

张岱年全集



B26-53
2:5

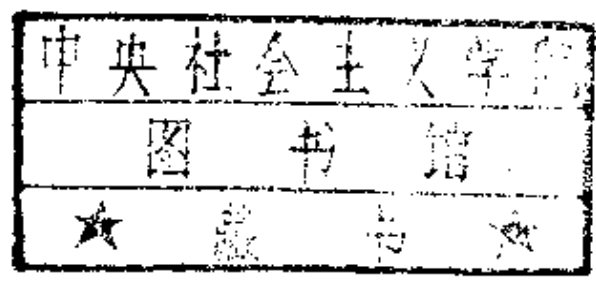
99027

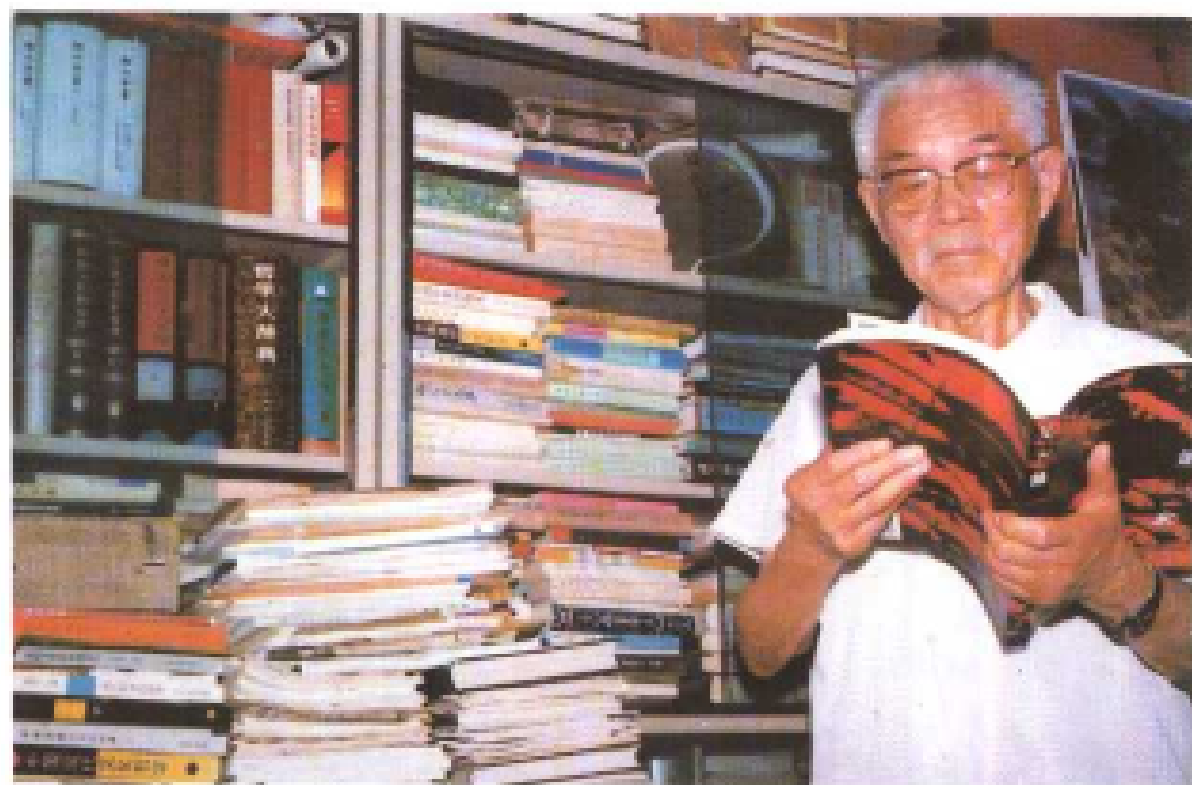
DF74/22

张岱年全集

第六卷

河北人民出版社





1995年夏在书房



1985年与贺麟合影



1989年与夫人冯让兰

DF 24 2 1

目 录

中国古代哲学源流·····	(1)
中国文化与中国哲学·····	(33)
中国文化与辩证思维·····	(48)
中国文化的思想基础与基本精神·····	(55)
中国古典哲学的价值观·····	(66)
孔子在中国文化史上的地位·····	(85)
谈中国哲学史研究的发展趋势·····	(88)
中国哲学关于理性的学说·····	(92)
孔子与中国文化·····	(112)
老子学说的宗旨·····	(123)
中国古代哲学中历史观的主要问题·····	(124)
试谈文化的体用问题·····	(127)
中国传统文化的分析·····	(130)
中国文化的回顾与前瞻·····	(141)
对传统文化的反思·····	(153)
如何正确认识传统文化·····	(155)
文化传统与现代化建设·····	(159)
中国文化的历史传统及其更新·····	(164)
试谈价值观与思维方式的变革·····	(172)
中国哲学史研究的回顾与展望·····	(179)
关于文化问题·····	(184)
文化体用简析·····	(202)

中国传统哲学的批判继承·····	(210)
文化传统与民族精神·····	(220)
· 中国文化的前途何在·····	(226)
对中国传统文化的两点看法·····	(228)
中国哲学关于人生价值的思想·····	(233)
黄梨洲与中国古代的民主思想	
——在国际黄宗羲学术讨论会开幕式上的报告·····	(239)
正确认识中西文化的异同·····	(247)
综合、创新，建设社会主义新文化·····	(251)
文化建设与民族主体性·····	(255)
马克思主义在中国的传播与中国传统哲学的背景·····	(263)
文化建设的方向·····	(269)
关于若干哲学译名的商榷·····	(271)
中国哲学中的理性观念·····	(278)
儒学发展过程中的统一与分殊·····	(291)
谈中国传统哲学与自我实现·····	(301)
孔学评价问题·····	(306)
汉代独尊儒术的得失·····	(313)
关于中国现代哲学史·····	(320)
宋明理学评价问题·····	(324)
中国现代哲学是中国哲学史发展的新阶段·····	(333)
中国传统文化的形成演变及其发展规律·····	(337)
坚持唯物论 发展唯物论·····	(358)
中国古典哲学中的主体观念·····	(361)
中国伦理思想的基本倾向·····	(374)
正确评价二程洛学·····	(386)
儒学与现代化·····	(392)

论中国传统哲学中“人”的观念·····	(395)
中国文化发展过程中的偏倾与活力·····	(405)
试论中国传统哲学的思维方式·····	(413)
传统文化的反思·····	(423)
关于民族文化的现代化·····	(431)
评“五四”时期对于传统文化的评论·····	(436)
文化体系及其改造·····	(444)
超越传统 理解传统·····	(457)
儒家哲学是教育家的哲学·····	(464)
中国哲学中的价值学说·····	(467)
论“孔子之是非”·····	(479)
中国古典哲学中的人格观念·····	(487)
儒道两家思想对中国文化的影响·····	(499)
《管子》的法教统一观·····	(508)
论孔子的崇高精神境界及其历史影响·····	(514)
说“国学”·····	(522)
宋明理学的心性观念的分析·····	(525)
纪念“五四” 发扬爱国主义·····	(530)
传统文化与现代化·····	(536)
《管子》学说的历史价值·····	(539)
探索孔子思想的真谛	
——六十年来对孔子思想的体会·····	(542)
儒家人文主义思想与现代化·····	(548)
要正确理解孔子·····	(557)
孔子对于中华民族的贡献	
——纪念孔子诞生 2540 周年·····	(560)
论儒学与现代化·····	(566)

中国古代哲学源流

中国是世界上哲学思想繁荣发达的国家之一，中华民族是富于哲学思想的民族。中国古代哲学是独立发展的，中古时代虽曾受印度佛教的影响，但是占主导地位的仍是中国固有思想的继续和发展。到了近代，西方思想传入了，出现了试图融合中西的思潮。马克思主义哲学的传入，开辟了中国哲学思想发展的新阶段。

中国哲学的发展过程主要是唯物主义和唯心主义对立斗争和相互影响相互推移的过程，同时包含辩证法思想与形而上学观点的对立斗争。中国古代的唯物主义和唯心主义都经历了二千多年的发展演变的过程，可谓源远流长。

在中国哲学的长期发展过程中，每一时代的重要哲学家都有自己独到的见解，提出一些典型性的观点，构成哲学思想发展过程的重要环节。本文选述先秦时代至明清的重要哲学家的主要思想，借以说明中国古代哲学的起源与流变。

一、先秦哲学

1. 中国古代哲学的开端

中国古代哲学，根据现存资料来看，可以说萌芽于殷周之际。西周初年写成的《洪范》提出五行之说，以水、火、木、金、土为自然界的最基本的事物。（近人或谓《洪范》是战国时代的作品，实无确据。《左传》记载春秋时人的议论，多次引用《洪范》的文

句，足证《洪范》是西周作品。)西周初期写成的《周易》古经，以乾(天)、坤(地)、震(雷)、艮(山)、离(火)、坎(水)、兑(泽)、巽(风)八卦为自然界最基本的现象，都是企图对自然界的复杂现象作出解释，是原始的哲学思想。西周末年，伯阳父(周太史)以“天地之气”的秩序即“阴”和“阳”的相互关系来说明地震现象，标志着哲学思想的进一步发展。殷周的哲学思想是与宗教意识结合在一起的，《洪范》承认上帝，《周易》本系占卜之书，伯阳父把自然变化与国家兴亡联系起来，都表现了哲学思想与宗教迷信的混杂。

春秋战国时代是奴隶制没落、封建地主所有制逐渐形成的时期，哲学思想异常活跃，涌现出许多重要思想家。当时社会的不同阶级、不同阶层都有自己的哲学代言人，诸子并起，形成“百家争鸣”的盛况。汉代史学家总结先秦思想，分为儒、墨、名、法、道德、阴阳六家。事实上还有不属于六家的“接万物以别宥为始”的宋钐尹文学派、“为神农之言”的许行学派等。分述如下。

2. 孔子

儒家的创始人是孔子(公元前551—前479)，名丘，字仲尼，鲁国人。孔子生活于奴隶制向封建制转化的初期，是当时“士”阶层的代言人。士本来是奴隶主贵族的最低层，到春秋时代，多数的士失去了贵族的地位，成为自谋职业的自由民。孔子是第一个把过去贵族专有的文化知识传授给一般平民的教育家，是中国历史上第一个以“讲学”为事的思想家。

孔子考察了夏商周三代的礼制，在三者之中，他赞扬周礼，但同时又认为周礼也需要有所“损益”。他赞美“礼乐征伐自天子出”的王权，但没有把希望寄托于当时的周王室。他提出了“道之以德”的政治理想，周游齐、卫、陈、蔡等国，希望实行自己的政治主张，但找不到真正支持他的国君，最后回到鲁国，专门

从事于教学，系统地整理了殷周以来的文化典籍。

孔子保留了西周以来关于天命的信仰。天命思想起源很早，殷代以“天”为世界的最高主宰，殷王室以为自己的政权是受自“天命”。周代灭殷，西周政治家周公（姬旦）提出“天命靡常”的思想，认为天命不是固定的，以人是否有德为转移。孔子继承周公的天命思想，既信仰天，又强调德。孔子所谓天有时指有意志的最高主宰，有时又指广大的自然。可以说孔子所谓天是从“主宰之天”到“自然之天”的过渡。孔子尊重天命，却怀疑鬼神，这在当时是有进步意义的。孔子很少谈论“天道”，而肯定一般事物的变化。“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜！’”（《论语·子罕》）承认事物变化有如川流。

孔子以“仁”为最高的德。仁字的本义是“相人偶”，即承认别人是和自己一样的人。孔子讲仁，尝说仁就是“爱人”（同书《颜渊》），这是仁的主要意义。“爱人”亦即“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）。这即自己愿意成立，也希望别人成立；自己愿意上进，也希望别人上进。孔子以为懂得礼才能成立，“立于礼”（《泰伯》），“不知礼，无以立也”（《尧曰》），欲求立达，必须待人以礼，所以又讲：“克己复礼为仁。”（《颜渊》）礼属于外在的形式，仁属于内在的感情。孔子认为仁重于礼，“人而不仁，如礼何？”（《八佾》）如果没有内在的感情，外在的形式便没有价值了。

作为一个教育家，孔子提出了许多关于认识方法和学习方法的有价值的见解。孔子阐明了“学”与“思”的相互联系，“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《论语·为政》）学与思必须并重，但学还是基础：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（《卫灵公》）孔子重视“多闻”、“多见”（《述而》），更强调“一以贯之”（《卫灵公》）。多见多闻属于学，“一以贯之”属于思。孔子虽然讲过“生而知之者上也”（《季氏》），但是明确认为自己是“学而知

之者”(同上)。所谓“生而知之”，不过虚悬一格而已。孔子关于学思的见解是中国古代认识论的开始，在中国哲学史上有重要意义。

3. 墨子

墨家的创始人是墨子（公元前480—前397），名翟，是手工业小生产者的思想家。墨子虽然没有从根本上反对贵贱等级制度，但是强调“官无常贵，而民无终贱”，主张“虽在农与工肆之人，有能则举之”（《墨子·尚贤上》）。这在一定程度上反映了劳动人民的愿望。

墨子反对儒家所讲的繁琐礼节，“背周道而用夏政”（《淮南子·要略》），推崇大禹治水的刻苦奋斗精神。墨子及其弟子都是“以绳墨自矫，而备世之急”，“日夜不休，以自苦为极”（《庄子·天下》）。在战国时代，儒墨并称“显学”。

墨子反对儒家的天命论，把“力”与“命”对立起来，认为国家的安危治乱、个人的富贵贫贱都不是命所决定的，关键在于勤劳与懒惰，在于肯用力或不肯用力。墨子讲“非命”但又宣扬“天志”、“明鬼”，肯定上帝鬼神的存在。“非命”论有进步意义，“天志”、“明鬼”则比儒家更落后了。

墨子的中心思想是兼爱，主张“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》）。孔子的仁是推己及人、由近及远，是有差等的爱。墨子兼爱则是不分远近、不别亲疏的无差等的爱。墨子重视实际利益，“兼相爱”也就是“交相利”，尽力做有利于人民的事情。但是墨家没有阶级观点，墨子的一些后学的活动实际上是为当时的统治者卖力。

墨子重视“谈辩”，于是提出了判断言论是非的标准问题，强调“言必有三表”，即三个标准。哪三个标准呢？“有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原

之？下原察百姓耳目之实。于何用之？发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。”（《墨子·非命上》）“本之于古者圣王之事”即根据过去的历史经验；“原察百姓耳目之实”即考察当时人民的感觉经验；“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”即考察实际运用的效果。墨家“三表”的真理标准学说基本上是一种唯物主义的实验论，这是墨家在认识论上的主要贡献。

墨子的天志论保留了宗教迷信，墨子的三表说表现了认识论上的唯物主义观点。这是墨子哲学思想中的显著矛盾。

4. 老子

道家的创始人是老子，亦称老聃。老子是一个隐士，关于他的生平事迹，缺乏明确的记载。《老子》一书是道家的权威著作，有人说是与孔子同时的老聃写的，有人认为是战国前期的太史儋所著，历来争论不休，迄无定论。从《老子》一书的内容和影响来看，至晚是战国前期的作品。

《老子》第一次明确地提出“道”的学说。孔子墨子都承认天是最高的存在，《老子》第一次提出了天的起源的问题，认为天不是最根本的，最根本的是“先天地生”的道。这道是无形的，“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微，……复归于无物，是谓无状之状，无物之象。”（《老子》十四章）却又是实在的，“忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物”（二十一章）。这道非有非无，亦有亦无，是超越有无的绝对。这道“先天地生”（二十五章），“渊兮似万物之宗，……湛兮似或存，吾不知谁之子，象帝之先。”（四章）《老子》否定了天帝之最高权威，以道为天地万物的本原。

《老子》道的学说，一方面有反对宗教神权的意义，企图追求超越一切相对事物的绝对，表现了抽象思维的空前提高；另一方面，这所谓道是思维的虚构，并不是客观实际的反映，以思维的

虚构为世界的本原，在这个意义上，应当说是一种客观唯心主义思想。

《老子》提出了对立而相互依存、相互转化的学说：“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾。”（二章）“物或损之而益，或益之而损。”（四十二章）“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”（五十八章）这是《老子》的辩证法思想。《老子》强调“反”，认为一切事物发展到一定限度就要转向反面。“反者道之动”（四十章），“正言若反”（七十八章）。《老子》书中对立转化的思想对于以后哲学思想的发展有深远的影响。

在伦理学说方面，《老子》主张保持原始的朴素的道德，反对后起的人为的道德：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈。”（十九章）《老子》以“无为”为最高的政治理想，要求统治者尽可能地少干涉人民：“太上下知有之，其次亲而誉之，其次畏之，其次侮之。”（十七章）《老子》激烈攻击了统治者对于人民的压榨和迫害：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”（七十五章）“民不畏死，奈何以死惧之？”（七十四章）他要求回到没有压迫没有文化的原始社会：“小国寡民，使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之。”（八十章）只保留最原始的生产工具，连文字也不要。

《老子》的哲学是隐士的哲学。在春秋战国时期社会中有一些隐士，具有一定的文化知识，拒绝和当权者合作，宁愿过自食其力的生活。这些隐士，反对现实的政治，和劳动人民比较接近。《老子》一书在一定程度上反映了春秋战国时期农民小生产者（属于自由民）的愿望。

5. 战国时期儒家思想的发展——孟子、《易传》、荀子

孔子的弟子很多，受到诸侯国君的重视，宣扬孔子的学说。到战国时代，儒家之中又分出不同的派别，其中影响较大的有孟子

和荀子。与孟子同时，还有一些传授《周易》的学者，依托孔子，撰写了一些解说《周易》的著作，后人称为《易大传》，其中表述了一些深刻思想。

孟子（约公元前 372—约前 289）名轲，邹国人。孟子发挥了孔子“仁”的学说，提出了“性善”论，认为“人之所以异于禽兽者”，在于人有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，这些就是仁、义、礼、智的“端”，这“四端”是天赋的，是道德的基础。恻隐之心即是同情心，以同情心为人的本性，就是把人类的社会感情看作道德的根源。孟子以仁义礼智为首要的德目，又以孝悌忠信为初步的德目，提出系统的德目论。

孟子区别心与耳目的不同作用：“耳目之官不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）孟子强调了思的重要，即强调理性认识的重要。

孟子以天为最高主宰，人所以能思，是天所赋予的，“此天之所与我者”（同上），于是孟子把天与人的心性统一起来：“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。”（同书《尽心上》）初步提出了“天人合一”的观点

孟子又把天与民联系起来，“天视自我民视，天听自我民听”（同书《万章上》）。于是他提出了民贵君轻的观点：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（同书《尽心下》）认为国君是可以“变置”的，社稷也是可以“变置”的，而人民是不可能变置的，民心是政权的基础。这是明显的民本思想，在中国思想史上起了非常进步的作用。

《易大传》简称《易传》，包括《彖》上下，《象》上下，《文言》、《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。其中《杂卦》晚出，其余也非一人一时之书，但基本上是战国前期的著作。《易传》中最具特色的思想是关于变化与对立统一的观点。《易传》肯定了世界事物的变化：“在天成象，在地成形，变化见矣。”（《系辞

下》)世界是不断更新的:“日新之谓盛德,生生之谓易。”而变化的根源在于对立面的相互作用:“刚柔相推而生变化”(《系辞上》),“刚柔相推,变在其中矣”(《系辞下》)。刚柔的对立就是阴阳的对立,一阴一阳,一正一反,相互推移,相互转化,就是事物的根本规律。《易传》提出“一阴一阳之谓道”(《系辞上》)的深湛命题,是中国古代关于对立统一规律的精粹思想。《易传》所谓道即是普遍规律。

《易传》所谓道与《老子》所谓道意义不同。《老子》所谓道是超越对立面的最高的绝对,《易传》所谓道则是对立统一的基本规律。《易传》也探讨了天地起源问题,认为天地的起源是原始的浑然未分的统一体:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”(《系辞上》)汉代学者解释“太极”为“淳和未分之气”,基本上是正确的。两仪既生之后,一阴一阳,相互对立而统一,才有所谓道。《易传》把道与器对立起来,“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”(同上)道是无形的,器是有形的。道是抽象的规律,器是具体的实物。

《易传》强调变化,因而肯定了政治上变革的重要:“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人。革之时大矣哉!”(《象·革》)这所谓革命指政权的转移。《易传》认为在一定的条件下夺取政权是必要的。《易传》表达了战国时代新兴地主阶级的愿望。

荀子(约公元前325—约前235)名况,字卿,亦称孙卿子,是战国末年的重要思想家。

荀子否认了主宰之天,批判了“天命”论,认为天只是物质性的存在,天是没有意志的,天有其客观的普遍规律,与人间的吉凶祸福毫无联系。“天行有常,不为尧存,不为桀亡。”(《荀子·天论》)荀子强调天与人的区别,“故明于天人之分,则可谓至人矣。”(同上)于是提出了“制天命而用之”的光辉命题:“大天而

思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！”（同上）既肯定了自然界的客观规律，又肯定了人的主观能动性。

荀子反对孟子的性善论，主张“性恶”论，宣称：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉。”（《性恶》）认为所谓礼义是圣人“积思虑、习伪故”而制定的，不是人的本性，荀子也讲“人之所以为人者”（《非相》），但认为人之所以为人者不在于人的本性，而是本性的改造。孟子以“四端”为性，四端必须“扩而充之”；荀子则以为有待于学习的都不是性，“凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。”（《性恶》）。孟子荀子所谓性，意义不同。事实上，所谓“争夺”、“残贼”，也不是完全无待于学习的。

荀子比较深入地考察了知识来源与认识方法的问题。知识来源于感官与心：“耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官；心居中虚以治五官，夫是之谓天君。”（《天论》）感官接触外物，能辨别外物的异同，心则能“缘耳而知声”，“缘目而知形”。（《正名》）心经过一定的修养，就能“疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度”。荀子初步讨论了感觉经验与理性认识的关系。

荀子在仁、义、礼三者之中，特别强调了礼的重要，他所谓礼包括行为规范和政治制度。他反对贵族世袭，他所谓礼是符合新兴地主阶级利益的道德准则。

6. 稷下“道”、“气”学说与庄子

《老子》提出了道和无为的学说以后，发生了广泛的影响，齐国稷下学者和庄子分别朝不同的方向发展了《老子》关于道的学说。

战国时代，齐国设立稷下学宫，招纳不同学派的学者。其中有些学者推崇春秋时期著名政治家管仲，假托管仲的名义撰写了

许多关于哲学和政治问题的文章，后人把这些文章编纂成《管子》一书，其中保存了管仲的遗说，但大部分都是战国时代的思想，大部分是依托管仲名义的。其中哲学思想较多的有《牧民》、《形势》、《权修》、《枢言》、《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》等篇。（近人或谓《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》等四篇是宋钘、尹文的著作，实无确据。从这四篇的内容看，基本上和《管子》中的《形势》、《枢言》的观点一致，而与《庄子·天下》篇关于宋钘、尹文的论述不同，不能说是宋尹著作。）

《管子》放弃了主宰之天的观念，肯定天就是广大的虚空。“天曰虚，地曰静”（《心术上》），天地是有一定规律的，“天不变其常，地不易其则，春秋冬夏不更其节，古今一也”（《形势》）。这“天不变其常”的命题是荀子“天行有常”的前导。《管子》受《老子》的影响，肯定有所谓道：“虚无无形谓之道”（《心术上》）；“万物以生，万物以成，命之曰道”（《内业》），道是万物生成的所以然。关于道与天地的关系，《管子》明确肯定道是在天地之间，“道在天地之间也，其大无外，其小无内。”（《心术上》）这就与《老子》以为道“先天地生”的唯心主义区别开来，走向唯物主义。

《管子》书中提出“精气”说，以为人与物都是精气合成的。“凡物之精，此则为生，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。”（《内业》）又说：“精也者，气之精者也。”（同上）精即是精气。五谷是精气所生的，鬼神只是游散的精气；圣人的智慧来自胸中的精气。“下生五谷”的精气与“藏于胸中”的精气是否一类呢？《管子》没有说明。这种学说认为人与物都是精气合成，是一种唯物主义的观点，但是认为精神作用的来源是身体以外的精气，这又表现了形神二元论的倾向。

庄子（约公元前360—约前280）名周，宋国人。系统地发挥了《老子》的客观唯心主义。庄子完全接受并发展了《老子》道

的观念，肯定道是先天地生的最高本原：“大道，有情有信，无为无形，……自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《庄子·大宗师》）庄子宣称道“在太极之先”，这含有反对儒家以太极为世界本原的意义。

庄子继承了《老子》关于对立面相互依存、相互转化的观点，而又认为对立面既然相互依存相互转化也就没有区别了，于是陷入于否认对立面的差别的诡辩论。庄子以为：“方生方死，方死方生”，“其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”（《齐物论》）生与死、成与毁都是相互转化的，也就没有差别。又说：“天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。”（同上）大小无定，寿夭无别。天地虽久，可谓与我并生；万物虽多，可谓与我为一。庄子从诡辩达到了物我一体的神秘主义。

庄子提出对于知识的疑问：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已。”（《养生主》）这看到有限的生命与无限的知识之间的矛盾。庄子又以为言语的意谓是不确定的：“言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？”（《齐物论》）更指出辩论不可能决定是非。这些问题的提出表明了理论思维的深化。但庄子虽然提出了问题，却不能提出正确的解答，于是走向鄙弃感官、废除语言的神秘主义，以“堕肢体、黜聪明、离形去知”的“坐忘”为最高的精神境界，认为这样才能“同于大通”（《大宗师》），才能体认宇宙本原的道。在认识论上，庄子由怀疑论走入直觉主义。

《庄子·外篇》是庄子后学的作品，与《内篇》肯定道“先天地生”不同，提出“道兼于天”（《天地》）的观点，又提出“通天下一气”的观点，“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死，……故曰通天下一气耳。”（《知北游》）这些观点都可谓唯物主义的观点。

应该承认，庄子后学的一派从唯心主义转向了唯物主义。

7. 名辩思潮

战国时期，出现了一些“辩者”，专门研究关于名实关系和方法论的问题，汉代史学家称之为名家，其主要代表是惠施和公孙龙。

惠施（约公元前 370—约前 300），宋国人，曾任魏惠王的宰相，著作已经散佚，仅《庄子·天下》篇中保存了他的“历物”之意十项命题，其比较重要的五项命题是：（1）“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一”。（2）“无厚不可积也，其大千里”。（3）“天与地卑，山与泽平”。（4）“日方中方睨，物方生方死”。（5）“大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异”。惠施的学说主要是强调“同异”的相对性，认为事物之间的差别都是相对的，对立面都是相互转化的。所谓大一指无穷的宇宙，所谓小一指最小的单元，类似西方原子论所谓原子。据《庄子·天下》篇记载，惠施曾经“遍为万物说”，他是比较重视对于万物的研究的。

公孙龙（约公元前 330—约前 242），赵国人。他所提出的著名论题是“白马非马”和“离坚白”。公孙龙着重研究概念与实物的关系问题，所谓“白马非马”即是说白马的概念不同于马的概念；所谓“离坚白”即是说坚的概念与白的概念没有必然联系。公孙龙提出“指物”学说，物即具体的实物，指即抽象的概念。公孙龙论名实关系，肯定“夫名，实谓也”，有唯物主义倾向，但他又宣称“物莫非指”，把实物归结为概念，就陷入唯心主义了。

惠施的学说包含较多的辩证法，也夹杂不少诡辩；公孙龙强调了概念之间的区别，却忽视了概念之间的联系，他和其他辩者提出了许多诡辩的命题。墨家本来注重“谈辩”，到战国时代，后期墨家比较系统地研究了关于认识和辩论方法的问题。墨家认为，

知识可分为三种：闻知、说知、亲知。“传受之，闻也；方不障，说也；身观焉，亲也。”（《墨子·经说上》）闻知是传受来的知识，说知即不受空间限制的推论知识，亲知是直接经验的知识。

墨家又提出关于名的类别，名分为达名、类名、私名。“物达也，有实必待之名也；命之马，类也，若实也者，必以是名也；命之臧，私也，是名也，止于是实也。”（同上）达名是普遍概念，类名是特殊概念，私名是个体名称。《墨经》精确地区别了普遍、特殊与个别。

墨家更提出“辩”的原则是“以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取，以类予”（《小取》）。名是表示实的；辞即今所谓命题，是表达一定思想的；说即论证，是提出立辞的理由。墨家关于辩的方法有详细的讨论，在中国古代逻辑史中有重要贡献。

墨家依据唯物主义观点反驳了庄子对知识的怀疑和公孙龙的诡辩。针对公孙龙“白马非马”，肯定“白马马也”；针对离坚白，肯定“坚白不相外”（《经上》）即一石的坚性和白性是相互结合的。

8. 法家、阴阳家及其他学派

法家思想导源于齐国的管仲；战国初期，魏有李悝、吴起，都是法家的前驱。商鞅（约公元前390—前338）在秦国主持变法，提出一套变法的理论。同时的申不害（约公元前401—前337）强调君主驾驭臣民的“术”；慎到（约公元前370—约前290）强调“势”（即君主的权力）的重要性。战国末年，韩非（约公元前280—前233）综合了“法”、“术”、“势”的观点，建立了一套比较完整的政治学说。

商鞅、韩非提出历史演变的观点，认为古昔的制度不适用于今日，制度应随时改变。这是一种比较进步的历史观，有一定的哲学意义。商鞅、韩非强调法治，却完全忽视文化学术的积极作用，认为仁义道德不但无用而且有害；完全不认识道德教育的价

值；同时他们不理解人民对于政权的意义。

齐国推崇管仲的稷下学者也属于法家，但是观点与商鞅、韩非不同，兼重“礼”与“法”，既强调法的重要，也肯定礼义的价值。《管子》一书是齐国法家学者依托管仲而编撰的，其中的政治理论避免了商韩学说的片面性。

战国末期，齐国邹衍（约公元前340—约前260）提出“五德转移”的历史观，以五行的生克来解释历史，同时提出“大九州”的地理学说，以为“儒者所谓中国者于天下乃八十一分居其一分耳”。当时人称邹衍为“谈天衍”，可能他还有关于天文的言论，但是已经失传了。邹衍的特点是“深观阴阳消息”，所以，汉代学者称之为阴阳家。

战国时期，在儒、墨、道、名、法、阴阳六家之外，还有持论在道家与墨家之间的宋钘、尹文学派。宋钘（约公元前382—约前300）、尹文（约公元前360—约前280）提出“别宥”学说，“接万物以别宥为始”（《庄子·天下》篇），别宥即消除主观片面性。宋子立说，志在救世。“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内”。禁攻寝兵之说接近墨子，情欲寡浅之说接近老子。宋子是一个积极的“救世之士”，与老子不同，他又不隶属于墨家的组织，而是一个独立的思想家。宋尹是一个独具特色的学派。

与孟子同时，还有“为神农之言”的许行。许行主张君主“与民并耕”，提倡一种平均主义，反映了农业劳动者的愿望。

先秦哲学是中国古代哲学的开创时期，诸子争鸣，思想活跃，研讨了许多深刻的理论问题，达到了理论思维的高度水平。先秦哲学所提出的概念范畴，如天、道、气、理、性、命、智、思、仁、义等等，对于以后汉唐宋明哲学的发展具有深远的影响。先秦哲学是中国中古以后哲学发展的思想渊源。

二、秦汉哲学

秦国实行商鞅的法则，国富兵强，终于兼并六国，建立了统一的中央集权的封建专制主义大帝国。但是秦国不顾惜民力，加重了对于人民的压榨，终于激起了陈胜、吴广领导的农民大起义。秦朝的专制统治迅速崩溃，于是刘邦建立了汉朝。汉朝初年，鉴于秦国灭亡的教训以及经济凋敝的情况，采取了“与民休息”的政策，以“黄老之学”为指导思想。战国时期，有些道家学者依托黄帝，发展改造了老子学说，号称“黄老之学”，其内容与《管子》书中的思想比较接近，在自然观上倾向于唯物主义，在政治思想上在老子“无为”学说的基础上汲取了一些法治的观点。

黄老学说有利于经济的恢复，但无助于文化的繁荣，于是汉武帝刘彻采纳了董仲舒（约公元前190—约前105）的建议，“罢黜百家，独尊孔氏”。当时，为了适应统一帝国的政治形势，确有统一思想的需要。但是利用行政手段禁绝不同学说的流行，阻碍了学术思想的发展，于是先秦思想活跃的盛况一去难返了。

董仲舒为了巩固统一的中央政权，为了防止农民的反抗，提出“天人感应”的客观唯心主义学说。一方面，“屈民而伸君”，强调君权的尊严；一方面又“屈君而伸天”，设法用天意来限制君权的膨胀。董仲舒的天人感应论，对于荀子“制天命而用之”而言，是一个严重的倒退。这表示地主阶级取得政权之后开始趋向保守了。

董仲舒之后，天人感应思想弥漫于整个思想界，出现了大量的“讖”、“纬”之书，宣扬落后的宗教迷信。于是进步思想家展开了对于讖纬迷信的批判，其主要代表是东汉初期的王充（公元27—约公元97）。王充在所著《论衡》中举起“疾虚妄”的旗帜，

全面地批判了当时流行的各种迷信。王充以“天道自然”的观点反驳天人感应论的“天地故生人”的思想，指出天地生人生物都是自然而然的，天没有意志也没有情感；指出天地是巨大的，人体是微小的，人的举动不可能感动天地。王充以为人与物都是天地生成的，天地万物“俱禀元气”，元气是天地万物的根本。王充更以精密的论证批判了鬼神迷信，断言人的精神不可能脱离身体而独立存在，人死不能为鬼。王充更详细地分析了认识来源问题，指出知识来自感官经验，反驳了“圣人生知”的谬论。王充的唯物主义是鲜明的，具有战斗性。但王充信持的自然命定论，对于人的主观能动性重视不够，这是他的主要局限。

汉朝设立五经博士，经学兴盛。从前汉到后汉，经师传授不绝。经师解经，往往限于繁琐。后汉末年，郑玄遍注群经，集汉代经学之大成。汉朝政权的腐败，致民不聊生，引起黄巾大起义，摧毁汉代的政权；经学也盛极而衰了。

三、魏晋南北朝隋唐时代的哲学

1. 魏晋时期玄学和反玄学思想

从东汉到魏晋时期，逐渐出现了一些豪强地主，形成为门阀世族。这些门阀世族拥有大量土地和为他们服务的奴仆，享有政治上的特权，而他们自己“不亲细务”，连管理工作也不愿干。这些门阀世族是拥有特权的寄生社会寄生虫，起了阻碍社会进步的严重消极作用。魏晋时代流行的玄学思潮就是这些门阀世族的意识在哲学上的反映。当时以《老子》、《庄子》、《周易》为“三玄”，是玄学家据以谈论的经典。

玄学始于何晏（约193—249）、王弼（226—249）。何晏、王弼祖述老子，强调“有生于无”，认为有形有色的“有”必须依靠

“无”才能存在。“有之为有，恃无以生”（何晏《道论》）。“有之所始，以无为本”（王弼《老子注》下篇·四十一章）。所谓有指物质存在，所谓无指没有任何规定性的绝对。何、王讲“有”以“无”为本，即认为一切相对的事物，都依靠于超越一切相对的绝对。他们区别了相对与绝对，这有一定的理论意义；但是他们不了解绝对即在相对之中，把绝对看作超越一切的，这个绝对只能是一种思维的虚构。因此何晏、王弼的思想在本质上是一种客观唯心主义。

与何晏、王弼同时的还有阮籍（210—263）、嵇康（223—262）。阮籍、嵇康也尊崇老庄，但不讲“有生于无”。阮籍以天地的总体为自然：“天地生于自然，万物生于天地”（阮籍《达庄论》）。嵇康以元气为天地的原始：“元气陶铄，众生禀焉”（嵇康《明胆论》）。阮籍、嵇康的特点是主张以老庄的“自然”反抗儒家的“名教”。嵇康高唱“越名教而任自然”，阮籍的行为“不拘礼教”。阮籍、嵇康指斥虚伪的礼教，有一定的批判意义，对于当时的封建社会秩序也起了一定的破坏作用。

魏晋时期，玄学风靡一时，但也有反玄学的思想。针对何晏、王弼的“贵无”以及阮籍、嵇康的非毁名教，西晋时期，裴頠（267—300）提出“崇有论”。裴頠不承认无能生有，认为原始的有是自生的：“夫至无者，无以能生，故始生者，自生也。自生而必体有”。（《崇有论》）自生之物，以有为体。裴頠以为道不是无，而是原始的有的总体：“夫总混群本，宗极之道也”。裴頠指出，如贵无贱有，必至于“遗制”、“忘礼”，“礼制弗存，则无以为政矣”，社会秩序就无法维持了。裴頠肯定有是根本，这是一种唯物主义的观点。魏晋时期的“有无”之辩，表现了唯物主义与唯心主义的斗争。

与嵇康同时的向秀（约227—约277），曾为《庄子》作注；到西晋时期，郭象（约252—约312）依据向秀所注，“述而广之”，

写成《庄子注》。这是一部重要的玄学著作，提出关于有无问题的新观点。郭象不承认有生于无：“无既无矣，则不能生有”，于是否认所谓造物者，而认为一切的“有”都是自生的：“故造物者无主而物各自造”。裴颀肯定“始生者自生”，郭象则以为任何物都是自生的，“物各自生而无所出”，他称之为“独化”。他更以形与影、罔两相提并论：“涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也”。这样，把形与影和罔两同等看待，所谓有的物质性也就不明确了。郭象反对造物主，这表现了唯物主义倾向，但是他所谓有不具备明确的物质性，终于背离了唯物主义。

2. 南北朝时期佛教哲学与范缜对于佛教的批判

佛教自汉代从印度经中央亚细亚传入中国，经过魏晋时期，到南北朝，逐渐流行起来。东晋之时，佛教徒受当时玄学的影响，仍讲有无问题。僧肇（384—414）依据佛教经典，著《不真空论》，对于有无问题的讨论作了总结。僧肇以为万物既非有亦非无：“万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。”万物已经显现出来了，故非无；然而显现出来的万象却是不真实的，故非有。“欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无，非真非实有。”“……譬如幻化人；非无幻化人，幻化人非真人也。”这样，僧肇把万物万象都看作幻化，这是一种明显的唯心主义。僧肇又著《物不迁论》，否认运动变化的实在性，更是一种违背真理的诡辩。

与僧肇同时的慧远（334—416）著《法性论》，宣称“至极以不变为性，得性以体极为宗”，也是宣扬一种形而上学的唯心主义。慧远又大力宣传佛教的因果报应理论和神不灭论，以为人之神不随形而俱灭：“神也者，……感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷”（《沙门不敬王者论》）。佛教宣扬“来生受报”

的因果报应论，神不灭论是来生受报说的前提。

南北朝时代，进步思想家提出了对于佛教因果报应论与神不灭论的批判。何承天（370—447）著《达性论》，断言：“生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”不承认离形独在的灵魂，更不存在所谓来生来世了。

在理论上给予佛教神不灭论以深刻而犀利批判的是范缜（约448—约515）。范缜著《神灭论》，提出形质神用说，从根本上否认了神不灭。他说：“形者神之质，神者形之用。是则形称其质，神言其用。”质是实体，用是实体所具有的作用，作用是不可能脱离实体而存在的。“神之于质，犹利之于刃；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？”形体死亡，神用也就随之消灭了。范缜以“质用”关系说明形神，从根本上解决了形神关系问题。范缜的《神灭论》遭到了梁武帝萧衍等人的围攻，但是他坚决不屈，表现出了战斗的唯物主义的坚定立场。

3. 隋唐时代的佛学

隋唐时代，佛教大盛。由于国家政治的统一，寺院经济的高度发展，佛教理论的长期准备和积累，佛教进入鼎盛的阶段，出现不同的佛教宗派。其中天台宗、唯识宗、华严宗和禅宗，各自提出内容比较丰富的理论体系。

天台宗形成于隋代，创始人是智顓（538—597），其主要理论是“一心三观”和“三谛圆融”。认为事物现象都是由因缘凑合而生的，所以都是空无的，都是假名，以此为假名，这就是中道。“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义”（《中论·观四谛品偈》）。天台宗认为心可以从空、假、中三方面来看待事物现象，称为“一心三观”。又认为空、假、中三层道理是相即相通的，互不妨碍，谓之“三谛圆融”。天台宗把事物现象都看成虚假的，

但不否认假相的存在，自以为高明，这是一种宗教的唯心主义。

唯识宗的创始人是玄奘（600—664），介绍并宣传印度佛教的唯识学说，认为一切唯“识”所变，不能离开“识”而独立存在，强调“唯识无境”。唯识宗讲所谓“三性三无性”，三性是：一“遍计所执性”，即人们普遍执着现象世界为实有；二依他起性，即现象都是依靠条件而产生的；三圆成实性，即从一切现象依条件产生而体悟到主体客体都空，从而达到对于最高实体的认识。三无性是：一相无自性，二生无自性，三胜义无性，总之否认事物现象的实在。唯识宗对于识作了分析，提出八识之说，内容过于繁琐。

华严宗的代表是法藏（643—721），其理论宗旨是“理事无碍”和“事事无碍”。事指万事万物，理指统摄一切事物的本体。理是事的本体，事是理的显现，两者是统一的，谓之“理事无碍”。千差万别的事都是理的体现，所以事与事也就相互交融，谓之“事事无碍”。比如一颗微尘，也具有理体，因而和其他万事万物互相包容。任何一个事物都包括一切事物，一切事物都包容于每一事物之中。一即一切，一切即一。华严宗歪曲了事物之间的联系，虽然提出了一些辩证观点，但终于陷入唯心主义的诡辩。

禅宗的主要代表是慧能（638—713），他创建了与其他各个佛教宗派都不同的“顿教”。他特别强调“顿悟”，直指人心，见性成佛。慧能在“得法偈”中说：“菩提本无树，明镜亦无台，佛性（性）常青（清）净，何处有尘埃？”又说：“我于忍和尚（慧能之师弘忍）处，一闻言下大悟（悟），顿见真如本性。”他强调一旦认识本性，就成为佛：“前念迷即凡，后念悟即佛。”禅宗因主张顿悟成佛，故称为“顿教”。这种成佛的简易法门使佛教空前大普及，在唐代后期广泛流行起来。

佛教天台宗、唯识宗、华严宗，都有一套深奥难懂的理论，令

人感到高深莫测，其实基本上都是唯心主义谬论，但也接触到一些比较深刻的问题。禅宗提出了一种简易直接的成佛方法，更富于欺骗性。佛教的学说对于中国宋明时代的唯心主义哲学有重要的影响。

4. 韩愈、柳宗元、刘禹锡的哲学思想

唐代统治者尊崇佛老，虽然不废儒学，三教并重，其实儒家的势力比较衰微。唐代中期以后，韩愈（768—824）批判佛老，以复兴儒学为己任。韩愈宣扬尧、舜、禹、汤、文武、周公、孔子所传之道。这道的内容就是仁义。“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。”（《原道》）仁的涵义是博爱，义的涵义是行为合宜，由仁义而行就是道，实行仁义来充实自己就是德。“凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也。”（同上）韩愈批判佛老的“清净寂灭”之道“子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事”（同上），认为佛老的根本错误是“欲治其心而外天下国家，灭其天常”。他主要是从政治理论方面立论，没有接触到哲学理论的根本问题。韩愈以为“孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉”（同上），他以继承孟轲自居。韩愈没有提出自己的理论体系，但他在佛老盛行的时期，毅然举起复兴儒学的旗帜，在儒学的发展过程中起了承前启后的作用。

与韩愈同时的柳宗元（773—819）、刘禹锡（772—842）重新提起天人关系问题，展开了对于天人感应论的又一次批判。柳宗元以为“彼上而玄者，世谓之天；下而黄者，世谓之地；浑然而中处者，世谓之元气”，这些都是无意识的，“其乌能赏功而罚祸乎”（《天说》）？天与人“各行不相预”，自然的变化与社会的治乱是没有关系的。柳宗元也谈到天地起源问题，他认为“上下未形”之时，“惟元气存”（《天对》），元气是天地的“本始”。

刘禹锡提出“天与人交相胜”的观点，以为天与人各有其特

点，各有其优越之处：“天，有形之大者也；人，动物之尤者也。”“天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非。”（《天论》）在自然界，强者制服弱者，这是自然规律。在人类社会，建立礼义法制，赏善而罚恶，这是社会准则。刘禹锡初步论述了自然规律与社会准则的区别。刘禹锡的结论是“天与人不相预”，天不能“预乎治乱”，人不能“预乎寒暑”，从而反驳了以为“天预人”的迷信思想。

柳宗元、刘禹锡强调“天人不相预”，这是唯物主义思想。但是柳、刘对于佛教采取了妥协态度，没有能够从唯物主义观点来分析批判佛教唯心主义；面对佛教的比较深奥的唯心主义理论，他们就无力加以剖析了。

四、宋元明清时代的哲学

唐末社会矛盾激化，爆发了黄巢领导的农民大起义，扫荡了门阀世族的反动势力。这次起义虽然被镇压下去了，唐朝政权也不能维持了，出现了五代十国的分裂局面。赵匡胤建立了宋朝，统一了中原地区；同时北方的契丹族和女真族相继建立辽金政权，与宋对峙。蒙古族兴起，兼并金、宋，建立了统一的元朝政权。经过元末农民大起义，朱元璋建立了明朝。以后明朝被农民起义的浪潮所推翻，东北满族建立的清朝乘机取代了明政权。宋元明清时代是汉族与少数民族经过斗争而达到融合的时期，阶级矛盾与民族矛盾交互错综。当时的主要阶级矛盾是地主阶级与农民的矛盾。明代后期又出现了资本主义生产关系的萌芽。宋元明清时代，科学艺术都有高度的发展，哲学思想也达到了新的高潮。

1. 周敦颐、邵雍

北宋时期，首先提出一个哲学体系的，是周敦颐（1017—

1073)。周敦颐在所著《太极图说》中提出一个天地万物生成演化的图式。他认为，世界的最高本原是“无极而太极”（一个版本作“自无极而为太极”）。太极动而生阳，静而生阴，阴阳相互作用而生五行（水火木金土），阴阳五行生成万物。无极是无形无象的绝对，太极是最高的本原。无极与太极是一个还是两个，原文语意不明。如果二者是两个，就是说太极是来自无形无象的无极；如果二者只是一个实体，就是说太极本身即是无形无象的。总之都是认为最高的本体是无形无象，这表现了“有生于无”的观点，因而这种学说是一种客观唯心主义。《太极图说》又讲人极：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”把孔子孟子的仁义与老子的“虚静”结合起来，表现了调和儒道的性质。周敦颐的学说，后来经过朱熹的推崇和阐释，发生了深远的影响。

与周敦颐同时的邵雍（1011—1077），讲所谓“象数之学”。他在所著《皇极经世》中认为天地的最初本原是太极，太极有动静而生天地；天有阴阳，地有刚柔；阴阳分化为日月星辰，这是“天之四象”；刚柔分化为水火土石，这是“地之四象”。由此而生出万物。天地万物的生成遵循一定的“数”，“一分为二，二分为四，四分为八”，以至分为六十四。邵雍以此说明《周易》八卦及六十四卦的成因。他对于八卦与六十四卦作了新的解释，以八卦、六十四卦为万事万物变化的基本图式。邵雍认为这些图式是先于天地而存在的，称为“先天学”。他说：“先天之学，心法也，故图皆自中起，万化万事生乎心也。”（《皇极经世·观物外篇》）他又认为太极即是道，也即是心。他说：“道为太极。”又说：“心为太极。”（同上）邵雍的学说是一种明显的客观唯心主义。由于他的学说内容过于穿凿附会，对于以后哲学思想的发展影响不大。

2. 张载、王安石

张载（1020—1077）提出以“气化”说明世界的哲学体系。他

在所著《正蒙》中，批判了道家“有生于无”的客观唯心主义，批判了佛教“以天地日月为幻化”否认客观世界实在性的主观唯心主义。张载以“气”把所谓“有”与“无”统一起来，提出“太虚即气”、“虚空即气”的观点。他认为空若无物的太虚乃是气散而未聚的原始状态，气散而为太虚，气聚而为万物。气的聚散变化的过程就是道。“由气化，有道之名”。气具有“浮沉升降动静相感之性”，即运动变化的本性。张载着重研究气的变化，提出“一物两体，气也，一故神，两故化”以及“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”的辩证观点。气之中含有对立，这对立又是统一的，统一而又对立乃是运动变化的内在根源。所谓神即是“屈伸动静终始之能”，即运动变化的潜能。张载强调这“神”性是“气所固有”的。张载又肯定气的变化有一定的“理”，他认为“理不在人，皆在物”（《语录》），理是客观的规律。他强调“穷理”的重要。张载哲学是比较明确的唯物主义思想，在中国哲学史上，张载第一次从哲学基本问题的高度对于佛教唯心主义进行了比较深刻的批判。

与张载同时的政治改革家王安石（1021—1086），在所著《洪范传》中以五行的变化说明万事万物的复杂情况，在所著《老子注》中又以“道”为“元气”，这都是唯物主义的观点。但王安石没有提出比较完整的哲学体系，晚年又接受了佛教的一些观点，没有把唯物主义观点贯彻始终。王安石主持变法，肯定变革的必要性，肯定历史是“新故”交替的过程，反对复古，这都是他的进步思想。

3. 程颢、程颐

程颢（1032—1085）、程颐（1033—1107）兄弟继承并改造了先秦哲学中“理”的范畴（孟子讲“理也义也”，庄子讲“依乎天理”，《易大传》讲“穷理尽性”），以为天地万物都有“理”，天地

万物之“理”是统一的，这统一的“理”就是天地万物的最高本原。二程所谓“理”既有自然规律的意义，又有道德准则的意义，而认为人类的道德准则就是天地万物的最高规律，也就是一切事物所以存在的根据。程颢讲“天者理也”，又认为“心即是天”（《语录》），表现了主观唯心主义的倾向。程颐区别了“形上”与“形下”，认为气是“形而下”的，不足为世界的本原；理或道是“形而上”的，才是天地万物的最高根据。程颐又提出“性即理也”的命题（《语录》），认为人性的内容即是仁义礼智，也就是天理的内涵。这是客观唯心主义的理论。二程把封建社会的道德原则提升到世界本原的崇高地位，为封建社会的等级秩序建立了哲学理论的依据。二程哲学是明显地为地主阶级的根本利益服务的，因而在南宋以后被尊奉为正统的学说。

4. 朱熹、陆九渊

朱熹（1130—1200）继承二程的思想，又祖述周敦颐，兼采张载、邵雍之说，建立了一个庞大的哲学体系。朱熹明确论述了理气关系：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。”（《答黄道夫》）认为从时间来说，理气无先后可说，从形而上下来说，还是应说理是本，理气虽无时间上的先后，理在事物之先，却是无疑的，宣扬“理在事先”、“理在物先”。朱熹认为有理有气然后有心，心是人的知觉，乃是“气之灵处”，心的存在有待于气。但是心中却包涵万理，认为“理具于心”；心虽具理，但不能直接认识自己，必须“即物而穷其理”，考察事物，穷究事物之理，然后才能达到心的自我认识。在朱熹的体系中，理、气、心的先后层次是比较明确的。这是一种比较细密的客观唯心主义。朱熹哲学反映了地主阶级的根本利益，他要求当时的统治集团以国家的长久利益为重，不要谋求私利。他和当时的统治集团有一定的矛盾。朱熹死后，才

受到统治集团的尊崇，被推为孔孟以后最大的贤哲。

唐代韩愈提出尧、舜、禹、汤，文武、周公、孔子相传之道，朱熹明确肯定“道统”说，以为二程是孟子的继承者。南宋初期，张载、二程的学说被称为“道学”与“理学”，因为周敦颐曾经是二程的启蒙教师，于是被推为道学、理学的创始人。

与朱熹同时的陆九渊（1139—1192）推崇程颢，而不钦佩程颐，认为朱熹“即物穷理”的方法有支离烦琐的缺点，主张直接求理于心。陆九渊提出“心即理也”的命题，强调“发明本心”，认为“人同此心，心同此理”，能反省内求，此理自然明白起来。所谓本心即是仁义礼智之心；所谓此理即是仁义礼智之理。他把封建社会的道德原则看作最高的理，以为人们生来就有先验的道德意识。陆九渊宣称“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，表现了主观唯心主义的倾向。朱学把理提升到天之上，陆学把理安置在心之中，方法不同，归趋是一致的。

5. 陈亮、叶适

朱陆都着重研究义理、心性的问题，与朱陆同时的陈亮（1143—1194）、叶适（1150—1223）对于理学专门研究义理心性问题的非议，认为都是不切实际的无用空谈，没有实际的价值。汉代董仲舒曾说：“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，二程朱陆都赞扬董氏的这个主张，陈亮、叶适提出了反对的意见。陈亮强调实际应用：“人才以用而见其能否，兵食以用而见其盈虚。”以为空谈义理是无用的。叶适指出：“既无功利，则道义者乃无用之虚语耳。”（《习学记言》）陈叶重视“事功”，与理学有所不同。陈亮、叶适都肯定道在事物之中。陈亮以为：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也。”（《勉强行道大有功论》）叶适断言：“物之所在，道则在焉。”（《习学记言》）这都是唯物主义的观点，但都缺乏详细的论证。陈亮、叶适都没有提出完整的理论体系，他们重

视实际问题，这是正确的，却又表现了忽视理论思维的偏向。陈亮、叶适的思想反映了南宋初期一些兼营商业的地主阶层的意识。

6. 王守仁

南宋后期，程朱之学受到尊崇。南宋政治腐败，终于灭亡。当时坚持民族气节的有志之士大多受过程朱学说的熏陶，虽然无救于国家的危亡，但有助于激励反抗侵略的民心。元朝统一，朱学北传，许衡（1209—1281）大力宣扬程朱之学，起了维护中国文化传统的积极作用。蒙古贵族尊崇佛道二教，但也承认程朱之学是学术的正统。明朝建立，依然尊崇朱学，朱学也逐渐流于形式化了。

明代中期，王守仁（1472—1528）由朱学转向陆学，大力宣传主观唯心主义，称之为“心学”。

王守仁断言：“心外无理，心外无事，心外无物。”他反对朱熹“即物穷理”，认为不应“析心与理为二”，不应“求理于事物”。王守仁又提出“致良知”的学说，认为学问之道只是“致良知”，即恢复、扩充自己的先验道德意识。他认为良知是天地万物存在的根据，良知自然知是知非，知善知恶，只要坚信自己的良知，则处事接物自然恰到好处。王守仁“心外无理”、“心外无物”的观点违背了客观真理，但良知学说包含重视个人独立思考的倾向，因而在实际上曾起了反抗陈旧传统的积极作用。

7. 罗钦顺、王廷相

程朱学派以理为最高范畴，陆王学派以心为最高范畴，两派之间也经常展开争论。在明代，还有继承张载学说以气为最高范畴的思想家，其主要代表是罗钦顺和王廷相。

罗钦顺（1465—1547）早年曾经学佛，中年信仰程朱，晚年对于程朱理气学说发生怀疑，提出理在气中的唯物主义观点。罗钦顺指出：“盖通天地、亘古今，无非一气而已。”气有动静、往

来、阖辟、升降的变化，形成万物万事，而有一定的秩序，这就是所谓理。理“初非别有一物，依于气而立，附于气以行也”（《困知记》）。就是说，理不是气以外的另一个实体。罗钦顺肯定：“理只是气之理，当于气之转折处观之。往而来，来而往，便是转折处也。”（同上）转折即变化，理乃是气的运动变化中的必然性。罗钦顺又批判陆九渊一派的主观唯心主义说：“盖发育万物自是造化之功用，人何与焉？……况天地之变化万古自如，人心之变化与生俱生，则亦与生俱尽，谓其常住不灭，无是理也。”（同上）天长地久，人生短暂，何能认为天地依靠人心而存在？

王廷相（1474—1544）肯定气是唯一的实体：“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。”（《慎言》）他提出“理载于气”，反对以为“理可离气而论”的观点。王廷相认为，天地未分以前，只是元气：“天地之先，元气而已矣，元气之上无物。”（《雅述》）气是永恒不灭的，而经常在变化之中。理在气中，气有变化，理也不能不变。王廷相提出“道有变化”的观点：“有气即有道，气有变化，是道有变化。”（《雅述》）程朱强调“万物一理”，王廷相指出：“天地之间，一气生生，而常而变，万有不齐，故气一则理一，气万则理万。”（同上）气既是统一的，又是分殊的；理也既是统一的，又是分殊的。不同的事物具有不同的理。王廷相的理气观与朱熹的理气观正相反。朱熹以为理是气之本，王廷相则以为气是理之本。朱熹所谓理是超越自然界的绝对，王廷相所谓理则是事物变化的规律。王廷相推崇张载之学，他的思想是张载哲学的进一步发展。

8. 黄宗羲、顾炎武

明清之际，阶级矛盾与民族矛盾错综交织，激起人们对于一些理论问题的深入思考。在政权交替的时期，统治集团对于思想文化的控制不甚严苛，于是出现思想活跃的情况，哲学思想达到

新的高潮。

黄宗羲（1610—1695）对于明代哲学思想进行了一次比较详密的总结，编撰了具有开创性的学术史著作《明儒学案》，又草创宋元学术史《宋元学案》。在哲学理论上，关于理气问题，他赞扬罗钦顺、王廷相的见解，强调理在气中。他说：“天地之间，只有气，更无理。所谓理者，以气自有条理，故立此名耳。”（《明儒学案》）这就是说，气是实体，而理不是实体。在心物关系问题方面，他又强调心是最根本的，以为：“盈天地皆心也，变化不测，不能不万殊”。“故穷理者穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。”（《明儒学案》自序）陆九渊讲“人同此心，心同此理”，黄宗羲则肯定心是万殊的，肯定了心的变化。黄宗羲更提出“心即气也”的命题（《孟子师说》），认为“心即气之灵处”，而“气未有不灵者”，所以心就是气。这是一种心物合一的观点。黄宗羲以气统理，又以心统气，他的学说包含唯物主义方面，但终于归结为唯心主义。黄宗羲在政治思想上提出比较明确的初步民主思想，在政治思想上起了卓越的积极作用。

顾炎武（1613—1682）提倡“经世致用”之学，反对抽象的心性空谈，着重研究实际问题，强调对于任何问题，必须有充分证据才能作出结论。他开创了清代考据之学重视实证的学风。在哲学方面，顾炎武赞扬张载“太虚即气”的观点，认为“盈天地之间者气也”，强调“非器则道无所寓”（《日知录》），表现了唯物主义的立场。

9. 王夫之

明清之际最重要的哲学家是王夫之（1619—1692）。王夫之批判了道家和程朱的客观唯心主义以及佛教和陆王的主观唯心主义，从而发展了张载的唯物主义学说。王夫之指出：理是依凭于气的，“气者理之依也”（《思问录》），理不能脱离气而存在，“气外

更无虚托孤立之理也”（《读四书大全说》）。他提出“天下唯器”的命题：“天下唯器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。”（《周易外传》）这就是说，道乃是具体事物的规律，是从属于事物的。王夫之讨论了“能所”关系问题即主体与客体的关系问题，肯定主体的认识作用是客体所引起的：“所固以发能”，而认识必须与客体的情况相符合：“能必副其所”，批判了佛教唯心主义“消所以入能”否认客观世界的谬论。王夫之肯定世界是变化日新的：“天地之化日新”（《思问录》），提出“静”是“动之静”的观点，即认为运动是绝对的，而静止是相对的，是动中之静。这是一个深刻的辩证观点。

王夫之还提出行先知后的学说。关于知行关系问题，程朱讲知在行先，王守仁讲知行合一，王夫之指出，知必“以行为功”，行“可以得知之效”。认识是依靠实际活动的，是在实际活动中获得的，指出王守仁所谓知行合一实际上是“销行以归知”。在知行问题上，王夫之坚持了唯物主义的观点。王夫之还讨论了许多别的理论问题，建立了一个内容丰富的哲学体系。但他对于程朱“理具于心”的学说无所批判，也还不能把唯物主义观点贯彻到底。

10. 颜元、戴震

颜元（1635--1704）早年喜好陆王，中年信仰程朱，后来发现程朱学说的错误，于是提出了对于宋明理学的全面的猛烈批判。颜元强调“实事”、“实功”，主张恢复“周孔”（周公孔子）的“六艺”（礼乐射御书数）之学。颜元认为“理、气俱是天道”（《存学编》），理与气是道的两个方面，是不能分离的。颜元强调“习行”，要求“见理于事”，强调实际活动是认识的来源，这些都是唯物主义的观点。但他又承认上帝的存在，保留了唯心主义的残余。颜元的弟子李塉明确提出了“理在事中”（《论语传注问》）的命题，批判了程朱所宣扬的“理在事上”的唯心主义。

戴震(1723—1777)是清代中期的反理学思潮的主要代表,戴震坚决反对程朱陆王的思想,对于张载学说则既有批判又有继承。戴震肯定道即是气化,即气的变化过程,“道,言乎化之不已也”(《原善》卷上)。“气化流行,生生不息,是故谓之道”(《孟子字义疏证》卷中)。而道的实际内容就是阴阳五行:“阴阳五行,道之实体也”(同上)。气的变化有一定的规律,这就是理。理也就是事物之间的区别,“理者,察之而几微必区以别之名也”(同上),“是故明理者明其区分也”(同上)。戴震论理,强调区分,理就是每一类事物所具有的特殊规律。戴震提出了对于朱熹“理具于心”学说的批判,认为所谓理是外在的,即客观的,存在于事物之中,不是存在于心中,但是心具有认识的能力,能辨识客观事物中的理。“理义在事情之条分缕析,接于我之心知,能辨之而悦之。”(《孟子字义疏证》卷上)陆王认为心即是理,朱熹不承认心即是理而认为心中具理,戴震则提出了心与理的关系问题的新观点。戴震这个新说是比较符合实际的,这是他在哲学上的重要贡献。

宋元明清哲学的最主要的哲学范畴是气,理、心。张载、罗钦顺、王廷相、王夫之、戴震以为气是最根本的;程朱以为理是最根本的,陆王以为心是最根本的,这是中国近古哲学思想的基本分野。

1840年鸦片战争以后,中国受西方资本主义殖民势力的侵略,沦为半封建半殖民地的国家。西方自然科学知识和哲学社会科学思想逐步输入,出现新学(西学)和旧学(中学)的矛盾斗争。进步思想家大都向西方寻求救国的真理。由于历史进程的迅速开展,近代思想家大多没有能够提出完整的理论体系,但是都汲取了一些近代科学知识,因而表现出与传统哲学不同的面貌。马克思主义传入中国,以其真理的光辉照亮了历史前进的道路,开辟了中国哲学发展的新纪元。

我们以马克思主义哲学的基本原理为指导来研究中国哲学史，就必须对于传统哲学进行科学的分析，批判其中的封建性的糟粕，继承其中民主性科学性的精华；一方面要清除陈腐思想的流毒，一方面要充分理解古代哲学中的优良传统。这是中国哲学史工作者的一项重要任务。

（原载《新乡师范学院学报》哲学社会科学版 1985 年第 1 期，文中隋唐佛教哲学一节由方立天同志起草）

中国文化与中国哲学

一、哲学是文化的思想基础

文化的范围很广，包括哲学、科学、文学、艺术、宗教、教育、风俗等等。哲学是文化的核心，是在文化整体中起主导作用的。科学、文学、艺术、教育等等莫不受哲学思想的引导和影响。

文化有时代性（历史性），也有民族性。每一民族都有“表现于共同文化上的共同心理素质”（斯大林《马克思主义和民族问题》，见《斯大林全集》第2卷，第294页，人民出版社1953年版）。

一个民族的“共同心理”是怎样形成的？应是在占统治地位的哲学思想的熏陶之下形成的。所谓“共同心理”的基本内容是占主导地位的世界观和价值观。

二、中国哲学主要学派的分合与消长

先秦时代，主要有六家：儒、墨、道、法、名、阴阳。其中最重要的是儒、墨、道三家。名家资料散佚，法家主要是政治思想，阴阳家也仅有片断资料。儒墨并称显学。道家是隐士思想，虽非显学，而影响广远。

儒家尚仁贵中。“仁”的本义是承认别人也是人，是古代人道主义的开端。仁又是差等之爱，承认等级差别。“中”反对“过”

与“不及”，承认事物的发展有一个适度的问题。“中”要求维持现有制度，具有保守倾向。但在日常生活中，在一定范围内，确定“中”还是必要的。

墨家提出“兼爱”、“尚贤”等十大主张，其中最突出的是“非命”、“非乐”。墨家的特点是尚“力”贵“用”。尚力，故非命。贵用，故非乐。在阶级社会，人们不能掌握自己的命运，所以非命之说很难被人接受。非乐，完全否定艺术的价值，既不符合统治者的要求，亦不能满足劳动者的愿望。虽然如此，墨家“尚力贵用”的思想，仍有一定的价值。

道家提出自然主义，（自然主义一词，混淆了唯物主义与唯心主义的界限，但在一定范围内，还是可用的。）对于本体论有重大贡献。但是道家的消极无为思想，虽然有批判专制制度的意义，而无助于保卫国家主权、维护民族独立。道家反对知识文化，宣称“文灭质、博溺心”，但事实上却比较注意探索自然规律。

汉代罢黜百家，独尊儒术，于是诸子之学转入两汉经学。从两汉到明清，儒学虽有盛衰，但始终居于统治地位，而道家思想亦流传不绝。从两汉到明清，中国哲学思想的基本形势是儒道交融、墨学中绝。墨家“尚力贵用”的精旨湮没不彰。汉末佛教输入，后来流传渐广，到隋唐时代，形成儒佛争胜、三教鼎立的形势，亦出现三教合流的趋向。中国的佛教徒接受中国固有思想的影响创立了中国佛学。儒家学者也汲取了道家、佛教的若干观点。到宋代，理学继承、宣传孔孟的基本思想，采纳了道家、佛教的若干思想资料，开辟了儒家的新阶段。明清之际的进步思想家又突破了理学的局限，达到中国古典哲学的高峰。

到近代，西学输入，进步思想家开始接受西方的自然科学知识与哲学观点。顽固派则盲目守旧，拒绝新知。这样，出现了新旧对立、中西争胜的形势。大势所趋，新学终于战胜旧学。随着

革命形势的发展，马克思主义哲学的传播日益深入人心。30年代也有部分学者企图建立融会中西的体系。新中国成立，马克思主义哲学取得领导地位。现在的任务是研究新情况、解决新问题，在马克思主义普遍真理的指导之下，进一步推动哲学的发展。

三、中国哲学的基本观点与基本倾向

中国哲学有一些基本观点，表现了一些基本倾向。

(1) 天人合一与天人交胜

孟子讲尽心、知性、知天（《孟子·尽心》），这是天人合一观点的开端，但孟子没有直接提出天人合一。

孟子认为性的内容就是“恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心”，所以尽心就能知性。孟子以为“心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者”（《孟子·告子上》）。心性是天所赋予，所以知性也就知天。孟子此说，简而未明。

《易传》提出“与天地合德”的思想：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”（《乾卦·文言》）又提出“后以财成天地之道，辅相天地之宜”（《泰卦·象传》）及“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”（《系辞上》）的原则，有重要的理论意义。

荀子强调“明于天人之分”（《天论》），以为“天有其时，地有其财，人得其治，夫是之谓能参。舍其所以参而愿其所参，则惑矣。”（同上）但是荀子也不否认天与人的联系，认为“礼有三本：天地者生之本也，先祖者类之本也，君师者治之本也。”（《礼论》）

董仲舒宣扬“天人感应”、“人副天数”，讲“天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。”（《春秋繁露·阴阳义》）这是天人合一的粗陋形式。

王充全面批判了“天人感应”思想，断言：“天本而人末也”，“天至高大，人至卑小”（《论衡·变动》）。天与人是不能相提并论的。唐代刘禹锡进一步批判天人感应，提出“天与人交相胜”的学说，以为“天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非”。强者胜弱，“力雄相长”，是“天之能”；建立规范，“右贤尚功”，是“人之能”（《天论》）。刘禹锡比较明确地肯定了自然规律与人类道德的区别。

到宋代，天人合一思想得到进一步的发展。张载明确提出了“天人合一”的命题，但也承认天之道与人之道有分别。张载强调“天人合一”，旨在批判佛教。他认为佛教“以人生为幻妄，以有为为疣赘，以世界为荫浊”，是根本错误的：“以人生为妄，可谓知人乎？天人一物，辄生取舍，可谓知天乎？”（《正蒙·乾称》）天和人都实在的，“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”（《西铭》），充满于天地之间的气，构成了我的身体；作为气的统帅的天地之性也即是我的本性。天与人是统一的。张载亦承认天与人的分别：“老子言‘天地不仁，以万物为刍狗’，此是也；‘圣人不仁，以百姓为刍狗’，此则异矣。圣人岂有不仁？所患者不仁也。……‘鼓万物而不与圣人同忧’，则于是分出天人之道。……圣人所以有忧者，圣人之仁也。不可以忧言者，天也。盖圣人成能，所以异于天地。”（《横渠易说·系辞上》）天是“鼓万物而不与圣人同忧”的，人则不能无忧；天地可以说“不仁”，圣人则以仁为最高规范。

程颢以“与物同体”讲天人合一，他说：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体。……天地之用皆我之用。”（《程氏遗书》卷二上）“医书言手足痿痺为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故‘博施济众’，乃圣之功用。”（同上）天地万物和我属于一体，如果不认识天地万物与自

已属于一体，就是麻木不仁。程颢又说：“人与天地一物也，而人特自小之，何耶？”（同上书卷十一）不承认万物一体就是“自小”。

程颐不讲“与物同体”，而强调天道人道的同一性。他说：“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道。”（《程氏遗书》卷二十二上）南宋以后，朱熹继承程颐的观点，王守仁继承程颢的观点，王夫之继承张载的观点。程朱、王守仁属于唯心主义，张载、王夫之则是唯物主义，但都肯定天人合一。就中张载、王夫之也承认天人的区别，他们的基本观点是天人既统一而又有别。

中国哲学中天人合一观点的复杂的涵义，主要包含两层意义：第一层意义是，人是天地生成的，人的生活服从自然界的普遍规律；第二层意义是，自然界的普遍规律和人类道德的最高原则是一而二、二而一的。这第一层意义是正确的，而第二层意义混淆了事物的层次区别，是不正确的。近代西方有一种流行的观点，认为原始人没有把自己与自然界区别开来，后来文明进步，人们才将人和自然界区别开来，这标志着人的自觉。可能有人认为原始人的意识表现了天人合一观点。应该指出，如果把中国哲学所谓天人合一看做是一种没有达到人的自觉的思想，那就大错特错了。应该承认，原始人不分人与自然，是原始思想，后来区分了人与自然，是原始思想的否定，而中国哲学所谓天人合一，则是肯定之否定。张载以天人合一批判佛学，程颢强调：“人与天地一物也，而人特自小之，何耶？”这些都明确表明，中国哲学家认为肯定天人合一才达到人的自觉，这可谓高一级的自觉。把人与自然界区别开，是人的初步自觉；认识到人与自然界既有区别也有统一的关系，才是高度的自觉。

（2）知行合一与知行相资

中国哲学有一个基本要求，即认识与行为、思想与生活必须

相互符合、相互一致。孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《论语·雍也》）不但要知之，而且要好之，乐之。乐之即实行所知而感到一种乐趣。孔子又说：“笃信好学，守死善道。”（同上书《泰伯》）既要好学求知，又要坚持真理，“宁为善而死，不为恶而生。”（皇侃《疏》）孟子一方面要求知道，另一方面更要求行道，他说：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者众也。”（《孟子·尽心上》）又说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。”（同上书《滕文公下》）有些原则是任何人所不能违背的，但许多人并不自觉。有些原则是一般人不易做到的，更须坚持实行。荀子论知行的轻重说：“闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。行之，明也。明之为圣人。”（《荀子·儒效》）唯有实行，才能达到“明”的境界。

程颢、程颐肯定知对于行的指导作用。程颢说：“学者须先识仁。……识得此理，以诚敬存之而已”（《程氏遗书》卷二上），从事仁的修养，须先“识得此理”。程颐说：“须是知得了，方能乐得。故人力行，先须要知。”（《程氏遗书》卷十八）又说：“除非烛理明，自然乐循理。”（同上）二程更认为最高的认识和最高的精神境界是一致的，理论学说应是精神境界的表述。《程氏遗书》中“二先生语”云：“有有德之言，有造道之言，有述事之言。有德者止言己分事。造道之言，如颜子言孔子，孟子言尧舜，止是造道之深，所见如是。”（卷二上）又载程颐说：“有有德之言，有造道之言。有德之言说自己事，如圣人言圣人事也。造道之言则知足以知此，如贤人说圣人事也。”（卷十八）有德之言即是修养境界的宣述，表达了最高的认识，也显示出知行的高度统一。

王守仁提出“知行合一”之说，他所谓知行合一，其涵义比较复杂而含混，既含有知行相互依存的意义，又有混淆知行界限

的倾向。王夫之批评王守仁所谓知行合一，指出那是“销行以归知”、“以知为行”（《尚书引义》卷三）。这个批评是相当深刻的，但是王守仁讲所谓知行合一之时也还强调知行的相互依存。王夫之提出“知行相资”的命题，比较明确地说明了知行相互依存、相互转化的关系。知行合一，如果加以正确的解释，还是可讲的。

在中国哲学中，天人合一与知行合一的观点占有主导地位，这对于中国文化的发展有广泛的影响。讲天人合一，于是重视人与自然的调谐与平衡，这有利于保持生态平衡，但比较忽视改造自然的努力。讲知行合一，而所谓行主要是道德履践，于是所谓知也就主要是道德认识，从而比较忽视对于自然界的探索。这其间的复杂关系值得我们进一步研究。

（3）中国哲学的价值观

中国哲学学说中与文化发展关系最密切的是价值观思想。古代哲学中，儒、墨、道、法各家都有自己的价值观，可惜多年以来中国哲学史研究中对于价值观思想论述较少。儒家“义以为上”，把道德看做是有价值的，同时又肯定人的价值，宣称“天地之性人为贵”。墨家比较重视功用，把道德与功用结合起来。道家否认一切人为的价值，以自然而然为最高价值。法家专讲富国强兵，完全否定道德文化的价值。

价值观的争论集中在两个问题上，一为义与利的问题，二为力与德的问题。

孔子主张“义以为上”（《论语·阳货》），要求“见利思义”（同上《宪问》），认为道德才是最高价值，但也不是完全排斥利，在重义的同时，也要求“因民之所利而利之”（《尧曰》）。孟子肯定生命和道德都是有价值的，“生亦我所欲也，义亦我所欲也”（《孟子·告子上》），但是，如“二者不可得兼”，则应“舍生而取义者也”。孟子把“利”与“仁义”对立起来（《梁惠上》），把“为利”与“为

善”对立起来(《尽心上》)。董仲舒提出“正其谊不谋其利”的命题,明确地表达了儒家的观点。宋代二程、朱、陆都强调“义利之辨”。所谓义利之辨有两层涵义,一是反对私利,二是肯定道德理想才具有最高的价值。孔孟所反对的利都是指私利而言,所谓“上下交征利,而国危矣”(《孟子·梁惠王上》)。但又认为公利也还不是最高价值,最高价值是道德理想的实现。这也就是说,人们不但有物质利益,而且有精神要求,提高精神境界才是最重要的。

墨家肯定公利就是最高价值,强调“国家百姓人民之利”(《墨子·非命上》)。墨家肯定义利是统一的,《墨子·经上》云:“义,利也。”同书《大取》云:“义利,不义害。”国家百姓人民之利就是最高价值,就是道德的最高准则。墨家所谓利指公利而言。

后来儒家中也有肯定义利的统一的。如宋张载说:“义公天下之利”(《正蒙·大易》)。清初颜元改董仲舒“正其谊不谋其利”为“正其谊以谋其利”(《四书正误》),强调必须兼重义利。

义利问题包含个人利益与社会利益、物质需要与精神需要的关系问题。

力与德也是一个重要问题,儒家把力与德对立起来,孔子说:“骥,不称其力,称其德也。”(《论语·宪问》)骥是千里马,日行千里是其力,孔子以为骥的价值更在于性情善良。孟子区别了“以力服人”与“以德服人”,认为“以力假仁者霸,霸必有大国;以德行仁者王,王不待大。”(《孟子·公孙丑上》)儒家忽视力的价值。

墨子强调力的重要,认为人类生活的特点是“赖其力者生,不赖其力者不生”(《墨子·非乐上》),必须用力才能维持生活。墨子把力与命对立起来,他说:“昔桀之所乱,汤治之;纣之所乱,武王治之。……天下之治也,汤武之力也;天下之乱也,桀纣之罪也。若以此观之,夫安危治乱,存乎上之为政也,则夫岂可谓有命哉?……今贤良之人,尊贤而好道术,……遂得光誉令闻于天下,亦

岂以为其命哉？又以为其力也。”（同上《非命下》）墨家认为力与命是对立的，而力与德是统一的。

法家韩非以为崇德尚力因时代而不同，“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”（《韩非子·五蠹》）。上古时代讲道德就可以解决问题了，到战国时代只有靠力量战胜别人。韩非的观点与孟子相反，但也把德与力对立起来。

王充批评韩非的“偏驳”，提出德力并重的观点：“治国之道，所养有二，一曰养德，二曰养力。养德者，养名高之人，以示能敬贤；养力者，养气力之士，以明能用兵。此所谓文武张设，德力具足者也。事或可以德怀，或可以力摧，外以德自立，内以力自备。……夫德不可独任以治国，力不可直任以御敌也。”（《论衡·非韩》）王充关于德力问题的观点是深刻的、全面的。

儒家崇德轻力的思想影响深远，墨家王充德力并重的观点没有引起足够的重视。西方有所谓“力之崇拜”，在中国则无其痕迹，这也是中西文化的相异之点。

四、中国文化的基本精神与主要缺点

中华民族屹立于世界东方五千年，创造了中国文化。中国文化虽然经历了盛衰变迁，但始终延续不绝。这就足以证明，中国文化必然有其优秀传统。从16世纪17世纪以来，中国的科学技术落后了，中国没有能够自己创造出近代实证科学。这也足以证明，中国文化具有一定的缺点。中国文化在近代的落后有其经济、政治的原因，也必然有其思想根源。中国文化的基本精神如何？其主要缺点何在？这都是值得研究的问题。

（1）刚健自强的基本精神

过去有一种观点，认为中国文化是柔静的文化。应该指出，这

是从表面看问题。道家宣扬柔静，老子“贵柔”，周敦颐提倡“主静”，固然都有一定影响，但这不是中国文化的主流。仅仅推崇“柔静”，是不可能创造出灿烂的文化业绩的。作为中国文化的基本精神的，应是刚健有为、自强不息的思想态度。孔子重视“刚”，他的生活态度是“为之不厌”（《论语·述而》），“发愤忘食，乐以忘忧”（同上），这是一种积极有为的态度。孔子的这些思想，《易传》有进一步的发展。《象传》提出“刚健”观念，赞扬刚健精神，“刚健而文明”（《大有》），“刚健笃实辉光”（《大畜》）。《易传》提出“自强不息”的原则：“天行健，君子以自强不息。”（《乾卦》）《易传》倡导的“自强不息”精神在中国历史上产生了深远的影响，激励着古往今来进步的政治家、思想家、科学家奋勇前进。现在多数哲学史工作者都认为《易传》是战国时期的作品，但在历史上，从两汉以至近代，多数学者认为《易传》是孔子撰写的著作，所以“刚健”学说就是以孔子的名义在历史上起作用的，成为中国文化发展的一个重要原则。

儒家的刚健思想与道家的柔静思想并行对峙，但刚健思想占有主导地位。王弼注《易》，以老解孔，释《复卦》“复其见天地之心乎”说：“凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”这把寂静看作绝对的。程颐注《易》，矫正王弼的观点，他说：“一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之？”（《周易程氏传卷第二》）这肯定了动的重要性。

墨家的生活态度比儒家更积极，“日夜不休，以自苦为极。”（《庄子·天下》）墨家的苦行主义难以普遍推广，汉代以后，墨学中绝了。在中国文化发展中起主导作用的还是孔学。到了近代，孔学也过时了。

(2) 以德育代替宗教的优良传统

孔子学说还有一个精湛的观点，即“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”（《论语·雍也》）。这可以说是以道德教育代替宗教。《论语》又载：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死！’曰：‘未知生，焉知死？’”（《先进》）“事人”、“知生”是道德修养问题，“事鬼”、“知死”是宗教家的问题。孔子不愿谈论鬼神和死后的问题，显示了对于宗教的冷淡态度。孔子以后，孟荀以至宋儒都继承了孔子的这种观点，从而形成了中国传统文化的一个特点。

(3) 德力分离的不良倾向

孔子鼓吹道德教育，但不能认识德与力是相辅相成的。墨家强调“竭力从事”（《墨子·天志上》），把“力”看作实行道德的一个条件。在这一问题上，墨家是正确的。墨学中绝，墨家尚力的学说没有得到发展。中国传统文化，偏重道德的提高，忽视力量的培养。事实上，物质生活与精神生活是相成互济的，如果物质力量虚弱不实，精神境界也就难以提高。以力压人，以势凌人，是不文明的现象。没有物质基础的道德说教也是起不了实际作用的。

(4) 继往与创新的关系问题

孔子自称“述而不作，信而好古”（《论语·述而》），这种学风对于保持历史遗产起了积极作用，但是也引起了因循守旧的不良倾向。墨子主张述而且作，“古之善者则述之，今之善者则作之，欲善之益多也。”（《墨子·耕柱》）这种态度较孔子“述而不作”为进步。但墨子又说：“吾言足用矣，舍吾言革思者，是犹舍获而措粟也。”（同上《贵义》）主张自己创新却反对别人创新，这就不好了。

汉代独尊儒术以后，经学占据了统治地位，束缚了人们的独立思考，阻塞了探索未知领域的前进道路。除少数学者之外，多数人都缺乏创新精神。在西方近代初期，不打破神学的统治就难

以革新；在中国，不打破经学的束缚也难以前进。中国近代学术远远落后于西方，因循守旧的习气窒息了创新的生机也是一个重要的原因。

创新即是发现新情况，揭示新规律，发明新器具，从而开阔发展的新阶段。文化的发展离不开创新，但是创新仍应以前人已经取得的成果为基础。

五、文化系统的分析与综合

每一民族的文化形成一个文化系统。每一民族的一定时代的文化也形成自己的系统。任何文化系统都包含若干要素，可称为文化要素。要素是近代的名词，如用中国旧名词来说，可称为节日或条目。

不同的文化系统包含一些共同的文化要素，也各自包含一些不同的文化要素。前者表现了文化的普遍性，后者表现了文化的特殊性。

一个文化系统所包含的文化要素，有些是不能脱离原系统而存在的，有些是可以经过改造而容纳到别的文化系统中去的。

不同的民族文化各有其独立性，但是也可以相互吸收相互融合，这是常见的历史事实。

同一文化系统或不同的文化系统所包含的文化要素之间有相容与不相容的关系。有些不同的文化要素，虽然似乎相反，实际上却是相辅相成，相互补充。如果仅取其一个而排斥另一个，就会陷于偏失，引起不良的后果。

古代儒家强调道德教育，不重视法治；法家则专重法治，完全否认道德教育的价值。事实上，道德教育和法律制度是相辅相成，缺一不可的。孟子说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”

《孟子·离娄上》》这句话是对的。但孟子对于法还是重视不够。韩非强调“不务德而务法”（《显学》），“仁义爱惠之不足用，而严刑重罚之可以治国”（《奸劫弑臣》），宣称：“夫贤、势之不相容亦明矣”（《难势》）。事实上德与法是相辅相成的，贤与势更非不相容。

文化的内容是多方面的，愈丰富就愈繁荣，万紫千红胜过孤芳自赏。

但是也有一些文化要素，各属于不同的时代、不同的地域，不能脱离原来的系统，不可能勉强地拼凑在一起。清初王夫之曾论古今的不同说：“一代之治，各因其时，建一代之规模以相扶而成治，故三王相袭，小有损益，而大略皆同。未有慕古人一事之当，独举一事，杂古于今之中，足以成章者也。……举其百，废其一，而百者皆病；废其百，举其一，而一可行乎？”（《读通鉴论》卷二十一）又说：“郡县之与封建殊，犹裘与葛之不相沿矣。……封建也，学校也，乡举里选也，三者相扶以行，孤行则踬矣。”（同上书卷三）船山的这番议论确实精湛。古今的差别如此，中外的差别亦有类似的情况。

例如清末有“中学为体，西学为用”之说，企图把三纲五伦的旧伦理与近代的科学技术结合起来。事实上君主专制和封建道德与近代科学的发展是不相容的。

那末，不同的民族文化只有各自独立，或者只有“全盘西化”才是出路吗？这又不然。不同民族文化的融合，扬长补短，历史上不乏实例。保持自己的良好基础，学习先进文化的最新成就，以促进自己民族文化的发展，不仅是必要的，而且是可能的。这就是发现文化要素之间的相容与不相容、可离与不可离的关系。有些文化要素彼此不能相离，有些则是可以相离的。

我们进行实际考察，就可以发现，不同的民族文化包含的文化要素有许多是并行不悖，甚至是可能相得益彰的。

举例来说，中国医学与西方医学各自具有自己的系统。西方医学已经发达到非常精密的程度，超迈前占。但是中医的一些优点仍为西医所不具备。中国医学确有实效。中医的一些理论至今仍令人感到神秘难解，可能只有进一步运用最新科学才能予以明确的诠释。中西医结合的前景是十分光辉的。

中国绘画、中国音乐、中国建筑都有其独具的特色。西方绘画、西方音乐、西方建筑也都是应该学习的，但能够否认中国绘画、中国音乐、中国建筑的独特价值吗？关于音乐，有些人称中国音乐为民族音乐，似乎西方音乐才是音乐的正宗，这种民族自卑的作风，还是半殖民地的遗风。现代西方建筑采取了现代技术，确有古代中国不能及之处，但是建筑的民族形式仍有可取的优点。

最根本的问题是语言。以前殖民地的人民大多放弃本民族的语言而采取殖民主义者的语言，这是一种奴才作风。全盘西化论者是否也认为语言要西化呢？学习外语是必要的，废弃自己的民族语言，也就要丧失民族的独立性了。

应该承认，中西医学、中西艺术，都是并行不悖的，而且可以达到新的结合。

近代西方科学的发展有其经济政治以及哲学的基础。应该承认，近代科学的发展与封建专制是不相容的，与民主制度、学术自由是不相离的。科学的发现与发明只能产生于学术自由的环境中，只能存在于鼓励独立思考的气氛中。

西方近代科学与西方的宗教、艺术、教育、风俗等等共同构成一个文化系统。但是，科学是在与宗教斗争中发展的，科学和同时的艺术、风俗等也没有不可分离的关系。我们没有必要把近代西方的宗教、风俗都移植过来。

现在的中国已达到社会主义时代，我们的历史任务是创造具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明。我们必须：（1）坚

持并发扬马克思主义的普遍原则；(2) 学习并赶上近代西方的科学技术；(3) 考察、分析、选择、继承中国固有文化的优秀传统。我们必须慎重考察古今中外不同的文化系统所包含的文化要素之间的相容与不相容的关系以及可离与不可离的关系。从某一系统中选取一定的要素，应以是否符合客观实际、是否适合社会发展的客观需要为准则。任何系统都是可以剖析的。黑格尔哲学是一个相当严密的系统，而马克思、恩格斯却看出黑格尔哲学系统与其方法的矛盾，在批判其哲学系统的同时却剥取了黑格尔辩证法的合理内核。哲学思想的批判继承往往如此：一切符合客观实际的正确思想必然能够脱离其原来的系统而独立存在；一切适合社会发展需要的文化成果也必然是并行不悖、彼此相容的。社会主义文化必然是一个新的创造，同时又是多项有价值的文化成果的新的综合。我们要排除一切浅见与偏向，努力创造光辉灿烂内容丰富的新中国文化。

1985年2月8日

中国文化与辩证思维

中国文化与西方文化属于文化的不同类型。

这所谓文化类型是就文化的民族性而言的。世界各国的文化，具有共同性，也有特殊性。就其特殊性而言，既有时代性，也有民族性。资本主义文化不同于封建时代的文化；社会主义文化又不同于资本主义文化，这是时代性的差异。同属封建时代的文化，而不同民族之间也表现了一定的区别，这是民族性的差异。中国从秦汉至明清时代的文化是封建时代的文化；西方中世纪文化也是封建时代的文化。但是两者有显著的不同，这是民族性的表现。中国封建文化与西方近代资本主义的文化，不但有民族性的差异，而且有时代性的不同。但是，文化的民族性的差异，只是相对的。各民族之间还有一些共同性，这表现了文化的普遍本质。

不同类型的文化在思维方式上有所不同。但这种不同也只是相对的，各民族的思维方式也有其普遍的共同性。

西方古希腊时代，形式逻辑比较发达，亚里士多德创立了形式逻辑的完整体系。中国先秦时代的名辩之学也是形式逻辑，但不如希腊形式逻辑的精密。希腊除形式逻辑之外还发明了辩证法。中国先秦时代，辩证思维也比较发达，足以与希腊的辩证思维媲美。中国先秦时代的辩证思维在长期的封建时代一直延续下来，构成了中国传统文化的一个特点。

辩证法的名称是希腊人提出的，沿用至今。中国也有类似的名词，孔子讲“辨惑”，老子讲“观复”，庄子讲“反衍”，《易

传》讲“通变”，荀子讲“解蔽”，都具有辩证法的含义。如果用中国固有名词来说，辩证法可称为“辨惑法”、“观复法”、“反衍法”、“通变法”，或者“解蔽法”。

《论语》中记载了孔子关于“辨惑”的言论：子张问“辨惑”，孔子回答：“爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。”（《论语·颜渊》）樊迟问辨惑，孔子回答：“一朝之忿，忘其身以及其亲，非惑与？”（同上）樊迟、子张都问“辨惑”，可见“辨惑”是孔门常讨论的问题。“既欲其生，又欲其死”，“一朝之忿，忘其身以及其亲”，都是自相矛盾。“辨惑”即是辨别自相矛盾而消除之。这是孔门思想方法之一。

孔子又讲“叩其两端”，他说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。”（《论语·子罕》）“两端”即两个方面，“叩其两端”即考察问题的两个方面。孔子提出“两端”观念，具有深刻的意义。

两端与中庸有密切联系，孔子赞扬中庸之德，他说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）《礼记·中庸》篇说：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”所谓中庸亦即执其两端而用其中，即掌握两端，选择中道。中庸学说是否为辩证思维呢？关于这个问题，近年学术界辩论颇多。我认为，中庸观念含有辩证法，而不完全是辩证法。中庸至少包括两层意义：一肯定事物的变化到达一定限度即将转化为反面，二要求保持这一定的限度，避免向反面转化。前一层意义是辩证的，后一层意义就背离了辩证法了。中庸观念承认对立面的转化，又要求遵循一定的标准。在通常情况之下，遵循一定标准是必要的；但在变革的时代，须要打破旧标准建立新标准，中庸就表现出保守性了。

老子讲“观复”，宣称“万物并作，吾以观其复”。（《老子·十

六章》)所谓复,即“正复为奇,善复为妖”(五十八章),亦即转向反面。老子强调对立面的转化,“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”(同上)。“故物或损之而益,或益之而损”(四十二章)。老子揭示了对立面的转化,对于中国辩证思维的发展有深远影响。庄子提出“反衍”观念,作为对立面转化的概括。《庄子·秋水》篇:“以道观之,何贵何贱,是谓反衍。”贵可转为贱,贱可转为贵,对立面相互转化,谓之反衍。反衍即向反面转化。但是庄子宣扬“齐物”,认为对立面既然相互转化,也就没有区别了,这就陷入诡辩论。

《易传》肯定变化的普遍性:“在天成象,在地成形,变化见矣。”(《系辞上传》)指出变化的根源在于对立面的相互作用:“刚柔相推而生变化。”(同上)提出“一阴一阳之谓道”(同上)的重要命题,肯定对立统一是天地万物的普遍规律。《易传》的辩证思维可以用“通变”二字来概括。《易传》屡讲“通变”、“变通”,如云:“通其变,遂成天地之文”(《系辞上传》),“变而通之以尽利”(同上),“通其变,使民不倦”(《系辞下传》),“易穷则变,变则通”(同上)。我认为,把中国哲学中的辩证法思想称为“通变法”,是很恰当的。

