：“静者不自动，动者不自止；动路必直，速率必均。”此所谓旷古之虑。自其例出，而后天学明，人事利者也。而《易》则曰：“乾其静也专，其动也直。”后二百年，有斯宾塞尔者，以天演自然言化，著书造论，贯天地人而一理之。此亦晚近之绝作也。其为天演界说曰：“翕以合质，辟以出力，始简易而终杂糅。”而《易》则曰：“坤其静也翕，其动也辟。”至于全力不增减之说，则有自强不息为之先；凡动必复之说，则有消息之义居其始。而“易不可见，乾坤或几乎息”之旨，尤与“热力平均，天地乃毁”之言相发明也。此岂可悉谓之偶合也耶？虽然，由斯之说，必谓彼之所明，皆吾中土所前有，甚者或谓其学皆得于东来，则又不关事实适用自蔽之说也。夫古人发其端，而后人莫能竟其绪；古人拟其大，而后人未能议其精，则犹之不学无术未化之民而已。祖父虽圣，何教子孙之童婚也哉！

大抵古书难读，中国为尤。二千年来，士徇利禄，守阙残，无独辟之虑。是以生今日者，乃转于西学，得识古之用焉。此可为知者道，难与不知者言也。风气渐通，士知舛陋为耻。西学之事，问涂日多。然亦有一二巨子，苟然谓彼之所精，不外象数形下之末；彼之所务，不越功利之间。逞臆为谈，不咨其实。讨论国闻，审敌自镜之道，又断断乎不如是也。赫胥黎氏此书之旨，本以救斯宾塞任天为治之末流，其中所论，与吾古人有甚合者。且于自强保种之事，反复三致意焉。夏日如年，聊为移译。有以多符空言，无裨实政相稽者，则固不佞所不恤也。

1896年重九

译《群学肄言》自序

群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往测方来也。肄言何？发专科之旨趣，究功用之所施，而示之以所以治之方也。故肄言科而有之。今夫士之为学，岂徒以弋利禄、钓声誉而已，固将于正德、利用、厚生三者之业有一合焉。群学者，将以明治乱盛衰之由，而于三者之事操其本耳。斯宾塞尔者，英之耆宿也。殫年力于天演之奥窔，而大阐其理于民群，盖所著之会通哲学成，其年已七八十矣。以其书之深广，而学者之难得其津涯也，乃先为之肄言，以导厥先路。二十年以往，不佞尝得其书而读之，见其中所以饬戒学者以诚意正心之不易，既已深切著明矣。而于操枋者一建白措注之间，辄为之穷事变，极末流，使功名之徒，失步变色，俛焉知格物致知之不容己。乃窃念近者吾国，以世变之殷，凡吾民前者所造因，皆将于此食其报。而浅谄剽疾之士，不悟其所从来如是之大且久也，辄攘臂疾走，谓以旦暮之更张，将可以起衰而以与胜我抗也。不能得，又搪撞号呼，欲率一世之人，与盲进以为破坏之事。顾破坏宜矣，而所建设者，又未必其果有合也，则何如其稍审重，而先咨于学之为愈乎！诚不自知其力之不副，则积期月之勤，为移译之如左。其叙曰：

含灵秉气，群义大哉！强弱明暗，理有由来。哀此流俗，不知本始。在筌忘鱼，操刃伤指。译《砭愚》第一。

执果穷因，是惟科学。人事纷纶，莫之掎摧。虽无密合，宁鲜大同。籀此公例，彪彼童蒙。译《倡学》第二。

真宰神功，曰惟天演，物竞天择，所存者善。散曰么匿，聚曰拓都。知微之显，万法所郭。译《喻术》第三。

道巽两间，物奚翅万。人心虑道，各自为楹。永言时位，载占吉凶，所以东圣，低徊中庸。译《知难》第四。

难首在物，是惟心所。传闻异辞，相为旅距。见者支叶，孰察本根。以槿议椿，如虱处褱。译《物蔽》第五。

主观二义，曰理与情。执己量物，哀此心盲。简不逮繁，小不容大。滞碍僻坚，举为群害。译《智絃》第六。

忧喜恶欲，皆使衡差。以兹目管，结彼空花。所严帝天，所畏魔蝎。以是言群，几何能达。译《情瞽》第七。

心习少成，由来学最。杨取为我，墨尚兼爱。偏至之德，所伤实多。曷建皇极，以救厥颠。译《学波》第八。

民生有群，而傅以国。竺我忘人，爱或成贼。反是为粵，矫亦失中。惟

诚无妄，其例乃公。译《国拘》第九。

演深治久，群有众流。以各争存。乃交相讷。或怒涛张，或怨施夺。民德未隆，安往不刺。译《流桎》第十。

国于天地，基命黔首。云何胥匡，独责元后。朝有政党，乐相诋讟。元黄水火，鉴部衡移。译《政惑》第十一。

天人之际，宗教攸资。听神蔑民，群治以衰。举人代天，教又不可。释景犹回。皆有负荷。译《教辟》第十二。

夫惟知难，学乃殆庶。厉于三科，曰玄间著。玄以观法，间乃穷因。习著知化，乃凝于伸。译《缮性》第十三。

一神两化，大德曰生。咨此生理，群义以明。群实大生，而生之织。欲观拓都，视此么匿。译《宪生》第十四。

我闻佛说，境胥心造。化万不同，肇于厥脑。主道齐者，民情是因。不洞幽漠，孰知陶甄。译《述神》第十五。

惟群有学，以因果故。去私戒偏，来导先路。盍勿孟晋，犹怀蘧庐。译此悬论，敢告象胥。译《成章》第十六。

1903年4月上海文明编译书局

《群学肄言》译余赘语

《群学肄言》，非群学也，言所以治群学之涂术而已。此书枢纽，在《知难》一篇。其前三篇，第一《砭愚》，言治群之不可以无学；第二《倡学》，明此学之必可以成科凡学必有其因果公例，可以数往知来者，乃称科学；第三《喻术》，则 括本科大义。凡此皆正面文字也。顾治斯学有甚难者，一曰在物之难，次曰在心之难，三曰心物对待之难。故第五《物蔽》，所以著在物之难也。而在心之难，又分两义：有见于理者，故第六称《智絃》，有见于情者，故第七曰《情瞽》。是二者之惑不祛，未见其人之可与论治化也。若夫心物对待之难，则意逐境移，一视其人之所蘧蒢[邂逅]。略而举之，则所承之学，所生之国，所业之流，所被之政，所受之教，斯其尤大莘莘者矣。盖作者之意，以谓道之不明，起于心物之交蔽，故为学之方，始于解惑。假其笃时[实]拘虚，虽学未必不为害，又必知其难之所在，而后省察克治之功有所施。此前八篇意也。虽然，知其难矣，使徒知之，于修己治人考道讲德之功，犹未济也，则亦不足以与于斯学。故《缮性》尚焉。今夫学有三科，而各有媵心之用，必于学之事无阙，而后于心之德无亏。乃至群学，则有其尤切者，自民质言之，则生理也；自民彝言之，则心灵也。故言《宪生》矣。而继之以《述神》，君子由此，庶几为成章之达，而与言民生治道，可以弗畔矣夫。

荀卿曰：“民生有群。”群也者，人道所不能外也。群有数等，社会者，有法之群也。社会，商工政学莫不有之，而最重之义，极于成国。尝考六书文义，而知古人之说与西学合。何以言之？西学社会之界说曰：民聚而有所部勒东学称组织祈向者，曰社会。而字书曰：邑，人聚会之称也。从口，有区域也，从 𠄎，有法度也。西学国之界说曰：有土地之区域，而其民任战守者曰国。而字书曰：国，古文或，从一，地也，从口，以戈守之。观此可知中西字义之冥合矣。

东学以一民而对于社会者称个人，社会有社会之天职，个人有个人之天

职。或谓个人名义不经见，可知中国言治之偏于国家，而不恤人人之私利，此其言似矣。然仆观太史公言《小雅》讥小己之得失，其流及上。所谓小己，即个人也。大抵万物莫不有总有分，总曰“拓都”，译言“全体”；分曰“么匿”，译言“单位”。笔，拓都也；毫，么匿也。饭，拓都也；粒，么匿也。国，拓都也；民，么匿也。社会之变相无穷，而一一基于小己之品质。是故群学谨于其分，所谓名之必可言也。

斯宾塞氏自言，此书为旁及之作，意取喻俗，故其精微洁净，远不逮《会通哲学》诸书。不佞读此在光绪七八之交，辄叹得未曾有，生平好为独往偏至之论，及此始悟其非。窃以为其书实兼《大学》、《中庸》精义，而出之以翔实，以格致诚正为治平根本矣。每持一义，又必使之无过不及之差，于近世新旧两家学者，尤为对病之药。虽引喻发挥，繁富吊诡，顾按脉寻流，其意未尝晦也。其《缮性》以下三篇，真西学正法眼藏，智育之业，舍此莫由。斯宾塞氏此书，正不仅为群学导先路也。

又是书出版当一千八百七十三年，去今盖一世矣。其中所有讥弹之时事，今日什九皆非其故。东方学者，闻见囿于一隅，于彼所言，将嫌渺不相涉。虽然，寓言十九，皆筌蹄也。寓言交臂成故，所寓历古犹新，使学者有所住而生其心，则所论者虽取本国目前事实，犹无益耳。

不佞往者每译脱稿，即以示桐城吴先生。老眼无花，一读即窥深处。盖不徒斧落徽引，受裨益于文字间也。故书成必求其读，读已必求其序。此译于戊戌之岁，为《国闻报》社成其前二篇，事会错迁，遂以中辍。辛丑乱后，赙续前译。尝以语先生，先生为立名“群学奇胥”，未达其义，不敢用也。壬寅中，此书凡三易稿，岁暮成书，以示廉惠卿农部。农部，先生侄女婿也。方欲寄呈先生，乞加弁言，则闻于正月十二日，弃浊世归道山矣。呜呼！惠施去而庄周亡质，伯牙死而钟期绝弦，自今以往，世复有能序吾书者乎！

1903年4月

《群己权界论》译凡例（补序）

或谓旧翻自繇之西文 Liberty 里勃而特，当翻公道，犹云事事公道而已，此其说误也。谨案：里勃而特原古文作 Libertas。里勃而达乃自由之神号，其字与常用之 Freedom 伏利当同义。伏利当者，无阻碍也，又与 Slavery 奴隶、Subjection 臣服、Bond-age 约束、Necessity 必须等字为对义。人被囚拘，英语曰 To lose his liberty 失去自由，不云失其公道也。释系狗，曰 Set the dog at liberty 使狗自繇，不得言使狗公道也。公道西文自有专字，曰 Justice 扎思直斯。二者义虽相涉，然必不可混而一之也。西名东译，失者固多，独此天成，殆无以易。

中文自繇，常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义，然此自是后起附属之诂，与初义无涉。初义但云不为外物拘牵而已，无胜义亦无劣义也。夫人而自繇，固不必须以为恶，即欲为善，亦须自繇。其字义训，本为最宽。自繇者凡所欲为，理无不可，此如有人独居世外，其自繇界域，岂有限制？为善为恶，一切皆自本身起义，谁复禁之？但自入群而后，我自繇者人亦自繇，使无限约束，便入强权世界，而相冲突。故曰人得自繇，而必以他人之自繇为界，此则《大学》絜矩之道，君子所恃以平天下者矣。穆勒此书，即为人分别何者必宜自繇，何者不可自繇也。

斯宾塞《伦理学说公》《Justice in Principle of Ethics》一篇，言人道所以必得自繇者，盖不自繇则善恶功罪，皆非己出、而仅有幸不幸可言，而民德亦无由演进。故惟与以自繇，而天择为用，斯郅治有必成之一日。佛言一切众生，皆转于物；若能转物，即同如来。能转物者，真自繇也。是以西哲又谓，真实完全自繇，形气中本无此物，惟上帝真神，乃能享之，禽兽下生，驱于形气，一切不由自主，则无自繇，而皆束缚。独人道介于天物之间，有自繇亦有束缚。治化天演，程度愈高，其所以自繇自主之事愈众。由此可知自繇之乐，惟自治力大者为能享之。而气禀嗜欲之中，所以缠缚驱迫者，方至众也。卢梭《民约》，其开宗明义，谓期民生而自繇，此语大为后贤所呵，亦谓初生小儿，法同禽兽，生死饥饱，权非己操，断断乎不得以自繇论也。

名义一经俗用，久辄失真。如老氏之自然，盖谓世间一切事物，皆有待而然，惟最初众父，无待而然，以其无待，故称自然。此在西文为 Self-existence。惟造化真宰，无极太极，为能当之。乃今俗义，凡顺成者皆自然矣。又如释氏之自在，乃言世间一切六如，变幻起灭，独有一物，不增不减，不生不灭，以其长存，故称自在。此在西方谓之 Persistence，或曰 Eternity，或曰 Conservation，惟力质本体，恒住真因，乃有此德。乃今欲取涅槃极乐引伸之义，而凡安闲逸乐者皆自在矣。则何怪自繇之义，始不过谓自主而无妨碍者，乃今为放肆、为淫佚、为不法、为无礼，一及其名，恶义垒集，而为主其说者之诟病乎！穆勒此篇，所释名义，只如其初而止。柳子厚诗云：“破额山前碧玉流，骚人遥住木兰舟，东风无限潇湘意，欲采蘋花不自由。”所谓自由，正此义也。

由、繇二字，古相通假。今此译遇自繇字，皆作自繇，不作自由者，非以为古也。视其字依西文规例，本一玄名，非虚乃实，写为自繇，欲略示区别而已。

原书文理颇深，意繁句重，若依文作译，必至难索解人，故不得不略为颠倒，此以中文译西书定法也。西人文法，本与中国迥殊，如此书穆勒原序一篇可见。海内读吾译者，往往以不可猝解，訾其艰深，不知原书之难，且实过之。理本奥衍，与不佞文字固无涉也。

贵族之治，则民对贵族而争自繇。专制之治，则民对君上而争自繇，乃至立宪民主，其所对而争自繇者，非贵族非君上。贵族君上，于此之时，同束于法制之中，固无从以肆虐。故所与争者乃在社会，乃在国群，乃在流俗。穆勒此篇，本为英民说法，故所重者，在小己国群之分界。然其所论，理通他制，使其事宜任小己之自繇，则无间君上贵族社会，皆不得干涉者也。

西国言论最难自繇者，莫若宗教。故穆勒持论，多取宗教为喻。中国事与相方者，乃在纲常名教。事关纲常名教，其言论不容自繇，殆过西国之宗教。观明季李贽、桑悦、葛寅亮诸人，至今称名教罪人，可以见矣。虽然，吾观韩退之《伯夷颂》，美其特立独行，虽天下非之不顾。王介甫亦谓圣贤必不徇流俗，此亦可谓自繇之至者矣。至朱晦翁谓虽孔子之言，亦须明白讨个是非，则尤为卓犖俊伟之言。谁谓吾学界中，无言论自繇乎？

须知言论自繇，只是平实地说实话求真理，一不为古人所欺，二不为权势所屈而已，使理真事实，虽出之仇敌，不可废也；使理谬事诬，虽以君父，不可从也，此之谓自繇。亚理斯多德尝言：“吾爱吾师柏拉图，胜于余物，然吾爱真理，胜于吾师。”即此义耳。盖世间一切法，惟至诚大公，可以建

天地不悖，俟百世不惑。未有不重此而得为圣贤，亦未有倍此而终不败者也。使中国民智民德而有进今之一时，则必自宝爱真理始。仁勇智术，忠孝节廉，亦皆根此而生，然后为有物也。

是故刺讥谩骂，扬讦诋张，仍为言行愆尤，与所谓言论自繇行己自繇无涉。总之自繇云者，乃自繇于为善，非自繇于为恶。特争自繇界域之时，必谓为恶亦可自繇，其自繇分量，乃为圆足。必善恶由我主张，而后为善有其可赏，为恶有其可诛。又以一己独知之地，善恶之辨，至为难明。往往人所谓恶，乃实吾善；人所谓善，反为吾恶。此干涉所以必不可行，非任其自繇不可也。

此译成于庚子前，既脱稿而未删润，嗣而乱作，与群籍俱散失矣。适为西人所得，至癸卯春，邮以见还，乃略加改削，以之出版行世。呜呼！此稿既失复完，将四百兆同胞待命于此者深，而天不忍塞其一隙之明欤？姑识之以观其后云尔。

1903年9月

译《社会通论》自序

异哉吾中国之社会也！夫天下之群众矣，夷考进化之阶级，莫不始于图腾，继以宗法，而成于国家。方其为图腾也，其民渔猎，至于宗法，其民耕稼，而二者之间，其相嬗而转变者以游牧。最后由宗法以进于国家，而二者之间，其相受而蜕化者以封建。方其封建，民业大抵犹耕稼也。独至国家，而后兵、农、工、商四者之民备具，而其群相生相养之事乃极盛而大和，强立蕃衍而不可以克灭。此其为序之信，若天之四时，若人身之童少壮老，期有迟速，而不可或少紊者也。

吾尝考欧洲之世变，希腊、罗马之时尚矣至其他民族，所于今号极盛者，其趾封建，略当中国唐宋间；及其去之也，若法、若英，皆仅仅前今一二百年而已。何进之锐耶！乃还观吾中国之历史，本诸可信之载籍，由唐虞以迄于周，中间二千余年，皆封建之时代，而所谓宗法亦于此时最备。其圣人，宗法社会之圣人也。其制度典籍，宗法社会之制度典籍也。物穷则必变，商君、始皇帝、李斯起，而郡县封域，阡陌土田，燔诗书，坑儒士。其为法欲国主而外，无咫尺之势。此虽霸朝之事，侵夺民权，而迹其所为，非将转宗法之故，以为军国社会者欤！乃由秦以至于今，又二千余岁矣，君此土者不一家，其中之一治一乱常自若，独至于今，籀其政法，审其风俗，与其秀桀之民所言议思惟者，则犹然一宗法之民而已矣。然则此一期之天演，其延缘不去，存于此土者，盖四千数百载而有余也。

嗟呼！欧亚之地虽异名，其实一洲而已。殊类异化并生其中，苟溯之邃古之初，又同种也，乃世变之迁流，在彼则始迟而终骤，在此则始骤而终迟。固知天演之事，以万期为须臾，然而二者相差之致，又不能为无因之果，而又不能不为吾群今日之利害，亦已明矣。此不佞移译是编，所为数番掷管太息，绕室疾走者也。

1903年底

《英文汉诂》卮言

中国自甲午一创于东邻，庚子再困于八国，海内憬然，始知旧学之必不足恃，而人人以开瀹民智为不可以已。朝廷屡降明诏，诏天下广立学堂，省府州县有大中小之程级，寻常高等，民立官设，名称纷繁，又设大学于京师，置学务大臣以总通国之教育。且虑利禄之路不开，不足导天下使归之于一也，则议递减制科所岁进之人数，欲十年以往，中国之人才，无一人不出于大学。盖百年之间，行政之殷，求效之切，未有过于此一事者，可谓盛已。

然而事有至难。夫吾国教育所不可不改图者，以旧有之经义词赋，议者以为无所用也。德行道义，一切形上之学，此吾所归求之而有余；犹功利机巧兵商工虞之事，吾国失官久矣，是必求之于彼而后能。此体用主辅之谈，所以日腾于士大夫之口也。然学固不可以徒得，是必有讲业解惑之师资，又必有规毕揣摩之编简，是二者将皆求之于外乎？则文字语言，又为山之一篔，而不可阙矣。循此说也，又虑鞞寄象胥之业，古先圣王所视为至贱者，浸假乃偏于党库术序之中，而吾之典籍文章，所谓支那之国粹者，举以扫地。此亡国沦种之先驱也，又恶乎可？

由是不得已而有译书之说焉。其意以谓：吾之所患，特无书耳，第藉令有书，虽有至深之术业，奥衍之文辞，伏而读之，皆可谙解，中西新旧，不过一转移闻耳。则由是向之所苦于无师者，今可以我为之师。其所诵读而揣摩者，将皆旧有之文字。凡学校之师保，依然往日之搢绅先生也。而西国之文字语言，即欲治之，为吾一科之译学焉可耳。乌有异言之人，接迹于学校，操其贱业，以比诸吾国经史之列者乎？此真今日海内讲教育者之公言也。

虽然，吾尝思之，昔英博士约翰孙有云：“民无论古今也，但使其国有独擅之学术，有可喜之文辞，而他种之民，有求其学术，赏其文辞者，是非习其文字语言必不可。文字语言者，其学术文辞之价值也。夫入市求物，不具价者无所得也，矧文辞之精，学术之宝贵者乎？”此其言尽之矣。又使反而观之，仲尼之述作，莫大于《易》、《春秋》，今使西人欲会其微言，考其大义，则译而求之，可乎？秦汉之文辞，屈原之《离骚》，司马迁氏之《史记》，非绝作欤？今使西人欲知其悃款之诚，赏其吊诡之观，则译而求之，得乎？而西之与中何以异？且西学之难以译求者，不止此已。其名词标目，则未有其观念也；简号公式，则未有其演习也。

使闻者而疑吾言乎？则试与举其浅易者以譬之。今夫读历史固莫重于其人之氏姓也，言舆地又莫切于国土之专名也。其在本文，一举其形声，则章别源流，靡弗具焉，不独易为称而便记忆也。而于译则何如？一名之转写，辄聚佶屈钩磔雅俗互有之字以为之，少者一文，多至八九，羌无文义，而其音又终不相肖。虽有至敏强识之夫，尚犹苦之。以之阅图则溢目，以之读史则吃口，唇舌，前后相忘；又况名不一译，字不一音，谓能融合贯通，了然心目者，欺人而已。此非天下至难而困急学者脑气者欤？且史乘地志，西学之粗者耳，待译而治之，其扞格不操既若此，遑问其精者哉！嗟乎！南民不可与语冰者，未有其阅历也；生瞽不足以喻日者，无可为比例也；天下言西学而云可不习其文字者，惟未之学故耳。

而不佞尝闻世俗之论矣，曰：吾云西国语言文字之不必学者，非恶其物也，妨其学之流弊也。夫中才莫不牵于所习，彼习某国之语言文字者，莫不崇拜某国之文物而心仪之。海通以来，互市之场，所在多有，不独官求译人也，而彼族亦需之。使学堂而课外国之语言文字乎？彼于于而来者，其志非以求学也，变其口耳，冀为西人效奔走以要利耳。夫立学堂，将以植人才铸

国民也。乃今以习其语言文字之故，驱吾国之少年为异族之奴隶，如立学之本旨何？吾闻国之将兴，未尝不尊其国文，重其国语，未闻反是而以兴者。且今日学堂所以进西学而跻于旧文之列者，所望其学浸假将为吾学也。使犹治之以西国之文字乎？则所谓西学者，必终于为西学。西学既日兴，则中学固日废，吾观今日之世变，中学之废，殆无可逃。顾必自吾曹为之开关延敌而助之攻，夫非与于不仁之甚者耶！

今之主母治西文母学西语者，其忧深虑远，而持有故、言成理者，有过于前说者乎？殆无有也。虽然，吾又思之，窃以谓凡此皆见浅而不见深，知一而不知二之论也。夫事变之来也，往往果者非其所期，而所期者不必果；非所果与所期者，必相遁也。坐常人之为虑粗，而耸于近似之说故耳。今且无言其悬理，而请证之以已形之事实。夫国学而习外国之文字者，不徒中国有此事也，故今日东西诸国之君若臣，无独知其国语者。有之，独中国耳。且所习者不止一国也，兼五六国者常有之，果使必牵于所习而崇拜之，则西国之卿大夫，将人人皆犯交通之刑宪，此其事然耶？否耶？且交通之为贼，固莫甚于使与将。而彼职外交者，于外国之语言，固最习也；所不习者，且不中选焉。英之陆军，且增其资俸以劝将弁之通俄语者矣；法之陆军，其将校且必娴德语；至于各国海陆军中，莫不重其通知外国语者，何我之所忌与彼之所求，竟如其相反也耶！

至谓习西语者多为西人效奔走，此诚数见不鲜之事。虽然，为此者其能事皆至浅薄，至于精通，吾见亦罕。且吾人于此；上不责之用人行政之家，下徒责之急谋生计之学子，此其为论，无乃苛欤！夫草野之人，恒产无资，故必以治生为最切，此人之至情也。且使其人治业十余年，或具私财，或资官帑，幸而成业，于其身有一节之用，而为上者于其才之短长，既莫之鉴别，于其身之饥饱，又漠然无概于其心，则相率而听外人之招，又奚足怪乎？夫开学堂，固云植人才、铸国民也。彼治西学习西语者，固不尽为人才，亦不尽及国民之平格，然使果有人才而得为国民之秀杰者，必不出于不通西语不治西学之庸众，而出于明习西语深通西学之流，则今日之厘然可决者矣。岭表之民，有习京师之言而从官为胥役者，某乡之人乃以子弟之习官音为戒，曰是且相率为奴隶也。彼谓习西文则为异族之奴隶者，其持论与此，岂有异乎？

至谓国之将兴，必重国语而尊国文，其不兴者反是。此亦近似得半之说耳。夫将兴之国，诚必取其国语文字而厘正修明之，于此之时，其于外国之语言，且有相资之益焉。吾闻国兴而其文字语言因而尊重者有之矣，未闻徒尊重其语与文而其国遂以之兴也。二百余年以往，英、荷、法、德之硕师，其著书大抵不用本国之文，而用拉体诸语。此如斯平讷查之《外籀哲学》，虎哥觉罗挟之《战媾公法》，奈端之《格物宗论》，培根之《穷理新机》，凡此皆彼中之“不废江河万古流”也。顾其为书，不用本语，而当时之所以为习者，又可知已。然则必如议者之言以西文治西学者，西学将终于为西学，是必英至今无格物，德至今无哲学，法至今无公法而后可；否则所议去事实远矣。

曩者吾人以西人所知，但商业耳，火器耳，术艺耳，星历耳。自近人稍稍译著，乃恍然见西人之所以立国以致强盛者，实有其盛大之源。而其所为之成绩，又有以丰佐其说，以炫吾精。

于是群茶然私忧，以谓西学必日以兴，而中学必日以废。其轻剽者，乃

谓旧者既必废矣，何若翫弃一切，以趋于时，尚庶几不至后人，国以有立；此主于破坏者之说也。其长厚者则曰：是先圣王之所留贻，历五千载所仅存之国粹也，奈之何弃之，保持勿坠，脱有不足，求诸新以弥缝匡救之可耳；此主于保守者之说也。往者桐城吴先生汝纶，其用心即如此。其哲嗣辟疆有句云：“饥饱上通黄帝鬼，存亡高瞩素王文。”情见乎辞矣。二者之为说异，而其心谓中国旧学之将废则同。虽然，自不佞观之，则他日因果之成，将皆出两家之虑外，而破坏保守，皆忧其所不必忧者也。果为国粹，固将长存。

西学不兴，其为存也隐；西学大兴，其为存也章。盖中学之真之发现，与西学之新之输入，有比例为消长者焉。不佞斯言，所以俟百世而不惑者也。百年以往，将有以我为知言者矣。呜乎！世变之所以不测，以笃时者观化之甚肤；救败之所以难为，以拘墟者防弊之无当。老氏曰：“既以为人己愈有，既以与人己愈多。”当秦之逐客也，幸李斯之言用耳，不然秦之帝业不成可也。吾安得风华蹈衰者；与之议道国明民之业乎！

虽然，吾之为此言也，非谓教育之目，必取西文而加诸国文之上也，亦非谓西学之事，终不可以中文治也；特谓欲以中文治西学读西史者，此去今三十年以后之事。居今日而言教育，使西学不足治，西史不足读，则亦已矣。使西学而不可不治，西史而不可不读，则术之最简而径者，固莫若先通其语言文学，而为之始基。假道于移译，借助于东文，其为辛苦难至正同，而所得乃至不足道。智者所为固若是乎！夫此时之所急者，通其术而得其情云耳。而所以通所以得之涂术，不暇校也。洎夫家通其术，人得其情，将向所谓授业解惑之师资，覘毕揣摩之编简，皆不期而自集，而不必勤求乎其外。夫而后以外国文字为一科之学可也。一切之学，治以国文，莫不可也。夫公理者，人类之所同也。至于其时，所谓学者，但有邪正真妄之分耳，中西新旧之名，将皆无有，而吾又安所致其 者哉！

1904年4月

大学预科《同学录》序

民国元年十一月，京师大学校预科诸生为《同学录》成，责序于余甚亟。则进而告之曰：吾读《论语》，至于子张学干禄，而孔子教以多闻见而阙疑殆，未尝不废书而叹也。夫世文质不同，士之累于身家则一而已。故虽仲尼之门，颡孙高第，曾不讳以干禄为学。而司马迁亦云：“若至家贫亲老，妻子软弱，岁时无以祭祀进饷，饮食衣服不足以自通，如此不惭耻，则无所比矣。”悲夫！悲夫！是非士之一厄也耶？虽然，中国前之为学，学为治人而已。至于农、商、工、贾，即有学，至微，谫不足道。是故士自束发受书，咸以禄仕为达，而以伏处为穷。若孟轲所谓无恒产有恒心者，厥几人哉！

至于今日士之所以为学者，乃大异尔。国之公民莫不有学，学不仅以治人也，自治其身之余，服畴懋迁，至于水火工虞，凡所以承天时、出地宝、进人巧、驱百昌以足民用者，莫不于学焉，修且习之，治以平等为义矣。故官无所谓贵，民无所谓贱。然则吾党之成学于兹者，尚庶几言仕进治人之途，而有以自食乎？不必为颡孙之学，而为司马迁之所悲，未可知已。诸生将退，先生止而进之曰：且孔子之告子张也，曰多闻阙疑慎言其余，则寡尤；多见阙殆慎行其余，则寡悔。吾尝怪近今学者，其闻见或既多矣，顾其所倡之言，则多疑而未定者也；其所操之行，则多殆而不安者也。其能阙疑殆者何少也！

夫西东之学，其疑且殆者亦众矣，用是而有禄将尤悔，岂独其身哉！其中于国与民可决也。天下之理，非年时之学所能尽也，一国之事，非一哄之众可得专也，敬告吾党慎之而已。

1912年11月

辜鸿铭

《中国人的精神》序言

本书的内容，是试图阐明中国人的精神，并揭示中国文明的价值。在我看来，要估价一个文明，我们最终必须问的问题，不在于它是否修建了和能够修建巨大的城市、宏伟壮丽的建筑和宽广平坦的马路：也不在于它是否制造了和能够造出漂亮舒适的农具、精致实用的工具、器具和仪器，甚至不在于学院的建立、艺术的创造和科学的发明。要估价一个文明，我们必须问的问题是，它能够生产什么样子的人（What type of humanity），什么样的男人和女人。事实上，一种文明所生产的男人和女人——人的类型，正好显示出该文明的本质和个性，也即显示出该文明的灵魂。既如此，那么这一文明中的男人和女人所使用的语言，也将表明该文明中男人和女人的本质、个性和灵魂。法国人谈起文学作品时说“L'estyle, c'est l'homme”（文如其人）即是此意。因此，在本书中，我以真正的中国人、中国妇女和中国语言为题，组成前三篇，以此说明中国人的精神，揭示中国文明的价值。

此外，我还加进了两篇（即《约翰·史密斯在中国》和《一个大汉学家——译注》）。在这两篇文章里，我力图说明那些被称作中国文明研究权威的外国人，实际上并不真正懂得中国人和中国语言。比如那个可敬的阿瑟·史密斯先生，他曾著过一本关于中国人特性的书，但他却不了解真正的中国人，因为作为一个美国人，他不够深沉；还有那个被认作大汉学家的翟理斯博士，我试图表明他实际上并不真懂中国语言，因为作为一个英国人，他不够博大——没有哲学家的洞察力及其所能赋予的博大胸怀。起初我本想把约写于四年前的那篇谈到濮兰德和白克好司先生著作的文章也收进此书的，他们那本书讲到了举世闻名的已故皇太后，但很遗憾，我未能找到此文的副本，它原发表在上海的《国际评论》报上。在那篇文章里，我试图表明，像濮兰

阿瑟·史密斯（A.H.Smith, 1845—1932）：中文名叫“明恩溥”，美国著名在华传教士和汉学家。曾著有《中国人的特性》、《中国乡村生活》等书，是美国退还中国庚子赔款的最早提议人之一。《中国人的特性》一书首版于1890年，后来曾在欧美多次再版翻印。日本人将其译作《支那人的气质》。该书谈到中国人“缺乏精确习惯”，“好面子”，“不诚实”等20余条“特性”，时有敏锐发现，但总体色调不免阴暗。它对世界认识中国人产生了极大的影响。辜鸿铭极为厌恶此人此书，认为其肆意糟蹋中国人，曾在不同场合多次加以批评。

翟理斯（H.A.Giles, 1845—1935）：英国驻华领事，著名汉学家。1897年出任剑桥大学汉文教授。曾著有《中国文学史》、《华英字典》、《中国名人谱》、《中国绘画史导论》、《中国概要》、《中国的文明》等几十种汉学著作。此外还是《聊斋志异》、《佛国记》、《庄子》和中国诗歌最有影响的早期英译者。

指濮兰德和白克好司合著的《慈禧外记》一书。该书1910年出版，书中抄录大量公私文件，对慈禧太后的腐化生活，狡诈的权谋和太监李莲英的权势记述甚详。该书文笔生动，又是第一部向西方世界较全面反映慈禧一生的传记，书一出版就成为畅销书。但记述评论不合事实之处尚多。濮兰德（Bland, 1863—1945）：英国人，曾任职于中国海关，担任上海英租界工部局秘书长。后为中英公司驻华代表。他是一个敌视中国的新闻记者，经常在《泰晤士报》上发表反对中国的文章，著有《中国：真遗憾》等书。白克好司（Backhouse, 1873—1944）：英国人，汉学家，曾任京师大学堂英文教习。他与濮兰德还曾合著过《清室外记》。此人人品较差，曾伪造《景善日记》。

德和白克好司这样的人没有也不可能了解真正的中国妇女——中国文明所培育出的女性之最高典范——皇太后的。因为像濮兰德和白克好司这种人不够纯朴——没有纯洁的心灵，他们太聪明了，像所有现代人一样具有一种歪曲事实的智慧。事实上，要懂得真正的中国人和中国文明，那个人必须是深沉的、博大的和纯朴的。因为中国人的性格和中国文明的三大特征，正是深沉、博大和纯朴（deep, broad and simple）。

在此，我可以指出，美国人发现要想理解真正的中国人和中国文明是困难的，因为美国人，一般说来，他们博大，纯朴，但不深沉。英国人也无法懂得真正的中国人和中国文明，因为英国人一般说来深沉、纯朴，却不博大。德国人也不能理解真正的中国人和中国文明，因为德国人特别是受过教育的德国人，一般说来深沉、博大，却不纯朴。在我看来，似乎只有法国人最能理解真正的中国人和中国文明，固然，法国人既没有德国人天然的深沉，也不如美国人心胸博大和英国人心地纯朴，——但是法国人，法国人民却拥有一种非凡的，为上述诸民族通常说来所缺乏的精神特质，那就是“灵敏”（delicacy）。这种灵敏对于认识中国人和中国文明是至关重要的。为此，中国人和中国文明的特征，除了我上面提到过的那三种之外，还应补上一条、而且是最重要的一条，那就是灵敏。这种灵敏的程度无以复加，恐怕只有在古代希腊及其文明中可望得到，在其他任何别的地方都概莫能见。

从我上述所谈中，人们自然会得出这样的结论。即，美国人如果研究中国文明，将变得深沉起来；英国人将变得博大起来，德国人将变得纯朴起来。而美、德、英三国人通过研究中国文明、研究中国的典籍和文学，都将由此获得一种精神特质，恕我冒昧，据我看，一般说来，他们都还远没有达到像中国这般程度的特质，即灵敏。至于法国人，如果研究中国文明，他们将由此获得一切——深沉、博大、纯朴和较他们目前所具有的更完美的灵敏。所以，我相信，通过研究中国文明、中国的书籍和文学，所有欧美人民都将大获裨益。基于此，我在本书中还收入了一篇关于中国学的论文，讨论了如何研究中国的程序纲要。这份程序纲要，是正好三十年前我从欧洲回国后下决心研究祖国文明时为自己制定的。但愿我的这个程序纲要，对那些想研究中国人和中国文明的人们会有所帮助。

最后，我还收录了一篇关于实用主义政治的论文作为书的附录，这篇论文是讨论“战争与战争的出路”问题的。在此文中我充分地说明了陷入实用主义政治的国家和地区所具有的危险。然而，我所以这样做，正是为了证明中国文明的价值，说明研究中国人、中国书籍和文学，即研究中国文明，不仅仅是汉学家们的事，而且它将有助于解决当今世界所面临的困难，从而把欧洲文明从毁灭中拯救出来。

在这篇文章里，我试图揭示导致这场战争的道德根源。因为如果不了解并清除这个根源，要找到战争的出路是不可能的。在我看来，这场战争的根源，就是大不列颠的群氓崇拜（worship of themob）和德意志的强权崇拜

孟子说：“我憎恨你们这些聪明人总是歪曲事实。”（所恶于智者为其凿也。）——原注

用欧洲文字写的关于中国文明的最佳著作是西蒙（G.simon）所著的《中国城市》。西蒙曾是法国驻华领事。剑桥大学的罗斯·迪金逊教授曾亲口告诉我，他那本著名的《中国佬约翰来书》就是受西蒙《中国城市》的启发和激励而写成的。——原注

(worship of the might) ，但公正地看，前者对后者又负有责任。所以，在本文中，我把论述的矛头重点指向英国的群氓崇拜。事实上，正是欧洲诸国尤其是大英帝国的群氓崇拜，导致了人人憎恶个个谴责的残暴的德国军国主义。

在讨论这一点之前，让我先来谈谈德意志民族的道德禀性 (moral fibre)。德国人对正义具有强烈的爱，其结果恰好是等等的对不义、分裂和混乱 (Unzucht and Unordnung) 的极度的恨。

对分裂和混乱的恨，使德国人迷信强权。在德国，所有挚爱正义，憎恨不义的人都是迷信强权者，施科奇·卡赖尔就是一个例子，因为他具有德国民族的道德禀性。可是，为什么说英国的群氓崇拜应该对德国的强权崇拜负责呢？这也正是由德意志民族的道德禀性决定的。德国人痛恨分裂与混乱，这使得他们不能容忍大英帝国的群氓、群氓崇拜教和群氓崇拜者。当他们看到英国的群氓和群氓政客们发动了对非洲的布尔战争的时候，出于憎恨正义的本能，他们愿意为消除这种不义而付出巨大牺牲。也是出于这种本能，整个德国民族准备勒紧裤带建立一支海军，盼望能打倒英国的群氓、群氓崇拜教和群氓崇拜者。事实上，德意志民族，可以说，当他们发现自己在整个欧洲，处于英国怂恿的邪恶势力的四面包围时，他们就越来越相信强权了，越来越迷信只有强权崇拜才是人类解决问题的唯一途径。这种出于对英国群氓崇拜的憎恨而产生的强权崇拜，最终导致了残暴可怕的德国军国主义。

我再重申一遍，正是欧洲诸国，尤其是大英帝国的群氓崇拜者、群氓崇拜教，应对德国的强权崇拜负责，是它导致了当今欧洲德国军国主义那种畸形变态的残暴和凶恶。所以，如果英国人民和整个欧美人民，想要扑灭德国军国主义，那么，他们就必须首先打倒本国的群氓、群氓崇拜教和群氓崇拜者。在欧美国家是如此，在中国和日本也是如此。当今人们爱奢谈什么追求自由，可我敢说，要获得自由、真正的自由只有一条路，那就是循规蹈矩，即学会适当地约束自己。看看革命前的中国吧——那里没有教士，没有警察，没有市政税和所得税，总之，没有这类使欧美人民苦不欲生的东西。那时的中国人享有较世界其它各民族更多的自由。为什么？因为革命前的中国人循规蹈矩，懂得如何约束自己，如何按照一个良民的标准去办事。然而革命以后，中国人的自由不多了，这是由于在当今中国有了那些剪了辫子的时髦之徒，那些归国留学生的缘故。这些人从欧美人那里，从上海的欧美群氓那里，学会了怎样放荡不羁，怎样不按一个良民的标准来约束自己的行为，从而变成了一群乌合之众。在北京，他们成为一群被英国外交官和海关税务司怂恿、娇惯和推崇的乌合之众。事实上，我强聒不舍，只是为了说明：假如欧洲人

强权崇拜：不少学者译作“武力崇拜”。

德国皇帝致克鲁格总统的那封著名电报，是拥有自身道德禀性的真正德国精神的义愤之本能爆发。这种本能驱使他们反对英国的约瑟夫·张伯伦及其伦敦佬阶级，反对这些操纵布尔战争的人。——原注

孔子对他的一个弟子说：“远人不服，则修文德以来之。”然而英国贵族，如同中国的满洲贵族一样，现在没有能力反对英国的群氓和群氓崇拜者，不过我必须指出，就我所知，英国贵族中没有一个人加入到群氓的队伍并在这次战争中大声嚎叫，这是一个巨大的荣誉。——原注

为了说明中国留学生已变成群氓，我可以提及去年北京某些归国留学生给《京报》(Peking Gazette)写信一事。这份报纸是由一个名叫陈友仁的聪明的中国“Babu”(贬称懂得一点英语的印度人。陈友仁出身于西印度，故辜氏如此贬称。——译者)主编的。他曾公开威胁要组织和发动对我的《中国妇女》一文中批

民，英国人民想要消灭普鲁士德国军国主义，他们就必须先在本国内打击群氓，使之就范。也就是说，必先打倒本国的群氓崇拜教和群氓崇拜者。

但是，在谈到英国的群氓崇拜和怂恿者对德国的强权崇拜及军国主义应负有责任的同时，我必须公正地指出，后者毕竟对这场战争负有更直接的责任，尽管这场战争给德国人民，给德意志民族带来的灾难比带给任何其它民族的都更加深重。

为了说明这一点，首先我来谈谈德国军国主义在欧洲的历史。宗教改革运动和三十年战争之后，德意志民族，因为他们具有自己优良的道德禀性：挚爱正义、痛恨不义、分裂和混乱，所以，当他们一旦紧握军国主义利剑的时候，就成了欧洲文明正统的捍卫者，也就是说，他们为恢复欧洲的正统秩序尽到了责任。普鲁士的腓特烈·威廉一世，和英国的克伦威尔一样，他挥舞德国军国主义之剑，力图恢复整个欧洲、至少成功地恢复了欧洲北部的秩序和统一。然而，在腓特烈一世死后，他的后继者却不懂如何使用这把利剑来保卫欧洲的文明，事实上，他是不适合掌握欧洲的道德盟主权的，其结果是整个欧洲，甚至德国的宫廷，都只是披上一件文明的外衣，而实际上却陷入了令人憎恶的无底深渊，以致于那些饱受痛苦、本性淳朴的法兰西人，也不得不奋起抵抗。可是，这些本来反抗邪恶的法国人却很快地也变成了一群乌合之众，他们找到了一个伟大而又能干的领袖拿破仑·波拿巴。在他的率领下，群氓们进行抢劫，谋害和残杀，并蹂躏了整个欧洲，直到各国最终团结在军国主义德国周围，才于滑铁卢一役，打败了这个群氓领袖，并结束他的暴政。本来从此以后，欧洲的道德盟主权就应回到德国人——德意志民族的精华普鲁士人手里的，但由于组成奥地利帝国的其它民族出于嫉妒，进行了阻止，结果使欧洲的那些群氓们逃脱了德意志民族的道德和军国主义的制裁，他们于 1848 年再度暴乱，疯狂地破坏欧洲文明。

后来，依旧是德意志民族及其精华普鲁士人，以他们的道德和军国主义利剑，再度把欧洲、欧洲王权（俾斯麦称作“王朝”）及欧洲文明从群氓手中拯救了出来。可是这次奥地利人又犯了嫉妒心。他们绝不允许普鲁士人去享受整个欧洲的道德盟主权，为此，普鲁士国王威廉一世，任用俾斯麦和毛奇，对他们诉诸武力，终于在 1866 年，重新获得了欧洲的道德盟主权。此后，路易·波拿巴当上了法国的皇帝，他虽然不像其伟大的叔父（指拿破仑——译注），但却也是一个流氓成性的骗子，按爱默生的说法，即是一个成功的小偷。他唆使巴黎的群氓们追随自己，去同德国争夺欧洲的道德盟主权。结果，色当一役，威廉皇帝的军国主义利剑，终于戳破了这个可怜虫的美梦。淳朴的巴黎人民相信群氓，可抢劫和焚毁他们房屋的，不是德国军国主义，不是普鲁士德国人，而恰恰正是他们所信任的流氓。实际上，1872 年以后，德国人不仅在道德上，而且在现实政治上，都最终取得了在欧洲的盟主地位。

评新中国妇女的观点进行一场围攻。这位聪明的中国“Babu”，一场有预谋的流氓行动的怂恿者，现在是中英友谊社的一个重要成员。这个友谊社受到英国使臣和海关总税务司的庇护！——原注

爱默生以非凡的洞察力指出：送拿破仑到圣赫勒那岛的，不是战场上的失败，而是暴发户，他心中卑鄙的野心——要同真正的公主结婚、建立一个王朝的卑鄙野心。——原注

爱默生（Ralph Waldo Emerson，1803—1882）：19 世纪美国浪漫主义思想家和文学大师。也是 19 世纪世界文坛的巨人。他批判资本主义近代文明弊端的思想，对辜鸿铭的影响颇大。辜鸿铭在著作中经常引用他的言论。

他们的心灵里，蕴藏着本民族的道德禀性，他们的手中，握有军国主义的利剑，他们以此镇压群氓、维护欧洲的和平。从 1872 年开始，欧洲人民整整享受了四十三年和平生活，这都得感谢德国人的道德禀性及其军国主义利剑。所以，憎恨和谴责普鲁士德国军国主义的人们应该记住：正是这种军国主义曾一次又一次地为欧洲的和平立了功。

以上，我不厌其烦地叙述德国军国主义的历史概况，只是为了使德国人明白：我之所以认为德意志民族与其它民族相比，对于这场战争负有更直接的责任，并不是出于偏见。尽管这场战争带给德意志民族的灾难比带给其它任何别的民族的都要深重得多。为什么？——因为能力就意味着责任。

在我看来，正是德国人身上那种对正义强烈的爱，和对不义、分裂和混乱极度的恨，使得他们迷信并崇拜强权。可是，当他们这种恨一旦恶性发展而失去控制的时候，就会变成一种不义、一种更可怕更恐怖的不义，其罪孽甚至远为分裂和混乱所不及。古老的希伯莱——那个曾给欧洲带来过知识与正义之爱的民族、正是由于这种恶性发展的恨——狂热偏激的，冷酷刻毒的，失去控制的恨，从而毁灭了他们的国家。耶稣基督，那位被马太·阿诺德说成无法形容的，拥有最高理性的救世主，也正是为了将其子民从这种憎恨中拯救出来，才谆谆告诫他们：“效法我吧，像我一样忍让、谦恭，你们的灵魂就会得到安宁。”然而，犹太人不仅不听他的教诲，反而对其大加迫害，结果犹太国灭亡了。耶稣对曾是欧洲文明保护者的罗马人，也有过同样的警告：“拔剑者必亡于剑！”可罗马人不仅置若罔闻，反而还纵容了犹太人对耶稣的迫害。结果罗马帝国土崩瓦解，古老的欧洲文明也随之消失了。无怪乎歌德要这样感叹：“人类要学会温和地对待罪人，宽容地对待违法者，像真正的人一样对待非人，还必须经过多么漫长的历程啊！的确，正是神圣的原始人最先教导这一点，为了把这种可能变作现实并推动它的实践，他们为之献出了生命。”

在此，我想引用他们伟大的歌德的几句话，来呼吁德国人民和德意志民族：除非他们设法改变那种对不义所抱的偏激、冷酷、刻毒和无节制的仇恨，除非他们铲除由此而发生的对暴力的迷信与崇拜，否则，德国就会像犹太国一样灭亡，甚至欧洲的现代文明也将同其古代文明一样走向毁灭，我认为正是这种恶性发展的恨，导致了德意志民族的强权崇拜与迷信，而这种迷信与崇拜，又使得德国的外交官、政府官员和一般百姓在与其它民族的国际交往中，变得那样不识轻重和蛮横无礼。德国朋友曾要我对此拿出证据来。我简单地举了北京克林德纪念碑的例子。北京的克林德纪念碑，是德国人强权崇拜的标志，是德国外交蛮横无礼的标志，也是德国民族在其与他国的国际交往中蛮横无礼的标志。正是这种无礼与蛮横，激起了俄国沙皇的不满，他愤

孔子曰：“居上不宽吾何以观之。”莎士比亚说：“拥有巨人的力量是伟大的，但也是专横的，必须得像巨人一样使用它。”——原注

这里指的是一切依赖和绝对信仰物质残暴力量的人，或像爱默生所说的搞滑膛枪崇拜的人。——原注

德国驻华公使克林德（Ketteler）在中国狂热的庚子之乱期间，被狂热士兵中的一个疯子意外杀死。作为对这个疯子行为的惩罚之一，德国外交官坚持要在中国京城的主街树立这块克林德纪念碑，从而在整个中华民族的前额上烙上一个永久耻辱的标志。前俄国驻华公使喀西尼伯爵正好在庚子之乱爆发之前，与一个美国报界人士的会谈中说道：“中国是一个礼仪之邦，然而英国和德国使臣的无礼——特别是驻北京的德国使臣的无礼，实在让人无法容忍。”——原注

而言道：“我们已经容忍七年了，现在一切都该结束了！”德国外交上的无礼行径，迫使真正热爱和平的统治者沙皇以及欧洲最优秀、最高尚、最可爱、最仁慈和最慷慨的俄罗斯人，同情了英法群氓和群氓崇拜者，并同他们缔结了三国协约。最后，俄罗斯人甚至还支持了塞尔维亚的那个暴徒（指刺杀斐迪南大公的凶手——译注），战争也就由此爆发了。总之一句话，正是德国外交上的无礼，或者说是德意志民族的无礼，直接导致了这场战争。

因此，我认为作为欧洲现代文明合法的、正统的保护人德意志民族，目前要想不被毁灭并试图挽救欧洲文明，就必须设法克服那种对不义所抱的狂热、偏激、冷酷、刻毒和无节制的仇恨。因为这种仇恨导致了对强权的迷信和崇拜。而这种迷信和崇拜又正是德意志民族不识轻重、蛮横无礼的根源。可是，德意志民族要到哪里去才能找到医治顽疾的灵丹妙药呢？我认为，这一切他们伟大的歌德其实早就准备好了，那就是：“在这个世界上，有两种和平的力量，即，义和礼。”（ES gibt zwei friedliche Gewalten auf der Welt : Das Recht und die Schicklichkeit.）

这里所说的义与礼，das Recht und die Schicklichkeit，实际上就是孔子赋予我们中国人良民宗教的精华。特别是礼，更为中国文明的精髓。希伯莱文明曾授与过欧洲人以“义”的知识，但没有授与“礼”，希腊文明曾给过欧洲人以“礼”的知识，但未兼及“义”，而中国文明，其教化是“义”“礼”并重的。欧洲人以犹太教的《圣经》为蓝本，建立了他们现代的欧洲文明。这部《圣经》教导欧人要热爱正义，要做一个真正的人，要行得正。而中国的四书五经——孔子为拯救中华民族而设计的文明蓝图，虽然也这样教导我们中国人，但它还补充了一句：“要识礼。”简而言之，欧洲宗教要人们：“做一个好人”；而中国的宗教则要人们：“做一个识礼的好人”；基督教叫人“爱人”；而孔子则叫人“爱之以礼”。这种义礼并重的宗教，我称之为良民宗教。我相信，对于欧洲人民，特别是那些正处于战争灾难之中的欧洲人、那些不光要制止这场战争而且要挽救欧洲文明乃至世界文明的欧洲人来说，良民宗教将是一种使其受益无穷的新宗教。不仅如此，他们还会发现这种新宗教就在中国——在中国的文明中。因此，在这本小书里，我力图阐明并揭示它的价值——中国文明的价值。我希望所有受过教育的，善于认真思考的人们，在读了这本书以后，能够对这场战争爆发的道德根源有更深刻的理解。因为这将有助于我们制止这场人类迄今为止最残酷、最野蛮、最无益而又最可怕的战争。

然而，要想制止这场战争，我们首先必须消除的是当今世界上的群氓崇拜，其次便是强权崇拜。因为正如前文所言，它们是导致这场战争的根源。可消除群氓崇拜，又须从我们每个人日常生活的每一件事做起，从我们的一言一行做起。它要求我们考虑问题不应从个人的私利出发，不应去想我将会得到什么报偿，而应当以歌德所说的“义”为出发点。孔子说过：“君子喻于义，小人喻于利。”我认为只有当我们鼓足勇气，不计个人私利，拒绝参与和追随那些群氓的时候，我们才有可能在不远的将来清除群氓崇拜。伏尔泰曾说：“正人君子最大的不幸，就是缺乏勇气。”我以为，正是我们自身的自私与怯懦导致了今天世界上的群氓与群氓崇拜。这是因为，自私使我们见利忘义，而怯懦则使我们不敢单个地去反抗群氓。人们往往认为今日世界的主要敌人和危险是德国军国主义，我则以为它们恰恰是我们自身的自私与怯懦，这二者结合，从而产生了商业主义。这种商业主义精神笼罩世界各地，

尤以英美为最，它构成了当今世界的大敌。所以我认为，今日世界真正的，最大的敌人是体现在我们身上的商业主义精神，而不是普鲁士德国的军国主义。这种由自私与怯懦结合而生的商业主义精神，造成了群氓崇拜的泛滥；而又正是英国的群氓崇拜教，导致了德国的强权崇拜教和军国主义，并最终促成了这场战争的爆发。所以，要制止这场战争，我们就得首先清除商业主义精神，克服我们自身的自私与怯懦，简而言之，我们必须首先见义非利，树立孤军奋战以抗群氓的勇气，这样，也只有这样，我们才能清除群氓崇拜，从而结束这场战争。

一旦我们消灭了群氓崇拜，那么，强权崇拜，普鲁士和德国的军国主义就不难消除了。要清除强权崇拜，打倒普鲁士的、德国的、或世界其它任何军国主义，我们只须牢记歌德所说的另一个字——“礼”，时刻想着它，以它束缚自己的行为，一句话，循规蹈矩即可。这样一来，强权、军国主义，甚至普鲁士军国主义，都将变得无的放矢。因为在懂得如何严格以礼行事的人们面前，他们很快就将发现自己的存在既没有用也没有必要。这种“礼”就是良民宗教的本质，就是中国文明的奥秘，同样也是德国人歌德教给欧洲人的新文明的奥秘，即：不以暴抗暴，而应诉诸义礼。事实上，要想清除强权及其这个世界上一切不义的东西，都不能依赖强权，而只能靠我们每个人优雅得体的举止。以礼来自我约束，非礼毋言，非礼毋行。这就是中国文明的精华和中华民族精神的精髓所在。我在本书中要加以阐明和解释的，也正是这一点。

最后，我想以法国诗人布朗格（Béranger）的几句诗作结。这几句诗，我在中国庚子之乱后写的《总督衙门论文集》那本书里曾引用过。我觉得此时此刻，它们用在这里是再合适不过了。

J' ai Vu La Paix descendre sur la terre ,
Semant de L' or des fleurs et desépis ;
L' air était calme et du Dieu de la guerre
Elleétouffait les foudres assoupis.
Ah ! disait—elle , egaux par la vaillance.
Anglais , Francais , Belge , Russe ou Germain ,
Peuples , formez une sainte alliance
Et donnez vous la main !

我目睹和平徐徐降临，
她把金色的花穗撒满大地：
硝烟散尽而且战神
她抑制了使人昏厥的战争霹雳。
啊！她说，同样都是好汉，
英、法、比、俄、德人
去结成一个神圣同盟，
拉起你的手吧！

北京，1915年4月20日

蔡元培

《中等伦理学》序

西洋普通学校，必有宗教一科，而东洋教育家欲代之以伦理，善哉！

我国伦理之说，萌芽于契之五教。自周以来，儒者尤尽力发挥之。顾大率详于个人与个人交涉之私德，而国家伦理阙焉。法家之言，则又偏重国家主义，而蔑视个人之权利。且其说均错见于著述语录之间，而杂厕以哲理政治之论，无条理，无统系，足以供专门家参考，而甚不适于教科之用。

西洋伦理学，则自培根以后，日月进步，及今已崭然独立而为一科学，学说竞优，各有流别，苛难锐讨，不见极不止。其大宗派有二：曰直觉说，求端于“良知良能”，而要归于“正谊不谋利，明道不计功”者也。曰经验说，求端于“见贖观通，见动象仪”，而要归于“以美利利天下”者也。在理论界，更胜迭负，尚无以别黑白而定于一。用之于教育，则直觉说便于提醒责备，而恐无以引名教乐地之兴味；经验说便于诱导指示，而恐无以障放利自营之趋势。两者皆不免有所短。迹之于实践，则甲之所善，乙亦大抵善之，乙之所恶，甲亦大抵恶之。两者又实有相裨相接之势。

夫专门之学，必求之原理；而普通之学，则注重实践。是故普通教科，莫善于善采两者而调和之。

日本元良勇次郎之《伦理讲话》，则深符此旨者也。是书隐以经验派之功利主义为干，而时时以直觉派之言消息之。不惟此也，社会主义与个人主义，国家主义与世界主义，东洋思想与西洋思想，凡其说至易冲突者，皆务有以调和之；而又时时引我国儒家之言以相证；又以父子祖孙之关系，易宗教之前身来世，尤合于我国祖先教之旨。故是书之适用于我教育界，并世殆无可抗颜行者。顺德麦公立氏取而译述之，又举元良氏附录彼国之言，悉易之以国粹；惟国家伦理篇，以我国宪法未立，有无可凭藉者，则仍援彼国法律，以示取法之义。苦心孤诣，毫发无憾。吾愿我国高教育者，亟取而应用之，无徒以《四书》、《五经》种种参考书，扰我学子之思想也。

《中国伦理学史》序例

学无涯也，而人之知有涯。积无量数之有涯者，以与彼无涯者相逐，而后此有涯者亦庶几与之为无涯，此即学术界不能不有学术史之原理也。苟无学术史，则凡前人之知，无以为后学之凭借，以益求进步。而后学所穷力尽气以求得之者，或即前人之所得焉，或即前人之前已得而复舍者焉。不惟此也，前人求知之法，亦无以资后学之考鉴，以益求精密。而后学所穷力尽气以相求者，犹是前人粗简之法焉，或转即前人业已嬗蜕之法焉。故学术史甚重要。一切现象，无不随时代而有迁流，有孳乳。而精神界之现象，迁流之速，孳乳之繁，尤不知若干倍蓰于自然界。而吾人所凭借以为知者，又不能有外于此迁流、孳乳之系统。故精神科学史尤重要。吾国夙重伦理学，而至

1907至1911年间，蔡元培在德国留学时，撰写《中国伦理学史》一书，由商务印书馆于清宣统二年（庚戌年）出版。1937年5月，商务印书馆又将此书列入“中国文化史丛书”第2辑，重新排印出版。1941年，日本中岛太郎将此书译为日文，由东京大东出版社出版，书名为《支那伦理学史》。

今顾尚无伦理学史。迨际伦理界怀疑时代之托始，异方学说之分道而输入者，如槃如烛，几有互相冲突之势。苟不得吾族固有之思想系统以相为衡准，则益将傍徨于歧路。盖此事之亟如此。而当世宏达，似皆未遑暇及。用不自量，于学课之隙，缀述是编，以为大辂之椎轮。涉学既浅，参考之书又寡，疏漏抵牾，不知凡几，幸读者有以正之。又是编辑述之旨，略具于绪论及各结论。尚有三例，不可不为读者预告。

（一）是编所以资学堂中伦理科之参考，故至约至简。凡于伦理学界非重要之流派及有特别之学说者，均未及叙述。

（二）读古人之书，不可不知其人，论其世，我国伦理学者，多实践家，尤当观其行事。顾是编限于篇幅，各家小传，所叙至略。读者可于诸史或学案中，检其本传参观之。

（三）史例以称名为正。顾先秦学者之称子，宋明诸儒之称号，已成惯例。故是编亦仍之而不改，决非有抑扬之义寓乎其间。

1910年4月25日

《勤工俭学传》序

孟子有言：“一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。”盖吾人一身之需要，未有不藉他人所作之工以供给之者。顾吾人何以能受此供给而无愧？曰：吾人所作之工，亦所以供给他人之需要。通功易事，惟人人各作其工，斯人人能各得其所需。神农之教曰：“一夫不耕，或受之饥；一女不织，或受之寒。”苟有一人焉，舍其工而弗事，则人类之中，必有受其弊者。是以作工为吾人之天职。

洒扫，至简单之工也，而《管子·弟子职》篇著其法；农圃，至普通之工也，而孔子自谓不如老农、老圃。工无大小，无繁简，鲜有不学而能者。故自古有师徒传受之制。而今之实业学校，及职业补习学校，凡举吾人可作之工，而一一为教授之设备，是学而后工也。且古谚有之曰：“巧者不过习者之门。”习于工者，往往能自出新意，符同学理。吴士德因煮水而悟蒸汽之理，福格林因售药而窥化学之奥，比耳因织布而悟印花之术，工中自有学在也。然则吾人当作工时代，固已有预备之学力，而且即工即学，随在皆是，似无待他求焉。虽然，学之范围至广大，决非一工之能赅；而吾人嗜学之性，亦决不能以学之直接隶属于工者为限。吾之作工，必以物质为原料，则矿学、生物学及化学之所关也；吾之作工必以力，则重学，机器学之所关也；吾之工必有数量，则数理之所关也；吾之工必有形彩，则美学之所关也；吾之工所以应他人之需要，则生理、心理、人类、社会等学之所关也。盖学之不属于工、而与工有密切关系者，所在皆是；吾苟择其性之所近者，而随时研究之，其能裨益于吾工者，决非浅鲜；而且令吾人作工之时，亦增无穷之兴趣，此决非吾人所可忽视也。且吾生有涯，而知也无涯。饥食渴饮，足以度日矣；而真理之饥渴，或甚于饮食。好好色，恶恶臭，足以表情矣；而美感之冲动，有逾于色臭。例如发拉第业钉书，而特注意于书中之电学；都耐业理发，而好以其暇练习绘事。电学之于钉书，绘学之于理发，若不相涉也，而好学也若是。吾国古人有以桶匠而谈《易》者，有以饼师而吟诗者。《易》之于桶，诗之于饼，若不相涉也，而好学也若是。然则吾人之于即工即学以外，又不能无特别之学问，不可诬也。

虽然，通功易事，最完全之制，如吾人理想所谓“各尽所能，各取所需”者，尚未能见诸实行也，现今社会之通功易事，乃以工人之工作，取得普通之价值，而后以之购吾之所需。两者之间，往往不能得平均之度；于是以吾工之所得，易一切之需要，常惴惴然恐其不足焉。吾人于是济之以勤。勤焉者，冀吾工之所得，倍蓰于普通，而始有余力以求学也。顾勤之度终有际限，而学之需要，或相引而日增，则其道又穷。吾人于是又济之以俭。俭焉者，得由两方面而实行之；一则于吾人之日用，务撙节其不甚要者，使有以应用于学而无匮。弗拉克蒙欲赴罗马而习造象，与其妻日节衣食之费，五年而旅费乃足。律宾斯敦执业棉厂，而研究拉丁文及植物学、医学，所得工资，从不妄费，而悉以购书。是其例也。一则于学问之途，用其费省而事举者。书籍、学者所需也，吾力能购则购之，否则如伯律敦之借用于书肆，吴尔之借抄于友人，可也。仪器，学者所需也，吾力能购则购之，否则，如伯拉克之以一水锅、两寒暑表治热学，弗具孙之以毯一方、珠一串治星学，可也，勤于工作、而俭以求学如是，而犹不足以达吾好学之鹄的，宁有是理耶？

昔者李石曾、齐竺山诸君之创设豆腐公司于巴黎也，设为以工兼学之制，试之有效，乃提倡俭学会。俭学会者，专持以俭求学之主义者也。而其中有并匮于俭学之资者，乃兼工以济学。其与豆腐公司诸君，虽有偏重于学、及偏重于工之殊，而其为工学兼营则一也。继豆腐公司诸君而起者，有地浹泊（人造丝）厂诸君。人数渐增，范围渐广。于是李广安、张秀波、齐云卿诸君，按实定名，而有勤工俭学会之组织。由此勤于工作、而俭以求学之主义，益确实而昭彰矣。

李石曾君又有见于勤工俭学之举，由来已久，而其间著名之学者，各具有复杂之历史，不朽之精神，类皆足以资吾人之则效，而鼓吾人之兴会，爰采取而演述之，以为《勤工俭学传》，月刊一册，华法对照，俾读者于修养德性之余，兼得研寻文字之益。其所演述，又不仅据事直书，而且于心迹醇疵之间，观察异同之点，悉以至新至正之宗旨，疏通而证明之，使勤工俭学之本义，昭然揭日月而行，而不致有歧途之误，意至善也。余既读其所述樊克林、敷莱尔、卢梭诸传，甚赞同之，因以所见，述勤工俭学会之缘起及其主义，以为之序。时民国四年十月三十日也。蔡元培。

1915年10月30日

《中国古代哲学史大纲》序

我们今日要编中国古代哲学史，有两层难处。第一是材料是[问]题：周秦的书，真的同伪的混在一处。就是真的，其中错简字又是很多。若没有作过清朝人叫做“汉学”的一步工夫，所搜的材料必多错误。第二是形式问题：中国古代学术，从没有编成系统的记载。《庄子》的《天下》篇，《汉书·艺文志》的六艺略、诸子略，均是平行的记述。我们要编成系统，古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人，不能构成适当的形式。

现在治过“汉学”的人虽还不少，但总是没有治过西洋哲学史的。留学西洋的学生，治哲学的本没有几人，这几人中能兼治“汉学”的更少了。适之先生生于世传“汉学”的绩溪胡氏，稟有“汉学”遗传性，虽自幼进新式的学校，还能自修“汉学”，至今不辍。又在美国留学的时候，兼治文学、

哲学，于西洋哲学史是很有心得的。所以编中国古代哲学史的难处，一到先生手里，就比较的容易多了。

先生到北京大学教授中国哲学史，才满一年，此一年的短时期中，成了这一编《中国古代哲学史大纲》，可算是心灵手敏了。我曾细细读了一遍，看出其中几处特长：

第一是证明的方法：我们对于一个哲学家，若是不能考实他生存的时代，便不能知道他思想的来源；若不能辨别他的遗著的真伪，便不能揭出他实在的主义；若不能知道他所用的辩证的方法，便不能发现他有无矛盾的议论。适之先生这大纲中，此三部分的研究，差不多占了全书的三分之一，不但可以表示个人的苦心，并且为后来的学者开无数法门。

第二是扼要的手段：中国民族的哲学思想，远在老子、孔子之前，是无可疑的。但要从此等一半神话、一半政史的记载中，抽出纯粹的哲学思想，编成系统，不是穷年累月，不能成功的。适之先生认定所讲的是中国古代哲学家的思想发达史，不是中国民族的哲学思想发达史，所以截断众流，从老子、孔子讲起。这是何等手段！

第三是平等的眼光：古代评判哲学的，不是墨非儒，就是儒非墨。且同是儒家，荀子非孟子。崇拜孟子的人，又非荀子。汉、宋儒者，崇拜孔子，排斥诸子。近人替诸子抱不平，又有意嘲弄孔子。这都是闹意气罢了。适之先生此编，对于老子以后的诸子，各有各的长处，各有各的短处，都还他一个本来面目，是很平等的。

第四是系统的研究：古人记学术的，都用平行法，我已说过了。适之先生此编，不但孔、墨两家有师承可考的，一一显出变迁的痕迹，便是从老子到韩非，古人画分做道家 and 儒、墨、名、法等家的，一经排比时代，比较论旨，都有递次演进的脉络可以表示。此真是古人所见不到的。

以上四种特长，是较大的，其他较小的长处，读的人自能领会，我不必赘说了。我只盼望适之先生努力进行，由上古而中古，而近世，编成一部完全的《中国哲学史大纲》。我们三千年来一半断烂、一半庞杂的哲学界，理出一个头绪来，给我们一种研究本国哲学史的门径，那真是我们的幸福了。

1918年8月3日

《北京大学月刊》发刊词

北京大学之设立，既二十年于兹，向者自规程而外，别无何等印刷品流布于人间。自去年有《日刊》，而全校同人始有联络感情、交换意见之机关，且亦借以报告吾校现状于全国教育界。顾《日刊》篇幅无多，且半为本校通告所占，不能载长篇学说，于是有《月刊》之计划。

以吾校设备之不完全，教员之忙于授课，而且或于授课以外，兼任别种机关之职务，则夫《月刊》取材之难，可以想见。然而吾校必发行《月刊》者，有三要点焉：

一曰尽吾校同人所能尽之责任。所谓大学者，非仅为多数学生按时授课，造成一毕业生之资格而已也，实以为共同研究学术之机关。研究也者，非徒输入欧化，而必于欧化之中为更进之发明；非徒保存国粹，而必以科学方法，揭国粹之真相。虽曰吾校实验室、图书馆等，缺略不俱；而外界学会、工场之属，无可取资，求有所新发明，其难固倍蓰于欧美学者。然十六七世

纪以前，欧洲学者，其所凭借，有以逾于吾人乎？即吾国周、秦学者，其所凭借，有以逾于吾人乎？苟吾人不以此自馁，利用此简单之设备、短少之时间，以从事于研究，要必有几许之新义，可以贡献于吾国之学者，若世界之学者。使无月刊以发表之，则将并此少许之贡献，而靳而不与，吾人之愧疚当何如耶？

二曰破学生专己守残之陋见。吾国学子，承举子、文人之旧习，虽有少数高才生知以科学为单纯之目的，而大多数或以学校为科举，但能教室听讲，年考及格，有取得毕业证书之资格，则他无所求；或以学校为书院，媛媛姝姝，守一先生之言，而排斥其他。于是治文学者，恒蔑视科学，而不知近世文学，全以科学为基础；治一国文学者，恒不肯兼涉他国，不知文学之进步，亦有资于比较；治自然科学者，局守一门，而不肯稍涉哲学，而不知哲学即科学之归宿，其中如自然哲学一部，尤为科学家所需要；治哲学者，以能读古书为足用，不耐烦于科学之实验，而不知哲学之基础不外科学，即最超然之玄学，亦不能与科学全无关系。有《月刊》以网罗各方面之学说，庶学者读之，而于专精之余，旁涉种种有关系之学理，庶有以祛其褊狭之意见，而且对于同校之教员及学生，皆有交换知识之机会，而不至于隔阂矣。

三曰释校外学者之怀疑。大学者，“囊括大典，网罗众家”之学府也。《礼记》《中庸》曰：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”足以形容之。如人身然，官体之有左右也，呼吸之有出入也，骨肉之有刚柔也。若相反而实相成。各国大学，哲学之唯心论与唯物论，文学、美术之理想派与写实派，计学之干涉论与放任论，伦理学之动机论与功利论，宇宙论之乐天观与厌世观，常樊然并峙于其中，此思想自由之通则，而大学之所以为大也。吾国承数千年学术专制之积习，常好以见闻所及，持一孔之论。闻吾校有近世文学一科，兼治宋、元以后之小说、曲本，则以为排斥旧文学，而不知周、秦、两汉文学，六朝文学，唐、宋文学，其讲座固在也；闻吾校之伦理学用欧、美学说，则以为废弃国粹，而不知哲学门中，于周、秦诸子，宋、元道学，固亦为专精之研究也；闻吾校延聘讲师，讲佛学相宗，则以为提倡佛教，而不知此不过印度哲学之一支，借以资心理学、论理学之印证，而初无与于宗教，并不破思想自由之原则也。论者知其一而不知其二，则深以为怪。今有《月刊》以宣布各方面之意见，则校外读者，当亦能知吾校兼容并收之主义，而不至以一道同风之旧见相绳矣。

以上三者，皆吾校所以发行《月刊》之本意也。至《月刊》之内容，是否能副此希望，则在吾校同人之自勉，而静俟读者之批判而已。

1918年11月10日

《社会主义史》序

我们中国本有一种社会主义的学说，如《论语》记孔子说：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”就是对内主均贫富，对外不取黷武主义与殖民政策。《礼运》记孔子说：“人不独亲其亲，不独子其子。

原题为《克卡朴氏社会主义史》(Kirkup : History of Socialism) 序，刊载于《新青年》第 8 卷第 1 号(1920 年 9 月 1 日出版)，并辑入《蔡子民先生言行录》。

使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。”就是“各尽所能，各取所需”的意义，且含有男女平等主义。《孟子》记许行说：“贤者与民并耕而食，饔飧而治。”就是“泛劳动”主义。

中国又本有一种社会政策：《周礼》：“小司徒经土地而井牧其田野。”“遂人辨其野之土，上地、中地、下地，以颁田里。”《孟子》说：“乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持。”“设为庠序学校以教之。”《汉书·食货志》：“民年二十受田，六十归田。七十以上，上所养也。十岁以下，上所长也。十一以上，上所强也。”“女修蚕织”。“春令民毕出在野；冬则毕入于邑。……入者必持薪樵，轻重相分，斑白不提挈。冬民既入，妇人同巷相从，夜绩女工。……必相从者，所以省费燎火，同巧拙而合习俗也。”虽是偏着农业一方面，但不能不认为社会政策的一种。后来宋儒常常想恢复井田，但总没有什么机会。

西洋的社会主义，二十年前才输入中国。一方面是留日学生从日本间接输入的，译有《近世社会主义》等书。一方面是留法学生从法国直接输入的，载在《新世纪日报》上。后来有《心声周刊》简单的介绍一点。俄国多数派政府成立以后，介绍马克思学说的人多起来了，在日刊、月刊中，常常看见这一类的题目。但是切切实实把欧洲社会主义发起以来，一切经过的情形，叙述出来的还没有。我友李君懋猷取英国辟司所增订的克卡朴《社会主义史》，用白话译出，可以算是最适当的书了。

克氏此书成于 1892 年，于社会主义的学说，叙述得颇详。但是社会主义派最近的运动，自然有遗漏的，经辟司于 1913 年增订一回，加入的不少。虽然大战以后，俄国新政府的设施，国际联盟条约中劳工规约的讨论，各国同盟罢工的勃起，矿山、铁道国有问题的要求，这些重大事变，还没有包在里面，但是，1913 年以前的事实，很可以资考证了。

克氏、辟氏都是英国人，自然是稳健派，所以对以前的社会主义，很有消极的批评。又如辩护家庭，辩护宗教，辩护中央与地方政府，甚且辩护英国的殖民政策，读的人一定有嫌他们不彻底的。

但是他们所叙述的，给我们的教训已经很多。

在这部书里面说：“现在一般有名的研究家，都承认历史——经济的历史在内——是许多有次序的现象之连续体。凡在连续线内的各种情形，都有种种特别的事实和倾向标明出来。”“一个时代的失败，常指出以后一个时代中成功的道路”。“我们讨论社会主义运动的问题，不独当以历史和人类为准则，还须特别参考现在流行的各种势力——工业的、政治的、社会的和道德的势力。”很可以令我们猛省，知要实行这种主义，必要有各种的研究。不是随便拈出几句话头，鼓吹鼓吹，就有希望的。

他说：“差不多没有一国的工界，像比国工界一样，受那种难以名状的苦痛。从前比国工人毫无知识。作工时间极长，工价极廉，他们既没有政治上的权利，又没有一点组织，所以常被压制。”这不是我们工界的缩影么？但是“最近几十年来，比国社会主义运动，以组织坚固和包罗宏富两点著名”。“从英国采入他的协作和自助；从德国采入他的政治上的策略和根本上的原则；从法国采入种种理想的倾向。”他的特点“是他的协作的大组织”。“比国的协作社会，已经使比国的工党根深蒂固，在世界各国中，除德意志外，没有能和他相比较的”。这不是我们应该注意的方法么？

他叙工团主义的起源，说“法国人发生三种观念：一、工人阶级在政治上得不到救助；二、国会是一群自谋私利的空谈家，他们只要有官做，或有贿得，他们就会牺牲他们向来的主义；三、中央政府是一个仇敌”。因而工团主义观念：“一、工界的救援，不在乎政治方面，而在乎自助和自己组织团体；二、要制胜资本家，不在乎公众所组织之政治性质的团体，而在乎工界所组织之工业性质的团体；三、工人第一是一个作工的人，如做矿工、工程师、或制棉工人，第二才做一个国民。”“工团主义是纯粹工界的产物，不是一个人的力量造成的；他是由许多不著名的人之种种意见相合而成的；他的发生是出乎自然的”。我们中国无论什么组织，总是有政客想利用他。那法国的工团主义，不是我们应该注意的么？

他说：“人类发展之中，有两种要素，是脑力的发达和合群原则的发达。”又说：“从现代过渡到社会主义时代，……一定是渐进的，必先做一番预备工夫，使大多数人民的知识、道德、习惯和组织，都合于一种更高的社会经济的生活。”这就是工人教育问题。第一是学者的加入，如“美国各大学校学生中，有许多是社会主义者，这些人中间，有许多是在德国各大学得过学位的。当1910年，各校社会主义社有十支社，到1912年，增至五十二支社。”又如英国“费边会在各地方组织支部……在牛津大学、剑桥大学和别的大学里面，都有支部。……近来联合成一个大学社会主义同盟会”。第二是特别的教育，如德国社会民主党有教育委员会，“当1912年至1913年的时候，对于经济学、历史、文学、美术、社会主义、哲学、协作运动、工联主义、政治学和各种专门学科，共讲演三千五百次。此外，公开无数的音乐会、欢迎会和演戏等”。“又有一种活动影片，也是用作传播社会主义之用的。”“柏林有一个社会主义学校。在这个学校里面，每年有三十一一个当选的年龄不同之男子和妇女，教授普通史、社会史、宪法史、政治经济学、社会主义的历史和学说，社会和工业的法律，演说术和作文法，新闻事业和别的学科”。“设一个妇女部……预备各种小册子和别种印刷品，在妇女中分发”。“设法使青年和社会主义相接触，组织六百五十五个地方委员，专办这一类事务。还办一种特别的新闻纸，名为《劳动少年》。在二百七十四处地方，设有少年图书馆。自1912年至1913年，举行演讲会四千五百次，开音乐会和欢迎会二千四百零五次，举行旅行会、博物院参观会等等共一万四千三百次。他又刊布小册子八十二万五千份，分发国内各青年。”这不是我们应该效法的么？

我读了这部译稿，发生许多感想。特将重要一点的写出来，表示我介绍此书的诚意。

1920年7月23日

《西洋科学史》序

昔者英国大哲学家培根提倡科学，谓非从科学史着手不可。于是拟定一自然科学分类史书目，凡一百三十种，——举凡天地现象、理、化、矿、植、医药、心理、教育、社会，莫不赅备。培根以后，欧洲科学勃然以兴，名家林立，究其源，培根之功不可掩也。何也？为学之道，博学而后能精，温故而后知新，在科学尤然；而博学温故，莫善于史——此培根编史之议，所以为西洋科学进步之一大动力也。

历来于科学有发明者，非真具特创之才也，其所发明，必有其所依据。居里夫人之发现铀原质，完全根据于柏克勒尔以放射性为磷光作用之假设（见本书第十八章）。又如海王星之发现，以威廉爵士之发现天王星为其先驱，而后有勒未累与亚当斯相继发表海王星之距离（见本书第十四章）。哥伦布之发见美洲，有地圆之说为之先；斯蒂芬孙之发明火车，有瓦特之发见蒸汽压力为之导。事之类此，何可胜举？所谓温故而知新者是矣。

科学中有所谓归纳法焉。归纳者，由博而之约之谓也。昔达尔文倡“物竞天择，适者生存”之说，以名于世。其为此言，实得力于五载之航游。当其出游时，遍历异邦，所见动植矿物，何止千万？而人情风俗，处处足以增长其见识；见闻既博，乃归纳而成此前人所未发，历万古而不磨之至论，一一此岂非博学之功哉？且达氏尝曰：“余之工作，悉依据于培根之原理，未尝自立学说，惟采集事实不厌繁多”（见本书第十五章）。是知达氏非徒以博学成名，抑亦善于温故者欤？

夫达尔文之航游，不啻读一部伟大之科学史；反之，读一部科学史者，亦不啻作五载之航游。况乎史之所述，纵追荒古，横被海溼，又岂游历所可及，则读史而后，其成就不当更伟于达氏也耶？且也，以西洋科学渊源之深，用力之巨，政府之提倡鼓励，民众之尊崇赞助，实用与理论相辅而并进，遂有伟大之成就，丰厚之内容；一旦笔之于书，辑而为史，其足以资吾人之揣摩，发吾人之深思者，岂浅鲜哉？

李贝此作，即本斯义，而尤注重于一般之读者，使科学不必限于专门学者，而人人皆可具有相当之科学知识，皆可以藉此奋发而有所贡献于科学。以吾国科学之幼稚，普通读者渴望于科学之切，出此书为西洋科学之介绍，可谓当机。译者尤君，乃专攻工程而兼长文辞者，其译笔之信实，文采之华美，足以原著并传。他日国内科学之进步，其将以此为嚆矢乎？

1928年5月12日

《佛法与科学比较之研究》序

自孔德分人类进化为三级，由神学、而玄学、而科学，认现代为科学时代，于是有实证哲学的建设。未几，美国詹姆斯亦有实用哲学的标榜。这两派哲学，都把玄学上的问题，存而不论；把哲学作为现代科学的综合；并非再进一步，把科学所不能解决的问题，设法解决他。然而科学所不能解决的问题，如精神与物质究竟是怎么一回事，绝对的真理有没有，是人人所切望有一个答案的。于是不得已而由一部分的科学家来答复他，就说精神是物质的作用，而宇宙不外乎物质；绝对的真理是有的，就是唯物论。这种说法，现代科学家与非科学家附和他的很多。而吾国科学家中，有不以为然、而别寻出路的，就是王小徐先生。

小徐先生有数学的天才，二十岁左右，即有关于数学的著作，为前辈所推许。数学，一方面是科学的工具，另一方面又是玄学的导线；所以希腊的毕泰哥拉斯，法国的笛卡儿，德国的来布尼兹，荷兰的斯宾挪莎，都是以数学家兼哲学家的。小徐先生以数学家治科学，尤长于电机工程，承认科学之所长，而又看破他能力的限度。以数学家治逻辑，认西洋之逻辑，仅能应用于科学，而哲学上非采用印度之因明不可。以数学家治玄学，认为佛法中相宗的理论，非特与科学不相冲突，而可以相成，既已认科学与佛法不相冲突，

则科学家如有不能解答的问题，而可用佛法解答的，何妨利用佛法。此小徐先生所以有佛法与科学一书。

佛法与科学，对于一部分科学家“物理外无心理”、“物质绝对”等迷信，均根据科学，疏通证明。“以子之矛，刺子之盾”，苟为真正科学家，应无不赞同。惟提倡佛法的理由，则以唯识论为基础，而以修观为方法，乃与现代柏格森的哲学相类似。柏氏假定宇宙本体为一种生命原动力，近于佛法上的阿赖耶识；以生命为“绵延”，为真的时间，因名之为“生命流”，近于阿赖耶的“相续不绝，喻如水流”。其认识法不恃理智而恃直观，近于佛法中的重现量；又闻柏氏亦用静坐观照法，尤近于佛法的修观了。

然佛法的不易为科学家所信仰，乃正与柏氏的玄学相等，其最要关键，即在超感觉的意识，尚未能积极证明。佛法的宣传，随顺众生根器，本无定法；欲为科学家说法，应用科学方法作积极的证明。

佛法的目的，在“脱轮回苦而得涅槃乐”。苟能证明轮回为可信，则解脱轮回需要，自然起信。今欲以科学证明轮回，照我所见到的，有下列各点：

一、通灵术的证明 此为现代灵学家的工作，但结果尚未圆满。

二、借尸还魂的证明 此为笔记上常有的事，然真伪甚不易判定。若于此等事发见之初，即经科学家详密考证，认为确有其事，则所谓超物质的精神，得一强证。忆十二三年前，山东有一农人，暑中猝死，不久复生，简直别为一人。对于妻子，若不相识；语言互不相解，索笔砚，自书姓名籍贯，为朝鲜某地崔某，并详其家世颇悉。乃一有田产而曾读书的人，非复如本人的赤贫而不识字的了。蔡君儒楷时为山东省长，曾令此人到省署试验，试令担水，几不能举步；然其先是能任劳作的，今已转为文弱书生了。又山东水道素多伏流，此人新有探流的技能，循其所指，掘即得泉；据说，朝鲜人习此者颇多；然本人则素无此技的。如此事果确，则是官体上后天习得的能力，也可随附于灵魂的移转而获得，岂非值得研究的事。可惜崔君的事，已成过去。但现在报纸上亦偶有借尸还魂的记载，若于发见的机会，为科学的探讨，不轻放过；积少成多，便可为有力的证据。

三、前生记忆的证明 记忆前生，在佛典上有多数叙述，现已无从检验。中国笔记小说中所记，亦复甚多；即小徐先生所记的苏州小孩，不习文字而能读历书，念招牌，识扇子上的字，一周岁左右，能看《时报》，就是一例。其他传闻所得，或重认旧居，或追寻墓地，尤与普通的早慧不同而确为记忆的一种。苟其事果确，则灵魂的能经甲体而流入乙体，殆无可疑。若遇此等事实，而以科学方法探核之，也可为有力证据的一种。

至于六种神通，则其事尚在科学与玄学交错的际。例如爱克司光的透照，无线电的播音，催眠术的疗病，在未曾普及以前，涉学稍浅的，何尝不斥为妄谈！亦惟于事实发现时，严密检验，始可断定有无。

其他若佛法各书，真伪的甄别，先后的考订，译文与原书的对勘，法语与寓言的疏证，均用最新的科学方法整理一番，也足以减少学者的怀疑而引起其信仰。

以上所举，皆为介绍佛法于科学家所需要的工作。小徐先生既以科学家的资格，为佛法与科学一篇以开其端绪；尤望积极提倡，促成种种科学的工作，以完成自度度人的弘愿；这是一个信仰小徐先生的人所要求的！

1932年1月5日

《新唯识论》序

佛法传入中国，二千余年。六朝隋唐，译经论至富，中国佛教徒所著论说注解语录，亦有汗牛充栋之观。在佛教徒之立足点，以信仰为主，与其他宗教家无异，对于经论，一字一句，皆视为神圣不可侵犯；其有互相矛盾之点，则以五时说教方便法门等调剂之而已。其非佛教徒，而且斥佛教为异端者，则又有两种态度：其一，并不读佛教之书，而以佛教徒之无人论无恒业为诟病，以焚其书、人其人、庐其居为对待方法，韩昌黎之徒是也。其二，读佛家之书而好之，且引以说儒家之《大学》、《中庸》、《孟子》之义，而又以涉佛为讳，如程朱陆王两派之宋明理学家是也。

现今学者，对于佛教经论之工作，则又有两种新趋势：其一，北平钢和泰、陈寅恪诸氏，求得藏文、梵文或加利文之佛经，以与中土各译本相对校，牖举异同，说明其故；他日整理内典之业，必由此发轫；然今日所着手者，尚属初步工夫，于微言大义，尚未发生问题也。其二，欧阳竟无先生之内学院，专以提倡相宗为主，相宗者，由论理学心理学以求最后之结论，与欧洲中古时代之经院哲学相类似；内学院诸君，尚在整理阐扬之期，未敢参批评态度也。当此之时，完全脱离宗教家窠臼，而以哲学家之立场提出新见解者，实为熊十力先生之《新唯识论》。

熊先生寝馈于宋明诸儒之学说甚深，而不以涉佛为讳，研求唯识论甚久，颇以其对于本体论尚未有透彻之说明，乃发愿著论以补充之；近岁多病，稍间则构思削稿如常，历十年之久，始写定境论一卷，其精进如此。

熊先生认哲学（即玄学）以本体论为中心，而又认本体与现象决不能分作两截，当为一而二、二而一之观照，易之兼变易与不易二义也。庄子之齐物论也，华严之一多相容、三世一时也，皆不能以超现象之本体说明之，于是立转变不息之宇宙观，而拈出翕、辟二字，以写照相对与绝对之一致。夫翕、辟二字，《易传》所以说坤卦广生之义，本分配于动静两方；而严幼陵氏于《天演论》中，附译斯宾塞尔之天演界说，始举以形容循环之动状，所谓翕以合质，辟以出力，质力杂糅，相剂为变是也。熊先生以《易》之阴阳，《太极图说》之动静，均易使人有对待之观，故特以翕、辟写照之。

熊先生于新立本体论而外，对于唯识论中各种可认否认之德目，亦多为增减数目，更定次序。诸所说明，皆字字加以斟酌，愿读者虚衷体会，勿以轻心掉之，庶不负熊先生力疾著书之宏愿焉。

蔡元培

此等非佛教徒，完全以孔教徒自命，而又完全以佛家经论为纯粹宗教性质，故态度如此。其实，佛典中宗教色彩固颇浓厚，而所含哲学成分，亦复不少。盖宗教本以创教者之哲学思想为基本，犹太、基督等教，均有哲理，惟佛教则更为高深耳。仁者见仁，智者见智，视读者之立场。惜二千年来，为教界所限，未有以哲学家方法，分析推求，直言其所疑，而试为补正者。有之，则自熊十力先生之《新唯识论》始。

1932年8月31日

蔡元培应熊十力之请，为其所著《新唯识论》撰写序文，原稿用白道林纸蓝行大信笺二张，以钢笔书写，撰就后，他又在序文后用毛笔补写“此等非佛教徒……”一段。

《中国问题之综合的研究》序

有一个病夫，本来是很健康的，得病以后，长久在病的状态中，自己不觉是有病了。遇到一个良医，把他的病状详细地说出来，并且把其他健康的人与他比较；他自认有了病，但不免自馁，以为他的病是不可救药的了。然而良医并不悲观，因为他从前健康时期的身体，是很结实的，决不是一病而不复；又因为其他健康的人，从前也并非完全无病的，后来得到治病的良方，才达到现在健康的程度；所以信此病必可得救。乃详求此病的原因，要从根本上加以治疗，于是写了一种对症的药方。自此以后，病的痊愈与否，全视病夫是否肯照方服药了。

病夫是谁？是我们的中华民国。一个良医是谁？是我友黄君尊生。我不敢说我们救国的良医，惟有黄君，然我深信黄君必为若干良医中的一个。我也知道黄君的脉案与药方，从前也有人零零星星的说过，但是考察的周到，解释的透彻，主张的坚决，不能不认黄君所发表的为空前之作。我今诚恳的为黄君介绍。

黄君，广东人，曾留学于法国里昂大学，通英、法文外，尤精熟世界语，在欧洲国际世界语团体中，曾任重要职务，常用世界语发表关于人道主义的文字。又治文字学，以巴比伦、埃及的文字与中国古文比较，求文字进化公例。他在里昂大学的毕业论文，是以文字学为对象的。他很爱自然美与艺术美，尝自言当疾病时或贫困时，均以审美观念为治疗工具。他归国后，见国内状况，真如痼疾，不可不筹一治疗的方法；所以屏弃一切，专心研讨，历七八年之久，成《中国问题之综合的研究》一书，凡二十余万言，历经削订，尚未印行。我认此书为现代不可多得的著作，所以先为介绍。

此书分上、中、下三编：上编为叙述的，中编为解释的，下编为指示的。

上编分二章：第一章为心里的中国，从地方、人物、政事、学术各方面，节叙历史中记述的优点，确认中国为美富的地域，中国人确为优秀的民族。第二章为眼前的中国，从物质生活、知识生活、道德生活、健康生活、安全生活各方面，历叙现今中国穷乏、愚昧、不道德、不卫生、不安全的状况。

中编分四章：第一章，时代关系，说百年前欧洲英、法、德诸国与眼前中国无异，彼等随时代而进步，所以有今日的文明；我们只求自勉，不必灰心。第二章，物质关系，说欧洲各国利用机器，生产速而丰，所以一切进步；我们一切退化，全由于物质的缺乏。第三章，他杀与自杀，说外患与内乱交迫。第四章，天演，说我们不能适应环境，将被淘汰。

下编分三章：第一章，现代生活之适应，说世界文明，是全世界人类共同努力的结果；我们做人，便要（一）能享受此种结果，（二）能参加此种努力，（三）能有所发明，有所贡献，以增益此种文明。又说，现代生活的优点：（一）真理之大明，解决宇宙之疑谜，破除宗教之迷信，打破吾人对于宇宙、对于人生之谬误的见解；（二）人权之发达；（三）人力伟大之表现；（四）生活之改善与幸乐之普及；（五）疾病痛苦之减除；（六）道德观念之发达；（七）审美思想之提高；（八）群性之发达与共同生活体之扩大。第二章，政治之改造，说要改造中国政治，必要造成两种力量，即政治上之向心力与离心力。向心力，要全体人民尽可能的去参加政治，加增政治的力量，以为革新与推进的原动力。离心力，是要社会上各项事业，在相当条件之下，脱离政治的束缚，而自行发展。第三章，发展群力的途径，说要行

“民间动员”，就是施行一种征兵制，把全国人民组织起来，使他们更迭受若干时期的军事训练，同时施行一种民众教育，使军事与教育融成一片。而受教者，除了军事训练、负起保卫的责任外，更负一种生产的责任，使保卫、生产两件事打成一团。如是，则军事、教育、生产（即所谓保、养、教），分之则鼎足而三，合之则共冶一炉。又说，在陶行知氏“教、学、做合一”意思中，我们提出一个较广的意思，为“军事、教育、生产合一”。如此，在陶氏“提倡一百万所学校，改造一百万个乡村”的意思中，我们更添入两个意思，为“组织一百万队志愿兵，成立一百万个生产合作社”。又有结论一篇，是撮举前三编的要点而演成的。

黄君此书范围很广，材料很富，我读了一遍，虽然不敢保他没有详略不均的地方，也不敢保他的主张，全没有一点窒碍，然而黄君的好心和毅力，此书的体大而思精，实为我所极端佩服的。我希望此书能早日付印，使全国有心人把书中所提出的问题，平心的讨论，必能较头痛医头、脚痛医脚的方法好一点。

1934年4月

《美学原理》序

爱美是人类性能中固有的要求。一个民族，无论其文化的程度何若，从未有喜丑而厌美的。便是野蛮民族，亦有将红布挂在襟间以为装饰的，虽然他们的审美趣味很低，但即此一点，亦已足证明其有爱美之心了。我以为如其能够将这种爱美之心因势而利导之，小之可以怡性悦情，进德养身，大之可以治国平天下。何以见得呢？我们试反躬自省，当读画吟诗，搜奇探幽之际，在心头每每感到一种莫可名言的恬适。即此境界，平日那种是非利害的念头，人我差别的执着，都一概泯灭了，心中只有一片光明，一片天机。这样我们还不怡性悦情么？心旷则神逸，心广则体胖，我们还不能养身么？人我之别、利害之念既已泯灭，我们还不能进德么？人人如此，家家如此，还不能治国平天下么？我向年曾主张以美育代宗教，亦就因为美育有宗教之利、而无宗教之弊的缘故，至今我还是如此主张。在民初时，我曾提出《对于教育方针的意见》，以美育与军国民主义、实利主义、德育主义及世界观并列。我以为能照此做去，至少可以少闹许多乱子。

但是，审美观念是随着修养而进步的，修养愈深，审美程度愈高；而修养便不得不借助于美学的研究了。通常研究美学的，其对象不外乎“艺术”、“美感”与“美”三种。以艺术为研究对象的，大多着重在“何者为美”的问题；以美感为研究对象的，大多致力于“何以感美”的问题；以美为研究对象的，却就“美是什么”这问题来加以探讨。我以为“何者为美”、“何以感美”这种问题虽然重要，但不是根本问题，根本问题还在“美是什么”。单就艺术或美感方面来讨论，自亦很好，但根本问题的解决，我以为尤其重要。

同学金君公亮，于文学、心理学都研究有素，对于美学致力尤勤。近年本罗绥所著《美》一书而酌量增损，编为《美学原理》，对于美学上的根本问题，都予以相当的答案，可以作研究美学者的一助，书中每章作成提要，尤便初学。金君在国立艺术专校讲学有年，本书即当时讲稿的一部分。承金君以本书油印本见示，并属作序；我因就一时所想到的，拉杂写寄金君，以

介绍于国人。

1934年10月15日

《社会主义新史》序

《易·系辞传》曰：“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”又曰：“天下同归而殊途，一致而百虑。”《春秋公羊传》曰：“言之重，辞之复，其中必有美者焉。”观于社会主义之运动，其初或受信仰，或被排斥，是仁见知之不同而已。然而运动既久，则以其言重辞复之故，而使人注意于其美点，于是有哲学家之试验，有科学家之计画，有宗教家之宣传，彼等平日各有其研求与信仰，往往互相菲薄；然则皆加功于社会主义之运动，诚所谓殊途而同归，百虑而一致矣。吾国译述西洋社会主义史者，已有多种，然对于宗教家之运动，多不致详。今读沈嗣庄先生之《社会主义新史》，乃详人所略，侧重基督教与社会主义之关系，使读者公认此种运动，为人类普遍的要求，而决非一学派之所杜撰，则其对于社会主义之研求，将益增兴趣。故吾谓沈先生此书，决非以宣传基督教为目的，而实在表彰社会主义运动全部之事实，使不致有偏枯之感焉。

1934年12月

《现代中国政治思想史》序

人类德慧智术之进化，纯赖有向上之心灵作用，而能充分运用此心灵，以发挥言论，演成政治者，是又随时代思潮而增其领域；藉非浑噩之世，与及专制之朝，鲜有能遏抑闭塞，以桎梏此人类向上之心灵也。

是故世界各国政治思想，大都循自由发展之径路，历时久而愈昌盛。惟中国则不然。自古元后作民父母，非天下不议礼制度，兆民之菀枯，判诸一人之圣狂，蚩蚩者似无容置喙。然圣君贤相，层见叠出，尝有戒鞞立木，博采氓众者，尚未至于吾民也。沿及先秦诸子昌言论政，如老子之倡无为，孔子之言大同，俱能超现实，而悬为未来世政治上最高之鹄，一时思想界中，未尝不蓬蓬勃勃，饶有生机，惜为时甚暂，不旋踵而遂汨没矣。

自此而后，政尚专制，独夫横暴，学途塞，士论不弘，非表彰某某，即罢黜某某，文网密布，横议有禁，举天下之人，日以拥护君权为能事；有逾越范围者，视为邪说异端，火其书而刑其人。于是，谨愿者谓为天威之可畏，黠智者相戒慎言以寡尤，虽有超群拔萃、才智雄强之士，亦噤若寒蝉，罔越畔岸，岂敢妄读经国远猷哉。漫漫长夜，何时始旦，历二千年之锢蔽，与欧洲中世纪受宗教之约束，如出一辙。呜呼！此中国政治思想之沉沉暗暗，以至于斯极也。

挽近六十年来，适为思想解放之时期，亦即为思想昂进之时期也。外受西洋民权学说之熏灼，内感于中国君主专制之不适，先觉之士，竟出其新政治主张，以为救国救民之药石。当满清末造，钳制惟严，犹能鼓其勇往迈进之精神，以冲决藩篱，著为政论，使二千年沉暗之国民，一举而唤醒迷梦。在当时虽牴忌触讳，几遭汨没，而思想自由之新机，已萌茁于斯时矣。及革命告成，民国建立，言论出版自由，列诸宪章，政治思潮，益奔腾澎湃，而不可遏抑，此诚解放后一大进步。但思想之为物，犹水也，约之沟渠之中，

其涸可立待；放之江河之外，则泛滥而无极。故在未解放以前，其患在蔽塞而不宣，既解放以后，其患在驳杂而不纯，蔽塞也，驳杂也，俱无利于国也。窃尝谓现代中国政治思想之为状也，散而不可纪，有为崇高之论者，有切近事实者，更有炫新立异者。在中国今日，各种政治主张，正在交错试验中，未始非绝好征象。然恐五光十色，易使人目眩神移，而失却中心信仰，其流弊所极，非横决即归于枯萎，不亦重可慨乎。必有人焉，为之整理而条贯之，使庞杂之言论，归纳成有系统之科目，贻国人以共同研究之资料，夫然后政成事举，郅治可期，则此种工作，实不容已也。

临川朱君笑平，绩学士也，以名诸生游学东瀛，专究政治理论，未尝参与任何政事。以冷静之头脑，纯洁之思想，超然之态度，旁搜博考，网罗现代富有思想各家之政论，披众芳而觅兰茝。为之挈裘领，五指而顿之，编著《现代中国政治思想史》一书。书成，问序于余，余受而阅之，见其全篇结论，复标举大同艺团主义，亦深思有得之言，与余之美育代宗教说，同其旨趣，因乐为序之。

1935年1月

《鲁迅全集》序

“行山阴道上，千岩竞秀，万壑争流，令人应接不暇。”有这种环境，所以历代有著名的文学家、美术家，其中如王逸少的书，陆放翁的诗，尤为永久流行的作品。最近时期，为旧文学殿军的，有李越缦先生，为新文学开山的，有周豫才先生，即鲁迅先生。

鲁迅先生本受清代学者的濡染，所以他杂集会稽郡故书，校《嵇康集》，辑谢承《后汉书》，编汉碑贴[帖]、六朝墓志目录、六朝造象目录等，完全用清儒家法。惟彼又深研科学，酷爱美术，故不为清儒所囿，而又有他方面的发展，例如科学小说的翻译，《中国小说史略》、《小说旧闻钞》、《唐宋传奇集》等，已打破清儒轻视小说之习惯；又金石学为自宋以来较发展之学，而未有注意于汉碑之图案者，鲁迅先生独注意于此项材料之搜罗；推而至于《引玉集》、《木刻纪程》、《北平笺谱》等等，均为旧时代的考据家赏鉴家所未曾著手。

先生阅世既深，有种种不忍见不忍闻的事实，而自己又有一种理想的世界，蕴积既久，非一吐不快。但彼既博览而又虚衷，对于世界文学家之作品，有所见略同者，尽量的译，理论的有卢那卡夫斯基、蒲力汗诺夫之《艺术论》等；写实的有阿尔志跋绥夫之《工人绥惠略夫》、果戈理之《死魂灵》等；描写理想的有爱罗先珂及其他作者之童话等，占全集之半，真是谦而勤了。

“借他人之酒杯，浇自己的块垒”，虽也痛快，但人心不同如其面，环境的触发，时间的经过，必有种种蕴积的思想，不能得到一种相当的译本，可以发舒的，于是有创作。鲁迅先生的创作，除《坟》、《呐喊》、《野草》数种外，均成于1925至1936年中，其文体除小说三种、散文诗一种、书信一种外，均为杂文与短评，以十二年光阴成此多许的作品，他的感想之丰富，观察之深刻，意境之隽永，字句之正确，他人所苦思力索而不易得当的，他就很自然的写出来，这是何等天才！又是何等学力！