荀子提出“解蔽”之说,他认为“凡人之患蔽于一曲而暗于大理”(《荀子·解蔽》),“凡万物异则莫不相为蔽”,要求解除偏蔽,达到“大清明”的境界。“解蔽”的主旨是全面观点。

汉魏至明清的哲学继承并发挥先秦的辩证思想,这里不详说了。

中国哲学富于辩证思维,因而中国哲学的一些基本范畴具有深奥的涵义,表现为多方面规定的综合,或两个对立的规定的结合。如中国哲学所谓气,既含有客观存在的意义,又含有能动的本性,如张载说:“凡有皆象也,凡象皆气也。”(《正蒙·乾称篇》)又

说：“气块然太虚，升降飞扬未尝止息。”（《正蒙·太和篇》）气是客观存在的，又是运动不息的。可以说气表示存在与运动的统一。西方学者常把气解释为力量，或解释为生命力、能量。其实气的首要含义是客观存在，但这存在不是静止的，而是经常在运动之中。气表示存在与运动之统一，用现在的名词说，也可以说气表现质体与能量的统一。又如诚的范畴表示客观实在性与客观规律性的统一，如王夫之说：“夫诚者，实有者也。”又说：“诚者，天之实理。”这些概念范畴，从常识看来，都是很难理解的，因为这些概念范畴的本身含有对立面结合的丰富意义。

中国古代哲学的辩证思维方式，也影响了自然科学和艺术。中国医学理论充满了辩证法，这是人所共知的。古代画家把“气韵生动”看作最高的艺术标准，也是辩证思维的体现。

先秦哲学的辩证思维与古希腊哲学的辩证思维非常类似，可以说是相互辉映、蔚为奇观。恩格斯论述希腊哲学说：

“在希腊人那里——正因为他们还没有进步到对自然界的解剖、分析——自然界还被当作一个整体而从总的方面来观察。自然现象的总联系还没有在细节方面得到证明，这种联系对希腊人来说直接的直观的结果。”（《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第468页，人民出版社1972年版）

恩格斯又说：

“这个原始的、素朴的但实质上正确的世界观是古希腊哲学的世界观，而且是由赫拉克利特第一次明白地表述出来的。……”（《反杜林论·引论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第60页，人民出版社1972年版）

恩格斯这里所讲的希腊哲学的特点也正是中国先秦哲学的特点。

恩格斯指出，希腊人“还没有进步到对自然界的解剖、分析”，“这里就存在着希腊哲学的缺陷，由于这些缺陷，它在以后

就必须屈服于另一种观点。”（《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第468页，人民出版社，1972年版）这另一种观点就是分解的研究方法。恩格斯更详细论述道：

“……真正的自然科学只是从十五世纪下半叶才开始，从这时起它就获得了日益迅速的进展。把自然界分解为各个部分，把自然界的各种过程和事物分成一定的门类，对有机体的内部按其多种多样的解剖形态进行研究，这是最近四百年来的认识自然界方面获得巨大进展的基本条件。”（《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第60页，人民出版社1972年版）这种分解研究的方法后来导致了“形而上学的思维方式”。“旧的研究方法和思维方法，黑格尔称之为‘形而上学的’方法，主要是把事物当做一成不变的东西去研究，……这种方法在当时是有重大的历史根据的”。（《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第240页，人民出版社1972年版）

恩格斯明确地叙述了西方思维方法的发展过程：古希腊哲学是辩证思维，到近代初期，分解的研究方法占有主导地位，导致了形而上学思维方式，然后出现了“辩证法的第二个形态”，“这就是从康德到黑格尔的德国古典哲学”。（《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第469页，人民出版社1972年版）在这之后，马克思与恩格斯创立了唯物主义辩证法。

这样，中西思维方法的异同也就非常清楚了。在15世纪的中国，分解研究的方法没有兴起。15世纪的中国，没有产生自己的近代科学。17世纪的卓越思想家王夫之，虽然在辩证思维上有超过前人之处，但因为没有经过近代科学的熏陶，也不可能达到近代德国古典哲学辩证法的高度。

如果认为，中国与西方思维方式的差异是辩证思维与形而上学思维方式的的不同，这是不符合事实的。如果认为，中国与西方

思维方式的差异是原始的整体思维与以形式逻辑为主导的抽象思维的不同，更是不符合实际情况的。如恩格斯所指出的，希腊人的思维方式是把自然界“当作一个整体而从总的方面来观察”，而在中国哲学中，至少墨家和名家的抽象思维已达到很高的程度。庄子的著作把抽象思维和形象思维结合在一起，开出了绚丽的花朵，也表现了高度的抽象能力。

辩证思维虽然不是中国所独有的，但仍然是中国传统文化的一个特点。不能因为辩证思维不是中国所独有的就贬抑辩证思维在中国哲学和中国文化中的作用；也不能把中国没有产生自己的近代科学的原因归咎于辩证思维。

15、16 世纪的中国为什么没有产生自己的近代科学呢？这既有经济的原因，也有思想意识的原因。中国没有产生自己的近代工业，因而也就没有产生自己的近代科学。思想意识方面更有比较复杂的情况。儒学是中国封建时代占统治地位的哲学，儒学不鼓励对于自然的探索。孔子弟子子夏说：“虽小道，必有可观者焉，致远恐泥，是以君子不为也。”（《论语·子张》）所谓小道包括对于自然的研究。荀子讲得更明确：“万物之怪书不说，无用之辩、不急之察，弃而不治；若夫君臣之义、父子之亲、夫妇之别，则日切瑳而不舍也。”（《荀子·天论》）把对于自然现象的研究都看作“无用之辩、不急之察”，这是一种狭隘的现实主义的态度。道家尊重自然，但道家专讲直觉，鄙视实际观测。老子宣称：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。”（《老子》四十七章）庄子更菲薄“用管窥天，用锥指地”（《庄子·秋水》），却宣称“无思无虑始知道”（同书《知北游》）。在这种思想的影响下，实证科学怎么可能发达呢？惠施“遍为万物说”的“五车”之书未能流传下来，也就不是偶然的了。显学之一的墨家比较重视自然科学的钻研，《墨经》记载了先秦科学的珍贵遗产。可惜墨学在秦汉以后中绝了。

辩证思维虽然不能导致对于自然界的分门别类的科学研究，但也不妨碍对于自然界的探索。应该承认，辩证法的整体观点与实证科学的分析方法是相辅相成的。

历史的经验值得记取。我们应该同样肯定辩证思维与实证科学的重要价值。

1985年3月23日

中国文化的思想基础与基本精神

关于中国文化的前途，关于东方文化与西方文化的比较，在20年代至30年代，曾经展开过热烈的讨论。现在又重新提起这个问题，其意义何在呢？我认为，现在重新讨论关于文化的问题，主要是适应建设社会主义新文化的需要。我们现在已经进入社会主义建设的时期，我们现在要建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明，也就是要创造社会主义新文化。社会主义新文化不是能够凭空创造的，必须在传统文化的基础上加以改造，推陈出新。列宁说过：“应当明确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，没有这样的认识，我们就不能完成这项任务。”（《青年团的任务》，《列宁选集》第4卷，第348页，人民出版社1972年版）。列宁这段名言也适用于中国。我们现在来建设社会主义新文化，必须对于文化史进行科学的考察和分析，对于文化史作出科学性的总结。

这里仅就中国文化的思想基础与基本精神谈一点个人的意见。

一、中国文化发展的基本情况

从上古时代以至两汉，中国文化是独立发展的。先秦诸子的哲学思想，表现了湛深的智慧；先秦时代的自然科学，具有自己

独特的面貌：先秦时代的艺术，如商周的青铜器、春秋时代的编钟，其精美的程度至今犹令人赞叹。先秦和西汉文化充分表现了中华民族的创造力。

两汉之际，佛教开始输入。魏晋以后，佛教逐渐发生广泛影响。这是外来文化第一次输入。到隋唐时代，佛教达到了鼎盛。佛教思想与中国固有的传统思想之间，既有相互对峙的一面，又有相互影响的一面。隋唐时代的佛教徒创立了中国佛学，与印度佛学有所不同。但佛教在中国始终没能占据统治地位。宋代理学，虽然采纳了佛学的一些思想资料，但主要是继承、发扬了先秦儒家的学说。但是还应该承认，佛学已经成为中国文化的一个方面，然而这无损于中国文化的独立性格，因为中国佛教已经接受中国本土思想的熏陶而被熔铸在中国传统文化之中了。

中国佛教的情况，说明中华民族善于吸收、采纳并改造外来的文化。

明代后期，西方传教士来华，带来了西方的自然科学知识。一部分士大夫接受了西方的宗教和科学。清初的康熙很重视西学，但雍正却阻塞了西学传播的道路。明末清初的西学东传没有开花结果。鸦片战争以后，西学再次东渐，西方近代资产阶级的自然科学、政治学说和哲学思想不断输入进来。在西方和日本的帝国主义势力侵略之下，中华民族陷入了空前的民族危机。事实证明，固执着传统思想决不能拯救国家的衰败；模仿西方资产阶级的方案亦无助于解除民族的危机。在西方进步思潮的影响之下，马克思主义在中国传播起来。事实证明，唯有马克思主义才指明了中国前进的道路。新中国成立，马克思主义成为中国人民的指导思想。中国文化的发展也进到一个新的阶段。在马克思主义普遍真理的指导之下，如何认识和改造中国传统文化，如何汲取和鉴别西方近现代的科学与哲学思想，是我们当前面临的艰巨任务。

就中国文化从古到今的发展演变的情况来看，中国的民族文化表现了三个特点：（1）创造性，（2）延续性，（3）兼容性。中国古代文化是独立发展的，表现出中华民族的创造力。中国文化从上古时代以来延续不绝，虽然经历了时盛时衰的曲折过程，但始终没有中断。中华民族能够汲取外来文化，从不拒绝外来文化，能使外来学术与固有传统融合起来。

中国文化，在明代以前，本居于世界文化的前列。但是，16世纪以来，西方的科学和哲学都突飞猛进，创造出前所未有的丰富成果。而中国则踏步不前，远远落后了。中国明清时代的文化，虽然也有所前进，但与西方比起来，却表现了迟缓性。现在必须急起直追，这是非常紧迫的任务，我们努力进行“现代化”建设，意即在此。

二、中国文化的思想基础

文化的范围很广，其中包括哲学、宗教、科学、技术、文学、艺术、教育以及生活方式等等。在这广泛的范围中起主导作用的是哲学。哲学是自然知识与社会知识的概括和总结，每一时代的自然科学和文学艺术莫不受哲学思想的影响。宗教和哲学更有密切的联系，宗教之中必须包含哲学观点。有的哲学表现为宗教的附庸；有的哲学则表现为宗教的批判。哲学可以说是文化总体的指导思想，也可以说是文化发展的思想基础。

中国古代哲学是中国古代文化的思想基础。

先秦时代，儒墨并称显学。道家之学是隐士的思想，虽非显学，却也有广泛的影响。法家的政治学说在当时也起了实际的作用。汉代“罢黜百家，独尊儒术”，从此儒学居于统治地位，但道家学说仍流传不绝；法家的部分思想被吸收在儒学之中。唯有墨

家之学中绝了。后来佛教传入。又出现了道教。哲学学派的分合消长的基本情况是：两汉魏晋时期——儒道交融，墨学中绝；唐宋元明时期——三教并行，儒学居首。哲学的这种形势对于文化的发展产生了巨大的影响。

现在就三个方面来讲哲学对文化发展的影响。

(1) 天人观

中国古代哲学可以称为“天人之学”。“天人之际”是中国哲学的总问题。“天人之际”即是人与自然的相互关系。文化即是自然状况的改造，所以，人与自然的关系问题也是关于文化方向的根本问题。关于天人观，中国哲学中存在着两种对立的观点，一为天人合一，二为天人交胜。天人合一的思想导源于孟子“知性则知天”的学说，肯定人性与天道是统一的。董仲舒宣扬所谓“人副天数”、“天人相类”，是天人合一的粗陋形式。到宋代，在张载、程颢、程颐的哲学中，天人合一才获得了比较明确的理论意义。张载的《西铭》以形象譬喻的形式表述了天人合一的观点，他说：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”这就是说，人是天地生成的，天地犹如父母。充塞于天地之间的气，构成了天地的体，也构成我的身体；统率天地变化的是天地的本性，也是我的本性。人民是我的兄弟，万物是我的朋友。我与天地万物有统一的密切关系。这就是天人合一的主要涵义。

荀子强调“明于天人之分”，刘禹锡提出“天与人交相胜”的学说，也都具有深刻的意义，但没有发生广泛的影响。在宋元明清哲学中占主导的正是天人合一的思想。

张程的天人合一学说含有复杂的意义，至少包含三项意义：(1) 人是自然界的一部分，是自然界所产生的。(2) 人必须遵循自然界的普遍规律，自然界的普遍规律与人的道德原则是一致的。

(3) 人生的理想是天人和谐，人与万物应该“并育而不相害”。近代西方有一个流行的观点，认为原始人的思想是物我不分，人还没有把自己与自然界区分开来；到了文明时代，人才把自己与自然界区分开，这标志着人的自觉。这种看法是基本正确的。但是，应该注意，如果把中国哲学中所谓天人合一与原始社会的物我不分混为一谈，就大错特错了。中国哲学所谓天人合一是经过区分物我之后的重新肯定人与自然的统一，也就是在承认人与自然的区别之后重新肯定人与自然的统一。原始的物我不分是原始的肯定，承认人与自然界的区分是对于原始思想的否定；在承认人与自然的相对区别的基础上重新肯定人与自然的统一，应是否定之否定。张程两家都认为理解天人合一才是人的自觉，这是有一定理由的。但是，张程都把自然的普遍规律与人的道德原则混为一谈，就陷于失误了。

西方近代强调战胜自然，把自然看做敌对的力量，其结果出现了破坏生态平衡的偏弊。中国哲学强调天人合一，在改造自然方面效果不大，在保持生态平衡上却有重要意义。

(2) 价值观

中国哲学中，与文化发展关系最密切的是关于价值的思想学说。古代虽没有价值观的名称，却有关于价值的学说。儒家强调道德的价值，孔子说“君子义以为上”（《论语·阳货》），“好仁者无以尚之”（同书《里仁》），就是认为道德是至高无上的，人们为了实现道德理想可以牺牲生命：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”。（同书《卫灵公》）孟子更明确肯定人人都具有自己的价值：“人人有贵于己者。”（《孟子·告子上》）他认为这固有的价值是天赋的，是别人不能剥夺的。而这固有价值的内容就是“仁义忠信、乐善不倦”的品德。荀子虽然不承认道德是天赋的，但也肯定人的价值在于“有义”：“人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”

《荀子·王制》》儒家的观点可称为道德至上论。墨家强调“天下之大利”、“国家百姓人民之利”，认为公共利益是最高的价值，道德的最高准则就是天下之大利：“仁人之所以为书者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为书者也。”（《墨子·兼爱中》）墨家的观点可称为公利至上论。道家强调价值的相对性，认为儒墨所讲的仁义都只有相对的价值。《庄子》宣称：“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱”（《秋水》），认为价值差别只是主观的偏见。道家的观点可称为相对价值论。法家与儒家相反，完全否认道德的价值。韩非说：“夫严家无悍虏，而慈母有败子。吾以此知威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也。”（《韩非子·显学》）他专讲严刑峻法的效用，否认道德教育的功能：“吾以是明仁义爱惠之不足用，而严刑重罚之可以治国也。”（同书《奸劫弑臣》）这种观点可称为道德无用论。

秦朝用法家的学说兼并了六国，但统一六国之后，不久即陷于崩溃，证明法家思想不足以维持长治久安。汉代独尊儒术，自两汉至明清，儒家的价值观占有统治地位，成为中国传统文化的主导思想。儒家反对追求个人私利，强调道德理想高于物质利益，这对于精神文明的发展起了积极的推动作用。儒家虽然没有排斥公共利益，但也不重视道德理想与公共利益的必然联系，其结果未免脱离实际，陷于空疏。这种倾向在宋明理学中更明显地表现出来。

儒家还宣扬“和为贵”（《论语·学而》），以和谐为价值的最高标准。中国古代哲学中所谓和有两层意义：（1）西周末年史伯云：“以他平他谓之和。”（《国语·郑语》）以他平他即会合不同的事物而达到平衡，即多样性的统一。（2）汉初贾谊云：“刚柔得道谓之和，反和为乖。”（《贾子·道术》）和即相互顺应不相冲突。一般所谓调和、和顺，都是此义。第一层意义强调必须包容不同的方面；第

二层意义强调不同方面必须相互顺应，避免冲突。两层意义的“和为贵”，对于中国文化的发展都有深刻影响。

(3) 思维方式

在思维方式方面，中西之间是否有根本差异呢？我认为，人类的思维方式，不同民族之间，既有共同性，又有差异性。应该说是异中有同、同中有异。西方古代，形式逻辑比较发达，亚里士多德已提出比较完整的形式逻辑体系。中国古代也有形式逻辑，但远不如古希腊的精密完整。西方古代已提出辩证法，中国古代的辩证思维却较西方古代为发达，《老子》、《易传》的辩证法已达到较高水平。但到近代，德国哲学的辩证法又远远超过中国。如果说中国古代哲学表现了具有独特风格的思维方式，那就是中国的辩证思维。

中国古代的辩证思维属于理论思维，其中包含抽象思维。过去有人认为中国哲学缺乏抽象思维，那是根本错误的。中国古代哲学有自己的一套概念范畴，有些概念范畴具有深刻而丰富的涵义，虽然不易理解，但不失其明确性，如何能说中国古代缺乏抽象思维呢？中国的抽象思维与西方的抽象思维有所不同而已。中国传统的思维方式，确有自己的特点，这主要表现为两种基本观点：一为总体观点，二为对立统一观点。儒道两家都注重从总体来观察事物，重视事物之间的联系。《易传》宣扬“见天下之动而观其会通”，就是强调总体观点。老子、孔子都重视观察事物的对立方面及其相互转化。孔子讲“叩其两端”，老子讲“万物负阴而抱阳”，又说“反者道之动”，《易传》更提出“一阴一阳之谓道”，这都是深刻的辩证观点。到宋代，张载宣称“两不立则一不可见；一不可见则两之用息”，明确提出了对立统一的普遍规律。王夫之哲学中更充满了辩证思维。在中国医学理论中，辩证思维有突出的表现，显示了哲学观点在自然科学中的运用。

“天人合一”的天人观，以为道德理想高于物质利益的价值观，辩证的思维方式，可以说是中国传统文化的最主要的思想基础。

三、中国文化的基本精神与主要偏向

中国文化的形成和演变有其经济、政治的背景。姑且不论文化与经济、政治的关系，就文化本身来看，文化的各方面可以说体现了哲学的主导作用。在民族哲学中占主导地位的观点在文化的发展中也起统率的作用。在中国封建时代，儒学占统治地位，于是儒学的长处和短处、优点和缺点，也导致了中国文化的长处和短处、优点和缺点。当然，这里也存在着交互作用。

中国文化持续发展，已有数千年之久，延续不绝，虽有时衰微而可以复盛，必然有其不断发展的精神支柱。这精神支柱可以称为中国文化的基本精神。这里所谓精神指文化发展的内在源泉。我认为，中国文化的基本精神来自儒家哲学，来自儒家所提倡的积极有为、奋发向上的思想态度。孔子自称“发愤忘食，乐以忘忧”，重视“刚毅”，表现了积极有为的态度。这种思想在《易传》中有进一步的发展。《易传》提出“刚健”观念，又提出“天行健，君子以自强不息”的著名命题。“健”，即运行不止，亦即刚强不屈之意。“自强不息”即主动地努力向上，决不懈怠。这包含勉力向前、坚韧不拔的意义。我们现在经过考证，确定《易传》是战国时代的作品，但在汉魏至明清，多数学者都认为《易传》是孔子的著作。《易传》在过去是以孔子手笔的名义发生影响的。“这种“刚健”、“自强”的思想在二千多年的长时期中激励着正直的人士奋发向上，努力前进，不屈服于恶劣的势力，坚持与外来的压迫斗争。历史上，坚持反对不法权贵的忠直之士，尽力抵抗外来侵略的民族英雄，孜孜不倦探索真理的思想家、科学家，

致力于移风易俗的文学家、艺术家，都体现了“自强不息”的刚健精神。

过去有一种说法，以为中国文化是主静的，西方文化是主动的，以主静与主动作为中西文化的主要区别。我认为，这种观点是片面的，不能反映全面的实际情况。主静是道家的思想，虽然有广泛的影响，但还没有占主导地位。《易传》云：“动静不失其时，其道光明。”（《艮象》）这是儒家的态度。宋儒周敦颐汲取道家观点，宣扬“主静”，但后来程、朱、陆、王都讲“动静合一”，反对专门主静。后来王夫之、颜元更强调动的重要。如果认为中国文化是静的文化，那是缺乏充分理由的。

儒家宣扬“自强不息”，对于中国文化的发展确实具有重要的积极意义。但是儒家思想也表现了一定的偏向，最显著的一点是儒家把“德”与“力”对立起来，看不到德与力的密切联系。孔子曾说：“骥，不称其力，称其德也。”（《论语·宪问》）事实上，千里马之所以为千里马，不但在于其性情温良，也在于其日行千里的力量。孟子以“以德服人”与“与力服人”为王与霸的区别，事实上他所推崇的商汤周文不但有德，而且有力。与儒家相反，法家韩非又菲薄道德，专门强调“气力”。王充提出兼重德力之说，但没有引起人们的注意。道德的提高是重要的，力量的培养也是重要的。人是生物，在提高道德修养的同时，也必须充实生命力，增进改造客观世界的物质力量。如果没有充足的物质力量作为基础，仅仅高谈道德境界的提高，将成为不切实际的空论。中国传统文化在儒学所表现的偏向的影响下，忽视生命力的培育，这不能不说是一个严重的缺欠。

中国文化本来居于世界文化的前列。但是，到了15、16世纪，西方文化突飞猛进，西方科学技术迅速发展，中国落后了。我们的民族没有产生出自己的哥白尼、培根、伽利略那样的近代实证

科学奠基人。这既有物质的原因，也有思想的根源。这和儒家哲学既不重视实际的观测，又不鼓励精密的分析，具有一定联系。我们不但要学习近代西方的科学知识，也更要学习近代西方实证科学的观测方法和分析方法。

四、中国文化发展的方向

我们的历史任务是建设社会主义新文化。社会主义新文化既不同于中国古代的封建文化，也不同于近代西方的资本主义文化。从社会制度来说，我们已经超过西方，但是我们的生产力、科学技术还很落后，所以要努力进行现代化建设。对于中国旧有的封建文化和西方现仍存在的资本主义文化，应如何看待呢？

首先应明确的是，社会主义文化应以马克思主义的普遍真理为指导原则，这是确定不移的。但是马克思主义并不排斥封建时代和资本主义时代所有的对于人类文明的贡献。列宁说：“无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。”（《青年团的任务》，《列宁选集》第4卷，第348页，人民出版社1972年版）又说：“只有用人类创造的一切财富的知识来丰富自己的头脑，才能成为共产主义者。”（同上）列宁为我们指明了创造社会主义文化的唯一正确的道路。

中国文化发展的前途，既不可能是固有封建文化的继续，也不可能是西方资产阶级文化的移植，只能是社会主义文化的创造。在创造社会主义文化的过程中，必须考察、分析、批判继承固有的传统文化遗产，也必须考察、分析、选择、汲取西方的文化成就。拒绝继承历史遗产是狂妄无知的表现；拒绝汲取国外的先进文化成就也是愚昧落后的态度。最重要的还是在前人成就的基础上努力创新。

中华民族是富于创造力的民族，在建设社会主义新文化的事业中必能发挥出巨大的创造力。

1985年3月22日

（本篇是1984年12月21日在上海“东西文化比较研究讨论会”上的讲话）

中国古典哲学的价值观

价值论的名称是近代才有的，而关于价值的思想学说，则不论中国与西方，都是古已有之。在中国，至少可上溯到孔子；在西方，至少可上溯到柏拉图。在先秦时代，孔子“仁者安仁”的价值观，与墨子以“国家百姓人民之大利”为最高准绳的价值观，有重要的分歧。孟子“物之不齐，物之情也”的价值观与庄子“万物一齐”的价值观，更是相互对立的。到宋元明清时代，主要的哲学家莫不各有其关于价值标准的观点。应该承认，价值观是中国古典哲学的一个重要方面。一般中国哲学史著作中很少谈到价值观的问题，今试述其大要。

中国古典哲学指先秦至 19 世纪中期 1840 年以前的哲学。西方古典哲学也指 19 世纪 40 年代以前的哲学。在年代上，彼此仿佛。但西方古典哲学包括西方近代资产阶级哲学，中国古典哲学则还不包括中国近代资产阶级思想，这却是一个重要的区别。

一般常讲的价值指经济价值或商品价值，但是在经济价值或商品价值之外，还有更根本的价值。人们经常谈论的基本价值是真、美、善。孔子说：“《韶》尽美矣，又尽善也”；“《武》尽美矣，未尽善也。”（《论语·八佾》）老子说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”（二章）足证孔、老都讲到美、善。真是比较后起的名词，现存先秦古籍中。真字作为一个重要名词，最早见于《庄子》。庄子说：“道恶乎隐而有真伪”（《齐物论》），以真与伪对待。在《老子》书中，与真字相当的是信。《老

子》云：“信言不美，美言不信。”（八十一章）与真字意义相同的还有诚，《易传》云：“修辞立其诚。”（《文言》），诚即真实之义。

价值是后起的名词，在古代，与现在所谓价值意义相当的是“贵”。贵字的本义指爵位崇高，后来引申而指性质优越的事物。孟子说：“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。”（《孟子·告子上》）赵孟之所贵，指爵位而言。人人有贵于己者，便是人所固有的价值了。

价值观的主要问题有二：一为价值的类型与层次的问题，二为价值的意义与标准的问题。价值不止一两个，可分为不同的类型，如真为认识的价值，善为行为的价值，美为艺术的价值等。一事物对人有用，可以说具有功用价值。如果对人有用的即有价值，人本身也应该有一定的价值。价值虽有不同的类型，但又必有共同的本质，这即为价值的意义所在。价值更有基本的标准，符合一定标准才能称为价值。此标准何在？这是一个更根本的问题。

这些关于价值的问题都是非常抽象的问题。关于价值的学说是高度的抽象思维，但是我们不能因其高度抽象而否认其重要意义。关于价值的思维对于立身处世确实具有重要的意义。《庄子·秋水》的寓言中设问：“然则我何为乎，何不为乎？吾辞受趣舍，吾终奈何？”《秋水》篇虽然以“夫固将自化”否定了这个问题，其实这个问题是否定不了的。“辞受趣舍”就包含了价值的问题。人生有无价值？人生的价值何在？如何生活才有价值？这些是每一个要求自觉的人所不得不回答的问题。人生价值问题也就包含关于真美善的价值的的问题。

试以时代先后略述春秋以来重要哲学家的价值观。

一、春秋时代的“三不朽”说

《左传》襄公二十四年记载：“穆叔如晋，范宣子逆之，问焉，曰：古人有言曰，死而不朽，何谓也？……穆叔曰……豹闻之，太上有立德，其次有立功，其次有立言。虽久不废，此之谓不朽。”穆叔即鲁国贵族叔孙豹。所谓太上就是最有价值的。以立德、立功、立言为三不朽，就是肯定德、功、言都有价值，而以立德为最上，即肯定德是最高价值。这“三不朽”之说对于后人有深远的影响。

二、孔子“义以为上”、“仁者安仁” 的道德至上论

孔子提出“君子义以为上”（《论语·阳货》，下引《论语》，只注篇名）、“好仁者无以尚之”（《里仁》）的命题，认为道德是至上的。上字和尚字相通，都是表示价值。孔子所谓义指道德原则，义的内容就是仁，仁是最高的道德规范。在孔子的理论体系中，义还是一个“虚位”范畴，而不是一个具体的道德规范（韩愈《原道》区别了定名和虚位，有重要的理论意义）。孔子没有以仁义并举（仁义并举，始于墨子）。孔子又说：“仁者安仁，知者利仁。”（《里仁》）“安仁”即安于仁而行之，“利仁”即以仁为有利而行之。仁者实行仁德，不是以仁为有利，即不以仁为手段，而以仁为目的。“知者利仁”，是有所为而为；“仁者安仁”则是无所为而为。“仁者安仁”即认为仁具有内在的价值。这种观点可以称为内在价值

论。

孔子以道德为最高价值，所以说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）仁者安仁，知者利仁，在安仁、利仁的情况，仁与生并无矛盾。但在一定的条件下，生与仁不能两全，便应牺牲生命以实现仁德。在杀身成仁之际，就达到了道德的最高境界。

孔子把“道”“义”与富贵区别开来，他说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”（《里仁》）又说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（同上）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。”（《述而》）有“以其道得之”的富贵，有“不以其道得之”的富贵，前者不悖于道义，后者则是“不义而富且贵”。在孔子看来，富贵的价值是相对的，道与义才是最高价值（孔子承认有“以其道得之”的富贵，即肯定等级差别是正当的，这表现了他的阶级性）。

道义与富贵的关系问题也就是道德原则与物质利益的关系问题。孔子区别了义与利，他说：“君子喻于义，小人喻于利。”（《里仁》）孔子并不完全否定利，要求“因民之所利而利之”（《尧曰》），但认为义具有比利更高的价值。

孔子以为道德的价值高于物质利益，其实际意义是认为人的精神需要比物质需要更为重要。人的基本的精神需要就是要有独立的人格，人与人之间要相互尊重各自的独立人格。这就是道德的基本原则。孔子肯定人人有独立的意志，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）有独立意志即有独立的人格。孔子肯定伯夷叔齐是“求仁而得仁”，又说伯夷叔齐“不降其志，不辱其身”，就是肯定伯夷叔齐为了坚持自己的独立意志而不惜牺牲生命。

孔子又区别了力与德，他说：“骥，不称其力，称其德也。”（《宪问》）这表现了重德轻力的倾向。孔子也说过：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁！”（同上）这也肯定了力的作用，但总的倾向是强调德的价值，比较忽视力的价值。力与德的关系问题是关于人生价值的一个重要问题。

西周末至春秋之时有关于“和同”的评论，史伯与晏子都强调和的重要。孔子亦讲：“君子和而不同。”（《子路》）孔子弟子有子说：“礼之用，和为贵。”（《学而》）所谓和即多样性的统一。史伯宣称：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”（《国语·郑语》）这就是认为“和”是有价值的，“同”则无价值。这种“和为贵”的思想，可以说是关于价值标准的学说，具有重要的理论意义。这个“和”字，到战国时期，被理解为随顺不争之意，其实在春秋时代是指不同事物的结合。

三、墨子崇尚公利的功用价值论

墨子与孔子不同，以“国家百姓人民之利”为最高价值。墨子提出“言必有三表”，何谓三表？“有本之者，有原之者，有用之者”，而最重要的是“用之”。“于何用之？发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”。（《墨子·非命上》下引《墨子》，只注篇名）。“国家百姓人民之利”是最重要的。墨子强调“兴天下之利”，他说：“仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害。”（《兼爱中》）墨子以利为言论行动的最高准则：“凡言凡动，利于天鬼百姓者为之。凡言凡动，害于天鬼百姓者舍之。”（《贵义》）

墨子也讲“义”，认为“万事莫贵于义”（同上）。而义所以可贵，在于义是有利于人民的。他说：“今用义为政于国家，人民必

众，刑政必治，社稷必安。所为贵良宝者，可以利民也。而又可以利人。故曰义天下之良宝也。”（《耕柱》）《墨经》更以“利”来解“义”，说：“义，利也。”（《经上》）此利指功利而言，义就是功利。

墨子非乐，尝和儒者辩论乐的问题。“子墨子问于儒者曰：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’子墨子曰：‘子未我应也。今我问曰：何故为室，曰：冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别也，则子告我为室之故矣。今我问曰：何故为乐？曰：乐以为乐也，是犹曰：何故为室，曰室以为室也。’”（《公孟》）墨子认为，任何事物必有一定的用处，才有存在的价值；否则就没有价值。荀子批评墨子说“上功用，大俭约而慢差等”（《荀子·非十二子》）。墨子的价值观可以称为功用价值论。

与儒家不同，墨子比较重视“力”的价值。墨子认为人与别的动物不同，必须靠用力才能生存：“今人固与禽兽麋鹿蜚鸟贞虫异者也，……赖其力者生，不赖其力者不生。”（《墨子·非乐上》）他所谓力是广义的，王公大人的“听狱治政”，农夫的“耕稼树艺”，妇女的“纺绩织纆”，都属于用力。他强调力的重要：“昔桀之所乱，汤治之；纣之所乱，武王治之。……天下之治也，汤武之力也。……今贤良之人，尊贤而好道术，……遂得光誉令闻于天下，亦岂以为其命哉？又以为力也。”（《非命下》）墨子以“力”与“命”对立起来，而没有把“力”与“德”对立起来。在墨子的思想体系中，力与德是统一的。

四、孟子宣扬“天爵”、“良贵” 的人生价值论

孟子明确提出关于人的价值的学说，他认为人人都有自己固有的价值，称为“良贵”，亦称“天爵”。他说：“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。诗云：‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”（《孟子·告子上》，下引《孟子》，只注篇名）又说：“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。”（同上）人人有贵于己，人人都有自己固有的价值，这固有的价值是天赋的，是不可能剥夺的。世间爵位之贵是当权者给予的，那是可以剥夺的。这固有的“天爵”、“良贵”就是道德品质。

孟子认为人人有“耳目”、“口腹”的物质要求，又有内心的精神要求，其间有价值的不同。他说：“人之于身也，兼所爱；兼所爱则兼所养也。……体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。今有场师，舍其梧楹，养其槲棘，则为贱场师焉。养其一指而失其肩背，而不知也，则为狼疾人也。饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。饮食之人无有失也，则口腹岂适为尺寸之肤哉？”（同上）又说：“耳目之官不思，而蔽于物，……心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（同上）这就是说，饮食是必要的，但是，如果一个人仅仅追求饮食，就是一个无价值的人了。人有道德意识，这道德意识才

是人的价值之所在。人必须有道德的自觉，这种道德的自觉依靠心的思维作用。

孟子肯定人的价值，所以要求人与人之间应相互爱敬。他说：“食而弗爱，豕交之也。爱而不敬，兽畜之也。”（《尽心上》）要把人当人看待，这是孟子的基本观点。

孟子讨论了“生”与“义”的问题，他认为，生是重要的，义也是重要的；如果二者不能两全，应舍生而取义。他说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”（《告子上》）他更举出“所欲有甚于生者，所恶有甚于死者”的事例说：“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。”（同上）饥饿已甚的人，也不肯接受“嗟来之食”。生命固然重要，人格尤其重要，孟子“舍生取义”的名言对于中华民族的民族精神的形成具有极其深刻的意义。

与生义问题密切相关的是义利问题，孟子严格区分了义与利。他告诫梁惠王说：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。”（《梁惠王上》）他更警告说：“上下交征利而国危矣。”与墨家不同，孟子所谓利指私利而言。孟子更将“利”与“善”对立起来。他尽力反对追求私利，但也不谈论功利。他认为道义的价值高于一切物质利益。

孟子更区别了德与力，他说：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”（《公孙丑上》）把“以力服人”与“以德服人”对立起来。事实上，汤武“革命”，不仅是有德，而且是有力的。但孟子也不是完全轻视力，尝说：“智，譬则巧也；圣，譬则力也。”（《万章上》）圣人也可谓有力。他是认为德的价值高于力的价值。

孟子肯定物与物的差别，他断言：“夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千万。”（《滕文公上》）事物不但性质不同，而且价值不同。孟子明确肯定了人的价值，在人类生活中他更强调精神生活的价值。

五、道家“物无贵贱”的相对价值论

老子提出价值的相对性的问题，他认为美丑、善不善都是相互依存的，没有绝对的差别。老子说：“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。”（二章）人们都知美之为美，这就是已有恶存在了。人们都知善之为善，这就是已有不善存在了。他又说：“美之与恶，相去若何？”（二十章）事实上，美与丑相去不远。老子更认为，宠与辱、贵与患都是相对的。他说：“宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”（十三章）受宠实是受辱，如果受之而惊；荣贵实是大患，如果以身任之。（此章旧注多不得其解，唯王弼注略得其旨。王注云：“宠必有辱，荣必有患，宠辱等，荣患同也。”又云：“为吾有身，由有其身也。”）老子更举出“贵大患若身”的例证说：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”（九章）以富贵骄人，终必罹患。

老子认为，唯有摆脱了世间的贵贱，才是最贵的。他说：“挫其锐，解其分；和其光，同其尘，是谓玄同。故不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱，故为天下贵。”（五十六章）这里“不可得而贵”与“故为天下贵”两个贵字意义不同。前句所谓贵是世间的贵，指取得爵位而言；后句所谓贵指真正的价值。

庄子发挥老子的学说，进一步论证价值的相对性。庄子认为是非、善恶、美丑都是相对的。《庄子·齐物论》论美说：“毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？”又论是非善恶说：“仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩？”他进而否认了是非善恶的区别，“是不是，然不然”。《庄子·大宗师》云：“与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。”庄子以为根本不必要进行价值判断。

《庄子·秋水》提出“物无贵贱”的命题，它说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。……以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非，知尧桀之自然而相非，则趣操睹矣。”又说：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍。……万物一齐，孰短孰长？……何为乎，何不为乎？夫固将自化。”从普遍性的“道”看来，不存在贵贱之分。“反衍”即向相反的方面转化。贵可转为贱，贱可转为贵，贵贱无别。“自化”即自然变化。何为何不为，不必考虑取舍，一切任其自然。但是，事实上，取舍是不可避免的。《秋水》下文云：“明于权者不以物害己。……谨于去就，莫之能害也。”还是要去就，要避免灾害。庄子的价值观终于陷入自相矛盾。

庄子提出真伪问题：“道恶乎隐而有真伪，言恶乎隐而有非？”（《齐物论》）认为一般人所谓知不是真知，只是斗争的工具。“知出乎争。……知也者争之器也。”（《人间世》）庄子否认普通知识的价值，他认为真知是对于道的直觉。

六、《易传》与荀子关于价值标准的学说

《易传》认为贵贱差别是由天高地下的自然秩序决定的。《系辞上》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”天在

上，地在下，天是最尊贵的，天地之间的万物各有一定的贵贱之位。《易传》认为，天地之间有道，《易传》赞美道的功用说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。”（《系辞上》）一阴一阳对立统一是基本规律，称为道。此道发育万物，可称为仁，这是此道的表现，此道可谓具有盛德大业，而盛德大业的涵义就是富有日新。《易传》以“日新”为盛德，以“富有”为大业，即认为富有日新才是最高的价值。这可以说是一种关于价值标准的观点。（此节“显诸仁”以下数语的主词都是道。“盛德大业”是对于道的赞美，也是对于天地的赞美，因为道是天地之道。）这也就是认为，内容丰富、不断更新的才有价值。

荀子肯定人类具有高于其他物类的价值，他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）人所以最贵，在于有义。荀子讲“性恶”与孟子讲“性善”不同，但承认人的特点是“有义”，则与孟子相同。荀子认为义是保持人类生活安定的必要条件。他说：“故人莫贵乎生，莫乐乎安，所以养生安乐者，莫大乎礼义。”（《强国》）和孟子一样，荀子也极力贬斥只知追求物质利益的人。他说：“以从俗为善，以货财为宝，以养生为己至道，是民德也。”（《儒效》）“不学问，无正义，以富利为隆，是俗人者也。”（同上）他把道义与势利对立起来：“志意修则骄富贵，道义重则轻王公，内省而外物轻矣。”（《修身》）重道德而轻富贵，这是儒家的共同观点。

荀子以为价值的最高标准是“全尽”，他论学问说：“全之尽之，然后学术者也。君子知夫不全不粹之不足以为美也，……君子贵其全也。”（《劝学》）完全而精粹才是最有价值的。他又说：“积

善而全尽，谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。”（《儒效》）这是荀子关于价值标准的学说。

荀子亦谈到德与力的问题，他说：“君子以德，小人以力。力者德之役也。”（《富国》）有力者应为有德者服务，德贵于力。但又认为治理国家，应兼重德力，他说：“全其力，凝其德。力全，则诸侯不能弱也；德凝，则诸侯不能削也。”（《王制》）既充实国力，而又以德服人，这样就可以“常胜”（同上）了。这个观点是比较全面的。

七、法家的道德无用论

与儒家以道德为至上相反，韩非则以道德为无用。他认为“仁义惠爱”是不足以治国的。他说：“世之学术者说人主，不曰乘威严之势以困奸邪之臣，而皆曰仁义惠爱而已矣。世主美仁义之名而不察其实，是以大者国亡身死，小者地削主卑。……吾以是明仁义爱惠之不足用，而严刑重罚之可以治国也。”（《韩非子·奸劫弑臣》）韩非把道德与法律完全对立起来。他又说：“治强生于法，弱乱生于阿。君明于此，则正赏罚而非仁下也。爵禄生于功，诛罚生于罪，臣明于此，则尽死力而非忠君也。君通于不仁，臣通于不忠，则可以王矣。”（《外储说右下》）他以父母教子为例证来说明惠爱的无效：“今有不才之子，父母怒之弗为改，乡人譙之弗为动，师长教之弗为变。……州部之吏操官兵、推公法而求索奸人，然后恐惧，变其节，易其行矣。故父母之爱不足以教子，必待州部之严刑者，民固骄于爱，听于威矣。”（《五蠹》）这里用不才之子不听教训来说明仅靠惠爱不足以治国，是正确的。但是他完全不了解教育与法律是相辅相成的，于是完全抹煞了道德教育的作用。韩非强调实用，他说：“夫言行者以功用为之的轂者也。……今听言

观行，不以功用为之的轂，言虽至察，行虽至坚，则妄发之说也。”（《问辩》）“故明主举实事，去无用，不道仁义诸故，不听学者之言。”（《显学》）把仁义道德完全看成无用。这种观点可谓狭隘功用论。

韩非否认道德的价值，仅承认权力的价值。他论历史的演变说：“古人亟于德，中世逐于智，当今争于力。”（《八说》）又说：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《五蠹》）他所谓力，在上为权力，在下为勇力。孟子重德轻力，韩非则崇力贬德。孟子还给力以一定的地位，韩非则认为道德完全是迂腐无用的。秦统一六国，以韩非学说治理天下，仅仅二世就灭亡了。历史证明韩非的极端专制主义是不可取的。

八、董仲舒“莫重于义”的价值观

董仲舒尊崇孔子，重新肯定了道德的价值。他认为人之所以为贵在于有道德。他说：“人受命于天，固超然异于群生。人有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊；会聚相遇，则有耆老长幼之施。粲然有文以相接，骥然有恩以相爱。此人之所以贵也。”（《汉书·董仲舒传》引）有道德是人贵于物的特点，所以道德的价值高于物质利益。他提出“身之养莫重于义”的命题：“天之生人也，使之生义与利。利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。义者心之养也，利者体之养也。体莫贵于心，故养莫重于义。……夫人有义者，虽贫能自乐也；而大无义者，虽富莫能自存。吾以此实义之养生人，大于利而厚于财也。”（《春秋繁露·身之养莫重于义》）物质利益是养护身体的，道德是培养心灵的，在身体之中，心灵最贵，所以道德具有更高的价值。董仲舒更提出一个著名命题：“仁人者，正其道不谋其利，修其理不急其功。”（《对胶西王越大夫不得为仁》）这两句话，《汉书·董仲舒传》引作“正其

谊不谋其利，明其道不计其功”。《汉书》所引的这两句后来发生了深远的影响，成为义利之辩的公式。

九、王充提倡“德力具足”的价值观

王充着重讨论了德与力的问题，他认为治国之道应德力并重。他说：“治国之道，所养有二：一曰养德，二曰养力。养德者，养名高之人，以示能敬贤；养力者，养气力之士，以明能用兵。此所谓文武张设，德力具足者也。……夫德不可独任以治国，力不可直任以御敌也。”（《论衡·非韩》）一方面要尊崇道德，一方面要培养实力。这里所谓力指勇力。王充论力，有时也取其广义，如说：“人有知学，则有力矣。文吏以理事为力，而儒生以学问为力。……故博达疏通，儒生之力也；举重拔坚，壮士之力也。”（《效力》）壮士有力，儒生也有力。王充更详论各种不同类型的力说：“故夫垦草殖谷，农夫之力也；勇猛攻战，士卒之力也；构架斫削，工匠之力也；治书定簿，佐史之力也；论道议政，贤儒之力也。人生莫不有力，所以为力者或尊或卑。孔子能举北门之关，不以力自章，知夫筋骨之力不如仁义之力荣也。”（同上）这就是说，体力是力，脑力也是力。不同类型的力之中也有尊卑之分。王充高度评价了知识道德的力量。他严厉指斥了“饱食终日无所用心”的“饱食之人”，他说：“人生禀五常之性，好道乐学，故辨于物。今则不然，饱食快饮，虑深求卧，腹为饭坑，肠为酒囊，是则物也。裸虫三百，人为之长。天地之性人为贵，贵其识知也。今闭暗脂塞，无所好欲，与三百裸虫何以异？而谓之为长而贵之乎？”（《别通》）王充提倡德力并重，也认为知识道德是价值最高的。

十、宋明理学的价值观

宋明时代的理学家继承孔孟学说，极力宣扬人生的价值和道德的价值。他们阐释孔孟的观点，有时讲得比较明显易懂。理学家中讲道德价值最透彻的是周敦颐。周敦颐说：“颜子一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，而不改其乐。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：“天地间，至尊者道，至贵者德而已矣。至难得者人，人而至难得者，道德有于身而已矣。”（同上）这是说，世间的富贵并不是至贵的，至贵者是道德。周敦颐又说：“君子以道充为贵，身安为富，故常泰无不足；而铢视轩冕，尘视金玉，其重无加焉尔。”（同上）周氏这些言论虽然基本上是重述孔孟的论点，但比较明白晓畅，足以发人深省。

邵雍以数字表示人的价值，他说：“有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有万物之物，有亿物之物，有兆物之物。生一一之物，当兆物之物者，岂非人乎？有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有万人之人，有亿人之人，有兆人之人。生一一之人，当兆人之人者，岂非圣乎？是知人也者，物之至者也；圣也者，人之至者也。”（《皇极经世·观物内篇》）又说：“唯人兼乎万物，而为万物之灵。如禽兽之声，以其类而各能其一，无所不能者人也。推之他事亦莫不然。……人之生，真可谓之贵矣。”（《观物外篇》）人的能力兼乎万物，所以是最贵。

张载提出对于《易传》所谓“富有”、“日新”的解释，他说：“富有者大无外也，日新者久无穷也。”（《正蒙·大易》）又解释“久”、“大”说：“久者一之纯，大者兼之富。”（《至当》）一之纯、兼之富，就是丰富而不驳杂。这可以说是关于价值标准的规定。

程颐说：“人人有贵于己者，此其所以人皆可以为尧、舜。”（《程氏遗书》卷二十五）又说：“君子所以异于禽兽者，以有仁义之性也。”（同上）人的价值在于有道德意识。程颐又说：“君子所贵，世俗所羞；世俗所贵，君子所贱。”（《程氏易传·贲卦》）这揭示了学者的价值观与世俗的价值观的对立。世俗所追求的是声色货利，富贵权势。学者所追求的则是道德理想。

程颐高度赞扬了董仲舒关于义利的观点，他说：“‘正其谊，不谋其利；明其道，不计其功。’此董子所以度越诸子。”（《程氏遗书》卷二十五）后来的朱熹、陆九渊虽然在许多学术问题上相互争论，但都强调义利之辨。兹不具述。

宋明理学家重视道德修养，注重“身体力行”，在生活上也达到了较高的修养境界。理学亦称为道学。清初以来，道学为许多人所诟病，近年更有许多人贬斥道学家为伪君子。事实上确有不少标榜道学的人言行不一致，可谓伪君子、假道学。但是许多属于道学的思想家确实安于清苦的生活，表现了坚定的志操，虽然难免迂阔，却并非虚伪。正如程颐所说：“君子所贵，世俗所羞；世俗所贵，君子所贱”，因而遭到一些人的非议，这是可以理解的。

十一、王夫之“珍生务义”的价值论

孟子虽然宣扬“舍生取义”，但是没有否认生命的价值，所以说“生亦我所欲也”。老子提出“夫唯无以生为者，是贤于贵生”（《老子》七十五章），表现了贬低生命的倾向（事实上，老子还讲过“长生久视之道”，所谓“无以生为”不过是“正言若反”之一例）。佛教则以生为苦，要求解脱。宋明理学强调道德的价值，对于生命的价值重视不够。针对这些情况，王夫之提出“珍生”之说。他说：“圣人者人之徒，人者生之徒。既已有是人矣，则不得

不珍其生。”（《周易外传》卷二）人是生物，就应该珍视自己的生命。珍视生命，就应该珍视自己的身体，应该反对一切鄙视身体的观点。他批评道家和佛教说：“贱形必贱情，贱情必贱生，贱生必贱仁义，贱仁义必离生，离生必谓无为真而谓生为妄，而二氏之邪说昌矣。”（同上）王夫之充分肯定了生命的价值。

但是生活必须合乎道义才有真正的价值，王夫之说：“将贵其生，生非不可贵也；将舍其生，生非不可舍也。……生以载义，生可贵；义以立生，生可舍。”（《尚书引义》卷五）生活必须体现道义，这样的生才是可贵的。在必要的时候，应该舍生取义。王夫之这样正确地阐明了生与义的关系。他更提出“务义”之说。他说：“立人之道曰义，生人之用曰利。出义入利，人道不立；出利入害，人用不生。……利义之际，其为别也大；利害之际，其相因也微。夫孰知义之必利，而利之非可以利者乎？……‘智莫有大焉’也，务义以远害而已矣。”（同上书卷二）义与利是对立的统一，有一定的界限。利与害也是对立的统一，经常相互转化。专意求利，却常常得害；惟有专意遵义而行，才能免除祸害。王夫之关于生义关系的学说是孟子思想的发挥，但是讲得比孟子更透彻了。

十二、对于中国古代价值观的评价

中国古典哲学中的价值观主要是讨论两方面的问题：一是价值类型和层次的问题，二是价值的基本标准的问题。关于价值的类型与层次，儒家强调道德至高至上，认为道德具有内在价值，可谓内在价值论。墨家从功用来肯定道德的重要，可谓功用价值论。道家指出儒墨所谓道德的相对性，要求回到自然，可谓价值相对论。法家否认道德的价值，专讲实际功用，可谓道德无用论，亦可称为狭隘功用论。

关于价值标准，西周末史伯及早期儒家主张“和为贵”，以多样性的统一为价值的准则。荀子提出“全粹”说，《易传》提出“富有日新”说，认为内容丰富而不断更新的才具有最高价值。

两汉以后，儒家的价值观占据了统治地位，成为中国文化的主导思想。儒家肯定人的价值，强调道德的重要，这对于封建时代精神文明的发展起过巨大的作用。但在义利关系、德力关系的问题上，儒家尤其是宋明理学的见解表现了严重的偏向。董仲舒以及程、朱、陆、王诸学派，忽视了公利与私利的区别，专门强调道义，表现了脱离实际的倾向。孟荀重德轻力，还给力以一定地位，而后儒则很少谈到力的问题了。墨子、王充肯定力的重要的观点湮没无闻，一般人则追求“声色货利”、“高官厚禄”，又泯没于庸俗习气之中，也不注意如何提高物质文明的问题。明代中期以后，中国文化停滞不进，在世界范围内逐渐落后，既有其社会经济的原因，也有其思想的根源。

近代常以真美善并举。在中国古代，美善经常相联并提，而真字则多系单独出现。真是知识的价值，美是艺术的价值，善是行为的价值。三者属于不同的领域。先秦儒家所谓诚即道家所谓真。宋明以后真字才广泛流行。庄子标出真字，但庄子鄙视一般的知识。儒道两家都把体认（直觉）看做最高的认识，轻视实际观测的分析知识。惟有墨家重视分析与实际观测。墨学中绝，给中国自然科学的发展带来了严重的不利影响。儒家推崇礼乐，对于艺术的发展有积极意义。墨家非乐，忽视了艺术的价值。事实上科学与艺术是相辅相成的。

儒家强调道德的尊贵，高度赞扬“不降其志，不辱其身”的志士仁人，这对于中华民族的成长和发展，确实起了巨大的积极作用。但是，道德理想与物质利益是密切相关的。如果忽视人民的物质利益，则道德将成为空虚的说教了。

价值论的问题是非常复杂的，中国古代的价值学说，虽不如近代西方的繁富和详密，也有其独到的内容。本文仅仅举出一些具有典型性的观点，有些具体问题，还有待于进一步的研究。

（原载《学术月刊》1985年第7期）

孔子在中国文化史上的地位

中国文化是中华民族长期延续、不断发展的精神支柱。斯大林论民族，认为一个民族不但有共同的语言、共同的地域、共同的经济生活，而且还有“表现于共同文化上的共同心理素质”。（《马克思主义和民族问题》，见《斯大林全集》第2卷，第294页）中华民族确实具有“表现于共同文化上的共同心理素质”。这是在长期的历史发展过程中形成的，一方面有其经济的物质基础，另一方面也有其一定的思想基础，它是在一些有重要影响的思想家教育家的引导和培育之下逐渐形成的。在中华民族的“共同文化”与“共同心理”的形成和发展的过程中起了最巨大的作用的，是春秋时期伟大的思想家和教育家孔子。孔子的学说对于中华民族的共同文化和共同心理的形成起了别人不能比拟的深远影响。

孔子的哪些思想观点为中国文化的发展提供了思想基础呢？主要有三点：第一，积极乐观的有为精神；第二，对于道德价值的高度重视；第三，开创了重视历史经验的优良传统。

孔子自称“为之不厌，诲人不倦”，当时的隐士讥讽他是“知其不可而为之者”，他自述自己的生活态度是“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”。孔子倡导积极有为，是非常明显的。孔子所谓“为之”具有什么具体内容呢？他所从事的活动是什么性质的活动呢？从孔子的言行来看，他一生的活动是企图建立理想的秩序。他宣称“天下有道，则礼乐征伐自天子出”，这在实质上是主张中央集权的思想，这是符合当时历史发展的要求的。他反对当

时各国诸侯大夫的“僭越”行为，主要是从“宁俭勿奢”的观点来立论的。过去很多人认为孔子是守旧派，其主要理由之一是认为孔子拥护周礼。其实孔子认为对于周礼也应有所“损益”，并非认为周制是绝对的好。孔子论仁，讲过“克己复礼为仁”，有些人认为复礼即是恢复周礼，其实这是望文生义。所谓复礼指视听言动无不合礼，并无复旧之意。总之，孔子的积极有为是力图移风易俗，建立一种比较稳定的新秩序，这是符合社会发展的长远利益的。孔子的积极有为的思想态度，对于中华民族的发展，起过重要的作用。中华民族，有一个奋发向上、自强不息的传统，同孔子的影响是分不开的。

孔子思想学说的核心是重视道德价值的观点，他宣称“君子义以为上”，“好仁者无以尚之”，这就是认为道德是最有价值的，而最高的道德规范是仁。这也就是肯定精神生活具有比物质生活更高的价值。孔子曾经谈论过“富”与“教”的问题，承认应该先“富之”然后“教之”，即肯定物质生活是精神生活的基础，但更强调道德的价值高于衣食：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”人应追求品德的提高，不应只追求个人的物质享受。孔子这种重视道德与精神生活的价值观，对于中国文化的形成和发展也有深远影响，在历代知识分子和劳动人民中存在着一种重视气节、刚正不屈的优良传统，这实际上是在孔子思想的熏陶下形成的。

章太炎曾经强调孔子开创了重视历史的传统。中国的历史典籍在世界文明古国中最为丰富，这确实也和孔子有一定关系。

然而，孔子的学说也不是完美无缺的，至少有三方面的缺欠：第一，孔子“述而不作”，对于创新重视不够；第二，孔子强调德治，对于军事重视不够；第三，孔子推崇礼乐，对于生产劳动重视不够。

孔子讲过“温故而知新”，但没有鼓励创新的言论。在这种倾向的影响之下，汉代经学、宋明理学以及清儒的考据之学，都比较缺乏创新的精神。虽然也有少数科学家努力探索自然界的奥秘，但没有形成浓厚的风气。

孔子曾说“军旅之事，未之学也”，虽然是一时的推托之词，却产生了不良影响。尤其是宋代之后，出现了重文轻武的风气。

孔子的弟子樊迟“请学稼”、“请学为圃”，孔子大大不满意，发了一通鄙视农稼的议论。这对于农稼的轻视，也就是对于生产劳动的轻视，表现了剥削阶级思想家的严重局限性。

孔子对于中国文化的贡献还是非常巨大的。但他是两千多年以前的思想家，距离现在已经很远很远了。现在的中国已经到达社会主义建设的新时代，尊孔的封建时代已经过去了，十年动乱时期盲目反孔的时代也已过去了。现在我们有可能站在新的高度对于孔子思想进行公正的评价了。关于孔子对中国文化的积极贡献与消极影响，我们应有比较明确的清醒的认识。

孔子评价问题是一个学术问题，可以各抒己见，自由讨论。过去有一段时间，总把孔子问题当成一个政治问题，那是一种不正常的现象。现在，我们彻底否定“文化大革命”，也应该包括：要重新肯定孔子评价问题是一个学术问题。

（原载 1985 年 7 月 19 日《北京日报》）

谈中国哲学史研究的发展趋势

现在我就中国哲学史研究发展趋势的问题谈一点感想。谈两个问题：一是开拓新领域，运用新方法的问题；二是如何正确解决批判继承的问题。

近几年来，中国哲学史教科书已出版多种，现在又出版了冯契同志的这本《中国古代哲学的逻辑发展》，这是一本有价值的新著。中国哲学史的教材问题已基本解决了。但是，关于中国哲学史，也还有一些问题需要作进一步的探索。有一个开拓研究新领域的问题。讲古代哲学家的思想，过去着重讲自然观、认识论、辩证法、伦理学说、历史观。有些哲学家思想比较复杂些，方面较多；有些哲学家的思想比较简单些，方面较少。应该按照实际情况来讲。但是，仅仅讲这些方面是否就足够了？其实，还应该开拓一些新的研究领域，还应考察古代哲学家的价值观和文化观。价值观或价值论的名称是20世纪初年西方资产阶级思想家提出的，但是价值观的思想在古代早就有了。50年代以来一般都认为西方所讲的价值观都是唯心主义的东西，毫无价值可言，其实这也是简单化的倾向。近年来不少同志研究马克思主义的价值观，这是很好的，同时我们也应该研究古代思想家的价值观。现在同志们强调研究文化史，这也是一项重要任务。在研究文化史的同时，也应该研究古代思想家的文化观的历史。孔子强调文，他说：“周监于二代，郁郁乎文哉！”“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。”孔子确实可以说有自己的文化观。《庄子·外篇》讲：“文

灭质，博溺心”，对于文化持否定态度，也是一种文化观。后来宋明理学以至清初的王船山、顾亭林、黄梨洲，都有自己的文化观，值得研究。

不但要开拓新的研究领域，还应该运用新的研究方法，我同意有些同志提出的方法的多样化，也可以叫做方法的多元化。唯物主义辩证法并不排斥其它的有效方法。现代英美的分析哲学提倡所谓逻辑分析法，我认为在一定范围内也是有益的。近年自然科学家提出三论——控制论、系统论、信息论。如果学会运用三论的方法来研究中国哲学史，可能取得重要的新成果。但这需要艰苦的努力。希望年青同志们在这方面作出贡献。方法是工具，工具只要是有效的，越多越好。但是我们的目标只有一个，从远的来说就是建立共产主义社会；从近的说，就是建设社会主义的物质文明和精神文明。《易传》说：“天下同归而殊涂，一致而百虑。”既要“殊涂”、“百虑”；又要“同归”、“一致”。

不论运用哪种新方法，必须以对于历史资料的正确理解为基础。中国古代哲学中有许多名词概念具有复杂的含义；有些哲学家所提出的基本命题也含有深邃的义蕴。这些都不是易于理解的，切忌望文生义、断章取义。如果对于基本的概念范畴、基本的哲学命题还没有达到正确的理解，就轻易地进行推论，那就会“差以毫厘，谬以千里”。这也是应该注意的。

其次谈谈哲学遗产的批判继承问题。冯契同志提出“必须继承中华民族的优秀传统”，我认为这是非常重要的。文化传统具有两个方面的意义和作用，一方面它是一种精神财富，是继续前进的基础；一方面它是一种沉重的包袱，是前进的障碍。这就要进行分析。必须注意的情况是：传统文化中积极的贡献常常是难以理解、不易掌握，而易于丧失、忘却；传统文化中消极的阻碍进步的东西却不易克服、不易摆脱。优秀传统不易保持；而沉重的

包袱却难以甩掉。如果不区分精华与糟粕，对于传统文化全盘否定，其结果是精华被否定了，而糟粕却依然如旧，或且变本加厉。“文化大革命”提出了“破四旧”的口号，从字面来说，也不算错，而其实际情况是，许多优秀遗产却被恣意否定了，许多珍贵的历史文物都被胡乱破坏了，而旧时代最陈旧的最腐朽的东西却是渣滓浮起，泛滥成灾。这是一次惨痛的严重教训。这说明，如果不区分精华糟粕，笼统地否定历史遗产，是不会有有什么好结果的。

中华民族是否具有优秀传统呢？我们的历史包袱是沉重的，许多陈腐的庸俗习气流传不绝。中国的传统文化、传统哲学中是否也有一些积极的因素呢？如果传统文化、传统哲学中没有一点积极的成分，那么中华民族也就不能立足于世界，中华民族也就只有甘受奴役了。过去有的全盘西化论者讲什么“中国不亡，是无天理”，实质上是宣传奴才哲学。应该肯定，中华民族屹立于世界东方五千多年，必然有其优秀传统作为民族生存的精神支柱。现在我们要达到对于民族精神的自我认识。中华民族优秀传统之中，包括唯物主义的 tradition、辩证思维的 tradition 以及刚健有为的思想传统。《易传》中有两句话可以说是刚健有为思想的典型表述。《易传》说：“天行健，君子以自强不息。”又说：“地势坤，君子以厚德载物。”我认为，“自强不息”、“厚德载物”就是中华民族不断发展、不断前进的思想基础。中华民族是一个坚强不屈的民族，永远不屈服于外来的压迫。我们现在努力建设社会主义的物质文明与精神文明，既是创造社会主义新文化，也是发扬民族文化的优秀传统。

恩格斯说：“德国工人运动是德国古典哲学的继承者，”又说过：“我们是康德、费希特、黑格尔的继承者。”我们现在继承马克思、恩格斯，也就是间接继承康德、费希特、黑格尔。但是，作为中国的学术工作者，仅仅间接继承康德、费希特、黑格尔，是否就够了呢？显然不够。还应该继承中国古代哲学的优秀传统，至

少应该是黄梨洲、顾亭林、王船山的继承者。

对于历史遗产进行分析鉴别，区分精粗优劣，将是中国哲学史研究的一项重要任务。

(1985年8月24日在庐山中国哲学史学术讨论
上的发言，8月29日追记大意。原载《华东师
范大学学报》哲学社会科学版1986年第1期)

中国哲学关于理性的学说

“理性”是现代汉语中常用的名词。但是，理性一词，在中国古代典籍中却属罕见，理性是一个来自西方的翻译名词。中国哲学中有没有与现在所谓理性相当的观念呢？回答是肯定的。我认为，《中庸》所谓“德性”，《易传》和《大学》所谓“明德”，就是指理性而言。而宋儒所谓“义理之性”就更与理性相似了。理性的意义、性质与作用，是哲学理论中的一个重要问题。中国哲学对于理性是怎样讲的呢？这是中国哲学史研究中必须注意的问题。考察中国古代哲学关于理性的学说，对于深入理解中国古代的伦理学说与认识论，对于进行中西哲学比较研究，都是非常必要的。今试举出中国哲学史上关于理性的一些具有典型意义的学说略加评析。

理性是一个认识论的范畴，又是一个伦理学的范畴，其认识论的意义与伦理学的意义既有区别又有联系。中国古代哲学中，认识论与伦理学是密切结合的，这也增加了问题的复杂性。从唯物主义观点来看，理性即是认识客观规律的能力或认识道德准则的能力。在西方哲学史上，不同的哲学家对于理性有不同的见解。在中国哲学中，不但不同学派关于理性的观点不同，而且所用来表示理性的名词也不同，这些都是应该深入考察的。

一、孟子“心所同然”的理性学说

孔子曾经谈到“学”与“思”的关系，他说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《论语·为政》，下引《论语》只注篇名）又说：“吾道一以贯之。”（《里仁》）所谓思，所谓一以贯之，都属于理性认识。但孔子没有提出关于思的较详理论，对于仁与性的关系也未加论列。在中国古代哲学史上，第一个比较明确的提出关于理性的学说的是孟子。孟子“道性善”（《孟子·滕文公上》，下引《孟子》只注篇名），性善论的主要思想即是肯定人是有理性的。孟子所谓性指“人之所以异于禽兽者”（《离娄下》），即人与其他动物不同的特点。这个特点，孟子以为在于人有思维作用。他区别了耳目与心，“耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《告子上》）耳目之官即感官，心是思维器官。心能思，于是以“理义”为然。他说：“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。”（同上）孟子以为“理义”是“心之所同然”，即人人所共同承认的。人人都有以理义为然的心，这就是性善的证明。

孟子论性，经常从“心”来说，他认为心与性是统一的。他说：“尽其心者，知其性也。”（《尽心》）又说：“君子所性，仁义礼智根于心。”（同上）心与性有何区别？孟子没有提出明确的规定。从孟子论性的话来看，他所谓性包含道德感情与道德意识。他尝论“性善”的根据说：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。弗思耳矣。”（《告子上》）这里恻隐、羞恶、恭敬，可以说是道德感情，而是非之心应说是道德

意识。所谓“心之所同然”，应是共同的“是非之心”。宋儒把恻隐、羞恶、恭敬、是非都说成情，是不恰当的。

孟子虽然没有提出“理性”观念，他所谓“性善”之性，实际上是指现代汉语中所谓理性。孟子认为人有“仁义礼智”之性，此性基于恻隐、羞恶、恭敬、是非之心。这即所谓“仁义礼智根于心”。他区别了耳目之官与心之官，即区别了感官与思官，这含有区别感性认识与理性认识的意义。孟子宣扬人有善性，但认为这善性仅仅是个萌芽，必须培养扩充（见《公孙丑上》）。孟子强调必须肯定人人有道德感情与道德意识的萌芽，这是孟子关于理性的学说的基本观点。

二、《墨经》中关于心的观点

《墨经》云：“循所闻而得其意，心之察也。”“执所言而意得见，心之辩也。”（《经上》）循闻得意，执言得意，这都属于现在所谓理性认识。《墨经》又云：“虑，求也。”《经说》云：“虑也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。”（《经说上》）虑即思考问题。《墨经》中也有几条关于感性认识的命题，兹不具引。从上引三条看来，《墨经》是承认在感性认识之上还有理性认识的。早期墨家特别重视感性经验，后期墨家在《墨经》中已经肯定理性认识的作用了。

三、道家对于理性认识的批评

《老子》一书中包含许多深湛的智慧，但又有贬抑知识的倾向。《老子》强调“知常”：“知常曰明；不知常，妄作，凶。”（十六章）知常即通晓普通规律，这属于普通所谓理性认识。但《老子》以

为这不是最高的认识。最高的认识是“见道”，即所谓“不窥牖，见天道。”（四十七章）这种认识称为“玄览”：“涤除玄览，能无疵乎？”又说：“明白四达，能无知乎？”（十章）“玄览”是无知之知，是超越一般知识的认识，用现在名词来说，即是直觉。

庄子亦鄙薄普通的知识，他认为最高的认识是“离形去知，同于大通”（《大宗师》），这种认识是“以无知知”，是“徇耳目内通，而外于心知”（《人间世》）。这种认识是对于道的直觉。

老子菲薄仁义，“绝仁弃义，民复孝慈。”（十九章）《庄子·外篇》中更提出对于儒家以仁义为人性的反驳，它说：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。……同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。及至圣人，蹇蹇为仁，踉跄为义，而天下始疑矣。……毁道德以为仁义，圣人之过也。”（《马蹄》）道家把仁义和道德对立起来，认为道德是素朴的本性，仁义是人性的改造。这所谓“素朴”的“道德”，实际上是指原始社会不带阶级烙印的道德。庄子对于仁义的批评揭示了普通所谓道德的相对性。

道家鄙视一般所谓知识，又非议儒墨所谓仁义，表现了反理性的倾向。在汉宋哲学中，推崇孟子、宣扬理性的儒家学说与推崇老庄、有反理性倾向的道家思想，成为相互对峙的两种思潮。

四、荀子“以心知道”的理性学说

荀子重新肯定了理性认识的价值。荀子既反对庄子，也反对孟子。孟子“道性善”，荀子则讲“性恶”。他认为天生的本性之中并无道德感情和道德意识，道德准则是圣人考虑人们的长远利益而制定的。他说：“凡性者天之就也，不可学、不可事；礼义者圣人之所生也，人之所学而能、所事而成者也。……圣人积思虑、

习伪故，以生礼义而起法度。”（《荀子·性恶》，下引《荀子》只注篇名）事实上，荀子所谓性与孟子所谓性意义不同。孟子所谓性专指人之所异于禽兽的特点，荀子所谓性则指生而具有的自然本能。

荀子强调心的思虑与抉择的作用，他说：“性之好恶喜怒哀乐谓之情，情然而心为之择谓之虑，心虑而能为之动谓之伪。”（《正名》）心具有思虑抉择的作用，圣人考虑生活的长远利益，于是制定道德原则。荀子论“先王之道，仁义之统”的必要说：“彼固天下之大虑也，将为天下生民之属长虑顾后而保万世也。”（《荣辱》）道德是有智慧的圣人“长虑顾后”而提出的。这思虑抉择的作用，属于理性认识。

荀子高度重视心的抉择作用，他认为心有节制欲望的力量。他说：“故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱？故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。”（《正名》）社会治乱的关键在于“心之所可”合理不合理，“所可”即所以为然。如何才能使“心之所可中理”呢？这就需要懂得“道”。“人何以知道？曰心。心何以知？曰虚壹而静。……虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。”（《解蔽》）这“知道”的认识是通晓天地万物以及古今治乱的普遍规律的认识，这可以说是高度的理性认识。

荀子的基本观点是：人有认识天地万物和社会治乱的客观规律的能力，由于认识治乱的规律，于是制定道德准则，道德准则是根据生活经验而制定的，不是天生固有的。这种理解客观规律的认识作用，可以说是理性的基本涵义之一。孟子与荀子从不同方面肯定了理性的价值。

荀子虽然不承认“性”中有理义，但是也认为人有认识理义的能力。他说：“涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以

能仁义法正之具。”（《性恶》）他肯定“涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正”（同上）。荀子所谓性专指自然本能，所以不承认这种认识“仁义法正”的能力为“性”。总之，荀子只承认理性认识的价值，不承认先验的道德意识。

五、《易传》、《大学》、《中庸》的 “明德”与“德性”观念

孟子强调人有善性，但没有为人的善性确立一个专门名称。《易传》、《大学》中有所谓“明德”，《中庸》中有所谓“德性”。据宋代注释家的解释，所谓“明德”，所谓“德性”，即指人的善性而言。我认为，宋儒的这种解释是有根据的。

传说《易传》是孔子的著作，但从《易传》的内容看，《易传》当是孔门后学的著作，大概写成于战国时代。传说子思作《中庸》，但是今存的《中庸》可能有后人附益的部分。《大学》讲“齐家、治国、平天下”，反映战国时代的情况，当也是战国时期的作品。

《易传》云：“明出地上，晋，君子以自昭明德。”（《晋卦·象传》）提出“明德”的观念，但未作解释。《大学》云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”朱熹注：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”朱氏虽然是依据自己的学说来注释的，但亦非全属臆断。《大学》下文说：“《康诰》曰：‘克明德。’《大甲》曰：‘顾谟天之明命。’《帝典》曰：‘克明峻德。’皆自明也。”从以“天之明命”来解说明德看，明德当是指天赋的道德本性。所谓“自明”即自己认识自己的本性。

《中庸》说：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”这是以“诚”为人的本性。何谓“诚”？《中庸》云：

“诚者天之道也，诚之者人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”这所谓“诚者天之道”可以说有两层意义，一是认为诚是天地的特性，二是认为诚是人所生而具有的天性。以诚为天道，即认为天地变化有其一定的必然性；以诚为人的天性，即认为人性是善的。

德性指人的道德本性。“德性”一词，到宋代，经过张载、程颐的发挥，成为传统哲学的一个重要概念。德性即道德本性，其中包括“知善知恶”的道德意识和“好善恶恶”的道德感情。中国哲学所谓德性，与近代德国哲学家康德所谓实践理性有相类之处。

六、汉唐时代的“性有善 有不善”的观点

战国时期有人提出“性可以为善，可以为不善”（《孟子·告子上》），即承认人有向善的可能性，又有为恶的可能性。到汉代，董仲舒提出性有善而非全善的学说，他说：“善出性中，而性未可全为善也。”（《春秋繁露·深察名号》）孟子认为“有善端”即可谓“性善”，董仲舒则以为“有善端”，还不能称为“性善”，这是由于孟子所谓性与董仲舒所谓性意义不同。孟子所谓性专指“人之所以异于禽兽”的特点，董仲舒所谓性则指人的自然本性。董仲舒认为，人既有仁性，也有贪性。他说：“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。”（同上）贪性指情欲，仁性即道德意识。董仲舒承认人有“仁性”，即承认人有一定的道德意识。他说：“人受命于天，固超然异于群生。人有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊；会聚相遇，则有耆老长幼之施。粲然有文以相接，骥然有恩以相爱。此人之所以贵也。”（《举贤良对策三》）这些道德修养，都可以说是“仁

性”的发展。董仲舒的观点是，人是有理性的，但是也有违反理性的情欲，而且理性有待于培育才能发展。

扬雄提出“性善恶混”的命题：“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。”（《法言·修身》）基本观点是和董仲舒一致的。

战国时代还有人提出“有性善，有性不善”（《孟子·告子上》），即认为有些人的性是善的，有些人的性是不善的。董仲舒也区别了“圣人之性”、“斗筲之性”与“中民之性”（《春秋繁露·实性》）。王充更明确区分了上、中、下三类不同的人性。到唐代，韩愈明确提出“性三品”说。韩愈说：“性之品有三，而其所以为性者五；情之品有三，而其所以为情者七。曰：何也？曰：性之品有上中下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。其所以为性者五：曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智。……情之品有上中下三，其所以为情者七：曰喜，曰怒，曰哀，曰惧，曰爱，曰恶，曰欲。”（《原性》）这种观点就是认为有的人生来就具备道德意识，有的人生来有一些道德意识但不完备，有的人生来完全没有道德意识。这也就是意味着：有的人具有天赋的理性，有的人则不具备，天赋理性不是人人具备的，而且具有理性的人们也有程度的差异。

七、张载、程颐关于“德性”的观点

张载区别了“德性所知”与“见闻之知”，他说：“世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心。……见闻之知乃物交而知，非德性所知；德性所知不萌于见闻。”（《正蒙·大心》）所谓见闻之知即是感性认识，所谓“德性所知”则是比感性认识更高一级的认识。

何谓“德性”？张载说：“德不胜气，性命于气；德胜其气，性命之德。穷理尽性，则性天德，命天理。”（《正蒙·诚明》）如果道德修养没有胜过自己的感情欲望，就认为个人的感情欲望是自己的本性；如果道德修养胜过了自己的情感欲望，就以道德为自己的本性了。张载认为，人的道德本性与广大自然的本性是一致的。他说：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”（同上）人的道德本性也即天地的本性，这“天地之性”与那以感情欲望为内容的“气质之性”是不同的。这天地之性即所谓“天德”。天德的内容为何？张载说：“大率天之为德，虚而善应。”（《正蒙·乾称》）这“虚而善应”的“天德”也即“阴阳不测之谓神”的神。他认为，“上天之载”以及人人物物都具有所谓神。这神亦即“屈伸动静终始之能”，神即是运动变化的功能。

张载以为所谓“德性所知”是以道德修养为基础的对于天地神化的认识。他说：“《易》谓穷神知化，乃德盛仁熟之致，非智力能强也。”“穷神知化，乃养盛自致，非思勉之能强，故崇德而外，君子未或致知也。”（《正蒙·神化》）所谓德性所知的对象是天地神化；德性所知的方法是“崇德”，即进行道德修养。张载以为人人物物都具备神化，因而德性所知也即是对于自己的神化本性的自我认识。

张载的学说艰晦难懂。古代汉语中的德字有两项意义，一指普通所谓道德，一指本性。张载所谓“天德”却混淆了德字的两种意义，这是张载学说中的内在矛盾。他所谓德性所知是对于天地神化的认识，从这一点来说，类似理性认识。但是他又强调德性所知“非思勉之能强”，它不仅脱离见闻，而且超越思维，可谓一种直觉的认识。张载所谓德性，也就不是思辨的理性，而是道德的理性。

程颐区别了德性之知与闻见之知，他说：“闻见之知非德性之知，物交物则知之，非内也，今之所谓博物多能者是也。德性之知不假闻见。”（《程氏遗书》卷二十五）这所谓德性之知与张载所谓德性所知基本相同，但也有一定的区别。张载所谓德性所知是“合内外于耳目之外”，还属于内外之合；程颐所谓德性之知则是内而非外，是由德性自发的认识。

关于“德性”，程颐未多解释，但关于“性”则有较详解释，他认为所谓性的内容就是仁义礼智信。他说：“自性而行皆善也，圣人因其善也，则为仁义礼智信以名之”（同上），性的内容即是仁义礼智信五德。既然如此，所谓性与所谓德性就应是同一概念。

程颐提出“性即理也”的著名命题，说：“性即理也，所谓理性是也，天下之理，原其所自，未有不善。”（《程氏遗书》卷二十三上）这里以理性二字连用。在《程氏遗书》中以理性二字连用仅此一次。这句亦可读为“所谓理，性是也”。依古代汉语的常例，似应说“所谓理，即性是也”。但没有即字，所以这里也可能确实是把理性二字连为一词。程颐所谓理有两层意义，一为道德原则，二为普遍规律。因而程颐所谓“性即理”也有两层意义，一是性中含有道德原则，二是性体现了天地万物的普遍规律。程颐以性为理，他所谓性可谓即是天赋的道德意识。

程颐不讲神秘的直觉，所以程颐所谓德性之知即是理性认识，但他割断了理性认识与感性的联系，也就陷于错误了。

八、朱熹及其弟子关于“本然之性” 与“义理之性”的学说

朱熹继承张载、程颐的学说，并加以发展，提出了比较详细的关于性、情、心的理论。他比较明确地论述了性与情的区别与

联系以及性与心的区别与联系。

朱熹肯定性即是理，亦即天赋的仁义礼智之理。他说：“性即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，……于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。”（《中庸章句》）又说：“性是实理，仁义礼智皆具。”（《朱子语类》卷五）性的内容就是仁义礼智诸德。朱熹还讲过：“以天道言之，为元亨利贞；……以人道言之，为仁义礼智”。（《朱子语类》卷六十八）他认为天道和人性是一而二、二而一的。

朱熹区别了两种不同意义的性。他说：“有两个性字，有所谓理之性，有所谓气质之性。”（《语类》卷九十五）仁义礼智之性是“理之性”，与“气质之性”不同。气质之性有善有恶，理之性则有善无恶。所谓“理之性”，朱熹亦称之为“本然之性”，或“天命之性”，或“天地之性”。

如何证明人有仁义礼智之性呢？证据在于人有恻隐、羞恶、辞让、是非之情。朱熹说：“恻隐、羞恶、是非、辞逊是情之发，仁义礼智是性之体。性中只有仁义礼智，发之为恻隐、辞逊、是非，乃性之情也。”（《语类》卷五）恻隐、羞恶、辞让，可谓道德感情，是非应说是道德认识，并非感情。朱熹认为这些都属于感情，这是不恰当的。而且所谓情也不限于恻隐、羞恶、辞让，还包括喜怒哀乐等，朱熹也承认“喜怒哀乐，情也。”（《中庸章句》）总之，朱熹是从恻隐、羞恶、辞让、是非来论证仁义礼智之性的。

朱熹更强调性与心、情的区别，他说：“盖性中所有道理，只是仁义礼智，便是实理。……若是指性来做心说，则不可。”（《语类》卷四）心中包含性，但心不即是性。心包含性和情，而心之所以为心在于知觉。他说：“人心但以形气所感者而言尔。具形气谓之人，合义理谓之道，有知觉谓之心。”（《语类》卷一四〇）朱熹强调性与知觉的区别。他说：“性者，人之所得于天之理也；生者，

人之所得于天之气也。……然以气言之，则知觉、运动，人与物若不异也；以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉？”（《孟子集注·告子上》）知觉运动是心的作用，而性只是理。他又说：“灵处只是心，不是性。性只是理。”“所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。”（《语类》卷五）心是能觉，性属于所觉。朱熹这样严格区分了心与性。朱熹还认为，心是有善有恶的，而仁义礼智之性则是纯善无恶的，“心有善恶，性无不善。”（同上）在朱熹看来，所谓性不同于认识作用，性乃是所应认识的内容。朱熹强调“性即理”，不承认“心即理”，只讲“理具于心”。他说：“心包万理，万理具于一心。”（《语类》卷九）只有达到道德修养的最高境界，才能实现“心与理一”，“心与理一”是仁者所达到的修养境界。这“心与理一”的心，称为道心。道心可谓纯粹的道德意识，也即是道德本性的自觉。

朱熹强调性与情与心的区别，在朱熹的体系中，所谓性善之性不只是道德感情或道德意识，而是道德感情或道德意识的根据或基础。他认为，因为人具有道德本性，然后才表现为道德感情，才发展为道德意识。朱熹所谓“理之性”是超越感情和认识的。朱熹的本然之性可谓超越的理性。

朱熹提出了“理之性”的观念，朱氏弟子陈埴提出“义理之性”的观念（参见《性理大全书》卷三十一引）。陈埴以后，“义理之性”的名词逐渐流行起来。

九、陆九渊、王守仁的“善性”、 “良知”观念

朱熹强调性、情、心三者的区别。陆九渊则否认这三者有何区别，他认为如果区别心、性、情等，就陷于烦琐了。陆九渊肯

定人有良心善性，他说：“人要有大志。常人汨没于声色富贵间，良心善性都蒙蔽了。”（《语录》）这“良心善性”就是人之所以为人者，他说：“人当先理会所以为人，深思痛省。”又说：“天之所以予我者，如此其厚，如此其贵，不失其所以为人者耳。”（同上）此“良心善性”是完满无缺的。朱熹强调心与性、性与情的区别，有分别感性与理性的意义。陆九渊则不重视感性与理性的划分，而把一切都归之于主观意识。

陆九渊特别强调“德性”的重要，他所谓德性主要是指天赋的道德意识。由于陆九渊不重视感性与理性的划分，所以陆九渊死后，朱熹评论说：“可惜死了一个告子。”因为朱熹认为告子和陆九渊都是以知觉运动为性。

王守仁继承陆学，标榜“致良知”。他认为良知即是“是非之心”，是人人具备的，这“良知”即是天赋的道德意识。孟子以是非之心与恻隐之心等并列，王守仁则特别强调是非之心。他说“良知只是个是非之心。是非只是个好恶。只好恶，就尽了是非。只是非，就尽了万事万变。”（《传习录》下）“是非”是一个认识问题，“好恶”是一个感情问题。王守仁以为道德认识与道德感情是密切结合的。他认为，只要肯定自己的良知，就可达到很高的道德修养境界：“人若知这良知诀窍，随他多少邪思枉念，这里一觉，都自消融。真个是灵丹一粒，点铁成金。”（同上）但是他也认为良知有待于扩充，尝说：“我辈致知，只是各随分限所及。今日良知见在如此，只随今日所知扩充到底；明日良知又有开悟，便从明日所知扩充到底。”（同上）

王守仁强调“致良知”，其意义比较复杂，有承认人人都具有独立思考能力的倾向。他的良知学说在一定程度上起了冲击陈旧教条的作用，因而在当时发生了很大的影响。

人确实具有思维的能力，但是思维能力的培养和提高也离不

开学习。认为是非之心是“不虑而知，不学而能”的，把道德意识完全看成先验的，这是错误的观点。

十、王廷相、王夫之关于“德性”的论断

王廷相重新申述了性有善有不善的观点，认为人既有为善的可能，也有为恶的可能，圣人以人的善性为根据，从而制定道德准则。他说：“人之生也，性禀不齐，圣人取其性之善者以立教，而后善恶准焉。”（《慎言·问成性》）王廷相又认为，仁义礼智的原则是圣人制定的，圣人制定道德原则，以人性中固有的“可以相生、相安、相久”（同上）的倾向为依据。王廷相还反对性善论，他说：“自世之人观之，善者常一二，不善者常千百；行事合道者常一二，不合道者常千百。……故谓人心皆善者，非圣人大观真实之论”。（《雅述·上篇》）他是根据实际的考察而立论的。

王廷相提出了对于所谓德性之知的反驳，他认为一切知识都是来自“见闻”与“思”的结合，没有不以见闻为基础的知识。他说：“心者栖神之舍，神者知识之本，思者神识之妙用也。自圣人以下，必待此而后知。故神者在内之灵，见闻者在外之资。物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之。……夫圣贤之所以为知者，不过思与见闻之会而已。世之儒者乃曰‘思虑见闻为有知，不足为知之至’，别出德性之知为无知，以为大知。嗟乎！其禅乎！不思甚矣。”（同上）最高的知识也是见闻与思虑的结合，“不假见闻”的德性之知是不存在的。王廷相坚持了唯物主义的反映论，他高度评价了“思”的价值。王廷相承认人性之中有“可以相生、相安、相久”的倾向，但这种倾向并非知识的来源，知识是由见闻思虑而获得的。王廷相比明确地区分了道德起源问题与认识来源问题。

王夫之在本体论方面宣扬了唯物主义观点，在人性论方面受程朱学派的影响较深，也肯定人有仁义礼智之性。他说：“天以其阴阳五行之气生人，理即寓焉而凝之为性。故有声色臭味以厚其生，有仁义礼智以正其德，莫非理之所宜。”（《张子正蒙注》卷三）人是由气生成的，气中有理，气中之理表现在人身上就是性。性有两个方面，一为仁义礼智之性，一为声色臭味之性。仁义礼智之性就是道德的基础。他又说：“盖性者，生之理也。……仁义礼智之理，下愚所不能灭；而声色臭味之欲，上智所不能废，俱可谓之为性。”（同上）所谓“生之理”，即是生活必须遵循的规律，这是人的本性所具备的。这所谓仁义礼智之性也即是对于仁义礼智的知能。他说：“原于天而顺乎道，凝于形气，而五常百行之理无不可知，无不可能，于此言之则谓之性。”（《张子正蒙注》卷一）对于五常百行，人既能知之，又能行之，这就是人的道德本性。王夫之把所谓“仁义礼智之性”解释为对于仁义礼智的“知”与“能”，这就消除了朱熹所讲理是超越认识的观点。王夫之又解释德性说：“好善恶恶，德性也。”（《张子正蒙注》卷三）德性即好善而恶不善的自然倾向，性也不是超感情的。

王夫之以性为“生之理”，同于朱熹，但王夫之反对朱熹“理为气本”之说，强调理在气中。他说：“夫性即理也，理者理乎气而为气之理也，是岂于气之外别有一理以游行于气中者乎？”（《读四书大全说》卷十）王夫之又不同意以恻隐、羞恶、恭敬、是非为情之说，他认为：“恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，性也，而非情也。夫情，则喜怒哀乐爱恶欲是已。”（同上）这也是与朱熹不同之处。

王夫之宣称“仁义礼智”之性是受之于天，天如何赋予人以仁义礼智之性呢？这里他接受了朱熹所讲天道元亨利贞与人道仁义礼智两者统一的观点。他说：“性里面自有仁义礼智信之五常，与天之元亨利贞同体”。（《读四书大全说》卷十）又说：“元亨利贞之

理，人得之以为仁义礼智。”（《读四书大全说》卷十）把自然界的普遍规律与人类的道德准则牵合比附起来，这就是陷于失误了。

王夫之的独创观点是性生日成说。他认为性是可变的，初生的性是性，后来养成的也是性。他说：“夫性者生理也，日生则日成也。……初生之顷，非无所命也。何以知其有所命？无所命，则仁义礼智无其根也。……二气之运，五行之实，始以为胎孕，后以为长养，取精用物，一受于天产地产之精英，无以异也。形日以养，气日以滋，理日以成。……目日生视，耳日生听，心日生思；形受以为器，气受以为充，理受以为德。……未成可成，已成可革。性也者，岂一受成例，不受损益也哉？”（《尚书引义》卷三）这里所谓“目日生视，耳日生听”，是说感性认识日益增进；所谓“心日生思”，是说理性认识也日益增进。所谓“理受以为德”，是说对于客观规律的认识增进了，道德修养境界也就随之提高了。王夫之的“性生日成说”是对于不变的人性观点之否定。

与王廷相不同，王夫之承认在一定意义上可以说有德性之知，他提出对于德性之知的新解释。他说：“德性之知，循理而及其原，廓然于天地万物大始之理，乃吾所得于天而即所以自喻者也。……德性诚有而自喻，如暗中自指其口鼻，不待镜而悉。”（《张子正蒙注》卷四）又说：“孝者不学而知，不虑而能，慈者不学养子而后嫁，意不因知而知不因物，固矣。”（《读四书大全说》卷一）对于天地本原的推理知识，关于孝慈的道德认识，都属于德性之知。王夫之对于德性之知的解释比较简略，没有详细的论证。

十一、戴震“心能辨理义”的学说

戴震反对宋明理学关于心性的学说，提出自己对于孟子性善论的新解释。他认为，所谓性善是说人能认识理义。理义不是心

中固有的，而是存在于事物的相互关系之中，心能就事物另以剖析而认识理义。他说：“明理义之悦心，犹味之悦口、声之悦耳、色之悦目之为性。味也声也色也在物，而接于我之血气；理义在事，而接于我之心知。血气心知，有自具之能：口能辨味，耳能辨声，目能辨色，心能辨夫理义。”（《孟子字义疏证》卷上）味、声、色是客观的，理义也是客观的；味、声、色是感官的对象，理义是心知的对象。心如何辨别理义呢？“理义在事情之条分缕析”（同上），“心之明之所止，于事情区以别焉，无几微爽失，则理义以名。”（《原善》卷中）必须对事情进行分析才能发现其中的理义。戴氏论理，强调理在于人我感情的平衡：“理也者，情之不爽失也，……以我之情絮人之情而无不得其平是也。……情得其平，是为好恶之节，是为依乎天理。”（《孟子字义疏证》卷上）这种“情得其平”的理，必须就事情进行精细的考察才能发现出来。戴震认为，所谓性善，就是说人有高度发展的认识作用，能辨别事情所蕴含的理义。他说：“人以有礼义异于禽兽，实人之知觉大远乎物则然，此孟子所谓性善。”（《孟子字义疏证》卷中）朱熹反对以知觉运动为性，戴震却正是以知觉运动论性，他说：“知觉运动者，人物之生；知觉运动之所以异者，人物之殊其性。”（同上）戴氏这里所谓知觉是广义的，泛指认识作用。

心不但能“辨理义”，且能“悦”理义，这所谓“悦”就不仅是认识作用，而是属于感情了。所谓性善的主要意义，不仅在于心能辨理义，更在于心能悦理义。戴震学说的特点在于肯定所辨所悦的理义是客观的，是事情的相互关系。但是所谓“悦”的感情却不能说是客观的了。

这能辨理义而且悦之的能力，也就是所谓德性。宋明理学认为人的德性是本来充足的，戴震则认为人的德性有其发展的过程。他说：“试以人之形体与人之德性比而论之：形体始乎幼小，终乎

长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非复其初；德性资于学问，进于圣智，非复其初明矣。”（《孟子字义疏证》卷上）戴震此说表现了发展观点。

戴震论德性，也注意德性与天道的联系，认为人类道德有其天道的根据。他说：“自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，则气化流行，生生不息，仁也。……在天为气化之生生，在人为其生生之心，是乃仁之为德也；在天为气化推行之条理，在人为其心知之通乎条理而不紊，是乃智之为德也。”（《孟子字义疏证》卷下）天道之生生与条理就是仁义礼智的根源，仁义礼智反映了天道的生生而条理。

如果懂得天道与人的德性的联系，这就达到“天德之知”。戴氏说：“天德之知，人之秉节于内以与天地化育侔者也。……心之精爽以知，知由是进乎神明，则事至而心应之者，胥事至而以道义应，天德之知也。”（《原善》卷中）这所谓“天德之知”与张载所谓“德性所知”，程颐所谓“德性之知”，有同有异。天德之知是对于“天德”的认识，“心达天德”（同上），这与张、程所讲相同；但张、程以为德性之知“不假见闻”，戴氏则肯定“德性资于学问”，强调了经验知识的重要。

戴震关于“心”、“性”的学说，在中国哲学史上，是超过前人的。但是，这时已到了18世纪，西方资产阶级哲学已经有长足的进步了。

十二、中国古代哲学的 理性学说的评价

“温故而知新”，重温一下中国古代哲学家对于理性问题的见解，当是有益的。人能否认识客观规律？人如何认识客观规律？人

能否认识道德准则？人如何认识道德准则？道德准则与客观规律的关系如何？这些都是中国古代哲学家经常讨论的问题，如用现在常用的名词来说，就是关于理性的问题。

在中国古典哲学关于理性的学说中，唯物主义与客观唯心主义、主观唯心主义的分野是比较明显的。例如王守仁强调良知，所谓良知即先验的道德意识，他宣称这良知就是世界的本原。把人的道德意识看作天地万物的根源，这表现了主观唯心主义的狂想。

程颐、朱熹宣扬“性即理”，认为作为人的本性之理即是世界的本原之理，作为天地本原的理与作为人的本性的理是一非二，这就是把人的道德意识客观化，使之成为“脱离了物质、脱离了自然的、神化了的绝对”（《列宁全集》第38卷，第411页，人民出版社1959年版）。这是客观唯心主义的观点。

不论客观唯心主义与主观唯心主义，都是“把自然界作为理性的一部分，而不是把理性看作自然界的一小部分”（《列宁选集》第2卷，第156页，人民出版社1972年版）。

唯物主义思想家方面，意见有分歧。荀子否认先验的道德意识，认为道德准则是圣人“积思虑”、考虑社会生活的长远利益而制定的，圣人自己也没有先验的道德意识。荀子宣扬“性恶”，而也肯定人“皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”，既然人“皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”，就应承认“性可以为善”，与所谓“性恶”互相矛盾了。张载试图从物质世界的统一性中引出道德原则，显然没有成功。他的关于“德性所知”的言论更走向直觉主义。王廷相否认脱离思虑见闻的“德性之知”，贯彻了反映论，但关于“性中之善”没有讲清楚。王夫之否认在物质世界之上独立自存的理，但在道德起源问题上却承认人有天赋的道德意识，对于人的德性也不能作出适当的说明。

戴震批判程朱陆王的先验道德论，否认先验的道德意识，这接近于荀子，但不同意荀子所谓“性恶”，仍然肯定“性善”，肯定人有“德性”，认为人不但有“辨理义”的能力，而且有“悦理义”的感情。承认心“悦理义”，这就回到了孟子。道德意识与道德感情的关系如何，仍然是一个没有解决的问题。

理性观念是有阶级性的，资产阶级思想家所宣扬的理性只是资产阶级的理性。中国自先秦时代以至明清时代的哲学中所谓“德性”、“义理之性”、“良知”等等只是地主阶级思想家的理性观念，还没有提出资产阶级的要求。封建制时代的思想家们进行理论思维，当然也要研讨关于理性认识以及关于道德意识的问题，从而提出了关于理性的种种学说。作为人类理论思维发展史的一个阶段的内容，封建时代的理性观念还是值得研究的，对于我们进一步思考关于理性的问题，也可能有一定帮助。只有通晓了自古及今的人类理性观念的发展过程，才能达到对于人类理性的真正自觉。

（原载《哲学研究》1985年第12期）

孔子与中国文化*

中华民族在几千年的发展过程中，创造了丰富灿烂的中国文化。中国文化是中华民族长期延续、不断发展的精神支柱。斯大林论民族，认为一个民族不但有共同的语言、共同的地域、共同的经济生活，而且还有“表现于共同文化上的共同心理素质”。（《马克思主义和民族问题》，见《斯大林全集》第2卷，第294页，人民出版社1953年版）中华民族确实具有“表现于共同文化上的共同心理素质”。这种“表现于共同文化上的共同心理素质”是在长期的历史发展过程中形成的，一方面有其经济的物质基础，另一方面也有其与社会教育密切联系的思想基础。这种“表现于共同文化上的共同心理素质”，是在一些有重要影响的思想家和教育家的引导和培育之下逐渐形成的。而在中华民族的“共同文化”与“共同心理”的形成和发展的过程中，起了最重要、最巨大的作用的，是春秋时期伟大的思想家和教育家孔子。

何谓文化？文化即是人类改造自然同时改变人性的一切成就。何谓心理？一般的所谓心理包括对于客观世界的正确的和不正确的认识，以及自发的和自觉的主观要求。孔子的学说对于中华民族的共同文化和共同心理的形成起了别人不能比拟的深远影响。

孔子的学说何以能发生这样巨大的影响呢？这首先是由于孔子继承、总结了原始社会后期以来和夏商周三代的文化传统。我

* 1985年6月10日，为“中华孔子研究所”成立而作。

们现在看孔子，觉得他已经是年代久远了，事实上在孔子以前，中国文化已经有二三千年的漫长历史。韩非说：“殷周七百余岁，虞夏二千余岁。”（《韩非子·显学》。近人或谓应作虞夏七百余岁，殷周二千余岁。）尧舜虽然是传说中的人物，但未必出于虚构。孔子自称“述而不作，信而好古”，又说：“周监于二代，郁郁乎文哉！”孔子一生的工作正是对于尧舜以来夏商周三代的文化成就进行了一番系统的整理，作出了一次重要的总结。孟子称赞孔子为“集大成”，即意谓孔子总结了上古时代的文化思想。孔子的学说不是凭空提出的，而是有其深厚的历史基础。惟其如此，所以能够对后来文化的发展产生了深远的影响。

在古代，孔子是一个继往开来的人物，一方面对于过去的文化进行了一次系统的总结，另一方面又开创了文化发展的新局面。从孔子开始，私人讲学蔚然成风；到战国时代，百家争鸣的盛况蓬勃兴起了。

西汉今文经学把孔子装扮为一个神人，那是历史的倒退。古文经学和历史家司马迁则肯定孔子是一个卓越的学问家。在古文经学 and 历史的传说中，孔子的主要工作是：“删诗书，定礼乐，修春秋，序易传。”这是东汉以来以至明清时代孔子的具体形象，这是一个卓越的哲学家、教育家的形象。孔子以《诗》、《书》教弟子，保存了上古的诗歌和历史文献。孔子在音乐史上也有重要地位。“修春秋”之说，首见于孟子的言论中，近人颇有疑问，但亦不易提出有力的反证。宋代欧阳修开始怀疑《易传》不是孔子所作，但直到近代，许多史学家、易学家仍然承认《易传》表达了孔子的思想。《易传》中有先秦哲学中最精湛的辩证法。如果《易传》出自孔子，孔子的哲学观点就超越老庄孟荀诸子了。《礼记》的《礼运》篇有孔子谈论“大同”的记载，而“大同”是中国古代最高的政治理想。这样，在汉魏以至宋明时代中，一般学者心

目中的孔子形象，确实是高大的、卓越的。

近年以来，多数哲学史家认为：《春秋》基本上是鲁国史官的手笔，《易传》是战国时期的著作，“大同”学说更是战国时期儒家的思想；关于孔子言行的最可靠的资料是《论语》和《左传》中关于孔子的记载。这样，关于孔子的资料较过去时代所承认的大大削减了。虽然如此，专从《论语》和《左传》来看，孔子仍然是一个伟大的思想家、教育家，仍然是为中国文化的发展提供思想基础的最主要的哲人。

孔子的哪些思想观点为中国文化的发展提供了思想基础呢？这主要有三点。第一，积极乐观的有为精神；第二，对于道德价值的高度重视；第三，开创了重视历史经验的优良传统。

孔子虽然承认天命，但不是消极地等待命运的安排，而是积极努力争取达到人力所能达到的最高限度。孔子自称“为之不厌，诲人不倦”（《论语·述而》）。当时的隐者讥讽他是“知其不可而为之者”（同书《宪问》）。他自述自己的生活态度是“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”（同书《述而》）。孔子倡导积极有为，是非常昭著的。他还说过：“饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？为之犹贤乎已。”（同书《阳货》）认为博弈比无所事事还好些，这种反对无所作为的态度是非常明显的。

孔子所谓“为之”具有什么具体内容呢？他所从事的活动是什么性质的活动呢？多年以来有一个流行的说法，认为孔子在伦理学说、教育思想方面有所创新，在政治上却是保守的，属于守旧派，他一生不得志，是由于他的政治活动是违反历史发展趋势的。十年动乱时期，“批孔”、“批儒”，更指斥孔子是一个顽固的反动派、复古派、复辟狂。时至今日，这个问题须加以认真考察，分辨清楚。认为孔子守旧、保守，逆历史潮流而动的看法，主要以四项历史资料为依据。（1）孔子反对三桓僭越；（2）孔子反对

陈恒杀君；(3) 孔子反对鲁用田赋；(4) 孔子反对晋铸刑鼎。前两项见于《论语》，后两项资料见于《国语》和《左传》。多数的论者都认为当时鲁国的三桓、齐国的田氏属于革新派，鲁用田赋、晋铸刑鼎也都属于革新的措施。当时鲁国的三桓破坏了周礼，齐国的田氏进行了一些改革，晋铸刑鼎，鲁用田赋，都是符合历史潮流的新措施，这些都是事实。孔子反对这些，是否一定是顽固守旧呢？这还要进行具体的分析。当时各国诸侯大夫都从事于僭越，这是大势所趋。但这类僭越行为对于人民有没有好处呢？事实上那只是加重了人民的负担。孔子尝说：“礼，与其奢也，宁俭。”（《论语·八佾》）从宁俭勿奢的观点来反对僭越，应该是有积极意义的。田氏篡齐有一定的进步性，但是春秋末年陈恒杀君，据《左传》的记载，仅仅属于权利之争，并无革命意义。孔子反对陈恒杀君，也难以断定其为反动的。后来《庄子》书中讽刺田氏代齐为“窃国者侯”，韩非在他们的著作中也指责“田常杀君”（《韩非子》的《难二》、《说疑》），能说反对陈恒杀君就是守旧反动么？孔子反对鲁用田赋的理由是反对增税，他的主张是：“施取其厚，事举其中，敛从其薄。”（《左传》哀公十一年）这反对增税的言论，虽然不合乎经济发展的形势，但不能说是反动的。孔子反对晋铸刑鼎的理由是“民在鼎矣，何以尊贵？贵何业之守？贵贱无序，何以为国？”（《左传》昭公二十九年）强调了贵贱的等级秩序。这表现了反对劳动人民的倾向。但是，强调贵贱区分是先秦时代儒法诸家的共同观点。商鞅论历史的演变说：“上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。”（《商君书·开塞》）法家的“贵贵”更甚于儒家。如果说法家的“贵贵而尊官”的思想在当时也还起过一定的进步作用，何以断言孔子的“尊贵”言论一定是反动的呢？

孔子的政治思想主要有三点：(1) 为政以德；(2) 君主集权；(3) 反对个人独裁与大臣专权。他强调道德在政治上的作用，宣

称“政者正也，子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）要求统治者在道德上作出表率，这确实具有深刻的意义。孔子宣称：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”（同书《季氏》）这是中央集权的思想，应该说是符合春秋战国的发展趋势的。以后孟子讲“定于一”（《孟子·梁惠王》）荀子鼓吹“天下为一”（《荀子·议兵》），都主张建立统一的中央政权，这种思想都可以说源于孔子。鲁定公问：“一言而丧邦，有诸？”孔子回答：“人之言曰：‘予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。’如其善而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？”（《论语·子路》）反对“言莫予违”，也就是反对个人独裁。孔子认为，君主虽应有最高权力，但不应个人独裁；同时大臣亦不应专权，“天下有道，则政不在大夫”（同书《季氏》）。这些思想，应该说都是符合当时历史发展要求的。

过去很多人认为孔子是守旧派，或者认为是复古主义者，其主要理由之一是认为孔子拥护周礼，这个问题还需要作具体的分析。孔子曾说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）事实上，孔子并不认为周制是永恒的尽美尽善的。他说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（同书《为政》）这就是说，对于周礼还应有所损益。他曾评论乐章说：“《韶》尽美矣，又尽善也”；“《武》尽美矣，未尽善也”（同书《八佾》）。从这些言论看来，所谓“吾从周”乃是在三代之中取其最近的，并非认为周制是绝对的好。孔子论仁，有“克己复礼为仁”之说（同书《颜渊》），有些人认为“复礼”即是恢复周礼。其实这是望文生义，所谓“复礼”的内容即是“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，即视听言动无不合礼，并非复古之意。

孔子称赞子产，赞扬子产不毁乡校（《左传》襄公三十一年）。子产

宣称“天道远，人道迩”，孔子主张“务民之义，敬鬼神而远之”；孔子重礼，子产亦说过“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也”（《左传》昭公二十五年）。孔子的政治思想基本上是和子产一致的。近年以来，许多人都承认子产是进步的政治家，却认为孔子是守旧派，这是不公允的。（十年动乱时期，也有人写文章抨击子产，那更是完全荒谬的。）

孔子的政治活动究竟是什么性质的活动呢？《论语》中有一段记载透露了其中的信息。《论语》云：“长沮、桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。……桀溺……曰：‘滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？’……子路行以告。夫子怃然曰：‘鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。’”（《微子》）所谓“易之”，“与易”的“易”字是改变之意。孟子批评墨者夷之，曾说：“墨之治丧也，以薄为其道也。夷子思以易天下。”（《孟子·滕文公上》）儒墨都是企图以其道“易天下”的。孔子一生的活动也是企图以其道易天下，企图改变“天下无道”为“天下有道”。这种活动固然不是革命的活动，而可谓一种移风易俗、建立理想秩序的活动。

孔子一生，“再逐于鲁，削迹于卫，穷于齐，围于陈蔡”（《庄子·盗跖》），并不是因为他是逆潮流而动，违反了历史发展的趋势，而是因为孔子所考虑的是统治阶级的长远利益，不易被人理解，而实际上是适应从奴隶制向封建制转变的要求的。孔子的积极有为的精神是基本上符合社会发展需要的。

孔子的积极有为的思想，在《易传》有进一步的发展。《易传》提出“刚健”、“日新”、“自强不息”的重要原则。《象传》说：“大畜，刚健笃实辉光，日新其德，刚上而尚贤，能止健，大正也。”提倡刚健的精神，宣扬“日新”。《象传》云：“天行健，君子以自强不息。”自强不息即是勉力向上、不断提高，这是孔子“发愤忘

食”精神的发展。《系辞上传》说：“日新之谓盛德。”《系辞下传》说：“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”知险而不陷于险，然后为至健；知阻而不困于阻，然后为至顺。《易传》以健顺的统一为最高理想。《易传》的刚健自强的学说激励着历代有志之士奋发向上，确实起了促进文化发展的积极作用。

以上论证孔子积极有为的思想态度对于中国文化的影响。

其次，孔子思想学的核心是重视道德价值的观点。这种价值观对于中国文化的发展的影响更是非常深刻的。孔子宣称“君子义以为上，”（《论语·阳货》）认为道德是最有价值的。所谓义即道德原则，义的内容即是仁。孔子说：“好仁者无以尚之。”（同书《里仁》）仁是最高的道德规范。（在《论语》中，仁和义不是同一层次的概念。）又说：“仁者安仁，知者利仁。”（同书《里仁》）安仁即安于仁而行之，利仁即以仁为有利而行之。仁者实行仁德，不是以仁为有利，而是认为仁德本身具有最高的价值。

何谓仁？仁即是“爱人”（《论语·颜渊》），亦即“泛爱众”（同书《学而》），亦即“己欲立而立人，己欲达而达人”（同书《雍也》）。所谓“爱人”的具体意义就是“己欲立而立人，己欲达而达人”。何谓立？立即能独立生存而不依靠别人。何谓达？达即上进，提高。“己欲立而立人，己欲达而达人”，即是自己要求成立，也帮助别人成立；自己要求提高，也帮助别人提高。这是仁的主要涵义。

所谓立就是有独立生存的能力，亦即有独立的人格。孔子肯定人人有自己的独立意志，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）孔子称赞伯夷、叔齐“不降其志，不辱其身”（同书《微子》），以为这是保持独立人格的最高表现。

人人具有“不可夺”的独立意志。孔子认为，做一个人，应

该“志于道”（同书《述而》）。如能“志于道”，就可以达到高尚的精神境界。孔子说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（同书《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》）志于道的人，虽然生活艰苦，但能自得其乐，这是一种高尚的乐趣。孔子以为，在一定条件下，应该为了实现道德理想而牺牲自己的生命。他说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（同书《卫灵公》）道德理想比个人生命更为重要。

这里包含精神生活与物质生活关系的问题。孔子承认精神生活以物质生活为基础，《论语》记载：“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。’”（《子路》）富之然后才能教之，就是说，须先解决物质生活的问题，才能提高人们的精神生活。从先后次序来说，富之先于教之。但孔子又认为，从重要性来讲，道德却又重于衣食。《论语》载：“子贡问政。子曰：‘足食，足兵，民信之矣。’子贡曰：‘必不得已而去，于斯三者何先？’曰：‘去兵。’子贡曰：‘必不得已而去，于斯二者何先？’曰：‘去食。自古皆有死，民无信不立。’”（《颜渊》）这里有两种顺序，从先后来讲，“足食”居先；从重要性来讲，“民信”最重。“民信之矣”，即政府对人民有信，人民也信任政府，这是立国的根本条件。孔子的这些观点，含有非常深湛的思想，表现了辩证思维的光辉。后来王充对孔子去食存信之说提出批评，那是不理解孔子的深意所在。总之，孔子承认精神生活需以物质生活为基础，而又肯定精神生活有高于物质生活的价值。

孔子所谓仁，是“泛爱众”的人类之爱，又是由近及远的差等之爱。仁是等级制度之下的道德原则，含有一定的阶级性。仁并不要求消除阶级差别，而且肯定等级差别。虽然如此，仁具有

反对苛政暴政的意义，要求让人民安居乐业，在历史上具有相对的进步意义。

孔子这种重视道德和精神生活的价值观，对于中国文化的形成和发展有深远影响，这至少表现于两个方面：第一，中国文化中存在着一个以道德教育代替宗教的传统；第二，在历代知识分子和劳动人民中存在着一个重视气节、刚正不屈的传统。这两者都是在孔子思想的熏陶下形成的。西方中世纪以来，宗教占统治地位，西方的社会道德是和宗教密切结合的。在中国的南北朝隋唐时代，虽然对于天神的信仰以及佛教、道教杂然并存，而占统治地位的儒学却表现了无神论的倾向。儒学亦称为儒教，但是儒教之教决非宗教之义。孔子说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）这就是以道德教育代替宗教。经过孔门的宣传，这形成了一个占统治地位的传统。在这个优良传统的影响之下，在士大夫和劳动人民之中，又形成了一个重视气节、操守的传统，敢于和不良势力进行坚决斗争，决不屈服于祸国殃民的恶劣势力，坚持抵抗外来的侵略，排斥一切奴颜婢膝的可耻行为。劳动人民的道德与统治阶级的道德有所区别，但是开明的士大夫和劳动人民都反对祸国殃民的行为，都反对外来的侵略，两者也有一致之处。这种崇尚气节的传统也是在孔子思想影响之下萌发完成的。

章太炎说：“仲尼，良史也，辅以丘明而次《春秋》，料比百家，若旋机玉斗矣。”（《检书·订孔》）这是认为孔子开创了重视历史的传统。自周初以来，设立了记言、记事的史官，历代因之，所以中国的史书在世界文明古国中最为丰富。这确实和孔子“删诗书，修春秋”有一定关系。重视历史经验，是中国文化的一个显著的特点。

总之，孔子对中国文化的贡献是非常巨大的。

然而，孔子的学说，也不是完美无缺，至少有三方面的缺欠。第一，孔子“述而不作”，对于创新重视不够；第二，孔子宣扬德治，对于军事重视不够；第三，孔子推崇礼乐，对于生产劳动重视不够。

孔子自称“述而不作”、“好古敏求”，重视继承发展历史的传统，宣扬“温故而知新”（《论语·为政》），但没有讲过鼓励创新的言论。在这种倾向的影响之下，汉代经学、宋明理学以及清儒的考据之学，都没有表现创新的精神，既不致力于自然界的新探索，亦不鼓励生产工具的新创造。

孔子曾说过：“俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。”（《论语·卫灵公》）以礼乐与军旅对立起来。《中庸》云：“子路问强。子曰：‘南方之强与？北方之强与？抑而强与？宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之。故君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！国有道，不变塞焉，强哉矫！国无道，至死不变，强哉矫！’”这区别了南方之强、北方之强与道义之强，意谓道义之强是最高的，而北方强者之强价值较低。事实上，“衽金革，死而不厌”的强也是必需的。在儒家影响之下，中国养成了一种重文轻武的传统，这也是一个严重的不足之处。

孔子回答樊迟“请学稼”、“请学为圃”说：“吾不如老农”，“吾不如老圃”，这也是实话，但又批评樊迟道：“小人哉！樊须也！上好礼则民莫敢不敬；上好义则民莫敢不服；上好信则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼！”（《论语·子路》）这段言论表现了对农稼的轻视，也就是对于生产劳动的轻视。这是剥削阶级鄙视劳动的态度。孔子是地主阶级思想家，他不如此是不可能的。这是孔子的阶级局限性。现在的中国已到达社会主义的时代，我们就可能站在新的高度对孔子思想进行正确评价

了。孔子是二千多年前的思想家，我们不必苛求古人。关于孔子对中国文化的积极影响与消极影响，我们应有比较明确的认识。

（原载《清华大学学报》哲学
社会科学版 1986 年第 1 期）

老子学说的宗旨

中国古代有两个影响最大的哲学家，一个是孔子，一个是老子。孔子善言人道，奠定了中国伦理思想的基础。老子善言天道，开创了中国古代本体论学说。

我们纪念老子，首先要理解老子学说的宗旨。老子说：“言有宗，事有君。”老子学说的宗旨何在？就在于“自然”“无为”。《汉书·艺文志》说道家学说是“人君南面之术”，于是有人认为老子是宣扬阴谋权术的，更有人认为老子是一部兵书，这都远离了老子思想的宗旨。后世所谓阴谋权术，可以说是老子辩证法的应用，但老子并不提倡阴谋权术。汉初陈平曾说：“阴谋是道家之所忌。”何能认为老子是宣扬阴谋的呢？老子说过“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”。老子所推崇的是无为无事，任其自然，兵家的辩证法与老子的辩证法有相通之处，但说老子是兵书，就不合事实了。

老子在中国哲学史上最大的贡献是开创了本体论学说。在老子以前或同时，人们都认为天是最高的存在，老子开始突破这个观点，认为天不是最根本的，天地都是相对的具体存在，还有比天更根本的，在相对之上还有绝对的。这个绝对，老子名之曰大（大读为太），亦称为道。老子追求相对之上的绝对，虽然未免玄虚，但在理论思维的发展史上，却是一个创见，有重要意义。

中国古代哲学中历史观的主要问题

《中国哲学史研究》编辑部召开关于中国哲学史上历史观问题的讨论会，这是有重要意义的。中国哲学中历史观思想有丰富的内容，值得深入研究。我的旧作《中国哲学大纲》中没有阐述历史观问题，实为一重大缺欠。近年有不少同志对于中国哲学史上历史观思想展开研究，这是值得赞许的。这里我谈谈中国古代哲学中历史观所涉及的主要问题。我初步认为，中国古代哲学中所讨论的关于历史观的问题主要有五个：（1）历史演变的性质，历史是前进的还是倒退的？（2）历史演变的基本规律；（3）物质生活与精神生活的联系问题；（4）社会国家的起源问题；（5）伟人与人民在历史中的作用问题。

一、关于历史演变，孔子提出“损益”观点，认为后一代对于前一代必有所损益。这是中国古代哲学中历史观的开端。荀子宣称“法后王”，但又说“百王之无变，足以为道贯”，认为今古虽然不同，但仍有贯穿古今的道。商鞅、韩非提出上世、中世、当今的区别。王充“宣汉”，以为汉盛于周，是历史进化的观点；邵雍、朱熹推崇三代，鄙视汉唐，是历史退化的观点。王廷相、王夫之都提出了关于古今演变的精湛思想。

二、关于历史发展的规律，孟子提出“天之生民久矣，一治一乱”，虽有循环论的偏向，却也反映了中国历史的一个方面的实际情况。韩非、王充的学说也与历史发展规律有关。司马迁强调“通古今之变”，提出自己关于历史演变的看法。仲长统意图探究

治乱存亡的“常数之大数”，也是关于历史发展规律的观点。唐宋诸儒也都有关于治乱循环的议论。王夫之提“理势合一”的学说是古代哲学中关于历史发展规律问题最深刻的见解。

三、物质生活与精神生活的关系问题，更是古代哲学家所经常关注的问题。管仲提出“仓禀实则知礼节，衣食足则知荣辱”的名言，孔子有关于富教先后以及食、兵、信的议论，都表达了关于物质生活与精神生活关系的观点。韩非说：“饥岁之春，幼弟不饷；穰岁之秋，疏客必食。”王充说：“让生于有余，争起于不足。谷足食多，礼义之心生；礼丰义重，平安之基立矣。”都是揭示物质生活是精神生活的基础。这种认为物质生活的丰歉决定精神生活的优劣的见解，可以说是初步的唯物观点。但是，古代哲学家讲物质生活的重要性，还没有认识到物质的生产活动的决定作用，因而还不能说是唯物的历史观。

四、古代思想家因理论的需要，探索了社会国家起源问题。墨子讲“尚同”，从“古者民始生未有刑政之时”讲到“选天下之贤可者立为天子”，就是讲国家起源的问题。荀子《礼论篇》提出“礼起于何也”的问题，也是在研讨社会国家的起源。柳宗元的《封建论》可以说是一篇关于国家起源的论文。王夫之的《读通鉴论》中更有很多关于社会国家起源的见解，都具有一定的理论价值。

五、关于伟大人物与人民群众在历史上的作用，历代思想家的评议更多。孟子宣称“五百年必有王者兴，其间必有名世者”，肯定所谓圣君贤相的巨大作用；但是他又提出“民为贵”的名言，这“民为贵”的观点不仅是一种民本主义的政治思想，而且也是关于人民在历史上的重要作用的光辉论断。“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。”“得天下有道，得其民，斯得天下矣。”民心的向背是兴衰成败的最重要的关键。贾谊更明确地提出“民

本”学说：“民无不为本也，国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱，此之谓民无不为本也。”贾谊更提出“与民为仇者民必胜之”的精湛论断，他说：“自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之。”这是他从殷周秦汉的治乱兴衰的考察中总结出来的重要经验教训，他高度肯定了人民群众在历史上的作用。与此不同，韩愈专门强调所谓圣人的功绩，他说：“古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生养之道，为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处之中土。……如古之无圣人，人之类灭久矣。”把圣人看作历史的创造者。在西方，在唯物史观产生之前，比较流行的是英雄史观，把英雄看作历史的创造者。中国过去也有对于英雄的崇拜，但是思想家所推崇的不是英雄而是圣人。所谓圣人即是“既仁且智”的崇高人格，即是既有高尚品德又有深湛智慧的人。推崇圣人而不推崇英雄，这可以说是中国古代唯心史观的一个特点。

司马迁曾以“明天人之际，通古今之变”为自己的职责。历代很多哲学家和史学家都曾提出自己关于历史演变的见解。有些哲学家和史学家的观点是彰明昭著的，也有不少学者的资料还有待于发掘。以上所谈，仅仅是个人的初步认识。

（原载《中国哲学史研究》1986年第1期）

试谈文化的体用问题

清末洋务派提出“中学为体，西学为用”，其实际意义是，以封建主义的思想体系为体，以近代西方的科学技术为用。这里所谓“体”指原理原则，所谓“用”指原则的应用。这个意义的“体用”观念源于宋代教育家胡瑗。胡瑗提倡“明体达用之学”，以为“君臣父子，仁义礼乐，历世不可变者，其体也；……举而措之天下，能润泽斯民、归于皇极者，其用也”（见《宋元学案·安定学案》）。洋务派所谓体也就是胡瑗所谓体。每一文化系统都有其指导原则，有其具体设施。就文化系统中，分别体用，这具有一定的理论意义。但所谓体不可能是历世不变的。

历史已经证明，中体西用之说是行不通的，封建专制主义的思想体系与西方近代科学技术是不可能相互结合的。只有打倒了封建专制主义，科学技术才可能蓬勃发展。中体西用之说是不足取的。那么，是不是可以讲“西学为体，西学为用”呢？西体西用，也就是全盘西化。这种论调看来很激进。但是，西方各国都重视自己的民族文化，都坚持自己的民族精神，强调自己民族文化的特点。法国人宣扬“法兰西精神”，德国人强调“日耳曼精神”。别的国家亦莫不如此。这样，如果不要自己的民族特点，一味模仿外国，这就从根本上背离了西方文化的根本精神。所以，所谓全盘西化实际上只能是殖民地的奴化思想。

中国近代史已经证明，只有社会主义能够救中国，只有马克思主义为我们指明了救亡图存、振兴中华的道路。我们社会主义

新中国以马克思主义为指导原则，这是确定无疑的。马克思主义是从西方来的，社会主义思想体系渊源于西方，那末，以社会主义思想为指导原则，是否也可以说“西学为体”呢？这又不然。“西学”的范围很广，在现代西方国家占主导地位的还是资产阶级思想体系，如果抽象讲“西学为体”，难免要引起误解。而且，在中国真正发挥作用的是与中国革命实际相结合的马克思主义，这个与中国革命实际相结合的马克思主义也不能说仅仅是“西学”。我们常说，“社会主义的内容，民族的形式”，这固然是对的。但是，民族的东西是否仅仅作为外在的形式而保留呢？

中国传统文化，确实有大量的消极落后的东西，应该诅咒，应该彻底消灭。但是，传统文化中仅仅是一些愚昧落后，应该诅咒的东西吗？二三十年代，有些进步思想家谈论“改造国民性”的问题，这是有重要意义的。但是，所谓民族性，是否仅仅是一些劣根性呢？如果中华民族的民族性仅仅是一些劣根性，那就证实了帝国主义者“有色人种都是劣等人种”的论断了。中华民族屹立于世界东方已经五千多年，过去的中国文明曾经对西方近代启蒙运动起过一定的积极影响，难道几千年的文化创造都是要不得的东西吗？是祖先低能，还是子孙不肖呢？

中国传统文化具有丰富的内容。中国哲学比较玄奥，不易理解。看得见、易于理解的是中国绘画、中国音乐、中国建筑等等，这些都毫无价值吗？必须加以否定，而代之以西方绘画、西方音乐、西方建筑吗？是否也应该“兼容并包”呢？最有实际效益的是中国医学。中医的理论非常难懂，但是具有实效，这是实践证明了的。“中西医结合”是正确的方针，还有怀疑的余地吗？中国语言文字更是已经构成中华民族的生命的一部分，如果废除华语，中华民族的独立性也就随之消失了！文化问题关系着民族存亡问题，岂可掉以轻心！传统的中国文化主要是封建时代的文化，因

而缺乏近代民主传统，缺乏近代实证科学，这是中国传统文化的主要缺点。我们现在已经进入社会主义时代，发扬创造精神、弥补传统文化的缺陷，使中国的新文化走在世界的前列，不正是新中国的有志之士的光荣任务吗？这正是时代的呼唤。

历史证明，中华民族是具有创造精神的民族，是一个坚强不屈、不断发展的民族。中华民族具有“自强不息”的思想传统。近代以来，由于封建主义的压迫，由于外国资本主义的侵略，中国落后了。直至今日，科学技术、经济管理，还是落后的。但是，今日的中国，社会主义思想体系并非落后，社会主义的民主应高于资产阶级的民主。难道废除了阶级剥削的社会没有优越性吗？

有两句人们都承认的话：“古为今用，洋为中用”。这所谓用不是体用之用，但与体用之用也不无联系。文化的体用问题，是否可以讲“今中为体，古洋为用”呢？今中为体，就是以社会主义思想体系为体，其中包含对于中国固有的优秀传统的批判继承的问题；古洋为用，就是在科学技术方面尽力学习西方，同时在艺术方面兼采民族形式。

应该承认，中华民族是建设社会主义中国新文化的主体，而社会主义是中国新文化的指导原则。科学技术等等都是为这个民族主体服务的，也都是为社会主义服务的。

现在学术界掀起了文化比较研究的热潮，这是好事情。必须真正钻研，全面考察中国传统文化，全面考察西方文化，才能达到科学的结论。我们的历史任务是振兴中华，创造社会主义中国新文化，亦即建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明。文化是有世界性的，也是有民族性的。各个民族各自发扬自己的民族特点，才能构成全世界丰富多彩的世界文化。

中国传统文化的分析

关于文化问题，现在大家都在热烈讨论。在这里，我想谈四个问题；一、共同文化和两种文化；二、文化的时代性和民族性；三、国民性与民族精神；四、中国文化的新阶段。

一、共同文化和两种文化

共同文化这个提法是斯大林提出来的。他讲一个民族一定要有共同的地域、共同的经济、共同的语言、共同的文化。必须这四个方面兼而有之，才能成为一个民族，缺一不可。

什么叫共同文化？斯大林认为，共同文化是共同心理的表现。我们可以说，共同文化是不同阶级共同创造的文化。具有某个阶级的特殊的阶级性的文化就不能说是共同文化。那么，有没有各个阶级共同创造的文化呢？应该说是有的。

文化有着复杂的内容，包括哲学、宗教、科学、技术、文学、艺术、教育、风俗等，是一个包含多层次、多方面内容的统一的体系。文化和思想有密切的关系，共同文化表现共同思想即各个阶级共同具有的那些思想。但文化不仅包含思想观点，还有其他方面的内容。文化主要包含三个层次：第一层是思想、意识、观念等等。思想意识中最重要有两方面：一是价值观念，一是思维方式。每个民族都有它比较特殊的价值观念和比较特殊的思维方式。第二层是文物。思想意识必须实物化、表现在实际的实物

上。哲学家一定要有著作或语录，没有这些，一个哲学家在历史上也就起不了什么作用，著作就是思想的表现。文学家要有自己的作品，诗人要写诗，画家要画画。也就是说，思想观念一定要表现在实物上。这是文化的重要内容，这也就是文物，文物就是表现文化的实物。第三层是制度、风俗，是思想观点凝结而成的条例、规矩等。

共同文化表现共同思想，即斯大林所说的共同心理。所谓心理其实应该叫作“心习”，也就是心态习惯。共同心习一方面是共同的要求、理想、愿望，另一方面是共同的认识、共同的观念。共同的要求就是它的价值观念，共同的认识主要表现为共同的思维方式。

共同文化是不同阶级的共同创造，在阶级社会中，每一个阶级都有它自己的思想和要求，统治阶级和被统治阶级的要求是不一样的。但是，不同的阶级之间还是有一些共同的认识、共同的要求的。那么，有哪些共同的认识、共同的要求呢？这是一个比较困难的问题。我初步想，有三个问题是各阶级共同关心的问题：第一个是关于人类与自然界的的关系问题，这是每一个阶级都会遇到的问题；第二个是民族关系问题，虽然不同阶级之间有阶级对立、阶级矛盾，可是在民族问题上，他们可能有一致的观点，有时民族矛盾占了主导地位，不同阶级共同对敌，对民族关系可能有共同的认识、共同的要求；第三是家庭关系，不管哪个阶级的人都有家庭，在家庭关系上有类似之处。在原始社会或社会主义社会，主要的不是阶级矛盾，而以上三个方面的问题更为显著。对这三方面问题共同的愿望、要求、态度、认识和行动就构成共同文化。我认为，所谓共同文化，就是一个民族里不同阶级的人对于人与自然的关系（天人关系）、民族关系、家庭关系等问题处理方式的总和。

一个民族文化中有共同的方面，同时也有非共同的方面。不同阶级、不同阶层、不同派别有不同的文化，这些文化之间有对立、有斗争。为此，列宁提出了两种文化的概念，列宁在《关于民族问题的批评意见》一文中说：“每一个现代民族中，都有两个民族。每一种民族文化中，都有两种民族文化。有普利什凯维奇、古契柯夫和司徒卢威之流的大俄罗斯文化，但是也有以车尔尼雪夫斯基和普列汉诺夫为代表的大俄罗斯文化。”（《列宁全集》第20卷，第15页，人民出版社1958年版）一方面是保守的反动的文化，另一方面是进步的革命的文化，在各个民族中都有这种非共同的文化。用两种文化的观点来考察中国文化，其中也有保守的派别和进步的派别。这里有一个问题，是不是在中国文化史上居于正统地位的思想家就是反动的，反正统的思想家都是进步的呢？我想不能这样划分，而应该从思想内容来划分。例如，孔子、孟子的思想，在当时有一部分是有进步意义的，“文化大革命”中把孔孟之道都说成是反动的，这是不科学的。更明显的是，明清之际有三个大思想家，黄宗羲、顾炎武、王夫之，所谓“清初三大儒”，他们三人都有进步思想和见解，但他们事实上都还属于正统派，并不是反正统的，只是对于过去的正统思想有所批评。真正反正统的，是明朝后期的李贽（卓吾），但是不能说只有李贽是进步的。总之，不能把正统非正统作为划分两种文化的标准。

二、文化的时代性和民族性

所谓文化的时代性和民族性，实际上是讲古、今、中、外的问題。一方面要承认文化的古今区别，另一方面也要承认文化的中外区别。过去有人讲东方文化和西方文化是方向不同，这种观点只讲中外、不讲古今，是不符合实际的。还有一种观点，认为

中西文化是古今之不同，前者是古代封建文化，后者是近代资本主义文化，这种观点认为有古今无中外，也是不符合实际的。我认为，文化既有时代性又有民族性，既有古今之分，也有中外之别。

从时代性来说，有奴隶制文化、封建主义文化、资本主义文化和社会主义文化等，原始社会是文化的萌芽阶段。所谓中国传统文化，事实上是指中国封建社会的文化；所谓西方文化，事实上指的是西方的资本主义文化、资产阶级文化。东西文化的不同包含有时代性的不同。虽然时代性不同，这两种文化还是可以比较的，但要作具体深入的分析。

文化除了时代性之外，还有民族性。同一个时代，不同的民族，其文化还是各有特点的。中国的封建文化与西方的封建文化及印度的封建文化是不一样的，这个不一样就表现了民族性。在西方，这一点也很显著，西方近代资产阶级文化包括英美文化、意大利文化、法国文化、德国文化等，各国文化之间还是有很多差别的，这也证明了文化除时代性之外还有民族性。总之，东西文化的差别，除了时代的差别，还有民族的差别。

民族的差别表现在哪里呢？这可以从人与自然的关系、民族关系、家庭关系三个方面来分析。

关于人与自然的关系：中国文化比较重视人与自然的和谐，不把自然界看成是一种敌对力量，而把它看成是和人类相辅相成的，即相互依靠、相互成就的两个方面。所谓天人合一，就是讲天人有统一的关系。这种观点有其现实基础——它是农业社会的反映。靠天吃饭，不把天人看成是敌对的关系。西方工业较发达，强调征服自然、战胜自然，强调人与自然的对立，把自然看成是敌对的力量。可见，东西方文化在此问题上有不同的倾向。当然，这些倾向也是相对的，不是绝对的。

关于民族关系：中国有一个传统，就是既要维护自己民族的独立，又不向外扩张。即所谓“协和万邦”。我不去打你，你也别侵犯我，你要是侵犯我，我就奋起抵抗。这是中国爱好和平的优良传统。西方在民族方面讲究竞争、讲究斗争，就是要征服别的民族。本世纪初，在西方有一个口号，叫做“白人的负担”，意思是白种人的历史使命就是征服世界，征服别的民族。20年代，英国著名哲学家罗素来中国讲学时曾说过，中国是爱好和平的，不像西方人那样好勇斗狠。

家庭关系方面：中国是家庭本位，认为家庭非常重要。在家庭中，有父子关系、夫妇关系、兄弟关系，要各有职责、各尽义务，即“尽伦”。圣人是“人伦之至”（孟子语），要互尽义务，这是正常的、必要的。但是，封建社会强调子女对父母的服从、幼小者对年长者的服从，到宋以后干脆讲绝对服从，其中也包含妻对夫的服从，结果出现了很大的偏差和错误，对文化的发展起了很大的消极作用。中国强调家庭本位，对个人自由比较忽视，而西方强调个人自由。在西方有一种观点，叫做“社会原子观点”，个人就是一个原子，不依靠任何人而存在，我有我的权利，任何人不能侵犯。强调个人自由、个人的独立性，这有其长处，但也有缺点。西方国家近年出现的家庭危机正是其表现之一，家庭很难维持，人们结婚后不愿生孩子，生了孩子不愿养孩子，孩子大了不愿养老人。当然，中国强调家庭本位，有其长处，也有缺点。

中西文化的区别还有一个问题比较显著，这就是对于宗教关系的态度。在这方面，中国与印度、西方大不一样。在西方，不能同时信两个教，甚至在一个教中不能同时参加两个教派。基督教与伊斯兰教势不两立；在印度，婆罗门教和佛教也一直势不两立。在中国，可以既信佛教，同时又信道教，还要尊孔，各个教可以同时信仰，不相违背。《中庸》上讲“道并行而不相悖”，这

是中国的一个特点。

我认为，中国传统文化比较重视人与自然、人与人之间的和谐和统一；西方近代文化则比较重视人与自然，人与人之间的分别和对抗。关于中西文化的不同，过去有许多说法，在20年代，有人讲中国文化主静、西方文化主动；中国是精神文明、西方是物质文明。这种观点是片面的，因为，中国哲学中也有讲动的，西方也有讲静的；中国固然有精神文明，但也有物质文明；西方固然有物质文明，但也有精神文明。西方近代精神文明并不比中国封建精神文明差，有些方面还更高一点。应该说中国比较注重和谐统一，西方比较重视对抗斗争，当然，这种区分也是相对的。在西方，也有把和谐作为最高理想的，如斯宾诺莎就讲和谐，并把和谐作为最高理想。中国多讲和谐，但事实上不和谐的情况也很严重，残酷的阶级剥削、残酷的阶级压迫都是与和谐相违背的。

三、国民性与民族精神

在20年代，很多人提出改造国民性的问题，鲁迅就是其中之一。他认为，中国的国民性中有许多劣根性，应当加以改造。国民性这个概念不太科学，事实上它不是人的本性，只是农业社会、封建制度下养成的许多习惯，主要指懒惰、怯懦、散漫、迟缓、守旧、屈服于旧势力等。确实有这些情况，像散漫、迟缓等是小农经济养成的习惯，不适于现代生活，这些陈旧的积习应该加以改造。农业社会的人讲安土重迁，安土就是留恋自己的家乡，重迁就是不愿到外地去，这也是一个不良习惯。但这些习惯并不是中国人的本性，不是什么根性，说这是中国人的本性是错误的。鲁迅写了《阿Q正传》，用阿Q表现某些中国人的劣根性，但他并不因此就认为中国人都是阿Q，《阿Q正传》还写了“革命党”嘛。

假如中国人个个都是阿Q，那中国就没希望了。阿Q有个精神胜利法，有人就认为中国人只讲精神胜利法，其实鲁迅就讲过：“我们自古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人，……这就是中国的脊梁。”当然，也确有这么一部分人，有懒惰、散漫、守旧的不良习惯。除了小农经济养成的不良习惯，还有许多封建压迫下养成的不良习惯，这主要有三点：一是讲亲亲，讲亲属关系，照顾亲属，这是宗法社会的反映；二是尊官敬长的风气。战国时期的商鞅就讲：“贵贵而尊官”，从秦汉到明清，尊官的风气一直很严重，直到现代也仍有其遗风。封建时代，认为官好似父母，把县知事叫做“父母官”，作为“民之父母”，他应该“爱民如子”。比县知事高一级的太守叫做“公祖”，成了百姓的祖宗了。这是封建时代的风气，是根本错误的。儒家讲贵贵，法家讲贵贵而尊官，比儒家更过分。第三个不良习惯是家长作风。在家庭中家长一个人独断一切，这一点也渗透到了各个方面。

这些国民性的劣根性都应该加以改造，但是，劣根性其实不是什么“根性”，它不是天生的，而是在长期的社会生活中养成的不良习惯，是历史的积淀，应该叫做陈规陋习。过去常有人说，中国人是“东亚病夫”、“一盘散沙”。这些情况现在已经改了不少，但许多历史积淀下来的东西，很难一下子就改掉。

国民性中有劣根性，是否也有“良根性”呢？应该承认，中华民族也有优良的传统、优良的习惯。中华民族，在亚洲东方能延续几千年，一定有它的精神支柱，没有这些，中华民族早就灭亡了。问题在于自己要认识有哪些优良的传统、优良的习惯。中华民族之所以能延续发展，必然有自己的精神支柱，这个也可以叫做民族精神。每一个伟大的民族都有自己的民族精神。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中讲到

“民族的精神发展”。当然，后来德国人（包含反动派）讲所谓“日尔曼精神”，讲过头了，走向了反面。法国戴高乐特别强调要保持“法兰西精神”。这些提法都值得我们思考。

中华民族也有自己的民族精神，在社会主义现阶段对它要加以认识、加以改造、加以发扬。中华民族的传统文化中，既有主动的思想，也有主静的思想。但是，能够引导、促进文化发展的还是主动的思想。主动的思想主要见于《周易大传》（简称《易传》），它讲“刚健”，刚健就是永远运动，永远前进。过去认为，《易传》是孔子的著作，现在多数学者经过考证，认为《易传》是孔子的二传、三传弟子写的。虽然这样，《易传》过去打的是孔子的旗号，因此，影响很大。《易传》中有两句话，对中国过去的民族精神有决定性的影响。一句是：“天行健，君子以自强不息。”（乾卦）这是说，那包括日月星辰的天体永远在运动，永不停息，有道德的人应效法天的“健”，努力向上，绝不停止。另一句是：“地势坤，君子以厚德载物。”（坤卦）地势是坤，载物就是包容许多物类；有道德的人就应胸怀宽大，包容各个方面的人，能容纳不同的意见。一方面是自强不息，永远运动，努力向上，决不停止，另一方面也要包容多样性，包容不同的方面，不要随便排斥哪一个方面。这两句话，在铸造中华民族的民族精神上，起了决定性的作用。

自强不息、厚德载物的思想在民族关系方面表现得特别明显。自强不息，就是坚持民族独立，决不向外力屈服，对外来的侵略一定要抵抗，保持民族的主权和独立。自强不息用现在流行的话说，就是“拼搏精神”。同时还要厚德载物，胸怀广大，不去侵犯别人，保持国际和平。这些都是中华民族的优良传统，我们应该加以肯定。这两句话在个人生活上也有表现，但在民族关系上表现得特别明显。

中国传统文化中有两个最大的缺点：一个是缺乏实证科学，中国古代确实有科学，但没有近代的实证科学。实证科学不发达，其中的原因之一是中国过去工业很不发达。没有实证科学，同时也就没有关于科学方法的精密的理论，在这些方面确实要向西方学习。西方近代实证科学从15、16世纪就开始出现了，有三个伟大人物，即哥白尼、伽利略、培根，是他们奠定了西方近代实证科学的基础。可是，中国的社会环境就产生不了自己的哥白尼、培根和伽利略。这里有深刻的原因，需要反省。既然人家已经有了，我们就应该好好学习。当代西方的科学更进了一步，更需要我们好好学习。中国传统文化的另一缺点是缺乏民主传统。在中国封建社会后期，虽然有过资本主义萌芽，但始终没有比较成熟的资本主义生产关系。因而，在中国历史上也缺乏民主传统，占统治地位的始终是专制主义、家长制。民主传统需要慢慢地养成，需要长期的斗争，西方经过二三百年的努力，才建立起了资产阶级民主传统，我们现在要建设的是社会主义民主，任务更加艰巨。

一要学习西方的实证科学，二是培养自己健康的民主传统，这两点现在仍然是我们的重大任务。“五四”时期提出了科学、民主两个口号，现在还需要再加上一个：社会主义，用社会主义来统率科学和民主。

四、中国文化的新阶段

中国文化的发展，从秦汉到明清是封建主义文化；从鸦片战争到1949年中华人民共和国成立前，是半殖民地半封建文化，后来转变成了新民主主义文化（在解放区）；从1949年以后，中国文化已经发展到了一个新阶段，就是社会主义文化阶段。现在有人写文章，好像中国文化还停滞在封建时代，这是根本错误的。中

国现在是社会主义国家，应该建设社会主义文化，并且已经开始建设社会主义文化了。社会主义文化不是凭空产生的，不可能从零开始。社会主义文化一定要建立在封建文化、资产阶级文化所取得的成就的基础之上。这是列宁的思想。没有封建主义文化、资产阶级文化的成就，就不能建立社会主义文化。西方近代资产阶级文化、封建主义文化到底有什么成就，这要慎重研究，要批判继承，分析吸收。不能全盘否定古代文化和资产阶级文化，那里有许多东西确有一定价值，包含一定程度的相对真理。西方资产阶级对人类有两个贡献，一是实证科学，二是建立了资产阶级民主制度。资产阶级民主对于劳动人民来说有其虚伪性，但至少要比封建专制主义好得多。所以说，资产阶级民主制度是资产阶级对人类的贡献。我们现在要学习西方的科学技术，迎头赶上。中国人是聪明的，这一点外国人也不能不承认；现在，西方人也不敢再看不起华人。中国人只要肯努力，创造必要条件，中国的科学技术一定能大大向前发展。其次是民主传统，我们现在强调的是社会主义民主，社会主义民主比资产阶级民主更进一步。但是，它也应该汲取资产阶级民主所取得的经验教训。我们不可能一下子从封建主义跳到社会主义，必须参考西方资产阶级民主的一些具体办法，然后创造我们自己的更高的民主。关于社会主义民主，列宁在晚年的著作中再三强调，我们要好好学习。

总而言之，我认为中国文化已经发展到了社会主义文化这个新阶段，否认这一点是完全错误的。可以说，在生产关系、社会制度方面，我们是走在前面的，在这方面是比西方高明。但是，我们的民主制度还不够健全，科学技术、经济管理还比较落后，我们是先建立了先进的社会主义制度，然后再补充这些必需的东西，这是我们的任务。其中还包含一个重要任务，就是要重新铸造中华民族的民族精神，让它适应社会主义时代。我们的方针已经明

确，就是建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明。这就需要改造、提高民族精神，发扬、提高中华民族的优良传统。

(1986年4月28日在中央党校所作的
学术报告，由范学德、范鹏整理。
原载《理论月刊》1986年第7期)

中国文化的回顾与前瞻

关于中国文化的问题，在 20 年代至 30 年代，曾经有过热烈的讨论。当时我也写过一些文章，谈自己的看法。现在又过去五十多年，由于种种原因，我没有能作更多的研究。近来有一些感想，也只是一些初步的看法，分三个问题来谈。

一、中国文化发展的基本规律

中国文化发展的基本规律，是一个很复杂的问题。中国文化有五千年的历史，从上古时代，从黄帝、尧、舜以来，中国文化，在延续发展、长期演变的过程中，表现出一些规律性。这里，我提出三条来，我以为这三条对于我们认识中国文化都是比较重要的。

第一，中国文化是一个包含多方面、多层次内容的体系，其中哲学思想居于主导地位。

文化是个范围很广的概念。文化是政治经济的反映，有什么政治、经济，就有什么文化。文化包含哲学、宗教、科学、技术、文学、艺术、教育等等。文化不光是思想，而且有实物成品。例如哲学思想，必须写出来，成为著作；艺术家要生产艺术品，科学家要出成果。文化是个多层次、多方面的结构体系，但起主导作用的是哲学思想。这一点，中国与西方和印度有所不同。在西方，在印度，宗教成为文化的中心，西方中世纪尤其是这样。虽

然到了近代有所改变，但宗教的地位仍然很重要。中国则不同，虽然在中国有佛教、道教等宗教，但都不占主导地位，占主导地位的是哲学思想。中国医学的许多基本概念，如阴阳五行等，是从中国古代哲学来的。文学艺术也都受哲学思想的影响，古代著名文学家李白、杜甫、韩愈、柳宗元等的文学作品，都受哲学思想的深刻影响，与中国哲学有着密切的联系。

第二，在中国文化演变过程中，哪个时代思想比较自由，那个时代文化就比较发展。文化的发展与思想自由有着必然的联系。

以春秋战国时期为例。春秋战国是历史转变时期，思想有很大自由，出现了百家争鸣的局面，诸子百家，思想比较活泼、丰富，那时学术高度发展，出现了许多大思想家。例如孟子、庄子，他们是同时代的人，但二人思想的距离很远。现在看来，他们的思想各有千秋，不能否定哪一家，各自都有特殊的贡献。

到了汉朝，罢黜百家，独尊儒术。经学占了统治地位。西汉的思想比较简单，没有先秦时代那样丰富了。到了魏晋时期，经学衰落，当时思想又比较自由，比较活泼，出现了玄学。这是因为当时对文化的控制较为放松。玄学的理论思维水平高于两汉经学。

后来到了北宋时期，出现了理学。理学的理论思维水平又高于玄学，它吸收了佛学一些思想资料，使儒学得到进一步的发展。北宋时期，哲学、科学技术、文学、艺术都有空前的发展，这是由于当时国家政权对文化的控制较松。宋太祖赵匡胤，立了一个碑，告诫他的子孙后代，不许杀戮士大夫，只能对其贬官、免职。这是一条优待知识分子的政策。于是文化就得以较大的发展。清朝大兴文字狱，动不动就杀头，文化发展就比较困难了。所以思想自由与文化发展有着必然的联系。

第三，在文化演变过程中，既须要吸收外来文化，又须要保

持自己文化的独立性，这样文化才能有健康的发展。

在中国文化发展过程中，中华民族不拒绝外来文化。例如佛学是从印度传进来的。佛学东来，流传很广，后来产生了中国佛学。中国佛学同印度佛学有很大差别，中国佛学以佛学为主，吸收了儒家、道家的许多思想。以后又产生了理学。理学是以儒学为主，吸收了道、佛的思想。所以，文化交流、文化融合，是文化发展的一个重要关键，不吸收外来文化，文化就很难发展。明末，西方传教士利玛窦等到中国，带来西方的科学，对中国文化的发展有所促进。但不久中国发生政治动乱，明朝灭亡。清初康熙也注意吸收西方的算学，雍正则采取闭关政策，不许西方传教士再来中国，拒绝吸收西方文化，于是中国文化逐渐处于停滞状态，中国文化越来越落后。鸦片战争后，西学东渐，西方文化、科学技术空前发展，比中国文化高得多，但清朝的顽固派拒绝接受西学，使中国吃了大亏。中国文化大大落后了。清末以来，发生了中西之争，新旧之争。到本世纪20年代，关于文化的争论很多，一派是东方文化论，认为东方文化、中国文化比西方文化高明，因而拒绝向西方学习，这当然是错误的思想，对文化的发展起消极的作用。另一派，正相反，是全盘西化论，认为中国“事事不如人”，必须全盘西化。这是丧失了自己的民族自信心、民族自尊心，是半殖民地的奴化思想，同样是错误的。总之，东方文化论和全盘西化论都是片面的、错误的。中国文化发展的唯一出路是吸收西方文化之长处，建立社会主义的新文化。一部近代史证明了一个真理：“只有社会主义才能救中国。”现在应该认识，只有社会主义才能振兴中华。

二、中国文化的特点

这是中西文化比较问题，只有从比较中，才能看出中国文化的特点。

文化具有时代性，也具有民族性。过去的所谓中国文化其实是封建时代文化，所谓西方文化其实是西方近代资产阶级文化，两者乃是不同时代的文化。但是文化还有民族性，同一时代的文化也有差别，如近代英国与近代法国，都属于资产阶级文化，但却有差别。中国封建文化与西方封建文化也有差别，这就是民族性的表现。中西文化比较是个复杂问题，既要看到文化的时代性，又要看到文化的民族性。

20、30年代有一种流行看法，认为西方文化是向外的，面对自然界，中国文化则是向内的，面向内心；西方文化主动，中国文化则是主静，以宁静为主。这种观点在30年代比较流行。还有一种观点，说西方文化是物质文明，中国文化是精神文明。实际上，这些看法都是片面的观点，是单纯的同一性的观点，看不到东西方文化的多方面的、复杂的情况。进行文化比较，应避免这种单纯的同一性观点，应该有全面的辩证的观点。无论是中国文化，还是西方文化，都是矛盾的统一体，都具有两重性，包含多方面。中国文化固然注重内向，但也有向外方面，也面向自然，不面向自然就不成其为文化。同样，西方文化也有向内方面。古希腊哲学家苏格拉底就讲过，“你要认识你自己”，这就是向内了。

过去中国确有主静的思想，老庄哲学就是主静的，认为静比动更根本。但是中国哲学中也还有主动的，认为动是主要的。宋代理学家周敦颐，是主静的，可是他的学生程颐就对主静有所修改。清初有两位哲学家，王夫之和颜元，都是主动的。王夫之特

别强调运动，他认为运动是最根本的，最重要的，认为必须努力活动，人生才有意义，才有价值。颜元特别反对主静。这些思想家主动的思想是从哪里来的？是根源于《周易》，《易传》强调“刚健”，就是主动的。过去认为《易传》是孔子的著作，现经考证，《易传》并非孔子自己所写，但它是以孔子的名义发挥影响的。中国古代哲学，儒家和道家都有深远影响，但占主导地位的还是儒家。认为中国文化只是主静，那是不正确的。

此外，认为中国文化是精神文明，西方文化是物质文明，更是大错。中国也有物质文明，西方也有精神文明。事实上，资本主义精神文明，比封建主义精神文明更高些。东西文化有差别，但也有许多相同之点。有一个流行看法，认为中国文化重义轻利，西方文化重利轻义，这也是片面的观点。在中国也有强调物质利益的思想家，在西方也有强调“义”的思想家，德国康德重义轻利，恐怕比中国哪一个哲学家都更明显、更严格。他认为讲道德不能有丝毫关于利益的考虑，要为道德而道德，为原则而原则，这样才是道德。这种观点，比宋明理学更有过之，更为极端。

究竟中西文化的差别在什么地方？我认为中西文化只有相对的区别。中国文化比较重视人与自然、人与人之间的和谐统一的关系，西方文化比较重视人与自然、人与人之间的分别对立的关系。在中国文化里，认为人与自然不是敌对的关系，而是亲密的关系，人离不开自然，自然也离不开人。过去讲“天人合一”，人与自然是互相统一的，人可以改变自然的实际情况，但人不能违背自然的根本规律，彼此有统一的关系。“天人合一”是个复杂的问题，这里不必多讲。总之，人不能光讲征服自然，还要顺应自然。关于人与人的关系，过去中国讲人伦，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友是五伦，即五种社会关系。人们在生活中要搞好这些关系，人与人之间应该保持温暖，相互关怀。中国文化比较偏重这

方面。汉代以后，五伦演化为三纲，强调臣对君、子对父、妻对夫的服从，就逐渐成为对于人民的精神枷锁了。西方文化比较注重人与自然的相互对立的方面，讲人与自然的对抗，人要征服自然。关于人与人的关系，西方强调个人独立，个性自由，不受他人干涉。中国文化与西方文化，表现了两种偏向。应该说，人与自然，人与人的关系都有两个方面，它们之间是对立而统一的关系，是辩证的关系。中国传统的封建文化，看到一个方面，忽视另一方面；西方资产阶级文化也只注意一个方面，而忽视另一面。这两种偏向都应加以纠正。

总起来说，中国文化的发展过程，是不同倾向之间相互斗争、相互融合的演变过程，从而形成中国传统文化的总的情况。应该承认，中国传统文化中既有可以促进文化发展的思想观点，也有阻碍文化发展的思想观点。所以对中国文化要进行具体的分析，它具有两重性，包含两个方面。能促进文化发展的思想，是文化进一步发展的动力和根基。另一方面阻碍文化发展的思想，就成为阻碍我们前进的沉重包袱。

那么，哪些思想对中国文化起促进作用呢？我初步的看法，认为《周易》里的两句话有重要作用。一句是“自强不息”，一句是“厚德载物”。原话是：“天行健，君子以自强不息。”“地势坤，君子以厚德载物。”意思是说：天体、日月、星辰，昼夜运行，今天太阳从东方出来，明天太阳也一定从东方出来，太阳不会懒惰，永恒运动，许多行星也是这样，人就应自强不息，永远前进，勉力向上，决不停止。我认为自强不息观点就是中华民族五千年来延续发展的思想基础，是中华民族的基本精神。这是一个方面。另一方面，“厚德载物”，大地包容万物，兼容并蓄，什么东西在地上都可生长，人应胸怀广大，无所不容。这些思想观点，在民族关系上，表现特别明显。一方面，中华民族是坚强不屈的，不向

任何外来势力屈服，坚决保卫民族独立。另一方面，主张国与国之间的和平，反对扩张主义，我不向你扩张，你也不要向我扩张，互相保持和平，“协和万邦”。坚决保卫民族独立，就是爱国主义的传统，这是非常可贵的。所以说，《易传》里的“自强不息”、“厚德载物”的思想，是中华民族延续发展的思想基础。当然《易传》中也还有许多错误的思想观点。

那么，哪些思想成为文化前进的阻力呢？这主要有两点。一是因循守旧、不愿变革的思想。《诗经》讲“不愆不忘，率由旧章”，这是个惰性思想，起了严重的消极作用。二是悠闲散漫的习惯。中国过去长期处于农业社会，因而没有时间观念，不讲效率。在现在世界上，如果不讲效率，悠闲散漫，那是一定要失败的。封建时代的散漫习惯至今还有一定的影响。

总之，中国传统文化比较重视人与自然、人与人之间的和谐统一的关系；西方则比较重视人与自然、人与人之间的分别、对立的关系。

中国文化有两重性，包含不同方面：积极的方面，具有自强不息的思想传统，鼓励艰苦奋斗，不怕任何困难，抗拒外来侵略，保持民族独立，保持每个人人格独立。这积极方面是主要的，对文化发展有促进作用。另外，还有消极方面，主要是惰性保守思想，不希望变革的思想，这是农业社会的反映。所以中国传统文化包含两个方面。积极方面，可以作为发展的精神支柱、前进的动力；消极方面则成为沉重的包袱。这里有一个情况要注意，就是，文化传统中积极、健康的因素，其内容比较深邃、精湛，往往不易了解，不易领会；但是消极方面，那些陈腐的思想，却容易保留，往往不易甩掉，摆脱不了。好东西不容易保持，坏东西不容易甩掉。要认识这个情况，应花大力量，保持好的，消灭、克服消极的。

近三百年来，即清初以来，中国文化与西方相比，远远落后了。西方自16、17世纪开始突飞猛进，发展了近代文明，而中国还是传统文明，越来越落后，只是近年来才缩短距离。中国传统的封建文明，长期停滞，原因很复杂。从现象上看，中国没有经过英法那样的资产阶级革命，因而缺乏民主传统（西方的民主传统经过二百年才确立起来，是资产阶级革命的成果）。同时中国没有经过产业革命，所以缺乏近代科学技术。这是中国文化的大缺点。一是缺乏民主传统，一是缺乏实证科学。五四运动提出两个口号，一是民主，一是科学，这在历史上起了重大作用，现在还很重要；现在还要再加一条：社会主义。只有社会主义才能救中国，也只有社会主义才能振兴中华。必须发扬社会主义民主，才能突飞猛进，有更大的发展。社会主义文化要吸收资产阶级所取得的成就，要吸收产业革命的成就，同时要克服封建文化、资产阶级文化的缺陷。

三、中国文化发展的方向

中国文化应该和可能怎样发展呢？我们已经建立了社会主义制度，我们是社会主义新中国，因此，中国文化发展的方向，应是建设社会主义的新中国文化。我们已到达社会主义阶段，社会制度方面已走在资本主义前面了，应该发挥社会主义制度的优越性，我们的文化才能发展。

建设社会主义的新中国文化，一方面，必须认识中华民族文化长期延续发展的根基。中华民族延续五千年，必然有其精神支柱、精神力量，这一点应当充分认识，这就是民族自觉。另一方面，必须认识中国文化近三百年来落后的原因。中国近代为什么落后？为什么没有西方那样的资产阶级革命，没有西方那样的产

业革命？对此应作深刻、认真的探索。中国人民正在进行现代化建设。有人提出中国传统文化与中国现代化的冲突，认为我们要搞现代化，可是中国传统文化是个包袱，必须放下包袱，才能前进。我认为，所谓中国传统文化与现代化的冲突，主要表现在四个方面，实际上是封建时代遗留下来的思想习惯与现代化的冲突。

第一，尊官贵长的陈旧传统与民主精神的冲突。谁要做了官，谁是什么长，就受尊敬，这是封建思想传统。古代儒家，特别是法家提倡尊官贵长，商鞅讲过一句话，“贵贵而尊官”。这个思想与民主精神处于对立的地位；尊官贵长与社会主义原则也是相违背的。但由于是长期形成的传统习惯，一时不易消除掉。

第二，因循守旧的陈旧传统与革新精神的冲突。中国几千年农业社会，形成因循守旧、不思进取的思想习惯，这种思想习惯与现代化是格格不入的，是相冲突的，必须改掉。

第三，家庭本位与个性自由的冲突。中国农业社会，实行家长制，家长管束子女，限制、阻碍了个性自由。西方资本主义社会，特别强调个性自由；中国旧社会强调家庭，把家庭看得很重要，确实妨碍个性发展。这里讲的是过去传统与现代化的冲突，今天已经不是原来那个样子，多少有所改变，现在有许多子女不听父母的话，当然不正确的应当不听，但是有的正确的应该听的也不听。这个问题也是复杂的，如婆媳关系，过去婆婆管儿媳妇，儿媳妇受气，如今有的却倒过来了。共产主义道德主要是讲集体主义，要讲为人民服务，发扬集体主义精神，但同时应尊重个人，肯定个人独立性。

第四，悠闲散漫习惯与重视纪律、效率的冲突。辛亥革命前讲中国人一盘散沙，不能团结起来。这也是农业社会的现象。现在做什么事都要认真，遵守时间。

所谓传统文化与现代化冲突，主要表现在以上四个方面。这

些都要进一步改革。

看到传统文化与现代化的冲突是必要的，这方面应该研究；但同时也要看到，传统文化思想中还有不少积极、健康的思想观点，可以作为前进的根基，不看到这一点就不能前进，光讲冲突是片面的。我以为传统文化有与现代化冲突的一面，也还有与现代化相契合的一面。这是中国文化的优秀传统文化的表现。

首先，民本思想。中国没有经过西方那样的资产阶级革命，因而没有成熟的民主传统，可是有民本思想，“民为邦本”，把人民视为国家的根本。孟子讲：“民为贵，社稷次之，君为轻”，肯定人民的重要。民本思想可以作为民主思想的基础。春秋时代有个故事，郑国的大政治家子产不毁乡校。当时郑国有许多人到“乡校”去批评郑国政治，有人对子产说，他们随便议论政治，批评你，这不好，应当加以禁止，把乡校取消。子产说那不行，他说：“夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也，若之何毁之？吾闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。”子产的确是春秋时代伟大的政治家，他不毁乡校，愿意接受别人的批评，并且把批评他的百姓看作自己的老师。这点具有民主作风，值得肯定。所以，中国传统文化虽没有明确的民主理论，但是有民本思想。若把民本思想加以提高，就是民主了。可见中国还是有优良传统的。

第二，革新思想。中国过去虽然因循守旧思想是主要的，占统治地位，但也不乏主张变革的思想。例如《易传》就有许多主张变革的思想。《易传》里讲，“革去故，鼎立新”，说“穷则变，变则通，通则久”，“变而通之以尽利”。认为应该变时就要变。虽然讲得比较简单，但确是一种变革思想，可以加以提高、发展。

第三，重视人格独立。中国过去缺乏明确的个性自由思想，但比较重视人格独立，承认每个人有独立的意志。孔子说：“三军可

夺帅也，匹夫不可夺志也。”你可以把三军的统帅捉去，但一个普通平民有什么样的志向，你不能加以改变。他赞美伯夷、叔齐，说：“不降其志，不辱其身”。他们的志愿不因为别人的影响而改变，坚持自己的志愿，保持自己独立人格，不受屈辱。在战国时代还有一句话，叫做“士可杀不可辱”。对于知识分子，你可把他杀掉，但不能侮辱他的人格。中国传统文化重视人格独立，这是具有积极作用的观点。孟子肯定每个人都有本然的价值，“人人有贵于己者”，叫作“良贵”，即固有的价值。西方讲天赋人权，中国没有，但中国自孟子以来，肯定人人都有自己的人格价值。

我们说唯心主义思想是错误的，但唯心主义肯定主观能动作用，这一点是合理的。宋明时期的陆王学派，陆象山、王阳明都是主观唯心主义者，但他们有一个贡献，即强调每个人的主观能动性。陆象山说过，最重要的是要做一个人，如我不认识一个字，也要堂堂正正做一个人。这对文化的发展是有贡献的。王阳明的致良知也是先验道德论，但也含有正确的因素，他肯定每个人有独立思考、独立判断的能力。不能一遇到问题就去查书，应该凭自己独立思考能力，作出正确的判断来。他从唯心主义观点来肯定个性自由，起过进步作用。

应该说，在传统文化中，有大量的消极思想观点，应该努力加以克服；但也有大量积极的、有价值的思想观点，应该肯定，应该发扬。认为过去都是一团糟，那就没有前进的基础，也不符合历史事实。“言必称希腊”，称希腊还是必要的，但言必称希腊，忘了自己的祖宗，忘了先秦诸子，就不好了。一方面要吸收西方先进的东西，一方面要保持自己文化的独立性。总而言之，对中国传统文化要分析，对西方近代文化也要分析。最主要一点，我们现在已到达社会主义时代，从社会制度来讲，我们走在资本主义前面了，但是生产技术、民主精神方面，我们的包袱太多太重，这

方面还要积极努力。我们要反对文化保守主义，反对复古主义。不学西方是不对的，资产阶级很多成就要学习。社会主义新中国文化，必须继承封建时代文化取得的成就，也要吸收西方资产阶级文化取得的成就；同时还要克服过去遗留下来的陈旧的封建糟粕，克服西方资产阶级腐朽的东西。我们要反对历史虚无主义，对传统一概否定，认为中国一无是处，这即所谓全盘西化论。这是根本行不通的。我们是社会主义社会，有比西方更优越的地方，应该自己认识自己。历史虚无主义是错误的，文化保守主义也是错误的。总起来说，我们应该在马克思主义普遍真理的指导下，综合东西方文化的贡献，创造社会主义的新文化。

（1986年4月24日在北京师大的报告。
江万秀整理，经作者本人审定。原载《东
西方文化研究》创刊号）

对传统文化的反思

关于文化问题，20至30年代曾经有过热烈的讨论。现在又重新提起这个问题，这是因为现在已经到达了中国历史的新阶段。我们要建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明，所以必须对于中国传统文化进行深刻的反思，同时对近代西方文化也要有一个明确的认识。

对于传统文化进行反思，首先要旷观世界，纵览古今，对世界文化演变的基本规律有所理解。文化是具有时代性的，有封建文化，有资产阶级文化，有社会主义文化，这是时代性的区别。文化又具有民族性，同一时代的文化因民族不同而不同。中国的封建文化不同于西方的封建文化，西方近代各国文化都是资产阶级文化而各具自己的特点。

每一伟大的民族都有其民族文化；每一民族文化都有其基本精神，亦可称为民族精神。这民族文化和民族精神构成一个民族的生命之一部分。如果一个民族丧失了独立的民族文化和民族精神，这个民族也将丧失其民族的独立，而沦为殖民地或半殖民地。保卫民族的独立，也必须保卫民族文化的独立。这是确定无疑的。而保卫民族文化的独立，也必须发展自己的民族文化，与时代俱进。如果顽固守旧，仅仅坚持过去的旧传统，也将为时代潮流所淘汰。

对于传统文化进行反思，第一必须发现中国传统文化的积极因素；第二应该发现传统文化的严重缺陷。这是今日必须解决的

严肃课题。中华民族延续存在了五千年，必有其足以自立的思想基础，必有其长期发展的精神支柱。这个问题比较复杂。这里仅提出一点：中国过去有一个以道德伦理代替宗教信仰的传统，肯定精神生活的崇高价值，肯定人格独立的重要意义，因而形成一个保持民族独立、保卫民族文化的爱国主义传统。这是应该充分肯定的。但是，由于专制主义的长期延续，中国过去缺乏民主传统，没有近代实证科学。这些是极其严重的缺陷。由于工业不发达，没有重视时间、效率的观念。这些都是必须改进的。

现在国内有个别的人，萌发了全盘否定传统文化的倾向，比之过去的“全盘西化论”更为过之，认为西方什么都好，中国什么都不好，怨天尤人，满腹牢骚。这就好比过去旧社会的败家子，惟知埋怨祖先没有留下丰富的遗产。这是没有志气的表现。学习西方先进的事物是必要的，但需要刻苦努力。“与其临渊羡鱼，不如退而结网”。应该急起直追，将先进的东西学到手，与人家并驾齐驱才行。如果妄自菲薄，丧失了民族自信心，那将一事无成！这是一个关系民族前途的问题。

中国现在已到达社会主义社会，建立了先进的社会制度。我们要创建社会主义中国新文化。但是社会主义文化并不抛弃而是要吸收、改造过去时代文化发展中一切有价值的东西。由于中国过去缺乏民主传统，缺乏近代科学，所以，发扬社会主义民主，学习近代科学，都是十分必要的。我们现在正处在继往开来的新时代，只要脚踏实地地奋勇前进，必能建成光辉的社会主义新文化。

（原载《瞭望周刊》海外版 1986 年 6、7 期）

如何正确认识传统文化

20年代，曾经有过关于文化问题的热烈讨论。经过了六十年来，这两三年又出现了“文化热”，这是值得高兴的。为什么文化问题又引起人们的兴趣呢？这是因为，我们现在已经达到文化发展的一个新阶段，我们正在努力建设社会主义的新文化。在社会主义文化的建设过程中，应如何看待传统文化呢？应如何看待近代西方文化呢？这都是必须解决的问题。作为一个中国人，更必须对传统文化有一个比较正确的认识。

中国传统文化具有复杂的内容。正确认识传统文化，就必须：第一，对于传统文化进行全面的考察，力求避免“以偏赅全”的片面性；第二，对于传统文化的核心即传统哲学有比较深刻的理解，领会其中的精湛思想；第三，对于中西文化的异同也有比较全面的理解。

以下试举例加以说明。

一

20年代以来，有一个比较流行的说法，认为中国文化是主静的，是静态的文明；西方文化是主动的，是动态的文明。事实上，这是一种片面的观点。中国古代，固然有主静的哲学家，但也有主动的哲学家，更多的哲学家则主张“动静合一”。主静的哲学家有老子、庄子、王弼、周敦颐等。老子讲“致虚极，守静笃”；

《庄子·天道》篇云：“圣人之静也，非曰静也善，故静也，万物无足以挠心者，故静也。”王弼认为，宇宙万象之中，静是根本。他解释《周易·复卦》云：“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”这就是说，在动静二者之中，静是绝对的，动是相对的。周敦颐提出：“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。”（《太极图说》）这些是主静的哲学。孔子则与老子不同，兼重动静。他说：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静。”（《论语·雍也》）孔子以仁智并举，以为动与静都是高尚的风度。孔子的生活态度是“发愤忘食，乐以忘忧”，基本上是主动的。《易传》宣称：“动静不失其时，其道光明。”（《艮卦·象传》）肯定动静都是必要的，宜动则动，宜静则静。程颐不同意王弼对于复卦的解释，认为：“一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之？”（《周易程氏传》）重新肯定了动的重要意义。朱熹、王守仁都是讲动静合一的。到明清之际，王夫之提出静是“动中之静”的观点，肯定动是绝对的，静是相对的，与王弼之说恰恰相反。在道德修养方面，王夫之也强调动的重要。他说：“圣贤以体天知化、居德行仁，只在一动字上。”（《读四书大全说·孟子》）宣称：“动者道之枢，德之牖也。”（《周易外传》）我们综合先秦至明清的哲学思想来看，可以断言，主静的思想并不占主导地位，怎能说中国传统文化是主静的文化呢？从文化的本质来看，文化发展的关键在于创造，创造都必须进行活动，在活动的过程中，在一定意义上，要保持一定的宁静。宁静只是活动的补充。应该承认，在中国传统文化中，主静的思想亦只是主动思想的补充。

二

近来又有一种看法，认为中国传统文化是贬低人的尊严的，是否认人的独立人格的。我认为，这种看法未免失之于肤浅。封建时代强调尊卑上下的等级，专制主义强调臣对于君、子对于父、妻对于夫的隶属关系，这些固然都是显著的事实。但是古代哲学中却也有肯定人的独立人格、重视人的尊严的进步学说。如孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）明确肯定平民具有独立的意志。孟子说：“人人有贵于己者。”（《孟子·告子上》）明确肯定人人具有内在的价值。这些观点都具有非常深刻的涵义。道家更是重视个人自由的。在儒家道家的影响之下，知识分子中间形成了“士可杀不可辱”的传统，这正是重视个人尊严的表现。宋明理学固然是维护封建制度的，但是理学家都强调“立志”，也就是肯定人们应有不随波逐流的独立意志。陆九渊说过：“不识一个字，亦须还我堂堂的做个人。”“堂堂的做个人”即是具有独立的人格。应该承认，这一类重视人格独立的思想才是封建时代传统文化的精华。

三

20年代，有人认为中国文化是精神文明，西方文化是物质文明，这更是一种片面的观点。就精神文明而论，中国先秦哲学可以说与西方古希腊哲学媲美。但是，古希腊有两种学术成就，都是中国所缺乏的，一是欧几里得几何学体系，二是亚里士多德形式逻辑体系。能说中国的精神文明高于西方吗？先秦时代，墨家对于几何学与形式逻辑做出了卓越的贡献，可惜都还没有构成

完整的体系。中国文化对于世界文化的贡献是四大发明，四大发明对于近代西方文明的兴起是有重要贡献的。这四大发明都属于物质文明，能说中国没有物质文明吗？过去论中西文化的异同，多偏重中西之异；事实上，也应重视中西之同。中国文化和西方文化是同中有异、异中有同。惟有兼重同异，才能对中西文化有比较全面的了解。

同任何事物都包含矛盾的两方面一样，中国文化也是具有内在矛盾的统一体，其中既有积极的方面，也有消极的方面，既有精华，也有糟粕。中华民族屹立于亚洲东方已五千年之久，必然有其延续发展的思想基础；但是近三百年来，西方产生了资本主义文明，中国却远远落后了；时至今日，还有一个现代化的急迫任务。中国文化的落后，也必然有其所以落后的原因。对于这些，都需要有一个明确的认识。中国现在已经进入社会主义社会，废除了人剥削人的旧制度，但是在经济方面还属于发展中的国家。这是一个矛盾。现代化的任务就是要解决这个矛盾。我们必须正确认识本民族的优良传统，这是继续前进的内在根据。如果否认本民族的优良传统，把过去的历史都看成一团糟，那也就失去了前进的基础，今后的发展将成为无源之水、无根之木了。同时对于传统文化的缺欠，也必须有一个清醒的认识，克服那些阻碍进步的传统习惯势力，刻苦努力，奋勇前进。

“人贵有自知之明”，民族也是一样。惟有认识了自己的缺点，才能舍旧取新，大步前进；惟有了解自己的优良传统，才能保持高度民族自信心。

1986年7月3日

(原载《文史哲》1986年第5期)

文化传统与现代化建设

每一个在世界历史上起过重要作用的民族，都有其自己的文化传统。中国文化、西方文化、印度文化、阿拉伯文化，是世界上几个重要的文化类型，每一个文化类型各有其独特的文化传统。

不同民族的不同类型的文化传统，彼此之间，相互影响，交光互映，这是文化发展的正常情况。摄取外来文化，从而丰富自己的文化传统，这是文化发展的一个正常途径。

在中国历史上，有两次大规模的中外文化接触，一次是魏晋隋唐时代佛教的输入，一次是明代后期和近代以来的西学东渐。

这两次中外文化接触，表现了不同的性质。佛教输入，开始于两汉之际，到魏晋南北朝时代，佛教影响逐渐扩大，到隋唐时代达到高度的繁荣。但是佛教思想始终没有成为中国政治伦理的主导思想。佛教的输入，标志着中印文化的接触。当时中国和印度都处在封建时代，这种文化接触可以说是同一级的文化接触。当时中国正处在封建制度的鼎盛时期，是以强大的国力为背景来吸收佛教文化的。明代后期，西方传教士到中国来传教，同时带来了西方的科学知识，当时中国朝野对于西学还是欣然接受的。但是到了清朝的雍正年间，实行闭关政策，文化交流停顿了。鸦片战争以后，伴随着西方资本主义国家的武力侵略，西学再度东渐。这时的西方文化是资产阶级的文化，而中国本土文化还是封建文化。这两种文化的接触可以说是不同级的文化的接触。这次文化交流是在西方资本主义国家武力侵略的形势之下开始的，与隋唐

时代的文化接触大大不同了。经过一百多年的反复比较，中国人民终于选定马克思主义作为革命建设的最高指导思想，从而开始了中国文化发展的新阶段。但是，仍然存在着如何在马克思主义基本原则的指导之下批判总结固有的传统文化以及批判吸取西方资产阶级文化成就的问题。

对于外来文化，可能有三种不同的态度。一是盲目拒绝，自我封闭；二是全盘接受，追随模仿；三是主动选择，自我更新。第一种态度是没有前途的，必然陷于惨痛的失败；第二种态度可能取得一定的成绩，但将有丧失民族独立的危险；第三种态度是唯一正确的态度。主动摄取外来文化，一方面必须明确认识本土文化的不足，另一方面更必须具有要求进步的内在动力。这要求进步的内在动力可以说就是民族文化自我更新的内在源泉。

近来很多同志谈论传统文化与现代化的冲突。事实上，所谓传统文化与现代化的冲突就是新与旧的冲突。新与旧的冲突是古往今来的历史上经常发生的，不过在今天特别显得突出而已。所谓传统文化与现代化的冲突，虽然复杂错综，但归结起来，主要是两个问题：一是农业社会的旧习与工业建设的要求的矛盾，二是官僚政治的遗风与民主法制的矛盾。

几千年来的小农经济和家庭本位的生活方式，养成了许多根深蒂固的陈旧习惯，诸如散漫迟缓、因循守旧、办事拖拉、不重效率、缺乏冒险精神等等。这些陈旧的积习，随着今后农村经济的改革，必然会发生根本的变化。

几千年的专制主义的官僚政治，更养成了若干根深蒂固的腐朽作风，诸如独断专行、以权谋私、因情枉法、特权思想等等。中国向来缺乏民主传统，法制又不健全，这确实构成了社会主义建设中的重大问题。如何发扬民主，健全法制，不能不是今天的一项严肃的任务了。

提高工业化的速度，发扬民主、健全法制确实需要参照西方的先进经验，但是否需要全部否定固有的文化传统呢？

我认为，对于文化传统要进行一分为二的解析。对于传统中陈旧腐朽的积习，要加以彻底否定；对于传统中的精粹思想，不但不应否定，还要加以发扬。

关于中西文化的异同，多年来议论很多，但是往往陷于片面，今天应该进行比较全面的考察。我认为，中国传统文化的主要特点是比较重视人与自然、人与人之间的统一与和谐的关系，而西方则比较重视人与自然、人与人之间的对立斗争的关系。

关于人与自然，中国古代也有强调“天人之分”的观点，而占主导地位的是所谓“天人合一”的思想，肯定人与自然的统一关系，认为人是自然界的一部分，人类的生活理想应该符合于自然界的普遍规律。天人合一的最高原则是：“先天而天弗违，后天而奉天时”，“财成天地之道，辅相万物之宜”（《周易大传》），使人与自然达到协调的境界。西方强调改造自然、战胜自然，确实取得了巨大的成就，但在许多方面破坏了自然界固有的生态平衡，以至严重损害了人类生存的必要条件，使人类自己的生存也受到威胁。回过头来再重温东方哲学“天人合一”的思想，却令人有亲切之感。

关于人与人的关系，中国传统重“人伦”，西方传统（尤其是近代）重“人权”。人伦观念强调人与人之间应尽的义务；人权观念强调个人应该享有自己的权利。中国的人伦观念衍伸而成为“三纲”，强调了臣对君、子对父、妻对夫的片面服从的关系，在历史上确实起了阻碍社会进步的反动作用。但是人伦观念肯定了人与人之间具有相依相待的关系，即肯定个人必然在一定的社会关系中生活，还是具有重要意义的。

中国古代哲学中虽然没有“人权”观念，却有肯定人的人格

尊严、人的道德价值的思想。孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）这就是肯定人人都有独立的意志。孔子赞扬伯夷、叔齐“不降其志，不辱其身”（同书《微子》），即肯定人的人格尊严。孔子更赞扬高尚品德的价值说：“齐景公有马千驷，死之日，民无德而称焉。伯夷、叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。其斯之谓与！”（同书《季氏》）。这就是说，高尚品德的价值远在世俗的富贵之上。孟子宣称“人人有贵于己者”，即肯定人人具有天赋的价值，“人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之”。（《孟子·告子上》）人人具有的天赋价值是“良贵”，这价值与世间爵位的价值不同，是不能剥夺的。应当承认，古代儒家高度肯定了人的人格尊严。这是一种极其深刻的观点。

古代儒家肯定人的人格尊严，同时又认为阶级的划分是合理的。孟子一方面肯定“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），一方面又宣称“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。”（同书《滕文公上》）所以，儒家的学说是地主阶级的思想。西方资产阶级高唱“人权”，反对等级贵贱的区分，这是其进步之处，但是仍然认为阶级划分是合理的，仍然没有摆脱剥削阶级的偏见。应该承认，中国古代肯定人格尊严的思想在历史上有一定进步意义。

古代儒家肯定人的人格尊严的思想，也就是认为人的价值在道德自觉性。与此同时，儒家更提倡奋发向上的精神。这一思想集中表现为《周易大传》的“天行健，君子以自强不息”的命题。所谓“自强不息”就是永远前进，决不休止。“自强不息”不限于道德方面，也包括知识方面。《中庸》云：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能弗措也；有弗问，问之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗笃弗措也。人一能之己百之，人十能之己

千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”这种坚持前进的思想不正是文化发展的内在源泉吗？

我认为，传统文化中有许多陈腐观念是和现代化相冲突的，必须加以批判、克服，但是传统文化中也有一些精粹的思想则能够对现代化起一定的促进作用。应该承认，传统文化中也包含着促进现代化的契机。如果民族意识的内部完全缺乏促进现代化的契机，那末，现代化将是毫无希望的。

必须对文化传统进行全面的考察，才能对文化传统有正确的认识。对文化传统有正确的认识，然后现代化建设才能奠立在牢固的基础之上。现代化的关键在于民族的觉醒，在于民族正确认识自己。总之，必须加强民族的主体意识，才能取得现代化的成功。

1986年7月9日

（原载《群言》1986年第9期）

中国文化的历史传统及其更新

我今天讲的题目是中国文化的历史传统及其更新。这个题目很大，我准备分四个部分来讲：一、文化的层次；二、文化发展的基本规律；三、国民性与民族精神；四、当代中国的文化形态及其发展趋势。这里讲的是我个人的意见，不一定很成熟。

第一个问题：文化的层次

文化的含义有狭义、广义之分。狭义的文化指文学艺术；广义的文化包括哲学、宗教、科学、技术、文学、艺术、社会心理、风俗习惯等等。社会生活可分为三个方面：一是经济，二是政治，三是文化。就是说，社会生活除了政治、经济之外，一切都可以称作文化。这种广义的文化包含三个层次：最高层次是哲学、宗教，这是社会的最高指导思想。第二个层次是文学、艺术、科学、技术等等。它受哲学、宗教的指导，同时也是哲学的基础和表现。第三个层次是社会心理，其中包括风俗习惯以及一般人的思想意识。哲学与社会心理是相互作用的，哲学经常是社会心理的提高和纠正；社会心理则是哲学思想的普及和庸俗化。一方面，哲学家要纠正、提高社会心理。举例说，在封建社会中，一般人的习惯是追求“富贵利达”、升官发财，哲学家对此持一种批评态度，从老子、孔子开始就看不起总想升官发财的人。哲学所追求的是一种更高的精神境界。另一方面，社会心理也受哲学家的影响。这在中国封建社会后期非常显著。明清时代讲妇女贞节，已成为社会心理。一个女子在丈夫死了以后要守节，这种思想原来是从哲

学家的议论来的。宋代的程颐说：“饿死事极小，失节事极大。”这一议论后来就被人们所接受，变成了社会心理，成了封建礼教。这是一种消极的、恶劣的影响。这个问题值得进一步研究。

第二个问题：文化发展的基本规律

关于文化发展的基本规律，我想应该注意以下几条：

第一条，民族文化的积累性与变革性。

大家都承认，文化是随着经济、政治的变革而变革，随着时代的发展而发展的，文化知识应该不断更新。同时，我们也要承认文化有积累性，古代人所发现的真理，不能随便轻视，还要加以重视、加以学习。例如欧几里德几何学，直到现在还是学习几何学的必修课，尽管现在已经有了非欧几里德几何学，但欧几里德几何学还是要学习。这就是文化发展的积累性。

第二条，民族文化的共同性和矛盾性。

民族文化是一个民族各阶级的文化，它有共同性。关于人与自然的关系、关于民族之间的矛盾斗争，不同的阶级或阶层可以有共同的认识与目标。例如水利，各阶级都很重视，通过治水来调节人与自然的关系，既是统治阶级的要求，也是人民的要求。又如，在民族问题上，中国有一个传统，就是保卫民族独立，不向外族屈服。这是民族文化共同性的一面。应该注意，我们同时还应看到，民族文化又有矛盾性，有着不同的方面。

列宁讲过，有两种文化，一种是反动文化，一种是带有民主性的文化。这一思想很重要。一个民族中的两种文化，就是民族文化中的对立倾向。专制主义与反专制主义的斗争，科学与宗教的斗争，抗战派与投降派的斗争等等，都是这种对立的表现。在中国历史上，每一个时代都有两种文化的斗争，例如宋朝岳飞主张抗战，秦桧主张投降，人民最后肯定岳飞是民族英雄，认为他代表民族文化的优良传统，而秦桧却遗臭万年，永远被人民唾骂。

总之，中国文化也有两个方面，对这种矛盾性也应该注意。

第三条，民族文化的交流和民族的主体意识。

在中国历史上，有两次中外文化接触，第一次是西汉末年、东汉初年佛教输入，到魏晋、南北朝、隋唐时期，佛教有了广泛的影响。第二次是“西学东渐”。“西学东渐”分两段，一段是明朝末年到清朝康熙时代，一些西方传教士到中国传播天主教，带来许多西方科学。到了雍正时代，清朝政府采取闭关自守政策，断绝了中外文化的交流。再一段是鸦片战争以后，西学大量输入，中国许多先进人士向西方寻求真理。这两次中外文化接触交流，性质是不一样的。在第一次中外文化接触时，中国处在封建时代，印度也处在封建时代，印度封建文化输入到中国封建文化之中，属于同级的文化交流。而当时中国的政治、经济力量很强大，胜过印度的政治、经济力量。有这种力量作背景，中国能够接触并且消化印度文化。隋唐时期佛学很盛行，但在思想界占主导地位的仍然是儒家思想。发生在明末的第二次外来文化的输入，本来是个好事情，中国许多学者都愿意接受，当时崇祯皇帝也愿意接受西方科学。后来明朝灭亡，清朝兴起，康熙皇帝也愿意接受西方的科学。虽然当时输入的西方科学是伽利略以前的西方科学，但输入进来还是很有好处的。雍正时期由于有其他方面的原因，下令禁海，中断了西方科学的输入。后来随着帝国主义的武力侵略，西学又输入了进来，当时中国顽固派掌权，拒绝西方文化。由于西方文化是武力侵略带进来的，所以一般群众对西方文化也有反感。当时中国大多数人对西方文化还不了解，只有少数进步人物对西方文化有较深的了解。鸦片战争后，中国第一任驻英公使郭嵩焘看到西方经济、政治、学术很高明，便给清朝皇帝上奏折，主张学习西方的先进文化。而当时中国的顽固派反对郭嵩焘，认为他有卖国思想，要不得，郭嵩焘的建议没有被采纳，结果使中国