综观鲁迅先生全集，虽亦有几种工作，与越缦先生相类似的；但方面较

多，蹊径独辟，为后学开示无数法门，所以鄙人敢以新文学开山目之。然欤否欤，质诸读者。

梁启超

《变法通议》自序

法何以必变？凡在天地之间者，莫不变。昼夜变而成日，寒暑变而成岁；大地肇起，流质炎炎，热熔冰迁，累变而成地球；海草螺蛤，大木大鸟，飞鱼飞鼈，袋兽脊兽，彼生此灭，更迭迭变而成世界；紫血红血，流注体内，呼炭吸养，刻刻相续，一日千变而成生人。藉曰不变，则天地人类并时而息矣。故夫变者，古今之公理也。贡助之法变为租庸调，租庸调变为两税，两税变为一条鞭。井乘之法变为府兵，府兵变为骑，骑变为禁军。学校升造之法变为薦辟，薦辟变为九品中正，九品变为科目。上下千岁，无时不变，无事不变，公理有固然，非夫人之为也。为不变之说者，动曰守古守古，庸詎知自太古、上古、中古，近古以至今日，固已不知万百千变。今日所目为古法而守之者，其于古人之意，相去岂可以道理计哉！今夫自然之变，天之道也，或变则善，或变则敝，有人道焉，则智者之所审也。语曰：“学者上达，不学下达。惟治亦然。委心任运，听其流变，则日趋于敝；振刷整顿，斟酌通变，则日趋于善。吾揆之于古，一姓受命，创法立制，数叶以后，其子孙之所奉行必有以异于其祖父矣。而彼君民上下，犹憊焉以为吾今日之法，吾祖前者以之治天下而治，尔然守之，因循不察，渐移渐变，百事废弛，卒至疲敝，不可收拾。代兴者审其敝而变之，斯为新王矣。苟其子孙达于此义，自审其敝而自变之，斯号中兴矣。汉唐中兴，斯固然矣。诗曰：“周虽旧邦，其命维新。”言治旧国必用新法也。其事甚顺，其义至明，有可为之机，有可取之法，有不得行之势，有不容少缓之故。为不变之说者，犹曰守古守古，坐视其因循废弛，而漠然无所动于中。呜呼，可不谓大惑不解者乎？易曰：“穷则变，变则通，通则久。”伊尹曰：“用其新，去其陈，病乃不存。夜不秉烛则昧，冬不御裘则寒，渡河而乘陆车者危，易证而尝旧方者死。”今专标斯义，大声疾呼，上循士训诵训之遗，下依矇讽鼓谏之义，言之无罪，闻者足兴，为六十篇，分类十二。知我罪我，其无辞焉。

1896年8月

《说群》序

启超问治天下之道于南海先生。先生曰：“以群为体，以变为用。斯二义立，虽治千万年之天下可已。”启超既略述所闻，作《变法通议》。又思发明群义，则理奥例赜，苦不克达。既乃得侯官严君复之治功《天演论》，浏阳谭君嗣同之《仁学》，读之犁然有当于其心。悼天下有志之士，希得闻南海之绪论，见二君子宏著，或闻矣见矣，而莫之解，莫之信。乃内演师说，外依两书，发以浅言，证以实事，作《说群》十篇，一百二十章。其于南海之绪论，严、谭之宏著，未达什一，惟自谓视变法之言，颇有进也。叙曰：记曰“能群焉谓之君”，乃古之君民者，其自号于众也，曰孤，曰寡人，曰予一人，蒙窃惑焉。孤与寡。世所称为无告者也，而独以为南面之名则乐之，经传之谥汗君也，谓之独夫，谓之一夫，闻者莫不知为恶名也，吾不解予一人之训诂，与独夫有何殊异也。今夫千万人群而成国，亿兆京垓人群而成天下，所以有此国与天下者，则岂不以能群乎哉！以群术治群，群乃成；以独

术治群，群乃败。己群之败，它群之利也。何谓独术？人人皆知有己，不知有天下。君私其府，官私其爵，农私其畴，工私其业，商私其价，身私其利，家私其肥，宗私其族，族私其姓，乡私其土，党私其里，师私其教，士私其学，以故为民四万万，则为国亦四万万，夫是之谓无国。善治国者，知君之与民同为一群之中之一人，因以知夫一群之中所以然之理，所常行之事，使其群合而不离，萃而不涣，夫是之谓群术。天下之有列国也，己群与他群所由分也，据乱世之治群多以独，太平世之治群必以群。以独术与独术相遇，犹可以自存；以独术与群术相遇，其亡可翘足而待也。彼泰西群术之善，直百年以来焉耳，而其淳兴也若此。今以吾喜独之质点，而效人乐群之行事，是犹饰西鬻于嫫眉，蒙虎皮于羊质，是以万变而万不当也，抑吾闻之，有国群，有天下群。泰西之治，其以施之国群则至矣，其以施之天下群则犹未也。《易》曰：“见群龙无首吉。”《春秋》曰：“太平之世，天下远近大小若一。”记曰：“大道之行也，天下为公，选贤与能，不独亲其亲，不独子其子。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己，是谓大同。”其斯为天下群者哉。其斯为天下群者哉。

1897年5月17日

《近代学风之地理的分布》序

吾于三年前作《清代学术概论》，篇末述对于将来学界之希望，有“分地发展”一语，朋辈多疑其所谓。彼书既极简陋，未能发吾旨趣，久思为一文以畅之，顾卒卒未有暇。癸甲冬春之交，夜课休沐，偶与儿曹谈皖南北浙东西学风之异同，乘兴搜资料作斯篇，阅十日而成，亦屠苏酒中一绝好点缀也。

本篇专以研究学者产地为主，于各家学术内容不能多论列，文体宜尔也。欲知其概，则有拙著《近三百年学术史》在。

本篇以行政区域分布，理论上本极不适当，贪便而已，抑舍此而别求一科学的区分法亦非易易也。今以十八行省附以奉天及在京之满洲蒙古人为二十节，吉林、黑龙江，新疆无可纪者，只得阙焉。就中江苏、安徽、浙江三省情形太复杂，更分区论次。

本篇纯采“案而不断”的态度，胪列事实略为比次而已，其所以产生此事实之原因，盖未遑及。今略摘应注意研究之各问题如下：

- 一、何故一代学术几为江、浙、皖三省所独占？
- 二、何故考证学盛于江南，理学盛于河北？
- 三、何故直隶、河南、陕西清初学者极多，中叶以后则闾如？
- 四、何故湖南、广东清初学者极少，中叶以后乃大盛？
- 五、何故山西介在直隶、陕西之间，当彼两省学风极盛时，此乃无可纪述？
- 六、何故湖北为交通最便之区，而学者无闻？
- 七、何故江西与皖、浙比邻而学风乃绝异？
- 八、何故文化愈盛之省分其分化愈复杂——如江南之与江北，皖南之与皖北，浙东之与浙西，学风划然不同？
- 九、何故同一省中文朴截然殊致——如江苏之徐海一带，安徽之淮泗一带，可述者远逊他郡？

十、何故同一郡县而文化或数百年赓续不替？如皖之桐歙 苏之常扬……等；或极盛而骤衰？如直之博蠡浙之姚鄞……等。

十一、何故……。

十二、何故……。

精读吾文者，凭籍所胪列事实，可以发生大大小小问题如此类者盖不下数十。能一一求其故而解答之，则我国近代文化一部分之性质及其来历可以明了，此史家之责也。吾于全部精细的解答，病未能焉。

虽然，请以感想偶触所及，陈其一二。

昔人恒言“山西出将，山东出相。”晋王武子与孙子荆各言其土地人物之美，王云：“其地坦而平，其水淡而清，其人廉且贞。”孙云：“其山巍以嵯峨，其水渌而扬波，其人磊落而英多。”斯言虽小，可以喻大也。以我国幅员之广漠，民族之复杂，气候兼寒温热三带，地形兼山谷平原海滨三界，任举一省，皆足当欧洲一国或二三国，一省之中，而自然界之形与气之区以别者且无量也。气候山川之特征，影响于住民之性质；性质累代之蓄积发挥，衍为遗传；此特征又影响于对外交通及其他一切物质上生活；物质上生活，还直接间接影响于习惯及思想。故同在一国，同在一时，而文化之度相去悬绝；或其度不甚相远，其质及其类不相蒙，则环境之分限使然也。环境对于“当时此地”之支配力，其伟大乃不可思议。且如惟江右为能产陆子静、李穆堂；惟皖南为能产朱晦翁、戴东原；惟冀北为能产孙夏峰、颜习斋；惟浙东为能产王阳明、黄梨洲；乃至阮文达之在粤与在滇，其努力传播文化工作相等，而粤之收获至丰，滇之收获至啬也。类此之例，悉数之累百十而不能尽。吾因是则信唯物史观派所主张谓物质的环境具万能力。吾侪一切活动，随其所引以为进展，听其所制以为适应，其含有一部分真理，无少疑也。

虽然，专从此方面观察，遂可以解答一切问题耶？又大不然。使物质上环境果为文化唯一之原动力，则吾侪良可以委心任运，听其自然变化。而在环境状态无大变异之际，其所产获者亦宜一成而不变。然而事实上决不尔尔。有一陆子，而江右承其风者数百年，有一朱子，而皖南承其风者数百年，虽在风流歇绝之后，而其精爽之薰铸于社会意识中不可磨灭，遇机缘而辄复活。倘其时不有朱陆其人，或有之，而其所努力者或稍怠，则全部学术史，恐非复如今所云云也。乃至同是一冀北，而颜习斋、李恕谷之当时与其前后何以大异？同是一甬上，而黄梨洲、万季野、谢山之当时与其后何以大异？同是一岭南，假使无阮文达为之师，则道成之后，与其前或不相远，未可知也。类此之例，悉数之亦累百十而不能尽。夫环境之迁嬗，岂其于数十年数年间而剧变遽尔？所以然者，则范蔚宗所谓“仁人君子心力之为。”人类之所以秀于万物，能以心力改造环境，而非儻然悉听环境所宰制。“一夫善射，百夫决拾。”心力伟大者一二人先登焉，而其勃兴遂不可御也。

吾为此文，欲举国青年读之而知所兴焉，各自按其籍贯以寻其乡先辈之遗风。其在文物郁郁之乡，则思如何而后可以无惭于先达，续其绪勿使坠也；又深察乎一时之盛不可以恃，各乡邦固有昔盛而今衰者矣，引以为鉴而日兢兢也。其在昔盛今衰之乡，则夙夜图所以振之，使先辈心力薰铸于吾之潜意识者迅奋复活也。其在夙未展拓之乡，则知耻知惧，愈加努力，毋使长为国中文化落伍之区域，而又思夫他乡之所以先进，亦不过一二仁人君子心力之为，诵“彼丈夫我亦丈夫”之言而自壮自力也。夫自然界之力所能限制吾人

者盖可睹耳。今者全世界学风且刹那交相簸荡，而更何一省一郡一邑之所能私？即以近三百年间所演观之，其末流固已交光互影而地域的色彩日益淡矣。其普及之均度，亦月异而岁不同。吾祝十年后有赅续吾文者，其所述学术之种类及内容有以异于今所云，而平均发展之度亦日益进，不复如今之偏枯而可憎也。

吾为此文，虽费十日之力搜集资料，然终凭记忆所及为多，遗漏自当不少，盖尝有极著名之数人，一时失忆而嗣乃补入者矣，籍贯误记，当更不免。海内君子，摭其所遗以相匡示，俾稍完备，感且不朽。

此种研究方法，吾以为今之治史者所宜有事，踵而扩之，追溯宋明以前各时代学风之地理的分布，乃至遍及文学家政治家……等等之地理的分布，则皆治人文科学极有趣味极有功用之业也。国之俊髦，其有乐于是耶，吾愿褰裳从之。

《曾文正公嘉言钞》序

曾文正者，岂惟近代，盖有史以来不一二睹之大人也已；岂惟我国，抑全世界不一二睹之大人也已。然而文正固非有超群绝伦之天才，在并时诸贤杰中称最钝拙，其所遭值事会，亦终身在拂逆之中。然乃立德立功立言三并不朽，所成就震古铄今而莫与京者，其一生得力在立志自拔于流俗，而困而知，而勉而行，历百千艰阻而不挫折；不求近效，铢积寸累，受之以虚，将之以勤，植之以刚，贞之以恒，帅之以诚，勇猛精进，坚苦卓绝。如斯而已！如斯而已！

孟子曰：“人皆可以为尧舜。”尧舜信否尽人皆可学焉而至，吾不敢言；若曾文正之尽人皆可学焉而至，吾所敢言也。何也？文正所受于天者，良无以异于人也。且人亦孰不欲向上？然生当学绝道丧人欲横流之会，窳败之习俗，以雷霆万钧之力，相罩相压，非甚强毅者，固不足以抗圉之。荀卿亦有言：“庸众駮散，则劫之以师友。”而严师畏友，又非可亟得之于末世，则夫滔滔者之日趋于下，更奚足怪！其一二有志之士，其亦惟乞灵典册，得片言单义而持守之，以自鞭策、自夹辅、自营养，犹或可以杜防堕落而渐进于高明。古人所以得一善，则拳拳服膺而日三复，而终身诵焉也。抑先圣之所以扶世教正人心者，四书六经亦盖备矣。然义丰词约，往往非末学所骤能领会，且亦童而习焉，或以为陈言而忽不加省也。近古诸贤阐扬辅导之言，益汗牛充栋，然其义大率偏于收敛，而贫于发扬。夫人生数十寒暑，受其群之荫以获自存，则于其群岂能不思所报？报之则必有事焉，非曰逃虚守静而即可以告无罪也明矣！于是乎不能不日与外境相接构。且既思以己之所信易天下，则行且终其身以转战于此浊世。若何而后能磨练其身心，以自立于不败？若何而后能遇事物泛应曲当，无所挠枉？天下最大之学问，殆无以过此，非有所程式，而养之于素，其孰能致者？

曾文正之歿，去今不过数十年，国中之习尚事势，皆不甚相远。而文正以朴拙之姿，起家寒素，饱经患难，丁人心陷溺之极运，终其生于挫折讥妒之林，惟恃一己之心力，不吐不茹，不靡不回，卒乃变举世之风气而挽一时之浩劫。彼其所言，字字皆得之阅历而切于实际，故其亲切有味，资吾侪当前之受用者，非唐宋以后儒先之言所能逮也。孟子曰：“闻伯夷之风者，懦夫有立志。”又曰：“奋乎百世之上，百世之下闻者莫不兴起。”况相去仅

一世，遗泽未斩，楷模在望者耶。则兹编也，其真全国人之布帛菽粟而斯须不可去身者也。

陈独秀

《每周评论》发刊词

自从德国打了败仗，“公理战胜强权”，这句话几乎成了人人的口头禅。列位要晓得什么是公理，什么是强权呢？简单说起来，凡合乎平等自由的，就是公理；倚仗自家强力，侵害他人平等自由的，就是强权。

德国倚仗着他的学问好，兵力强，专门侵害各国的平等自由，如今他打得大败，稍微懂得点公理的协约国，居然打胜了。这就叫做“公理战胜强权”。

这“公理战胜强权”的结果，世界各国的人，都应该明白，无论对内对外，强权是靠不住的，公理是万万不能不讲的了。

美国大总统威尔逊屡次的演说，都是光明正大，可算得现在世界上第一个好人。他说的话很多，其中顶要紧的是两主义：第一不许各国拿强权来侵害他国的平等自由。第二不许各国政府拿强权来侵害百姓的平等自由。这两个主义，不正是讲公理不讲强权吗？我所以说他是世界上第一个好人。

我们发行这《每周评论》的宗旨，也就是“主张公理，反对强权”八个大字，只希望以后强权不战胜公理，便是人类万岁！本报万岁！

1918年12月22日

《科学与人生观》序

亚东图书馆汇印讨论科学与人生观的文章，命我作序，我方在病中而且多事，却很欢喜的做这篇序。第一，因为文化落后的中国，到现在才讨论这个问题（文化落后的俄国前此关于这问题也有过剧烈的讨论，现在他们的社会科学进了步，稍懂得一点社会科学门径的人，都不会有这种无常识的讨论了，和我们中国的知识阶级现在也不至于讨论什么天圆地方、天动地静、电线是不是蜘蛛精这等问题一样），而却已开始讨论这个问题，进步虽说太缓，总算是有了进步；只可惜一班攻击张君劭梁启超的人们，表面上好像是得了胜利，其实并未攻破敌人的大本营，不过打散了几个支队，有的还是表面上在那里开战，暗中却已投降了（如范寿康先天的形式说，及任叔永人生观的科学是不可能说）。就是主将丁文江大攻击张君劭唯心的见解，其实他自己也是以五十步笑百步，这是因为有一种可以攻破敌人大本营的武器，他们素来不相信，因此不肯用。“科学何以不能支配人生观”，敌人方面却举出一些似是而非的证据出来；“科学何以能支配人生观”，这方面却一个证据也没举出来，我以为不但不曾得着胜利，而且几乎是卸甲丢盔的大败战，大家的文章写得虽多，大半是“下笔千言离题万里”，令人看了好像是“科学概论讲义”，不容易看出他们和张君劭的争点究竟是什么，张君劭那边离开争点之枝叶更加倍之多，这乃一场辩论的最大遗憾！第二，因为适之最近对我说，“唯物史观至多只能解释大部分的问题，”经过这回辩论之后，适之必能百尺竿头更进一步！因为这两个缘故，我很欢喜的做这篇序。

数学物理学化学等科学，和人生观有什么关系，这问题本用不着讨论。可是后来科学的观察分类说明等方法应用到活动的生物，更应用到最活动的人类社会，于是便有人把科学略分为自然科学与社会科学二类。社会科学中最主要的是经济学，社会学，历史学，心理学，哲学（这里所指的是实验主义

的及唯物史观的人生哲学，不是指本体论宇宙论的玄学，即所谓形而上的哲学)。这些社会科学，不用说和那些自然科学都还在幼稚时代，然即是幼稚，已经有许多不可否认的成绩，若因为还幼稚便不要他，我们不必这样蠢。自然科学已经说明了自然界许多现象，这是我们不能否认的；社会科学已经说明了人类社会许多现象，这也是我们不能否认的。自然界及社会都有他的实际现象：科学家说明得对，他原来是那样；科学家说明得不对，他仍旧是那样；玄学家无论如何胡想乱说，他仍旧是那样；他的实际现象是死板板的，不是随着你们唯物论唯心论改变的；哥白尼以前，地球原来在那里绕日而行，孟轲以后，渐渐变成了无君的世界；科学的说明能和这死板板的实际一一符合，才是最后的成功；我们所以相信科学（无论自然科学或社会科学）也就是因为“科学家之最大目的，曰摈除人意之作用，而一切现象化之为客观的，因而可以推算，可以穷其因果之相生”（张君劭语），必如此而后可以根据实际寻求实际，而后可以说明自然界及人类社会死板板的实际，和玄学家的胡想乱说不同。

人生观和（社会）科学的关系是很显明的，为什么大家还要讨论？哈哈！就是讨论这个问题之本身，也可以证明人生观和科学的关系之深了。孔德分人类社会为三时代，我们还在宗教迷信时代；你看全国最大多数的人，还是迷信巫鬼符咒算命卜卦等超物质以上的神秘；次多数像张君劭这样相信玄学的人，旧的士的阶级全体，新的士的阶级一大部分皆是；像丁在君这样相信科学的人，其数目几乎不能列入统计。现在由迷信时代进步到科学时代，自然要经过玄学先生的狂吠；这种社会的实际现象，想无人能够否认。倘不能否认，便不能不承认孔德三时代说是社会科学上一种定律。这个定律便可以说明许多时代许多社会许多个人的人生观之所以不同。譬如张君劭是个饱学秀才，他一日病了，他的未尝学问的家族要去求符咒仙方，张君劭立意要延医诊脉服药；他的朋友丁在君方从外国留学回来，说汉医靠不住，坚劝他去请西医，张君劭不但不相信，并说出许多西医不及汉医的证据；两人争持正烈的时候，张君劭的家族说，西医汉医都靠不住，还是符咒仙方好；他们如此不同的见解，也便是他们如此不同的人生观，他们如此不同的人生观，都是他们所遭客观的环境造成的，决不是天外飞来主观的意志造成的，这本是社会科学可以说明的，决不是形而上的玄学可以说明的。

张君劭举出九项人生观，说都是主观的，起于直觉的，综合的，自由意志的，起于人格之单一性的，而不为客观的，论理的，分析的，因果律的科学所支配。今就其九项人生观看起来：第一，大家族主义和小家族主义，纯粹是由农业经济宗法社会进化到工业经济军国社会之自然的现象。第二，男女尊卑及婚姻制度，也是由于农业宗法社会亲与夫都把子女及妻当作生产工具，当作一种财产，到了工业社会，家族手工已不适用，有了雇工制度，也用不着拿家族当生产工具，于是女权运动自然会兴旺起来。第三，财产公有私有制度，在原始共产社会，人弱于兽，势必结群合作，原无财产私有之必要与可能（假定有人格之单一性的张先生，生在那个社会，他的主观，他的直觉，他的自由意志，忽然要把财产私有起来，怎奈他所得的果物兽肉无地存储，并没有防腐的方法，又不能变卖金钱存在银行，结果恐怕只有放弃他私有财产的人生观）；到了农业社会，有了一定的住所，有了仓库，谷物又比较的易于保存，独立生产的小农，只有土地占有的必要，没有通力合作的必要，私有财产观念，是如此发生的；到了工业社会，家庭的手工的独立生

产制已不能存立，成千成万的人组织在一个通力合作的机关之内，大家无工做便无饭吃，无工具便不能做工，大家都没有生产工具，生产工具已为少数资本家私有了，非将生产工具收归公有，大家只好卖力给资本家，公有财产观念，是如此发生的。第四，守旧维新之争持，乃因为现社会有了经济的变化，而与此变化不适应的前社会之制度仍旧存在，束缚着这变化的发展，于是在经济上利害不同的阶级，自然会随着变化之激徐，或激或徐的冲突起来。第五，物质精神之异见，少数人因为有他的特殊环境，一般论起来，慢说工厂里体力工人了，就是商务印书馆月薪二三十元的编辑先生，日愁衣食不济，那有如许闲情像张君劢、梁启超高谈什么精神文明东方文化。第六，社会主义之发生，和公有财产制是一事。第七，人性中本有为我利他两种本能，个人本能发挥的机会，乃由于所遭环境及所受历史的社会的暗示之不同而异。第八，悲观乐观见解之不同，亦由于个人所遭环境及所受历史的社会的暗示而异，试观各国自杀的统计，不但自杀的原因都是环境使然，而且和年龄性别职业季节等都有关系。第九，宗教思想之变迁，更是要受时代及社会势力支配的：各民族原始的宗教，依据所传神话，大都是崇拜太阳，火，高山，巨石，毒蛇，猛兽等的自然教；后来到了农业经济宗法社会，族神祖先农神等多神教遂至流行；后来商业发达，随着国家的统一运动，一神教遂至得势；后来工业发达，科学勃兴，无神非宗教之说随之而起；即在同一时代，各民族各社会产业进化之迟速不同，宗教思想亦随之而异，非洲美洲南洋蛮族，仍在自然宗教时代，中国印度，乃信多神，商工业发达之欧美，多奉基督；使中国圣人之徒生于伦敦，他也要奉洋教，歌颂耶和華；使基督信徒生在中国穷乡僻壤，他也要崇拜祖宗与狐狸。以上九项种种不同的人生观，都为种种不同客观的因果所支配，而社会科学可一一加以分析的论理的说明，找不出那一种是没有客观的原因，而由于个人主观的直觉的自由意志凭空发生的。

梁启超究竟比张君劢高明些，他说：“君劢列举‘我对非我’之九项，他以为不能用科学方法解答者，依我看来什有八九倒是要用科学方法解答。”梁启超取了骑墙态度，一面不赞成张君劢，一面也不赞成丁在君，他自己的意见是：

“人生问题，有大部分是可以——而且必要用科学方法来解决的。却有一小部分——或者还是最重要的部分是超科学的。”

他所谓大部分是指人生关涉理智方面的事项，他所谓一小部分是指关于情感方面的事项。他说：“既涉到物界，自然为环境上——时间空间——种种法则所支配。”理智方面事项，固然不离物界，难道情感方面事项不涉到物界吗？感官如何受刺激，如何反应，情感如何而起，这都是极普通的心理学。关于情感超科学这种怪论，唐钺已经驳得很明白。但是唐钺驳梁启超说：“我们论事实的时候，不能躐入价值问题。”而他自己论到田横事件，解释过于浅薄，并且说出“没有多大价值”的话，如此何能使梁启超心服！其实孝子割股疗亲，程婴杵臼代人而死，田横乃木自杀等主动，在社会科学家看起来，无所谓优不优，无所谓合理不合理，无所谓有价值无价值，无所谓不可解，无所谓神秘，不过是农业的宗法社会封建时代所应有之人生观。这种人生观乃是农业的宗法社会封建时代之道德传说及一切社会的暗示所铸而成，试问在工业的资本主义社会，有没有这样举动，有没有这样情感，有没有这样的自由意志？

范寿康也是一个骑墙论者，他主张科学是指广义的科学，他主张科学决不能解决人生问题的全部。他说：“人生观一部分是先天的，一部分是后天的。先天的形式是由主观的直觉而得，决不是科学所能干涉。后天的内容应由科学的方法探讨而定，决不是主观所应妄定。”他所谓先天的形式，即指良心命令人类做各人所自认为善的行为。

什么先天的形式，什么良心，什么直觉，什么自由意志，一概都是生活状况不同的各时代各民族之社会的暗示所铸而成：一个人生在印度婆罗门家，自然不愿意杀人，他若生在非洲酋长家，自然以多杀为无上荣誉；一个女子生在中国阀阅之家，自然以贞节为她的义务，她若生在意大利，会以多获面首夸示其群；西洋人见中国人赤膊对女了则骇然，中国人见西洋人用纸揩粪则惊讶，匈奴可汗父死遂妻其母，满族初入中国不知汉人礼俗，皇太后再嫁其夫弟而不以为耻；中国人以厚葬其亲为孝，而蛮族有委亲尸于山野以被鸟兽所噬为荣幸者；欧美妇女每当稠人广众吻其所亲，而以为人妾为奇耻大辱；中国妇人每以得为贵人之妾为荣幸，而当众接吻虽娼妓亦羞为之；由此看来，世界上那里真有什么良心，什么直觉，什么自由意志！

丁在君不但未曾说明“科学何以能支配人生观”，并且他的思想之根底，仍和张君劢走的是一条道路。我现在举出两个证据：

第一，他自号存疑的唯心论，这是沿袭了赫胥黎、斯宾塞诸人的谬误；你既承认宇宙间有不可知的部分而存疑，科学家站开，且让玄学家来解疑。此所以张君劢说：“既已存疑，则研究形而上界之玄学，不应有丑诋之词。”其实我们对于未发见的物质固然可以存疑，而对于超物质而独立存在并且可以支配物质的什么心（心即是物之一种表现），什么神灵与上帝，我们已无疑可存了。说我们武断也好，说我们专制也好，若无证据给我们看，我们断不能抛弃我们的信仰。

第二，把欧洲文化破产的责任归到科学与物质文明，固然是十分糊涂，但丁在君把这个责任归到玄学家教育家政治家身上，却也离开事实太远了。欧洲大战分明是英德两大工业资本发展到不得不互争世界商场之战争，但看他们战争结果所定的和约便知道，如此大的变动，那里是玄学家教育家政治家能够制造得来的。如果离了物质的即经济的原因，非科学的玄学家教育家政治家能够造成这样空前的大战争；那末，我们不得不承认张君劢所谓自由意志的人生观真有力量了。

我们相信只有客观的物质原因可以变动社会，可以解释历史，可以支配人生观，这便是“唯物的历史观”。我们现在要请问丁在君先生和胡适之先生：相信“唯物的历史观”为完全真理呢，还是相信唯物以外像张君劢等类人所主张的唯心观也能够超科学而存在？

1923年12月20日

熊十力

《新唯识论》初印上中卷序言

是书原本，系文言文。于民国十二年顷，讲授于国立北京大学。后多所改定。以二十一年十月，自印行世。无锡钱学熙常欲译英文，未果。二十七年春，余避难入蜀，寓居璧山。学熙亦至。是冬，学熙欲偿夙愿。因先用国文，翻成语体文，以资熟练。义有增损，则余所随时口授，学熙无擅改也。仅翻至《转变章》首节。学熙因事离川，又不获译。迄二十八年秋，莱芜韩裕文从游。因囑裕文续学熙稿，将别为语体文本。裕文面受裁决，遂完成《转变章》，辑为上卷。未几，裕文以生事窘束，离去。余孤羸穷乡破寺中，老来颠沛，加复贫困，乃强自援笔，续繙《功能章》上下。以三十年孟秋脱稿，辑为中卷。预计全书若成，当不过三卷。下卷起草，须稍待也。中卷，申明体用。因评判佛家空有二宗大义，而折衷于《易》。《易》者，儒道两家所统宗也。既已博资群圣，析其违，乃会其通（其相违处，辨而析之。其大通处，可融会也。学穷其至，可守一家言乎）。实亦穷极幽玄，妙万物而涵众理（理极其玄，则众理无所不包，故曰涵众理。玄者万物之所共由，故曰妙万物）。上卷所陈义趣，至此，而后见其根极。夫泥曲者难期以超悟（曲者偏曲。谓俗学只从枝节处索解。泥于此者，未能脱然超悟）。守文者无冀夫悬解。世固有莫逆予心者乎，吾姑俟之而已。中卷甫脱稿，将合上卷，先付印若干部，以防散失。印费綦难，旧友广济居觉生先生筹募而资之。冀此变经，无坠旦夕（《易经》穷极变化之道，阮嗣宗称以变经，此借用之）。

是书卷面，签题《新唯识论语体文本》。卷内题名仍旧（《新唯识论》）。以避繁重。

原本拟为二部：曰《境论》（境者，所知名境。本佛典。今顺俗为释。如关于本体论，及宇宙论，人生论等，有其所知，所见，或所计持者，通名为境）。曰《量论》（量论，相当俗云知识论或认识论。量者，知之异名。佛家有证量及比量等，即关于知识之辨析也）。只成《境论》一部分。《量论》犹未及作。今本（此次语体文本，称今本，下仿此）则不欲承原本之规画。如将来得成《量论》时，即别为单行本。故今本亦不存《境论》之目。以境量二论，相待立名。今《量论》既不属本书组织之内。则《境论》之名，亦不容孤立故。本书根本问题，不外体用。立言自有统纪，一依原本之底蕴（学者如透悟体用义，即于宇宙人生诸大问题，豁然解了，无复疑滞）。

本书虽是语体文。然与昔人语录，不必类似。此为理论的文字。语录只是零碎的记述故。又与今人白话文，尤不相近。白话文，多模仿西文文法。此则犹秉国文律度故。大抵此等文体，不古不今，虽未敢云创格，要自别成一种作风。

本书发端于钱君，初非有意为此。继念原本简括（文不繁重曰简。义综纲要曰括），欲因钱稿，而续成语体文本。历时几四载，成兹二卷。上卷之文，既非一手（余颇有核定但损益无多）。中卷，则余亲秉笔。而流亡困厄，意兴萧索。老来精力，益复无几。写稿断难一气贯注。然义有据依（非由意想妄构故），词必精赅（词必足以完全表达其所诠之义，无有漏略。且正确而不容误解。乃云精赅），要归无苟，则非文章之士所与知也。尝与朱孟实光潜书云：哲学之事，基实测以游玄，从观象而知化（《大易》之妙在此）。

穷大，则建本立极，冒天下之物。通微，则极深研几，洞万化之原。解析入细，茧丝牛毛喻其密。组织精严，纵经横纬尽其巧。思凑单微，言成统类，此所以笼群言而成一家之学。其业诚无可苟也。焉得知言者，而与之游于玄圃。

1942年1月15日

附：原本《绪言》节存

本书于佛家，元属造作。凡所用名词，有承旧名而变其义者（旧名，谓此土故籍，与佛典中各词，本书多参用之。然义或全异于旧，在读者依本书立说之统纪，以求之耳。如恒转一名，旧本言赖耶识，今以目本体，则视旧义根本不同矣。此一例也。余准知），有采世语而变其义者（世语谓时俗新名词）。自来专家论述，其所用一切名词，在其学说之全系统中，自各有确切之涵义，而不容泛滥。学者当知。然则何以有承于旧名，有采于世语乎？名者公器，本乎约定俗成，不能悉自我制之也。旧名之已定者，与世语之新成者，皆可因而用之，而另予以新解释。此古今言学者之所同于不得已也。

书中用自注。或有辞义过繁，不便系句读下者，则别出为附识，亦注之类也。每下一注，皆苦心所寄（今本上卷，有译者按，及繙者按等文。为上卷以下所无者，盖钱韩两君所附加者。此亦与附识同例，无须改削）。

本书评议旧义处（旧义谓印度佛家），首叙彼计。必求文简而义赅（注语尤费苦心）。欲使读者虽未研旧学，亦得于此，而索其条贯，识其旨归，方了然于新义之所以立。

附：笔札

科学承认有外界独存，自科学言之，固应假定如此。而哲学家谈本体者，亦将本体当做外界的物事来推度，却成颠倒。《明宗》及《唯识》两章，须旷怀潜玩始得。

来问，《唯识章》，只不承有外境，却不谓境无，何以成唯识？此正未了本书意思耳。书中明言，唯者，殊特义，非唯独义云云（详《唯识章》）。本书，明翕辟成变。即依翕上，假说境物（详《转变》《成物》两章）。前后意思尽一贯（以上《答钟定欣》）。

内心外物，分成两界对立。此于真理太悖。悟到心境浑融，方是实际理地。

近世哲学，不谈本体，则将万化大原，人生本性，道德根底，一概否认。此理本平常，本著显。直缘人自锢于知见，不能证得。

知识论所由兴，本以不获见体，而始讨论及此。但东方先哲，则因知识不可以证体，乃有超知而趣归证会之方法。西人则始终盘旋知识窠臼，茫无归着，遂乃否认本体。明者辨识此中得失，方信本论所为作，是不容已。

来问，《明宗章》有云：吾人必须内部生活净化，和发展时，这个智才显发的，云云。净化一词，似采用时下新名词。或须加注，方免误会。所见极是。西洋谈心理者，以为吾人之本能遇阻遏，或下等欲望不遂者，必别求补偿于高等精神活动之中。是谓净化。今在本文中所云净化，其意义自别。盖必保任本心，即固有性智，而勿失之。则中有主宰，而一切下劣的本能或

欲望，自受裁制，而不至横溢为患。如是，欲皆从理，无有迷妄。故此云净化，乃自有真宰，而能保任勿失，始有此效。若不悟真宰，只谓即下等冲动，可转而高尚化。此乃吾先哲所谓百姓日用而不知者也。岂究理之谈耶？学熙译本文时，未及注别。得子抉发，所关不浅（以上《答黄良庸》）。

新论原本，《转变章》，动点之说。吾自潜玩及此。宇宙原是大用流行。不妨说为一大动力（一者，绝对义。大者，无所不包含义。动者，神变无穷义，此动非与静为对待之词。力者，言乎神变无穷之势用也。此力字，勿作物理学上所谓力能来理会）。只此动力，无别实在的物质，动力不凝摄，则空荡无物，将何所藉以自表现耶？其凝摄也，则分为众多之点滴然。由此点滴，渐渐转粗，而形成所谓原子电子，乃至展转形成物质宇宙。故推迹物质，本非实有。吾自信理当如是。后闻学熙言，西哲已有言及动点者。吾不能读西籍，未知其立说之体系如何，其根底意思如何。但彼既有此说，则吾不欲与之雷同。故语体文本，已不用动点一词。（以上《答邓子琴》）

本论，明变，而表以数。立二数或三数以示之，至道无余蕴矣。二者，一翕一辟也。三者，恒转是一。其现为翕，则二也。复现为辟，则三也（须详玩《转变章》。恒转亦名功能，相当《易》之太极，《春秋》之元）。夫言二，非无一也。恒转本寂寞无形。而不能不现为一翕一辟，故称万法实体。是以不言一而一固存矣（吃紧）。《大易》以二数明化。至矣妙矣。子云《太玄》以三，犹符《易》旨。邵尧夫以四，则已滞于象，而难与究玄矣。近人严又陵犹识此意。本论初出，世或以黑格尔辩证法相拟。实则本论，原本《大易》。其发抒《易》《老》一生二，二生三之旨。若与辩证法有似者，但吾书根本意思，要在于变易而见真常，于反动而识冲和。（《老》曰：“反者道之动。”冲和即仁也。）于流行而悟主宰。其于黑格尔氏，自有天壤悬隔处，非深于《易》者，终不解吾意耳。

《易》曰：“天下之动，贞夫一者也。”《老子·天得一以清章》，善发斯旨。数立于一。一者，绝待也，虚无也（无形无象故名）。无在无不在也。自一而二，以之于三，皆称体起用之征符。至无而妙有也。至虚而善动也。是故拟之以象（实无固定之象，故曰拟也）。自此以往，而数不胜数，则有待之域，不可以见玄也（以上《与牟宗三、唐君毅》）。

不喜谈本体论。向者学熙亦如此。彼初闻新论，却没意趣。久之，屏除成见。时于虚静中，体玩此理。渐有解悟，至于欲罢不能。乃信此学，是穷万化之奥妙，是一切学问之归墟。

读本书者，若于佛家大乘学，及此土三玄（《大易》、《老》《庄》），并魏、晋、宋、明诸子，未得其要，则不能知本书之所根据，与其所包含，及融会贯通处。其轻诋，亦宜也。吾未尝自矜己见。平生读前哲巨典，不肯用经生家技俩。只旷怀冥会，便觉此理不待求索。六通四辟，左右逢原，实有此事，古人不我欺也（以上《答云颂天、张俶知》）。

来函云，《明宗章》，直指本心，说为宇宙实体。骤闻之殊不契。细玩之，觉其理无可易。足征虚怀之益。本体不是外在的物事，更不是思唯中的概念，或意念中追求的虚幻境界。唯反己深切体认，便自识本来面目。

本书，谈生灭，是就一翕一辟之势用新新不住而言。换句话说，即显大用流行，无有些子滞积而已。《易》所谓妙万物而为言者此也。本书，不是就个体的物事上谈生灭，而是就所谓个体的物事上，明其都无实物可容暂住。于此可见神化之不息，与大用之不测。此与某书谈生灭的意思自不同。须旷

怀冥会始得（以上《答杨生》）。

虚妄的心（亦云妄识，亦省言识），别于本心或真心而言之也。若就其辨物析理的等等作用而言，则曰量智或理智。随义异名，所目则一。

尝怪西洋哲学家谈理智，似是无根的东西。彼所谓理智，既不同吾侪所云性智，却又不问他（理智）是如何而有的。学者于此无疑问，何耶？吾人承认有本来固具的性智。则说理智亦是性智的发用。但他是流行于官体中，而易为官能假之以自逞，又有习染之杂。他毕竟不即是性智。这是不可混淆的（参看《明宗章》谈量智处一段文）。又《唯识》下章，结处有云：“第三章虽云心无自体，然许心有因缘，即是他有其本身的自动的力”云云。此下文字，俱须细看。须知：妄识亦依性智故有。譬如浮云，虽无根底，亦依太空故有。所谓依真起妄者是也（以上《答张得钧》）。

上卷初出。偶酬诸子问难。颇有关大义者。节存如右。

1944年3月

《读经示要》自序

读经问题，民初以来，常起伏于一般人之脑际而纷无定论。

余虽念此问题之重要而无暇及此。且世既如斯，言之无益，不如其已。去年责及门诸子读经。诸子兴难。余为笔语答之，惧口说易忘也。初提笔时，只欲作一短文，不意写来感触渐多，遂成一书。六经究万有之原而言天道。天道真常，在人为性（此克就人言之耳），在物为命。（此言命者有二义：一流行曰命，言天道流行至健而无息也。二物所受曰命。物禀天道而生，即一一物皆天道呈显，不可说天道超脱万有而独在也。此中言物亦摄人。言命亦即性命以所受，言性谓人物所以生之理。言异而其实一也。）性命之理明，而人生不陷于虚妄矣。（第一讲首释道。）顺常道而起治化，则群变万端，毕竟不失贞常。（通万变而不可易者，仁也。）知变而不知常。人类无宁日也。（今世列强，社会与政治上之改革与机械之发明，可谓变动不居矣。然人类日习于凶残狡诈，强者吞弱，智者侵愚，杀机日炽，将有人类自毁之忧；而昏乱之群，复不思自存自立之道，且以其私图而自伤同气，尤为可悯。盖今之人皆习于不仁，即失其所以为人之常道，宜其相残无已也。第一讲以九义明治化，通万变而贞于大常，实六经之撮要。）《大学》三纲八目，总括群经；（三纲八目，范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。此为常道不可易。）《儒行》十有五儒，归本仁道。（行不一而同于仁。仁，常道也。）凡此皆为第一讲所提揭。经为常道，庶几无疑。夫常道者，万变所自出也。（本书道字，略有二义：一谓宇宙本体，乃万化之原也；二谓凡事理之当然，通古今中外而无可或易者，亦名常道。如《大学》三纲八目，立内圣外王之极则。由此而体道，由此而修学，由此而致治，由此而位天地、育万物、赞化育。此便是当然，不可异此而别有道。天下言道者，或有从事明明德而不务新民与止至善，是佛家小乘也。大乘誓度众生，而以人间世为生死海，只求度脱而无齐治平之盛业，吾儒之外道也。致知而疏于格物，宋明学有遗憾也。格物而不务致良知，即难言诚正，西学未立大本也。《大学》为常道无可疑。又如儒行十五，总不外己立立人，已达达人。此亦是当然。若不务立达，便自暴自弃而不可为人矣。又如革敌创新，必行之以至公至明至诚至信，是变动之必本常道也。不能公明诚信而言革新，则失常道，自取乱亡而已。

略举三例，余可推知。然道字之义虽有二，而第二义实依第一义以立，究竟无二也。）天地密移矣，（天地大物也，世俗见为恒存。其实，诸天与员舆，刻刻移其故而新生。参看《新唯识论》。）而所以成其清宁者，未有改移也。（老子云：“天得一以清，地得一以宁。”一者，绝对义，谓常道也。天曰清，地曰宁，皆以其德性言也。天地由道而成，道则真常而无可改移也。）人事屡迁矣，（群变万端，不可胜穷。）而干济必本公诚焉，无可苟渝也。（当变革之任而不公不诚，未有能立事而不乱亡者。公诚，常道也。事势万变而事之成，必由常道。一国之事如此，国际尤然。）死生诚大变矣，而存顺殁宁之理，谁云可变。（人皆禀道而为性命。其存也，必顺保性命之正，而无或罔。其殁也，乃全其性命而无余憾。故张子云“存顺殁宁”。）是故学术千途万辙，必会归常道，而后为至。知不极乎知常（知常亦云见道），只是知识而不足言一切智智。（一切智智，借用佛典名词。若泛释之，亦可云最高的智慧。）老氏曰：“不知常，妄作凶。”（不见道者，徇私欲而灭天理，所作皆迷妄，故凶。）斯笃论也。夫不悟常道，则万物何由始，人极何由立，万事何由贞，皆其智之所不及也。学不究其原，理不穷其至，知不会其通，则未能立大本以宰百为，体大常而御万变。（则未能三字，一气贯下。）欲免于妄作之凶，其可得乎？

第一讲，直明经为常道，（以经明示常道故，遂言经为常道。）无时可离，无地可离，无人可离。奈何吾国后生，自弃宝物，不肯是究。嗟尔违常，云胡不思。第二讲，言治经态度，必远流俗，必戒孤陋。尚志以立基，砭名以固志。持以三畏，然后志定而足以希圣。圣者道全德备而大通无碍。故读经希圣，非可专固自封也。今当融贯中西，平章汉宋。上下数千年学术源流得失，略加论定。由是寻晚周之遗轨，辟当之弘基，定将来之趋向，庶几经术可明而大道其昌矣。第三讲，略说六经大义。仲尼祖述尧舜，宪章文武。其发明内圣外王之道，莫妙于《大易》《春秋》。《诗》、《书》、《礼》、《乐》，皆与二经相羽翼。此讲特详二经。二经通而余经亦可通也。议者或谓余实以《新论》说经，（《新论》，具云《新唯识论》。）是固然矣。夫《易》《春秋》虽并称，而汉人相传，《易》为五经之源，比《春秋》尤尊矣。惜乎汉师乱以术数，宋儒略于思辨。（宋学注重体认，于人生日用践履间，修养工夫最紧切。修养深而私欲尽、真体现，即真理不待外索而炯然自识。孔子谓之默识；宋儒说为体认；佛氏亦云自证。余尝谓先哲尚体认而西哲精思辨。体认自是哲学之极诣，然若忽略思辨，则不得无病。宋学终不免拘滞偏枯等病，由于忽略思辨工夫而其道未宏也。）《易》道晦塞二千余年。余造《新论》，自信于羲皇神悟之画，尼山幽赞之文，冥搜密察，远承玄旨。真理昭然天地间。悟者同悟。迷者自迷。全非敢以己意说经，实以所悟，证之于经而无不合，岂忍自陷诬经谤圣之罪哉？

如上三讲，结集成书。肇始于六十揽揆之辰，毕事于寇迫桂黔之日。（甲申正初起草，迄秋冬之际而毕。）念罔极而哀凄，痛生人之迷乱。空山夜雨，悲来辄不可抑；斗室晨风，兴至恒有所悟。上天以斯文属余。遭时屯难，余忍无述。呜呼，作人不易，为学实难。吾衰矣。有志三代之英，恨未登乎大道。（言未能登斯世于大道也。用顾宁人语。）不忘百姓之病，徒自托于空言。天下后世读是书者，其有怜余之志而补吾不逮者乎！

1945年6月

《原儒》序

本书，分上下卷。上卷《原学统》，《原外王》。下卷《原内圣》。

《原学统篇》，约分三段。一、上推孔子所承乎泰古以来圣明之绪，而集大成。开内圣外王一贯之鸿宗。二、论定晚周诸子百家以逮宋明诸师与佛氏之旨归，而折中于至圣。（史记，孔子世家赞，称孔子为至圣。后世因此。）三、审定六经真伪。悉举西汉以来二千余年间，家法之墨守，今古文之聚讼，汉宋之器争，一概屏除弗顾。独从汉人所传来之六经，穷治其窜乱。严核其流变。求复孔子真面目。而儒学之统始定。

《原外王篇》，以《大易》、《春秋》、《礼运》、《周官》四经，融合贯穿。犹见圣人数往知来，为万世开太平之大道。格物之学，所以究治化之具。仁义礼乐，所以端治化之原。（天地万物同体之爱，仁也。博爱有所不能通，则必固物随事而制其宜，宜之谓义。义者，仁之权也，权而得宜，方是义。义不违于仁也。老子曰，失仁而后义，此不仁之言耳，失仁焉得有义乎，其流为申韩，非偶然也。乐本和，仁也。礼主序，义也。）春秋崇仁义，以通三世之变。《周官经》以礼乐为法制之原。《易大传》以知物、备物、成物、化裁变通乎万物，为大道所由济。（《大传》曰，知周乎万物，曰备物致用，曰曲成万物及化裁变通云云，《原外王篇》释之已详。）夫物理不明，则无由开物成务。《礼运》演春秋大道之旨，与《易大传》知周乎万物诸义，须合参始得。圣学，道器一贯。大本大用具备。诚哉万世永赖，无可弃也。（本书言仁义礼乐，其辞皆散见。欲作《周官疏辩》，更详之。）

原内圣篇，约分三段。从开端至谈天人，为第一段。谈心物，为第二段。总论孔子之人生思想与宇宙论，为特详于大易，是为第三段。《原儒》以此终焉。（《原内圣篇》，皆是发《大易》之缊。不独第三段之也。乃至《原外王篇》，亦莫非根据易道。故第三段，只云特详。）

大哉圣人之道，洋洋乎发育万物，峻及于天。此《中庸》赞圣之辞，非真于圣学洞彻渊奥者，莫能言也。内圣外王大备之鸿规。本体，现象不二。（遗现象而求本体，是宗教之迷也。）道、器不二（道者，本体之目。器，谓物质宇宙。准上可知。）天、人不二。（天者，道之异为，是人生之大原也。人生与其所由生之大原不二，正和众沕与其所由生之大海水，不可析为二也。）心物不二。（心物，本实体流行之两方面。）理、欲不二。（后儒严于天理，人欲之分。朱子人欲尽净，天理流行之源，乃理学诸儒所共宗也。然非孔子之指。）动、静不二。（动而不乱，是动亦静也。静而不滞，是静亦动也。大化流行之妙如是。人生不可屏动而求静，亦未可器动而失静。）知行不二。（《中庸》言修学之方，曰博学、审问、慎思、明辨、笃行。此阳明子知行合一之论所祖也。《春秋》曰，我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。理论不践之于行事，则其理论空浮而无实，佛云戏论是也。）德智、知识不二。（正智无迷妄，与道德合一。故云德慧。通常所云知识，未足语此。而圣学则启导人深达乎知识即德慧之地。）成己、成物不二。（治心养心之道，是成己之实基也。裁成天地，辅相万物，乃至位天地，育万物，是成物之极致也。人心与天地万物，本通为一体。故圣学非是遗天地万物而徒返求诸心，遂谓之学也。“故字，在此为句”。治心者，治其僻执小己之私，去迷妄之根也。养心者，充养其本心天然之明，而不遗万物以沦于虚。不遗物以沦于虚，故穷物理，尽物性，极乎裁成辅相位育之盛。故成己成物

是一事。非可遗天地万物而徒为明心之学也。成己成物，是人人所应自勉之本分事。）三篇之文，其要旨可略言者，提控如上。余所不能详者，学者自求之六经可也。上卷以甲午春，起草于北京十刹海寓庐。中秋脱稿。（约十五万余字。）余始来上海，依吾儿居止。（寓上海闸北青云路。）乙未，以上卷稿，印存百部。是年秋季，始起草下卷。今岁夏初脱稿。（约十五万字。）印存如前。从来治国学者，惟考核之业，少招浮议。至于义理之言。不遭覆瓦，即是非份至。余造《原儒》，宗经申义。言所欲言，上酬先圣。他非所计。老子不云乎，道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫。夏历丙申，立秋日公历 1956 年 8 月 7 日漆园老人序于沪西寓舍。

上卷初出，因评及孝治论，颇有义者。殊不知，纲常之教，本君主所利用以自护之具。与孔子论语言孝，纯就至性至情不言己处，以导人者，本迥乎不同。中国皇帝专制之悠长，实赖纲常教义，深入人心。此为论汉以后文化学术者，所万不可忽也。纲常为帝者利用，正是凿伤孝弟。今犹不悟可乎。余谈历史事实，与毁孝何关，人类一日存在，节孝德自然不言毁也。十力附记。

1956 年 8 月

冯飞

《妇人问题概论》序论

一 发端

在进化的路途上，任何时期，任何国家的民族，都因采用父系制度的结果，男子的权力，非常增大。一切文明，都为男子所垄断，一切道德，都为男子所创造；一切政治，都为男子所盘据；一切经济，都为男子所操纵；乃至宗教，法律，文学等方面，在在皆是男子的逐鹿场，丝毫不见女人有可以投身的地方。上古历史初臻完备之时，男权已经确立，君权——乃至父权——亦渐隆盛；又以教育一事，男子方面，尚不普及，女子更不必论；加之交通没有发达的征兆，文明限于进化的阶段，不能达到极盛；其结果关于妇人问题的一事，不仅妇人方面毫无所触，即男子亦并不知有妇人问题一事，但奉父系制度为天经地义罢了。

及至中世，此种黑暗情况，仍然继续。当时欧洲正厉行封建制度，一般骑士，非常骄横，从现在去推寻当时骑士故事所传来之妇人的地位，似乎稍比古代增高一点。其实当时妇人对于贵族或骑士等所承伺的情况，不外“谄视媚行”，取得他们的欢心，有如今日的娼妓。而一般人腾为诗歌赞颂她们容色和温顺，也不外视为一种文章的资料，并非真实推崇女人至如何地位。何况为其所赞叹咏歌的妇人，只限于最少之某种阶级以内，其他大多数妇人，不在此限。简单说来：中世的妇人，实质上仍和古代无甚差别，一切问题，毫无解决希望，但沉滞在黑暗的生活之下。

直至近世，稍有妇人问题的呼声，其动机实起于十八世纪的末叶，循此以降，妇人问题的声浪，日日增高，从前以为是罪言狂论的“妇人解放论”，到今日已经视若固然，即听着也不惊愕了。不仅如此。近年欧洲经过战争，一般社会上的地位，都有腾出来让一部分与妇人的趋势，而妇人亦渐次认识由家庭出向社会一事是人生应有的行路。换句话说：现在欧美的妇人问题，凡在欧美现社会之下有解决的可能性的，都解决其大半；所残留的，大概是较大的问题，在现社会下实在没有甚多解决的可能性的。

然而返观我们中国，俨然尚在欧洲中古黑暗的封建时代。无论近时欧美所唱的妇人劳动问题，妇人参预政治问题，母性保护问题等等，移到中国一事，在时机上没有可能性；乃至如十九世纪的妇人运动，到现在还不曾发现出一种两种已经实现的光明。此等原因，固由于教育还没有普及扩大；然而一面亦用受进化上的遗传和环境之束缚，其结果亲权有过大的情势。女子不蒙知识的诱导时，固然没有兴起的朕兆；即使知识上能达到如何程度，亦为亲权制限，毫未见有呼唱解放的因由。因之现时我国妇人问题，尚在混沌的时候，若照悲观的态度说，恐尚须先从女权宣言进其步骤哩！所以近年虽有不少新进思想家，呼唱妇人解放，一方面不见有实际运动的情形，一方面尚有许多妇人和男子不识妇人问题是何意义，乃至尚有无数不曾知道妇人问题的字样之人。所以我于去年（1919年）曾草《女性论》一书，就正于当世；而因为时间上的促迫，及参考并抽思之不完备，所以结果非常草率。到现在思及，惟增长无数愧赧。久欲另制一编，提纲挈要，将妇人问题的要义和新近对于妇人问题的心得，一一录就，成一种比较完备的作品；但因我读书上

的程序和生活上的行路，在在对于我想完成这新作品一事，生出许多障碍；所以到现在还没有动笔。今日始决心为此，然而自信固是尽力求其完备，或于时间上及参考上乃至抽思上，有出我自己相信程度之外仍存有不少疵谬，亦是难说，这是望读者匡正的。

此文虽名《妇人问题概论》；然而关于妇人问题概念之捕捉一事，极是困难。因为妇人问题，在现在社会组织之下，无时间不可发现，无空间不可发现；从时间说，女子由生至死，受一切社会条件的鞭撻，无事不服从于固定仪型之下，即其一生，时时刻刻都可说能发生妇人问题。从空间说，妇人受遗传及环境的压迫，辗转迁化，渐次失去从前所禀承和男子相当乃至超越男子的智力和体力，即自顶至踵，都可发生妇人问题；还不仅如此，近世既是承袭父系制度的社会，其社会的一切事项，一切组织，一切建设，都是男子所手创，为男子而成立之物，一方面即非为妇人成立无利于妇人甚且有害于妇人之物，因之事物物，涨满空间，都可发生妇人问题。

妇人问题既如此广大，捕捉而说明其概念，自然甚不容易——即在在都可谓能触于妇人问题，在在都不容易有深入的成绩。本篇也非自谓很有能捕捉这问题要义的能力，不过罄其所能捕捉的结果，贡献于阅者罢了。

二 妇人问题的位置——如何研究妇人问题

入于本题之先，还有一事，似得先为说明一下：即妇人问题在社会问题上所占的位置是怎么样？社会问题，本来有无数方面，凡我们从现在社会组织内所发现一切不妥当之点，都可以说是社会问题。社会问题的方面虽如此多，然其中已为现在一般人所承认为最大问题者有两种：第一种是劳动问题，第二种就是妇人问题。所以说妇人问题和劳动问题，是现在社会问题中互为盟主的东西，也未尝不可。

劳动问题，不是本篇所讨论的范围，可以不论。妇人问题，既然如此重大；那么，在我们当然有急须研究的必要了。但研究妇人问题，如何下手呢？如何定其步骤呢？我以为我们研究一切东西时，有最切要的两种方法：第一种是纵断面的，第二种是横断面的。我们研究妇人问题，仍不能离去这两种方法。所谓纵断面的，即须从历史上去寻索妇人地位的变迁；所谓横断面的，即须从现在社会组织中，寻求社会制度对于妇人的关系，——如此才可得起一种比较明了的概念来。

1920年

鲁迅

《呐喊》自序

我在年青时候也曾经做过许多梦，后来大半忘却了，但自己也并不以为可惜。所谓回忆者，虽说可以使人欢欣，有时也不免使人寂寞，使精神的丝缕还牵着已逝的寂寞的时光，又有什么意味呢，而我偏苦于不能全忘却，这不能全忘的一部分，到现在便成了《呐喊》的来由。

我有四年多，曾经常常，——几乎是每天，出入于质铺和药店里，年纪可是忘却了，总之是药店的柜台正和我一样高，质铺的是比我高一倍，我从一倍高的柜台外送上衣服或首饰去，在侮蔑里接了钱，再到一样高的柜台上给我久病的父亲去买药。回家之后，又须忙别的事了，因为开方的医生是最有名的，以此所用的药引也奇特：冬天的芦根，经霜三年的甘蔗，蟋蟀要原对的，结子的平地木，……多不是容易办到的东西。然而我的父亲终于日重一日的亡故了。

有谁从小康人家而坠入困顿的么，我以为在这途路中，大概可以看见世人的真面目；我要到 N 进 K 学堂去了，仿佛是想走异路，逃异地，去寻求别样的人们。我的母亲没有法，办了八元的川资，说是由我的自便；然而伊哭了，这正是情理中的事，因为那时读书应试是正路，所谓学洋务，社会上便以为是一种走投无路的人，只得将灵魂卖给鬼子，要加倍的奚落而且排斥的，而况伊又看不见自己的儿子了。然而我也顾不得这些事。终于到 N 去进了 K 学堂了，在这学堂里，我才知道世上还有所谓格致，算学，地理，历史，绘图和体操。生理学并不教，但我们却看到些木版的《全体新论》和《化学卫生论》之类了。我还记得先前的医生的议论和方药，和现在所知道的比较起来，便渐渐的悟得中医不过是一种有意的或无意的骗子，同时又很起了对于被骗的病人和他的家族的同情；而且从译出的历史上，又知道了日本维新是大半发端于西方医学的事实。

因为这些幼稚的知识，后来便使我的学籍列在日本一个乡间的医学专门学校里了。我的梦很美满，预备卒业回来，救治像我父亲似的被误的病人的疾苦，战争时候便去当军医，一面又促进了国人对于维新的信仰。我已不知道教授微生物学的方法，现在又有了怎样的进步了，总之那时是用了电影，来显示微生物的形状的，因此有时讲义的一段落已完，而时间还没有到，教师便映些风景或时事的画片给学生看，以用去这多余的光阴。其时正当日俄战争的时候，关于战事的画片自然也就比较的多了，我在这一个讲堂中，便须常常随喜我那同学们的拍手和喝采。有一回，我竟在画片上忽然会见我久违的许多中国人了，一个绑在中间，许多站在左右，一样是强壮的体格，而显出麻木的神情。据解说，则绑着的是替俄国做了军事上的侦探，正要被日军砍下头颅来示众，而围着的便是来赏鉴这示众的盛举的人们。

这一学年没有完毕，我已经到了东京了，因为从那一回以后，我便觉得医学并非一件紧要事，凡是愚弱的国民，即使体格如何健全，如何茁壮，也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要著，是在改变他们的精神，而善于改变精神的是，我那时以为当然要推文艺，于是想提倡文艺运动了。在东京的留学生很有学法政理化以至警察工业的，但没有人治文学和美术；可是在冷淡的空气中，也幸而寻到几

个同志了，此外又邀集了必须的几个人，商量之后，第一步当然是出杂志，名目是取“新的生命”的意思，因为我们那时大抵带些复古的倾向，所以只谓之《新生》。

《新生》的出版之期接近了，但最先就隐去了若干担当文字的人，接着又逃走了资本，结果只剩下不名一钱的三个人。创始时候既已背时，失败时候当然无可告语，而其后却连这三个人也都为各自的运命所驱策，不能在一处纵谈将来的好梦了，这就是我们的并未产生的《新生》的结局。

我感到未尝经验的无聊，是自此以后的事。我当初是不知其所以然的；后来想，凡有一人的主张，得了赞和，是促其前进的，得了反对，是促其奋斗的，独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵，我于是以我所感到者为寂寞。

这寂寞又一天一天的长大起来，如大毒蛇，缠住了我的灵魂了。

然而我虽然自有无端的悲哀，却也并不愤懑，因为这经验使我反省，看见自己了：就是我决不是一个振臂一呼应者云集的英雄。

只是我自己的寂寞是不可不驱除的，因为这于我太痛苦。我于是用了种种法，来麻醉自己的灵魂，使我沉入于国民中，使我回到古代去，后来也亲历或旁观过几样更寂寞更悲哀的事，都为我所不愿追怀，甘心使他们的脑一同消灭在泥土里的，但我的麻醉法却也似乎已经奏了功，再没有青年时候的慷慨激昂的意思了。

S 会馆里有三间屋，相传是往昔曾在院子里的槐树上缢死过一个女人的，现在槐树已经高不可攀了，而这屋还没有人住；许多年，我便寓在这屋里钞古碑。客中少有人来，古碑中也遇不到什么问题和主义，而我的生命却居然暗暗的消去了，这也就是我惟一的愿望。夏夜，蚊子多了，便摇着蒲扇坐在槐树下，从密叶缝里看那一点一点的青天，晚出的槐蚕又每每冰冷的落在头颈上。

那时偶或来谈的是一个老朋友金心异，将手提的大皮夹放在破桌上，脱下长衫，对面坐下了，因为怕狗，似乎心房还在怦怦的跳动。

“你钞了这些有什么用？”有一夜，他翻着我那古碑的钞本，发了研究的质问了。

“没有什么用。”

“那么，你钞他是什么意思呢？”

“没有什么意思。”

“我想，你可以做点文章……”

我懂得他的意思了，他们正办《新青年》，然而那时仿佛不特没有人来赞同，并且也还没有人来反对，我想，他们许是感到寂寞了，但是说：

“假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了，然而是从昏睡入死灭，并不感到就死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人，使这不幸的少数者来受无可挽救的临终的苦楚，你倒以为对得起他们么？”

“然而几个人既然起来，你不能说决没有毁坏这铁屋的希望。”

是的，我虽然自有我的确信，然而说到希望，却是不能抹杀的，因为希望是在于将来，决不能以我之必无的证明，来折服了他之所谓可有，于是我终于答应他也做文章了，这便是最初的一篇《狂人日记》。从此以后，便一

发而不可收。每写些小说模样的文章，以敷衍朋友们的嘱托，积久就有了十余篇。

在我自己，本以为现在是已经并非一个切迫而不能已于言的人了，但或者也还未能忘怀于当日自己的寂寞的悲哀罢，所以有时候仍不免呐喊几声，聊以慰藉那在寂寞里奔驰的猛士，使他不惮于前驱。至于我的喊声是勇猛或是悲哀，是可憎或是可笑，那倒是不暇顾及的；但既然是呐喊，则当然须听将令的了，所以我往往不恤用了曲笔，在《药》的瑜儿的坟上平空添上一个花环，在《明天》里也不叙单四嫂子竟没有做到看见儿子的梦，因为那时的主将是不主张消极的。至于自己，却也并不愿将自以为苦的寂寞，再来传染给也如我那年青时候似的正做着好梦的青年。

这样说来，我的小说和艺术的距离之远，也就可想而知了，然而到今日还能蒙着小说的名，甚而至于且有成集的机会，无论如何总不能不说是一件侥幸的事，但侥幸虽使我不安于心，而悬揣人间暂时还有读者，则究竟也仍然是高兴的。

所以我竟将我的短篇小说结集起来，而且付印了，又因为上面所说的缘由，便称之为《呐喊》。

1922年12月3日，鲁迅记于北京。

俄文译本《阿Q正传》序

这在我是很应该感谢，也是很觉得欣幸的事，就是：我的一篇短小的作品，仗着深通中国文学的王希礼（B.A.Vassiliev）先生的翻译，竟得展开在俄国读者的面前了。

我虽然已经试做，但终于自己还不能很有把握，我是否真能够写出一个现代的我们国人的魂灵来。别人我不得而知，在我自己，总仿佛觉得我们人人之间各有一道高墙，将各个分离，使大家的心无从相印。这就是我们古代的聪明人，即所谓圣贤，将人们分为十等，说是高下各不相同。其名目现在虽然不用了，但那鬼魂却依然存在，并且，变本加厉，连一个人的身体也有了等差，使手对于足也不免视为下等的异类。造化生人，已经非常巧妙，使一个人不会感到别人的肉体上的痛苦了，我们的圣人和圣人之徒却又补了造化之缺，并且使人们不再会感到别人的精神上的痛苦。

我们的古人又造出了一种难到可怕的一块一块的文字；但我还并不十分怨恨，因为我觉得他们倒并不是故意的。然而，许多人却不能借此说话了，加以古训所筑成的高墙，更使他们连想也不敢想。现在我们所能听到的不过是几个圣人之徒的意见和道理，为了他们自己；至于百姓，却就默默的生长，萎黄，枯死了，像压在大石底下的草一样，已经有四千年！

要画出这样沉默的国民的魂灵来，在中国实在算一件难事，因为，已经说过，我们究竟还是未经革新的古国的人民，所以也还是各不相通，并且连自己的手也几乎不懂自己的足。我虽然竭力想摸索人们的魂灵，但时时总自憾有些隔膜。在将来，围在高墙里面的一切人众，该会自己觉醒，走出，都来开口的罢，而现在还少见，所以我也只得依了自己的觉察，孤寂地姑且将这些写出，作为在我的眼里所经过的中国的人生。

我的小说出版之后，首先收到的是一个青年批评家的谴责；后来，也有以为是病的，也有以为滑稽的，也有以为讽刺的；或者还以为冷嘲，至于使

我自己也要疑心自己的心里真藏着可怕的冰块。然而我又想，看人生是因作者而不同，看作品又因读者而不同，那么，这一篇在毫无“我们的传统思想”的俄国读者的眼中，也许又会照见别样的情景的罢，这实在是使我觉得很有意味的。

1925年5月26日，于北京。鲁迅。

《出了象牙之塔》后记

我将厨川白村氏的《苦闷的象征》译成印出，迄今恰已一年；他的略历，已说在那书的《引言》里，现在也别无要说的事。我那时又从《出了象牙之塔》里陆续地选择他的论文，登在几种期刊上，现又集合起来，就是这一本。但其中有几篇是新译的；有几篇不关宏旨，如《游戏论》，《十九世纪文学之主潮》等，因为前者和《苦闷的象征》中的一节相关，后一篇是发表过的，所以就都加入。惟原书在《描写劳动问题的文学》之后还有一篇短文，是回答早稻田文学社的询问的，题曰《文学者和政治家》。大意是说文学和政治都是根据于民众的深邃严肃的内底生活的活动，所以文学者总该踏在实生活的地盘上，为政者总该深解文艺，和文学者接近。我以为这诚然也有理，但和中国现在的政客官僚们讲论此事，却是对牛弹琴；至于两方面的接近，在北京却时常有，几多丑态和恶行，都在这新而黑暗的阴影中开演，不过还想不出作者所说似的好招牌。——我们的文士们的思想也特别吝啬。因为自己的偏颇的憎恶之故，便不再来译添了，所以全书中独缺那一篇。好在这原是给少年少女们看的，每篇又本不一定相钩连，缺一点也无碍。

“象牙之塔”的典故，已见于自序和本文中了，无须再说。但出了以后又将如何呢？在他其次的论文集《走向十字街头》的序文里有说明，幸而并不长，就全译在下面：——

“东呢西呢，南呢北呢？进而即于新呢？退而安于古呢？往灵之所教的道路么？赴肉之所求的地方么？左顾右盼，彷徨于十字街头者，这正是现代人的心。‘To be or not to be, that is the question.’我年逾四十了，还迷于人生的行路。我身也就是立在十字街头的罢。暂时出了象牙之塔，站在骚扰之巷里，来一说意所欲言的事罢。用了这寓意，便题这漫笔以十字街头的字样。

“作为人类的生活与艺术，这是迄今的两条路。我站在两路相会而成为一个广场的点上，试来一思索，在我所亲近的英文学中，无论是雪莱，裴伦，是斯温班，或是梅垒迪斯，哈兑，都是带着社会改造的理想的文明批评家；不单是住在象牙之塔里的。这一点，和法国文学之类不相同。如摩理思，则就照字面地走到街头发议论。有人说，现代的思想界是碰壁了。然而，毫没有碰壁，不过立在十字街头罢了，道路是多着。”

但这书的出版在著者死于地震之后，内容要比前一本杂乱些，或者是虽然做好序文，却未经亲加去取的罢。

造化所赋与于人类的不调和实在还太多。这不独在肉体上而已，人能有高远美妙的理想，而人间世不能有副其万一的现实，和经历相伴，那冲突便日见其了然，所以在勇于思索的人们，五十年的中寿就恨过久，于是有急转，有苦闷，有彷徨；然而也许不过是走向十字街头，以自送他的余年归尽。自然，人们中尽不乏面团团地活到八十九十，而且心地太平，并无苦恼的，但

这是专为来受中国内务部的褒扬而生的人物，必须又作别论。

假使著者不为地震所害，则在塔外的几多道路中，总当选定其一，直前勇往的罢，可惜现在是无从揣测了。但从这本书，尤其是最紧要的前三篇看来，却确已现了战士身而出世，于本国的微温，中道，妥协，虚假，小气，自大，保守等世态，一一加以辛辣的攻击和无所假借的批评。就是从我们外国人的眼睛看，也往往觉得有“快刀断乱麻”似的爽利，至于禁不住称快。

但一方面有人称快，一方面即有人汗颜；汗颜并非坏事，因为有许多人是并颜也不汗的。但是，辣手的文明批评家，总要多得怨敌。我曾经遇见过一个著者的学生，据说他生时并不为一般人士所喜，大概是因为他态度颇高傲，也如他的文辞。这我却无从判别是非，但也许著者并不高傲，而一般人士倒过于谦虚，因为比真价装得更低的谦虚和抬得更高的高傲，虽然同是虚假，而现在谦虚却算美德。然而，在著者身后，他的全集六卷已经出版了，可见在日本还有几个结集的同志和许多阅看的人们和容纳这样的批评的雅量；这和敢于这样地自己省察，攻击，鞭策的批评家，在中国是都不大容易存在的。

我译此书，也并非想揭邻人的缺失，来聊博国人的快意。中国现在并无“取乱侮亡”的雄心，我也不觉得负有刺探别国弱点的使命，所以正无须致力于此。但当我旁观他鞭责自己时，仿佛痛楚到了我的身上了，后来却又霍然，宛如服了一帖凉药。生在陈腐的古国的人们，倘不是洪福齐天，将来要得内务部的褒扬的，大抵总觉到一种肿痛，有如生着未破的疮。未尝生过疮的，生而未尝割治的，大概都不会知道；否则，就明白一割的创痛，比未割的肿痛要快活得多。这就是所谓“痛快”罢？我就是想借此先将那肿痛提醒，而后将这“痛快”分给同病的人们。

著者呵责他本国没有独创的文明，没有卓绝的人物，这是的确的。他们的文化先取法于中国，后来便学了欧洲；人物不但没有孔，墨，连做和尚的也谁都比不过玄奘。兰学盛行之后，又不见有齐名林那，奈端，达尔文等辈的学者；但是，在植物学，地震学，医学上，他们是已经著了相当的功绩的，也许是著者因为正在针砭“自大病”之故，都故意抹杀了。但总而言之，毕竟并无固有的文明和伟大的世界的人物；当两国的交情很坏的时候，我们的论者也常常于此加以嗤笑，聊快一时的人心。然而我以为惟其如此，正所以使日本能有今日，因为旧物很少，执著也就不深，时势一移，蜕变极易，在任何时候，都能适合于生存。不像幸存的古国，恃着固有而陈旧的文明，害得一切硬化，终于要走到灭亡的路。中国倘不彻底地改革，命运总还是日本长久，这是我所相信的；并以为为旧家子弟而衰落，灭亡，并不比为新发户而生存，发达者更光彩。

说到中国的改革，第一著自然是扫荡废物，以造成一个使新生命得能诞生的机运。五四运动，本也是这机运的开端罢，可惜来摧折它的很不少。那事后的批评，本国人大抵不冷不热地，或者胡乱地说一通，外国人当初倒颇以为有意义，然而也有攻击的，据云是不顾及国民性和历史，所以无价值。这和中国多数的胡说大致相同，因为他们自身都不是改革者。岂不是改革么？历史是过去的陈迹，国民性可改造于将来，在改革者的眼里，已往和目前的东西是全等于无物的。在本书中，就有这样意思的话。

恰如日本往昔的派出“遣唐使”一样，中国也有了许多分赴欧，美，日本的留学生。现在文章里每看见“莎士比亚”四个字，大约便是远哉遥遥，

从异域持来的罢。然而且吃大菜，勿谈政事，好在欧文，迭更司，德富芦花的著作，已有经林纾译出的了。做买卖军火的中人，充游历官的翻译，便自有摩托车垫输入臀下，这文化确乎是迩来新到的。

他们的遣唐使似乎稍不同，别择得颇有些和我们异趣。所以日本虽然采取了许多中国文明，刑法上却不用凌迟，宫廷中仍无太监，妇女们也终于不缠足。

但是，他们究竟也太采取了，著者所指摘的微温，中道，妥协，虚假，小气，自大，保守等世态，简直可以疑心是说着中国。尤其是凡事都做得不上不下，没有底力；一切都要从灵向肉，度着幽魂生活这些话。凡那些，倘不是受了我们中国的传染，那便是游泳在东方文明里的人们都如此，真是如所谓“把好花来比美人，不仅仅中国人有这样观念，西洋人，印度人也有同样的观念”了。但我们也无须讨论这些的渊源，著者既以为这是重病，诊断之后，开出一点药方来了，则在同病的中国，正可借以供少年少女们的参考或服用，也如金鸡纳霜既能医日本人的疟疾，即也能医治中国人的一般。

我记得“拳乱”时候（庚子）的外人，多说中国坏，现在却常听到他们赞赏中国的古文明。中国成为他们恣意享乐的乐土的时候，似乎快要临头了；我深憎恶那些赞赏。但是，最幸福的事是在是莫过于做旅人，我先前寓居日本时，春天看看上野的樱花，冬天曾往松岛去看过松树和雪，何尝觉得有著者所数说似的那些可厌事。然而，即使觉到，大概也不至于有那么愤懑的。可惜回国以来，将这超然的心境完全失掉了。

本书所举的西洋的人名，书名等，现在都附注原文，以便读者的参考。但这在我是一件困难的事情，因为著者的专门是英文学，所引用的自然以英美的人物和作品为最多，而我于英文是漠不相识。凡这些工作，都是韦素园，韦丛芜，李霁野，许季黻四君帮助我做的；还有全书的校勘，都使我非常感谢他们的厚意。

文句仍然是直译，和我历来所取的方法一样；也竭力想保存原书的口吻，大抵连语句的前后次序也不甚颠倒。至于几处不用“的”字而用“底”字的缘故，则和译《苦闷的象征》相同，现在就将那《引言》里关于这字的说明，照钞在下面：——

“……凡形容词与名词相连成一名词者，其间用‘底’字，例如 social being 为社会底存在物，Psychische Trauma 为精神底伤害等；又，形容词之由别种品词转来，语尾有-tive,-tic 之类者，于下也用‘底’字，例如 speculative, romantic, 就写为思索底，罗曼底。”

1925年12月14日之夜，鲁迅。

写在《坟》后面

在听到我的杂文已经印成一半的消息的时候，我曾经写了几行题记，寄往北京去。当时想到便写，写完便寄，到现在还不满二十天，早已记不清说了些甚么了。今夜周围是这么寂静，屋后面的山脚下腾起野烧的微光；南普陀寺还在做牵丝傀儡戏，时时传来锣鼓声，每一间隔中，就更加显得寂静。电灯自然是辉煌着，但不知怎地忽有淡淡的哀愁来袭击我的心，我似乎有些后悔印行我的杂文了。我很奇怪我的后悔；这在我是不大遇到的，到如今，我还没有深知道所谓悔者究竟是怎么一回事。但这心情也随即逝去，杂文当

然仍在印行，只为想驱逐自己目下的哀愁，我还要说几句话。

记得先已说过：这不过是我的生活中的一点陈迹。如果我的过往，也可以算作生活，那么，也就可以说，我也曾工作过了。但我并无喷泉一般的思想，伟大华美的文章，既没有主义要宣传，也不想发起一种什么运动。不过我曾经尝得，失望无论大小，是一种苦味，所以几年以来，有人希望我动动笔的，只要意见不很相反，我的力量能够支撑，就总要勉力写几句东西，给来者一些极微末的欢喜。人生多苦辛，而人们有时却极容易得到安慰，又何必惜一点笔墨，给多尝些孤独的悲哀呢？于是除小说杂感之外，逐渐又有了长长短短的杂文十多篇。其间自然也有为卖钱而作的，这回就都混在一处。我的生命的一部分，就这样地用去了，也就是做了这样的工作。然而我至今终于不明白我一向是在做什么。比方做土工的罢，做着做着，而不明白是在筑台呢还在掘坑。所知道的是即使是筑台，也无非要将自己从那上面跌下来或者显示老死；倘是掘坑，那就当然不过是埋掉自己。总之：逝去，逝去，一切一切，和光阴一同早逝去，在逝去，要逝去了。——不过如此，但也为我所十分甘愿的。

然而这大约也不过是一句话。当呼吸还在时，只要是自己的，我有时却也喜欢将陈迹收存起来，明知不值一文，总不能绝无眷恋，集杂文而名之曰《坟》，究竟还是一种取巧的掩饰。刘伶喝得酒气熏天，使人荷锺跟在后面，道：死便埋我。虽然自以为放达，其实是只能骗骗极端老实人的。

所以这书的印行，在自己就是这么一回事。至于对别人，记得在先也已说过，还有愿使偏爱我的文字的主顾得到一点喜欢；憎恶我的文字的东西得到一点呕吐，——我自己知道，我并不大度，那些东西因我的文字而呕吐，我也很高兴的。别的就什么意思也没有了。倘若硬要说出好处来，那么，其中所介绍的几个诗人的事，或者还不妨一看；最末的论“费厄泼赖”这一篇，也许可供参考罢，因为这虽然不是我的血所写，却是见了我的同辈和比我年幼的青年们的血而写的。

偏爱我的作品的读者，有时批评说，我的文字是说真话的。这其实是过誉，那原因就因为他偏爱。我自然不想太欺骗人，但也未尝将心里的话照样说尽，大约只要看得可以交卷就算完。我的确时时解剖别人，然而更多的是更无情面地解剖我自己，发表一点，酷爱温暖的人物已经觉得冷酷了，如果全露出我的血肉来，末路正不知要到怎样。我有时也想就此驱除旁人，到那时还不唾弃我的，即使是臭蛇鬼怪，也是我的朋友，这才真是我的朋友。倘使并这个也没有，则就是我一个人也行。但现在我并不。因为，我还没有这样勇敢，那原因就是我还想生活，在这社会里。还有一种小缘故，先前也曾屡次声明，就是偏要使所谓正人君子也者之流多不舒服几天，所以自己便特地留几片铁甲在身上，站着，给他们的世界上多有一点缺陷，到我自己厌倦了，要脱掉了的时候为止。

倘说为别人引路，那就更不容易了，因为连我自己还不明白应当怎么走。中国大概很有些青年的“前辈”和“导师”罢，但那不是我，我也不相信他们。我只很确切地知道一个终点，就是：坟。然而这是大家都知道的，无须谁指引。问题是在从此到那的道路。那当然不只一条，我可正不知那一条好，虽然至今有时也还在寻求。在寻求中，我就怕我未熟的果实偏偏毒死了偏爱我的果实的人，而憎恨我的东西如所谓正人君子也者偏偏都矍铄，所以我说话常不免含糊，中止，心里想：对于偏爱我的读者的赠献，或者最好倒不如

是一个“无所有”。我的译著的印本，最初，印一次是一千，后来加五百，近时是二千至四千，每一增加，我自然是愿意的，因为能赚钱，但也伴着哀愁，怕于读者有害，因此作文就时常更谨慎，更踌躇。有人以为我信笔写来，直抒胸臆，其实是不尽然的，我的顾忌并不少。我自己早知道毕竟不是什么战士了，而且也不能算先驱，就有这么多的顾忌和回忆。还记得三四年前，有一个学生来买我的书，从衣袋里掏出钱来放在我手里，那钱上还带着体温。这体温便烙印了我的心，至今要写文字时，还常使我怕毒害了这类的青年，迟疑不敢下笔。我毫无顾忌地说话的日子，恐怕要未必有了罢。但也偶尔想，其实倒还是毫无顾忌地说话，对得起这样的青年。但至今也还没有决心这样做。

今天所要说的话也不过是这些，然而比较的却可以算得真实。此外，还有一点余文。

记得初提倡白话的时候，是得到各方面剧烈的攻击的。后来白话渐渐通行，势不可遏，有些人便一转而引为自己之功，美其名曰“新文化运动”。又有些人便主张白话不妨作通俗之用；又有些人却道白话要做得好，仍须看古书。前一类早已二次转舵，又反过来嘲骂“新文化”了；后二类是不得已的调和派，只希图多留几天僵尸，到现在还不少。我曾在杂感上揆击过的。

新近看见一种上海出版的期刊，也说起要做好白话须读好古文，而举例为证的人名中，其一却是我。这实在使我打了一个寒噤。别人我不论，若是自己，则曾经看过许多旧书，是的确的，为了教书，至今也还在看。因此耳濡目染，影响到所做的白话上，常不免流露出它的字句，体格来。但自己却正苦于背了这些古老的鬼魂，摆脱不开，时常感到一种使人气闷的沉重。就是思想上，也何尝不中些庄周韩非的毒，时而很随便，时而很峻急。孔孟的书我读得最早，最熟，然而倒似乎和我不相干。大半也因为懒惰罢，往往自己宽解，以为一切事物，在转变中，是总有多少中间物的。动植之间，无脊椎和脊椎动物之间，都有中间物；或者简直可以说，在进化的链子上，一切都是中间物。当开首改革文章的时候，有几个不三不四的作者，是当然的，只能这样，也需要这样。他的任务，是在有些警觉之后，喊出一种新声；又因为从旧垒中来，情形看得较为分明，反戈一击，易制强敌的死命。但仍应该和光阴偕逝，逐渐消亡，至多不过是桥梁中的一木一石，并非什么前途的目标，范本。跟着起来便该不同了，倘非天纵之圣，积习当然也不能顿然荡除，但总得更有新气象。以文字论，就不必更在旧书里讨生活，却将活人的唇舌作为源泉，使文章更加接近语言，更加有生气。至于对于现在人民的语言的穷乏欠缺，如何救济，使他丰富起来，那也是一个很大的问题，或者也须在旧文中取得若干资料，以供使役，但这并不在我现在所要说的范围以内，姑且不论。

我以为我倘十分努力，大概也还能够博采口语，来改革我的文章。但因为懒而且忙，至今没有做。我常疑心这和读了古书很有些关系，因为我觉得古人写在书上的可恶思想，我的心里也常有，能否忽而奋勉，是毫无把握的。我常常诅咒我的这思想，也希望不再见于后来的青年。去年我主张青年少读，或者简直不读中国书，乃是用许多苦痛换来的真话，决不是聊且快意，或什么玩笑，愤激之辞。古人说，不读书便成愚人，那自然也不错的。然而世界却正由愚人造成，聪明人决不能支持世界，尤其是中国的聪明人。现在呢，思想上且不说，便是文辞，许多青年作者又在古文，诗词中摘些好看而难懂

的字面，作为变戏法的手巾，来装潢自己的作品了。我不知这和劝读古文说可有相关，但正在复古，也就是新文艺的试行自杀，是显而易见的。

不幸我的古文和白话合成的杂集，又恰在此时出版了，也许又要给读者若干毒害。只是在自己，却还不能毅然决然将他毁灭，还想借此暂时看看逝去的生活的余痕。惟愿偏爱我的作品的读者也不过将这当作一种纪念，知道这小小的丘陇中，无非埋着曾经活过的躯壳。待再经若干岁月，又当化为烟埃，并纪念也从人间消去，而我的事也就完毕了。上午也正在看古文，记起了几句陆士衡的吊曹孟德文，便拉来给我的这一篇作结——

既唏古以遗累，信简礼而薄葬。
彼裘绂于何有，贻尘谤于后王。
嗟大恋之所存，故虽哲而不忘。
览遗籍以慷慨，献兹文而凄伤！

1926年11月11日

《野草》题辞

当我沉默着的时候，我觉得充实；我将开口，同时感到空虚。

过去的生命已经死亡。我对于这死亡有大欢喜，因为我借此知道它曾经存活。死亡的生命已经朽腐。我对于这朽腐有大欢喜，因为我借此知道它还非空虚。

生命的泥委弃在地面上，不生乔木，只生野草，这是我的罪过。

野草，根本不深，花叶不美，然而吸取露，吸取水，吸取陈死人的血和肉，各各夺取它的生存。当生存时，还是将遭践踏，将遭删刈，直至于死亡而朽腐。

但我坦然，欣然。我将大笑，我将歌唱。

我自爱我的野草，但我憎恶这以野草作装饰的地面。

地火在地下运行，奔突；熔岩一旦喷出，将烧尽一切野草，以及乔木，于是并且无可朽腐。

但我坦然，欣然。我将大笑，我将歌唱。

天地有如此静穆，我不能大笑而且歌唱。天地即不如此静穆，我或者也将不能。我以这一丛野草，在明与暗，生与死，过去与未来之际，献于友与仇，人与兽，爱者与不爱者之前作证。

为我自己，为友与仇，人与兽，爱者与不爱者，我希望这野草的死亡与朽腐，火速到来。要不然，我先就未曾生存，这实在比死亡与朽腐更其不幸。

去罢，野草，连着我的题辞！

1927年4月26日，鲁迅记于广州之白云楼上。

田军作《八月的乡村》序

爱伦堡（Ilia Ehrenburg）论法国的上流社会文学家之后，他说，此外也还有一些不同的人们：“教授们无声无息地在他们的书房里工作着，实验X光线疗法的医生死在他们的职务上，奋身去救自己的伙伴的渔夫悄然沉在大洋里面。……一方面是庄严的工作，另一方面却是荒淫与无耻。”

这末两句，真也好像说着现在的中国。然而中国是还有更其甚的呢。手

头没有书，说不清见于那里的了，也许是已经汉译了的日本箭内互氏的著作罢，他曾经一一记述了宋代的人民怎样为蒙古人所淫杀，俘获，践踏和奴使。然而南宋的小朝廷却仍旧向残山剩水间的黎民施威，在残山剩水间行乐；逃到那里，气焰和奢华就跟到那里，颓靡和贪婪也跟到那里。“若要官，杀人放火受招安；若要富，跟着行在卖酒醋。”这是当时的百姓提取了朝政的精华的结语。

人民在欺骗和压制之下，失了力量，哑了声音，至多也不过有几句民谣。“天下有道，则庶人不议。”就是秦始皇隋炀帝，他会自承无道么？百姓就只好永远箝口结舌，相率被杀，被奴。这情形一直继续下来，谁也忘记了开口，但也许不能开口。即以前清末年而论，大事件不可谓不多了；鸦片战争，中法战争，中日战争，戊戌政变，义和拳变，八国联军，以至民元革命。然而我们没有一部像样的历史的著作，更不必说文学作品了。“莫谈国事”，是我们做小民的本分。

我们的学者也曾说过：要征服中国，必须征服中国民族的心。其实，中国民族的心，有些是早给我们的圣君贤相武将帮闲之辈征服了的。近如东三省被占之后，听说北平富户，就不愿意关外的难民来租房子，因为怕他们付不出房租。在南方呢，恐怕义军的消息，未必能及鞭毙土匪，蒸骨验尸，阮玲玉自杀，姚锦屏化男的能够耸动大家的耳目罢？“一方面是庄严的工作，另一方面却是荒淫与无耻。”

但是，不知道是人民进步了，还是时代太近，还未湮没的缘故，我却见过几种说述关于东三省被占的事情的小说。这《八月的乡村》，即是很好的一部，虽然有些近乎短篇的连续，结构和描写人物的手段，也不能比法捷耶夫的《毁灭》，然而严肃，紧张，作者的心血和失去的天空，土地，受难的人民，以至失去的茂草，高粱，蝥蛄，蚊子，搅成一团，鲜红的在读者眼前展开，显示着中国的一份和全部，现在和未来，死路与活路。凡有人心的读者，是看得完的，而且有所得的。

“要征服中国民族，必须征服中国民族的心！”但这书却于“心的征服”有碍。心的征服，先要中国人自己代办。宋曾以道学替金元治心，明曾以党狱替满清箝口。这书当然不容于满洲帝国，但我看也因此当然不容于中华民国。这事情很快的就会得到实证。如果事实证明了我的推测并没有错，那也就证明了这是一部很好的书。

好书为什么倒会不容于中华民国呢？那当然，上面已经说过几回了——

“一方面是庄严的工作，另一方面却是荒淫与无耻！”

这不像序。但我知道，作者和读者是决不和我计较这些的。

1935年3月28日之夜，鲁迅读毕记。

1935年3月28日

徐懋庸作《打杂集》序

我觉得中国有时是极爱平等的国度。有什么稍稍显得特出，就有人拿了长刀来削平它。以人而论，孙桂云是赛跑的好手，一过上海，不知怎的就萎靡不振，待到到得日本，不能跑了；阮玲玉算是比较的有成绩的明星，但“人言可畏”，到底非一口气吃下三瓶安眠药片不可。自然，也有例外，是捧了起来。但这捧了起来，却不过为了接着摔得粉碎。大约还有人记得“美人鱼”

罢，简直捧得令观者发生肉麻之感，连看见姓名也会觉得有些滑稽。契诃夫说过：“被昏蛋所称赞，不如战死在他手里。”真是伤心而且悟道之言。但中国又是极爱中庸的国度，所以极端的昏蛋是没有的，他不和你来战，所以决不会爽爽快快的战死，如果受不住，只好自己吃安眠药片。

在所谓文坛上当然也不会有什么两样：翻译较多的时候，就有人来削翻译，说它害了创作；近一两年，作短文的较多了，就又有有人来削“杂文”，说这是作者的堕落的表现，因为既非诗歌小说，又非戏剧，所以不入文艺之林，他还一片婆心，劝人学学托尔斯泰，做《战争与和平》似的伟大的创作去。这一流论客，在礼仪上，别人当然不该说他是“昏蛋”的。批评家吗？他谦虚得很，自己不承认。攻击杂文的文字虽然也只能说是杂文，但他又决不是杂文作家，因为他不相信自己也相率而堕落。如果恭维他为诗歌小说戏剧之类的伟大的创作者，那么，恭维者之为“昏蛋”也无疑了。归根结底，不是东西而已。不是东西之谈也要算是“人言”，这就使弱者觉得倒是安眠药片较为可爱的缘故。不过这并非战死。问是有人要问的：给谁害死的呢？种种议论的结果，凶手有三位：曰，万恶的社会；曰，本人自己；曰，安眠药片。完了。

我们试去查一通美国的“文学概论”或中国什么大学的讲义，的确，总不能发见一种叫作 Tsa-wen 的东西。这真要使有志于成为伟大的文学家的青年，见杂文而心灰意懒：原来这并不是爬进高尚的文学楼台去的梯子。托尔斯泰将要动笔时，是否查了美国的“文学概论”或中国什么大学的讲义之后，明白了小说是文学的正宗，这才决心来做《战争与和平》似的伟大的创作的呢？我不知道。但我知道中国的这几年的杂文作者，他的作文，却没有一个想到“文学概论”的规定，或者希图文学史上的位置的，他以为非这样写不可，他就这样写，因为他只知道这样的写起来，于大家有益。农夫耕田，泥匠打墙，他只为了米麦可吃，房屋可住，自己也因此有益之事，得一点不亏心的糊口之资，历史上有没有“乡下人列传”或“泥水匠列传”，他向来就并没有想到。如果他只想着成什么所谓气候，他就先进大学，再出外洋，三做教授或大官，四变居士或隐逸去了。历史上很尊隐逸，《居士传》不是还有专书吗，多少上算呀，噫！

但是，杂文这东西，我却恐怕要侵入高尚的文学楼台去的。小说和戏曲，中国向来是看作邪宗的，但一经西洋的“文学概论”引为正宗，我们也就奉之为宝贝，《红楼梦》《西厢记》之类，在文学史上竟和《诗经》《离骚》并列了。杂文中之一体的随笔，因为有人说它近于英国的 Essay，有些人也就顿首再拜，不敢轻薄。寓言和演说，好像是卑微的东西，但伊索和契开罗，不是坐在希腊罗马文学史上吗？杂文发展起来，倘不赶紧削，大约也未必没有扰乱文苑的危险。以古例今，很可能的，真不是一个好消息。但这一段话，我是和不是东西之流开开玩笑的，要使他爬耳搔腮，热刺刺的觉得他的世界有些灰色。前进的杂文作者，倒决不计算着这些。

其实，近一两年来，杂文集的出版，数量并不及诗歌，更其赶不上小说，慨叹于杂文的泛滥，还是一种胡说八道。只是作杂文的人比先前多几个，却是真的，虽然多几个，在四万万人口里面，算得什么，却就要谁来疾首蹙额？中国也真有一班人在恐怕中国有一点生气；用比喻说：此之谓“虎伥”。

这本集子的作者先前有一本《不惊人集》，我只见过一篇自序；书呢，不知道那里去了。这一回我希望一定能够出版，也给中国的著作界丰富一点。

我不管这本书能否入于文艺之林，但我要背出一首诗来比一比：“夫子何为者？栖栖一代中。地犹鄆氏邑，宅接鲁王宫。叹凤嗟身否，伤麟怨道穷。今看两楹奠：犹与梦时同。”这是《唐诗三百首》里的第一首，是“文学概论”诗歌门里的所谓“诗”。但和我们不相干，那里能够及得这些杂文的和现在切贴，而且生动，泼刺，有益，而且也能移人情。能移人情，对不起得很，就不免要搅乱你们的文苑，至少，是将不是东西之流的唾向杂文的许多唾沫，一脚就踏得无踪无影了，只剩下一张满是油汗兼雪花膏的嘴脸。

这嘴脸当然还可以唠叨，说那一首“夫子何为者”并非好诗，并且时代也过去了。但是，文学正宗的招牌呢？“文艺的永久性”呢？

我是爱读杂文的一个人，而且知道爱读杂文还不只我一个，因为它“言之有物”。我还更乐观于杂文的开展，日见其斑斓。第一是使中国的著作界热闹，活泼；第二是使不是东西之流缩头；第三是使所谓“为艺术而艺术”的作品，在相形之下，立刻显出不死不活相。我所以极高兴为这本集子作序，并且借此发表意见，愿我们的杂文作家，勿为虎伥所迷，以为“人言可畏”，用最末的稿费买安眠药片去。

1935年3月31日，鲁迅记于上海之桌面书斋。

1935年3月31日

张君劢

《人生观之论战》序

泰东图书局主人既集关于科学与人生观论战之文为一书，属予为之序。予战团之一造也。所以折衷群言以求一是之归，非所知也；既已不获己而有言，惟有进而伸予说。

第一

千八百四十三年，穆勒约翰氏论理学出版之年也。穆氏书中，尝以人生问题未达科学之境为病。自今上溯，已达八十年之久，而此问题纷争不决，犹如昔日。究竟有成科学之日耶？抑无此日耶？试先举穆氏当日希望，继验以最近哲人之言，以见两时代学术界之所以进人生问题于科学者为何如。穆氏言曰：

“科学的研究，与其他人工之制作同，先由智识超越之士，于简易之事，发见其可达目的之法，继本总括之方，推及于复杂之例。（下略）”

“智识之始焉简者，继焉复者，所以渐进而为科学者，罔不由斯道；其他问题尚在俗论纷呶之中，而未达此境者，必遵同一之执道以行，而为前段所言之新证明。各种科学中颇有于最近之期间自拔于议论纷纭之境，独有关于人之本身，则故态依然，鲜有进步，盖人者学问思辨中最复而最难之问题也。”

“人有两方，一曰物理，（中略）一曰心理；关于物理者，（指生物方面）已有若干条真理为专家所同认；（中略）若夫心理公例与社会公例，远不如物理方面，求其得人之部分的承认而不可得，故其能否成为科学（严格之意义），亦尚相持未决焉！”（论理学第六卷五 二二三页）

穆氏既知人生问题之不成科学，谓苟得适当之方法，或可从而促进之，故论理学第六卷，专为此而设。然方法虽良，而公例之不立如故，则有方法等于无方法。故其言曰：欲说伦理学与政治学之成为科学，惟改造此二者使成为科学而已。然此事之不可能，穆氏已自知之，故其所致力者，则以研究方法，指示后人。而吾侪读其文，得其结论，则穆氏自谓人性学或心理学，决不能达于科学之理想的完全，如天文学然，所可得者则其近似之数而已。至所举心理公例，除联想说外，无他新例矣。其论社会科学曰：社会之研究，较个人心理为尤难，以其复杂程度远在个人上也。然穆氏根据个人心理章中之公例，谓社会亦遵一定公例以行；而以吾人所见，穆氏所举个人心理公例，既不满人意，则其所谓社会公例之价值，亦可以推见。要之，社会现象即有公例，而人类变迁之不能预料，则穆氏亦既言之矣。

试考八十年间物质精神两种科学之成就：若物理学也，数学也，生物学也，公例既立，则无问种之黄白地之东西，其为人所公认一也；以言精神科学，虽学者辈出，而其漫无定说不殊穆氏当年情况：心理学由哲理的进为实验的，不可谓非绝大进步矣；然若者为内省派，若者为外观派，若者合内省外观而一之，或更以他种方法为分类标准，则有构造派，机能派，行为派，精神分析派，每派之中，又分某为某派，某为某派，名目繁多，几于不可爬梳，而其根本问题，如觉之测量，思之何自而成，自觉性与脑神经之关系，其异说纷起，百年前与百年后如出一辙焉！吾友在君之文，极推崇詹姆士，以詹氏之心理学为科学，在在君自谓能知詹氏，盖读詹氏自白之语乎？

“所谓以心理学为自然科学云云，非谓心理学已立于牢固不拔之基焉，此言所指，正得其反，即所以表示其脆薄耳，今日心理学譬之漏舟，形上学的批评譬之流水，则此漏舟之胶漆处，无在不可为流水所浸灌。伸言之，就心理学自身范围言之，若可以自成一说者，而实则种种假定种种达坦，尚不能自具首尾，而更当于广大范围中，求立说之根据，更当以他种学术名词为之翻译一过。故以心理学为自然科学者，乃不能自信之语，非敢以此骄人焉。近来学者傲然称道新心理学之名，或有著心理学史者，于所谓心理学一名，所包含之元素，绝未有真知灼见：盖今所谓心理学者，粗疏的事实之贯串耳，各人意见之争执耳，说明的性质之分类与总括耳，划分吾心为种种情态之成见耳，自信脑神系为心理作用之条件之成见耳，除此而外，他无所有，若求有如物理学之公例，依因果原则而穷其所届者，实无一事而已，何也，物理学上之公例，有所谓端焉，（下坠体之迟速，与时间为正比例，下坠体之迟速端也，时间亦端也），端既定，而后公例乃立；今端之不知，则公例何自而成乎？故曰心理学非科学也，乃成科学之希望耳！”（小心理学四六八页）

詹氏之言：一则曰脆薄，再则曰不敢自信，终则断言其非科学；而在君之意，一若非科学家三字不足以尊詹氏者，抑知在君之赞叹，适与詹氏所自期许者相刺谬乎！詹氏小心理学，成于1892年，在今日已为陈旧，然詹氏所指之大缺陷，至今何尝有能补救之者？故心理现象不为科学支配之语，非我一人之私言，乃有识所同认焉。夫人生关键，不外心理，舍心理则无所谓人生，今心理既不为科学所支配，则人生问题，尚何公例，尚何科学可言乎？

若夫集合个人之社会生活何如乎？穆氏处十九世纪之中叶（1806—1873），生年视法之孔德稍后，然及生与孔氏往还日久，故甚佩孔氏以实证方法施之社会学。然谓由孔氏之法，能推定社会未来之变化乎？则穆氏答曰否否，其言曰：

“社会之现象，即人性之现象，由外界情状影响于人类而生者也。假令人之思，觉，与行为之现象，（注意假令二字，谓有无公例，不敢断也。）受一定公例之支配，则社会现象亦自受一定公例之支配。何也，社会现象果也，个人心理因也。然即令吾人关于社会之智识之确实，一如天文学，（注意即令二字）而谓遵其公例，可以推算千百年后之历史，一如吾人之于天体然，是必无之望也。”

与穆氏孔氏同时，而其致力方面与两氏异者，社会党领袖之马克思是也。马氏著书，与两氏同不脱十九世纪中叶之彩色，即谓社会进化有一定公例，而为科学方法所能适用是也。马氏自名其主义曰科学的社会主义，以别于翁文辈之乌托邦的理想，且推定生计上之进化，遵正反合之唯物史观之原则，故资本主义之崩坏为不可逃之数。然自今日观之，以欧洲而言，资本主义之成熟，英远在俄上，顾劳农革命，何以不起于英而起于俄乎？以俄与德较，则德资本主义之成熟又在俄上，何以德之革命成绩，反居俄后乎？且即以俄论，私有财产之废不及二年，而已许私人买卖私人土地所有权，且大招致外国银行与外国资本家，不知此等翻云覆雨之局，又遵科学的社会主义全书中何种公例乎？假如其言，社会进化为生计条件所支配，而无假于人力之推动，则马克思之宣传与颠沛流离，岂不等于庸人自扰？谚不云乎，思想者，事实之母也，此区区一语中，而历史之真理已描写尽净，乃生当今日，而犹守马氏之言若圣经贤传如陈独秀者，岂为求真哉？亦曰政治之手段耳！莫斯科之训令耳！德之生计学家海克纳氏曰：

“马克思与恩格斯之社会主义，所以与以上各派不同者，即在其生计的定命主义。其意谓社会主义的秩序，不以人类之理智与善意为基础，乃由进化的趋向所生之必然之结果也。（中略）故吾人之职责，不在发见进行之应如何，而在但指示其变迁之何若，依其所言，似为一种听其自然之态度，愿马氏辈殫精劳神于劳动党之组织者何耶？”（劳动问题第二卷二七五页。）