吃了大亏，导致八国联军打到北京。一个民族要进步，应该主动汲取外国的先进文化。不然的话，一个民族故步自封、拒绝接受外国的先进文化，就会落后于其他民族，而落后就要挨打。这是非常重要的一个历史经验。

可是，在接受外来文化时，有一个问题应该注意，就是要保持民族文化的独立性。民族文化的独立性，也可叫作“民族文化的主体意识”。文化是为民族的生存服务的。民族是一个主体，吸收外来文化要为民族服务，使我们这个民族更加发达兴旺。但是不能丧失民族文化的独立性，不能完全跟着人家学，应该发挥自己的主动精神和创造精神。这点在西方各民族中认识得比较清楚。英国文化有英国文化的特点，法国文化有法国文化的特点。法国文化虽然受英国文化的影响，但它要保持法兰西民族的特点。德国文化更是如此。西方每一民族都要保持自己民族的特点。所以，我们学习西方文化，也要保持自己民族的特点，发挥我们的创造精神，这样我们民族的文化才有希望。

第三个问题：国民性和民族精神

本世纪 20 年代，思想界提出了改造国民性问题，这个问题提得很好，像鲁迅先生关于国民性就讲了很多话。当时确实起了进步作用。当时所谓的国民性，主要是指这样一些所谓劣根性：愚昧、守旧、怯懦、盲从、散漫、迟缓、没有时间观念、没有效率观念，等等。所谓国民性，并不是遗传性，而是一些落后的“国民积习”。改造国民性就是改造落后的“国民积习”。这里有一个问题，所谓国民性是否只有劣根性，有没有良根性？假如中华民族只有劣根性，那中华民族就没有在世界上存在的资格了，这就等于否定自己民族存在的价值。解放前，我们这个民族有许多缺点，因而被人称为“东亚病夫”、“一盘散沙”。经过抗日战争、解放战争，成立了新中国，中国人民从此站了起来，很快摘掉了

“东亚病夫”、“一盘散沙”的帽子，表现了坚韧不拔、英勇不屈的民族精神。中国人有许多优良的品质，我们不能妄自菲薄。我常想，一个延续了五千余年的大民族，必定有一个在历史上起主导作用的基本精神，这个基本精神就是这个民族延续发展的思想基础和内在动力。在西方，古希腊文化表现了希腊精神，法国人民强调法兰西精神，德国人民宣扬日耳曼精神，东方的日本也鼓吹大和精神。中华民族的精神文明的基本的主导思想意识可以称为“中华精神”，“中华精神”即是指导中华民族延续发展、不断前进的精粹思想。我认为，“中华精神”集中表现于《易传》中的两个命题。《易传》讲“天行健，君子以自强不息”，自强不息就是永远努力向上，绝不停止。这句话表现了中华民族奋斗拼搏的精神，表现一种生命力，不向恶劣环境屈服。这里有两方面的意思，在政治生活方面，对外来侵略决不屈服，对恶势力决不妥协、坚持抗争、直到胜利。在个人生活方面，强调人格独立。孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”孟子也讲过：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”古代儒家强调培养这种伟大人格。这种精神，应该肯定。《易传》中还有一句话：“地势坤，君子以厚德载物。”就是说，要有淳厚的德性，能够包容万物，这是中华民族兼容并包的精神。在西方有宗教战争，不同的宗教绝对不相容。佛教产生于印度，却不为婆罗门教所容，结果佛教在印度被消灭了。在中国，儒学、佛教、道教彼此是可以相容的，这种现象只有中国才有。“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物。”一个是奋斗精神，一个是兼容精神。“自强不息”，“厚德载物”这两点可以看作是中华民族精神的主要表现。《易传》中的这两句话，在过去的时代中发生了很大的影响。

第四个问题：当代中国的文化形态及其发展趋势

当今20世纪80年代，新中国已经有三十多年的历史，我们

的文化已经不是封建文化，这是人所共知的。那么，当代中国的文化形态如何呢？对此，我想提出以下几点看法：

一、生活方式的变化和工作方式的依旧。这是一个矛盾。生活方式的变化表现得很显著，以衣、食、住、行而言，现在穿的衣服是西方的样式，不是我们过去时代的衣服；住的楼房是西式的，已经不是中式的四合院。现在中国的城市房屋建筑基本采取了西方的方式。在行的方面，飞机、火车等交通工具也是西化了的。只是在食的方面，不仅中国人吃中国菜，在西方也有许多人吃中国菜。这方面保持了我国原有的特点。现在号召分餐，这点我也完全赞成，在食的方式上实行西化，更符合卫生的原则。总之，在生活方式方面，中国较之过去变化是很大的。

可是，另一方面，有许多社会习惯、工作作风，封建遗风相当严重，最突出的就是尊官贵长。这是一个封建传统，与社会主义精神不符合。

二、社会制度的先进和经济管理的落后。应该肯定，我们的社会制度比资本主义制度高明，因为我们已经废除了人剥削人的制度，可是我们在经济管理、行政管理方面有许多问题，最根本的问题是不够民主。因为我们历史上没有经过资产阶级民主阶段。西方资产阶级民主是经历了二百年才确立起来，而我们从五四运动算起，也还不到一百年，民主传统还没有健全。这是我国现在的一个重要问题。

三、高尚精神的发扬和民主法制的不足。现在社会上出现许多先进人物、忘己济人、舍己救人、大公无私、自我牺牲，体现这种精神的事情很多，超过了过去的时代，这是应该肯定的，也是令人敬佩的。另一方面，我们缺乏民主传统、法制传统，到现在法制还不够健全，这是一个大缺点。还有不讲信义的不正之风也很严重，这些矛盾现象也应该看到。

四、科学技术已具备初步基础，可是对科学技术重视的气氛还较淡漠。从辛亥革命、五四运动以后，我们已有了自己的科学，不能说我们现在还缺乏科学传统，西方科学那一套办法我们基本上学会了，这是应该承认的。但是，社会对知识重视的程度还不够，这主要表现在重视知识分子还不够，所以在肯定知识的价值方面还要造舆论。

下面我想对社会主义新中国文化的发展道路谈点自己的看法。

首先，谈谈中西结合的必然性。

先讲一个具体例子，比如中西医结合。中国的古代科学到现在还能站得住的，可以和西方科学并列的，就是医学，中国医学是有独特成就的，西方人也承认这一点。中国医学讲阴阳五行，非常难懂，也比较神秘，但中医治病确有疗效，这是大家公认的。中医的经络学说，关于整体看问题的观点是有价值的。医学应该走中西结合的发展道路。就科学技术方面而论，我们尚落后于西方，我们还有一个现代化的问题。西方社会已经现代化了，不存在现代化的问题，但却又出现“现代化后”的问题。例如，西方现在出现的家庭解体，就属于这方面的问题。无论是中国现代化的问题，还是西方现代化后的问题，我们都要研究，找出科学的答案，作出正确的决策。

其次，谈谈关于文化的体用问题。

清朝末年张之洞宣扬“中学为体，西学为用”，严复提出批评，指出：牛有牛之体，牛有牛之用；马有马之体，马有马之用。不能牛体马用，马体牛用，认为“中学为体，西学为用”根本行不通。严复的批评是正确的。

这里首先要解决体用的意义问题，这里所谓“体”是指原则，所谓“用”是指原则的应用。我们现在讲体用，应该确定：社会

主义的基本原则是“体”，科学技术、文学艺术是“用”。社会主义的根本原则就是社会主义民主。我们要健全社会主义民主，可以说民主为体，科学为用。现在不应该以中西分体用，无论讲中体西用或西体中用都是错误的。

概括起来说，中国文化的发展有三条道路：

第一条道路，故步自封、因循守旧，像过去那样，以大国自居，以高明自居，这是做不到的，也是危险的，没有前途的。清朝末年顽固派拒绝西学，是一个惨痛的教训，应该牢记。看来这条道路是走不通的。

第二条道路，全盘接受外国文化，全盘否定民族传统，这也是不可取的，丧失了民族独立性，就会沦为殖民地。西方每一个民族都有其独立性，我们学习西方，如果没有自己民族的独立性，也不是真正学习西方。这同样没有前途，同样是十分危险的。

摆在我们面前的唯一正确的道路，就是主动吸收世界先进的文化成就，同时保持民族文化的独立性，认识本民族优秀的文化传统，发扬创造精神，创造自己的新文化。创造就是发现别人没有发现的客观规律，制造出别人没有制造出的新机器、新工具、新产品。这样才能对世界文化有所贡献，这样才能自立于世界文化之林。这是我们唯一正确的道路。

(1986年8月2日在青岛中西文化讲习研讨会上的讲话，姜广辉根据录音整理，于9月21日在中央人民广播电台《星期演讲会》上播讲)

试谈价值观与思维方式的变革

现在我国正在进行经济改革,又已开始进行政治体制改革。与此同时,人们的思想观念也必然要有一次相应的变革。在思想观念的变革中,起关键作用的是价值观与思维方式的变革。在文化生活中,指导人们的行为活动的,首先是价值观;制约人们的认识、学术的,主要是思维方式。时至今日,传统文化的价值观念与思维方式的局限性已经非常显著了,到了一个必须变革的时候了。

但是,要改造传统的价值观与传统的思维方式,必须首先对于传统的价值观与思维方式有一个比较正确的认识,进行比较正确的分析。

对于传统价值观的分析

价值观的名称是近代才有的,价值观的实际却是古已有之。每一个时代有每个时代的价值观。从古到今,有一个价值观的演变过程。首先,应该理解,在哲学诞生之前,人们已经有一定的价值观了。《庄子·天地》篇记载华封人对尧三祝的故事,三祝的内容是“寿”、“富”、“多男子”。这就是表示,寿、富、多男子是人们的最大愿望。这就是一种价值观。这个故事固然不是尧时的信史,只是战国时期的传说,估计这种传说起源较早。显然这并不是道家的价值观。只是道家引述当时社会上流行的观点。唐宋以

来，有“福、禄、寿”三星之说，就是表示人们所追求的是福、禄、寿三项。这可以说就是世俗的价值观。福是幸福，寿是长寿，这些确实是人所应该追求的。禄是官爵，这是封建社会等级意识的反映。世俗的价值观在汉晋唐宋明清时代，持续不绝。一般人所追求的“富贵荣华”、“声色货利”，也就是“升官发财”。这是庸俗的价值观。

哲学的价值观往往包含对于庸俗价值观的批评和纠正。孔子说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”（《论语·里仁》）富与贵是人之所欲，贫与贱是人之所恶，这就是世俗的价值观。儒者则区别“以其道得之”的富贵与“不以其道得之”的富贵，认为“不以其道得之”的富贵是不足取的。孔子又说：“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》）这就是说，富贵有义与不义问题，义才体现了最高的价值。

荀子批判世俗的价值观说：“以从俗为善，以货财为宝，以养生为己至道，是民德也。”（《荀子·儒效》）把货财看成最宝贵的，这是庸俗的见识。荀子认为，应该肯定道义重于富贵。他说：“志意修则骄富贵，道义重则轻王公，内省而外物轻矣。”（同书《修身》）富贵是一般人所追求的，思想家则认为，道义才是最重要的，不合乎道义的富贵是没有价值的。

儒家对于富贵还不是一概排斥，承认有合乎道义的富贵。道家与儒家又不同，不承认儒家所讲的道义，也就不承认有所谓合乎道义的富贵。道家超脱了世间的富贵与儒家的道义，但仍归结于全生保身。庄子云：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为轻，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”（《庄子·养生主》）为善无乃近名，为恶无乃近刑，莫若善恶都不为，顺其自然，就可以保身全生了。道家最后还是肯定个人生命的价值。

哲学的价值观与世俗的价值观有一定的区别。

哲学的价值观不同于世俗的价值观，在哲学家中，不同的学派又各有不同的价值观。哲学中关于价值的争论，最值得注意的有两个问题，一是义与利的问题，一是德与力的问题。

关于义与利的问题，儒家重义轻利，墨家认为义即是利。在这个问题上儒墨似乎针锋相对，其实两家所谓利的意义不同。儒家所谓利指个人私利而言，墨家所谓利则指公利而言。孔子说：“放于利而行，多怨。”（《论语·里仁》）所谓利显然是指私利。墨家所谓利则指“天下国家人民之利”，即公共利益。虽然如此，儒墨仍有重要的区别。儒家并不反对追求公共利益，孔子尝说：“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》），但认为最重要的是提高人民的道德觉悟，所以主张“为政以德”，认为“道之以德，齐之以礼”，人民就“有耻且格”（同书《为政》）了。

先秦儒家都重义轻利。到汉代，董仲舒发表了两句名言：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”这就是说，做任何事，要看此事合不合原则，合乎原则就做，不合原则就不做，不要考虑物质利益和实际效果。宋代理学家大多赞同董仲舒的观点，强调所谓“义利之辨”。事功学派叶适对董仲舒的命题提出批评，认为道义脱离了功利就成为“无用之虚语”了。到清代，颜元讨论义利问题，提出对董仲舒命题的修改意见。颜元改为：“正其谊以谋其利，明其道而计其功。”（《颜李丛书·四书正误》）颜元反对义利之辨，强调义利的统一。现在看来，关于义利问题，颜元的见解是正确的。

义利问题包括复杂的内容，具有多层次的含义，其中包含公利与私利的问题、道德理想与物质利益的问题、精神生活与物质生活的关系问题。应该承认，物质生活是精神生活的基础，物质生活的问题不解决，专门谈论提高精神生活，只是空谈而已。但是，如果只注意解决物质生活的问题，不提高精神生活，那么物

质生活也将失去正确的方向。应该承认，公利重于私利，脱离了国家民族的公共利益，个人利益也将成为泡影。应该承认，祖国的利益高于一切，人民的利益高于一切。而人民的利益包括每一个人的正当利益。既要重视广大人民的物质利益，同时也要提高精神境界。

义利问题争论了两千多年，到现在也还有其实际意义。现今的观念变革，应该对于义利关系有一个明确的认识。古代儒家“重义轻利”是片面的；但是，如果“重利轻义”，专门谋求个人私利，以权谋私，见利忘义，就更是错误的了。

关于德与力的争论比较简略，但是也具有重要意义。孔子“不语怪、力、乱、神”，对力不甚重视。墨子则强调力的重要，认为人类生活的特点是“赖其力者生，不赖其力者不生”（《墨子·非乐上》）。孟子把力与德对立起来，赞扬“以德服人”，反对“以力服人”（《孟子·公孙丑上》）。韩非与孟子相反，宣称：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《韩非子·五蠹》）孟韩的观点各有所偏，到汉代，王充作了正确的结论，提出“德力具足”的观点。德与力是相辅相成，必须兼重。

德力关系问题是一个重要的根本问题。德指道德意识、道德行动；力指生命力、意志力、体力、军力。一个人的生命力是一个人的生活行动的内在基础，其表现为意志力、体力。任何生物都表现一定的生命力，而人类更具有克服环境而不为环境所屈服的自觉的生命力。这是实现道德理想的基础。如果缺乏强健的生命力，任何道德理想都将成为空谈。但是，仅有旺盛的生命力，而缺乏道德的自觉性，则将肆意妄为，贻害社会。西方有所谓“力之崇拜”，对于西方近代文化有一定的积极作用。中国儒家思想可以说是“德之崇拜”。无论片面强调力或片面强调德都属于一偏，正确的方向是德力的统一。

哲学家们关于“义利”、“德力”的讨论，并没有消除世俗价值观的势力。在封建时代，一般人所追求的还是高官厚禄，实际上是追求等级特权。儒家虽然不同意无原则地追求富贵，但也承认等级特权是合理的。因而等级特权思想至今仍有严重的影响。在西方，近代资产阶级打破了等级特权，强调个性自由、宣扬“个人本位、自我中心”的价值观，这在历史上有其进步意义。在我国已经进入社会主义社会，虽然进行社会主义建设的具体方案还在探索的过程中，但是无疑已经超越了封建时代，在社会制度方面也已超越了资本主义时代。封建时代的等级特权的价值观早已过时了；资产阶级的个人本位的价值观也不适合新时代的要求。我们要建立以广大人民的最高利益为标准的社会主义价值观。

中国传统思维方式的短长

中国传统文化的一个显著特点是具有自己的特异的传统思维方式。简单说来，中国传统的思维方式的特点有二：（1）长于辩证思维；（2）推崇超思辩的直觉。

在西方古希腊，有许多思想家富于辩证思维；在中国先秦时代，亦有类似的情况。有人称赫拉克里特是希腊的老子，也可称老子是中国的赫拉克里特。老子宣扬表述了许多“正言若反”的辩证智慧，而《易传》的辩证思维又较老子更为全面而深刻。经历了隋唐佛学的辩证学说，到宋代，张载、程颐的辩证思维达到了更高的水平。到明清之际的方以智、王夫之，其辩证思维的宏深缜密又超过了前哲。

“辩证法”是一个翻译名词，来自希腊，是从寻找对方矛盾的辩证方法演变而来的。如用中国固有的名词，可称为通变法，《易传》说：“通其变，使民不倦”；亦可称为反衍法，《庄子·秋水》

说：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍。”反衍是向反面转变之意。辩证法是一个思维方式，也是一种发展观。在中国古代哲学中，讲“变”，讲“反”，也一方面是方法，一方面是发展观。《易传》云：“一阴一阳之谓道”，这是古代的对立统一原则。张载说：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”又说：“感而后有通，不有两则无一。”这更是对立统一的明确表述了。

中国的辩证思维强调整体观点，强调对立的统一，提出“相反相成”、“物极必反”等原则，在中国的传统思想中占有主导地位。

正是由于强调整体观点，于是特别推崇直觉。直觉也是一个翻译名词，用中国固有名词来说，应云“体认”、“体验”，亦简称为“体”。现代汉语中所谓“体会”即来源于此。庄子有“体道”之说，“体道”即对于道的直接认识，这种认识是超感觉、超思辩的，不可思议，不可言说，是一种神秘的认识。张载说：“大其心则能体天下之物。”朱熹解释所谓“体”说：“体是置心物中”。“置心物中”正是西方所谓直觉。

由于重视整体思维，因而缺乏对于事物的分析研究。由于推崇直觉，因而特别忽视缜密论证的重要。中国传统之中，没有创造出欧几里得几何学那样的完整体系，也没有创造出亚里士多德的形式逻辑的严密体系；到了近古时代，也没有出现西方16、17世纪盛行的形而上学思维方法，更没有伽利略所开创的实证科学方法。应该承认，这是中国传统思想方法的重大缺陷。英国哲学家罗素在晚年著作《西方的智慧》中说，“在全世界里，唯有希腊文化是哲学运动与科学传统携手并进的。”我们虽然不能说中国古代没有科学，然而中国古代科学比起西方近代科学来还是相形见绌的。在这方面，我们只有诚心诚意地学习西方。在今日建设社会主义文化的新时代，必须做到思维方式的现代化。既要发挥辩

证思维的优良传统，更要学会缜密分析、进行实验的科学方法。中国新文化的灿烂未来，有待于思维方式的更新。

1986年8月3日

（原载《现代化》1986年第10期）

中国哲学史研究的回顾与展望

近年国内中国哲学史研究取得了丰富的成果，然而也还需要进一步开展。

70年代以来，中国哲学史工作者的一项重要任务是编写“中国哲学史”教材。最早出版的是任继愈同志主编的《中国哲学史》四卷本；随后，又出版了几部教材和通史。

有些同志开始编写比较详细的多卷本“中国哲学史”，冯友兰先生的《中国哲学史新编》已出三册，任继愈同志主编的《中国哲学发展史》已出两册。这些书篇幅较长，力图反映中国哲学史的丰富内容。

还有专科史著作，如侯外庐、邱汉生等同志主编的《宋明理学史》，任继愈同志主编的《中国佛学史》。此外，“中国伦理学史”，“中国美学史”，“中国逻辑思想史”，“中国无神论史”等，也都有专著问世。总起来看，可谓洋洋大观了。

近几年来，对于中国哲学史的一些专门问题，也进行了多次讨论，发表了很多论文，如中国哲学史方法论问题，唯心主义评价问题，唯物主义传统问题，中国古代的辩证法思想问题，参加讨论的同志各抒己见，都具有一定的理论水平。

50年代以来，在中国哲学史研究园地中，曾经出现简单化的倾向，把各时期的哲学思想一概归结为唯物主义与唯心主义的对立斗争，不注意各时代唯物主义思想与唯心主义思想的丰富的理论内容及其相互影响的关系。“文革”时期，更特别强调所谓“两

军对战”，忽视每一时代的理论思维的特殊的形式与内容。现在，中国哲学史工作者都已逐步从简单化的倾向中解脱出来了。

1979年秋季成立了中国哲学史学会。中国哲学史学会从1979年到1985年前后召开了三次全国讨论会，第一次讨论方法论问题，第二次讨论宋明理学，第三次讨论近现代中国哲学。此外各地还举行了关于王船山、孔子、《周易》、孟子、老子、柳宗元、傅山、康梁、孙中山、章太炎等的学术思想讨论会。总起来看，可以说，近年关于中国哲学史的讨论会是丰富多彩的，促进了哲学史研究的发展。

值得特别注意的，是关于中国哲学概念范畴的研究有了新的进展。中国古代哲学有自己的一套概念范畴，与西方的和印度的有所不同。必须了解中国哲学固有的概念范畴的真实含义，才能对于中国哲学的理论内容有比较正确的理解。前年在西安曾经召开了关于中国哲学范畴的学术讨论会，近两年来很多同志发表了关于中国哲学概念范畴的论文，这都是有重要意义的。

以往中国哲学史论著，大多论述各重要思想家的自然观、认识观、历史观、道德观。这样是否就穷尽了各思想家的理论内容呢？是否还有一些新的领域有待于开拓呢？学术的进步既有待于方法的改进，也有待于新的领域的开拓。现在，价值观的问题已引起人们广泛的注意。事实上，价值问题由来已久，关于真善美的讨论，关于人生价值的争辩，可谓自古有之。我们研究中国哲学史，古代哲学家的价值观是值得探索的。这两年来，中国古代的价值观，已引起人们的注意，应该肯定，这是一个应该继续研究的新课题。

中国哲学史研究进一步的开展，除了新领域的开拓之外，还应注意新史料的发掘。多年以来，编写“中国哲学史”，主要论述各时代最著名的哲学家的学说，对于名声不甚显赫的学者却注意

不够。例如，过去讲述宋明哲学思想，仅仅讲述宋明的程朱学派与陆王学派；直到近年，才肯定了罗钦顺、王廷相的重要地位。事实上，明代后期，王学固然盛行，而同时也出现了很多唯物主义者，如韩邦奇、吴廷翰、唐鹤征等。这些也都是应该注意研究的。思想史料的普查工作，至今也还没充分展开。这就不得不寄希望于年青同志们了。

有一个久已提出的研究任务，至今还远远没有完成，这就是中国古代哲学与中国古代科学的关系问题。20年代，有一个流行的观点，认为中国古代没有科学。经过了学者们几十年的探索，尤其是通过英国著名科学家李约瑟的辛勤努力，证明中国古代确实有科学，中国古代在天文学、数学、地理学、医学、农学等等方面，曾经做出了卓越的贡献。但是，中国古代科学和哲学之间的关系如何呢？举例来说，中国古代数学与哲学的关系如何？中国古代天文学与哲学的关系如何？中国医学与哲学的关系如何？这些问题至今还没有人讲解清楚。在古希腊，欧几里得几何学是一般学者所必习，但中国先秦时代没有产生像欧几里得几何学那样完整的几何体系，这对于哲学的发展有什么影响呢？类似的问题很多，都是值得进一步探索的。

多年以来讲哲学史，专门注意两个对子——唯物主义与唯心主义的斗争、辩证法与形而上学的斗争，往往忽视了每一时代的哲学思潮的全貌。马克思说过：“因为任何真正的哲学都是自己时代精神的精华，所以必然会出现这样的时代：那时哲学不仅从内部即就其内容来说，而且从外部即就其表现来说，都要和自己时代的现实世界接触并相互作用。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第121页，人民出版社1956年版）何谓时代精神？每一时代的哲学与当时的时代精神的具体关系如何？每一时代的哲学与其当时的现实世界的关系如何？这些问题都应是哲学史研究必须注意阐明的。例如，

在两汉时代，一方面出现了适应政治大一统而要求思想大一统的趋向，企图将天地万物纳入一个广大悉备的系统之中，同时却引起了天人感应、符瑞灾异等迷信思想的泛滥。如何理解当时的时代精神呢？如何看待当时哲学对于时代精神的作用呢？又如宋代，理学兴起，理学一方面提出了关于宇宙人生的比较完整的理论体系，另一方面又表现了适应中央集权专制主义加强的倾向；而在理学兴盛的同时，反专制主义的民主思想也萌发、涌现出来。这些错综复杂的情况都是应该加以充分估计的。最值得注意的是明清之际的进步思潮。对于明清之际的进步思潮，有的同志给以较高的评价，称为启蒙思想，有的同志提出不同的意见。对于明清之际的时代精神应如何理解，还应作进一步的探索。

每一民族都有其物质生产的历史，也有其精神生产的历史；既有其物质发展的历史，也有其精神发展的历史。恩格斯说过：“像对民族的精神发展有过如此巨大影响的黑格尔哲学这样的伟大创作，是不能用干脆置之不理的办法加以消除的。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第219页，人民出版社1972年版）恩格斯注意到德意志民族的精神发展。一个民族的精神发展应该就是这个民族的不同时期的时代精神的发展演变的过程。我们对于中华民族的精神发展应如何看待呢？中国哲学史研究应该注意中国哲学在中华民族精神发展中的作用，从民族的精神发展过程来考察哲学家的思想及其理论贡献。这也是今后必须注意的一个重要课题。

近两三年来，出现了文化问题讨论的热潮，中西文化比较问题重新提起，这是令人高兴的。文化问题包括传统文化的再认识与再评价。传统文化的再认识与再评价又包含传统哲学的再认识与再评价。这些也都是哲学史工作者所应研究的重要课题。广义的精神文化包括哲学、宗教、科学、技术、文学、艺术以及社会心理等等，其中哲学居于最高的层次，哲学史应该研究每一时代

哲学思想对于文化形态的主导作用以及对于文化的各方面的广泛影响。历代重要哲学家对于文化也经常提出一定的见解，可称为“文化观”。例如孔子以周代文化的发扬者自居，宣称：“文王既没，文不在兹乎！”他教育学生“博学于文，约之以礼”。道家反对儒家，宣称“文灭质，博溺心”，否定了文化的价值。墨家“非命”，强调人为的重要，但又提出“非乐”，否定艺术的价值。法家韩非指斥“儒以文乱法”，对于一切文化学术都加以排摈。先秦诸子以至汉宋诸家的文化观都构成他们的思想体系的一部分，确实是值得研究的。哲学家的文化观对于中国文化的发展有过什么影响呢？这也都是值得研讨的问题。

总而言之，中国哲学史的领域中，值得研究的课题尚多。我期待着中国哲学史研究取得新的进展。

（原载《哲学研究》1986年第9期）

关于文化问题

大会的领导小组让我来讲一次文化问题，我不便推辞，答应下来。文化问题比较复杂，我对文化问题颇有兴趣，可是说不上真正的研究，一知半解，讲的许多都是感想。关于文化问题，我今年讲了好几次，在北京师范大学讲过一次，在中央党校讲过一次，在青岛的一个文化讲习班讲过一次，现在又到这里来讲，难免有许多重复，也有许多临时想起来的，也不完全重复。我对文化问题还是没有真正科学性的研究，可能有许多错误，请大家指正。今天我提出五个问题来讲：一、中西文化之异同；二、传统文化的两个方面；三、今天中国文化面临的问题；四、价值观与思维方式的变革；五、中国文化的未来。

一、中西文化之异同

在世界上从古以来有几个不同的文化类型：中国文化、印度文化、希腊文化、埃及文化——中国文化、印度文化、西方文化、阿拉伯文化。中国是其中的一个类型。中国文化有一个独立发展的过程，西方文化也有一个独立发展的过程。现在不讲印度和阿拉伯文化，主要谈中西文化的比较。关于中西文化不同之处，从20年代开始就有许多讲法。我认为有许多讲法是片面的、不正确的，比如有两个观点，一个认为中国文化是主静的，西方文化是主动的。这个观点我认为是片面的，不正确的。在中国历史上是有主

静的思想家，主要是道家，老子、庄子和宋朝的周敦颐；但也有主动的思想家。如《易经》（《周易》）上有一个复卦，其中有一句话：“复，其见天地之心乎！”这心指中心，见天地之心就是看到天地的主导原则。王弼加以解释说：“寂然至无，是其本矣。”认为寂静才是根本。这是主静的观点。后来到了宋朝，程颐作《程氏易传》，就改变了。他说复是一阳起，这是运动，并不是静；动才是天地之心。所以程颐不是主静的。后来到了清初，王夫之、颜元都是讲主动的，认为动才是重要的，人生就是需要活动；动也是道德的基础，要实行道德，必须活动，不活动就不能实行道德。所以在中国历史上既有主静的，也有主动的，不能说中国文化是主静的。我认为，中国文化关于动静问题有一个占主导地位的思想，那就是“动静合一”，讲动静应该结合起来。这见于《易传》：“动静不失其时，其道光明。”就是说该动时就动，该静时就静，这样才其道光明，才有光明的前途。《易传》这个思想可说是中国哲学上关于动静问题的主导思想。关于动静关系，著名政治家诸葛亮的观点也有代表性。诸葛亮说过两句话：“非淡泊无以明志，非宁静无以致远。”要是生活不淡泊就不能表明自己的志愿，而要达到远大的目的，就必须心很宁静。诸葛亮也讲静，可是他一生积极活动，如参加赤壁大战、七擒孟获、六出祁山，他一辈子是活动的，鞠躬尽瘁，死而后已，可是他又保持一个宁静的心境。中国文化有动静合一的基本倾向。

跟这相联系的，有人说中国文化是内向的，西方文化是外向的。这也是片面观点。中国对自然科学也有一定研究，并不是不研究自然，要上观天象，下察地理。观察天象地理，不能说是内向的。

还有一种讲法，认为中国文化是精神文明，西方文化是物质文明。这个讲法更是片面，更是错误。这可以举几个例子来讲。从

精神文明来说，中国古代有儒家、道家、孔孟老庄，讲精神生活的重要性，主张精神文明。可是西方也有很高的精神文明，举两个事实。比如西方欧几里德几何学，有一个完整的体系，但在中国，很惭愧，没能产生一个欧几里德几何学；西方后来又产生非欧几何学，精神文明不次于中国。此外还有亚里士多德，他有一个形式逻辑的系统。中国也有形式逻辑，可是没有那么完整的系统。这都是精神文明的内容，在这两个方面，中国就不如古希腊成就那么高。中国有四大发明等等，对世界近代文化起了推动作用。造纸，印刷术，这是中国发明的，后来西方才接受，这属于物质文明。这证明中国也有物质文明。事实上，西方精神文明也很高，中国的物质文明也是相当丰富。所以过去认为中国是精神文明，西方是物质文明，是很不正确的，现在应当改过来了。可是现在有人写文章还是那么写，不无遗憾。

中西文化的不同，过去讲的中国文化实际上是封建时代的文化，所讲的西方文化是资本主义文化。封建时代的文化与资产阶级文化，代表两个时代，这个区别还是比较重要的，是阶段的不同。光讲阶段不同、社会性质不同，也不全面，应该还看到民族性的不同。我认为文化一方面有时代性，有封建主义文化、资本主义文化和社会主义文化的不同；另一方面也有民族性的差异。这从西方文化看比较明显。现在西方英国文化、法国文化、德国文化，都是属于资产阶级文化，但也有不同之处。就是属于同一个阶段的文化，也有民族性的区别。对于文化，应当注意两方面：一个是阶段性，一个是民族性。现在我们就认识中国文化属于什么阶段，它又有什么民族特点？这都是非常大的问题，属于宏观的问题。

统而言之，从古代到1949年以前，中国文化有什么特点？西方文化从古希腊以来有什么特点？我认为中国传统文化比较重视

人与自然、人与人之间的和谐与统一的关系，西方文化，从希腊一直到近代，比较重视人与自然、人与人之间的对立和斗争的关系。这也是比较而言的，事实上，在中国哲学史上也有类似西方哲学的那种哲学家，在西方哲学史上也有类似中国哲学家的那种哲学家，都应注意。比如西方，近代有两个有名的大思想家，一个是斯宾诺莎，一个是康德，这两个人思想都有比较接近东方之处。康德的认识论当然是西方的那一套，康德的道德哲学却同儒家哲学比较接近。当然他是资产阶级的，儒家是封建地主阶级的，阶级性不一样，但学说内容有相同之处。中国也有接近西方的思想家，先秦的荀卿，唐朝的刘禹锡，清朝的戴震，这些人的思想倾向都比较接近西方。所以中西文化的异同都是相对的，并不是绝对的。我认为现在讲中西文化的异同，既要注意相异之处，也要注意相同之处，异中有同，同中有异。认为中西文化完全不同是片面观点，是不符合实际情况的。

二、中国传统文化的两个方面

中国是世界文化的发源国之一（其他是印度、希腊、埃及），这有伟大的意义。在15世纪之前，中国文化居于世界文化的前列，有过重大的贡献，这是应该肯定的。中国文化在亚洲延续发展了五千多年，保持独立，越来越发展，一定有它的思想基础。过去有一句话，“国有与立”，如果没有立得住的基础，它就要灭亡了。中国文化的思想基础是什么？这要研究。其次，中国从15、16世纪就落后了，落后就要挨打，遭受侵略。清朝末年、民国初年中国有被瓜分的危险。中国哲学界有个金岳霖先生，一个大哲学家，他曾念念不忘中国会不会被瓜分。四年前为他开了一个庆祝会，他说我们现在没有被瓜分的危险了。这是一个重大的问题。我们从

旧社会过来的人都知道，当时中国的民族危机非常严重，是有被瓜分的危险，救亡图存是个最大的问题。

在中国历史上，没有能发生西方近代的产业革命，没有能够创造出自己的近代实证科学。西方从16、17世纪经过产业革命，科学大大发展，出现伽利略等等伟大科学家，西方科学突飞猛进。中国就没有自己的伽利略，没有产业革命，没有实证科学，也没有很有成效的资产阶级革命。一方面，中华民族能延续发展五千年，一定有其思想基础；另一方面，中国落后，中国为什么落后，一定有其原因。我们要有一个自我认识：一个是积极的方面，一个是消极的方面；一定有积极的因素，一定有消极的因素。

先从消极的方面说。中国为什么落后，最重要的是封建专制主义的沉重压迫。中国封建专制主义，到明清越来越严重，人民和知识分子的地位越来越降低。从前的知识分子有一个传统：以天下为己任。这是从孟子开始的。后汉陈蕃、李膺以天下名教是非为己任，要整顿当时的社会风俗。一直到唐宋，知识分子都是以天下为己任。到了清朝乾隆时，他有一个批示，他说：这天下是谁的责任？这是皇帝的责任，我的责任；你们以天下为己任，把我放在什么地方？你以天下为己任，这就是大逆不道。所以专制主义以后越来越严酷，越来越厉害。明朝建立廷杖制度，大臣说话，皇帝不高兴就命令宦官打大臣四十大板、八十大板。但士大夫就是不怕，越打越敢说，有一种“士气”。明朝出现这样一种现象，凡是敢直言受过“廷杖”的，被看作光荣记录。到清朝廷杖倒是取消了，但搞文字狱，问题更严重了，动不动就砍头，所以，就没人敢说话了，这证明专制主义越来越厉害。同时搞八股取士，这对中华民族文化发展是一个障碍。封建时代搞科举，科举好不好，这个问题比较复杂。做官要经过考试，达到一定标准，才准做官，这有一定的道理，所谓“学而优则仕”。问题出在它考的是

什么？从明朝开始考八股，会作八股就可以做官，对社会实际情况不了解，也不研究。这种八股取士对中国文化的发展是一个重大的消极障碍，到清末才改变。

同时清朝还搞闭关政策。明朝后期西方的宗教和科学已传播到中国来了，中国也没有拒绝，很多人愿意接受，直到康熙还研究西方数学。从雍正开始采取闭关政策，对中国文化的发展是一个很大的绊脚石，把中西关系割断了。落后原因很复杂，但主要原因是封建专制主义越来越严重。这是一个方面。

另一方面，也应看到中国历史上反抗暴政的斗争，反抗压迫的斗争，农民革命，反对虐政，反对苛政，始终没有断绝。不能认为中国人民是奴性的人民。她就要反抗压迫，反抗暴虐，是有这个优良传统的。同时，另一方面反抗外来侵略，这点更显著。中华民族也常有民族的矛盾，被侵略的一方面总要反抗外来的侵略。争取自由，反抗压迫，反侵略的斗争在中国历史上非常显著。是不是完全自发的呢？我认为也有自觉的方面，有它的思想基础，有一定的自觉性。这些斗争有广大人民参加，在思想家中也有与这些斗争相配合的思想。我提出两点，一个是孔子、孟子的人格独立的思想，承认每一个人都有独立的人格，要尊重自己的独立人格，也要尊重别人的独立人格。我认为这是一个积极的思想。我不能当奴隶，我要有独立人格。孔子有句话说，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”孔子有很多思想是落后的，但这个思想是很精粹的，肯定每个人都有独立的意志，也就是独立的人格。他赞美伯夷、叔齐“不降其志，不辱其身”。中国士大夫有一个传统——“士可杀不可辱”，你可以砍脑袋，你想改变我的见解办不到，这是一种反抗压迫的传统。孟子讲得更显著，他讲每一个人都有他本然的价值。价值是现代名词，孟子讲“天爵”“良贵”。“天爵”是我自己就有的，我自己有我自己固有的价值，这个价值是什么，

孟子认为是仁义，即道德的自觉性。这叫做“良贵”，即每个人都有其固有的价值，也就是每个人都有人格的尊严，这是应该肯定的。

另一个是道家，个人精神自由的思想。道家虽有其消极影响，但它要求保持个人的精神自由，庄子提出“悬解”，追求精神自由，这对人民也有一定影响。中国历史上专制主义越来越严重，同时反专制的斗争也越来越明显。宋元之际出现的一个思想家邓牧，他是反专制主义的，认为专制主义、君主都要不得，最好把君臣都取消。到明清之际的黄宗羲讲民主思想，反对君臣绝对服从的关系。

中国传统文化包含两个方面，有消极方面，也有积极方面。我们要清除消极方面的流毒，同时也要发扬积极方面。20年代提出“国民性问题”，像鲁迅讲改造国民性，就是说中国人民有许多劣根性：愚昧、落后、盲从、奴性等等，要加以改造。改造国民性是对的，不过有一个问题，就是中国国民性中光有这些劣根性吗？我认为假如中国光有劣根性，中华民族就应该灭亡，就没有存在的价值了。我认为中华民族绝对不会光有劣根性，还有良根性，还有反压迫、反侵略、积极斗争、保持民族独立的这种优良的品质。我们要认识，要有自觉性，要有自我认识，要改造劣根性，发扬良根性。所以我强调文化有两个方面，不可光看到一个方面，光看好的，自高自大，夜郎自大，以天朝自居，结果吃了大亏。如果光认为自己“百事不如人”，没有一样好的，就像胡适讲的中国“百事不如人”，那也是不符合实际的。比如，在民国时代，百事很难说，八十事、九十事不如人，至少还有一两件事可以肯定。中国人民有一个反暴政、反专制、反侵略的优良传统，这要肯定，不然就没有立足的根据了。

中华民族的这方面叫什么？可以叫“民族精神”。这是我提出

来的，我讲过好几次，中华民族有积极的“民族精神”。什么叫“民族精神”？就是能促进民族发展的那许多精神。妨碍民族发展的那不叫民族精神，能够促进民族发展的才叫做民族精神。中国的民族精神应该怎样讲呢？历史上有两句话，就是《周易大传》上的两句话，集中地表现了中华民族的民族精神。一句话就是《易传》上讲：“天行健，君子以自强不息。”“自强不息”是说永远奋发向上，永不止息。永远自强，不被环境所屈服，积极奋斗。另一句话是：“地势坤，君子以厚德载物。”君子对不同的人应有包容态度，就是宽容的态度。西方许多学者也有这个想法，例如罗素说：中国文化有一个特点，就是有宽容性。英文是 tolerance，就是宽容性，厚德载物。这是中国文化的特点。什么叫宽容？宽容就是对不同的意见保持容忍的态度。在春秋时代有所谓“和同之辩”，孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”什么叫“和”？就是重视不同的意见，吸收容纳其中正确的部分，这就是“和”。晏子解释说：“君所谓可，而有否焉，臣献其否……”这样就叫做“和”。如果君说可，臣不敢提不同意见，就叫做“同”。当然专制主义是不允许别人提不同意见的。可是中国有讲宽容的传统。中国宗教有一个特殊的现象，一个中国人可以相信儒学，又可以相信佛学、相信道教。这是西方绝对不会有的情况。在西方信了这一教，就不能信那一教。中国可以信不同的教。过去认为这是笑话。事实上不是笑话，这是一种宽容精神。当然信佛、信道我认为都不可取，应相信无神论，这才是重要的。现在讲宗教自由，也算表现一种宽容精神吧。

总之，应该承认中国传统文化有一个积极方面，有一个消极的方面。对于这两个方面都要有一个正确的认识，民族文化才能前进，才能发展。

三、今日中国文化面临的问题

现在中国文化方面的情况比较复杂，可是现在的问题跟中国近代的问题不大一样了。在1949年以前、抗日战争以前和抗日战争时期，当时中国最大的问题是救亡图存，中国有灭国灭种的危险。到1949年新中国成立，毛泽东主席宣布中国人民站起来了，就把那个问题完全解决了。现在我们到了一个新时代，年轻同志不了解现在这个局面得来不易。现在中国人民站起来了，可是还很落后。文化发展有阶段性，有封建时代的文化，有资产阶级的文化，有社会主义的文化。现在中国从封建时代经过半封建半殖民地时代而进入社会主义时代，这有一个特点：没有经过一个成熟的资本主义阶段。“半封建、半殖民地”应当怎么解释？我有这么一个看法：半封建、半殖民地这两个“半”本来不是对立的。半封建的对立面不是半殖民地，半殖民地的对立面不是半封建，可是我们把两方面合起来。这应当怎么理解？我认为，“半封建”是跟半资本主义对立的，所以“半封建”的另一方面是半资本主义；“半殖民地”那一方面是半独立。事实上，经过一个半封建、半殖民地也就是经过半资本主义、半独立的阶段。这里面应注意的是没有经过一个成熟的资本主义阶段，所以封建的遗风还很严重。西方资产阶级革命搞了二三百年才把封建遗风基本消除了，事实上英国还保存许多封建的礼节制度。在中国，半封建、半殖民地的传统影响也很大。半封建的传统是自高自大、因循守旧、不肯改革；半殖民地是民族自卑心理，觉得自己什么都不行，就崇洋媚外。另一方面，我国社会主义制度已经建立起来，不允许倒退到资本主义阶段，要想恢复资本主义那是反动的，也是不允许的。可是有一个情况，我们已经建设的社会主义，还需要不断改革。到

底什么叫社会主义,对于有中国特色的社会主义应当怎样建立,还应当继续研究。但无论如何,社会主义是建立起来了,不允许倒退到资本主义,更不允许倒退回封建主义。

文化发展有一条客观规律:现在的文化一定要建立在过去文化成就之上,一定要吸取过去文化的成就。这点列宁讲得非常清楚,他说无产阶级文化不是在空地上建立起来的,不是几个头脑特别聪明的专家建立起来的,一定要在封建主义、资本主义压迫下取得的成就基础之上,才能建立无产阶级文化。要把过去的文化成就都消灭了,就不能建立社会主义文化。列宁的这个指示非常重要。一方面,社会主义应当建立在资产阶级已经取得的文化成就之上;同时,也要认识封建时代已经取得的文化成就,它的成就也不能随便抛弃。现在的问题是:我们没有经过成熟的资本主义阶段,西方资产阶级取得的成就我们没有取得,这主要是两个问题:一个是民主,一个是科学。我们缺乏民主传统,科学落后。现在的问题,要补充民主传统,健全民主制度,这是一个严重的任务。我国科学落后,要提高科学水平。现在科学有相当成就了,美籍华人、数学家陈省身说中国现在的数学比西方落后十五年,只差十五年,再努一把力可以赶上。现在应当重视科学,重视知识;要发展科学,就要给它准备条件,要肯花钱。外国给科学花了很多钱,可是,我们有些部门却不肯在教育 and 科学上多花钱,这不行,要给科学发展一个物质基础。民主传统现在也开始有了,——应该说中国过去也有民主思想,孟子就讲“民为贵”——是民本思想,也包含民主思想的成分,后经过邓牧、黄宗羲,有比较明确的民主思想,可是没能建立民主制度,即使经过辛亥革命,民主制度也没有建立起来。所以现在的一个重大问题,就是建立民主传统,发扬民主作风。重视了就可以建立起来。

总之,建立新中国的社会主义文化,首先要坚持社会主义原

则，即坚持生产资料公有制，坚持按劳分配。这是第一点。第二点是要正确认识、正确对待封建时代的文化传统。它有什么缺点，有什么优点，有什么贡献，有什么错误，应该有一个明确的认识。现在有许多人写文章，讲中国传统文化与现代化的严重冲突。我认为这个严重的冲突，事实上归结起来就是两条：第一条是封建专制制度遗留下来的作风。如特权思想、家长制、一言堂、个人崇拜等等，都是封建遗风。这是妨碍现代化的。第二条是以小农经济为基础的生活作风，散漫、迟钝、没有时间观念、没有效率观念，等等。中国过去是农业社会，不懂时间、效率的重要。同时，中国传统文化中也有宝贵的、积极的东西，不能随便丢掉，丢掉了很危险。一个民族要保持民族的独立性，民族独立性表现在许多方面，其中一个重要方面就表现在民族文化的独立性上。民族文化没有独立性了，民族也就没有独立性了，就要亡国亡种。过去西方资产阶级国家开拓殖民地，不许殖民地有独立的民族文化，甚至把民族语言都消灭了。为什么？就是为了消灭你这个民族。如果全盘否定自己民族的传统，那就非常危险。你就是存在着，也不过是洋奴而已。第三点，最重要的是要摄取西方近代的成就。什么成就？还是那两样，就是五四运动提出的，一个是民主，一个是科学。不过，这是“五四”时提出的口号。现在形势不同了，我们建立了社会主义制度，现在应当坚持三个原则：民主、科学、社会主义。

四、价值观与思维方式的变革

现在要创造新中国的社会主义文化，其中起核心作用的就是改变价值观，建立新的价值观；改变思维方式，建立新的思维方式。这就要对过去传统的价值观、传统的思维方式有一个正确的

理解，正确的认识，才能有一个正确的方向。这是一个非常重要的问题。

先讲价值观的问题。价值论（或价值学）是西方 19 世纪末、20 世纪初提出来的名词。西方价值观念过去就有了，争论也很多，中国也是这样。价值观现在流行了，其实在中国传统上也有关于价值的思想，这就是孟子讲的“良贵”，老子讲的“道之尊，德之贵”。什么叫尊贵，尊贵就是有价值。谈价值观首先要认识这样一个区别，一个是世俗的价值观，就是一般人的、没有哲学思想的价值观，每一个人都有；再一个是哲学的价值观，是哲学家中的有一个理论体系的价值观。世俗的价值观事实上很有影响，很有势力，一般人都接受的，从古以来绵延不绝，可以说从春秋战国开始到秦汉，一直到近代，都有这样一个看法，认为“富贵利达”最有价值，追求高官厚禄。从先秦到近代，都是这样，举个例子吧。西晋时代有一个最富的人叫石崇，最有钱，珊瑚很多，与另一个比富，后来被杀了。还有一个人，叫何曾，每次吃饭摆上一百样菜，仍认为“无下箸处”，太奢侈。追求声色货利，一直到近代甚至到现在影响并没有断绝。解放前过春节，见面第一句话就说“恭喜发财”。事实上发财是老思想，不是新思想。这是世俗的价值观。用恩格斯的话来说，就是“庸俗习气”。在哲学家看来，世俗的价值观是没有价值的。哲学家提出另外的价值观来，如儒家孔孟提出“义以为上”，认为道德才是最高的价值，要能实行道德，这才体现最高的价值，你们的富贵并没有什么价值。从孔子开始经过孟子，儒家都是这个态度。宋朝的朱熹有次请陆九渊讲义利问题，陆九渊说：今天来的都是读书人，可是读书为什么？要是为富贵利达，我劝你不必读书，那没有价值；我们念书是为了实现道德，作一个有道德的人，这才是有价值的。当时的人听了很受感动，觉得追求富贵没有意义，追求道德才有价值。先秦还

有墨家，墨家与儒家也有相同之处，也认为道德重要，讲“贵义”。什么是“义”？义就是天下人民之大利。实现天下人民的大利，这就是道德。墨家有自我牺牲精神，可歌可泣，让人感动。可惜墨家到秦朝以后就灭绝了。此外，还有道家，认为儒家讲的道德有虚伪性，相对性，那也不好。他们要回到自然，追求一种逍遥，追求不受拘束的精神自由。这也有重要意义，可是太玄虚了，不努力作实际工作，认为实际工作没有意义。后来到晋朝，道家思想受到考验，他们不管实际事务，于是出现五胡之乱，后来渡江变成东晋。在北方留下的统帅是刘琨，他感叹说早年信仰老庄，现在国破家亡，才知道老庄不重视实际事务非常危险，以致国破家亡，现在才证明孔子那一套才是有益的。

关于价值观，儒家谈到义利问题，重义轻利。墨家认为义利统一，现在看来墨家观点基本上是正确的。义利问题很复杂，一方面包含公共利益和个人利益的问题，即公私的问题，公益私利的关系问题；还有另外一方面的问题，就是物质需要与精神需要的关系问题。一个人不光有物质需要，还有精神需要。什么叫精神需要？这也很复杂，最根本的是人格尊严，要尊重自己的人格，也要尊重别人的人格。过去不是有这样一个故事吗？讲“饿者不食嗟来之食”！宁肯饿死也要保持人格尊严。光讲物质需要不行，光讲精神需要也不行。这里有两种需要的关系。这可以借孔子的几个故事来讲。孔子有次驾车到卫国去，弟子冉有给他驾车。孔子说：“庶矣哉！”卫国的人口很多啊！冉有就问：既然人口很多，那要怎么办呢？孔子说：“富之。”让他们富起来。又问：“既富矣，又何以加焉？”孔子说：“教之。”孔子讲先富后教，这思想是很深刻的。先解决物质问题，然后解决精神问题。这里面有个次序，先富后教。孔子并不是完全不重视物质的。另一个故事。子贡问：治理国家要怎么办呢？孔子说：“足食，足兵，民信之矣。”子贡问：

这三样“必不得已而去”，先取消哪一样呢？孔子说：“去兵。”子贡问：“必不得已而去”，这两条中，先去哪一条？孔子说：“去食。自古皆有死，民无信不立。”信是绝对不能去的。孔子的思想还是有比较深刻的一面，从次序来说，先富后教；从重要性来说，信最重要。就是说，从价值来说，道德更重要。孔子的这个思想可以说包含辩证法。从先后次序来说，物质在先；从价值次序来说，精神在上。这个思想是比较深刻的。不过儒家到后来，把义利问题讲得有所偏。董仲舒说：“正其谊，不谋其利，明其道，不计其功。”这不是原话，是班固把它修改了，修改得有毛病。原话是：“正其道不谋其利，修其理不急其功。”董仲舒不是完全不讲功，他是不要急功近利，思想还是有一定深度。可是后来班固把“不急其功”改为“不计其功”。这两句话影响很大，到宋朝，程朱学派、陆王学派讲义利之辨，都把义利对立起来，没有看到它们的联系，越来越偏。过去重义轻利是有偏向，是不对；可是现在要反过来重利轻义，就更错误。光考虑个人利益，不管公共利益，不管精神价值，那是庸俗思想，庸俗的价值观，那没有价值。

西方资产阶级文化有一个倾向。中国哲学界的老前辈梁漱溟先生用了八个字来概括：“个人本位，自我中心。”这个概括有一定道理，但也不全面。西方还有一个倾向，那就是民族意识、爱国思想。现在许多人羡慕西方的“个人本位，自我中心”，因为过去我们可以说是“家庭本位”。这个“家庭本位”毛病多极了。现在“大家庭”慢慢消灭了，很多人倾向于“自我中心”。我认为“自我中心”这是资产阶级原则，可以参考，不能效法。我们应该是“社会本位，为人民服务”，这才是最重要的。我们要提倡社会主义的人道主义，这是我们的原则。价值观是应该改造了，把“重义轻利”的偏向去掉，但也不能重利轻义，应该是正确地解决公与私的问题，正确解决物质需要与精神需要的关系问题，提倡

社会主义人道主义，提倡共产主义道德，这才是我们的最高原则。我们的价值观应当是共产主义、社会主义的价值观，要尊重自己，也要尊重别人。光追求财富，那是庸俗思想，没有什么价值的。所以，现在的价值观念应当有一个变化，可是还应慎重考虑。这问题很复杂，现在只能简单地这么讲一讲。

传统的思想方式必须有所改变。要正确认识传统思维方式到底是怎么回事，有什么优点，有什么缺点，现在往哪里去改。这有重要意义。现在我提出点自己的想法，供大家参考。

中国古代有一个思维方式，就是富于辩证思维。辩证法这个名词是从西方来的，本来是辩论证明的方法，主要内容是寻找矛盾、解决矛盾，这就是辩证思维。辩证法有两个方面的意义：一方面是思想方法，一方面是发展观。中国古代哲学富于辩证思维，主要是发展观，相当丰富，相当深刻。从老子、《易传》开始，辩证思想很丰富。西方是从推理方法引起的，中国是从观察事物的对立转化开始的，“辩”、“证”是从方法论来取的名词。用中国传统的名词来说，有两个名词可用——一个是“通变法”。《易传》说：“通其变，使民不倦。”要认识变化，了解变化。还有一个是“反衍法”（见《庄子·秋水》篇），是讲向相反的方向变化。可用这两个名词来称呼中国古代的辩证思维。中国古代的辩证思维主要表现两点：一个是整体观念，把全世界、一个人的身体、任何事物都看成一个整体，可说是个全面的观点。一个是两端观念。孔子讲过：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我者，空空如也。我叩其两端而竭焉。”孔子要分析问题的两个方面。到宋朝的张载讲两与一的关系，他说：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”两与一是对立统一的关系。没有对立面，就没有统一。张载又讲：“两，故化。”为什么有变化？因为有对立，才有变化。

中国古代的范畴表现为辩证思维，用非辩证的思维就理解不

了。比如“气”。“气”到底是什么？比较难理解，西方学者不懂得什么叫做“气”。许多人认为：气是生命力。这个解释不正确，是错误的。“气”同生命有一定的区别。荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”荀子把生和气区别开来了。说“气”就是生命力就讲不通。“气”到底是什么，用最新的物理学才能了解。最新的物理学发现，质量（英语是 mass）和能量（energy，能、能力）有统一的关系。“气”表示质量和能量的统一。这个思想很深刻，只有根据现代物理学才能对它有所理解。中国哲学许多基本范畴有辩证思维的特点，必须仔细研究，才能理解。西方物理学所谓的物质有一个特点就是惰性，不推动它就不会动。中国哲学讲气，是有内在的动力，自己就会运动，不需要外在的推动，这个思想是很深刻的。

现代西方有的物理学家讲，中国、印度的许多思想与现代物理学合拍，所以很值得研究。丹麦物理学家玻尔来中国访问，发现“阴阳鱼”（太极图），说：这是表现对立互补的最好图示。玻尔很佩服中国的“阴阳鱼”。中国富于辩证思维，应当承认。

中国哲学家特别重视直觉方法，用中国名词讲，是“体认”或“体验”。现在有许多人特别强调直觉、灵感在科学发展中的作用。光用直觉也不行，要有科学研究才有灵感。辩证思维是中国的长处，直觉就不一定是长处，它缺乏分析，中国的分析方法不发达。我们的思维方式，要保持、提高辩证思维的长处，可是要补上分析方法。中国的分析方法自古以来就很落后。西方有亚里士多德的形式逻辑、欧几里德几何学，这都是分析方法。中国过去对分析很不重视。另一方面，有些范畴表现为模糊笼统，没有严密性。同时，也没有伽利略创造的科学实验方法。我们国家没有产生伽利略、哥白尼。现在我们的思维方式要重视分析，同时要保持辩

证思维的优点。列宁讲辩证法十六条，其中有一条是分析和综合的统一。应当做到分析和综合的统一，才是比较健全的科学方法。要发展新的文化，改造思维方式很重要，一方面要保持过去辩证思维的优点，一方面要注意分析方法，有所改进。

五、中国文化的未来

我认为，中国文化应该怎样，有三条道路。一条道路是自高自大，因循守旧。这是行不通的，必须改变。第二条道路是全盘接受西方文化，全盘否定自己的传统。我认为这是危险的，因为文化的独立性是保证民族独立性的一个重要方面。民族文化取消了，就不能保持民族的独立性。第三条道路是唯一正确的道路，就是发展社会主义文化。一方面要认识传统，对传统进行分析；一方面要努力学习西方先进的文化成就。

建设未来的中国的文化，最重要的问题是要重视、保持民族的主体性、民族的主体意识。西方讲个人的主体意识。光讲个人主体意识并不太重要，重要的是民族的主体意识。我们是一个独立的民族，我们要保持民族的独立，要发展民族文化，要学习西方，赶上西方的步伐。

西方现在已经现代化了，到了“现代化后”，也出现很多问题，这我们应该注意，比如家庭解体，老人、小孩没有人管。中国有个传统，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”现在西方出现了既不“老吾老，以及人之老”，也不“幼吾幼，以及人之幼。”这只是西方的一部分情况，基本情况还不是这样。所以西方出现了一些毛病，“现代化后”的问题也有。我们也应注意“现代化后”的问题。

我们要全盘考虑，我们的文化建设应该如何走？最重要的是

发扬民族的主体性、主体意识，要保卫民族的独立，包括民族文化的独立。要主动吸取西方文化的长处，跟上他们的步伐。他们有许多创造，我们也要有创造才行。有的国外的中国人，在国外能做出一定贡献，可是回来以后就难以进展。今后我们要给有贡献的人准备条件，让他往前更进一步，要同西方并驾齐驱。现在我们在社会制度方面超过他们了，但有些方面还落后。有的人提议补课，这是重要的。但总而言之，最重要的是要发扬民族的主体意识，才能真正创立中华民族的新文化。

（1986年9月24日在董仲舒思想讨论会上的讲话，根据录音整理。原载《社会科学论坛》1987年第1期）

文化体用简析

文化的体用问题，近两年来又引起讨论。当然还是众说纷纭，莫衷一是。不同的意见相互争鸣，这是正常的。也有人认为这个问题并无实际意义，不值得讨论。我认为不然。事实上，这个问题还是具有重要的理论意义和实际意义的，应该予以科学的分析。

一、体用范畴的含义

体用是中国古代哲学的范畴。文化的体用问题是运用中国哲学的范畴来研讨文化问题。可以说这是处理文化问题的中国方式。在西方，还没有运用“体用”观念来看待文化问题的。这一处理文化问题的中国方式有无意义呢？我认为还是有意义的，它提出了中国文化之前途的问题以及中国文化与世界文化之关系问题。

这里应该首先了解所谓体用的含义。在中国古代哲学中，所谓体用，基本上具有两种不同的含义。第一种含义是，体指实体，用指作用，体用是实体与作用的关系。第二种含义是，体指原则，用指应用（原则的运用），体用是原则与应用的关系。

关于体用的第一含义，唐代经学家崔憬讲得最明确。《周易集解》引崔憬《易探玄》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。”崔氏并举例云：天地圆盖方轸为体，以万物资始资生为用；动物以形躯为体，以灵识为用；植物以枝干为体，以生性为用。体是物质性的存在，用

是这体所具有的作用。

体用的第二含义，可以北宋教育家胡瑗所谓“明体达用之学”为例。《宋元学案·安定学案》述胡氏“明体达用之学”的内容说：“君臣父子，仁义礼乐，历世不可变者，其体也；《诗》《书》史传子集，垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民、归于皇极者，其用也。”体指人际关系的基本原则，用指原则的具体运用。

按照体用的第一含义，文化的体用应如何理解呢？

一切文化都是某一民族的文化，民族是文化的主体。文化的各种内容，即民族的精神生产的全部内容都是为民族服务的。如此，应该肯定，民族的存在是体，文化的内容为用。

人类社会包括社会存在与社会意识，社会存在决定社会意识。在这个意义上，亦可以说，在人类社会生活之中，社会存在是体，社会意识是用。每一时代的社会存在即当时的生产方式。每一时代的社会意识构成当时文化的内容。如此，应该肯定，每一时代的文化都应以当时的生产方式为体。我们常说，有封建主义的文化，有资本主义的文化，有社会主义的文化，正是从这个意义上来讲的。

但是，一般所谓文化的体用，其所谓体用不是体用的第一含义。清末洋务派提出“中学为体，西学为用”，其所谓体用都属于“学”的范围，应是体用的第二含义。所谓体指文化的最高指导原则，所谓用指实现原则的具体措施。“中学为体，西学为用”，是企图采纳西方资产阶级的科学技术来维护封建主义的伦理原则，这当然是行不通的。“中学为体、西学为用”之说在提出的当时就是保守性的言论。但是他们主张采纳西方的科学技术，与当时的顽固派有所不同。

二、文化的层次

“文化”一词，有广义狭义之分。狭义的文化专指文学艺术。最广义的文化指人类在社会生活中所创造的一切，包括物质生产和精神生产的全部内容。次广义的文化指与经济、政治有别的全部精神生产的成果。本文所谓文化，指次广义的文化。

这所谓文化包含哲学、宗教、科学、技术、文学、艺术以及社会心理、民间风俗等等。在这中间，又可析为三个层次。社会心理、民间风俗属于最低层次；哲学、宗教属于最高层次；科学技术、文学艺术属于中间层次。而哲学、宗教与社会心理之间又有相互影响、相互制约的关系。

我认为，哲学和宗教，在文化系统中，居于核心的主导地位。哲学为科学和文学提供了理论基础。一般人则受宗教信仰的熏陶。

哲学和宗教都包含不同的流派。有些哲学流派和宗教流派的有些思想影响较深。这些影响较深的思想，可谓“深入人心”。所谓“深入人心”，也只是相对的。宋代理学家陆九渊所谓“人同此心，心同此理”，把相对的夸大为绝对的，是主观的臆说。但是，也确实存在着一些相对的共同心理。

举例来说，汉武帝时期，苏武出使匈奴，抗节不屈，同时的李陵却被俘投降了。后来李陵也被苏武的坚定志操所感动，流泪叹息说：“陵与卫律之罪，上通于天！”深深感到悔恨。历代民族矛盾加剧的时刻，都会出现不少投降派，但投降派反躬自省，也会感到愧耻。坚决抗敌的爱国思想还是深入人心的。

在明代末年，江南曾经发生市民颜佩韦等五人反抗阉党的斗争。当时文学家张溥撰写《五人墓碑记》，赞颂五人说：“五人生于编伍之间，素不闻《诗》《书》之训，激昂大义，蹈死不顾”。五

人并未受士大夫教育，但表现了支持正义的行动。历代都不乏有正义感的人们，“素不闻《诗》《书》之训”，却敢于和不良势力进行坚决的斗争。这表明正义观念还是深入人心的。

“深入人心”的思想观念也是多种多样的，其中既有哲学家所倡导的理论原则，也有潜藏于社会心理之中的追求个人私利的庸俗意识，这两者之间又存在着错综的关系。

我认为，哲学所倡导的理论原则，或宗教所宣扬的神学信仰，在民族发展的一定时期中，具有一定的主导作用，可称之为文化发展的“体”，而文化所包括的科学艺术等等可称为文化发展中的“用”，“体”即文化中所包含的指导思想或最高原则，“用”即这指导思想或最高原则的具体运用。

三、文化的时代性与民族的主体性

文化是不断发展的，随时代的不同而不同。文化的发展决定于生产方式的发展，生产方式改变了，文化也随之而改变。西方文化的发展具有一定的典型意义。在西方近代，资本主义文化代替了封建主义的文化。而中国却长期处在封建制度的压迫之下，没有产生正常的产业革命，因遭受西方列强的侵略，于是沦为半封建半殖民地社会。经过艰苦的斗争，中国进入社会主义社会，中国文化的发展到达一个新的阶段。

与封建主义生产方式相适应的是封建时代的文化；与资本主义生产方式相适应的是资产阶级的文化；与社会主义公有制相适应的是社会主义文化。这是文化的时代性。

民族文化处在不断的发展过程中，经历不同的阶段。但在这不同的阶段前后相续的过程之中，还有一个“一以贯之”的中心，这就是民族的主体性。民族的生存与发展，是文化的发展演变所

围绕的中心。文化的发展是为民族的生存与发展服务的；脱离了民族的生存与发展，文化将失去内在的基础。

何谓主体性？主体性包含独立性、自觉性、主动性。独立性即是肯定自己的独立存在；自觉性即是具有自我意识，自己能认识自己；主动性即是具有改造环境的能动力量而不屈服于环境。一个民族，必须具有独立性、自觉性、主动性，才能立足于世界众多民族之林。

一个民族，必须具有主体意识，亦即独立意识、自我意识和自觉能动性。

肯定主体性并不排斥客观性。客观性即认识事物的客观态度。全世界存在着众多民族。一个民族要认识自己，必须正确认识自己在世界中的地位，认识自己的文化与别的民族文化的异同，认识自己的文化的相对的优缺、长短。清朝末年，顽固派拒绝认识西方文化，使中国的文化更新迟延了几十年之久，这个惨痛教训是必须记取的。主体性并不在于拒绝外来文化，而在于善于吸收外来文化为我所用。

任何主体同时也是一个客体。在认识主客关系的时候，必须具有客观的态度。

四、社会主义新文化的体与用

不同时代的文化具有不同的体与用。

中国封建时代文化的体用，正如宋代胡瑗所主张的：“君臣父子，仁义礼乐，历世不可变者，其体也；……举而措之天下，能润泽斯民、归于皇极者，其用也。”封建时代的学者认为封建时代的人际关系是“历世不可变”的，这充分表现了时代的和阶级的局限性。

资本主义时代文化的体用如何呢？在西方近代，第三等级反对封建专制主义，揭橥“自由、平等、博爱”和“民主”原则，是人类历史的一大进步。在资本主义社会中，人际关系的基本原则是：人权平等、自由竞争。资产阶级消除了等级区别，却仍保持着人剥削人的阶级制度，他们所宣扬的自由、平等、博爱、民主都表现了严重的局限性。“人权平等、自由竞争”可以说是资本主义社会中实际起作用的基本原则，可以称之为资本主义文化之“体”。“人权平等、自由竞争”的原则释放了人们的创造力，于是资本主义文明蓬勃发展，远远超过了封建时代。资本主义社会的丰盛繁荣的科学艺术都是资本主义文化之“用”。

社会主义社会实行公有制，废除人剥削人的阶级制度，这是千百年来的人类的崇高理想。《共产党宣言》宣布：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”在社会主义时代，人与人之间，应有真正的平等，应相互尊重对方的自由，彼此之间应存在着互助友爱的关系。这种真正的平等、相互尊重的自由、互助友爱的关系，可以说是社会主义人际关系的基本原则，可以称之为社会主义文化之“体”；社会主义繁荣昌盛的科学艺术，可以称为社会主义文化之“用”。

资产阶级标榜民主，社会主义应有更高级的民主。民主有广义与狭义的区别。民主作为一种政治制度，可谓狭义的民主；民主也可以作为人际关系的一种基本准则，这可谓广义的民主。作为社会主义人际关系的社会主义民主原则，应是社会主义文化之“体”。

在中国长期的封建社会中，也孕育着初步的民主思想。中国古代的民主思想渊源于孟子。孟子提出“民贵”之说，宣扬“天听自我民听，天视自我民视”，实为民主思想的滥觞。宋元之际，

邓牧著《君道》、《吏道》之篇；明清之际，黄宗羲著《原君》、《原臣》之论，都表述了比较明显的民主思想。但是，由于专制主义的严重压迫，中国历史上没有形成比较健全的民主传统。而西方近代资产阶级却提供了民主生活的重要经验。这是值得我们借鉴的。如果不能贯彻民主原则，那末，封建时代所遗留下来的特权思想、专制作风是难以克服的。

社会主义制度是在马克思主义的指导之下建立起来的。社会主义的基本原则是马克思、恩格斯所阐明的理论原则。社会主义文化以社会主义的基本原则为“体”，亦即以马克思主义的理论原则为体。马克思主义来自西方，这样，是否可以说是“西学为体”，以区别于清末洋务派所谓“中学为体”呢？我认为不然。马克思主义是西方的先进思想的精粹。而在中国起作用的是与中国实际相结合的马克思主义，这就不能简单地称为“西学”了。指导中国革命达到成功的是与中国革命实际相结合的马克思主义；指导中国社会主义文化发展的应是与中国传统相结合的马克思主义，更不能简单地称之为西学。而且，现代的西方学术，在马克思主义之外，还有很多流派。泛泛标举“西学为体”，究竟以哪种思想为体呢？

马克思主义以外的西学，也还有不少重要内容，值得我们学习，值得分析研究，但是也不能忘记自己民族的优良传统中的积极内容，不能忽视民族的主体性。努力吸收西方的先进的文化成就与发扬本民族的优良传统中的积极内容，二者并无矛盾，而是相辅相成的。

清朝末年所谓“中学为体，西学为用”，忽视了时代要求，阻碍了文化的迅速前进；今日如果标举所谓“西学为体，中学为用”，就是忽视了民族的主体性，也将混淆视听。

自然科学无国界，但各国的科学水平有高低，只有直起急追，

迅速赶上。这不但取决于科学工作者的努力，更取决国家对于科学是否真正重视。

哲学、宗教、艺术，则不能不表现出一定的民族性。西方各资本主义国家之间，哲学传统各不相同，虽然交互影响，但仍表现出不同的倾向。何况东方与西方之间呢？

现在我们的历史任务是，努力建立中国文化的新传统。

1986年10月7日

中国传统哲学的批判继承

这是一个大题目，现就最主要之点谈四个问题。

一、学派盛衰的历史总结

中国古代哲学是世界三大哲学传统（中国哲学、印度哲学、西方哲学）中的一个。历史发展到今天，我们应该对它加以科学的检验和总结。全盘否定传统哲学是不科学的态度。科学的态度是实事求是地区别出传统哲学的精华与糟粕。区别的标准，一是看它是否符合客观实际；二是看它是否符合社会发展的利益，这是列宁提出的标准。列宁认为：比无产阶级利益更高的利益，是社会发展的利益，社会发展的利益是最高标准。

在中国，传统哲学思想经历了复杂的发展过程：

在先秦时代，百家争鸣，学术繁荣。那时主要有四大学派：儒家、墨家、道家和法家。每个学派内部又分成许多小学派。这四大学派各有特点：儒家的特点是重视文化的发展。它研究的主要课题是文化应该如何发展。这对中国文化的发展起了推动作用。墨家的特点是宗教与科学相结合。它既相信宗教和上帝，又重视并主张发展科学，这与西方传统哲学有相仿之处。西方的传统就是宗教发达，反宗教的科学也很发达。道家的特点是理论上反对文化、排斥文明，但又主张个人自由。主张个人自由这一点很有价值。法家的特点是讲法制，主张以法治国，这也是有价值的，但

它反对文化教育，这是个大缺点。

从汉武帝开始到辛亥革命，儒家学派一直占统治地位。汉代的基本特点是儒学独尊，墨学中绝，道家流传不断。董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”，给中国文化的发展带来了很不利的影晌。其中，最明显的是墨学中绝。墨家衰微的原因很复杂。《庄子·天下》认为，这是由于墨家的苦行主义造成的。墨家主张生时吃苦、死不厚葬，一般人很难做到，所以它流传不开。王充则认为“墨者之议，自违其术”，就是说墨家学说有很多自相矛盾之处。如它既讲科学，又讲宗教，就是个大矛盾。实际上，墨学中绝的最重要原因是它与中国社会的家族本位传统不相适应。孟子就看到了这一点，他说：“墨子兼爱，是无父也。”墨家不注重家庭，主张打破家庭界限，把自己的父亲同别人的父亲同等看待，这与中国的封建制度是不合拍的，所以它衰微了。墨家对形式逻辑、物理学有很大贡献。墨学的断绝对这两门科学以及中国文化的发展都产生了不利的影晌。在儒家长期占统治地位的情况下，道家一直作为儒家的补充而存在，它在每一时期都有代表人物。道家反映了与统治阶级不合作的知识分子的态度，它强调个性自由，就这点来说，道家是有贡献的。

从南北朝到隋唐，逐步形成了佛学兴盛、三教（佛教、儒家、道家）并尊的局面。在理论思维方面，佛教的贡献较大。在政治上儒家仍占统治地位。

从宋朝开始，理学兴起。理学也可叫作“新儒家”。它以孔孟学说为主干，吸收道家、佛教的许多思想资料，并解答了道家、佛教提出的问题。理学有一个值得重视的特点，就是它强调每个人的道德自觉性。它认为，人与禽兽的区别就在于人有道德自觉性。人要发挥自己的理性，要体现道德。陆九渊讲，即使我一字不识，也要堂堂正正地做一个人。理学的积极意义，主要表现为它强调

一个人的操守、气节，主张维护民族尊严，反对外来侵略。这在民族矛盾加剧的历史条件下，是有积极意义的。它对爱国主义者很有启发。那个时代的爱国志士多受理学的熏陶。最著名的例子就是文天祥。他宁死不屈，为历代人民所称颂。但理学又是一具精神枷锁。明代以后，国内阶级矛盾加剧了，理学强调君权、父权、夫权，起了反动作用。

明末清初，出现了许多进步的思想家。最主要的代表是顾炎武、黄宗羲、王夫之，他们的理论贡献是空前的，具有反传统、反封建专制主义的思想，有一定的启蒙性质。但对这点也不应夸大。中国从乾嘉时代以后逐步采取闭关锁国政策，拒绝吸收西方文化，使中国落后了。

这里顺便谈谈新儒家的问题。西方人所说的“新儒家”有两个意思：一个是指宋明理学，宋明理学亦称“新孔学”。另一个是指所谓儒学的第三期发展。在国内又有人把五四运动到解放前的四位重要学者即梁漱溟、熊十力、冯友兰和贺麟先生说成是“新儒家”。这个观点我不同意。梁先生既赞成儒家，又赞成佛教，把儒家和佛教统一起来。他的这个思想，五四运动以后一直没有改变，在解放后他也根据马克思、恩格斯和毛主席的观点来论证自己的思想。他是个思想家，但说他是新儒家恐怕不大确切。熊先生本来是学佛学的，后来由佛归儒，推崇孔子。他认为孔子是世界上第一大思想家，《易传》的思想比佛教高明得多。说他是新儒家，他自己也未必能接受。冯先生是继承、发展程朱学说的，但同时他又接受了柏拉图的学说。说他是新程朱派可以，说他是新柏拉图主义也可以。贺先生赞成理学，但也宣扬黑格尔主义。在解放后，冯先生和贺先生都转变了，都表示接受辩证唯物主义，贺先生还加入了中国共产党，说他们是新儒家是不妥当的。关于新儒家，有一点是十分明确的：儒学第一期发展是作为百家之一而

存在的；第二期从汉代到辛亥革命，作为正统思想而存在；如果儒学有第三期发展的话，那也只能作为众多学派中的一个学派，而不可能作为统治思想而存在了。

二、传统价值观的分析

中国传统哲学的核心部分是价值观。以往对这个问题重视得不够。我下面主要提出三个问题进行分析。

(1) 人生价值问题

人生价值的一个主要问题是人类在天地之间占什么地位的问题。孔子认为，人在天地之间占一个重要地位。《孝经》上有一句话，叫做“天地之性人为贵”，据说是孔子讲的。这句话确实能代表孔子的思想。“贵”就是价值。孟子认为有两种“贵”，一是人人都有“良贵”，一是“人之所贵”，“人人有贵于己者，人之所贵非良贵也”。良贵是与生俱来的，不是别人给予的，也不是别人能否定、能剥夺的；别人给的贵则是“人之所贵”，别人可以给予，也可以否定、剥夺。良贵就是道德意识，只要是人就有道德意识，就有价值。西方一些思想家认为，每个人生来就有天赋的权利，它不是别人给的，而是人本来固有的自然权利。中国传统文化中没有“天赋人权”的观念，但有天赋价值的思想。良贵就是天赋价值。“天赋人权”与“天赋价值”都是主张要把人当做人来看待，这表达了人道主义的一个基本原则。儒家的这一观点，荀子讲得最明确，他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”道家也认为人在天地间有特殊的地位。《老子》讲：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”人在天地之间的地位问题，主要讲的是人类价值，其中也包括个人价值。孔子肯定每个人有

独立的意志，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”。孟子强调人的独立人格，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。人具有的独立意志、独立人格，就是人的独立的价值。儒家在强调人有独立的意志、独立的人格的同时，又强调人伦关系。一个人必须恰当地处理君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等人伦关系。其中朋友关系是平等关系。而君臣、父子、夫妇关系实质上是不平等关系。由于过分强调人伦关系，就忽视了个人自由。但在孔子看来，君臣关系不是绝对服从关系，臣可以对君提意见。君如果不采纳，臣可以辞职。孟子更强调君臣关系的相对性，“民为贵，社稷次之，君为轻”。君对臣不好，臣可以视君为仇敌。但是，从汉代以后，尤其宋朝以后，非常强调“三纲”，特别是“君为臣纲”，否定个性自由，贬低人生价值。程门再传弟子罗从彦说：“天下无不是的父母。”朱熹的一个学生又加了一句：“天下无不是的君。”“三纲”的理论起了阻碍中国社会发展的反动作用。“五四”时期批孔，主要是批“三纲”，这是个大进步。

(2) 生命与理想的问题

在人的生活中，一方面，每个人要维持自己的生命；另一方面，人又要有道德、有理想。这二者是统一的，但也有区别。孔子首先提出了这个问题：如果道德原则与人的生命发生了矛盾，是保存生命还是坚持道德原则呢？他认为，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）孟子讲得更明确：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）可见，儒家肯定了生命价值，也肯定了道德价值，并认为道德价值高于生命价值，在二者发生矛盾时，要“杀身成仁”、“舍生取义”。“杀身成仁、舍生取义”的思想在中国历史上起了很大作用。

(3) 和谐与斗争的问题

东周时代有过“和同之辩”。“和”是多样性的统一，不同的

东西结合在一起而达到平衡，就是“和”。只是一样东西重叠相加就是“同”。孔子认为：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）晏子讲“和”说：“君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可”。君的意见如果不完全正确，臣可以提出意见，这是和。如果君主提出的意见，臣只会服从，那就是同。儒家把和作为最高的价值原则，《论语·学而》篇讲“和为贵”，《易传》讲“天下同归而殊途，一致而百虑”，都是强调多样性的统一。这个观点很有理论价值。可是，后来“和”的涵义演变为“融合”，轻视斗争，认为斗争没有价值。道家则更甚，老子特别强调“不争”。墨家也提倡“非攻”。20年代罗素在讲中西文化的不同时说，中国哲学强调和谐、调和，西方哲学强调斗争、竞争。这是有一定道理的。我认为，对斗争的重要性认识不足，这是中国传统哲学的一个缺陷。但在1957年以后，我们强调斗争哲学，“文化大革命”中更是只讲阶级斗争，认为七斗八斗就斗好了，又陷入了新的片面性。历史证明，只讲统一不行，只讲斗争也不行，应当是既强调多样性、统一性，又不忽视斗争性。

三、传统思维方式的分析

关于中国传统的思维方式，我主要讲两点：

（1）整体思维与分析方法的对立

中国传统思维方式有一个特点，就是整体思维。中医非常强调整体，把人体看成是一个整体，同时又把人与整个世界看成是一个整体。这可以说是中国古代的系统观点，在哲学上，也有很多论证。《易传》讲“观其会通”，强调要从统一的角度去观察事物。惠施讲“泛爱万物，天地一体”，天地是一个整体，所以才应该泛爱万物。庄子讲“天地与我并生，万物与我为一”，也强调个

人与世界是一个整体。“天人合一”是中国哲学的传统观点。宋明理学特别强调这一点。他们认为，如果一个人只把自己的身体当成是“我”，这只是“从躯壳上起念”（王守仁），没有什么价值；人应该把天地万物都看成是“我”，超越“小我”，以天地万物作为“大我”。我认为，“超越小我”是对的，但以天地万物为“大我”，未免陷于空想。以民族为大我，比较切合实际。近来有人认为，“天人合一”就是天人不分，是意识不到人与自然的区别的原始意识，没有达到人的自觉。这是完全错误的。这无异于说中国根本没有文化、中华民族是野蛮民族。事实上，“天人合一”的认识，是经过了把人与自然分开这个认识阶段后，进一步认识到了人与自然的统一。这是认识上的否定之否定，是比人与自然对立的观点更高的观点。恩格斯在《自然辩证法》中就多次强调了人与自然的统一、自然界与精神的统一。不重视分析，这是中国传统思维方式的一个严重的缺点。当然，也不是完全不讲分析。《中庸》讲“博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之”。它讲的还比较全面。明辨就是分析。但事实上，中国传统思维是比较轻视分析的。

（2）实测与反观的对立

中国传统思维比较重视反观，反求诸己，反省自己。但对实测不够重视，这也是个大缺点。反观即体认，也就是直觉。道家特别强调直觉。老子讲“不出户，知天下；不窥牖，见天道”。（《老子》第四十七章）认为感观经验没用，只要进行直觉就可以了。这是一种直觉神秘主义。《庄子·外篇》认为，有人“以管窥天，以锥指地”，这没有价值，主张用直觉来体验天道。所谓“无思无虑则知道”，即超脱抽象思维才能认识道，这是道家的一个重要思想。我认为，直觉就是灵感。它在认识中具有重要作用，但它不是科学研究的基础方法。基础方法是观察和思考。直觉只是观察

思考的必要补充。

中国古代的天文学、地质学比较重视实测。张衡、一行、沈括都注重实际观察，并在科学上取得了很大的成就。但在哲学上没有人提出过关于观察的系统理论。英国的培根对观察作出了理论总结，对科学方法论有很大贡献。中国传统思维把实测与直觉对立起来，过分强调直觉而轻视观察，分析方法很不发达，阻碍了科学的发展。

四、批判继承的主要内容

对中国传统哲学的丰富内容应当如何估价呢？我认为，主要有四个方面应该彻底否定，有四个方面应该肯定、发扬。

应该否定的四个方面是：

(1) **封建等级思想，即“三纲”**。虽然辛亥革命、五四运动都批判了“三纲”，但它的流毒至今还没有肃清，还在起作用。只有彻底破除封建等级特权观念，社会主义的民主思想、平等观念才能确立起来。

(2) **家族本位传统**。在中国历史上，家族本位的传统是很严重的，直到现在仍有影响。梁漱溟先生认为，西方是“个人本位，自我中心”，中国是讲“人伦关系，互以对方为重”。梁先生的概括有一定道理，但也不够全面。西方讲个人本位，但也有爱国主义。中国的“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，事实上君、父、夫都不以对方为重。我们要坚决否定家族本位的传统，但不等于提倡个人本位。我们是社会主义国家，应该强调社会本位。当然，也要肯定个人的合法权利、个人的主动作用。人权观念还是应该肯定的。

(3) **直觉神秘主义**。儒家、道家都讲直觉，不同程度地否定

抽象思维、最终陷入了直觉神秘主义。我认为对于直觉神秘主义应加以批判，但也要给直觉一个适当的地位。

(4) **笼统思维方式**。这种思维方式应该否定。要提倡分析的方法，概念要有确切的含义，命题要有充分的论据。现在有些主张彻底否定文化传统的人，对传统文化本身却不作具体深入的分析，只是笼统地说要反传统，这是以传统的思维方式来反传统。这种思维方式恰恰还是传统的笼统思维方式，仍然没有摆脱传统。

应该继承的四个方面是：

(1) **无神论的传统**。中国自春秋战国以来，就有无神论的传统，我们应该宣传中国古代的无神论思想。王充、范缜的无神论著作至今仍然是光辉的。现在封建迷信活动在某些地区又多起来了，需要我们大力宣传无神论。

(2) **辩证思维的传统**。中国古代辩证法是包含着丰富理论内容的发展观，如“生生之谓易”、“一阴一阳之谓道”、“一物两体”、“物极必反”、“相反相成”等思想，今天看也还是正确的，值得继承和发扬。

(3) **以人为本位的思想传统**。孔孟关于这方面的思想有其积极意义。西方的“天赋人权”思想和中国古代的天赋价值思想都应该批判地吸收。它们都是主张要把人当做人来看待，这表达了人道主义的一个基本原则。

(4) **爱国主义的传统**。坚持民族独立、不侵略别国、也不允许别国侵略我们，这是中华民族的光荣传统，必须继承和发扬。当然，中国过去的爱国主义有个缺点，就是把爱国和忠君混同起来。岳飞的“精忠报国”既有爱国思想，又有忠君思想。这个缺点在明清之际已经被人发现，顾炎武区别了“亡国”与“亡天下”，把君与民族区别开来了。

这四个传统是我们的宝贵财富，是不应该否定的。笼统地主

张彻底否定传统观念是不科学的态度。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中主张同传统观念实行最彻底的决裂，这指的是同反映私有制要求的传统观念彻底决裂，而不是否定一切传统思想。恩格斯认为：德国的工人运动是德国古典哲学的继承者，并以它不仅继承了圣西门、傅利叶和欧文，而且继承了康德和黑格尔的思想传统而感到骄傲。我们应当学习马克思、恩格斯的这种科学态度，彻底批判反映封建所有制要求的陈旧腐朽的传统观念，同时继承和发扬我们中华民族的古典哲学的优秀传统。

现在，留给年轻一代哲学理论工作者的一个重要任务就是：正确认识马克思主义哲学的精髓，正确认识中国传统哲学，正确认识现代西方哲学，发扬独立思考的精神，对当代自然科学、社会科学发展的成果作出理论总结，推动中国哲学向前发展。

（本文是作者 1986 年 11 月 10 日在中央党校作的学术报告，由范学德、范鹏整理。
原载《理论月刊》1987 年第 1 期）

文化传统与民族精神

每一个伟大的民族都有其一定的文化传统。中华民族的文化是世界文化中的一个具有显著特色的典型，在历史上曾经放出灿烂的光辉。但是，到了近代，中国传统文化与西方近代文化相比，显然落后了。现在中华民族面临的历史课题是：急起直追，力图赶上西方前进的步伐。为此，首先要对于传统文化进行反思。

一、民族文化的延续与变革

中国文化，在几千年延续发展的过程中，已经历过多次的变革。春秋战国时期是中国文化辉煌发展的时期，诸子并起，百家争鸣，学术成就可与古希腊比美。两汉时代，医学、天文学有高度发展。魏晋时代，玄学兴起；隋唐时代，佛学鼎盛；抽象的理论思维都超过了前代。到宋代，科学、艺术都达到了新的高度，哲学思想亦更加邃密，出现了比较完整的理论体系。明清时代，中国文化仍在原来轨道上缓慢地前进，而西方却开辟了一个空前的新时代，中华民族瞠乎其后者。

事实上，革故取新就能前进，因循守旧必然落后。现在，中国传统文化正在经历一个舍旧创新的转变过程。中国传统文化是否需要全盘抛弃呢？如果全盘排除传统文化，后果又将如何呢？中国传统中是否也包含继续前进的内在根据？中华民族今日将何以自立于世界文化之林？这些都是必须考虑的严肃问题。

世界近代史证明，如果一个民族完全遗忘了自己的过去，必将失去自己的民族独立性而沦为别的民族的附庸，将甘受别的民族的奴役。这是世界近代史提供的惨痛的经验教训。鸦片战争以来，中国遭受了列强的武力侵略，顽固的守旧派遏制了革新的生机，人民奋起抵抗外来的侵略。如果传统文化中没有孕育着进步的契机，中国人民的发愤图强的坚韧力量将何所依据呢？过去顽固派的妄自尊大是可笑的，如果转而妄自菲薄，也是没有前途的。

二、民族习性与民族精神

古人尝说：“国有与立”，一个国家必有足以立国的基础。中华民族屹立于世界东方，延续发展了几千年，必然有其足以自立的思想基础。

近三百年来，中国落后了，这也不是偶然的，必有其一定的原因。正确认识民族延续发展的内在基础，正确了解民族迟缓落后的基本原因，是今天的理论工作者的重要任务之一。

20年代，很多人研讨如何改造国民性的问题，意在考察中国落后的根源。这无疑是必要的。于是揭出了国民的一些劣根性，如愚昧、散漫、奴性、盲从之类。事实上，这些都是在小农经济的基础之上、在专制政治的压迫之下千百年来养成的习性。习性不是遗传性，而是世代养成的习惯。

民族的习性是否就是这些呢？

在中国历史上，屡次发生反对外来侵略的斗争，更屡次出现反对统治者暴政的斗争。这些不能说是奴性盲从的表现，而是反对压迫、反对奴役的英勇斗争。应该承认，中国人民有一个争取自由、争取人格尊严的传统。如果认为中国人民仅只具有一些劣根性，那是没有根据的。

谈论国民性，不能不涉及古代哲学思想。哲学思想植根于民族习性的土壤中，又能起一定的陶铸民族习性的作用。在哲学思想的领域中，从汉代以后，直至辛亥革命，儒学占有统治地位，而道家思想也流传不绝；南北朝隋唐时代，佛教亦发挥了广泛的影响，但在社会上起主导作用的还是儒家学说。儒学鼓吹三纲五伦，三纲是“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”，五伦是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友。在封建时代，三纲之说确实是束缚人民的精神枷锁，随着专制主义的加强，强调臣对于君、子对于父、妻对于夫的绝对服从，斫丧了人民活动的生机。儒学宣扬的三纲之说，确实是阻碍社会进步的沉重枷锁。但是，历史究竟前进了，辛亥革命打破了君为臣纲，五四运动批判了父权和夫权，但是旧思想仍有一定影响。个人崇拜实际上是变相的君为臣纲。家长制作风、重男轻女的旧观念尚待消除。

儒家是否只讲三纲五伦呢？那又不然。孔子维护君权，但是不赞同个人独裁，以为国君如果要求“言莫予违”，就会有亡国的危险；更反对暴政，宣称“苛政猛于虎”。孔子肯定人人都有独立的意志，断言“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”。孟子更提出“天爵”、“良贵”之说，认为人人都有自己的内在价值，这价值即在于道德自觉性。孟子宣扬大丈夫的标准是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，这对于广大人民，特别是对于知识分子，树立了激励人心的榜样。不可否认，儒家这一方面的思想，对于中华民族的精神发展，确实起过积极的作用。实事求是地讲，儒家学说中，除三纲五伦之外，也还有一些具有积极意义的观点。

在一个民族的精神发展中，总有一些思想观念，受到人们的尊崇，成为生活行动的最高指导原则。这种最高指导原则是多数人民所信奉的，能够激励人心，在民族的精神发展中起着主导的作用。这可以称为民族文化的主导思想，亦可简称为民族精神。

民族精神必须具备两个条件：一是有比较广泛的影响；二是能激励人们前进，有促进社会发展的作用。一个民族应该对于自己的民族精神有比较明确的自我认识。

三、“自强不息”、“厚德载物”