究竟生计条件为主耶？人类之心思才力为主耶？以俄之列宁式之革命言之，则生计状态，与革命无必然之关系；既已大明；而人力之左右，反远驾而上之！夫考历史之变迁者，宁有不凭历史事实，而反以一二人意见为可扭者耶？我之清华讲演中所举九项，谓非科学所能解决，而断其起于人类之自由意志，梁任公亦以此为病而驳之，独秀复牾举社会学家言以相难，谓此九端之因果尽为科学家所能解释，而归结于物质为社会举动之大因。夫大家族也，小家族也，自由婚姻也，专制婚姻也，守旧也，维新也，在一事既已过去，科学家汇集各种事实，推求其由来，而为之说明，此其事之可能，何待赘言？顾我所以举此者，非曰社会学家之说明是否可能也，乃问人类对于此九项之态度之变迁之动因，何自而来也。甲以为然，乙以为否，甲日以为是者，乙日又以为非，其变迁之速如此，而推求所以致此者，则曰人类之自由意志为之，非科学公例所能一律相绳也。夫不究九端之动因，而但言科学的解释，则社会学家之关于九端之说明之文。连篇累牍，我虽浅学，岂并此而不知？夫科学之大本，曰因果公例，有同因则生同果之谓也，吾人据此公例，得以推定物理上天文上种种现象，虽历久而不爽毫厘；若夫人事，但能关于已过去者，于事后为之解释，此种过去之解释，能视为与物理公例，有同等价值乎？殆不然矣！故独秀虽能举尽社会学家言以难吾九端之列举，然吾之根本主张，仍是一丝一毫不能动摇也！何也？小家族后之家庭制度如何，谁知之乎？公有财产后之制度如何，谁知之乎？1917年前有何公例可据而知俄之革命乎？1918年前有何公例可据而知德之革命乎？1923年12月英之总选举，又谁知工党之胜利乎？又谁料马克顿纳氏之是否组阁乎？人事之异于物理现象，而无公例可据以推算如此，乃欲以科学名之，是直可谓不知科学为何物而已！难我者岂不知人事上永无此种公例可求，于是降低科学之严格定义，曰科学的万能，不在他的材料，在他的方法（在君语），则我还以前言答之曰，苟有方法而公例之不立如故，则有方法等于无方法而已！夫日日周旋于方法之中，而不问其公例之有无，以此扬科学，适所以抑之耳！故八十年间之社会学，我亦可以詹氏语答之，粗疏的事实之贯串耳！意见之争持耳！说明的性质之分类与总括耳！以云真正公例，则绝无一条而已。欧立克氏所以断言社会变化为非科学的者，良以此也！

个人心理与社会生活之超于科学外也若此，故我从而断之曰：人生观：主观的也，直觉的也，综合的也，自由意志的也，起于人格之单一性者也。此五特点者，言其变动之由来也，非谓事后加以科学的说明之是否可能也。事实如此，学者之言如彼，十九世纪以来，欲进入事于科学之迷梦，今可以觉醒矣？

第二

人生观之名，在此二十万言之讨论文中，已滥用达于极点，故不可不重言声明之。我之清华讲演，所以以人生观与科学对举者，谓科学有一定之公例者也，人生观则可以人类意志左右其间，而曰在创造之中者也。天体之运行，物体下坠之迟速，虽惟心主义之哲学家，亦不敢谓吾心之上下，能有所

升降其间，故曰物质科学，真正科学也，若夫心理学与社会学，虽其原名亦以logy结尾，然不得以科学称之，穆勒詹姆士已自信之，故我列此方面于人生观之中。此二者之性质，既已不同，故合二者为一名，如胡适之所谓科学的人生观者，直可谓之不词而已。而适之于科学与人生观之论集序中，反列举十大条，每条之中，皆曰根据某某科学，叫人知道某某事，意在以科学之力，造成一种新人生观，故自名其十条大方针，曰科学的人生观。虽然，敢问适之，科学家之所教人者，其为不变之公例乎。其为个人对世界万物之态度乎？（适之引唐肇黄语）如曰仅为态度，则牛顿之三公例，能分英德法美之界而言人人殊乎？惟其不然，乃得谓之为科学，而自别于人生观。若科学所教人者，仅得一人人生观，则第一条根据天文学与物理学叫人知道者，非天文学物理学之公例，而为天文学物理学的人生观矣，是可通乎！第二条根据地质学与古生物学叫人知道者，非地质学古生物学之公例，而为地质学与古生物学人生观矣，是可通乎！歌白尼牛顿辈地下有灵，当亦自悔其生前之多事而已！适之谓论战文章，只做了一个“破题”，还不曾做到“起讲”，吾意此新临战阵之武士，必别有一番崇论宏议，而岂料其所以加惠吾人者，仅此一张教授科目表哉！

且适之煌煌十大条中，曰根据某某科学叫人知道某某事，夫人事问题之无科学可据，已如前述，故编制科目表之先，尚有一先决问题，即拿出人生问题之科学来，而不然者，不许其随便以科学二字来压倒一切也！

抑科学所以不能解决人生者，适之亦如其故乎？科学之大原则，曰有因必有果，既已以求因果为归束，故视此世界为一切具在，而于此一切具在中求其因果之相生。换词言之，以各物为闭锁的统系（Closed system）是也。此法也，施之物质，以其本为空间之体，故天文物质化学之公例，因以发见焉，反是者，人生之总动力，为生之冲动，就心理言之，则为顷刻万变之自觉性，就时间言之，是为不断之绵延。惟如是，欲改造之为闭锁的统系，决不可得者也。质直言之，非直将心理之进行，时间之进行，有以防堵而阻塞之，则科学之技，终不可得施！此义既明，乃可进论适之所谓“至科学适用到人生观上去，应该产生什么样的人生观”之语矣。此“生之冲动”，人各得其一部，故一人则有一人之个性，因个性之异，而各人之人生观，因之而异。如适之议，即去其他教材，而代以科学，其为理智一也，其为学问一也，学问与理智之材料虽变，而各人之个性，终不能等而齐之，则虽历千万年，而其不统一如故也。最高乎？最低乎？吾不而知之，吾但知其为不统一而已！西洋之科学教育，非不发达也，而萧伯纳与讷司塔顿（G.K.Chesteron）之人生观能统一乎？毛根（Morgan）（美银行家）与龚柏（Gompers）之人生观能统一乎？勃兰扬（Bryan）（美前国务总理）与达尔文主义者之人生观能统一乎？此统一与不统一之论，生于个性，个性既不能否认，虽代以种种科学，有何用乎？且适之实验主义者也，以努力为旗号者也，假令人生之为体，如物质之已在闭锁的统系中，而其因果可以互推者，则又安用吾人之努力为？虽然，吾知之矣，自由创造，适之所欲也，科学亦适之所欲也，二者不可兼，适之其将奈之何？窃敢以独秀之语赠之曰，经过这回辩论之后，适之必能百尺竿头更进一步也！

此二十万言之争论，科学非科学也，形上非形上也，人生为科学所能解决与不能解决也，有因与无因也，物质与精神也，若去其外壳，而穷其精核，可以一言蔽之，曰自由意志问题是矣！人事之所以进而不已，皆起于意志，

意志而自由也，则人事之变迁，自为非因果的非科学的，意志而不自由也，则人事之变迁，自为因果的科学的。然而自由与不自由之义，何道而能解决乎？曰纯粹心理现象，不能划分为定态，既非定态，故不能据因果公例，由甲态以推乙态一也；心理现象包含一切之过去，一秒前与一秒后已不相同，故同因同果之说，不得而适用，二也。惟生物界有此自觉性之作用，而以人类为登峰造极，此生物所以进化，而历史所以演进也。杜里舒之叙柏格森之立言大意曰：

“就物种之变迁言之，有达尔文之环境改造器官说，有拉马克之因生活条件之需要不需要而定器官之构造说。此两家之言。皆以为器官之发生，由于适应环境。此种学说，非其满足之解决，（详见达尔文学说之批评中。）已为一般所公认，自柏格森创为生命冲动之说（*Blau vitale*），谓世界之生物中，有一以贯之之现象，是名生活流，此生活流日进而不已，变而不已，故无所谓预定之目的。因此之故，康氏所谓固有性，所谓固定条件（*Bcharliche Bedingung*），柏氏所不认者也，柏氏之意，此日变之中，即为固有性，即为本体，故曰即变即本体，惟其无本体，故无决定之因，既无定因，故为绝对之自由。”（杜里舒讲演第八期）

杜氏又自述其关于历史之意义曰：

“前段中所述内省上心理上道德上种种研究，其所得结论，则以为人类之意志，苟无心理上旧日之经历为之决定，则以各人之固有性从而决定之，是定命也，非自由也；依吾观之，苟一部历史，皆心理学之公例所能解释，则历史者，不过应用的心理学耳！然往往见有历史上之现象，确能超出于重规叠矩之外，无以名之，名之曰进化的非积叠的！”（同上）

诚此生物与历史之演进之事实而不能否认也，虽有千百罗素以驳难柏氏，（详唐钺心理现象与因果律文中）又安用乎？吾人即让一步，谓心理现象诚有因果律，又当问心理学家之言，是否为最终之决定。盖科学者，划一区域为范围，且就此范围内而穷其因果者也。心理学既号为科学，自当求所以完成心理现象之因果，而不然者，则心理学无自而成立也。故杜里舒氏有言曰：

“心理学之大目的，在求心理现象来去之公例，先以心能之说，如记忆联想之类，继以心灵上变迁之由来，而以非自觉性终焉。惟其如是，心理学以因果为最重要之概念，或推本于前日之变迁，或推本于心灵中之固有性，总之，不离乎因果之念而已！心理学为经验科学为论理之一部，苟其不欲自放弃其成为科学之资格，则惟有抱定因果说。换词言之，与自由论与自由意志两不相容而已！”（同上）

虽然分科之研究，不得已也，分科之学之是非，当衡诸超于诸学上之最高原理，而融会贯通之，是之为形上学。形上学者，诸学之最终裁判官也。詹姆士之为科学家，虽在君不能否认，然依然以心理学为未足，谓必进而入于形上学，故詹氏曰：

“前章中曾谓自由意志问题，应归入形上学中研究之，以在心理范围内决定此问题，不免鲁莽也。心理学为达其科学上之目的，承认定命主义，是乃无可訾议者，然心理学以定命主义为善，而伦理学又从而反对之，则将奈何？曰是可知心理学上之要求，本为比较的目的，而非最终之定论，今伦理学上既已提出非定命论，依著者观之，则伦理学之立脚点，自较心理学为强，故宁愿认自由意志论，而心理上之定命的假定，则暂时的耳！方法的耳！此

两方之冲突，可以证分科之学，为便利计，各划定其范围，离其他真理而独立；而自实际言之，各科学之假定，与所得之结果，当自其相需之关系上而另加以修正者。此各提出要求，加以讨论之所安在乎？曰是为形上学，形上学者，求思想之明了与彻底之顽强的手段也。各科学之达坦，多矛盾与晦塞之点，自其特定范围内观之，若可置而不问，故人常以形上学之讨论为烦琐。譬之地质学家不知所谓时间可也，机械工人不知所谓动与反动之何以可能可也，心理学家于其自身之材料已日不暇给，何必问人类之何以认识外界乎？在甲立脚点以为不重要者，至乙立脚点则又以为重要。故平日以形上学为谈空说有者，及其求宇宙全体之最大限度之了解；则最紧切者，无过是矣！”（小心理学四六一页）

读此言者：可知科学家所以反对形上学者，由于其习于分科，故不求宇宙之综合的观察，甚者以玄学为鬼怪为荒唐。皆此心理为之也。然宇宙之真理，不能以分科的研究了事，则证之詹氏之言而大明。于是吾人之结论曰：

第一 科学上之因果律，限于物质，而不及于精神。

第二 各分科之学之上，应以形上学统其成。

第三 人类活动之根源之自由意志问题，非在形上学者中，不能了解。

现世界之代表的思想家，若柏氏倭氏，本此义以发挥精神生活，以阐明人类之责任。推至其极而言之，则一人之意志与行为，可以影响于宇宙实在之变化，此正时代之新精神，而吾侪青年所当服膺者也！庄子曰：“水之积也不厚，则其负大舟也无力。”柏氏倭氏辈推求宇宙实在，为归束于形上学者，非有他焉，其必然之结论然也！呜呼，使即此之故，令我受千万人之谤毁，所不辞焉！

1923年 12月 18日

《唯物辩证法论战》序

异哉！近年吾国思想界也！以外人为网罟，自待若鱼虾，鱼虾入绳网之中，无异于自寻死路。以外人为围场中之猎者，自视若兔雉，兔雉在天罗地网之中，终于为人所擒。人之投罗网而不自知，未有如吾国今日者矣。

国人近年津津乐道者，曰发达科学。遵科学方法以求知识也，应先知事物之分类，孰为数理论理界，孰为物理界，孰为生物界，孰为心理界，此四界之中势难求一简易公式，以成其为“一以贯之”之原则，于是本归纳之法，先聚同类之事物，以求其现象之同异，或更求其因果律之所在。其法虽已曲折繁重，而仍无以贯串乎宇宙全体，然在今日科学现状之下，舍局部研究与铢积寸累而外，无他法矣。

马克思主义者反是，彼等认为思想界自然界与夫人类历史之中，有一共通原则，则曰“达兰克铁克”，日人译为“辩证法”，东荪译为“对演法”，若径名“正反合法”，更为直捷明了。此说源于希腊，黑格尔昌之，而马克思氏承之。

“正反合法”经黑格尔氏之排列后，形成“三位合一”之特征，其全部论理学之原则，以三概念支配之，曰“凡有”，曰“所以”，曰“综念”；此三概念中之第一概念，又分为三，曰“性”，曰“量”，曰“准度”。此三位之第一位为“正”，第二位为“反”，第三位为“合”。譬之“性”中第一组，曰“有”，“正”也；曰“无”，“反”也；而所以联合此二者，

曰“变”，“合”也。依黑氏之意，“正”之动也，必趋于“反”而后已，及其达于第三位之“变”，则兼收“正”“反”二者，而更有其新成分之附益，故“变”之概念中，涵有“有”与“无”，而更有“变”之所附益者，盖不离乎旧而又有新之发展，此所谓矛盾与“奥伏赫变”也。

黑氏之论理学，以“凡有”“所以”“综念”贯串全书，而此三概念形同一圆，互为其根，由“凡有”以进于“综念”，则由外以向内可焉，由“综念”以进于“凡有”，则由内以向外亦可焉。张真如先生之解释，谓黑氏论理学，乃研究论理界之所以然，而与“宇宙开辟论”绝无关系。然吾人以赤裸的言辞说明之，黑氏全部论理，不啻上帝意念之演进，由上帝之一念，以推定“宇宙开辟”之所以如此者安在，其书虽属于论理学之范围，而实不离乎“宇宙开辟”之必然要素。宇宙既由上帝之一念而来，自然“思”与“有”归于同一，此乃黑氏之根本立脚点也。

马克思氏起，力反黑氏所为，以“思”为末，以“有”为本。乃有“有”（亦译“存在”）决定“思”，非“思”决定“有”之语，然其对于黑氏始终同意者，为“达兰克铁克”，意谓宇宙现象，为正反合之原则所支配，其在思想界然，其在自然界然，其在人类历史亦无不然。彼等既自“有”出发，而“有”之意义即等于“物”，因而名其学说为唯物主义，且以彼等注重“达兰克铁克”之故，而“唯物的达兰克铁克”之说，在今日之苏俄，乃高唱入云。

恩格斯之言曰，所谓“达兰克铁克”法者，不外乎思想界自然界与人类社会界之运动与进化之一般公律之科学。诚此三界中有一贯之公式，如恩氏所云者，宜有以昭示吾人，曰思想界之正反合如何？换言之，应有一部根据达兰克铁克之论理学，而吾人读马氏恩氏书者，除闻有所谓否定也，由否定而走于反面也，否定之否定也等语之外，乃求一与黑氏相反之论理学而不可得也。其在自然界之“达兰克铁克”，则有恩氏所常举之例，谷种“正”也，长而成稻是谷种之自己否定，“反”也，最后则稻死而谷存，其谷种之数则较前次一粒之谷者数十倍，是之谓“合”。又如虫类之卵，“正”也，由卵之否定而成虫（如蝴蝶），“反”也，最后虫之雌类产卵后，其自身死而惟卵存，“合”也。马氏等更推此方式以及于人类历史之经济制度，曰原始共产，“正”也，封建制度与资本主义之私产，“反”也，他日者取今日之私产而否定之，是为共产主义，是之谓“合”。马氏等之所以以达兰克铁克之法贯串于思想、自然与人类三界者如是。

凡此三界之中，思想界“达兰克铁克”之无明确证据，已如上述。关于自然界者，在自命为传马氏衣钵之哥兹几氏，尝有反对恩氏之言，详其所著《唯物史观》“达兰克铁克”一章，兹以文繁，不能具引。其关于人类社会之“达兰克铁克”，为马氏鼓吹社会革命之武器，而为青年辈所欢呼鼓舞者。马氏辈认为历史变迁之最终动因，曰生产条件，因而于生产条件，发见三位一组之现象，曰原始共产，曰私产，曰共产。其他法律政治学术现象，既因生产现象之变而变，宜同有其三位一组之演变，惜乎马氏辈乃未能举以明告我人也。罗马之法典可以编成，前乎此者与后乎此之三位一组为何？世界宪政何以英为独早，前乎此或后乎此之三位一组为何？科学之发明，何以起于欧洲，前乎此或后乎此之三位一组为何？东方文化何以落后，西方文化何以先进，其前后之三位一组为何？凡此现象，苟不能整齐而排列之，如经济条件下之三位一组然，吾人不能不谓历史中之“达兰克铁克”，乃马氏对于社

会革命之主观愿望，既非事实，更不足以语夫真理，况乎同为欧洲国家，何国最早实行社会革命，马氏曰英，法，恩氏曰德国，而验诸事实，则为俄国，其自身立言之无把握，即其历史中，“达兰克铁克”行列之不足恃，明矣。

马氏唯物史观总题之下，有生产条件，有阶级争斗，有上层构造下层构造诸说，而自苏俄革命以来，马氏信徒中所侧重者，为“达兰克铁克”，故就此点伸说之，以归诸东荪，非所谓序也。呜呼！苏俄唯物哲学之基础，社会革命之信条，非“达兰克铁克”乎？彼等认为无产革命之实现，本历史进行中之“达兰克铁克”而有以知其必然，然吾人衡诸三界，其不相符合之点若是其多，吾国人甘为愚弄以入于陷阱中乎？抑及早翻然改图乎？不能不望青年诸君之少逞情感，多增学识矣。

1934年7月1日

《中华民国民主宪法十讲》自序

我自青年时代即有志于制宪事业，留学日本时，读威尔逊国家论，蒲徠士美国共和政治，洛克氏政府论，弥儿氏代议政治论，与安森氏英国宪法及其惯例各书。迄于民初，国会或私人团体讨论或拟订宪草，我好与之往还贡献意见。他国新宪法制成之日，我每求先睹，译而出之，供国人浏览，如苏俄第一次宪法及德国威玛宪法皆由我介绍于国人。民七之际，上海有八团体国是会议，此会所草宪法，即为我之底稿，尝著国宪议一书以说明之。国民政府孙哲生先生议宪之日，屡邀参加，我则以基本条件不具辞之。抗战之中有所谓宪政期成会，宪政实施协进会，虽既往经验之昭示，将为有头无尾之局，然以情势难却而侧身其中。此次政治协商会议开会之始，我尚滞留欧美，及1月14日返渝，我参加宪草一组，良以一生志愿在此，自难舍此而他求。及按条讨论之日，适我先期写成一稿，傲寰副秘书长请将原稿付印，且以之为讨论之底稿。此稿之立脚点在调和中山先生五权宪法与世界民主国宪法之根本原则；中山先生为民国之创造人，其宪法要义自为吾人所当尊重，然民主国宪法之根本要义，如人民监督政府之权，如政府对议会负责，既为各国通行之制，吾国自不能自外。呜呼！自我治宪法学，略与民国年龄相等而稍过之；此次政协宪草，其随天坛宪草，曹锟宪草之后而成为废纸欤？抑否欤？我非预言家，孰能测其将来之所税驾乎？然我尝考世界宪法史第一曰以人民为基本之宪法，如英国数百年来逐渐演进之宪法，如美国独立后人民自动制成之宪法，即属此类。第二曰圣君贤相之宪法，如德国于1870年俾士麦制成之宪法，日本自明治维新后伊藤博文制成之日本帝国宪法，则属此第二类。我侪幼时闻俾士麦、伊藤博文之名，与梁任公著意大利建国三杰传中玛志尼与加富洱之为，人，则从而慕之，诚以此数人均均为安邦定国之人物也。然自两次大战之结果观之其为圣君贤相之宪法，经不起外战之试验，为狂风暴雨吹打以去矣。其以人民为基本之宪法，则政府人民融成一片，遇敌国外患，人民不特无怨言，反而爱国之心尤加坚强，其政府关于和战大计因受人民监督，亦不至于犯绝大错误。独裁国家决难与之比拟。呜呼！我国之从事制宪者，当亦知所抉择，善为国家立长治久安之基础乎！

1946年8月15日

陈寅恪

冯友兰《中国哲学史》审查报告

窃查此书，取材谨严，持论精确，允宜列入清华业书，以贡献于学界。兹将其优点概括言之：凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔。盖古人著书立说，皆有所为而发；故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不可轻易评论。而古代哲学家去今数千年，其时代之真相，极难推知。吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部；欲藉此残馀断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说，与今日之情势迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？但此种同情之态度，最易流于穿凿傅会之恶习；因今日所能见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言。然若加以联贯综合之搜集，及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所薰染之学说，以推测解释古人之意志。由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理系统，则去古人学说之真相愈远；此弊至今日之谈墨学而极矣。今日之墨学者，任何古书古字，绝无依据，亦可随其一时偶然兴会，而为之改移，几若善博者能呼卢成卢，喝雉成雉之比；此近日中国号称整理国故之普通状况，诚可为长叹息者也。今欲求一中国古代哲学史，能矫傅会之恶习，而具了解之同情者，则冯君此作庶几近之；所以宜加以表扬，为之流布者，其理由实在于是。至于冯君之书，其取用材料，亦具通识，请略言之：以中国今日之考据学，已足辨别古书之真伪；然真伪者，不过相对问题，而最要在能审定伪材料之时代及作者而利用之。盖伪材料亦有时与真材料同一可贵。如某种伪材料，若径认为其所依托之时代及作者之真产物，固不可也；但能考出其作伪时代及作者，即据以说明此时代及作者之思想，则变为一真材料矣。中国古代史之材料，如儒家及诸子等经典，皆非一时代一作者之产物。昔人笼统认为一人一时之作，其误固不俟论。今人能知其非一人一时之所作，而不知以纵贯之眼光，视为一种学术之丛书，或一宗传灯之语录，而致辩于其横切方面，此亦缺乏史学之通识所致。而冯君之书，独能于此别具特识，利用材料，此亦应为表章者也。若推此意而及于中国之史学，则史论者，治史者皆认为无关史学而且有害者也；然史论之作者，或有意或无意，其发为言论之时，即已印入作者及其时代之环境背景，实无异于今日新闻纸之社论时评，若善用之，皆有助于考史。故苏子瞻之史论，北宋之政论也；胡致堂之史论，南宋之政论也；王船山之史论，明末之政论也。今日取诸人论史之文，与旧史互证，当日政治社会情势，益可藉此增加了解，此所谓废物利用，盖不仅能供习文者之摹拟练习而已也。若更推论及于文艺批评，如纪晓岚之批评古人诗集，辄加涂抹，诋为不通，初怪其何以狂妄至是。后读清高宗御制诗集，颇疑其有所为而发；此事固难证明，或亦间接与时代性有关，斯又利用材料之别一例也。寅恪承命审查冯君之书，谨具报告书，并

附著推论之余义于后，以求教正焉。

1930年6月11日

读吴其昌撰《梁启超传》书后

任公先生歿将二十年，其弟子吴子馨君其昌，始撰此传。其书未成，仅至戊戌政变，而子馨呕血死。伤哉！任公先生高文博学，近世所罕见。然论者每惜其与中国五十年腐恶之政治不能绝缘，以为先生之不幸。是说也，余窃疑之。当读元明旧史，见刘藏春姚逃虚皆以世外闲身而与人家国事。况先生少为儒家之学，本董生国身通一之旨，慕伊尹天民先觉之任，其不能与当时腐恶之政治绝缘，势不得不然。忆洪宪称帝之日，余适旅居旧都，其时颂美袁氏功德者，极丑怪之奇观。深感廉耻道尽，至为痛心。至如国体之为君主抑或民主，则尚为其次者。迨先生《异哉所谓国体问题者》一文出，摧陷廓清，如拨云雾而观青天。然则先生不能与近世政治绝缘者，实有不获已之故。此则中国之不幸，非独先生之不幸也。又何病焉？

子馨此书，叙戊戌政变，多取材于先生自撰之戊戌政变记。此记先生作于情感愤激之时，所言不尽实录。子馨撰此传时，亦为一时之情感所动荡。故此传中关于戊戌政变之记述，犹有待于他日之考订增改者也。

夫戊戌政变已大书深刻于旧朝晚季之史乘，其一时之成败是非，天下后世，自有公论，兹不必言。惟先生至长沙主讲时务学堂之始末，则关系先世之旧闻，不得不补叙于此，并明当时之言变法者，尽有不同之二源，未可混一论之也。咸丰之世，先祖亦应进士举，居京师。亲见圆明园于霄之火，痛哭南归。其后治军治民，益知中国旧法之不可不变。后交湘阴郭筠仙侍郎嵩焘，极相倾服，许为孤忠闾识。先君亦从郭公论文论学，而郭公者，亦颂美西法，当时士大夫目为汉奸国贼，群欲得杀之而甘心者也。至南海康先生治今文公羊之学，附会孔子改制以言变法。其与历验世务欲借镜西国以变神州旧法者，本自不同。故先祖先君见义乌朱鼎甫先生一新《无邪堂答问》驳斥南海公羊春秋之说，深以为然。据是可知余家之主变法，其思想源流之所在矣。新会先生居长沙时，余随宦巡署，时方童稚，懵无知识。后游学归国，而先君晚岁多病，未敢以旧事为问。丁丑春，余偶游故宫博物院，见清德宗所阅旧书中，有时务学堂章程一册，上有烛烬及油污之迹，盖崇陵乙夜披览之余所遗留者也。归寓举以奉告先君，先君因言聘新会至长沙主讲时务学堂本末。先是嘉应黄公度丈遵宪，力荐南海先生于先祖，请聘其主讲时务学堂。先祖以此询之先君，先君对以会见新会之文，其所论说，似胜放其师，不如舍康而聘梁。先祖许之。因聘新会至长沙。新会主讲时务学堂不久，多患发热病，其所评学生文卷，辞意未甚偏激，不过有关议会等说而已。惟随来助教韩君之评语，颇涉民族革命之意。诸生家属中有与长沙王益吾祭酒先谦相与往还者。葵园先生见之，因得挟以诋訾新政。韩君因是解职。未几新会亦去长沙。此新会主讲时务学堂之本末，而其所以至长沙者，实由先君之特荐。其后先君坐“招引奸邪”镌职，亦有由也。

自戊戌政变后十余年，而中国始开国会，其纷乱妄谬，为天下指笑，新会所尝目睹，亦助当政者发令而解散之矣。自新会歿，又十余年，中日战起。九县三精，飙回雾塞，而所谓民主政治之论，复甚嚣尘上。余少喜临川新法之新，而老同涑水迂叟之迂。盖验以人心之厚薄，民生之荣悴，则知五十年

来，如车轮之逆转，似有合於所谓退化论之说者。是以论学论治，迥异时流，而迫于事势，噤不得发。因读此传，略书数语，付稚女美延藏之。美延当知乃翁此时悲往事，思来者，其忧伤苦痛，不仅如陆务观所云，以无祐党家话贞元朝士之感已也。

乙酉孟夏青园病叟陈寅恪书

胡适

《尝试集》自序（节录）

（上略）我的《尝试集》起于民国五年七月，到民国六年九月我到北京时，已成一个小册子了，这一年之中，白话诗的试验室里只有我一个人。因为没有积极的帮助，故这一年的诗，无论怎样大胆，终不能跳出旧诗的范围。

我初回国时，我的朋友钱玄同说我的诗词“未能脱尽文言窠臼”，又说“嫌太文了”！美洲的朋友嫌“太俗”的诗，北京的朋友嫌“太文”了！这话我初听了很觉得奇怪。后来平心一想，这话真是不错。我在美洲做的《尝试集》，实在不过是能勉强实行了《文学改良刍议》里面的八个条件；实在不过是一些刷洗过的旧诗！这些诗的大缺点就是仍旧用五言七言的句法。句法太整齐了，就不合语言的自然，不能不有截长补短的毛病，不能不时时牺牲白话的字和白话的文法，来牵就五七言的句法。音节一层，也受很大的影响：第一，整齐划一的音节没有变化，实在无味；第二，没有自然的音节，不能跟着诗料随时变化。因此，我到北京以后所做的诗，认定一个主义：若要做真正的白话诗，若要充分采用白话的字，白话的文法，和白话的自然音节，非做长短不一的白话诗不可。这种主张，可叫做“诗体的大解放”。诗体的大解放就是把从前一切束缚自由的枷锁镣铐，一齐打破：有什么话，说什么话；话怎么说，就怎么说。这样方才可有真正白话诗，方才可以表现白话的文学可能性。《尝试集》第二编中的诗虽不能处处做到这个理想的目的，但大致都想朝着这个目的做去。这是第二集和第一集的不同之处。

以上说《尝试集》发生的历史。现在且说我为什么赶紧印行这本白话诗集。我的第一个理由是因为这一年以来白话散文虽然传播得很快很远，但是大多数的人对于白话诗仍旧很怀疑；还有许多人不但怀疑，简直持反对的态度。因此，我觉得这个时候有一两种白话韵文的集子出来，也许可以引起一般人的注意，也许可以供赞成和反对的人作一种参考的材料。第二，我实地试验白话诗已经三年了，我很想把这三年试验的结果供献给国内的文人，作为我的试验报告。我很盼望有人把我试验的结果，仔细研究一番，加上平心静气的批评，使我也可以知道这种试验究竟有没有成绩，用的试验方法，究竟有没有错误。第三，无论试验的成绩如何，我觉得我的《尝试集》至少有一件事可以供献给大家的。这一件可供献的事就是这本诗所代表的“实验的精神”。我们这一班人的文学革命论所以同别人不同，全在这一点试验的态度。

近来稍稍明白事理的人，都觉得中国文学有改革的必要。即如我的朋友任叔永他也说：“乌乎！适之！吾人今日言文学革命，乃诚见今日文学有不可不改革之处，非特文言白话之争而已。”甚至于南社的柳亚子也要高谈文学革命。但是他们的文学革命论只提出一种空荡荡的目的，不能有一种具体进行的计划。他们都说文学革命决不是形式上的革命，决不是文言白话的问题。等到人问他们究竟他们所主张的革命“大道”是什么，他们可回答不出了。这种没有具体计划的革命，——无论是政治的是文学的，——决不能发生什么效果。我们认定文字是文学的基础，故文学革命的第一步就是文字问题的解决。我们认定“死文字定不能产生活文学”，故我们主张若要造一种活的文学，必须用白话来做文学的工具。我们也知道单有白话未必就能造出

新文学；我们也知道新文学必须要有新思想做里子。但是我们认定文学革命须有先后的程序：先要做到文字体裁的大解放，方才可以用来做新思想新精神的运输品。我们认定白话实在有文学的可能，实在是新文学的唯一利器。但是国内大多数人都不肯承认这话，——他们最不肯承认的，就是白话可作韵文的唯一利器。我们对于这种怀疑，这种反对，没有别的法子可以对付，只有一个法子，就是科学家的试验的方法。科学家遇着一个未经实地证明的理论，只可认他做一个假设；须等到实地试验之后，方才用试验的结果来批评那个假设的价值。我们主张白话可以做诗，因为未经大家承认，只可说是一个假设的理论。我们这三年来，只是想把这个假设用来做种种实地试验，——做五言诗，做七言诗，做严格的词，做极不整齐的长短句；做有韵诗，做无韵诗，做种种音节上的试验，——要看白话是不是可以做好诗，要看白话诗是不是比文言诗要更好一点。这是我们这班白话诗人的“实验的精神”。

我这本集子里的诗，不问诗的价值如何，总都可以代表这点实验的精神。这两年来，北京有我的朋友沈尹默、刘半农、周豫才、周启明、傅斯年、俞平伯、康白情诸位，美国有陈衡哲女士，都努力做白话诗。白话诗的试验室里的试验家渐渐多起来了。但是大多数的文人仍旧不敢轻易“尝试”。他们永不来尝试，如何能判断白话诗的问题呢？耶稣说得好：“收获是很好的，可惜做工的人太少了。”所以我大胆把这本《尝试集》印出来，要想把这本集子所代表的“实验的精神”贡献给全国的文人，请他们大家都来尝试尝试。

我且引我的《尝试篇》作这篇长序的结论：

“尝试成功自古无！”放翁这话未必是。我今为下一转语：“自古成功在尝试。”请看药圣尝百草，尝了一味又一味。又如名医试丹药，何嫌六百零六次？莫想小试便成功，那有这样容易事！有时试到千百回，始知前功尽抛弃。即使如此已无愧，即此失败便足记。告人“此路不通行”，可使脚力莫枉费。

我生求师二十年，今得“尝试”两个字。作诗做事要如此，虽未能到颇有志。作“尝试歌”颂吾师，愿大家都来尝试！

1919年8月1日

《章实斋年谱》自序

我做《章实斋年谱》的动机，起于民国九年冬天读日本内藤虎次郎编的《章实斋先生年谱》（《支那学》卷一，第三至第四号）。我那时正觉得，章实斋这一位专讲史学的人，不应该死了一百二十年还没有人给他做一篇详实的传。《文献征存录》里确有几行小传，但把他的姓改成了张字！所以《耆献类征》里只有张学诚，而没有章学诚！谭献确曾给他做了一篇传，但谭献的文章既不大通，见解更不高明：他只懂得章实斋的课蒙论！因此，我那时很替章实斋抱不平。他生平眼高一世，瞧不起那班“攀绩补苴”的汉学家；他想不到，那班“攀绩补苴”的汉学家的权威竟能使他的著作迟至一百二十年后方才有完全见天日的机会，竟能使他的生平事迹埋没了一百二十年无人知道。这真是王安石说的“世间祸故不可忽，箠中死尸能报仇”了。

最可使我们惭愧的，是第一次作《章实斋年谱》的乃是一位外国的学者。我读了内藤先生作的年谱，知道他藏有一部抄本《章氏遗书》十八册，又承

我的朋友青木正儿先生替我把这部遗书的目录全抄了寄来。那时我本想设法借抄这部遗书，忽然听说浙江图书馆已把一部抄本的《章氏遗书》排印出来了。我把这部遗书读完之后，知道内藤先生用的年谱材料大概都在这书里面，我就随时在《内藤谱》上注出每条的出处。有时偶然校出《内藤谱》的遗漏处，或错误处，我也随手注在上面。我那时不过想做一部《内藤谱》的“疏证”。后来我又在别处找出一些材料，我也附记在一处。批注太多了，原书竟写不下了，我不得不想一个法子，另作一本新年谱。这便是我作这部年谱的缘起。

民国十年春间，我病在家里，没有事做，又把《章氏遗书》细看一遍。这时候我才真正了解章实斋的学问与见解。我觉得《遗书》的编次太杂乱了，不容易看出他的思想的条理层次；《内藤谱》又太简略了，只有一些琐碎的事实，不能表现他的思想学说变迁沿革的次序。我是最爱看年谱的，因为我认定年谱乃是中国传记体的一大进化。最好的年谱，如正懋竑的《朱子年谱》，如钱德洪等的《王阳明先生年谱》，可算是中国最高等的传记。若年谱单记事实，而不能叙思想的渊源沿革，那就没有什么大价值了。因此，我决计做一部详细的《章实斋年谱》，不但要记载他的一生事迹，还要写出他的学问思想的历史。这个决心就使我这部《年谱》比《内藤谱》加多几十倍了。

我这部《年谱》，虽然沿用向来年谱的体裁，但有几点，颇可以算是新的体例。第一，我把章实斋的著作，凡可以表示他的思想主张的变迁沿革的，都择要摘录，分年编入。摘录的工夫，很不容易。有时于长篇之中，仅取一两段；有时一段之中，仅取重要的或精采的几句。凡删节之处，皆用“……”表出。删存的句子，又须上下贯串，自成片段。这一番工夫，很费了一点苦心。第二，实斋批评同时的几个大师，如戴震、汪中、袁枚等，有很公平的话，也有很错误的话。我把这些批评，都摘要抄出，记在这几个人死的一年。这种批评，不但可以考见实斋个人的见地，又可以作当时思想史的材料。第三，向来的传记，往往只说本人的好处，不说他的坏处，我这部年谱，不但说他的长处，还常常指出他的短处。例如他批评汪中的话，有许多话是不对的，我也老实指出他的错误。我不敢说我的评判都不错，但这种批评的方法，也许能替《年谱》开一个创例。

章实斋的著作，现在虽然渐渐出来了，但散失的还不少。我最抱歉的是没有见着他的《庚辛之友亡友传》。《年谱》付印后，我才知道刘翰怡先生有此书；刘先生现在刻的《章氏遗书》，此书列入第十九卷，刻成之后，定可使我们添许多作传的材料。刘先生藏的《章氏遗书》中还有《永清县志》二十五篇，《和州志》（不全）三卷，我都没有见过。我希望刘先生刻成全书时，我还有机会用他的新材料补入这部《年谱》。

章实斋最能赏识年谱的重要。他在他的《韩柳二先生年谱书》后说：

文人之有年谱，前此所无。宋人为之，颇觉有补于知人论世之学，不仅区区考一人文集已也。盖文章乃立言之事；言当各以其时。同一言也，而先后有异，则是非得失，霄壤相悬。……前人未知以文为史之义，故法度不具，必待好学深思之士，探索讨论，竭尽心力，而后乃能彷彿其始末焉。然犹不能不阙所疑也。其穿凿附会，与夫囱莽而失实者，则又不可胜计也。文集记传之体，官阶姓氏，岁月时务，明可证据，犹不能无参差失实之弊。若夫诗人寄托，诸子寓言，本无典据明文，而欲千百年后，历谱年月，考求时事，与推作者之意，岂不难哉？故凡立言之士，必著撰述岁月，以备后人之考证，

而刊传前达文字，慎勿轻削题注，与夫题跋评论之附见者，以使后人得而考镜焉。……前人已误，不容复追。后人继作，不可不致意于斯也。

照他这话看来，他的著作应该是每篇都有撰述的年月了。不幸现在所传他的著作只有极少数是有年月可考的；道光时的刻本《文史通义》已没有著作的年月了。杭州排印本《遗书》与内藤藏本目录也都没有年月。这是一件最大的憾事。“前人已误，不容复追。后人继作，不可不致意于斯也。”谁料说这话的人自己的著作也不能免去这一件“大错”呢？我编这部《年谱》时，凡著作有年月可考的，都分年编注；那些没有年月的，如有旁证可考，也都编入。那些全无可考的，我只好阙疑了。

我这部小书的编成，很得了许多认得或不认得的朋友的帮助。我感谢内藤先生的《年谱》底本，感谢青木先生的帮助，感谢浙江图书馆馆长龚宝铨先生抄赠的集外遗文，感谢马夷初先生借我的抄本遗文，感谢孙星如先生的校读。

1922年1月21日

《国学季刊》发刊宣言

近年来，古学的大师渐渐死完了，新起的学者还不曾有什么大成绩表现出来。在这个青黄不接的时期，只有三五个老辈在那里支撑门面。古学界表面上的寂寞，遂使许多人发生无限的悲观。所以有许多老辈遂说，“古学要沦亡了！”“古书不久要无人能读了！”

在这个悲观呼声里，很自然的发出一种没气力的反动的运动来。有些人还以为西洋学术思想的输入是古学沦亡的原因；所以他们至今还在那里抗拒连他们自己也莫名其妙的西洋学术。有些人还以为孔教可以完全代表中国的古文化；所以他们至今还梦想孔教的复兴；甚至于有人竟想抄袭基督教的制度来光复孔教。有些人还以为古文古诗的保存就是古学的保存了；所以他们至今还想压语体文字的提倡与传播。至于那些静坐扶乩，逃向迷信里去自寻安慰的，更不用说了。

在我们看起来，这些反动都只是旧式学者破产的铁证；这些行为，不但不能挽救他们所忧虑的国学之沦亡，反可以增加国中少年人对于古学的藐视。如果这些举动可以代表国学，国学还是沦亡了更好！

我们平心静气地观察这三百年来的古学发达史，再观察眼前国内和国外的学者研究中国学术的现状，我们不但抱悲观，并且还抱无穷的乐观。我们深信，国学的将来，定能远胜国学的过去；过去的成绩虽然未可厚非，但将来的成绩一定还要更好无数倍。

自从明末到于今，这三百年，诚然可算是古学昌明时代。总括这三百年来的成绩，可分这些方面：

（一）整理古书。在这方面，又可分三门。第一，本子的校勘；第二，文字的训诂；第三，真伪的考订。考订真伪一层，乾嘉的大师（除了极少数学者如崔述等之外）都不很注意；只有清初与晚清的学者还肯做这种研究，但方法还不很精密，考订的范围也不大。因此，这一方面的整理，成绩比较的就最少了。然而校勘与训诂两方面的成绩实在不少。戴震、段玉裁、王念孙、阮元、王引之们的治“经”；钱大昕、赵翼、王鸣盛、洪亮吉们的治“史”；王念孙、俞樾、孙诒让们的治“子”：戴震、王念孙、段玉裁、邵晋涵、郝

懿行、钱绎、王筠、朱骏声们的治古词典；都有相当的成绩。重要的古书，经过这许多大师的整理，比三百年前就容易看的多了。我们试拿明刻本的《墨子》来比孙诒让的《墨子闲诂》，或拿二徐的《说文》来比清儒的各种《说文》注，就可以量度这几百年整理古书的成绩了。

（二）发现古书。清朝一代所以能称为古学复兴时期，不单因为训诂校勘的发达，还因为古书发现和翻刻之多。清代中央政府，各省书局，都提倡刻书。私家刻的书更是重要：丛书与单行本，重刊本，精校本，摹刻本，近来的影印本。我们且举一个最微细的例。近三十年内发现与刻行的宋元词集，给文学史家添了多少材料？清初朱彝尊们固然见着不少的词集；但我们今日购买词集之便易，却是清初词人没有享过的福气了。翻刻古书孤本之外，还有辑佚书一项，如《古经解钩沉》、《小学钩沉》、《玉函山房辑佚书》和《四库全书》里那几百种从《永乐大典》辑出的佚书，都是国学史上极重要的贡献。

（三）发现古物。清朝学者好古的风气不限于古书一项，风气所被，遂使古物的发现，记载，收藏，都成了时髦的嗜好。鼎彝，泉币，碑版，壁画，雕塑，古陶器之类；虽缺乏系统的整理，材料确是不少了。最近三十年来，甲骨文字的发现，竟使殷商一代的历史有了地底下的证据，并且给文字学添了无数的最古材料。最近辽阳河南等处石器时代的文化的发现，也是一件极重要的事。

但这三百年的古学的研究，在今日估计起来，实在还有许多缺点。三百年的第一流学者的心思精力都用在这一方面，而究竟还只有这一点点结果，也正是因为有这些缺点的缘故。那些缺点，分开来说，也有三层：

（一）研究的范围太狭窄了。这三百年的古学，虽然也有整治史书的，虽然也有研究子书的，但大家的眼光与心力注射的焦点，究竟只在儒家的几部经书。古韵的研究，古词典的研究，古书旧注的研究，子书的研究，都不是为这些材料的本身价值而研究的。一切古学都只是经学的丫头！内中固然也有婢作夫人的；如古韵学之自成一种专门学问，如子书的研究之渐渐脱离经学的羁绊而独立。但学者的聪明才力被几部经书笼罩了三百年，那是不可讳的事实。况且在这个狭小的范围里，还有许多更狭小的门户界限。有汉学和宋学的分家，有今文和古文的分家；甚至于治一部《诗经》还要舍弃东汉的郑笺而专取西汉的毛传。专攻本是学术进步的一个条件；但清儒狭小研究的范围，却不是没有成见的分功。他们脱不了“儒书一尊”的成见，故用全力治经学，而只用余力去治他书。他们又脱不了“汉儒去古未远”的成见，故迷信汉人，而排除晚代的学者。他们不知道材料固是愈古愈可信，而见解则后人往往胜过前人；所以他们力排郑樵、朱熹而迷信毛公、郑玄。今文家稍稍能有独立的见解了；但他们打倒了东汉，只落得回到西汉的圈子里去。研究的范围的狭小是清代学术所以不能大发展的一个绝大原因。三五部古书，无论怎样绞来挤去，只有那点精华和糟粕。打倒宋朝的“道士《易》”固然是好事；但打倒了“道士《易》”，跳过了魏晋人的“道家《易》”，却回到两汉的“道士《易》”，那就是很不幸的了。《易》的故事如此；《诗》、《书》、《春》、《秋》、《三礼》的故事也是如此。三百年的心思才力，始终不曾跳出这个狭小的圈子外去！

（二）太注重功力而忽略了理解。学问的进步有两个重要方面：一是材料的积聚与剖解；一是材料的组织与贯通。前者须靠精勤的功力，后者全靠

综合的理解。清儒有鉴于宋明学者专靠理解的危险，所以努力做朴实的功力而力避主观的见解。这三百年之中，几乎只有经师，而无思想家；只有校史者，而无史家；只有校注，而无著作。这三句话虽然很重，但我们试除去戴震、章学诚、崔述几个人，就不能不承认这三句话的真实了。章学诚生当乾隆盛时（乾隆，一七三六～一七九五；章学诚，一七三八～一八〇〇），大声疾呼的警告当日的学术界道：

“今之博雅君子，疲精劳神于经传子史，而终身无得于学者，正坐……误执求知之功力，以为学即在是尔。学与功力实相似而不同。学不可以骤几，人当致攻乎功力，则可耳。指功力以为学，是犹指秫黍以为酒也。”（《文史通义·博约篇》）他又说：

“近日学者风气，征实太多，发挥太少，有如蚕食叶而不能抽丝。”（《章氏遗书·与汪辉祖书》）

古人说：“鸳鸯绣取从君看，不把金针度与人。”单把绣成的鸳鸯给人看，而不肯把金针教人，那是不大度的行为。然而天下的人不是人人都能学绣鸳鸯的；多数人只爱看鸳鸯，而不想自己动手去学绣。清朝的学者只是天天一针一针的学绣，始终不肯绣鸳鸯。所以他们尽管辛苦殷勤的做去，而在社会的生活思想上几乎全不发生影响。他们自以为打倒了宋学，然而全国的学校里读的书仍旧是朱熹的《四书集注》、《诗集传》、《易本义》等书。他们自以为打倒了伪《古文尚书》，然而全国村学堂里的学究仍旧继续用蔡沈的《书集传》。三百年第一流的精力，二千四百三十卷的《经解》，仍旧不能替换朱熹一个人的几部启蒙的小书！这也可见单靠功力而不重理解的失败了。

（三）缺乏参考比较的材料。我们试问，这三百年的学者何以这样缺乏理解呢？我们推求这种现象的原因，不能不回到第一层缺点——研究的范围的过于狭小。宋明的理学家所以富于理解，全因为六朝唐以后佛家与道士的学说弥漫空气中，宋明的理学家全都受了他们的影响，用他们的学说作一种参考比较的资料。宋明的理学家，有了这种比较研究的材料，就像一个近视眼的人戴了近视眼镜一样；从前看不见的，现在都看见了；从前不明白的，现在都明白了。同是一篇《大学》，汉魏的人不很注意他，宋明的人忽然十分尊崇他，把他从《礼记》里抬出来，尊为《四书》之一，推为“初学入德之门”。《中庸》也是如此的。宋明的人戴了佛书的眼镜，望着《大学》、《中庸》，便觉得“明明德”“诚”“正心诚意”“率性之谓道”等等话头都有哲学的意义了。清朝的学者深知戴眼镜的流弊，决意不配眼镜；却不知道近视而不戴眼镜，同瞎子相差有限。说《诗》的回到《诗序》，说《易》的回到“方士《易》”，说《春秋》的回到《公羊》，可谓“陋”之至了；然而我们试想这一班第一流才士，何以陋到这步田地，可不是因为他们没有高明的参考资料吗？他们排斥“异端”；他们得着一部《一切经音义》，只认得他有保存古韵书古词典的用处；他们拿着一部子书，也只认得他有旁证经文古义的功用。他们只向那几部儒书里兜圈子；兜来兜去，始终脱不了一个“陋”字！打破这个“陋”字，没有别的法子，只有旁搜博采，多寻参考比较的材料。

以上指出的这三百年的古学研究的缺点，不过是随便挑出了几桩重要的。我们的意思并不要菲薄这三百年的成绩；我们只想指出他们的成绩所以不过如此的原因。前人上了当，后人应该学点乖。我们借鉴于前辈学者的成

功与失败，然后可以决定我们现在和将来研究国学的方针。我们不研究古学则已；如要想提倡古学的研究，应该注意这几点：

- (1) 扩大研究的范围。
- (2) 注意系统的整理。
- (3) 博采参考比较的资料。

(一) 怎样扩大研究的范围呢？“国学”在我们的心眼里，只是“国故学”的缩写。中国的一切过去的文化历史，都是我们的“国故”；研究这一切过去的历史文化的学问，就是“国故学”，省称为“国学”。“国故”这个名词，最为妥当；因为他是一个中立的名词，不含褒贬的意义。“国故”包含“国粹”；但他又包含“国渣”。我们若不了解“国渣”，如何懂得“国粹”？所以我们现在要扩充国学的领域，包括上下三四千年的过去文化，打破一切的门户成见：拿历史的眼光来整统一切，认清了“国故学”的使命是整理中国一切文化历史，便可以把一切狭隘的门户之见都扫空了。例如治经，郑玄、王肃在历史上固然占一个位置，王弼、何晏也占一个位置，王安石、朱熹也占一个位置，戴震、惠栋也占一个位置，刘逢禄、康有为也占一个位置。段玉裁曾说：

校经之法，必以贾还贾，以孔还孔，以陆还陆，以杜还杜，以郑还郑，各得基底本，而后判其理义之是非。……不先正《注》、《疏》、《释文》之底本，则多诬古人。不断其立说之是非，则多误今人。……（《经韵楼集·与诸同志书论校书之难》。）

我们可借他论校书的话来总论国学；我们也可以说：

整治国故，必须以汉还汉，以魏晋还魏晋，以唐还唐，以宋还宋，以明还明，以清还清；以古文还古文家，以今文还今文家；以程朱还程朱，以陆王还陆王，……各还他一个本来面目，然后评判各代各家各人的义理的是非。不还他们的本来面目，则多诬古人。不评判他们的是非，则多误今人。但不先弄明白了他们的本来面目，我们决不配评判他们的是非。

这还是专为经学哲学说法。在文学的方面，也有同样的需要。庙堂的文学固可以研究，但草野的文学也应该研究。在历史的眼光里，今日民间小儿女唱的歌谣，和《诗三百篇》有同等的位置；民间流传的小说，和高文典册有同等的位置，吴敬梓、曹霁和关汉卿、马东篱和杜甫、韩愈有同等的位置。故在文学方面，也应该把《三百篇》还给西周东周之间的无名诗人，把《古乐府》还给汉魏六朝无名诗人，把唐诗还给唐，把词还给五代两宋，把小曲杂剧还给元朝，把明清的小说还给明清。每一个时代，还他那个时代的特长的文学，然后评判他们的文学的价值。不认明每一个时代的特殊文学，则多诬古人而多误今人。

近来颇有人注意戏曲和小说了；但他们的注意仍不能脱离古董家的习气。他们只看得起宋人的小说，而不知道在历史的眼光里，一本石印小字的《平妖传》和一部精刻的残本《五代史平话》有同样的价值，正如《道藏》里极荒谬的道教经典和《尚书周易》有同等的研究价值。

总之，我们所谓“用历史的眼光来扩大国学研究的范围”，只是要我们大家认清国学是国故学，而国故学包括一切过去的文化历史。历史是多方面的：单记朝代兴亡，固不是历史；单有一宗一派，也不成历史。过去种种，上自思想学术之大，下至一个字，一只山歌之细，都是历史，都属于国学研究的范围。

(二)怎样才是“注意系统的整理”呢？学问的进步不单靠积聚材料，还须有系统的整理。系统的整理可分三部说：

(甲)索引式的整理。不曾整理的材料，没有条理，不容易检寻，最能消磨学者有用的精神才力，最足阻碍学术的进步。若想学问进步增加速度，我们须想出法子来解放学者的精力，使他们的精力用在最经济的方面。例如一部《说文解字》，是最没有条理系统的；向来的学者差不多全靠记忆的苦工夫，方才能用这部书。但这种苦工夫是最不经济的；如果有人能把《说文》重新编制一番（部首依笔画，每部的字也依笔画），再加上一个检字的索引（略如《说文通检》或《说文易检》），那就可省许多无谓的时间与记忆力了。又如一部《二十四史》，有了一部《史姓韵编》，可以省多少精力与时间？清代的学者也有见到这一层的；如章学诚说：

窃以典籍浩繁，闻见有限；在博雅者且不能悉究无遗，况其下乎？校仇之先，宜尽取四库之藏，中外之籍，择其中之人名地名官阶书目，凡一切有名可治有数可稽者，略仿《佩文韵府》之例，悉编为韵；乃于本韵之下，注明原书出处及先后篇第；自一见再见，以至数千百，皆详注之；藏之馆中，以为群书之总类。至校书之时，遇有疑似之处，即名而求其编韵，因韵而检其本书，参互错综，即可得其至是。此则渊博之儒穷毕生年力而不可究殚者，今即中才校勘可坐收于几席之间，非校仇之良法欤？（《校仇通义》）

当日的学者如朱筠、戴震等，都有这个见解，但这件事不容易做到，直到阮元得势力的时候，方才集合许多学者，合力做成一部空前的《经籍纂诂》，“展一韵而众字毕备，检一字而诸训皆存，寻一训而原书可识”（王引之序）；“即字而审其义，依韵而类其字，有本训，有转训，次叙布列，若网在纲”（钱大昕序）。这种书的功用，在于节省学者的功力，使学者不疲于功力之细碎，而省出精力来做更有用的事业。后来这一类的书被科场士子用作夹带的东西，用作抄窃的工具，所以有许多学者竟以用这种书为可耻的事。这是大错的。这一类“索引”式的整理，乃是系统的整理的最低而最不可缺少的一步；没有这一步的预备，国学止限于少数有天才而又有闲空工夫的少数人；并且这些少数人也要因功力的拖累而减少他们的成绩。若大的事业，应该有许多人分担去做的，却落在少数人的肩膀上：这是国学所以不能发达的一个重要原因。所以我们主张，国学的系统的整理的第一步要提倡这种“索引”式的整理，把一切大部的书或不容易检查的书，一概编成索引，使人人能用古书。人人能用古书，是提倡国学的第一步。

(乙)结帐式的整理。商人开店，到了年底，总要把这一年的帐结算一次，要晓得前一年的盈亏和年底的存货，然后继续进行，做明年的生意。一种学术到了一个时期，也有总结帐的必要。学术上结帐的用处有两层：一是把这一种学术里已经不成问题的部分整理出来，交给社会；二是把那不能解决的部分特别提出来，引起学者的注意，使学者知道何处有隙可乘，有功可立，有困难可以征服。结帐是（1）结束从前的成绩，（2）预备将来努力的新方向。前者是预备普及的，后者是预备继长增高的。古代结帐的书，如李鼎祚的《周易集解》，如陆德明的《经典释文》，如唐宋的《十三经注疏》，如朱熹的《四书》，《诗集传》，《易本义》等，所以都在后世发生很大的影响，全是这个道理。三百年来，学者都不肯轻易做这种结帐的事业。二千四百多卷的《清经解》，除了极少数之外，都只是一堆“流水”烂帐，没有条理，没有系统；人人从“粤若稽古”“关关雎鸠”说起，人人做的都是杂

记式的稿本！怪不得学者看了要“望洋兴叹”了；怪不得国学有沦亡之忧了。我们试看科举时代投机的书坊肯费整年的工夫来编一部《皇清经解》缩本编目，便可以明白索引式的整理的需要，我们又看那时代的书坊肯费几年的工夫来编一部“《皇清经解》分经汇纂”，便可以明白结帐式的整理的需要了。现在学问的途径多了，学者的时间与精力更有经济的必要了。例如《诗经》，二千年研究的结果，究竟到了什么田地，很少人说得出的，只因为二千年的《诗经》烂帐至今不曾有一次的总结算。宋人驳了汉人，清人推翻了宋人，自以为回到汉人：至今《诗经》的研究，音韵自音韵，训诂自训诂，异文自异文，序说自序说，各不相关连。少年的学者想要研究《诗经》的，伸头望一望，只看见一屋子的烂帐簿，吓得吐舌缩不进去，只好叹口气，“算了罢！”《诗经》在今日所以渐渐无人过问，是少年人的罪过呢？还是《诗经》的专家的罪过呢？我们以为，我们若想少年学者研究《诗经》，我们应该把《诗经》这笔烂帐结算一遍，造成一笔总帐。《诗经》的总帐里应该包括这四大项：

(A) 异文的校勘：总结王应麟以来，直到陈乔枏、李富孙等校勘异文的帐。

(B) 古韵的考究：总结吴棫、朱熹、陈第、顾炎武以来考证古音的帐。

(C) 训诂：总结毛公、郑玄以来直到胡承珙、马瑞辰、陈奂、二千多年训诂的帐。

(D) 见解(序说)：总结《诗序》，《诗辨妄》，《诗集传》，《伪诗传》，姚际恒，崔述，龚橙，方玉润，……等二千年猜谜的帐。

有了这一本总帐，然后可以使大多数的学子容易踏进“《诗经》研究”之门：这是普及。入门之后，方才可以希望他们之中有些人出来继续研究那总帐里未曾解决的悬帐：这是提高。《诗经》如此，一切古书古学都是如此。我们试看前清用全力治经学，而经学的书不能流传于社会，倒是那几部用余力做的《墨子闲诂》、《荀子集解》、《庄子集释》一类结帐式的书流传最广。这不可以使我们觉悟结帐式的整理的重要吗？

(丙) 专史式的整理。索引式的整理是要使古书人人能用；结帐式的整理是要使古书人人能读：这两项都只是提倡国学的设备。但我们在上文曾主张，国学的使命是要使大家懂得中国的过去的文化史；国学的方法是要用历史的眼光来整理一切过去文化的历史。国学的目的是要作成中国文化史。国学的系统的研究，要以此为归宿。一切国学的研究，无论时代古今，无论问题大小，都要朝着这一个大方向走。只有这个目的可以整统一切材料；只有这个任务可以容纳一切努力；只有这种眼光可以破除一切门户畛域。

我们理想中的国学研究，至少有这样的一个系统：

中国文化史：

- (一) 民族史
- (二) 语言文字史
- (三) 经济史
- (四) 政治史
- (五) 国际交通史
- (六) 思想学术史
- (七) 宗教史
- (八) 文艺史

(九) 风俗史

(十) 制度史

这是一个总系统。历史不是一件人人能做的事；历史家须要有两种必不可少的能力：一是精密的功力，一是高远的想象。没有精密的功力，不能做搜求和评判史料的工夫；没有高远的想象力，不能构造历史的系统。况且中国这么大，历史这么长，材料这么多，除了分工合作之外，更无他种方法可以达到这个大目的。但我们又觉得，国故的材料太纷繁了，若不先做一番历史的整理工夫，初学的人实在无从下手，无从入门。后来的材料也无所统属；材料无所统属，是国学纷乱烦碎的重要原因。所以我们主张，应该分这几个步骤：

第一，用现在力所能搜集考定的材料，因陋就简的先做成各种专史，如经济史、文学史、哲学史、数学史、宗教史……之类。这是一些大间架，他们的用处只是要使现在和将来的材料有一个附丽的地方。

第二，专史之中，自然还可分子目，如经济史可分时代，又可分区域，如文学史哲学史可分时代，又可分宗派，又可专治一人；如宗教史可分时代，可专治一教，或一宗派，或一派中的一人。这种子目的研究是学问进步必不可少的条件。治国学的人应该各就“性之所近而力之所能勉者”，用历史的方法与眼光担任一部分的研究。子目的研究是专史修正的唯一源头，也是通史修正的唯一源头。

(三) 怎样“博采参考比较的资料”呢？向来的学者误认“国学”的“国”字是国界的表示，所以不承认“比较的研究”的功用。最浅陋的是用“附会”来代替“比较”。他们说基督教是墨教的绪余，墨家的“巨子”即是“矩子”。而“矩子”即是十字架！……附会是我们应该排斥的，但比较的研究是我们应该提倡的。有许多现象，孤立的说来说去，总说不通，总说不明白；一有了比较，竟不须解释，自然明白了。例如一个“之”字，古人说来说去，总不明白；现在我们懂得西洋文法学上的术语，只须说某种“之”字是内动词（由是而之焉），某种是介词（贼夫人之子），某种是指物形容词（之子于归），某种是代名词的第三身用在目的位（爱之能勿劳乎），就都明白明白了。又如封建制度，向来被那方块头的分封说欺骗了，所以说来说去，总不明白；现在我们用欧洲中古的封建制度和日本的封建制度来比较，就容易明白了。音韵学上，比较的研究最有功效。用广东音可以考《侵覃》各韵的古音，可以考古代入声各韵的区别。近时西洋学者如 Karl Igren，如 Baron von Stael—Holstein，用梵文原本来对照汉文译音的文字，很可以帮助我们解决古音学上的许多困难问题。不但如此：日语里，朝鲜语里，安南语里，都保存有中国古音可以供我们的参考比较。西藏文自唐朝以来，音读虽变了，而文字的拼法不曾变，更可以供我们的参考比较，也许可以帮助我们发现中国古音里有许多奇怪的复辅音呢。制度史上，这种比较的材料也极重要。懂得了西洋的议会制度史，我们更可以了解中国御史制度的性质与价值；懂得了欧美高等教育制度史，我们更能了解中国近一千年来书院制度的性质与价值。哲学史上，这种比较的材料已发生很大的助力了。《墨子》里的《经上下》诸篇，若没有印度因明学和欧洲哲学作参考，恐怕至今还是几篇无人能解的奇书。韩非，王莽，王安石，李贽，……一班人，若没有西洋思想作比较，恐怕至今还是沉冤莫白。看惯了近世国家注重财政的趋势，自然不觉得李觚、王安石的政治思想的可怪了。懂得了近世社会主义的政策，自然不

能不佩服王莽、王安石的见解和魄力了。《易系辞传》里“易者，象也”的理论，得柏拉图的“法象论”的比较而更明白；荀卿书里“类不悖，虽久同理”的理论，得亚里士多德的“类不变论”的参考而更易懂。这都是明显的例。至于文学史上，小说戏曲近年忽然受学者的看重，民间俗歌近年渐渐引起学者的注意，都是和西洋文学接触比较的功效更不消说了。此外，如宗教的研究，民俗的研究，美术的研究，也都是不能不利用参考比较的材料。

以上随便举的例，只是要说明比较参考的重要。我们现在治国学，必须要打破闭关孤立的态度，要存比较研究的虚心。第一，方法上，西洋学者研究古学的方法早已影响日本的学术界了，而我们还在冥行索涂的时期。我们此时应该虚心采用他们的科学的方法，补救我们没有条理系统的习惯。第二，材料上，欧美日本学术界有无数的成绩可以供我们的参考比较，可以给我们开无数新法门，可以给我们添无数借鉴的镜子。学术的大仇敌是孤陋寡闻；孤陋寡闻的唯一良药是博采参考比较的材料。

我们观察这三百年的古学史，研究这三百年的学者的缺陷，知道他们的缺陷都是可以补救的；我们又返观现在古学研究的趋势，明白了世界学者供给我们参考比较的好机会，所以我们对于国学的前途，不但不抱悲观，并且还抱无穷的乐观。我们认清了国学前途的黑暗与光明全靠我们努力的方向对不对。因此，我们提出这三个方向来做我们一班同志互相督责勉励的条件：

- 第一，用历史的眼光来扩大国学研究的范围。
- 第二，用系统的整理来部署国学研究的资料。
- 第三，用比较的研究来帮助国学的材料的整理与解释。

1923年1月

《科学与人生观》序

亚东图书馆主人汪孟邹先生，近来把散见国内各种杂志上的讨论科学与人生观的文章搜集印行，总名为《科学与人生观》。我从烟霞洞回到上海时，这部书已印了一大半了。孟邹要我做一篇序。我觉得，在这回空前的思想界大笔战的战场上，我要算一个逃兵了。我在本年三四月间，因为病体未复原，曾想把《努力周报》停刊，当时丁在君先生极不赞成停刊之议，他自己做了几篇长文，使我好往南方休息一会。我看了他的《玄学与科学》，心里很高兴，曾对他说，假使《努力》以后向这个新方向去谋发展，——假使我们以后为科学作战，——《努力》便有了新生命，我们也有了新兴趣，我从南方回来，一定也要加入战斗的。然而我来南方以后，一病就费去了六个多月的时间，在病中我只做了一篇很不庄重的《孙行者与张君劢》，此外竟不曾加入一拳一脚，岂不成了一个逃兵了？我如何敢以逃兵的资格来议论战场上各位武士的成绩呢？

但我下山以后，得遍读这次论战的各方面的文章，究竟忍不住心痒手痒，究竟不能不说几句话。一来呢，因为论战的材料太多，看这部大书的人不免有“目迷五色”的感觉，多作一篇综合的序论也许可以帮助读者对于论点的了解。二来呢，有几个重要的争点，或者不曾充分发挥，或者被埋没在这二十五万字的大海里，不容易引起读者的注意，似乎都有特别点出的需要。因此，我就大胆地作这篇序了。

这三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度。那名词就是“科学”。这样几乎全国一致的崇信，究竟有无价值，那是另一问题。我们至少可以说，自从中国讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤“科学”的，直到民国八九年间梁任公先生发表他的《欧游心影录》，科学方才在中国文字里正式受了“破产”的宣告。梁先生说：

……要而言之，近代人因科学发达，生出工业革命，外部生活变迁急剧，内部生活随而动摇，这是很容易看得出的。……依着科学家的新心理学，所谓人类心灵这件东西，就不过物质运动现象之一种。……这些唯物派的哲学家，托庇科学宇下建立一种纯物质的纯机械的人生观。把一切内部生活外部生活都归到物质运动的“必然法则”之下。……不惟如此，他们把心理和精神看成一物，根据实验心理学，硬说人类精神也不过一种物质，一样受“必然法则”所支配。于是人类的自由意志不得不否认了。意志既不能自由，还有什么善恶的责任？……现今思想界最大的危机就在这一点。宗教和旧哲学既已被科学打得个旗靡帜乱，这位“科学先生”便自当仁不让起来，要凭他的试验发明个宇宙新大原理。却是那大原理且不消说，敢是各科的小原理也是日新月异，今日认为真理，明日已成谬见。新权威到底树立不来，旧权威却是不可恢复了。所以全社会人心，都陷入怀疑沉闷畏惧之中，好像失了罗针的海船遇着风雾，不知前途怎生是好。既然如此，所以那什么乐利主义、强权主义越发得势。死后既没有天堂，只好尽这几十年尽情地快活，善恶既没有责任，何妨尽我的手段来充满我个人的欲望。然而享用的物质增加速率，总不能和欲望的升腾同一比例，而且没有法子令他均衡。怎么好呢？只有凭自己的力量自由竞争起来，质而言之，就是弱肉强食。近年来甚么军阀，甚么财阀，都是从这条路产生出来。这回大战争，便是一个报应。……

总之，在这种人生观底下，那么千千万万人前脚接后脚的来这世界走一趟住几十年，干什么呢？独一无二的目的就是抢面包吃。不然就是怕那宇宙间物质运动的大轮子缺了发动动力，特自来供给他燃料。果真这样，人生还有一毫意味，人类还有一毫价值吗？无奈当科学全盛时代，那主要的思潮，却是偏在这方面，当时讴歌科学万能的人，满望着科学成功，黄金世界便指日出现。如今功总算成了，一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍。我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。好像沙漠中失路的旅人，远远望见个大黑影，拚命往前赶，以为可以靠他向导，那知赶上几程，影子却不见了，因此无限凄惶失望。影子是谁，就是这位“科学先生”。欧洲人做了一场科学万能的大梦，到如今却叫起科学破产来。（《梁任公近著》第一辑上卷，页一九~二三。）

梁先生在这段文章里很动情感地指出科学家的人生观的流毒：他很明显地控告那“纯物质的纯机械的人生观”把欧洲全社会“都陷入怀疑沉闷畏惧之中”，养成“弱肉强食”的现状，——“这回大战争，便是一个报应”。他很明白地控告这种科学家的人生观造成“抢面包吃”的社会，使人生没有一毫意味，使人类没有一毫价值，没有给人类带来幸福，“倒反带来许多灾难”，叫人类“无限凄惶失望”。梁先生要说的是欧洲“科学破产”的喊声，而他举出的却是科学家的人生观的罪状；梁先生摭拾了一些玄学家诬蔑科学

人生观的话头，却便加上了“科学破产”的恶名。

二

梁先生后来在这一段之后，加上两行自注道：

读者切勿误会，因此菲薄科学，我绝不承认科学破产，不过也不承认科学万能罢了。

然而谣言这东西，就同野火一样，是易放而难收的。自从《欧游心影录》发表之后，科学在中国的尊严就远不如前了。一般不曾出国门的老先生很高兴地喊着，“欧洲科学破产了！梁任公这样说的。”我们不能说梁先生的话和近年同善社、悟善社的风行有什么直接的关系；但我们不能不说梁先生的话在国内确曾替反科学的势力助长不少的威风。梁先生的声望，梁先生那枝“笔锋常带情感”的健笔，都能使他的读者容易感受他的言论的影响。何况国中还有张君劢先生一流人，打着柏格森、倭铿、欧立克……的旗号，继续起来替梁先生推波助澜呢？

我们要知道，欧洲的科学已到了根深蒂固的地位，不怕玄学鬼来攻击了。几个反动的哲学家，平素饱厌了科学的滋味，偶尔对科学发几句牢骚话，就像富贵人家吃厌了鱼肉，常想尝尝咸菜豆腐的风味：这种反动并没有什么大危险。那光焰万丈的科学，决不是这几个玄学鬼摇撼得动的。一到中国，便不同了。中国此时还不曾享着科学的赐福，更谈不到科学带来的“灾难”。我们试睁开眼看看：这遍地的乩坛道院，这遍地的仙方鬼照相，这样不发达的交通，这样不发达的实业，——我们那里配排斥科学？至于“人生观”，我们只有做官发财的人生观，只有靠天吃饭的人生观，只有求神问卜的人生观，只有《安士全书》的人生观，只有《太上感应篇》的人生观——中国人的人生观还不曾和科学行见面礼呢！我们当这个时候，正苦科学的提倡不够，正苦科学的教育不发达，正苦科学的势力还不能扫除那迷漫全国的乌烟瘴气，——不料还有名流学者出来高唱“欧洲科学破产”的喊声，出来把欧洲文化破产的罪名归到科学身上，出来菲薄科学，历数科学家的人生观的罪状，不要科学在人生观上发生影响！信仰科学的人看了这种现状，能不发愁吗？能不大声疾呼出来替科学辩护吗？

这便是这一次“科学与人生观”的大论战所以发生的动机。明白了这个动机，我们方才可以明白这次大论战在中国思想史上占的地位。

张君劢的《人生观》原文的大旨是：

人生观之特点所在，曰主观的，曰直觉的，曰综合的，曰自由意志的，曰单一性的。惟其有此五点，故科学无论如何发达，而人生观问题之解决，决非科学所能为力，惟赖诸人类之自身而已。君劢叙述那五个特点时，处处排斥科学，处处用一种不可捉摸的语言——“是非各执，绝不能施以一种试验”，“无所谓定义，无所谓方法，皆其身良心之所命起而主张之”，“若强为分析，则必失其真义”，“皆出于良心之自动，而决非有使之然者”。这样一个大论战，却用一篇处处不可捉摸的论文作起点，这是一件大不幸的事。因为原文处处不可捉摸，故驳论与反驳都容易跳出本题。战线延长之后，战争本意反不明白了（我常想，假如当日我们用了梁任公先生的“科学万能之梦”一篇作讨论的基础，我们定可以使这次论争的旗帜格外鲜明，——至少可以免去许多无谓的纷争）。我们为读者计，不能不把这回论战的主要

问题重说一遍。

君劭的要点是“人生观问题之解决，决非科学所能为力”。我们要答复他，似乎应该先说明科学应用到人生观问题上去，会产生什么样子的人生观；这就是说，我们应该先叙述“科学的人生观”是什么，然后讨论这种人生观是否可以成立，是否可以解决人生观的问题，是否像梁光生说的那样贻祸欧洲，流毒人类。我总观这二十五万字的讨论，终觉得这一次为科学作战的人——除了吴稚晖先生——都有一个共同的错误，就是不曾具体地说明科学的人生观是什么，却去抽象地力争科学可以解决人生观的问题。这个共同的错误原因，约有两种：第一，张君劭的导火线的文章内并不曾像梁任公那样明白指斥科学家的人生观，只是笼统地说科学对于人生观问题不能为力。因此，驳论与反驳论的文章也都走上那“可能与不可能”的笼统讨论上去了。例如丁在君的《玄学与科学》的主要部分只是要证明：

“凡是心理的内容，真的概念推论，无一不是科学的材料。”然而他却始终没有说出什么是“科学的人生观”。从此以后，许多参战的学者都错在这一点上。如张君劭《再论人生观与科学》只主张：

“人生观超于科学以上”，“科学决不能支配人生”。

如梁任公的《人生观与科学》只说：

“人生关涉理智方面的事项，绝对要用科学方法来解决；关于情感方面的事项，绝对的超科学。”

如林宰平的《读丁在君先生的玄学与科学》只是一面承认“科学的方法有益于人生观”，一面又反对科学包办或管理“这个最古怪的东西”——人类。如丁在君《答张君劭》也只是说明：

“这种（科学）方法，无论用在知识界的那一部分，都有相当的成绩，所以我们对于知识的信用，比对于没有方法的情感要好；凡有情感的冲动都要想用知识来指导他，使他发展的程度提高，发展的方向得当。”

如唐肇黄《心理现象与因果律》只证明：

“一切心理现象都是有因的。”

他的《一个痴人的说梦》只证明：

“关于情感的事项，要就我们的知识所及，尽量用科学方法来解决的。”

王抚五的《科学与人生观》也只是说：

“科学是凭借‘因果’和‘齐一’两个原理而构造起来的；人生问题无论为生命之观念，或生活之态度，都不能逃出这两个原理的金刚圈，所以科学可以解决人生问题。”

直到最后范寿康的《评所谓科学与玄学之争》，也只是说：

“伦理规范——人生观——一部分是先天的，一部分是后天的。先天的形式是由主观的直觉而得，决不是科学所能干涉。后天的内容应由科学的方法探讨而定，决不是主观所应妄定。”

综观以上各位的讨论，人人都在那里笼统地讨论科学能不能解决人生问题或人生观问题。几乎没有一个人明白指出，假使我们把科学适用到人生观上去，应该产生什么样子的人生观，然而这个共同的错误大都是因为君劭的原文不曾明白攻击科学家的人生观，却只悬空武断科学决不能解决人生观问题。殊不知，我们若不先明白科学应用到人生观上去时发生的结果，我们如何能悬空评判科学能不能解决人生观呢？

这个共同的错误——大家规避“科学的人生观是什么”的问题——怕还

有第二个原因，就是一班拥护科学的人虽然抽象地承认科学可以解决人生问题，却终不愿公然承认那具体的“纯物质，纯机械的人生观”为科学的人生观。我说他们“不愿”，并不是说他们怯懦不敢，只是说他们对于那科学家的人生观还不能像吴稚晖先生那样明显坚决的信仰，所以还不能公然出来主张。这一点确是这一次大论争的一个绝大的弱点。若没有吴老先生把他的“漆黑一团”的宇宙观和“人欲横流”的人生观提出来做个押阵大将，这一场大战争真成了一场混战，只闹得个一哄散场！

关于这一点，陈独秀先生的序里也有一段话，对于作战的先锋大将丁在君先生表示不满意。独秀说：

“他（丁先生）自号存疑的唯心论。这是沿袭赫胥黎、斯宾塞诸人的谬误；你既承认宇宙间有不可知的部分而存疑，科学家站开，且让玄学家来解疑。此所以张君劭说，‘既已存疑，则研究形而上界之玄学，不应有丑诋之词。’其实我们对于未发见的物质固然可以存疑，而对于超物质而独立存在并且可以支配物质的什么心（心即是物之一种表现），什么神灵与上帝，我们已无疑可存了。说我们武断也好，说我们专制也好，若无证据给我们看，我们断然不能抛弃我们的信仰。”

关于存疑主义的积极的精神，在君自己也曾有明白的声明（《答张君劭——页二一~二三》）。“拿证据来！”一句话确然是有积极精神的。但赫胥黎等在当用这种武器时，究竟还只是消极的防御居多。在十九世纪的英国，在那宗教的权威不曾打破的时代，明明是无神论者也不得不挂一个“存疑”的招牌。但在今日的中国，在宗教信仰向来比较自由的中国，我们如果深信现有的科学证据只能叫我们否认上帝的存在和灵魂的不灭，那么，我们正不妨老实自居为“无神论者”。这样的自称并不算是武断；因为我们的信仰是根据于证据的：等到有神论的证据充足时，我们再改信有神论，也还不迟。我们在这个时候，既不能相信那没有充分证据的有神论，心灵不灭论，天人感应论，……又不肯积极地主张那自然主义的宇宙观，唯物的人生观，……怪不得独秀要说“科学家站开！且让玄学家来解疑”了。吴稚晖先生便不然。他老先生宁可冒“玄学鬼”的恶名，偏要冲到那“不可知的区域”里去打一仗，他希望“那不可知区域里的假设，责成玄学鬼也带着论理色彩去假设着”。（《宇宙观及人生观》，页九。）这个态度是对的。我们信仰科学的人，正不妨做一番大规模的假设。只要我们的假设处处建筑在已知的事实之上，只要我们的建筑不过是一种最满意的假设，可以跟着新证据修正的，——我们带着这种科学的态度，不妨冲进那不可知的区域里，正如姜子牙展开了杏黄旗，也不妨冲进十绝阵里去试试。

三

我在上文说的，并不是有意挑剔这一次论战场上的各位武士。我的意思只是要说，这一篇论战的文章只做了一个“破题”，还不曾做到“起讲”。至于“余兴”与“尾声”，更谈不到了。破题的工夫，自然是很重要的。丁在君先生的发难，唐肇黄先生等的响应，六个月的时间，二十五万字的煌煌大文，大吹大擂地把这个大问题捧了出来，叫乌烟瘴气的中国知道这个大问题的重要，——这件功劳真不在小处！

可是现在真有做“起讲”的必要了。吴稚晖先生的“一个新信仰的宇宙观及人生观”已给我们做下一个好榜样。在这篇“科学与人生观”的“起讲”里，我们应该积极地提出什么叫做“科学的人生观”，应该提出我们所谓“科

学的人生观”，好教将来的讨论有个具体的争点。否则你单说科学能解决人生观，他单说不能，势必至于吴稚晖先生说的“张丁之战，便延长了一百年，也不会得到究竟”。因为若不先有一种具体的科学人生观作讨论的底子，今日泛泛地承认科学有解决人生观的可能，是没有用的。等到那“科学的人生观”的具体内容拿出来时，战线上的组合也许要起一个大大的变化。我的朋友朱经农先生是信仰科学“前程不可限量”的，然而他定不能承认无神论是科学的人生观。我的朋友林宰平先生是反对科学包办人生观的，然而我想他一定可以很明白地否认上帝的存在。到了那个具体讨论的时期，我们才可以说是真正开战。那时的反对，才是真反对。那时的赞成，才是真赞成。那时的胜利，才是真胜利。

我还要再进一步说：拥护科学的先生们，你们虽要想规避那“科学的人生观是什么”的讨论，你们终于免不了的。因为他们早已正式对科学的人生观宣战了。梁任公先生的“科学万能之梦”，早已明白攻击那“纯物质的，纯机械的人生观”了。他早已把欧洲大战祸的责任加到那“科学家的新心理学”上去了。张君勱先生在《再论人生观与科学》里，也很笼统地攻击“机械主义”了，他早已说“关于人生之解释与内心之修养，当然以唯心派之言为长”了。科学家究竟何去何从？这时候正是科学家表明态度的时候了。

因此，我们十分诚恳地对吴稚晖先生表示敬意，因为他老先生在这个时候很大胆地把他信仰的宇宙观和人生观提出来，很老实地宣布他的“漆黑一团”的宇宙观和“人欲横流”的人生观。他在那篇大文章里，很明白地宣言：“那种骇得煞人的显赫的名词，上帝呀，神呀，还是取消了好。”（页十二）

很明白地“开除了上帝的名额，放逐了精神元素的灵魂。”（页二九）很大胆地宣言：

“我以为动植物且本无感觉，皆止有其质力交推，有其辐射反应，如是而已。譬之于人，其质构而为如是之神经系，即其力生如是之反应。所谓情感，思想，意志等等，就种种反应而强为之名，美其名曰心理，神其事曰灵魂，质直言之曰感觉，其实统不过质力之相应。”（页二二～二三）

他在《人生观》里，很“恭敬地又好像滑稽地”说：

“人便是外面只剩两只脚，却得到了两只手，内面有三斤二两脑髓，五千零四十八根脑筋，比较占有多额神经系质的动物。”（页三九）

“生者，演之谓也，如是云尔。”（页四十）

“所谓人生，便是用手用脑的一种动物，轮到‘宇宙大剧场’的第亿垓八京六兆五万七千幕，正在那里出台演唱。”（页四七）他老先生五年的思想和讨论的结果，给我们这样一个“新信仰的宇宙观及人生观”。他老先生很谦逊地避去“科学的”的尊号，只叫他做“柴积上，日黄中的老头儿”的新信仰。他这个新信仰正是张君勱先生所谓“机械主义”，正是梁任公先生所谓“纯物质的纯机械的人生观”。他一笔勾销了上帝，抹煞了灵魂，戳穿了“人为万事之灵”的玄秘。这才是真正的挑战。我们要看那些信仰上帝的人们出来替上帝向吴老先生作战。我们要看那些信仰灵魂的人们出来替灵魂向吴老先生作战。我们要看那些信仰人生的神秘的人们出来向这“两手动物演戏”的人生观作战。我们要看那些认爱情为玄秘的人们出来向这“全是生理作用，并无丝毫微妙”的爱情观作战。这样的讨论，才是切题的，具体的讨论。这才是真正开火。这样战争的结果，不是科学能不能解决人生的问题

了，乃是上帝的有无，鬼神的有无，灵魂的有无，……等等人生切要问题的解答。

只有这种具体的人生切要问题的讨论才可以发生我们所希望的效果，——才可以促进思想上的刷新。

反对科学的先生们！你们以后的作战，请向吴稚暉的“新信仰的宇宙观及人生观”作战。

拥护科学的先生们！你们以后的作战，请先研究吴稚暉的“新信仰的宇宙观及人生观”：完全赞成他的，请准备替他辩护，像赫胥黎替达尔文辩护一样；不能完全赞成他的，请提出修正案，像后来的生物学者修正达尔文主义一样。

从此以后，科学与人生观的战线上的押阵老将吴老先生要倒转来做先锋了！

四

说到这里，我可以回到张丁之战的第一个“回合”了。张君劢说：

“天下古今之最不统一者，莫若人生观。”（《人生观》页一）丁在君说：

“人生观现在没有统一是一件事，永久不能统一又是一件事，除非你能提出事实理由来证明他是永远不能统一的，我们总有求他统一的义务。”（《玄学与科学》页三）

“玄学家先存了一个成见，说科学方法不适用于人生观；世界上的玄学家一天没有死完，自然一天人生观不能统一。”（页四）

“统一”一个字，后来很引起一些人的抗议。例如林宰平先生就控告丁在君，说他“要把科学来统一一切”，说他“想用科学的武器来包办宇宙”。这种控诉，未免过于张大其词了。在君用的“统一”一个字，不过是沿用君劢文章里的话；他们两位的意思大概都不过是大同小异的一致罢了。依我个人想起来，人类的人生观总应该有一个最低限度的一致可能。唐肇黄先生说的最好：

人生观不过是一个人对于万物同人类的态度，这种态度是随着一个人的神经构造，经验，知识等而变的。神经构造等就是人生观之因。我举一二例来看。

无因论者以为叔本华（Schopenhauer）、哈德门

（Hartmann）的人生观是直觉的，其实他们自己并不承认这事。他们都说根据经验阅历而来的。叔本华是引许多经验作证的，哈德门还要说他的哲学是从归纳法得来的。人生观是因知识而变的。例如，柯白尼“太阳居中说”，同后来的达尔文的“人猿同祖说”发明以后，世界人类的人生观起绝大变动，这是无可疑的历史事实。若人生观是直觉的，无因的，何以随自然界的知识而变更呢？

我们因为深信人生观是因知识经验而变换的，所以深信宣传与教育的效果可以使人类的人生观得着一个最低限度的一致。

最重要的问题是：拿什么东西来做人生观的“最低限度的一致”呢？

我的答案是：拿今日科学家平心静气地，破除成见地，公同承认的“科学的人生观”来做人类人生观的最低限度的一致。

宗教的功效已曾使有神论和灵魂不灭论统一欧洲（其实何止欧洲？）的人生观至千余年之久。假使我们信仰的“科学的人生观”将来靠教育与宣传

的功效，也能有“有神论”和“灵魂不灭论”在中世纪欧洲那样的风行，那样的普遍，那也可算是我所谓“大同小异的一致”了。

我们若要希望人类的人生观逐渐做到大同小异的一致。我们应该准备替这个新人生观作长期的奋斗。我们所谓“奋斗”，并不是像林宰平先生形容的“摩哈默得式”的武力统一；只是用光明磊落的态度，诚恳的言论，宣传我们的“新信仰”，继续不断的宣传，要使今日少数人的信仰逐渐变成将来大多数人的信仰。我们也可以说这是“作战”，因为新信仰总免不了和旧信仰冲突的事；但我们总希望作战的人都能尊重对方人格，都能承认那些和我们信仰不同的人不一定是笨人与坏人，都能在作战之中保持一种“容忍”（toleration）的态度；我们总希望那些反对我们的新信仰的人，也能用“容忍”的态度来对我们，用研究的态度来考察我们的信仰。我们要认清：我们的真正敌人不是对方；我们的真正敌人是“成见”，是“不思想”。我们向旧思想和旧信仰作战，其实只是很诚恳地请求旧思想和旧信仰势力之下的朋友们起来向“成见”和“不思想”作战。凡是肯用思想来考察他的成见的人，都是我们的同盟！

五

总而言之，我们以后的作战计划是宣传我们的新信仰，是宣传我们的新人生观（我所谓“人生观”，依唐肇黄先生的界说，包括吴稚晖先生所谓“宇宙观”）。这个新人生观的大旨，吴稚晖先生已宣布过了。我们总括他的大意，加上一点扩充和补充，在这里再提出这个新人生观的轮廓：

一、根据于天文学和物理学的知识，叫人知道空间的无穷之大。

二、根据于地质学及古生物学的知识，叫人知道时间的无穷之长。

三、根据于一切科学，叫人知道宇宙及其中万物的运行变迁皆是自然的，自己如此的，——正用不着什么超自然的主宰或造物者。

四、根据于生物的科学的知识，叫人知道生物界的生存竞争的浪费与残酷，——因此，叫人更可以明白那“有好生之德”的主宰的假设是不能成立的。

五、根据于生物学，生理学，心理学的知识，叫人知道人不过是动物的一种，他和别种动物只有程度的差异，并无种类的区别。

六、根据于生物的科学及人类学，人种学，社会学的知识，叫人知道生物及人类社会演进的历史和演进的原因。

七、根据于生物的及心理的科学，叫人知道一切心理的现象都是有因的。

八、根据于生物学及社会学的知识，叫人知道道德礼教是变迁的，而变迁的原因都是可以用科学方法寻求出来的。

九、根据于新的物理化学的知识，叫人知道物质不是死的，是活的；不是静的，是动的。

十、根据于生物学及社会学的知识，叫人知道个人——“小我”——是要死灭的；而人类——“大我”——是不死的，不朽的；叫人知道“为全种万世而生活”就是宗教，就是最高的宗教；而那些替个人谋死后的“天堂”“净土”的宗教，乃是自私自利的宗教。

这种新人生观是建筑在二三百年的科学常识之上的一个大假设，我们也许可以给他加上“科学的人生观”的尊号。但为避免无谓的争论起见，我主张叫他做“自然主义的人生观”。

在那个自然主义的宇宙里，在那无穷之大的空间里，在那无穷之长的时

间里，这个平均高五尺六寸，上寿不过百年的两手动物——人——真是一个藐乎其小的微生物了。在那个自然主义的宇宙里，天行是有常度的，物变是有自然法则的，因果的大法支配着他——人——的一切生活，生存竞争的惨剧鞭策着他的一切行为，——这个两手动物的自由真是很有限的了。

然而那个自然主义的宇宙里的这个渺小的两手动物却也有他的相当的地位和相当的价值。他用的两手和—个大脑，居然能做出许多器具，想出许多方法，造成一点文化。他不但驯伏了许多禽兽，他还能考究宇宙间的自然法则，利用这些法则来驾驭天行，到现在他居然能叫电气给他赶车，以太给他送信了。他的智慧的长进就是他的能力的增加；然而智慧的长进却又使他的胸襟扩大，想象力提高。他也曾拜物拜畜生，也曾怕神怕鬼，但他现在渐渐脱离了这种幼稚的时期，他现在渐渐明白：空间之大只增加他对于宇宙的美感；时间之长只使他格外明了祖宗创业之艰难；天行之有常只增加他制裁自然界的能力。甚至于因果律的笼罩一切，也并不见得束缚他的自由，因为因果律的作用一方面使他可以由因求果，由果推因，解释过去，预测未来；一方面又使他可以运用他的智慧，创造新因以求新果，甚至于生存竞争的观念也并不见得就使他成为一个冷酷无情的畜生，也许还可以格外增加他对于同类的同情心，格外使他深信互相的重要，格外使他注重人为的努力以减免天然竞争的残酷与浪费。

——总而言之，这个自然主义的人生观里，未尝没有美，未尝没有诗意，未尝没有道德的责任，未尝没有充分运用“创造的智慧”的机会。

我这样粗枝大叶的叙述，定然不能使信仰的读者满意，或使不信仰的读者心服。这个新人生观的满意的叙述与发挥，那正是这本书和这篇序所期望能引起的。

李达

吕振羽著《史前期中国社会研究》序

在中国史研究的课题中，据我目前所感到的，有两个重要问题：第一是历史方法论的问题，第二是史料的缺乏及其真伪考辨的问题。关于第一问题，如果能够生动的应用而不误入实验主义或机械论的歧途，困难还容易解决。关于第二问题，史料的缺乏，阻碍我们研究的进行；而史料的真伪的鉴别如有错误，结果必会颠倒历史的真相。这两个问题是密切的联系着，我们必须连同去解决，才能着手研究。

本书著者吕振羽君，在着手以前，曾提出许多问题来和我商榷，本书写成以后，也经我阅读过一遍。

著者对于方法论的应用，可说是很严谨，关于史料的搜集上，也是很慎重。

其次，著者对中国史发展阶段的划分，先把中国史和世界史作比较的研究，以探讨其一般性；又从中国史本身所具有的种种固有的独特之点，以指出其特殊性。因此，著者把中国史划分为如次的连续的发展阶段：

- 一、传说中之“尧舜禹”的时代，为中国女性中心的氏族社会时代；
- 二、传说中之“启”的时代，为中国史由女系本位转入男系本·位的时代；
- 三、殷代为中国史的奴隶制社会的时代；
- 四、周代为中国史的初期封建社会时代；
- 五、由秦代到鸦片战争前这一阶段，为变种的封建社会时代；
- 六、由鸦片战争到现在，为半殖民地半封建社会时代。

本书的著者，采取谨严的态度，一方面指出波格达诺夫主义的“商业资本社会”论的错误，一方面指出马扎尔派“亚细亚生产方法”论的错误；同时，又从世界史的观点，指出非奴隶制度社会论的错误，坚决的确认奴隶制度为社会发展过程中必经的阶段。这是本书的第一个特点。

对于殷代以前的那一长远的历史时期，著作根据莫尔甘的《古代社会》，恩格斯的《家族私有财产及国家之起源》，卢森堡的《经济学入门》等著，探求出史前期人类社会的一般特征；根据中国古籍中神话传说式的记载和仰韶各期古物，探求中国史前期社会的一般特征，对这一历史时期，整理出一个整然的系统。这是本书的第二个特点。

我认为吕君这本书，确实有许多新的收获，特向读者介绍。同时，我希望吕君继续努力，完成全部著作。

嵇文甫

马著《中国经济史》序

乘风的《中国经济史》第一册出版了，这一本煌煌巨著，预料在中国社会史论坛上要激起相当的波浪。而我个人对于此书尤其是格外的感到欣慰。当三年以前，乘风和我都住在北平，距离不远，时相过从。那时候他对于中国社会史已经是热度很高。斯后他往南京，我回开封。今年一见，他的大著已哀然成编了。我把这书加以翻阅，觉得它不仅是充满了青年的热情，战斗的勇气；并且在材料方面，他也很实很费了些搜检探讨的功夫。在中国社会史论战的声浪沉寂二年后，乃见此书的出现，这是很可注意的。

据我所知：中国社会经济之史的研究，在这短短六七年间，约略经历了三个阶段：

第一、概说时期。在1925至1928年大革命的过程中，中国社会起了极大的动乱。许多突然袭来的事变，使当时参加这幕历史活剧的人们眼花缭乱，手足无措。于是乎他们不得不来个自我批判，对于自己的革命方略不得不重新考虑，对于中国的结构不得不重新认识。中国究竟是个什么社会呢？中国社会究竟是怎样发展来的？现在又将要往哪里去呢？这不是讲堂上书本上随便谈谈的问题，而是实际战斗中生死存亡的问题。为着把握中国社会发展的现阶段，于是中国社会史的研究引起热烈的兴味了，除第三国际中干部派和反对派的争论外，中国学者首先发表这类著作的要推陶希圣先生和熊得山先生。陶先生的《中国社会之史的分析》、《中国社会与中国革命》，及熊先生的《中国社会史研究》，可算是这时期最大的产品。其他散见于《新生命》、《双十》、《前进》等刊物上的还很多。他们大概都是根据一些习见的历史材料，熟知的社会科学理论，对中国社会发展的历程作一鸟瞰式的叙述。自拉自唱，各不相谋。如熊先生的封建社会说，陶先生的变质的封建社会说，梅思平先生的商业社会说，梁园东先生的农村商业社会说……纷然并陈，各成一个体系。于是乎彼此阵线逐渐接触了，冲突逐渐显著了。梅、陶、梁诸先生已经是针锋相对，其他各方剑拔弩张的更有人在，遂一展开而为论战时期。

第二、论战时期。这个时期热闹。先有“新思潮”派和“动力”派的对立，后有《读书杂志》四个专号下的混战。战兴最浓，风头最健的脚色，先有朱其华和严灵峰二先生，后有李季先生。其他若胡秋原、王礼锡、王宜昌……诸位战士，也都是常显身手的。这时期可算是波澜壮阔，比从前的科玄论战，古史论战，热烈得多。然而嬉笑怒骂之辞多，真讲理论的却甚少。材料只是这些子，理论也只是这些子。你说过来，我说过去，终究只成一场混战而已。不过这场论战，毕竟不是徒劳。有些在从前极为模糊的观念，现在已甚明了，有些在从前不觉得成为问题的，现在居然成为问题了。譬如从前主张资本主义说的，就极力铺张战国以后中国商业资本的发达；恰恰相反，主张封建说的，就极力否认战国以后中国商业资本的势力。至于商业资本和封建制度之辩证的关系，他们却完全忽略了。经这一场论战，大家对于此点渐渐明了。现在假如有谁还简单的专就商业资本上讨论中国是否封建社会，那简直要发生常识问题了。又如从前划分社会发展阶段的标准很不一致，有的根据交换关系，有的根据政治形态，随手拈来，并没有确定见解。到现在，不论真正

的理解程度如何，总都知道拿出生产方法作为划分社会史阶段的利刃了。最重要的还是这次论战使人认识了许多问题，使人知道自己之无知，从前大家极力争论而感受困难者，只是中国社会史的本身问题。至于人类一般社会史的分期，好像早有定论了。经这一场论战，大家才感觉到不仅中国社会史的分期很难即刻论定。就连人类一般社会史的分期，也还有许多问题待我们细细考究。如亚细亚生产方法的性质，奴隶社会和封建社会的关系，前资本主义的意义……，不都是从前大家所没有感觉到而近来才提出讨论的问题吗？现在甚至连什么是生产方法都成了问题。论战好几年，越来越糊涂。然而我们须知这正是一种进步呀。

第三、搜讨时期。一场混战使大家感觉无知了，于是返回头来，从新做起。郭沫若先生自发表《中国古代社会研究》以后，专向甲骨金石方面下功夫。如《卜辞汇纂》，《金文丛考》……，为古史添了许多新材料。吕振羽先生的《史前期中国社会研究》，尽量利用神话和考古学上的知识，对于殷以前社会作大胆的试探。至最近，南有《中国经济》出了两本中国经济史专号；北有《食货》，尤其专以搜集史料相号召，和从前《读书杂志》上剑拔弩张的气象迥乎不同了。从热烈到冷静，变空疏为笃实，恰和中国近年社会变迁相适应。我相信这种趋势在最近期间一定还大有发展，使中国社会史的研究日益充实。不过默察最近倾向，似乎是偏重材料的搜集，而轻视理论的探讨。这在几年的空洞论战到处碰壁之后，自是必然的趋势。然而理论的研究毕竟很重要。没有相当的理论指导，可以使搜集材料的工作无从着手；并且有许多理论问题，纵使你翻遍中国史籍，堆集大批材料，也是找不到解答的。譬如“什么是生产方法”，这个问题，岂是在中国故纸堆中所能找到解答的吗？这个问题不解决，将使中国史籍中许多关于生产方法的材料无从搜集，而中国社会史研究的最主要关键因以把握不住。其他如亚细亚生产方法，奴隶社会与封建社会等等，从论战时期所遗留下来的许多理论问题，都不是单就中国史籍中搜集些材料就可以解决的。我相信搜集材料在现阶段上极为重要，然而理论的研究亦不容轻视。待大批材料搜集起来，理论上的大战方开始呢。

乘风这本大著，一方面带着论战时期的战斗气氛，而另一方面在搜集材料上也很下些功夫。从此继续探讨，理论和材料两方面同时并进，对于将来中国社会史论坛上一定有很大的贡献，这是我所最期望的。谨将此书提供于读者之前，作为新论战时期的信号。

翦伯赞

《中国史纲》第二卷序

—

本书所论述的范围，是秦汉的历史。

秦汉的历史，直至今日，我们还没有看到一部完整的科学的专著，有之，只是以一个章目列于诸家通史之中。

一般地说来，中国历史之科学研究，其自上而下者，大抵皆停止在殷周阶段；其由下而上者，则又皆停止于鸦片战争。自殷周而后，迄于鸦片战争，这两千余年的历史，虽亦曾有若干学者尝作初步之科学的探讨，但历史的具体演进，则尚有待于详细的研究。因此，当我们的研究进到秦汉时代，就要走进中国历史学上的荒原了。

虽然，研究秦汉的历史，已不似研究秦以前的古史，令人感到文献之不足，或竟无文献之可征。秦汉的历史，特别是两汉的历史，已经留下了不少有系统的记录。其中最有名的巨著，是天才的史学家司马迁的《史记》，其次，是班固的《汉书》，范曄的《后汉书》，荀悦的《汉纪》。此外尚有清人姚之骊、汪文台等所辑谢承、薛莹、张璠、华峤、谢沈、袁山松、司马彪及佚名氏等所著诸家的《后汉书》。这些古典史籍和后来的辑逸，若把他们当作历史，虽班马亦不敢轻许，但当作史料，则上列诸书都是研究秦汉史的最好资料。

《史记》、《汉书》、《后汉书》，自唐以来，即列为正史，历来研究汉史的学者，都用这几部书做根据。迄于清代，对于这几部书之注释疏证，探源索隐，正义考异，辨惑志疑，纠缪刊误之作，已汗牛充栋。我们不能说，这一类后起的著作，对于秦汉史的究明，没有或多或少的贡献，至少对史料之订正，有其一面的劳绩。但是这样寻章摘句的研究，决不能使秦汉的历史显出光明，甚且因为这类著作之支离烦琐陈说纷纭，反而淆混了原著中之秦汉史的本来面貌。

二

秦汉史之得以从繁复的史料中，理出一个眉目来，这是近年来科学研究的成果。但迄至现在，科学所达到的范围，只是对文献上的史料之批判与分类，而这对于秦汉史的究明，还是非常遥远。但这并不是说，我们不应该从文献的史料中去钩稽秦汉的历史；只是说，如果有了新的考古学上的发现，我们便应该尽可能地运用考古学上所提供的新史料，去订正文献上的史料之伪误，补充文献上的史料之缺失。接收考古学的成果，使考古学与历史学结合为一，这是历史科学的任务。

近三四十年来，由于中西考古学者的努力，两汉的遗址和遗物，在中国西北新疆甘肃一带，大有发现，特别是斯坦因氏的发现，最为重要。斯氏在新疆前后考古三次，曾著《和阗荒墟》，《沙漠契丹废址》，《亚洲腹部考古记》及《西域考古记》等书，报告其发现。他在于阗附近的尼雅，曾发现汉

代精绝的废墟，在罗布泊的沙漠中，曾发现楼兰的古城（王国维氏谓此古城非楼兰）和许多汉代的古垒，在敦煌西北，曾发现汉代极西的古长城遗址。这些新的发现，使两汉的历史，显出了不少的光明。

例如从古长城的发现，即指明汉代的长城并不终止于酒泉，而是伸延到今日敦煌的西北，因而法显《佛国记》中所谓“敦煌有塞”，《晋书·宋武昭王传》中所谓“玄盛乃修敦煌旧塞”的记载，由此得到新证。又如从罗布泊沙漠中成列的古垒之发现，即指明汉代自敦煌以西，直达楼兰，沿途都筑有堡垒，以防止匈奴人的侵袭，因而《汉书·西域传》所谓“自敦煌至盐泽，往往起亭”的记载，又得到新证。又如据斯氏的报告，敦煌西北的古长城，不是用砖石砌建，而是用苇杆挟泥土砌筑起来的，因而《后汉书·班超传》中所谓“焉耆有苇桥之险”的“苇桥”，才知道他正确的解释。又如从新疆甘肃一带的遗址中，有用古窠利文，佉卢文，印度文字写的书简之发现，即指明当时塔里木盆地及南山北麓的国际大道上，已有不少“深目多髭髯”的中亚商人，往来贸易，而《史记·大宛传》所谓武帝“巡狩海上，乃率从外国客”的记载，又获得了印证。此上的发现，对文献上的史料，都是有力的补充。