有哪些思想可以称为中国人民的民族精神呢？我认为，中国的民族精神基本上凝结于《周易大传》的两句名言之中，这就是：“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”。在汉代以来的二千多年中，《周易大传》被认为是孔子的著作，因而具有最高的权威，所以这些名言影响广远。广大的劳动人民也具有发愤图强的传统，与《易传》的名言也不无联系。

《易传》虽非孔子所著，但确实是孔学的发展。孔子赞扬“刚毅”。曾子提倡“宏毅”。《中庸》有云：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能弗措也；有弗问，问之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗笃弗措也。人一能之己百之，人十能之己千人。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”这就是自强不息精神的体现。《周易集解》引干宝云：“凡勉强以进德，不必须在位也。故尧舜一日万机，文王日昃不暇食，仲尼终夜不寝，颜子欲罢不能，自此以下莫敢淫心舍力，故曰自强不息矣。”后世的有志之士，致力于事业学问，亦莫不尽心竭力，昼夜不懈。这正是中国传统文化延续发展的思想源泉。

“厚德载物”即以宽厚之德包容万物。这与“和同之辨”有一定联系。西周末年史伯区别了和与同，他说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”（《国语·郑语》）所谓和即包容不同的事物而保持一定的平

衡。孔子亦说：“君子和而不同。”（《论语·子路》）厚德载物有兼容并包之意。这对于文化发展是非常必要的。在历史上，中国能接受外来文化。佛教东来，被中国人民所容纳；明末西学东传，亦曾受到中国知识分子重视。清末顽固派拒绝西学，事实上是违背了中国文化兼容并包的基本精神。

我们说“自强不息”、“厚德载物”是中国文化传统的基本精神，并不是说对于这些问题没有意见分歧，也不是说历史上任何人都能表现这种精神。历史上，每次外族入侵，广大群众奋起反抗，但是总有不少卖国求荣、引狼入室的投降派。在封建时代，奸相佞臣、贪官污吏，更是充满了史册。我们只是说，在传统思想中，广泛流传而又具有推动文化发展的积极作用的，是《周易大传》的“自强不息”、“厚德载物”的精湛思想。这些思想激励着人们奋发向上、不断前进。

四、“中庸”辨析

以前曾经有一种比较流行的见解，认为中国文化的基本精神是“中庸”。对于这个问题，应略加辨析。

“中庸”观念是孔子提出的，他说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）对于中庸的含义无所解释。但是说“中庸之为德”，而不是说“中庸之为道”，足证中庸是指一种修养境界，而不仅是指一种抽象原则。孔子又说：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《子路》）中行是较高的品德，应与中庸同义。孟子说：“孔子不得中道而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《孟子·尽心下》）不说中行而说中道，中行、中道，当是同一意义。总之，中庸、中行、中道，应具有同一含义，指高于狂狷的修养境界。

《中庸》篇有云：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”所谓执两用中应即对于中庸的解释。《说文》：“庸，用也。”中庸即用中，指随时运用中的原则，处事恰如其分。孔子尝说：“过犹不及。”（《论语·先进》）后儒解释中庸为“无过无不及”，是正确的。

“中庸”观念包含一种认识，即许多事情都有一定限度，超过了这个限度，就和没有达到这个限度一样。这就是“过犹不及”。有些事情，确实如此。如饮食衣着以及睡眠之类，确实是“过犹不及”。但是，许多事情的限度是随时代的演进而改变的。例如所谓“君臣之义”，过去认为是必须遵守、不可逾越的。但是近代西方资产阶级打倒了君权，使人类历史大大前进了一步。又如中国封建时代排斥所谓奇技淫巧，阻碍了自然科学的进展；近代西方实证科学长足进步，技术远远超过了前代，促进了文化的高度发展。在历史上，在一定的范围内，超越传统的限度，往往可以实现巨大的飞跃。如果固守“过犹不及”的中道，就不可能大步前进了。因此，“中庸”观念，虽然在过去曾经广泛流传，但是实际上不能起推动文化发展的作用。所以，我以为，不能把“中庸”看做中国文化的基本精神。

近代西方国家都宣扬自己的民族精神。如法国人民鼓吹法兰西精神，德国人民提倡日耳曼精神等等。中华民族必有作为民族文化的指导原则的中华精神。古往今来，这个精神得到发扬，文化就进步；这个精神得不到发扬，文化就落后。正确认识这个民族精神之所在，是非常必要的。

（原载《学术月刊》1986年第12期）

中国文化的前途何在

中国文化现在已经到达一个新的阶段。我们已经进入社会主义社会，已经废除了人剥削人的旧制度。但是，我们还属于发展中的国家。一方面建立了社会主义制度，一方面又属于发展中的国家，这是一个矛盾。我们现在进行改革，就是要解决这个矛盾。建设社会主义的新文化，是一个长期的历史任务。中华民族的文化将如何发展呢？这是今日必须考虑的问题。

今后中国文化的演变有三个去向。第一是故步自封，因循就陋。这是没有前途的。第二是全盘西化，完全抛弃固有的传统。这是不应该的，也是不可能的。第三是努力学习西方先进的文化成就，同时发扬自己的优秀传统，建设具有中国特色的社会主义文化。这是唯一正确的方针。

发达国家的文化与发展中的国家的文化，距离很大。今日世界上出现了发达国家向发展中的国家进行文化渗透的形势。发达国家的高超的科学技术表现了压倒的优势，使发展中的国家难以抗拒。但是，如果一味追随模仿，忘记了自己的民族传统，那将丧失民族文化的独立性，丧失了民族文化的独立性，也就会丧失民族的独立性。这是一个严重的问题。

中国今日，已经广泛地接受了西方的影响。就衣食住行等物质生活来说，除了食还保留了中国烹调以外，衣着、住房、交通工具都已不同程度地西化了。（事实上，食也应该采取西方的分餐方式。）这正是中西文化融合的表现。就艺术和科学等精神生活来

说，“声光电化”等自然科学已经在中国生根了。医学则中西医学各具特色，共同为人民的健康作出贡献。中国绘画、音乐与西方的绘画、音乐是同时并存。这呈现了丰富多彩的状况。难道必须铲除中国医学、中国音乐、中国绘画而后快吗？最重要的还有作为文化的基础的语言。如果取消了民族语言，那末民族的独立地位也就不复存在了（当然，学习外语是必要的）。

旧时代的一些陈规陋习，至今还流传不绝，形成为阻碍我们前进的沉重包袱。几千年的农业社会，养成了散漫迟缓、不重效率的作风；独断专行的家长制作风更令人忧虑。这些方面，破旧立新是一个严肃的任务。

民族文化中有没有优秀传统呢？我认为还是有的。中华民族存在着一个坚持“自强不息”的思想传统。这一思想传统，表现在民族关系方面，就是努力维护民族独立，对外来侵略坚强不屈。这就是爱国主义的传统。这一思想传统，表现在个人行为方面，就是坚持人格独立，肯定人格的价值。所谓“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，即强调人格的独立。这些优秀传统，正是中华民族延续发展的精神支柱，也是我们继续前进的思想基础。

事物是不断变化发展的，文化更必须不断更新。发扬社会主义的优越性，继承并提高民族的优秀传统，同时努力学习西方先进的文化成就，争取做到与发达国家并驾齐驱，这才是中国文化发展的唯一出路。

（原载《文史知识》1987年第1期）

对中国传统文化的两点看法

传统文化的偏向与积极因素

中国封建时代的文化传统，在二千多年的漫长过程中，表现了一些严重的偏向。这里可以举出四点：（一）重理想而轻效用；（二）重协同而轻竞争；（三）重继承而轻创新；（四）重直觉而轻知解。

在历史上，儒家道家都标举出崇高的理想，对于理论思维做出了可贵的贡献，但是都比较忽视效用问题。唯有墨家强调效用，秦汉以后，墨学中绝，重视效用的观点就比较罕见了。这在伦理观上表现为重义轻利，在职业观上表现为重农轻商。这确实起了不良影响，致使文化的发展呈现畸形。重义重农还是必要的，轻利轻商就不适当了。正确的态度应该是义利兼顾、农商并重。

儒家强调“同心同德”，这对于增强民族的凝聚力起了积极作用，却忽视了竞争的必要。孔子宣称“君子无所争”，老子更强调“不争之德”。在一般人的社会心理中也很少有竞争意识。但是，到了“文化大革命”时期，鼓吹斗争哲学，又走入另一极端。应该理解，竞争包含着斗争，但不仅仅是斗争。

其次，儒家孔子自称“述而不作”，特别尊重传统，这对于保持历史文献，起了巨大的积极作用，但忽视了创新的重要，社会

上更以“标新立异”为诟病，挫伤了人们的创造性。

复次，儒家对于知识有相对的肯定，但仍偏重内心的“体认”；道家则菲薄知识，高度赞扬无思无虑的神秘直觉。庄子认为“知也者，争之器也”，这倒是合乎事实的，但断言知是“凶器”，就不理解知识的价值了。这种鄙视知识的落后思想，在“文化大革命”中又突然高涨起来，鼓吹什么“知识越多越反动”，给当代学术思想的发展带来了极为不良的影响。

理想、协同、继承都是应该重视的，直觉也有一定的方法论价值，但轻效用、竞争、创新就陷于严重的偏谬了。知识更是文化的基石，如果轻视知识，那文化如何会有健康的发展呢？

中国传统文化中是否仅有一些陈腐观念，不存在任何前进的内在契机呢？我认为不然。中华民族，在二千多年的时间里，在哲学、科学、文学、艺术等方面，都创造出辉煌的成就。在传统思想中，有哪些正确地反映了客观实际并促进了社会发展的进步观念呢？我认为，至少有两种观念是值得肯定的。一是人格价值观念，二是自强不息的思想。

中国古代哲学中有关于人生价值的学说。传说孔子讲过“天地之性人为贵”，孟子提出“良贵”观念，肯定“人人有贵于己者”，“人之所贵者非良贵也”。良贵即是人的本然固有的价值。孟子以为人的本然固有的价值在于道德的自觉性。荀子以人与草木禽兽比较，断言：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”荀子反对先验的道德意识，却也肯定人的道德自觉性。孟荀以后的儒家也都强调“人之所以为人者”，强调“做人”。如陆九渊声称：“不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”。这种肯定人格价值的思想，对于文化的发展起了积极的作用。中国古代缺乏西方近代的“人权”观念，但人格价值观念也是很有积极意义的。

其次，传说由孔子撰写而实为战国时期著作的《周易大传》提出“自强不息”的观念。自强不息即奋发向上，永远前进，决不休止。这种精神在中国历史上确实起了鼓舞人心的作用，对于尽力与不良势力进行坚决斗争的志士仁人，对于坚决反抗外来侵略的民族英雄和广大人民，对于不断探索自然奥秘的自然科学家，对于致力于艺术创造的文学家艺术家，都起了巨大的激励作用。

15世纪以来，中国文化落后了。然而，15世纪以后的几百年中，也曾涌现出不少进步的思想家、科学家，在艰苦的条件下，他们努力开拓着文化更新的道路。鸦片战争以后，西方列强以及日本军国主义者以强大的武力妄图吞灭中国。但中国人民奋起斗争，走过艰苦曲折的道路，终于在1949年建立了新中国。中华民族有一个积极奋斗的传统，能说传统文化中没有孕育着激励前进的精神源泉吗？

文化交流的经验与民族的主体意识

在中国历史上，曾经有过两次大规模的文化交流，一次是印度佛教的输入，一次是西学东渐。

佛教的输入，经历了一个漫长的过程。到隋唐时代，中国政治经济的实力比较雄厚，以主动的态度接受外来的文化。佛教对于中国的宗教、文学、艺术发生了广泛的影响，哲学亦从佛教哲学的思辨中获得一定的启发。佛教文化被吸收为中国文化的一个重要方面，但是中国并没有“印度化”，中华民族保持着民族的主体意识，中国文化仍然保持着自己固有的精神面貌。这是一次成功的交流经验。

西学东渐，情况却复杂得多。明末西学输入，亦受到欢迎。当时中西文化的水平还相去不远。清代中期实行闭关政策，使文化

交流中断了百年之久。在这一时期，西方文化达到了空前的繁荣。中西文化的距离扩大了。鸦片战争，西方资本主义国家以武力敲开中国的大门，对中国实行日益加甚的侵略，在文化问题上也引起了思想混乱。顽固的守旧派盲目排外，少数先进人物的革新呼声得不到广泛的响应，于是中国沦为半殖民地。辛亥革命之后，五四新文化运动标志着中华民族的新的觉醒。学术界掀起了中西文化比较的持久讨论。有人宣扬东方文化优越，有人鼓吹全盘西化。相互对峙，争辩激烈。事实上，学习西方的先进成就与批判继承民族文化的精华，这两者本不矛盾。

观念的变化包含向西方学习的过程。近代一些先进思想家努力向西方寻找真理，我们今天能够忽视西方已经取得的成果吗？有些观念，如民主、自由，中国过去虽有萌芽，但在西方已经发展到典型形态；有些观念，如人权，中国传统本来缺乏，西方却已比较成熟，其中的合理因素都是必须努力结合我们的国情加以吸收的。中国过去自然科学有一定的发展，但关于科学方法的原理却很少阐发，就更应向西方学习了。

有些问题，向西方学习与尊重自己的传统却是殊途同归，正相契合的。如西方各国都珍视自己的民族传统，我们向西方学习，当然不能专门尊重人家的传统而鄙弃自己的传统；西方各国人民都有浓厚炽热的民族感情，我们向西方学习，当然也不能把浓厚炽热的民族感情寄托在人家的民族的身上。这些应该都是非常明白的事情。

西学东渐的伟大成就是马克思主义在中国的广泛传播。马克思主义与中国的实际相结合，成为中国化的马克思主义。新中国的建立正是中国化的马克思主义指导的结果。对于马克思主义以外的西方学术，也应尽量开放。这与马克思主义的主导地位并无矛盾。中国当前的社会心理之中，还有许多反映小农经济的陈旧

观念，随着工业的发展，时间观念、效率观念、冒险精神等等必然得到发展。

文化是为民族的生存发展服务的。观念变化的目的在于促进民族的发展，更应发挥民族的主体性。民族的主体性就是民族的独立性、主动性和自觉性。

在全世界范围内民族之间的差别尚未消失之前，对于每一个民族来说，最重要的是维护民族的独立。民族的独立与民族文化的独立性是不可分割的。如果一个民族丧失了民族文化的独立性，沦为别的民族的文化附庸，也就必然丧失民族的独立性，沦为殖民主义国家的殖民地。当然，维护民族文化的独立性，必须积极吸取世界上先进的文化成就，对于世界文化做出自己独到的贡献。

吸收外来文化，可以有插花的方式，可以有种花的方式。把采来的鲜花插在花瓶里，而不是栽培在土壤中，它不可能具有生命力，不会维持久远。只有将花枝培植于土壤之中，才能生根，才能持久，才能成长壮大。土壤也需要改造，但是不可能全部更换。外来的文化成果只有和固有的深层基础结合起来，才能重新开出鲜艳的花朵。

在尽力学习西方先进的文化成就的同时，不断提高本民族的主体意识，这才是对待民族文化的正确态度。

（原载 1987 年 1 月 19 日《光明日报》）

中国哲学关于人生价值的思想

中国古代哲学很重视人生价值的问题。价值这个名词是近代才开始流行的，在古代，与今日所谓价值意义相当的名词是“贵”。《论语》所谓“和为贵”，《老子》所谓“道之尊，德之贵”，这个“贵”即“有价值”之意。中国古代哲学以“人”为中心议题。人是否可贵？人如何生活才可贵？这是古代思想家经常注意的问题。

关于人生价值的讨论，可以区分为三个层次：第一是人类价值的问题，即人类在宇宙之中有无价值？第二是人格价值的问题，即每一个人，作为人类的一分子，是否具有价值？第三是如何衡量一个人的价值的问题，即一个人怎样生活才算是一个有价值的人？

人类价值的问题亦即人在天地间的位置的问题。天地之间，物类纷繁，古代人称之为万物。人在万物之中居于何种地位呢？古代儒家认为人是万物中最贵的。《孝经》引述孔子说：“天地之性人为贵。”这不一定是孔子之言，但可以说是儒家的基本观点，认为在天地之间人是最有价值的。《易传》以天地人为“三才”，人是三才之一。荀子论人之所以贵，最为明确。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）人之所以最贵，在于有道德意识。汉宋诸儒亦都有类似的观点。宋儒周敦颐说：“二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉，唯人也得其秀而最灵。”（《太

极图说》)邵雍说：“人也者，物之至者也。”“唯人兼乎万物，而为万物之灵。如禽兽之声，以其类而各能其一，无所不能者人也。推之他事亦莫不然。人之生，真可谓之贵矣。”(《皇极经世·观物外篇》)周敦颐、邵雍主要是从人的智能超过万物来肯定人的价值。

道家崇尚“自然”，但也承认人在天地之间有重要地位。老子以人为四大之一，他说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”庄子强调“齐物”，表现了否认贵贱区别的倾向。《庄子·秋水》篇说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱。”这是认为，人类自以为贵，不过是主观的偏见而已。庄子学派的这种观点是对于儒家“天地之性人为贵”的否定。但是多数思想家没有接受庄子的这种观点，仍然肯定人在天地之间的优异地位。

其次，中国古代哲学中还有关于人格价值的思想。所谓人类价值，是讲人类作为一个总体具有高于其他物类的价值。所谓人格价值是从每一个人来讲是否具有一定的价值。人格这个名词也是近代才开始流行的，在古代则称为“人品”。人格或人品，可以说是指一个人作为一个整体与别人不同的特点的综合，亦即指一个人作为一个人的具体存在。

孔子肯定每一个人都有自己的独立意志，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”(《论语·子罕》)有独立的意志即是有独立的人格。孔子还认为，人人都有实行仁德的能力。他说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”(《论语·述而》)又说：“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”(《论语·里仁》)人人都有实行仁德的能力，亦即人人都有提高道德的潜能，这就是每一个人的价值之所在。孔子还没有明确地做出这样的结论，孟子则非常明确地提出这样的观点。孟子提出“天爵”、“良贵”之说，肯定人人都有人格的价值。孟子说：“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。《诗》云：‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”（同上）天爵对人爵而言。人爵即世间的爵位，天爵即道德高尚。“人人有贵于己者”，即人人都有自己的价值。“良贵”对“人之所贵”而言。人之所贵，权势者给予的爵位，是可以剥夺的。良贵是本身固有的，是不能剥夺的。孟子认为这“良贵”是人人固有的，是天赋的，但必须加以保养。如果忘记了自己固有的“良贵”，那就是“弃其天爵”，就没有价值了。荀子虽不赞同孟子的天赋道德观点，但也肯定“道义”有高于富贵的价值。他说：“志意修则骄富贵，道义重则轻王公，内省而外物轻矣。”（《荀子·修身》）一个人，如果能坚持自己的道德意志，就有比王公贵人更高的价值了。儒家的基本观点是，一个人，如能实行道德，就有崇高的价值。宋儒周敦颐说：“道义者，身有之，则贵且尊。”又说：“君子以道充为贵、身安为富，故常泰无不足；而铢视轩冕，尘视金玉，其重无加焉尔。”（《通书》）这都是肯定，人格的价值远远高于世间富贵的价值。

儒家的人格价值学说是和他们的道德学说密切结合的。儒家的道德学说具有一定的时代性和阶级性，他们所讲的高尚品德只能是封建时代知识分子的高尚品德，决不是革命家的革命道德。虽然如此，儒家能摆脱封建时代追求富贵的世俗偏见，肯定人人都有可能提高自己的道德觉悟，肯定这种道德觉悟才是每个人的价值之所在，这一点对于民族的精神发展还是具有重要的积极意义的。

复次，一个人怎样做才能实现自己的价值呢？怎样生活才能达到人格价值的标准呢？每一个人都可以有人格价值，但这只是

一种可能性，把可能性转化为现实性，还须具备一定的条件。要具备哪些条件呢？

春秋时代，鲁国的贵族叔孙豹提出“三不朽”说，“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”（《左传》襄公二十四年）不朽即有长久的价值。三不朽说的主要意义是肯定人生价值在于有积极的贡献。“立”即有所创造，亦即有积极的贡献。

孔子对于伯夷、叔齐、管仲、齐景公等发了一些评论，从这些评论中，可以看出孔子对于人生价值的态度。孔子说：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”（《论语·宪问》）又说：“齐景公有马千驷，死之日，民无德而称焉。伯夷、叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。其斯之谓与！”（《论语·季氏》）照孔子的评论，管仲建功立业，有功于民，可谓立功之人。伯夷、叔齐可谓立德之人。齐景公既无功又无德，就不足称了。在孔子的心目中，立德而又立功的最高典型是尧舜，但又认为尧舜也还没有达到最崇高的理想境界，所以说：“博施于民而能济众”，“尧舜其犹病诸”（《论语·雍也》）。虽然如此，在现实中，尧舜已是立德而又立功的最高典型了。

孟子提出立德的四个类型，即伯夷的“清”，伊尹的“任”，柳下惠的“和”，孔子的“时”。他说：“伯夷，目不视恶色，耳不听罪声；非其君不事，非其民不使。治则进，乱则退。……故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。伊尹曰：‘何事非君？何使非民？’治亦进，乱亦进。曰：‘天之生斯民也，使先觉觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也，予将以此道觉此民也。’思天下之民匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者，若已推而内之沟中，其自任以天下之重也。柳下惠，不羞污君，不辞小官。进不隐贤，必以其道。遗佚而不怨，厄穷而不悯。……故闻柳下惠之风者，鄙夫宽，薄

夫敦。孔子之去齐，接淅而行；去鲁，曰：‘迟迟吾行也，去父母国之道也。’可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕，孔子也。”又说：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。”（《孟子·万章下》）清、任、和、时，都是立德的典型。伊尹辅佐成汤建功立业；伯夷、柳下惠则无功业可言，但都发生了一定的影响——伯夷之风能使“顽夫廉，懦夫有立志”；柳下惠之风能使“鄙夫宽，薄夫敦”，对于社会风俗起了一定的作用。

儒家不甚重视立言，但也肯定立言有一定价值。孔子说：“有德者必有言，有言者不必有德。”（《论语·宪问》）又说：“君子不以言举人，不以人废言。”（《论语·卫灵公》）有德者之言是最值得重视的。非有德者之言也可能有一定价值。

道家的态度与儒家不同，对于春秋时代所谓立德、立功、立言，一概加以摒弃。庄子说：“至人无己，神人无功，圣人无名。”（《庄子·逍遥游》）又说：“夫大道不称，大辩不言，大仁不仁。”（《庄子·齐物论》）仁义之德，利民之功，名辩之言，在道家看来，都是不足称道的。

道家指出所谓立德、立功、立言的相对性，确有一定的理论意义。但道家最后陷于虚无主义，则不足为训。《庄子·秋水》篇河伯与北海若的寓言中，最后河伯问北海若说：“然则我何为乎，何不为乎？吾辞受趣舍，吾终奈何？”北海若的答复是：“夫固将自化。”这是不解决问题的。北海若最后还是讲“言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。”还是区分了安危、祸福、去就。这就足以证明，价值的判断在生活中是不可避免的。

“三不朽”说以有所“立”为不朽的标准。不论“立德”、“立功”、“立言”，都是对社会做出了积极的贡献。古代人所谓德、所谓功、所谓言，都有其一定的时代性和阶级性，但是也包含着—

定的普遍意义。

现在，古今的距离已经越来越远了。我们今天应有对于人生价值的新认识。虽然如此，正确理解古代思想家关于人生价值的观点，仍然是必要的。

（原载《中国哲学史研究》1987年第1期）

黄梨洲与中国古代的民主思想

——在国际黄宗羲学术讨论会 开幕式上的报告*

这次我参加国际黄宗羲思想讨论会很高兴。黄梨洲在中国文化史和中国思想史上确实有非常重要的贡献。恩格斯讲过在西方文艺复兴时期出现了好几位文化巨人。中国的明清之际虽然说是跟西方不一样，可它是一个非常重要的时期，其间也出现了许多文化巨人，其中最伟大的一个就是黄梨洲先生。我们现在来讨论黄宗羲的学术思想，是非常重要的。目前在学术界，出现了一股文化热，我认为是一好事情。今天我就来结合文化问题，谈谈黄梨洲的思想。

五四文化运动提出了两个重要的口号，一是科学，一是民主。虽然过了几十年，这两个口号却还是需要提的，还是重要的。20年代时许多人曾经认为，中国没有科学。可是这几年来，英国的李约瑟博士写了一部很大的书，叫做《中国的科学与文化》，他证明了中国过去有科学。我觉得这个结论很重要。现在还有个问题，即中国过去是不是也有民主，这个问题也是值得研究的。我认为，中国自殷商以来没有民主制度，但在学术史、思想史上也还是有民主思想的。在中国思想史上，讲民主讲得有典型意义的，要算是黄梨洲了。黄梨洲的民主思想在思想史上是比较鲜明的。我这

* 1986年10月20日于宁波。

里只讲三个方面的问题。

第一，黄梨洲民主思想的渊源。我认为，中国在先秦时代就已有民主思想的萌芽，可说是有两个重要代表，一个是孟子，一个是庄子。黄梨洲主要是受了孟子的影响。在孟子以前的春秋时期，有件著名的事，叫做“子产不毁乡校”。《左传》记载，郑国有个乡校，许多人到乡校去议论执政者。有一个人就对子产说，他们这样议论、批评你，这不好，应该毁掉乡校。子产说，为什么要毁掉乡校呢？别人给我提点意见，他的意见要是正确我就采纳。他的意见不正确，那也没有关系，这是我的老师呀，我为什么要毁掉乡校呢？那个提意见的很佩服，说，你实在是高明啊。后来孔子也评论说，子产真是个仁人哪。子产不毁乡校就是愿意接受群众的意见。子产可以说是也有点民主风度吧。孟子则提出了“民为贵，社稷次之，君为轻”。他为什么说“民为贵”呢？过去人们总是要贬低孟子这句话。我认为“民为贵”是句非常重要的话。孟子认为国君是可以改变的，君主不好就可以把他换一换。社稷是指当时国家的庙宇、祭坛。孟子认为社稷如果不怎么样，也可以换一换。国家里有一样是不能换的，这就是人民。你不可能把国家里的人民不要了，再换一批，所以孟子讲“民为贵”。这可以说是民本思想。孟子还有一段话也可说是比较明显的民主思想。他对齐宣王说：“左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之，见贤焉，然后用之。”（《梁惠王下》）又说：“左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之，见不可焉，然后去之。”（同上）孟子这句话过去都未能重视。但这句话非常重要，孟子这句话可以叫做国人的民主，即什么事情都听从国人的意见。国人不包括奴隶，可以说是平民，至少是城市里的平民吧。他这种国人民主，也是一种民主。古希腊不是讲奴隶主的民主么？所以孟子讲的民主还是比较鲜明的民主

观念。这些思想都影响到黄宗羲，黄宗羲是比较景仰孟子的。后来跟黄宗羲思想比较密切的是宋元之际的思想家邓牧。邓牧在宋亡之后，写了《伯牙琴》。其中有两篇文章，一叫《君道》篇，一叫《吏道》篇，反对和批判秦始皇以后的封建专制主义，赞扬尧舜当时的情景。当时是其分未严，其位未尊，统治者跟人民的区别并不严格，他们的地位也并不很尊严，他认为这种情况是好的。到秦始皇以后，君位是越来越尊，分别是越来越严，这就很不好。他提出一个办法，认为最好是把这些官吏都去掉，让人民自主。他的话很抽象，可以说是抽象的民主思想。这个思想也影响到黄宗羲。所以我认为黄宗羲思想的渊源既是孟子，也受邓牧的影响。中国的民主思想至少可以说有这么几个代表人物。当然，明清之际反对专制主义的也不只黄宗羲一个人，唐甄以及许多思想家都对专制主义提出了批评。这些都是进步的思想。

第二，黄梨洲民主思想的特点。黄梨洲民主思想的特点有三：第一，他对君臣关系、君民关系提出了新的看法。他提出主客问题，到底是谁为主，谁为客。他认为上古时代，是天下为主君为客。到秦始皇以后是君为主，天下为客，主、客关系改变了。我们现在了解的民主思想的意义也很复杂，其中包含许多的层次和问题，至少包含两个问题：一个是为谁服务的问题，就是统治者与人民谁为谁服务；一个是最高权力问题，就是最高权力应该由谁掌握。民主思想也至少包含这两个意思，一个就是官吏或执政者应该为人民服务，其次就是最高权力应该属于人民。黄梨洲提出主客问题，就是要以人民为主，这可以说是比较明显的民主思想。他所谓的为主，主要是讲为谁服务的问题，不是讲最高权力的问题。他说古代以天下为主，是说古代的执政者都是为人民服务的，为人民兴利除害，替人民办事情。他讲的这个君民的主客关系的思想在中国历史上还是很有价值的。其次是君臣关系，他

认为臣不是为君服务的，君跟臣都应该为人民服务，这也是新思想。唐朝韩愈曾做过一篇《原道》，他也讲君、臣、民的关系，认为君主是发布命令的，臣就是为君服务的，人民也是为君服务的。黄梨洲的思想与韩昌黎的思想正相反对。第二，他提出这样一个观点，“是非决于学校”。他认为什么是“是”，什么是“非”，什么应该做，什么不应该做，这由谁来决定呢？在中国，从秦汉到明清以来都是说由天子来决定，他认为这不行。天子不一定认识到什么是正确的，什么是错误的，常常会犯错误。他说“天子之所是，未必是；天子之所非，未必非。天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。”这话非常重要。最高统治者不能够直接判断是非，他需采取学校的意见，由学校来决定是非。我在过去讲中国哲学史也没看重这一条，认为这是黄梨洲的初步的议会思想，这种解释没有理解黄梨洲的思想的深刻意义。我现在是这么看的，也不知对不对，供大家参考吧。我认为黄梨洲提出了这么一个问题，即政治跟学术的关系问题：是应该由政治来领导学术呢？还是应该由学术来领导政治？黄梨洲认为应该由学术来领导政治，不应该由政治来领导学术。我认为他这一思想在人类思想史上是非常重要的。事实上，从西方思想史来看，应该说学术确实是在历史上起了领导政治的作用。比方说英国，它是资产阶级的民主制度，那么它的思想是受谁的影响呢？是受洛克的影响。法国也是资产阶级民主制度，它的思想则来自卢梭和伏尔泰。马克思、恩格斯是领导世界革命的，但他们并没有掌握政权。他们是作为学者来领导世界革命的。这也就是说马克思作为一个革命家同时也作为一个学者，他研究了许多理论问题，才提出了这个马克思主义来。所以黄梨洲认为政治最后的领导权应归于学校，我认为这个观点有深远的意义。研究学术和理论问题应该走在时代的前面，时代应该接受其领导。当然，学术领导政治事实上也很难做到。可是

历史上还是有这种情况，像马克思，就起了这么大的作用。这不是明显么？第三，黄梨洲还有一个重要思想，我自己过去也没有很好地重视，就是学术自由的观点。黄梨洲的著作很多，《明儒学案》是他的精心的著作之一，其中的《自序》和《发凡》里面，表现了这么一个思想，我认为他是在主张学术自由。他在《自序》中提出这么一个口号，叫做“殊途百虑之学”。这一点过去我也没有很好重视。近来我看《自序》，觉得这非常重要。他说他的老朋友恽仲升，跟他讲他们老师刘蕺山的学术问题，他讲了这么一句话，他说恽仲升对“殊途百虑之学”不能够理解。从这句话来看，很明显他是主张“殊途百虑之学”。这句话出自《易传》，其中说，“天下同归而殊途，一致而百虑”。黄梨洲在《自序》中认为“古之君子……其途亦不得不殊。奈何今之君子必欲出于一途？”过去学问都是殊途，为什么现在的学者都讲出于一途呢？他在《发凡》中又说“学问之道，以各人自用得著者为真。凡倚门傍户、依样葫芦者，非流俗之士，则经生之业也。此编所列，有一偏之见，有相反之论，学者于其不同处，正宜著眼理会，所谓一本而万殊也。以水济水，岂是学问？”我认为黄梨洲这句话非常重要。每一家他只要是成为一家之言，他都有他的一个宗旨，我们就要了解他这个宗旨。各人的学说不一样，宗旨也就不一样，是否是一偏之见或相反之论，这都没有关系，只要他有自己的真正见解，就应该重视。这就是“殊途百虑之学”。当然黄梨洲也重视所谓同归一致，认为孟子是最高的典范。但他说的“殊途百虑”之学就是讲学术自由，就是提倡百家争鸣，反对照葫芦画瓢。我认为黄梨洲是真正理解了《易传》那句话。我们大家现在都应该拥护社会主义原则，但又可以百家争鸣，对具体问题可以有各人的见解。而在历史上首先强调这一点的就是黄梨洲，这是他的一个重要的贡献。

第三，中西民主思想的比较。过去人们认为中国古代没有民主思想，我则认为中国过去也有民主思想。可能有些人不同意，我还是这么个看法，提出来讨论吧。现在有一个问题是，中国的民主思想与西方的民主思想有什么区别？又有什么相同之处？这相同之处还是比较明显的。民主需要有这么一个根本观点，就是把人看成人，就是要承认别人也是人，尊重别人的意见。中国古代孔子讲“仁”就是把人看成人，西方讲人道主义，也是把人看成人。我觉得这点还是有相通之处。不过，中国民主思想跟西方近代那些启蒙思想家所讲的民主还是有很大差距，黄梨洲虽有这样伟大的贡献，但也还是有很大差距。这点我们也要承认。那么，中国的民主思想与西方的民主思想有什么区别呢？我认为，它们的理论基础有所不同。西方尤其是近代，他们的理论基础是人权观念、天赋人权。也可以翻译为自然权利，即承认每一个人生来都有他的权利，这不是别人给他的，而是他自己具备的，任何人都一样。西方天赋人权是资产阶级学者提出来的，所以现在许多人就认为这是一种资产阶级思想，但事实上我们的宪法也讲人民有一些基本的权利。可惜的是，西方的人权思想是中国传统思想中所没有的。儒家也讲“权”，但不是权利之“权”，而是“经、权”之“权”，讲的是变通。在中国思想史上是否也有讲权利之“权”呢？有。先秦的法家如慎到、商鞅、韩非都讲权利之权，但他们专门讲“君权”，不讲民权，不讲人的权利。先秦法家有其进步之处，即以法治国，但他们看不起人民。先秦法家的一部重要著作《管子》，它的思想还是比较温和的，但是它有这么一句话，叫“用人如用六畜”，用人跟用牛马一样，这是把人看做是牛马。所以后来汉朝的扬雄就批评法家申不害和韩非，说：“奈何牛马之用人也？”认为申、韩把人看成牛马是根本错误的。我觉得扬雄的批评是完全正确的。儒家则不一样。儒家反对把人看做牛马，从

孔子开始就这样了。《论语》上有个记载，说是“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”孔子就把人跟牛马分开了，这是儒家的一个优点。可是儒家没有提出人权思想，儒家只讲人对人有义务，不讲每个人有权利。那么在中国历史上是否也有人讲每个人有他的权利呢？有。先秦儒家有一派叫漆雕氏之儒，曾有过这种思想，可是没有居正统地位。儒家没有强调每个人的权利，这点是遗憾之处。儒家如孟子、黄梨洲讲民主，有一个理论基础，即孟子提出来的“良贵”观念。他说：“人人有贵于己者”，这叫做“良贵”，翻译成现代语言就是“本然的价值”，人人都有他生来的价值。只要每个人认识和发挥了这个价值，就可以成为一个很好的人。所以他提出“人皆可以为尧舜”，达到圣人的境界。孟子还说：“舜何？人也。予何？人也。有为者亦若是。”舜是人，我也是人，我若有所作为，我也可以像舜那样。我认为孟子所讲的民主，是承认每个人有天赋价值，跟天赋人权有所区别。他主要是从道德方面来讲的。西方则主要是从政治方面来讲的，这是一个根本区别。从这方面看，儒家是要求重视个人的尊严。这是中国传统中一个极宝贵的思想。儒家在这方面讲的特别多。孔子就曾赞美过伯夷、叔齐，说“不降其志，不辱其身。”后来士大夫知识分子就有这么一个传统，讲“士可杀，不可辱”。不过我认为这句话太消极了，应该是士不可辱，也不可杀，要为正义而斗争。可见，中国过去也有民主观念，可是这种民主观念不太完全，不讲人民的基本权利。

黄梨洲是中国过去民主思想的一个伟大的代表，他强调人的尊严，强调每个人在道德上都可以达到最高水平，这是有其重要意义的。但是我们现在还是要学习西方的科学，参考西方的民主，健全我们的社会主义民主。我们现在纪念黄梨洲，就要发扬他的民主观念，这与学习西方民主并不矛盾。我今天随便讲了点感想，

不一定对，请同志们指正。

（滕复整理，原载《浙江学刊》1987年第1期）

正确认识中西文化的异同

现在很多同志对文化问题感兴趣,热烈参加文化问题的讨论,这是非常可喜的现象。在今天,我们讨论文化问题,进行中西文化的比较,要有三个方面的正确认识:一是正确认识中国传统文化,二是正确认识西方近代文化,三是正确认识当代中国的文化形态。

在中国历史上,有两次外来的输入,一是汉晋隋唐时代佛教的输入,二是明代后期及近代西方学术的输入。这两次文化输入,其性质是不同的。汉晋隋唐时期,中国是封建社会,当时印度也是封建社会。当时是印度封建时代的佛教输入到中国封建社会,可以说是同一级的文化接触。明代后期,中国仍处在封建时代,西方则处在由中世纪到近代的过渡时期;到了鸦片战争时期,西方文化已经是资产阶级的文化了。当时的西学东渐,可以说是不同级的文化接触。由于当时西方资产阶级文化是高一级的文化,所以只有少数先进的中国人才能理解。同时西方文化的输入是与西方资本主义国家的武力入侵相伴随的,更增加了情况的复杂性。历史证明,如果能够主动接受先进文化,就将有光明的前景;如果盲目拒绝或被迫接受,那末就会有落后挨打的危险。

对于中西文化进行比较,就必须对于中西文化有一个正确的认识。20年代以来,讨论中西文化异同的文章很多,但是往往陷于片面。一个相当流行的观点,认为中国文化是主静的,西方文化是主动的。事实上,中国古代固然有宣扬主静的思想家,也有

主动的思想家。道家老子、庄子是主静的，但是儒家的《易传》则宣扬“刚健”，基本是主动的。《易传》说：“动静不失其时，其道光明”，认为宜动则动，宜静则静。诸葛亮有两句名言：“非淡泊无以明志，非宁静无以致远”，肯定了宁静的重要。但是诸葛亮一生，参加赤壁大战，以后又七擒孟获，六出祁山，还是活动为主。文化的发展主要依靠活动，如果一味主静，哪里会有文化的延续发展呢？认为中国传统文化是静态文明，那是不合事实的。

过去有人认为西方文化是物质文明，中国文化是精神文明，就更是一偏之见了。中国的先秦时代与西方的古希腊时代，都是文化高度繁荣的时代，但像古希腊欧几里得几何学和亚里士多德形式逻辑那样完整的体系，却为中国所缺乏，能说西方精神文明不如中国吗？中国的四大发明传入欧洲以后对于欧洲的近代文明曾起过积极的促进作用，四大发明都属于物质文明，能说中国没有物质文明吗？

近来又有一种看法，认为中国是性善论的文化，西方是性恶论的文化。性恶论比性善论深刻，所以西方文化比较高明。这更是片面的肤浅见解。西方基督教讲“原罪”，可以说是性恶论，但在古希腊哲学中，苏格拉底、柏拉图可以说都是主张性善论的。中国孟子讲性善，荀子则讲性恶。西方近代启蒙思想家和18世纪法国唯物论者都是宣扬性善的。岂能以性善与性恶分别归于中西？黑格尔曾说性恶论比性善论深刻。我个人认为，事实上性善论比性恶论更深刻，因为性善论是民主思想的基础，而性恶论是专制主义的基础。

20年代文化界曾经展开关于国民性的讨论，提出改造国民性的问题，这是一个有深刻意义的问题。一般谈论国民性主要是指一些劣根性。改造劣根性是必要的。但是，如果所谓国民性，仅仅是一些劣根性，那么，中华民族还具有立足于世界的内在根据

吗？一个仅有劣根性的民族还能存在于世界之中吗？我认为，谈到国民性，或者谈到民族性，也应有一个全面的认识。一个民族必然有其延续发展的内在根据，必然有其独立存在的精神基础，这就是这个民族的民族文化中的优良传统。民族文化中的优良传统也可以称为民族精神。中国从古以来，有一个坚持民族独立、对外来侵略决不屈服的精神。这种精神表现在个人生活方面，就是承认人格独立。现在有人说中国文化就是压抑个性，叫人绝对服从。过去专制主义确实是叫人绝对服从。但是中国传统也还有另外一方面，就是承认人格的独立。孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”肯定一般平民都有独立的意志，不能随意改变。孟子更宣扬“威武不能屈”的大丈夫风格。这种宣扬独立人格的思想是中国文化中的优良传统的内容之一。

关于现今中国的文化形态，也要有一个正确的认识。现在中国已经进入社会主义，废除了人剥削人的制度。但是还有一个现代化的任务，政治生活的民主化还有待于提高。现在的中国文化已经不是传统文化了，特别是生活方式方面，衣食住行，除了食还保留中国烹调以外，衣住行已逐渐“西化”了。然而，许多陈旧的传统习惯还有待于革新。学习西方的先进科学是绝对必要的。是否西方的全部风俗习惯都必须学来呢？西方各国都表现了民族文化的独立性。虽然同属资产阶级文化，但是英、法、德、意之间，各有其独立的民族特点。这里有一个保持民族文化的独立性的问题。一个民族，如果丧失了文化的独立性，也就会丧失民族的独立性；丧失了民族的独立性，就沦为别的民族的附庸了。保持民族文化的独立性，是一个至关重要的问题。但是保持民族文化的独立性也有一个条件，就是必须学会别的民族的先进文化的成果，同时发挥自己的创造精神，在文化的各方面能够与别的民族并驾齐驱。只有这样，才能够保持民族文化的独立性。应该承

认，只有对世界文化做出自己的独特贡献，才能受到别的民族的尊重。

（原载《东西方文化研究》1987年第1期）

综合、创新，建立社会主义新文化

近几年来，国内出现了文化热，同时在香港、台湾、国外都出现了有关中国文化问题的讨论。在20、30年代，我国也曾有过文化讨论的热潮。文化热往往出现在国家、民族、社会进一步发展的转折关头，它讨论的虽是文化问题，而实质上却是关系到国家、民族发展前途的重大问题。“天下兴亡，匹夫有责”，文化热的出现，反映出广大人民尤其是知识阶层对国家、民族前途的关注。因此，近几年来来的文化热，是一个好的现象，它的出现是历史的必然。

有人认为，在近几年的文化热中，已发表的文章，基本上还没有超出20、30年代的水平。我认为这个估计是不全面的。我想这是忽略了一个主题，即忽略了当前我们所处时代的时代精神。在20、30年代，当时讨论的是：中国走向何处？中国文化走向何处？中国到底应如何办？这是那个时代面临的问题。时隔半个世纪之后的今天，我国早已进入了社会主义社会，20、30年代面临的问题已经解决了，目标和方向已经确定了。现在的任务是建设有中国特色的社会主义物质文明和精神文明。

一定的文化总是一定社会形态的反映。我国当今的社会状况与20、30年代的半殖民地、半封建社会已大不相同，而且是大大的进步了。不同的时代应有不同时代的精神。在文化建设上，今天我们如何把握时代精神，建设社会主义的新文化，我认为对这个问题应有一个明确的认识。在近几年的文化问题讨论中，有的

学者所提出的观点，似乎是很“新”，实际上却没有把握时代的精神。

近年来，有一种论调，在国内影响甚大，我称之为“传统文化否定论”。他们主张对中国传统文化应一概否定，完全向西方学习。有人侈谈什么“中国文化的深层结构”，甚至说，在中国，“人”还没有“萌芽”。毋庸讳言，在我国传统文化中有不足之处，但是，如果说有五千年文化的中华民族还没有出现“人”的观念，这就不但彻底否定了中国的文化，而且连中华民族也彻底否定了。我认为，这种思想是对中国传统文化和中华民族的玷污、诬蔑。如此观点，对中国文化的浅层结构都不了解，何能谈文化的深层结构呢！我们现在面临一项重要任务，就是要阐明中国的传统文化有哪些特点，对人类文化作出过什么贡献，哪些是中国传统文化的精华，值得每一个中国人骄傲和自豪。

当然，也应该承认，我国文化自17、18世纪以来，较之西方文化是落后了，可是在此以前并不落后。何况现在的中国的文化又是在积极地前进。社会主义的新文化是高于资本主义的文化。建设社会主义的新文化是一个创新的事业。我认为：一方面要总结我国的传统文化，探索近代中国落后的原因，经过深入的反思，对其优点和缺点有一个明确的认识。另一方面，要深入研究西方文化，对西方文化作具体分析，对其缺点和优点也要有一个明确的认识。根据我国国情，将上述两个方面的优点综合起来，创新出一种更高的文化。什么是创新？创新意味与中国传统文化和近代西方文化都不相同。因为它是具有中国特色的社会主义的新文化，是人类文化史上高度民主、高度科学的新文化。近几年，针对文化问题，我写了一些研究文章，自己撰了一个名词：“文化综合创新论”。这也可能是胆大狂放，但是，我认为中国新文化建立，综合和创新还是重要的。

中国传统文化中的封建主义传统必须否定，必须批判，但是，不能否认，中国传统文化确有好的一面。仅从中国人民传统的共同心理结构来看：一、中国人民有反对外来侵略的传统，对外来侵略不能忍受。在历史上有过无数的爱国志士和民族英雄，他们为了捍卫国家、民族，不惜抛头颅洒热血，与外来侵略者作不妥协的斗争，在我国历史中写下了可歌可泣的篇章。虽然，在我国历史上也有过汉奸，但仅是少数，不代表传统的主流，而且遭到人民的唾弃。二、中国人民对内有反暴政、反压迫的传统。从陈胜、吴广揭竿而起，直至太平天国起义，上下两千多年风起云涌的农民起义，无不反对暴政、反对压迫。我国古代，早在春秋战国时期，就有孔子宣扬“仁”，孟子提出“仁政”。自此以后，历史上的进步思想家和有识之士，继承了这一优良传统，为了国家、民族的长远利益，反对统治者的暴政，同情人民所遭受的苦难。从20、30年代直至今日，都有学者断言，中国的国民性的特色是“奴性”，显然，这是不符历史的偏颇之见。我认为，以上两个方面的民族共同心理结构，是中华民族的优秀文化传统，是中华民族赖以延续的精神支柱，今天仍应大大发扬。这个优良文化传统，可以用《易传》中的四个字“自强不息”来概括。

中国的20、30年代，日本等帝国主义入侵中国，民族、国家处于危急存亡之秋。当时，一般的中国人都有一个信念：“中国必胜”，并以“我们是中国人”自豪。可是，在80年代的中国人中，有人却偏偏看不起自己，这不能不引起我们深思。如果说中国国民性中有“奴性”的一面，那末，这些人看不起中国的思想，正是“奴性”、“劣根性”的表现。我们有责任来纠正这种思潮。

我们建设社会主义的新文化，一定要继承和发扬自己的优良文化传统，同时汲取西方在文化上的先进贡献，逐步形成一个新的文化体系。这个新的文化体系，是在马克思列宁主义原则的指

导下，以社会主义的价值观来综合中西文化之所长而创新中国文化。它既是传统文化的继续，又高于已有的文化。这就是中国的、社会主义的新文化。

历史在不断发展，时代在不停前进。中国五千年以来的传统文化已面临严重挑战，因为它已不能满足社会主义现代化的需要，必须创新。创新决不是传统文化的“断裂”，而是优良传统的继续和发展。综合中西文化之所长，融会中西优秀文化为一体，这才是真正的创新。

（原载《清华大学学报》哲学社会科学版，
1987年第2期）

文化建设与民族主体性

一、中国文化发展的新阶段

从周秦到明清，中国的封建时代经历了二千多年。由于种种原因，中国只能走曲折的道路，超越了资本主义阶段，经过艰苦的革命斗争，进入了社会主义社会。这是各种历史条件决定的，不以人们的主观意志为转移。应该承认，在文化发展史上，我们已经开始了一个超越前代的社会主义新阶段。

我们的历史任务是建设社会主义的新中国文化。在建设社会主义新文化的过程中，如何正确对待传统文化，如何正确对待近代西方文化，如何开辟新文化建设的道路，都是必须郑重考虑的重要问题。

二、对于中西文化的分析及其综合

社会主义文化应该既高于中国固有的传统文化，也高于近代西方的资产阶级文化。但是，社会主义文化是不可能凭空创造的。对于这个问题，列宁曾在《青年团的任务》中说过：“应当明确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，没有这样的认识，我们就不能完成这项任务。……无产阶级文化应当是人类在

资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。”（《列宁选集》第4卷，第348页，人民出版社，1972年版）这就是说，社会主义文化必须建立在封建时代与资本主义时代所取得的文化成就之上，必须确切地了解封建时代与资本主义时代所创造的文化并加以改造，才能建设社会主义的文化。

如何正确了解封建时代的文化和资本主义的文化呢？这就要对它们进行深入的考察，并进行科学的分析。

中国传统文化基本上是封建主义的文化，西方近代文化是资本主义的文化。现在多数人都承认中国传统文化中有精华有糟粕，西方近代的资本主义文化比封建文化高明，但也已暴露出了不少弊端。所以，对于中国传统文化和近代西方资本主义文化，都应进行一分为二的分析。

区别精华与糟粕，必须有客观的标准。

任何文化体系都有一些基本观念，有些观念是符合客观实际的，有些观念是不符合客观实际的；有些观念是符合社会发展的需要，有些观念是不符合社会发展的需要。凡是符合客观实际观念，能够促进社会发展的思想，都应谓之精华。凡是不符合客观实际的观念，阻碍社会进步的思想，都应谓之糟粕。这是衡量古今中外的文化思想的主要标准。

在建设社会主义新中国文化的过程中，必须正确分析传统文化的长短得失，必须正确分析近代西方文化的优劣利弊。

从中国文化发展过程及中外文化交流的基本情况看，中国文化在历史上曾经居于世界的前列，对世界文化做出了重要的贡献。从夏商周三代到秦汉，中国文化是独立发展的。两汉之际，佛教输入，中国开始容纳外来文化的因素。经过两晋南北朝隋唐，佛教成为中国的宗教、思想、艺术的一个重要侧面，但是占统治地位的仍然是中国固有的传统思想。通过对外来文化的改造，中国

文化的内容更加丰富了,佛教也逐渐中国化而成为中国的佛教。这足以说明,中国人民并不拒绝外来文化,而且善于吸收外来文化。自16、17世纪以来,西方文化突飞猛进,中国与之相比却逐渐落后了。明代末期,西学开始东渐,其历程是曲折的。近代西方的资本主义文明显然高于中国固有的文明,资产阶级的政治学术与封建主义的政治学术之间也有较大的距离。由于中国落后,遭受资本主义列强的侵略在所难免。清代末年,西学则伴随着西方列强的军事侵略俱来,以致西学的传播曾经遇到多方面的阻力。然而,向西方学习是大势所趋,近代中国的历史可以说是向西方学习的历史,同时也是中国人抵抗外来侵略、奋发图强的历史。

改革和克服封建时代遗留下来的陈旧习俗及落后意识,是文化发展的客观需要。同时也须正确认识中国文化延续发展的思想源泉、中华民族几千年来延续发展的内在思想基础。

近代中国落后的原因是复杂的,就文化而论,落后的原因之一是近古时代以来中国封建统治阶级的文化专制主义愈演愈烈。在中国历史上,秦始皇焚书坑儒,是文化专制主义,但为时较短;汉武帝罢黜百家,也是一定程度的文化专制主义,但是还没有完全扼杀文化的发展;清代大兴文字狱,是更严重的文化专制主义,造成了万马齐喑的局面。这样,文化的进步就非常困难了。近代的西方则相反,资产阶级启蒙思想在反对宗教蒙昧主义的斗争中,取得了重大的胜利,而这是西方近代文化能得以迅速发展原因之一。

那么,中国传统文化是否是一潭死水,毫无前进的契机呢?不是。中国人民虽然表现了一定程度的“惰性”,但是历来不能忍受残酷的压迫和外来的侵略。广大人民对于国内的阶级压迫的忍受有其一定的限度,历史上多次发生过反对暴君苛政的英勇斗争;同时更不能忍受外来的侵略,各族人民对于国内异族的入侵都进行

过猛烈的抗争，对于异国的入侵更是坚决抵抗，决不屈服。历史上，曾经有过几次少数民族入主中原，但终于被中原文化所同化。中华民族在近代虽然遭到非常严重的民族危机，但是始终还保持了民族的独立地位，没有陷入亡国的厄运，这与广大人民反侵略的英勇斗争是分不开的。这种对内反压迫、对外反侵略的坚强意志正是文化进步的内在动力。

由于中国人民的奋力抵抗，中国没有成为殖民地，而是沦为半封建半殖民地的国家。经过百年的艰苦斗争，终于在中国共产党的领导之下，建立了中华人民共和国。新中国的建立，标志着中华民族的新生，也开始了中国文化的新阶段。

与广大人民反压迫反侵略的坚强意志密切联系，中国古代哲学思想中也存在着激励人们奋发前进的精粹思想。这里可以举出孔子、孟子关于人格价值的观念和《周易大传》的“刚健”、“自强”的思想。孔子肯定人人都有独立的意志，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《论语·子罕》）；肯定为崇高理想而献身的精神，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（同书《卫灵公》）。孟子肯定“人人有贵于己者”（《孟子·告子上》），即肯定人人具有独立的价值，又宣称“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也”（同上）。这些思想既肯定了生命的重要，又认为道德理想具有高于生命的价值。应该承认，人格独立的观点、应为崇高理想而献身的思想，正是反压迫反侵略斗争的思想基础。《周易大传》颂扬“刚健”的品德，提出“天行健，君子以自强不息”的光辉命题，在中国历史上，更是起了激动人心的巨大作用。

文化传统中的精粹思想，往往是不容易理解、不容易领会的；文化传统中的陈旧思想，却往往是不容易克服、不容易摆脱的。传统文化中有大量的妨碍社会发展的陈旧观念，如儒家所宣扬的“三纲”，即“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”，在封建社会后期

起过非常严重的反动作用。虽然辛亥革命打破“君为臣纲”，五四运动批判了“父为子纲、夫为妻纲”，但是等级特权思想、独断专行的家长作风并未消逝。克服封建意识的陈腐遗风，还是一项长期的、艰巨的任务。学习西方文化，也有类似的情况。往往不容易掌握西方学术思想的精髓，而仅仅学会一些皮毛。西方资产阶级宣扬的“个人本位、自我中心”的思想，是一种剥削阶级的思想。这种有害的思想，并不代表西方学术思想的精髓。西方近代的一些卓越的思想家提出过一些精深渊奥的理论，并不是都宣扬个人利己主义的。

近年来，在中国社会上，陈腐的封建遗风往往与资产阶级利己主义的作风相互结合起来。以权谋私、贪财枉法、一切向钱看，就是封建意识与资产阶级利己主义相结合的表现。如果认为这些仅仅是封建意识作怪，就陷于肤浅了。如何消除这些封建意识与资产阶级利己主义结合的不正之风，确实是一个需要认真对待的问题。

文化是包含多层次、多方面内容的复杂体系，其中最高的层次是哲学思想，中间层次有科学、文学、艺术、教育等等，最低的层次是社会心理。社会心理即是大多数人所具有的通俗意识，哲学思想是思想家所提出、倡导的理论体系。社会心理经常是哲学思想产生的背景，而思想家也可能对于陶铸社会心理起一定作用。思想家往往企图纠正社会心理的偏颇浅陋，社会心理也可能受到思想家的微言大义的熏陶。每一时代的哲学思想与社会心理都包含复杂的内容，其中居核心地位的是价值观，亦即关于是非荣辱的观点。社会上流行的荣辱观与哲学家所宣扬的价值观，有同有异。就中国而论，从春秋战国以来，一般人所追求的是“荣华富贵”、“声色货利”，而思想家则特别重视精神生活的崇高价值，或者宣扬“义以为上”、“舍生取义”（儒家），或者强调“天下国家

人民之利”（墨家），或者企求绝对的精神自由（道家）。但是社会心理与哲学思想也有相通之处。自汉代以来，多数思想家和大多数人民都肯定“尽忠报国”、“廉洁奉公”为美德，这可以说是中国封建时代的共同心理的一个方面。

中国封建时代的社会心理，可以概括为“家族本位”，处处考虑亲属关系。资本主义的社会心理可以概括为“个人本位”，最重视个人的权利。时至今日，家族本位固然是落后的，个人本位也不符合崇高的理想。事实上，西方资产阶级的理论家也很重视社会的公共利益，例如康德宣扬“善良意志”，边沁主张“最大多数人的最大利益”。如果专门欣赏个人利己主义，那只能成为资产阶级庸俗习气的俘虏。社会主义社会应该肯定“社会本位”。为公忘私、大公无私、助人为乐，是社会主义道德的最高准则。建设社会主义的人们，应该从阶级社会的狭隘意识中解放出来。

总之，我们所要建设的社会主义的新中国文化必然是中西文化的综合，即中国的优秀传统与西方的先进成果的结合，同时又是一个新的创造。社会主义是前所未有的新事物，社会主义文化虽然必须建筑在已有的文化成就之上，但在本质上乃是新的创造，体现了新的理想。

三、发扬民族的主体性

任何民族的文化，都在一定程度上表现其民族的主体性。文化是为民族的存在与发展服务的，文化必须具有保证民族独立、促进民族发展的积极作用。

近年以来，很多论者喜谈个人的主体性。肯定个人的主体性是必要的，但是更重要的是正确理解民族的主体性。在世界大同的理想实现以前，民族矛盾、民族斗争是不可避免的；如果一个

民族丧失了独立的地位，必然要受别的民族的奴役；在受奴役的民族中，个人主体性是不可能存在的。

民族的主体性即是民族的主体意识，亦即民族的自觉能动性，其中包含民族的独立意识、民族的自尊心等等。一个民族必须具有一定的主体意识，才能具备在全世界中参加竞争的能力，对世界文化做出自己的独特的贡献。

民族的主体性还蕴含着民族文化的独立性、民族文化的自主性。民族文化的独立性就是在形式和内容等方面都具有民族的特色。一个独立的民族必须能够保持文化的独立性。如果丧失了民族文化的独立性，那么，民族的独立也就随之消失了。

现代西方国家都表现了强烈的民族主体性。一个没有主体意识的民族是不可能实现“现代化”的。

20年代至30年代，胡适等人鼓吹全盘西化，猛烈抨击传统文化，认为传统文化一无是处，中国百事不如人，必须全盘西化才有进步的希望。这全盘西化论的主要含义是主张走资本主义的道路。但是，历史早已证明，在20世纪的世界形势之下，中国走资本主义道路是不可能的。中国人民在共产党的领导之下选择了社会主义革命的道路，这是唯一正确的道路。近几年来，在文化讨论的热潮中，又有人热衷于宣扬全盘西化论，实质上不过是胡适等人的老调重弹而已。

全盘西化论的主要错误是不懂得民族的主体性，不懂得一个独立的民族必须保持文化的独立性，更不理解中华民族长期以来虽然表现了许多令人痛恨的严重缺点，但也具有一定的优秀传统。

全盘西化论者诅咒传统，认为传统文化一无可取，这是否符合事实呢？中国文化发展了几千年，在上古、中古时代都居于世界的前列，只有近二百多年落后了，难道对于二百年前曾经居于世界前列的中国文化必须全面否定吗？举例来说，中医积累了丰

富的实践经验，能治疗西医所不能治的疾病，能说是没有科学价值吗？中国绘画独具特色，中国建筑有独特风貌，对于这些都必须全面否定吗？还有，中华民族有自己的语言文字，中国几千年的历史遗留下许多名胜古迹，对于这些，都必须加以消除吗？如果取消了自己的语言文字，中华民族还像一个独立的民族吗？

当代西方各先进国家都珍视自己的传统。我们向西方学习，却要斩断自己的传统，这是力求向西方看齐呢，还是以劣等民族自居而甘受奴役呢？

文化的进步需要开放的态度，自我封闭是没有前途的，必须注意世界文化的先进成就，努力汲取世界文化的先进成就。但是，如果自己本身没有奋发向上的内在动力，没有积极前进的内在要求，那么文化的进步也是不可能的。而这种奋发向上的动力，这种积极前进的要求，只能孕育于本民族的文化传统之中，这是不可能从外边取得的。所以，认识本民族的文化传统中所蕴藏的进步契机，乃是完全必要的。

文化进步不可能是传统的全面否定，而只能是传统中一部分具有生命力的内容否定另一部分没有生命力的内容。世界最新科学所发现的真理必须接受，而本土古代思想家所揭示的真理，只要在一定范围内，在一定程度上，符合客观的实际，便仍然要承认。更需要继续努力，进一步开拓探索真理的道路。

对中西文化进行深切的考察和分析，高扬民族主体性，建设社会主义的新中国文化，这也将为世界文化做出应有的贡献。

（原载《北京社会科学》1987年第2期）

马克思主义在中国的传播与 中国传统哲学的背景

马克思主义在中国的传播，仅仅几十年的时间，就取得了辉煌的胜利。中国共产党在马克思主义的指导之下，率领广大人民群众，经过复杂曲折的斗争，建立了中华人民共和国。马克思主义成为新中国的最高指导思想。应该承认，马克思主义在中国的传播是比较顺利的，是多数知识分子和广大人民群众所乐于接受的。

马克思主义在中国能够顺利传播，有其政治的原因。近百年来，中国人民如饥似渴地寻求救国救民的有效方策，经过反复的尝试，别的途径都失败了，终于找到了马克思主义。只有在马克思主义的指导之下，才能取得反帝国主义、反封建主义斗争的胜利。这是中国近代史所充分证明的历史真理。

但是，马克思主义在中国的传播之顺利，绝不仅由于政治的原因。如果马克思主义的理论与中国的学术传统是完全格格不入的，那必然不易被人们所接受，更不易迅速成为整个国家的主导思想。马克思主义在中国取得胜利，还有思想意识方面的原因。

马克思主义是无产阶级革命的理论，但也有其思想渊源。马克思主义哲学在一定意义上实现了哲学的革命变革，但它与西方古典哲学也有一定的联系。马克思主义的唯物论与西方古典哲学的唯物论有一定的继承关系。马克思主义的辩证法是西方古典哲学中的辩证法的进一步发展。马克思主义的共产主义理想与西方

空想社会主义的关系更是必须肯定的。

中国传统哲学中也有唯物论，也有辩证法，虽与西方哲学的唯物论和辩证法有所不同，但也有一些共同之处。中国哲学中的唯物论和辩证法思想与马克思主义的唯物论和辩证法，虽然距离较远，但也有互相契合之处。从中西哲学的异同来考察，中国哲学与马克思主义之间有相通之处，也就不难理解了。

以下试从四个方面来考察中国古典哲学的若干基本倾向与马克思主义理论的相通之处。

一、唯物论

在中国历史上，春秋战国以来，唯心论受到封建统治阶级的尊崇，一些进步思想家也未能摆脱唯心主义的形式。但是，也存在着一个唯物论的传统。先秦哲学中最显著的唯物论是荀子的学说，荀子“天行有常，不为尧存，不为桀亡”的命题曾经有深远的影响。汉代王充高举“疾虚妄”的旗帜，给世俗的宗教迷信以沉重的打击。范缜对于神不灭论的批判，提出了关于形神关系的正确理论。宋明时代，张载以自己运动的“气”来说明一切事物，王夫之更提出“天下唯器”的精湛观点。“从世界本身来说明世界”，这是中国历史上唯物论者的光辉传统。这个传统，在中国历史上每一个时代都有一定的代表。

二、辩证法

如果说在中国哲学史上，唯物论与唯心论的对立不像西方哲学史上那样壁垒分明，人们对于有些唯物论哲学的性质仍时有争

论，那么，对于中国古代哲学中存在着丰富的辩证法思想，中国哲学史工作者却是一致公认的。老子的“物或损之而益，或益之而损”，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，已成为人们的常识。《易传》的“一阴一阳之谓道”、“刚柔相推而生变化”，是更精粹更深邃的辩证观点。宋代以来，张载提出“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”，“感而后有通，不有两则无一”的深湛命题；程颐明确提出“物极必反”；邵雍宣扬“一分为二”；朱熹更讲“一中有二”。他们的学说中都含有比较丰富的辩证法。到明清之际，王夫之更提出了关于动静、新故的深刻观点。所以，中国学者接触到西方哲学的辩证法并不感到陌生难解，就是很自然的事情了。

三、唯物史观

唯物史观是马克思、恩格斯的创造性的贡献，但在以前亦非全无端萌。在中国思想史上，有许多思想家谈到物质生活与精神生活之关系的问题。《管子》书云：“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱。”肯定物质生活是精神生活的基础。韩非说：“饥岁之春，幼弟不饱；穰岁之秋，疏客必食；非疏骨肉爱过客也，多少之实异也。”（《韩非子·五蠹》）王充说：“让生于有余，争起于不足。谷足食多，礼义之心生；礼丰义重，平安之基立矣。……礼义之行，在谷足也。”（《论衡·治期》）这些言论都肯定衣食丰足是道德觉悟的必需条件，在一定程度上看到了物质生活条件在社会发展过程中的决定作用。这些观点是广泛流传的，尤其《管子》所讲的两句，成为古今传诵的名言。这些观点还不能称为唯物史观，但与唯物史观有相通之处。

四、社会理想

共产主义理想是西方空想社会主义者提出的。中国封建时代还不具备产生空想社会主义的条件。但是，先秦道家老庄学说中保存着对于原始社会的怀念，提出了对于阶级剥削的抗议。儒家学者所撰写的《礼运》篇中，宣扬“大同”的理想。大同社会的原则是“天下为公”，其中人与人的关系是：“人不独亲其亲，不独子其子，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。”这是非常明确的对于原始共产社会的赞颂。儒家虽认为“大同”已经无法回复，但这些描述给予后代学者以深刻的印象。“大同”成为人民长期怀念的理想境界。所以，西方共产主义学说传来以后，进步人士是以欣喜的心情欢然接受的。

以上是说明，中国传统哲学思想与马克思主义的理论观点，虽然距离遥远，所属时代不同，所表现的阶级立场更不同，但是也有一些相通之处。应该注意，中国古代的唯物论与西方的唯物论，虽然同属唯物论，但差别很大；中国古代的辩证法与西方的辩证法，虽然都可称为辩证法，但差别更大。我们不应见同而忽异，但是，也不可见异而忽同。中西哲学的唯物论与辩证法的共同之点，对于马克思主义在中国的传播是起了促进作用的。

30年代，曾经发生哲学论战。

中国传统哲学中有唯物论，然而唯心论更多；中国传统哲学中有辩证法，然而反辩证法的形而上学观点亦不少。20年代至30年代，一些倾向唯物论的学者欢迎马克思主义的辩证唯物论，而一些坚持唯心论的人们则对于辩证唯物论大肆攻击。在哲学范围

内，当时反对马克思主义的人把攻击的矛头主要对准唯物辩证法和唯物史观，这就是当时的所谓“哲学论战”，亦称“唯物辩证法论战”。很多人利用形式逻辑来反对辩证法，把辩证法与形式逻辑对立起来。至于政治思想方面，许多坚持资产阶级立场的论者对于社会主义的攻击尤其猛烈。

30年代，思想理论界虽然错综复杂，学派林立，但最受欢迎的是马克思主义哲学。马克思主义得到了广泛的传播，逐渐深入人心。在全国解放之前，马克思主义哲学在理论界已经取得决定性的胜利了。

1949年新中国建立，更为人们深入学习马克思主义理论提供了充分的条件。一些在30年代就已学贯中西、企图建立自己的学说体系的老一代哲学工作者如冯友兰、金岳霖等，也接受了辩证唯物论与历史唯物论，改变了原来的哲学观点。应该承认，这是中国现代思想史上的大事件。这些老一代学者接受辩证唯物论与历史唯物论，是自觉的，不是自发的；是自愿的，不是被迫的。他们确实理解了马克思主义哲学的真谛，从而实现了自己哲学思想的转向。这也证明了马克思主义辩证唯物论与历史唯物论的真理确实具有巨大的吸引力。

最后谈谈马克思主义的中国化。

马克思主义是解放全人类的理论，不属于哪一国，而是国际性的学说。马克思主义在一定国家的传播，必须与这一国家的实际相结合，才能在这一国家中取得革命的胜利。一个国家的实际不限于经济、政治的实际，也应包括思想传统的实际。运用马克思主义的观点对于一个国家的传统哲学进行分析解剖，从而加以鉴别抉择，这也是一项重要的任务。在中国占主导地位的马克思主义，只能是与中国实际相结合的马克思主义，也就是中国化的马克思主义。以毛泽东同志为代表的中国共产党人正确执行了把

马克思主义中国化的任务,所以能够从一个胜利走到又一个胜利。

马克思主义在中国广泛传播,取得伟大的胜利,这不是偶然的,而有其必然的原因。分析一下中国传统哲学的实际内容,理解其中所包含的有利于马克思主义传播的历史条件,就会使我们对于马克思主义哲学在中国的发展有比较明确的认识。

(原载中国社会科学院《研究生院学报》1987年第3期)

文化建设的方向

无论中国和西方，封建时代的文化都有过悠久的历史。西方近代产生了超迈前古的资本主义文化，而中国却在资本主义列强的侵略之下沦为半封建半殖民地的国家。经过长期的革命斗争，中国迈进到社会主义，消灭了人剥削人的阶级制度。我们现在的历史任务是，建设社会主义的新中国文化。

社会主义文化是对于封建文化与资本主义文化的否定，但是又必须建立在封建时代和资本主义时代已经取得的文化成就之上。建设社会主义的新文化，必须继承、发扬中国固有文化的优秀传统，更必须吸收、引进近代西方资本主义文化的有价值的成果。但是，方向是明确的，我们所要建立的是社会主义的新文化。这个社会主义的方向是不可逆转的。

20年代至30年代，曾经出现全盘西化的思潮。当时所讲的全盘西化，主要是提倡走资本主义道路。现在，我们已经在马克思主义的指导之下建立了社会主义的新中国。在这种条件之下鼓吹全盘西化，其实际意义就是要求回过头去走资本主义的道路。这在理论上是不正确的，在实践上更是不可取的。

西方资本主义社会，虽然发达繁荣，但是仍然把人对人的剥削看做合理的，因而存在着许多腐朽、颓废、萎靡的不良现象。对此必须有清醒的认识。

近代西方的科学技术、经济管理，确实比较高明，做出了卓越的贡献，积累了丰富的经验，我们必须认真学习，虚心接受。科

学技术、经济管理，在本质上是沒有阶级性的，是没有国界的，却不是可以轻而易举地学到手的。

在西方，科学技术空前迅速发展，是否也有其内在原因呢？如果仅仅学习人家的科学技术，却忘记了人家科学技术迅速发展的内在原因，只求摘果，不求育苗，恐怕有半途而废、永远落后的危险。近代西方科学发达的内在原因何在呢？当然，一方面是工业发展的需要刺激了科学的发展；另一方面，学术自由也为科学发展提供了内在的思想源泉。

在今日的中国，经济改革、工业发展对于科学技术的需求已经非常显著。同时，百家争鸣、百花齐放的方针的贯彻，对于文化的进步也是绝对必要的。

从原则上讲，社会主义应有比资本主义社会更大的学术自由。社会主义消灭了人剥削人的现象，实现了人与人之间的人格平等，因而人们能够在平等自由的良好环境中大胆讨论问题。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》的结语中说：“德国人的理论兴趣，现在只是在工人阶级中还没有衰退，继续存在着。在这里，它是根除不了的。在这里，没有对地位、利益的任何顾虑，没有乞求上司庇护的念头。反之，科学愈是毫无顾忌和大公无私，它就愈加符合于工人的利益和愿望。”应该承认，肯定学术自由，是社会主义的应有之义。如果有人把社会主义原则与学术自由对立起来，那就大错了。

社会主义的方向是不可逆转的。吸取西方的先进的文化成果，决不是无原则地颂扬资本主义的文化。

中华民族应有高昂的志气，在社会主义的道路上做出光辉的成就。

（原载《北京大学学报》哲学社会科学版 1987 年第 5 期）

关于若干哲学译名的商榷

几十年来，学术界翻译了西方哲学名著多种，其中大部分译笔明畅，对于中西文化交流大有裨益。尤其是中共中央马恩列斯著作编译局所译马克思、恩格斯、列宁、斯大林的著作，达到了信、达、雅的高级水平，嘉惠士林，令人钦佩。但是，也有一些通用的翻译名词，或者未能表达原来意指，或者违背了“异实莫不异名”的原则，似有进一步讨论的必要。多年以来即拟写文献疑，迟迟未能执笔。今我已届耄耋之年，无可再迟，爰将所疑写出，与学术界的同志们共商。

一、“自在”与“自为”？

德哲黑格尔的哲学中有所谓“an sich”与“für sich”，英译为“in itself”与“for itself”，中文一般译为“自在”与“自为”。

马克思《哲学的贫困》中译本有这样一段：

经济条件首先把大批的居民变成工人。资本的统治为这批人创造了同等的地位和共同的利害关系。所以，这批人对资本说来已经形成一个阶级，但还不是自为的阶级。在斗争（我们仅仅谈到它的某些阶段）中，这批人逐渐团结起来，形成一个自为的阶级。（《马克思恩格斯选集》第1卷，第159页，人民出版社1972年版）

这就是一般所讲“自在阶级”与“自为阶级”的区别。这里

“自在”与“自为”两个形容词是从黑格尔哲学中借来的。所谓“自在的阶级”指无产阶级还没有意识到自己是一个阶级和独立的政治力量，还不了解自己的历史任务。“自为的阶级”指无产阶级认识到本阶级的根本利益，进入了对于资产阶级进行有计划的、有组织的阶级斗争的阶段。简言之，“自在”表示没有自我意识，“自为”表示达到自我意识，自己认识了自己。

这里的问题是：在汉语中，自己认识自己，是否可用“自为”二字来表达呢？

在汉语中，“自为”二字表示自己为了自己，自己追求自己的利益。按“自为”一词首见于《韩非子》，韩非云：“挟夫相为则责望，自为则事行。”（《外储说左上》）又说：“夫卖庸而播耕者，主人费家而美食、调布而求易钱者，非爱庸客也，曰如是，耕者且深，耨者且熟云也。庸客致力而疾耘耕者，尽巧而正畦陌畦疇者，非爱主人也，曰如是，粪且美、钱布且易云也。……皆挟自为心也。”（同上）“自为”即“为了自己的利益”。

无产阶级认识了自己的历史任务进行革命斗争，固然对于自己的阶级利益有所认识，但不是为了自己的利益，不是图谋自己的私利，而是要解放全人类。我认为，无产阶级是达到自我认识的阶级，在汉语中，不能称之为“自为”。

把“für sich”译为“自为”，关键在“für”（for）一字，是把此字译作“为”。事实上，for除了表示“为了”之外，还表示关联，表示“对于”之意。“for itself”应理解为“对于自己”，“对于自己”意即成为自己认识的对象，也即达到了自我意识。

管见以为，译语“自为”二字是不恰当的，不能表示愿意，直译可译为“对己”，但“对己”又不易理解，建议可译为“自认”。“自认”即自己认同，亦即自己辨认。“自认”与“自觉”还有程度的不同，所以还不能径译为“自觉”。“自认”即自己认识了自

己。自觉是达到了高度的觉悟。

黑格尔哲学中所谓“für sich”，应译为“对己”或“自认”。黑格尔《逻辑学》中所谓“自为之有”，应译为“对己之有”或“自认之有”。（与“对己”相对应，“自在”可译为“在己”。）

二、“为我之物”？

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中有这样一段话：

另外还有其他一些哲学家否认认识世界的可能性，或者至少是否认彻底认识世界的可能性。……对这些以及其他一切哲学上的怪论的最令人信服的驳斥是实践，即实验和工业。既然我们自己能够制造出某一自然过程，使它按照它的条件产生出来，并使它为我们的目的服务，从而证明我们对这一过程的理解是正确的，那末康德的不可捉摸的“自在之物”就完结了。动植物体内所产生的化学物质，在有机化学把它们一一制造出来以前，一直是这种“自在之物”；当有机化学开始把它们制造出来时，“自在之物”就变成为我之物了……（《马克思恩格斯选集》第4卷，第221—222页，人民出版社1972年版）

这里“自在之物”，在德文为“Ding an sich”，在英文为“thing in itself”。所谓“为我之物”，在德文为“Ding für uns”，在英文为“things for us”。所谓“为我之物”指我们认识了的东西。

中文的“为我”是否表示“我们认识了的呢”呢？显然不是。中文“为我”是表示“为自我服务”。恩格斯这段话虽然提到“使它为我们的目的服务”，但所谓“为我之物”（Ding für uns）却不是为我们服务的意思，而是指“我们所认识了”之意。这里的问

题还在于“für” (for) 应如何翻译。我认为，这里的“für” (for) 也不是“为了”之意，而是“对于”之意。所谓“things for us”，直译应是“对于我们的事物”，即我们所认识的事物，所以，这里译为“为我”是不恰当的。我认为似乎可译为“我知之物”。这里原文“我”字是多数，确切地说，应译为“我们所知之物”。

顺便谈一个问题，西方有一句名言，即：“all for each, each for all”。通常译作“人人为我，我为人人”。这个翻译也是不准确的。中文“为我”是为自己之意，“人人为我”可能误解为人人都是为了自己。我认为此句应译为“人人为每人，每人为人人”，这样就意义显豁了。

三、“思辨哲学”？

英语“speculation”（德语 spekulation），20年代译为“玄想”；“speculative philosophy”，20年代译为“玄想哲学”。30年代以来，有些学者认为“玄想”二字含有贬义，于是改译为“思辨”，将 speculative philosophy 改译为“思辨哲学”。这样改译的用意虽佳，但是实际上却是未必恰当的。

按“思辨”二字出自《中庸》。《中庸》云：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”思是思维，辨是辨析，亦即分析。任何哲学思维都离不开思辨，怎能说只有 speculative philosophy 才是思辨的呢？

20世纪初英国著名哲学家博若德（C. D. Broad）曾著文将哲学分为两种，一是 speculative philosophy，二是 critical philosophy，后者可译为批评哲学，实即分析哲学之意。如将前者译为思辨哲学，那么所谓分析、批评就不用思与辨么？我认为，把 speculative philosophy 译为思辨哲学，不能表示 speculative philosophy

的特点。

恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》末节有这样一句话：“但是随着思辨离开哲学家的书房而在证券交易所里筑起自己的殿堂，有教养的德国也就失去了在德国的最深沉的政治屈辱时代曾经是德国的光荣的伟大理论兴趣……”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第253—254页，人民出版社1972年版）对于“思辨”二字，中译本加上一条编者注云：“双关语：‘思辨’的原文是《Spekulation》，也有‘投机’的意思。”按外文Spekulation (Speculation) 含有“臆测”之意，所以可作为一个双关语。中文“思辨”二字并无臆测之意，恐难当做双关语。我认为，还是20年代旧译“玄想”比较恰当。

黑格尔讲“玄想哲学”，并无贬义，而且寓有褒义。30年代，英哲怀特海 (A. N. Whitehead) 亦讲“玄想哲学”，并对“玄想哲学”确立了新的界说，亦寓有褒义。汉代哲学家扬雄自称“默而好深湛之思”。“Speculation”正是“深湛之思”的意思，旧译“玄想”，虽不甚恰当，但较“思辨”稍胜。近代实证论者鄙弃 Speculation，如果说他们鄙弃“思辨”，那就不切当了。

四、“机械”、“有机”？

英语“mechanism”一般译为“机械论”，“mechanic”译为“机械的”；“organism”译为“有机体”，“organic”译为“有机的”；“inorganic”译为“无机的”。

“有机”和“机械”是相互对立的。但是，“机械”既是机械，必自有其机。以“有机”二字表示“非机械的”，难免有概念混淆之嫌。荀子论“正名”的原则云：“同则同之，异则异之。……知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也。”（《荀子·正

名)) 相互对立的两个概念都用同一个机字来表示, 未免违背了“异实莫不异名”的原则。

“机械”一词是一个老名词, 久已通行, “机器”、“机关”等词也久已成为常用的口头语, 难以更改了。“有机”一词却有商榷的余地。回忆 30 年代, 曾经有人建议将“organism”改译为“通体”, 但亦不切当。确定一个切当的译名, 确乎不易。我初步设想, “organism”似可酌译为“通机”或“通机体”, 表示此类实体含有复杂的结构, 其中各部分息息相通。仍然保留一个“机”字, 但加上一个“通”字以示区别。

希望学术界的同志们慎重考虑“organism”的恰当译名。

五、“质 量”?