此外如从罗布泊沙漠之汉代古钱及其他遗物的发现，竟使西汉时代通达西域的古道由此而再现，并且把当时东西商人所贩卖的商品再呈现于我们的眼前。如从楼兰及干闾附近的汉代住宅遗址之发现，又使我们知道汉代在西域的殖民地官署之建筑的式样，大抵都有一间华美的大客厅，此外有厢房，厩栏，冰窖，监狱，和营房，还有幽雅的花园。从那些至今还倒卧或直立在沙漠中之成列的白杨红柳，和各种果树的死干，还可以想见在一千七八百年前绿阴如梦的荫道。从那些死去了的葡萄藤，又可以想见当他们垂着累累紫实的时候，汉代诸帝，还健在人间。在这里留下来的家具，虽然局部腐朽，仍然可以看出富丽的雕刻；留下来的文书，虽然大半破坏，仍然可以看出记录的事件；留下来的炉灶，虽然久绝烟火，仍然可以看出原来的式样。这一切的陈迹，几乎把汉代殖民地官吏在西域的生活再现出来，而这在文献的历史中，是梦想不到的。虽然这些发现，都只是当时的边疆文化，但这些边疆文化，正是当时中国文化在殖民地的翻版。

三

除遗址与遗物外，第二个大发现，便是在敦煌和居延所发现的汉简。敦煌汉简，自斯坦因氏发现以后，经沙畹博士考证，已印于斯氏《和闾古迹》中，以后王国维氏又辑其余汇为《流沙坠简》一书。《居延汉简》，自贝格曼发现以后，久经秘藏，最近劳干氏辑为《居延汉简考释》一书（释文四卷，考证二卷）。“居延汉简”较“敦煌汉简”发现为迟，但其数量则较敦煌所发现者多出数倍。敦煌与居延两地所发现的汉简，内容大抵相同，皆系汉代西北边防军留下来的文书，簿籍，信札及经籍之类的东西，因而其所记载，大都皆系屯戍，烽隧，戍役，禀给，器物及边塞杂事之类。这些记载，大半都是文献的历史中纪而不详，或根本没有的，所以是一种崭新的史料。

汉代的烽隧制度，从《汉书》和《后汉书》的纪载中，是无法考证的，自汉简发现后遂可得而详知其具体的组织和内容。从汉简的纪录中，我们知道在两汉时代，自河西四郡，西至盐泽，皆有烽隧的设备。五里一隧，十里

一敦，三十里一堡，百里一城塞。此等烽隧，分隶于四郡太守，太守之下，有都尉，侯官，彰尉，侯长，燧长，以下则为戍卒。举烽的方法，昼夜不同，白昼放烟，夜晚放火。又视敌人数目之多少而有各种不同的暗号，《居延汉简》有一简曰：“五百人以上能举二烽。”同时，汉简中并纪载着若干烽隧的名字，晚近王国维氏把这些烽燧的名字，配合考古学上的发现，加以互证，于是敦煌西北沙漠中之汉代的废垒，已骤可得而呼其名（《流沙坠简后序》）。假使他日居延一带的汉代废垒，亦能有所发现，则今日《居延汉简》中之烽燧的名字，也就可以考定他们的地位了。

此外，从汉简中，我们还知道许多新的史实。如在戍卒的名册中，对于每一戍卒出生的郡、县、里，都有详细的登记，因知汉代户籍法的严密。在器物的簿籍中，常见的兵器，是弓矢，并常有领取铜矢的纪录，因知当时驻防边塞的军队，皆为骑射部队，而且还在使用铜矢。在流水帐簿中，常见有购买牛羊鸡豚姜酒肝肺舌等食物的日用帐，又知当时边防军军官的生活甚为优裕。而且从《居延汉简》中“肉百斤值七百”的纪载，又知当时的肉价，每斤只值七个铜钱。此外，如汉简中常有“以邮行”，“以次传行”，及医方的纪录，又知当时边防军中有军邮和军医的设备。凡此，都是在文献的历史中看不见影子的。

四

除实物和简牍外，汉代的石刻画像，也提供了不少新的史料。汉代的石刻画像，如武氏祠，孝堂山祠，两城山及武阳石阙等石刻画像，皆传世已久，但并未引起历史家的注意。晚近南阳一带汉墓中，又发现了大批的汉代石刻画像，始有若干学者，开始对石刻画像作艺术的研究。我以为除了古人的遗物以外，再没有一种史料，比绘画雕刻更能反映出历史上的社会之具体的形象。同时，在中国历史上，也再没有一个时代，比汉代更好地在石板上刻出当时现实生活的形式和流行的故事来。汉代的石刻画像，都是以锐利的低浅浮雕，用确实的描写手腕，阴勒或浮凸出他所要描写的题材。风景楼阁，则俨然逼真；人物衣冠，则萧疏欲动；在有些歌舞画面上，所表示的图像，不仅可以令人看见古人的形象，而且几乎可以令人听到古人的声音，这当然是一种最具像最真确的史料。

例如从石刻画像中楼阁宫室的构图，我们便了然于桓宽所说的汉代贵人家“兼并列宅，隔绝闾巷，阁道错连，足以游观，凿池曲道，足以骋骛”之语。从石刻画像中的乐舞图像，我们便了然于仲长统所说的豪人之室，“妖童美妾，填乎绮室；唱讴伎乐，列乎深堂”之语。看侏儒舞的画像，则《徐乐传》所谓“帷幄之私，俳优侏儒之笑”，如在目前；看戏兽的画像，则张衡《西京赋》所谓“熊虎升而挈攫，猿獯超而高援”之态，跃然纸上；看乐队的画像，则流徽鸣鼓，如闻其音；看战争的画像，则矛挺搏击，如历其境。此外，还有许多描写风俗，纪录传说，鼓励道德，宣传信仰的画像，不及备举。总之，这些石刻画像，假若把他们有系统的搜辑起来，几乎可以成为一部绣像的汉代史。

五

上述考古学的诸发现，他们不知吹送了多少新生命到纪传体的秦汉史之中。由于这些新的史料之发现，从前在文献史料中仅能想象，或不能想象，乃至完全不知道的史实，现在已有若干被具体地显现出来了。虽然如此，仅仅依靠今日所有的考古资料，还是不能揭发秦汉史中所有的幽隐，因为这些考古学上的资料，虽然大部分足以资为秦汉史之一般的说明，其中有若干仍有着地方的局限性。如果要把全部的秦汉史从纸上浮凸起来，除非从地层中射出更大的光辉。

著者在本书中，曾努力于考古学的资料之应用，但以考古学发现过于贫乏，在没有考古学资料可以应用的地方仍然不能不从文献的史料中去寻找说明。本书凡四十五万字，附地图二十幅，插图五十幅，著作的体例，和第一卷完全相同。地图和插图，承画家廖冰兄模绘，这是我应该致谢的。又本书插图，有一部分，系模绘汉代石刻画像；另一部分，系模绘斯坦因《西域考古记》中的插图，在插图下面，不再注明。

一年以来，总算又通过了四百余年的历史行程，完成以秦汉史的写作。但我的路程，还是非常遥远。有些读者已经在担心本书的全部工程，不知何年何月才能完成，我自己也这样想，但我可以告诉读者：“不管时代如何苦难，我总是走自己的路。”

郭沫若

《中国古代社会研究》自序

对于未来社会的待望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求。古人说：“前事不忘，后事之师。”看清楚过往的来程也正好决定我们未来的去向。

只要是一个人体，他的发展，无论是红黄黑白，大抵相同。

由人所组织成的社会也正是一样。

中国人有一句口头禅，说是“我们的国情不同”。这种民族的偏见差不多各个民族都有。

然而中国人不是神，也不是猴子，中国人所组成的社会不应该有甚么不同。

我们的要求就是要用人的观点来观察中国的社会，但这必要的条件是须要我们跳出一切成见的圈子。

中国的社会固定在封建制度之下已经二千多年，所有中国的社会史料，特别是关于封建制度以前的古代，大抵为历来御用学者所湮没，改造，曲解。

在封建思想之下训练抟圜了二千多年的我们，我们的眼睛每人都成了近视。有的甚至是害了白内障，成了明盲。

已经盲了，自然无法挽回。还在近视的程度中，我们应该用近代的科学方法来及早治疗。

已经在科学发明了的时代，你难道得了眼病，还是要去找寻穷乡僻境的巫覡？

已经是科学发明了的时代，你为甚么还锢蔽在封建社会的思想的囚牢？

巫覡已经不是我们再去拜求的时候，就是在近代资本制度下新起的骗钱的医生，我们也应该要联结成一个拒疗同盟。

胡适的《中国哲学史大纲》，在中国的新学界上也支配了几年，但那对于中国古代的实际情形，几曾摸着了一些儿边际？社会的来源既未认清，思想的发生自无从说起。所以我们对于他所“整理”过的一些过程，全部都有从新“批判”的必要。

我们的“批判”有异于他们的“整理”。

“整理”的究极目标是在“实事求是”，我们的“批判”精神是要在“实事之中求其所以是”。

“整理”的方法所能做到的是“知其然”，我们的“批判”精神是要“知其所以然”。

“整理”自是“批判”过程所必经的一步，然而它不能成为我们所应该局限的一步。

在中国的文化史上实际做了一番整理工夫的要算是以满清遗臣自任的罗振玉，特别是在前两年跳水死了的王国维。

王国维一生的学业结晶在他的《观堂集林》和最近所出的名目实远不及《观堂集林》四字冠冕的《海宁王忠愍公遗书》。

那遗书的外观虽然穿的是一件旧式的花衣补褂，然而所包含的却多是近代的科学内容。

这儿正是一个矛盾。

这个矛盾正是使王国维不能不跳水而死的一个原因。

王国维，研究学问的方法是近代式的，思想感情是封建式的。两个时代在他身上激起了一个剧烈的阶级斗争，结果是封建社会把他的身体夺去了。

然而他遗留给我们的是他知识的产品，那好像一座崔巍的楼阁，在几千年来旧学的城垒上，灿然放出了一段异样的光辉。

罗振玉的功劳即在为我们提供出了无数的真实的史料。他的殷代甲骨的搜集、保藏、流传、考释，实是中国近三十年来文化史上所应该大书特书的一项事件。还有他关于金石器物，古籍佚书之搜罗颁布，其内容之丰富，甄别之谨严，成绩之浩瀚，方法之崭新，在他的智力之外，我想怕也要有莫大的财力才能办到的。

大抵在目前欲论中国的古学，欲清算中国的古代社会，我们是不能不以罗、王二家之业绩为其出发点了。

我们所要的是材料，不要别人已经穿旧了的衣裳；我们所有的是飞机，再不仰仗别人所依据的城垒。

我们要跳出了“国学”的范围，然后才能认清所谓国学的真相。

清算中国的社会，这是前人所未做到的工夫。

清算中国的社会，这也不是外人的能力所容易办到。

不是说研究中国的学问应该要由中国人一手包办。事实是中国的史料，中国的文字，中国人的传统生活，只有中国人自身才能更贴切的接近。

世界文化史的关于中国方面的记载，正还是一片白纸。恩格斯的《家族、私有财产及国家的起源》上没有一句说到中国社会的范围。

外国学者对于东方情形不甚明了，那是情理中事。中国的鼓睛暴眼的文字实在是比穿山甲、比猬毛还要难于接近的逆鳞。外国学者的不谈，那是他们的矜慎；谈者只是依据旧有的史料、旧有的解释，所以结果便可能与实际全不相符。

在这时中国人是应该自己起来，写满这半部世界文化史上的白页。

外国学者已经替我们把路径开辟了，我们接手过来，正好是事半功倍。

本书的性质可以说就是恩格斯的《家族、私有财产及国家的起源》的续篇。

研究的方法便是以他为向导，而于他所知道了的美洲的红种人、欧洲的古希腊、罗马之外，提供出来了未曾提及一字的中国的古代。

恩格斯的著作中国近来已有翻译，这于本书的了解上，乃至在“国故”的了解上，都是有莫大的帮助。

谈“国故”的夫人们哟！你们除饱读戴东原、王念孙、章学诚之外，也应该知道还有马克思、恩格斯的著作，没有辩证唯物论的观念，连“国故”都不好让你们轻谈。

然而现在却是需要我们“谈谈国故”的时候。

我们把中国实际的社会清算出来，把中国的文化，中国的思想，加以严密的批判，让你们看看中国的国情，中国的传统，究竟是否两样！

对于未来社会的待望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求。目前虽然是“风雨如晦”之时，然而也正是我们“鸡鸣不已”的时候。

1929年9月20日夜。

《十批判书》后记（节录）

四

1944年，我下乡比较往年早。在5月30日，全家便又搬到了赖家桥的乡居。

下乡之后酝酿了一个月，到7月3日才开始写《古代研究的自我批判》。

起初我的计划是想由社会机构写到意识形态，一直写成一部长篇论文。但到后来我把这计划改变了。我想分成各个单独的论文来写，而综合起来却又可以成为条贯。我尽力地避免了讲义式或教科书式的体裁，而且想写得比较容易懂。但这后一种企图却没有十分达到：因为研讨的是古代的东西，反复征引古文，自然难免要具有晦涩的外貌和内容。不过我也不希望任何人都要阅读我这次的著作，只要是对古代的东西感兴趣的人，就稍微晦涩一点，我相信是不大要紧的。我们现在还没有达到可以下结论的时候，自然有时也不免要用辩论的笔调。这或许也就是不能写成为讲义式或教科书式的一种制约。

由7月3日起，到18日止，把社会机构的一部分写完了。这一部分我就让它占有了《古代研究的自我批判》的题名。中间虽然休息过几天，也还写过些别的文字，但我的意识主要是集中在这一一个问题上面的。

我在古代社会的机构上，除掉把我历来的意见综合地叙述出了之外，有了些重要的新的发扬。第一、我把井田制肯定了，由井田制如何转化而为庄园制，我也得到了很合理的阐明。第二、我从工商业方面来证明了和农业的蜕变有平行的现象，即是从事工商业者在春秋中叶都还是官奴，继后才逐渐成为了都市的有产者。第三、《考工记》一书附带着得以考定了它的年代和国别，那是春秋年间齐国的官书。第四、详细地追求了士民阶层的分化，在这上面奠定了后来的封建政权的基础。这些都是比较重要的新的收获，杜老很为我高兴，他看见了我的原稿后，竟做了四首诗来送我。虽然有点近于标榜，但也足见只要有辛勤的耕耘，一定可以得到朋辈的承认和慰勉的。四首诗，我摘录三首在下边：

“殷契周金早擅场，井田新说自汪洋。庐瓜一样堪菹剥，批判依然是拓荒。

齐国官书证《考工》，纷纷臆说廓然空。晚周技史增新页，不下美洲发现功。

管家娃子扬眉日，正是士林得意时。狗盗鸡鸣君莫笑，帮闲衣钵滥觞兹。”

不过第三首仅侧重“帮闲”性质来看“士林”，和我的原意还不大相洽。其实“士林”就是封建社会的层累的统治者，“帮闲”仅是其中一小部分的弄臣而已。

社会机构得到明确的清算，从这里建立起来的意识形态然后才能清算得更明确。我的对于孔子和墨子的见解，虽然遭受了相当普遍的非难，但我却得到了更加坚定的一层自信。大家都为后来的渲染所眩惑，孔墨的基本立场究竟是怎样，不是只凭渲染去看，便是只凭自己的想像去描写；有一项重要的资料，《墨子》书中的《非儒篇》把孔墨之所以对立的关系突露得非常明白，却一向不为人所注意。我抓到了这一项现成的资料，进行着阐述了孔墨的基本立场，在公家腐败、私门前进的时代，孔子是扶助私门而墨子是袒护公家的。

杜老曾经说过我“有点袒护儒家”，其实，话不能那样笼统地说。“儒家”那样一个名词，便是非科学的东西。秦汉以后的儒者和秦汉以前的已经是大不相同，而秦汉以前的儒者也各有派别。不加分析而笼统地反对或赞扬，那就是所谓主观主义或公式主义。因为在你的脑筋里面先存了一个既成的观念，而你加以反对或赞扬，你所如何的只是那个观念而已。假如要说我有点袒护孔子，我倒可以承认。我所见到的孔子是由奴隶社会变为封建社会的那个上行阶段中的先驱者，我是在这样的意义上“袒护”他。我的看法和两千多年来的看法多少不同。假使我错了，应该举出新的证据来推翻我的前提。拘守着旧式的观念来排击我的新观念，问题是得不到解决的。但我也实在鼓起了很大的勇气。我在前写了《墨子的思想》，已经瞪惑了好些友人，今年我又开始写着《孔墨的批判》，不仅依然反对墨子而在反面还赞扬了孔子，这也恐怕要使好些友人更加瞪惑。然而我不想畏缩。今天已经不是宋儒明儒的时代，但也不是梁任公、胡适之的时代了。只要我有确凿的根据，我相信友人们是可以说服的。

有的朋友也很担心，以为我这样做会是替旧势力张目。但我的感觉却稍稍两样。在我认为答复歪曲就只有平正一途。我们不能因为世间上有一种歪曲流行，而另外还他一个相反的歪曲。矫枉不宜过正。矫枉而过正，那便有悖于实事求是的精神。敌对者不仅不能被你克服，而且你将要为敌对者所乘，把问题弄得更加纷拏的。

就在这样的意识之下，我在7月19日便开始写《孔墨的批判》，写到8月1日得到初步的完成。

在这之后，我的研究有点波动。先是想继续“追求儒墨间的相互影响”，已经写了一些东西，结果不能满意，通通抛弃了。接着便徘徊于儒家八派与黄老学派的探索。在这个时候突然有了一个新的发现，是8月19日的事，日记里这样记着：

“读《管子·心术》、《白心》、《内业》、《枢言》、《戒》、《君臣》、《四称》、《侈靡》诸篇。忽悟《心术》、《白心》、《内业》与《庄子天下篇》宋钐、尹文之学说为近，乃比较研究之，愈觉若合符契。无意之间得此发现，大快于心。此重要学派重见天日，上承孔墨，旁逮孟庄，下及荀韩，均可得其连锁。在灯下更不断发掘，愈发掘，愈信其不可易。”

20日我又把《心术》《白心》《内业》等诸篇整个抄写了一遍，发现了《心术下篇》和《内业篇》的中段相同，而简篇是错乱了，依着《内业》把它整理了出来，觉得更有条贯。

这个发现在性质上是属于考证部门的东西，和我所写的《批判》有点不相水乳，因此我便把它写成了另外一篇单独的文字。便是收进《青铜时代》的《宋钐尹文遗著考》。这是在8月26日开始写作的，28日完成。它便成为了我的一项重要副产物。

宋尹这一派被发现，我对于齐国稷下学宫的黄老学派的清算便得到了一个头绪。

9月1日开始写《稷下黄老学派的批判》，主要依据《庄子·天下篇》的次第，连续批判宋钐尹文、田骈慎到、关尹老聃的三个派别。9月19日得以完成。

这儿来了一个错综。在9月7日把关于田骈慎到的一节草完之后，我却回到了《儒家八派的批判》里去。9月8日开始写作，11日完成。到18日又

才回写关于关尹老聃的一节。

儒家八派的追踪，在我认为是尽了我自己的能事。资料多被秦汉以后的儒者所湮灭或粉饰了，所有的孔门弟子及其门徒都被涂上了正统派的色彩。然而，仔细分析起来，他们内部的派别性实在是相当可观的。而他们对于儒家以外的各派也是在相互影响之下，并不是那么互为水火般的存在。

9月21日开始写《庄子的批判》。《庄子》书是我从小便爱读的一种，至今都还有好几篇文章我能够谙诵。但写起他的批判来却也相当吃力。主要的原因是书里面的各篇，究竟那些真是庄子本人的，那些是他的后学或许别派的，实在画分不出一条显明的界线。我只按照着一般学者间比较近于公认的一些见解，把《内篇》七篇作为庄子本人的文字而处理着，其它《外杂》诸篇使它们处在从属地位，或则完全除外了。

这一批判写成于26日。日记里这样写着：“草《庄子》告一段落，拟补写一些庄子后学，但无甚新意。藺且疑是藺相如，时代性格均颇相合，可惜别无旁证。”这层意思我没有写在《批判》里面。我当时为了证成这一说也相当绞了一些脑汁，我疑“相如”即是“且”之缓音，但以终觉勉强，我把它抛弃了。

接着写了《荀子的批判》。10月15日开始，31日完毕。

荀子的思想相当驳杂，最成问题的是《仲尼篇》的“持宠处位终生不厌之术”及“擅宠于万乘之国，必无后患之术”。那完全是后代腐败官僚社会的宦海指南，令人怎么也不能忍耐。我本来是不大喜欢荀子的人，假使我抓到这些“术”便痛贬他一顿，更进而断定无怪乎从他的门下会有韩非那样刻激的术家，李斯那样无耻的卖友者出现，自然是很容易的事（在《先秦学说述林》的《后叙》里已曾这样说过）。但我踌躇了。我感觉着荀子不至于这样卑鄙，而且那些“术”和他的《臣道篇》的见解也不能相容。是一真一伪，否则便有一先一后。假使说《臣道篇》是伪作或《仲尼篇》是晚年定论，那么荀子便值得铸铁像了。每读一次《荀子》，对于这一个问题总要伤一次脑筋，想不到妥善的方法来处理。

已经开始写作的第二天，10月16日，我才终于发觉到《仲尼篇》不会是荀子的文章。荀子的中心思想之一是把礼看得很隆重的，而本篇通篇却没有一个礼字。因此我又把《荀子》书通读了一遍，统计了各篇中的礼字。结果就只有本篇和《宥坐篇》没有，而后者自来是被认为“弟子杂录”的。那么本篇也可断定是“弟子杂录”了。一开首便是问答体，到这时又成了另一个证据。

就这样我总算费了一些心思，没有过于轻率地诬枉古人。

批评古人，我想一定要同法官断狱一样，须得十分周详，然后才不致有所冤屈。法官是依据法律来判断是非曲直的，我呢是依据道理。道理是什么呢？便是以人民为本位的这种思想。合乎这种道理的便是善，反之便是恶。我之所以比较推崇孔子和孟轲，是因为他们的思想在各家中是比较富于人民本位的色彩。荀子已经渐从这种中心思想脱离，但还没有达到后代儒者那样下流无耻的地步。

五

下乡之后，不知不觉之间便整整住了五个月，白果树的叶子逐渐翻黄，气候寒冷了下来，又到了要作进城打算的时候了。但我想所写的东西却还没有完毕。我想写《名辩思潮的批判》，企图把先秦诸子关于名辩的思想综合

起来加以叙述。我不想把所谓名家的惠施公孙龙诸人孤立起来看，也不想对于墨家辩者毫无批判地一味推崇，那种非辩证法的态度是我在整个研究中所企图尽力摒弃的。这工程比较艰剧，但我不能再推延了，很想火迫地把它完成。因为时局一天一天地严重了起来，敌人打通大陆交通线的企图快要如愿，似乎不能容许我再有多余的余暇来，在旧纸堆中出没了。

11月6日我一个人进了城，准备参加第二天的苏联十月革命纪念日的庆祝。在城里住了九天，研究工作是完全停顿了。

19日往北碚看舍予兄，来回又耽搁了三天。认真“开始写《名辩思潮的批判》”是29日。

在这时桂、柳相继沦陷，敌人还有西进的模样，一般人都有惶惶然不可终日的情形。逃难呢？上山呢？大家都在那儿认真考虑着。我在这时候却于12月4日又把全家搬进了城。有的朋友感着奇怪，他问我：“别人都在下乡（逃难）的时候，你怎么又搬进城来了？”我的回答是：“敌人不会来的。”我的这个预言倒当真猜中了（理由很简单，日寇和蒋政权是狼狈为奸的，他何必来）。

进城后的第三天，我又开始继续写作，是关于庄子的部分。但来访的友人很多，“仅一着手，即有人来，进行很不顺畅。”

8日“独山克复消息传出”，群情稍见稳定。接着上司、下司亦有相继克复的消息。外界传言：“西犯之敌，人数极少，只御单衣短裤，盖准备南下广东，误向西来者。”这样重庆的生活经过一番甚嚣尘上之后，似乎又像洒了水的一样了。然而我自己的生活却是相反，日日为人事繁忙，倒弄得甚嚣尘上，很难得安静下来了。文章一天写得一两页，一两行，或甚至一两字。艰涩得比钻石蹬似乎还要费力。就这样一直拖延到1月中旬（是那一天，日记里失记），才勉强完了卷。

从《墨经》上下篇看出了墨家辩者有两派的不同，是我进城后的一个发现。这个发现在庄子以后是为前人所未曾道过的。《墨经》上篇盈坚白，别同异，《墨经》下篇离坚白，合同异，两者判然不同。《庄子·天下篇》言墨者“以坚白同异之辩相訾”，可见是真确的事实。离坚白，合同异是道家别派惠施公孙龙的主张，《经下》派显明地是受了惠施公孙龙的影响。《经上》派固然是反对施龙，然必先有正然后有反，可知墨家辩者的抬头断然是后起的事。先秦人言辩者合称“杨墨”，杨在前而墨居后，正是包含有历史程序在里面的。关于辩的资料，墨者幸运，所被保存的比较多，因而推崇墨家的人便差不多都认为古代逻辑是墨家的独擅场，连惠施公孙龙都被认成为墨者。那是在研究方法上根本有了错误。

游离了社会背景而专谈逻辑也是以前治周秦诸子者的常态。就是新史学家也未能免此。我是不满意这种办法的。无论是怎样的诡辞，必然有它的社会属性，一定要把它向社会还原，寻求得造此诡辞者的基本立场或用意，然后这一学说或诡辞的价值才能判断。不然，我们只好受着古人的愚弄，得不出他的真相的。

整个说来，无论是先秦名家、墨家辩者、或其它学派，关于名辩的努力，都没有达到纯粹逻辑术的地步。或许是资料丧失了吧。但是无征而必地高扬先秦的学术成就，或称颂辩者为最有科学精神，都不免是犯了主观主义的毛病。我自信对于这种态度似乎还能保持了相当远的一个距离。

在《名辩思潮的批判》写完之后，我的关于古代意识形态的研究似乎是

可以告一段落了。在前我已经写了法家的韩非和杂家的吕不韦，从春秋末年
以来一直到秦代，我算已经作了一个通盘的追迹。假使还有一节断径须得架
一座桥梁的话，那便是韩非以前的法家思想的清理。因此我便有了《前期法
家的批判》以为补充。

在前期法家中，我清理了子产、李悝、吴起、商鞅、申不害诸人。我是
1月30日开始写的，到2月18日才把关于申不害的一节草拟完毕。关于慎
到，因为在黄老学派中已经叙述了，便没有重提。很想清理《管子》书中的
法家思想，也反复研究了好几遍，像《法法》、《任法》、《明法》诸篇，
无疑是田骈慎到一派的传习录。但因找不出其它的证据，这一清理终究没有
完成。

钱穆

《中国文化史导论》弁言

“文明”、“文化”两辞，皆自西方译译而来。此二语应有别，而国人每多混用。大体文明文化，皆指人类群体生活言。文明偏在外，属物质方面。文化偏在内，属精神方面。故文明可以向外传播与接受，文化则必由其群体内部精神累积而产生。即如近代一切工业机械，全由欧美人发明，此正表现了近代欧美人之文明，亦即其文化精神。但此等机械，一经发明，便到处可以使用。轮船、火车、电灯、电线、汽车、飞机之类，岂不世界各地都通行。但此只可说欧美近代的工业文明已传播到各地，或说各地均已接受了欧美人近代的工业文明，却不能说近代欧美文化，已在各地传播或接受。当知产生此项机械者是文化，应用此项机械而造成人生的形形色色是文明。文化可以产出文明来，文明却不一定能产出文化来。由欧美近代的科学精神，而产出种种新机械新工业。但欧美以外人，采用此项新机械新工业的，并非能与欧美人同具此项科学精神。再举一例言。电影是物质的，可以很快流传，电影中的剧情之编制，演员之表出，则有关于艺术与文学之爱好，此乃一种经由文化陶冶的内心精神之流露，各地有各地的风情。从科学机械的使用方面说，电影可以成为世界所共同，从文学艺术的趣味方面说，电影终还是各地有区别。这便是文化与文明之不同。

各地文化精神之不同，穷其根源，最先还是由于自然环境有分别，而影响其生活方式。再由生活方式影响到文化精神。人类文化，由源头处看，大别不外三型。一、游牧文化，二、农耕文化，三、商业文化。游牧文化发源在高寒的草原地带，农耕文化发源在河流灌溉的平原，商业文化发源在滨海地带以及近海之岛屿。三种自然环境，决定了三种生活方式，三种生活方式，形成了三种文化型。此三型文化，又可分成两类。游牧、商业文化为一类，农耕文化为又一类。

游牧、商业起于内不足，内不足则需向外寻求，因此而为流动的，进取的。农耕可以自给，无事外求，并必继续一地，反复不舍，因此而为静定的，保守的。草原与滨海地带，其所凭以为资生之地者不仅感其不足，抑且深苦其内部之有阻害，于是而遂有强烈之“战胜与克服欲”。其所凭以为战胜与克服之资者，亦不能单恃其自身，于是而有深刻之“工具感”。草原民族之最先工具为马，海滨民族之最先工具为船。非此即无以克服其外面之自然而获生存。故草原海滨民族其对外自先即具敌意，即其对自然亦然。此种民族，其内心深处，无论其为世界观或人生观，皆有一种强烈之“对立感”。其对自然则为“天”“人”对立，对人类则为“敌”“我”对立，因此而形成其哲学心理上之必然理论则为“内”“外”对立。于是而“尚自由”，“争独立”，此乃与其战胜克服之要求相呼应。故此种文化之特性常见为“征伐的”、“侵略的”。农业生活所依赖，曰气候，曰雨泽，曰土壤，此三者，皆非由人类自力安排，而若冥冥中已有为之布置妥帖而惟待人类之信任与忍耐以为顺应，乃无所用其战胜与克服。故农耕文化之最内感曰“天人相应”、“物我一体”，曰“顺”曰“和”。其自勉则曰“安分”而“守己”。故此种文化之特性常见为“和平的”。

游牧、商业民族向外争取，随其流动的战胜克服之生事而俱来者曰“空

间扩展”，曰“无限向前”。农耕民族与其耕地相连系，胶著而不能移，生于斯，长于斯，老于斯，祖宗子孙世代坟墓安于斯。故彼之心中不求空间之扩张，惟望时间之绵延。绝不想人生有无限向前之一境，而认为当体具足，循环不已。其所想像而蕲求者，则曰“天长地久，福禄永终”。

游牧、商业民族，又常具有鲜明之“财富观”。牛羊孳乳，常以等比级数增加。一生二、二生四、四生八、八生十六。如是则刺激逐步增强。故财富有二特征，一则愈多愈易多，二则愈多愈不足。长袖善舞，多财善贾，商业民族之财富观则更益增强。财富转为珠宝，可以深藏。以数字计，则转成符号。由物质的转成精神的，因此其企业心理更为积极。农人则惟重生产。生产有定期，有定量，一亩之地年收有定额，则少新鲜刺激。又且生生不已，源源不绝，则不愿多藏。抑且粟米布帛，亦不能多藏。彼之生业常感满足而实不富有。合此两点，故游牧、商业文化，常为富强的，而农业文化则为安足的。然富者不足，强者不安，而安足者又不富强。以不富强遇不安足，则虽安足亦不安足，于是人类文化乃得永远动荡而前进。

文化必有刺激，犹如人身必赖滋养。人身非滋养则不能生长，文化非刺激则不能持续而发展。文化之刺激，又各就其个性而异。向前动进的文化，必以向前动进为刺激。战胜克服的文化，必以战胜克服为刺激。富强的文化，必以富强为刺激。然动进复动进，克服复克服，富强益富强，刺激益刺激，而又以一种等比级数的加速为进行，如是则易达一极限。动进之极限，即为此种文化发展之顶点。古代游牧民族，其兴骤，其崩速。近代之商业文化，虽其貌相若与古代之游牧文化大异，而内里精神实出一致，因此此种文化常感摇兀而不安。

“安、足、静、定”者之大敌，即为“富、强、动、进”。古代农耕民族之大敌，常为游牧民族。近代农耕民族之大敌，则为商业民族。然人类生活终当以农业为主，人类文化亦终必以和平为本。故古代人类真诚的文化产生，即在河流灌溉之农耕区域。而将来文化大趋，亦仍必以各自给足的和平为目的。

农业文化有大型、小型之别，又有新农、旧农之别。何谓大型、小型？古代如埃及、巴比伦等皆小型农国，其内部发展易达饱和点，其外面又不易捍御强暴，因此古代小型农国之文化生命皆不幸而夭折。独中国为古代惟一的大型农国，因此其文化发展，独得绵延迄于四五千年之久，至今犹存，堪为举世农业文化和平文化发展最有成绩之惟一标准。然中国虽以大型农国，幸得捍御游牧文化之侵袭而发展不辍。今日则新的商业文化继起，其特征乃为有新科学新工业之装备，因此中国虽以大型农国对之，不免相形见绌。于是安足者陷于不安足，而文化生机有岌岌不可终日之势。然此非农耕文化不足与商业文化相抗衡。苟使今日之农业国家，而亦与新科学新工业相配合，而又为一大型农国，则仍可保持其安足之感。而领导当前之世界和平者，亦必此等国家是赖。

今日具此资格之国家，有美国，有苏联，与中国而三。美、苏皆以大型农国而又有新科学新机械之装配。然其传统文化则未必为农业的。换言之，即未必为和平的。中国则为举世惟一的农耕和平文化最优秀之代表，而其所缺者，则为新科学新机械之装备与辅助。然则中国之改进，使其变为一崭新的大型农国而依然保有其深度之安足感，实不仅为中国一国之幸，抑于全世界人类文化前程以及举世渴望之和平，必可有绝大之贡献。

然中国改进，其事亦不易。使中国人回头认识其已往文化之真相，必然为绝要一项目。中国文化问题，近年来，已不仅为中国人所热烈讨论之问题，抑且为全世界关心人类文化前途者所注意。然此问题，实为一极当深究之历史问题。中国文化，表现在中国已往全部历史过程中，除却历史，无从谈文化。我们应从全部历史之客观方面来指陈中国文化之真相。

首先：应该明白文化之复杂性。

不要单独着眼在枝节上，应放宽胸怀，通视其大体。

第二：则应明白文化之完整性。

人类群体生活之复多性，必能调和成一整体，始有向前之生机。如砌七巧板，板片并不多，但一片移动，片片都得移，否则搭不成样子。中西文化各有体系，举大端而言，从物质生活起，如衣、食、住、行，到集体生活，如社会、政治组织，以及内心生活，如文学、艺术、宗教信仰、哲学思维，荦荦大者，屈指可数。然相互间则是息息相通，牵一发，动全身，一部门变异，其他部门亦必变异。我们必从其复杂的各方面了解其背后之完整性。

第三：要明白文化之发展性。

文化俨如一生命，他将向前伸舒，不断成长。横切一时期来衡量某一文化之意义与价值，其事恰如单提一部门来衡量全体，同样不可靠。我们应在历史进程之全时期中，求其体段，寻其态势，看他如何配搭组织，再看他如何动进向前，庶乎对于整个文化精神有较客观、较平允之估计与认识。

本书十篇，根据上述意见而下笔，这是民国三十年间事。其中一部分曾在《思想与时代》杂志中刊载。当时因在后方，书籍不凑手，仅作一种空洞意见之叙述。此数年来，本想写一较翔实的文化史，但一则无此心情，二则无此际遇，而此稿携行筐中东西奔跑，又复敝帚自珍，常恐散失了，明知无当覆瓿，而且恐怕必犯许多人的笑骂，但还想在此中或可引出一二可供平心讨论之点，因此也终于大胆地付印了。

1948年5月29日钱穆在无锡江南大学

《国史大纲》引论

—

中国为世界上历史最完备之国家，举其特点有三。一者“悠久”。从黄帝传说以来约得四千六百余年。从《古竹书纪年》载夏以来，约得三千七百余年。二者“无间断”。自周共和行政以下，明白有年可稽。自鲁隐公元年以下，明白有月日可详。三者“详密”。此指史书体裁言。要别有三：一曰编年，二曰纪传，三曰纪事本末。其他不胜备举。又中国史所包地域

夏 472 年，殷 496 年，周武王至幽王 257 年，自此以下至民国纪元 2681 年。

史记十二诸侯年表从此始，下至民国纪元 2752 年。

春秋编年从此始，下至民国纪元 2633 年，鲁哀公卒，《左传》终，中间 65 年史文稍残缺。自周威烈王 23 年《资治通鉴》讫始，至民国纪元凡 2314 年。

此本春秋

此称正史、本史记。

此本尚书。

最广大，所含民族分子最复杂，因此益形成其繁富。若一民族文化之评价，与其历史之悠久博大成正比，则我华夏文化，于并世固当首屈一指。

然中国最近，乃为其国民最缺乏国史知识之国家。何言之？“历史知识”与“历史材料”不同。我民族国家已往全部之活动，是为历史。其经记载流传以迄于今者，只可谓为历史的材料，而非吾侪今日所需历史的知识。材料累积而愈多，知识则与时以俱新。历史知识，随时变迁，应与当身现代种种问题，有亲切之联络。历史知识，贵能鉴古而知今。至于历史材料，则为前人所记录，前人不知后事，故其所记，未必一一有当于后人之所欲知。然后人欲求历史知识，必从前人所传史料中觅取。若蔑弃前人史料而空谈史识，则所谓“史”者非史，而所谓“识”者无识，生乎今而臆古，无当于“鉴于古而知今”之任也。

今人率言“革新”，然革新固当知旧。不识病象，何施刀药？仅为一种凭空抽象之理想，蛮干强为，求其实现，鲁莽灭裂，于现状有破坏无改进。凡对于已往历史抱一种革命的蔑视者，此皆一切真正进步之劲敌也。惟藉过去乃可认识现在，亦惟对现在有真实之认识，乃能对现在有真实之改进。故所贵于历史知识者，又不仅于鉴古而知今，乃将为未来精神尽其一部分孕育与向导之责也。

且人类常情，必先“认识”乃生“情感”。人最亲者父母，其次兄弟、夫妇乃至朋友。凡其所爱，必其所知。人惟为其所爱而奋斗牺牲。人亦惟爱其所崇重，人亦惟崇重其所认识与了知。求人之敬事上帝，必先使知有上帝之存在，不啻当面觐体焉，又必使熟知上帝之所以为上帝者，而后其敬事上帝之心油然而生。人之于国家民族亦然。惟人事上帝本乎信仰，爱国家民族则由乎知识，此其异耳。人之父母，不必为世界最崇高之人物；人之所爱，不必为世界最美之典型，而无害其为父母，为所爱者。惟知之深，故爱之切。若一民族对其已往历史无所了知，此必为无文化之民族。此民族中之分子，对其民族，必无甚深之爱，必不能为其民族真奋斗而牺牲，此民族终将无争存于并世之力量。今国人方蔑弃其本国已往之历史，以为无足重视；既已对其民族已往文化，懵无所知，而犹空呼爱国。此其为爱，仅当于一种商业之爱，如农人之爱其牛。彼仅知彼之身家地位有所赖于是，彼岂复于其国家有逾此以往之深爱乎！凡今之断脰决胸而不顾，以效死于前敌者，彼则尚于其国家民族已往历史，有其一段真诚之深爱；彼固以为我神州华裔之生存食息於天壤之间，实自有其不可侮者在也。

故欲其国民对国家有深厚之爱情，必先使其国民对国家已往历史有深厚的认识。欲其国民对国家当前有真实之改进，必先使其国民对国家已往历史有真实之了解。我人今日所需之历史知识，其要在此。

二

略论中国近世史学，可分三派述之。一曰传统派（亦可谓“记诵派”），二曰革新派（亦可谓“宣传派”）。三曰科学派（亦可谓“考订派”）。“传统派”主於记诵，熟谙典章制度，多识前言往行，亦问为校勘辑补。此派乃承前清中叶以来西洋势力未入中国时之旧规模者也。其次曰“革新派”，则

起於清之季世，为有志功业、急于革新之士所提倡。最后曰“科学派”，乃承“以科学方法整理国故”之潮流而起。此派与传统派，同偏于历史材料方面，路径较近；博洽有所不逮，而精密时或过之。二派之治史，同於缺乏系统，无意义，乃纯为一种书本文字之学，与当身现实无预。无宁以“记诵”一派，犹因熟诸典章制度，多识前言往行，博洽史实，稍近人事：纵若无补于世，亦将有益于己。至“考订派”则震於“科学方法”之美名，往往割裂史实，为局部窄狭之追究。以活的人事，换为死的材料。治史譬如治岩矿，治电力，既无以见前人整段之活动，亦於先民文化精神，漠然无所用其情。彼惟尚实证，夸创获，号客观，既无意於成体之全史，亦不论自己民族国家之文化成绩也。

惟“革新”一派，其治史为有意义，能具系统，能努力使史学与当身现实相结合，能求把握全史，能时时注意及於自己民族国家已往文化成绩之评价。故革新派之治史，其言论意见，多能不胫而走，风靡全国。今国人对于国史稍有观感，皆出数十年中此派史学之赐。虽然，“单新派”之於史也，急於求知识，而怠於问材料。其甚者，对于二、三千年来积存之历史材料，亦以革新现实之态度对付之，几若谓此汗牛充栋者，曾无一顾盼之价值矣。因此其於史，既不能如“记诵派”所知之广，亦不能如“考订派”所获之精。彼於史实，往往一无所知。彼之所谓系统，不啻为空中之楼阁。彼治史之意义，转成无意义。彼之把握全史，特把握其胸中所臆测之全史。彼对于国家民族已往文化之评价，特激发於其一时之热情，而非有外在之根据。其结合历史於现实也，特借历史口号为其宣传改革现实之工具。彼非能真切沉浸於已往之历史知识中，而透露出改革现实之方案。彼等乃急於事功而伪造知识者，知识既不真，事功亦有限。今国人乃惟乞灵於此派史学之口吻，以获得对于国史之认识，故今日国人对于国史，乃最为无识也。

三

所谓“革新派”之史学，亦随时递变。约言之，亦可分为三期。其先当前清末叶。当时，有志功业之士所渴欲改革者，厥在“政体”。故彼辈论史，则曰：“中国自秦以来二千年，皆专制黑暗政体之历史也。”彼辈谓：“二十四史乃帝王之家谱。”彼辈於一切史实，皆以“专制黑暗”一语抹杀。彼辈对当前病症，一切归罪于二千年来之专制。然自专制政体一旦推翻，则此等议论，亦功成身退，为明日之黄花矣。继“政治革命”而起者，有“文化革命”。彼辈之目光，渐从“政治”转移而及“学术思想”，於是其对国史之论锋，亦转集於“学术思想”之一途。故彼辈论史，则曰：“中国自秦以来二千年，思想停滞无进步，而一切事态，因亦相随停滞不进。”彼辈或则谓：“二千年来思想，皆为孔学所掩蔽”；或则谓：“二千年来思想，皆为老学所麻醉。”故或则以当前病态归罪孔子，或则归罪于老子。或谓：“二千年来思想界，莫不与专制政体相协应。”或则谓：“此一千年来之思想，相当於欧洲史之所谓‘中古时期’。要之如一丘之貉，非现代之所需。”或则谓：“思想限制於文字，欲一扫中国自秦以来二千年思想之沈痼积毒，莫如并废文字，创为罗马拼音，庶乎有瘳。”然待此等宣传成功，则此等见识，亦将为良弓之藏。继“文化革命”而起者，有“经济革命”。彼辈谓：“无论‘政治’与‘学术’，其后面常为‘社会形态’所规定。故欲切实革新政

治机构、学术内容，其先应从事於‘社会经济形态’之改造。”彼辈對於当前事态之意见，影响及於论史，则曰：“中国自秦以来二千年，皆一‘封建时期’也。二千年来之政治，二千年来之学术，莫不与此二千年来之社会经济形态，所谓‘封建时期’者相协应。”正惟经济改革未有成功，故此辈议论，犹足以动国人之视听。有治史者旁睨而嘘曰：“国史浩如烟海，我知就我力之所及，为博洽谛当之记诵而已，为精细绵密之考订而已，何事此放言高论为！”虽然，国人之所求於国史略有知，乃非此枝节烦琐之考订，亦非此繁重庞杂之记诵，特欲於国家民族已往历史文化有大体之了解，以相应於其当身现实之所需知也。有告之者曰：“中国自秦以来二千年，皆专制黑暗之历史也。”则彼固已为共和政体下之自由民矣，无怪其掉头而不肯顾。或告之曰：“中国自秦以来二千年，皆孔子、老子中古时期思想所支配下之历史也。”则彼固已呼吸於二十世纪新空气之仙圃，於孔、老之为人与其所言，固久已鄙薄而弗睹，暗啣而无知，何愿更为陈死人辨此宿案，亦无怪其奋步而不肯留。或告之曰：“我中国自秦以来二千年，皆封建社会之历史耳，虽至今犹然，一切病痛尽在是矣。”於是有志於当身现实之革新，而求知国史已往之大体者，莫不动色称道，虽牵鼻而从，有勿悔矣。然竟使此派论者有踌躇满志之一日，则我国史仍将束高阁、覆酱瓿，而我国人仍将为无国史知识之民族也。

四

前一时代所积存之历史材料，既无当於后一时期所需要之历史知识，故历史遂不断随时代之迁移而变动改写。就前有诸史言之，《尚书》为最初之史书，然书缺有间，此见其时中国文化尚未到达需要编年史之程度。其次有《春秋》，为最初之编年史。又其次有《左传》，以网罗详备言，为编年史之进步。然其时则“国之大事，在祀与戎”。祭祀乃常事，常事可以不书，兵戎非常事，故《左传》所载，乃以列国之会盟与战争为主，后人讥之为“相斫书”焉。又其次为《史记》，乃为以人物为中心之新史，征其时人物个性之活动，已渐渐摆脱古代封建、宗法社会之团体性而崭然露头角也。又其次为《汉书》，为断代作史之开始，此乃全国统一的中央政府，其政权已臻稳固后之新需要。自此遂形成中国列代之所谓“正史”，继此而复生“通史”之新要求。於是而有杜佑《通典》，此为“政书”之创作，为以制度为骨干之新史，非政体沿革到达相当程度，不能有此。又继而有《通鉴》，为编年之新通史。又次而有各史记事本末，为以事件为中心之新史之再现。然如袁氏《通鉴纪事本末》，取材只限於《通鉴》，则貌变而实未变也。於是而有郑樵《通志》之所谓《二十略》，其历史眼光，乃超出於政治人物、人事、年月之外。其他如方志，如家谱，如学案，形形色色，乘一时代之新需要而创造新体裁者，不胜缕举。要之自《尚书》下逮《通志》，此皆有志於全史整面之叙述。今观其相互间体裁之不同，与夫内容之差别，可知中国旧史，固不断在改写之中矣。

自南宋以来，又七百年，乃独无继续改写之新史书出现。此因元、清两代皆以异族入主，不愿国人之治史。明厕其间，光辉乍辟，翳霾复与，遂亦不能有所修造。今则为中国有史以来未有的变动剧烈之时代，其需要新史之创写尤亟。而适承七百年来史学衰微之末运，因此国人对於国史之认识，乃愈昏昧无准则。前述记诵、考订、宣传诸派，乃亦无一能发愿为国史撰一新本者，则甚矣史学之不振也。

今日所需要之国史新本，将为自《尚书》以来下至《通志》一类之一种新通史。此新通史应简单而扼要，而又必须具备两条件：一者必能将我国家民族已往文化演进之真相，明白示人，为一般有志认识中国已往政治、社会、文化、思想种种演变者所必要之知识；二者应能於旧史统贯中映照出现中国种种复杂难解之问题，为一般有志革新现实者所必备之参考。前者在积极的求出国家民族永久生命之泉源，为全部历史所由推动之精神所寄；后者在消极的指出国家民族最近病痛之症候，为改进当前之方案所本。此种新通史，其最主要之任务，尤在将国史真态，传播於国人之前，使晓然了解於我先民對於国家民族所已尽之责任，而油然而与其慨想，奋发爱惜保护之挚意也。

此种通史，无疑的将以记诵、考订派之工夫，而达宣传革新派之目的。彼必将从积存的历史材料中出头，將於极艰苦之准备下，呈露其极平易之面相。将以专家毕生尽气之精力所萃，而为国人月日浏览之所能通贯。则编造国史新本之工作，其为难於胜任而愉快，亦可由此想见矣。

五

“一部《二十四史》，从何说起？”今将为国史写一简单扼要而有系统之新本，首必感有此苦。其将效记诵、考订派之所为乎？则必泛滥而无归。其将效宣传革新派之所为乎？又必空洞而无物。凡近代革新派所注意者有三事：首则曰政治制度，次则曰学术思想，又次则曰社会经济。此三者，“社会经济”为其最下层之基础，“政治制度”为其最上层之结顶，而“学术思想”则为其中层之干柱。大体言之，历史事态，要不出此三者之外。今将轻重先后，分主客取舍於其间乎？抑兼罗并包，平等而同视之乎？曰，姑舍此。能近取譬，试设一浅喻。今人若为一运动家作一年谱或小传，则必与为一音乐家所作者，其取材详略存灭迥异矣。即为一网球家作小传或年谱，则又必与为一足球家所作者，其取材详略存灭迥别矣。何以故？以音乐家之“个性”与“环境”与“事业”之发展，与运动家不同故；以网球家之个性与环境与事业之发展，又与足球家不同故；一人如此，一民族、一国家亦然。写国史者，必确切晓了其国家民族文化发展“个性”之所在，而后能把握其特殊之“环境”与“事业”，而写出其特殊之“精神”与“面相”。然反言之，亦惟於其特殊之环境与事业中，乃可识其个性之特殊点。如此则循环反复，欲认识一国家、一民族特殊个性之所在，乃并不如认识一网球家或足球家之单纯而简易。要之必於其自身内部求其精神、面相之特殊个性，则一也。

何以知网球家之个性？以其忽然投入於网球家之环境，而从事於网球之活动故。其他一切饮食、起居、嗜好、信仰、可以无所异於人。若为网球家作年谱，而抄袭某音乐家已成年谱之材料与局套，则某年音乐大会，其人既无预；某年歌曲比赛，其人又不列。其人者，乃可於音乐史上绝无一面。不仅了不异人，抑且有不如无。不知其人之活动与事业乃在网球不在音乐。网球家之生命，不能於音乐史之过程中求取。乃不幸今日之治国史者，竟蹈此弊。

以言政治，求一屡争不舍、仅而后得之代表民意机关，如英伦之“大宪章”与“国会”之创兴而无有也。又求一轰轰烈烈，明白痛快，如法国“人权大革命”之爆发，而更无有也。则无怪於谓“自秦以来二千年，皆专制黑暗之历史”矣。以言思想，求一如“文艺复兴运动”以来，各国学者蓬勃四起，各为其国家民族创造其特有新兴之文学而无有也。又求一如马丁·路德，明揭“信仰自由”之旗帜，以与罗马教皇力抗，轩然兴起全欧“宗教革命”

之巨波，而更无有也。则无怪於谓：“自秦以来二千年，皆束缚於一家思想之下”矣。以言经济，求一如嚙马、如哥伦布凿空海外，发现新殖民地之伟迹而渺不可得；求如今日欧、美社会之光怪陆离，穷富极华之景象，而更不可得。则无怪於谓“自秦以来二千年，皆沉眠於封建社会之下，长夜漫漫，永无旦日”矣。凡最近数十年来有志革新之士，莫不讴歌欧、美，力求步趋，其心神之所向往在是，其耳目之所闻睹亦在是。迷於彼而忘其我，拘於貌而忽其情。反观祖国，凡彼之所盛自张扬而夸道者，我乃一无有。於是中国自秦以来二千年，乃若一冬蛰之虫，生气未绝，活动全失。彼方目眇神炫於网球场中四围之采声，乃不知别有一管弦竞奏、歌声洋溢之境也则宜。故曰：治国史之第一任务，在能於国家民族之内部自身，求得其独特精神之所在。

六

凡治史有两端：一曰求其“异”，二曰求其“同”。何谓求其异？凡某一时代之状态，有与其先、后时代突然不同者，此即所由划分一时代之“特性”。从两“状态”之相异，即两个“特性”之衔接，而划分为两时代。从两时代之划分，而看出历史之“变”。从“变”之倾向，而看出其整个文化之动态。从其动态之畅遂与天阏，而衡论其文化之为进退。此一法也。何谓求其同？从各不同之时代状态中，求出其各“基相”。此各基相相衔接、相连贯而成一整面，此为全史之动态。以各段之“变”，形成一全程之“动”。即以一整体之“动”，而显出各分部之“变”，於诸异中见一同，即於一同中出诸异。全史之不断变动，其中宛然有一进程。自其推动向前而言，是谓其民族之“精神”，为其民族生命之泉源。自其到达前程而言，是谓其民族之“文化”，为其民族文化发展所积累之成绩。此谓求其同。此又一法也。

故治国史不必先存一揄扬夸大之私，亦不必先抱一门户立场之见。仍当於客观中求实证，通览全史而觅取其动态。若某一时代之变动在“学术思想”（例如战国先秦），我即着眼於当时之学术思想而看其如何为变。若某一时代之变动在“政治制度”（例如秦汉），我即着眼於当时之政治制度而看其如何为变。若某一时代之变动在“社会经济”（例如三国魏晋），我即着眼於当时之社会经济而看其如何为变。”变“之所在，即历史精神之所在，亦即民族文化评价之所系。而所谓“变”者，即某种事态在前一时期所未有，而在后一时期中突然出现。此有明白事证，与人共见，而我不能一丝一毫容私於其间。故曰：仍当於客观中求实证也。革新派言史，每曰“中国自秦以来二千年”云云，是无异谓中国自秦以来二千年无变，即不啻谓中国自秦以来二千年历史无精神、民族无文化也。其然，岂其然？

七

今於国史，若细心籀其动态，则有一至可注意之事象，即我民族文化常於“和平”中得进展是也。欧洲史每常於“斗争”中著精神。如火如荼，可歌可泣。划界线的时期，常在惊心动魄之震荡中产生。若以此意态来看中国史，则中国常如昏昏地没有长进。中国史上，亦有大规模从社会下层掀起的斗争，不幸此等常为纷乱牺牲，而非有意义的划界线之进步。秦末刘、项之乱，可谓例外。明祖崛起，扫除胡尘，光复故土，亦可谓一个上进的转变。其他如汉末黄巾，乃至黄巢、张献忠、李自成全是混乱破坏，只见倒退，无上进。近人治史，颇推洪、杨。夫洪、杨为近世中国民族革命之先锋，此固然矣。然洪、杨十余年扰乱，除与国家社会以莫大之创伤外，成就何在？建设何在？此中国史上大规模从社会下层掀起的斗争，常不为民族文化进展之

一好例也。然中国史非无进展，中国史之进展，乃常在和平形态下，以舒齐步骤得之。若空洞设譬，中国史如一首诗，西洋史如一本剧。一本剧之各幕，均有其截然不同之变换。诗则只在和谐节奏中转移到新阶段，令人不可划分。所以诗代表中国文学之最美部分，而剧曲之在中国，不占地位。西洋则以作剧为文学家之圣境。即以人物作证，苏格拉底死於一杯毒药，耶稣死於十字架，孔子则梦奠於两楹之间，晨起扶杖逍遥，咏歌自挽。三位民族圣人之死去，其景象不同如此，正足反映民族精神之全部。再以前举音乐家与网球家之例喻之，西洋史正如几幕精采的硬地网球赛，中国史则直是一片琴韵悠扬也。

八

姑试略言中国史之进展。就政治上言之，秦、汉大一统政府之创建，已为国史辟一奇迹。近人好以罗马帝国与汉代相拟，然二者立国基本精神已不同。罗马乃以一中心而伸展其势力於四围。欧、亚、非三洲之疆土，特为一中心强力所征服而被统治。仅此中心，尚复有贵族、平民之别。一旦此中心上层贵族渐趋腐化，蛮族侵入，如以利刃刺其心窝，而帝国全部，即告瓦解。此罗马立国形态也。秦、汉统一政府，并不以一中心地点之势力，征服四围，实乃由四围之优秀力量，共同参加，以造成一中央。且此四围，亦更无阶级之分。所谓优秀力量者，乃常从社会整体中，自由透露，活泼转换。因此其建国工作，在中央之缔构，而非四围之征服。罗马如於一室中悬巨灯，光耀四壁；秦、汉则室之四周，遍悬诸灯，交射互映；故罗马碎其巨灯，全室即暗，秦、汉则灯不俱坏光不全绝。因此罗马民族震铄於一时，而中国文化则辉映於千古。我中国此种立国规模，乃经我先民数百年惨淡经营，艰难缔构，仅而得之。以近世科学发达，交通便利，美人立国，乃与我差似。如英、法诸邦，则领土虽广，惟以武力贯彻，犹惴惴惧不终日。此皆罗马之遗式，非中国之成规也。

谈者好以专制政体为中国政治诟病，不知中国自秦以来，立国规模，广土众民，乃非一姓一家之力所能专制。故秦始皇始一海内，而李斯、蒙恬之属，皆以游士擅政，秦之子弟宗戚，一无预焉。汉初若稍稍欲返古贵族分割宰制之遗意，然卒无奈潮流之趋势何！故公孙弘以布衣为相封侯，遂破以军功封侯拜相之成例，而变相之贵族擅权制，终以告歇。博士弟子，补郎、补吏，为入仕正轨，而世袭任荫之恩亦替。自此以往，入仕得官，遂有一公开客观之标准。“王室”与“政府”逐步分离，“民众”与“政府”则逐步接近。政权逐步解放，而国家疆域亦逐步扩大，社会文化亦逐步普及。总观国史，政制演进，约得三级：由封建而跻统一，一也。由宗室、外戚、军人所组之政府，渐变而为士人政府，二也。由士族门第再变而为科举竞选，三也。惟其如此，“考试”与“铨选”，遂为维持中国历代政府纲纪之两大骨干。全国政事付之官吏，而官吏之选拔与任用，则一惟礼部之考试与吏部之铨选是问。此二者，皆有客观之法规，为公开的准绳，有皇帝（王室代表）所不能摇，宰相（政府首领）所不能动者。若於此等政制后面推寻其意义，此即《礼运》所谓“天下为公，选贤与能”之旨。就全国民众施以一种合理的教

此在秦、汉完成之。

自此西汉中叶以下，迄於东汉完成之。

此在隋、唐两代完成之。

育，复於此种教育下选拔人才，以服务于国家；再就其服务成绩，而定官职之崇卑与大小。此正战国晚周诸子所极论深赜，而秦、汉以下政制，即向此演进。特以国史进程，每於和平中得伸展，昧者不察，遂妄疑中国历来政制，惟有专制黑暗，不悟政制后面，别自有一种理性精神为之指导也。

谈者又疑中国政制无民权，无宪法。然民权亦各自有其所以表达之方式与机构，能遵循此种方式而保全其机构，此即立国之大宪大法，不必泥以求也。中国自秦以来，既为一广土众民之大邦，如欧西近代所行民选代议士制度，乃为吾先民所弗能操纵。然诚使国家能历年举行考试，平均选拔各地优秀平民，使得有参政之机会；又立一客观的服务成绩规程，以为官位进退之准则，则下情上达，本非无路。晚清革命派，以民权宪法为推翻满清政府之一种宣传，固有效矣。若遂认此为中国历史真相，谓自秦以来，中国惟有专制黑暗，若谓“民无权，国无法”者已二千年之久，则显为不情不实之谈。民国以来，所谓民选代议之新制度，终以不切国情，一时未能切实推行。而历古相传“考试”与“铨选”之制度，为维持政府纪纲之两大骨干者，乃亦随专制黑暗之恶名而俱灭。於是一切官场之腐败混乱，胥乘而起，至今为厉。此不明国史真相，妄肆破坏，轻言改革所应食之恶果也。

中国政制所由表达民权之方式与机构，既与近代欧人所演出者不同。故欲争取民权，而保育长养之，亦复自有其道。何者？彼我立国规模既别，演进渊源又不同。甲族甲国之所宜，推之乙族乙国而见窒碍者，其例实夥。凡於中国而轻言民众革命，往往发动既难，收拾亦不易，所得不如其所期，而破坏远过於建设。所以国史常於和平中得进展，而於变乱中见倒退者，此由中国立国规模所限，亦正我先民所贻政制，以求适合於我国情，而为今日吾人所应深切认识之一事。若复不明国史真相，妄肆破坏，轻言改革，则又必有其所应食之恶果在矣。

九

其次请言学术思想。谈者率好以中国秦以后学术，拟之欧洲之“中古时期”。然其间有难相比并者。欧洲中古时期之思想，以“宗教”为主脑，而中国学术界，则早脱宗教之羁绊。姑以史学言，古者学术统於王官，而史官尤握古代学术之全权。“史”者，乃宗庙职司之一员，故宗教、贵族、学术三者，常相合而不相离。孔子始以平民作新史而成《春秋》，“其事则齐桓、晋文”，皆政治社会实事，不语怪力乱神，故曰：“知我者其惟《春秋》乎？罪我者其惟《春秋》乎？”自有孔子，而史学乃始与宗教、贵族二者脱离。然西汉司马氏尚谓：“文史星历，近乎卜祝之间，主上以倡优畜之。”此非愤辞，乃实语。汉代太史属於太常，则为宗庙职司之一员。太乐、太祝、太宰、太卜、太医与太史，同为太常属下之六令丞。太乐之下，自有倡优。宗庙祭祠，太史与倡优同有其供奉之职。则史学仍统於皇帝、宗庙、鬼神之下。然司马氏不以此自限，发愤为《史记》，自负以续孔子之《春秋》，即对当朝帝王卿相种种政制事态，质实而书，无所掩饰。司马氏不以得罪。及东汉班氏，以非史官，为史下狱，然寻得释，所草悬为国史。自此以往，中国史学，已完全由皇帝、宗庙下脱出，而为民间自由制作之一业焉。

且王官之学，流而为百家，於是“史官”之外，复有“博士”。此二官者，同为当时政治组织下专掌学术之官吏。“史官”为古代王官学之传统，而“博士官”则为后世新兴百家学之代表。博士亦属太常，是学术仍统於宗庙也。然太史仅与星历卜祝为伍，而博士得预闻朝政，出席廷议而见咨询，

则社会新兴百家学，已驾古代王官学而上之矣。然自秦以来，占梦、求仙之术，皆得为博士，犹在帝王所好。及汉武听董仲舒议，罢黜百家，专立《五经》博士，於是博士性质，大见澄清；乃始於方技神怪旁门杂流中解放，而纯化为专治历史与政治之学者，又同时兼负国家教育之责。而博士弟子，遂为入仕惟一正途。於是学术不仅从“宗教”势力下脱离，并复於“政治”势力下独立。自此以往，学术地位，常超然於政治势力之外，而享有其自由，亦复常尽其指导政治之责任。而政治亦早与宗教分离，故当时中国人所希冀者，乃为地上之王国，而非空中之天国也。孔子成《春秋》，前耶稣降生 480 年。司马迁为《史记》，亦前耶稣降生 100 年。其时中国政治社会，正向一合理的方向进行，人生之伦理教育，即其“宗教”，无所仰於渺茫之灵界；而罗马则於贵族与军人之对外侵略与对内奢纵下覆灭。耶教之推行，正因当时欧人无力建造合理之新国家，地上之幸福既渺不可望，乃折而归向上帝。故西洋中古时期之宗教，特承续当时政治组织之空隙而起，同时又替代一部分（或可说大部分）政治之任务。若必以中国史相拟，惟三国魏晋之际，统一政府覆亡，社会纷乱，佛教输入，差为近之。然东晋南北朝政府规模，以及立国之理论，仍沿两汉而来。当时帝王卿相，诚心皈依佛教者，非无其人；要之，僧人与佛经，特为人生一旁趋，始终未能篡夺中国传统政治社会之人生伦理教育而与为代兴。隋唐统一政府复建，其精神渊源，明为孔子、董仲舒一脉相传之文治思想，而佛教在政治上，则无其指导之地位。西洋所谓“国家建筑於宗教之上”之观感，在中国则绝无其事。继隋唐统一之盛运而起者，有禅宗思想之盛行。禅宗教理，与马丁·路德之宗教改革，其态度路径，正有相似处。然西洋宗教革命，引起长期间惨酷的普遍相互屠杀，而中国则无之者，以中国佛教仍保其原来一种超世间的宗教之本色，不如西洋耶教已深染世法，包揽政治、经济种种俗世权利於一身，因此由其教理上之改革，不得不牵连发生世态之扰动也。中国佛教虽盛极一时，而犹始终保全其原来超世间的本色者，则因中国政治社会一切世事，虽有汉末以及五胡之一段扰乱，而根本精神依然存在。东晋南北朝以迄隋唐，仍从此源头上演进，与西洋之自罗马帝国解体以后，政治社会即陷入黑暗状态者不同也。何以西洋自罗马帝国覆亡，即陷入一黑暗时期之惨运，而中国汉亡以后幸不然？则以罗马建国，本与汉代精神不同。罗马乃以贵族与军人之向外征服立国，及贵族、军人腐败堕落，则其建国精神已根本不存在。北方蛮族，在先既受不到罗马文化之薰陶，及其踏破罗马以后，所得者乃历史上一个罗马帝国躯壳之虚影，至於如何创建新国家之新精神，则须在其自身另自产生。要之，北方蛮族之与罗马帝国，乃属两个生命，前者已老死，后者未长成，故中间有此一段黑暗。至於汉代统一政府之创兴，并非以一族一系之武力征服四围而起，乃由当时全中国之文化演进所酝酿、所缔构而成此境界。换言之，秦、汉统一，乃晚周先秦平民学术思想盛兴后，伸展於现实所应有之现象；并不如西洋史上希腊文化已衰，罗马民族崛起，仍是两个生命，不相衔接也。汉代之覆亡，特一时王室与上层政府之腐败；而所由缔构此政府，推戴此王室之整个民族与文化，则仍自有其生命与力量。故汉末变乱，特如江上风起，水面波兴，而此滔滔江流，不为废绝。且当时五胡诸蛮族，中国延之入内地者，自始即与以中国传统文化之薰陶，故彼辈虽乘机骚动，而彼辈固已同饮此文化之洪

所谓“通经臻用”，即是会通古代历史知识，在现实政治下应用。

流，以浇灌其生机，而浸润其生命。彼辈之纷起迭兴，其事乃仅等於中国社会内部自身之一种波动。惟所缺者，在其於中国文化洪流中，究竟浇灌未透、浸润未深而已。然隋唐统一盛运，仍袭北朝汉化之复兴而起。如此言之，则渊源於晚周先秦，递衍至於秦汉、隋唐，此一脉相沿之学术思想，不能与罗马覆亡后西洋史上之所“中古时期”之教会思想相比，断断然矣。

北宋学术之兴起，一面承禅宗對於佛教教理之革新，一面又承魏晋以迄隋唐社会上世族门第之破坏，实为先秦以后，第二次平民社会学术思想自由活泼之一种新气象也。若以此派学术与西洋中古时期之教会相比，更为不伦。元明以下，虽悬程、朱经说为取士功令，然不得即目程、朱为当时之宗教。明代极多遵陆、王而反抗程、朱者，清代尤盛以训诂考据而批驳程、朱者。社会学术思想之自由，并未为政治所严格束缚，宗教则更不论矣。

若谓中国学术，尚未演进达於西洋现代科学之阶段，故以与西洋中古时期相比论，此亦不然。中国文化演进，另有其自身之途辙，其政治组织乃受一种相应於中国之天然地理环境的学术思想之指导，而早走上和平的大一统之境界。此种和平的大一统，使中国民族得继续为合理的文化生活之递嬗。因此空中天国之宗教思想，在中国乃不感需要。亦正惟如此，中国政制常偏重於中央之凝合，而不重於四围之吞并。其精神亦常偏於和平，而不重於富强；常偏於已有之完整，而略於未有之侵获；对外则曰“昭文德以来之”，对内则曰“不患寡而患不均”。故其为学，常重於人事之协调，而不重於物力之利用。故西洋近代科学，正如西洋中古时期之宗教，同样无在中国自己产生之机缘。中国在已往政治失其统一，社会秩序崩溃，人民精神无可寄托之际，既可接受外来之“宗教”（如魏、晋以下迄隋、唐初期），中国在今日列强纷争，专仗富强以图存之时代，何尝不可接受外来之“科学”？惟科学植根应有一最低限度之条件，即政治稍上轨道，社会稍有秩序，人心稍得安宁是也（此与宗教输入之条件恰相反）。而我国自晚清以来，政治骤失常轨，社会秩序，人民心理，长在极度摇兀不安之动荡中。此时虽谋科学之发达，而科学乃无发达余地。论者又倒果为因，谓科学不发达，则政治、社会终无出路。又轻以中国自来之文化演进，妄比之於西洋之中古时期，乃谓非连根铲除中国以往学术思想之旧传统，即无以萌现代科学之新芽。彼乃自居为“文艺复兴”、“宗教改革”之健者，而不悟史实并不如是。此又不明国史真相，肆意破坏，轻言改革，仍自有其应食之恶果也。

十

请再言社会组织。近人率好言中国为“封建社会”，不知其意何居？以政制言，中国自秦以下，即为中央统一之局，其下郡、县相递辖，更无世袭之封君，此不足以言“封建”。以学术言，自先秦儒、墨唱始，学术流於民间，既不为贵族世家所独擅，又不为宗教寺庙所专有。平民社会传播学术之机会，既易且广，而学业即为从政之阶梯，白衣卿相，自秦以来即尔。既无特殊之贵族阶级，是亦不足以言“封建”。若就经济情况而论，中国虽称以农立国，然工商业之发展，战国、秦、汉以来，已有可观。惟在上者不断加以节制，不使有甚贫、甚富之判。又政府既奖励学术，重用士人，西汉之季，遂有“遗子黄金满籝，不如一经”之语。於是前汉《货殖》、《游侠》中人，后汉多走入《儒林》、《独行传》中去。所以家庭温饱，即从师问学，而一登仕宦，则束身礼义之中。厚积为富，其势不长，然亦非有世袭之贵人也。井田制既废，民间田亩得自由卖买，於是而有兼并。然即如前汉封君，亦仅

於衣租食稅而止。其封邑與封戶之統治，仍由國家特派官吏。以國家法律而論，封君之與封戶，實同為國家之公民。後世如佃戶欠租，田主亦惟送官法辦，則佃戶之賣田納租於田主，亦一種經濟契約之關係，不得目田主為貴族、為封君，目佃戶為農奴、為私屬。土地既非采邑，即難以“封建”相擬。然若謂中國乃資本主義之社會，則又未是。以中國傳統政治觀念，即不許資本勢力之成長也。

西洋史家有謂其歷史演變，乃自“封建貴族”之社會，轉而為“工商資本”之社會者。治中國史者，以為中國社會必居於此二之一，既不為“工商資本”之社會，是必為“貴族封建”之社會無疑。此猶論政制者，謂國體有君主與民主，政體有專制與立憲。此特往時西國學者，自本其已往歷史演變言之。吾人反治國史，見中國有君主，無立憲，以謂是必“君主專制”無疑。不知人類政制，固有可以出於此類之外者。即如近來德、意、俄諸國，即非此等分類可包。然則中國已往政制，盡可有君主，無立憲，而非專制。中國已往社會，亦盡可非封建，非工商，而自成一格。何以必削足適履，謂人類歷史演變，萬逃不出西洋學者此等分類之外？不知此等分類，在彼亦僅為一時流行之說而已。國人懶於尋國史之真，勇於據他人之說，別有存心藉為宣傳，可以勿論；若因而信之，謂國史真相在是，因而肆意破壞，輕言改革，則仍自有其應食之惡果在矣。

十一

然則中國社會，自秦以下，其進步何在？曰：亦在於經濟地域之逐次擴大，文化傳播之逐次普及，與夫政治機會之逐次平等而已。其進程之迅速不論，而其朝此方向演進，則明白無可疑者。若謂其無清楚界線可指，此即我所謂國史於和平中得進展，實與我先民立國規模相副相稱，亦即我民族文化特征所在也。

嘗謂世界群族，其文化演進，主要者不越兩型：一者環地中海之四周，自埃及、巴比倫、愛琴、波斯、希臘、羅馬以漸次波及於歐羅巴之全部，此西方之一型也。一者沿黃河兩岸，以達於海濱，我華夏民族，自虞、夏、商、周以來，漸次展擴以及於長江、遼河、珠江諸流域，並及於朝鮮、日本、蒙古、西域、青海、西藏、安南、暹羅諸境，此東方之一型也。此二型者，其先限於地勢，東西各不相間接。西方之一型，於破碎中為分立，為并存，故常務於“力”的鬥爭，而竟為四圍之鬥。東方之一型，於整塊中為團聚，為相協，故常務於“情”的融和，而專為中心之翕。一則務於國強為并包，一則務於謀安為綿延。故西方型文化之進展，其特色在轉換，而東方型文化之進展，其特色則在擴大。轉換者，如後浪之覆前浪，波瀾層疊，後一波涌架於前一波之上，而前一波即歸消失。西洋史之演進，自埃及、巴比倫、波斯以逮希臘、羅馬，翻翻滾滾，其吞噬卷滅於洪濤駭浪、波瀾層疊之下者，已不知其幾國幾族矣。擴大者，如大山聚，群峰奔湊，蜿蜒繚繞，此一帶山脈包裹於又一帶山脈之外，層層圍拱，層層簇聚，而諸峰映帶，共為一體。故中國史之演進，不僅自兩漢而隋、唐，而宋、明，一脈相沿，繩繩不絕；即環我族而處者，或與我相融和而同化，如遼、金、蒙古、滿洲、西藏、新疆諸族；亦有接受我文化，與我終古相依，如梁甫之與泰山然，則朝鮮、日本、安南之類是也。將西洋史逐層分析，則見其莫非一種“力”的支撐，亦莫非

朝鮮、安南久屬中國而猶得自存，此尤明受中國文化之賜。

一种“力”的转换。此力代彼力而起，而社会遂为变形。其文化进展之层次明析者在此，其使人常有一种强力之感觉者亦在此。东方与西方，有绝然不同之态：西方於同一世界中，常有各国并立；东方则每每有即以一国当一世界之感。故西方常求其力之向外为斗争；而东方则惟求其力之於内部自消融，因此每一种力量之存在，常不使其僵化以与他种力量相冲突，而相率投入於更大之同情圈中，卒於溶解消散而不见其存在。我所谓国史於和平中见进展者在此。故西方史常表见为“力量”，而东方史则常表见为“情感”。西方史之顿挫，在其某种力量之解体；其辉煌？则在某一种新力量之产生。中国史之隆污升降，则常在其维系国家社会内部的情感之麻木与觉醒。此等情感一旦陷於麻木，则国家社会内部失所维系，而大混乱随之。中国史上之大混乱，亦与西方史上之“革命”不同。西方史上之革命，多为一种新力量与旧力量之冲突。革命成功，即新力量登台，社会亦随之入一新阶段。中国史上之混乱，则如江河决堤，洪水泛滥。泛滥愈广，力量愈薄，有破坏，无长进。必待复归故槽，然后再有流力。中国社会，自秦以下，大体即向“力”的解消之途演进。迄於近世，社会各方平流缓进，流量日大，而流速日减。以治西史之眼光衡之，常觉我民族之咿缓无力者在此。然我民族国家精神命脉所系，固不在一种力之向外冲击，而在一种情之内在融和也。盖西方制为列国争存之局，东方常抱天下一统之想。自东、西两方相接触，彼之所务於力之为争存者，正可继续益厉；而我之所蕲於情之为融和者，至是乃不得不卷而藏之，而追隨於彼我角力争胜之场；此已为东方之不得见逊於西方者矣。抑我之所以为国家社会内部一统情感之融和者，方其时，又适值麻痺堕退之际，自清中叶乾、嘉以来，川、楚、两粤大乱迭起，洪流四泛之象已成，中国社会本苦无力，又继之以追隨西方角力争胜之势，既不足以对外，乃转锋而内向。终於“情”的融和，常此麻木，“力”的长成，遥遥无期。不断决堤放坝，使水流不断泛滥，洪水遍於中国，而国人仍复有沉酣於凭藉某力推翻某力之好梦者。此又不明国史真相，应食恶果之一至可痛心之例也。

十二

一民族一国家历史之演进，有其生力焉，亦有其病态焉。生力者，即其民族与国家历史所由推进之根本动力也。病态者，即其历史演进途中所时时不免遭遇之顿挫与波折也。人类历史之演进，常如曲线形之波浪，而不能成一直线以前向。若以两民族两国家之历史相比并观，则常见此时或彼升而我降，他时或彼降而我升。只横切一点论之，万难得其真相。今日治国史者，适见我之骤落，并值彼之突进，意迷神惑，以为我有必落，彼有必进，并以一时之进落为彼、我全部历史之评价，故虽一切毁我就人而不惜，惟求尽废故常，以希近似於他人之万一。不知所变者我，能变者亦我，变而成者依然为我。譬之病人，染病者为我，耐病者亦我，脱病而复起者仍我也。一切可变，而“我”不可变。若已无我，谁为变者？变而非我，亦何希於变？必有生力，乃可去病。病有其起因，而非生力之谓。若医者谓：“君病之起，起於君之有生，君当另换一无病之生”，此为何等医耶！讳疾拒医固不当，亦未有因人之病而从头绝其生命以为医者。故治史者，必明生力，明病态。生力自古以长存，病态随时而忽起。今日之中国，显为有病，病且殆矣，万不容讳。然犹有所希冀者，其人虽病，尚有内部自身生力可以为抗。若如今人论史，一切好归罪古人，不啻谓今日之病，已原於其人受气堕地之日，非自顶至踵脱胎换骨不可。则此乃仅婉言之，直捷而道，惟有早日绝其生命之一

法而已。凡此皆指“生原”为“病原”之妄说也。

“生原”者，见於全部潜在之本力，而“病原”则发於一时外感之事变。故求一民族国家历史之生原者，贵能探其本而揽其全；而论当前之病态者，则必辨於近而审其变。国史绵历，既四五千年於兹，其病象之见於各时期者，推原寻因，不能全同。有沾染稍久者，亦有仅起於当前者。要而言之，国史自隋唐以来，科举制既兴，士族门第之地位消融渐尽，而社会走上平铺散漫之境，此中国挽近世一大变也。逆溯中国当前病象，推之最远，至於中唐“安史之乱”以来而极。究生力必穷之最先，诊病况必详之最后。西人论史，盛夸其文明光昌，而渊源所自，必远本之於希腊、罗马。国人捧心效颦，方务於自谴责，而亦一一归罪古人，断狱於唐虞三代之上，貌是而神非，甚矣其不知学也。

中唐以来之社会，既成一平铺散漫之社会，而其政治，仍为一和平的大一统之政治。故一“王室”高高在上，而“社会”与“政府”之间，堂陛益远，常易招致“王室”与“政府”之骄纵与专擅，一也。社会无豪强巨富，虽日趋於平等之境，然贫无赈，弱无保，其事不能全仰之於政府，而民间每苦於不能自振奋，二也。政府与民间之所赖以沟通者，曰惟“科举”，然科举既悬仕宦为鹄的，则从事於投选者，往往忘其义命而徒志於身家之富贵与温饱，三也。此三者，厥为中唐以来中国政治、社会走入一新境后所易犯之病徵。宋儒讲学，即针对此病态而发。然而宋之为病，尚不止於此。宋人不能自解救，而招致蒙古之入主，一切政制，为急剧之退转，益与后世中国以莫大之创伤。明祖崛起草泽，惩元政废弛，罢宰相，尊君权，不知善为药疗，而转益其病。清人入关，盗憎主人，箝束猜防，无所不用其极，仍袭明制而加厉。故中国政制之废宰相，统“政府”於“王室”之下，真不免为独夫专制之黑暗所笼罩者，其事乃起於明而完成於清。则相沿亦已六百年之久。明儒尚承两宋遗绪，王室专制於上，而士大夫抗争弥缝於下，君臣常若水火，而世途犹赖有所匡击。故明之亡而民间之学术气节，尚足照耀光辉於前古。清人又严加摧抑，宋、明七百年士人书院民间自由讲学之风遂燼。於是士大夫休於焚坑之酷，上之为训诂、考据，自藏於故纸堆中以避祸，下之为八股、小楷，惟利禄是趋。於是政府与民间所赖以沟贯之桥梁遂腐断，所赖以流通之血脉遂枯绝。中国之幸免於乱者，亦惟满清诸豪酋猜防压制、诱胁愚弄之力。此稍读康、雍、乾三朝史略，可以知之。故使世运益败坏於冥冥漠漠之中，而姑以博一时之安宁。此乃断丧我民族永久之元气，而以换造彼目前之荣华者也。逮满族统治之力既衰，而中国政治、社会之百病，遂全部暴露。论者每谓自嘉、道以来，东西势力相接触，东方乃相形见绌；此似是而未尽之说也。纵使嘉、道以往，长得闭关自守，海道之局不开，满洲之治权，仍必颠覆，中国仍必大乱。其病先已深中於自身之内部，而外邪乘之，其病象遂益错出。因使庸医操峻剂，更奏迭前，茫昧而杂投，以互期於一逞，则几何其病之不日殆也。

十三

晚清之季，谈者率自称我民族国家曰“睡狮”，曰“病夫”，此又不知别白之说也。夫“睡”与“病”不同。睡者精力未亏，蹶然兴起，犹可及人；病者不然。晚清之季则病也，非睡也。且其病又入膏肓，非轻易所能拔除。异族统治垂三百年，其对我国国家、社会、文化生机之束缚与损害，固已甚矣。然中国以二千年广土众民大一统之局，“王室”为其客观之最高机关，历史

沿袭既久，则骤变为难。又况自明以来六百年，政府无宰相，“王室”久握独裁之权，则激变又难。清廷不能不去，王室不能复建，逼使中国不得不为一激剧之变动，以试验一无准备、无基础之新政体，而不能更於其间选择一较缓进、较渐变之路，此为晚清革命之难局，一矣。

且满清政府，自咸、同以后，其情况视前已大变。各省督、抚，擅权自专，中央无力驾驭，渐成分裂割据之局。又处五洲棣通新形势之下，政府虽腐败，犹得凭藉其地位，借外债，买军火，练新兵，整理交通，加强管辖。遂使腐败之政权，黑暗之势力，既得外力之助，又因外患之顾忌，迄未得彻底澄清之机会。

革命势力之起，亦不得不与旧政府下之黑暗势力相妥协，以顺利其进行。革命之结果，仅为旧政权之溃烂解体而非其消灭。於是民国以来，武人弄权，地方割据，日转增长。内乱层见叠出，斫丧社会之元气，障阻国家之前进，其间莫非有外力焉为之呼应。此犹人身变病，未先驱解，早服补剂，病根缠绵不去，生机奄息不复。此又为民国以来缔构中央统一政权之难局，二矣。

尤难者，不在武人割据之不可铲灭，而在政治中心势力之不易产生。满清末叶，政治中心早已逐步没落。革命以还，所揭槩号召者，曰“民主共和”，而实际则去民主之阶程尚远。新中国建设之大业，一时难望於民众之仔肩。独裁王室既倒，而不幸当时之中层阶级，始从二百余年长期异族统制下抬头，八股小楷之素养，升官发财之习气，淘汰未净。而革命党人，则只挟外来“平等”、“自由”、“民权”诸新名词，一旦於和平处境下加入政府，乃如洪垆之点雪，名号犹是，实质遽化。其名犹曰政党民权，其实则为结党争权。一时中层知识分子，无新无旧，分途依附於地方武人割据势力之下而互为利用。此辈於前清末叶，既力阻开新之运，又於民国初年，加倍捣乱之功。此盖满清长期部族统治之知识阶级，日愚日腐，而骤遇政治中心大动摇之后所应有之纷扰。然此特一时病态，不得谓此乃代表我民族国家数千年文化正统而为其最后之结晶。若果如是，则中国文化亦万不能绵历此数千年之久，而早当於过去历史中烟消灰灭，先昔人之枯骨而腐朽矣。此又民国以来，社会中坚势力未能形成之难局，三也。

凡此皆挽近中国之病，而尤莫病於士大夫之无识。士大夫无识，乃不见其为病，急於强起急走以效人之所为。跳踉叫噪，踊跃愤兴，而病乃日滋。於是转而疑及於我全民族数千年文化本源，而惟求全变故常以为快。不知今日中国所患，不在於变动之不剧，而在於暂安之难获。必使国家有暂安之局，而后社会始可以有更生之变。所谓更生之变者，非从於外面为涂饰模拟、矫揉造作之谓，乃国家民族内部自身一种新生命力之发舒与成长。而牖启此种

日本明治维新在此点较中国多获便宜。天皇一统，於日本历史及民众观念上，并无十分剧变，得渐次引上宪政轨辙。中国政制之剧变，虽幸得冒险渡过，然所尝苦痛实深。洪宪之称帝，宜统之复辟，几许曲折，消损中国前进之精力与元气者，良不少也。

此一点，日本明治维新较中国又占几许便宜。日本政权递禅，自藩府还之天皇，既不如中国变动之剧。而日本在藩府统治之下封建道德，如武士道之忠君敬上、守信立节，移之於尊王攘夷，其道为顺。中国士大夫立身处世之纲领节目，久已在长期部族统治之猜防压制、诱胁愚弄下变色。油滑、贪污、不负责任，久成满清末年官场乃至儒林之风气。一旦政体更革，名为“民主”，实则全须士大夫从政者良心自负责任，而中国士大夫无此素养。既昧心祸国，又以“民权”之说诿罪卸责。此其病乃深中於士大夫之良心，固非睡狮之喻所得拟也。

力量之发舒与成长者，“自觉”之精神，较之效法他人之诚挚为尤要。不幸此数十年来，国人士大夫，乃悍於求变，而忽於谋安；果於为率导，而怠於务研寻。又复靡以私心，鼓以戾气，其趋势至於最近，乃继续有加益甚而靡已。药不对病，乃又为最近百病缠缚之一种根本病也。

十四

虽然，无伤也。病则深矣重矣，抑病之渐起，远者在百年、数百年之间，病之剧发，近者在数年、数十年之内。而我民族国家文化潜力之悠久渊深，则远在四五千年以上。生机之轧塞蓬勃，终必有其辉煌畅遂之一日。而果也，近者以敌国外患之深侵，而国内渐臻於统一。以一年半之艰苦抗战，而国人遂渐知“自力更生”之为何事。盖今日者，数十年乃至数百年社会之积病，与夫数千年来民族文化之潜力，乃同时展开於我国人之眼前。值此创巨痛深之际，国人试一繙我先民五千年来惨淡创建之史迹，一棒一条痕，一搨一掌血，必有渊然而思，憬然而悟，愀然而悲，奋然而起者。要之我国家民族之复兴，必将有待於吾国人对我先民国史略有知。此则吾言可悬国门，百世以俟而不惑也。

茫茫员兴，芸芸众生，我不知其已历几何世矣！抑有始终未跻於转成“民族”之境者；有虽转成为一民族，而未达创建“国家”之域者；有虽转成一民族，创建一国家，而俯仰已成陈迹，徒供后世史家为钩稽凭吊之资者；则何欤？曰：惟视其“文化”。民族之转成，国家之创建，胥皆“文化”演进中之一阶程也。故民族与国家者，皆人类文化之产物。举世民族、国家之形形色色，皆代表其背后文化之形形色色，如影随形，莫能违者。人类苟负有某一种文化演进之使命，则必转成一民族焉，创建一国家焉，夫而后其背后之文化，始得有所凭依而发扬光大。若其所负文化演进之使命既中辍，则国家可以消失，民族可以离散。故非国家、民族不永命之可虑，而其民族、国家所由产生之“文化”之息绝为可悲。世未有其民族文化尚灿烂光辉，而遽丧其国家者；亦未有其民族文化已衰息断绝，而其国家之生命犹得长存者。环顾斯世，我民族命运之悠久，我国家规模之伟大，可谓绝出寡俦，独步於古今矣。此我先民所负文化使命价值之真凭实据也。以数千年民族、国家悠久伟大之凭藉，至於今而始言建国焉，又必以抗战而始可言建国焉，此何故？曰：惟我今日国人之不肖，文化之堕落故。以我国人今日之不肖，文化之堕落，而犹可以言抗战，犹可以言建国，则以我先民文化传统犹未全息绝故。一民族文化之传统，皆由其民族自身递传数世、数十世、数百世血液所浇灌，精肉所培壅，而始得开此民族文化之花，结此民族文化之果，非可以自外巧取偷窃而得。若不然，自古可以无亡国灭种之祸，而幸生之族，偷存之国，将充塞於天壤间也。我国人不自承其为不肖，不自承其为堕落，而谓我先民文化所贻，固不足以争存於斯世。是既疑我先民久为幸生、偷存，而我当前之所为抗战与建国者，是不啻仍将效法我先民继为此幸生而偷存也。非然者，我民族国家之前途，仍将於我先民文化所贻自身内部获得其生机。我所谓必於我先民国史略有知者，即谓此。是则我言仍可悬国门，百世以俟而不惑也。

十五

虽然，我之此书，抑不足以任此。昔有宋司马光，以名世杰出之才，当神宗、王安石锐意变法之际，独愀然以为未当，退而著史，既获刘、范诸君子相从扶翼，又得政府之资助，晏居洛阳，设局从事，先后垂二十年而书成，以为可以“资治”，故名曰《资治通鉴》。其书衣被沾溉於后世，至今不能

废。稍知从事於国史者，恣渔猎焉。自孔子、史公而下，以通史建大业，推司马氏，岂不伟欤！今去司马氏又千年，史料之累积，又十、百倍於司马氏之时，而世局之纷纭错综，则更非司马氏当时所能相提并论。又加以人不悦学，士方蔑古，竟言“革新”者，谓可以绝无资於鉴往知古之劳；而治史者亦务为割裂穿凿，以逃世笑。窃不自揆，避地来滇南，深惭偷生无补国难，独奋私臆，窃教课之余暇，闭居一室，妄自落笔，历时一载，成此区区六十万字。又复敝帚燕石，妄自珍惜，谓散亡之无日，保藏之难周，朝脱稿，暮付印。欲於我先民以往五千年惨淡经营之史迹，幸有当於其万分之一二。以视往者司马氏之郑重其事，古今人度量相越，岂不足以愧杀人耶！抑余又惧世之鄙斥国史与夫为割裂穿凿之业者，必将执吾书之瑕疵，以苛其指摘，严其申斥，则吾书反将以张讥国史、薄通业者之焰，而为国史前途之罪人。抑思之又思之，断断无一国之人相率鄙弃其一国之史而其国其族犹可以长存於天地之间者。亦未有专务於割裂穿凿，而谓从此可以得我先民国史之大体者。继自今，国运方新，天相我华，国史必有重光之一日，以为我民族国家复兴前途之所托命。则必有司马氏其人者出，又必有刘、范诸君子者扶翼之，又必有贤有力者奖成之。而此书虽无当，终亦必有悯其意，悲其遇，知人论世，恕其力之所不逮，许其心之所欲赴。有开必先，若使此书得为将来新国史之马前一卒，拥彗而前驱，其为荣又何如耶！因不辞谗笑而卒布之，并申述其著作之大意焉。

钱穆属稿於宜良西山之岩泉下寺

1939年1月

《中国文化史导论》补跋

—

本书成稿后五年，获读美国耶鲁大学诺索洛 F.S.C.Northrop 教授所著《东西相会》(The Meeting of East and West)一书，其论西方文化，谓西方人所谓之知识，不论为科学，为哲学，或为宗教，皆非纯粹自经验所得之知识，亦即非全由直接感觉所供给之知识。其为知识，实有超乎直接经验之外者。换言之，西方知识，乃一种悬拟或假设，而非纯粹事实或事实之积聚。因此其知识必多於事实，必有为事实所不能完全证明之部分。惟其知识有不能纯由人生经验证实之部分，故西方人乃不敢视知识为久违不变，为永真无误。因此西方知识有其冒险性与可变性，或创新性。西方人之天才与光荣，实由怀黑德教授所谓“观念之冒险”所构成，故西方人在政治、经济、宗教、及艺术上之价值学说，及建筑於其上之各种文化，在西方历史上亦有如此多之分化与重造。诺氏又谓，东方知识则必以直接经验所得，或直接会证所得者为本，其知识来源全恃经验或直觉。西方知识虽亦始乎经验，且藉经验而徵实，但西方人将知识表达於有系统之语言文字中。东方虽亦同有语言文字，却不认语言文字为即是知识。此种差别，正由西方人偏重事物中非直接经验所能得之理论成分，此乃人生外面事物之共相，比较固定不变，因能为固定概念或抽象之语言文字所表达。东方人所重视者，乃某几种事物中必须直接经验始能被知之美感成分。此种成分，任何语言文字均不能表达之。此乃一种不可言说之成分，东方文化如中国与印度，均以此种成分之认识与

理解为基础，其伦理、宗教、艺术，亦悉建筑於此种基础之上。故东方人所研究者，大部分为事物中之美感成分。而西方人所研究者，则大部分为事物中之理论成分。东西文化差别即在此。惟其重视美感成分，或直觉之知，故常视直觉所得为确定，其态度较为武断，亦较固执或保守。东方科学之所以不发达，其文化之所以缺少进步全在此。

以上撮述诺索洛氏书中大意。窃谓此说与鄙见有相似而亦有不同。诺氏只就自然科学着眼，自然科学之一切知识及其方法，偏重於推概，即以一抽象之概念或形式；从理论上演译引伸推概及於一切。故诺氏谓其常超乎直接经验之外，常易变动。而中国人一向所重则偏在人文科学之具体而综括的方面，其知识不能由抽象概念推演引伸而来。故中国人认语言文字不即是知识。语言文字最多只能传达知识，决不能由语言文字之形式演变中获得知识。故西方人之所谓“逻辑学”，中国古代之所谓“名家”，在中国文化思想史上不能占重要之地位。此层亦与余所论中西双方地理背景有关系。

西方文化乃由一小地面酝酿成熟，推扩以达四围。正犹其知识之获得亦由一抽象之点或线，向外引伸推概以造成一有系统之理论，用此以侵入其前所未知之部分。中国文化则由一大地面融和凝结，向内充实，而非向外展扩，其知识之获得，亦同样为全体之综合与会通，而非由某一点或一部分直线引伸推演扩大。因此西方文化常易发生变动与冲突，中国文化则常见其较为稳定与融洽。西方人常以其理论所得之知识领导人生冒险向前，中国人则将此人生投入大自然中，求其适应协调。故本书认中国文化之趋向，为一种“天人合一的人生之艺术化”。与诺氏所分析，着眼稍有不同，其大体上则颇可借诺氏之意以阐吾说，故附录於此，以备参证。

二

上面说的是中国人和西方人面对外界的兴趣不同，西方人似乎偏好向自然科学的范围探究，中国人则似乎偏好在人文科学的圈子里用心，因此双方所运用的求知识的方法及其积久养成的心习，亦显有差异。

西方人的知识，大都由推概得来。此种推概而得之知识，常易超乎直接经验之外，其出发点常为一种悬拟或假设，直线引伸，愈推愈远，既非纯粹自实际经验所得，亦不能为实际经验所全部证明。此种知识，其先固亦有一部分经验为基础，但此后则知识自为引伸，与经验渐歧渐远。此种知识乃一种逻辑性的理论的成分，超过了人生实际经验之外，故常带有一种冒险性。西方文化所以见为常进取常变动，而且常易有正反极端之冲突与改革者在此。

至於中国方面，因其一向偏重在人文科学一边，故其對於知识之获得，常重人生实际经验之综括与会通，往往看不起抽象的由一个概念演绎引伸或偏於形式方面的逻辑和理论。因此中国人之思想，似乎只像是一种纪录，具体而综括的纪录。他们既看轻了知识中之逻辑的理论的成分，因此也不易发展有长幅的有系统的纯思辨式的语言和文字。

这一个分异，同样也可由中西双方地理背景上的相异来作说明。西方文化乃由一个小地面酝酿成熟，遂向外推广以及其四围，正犹其知识之获得，亦由一抽象的点或线，作为根据，向外引伸以造成一有系统之理论，再从此侵入其所未知之部分，他们的内心求知及其文化进动，正是同一形态。再说到中国，他的文化演进乃由一大地面融和凝结，向内充实，而非向外扩张。其知识之获得，亦同样为全体之综合与会通，而非由某一点或某一部分直线

引伸向外侵略。因此西方文化，常以其在某一点上所得之理论或观念领导人生冒险向前。中国人则主张将此人生投入大自然中求其适应与协调。在西方文化中，因此有基督教与近代自然科学，而中国文化之趋向，则永远为一种“天人合一的人生伦理之艺术化”。此种心理差异，乃至演成文化分别。

若如上节所述，乃由人类对於天地间种种知识之一个长序列之某一端即自然科学之基本数学与几何，至此序列之另一端即人文科学之文化哲学，之相差而形成。则此后把捉到此一长序之全体，此种差别自仍可调和融通，不相背害。而此种把捉此一长序列之全体而调和融通之的工作，实又与中国传统心习相通。因此作者认为中国文化之演进，尽可采取西方物质自然科学之一切成就而不致摇动其本己之传统。

1987年作者整理旧稿时获此四十年前笔记两则今重版此书补刊於后。

金岳霖

冯友兰《中国哲学史》审查报告

对于中国哲学，或在中国的哲学，我是门外汉，不敢有所批评，有所建议。但读了冯先生的《中国哲学史》，有一点感想胡乱写出来。

我很赞成冯先生的话，哲学根本是说出一种道理来的道理。但我的意见似乎趋于极端，我以为哲学是说出一个道理来的成见。哲学一定要有所“见”，这个道理冯先生已经说过，但何以又要成见呢？哲学中的见，其论理上最根本的部分，或者是假设，或者是信仰；严格的说起来，大都是永远或暂时不能证明与反证的思想。如果一个思想家一定要等这一部分的思想证明之后，才承认他成立，他就不能有哲学。这不是哲学的特殊情形，无论甚么学问，无论甚么思想都有，其所以如此者就是论理学不让我们丢圈子。现在的论理学还是欧克理“直线式”的论理学，我们既以甲证乙，以乙证丙，则不能再以丙证甲。论理学既不让我们丢圈子，这无论甚么思想的起点（就是论理上最根本的部分）总是在论理学范围之外。则一部分思想在论理上是假设，在心理方面或者是信仰。各思想家有“选择”的余地。所谓“选择”者，是说各个人既有他的性情，在他的环境之下，大约就有某种思想。这类的思想，就是上面所说的成见。何以要说出一个道理来呢？对于这一层，冯先生说得清楚，可以不必再提。

各人既有各人的性情，又有各人的环境，有些人受环境的刺激就发生许多的问题。有些问题容易解决，有些不容易解决，这些不容易解决的问题有种种不同的关系可能，而问题的总数可以无限。在这样多的问题里面，有些是已经讨论过的，有些是未曾讨论过的；有些是一时一地的，有些是另一时一地的；有些是一国所注重的，有些是另一国所注重的。哲学的问题也是这些问题中的问题。欧洲各国的哲学问题。因为有同一来源，所以很一致。现在的趋势，是把欧洲的哲学问题当作普通的哲学问题。如果先秦诸子所讨论的问题与欧洲哲学问题一致，那么他们所讨论的问题也是哲学问题。以欧洲的哲学问题为普遍的哲学问题当然有武断的地方，但是这种趋势不容易中止。既然如此，先秦诸子所讨论的问题，或者整个的是，或者整个的不是哲学问题，或者部分的是，或者部分的不是哲学问题；这是写中国哲学史的先决条件。这个问题是否是一重要问题，要看写哲学史的人的意见如何。如果他注重思想的实质，这个问题比较的要紧；如果他注重思想的架格，这个问题比较的不甚要紧。若是一个人完全注重思想的架格，则所有的问题都可以是哲学问题；先秦诸子所讨论的问题也都可以是哲学问题。至于他究竟是哲学问题与否？就不得不看思想的架格如何。

谈到思想的架格，就谈到论理学。所谓“说出一个道理来”者，就是以论理的方式组织对于各问题的答案。问题既如上所述有那样多，论理是否与问题一样呢？那就是问：有多少种论理呢？对于这一个问题，当然要看论理两字的解释。寻常谈到论理两字，就有空架子与实架子的分别。如果我们以“V”代表可以代表任何事物而不代表一定的事物的符号，“ V_1 ”是最先的符号，我们可以有以下的表示：

(1) $V_1 \quad V_2 \quad V_3 \quad V_4 \dots V_n \dots$

如果我们以甲，乙，丙，丁等代表一定事物的符号，我们可以有以下的

表示：

(2) 甲 乙 丙 丁 ……

前一表示是空架子的论理，后一表示是实架子的论理。严格的说，只有空架子是论理，实架子的论理可以是科学，可以是律师的呈文，可以是法庭的辩论。如果我们把论理限制到空架子的论理，我们还是有多数论理呢？还是只有一种论理呢？对于这个问题有两个看法：一是从论理本身方面看，一是从事实方面看。从论理本身方面看来，我们只能有一种论理，对于这一层，我在《哲学评论》讨论过，此处不赘。事实方面，我们似乎有很多的论理。各种不同的论理学都各代表一种论理，即在欧美，论理的种类也不在少数。先秦诸子的思想的架格能不能代表一种论理呢？他们的思想既然是思想，当然是一种实架子的论理。我们的问题是把实质除开外，表现于这种思想之中的是否能代表一种空架子的论理。如果有一空架子的论理，我们可以接下去问这种论理是否与欧洲的空架子的论理相似。现在的趋势是把欧洲的论理当作普通的论理。如果先秦诸子有论理，这论理是普通的呢？还是特别的呢？这也是写中国哲学史的一先决问题。

哲学有实质也有形式，有问题也有方法。如果一种思想的实质与形式均与普遍哲学的实质与形式相同，那种思想当然是哲学。如果一种思想的实质与形式都异于普遍哲学，那种思想是否是一种哲学颇是一问题。有哲学的实质而无哲学的形式，或有哲学的形式而无哲学的实质的思想，都给哲学史家一种困难。“中国哲学”，这名称就有这个困难问题。所谓中国哲学史是中国哲学的史呢？还是在中国的哲学史呢？如果一个人写一本英国物理学史，他所写的实在是在英国的物理学史，而不是英国物理学的史；因为严格的说起来，没有英国物理学。哲学没有进步到物理学的地步，所以这个问题比较复杂。写中国哲学史就有根本态度的问题。这根本的态度至少有两个：一个态度是把中国哲学当作中国国学中之一特别学问，与普遍哲学不必发生异同的程度问题；另一态度是把中国哲学当作发现于中国的哲学。

根据前一种态度来写中国哲学史，恐怕不容易办到。现在的中国人免不了时代与西学的影响，就是善于考古的人，把古人的思想重写出来，自以为是述而不作，其结果恐怕仍不免是一种翻译。同时即令古人的思想可以完全述而不作的述出来，所写出来的书不见得就可以称为哲学史。

如果我们把中国的哲学当作发现于中国的哲学，中国哲学史就是在中国的哲学史，而写中国哲学史的态度就是以上所说的第二个根本态度；但这不过是一种根本的态度而已。我们可以根据一种哲学的主张来写中国哲学史，我们也可以不根据任何一种主张而仅以普通哲学形式来写中国哲学史。胡适之先生的《中国哲学史大纲》就是根据于一种哲学的主张而写出来的。我们看那本书的时候，难免一种奇怪的印象，有的时候简直觉得那本书的作者是一个研究中国思想的美国人；胡先生于不知不觉间流露出来的成见，是多数美国人的成见。在工商实业那样发达的美国，竞争是生活的常态，多数人民不免以动作为生命，以变迁为进步，以一件事体之完了为成功，而思想与汽车一样也就是后来居上。胡先生既有此成见，所以注重效果，既注重效果，则经他的眼光看来，乐天安命的人难免变成一种达观的废物。对于他所最得意的思想，让他们保存古色，他总觉得不行，一定要把他们安插到近代学说里面，他才觉得舒服。同时西洋哲学与名学又非胡先生之所长，所以在他兼论中西学说的时候，就不免牵强附会。哲学要成见，而哲学史不要成见。哲

学既离不了成见，若再以一种哲学主张去写哲学史，等于以一种成见去形容其他的成见，写出来的书无论从别的观点看起来价值如何，总不会是一本好的哲学史。

冯先生的态度也是以中国哲学史为在中国的哲学史；但他没有以一种哲学的成见来写中国哲学史。成见他当然是有的，主见他当然也是有的。据个人所知道的，冯先生的思想倾向于实在主义；但他没有以实在主义的观点去批评中国固有的哲学。因其如此，他对于古人的思想未必赞成，而竟能如陈先生所云：“神游冥想，与立说之古人，处于同一境界。”同情于一种学说与赞成那一种学说，根本是两件事。冯先生对于儒家对于丧礼与祭礼之理论似乎有十二分的同情，至于赞成与否就不敢说了。冯先生当然有主见，不然他可以不用写这本书。他说哲学是说出一个道理来的道理，这也可以说是他主见之一；但这种意见是一种普遍哲学的形式问题而不是一种哲学主张的问题。冯先生既以哲学为说出一个道理来的道理，则他所注重的不仅是道而且是理，不仅是实质而且是形式，不仅是问题而且是方法。或者因其如此，所以讨论《易经》比较辞简，而讨论惠施与公孙龙比较的辞长。对于其他的思想，或者依个人的主见，遂致无形地发生长短轻重的情形亦未可知。对于这一层，我最初就说不能有所批评或建议。但从大处看来，冯先生这本书，确是一本哲学史而不是一种主义的宣传。

序

彭加勒（Henri Poincaré）说：“怀疑一切或相信一切，这是两种同样简单的解决办法，二者都使我们不用思考问题。”而且，它们均排除哲学的可能性。无论从什么观点出发，哲学都应该不仅包括彻底的和经过训练的怀疑态度，而且包括某种信念作为自己一种必要的组成部分，因为它必须有一个出发点。在政治思想中似乎一直很容易形成普遍的虚无主义，但在哲学中却不那么容易。因为不论任何否定，如果它不肯定任何东西，那么它就否定自身，因此什么也没有否定。另一方面，肯定同样是困难的。如果一个人不打算进行哲学思考，那么他就处于一种特殊地位，因为他不需要任何肯定的东西以此来润滑自己思想的车轮。但是，如果、当、而且只要一个人进行哲学思考——并且没有他为什么这样做的理由——他就会遇到在某处从某种东西出发的困难，无论这种东西是什么，他的怀疑态度可能使他习惯于否定它。而且，使他难于保持其地位的是，在我们日常生活中他所熟悉的大多数东西几乎从一开始就超出我们肯定的能力而面临否定。甚至不用提供任何进一步论证的理由，就可以否定我们这个世界存在。我们所得到的仅仅是无谓的安慰：被肯定的恰巧不是我们这个世界。任何逻辑或事实都不能用来弥补这种否定。列数这个世界上的事物或诉诸我们感觉的证据，我们也无所收获。

然而，我们必须从某处出发。困难在于从什么和从哪里出发。除了我们个人的偏见或我们所处时代的兴趣外，一般无法说明做出一种选择的原因。对神秘主义的偏爱也许将决定一个人赞成热烈讨论永恒的意识，而对实在的健全感觉可能引导一个人首先检验我们的感觉材料。不仅不同的人做出不同的选择，而且不同的时期提出不同的问题。今天，恶这一问题就像在柏拉图

时代一样依然没有解决，但是却没有什么人努力去解决它。中世纪没有解决一个针头上可以站多少个天使，然而我们知道，现代没有人致力于解决这个问题。哲学问题难得解决；经常是，它们对于某一时代来说是解决了，但更经常的是，随着使它们作为问题而出现的兴趣的消失，它们也逐渐消失。但是，如果一个人以受过训练的和彻底的怀疑态度来开始写一篇哲学论文，那么个人的偏见或时代的兴趣就需要某种证明，没有这种证明，二者都不能用作出发点。但是，证明必须基于某种自身需要证明的标准。这样就产生一个只能有任意的出发点的无穷过程。我们的偏见最终成为我们哲学思想的基础，尽管我们应该记住，从逻辑观点看是偏见，但从人类积累的经验的观点看却可能不是偏见。

本文将探讨逻辑与哲学、生活以及对我们所处世界的认识的关系。我们将试图提出逻辑在所有上述领域中所起的作用，并且看一看根据什么标准证明我们对逻辑的信赖是正确的。我们将扼要讨论我们关于便利、节首和逻辑的看法，我们还将试图确定它们的关系。也许我们的讨论本应组织得更好一些，而实际上它可能有时似乎是无的放矢。但是，我们的讨论可以清扫许多陈积的污垢，可能在这个意义上讲，我们的讨论至少不是徒劳一场。

I

除在逻辑和数学中外，我们也许只在哲学中探讨面临或处于某些标准之下的命题，而且有些命题长期以来一直受到批驳。如果我们能找到一个据以确定一些命题是不可否定的标准，大概我们就可以用这些命题作我们的出发点。当一个命题的对立是不可思议的，就完全可以认为这个命题被确定。但是，不可思议是难以理解的，不能作一条标准。对一个人来说是不可思议的，很可能对另一个人是可以思议的。历史上不乏这样的命题实例，它们在某一时期是不可思议的，在另一个时期则是完全可以思议的；它们在某一时期是可以思议的，而在另一时期则是完全不可思议的。同样，当认为命题是自明的，就完全接受它们。但是怎么样反对不可思议，就可以怎么样反对自明性，二者均不可靠。因为它们都是对奇怪和陌生的思想的心理抵触，并且被误用作逻辑有效性的标准。如果我们从自明的思想或其对立是不可思议的命题寻找出发点，则我们必然失败。

如果命题是真的，它们就被说成是有效的；如果它们与事实相符，它们就被说成是真的，因此，这种与事实相符常常被当作命题有效性的标准。然而很容易看出，这里与其它地方一样，我们几乎不能得到任何安慰。首先，如果认为“命题”和“事实”这两个词体现出其常识意义，我们就无法知道我们的命题与事实是否相符。一方面，它们相互极为不同；另一方面，我们与它们中的一方十分一致，以致我们不能以第三者的身份来判断是否有任何相符。当有进一步的相符时，这样一种相符的断定本身就是一个只能真的命题。因此无论我们多么固执地断定一个给定命题是真的，我们都将发现它们应得到进一步的断定。第三章我们将更多地讨论这个问题，但是现在只需说明：即使这个标准成立，我们在寻找出发点时的处境也绝好不了。如果这个标准是可接受的，则它仅帮助我们发现真命题，它不能够使我们选择其中任何一个真命题作我们讨论的出发点。如果真命题的产生就像林肯对“美国人”那样是平等的，那么正如美国人在 1860 年不必选林肯作他们的领袖一

样，我们也没有理由选择任何一个真命题作我们讨论的出发点。另一方面，如果真命题的产生不是平等的，那么必须选择某个特殊的真命题，并且还要发现这种选择的标准。

一般认为，有一种标准是不可反驳的，即通过否定的预先假设。无论如何，它是严格的、逻辑的和自足的。有些命题属于这一类，例如“有命题”，“有真”，“我们论证”等等。一般认为，否定任何这样的命题必然肯定它们，因此它们均坚持各自自足的立场。但是如果仔细研究这个问题，很容易导致两三种思想。首先，在这些命题中，至少有些命题不是其自身否定所严格预先假设的。以“有真”这一命题为例。表面上看，否定如果是真的，则肯定这个命题；如果是假的，则允许原初的命题成立。因此，显然“有真”这一命题被其否定预先假设。但是如果我们以这种方式推论，则我们暗含着这里没有指明的假设；例如，我们暗含着，若不考虑逻辑上优先和逻辑上在后的步骤所包含的差异，则以任何方式定义的真都可以普遍应用。这些命题的真和由它们肯定的或否定的真属于逻辑过程的不同类型；如果罗素先生的类型论（我承认对它的技术一无所知）适用于所有这样的命题，那么用通过否定的预先假设作为这里讨论的意义上的一条标准，就受到很大程度的限制。

以上推理也许可靠，也许不可靠，但是它表明一种可能性，即在被其否定预先假设的命题中，有些命题包含另一些既不在肯定中也不在否定中蕴涵的命题。

其次，还有其它一些命题，它们根据类似的理由否定自己，而我们有些人可能确信必须坚持认为它们体现了我们真诚的信念。“说谎”这一问题比起那些为了自己的哲学目的而使用爱因斯坦相对论的人的问题，是微不足道的。确实，那些断定每个事物是相对的人，不太知道不变的光速和“间隔”的绝对性，但是，如果这个命题体现了其提出者真诚的信念，那么看到它随着有时似乎仅仅是字面的自我否定而逐渐消失，几乎令人痛心疾首。据我所知，类型论旨在消除这些命题产生的困难。它是否已经达到它所追求的技术完善，这似乎包括它的应用这一非技术问题。无论在哪里应用它，结果很可能是：通过否定的预先假设这一标准变成比我们一眼可以看出的更复杂的东西。因此我们要发现一个出发点的企图至此没有得到确切的收获。

第三，通过否定的预先假设这一标准本身预先假设了对逻辑的相信。如果一个人拒绝相信逻辑，那么对他来说，仅仅因为他不能根据逻辑规则而否定命题，因此命题绝不能建立起来。由于大多数人都可以感到逻辑的说服力，逻辑就不必对小孩、疯子或哲学家是有效的。后者可以很容易相信有真，同时他们又相信没有真。如果一个人不相信逻辑，那么他就没有逻辑的理由改变自己的思想，尽管他可能有三种这样做的理由。还有其它理由，这将是这一章讨论的主要问题。

符号逻辑学家完全有理由祝贺他们自己发现了一些基本思想，从这些思想即使推不出全部逻辑规则，也可以推出大部分逻辑原则。这样通过数学家的技术可以形成一座逻辑的金字塔。然而，在哲学中引入在其它领域中运用得卓有成效的相同方法，是否在哲学中也将取得类似的结果，却是有问题的。因为哲学在其领域中没有逻辑严格，它探讨具有更为复杂多元性质的论题，它的各种不同的问题一直没有并且也不可能被连成一条无缝隙的链条。任何逻辑系统的出发点不必是哲学的出发点，因此，随着符号逻辑的成功，在哲

学思想中迄今并未出现相应的成功。

“哲学”和“哲学家”这两个词的使用一直极为含混，有些人称哥德是一位大哲学家，另一些人称莎士比亚是一位大哲学家。这两个陈述的意思大概均是说这两个人深刻洞察人的本性和生活，但是无论这两个陈述可以有什么意思，却没有什么人反驳它。据我所知，雪莱被一位和怀德海一样的思想家看作是一位大哲学家，但是无论效果如何，从未有人梦想撰写富有争议的反驳那位天使的思想的诗篇。如果在哲学中同在法律中一样，沉默意谓同意，那么可以说雪莱的哲学得到普遍接受。同时，所有哲学家都被某些人说成诗人；默里（John Middleton Murry）先生认为柏拉图是一个优秀的诗人，黑格尔是一个低劣的诗人。无论诗人是否觉得这里表达的意思是一种侮辱，哲学家的哲学尊严似乎依然不受任何影响。这种情况的原因似乎在于：哲学与作为思想的思想无关；与科学一样，哲学的兴趣在于那些获得这些思想和使这些思想相互联系的方法。

柏格森（B. Bergson）的情况对我们讨论的这一点很有启发。这是一位先生，他的诗没有意味深长的语言和响亮的词句，却要采用哲学的形式，结果两方面相互受到不利影响。他的“生命冲动”成功地融入社交界的高雅气氛，而他的哲学却被他的广大同行视为自我毁灭，因而毫无意义。如果他允许他的读者通过直觉从他的作品获得灵感，那么他对公众的影响可能更大；他甚至可能成为一个宗教领袖。但是这样，他就不会呆在现代哲学界中。由于他选择要积极从事哲学界的活动，他就必须以论证服人。而当他进行论证的时候，他受到逻辑的约束，必须强调理性而不要直觉，因为就其广大读者而言，正是通过理性，人们才感到直觉。人们不能充分地论证直觉的重要性，仅仅因为论证包含着这样的因素，这些因素与根据定义而不同于理性的直觉是不相容的。我们不是为理性辩护，至少现在不是；因为我们都知道，理性可能很容易附属于直觉。柏格森可能强烈地感到是这样。如果大部分人只有通过论证才能分享他的看法，那么他们自然认为理性更重要而不是直觉更重要。这样，柏格森只能在两种情况选择一种，而不能选择两种：要么他采取系统哲学的方法，在这种情况下，他可能不得不放弃他的哲学立场；要么他放弃论证，在这种情况下，他可能不得不以雪莱或基茨（Keats）的文体传播他思想。

批评一位老哲学家只用短短的一段话是不够的，并且在这里也不能详细地展开论述。我们仅仅是想说明，哲学主要与论证有关，而不是与这里或那里任意拼凑的一些思想有关。相信上帝的人在哲学中的地位不会比不相信上帝的人好，也不会比他们坏，因为哲学不提供能够证明特殊感情依属的标准。当论证支持一种信念的时候，哲学就开始有话要说。但是论证包括分析和综合，其中前提和结论起着重大作用，而且如果哲学主要与论证有关，那么逻辑就是哲学的本质。大量的见识令人神往，健全的实在感觉在今天大概比丰富的想象更有说服力。但是无论如何，严格的推理能力是必不可少的。哲学家受到批评往往不是因为他们的思想，而是因为他们发展这些思想的方式，许多哲学体系都是由于触到逻辑这块礁石而毁灭的。

除专门定义外，哲学对大多数人来说是一种或多或少系统化的世界观。无论“世界”是什么，一般认为它对每个人是共同的，而我们对它的反应，我们关于它的思想，在不同的个体却公认是不同的。自然界有自己一贯的特有现象，它坚持有自己的方式。它可能不会对科学家的求爱表示不满，但对

哲学系统几乎也没表现过兴奋，它对我们的希望和恐惧，我们的信念和怀疑无动于衷，而这些信念和怀疑毕竟是大多数哲学体系的已经表达的或未经表达的前提。自然界不会偏爱一些前提而不喜欢另一些前提。我们偏爱一些前提，这主要是由于我们自己的偏见。我们对世界的终极信念是不能证实的；这些信念不需要任何论证，因而是不可论证的。因此，正像神父试图说服我们是毫无用处的一样，我们与神父进行争论也是毫无用处的。然而，我们的信念一旦建立在理性的基础之上，正像哲学思想应该的那样，那么逻辑的有效性就成为最重要的问题。正像柏格森完全有权相信他的生命冲动一样，布雷德利(Bradley)先生也完全有权相信他的绝对。没有论证支持他们的信念，他们的观点在哲学上不比基督徒信仰上帝的观点糟，也不比一个旅行推销员信奉 13 这个数的观点好。但是如果这两位哲学家都认为他们的信念是由理性得出的，那么他们的观点站得住还是站不住，必定由他们推理的可靠性来决定，就是说由逻辑来决定。

但是，逻辑比我们的信念更幸运吗？它是不太难以理解的吗？显然，布雷德利的逻辑与罗素先生的逻辑不同。而二者的逻辑又与 J·S·密尔的逻辑不同。在德国人手中，由于他们的无与伦比的学术工具和他们的多音节语言的丰富的可能性，这个课题逐渐被赋与丰富的形式，色彩，光泽和形状。相比之下，甚至现代绘画几乎也不能斗胆言称丰富性和多样性。逻辑不仅在不同的逻辑学家那里是不同的，而且在不同的时期也是不同的。直到最近，它才表现出某种累进成就的能力。它似乎与哲学本身一样混乱，很难看出如何能够使它成为进行哲学批评的一条标准。

实际上有不同的逻辑系统，但是理论上只有一种暗含的逻辑。这个问题显然不是逻辑学家的问题。作为一个人而言，一个逻辑学家可以与任何其他逻辑学家尽可能的不同，但是对于他研究的课题，他必须与他的逻辑同仁达到某种一致。只要他提倡他的逻辑系统，他就必须证明它是正确的，但是他只能在逻辑领域证明它是正确的，因为其它领域完全无关。然而，他不能根据他自己的逻辑原则证明他自己的逻辑系统是正确的，因为他的问题是也要证明这些逻辑原则是正确的。如果他不能声称他的逻辑证明自身是正确的，他就必须以其它某种逻辑证明他的逻辑是正确的；但是如果他的逻辑证明自身是正确的，那么他就不能证明他提倡它是正确的，因为从逻辑看，在这种情况下他没有理由提倡它。如果、当、并且只要他提倡一个逻辑系统，他就必然假定有某种逻辑，它不完全是他自己的，而且他有理由选择自己的逻辑而不用它。无论实际上他有没有意图，理论上必须认为他有说服他的对手或使他的读者能够做出有利于他的选择的意图。如果要实现他的愿望，他必须以一个推理过程进行论证，而这个推理过程不专门是他自己的逻辑的，也不是他的对手的逻辑的，否则理论上他就不能是公正的。因此，只要两个逻辑系统竞争让我们选择，就暗含一个逻辑系统，根据它，我们做出取舍。如果没有这个暗含的系统，不仅双方均不能胜过对方，而且也将没有论证的基础。如果各自以自己的逻辑所暗含的推理进行论证，则不仅对自己的对手是不公正的，而且双方借以进行论证的东西从一开始就是对立的。如果没有一种暗含的逻辑系统，逻辑学家的论证与一位英国女士说法国人叫作“pain”而德国人叫作“Brot”的东西实际上就是面包，是完全一样的。

实际上，逻辑从不是自我解释的。它一般是由完全不同于逻辑的东西解释的。一个逻辑系统可以构造成一个连接的链条。如果这样，则可以用这个

链条解释其每一个链环，但是如果没有外来因素，以这些链环就不能解释这个链条，因为否则每次它需要解释时必须重复自己，因而绝不能解释自己。事实上，我们的逻辑比这松散得多。它一般包括不能由它自己的原则所解释的因素，然而，它必须是逻辑的，但是它不能根据自己的逻辑是逻辑的。它的终极逻辑性的问题必然将任何给定的逻辑分解为更大的逻辑的一部分，但是无论这种逻辑是什么，如果又提出其终极逻辑性的问题，则它的处境依然好不了。这样，形成了一个逻辑上不允许有结果的无穷倒退的过程。因此，如果询问一给定系统的逻辑性，则要求一种暗含的逻辑系统，而这样的暗含的系统是无法得到的。唯一的选择是根本不问这个问题，把它看作是无意义的或无法回答的。后一种选择不过是承认我们的无能，但我们有些人是不愿这样做的；而前一种选择最终使我们将逻辑基于我们的信念。这等于说，除了那些相信逻辑的人将实际发现他们的信念产生一个推理链条，而这个推理的每一步本身却不是信念的问题外，为什么应该有逻辑，这是没有逻辑理由的。

可以用另一种方式阐述上段后一部分的意思。对于那些不相信逻辑的人来说，作为逻辑本质的严格的推理绝不是必须接受的。众所周知，在宗教狂热和激情满怀的恋人那里，无论多么严格地建立起来的论证都是无效的。论证并非总是因为不合逻辑而是无效的，相反，它们是无效的，常常因为它们所施用的那些人在应用时不相信任何严格的推理过程。据说，马丁·路德相信他生气时比不生气时讲道更好。对目前这一点上可以发表一些看法，但是与我们的讨论相关的一个看法是，生气的时候是丧失推理能力的时候，因为对逻辑的相信与必然伴之以生气这样的情感激动的急躁是无法相容的。历史上，对逻辑的相信可能是懂逻辑而产生的结果，但是逻辑上却不能这样得出，因为对逻辑的相信本身是逻辑推理的有效性的一个必要条件。

现在我们似乎陷于一种困境，它把我们恰恰带到我们开始的地方。一方面，为了逻辑可以是可行的，必须相信逻辑；另一方面，我们的信念与逻辑的有效性无关，因为有效性依赖于逻辑的严格性，而不依赖于我们的信念。但是这种困境只是表面的，而不是实在的。一个小孩必须是某些父母所生，但是他一旦出生，就可以没有父母而生活。因而可以看出，这种困境根本不是困境，因为“有效性”一词是在两种不同的意义上使用的。逻辑严格性的有效性对于一个相信逻辑的人来说，与逻辑可能带有的使人确信的有效性对一个不相信逻辑的人来说是不同的。在一种情况下，有效性是在逻辑的框架之内；而在另一种情况下，有效性完全是在逻辑的框架之外，因此各种情况所指的系统是不同的。但是，尽管困境消除了，困难却依然存在，正像上帝的存在对于一个不可知论者来说是没有说服力的一样，逻辑对于不相信逻辑的人也是没有说服力的。

应该承认，到目前为止我们寻找出发点没有成功。如果我们从一个不同的观点出发，也许我们可以比我们迄今所能得到的结果更进一步。至此我们试图在我们确切知道我们的命题是什么之前，证明它是正确的。我们对我们采取的任何一种观点寻找在先的证实，我们发现不会有任何在先的证实。然而假定我们以另一种方式出发，暂时假设有一个世界，我们可以越来越多地认识它，无论我们能不能证实它，我们必须接触它并且达到某种与它一致的工作安排。如果我们从这样一种观点出发，世界是混乱的还是有序的这个

问题就毫无意义。我们可以随鲍尔弗 (Balfour) 先生探测未来并得知：“我们这个宇宙的能量将衰灭，太阳的光辉将暗淡，没有潮汐、没有生气的地球将不再忍受目前搅扰它寂寥的日月运转”；或者我们可以随罗素先生预言并同意：“任何激情，任何英雄行为，任何强烈的感情都不能保持一个个体生命不进坟墓；所有时代的劳作，所有忠诚，所有灵感，所有如日中天的人类才华，注定要随太阳系的毁灭而消亡，整座人类成就大厦必然埋葬在毁灭的宇宙废墟之下”；我们可以随亚当斯 (Henry Adams) 预言，太阳能的消耗肯定将为我们带来灭亡，然而我们却不预先有意识地自杀。我们可能会毫无意识地这样做，当然这是可行的，但是我们大体上不会以我们吃西瓜或打乒乓球所具有的那种勤奋、刻苦并有目标地故意加快我们通往我们最终归宿的旅行。

只要我们活着，我们就必须达到某种与这个世界一致的工作安排。如果世界是混乱的，我们就必须制造某种秩序，以此我们可以生活得和谐。如果世界是和谐的，我们就必须发现这种和谐是什么。在各种情况下，问题可能相互不同，但是实际结果大致相同。这里我们不是在讨论实践理性或纯粹理性，我们不过是坚持认为必须做出某种安排，以此也许使我们能够为我们的生活尽最大努力。因此问题是，世界是帮助我们的生活还是阻碍我们的生活。我们追求便利，避免障碍。换言之，我们遵循阻力最小的方向，然而这种方向是历史确定的。人们发现，在我们与世界打交道时，无论我们考虑什么，遵循阻力最小的方向只能是遵循自然界或人类思想中蕴含的某种确切的关系，就是说，遵循逻辑。我们这里不是考虑逻辑是自然界规律还是人类思维规律的问题，逻辑可以二者都不是，也可以二者都是；我们要指出的是，没有逻辑，我们的生活十分沉重，以致几乎是不可能的。

但是，正像人们一般认为的那样，生活与逻辑没有关系。生活据说是没有逻辑的，理性很少在生活中起任何重要作用。我们未经我们的同意而来到世间，我们违反我们的意愿离世而去；我们活着，一方面我们是我们的感情、我们的欲望、我们的希望和我们的恐惧的奴隶，另一方面我们现在并将永远处于自然界、即奥斯本 (H·F·Osborn) 先生称之为四重原生质环境的神秘力量的统治之下。我们有时由于爱而恨，我们常常由于难过而笑；我们为高兴而落泪，我们随哀乐而起舞；有时痛苦对我们是欢乐，有时欢乐表达我们的精神痛苦；我们为我们知道不可及的东西而努力，我们活着并允许活着，无论我们选择的道路是宽广容易，还是狭窄、平直，我们都看不清我们的目的地。

北京的毛驴过去曾以它们的灵性而闻名；据猜测，它们认识到飞快的奔跑是没用的；鞭子的恐吓，驭手的命令都不能使它们从广阔牧场的绿草边移动一步。但是后来发现它们非常喜欢吃胡萝卜，有时看见它们为了胡萝卜而在驭手的大棒下飞快地奔跑。也许这些毛驴还不够机灵，但是它们不如我们机灵吗？看见毛驴的缺点要比看见我们自己的缺点容易得多。有一次某位美国教授在一个湖里看见一只水獭，于是划起自己的皮舟紧追不舍，双方的速度飞快，这位教授想：“水獭不过是只水獭，它甚至不知道怎么逃跑。”人的优越性这种思想令这位教授同普通人一样欢欣鼓舞。但是，他还没有来得及高兴，他的皮舟就撞上一块碎礁石，他被一下子掀入水中。我们的生活是为胡萝卜而飞快奔跑，还是追逐一只水獭而撞上礁石呢？这是合乎理性的吗？

但是生活是合乎理性的或不合理性的，是合逻辑的或不合逻辑的，这种说法大概是思想混乱的结果。带大写字母L的生活(Life)是一个不可能的概念。它十分含混，对它不能做出任何断定。在诗中，用它可能是有利的，但是在系统的哲学中，与其说它表明难以理解的看法，不如说它表明思想的贫乏。坦白地说，它对我们有些人是无意义的。如果它确实有什么意义，那么它一定意谓我们所过的生活，而我们所过的生活相互性质极为不同，以致几乎任何关于它们的一段陈述都不能是哲学上有效的。如果实际上断定有关生活的某些一般陈述，那么它必定是一个含混的概念，而作为这样的概念，正像我们已经指出的那样，它不能得到任何有效的表述。

然而，假定我们放弃这种观点，并把生活看作一个可以表述的概念。问题是它是不是得到正确的表述。这里断定了生活是不合逻辑的。现在，逻辑几乎与事物、概念或个别命题没有任何关系。事物和概念不能以任何方式与逻辑联系起来，因为严格地说，逻辑是命题之间的一种特殊关系。因此，没有联系的思想、概念、信念或命题既不是合逻辑的，也不是不合逻辑的。因此，从逻辑的观点看，信恶和信上帝是同等的。因此哲学不考虑随意的思想。生活不是一组得到清楚陈述的、其间存在某些关系的命题。根据我们的假设，生活是一个概念，作为这样一个概念，不能用逻辑对它作任何表述。它既不是合逻辑的，也不是不合逻辑的。

生活是不合逻辑的这个陈述大概意谓着生活中没有什么逻辑。以这种表达，这个命题极端含混。这允许有许多不同的解释。这里为我们的讨论可以例举其中两种解释。一方面它可以意谓：一个共同体的人一般没有一个目的；或者有一个目的，但他们没有采取共同的步骤来实现它；或者他们采取共同的步骤来实现它，但没有达到相同的结局；或者他们达到相同的结局，但没有从相同的目的出发。换言之，既没有共同的目标，也没有共同的努力。另一方面，这个陈述可以意谓：我们的个体生活充满矛盾。一个思想上轻松自在的人可能感到自己与自然界和谐一致，但是一个敏感而奋发的人很可能不断地与自己作斗争。由于只有思想活跃的人才能在某种程度上进行反思，因此很可能是他们最敏锐地感到生活的矛盾。但是，无论是许多人还是只有少数几个人敏锐地感到它们，似乎所有人都承认它们。

为了判定以上讨论是否切题，我们必须清除上一段开始提到的那个陈述所包含的一种歧义。我们必须指出，无论生活中是没有什么逻辑，还是有许多逻辑，我们都没有理由根据那种描述说，生活要么是不合逻辑的，要么是合逻辑的。“生活”这个词的含混和逻辑这个词的明确不允许这样的推论。如果一间屋子有许多灰尘，可能就可以断定“它”是布满灰尘的，因为有许多灰尘的东西大概就是断定为布满灰尘的东西，并且一间屋子布满灰尘的程度与它具有的灰尘的量有某种关系。但是在生活和逻辑的情况下，这样的设想是根本不可能的。没有什么逻辑的“生活”不能是被断定为不合逻辑的生活；因为严格地说，“逻辑”这个词不允许有程度，因此“或多或少逻辑的”这个表达式是无意义的，并且对我们考虑的任何主体的逻辑性的表述，与这个主体中具有的逻辑的量没有关系。如果生活没有什么逻辑，则这不过意谓生活没有什么合逻辑的方面，而有许多不合逻辑的方面。被说成没有什么逻辑的“生活”是一个属词，它包括一切是生活的东西，而被断定为不合逻辑的“生活”则限于没有逻辑的那些生活方面。

现在需要考虑生活中是没有什么逻辑还是有许多逻辑。绝不能以统计学

的方式回答这个问题。我们的回答必然是思辨或信念的问题，而且正像大多数信念一样，它很可能带有我们个人气质的色彩。但是尽管几乎不能作出统计学的回答，仍必须清除一般为这两种可能的回答之一列举例子而引起的任何思想混乱。一般认为，生活中冲突的愿望是逻辑矛盾，然而情况并非必然如此。在那种情况下，期望“同时在欧洲和在美洲”被说成是自相矛盾的，因为一个人总不能同时在两个地方。这样一种愿望可以一分为二，例如这可以以陈述的形式表达如下：“我期望在T在A”，“我期望在T在B”，这里B和A表示不同的地点，T表示相同的时间。仅仅由于假定任何人都不能期望同时在两个不同的地点，这些陈述才是矛盾的。但是这样一个假定与一个人不能同时在两个不同的地点这一或多或少公认的事实是完全不同的。事实的限制无须与我们的愿望有任何关系。我们不能参观月亮，这一事实不能解释为什么逻辑上我们不能期望参观它。

满足一种愿望有时确实排除满足另一种愿望的可能性。但是一般相信，满足愿望与满怀愿望是不同的；它可以在感情或情绪的范围实现，或者它可能产生某些来自外界的反应。期望得到维纳斯雕像与期望得到一位有血有肉的太太截然不同。在前一种情况，不指望得到行为的反应；而在后一种情况，则渴望得到行为的反应。因此，不同愿望的满足可以是不同的。如果满足一种愿望在愿望、感情或情绪的范围发生，那么它不必导致与满足另一种愿望的逻辑矛盾或逻辑一致。如果它在外界引起某种反应，则它不证实愿望范围的逻辑矛盾，即使假定这些愿望在这里是冲突的；它仅仅证实逻辑在外界的一席之地。我想“同时在欧洲和在美洲”，作为愿望这是相互没有逻辑矛盾的；如果我们假定我们不能同时在不同的地方，那么分别满足这些愿望确实就是相互矛盾的。但是一个外界的逻辑矛盾不意味一个愿望范围内的逻辑矛盾。

因此，我们的讨论至此只得出如下结果：我们不能说生活是合逻辑的或合逻辑的，不能以统计学的方式确定生活是没有什么逻辑还是有许多逻辑，我们关于生活的看法是信念的问题，至少生活中有些所谓逻辑矛盾不是严格意义的逻辑矛盾。然而，以上任何结论与争论的重点都没有任何直接的关系。争论的重点是，没有逻辑，生活就会十分沉重，以致几乎是不可能的。逻辑在生活中仅以一例职能就充分建立起它的重要性。“如果——那么”这一关系归根结底乃是一种逻辑关系；因此它是这样一种关系，如果我们要满足我们的自我保护的愿望，就必须认真考虑它。如果我们的生活观恰巧不是唯物主义的或唯心主义的，那么我们很可能把我们的生活看作某种我们自己和自然界之间的判断。我们可以是自然界的一部分，或者自然界可以是我们自己的一部分，二者也许不能相互分离；但是当我们讨论它们的关系时，我们必定把它们看作是两个实体，至少是我们的讨论过程中的两个实体。我们的理想，我们的目的，我们的意志和我们的本能，必须区别于对它们的满足，必须把后者看作是超出马克·吐温称之为我们的最边远区域的范围。

我们似乎又转向那个许多哲学家从未走出来的自由意志和必然的泥潭。幸亏我们在这里不能详细讨论这个问题。只需要提一点：在自然界若没有某种相对严格的关系，就不能自由地满足我们的意志，不论是确定的还是不确定的。如果在北京的严冬，我们要在屋里感到暖和，那么一个很普通人显然也知道，我们最好在屋里生炉子。只有傻瓜和哲学家才会对我们要在屋里找到暖和和生炉子之间的关系困惑不解。无论哲学家在对这种关系的讨论中会

得到什么结论，普通人都认识到如果我们要如此如此一个东西，那么我们必须做这般这般另一事情。普通人和哲学家同样懂得“如果——那么”这个关系，只不过哲学家能够比普通人更详细地描述其中所包含的步骤。无论如何，这是一种方便我们生活的关系，我们大多数人都能亲身看到，当我们恰巧有了某种愿望，而与这种愿望有关的关系一旦被发现，就会指明我们行为的方向时，发现这样的关系，就解除了我们身上的负担。

但是，这样一种关系是逻辑关系吗？无论 A 和 B 可能恰巧是什么，“如果 A，那么 B”这一逻辑关系都不使我们知道，“如果如此如此一个事实，那么这般这般另一个事实或另一些事实”。后者限于事实或事件的范围。这是原因和结果的关系。作为这样一种关系，它本身有许多逻辑困难。无论因果律可以是什么，可以如何陈述，它必须是严格的，这样，从我们日常生活的观点看，它才可以是有效的。而从逻辑的观点看，它不能是完全严格的。自然界创造它大概不仅是为了让它为人类服务，但是如果它可以为人类服务，那么不仅对过去的事实，而且对还将出现的可能类似的情况，它都必须是有有效的。换言之，它必须为我们提供某种预见根据。但是，关系的这种严格性不能存在于事实和出现的然而还不是事实的情况之间。关于未来不能说任何确实的东西，所以如果把因果律用于未来，它就不能是严格的；如果它不是严格的，那么在这种程度上就削弱了它作为一个工具的有用性。

此外，还有一个更根本的困难。“如果 A，那么 B”这种抽象关系绝不能引导我们认识事实范围的任何特殊因果关系，而且，这种被发现存在于一定事实之间的因果关系绝不能引导我们抽象地概括出“如果 A，那么 B”这种性质。这个困难是历史的，无论它在科学家和逻辑学家那里已经解决还是没有解决，它在哲学家那里仍然没有解决。这是关于先验和后验推理之间基本关系问题的困难。归纳概括总是包含不是归纳的东西，而且先验的思想，正像我们已指出的那样，归根到底不能得到先验的证实。它们似乎有些相互依赖，而且虽然我们这里不考虑解决它们的一段相互关系问题，但是我们依然对它感兴趣，因为它产生下面的问题：事实范围中的“如果，那么”这种关系是不是逻辑领域中的这样一种关系。

回答这个问题在很大程度上取决于调解“如果，那么”的松散的事实关系和严格的逻辑关系。如果二者可以调解，那么几乎没有任何理由为什么不能把它们一方（至少为了我们的目的）看作另一方。只有使逻辑关系在逻辑上不太严格，这种调解才是可能的。事实关系可以随认识的深入变得越来越不松散，但是它们绝达不到传统意义上的逻辑严格性。但是由于逻辑中引入概率演算，因而大大修正了逻辑严格性的传统意义。发展这一比较新的认识分支实际上是认识到事实范围中似乎到处可见的不确定性。同时，一旦认识到这些不确定性，就可以使我们把我们对事实或事实关系的认识看作是统计的，而不是绝对的。因此，我们一方面发展了概率逻辑，另一方面认识到我们对事实的认识的统计性质。

这两种倾向，或一种倾向的两个方面，造成事实关系和逻辑关系之间理想的调解。一方面，我们越改进我们的统计方法，事实关系就变得越接近确定。（我们这里探讨已知的事实并且假定我们对未来的计算基于我们对过去的认识。）另一方面，概率逻辑正在变得越来越严格，尽管它不能达到形式逻辑的严格性，但是概率演算已成为一个逻辑过程。当然，我们不是说演绎和归纳推理之间的一般关系问题得到解决；它可能、并也许依然像以前那样

极有争议。我们仅仅指出，通过统计学方法的改进，“如果——那么”这种事实关系，包括相应的原因和结果这样的变化，可以变得很接近确定，并且必须承认，在逻辑中引入概率演算，某些“如果——那么”这样的逻辑关系却不是非常确定的。因此我们可以说，为了特殊的目的，可以把“如果——那么”这种事实关系看作一种逻辑关系，如果这样的关系解除我们的某些生活负担，那么我们很乐意懂得其中逻辑所起的作用。

于是我们看到，无论生活是没有什么逻辑还是有许多逻辑，正是逻辑能够使我们最容易的生活。后面我们也许能够说明，随着我们探讨未知的未来，逻辑将在生活中起越来越大的作用，但是在这一段我们仍需要指出，逻辑为生活提供便利，仅仅在于满足我们既定的愿望，它与作为愿望的愿望的价值、性质和数量没有任何关系，与探讨它们的相互关系的心理学也没有任何关系。生活无论意味着什么，正像它可能是浪漫的、诗一般的或令人神往的，或者是枯燥的、无聊的或平凡的那样，它可能有越来越多的逻辑意义，或者根本不会有逻辑的发展。精神上的痛苦或斗争，超出人的能力的雄心，围绕自我的情绪激动，或不受时空限制的想象，或者宗教感情或弗洛伊德的情绪，根据其构成部分来看，都是生活中逻辑所不考虑的那些方面。

大多数人批评逻辑与生活毫不相干，而哲学家却抨击逻辑不适于并且不能用于认识问题。这些抨击有种种来源，这里将讨论其中三种。首先有来自科学观点的抨击。科学成就辉煌，这是不容否认的，甚至哲学家要无视这一点，其代价只能是毁灭自己的哲学。在科学史上，科学一直与传统发生冲突，在其生存斗争中，它没有得到三段论逻辑的帮助。科学包含不用经验得出的原则，而科学的进步却主要是实验和经验观察的结果。由于科学的论据十分复杂，以致以应用范围十分有限的三段论逻辑不能组织它们并使它们系统化，因此容易，并且比较容易得出逻辑对科学没有用处的结论。对于那些把科学看作不仅是通往认识的最佳途径而且是唯一途径的实证主义者来说，由于逻辑对于科学是不适宜的，因此逻辑被断定对于认识同样是不适宜的。

第二种批评来自怀疑论。一些古希腊哲学家反对认识的可能性的论证，实质上是反对逻辑的论证，因为认识论那时比今天大概更紧密地与逻辑交织在一起。但是历史上，与亚里士多德和柏拉图的绚丽多彩相比，古希腊怀疑论者毕竟黯然失色。此外，欧洲哲学后来受到希伯来人的唯情论和教会的统治，只要违背教会，就可能招致非哲学的待遇，而怀疑论不是一种鼓动其信徒乐于献身的学说。因此古希腊的怀疑论即使有影响，也只是间接地影响我们。倒是休谟的怀疑论引导许多人重新攻击逻辑。这位对传统观念进行攻击的伟人的哲学意味着逻辑极为无能，因为它不仅从哲学领域排除形而上学和神学，而且使科学本身是非理性的。以后哲学的发展可看作是对休谟的回答，但是尽管今天的反唯理智论可看作休谟思想的残存，但它却有自己不同的、主要得自达尔文进化论的要素。

对逻辑的第三种攻击来自实用主义和生机论的反唯理智主义。由于世界是进化的，实用主义者很快推论逻辑和真也是进化的。这样一举取消了任何特定的逻辑系统的永恒的有效性，任何永久的系统不过是一种用词矛盾。它像任何其它事物一样，产生并且消亡；它是仅在某一时间，大概也仅在某一地方适合生活目的的工具。不仅逻辑被看作是永远不断进化的，而且逻辑的进化也被断定是一个弥补逻辑缺点的优点，因为否则它就不会有能力处理变

化着的世界中的事件。柏格森的直觉主义特别强调这一点，他大概像他以前的 Lipo 一样觉得世界是一个旅馆，时间仅是一位过客，看到逻辑学家通过处理静止的概念、词项和关系，声称认识世界，大概伤害了他敏感的心灵，因为在他看来，由于一切事物都是流动的，我们自己是这长河中的一部分，因此熟悉我们周围环境和认识其实在性的唯一途径是随其前进而运动。

这些批评可能遇到三种论证。首先，三段论逻辑不应与逻辑混为一谈；第二，逻辑可以说明这里认为无法说明的某些事实或问题的原因；第三，逻辑的静态性质不能反驳逻辑。

据说，科学大大超出逻辑的局限性。如果“逻辑”这个词意谓三段论逻辑，那么这个陈述几乎是令人无法反对的。逻辑和三段论逻辑没有理由要混为一谈。三段论逻辑过于狭窄，不能满足科学的要求，这是真的。但科学本身是合逻辑的，这也是真的。几乎不需要证实，科学不仅仅是知识的化身。它也不像人们常常声称的那样，仅仅是经验知识。如果科学确实有别于古代巫医的实践或没有文化的农民所作的天气预报，那么它一定有某种专属于自己的性质。它似乎暗含着秩序、组织和系统化。它不仅是它所包含的东西，还包括使它的内容相互联系起来的方法。事实上，科学成功的荣誉主要应归于它的方法论。但是科学方法意谓十分严格的程序，而这个程序仍然是逻辑的，尽管它不仅只是三段论。

对逻辑的许多类似批评都是围绕这种用语的混乱而产生的。它的另一例情况是声称逻辑不能处理一些非常基础的概念。芝诺的问题，康德的二律背反，以及无穷和连续概念被认为是逻辑没有能力解决的问题。这里逻辑的意思又是三段论逻辑，它的局限性，无论真假，都不是专门的逻辑局限性。那些所谓在逻辑上不可解决的问题，有些毕竟在逻辑上已经解决了。现在通过逻辑分析确切地构造了无穷和连续的概念，并且我们很可能依然使用它们，除非在哲学中发生一场像数学物理学中的相对论一样的革命，使之必然彻底清理我们的基础概念。我们关于时间和空间，变化和运动的概念尚未得到任何广泛接受的表述，但是今天比以往任何时候都更加可能提出这样的批评或接受的表述。

似乎学哲学的学生一般忽视了一个问题，即逻辑已发展得远远超出原来的范围。今天逻辑体现了大量的纯科学方法。不仅科学认识，而且科学程序都能够以数学方式表达。由于数学与逻辑的结合，许多过去一度专门是科学的东西或专门是逻辑的东西，今天已无法由一条清晰和鲜明的分界线分开。通过使用符号达到了更高的综合，因此正像罗素告诉我们的那样，很难说数学在哪里开始，或逻辑在哪里结束。不同的人根据不同理由一直批评符号逻辑，但是无论这些批评可能会怎样，至少可以声称符号逻辑有一种优越性：它能够比传统逻辑的范围更大。一方面它允许更大的概括，另一方面，它可以化减到很少几个初始思想。它是前所未有的封闭系统，也许它十分深奥、技术性很强，以致问津者极少，但是由于它不再是一些肤浅的哲学家手中简单的玩物，它成为严肃的哲学批评和构造的空前可靠的工具。

以上几段旨在说明，对逻辑的一些批评是基于思想混乱，今天的逻辑与三段论不同，逻辑以其最发达的形式能够处理棘手的认识问题。我们依然要遇到实用主义和生机论的论证。前面有一节讨论已遇到这样的论证：逻辑是进化的，因而没有一种逻辑。存在的不同的逻辑系统实际上暗含着一种可能存在也可能不存在的系统。存在的系统可以消亡，但是暗含的系统在逻辑上

适合于一切时间和一切可能世界。我相信如果一个人论证逻辑，那么他一定达到上述结论，无论他信不信它。避免这一结论的唯一方式是完全废除对逻辑的论证。

逻辑是静止的，因而不能处理不断变化的世界的事实，这一论证值得讨论几句，因为有人极其坚持主张这种论证。

彭加勒曾指出，如果我们关于进化的思想随着生物进化而进化，那么我们实际上对它不能发表任何看法。概念的恒定性，命题系列的必然性，是科学的进步必不可少的。世界可以变化，但是我们关于这个变化世界的概括却不能随它而变化；因为如果这些概括随着变化的世界而变化，它们就不会有赋与它们的超出某一确定时刻的有效性。当然这不意谓我们关于变化的世界的思想不变化，这只不过意谓它们的变化与变化的世界没有一一对应的比例。对于某一给定时期，必须假定有些概括至少对这一时期是有效的，因为否则就不能有任何可用以粗略地描述过去和评价未来的参照系统。

不仅过去和未来表现出具有上述性质的困难；而且如果描述中的用语随着不断变化的世界而变化，那么自然的描述和评价过程本身将是完全不可能的。科学现在被看作是对自然的系统而详细的描述，而不是对自然的解释。我们这些仅仅学习哲学的学生没有能力怀疑这样一种科学观点的有效性，我们仅接受提供给我们东西，并且如果许多科学家坚持认为科学是对自然的描述，那么就可能要求我们证实他们的观点。

根据这种观点，公式就是描述。因此，用词必须是具有一般性的统计概括或所有特殊的个体对象的严格等价物。后者既不可能，也无用处；其不可能性以后将讨论，其无用性已经提到，或者说，它不能使我们对世界发表任何看法。

剩下的唯一选择是把公式用词看作统计概括。如果这样看，则“人类”这个词包括这样的概念：人活到从一分钟至一百岁这一时期的任何时候。尽管有些人一生下来就死了，也有些人活到110岁，但是这个词包含的概念并不因而无效。但是如果根据这种观点看这个问题，那么描述中使用的词、名字或符号仅仅不如概念持久，但绝不是所有特殊对象的等价物，它们不会随着它们描述的对象而不断变化，因为统计的平均数不会与统计研究的类中包含的特殊个体的变化相同的比例而变化。因此，统计描述不能随描述的对象变化，它们是相对持久的。统计描述这个概念包含着共用词的相对持久性。

也许正是不能随变化的世界而变化的这种思想倾向引导有些人强调直觉而放弃理性。让我们现在不考虑是否我们的思想最好应该像变化的世界那样变化这个问题。让我们仅仅对直觉发表一两点意见。对我们来说，宗教信仰是凭空掉下来的，还是可以分析、因而可以理性证实的？如果是前者，我们对它就不必再说什么，因为这不再是一个论证和说服的问题。如果是后者，则它失去其特有的性质，因为将发现它与理性仅是程度上不同而不是类的不同。很可能正像我们有些人主张的那样，直觉仅是一个迅速的推理过程，在这个过程中，前提和命题序列并入几乎一下子得到的结论之中。如果有直觉认识，那么凭直觉认识的人也许不能分析他们获得认识的过程，但是他们认为那些不太喜欢神秘主义的人可以分析这个过程。直觉和理性之间的本质差别大概是速度问题。如果我们的推理迅速，则很可能包含含混的步骤，而如果推理等同于我们的直觉，则我们绝不能十分公正地认出并分析这些步骤。

这些步骤可能不是十分严格的逻辑顺序排列，而且一些选择也可能被忽略。这就是直觉常常不可靠的地方。因此推理过程最好是缓慢而稳健，而不要快得令人瞠目。

相信直觉的人很少愿意接受论证。根据把恶归于恶魔，把善归于上帝这样一种心理，他们把成功归于直觉，把规则仅归于“感觉”。如果他们感到一小时后要下雨并发现一小时后没有下雨，则他们仅仅“感到”，但是如果实际上一小时内下雨了，则他们欢呼雀跃，对他们的直觉的深奥心醉神迷。算命在北京依然很普遍，算命先生仍然是旅游者好奇的对象。在短短的六个月时间里，我自己就听说好几起算命的显著成功，但是使我饶有兴趣的是没听说算命的失败。成功似乎莫过于做生意、算命或直觉上的成功。强调结果是偶然的，这是毫无用处的，因为据我们所知，由于仅仅成功的感觉才配直觉的见识这一名称，所以在未来事件和直觉之间没有逻辑或统计关系。

但是，使一些人强调直觉的原因之一毕竟在于理性不能跟上变化世界，而且他们把这种无能看作是我们对这个世界的认识的一种局限性，因而是一种缺陷。这是不是我们的认识的一种局限性，现在不需要我们考虑，但是，这是否因而是一种缺陷却值得说几句。无论我怎样努力，我自己也看不出一种与变化的世界并驾齐驱的的优点。如果我们对一棵树的认识能够并且确实从某一精确时刻到另一精确时刻随着那棵树的每一细小变化而变化，那么我们会像做恶梦一样，比《项狄传》中的项狄更加困惑不解并且更陷于我们的日常生活。如果生活包括这样的认识，那么生活不但十分沉重，甚至是不可能的。我们不能生活，因为我们甚至不能开始生活。如果我们的生命是无限延续的，我们也许可以生活，但是无论我们的精神在我们的肉体化为灰烬后可能做什么，任何人都认为我们的生命总是有限的。

因此，我们的认识若要对我们的生命是有用的，那么与已知的世界相比，它就必须是更静止的。它的名字、符号或用词必然至少暂时具体地形成统计概括或严格的概念，它们的关系必然是具有相对持久性质的一般概括，因此它们可用作进一步的更复杂的推论的数据。如果我们的认识是绝对的和抽象的，则它包含概念和命题系列的关系，如果它是统计的和描述的，则它包含概率计算。无论哪种方式，认识都不能逃避逻辑；它可能包含不同的逻辑种类或不同的逻辑系统，但是没有某种逻辑或某个逻辑系统，认识就不能发展。

这样就可以看出，逻辑对生活、认识和哲学是必不可少的，大概对其它一些这里无需列举的事物也是必不可少的。然而，这不是说，逻辑能够得到逻辑的证实。就逻辑存在的任何先验原因而言，我们还未前进一步。然而正如我们已看到的那样，如果我们要最容易地生活，如果我们要进行哲学研究，如果我们要认识我们所在的世界，我们就必须有逻辑。这样，我们的讨论清楚地说明或至少似乎清楚地说明我们企图采取的观点。如果我们不能在逻辑上证明逻辑是正确的，我们就必须用它取得的成果证明它是正确的。在形而上学上，我们必须实用主义的，因为否则我们就不能开始任何讨论。没有理由说明我们为什么应该认识世界，承认世界的存在，或有愿望并努力满足我们的愿望，同样也没有理由说明我们为什么应该合逻辑。也许“我思故我在”似乎对笛卡儿是确定的，但它对其他许多人绝不是确定的。

但是结果怎样？显然可以有多种结果，而且任何一种结果的选择又包含其有所有上述讨论困难的标准这一概念。我们多次相当直率地宣布，任何

出发点都是任意的。从逻辑的观点看，这基本是一种偏见。一些偏见比另一些偏见更适合我们过的生活和我们所在的世界，但是它们仍然是偏见。我们的特殊偏见是便利。我们的基本概念是相信逻辑是很便利的，至少比不相信逻辑更便利。有时人们说逻辑使人发疯，因为它包括各种各样复杂交织的情况，而这些情况被认为是超出常人的天真的理性行为的。很少有人承认，逻辑大概比我们生活中任何其它要素为我们提供了更大的便利。它为我们提供便利，因为它大概是最节省的力量。正是这种力量，节省了我们的生活、我们的思想和我们对我们的生活的世界的认识。

我们这种看法与其它看法一样困难重重。首先，如果用便利作出发点，那么几乎到讨论结束时才能证明它是正确的。一个先验的过程要求结论在某种程度上依赖于出发点。然而，便利作为标准，则要求以结论解释出发点。它的本质性质似乎主要体现在作出选择后，选择所导致的结果。但是这里我们遇到困难，我们不知道结果将怎样。我们不能预先说，哪个是便利的，哪个不是便利的。我们必须试验。但是试验意味着即使我们不知道哪个是便利的，我们也知道什么是便利的。我们被迫定义便利，正像我们后面将看到的那样，如果要这种定义是最基本可理解的，则是完全不可能的。如果我们的定义不能是完全可理解的，我们就不得不承认，尽管我们选择便利作出发点，我们仍不确切知道我们的出发点是什么。

但是大体上说，我们假定，便利的意思类似遵循阻力最小的方向，或沿着最节省的方向。阻力或节省的概念有待说几句。然而二者均不易把握。可以用数学方法将节省的概念设计成某种从更基础更初始的思想得出的公式。但它不是一个可以证实自身的概念，因为毕竟不能有节省的节省这样的东西。一般认为，节省是相对的，即应该有节省与之相联系的东西。我们可能有思想的节省，或者我们可能有行为的节省，但是如果穷究底蕴，则我们必须得出这样的结论：最大的节省是一方面没有思想，另一方面没有行为。如果这样，就根本不需要节省。因此，节省这个概念包含需要节省的东西。

这里我们又陷入困境。不能逻辑地得出那些我们需要节省的东西。只是为了便利的缘故而形而上学地假定它们。因此我们在循环推理。这可能真是困难，但是这可能就是说，我们迄今尚未承认逻辑，逻辑的反对无论是否有效，至此都是不适宜的。即使逻辑的反对是适宜的，通过把用词看作基于这样一种基础的关系，以致相互既不是逻辑居先的，也不是逻辑在后的，就可以排除它们。一方面节省的概念即使不暗含也包含譬如行为和思想这样一些东西，对这样的东西，节省是一种便利；另一方面没有节省，思想将是是不可能的，而且没有节省，行为就会是一种像彻底的自我毁灭一样的能力浪费；对我们大多数人来说，看到前者也许比认识到后者更容易。

我们想与上述绝非清晰明确的思想尽快告别，任其“清晰的含混”。但是我们尚未放弃作为一个工具的节省的概念。皮尔逊(Pearson)教授大概是科学不过是思想的节省这种观点的最新倡议者。无论这种观点是否得到广泛接受，它像任何观点一样有道理。在后面一章我们希望讨论科学和哲学的关系，其中我们将更详细地提出与皮尔逊教授相似的观点。但是现在我们仅想指出，不仅科学是思想的节省，而且思想是生活的节省，并且，认识和事实不过是自然的节省。

几乎从远古以来就认识到思想是生活的节省。“三思而后行”这句老话大概是指避免犯错误，但是，尽管根据我们的道德观念和风俗习惯，错误是

十分复杂的，但是从我们的行为观点出发，错误主要是那些由于失算而未实现目的的结果。这就是说，错误是白费努力。因此长期以来，思考被看作是行动的节省。困难不在于猎人和流浪汉的起码常识，也不在于旅行推销员的常识。人们早就承认它们节省了我们的努力。相反，正由于很难推论什么可以称为脱离外界的更高的理性区域，因此常常很难看出理性在生活中所起的节省作用。就其表面价值而言，持怀疑态度的哲学比教条主义的信念似乎更不节省，我们的信念是安逸的根源。如果它们是教条的，就排除紧张思考的必要性。它们甚至节省了我们的活动，然而不幸的是，它们不节省而且在历史上没有节省我们实现我们的目的的努力，而认识的发展却为此提供了统计上更为可靠的指南。与教条主义的信念相对照，持怀疑态度的哲学提供了一种尽管也许不太明显，然而却更为深远和更为广泛的节省。无论哲学怎样深奥，它节省了我们的活动。现在我们不必考虑哲学的详细步骤，我们只需要说，哲学与科学有十分密切的关系，以致如果科学节省了思想，并且思想节省了生活，那么哲学实际上获得相同的成果。

下一章将看到事实是自然的节省，因此这里不必考虑它。这一章的其余部分主要是讨论逻辑作为一种节省因素所起的作用和形而上学假设的实质。我们再次声明我们的任务不是判定逻辑是自然规律还是思维规律。它是自然还是思维，这是认识论中的问题，我们在这里不予考虑。逻辑的方式是从逻辑的定义出发，但是如果我们诉诸这样一种过程，我们从一开始就必须承认我们的无知。逻辑得到各种方式的定义，定义一般受到、也许无意识地受到有关逻辑学家的形而上学观点的影响。坦白地说，除了任何定义中包含的困难外，我们并不确切地知道逻辑是什么，我们不能在任何严格程度上定义它；但是我们，并且也许大多数人都对逻辑教科书的主要内容留下深刻的印象。我们应该称命题为判断，还是应该称判断为命题，这一事实使我们深思，我们却不这样探讨它们。我们仅探讨它们，以便确定它们的关系，看是不是一个从另一个得出，并且建立起它们的序列。

逻辑是自然还是思想，这对我们的观点没有多大区别。这两个词都是十分含混的。约翰斯·霍普金斯大学某位教授收集了自亚里士多德以来“自然”一词在欧洲流行的四十八、九种不同的意义。汉语中的“自然”一词也许会对我们上述逻辑观点有所启示。严格地解释，它意谓“本身——如此”(itself—so)。这样一个词意味着这样一种客观性，如果一事物本身如此，则无论它愿意如此，还是不愿意如此，它都不依赖于任何外在因素。它还意味着关系的不变性和它的过程的严格性，即，任何其它关系或任何其它过程与其前例是不相容的。换言之，它意味着预先决定。但是预先决定不是一个自然事件，严格地说它是一种逻辑关系。一事件从不在结论被其前提预先决定这种严格的意义上被预先决定。由于“本身——如此”这个词意谓自然的，所以它意味着合逻辑的东西。自然和逻辑是仅仅由思想而必然分开的同一种东西，这绝不是不可能的。

无论逻辑是不是自然的东西，它毕竟是本身如此这样的东西。得出的东西是合逻辑的。因此，逻辑是一个命题或判断序列，或可任意命名的从一个得出另一个的序列。但是它不是任意一个序列或具有许多可选序列的序列，它是一个序列并且只是这个序列。它是一个必然序列。众所周知，“必然”这一概念很难下定义，我们就不在这里下定义了。有些定义，譬如罗素的定义包含关于真的意义，即使接受这一定义，也要等到说明真这一概念之后。

根据我们的设想，“必然”这一概念甚至比“真”这一概念更基本，因此不能用“真”定义“必然”。但是最好说明我们的态度，因为否则当我们说逻辑是一个必然序列时，我们几乎不能说明任何意思。如果经过对给定前提的最后分析，一个并且仅有一个能从这些前提得出的结论保留下来，那么一个序列就是必然的。

但是，我们说结论从前提“得出”是什么意思？显然，“得出”一词没有时间或空间序列的意思。就像一条河有自己的流向，它大概说明阻力最小的方向，但是思维中阻力最小的方向是遇到最小反驳的方向，这是使原初思想的意义得以继续的方向。这是前面常说的结论蕴涵在前提之中的另一种说法。如果情况是这样，那么提不出对前提的反驳，就提不出对结论的反驳。思想中遇到最小反驳的方向就是使前提的意义得以继续的方向。使前提的意义得以继续就是“得出”。思想中“得出”的意思是指，如果一旦以前提的形式给出意义，则它是继续的。如果前提的意义是简明精确的，那么只能找到一个继续的方向，在这种情况下，就包含“必然”这一概念。

现在，逻辑的本质有些清楚了。当然这决不是严格的。逻辑本质的严格表述大概需要数学技术，而大多数人，包括学哲学的学生恰好没有这种能力。我们将不得不满足于一个相当含混的概念并且看看逻辑实际上如何用作一种节省的因素。但是这一章已经说明这一点。我们已经看到逻辑是哲学的本质，逻辑是科学的结构，正是通过逻辑将感觉数据组成事实，而且逻辑是生活寻求满足其愿望的实际工具。

前面还非常扼要地提到一种节省，由于它十分重要，应该再强调一下。这就是信念的节省，相信一个神并不包括相信一个女神，或甚至相信英国的外交政策。这些东西均要求独立的信念，因为相信某一东西并不导致相信其它任何东西。但是，相信逻辑包含相信整个逻辑过程。如果一个人相信导致一个结论的一组前提，那么他就相信作为过程的结论。任何推理过程包含的步骤不要求独立的信念，在这种意义上，逻辑节省了信念。

这是科学比宗教优越的原因之一。科学节省我们的信念。一旦相信科学，科学就是自己的原因；可以怀疑科学家个人的理论，但是公认的真理形成一个自身一致的整体，这个整体一度是可以相信的，而且作为一个整体，在任何特定时期都是可以相信的。科学采用的过程尤其是这样。相反，宗教不包含其独立的特殊信条之间的不变的关系。信仰基督教包含一整套逻辑不同的信念，例如相信创世和基督的神圣，二者均不能相互推出并且逻辑上均要求独立的信念。换言之，宗教信仰基于情感，而科学的信念是由理性支持的，不同之处就在于前者要求独立的情感，而后者只需要少数几条基本信念。因为一种宗教包含独立的信念，它就不是能够进行论证的题目。一个人只要论证一种宗教，他就摧毁这种宗教。当泽勒（Ednard Zeller）到他的教室构造有关上帝的思想时，他比异教徒的宝剑更有效地摧毁了这位造物主。

现在必须对我们基本的形而上学假设说几句话。如果我们说，为了便利的缘故，我们相信逻辑，那么我们并不意谓逻辑能够由意志创造。坦白地说，我们不知道由意志创造是什么意思。如果这意谓无中生有，那么这似乎是不可能的。如果上帝在一个瑞士人创造一块手表的意义上创造世界，那么正像白哲特（Walter Bagehot）早就指出的那样，上帝从他没有创造的某种东西创造了世界。如果创造意谓从某种基质造出某种东西，那么原料一定早就在

那里并因而在我们的创造努力之外。在这种意义上，创造与发现实际是一样的。如果我们为了便利的缘故而相信逻辑，那么我们就是相信某种已经在那里让我们相信的东西，而且相信它比不相信它更便利。这意谓形而上学的实用主义。

一个形而上学的实用主义者不必是哲学任何其它分支的实用主义者。他可以在任何其它领域都是一个实在论者。除了当不断的询问将他逼入思想既不可证也不可反驳而且证明或反驳的方法本身也令人怀疑的领域时，他看不出他为什么应该这样。他的观点根本没有诗意，而且在那些迂腐的院士看来，甚至有失大雅；他几乎就像美国基督教青年会的秘书，后者相信诚实才是上策，因为诚实不会吃亏。在形而上学上，除了他的本身不可证明的信念，即是一个实在论者结果会比不是一个实在论者更为便利，他看不出他为什么应该是一个实在论者。

但是，如果一个人是一个实在论者，那么他到底应该参与形而上学吗？形而上学在现代实在论思想家那里不是受到各种各样的嘲笑吗？我们必须记住，“形而上学”一词完全是个好词，意谓高于或超出物理事物或自然事物之外。但是在近代，它被等同于康德的先验论和黑格尔的唯心主义以及近代唯心论者和神学家的理论，作为这样一种理论，它似乎在某种程度上被罗素先生和其他一些人描述成进入学术界的伦敦的大雾，这里，理性之光十分昏暗，以致使我们怀疑远处隐隐出现的空中楼阁。但是对“形而上学”一词的这样一种限制是对一个有用的好词的浪费。这里用这个词表示哲学的一个分支，这个分支探讨那些非常基本以致既不能证明也不能反驳的思想或概念。它是一种领域，在这个领域中，对假设、公设、假说、基础前提，或我们可随意命名的这些东西进行检验和分析，以便做出一种选择，以此用作任何一种哲学讨论的出发点。

但是，选择包括关于标准的看法，如果需要进行逻辑的证实，则这种标准困难重重。剩下的唯一办法是做出一种不要任何证实的选择。在这种情况下，一种选择就像任何选择一样是哲学上有效的。因此，我们的根本信念，或那些不是从其它信念推出的信念，基本是偏见。我们自己选择便利作标准，这本身就是一种偏见。它可能正像我们将试图说明的那样，有超过其它选择的优点，但是这些优点不是它的先验的证实。它们与我们选择它没有逻辑关系。这就是说，只有当它成为我们的选择之后，才看到它的优点。实际上，这些优点可能导致我们采取我们的选择，但是它们并不证明它逻辑上正确。此外，我们相信逻辑，这本身是一个便利的问题。

正像我们已经说过的那样，我们相信逻辑，这并不必然创造逻辑。某处可能有逻辑，就好像某处可能存在一种以世界或宇宙著称的事物的状态。世界和宇宙就其自己的存在而言，均不必然依赖于我们的信念。但是对我们任何人来说，逻辑的存在却依赖于我们的信念，而且我们的信念是个选择的问题。如果一个人拒绝相信逻辑，那么多少逻辑论证也不会说服他，如果一个人拒绝相信世界的存在，那么多少经验论证也绝不会转变他的看法。对于那些不相信便利的人，大概没有有利于便利的论证，但是对于那些相信便利的人，却有优点。

至少有一种形而上学的优点。我们的便利概念带有节省的概念。它不容忍大量的假设。它与时代精神或世界意志、生命力量或生命冲动，斯宾塞的不可知论或康德的固有或先验的自身事物，不必有任何关系。它利用奥卡姆

剃刀砍去所有我们不需要的的基本思想。它满足于在任何给定时间所要求的最低限度，它可能根据我们在任何一个时间的实证认识或加或减，但是它不增加概念以适合宗教偏见或情感的怪癖。它旨在哲学的节省，尽管它可能、并且正像我们将看到的那样，它大概最终将使实证认识领域变得更为复杂。而且，为了我们生活的便利，它使我们的认识变得复杂。

另一个优点是我们的标准促进实证认识。它认识到一个有实在问题的实在的世界，而这些问题需要实在的解决。换言之，它促进科学，唯物论和唯心论都不促进实证认识，因为它们均试图根据自己的偏见说明世界的原因，而这种偏见正像它在历史上发展的并且今天正在发展一样，恰巧与我们的实证认识是不相容的。实在论与科学更一致，这个问题将在以后的章节提出。这里只需要说，我们的观点对科学提供的支持一旦得到承认，就是一个有利于科学的重要论证。

还有另一个优点，正像我们已看到的那样，我们相信便利包含我们相信逻辑。逻辑一旦被相信，就是哲学中最强有力的工具之一。逻辑是证明一些正确的基本命题的工具，通过采用逻辑规则，这些命题可以成为不容置疑的。这样的命题是这一章开始时提到的命题。我们提到一两个，其它的可能有待于发现。可能会遇到一些技术困难，但是通过技术手段也可以清除它们。随着逻辑技术的改进，可能会发现越来越多不可反驳的和自身一致的命题。在不远的将来可能会出现一种基于这些命题的彻底的、坚固可靠的而又持怀疑态度的哲学。对哲学寄予希望大概同对其它生活领域寄予希望是同样没有用处的。但是，既然学哲学的学生毕竟是人，因此他们与所谓普通人一样需要得到安慰。

无论这种希望是不是没有用处，在哲学的进步本身几乎被当作哲学思辨的进步这种意义上，上面一段容易使人误解，逻辑是一种结构，是一种联系，但它本身不是一个哲学链条。它可能帮助我们判定哪些思想与一组给定的思想是一致的，但它不帮助我们选择我们每个人所欢迎的思想。关于基本思想，我们遵循自己的偏见，如果它们是相互分离的，它们就没有逻辑有效性的问题。逻辑并不发明思想，它不会从水中救出我们喜欢的小姐，也不会向我们说明我们关于世界应该形成什么样的思想。如果逻辑对我们所在的世界做出某种反应，那么它仅仅表明那种能够使我们关于世界的思想联系起来形成一个可理解的整体方式。它与我们的思想方向几乎没有任何联系。迄今它没有为我们提供选择前提的标准。随着逻辑的发展，不同的哲学体系可能变得与不同的几何学有些相似了；推理可能是相同的，而思想却是不同的。

逻辑怎么帮助哲学呢？逻辑技术的完善是对哲学批评的帮助。通过严格的逻辑分析，可以彻底澄清或清除含混、模糊或无意义的思想。随着逻辑的改进，可能不会把含含糊糊的意见当作哲学的深奥见解而忽略。首先将一个命题分为其词项，看它们是不是清晰明确，就是说，看它们是否有确切的的意义。然后再把它们重新组成原来的命题，看它是否有意义。它可能有意义，却不是真的，这就是说，与其它命题不一致。“人在自己的脑袋上走路”这个命题似乎是完全有意义的，但是它与其它一些表述“人”的命题是不一致的，在这种意义上，它不是真的。逻辑帮助批判的哲学，它几乎在相同的程度上帮助实证哲学，因为只要哲学是批判的，它也就是实证的。

我们不是逻辑学家，这一点几乎是不必指出的。至此提出的论证说明我们对我们苦心费力强调的问题只有肤浅的理解，或更宽容地说，只有不太在

行的理解。但是我们强调逻辑，而不是在试图制造逻辑原理，甚至也不是在创作一部提出逻辑原则和方法的适宜的教科书。我们的问题主要是对基本的哲学思想进行逻辑分析，而不是对逻辑概念进行哲学探讨。换言之，我们在试图用逻辑方法分析哲学思想，而不是用哲学方法分析逻辑思想。

后面的章节想探讨一些思想，承认这些思想似乎为我们提供我们在这一章所讨论的这种基本意义上的便利。首先我们将探讨我们关于事实的看法，然后探讨关于真的看法。我们将假定世界或至少世界的一部分是不断持续变化的。我们将分析我们关于变化的看法。由此我们进而讨论时间、空间和运动，最后将以对形而上学和科学的研究结论这本书。

然而，我们必定要说，这种企图总之要失败。这不是虚伪的谦虚，这不过是承认达到目的的方法很不胜任。这本书如果确有关键性的部分，则主要是逻辑分析的问题；如果确有积极的部分，则主要是逻辑构造的问题。整个企图的成功依赖于逻辑的严格性。但是逻辑的严格性很可能是在这寥寥数页达不到的理想，因为我们从一开始既没有关于逻辑本质的清晰概念，也没有明确定义了逻辑过程的方法，如果我们的逻辑缺乏严格性和明确性，那么我们的分析就不能非常清晰确切，结果就可能证明这里提出的思想系统与它所批判的那些思想系统同样混乱不堪。

但是，如果从一开始就怀疑这种企图要失败，那么究竟为什么还要一味地尝试它呢？这是一个非常根本的问题，它深及生活的本质。这些页已经暗含着回答。我们不做能够得到任何抽象证明的事情，我们一般不为一个目的而活着，所谓我们为之而活着的目的本身是不能证明的。当我正在思考的时候，我正在连续抽第三支烟，这不是因为我仍不满意香味的刺激，而是因为只要我没有挥笔疾书，我的手就要拿点东西，这可能正好是支香烟。我们有些人进行哲学研究，是因为对真感兴趣，也有一些人进行哲学研究，是因为想得到安慰。许多人涉足哲学，是因为没有其它事情可干。如果我们不期待哲学最终得到相同的结论，那么我们就几乎不能期待哲学家从相同的动机出发。

坦白地讲，哲学对我们来说是一种游戏。我们可能天真地做哲学游戏，这立即使专家感到可笑和气愤，但是我们尽可能努力根据哲学规则来做哲学游戏。我们不考虑成功或失败，因为我们并不把结果看作过程的一半。正是在这里，游戏是生活中最严肃的活动之一。其它活动常常有其它打算。政治是人们追求权力的领域，财政和工业是人们追求财富的领域。爱国主义有时是经济的问题，慈善事业是某些人成名的唯一途径。科学和艺术，文学和哲学可能有混杂的背后动机。但是一个人在肮脏的小阁楼上做游戏，这十足地表达了一颗被抛入生活之流的心灵。

1927年4月

冯友兰

《中国哲学史》自序

吾非历史家，此哲学史对于“哲学”方面，较为注重。其在“史”之方面，则似有一点可值提及。

中国近来，史学颇有进步。吾人今日研究中国古代史所持之观点，与前人不同。吾人今日对于中国古代之知识，与前人所知者亦大异。前人对于古代事物之传统的说法，吾人今日已多加以辨正。对于此种“古史辨”，王船山，崔东壁即已有贡献；不过近人更有意的向此方向努力耳。

吾于写此哲学史时，对于中国古代史，亦往往有自己之见解。积之既久，乃知前人对于古代事物之传统的说法，亦不能尽谓为完全错误。官僚查案报告中常有“事出有因，查无实据”之语。前人对于古代事物之传统的说法，近人皆知其多为“查无实据”者。然其同时亦多为“事出有因”，则吾人所须注意者也。

吾亦非黑格尔派之哲学家；但此哲学史对于中国古代史所持之观点，若与他观点联合观之，则颇可为黑格尔历史哲学之一例证。黑格尔谓历史进化常经“正”“反”“合”三阶段。前人对于古代事物之传统的说法，“正”也。近人指出前人说法多为“查无实据”，此“反”也。若谓前人说法虽多为“查无实据”，要亦多“事出有因”；此“合”也。顾颉刚先生云：“反”之方面之工作，尚多未作。吾深信之。吾亦非敢妄谓此哲学史中所说之中国古史，即真与事实相合。不过在现在之“古史辨”中，此哲学史，在“史”之方面，似有此一点值提及而已。

此书初稿成后，先在清华印为讲义，分送师生请正。其经改正者，及书中采用师友之说之处，皆随文注明。谨乘此机会，向诸师友致谢。

1930年8月15日

《中国经济史》序

我曾说过中国现在史学，有信古，疑古，释古三种趋势。就其中释古一种，应系史学的真正目的，而亦是现在中国史学之最新的趋势。

不过现在可以属于释古一派之史学，多有两种缺陷。第一种是：现在属于此派之史学家，往往缺乏疑古的精神。释古虽与疑古不同，然必须经过疑古一阶段，必须用疑古的精神，审查史料。不但古代史之史料，非经审查不能用，即近代史之史料，其冲突矛盾者亦甚多。非经过一番审查工夫，无从断定孰真孰伪。现在有些讲历史的人，往往对于史料毫不审查，见有一种材料，与其先入之见解相合者，即无条件采用。至于与此相冲突之材料，则置之不理，亦不说明何以置之不理。这样的办法，不能生出科学的历史。

第二种缺陷是：现在属于释古一派之史学家，往往谈理论太多，令读他的书的人感觉，他是谈哲学，不是讲历史。理论不是不可有的，但我们应当以事实解释证明理论，而不可以事实迁就理论。如有一部历史，其中毫不讲理论，但读者读了以后，马上就觉得有一种理论，实在不错，如果我们需要

用理论讲历史的书，这才是其选也。所谓“不著一字，尽得风流”；“善《易》者不言《易》”；正是这个意思。

马先生的中国经济史写成，命我作序。我对于经济史无研究，所以写一点关于普通史学的话，聊作全书引子。

1936年12月4日

英译《庄子》自序

现在已经有《庄子》的几种英译本流传，为什么要又出一种新译本呢？

回答这个问题，可以举两个理由：首先，翻译就是一种解释和评注。就《庄子》各种英译本而论，它们从语言文学的观点看可能是很好的，有用的。但它们解释《庄子》，似乎尚未触及著者真正的哲学精神。换言之，它们在语言文学方面是成功的，但在哲学方面则不然。由于庄子著作，有如柏拉图的“对话”，虽是文学著作，但更是哲学著作，看来就需要一个新的译本，更加着重在庄子哲学上。

其次，清代学术是著名的。通过许多学者在考据校勘领域的工作，绝大部分的古籍变得可读可解多了。《庄子》的早期英译本似乎尚未利用这些学者的劳动成果。在这方面，也需要一个新的译本，反映最新的学术成果。

威廉·詹姆士说，每个大哲学家有所见。一旦抓住其所见，整个体系就容易理解了。克罗齐在有个地方说，哲学体系越宏大，中心观念越简单。现在的这个译本虽然只限于《庄子》前七篇，但可相信它包含着著者主要的见解或观念。加上引言（本是为在北京各处讲课准备的讲稿）和附录（本为北京《哲学评论》而作），可望对于正确理解道家哲学有所贡献。

在预备现在这本《庄子》译本的过程中，我参考过并自由利用过其他译本，特别是 Legge 的和 Giles 的译本。一种译法若是对的，就不必只是为了不同而使之不同。不过有些重要的名词、短语、或段落，为全篇关键，不同的译法可能给予全篇不同的调子或色彩。在这种情况下，我总是根据我以为是庄子哲学的正确解释，而作出新的译法。作到这一点，再加上释文和按语，就可以使我有根据称现在这个译本是我自己的了。然而对其他译者，特别对 Legge 和 Giles，我仍应承认受益匪浅。

最后，要求读者原谅我的英文表达能力有限。如果读者竟然觉得此书尚非不可卒读，或读此书时读者文学口味尚未严重冲犯，就要归功于我的朋友们的帮助：卜晨光先生（Mr. L. C. Porter），恒慕义先生（Mr. A. W. Hummel），吴宓先生，都审读过原稿，发现错误，即予改正，借此机会向他们表示深挚的谢意。

1928年6月于北京

不虚我生——《庚午文存》序

在民国初年，我常在报纸上看见陈铎士先生的名字，当时不过以为他是许多曾经做过总长的人中的一个，所以对于他也未尝特别注意。后来报纸上也不常见陈先生的名字，我也几乎忘记有这么一个曾经作过农林总长的陈先

生了。

直到最近，《大公报》上发表了一篇送旧历文，署名陈振先。我读了这篇文章，深为惊奇。我很疑这位通天文，并且能自制天文仪器的陈先生，未必就是从前作农林总长的陈先生，不过名字偶同而已。后来仔细探听，才知道这位陈先生就是那位陈先生。后来在《大公报》上又读了陈先生许多文章，我对于陈先生更加佩服。后来在一处宴会上与陈先生谈了一次，我对于陈先生遂有更清楚的认识。

我以为陈先生可以当得起“好学不厌，诲人不倦”八个字。他所研究的范围，实在是“上自天文，下至地理”。他所得的结果，他都能以浅显的，有趣的话说出来，使一般人皆能明了。在他的文章的字里行间，我们都感觉到他的“好学不厌，诲人不倦”的热诚。

中山先生劝人不要作大官，而要作大事。陈先生作总长是作大官。“好学不厌，诲人不倦”是作大事。当然有许多人为要作大事而作大官。

上述陈先生自民元以来至现在所给予我的印象，我想，也就是他所给予一般人的印象。

陈先生作农林总长，亦未尝不有此抱负。奈环境不许，使一般人看他不过是许多曾作大官的人中的一个。直到他的大事作出以后，他的价值始显。他于是真可号为“不虚我生”。

陈先生的《庚午文存》将出版。承他看得起我这个后学，命我作一篇序。我所以将我对于陈先生的认识写下来。希望陈先生每年有这么一部文存出来；更希望我们后学，都学陈先生这种“好学不厌，诲人不倦”，作大事的精神，都成个“不虚我生”。

约作于 1931 年初

《李峻之集》序

凡世之成大功，立大名者，必具非常之才，有非常之志，又必享相当长寿，以成其志。而尽其才。《中庸》云：“故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。”实则非有大德者必得其寿，乃得其寿者始能成大德耳。孔子云：“假我数年，五十以学易。”不假年则欲学而不得，甚矣其言之悲也。李峻之君为余故人黄卓璋先生之女婿，可谓具非常之才，又有非常之志者，而竟早死。其友人集其平日所为学术论文为此编，庶几世之爱才者，见此编，知有此早丧之英，与其友朋同声一哭耳。余未知其果能传否也；使此编果传，李君亦岂料其竟只以此数文显哉，悲夫！

1933 年 9 月

《梅溪文钞》序

人之有技，若已有之；人之彦圣，不啻若自其口出：此初视似甚易，而实为至难。能如此者，平生所见，盖不多人，南阳张中孚先生其一也。友兰十四岁丧父，茕茕在疚，一日微闻家叔父语家慈曰：“南阳张中孚先生言：‘闻树侯两子皆佳，树侯为不死矣。’”树侯者，先君字也。于是始闻先生名。是时为清光绪三十四年。及民国四年，友兰入都，将肄业于北京大学。先生是时为众议院议员。乃始谒先生于象坊桥草厂寓庐，请为保证人，承先

生亲送入学。在大学中又获交先生嗣君文涛，因以过从益密。民国八年，友兰中教育部试，赴美洲留学。先生喜曰：“芝生再过十年，可以赶上胡适之矣。”民国十二年，友兰与嗣君文涛同船返国。先生迎于沪上，见友兰谈话不甚口吃，又喜曰：“芝生不仅学成，且能谈话矣。”民国十九年，友兰方任清华大学文学院院长，维持校务。豫人士以为可以任河南大学校长，推先生为代表，持聘书至北平，敦促返汴。先生至清华，谓家慈曰：“芝生能读书，又能办事。其能读书，为前所及料；其能办事，则为前所不及料也。”民国二十二年，友兰将赴英伦为交换教授。在开封拜谒先生，先生又喜曰：“芝生今不独为中国之冯芝生，且为世界之冯芝生矣。”盖其好道人善，往往奖过其情，类如此。民国二十六年，中日战起，友兰随校播迁，感时艰虞，间有述作。方欲于大难平时，敬呈先生，而先生已不及见矣，呜呼！先生平生行谊之大者，具详家乘，其学非友兰所素习，亦不足以知之。故略述平日所身受于先生者，以见先生诱掖后进、宏奖风流之盛德，以备后人观览，且以为先生文集之序。

1941年11月

《新原道》英文版自序

我国对日战争爆发于1937年。自那时起我用了大部分时间写出一套丛书，我叫做“贞元之际所著书”。在我看来，在这些书中，一个思想体系已经定型——比早先在我心中的样子严密多了——这个体系我已起名为“新理学”。这个名字的意义，随着读者细读这本《新原道》，也就会明白了。

这套丛书中，有四本书专谈这个思想体系的哲学方面：第一本是《新理学》（商务印书馆，上海，1939），讲这个体系的形上方面；第二本是《新原人》（商务印书馆，1943）讲这个体系的伦理涵义；第三本是现在这本《新原道》，讲这个体系的历史背景；第四本是正在写的《新知言》，讲这个体系的方法论。

这本《新原道》，因为它是讲中国哲学主流的发展，所以可以当作一部简明中国哲学史，不过不是就严格意义而言。无论如何，它的确可以当作我的两卷本《中国哲学史》的补编。自从十年前我的《哲学史》出版以来，我对于中国哲学的新见，全部写在这本书里了。

我愿借此机会，向我的朋友，牛津大学的休士先生（Mr. E. R. Hughes），为他英译此书所受的辛苦，表示我的感谢。在此应该指出，在许多段落，英语的表示法完全足以满足要求；但另有一些段落，译者和我都沮丧地一致认为，似乎没有办法译出原文全部意思。引自古代著作的段落尤其如此，不论是哪种语言，在翻译上都有这种不可避免的缺憾。

我还要感谢中国哲学会，感谢在重庆的编译馆，由于他们很感兴趣，给予鼓励和支持，我的书才有可能以英文形式出现。特别感谢中国哲学会，给我荣誉，以此书为其《中国哲学丛书》第一种，又为推到英语读者公众面前的第一种。

1944年9月

联大纪念碑碑文自识

碑建于昆明西南联合大学旧址，原大饭厅后小土山上。文为余三十年前旧作。以今观之，此文有见识，有感情，有气势，有词藻，有音节，寓六朝之俚句于唐宋之古文。余中年为古典文，以此自期，此则其选也。承百代之流，而会乎当今之变，有蕴于中，故情文相生，不能自己。今日重读，感慨系之矣。敝帚自珍，犹过于当日操笔时也。

1976年

《三松堂自序》·明志

联大纪念碑碑文所说的可纪念的四点，有三点已经事过境迁，成为历史的陈迹了。只有“旧邦新命”这一点不但没有成为历史的陈迹，而且还是一个新时代的开端。对日抗战的胜利仅只是奠定了“旧邦新命”的基础。在这个基础之上，还有空前伟大的建筑物建立起来。这就是联大碑文中所说的“我国家以世界之古国，居东亚之天府，本应绍汉唐之遗烈，作并世之先进。将来建国完成，必于世界历史居独特之地位”。这不是历史的陈述，这是将来的伟业。我常以身为中国人而自豪，因为中国人既有辉煌过去，又有伟大的将来。我们现在的工作，有“承先启后，继往开来”的意义。

所谓“旧邦”就是祖国，就是中华民族。所谓“新命”，就是建设社会主义。现在我们常说的社会主义祖国，就是“旧邦新命”的意义。

1982年夏季，我又到美国一次。于7月初先到夏威夷参加一个国际朱熹讨论会。会后到美国大陆匹兹堡我的大儿子钟辽家中住了一个多月。哥伦比亚大学通知我说，他们已经决定召集一个特别会议，在会中赠予我名誉文学博士学位，邀请我于9月初到纽约接受学位。我于9月9日同我的女儿钟璞、儿子钟辽夫妇到纽约，赠予学位仪式于10日下午举行，仪式后举行招待会，介绍参加会议的人与我相见。招待会后举行宴会，以为庆祝。在赠予学位的仪式中，我发表了一篇答词。在这篇答词中，我简单扼要地叙述了我过去在学术界中所有的活动及其意义，并且说明了我在将来所希望要做的事情。这篇答词全文如下：

索尔云校长，狄百瑞教授，女士们，先生们：

我很感谢我的母校给予我的荣誉，我很高兴。我在1920年春进入哥伦比亚研究院，1923年夏通过了哲学博士学位的最终考试。由于我的博士论文当时还没有出版，我没有参加1923年授予学位仪式。我的博士学位是在1924年我已经回到中国以后正式授予的，所以未能亲自接受文凭。我在1923年，1924年未能得到的机会，我的母校今天给我补上了。

现在，在将近六十年之后，我又终于回到了哥伦比亚。我到此以后，感慨万端。我看到母校已经惊人地发展了；也看到校园犹是，人事全非。我的老师杜威教授、伍德布利奇教授、蒙太格教授都不在了，但是他们的音容，他们对我的教诲和帮助，我依然记忆犹新，历历在目。

我在这里当学生的时候，曾申请一项奖学金。为这件事我请求杜威教授写一封推荐信。他立即写了一封很长的信，信的最后一句说：“Mr. Fung is a student of real scholarly calibre”（冯君这个学生是一个真正学者的材料）。我没有得到这项奖学金，但是这句话使我获得鼓舞和信心。倘若杜威教授今天还在，看到这个学生还没有完全辜负他的赞许，也许会高兴吧。

六十年是个很长的旅程，我这个旅程充满了希望和失望，成功和失败，

被人理解和被人误解，有时居然受到赞扬和往往受到谴责。对于许多人，尤其是海外人士，我似乎有点令人困惑不解。让我借这个机会说说我的旅程的性质，或许能澄清令人困惑不解的地方。

我生活在不同的文化矛盾冲突的时代。我所要回答的问题是如何理解这种矛盾冲突的性质；如何适当地处理这种冲突，解决这种矛盾；又如何在这种矛盾冲突中使自己与之相适应。

我第一次来到美国正值我国五四运动末期，这个运动是当时的不同的文化矛盾冲突的高潮。我是带着这些问题而来的，我开始认真地研究它们。为了解答这些问题，我的思想发展有三个阶段。在第一阶段，我用地理区域来解释文化差别，就是说，文化差别是东方、西方的差别。在第二阶段，我用历史时代来解释文化差别。就是说，文化差别是古代、近代的差别。在第三阶段，我用社会发展来解释文化差别，就是说，文化差别是社会类型的差别。

在 1922 年，我向哲学系讨论会提交一篇论文，题为《为什么中国没有科学？》，后来发表在《国际伦理学杂志》上。我在这篇论文中主张文化的差别就是东方、西方的差别。这实际上是当时流行的见解。可是待我一深入研究哲学史，就发现这种流行的见解并不对。我发现，向来认为是东方哲学的东西在西方哲学史里也有，向来认为是西方哲学的东西在东方哲学史里也有。我发现人类有相同的本性，也有相同的人生问题。这个看法后来就成为我的博士论文的主要论题。我从中国哲学史和欧洲哲学史中选出实例，证明我的论点。这个论题及其例证就构成我的博士论文，于 1924 年出版，题为《人生态理想之比较研究》。

这部书虽然否定了对于不同文化矛盾冲突的流行的解释，但是也没有提出新的解释来代替它。这种新的解释却蕴含在我后来的著作《中国哲学史》里。这部书也许是一部较有学术价值的著作，多谢布德教授的翻译，使它得以广泛流传。这部书没有按照传统的方法把历史划分为古代、中古、近代等三个时代，而代之以另一种分法，把中国哲学史划分为两个时代，即子学时代，经学时代，相当于西方哲学史中的古代、中古时代。这部书断言：严格地说，在中国还未曾有过近代哲学，但是一旦中国实现了近代化，就会有近代中国哲学。这个论断含蓄地指明，所谓东西文化的差别，实际上就是中古和近代的差别。

但是中古和近代这两个词的内容是什么呢？不久我开始认识到，中古和近代的差别实际上就是社会类型的差别。西方国家从社会的一种类型到另一种类型的转变，比东方国家早了一步。这一步的关键是产业革命。产业革命之前生产以家庭为本位。产业革命之后，由于采用了机器，生产社会化了，就是说，它规模扩大了，由很大的人群进行，而不是由分散的家庭进行。在四十年代我写了六部书，其中有一部的副题是《中国到自由之路》。我在这部书中指出，这条路就是近代化，而近代化的主要内容就是产业革命。

在四十年代，我开始不满足于做一个哲学史家，而要做一个哲学家。哲学史家讲的是别人就某些哲学问题所想的；哲学家讲的则是他自己就某些哲学问题所想的。在我的《中国哲学史》里，我说过，近代中国哲学正在创造之中。到四十年代，我就努力使自己成为近代中国哲学的创作者之一。我开始认为，要解释不同文化的矛盾冲突，无论是用地理区域还是用历史时代都不如用社会类型来得令人满意，因为前两种解释不能指出解决的道路，而后一种解释正好指出了道路，即产业革命。

接着中国革命胜利了，革命带来了马克思主义的哲学。绝大多数中国人，包括知识分子，支持了革命，接受了马克思主义。人们深信，正是这场革命制止了帝国主义的侵略，推翻了军阀和地主的剥削和压迫，从半封建半殖民地的地位拯救出了中国，重新获得了中国的独立和自由。人们相信马克思主义是真理。

有人说这是以实用主义的态度对待真理。中国人民不接受这种责难。至于我本人，我不是完全的实用主义者，虽然约翰·杜威是我的老师。我不认为实用主义揭示了真理的实质，但是我认为实用主义提供了发现真理的一种方法。真理的实质是主观观念与客观事实相符合。但是人总是人，人怎样知道哪个观念是符合客观事实的呢？只有用实践和实验来检验。这是个公开的秘密。这个方法，所有的人在日常生活中都在使用。杜威教授的《怎样思想》一书中列举了大量实例来说明这一点。中国人民，包括知识分子，不过是使用了这种常识的方法罢了。

不管怎么说，在五十年代，中国共产党的威信是很高的，这不仅在政治方面，更为重要的是也在道德方面。知识分子们，为革命的胜利所鼓舞，一齐努力，帮助建设新的社会主义社会。我自己的努力是修订我的《中国哲学史》。这个修订本只出版了头两册之后，我又感到修订得连我自己也不满意。我又着手修订修订本，但是在它即将付印之前，我发现这个修订修订本又必须重新再写。这一次，我完全从头开始重写。三十年已经过去了，就这样修订、重写，还没有出版定本。这样拖延，固然一方面是由于非我所能控制的原因，可是我必须说明，也是由于在许多论点我还在踌躇，没有作出最后的决定。我一直在左右摇摆。踌躇摇摆是由于这实际上是一个如何解决不同的文化之间的矛盾冲突的问题。这个问题又进一步表现为如何继承精神遗产的问题，五十年代中期我就提出这个问题，一时讨论得很热烈。

最简单的解决办法是简单地宣布：过去的哲学都是为剥削阶级服务的，因而毫无继承的价值。现在应当不管过去，只当它并不存在。现在应当从零开始，一切都要重新建立。这种观点显然在理论上过分简单化，在实践上也行不通。过去的存在是一个客观事实，任何主观的观点都无法抹杀它。持这种观点的人不懂得，现在是过去的继续和发展。高一级的社会类型取代了低一级的社会类型，正像汽船取代了划艇。汽船取代了划艇，但是它的制造和运行所依据的一般原理，却与划艇所依据的相同。划艇的经验和实验都是汽船的基础。在这个意义上，汽船是划艇的发展，这正是“发展”一词的真谛。发展过程是一种辩证的运动。用黑格尔的术语说，就是肯定，否定，否定之否定。换言之，就是正，反，合。这样的合，包括了正、反的一切精华。在这个意义上，现在应当包括过去的一切精华。这是解决不同的文化矛盾冲突的自然方式。这种解决应当是黑格尔称之为“奥伏赫变”的过程。这的确是一种很复杂的过程，是与简单化针锋相对的。

这就是我现在理解的历史发展的意义。本着这种理解，再来修订我的著作《中国哲学史》，我就不再踌躇摇摆了。

通观中国历史，每当国家完成统一，建立了强有力的中央政府，各族人民和睦相处的时候，随后就会出现一个新的包括自然、社会、个人生活各方面的广泛哲学体系，作为当时社会结构的理论基础和时代精神的内容，也是国家统一在人的思想中的反映。儒家、新儒家都是这样的哲学体系。中国今天也需要一个包括新文明各方面的广泛哲学体系，作为国家的指针。总的说

来，我们已经有了马克思主义和毛泽东思想。马克思主义会变成中国的马克思主义，毛泽东思想还会发展。中国的马克思主义，这个名词有些人会觉得奇怪。其实它久已存在，这就是毛泽东思想。毛泽东思想的定义就是马克思主义普遍原理与中国革命实践的结合。既然与中国革命实践结合了，那就是“中国的”马克思主义，而不仅是“在中国的”马克思主义。这场革命的前几个阶段，这种结合做得很好。关于无产阶级领导农民武装暴动的理论，关于乡村包围城市的理论，都是这种结合的好例。以这些理论为基础种种战略引导革命走向了胜利。只是在以后的几个阶段，这种结合就做得不那么好，后来更遭到“四人帮”这些阴谋家的严重歪曲，于是出现了极左政策，即所谓“文化大革命”，其后果大家都了解。最近几年拨乱反正，正在努力恢复这种结合。

马克思主义有三个来源，其一就是德国古典哲学。为现代中国服务的包括各方面的广泛哲学体系，会需要中国古典哲学作为它的来源之一吗？我看，它会需要的。我们应当为这个广泛的哲学体系准备材料，铺设道路。我的意思绝不是从古典哲学家著作中寻章摘句，编成原始资料汇编。一个哲学体系不是一个拼凑的东西。哲学是一个活东西。你可以用预制的部件拼凑成一部机器，但是不能拼凑成一个活东西，连一个小小的昆虫或一片草叶这样的活东西也拼凑不成。你只能向活东西供给营养，让它自己吸取营养。在目前情况下，我感到，我的《中国哲学史新编》有一项新的任务。它应当不仅是过去的历史的叙述，而且是未来的哲学的营养。

这个新的广泛的哲学体系出现了，不同的文化在中国的矛盾冲突也就解决了。当然还会有新的矛盾，但那是另一个问题。

这是一个终结。以前的调节不同文化的种种努力都不过是一个开始。我们现在的努力虽不是终结的开始，但它可以是开始的终结。

我经常想起儒家经典《诗经》中的两句话：“周虽旧邦，其命维新。”就现在来说，中国就是旧邦而有新命，新命就是现代化。我的努力是保持旧邦的同一性和个性，而又同时促进实现新命。我有时强调这一面，有时强调另一面。右翼人士赞扬我保持旧邦同一性和个性的努力，而谴责我促进实现新命的努力。左翼人士欣赏我促进实现新命的努力，而谴责我保持旧邦同一性和个性的努力。我理解他们的道理，既接受赞扬，也接受谴责。赞扬和谴责可以彼此抵消。我按照自己的判断继续前进。

这就是我已经做的事和我希望我将要做的事。

话说回来，在这个仪式上，我深深感到，母校给予我的荣誉不单是个人荣誉。它象征着美国学术界对中华民族学术的赞赏。它象征着中美人民传统友好关系的继续发展。这种发展正是中国人民的共同愿望。

我谢谢诸位。（原稿用英文，涂又光译）

我还作了一首诗：

“一别贞江六十春，
问江可认再来人？
智山慧海传真火，
愿随前薪作后薪。”

贞江就是哥伦比亚大学西边的 Hudson River（胡适译为赫贞江）。《庄子·养生主》说：火的燃烧靠燃料。前边的燃料着完了，后边的燃料要赶紧续上去。这样火就可以继续传下去，不会熄灭。“火传也，不知其尽也。”

人类几千年积累下来的智慧真是如山如海，像一团真火。这团真火要靠无穷无尽的燃料继续添上去，才能继续传下来。我感觉到，历来的哲学家、诗人、文学家、艺术家和学问家都是用他们的生命作为燃料以传这团真火。唐朝的诗人李贺年轻的时候做诗很苦。他的母亲说：“是儿将呕出心肝来。”其实何止李贺？历来的著作家，凡是有传世著作的，都是呕出心肝，用他们的生命来写作的。照我的经验，作一点带有创作性的东西，最容易觉得累。无论是写一篇文章或者写一幅字，都要集中全部精神才能做得出来。这些东西，可能无关宏旨，但都需要用全副的生命去做，至于传世之作那就更不用说了。李商隐有两句诗：“春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干。”蚕是用它的生命来吐丝的，蜡是用它的生命来发光的。

我于1946年至1947年曾去美国一次，在各地方讲中国哲学史。这次再去美国，觉得心情与上次完全不同。原来西方的汉学家们，把中国文化当作一种死的东西来研究，把中国文化当作博物院中陈列的样品。我那时在西方讲中国哲学史，像是在博物院中作讲解员。讲来讲去觉得自己也成了博物院中的陈列品了，觉得有自卑感，心里很不舒服。这次我到美国，虽然讲的也是中国的东西，但是心情完全不同了。自卑感变成了自豪感，不舒服变成了舒服。中华民族的古老文化虽然已经过去了，但它也是将来中国新文化的一个来源，它不仅是过去的终点，也是将来的起点。将来中国的现代化成功，它将成为世界上最古也是最新的国家。这就增强了我的“旧邦新命”的信心。新旧接合，旧的就有了生命力，就不是博物馆中陈列的样品了；新的也就具有了中国自己的民族特色。新旧相续，源远流长，使古老的中华民族文化放出新的光彩。现在我更觉得这个展望并不是一种空想、幻想，而是一定要实现的，而且一定能实现的。

在振兴中华的伟大事业中，每一个中华民族的成员，都应该尽其力之所及做一点事。我所能做的事就是把中国古典哲学中的有永久价值的东西，阐发出来，以作为中国哲学发展的养料，看它是否可以作为中国哲学发展的一个来源。我认为中国古典哲学中有些部分，对于人类精神境界的提高，对于人生中的普遍问题的解决，是有所贡献的。这就有永久的价值。像这一类的阐述，我将在我的《中国哲学史新编》中陆续提出来。

这就是我为振兴中华所要做、所能作的事。这不是为中国哲学的发展定基调，也不是为中国哲学的发展预制部件。这是为中国哲学的发展提供营养品。

一个时代的哲学的建立，是需要时间的，往往需要几代人的时间，甚至几个世纪的时间。它是一个活的东西，活的东西的发展都是需要时间的。它的内容也是历史的产物，不是哪一个人或哪几个人随意确定的。马克思主义必定要与中国的具体实践相结合，成为中国的马克思主义；中华民族也会生出许许多多的人才，以完成这种事业。

“江山代有才人出，
各领风骚数百年。”

1981年

《宗璞小说散文选》佚序

抗战前的清华大学，附设了一所职工子弟学校名叫成志小学，小学又附

设有幼稚园。宗璞（我们原为她取名钟璞，姓冯，那是当然的。现在知道宗璞的人多，吾从众。）是那个幼稚园的毕业生。毕业时成志小学召开了一个家长会，最后是文艺表演。表演开始时，只见宗璞头戴花纸帽、手拿指挥棒，和好些小朋友一起走上台来，宗璞喊了一声口令，小朋友们整齐地站好队。宗璞的指挥棒一上一下，这个小乐队又奏又唱，表演了好几个曲调。当时台下掌声雷动，家长和来宾们都哈哈大笑。我和我的老伴也跟着哈哈大笑，心中却暗暗惊奇。因为我们还不知道，她是个小音乐家，至少也是个音乐爱好者吧。我们还没有看见她在家里练过什么乐器。那时家里也没有什么乐器。

到了解放以后，我们也没有看见她在家里写过什么文章，可是报刊上登出了她的作品，人们开始称她为作家。我的老伴对我说，女儿成为一个小作家，当父母的心里倒也觉得舒服。我却担心她聪明或者够用，学力恐怕不足。一个伟大的作家必需既有很高的聪明，又有过人的学力。杜甫说他自己“读书破万卷，下笔如有神”。上一句说的是他的学力，下一句说的是他的聪明，二者都有，才能写出他的惊人的诗篇。

十年动乱的前夕，曾为宗璞写过一首龚定庵示儿诗。诗句是这样的：“虽然大器晚年成，卓犖全凭弱冠争。多识前言畜其德，莫抛心力贸才名。”我写这诗的用意，特别在最后一句。

人在名利途上要知足；在学问途上要知不足。在学问途上，聪明有余的人，认为一切得来容易，易于满足于现状。靠学力的人则能知不足，不停留于现状。学力越高，越能知不足。知不足就要读书。

有两种书：一种是“无字天书”；一种是“有字人书”。

自然、社会、人生这三部大书是一切知识的根据，一切智慧的泉源。真是浩如烟海，无边无际。一个人如果能够读懂其中的三卷五卷或三页五页，就可以写出“光芒万丈长”的文章。古今中外的真正伟大的作家，都是能读懂一点这样的书的人。这三部大书虽然好，可惜它们都不是用文字写的。故可称为“无字天书”。除了凭借聪明，还要有至精至诚的心劲才能把“无字天书”酿造为文字，让我们肉眼凡胎的人多少也能阅读。