英语“quality”, 译为“质”; “quantity”, 译为“量”。辩证法中有“质量互变规律”, 亦即“量变到质变的转化规律”。在辩证法中, “质”和“量”是相互区别的。

物理学又有“质量”一词, 那是英语“mass”的译名, 是另外一个问题。

近年日常用语中又常有“提高质量”、“改进质量”、“质量和数量并重”、“质量比数量重要”等语, 其所谓“质量”专指“质”而言, 并不包含“量”的意义, 却称之为“质量”, 这就与辩证法中“质”与“量”对举的意义大不相同了。

按古代汉语中“质”字本有两种含义, 一为“形质”之质, 指形体而言, 这是物理学上“质量”一词的翻译根据。二为“性质”之质, 指本性或属性而言, 这是与“量”相互区别、相互对立的。近年日常用语中所谓“质量”, 将质与量两个词结合为一个词, 确实违背了“异实者莫不异名”的原则。在日常生活中或者

还可以用，作为学术名词，确实是不应容许的。

古代汉语中的“品”字表示事物的高下；又有“成色”一词，表示物品性质的优劣。今天，可否用“质品”二字或“质色”二字代替日常用语中的“质量”呢？提高质量，可以讲“提高质品”或“提高质色”如何？这样或者可以避免日常用语与辩证法中科学概念的矛盾。

我不是从事翻译的专业的工作者，不过对于哲学思维深感兴趣而已，谨提出以上这些疑问和建议，供同志们参考。其实需要商榷的哲学译名还不止这些。例如 Ideology，一般译为意识形态，但原词以“logy”为语尾，我们却译成“形态”，未免不相对应了。有人译为“观念体系”，似乎较好些，这也是值得进一步考虑的。

1987年5月13日

（原载《群言》1987年第8期）

中国哲学中的理性观念

现代汉语中所谓“理性”，是一个翻译名词，是从西方哲学著作中翻译过来的。在西方哲学史上，不同时代不同学派的思想家，对于所谓理性，各有不同的解释。对于所谓理性的意义也还没有一个一致的了解。在普通的常识中，所谓理性是对感性而言的，理性与感觉、经验、感情、意志有一定的区别。在中国古代哲学中，有关于“思”的学说，有关于“智”的学说，还有更广泛的“心”、“性”的问题，都可以说是与“理性”有关的思想。

大多数的哲学家都承认世界是有一定秩序的，名之为“理”。大多数哲学家都承认人们具有认识这“理”的能力，这种认识理的能力即所谓理性。所谓理可以分为自然之理与当然之理。自然之理即客观世界的秩序，当然之理即人类生活的准则。有些哲学家认为自然之理与当然之理是有区别的，有些哲学家则强调两者的统一。如何认识这“理”呢？不同的学派又各有不同的见解。有些思想家以为通过感觉经验与思维，即可达到对于“理”的认识；有些思想家则认为经验与思维只能认识浅近的理，对于最高层次的普遍的“理”，却非经验与思维所能达到，必须超越感觉与思维，通过神秘的直觉，才能领会。有些思想家认为反观内省才是领会此“理”的唯一道路。这些争论可以说都是关于理性的不同观点。

一、《洪范》论思

《尚书·洪范》提出了关于“思”的观点。《洪范》在《今文尚书》中属于《周书》，但《左传》中引《洪范》，却称为“商书”。20年代有人以怀疑的眼光进行推断，认为《洪范》是战国时代的作品。但《左传》记载春秋时人的谈话，多次引用《洪范》，足证《洪范》还是西周时代的著作。

《洪范》说：“五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，睿作圣。”貌指态度，言指谈话，视听是感觉，思是思维，睿是通达。《洪范》以“思”列于“视听”之后，当是认为思维在感觉之后。《洪范》肯定思维的标准在于通，这也是有深刻意义的。这是中国哲学史关于思维作用的最早的论述。

二、孔子论智

孔子经常以仁智并举，很重视智的价值。孔子认为智者的境界是“不惑”，“不惑”即知道什么是正确的什么是不正确的。孔子对于弟子有“崇德、辨惑”之教，《论语》记载：

子张问崇德、辨惑。子曰：“主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。”（《颜渊》）

樊迟从游于舞雩之下，曰：“敢问崇德、修慝、辨惑。”子曰：“善哉问！先事后得，非崇德与？攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑与？”（同上）所谓“既欲其生，又欲其死”，“一朝之忿，忘其身，以及其亲”，

都是自相矛盾。从这些例证看，所谓惑即是自相矛盾。所谓“辨惑”即辨别自相矛盾。“知者不惑”即能辨别矛盾而避免自相矛盾。

孔子在与弟子的谈话中对于智更有所解释，《论语》记载：

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”

（《雍也》）

孔子又尝评论臧文仲说：“臧文仲居蔡，山节藻梲，何如其知也？”（同书《公冶长》）蔡指大龟，臧文仲敬奉一个大龟，是一种迷信的行为，孔子以为非智。孔子以“务民之义，敬鬼神而远之”为智，以臧文仲居蔡为非智，这就是认为智是肯定道德的价值的，而不肯定关于鬼神的信仰。应该承认，这是孔子的一个重要观点，即认为肯定道德的价值才是智，关于鬼神的信仰不是智。孔子把智与原始宗教迷信对立起来。从这个意义来看，孔子所谓智既有近代思想中所谓“理智”的意义，也有近代思想中所谓“理性”的意义。

三、孟子论“是非之心”

孟子继承、发展了孔子的学说，提出“是非之心，智也”，对于所谓智作出了比较明确的解说。孟子区别了心与感官，他说：“耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）耳目之官是感官，感官易受外物的引蔽；心是思官，具有思维作用。

孟子认为，人们的感官都是相似的。耳有同听，目有同美。心也有所同然。他说：“耳之于声也有同听焉，目之于色也有同美焉，至于心独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。”（《孟子·告子上》）心所同然，即是心所共同肯定的，这就是理义。理义就是道德的准则。以理义为然，就是“是非之心”。“是非之心，智

也。”(同上)是是非非，就是智的作用。

孟子论智，也不限于对于道德准则的认识，也兼指对于自然规律的认识。孟子说过：“所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”(《孟子·离娄下》)穿凿之智即是主观的臆断。“行其所无事”，即遵循客观实际。依据天文学的知识，可以推算出千岁的冬至。这是对于客观规律的认识。

孟子认为关于“理义”的是非之心是人们生而具有的，“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也”(《孟子·尽心上》)。这是一种道德先验论，是关于道德起源的唯心主义观点。

四、《中庸》的德性观念

汉宋学者认为《中庸》是孔子之孙子思所作，先于孟子。近代哲学史家多认为《中庸》非子思所作，后于孟子。《中庸》可能不是一人一时的作品，其中有子思的遗作，也有后人附加的章节。

《中庸》提出了一个对后代思想有深远影响的概念：“德性”。《中庸》云：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微。”何谓德性？《中庸》曾说：“知仁勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。”德性即人所具有的“知仁勇”的本性。《中庸》以为，人人都具有这种本性，“或生而知之，或学而知之”，生知、学知虽然不同，但都可以达到本性的自觉。

“德性”是关于道德原则的自觉性，可以说与德哲康德所谓“实践理性”比较类似。

五、荀子论虑与智

荀子肯定道德的价值，但不承认道德意识是先验的，认为道德原则乃是人心思虑选择的结果。荀子强调思虑选择的重要意义。荀子说：“性之好恶喜怒哀乐谓之情，情然而心为之择谓之虑。”（《荀子·正名》）仁义等道德原则都是圣人为了人民的长远利益而考虑制定的。“况夫先王之道，仁义之统，诗书礼乐之分乎！彼固天下之大虑也，将为天下生民之属长虑顾后而保万世也。”（《荀子·荣辱》）“圣人积思虑、习伪故，以生礼义而起法度。”（同书《性恶》）这种创立道德原则的思虑作用，可以说就是一种理性作用。

荀子肯定人人都有理解道德原则的能力。他说：“今……涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正，然则其可以知之质、可以能之具，其在涂之人明矣。”（《荀子·性恶》）人人都有认识道德原则的能力，但必须通过学习，“专心一志，思索孰察”（同上），才能达到高度的智慧。“所以知之在人者谓之知，知有所合谓之智。”（同书《正名》）认识符合客观实际才是真正的智。

荀子肯定人有认识“理”的能力，“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（《荀子·解蔽》）他试图从唯物主义的观点对于人的认识能力作出说明。荀子肯定人的理性，认为社会生活的实际经验是道德原则的基础。

六、道家的直觉主义

孔子重视学习，《论语》的首句便是“学而时习之”。老子则区别了“为学”与“为道”。“为学”是从事于学习以增进知识，“为道”是领悟最高真理。老子说：“为学日益，为道日损，损之

又损，以至于无为。”（《老子》四十八章）老子认为对于天道的领悟无待于感官经验。“不出户，知天下；不窥牖，见天道。”（《老子》四十七章）这种对于天道的认识，老子名之曰“玄览”，“涤除玄览，能无疵乎？”（十章）所谓“玄览”，用近代的名词来说，就是直觉。

庄子发展了老子的观点，把老子的直觉主义又推进一步。儒家孟子强调“是非之心”，庄子则要求清除是非，他说：“是非之彰也，道之所以亏也。”（《庄子·齐物论》）消除是非即泯弃一切区别，“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《庄子·德充符》）最高的认识是领悟“万物皆一”的真理，这样就超越了感官经验，而达到对于道的直接体会。“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。”（《庄子·大宗师》）庄子更提出“无思无虑则知道”（《庄子·知北游》），不但要摆脱感官经验，而且要摆脱思维活动，才能达到对于道的直接认识。

老庄菲薄知识、贬低理性，认为只有摆脱感官经验、超越理性，才能达到最高真理。这种学说中包含对于理性的评价问题，对于以后理性观念的演变也有重要的影响。

老庄虽然鄙视思维，但这种观点却是从事理论思维的成果，其中也包含很多敏锐的观察，因而是理性观念发展史上的一个重要环节。

七、董仲舒、扬雄论智与心

汉代董仲舒肯定智的价值，对于智作出了比较明确的解释，他说：“凡人欲舍行为，皆以其智先规而后为之。其规是者，其所为得其所事，当其行；……其规非者，其所为不得其所事，不当其行。……智者见祸福远，其知利害早，物动而知其化，事兴而知其归，见始而知其终，……其动中伦，其言当务，如是者谓之智。”

（《春秋繁露·必仁且智》）董仲舒所谓智主要是指对于事物的变化规律的认识。认识了事物变化的规律，所以能知事物变化的趋势，因而能够预见祸福利害的转移。董仲舒肯定了人的认识客观规律的能力。

扬雄亦高度赞扬人的认识能力，他说：“或问神，曰心。请问之，曰：‘潜天而天，潜地而地，天地神明而不测者也，心之潜也，犹将测之，况于人乎？况于事伦乎？’”又说：“人心其神矣乎！操则存，舍则亡。能常操而存者，其惟圣人乎？”（《法言·问神》）这就是认为，人心具有神妙的作用，能探索天地的奥秘，更能理解人事的条理。

董仲舒、扬雄高度赞扬了人的认识能力，都肯定了理性的重要。但他们都没有提出详细的理论。

八、张载论“德性所知”

魏晋玄学关于人的认识能力问题基本上是徘徊于儒道两家之间，隋唐佛学的认识论基本上是传衍印度佛教的观点。到了北宋，理学兴起，又开始了关于理性问题的新的探索。

张载首先提出了“德性所知”的学说。张载认为最高的认识是“德性所知”，这种认识是关于天地“神化”的认识，而以道德修养为基础。“神化”的观念，原出于《易传》。《易传》说：“精义入神。”又说：“穷神知化，德之盛也。”所谓神指天地的微妙的变化，“阴阳不测之谓神”。“穷神知化”即穷尽天地的深奥的变化。

张载区别了“德性所知”与“见闻之知”。他说：“见闻之知乃物交而知，非德性所知；德性所知不萌于见闻。”（《正蒙·大心》）他认为“德性所知”高于“见闻之知”。何谓德性？张载也提出了一定的解释，他说：“德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。”

(同书《诚明》)气指气质，即每人由于身体情况而具有的种种自然倾向，包括感情欲望等等。如果一个人的道德修养不能胜过自己的感情欲望，便以自己的感情欲望为自己的本性；如果一个人的道德修养胜过了自己的感情欲望，就不以自己的感情欲望为本性，而以道德为自己的本性了。德性即是道德的本性，其内涵相当于近代西方哲学中所谓实践理性。

张载认为，“德性所知”即关于天地神化的认识，通过道德修养，便可以通晓天地神化。他说：“《易》谓穷神知化，乃德盛仁熟之致，非智力能强也。”(《正蒙·神化》)又说：“穷神知化，与天为一，岂有我所能勉哉？乃德盛而自致尔。”(同上)又说：“穷神知化，乃养盛自致，非思勉之能强，故崇德而外，君子未或致知也。”(同上)从事于道德修养，达到“无我”的境界，便可以“穷神知化”了。

张载所谓“德性所知”也是一种直觉，是一种以道德实践为基础的直觉。张载学说的特点是，认为实践理性不仅是道德的基础，而且是认识宇宙奥秘的唯一途径。张载认为宇宙的奥秘是可以认识的，认识宇宙奥秘的关键在于实践理性。这是张载关于理性的学说的主要观点。

九、程颐、朱熹关于义理之性的学说

程颐提出“性即理也”的命题，他说：“性即是理，理则自尧、舜至于涂人，一也。”(《河南程氏遗书》卷十八)又说：“性即理也，所谓理性是也。”(同书卷二十二上)这里将理性二字连为一词。程颐认为，性的内容就是理，也就是仁义礼智信等道德原则。他说：“自性而行，皆善也。圣人因其善也，则为仁义礼智信以名之；以其施之不同也，故为五者以别之。合而言之皆道，别而言之亦皆道

也。”(同书卷二十五)程颐认为,这个理不但是人的本性,而且是天地万物的所以然。他说:“物我一理,才明彼即晓此,合内外之道也。语其大,至天地之高厚;语其小,至一物之所以然,学者皆当理会。”(同书卷十八)

程颐以理为性,这所谓性正相当于近代西方哲学所谓理性。程颐认为这理不但是人的本性,而且是天地万物的本原,他以理为最高范畴。这所谓理又相当于宇宙理性。但程颐宣称这理的内容就是仁义礼智信等道德原则,表现了中国古代哲学的特色。

朱熹继承程颐的学说,也肯定性即是理。他区别了本然之性与气质之性,本然之性即是以理为内容的性。他说:“有两个人性字;有所谓理之性,有所谓气质之性。”(《朱子语类》卷九十五)“气质之性”的名称本于张载,“理之性”即程颐所说“性即理也,所谓理性是也”。

朱熹讲过“理之性”。朱氏弟子陈埴强调所谓“义理之性”,他说:“性者人心所具之天理,以其禀赋之不齐,故先儒分别出来,谓有义理之性,有气质之性。仁义礼智者,义理之性也;知觉、运动者,气质之性也。有义理之性而无气质之性,则义理必无附著;有气质之性而无义理之性,则无异于枯槁之物。”(《宋元学案·木钟学案》引《木钟集》)南宋以后,义理之性的名词比较流行。

程朱学派所谓“义理之性”以道德原则为内容。他们区别了道德原则与对于道德原则的认识作用。道德原则是性,对道德原则的认识作用则属于心。朱熹说过:“所觉者,心之理也;能觉者,气之灵也。”(《朱子语类》卷五)心中包含性,但还包含情和知觉作用。朱熹及其弟子把义理之性与知觉(认识作用)区别开来,这是朱学的一个特点。

十、陆九渊、王守仁的“本心”、“良知”说

朱熹把道德原则与对于道德原则的认识作用区别开来，陆九渊则宣称二者只是一事。陆九渊提出“心即理”的命题，认为心就是理，理就是心。其所谓“理”主要是指仁义礼智等道德原则，其所谓“心”主要指道德意识。陆九渊宣扬“发明本心”，所谓“本心”就是恻隐、羞耻、辞让、是非之心，也就是先验的道德意识。陆氏认为，这种先验的道德意识就是人的本性。

王守仁发挥陆九渊的观点，提出“致良知”。王守仁认为良知就是“是非之心”。他说：“是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也。良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也。”（《传习录》中）又说：“良知只是个是非之心。”（《传习录》下）所谓良知就是先验道德意识。

陆王学派关于“本心”、“良知”学说的主要意义是认为人类理性的内容就是先验的道德意识。

十一、王夫之论思

王夫之强调“思”的作用。他论思说：

孟子说此一思字，是千古未发之藏，……乃心唯有其思，则仁义于此而得，而所得亦必仁义。盖人饥思食，渴思饮，少思色，壮思斗，老思得，未尝不可谓之思，而思之不必得，乃不思而亦未尝不得。其得不得之一因乎思者，唯仁义耳。……只思义理便是思，便是心之官。……乃益知孟子之言思为古

今未发之藏，……人之所以异于禽兽者，唯斯而已。（《读四书大全说》卷十《孟子·告子上·二十六》）

王夫之认为只有思仁义之思、思义理之思，才是思。此种义理之思是人之所以异于禽兽者。这种思可以说是关于道德的理论思维。这种关于道德原则的思维才是理性的作用。这可以说是王夫之关于人类理性的解释。

十二、戴震论心与理义的关系

程朱学派讲“性即理”，认为人的本性即是仁义礼智等道德原则，认为这些原则既是天地万物的最高原则，又是人心所固有的。陆王学派讲“心即理”，认为人之所以为人在于具有先验的道德意识，这先验的道德意识也是人心所固有的。针对程朱、陆王的这两种观点，戴震提出了“心能辨夫理义”的新观点。这个新观点认为，道德原则不是心所固有的，道德意识也不是先验的。道德原则基于一定的人际关系而不是内在于心中的。戴震说：

孟子言：“口之于味也有同嗜焉，耳之于声也有同听焉，目之于色也有同美焉，至于心独无所同然乎？”明理义之悦心，犹味之悦口、声之悦耳、色之悦目之为性。味也声也色也在物，而接于我之血气；理义在事，而接于我之心知。血气心知有自具之能：口能辨味，耳能辨声，目能辨色，心能辨夫理义。（《孟子字义疏证》卷上）

这就是认为，味声色是客观的，理义也是客观的；味声色是感官的对象，理义是心知的对象。理义不是心中所固有的。心如何辨别理义呢？在于对事情进行分析，“理义在事情之条分缕析”（同上），“心之明之所止，于事情区以别焉，无几微爽失，则理义以名”（《原善》卷中）。戴震这一学说的主旨在于认为道德原则不是心

中所固有的，而是存在于“事情”之中，所谓“事情”主要是指人与人之间的相互关系。心具有分析事情而认识理义的能力。

戴震学说是对于道德先验论的反驳，在哲学发展史上有重要意义。

简单的总结

在中国哲学发展史上，与近代所谓“理性”相当的名词，有孔子、孟子所谓“智”，《中庸》所谓“德性”，程朱学派所谓“义理之性”，陆王学派所谓“本心”、“良知”。所谓“智”，也包含一般所谓“理智”的意义，但是孔子以智与原始宗教迷信对立起来，孟子以“是非之心”为“智”，主要是指理性而言。“德性”可以说相当于西方哲学中所谓“实践理性”。“本心”、“良知”即先验的道德意识，意指关于道德原则的认识作用。程朱学派所谓“义理之性”与近代所谓“理性”最为接近。程颐讲过“性即理也，所谓理性是也”，直接用过“理性”一词，朱熹则讲过“理之性”。作为翻译名词的“理性”一词可能是参照程朱学说而拟定的。

中国哲学中关于理性的学说，关涉到许多重要的理论问题，包括：世界有无普遍规律？人如何认识世界的普遍规律？人类生活有无普遍的道德原则？人如何认识此类道德原则？世界的普遍规律与人类生活的普遍原则的关系如何？更具体地讲，还包括：理性与感官经验的关系如何？理性与直觉的关系如何？道德原则是心所固有的还是认识的客观对象？诸家所讨论的问题亦各有偏重。孔、孟、荀以及陆、王，主要讨论关于道德原则的认识问题。戴震所谓理义也主要指道德原则而言。张、程、朱既重视对于道德原则的认识问题，也重视关于自然之理的认识问题。

中国哲学关于理性的学说有一个显著的特点，即非常重视

“实践理性”。《中庸》的“德性”观念相当于近代西方哲学所谓“实践理性”。中国的哲学家认为，实践理性不仅是道德认识的基础，而且是通晓宇宙奥秘的关键。

从先秦到宋明，儒家的各学派，虽然立论不同，但都是肯定理性、推崇理性的。由于强调理性的重要，对于意志与欲望的价值有所忽视。道家有贬低理性倾向。道家菲薄一般的知识和思辨，但道家更鄙弃一般的意志和欲望，既宣扬“无思无虑”，更强调“无欲”、“无情”。所以中国古代的道家学说与近代西方的反理性主义思想还不可同日而语。

关于理性的问题，直至今日，还是一个值得研究的活问题。回顾一下中国传统哲学中对于理性问题的讨论，还是有益的。

1987年5月20日

儒学发展过程中的 统一与分殊

中国的儒学，从春秋战国以至明清时期，经历了二千多年的漫长的发展演变过程。在这长期的发展演变过程中，在每一历史时期，儒学内部都出现过不同的学派。这些不同的学派相互争论、相互辩驳，但也都承认对方属于儒学。这就是表示，这些不同学派之间也有一些共同的基本观点。儒学中存在着不同的学派，这可谓之儒学中的分殊。儒学中各派也有其共同承认的基本观点，这可谓之儒学中的统一。统一中有分殊，分殊中有统一。这是儒学发展演变的基本规律之一。

从西汉中期开始，儒学定于一尊，成为居于正统地位的统治思想。到了近代，经过辛亥革命与五四新文化运动，儒家学说受到了严肃的批判。儒学居于正统地位的时代已经一去不复返了。今天我们研究儒学，基本上属于历史的反思。研究儒学发展演变的规律对于探索思想发展的逻辑还是有重要意义的。

儒学发展中的分殊

孔子弟子众多，孔子卒后，诸弟子常常相互批评，据《论语·子张》篇及《礼记·檀弓》篇的记载，子夏和子张尝相互批评，曾参更批评子张和子夏。这些相互批评，表现了孔门弟子中的意

见分歧，但还没有形成不同的学派。到战国时期，据韩非所说，儒学分为八个学派，“有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。”（《韩非子·显学》）八儒之中，子思是孔子之孙，《史记》说子思作《中庸》，近代疑古派怀疑《中庸》非子思所作，《中庸》当系子思之儒的著作。孟氏指孟轲，孙氏指孙卿（荀卿）。其余五家的著作失传，其详细情况已不可考了。八儒之中，孟荀两家影响最大。《荀子·非十二子》以子思、孟轲并称而加以抨击。《史记》说孟轲受业于子思之门人。大概子思之儒与孟氏之儒的学说是比较接近的。

到汉代，儒学演变而为经学。孟荀两家虽博通《诗》、《书》，但他们都是各自立说，不必讲经为业。汉儒则以传经为务。经学之中也出现了许多不同学派。《汉书·艺文志》说：“昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖。故《春秋》分为五，《诗》分为四，《易》有数家之传。”《春秋》有左氏、公羊氏、穀梁氏等。《诗》有毛氏、齐、鲁、韩氏。《易》有施氏、孟氏、梁丘氏、费氏等。《书》更有“今文尚书”与“古文尚书”的不同。经学家之间的意见分歧主要是版本、训释的不同，还不是基本观点的不同。

到北宋时期，儒学之中，出现了不同的哲学观点的对立。北宋中期，王安石主持变法，引述《周礼》作为经典的依据，编著《三经新义》，当时称为“新学”。张载讲学关中，以“气”说明世界，当时称为“关学”。程颢、程颐讲学洛阳，既反对王安石的新学，也不同意以气说明世界，而以“理”为世界的本原，当时称为“洛学”。关洛之学都反对佛教和道教。苏轼、苏辙公开主张融合儒道释三家，当时称为“蜀学”。这些学派，不但学风不同，而且主要的哲学观点不同，形成相互对峙的局面。其中王安石及其弟子的新学的主要贡献在政治方面，哲学理论不够完整。苏轼兄

弟的主要成就是在文学方面，也没有建立完整的哲学体系。二程的理论体系比较完整，而且弟子众多，逐渐取得学术上的主导地位。

南宋初期，洛学传授不绝，朱熹继承二程，兼综了张载的一些思想，建立了包罗宏广的理论体系。同时的陆九渊认为朱熹之学博而寡要，提出以“心”为本的简易学说。朱、陆立说不同，但都以心性问题的研究的中心问题。陈亮、叶适对此提出批评的意见，认为首先应该研讨关于政治、军事的实际问题，不应专门讲求心性问题。陈叶的学说称为事功之学，亦可称为功利学派。南宋时期，朱、陆、陈叶三派形成鼎足之势。

在明代，朱学居于正统地位，陈献章、王守仁却发展了陆学。与此同时，罗钦顺、王廷相发展了张载以“气”为世界本原的学说，形成客观唯心主义（程朱）、主观唯心主义（陆王）与唯物主义（张、罗、王）三派并立的局面。

明清之际，黄宗羲、顾炎武、王夫之等进步思想家提出具有一定启蒙意义的思想观点。但黄、王的先进观点并未发生实际影响，唯有顾氏学说的一个方面即考据之学得到发扬。清代学术，表现了汉学与宋学的对峙。汉学即考据之学，宋学即义理之学，包括程朱、陆王的传述者。近代以来，与考据之学、义理之学有别的经世之学的呼声逐渐高扬，但是未能取得显著的成就。

总起来看，自汉代儒学定为一尊以来，在儒学内部，一直存在着不同学派的争论。在每一时期，都存在着不同的学派，这些学派之间经常展开讨论和争辩。正是这些学派的争辩促进了儒学的发展和演变。儒学之所以久盛不衰，正是由于它的内部容许不同学派的存在。

儒学中的统一

战国时代，儒墨并称显学。汉初司马谈著《论六家要指》，以儒为六家之一（其他五家为墨、名、法、阴阳、道德）。后来佛教输入，到隋唐时代，儒、释、道并称“三教”。从历史上看，在战国秦汉时代，儒学是和墨、道、名、法等有别的。魏晋隋唐以来，儒学又是和佛教、道教有别的。儒家与其他学派不同的特点也就是儒学内部各学派共同的特点。

儒学内部的不同学派，虽然相互争辩，却也相互承认对方属于儒学。以宋代朱熹与陆九渊的异同为例，可以窥见其一斑。黄宗羲论朱陆异同云：

象山先生之学，以尊德性为宗，谓“先立乎其大，而后天之所以与我者，不为小者所夺。夫苟本体不明，而徒致功于外索，是无源之水也”。同时紫阳之学，则以道问学为主，谓“格物穷理乃吾人入圣之阶梯。夫苟信心自是，而惟从事于覃思，是师心之用也”。两家之意见既不同，……于是宗朱者诋陆为狂禅，宗陆者以朱为俗学。两家之学，各成门户，几如冰炭矣。……虽然，二先生之不苟同，正将以求夫至当之归，以明其道于天下后世，非有嫌隙于其间也。道本大公，各求其是，不敢轻易唯诺以随人。……二先生同植纲常，同扶名教，同宗孔孟，即使意见终于不合，亦不过仁者见仁，知者见知，所谓“学焉而得其性之所近”。原无有背于圣人，矧夫晚年又志同道合乎！（《宋元学案·象山学案》）

朱陆两派，从南宋以至明清，争论不绝，但事实上两派殊途同归，也是显然的。

儒学各派共同承认的基本观点也就是儒学的中心思想。儒学

的中心思想何在呢？我认为最主要的是关于人生价值的观点。儒家肯定人的价值，肯定生活的价值，更肯定道德的价值，认为人的价值、生活的价值、道德的价值三者是统一的，这就是儒家学说的中心思想。

肯定人的价值，即肯定人贵于物。《孝经》记载孔子的言论说：“天地之性人为贵。”这虽不一定是孔子之言，却是儒家的一贯观点。《礼记·礼运》篇云：“故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。”以人为天地之心，意谓人是天地之间的能知能觉者，即天地的自我认识的体现。董仲舒说：“人受命于天，固超然异于群生。……得天之灵，贵于物也。”（《举贤良对策三》），周敦颐说：“二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉，惟人也得其秀而最灵。”（《太极图说》）自汉宋以来，“人为万物之灵”的观点已经成为一般人的常识。

儒家肯定现实生活的价值。孔子“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”的生活态度，表现了肯定现实生活的积极乐观精神。孔子答复子路问死说：“未知生，焉知死。”明确肯定“知生”的重要。儒家的这一态度与宗教家大异其趣。儒家不讲“灵魂不死”，不讲“来生”、“来世”，只注重研究现实生活中的具有重大意义的问题。

《周易大传》云：“天地之大德曰生。”又云：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”以“生”为天地间的一个根本的事实。孟子说：“生亦我所欲也”。（《孟子·告子上》）荀子说：“人莫贵乎生，莫乐乎安”。（《荀子·强国》）都肯定了生的重要意义。儒家肯定生的价值，故从来不悲观厌世，而以积极的态度处理生活中的问题。

但是儒家不仅肯定了生的价值，更肯定道德的价值，道德是生活所应遵循的准则，在一定的条件之下，为了实现崇高的道德

理想，可以牺牲自己的生命。孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）孟子说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）生是我的需要，义也是我的需要。在一般的情况下，生与义是没有矛盾的。在二者不可得兼的情况之下，则应“舍生而取义”。“生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”（《孟子·告子上》）所欲者甚于生者，即肯定还有比生更高的价值，这就是义，就是道德。荀子认为，人之所以为贵，就在于有道德。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）荀子认为，实行道德正是提高生活的唯一道路：“故人莫贵乎生，莫乐乎安，所以养生安乐者，莫大乎礼义。”（《荀子·强国》）生活与道德虽有时不能两全，但基本上是统一的。

儒家承认有“生”与“义”不可得兼的情况，但基本上是肯定二者是统一的。孔子说：“谁能出不由户，何莫由斯道也？”（《论语·雍也》）遵循一定原则乃是理所当然。

儒学强调“为人之道”，“为人之道”亦即提高自己人格之道。儒学肯定了人格价值。“人格”是近代的名词，在古代，称之为“为人”。一个人的“为人”即一个人的人格。孔子自称：“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”（《论语·述而》）一个人的“为人”即是一个人的生活态度、行动方向的总括。古代汉语中又有“人品”一词，其意义与近代所谓人格约略相当。

孔子肯定人的价值，把人与其他动物区别开来。《论语》记载：“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”（《乡党》）郑玄注：“重人贱畜。”孟子说：“仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎？’为其象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也！”（《孟子·梁惠王上》）这都是表示，人是具有价值的，不可藐视人类。孔子肯定人人都有自己的

独立意志，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）匹夫（平民）也有其独立的意志，是不可随意加以改变的。承认人人都有独立的意志，这就要一方面坚持自己的独立意志，“不降其志，不辱其身”，一方面要尊重别人的独立意志。坚持自己的独立意志，这就是“立己”；尊重别人的独立意志，这就是“立人”。立己而又立人，这就是孔子所谓“仁”的主要含义。孔子论仁云：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）孔子“仁”的学说实以肯定人的价值为前提。

孟子提出“天爵”、“良贵”的观念，更明确地肯定人的价值。孟子说：“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。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。”（《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。《诗》云：‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之高粱之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”（《孟子·告子上》）所谓天爵、良贵，用现在的名词来说，即是天赋价值，或自然价值，即人的生而具有的价值。这种价值不是别人赐予的，因而是不可能被剥夺的，但如不注意保持，亦可自动消失。孟子以为，这天爵、良贵即是人的道德意识或道德的自觉性。人的价值在于其能实行道德。

西方近代启蒙思想家提出“天赋人权”（亦译“自然权利”）的观念，这是中国古代哲学所未有。中国古代哲学所谓“天爵”、“良贵”，肯定人人都具有自己内在的价值，虽不同于天赋人权的观念，但也具有重要的理论意义。所谓“天赋人权”，是从法权的观点来讲的。所谓“天爵”、“良贵”是从价值观、伦理学的观点来讲的。孟子的“天爵”、“良贵”观念与他们的“民为贵”的观

点有必然的联系。应该肯定，“天爵”、“良贵”的观念是中国古代民本思想的理论基础。

儒家特别重视人际关系，称之曰人伦。人伦有五：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）父子之间，君臣之间，夫妇之间，长幼之间，朋友之间，各有一定的准则。这准则包含两个方面，一方面是相互和谐，一方面是在一定范围内具有特定的层次。父子是两代之间的关系，君臣是上下级之间的关系，夫妇是两性的关系，长幼是年龄老少的关系，这些都是不同层次的关系，惟有朋友是平等的关系。儒家一方面承认父子、君臣、夫妇、长幼都是人，一方面又强调父子之间、君臣之间、夫妇之间、长幼之间各有不同意义的等级关系。据《左传》记载，孔子反对晋铸刑鼎，曾强调“贵贱无序，何以为国？”（《左传》昭公二十九年）孟子更断言：“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》）荀子亦说：“君子以德，小人以力。力者德之役也。”（《荀子·富国》）一方面承认一切人都是人，宣扬人类之爱；一方面又将人分为不同的等级。这是儒家的一贯的思想。

儒家主张区分贵贱等级，又主张调和贵贱等级之间的矛盾。孔子弟子有子说：“礼之用，和为贵。”（《论语·学而》）礼是区分上下贵贱的，但以和为贵。这就是说，一方面要维护等级差别，一方面又要把等级差别确定在一定限度之内，从而保持人际关系的一定和谐。

孟子说：“天时不如地利，地利不如人和。”（《孟子·公孙丑上》）这可谓至理名言，反映了关于人类生活的一条客观规律。所谓人和即人际的和谐。儒家十分重视人际的和谐，其所谓人和包含不同等级的相互合作。

儒家宣扬“人和”，一方面要维持等级制度，一方面又肯定每

一个人的独立人格。这两个方面是矛盾的，但儒家把它统一起来。儒学认为等级差别、阶级区分都是合理的，而又强调要尊重人们的独立人格。《中庸》记载孔子之言云：“君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！国有道，不变塞焉，强哉矫！国无道，至死不变，强哉矫！”《周易大传》说：“泽灭木，大过，君子以独立不惧，遁世无闷。”“雷风，恒，君子以立不易方。”这些言论都是对于独立人格的肯定与赞扬。在士人阶层中，更具有“以天下为己任”、“士可杀不可辱”的传统，也都是儒家关于人格价值的思想的体现。

虽然肯定独立人格的价值，却又宣扬受压迫阶级对于压迫者阶级的服从，这是儒学的时代的和阶级的局限性。资产阶级要求取消等级差别，比封建专制主义进了一步。但资本主义社会仍保留着阶级差别。社会主义的原则是消灭阶级，这就远远超越儒家的理想了。

宋明理学家继承孔孟的思想，也都强调“为人之道”，肯定人作为人的价值。例如陆九渊说：“人生天地间，为人自当尽人道。学者所以为学，学为人而已，非有为也。”（《语录》下）又说：“今人略有些气焰者，多只是附物，元非自立也。若某则不识一个字，亦须还我堂堂地做个人。”（同上）这基本上是孔孟学说的阐释。

儒学作为统治思想的时代已经过去了。在中国历史上，儒学定于一尊约二千年之久。现在，旧时代已经结束，新时代已经开始，在此新旧交替的时际，考察一下儒学对于中华民族的功与过，还是有一定重要意义的。

在漫长的历史过程中，儒学作为统治思想，确实起了一定的维系人心的作用，这对于维护民族的内部团结，增强民族的凝聚力，具有一定的积极作用。儒家重视“人文”，强调“博学于文”，这对于中国文化的发展，确实起过积极推动的作用。

但是儒学也表现了一些严重的缺陷。承认等级区分是合理的，就是一个严重的偏失。此外，由于重视人贵于物的价值，将注意力集中于人的问题，于是对物的问题有所忽视。孟子说：“知者无不知也，当务之为急。……尧舜之知而不遍物，急先务也。”（《孟子·尽心上》）荀子说：“故君子……其于天地万物也，不务说其所以然，而致善用其材。”（《荀子·君道》）这种贬低关于物的知识的态度，在长期的历史过程中，发生了严重的消极影响。儒学没有能够为自然科学研究提供理论基础，更没有为自然科学研究提供方法论的指导。儒学各派都表现了这一严重的缺欠。有些著名的科学家本身也是儒者，如张衡、沈括、苏颂等，虽对于科学作出了重要的贡献，却没有提出关于自然科学的系统的理论说明。到了近代，西方实证科学突飞猛进，中国却没产生自己的哥白尼和伽利略，也没产生自己的培根和笛卡尔。这与儒学忽视物的问题是密切相关的。

我们今天的任务是建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明，这就要把马克思主义的普遍真理与中国实际结合起来，其中包括把马克思主义的普遍真理与中国哲学的优秀传统结合起来。对于儒学进行实事求是的分析，发扬其中的积极的进步性的精华，纠正其中消极的落后性的缺欠，是十分必要的。

1987年6月1日

（1987年曲阜儒学国际学术会议论文）

谈中国传统哲学与自我实现

1987年7月有一天许金声同志来谈，共同讨论中国传统哲学中有没有“自我实现”观念的问题。8月3日，《光明日报》上发表了当时的谈话录，题为《中国传统哲学与“自我实现”》。当时语焉不详，对于许多问题都没有做出比较恰当的分析。今年1月25日《光明日报》发表了何中华同志和我商榷的文章《也谈中国传统哲学与“自我实现”》，这种商榷的态度是值得欢迎的。

何中华同志说：“把中国儒家的某些思想同马斯洛的自我实现加以类比，甚至等同起来，似不妥。马氏的自我实现理论和中国儒家思想是建立在两种完全不同的文化背景之上的，……因此不能相提并论，更不能简单地等同。”我同意“马斯洛的自我实现理论和中国儒家思想是建立在两种不同的文化背景之上的”，“不能简单地等同”。但是，是否因此就不能把两者加以比较呢？我郑重声明：我并没有把儒家的某些思想与马斯洛的自我实现学说“等同”起来的意思。

我认为，我们不能说现代的一些新观念新思想都是“古已有之”，却也不能说现代的一些新观念新思想都是“古皆无之”。新与旧是相对而言的。古与今，中与外，在一定条件之下，还是可以相比的。马斯洛的人本主义心理学是一种实验科学的理论，其中含有一定的哲学观点。但是，“自我实现”的观念却不是从马斯洛开始的，“人的能动性、主体性”的观念也不是从马斯洛开始的。有人认为，这些观念都是西方近代17、18世纪以后才有的，而是

古代本来所没有的。我认为，不经过具体考察与具体分析，轻易地下此结论，也未必合乎事实。

这里关涉到对于儒家的一些思想观点的理解问题。何中华同志对于儒家的仁、礼等观念进行了分析，从而得出一个结论说：“这不是自我发现，而是发现一个否定自我的非我。”也就是认为，儒家所讲的不过是自我压抑、自我否定而已。儒学的实际情况是否如此呢？

孔子兼重仁与礼。在孔子的思想中，是仁居于主导地位还是礼居于主导地位，近年学术界展开了争论。我一向认为，在孔子的思想体系中，仁是中心观念。《吕氏春秋·不二》篇讲“孔子贵仁”，而不说“孔子贵礼”，这表明了战国时代人们的认识。《论语》中明确有“礼后”之说，更足以证明在孔子思想中礼不是第一原则。孔子讲过“克己复礼为仁”，这是人们认为孔子以“礼”规定“仁”的依据。但所谓礼也具有复杂的含义，可以区分为不同的层次。简单说来，有尊卑贵贱之礼，有作为“人情节文”的礼。儒家讲礼，强调尊卑贵贱的等级，但是同一等级的人彼此之间也要行礼。时至今日，尊卑贵贱之礼应该废除了（事实上其影响并没有消失），但是人际之间也还要遵守一定的礼节。不能说孔子所谓“克己复礼”就是专门维护尊卑贵贱的等级制度。

孔子论仁，最重要的一条是“己欲立而立人，己欲达而达人”。（《论语·雍也》）这里“己欲立”、“己欲达”乃是仁的出发点。我认为，“己欲立”的主要含义是要求“自立”，也就是肯定自己的独立人格。孔子肯定人人有自己的不可剥夺的意志，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）匹夫就是平民，这就是承认平民也都有独立的意志。立己立人，正是肯定人和己都具有独立的人格。近代所谓人格，古代称之为“为人”。不能因为古代没有人格的名词，就说古代没有人格的思想。我认为，在仁与礼

二者之间，仁还是居于主导地位。何同志认为仁是“人们对礼的自觉”，“人的主体性、创造性受到礼这种外在力量的压抑，仁不过使这种压抑变成自觉自愿的过程而已”。这认为孔子的仁完全是屈从于礼的控制的，我则认为这种观点并无充足的理由。

何同志引马克思的话：“专制制度唯一的原则就是轻视人，使人不成其为人”，接着说：“建立在专制制度之上的儒学，不能不带有这种轻视人，压抑人的根本特征”。马克思此语是在批判专制制度，这里却引用来作为批判儒学的论据，这也是不切当的。中国历史上，专制制度的明确建立，应该说始于秦始皇。先秦的孔孟学说并不是建立在专制制度之上的。孔子反对“言莫予违”的君主独裁，孟子更提出“民为贵”、“君为轻”之说，都不是鼓吹君主专制的。先秦儒家虽然没有明确的“民主”观念，但也不提倡君主专制、个人独裁。不能把儒家学者看做君主专制的辩护士。

何文说：“孔子虽曾讲过仁者爱人，但总的来看是虚伪的。因为这种爱是以等差为基础的。”儒家的仁爱是有差等的，但是在一定范围内，在一定程度上，也具有一定的真实意义。孟子鼓吹“省刑罚、薄税敛”，指斥“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩”，固然仍是维护等级制度的，但在一定程度上也还是考虑到人民群众的要求。

何文又说：“儒家所谓学不是对知识和理性的追求，而是一种道德修养。”“宋明理学则把对人性的否定推向了极致。”如此轻下结论，令人惊愕！事实上，儒家所谓学既是一种道德修养，也是对知识和理性的追求。宋明理学强调发扬“人之所以为人者”，也不是对人性的否定。近三年来，我多次著文论证这些问题，现在不必多赘了。

何同志说：“在儒学的基本框架中，理想人格是残缺不全的。”这话我可以同意。但是谁的理想人格是完满无缺呢？近代西方哲

学较儒家为先进，但近代西方思想家所宣扬的理想人格就完满无缺吗？

何文说：“自我实现弘扬的人的主体性、能动性，这是在人本主义哲学背景下必然具有的特征。但这种特征在儒家哲学中是找不到的。”我看也不尽然。且不论先秦的孔孟学说，明清之际的王船山、颜习斋强调“尽性践形”，确有发挥人的固有潜能的意义。船山、习斋的著作俱在，这是可以进行具体考察的。这里牵涉到所谓人本主义的历史范畴的问题。“人本主义”是西方近代思想家提出的，是否古代思想家的一些与近代“人本主义”观点有所类似的观点也可以称为“人本主义”呢？有人坚决认为“人本主义”只是近代思潮，也有人认为古代反对“以神为本”的思想也可以称为人本主义。我赞成后一种观点。这项争论大概不会有一致的结论，可能要永远争论下去。我希望标榜“人本主义”的人们尊重不同的意见。

近年以来，国内出现了一种思潮，要求全面否定民族的传统，认为中国五千年的文化传统毫无是处，甚至断言“在整体设计上取消主体价值，抹杀独立人格的传统文化，真正的人不可能萌芽成长”（《中国传统文化再估计》第351页）。这无异于说几千年的中国文化还没有真正的“人”的观念，几千年的中华民族还没有一个真正的“人”！这实际是重复西方殖民主义者诬蔑落后国家的语言！西方以往的殖民主义者宣扬白种人的优越，鄙视有色人种，认为有色人种只配接受白种人的奴役。现在西方这种论调已经减少了，而有色人种中间却发出了本民族没有真正的人、本民族的分子都不具备人格的论调，这就未免令人骇怪了！过去顽固派的民族自大狂是庸妄的，殖民地的民族自卑自贱也是荒谬的。我们应虚心学习西方的先进文化成就，同时对于本民族的传统学术也应进行切合实际的分析。

马斯洛的人本主义心理学所谓“自我实现”与中国儒家的“尽性践形”观念，确有古与今、东与西的区别，彼此之间确存在着很大的距离，但是也不是毫无共同之处。

近年海外一些华裔学者谈论儒学新发展的可能性，国内也有人把几个老学者称为“新儒家”。我不同意儒学新发展的议论，也不同意把一些老学者称为“新儒家”。我认为，五四运动以来，儒学占统治地位的局面已经一去不复返了，儒学已经成为一个历史上学派的名称。但对于儒家的学说还应进行客观的分析、科学的研究。消除封建意识、封建遗风的任务还远远没有完成，但是仅仅诅咒传统也是无益于事的。肯定民族文化内部含有向前发展的内在基础与内在动力，认识并正确理解这种向前发展的内在基础与内在动力还是必要的。

（原载 1988 年 7 月 11 日《光明日报》）

孔学评价问题

孔子是中国历史上影响最大的人物，也是争议较多的人物。在封建时代，从汉魏时期开始，经过唐宋以至明清，封建统治者都尊崇孔子为“至圣”，即最高的圣人。具有独立的思想的学者如王充、李贽，对孔子提出一定的批评。五四新文化运动中，有人提出“打倒孔家店”的激进口号。在“文化大革命”的年代，搞所谓“批儒评法”，对孔子大肆攻击，进行毫无根据的谩骂。1979年以来，拨乱反正，开始了对孔子进行科学研究的新阶段。我们现在的任务是，运用辩证唯物主义与历史唯物主义的观点和方法，对孔子及其学说进行实事求是的考察和评论。

近几年来，关于孔子的专著和论文已经很多，众说纷纭，各抒己见，连篇累牍，蔚为大观。这里不必多讲，仅举出孔子学说中的最主要之点，用四个字来表示，即（一）仁，（二）礼，（三）文，（四）正，略说如下。

一，仁。《吕氏春秋》的《不二》篇说：“孔子贵仁。”“仁”确实是孔子学说的核心。孔子自称“吾道一以贯之”。他的一贯之道就是仁。他的弟子曾参的解释是：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》，以下引《论语》，仅注篇名。）忠恕即是仁的基本内涵。孔子曾解释说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《雍也》）我认为，这是孔子关于仁的解释中最重要、最精切的一条。何谓“立”？“立”即能自立于社会，即能够独立生活、具有独立意志。何谓“达”？“达”即具有较高的水平，对社会做出一定的贡献。己

立立人、己达达人，即一方面要自立，肯定自己的独立人格，另一方面要协助别人自立，尊重别人的独立人格；同时一方面要努力上进，达到一定成就，另一方面要协助别人上进，愿意别人也达到一定成就。这一观念是深刻的、精到的。这里既肯定了每人应有独立的人格，又肯定人与人之间应有互助的精神。

孔子的仁，是古代“人类之爱”的思想。孔子宣扬“爱人”（《颜渊》）、“泛爱众”（《学而》），鼓吹人与人之间应该相爱。（在前几年，有人提出，孔子所谓“人”专指贵族，不包括受统治的“民”，在孔子的言论中，“人”与“民”是具有严格区分的两个范畴。实际上，这种见解是没有科学根据的。春秋时代，“人”已经成为一个泛称，包括“民”在内。《左传》所记载的言论都是如此，《论语》亦不例外。在《论语》中所谓“小人”即是民，不能说小人非人。这个问题论者已多，兹不赘述。）在阶级社会中，“人类之爱”是不可能实行的。孔子一方面讲“爱人”，一方面又着重区分属于统治阶级的“君子”与属于被统治阶级的“小人”。孔子曾讲过：“君子学道则爱人，小人学道则易使也。”（《阳货》）小人必须为统治阶级服务，上下贵贱的区分被认为是合理的。如此，孔子的“仁”的观念含有比较明显的阶级性。所谓“爱人”是在肯定等级差别的前提下的爱人。

孔子区分了君子与小人。在《论语》中，关于君子小人对比的言论很多。有时所谓君子小人指贵贱等级的区分；有时指道德品质的优劣。这就是认为，有些属于统治阶层的君子，事实上德行卑劣，不配称为君子，而应指斥为小人。“君子”、“小人”的名称含义的这一转变表现了孔子思想的进步。

孔子虽然认为小人仅仅处在“易使”的地位，但他反对暴虐，反对苛政，要求对民实行宽惠，“宽则得众”、“惠则足以使人”（《阳货》），又赞颂著名的政治家子产说：“其养民也惠，其使民也

义。”（《公冶长》）这种对民实行宽惠的主张，对于保护劳动力、维持人民的生活温饱还是有一定积极作用的。所以，对于孔子的仁，应进行辩证的分析。

二，礼。孔子曾经把仁和礼联系起来，他说：“克己复礼为仁。”又解释所谓克己复礼的意义说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《颜渊》）仁和礼何以有这样密切的关系呢？这是因为孔子认为礼是己立立人的关键。他说：“立于礼。”（《泰伯》）又说：“不知礼，无以立也。”（《尧曰》）必须知礼，才能自立，自立然后才能立人。所以知礼是为仁的必要前提。

在孔子的思想体系中，仁与礼二者哪个更重要呢？是礼从属于仁，还是仁从属于礼呢？从《论语》看，孔子是以仁统率礼而不是礼限制仁。孔子说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》）又说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《阳货》）仁与礼两者是内容和形式的关系，仁是内容，礼是形式，内容决定形式，所以仁统率礼。不具备内容的形式是没有价值的，礼不应脱离仁。《论语》记载：“林放问礼之本。子曰：‘大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚！’”（《八佾》）从这些话看来，孔子是反对繁文缛节的虚伪形式的。

孔子研究过夏商周三代之礼，在三代之礼中推崇周礼。他说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《八佾》）他是否认为周礼是完美无缺，至高无上的呢？那也不然。孔子认为后一代总要对前一代的礼有所损益，因此对于周礼也应有所损益。他说：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（《为政》）这就是说，周礼也没有永恒的价值，也应加以改变。前些年有些论者认为孔子是复古主义，孔子要求完全回复西周礼制，那是没有根据的。

三，文。孔子重视“文”，他教育弟子的基本方针是“博学于

文，约之以礼”（《雍也》）。弟子颜渊叙述所受教育说：“夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。”（《子罕》）所谓文有广义狭义。狭义的文与礼相对，指《诗》、《书》等典籍而言。广义的文则泛指文化，包含《诗》、《书》、《礼》、《乐》在内。“周监于二代，郁郁乎文哉”之文，泛指礼乐及一切典章制度。

孔子以传统文化的继承者自居，他说：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《子罕》）孔子以发扬“斯文”为己任。孔子对于夏商周三代文化作了一次总结，把春秋以前为贵族所专有的文化知识传授给一般平民，这为以后文化事业的发展开辟了新的道路。

与重视“博文”相联系的，是孔子对于鬼神、生死问题的态度。与春秋时代比较流行的鬼神信仰不同，孔子对于鬼神持存疑的态度，既不断言其无，也不肯定其有。他“不语怪、力、乱、神”（《述而》）。他提倡“敬鬼神而远之”，认为这才是智慧。“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）换句话说，信赖鬼神，依靠鬼神迷信来处理事务，就是不智了。孔子也不讲死后问题，《论语》记载：“季路问事鬼神，子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死。’”（《先进》）孔子不谈死后问题，这是孔子与宗教家大大不同的特点，从而表现出卓越的智慧。

传说孔子“删《诗》、《书》，定《礼》《乐》，序《易传》，修《春秋》”。儒家传授的《诗》、《书》是否是经过孔子删定的，详情已不可考；他向弟子们讲授《诗》、《书》，则是确定无疑的。后世称为“十翼”的《易传》中有“子曰”云云，足证《易传》实非孔子手著，当是孔门后学编撰的。孔子作《春秋》之说始见于《孟子》，孟子又讲过“鲁之《春秋》”，《春秋》当是鲁国的国史，孔子是否曾加以修订，他是如何加以修订的，也无从考定。孔子整理过《诗》、《书》等古代典籍，将它传授给门人弟子，则是事

实。这对于保存古典文献起了巨大的作用。

四，正。“正”的观念是孔子政治思想的核心。《论语》记载：“季康子问政于孔子。孔子对曰：‘政者正也。子帅以正，孰敢不正？’”（《颜渊》）以“正”释政，是这孔子“为政以德”（《为政》）的中心观念。孔子认为，从事于政治事业，首先要在道德上做出榜样。孔子比较了“德礼”与“政刑”的不同作用，他说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《为政》）导之以德亦即以身作则，在道德上作出表率。孔子特别强调统治阶层品德榜样的感化作用，他告诫季康子说：“子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风必偃。”（《颜渊》）孔子德治理论的基本观点是：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《子路》）“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（同上）应该承认，孔子“政者正也”的命题，确实是深刻的，虽然不免被视为迂阔，但确实表达了一个重要的真理。当然，政治不仅是道德教化的问题，还包含许多实际措施的问题，孔子亦曾肯定“足食、足兵”的重要。但是，统治者的品德端正，依然是政治清明的一个重要因素。

以上四点是孔子学说中的荦荦大端。孔子是一个卓越的教育家，关于教育方法和学习方法，提出了许多重要观点，这里不多讲了。孔子也有一些辩证观点，他承认事物有如川流，都是不断变化的：“子在川上，曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜！’”（《子罕》）还提出了“叩其两端”（同上）的思想方法，也都是值得注意的理论贡献。

其次，谈谈孔子在中国历史上的地位及其与中国文化的关系。

在两千多年的封建时代，孔子被崇奉为最高的思想权威，其故何在？一般的见解认为，孔子拥护君权，宣扬“臣事君以忠”（《八佾》），这是对封建统治者有利的，所以受到封建统治者的重视。

然而，法家商鞅、韩非更是拥护君权的，比儒家有过之而无不及，何以汉代以来的封建统治者不尊崇法家而“独尊孔氏”呢？以前很多史家说汉代是“阳儒阴法”，既是“阴法”矣，何必还要“阳儒”呢？

法家鼓吹绝对君权，儒家则把君权看作相对的。孔子不赞成君的“言莫予违”，即个人专断。他认为臣对于君应“勿欺也，而犯之”（《宪问》）。孔子反对暴政，强调实行“宽”、“惠”的必要性。可以说，孔子是在维护君权的同时，又要求在一定程度上照顾劳动人民的利益和愿望。这种理论可以在一定条件下缓和统治阶级与劳动人民的阶级矛盾，从而具有稳定社会秩序的作用。

孔子学说在陶铸中华民族的共同心理上起过非常重大的作用，因而在中国传统文化的发展过程中具有显著的主导地位。中国传统文化的特点反映了孔子学说的特点。

孔子在中国文化史上影响最大的思想观点是对于提高道德人格的倡导，对于精神生活价值的肯定。

孔子强调君臣父子应相互正确对待，处理好彼此之间的关系。孔子肯定每一个人都有独立的意志，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《子罕》）。他赞扬伯夷、叔齐“不降其志，不辱其身”（《微子》）。这对于中国人民的人格觉醒具有积极的启迪作用。孔子还提出“杀身成仁”的原则：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）在个人生命与道德原则不能两全的时候，宁可牺牲个人生命也要实践道德原则。这种为理想而献身的光辉思想在中国历史上起过非常巨大的作用。

孔子学说对于中华民族精神文明的发展与提高，作出了重要的贡献。但是，孔子的思想不是完备无缺的，也表现了一些严重的偏向。主要是他强调人伦的重要，却不重视探索自然界的奥秘，因而对于自然科学的发展不能提供精神的动力，也未能提供

理论基础。孔子把“德”与“力”对立起来，他宣称“骥，不称其力，称其德也”（《宪问》）。把千里马日行千里的价值也基本否定了。事实上，德固然重要，力（体力、强力、生命力）乃是德的必要基础。这种重人伦而轻自然、重德行而轻实力的观点，确实给中国文化的发展带来了严重的消极影响。

孔子自称“述而不作，信而好古”，“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”（《述而》）。“作”是创造，创造就是发现新的客观规律，创造新的有用器具。“作”对文化的发展是绝对必要的。“述而不作”的学风表现了严重的偏向，今天应该是提倡“述而又作”的时候。孔子生存的年代距离现今已经两千多年了，“以孔子的是非为是非”的时代也久已过去了。但是，孔子的思想观念在现实生活中的影响并未完全消逝。孔子学说对中华民族的精神发展确实有过巨大的影响，盲目的尊崇或者简单的否定，都是没有裨益的。我们现在的历史任务是建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明，为了贯彻这个正确方针，对于孔子学说及其影响进行科学的分析还是必要的。

（原载《红旗内部文稿》1987年第9期）

汉代独尊儒术的得失

我们现在的历史任务是建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明。为了完成这项伟大的任务，就要对中国传统文化进行反思。在过去二千多年的漫长岁月里，儒学在传统文化中居于主导地位。我们对传统文化进行反思，首先要对于儒学进行反思。从周秦以至宋明，中国文化在世界上长期居于领先地位，对世界文化做出了卓越的贡献。但是，从15世纪以后，西方文化突飞猛进，中国逐渐落后了。中国没有创造出自己的近代实验科学，其原因何在呢？对于这类问题应进行深入的探索。

在西汉中期，汉武帝采纳了董仲舒的建议，罢黜百家，独尊儒术，这对于中国文化的发展方向确实起了关键性的决定作用。中国文化在二千年的历史过程中绵延不绝，这与儒学独尊有一定关系。中国文化在近代时期没有能够自我更新，自动实现近代化，这也与儒学独尊有一定关系。我认为，汉代独尊儒术的得失，是一个必须深入思考的问题。

一、从百家争鸣到独尊儒术

春秋战国时期，出现了百家争鸣的盛况，当时思想空前活跃，学术高度繁荣。从春秋后期到秦始皇统一六国，学术思想有一个持续发展的过程。春秋以前，学在官府，只有贵族才具备论学的资格。孔子好古敏求、学无常师，综贯了当时贵族所掌握的学术，

于是设教授徒，开创了个人讲学之风。老子身为周史，学识渊博，开始提出了天地起源的问题。孔子死后，弟子在各国讲学。《史记·儒林列传》说：“自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不见。”据《孟子·离娄下》的记载，孔子弟子曾子的门人弟子也有七十人之多，可见当时儒家讲学授徒的情况。墨子继起，《淮南子·要略》云：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事。”于是从儒家分化出来，创立墨家学派。在战国时期，儒墨并称“显学”。《韩非子·显学》篇云：“世之显学，儒墨也。”但是以老子为代表的隐者之学，也有广泛的影响。《庄子·天下》篇评述百家之学，列举了墨翟、禽滑釐，宋钘、尹文，彭蒙、田骈、慎到，关尹、老聃，庄周，以及惠施、公孙龙。《荀子·非十二子》批评了它嚣、魏牟，陈仲、史骊，墨翟、宋钘，慎到、田骈，惠施、邓析，子思、孟轲。《吕氏春秋·不二》篇举出老聃、孔子、墨翟、关尹、列子、陈骈、阳生、孙臧、王廖、兒良。司马谈著《论六家要指》将诸子之学区别汇归为阴阳、儒、墨、名、法、道德六家。班固依据刘歆《七略》撰《艺文志》列为儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说共九流十家。从这些评述中，也可窥见战国时期学术思想兴旺发达的情况。

战国时期，还有一个学术中心，这就是齐国的稷下学宫。宋钘、尹文以至邹衍、荀卿都在稷下讲学。稷下学宫之中，思想比较自由，不同学派可以相互辩论。随着齐国的灭亡，稷下也就消歇了。

秦国任用商鞅，实行变法，国富兵强，卒并六国。秦始皇统一宇内之后，采纳李斯的建议，焚书坑儒，藉以统一思想。《汉书·艺文志序》说：“战国从横，真伪分争，诸子之言，纷然骹乱。至秦患之，乃燔灭文章，以愚黔首。”实际上这是对于百家争鸣的

学术自由的沉重打击。秦始皇死后不久，陈胜、吴广领导的农民大起义爆发了。秦国的政权迅速灭亡。

汉代初年，吸取秦亡的教训，实行“与民休息”的政策，汉文帝、景帝都推崇黄老之学。黄老学派是道家的一派，“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，“以虚为本、以因循为用”。（司马谈《论六家要指》）在当时确实适合时代的需要。但是，黄老之学不能促进文化的进一步发展，于是汉武帝转向儒学。

《汉书·武帝纪》记载：“建元元年冬十月，诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相举贤良方正直言极谏之士。丞相绾（卫绾）奏所举贤良或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”又：“五年……置五经博士”。又：“元光元年……五月，诏贤良，……于是董仲舒、公孙弘等出焉。”以上是汉武帝崇儒的主要事迹。（《通鉴》将董仲舒对策列于建元元年，是错误的。）

董仲舒《举贤良对策三》：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。”这是董仲舒关于独尊儒术的建议。

《汉书·儒林传》记载：“武安君田蚡为丞相，黜黄老刑名百家之言，延文学儒者以百数，而公孙弘以治《春秋》为丞相封侯，天下学士靡然乡风矣。弘为学官，悼道之郁滞，乃请白丞相御史言：……为博士官置弟子五十人，复其身，太常择民年十八以上仪状端正者补博士弟子。”这是公孙弘有关博士弟子的建议。

汉武帝独尊儒术，设置五经博士，为博士置弟子员。这在中国历史上发生了深远的影响。

如上所述，从战国时代的百家争鸣到汉代独尊儒术，经过了一个曲折的道路。战国是思想自由的时代，秦汉的统治者都要求统一思想，限制学术自由。秦始皇焚书坑儒，采取了“以法为教，以吏为师”的方针。结果秦迅速为农民起义所推翻，证明以法家思想来控制人民的方针是错误的。道家黄老之学具有安定民生的成效，但不足以促进文化的发展。汉武帝独尊儒家思想，确实经过了慎重的选择，这不仅是听从董仲舒的建议，事实上卫绾、田蚡早已提出了。在汉代以后，魏晋玄学的清谈成风，南北朝时佛教渐盛，到隋唐时代，形成三教鼎立的局面。学术风气虽不同于两汉，但国家的政制仍以儒家的经典为依据。到宋代，儒学又恢复了固有的权威。应该承认，从两汉到明清，在政治思想上，儒学一直居于主导地位。明代李贽提出对“以孔子之是非为是非”的批判，但明清之际的卓越思想家黄宗羲、顾炎武、王夫之、颜元都仍然肯定孔孟学说的理论价值。直至五四运动，儒学居于正统地位的局面才宣告结束。

时至今日，儒学占统治地位的时代已经一去不复返了，尊孔读经的时代已经过去了，所谓“文化大革命”时期的盲目反孔的时代也已成为历史的陈迹了。我们应该对儒学在历史上的积极作用与消极作用进行批判性的反思。

二、独尊儒术的历史分析

汉代独尊儒术的用意是明显的，就是要贯彻“《春秋》大一统”的原则，消除“百家殊方”的情况，使“民知所从”。用现在的话来说，就是统一人民的思想。

从汉武帝建元年间开始，到辛亥革命推翻帝制，前后二千年间，在中国的社会意识形态中，儒学一直居于主导地位。这就证

明，儒学成为中国封建社会的统治思想不是偶然的。何以如此呢？一个显著的原因是，儒学宣扬“尊君”，合乎封建统治者的需要。但是法家管、商、申、韩的学说，宣扬尊君更甚于儒家，何以汉代统治者不取法家而取儒家，虽然是“王霸道杂之”，而仍以儒学为主呢？我认为，这主要因为，儒家除了尊君之外，还强调“重民”，有利于缓和统治阶级与劳动人民的矛盾。

孔子提倡“泛爱众”，宣称“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，要求尊重人民的独立意志。孟子主张“仁民、爱物”，更提出“民为贵，社稷次之，君为轻”的民本观点。荀子强调“君者舟也，庶人者水也，水则载舟，水则覆舟”。贾谊总结秦亡的教训，更做出“与民为敌者，民必胜之”的结论。直至宋明理学，仍然继承了孟子的民贵观点。朱熹说：“盖国以民为本，社稷亦为民而立，而君之尊又系于二者之存亡，故其轻重如此。”（《孟子集注》）陆九渊说：“自周衰以来，人主之职分不明。……孟子曰：‘民为贵，社稷次之，君为轻。’此却知人主职分。”（《语录》上）

儒家肯定“国以民为本”，但又坚持上下贵贱的等级区分，这是儒家政治思想的两个方面。儒家固然维护等级制度，但主张“轻刑罚、薄税敛”，要求适当减轻对人民的压迫与剥削。儒家的这类思想在实际上确实起了保证人民安居乐业、保持社会安定的积极作用。儒家学说在历史上的巨大作用是加强了民族的内聚力。

但是，自从汉代实行了独尊儒术的方针以后，百家争鸣的盛况消失了，先秦时代思想活跃、学术高度繁荣的局面消失了。

汉代以后，老庄的道家学说作为一个潜流仍然传授不绝，而与儒家并称显学的墨家以及以名辩著称的名家都销声匿迹了。随着名墨两家的中绝，先秦时代的形式逻辑后来没有得到进一步的发展。汉代以后，虽然涌现了不少著名的自然科学家，但墨家的比较完整的科学理论没有得到进一步的发展。我认为，名墨的消

亡，给中国文化的发展带来了严重的损失。

佛教传入之后，逐渐得势。汉末以后，又出现了道教。道教宣传神仙之术，同时也推崇《老》、《庄》等道家的典籍。唐代统治者采取了三教并尊的政策。事实上，儒学并非宗教，所谓“儒教”之教乃是教导之义。在三教中，佛道二家都是消极思想，提倡积极有为的只有儒家。这种情况使尔后的中国文化的发展呈现了畸形。宋元明清时代，有许多科学家对于自然科学做出了一定的贡献。这些科学家大都诵读儒经，这表明儒学并不妨碍科学的进步。但是儒家学者始终没有为自然科学提供出理论基础以及方法论的引导。中国没有产生自己的近代实证科学，与此也有必然的联系。

“独尊儒术”的具体措施是学官制度。汉武帝设置五经博士。《汉书·儒林传》说“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者浸盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。初，《书》唯有欧阳，《礼》后，《易》杨，《春秋》公羊而已。至孝宣世，复立大小夏侯《尚书》，大小戴《礼》，施孟梁丘《易》，穀梁《春秋》，至元帝世，复立京氏《易》，平帝时又立《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》，所以罔罗遗失，兼而存之，是在其中矣。”学官越立越多，但都限于经学，以利禄诱人，使士子治学大都倾向于经学一途。封建统治者强调“敬授民时”，因而天文学传授不绝，但是天文、算学、地理、水利、农学等等，都不能立于学官。

我认为，汉代学官制的狭隘，限制了学术发展的道路。唐宋实行科举制度，以辞赋或经义取士，明清更以八股取士，使广大的知识分子耗精疲神于无用的虚文，更是阻碍了文化进步的道路。总而言之，封建统治者的文化专制主义的政策，是中国近代文化落后的一个重要原因。

总而言之，汉代独尊儒术对于中国文化的发展确实有严重的影响，一方面，它加强了民族的内聚力，这是积极的作用；另一方面又限制了思想自由，妨碍了学术的高度繁荣，这是消极的作用。

儒学独尊的时代久已过去了。现在来讨论儒学独尊的得失，这是对于历史的反思。只有经学才能立于学官的经学时代也久已过去了。从儒学独尊的得失来看，更足以证明，百家争鸣、百花齐放的方针是唯一正确的发展学术的方针。在党中央的四项基本原则的正确指导之下，让我们迎接社会主义时代的空前的学术繁荣。

1987年10月3日

关于中国现代哲学史

中国近现代时期是中国社会大变动的时期。春秋战国时代是中国社会的第一次大变动时期，当时出现了百家争鸣的盛况。中国近现代可以说是中国社会的第二次大变动时期，在历史上具有非常重要的意义。近几年出版的“中国哲学史”著作大都讲到五四运动为止。事实上，五四运动到中华人民共和国成立即 1919 年至 1949 年的三十年间，变动迅速，波澜壮阔，更是一个十分重要的时期。在这一时期之内，可以说出现了中国历史上第二次自发的百家争鸣。

首先值得注意的是马克思主义在中国的传播与发展。五四运动以后，先进的知识分子认真学习马克思主义的理论，并大力加以传播，运用马克思主义的基本观点、方法来解决中国所面临的实际问题。自鸦片战争以后，民族危机日益严重，中国存在着亡国亡族的危险。如何救亡图存，成为一个非常严重的问题。戊戌变法失败以后，各种方案都试验过了，事实证明，惟有马克思主义的理论才能指导中国人民解决救亡图存的问题。新中国的建立，正是在马克思主义理论指导之下取得的伟大成就。自 1927 年到 1937 年，辩证唯物论与历史唯物论的译著受到广大青年的欢迎，广大群众都是心向唯物主义。马克思主义的理论家努力从事于马克思主义中国化的工作，也取得重大的成绩。20 年代，李大钊、陈独秀、瞿秋白对于宣传马克思主义贡献最大；30 年代，李达、艾思奇的著作更有广泛的影响。毛泽东的哲学著作是马克思主义与

中国实际革命相结合的最高成就。

另一方面，30年代至40年代，涌现了一些努力建立自己的哲学体系的思想家，其突出的代表是熊十力、金岳霖、冯友兰。熊十力著《新唯识论》，改造了佛教唯识宗的学说，建立了一个新的体系。他融合儒佛，晚年更由佛归儒，推崇《周易》。事实上他也受到法国柏格森哲学的影响。金岳霖运用逻辑分析方法建立了自己的形而上学体系和知识论体系。著有《论道》、《知识论》，他论证之密，分析之精，超迈前哲。冯友兰著《新理学》，将西方的新实在论与程朱学说结合起来，建立了自己的体系。这些学者的显著特点是融会中西。熊十力不懂外文，但也吸取西方生命哲学的一些观点。金岳霖的思想主要来自西方，但也受到中国哲学的熏陶。冯友兰运用西方哲学的逻辑分析方法来发挥程朱学派的基本观点，其融合中西更是最显著的。

熊十力、金岳霖、冯友兰都是爱国主义者，他们努力建立哲学体系，意在对于民族复兴有所裨益。但是真正解决了民族复兴问题的是马克思主义的辩证唯物论。解放以来，金岳霖、冯友兰都放弃了自己以前的体系，接受了马克思主义哲学，这是值得赞扬的。熊十力不肯接受唯物论，但也否认自己是唯心论，思想上亦有所改变。三个哲学家的态度不同，但都是追求真理，坚持对于真理的信仰，不愧为新时代的思想家。

此外，梁漱溟、马一浮、张东荪、贺麟、李石岑等也都发表了一些哲学著作，也有一定的影响。

研究中国现代哲学史，有一个对哲学思想的评价问题。评价要有客观标准。我初步认为，这标准有四：（1）系统性，（2）正确性，（3）创造性，（4）实际影响。

系统性是确实形成一个体系。怎样才算形成体系？这就须所包含的方面多，所讨论的问题广，而且具有一贯的中心思想。如

果所涉及的方面很少，所讲到的问题很窄，或者虽然讲的问题很多，但是没有一贯的中心思想，就不能说是具有体系了。

正确性是观点正确。何谓正确？这也有两个条件，一是所讲符合客观实际，二是具有促进社会发展的积极作用。唯心主义不讲客观实际，但是也讲最高真理。我们是唯物主义者，还是要肯定客观实际的第一性。一切不符合客观实际的都是错误的。判断思想学说的价值，还要看它是否符合“社会发展的利益”，如果无益于社会的发展，那也只是空话而已，思想的客观性与对于社会发展的积极作用是一致的。主观臆说是不可能有益于社会发展的。

创造性是提出新见解，发前人所未发，阐发了以前没有发现的真理。如果只是重复前人所讲，没有自己的独特创见，价值也是不高的。人类探索真理的过程是一个长河，必须有所发现，有所发明，才算具有真正的贡献。

实际影响的大小也是衡量学说价值的一个标准。如果一本著作在社会上毫无影响，也就是未起作用，其价值也就难讲了。但是思想的影响往往因时而异。一本书可能在当时不为人所知，但是后来却发生了巨大的影响。如王夫之的《船山遗书》在清代中期以前影响不大，但同治年间刊布之后却显出了巨大的光芒。方以智的《东西均》三百年后才被人发现，其中思想的深刻仍令人惊叹。所以，学术的影响还要从较长的时间来观察。

我认为，1919年至1949年间，中国的学术界确实出现了一次自发的百家争鸣。对于当时哲学思想的价值，要给予客观的充分估计。我认为，对于中国现代哲学思想，可以作“纵横观”。纵的方面，可以把中国现代思想家与中国古代思想家相比；横的方面，可以把中国现代思想家与西方现代思想家相比。20世纪初年以来，西方也出现了许多哲学家。50年代，我们受苏联的影响，对于西欧美国的哲学一概采取不承认主义，全盘予以否定。事实上

这不是实事求是的唯物论态度。时至今日，有些人对于西方哲学转而盲目崇信，这也是不切当的。有些人对于海德格尔、萨特等人深感兴趣。我认为中国熊十力的哲学思想的深沉渊奥决不亚于海德格尔。对于中国现代哲学著作，我们还应该认真研究，予以正确的恰如其分的评价。

（原载《中国哲学史研究》1988年第一期）

宋明理学评价问题

宋明理学是宋、元、明、清时代占统治地位的哲学思想。北宋时期，周敦颐、邵雍、张载、王安石、程颢、程颐、苏轼、苏辙，各自提出自己的思想学说，在当时形成学派林立的盛况。到南宋初年，周敦颐、张载、程颢、程颐的学说逐渐受到尊重，被统称为理学，朱熹综合了周、张、二程的学说，集理学之大成。同时的陆九渊立论与朱氏不同，但亦推崇周敦颐、程颢，亦属于理学。朱熹晚年受到当时执政的当权派的排斥，但在死后不久即受到尊崇。历南宋、元、明、清，理学成为学术文化上的主导思想。同时，反对理学的思想亦迤邐不绝。北宋时期，王安石的“新学”、苏轼的“蜀学”，各在不同的方面与理学对峙。南宋时，陈亮、叶适提倡“事功之学”，对理学提出批评。明代后期的李贽，清代的颜元、戴震，都是著名的反理学的思想家。50年代以来，许多历史学家、文学史家，表现了激烈的反理学的态度，认为理学是宋元以来阻碍社会进步的反动思潮；也有一些哲学家，以中国古典哲学与西方古典哲学对比，从而肯定宋明理学在理论思维上所取得的成就。

这里试图对于理学的理论成就与历史作用进行一些比较客观的分析。

一、宋明理学的基本派别

自清初的学术史著作《宋元学案》、《明儒学案》以来，许多学术史思想史著作认为宋明理学包括两个学派，即以程颢、程颐、朱熹为代表的程朱学派和以陆九渊、王守仁为代表的陆王学派。我认为这是不准确、不全面的。事实上，理学中还有一个重要学派，即以张载、王廷相、王夫之为代表的学派，可称为张王学派。

北宋时期，张载讲学关中，称为“关学”；二程讲学洛阳，称为“洛学”。关学与洛学，在伦理学说方面是一致的，但在本体论方面都是相互对峙的。张载以“气”为世界本原，虽然也讲“理”，而认为“理”只是气的运动变化的规律而非世界的本原。这种观点可称为“气本论”。二程则认为“理”是世界的本原，虽然也讲“气”，而认为“气”是从属于“理”的而非世界的本原，这种观点可称为“理本论”或“理气二元论”。朱熹继承、发挥了二程学说，亦采纳了张载的一些观点作为补充，于是推崇二程为学术正宗，编著《近思录》、《伊洛渊源录》来表扬北宋理学，而将张氏“关学”列于二程“洛学”的附庸地位。事实上这是不符合实际情况的。应该承认，张载以气为本，程朱以理为本，陆九渊、王守仁以心为本，乃是理学中三种不同的本体论学说。

明代中期，王廷相批评程朱，继承、宣扬张载的学说。明清之际，王夫之更以阐发“张横渠之正学”为己任，对于程朱、陆王提出深刻的批判。显然，张载、王廷相、王夫之是一脉相承的。近年有些思想史论著把王廷相、王夫之称为“反理学”的思想家。既然张载是理学家，何以张载的继承者成为反理学的呢？这是讲不通的。我认为，张王是理学中的一个独立的学派。把理学思潮简单地析别为程朱、陆王两派，乃是一种偏见。

气本论、理本论、心本论，是宋明理学中三个基本派别。

二、理学的基本性质及其历史作用

理学是先秦儒家孔孟学说在经过魏晋隋唐时期道家及佛教的冲击之后的进一步的发展。魏晋时代，老庄“玄谈”盛行，隋唐时代，佛学高度发展。相比之下，儒学相对衰微。韩愈排斥佛老，力图复兴儒学，但是没有能够提出比较完整的思想体系。到了北宋中期，周敦颐著《太极图说》、《通书》，张载著《正蒙》，各自提出内容深湛的理论体系，才恢复了儒学的权威。程颢、程颐聚徒讲学，更发扬了一种新的学风。周、张、二程的思想学说的主要特点是：为孔孟的伦理学说提供本体论的基础，使儒家哲学更加完整，建立了儒家哲学的新体系。

这里应该研究的一个问题是，理学与佛老的关系如何？曾经有一个流行的说法，认为理学家都是“阳儒阴释”，认为理学表面是儒家，实质上是佛学。又有一种说法：“朱羽陆释”，即认为朱学不过是改头换面的道教思想，陆学是禅学。这些都是反对理学的人对于理学的指摘。我认为，这些对于理学的评论和指摘都是没有充足理由的诽谤之词。理学家确曾受到道家、佛教的影响，也采纳了道、佛的一些观念，但理学家的中心思想来自先秦儒家。理学家自称“为往圣继绝学”、“返之六经而后得之”，还是符合实际情况的。

关于周敦颐与道教的关系的传说颇多，但周敦颐的基本思想还是来自《周易》。张载、二程的弟子都讲张程曾经“出入佛老”。所谓出入者，谓既“入”而又能“出”。“出入”于不同学派的学说，这正是思想家探索真理的必经途径。周、张、二程，依据古代儒家的经典，回答了佛老两家所提出的问题，从而丰富了儒家

的学说，这正是符合思想发展的客观规律的。

为了回答道家佛教所提出的问题，周敦颐、张载、程颢、程颐确曾苦心孤诣地在儒家经典中寻找答案。他们主要是在《周易》、《中庸》等书中找到了根据，参照了《论语》、《孟子》、《大学》，从而建立起不同于汉儒的理论体系，这是无可非议的。

理学家研讨了佛老两家所提出的问题，汲取了佛老两家的一些观念，这正是理学家的优长之处。这不应谓之“阳儒阴释”，亦不应说是“朱羽陆释”。

理学三大派别都是为孔孟的伦理学说提供本体论的根据。三派的本体论不同，因而为人伦道德所设定的理论基础也不同。张载从天地万物俱属一气来宣扬“民，吾同胞；物，吾与也”。二程从“万物一理”来断言仁义礼智是天经地义。陆九渊从“心即理”来肯定仁义礼智乃是“本心”。

这种为仁义礼智等道德规范作出理论辩护的学说，在社会生活中的实际作用如何呢？这就涉及理学与宋元明清时代中央集权的君主专制政权的关系问题。

从南宋中期以来，程朱理学受到历代最高统治者的推崇，理学被尊奉为学术的正统。理学肯定上下尊卑的等级差别，拥护君权，在这一方面确实起了维护君主专制制度的作用。这是事情的一个方面。在另一方面，理学宣扬“仁政”，反对“苛政”，强调“格君心之非”，要求统治者端正自己的思想，这又表现限制君权的倾向。程颐曾向宋哲宗进言说：“夫人主处天下之尊，居亿兆之上，只嫌怕人尊奉过当，便生骄心”（《河南程氏遗书》卷十九）。朱熹见宋孝宗，特别强调“正心诚意”，这都表现了理学对待君权的态度。董仲舒宣称“屈民而申君，屈君而申天”，企图以“天意”来限制君权。理学家不讲“天意”，而是以“天理”来限制君权。因此，不能简单地认为理学就是君主专制主义的理论表现。

在实际上，理学起了安定社会秩序的作用，这固然有利于封建统治阶级，但对劳动人民的利益也非完全违反。要而言之，理学是在肯定贵贱等级制度的条件下，要求调和统治阶级与劳动人民的矛盾。宋、元、明、清的最高统治者所以要尊崇理学，就是因为理学确有安定人心、维护社会秩序的作用。理学家强调“义利之辨”、“理欲之辨”，其中心意义就是要求尊重社会的共同利益，限制个人的私欲。朱熹、王守仁都宣扬“存天理、去人欲”，但是他们并不否认“饮食男女”的基本欲望。他们讲理欲之辨，也不仅仅是对一般人民讲的，主要是对于穷奢极欲的贵族豪强讲的。他们鼓吹理欲之辨，虽然表现了严重的偏向，但还是一种节欲主义，不应认为禁欲主义。近年很多论者认为理学是禁欲主义，也是不符合实际情况的。

近年有一种议论，认为儒学演变到理学，便形成为一种宗教，这更是一种缺乏事实根据的主观臆说，不可以不辨。佛教、基督教、道教、伊斯兰教，都是宗教。宗教都承认鬼神的存在，都特别重视生死问题。而理学恰恰与此相反，既不承认鬼神，也不讲死后问题。宗教都有自己的一套祈祷仪式，理学家决无类似祈祷的活动，与佛教、基督教等大不相同。理学家强调道德教育，在社会生活中确实起了维系人心、安定人心的作用。不同阶层的人民，如果接受理学的教导，便可以感到“心安理得”，感到一种精神的满足，感到精神上有所寄托。在这一点，可以说理学具有宗教所有的社会作用。但这正是孔子以来儒家学说的特点，不应据此认为理学是宗教。

宋代以来，以至于近世，都有人讥骂“伪道学”，认为有些理学家是虚伪的，口说“仁义道德”，心里却向往“高官厚禄”，都是些“欺世盗名”之辈。这类“伪道学”确实是存在的。但应该承认，真正的理学家，尤其是周、张、程、朱、陆、王等理学大

师，确实是言行一致的。宋、元、明、清时代，著名的理学家都是清官。直至清初，所谓“理学名臣”如张伯行、汤斌等，虽然在学术上皆无所建树，但都属于言行相顾的清官。多数理学家表现了脱离实际的“迂阔”态度，但都能保持学者的优良品德。

三、理学的理论贡献

宋明理学在中国近古时代的理论思维发展史上具有重要地位。理学以孔子、孟子的基本思想（包括《易传》、《中庸》的思想）为依据，汲取了道家、佛教的若干观念，用儒家的基本立场加以统率，从而构建了比较完整的哲学体系。理学在中华民族的哲学发展史上做出了一定的贡献。理学的理论贡献最主要的有二：一是发展了先秦哲学中的辩证思维；二是进一步发扬了人的道德自觉性。

周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹都发表了很多关于“对立统一”原则的论述，就中以张载所讲最为精湛。张氏提出“两”和“一”的范畴，两即对立，一即统一。他揭示了“两”和“一”的统一关系，他说：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”（《正蒙·太和》）〔如果不存在对立，也就见不到统一；如果见不到统一，对立的作用也就消失了。〕又说：“感而后有通，不有两则无一。”（同上）〔有相互作用，然后有相互贯通；如果没有对立，也就没有统一。〕这些精湛的文句表达了深邃的思想。张载还提出“两故化”的命题，指出对立的相互作用是变化的内在源泉。程颐强调了“物极必反”，朱熹指陈了“一中有对”〔一事一物之中都包含对立〕。这些都是《易传》辩证法思想的进一步的发展。

周敦颐提出“人极”观念，他说：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”（《太极图说》）人极即是人生的最高标准。建立

“人极”，即确定人生理想，达到人的自觉。张载自述学术宗旨云：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”（《近思录》引）天地本来无心，人有自我意识并认识天地，这就是为天地立心了。张载又说：“学者学所以为人。”（《语录》）“学所以为人”就是实现人的自觉。程颢认为，唯有实行仁德，与天地万物为一体，才是达到了人的自觉。他说：“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉！……医书有以手足风顽谓之四体不仁，为其疾痛不以累其心故也。夫手足在我而疾痛不与知焉，非不仁而何？世之忍心无恩者，其自弃亦若是而已。”（《河南程氏遗书》卷四）手足麻痹是不仁，忍心无恩乃是自弃。程颐认为，人的本性在于道德意识，人必须提高道德的自觉。他说：“自性而行皆善也，圣人因其善也，则为仁义礼智信以名之。……舍此而行，是悖其性也”。（《河南程氏遗书》卷三十五）又说：“人皆有是道，唯君子为能体而用之，不能体而用之者，皆自弃也。故孟子曰：‘苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。’夫充与不充，皆在我而已。”（同上）人们或能实行道德原则，或不能实行道德原则，决定于有无道德自觉性。理学家强调了道德方面的自觉能动性。陆九渊说：“人生天地间，为人自当尽人道。学者所以为学，学为人而已，非有为也。”（《语录》下）又说：“汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无少缺，不必他求，在乎自立而已。”（同书，上）所谓自立，就是提高自己的道德自觉性。理学关于道德自觉性的思想渊源于孟子，是孟子学说的阐释。

人的主体能动性具有多方面的内容：有改造环境的主体能动性，有认识的主体能动性，有道德的主体能动性。理学所重视的只是道德的主体能动性。这种关于主体能动性的观点是不完备的，但也具有深刻的理论意义。理学宣扬道德的自觉性，因而特重节

操、气节，强调“进退出处辞受之义”。进即提升官职，退即辞官不做，出即出仕，处即隐居，辞即不肯接官职，受即受命任职。进退出处辞受之义即或进或退、或出或处、或辞或受的原则。理学是反对同流合污的。南宋以来，坚持民族气节、不向外来侵略势力屈膝的爱国志士，都是受过理学熏陶的。理学在这一方面的积极作用还是比较显著的。

四、理学的偏失

宋明理学也表现了严重的偏失，给中华民族的文化发展带来严重的消极影响。这主要有两点，一是不重视自然知识的价值，二是不重视社会实际问题的研究。

程颐尝论学云：“学也者，使人求于内也。不求于内而求于外，非圣人之学也。何谓不求于内而求于外？以文为主者是也。学也者，使人求于本也。不求于本而求于末，非圣人之学也。何谓不求于本而求于末？考详略，采同异者是也。是二者皆无益于身，君子弗学。”（《河南程氏遗书》卷二十五）所谓以文为主，即文章之学。所谓考详略、采同异，即训诂考证之学。程氏以文章之学为“不求于内而求于外”，研究天文、地理、医学、农学，就更是“不求于内而求于外”了。程氏以训诂考证之学为“不求于本而求于末”，研究社会实际问题，例如理财（经济）、治狱（法律）之学，当更是“不求于本而求于末”了。程颐在学术领域内区分了内外、本末，重内而轻外，崇本而抑末，表现了严重的狭隘态度。

陈亮曾批评朱熹所倡导的学风说：“自道德性命之说一兴，而寻常烂熟无所能解之人自托于其间，……为士者耻言文章行义，而曰尽心知性；居官者耻言政事书判，而曰学道爱人。相蒙相欺以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。”（《龙川文集·送吴允成运干

序》)这个批判不尽合事实,理学家虽然轻视“文章”,但特重“行义”,亦不耻言“政事书判”;“尽心知性”固然偏于玄远,“学道爱人”与“政事书判”亦无矛盾。朱熹为官从政勤于治事,亦无“百事不理”之弊。陈亮对于朱学的非议,也表现了浅薄轻浮。但程朱忽视了对于社会实际问题的调查研究,却是比较明显的。这是理学的严重偏向。

理学家基本上都是哲学家,我们不能要求哲学家也在自然科学和社会科学上做出贡献。但是,哲学应该为自然科学或社会科学提供方法论上的启示,为自然科学或社会科学的研究开辟道路,有助于自然科学或社会科学研究的顺利开展。宋明理学都不能起这样的积极作用。在理论上,理学不能引导人们开展自然科学和社会科学的探索;在实际上,理学没能提供促进自然科学和社会科学发展的契机。

在理学的思想体系中,没有孕育着近代实验科学的萌芽,这是理学的一个严重缺欠。

理学不重视自然知识的价值,不重视社会实际问题的研究,与理学所强调的“义利之辨”,“理欲之辨”有一定的关联。尊重“义”与“理”是必要的,忽视“利”与“欲”就不对了。理学忽视物质生活的提高与改善,把“义”与“利”、“理”与“欲”的联系割断了。由于忽视人民的物质生活的提高与改善,于是不重视对于自然世界的研究,不重视对于社会实际问题的探索,其消极影响是严重的。

理学的时代已经过去,对理学进行反思还是必要的。

1988年1月11日

中国现代哲学是中国 哲学史发展的新阶段

在中华民族从古到今五千年的历史中，有两次社会大变动时期，一次是春秋战国时期，一次便是近现代时期。春秋战国时期，出现了百家争鸣、思想活跃的盛况，是中国哲学史上的学术高度繁荣的时期。到了近代，由于经济、政治、文化的落后，遭受西方列强的侵略，沦为半封建半殖民地，出现了空前严重的民族危机。近代中国的先进思想家都在寻求“救亡图存”的道路，辛亥革命推翻了延续二千多年的帝制，五四运动掀起了文化变革的高潮。所谓现代（中国历史上的现代），或从辛亥革命算起，或从五四运动算起，其实相去不远。1949年新中国建立，开辟了中国历史的新纪元。民族危机解除了，中国人民站起来了，但从50年代后期起又走了一段曲折的道路。1978年以来拨乱反正，文化学术又开始了蓬勃的发展。中国历史上的近代，尤其是现代，充满了波澜壮阔的变动，在文化学术上也呈现出思想活泼、争论繁多的情况。我认为“五四”以来的中国思想史可以称为中国历史上的第二次百家争鸣。

“五四”以来的思想发展，有一些与过去不同的显著特点，第一是西学东渐，第二是“儒学独尊”的结束。清代末年，守旧的顽固派排斥新学，而先进的思想家则向西方寻求救国的真理。五四运动展开了对于“尊孔读经”的猛烈批判，汉代以来“儒学独尊”的局面最终结束了。

西学东渐，一方面是实证科学的输入，自然科学受到社会公众的重视，社会科学也引起许多学者的兴趣；另一方面是西方哲学思想的输入。西方的古代希腊哲学、近代资产阶级哲学（西方的近代始于16世纪）以及西方现代哲学的思想都大量涌进。杜威、罗素到中国讲学，于是实用主义、新实在论都发生了广泛的影响；柏格森的生命哲学、尼采的超人哲学也受到很多人的赞扬；康德的批判哲学、黑格尔的唯心主义辩证法更受到高度重视。虽然关于西方哲学的水平较高的译著并不多，但其所引起的思想影响是相当深刻的。

在西学东渐的同时，西方列强以及日本对中国的军事侵略也日益严重；他们在中国划分了势力范围，古老的中国有被瓜分的危险。先进的思想家向西方寻求挽救民族危急的方策。但是，事实证明，无论西方古代哲学或西方近代各种流派的资产阶级哲学，都不能引导中国人民实现救亡图存的愿望。近代中国人民的历史任务，一是民族解放，二是社会改造。唯一能够引导中国人民顺利解决民族解放与社会改造的实际问题的是马克思主义的辩证唯物论与历史唯物论。五四运动以来马克思主义的理论在中国广泛传播起来，受到进步人士的热烈欢迎。马克思主义的正确理论指导中国人民取得革命的胜利。在中国，马克思主义与中国的革命实际结合起来了，实现了马克思主义的中国化。马克思主义的中国化，不仅包括马克思主义与中国革命实际的结合，还意味着马克思主义与中国哲学的优秀传统的结合。

我认为，马克思主义在中国的传播与发展是“五四”以来现代中国哲学的主潮。令人遗憾的是，50年代后期以后，主观主义泛滥，形而上学猖獗，终于酿成所谓“文化大革命”的空前动乱。1978年党的十一届三中全会恢复了“实事求是”的唯物主义原则的权威。

马克思主义在中国的传播与发展是中国现代哲学的主潮。此外，也还存在着若干不同的学派。西学东渐，自然而然地萌生了融合中西的哲学思想。30年代以来，提出比较完整的哲学体系的，最值得注意的，有三家：一是熊十力的《新唯识论》，二是冯友兰的《新理学》，三是金岳霖的《论道》。熊十力改造了佛家的唯识论，自立新说，晚年舍佛归儒，赞扬《大易》，宣扬《周易大传》的辩证思维。冯友兰将英美的新实在论哲学与程朱哲学结合起来，以分析方法建立了一个本体论体系。金岳霖更精于逻辑分析，他在《论道》中建立了自己的本体论体系，又在《知识论》中建立了自己的认识论体系，他的论证之精，分析之细，都是前无古人。熊氏哲学综合儒佛，但也受到柏格森哲学的影响。冯氏哲学是中西理性主义的汇总。金氏主要接受西方的思维训练，但也受到中国传统的熏陶。这三家的哲学著作，拿来和当代西方的哲学名著相比，可以说毫无逊色。熊氏在主观上要超越唯心论与唯物论的对立，实际上仍表现了唯心论的倾向。冯氏宣扬实在论，实际上接近于客观唯心论。金氏也不免摇摆于唯物论与唯心论之间。新中国成立之后，熊十力拥护社会主义，但声明不接受唯物论观点。冯友兰、金岳霖都认真实现了思想转变，接受了辩证唯物主义的真理。

在30年代，梁漱溟阐述儒学与佛学，做出了一定的理论贡献。张申府、李石岑都是兼治西欧哲学与马克思主义唯物论的。贺麟评述黑格尔哲学，也提出了自己的融会中西的观点。张东荪以反对唯物辩证法著称，在学术界也有一定影响。

总而言之，“五四”以来的思想发展是中国哲学史的一个新阶段，呈现了丰富复杂的内容。研究现代中国哲学史，应以实事求是的客观态度对于这一阶段的思想情况进行科学的分析。

近年有人称30年代的熊十力、梁漱溟、冯友兰、贺麟为新儒

家，我认为这种称谓恐不恰当。所谓儒家是具有特定含义的。在战国时代，儒是相对于道、墨、名、法而言。晋唐以后，儒是相对于道教、佛教而言。明清时代，凡非和尚道士的知识分子都称为儒者。民国初年，有些文章称康德为德儒，其所谓儒只是学者之意。现在称熊、梁、冯、贺为新儒家，这所谓儒是什么意思呢？我认为，每一时代都有每一时代的具体情况。每一个学派的名称都有其特定的意义，不应把历史上学派的名称的意义搞得含混不清，更不应把过去时代的学派名称来指称现代的思想家。

1988年2月1日

（原载《文史哲》1988年第3期）

中国传统文化的形成 演变及其发展规律

所谓文化有广义狭义之分。最广义的文化指人类所创造的一切，考古学所谓“史前文化”指最广义的文化而言。最狭义的文化专指文学艺术，这即“文化部”所谓文化。一般意义的文化指与经济、政治有区别的意识形态及其物质化的成果，包括哲学、宗教、科学、技术、文学、艺术。哲学存载于哲学典籍之中，宗教有其经典、寺院和仪式，科学有其仪器及书册，文学有其作品，艺术更表现为书法、绘画、乐器以及建筑、雕刻等等，都有其物质载体。这些都是文化的内容。物质载体是凝固的，其中所含蕴的精神和意义却需要正确的理解。本文所谓文化指包括哲学宗教、科学技术以及文学艺术的文化。中国传统文化包括中国传统的哲学宗教、科学技术和文学艺术。

文化的内容是广泛的、复杂的，其中哲学宗教、科学技术与文学艺术属于不同的层次。在广泛而复杂的文化体系中，哲学和宗教居于主导地位。哲学是世界观，科学技术与文学艺术在一般情况下都是在有意或无意中受到哲学思想的影响，当然也会对于哲学思想的发展起一定的作用。我个人对于科学技术史和文学艺术史都没有专门的研究，不敢强不知以为知，所以本文的论述以传统的哲学思想为主。因此，本文只是一个“以管窥天”的初步尝试而已。

中国文化起于何时？目前史学家尚无定论。《周易·系辞下传》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情，作结绳而为罔罟，以佃以渔。……包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，……日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。……神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，……垂衣裳而天下治。”这是《周易大传》作者的远古文化起源论。司马迁作《史记》，“自黄帝始”。汉代以后，关于“三皇五帝”的传说很多。五四运动以后，20年代至30年代，国内出现了疑古思潮，对于传说的三皇五帝一概持否定态度，认为伏羲、神农、黄帝、尧、舜都是神话人物，实际并无其人，甚至也否认了大禹治水的历史真实性。由于甲骨文的发现，商代的历史总算肯定下来了，夏代仍在怀疑之列。但是近几十年的考古发现，证明中国确有很长的历史，中华民族的历史不是缩短了，而是伸长了。夏代的真实性已逐渐肯定下来。我认为伏羲、神农、黄帝虽然是传说人物，也未必全无事实根据。伏羲指畜牧时代的代表人物，神农指农耕时代的代表人物，黄帝指发明了宫室衣裳的时代的代表人物。尧舜禹是春秋战国时期儒、墨、道、法诸家学者共同承认的，未必出于人们的臆造。近来中国古代神话的研究者认为尧舜本是神话人物，后来转化而为历史人物，是神的人化。我则认为，从先秦诸子的记述来看，尧舜禹本来是历史人物，后来《山海经》等把舜禹转化为神，无宁是人的神化。汉代纬书也曾经将孔子神化，幸而《论语》、《左传》、《史记》都保存了关于孔子的记载，孔子还

是被还原为人。我认为，在殷周以前，中华民族（当时称为华夏族）已有长久的历史，这是应该充分肯定的。

商代宗教和艺术已相当发展，保存至今的商代青铜器的精美，至今犹令人赞叹。商代的甲骨文表明当时文字已很繁富。《尚书·周书·多士》记述周公说：“惟殷先人，有册有典。”这表明商代已有典籍，但都失传了。孔子说：“夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。”（《论语·八佾》）孔子已叹夏商之礼“文献不足”，今日更难考其详情了。甲骨文提供了商代史迹的一些证据，但仍然是不完备的。

《尚书》的《洪范》篇，传本列在《周书》，《左传》记述春秋时期士大夫的对话，其中引用《洪范》中的文句，却称为《商书》。20年代有人怀疑《洪范》是战国的作品，但《左传》中记述春秋时卿大夫已引用《洪范》的文句，足证在春秋时《洪范》已是公认的典籍，不是后人依托。（郭沫若先生认为《洪范》是孔子之孙子思所作，更是主观臆断。）《洪范》是中国上古时代第一篇有系统的理论文章。《洪范》提出五行、五事之说：“一五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。……二五事，一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。”五行是关于自然事物的类别；五事是关于人的认识的初步分析。

《周易》古经可能是西周初年的作品。《周易·系辞下传》说：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”从《周易》引述了一些周初的故事而没有引述其后的故事来推测，《周易》应是西周初年编成的。（有人认为《周易》出于战国，也是无据之说。）《周易》提出了六十四卦的完整体系，含有对立统一的辩证观点。

孔子赞美周代文化：“周监于二代，郁郁乎文哉！”（《论语·八佾》）从《尚书·周书》的记载来看，周公的确是文化史上一个重

要人物，他提出“敬德保民”的思想，对于以后儒家有深远的影响。要之，殷周时代是中国传统文化形成的时期。

西周末年，伯阳父提出“天地之气”的观念，史伯提出“和实生物、同时不继”的命题，（近人或谓伯阳父与史伯是一个人，但尚无确据。）表明西周末年哲学思想已达到一定的水平。

孔子是中国文化史上一个承前启后的文化巨人。孔子生于公元前551年，到现在已二千五百多年。孔子以前的中国历史也已有二千五百多年了。韩非说：“殷周七百余岁，虞夏二千余岁。”（《韩非子·显学》）表明春秋战国以前，华夏族已经有二千多年的发展过程。孔子的伟大贡献是兴办民间教育，把“学在官府”的文化传授给一般平民，从而促进了文化学术的发展。孔子总结了夏商周三代的文化成就而提出了自己的一贯之道，这一贯之道即是“仁”，仁的主要含义是“己欲立而立人，己欲达而达人”，即自己要求立达，也协助别人立达，既肯定自己，也承认别人。孔子以此为道德的最高原则。孔子总结了自古以来的生活经验，提出了最高的道德原则，而对自古以来的原始宗教不感兴趣。他宣称：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）他不谈死的问题，不谈鬼神。这种“务民义远鬼神”的思想态度，对于尔后中国文化的发展发生了深远的影响。

与孔子同时而年辈稍长的是老子。他写出了中国第一部哲学著作《老子》。《老子》提出了中国第一个本体论学说。以往人们都认为天地是最根本的，《老子》认为天地不是最根本的，还有比天地更根本的，即是“道”。“道”是天地万物的最高本原。所谓道就是自然世界的普遍规律。《吕氏春秋·当染》有“孔子学于老聃”的记载，《礼记·曾子问》叙述了孔子问礼于老聃的故事。但《老子》书有批评礼的文句，因此后来有人提出了《老子》的作者是否老聃的疑问。（这个疑问是北魏崔浩首先提出的。）30年代以

来，许多史学家将《老子》一书列为战国时期的著作。但是，《论语》中记述了孔子对于“以德报怨”的批评，而“以德报怨”之说见于《老子》书中。从《老子》全文看，有少数文句确定是出于战国（如“绝仁弃义”之类），大多文句亦无必然出于战国的明证。因此，近年多数史学家仍然肯定孔老同时的旧说。孔子与老子是春秋末期两个大思想家，双峰并峙，开辟了中国哲学思想的洪流。孔子是中国伦理学说的最大宗师，老子是中国自然哲学的最大宗师。

二

战国时代是中国文化大发展的时期，当时诸子并起，百家争鸣，最主要的有六大学派，即儒、墨、道、法、名、阴阳。儒家宗述孔子，其主要代表是孟、荀。墨家是战国初年墨子所创立的反对儒学的新学派，宣扬兼爱非攻、非乐非命，但保留了关于鬼神的宗教信仰。道家宗述老子，其主要代表是庄子。法家商鞅在秦国实行变法，富国强兵，后来韩非发展商鞅的学说。名家重视名辩的研究，主要代表有惠施、公孙龙。阴阳家以阴阳五行解说世界现象，主要代表是邹衍。

儒墨当时并称“显学”，《吕氏春秋》说：孔墨“从属弥众，弟子弥丰，充满天下”；“孔墨之后学，显荣于天下者众矣，不可胜数”（《当染》）。儒家的特点是宣扬“仁义”，通习六经，“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分”（《庄子·天下》）。墨家的特点是宣扬“兼爱”，而对于名辩（逻辑）、几何、物理学有较精深的研究，在中国逻辑史、科学史上做出了较大的贡献。

道家是隐者之学，但也有广泛的影响。道家长于抽象思维，对

于本体论的问题进行较深的探索，而又表现了菲薄知识、排摈文化的倾向。孔子主张“博学于文”，墨子亦“好学而博”，老子则宣扬“绝圣弃知”、“绝巧弃利”；庄子指斥“文灭质、博溺心”，要求回到原始的“素朴”。老子、庄子的这些言论是对于当时的等级制度的抗议。