定庵所说的“前言”，指的是有字人书。读有字人书当然也非常重要，但作为从事文学创作的人，绝不可只以读有字人书为满足。而要别具慧眼，去读那“无字天书”。

我不曾写过小说。我想，创作一个文学作品，所需要的知识比写在纸上的要多得多。譬如说，反映十年动乱的作品，写在纸上的，可能只是十年中的一件事，但那一件事的确是十年动乱的反映。这就要求作者心中有一个十年动乱的全景，一个全部的十年动乱。佛学中有一句话：“纳须弥于芥子。”好大的一座须弥山，要把它纳入一颗芥子，这是对于一篇短篇小说的要求。怎样纳法，那就要看小说家的能耐。但无论怎样，作者心中必先有一座须弥山。

我教了一辈子书，难免联想到本行。对于一个教师也有类似的要求，一个教师讲一本教科书，最好的教师对这门课的知识，定须比教科书多许多倍，才能讲得头头是道，津津有味，信手拈来，皆成妙趣。如果他的知识，只和教科书一样多。讲来就难免结结巴巴，吞吞吐吐，看起来好像是不能畅所欲言，实际上他是没有什么可以言。如果他的知识还少于教科书，他就只好照本宣科，在学生面前唱催眠曲了。

要努力去读“无字天书”，也不可轻视“有字人书”，那里又酿进了写

书人的心血。

宗璞出集子，要我写一篇序，我就拉杂为之。后来没有能用，恰好孙犁同志有评论文章，宗璞得以为序，我很为她高兴。

可惜的是，现在书已出来，她的母亲已不在人间，不能看见了。

朋友们以为我这几句话尚可发表，无以题名，姑名之为“佚序”。

1982年

《三松堂自序》之自序

古之作者，于其主要著作完成之后，每别作一篇，述先世，叙经历，发凡例，明指意，附于书尾，如《史记》之《太史公自序》，《汉书》之《叙传》，《论衡》之《自纪》，皆其例也。其意盖欲使后之读其书者，知其人，论其世，更易知其书短长之所在，得失之所由。传统体例，有足多者。

本书所及之时代，起自十九世纪九十年代，迄于二十世纪八十年代，为中国历史急剧发展之时代，其波澜之壮阔，变化之奇诡，为前史所未有。书于其间，忆往思，述旧闻，怀古人，望来者。都凡四部分：曰“社会”，志环境也；曰“哲学”，明专业也；曰“大学”，论教育也；曰“展望”，申信心也。长短不同，旧日小说家所谓“有话即长，无话即短”也。揆之旧例，名曰《自序》。非一书之序，乃余以前著作之总序也。世之知人论世、知我罪我者，以观览焉。

“三松堂”者，北京大学燕南园之一眷属宿舍也，余家寓此凡三十年矣，十年动乱殆将逐出，幸而得免。庭中有三松，抚而盘桓，较渊明犹多其二焉。余女宗璞，随寓此舍，尝名之曰“风庐”，谓余曰：已名之为风庐矣，何不即题此书为风庐自序？余以为昔人所谓某堂某庐者，皆所以寄意耳，或以松，或以风，各寄所寄可也。宗璞然之。

书中所记，有历历在目、宛如昨日者，而俯仰之间，已为陈迹。余亦届耄耋，耳目丧其聪明，为书几不成字。除四、五、六章外，皆余所口述，原清华大学哲学系涂生又光笔受之，于书之完成，其功宏矣，书此志谢。

1981年11月

《三松堂学术文集》自序

我没有养成一个保存文稿的习惯。一篇文章写成以后，要用它的刊物就拿去发表，我不留原稿。在那些刊物发表以后，送来的样本我也是随手放在一边，没有注意保存。久而久之，我也记不清我过去都写过什么文章了。

在过去，我也有几次企图把我发表过的文章作一个结集。

在我的《中国哲学史》两卷本发表以后，我曾经于1936年收集了一些当时新写的关于中国哲学史方面的论文，汇为一册，题名为《中国哲学史补》，同年由商务印书馆出版。随后便爆发了抗日战争，这部书流传不广，现在久已绝版。

在四十年代抗战期间，我写了《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》等六部书，单独发表，统称之为“贞元之际所著书”。此外，各报刊上又发表了不少短篇论文。我于1946年，从其中选出一部分合成一个集子，题名为《南渡集》。1948年，商务印书馆已

排版，并已印出清样。但不久，全国解放，商务印书馆的业务暂时停顿，《南渡集》就没有发行。在五十年代，中国科学院哲学研究所委托商务印书馆印出若干册，作为内部发行，外部很少见。

六十年代初，上海人民出版社收集了我在解放以后发表的一些关于中国哲学史研究方面的文章，编为《中国哲学史论文集》第一、第二集。同时，我也着手收集我在解放以前发表过的文章，已经抄出一部分。但在十年动乱中，这些抄本都遗失了。

现在，北京大学出版社为纪念我从教六十周年，收集我在解放以前发表过的文章，编为这部书。这是又一次的结集了。《南渡集》分为上下两编，上编是学术性的文章，下编是杂文。这部书收集了《南渡集》上编所收的一些论文。下编的杂文也选了两三篇。

我从1915年到北京大学中国哲学门当学生以后，一直到现在，六十多年间，写了几部书和不少的文章。所讨论的问题，笼统一点说，就是以哲学史为中心的东西文化问题。我生在一个不同文化的矛盾和斗争的时期，怎样理解这个矛盾，怎样处理这个斗争，以及我在这个矛盾斗争中何以自处，这一类的问题，是我所面临和回答的问题。问题的范围很广泛，问题的内容很复杂，我在这六十多年中，有的时候独创己见，有的时候随波逐流。独创己见则有得有失；随波逐流则忽左忽右。这个集子中所收集的文章，都是我走过的痕迹。

用《庄子·天运》篇所用的名词说，这些都是“迹”，还有“所以迹”。我的“所以迹”是什么呢？

我经常想起《诗经》中有两句诗：“周虽旧邦，其命惟新。”中国处在现在这个世界，有几千年的历史，可以说是一个“旧邦”。这个旧邦要适应新的环境，它就有一个新的任务，即在新的历史条件下，在这块古老的土地上建设新的物质文明和精神文明，这就是“新命”。这个有“新命”的“旧邦”，就是我们现在常说的社会主义祖国。我上面所说的那些问题，都是围绕着这个主题而发生的。怎么样实现“旧邦新命”，我要作自己的贡献，这就是我的“所以迹”。

有了这个“所以迹”作为精神上的支持，所以在“迹”上虽然有时路滑摔倒，但总还能爬起来继续前进。六十多年的路程就是这样走过来了。

在报上时常看见，有些同志们于辞世之前留下遗嘱，说是要把他的遗体献给国家，作为医学解剖之用，这说的是肉体上的遗体。从事写作的人也有精神上的“遗体”，那就是他过去所写作的那些东西。精神上的“遗体”和肉体上的遗体有点不同，那就是当一个人在他的精神生活还没有停止以前，他就可以把以前的“遗体”捐献出来，供人们解剖。这一部集子就算是我贡献出来的精神“遗体”吧！

编一个集子，也不是容易的事情。其中包括收集、抄写、编辑、校对等很多繁琐复杂的工作。北京大学哲学系中国哲学史教研室李中华同志以及北大出版社编辑苏勇同志，为这些工作付出了大量的劳动，仅此致谢！

1983年3月10日

《三松堂散文集》自序

人生中所经常处理的两大因素，一个是理，一个是情。在人们的文字作

品中也有两大类，一类是说理之文，一类是抒情之文。哲学的作品以说理为主，文学的作品以抒情为主。

在文学作品中，抒情的最高形式是诗。照中国的传统的说法，诗论情不论理。诗可以说理之所必无，情之所可有的话。有一首唐诗，题目是《捣衣》。诗说：“已知戍不还，秋至试青砧。渐近苦寒月，况经长别心。宁辞捣衣倦，一寄塞垣深。用尽闺中力，君听空外音。”这是说，一个妇女在槌布石上槌布，准备为她的把守边关的丈夫做寒衣。她用力槌呀槌呀，希望把槌布的声音从空中传到边疆，使她的丈夫听见。这是可能的吗？在理上说，这是绝对不可能的，但在情上说，她希望而且相信这是可能的。这首诗也认为是可能的。这就是论情不论理。诗可以说自欺欺人的话，可以白天做梦。

人们常说入情入理。说理之文是入理，要入得透，越透越好。诗是入情，要入得深，越深越好。文学作品中的散文也是入情。其与诗的不同之处在于既要入情也要入理，不能论情不论理，不能说自欺欺人的话，不能白天做梦。

我的这个集子，是从文学的观点看我的作品。选其抒情或多少有抒情意味的，收在一起，以便观览。作为一个哲学家和哲学史家，我的作品大部分是说理之文，抒情之文不多，但也不是绝对没有。在我的抒情之文中，有《西南联合大学纪念碑》。这篇碑文有识见，有感情，有气热，有词藻，有声调，寓魏晋之骈体于唐宋之古文。我自认为是当行出色之作。还有《祭母文》。这一篇是韵文，有人怀疑韵文是否可以成为散文，这种疑虑是多余的。散文和诗的区别在于内容，不在于用韵不用韵。

在中国文学作品的选集中，早的且不说，在近代出现的两部有代表性的文学作品选集，是姚姬传的《古文辞类纂》和曾国藩的《经史百家杂钞》。这两部选集体例不同，各有千秋，但都收有除诗以外的韵文。我的这部集子有似于《杂钞》，我虽然不尽同意桐城派的文艺批评的原则，但也不是有意要学曾国藩。这是我的作品的内容所决定的。我的作品绝大部分是说理之文，所以选出来的就是杂钞了。这也许可以为散文聊备一格。

1987年11月

蔡先生的人格与气象——《蔡元培自写年谱》跋

一个人，于其在客观方面底成就之外，其一举一动，声音笑貌，亦可以表现一种价值。此种表现是其人格的表现。此种表现，旧日谓之气象或气概，亦谓之风度或气度。“诚于中，形于外。”一个人如果有一种伟大底人格，他亦有一种与众不同底气象或气度。用近来一般人常用底一个名词，他有一种“人格美”。

大致说：伟大底人格，有两种类型。一种是如旧日所谓君子，一种是如旧日所谓名士、英雄、豪杰。晋朝人常说及名教与自然的对立。其一部分底意思，亦是想分别这两种人格。君子守名教。名士英雄尚自然。我们常听见人说：“惟大英雄能本色，是真名士自风流。”这都是就英雄名士之崇尚自然，率任天真说。

所谓名教有时亦称礼法。所谓名教或礼法，不是指五四运动时候领导底人所要打倒底名教礼法，亦不必指任何一时代所有底名教礼法。任何时代，都有其时代的名教礼法，任何一种社会，都有其社会的名教礼法。不过其名称不同而已。经过五四运动，一提到名教礼法，一般人都有点觉得陈腐。其

实主张打倒旧日名教礼法底人，自己也要讲纪律，还要讲“铁的纪律”。纪律就是一种名教礼法。

任何时代，任何种社会，都有其名教礼法，任何种社会，都有守名教与崇自然底人。用现在的话说，任何时代，任何种社会，都有守纪律与浪漫底人。所以任何时代，任何社会，都有君子与名士英雄两种人物。这两种人物的胸襟不同，其气象亦不同。

在旧日典籍中，善于记述人的气象者有两部书。一部是《论语》，一部是《世说新语》。《论语》记述孔子一个人的气象，其气象是所谓君子的气象。《世说新语》记述魏晋时代一时代底人的气象，其气象多是所谓名士英雄的气象。

什么都有假底。有假君子，亦有假名士、假英雄。假君子不是君子，是乡愿。假名士不是名士，是无行文人。假英雄不是英雄，是流氓无赖。有些人喜欢骂君子，而赞美名士英雄。其实细按他们的话，他们都是以真名士、真英雄与假君子比。如比一比，当然君子可骂。但这种比，是不公允底。我们如果只知有《儒林外史》中底斗方名士，只知有以猪头当人头底英雄，而即以为真名士真英雄亦不过如此，则名士英雄，岂不是亦可骂底。

说到君子这个名词，蔡先生可以当之而无愧。《论语》说：子贡以温、良、恭、俭、让五个字形容孔子。朱子注说：“温，和厚也。”真德秀说“只和之一字，不足以尽温之义。只厚之一字，不足以尽温之义。温之义，必兼二字之义。和，如春风和气之和。厚，如坤厚载物之厚。和，不惨暴也。厚，不刻薄也。”“良”，朱子注说：“易直也。”又说：“易有坦易之义。直如世人所谓白直之直。无奸诈险陌底心，所谓开口见心是也。”“恭”，朱子注说：“庄敬也。俭，节制也。让，谦逊也。”真德秀说：“谦谓不矜己之善。逊谓推己及人。”凡曾与蔡先生接触过底人，都可以知道蔡先生的气象，确可以此五个字形容之。

说到“君子”，有些人以为君子的行为多是虚伪造作，无真性情。这“以为”是错误底。孔子最注重“直”，最厌恶“巧言令色”。上文所谓易直，就表示君子亦是率真底。不过他要“发乎情，止乎礼”。所谓止乎礼就是止于纪律的范围之内。所以他与名士英雄之“不羁”，又有不同。

据蒋梦麟先生说，有一次北大学生向蔡先生要求免收讲义费，争辩过久，蔡先生怒极，举拳向一位说话最多底学生说：“来，我同你决斗。”用近来有些人所提倡底行为标准说，这可以说是“敢怒”。近来有些人说：青年应该敢喜，敢怒，敢恨。好像从前人教人，都是教人不敢喜，不敢怒，不敢恨。其实何尝如此。不过若只说，敢喜，敢怒，敢恨，这话就有不妥之处。这话的正当说法是：应该喜就敢喜，应该怒就敢怒，应该恨就敢恨。

有些人又以为，所谓君子，大概都是遇事毫无主张，随人转移。这“以为”也是错误底。遇事敷衍，八面圆融底人，是乡愿，不是君子。曾子说：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。君子人欤，君子人也。”《礼记·儒行》说：儒，“粥粥若无能”，但是“可亲而不可劫也，可近而不可迫也，可杀而不可辱也”。“身可危也，而志不可夺也”。这样底人，才是君子。孔子说：“君子可欺以其方，难枉以非其道。”他“不亿诈，不亿不信”，所以可欺以其方。但是“身可危，而志不可夺”，所以“难枉以非其道”。君子不是遇事没有主张，但其主张是经过“再思”然后决定底。不是如名士英雄之多凭直觉。

蔡先生待人，有时我们觉得他过于宽。尤其在他晚年的时候，我们见他替人写书签，作书序，任名誉董事，写介绍信，仿佛有求必应，这些事有些是不值得他这样作底。这就是所谓“可欺以其方”。他早曰温、良、恭、俭、让，似乎是如一个普通好好先生，“粥粥若无能”。但遇到重要底事，他的主张，是非常坚决底。他的主张定了以后，无论什么人不能使他改变。此所谓“难枉以非其道”。

又有些人以为所谓君子，必是规规矩矩于尘网绳墨之中，必不能如名士之超然物外，潇洒不群。这“以为”亦是错误底。孔子说：“巍巍乎舜禹之有天下也，而不与焉。”“有天下而不与”正表示君子于事为之中，而有超然物外之意。这并不是说，他于事为中，作事三心二意，身在魏阙，心怀江湖。而是说，他做事，是因其当为而为之，并不是因其是可以致功名富贵而为之。他虽可以在功名富贵场中，但功名富贵并不在他的心里。君子亦可超然物外，但其超然物外，即在事为之中，他不必放弃了他在社会中底责任，然后才可超然物外。这是他与名士不同之处。

蔡先生在民初即做部长，后来官做到院长。无论做多大底官，他总有“有天下而不与”的意思。这于他常常“难进易退”，可以见之。

我们可以说：蔡先生是近代确合乎君子的标准的一个人。一个人成为名士英雄，大概由于“才”的成分多。一个人成为君子，大概由于“学”的成分多。君子是儒家教育理想所要养成底理想人格，由此方面说，我们可以说，蔡先生的人格，是儒家教育理想的最高底表现。

1987年第7期《群言》发表此文时，有“高平叔附识”如下：

这是冯友兰先生四十五年前的旧作。1943年春，重庆商务印书馆出版我编写的《蔡子民先生传略》后，冯先生写了一篇“跋”，副标题是《蔡先生的人格与气象》。原拟于该书再版时印入，不久我离渝赴美，直至解放后归国，未及重印。现在，我编注《蔡元培自写年谱》，征得冯先生同意，将原来《传略》的“跋”改为《自写年谱》的“跋”，印于书后。他复信说：“此文我久已忘记，世人也未注意，埋没于故纸堆中者有年矣。今蒙发掘出来，又得以蔡先生之余光流传于世，何幸如之。所作安排，我均同意，作为旧稿新印，字句之间，已无需有所变动，即可付印。”

《张岱年文集》序

在二十年代，中国哲学史界对于孔、老的年代问题有过一次大的辩论，在学术领域引起了轩然大波。其一派认为老先于孔，胡适先生主之；另一派认为孔先于老，梁任公先生主之。两派各执一辞，莫能相下。辩论之文在报刊上几乎每日皆有，余偶见一文，署名季同，以《老子》为晚出，其材料证据虽无大加于时论，但出自作者笔下则亲切有味，心颇异之，意其必为一年长宿儒也。后知其为一大学生，则大异之。后又知其为张申府先生（崧年）之少弟，及得见，其为一忠厚朴实之青年，气象木讷，若不能言者，虽有过人聪明而绝不外露，乃益叹其天资之美。张先生旋即与余之堂妹订婚，以学术上切磋之友谊，申以婚姻，益亲密矣。

余于1928年由燕京到清华，张先生已于是年毕业于师大一附中，同时被师大和清华录取。在清华上课月余，惟不习惯于当时清华之军事训练，又从清华退学回师大就读。清华亦不以为忤，毕业之后，仍按原计划聘为清华哲

学系助教，并担任哲学概论课程。其时，张先生乃刚毕业之大学生，又非出自哲学专业，选课者除哲学系一年级生之外，亦有其他系高年级生，均翕服无闲言。盖张先生真正是一位如司马迁所说的“好学深思”之士，对于哲学重大问题“心知其意”。讲课者言之有物，听课者亦觉亲切有味矣。《周易·乾文言》有言：“修辞立其诚”，诚者无妄之谓也。“心知其意”则无妄。张先生初授课之成功，无妄之效也；其初发表文章之成功，亦无妄之效也。

张先生之学生有习篆刻者，欲治一闲章以相赠，请示印文，张先生命刻“直道而行”四字。余闻之曰：“此张先生立身之道也，非闲章也！”张先生之木讷气质，至老不变。孔子曰：“刚毅木讷近仁。”直道而行则“刚毅”矣。“近仁”之言，其意当哉！张先生可谓律己以严，高自要求也。中国传统中的读书人，即所谓“士”者，生平所事，有二大端：一曰治学，二曰立身。张先生治学之道为“修辞立其诚”；立身之道为“直道而行”，此其大略也。

中国哲学史界同人，收集张先生五十余年来的重要论文和著作，编以为《文集》，命序于余。余谓张先生之学术主张已详书中，又何待序之赘言，以为蛇足乎？为张先生之为学与立身之道有尚未为世所注意者，故标而出之，以为书之引端。其“直道而行”乃张先生所自言；“修辞立其诚”乃余所窥测而得者，质之张先生以为然否？

抑有更进一义者，推本溯源，则立身与为学，初非两橛。“修辞立其诚”、“直道而行”只是一事。一事者何？诚而已矣。“修辞立其诚”，诚也；“直道而行”，亦诚也，一以贯之矣。诚乃《中庸》之中心思想；故曰：“不诚无物。”又曰：“君子以诚之为贵。”有志者于此悟入而力行之，则终身用之，有不能尽者矣。

《周易·乾象辞》曰：“天行健，君子以自强不息。”张先生尝主此言以说明中国文化之精神。校之以《中庸》之意，“天行健”则所谓“诚者天之道也”；“自强不息”则所谓“至诚无息也”。天之道出乎自然，人之道有待于有志者自勉之功夫。古人有言：“行百里者半九十”，亦“自强不息”、“至诚无息”之意，言晚节之难也余虽不敏，愿与张先生共勉之。

1988年3月21日序于北京友谊医院时年九十有三

林语堂

《老子的智慧》序文

主要的思想潮流

若想了解中国的思想，多少知道一些老庄时代，中国学术发展的背景，和杂学的兴起是非常有益的。但是，由于很少人将中国的思想介绍给西方，因此我认为“详释老子”这桩有意义的工作，藉庄子的说明，比经由近代作家之手，更易受到人们的重视。

庄子以才华横溢的手笔、简洁深刻的思想，写《天下》一文，为当时思想潮流的主要学派勾划出一个有价值的轮廓。

为这篇摘要加附注是件很有趣的工作，因为孔子的弟子和杨朱学派皆跃然纸上，而以神奇姿态出现的列子，却未以道家身分出现在本文。我将此文分成几个段落，为便于读者阅读起见，并加添了标题。

尤其在第三段，读者将可看到许多出于老庄的道家思想，如天道、弃智、顺其自然等，为集于齐地的“稷下派”所适用。

以庄子的列名及其自我评价看来，若读者深知庄子的个性，当不致怀疑这篇文章是不是他亲笔所写。

简单地说，本文一、二、六段描写的是墨家，其中一、六两段并提到别墨，三、四、五段叙述的则是道家的思想。

天下研究方术的人非常多，都认为自己的学说是最好的。那么古代所称的道术，究竟在什么地方呢？答案是：“无所不在。”既然是无所不在，那么神圣是从何而降？明王又是从何出现的呢？答：“圣有其降生的缘由，王有其成功的因素，来源就是出于纯一的道体。”

早期哲学的范围

不离开道之根本的叫天人；不脱离道之精微的叫神人；不背弃道之真理的叫至人；以自然为主，以纯德为本，以道体为门，超脱穷窘通死生变化的叫圣人；用仁来施行恩惠，用义来建立条理，用礼来规范行为，用乐来调和性情，用温和、慈蔼、仁爱的态度来感化世人的，便叫做君子。

用法度来分别，用名号来表明，用比较来考验，用稽考来决断，用一、二、三、四等清楚的条例来分析事理，乃是百官掌理政事的顺序。而把耕作视为日常的事，致力生产衣食，使物产丰富，财源充足，并关心老、弱、孤、寡，使他们都能得到抚养，便是治理人民，为人民谋生计。

古代的圣人，对于这些道术都已全备，所以他们能够配合神明，取法天地，化育万物，调和天下，恩泽普及百姓，并以仁义为治国的根本，这样才不会和法度相离。同时，他们能通达阴、阳、风、雨、晦、明六气，畅行于东西南北四方，甚至支配一切小、大、精、粗等事物的运行。

古时易见的道术有三项：关于仁义法度，历史上已有许多的记载；关于诗书礼乐，邹鲁两地的读书人，和政界的官僚们，也大多知道：诗为通达心志，书为记明事理，礼为节制行为，乐为调和性情，易为研究阴阳，春秋则为正定名分；这些分散在天下，施行在中国的典章，常为诸子百家所引用或称道。

以后天下大乱，圣贤之士大都隐居起来，于是百家各倡道德的学说，使得人们对道德的观念已不像从前那么执着。天下的人多半各执己见而自以为

是，譬如耳朵、眼睛、鼻子，和嘴各有功能，却不能相互替用，就好像派别不同的学问，和不同的技能一样，各有所专，各有所用，但是却不能包括全部，不能普遍周全。

这些各执己见的人，剖解天地的纯美，分析万物的道理。古时全德的人尚且很少具备天地之众长，和适合神明的容貌，何况这些心存偏见的人呢？所以圣人明王的大道，幽暗而不能彰明，闭塞而不能光大，天下的人都自认为自己所偏好的见解就是大道。

可叹啊！诸子百家各走极端，执迷不悟，必然是不能和古时的大道相合了。后世的学者何其不幸，不但见不到天地纯一的真相，更无法得窥古人思想的全貌。道术就这样被天下人分裂了。

一、苦行者：墨翟的门人

古代的道术有这样一派：不使后世风俗奢华，不浪费万物，不炫耀典章制度，而以法度来勉励自己，帮助世人。墨翟和禽滑厘听到这种风尚极为欢喜，但是他们做得太过分，太坚持自己的意见了。

墨子的《非乐篇》主张“节俭”和“人生下来时不必唱歌，死后也不必悲泣”。他还广传博爱之教，竭力为他人谋福利，一心反对战争。所以他的学说是教人温和不愠。此外，他不但自己好学，更希望其他的人和自己一样，也能努力求知。他和古代的圣王大不相同，他觉得他们太过奢侈，所以主张毁弃古代的礼节和音乐。

关于古代的音乐，黄帝有咸池，尧有大章，舜有大韶，禹有大夏，汤有大濩，文王有辟雍，武王、周公作武乐。至于古代的丧礼，贵贱有一定的礼仪，上下有一定的等级，像天子的棺木有七层，诸侯的五层，大夫的三层，读书人的则为两层，便是一例。

如今独有墨子主张生时不唱歌，死后不悲泣，只用三寸的桐棺，定为通行的仪式制度。但是，以这个道去教人，恐怕不是爱人的道理吧！即使自己实行，实在也不是爱自己的道理。

我并不是要攻击墨子的学说，只是，在应该唱歌的时候，他反对唱歌；应该哭泣的时候，他反对哭泣；应该快乐的时候，他反对快乐。难道这样就和人情相合了吗？

人生而劳苦一世，死后又不能厚葬，墨子的道未免太枯寂了！这样的道只令人忧愁悲伤，若要付诸实行，实非易事，它违反了人性。天下只有极少的人能够忍受得了的道，又怎能算做圣人的大道？尽管墨子本人能够实践这种学说，天下人不能做到，又有何用？一旦离开了人性，距离王道也就愈遥远了。

墨子曾说：“从前大禹堵塞大水，开决江河，使水流通于全国各地的時候，大川有三百，支流有三千，小河不计其数；而禹亲自拿着盛土的器具和掘土的锄头，将小川的水聚合顺流到大川里，以致腿肚和小腿上的汗毛都被磨光了。他冒着大雨，迎向暴风，不停地奋斗，终于得建大国。禹是大圣人，尚且为天下人如此劳苦，何况你我？”

因而，后来的墨者把穿粗服、草鞋，日夜不休的工作当作最高的理想。还说道：“无法做到这样，就不是禹的道，就不配做墨子的学生。”

以后相里勤的弟子，五侯的学生，和南方的墨者苦获、己齿、邓陵子等

人，都是研究墨子学说的，但其怪异之处又和原来的墨子学说不同，他们互称对方为墨子的别派。这些人用坚、白、同、异的辩论来互相攻击，以奇异的理论相互应和，推举本派中的巨子为圣人，并拥护他做领袖，一心希望承继墨学的传统，所以直到现在，墨子之教仍是纷争不绝。

墨翟、禽滑厘的用心是对的，但是实行的方法却有些偏差。因为那样，将会使后世的墨者只以磨光腿肚和小腿的汗毛为奋斗的目标，彼此互相竞争标榜。结果反而变成扰乱天下的罪多，治理天下的功少。

不论如何，墨子确实是极爱天下的人，想在世上找到像他这样的人实在也不容易。以他刻苦到面目枯槁也不放弃自己的主张来看，他确可称得上是“才士”了。

二、慈悲之师：宋鉞 和尹文

古代的道术有这么一派：不被世俗所系累，不以外物矫饰自己，待人不苛刻，对人不嫉妒，希望天下太平，人民安居乐业，至于自己的生活，是只求温饱，不求有余。宋鉞、尹文听到这种风尚，非常羡慕，就做了一顶上下均平的“华山冠”戴起来，以表明自己的心志。

他们主张应接万物以分别善恶，宽容为先，接着便以包容万物的“心”——称为“心理的运行”——去亲近万物，调和天下。即使受到人们的欺侮，也不以为耻，并以此行为来阻止人们的争斗，继之则以禁止攻伐，提倡裁军，来阻止世间的战争。

他们以这种学说周游天下，上劝国君，下教人民，尽管人们都不赞成，他们还是强说不止。所以有人说：无论人们多讨厌，他们还是要表现。

不过，这些人为别人设想得多，为自己设想得少，常说：“请你只给我五斤的饭就够了。虽然我很饿，但却唯恐你们吃不饱啊！我饿一点算什么呢？只要天下人都能得到温饱，我也就心满意足了。”

他们日夜不休地说：“我一定会活下去的，想世人必不会对救世的人心存傲慢吧！”并且一致认为：君子应不苛求事物，不被外物所支配；凡是无益于天下的事，去阐明它，不如不去研究它。

所谓“禁止攻伐，提倡息兵以救世，淡薄情欲以修清”，他们的学说不过如此而已。

三、齐地“稷下派”之道家：彭蒙、田骈、慎到

古来的道术有这么一派：公正而不分党派，平易而没有私心，决断行事毫无偏见，亦无人、我的分别；不起思虑，不用智谋；对于事物没有好恶的选择，只随着它的法则行事。彭蒙、田骈、慎到听到这种风尚，很是欢喜，便以“万物齐一”为其学说的根本要义。

他们曾说：“天能覆盖万物，却不能托载万物；地能托载万物，却不能覆盖万物；而大道虽能包容万物，却又不能分析它们。”他们知道万物都有可行和不可行之处，所以说：“若加选择，就不能普遍；若加教化，就不能普及；只有一任大道包容万物，不弃分毫，万物自会齐一而无所遗漏。”

因此慎到主张摒弃智慧，忘掉自己，顺着事物必然的法则去做；清淡自己的热情，消除自己的浊气。并说：“知，就是不知，如果勉强去求知，结果反而毁伤了道的整体性。”他随顺物情，不任职事，反耻笑天下推重贤人的人；放纵不拘，没有作为。以此非议天下的大圣人。

他以为：推击拍打，可使事物圆通；随事物之变化，抛弃是非的观念，可避免物累；不学智巧谋虑，不问事情先后，就可矗立不动；被推动才前进，被拖拉才行走，像风一样没有一定的方向，像羽毛在空中飞舞般没有一定的着落，或像磨石的回转，便可处于既安全又无过错的地位；能如此，就可以保全自己，不受人指责，更不会得罪他人了。这个思想到底因何而来呢？

就像那些无知的东西，因为没有建立自己的标准，所以没有忧患；没有运用智巧，所以不遭忌恨；动静都不远离自然之道，所以终身没有毁誉。因此他说：“但求像那无知之物，何须苦学圣贤？土块也有其大道啊！”一般才杰之士都讥笑他说：“慎到的道，不是活人所行的，反而适合于死人，他的学说只是令人觉得怪异罢了。”

田骈和慎到的理论相同。他曾向彭蒙求教，学到不言以教的道理。而彭蒙的老师也常说：“古来有道的人，只做到无是无非，无知觉而已。他教化人时，像疾风迅速地吹过，瞬间寂静无形，何必还要用言语传授呢？”

他们的学说常与别人的意见相反，也不受人赏识，但是仍不免随顺物情而行。所以他们口中的道并不是真道，他们认为对的，也不见得都对。这三个人实在是不知道大道啊！他们只是略闻道术的概要罢了！

四、老子与关尹

古代的道术有这么一派：以天地之本为精微，以外物为粗略，以有储为不足；心灵恬淡清静而无为。关尹和老聃听到这种风尚，非常喜欢，于是创立学派：以柔和荏弱、谦虚卑下的态度为外表，以常无、常有为内在的实体。

关尹说：“假如没有自己的主见，仅随物的本性而表露自己，那么其动时就会像流水般地自然，静止时便像明镜一样地晶莹，感应时又会像回声般地迅速；恍惚时像虚无，寂静时若清水；和外物相同时便又趋于和谐；但是一旦存着妄有之心，反将有所错失；它从不超出众人之前，而常跟随在众人之后。”

老聃也说：“自己虽有才能，却处于没有才能的地位，这样才能像天下的壑谷一样可包容万物。知道光荣，却不和人争光荣，甘心居于耻辱的地位，这样才能像万物归附的大谷。”“众人都争先，自己独居后。”“宁受天下人的诟辱。”“众人都求实际，我独守虚无”、“因为知足不储藏，可以常有余，这才是真的富足啊！”

他立身行事，徐缓而不多事；深信无为，讥笑智巧；人们都力求多福，唯有他委屈求全，他说：“只要能免于祸害就好了。”他以精深为道德的根本，以节俭为行为的纲领，并说：“坚强就会遭到毁坏，锋锐就会受到挫折，待人宽厚就不会有所损伤。”真可说已达众智之极的境界。关尹和老聃不愧为古时的大圣。

五、庄周

古代道术有这样一派：恍惚寂静，没有形体，变化无定；没有生死的观

关尹不可与广印（佛教徒）混为一谈，关尹是取其职“关吏”为名，曾请老子著书。

请看第 28 章。

请看第 67 章。

请看第 78 章。

请看第 81 章。

请看第 9 章。

念，与天地同体，与自然合一；恍惚间返回太虚，不知走向何方？也不知何处安适？包罗万象，却又无所依归。庄周听到这种风尚，大为欢喜。便以无稽的论说，虚无的言语，狂放的文辞，和恣意的谈论来显明自己的意向。

他认为：天下的人已沉迷不悟，不适于用庄正的言论和他们交谈，所以，便用变化无定的话，去推衍事物的情理；以引证的言辞，使人相信所说为实；再用虚构的寓言，来阐明他的学说。

他和天地的精神会合为一，不鄙视万物，不问是非，融洽地与世俗之人生活在一起。他著的书新奇特别，连接处婉转流畅，不害文理；文辞有虚实，造句滑稽奇幻。他的道德观不但充实，且无止境。在上与造物者同体，在下和看破生死、不分始终的有道者为友。

他说的道，广博通达，精深宽阔，已达道之极体。在顺应自然的变化和解释万物上，情理道理不够透彻，言辞太暧昧是美中不足的地方。

六、惠施 和辩者

惠施的方术极多，他的著作可以装满五年，但他讲的道理驳杂不纯，言辞也不合大道。在分析万物的大概情况时，他说：“大到极点没有外围的，叫做大一；小到极点没有内核的，叫做小一；没有厚度的东西，其大却可推展至千里；天地是一样的卑下，山泽是一样的齐平；太阳刚到正午，它就开始偏斜下落；生物刚生下来，就开始走向死亡，生生死死那有一定的准则！

“大同和小同间的差异，叫做小同异；万物完全相同，也完全相异，便叫做大同异。南方是无穷尽的，既称南方，就有了界限，也有了穷尽。

“有人今天到越国，其实他昨天已经到了，因为当他知道有越国时，他的心意已先到了越境。连环由空间互相穿过，本不曾粘牢，但是它可自由转动，这便是解开了，所以说连环是可以解开的。无人知道天的尽处，我却知道天下的中央无所不在，它可以在燕国的北方，也可以在燕国的南方。因为一切空间和时间，以及是非的分别都不是绝对的。”

他爱护万物，认为天地本为一体。

惠施以为这些道理是最高明的，便拿去教一般学辩论的人，那些辩者都喜欢他这种学者。他常说：“雀鸟的蛋里若没有毛，孵出来的鸟身上怎么会有毛呢？所以说卵有毛。鸡除了两脚外还须有精方可行动，所以说鸡有三只脚。世人所称的天下，不过是天子所在地。楚国的京师，只有千里的面积，若楚国的国君自称为天子，那么楚国的京师也可称作天下了。

“犬和羊都是人起的名称，若当初称狗为羊，称羊为狗，那么狗就可以为羊了。马不生蛋，是胎生的动物，但是胎和蛋只是人为的分别，若由大道看去，胎和蛋本无不同，所以说马生蛋。

“虾蟆没有尾巴，但是虾蟆初生时，本为蝌蚪，原是有尾巴的，所以说虾蟆有尾巴。人都吃火烧熟的食物，所以火并不热，不然的话，人怎能吃烟火呢？

“对着深山发音，山谷会回音，故说山有嘴。车轮落地不实，所以才能转动不停。眼睛看不见东西，因为它看不出自己的错处。手指不能直接摸到物体，因为有时它还须藉用媒介来取物，但是虽能间接地摸到物体，也必得有手指的存在方可，若没有手指，恐怕连间接取物都不可能了。龟的形体比蛇短，而寿命却比蛇长，故说龟比蛇长。人先有了方形的概念，然后才制作

了矩（画方形的器具），并不是因为有了矩才有方形。

“同样地，人先有了圆形的概念，才制造出规（画圆形的器具），并不是因为有了规才有圆形。木塞所以会在孔洞里，不是由于孔洞围住了木塞，而是由于木塞自己嵌进了孔洞。飞鸟的影子在动，事实上，动的是鸟，不是影子。箭射出后仿佛飞得极快，但是箭的动静都是人为的，就箭本身来说，便有不前进也不停止的时刻。

“狗和犬都是人起的名子，狗本是狗，犬也是狗，但因名称不同，所以狗就不是犬了。马和牛本是两个个体，若称他们做黄马，骊牛，那么以其色加上马牛的形体，自然就变成三体。白和黑都是人起的颜色名称，如果当初称白为黑，称黑为白，当然白狗就可算作黑狗了。

“小马出生时虽有母马，但母马死后，它就没有了母亲，因此若称它为没有母亲的小马也未尝不可。一尺长的木杖，一天割去一半，一万世也无法割完。”

许多辩论家用以上的理论和惠施争辩，终生不曾停止。像桓团和公孙龙这般辩论家，善用诡辩来迷惑人的心理，改变人的看法，这只能叫人口服，却不能叫人心服，这是辩论家自己局限自己。

惠施时常以自己的辩才为傲，曾说：“只有天地是最伟大的。”但是他虽有胜过别人的心念，却没有真正的学术。曾有一位南方的异人，名叫黄缭的，来问他天不坠、地不陷，及风、雨、雷、电发生的原因。惠施听后不加思索就回答了。他偏说万物的根由，仿佛黄河决堤般，一直说个不停，最后仍觉得意犹未尽，便又加了一些怪诞的言辞作为结束。

他把违反人情世故当作是真理，又妄想取胜别人以求得名声，所以与众不同；人们无法接受他的观念。又因他的道德修养极为薄弱，只一心追求外物，他的学说偏狭，算不得大道。

由天地的大道来看惠施的才能，不过像蚊虫一样徒自劳苦而已，对万物并没有什么好处。圣王的大道本源纯一，只须加以扩充就可以了，何必苦求外物？只要珍视自己的言辞，不逞口舌之利，离道不远矣。

惠施不用纯一的大道来安定自己，反被万物扰乱了心神，终究不过得到善辞的名声罢了！可惜啊！惠施有这么好的才能，结果却是一无所获；他一意追逐万物，便无法返回大道，就像用声音去压倒回声，用形体和影子赛跑一般，永远达不到大道，实在是可悲可叹啊！

无为回答说：“有。”

傅斯年

《新潮》发刊旨趣书

《新潮》者，北京大学学生，集合同好，撰辑之月刊杂志也。北京大学之生命，已历二十一年；而学生之自动刊物，不幸迟至今日然后出版。向者吾校性质，虽取法于外国大学，实与历史上所谓“国学”者一贯，未足列于世界大学之林；今日幸能脱弃旧型，入于轨道。向者吾校作用，虽曰培植学业，而所成就者，要不过一般社会服务之人，与学问之发展无与；今日幸能正其目的，以大学之正义为心。又向者吾校风气，不能自别一般社会，凡所培植，皆适于今日社会之人也。今日幸能渐入世界潮流，欲为未来中国社会，作之先导。本此精神，循此途径，期之以十年，则今日之大学，固来日中国一切新学术之策源地；而大学之思潮，未必不可普遍国中，影响无量。同人等学业浅陋，逢此转移之会，虽不敢以此弘业妄自负荷，要当竭尽思力，勉为一二分之赞助：一则以吾校真精神喻于国人，二则为将来之真学者鼓动兴趣。同人等深惭不能自致于真学者之列，特发愿为人作前驱而已。名曰“新潮”，其义可知也。

今日出版界之职务，莫先于唤起国人对于本国学术之自觉心。今试问当代思想之潮流如何？中国在此思想潮流中位置如何？国人正复茫然昧然，未辨天之地之高下之厚薄也。其敢于自用者，竟谓本国学术，可以离世界趋势而独立。夫学术原无所谓国别，更不以方土易其质性。今外中国于世界思想潮流，直不啻自绝于人世。既不于现在有所不满，自不能于未来者努力获求。长此因循，何时达旦！寻其所由，皆缘不辨西土文化之美恶如彼，又不察今日中国学术之枯槁如此；于人于己，两无所知，因而不自觉其形秽。同人等以为国人所宜最先知者有四事：第一，今日世界文化，至于若何阶段？第二，现代思潮，本何趋向而行？第三，中国情状，去现代思潮辽阔之度如何？第四，以何方术，纳中国于思潮之轨？持此四者刻刻在心，然后可云对于本国学术之地位有自觉心，然后可以渐渐导引此“块然独存”之中国同浴于世界文化之流也。此本志之第一责任也。

中国社会，形质极为奇异。西人观察者，恒谓中国有群众而无社会；又谓中国社会为二千年前之初民宗法社会，不适于今日。寻其实际，此言是矣。盖中国人本无生活可言，更有何社会真义可说。若干恶劣习俗，若干无灵性的人生规律，桎梏行为，宰割心性，以造成所谓蚩蚩之氓；生活意趣，全无从领略。犹之犬羊，于己身生死、地位、意义，茫然未知。此真今日之大戚也。同人等深愿为不平之鸣，兼谈所以因革之方。虽学浅不足任此弘业，要不忍弃而弗论也。此本志之第二责任也。

群众对于学术无爱好心，其结果不特学术消沉而已，堕落民德为尤巨。不曾研诣学问之人，恒昧于因果之关系，审理不了，而后有苟且之行。又学术者，深入其中，自能率意而行，不为情牵。对于学术负责任，则外物不足萦惑；以学业所得为辛劳疾苦莫大之酬，则一切牺牲，尽可得精神上之酬偿。试观吾国宋明之季，甚多独行之士；虽风俗堕落，政治沦胥，此若干“阿其所好”之人，终不以众浊易其常节。又观西洋《Renaissance》与《Reformation》时代，学者奋力与世界魔力战；辛苦而不辞，死之而不悔。若是者岂真好苦恶乐，异夫人之情耶？彼能于真理真知灼见，故不为社会所征服；

又以有学业鼓舞其气，故能称心而行，一往不返。中国群德堕落，苟且之行，遍于国中。寻其由来：一则源于因果观念不明，不辨何者可为，何者不可为；二则源于缺乏培植“不破性质”之动力，国人不觉何者谓“称心为好”。此二者又皆本于群众对于学术无爱好心。同人不敏，窃愿鼓动学术上之兴趣。此本志之第三责任也。本志同人，皆今日学生，或两年前曾为学生者，对于今日一般同学，当然怀极厚之同情，挟无量之希望。观察情实，乃觉今日最危险者，无过于青年学生。迩者恶人模型，思想厉鬼，遍于国中，有心人深以为忧。然但能不传谬种，则此辈相将就木之日，即中国进于福利之年。无如若辈专意鼓簧，制造无量恶魔子；子又生孙，孙又生子，长此不匮，真是殷忧。本志发愿协助中等学校之同学，力求精神上脱离此类感化。于修学立身之方法与径涂，尽力研求，喻之于众。特辟《出版界评》、《故书新评》两栏，商榷读书之谊（此两栏中，就书籍本身之价值批评者甚少，借以讨论读书之方法者甚少）；其他更有专文论次。总期海内同学，去遗传的科举思想，进于现世的科学思想；去主观的武断思想，进于客观的怀疑思想；为未来社会之人，不为现在社会之人；造成战胜社会之人格，不为社会所战胜之人格。同人浅陋，惟有本此希望奋勉而已。此本志之第四责任也。

本志主张，以为群众不宜消灭个性；故同人意旨，尽不必一致；但挟同一之希望，遵差近之径途，小节出入，所不能免者。若读者以“自相矛盾”见责，则同人不特不讳言之，且将引为荣幸。又本志以批评为精神，不取乎“庸德之行，庸言之谨”。若读者以“不能持平”腾诮，则同人更所乐闻。

既以批评为精神，自不免有时与人立异。读者或易误会，兹声明其立异之目的，若仅在于立异而止，则此立异为无谓。如不以立异为心，而在感化他人；但能本“哀矜勿喜”之情，虽言词快意为之，要亦无伤德义。同人等所以不讳讥评者，诚缘有所感动，不能自己于言。见人迷离，理宜促其自觉之心，以启其向上之路；非敢立异以为高。故凡能以学问为心者，莫不推诚相与；苟不至于不可救药，决不为不能容受之诮让。然而世有学问流于左道，而伪言伪旨足以惑人者，斯惟直发其覆，以免他人重堕迷障。同人等皆是不经阅历之学生，气盛性直，但知“称心为好”。既不愿顾此虑彼，尤恨世人多多顾虑者。读者想能体会兹意，鉴其狂简也。

本志虽曰发挥吾校真精神，然读者若竟以同人言论，代表大学学生之思潮，又为过当。大学学生二千人，同人则不逾二十，略含私人集合之性质。所有言论，由作者自负之，由社员共同负之。苟有急进之词，自是杜中主张，断不可误以大学通身当之。

发刊伊始，诸待匡正。如承读者赐以指教，最所欢迎。将特辟《通信》一栏，专供社外人批评质询焉。

1919年1月1日

徐复观

《中国人性论史·先秦篇》序

—

这里所刊行的《中国人性论史·先秦篇》，是对“一般性的哲学思想史”而言，我所写的“以特定问题为中心”的中国哲学思想史的一部分。我的想法，没有一部像样的中国哲学思想史，便不可能解答当前文化上的许多迫切问题：有如中西文化异同；中国文化对现时中国乃至对现时世界，究竟有何意义；在世界文化中，究应居于何种地位；等问题。因为要解答上述的问题，首先要解答中国文化“是什么”的问题。而中国文化是什么，不是枝枝节节地所能解答得了的。不过，因为近两百年来，治中国学问的人，多失掉了思想性及思考的能力，因而缺乏写一部好哲学思想史的先行条件；所以要出现一部合乎理想的哲学思想史，决非易事。于是，我想，是否在历史文化的丰富遗产中，先集中力量，作若干有系统的专题研究；由各专题的解决，以导向总问题的解决，会更近于实际？我之所以着手写人性论史，正由此一构想而来。这里所印出的是属于先秦阶段的。其中有的文献，虽可以断定是编成于秦代，但正如我在本书第十四章里所说，这些可以视作先秦思想的余波，所以我便一概称之为先秦篇。

人性论是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名词所代表的观念、思想，为其内容的。人性论不仅是作为一种思想，而居于中国哲学思想史中的主干地位，并且也是中华民族精神形成的原理、动力。要通过历史文化以了解中华民族之所以为中华民族，这是一个起点，也是一个终点。文化中其他的现象，尤其是宗教、文学、艺术，乃至一般礼俗、人生态度等，只有与此一问题关连在一起时，才能得到比较深刻而正确的解释。我国历史文化中的人文现象，有时会歧出于此一范畴之外；但这多属民族地自觉，因某些原因而暂归于堕退的时代。亦即是历史的发展，脱了轨辙的时代。历史的发展一旦恢复了正常，则由先秦所奠定的人性论，有如一个深广的磁场，它会重新吸引文化的各部门，使其环绕此一中心以展开其活动。这并不是说，我在此书里面，都直接解答了这些复杂的问题；而是说经过我的考查，发现这种密切地关连，乃是历史中的事实。在本篇中，对古代宗教，是如何向人性论演进？提出了相当详细地解答。尔后印度佛教的中国化，依然是由人性

近三十年来，有人以为西方哲学，是以知识为主。若以此作标准，便认为在中国历史中并无可以与之相对应的哲学，于是把原用的“中国哲学史”的名称，多改为“中国思想史”的名称。我觉得这是一种错误。西方的所谓“哲学”，因人、因时代，而其内容并不完全相同。希腊以知识为主的哲学，到了斯图噶学派（Stoic school），即变成以人生、道德为主的哲学。而现时哲学的趋向，除了所谓科学的哲学以外，也多向人生价值等问题方面。则在中国文化主流中，对人生道德问题的探索，及其所得的结论，当然也可以称之为“哲学”。“思想史”的“思想”一语，含义太泛；所以我主张依然保留“哲学”一词，而称之为“哲学思想史”，以表示在中国的历史文化中，在这一方面的成就，虽然由于知识之处理、建构，有所不足，但其本质依然是“哲学”的。在原用的有建立成一套组织严密的“学地”系统；但却有丰富之“政治思想”，而可以由我们的努力，把它拿来作“学地”建立；有如从铁矿中炼铁，从铁中炼钢一样。

请参阅《中国人性论史》第十四章。第十四章是一个结论，但也可以说是一个概论。所以读此书的人，最好先从第十四章看起。

论的磁性所吸收而始完成了它的转向。我在《文心雕龙的文体论》一文中，曾指出中国的文学理论，虽然出现得较西方为迟；但作为此一理论中心的“人与文体”的关系，却较西方提出得早一千多年之久。这种情形，也只有在中国文学的一般文化背景上，即是在人性论的文化背景上，才可加以解释。而我国的艺术精神，则主要由庄子的人性论所启发出来的。这都是很显著的例子。

二

我认为中国哲学思想的产生，应当追溯到殷周之际，所以我便从周初写起。胡适认为《尚书》“无论如何，没有史料的价值”，这大概不是常识所能承认的；尤其是对其中的周初文献而言。先秦虽百家争鸣，但总应以儒、道、墨三家为主干。而站在人性论的立场，墨家却居于不重要的地位。本篇在次序的安排上，把儒家放在道家的前面，决不是像胡适说冯友兰一样的，“认孔子是开山老祖”，所以在“孔子之前，当然不应该有一个老子”。我对于冯友兰“孔子实占开山之地位”的说法，及胡适“道家集古代思想的大成”的说法都完全不能了解。如冯所说，则孔子的思想，难道真是“生而知之”？而孔子自称为“述而不作”的“述”，岂非全系诳语？我国古代思想中的诗、书、礼、乐、仁、义、礼、智、忠、孝、信等，在道家思想中并未加以肯定；而道家以虚、无为体的思想，亦为道家以前所未有。在这种情形之下，则胡氏的所谓“集大成”，到底作何解释呢？我之所以把儒家安排在道家前面，并一直叙述到《大学》为止，乃认为儒家思想，是由对历史文化采取肯定的态度所发展下来的；道家则是采取否定的态度所发展下来的。先把由肯定态度所发展下来的思想，顺其发展的历程，加以叙述，这对于历史文化发展的线索，比较容易看得清楚。我在儒家与道家之间，加入了谈墨子的第十章，这是因为墨家在人性论方面的思想，相当的贫弱；并且儒道两家思想，在孔、老之后，皆有其自身之发展。但墨家的活动，虽大概延续到了战国末期，可是除了“别墨”对名学思想有所致力外，墨子本人的思想，在其后学中，几乎看不出有什么发展之迹；所以对先秦这一意义重大的学派，在本篇中只分给它短短一章的地位。这孤单地一章，由排列形式上的要求，只好把他安放在儒道二者之间，此外更无深意。

三

在我的研究休假一年中，把时间完全用在有关资料的阅读、抄录，及日本旅行方面去了。等到拿起笔来写的时候，则只能利用授课的余闲。因为我教书的经验不够，必须做许多准备工作，所以这里十四章正文，和三个附录，都是在时断时续的状态之下，作为一篇一篇的独立论文而写成的。这便不免于有互相重复，或前后照顾不到的地方。尤其是各章文字的不统一。虽经再三改正，总还留有一些痕迹。附录一是为了论断道家思想发展所不可少的考证工作。附录二，不仅由对先秦若干文献的时代、解释等问题的澄清，而使先秦思想发展的线索，得以特别明显；并且为得要了解先秦与西汉，在文化

见胡适《中国古代哲学史》22页。

同上书，台北版自记。

冯说见于其《中国哲学史》第29页。胡说见于其《淮南王书》手稿本16页。

孔子当时，有人认为他是“生而知之”，这实际是来自传统的宗教意识。所谓“生而知之”，即认为孔子的知能，是出自“启示”。后人对此，似都无确切地解释。

思想上不同的性格，也提供了确切地根据。而附录三，经把辩论时不适当地辞句，加以删节后，只作为附录二的补充，才收入进去的。上面的文章，除了第十四章外，都曾在刊物上发表过。这一方面是为了希望能得到朋友的教正。更重要的是，经过了一些时候，再看自己已经刊出来的文章，在心理上仿佛是完全处于一个负责地第三者的地位，才容易作进一步的思考与检证。所以已经刊出的文章，除了三个附录，仅增入若干论证的材料，修正不多以外，其余的，都经过了详细的修正，乃至改写。在本篇以前，我所发表过的有关文章，有的观点与结论，和本书所说的，若有所出入，当然应以此书为准。愈是迫近到研究的对象，愈感到要把握住一个伟大的人格，及把握由一个伟大人格所流露出来的思想，该是多么困难的事情。我在研究过程中，虽然尽力要守住“不笑、不悲、不怒、只是理解”（Nonridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere）的斯宾诺莎（Spinoza, 1632—1677）的格言；但常常感到站在研究的对象面前，自己智能的渺小。所以在本书中，不仅因题目的限制，以致有许多重要方面，完全略过了。即在用力写到了的范围之内，恐怕也有不周到、不深切的地方。我想，这只有希望将来有机会能写若干专文弥补，更希望能得到学术上之有力批评。

四

我对于材料的批判和解释，有的和传统乃至时下的许多说法，并不相同。但可以负责地说一句，我既不曾有预定的立场，更无心标高立异，而只是看了许多有关的说法以后，经过自己的批判，顺着材料的本身，选择了一条心之所安的道路。我的批判能力，当然是有限的。但我断没有不经过一番批判，而随便采一说、建一议的。其中，应当有许多对比的讨论，而始易明了其是非得失之所在。但这样作下去，那将显得非常枝蔓，并且有许多说法，在今日看起来，并不需要去批评。所以我只对于有代表性或有影响力的不同意见，间或加以讨论。不过，我在这里应该郑重声明一句，我对于中、日两国时下学人有关的著作所提出的讨论，和我对于朱元晦、王阳明所提出的讨论，完全是出于同样的态度。有的地方我批评了朱元晦、王阳明，但决不曾减少我对这两位大儒的敬意；而这两位大儒在学术上的地位，也决不会因我的批评而受丝毫损失。多年来渐渐了解，一个人在学术上的价值，不仅应由他研究的成果来决定，同时也要由他对学问的诚意及其品格之如何而加以决定。学问是为人而存在；但就治学的个人来说，有时也应感到人是为学问而存在。我们每一个人的努力，都希望对“知识的积累”，能有一点贡献。自己的话说对了，这固然是一分贡献；能证明自己的话说错了，依然是一分贡献。当我写《中国孝道思想的形成、演变，及其历史中的诸问题》一文时，推断《孝经》是成篇于西汉武昭之际。友人牟润孙先生来信，认为我把时间推断得太后；我当时并未能接受。但经过这几年随时留心的结果，发现牟先生的话是正确的。我一面感谢牟先生的启发，使我经过一段时间后能发现自己的错误；同时，也感到由此一错误的发现，而能使我那篇文章更为完整。中国两百年来在学术上的落后，不仅是铁的事实；而且这种距差，还在一天一天地增加。即以中国人研究中国的学问而论，我原以为两百年来，虽然很少值得称为有系统地知识的探究；但在训诂、考证方面，总应该有可供利用的基础，尤其是在倡导科学方法之后。但这几年我渐渐发现，连这一方面的工作，也

多是空中楼阁。许多考据的文章，岂特不能把握问题的背景；最令人骇异的是，连对有关资料的文句，也常缺乏起码的解释能力。甚至由门户、意气、现实利害之私，竟不惜用种种方法，诱迫下一代的优秀青年，在许多特定势力范围之内，作“错误累积”的工作，以维护若干人在学术上的地位。假使有青年想凭自己独立地意志去追求真是真非，便很难有插足学术研究机关的机会。因此，我们这一代乃至比我们更上一代，研究中国学问的人，除了其中极少数的人以外，岂仅在学术上完全交了白卷，实际还在率下一代的人去背弃学术。因此，我恳切呼吁已经在学术界中取得了一些地位的先生们，要有学术的良心，要有学术的诚意，要向下一代敞开学术研究之门。这是我们这一代的知识分子必须有的良心上的赎罪。我再进一步说一句吧！站在人类文化的立场，没有任何理由可以排斥对历史中某一门学问的研究工作。我也发现不出今日中国知识分子在学术上的成就，具备了排斥某一门学问的资格。在长久的中国历史中，可以顶天立地站起来的知识分子，为数非常有限。两百年来流行的无条件地排斥宋明理学的情形，经过我这几年不断地留心观察，发现这并不是根据任何可以称为学术上的研究的结论，而只是坏的习性，相习成风；便于有意或无意中，必以推倒在历史中仅有的、可以站得起来的知识分子为快。这和在上政治上，在社会上，坏人必定编出许多藉口以排斥正人君子，是出于同样的心理状态。而宋明两代的历史事实，正证明这两代的理学家，虽各有其缺点，但皆不失为君子。而结群存心去打倒他们的人，却可以断定，十九是一批小人。谁能推翻这种历史上的公是公非呢？清初顾、颜他们的反理学，实际乃是理学自身的补偏救弊。顾亭林所提倡的“行己有耻”；颜习斋的特别重视礼，并以每日“习恭”为修持之法，其本身都是一种理学。他们对宋明理学的批评，实有如朱陆之争，不能作今日反理学的人们的借口。我之所以不怕时代风险，说出这些使人厌恶的话，是痛切感到由于我们知识分子之不曾尽到起码地责任而来的民族命运之可悲，及每一个人在学术面前智能的渺小；所以希望大家应痛加反省，不可再作今后学术正常研究工作的绊脚石乃至罪人。以我在今日的环境、地位，难道除了希望在学术上为民族留一线生机的真诚愿望以外，还能有其他的个人企图？而这类的真话说得越多，越会使我陷于孤立，这点为自己打算的聪明，我是具备的。我在这里，是以和许多知识分子负担同样的责任、罪过的心情，来说这种话的。

《中国艺术精神》自叙

当我写完《中国人性论史·先秦篇》后，有的朋友知道我要着手写一部有关中国艺术的书，非常为我担心。觉得因为我的兴趣太广，精力分散，恐怕不能有计划地完成我所能作的学术上的工作。真的，有时我是浪费了自己有限的精力。但我之所以要写这一部书，却是经过严肃地考虑后，才决定的。

道德、艺术、科学，是人类文化中的三大支柱。中国文化的主流，是人间的性格，是现世的性格。所以在它的主流中，不可能含有反科学的因素。

宗教必转向于道德，立基于道德，然后能完全从迷信、偏执中脱出，给人生以安顿，消劫运于无形。否则许多灾祸，皆假宗教之名以起。这只要张开眼睛一看，便不能不承认此种铁的事实。宗教的前途，完全决定于此种转换的能否顺利进展。

可是中国文化，毕竟走的是人与自然过分亲和的方向，征服自然以为己用的意识不强，于是以自然为对象的科学知识，未能得到顺利的发展。所以中国在“前科学”上的成就，只有历史地意义，没有现代地意义。但是，在人的具体生命的心、性中，发掘出道德的根源、人生价值的根源；不假藉神话、迷信的力量，使每一个人，能在自己一念自觉之间，即可于现实世界中生稳根、站稳脚；并凭人类自觉之力，可以解决人类自身的矛盾，及由此矛盾所产生的危机；中国文化在这方面的成就，不仅有历史地意义，同时也有现代地、将来地意义。我写《中国人性论史》，是要把中国文化在这一方面的意义，特别显发出来。

在人的具体生命的心、性中，发掘出艺术的根源，把握到精神自由解放的关键，并由此而在绘画方面，产生了许多伟大的画家和作品，中国文化在这一方面的成就，也不仅有历史地意义，并且也有现代地、将来地意义。虽然百十年来，中国的知识分子，对于这一方面的成就，没有像对于上述道德方面的成就，作疯狂地污蔑，但自明清以来，因知识分子在八股下的长期堕落，使这一方面的成就，也渐渐末梢化、庸俗化了，以致与整个地文化脱节；只能在古玩家手中，保持一个不能为一般人所接触、所了解的阴暗地角落。我写这部书的动机，是要通过有组织地现代语言，把这一方面的本来面目，显发了出发，使其堂堂正正地汇合于整个文化大流之中，以与世人相见。所以我现时所刊出的这一部书，与我已经刊出的《中国人性论史·先秦篇》，正是人性王国中的兄弟之邦。使世人知道中国文化，在三大支柱中，实有道德、艺术的两大擎天支柱。

但我决不是为了争中国文化的的面子，而先有上述的构思，再根据此一构想来写这一部书的。我深信为个人争没有内容的面子，为民族争没有内容的面子，不仅是枉费精神，而且也会麻痹真实地努力，迷误前进的方向。我之所以写这部书，也和我写《中国人性论史·先秦篇》一样，是经过严肃地研究工作，而认定历史中的事实，和当前人类所面对的文化问题。确实是如此。

为了说明这一点，便须略述我写这部书的经过。

因好奇心的驱使，我虽常常看点西方文学、艺术方面有关理论的东西，但在七年以前，对于中国画，可以说是一窍不通的。而本书十章，有八章便专谈的是中国画。我的生活，有在上床之后，入睡之前，随意翻阅新到的书，或是轻松的书的习惯。

因为买进了一部《美术丛书》，偶然在床上翻阅起来，觉得有些意思，便用红笔把有关理论和历史的重要部分，作下记号。我为了收拾自己精神的散乱，也养成了抄书的习惯，便断续地将注记好的这种材料加以抄录。时间久了，感到里面有超出于骨董趣味以上的道理，态度也慢慢地严肃起来，便进一步搜集资料，搜集到《美术丛书》以外的画史、画论；搜集到宋元人的诗文集；搜集到现代中日人士的著作；搜集到可以入手的画册。在搜集的过程中，看完或翻完一部书，而竟毫无所得，乃常有之事。经过这种披沙拣金

中国科学未能发达的原因，此仅其一端。读者请勿误会。

《美术丛书》，当然可以提供研究美术者以若干便利。但里面所收的资料，不仅真伪不分，而且收了许多无聊的东西；却把在研究画史、画论上所必不可缺的文献，有如唐张彦远的《历代名画记》、北宋郭若虚的《图画见闻志》、南宋邓椿《画继》之类，都遗漏不收。而《珊瑚网》中所摘录的，又极为零碎。至于字句的失于校勘，更不待论。所以这实际是一部陋书、俗书。

的工作后，才追到魏晋玄学，追到庄子上面去。然后发现庄子之所谓道，落实于人生之上，乃是崇高地艺术精神；而他由心斋的工夫所把握到的心，实际乃是艺术精神的主体。由老学、庄学所演变出来的魏晋玄学，它的真实内容与结果，乃是艺术性的生活和艺术上的成就。历史中的大画家、大画论家，他们所达到、所把握到的精神境界，常不期然而然的都是庄学、玄学的境界。宋以后所谓禅对画的影响，如实地说，乃是庄学、玄学的影响。我自己并没有什么预定的美学系统；但探索下来，自自然然地形成中国地美学系统。虽然我为了避免悬拟虚构之嫌，所以不顺着理论的结构写了下来，而是顺着历史中有关事实的发展写了下来，以致在形式上有的不免于显得片断或重复；但决不因此而妨碍其由内在关连而来的系统性。站在资料的立场来说，这一系统是“集腋”所成的“裘”，也就是由归纳方法所求得系统。

我在探索的过程中，突破了许多古人，尤其是现代人们，在文献上、在观念上的误解。尤其是现在的中国知识分子，偶而着手到自己的文化时，常不敢堂堂正正地面对自己所处理的对象，深入到自己所处理的对象；而总是想先在西方文化的屋檐下，找一膝容身之地。但对西方文化的动态，又常陷于过分地消息不灵。当西方绘画，早由写实主义、古典主义、前后期印象主义、立体主义，而进入到“现代艺术”时，许多人以为西方的绘画还是写实主义；于是为了维护中国绘画地位的苦心，便也把中国绘画比附成写实主义。

《故宫名画三百种》所以把郎世宁的画选印得最多（十一幅），这种奇怪的选择，我推测即是出于此一观点；他们以为郎世宁正在这一方面为我们的西化开路。当西方的抽象主义，以二十世纪的五十年代发展到高峰，六十年代已走向没落时，又有些人大声叫嚷，说中国的绘画乃至书法，正是抽象主义。于是在画布或画纸上涂些墨团团，说这是抽象地东西合璧。其实，从画史来说，中国由彩陶时代一直到春秋时代，是长期的抽象画，可是并非现代的抽象主义。战国时代开始有了写实的精神、作品。但因秦汉阴阳五行及神仙方士的影响太大，写实的路没有得到好好地发展。到了魏晋时代，因玄学之力，而比西方早一千多年，引起了艺术的真正自觉。尔后中国的绘画，始终是在主客交融、主客合一中前进。其中也有写实的意味，也有抽象的意味；但不是一般人所比附的写实主义、抽象主义。任何人不必干涉他人的艺术活动与见解；但说到“中国传统地”的时候，便要受到中国画史事实的限制。今日有些人不太受到这种历史事实的限制了；甚至连起码的字句也看不懂，便放言高论，谈起中国的绘画，是如何如何；还有许多人，是靠人事关系，便被

我原想仿照今日所流行的方式，把本书采摭所及的书目，列了出来，这阵容是相当堂皇的。但我又想到，内中有些材料，只是顺着线索，临时翻检的，或间接引用的；不列出即不完备；列出，有点近于自欺欺人，心有不安，所以便取消了。

我虽对《故宫名画三百种》的编者，在鉴别上、在观念上，有许多不敢苟同的地方。但它的装制、编排、说明，却也经过了一番苦心。在我所能看到的三十种以上的有关中国画册（集）中，依然要算是难得的。

古代抽象画，从自然物的形象去看，那是抽象的。但在抽象中都含有艺术的规律性，如对称，均衡等等。现代的抽象主义，则要把一切艺术的规律性都抽掉。

古希腊的艺术模仿说，一直支配到欧洲的十七世纪。及康德的《判断力批判》出，对美的成立、艺术的成立，才开始了真正地反省。

目前台湾可以看到的郑昶的《中国画学全史》，抄了不少的材料；但因其缺乏理解力，所以他自己的议论，皆是麻木不仁的一些话。其自标“全史”，有点近于不通；谁能写出中国画学的“全史”？俞剑华的

敕封为鉴赏专家。这便更促成我动笔的决心。所以从 1963 年的夏季起，利用授课以外的片断时间，继续地写成了这里印行的三十多万字。我所写的，对中国整个地画论、画史而言，只能算是一个大的线索、大的纲维。但每一句话，都是经过自己辛勤研究以后才说出来的。这等于测量地图，测量的基点总算奠定了。

因为过去“人生观论战”的时候，有一方面为了打击对方，便编出了“玄学鬼”三个字的口号，很收到了大众性的宣传效果。所以至今有许多人只要听到一个“玄”字，便深恶痛绝。我在此处愿意告诉这种人，克就人生上的所谓“玄”，乃指的是某种心灵状态、精神状态。中国艺术中的绘画，系在这种心灵状态中所产生、所成就的。科学心灵与艺术心灵本不相同；而在每一个人的具体生命中，可以体验得到的东西，也与唯心唯物之争无与。假定谈中国艺术而拒绝玄的心灵状态，那等于研究一座建筑物而只肯在建筑物的大门口徘徊，再不肯进到门内，更不肯探讨原来的设计图案一样。

本书有八章是专门谈画，这对本书的标题而言，有点不相对称。但就我目前所能了解的是：中国文化中的艺术精神，穷究到底，只有由孔子和庄子所显出的两个典型。由孔子所显出的仁与音乐合一的典型，这是道德与艺术在穷极之地的统一，可以作万古的标程；但在实现中，乃旷千载而一遇。而在文学方面，则常是儒道两家，尔后又加入了佛教，三者相融相即的共同活动之场。所以对于由孔子所代表的典型，在本书中只分占了一章的篇幅。当然，这也是由于我在这一方面的研究作得不够。由庄子所显出的典型，彻底是纯艺术精神的性格，而主要又是结实在绘画上面。此一精神，自然也会伸入到其他艺术部门。例如魏晋时代的音乐，也可以看作是玄学的派生子。而宋代形象素朴、柔和，颜色雅淡、简素的瓷器，在精神上是与当时的水墨山水画相通的。但是：第一，我研究的能力与时间有限，又不愿抄辑些未经自己重新检证过的他人文字来撑持门面。第二，中国艺术精神的自觉，主要是表现在绘画与文学两方面。而绘画又是庄学的“独生子”。本书第三章以下，可以看作都是为第二章作证、举例。至于书法，仅从笔墨上说，它在技巧上的精约凝敛的性格，及由这种性格而来的趣味，可能高于绘画。但从精神可以活动的范围上来说，则恐怕反而不及绘画。即是，笔墨的技巧，书法大于绘画；而精神的境界，则绘画大于书法。所以有关书法的理论，几乎都是出于比拟性的描述。过去的文人，常把书法高置于绘画之上，我是有些怀疑的。不过在目前，还不敢肯定的这样讲。

很遗憾的是：我是一笔也不能画的人。但西方由康德所建立的美学，及尔后许多的美学家，很少是实际地艺术家。而西方艺术家所开辟的精神境界，就我目前的了解，常和美学家所开辟出的艺术精神，实有很大地距离。在中国，则常可以发现在一个伟大地艺术家身上，美学与艺术创作，是合而为一的。而在若干伟大地画论家中，也常是由他人的创作活动与作品，以“追体验”的功夫，体验出艺术家的精神意境。我不敢援引晋卫夫人《笔阵图》“善鉴者不写，善写者不鉴”的话以自饰；而只想指出，创作与批判、考证，本是出自两种精神状态，须要两种不同的工夫。我虽不能画，但把他们已经说

《中国绘画史》，其抄材料不如郑昶，而议论之妄诞过之。此外，即是我在此处所说的一类。今人侈言考据。不懂字句、伪造材料，固不足以言考据。因无思考及体认的能力，因而根本不了解所考据的对象的内容，又如何能言考据呢？

出来的，证以他们的画迹，而加以“追体认”，似乎还不至于有大的过失。同时我也愿在这里指出，年来我所作的这类思想史的工作，所以容易从混乱中脱出，以清理出比较清楚地条理，主要是得力于“动地观点”、“发展地观点”的应用。以动地观点代替静地观点，这是今后治思想史的人所必须努力的方法。

也或者有人要问到，以庄学、玄学为基底的艺术精神，玄远淡泊，只适合于山林之士。在高度工业化的社会，竞争、变化，都非常剧烈。与庄学、玄学的精神，完全处于对极的地位。则中国画的生命，会不会随中国工业化的进展而归断绝呢？我的了解是：艺术是反映时代、社会的。但艺术的反映，常采取两种不同的方向。一种是顺承性的反映；一种是反省性的反映。顺承性的反映，对于它所反映的现实，会发生推动、助成的作用。因而它的意义，常决定于被反映的现实的意义的。西方十五、六世纪的写实主义，是顺承当时“我的自觉”和“自然的发现”的时代潮流而来的。它对于脱离中世纪，进入到近代，发生了推动、助成的作用。又如由达达主义所开始的现代艺术，它是顺承两次世界大战及西班牙内战的残酷、混乱、孤危、绝望的精神状态而来的。看了这一连串的作品——达达主义、超现实主义、抽象主义、破布主义、光学艺术等等作品，更增加观者精神的残酷、混乱、孤危、绝望的感觉。此类艺术之不为一般人所接受，是说明一般人还有一股理性的力量与要求来支持自己的现实生存，和对将来的希望。中国的山水画，则是在长期专制政治的压迫，及一般士大夫的利欲熏心的现实之下，想超越向自然中去，以获得精神的自由，保持精神的纯洁，恢复生命的疲困，而成立的；这是反省性的反映。顺承性的反映，对现实有如火上加油。反省性的反映，则有如在炎暑中喝下一杯清凉的饮料。专制政治今后可能没有了；但由机械、社团组织、工业合理化等而来的精神自由的丧失，及生活的枯燥、单调，乃至竞争、变化的剧烈，人类还是需要火上加油性质的艺术呢？还是需要炎暑中的清凉饮料性质的艺术呢？我想，假使现代人能欣赏到中国的山水画，对于由过度紧张而来的精神病患，或者会发生更大的意义。

在这部书中，我原想为元季黄公望、倪瓒两人的平生，与明末石涛的《画语录》，作较详细地陈述；资料收集好后，又放弃了预定的计划。好在元季四大家的地位，到现在为止，还没有受到不白之冤。而石涛的《画语录》，虽为一般人所不易了解，但他与八大山人的作品，数十年来，正如日中天，已得到应有的评价。所以在这部书中轻轻带过，乃至根本不曾提到，没有多大的关系。评鹭古人，也和评鹭今人一样，既要失之于阿私，又不可使其受到冤屈。这须要有一股刚大之气，和虚灵不昧之心，以随时了解自己知识的限制，和古人所处的时代，及其生活所历的艰辛。目前风气，是毫无分际地阿谀与自己利害有关的今人；却又因无知而又急于想出风头的关系，便以一股乖戾之气去冤屈古人。现在许多人，似乎根本不知道对他人所作的阿谀与冤屈，乃人世间最丑恶之事。而这两者，又必然地是一个人格的两面。在我的生命史中，虽一无成就，但在政治与学术上，尚不曾有过阿谀的言行。而过去所写的政论文章，从某一方面说，乃是为今日普天下的人伸冤。十年来所写的学术文章，则是为三千年中的圣贤、文学家、艺术家，伸冤雪耻。这部书中，也有一部分是如此。

写完了这部书后，在中国艺术史方面，还有许多工作可做；我也有资料、有兴趣去做。但回顾我们学术界的现状，我宁愿多做一点开路筑基的工作，

而期待由后人铺上柏油路面。所以在这一方面的努力，就此止步了。今后我希望能接着写一部两汉学术思想史，把由乾嘉学派的“汉学”所蒙蔽了的这一重大历史阶段的学术文化，能如实地阐明于世人之前。因为两汉所占的历史阶段，不论它的好和坏，对后来历史的形成，有直接地关系。世局、人事的变化，能允许我完成此一工作吗？

自十六年前，我拿起笔开始写文章以来，虽为学识所限制，成就无多，要皆出于对政治、文化上的责任之心。政治是天下的公器，学术也是天下的公器。正因为这样，所以我批评了他人；更恳切希望海内外的学人，肯指出我的错误。在为写此书的收集资料过程中，有的得到了友谊的帮助，有的则得到横蛮地阻扰。这两种不同的感受，一时是不会忘记的。我的友人朱龙龢先生，隐于下吏，书画双绝，人品尤高；承他为我集汉碑作检书，至可感念。我的学生陈君文华、郑君基慧，为本书执校对之劳，应当一并记在这里。

当我写完本书第二章时，偶成七绝一首，附记于此，以作纪念。可惜此章是最难读的一章。

“茫茫坠绪苦爬搜，剝肾镌肝只自仇。瞥见庄生真面目，此心今亦与天游。”

牟宗三

《智的直觉与中国哲学》序

我此书一方是接着我的前作《认识心之批判》而进一步疏解康德的原义，一方是补充我的近作《心体与性体》综论部关于讨论康德的道德哲学处之不足。

我的前作《认识心之批判》一方面是重在数学的讨论，想依近代逻辑与数学的成就予以先验主义的解释，把它提出于康德所谓“超越的感性论”（超越的摄物学）之外，一方面就知性的自发性说，单以其所自具的纯逻辑概念为知性的涉指格，并看这些涉指格所有的一切函摄为如何，以代替康德的范畴论。

我现在对于康德的范畴论这方面稍为谦虚一点。我承认知性的涉指格可分两层论。一是逻辑的涉指格，此即吾前书之所论；另一是存有论的涉指格，此即康德之所论。吾人若单就逻辑中的判断表说，实不能从此表中直接地发见出存有论的涉指格以为知性之所自具，吾人只能发见出一些纯粹的逻辑概念以为知性之所自具。顺这一层说，自然是实在论的意味重。但虽不能发见出存有论的涉指格，然而吾人的知性之认知活动却可以顺这判断表以为线索，再依据一原则，先验地但却是跳跃地对于存在方面有所要求、提供或设拟。即在此要求、提供或设拟上，吾人可以承认存有论的涉指格之建立为合法。康德是把这要求、提供或设拟说成知性所自具，所自给，至少这两者是混而为一，说的太紧煞，并未分别得开。因此，遂有“知性为自然立法”，“知性所知于自然者即是其自身所置定于自然者”等过强的说法，这便成了一般人所厌恶的主观主义。我现在把它松动一下，分开说。知性的主动性自发性所自具的只是逻辑概念，并非存有论的概念；存有论的概念只是知性的自发性之对于存在方面之先验的要求、提供或设拟。即使说“自给”，亦有自具的自给与要求，提供，或设拟的自给之不同。康德的那一套实只是这要求、提供或设拟的自给。我现在此书即这个意思承认吾人的知性可有“存有论的涉指格”之一层。吾顺这个承认正式疏解康德之原义，把他所说的“先验综合判断”更换辞语予以明确的规定，使之顺适妥贴，较为可浹洽于人心。如是，则他的“超越的推述”以及“原则的分析”之全部皆可无问题。在认知心上，实并无真正的主观主义与观念主义，因为认知心并非“创造的”故，这是康德所随时指明的，然则他那些太强、太死煞的说法，而足以使人生厌者，实只是措辞不善巧所形成的烟幕，并非其说统之实义。在此，我赞同海德格尔的解释。

但我此书所重者尚不在此。吾须进一步特重超越的统觉，超越的对象 X，物自身，作为“超越理念”的自我，智的直觉与感触直觉之对比之疏导。这一部工作纯粹是哲学的，也可以说是向形上学方面伸展之哲学的。我前书所注重的是向逻辑数学方面伸展的。我那时对于康德哲学之向形上学方面伸展之一套实并不真切，亦如一般人只浮泛地涉猎过去；这亦因康德本人不承认吾人可有智的直觉，把“物自身”（物之在其自己）只视为消极意义的限制概念，所以人遂得轻易而忽之。但我现在则觉得这并不可轻忽。他虽不承认吾人可有智的直觉，然而他的全书中处处以智的直觉与感触直觉相对比而言，则其意义与作用之重大可知。故我现在就这方面真切言之，以显出康德

积极面与消极面之原义，并进一步把其视为消极方面的亦转成为积极面的。这如何可能呢？

如果吾人不承认人类这有限存在可有智的直觉，则依康德所说的这种直觉之意义与作用，不但全部中国哲学不可能，即康德本人所讲的全部道德哲学亦全成空话。这非吾人之所能安。智的直觉之所以可能，须依中国哲学的传统来建立。西方无此传统，所以虽以康德之智思犹无法觉其为可能。吾以为这影响太大，所以本书极力就中国哲学抉发其所含的智的直觉之意义，而即在其含有中以明此种直觉之可能。故此书题名曰《智的直觉与中国哲学》。

《心体与性体》综论部讨论康德的道德哲学处，并未提到“智的直觉”，这是该处之不足（这亦因该处的讨论是就康德的《道德底形上学之基本原则》一书说，而康德此书并无此词故），故此书即可视作该处的讨论之补充。

我此书，就涉及康德说，大体是就所译的原文加以疏解，不是简单的征引。我所译的是根据史密斯的英译本而译。假定把我此书译成英文，你可以说：这大部分是史密斯的英译文，属于你自己的思想有多少呢？我承认我并无新意，我亦无意铸造一新系统（我前书有点新的意义）。但我能真切地疏解原义，因这种疏解，可使我们与中国哲学相接头，使中国哲学能哲学地建立起来，并客观地使康德所不能真实建立者而真实地建立起来，这也许就是我此书的一点贡献。

真切地译就是真切地讲习。能真切地译与讲习始能把康德的义理吸收到中国来，予以消化而充实自己。当年对于佛教也只是真切地译与讲习，所以中国人能消化而自己开宗。自民国以来，讲康德的尚无人能作到我现在所作的这点区区功夫，亦无人能了解到我这点区区的了解。如果中国文字尚有其独立的意义，如果中国文化尚有其独立发展的必要，则以中文来译述与讲习乃为不可少。不同的语言文字有不同的启发作用。即使把我此书译成英文，你可以说：我们所看到的大部分仍是史密斯的英译文，你的此书并无多大价值，但我仍说：纵然如此，你若藉此机会能真切地读史密斯的英译文，并关联着我的疏解，且贯通着我对于儒家与道家的综论表以及对于佛教方面之多就天台华严之原典所作的疏解，而真切地体会之，则我想即于西方人士亦不为无助益。我由康德的批判工作接上中国哲学；并开出建立“基本存有论”之门，并藉此衡量海德格尔建立存有论之路之不通透以及其对于形上学层面之误置，则我此书所代表之方向即于当代哲学界亦非无足以借镜处。

我为此书的动机是因去年偶读海德格尔的《康德与形上学问题》以及《形上学引论》两书而始有的。康德曾作《形上学序论》，表示他的批判哲学所确定的讲形上学之途径。现在海德格尔又作《形上学引论》，表明他的“实有与时间”所代表的方向。他的野心很大，他要拆毁西方自柏拉图以来所形成的存有论史，而恢复柏拉图以前的古义，由之以开他所叫做的“基本存有论”。他的入路是契克伽德所供给的“存在的入路”，他的方法是胡塞尔所供给的“现象学的方法”。我不以为他的路是正确的。所以我觉得有重作《形上学引论》之必要。我此书即可视作此部工作之再作。我读他的《康德与形上学问题》一书，我见出他是把他所谓“基本存有论”放在康德所谓“内在形上学”（Immanent metaphysics）范围内来讲的，因此，我始知他何以名其大著曰《实有与时间》而特别重视时间之故。但依康德的意向，真正的形上学仍在他所谓“超绝形上学”（Transcendent metaphysics）之范围。今海德格尔舍弃他的自由意志与物自身等而不讲，割截了这个领域，而把存

有论置于时间所笼罩的范围内，这就叫做形上学之误置。我此书仍归于康德，顺他的“超绝形上学”之领域以开“道德的形上学”，完成其所向往而未真能充分建立起者。能否充分建立起的关键是在“智的直觉”之有无。故吾此书特重智的直觉与物自身等之疏导。这是调适上遂的疏导，不是割截而下委，辗转纠缠于时间范围内，以讲那虚名无实的存有论，如海德格尔之所为。存在的入路是可取的，但现象学的方法则不相应。

人或可说：你这样作，足把康德拉入中国的哲学传统里，这未必是康德之所愿，而你们中国那一套亦未必是康德之所喜。我说：理之所在自有其必然的归结，不管你愿不愿；而以康德之特重道德而且善讲道德，则中国这一套亦未必非其所乐闻。你以为中国这一套未必是康德之所喜，是因为你不解中国这一套之本义、实义与深远义故。假若中国这一套之本义、实义与深远义能呈现出来，则我以为真能懂中国儒学者还是康德。

1971年3月

《历史哲学》三版自序

历史哲学所依以可能的关键观念有三：

1. 事理与物理之别，事理如何可能？
2. 具体的解悟与抽象的解悟之别，具体的解悟如何可能？
3. 历史判断与道德判断之别，历史判断如何可能？

我们先解释事理。

“事理”是中国特有的一个观念，而且来源甚古。刘劭《人物志》首先言事理及事理之家。彼云：夫理有四部，明有四家。

若夫天地气化，盈虚损益，道之理也。法制正事，事之理也。礼教宜适，义之理也。人情枢机，情之理也。

四理不同，其于才也，须明而章。明待质而行。是故质与理合，合而有明。明足见理，理足成家。是故质性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也。质性警彻，权路机捷，能理烦速，事理之家也。质性和平，能论礼教，辨其得失，义理之家也。质性机解，推情原意，能适其变，情理之家也。（《人物志》林理篇）

刘劭所谓四部之理即道理、事理、义理、情理。道理即天道变化盈虚消长之理，此当属于形上学。事理就是法制政事之理，此当属于政治哲学及历史哲学。义理即礼乐教化之理，此当属于道德学。情理即“人情枢机”之理，此当属于心理分析或社会心理一类的学问。人之质性之明若适宜於把握道理，便是道理之家。道家即是此类人物，作易经易传者亦是此类人物。其明若适宜於法制政事，能理烦速，便是政治家。若适宜於礼乐教化，便是道德学家。若适宜於人情枢机，便是通情理之人。刘劭只论及此四理。若随后来学问之扩大，当然不只此四理。兹且不论。我们现在只就历史哲学而说事理与情理。历史哲学就是以事理与情理为对象而予以哲学的解释。事理是客观地或外部地说者，情理是主观地或内部地说者。事理之家即实际地能把握事理而且以行动去表现事理的行动人物——政治家。但政治家亦没有一个不通人情的。他能通旁人之情，而其自己亦正能通情理地表现其自己，即其自己亦在情理中。是以主观地或内部地说之，就是情理，而客观地或外部地说之，就是事理。事理之事是由内部深微曲折的情理之情而发出者。内部的深微曲

折之情亦是在活动中呈现，故亦是事，此可曰内事。故吾人可把情理统摄於事理之中，通内事外事合而为一，统名曰事理。以这种事理为对象而予以哲学的解释，便是历史哲学。

我们现在欲想清楚地规定事理，须先将事理之事与物理之物作一分别。物理之物是科学所研究的对象。此物亦可曰物理事件（Physical events）或物理现象（physical phenomena）。但纵使名曰“事件”，此事件之事亦非我们所谓事理之事。虽然有其变化，但对事理之事而言，它仍然是一个静态字。它的变化是机械的变化，它没有历史性。机械变化底理就是从物理事件间的关系抽象出来的法则，所谓自然法则，此即是物理。

中国人所谓事理之事不是物理事件那个事，故不能用“event”一字去翻译。似乎当初用“human affairs”（人事）一词去翻译。事理之事是动态的，是有历史性的，而且是独一无二的（不能重复）。这种事理之事不能用科学方法来处理。科学方法所能处理于历史的，严格言之，不是历史，而是历史上的文献材料。历史哲学是直接面对历史上有历史性的事理之事作一哲学的解释，即如其为一有历史性的事理之事而哲学地解释之。如果我们以科学方法处理之，它们便马上静态化变质而为物理事件之物，如是，我们注意此物之关系、质与量。一有历史性的事理之事，其关系不是物理的机械关系；我们之注意它亦不是当作一个物而注意其物理关系、性质、与量度。在历史活动中当然随时并处处有物理的物（器物）。但是这个物是套在事理之事中而观其在历史中的作用，而不是当作物理的器物而观之。譬如在昆阳之战中，王莽的军队中有狮子虎豹以壮声势。我们此时不是把狮子虎豹当作动物去研究，而是看它在此一历史事势中的历史性的意义与作用——正面的或反面的。所以历史哲学单只以事理之事为对象，而不以物理之物为对象。

复次，有历史性的事理之事都是独一无二的，不是可以机械地重复的。故文献材料可用科学方法来归纳整理，而事理之事则不能用归纳法得其通则。昆阳之战，光武胜利了，但旁人未必能学得来。当然你可以说是哀兵，赌生死、拼命，大体都可冲出来，有胜利的希望，这亦可说是由归纳而得的教训。但是这个归纳甚为表面，并不能真切于有历史性的事理之事。而且哀兵之“哀”，赌生死之“赌”，拼命之“拼”，这种内力之有无以及其结果之成败并不是可归纳的。然而这种内力却正是决定这历史性的事理之事之本质的动力。所以事理之事，如真如其为事理之事，而不使之变质，必须哲学地解释之。反过来，这个事理之事，若具作事观，不作物观，则正是历史哲学所由以建立的关键观念。

然则事理之“理”是何意义的理？物理之理是就物之关系、性质与量度而说。有历史性的事理是就什么而说？事理之事的“意义”就是它的理。这个意义如何来了解？也就是说“事之理”是如何可能的？有理，始有历史哲学。若无理，则历史哲学亦不可能了。今之治历史者，大都是把历史性的事理之事予以物化，因而不能了解其意义，因而亦不知其有理，甚至断言其无理，所以他们反对并轻视历史哲学。然实则这正是他们的自我否定，自我毁灭。

物理事件底理是当作物理看的那因果律，但有历史性的事理之事底理则不是当作物理看的那因果律。事理之事不能以其“物化而有物理”而有理的。若一旦物化而认物理之事，则它们便丧失其事理之事之身份，而事理亦不可言。此时，历史或只是一大堆文献材料，或只是归於物理事件，如是，则历

史之义混矣。是之谓自我毁灭。故今之治史者大都无历史意识，因其是横断散列的头脑故，故只记得一大堆材料，而不知历史之意义。

历史是集团生命底活动行程。集团生命底活动，不论其自觉与否，均有一理念在后面支配。理念就是他们活动底方向。因此，了解历史是要通过“理念”之实现来了解的。而历史性的事理之事是在表现理念底活动之行程中出现的，因此，它们的意义是在其表现理念底作用上而被看出。其表现理念底作用有时是直接的、正面的，有时是间接的（曲折的）、负面的；有时是自觉的，有时是不自觉的；有时是当时显明地相干的，有时是当时看起来似是不相干的；有时虽得而亦失，有时虽失而亦得。然而无论如何变换多端，通过其表现理念之作用，一是皆收於历史而为历史性的事理之事。是以其理不能通过物理事件底因果法则而观之也。因为因果法则是机械的，是就物理之事之关系、性质、与量度而言的。然而我们看事理之事是通过其表现理念之作用而观之的，不是空头地把它们看成是一物理事件、一自然之器物而观之的；是如其为事理之事而观其历史的意义（如王莽军队中之狮子虎豹），而不是把它们物化，是了解其物理的关系、性质与量度。

如其为事理之事而观其历史的意义，这个意义便是它的理。因此，历史性的事理之事之意义就等於一事理之事在表现理念上的作用。这个意义是来自超越面的，那就是说，是理念之体现，而理念是超越的（历史活动中的理念是有层级的，其最低浅者，其超越性只以一般性与公共性而规定，然而其最后总归於最高深而圆满者，此则是真正的超越者）。超越的理念之贯注於集团生命之活动中，即事理之事中，而被表现，方使事理之事有意义，有理。这个理（意义）是辩证的，不是机械的物理之理（因果律）。事理底可能是通过事理之事之辩证地体现理念而可能。我们如果把理念拉掉了，又把“辩证地体现理念”之体现拉掉了，则无事理可言，因而亦无历史可言。

其次，我们再说抽象的解悟与具体的解悟。

“抽象的解悟”适宜於物理事件之分析与综合。抽象者使用概念以类族辨物之谓也。概念或是经验的概念或是先验的概念，但总须使用概念以征表物性。普通所谓科学方法即是抽象的解悟之所遵循者，遵循之以成科学知识也。科学方法即分类、定义、分析、综合、演绎、归纳等手续是也。凡经过如此等之手续以知解物性者即曰“抽象的解悟”，亦曰“辨解的解悟”。辨解者以如此等之手续辨别剖解曲曲折折以达其知解活动之谓也。是故凡是抽象而辨解的解悟皆是有限定的，化质归量的，静态处物的，遵守逻辑数学之法则的。此即哲学家所谓“知谓的知性”。

此种知性不大适宜於有历史性的事理之事之了悟，因为事理之事并非物理的事件，而吾人了解事理之事亦不是把此事当作一物理对象而辨别其物性，而是如其为一事理之事而了解其對於理念底表现之作用或意义。此种對於事理之事之了解，了解其在理念底表现上之作用或意义，显非上述之“抽象的解悟”，因此，可名曰“具体的解悟”。具体者如其为一有历史性的独一无二的事理之事而即独一无二地了解其意义或作用，而不是依分类而归纳地了解其物性之谓也。依上文，事理之事底意义或作用即是它的理，此理是辩证的理，即由此事之辩证地体现理念，因而此事遂有它的意义，此即是其辩证的理。吾人之了解此事理之事之意义或作用一方是具体的，一方亦是通贯的，但此通贯却不是类概念之概括，而是如此事理之事之辩证地体现理念而亦辩证地通贯之，唯辩证地通贯之，始能通晓其辩证的理（意义）。此种

通晓亦可名曰直觉，但此直觉既不是“感触的直觉”（给吾人以对象者），亦不是“形式的直觉”（构造一数目或一几何图形者），复亦不是“智的直觉”（创生万物的圆觉）。吾人只好名之曰“辩证的直觉”，单只适于了解事理情以及品题人物者。抽象的解悟是知解，成科学知识；而此种属于“辩证的直觉”的具体解悟则是智慧，通情达理的具体智慧，它不能使吾人有科学的知识，此即中国人所谓明白，通达，亦尽有苍凉之悲感与幽默感。孔子有此智慧，老庄亦有此智慧（稍偏而嫌干冷），张良亦有此智慧。儒者中，王船山亦有此智慧，故彼能通历史。惟具有此等智慧，始能使“究天人之际，通古今之变”不为虚语。是故事理是历史哲学可能之客观根据，而辩证直觉之具体解悟则是其可能之主观根据。具体的解悟如何可能？即依事理之事之辩证地发现理念而可能出。

最后，吾人再说道德判断与历史之判断。

道德判断是对一个人的行为问它是否依“当然之理”而行，即对行为之动机作探究，看其是否依一“无条件的命令”而发动，而无条件的命令是发自自由意志（或良知）的。历史是由集团生命底行动而演成，故集团生命底行动（历史性的事理之事）亦应接受道德判断。但是历史上的集团生命之行动是很少合乎严格的道德法则的，即有少分合者亦多夹杂不纯。所以若只依道德判断而论，则大部历史便须抹去，那就是说，历史引不进来。是以若想引进历史，便须在道德判断以外，复有历史判断。

但是，何谓历史判断？历史判断者依辩证直觉之具体解悟对于辩证之理中的事，就其辩证地体现理念之作用或意义而辩证地鉴别之也。故历史判断即是辩证地通晓事理之辩证的判断。故唯辩证的判断始能如历史性的事理之事而鉴别之而不丧失其辩证之理中的作用或意义，此即是把历史引进来而不泯灭。即依此故，名辩证的鉴别曰历史判断。历史判断并非只是现象主义地了解一历史事象也。若只是如此了解而承认之，如所谓承认既成事实者，则只成经验主义的知识判断，而非所谓历史判断。是故吾所谓历史判断唯是指辩证地鉴别事理之事而足以引进历史，即，如历史之动态而足以恢复之而不令丧失者而言。历史判断既非道德判断，亦非科学方法下之知识判断。道德判断足以抹杀历史，知识判断则是把事理之事物理化使之成为非历史（此若用之於处理文献材料是恰当的）。但光只道德判断固足以抹杀历史，然就历史而言，无道德判断亦不行（道德在此不能是中立的）。盖若无道德判断，便无是非。所以在此，吾人只就道德判断与历史判断两者之对比而融合之而皆予以承认。

昔者朱夫子轻视汉唐即纯依道德判断而言。陈同甫谓汉唐英雄之主亦有合道处，能担当得起世运，不能完全抹杀。朱夫子纯依道德判断而言，固不能引进历史，陈同甫为汉唐争一席之地，好像能把汉唐之历史引进来。然而须知陈同甫之力争汉唐是以英雄主义为根据。英雄的生命能运转得动，故有价值，然而非英雄者其历史仍然引不进来。是故依英雄主义而推尊汉唐，仍不足以表示历史判断。是则朱夫子与陈同甫针锋相对，皆不足以言历史判断也。盖朱夫子之理性主义是“知性型态之理性主义”，是分解的，尚未进至圆境也。即是说，他未进至了知主动理性（activerason）之辩证地实现其自己，故亦不能辩证地通晓事理也。他只是依知性而分解地建立了一个标准。合此标准者为是，否则为非。同时陈同甫是英雄主义下的直觉主义，这直觉主义是从自然生命才智之健旺上立言，是属于“生命型态的直觉主义”，亦可以

说是“感性型态的直觉主义”，是以天才型为尚，因而终於是定命论的。“感性型态的直觉主义”与“知性型态的理性主义”固是直接地相对反也，然而皆不足以成就历史判断以引进历史。吾人言辩证直觉之具体的解悟，既非“感性型态的直觉主义”，亦非“知性型态的理性主义”，而是依主动理性之辩证地实现其自己以为历史，而即辩证地通晓此中事理之事而还之也。此是在知性与感性以上，相应主动理性之辩证的融合而立言，故既非知性之但分解一道德原则以为标准，亦非生命感性之立场依生命强度以断有无（非全即无，上智下愚不移），故足以成就历史判断以引进历史（即恢复历史）也。道德原则不是停在为知性所了解中，而是在主动理性中为存在的集团实践所实现（上文所说的“理念”就是主动理性中之道德原则，此有各种形态各级程度之不同）。而此实现过程是曲曲折折的，因而有历史。在此曲折实现中，英雄非英雄，智愚贤不肖，皆在事理中有其意义与作用，得其应得之报偿。即使是荒淫悖谬愚蠢乖戾之极者亦在辩证的事理中一幕一幕呈现其自己，消融其自己，转化其自己，皆得其所应得之报偿。而荒淫总是荒淫，悖谬总是悖谬，愚蠢乖戾亦总是愚蠢乖戾，此即是价值判断也。然而皆在历史性的事理之事中辩证地通晓之，则亦是活生生的历史事实，此即历史判断也。有了历史判断，始历史之可歌可泣，而亦令人起苍凉之悲感者。然而千回百转，总期向上，则亦无疑（关于朱夫子与陈同甫之争汉唐，吾详言之於《政道与治道》一书，请参看）。

以上三点，即事理、具体的解悟与历史判断，是历史哲学所以可能之关键。本书初出版时，未能标而明之。今乘三版之便，略陈於此以作引论。

1984年2月

《道德的理想主义》修订版序

此书与《历史哲学》及《政道与治道》合为一组，大抵皆是自1949年至1959年十年间所写成者。此十年间乃是吾之文化意识及时代悲感最为昂扬之时。此之蕴蓄由来久矣。溯自抗战军兴即渐有此蕴蓄。当时吾与熊先生同住重庆北碚金刚碑，朝夕惕厉，启悟良多。又时与友人唐君毅先生聚谈，最为相得。当时唐先生正写其《道德自我之建立》，而我则正在继《逻辑典范》后酝酿《认识心之批判》。日常工作是如此，而瞻望国家之艰难，时风之邪僻，怵目惊心，悲感益增，所蕴蓄者因有超出有形工作之外者矣。此种蕴蓄不能求之于西方纯逻辑思考之哲学，乃必求之于能开辟价值之源之孔孟之教。深入于孔孟之成德之教，始可畅通吾人之文化意识。有正面正大之文化意识，始能发理想以对治邪僻，立大信以贞定浮动，而不落于愤世嫉俗，或玩世不恭，或激情反对，或浅薄的理智主义。此种蕴蓄至1949年抵台乃全部发出，直发至十年之久。此期间，唐君毅先生所抒发者尤多，如《中国文化之精神价值》，《人文精神之重建》，《中国人文精神之发展》，《文化意识与道德理性》等书，皆此期间所写成者，唐先生书多重在正面疏通中国文化之精神与价值，使人对中国文化有恰当之理解，而我此期间之三书则重在批抉中国文化之症结，以期荡涤腥秽，开出中国文化健康发展之途径。此方面互相配合，遂有《中国文化宣言》（为中国文化敬告世界人士）之作。此文由唐先生执笔，加上张君劢先生，徐复观先生，及我个人，四人联名发表者。此文可为此十年间吾人努力之总结。当然，只看此文，不必能知其详。

仍希读者取此期间诸友之作而详读之，当可知其底蕴。今唐先生已归道山，吾述此一阶段，不能无伤痛之感也。

就吾个人言，此一阶段过后，吾所努力者仍本此阶段之文化意识进而向里疏通中国传统文化传统中各阶段之学术思想，藉以畅通吾华族智慧方向之大动脉，如《才性与玄理》乃疏通魏晋一阶段者，《佛性与般若》乃疏通南北朝隋唐佛教者，《心体与性体》乃疏通宋明一阶段者。此可谓由出而入。若不入，则根不能深，体不能透。但既入矣，亦应复出。若不出，则用不能广，枝叶不能茂。入而复出，仍不出自 1949 年至 1959 年十年间所发扬之文化意识之规模。盖吾人所遭逢之时代问题仍是文化问题。此问题并非一讲过即完者，乃须继起者不断之理解与讲述，始能端正行动之方向。读者若能出而入，入而出，“出入云水几度身”，必能发大愿，立大信，畅通自己之生命，克服国家之磨难。未有道眼不明而能立国于斯世者。是为序。

1978 年 4 月

张岱年

《中国哲学大纲》再版序言

这部以哲学问题为纲叙述中国哲学发展过程的拙作《中国哲学大纲》，是1935年开始撰写的，1937年完成初稿，1943年曾在北平私立中国大学印为讲义，1958年由商务印书馆正式出版。出版之后，到现在又二十多年了。近来很多同志认为此书还有一定的参考价值，提议修订重印。中国社会科学出版社欣然表示愿意再版重印。同志们的厚情雅意，我衷心感谢。于是将此书旧本加了一些“补录”和补充性的“附注”，对原文进行了一些文字上的删改，形成为今日的这个修订本。

此书从写成初稿到此次再版重印，时间过了四十多年，我对中国哲学的探索也有所前进，许多见解与过去不同了，本应重写。但年老力衰，重新撰写至少要三、五年的时间，短期内是难以完成的，所以也就只好按照同志们的建议，作目前这样的处理。

此书的取材和论述范围，都有重大的缺欠。在取材方面，关于先秦时代，本书论述了孔、墨、老、庄、孟、荀以及惠子、公孙龙的学说，对于《管子》和《吕氏春秋》，却完全忽略了。其实《管子》中有比较明确的唯物论思想，是荀子唯物论的前导；而《吕氏春秋》虽然是采集众说以成书，但也有一定的中心思想，对于中国哲学的发展，也有一定的贡献，都是应该重视的。关于汉魏至宋代以前，本书仅仅以董仲舒、王充为重点，对于唐代刘禹锡、柳宗元的学说未加引述，事实上刘、柳虽然主要是文学家，没有建成完整的哲学体系，却也都提出了有价值的哲学命题，是中国哲学发展中不可忽视的环节。关于宋、元、明、清时代，本书着重叙述了周、张、程、朱、陆、王和王夫之、颜元、戴震的学说，虽然也揭示了罗钦顺、王廷相的基本观点，但是未作系统的阐发，对于方以智、陈确的思想，更未提到，这些都是不足之处。此外，书中没有讲中国佛学的思想，又基本上以戴震为结束，近代存而不论，也是明显的缺陷。

本书的范围以宇宙论、人生论、致知论（认识论）为限，对历史观未涉及，现在看来，更是一个显著的缺欠了。

这次修订，加了一些附注，又对于形神问题、天人关系问题的“天人有关与天人相胜”、志功问题，作了简要的论述，作为补录，分别附于宇宙论、人生论篇中。

本书最大的缺点是对哲学史中两种基本倾向的相互对立又相互联系的情况，没有明确的阐述。西方哲学史有德谟克利特路线和柏拉图路线的对立斗争，即唯物论与唯心论的对立斗争。在中国哲学史中，是否也有这样的情况呢？我认为中国哲学史中，也确实有两种基本倾向即两条路线的对立斗争。必须认识这一基本的对立，才能得到关于各派哲学学说的理论本质的比较深刻的理解。而本书对于两种基本倾向的对立斗争的总线索以及每一时代哲学论辩的中心问题，都没有适当的阐释。