法家富于实际政治经验，是在政治上占优势的学派。商鞅、吴起、韩非主张“以法治国”，确有重要的进步意义。但商鞅、韩非完全忽视道德教育的社会作用，排斥一切文化学术，就陷于偏谬了。惟有齐国一些推崇管仲的法家学者兼重法教，提出了比较全面的政治、经济理论。齐国的法家学者依托管仲，编撰《管子》一书，是先秦学术的一部重要文献。（《管子》一书是汉代刘向编定的，他是将以“管子”为题的论文编为一书，并不是将“稷下”学者的论著都收在内。近年有些史家认为《管子》是稷下著作的汇编，不合事实。）

先秦诸子表现了各自立说、展开争鸣的学风。《庄子·逍遥游》论述宋钘的态度说：“宋钘子犹然笑之，且举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境。”作为自由思想家，坚持自己的独立见解，不随世俗的毁誉而改变自己的见解。《庄子·徐无鬼》记载庄子和惠子的对话云：“庄子曰：‘然则儒墨杨秉四，与夫子为五，果孰是邪？’……惠子曰：‘今夫儒墨杨秉，且方与我以辩，相拂以辞，相镇以声，而未始吾非也，则奚若矣？’”旧说公孙龙字子秉，实无确据，秉疑宋字之误，指宋钘而言。惠子的态度是“未始吾非”。事实上，不仅惠子如此，儒墨杨宋亦莫不如此。

不但各学派之间展开辩论，而且同一学派中间更存在着不同的支派。韩非说：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏

之儒，有乐正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。故孔墨之后，儒分为八，墨离为三。”（《韩非子·显学》）这样，大的学派之内又有不同的支派，这充分显示了战国时期的学术自由。

在战国时期，天文学、算学、医学、农学也都有一定的发展，惜乎许多史料已经遗失了。《吕氏春秋》中保存了战国时期天文学、农学的一些资料。中医的经典《黄帝内经》可能是汉代编成的，其中许多基本观点可能起源于战国。

总之，春秋战国时代是中国文化史上一个辉煌昌盛的时代。

三

秦始皇吞并六国，建立了统一的政权，听从李斯的建议，焚书坑儒，把《诗》、《书》、诸侯《史记》以及“百家言”都烧了。这是中国历史上第一次实行文化专制主义，是文化发展所遭遇的一次严重挫折。但秦朝在农民起义的冲击下迅速灭亡，证明秦朝“以法为教、以吏为师”的专制政策是行不通的。汉朝建立，采取了道家“与民休息”的政策，收到了显著的成效。但是道家之学，标榜“因循无为”，不能适应文化武功进一步发展的要求，于是汉武帝采纳了董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，开始了儒家经学占统治地位的“经学时代”。灿烂辉煌的春秋战国“诸子时代”结束了。（春秋战国时期应称为“诸子时代”，史家有时称为“子学时代”，不够恰当。“经学”是以“经”为研究对象，晚周诸子并非以“子”为研究对象，只应称为“诸子之学”，不宜简单地称为“子学”。）春秋战国时代思想活跃、学术繁荣的盛况消失了。

董仲舒建议“独尊儒术、罢黜百家”，是为了实行“《春秋》大一统”的方针，保证当时中央集权的政治统一。这个建议的实施

确实保证了政治上的统一，却是以牺牲学术繁荣为代价的。秦始皇焚书，对于中国文化的发展带来了惨重的后果。上古文献《尚书》缺残不全了，六国的国史蕪然无存（到西晋时代才发现了魏国的《纪年》）；惠施是博学之士，《庄子·天下》篇说：“惠施多方，其书五车。”而《汉书·艺文志》仅仅著录“《惠施》一篇”，其余都逸失了。汉武帝罢黜百家，道家仍有其潜势力，流传不绝，阴阳家的一部分学说被董仲舒所吸收，法家的“刑名法术”仍为统治者所采用，此外墨家和名家的学术却恍然断绝了。墨家对于名辩之学（逻辑）、物理之学有重要贡献，汉代以后竟无人继承，这是一项严重的损失。（幸而《墨子》一书还保存下来，使后人有所考见。）

汉武帝设置五经博士，以“通经”为士人进身的阶梯，严重地限制了学术的发展。西汉后期出现了“纬书”和“图讖”，宣传粗陋的迷信，更腐蚀了人们的思想意识。经学逐渐流入繁琐，“一经说至百余万言”（《前汉书·儒林传》），失去了维系人心的作用。儒士所宣扬的名教（君臣父子名分之教）也逐渐流为形式。东汉末年，郑玄遍注群经，实现了各派经学的综合。尔后，汉代经学陷于衰落了。

两汉时代，在经学占统治地位的情况下，自然科学仍有较大的发展。在天文学上，盖天说、浑天说、宣夜说，各有师传，交相辉映。张衡创制浑天仪、地动仪，更是发放异彩。医学家总结了先秦以来的医学成就，编撰成中医的经典著作《黄帝内经》，东汉后期张仲景更加以发展，撰写了《伤寒论》。此外，算学、农学也有一定的发展。史学家司马迁写出了不朽名著《史记》（原名《太史公书》），汉代学术，虽然在经学的笼罩之下，仍然有光辉的成就。

魏晋时代，玄谈盛行，中国文化的发展转入一个新的时期。玄

谈的兴起是对于汉代经学的反动，是一次相对的思想解放，从汉代经学的束缚中解放出来。当时以《老子》、《庄子》、《周易》称为“三玄”，实际上是崇尚老庄，以《老》解《易》。何晏、王弼兼崇孔、老，嵇康则公开声称“非汤武而薄周孔”、“越名教而任自然”。当时老庄道家学说盛行起来。《晋书·王衍传》云：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老庄立论，以为天地万物皆以无为为本。”《晋书·向秀传》云：“庄周著内外数十篇，历世方士虽有观者，莫适论其旨统也。秀乃为之隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也。惠帝之世，郭象又述而广之。儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉。”这都说明了道家学说流行的情况。当时还有人研究“墨辩”（鲁胜），有人探讨公孙龙（阮裕），呈现出思想活泼的景象。

当时玄学的思想观点也影响到文学艺术，形成为一代风尚。

西晋之世，裴頠著《崇有论》，对于道家“贵无”的思想提出了犀利的批判。西晋的覆亡，坚持抗敌斗争的刘琨总结“国破家亡”的教训，得出了“聘周虚诞”的结论，对于玄谈之风进行了谴责。两晋南北朝时代，中国传统文化处在动荡的过程之中。

两汉之际，佛教开始传入中国，到南北朝时代，佛教逐渐流行起来。佛教一方面宣扬“神不灭论”，大讲“三世轮回”的迷信，一方面又宣扬“心作万有，诸法皆空”的唯心论。三世轮回的说教取得了流俗群众的信仰；玄虚奥妙的唯心论哲学吸引了许多读书人的心灵，在许多人的心目中，佛学的高深远远超出于儒学之上。东汉末年，道教兴起，崇奉老子为教祖，实际与道家之学是有区别的。到隋唐时代，儒、佛、道并称为三教。佛教是从印度传来的宗教，道教是上古时代原始宗教的改造，儒教本非一般意义的宗教。《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”所谓教乃是教导、教化之义。我们不能因儒教亦称为教就将儒学

看作宗教。

佛教的传入，标志着中印文化的接触，印度的一部分文化输入到中国，中国吸收了印度文化的一些成分。中国的人民大众本来宗教意识比较淡薄，儒学不谈论死后的问题，而佛教大谈其生死问题，从而赢得了很多群众的信从。佛教对于文学、绘画、音乐、建筑也都发生了一定的影响。

东晋时期，佛教信徒往往假借玄学的名词概念来宣扬佛学，到隋唐时代，佛学渐渐表现了中国化的趋向。天台宗、华严宗固然继承了印度佛教的传统，也会综了中国道家的一些思想观点，表现了一定的创造性。慧能所创立的禅宗南宗，更推进了佛学的中国化。但在传承关系上禅宗仍然自称继承了印度佛学的传统。中国佛教的流传与盛行，表明中国文化并不拒绝外来的文化，并且能够吸收、消融外来的文化。印度佛教徒到中国来传教，中国却没有人到印度去宣扬中华文化。这表明中国人的缺点不在于不接受外来文化，而是缺乏到国外宣扬本国文化的毅力。

唐代韩愈发动对佛老的批判，以复兴儒学为己任，但是没有能够建立超越佛老学说的理论体系。到北宋时代，理学兴起，才恢复儒学的权威。周敦颐以《周易》为凭借，汲取了道家的一些观点，写成《太极图说》、《通书》，是理学的开端。张载以“气”为最高范畴来说明世界的本原，对于老子“有生于无”与佛教“以山河大地为见病”的唯心论进行批判。程颢、程颐以“理”为最高范畴，提出“天者理也”、“性即理也”的命题，建立了以“理”为中心观念的比较完整的体系。到南宋，朱熹、陆九渊分别继承并发展了北宋时代的理学思想。

宋元明清时代是中国传统文化演变的一个新阶段，在这个阶段中，理学占有主导地位，因而对于理学的性质及其在中国传统文化中的地位，应进行较详的分析。由于理学是先秦儒学的继

承和发展，所以评价理学不得不牵涉到先秦儒学的评价问题。因此，这里尝试讨论三个问题：（1）儒家人生理论的基本性质，（2）理学与佛老的关系，（3）理学的历史作用。

关于儒家人生理论的基本性质，主要的问题是：儒家是肯定人的价值、人的尊严的，还是否定人的价值、人的尊严的？近年以来，有的同志认为中国儒家思想具有“人文主义”或“人本主义”的性质；也有人认为“人文主义”或“人本主义”乃是西方近代的思想，是古代所未有，而儒家更是否定人的价值、人的尊严的，更谈不上人文主义或人本主义。我认为，所谓人文主义或人本主义固然是西方近代的思潮，但也不是毫无历史的渊源，古希腊的哲学对于西方近代的影响是不可忽视的。有的文学史家认为，西欧17世纪末年至18世纪中叶，“中国的人文主义思想传入欧洲，并对西欧的启蒙运动发生作用”（范存忠教授：《中国的人文主义与英国的启蒙运动》，载1981年《文学遗产》第4期）。这并不是没有根据的臆说。

儒家是怎样看待人的呢？《孝经》记述孔子之言云：“天地之性人为贵。”这不一定是信史，但孔子将人与鸟兽区别开来，在《论语》的记载中还是比较显明的。《论语》云：“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”（《乡党》）这明确把人与马区别开来。又载孔子遇隐者长沮、桀溺之后叹息说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《微子》）这明显地肯定了“斯人”与鸟兽的区别。孔子尝说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）这明确肯定人是具有独立的意志的。孔子虽然分别了君子、小人，而肯定匹夫也有其不可夺的意志，匹夫未必是君子，而匹夫之志也是必须重视的。

孟子提出“良贵”之说，他认为：“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。”（《孟子·告子

上》)这就是认为人人都具有天赋的内在价值。荀子论物类的异同说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。”（《荀子·王制》）这认为人之所以为贵在于有知而且有义，义是能群之道。古代汉语所谓贵，就是今日我们所谓价值。应该承认，先秦儒家确实肯定了人的价值。先秦儒家的这些观点，被后代儒家所继承。这里仅举一例。南北朝时，何承天著《达性论》来反驳佛教三世轮回之说，就是根据人与禽兽不同来立论的。他说：“天以阴阳分，地以刚柔用，人以仁义立。人非天地不生，天地非人不灵。……夫民用俭则易足，易足则力有余，力有余则志情泰，乐治之心于是生焉。……安得与夫飞沈螻蟻并为众生哉？”（《弘明集》卷四）这是说，人在天地之间有重要的作用，把人类与鸟兽鱼虫并称为“众生”是谬误的。宋明理学家也都强调人与禽兽的区别。

马克思说过：“专制制度的唯一原则就是轻视人类，使人不成其为人”。（《马克思恩格斯全集》第1卷，第411页，人民出版社1956年版）马克思这句话深刻揭露了专制制度的本质。有人据此推论，以为儒家是专制主义的哲学，因而也是轻视人类、贬低人类的。我认为这种推论是不能成立的，不能把专制主义制度与中国儒家学说等同起来。孔子反对“言莫予违”的个人独裁，孟子宣称“民贵君轻”，都不是赞同专制制度的。宋明理学受到专制帝王的尊崇，实际上理学家经常企图“格君心之非”，更经常批评当政的宰执，理学家的“王霸之辨”表明他们并不赞同现实的专制制度。（近人多讥“王霸之辨”为迂阔，其实王霸之辨含有贬抑专制制度的意向。）

有人认为儒学是压抑人的，宋明理学更是否定人性的，其主

要理由之一是认为儒家宣扬禁欲主义。事实上这是对儒学的不正确的理解。孔子赞扬“贫而乐”，这是就个人修养来说的；孔子论治国之道，却是以“富”为先而“教”次之，明确肯定了“富之”的重要。孟子提出“寡欲”之说，寡欲并非禁欲。孟子的原则是“与民同乐”。孟子对齐宣王说：“今王与百姓同乐，则王矣。”齐宣王说：“寡人有疾，寡人好货。”孟子说：“王如好货，与百姓同之，于王何有？”齐宣王又说：“寡人有疾，寡人好色。”孟子说：“王如好色，与百姓同之，于王何有？”（《孟子·梁惠王下》）基本原则是“与民同乐”。孟子不排斥“好货”、“好色”的欲望，怎能说是禁欲主义呢？孟子所反对的是不顾人民疾苦的奢侈纵欲。

最为人们诟病的是宋明理学的“存天理、去人欲”观点。多数哲学史论著都指斥这是禁欲主义，事实上这也是错误的理解。朱熹明确地讲：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”（《朱子语类》卷十三）又说：“饥便食，渴便饮，只得顺他。穷口腹之欲便不是。”（同书卷九十六）有些人认为宋明理学否定人们的一切生存欲望，那只是“想当然”耳。但也应指出，理学家对于人民物质生活的提高确实不够重视，这是理学的缺点之一。

关于理学与佛老的关系，自金朝佛教徒李纯甫崇佛诋儒以来，不少论者认为理学是“阳儒阴释”。这个问题必须加以分析。李纯甫说：“伊川诸儒，虽号深明性理，发扬六经圣人心学，然皆窃吾佛书者也。”（《宋元学案》卷一〇〇《屏山鸣道集说略》引）事实上，这是诬罔之词。理学家曾研读过佛书，受过佛学和道家的影响，但理学的根本宗旨与佛老不同。理学乃依据孔孟的基本观点，汲取了佛老的一些思想资料，回答了佛教道家所提出的理论问题，从而丰富了儒家学说的内容。理学的最主要的概念范畴来自《周易大传》，而《周易大传》被认为是孔子的著作，所以理学家以孔子的继承者自居，确实是有理由的。理学的基本立场是和孔孟一致

的，与佛老的立场是大不相同的。

张载、二程都尝“出入”佛老，既“入”而又能“出”，这表明张程具有独立思考的精神。张程汲取了佛老的一些思想资料，加以改造，从而丰富了儒家的理论体系，这是合乎思想发展的规律的。

禅宗佛教的南宗，虽然推进了佛学的中国化，但仍继佛教之统，自称是达摩的传人。理学家虽然研习过佛典，但仍是继孔孟之统，这表现了理学的民族性，理学是自觉地为民族文化服务的。如果宋儒自称为佛学的支流而不努力建立自成系统的理学体系，那么民族文化史也就黯然失色了。

宋代文化在当时居于世界文化的前列，科学技术、文学艺术都有高度的发展，对于世界文化发生过重大影响的“四大发明”，即是北宋时代完成的。宋代的封建的生产关系还继续在发展。有人认为宋代已处于封建社会的末期，一切都走下坡路了，那是没有事实根据的。

宋明理学在历史上的实际作用如何呢？这是一个非常复杂的问题，必须进行全面的考察和分析。这里只提出最重要的两点：第一，理学增强了民族的凝聚力；第二，理学又促进了礼教的强化，起了束缚自由思想的不良作用。宋元明清时代是国内民族矛盾错综复杂的时代，如何抵御少数民族的侵略，是汉族人民不得不注意的实际问题。理学强调民族大义，对于保卫民族主权起了一定的作用。宋元之际、明清之际，坚持抗战的爱国志士大都是受到理学的熏陶的。南宋抗元，南明抗清，都失败了，但是元、清的统治阶层都接受了“汉化”，在这些少数民族的“汉化”过程中，理学起了重大的作用。应该承认，理学增强了汉族文化的同化力。这也表现了理学的积极作用。另一方面，理学助长了封建社会的父权、夫权以及君权。程颐曾经宣称：“饿死事小，失节事大。”这

句话运用在民族关系上，使人坚持民族气节，起了提高民族意识的作用。但程颐此言本是对妇女改嫁问题而发的。南宋以后，强调妇女的守节，成为压抑妇女的沉重枷锁。程门后学又提出“天下无不是的父母”，使父子关系成为绝对服从的关系；尔后又有人提出“天下无不是的君”，使君臣关系也成为绝对服从的关系。君权、父权、夫权，都变成绝对性的，中国的封建社会变得空前严酷。关于君权，理学家中存在着不同意见，张载、程颐等原亦幻想自己能够“为王者师”，朱熹亦经常向皇帝提出不同意见。但后来理学家的这类幻想完全破灭了，专制主义越来越加强。明代后期，东林学派展开了“士权”与“王权”的斗争，也受到当权派的疯狂打击，知识分子始终受到专制主义的压抑。总而言之，理学的历史作用是功过交参、损益互见的。

明代后期，万历年间，西方基督教的传教士利玛窦等来中国传教，带来了西方哥白尼以前的科学知识，是为西学东渐的开始。当时西方的科学知识吸引了一部分中国士大夫。西学虽然没有得到广泛的传播，也没有遭到拒绝。同时西方传教士也将中国的儒学介绍给西方，引起了西方思想家莱布尼兹（Leibniz）、沃尔夫（Wolff）、伏尔泰（Voltaire）等人的注意。可以说，明代末期至清代初期，即16世纪末到18世纪初，中西文化曾经有一段交流的过程。

明清之际，涌现出一些进步思想家，使中国传统哲学思想达到了一个新的高峰。黄宗羲提出比较明确的民主思想，顾炎武阐明了考证的科学方法，王夫之对宋明以来学术思想进行批判的总结。明政权覆灭、清政权初建，当时民族矛盾与阶级矛盾错综复杂，政治上的控制比较宽松，容许学者们从事新的探索，从而达到了较高的成就。明清之际的思想学术，与宋明学术相比，确实是有所前进。但是从世界范围来看，西方的文化学术，从16世纪

以来，突飞猛进，日新月异，相比之下，中国的传统文化瞠乎其后了。

在西方中世纪，哲学成为“神学”的奴婢。经过科学家、思想家多年的艰苦斗争，终于从“神学”的羁绊中解放出来，于是自然科学取得飞跃发展，哲学亦超迈前古。在中国，直至明清时代，“经学”仍然是笼罩着学术界的最高权威。从明初开始，以八股文取士，使知识分子疲精耗神于无用的空文。清代统治者以少数民族入主中原，更大兴“文字狱”，以酷刑峻法钳制人们的思想。在严酷的文化专制主义的控制之下，思想僵化，学术枯萎，远远落后于西方了。

1840年鸦片战争的失败，震醒了先进人士，但大多数人民仍在梦寐之中。西学的再次输入，使传统文化受到了严重的冲击。清代末年屡次对外战争失利，中国人民遭遇了严重的民族危机。民族处在危急存亡的严重时刻，传统文化更处在动摇之中。经过辛亥革命到五四运动，人们发出了“新文化”的号召。于是儒学、经学、理学三位一体居于主导地位的传统基本结束了，中西文化的异同优劣成为人们热烈讨论的主要论题。新的文化传统虽然没有建立起来，但已开始酝酿了。

四

从殷周到民国初年，三千多年，中国的传统文化经历了漫长的曲折的演变过程。在这长期的演变过程中，表现了哪些值得注意的规律性呢？中国传统文化发展的规律性是一个非常复杂的问题，这里我只能依据自己的考察和体会，进行初步的宏观概括。我认为，有四点是值得注意的：（1）思想自由与文化发展的必然联系；（2）人的自觉的提高是文化发展的核心；（3）文化开放与文

化进步的联系；(4) 时代精神的更替与民族精神的消长。

在中国文化漫长的发展过程中，有几次思想活跃、学术繁荣的时期，第一次是春秋战国时期，第二次是魏晋时期，第三次是北宋时期，第四次是明清之际。春秋战国时期，百家争鸣，学派林立。当时各诸侯国都尊重知识分子，从不干预知识分子的著书立说，当时可以说是思想自由的时代。魏晋之世，虽然“时局多故”，但统治集团忙于争取政权，对于学术却较少干涉，所以当时思想也比较活泼，文化呈现了新的景象。北宋时代，学术繁兴，王安石的“新学”，周敦颐的“濂学”，邵雍的“象数之学”，张载的“关学”，程颢、程颐的“洛学”，苏轼、苏辙的“蜀学”，同时并起，交相辉映。与此同时，天文学家沈括、苏颂在自然科学上也做出了卓越的贡献。宋学表现了创新精神，其时代背景之一是宋代对于士大夫比较尊重，不杀戮士大夫，不干预知识分子的学术活动。明清之际，明政权已经覆亡，清政权对于知识分子采取了怀柔政策，当时文字狱尚未兴起，因而有些明代遗民还保持了学术思想的自由。纵观周秦以来的文化演变，政治控制比较松弛的时期，思想有相对的自由，因而文化的发展也呈现出异彩。

中国传统文化有一个显著的特点，就是以“人”为中心。这是儒学的特点，因为儒学在中国传统文化中居于主导地位，所以也成为传统文化的特点。西方近代有所谓“人文主义”、“人道主义”、“人本主义”。有些学者也用这些名词来称述中国的儒学，有人则不以为然。无论如何，如果说儒学以人为本位，还是应该承认的。所谓本位又是一个模糊名词，所谓以人为本位即是说以人为出发点，从人的问题出发，又以人的问题为归宿。以人为本位，必然以“人的自觉”为中心。所谓人的自觉，至少包括两层含义：一，同类意识，肯定自己与别人为同类；二，个性自觉，肯定自己是一个与别人不同的自我。这种思想意识，在孔子的思想中已

经存在了。孔子将鸟兽与“斯人之徒”对立起来，显然是承认“斯人之徒”是同类，而鸟兽是异类。孔子宣称“性相近也，习相远也”，即肯定人与人是相类的。春秋之时，有许多隐士，自称“辟世之士”。孔子亦说：“贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。”（《论语·宪问》）为什么要辟世、辟地呢？就是因为有自己的独立的见解，不愿屈从于人。为什么要辟色、辟言呢？就是因为有自己的独立人格，要求受到尊重。这种思想态度远有端绪。《周易·蛊卦》：“上九，不事王侯，高尚其事。象曰：不事王侯，志可则也。”这种“不事王侯”的人正是坚持自己的独立意志。后来历代史书中记载着许多“特立独行”的人。这些特立独行的人都是“不事王侯、高尚其志”的人，即都是坚持独立意志的人。孟子更强调人的同类意识，他宣称：“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。”（《孟子·告子上》）又引颜渊曰：“舜何？人也。予何？人也。有为者亦若是。”（《滕文公上》）特别揭示人与人的同类关系。孟子认为人类同一性的最主要的内容是道德意识，他说：“口之于味也有同嗜焉，耳之于声也有同听焉，目之于色也有同美焉，至于心独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。”（《孟子·告子上》）以理义为“心之所同然”，即认为“人之所以异于禽兽者”在于道德意识，人的自觉即在于道德的自觉。道德意识，古代亦称为“德性”。古代所谓“德性”即是近代所谓“理性”。南宋以后，理学家区别了“义理之性”与“气质之性”，主张发挥义理之性，而改变气质之性。理学家的基本观点是认为人的自觉主要在于理性的自觉。清初的思想家反对把义理之性与气质之性割裂开来，于是王夫之、颜元特别阐扬了“尽性践形”的学说。孟子曾说：“形色天性也，惟圣人然后可以践形。”（《孟子·尽心上》）所谓践形即实现形体所具有的可能。王夫之、颜元特别发挥了“践形”观念。王夫之说：“形

之所成斯有性，情之所显惟其形。故曰：‘形色天性也，惟圣人然后可以践形。’”（《周易外传》卷一）又说：“入五色而用其明，入五声而用其聪，入五味而观其所养，乃可以周旋进退，与万物交，而尽性以立人道之常。”（《尚书引义》卷六）颜元说：“吾愿求道者，尽性而已矣；尽性者，实征之吾身而已矣；征身者，动与万物共见而已矣。吾身之百体，吾性之作用也，一体不灵，则一用不具。”（《四存编·存人编》卷一）颜氏弟子李塉说：“圣学践形以尽性。耳聪目明，践耳目之形也；手恭足重，践手足之形也；身修心睿，践身心之形也。践形而仁义礼智之性尽矣。”（《恕谷年谱》）这种“尽性践形”之说，强调发挥耳目手足所固有的潜能，纠正了宋明理学仅强调“心性”的偏向。

如上所述，中国古代哲学中，从孔子以来，即强调对于独立人格的尊重。近年却有些论者声称中国的“民族传统中个人的人格概念并未建立起来”，缺乏“对个人的人格的承认与尊重”。这种论调只表现其对于中国传统哲学的无知而已。当然，传统是有缺欠的，现在对于个人的人格应有更高的认识，但不承认古代思想家所已经达到的水平，妄图泯灭民族的自尊心，只是民族自卑心理的反映。

其次，在中国文化史上，有两次对外开放，一次是印度佛教的输入，一次是西学东渐。佛教东来，正值中国封建社会的盛世，中国人民并不拒绝佛教，而是接纳、吸收、改造、消化。明代后期，西化传入，至清代中期而中断。其后随着西方列强的武力入侵，西学再次传入。西方已进入资本主义的发达时期，中国还留滞于封建社会的末期。因而这次西学的东渐，引起了巨大的波澜。中华民族欲图生存，必须向西方学习。在向西方学习的过程中，如何保持民族的独立性以及民族文化的独立地位，乃是非常复杂的实际问题。近年许多论者说中国传统文化有所谓“封闭性”，实际

上不符合客观的历史实际。汉晋隋唐时代，并没有拒绝佛学。明末清初，也未排斥西学。只有清代中期采取了封闭的闭关政策，那只是暂时的。历史证明，容纳外来文化，可以促进本国文化的发展；拒绝外来文化，本国文化也将停滞下来。这是一条客观的规律。但在汲取外来文化的过程中必须保持本民族的独立性，不能使本民族的文化传统归于断绝，否则将陷于受奴役的地位。

最后，谈谈民族精神的问题。一个独立发展的民族文化，必有其不断发展的思想基础，必有其促进文化发展的主导思想。这种主导思想可以称民族精神。民族精神贯穿于民族文化发展过程各时期的时代精神中。

所谓时代精神有广义狭义之分。广义的时代精神指某一时代的所有的各种思想、思潮的总和。狭义的时代精神专指某一时代能促进社会发展的思想或思潮，而那些陈旧的落后的思想不算在内。但是，思想意识都是非常复杂的，落后的包含进步的，进步的也容纳落后的，有时难以截然分割。民族精神也有广义狭义之分。广义的民族精神指一个民族所有的具有一定特色的思想意识；狭义的民族精神专指能起促进文化发展的积极作用的精粹思想。中国传统哲学是否有这种精粹思想呢？我认为有的，其文字的表达就是《周易大传》的两句话：“自强不息”、“厚德载物”。《周易·象传》说：“天行健，君子以自强不息。”“地势坤，君子以厚德载物。”传说《周易大传》是孔子撰写的，因而在二千年的学术传统之中，《周易大传》具有崇高的地位与广泛的影响。据近年史学家的考证，《周易大传》应是战国时期儒家学者的著作。《周易大传》的这两句话，表达了当时的进步思想。事实上，“自强不息”是战国时代华夏人民奋斗精神的反映，“厚德载物”是当时华夏人民宽容精神的反映。这种精神在秦汉以后流传下来。中国人民对内反抗暴政，对外反抗侵略，表现了坚强的奋斗精神。同时

对于不同的宗教采取兼容的态度，向来没有发动对外侵略，表现了宽容精神。民族精神不是一成不变的，随时代的变迁而有消有长、有进有退。当民族精神发扬充盛之时，民族文化就发展前进；当民族精神衰微不振之时，文化也就处在停滞状态之中。这也是一条文化发展的规律。

民族文化传统也包含许多陈旧落后的赘疣，许多陈腐的积习，如重官轻民、长官意志、怙权枉法、因循迟缓、家长作风等等，都是违反民族精神的，应该加以克服。认识、理解民族精神，发扬、提高民族精神，是文化建设的一项严肃的任务。

1988年2月20日

坚持唯物论 发展唯物论

近些年来，出现了所谓“信仰危机”，其中就有对唯物论的“信仰危机”，一些人对唯物论感到厌倦。出现这种情况的原因何在呢？我认为有三个方面的原因。第一，史无前例的所谓“文化大革命”，打着唯物主义的旗号，但实际上推行的是唯心主义路线，因而破坏了唯物主义的声望。第二，许多在学校里专讲唯物主义的人，不注意已经变化的实际，不能结合最新的科学知识来丰富唯物主义的理论，从而使人感到陈旧。第三，一些人过去对于唯物主义也不过是信仰而已，并没有真正的理解，并不理解唯物主义的正确性之所在。缺乏理解的信仰是容易发生危机的。所以，现在有必要加强唯物主义的研究。

哲学是自然科学与社会科学的总结。20世纪以来，自然科学发展迅速，可以说是日新月异。随着自然科学的进步，唯物论也应改变自己的理论形态，充实自己的理论内容。第二次世界大战结束以后，西方资本主义国家的社会实际也有非常巨大的改变。如果仅仅引述百年前的现成理论，对于这些情况是说明不了的。只有发展唯物论，才能坚持唯物论。

近年来西方流行的哲学思想，一是存在主义，二是逻辑实证论（逻辑经验论）。存在主义是西方资本主义社会中社会问题的反映。逻辑实证论宣称自己是科学的哲学。我们唯物主义者应该对存在主义所提出的问题作出正确的回答，更应该加强自然科学的修养，以回答逻辑实证论者所提出的问题。一般说来，30年代以

来所谓维也纳派所倡导的逻辑实证论是比较重视学习自然科学知识的。努力深化自己的科学修养，应是唯物主义者的一项严肃任务。

事实上，唯物主义哲学乃是自然科学研究的基础。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中说：“一切知识来自经验、感觉、知觉。这是对的。但试问：‘属于知觉’的，也就是说，作为知觉的泉源的是**客观实在**吗？如果你回答说是，那你就是唯物主义者。”（《列宁选集》第2卷，第126页，人民出版社1972年版）一切自然科学家，至少在作科学实验的时候，都是承认知觉的泉源是客观实在的，否则他的实验也就没有意义了。近几十年来，天文学家、物理学家、生物学家，都提出了许多新学说。这些新学说实际上也都以肯定客观实在为前提。但是，仅仅肯定客观实在，也还是不够的，还应以自然科学的新学说充实唯物主义的理论内容。

我们研究学术问题、处理实际事务，都要努力坚持唯物主义。坚持唯物主义就是从实际出发，尊重客观事实。坚持唯物主义，就要下艰苦的工夫。采取唯心主义则不费力气，“想当然耳”就行了。“文化大革命”的十年动乱，唯心主义泛滥，给中华民族带来的损失实在够惨重的了。

现在，还有一个问题要解决，就是要纠正对唯物主义的种种偏见。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中谈到“庸人”对于唯物主义的偏见：“庸人把唯物主义理解为贪吃、酗酒、娱日、肉欲、虚荣、爱财、吝啬、贪婪、牟利、投机，简言之，即他本人暗中迷恋着的一切齷齪行为；而把唯心主义理解为美德、普遍的人类爱的信仰……。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第228页，人民出版社1972年版）令人感到遗憾的是，时至今日，在西方社会中，一般人们对于唯物主义仍然是这样理解的。事实上，在西方哲学史上，古代的唯物主义者伊壁鸠鲁等，近代18世纪法

国唯物主义者们都已阐明了唯物主义的理论意义。马克思、恩格斯、列宁对于唯物主义也都有明确的解释。但是一般人对此仍是不求甚解。在中国古代哲学中，并没有唯物论这个名词，但是有一系列的以客观实在为最高范畴的哲学家，或称之为“天”（指自然界，如荀子、王充），或称之为“有”（指物质，如裴頠），或称之为“气”（《管子》、张载、王夫之、戴震）。我认为这可以称为中国古代的唯物主义传统。今天一个重要的任务，是宣扬唯物论的真正意义，使人们对于唯物论有一个正确的理解，从而消除“庸人”对于唯物主义的偏见与误解。

当然，在宣扬唯物论的同时也要宣扬辩证法。我们所坚持的是辩证的唯物论，不是机械的唯物论。但是，辩证法必须建立在唯物论的基础之上。离开了唯物论，辩证法可能变成诡辩论。在这方面，我们是有着深刻的教训的。

我相信，经过同志们的齐心努力，唯物主义哲学必将放射出新的光辉。

（原载《内蒙古社会科学》1988年第2期）

中国古典哲学中的主体观念

主体性是一个重要的理论问题。近年来，国内外有许多人都喜谈这一题目。何谓主体性？主体性观念的渊源何在？这都是值得研究的问题。我在这里对于中国古典哲学中的主体观念的起源与演变，尝试作一点探索。

主体性也就是主观能动性，也可叫自觉能动性。每一个人是一个主体，与客体相对立。现在有人写文章说主体性观念是近代才有的，这不符合事实。有人认为在历史上第一个把主体性提升为一个原则的思想家是康德。这也不尽然。我认为：在西方古代希腊哲学中和中国先秦哲学中都已有主体的观念。

中国古代表示主体的名词是“己”（主体），与“物”（客体）相对立，同时也讲“人”（别人）“己”（自己）的对立关系。

一、先秦儒家的主体观念

试从春秋末年的孔子谈起。孔子的中心观念是“仁”，“仁者爱人”，仁的出发点是人己关系，孔子是从别人与自己的关系来解释所谓“仁”的。什么是“仁”？孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）这就是说首先自己要在社会上站得住，然后由己推人，帮助别人也达到这种地位，这就是所谓“仁”。在孔子“仁”的观念中包含了对于“己”的肯定。孔子既讲“克己复礼为仁”，同时又强调“为仁由己”（《论语·颜渊》），即

强调道德的主体性。“由己”就是说取决于自己，是一种内心的要求而不是受别人的强迫。这就是肯定道德是主体的自觉的活动。所谓：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）这里孔子把“己”看得非常重要。他强调“为己”之学，他说：“古之学者为己，今之学者为人。”（《宪问》）即是说，古代的学者是为了提高自己，而当今的学者，却是做样子给别人看而已。同时孔子还强调“修己以敬”，“修己以安人”（《宪问》），把进行道德修养叫做“修己”。这里孔子强调了“己”的重要性，表现了孔子具有主体观念。

孔子的主体观念，主要是从道德的自觉能动性方面来讲的，即强调了自觉、自立、自律，自己做自己的主宰，而不是受别人的强迫做某事。他的这一观点对以后儒家思想影响很大。

其次讲战国时期的孟子。孟子关于“己”讲得不多。他有一个特点就是提出“大丈夫”来。他讲最高的人格就是大丈夫，他对大丈夫下了一个定义，是很有名的。他说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”（《滕文公下》）孟子的这段话现在看来还是很有价值的，应该加以肯定。主要有这么几个字应该注意，即“志”、“位”、“道”。“志”即“得志”的志，就是说我是一个有志愿的。这表示了主体性思想。“位”即我要在世界上有一个地位，这个地位不是要做官，而是要有一定的道德修养。“道”即我要有一个原则。这样的人有一个明确的志愿，有一个正当的位置，有一个基本的原则。从这三方面就表现出我是一个主体，这是绝对不能放弃的。所以，孟子的主体观念就表现在“大丈夫”上。

战国时期儒家有一篇重要著作是《中庸》。传说子思作《中庸》，可能有后人附加的章节。《中庸》有一个特点，是强调“己”与“物”，把“己”与“物”相对地看待。它讲：“诚者物之

终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物知也，性之德也，合外内之道也。”所谓诚是指实在性与规律性的统一、思想行动无不合理。这里强调的是“成己”、“成物”，一方面要“成己”，即不断完善自己，以达到更高的境界，同时要“成物”，即让物也发展起来达到完满的程度。把“己”和“物”看成相对关系，同时突出了“己”的重要性。

此外，《中庸》还提出“与天地参”、“赞天地之化育”的观点。它说：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”这就是说，人能够赞助万物的发育成长，人与天地并列为三：上有天，下有地，中间有人。人在天地之间能够赞助天地的变化，加以调整。这突出了人的重要作用，强调了人的主观能动性，但只是抽象地肯定而已。

战国时期百家争鸣的总结者是荀子。荀子也是非常重视人的主观能动性的。他说：“志意修则骄富贵，道义重则轻王公，内省而外物轻矣。传曰：‘君子役物，小人役于物。’此之谓矣。”（《修身》）意思是说，君子能够支配外物，而小人是外物的奴隶，受外物的支配。他说：“故君子敬其在己者”（《天论》），即重视自己的主观能动性。

荀子的主要特点是强调“天人之分”，即外在的客观世界与人类的主观能动性的区别。他说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡……故明于天人之分，则可谓至人矣。……天有其时，地有其财，人尽其治，夫是之谓能参。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。”（《天论》）“从天而颂之，孰与制天命而用之？”（《天论》）这里主要是强调了天人有别，认为人能够改变自然界，并能利用万物，发挥自己的主观能动性。

以上是先秦儒家的主体思想。它们在一定意义上肯定了人是主体，也肯定了主体的作用。它们看到了“己”与“人”的相对关系，也看到了“己”与“物”的相对关系。在承认人己、己物的区别的同时，又肯定了人与己、己与物的统一。这里我们应当注意的是，儒家讲的主体性问题主要是宣扬道德方面的自觉能动性。这是儒家主体性思想的基本观点。

二、先秦道家与《管子》 书中的主体观念

道家主要是指老子和庄子，《管子》可说是道家，也可说是法家。

先说老子。老子有个特点，即善于讲辩证法。《老子》一书揭示了自我的矛盾性。老子认为：一个人过于肯定自己，反而有害于自己；而相对地否定自己，却可以更高地肯定自己。他特别强调了关于自我的这种相反相成的情况，如说，“圣人后其身而身先，外其身而身存。”（七章）又说，“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。”（二十二章）还说，“知人者智，自知者明，胜人者有力，自胜者强。”（三十三章）正如现在较流行的口号：“要战胜自己，要超越自己。”只有超越自己，才能提高自己。老子总是讲这个道理，这就是让人不要光想着自己，要想着别人。正像他所说的：“既以为人己愈有，既以与人己愈多。”（八十一章）老子表现了关于自我的相反相成的人生智慧。

其次讲庄子。庄子认为，主体是相对的，主体与其对象的关系是彼此的关系，而彼此乃是相对而言的。《庄子·齐物论》云：“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。”故曰：“彼出于是，是亦因彼。”这里“彼”就是客体，“是”就是主体。意思

是说，我们自以为是主体，而在对方看来，我只是他的客体，因此彼此这个主客关系是相对的。你应承认除了你之外，还有别人，即不光你有一个自我，也得承认别人也有一个自我。

庄子否认人对自然的能动作用，认为人类对自然界无可奈何，自然界很伟大，而人类很渺小，因此人应该服从自然，不要企图改变自然，如果你要改变自然，最后不但破坏自然，而且有害于你自己。因此，他宣称：“不以心捐道，不以人助天。”（《大宗师》）

另一方面，庄子又把己和物相提并论，认为对于普通事物来讲，应该有一个自我。因此，他反对“丧己于物”，认为人应该保持自己，不受外物的影响。

庄子的这两个思想是矛盾的，一方面认为自然界伟大，人类应服从自然，否认人类主观能动性；另一方面又认为对于物，对于个别事物应保持自我的主动，不要受外界的影响。可以说这是庄子主体观念的体现。

在先秦时代特别强调以自我为中心思想的是杨子。孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也。”（《尽心上》）现在看来孟子这句话对杨子是有所曲解的。韩非子的解释比较准确，即“为我”不是自私自利的意思，而是既不侵害别人，也不许别人侵害我。在当时的条件下，具有反对君权的意义，即强调一般人不要去为君主卖力，最重要的是自我。可以说在当时这是一种反专制的思想，具有一定的进步性，同时也反映了杨朱的主体观念。

《管子》一书撰成于战国时期。《管子·心术上》谈到了人类认识的主体与客体的问题。所谓心术，就是我们现在说的思维方法。管子说：“人皆欲知，而莫索其所以知。其所知彼也，其所以知此也，不修之此，焉能知彼？修之此，莫如虚矣。虚者无藏也。”意思是说，人类总想寻求知识，但不知道寻求的方法，你了解的对象是外在的东西，但寻求的工具，却靠内心的活动。不重视

内心的修养，怎能了解外在的事物？也就是说，要重视内心活动，必须保持空虚清静。所谓空虚清静，就是指没有成见和嗜欲。这在中国哲学史上第一次提出了认识的两个方面，即“所知”和“所以知”。“所知”即客体，“所以知”即主体。它要求主体加强修养，强调虚心，按照事物的本来面目去认识事物，而不要加上主观的感情，否则就不能有正确的认识。

三、汉唐儒家的主体观念

在汉、唐时代关于主体观念的论述不多，比不上先秦时代。《礼记·礼运》说：“故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。”这里“天地之心”是指天地的自我意识。意思是说，天地本来没有意识，天地生出人类来，人类对天地有所认识，这也就是天地的自我意识。这句话是相当深刻的，强调了人作为一个认识的主体，在天地之间有一个重要的地位。因为有了人之后，才能有对天地的认识。这句话有一定的理论意义。

其次，唐朝的哲学家刘禹锡在《天论》中提出了“天人交相胜”的观点，意思是说，天（自然）有超过人的地方，人也有超过天（自然）的地方。天的作用是产生万物，而人的作用则是治理万物。他的这一观点肯定了人的主体性。他突出了人的一个特点，就是人具有道德是非标准。在自然界是强有力者占先，谁有力量谁就逞强；在人类社会则不同，有一个是非的标准，谁的道德好，智慧高，谁就受人尊重，谁就能治理万物。这就是人的主观能动作用。

四、宋明理学的主体观念

宋明时代，哲学获得了较大的发展。这一时期的主要哲学家都强调人的道德主体性。

张载自述其学术宗旨是“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”。意思是说，我们研究学问，就是要为天地确立一个心，为人民确立一定的原则，为过去的圣人继承已经绝了的学问，让这个社会开拓达到太平之路。这几句话中，最重要的是第一句，“为天地立心”。张载认为天地本来是没有心的，“天则无心”（《易说》），而人对天地是有所认识的，这就是为天地立了心，达到了天地的自我认识。他的这一思想是《礼记·礼运》篇“故人者，天地之心也”的发展。

张载有一个特点，就是讲“天人合一”。在中国哲学史上“天人合一”的思想是由来已久的，但明确提出这四个字的是张载。他所谓的天人合一，强调“得天而未始遗人”，不是把人消纳于天之中，而是肯定了人的重要地位，强调了天和人的统一关系。

同时，他也谈到了天和人的区别。他说：“鼓万物而不与圣人同忧，此直谓天也。……圣人所以有忧者，圣人之仁也；不可以忧言者，天也。盖圣人成能，所以异于天地。”（《易说·系辞上》）意思是说，天地让万物（包括香花和毒草）都生长起来，而没有什么忧虑。圣人与天不同，圣人要扶植香花，铲除毒草，所以有忧。圣人要“成能”，即要发展自己的能力，实现自己的作用，调整自然界。张载说：“圣人犹不以所可忧而同其无忧者，有相之道存乎我也。”（《正蒙·诚明》）“有相之道”指人对天有所帮助，这个思想肯定了人的主观能动性。

与张载同时代的程颢主张“以天地万物为一体”，一方面是己，

一方面是物，最高的境界是把物看成己，要超越“小我”，这才是道德的最高境界。他比喻说：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气己不贯，皆不属己。”（《河南程氏遗书》卷二上）“若夫至仁，则天地为·一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉！圣人，仁之至也，独能体是心而已”。（同上书卷四）这里他认为，万物也是自己的一部分，不能只把自己的手足看成是我，应把天地万物都看成为大我，如果不如此，就是麻痹不仁。程颢的这种超越自我的思想，有合理成份，但本质上是一种神秘的直觉主义思想。

程颢的另一观点认为“心便是天”，他反对张载的“天在心外”的观点，这是错误的。他把主体性强调为第一性的东西，以主体吞并了客体，这是唯心主义的见解。主体性固然应当肯定，但是要把主体看成高于一切，那就错了。

程颐与程颢不同，他专讲“物我一理”。他说：“物我一理，才明彼，即晓此，合内外之道也。”（《河南程氏遗书》卷十八）意思是说，物与我有一定的区别，外面是物，里面是我，可是他们都统一于理。这个理就是普遍规律，也即儒家讲的仁义礼智的道德原则。

南宋哲学家朱熹继承了程颐的思想，也认为己和物是有区别的：一方面是“人之心莫不有知”，另一方面是“天下之物莫不有理”，必须穷究外物之理，才能达到完备的知。在这方面他的论述很多。他说：“若夫知，则心之神明，妙众理而宰万物者也。人莫不有知，而或不能使其表里洞然无所不尽，则隐微之间真妄错杂，……必先有以致其知，……至于天下之物，则必各有所以然之故与其所当然之则，所谓理也，人莫不有知，而或不能使其精粗隐显究极无余，则理所未穷，知必有蔽，虽欲勉强以致之，亦不可得而致矣。故致知之道，在乎即事观理，以格夫物。”（《大学

或问》)又说:“致知,是自我而言;格物,是就物而言。若不格物,何缘得知?而今人也有推极其知者,却只泛泛然竭其心思,都不就事物上穷究。”(《语类》卷十五)他的这些话主要意思是:人心有认识物理的主体作用,有认识万物之理的可能性,人要想得到真正的知识,就必须考察外物,穷究物理,这个可能性才能实现,才能认识理。这里朱熹认为,人有能知的作用,外物有客观的理,这两点是正确的。但他讲致知只是达到自我认识,则是错误的。这是客观唯心主义的观点。

陆九渊的主体性思想更明显,其特点是强调“人自作主宰”。认为人要自作主宰,就得收拾精神,振作起来,就得充分发挥自己的独立意志。而人要自作主宰,必须保持自我的独立性,如果一个人附属于外物,虽有气焰,也不能说是有一个独立的自我。人要保持自我的独立性,就得自立自主,“激厉奋起,冲破罗网”,摆脱外物和他人的限制;即便不识一个字,我也是堂堂的一个人,也不能丧失自己的独立人格。早在青年时代,陆九渊就胸怀“自作主宰”的远大志向。他把大千世界看得很渺小,又把自己看得很伟大,以至将整个世界比喻为一把琴,供他任意弹拨。陆九渊从这种主观唯心主义的观点出发,抽象地强调了人的主体意识的决定作用。他的主体性思想,实际上是讲道德的主体性,目的是让人们去自觉地实践封建主义道德原则。

同陆九渊一样,王守仁也十分强调主体的决定作用。他从朱熹的“格物穷理”出发,由于毫无结果而怀疑朱熹之学,最终体悟出自己的求理方法。在他看来,求理无需借助于外物,唯有求之于人的自我意识。他把这个自我意识称为“本心”、“良知”、“灵明”。他说:“所谓致知格物者,致吾心良知之于事事物物也。……致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。”(《传习录·答顾东桥书》)又说:“我的灵明便是天地鬼神的主宰。

天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？……天地……万物离却我的灵明，便没有天地万物了。”（《传习录》下）“吾心之本体，原只是个天理。”（同上书）这就是说“吾心”，即自我意识本来就包含着理，人用不着到客观对象中“求其理”，而是通过发挥自己的“良知”，使客观对象“得其理”。“吾心”之良知就是判断是非的标准，“吾心”认为非的，即使是圣贤的言论，儒家的经典，我也不信；“吾心”认为是的，即使出自于常人，我也相信。以上可以看出，一方面，王守仁错误地夸大了“吾心”即自我意识的决定作用，结果导致了主观唯心主义；另一方面，他又提倡人们应该独立思考，这在当时具有反权威、反偶像崇拜的积极意义。

唯物主义哲学家王夫之也十分重视人的主体性问题。主要表现在以下三个方面：

（1）关于能所问题

在中国哲学史上，“能”是指能知，相当于我们所说的主体；“所”是指所知，亦即客体。“能所”二字最初来自佛教。佛教讲“万法唯识”，就是讲一切现象（“法”）都离不开我的认识（“识”）。王夫之对这种主观唯心主义的观点进行了唯物主义的改造。他指出：“所”必须“实有其体”，才能作为认识的对象；“能”必须“实有其用”，才能发挥认识的功能，尽管客体接受主体的作用才能作为认识的对象，但主观认识是由客观对象引发而生的（“用所以能发”），正确的认识必须同客观对象相符合（“能必副其所”）。王夫之明确地指出了主体与客体的区别，主体在认识中的地位和作用；同时又明确肯定了客体的实在性、第一性。他的观点是比较正确的。

（2）关于天人关系问题

王夫之在肯定物质世界在先的前提下，强调人有治万物、用

万物的能动作用。他说：“人者，天地之所以治万物也，……人者，天地之所以用万物也。”（《周易外传》卷六）“天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之。”（《续左氏博议》）就是说，人在自然面前是有所作为的，人的主体能动作用就表现在这种治理、利用万物的能力上。

（3）关于“己”“物”关系问题

王夫之反对佛教企图摆脱一切外物的说教，强调“物之不可绝”。他说：“物之不可绝也，以己有物；物之不容绝也，以物有己。……一眠一食而皆与物俱，一动一言而必依物起。”（《尚书引义》卷一）他认为“己”和“物”是相对的，人类生活不能摆脱外物；人类要生存，又必须利用和改造万物。所以，他反对“无我”。他说：“言无我者，亦于我而言无我尔。如非有我，更孰从而无我乎！于我而言无我，其为淫遁之辞可知。大抵非能无我，特欲释性流情，恣轻安以出入尔。”（《思问录·内篇》）如要讲“无我”，事实上首先就要肯定“有我”，否则，也就无法讲“无我”。所以，人们不应否定自我，而应肯定自我。当然，他所说的自我也是指道德的自我，即所谓“生以载义，生可贵；义以立生，生可舍。”（《尚书引义》卷五）

从以上三个方面可以看出，王夫之既肯定了物质世界的客观实在性，又承认人的主体能动性。这是他同程朱陆王根本的区别所在。

另外，比王夫之稍晚一点的颜元，也讲到“有己”问题。比如他说：“千万人中不忘有己”，“千万人中不见有己”，主张在千万人中不要忘掉自我，又能摆脱自我。这个思想也是比较全面的。

综上所述，中国传统哲学主体性问题主要包括以下几点：

（1）认识的主体性，即主体反映客体的能动性；（2）道德的

主体性，即道德的自觉性；（3）生活的主体性，即人们利用和治理自然的能动性。其中，以道德的主体性为主，也涉及到认识的主体性，较少谈到生活的主体性。这也许与儒家重视道德理想，轻视现实生活的传统有关。

研究中国传统哲学的主体性问题，必然要触及到两个问题：

（1）人伦观念是否妨碍主体性观念

中国封建社会的人伦观念强调君臣父子的关系。有人认为，在这种关系中，人完全丧失了主体性。我认为，应该历史地、辩证地看待这个问题。在先秦时期，无论是君臣关系，还是父子关系，都还只是一种相对的关系。孔子、孟子就讲过，对于君，正确的意见我服从，不正确的就不服从。从许多材料看，先秦时期人伦关系并没有取消人的主体性。只是宋朝以后，随着封建专制主义的加强，把原来那种相对的关系发展为绝对的关系，从而极大地压抑了人的主体性的发挥。所以，中国伦理观念，至少在先秦至北宋时期，并不妨碍主体性观念。

（2）天人合一观念是否妨碍主体性观念

有人认为，中国人讲天人合一，这是一大缺陷。只有把天人对立起来，把主体和客体区别开来，客体才能成为研究的对象，也才能谈得上主体的能动作用。这种看法有一定道理，因为西方确实如此。问题在于，天人合一是不是取消了人的主体性？我认为，从逻辑上讲，并没有。例如：张载讲天人合一，同时承认天人有别。程朱学派讲格物穷理，承认物的存在。在这种思想指导下，当时自然科学还有发展。明以后，随着封建专制主义的加强，特别是科举制、八股文的盛行，使人无暇研究自然。在这种条件下，自然科学不可能迅速发展，人的主体性也不可能充分发挥出来。

还应注意到，西方古代哲学并不那么强调主体性问题。只是到资本主义自由竞争时期，这个问题才被资产阶级思想家突出起

来。由此看出，突出主体性问题，是资本主义自由竞争在思想上的反映。中国没有形成成熟的资本主义生产关系，更没有经历资本主义自由竞争阶段，所以，中国的主体性思想与西方近代有所不同。

马克思主义认为，主体性和客观性的关系，是对立统一的关系。一方面，我们要肯定客观世界的实在性，这是前提；另一方面，又要承认人的主体的能动作用。西方存在主义、唯意志论只讲主体性，不讲客观性，把主体性看做是第一原则，这是错误的、片面的观点。列宁关于辩证法要素十六条，第一条就是讲观察的客观性。只有把观察的客观性作为哲学思维、科学研究的第一原则，才能科学地说明主体性问题。

（本文是在中共中央党校一次讲课的内容，谢京生、张琦根据录音整理。原载《理论月刊》1988年第2期）

中国伦理思想的基本倾向

中国哲学中关于人类本性、道德原则、人生理想、人生价值的学说，都属于伦理学说（道德哲学）。中国哲学中的伦理学说具有深微复杂的内容。春秋战国时代，学术繁荣，百家争鸣，最主要的有四家，即儒家、道家、墨家和法家。这四家各自提出自己的独特的伦理学说。到汉代，独尊儒术，于是儒家的伦理学说占有统治地位，成为社会生活中的主导思想。但道家的学说仍流传不绝。佛教输入之后，佛教宣扬一种与儒家、道家都不同的人生观。在中国佛教的发展演变过程中，也逐渐接受了儒家、道家的影响。宋代理学基本上是先秦儒家孔孟学说的发展，一方面汲取了道家佛家的一些思想观念，一方面又依据孔孟的基本立场对于佛道学说进行批判改造，在理论上较先秦儒家为详密，而又表现了一定的偏向。明清之际一些卓越的思想家又矫正了理学的偏向，要求更正确地回到孔孟学说，对于佛道思想进行了进一步的批判。

在二千多年的伦理思想的演变过程中，有一些相对性的共同倾向表现出来。自先秦以至明清时代，哲学家们讨论了一些共同的基本问题，或多或少地表现了一些共同的基本观点。我们研究中国伦理思想的发展史，首先要对于这些基本倾向有一些比较确切的了解。

这里提出四个方面的问题来考察中国伦理学说的基本倾向：（一）天人关系问题，（二）人己关系问题，（三）德智关系问题，（四）生与死的问题。

天人关系问题主要是人与自然的关系问题。司马迁自述著书宗旨是“明天人之际，通古今之变”。天人之际即天与人的关系，这是中国古典哲学的主要问题。中国古典哲学中所谓天，在不同的思想家，具有不同的含义，最主要的是两种含义：一指最高的主宰，二指外在的自然即广大的客观世界。在先秦时代，孔子、孟子所谓天的意义很不明确，有时指最高主宰，有时指一种客观的必然性。墨子所谓天则专指有意志有感情的最高主宰，即上帝。老子、庄子、荀子所谓天则指与地相对的天空或包括在内的自然界。董仲舒所谓天兼指有意志的上帝与拥有日月星辰的天空。宋明哲学中所谓天主要指广大的自然或最高的实体。在墨子，天与人的关系即是神与人的关系。而在多数思想家，天人关系不是指神与人的关系，而是指人与自然的关系。

人与自然的关系也包括多项意义，其中最主要的有两项，一是指人在自然界中的地位，或者称为人在天地之间的位置，二是指自由与必然的问题，用古代的名词来说，叫作“义”与“命”的问题。

关于人在自然界中的地位，儒家道家都肯定人在天地之间有重要的位置。（墨家法家没有谈到这个问题。）《孝经》述孔子之言云：“天地之性人为贵。”即肯定人在天地之间是最有价值的。孔子明确地将人与鸟兽区别开来：他说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》）“斯人”与鸟兽是不同的。孟子提出“人之异于禽兽者”的观念，着重探讨了人与一般动物不同的特点，他认为这特点就在于人具有道德意识。孟子认为：“人皆有不忍人之心。……无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；

无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）他认为这道德意识是“不虑而知”、“不学而能”的“良知”、“良能”。（同书《尽心上》）荀子提出“人之所以为人者”的观念，他说：“人之所以为人者何已也？曰：以其有辨也。……夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼。”（《荀子·非相》）荀子认为这有分有辨之礼不是人的本性，而是圣人经过思虑而创立的，“圣人积思虑、习伪故，以生礼义而起法度”（同书《性恶》）。孟荀关于人性的见解不同，但都强调人与禽兽的区别。董仲舒论人与禽兽的不同说：“人受命于天，固超然异于群生。人有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊；会聚相遇，则有耆老长幼之施。粲然有文以相接，骩然有恩以相爱。此人之所以贵也。”（《举贤良对策》三）这是孟荀观点的发挥。董仲舒论“天人之际”，强调天人感应，陷于牵强附会。王充反对天人感应的迷信，然而也肯定人与禽兽的区别。他说：“天地之性人为贵，贵其识知也。”（《论衡·别通》）以为人与禽兽不同的特点在于具有较高的认识能力。宋明理学家基本上绍述孟子的观点。戴震反对宋明理学，提出了对于孟子学说的新解释，他说：“人以有礼义，异于禽兽，实人之知觉大远乎物则然，此孟子所谓性善。”（《孟子字义疏证》卷中）以为性善的根源在于优越的认识能力。

人在自然界的地位，也即关于人生价值的问题，肯定人贵于物，即是肯定人具有高于一般动物的优越性，即具有高于一般动物的价值。老子以人为域中四大之一。《老子》二十五章：“故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”《易传》：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六

画而成卦。”（《说卦传》）这都承认人具有卓越的价值。

关于人与自然的另一问题是自由与必然的问题。客观的自然界具有必然的规律，而人的主观要求是意志的自由。如何看待必然规律与意志自由的关系呢？孔子宣扬“知命”，墨子提出“非命”，孟子讲“立命”，庄子宣扬“知其不可奈何而安之若命”，荀子提出“制天命而用之”，都是关于必然与自由的问题的见解。儒家虽讲“知命”，但不废人事，孔子表现了“知其不可而为之”的积极态度；道家则强调“无以故灭命”；墨家将力与命对立起来，完全否定命的存在。这期间最有深义的是孟子将“义”与“命”相联并提。义是道德的当然，命是客观的必然。孟子认为在承认有命的前提下，仍有提高道德的自由。张载提出“义命合一存乎理”（《正蒙·诚明》）的命题，义是当然之理，命是必然之理，当然之理与必然之理具有一定的统一性。所谓义命合一，意谓在必然规律不可违抗的条件之下，仍可充分体现当然的准则，亦即，在任何情况之下，人都可以实现自己的道德价值。

人的价值是多方面的，人作为一个主体而存在，有高于一般动物的认识能力，有改变环境的能动作用，有道德的觉悟。中国儒家哲学特别重视道德品质的提高，对于其他方面注意不够，这是一个缺点。但是重视道德的价值也还是有重要意义的。

总之，关于人与自然的关系问题，中国大多数的哲学家都肯定人在自然界中的优越性，肯定人具有高于一般动物的价值。

二

人已关系是伦理思想所研究的中心问题。道德原则即是正确处理人已关系的原则。己是自我，人是别人。别人也有其自我，可称为他我。人已关系亦即自我与他我的关系。

孔子论仁，主要从人己关系立论。孔子所谓仁的主要含义是“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。这里包含几层含义：（1）首先肯定自己有立达的愿望；（2）其次肯定别人也有立达的愿望；（3）努力实现人与己的立达愿望就是仁的含义。孔子又以“爱人”、“己所不欲，勿施于人”、“与人忠”来解释仁，《颜渊》：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”又：“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。’”又《子路》：“樊迟问仁。子曰：‘居处恭，执事敬，与人忠。’”也都是从人己关系来讲仁。孔子认为仁是处理人己关系的最高原则。仁就是对于别人的关心与帮助。关心别人，帮助别人，是否含有压抑自我的意义呢？事实上，肯定别人并不含蕴着否定自己。“己欲立而立人，己欲达而达人”，是以“己欲立”、“己欲达”为前提的。孔子也曾说：“克己复礼为仁。”（《颜渊》）所谓克己是约束自己，约束自己并不是否定自己。孔子所谓仁确实不同于所谓“个人本位、自我中心”的态度，但仍是承认自我的。孔子不以压抑自己感情欲望为仁，《论语》记载：“宪问：‘克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣？’子曰：‘可以为难矣，仁则吾不知也！’”（《宪问》）可见孔子是反对压抑自我的情感欲望的。要之，仁的含义是：既肯定自己，又承认别人，从自己出发，由己推人。

人己关系的一个重要方面是群己关系，群己关系包括个人与国家的关系、个人与家庭的关系、个人与社会的关系。个人与国家的关系在中国封建时代表现为“君臣”关系；个人与家庭的关系包含“父子”（亲子）关系、“兄弟”（长幼）关系、“夫妇”（夫妻）关系；个人与社会其他成员的关系表现为“朋友”关系。在中国古代，君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，称为“人伦”，亦称“五伦”。孟子说：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣

有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”（《孟子·滕文公七》）孔子论仁，没有从人伦关系来讲，而是从普遍性的人己关系来讲的，以仁为人际关系的最高原则，不限于某一伦。孟子论仁，有时从伦理关系来讲，他说：“孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（同书《尽心上》）仁是亲亲的推广。孟子又区别了亲亲、仁民、爱物的层次，对于父母应是“亲亲”，对于一般人应“仁民”，对于一般物应“爱物”：“亲亲而仁民，仁民而爱物”（同上），将亲、仁、爱区分为三个层次。孟子强调了人伦即人与人的关系，但也强调自我。他揭示了所谓大丈夫的标准：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”（《滕文公下》）大丈夫就是具有崇高的独立人格的人。孟子又说：“故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。”（《尽心上》）“得己”即得到了自我，即实现了自我价值。孟子论“天下国家”说：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《离娄上》）在国、家、身的相互关系中，身是根本。孟子肯定身是家之本，即肯定了个人的重要地位。

儒家重视人伦，是否因此就否定个人的独立人格呢？这个问题有其复杂的情况，有其演变的过程。汉儒鼓吹“三纲”：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，强调臣对于君、子对于父、妻对于夫的服从关系。南宋初年罗从彦（二程再传弟子）宣称“天下无不是的父母”，陈埴（朱熹弟子）又宣称“天下无不是的君”，于是子对于父、臣对于君的关系成为绝对服从的关系。这样，臣对于君、子对于父就丧失了独立的人格。但是，在先秦时代的孔孟学说中，君臣只是相对的关系。孔子虽然宣称“君君臣臣、父父子子”，但更主张“以道事君，不可则止”（《论语·先进》），臣之事

君，还要坚持一定原则。孔子论孝，兼重敬养，认为“三年无改于父之道，可谓孝矣”（同书《学而》），三年之后还是可以改父之道的。孟子更强调君臣关系是相对的：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）荀子亦有“从道不从君”之说（《荀子·臣道》）。足见先秦儒家并无绝对君权的观念。鼓吹绝对君权的乃是法家。到宋、元、明、清时代，中央集权的君主专制逐渐强化，君权变成绝对的，但在学者思想家中，依然坚持“以天下为己任”、“士可杀不可辱”的“士节”，坚持自己的人格独立。这种“士节”虽然是软弱无力的，但仍有重要的历史意义，不能说封建时代的人民完全丧失了独立人格。

男尊女卑的传统由来已久，孟子曾说：“以顺为正者，妾妇之道也。”（《孟子·滕文公下》）他是引述古礼而下此结论的。但是古代也有“妻者，齐也”之训。《白虎通》：“妻者，齐也。”《说文》：“妻，与夫齐者也。”《释名》：“士庶人曰妻。妻，齐也。”在汉唐时代，夫权也不是绝对的。强调妇女的贞节是南宋以后的事情。

孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）孔子弟子曾子说：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也，君子人与？君子人也。”（同书《泰伯》）先秦儒家论人，要求做一个具有独立意志的人。儒家的伦理学说是在肯定个人的独立意志的条件之下要求处理好君臣、父子、夫妇等人伦关系。儒家一方面重视独立人格，一方面又肯定贵贱等级，这里存在着矛盾。这是历史条件决定的。儒家要求做一个在人伦关系中具有独立人格的人。在历史演变过程中，随着专制主义制度的加强，臣对于君、子对于父、妻对于夫，丧失了独立性，这里有一个演变的过程。对于儒学发展过程中的复杂情况，应予以充分的注意。

道家比较重视个人自由，杨朱提出“为我”、“贵己”之说。

《孟子·滕文公下》：“杨氏为我。”《吕氏春秋·不二》：“杨生贵己。”“为我”、“贵己”之说强调了个人的价值，但其详细内容已不可考。庄子一方面强调自我，企望“保身”、“全生”（《庄子·养生主》），一方面又要求超越自我，宣称“至人无己”（同书《逍遥游》）。道家是对于等级制度提出抗议的思想家。

墨家主张视人如己，“视人之身若视其身”（《墨子·兼爱中》），“摩顶放踵利天下为之”（《孟子·尽心上》），“以绳墨自矫而备世之急”（《庄子·天下》），表现了高度的自我牺牲的精神。

法家认为人皆“自为”，要利用人们的“自为”的心理以“赏罚”二柄来驱使人民为国君服务。

儒家的基本观点与法家相反，而居于道家与墨家之间，主张由己推人、兼顾人我。

秦朝采取法家的政策，实行“以法为教，以吏为师”的方针，引起人民的反抗，为人民所推翻。汉初尊崇道家黄老之学，取得一定的效果，但不足以巩固政治的统一。于是汉武帝选择了儒学作为统治思想，这期间存在着历史的必然。儒学受到统治者的尊崇和利用，专制君权愈演愈烈，被利用的儒家学说亦愈益成为空洞的形式。马克思说：“君主政体的原则总的说来就是轻视人、蔑视人，使人不成其为人。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第411页，人民出版社1963年版）这深刻地揭示了君主专制的本质。在先秦时代，君主专制还没有确定地建立起来，当时的君权还不是绝对的，当时的儒家在承认君权的同时也肯定人作为人的价值，这也是当时历史实际的反映。

三

德智关系问题是道德与智慧（知识）二者孰轻孰重、孰先孰

后的问题。孔子兼重仁智，又以智仁勇并举，仁居于第一位，智居于第二位，虽然没有将智提到第一位，但并不轻视知识。孔门又讨论崇德、辨惑的问题。《论语·颜渊》记载“子张问崇德辨惑”，又载“樊迟问崇德、修慝、辨惑”，崇德是仁，辨惑属智。孟子鼓吹仁义，有时认为智就是对于仁义的认识，如说：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也。”（《孟子·离娄上》）也有时认为智有广泛的范围。不限于道德认识，如说：“知者无不知也，当务之为急。”（同书《尽心上》）又说：“如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”（同书《离娄下》）天文学的知识亦属于智。孟子又尝以“德慧术知”并提，“人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”（同书《尽心上》）这表明孟子虽然特重道德，但也不贬抑智慧的价值。《易传》强调德智的统一，《系辞下传》云：“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也；……穷神知化，德之盛也。”精义入神、穷神知化，属于智；精义的目的旨在提高品德，品德高尚就能穷神知化了。德行与智慧是相互促进的。《中庸》论知行关系说：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”又云：“苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微。”一方面，学问思辨在笃行之先；一方面，德性为问学之本。《中庸》肯定了德与智、知与行的统一。在先秦哲学中，道家表现了深邃的智慧，但道家在理论上却否定了智慧的价值。《老子》说：“绝圣弃智，民利百倍”；“绝巧弃利，盗贼无有”。（十九章）庄子说：“名也者相轧也，知也者争之器也，二者凶器，非所以尽行也。”（《庄子·人间世》）老庄菲薄智慧，表现了显著的矛盾。

宋明理学中，“尊德性”与“道问学”二者孰先孰后成为一个争论的问题。程朱学派兼重德性与问学，提倡“即物穷理”；陆王

学派专讲尊德性，轻视对于事物的认识。程朱学说尚能容许对于自然科学的探求，陆王学说则使人脱离了研究自然科学的道路。总起来说，儒家中多数学者的观点是重德而不轻智，虽然少数人表现了反智的倾向，但还不是多数思想的共同观点。

四

关于生死问题，中国古代哲学家，无论儒家、道家和墨家，都表现了与宗教家不同的态度。印度和西方的宗教家都把生死问题看做一个非常重要的问题，关心死后如何如何。儒家道家则把生死看做自然的过程，以为死后问题不必考虑。墨家虽然承认有鬼，但又提倡薄葬，没有注意死后的安排。

《论语》记载：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”（《先进》）这充分表现了孔子不愿谈论鬼神生死问题的明智态度。孔子倾向于否认鬼神的存在，不承认死后问题是值得讨论的问题。《易传》云：“原始反终，故知死生之说。”（《系辞上传》）由生而死，即是由始而终，乃是自然而然的。孟荀都未谈到死生问题。孟子提出在生与义二者不可得兼的时候“舍生而取义”的原则，但不谈论死后问题。

谈到生死问题较多的是庄子，庄子认为：“死生，命也，其有夜旦之常，天也；人之有所不得与，皆物之情也。”（《庄子·大宗师》）生死犹如昼夜，都是自然而然的。庄子宣称应“以无为首，以生为脊，以死为尻”，应知“生死存亡之一体”（同上）。生死存亡乃是统一过程的不同阶段。扬雄综合了儒道两家关于生死的观点，得出一个结论说：“有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。”（《法言·君子》）这是中国古代哲学家关于生死问题的基本观点。

佛教输入以后，宣扬三世轮回，讲所谓来生来世、因果报应，

这是从印度传来的宗教迷信。坚持儒家观点的思想家则予以反驳。何承天著《达性论》，揭示三世报应的谬误说：“至于生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”指出所谓来生来世都是谬妄的。三世报应之说宣传善有善报、恶有恶报，造作天堂地狱的迷信来诱惑人民，正如范缜所说：“惑以茫昧之言，惧以阿鼻之苦；诱以虚诞之辞，欣以兜率之乐”。（《神灭论》）于是刘峻著《辨命论》表明儒家的态度：“《诗》云：‘风雨如晦，鸡鸣不已。’故善人为善，焉有息哉？……修道德，习仁义，敦孝悌，立忠贞，渐礼乐之腴润，蹈先王之盛则，此君子之所急，非有求而为也。逝而不召，来而不距；生而不喜，死而不戚。”善人为善，不是为了死后的报应，生死乃是自然而然的过程。这重申了古代儒家的观点。

佛教宣传三世轮回，而又以天地日月幻妄，道教则追求长生不死。张载批评佛道二教说：“彼语寂灭者往而不反，徇生执有者物而不化，二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。”（《正蒙·太和》）张载更指出轮回说的谬误。张载对于生死的态度是：“存，吾顺事；没，吾宁也。”（《西铭》）生存之时应顺理而生活，老死乃是安息。死是不可避免的，不应有死后祸福的幻想。张载“存顺没宁”二句是理学家对于生死问题的共同观点。

儒家、道家关于生死的态度，基于无神论的观点。西方的一些思想家以上帝存在、灵魂不死为道德的保证。中国儒家道家的哲学则远非如此。孔子孟子虽讲天命，但他们所谓天的意义比较抽象，并非活灵活现的上帝。孔孟也没有灵魂不死的信念。在宋明理学中，更无上帝存在、灵魂不死的观念。理学家所谓天，或指太虚（张载），或指理（程颐），并非有意志的主宰。然而理学家仍然肯定道德有其坚实的基础。理学家关于道德基础的理论未必正确，但是他们不从上帝存在、灵魂不死来论证道德的依据，还

是具有一定特色的。

综上所述，中国伦理学说，在天人关系问题上承认人在自然界中具有一定的优越性，具有高于禽兽的价值，在客观的普遍规律不可抗拒的条件下仍有实现道德价值的自由；在人己关系问题上，重视人与人的关系，而亦肯定个人的独立人格；在德智关系问题上，强调道德的重要，而亦承认智慧的价值；在生死问题上，肯定有生必有死是自然而然的，不承认关于来生来世的迷信，不向宗教寻求道德的依据，可以说是无神论的道德观。

本篇所讲的是中国上古及中古时代的伦理思想，这些伦理思想在中国传统文化中曾经起过重要的历史作用，当然也表现了显著的时代局限性。时代前进了，今日应该建立新的伦理学说，但是对于以往的伦理思想也应有一个正确的理解。理解中国伦理思想的基本倾向应是深入理解中国伦理思想的详细内容的关键。

1988年3月22日

（原载《社会科学战线》1989年第1期）

正确评价二程洛学

近年来，学术界对传统文化的评价问题意见很多，有的同志对传统文化有较高的评价，认为中国传统文化有一定的价值，有它的精华。也有许多同志认为传统文化没有什么价值，基本上应该否定。还有人要全盘否定传统文化，认为中国所以这么落后，主要是传统文化的关系。所以，如何评价传统文化是一个重要的问题。在传统文化里面，儒家学说占主要地位；在儒家学说中，自宋以后，理学占主要地位；在理学里，程朱学派主要是洛学占主导地位。因此，讨论洛学跟传统文化的问题是一个重要的问题。我认为对二程洛学应该有一个正确理解，应该给它一个正确的评价。下面分四点来讲。

一、二程洛学的基本思想

我认为，用现代的名词说，二程洛学的基本思想就是理性主义。在西方，理性主义从柏拉图开始，到近代的笛卡尔、斯宾诺莎、康德与黑格尔。19世纪出现了非理性主义或反理性主义思潮。理性主义跟非理性主义之间存在着斗争。中国理性主义的代表，在先秦是孔、孟、荀，以后是董、杨、周、张，二程与朱熹。我认为，二程哲学就是理性主义。大程有一句话：“天者，理也。”他把“理”提高到最高实体的地位，认为最高实体就是（天）“理”。

程伊川讲：“性即理也。”认为“性”就是“理”。二程的这两句话是表现其哲学基本思想的最重要的话。在二程看来，理性是世界的最高实体，同时认为人的特点就在于人有理性，人之所以为人就在于人有理性。如何评价这种思想？从自然观方面来说，二程把理性抬得那么高，一方面承认自然界有普遍性的客观规律，肯定自然界是有普遍性的自然规律的，这点应该说是正确的；另一方面，二程把理性抬得比物质世界还要高，这点又是错误的。当二程肯定客观世界的普遍规律时，是正确的，当把自然看作理性的一部分时，又是错误的。

二、二程洛学关于人的自觉性的思想

二程洛学主张既要肯定自己又要肯定别人，我认为这是正确的态度。“仁”从“人”从“二”，就是除了我自己以外还有别人。现在有人写文章说中国传统文化中没有“人”的观念。为什么没有“人”的观念，因为认为人不是独立存在的，一讲人就非要讲两个，即又有自己又有别人，认为这样就糟糕。我说这并不糟糕，就应该既肯定自己又肯定别人，只肯定自己，认为天下唯我独尊，这种人就应该打倒。我认为二程的观点是正确的。程明道讲“与天地万物为一体”，把整个自然界看成一个“大我”，要超越“小我”。现在西方有一些进步思想家，一方面讲肯定自我，一方面又讲超越自我，我觉得这是正确的。程伊川讲，“仁”即“公”，出于“公心”这就是“仁”，这个观点也是正确的。二程讲仁，是有它的合理之处。不过，程伊川有句话引起了极大的流弊。他讲寡妇要守节，有句名言：“饿死事小，失节事大。”结果从明朝以后，全国到处都是贞节牌坊，妇女节操简直成了严重的问题。有的女子订了婚，男方死了，女方也不能改嫁，还要守节。这就

是所谓的礼教吃人。实际上，程伊川虽然讲“饿死事小，失节事大”，可是他的侄妇就改嫁了，他也没反对。宋朝对妇女守节没怎么实行，到明朝才成了突出的问题，明、清朝在南方已到处是贞节牌坊，这就是害了妇女。妇女要解放，就首先要打破这个。现在不是讲没有配偶的老年人也可以结婚么，这是新风气，是一个进步。

三、二程洛学与君主专制主义的关系

从南宋以后，封建皇帝都是尊崇二程洛学的。那末，洛学是不是完全替封建专制主义辩护的呢？我认为这二者之间还不能划一个等号。从南宋以后，皇帝是尊崇洛学、程朱学派的，但程朱学派并不完全赞成君主专制，这点有许多事实可以证明。程伊川替皇帝（宋哲宗）讲书（称侍讲），当时给皇帝讲书，小皇帝坐着，大臣站着，程伊川后来就提了一个意见，说他年岁已经很大了，老是在那儿站着也受不了，希望皇帝能让他坐着讲。提了这个意见后，皇帝说了“我近来身体不好，不能听讲了，你也不必讲了”，就把他免职了。看来，他还是要跟皇帝争一争。有一次他跟宋哲宗说，做一个君主最可怕的是什么？就是别人尊崇你太过分，这是最可怕的了。他希望不要尊崇君主太过分，认为过分是危险的。程伊川还讲，“民可明也，不可愚也”；“民可使也，不可威也”。他反对愚民政策，反对用权威来压制人民。所以，二程洛学并非完全替君主专制主义辩护，对君主的错误还要加以纠正。程朱学派讲谏诤匡君，“正君心之非”，君主有错就要纠正他，想法劝导他。所以说不能认为程朱学派是完全替封建专制主义辩护的，其中有反对君主独裁的一面，这个问题很复杂，基本上它是要维护封建等级制，不过它也反对个人独裁。所以不能把后来专制主义的日

趋严重归罪于程朱学派。在汉唐，宰相见了皇帝，还可以坐，是坐而论道；宋朝宰相见皇帝是“立谈”；元明时期，是“跪谈”，这一直维持到清朝末年。所以，专制主义越来越严重。中国后来为什么落后于西方？从17世纪西方开始突飞猛进，越来越发展，而中国越来越落后，一直落后到现在，这主要是因为中国封建专制主义越来越严重的结果。我认为中国落后的主要原因就是封建专制主义。

四、二程洛学与宗教

洛学跟宗教的关系，本来这个问题也不成问题，可是现在有一部分学者说儒学到宋朝就变成了一个宗教。这种结论我是不同意的，我认为它没有理由。洛学反对宗教还是明显的，洛学反对佛教，同时也没把儒学变成儒教。宗教有一个特点就是谈论生死问题，即人死后怎么办？在西方、印度，特别重视这个问题，人死后灵魂怎么办呢？升天堂还是下地狱？宗教主要研究这个问题。在中国，自孔子以来就一个态度，就是不要讨论人死后的问题，既没有天堂，也没有地狱，不信鬼神。梁漱溟先生认为，儒家不谈论生死，不谈论鬼神，所以儒家不是宗教。我觉得梁先生这个结论是正确的。儒家洛学不谈生死，不论鬼神，因此不是宗教，这是抓住了本质。可见现在有些人认为理学是宗教，这是错误的看法。二程不仅不谈生死、鬼神，也不讲祈祷，而所有的宗教都是讲祈祷的（佛教、基督教、伊斯兰教都讲祈祷）；儒家自孔子以来就不讲祈祷，也不拜上帝，所以认为理学是宗教没有理由。儒家有一个特点就是提倡道德教育，道德教育可以代替宗教的作用，可它本身不是宗教。二程对佛学批评很多。批评佛学专讲生死问题，说这是错误的。二程基本上不信鬼神，认为人死后没有灵魂。佛

教传入之后宣传因果报应，有严重的消极影响，这点理学是反对的。我认为不能把理学看成宗教，更不能把它看成是反动的宗教。

总而言之，我认为二程洛学是理性主义的哲学，其中有正确的部分，也有错误的部分。理学提倡“做一个人”，要扩充人的道德意识，这点有它的合理之处。理学也有许多缺点，第一，它不重视自然科学，在宋代与二程同时就出现了两个大科学家，一个是沈括，一个是苏颂，二程对自然科学就没有专门研究。不过，二程有一段话值得注意，其中讲到“工”“农”“兵”：农民种粮，我靠粮食来生活，农民是有功劳的；工人做许多器具、衣服，我用器具，我穿衣服，这靠工人；甲冑之士（即“兵”）拿着武器来保卫疆土，我可以安静地生活，这我都需要感谢，而我作为一个士人，既不能种粮食，做器具，也不能保卫疆土，我做什么呢？我要是一天不做事情，我就是天下一条害虫了，我一定要做事，我就是研究学问。他这样赞扬“工”“农”“兵”，这点还是很可佩服的。从这里可以看出其缺点，他只讲工农兵，就没讲商，看不起商人，他脑子里就没有商人的地位，这跟中国资产阶级难出现也有关系。同时，他说要研究学问，才能对得起工农兵。研究什么学问？就是整理古书，而不是研究自然科学。沈括、苏颂研究自然科学有大贡献。二程只研究哲学，哲学还是应该研究的，可是只研究古书还是不行的。他不重视自然科学的研究，在这方面确实有严重的消极影响。第二，二程讲理性而看不起感性，这也是缺点。现在我们是要把自然科学看得高一些，目前有一种倾向即重理轻文，我认为，理比文重要，这点要承认，可是不能把文看得一文不值，重理则可，轻文就不对了，不能完全轻文。我认为，应该承认二程的许多贡献。对于他的缺点我们也要注意加以克服。总之对二程洛学要有一个科学的态度，要进行历史的、辩

证的分析，不要主观臆断。

（本文是根据作者在洛学与传统文化学术讨论会上的发言整理而成的。原载《中州学刊》1988年4期）

儒学与现代性

我们现在正在实行社会主义现代化建设。现代化包括思想文化的现代化。在长达二千年的封建时代，在文化思想领域中，儒学居于主导地位。这样的时代已经过去了。五四运动以来，儒学受到猛烈的批判，但是儒学的影响仍未完全消失。儒学对于现代化的关系应如何看待呢？这是一个值得思考的问题。

对于这个问题，我认为应该进行具体的分析。儒学之中既有阻碍现代化的陈腐观念，也有鼓舞人们前进的符合社会发展需要的深邃思想，既不能全盘否定，也不能笼统地赞扬。

儒学之中，最显著的陈旧思想是等级观念。孔子及其弟子宣扬“君臣之义”，强调上下贵贱的区分。这种思想被专制帝王所利用，成为钳制人民的残酷绳索。到明清时代，皇权高于一切的观念，更成为奴役人民的有力工具。清朝的满族王公对皇帝自称奴才，汉族大臣自称为臣，而汉族大臣的地位在满族王公之下，实际上是二等奴才。至于广大人民更被看做奴才的奴才了。辛亥革命推翻了帝制，是一次巨大的进步。孙中山先生的民权主义是明显的民主观念，但是民主制度并未建立起来。新中国成立，进入社会主义社会，但是五十年代后期以来，“个人崇拜”日益盛行，“干群”之间俨然“官民”之分，这种情况可能与儒家等级观念的影响有关，但恐也不能完全归咎于儒学。

儒学一方面宣扬上下等级的区分，另一方面也宣扬人格尊严的思想。孟子说：“生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。”

死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。……一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。”（《孟子·告子上》）又说：“人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。”（同上《尽心下》）所谓“呼尔而与之”、“蹴尔而与之”即不尊重对方的人格，不把人当人看待，这是任何人所不能接受的。所谓“无受尔汝”即保持自己的人格尊严。孔子宣扬“杀身成仁”，孟子宣扬“舍生取义”，其主要含义就是坚持维护人格的尊严，为了人格的尊严可以牺牲个人的生命。儒家“成仁取义”的思想在历史上确实曾经起了增强民族内部团结、提高民族自觉意识的积极作用。文天祥的《衣带铭》说：“孔曰成仁，孟曰取义。唯其仁至，所以义尽。读圣贤书，所学何事？而今而后，庶几无愧！”这表达了民族英雄的心声。中华民族在过去国内民族矛盾的过程中，在近代反对外国侵略的斗争中，保持了民族独立的意识，增强了民族的凝聚力，这与儒家的学说有必然的联系。能把“成仁取义”一概视为迂腐的说教吗？

至于儒家重义轻利的问题，情况比较复杂。孔子讲：“君子喻于义，小人喻于利。”但他也讲“因民之所利而利之。”他论治国之道，主张先富之而后教之。孟子强调“仁义而已矣，何必曰利”！但也很重视人民的“恒产”问题。他们所反对的是追求个人的私利。公利与私利的问题是一个复杂问题。西方宣扬功利主义的思想家也强调“最大多数人的最大利益”，何尝专讲个人利益呢？儒家要求“见利思义”，反对“见利忘义”，这在今天也还是应该肯定的。所谓“不正之风”，不就是见利忘义吗？儒家没有提出“人权”观念，没有提出明确的“民主”思想，这是儒学的重要缺点。我们今天的历史任务是认真建立社会主义的民主，不必慨叹古代儒家没有为民主提供理论基础。

孔子自称“述而不作，信而好古”，表现了一定的保守倾向，

但是孔子也具有一定的积极进取的精神，他自称“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”，这是一种奋发有为的乐观态度。传说孔子所著的《周易大传》（简称《易传》）中，更提出“自强不息”、“刚健”、“日新”等人生理想的原则，在历史上起了激励人心、鼓舞斗志的巨大作用。经近代哲学史家的考证，《周易大传》不是孔子手著，可能是战国时期的著作。（也有学者坚决主张《易传》是孔子所著。）无论如何，《易传》仍属于儒家的经典，在陶铸中华民族的民族精神的过程中起了巨大的作用，这还是应该肯定的。

总之，对于儒学的历史功过，要进行具体的分析。谭嗣同大声疾呼“冲决网罗”，然而仍以“仁学”名书，并不排斥“仁”的理想。这种分析的态度是可取的。

儒学，从总体来说，久已过时了。儒学定于一尊的时代也一去不复返了。然而儒学之中也含有在历史上起过鼓舞人心的作用的保卫人格独立、保卫民族主权的积极思想，还是应该肯定的。

在现代化的过程中，应对传统的儒学进行具体的分析、全面的考察，总之要加以“扬弃”，既扬且弃：既排弃其中的陈腐观念，也要肯定、发扬其中的曾经起过进步作用的积极思想。

（原载《东岳论丛》1988年第6期）

论中国传统哲学中“人”的观念

我们现在正在努力实行现代化建设。现代化的关键是人的现代化。人的现代化首先应是“人”的观念的现代化。实现“人”的观念的现代化，需要对于传统思想中的“人”的观念进行反思。中国传统哲学中有没有“人”的观念呢？如有，传统哲学中“人”的观念的内容如何呢？这些都是首先要研究的问题。

多年以来，很多人都认为，中国古典哲学以“人”为中心问题。既然以“人”为研究的中心问题，应该是具有“人”的观念的。中国古代哲学中的“人”的观念，与西方近代哲学中的“人”的观念，必有显著的不同，这也是理所当然的。问题是，中国古代的“人”的观念与西方近代的“人”的观念究竟有如何的区别呢？

这里尝试举出中国古典哲学中一些比较重要的关于人的命题，藉以揭示中国古典哲学中“人”的观念的基本含义。主要举出六个命题：（1）人者天地之心；（2）人之所以为人者何以也；（3）三军可夺帅也，匹夫不可夺志也；（4）人莫不自为；（5）天地之性人为贵；（6）圣人人伦之至也。

一、“人者天地之心”

——人是有思维能力的

《礼记·礼运》篇云：“故人者，天地之心也，五行之端也，

食味、别声、被色而生者也。”孔颖达《礼记正义》：“天地高远在上，临下四方，人居其中央，动静应天地。天地有人，如人腹内有心、动静应人也。故云天地之心也。王肃云：‘人于天地之间，如五藏之有心矣。人乃生之最灵，其心五藏之最圣也。’”按“人者天地之心”意谓人是天地之间有智慧能思维的生物，可以说是天地的思维器官。伪《古文尚书》的《泰誓》篇云：“惟天地万物父母，唯人万物之灵。”周敦颐《太极图说》云：“二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉，惟人也得其秀而最灵。”“惟人万物之灵”，“惟人最灵”，都是表示人是万物之中最有智慧的。王阳明《传习录》记王守仁与弟子的问答云：“先生曰：‘尔看这个天地中间，甚么是天地的心？’对曰：‘尝闻人是天地的心。’曰：‘人又甚么叫做心？’对曰：‘只是一个灵明。’”（卷下）所谓“灵明”即是较高的认识能力。

张载自述学术宗旨说：“为天地立心，为生民立道。”意谓天地本来无心，人有心而对于天地有所认识。人是天地所产生的，人对于天地的认识可以说就是天地的自我认识，可以说是“为天地立心”。张载此说可谓《礼运》“人者天地之心”的命题的进一步的发展。

二、“人之所以为人者何以也”

——人与一般动物的区别

孔子曾经区别了人与鸟兽，他听到隐者长沮、桀溺的议论之后说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》）孟子提出“人之所以异于禽兽者”的观念（《孟子·离娄下》），荀子提出“人之所以为人者何以也”的问题。荀子说：“人之所以为人者何已也？（杨倞注：已与以同。）曰：以其有辨也。饥而欲食，

寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。然则人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。”（《荀子·非相》）所谓“有辨”即能区分是非善恶。《礼记·冠义》云：“凡人之所以为人者，礼义也。礼义之始，在于正容体、齐颜色、顺辞令。容体正、颜色齐、辞令顺，而后礼义备。”认为“人之所以为人”的特点是“礼义”，这是儒家的观点。

墨家与儒家不同，强调人的特点在于靠劳力来维持生活。《墨子·非乐》篇说：“今人固与禽兽麋鹿蜚鸟贞虫异者也。今之禽兽麋鹿蜚鸟贞虫，因其羽毛以为衣裳，因其蹄蚤以为絢屨，因其水草以为饮食，故虽使雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩织纆，衣食之财固已具矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。”这就是说，人类必须从事“耕稼树艺，纺绩织纆”等劳动，然后才能取得“衣食之财”。墨家的这一观点具有深刻的意义。

提出“人之所以异于禽兽者”、“人之所以为人者”的问题，即是追求对于“人的本质”的自觉。不论思想家们所提供的答案的内容如何，提出这一问题而且做出一定的回答，这一事实的本身即标志着中国古代的思想家已经对于“人的本质”进行了哲学的思考。这是具有重要理论意义的。

儒家肯定人与禽兽的不同，于是强调人与人的同类关系。孟子说：“故凡同类者举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。”（《孟子·告子上》）一般人与圣人属于同类。但儒家又认为，同类的人之中却有贵贱的区分。孟子说：“有大人之事，有小人之事。……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。”（同书《滕文公上》）儒家一方面承认人与人的同类关系，一方面又强调劳心劳力的等级区分，表现了地主阶级的偏见。但承认“大人”和“小人”都是人，也还

有重要意义。

儒家承认人与禽兽不同，因而认为对待人的态度与对待牛马的态度应有所不同。《论语》记载：“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”（《乡党》）郑玄注：“重人贱畜。”在这一问题上，儒家与法家的态度不同。《管子·七法》篇云：“治人如治水潦，养人如养六畜，用人如用草木。”这就是把人与牛马草木同等看待。法家者流都把人民看做工具。扬雄批评法家说：“申韩之术，不仁之至矣！若何牛羊之用人也！”（《法言·问道》）扬雄反对把人民当做牛羊，这是儒家的态度。

三、“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”

——人的独立意志

孔子有两句名言：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）匹夫即平民，平民具有不可夺的志，即具有独立的意志。孔子又称赞伯夷、叔齐说：“不降其志，不辱其身，伯夷叔齐与！”（同书《微子》）不降其志即坚持自己的独立意志。荀子论意志自由云：“心者形之君也，而神明之主也，出令而无所受令，自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诘申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。”（《荀子·解蔽》）荀子肯定意志的自由。（荀子所谓心，有时指认识作用，有时指意志，这里是指意志而言。）