为了弥补本书旧版的这个主要缺点，这里对于中国古代哲学中两种基本倾向对立斗争的情况，作一个简要的说明。

先秦时代，开始了关于世界本原的讨论。从春秋到战国之末，有四种不同的学说，一天志天命说，二道先天地说，三太极阴阳说，四精气说。孔子

讲天命，墨子讲天志，都以为天是世界的主宰，其所谓天是有意志的、有意识的，也就是精神性的。老子提出道先天的学说，道是无意志、无意识的，却是超越天地万物之上的，因而不是物质性的，可谓观念性的绝对。《周易大传》以太极为世界本原，太极是天地未分以前的统一体，这个统一体是物质性的。《管子》书中有精气说，以精气和形气为万物的本原，惠子讲至小无内的小一，近似西方所谓原子。精气和小一都是物质性的。孔、墨、老的哲学都属于客观唯心论，《管子》书、惠子、《周易大传》的学说属于唯物论。荀子反对天志天命，也属于唯物论。

到汉代，天人关系成为哲学思想的中心问题，董仲舒宣扬天人感应，以天为有意志的上帝。王充断言天不故生人，反对天人感应的虚妄之言。发展了唯物论。

魏晋时代，与天人问题直接相承的有无问题成为哲学的主要问题。王弼提出以无为本，所谓“无”是无形无象的，是超越一切相对的绝对，这个绝对不是物质性的，而是观念性的。所以王弼思想可谓一种客观唯心论。裴主张崇有，“有”是个别的物质存在。崇有的宗旨是认为有乃根本，即认为物质存在是根本的，所以是唯物论的一种形态。

南北朝时代，佛教大盛，宣扬神不灭论。于是形神问题成为哲学的中心问题。范缜提出神灭论，创立了形质神用的学说。神灭神不灭，是当时唯物论与唯心论斗争的形式。

唐代刘禹锡、柳宗元强调天人不相预、天人交相胜，反对天人感应思想，继承并提高了王充的唯物论学说。

到了宋代，哲学上两条路线的斗争比以前更加明确起来。佛教除了讲神不灭以外，还宣扬“一切唯心”。经过南北朝以至隋唐时代，“一切唯心”的观点没有受到应有的批判。宋代张载提出一切唯气的学说，第一次对于佛教一切唯心说进行反击，把唯物论提到新的高度。程颢、程颐宣称理是世界本原，朱熹继承二程，以理为太极，认为理在事物之先。其所谓理是观念性的。程、朱学说可称为客观唯心论。陆九渊讲心即理，明代王守仁更宣称心外无理，心外无物，鼓吹主观唯心论。宋、明哲学的中心问题是：气、理、心三者孰为根本？气是物质性的，理是观念性的，心是精神性的。以气为本，以理为本，以心为本，形成三个主要流派。程、朱的理学是占统治地位的思想。王廷相、王夫之、戴震等发挥了张载的以气为本的思想，是近古时期唯物论的传统。

以上是中国哲学史中两条路线斗争的简单轮廓。

唯物论从自然界本身来解释自然，唯心论把人类思维所创造的观念或人类的主观精神说成为世界的本原。这里有正确与谬误的原则区别。唯物论阐明或接近着真理，唯心论则在不同程度上制造了背离实际的谬论。我们必须肯定唯物论的正确性，必须指出唯心论的谬误性。但是我们说唯心论是谬误的，不等于说唯心论哲学体系的全部内容都一无可取。唯心论哲学家也可能发现一些真理，甚至可能看到唯物论者所未看到的现象，例如许多唯心论者曾经着重阐发了主观能动性等。唯物论和唯心论既是相互对立的又是相互依存的，因而，既有相互斗争的一面，也有相互影响的一面。其中有复杂的情况，这也是必须注意的。

过去以唯心史观为依据的哲学史家，推崇唯心论，贬低唯物论，那是完全错误的。前几年有些人把哲学上两条路线的斗争简单化，片面强调所谓两

军对战，陷于穿凿附会，也是错误的。今天，必须坚决加以纠正。但是，如是纠正了简单化的错误，转而强调唯心论的高明，低估唯物论的价值，以为历史上惟有唯心论者阵容整齐，浩浩荡荡，而唯物论者则是冷落零散，无足轻重，那就又回到过去哲学史家的旧路上去了。应知，哲学史研究的任务在于阐扬真理，不能对正确与谬误等量齐观，更不能对那些基本观点错误的哲学思想加以渲染。

我认为，我们研究哲学史，首先要站稳唯物论的立场，坚持实事求是的态度。

现在，全国人民正在党的正确领导之下，努力进行社会主义现代化建设。为了实现现代化建设，必须充分发扬社会主义的民主。发扬社会主义的民主，必须肃清封建意识的遗毒和影响。对于封建时代的哲学思想，必须加以审察鉴别，要清除其中的封建性、蒙昧性的糟粕，但同时也要深刻认识其中的民主性、科学性的精华。中国古代的唯物主义的优良传统，唯物主义思想家曾经提出的光辉晶莹的启蒙思想，都是我们必须认真研究的。

这部书的初版，曾经经历一段曲折的道路，初版之后二十多年，能够再版重印，这不能不说是一件幸事。我希望这部书对于初学中国哲学史的同志们还能提供一些基本的参考材料；我更恳切期望得到同志们的批评和指正。

1980年9月14日

本书再版，承辛冠洁、衷尔钜、赵宗正、方立天、张立文五位同志就原书和增补部分进行校阅。衷心铭感，谨此致谢！

1980年10月20日又记。

《中国古代元气学说》序

中国古代哲学中有一个悠久的唯物主义传统。中国古代的唯物主义与西方古代的唯物主义各有特点。西方唯物主义的基本范畴是“物质”或“原子”；而中国古代唯物主义的基本范畴则是“气”或“元气”。在中国古代哲学著作中，所谓“物”指个体的实物，所谓“质”指有固定形体的东西。中国古代哲学以为，有固定形体的“质”是由“气”构成的，而“气”不一定有“形”有“质”。气的观念是从云气、水气、烟气以及人的呼吸之气概括出来的，在中国古代哲学中，泛指一切独立于人的意识之外的客观现象。从《孟子》、《庄子》、《管子》、《荀子》以及《淮南子》等书中关于气的言论来看，所谓气有几个主要特点：第一，“气”是与“心”或“志”对立的，孟子以“气”与“志”对举，庄子以“心”与“气”对举。第二，气是构成物体的材料，孟子说“气，体之充也”；《管子》说“气者身之充也”。《庄子外篇》以为“人之生，气之聚也”；荀子肯定“水火有气”。第三，气是占空间、有广袤的。《淮南子》说：“道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气（《太平御览》引作“宇宙生元气”），气有涯垠。”（《天文训》）有涯垠即占有一定空间，具有广袤性。《淮南子》区分了虚与气；宋代唯物主义哲学家张载把虚与气统一起来，以气统虚，提出“虚空即气”的学说。张载说：“所谓气也者，非待其蒸郁凝聚、接于目而后知之，苟健顺动止、浩然湛然之得言，皆可名之象尔。然则象若非气，指何为象？”（《正蒙·神化》）又说：“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”（同上书《乾称》）“健顺动止”即能运动，“浩然湛然”即有广袤。这就是说，气就是有广袤能运动

的客观存在。中国古代哲学所谓气是与今天所谓“物质存在”相当的概念。

气的概念与西方的物质概念或原子概念有同有异。两者都是独立于人的意识之外的客观存在，这是相同的。西方所谓物质有不可入性，中国所谓气没有不可入性；西方所谓物质有惰性，中国哲学中“形”是有惰性的，而“气”经常在运动之中。中国古代哲学以有广袤、能运动的“气”为世界的根本，从机械唯物论的观点来看，这所谓气似乎有点不可捉摸，而实际上却是比较深刻而更符合客观实际的概念。

所谓气与生命有一定联系。《管子》说：“有气则生，无气则死，生者以其气。”（《枢言》）气是生命的源泉。生命有待于气，但无生之物也是气所构成的。荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知。”（《王制》）水火都属于气，水火本身是无生命的。所以，如果把气理解为生命力，显然是不适当的。生命属于较气更高的层次。

我们应该区别常识的气概念与哲学的气概念。云气、水气、烟气、呼吸之气，都是常识的气概念。作为万物的构成材料的气，是哲学的气概念。常识的气概念也可称为自然科学的气概念，在现代汉语中还是常用的，如“气功”之气，空气之气，“气象”之气，我们也常常讲氧气、氢气等等，哲学的气概念，现在不常用了，但它是中国古代哲学中的一个重要范畴。

气的概念起源较早，西周末年的伯阳父就已提出“天地之气”了。元气概念出现较晚，《吕氏春秋》有“与元同气”（《应同》）之语，这就表明当时已有以元为气的观点，却还没有提出“元气”的概念来。《冠子》有“天地成于元气”（《泰录》）之语，《冠子》一书不全真亦不全伪，但此篇是何时著作，实难考定。董仲舒《春秋繁露》有“元气和顺”之语（《王道》），表明当时已有元气一词了。《淮南子》“宇宙生气”，《太平御览》引作“宇宙生元气”，究竟原本如何，亦难考定。总之，元气概念，至迟出现于汉代初年，这是可以肯定的。

“元气”一词，有两层意义：一是原始的气，即天地未分以前的浑然的气；二是总体的气，即天地之间气的总体。柳宗元说：“本始之茫，……惟元气存。”（《天对》）又说：“夫上而玄者，世谓之天；下而黄者，世谓之地；浑然而中处者，世谓之元气。”（《天说》）这表明了元气的两层意义。

以气为世界本原的哲学家，有的讲元气，如柳宗元；有的只讲气，不讲元气，如张载、罗钦顺、王夫之、戴震，都不用元气的名词，惟王廷相既讲气，又讲元气，兼用两个概念，他所谓元气也有两层意义，与柳宗元近似。

中国古代以气为世界本原的唯物主义学说可称为“唯气论”，亦可称为“元气论”。古代哲学家自己没有标立名称。我们这样来称呼他们的学说，还是符合这类学说的本质的。

近几年来，不少自然科学史工作者用现代物理学的理论解释气，指出气或元气就是连续性的物质，我认为这是一个有价值的创见，至少是一个能开拓思路的新观点。

程宜山同志对于中国古代关于气和元气的学说进行了系统的研究，写成《中国古代元气学说》一书，为“元气是连续性物质”的观点提供了较详的论证。我认为这是一个有益的尝试，有重要的理论意义。我看了书稿之后，有些感想，现在简单地写出来，谨供读者参考。

1983年8月

《张载哲学的系统分析》序

张载的哲学比较艰深难懂。张载富于探索精神，对于许多深奥的理论问题，他都进行了艰苦的探索。程颐曾经评论张载的著作“有苦心极力之象”，苦心极力地进行探索确是张载治学态度的一个特点。他努力进行探索，于是提出了许多精湛深邃的观念，超越了前人。王夫之赞扬张载说：“横渠学问思辨之功，古今无两。”这是实事求是的评论，并非溢美之词。张载以善言“神化”著称，他的“神化”学说实际上是关于事物变化的内在源泉与基本规律的学说，在中国古代辩证法思想史上发放着灿烂的光辉。他又以“气”把“有无”、“虚实”统一起来，肯定世界的统一性在于物质性的“气”，从而开创了我国唯物主义的一个新阶段。他对于佛、道二教的批评也是深刻的、中肯的。

张载一方面强调许多对立面的统一，宣扬“义命合一”、“动静合一”、“性与天道合一”以及“天人合一”等等，但是关于人性，却将“天地之性”与“气质之性”对立起来；关于知识，又将“德性所知”与“见闻之知”对立起来。他肯定“神天德、化天道，德其体，道其用，一于气而已”，强调“神与性乃气所固有”；但又说“太虚无形，气之本性”，“至静无感，性之渊源”。以“性”与“气”对举，似乎“性”与“气”又是并列的。这些可以说都是张载哲学中隐晦幽微之处，易于引起误解，都是需要细心剖析加以疏通证明的。

我在三十年代撰写的《中国哲学大纲》中对于张载哲学作过一定的阐述，但限于体例，未能进行详尽的评析。50年代写《张横渠的哲学》，亦仅举出荦荦大端，对于横渠学说中的隐微曲折之处，亦未详论。近年以来，亦颇想著文专论张载哲学的幽微难解的问题，而年衰事繁，迄今未能命笔。程宜山同志同意我关于张载哲学的基本论断，他更作了进一步的探索，对于张载哲学进行系统的分析，写成《张载哲学的系统分析》。书中条分缕析，可谓详尽；抉幽阐微，颇多创获。我认为这是一部将张载哲学的研究提高到新水平的著作，是值得赞许、值得向读者推荐的。于是略缀数语，作为弁言。

1986年9月

《政治思想研究》序

中国封建社会发展到宋元明清时代，表现了一些与过去不同的特点，这主要是：中央集权的专制主义空前加强了，同时反专制主义的思想也有进一步的发展，对于专制主义提出了比较猛烈的批判。专制主义的加强与反专制主义思想的发展适成一个对照。

中国的专制主义，经历秦汉晋唐而到宋代，比以前大大强化了。从政治体制来说，汉唐时代，宰相见皇帝，还是坐而论道。到宋代，宰相见皇帝只能立谈了。到了明代，宰相的职位被废除，而建立了“廷杖”之制，皇帝可以随意命宦官笞辱大臣，专制主义达到了前所未有的酷烈。广大人民更是呻吟于暴政之下了。到清代，廷杖虽然废除，大臣见皇帝只能跪奏。在清代，满族王公对皇帝自称“奴才”，汉族大臣称“臣”，事实上汉臣的地位在满族王公之下，这就表明汉臣不过皇帝的二等奴才而已。

政治上专制主义的加强，在社会思想上引起了“三纲”观念的绝对化。“三纲”是汉儒提出的，到宋代更逐渐演变成臣对君、子对父、妻对夫的绝对服从关系，成为人民的沉重枷锁，更成为社会发展的严重阻力。

专制主义的狰狞丑恶日益显露了，于是出现了反专制主义的思想家。宋元之际，自称“三教外人”的邓牧对于专制主义提出了大胆的控诉，明代后期的李贽对于封建的“礼乐刑政”发动了惊人的抨击，明清之际的黄宗羲更提出了比较明确的民主设想。这些思想家在中国近古的民主思想史上都做出了卓越的贡献。

曹德本同志研究中国思想史已经多年，近来又对于宋元明清的政治思想进行了专门的探索，依其心得，写成《宋元明清政治思想研究》一书，分别了不同的类型，提出了不少独到的见解，取材广博，评述明晰，与往昔的政治思想史著作有所不同。我认为这是一部功力较深的思想史专著。

1986年9月

《中华的智慧》前言

西方所谓哲学的原义是爱智，爱智即追求智慧。何谓智慧？智慧即对于真理的认识。西方哲学追求智慧，所以西方哲学所取得的成果可谓之“西方的智慧”。中国古代哲人志在“闻道”，道即真理，亦即最高的智慧。在这个意义上，中国历代哲学家所提出的创造性见解，亦可谓之“中华的智慧”。

智慧有不同的层次。普通的智慧可谓实用智慧，即处理一般疑难问题的智慧。《战国策》记载春秋之末晋国贵族智伯与赵襄子的斗争，赵襄子抗拒智伯的要求，智伯决水灌晋阳，围晋阳三年，城中粮食将尽，赵襄子对张孟谈说：“粮食匮，城力尽，士大夫病，吾不能宁矣，欲以城下何如？”张孟谈说：“臣闻之，亡不能存，危不能安，则无为贵智士也！”于是出见韩魏之君，共攻知氏，取得了消灭智伯的胜利。这个故事说明，在危急存亡的关头，救亡图存，转危为安，要依靠智士的智慧。智慧之所以可贵，在于有转危为安、转败为胜的妙用。这类解决危难问题的智慧，虽然和哲学有关，还不是哲学所追求的最高智慧。

哲学所追求的最高智慧是关于宇宙人生的根本问题的解答，这就是中国古代哲人所讲的“道”。中国古代哲学中关于道的学说包含哪些智慧呢？

孔子自述学术宗旨说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）孔子是以好学自许的，学的目的在于“闻道”。他说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）可见他对于道的重视。孔子在当时以“博学”著称，直到战国时期，孔子仍被认为是知识最多的人。《庄子·秋水》河伯与北海若问答的寓言中，河伯说：“我尝闻少仲尼之闻而轻伯夷之义勇，始吾弗信。”可见一般人以孔子为多闻的典型。但是在孔子，博学多闻只是求道的途径。《论语》记载：“子曰：赐也，汝以予为多学而识之者与？对曰：然，非与？曰：非也，予一以贯之。”（《卫灵云》）又载：“子曰：参乎！吾道一以贯之。”（《里仁》）孔子又自称“下学而上达”（《宪问》）下学即致力于“多学而识之”，上达即达于一贯之道。

老子也宣扬“闻道”，他说：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。”（《老子·四十一章》）庄子亦讲“闻道”，《庄子·大宗师》设为寓言说：“南伯子葵问乎女 曰：

子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻道矣”。儒家道家都以“闻道”为目的，但他们求道的方法有所不同。儒家以为“道”与“学”是统一的，要通过博学来求道。道家则把“道”与“学”对立起来。老子云：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。”（《老子·四十八章》）《庄子·外篇》更宣称“无思无虑则知道”（《知北游》）。道家认为这无思无虑的知才是最高的智慧。

中国哲学所谓道，可分为若干层次。有人生之道，有自然之道，有致知之道。

人生之道是中国古代哲学的中心议题。孔子说：“谁能出不由户，何莫由斯道也？”（《论语·雍也》）这道指人生的最高原则。人生之道亦即人生的智慧。孔子论“知”云：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（同上书同篇）这就是说，人生的智慧在于提高道德觉悟，而不必注意鬼神问题。孔子这句话表现了一种重要倾向，即不从宗教信仰来引出道德，而认为道德与鬼神无关。这是中国古代哲学的基本倾向之一，这确实表现出很高的智慧。

孔子所提出的最高原则是“仁”，仁的主要含义是“爱人”，亦即“己欲立而立人，己欲达而达人”。这一原则含蕴一个基本前提，即承认别人和自己都是人，这可以谓之同类意识。“己欲立而立人，己欲达而达人”，不但肯定别人也是人，还要求协助别人共同提高生活。应该承认，这是一项深湛的思想。孔子尝说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微了》）孔子肯定了人与人的同群关系。但是孔子在肯定人与人的同群关系的同时，又承认人与人之间的贵贱等级差别。这表现了仁的阶级性。孟子也宣扬仁，肯定人与人是同类，但又断言：“或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人：天下之通义也。”（《孟子·滕文公上》）这是儒家学说不可克服的矛盾。所以儒家所讲的“爱人”是不彻底的。虽然如此。仁作为一个道德原则在历史上还是具有重要的积极意义。

阐发人生之道，必然要涉及人生价值问题。社会上的贵贱等级是世俗的价值差别。儒家虽然承认人与人之间的等级区分，但又认为，一个人的价值与一个人在社会上的贵贱地位并非一事，处于高位的贵族未必具有真正价值；处于下位的平民可能具备较高的人格价值。孟子提出“天爵”、“良贵”之说，他说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。”（《孟子·告子上》）又说：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。”（同上）“天爵”对“人爵”而言，“良贵”对“人之所贵”而言。人爵即人之所贵，这种贵是可以剥夺的。天爵即“贵于己者”，这是不可能剥夺的。良贵就是道德觉悟，这是不以官爵高下为转移的。孟子更提出大丈夫的标准：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）这树立了崇高的人格典范，在历史上起了激励人心的巨大作用。

儒家虽然承认天命，但不废人事。孔子自述生活态度是“发愤忘食，乐以忘忧”（《论语·述而》），表现了积极有为的精神。传说孔子晚年著《易传》，据近代学者考证，《易传》当是战国时期的著作，是孔子学说的进一步的发展。《易传》提出两条非常重要的人生原则，一是“天行健，君子以自强不息”；一是“地势坤，君子以厚德载物”。“自强不息”揭示了人类

生活的内在本质，人必须积极努力、奋发向上，充分实现固有的潜在能力。“厚德载物”表达了人际关系的基本原则，人与人之间应相互关怀，敦厚宽容。《易传》的这两句名言，对于中华民族的精神发展起了非常重要的推动作用，凝结了儒家学者的深湛智慧。

先秦哲学中曾讨论精神生活与物质生活之关系的问题。《管子》书中提出了“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”的名言。《论语》记载孔子的一个故事：“子适卫，冉有仆，子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。”（《论语·子路》）从这个故事来看，孔子是认为治理国家应先“富之”然后“教之”，即先解决物质生活的问题，然后再提高人们的精神生活。从社会生活来讲，应该如此。孔子又认为，从个人修养来讲，应努力提高自己的精神境界，却不应先追求物质需要的满足。他说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《论语·里仁》）又说：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（同书《述而》）孔子的弟子颜回遵守孔子的这些教导努力实行，孔子赞美元回说：“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！”（同书《雍也》）孔子颜回的这种生活态度，宋代哲学家周敦颐称之为“孔颜乐处”。周敦颐加以解释说：“夫富贵，人所爱也，颜子不爱不求，而乐乎贫者，独何心哉？天地间有至贵至爱可求而异乎彼者，见其大而忘其小焉尔。”（《通书》）又说：“发圣人之蕴，教万世无穷者，颜子也。”（同上）周氏弟子程颢说：“昔受学于周茂叔，每令寻颜子仲尼乐处，所乐何事。”（《河南程氏遗书》卷二上）“孔颜乐处”是宋明理学经常谈论的重要题目。理学家把“孔颜乐处”看做精神修养的最高境界。这里要区别两个问题，一是社会生活的问题，应肯定物质生活是精神生活的基础；一是个人修养的问题，应强调道德的自觉。孔子论治理国家，主张先“富之”而后“教之”；论道德修养，赞扬虽贫而乐。这两个方面是相互补充的。

墨家论人生之道，与儒家不同。儒家所谓仁是由己推人，由近及远，墨家则主张“爱无差等”的兼爱。兼爱的原则是“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。”（《墨子·兼爱中》）墨子虽然反对差等，但是没有提出废除等级差别的要求，兼爱的理想境界是：“天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚。”（同上）贫富贵贱的区别还是存在的，只是不相欺凌、和睦相处而已。墨家关于人生的独特见解是肯定人类生活的特点在于“赖其力者生，不赖其力者不生”（同书《非乐上》），禽兽麋鹿等“因其羽毛以为衣裘”，“因其水草以为饮食”，人与此不同，农夫必须“耕稼树艺”，妇人必须“纺绩织纴”，才能获得“衣食之财”，“士君子”亦必须“竭股肱之力，亶其思虑之智”，以“听狱治政”，才能保持国家的安宁，否则“国家乱而社稷危矣”。（同上）墨家可以说初步认识了劳动对于人类生活的重要意义，这也表现了高度的智慧。

道家论人生之道，又大异于儒墨两家。道家指出，所谓是非善恶都是相对的。《庄子·齐物论》云：“仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩？”仁义是非的标准是难以确定的。《庄子·胠篋篇》云：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门，而仁义存焉，则是非窃仁义圣知耶？”仁义是可以盗窃的，仁义可能成为权势者利用的工具，那还有什么真正价值可言呢？庄子以为人生应超脱一切得失的考虑，从而达到无忧无虑的精神自由，

这种境界，庄子谓之悬解。庄子说：“且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓悬解也。”（《庄子·大宗师》）人生受到种种束缚，譬如倒悬。摆脱了各种束缚，就如倒悬之解，就得了最大的自由了。道家指出了道德的相对性，这具有深刻的意义，表现了高度的智慧，但是道家提不出足以代替儒墨学说的具体方案。虽然如此，道家的悬解之说表达了人民要求自由的深切愿望。

关于自然之道，中国古代哲人提出了哪些深湛观点呢？

春秋时期，人们已经区别了天道与人道。所谓天道指日月星辰运行的规律。当时天文学是和占星术相互结合的，所以天道也含有天象变化与人事祸福的联系之义。春秋末期郑国进步政治家子产说：“天道远，人道迩。”意谓天象变化与人事祸福的联系是难以推测的，应该重视人道。孔子很少谈论天道，子贡说：“夫子之言天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）老子对于天道观念进行了根本性的改造。在当时，一般人都承认人生存于天地之间，天是最高最大的存在。老子提出了天地起源的问题，认为天地也有一个开始，还有比天地更根本的。老子名之曰“道”。老子承认天有“天之道”，人有“人之道”，而在天道之上还有“先天地生”的永恒的“道”。天地万物都是相对的，在一切相对的事物之上，还有一个绝对，就是道。老子提出超越一切相对的绝对，把理论思维提到一个崭新的高度。老子认为道是最高的实体，他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子·二十五章》）所谓“道法自然”，即谓道以自己为法，道是自己如此的。

老子更提出“反者道之动”的命题，意谓反是道所含蕴的运动的方式。这里反有二义，一是向相反的方向转变，二是回到原来的始点。老子阐发了事物相反相成的关系，如说：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾。”（《老子·二章》）“故物或损之而益，或益之而损。”（同书四十二章）“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”（同书五十八章）老子阐发了许多对立转化的事例，表达了深湛的智慧。

老子强调“柔弱胜刚强”（三十六章），他举水为例，“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（七十八章）在一定条件下，柔弱可以胜刚强，在不同的条件下，刚强也能胜柔弱。老子提出以柔克刚的策略思想，虽然闪耀着智慧，却是不够全面的。

《易传》提出了关于刚柔的全面观点。《易传》认为刚柔犹如昼夜，是相互转化的。“刚柔者，昼夜之象也。”（《系辞上》）因而应既了解柔可胜刚，又了解刚可胜柔。“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”（《系辞下》）《易传》更以刚柔作为事物的对立两方面的统称，“动静有常，则柔断矣。”（《系辞上》）于是提出了对立两方面的相互推动是变化的根源的深湛观点，“刚柔相推而生变化。”（《系辞上》）“刚柔相推，变在其中矣。”（《系辞下》）《易传》所谓刚柔，既指《易经》中的对立卦象而言，亦指事物中的对立面而言，因为卦象本是事物的象征。

《易传》提出“一阴一阳之谓道”的重要命题，阴阳指对立的两个方面，“—”、“—”指对立两个方面的相互推移相互转化的关系。这所谓道指天地万物的普遍规律，与老子所谓道意义不同。“一阴一阳之谓道”即谓对立面相互转化尽世界的普遍规律。这是一项非常深湛的思想，是智慧的结晶。《易传》又云：“生生之谓易。”（同上）易即变化，变化即生而又生。张

载云：“生生犹进也。”《易传》的哲学可谓变易哲学。

《易传》中“刚柔相推而生变化”，“一阴一阳之谓道”的命题，确实凝结着深邃的睿智。

张载进一步发展了《易传》的阴阳学说，提出了关于对立统一的深湛观点。张载说：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（《正蒙·太和》）又说：“感而后有通，不有两则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。”（同上）两即对立，一即统一。无对立即无统一，无统一亦无对立。对立与统一亦是对立而统一的。张载还提出“两故化”的命题，肯定对立是变化的源泉。这是“刚柔相推而生变化的”简明概括。

中国古代哲人还讨论了“道”与“器”的关系，“体”与“用”的关系等问题。

“道器”范畴是《易传》提出的，《易传》云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”（《系辞上》）道是抽象的规律，器是有形的实物。到宋明时代，道器关系成为一个重要的哲学问题。程颐说：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”（《河南程氏遗书》卷十五）认为形而上之道是形而下的气之所以然，即肯定道是气的根据。后来朱熹发挥此说。明清之际的王夫之反对程朱此说，提出“天下唯器”的命题，他说：“天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可谓之道之器也。”他更举出例证说：“未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子无父道，未有弟无兄道，道之可有而且无者多矣。”（《周易外传》卷五）器是具体的实物，道是抽象的规律，规律是事物所具有的，不能说事物依附于规律。道器关系即是一般与特殊的关系，一般寓于特殊之中，不能脱离特殊而单独存在。一般与特殊是一个深刻的哲学问题。应该承认，王夫之“道者器之道”的论断是精湛的。

中国哲学中所谓“体用”，在不同的思想家，具有不同的含义，主要有两种意义。一指实体与作用，二指原理与事物。关于体用的第一层含义，唐代经学家崔憬云：“凡天地万物皆有形质，就形质之中有体有用。体者即形质也，用者即形质上之妙用也。……假令天地圆盖方轸为体为器，以万物资始资生为用为道，动物以形躯为体为器，以灵识为用为道；植物以枝干为器为体，以生性为道为用。”（《周易集解》引）崔憬分释所谓“体用”，非常明晰。关于体用的第二层含义，程颐云：“至微者理也，至著者象也。体用同源，显微无间”（《程氏易传序》）程颐还有与此有关的一段话：“至显者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，显微同源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。”（《河南程氏遗书》卷二十五）程颐所谓“体”指理而言，所谓“用”指象或事而言。这一含义的“体用”，用现在常用的名词来说，即是本质与现象的关系。程颐肯定“体用同源”，即谓体用只是一个源泉，即统一而不相离的。程颐“体用同源”的命题对于后儒的影响很大，朱熹、王守仁、王夫之的哲学观点各不相同，但都肯定“体用同源”的观点，强调体用不可离析为二，肯定本质与现象的统一关系。这也是值得注意的。

论人生之道，必须知人；论自然之道，必须知天。如何才能做到知人知天呢？于是引起了致知之道的问题。庄子说：“知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也。知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患。夫知有所待

而后当，其所待者特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”（《庄子·大宗师》）如何才能获得真知，便成为哲学家所要研讨的重要问题。

庄子怀疑普通知识，《管子》书《心术上》篇的作者肯定正确的认识是可能的。《心术上》区别了“所知”与“所以知”，“人皆欲知，而莫索其所以知，其所知，彼也；其所以知，此也。”所知是认识的对象，所以知是主体的认识器官。主体的认识器官有心与感官。“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。”如果“心处其道，九窍循理”，就可以得到正确认识。《心术上》提出“静因之道”，所谓“因”就是力求客观：“因也者，无益无损也”，“因也者，舍己而以物为法者也。”《心术上》所讲虽然简单，确实对于人的认识作了一定的分析。荀子提出“解蔽”之说，认为“凡人之患，蔽于一曲而于大理”，有所偏蔽，就不能认识真理了。必须解除偏蔽，才能达到正确的认识。如何解偏蔽呢？则须做到“虚壹而静”，虚即虚心，不以所已知者妨害所将接受的；壹即专心，集中注意力；静即静心，不让梦幻想象扰乱认识。荀子还论述了心与感官的关系，可以说比较详细地研讨了认识论问题。

战国末年儒者所著的《大学》中讲到“格物致知”，《大学》云：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物”。下文对于所谓格物没有解释。后儒对于所谓格物的解释甚为纷繁，迄无确解。按《仓颉篇》云：“格，量度之也。”《大学》“格物”之格应作“量度”解，“格物”即量度物的本末先后。《大学》下文云：“此谓知本，此谓知之至也。”正是与上文相互应合的。

在宋明理学中，“格物致知”成为一个重要议题。程颐、朱熹提出“即物穷理”之说，朱熹说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。尽以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”（《大学章句》）程朱此说认为必须先就天下之物穷研物之理，然后才能达到心的自我认识。此说遭到陆九渊的反对，陆九渊强调理即在心中，“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。所贵乎学者，为欲穷此理，尽此心也。”（《文集·与李宰书》）陆氏坚决反对向外求理。后来明代王守仁更坚决反对朱熹“析心与理为二”，强调“心外无理”。这里，程朱与陆王的意见分歧主要是关于“为学之方”的分歧，亦即关于认识论问题的分歧。明清之际王夫之提出“即事以穷理”，认为“有即事以穷理，无立理以限事”（《续春秋左氏传·博议》），这较程朱之说又前进一步。戴震更强调理在事物之中，“非事物之外别有理义也”（《孟子字义疏证》卷上），而“事物之理必就事物剖析至微而后理得。”（同书卷下）既有别于程朱，更与陆王完全相反。这些辩论都是关于认识论的辩论。陆王学派反对“即物穷理”，虽然表现了反科学的倾向，但是他们充分肯定了个人的独立思考的能力，强调人的主观能动性，在这一方面也还有一定的贡献。哲学发展过程这种相反相成的现象是值得注意的。

应该承认，宋元明清时代哲学中关于认识论的争论是具有重要意义的。

以上简略陈述了中国哲学中关于人生之道、自然之道、致知之道的具有典型意义的重要思想，藉以表明中国哲人的深湛智慧的若干内容，不过举例而已。

中国古代哲人重视事物之间的联系，把天地万物看作相互联系的整体，肯定对立的统一，以致“相反相成”、“物极必反”成为中国人的常识，这些观点可以称为辩证思维。辩证法是一个翻译名词，出自希腊哲学，如用中国固有的名词来讲，可以称为通变法或反衍法。《易经》云：“通其变，使民不倦。”《庄子·秋水》篇云：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍。”反衍即向反面转化。中国古代哲学富于辩证思维，这是一个显著的优点。但是，优点是与缺点密切联系的。中国古代哲学忽视细密的分析，缺乏严谨的论证，表现了重大的不足。

中国哲人，在一定意义上，富于探索精神。《易传》云：“穷理、尽性，以至于命。”（《说卦》）这句话在宋明时代成为多数思想家的指导思想。周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊，彼此立说不同，但都肯定“穷理”的必要。都肯定世界是有理的，学问在于认识此理，生活在于体现此理。从这个意义上讲，中国哲学可以说富于理性精神。但是，这种“穷理”的传统却没有和重视实证的态度结合起来，以致没有孕育出近代实证科学。这是莫大的遗憾！

古往今来，哲学家都在追求真理。哲学是时代精神的菁华。每一时代的哲学都有其时代的局限。然而前人所发现的真理，乃是后人继续前进的基础。中国古代哲学所提供的智慧，都是过去时代的，但是直到今日仍可以对今人有所启迪。

中国古代哲人所讲的人生之道是关于如何做人的智慧；其所讲的自然之道是关于客观世界的智慧；其所讲的致知之道是关于认识方法的智慧。深入了解这些智慧，对于如何做人、如何认识世界还是有益的。现代人应有现代的智慧，与古代有所不同；但是，应该肯定，现代的智慧还是在前人智慧的基础上逐步发展起来的。

英国著名哲学家罗素在发表了《西方哲学史》之后，晚年又写了一本《西方的智慧》。罗素此书，深深引起了我的兴趣。我想，我们研究中国哲学史的是不是也应写一本“中华的智慧”呢？于是和几位同志商量，又得到上海人民出版社编辑部同志的支持，开始撰写此书。由方立天、程宜山、刘笑敢、陈来诸同志分担写作任务，由我担任主编，方立天同志任副主编。由于这几位同志都比较尊重我的意见，写作过程中有许多问题都采取了我的观点。最后由我写出这篇前言。

罗素的《西方的智慧》是个人专著，我们这本书却是几个人合写的。罗素此书插图丰多，图文并茂。我这本书却是有文无图，这都是不能和罗素书相比的。但此书的写作缘起是由罗素书引发的，所以在此不能不提到罗素的那本名著。此书虽系集体撰写的，仍难免错误，希望读者同志们予以指正。

在此，对上海出版社编辑部同志表示衷心的感谢！

1986年9月11日

《真与善的探索》自序

三十年代至四十年代，我对于哲学问题深感兴趣，当时除撰写《中国哲学大纲》之外，又撰写哲学论稿若干篇。以为中国古代确有唯物论传统，又富于辩证思维，意图将中国古典唯物论与现代唯物论，将中国古典辩证法与现代科学辩证法结合起来，采取民族的形式，而以概念分析的方式出之。而内容颇异于时论，故未遑问世。五十年代以来，专力从事中国哲学史的教学工作，对于哲学问题存而不论。荏苒三十多年，进入八十年代，又感研究哲学史，如果对于哲学理论问题毫无自己的见解，恐亦难于体会往昔哲人的深湛义蕴，于是又有意于钻研理论问题。近年以来，二三知友每以个人思想变迁之迹见询，于是取出旧稿，略加省览。旧稿多属臆说，颇多违俗之谈，然而方之前辈熊十力先生等自成体系诸家，似亦别具一格，于是略加审订，编为一集。昔日撰稿之时正值民族危急存亡之秋，今则躬逢社会主义建设突飞猛进的光辉之时，追忆昔日之忧患，益感今时之幸福。旧稿写于四十年前，盖多偏失，不过保留昔日哲学园地中一隅之痕迹而已。近几年来，考虑哲学问题，亦有所体会，当更撰新论。

以上系 1981 年 2 月所写。当时曾编次旧作，撰写序言及各篇“附记”。及今观之，仍觉意有未尽，于是更略述原委。

吾昔少时，好作“深沉之思”，不自量力，拟穷究“天人之故”。思考哲学问题，常至废寝忘食。1942 年至 1944 年间，将平日致思所得整理成为《哲学思维论》、《知实论》、《事理论》、《品德论》等论稿，1948 年又写成《天人简论》。《哲学思维论》论述哲学的性质、哲学命题的意义以及辩证法的基本原则。《知实论》从感觉经验推证客观世界的实在性。《事理论》论述事物与规律的关系。《品德论》论述价值的标准与道德理想的基本准则。《天人简论》则综论人与自然的关系。这些论稿，经过四十多年，幸未毁弃。现在连同三十年代至四十年代的思想札记《宇宙观与人生观》、《认识、实在、理想》汇为一编，藉以存留我四十岁前学术思想的历史足迹。因各篇内容主要是探索真理与至善的问题，故题为《真与善的探索》。

忆三十年代初期，读熊十力先生的《新唯识论》，四十年代之初，读冯友兰先生的《新理学》与金岳霖先生的《论道》，深佩诸先生好学深思、各自建立自己的理论体系。然而犹未履足，亦想提出自己对于哲学问题之所见。于是写出这些关于哲学问题的论稿。我与诸先生不同之处在于我比较推崇唯物论、赞扬辩证法。但是我又没有遵守比较流行的唯物论的表达形式，因而久久未敢问世。这些论稿可以说是四十年代在哲学园地中一个理论探索者寻求真理的思想记录。所讨论的问题基本上是三十年代的问题，论证的方式也是三十年代的方式，其所关涉的西方哲学思想也是三十年代的西方哲学思想，同时更表现了三十年代的文风。当时著论，直抒胸臆，无所畏惧，譬如鸢飞戾天，鱼跃于渊，驰骋独立思考，近乎“洸洋自恣”。论稿中所讨论的问题与所提出的见解，在今天看来，可能都显得非常奇特；如果联系三十年代思想界的情况来看，或者不至于感到诧异了。

这些论稿的基本倾向是企图运用所谓“逻辑分析”方法来阐明、论证唯物论的基本观点。这在很多人看来都会感到是一个奇怪的设想。我当时肯定客观世界独立存在，肯定物质存在是生命、意识的基础、感觉经验是思想观念的来源，总之肯定唯物论的基本观点是正确的，同时认为西方新实在论哲学的逻辑分析方法有其可取之处，可以用来阐明唯物论的基本命题。当时更认为中国传统哲学所具有的民族形式亦可选择继承，如“事理”、“道器”、

“体用”、“心物”、“天人”等范畴仍可采用。这些论稿在形式上不守通常的矩矱，在内容则力求符合于客观实际。至于见解失误之处，自然是在所难免的。

我在三十年代初期发表的一些有关哲学问题的论文，如《论外界的实在》、《谭理》、《论现代中国所需要的哲学》、《哲学上一个可能的综合》等，其主要观点与这些论稿是一致的。（《论外界的实在》、《谭理》已收入《求真集》，1985年湖南人民出版社出版）

在这里，我当略述我四十岁前思想演变的过程。我初习哲学，从研读先秦诸子入门，青年时期，特好《老》、《庄》，同时广泛阅读西方哲学著作。三十年代之初，受吾兄申府（菘年）之引导，阅读英国新实在论者罗素（B.Russell）、穆尔（G.E.Moore）、怀特海（A.N.Whitehead）、博若德（C.D.Broad）等的著作，对于逻辑分析方法甚感兴趣。不久又研读了马克思、恩格斯、列宁的哲学著作的中英译本，深佩其广大精湛。1936年在清华大学讲授“哲学概论”课程，广泛讲述了近代西方哲学学说，对于辩证唯物论特加赞扬。当时肯定辩证唯物论是当代最伟大的哲学，又承认新实在论的逻辑分析方法亦有可取之处；同时认为中国哲学中唯物论学说与辩证法思想亦有较高价值，应该发掘继承。当时年少狂放，企图将现代唯物论与逻辑分析方法以及中国哲学的优秀传统结合起来，构造一个“三结合”的体系。1936年友人孙道升发表《当代中国哲学界的解剖》一文，把我的哲学思想称为“分析的唯物论”。以上是我四十岁前思想的概貌。1949年建国以来，我重新学习马克思主义著作，阅读了以前没有读过的《自然辩证法》、《德意志意识形态》等书，体会较深，强调马克思主义哲学是哲学的革命变革，对于现代西方资产阶级哲学著作不复措意，专力从事于运用马克思主义观点方法来研究中国哲学史，特别注意中国古代唯物论与辩证法的探讨。如此渡过了三十年的时间。1979年以来，重新考虑世界哲学发展的形势，觉得对于西方现代资产阶级哲学似亦不宜一概排斥，似应加以分析抉择。但对于西方流行的反理性主义则颇以为非。我认为唯物主义承认客观实在，理性主义承认理性的重要，还都是应该肯定的。

今天，我主要坚持三点：第一，唯物论的基本观点“世界的统一性在于物质性”以及恩格斯在《自然辩证法》中所讲辩证法的三规律、列宁在《哲学笔记》中所讲的“辩证法的要素”十六条，都是必须肯定的真理。第二，对于中国古代唯物论和辩证法的优秀传统，特如王船山（夫之）的哲学遗产，应深入研究、继承发扬。第三，对于现代西方各流派的哲学思想，亦应加以考察分析，注意摄取其中符合科学精神的观点与方法。我认为，这三点之间是没有矛盾的。

追求真理的过程尚未终止，哲学的发展仍需要新的探索。我虽已届耄耋之年，仍愿意继续努力前进。

承蒙齐鲁书社的雅意，将此书纳入出版规划，使此书得以问世，谨向齐鲁书社的同志们表示衷心的感谢。

1987年4月

《真与善的探索》附记

自述四十岁前为学要旨

昔扬雄自称“默而好深湛之思”。我三四十岁时亦喜思考深湛的问题。1936年曾将三十岁左右的思想札记编为《宇宙观与人生观》，四十年代初，将历年致思所得整理成为《哲学思维论》、《知实论》、《事理论》、《品德论》，至1948年又撰成《天人简论》，还有一些零散的思想记录，后来编为《认识、实在、理想》。各篇内容相当繁杂，恐读者骤难理解，于此略陈吾四十岁前为学要旨。

先说当时撰述的基本倾向与基本观点，约有八端。

(1) 试图从事于唯物论与分析方法的结合：

我认为唯物论的基本观点是正确的，但可以进一步加以比较严密的论证，于是试图运用逻辑分析方法对于唯物论的基本命题作出论证。此为我往昔治学的基本倾向。但仅论证了“外界的实在”与“理在事中”两个问题而已。

(2) 外界的实在：

我对于客观世界的实在问题深感兴趣，三十年代曾发表《论外界的实在》一文，后又撰写《知实论》，对于外界实在进行更详的论证，以反驳主观唯心论者“离识无境”之说。

(3) 理在事中：

程朱学派宣扬理在事先，朱熹虽亦讲过“理在事中”，而其主旨仍是“理在事先”。至明清之际，王夫之提出“即事穷理”，李塨明确指出“理在事中”。吾于三十年代发表《谭理》一文，论证理的客观性及其不能离开事物而独立。后又撰《事理论》，对于事物与理则的关系作出更详的论证。

(4) 对立统一：

吾推崇辩证法，对于《老子》、《易传》、张载、王夫之的辩证观点以及西方哲学的辩证法学说深感兴趣，肯定对立统一为辩证法的基本原理，对于对立统一、质变与量变的转化以及否定之否定等，试加以条分缕析，虽未必允当，似亦可备一解。

(5) 存在即是历程：

肯定存在即是历程，赞同英哲怀特海德(A.N.Whitehead)“过程哲学”的若干观点。张载云：“由气化，有道之名”。戴震云：“道犹行也，气化流行，生生不息，是故谓之道。”这是中国哲学史上的过程观点。

(6) 物本心用，物原心流：

肯定物质是一切存在的基本，而心知(精神)是高度发展的物质实体所具有的机能。范缜有“形质神用”之说，在今天看来仍是正确的。物为本而心为用，物为源而心为流，宇宙演化的过程是由物而生命而心知。吾之信念如此，惜未作出详细论证。(本用云者，梁武帝萧衍云：“夫心为用本，本一而用殊。”今反其意而用之。)

(7) 当代最进步的哲学与古代优秀传统的结合：

我认为马克思主义辩证唯物论(包括历史唯物论)是二十世纪最伟大的哲学，应该接受辩证唯物论的真理，但二十世纪西方各哲学流派的学说亦非全无所见，应分别观之。同时更应充分认识中国古代哲学的理论成就，努力发扬中国古代唯物论与辩证法的优秀传统。

(8) 分析与综合的统一：

吾以为从事于哲学思考，首应重视分析，对于理论问题应条分缕析，进

行缜密的论证。同时应会综古今中外各学派的正确见解，融会贯通，别囿解蔽。研究学问的目的在于追求真理，是不可拘于主观成见的。

以上所说为我往昔治学的基本倾向与基本观点，其中一些基本观点实乃就前哲所已宣示者更加发挥而已。此外尚有些个人管窥之见，虽非全无所承，而主要出自胸臆，亦可举八点。

(1) 真知必属有谓，有谓在于有验：

庄子曾提出有谓无谓的问题：“今我则已有谓矣，而未知吾所谓之果有谓乎，其果无谓乎？”近代西方实证论者重视命题意义问题，认为传统哲学的许多命题是无意义的，即无谓的。我认为区别命题的有谓无谓实属必要。传统哲学的若干命题确属无谓。但是有些实证论者认为唯物论的基本命题亦属无谓，就大错了。唯物论的基本命题如“世界的统一性在于物质性”、“客观世界是实在的”等命题是有科学意义的。我试图从唯物论的观点确定命题的意义及哲学命题有谓无谓之标准，以为命题有谓的标准在于有验，而最重要的验证是实践的验证。

(2) 本至非一而相关：

传统哲学往往认为世界的最高本原亦即人生的最高标准，如《老子》以道为天地万物的本体，又认为人的生活应以道为法，“孔德之容，唯道是从”。朱熹的太极为世界的本体，又以太极为道德的最高标准。我则认为“本”与“至”应有区别。本是万物的本原，至是自然演化的最高成果，二者是二而非一。但本是至之所本，至是本之所至，人类的精神自觉并非回到原始。

(3) 物统事理，理泛在于一定事物：

凡物皆多事相续的过程，多事相续而具有一定之理，则为一物。物包含事与理两个方面。从物之变化而言，谓之事事相续；从事事相续而具有一定之理以形成一个整体而言，则谓之物。物所具有之理亦即物所具有之性。理不仅在于一物，而泛在于多物，但不能离事物而存在。

(4) 矛盾为变化之源，和谐为存在之基：

对立面的矛盾为变化的根源，而和谐为个体存在的基础。如无矛盾冲突，则旧物不毁，而世界将成为静止的世界；如无和谐，则新物不成，而世界将成为须臾幻灭的世界。史伯云：“和实生物”。物之存在系于和谐。

(5) 生存即争取生存，人的生存即争取人的生存：

生存有待于争取，生存的过程即争取生存的过程，争取生存亦即为生存而斗争。一旦丧失了争取生存的力量，则生命终止。人的生存即争取人的生存，应有别于一般动物的生存。人应有对于当然准则的自觉。

(6) 人生之道在于充生以达理，胜乖以达和：

人生之道在于充实固有的生命力以达到合理的境界，亦即克服生与生的乖违以达到生与生的和谐。充生以达理，胜乖以达和，亦即实现德与力的统一。孟子重德轻力，韩非重力蔑德，实则应兼重德力，既应培养实力，又应提高道德的自觉。

(7) 群己一体，与群为一：

中国古代哲人讲“与天为一”、“万物一体”，意指超越小我、以天地万物的整体为大我。此固可以使人超脱私欲，但未免失之玄远。我主张“与群为一”、“群己一体”，以社会整体为大我。人是社会的动物，个人不可能脱离社会而生存，个人所需的生活资料取自社会，个人所藉的思维的言语观念亦受自社会，个人的人格独立更有赖于民族的独立。群己一体，实即民

族一体。个人的生存与民族的生存实相互统一而不可分。

(8) 以兼和易中庸：

孔子以中庸为至德，中庸为无过无不及的中道。在日常生活以及人际交往之中，如饮食衣著以及礼节往来，确应无过无不及。然专讲中庸，往往陷于庸俗。王夫之提出“有不及无过之”之说，意在纠正中庸之偏失。我以为中庸作为原则不如“兼和”，兼者兼容众异，含弘广大；和者和谐，“以他平他谓之和”，即包含多样而得其平衡。兼和之义可以引导品德事业的日新永进而无陷于停滞的偏失。

《中庸》云：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”四十年代吾尝改之云：“万物并育而实相害，道并行而亦相悖。”近年吾重加思考，以为过于强调相害相悖，亦失之一偏。今拟更加改正为“万物并育，虽相害而不相灭；道并行，虽相悖而亦相成。”当今人类之急务为维持生态平衡；百家争鸣的实现有益于学术繁荣。兼和实为人生当然之准则。

以上十六项为吾四十岁前学术思想的要旨，今垂垂老矣，追忆往昔致思的情景，犹宛如昨日，实已逾四十多年了。

1987年4月21日

《中国古代哲学问题发展史》序

中国古代史书有三种体裁：一是纪传体，主要以人物为纲（其中“书”、“志”部分则以问题为纲）；二是编年体，以年月为纲；三是纪事本末体，以重要历史事件为纲。这三种体裁各有长短，相互补充。中国哲学史书籍，也有三种体裁：一是学案体，按年代先后选录重要人物的主要资料并加以评论，以《宋元学案》、《明儒学案》为代表。二是通史体，以人物或学派为纲叙述哲学思想的发展过程。三是问题解析体，以问题为纲，阐述哲学各方面的重要问题的源流演变。胡适《中国哲学史大纲》（上卷）、冯友兰先生旧著《中国哲学史》都是通史体。我在三十年代撰写的《中国哲学大纲》则属于问题解析体。近二三十年来，通史体的“中国哲学史”著作已经出版了十多种。但以问题为纲的哲学史尚属罕见。方立天同志的近著《中国古代哲学问题发展史》是一部以问题为纲叙述中国哲学历史的新作。

方立天同志此书选出十二个问题：（一）宇宙生成论，（二）本体论，（三）时空观，（四）常变观，（五）矛盾观，（六）形神观，（七）人性论，（八）人生理想观，（九）历史观，（十）名实观，（十一）知行观，（十二）真理观。对于每一问题的本末源流，发展演变，作了详细明晰的论述。这十二个问题虽然还没有穷尽中国古代哲学的全部复杂丰富的内容，但是最重要的最显著的问题可以说已经具备了。此书对于先秦儒、墨、道、法、名、阴阳诸家的学说，都能提要钩玄，作了充分的评述；对于两汉至明清的哲学，除了论述占统治地位的儒家思想之外，对于魏晋玄学的道家学说、隋唐时代佛教重要宗派的哲学思想，也都作了较详细说明，取材广博，这是本书的独到之处。

以问题为纲叙述中国哲学的发展过程，较易于体现历史与逻辑统一的原则。选出若干重要理论问题，叙述其源流演变，就可以比较清楚地阐明某一哲学问题的提出、争论、演变与解决的历史过程，就可以比较明确地表述关于某一问题的若干观点之间的肯定、否定与否定之否定的螺旋演进过程，如

此，哲学思想的逻辑发展也就昭然彰显了，从而许多哲学范畴的创立、分化、融合、发展的轨迹也就随之厘然莹澈了。这些是以问题为纲的叙述方法可能做到的长处。这些长处，方立天同志这本书都比较充分地表现出来了。

我们今天研究哲学史，必须深刻了解历代哲学家所达到的思想深度，同时又要站在今天马克思主义哲学的理论高度来加以分析剖判。哲学史就是历代思想家探求真理的历史，有些卓越的思想家确已达到一定的深度，确实提出一些精湛的观点，而这些观点必须虚心体会才能对之有所理解。以问题为纲来写哲学史，既须对于各个问题、各种观点条分缕析，又须对于各种学派各种学说融会贯通；对于古代学者所提出的精湛思想有深刻体会，又能站在马克思主义辩证唯物论与历史唯物论的理论高度加以鉴别评论。这些基本要求，方立天同志这本书都比较充分地做到了。这是难能可贵的。应该肯定，此书是近年关于中国哲学史研究的有较高价值的新成就。

1989年9月

《孔子大辞典》序

孔子是中国历史上影响最大的思想家。从汉代开始，儒学定于一尊，孔子被历代统治者尊奉为至圣先师。事实上，在儒家尚未定于一尊的战国时期，孔子已经是声望最高的人物了。我们可以从《吕氏春秋》来进行考察。《吕氏春秋》是一部杂家著作，兼采战国时期众家之说，但称引次数最多的人乃是孔子。（《吕氏春秋》引述孔子五十多次，引述管仲三十次，墨子二十次，老子五次，惠施十五次。）据此可见考贝孔子在战国时代人们心目中的地位。《庄子》一书，“寓言十九，重言十七”，经常引述古人的对话，借古人之口来表达深微的思想。《庄子》书中经常借重的古人也是孔子，往往编造孔子的故事来宣传道家的思想。《庄子》、《吕氏春秋》来看，孔子影响之大、名望之高，在战国时期已经非常显著了。同时，孔子也多次受到其他学派的批评。《墨子》书中有《非儒》篇，《庄子》书中的《盗跖》更大肆訾议孔子。汉代儒学独尊之后，也有人批评孔子，王充《论衡》有《问孔》篇，提出对于孔子的很多诘难；但他仍然肯定孔子是“诸子之中最卓者也”。到了近代，訾议孔子者渐多，“五四”时期，有人提出“打孔家店”的口号。（原作“打孔家店”，多年之后演变为“打倒孔家店”。）在“文化大革命”时期，大搞“批孔”、“批儒”，孔子更受到空前的人身攻击。然而，这些批孔、反孔的浪潮不久便云消雾散了，孔子作为伟大的思想家，依然受到人民的肯定。

由于孔子的影响深远，从春秋末年直至今日，二千多年之中，有关孔子的事项、典故也就非常繁多。孔子传述“六经”。《诗》、《书》是孔子用来教授弟子的教材，传说《易传》是孔子所著，《春秋》是孔子所修。《仪礼》、《周礼》亦儒家所传授，《礼记》中引述孔子的言论尤多，虽未必符合事实，但都是关于孔子的传说。汉代以后，“经学”的许多内容都与孔子有关。此外，战国时期“儒分为八”，都宗述孔子。汉代“讖纬”之书编造了孔子的虚假故事；魏晋玄学、宋明理学，亦皆与孔子有密切联系。孔子的庙堂，历年久远；孔家的后裔，传衍至今，也都保存了许多重要资料。

我们研究孔子，与过去的时代有所不同。在“尊孔”的时代，“以孔子之是非为是非”，削弱了人们独立思考的能力，这样的时代已经过去。在

“批孔”的时期，对于孔子谩骂攻击，表现了对于历史的无知，这样的时代也已过去了。我们现在的任务是如实地理解孔子，正确地评论孔子，也就是对孔子进行科学的研究，批判继承儒学的文化遗产。应该承认，孔子的有些观点已经过时了，如宣扬所谓“君臣主义”，强调贵贱有别等，那是应予否定的。但是孔子也有许多有价值的思想，如关于仁爱的学说，其中包含对于人类社会共同生活规则的概括与提炼，至今仍有其重要意义。孔子的教育思想更具有精粹的内容。对于孔子应进行历史的辩证的分析。孔子是中国文化的主要代表，他的思想的影响还远被东亚其他地区以及西欧。

近代以来，由于人类知识的日益丰富，于是出版界编印了许多供人参考查阅的辞典，其中有专人的辞典，如莎士比亚辞典之类。二千多年来，中国的历史典籍中关于孔子的名词、典故非常繁夥，为了检查的方便，编纂孔子辞典确有必要。上海辞书出版社编辑部建议编印《孔子大辞典》，邀请很多同志参加撰写，前后用了三年多时间，做了大量工作，现在编成了。主持编辑工作的主要有夏乃儒、潘富恩、袁尔钜、钟肇鹏同志。我亦参与其事。这部辞典涉及的范围很广，选定的条目较多，难免有疏漏之处，请读者同志批评指正。

1990年10月

《张岱年全集》自序

今年（1996）元月，河北人民出版社派人来谈，建议出版《张岱年全集》，隆情雅意，我非常感谢！于是就已出版的“文集”六卷加以调整补充，重新编订，将三十年代至四十年代所写论文杂著编为第一卷；《中国哲学大纲》为第二卷；四十年代至八十年代所写专著为第三卷、第四卷；五十年代至八十年代的论文编为第五卷、第六卷；将1990至1995年所发表的文章为第七卷；多年以来写的序文颇多，有许多序文不易找到了，而现在找得到的也有几十篇。这是“文集”六卷所未收的。近年以来，又写了些读书札记、文史漫笔式的短文，再加上一些悼念及回忆的文章，合编为第八卷。我三十年代所发表的旧文，自己只保存了一部分，其余散见于当时的报章杂志。刘鄂培同志到几个图书馆搜求抄录，编为“文集”第一卷，备著勤劳，我至今铭感！“文集”由清华大学出版社出版，前后六卷。这次由两位责任编辑重新整理，按时间的顺序重新编排，细心校订，这都是我衷心感谢的！

自古迄今，名家全集都不可能是百分之百的完全，这是势所必然。几十年来我所写的，有些不易找到了，不能编入了。今日我虽已届耄耋之年，而一息尚存，当更有所撰述，今后当另编续卷。

近十年来，我还主编了几本书，虽由我担任主编并最后定稿，却是由别的同志执笔撰写的，这些书都不收入本集。这类著作有：《中华的智慧》（由方立天、程宜山、陈来、刘笑敢执笔）、《中国文化传统简论》（姜广辉执笔）、《中国文化与文化论争》（程宜山执笔）、《中国唯物论史》（刘鄂培、袁尔钜、葛荣晋、羊涤生执笔）。本集仅将为这些书写的序文或前言收入，读者鉴之。1972年，北京大学哲学系中国哲学史教研室编撰《中国哲学史》教科书，其中宋元明清哲学大部分章节以及两汉哲学小部分章节是由我执笔的。因其为集体著作，故亦不收入此集。

我青年时期，正值国难深重，中华民族遭受非常严重的生存危机，日本

帝国主义更是野心勃勃、妄图吞并全中国。我和当时多数有志青年一样，萌发了爱国的激情，努力谋求救国之道。又考虑到自己性直才拙，没有随机应变的能力，于是决定走学术救国的道路。从青年时起，我即对哲学深感兴趣，阅读了中国古代哲学典籍和一些西方哲学著作，常常思考一些关于宇宙人生的理论问题，常至忘寝忘食。三十年代之初，对于中国古代哲学有些自己的见解，本拟撰写一本中国哲学史，这时冯友兰先生的巨著《中国哲学史》出版了，内容渊博精深，我读了很钦佩，于是放弃了撰写以人物为纲的哲学史的计划，而变更体裁，另写一部以问题为纲的中国哲学史。1935至1937年以两年之力写成五十多万字的《中国哲学大纲》，内容展示了中国古代哲学的理论体系，注重阐明中国哲学的概念范畴的确切含义，详述了中国哲学的各种理论问题的演变过程。这部书写成后，承冯友兰先生介绍给商务印书馆，商务印书馆接受了，但因战事关系未能付印。1943年中国大学校长何其巩先生听说我写了此书，于是邀我到中国大学任教，将书稿印成讲义。新中国成立后，商务印书馆检查旧存纸型，发现了此书，于是在1958年正式刊印。

在研究中国哲学的同时，我对哲学理论问题也很感兴趣。在吾兄申府的指引之下，我阅读了英哲罗素的哲学著作，对罗素所提倡的逻辑分析(Logical analysis)方法甚为赞赏。我认为逻辑分析应是哲学的基本方法，对于任何概念、任何命题，都应进行必要的分析。接着，我阅读了马克思、恩格斯、列宁的理论著作，深深为辩证唯物论(包括历史唯物论——当时称为唯物史观)的真理光辉所吸引。我认为辩证唯物论解决了西方近代哲学中唯理论与经验论的争论，正确说明了感性经验与理性认识的关系，也解决了物质与精神的关系问题，既肯定物质是本原的，又承认精神对于物质的能动作用。我将辩证唯物论与现代西方哲学中的实用主义、新实在论、新黑格尔主义、生命哲学、突创进化论以及超人哲学等作了比较，肯定辩证唯物论高于现代其他各派哲学，肯定辩证唯物论是当代最伟大的哲学；同时认为，作为一个中国人，不但要宣扬辩证唯物论，也应继承、发扬中国固有的唯物论与辩证法思想的优良传统。1933年我著文说：“中国民族现值生死存亡之机，应付此种危难，必要有一种勇猛宏毅能应付危机的哲学。此哲学必不是西洋哲学之追随摹仿，而是中国固有的刚毅宏大的积极思想之复活，然又必不采新孔学或新墨学的形态，而是一种新的创造。”(1934年1月天津《大公报·世界思潮》)1936年又发表了一篇论文，题为《哲学上一个可能的综合》(载1936年5月《国闻周报》)，主张将辩证唯物论与逻辑分析方法及中国哲学关于人生理想的优良传统结合起来。

三十年代至四十年代之初，熊十力先生著《新唯识论》，冯友兰先生著《新理学》，金岳霖先生著《论道》，各自建立了自己的理论体系。我读了这些著作，深佩诸先生好学深思、各成一家之言，亦想提出自己对哲学问题之所见。于是于1942至1944年间，将平日致思所得整理成为《哲学思维论》、《知实论》、《事理论》及《品德论》等论稿。《哲学思维论》论述了辩证法的对立统一律与形式逻辑思维三定律的关系。《知实论》从分析感觉经验推证客观世界的实在性。《事理论》对“理在事中”的唯物观点作详细的论证。《品德论》提出兼重充实生命力与提高道德自觉的人生观。这些论稿，直抒胸臆，驰骋独立思考，提出了自己的一些观点，但未免简略，不过是初步的探索而已。惜乎50年代以后，专门从事于中国哲学史的教学工作，后来又遭值困厄，对哲学理论问题存而不论了。(这些论稿迟至1988年以《真与

善的探索》为题刊印出来。)但是我信持唯物论、赞同辩证法的基本态度是始终不变的。

从三十年代初,我对文化问题也很感兴趣,强调必须运用唯物辩证法来考察文化问题,我坚决反对全盘西化论,也反对文化保守主义,主张综合中西文化之长以创造新的中国文化。我提出了文化“综合创新论”。我认为,中国文化在近代是落后了,必须吸取西方近代文化的先进成就,但是也必须正确理解中国文化的优秀传统,才能具有民族的自尊心、自信心,才能具备文化进步的内在基础。我提出民族精神的问题,认为任何一个文明的民族都有其独特的民族精神。中华民族几千年来屹立于东方,必有其延续不绝的民族精神。我提出,中华民族的基本精神可以用《周易大传》的两句话来表述,即是“自强不息”、“厚德载物”。所谓“自强不息”即是发扬自觉性、坚持前进的精神;所谓“厚德载物”即是以和为贵、宽容博厚的精神。我认为,中国文化的基本精神,可以称为“中华精神”。这是中国文化优秀传统文化的核心。

以上略述平生志业,聊供读者参考。再一次对河北人民出版社表示衷心的感谢!

1996年2月

《草堂怀旧》序

经过几十年的探索与体验,我对于人生有较深的体会。我认为,人生最重要的事物是要有“人的自觉”。所谓“人的自觉”就是真正了解“人之所以异于禽兽者”,亦即了解“人之所以为人者”。我认为,人的自觉主要有两个方面,第一要有人格意识,第二要有社会责任意识。

“人格”,是现在的名词,传统的名词是人品。人格意识即是人品意识。人格意识是明确认定自己是一个人,具有独立的人格,而独立人格的内涵即具有独立的意识。孔子说:“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”。“不可夺”的志即是独立的意志。坚持独立的意志即是坚持人格的尊严。具有独立意志的人,为了坚持人格尊严,可以牺牲生命。孟子说:“所欲有甚于生者,所恶有甚于死者”。这“所欲有甚于生者”即人格的尊严;“所恶有甚于死者”即人格的屈辱。为了坚持人格的尊严,可以牺牲生命。孔孟学说作为整体已经过时了,但是孔子“匹夫不可夺志”和孟子“所欲有甚于生者”的观点还是应该肯定的。在社会主义社会,消除了贵贱等级的区分,人与人之间有真实的平等,坚持人格尊严更是理所当然了。

人生活在中社会中,个人不可能脱离社会而生活,所以对于社会要负一定的责任,应具有诚挚的社会责任心。社会责任意识的最重要的内容是爱国主义思想。为了保卫祖国的独立,可以牺牲个人的生命,而在和平时代则应为祖国的昌盛繁荣竭尽心力。“为人民服务”应是社会主义社会中任何人都应具备的意识。物质生产劳动者要为祖国的富强努力工作,精神生产劳动者则应为祖国的文化发展殚精积思,做出一定的贡献。一个人,只有为祖国为人民做出一定的贡献,才算不虚此生。

爱国主义应是现代中国人的灵魂,作一个现代的中国人,应该具有民族的自尊心,自信心。既应了解中国传统文化的缺点,也应了解中国传统文化的优点;既应克服民族自大狂,更应克服民族自卑心。作为一个现代的文化

人，既应了解西方文明所达到的灿烂成就，也应通晓中国几千年文明的辉煌成就，更应发挥创造性的思维，力求有所创新。

人生应是一个不断前进的过程，应是一个日新又日新的过程。北京师范大学出版社决定出版此套丛书，我认为这套丛书对于跨世纪的人确有十分重要的意义。于是写下此篇文章作为序言。

1996年10月
序于北京大学中关园

季羨林

《草堂怀旧》序

人世多悲欢，珍重生命的人，会寻求一种较合理的人生态度。我所欣赏的人生态度，是道家的一种境界。正如陶渊明诗中所云：

纵浪大化中
不喜亦不惧
应尽便须尽
无复独多虑

人总希望活下去，生与死是相对的。

印度梵文中的“死”字，是一个动词，而不是名词，变化形式同被动态一样。这说明印度古代的语法学家，精通人情心态。死几乎都是被动的，一个人除非被逼至绝境，他是不会轻易抛弃自己生命的。

我向无大志，是一个很平常的人。我对亲人、对朋友，总是怀有真挚的感情，我从来没有故意伤害过别人。但是，在那段“浩劫”的岁月里，我因为敢于仗义执言，几乎把老命赔上。那时，任何一个戴红箍的学生和教员，都可以随意对我进行辱骂和殴打，我这样一位手无缚鸡之力的老人，被打得一佛出世，二佛升天，这种皮肉上的痛苦给心灵上带来的摧残是终生难忘的。

我的性命本该在那场浩劫中结束，在比一根头发丝还细的偶然中我没有像老舍先生那样走上绝路，我侥幸活了下来，我被分配掏厕所，看门房，守电话。我像个患了“麻风”病的人，很少人能有勇气同我交谈，我听从任何人的训斥或调遣，只能规规矩矩，不敢乱说乱动。

我活下来，一种悔愧耻辱之感在咬我的心。

我活下来，一种求生本能之意在唤我的心。

我们扪心自问：我是个有教养、有尊严、有点学问、有点良知的人，我能忍辱负重地活下来，根本缘由在于我的思想还在，我的理智还在，我的信念还在，我的感情还在。我不甘心成为行尸走肉，我不情愿那样苟全偷生，我必须干点事情。二百多万字的印度大史诗《罗摩衍那》，就是在那段时期，那个环境，那种心态下译完的。

我活下来，寻找并实现着我的生命价值……

几十年过去了，回忆往昔岁月，依旧历历在目。中国的知识分子，尤其是老知识分子生经忧患，在过去几十年的所谓政治运动中，被戴上许多离奇荒诞匪夷所思的帽子。磕磕碰碰，道路并不平坦。他们在风雨中经受了磨练，抱着一种更宽厚、更仁爱的心胸看待生活，他们更愿讲真话。

敢讲真话是需要极大的勇气，有时甚至需要极硬的“骨气”。历史上，因为讲真话而受迫害，遭厄运的人数还少吗？

我们北大的老校长马寅初先生，在1957年曾发表过著名的《新人口论》，他讲了真话。但到了1959年，这个纯粹学术探讨的问题，竟变成了全国性的政治讨伐。面对数百人的批判，马老拼上一身老骨头，迎接挑战。他曾著文声明：“这个挑战是合理的，我当敬谨拜受。我虽年近八十，明知寡不敌众，自当单身匹马，出来迎战，直至战死为止，决不向专以力压服而不以理说服的那种批判者投降。”马老很快遭了厄运。但他的精神，他的“骨气”，为世人所钦仰、所颂扬，因为他敢于维护自己的信念，敢于坚持讲真话。他成

为我们这一代知识分子的楷模。

我国著名老作家巴金先生，对三十年前那场“浩劫”所造成的灾难，认真地反思，他在晚年，以老迈龙钟之身，花费了整整八年的时间，呕心沥血地写成了一部讲真话的大书《随想录》。这部书的永恒价值，就在于巴老敢于在书里写真话。

当然，只写真话，并不一定都是好文章，好文章应有淳美的文采和深邃的思想。真情实感只有融入艺术性中，才能成为好文章，才能产生感人的力量。我所欣赏的文章风格是：淳朴恬澹，本色天然，外表平易，秀色内涵，有节奏性，有韵律感的文章。我不喜欢浮滑率意，平板呆滞的文章。

现在，善待知识分子已成为我们的国策，我希望中国年轻一代知识分子，不要再经受我们老辈人所经受的那种磨难，他们应该生活在一种更人道的环境里，当然，社会是发展的，他们会在新的环境里，遇到更激烈的竞争。但这是一种智力上的公平竞争，是现代社会中一种高尚的、文明的竞争。它的存在，是社会进步的表现。

有志于使中华民族强盛的人们，尤其是年轻一代知识分子，你们的生命只有和民族的命运融合在一起才有价值，离开民族大业的个人追求，总是渺小的。这就是我，一个老知识分子的心声。

我在写这篇序文时，窗外暗夜正在向前流动着，不知不觉中，暗夜已逝，旭日东升。朝阳从窗外流入我的书房。我静坐沉思，时而举目凝望，窗外的树木枝叶繁茂，那青翠昂然的浓绿扑入眉宇，它给我心中增添了鲜活的力量。

北京师范大学出版社出版由钟敬文先生等担任顾问，张岱年先生、邓九平同志主编的《人世文丛》，将二十世纪八百余位学者、作家的千余篇美文佳作汇集史成册，这是一件极有价值的工作。我相信，志在弘扬中华文化的人，会喜爱这套丛书的，我乐而为之序。1997年5月15日

于光远

三个“三十年”——是预想也是希望
——《于光远经济学自选文集》序

最近我产生了一个三个“三十年”的想法。

事情也很凑巧——

从1919年五四运动起到1948年中华人民共和国即将成立，恰巧经过整整三十年的时间。这是中国人民进行民族民主革命（或称新民主主义革命），从思想发动经过三次革命战争最后取得全国胜利的三十年，是第一个“三十年”。

接着从1949年中华人民共和国成立到1978年冬天的中国共产党十一届三中全会，也恰巧经过整整三十年，这三十年是我国人民取得政权之后，在社会主义建设道路上曲折前进的三十年，是第二个三十年。在这三十年中我们取得了伟大的成就，也发生了严重的失误，遭受了严重的挫折。在这三十年结尾的时候，中国人民觉悟到必须进行一场社会主义体制改革。邓小平的建设有中国特色的社会主义理论起了巨大的指导作用。这场改革是继第一个“三十年”进行的新民主主义革命和第二个“三十年”进行的社会主义革命之后的，中国又一次伟大的革命。

在这两个“三十年”之后，我想中国历史也许还有第三个三十年。那就是从开始实行改革开放方针的1979年到2008年。我认为有可能到2008年我国的社会主义体制改革可以基本完成。所谓基本完成是指能够建立起一个比较完善的经济体制，然后在稳定下来的这个新经济体制下，更有序地持续、稳定、快速发展我国的经济。那个时候政治体制、文化体制和其他社会体制改革也会有可喜的进展，并获得了继续进展的牢固基础。那时候我国也将产生一部新宪法来巩固这三十年取得的成果。

这是我的预想，也是我的希望。

1979年我访问匈牙利时，看到这个只有一千零六十九万人口的小国，1968年1月1日正式宣布全国进行改革，到那时已有十一年了，但离改革的完成还很远，我就想到中国有十亿（当时的说法）人口，情况比匈牙利复杂得多，中国的改革在本世纪是不可能完成的。回国我发表这个意见，有人劝我千万不要那么说，使人们泄气。我说本世纪完不成并不意味着下世纪初也完不成，我还是很积极的。现在看来我这话说对了。现在我说2008年有可能基本完成这一场改革，是有一定根据的。我认为我国经济体制改革有两大任务，一是建立社会主义市场经济体制，一是建立尽可能好的社会主义所有制结构。1992年秋天离1979年才十三年多，十四大就通过了在中国建立社会主义市场经济体制的决定。时间没有过半，从理论上、原则上取得共识，作出决定来看的任务完成过半。现在我们已开始了从旧的计划经济体制向市场体制的过渡。我想到2008年我们还有十五年的时间可以用来使市场经济成为我国社会主义经济的主体。同时现在开始花大气力来研究的所有制结构改革问题，经过这十五年中的探索和争论，在2008前是有希望解决问题的。未来的事说不准，更大程度上只是我的希望。如果说1979年我讲那样的话为的是劝人们不要把改革看得太简单，那么现在讲那样的话便是希望改革更激进些，不但要深化而且要加快。十五年的时间不算短，但是也会很快过去的。我希望大

家都来做促进工作，同时愿未来十五年中我国的政治条件能够保证改革的胜利完成。

如果必须朝着目标前进的改变或改动才是改革这个看法是对的话，下一个问题接着提出的就是：“什么是改革的目标？”如果前一个问题是在潜在的，后一个问题就是把事情的实质显露出来了。

我说的改革的目标指的是这场改革要达到的结局——我们希望最后建立起来的那个新的经济体制。这里所说的“最后”，并不是说达到了这个目标之后，我们的经济体制再也不向前进了。因为经济体制总是不断变化的。但是现在我们进行的是在特定历史时期的一场特定的改革。它总有完成的一天。完成这场改革时，我们希望看到的结局，就是我们现在和今后改革的目标。这个目标要在正确的理论指导下，根据中国的情况、长期的历史经验，通过研究和讨论来确定。作为这场改革目标的新经济体制，它的性质当然是社会主义，而且具备中国的特色。这一点应该十分明确、十分坚定。但正是在这个“什么是社会主义”和“我们要建立怎样的社会主义”的问题上，需要学者们花大力气去研究，取得科学的成果。

经过十多年的探索和争论，到十四大我们才明确建立社会主义市场经济体制是我们这场改革的一个目标，我认为社会主义市场经济体制是属于社会主义基本制度的范畴的。我们的基本经济制度中如果没有社会主义市场经济这个组成部分，这个社会经济制度是不完善的。这是历史证明了的。而且我还可以说没有社会主义市场经济的社会主义国家，是不能长期存在下去的。不过十四大还只是在原则上和理论上明确了这个目标，在实际工作中，计划经济还没有退出历史舞台。我国计划经济向市场经济的过渡开始得并不久，前进得并不多。“革命尚未成功，同志仍须努力。”

现在我想接着问：社会主义市场经济是否就是这场改革的最后目标，还是这场改革最后目标的一个组成部分。我的回答是后者。

请允许我再讲一次我的那个公式：“社会主义=生产资料的社会所有+(社会主义市场经济+按劳分配)。”在等号右侧的括号里，我原先把按劳分配放在前面。十四大后我把它挪到了后面。在这个公式中，社会主义市场经济只是一项。在这场改革的最后目标中，还一定要包括所有制结构方面的和分配制度方面的重大改革，所以在十四大后，除了要贯彻大会决定把社会主义市场经济体制最后建立起来之外，所有制和分配方面带有根本性的改革就要列为“要解决的重大问题来进行酝酿和准备，同时结合建立社会主义市场经济体制开始着手在这些方面初步解决一些问题。我认为在理论探讨方面，现在就应该把下一步的问题提上日程，也许也要经过十来年的探讨和争论，才能像解决市场经济问题那样解决为我国建立一个尽可能好的所有权结构和分配制度的问题。我认为在学术界现在已经到了该强调研究这个问题的时候了。我写《三个“三十年”》就是因为我正在进行这方面的思考。

1997年12月

附：两点补充

(一) 需要系统地彻底地解决社会主义所有制结构问题。

社会主义所有制结构方面的改革开始得很早。1978年十一届三中全会后，改革中所做的第一件事就是在农村中针对“一大二公”的思想进行了批

判，摒弃了人民公社和“三级所有”的现行政策和体制，实行家庭联产承包责任制（或称包产到户、大包干）。这种改革取得了有目共睹的成效。以后在农村中乡镇企业兴起，也属于所有制方面的改革。与此同时在城市所有制方面也出现了许多新的社会所有制形式。国有经济在变化发展中。民营经济兴起，迅速有力。多种所有制经济成份并举方针，也已获得社会各界和广大干部的共识。在各地改变了过去全国“一制一式”的局面，出现了“一制多式”——其表现为深圳等经济特区和上海浦东新区以及许多经济开发区的建立和发展，还表现为出现了苏南模式、珠江三角洲模式、温州模式等形式和它们的变化。股份合作制在各地兴起。在这些年中开放了股票市场，有越来越多的公司的股票上市。……应该承认，十多年中我国所有制改革方面进步是很快的。但是由于社会主义所有制结构问题实在太重要了，涉及的面也太宽广了，还有许多问题并没有解决。同时在这方面人们有各式各样的议论。由于不少问题还没有在理论上讲清楚。总之，现在关于社会主义所有制结构改革，不仅在某些涉及所有制形式比较具体的问题上，人们认识并不一致，连对“社会主义公有制=社会所有制”这样最基本问题上的看法，也尚未取得共识。在“一制多式”问题上也没有从理论上明确地肯定。因此系统地全面地深刻地解决社会主义所有制结构问题是党的十四大解决了要在中国建立市场经济体制后第一个需要解决的重大问题。

（二）需要系统解决的便是分配原则问题。

这个问题也许没有所有制结构问题那么困难那么复杂。因为分配问题可以说是由所有制决定，甚至可以视作与所有制问题是同一块金币的两面。按劳分配可以肯定是改革后还要实行的一个分配原则。但是尽管按劳分配可以容纳“按照劳动成果”、“按照劳动者的能力”、“按照劳动者的资历”等不完全相同的原则来分配，但是在改革后的分配原则，仍不能简单地用“按劳分配”来概括。而且除分配所依据的原则外，还有一个数量问题也是人们很关心的问题。我认为把“争取共同富裕”作为长期改革之后才能实现的分配原则的说法，未必站得住脚。因为如果把共同富裕理解为两极分化的对词，即在一部分人富起来的同时另一部分人也富起来，即大家都走在富裕起来的道路上，那么（除某些有特殊困难的人外）这是现在就应该做到而且可以做到的，不应该视作还要经过长期改革才能达到的目标。另外一种看法是把共同富裕理解为缩小差距，那便有走平均主义路子的味道。还有一些提法很流行，许多经济学家也提倡，那便是把实现“社会公平”、“社会公正”作为分配的目标。我觉得那样的口号太抽象了，而抽象的“社会公平”、“社会公正”是没有确切内容的、非科学的一种抽象的道德标准。作为改革的目标，应该以更加具体、更加实在的原则来代替。由于在这个分配问题上人们的观点并不一致，而这个问题（它归根到底是生活资料的分配问题）又是全社会所有的人十分关心的切身问题，作为改革的结果，要求做到十分妥贴。因此这个问题也是在解决了社会主义市场经济体制后必须解决的重大问题。

殷海光

《中国文化的展望》序言

这本书的主题是论列中国近百余年来的社会文化对西方文化冲击的反应。以这一论列作基础，我试行导出中国社会文化今后可走的途径。

在我作叙述、分析和批评时，总是围绕着这个主题而展开的。展开的程序是成一个准系统（system-like）的模式。在本书前面所陈示的是这个准系统的所设部分（given part）。从这个所设部分出发，我逐一讨论有关中国近百余年的社会文化的重要问题，在申论中国知识分子今后所可能而且必须努力的道路及指向的归趋。

人所注意的问题，所思想的内容，所研究的题材，在或多或少的程度以内，常常受到他所在的时代和环境的影响。我之所以注意并且思考以及研究中国近百余年来的这个重大问题，是下列条件造成的：

第一，不前不后，我可巧生长在这个时代。我亲身经历着中国社会文化剧变及其刺激。如果一个知识分子的心灵不是已经麻木了的话，那末他受到这样非常的刺激，应该而且可能有非常的反应。除此以外，我个人的历史，和我过去接触的师友，加上我好思想的习惯，使我无法不关心这样一序列的空前的基本变动。

第二，近若干年来关于中国文化问题的著作与论争也有时间闯入我的意识天地。经我阅读以后，我发觉只有极少数的言论是出于理知的；而极大多数的言论在基调上和中等学校的教材实在没有不同之处，虽然学问上的铺陈好像高深一点：都是在感情的浮岛上面；都是一时一地的心理迷雾。分析起来，这类言论的基本因素不外下列三种：

（1）受挫折的群体情绪（group feeling），并且是被有意经营和加强了群体情绪。

（2）传统跟随（tradition following）。这类倾向是出于以承继“道统”和宏扬“历史精神文化”自任。虽然这个世界早已不是朱熹等人的时代了，甚至也不是倭仁的时代了，但是年来还有些人士作着那样的美梦。那样的美梦够使他们忘记现实世界，因而够令他们愉快。

（1）和（2）在实际上殆难分别。（1）从（2）那里得到“哲学基础”。（2）从（1）那里得到掩护以及扩散。

（3）心理方面的违拗作用。有了这种心理作用的人士，有时标榜“全盘西化”。他们见了（1）和（2）就反。这也是缺乏理知的表现。

从这些来源出发的言论，对中国文化很难不落入“拥护”和“打倒”这一风俗习惯之中。当然，立意“调和折衷”也是不擅长讲理的技术的人做的事。就我所知，干调和折衷生涯的人士，一起脚就没有想把真假对错弄个一清二楚。他们碰到难题便自动打折扣。这类人士什么也看不透。他们的生涯也许有调和感情的功能。但是，不幸得很，感情只是原始人的真理，它与现代人的真理毫不相干。几乎不用说，在研究这类问题的时候，没有有头脑的人受流行的意见的影响，没有有头脑的人会盲目接受权威的观念，也没有有头脑的人该未自觉地把他的情绪与独断的价值作出发点。然而，就我的视线所及，将近一百年来很少作品不是这些泥沼里的产品。而且，近二十年来，有些人士有意以修筑泥沼为职志哩！他们自己泡在泥沼里取乐还不够，并且

拉人在泥沼里一齐打滚：弄得大家昏头昏脑，不知今日是何世！实实在在，我们的心灵需要多一点的成熟。然而，成熟的心灵竟是这么少！

在这样的背景下，我独自出发来寻找出路和答案。当我出发时，我像是我自己已曾经涉足过的印缅边境的那一条河。那一条河，在那无边际的森林里蜿蜒地流着。树木像是遮蔽着它的视线。岩石像是挡住了它的去路。但是，它不懈怠，终于找到了出路，奔赶大海，和百谷之王汇聚在一起。现在，我发现了自己该走的大路。我认为这也是中国知识分子可能走的大路。我现在看到窗外秋的蓝天，白云的舒展，和遥远的景色。

这本书，算是我为研究并且思想中国百余年来社会文化问题的一个简略的报告。我希望这个报告对追求这个关系重大的问题之解答上可能多少有些帮助。我自知我的能力是很有限的，可是我的愿力却无穷。我的工作只能算是一个草创的工作。我愿意从我这点草创工作开始，激发出学问和思想上的许多探险家。在这样一个闷塞的时代和环境，我们多么需要在学问和思想上打开僵结的人物啊！

一本著作无论是成功或失败，最低限度，著作人不希望它受到读者不必要的误解。根据我多少年来的经验，除了数学或物理科学等类的著作以外，当读者看到一本书里的某一个语句时，他往往凭他自己的心理活动作种种揣想。有的时候，他的揣想之野，简直扯到西伯利亚去了！为什么数学或物理科学等严格的科学著作不容易出现这种随意揣想的情形，而此外的著作却容易？至少，这里有一种结构的理由。例如，我们在演证某一条几何定理时，这一条定理前面的“设理(axiom)”是哪一条或哪几条，该根据什么以及引用什么程序，可否推出什么定理，或什么绪论(corollary)，都有明文条规可以标出——虽然往往也需要心智。然而，自古至今，此外的著作，其中的某一语句的上、下、左、右该是哪些语句，一个概念涵蕴什么概念，或被什么概念涵蕴，都常没有明文规定。这样一来，不同的读者可以从不同的知识基线，不同的价值观念，甚至不同的情绪反应来在某一观念或语句的上、下、左、右任意加减一阵。所以，“解老”就有了哪么多的“家”。这好像画泼墨画似的。对于同一泼墨，不同的画家可以凭各人自己的意匠在它上面作出不同的画。然而，一部探理的论著究竟必须和泼墨画不同。它多少得有个准儿。最低限度，读者总不可把属于自己的价值观念和情绪成分有意无意算在著者账上。

为了易于明了我所说的意思起见，我现在举个例子。我说“西方宗教的真诚逐渐没落了”。我说这句话的时候，我是而且只是作一事实叙述而已。就我的语意约定来说，这话既不表示慨叹，又不暗示要西方恢复宗教的真诚。如果我有这些意思，那末我一定会明文说出。如果我并没有这些意思而读者因看到这句话而联想起他自己内心本来就有的这些意思，那是读者自己的事。其他类推。至少，这本书的重要关键，我都是明文说出的。任何一个严格的著作人没有义务对读者个别无穷多的心理联想或情绪反应负责。他所必须负责的是语意约定乘以逻辑秩序，加上知识层界的真确或失误。

实实在在，一本著作要能发挥它最大可能的效果，必须著者和读者双方密切合作。在著者这方面，他必须尽力之所及写得清楚明白。固然，深高的书不易了解，可是不易了解的书却不一定是深高的：也许根本就不通。罗素、怀德海、波柏尔、海耶克这些真正有学问的著作家从来不曾炫深以鸣高。如果一本著作发生阅读困难的问题，那末我认为首先需要检讨的是著者自己：

不要动不动说读者程度不够。请问问你自己想清楚了没有？而且写清楚了没有？在读者这方面，他必须把自己的思绪或意境调整到他所读的那本书里。他做到了这一步以后，再看这本书的优点何在，或缺点何在。一个著作人的知识基线，情感基线，以及价值基线，可能和读者不尽相同，而简直实际不可能和所有的读者完全相同。任何读者不妨从他自己的这些基线出发来批评他所读的一本著作“好”或“不好”。但是，他得明白他作这种评论时所根据的评准，即今是不错的，也只是许多不错的评准之一而已。世界上的道理原是多得很。让我们扩大视野，尽情地欣赏，尽情地吸收吧！

也许，若干读者会发现我并未完全分享目前流行的情绪和价值观念。的确是这样的。而且这正是我愿意明明白白表示出来的情形。目前在若干人口头流行的有关中国文化的意见，在我看是一点也经不起分析的。当然，我知道这也正是许多人讨厌分析的原因。然而，在这一关联中的认知，正像对别的许多是和非一样，就我这个类型的专业思想者而言，几乎是和生命共始终的事。依前所述，一个专业思想者也不能不受他所在的时代和环境的影响。可是，如果一个人的观念和思想完全跟着他所在的时代环境里的意见气氛打转，那末他自己还有什么呢？他何必再去思想呢？我在思考时，在作分析的批评时，有我苦索多年的前题摆在我心中。一切浮词嚣议和我所要追求的境地距离实在太远了。一个真正专业的思想者，须有他经过相当训练的思考程序，须有他经过自己设计起来的思想结构，须有他经过长期努力来选择的若干基本观念。任何真正从事过正式的思想工作的人将会知道，一个思想者建立他的思想系统所需要的智力、忍耐和劳动，一点也不下于设立纽约帝国大厦所需要的。

为了这一工作，二十多年来，我在思想上一直在探求中不断转进。这一经过，真像是梁启超所说的“登高山复有高山，山瀛海更有瀛海”。个中艰苦，只有自己才是清楚。许许多多人都知道，承继前人的财产过活容易，白手起家难。然而，有几个人清楚，在观念和思想上“吃现成饭”容易，而自己独立创构难？

我在少年时代，也曾受当时流行的观念影响，也曾被当时高涨的思潮鼓舞。可是，现在回忆起来，那些都像已逝的烟云，和我的距离是那样渺远。然而，我不停地追求。到大学时代，我深受教我逻辑和知识论的老师们的影响。他们给我关切的鼓励。他们教我怎样严格的思考。他们把我带进一个思想的新境界。透过他们，我接近罗素。罗素的思想，甚至于他的行谊，深深地沁入我的心灵。近十几年来，更进一步，我对专技哲学发生若干兴趣。最近五年来，我对人理学（humanics）也发生兴趣。由这一兴趣，导引我接近海耶克（F.A.Hayek）和波柏尔（K.R.Popper）的学说。

千迴百折，我的运思和为学，分析到底层，是受这三个条件的主导：

第一，现代逻辑的工作者所说的逻辑。

第二，自休谟（D.Hume）以降的经验论者所说的经验以及美国实用主义者所说的实用之结合。

第三，必要时，价值观念，尤其是道德价值观念。

但是，价值泛滥会使人头脑不清，并且可能形成人间的灾害。所以，我们在作价值判断时必须谨严地约束自己。

这三个条件对我运思和为学的主导作用，在本书里处处可以看出来。在我从事构作这本书时，除了这三个条件以外，其余的任何因素即令并非不在

考虑之列，也只在次要的考虑之列。

正因如此，也许有些读者站在他们自己的基线上来看，这本书里所写的古也不是，今也不是，中也不是，西也不是，乐观也不是，悲观也不是。然而，如果他们能够真正把握住我在这里所列三个主导条件，那末他们就会明了古、今、中、外，这些格式在我的思程里毫无地位，一点也不起作用了。至于乐观和悲观，那更是小学生的情绪。就我二十多年来由实际的思想工作而得到的实际经验来说，这些格式根本就是一个一个的观念和思想的监狱。我们的观念和思想被关在这些监狱里，象笼中的麻雀似的，要飞也飞不出来。实在是可怜得很！我们运思在求通。求通在求解决问题。既然如此，我们只要想通了就行，管它古、今、中、外、乐观、悲观做什么呢？一个真正能思想的人，任何不相干的因子都拦不住他的运思。我们要想得通，必须贯彻一个原则：“是什么就是什么”。关于道德价值，范畴虽然不同，但是，我们也可以把它放在经验的平层上，重新处理。经验知识有助于道德价值的建立。

如果读者确实把握着上述的基层，那末他在看这本书时，可能觉得古也是，今也是，中也是，外也是。蜜蜂所要采的不是花。蜜蜂所要采的是蜜。如果读者对于我这本书想要得到深进一层的了解，至少不引起不必要的曲解或是误会，那末他必须了解我在思想和方法上的那些底蕴。如果他要了解我在思想和方法上的那些底蕴，那末我希望他读读我写的《思想与方法》一书，尤其是这书的“导论部”。

多少年来的经验以及对经验的分析告诉我，人间的一切想望，如果不放在一个理智的水平上，那末很可能大都是海市蜃楼。如果有一个亚波罗（Apollo），又有一个岱俄尼塞斯（Dionysus），那末我宁愿跟着亚波罗走。我深知道，在这种岁月，亚波罗是够寂寞的。他变成森林里古堡前的一座石像。然而，他永恒，他经得起风吹雨打。在这个地球上将近三十亿的人中，没有任何人知道他什么时候出生，也很少人确知他什么时候死亡。人的生命像是漂木。个人的生命像是一片漂木。群体的生命像一团漂木。没有任何人知道他的生命从哪里漂来；也没有任何人知道他的生命将漂向何方。跟生命的洪流比较起来，一个人的生命能量是多少渺小和短暂。每一个人有而且只有一个一生。这一个一生极容易像朝露般地消失在广漠的时空里。可是，这并不构成生命的“无常”之感。只要我们紧紧把握着现今的实存，努力充分发展自我，我们便在“有常”之中，有人生的真实感。“我思故我在”。我肯定自己，所以我存在。真正爱惜此生的人，何不尽他的能力之所及，做些对他同时的人有益的事？何不留点可能的好影响给后来的人？就我来说，我是一个知识分子，并且以思想、读书和教书为专业的人，我所能做的事就是把我所思想和研究的写出来，引起大家对这本书所涉及的问题之思索与研究的兴趣，让荒芜而又枯干的思想 and 学术的原野长出新绿的草。这也许对中国社会文化的今后有些益处吧！我愿意在这一原野上作一名拓荒者。太遥远的景象我看不到。我希望我在这本书里所作的展望能在今后五十年或一百年内露出些端倪。

这本书在心灵鼓励，资料征引和出版方面，都有许多朋友及学生的生命在内。我现在衷心感激他们。

1965年12月28日

李慎之

《会议程序准则》序

沈己尧先生翻译了爱丽丝·司徒吉士的《会议程序准则》一书，即将付印出版。己尧先生在《译者的话》中自称其译述动机是“为中国现代化建设添砖搬瓦”，更具体地说，就是要把为实行民主和法治所必需的一些基本准则介绍给中国人民。

这本书，这件事，使我想起了中国民主革命伟大的先行者孙中山和他所著的《民权初步》。中山先生在倡导革命，推翻帝制，肇建民国已经六年之后，在1917年亲自写了一本讲述议事规则的书，名之曰《民权初步》，作为他宏伟的《建国方略》的第三部分《社会建设》的内容，与第一部分心理建设《孙文学说》、第二部分物质建设《实业计划》并列。中山先生的远见与深心，在六十年后回顾起来，真是特别值得我们感佩。

中山先生深知，尽管帝制已经推翻，民国已经成立，只要人民无权，是不能成为“纯粹的民国”的。正因为如此，他才在国事如麻、席不暇暖之际，不惜花很大的功夫来写一部长达六万字的专著，“教国民行民权之第一步”。

中山先生说：“国犹人也。人之初也，不能一日而举步；而国之初造，岂能一时而突飞？孩提之举步也，必有保姆教之，今国民之学步亦当如是。”使我们惭愧的是，我们辜负了中山先生的教导与期望，在《民权初步》成书六十年之后，还不能说我们的人民已养成了行使民权的习惯。

我不想在此对历史发感慨。不论过去的道路如何曲折，建设民主现在已成为中国全民的目标，事实上，也是中国社会发展的必然的归趋。中山先生的《民权初步》在沉寂多年之后，又已引起人们的重视，而己尧先生翻译的这本书一定可以以近年来国际学术界在会议程序方面最新、最完备的知识，补《民权初步》之不足，而有益于中国人民之建设民主。

关于民主的定义，可称学说纷繁，但是“主权属于人民，国是决于公议”总是公认的出发点。既然要“议”，就一定要遵循一定的程序，这也是不争之理。因此，仅有程序或者不足以言民主，但是主张民主决不能不讲程序。中山先生在《民权初步》的序言中说：“此书譬之兵家之操典、化学之公式，非浏览诵读之书，乃习练演试之书也。……凡欲负国民之责任者，不可不习此书。凡欲团结吾国之心人，纠合吾国之民力者，不可不熟习此书，而遍传之于国人，使成为一普通常识。”这些话，我想，都可以适用于本书。

己尧先生是我近年来才有幸结识的一位旅美侨胞。他爱祖国之真挚与待朋友之诚笃，都使我感动。他请我为他的这本书作序，我本来是不敢当的，因为我并不是这方面的专家，但是，却也不敢推辞向国人推荐这本书的责任，因此还是写了以上的一些话。至于是否有当于己尧先生的原意，是否切合于中国的实际，就有待于译者与读者的教正了。

1987年元旦

《现代政治学丛书》中文版序

感谢猪口孝先生和其他的日本政治学者编写了这么一套出色的《现代政治学丛书》，也感谢傅祿永同志和其他的中国同志们不辞辛苦把它翻译成为

中文，使它能在中国出版。这样一部二十卷的大书，无论对于中国政治学界还是中国的一般读者来说都是一份珍贵的礼物。

猪口孝先生一定要我给这部书做一篇序言。其实我是没有这个资格的，因为我不但不通日文，迄今并未看过原书，而且目前也并没有在从事政治学的研究。但是，我一向怀有认为中国迫切需要政治学的强烈感情，正是这种感情使我不能拂逆猪口孝先生的好意。

中国真是迫切地需要政治学啊！

中华民族属于世界上最早组织了国家的民族之列，而且组成了世界上历史最悠久、规模最宏大、制度最完备的中央集权的大帝国。自古以来，无论对安邦治国，还是柔远攘外，我们的先民都有丰富的著述，至今为各国的政治学家所称道。因此中国历史上被认为是一个有着深厚的政治学传统的国家。可惜的是，在如何建立一个现代意义上的民主的国家，并且使之高效能地运转这个问题上，我们的先民却并没有给我们准备下答案。这样，当西方帝国主义以其枪炮船舰，也以其政教学术来打开中国大门的时候，中国发现在自己古老的政治学传统中，并没有现代的所谓政治学。正因为如此，当时的有识之士作出了“今日之政非西洋莫与师”的论断。

这种情况，在中国和在日本本来是相似的。猪口孝先生在他写的序言中说：“日本政治学产生于明治维新以后”。在中国，最早也只能说：“政治学产生于戊戌变法以后”。

但是，不同的是，明治维新成功了，而戊戌变法失败了。因此，如果说在日本“以推进国家政策为目的”，兴起了也可以称为国家学的政治学的话，在中国仅仅表现为民众（实际上只是极少数先进的知识分子）对民主政体的憧憬与追求，从而介绍了一些西方的（也包括日本的）有关学说与著作。像“五大臣出洋考察宪政”之类不过是一个笑柄，完全说不上像日本那样有目的地、有系统地、持续不懈地对政治学进行研究。这样，虽然中国和日本在同样的情况下，差不多同时引进了西方的政治学，但是它在两国的遭遇是不一样的，因而其成就也就不能不大不相同了。

尽管政治学在中国并不发达，但是中国人对政治的兴趣却并非不强烈。我常常想，如果中国人能把自己对政治的兴趣转移一部分到政治学上，也许今天中国的政治学和政治就都已经不是目前这个样子了。

今年是“五四运动”七十周年。“五四运动”在中国历史上最重要的意义是发现了“民主”和“科学”，认为它们是中国进步的关键，由此而在中国开始了一个要求大兴民主和科学的启蒙运动。

不管今人和后人如何评价“五四”，“五四”以后，中国思想界、学术界、文艺界、以至整个中国社会都发生了极大的变化，这一点大概是没有人怀疑的。

但是奇怪的是，虽然“五四”以后争民主的运动遍及于中国，但是对于“民主”的研究，换言之，也就是对政治学的研究，在中国却没有兴盛起来。对比起科学的发展、文学的发展和艺术的发展来，实在是相形见绌。其结果是，“五四”七十年之后，如果说我们在文学、艺术、科学方面还能举出若干成绩的话，在政治学方面却几乎拿不出多少像样的东西来。

也许，中华民族的苦难实在太深重了，以至我们只能追求简单快捷的解脱。环境没有给我们以潜下心来进行细致深入的探索与研究的条件，这构成了一种可能的解释。总而言之，整整七十年中，有几乎一半的时间，政治学

为一种理论——阶级斗争的理论所压倒。似乎只要革命的阶级能在斗争中取得胜利而掌握政权，就会自然而然地实现民主，而且是新型的、高出于历史上存在过的任何政体的更高级的民主。

在这样的背景下，政治学被作为伪科学而废除，直到十年之前才重又得到承认。我们为这种状况付出的代价是丧失了几十年的时间，以至于我们今天还得从头来研究“民主”是什么，它怎样才能实现。

几十年的蹉跎，如果说也有一点收获的话，那就是，中国人民现在至少增添了一点共识：国家如何组织？社会如何管理？权力如何分配？权利如何申张？……是中国实现现代化首先要解决的问题。换言之，在一切学问中，政治学具有头等重要的位置。

尽管社会科学不可能像自然科学一样严密、精确，但是它同样要求严肃的、冷静的、客观的、务实的对待。必须完全摒弃我们过去熟悉的那种狂热的、乌托邦式的、浪漫主义的遐想和武断。

在我们着手建立我们自己的政治学的时候，我们不得不从借鉴异域学者已有的成就开始。因而，猪口孝先生领衔编写的这部《现代政治学丛书》就对我们特别显得有意义。它的题目如此广泛，内容如此丰富，俨然已经是一部政治学的百科全书了。虽然我没有资格来评价它在日本政治学界的地位，但至少对于渴望扩大对现代政治学的知识的中国政治学界来说，它的意义是完全可以肯定的。就我所知，自从中国开始引进西方政治学以后的一个世纪以来，还没有如此全面的一部巨著被翻译、被介绍进来过。仅仅这一点也就已经足以令人振奋了。

猪口孝先生在自己的序言中讲到了日本政治学发展的历史——它是如何从为国家服务而发展成为纯学术的，也就是如何从“国家学”发展成为“市民学”的；它又是如何从介绍西方的典章制度而发展到确立自己的哲学基础的，也就是如何以引进借鉴为主发展到要建立自己的独立的学术体系的。看来中国政治学的发展也得经历相似的过程。《诗》云“他山之石，可以为错”，又云“伐柯伐柯，其则不远”。如果中国的政治学能够从日本政治学的发展中得到启发，能够顺利地由引进到独立，由实际应用到自立理论的过程，那就不但是中国政治学的幸事，也是中国人民的幸事了。

1989年1月

《改造传统农业的国际经验——对发展中国家的研究》序

作为“七五”国家重点研究课题的“第三世界农村经济发展”的研究任务已经完成，在此基础上撰写的《改造传统农业的国际经验——对发展中国家的研究》一书已经定稿，马上就要出版了。对于这样一项大工程的完成，我是很乐意说几句话来表示庆贺，并且向读者推荐的。但是，在看了前言以后，我却发现本书所探讨的问题如此完备，可以说已经没有我说话的余地了。这是真正令人高兴的事情。

第三世界的农业问题与农村经济是近几十年来世界上的一个热门话题，因为它牵涉到几十亿第三世界人民的生活与命运。中国的老话“民以食为天”确实是普遍的真理。当然经营现代化的农业远不止只管“粮、棉、油”，但是，只要人民吃不饱饭，一切现代化就都无从谈起。所谓实现了现代化的国家无不拥有现代化了的农业，同时也都要随时保持警惕，不能让农业出问题，

而这还是一桩极其吃力的事情。至于对第三世界的国家而言，如果没有农业的现代化，也就不可能有其他方面的现代化，也许只有极少数的所谓城市国家可以例外。

本世纪初年，当人们提农业现代化的时候，想到的往往只是科学技术的问题，即水、肥、土、种、密……之类的问题。但是，经过几十年的实践，人们已渐渐认识到问题要比这复杂得多。如果不牵涉到社会结构的改造，文化传统的适应，人民心理的调整，先进的科学技术是无法与落后的农业生产相结合的。农业现代化与其说是一个科学技术问题，不如说更是一个经济政治问题。看来，这就是本书所企图说明的主题。

无论从农业生产的角度讲，还是从更宽广的角度讲，第三世界国家的农业问题都还解决得不能令人满意，甚至根本没有得到解决。中国的农业问题算是解决得比较好的，但是也远远没有达到可以完全满意的地步。别的不说，单是不断增长的人口和不断缩小的耕地之间的矛盾就足以叫人朝乾夕惕了。

正因为如此，虽然本书对第三世界的农业问题作了如此全面的研究，我们仍然只能认为它仅仅作了一个可喜的开端。正如英美人把毕业式叫做 commencement（开始）一样。我们庆贺本书的出版，同时期待中国对第三世界的农业问题和农村经济的研究在新的水平上继续前进。

有人说，随着雅尔塔体制的崩溃，两个阵营的瓦解，美苏争霸的成为往事，第三世界已经消失了。这话确实代表了一种趋势。但是，第一，事实是否完全如此，还可以让历史再检验一段时间。第二，即使第三世界这个概念消失了，原来属于第三世界的国家和地区还将长期存在。它们的名称可以改变，比如改称发展中国家（developing countries）以区别于发达国家（developed countries）；改称穷国（have nots）以区别于富国（haves）；改称后来国（late comers）以区别于原发展国（indigenous developers）。但是，名称的变化改变不了仍然存在的实际问题。对这些问题，仍然需要我们不断地研究下去。

我想在这里稍稍说几句上面提到的后来国的概念，也许这可以算是本书探讨得不够而需要在今后花更多力气的问题。

比起发达国家来，发展中国家是后来国，这是大家都能同意的。事实上，所谓现代化，也就是因为有少数国家干出了一个局面，使其他国家认为这种局面是可欲的，它于是就形成了现代化的标准。然而，“长江后浪推前浪”，世界上也没有永远不倒的老先进，到某些后进国赶上来超过原来的先进国的时候，前者就又为现代化树立了新的标准，因此现代化是一个连续不已的过程，有着新新不已的标准。

值得指出的是，本来有一种观念，以为后来者有前人的经验可以利用，一定可以走得更快，干得更好，因此“后来居上”似乎是当然的事情，只要“假以时日”就行了。但是，上百年的经验证明了事情并不那么简单，后来者不但很不容易超过前人，而且往往要比前人走更长、更曲折的道路。原因是两方面的：第一，先进者往往欺负、剥削后来者，阻碍后来者赶上自己，上一世纪就已发展出来的关于帝国主义的理论就是对这个事实的反映。第二，在世界上存在着先进国的情况下，后来国自身内部产生了与先进国处于同一发展阶段时大不相同的社会心理状态与社会利益结构，结果，就使得后来者的现代化进程产生了极大的困难。

我们今天是生活在一个相互依赖与相互作用日益紧密的世界上（顺便说

一句，这两个概念是马克思一个半世纪以前在《共产党宣言》里首先提出来的），商品、人员、资金、技术、信息的交流一天多似一天，一天快似一天，即使历来被认为是最闭塞的农村，也已经不能不感受到外国的影响了。这种影响，有好的，也有坏的。即使不从价值取向的标准而单从经济——社会——政治的意义上说，也都在促进着或者阻碍着后来国农业和农村的现代化。在这方面，世界学术界已经出现了一些研究成果，我希望本书作者在进一步研究后来国农业和农村现代化的问题时，能够在这方面有深入的开拓。

我相信本书能为广大第三世界国家探索现代化道路的人民、他们的学者和他们的政府提供一些帮助。当然，首先是要为中国进一步解决农业和农村问题，提供更开阔、更深刻、更正确的思路。

1990年9月

《犹太百科全书》序

真是想不到，中国和以色列建交还不到半年，二百万字的《犹太百科全书》就已经编就杀青，马上就可以出现在中国读者面前了。

犹太民族是一个对人类的文明进步作出过特出贡献的民族，但是早就失去了自己的祖国而不得不离乡背井，散居在世界各地。又因为这种状况而受到异民族严重的迫害与摧残，仅仅在第二次世界大战期间，就有六百万人死在纳粹的集中营中。对这些中国人大体都是知道的，因此而对犹太人有很深的尊敬和同情。1948年，犹太人在亡国两千年以后在自己的故乡重建了以色列国。当时正处在解放战争中的中国人民是对之表示庆贺的。一年以后，中华人民共和国成立，以色列是世界上最早予以承认的国家之一。但是由于各种原因，两国一直等到四十多年以后才正式建交。这一段历史的是是非非、恩恩怨怨将是今后史家探索的课题。

也许正因为长期的隔绝，中国人对犹太人的了解是十分粗略的。《犹太百科全书》的迅速出版反映了中国学术界对犹太民族及其文化的强烈兴趣，也反映了中国在这方面的研究还只是开始。可以毫不谦逊地说，这部百科全书只是中国犹太学的“奠基”、“开路”之工作，而并非“作总结”、“集大成”之作。那样的工作还有待于将来，不但有待于各种各样专门的译介与著述，还有待于《犹太百科全书》本身的再版、三版……总之是不断的修正、充实与扩大。

仅仅是因为我曾为促成作为两个民族历史上第一次正式的文化交流——“中国与犹太文化今昔国际研讨会”的召开出过一些力量，本书的编者就要求我写一篇序言。就我对犹太民族与犹太文化的知识而言，我是不够资格的。不过，我同时也感到有不可推卸的责任把这部书介绍给中国的读者与学者，也算是为促进中犹两个民族的相互了解继续做一点工作。虽然正如今年4月份我在那次国际研讨会上讲过的那样，我所能说的话都超不过粗浅的常识的范围。

中国文明和犹太文明同其悠久，而且都对世界产生了重大的影响。很难想像，如果没有中国人和犹太人，这个世界会是什么样子。世界上其他的古文明都已衰败零落或者中断了，只有中国与犹太文明历千祀而犹新。这就是所谓连续性（CONTINUITY）。犹太人因亡国而散居世界各地；中国固然始终是一个大国，但是华人的踪迹也遍布世界；虽然如此，两个民族却都能保持

文化上的同一性，人与人之间有强固的凝聚力，这就是所谓普通性（UNIVERSALITY）。这两个共同性历来是引起世人瞩目的焦点。

在世人眼里，中国文化与犹太文化的共同点是不少的：

第一，中国人和犹太人一样都是极其勤劳的民族；

第二，中国人和犹太人一样都是极其节俭的民族；

第三，中国人和犹太人一样都是善于经商的民族。

以上这些共有的特质已经在世界上产生了许多大名鼎鼎的犹太和华人企业家。

第四，中国人和犹太人一样都极其重视家庭。因此在世界各民族中，中国人和犹太人的社会稳定性和亲和力是最高的；

第五，中国人和犹太人一样都有好学的传统。其结果是，在国际学术界，有许多惊天动地的人物是犹太人，马克思、爱因斯坦和弗洛伊德就是中国人最熟悉的例子。中国有自己的独特的文化系统，古代的圣贤不说了，中国学者在近百年进入国际学术界以后也已经表现出了强劲的竞争力。在欧美的大学中，犹太学生与中国学生被公认为最优秀的学生。

所有这一切，也许就是中国人和犹太人互相仰慕、互相同情的原因。

但是，从研究比较文化的学者来说，中国与犹太人也有明显的差异。

犹太文化的特点在于其宗教性。世界三大宗教中，基督教源出于犹太教，伊斯兰教又是犹太教与基督教所衍生的，这是尽人皆知的事实。而中国人则好像从上古起就有一种非宗教化的倾向，中国人并不承认有一个无所不知、无所不能、无所不在、无所不主的大神，而是对之采取一种“祭神如神在”的态度。为什么在灵界如此殊异的两个民族，在俗界又如此相似呢？这是发人深思的问题。

我想可能的解释也许是：从终极的意义上说，中国人和犹太人的价值观是相似的。犹太人认为自己是“上帝的选民”，而中国人则认为人是与天地并列的“三才”之一，认为“人者天地之心也”，作为人就应当“为天地立心”。两个民族对这个世界都有一种强烈的使命感。勤俭好学，敬老爱幼，尊师重道，在犹太人认为是上帝的诫命的，在中国人也认为是“参天地、赞化育”所应当做的。在一味追求物质享受而失去了精神归属的当代世界上，中国人和犹太人所共有的价值观应当能对拯救人的灵魂，对创造一个更加平安和谐的世界起到极其重要而且是无可替代的作用。

写下这样一些个人的见解，目的是在于留下一点记录，以表明到二十世纪临近结束的时候，中国人对犹太民族和犹太文化的了解还处在一个十分概略的阶段。我相信，以后的历史将会表明中国人对犹太人的了解会有迅速的提高与深化。世界上如此特出的两个民族一定会在未来的岁月中对人类的进步作出更大的贡献。

1992年5月

《文化大革命大辞典》序

从一开始就被其发动者称为“史无前例”的文化大革命，确实可以当之无愧地称为中国历史上最为创钜痛深的一段经历：时间延续十年以上，受害者超过一亿人，对经济的破坏无法计量，而对民族文化、社会风气、人民心理所造成的损害则直到十几年以后的今天还可以感受到。要消除这种消极后

果，不但还得作许多年的努力，而且还必须方向正确，措施得力。

要做到这一点的前提是对文革进行透彻的研究，而要进行透彻的研究就必须占有充分的资料。《文化大革命大辞典》就是为适应这样的需要而编集的。它是××位同志穷××年之力的成果。煌煌五百万言，虽然不能说已经把有关文革的资料搜罗无遗，但是确实已经包括了主要的原始资料，为现在和今后研究文革的人们准备了一个极好的基础。

尽管研究文革是中国人迫切的需要，研究文革的成果在中国却还很少。通盘考察这一历史现象的著作不过寥寥几本，内容也嫌单薄。倒是外国人有关这方面的著作已在源源出版，因此而有“文革在中国，文革学在外国”的说法。文革研究不发达的原因是多方面的，但是如果说资料收集困难也是一个原因的话，我希望这本书的出版可以多少弥补这方面的缺憾。

文化大革命必须彻底否定，这是党中央的决定，也是全国上下的共识。但是，事情并不那么简单，不是现在还有人认为文化大革命抓走资派的理论不无可取吗？确实，“历史的经验值得注意”。尽管发动文革的第一原理是“不破不立——破字当头，立在其中”，实践的结果却是，破不但不能导致“立”，甚至不能达到预期的“破”的目的。在精神的领域内，只有以经得起考验的新的道理来代替已经证明是错误的教条，才能最终完成破与立的过程。换言之，只有新的东西的完全确立，才是旧的东西的彻底否定。举一个眼前的例子：只有确立了市场经济的原则才能否定产品经济的幻想。因此，虽然我们所看到的研究文革的著作都是批判文革的，但是其立论的根据却往往还摆脱不了导致文革的许多“道理”。这大概是一个不可避免的自然过程，不过我们应当可以期望，对文革的深入研究与彻底否定将导致中国的经济学、政治学、行为学、心理学、伦理学……直到史学和哲学的伟大发展。

亲身经历过文化大革命的人大多数还健在；也可以反过来说，现在活着的中国人大多数是经历过文化大革命的。但是据有人调查，在现在的年青人中，文革已成为“被遗忘的角落”。我们民族经不起这样的遗忘。这倒不是因为人们应当沉缅于过去的痛苦，而是因为中国的新生只能建立在对历史深刻反思的基础上。就这方面说，这部大辞典的出版将提供一个历史的见证。它提醒我们，就在不久以前，在中国这片大地上，存在过，发生过什么样的事情。

鲁迅先生说过：“……抉心自食，欲知本味。创痛酷烈，本味何能知？……痛定之后，徐徐食之，然心已陈旧，本味又何由知？……”对我们这一代亲身经历过文化大革命的人来说，翻看过去血泪斑斑的记录，不免也会有这样的惶惑。不过，人不仅是感情的动物，更是理性的动物；人不但能感受，还能思索，能分析，能归纳，能抽象，能推理……。一个民族的历史不但是一个民族的经验与记忆，也是一个民族的良知与智慧。中国人民流过的血和泪一定会凝成使自己今后不再那样流血流泪的智慧的，我相信。

1992年12月9日

智慧与良心的实录——《顾准日记》序

这不是一本“好看”的书，因为它本来不是让别人看的。在当时的条件下，如果真的被人看到，那对作者来说，只能是“罪上加罪”。但是，他却是一个时代的实录，一个受难的灵魂的实录。

当然，在那高唱“六亿神州尽舜尧”的日子里，决不会只有一个顾准，然而却只有他留下了这样一份断断续续的日记，而且正如有人所说：“只因他的思想变成了铅字”，他给整个一代中国的知识分子挽回了荣誉。

本来没有什么人的日记能有什么主题，但是时代却逼迫顾准的日记有十分突出的主题。

首先是要解决填饱肚子的问题。请看：

刨红薯，民工过路，歆慕不已，都到地头捡残屑，驱之不去。一个新发明，红薯藤磨粉。（1959年11月13日）

在冀鲁豫时不能下咽的，这回全部吃完。尤其是晚饭，三百斤菜七十五斤米的菜饭，加一盆红薯叶，居然吃完。饥饿是可怕的。（1959年11月21日）

为食物的欲念所苦。想如何找杨陆何三人中的好对象，得以早上喝一次菜汤。想如何搞一点红薯与胡萝卜吃。（1959年12月15日）

劳动队的肿病一下子在一个月內从四十四人增加到七十多人。（1959年12月17日）

（跟公社比起来）劳动队还是天堂。（1959年12月27日）

（蔡璋）说，南山粮多，现在农村流窜犯比城市流窜犯多。人们都往南山跑。青年妇女，分不清是姑娘还是媳妇，只要有吃的，自愿留在那里给人当媳妇。饥饿是可怕的，饥饿推动人们做出看来做不到的事情来。（1960年1月15日）

死人已知柳之弟、杨之女、刘之父。（1959年11月27日）

附近路倒尸二起。黄渤家中……十五人中死了五人。（1959年12月17日）

商城发生人相食事件二起：一是丈夫杀妻子，一是姑母吃侄女。（1959年12月22日）

够了。“饥饿——浮肿——死亡”，这是一条规律，今天五十岁上下的人应该都还能记得的。

正因为这样，顾准花了不少笔墨来记自己如何想办法搞东西吃。一条胡萝卜，就成了“宝中之宝”（读者要知道，这是斯大林对粮食的称呼）。有几次他吃饱了，就高兴得大写“痛快之至”。其实那个时候，不少人都已到了生物本能的极限，按照生物本能活着。然而顾准却并没有停止思考。

日记的又一个主题是改造。本来右派分子下放到农村，惟一的目标就是“改造资产阶级反动思想”，这是天经地义的事情。顾准的日记中经常可以看到“写笔记”的字样，就是写所谓思想改造笔记。但是那是写了给别人看的，被顾准称为“苦刑”。真正的思想改造笔记就是侥幸留下来的这几本日记和后来收在《顾准文集》中的那些笔记、信件和论文。从这份日记中间，后人可以看到“改造”是怎么回事。

改造右派的方法是全国统一的，就是“右派斗右派”，正式的名词是“自我改造”，或曰“自我教育”。让你抛妻别子，到农村中白天劳动，晚上学习，根据毛主席著作，“狠斗私字一闪念”（不错，这话是十年以后才由林彪提出来的，然而实际上他不过是把早在劳改队实行的那一套推而广之而已）。不要怕斗不起来：在每一个人面前都虚悬着一个“摘帽子”、“回到人民内部”的目标；对本来是党员的人来说，还有一个“早日回到党的怀抱”的目标。因此改造不愁没有积极分子，正如毛主席早就指出的，只要有人群

的地方，就一定有左、中、右三种人。在人斗人的过程中，谁斗人最狠，上纲最高，谁就是改造得最好，可以被评为“一类”。当然，你也可以埋头干活，缄口不言，然而那样问题更大，叫做“抗拒改造”，得到的反应首先就是“打态度”。总之，非要你开口不可，不开口是办不到的，而只要一开口，那一定又有岔子可抓。这样连续不已的斗争就叫做思想改造。从改造本身的逻辑讲，可以说是没有改好的一天的。但是毕竟又每过两年总有一部分人“摘帽子”，“回到人民内部”，虽然还是脱不了“摘帽右派”这个帽子。其秘密就在管理右派改造的当地领导的心意。在顾准所在那地方的术语，这就叫做“接上头”，从日记中，可以看出顾准是很下了一点功夫研究如何能“接上头”的，请看1959年12月8日的日记：

“沈（场长）说我‘接上头’了。这其实是笑靥迎人的政策的结果。我近来每次看到沈必打招呼，他不理不睬我也招呼，这就合乎他的心意了。”

但是顾准也未免天真了些。他不但是“北京来的知识分子”，还是一个曾经当过“首长”的人，要想真的同农村管改造的基层干部“接上头”，谈何容易！只靠笑靥迎人地打招呼顶多只能使改造者一时心理满足一下而已。至于摘帽子，没有上边的点头，莫说属于敌我矛盾的右派分子的改造，就是四清运动时挨批挨斗的村干部要“下楼”，文化大革命中的走资派要“解放”，都是办不到的，这就叫做“党的领导”。所以顾准虽然自以为“接上了头”，可是到回北京还是没有摘了帽子。不过，千千万万的右派，又有几个人能免于这样的诱惑呢？当然，顾准后来也明白了：摘帽子只是一场“政治勒索”。

要应付天天晚上的改造会实在不是容易的事。顾准不能不想出一些可以供批判又没有太大危险的“话把儿”：一条是“架子”，一条是“人道主义”。说实在的，这也是当年许多右派分子在同样的情况下所作的无可奈何的选择。这样，“大致可以过去，前后也能一贯”。（1959年11月10日日记）

照常理推想，顾准这样出身贫寒，做过地下工作，又曾在解放区长期工作过的老党员、老干部，一旦成为人下之人，应该是没有多大的架子了。事实上，他早就明白自己的地位。下放之初就说过“我根本不鄙视”其他右派分子，“因为我也不过与他们处在相同的地位而已”。但是他现在是“北京来的干部”，历史上还当过几年“首长”，这个“架子”就像他鼻子上的眼镜一样是永远脱不下来的，哪怕他下定决心始终“笑靥迎人”也罢。但是这总是比“抗拒改造”、“腹诽时政——反对三面红旗”的罪行要好多了。

顾准给自己留给别家人批判的另一个“话把儿”是“人道主义”。从日记中看不出顾准是怎么检讨自己的人道主义的，然而不难想像，无非说自己心肠软，斗人不够狠，站不稳无产阶级立场而已。比如说，明明饿死不少人，但是还是要肯定“粮食问题是思想问题不是实际问题”（见顾准1959年1月14日日记）。如果倒过来说，那就是“大是大非”的问题了。

这样的改造给予顾准的是时时袭来的“心头一阵阵绞痛”。请看：

我基本上学会了唾面自干、笑靥迎人的一套。（1959年11月10日）

精神折磨现象现在开始了。下午栽菜上粪时，思及生活像泥污，而精神上今天这个人、明天那个人来训一通，卑躬屈节笑靥迎人已达极度。困苦、嫌恶之感，痛烈之至。（1959年11月23日）

在这种情况下，道德败坏，不能不成为普遍现象。（1959年1月15日）

何（祥福）学好了，还是学坏了，上帝明鉴，他学坏了啊！（1959年1

月 15 日)

水库六个月，赵淑仁学好了还是学坏了？学坏了啊！她现在感激劳动队为她脱帽，但是从脱帽得到了什么经验教训？钻空子，拍马屁，说谎话。

下放干部是有许多人学好了，这是他套社会责任感的宗教仪式的效果。其背后也有客观的物质基础。他们是外来者，他们来此是朝圣式的消除肉欲。城市式的生活方式在等待他们。否则，饥饿也会促使他人相食，卖×，说谎，拍马屁，害人自肥的。

真是心头一阵阵的绞痛。

若说这是历史的必然，付出的代价也够重大的，后一个历史时期，为了消除这些恶毒的影响，不知要付出多少精神和物质的补偿。（1959年1月15日）

小组通过思想总结，六个右派中，彭楚南和李宝仁二人未通过。彭楚南是不暴露思想，李宝仁是顽固。李宝仁的顽固是不相信丰收。这个姑娘很愚蠢，反而是可钦敬的愚蠢。（1959年1月16日）

千千万万的中国人有过与顾准相似的经历。然而，许多人甚至不敢如实地感受，更少有人敢于秉笔直书，给历史留下一点记录。这是中国的耻辱，更是中国知识分子的耻辱。早在1959年在商城的日记里，顾准已经下定决心要下十年功夫，研究世界的和中国的历史，弄明白人类的命运是怎么回事。这个计划当然过于庞大而不能完成，然而我们还是有了现在的《顾准文集》，它使人们在人家问起二十世纪下半期中国有没有独立的、批判的、创造性的思想家的时候，我们可以没有愧色地回答：“我们有顾准”。

顾准的弟弟陈敏之在把顾准和他的通信结集出版的时候加了一个题目：《从理想主义到经验主义》。这当然是正确的，顾准通过痛苦的改造放弃了对他曾经是神圣的“终极目标”的追求。用他自己的话来说，他“面对的是把理想主义庸俗化了的教条主义”。他说：“我面对它所需要的勇气说得再少，也不亚于我年轻时候走上革命道路所需要的勇气。”他又说，“我还发现，甚至理想主义也可归到经验主义里面去。”但是正如许多同志所指出的，顾准实际上是一个上下求索，虽九死而无悔的理想主义者。因此说他放弃的是专制主义，追求的是自由主义，毋宁更切合他的思想实际。他在1960年1月17日的日记中已经从反面证明了这一点：“结论：苛政猛于虎”。

在已经到世纪末的今天，反观世纪初从辛亥革命特别是五四运动以来中国志士仁人真正追求的主流思想，始终是自由主义，虽然它在一定时期为激进主义所掩盖。中国的近代史，其实是一部自由主义的理想屡遭挫折的历史。然而九曲黄河终归大海，顾准的觉悟已经预示了这一点。

顾准是孤独的，因为改造右派分子的政策就是要“孤立”他。即使到临死，他想与同在北京城里相距咫尺的九十老母见一面而不可能。

在顾准的日记里惟一引为同道的是宋庆龄。他在1959年12月9日的日记中写道：“宋庆龄的和平、进步、正义是正宗的，目前的妖魔邪气何能持久？”不知道顾准是怎样得知没有几个人知道的宋庆龄的思想的。可能只是反右派运动前夕，她在《人民日报》上发表的文章，希望在中国出现一个“宽容和自由”（tolerance and latitude）的“共产主义”留下了深刻的印象。宋庆龄没有顾准幸运，因为虽然还有人能窥知她大体的思想，但是她没有像顾准那样留下文字记录。

中国的知识分子是最讲究气节的。然而近半个世纪以来，真能坚持气节

的又有几人呢？我希望中国的智慧与良心不仅表现在顾准一个人身上，我更希望什么时候中国能甩掉“时穷节乃见”这个被视为可贵可敬，其实却是可怕可怜的民族传统，让人人都能自由自在表达自己的真实思想的时代早早到来。1960年以后的调整时期，1978年以后的农标改革都已经证明，中国虽然人多地少，但是只要稍稍让人多一点说真话的自由，吃饱饭还不是办不到的。希望中国今后不要老是以“时穷”来考验她的儿女的智慧和良心。

总之，这不是一本普通的日记，它不仅属于顾准一个人，而是属于中国人民，属于中国人民永远不能忘记的那一段痛史。不是早有革命家告诫过我们“忘记过去，就意味着背叛”吗？

只有一个顾准——《顾准日记序》的补充

《顾准日记序》是我在1997年7月写的，当时我因为中风住在医院里。日记的编者给我送来的原稿只有商城日记（1959.10~1960.1）的打印稿。他倒是告诉我还有另外几部分，但是原稿字迹太凌乱，怕我看起来太费劲就不给我了。我平常很少作文，近年来偶然也给有些书写些序言或者作些评介。一般总要把原书看上两遍，而且因为记忆力衰退，都要作笔记。这次对商城日记也是一样，所以不到五千字的文章还是花了两个多礼拜的时间。但是对其余部分我也就因病而偷了懒，不料偷一回懒竟还是出了问题。说实在话，1997年10月，《顾准日记》印出来送到我手里的时候，我还并没有发现问题。因为只是粗粗翻了一翻，看到许多日记只有一两句话，甚至只有几个字，就没有想从头至尾看一遍，因为我在序文中第一句话就说过“这不是一本好看的书”，只是有历史意义，对后人教育意义。至于内容，我想当然地以为右派改造、干校生活到哪儿都是大同小异，我是过来人，再看也不过是重温旧（噩）梦而已。去年年底看到《文汇报》上沙叶新同志的文章《泪眼读顾准》，说顾准日记中有一部分也许是“伪日记”，才有所触动，心想应该好好看一个究竟，但是仍然迟迟未能行动。直到最近看到2月6日《南方周末》上林贤治同志的文章《两个顾准》，才憬然自觉到当初未读毕全书便轻率作序之非，把《顾准日记》找来重读一遍。我觉得有义务向读者检讨我的马虎与不负责任。在《顾准日记》中确实存在着表面完全相反的“两个顾准”，我为日记作序而不向读者解释这一点是不可原谅的罪过。

但是，我判断，事实上不可能存在“两个顾准”，我有责任向读者说明这一点。

我完全同意沙叶新同志的第一个推测：

一是顾准担心“文革”中的日记被抄，从而写成不但不“反动”而且还很“革命”的日记。也就是说这是一本伪日记，只有在他记述他对自杀的妻子的深深怀念时，才使人感觉是真情，其他全是伪饰。

我同顾准素昧平生，怎么能知道他的心？根据是我自己的经验和我的不少朋友的经验。以顾准的学历、经历，如果说他在1952年被打为“恶劣分子”之后还没有彻底觉悟的话，那末他在1957年、1965年两次被打成右派分子之后，已经不可能不彻底觉悟了。当然所谓“彻底”总是相对的。但是，那时的他已经足以看穿一场又一场人为的阶级斗争而绰绰有余了。而且，一个十几岁就主动追求马克思主义，不到二十岁就参加了共产党，刚过二十岁又当上大学教授，在二十多年的时间里几经沉浮可还是不断担任过地下、地上

党的领导工作的人，一旦觉悟，说这种觉悟是“彻底”的，也并不为过。他的著作完全足以证明他是“一点真疑不间断”，“打破砂锅纹（问）到底”的人。

那末，已经是右派分子，是专政对象了，为什么在商城还敢写真话，在息县却只敢写假话了？这里就牵涉到一个文化大革命所以被称为“史无前例”的问题。

原来，“反右斗争”虽然照邓小平同志的说法是二十年极左路线的开始，虽然它的逻辑与恐怖与文化大革命并无不同，但是还算是“有领导地”进行的，还没有发展到文化大革命一上来就可以随意抄家，随意打砸抢的地步，多少还有一些保留个人的私隐（privacy 我历来主张译为私隐，一来更近于原意，二来也避免与中文固有的“隐私”二字相混淆）的余地。右派分子根据言论定罪，一般还不要求你交出日记、笔记、原稿……之类的东西。背后发些牢骚，或者写下一点像张中晓那样的东西还是可能的。但是“以排山倒海之势，挟雷霆万钧之力”以俱来的文化大革命一上来就是红卫兵外加社会上不知什么来头的革命派完全任意的抄家与打砸抢。这是中国人几辈子没有经历过的经验，其结果便是“人人自危”。说“人人”即使是有点夸大也不多，不但是“走资本主义道路的当权派”、“反动学术权威”、“三反分子”、“五类分子”，就是按定义怎么说都属于“人民内部”的人，只要被某一个或几个人看不顺眼，就随时可以遭到抄家的突然袭击，而如果被抄出了按当时标准认为是有违碍的什么东西，例如一件古董，一封怕别人看见的私信，一张印有青天白日满地红旧国旗的照片，甚至一张旧法币、几张旧邮票……就可以招致飞来横祸。因此，1966年的夏天，北京（全国各地其实也一样）可以说几乎家家都有人在销毁各种“罪证”。这正是漫天盖地的恐怖。这样的教训只能进一步激发顾准的觉悟，然而他的日记却不能不完全改变面貌。

拿我自己为例，我和顾准一样是右派分子。我虽然划右派以后并没有记日记，但是几年中也积攒了满满一抽屉的卡片和读书笔记。我自己很知道这些是极“反动”的材料，然而却并不害怕，因为这只是我个人心底的秘密，不会有别人知道。文革一开始，我就立刻意识到，这都是“剧毒”，甚至是“变天账”，心里紧张得不得了。所好我当时已是“死老虎”，住在我上下左右的人已有不少被抄家挨打挨斗的了，革命群众居然还没有顾上我，使我能够“强作镇静”地每天早晨上班前先把这些卡片撕作碎片，放在大脸盆里泡上，放在床底下，然后到半夜两三点钟起床把它揉成纸浆，倒在马桶里冲掉。我不敢用烧的办法，一来是怕忙乱中容易出危险，二来是怕火光或者烟气会泄露秘密，大院里已经有人因此挨批挨斗了，三是甚至不敢让老婆孩子知道，那个年代多一个人知道就多一份危险，至少是增加他们的心理负担。但是有几次厕所下水道还是堵了，拼命用吮子吮，不料越急越不灵，最后总算通了，但是已经吓得我出了好几身冷汗。我是幸运的，因为我这样连干了十几天，自己觉得“罪证”已完全销毁以后，才轮到第一次抄家。

顾准的经验与我完全一样，可是他的运气没有我好。据他的弟弟陈敏之说，他也是用水泡法来销毁“罪证”的，不过因为纸太多来不及沤烂，以致把抽水马桶都堵塞了，结果是“人脏并获”，和妻子汪璧都没有能逃脱“私毁罪证”的罪名。

我用这么多的笔墨来写这个经验，并不是“白头宫女说天宝遗事”，而是希望能让今天的青年和后人能够具体地了解一点文化大革命的恐怖和它对人心灵的扭曲，看来青年人对三十年前的旧事已经很隔膜了。

文革结束以后的二十多年来人们始终没有深入全面地回忆、研究文革。头几年可能是文革的余威犹存，人们还不敢说话，后十来年则似乎有一条不成文法，叫人们不要谈文革。巴金老人关于设立文革纪念馆的建议也始终没有人理睬。然而一个失去记忆、不知反省的民族是很难有出息的。远的不论，如果大家把文革加上前十年的“二十年极左路线”的创痛忘掉了，那又怎么能证明邓小平理论的价值，怎么能证明改革开放的必要呢？

《顾准日记》里的商城日记与息县日记时间相隔十年。历史背景的差别就在于：十年以前顾准还能自己对自己写真话，十年以后就连这点儿余地也没有了。

对环境的变换，顾准是有交代的：请看1969年12月26日的日记，其中讲到“安置”以后的生活，实际上是住集体宿舍。有这么一段话：

“安置”中当然出现形形色色的现象，大体说来，还是符合政治第一，但政治工作不能代替“管理教育”这一概括。也有一种好处，即这里不可能有办公室和家庭的二重生活，一切都无法隐蔽，于是口头革命派就无所遁其形迹了。

这里的“口头革命派”实际上就是顾准自己。他深知这里已无“二重生活”的余地，只能做一个“彻头彻尾”的，也就是把自己真实思想完全隐蔽起来的“革命派”了，其业绩就是一百二十五页的息县日记，他名之曰《新生日记》——“新生”这是国家要求犯罪分子改恶从善的话，表明他从此要“革面洗心，脱胎换骨”做一个“新人”了。这话他大概已不知讲过多少遍了。不过那都是给组织，给群众看的，而现在却甚至不能不写在本来只给自己看的日记上。悲剧进一步深化了。

这里，我又要改正我在原来的序言里的一个错误。在那里，我一上来就说“这不是一本好看的书，因为它本来不是让别人看的。”现在我要更正为，这部日记有一部分是让别人看的，至少是随时准备让别人看的。

细读《顾准日记》，还可以发现一个奇特的现象，就是实际上有两套息县日记。一套是从1969年10月31日至1971年9月11日，几乎没有一天间断，但是，每天只有一、二句话，印出来基本上不超过一行，是简到不能再简的流水账。一套是从1969年11月12日到1971年9月2日，时间完全包括在简本日记之内，倒是不乏千言以上的长篇，也就是现在引起人们探讨“顾准之谜”的所在，我把两者仔细对照了一下，发现所谓《新生日记》几乎完全是在休息日（或公休，或雨休，或病休）期间写的。有的则在这一本或那一本日记上写明是“写检查报告”，“写思想汇报”，“写批判稿”，“写学习心得汇报”。我因此怀疑这本《新生日记》实际上是顾准的“检查报告”或“学习心得”的底稿。

在那个时代受过整的人都知道，除对自己的“错误”做检查而外，案情告一段落之后还要定时做“思想汇报”或“报告学习心得”。那真是一种折磨人灵魂的酷刑。两次戴上右派帽子的顾准当然也不能逃脱这个命运。“汇报”的要求是苛刻的，当然主要要讲正面话，也就是所谓的“与人民日报社论一致”。另外还必须“暴露真实思想”，也就是交代一些尚未改造好的错误思想，或者“反动本性的流露”，否则就是“伪装革命”，是“不肯对党

交心”是“不肯缴械投降”。但是又不能简单直白地暴露，那样又成了“恶毒攻击”了，而是必须有所批判。我自己的经验，写思想汇报是很艰难的事，真可谓绞尽脑汁，想来顾准也不会两样。所以我敢于认定所谓《新生日记》就是他的“思想汇报”或“改造收获”的底本。利用记日记，先趁有空思考的时候写下一个草稿，再润色一下，抄一遍，就可以上交了。

毫无疑问，《新生日记》中有些部分可称浮夸，甚至荒唐。但是当时的改造的要求是“像”，就是你交代的思想必须与你平素的性格和思维特点相一致，“像”你这个人的真实思想。我想这就是顾准在日记中大谈国际形势，妄作分析与预测的原因，这样好使革命群众觉得这与他好想大问题的习惯与身份相一致。至于顾准自己，我敢断定他是不会相信这些话的。

如果把一个人思想汇报里的思想当作他的真实思想，那末在文化大革命中，可以说几乎每一个人都可以看成是两个人。

这使我想起叶浅予的一句名言，他在回忆录中说：思想改造的目的就是要改造到人人都能自觉地说假话。许许多多（包括我自己）都是靠说假话活过来的。

对中国人的良心来说，在那假检查、假批判成风的年代，唯一的道德戒律是：绝对不能对别人造成真实的伤害。因为不慎而无意中伤害人已经是不可原谅的了；如果有意伤害人，那就绝对是“品质问题”了。

附带使我想到了，我在上交了上百份苦心经营的思想汇报之后，终于跟一些红卫兵一起下放到了五七干校，彼此间慢慢地有了一些交情。林彪自我爆炸以后，干校的气氛大大缓和，简直变了一个样子。有一次在劳动中聊天的时候，有一个红卫兵对我说：“老李，你真傻，那么认真地写思想汇报。其实，交到我们手里以后，头两次还看看，后来的收到以后随手就扔到字纸篓里了。”我虽然若有所悟，但是当时我敢不写吗？

正因为如此，文化大革命不但是一场大悲剧，也是一场大笑话。

当然，还不能排除顾准利用日记给自己的真实感受和思想留下一些密码，以备日后查考，反刍之用。这是只有他自己才能分辨，才能明白的事情。我们只能看到一些蛛丝马迹。

请看 1969 年 11 月 14 日他在下放前夕在北京记的只有十七个字的日记：“雨，抢救行李，东来顺晚餐。‘还君明珠双泪垂’。”（P133）什么叫“还君明珠双泪垂”？其用意只有顾准自己懂，别人是无法猜，也不必猜的。

巧合的是，我自己那个时候（即林副统帅一号通令下达以后）也在东来顺吃过一顿涮羊肉，因为过不了几天，全家就要各奔东西，骨肉离散了。但是，我并没有记日记，到现在已记不清是哪一天了。读了《顾准日记》才又记起北京城凄凉冷落，东来顺顾客寥寥，我们一家子强颜欢笑，实际上肝肠寸断的情景。

又一个迹象：1971 年 8 月 30 日的日记：“‘偷生’半天，《小逻辑》睛”。“偷生”是什么意思，还打上了引号？（P157）

不过，老早有哲人讲过，要完全编假话，与完全说真话一样是不可能的。因此八九十篇的《新生日记》中也不时可以看到一些真话：如 1970 年元旦顾准在听说自己在北京的藏书散失之后的日记：

“即使这些书全部丧失，我也写得出东西来。手稿，比之要写的东西幼稚肤浅，可以采用者少。卡片不外抄摘与感想，有，当然好，丧失了与丧失书籍手稿结果一样。一个人用全生命写出来的东西，并非无聊文人的无病呻

吟，即应该是铭刻在脑袋中，溶化在血液里的东西，我所要写的没有书籍、卡片也可写，丧失他们，又何所惧。

这里现在并不是可以写作的环境。但这种情况不会长此下去。一年以后有四人一间的宿舍，有灯，冬夜可以取暖，其情况就与大韩继后期相类，我要在那种环境下分篇写出一些东西来，作为日后在良好环境下补充、扩大、延长、完满的基础。这就是我的打算。

这是与他在商城时下的决心一致的，回到北京后也果然这样做了。

顾准是一个勤快人，不像我是一个懒人。我在《顾准日记》的序中间说，以中国之大，决不会只有一个顾准，顾准之所以突出，只因为只有他做到了“把自己的思想变成了铅字”，而所以能做到这一点又与他的勤快分不开的。他思想不停，记述不停，终于使自己的部分思想得以冲破网罗而留存于天地之间。我们永远要感激他向世界证明了，即使在那样天昏地暗的年代，也不能说“中国无人！”

1986年在美国，余英时先生送我一本《陈寅恪晚年诗文释证》，看完之后，我在扉页上写下了下面一段话：

呜呼，当红羊换劫之际；“所南心史，固非吴井之藏；孙盛阳秋，同是辽东之本”岂特先生一人之隐情哉！唯他人大抵无先生之博学，可以藏密码于七言；更无先生之高名，可以待发复于千载耳。……

陈先生当然是高风亮节可以师表百代，但是他不属于顾准这一代人。他是我们的老师一代。少年高名，而且就因为自己的高名而奇迹般地在某种程度上保护了自己。然而到文化大革命中还是免不了一再交代。在那个“横扫一切牛鬼蛇神”的时代，像他那样的人要不被扫到实在是不可能的。不过陈先生大概可以做到不做假检讨、假批判。如果如此，那在当时也是极其稀有的例外了。

我在《新生日记》中看到一些与顾准一起下放在息县的人的名字，其中不乏我熟识的人，如吴敬琏、赵人伟、张曙光同志，我向他们一一打听了顾准在息县的表现同以前或以后相比有无异常。他们的答复是一样的，顾准就是顾准，没有什么异常。赵人伟同志还告诉我，就在息县，顾准还根据边际效用的原理向他解释当时十分响亮的口号——“颗粒还家”之错误。顾准就是这样一个人执着探索不停的人。其实他们当时都是听过顾准“沉痛的”认罪服罪的检查，听过他“热情地”颂扬毛主席革命路线的赞歌的。这些肯定要比《新生日记》里写的强烈。但是他们谁都没有把那当做一回事，甚至没有留下印象。谁又能记得那些假检讨呢？所谓无产阶级文化大革命的伟大，并不在于它真能改造好人们（不仅顾准）的思想上，而在于它居然能把八亿人口的大国改造成一个普遍说假话的大国。

所以我认为，历来的所谓“国耻”其实不过是各国历史上屡见不鲜的“国难”，文化大革命才是真正的“国耻”。

1998年2月

文苑失英 明者永悼——《王小波纪念文集》代序

我并不认识王小波，虽然我同他的老丈人和丈母娘是几十年的老相识，因此也认识了他的妻子李银河。使我不能忘怀的是，文化大革命结束以后，李银河和林春两个小姑娘在《人民日报》上发表一篇文章，里面引用了马克

思的话：伟人之所以伟大，是因为你跪着看他。这是我们这一代人想说而不敢说的。二十年过去，看过的名人名文也不少，现在大多记不得了，但是这句话始终还印在我的心里。

王小波唯一与我打过的交道是，大约六七年之前，我收到一本书，叫《王二风流史》，扉页上写着“李慎之叔叔指正”。我草草看了一遍。觉得文字清新，简练，轻松活泼。内容照中国人传统的观点看，可能有点“黄”。因为是写知青的插队生活的，后来转送给另一个也插过队的知青了。我知道这是银河叫他送给我的。

小波逝世的时候，我因为中风躺在外国的医院里；他逝世的消息传来的时候，我因为病还没好躺在中国的医院里，零零星星看到一些追悼、评论他的文章，不觉渐渐产生了一丝越来越深沉而弥漫的悲哀，因为这些文章勾起了我对小波的文章的片段回忆。

小波和别人都说他是一个小说家，已经完成并且得奖的作品是长篇小说《黄金时代》、《白银时代》和《青铜时代》，但是，这是我直到几天前才听说过的事，当然谈不上阅读。事实上，我对小波的了解是很不够的，小波引起我注意的只是零零星星的一些文字。譬如，文化大革命，我总以为是当代和以后的中国人决不可以忘记的。倘说文化，这是中国博大精深的“五千年文明”结穴的杰作；倘说国耻，这才是真正的国耻，已经到二十世纪下半期了，只有我们中国才能闹出“八亿人不斗行吗？”这样的大笑话、大悲剧来。我总以为中国人倘要在二十一世纪能好好地活下去，就要不断地深刻反省文化大革命（正因为文化大革命的缘故，我已经不敢说“彻底批判”了。）但是近十年来，好像大家已把它淡忘了。只有小波还念念不忘，常在文章里提醒人们。比如他谈到自己“改造思想”的经验：

“当年我假装（对劳动之苦）很受用，说什么身体在受罪，思想却变好了，全是昧心话。说良心话就是：身体在受罪，思想也更坏，变得更阴险，更奸诈……”

文革当然已经过去，但是这种说“昧心话”的风气还远远没有根绝，甚至还很流行。

记得一年多以前，我在美国康桥小住，麻省理工学院的中国同学会邀我去座谈。面对着一批二三十岁的博士生，我发觉他们简直不了解文化大革命是怎么回事。他们可都是“跨世纪人才”啊！

无怪乎小波还要在文章里专门解释“积代会”就是“活学活用毛主席著作的积极分子代表大会”。我真怕即使这样解释了以后，年轻人还是不懂。

从八十年代到九十年代，中国的所谓思想界发生了一个转折，其原因，在我看似乎十分简单的：中国传统还在发生作用，无论是权势者还是知识者，老一套又来了，稍稍改了一点又退回去了。十年前有许多我有幸引为同道的青年人，现在都“沉潜”了。抛开“下海”的不说，有的转向“学术”，有的转向“功业”，使我有时很感到鲁迅先生曾有过的对青年人的慨叹。但是，我渐渐地也“理解”了他们，青年人不像我这样的老头子，总是要奔一个前程的。然而，特立独行如小波，却使我感到尤其可贵。

九十年代还发生了一股不可小觑的思潮——被称为民族主义，我则以为是借着爱国主义的名义泛滥的国家主义思潮。许多人大谈起中国文化如何“博大精深”来了，吠影吠声，很是耸人听闻。但是，我有一次偶然看到一段文字：

总的来说，中国人总要以为自己有了一种超级的知识，博学得够够的，聪明得够够的；甚至巴不得要傻一些。直到现在，还有一些人以为，因为我们拥有世界上最博大精深的文化遗产，可以坐待世界上一切寻求智慧者的皈依——换言之，我们不仅足够聪明，还可以担任联合国救济总署的角色，把聪明分给别人一些。我当然不会反对说：我们中国人是全世界最聪明、也是全宇宙最聪明的人。一种如此聪明的人，除了教育别人，简直就无事可干了。

这样痛快淋漓的讽刺，引得我再看一看文章的作者到底是谁，原来就是王小波，题目是《智慧与国学》。

在目前的这股思潮中，连辜鸿铭也被捧为“学贯中西的文化怪杰”。敢于直斥之为“虐待狂”与“自虐狂”的，就我的见闻所及，也只有小波。

这两天，因为李银河给我寄来了小波的杂文集《我的精神家园》，又初次看到了这样一段文字：

中国人——尤其是社会的下层——有迷信的传统，在社会动荡，生活有压力时，简直就是渴望迷信。此时有人来装神弄鬼，就会一哄而起造成大的灾难。这种流行性迷信之所以可怕，在于他会使群众变得不可理喻。这是中国文化传统里最深的隐患。宣传科学，崇尚理性，可以克制这种隐患；宣扬种种不可信的东西，是触发这种隐患。作家应该有社会责任感，不可为一点稿酬，就来为祸人间。

这是对中国文化最深刻的认识，也是最深刻的忧虑。其实，这样的现象，西洋也是有过的，把人活活烧死的宗教裁判和追捕烧杀女巫的行为就是。他们今天的局面是经过几百年反复的理性的反思得来的。这也正是我们所以要文化大革命持续反思的原因。

鲁迅先生说，中国要有希望必须多有不自觉的人。我就是从这个意义上理解小波的，也正因为如此，我才产生了一开头所说一丝越来越深沉而弥漫的悲哀。这样的人中国本来就不多，现在又少了一个。正如鲁迅先生所谓“宏才远志，厄于短年。文苑失英，明者永悼。”

然而，这两天看到了小波的《我的精神家园》以后，我发现，小波还有多方面的兴趣和多方面的才能，有些是我不懂的。我不敢说我已经了解了小波，更不敢谬托知己、强作解人。我只能写下这些话，献上一个饱经忧患的老人的哀思，给予一个本来应该比我多活几十年的中年人，为小波，也为中国。

1997年8月

为探索中国现代化之路而奋斗——朱高正著《纳约自牖》序

朱高正先生是我去年在美国偶然结识的朋友。但是他的大名则确实是“如雷贯耳”，因为他是台湾著名的政治人物。相识一年来，我才知道他还是一个深造自得的学者。对于中国的易学与德国的康德都有深入的研究，而且目标极其明确——为探索中国现代化之路而奋斗。这也是中国大陆学术界近二十年来孜孜以求的主题，所以他理应得到大陆一切以此为志业的学术界人士以及一切爱国志士的关注。长期担任台湾“中央研究院院长”、九十高龄的吴大猷先生为其著作作序，认为“关心国家前途的人，非看他的书不可”。而且说以“朱先生治学勤勉，问政之纯真”，使他深信先生的“思想一定会对二十一世纪的中国产生极大影响”。

我从来不认为自己是一个学者。虽然幼承庭训亦尝咕咕五经，但是上大学以后即奔走革命，遂废所学。因此朱先生要我给本书作序，我实在是不配的。但是，朱先生的著作深入浅出，文字明白流畅，使我读了以后也算能略窥门径。我还得到了一个深刻的印象：我认为我有责任向中国学术界推荐先生的著作，因此不揣愚陋，写了这篇序。

我佩服朱先生，因为他把振兴中国传统文化，重建文化主体意识作了中国现代化的关键。近年以来，中国二十世纪的智者陈寅恪先生的名言：中国人“真能于思想史上自成系统，有所创获，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本民族之地位”，已成为学界的共识。对如何让传统与现代化接轨，也有许多探索。但是视野之开阔，思虑之精纯，用力之扎实，如朱先生者实不多见。朱先生以号称“群经之首”的《周易》为中国传统文化之大根大本，以易卦解释以至解决中国历史与现代化的诸问题。为此，他不惜下极大的工夫，于从政之余著成《周易六十四卦通解》与《易经白话例解》，为“再造传统”与建设“新社会”而努力（《再造传统》与《新社会》也是朱先生的著作，我还没看见过，仅能从其题目窥见其作意），为营造其思想体系而努力，这是极其可钦佩的。

朱先生自称从中学时代起就以“振兴易学，再造中华”为己任，因此朱先生不但是一个学者，而且是一个志士，读其文章令人神气发王。他指出“孙中山先生讲三民主义时，特别强调民族、民权、民主三者是密不可分而且互条件的”。这是三民主义的正解、的解。他从康德对国家的定义：“一群人生活在法律范围下的生活共同体”出发，认为“要建立现代化的国家就应先培养具有独立精神气象的现代国民。每一个国民独立自主，国家自然独立自主”，尤其可圈可点。

他以为国家的基本秩序有三种：一是涉及权力分配的政治秩序，二是涉及社经利益分配的社经秩序，三是涉及价值创造的文化秩序。而现代化国家的目标，就是要在政治秩序方面建立“法治国”，在社经秩序方面建立“社会国”，在文化秩序方面建立“文化国”。他选择康德“奠基在人格的自由、自律与自主‘之上的’社会自由主义”为中国现代化的模式。他以“康德为融合代议民主政治与社会主义理论的关键人物”，以他所高扬的“人的尊严、人的主体性、人的能动性”为中国现代化的目标，立论正大，在大陆的学者中还没有人提出如此关怀广大而体系严整的思想。

朱先生不但在学术上有如此的造诣，而且他自德国学成回台以后，十二年来一直致力于实际政治活动。大陆学术界因为过去几年政治运动不断，因此有一种“政治危险论”，开放改革以来又一变而有一种学者应不问政治的偏见，其实除以老庄为代表的道家确实想超然于政治之外而外，孔孟墨法一直以用世自任。这是中国知识界的一个传统。事实上，在实现现代化以前，学者单纯以学术为社会服务的空间是极小的。因此，学者即使厌恶政治，至少要能在政治上明辨大是大非。今天大家特别尊崇陈寅恪先生。陈先生是著名的史学大师。他之所以能被尊为大师，正是因为他对历史上的现实政治的探索分析鞭辟入里的缘故。同样，他对自己所处时代的现实政治又有十分正确的瑾解，因此他一生所完成的悲剧是高风亮节的壮美的悲剧，而其他成百上千学者的悲剧却是卑躬屈节自尊人格的悲剧。这个教训是值得中国所有知识分子永远记取的。朱先生二十年来为推进中国统一与台湾民主化的事业而努力，先是发起创办民主进步党，后来又创建中华社会民主党，接着参与新

党的建立，以致被讥为多变。朱先生不但毫不自讳而且写长文《“变”的哲学——兼论中西宏观政治之“变”》，表明自己的“基本理念并未改变”，真是光明磊落，直道可风。

中国迟早要走上民主的道路，但是前途可能有许多弯路，应该及早知所趋避。朱先生关于台湾所谓“民主”的分析，指出其操作违反宪法原理，而且在议会里（朱先生在台湾是“立法委员”）大声疾呼，这些都是中国知识分子的榜样。

关于黑道，我一向以为是“一种反社会的第二执法系统”，及至看了朱先生的文章并且与朱先生讨论以后，才发觉他想得比我深入得多，也系统得多。按照朱先生的平实之论，这个问题是始终存在而不可完全避免的。讳疾忌医，只能使问题分外严重，甚至造成今天台湾出现的越来越甚的黑白合流的可悲局面。朱先生自称这是“一个法律社会学与国家哲学的新课题”。我不知道国际上在这方面的研究情况，但是就中国大陆而言，我知道迄今对黑道（即所谓“会道门”）只有历史的研究而没有把它作为现实问题研究的。朱先生学术之深入实际、敢于开辟新的领域，都不愧为先知先觉。

对现在在大陆也很流行的日本春山茂雄《脑内革命》一书，朱先生从孟子“天爵”、“人爵”之说出发，直斥之为“顺民哲学”，并且指出中国自有拯救灵魂、养生保健的哲学——“人人有贵于己者”。真是义正辞严，足以振聋发聩。

朱先生的研究还及于世界形势。据我看，他对国际关系的关怀与熟悉，不亚于当今世界上许多外交家、政论家与国际问题专家。这在大陆学术界更是罕见。其实，今天的世界已越来越小，不通晓世事，就不能免于曲士之讥。朱先生治学范围之广不过是做一个现代学者的必要条件，就这点说，他也是为我们树立了一个榜样。

写过我推崇与推荐朱先生的作品的一些意见之后，我以为我必须写出我对朱先生的观点有保留以至异议的地方，我以为这是对朱先生负责，对读者负责所必须做的。

书中占有特别分量的当然是朱先生与林毓生先生、余英时先生论辩的两篇文章。余先生和林先生都是我大约十来年前认识的，他们反五四的观点也早已知道（比如余先生认五四运动为“激进主义”，大陆与之相当的用语是“极左思潮”或“极左路线”），不过一直没有机会表示我的异议。朱先生在他的书中虽然肯定五四的启蒙意义，但过于强调其“打倒孔家店”的反传统后果，而且要其对中国现代化之所以屡入歧途负责。我认为这是诸位台湾学者对中国历史的极大误解。因为五四新文化运动之基本精神是倡导民主与科学，而当今中国所公认的极左路线，正是其代表人物从根本上背叛，反对五四精神的结果。二十年前“文革”刚刚结束时，中国还有一批亲身参加过五四运动的老先生，他们在这点上的认识是一致的，可惜现在已凋零殆尽了。事实上，二十世纪下半期在中国历次“极左”的政治运动，都一定要以批判五四的“个性解放”与“人道主义”开路（更不用说被视为“万恶之源”的“个人主义”了）。我是五四以后出生的人，我并没有感到五四完全破坏了中国传统文化，恰恰相反，极尽全力继承中国传统文化而力求推陈出新一大批代表人物如梁漱溟、熊十力、马一浮、冯友兰、金岳霖以至钱穆、贺麟……都是在五四以后展开其学术活动的。五四运动的时候当然有人提出过“打倒孔家店”的口号，但是也有人提出“救出孔夫子”的口号。朱先生提出中国

要来一个变被动为主动的、求新求变的“再启蒙运动”（事实上，“文革”结束后就马上有人提出过这个思想，也有人提出要“回到五四”，但是不久就没有人敢再提了），这是完全正确的。中国的激进主义的根源，可以套用朱先生批评靖华先生的话“自有潜藏于内的历史因素以及当代外在的国际背景，将之归罪于五四运动（按原文为“达尔文主义”）未免过分膨胀了五四运动（按原文为“达尔文”）对现代中国的影响”，而且如果中国传统文化如此不堪一击，一触即溃，其生命力与价值也大可怀疑了。再举一个例子，朱先生颇为推崇的日本的福泽谕吉，曾竭力反对儒学，而且积极主张日本“脱亚入欧”，其反传统不可谓不“激进”，可是日本并没有出现极左路线。（附带说一句：德国虽有康德，仍不免于后来的希特勒主义；日本虽有福泽谕吉，仍不免于后来的军国主义，为祸人类，至深且烈。这些都是值得深思）的。

为朱先生、余先生、林先生和我们所一致深恶痛绝的“极左思潮或曰激进主义”是有历史渊源的。就思想传统说，《周易》的太极思维即谓“一阴一阳之谓道”？主张从正反两方面分析问题。一切旨在解释宇宙全体的哲学当然要解释“恶”的起源。就实际历史说，则秦始皇（作为绝对专制主义的代表）与其对立面陈胜、吴广（作为阶级斗争与平均主义思想的代表）以及两者的结合正是中国激进主义或曰极左路线的活水源头。这种思潮在中国五千年历史中（实际上我们可以信而有证地说这也只有其一半）一直没有断绝过，文化大革命不过是其结穴的杰作而已。

为什么台湾与大陆的学者对中国近代史会有如此截然相反的见解，我想来想去，惟一的解释是一九二七年以后，国共两党结下了深仇大恨。共产党以“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义”为由推尊五四，定五四为“青年节”；国民党则当然要追尊辛亥，而定黄花岗七十二烈士起义的三月二十九日为“青年节”，而且渐渐贬低五四而视为现代激进主义之滥觞。国民党以及在台湾的学者所不知道的是：五四在大陆被从另外一个方面越批越臭，所保持不变者仅是虚名而已。至于今日，五四精神在大陆与台湾同样晦暗无光。

大陆学者解释台湾学者对五四的评价，认为它是出于“反共情结”的偏执。而我对朱先生读其书，见其人，深知朱先生持论平实正大，决不会是一个有“反共情结”的人，所以如此立论，只能归咎于环境移人。庄子曰：“人各有所蔽”，西谚曰：“everyone has his blind spot”，虽贤者在所难免。其然，岂其然乎？

我学力不足，不敢持异议而仍然有所保留的另外一点，是朱先生对中学经由来华传教的耶稣会会士而给予西方的影响评价过当。见诸于朱先生一再强调伏尔泰，莱布尼兹，吴尔夫、康德、魅奈对中国的孔子与理学的推重。以我之陋，欧洲的启蒙运动“自有其潜藏于内的历史因素”，所谓“中国影响”，无非是“洋为中用”或“托华改制”而已。我所担心的是：中国极左路线，其最高目标，同时也是其最后动力就是“搞世界革命”，“解放全人类”，这是中国人民“即使没有裤子穿”，也一定要“进行到底”的。就是这股“虚骄之气”几乎至中国于死地。二十年过去，中国人口袋里的钱稍稍比过去多了一点，但这股虚骄之气又在爱国主义的名义下以大国沙文主义的形式开始冒起来，这是朱先生在评《中国可以说不》的文章中所看到的，只是其根子可能比朱先生所看到的要深得多，现在已经有人提出“要以中国文化拯救全人类了”。我要请朱先生注意的是，不要再以他对中国传统文化的

自豪感来助长这股虚骄之气。中国在下一世纪还是要实行邓小平所说的“韬光养晦”。

中国的极左路线已为务实路线所代替，但是二十年来，为祸全民的极左路线并没有受到全民的深刻反省（因为文化大革命的教训，我已不敢说“彻底批判”了，照德国人的成语是“两极相通”，而照中国人的成语是“物极必反”，这是中国文化几千年没有摆脱的怪圈。）去年是文化大革命开始的三十周年，今年是反右派斗争四十周年，按邓小平的定义，这是极左思潮成为全国性的灾难的二十年的起点，但是迄今未能见到有一篇像样的反省文章，中国人似乎已经把刚刚过去的惨痛酷烈的教训忘怀了。诚如朱先生所说，“没有对‘过去’的反省，又焉能主导‘现在’和‘未来’。”二十年的极左路线是中国真正的国耻，要是真的忘了，那可真是中国的隐忧。

深刻反省极左思潮，恢复人的尊严，继承并且发掘中国的文化传统，包括五四精神，来一个再启蒙运动，这是中国现代化在思想上的必要前提。我是一个年逾七十，气血已衰，身患废疾，而且已被二十年极左路线吓破了胆的人。如此宏伟的事业，我已使不上劲了，只有寄希望于有大志大才而且年富力强的“永远的改革者”身上，如朱高正先生和要由他那一代带起的以后几代人了。这是一个在少年时也曾心存报国，然而屡遭打击，暮齿无成的老朽衷心的祝祷。

1997年9月17日

弘扬北大的自由主义传统 《北大传统与近代中国——自由主义的先声》序

值此北京大学庆祝建校一百周年之际，最要紧的是弘扬北大的自由主义传统。

自由主义并不是中国几千年文化中国有的传统。它传入中国不过一百来年。然而正如佛教一样，既然传入中国就必然会生根发芽，与中国传统相融和，其意义与作用则远非佛教可比，中国由此而开始走向世界，走向现代化，走向全球化。

自由主义当然也不仅仅是北大的传统。中国至少有一批知识分子，从北大以内到北大以外，接受了自由主义。自由主义也曾有几十年是中国社会上的主流思潮之一。但是，最早把自由主义介绍到中国来的确确实实是北大人。

第一个把“自由”的概念引入中国的就是曾任北大校长的严复。他翻译了穆勒的《论自由》，但是因为“中文自由常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义”，怕中国人不能理解自由的真谛而误解为可以“为放肆、为淫佚、为不法、为无礼”，特地费尽心思译作《群己权界论》，给中国带来了自由的经典定义：人生而自由，他可以做任何他愿意做的事情，但是必须以不妨碍他人的自由为界限。

蔡元培在一九一七年出任北大校长，提出“囊括大典，网罗众家，思想自由，兼容并包”的方针，使北大正式成为在中国引进和发扬自由主义的基地。正是在这个方针的指导下，北大出现了中国学术史上自稷下学宫以后从来没有过的百家争鸣的局面，而且超越这个传统，使学术得以脱离政治权力而具有完全独立的品格，以后在一九一九年形成了震动全国的五四运动。

继蔡元培自一九二三年起任北大校长十五年的蒋梦麟也把“大度包容”

作为办校的方针，继续为北大、也为中国培养自由主义的元气。蒋梦麟宣告“我们当继续不断的向‘容’字一方面努力。‘宰相肚里好撑船’，本校肚‘里’要驶飞艇才好。”自由主义虽然以北大为发祥地，但是一经传布，其感染力是很强的。渐渐地以全国各大学为中心，都出现了一批又一批自由主义的知识分子。五十年代并入北大的燕京大学，其校训就是“因真理得自由以服务。”自由主义流行在许多校园中和社会上，又通过《大公报》、《申报》这样的媒介，扩大了它在社会上的影响。北大可以永远自豪的是，它是自由主义在中国的播种者和启蒙者。

自由主义者认为：人人都有追求自己的快乐和幸福的自由，都有发展自己的创造性的自由，只要不损害他人的自由。事实证明，只有自由的人最能创造物质的和精神的财富。

在人认为有价值的各种价值中，自由是最有价值的一种价值。

马克思和恩格斯在一八四八年的《共产党宣言》里宣告，他们的理想社会是：“这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”

这是对自由的一种最贴切的表述。

人人都享有自由，就有可能形成一种制约的机制，使社会有序发展，同时堵塞了产生专制暴君的门路。

但是，中国毕竟是几千年皇权专制的传统极深极厚的社会，经过几十年学人和思想家的努力，自由主义在有几亿人口的中国社会，也只是浸润到了薄薄的一层。它的根扎得太浅，它的嫩苗十分脆弱，在历史的狂风暴雨中，它曾濒临灭绝的境地。

虽然，风雨如晦，鸡鸣不已。曾经担任北京大学客座教授的陈寅恪一生尽瘁学术，谨守“独立之精神，自由之思想”。这话是他在王国维纪念碑的铭文中说的。原话是：“先生之著述或有时而不章，先生之学说或有时而可商。唯此独立之精神、自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”他的后半生经历了极其险恶的政治压力，然而他到死也没有向政治权力低头，实践了他早年说过的话：“不自由，毋宁死耳！”

一九五七年以后，大批判在全国已成不可抗拒之势，自由主义在中国眼看就要灭绝的时候，写了《新人口论》的北大校长马寅初在猛烈的围攻下，仍然在一九五九年十一月发出《重申我的请求》说：“我虽年近八十，明知寡不敌众，自当单枪匹马出来应战，直到战死为止，决不向以力压服不以理说服的那种批判者投降。”他还说：“我对我的理论相当有把握，不能不坚持。学术的尊严不能不维护，只得拒绝检讨。”

正是这样尊严、坚强的个人使北大播下的自由主义精神得以维系于不堕。今后随着中国的文明进步，这种精神一定会发扬光大，使中国也不再遭受那样黑暗悲惨的日子。这是因为自由的要求最终来自每一个人的内心。自由是每一个人天赋的权利。

自由主义者最懂得一个人必须自尊、自强、自律、自胜，最懂得对他人要尊重、要宽容。自由主义者不但乐于听取各种各样的反对意见，而且保护反对意见。他的信条是：“我虽然反对你的意见，但是坚决认为你有发表你的意见的权利。”他只是决不宽容扼杀别人的自由的专制者和独裁者。

自由主义可以是一种政治学说，可以是一种经济思想，也可以是一种社会哲学。它可以是一种社会政治制度，更是一种生活态度。只有全社会多数

人基本上都具备了这样的生活态度，也就是正确的公民意识，这个社会才可以算是一个现代化的社会，这个国家才可以成为一个法治国家。

中国要达到这个目标，还有漫长而曲折的路要走。但是我们一定要走向这个目标。

我们可以抱有信心：

第一，我们已经有了上百年的传统。中国的更古老的传统虽然有许多是阻碍自由主义的，但是在像儒家和道家这样的主流文化中也可以找到与自由主义相容，以至相互促成的资源。太史公蔡鹤卿先生就是一个极好的榜样。

第二，我们正在转向市场经济。市场经济必须发展经济的自由主义，而经济的自由主义正是其他各种自由主义的基础。历史证明，凡是经济最自由的国家，其绩效总是最好的。

第三，我们现在正处在全球化的时代。经济市场化已成为全球性的潮流，自由和自由主义也越来越成为一种全球性的价值。孙中山说过：“世界潮流，浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。”一百几十年的历史已经证明了这点。这个大潮流对中国的影响是无可估量的。

世界经过工业化以来两三百年的比较和选择，中国尤其经过了一百多年来的历史上规模最大的社会试验，已经有足够的理由证明，自由主义是最好的、最具普遍性的价值。发轫于北京大学的自由主义传统在今天的复兴，一定会把一个自由的中国带入一个全球化的世界，而且为世界造福争光！

1998年4月

余英时

韦伯观点与“儒家伦理”序说

最近几年来，中外学人因为注意到东亚经济发展的特殊现象，重新对韦伯的“新教伦理”问题发生了深刻的兴趣。日本、台湾、南韩、新加坡、香港等地都在现代企业精神方面有突出的表现。因此有人提出了东方的“儒家伦理”是否有助于资本主义发展的问题。

这个问题的提出对于韦伯的原始理论而言具有两方面的意义：一是继承与引申，一是批判与驳正。韦伯认为现代西方资本主义的精神可以在加尔文教派的神学思想中找到某些根据。韦伯特别以英国清教徒为例来建立他的论点。这便给现代资本主义的兴起增加了一项文化的解释，今天企图在儒家伦理和东亚经济发展之间寻求因果关系的学人正是继承并引申了韦伯的历史假设。

但是另一方面，根据韦伯的原始理论，西方近代资本主义的发展只和清教伦理有关。不但正统的天主教与工商业的精神背道而驰，甚至新教的路德派也仍然在经济问题上保持着传统的偏见。至于东方的宗教，如中国的儒、道两家，则与现代资本主义的精神更是格格不入了。从这一角度来看，今天西方若干学人企图在儒家伦理中寻找东亚经济发展的精神因子显然又是对韦伯的说法有所批判与驳正，今天上距韦伯理论的正式提出已八十年之久，西方人对东方文化（特别是日本和中国）已远非韦伯当年所能及。韦伯对文化的比较研究乃采取“观其大略”、“识其大体”的途径（此即所谓“ideal type”），但是他的结论还是建筑在经验知识的基础之上。经验知识扩大了、进步了，旧的论点自然不能不受到修正甚至完全抛弃。所以现代学人对韦伯的驳正并不违背韦伯的基本精神。如果韦伯活在今天，他自己也必然会根据新的经验知识来重新调整他的理论的。

以今天的历史知识的水平来衡量，韦伯在《中国宗教》一书中关于儒家、道家的理解可以说基本上是错误的和片面的，尽管他从比较文化史的观点所获得的某些观察仍不失其启发性。韦伯所根据的儒道经典不出《论语》、《孟子》、《老子》等少数译本；他的中国史的知识也大体限于《通鉴知言》的法译本以及早期传教士与汉学家的作品。因此他不但不辨儒、道两家有先秦与后世之异，更不知中国思想也有上层经典著作与下层通俗观念之别。所以现在便有人（如 Peter L. Berger）以为影响东方人经济行为的“宗教伦理”可能出于通俗思想的层次。这一推测至少比韦伯向前跨出了一步。

韦伯的理论及其所引起的许多争论，近来中国学人已多有论述，出处一概从略。不过我首先愿意讲一点，即新教伦理与资本主义精神之间究竟存在着何种关系，甚至是不是一定有关系，即使在西方史学界也还不能说已获得一致的定论。至于这一假设究竟能不能适用于东亚，特别是日本和中国，在今天更是一个未决的问题。一般而论，现代学人对韦伯的理论依然保持着相当高度的兴趣。这一事实至少说明，韦伯提出的问题还是有其意义的。

但是到现在为止，我所看到关于儒家伦理和华人地区经济发展的讨论，依然是一些推测之辞。关于日本方面，就我所知，贝拉（Robert Bellah）的

此问题是新儒家关注的大问题，余英时先生想写这样一本专著。在未写出之前，先写成此“序说”。

《德川宗教》(Tokugawa Religion)是依然以经验知识为基础的社会学专著。无论是接受或否定韦伯的理论,我们最后还不能不诉诸经验性的证据,而不宜长期停留在理论争辩的阶段。所以我们现在已面临一个新的阶段,即历史学家和社会学家必须根据经验事实来重新建构问题,以进行各种专题的研究。

我说“重新建构问题”,其涵义是仍然暂定韦伯的中心理论还有某些普遍的启发,但不必拘执于他关于新教伦理所提出的种种具体的问题。理由很简单,不但中西文化之间具有基本性质的差异,而且西方自宗教革命以来的历史经验和中国明清以来的历史经验尤其不能相提并论。如果我们把韦伯的原始理论看作一套绝对性的教条,因而认定其中每一个构成环节——如上帝选民的前定论(predestination)及由此而产生的心理紧张之类——都是资本主义所不可或缺的精神因子,那么这个问题便根本不可能发生在任何其他文化系统上面。事实上我们都知道,加尔文教派的上帝观和社会观都是独一无二并且自成一系的。所以只有略其枝节,韦伯的理论才有可能在中国思想史和社会史的研究上发生某种程度的关联。

如果我们要在中国史的研究上提出韦伯式的问题,我们的提法便必须根据中国独特的历史经验而另行设计。因此像“西方现代式的资本主义为什么在中国史上迟迟不能出现”?或“儒家伦理对于今天资本主义在东亚的发展究竟是一种助力还是一种障碍”?这一类的问题都是不太恰当的,这样的问题多少是建立在一个未经检验的假定之上,即西方现代式的资本主义是每一个社会所必经的历史阶段。

过去三十多年来,中国大陆的史学界曾广泛地开展了“资本主义萌芽问题”的讨论。但是这一讨论虽然产生了数不清的论文和专著,却始终没有获得任何普遍接受的结论,唯一的副收获是发掘出不少以前未受注意的有关明清工商业发展的史料。大陆史学界在这次讨论中之所以劳而无功正是由于误认西方式的现代资本主义的出现是历史的必然,把西方的特殊的历史经验当作人类社会绝对的普遍规律。

“资本主义”有种种不同的涵义。如果我们把它理解为一般的商业资本主义,那么无论是在古代中国、印度或巴比伦,它都早已出现了。但是韦伯所特指的是现代欧洲和美洲所发展出来的工业资本主义。“新教伦理”正是为这一特殊形态的资本主义提供了精神上的支持。这一点韦伯在他的原著中(见“The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”页52及注6)交代得非常清楚。依据他的理论,新教伦理只是这一特殊资本主义的精神层面的必需条件,既非充足条件,更非唯一的根据。而且这一精神因子之发挥作用也仅仅限于现代资本主义刚刚兴起的那个阶段。等到资本主义经济所带来的巨大利益已为人人所共知时,宗教的动机便退居无足轻重的地位了(参看韦伯原著页70所论)。

稍后英国经济史家陶奈(R.H.Tawney)出版了《宗教与资本主义的兴起》(Religion and the Rise of capitalism)一部名著,其书大体以韦伯的理论为出发点,但在细节方面也颇有修正。特别值得注意的是,陶奈在一条长注中曾着重地指出,十六和十七世纪荷兰和英国的资本主义的发展,其最重要的因素不是宗教而是经济活动,尤其是美洲的发现(见1937年版第四章,注32,页311—313)。但是美洲的发现在人类历史上只能出现一次,这就更不是西方以外的社会所必经的历史阶段了。

此外如科学和技术的背景也是现代资本主义的重要凭藉。这又与西方文化对待自然的基本态度和观点有关，其远源甚至可以上溯至古代希腊。

以上的简略分析是要说明现代西方资本主义的兴起具有非常复杂的历史背景，其中有偶然的因素，也有必然的因素。但无论是偶然还是必然，都是内在于西方文化而成立的。迄今为止，我们还没有在中国史上找到这些特殊因素的明显痕迹。如果西方的力量没有东来，依照中国社会原有的发展趋势来看，我们并没有充足的理由可以断定这种特殊形态的资本主义已经或即将在中国“萌芽”。

资本主义今天在东亚地区的发展显然是直接从西方移植过来的，根据上述韦伯之说，东亚商人只要有强烈的经济动机，便自然会走上西方企业经营的道路，宗教动机在此是无足轻重的。因此，我们决不能机械地套用韦伯的理论，贸然提出儒家伦理与东亚近几十年资本主义的兴起有什么关系这样的问题了。因为严格地说这个问题根本是不存在的。我们真正要追问的是下面这一系列的问题：西方资本主义在东亚移植的成功，除了一般经济的和制度的背景之外，还有没有文化的因素？如果答案是肯定的，那么这个文化因素是不是即可归结到儒家伦理？如果这一答案又是肯定的，那么究竟儒家伦理中的哪些具体的成份与现代的经济发展有彼此配合、互相诱发的功用？中国的宗教状态与西方截然不同，一般人对儒、释、道三教往往兼容并包，而三教之间也互相影响，不像西方宗教（包括同一教内之各派）那样壁垒分明，并要求教徒毫无保留的全部信奉。在这种情形下，所谓“儒家伦理”又是不是纯粹地出于儒家？佛教与道教在所谓“儒家伦理”的形成过程中有没有发生过作用？其作用又属何种性质？依韦伯之说，西方清教徒在彼世与此世之间，内心感到无比的紧张与焦虑。但这是“外在超越”型的西方文化所特有的心理状态。中国文化则属于“内在超越”的一型，其此世与彼世之间的关系与西方大异。（关于“外在超越”和“内在超越”的分别，请参看我的《从价值系统看中国文化的现代意义》）韦伯认为中国人专重“和谐”，似乎没有什么紧张与焦虑，显然是受了“外在超越”观点的限制。以当时西方对中国文化的认识而言，韦伯是不太可能克服这一限制的。因此，他误以为中国人生活在一个世界之中，而看不见中国人是处在“不即不离”的两个世界之间的（这一限制今天仍为李约瑟所继承）。中国人既同样有两个世界（用王阳明的话说，即“不离日用常行外，直造先天未亘前”），那么他们的内心中存不存在着紧张和焦虑？这种紧张和焦虑又表现为何种方式？

以上我仅就一时思虑所及，提出了一连串有关中国传统伦理的韦伯式（Weberian）的问题（这一类的问题当然还可以续有增添）。这些问题都不是容易获得确定的解答的。在这些问题仍然悬而未决的今天，我们不能轻率地对儒家伦理与东亚经济发展之间的关系下任何断语。

如果用常识的语言来简化上面这些问题，我们也可以总括成以下一点，即三十多年来东亚华人社会究竟凭藉着哪些精神传统才能成功地把资本主义移植了过来？这是我们所要追寻的最原始、同时也是最基本的问题。至于资本主义在东亚所表现的形态是否与西方不同？如有不同，其原因又何在？这些问题都必须在上述的基本问题初步澄清之后才能找到解答的线索。

从历史的角度来看，在我们对三十多年来东亚经济发展的文化基础进行系统的研究之前，我们最好能先对中国传统的商业发展和商人伦理有一个大体的认识。换言之，我们必须先弄清本土的商业传统，然后才能进一步讨论

西方影响下的现代转化。

上文已指出，大陆史学界曾为“资本主义萌芽问题”发掘了不少有关中国商业发展的资料。这些资料虽不能解答大陆史学界提出的问题（因为他们所提出的问题是恰当的），但却颇有助于我们的研究工作。此外日本学者也先后研究过明清时代的中国商人，其中且有人偶然触及韦伯式的问题，不过由于研究的焦点不同，未加深究。但中日这些大量的专题讨论已为今后“儒家伦理”的研究提供了一些重要的线索。我个人相信，如果我们根据新的概念建构，全面地掌握有关史料，继续不断地追寻下去，“儒家伦理”这一富有意义的历史命题终有获得彻底澄清的一天。

《士与中国文化》自序

这部《士与中国文化》集结了八篇历史研究的专论，其主要的对象都是“士”。中国史上的“士”大致相当于今天所谓的“知识分子”，但两者之间又不尽相同，为了尊重历史事实，这里依然沿用了“士”的旧称。这几篇研究基本上都采取了文化史和思想史的角度，因此全书定名为《士与中国文化》。

士在中国史上的作用及其演变是一个十分复杂的现象，决不是任何单一的观点所能充分说明的。但是无可争辩的，文化和思想的传承与创新自始至终都是士的中心任务。从文化史和思想史的角度出发，本书所企图观察和呈现的是：士作为一个社会阶层的精神风貌。不用说，这当然只能是一种宏观的历史。但宏观若不能建筑在微观研究的基础之上则将不免流于空泛而武断。因此本书不取通史式的写法，而是一系列的史学专题的研究。我在各历史阶段中选择了若干有关“士”的发展的中心论题，然后对每一论题进行比较具体而深入的分析。我希望能通过这一重点的研究方式以展示“士”在中国文化史上的特殊地位。

中国文化自成一独特的系统，这已是今天中外大多数学人所共同承认的历史事实。在西方文化的对照之下，这一文化系统的独特性更是无所遁形。但是文化的范围几乎是至大无外的；我们很难用几句简单扼要的话把中国文化的特性刻划得恰如其分。近几十年来，讨论中西文化异同的文字多至不可胜数，真是陷入了墨子所谓“一人一义，十人十义”的纷乱状态。不过如果越过语言的层次，我们便不难发现各家的说法在表面上虽然分歧很大，实际上却未必互不相容。与西方文化相比较，中国文化几乎在每一方面都表现出它的独特形态。因此观察者从任何角度着眼，都可以捕捉到这种独特形态的一个面相。这是众说纷纭的根本起因。只要观察者不坚持以偏概全，则观点愈多，越能彰显中国文化的特性。本书定名也部分地取义于此：通过“士”这一阶层的历史发展来探索中国文化的独特形态。

如果从孔子算起，中国“士”的传统至少已延续了两千五百年，而且流风馥韵至今未绝。这是世界文化史上独一无二的现象。今天西方人常常称知识分子为“社会的良心”，认为他们是人类的基本价值（如理性、自由、公平等）的维护者。知识分子一方面根据这些基本价值来批判社会上一切不合理的现象，另一方面则努力推动这些价值的充分实现。这里所用的“知识分子”一词在西方是具有特殊涵义的，并不是泛指一切有“知识”的人。这种特殊涵义的“知识分子”首先也必须是以某种知识技能为专业的人；他可以

是教师、新闻工作者、律师、艺术家、文学家、工程师、科学家或任何其他行业的脑力劳动者。但是如果他的全部兴趣始终限于职业范围之内，那么他仍然没有具备“知识分子”的充足条件。根据西方学术界的一般理解，所谓“知识分子”，除了献身于专业工作以外，同时还必须深切地关怀着国家、社会、以至世界上一切有关公共利害之事，而且这种关怀又必须是超越于个人（包括个人所属的小团体）的私利之上的。所以有人指出，“知识分子”事实上具有一种宗教承当的精神。

熟悉中国文化史的人不难看出：西方学人所刻划的“知识分子”的基本性格竟和中国的“士”极为相似。孔子所最先揭示的“士志于道”便已规定了“士”是基本价值的维护者；曾参发挥师教，说得更为明白：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”这一原始教义对后世的“士”发生了深远的影响，而且愈是在“天下无道”的时代也愈显出它的力量。所以汉末党锢领袖如李膺，史言其“高自标持，欲以天下风教是非为己任”，又如陈蕃、范滂则皆“有澄清天下之志”。北宋承五代之浇漓，范仲淹起而提倡“士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，终于激动了一代读书人的理想和豪情。晚明东林人物的“事事关心”一直到最近还能振动现代中国知识分子的心弦。如果根据西方的标准，“士”作为一个承担着文化使命的特殊阶层，自始便在中国史上发挥着“知识分子”的功用。

但是我们知道，西方学人几乎一致认定，上述那种具有特殊涵义的“知识分子”是近代的产物；“知识分子”作为一个社会阶层而言，其出现的时代大概不能早于十八世纪。社会学家曼罕曾说，近代的自由知识分子不属于任何固定的经济阶级，知识和思想则成为他们的唯一的凭藉，因此他们才能坚持自己的“思想上的信念”。这个说法又几乎和孟子关于“士”的观察不谋而合：“无恒产而有恒心者，唯士为能。”我们忍不住要追问：为什么知识分子阶层在西方出现得这样迟，而中国竟早在先秦时代便已产生了“士”呢？中国的“士”自孔子以来便形成了一个延续不断的传统，西方近代知识分子难道竟没有历史的渊源吗？

这些带有根本性质的大问题是不可能有什么现成的答案的。但是上述两个重要的文化现象——中国有一个两千多年的“士”的传统，而西方“知识分子”出现于近代——则值得我们认真的思索。必须说明，虽然中国的“士”和西方的“知识分子”在基本精神上确有契合之处，但是我并不认为这两者之间可以划等号。我们固然可以在二十世纪中国知识分子的身上发现“士”的明显遗迹，然而他毕竟不是传统的“士”了。“士”与“知识分子”之间的歧异不是这篇短序中所能涉及的，我在下面只想说明一点：中国史上有一个源远流长的“士”阶层似乎更集中地表现了中国文化的特性，也似乎更能说明中西文化的异质之所在。

从思想史的观点看，西方近代的知识分子的起源和十八世纪启蒙运动的关系最为密切。康德曾给启蒙运动的精神下了一个简明扼要的界说，即“有勇气在一切公共事务上运用理性”。这句话恰好可以代表近代知识分子的精神，但这一精神的出现却必须从西方文化的全部背景中去求了解。“理性”源于古代希腊，代表了西方文化的最原始并且也是最主要的特征。古希腊理性的最重要的结晶则无疑是哲学（包括科学在内）。所以希腊的哲学家可以说是西方知识分子的原型。但是古代哲学家在精神上和启蒙运动以来的知识

分子颇有不同。古希腊的“理性”主要表现为“理论的理性”或“思辨的理性”。柏拉图和亚里斯多德都把世界一分为二：一方面是超越的“本体”或真理世界，另一方面是现实的世界。这是“外在超越”型文化的特色。两个世界的清楚划分是西方文化的特显精彩之处，然而也不是没有代价的。代价之一即是二分的思维方式的普遍流行。二分思维虽非西方所独有，但确是西方文化中一个极为强烈的倾向；理论和实践的二分便是其具体的表现之一。“理论的理性”只对永恒不变的真理世界感到兴趣，扰攘的现实世界是不值得注意的，因为前者是“本体”，后者不过是“现象”而已。所以亚里斯多德认为哲学家的全副生命都应该奉献于永恒事物的探究；现象界尽管千变万化，而哲学家所追求的则只是万象纷纭后面的不变原则。西方文化史上一向有“静观的人生”（*vita contemplativa*）和“行动的人生”（*vita activa*）的二分，其源即在古代希腊。拉丁文所谓“静观”便是从希腊文所谓“理论”（*theoria*）翻译出来的；这是西方“理论”一词的古义。希腊哲学家所向往的是“静观的人生”而不是“行动的人生”；柏拉图和亚里斯多德都以“静观冥想”为人生的最高境界。有人更指出，柏拉图的《共和国》是城邦社会的理想化，其最主要的目标便是为哲学家提供一个“静观冥想”的生活方式，使他们可以不受一切世俗活动（包括政治活动）的干扰。无可否认的，希腊的哲学家确是以“精神贵族”自居；他们虽然重视“理性”，但是他们的“理论的理性”是不屑于用之于康德所谓“公共事务”上面的。所以西方近代“知识分子”和希腊哲学家之间并没有一脉相承的关系；前者所关注的不是“静观的人生”，而是“行动的人生”；不是“理论”，而是“实践”。我们都知马克思在《论费尔巴哈纲领》第十一条的名言：“哲学家从来是以各种不同的方式解释世界；但真正的关键是改变它。”这句话最能表示一个近代“知识分子”和希腊以来的传统哲学家之间的分歧所在。“解释世界”是“静观”的结果；“改变世界”才代表近代“知识分子”重“行动”或“实践”的精神。所以在《纲领》第一条中，马克思开宗明义便指出：一切现存唯物哲学的主要缺点在于持“静观的”方式看待真实的事物。费尔巴哈也仍然在古代哲学家的精神的笼盖之下，故重视理论而轻忽实践；其基本态度是“静观的”而不是“行动的”。

但是康德所说的启蒙精神中的道德勇气则又和基督教的传统有渊源。西方的基督教是希伯莱的“信仰”压倒希腊的“理性”以后的产物，因此在整个中古时代哲学变成了神学的“婢女”。希腊哲学和希伯莱宗教之间虽有冲突和紧张，然而两者确有一相合之点，即同属于“外在超越”的形态。柏拉图和亚里斯多德都已从哲学内部推断宇宙间必有一个超越的“不动的动力”；罗马斯多噶派的哲学家更发展出一个非常接近人格神的上帝观念。所以一般文化史家颇相信古代后期的哲学已在思想上为西方人接受希伯莱的宗教作好了准备工作。罗马的国家组织和普遍性的法律又恰好为这种外在超越的宗教提供了形式化的榜样，于是中古基督教的普遍教会组织便顺理成章地形成了。由于基督教实际上垄断了中古欧洲的精神世界，我们如果想在在这个时期寻找一个相当于近代“知识分子”的阶层便唯有向基督教中求之。基督教是一种“救世”的宗教；它不但为西方文化树立了最高的道德标准，而且持此标准以转化世界。从积极的一方面看，它在中古文化史上的贡献是无可否认的。基督教的教士之中，有人教化了入侵的蛮族，有人驯服了君主的专暴权力，更有人发展了学术和教育。显然和希腊的哲学家不同，他们做的正

是改变世界的工作。希腊哲学家并没有对奴隶制度提出怀疑，中古教士则明白地宣称奴隶制度是不道德的，因为在上帝面前人人平等。因此就文化和社会的使命感而言，欧洲中古的教士确具有近代“知识分子”的性格之一面。但是另一方面，基督教又有严重的反知识、轻理性的倾向；知识必须从属于信仰，理性也必须匍匐于上帝的“启示”之前。这便和近代“知识分子”的精神背道而驰了。

从上面的简略回顾，我们清楚地看到：西方近代的“知识分子”虽与希腊的哲学家和基督教的教士在精神上、思想上都有很深的渊源，但三者之间并没有直接的传承关系。西方学人之所以视“知识分子”为近代文化的产物，而不强调其古代和中古的远源，其故端在于是。一部西方近代文化史基本上可以说是一个“世俗化”（secularization）的过程。这一过程至十八世纪的启蒙时代大致才初步完成，因为启蒙思想家真正突破了教会的权威，而成为俗世“知识分子”的先行者。在此之前，承担着西方“社会的良心”的仍然是基督教，特别是宗教改革以来的新教各派，如路德教派和加尔文教派。即使在今天，西方宗教人士也还在继续关怀人类的命运，所谓“解放神学”或“革命神学”的出现即足以说明当代的基督教仍然坚持其“改变世界”的传统。而另一方面，希腊哲学家“静观冥想”以追求永恒真理的精神也有其近代的承继者，即为知识而知识的科学家。西方现代学院派的哲学家，特别是代表主流的分析哲学家，更可以说是直接继承了希腊的传统。

启蒙运动以来的西方“知识分子”则显然代表一种崭新的现代精神。和基督教的传统不同，他们的理想世界在人间不在天上；和希腊的哲学传统也不同，他们所关怀的不但是如何“解释世界”，而且更是如何“改变世界”。从伏尔泰到马克思都是这一现代精神的体现。

在西方的传统对照之下，中国“士”的文化特色是极为显著的。如果我们断言孔子揭开了中国系统思想史的序幕，那么在启幕之际中国思想便已走上与西方截然不同的道路。中国当然也发生了超越世界和现实世界的分化，但是这两个世界却不是完全隔绝的；超越世界的“道”和现实世界的“人伦日用”之间是一种不即不离的关系。西方人的二分思维方式在中国思想史上自始即不占重要地位。中国思想家所强调的则是“即知即行”、“即动即静”那种辩证式的思维，故往往在“相反”中看见“相成”。换句话说，中国的超越世界没有走上西方型的外在化之路。因此我们既看不到希腊哲学中本体和现象两个世界的清楚划分，也看不到希伯来宗教中天国和人间的对峙。中国的“士”的历史是和系统思想史同时揭幕的。在这一特殊思想背景之下，“士”一方面与希腊哲学家和基督教教士都截然异趣，而另一方面又有与两者相同之处。就“士”之重视“知识”而言，他是近于希腊哲学家的；古人以“通古今，决然否”六个字表示“士”的特性，正可见“士”的最重要的凭借也是“理性”。但就“士”之“仁以为己任”及“明道救世”的使命感而言，他又兼备了一种近于基督教的宗教情操。近代研究中国哲学史的人有把孔子比之于苏格拉底，也有把孔子比之于耶稣者，这两种不同的比况都有理由，但也都都不尽恰当。孔子来自中国文化的独特传统，代表“士”的原型。他有重“理性”的一面，但并非“静观冥想”的哲学家；他也负有宗教性的使命感，但又与承“上帝”旨意以救世的教主不同。就其兼具两重性格而言，中国的“士”毋宁更近于西方近代的“知识分子”。但西方近代的“知识分子”虽然在思想上与希腊哲学和中古基督教都有渊源，其最直接的根据则是

“俗世化”的历史发展。中国“士”的传统自先秦以下大体上没有中断，虽则其间屡有转折。印度佛教传入中国曾产生了重大的影响，但仍与基督教在西方中古文化中所取得的绝对的主宰地位有别。六朝隋唐之世，中国诚然进入了宗教气氛极为浓厚的时代，然而入世教（儒）与出世教（释）之间仍然保持着一种动态的平衡。道教也处于出世与入世之间。故中国中古文化是三教并立，而非一教独霸。由于中国文化没有经过一个彻底的宗教化的历史阶段，如基督教之在中古的西方，因此中国史上也没有出现过一个明显的“俗世化”的运动。宋以后的新儒家可以说代表了“士”在中国史上的最后阶段；他们“出入老释”而复“返之六经”，是从宗教中翻身过来的人。但是他们仍然是直承先秦“士”的传统而来，其历史的线索是很清楚的。这和西方近代“知识分子”在传承上找不到一个明确的谱系，适成有趣的对照。

中国“士”的传统的源远流长，如上文所已指出的，基本上反映了中国文化的特性。通过这一历史事实，我们可以更具体地辨清中西文化在起源和流变两方面的根本分歧之所在。必须说明，我们强调的仅仅是双方在文化形态上所表现的客观差异，而不在平衡两者的优劣。西方的“知识分子”出现在近代自有其特殊的文化背景，而尤其和基督教在中古定于一尊有密切的关系。从积极的方面看，中古西方的价值系统已统一在基督教之下。基督教现已完全承担了“社会的良心”的任务，现代型的“知识分子”在中古文化中根本找不到存在的空间。即使是出现在中古末期和文艺复兴时代的“人文学者”也仍然不能称之为“俗世知识分子”，因为他们在价值系统方面并没有叛离基督教。中国史上则从来没有出现过类似基督教那种有组织的统一教会：所谓儒教根本没有组织，佛教和道教也没有统一性的教会。而且以中国文化的价值系统而言，儒教始终居于主体的地位，佛、道两教在“济世”方面则退处其次。这正是传统中国的“社会良心”为什么必然要落在“士”阶层身上的背景。

“士”的传统虽然在中国延续了两千多年，但这一传统并不是一成不变的。相反地，“士”是随着中国史各阶段的发展而以不同的面貌出现于世的。概略地说，“士”在先秦是“游士”，秦汉以后则是“士大夫”。但是在秦汉以来的两千年中，“士”又可更进一步划成好几个阶段，与每一时代的政治、经济、社会、文化、思想各方面的变化密相呼应。秦汉时代，“士”的活动比较集中地表现在以儒教为中心的“吏”与“师”两个方面。魏晋南北朝时代儒教中衰，“非汤、武而薄周、孔”的道家“名士”（如嵇康、阮籍等人）以及心存“济俗”的佛教“高僧”（如道安、慧远等人）反而更能体现“士”的精神。这一时代的“高僧”尤其值得我们注意，因为此时的中国是处于孔子救不得、唯佛陀救得的局面；“教化”的大任已从儒家转入释氏的手中了。隋、唐时代除了佛教徒（特别是禅宗）继续其拯救众生的悲愿外，诗人、文士如杜甫、韩愈、柳宗元、白居易之伦更足以代表当时“社会的良心”。宋代儒家复兴，范仲淹所倡导的“以天下为己任”和“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的风范，成为此后“士”的新标准。这一新风范不仅是原始儒教的复苏，而且也涵摄了佛教的积极精神，北宋云门宗的一位禅师说：“一切圣贤，出生入死，成就无边众生行。愿不满，不名满足。”一直到近代的梁启超，我们还能在他的“世界有穷愿无尽”的诗句中感到这一精神的跃动。

本书所收各文，依时代先后编排，大体上反映了“士”在不同的历史阶

段的特殊面貌。本书所刻划的“士”的性格是偏重在理想典型的一面。也许中国史上没有任何一位有血有肉的人物完全符合“士”的理想典型，但是这一理想典型的存在终是无可否认的客观事实；它曾对中国文化传统中无数真实的“士”发生过“虽不能至，心向往之”的鞭策作用。通过他们的“心向往之”，它确曾以不同的程度实现于各个历史阶段中。本书的目的仅在于力求如实地揭示“士”的理想典型在中国史上的具体表现，决不含丝毫美化“士”的历史形象的用意。我们虽然承认“士”作为“社会的良心”，不但理论上必须而且实际上可能超越个人的或集体的私利之上，但这并不是说“士”作为一个具体的“社会人”可以清高到完全没有社会属性的程度。所谓“士”的“超越性”既不是绝对的，也决不是永恒的。从中国历史上看，有些“士”少壮放荡不羁，而暮年大节凛然；有的是早期慷慨，而晚节颓唐；更多的则是生平无奇节可纪，但在政治或社会危机的时刻，良知呈露，每发为不平之鸣。至于终身“仁以为己任”而“造次必于是、颠沛必于是”的“士”，在历史上原是难得一见的。我们所不能接受的则是现代一般观念中对于“士”所持的一种社会属性决定论。今天中外学人往往视“士”或“士大夫”为学者——地主——官僚的三位一体。这是只见其一、不见其二的偏见，以决定论来抹杀“士”的超越性。按之往史，未见其合。事实上，如果“士”或“知识分子”完全不能超越他的社会属性，那么，不但中国史上不应出现那许多“为民请命”的“士大夫”，近代西方也不可能产生为无产阶级代言的马克思了。

本书所持的基本观点是把“士”看作中国文化传统中的一个相对的“未定项”。所谓“未定项”即承认“士”有社会属性但并非为社会属性所完全决定而绝对不能超越者。所以“士”可以是“官僚”，然而，他的功能有时则不尽限于“官僚”，例如汉代的循吏在“奉行三尺法”时固然是“吏”，而在推行“教化”时却已成为承担着文化任务的“师”了。“士”也可以为某一社会阶层的利益发言，但他的发言的立场有时则可以超越于该社会阶层之外。例如王阳明虽倡“士商异业而同道”之说，但他的社会属性显然不是商人阶级的成员。相对的“未定项”也就是相对的“自由”。从现代的观点言，这点“自由”似乎微不足道，然而从历史上观察，中国文化之所以能一再地超越自我的限制，则正是凭借着此一“未定项”。研究“士”与中国文化之间的基本关系，是不能不首先着眼于此的。

1987年6月21日

杜维明

儒学创新的契机——《现代精神与儒家传统》代序

准备飞往德国参加由台湾中央研究院中国文学及哲学研究所和莱比锡大学主办的当代新儒家国际学术研讨会前夕，接获北京三联书店编辑部的电传。欣闻根据1988年夏天在台湾大学授课录音而整理出来的讲稿——《现代精神与儒家传统》（台北：联经出版事业公司，1996）即将在大陆出版。

在莱比锡宣读的论文是从儒家人文精神的视角，对主导现代西方价值取向的启蒙心态进行反思。这项“劳心”的知性工作是以探索现代精神与儒家传统的复杂关系为起点的。匆匆九年，回顾当时在台大哲学系和历史系合办的“浓缩”课中所涉及的论域，如以韦伯、柏深思及哈伯玛斯一脉相承所建构的理性化过程为现代性的本质特色，使我深深地感到发掘儒家传统的人文资源不仅有助于中国现代精神的发展、也可建构全球伦理这个设想，1985年春季在北京大学开设“儒家哲学”讲座时，曾受到各种责难，但近来两岸四地（大陆、港、澳和台湾）、新马一带，及至散布全球各处的华人社会（特别是马来西亚），主动自觉地认同儒家人文精神的分子已大有人在；积极参与儒学创新的学人在文化中国也屡见不鲜。放眼将来，具有儒家特色的现代性在东亚（包括工业东亚——日本，韩国，台湾，港澳和新加坡以及社会主义东亚——大陆，朝鲜及越南）出现的可能性极大。其实，“东亚现代性”深受西欧和美国的影响，但却不只是西方制度模式的翻版而已，那么不论工业或社会主义东亚（当然社会主义东亚正在工业化，而东亚、如新加坡在经济和政治层面的异选择也有明显的社会主义的倾向），都和传统有血肉相连的关系。在塑造东亚传统起过决定性作用长达数世纪的儒家可发挥积极的作用。

然而，我们如何确认当今东亚社会中的儒家因素呢？一般学者多半从政治文化的侧面来理解儒家在东亚现代性中仍起作用的正面和负面因素。我想还必须把以下几个侧面也列入考虑才有一窥全貌的可能：一、知识分子自我认同的精神资源；二、企业伦理；三、民间社会的“心灵积习”；四、生命形态的价值取向。

1988年在探讨现代精神这一议题时，我从韦伯有关资本主义兴起的命题切入，介绍了现代西方以动力横决天下的文化理由、柏深思的现代化理论和以美国社会为典范的西方现代性，并特别摆出哈伯玛斯有关理性的观点。当时我认为全球化和根源性之间的紧张使得西方现代主义面临危机；若想从根源处着手来探讨解决核战威胁、生态破坏、贫富不均、人口爆炸和社会解体种种问题的人类长久共生之道，就必须改变人类社会以“启蒙心态”为基础的游戏规则，建立全球伦理。

目前我更清楚地意识到现代化中的传统问题以及现代化可以拥有多种文化形态的可能和必要。从最近主持的科研项目“东亚现代性中的儒家传统”，可以窥得几分消息。儒家传统在塑造东亚现代性中所起的作用已显而易见。固然我们尚不能定义东亚现代性与儒家传统的现代转化，但东亚的市场经济、民主政治、民间社会和价值体系却都和儒家结了解不解之缘；这种现象在比较研究的背景中特别显豁。由“网络资本主义”、“软性权威主义”、“信赖社会”、“社群伦理”及“国际精神”所构成的东亚现代性当然和儒家传

统有千丝万缕的联系。

儒家命题，即儒家伦理和东亚现代性之间有选择的亲和性，并没有反证清教伦理和西方资本主义精神兴起的韦伯命题，但却迫使韦伯命题只通用于现代西方，也就是说西方的现代化虽在历史上引发了东亚的现代化，但没有在结构上规定了东亚现代性的内容。因此，东亚现代性是西化和包括儒家在内的东亚传统互动的结果。由此顺推，伊斯兰教之于东南亚，印度教之于南亚，佛教之于亚太，天主教之于拉美，东正教之于俄罗斯、乃至本土宗教之于非洲都可以发挥塑造现代性的作用。现代化的多元倾向乃至非西方的现代文化的创生皆可不言而喻。

然而，具有儒家特定的东亚现代性和突出西方现代精神的启蒙心态不仅有历史因缘（譬如伏尔泰和莱布尼兹都有“儒家情结”，即使康德也曾被解读为有中国情怀的哲人），而且在结构上也有不约而同的相似之处。在这一复杂的关系网络中，儒家本身的现代转化即与启蒙心态难分难解，因而呈现出曲折多样的景观，近来我从儒家人文精神的论域对启蒙心态进行反思和批判可以说是“言之成理、持之有故”的发展。

既然，在目前具有儒家特色的东亚现代性是现代化倾向多元最有说服力的个案，那么我以韦伯、柏深思及哈伯玛斯一脉相承所建构的理性化过程为现代精神的本质特色的提法便会导致如此熟悉又如此生疏的双重错觉。说熟悉，启蒙心态所标志的“利益领域”（包括市场经济、民主政治和公民社会）以及“核心价值”（如自由、平等、人权、理性、法治和私有财权），都已成为海内外中国知识分子耳熟能详的观点。说生疏，正因为东亚社会所体现的发展模式并非欧美资本主义精神的翻版，启蒙心态所标志的“利益领域”以及“核心价值”又都和工业及社会主义东亚的实际经验格格不入。固然，西化已渗透东亚的经济、政治、社会和文化中的各领域、各层面，但深受欧美影响又和现代西方大不相同的东亚现代性的出现，表示中央政府的宏观调控、知识精英的政治参与和民间社会的宗教活力可以为东亚的利益领域开拓在欧美未必不可能但的确不多见的空间。同时，仁义、礼、智、信的核心价值也可以为东亚建构一套凸显义务、同情、辞让、正义和公德、从小康趋向大同的社会理念。

儒家创新必须培养自我批判的智慧和能力以充分吸取西方现代精神为发展的渠道。“植根儒家传统”（一条有源有本而且与日俱新的思想长河）、面对现代人存在条件、提出有哲学意义的洞见正是落实这一策略的设想。表面上，植根儒家传统和充分吸取西方现代精神是自相矛盾的命题，但通过三代知识分子的共同奋斗，当代儒学确然已有高瞻远瞩的视野、勇猛精进的动力、广结善缘的胸襟和己立立人的志趣。这种以掘井及泉的自我意识使认同感深化、以多元开放的全球伦理使适应力加强的共业已为儒家传统的现代转化创造了契机，而且正为现代精神提供具有儒家特色的人文价值。

1997年5月6日