一个人具有独立意志，即具有独立人格。中国古代，儒家、道家、墨家，都赞扬具有独立人格的人。《周易·蛊卦》：“上九，不事王侯，高尚其事。”《象传》：“不事王侯，志可则也。”不事王侯的人即坚持独立意志的人。《大过·象传》：“泽灭木，大过，君子以独立不惧，遁世无闷。”又《恒卦·象传》：“雷风，恒，君子以

立不易方。”又《困卦·象传》：“泽无水，困，君子以致命遂志。”《易传》所标举的这些生活原则充分显示出对于具有独立意志的高尚人格的赞扬。

《庄子·逍遥游》评述宋荣子云：“而宋荣子犹然笑之，且举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。”宋荣子即宋钘，是战国时期一位独立思想家，他坚持自己的见解，不顾别人的毁誉。庄子虽然认为宋子还未达到最高的境界，基本上还是加以赞扬的。

墨家强调“为义”，《墨子·耕柱》篇述墨子之言说：“且翟闻之，为义非避毁就誉。”墨子及其弟子“以绳墨自矫，而备世之急”，“日夜不休，以自苦为极”，表现了卓越的自我牺牲的精神，虽然“其行难为也”，体现了积极救世的崇高意志。

秦汉至明清的专制时代，人民的独立意志受到沉重的压抑，虽然如此，历代仍然存在着“特立独行”的人、不畏权势坚持“为民请命”的人。应该承认，在漫长的封建时代，存在着压迫与反压迫的复杂斗争，存在着压抑独立人格和坚持独立人格的斗争。

四、“人莫不自为也”

——人的个人利益

先秦法家论人，强调人的“自为”，即谋求个人的利益。慎子说：“人莫不自为也。”（《慎子·因循》）韩非说：“夫卖庸而播耕者，主人费家而美食、调布而求易钱者，非爱庸客也，曰如是，耕者且深、耨者且熟云也。庸客致力而疾耘耨者，尽巧而正畦陌畴者，非爱主人也，曰如是，羹且美、钱布且易云也。此其养功力有父子之泽矣，而心调于用者，皆挟自为心也。”（《韩非子·外储说左上》）人人皆有“自为心”，即谋求个人的利益。“自为心”亦可以

说是一种自我意识。法家强调了人谋求个人利益的自我意识。

儒家也承认人皆有求利之心，但儒家认为“人之所以异于禽兽”的特点不在于求利之心，而在于具有道德意识。孟子提出“人皆有不忍人之心”的理论命题（《孟子·公孙丑上》）。“不忍人之心”即“恻隐之心”，亦即同情心。孟子区别了大体与小体，即身体的高级器官和低级器官。他说：“体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。……饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。”（同书《告子上》）又说：“从其大体为大人，从其小体为小人。……耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（同上）耳目之官是小体，心是大体。饮食之人只求耳目之官的满足，是没有价值的；人应该发挥心官的思维作用。

“自为心”是对于个人利益的意识，“不忍人之心”是对于别人利益的关怀。人的主体意识实际上包含这两个方面。

五、“天地之性人为贵”

——人的价值

《孝经》记述孔子曰：“天地之性人为贵。”这句“性”字同于“生”字。邢昺《孝经正义》：“性，生也，言天地之所生唯人最贵也。”按《孝经》所述孔子与曾子的问答并不是历史事实，所述：“天地之性人为贵”亦系依托之词。但是认为天地之性人为贵，确是儒家的一贯观点。讲人之所以为贵最明确的是荀子。荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）人是有知觉的，而禽兽也可谓有知觉，有知觉还不是人的特点。人的特点是有义，所以是万物之中最有价值的。董仲舒论人贵于物云：“人受

命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊；会聚相遇，则有耆老长幼之施。粲然有文以相接，矍然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以养之，服牛乘马、圈豹槛虎，是其得天之灵，贵于物也。故孔子曰：天地之性人为贵。”（《举贤良对策》三）董氏也是以人的道德意识来论证“人之所以贵”。

儒家虽然特别重视道德在人类生活中的意义，但也肯定人的生命的价值。孟子说：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）这里固然强调在生与义“二者不可得兼”的情况下应“舍生而取义”，但是首先肯定“生亦我所欲也”，在一般的情况之下，生与义二者还是“可得兼”的。董仲舒论养身与养心的关系说：“利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。义者心之养也，利者体之养也。体莫贵于心，故养莫重于义。”（《春秋繁露·身之养莫〔重〕于义》）这虽然肯定“养莫重于义”，但也承认“体不得利不能安”。“身之养”也是重要的。

儒家肯定“人贵于物”，其主要含义是“人类”贵于其他物类，这其中也包含每一个“个人”贵于其它每一个“个物”的意义。这一方面肯定人类的价值，另一方面也承认个人的价值。但是儒家于人与人之间又区分了上下贵贱，所以实际上没有肯定劳动人民的个体价值。

六、“圣人人伦之至也”

——人与人际关系

儒家强调“人伦”。孟子说：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父

子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）人伦即人际关系，五伦即五种人际关系，其中包含一定的层次。父子是两代的关系，君臣是上下的关系，夫妇是两性的关系，长幼是年龄先后的关系，唯朋友是简单的人际关系。儒家认为人生最重要的事情是处理好人与人的关系，所以孟子说：“圣人，人伦之至也。欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。”（同书《离娄上》）“人伦之至”就是尽人伦之道。父子、君臣、夫妇、长幼、朋友，各有应该遵循的准则。荀子说：“圣也者，尽伦者也。王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下极矣。”（《荀子·解蔽》）荀子把伦理与法制分为相互联系的两个方面，在这一点上较孟子为切合实际。

孟子强调人伦，但他更强调人的独立人格。他说：“生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。……非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。”（《孟子·告子上》）“呼尔而与之”、“蹴尔而与之”，即不尊重对方的人格，不把人当做人看待，这是普通人也不能接受的。“所欲有甚于生者”，即要求尊重个人的独立人格。孟子又说：“食而弗爱，豕交之也；爱而不敬，兽畜之也。恭敬者，币之未将者也。恭敬而无实，君子不可虚拘。”（同书《尽心上》）人与人之间，既应相爱，也应相敬。父子之间、君臣之间、夫妇之间、长幼之间、朋友之间，首先应该承认对方也是人，应该把人当做人看待。这是孟子的基本观点。在孟子的思想中，人伦与人格独立是彼此相容并无矛盾的。

道家不承认儒家所讲的“君臣之义”，杨朱提出“为我”。孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也。”（《尽心上》）所谓“拔一毛而利天下”，照韩非的记述，应是“不以天下大利易其胫一毛”之意（《韩非子·显学》）。“为我”即肯定自我。《吕氏春秋·不

二》云：“阳生贵己。”“为我”、“贵己”都是肯定个人的主体性，这是他的独特见解。可惜杨朱的详细理论失传了。

法家亦不重视人伦。韩非认为，父子之间，君臣之间，都是以计算之心相传的。韩非说：“且父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺、女子杀之者，虑其后便、计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎！”（《韩非子·六反》）又说：“君以计畜臣，臣以计事君。君臣之交，计也。……君臣也者，以计合者也。”（同书《饰邪》）又说：“且臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市，君臣之际非父子之亲也，计数之所出也。”（同书《难一》）父子之间、君臣之间，都存在着一定的利害关系，并不像儒家所宣扬的相爱相敬的关系。韩非之说反映了一部分事实，是儒家人伦学说的补充。

汉儒宣扬所谓三纲，即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，强调了臣对于君、子对于父、妻对于夫的服从关系。三纲之说不见于先秦儒家的典籍。《韩非子·忠孝》篇有云：“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱。”这可能是汉儒三纲之说的先导。三纲是与君主专制的政治制度相互配合的。三纲说的流行，严重压抑了人民的人格独立的主体意识，是套在人民头上的沉重枷锁。

在君主专制制度的压迫之下，人民的主体意识受到严重的摧残。虽然如此，一部分知识分子，一部分自食其力的劳动者，仍然坚持争取人格独立的斗争。每一个朝代，都有“特立独行”的人，都有“以天下为己任”对不良势力进行坚决斗争的人。这些情况，官修的《二十四史》中也都有所记载。那些“以天下为己任”的士大夫，大都受过儒家的教育；那些“特立独行”的人，大都受过道家的影响。这也证明，儒家和道家的思想体系都包含有肯定的“人的尊严”、“独立人格”以及“个性自由”的思想观点。

道家哲学是消极思想，但其中含有对于君权的批判。儒家是承认君权的，但也不同意个人独裁。儒家虽然具有保守倾向，但也含有宣扬积极进取的思想。这些错综复杂的实际情况，都是应该注意的。

对于中国传统哲学中的人的观念，应该如何估计、如何评价呢？中国古典哲学以人的问题为研究的中心，当然具有“人”的观念。由于中国在历史上没有进入西方近代那样的资本主义时代，所以中国哲学中的“人”的观念与西方近代哲学中的“人”的观念有所不同，然而还是有比较明确的人的观念。儒家、墨家、道家、法家各自提出了彼此不同的关于人的见解。关于人的本质、人的意志自由、人的价值以及人际关系，都进行过讨论和争辩。如果有人认为中国传统哲学中没有“人”的观念，那不是出于殖民地的民族自卑心理，就是由于对于历史事实的无知。我认为，中国古典哲学中确实有关于“人的尊严”“独立人格”等关于人的主体性的思想。虽然没有这些名词，但还是有类似的观点。但是，也应承认，儒家虽然重视“个人尊严”，但对于“个性自由”谈的很少；道家向往“个人自由”，但所追求的乃是虚幻的精神自由。近代西方所倡导的“个性自由”是中国传统哲学所缺乏的。西学东渐以来，西方的“个性自由”思想早已传入中国。中国人民的“人”的观念，近半个世纪以来，经历了曲折迂回的过程。我们现在的理论任务是，反思中国传统哲学的得失，汲取西方哲学的经验，建立符合时代要求的新的关于人的哲学。

1988年8月16日

（原载《学术论坛》1988年第6期）

中国文化发展过程中的 偏倾与活力

中国文化是世界三大文化体系之一。在上古时代，中国的先秦文化，西方的古希腊文化，印度的古代文化，各自独立发展，各以其辉煌的成就对后代有深远的影响。如果以先秦文化与古希腊文化相比，中国的老子与希腊的赫拉克利特同为辩证法的创始人。作为伟大的教育家，孔子与苏格拉底具有同样的历史地位。中国缺乏欧几里得几何学那样的严密的几何学体系，但是在代数学方面具有较大的成就。到两汉时代，中国古代的天文学与医学渐臻成熟，天文学上的浑天说与西方托勒密天文学的理论可以说互有短长。《内经》中的医学学说直至现在仍发挥着治病保健的实际作用。中国古代在哲学、科学、艺术各方面的丰硕成果是有目共睹的。

众所周知，中国中古时代在科学技术方面有四大发明，其中印刷术到宋代得到较大的发展，火药是北宋时期发明的。约在 14、15 世纪，中国的印刷术、火药、罗盘传入西方，对于西方近代文明起了一定的促进作用，这是西方近代许多学者所承认的。中国中古时代的科技发明传到西方以后，对于西方近代文明的发展起了一定的促进作用；但是在中国本土却没有起这样的作用。这是

为什么呢？其原因何在？这是一个发人深省的问题。西方文化，在15、16世纪以后突飞猛进，中国落后了。中国落后的原因何在呢？

我认为，中国近代落后的原因主要在于明清时代中央集权的君主专制制度的空前加强及其对于文化学术的高压政策。详言之，明清专制政权对于文化学术所采取的高压政策是中国近代落后的近因；此外还有其远因，其远因主要在于秦汉以来中国文化发展演变过程中所出现的几次严重的偏倾。（当然，在社会生活中，经济是最基本的，文化发展的迟速，归根到底决定于经济条件。中国长期没有从自然经济中走出来是文化落后的根本原因。这里姑且从政治和文化本身立论。）

春秋战国时期，诸子并起，百家争鸣，儒、墨、道、法、名辩、阴阳诸家各有所长，相互补充，呈现出文化学术全面发展的盛况。到了秦汉以后的中古时代，文化学术出现了几次偏斜现象。第一次偏斜是秦始皇焚书坑儒；第二次偏斜是汉武帝罢黜百家、独尊儒术；第三次偏斜是明清两代采取了严酷的文化专制主义政策，从而遏制了文化学术自由发展的机运。

二

秦始皇运用法家的政策，兼并六国，统一“天下”。在统一六国之后，仍尊奉法家学说，“以法为教，以吏为师”。在秦统一六国之前，吕不韦召集门客编著《吕氏春秋》，实际上是向秦王提供一个治国方案。《吕氏春秋》的主要内容是主张兼取儒、墨、道、法诸子之长，不拘一家。可惜秦始皇拒绝了吕不韦的方案，专门信从申韩的学说，李斯更建议“焚书坑儒”，于是诸子之学顿时归于沉寂。幸而秦朝的统治为时不久，迅速被农民革命推翻了。汉代初年，纠正了秦朝的偏失，“除挟书之令”，“置写书之官”，诸

子学术又有人研究了。

董仲舒向汉武帝建议：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。”（《汉书·董仲舒传》）这里将“法制”与学术混为一谈，法制确应“持一统”，但是学术上“师异道，人异论，百家殊方”乃是文化发展的正常现象。董仲舒为了政治上“大一统”，建议罢黜百家，“皆绝其道，勿使并进”，于是“百家争鸣”的盛况消歇了。

汉武帝初年，淮南王刘安曾献所作《内篇》，即《淮南子》。《淮南子》比较尊崇道家，而强调百家各有所长。《淮南子》说：“故百家之言，指奏相反，其合道一体也。譬若丝竹金石之会乐同也，其曲家异而不失于体。”（《齐俗训》）刘安献书，也是向汉武帝提供一个治国方案，但未被汉武帝所采纳。

汉代中期以后，儒学处于独尊的地位，但道家之学仍流传不绝。墨、名、法、阴阳诸家，情况各异。墨、名之学基本中绝了。董仲舒的“天意”来自墨子的“天志”，但墨家的科学知识无人继承了。惠施的“历物”学说的详细内容更是失传了。董仲舒汲取了法家的有关刑律的思想，却不重视法家的“法不阿贵”观点；同时汲取了邹衍的阴阳五行观念，却不接受他的“大九洲”说。如果作数量的统计，可以说先秦诸子的学术有一半失传了。

汉代的天文学、医学有较大的发展，汉代的哲学思想，较之战国时代，却陷于偏枯了。

名墨的消亡，对于中国文化的发展有严重的消极影响。惠子的“遍为万物说”，墨家关于逻辑学、几何学、物理学的理论，俱无传人。中国古代科学虽然仍不断发展，却被认为“方技”、“方

术”，不属于学者的本务了。

清代末年，薛福成曾认为基督教就是墨学，王闿运曾认为西学同于墨学。墨学确与西方学术有类似之处。这也表明，中西学术本非迥异。名墨消亡之后，中西学术的距离拉大了。

我认为，汉代“独尊儒术、罢黜百家”，是中国文化史上一次严重的偏斜。虽然出现了偏斜，而中国文化仍在发展之中。

三

魏晋时代，道家之学复盛。其后，从印度传来的佛学逐渐得势。到唐代，儒、释、道三教并受尊崇。政治上的典章制度仍是儒家的一套，在学术思想上却是佛学最占优势。佛学逐渐中国化了，但在师承关系上仍自称来自印度的传统。北宋时期，理学兴起。理学继承、发展了先秦时代的孔孟学说，汲取了道家、佛教的一些思想资料而加以改造，于是恢复了儒学的权威，事实上是恢复中国传统的权威。佛教的禅宗虽然已经是中国化了，却仍然自称接续了印度佛学的传统。理学则宣扬孔孟的“道统”，强调了民族文化的连续性。

理学所受佛学的影响，有两个方面，一是抽象思维水平的提高，二是对于实际问题的忽视。佛学长于抽象思维，理学家受其影响，理论思维的水平远远超越了汉唐诸儒。佛家是出世之学，宣扬“明心见性”，理学家受其影响，以“心性”作为研究的中心课题，于是不重视自然科学的研究，更不重视社会生活实际问题的研究，表现了严重的偏向。

理学在南宋后期受到专制政权的尊崇，到明代被尊奉为学术的正统。明清两代，假借理学的名义实行一系列的压制思想自由的高压政策，出现了中国文化史上最严重的偏斜。

明清两代所实行的遏制思想自由的高压政策，可以称为文化专制主义政策，其主要内容是：（1）八股取士制，（2）明代的廷杖制，（3）清代的文字狱。

唐宋以来的科举制度，任用官吏必须经过考试，这具有一定的积极意义。明初规定八股取士制，科举考试必须以“八股”的形式，依据程朱对于《四书》、《五经》的传注作答，于是完全陷入了脱离实际的形式主义，使一般士人疲精耗神于无用的虚文，更严重地箝制一般士人的头脑，严重阻碍了创造性的思维。

明代实行廷杖制。对于敢言的朝臣当庭答责，侮辱士大夫的人格，藉以箝制人们的思想。清代废除了廷杖制，而大兴文字狱，深文周纳，动辄处死，而且株连三族。在这种专制淫威的高压之下，传统的学术尚且难以正常进行，创造性的自由思想更难以萌发了。

近年一些论者论述中国近代落后的原因，往往苛责一些思想家，而忽视专制帝王的严重罪责。实际上，中国近代落后的主要原因是中国近古时代的君主专制制度及其遏制学术自由的文化专制主义政策。

在战国时期，儒墨并称“显学”。汉代独尊儒术，显学之一的墨学中绝了，从整个文化体系来说，可以说“一条腿”残缺了。唐代儒、释、道三教并尊，但佛老都属于消极思想，并不能弥补墨学中绝后所遗留的空缺。明清实行文化专制主义政策，严重限制了学术思想的正常发展，对于传统文化仅存的“一条腿”又套上了绳索。中古文化向近代文化转换的契机受到了阻遏，于是逐渐落后以至远远落后了。

四

16、17世纪以后，中国落后了，但是中国文化并没有断绝，仍在缓慢地前进中。中国传统文化是否已经完全成为中国人民的消极负担，成为阻碍民族进步的包袱呢？

从鸦片战争开始，西方资本主义列强发动了对于中国的侵略，他们已经把世界的许多地区变为他们的殖民地，也企图把古老的中国变为殖民地。腐败的清政府和侵略者多次订立了丧权辱国的不平等条约。西方列强以及日本在中国划分了势力范围，划定了租界，侵蚀了中国的主权。于是广大人民奋发图强，同仇敌忾，起来进行反对外国侵略的斗争。先进的知识分子要求革新，更积极进行反对顽固派守旧势力的斗争。一方面是反侵略的斗争，一方面是反保守的斗争。这两个方面的斗争汇合成为一个波澜壮阔的洪流。这个波澜壮阔的斗争洪流是汹涌的，是曲折的，是炽烈的，充满了可歌可泣的事迹。经过百年的艰苦斗争，终于推翻了长达二千年的君主专制制度，终于迫使帝国主义者放弃了瓜分中国的罪恶意图。这百年的宏伟斗争蕴涵着爱国的激情，蕴涵着挽救民族危机的炽烈愿望，蕴涵着积极前进、发愤图强的精神。这热情、这愿望、这精神是从哪里来的呢？是外国人教给我们的吗？不是！中国人民对外来侵略表现了坚强不屈的精神，显然是从中国人民的内心深处发出来的，其深刻的思想渊源还是存在于传统文化之中。

我认为，中国传统文化虽然经历了几次严重的偏斜，但是也还含储着内在的活力，含储着潜在的生机。百年来的宏伟斗争就是这种内在活力的明显表现。

儒学表现了保守的倾向，但这只是其一个方面；另一方面，儒

家学说中也包含着一定的积极进取精神。我认为，中国传统文化所包含的积极进取思想的集中概括就是《周易大传》的两句话：“天行健，君子以自强不息。”《周易大传》中还有“刚健”、“日新”的观念，都表达了“自强不息”的思想。中华民族，在几千年的历史过程中，虽然时进时退、时治时乱，经历了曲折的道路，但始终表现了坚强不屈的精神。“天行健，君子以自强不息”正是鼓舞志士仁人不断前进的精湛思想。

我认为，中华民族的传统文 化，虽然有种种严重缺点，但也蕴藏着奋发图强、克服困难、积极前进的思想源泉，这是今日改革更新的思想基础，是民族进步的内在动力。

由于民族文化的落后，于是鄙视自己的民族文化，诅咒传统，埋怨前人，这是不可能真正向前迈进的。一个丧失了民族自信心的民族是没有前途的。

中国传统哲学中有没有真正的“人”的观念呢？有没有独立人格的思想呢？这本来是不成问题的问题，近年却有人作出否定的回答。我认为，中国古代哲学中确实有真正的“人”的观念，也有肯定人的独立人格的思想。孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”这肯定平民具有独立的意志，也就是肯定平民有独立的人格。孟子说：“人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿窬之心，而义不可胜用也；人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。”（《孟子·尽心下》）所谓“无受尔汝”就是保持自己的人格尊严。儒家所谓仁义，包含着对于自己的与别人的独立人格的承认与尊重。孟子提出“人之所以异于禽兽者”的观念，荀子提出“人之所以为人者”的观念，这都是对于“人的本质”的认识，在一定程度上达到了关于“人的本质”的自觉。慎到提出“人莫不自为也”的命题，肯定人们各自追求自己的利益。孟子提出“人皆有不忍人之心”，肯定人们具有对于别人的同情心。《礼记·

礼道》说：“人者天地之心也”，给出一个关于人的定义，肯定人是天地之间具有自我意识的。我认为这个定义是相当深刻的。当然，古代哲学关于人的观念与近代哲学关于人的观念确有显著的不同，但是不能因此认为中国古代哲学不具备真正的“人”的观念。

关于个性自由，儒家较少谈论；道家却强调了个人的自由。杨朱提倡“为我”，即充分肯定自我的价值。庄子追求个人的绝对自由，虽然他所追求的仅仅是精神生活的自由，但仍不失为肯定个性自由的思想。

对于古代儒家、道家的哲学思想，应该进行切合实际的具体分析。

我们现在的历史任务是进行现代化建设、创立具有中国特色的社会主义新文化。在现代化的宏伟事业中，需要变革传统，改造传统，但是不可能全面否定传统。我们要超越传统，首先也要理解传统。传统文化之中，既有阻碍前进的沉重包袱，也有鼓舞前进的思想火炬。坚持民族的自信心和自尊心，在任何条件之下都是非常必要的。

1988年8月29日

（本篇系中国哲学史学会第四届年会论文）

试论中国传统哲学的思维方式

中国传统哲学表现了怎样的思维方式，其主要内容如何？这是一个复杂的问题。首先应说明所谓思维方式的含义。哲学家考虑哲学问题，必有一定的思想方法，有些哲学家对于思想方法作过一些论述；有些哲学家虽然对于思想方法论述不多，而实际上却在运用着一些思想方法。哲学家运用一些思想方法，往往形成一定的习惯，或自觉或不自觉地加以运用。统括自觉地或不自觉地运用的种种思想方法，谓之思维方式。所谓思维方式包括一些不自觉地经常运用的思维模式。先秦时代的“名辩之学”都是关于思维方法的论述。秦汉以后，“名辩之学”很少有人讲了，但是哲学家们也都具有一定的思维方法，表现了一定的思维方式。

传统哲学的思维方式就是传统哲学中多数哲学家所自觉地或不自觉地经常运用的思想方法以及思维模式。

一、中国传统哲学的辩证思维

中国古典哲学富于辩证思维，这是近年来哲学史家所公认的。辩证法是一个翻译名词，本指在辩论过程中揭示对方矛盾的方法，引申指发现事物的内在矛盾的方法。如果采用中国古代的名词，可称之为“辩惑法”或“反衍法”。孔门论学，有所谓“辩惑”，《论语》记载：“子张问崇德、辩惑。子曰：‘……爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。’”（《颜渊》）又：“樊迟从

游于舞雩之下，曰：‘敢问崇德、修慝、辨惑。’子曰：‘善哉问！……一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑与？’”（同上）所谓“惑”即是思想矛盾，所谓“辨惑”即是辨别人们的思想矛盾，这正符合西方所谓辩证法的含义。《庄子·秋水》云：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍。”反衍即向反面转化，这也是辩证法的中心观念。现在辩证法一词已是约定俗成，难以改变了，用“辩证思维”来表示中国传统哲学的一些特点，还是比较恰当的。

中国传统哲学的辩证思维，主要包含两点：一是整体观点，或曰整体思维；二是对待观点，或曰对待思维。

（1）整体思维

中国传统哲学，不论儒家或道家，都强调整体观点。整体是一个近代的名词，在古代称之为“一体”或“统体”。所谓整体观点，就是认为世界（天体）是一个整体，人和物也都是一个整体；整体包含许多部分，各部分之间有密切的联系，因而构成一个整体；想了解各部分，必须了解整体。《易传》强调“观其会通”，即观察事物与事物之间的统一关系。惠施宣称：“泛爱万物，天地一体也。”（《庄子·天下》篇）即肯定天地万物是一个整体。庄子强调“生死存亡之为一体”，即承认由生而壮、而老、而死是一个自然的过程，死是不可避免的，不可贪生而怕死。中国医学的整体观点最显著，认为天地是一个整体，人存在于天地中间，与天地息息相通；人的身体也是一个整体，身体的各器官之间存在着不可分的密切联系。汉宋的儒家宣扬“天人合一”，其主要意义即肯定人与天地有不可分的密切联系，人与天地不存在着对抗的关系，而是具有一种相互依存的密切联系。人依靠自然界而生存，自然界亦有待于人的调整安排（即所谓“裁成”、“辅相”）。“天人合一”并不否认天与人的区别，主要是肯定天与人虽有别而更具有统一关系，天是总体，人是天的总体中的最重要的部分。

(2) 对待观点

在中国传统哲学中，对待观点比较显著。所谓对待观点，即认为任何事物都包含相互对立的两个方面；研究问题，就要注意所研究的对象的两个方面。同时认为所有对立的两方面都是相互依存、相互转化、相互包含的。这种对待观点起源较早。孔子提出“叩其两端”，他说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”（《论语·子罕》）叩其两端即考察问题的两个方面。老子强调对立面的相互依存与相互转化：“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾。”（二章）“故物或损之而益，或益之而损。”（四十二章）“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”（五十八章）《周易大传》提出“一阴一阳之谓道”、“刚柔相推而生变化”的精湛命题。所谓“一阴一阳”，即表示两个对立面的相互依存、相互转化。所谓“刚柔相推”，即表示两个对立面的相互推移，相互推移即相互吸引又相互排斥。《周易大传》认为对立面的相互推移是变化的根源。张载根据《周易大传》作了进一步的发挥，从而提出“两”与“一”的概念，两即对立，一即统一。他说：“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）张载强调了“两”（对立）与“一”（统一）的对立与统一，这是一项非常深刻的思想。二程亦讲对立的普遍性。程颢说：“天地万物之理，无独必有对。”（《河南程氏遗书》卷十一）又说：“万物莫不有对。”（同上）程颐说：“天地之间皆有对。”（同上书卷十五）又说：“物极必返，其理须如此。有生便有死，有始便有终。”（同上）按“物极必返”的观念起源甚早。《吕氏春秋·大乐》云：“天地车轮，终则复始，极则复返。”《鹖冠子·环流》云：“物极则返，命曰环流。”这些都是物极必反观念的表述。但明确提出“物极必

返”四字成语的是程颐。后来，朱熹、王夫之亦都有关于对待观点的更进一步的发挥。

班固在《汉书·艺文志》中提出“相反相成”的观念。到近代，“相反相成”、“物极必反”已经成为一般人的常识了。这是中国传统的辩证思维的具体表现。虽然如此，但是，大多数人、多数学者，在处理问题、考虑问题之时，仍多陷于片面思维，忽视事物现象的相反相成的复杂联系。应该承认，贯彻辩证思维远非容易。

二、中国传统哲学中的直觉方法

在中国传统哲学中，很多哲学家推崇直觉。直觉也是一个近代的名词，在古代称之为“玄览”或“体”（即“体认”、“体会”之体）。老子云：“涤除玄览，能无疵乎？”（十章）又说：“不窥牖，见天道。”（四十七章）所谓“玄览”，所谓“见天道”，都是指对于天道的直觉。这直觉是超乎一般感觉经验。庄子不但要求超越感官经验，更要求超越理性思维，宣称“无思无虑始知道”（《庄子·知北游》）。忘耳目、超思维，这种境界，称为坐忘。“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（同书《大宗师》）惟有忘却自己，与最高的道（“大通”）合而为一，才能达到最高的认识。

张载讲“体物”，他说：“大其心则能体天下之物，……其视天下无一物非我。”（《正蒙·大心》）体物即消除了物我的对立，超越自我，以天地万物为我，这样来认识天下之物。朱熹解释所谓“体天下之物”的“体”字说，“此是置心在物中，究见其理”（《朱子语类》卷九十八）。所谓“置心物中”正是近代所谓直觉之义。

张载讲“体物”，还承认天下之物是外在的，程颢则完全消除了物我的区别，他说：“尝喻以心知天，……只心便是天，尽之便

知性，知性便知天。当处便认取，更不可外求。”（《河南程氏遗书》卷二上）程颢将直觉完全归结为内心的自我认识。

直觉在人的认识过程中的作用如何？这直到现在仍是一个值得深入讨论的问题。先秦的道家，宋明的理学家，以及佛教思想家，都推崇直觉。现代西方一些自然科学家也推崇直觉。事实上，直觉即是灵感。直觉是超越思维的，在一定程度上可以突破惯常思维的拘限，启发崭新的理解。我认为，人类认识的基础还是感觉经验与理性思维，在理性思维的发展过程中，有时需要与旧的思维模式完全不同的新观点，这时就需要直觉。直觉可以成为新的思维模式的起点。对于直觉的作用不应过分夸大。

三、分析方法在中国传统哲学中的地位

与“整体思维”和“直觉”相对立的思维方式是分析方法，亦曰分析思维。在中国传统哲学中，分析方法不甚发达，但亦非完全没有。中国传统哲学中的分析方法情况如何呢？

（1）中国传统哲学中的思与辨

孔子兼重学与思，宣称：“学而不思则罔，思而不学则殆”，肯定了思的必要。孟子提出“心之官则思”的命题，宣称“思则得之，不思则不得也”，虽然他所谓思主要指关于道德的思考，还是充分肯定了思的作用。《中庸》提出“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，强调思必须慎，辨必须明。所谓思辨即是分析的思维。《中庸》又说：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微。”所谓“尽精微”即是进行微观的分析。孔孟重“思”，《中庸》更重“辨”，由此看来，儒家并不是排斥分析的。但儒家对于自然事物和辩论方法并不感兴趣；儒家所讲的思辨主要是关于人伦道德的思辨。儒家之中比较讲究“名辨”之学的是荀子，但荀

子更宣称：“无用之辩、不急之察，弃而不治；若夫君臣之义、父子之亲、夫妇之别，则日切瑳而不舍也。”（《天论》）把对自然事物的研究都看做“无用之辩、不急之察”，表现了一种狭隘的态度。

墨家比较重视分析方法，《墨子》书中所保存的《墨经》、《经说》显示出墨家的分析思维的光辉成就。名家对于分析思维也有贡献。惠施的“历物”十事，既表现了辩证思维，也表现了分析思维。公孙龙讲“离坚白”，所谓离即分别之意。但公孙龙的分析陷于“苛察缭绕”，更陷于诡辩，远不如《墨经》学说的精确。

宋明理学家中，朱熹比较重视分析，他曾讲学问之道云：“盖必析之有以极其精而不乱，然后合之有以尽其大而无余。”（《大学或问》）这就是兼重分析与综合。朱氏综合了周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐的学说，建立了一个内容繁富的宏大体系。后来全祖望称赞他“致广大而尽精微”，是有一定理由的。但朱氏一生主要致力于儒家经典的阐释，对于自然科学并无专门的研究，更没有注意形式逻辑的研究，总起来看，他的分析思维的水平不高。

（2）中国传统哲学思维方式的模糊性

由于中国传统哲学中分析方法不发达，于是表现了一定程度的模糊性。这模糊性主要表现于两点，第一，用词多歧义，没有明确界说；第二，立辞多独断，缺乏详细的论证。在古代哲学著作中，一个名词，一个概念，在同一个章节中，往往用来表示不同的含义，而不加以适当的解释。例如“体”字，本指身体、形体；后来用以表示实体，又用以表示永恒的本性。本来是表示最具体的，后又用来表示最抽象的。也用来表示深切的认识，如体会、体认。古代哲学家提出一个命题，往往不作详细的论证，不从理论上加以证明。例如程颐讲“道无天人之别”，天道与人道只是一个道。所谓人道的内容是仁义礼智，仁义礼智如何也是天道的内容呢？程颐不作详细的说明。朱熹对此作出较细的诠释，他

认为天道是元亨利贞，元是生，亨是长，利是道，贞是成。植物由生而长，而花叶茂盛，而结成果实，这是自然变化的规律。他认为，仁即生，礼即长，义即遂，智即成。仁礼义智与元亨利贞相应，所以天道与人道是同一的。这说不上是论证，不过是牵强比附。以牵强比附代替论证，这也表现了模糊思维。

模糊思维是中国传统哲学思维方式的主要缺点。我们现在要改造传统的思维方式，首先要变革模糊思维。

四、传统思维方式中的具体思维模式

中国传统思维方式中有一些比较具体的思维模式。最值得注意的有二，一是阴阳五行模式，二是经学模式。

阴阳五行是中国古代长期以来最流行的观念。阴阳观念在西周时代就提出来了，到《周易大传》建立了关于阴阳的详细理论。五行观念是《尚书·洪范》提出来的，战国末年的邹衍建立了关于五行的详细学说。董仲舒以阴阳五行的观念来解释天地之间的一切现象，使阴阳五行成为一个思想模式。阴阳是两个基本层次，五行是五个类型。五行之间有相生相克的关系，藉以说明五个类型的相互关系。任何范围的事物都可分为五个类型，用相生相克来说明其间的相互关系。董仲舒用阴阳五行来说明自然现象与社会现象，表现为牵强附会。中国医学用阴阳五行来诊断治疗，却有一定的效果。

在哲学史上，王安石曾用五行来说明世界万象，王廷相在所著《慎言》中批判了“五行家的谬论”。我们现在不应拘泥于五行模式了。

汉武帝采纳了董仲舒的建议，独尊儒术，罢黜百家，于是开始了“经学时代”。所谓经学，就是以解释经典为学问的主要任务，

认为经典上所说的都是正确的，经典上未讲的都不必讲，以经典的是非为是非，以经典内容的范围为学术应当固守的范围。

汉武帝设置五经博士，尊崇《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》五经，其后《春秋》有三传，《礼》分为三礼，合为九经。再后加上《论语》、《孟子》、《孝经》、《尔雅》，称为十三经。道家者流称《老子》为《道德经》，称《庄子》为《南华经》。佛教有从印度传译过来的《佛经》，佛教禅宗又将惠能的言行录称为《坛经》。儒、道、释三家各有经学，儒家的经学历汉唐宋明，居于统治地位。

汉儒讲“章句之学”，特重“师法”，学生要遵守老师的传授。宋儒讲“义理之学”，主张依个人的心得体会来解释古代经典，力求从“圣贤经传”中寻找立说的根据。

明清之际的进步思想家王夫之在理论思维上提出许多超越前代的见解，但他的主要著作题为《周易外传》、《尚书引义》、《诗广传》，以对于古代经典的推衍引申的方式来表达自己的思想，不敢脱离古代经典来从事独立的发挥。

戴震的著作题为《孟子字义疏证》，藉阐述孟子学说来表述自己的见解。这都表明，具有独到见解的思想家著书立说，仍然采取了“经学”的模式。

经学模式限制了思想自由的发展，束缚了创造性的思维，对于文化学术的发展起了严重的阻碍作用。在西方近代初期，打破了神学的束缚，才取得自由思想的蓬勃发展。在我们中国，必须消除经学模式的消极影响，才能获得学术的昌盛繁荣。

五、思维方式变革改进的正确方向

中国哲学与西方哲学、印度哲学，并称世界哲学的三大系统。

到15世纪，西方转入近代，西方近代哲学与近代实验科学相携并进，超迈前古，中国落后了。我们现在的任务是积极进行改革，赶上西方的步伐。我们要努力创建适合于新时代的中国新文化。在创建中国新文化的过程中，必须致力于思维方式的变革更新。

是否要全盘否定中国传统哲学的思维方式呢？我认为，那是不可能的，也是不应该的，应该进行分析。传统哲学的思维方式包含正确的积极的内容，还应该加以发扬、提高。传统哲学的思维方式确实有严重的缺点，有很多显著的偏向，应该加以纠正，加以改变。

中国传统哲学的思维方式的优点在于辩证思维；中国传统哲学的思维方式的缺点是分析方法薄弱。中国古典哲学的辩证法与西方哲学的辩证法，亦有不同之处。中国比较强调对立的交参与和谐；西方比较强调对立的斗争与转化。但是，肯定对立的统一还是共同的。我认为，唯物主义辩证法是必须肯定的，我们应该致力于传统哲学辩证思维的提高与改进，致力于辩证思维的进一步条理化。

中国传统哲学的思维方式的主要缺点是分析方法不足，这在先秦哲学即已显出了。西方古希腊哲学中，形式逻辑体系完整，哲学著作论证详密，在这些方面都表现了突出的优点。到了近代，分析的研究方法导致实验科学的突飞猛进。中国传统哲学中，亦非完全没有分析思维，但只是初步的、简略的。我们应该大力学习西方的分析方法，致力于分析思维的精密化。

一方面，致力于辩证思维的条理化，另一方面，致力于分析思维的精密化。我认为，这两者并不矛盾，而是相辅相成的。思维方式的改进，应是进一步实现辩证思维与分析思维的统一。

我们要打破经学的思维方式，发扬创造性的思维，改变“述而不作”的传统，努力于新的创造。但是，创新必须建立在人类

已经取得的学术成就之上。如果忽视人类已经取得的学术成就，藐视一切，狂妄自大，自以为创新，可能不过是在重弹久已过去的陈词滥调罢了。

创新，应该采取严肃的态度。

中华民族是具有创造力的民族，但在两千年的封建专制主义的压迫之下，创造力逐渐萎缩了。新中国建立以后，“左”倾教条主义与极左思潮也斫伤了人们的创造精神。现在，在改革开放的方针的指导之下，创造性思维必然会昂扬起来。

（原载《百科知识》1988年第10期）

传统文化的反思

近几年来,各种报章杂志上发表了讨论文化问题的文章多篇,真可谓众说纷纭、各抒己见,表现了百家争鸣的景象。对于许多问题,都还未能取得一致的结论。我认为,这是“争鸣”的正常情况。可能再经过若干年的钻研讨论,对于一些基本问题,会达到一些共同的认识,此时正不必急急做出结论。这里,我就关于传统文化的三个问题再提出一些个人的管见。

这三个问题是:(一)从纪元前到15世纪,中国文化经常居于世界的前列,这期间的文化延续发展有没有内在的思想基础?

(二)15世纪以后,与西方相比,中国落后了,其落后的原因究竟何在?

(三)“五四”以后,尤其是新中国成立以后,以往的传统文
化究竟还有哪些影响?

一

上古时代,殷周秦汉的文化是独立发展的,在许多方面都可与西方古希腊罗马相比。战国时期,百家争鸣,儒、墨、道、法、名辩、阴阳,诸子并起,文化学术达到了高度的繁荣。汉代独尊儒术,于是名、墨之学中绝,先秦时代的部分学术失传了,但是科学、文化等仍有进一步的显著发展。佛教传入以后,中国对于佛教采取了容纳而不屈从的态度,允许佛教的广泛流传,而仍保

留儒学的主导地位。隋唐时代，儒、道、佛三教并尊；宋代理学兴起。理学一方面汲取了佛教、道家的一些思想资料，一方面又批判佛、老，从而达到了理论思维的更高水平。北宋时代，在哲学、科学、艺术各方面，在当时世界上，都处于领先的地位。（只是在军事上，由于取消了将帅的主动权，因而不能抗拒游牧民族的入侵。）

从春秋战国到宋代，中国文化虽然经过曲折的过程（由百家争鸣而独尊儒术，由三教并尊到理学兴起），但总的说来还是不断发展的。这期间的文化发展有无内在的思想基础呢？我认为，对于这个问题只能做出肯定的回答。我认为，中国古代传统思想中含有一种奋发向上、坚强不屈的精神，这就是文化发展的思想基础。

中国古代神话没有完整的体系，但具有一个特点，即含有一些人类改造自然的故事，如女娲炼石补天，后羿“上射十日”，都是宣扬人有改变自然的能力。后起的盘古传说，讲盘古开天辟地，也与西方上帝创造世界不同。（在传说中，盘古只是一个巨人，并非不死之神。）这些传说显示出中华民族的先民们崇拜积极进取的英雄。

儒家虽然提倡“温良恭俭让”，但也宣扬积极进取的精神。孔子自述平生的态度是：“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔！”（《论语·述而》）孔子一生积极活动，致被当时的隐者讥为“知其不可而为之者”（同书《宪问》）。他在一定程度上肯定“狂者”的可取，而所谓“狂者”是具有“进取”精神的。他说：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（同书《子路》）有人认为孔子的积极活动只是为了复古，乃是倒退的活动，其实这是一种误解。事实上，孔子虽然讲过“吾从周”，但并不认为周制是尽美尽善的，而主张对周制有所损益。他的政

治理想是中央集权的“德治”，“天下有道，则礼乐征伐自天子出”（同书《季氏》）。“德治”的观点不免迂阔，但中央集权的主张却符合时势的要求。要之，孔子是在一定程度上肯定“进取”精神的。孔子还称赞“刚毅”，他说：“刚毅木讷近仁。”（同书《子路》）孔子弟子曾子则赞扬“弘毅”：“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！”（同书《泰伯》）孔、曾这种赞扬“刚毅”、“弘毅”的态度，也表现了积极进取的精神。

《周易大传》提出“刚健”观念和“自强不息”的原则。《乾卦·象传》云：“天行健，君子以自强不息。”《文言》云：“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”“天行”即日月五星的运行，“乾”是天的本性，天的本性是“刚健”，即运行不已；人应效法天行，勉力向上，决不停息。《需卦·象传》云：“需，须也，险在前也，刚健而不陷，其义不困穷矣。”《大有·象传》云：“大有，其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”如遇险阻，能保持刚健的品德，就可以免于困穷了。“天行健”，是一种主动的宇宙观；“君子以自强不息”，是一种积极的人生观。这些都是精粹思想。两汉以来，传说《周易大传》是孔子所著。到宋代有人怀疑其中的一部分并非孔子的著作。近年来多数哲学史家都认为《易传》是战国时代的作品。但仍有一些易学专家信持汉代的传说，肯定《易传》是孔子的手笔。总之，在历史上，《易传》是以孔子手著的名义发生影响的。汉代以后，《易》是五经之首，是一般知识分子所必读，因而具有广泛而深远的影响。

我认为《周易大传》中的“刚健”、“自强不息”的观念就是中国传统文化中积极进取精神的集中表示，也就是古代文化发展的内在思想基础。

儒家强调“贵贱上下”的等级区分，因而受到历代专制君主

的尊崇，这是儒家思想的保守方面。但是儒家反对“苛政”、“暴政”，反对君主“言莫予违”的个人独裁。自汉代以来，知识分子有一个“以天下为己任”、“国家兴亡、匹夫有责”的传统，这是在儒学的“刚健”、“自强不息”的进步观念影响之下形成的优良传统。中华民族在二千多年的曲折过程之中，时治时乱，时分时合，时盛时衰，时进时退，但始终保持着民族的独立性，这不能不说是与民族文化的优良传统有一定的联系。

二

15世纪以后，西方走出了“中世纪”，进入资产阶级文明的近代，而中国还在原地踏步。到了19世纪40年代，发生了英国侵华的鸦片战争。之后，中华民族遭遇到历史上最严重的民族危机。先进人士努力寻求“救亡图强”的道路，而顽固派依然盲目守旧。1949年新中国成立，“中国人民站起来了！”但是，直到今日，“现代化”建设的任务尚有待于完成。

中国近代严重落后的原因何在？

很多论者把中国近代落后的原因完全归咎于儒学。我认为，儒学有消极保守的方面，确实与中国近代迟迟不进具有必然的联系；但是儒学也有积极进步的方面。所以，把落后的原因完全归咎于儒学，并不符合历史事实。

儒学有哪些消极方面呢？除了维护君权、强调贵贱等级之外，儒学缺乏对于形式逻辑的研究，又不重视自然知识，因而不能为自然科学的研究提供理论基础。此外，儒学更重农轻商，不利于商品经济的发展。但这还不是中国落后的主因。

我认为，中国近代迟迟不进的主要原因还不在于儒学，而在于明清时代中央集权的君主专制制度的空前加强。明代初年，废

除了宰相，将一切权力集中于皇帝个人，其后又实行廷杖制，对于直言敢谏的朝臣横加笞责。对于文化学术采取了高压政策，实行“八股取士”的科举制，藉以禁锢知识分子的思想。到了清代，虽然废除了廷杖制，却大兴文字狱，对于学术思想的压制，更是变本加厉。在这种君主专制制度的高压之下，自由思想难以萌发，文化发展的生机枯萎了！

历史经验证明：君主专制的政治制度及其文化专制主义政策，是扼制文化发展的严重阻力。西方近代文化的蓬勃发展，正是以思想自由为主要契机的。

我们现在的历史任务是建设社会主义的新文化。在新文化建设的进程中，最重要的关键是消除文化专制主义的任何遗留和影响，这也就是“百家争鸣、百花齐放”的方针的贯彻执行。

三

经过辛亥革命、五四运动，到中华人民共和国的成立，不可否认，中华民族已经进入一个新的时代。

新中国成立以后，经过50年代的多次运动，终于在60年代发动了“史无前例”的“文化大革命”，轰轰烈烈的“破四旧”，其结果却是旧社会的一些野蛮现象沉渣泛起，酿成了文化的大倒退。1978年拨乱反正，实行改革开放政策，文化学术出现了新的曙光。在经济改革大步前进的同时，社会上又出现了严重的不正之风，思想界发生了“信仰危机”，反传统的思想也弥漫一时。在这种情况下，传统文化在现实生活中还有哪些影响？中国“现代化”的艰难行进与传统文化的关系如何？

我认为，文化的内容包含不同的层次，至少有两个层次，一是高层文化，即学术思想，包含哲学、宗教、科学技术、文学艺

术等等。二是底层文化，即社会心理，包含大多数人的通俗观念、愿望以及潜意识等等。中国传统的高层文化的核心即是儒家和道家的哲学思想。中国传统的底层文化即是世俗的价值观与二千年来小农经济所养成的风俗习惯。在历史上，哲学家的思想与社会中一般人的意识，既互相影响，又有很大的区别，二者往往有很大的距离。例如，儒家宣扬“安贫乐道”，道家更是唾弃富贵利禄，而一般人所追求的还是“富贵荣华”、升官发财。晋代隐士鲁褒写了一篇《钱神论》，描述了当时的社会心理：“富者荣贵，贫者贱辱。……钱之为言泉也，百姓日常，其源不匮，无还不往，无深不至。……钱之所佑，吉无不利。何必读书，然后富贵！……由是论之，可谓神物，无位而尊，无势而热，排朱门，入紫闼，钱之所在，危可使安，死可使活；钱之所去，贵可使贱，生可使杀。……子夏云：‘死生有命，富贵在天。’吾以死生无命，富贵在钱。”此文讥刺当时社会上的拜金主义，可谓痛快淋漓。此文写作于西晋时代，也适合于其前其后的社会情况。哲学家虽然不断发出“正其谊不谋其利”的理论号召，社会上多数人还是追求物质财富的。而亦由于哲学家“重义轻利”，很少人对于社会财富问题进行理论的探索，因而一般人对于物质财富的追求仅仅停留在庸俗见解的水平上。

儒家学说在历史上曾居于统治地位，时至今日，古代哲学，不论儒家和道家的，很少人对之感到兴趣了，更很少人对之有比较深切的理解了。哲学上的孔孟老庄、程朱陆王，文学上的楚辞汉赋、李杜韩柳，对于一般人来说，都已是非常遥远了。

有一个真实的故事。前年《光明日报》的“学者访问录”上登载了一篇《梁漱溟访问记》，当时梁先生大谈其所赞扬的“孔颜乐处”，但发表出来都写成“苦言乐处”。在一次座谈会上，梁先生急急作了更正，后来报纸上才登出正式刊误。当时的记者是一

位有名的作家。我认为把“孔颜乐处”误写为“苦言乐处”具有典型的意义。如果一个名记者还不晓得所谓“孔颜乐处”的典故，那么，社会上有多少人理解所谓“孔颜乐处”呢？这就证明，古代哲学距离现在已经十分遥远了！

近年以来，各种报章杂志上，有许多文章对于儒家“重义轻利”、“存理去欲”进行谴责、批判，认为是对于“现代化”的严重障碍。事实上，在今日的时代，究竟还有多少人赞同“重义轻利”、“存理去欲”呢？中国近代社会迟滞不进，是否儒家的“义利”、“理欲”学说的影响所致呢？在儒家学派中，孟子、董仲舒、程朱、陆王是宣扬“重义轻利”的，程朱与王守仁更鼓吹“存理去欲”，但是也有主张义利统一的思想家，如陈亮、叶适、颜元、李塨，戴震更强调理欲的统一。不能说儒家都是宣扬“重义轻利”、“存理去欲”的。事实上，在今天的现实社会中，“见利忘义”、“损公肥私”的行为和现象屡见不鲜，这才是应受谴责的不正之风。

我认为，中国的古代传统文化中，古代的哲学思想，现在虽然还有人在研究、解释，但在实际社会生活中，已经没有多大影响了；在现实社会中，仍然具有实际影响的，是从古以来的社会心理。尊官贵长、追求财利，自古已然，于今为烈。50年代关于共产主义道德的宣传，曾经取得良好的效应；“史无前例”的“文化大革命”以后，不正之风却蔓延起来。鲁褒的《钱神论》撰写于西晋时代，却仍可以在今日社会生活中找到其影子。

然而时代的进步也还是明显的。辛亥革命取消了君主专制；五四运动进一步批判了三纲（君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲），都具有重要的历史意义。但是，机关里的家长作风、社会上“官本位”的现象以及重男轻女的习俗仍然相当严重，宗教迷信亦有死灰复燃之势。在社会主义的原则下的移风易俗，还是一个严重的

任务。

传统的社会心理中亦有积极的方面。在历史上，每次民族矛盾激化的时候，虽然有甘为内奸的投降派，但是广大人民还是同仇敌忾，坚决起来进行反侵略的斗争。近代以来，中国遭受西方列强及日本军国主义的侵略，广大人民更是投入了救亡图存的英勇搏斗。自秦汉到明清，中国人民虽然长期呻吟于专制君权的压迫之下，但是忍耐也有一定的限度，如果暴政超过了一定的限度，人民是坚决起来进行反抗的。应该承认，中国人民的社会心理中，还存在着反侵略、反暴虐的抗争意识，也就是自重、自强的反奴役意识。

广大人民的反侵略、反暴虐的抗争意识，与学者知识分子的“自强不息”的思想观念是相互一致的，这正是中华民族虽然遭受灾难而仍然保持独立的思想基础。

今天是中华民族文化继往开来的转变时期，应该实现新的民族觉醒，既要充分认识传统文化的严重缺陷，也要理解传统文化中所蕴藏的前进动力。

1988年11月8日

关于民族文化的现代化

文化问题是复杂的，其中有许多具体问题，如中西文化的历史发展的具体过程问题，需要进行具体的研究，不是宏观的讨论所能解决的。但是，首先对一些宏观问题提出一定的观点，进行一些初步的讨论，也还是必要的。几年来，我也冒昧发表过一些自己的关于文化的意见。这里想再就两个问题提出一些个人的管见。第一，所谓“现代化”与“西化”的关系如何？第二，中国传统文化内部是否完全没有要求文化进步的思想源泉，完全缺乏变革更新的内在契机？

“现代化”与“西化”

“现代化”就是向当代最先进的文化看齐，这是否就等于“西化”呢？应该承认，在一定意义上，“现代化”包含“西化”的内容；但在另一意义上，现代化不等于西化。对于所谓西化，可以有不同的理解。一种理解是，西化即向西方学习，尽力领会，掌握西方近代的实证科学以及民主观念。这样的西化，应是完全必要的。另一种理解是，西化就是被西方文化所“同化”，全盘接受西方近代文化的全部内容，完全否定自己的传统，甚至放弃自己民族的语言文字。我们所要求的现代化是否是这样的西化呢？19世纪以来，西方列强对于各落后地区实行所谓西化，设法消除落后民族的文化传统、语言文字，使之成为西方国家的殖民地。这

所谓西化就是“殖民地化”。一个民族，如果丧失了民族文化的独立性，也就丧失了民族的独立性，从而变成为强国的附庸。20世纪以来，世界各地都兴起了民族独立运动。在民族独立运动风起云涌的时代，却鼓吹消弭民族意识的西化，显然与时代潮流背道而驰了。

我们进行现代化，是为了加强民族的独立，不是为了削弱民族的独立。如果在进行现代化之时，消蚀了民族独立的意识，甘受西方的“同化”，那就违背了民族振兴的初衷了。

如何看待中国传统文化

实行现代化，当然要改变传统，是否需要全盘否定传统呢？变革更新的思想意识是否完全来自传统以外呢？

我认为，一个民族的发展及其民族文化的进步，必然有其内在思想基础。如果一个民族内部没有积极前进、奋发图强的思想意识，那个民族是不可能向前发展的。这积极前进、奋发图强的思想意识必然是内部自发的，不是外来的，是从人民的内心深处植根的，不是从外边学来的，虽然可能是受到外边的刺激而作出的反应，但不可能是对外在环境的追随模仿。

近来有人慨叹：“儒家文化……几千年来造就不出一个民族的进取精神。”我认为，这样的论断并不符合历史的实际情况。

首先，中国文化不仅仅是儒家文化。唐宋以来，道教佛教的很多观念已深入于一般民众的意识之中。墨家在汉代中绝，但是《墨子》一书经清代学者辛勤整理以后，墨家的一些光辉思想，也曾经起过激励人心的作用。同时，儒家的思想学说，虽然表现了严重的保守倾向，但也不是根本缺乏进取精神。

我认为，中国传统文化，本来具有（至少在一个方面）积极

的进取精神，所以才能够创造出灿烂的古代文化。

中华民族的积极进取精神，在一些思想家的生活态度中有比较明显的表现。孔子自述：“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔！”当时的隐士讥讽孔子为“知其不可而为之者”。从孔子的自述和别人对于他的评论来看，孔子的积极进取精神是非常明显的。墨子更表现了积极救世的态度。战国有一个传说：“孔席不暇暖，墨突不暇黔”，就是表示，孔墨积极活动，到了废寝忘食的程度。这充分表现了孔墨的积极进取的精神。

这种积极进取的思想，在《周易大传》中得到了典型性的表述。《周易》的《乾卦·象传》说：“天行健，君子以自强不息。”《文言》说：“君子进德修业，欲及时也。”《系辞上传》说：“日新之谓盛德。”《系辞下传》说：“变通者，趣时者也。”又说：“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之；易穷则变，变则通，通则久。”这种自强不息、趣时通变的思想蕴含着深湛的智慧。

汉唐学者都承认《周易大传》是孔子所作，所以《周易大传》在学术思想上具有最高的权威。宋代有人怀疑《周易大传》的一部分不是孔子著作，但是没有被多数学者所接受。近年多数学者认为《周易大传》是战国时期的作品，但仍有一些易学专家坚持相信传统的记载。总之，《周易大传》的影响是广远的，在铸造中华民族的民族精神上起了巨大的作用。

“自强不息”的思想精神不但表现于哲学家中，也表现于文学家力求提高艺术水平，科学家努力探求天地奥秘，以及人民群众坚持对内反对暴政，对外反对异族侵略的英勇斗争之中。

中国文化在15世纪以前曾经居于世界文化的前列，只是15世纪以后逐渐落后了。16、17世纪以后，西方文明更是突飞猛进，中国文化更是相形见绌。近代中国落后的原因何在呢？我认为其主要原因在于明清时代君主专制制度及其文化专制政策的空前加

强。君主专制及其文化统治政策严重地遏制了自强不息的民族精神的发扬。

在中国历史的演变过程中，随着朝代的推移，中央集权的君主专制日益强化。到明清时期，君主专制变得空前严酷。明代的廷杖制，清代的文字狱，以及明清两代的八股取士制度，给士大夫（知识分子）套上了沉重的枷锁，劳动人民更受到惨重的压迫。于是文化发展的生机日益萎缩了。

这里必须谈到儒家学说与君主专制的关系。儒家的政治学说是维护君权的，于是被封建皇帝利用为统治人民的工具。但这只是事情的一个方面。另一方面，儒家也有设法限制君权的观点。以孔、孟、荀为代表的先秦儒学，虽然强调“君臣之义”，却认为君臣关系是相对的，并不赞成个人独裁。董仲舒讲“屈民而申君，屈君而申天”，企图以“天意”来限制皇帝的威权；宋代理学将“天意”改为“天理”，企图以普遍必然的“天理”来限制君权。这些企图都没有也不可能有什么效果。但是这也足以表明儒学并不主张绝对的君权，不能把儒学与君主专制制度等同起来。

近人或将中国近代文化落后的原因归咎于宋明理学，甚至认为理学是扼杀人性的。这个问题也需要具体的分析。理学宣扬“为人之道”，强调“德性”、“良知”。德性即是实践理论，或称道德理性，良知即是道德意识。理学认为德性和良知都是先验的，这确实属于错误；但是人具有道德理性，具有道德意识，这是应该肯定的。强调德性和良知的学说如何是扼杀人性的呢？理学宣扬“理欲之辨”，强调理与欲的对立，忽视了理与欲的统一，因而不注意提高物质生活的实际问题，这确实是一个严重的偏失，受到了“反理学”的思想家的批判。理学没有提供近代实证科学的理论基础，理学也没有提供近代民主思想的理论前提，但是理学也还没有遏制思想自由的强制力量，这由明代末期以至清代反理学

思潮的涌现可以作为证明。我认为，遏制文化更新的主要反动力量是封建专制制度及其文化专制主义政策。

在民族文化内部，始终存在着两种力量的斗争。一种是专制主义压迫人民、反对革新的顽固势力，一种是反专制、反强权、反腐败而力求革新的进步力量。这后一种力量虽然有时受到压制，但始终并未熄灭。鸦片战争以后，中国受到西方列强以及日本军国主义的疯狂侵略，中国的先进知识分子和广大人民掀起了对内反对顽固势力、对外反对军事侵略的英勇斗争，这正是永不熄灭的民族精神的明显表现。

近一百多年来，中国人民经过艰辛复杂的斗争，终于保卫了民族的独立。新中国建立之后，又走过曲折的道路，现已进入“改革、开放”的新时期。我们现在正在努力争取实现“现代化”。在力求实现“现代化”的过程中，认识、理解民族文化中固有的“民族精神”还是非常必要的。在民族文化之中，在传统哲学思想之中，确实存在着提倡“自强不息”的精湛思想。这是传统文化中所含蕴的奋发前进的内在动力，也是中华民族文化更新的内在契机。我们在奋力清除传统文化中糟粕的消极影响的同时，对于传统文化中闪耀着真理光辉的进步观念，也应该加以肯定。

（原载《现代化》1988年第11期）

评“五四”时期对于 传统文化的评论

五四新文化运动，倡导思想革命，在当时起了震聋发聩的巨大作用，并且一直影响到现在。五四新文化运动，“反对旧道德提倡新道德、反对旧文学提倡新文学”（毛泽东《新民主主义论》），是“彻底地反对封建文化的运动”（同上），在中国近代史上确实具有非常重要的进步意义。对于五四新文化运动的进步作用，必须予以充分的肯定。

五四运动之后，中国人民进一步展开了对外反对帝国主义侵略、对内反对封建势力的激烈斗争。经过了三十年，到1949年，中华人民共和国成立了，“中国人民站起来了”，中国成为一个社会主义大国。然而，直至今日，中国在经济上文化上依然落后于先进国家。我们现在正在努力进行“现代化”建设，对于“五四”以来关于文化问题的讨论，应该进行一些清醒的反思。

五四新文化运动是以运动的形式出现的，发起了对于中国传统文化的总批判，这无疑是有必要的。但在当时对于传统文化的实质还没有来得及进行全面的深入的考察。关于中、西方文化之异同的问题，是当时热烈讨论的一个中心问题，众说纷纭，各抒己见。我认为，关于中西文化之异同的问题，当时一些流行的观点值得进一步的思考。

“五四”时期，有很多论者认为中西文化的不同在于中国文化

是主静的，西方文化是主动的；又有人认为中国文化是精神文明，西方文化是物质文明；还有人认为中国文化是内向的，西方文化是外向的。例如陈独秀所写《东西民族根本思想之差异》云：“西洋民族以战争为本位，东洋民族以安息为本位。”（《青年杂志》第一卷第4号，1915年12月）杜亚泉在所写《静的文明与动的文明》云：“西洋社会为动的社会，我国社会为静的社会。由动的社会，发生动的文明；由静的社会，发生静的文明。”又说：“西洋人之生活为向外的，……我国人之生活为向内的。”（《东方杂志》第13卷第10号，1916年10月）李大钊《东西文明根本之异点》云：“东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静，西洋文明主动是也。……东西文明之分派……一为安息的，一为战争的；……一为保守的，一为进步的；……一为精神的，一为物质的；……一为自然支配人间的，一为人间征服自然的。……东人之日常生活以静为本位，以动为例外；西人之日常生活以动为本位，以静为例外。”（《言治》季刊第3册，1918年7月）这些论文都是五四运动以前有重大影响的著名论文。

这些观点是否正确呢？我认为，这些观点都把问题过于简单化了，都不符合历史的实际。

试先就所谓“主静”、“主动”之说加以分析。中国古代确有“主静”的哲学家，如老子、庄子，魏时的王弼，北宋的周敦颐。但是也有主动的哲学家，如墨子，清初的王夫之、颜元。而大多数哲学家是主张“动静合一”的。《周易大传》云：“动静不失其时，其道光明。”（《艮卦·彖传》）又云：“动静有常，刚柔断矣。”（《系辞上传》）这兼重动静，是中国古代人生哲学的主导思想。王弼解释《周易·复卦》“复其见天地之心”云：“复者，反本之谓也，天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂

然至无，是其本矣。”这是典型的主静学说。后来程颐加以纠正说：“一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之？”（《周易程氏传》卷二）能说“主静”是中国文化中的主导思想吗？

这是就传统文化中的哲学思想来讲的。如就一般人的日常生活来说，更不能说中国人的日常生活是“以静为本位”的。《老子》云：“众人熙熙，如享太牢，如春登台，我独泊兮其未兆。”（二十章）王弼注云：“众人……欲进心竞，故熙熙……”老子自己是主静的，众人哪里主静呢？孟子说：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。鸡鸣而起，孳孳为利者，蹠之徒也。”（《孟子·尽心上》）不论为善或为利，都是努力为之，哪里是“以安息为本位”呢？活动是生命的本质，中国人的生活岂能属于例外呢？道家提倡“虚静”，宋儒常习“静坐”，现在看来，那是古代的“气功”，意图藉以调剂生活，不能归结为“以安息为本位”。（王船山、颜习斋论动的言论很多，兹不具引。）

至于认为东西文明“一为精神的，一为物质的”，尤为不切实际。还有人认为中国文明是精神文明，西洋文明是物质文明，精神文明高于物质文明，更是违实之谈。按中国古代哲学、史学、文学都有较高的成就，中国古代思想家更强调精神生活的价值，应该承认中国确实有自己的精神文明；但是中国在科学技术方面也有很多发明创造，人所共知的四大发明即属于物质文明，能说中国缺乏物质文明吗？西方自然科学比较发达，但哲学、史学、文学方面的精神生产亦甚丰富，古希腊的哲学著作之多至少不亚于先秦诸子。近代以来，西方哲学的鸿篇巨制尤为繁夥，能说西方缺乏精神文明吗？应该承认，中国文化和西方文化都具有“精神的”和“物质的”两个方面。

关于所谓内向与外向的区别，尤为许多论者所乐道，很多人

认为中国文化是内向的，西方文化是外向的。吾则以为不然。所谓外向指面对自然，所谓内向指不务改造环境，专重自我调节，只改变自己的态度。中国传统文化是否专门内向的呢？儒家固然强调“反躬”、“修己”，那是就道德修养说的，并不排斥对于外在世界的观察。《易传》论八卦的原始说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”这是《易传》作者的文明起源论，却是以仰观俯察为八卦的由来。《中庸》论人生的理想说：“唯天下至诚为能尽其性，能尽其性则能尽人之性，能尽人之性则能尽物之性，能尽物之性则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育则可以与天地参矣。”这虽然是一种不切实际的空想，但也表示了对于天地万物的关注。宋明理学以“道德性命”为中心议题，但邵雍倡言“观物”（以《观物》名篇），张载畅论“神化”（自然变化的根源），朱熹注意对于天地起源的探索，亦都在研求自然的奥秘。中国没有创造出自己的近代实证科学，这是一项重大缺欠，但也并非完全不重视对于自然界的探索。

我不同意有的学者认为东西文化代表了“不同的路向”的观点。我认为世界各地的文化的方向是基本一致的，不过各有所偏重而已。不能说中国文化是向内型的，西方文化是向外型的。每一文化都具有向内的方面，也有向外的方面。

在“五四”前后，关于文化，还有一种观点，即认为中西文化只是时代的不同，即发展阶段的不同。例如常乃德在所写《东方文明与西方文明》中说：“一般所谓东洋文明和西洋文明之异点，实在就是古代文明和现代文明的特点。”（《国民》第二卷第3号，1920年10月1日）又说：“现在一般所谓东洋文明，实在就是第二期的文明。而西洋文明却是第三期的文明。”（同上）这种观点亦可称为“有古今无中外”观点。这有一定的道理，因为否认东西文明的不

同是方向的不同。但是这种观点也是不全面的，仅承认文化的时代性，而没有见到文化还有民族性。例如，西方中世纪的文化与中国中古时代的文化都处于同一发展阶段，而各自显示了不同的内容，这就表现了民族性的差异。应该承认，文化既具有时代性，又具有民族性。中西文化之间，既有古今之异，又有中外之殊。东西文化虽非“不同的路向”，但各有不同的特点，这就是民族性的差异。

在“五四”时期，还兴起了关于国民性的讨论，也是针对传统文化而发的。讨论国民性，意在探讨改造国民、提高人民素质的道路。当时所揭示的中国人的国民性，主要是愚昧、懦弱、懒惰、奴性以及虚伪、爱面子等等。这对于国民性的揭示，却忽略了两个问题：（1）这些所谓国民性是否生而具有的遗传性呢？还是一些后得性？（2）中国人除了具有这些卑鄙的劣根性之外，是否还有另一些优良的本性呢？

我认为，那些被称为国民性的劣根性，实际上并不是民族的遗传性，而是在自然经济的土壤上，在君主专制主义的压迫下，长期养成的习惯性，如果政治、经济的条件改变了，这种习惯性是可以改变的。

其次，如果中国人只具有这些劣根性，只表现为怯懦、懒惰、奴性，那么，将如何解释历代经常涌现的反抗外来侵略的民族英雄和奋起进行社会改革的革命志士呢？中华民族的长期历史中，出现了很多爱国英雄、革命志士，还有不少探索自然奥秘的科学家，一些为崇高理想而献身的思想家，一些敢于反抗社会上的不良势力，对之进行坚决斗争的刚直之士，能否认他们的存在吗？我认为，中国人除了一些令人痛心的劣根性之外，也还具有一些值得肯定的优秀品质，可以称之为“良根性”，如勤劳、勇敢、坚韧、刚毅不屈等等。中国人民，近百年来，在帝国主义的侵略之下，在

专制主义的压迫之下，经过反复曲折、不屈不挠的斗争，终能保卫了民族的独立，这与民族文化中含蕴的优良传统是有密切联系的。

我们既要反对民族自大狂，亦要保持民族自信心。“五四”时期一篇论文中说：“西洋民族性恶侮辱、宁斗死；东洋民族性恶斗死、宁忍辱。民族而具如斯卑劣无耻之根性，尚有何等颜面高谈礼教文明而不羞愧！”（陈独秀《东西民族根本思想之差异》，1915年12月）确实有卑劣无耻的“忍辱”苟活的中国人，但能说这是中华民族的根性吗？果真如此，那千百年来反抗强权、反抗压迫、反抗奴役的斗争如何解释呢？

我们应承认五四新文化运动的历史功绩，承认当时一些先进的思想家如李大钊、陈独秀等的巨大贡献，但也应该认识当时一些言论的难以避免的局限。毛泽东说：“但五四运动本身也是有缺点的。那时的许多领导人物，还没有马克思主义的批判精神，他们使用的方法，一般地还是资产阶级的方法，即形式主义的方法。他们反对旧八股、旧教条，主张科学和民主，是很对的。但是他们对于现状，对于历史，对于外国事物，没有历史唯物主义的批判精神，所谓坏就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好就是绝对的好，一切皆好。”（《反对党八股》，《毛泽东选集》第3卷，第788—789页，人民出版社1966年版）毛泽东主席这段对于五四运动的批评是完全中肯的。

其所以出现这种“所谓坏就是绝对的坏”、“所谓好就是绝对的好”的思维方式，原因在于当时的学者还没有摆脱传统的思想习惯，主观上要彻底反传统，实际在思想方法上还受传统思想的束缚。其主要表现是习惯于笼统思维，缺乏分析意识。

中国传统哲学长于整体思维，把人与自然看做一个整体。中国医学充分显示了整体思维的优越性。中国医学把人身看做一个

整体，把人与外在环境亦看做一个整体，这是中国古代整体思维的典型。但由此也引出了一种偏向，即大多数中国人都习惯于笼统思维，对于所研究的问题，往往作出全称肯定或全称否定的判断，而不进行分析剖判。我认为，文化进步的一个重要关键是在肯定整体思维的同时致力于分析思维，对于任何问题都应进行分析的研究。

我认为，研究文化问题，应特别强调辩证法的重要。辩证法一个根本原则是“分析与综合的统一”。“五四”以来，“反传统”成为一种流行的思潮，很多人以“反传统”自诩进步。反对传统文化中的消极腐朽的内容并且努力加以消除，是完全必要的，但是，是否应该全盘反传统呢？关于这个问题，我们可以看看列宁关于“无产阶级文化”的见解。列宁晚年在《青年团的任务》中说：“应当明确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，没有这样的认识，我们就不能完成这项任务。无产阶级文化并不是从天上掉下来的，也不是那些自命为无产阶级文化专家的人杜撰出来的，如果认为是这样，那完全是胡说。无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。”（《列宁选集》第4卷，第348页，人民出版社1972年版）列宁提出了“了解”并“改造”“人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识”的任务。“五四”时期激烈反传统的学者们主要是力求引进西方近代的资本主义文化，要求完全摒弃中国传统文化，对于中国“地主社会和官僚社会”所创造出来的文化持全盘否定的态度，我认为这是缺乏分析的表现。

我们一定要超越传统，但是首先要理解传统。传统文化之中包含非常庞杂繁复的内容，其中有束缚我们手脚的绳索，阻碍我

们前进的羁绊，也有指引我们前进的光炬，提供精神营养的清泉。能说传统之中没有激励我们前进的思想源泉吗？能说我们舍旧图新的动力都是来自域外吗？传统文化是我们从之出发的基础，如果完全否定自己立足的基地，那就只能颠覆倒下而已。即令一步一趋地向人家学习，也将终于成为人家的附庸罢了。我们努力建设的中国新文化，应具有自己的独立的民族精神。对于自己的民族传统，应有一个清醒的自觉，这是文化进步的前提。

对于五四新文化运动的进步作用必须肯定，但是，时至今日，我们应更前进几步了。

1988年11月26日

文化体系及其改造

每个民族的文化都是一个体系，其中包含着很复杂的内容。现在我们中国文化正处在一个大转变时期，也就是文化体系改造的时期。那么，文化体系的转变，文化体系的改造到底有什么规律性的内容呢？这是个值得研究的问题。在这里我只提出一些比较粗浅的看法，只能称作老生常谈。因为，现在许多文章中都是一堆堆的新名词，而我用的旧名词多一点，新名词少一点，只能算做老生常谈了。

一、文化的体系及其层次

现在各家对文化的意义理解各不相同。我认为，文化可以说有多层意义，最广义的文化就是人类所创造的一切，凡是人类创造的一切内容都是文化。最狭义的文化，就是现在的文化部界定的文化，即专门指文学艺术。我今天要讲的文化既不是最广义，也不是狭义，就叫做通常意义吧。它是跟政治、经济有区别又有联系的意识形态那方面的内容。

每个国家、每个民族的文化都形成一个体系，内容复杂。它至少包含两个层次：一个可以叫做高层文化，一个是底层文化。高层次的文化就是学术思想，其中包括哲学、宗教、科学技术、文学艺术、道德、教育等等。这种文化有一个特点，即它是用文字写出来的。一个哲学家，他总有个文字记载，如语录、著作。文

学家当然是有文学作品的。宗教也同样有文字记载。用一个新名词来说，就是它是有文字载体的，此乃高层文化。此外还有底层文化，即在下边的，作为基础的，一般说来没有文字记载，比如像社会心理。因此，高层文化包含哲学、宗教、科学技术、文学艺术、道德、教育等；底层文化就是社会心理。现在有人常说的，还有人写成专书，把底层文化称为“文化的深层结构”。我认为，所谓的“深层结构”，事实上就是社会心理。说它是深层，是因为平常看不到。而实际上从内容上看它是很浅显的，并不很深奥。同时，还有人说这是潜意识文化，或称潜结构，事实上这种文化也是很显著的，它并不是隐藏的。社会心理随处可见，只是不太明确，模模糊糊，没有文字载体，没有文字记载。例如，小说就经常表现社会心理，像《水浒传》、《今古奇观》都表现社会心理。社会心理不会写成著作。我不大同意“深层结构”一词，而认为应叫做“社会心理”。社会心理里面，也有复杂的内容。在学术思想里面，包含着许多学派。每一学派有许多学说，每一学说里又有许多观念、观点、命题，内容很多。这许多观念、观点、命题等等，我认为可以称做“文化元素”，即文化内部的元素、单元。社会心理中也包含许多观念、观点，包含许多愿望、习惯、趋向等等，这些也是文化元素。所以，我认为文化体系包含许多层次，一个层次里面，它的基础内容就是各种文化元素。文化是各种文化元素构成的复杂的体系。

对于中国文化，我主要从哲学的角度进行分析。哲学思想是文化的核心，起着重要的作用。在中国哲学史上，先秦时代百家争鸣，当时出现了“九流十家”，其中最重要的有儒家、道家、墨家、法家四大家。以后又从印度传入了佛教。后来起作用最大的就是儒家、道家和佛教。我今天主要对儒家和道家的哲学思想作点分析。

儒家、道家的哲学思想所包含的观念、观点、理论都很复杂，形成为复杂的体系。我只能大致地讲讲。我认为儒家在文化史上起主要作用的有四点；第一，等级思想；第二，人格意识；第三，刚健观念；第四，保守倾向。儒家，从孔子到明清时代，总要分别上下贵贱，分别等级。在奴隶社会、封建社会都是等级制，资本主义社会打破了等级制，但还保留阶级。儒家分等级，分君子、小人。儒家的等级思想非常严重。孟子曾说过，有劳心，有劳力，“劳心者治人，劳力者治于人”。这是很明确的。实际上，不仅孟子这么讲，荀子也这样讲。不仅儒家这样讲，法家也这样讲，法家讲得更严重。只有道家反对这一套。第二，人格意识。儒家有一个特点，就是它虽然分等级，认为社会上有贵族，有平民，有君子，有小人（庶民、庶人），但不管贵族、平民、君子、小人都人。儒家把人和动物分开，人不论贵贱，都有同类的关系。孔子说得很清楚，一次，他碰见两位隐士，发了许多议论，孔子曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”在这里他把人与鸟兽分开了。孔子提倡“仁”，就是“爱人”。至少从字面上看是爱一切人。二十年前有人说，孔子所说的“人”和“民”是两个概念，人不是民，民不是人，认为孔子讲的民根本不算人。这种意见当时很受欢迎。事实上，这种看法是十分错误的。因为从《诗经》，从《左传》上看，连奴隶都算作人。中国还没有奴隶不是人的思想。孔子也不例外。从《论语》中就可以看出，孔子的“人”是包含贵族和小人的。小人虽然加上了个“小”字，但也是人。孟子更显著，他再三说，“圣人与我同类者”、“圣人与民同类”，都是人类。近年来有一种议论，说中国传统文化里面根本没有“人”的观念，认为西方有人的观念，中国却不知道人是人。我觉得这是很荒谬的。事实上，儒家具有“人”的观念。孔子有句名言，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”。匹夫就是平民，匹夫

也有个独立的意志，也就是有个独立的人格。所以儒家还是强调人作为一个人。孟子说，“人之所以异于禽兽者”，实质是指人之所以为人者。因此，我认为中国古代哲学具有人的观念。当然，它跟西方近代人的观念是不一样的，可是不能说中国没有人的观念。第三，刚健观念。从孔子开始，就注意“刚”，“刚毅木讷近仁”，一个人只有刚强，才有希望。《易传》里面特别强调“刚健”，把“刚健”作为人生的一个根本原则，这类的话很多。最值得注意的是《象传》里的一句话，“天行健，君子以自强不息。”“健”就是刚强。天体，太阳月亮永远在那里运行，不会停止。人就应该效法自然天象，自强不息，努力奋斗，努力向上。这种自强不息的思想是儒家的一个重要观念，就是强调人的刚健、主动性。孔子说自己“发愤忘食，乐以忘忧”，正是这种态度。这比起西方近代来当然还有一定的距离。前段时间，电视台播放了电视剧《河殇》，掺杂了许多不科学的观点，其中有这么一句话，“儒家在二千多年来就没有培养出一个进取的精神”。我认为这不符合事实。儒家讲的“自强不息”，就是一种进取的精神，是“发愤忘食，乐以忘忧”。不能说儒家只有消极退缩的态度，应根据事实来讲话。第四，保守倾向。孔子说，“述而不作，信而好古”。“述”就是继承，“作”就是创造。他只是继承，但不创造。这是一个大缺点，缺乏创造精神。人类文化就是不断创造的过程，应该去创造。孔子的这种态度对后世影响很大，后来墨子改正了这个说法。他认为，过去好的东西我要述，过去没有的东西我要作，即“述而且作”。这个思想很重要。可墨子又认为，我作的已经够多了，你们没必要作了。这就不对了。我们应鼓励年轻人继续创造，不断创造。儒家的保守倾向应当克服。

道家的思想也可以分为四点：第一，批判意识。道家不满意当时社会，认为这也不好，那也不好，看出了许多毛病来。同时，

它对儒家、墨家也表示出批评的态度，认为儒家讲的“仁义”有许多是虚假的，是相对的。道家在中国历史上第一个提出了道德的相对性。道家的批判意识，是它的一个贡献。第二，自由超脱。它讲自由，如杨朱说“为我”，追求个人的自由。但杨朱的为我，只是保护自我的主体性，绝不侵犯他人。我不受别人的侵犯，我也不侵犯别人。道家虽然讲自由，却无法实现，只能停留在思想里面。庄子讲“逍遥游”，事实上是坐着不动，完全是一种幻想。所以道家一方面追求自由，这是它进步的倾向；但是它没有办法实现其自由，只是虚幻的自由，这是道家的缺点。第三，虚静思想。老子所谓“致虚极，守静笃”，庄子也讲“静”，这对后人影响很大。有人曾说，中国文化是一种“主静”的文化。这只是看到道家主静，儒家的一部分也主静，但儒家的主要思想还有主动的。主静也有一定的积极作用。但从整个人生来说，“主静”是片面的。道家把静作为人生的一个基本原则，表现了消极的倾向，对文化发展起了阻碍作用。道家的“虚静”不如儒家的刚健有价值。第四，因循。司马谈写了一篇《论六家要指》，其中说道家“以虚无为本，以因循为用”。因循就是守旧，过去怎样，现在和将来就应怎样，不要改变。道家的因循比儒家的保守更为严重，他完全不从事革新。这点对中国文化的发展也起着消极的作用。所以，我觉得在儒家、道家里面都有对文化发展起积极作用的成分，像儒家的“人格意识”、“刚健”，道家的批判意识等。另一方面，儒家的等级思想，妨碍平等思想的发展；还有保守因循思想也起着消极影响。这些情况很复杂，应区别看待。

以上主要讲了学术思想方面的内容，其次还有社会心理方面。社会心理或所谓“深层结构”，我认为应分为两部分：一部分是受学术思想的影响，跟学术思想相接近的内容。这部分也很复杂，其中有等级观念。中国自古至今等级观念非常严重，总要分上级下

级。列宁说过，奴隶制、封建制都是等级制，资本主义打破了等级制。中国由于没有经过资本主义，所以等级制至今影响不断，绵延不绝。现在也分等级（这和过去不一样）。这种等级划分决定人的待遇。其次就是家长制的影响。现在家长制在家庭表现不很明显，有的人管不了子女，却把威风发在单位里，存在着家长作风。这也是传统社会心理的影响。再次是重男轻女、男尊女卑的思想。这种思想至今未能消除，都愿意生男孩，不想要女孩。中国落后的原因很多，其中人口过多是造成中国发展缓慢的一个重要原因。最后，命运观念。这主要是受儒家和佛教的影响，相信命运。社会心理的另一部分是同学术思想不一样的。如追求声色货利、富贵利达、升官发财等。这些思想是孔子、孟子、荀子、老子、庄子都批判的，后来宋明理学也批判的。可批判的结果是作用不大。这种思想至今影响还很大。另外还有鬼神迷信。儒家道家都不讲鬼神迷信，可社会上的鬼神迷信思想很严重，至今还有求神拜佛的现象。“一切向钱看”的风气尤其严重，在西晋时代有个隐士叫鲁褒，他写了篇《钱神论》，认为钱就是神物，钱起了最大的作用。一切人都追求金钱。他批评了拜金主义，也就是说在一千五百年以前就有人批评拜金主义了，可事实上拜金主义越来越严重，即使我们现在的社会主义社会，也仍然存在问题。以上的这些思想虽然不断地受到哲学家的批评，但一直消除不掉。

二、文化体系内部的各种联系

文化体系内部有很多层次、内容、元素，其相互间存在着许多联系。文化体系是一个非常复杂的体系，可以说是一个有机的体系。什么是有机？所谓“有机”，就是指它内部的许多部分都是密切联系，“此动彼应”，互相制约的。同时，我认为文化体系又

是一个矛盾综合体。它的各部分内容之间不是没有矛盾的。相反，其内部包含着许多相互对立、相互冲突、相互矛盾的内容。另外，文化体系不是一成不变的，而是处于不断变化之中，它可以分为许多阶段。那么，文化体系的变化，从旧阶段到新阶段，有什么规律呢？同时，在世界上有不同的地区，不同的民族，各有不同的文化体系，这些不同体系之间互相影响，互相交流，其中包含着什么规律性的东西呢？这也是个重要的问题。还有文化同政治、经济有什么联系？也应引起注意。

我认为文化体系内部的各文化元素之间，有可分离的关系和不可分离的关系，有相容的关系和不相容的关系，只有研究这些关系，才能合乎规律地改造文化体系。这个问题很复杂，这里我仅举几个重要的例子加以说明。第一，宗教和无神论是不相容的。宗教相信鬼神、上帝，而无神论正好相反，不承认上帝、鬼神。这是不相容的。第二，平等思想和等级思想是不相容的。平等思想要求人权平等、人格平等；等级思想则强调人分等级。第三，专制主义与学术自由是不相容的。专制主义不允许思想自由。第四，民主与平等意识是不可分离的，民主一定要有平等意识。不承认平等，讲民主就是一句空话。第五，科学同思想自由是不可分离的。必须有思想自由，科学才能发展。而思想自由与专制主义是不相容的。所以，科学与专制主义是不相容的。第六，科学进步与经济发展是不可分离的。经济发展离不开科学进步，科学进步也需要有经济发展。由此可以探讨，社会主义和商品经济是什么关系？过去我们认为，社会主义同商品经济是不相容的，事实证明，二者是相容的。另外，经济发展与儒家思想是一种什么关系？韦伯提出，在儒家思想的支配之下，就不能产生资本主义经济，认为儒家思想与经济发展是不相容的。可是现在的日本和亚洲“四小龙”的实践证明，他们的经济发展利用了一部分的儒家思想，从

而证明了经济发展同儒家思想还是相容的。或者说，儒家思想中有跟经济发展相容的部分，也有不相容的部分。再次，创新和继承是什么关系？有一种说法认为，一定要与传统彻底决裂。事实上创新离不开继承，创新和继承是相容的。列宁讲得很明确，他在《青年团的任务》一文中说，“只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化”，“无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。”（《列宁选集》第4卷，第348页，人民出版社1972年版）所以列宁并不是要对过去的文化全部抹杀，还是要继承。创新与继承是相容的，但与守旧是不相容的。我们应该向西方学习，赶上西方，可是学习西方同发扬民族精神并不是不相容的。西方虽然都是资本主义，但它的每个国家都有自己的民族精神。如法国强调法兰西精神，英国讲盎格鲁·萨克森精神，美国讲美利坚精神，德国对民族精神更为重视，大讲日耳曼精神，日本也讲大和精神。那么中华民族就不能讲民族精神吗？我认为，我们也应肯定有一个中华民族的基本精神。一定要发现这种精神、认识这种精神、理解这种精神，然后发扬提高这个精神。我认为这个精神就是《易传》上所讲的两句话：“自强不息”、“厚德载物”，一方面是发挥主动性，积极向上、奋发努力、永远前进、坚强不屈；另一方面是厚德载物。中国自古以来不想向外侵略，修建长城就是个例证。长城是一种防御的设备，不想向外扩张，表现了爱好和平的态度。

三、中国文化发展的根据与落后的原因

我国古代文化是独立发展的，这种不断的发展必然有其发展

的内在根据，有其发展的思想基础，这是个重要的问题。到了15世纪以后，中国越来越落后了，从明朝起，中国开始迟滞徘徊，虽然也有一定的进步，但却是在慢慢地“爬行”。而西方那时开始腾飞。这样，中国“爬”了三百年，而西方却“飞”了三百年，造成了很大的距离。那么，落后的原因何在呢？这必然引起人们的思考，对此应有个明确的认识。我认为，中国古代文化的发展一定有其内在的思想源泉，这个思想源泉就是儒家的“自强不息”的刚健思想，它的影响很广泛。因为这个思想是《周易·大传》上提出的，这部书过去认为是孔子作的，通过孔子的权威，对知识分子、政治家、思想家以至广大人民都产生了影响。另一方面，道家的批判意识对中国古代文化发展也起到了进步的作用。除此之外，一些消极的思想却对中国古代文化起着消极的作用，如儒家的等级思想，讲君权、“三纲”等。

那么，自明朝以后中国为什么落后了呢？我认为，最主要的是政治上的原因（当然经济原因是最基本的）。从明太祖朱元璋开始，畸形地强化了中央集权的君主专制主义。明太祖取消了宰相，加强对士大夫的统治，压制知识分子。同时实行文化专制主义，“八股取士”，扼制了文化学术的发展。到了清朝又大兴“文字狱”，用字不对，便砍头并株连三族、九族，满门抄斩，搞得非常残酷，把知识分子压制住了，根本不能发展学术。所以，我认为，明清时代专制主义的空前强化，严重阻碍了中国文化的发展，同西方的距离拉大了。西方能突破教权，摆脱思想束缚，出现了哥白尼、布鲁诺、培根、伽利略。鸦片战争之后，中国面临着亡国灭族的危险，经过激烈的斗争，民族独立保住了。到了辛亥革命，打倒了皇权，从表面上推翻了专制主义，但专制主义的思想还存在着。至今这样的思想也很严重。我们应该对症下药，根除这种影响。

四、文化变革的道路

现在我们的目标是创造新的中国文化，我们的方向已经明确，就是要建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明。这个方针是完全正确的。在这个方针的指导下，我认为文化变革就是要建立新的中国文化体系。只要清除消极的障碍，建立这个体系并不太困难。我认为，要实现这个目标，主要应做到以下两条：

(1) 开辟学术昌盛繁荣的新时代

现在我们已经跨入了学术昌盛繁荣的新时代了。这里分别就科学、文学、哲学不同领域的不同情况，作点分析。

1. 自然科学。要振兴自然科学，就是要接受西方的科学传统，要引进、移植西方的先进技术。同时必须为自然科学的发展提供财政的帮助。与此同时，还要发扬中国医学的传统。在科学方面，中国能与西方相提并论的，就是中国医学。

2. 文学艺术。既要学习、借鉴西方的创作手法，又要同中国的语言文字结合起来。

3. 哲学。我认为，首先应确定主导思想和百家争鸣的关系。每一个社会都应该有个主导思想。中国古代，把孔子思想、儒家思想定为一尊，把孔子奉为最高的思想权威。社会主义是以马克思主义为指导的，同时还要提倡不同学术观点的争鸣。我认为，既应该肯定一个主导思想，一个主要权威，同时在学术上又应兼容百家。应该肯定唯物论是我们社会的指导哲学，同时应允许各种哲学流派的存在，不要随便加以铲除。1956年提出了“百花齐放，百家争鸣”，可1957年又实行“枪打出头鸟”，谁说话，就挨打。结果造成了“万马齐喑”的局面。所以我认为应该肯定一个作为主导的思想，同时又允许百家争鸣。同时，我认为应该提倡建立

不同学派，让它自开自落，这才是发展学术唯一正确的方针。现在西方各种哲学纷陈，但基督教在维系人心上还是起主要作用。因为人类有个特点，即需要有个精神寄托。西方很多人信仰上帝，皈依上帝，要找个精神寄托。中国过去尊崇孔子，《大学》上讲，“大学之道在明明德，在亲民，在止于至善”，就是追求一个最高理想，按最高理想来作事，便心安理得。一般人也讲“天理良心”，总有一个精神寄托。50年代，人民的精神寄托就是共产主义，为共产主义理想而奋斗，这在当时起了很大的作用。经过“文化大革命”，这种理想曾遭到严重破坏，如今再建起来就很费力。现在很突出的一个问题就是，怎样使一切人有个精神寄托。那些搞不正之风的人，就是没有一个精神寄托。

(2) 社会心理的改造

要改造传统的社会心理，因为传统的社会心理有许多腐朽意识，一直到现在还很流行。主要是等级意识，保守意识，崇拜金钱、权力，重男轻女，鬼神迷信等等。这些意识有其存在的经济基础和政治原因。小农的自然经济和专制主义的影响很大，改变起来很困难。我们的重要任务就是要培养民主意识。同时要认识科学的价值。所以，健全民主，提倡科学，应成为社会主义建设的两大任务。消灭那些不健康的、腐朽的社会心理是一项非常艰巨的工作。

建立新的文化体系的中心点，就是价值观和思维方式的变革。价值观的变革，主要有三个问题：第一是个人和社会的关系问题；第二是人的精神生活与物质生活的关系问题；第三是道德和生命的关系问题。我们有道德原则、道德理想，同时要发挥生命力。个人和社会究竟应是一种什么关系呢？现在流行的思想是个人本位、自我中心。由于儒家不太重视个人自由、个性自由，所以现在提倡个性自由是必须的。但是“自我中心”的说法恐怕并不正确。因

为每个人都有有一个“自我”，光肯定自己的主体性，而不肯定他人的主体性，是不行的。我认为儒家忽视个人自由是一个缺陷，但儒家特别强调人与人的和谐关系，肯定别人，尊重别人，主张“爱人”、“敬人”，这个原则还是正确的。孔子所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”，就是说首先我要“立”，要建立我的主体性，我有我的要求、我的理想；但同时要尊重别人，并帮助别人建立主体性。这种思想是很有价值的。所以我认为应该肯定个人的主体性，要肯定自己的主体性，也要肯定承认别人的主体性，人我并重。孟子说：“杨墨之言盈天下”。杨朱是“为我”，墨子讲兼爱。50年代我们主张为人民服务，“毫不利己专门利人”。现在人们谈论自我中心较多，可以说是“杨朱之言盈天下”。肯定自我是应该的，但以自我为中心就不恰当了。人的物质生活需要是应该重视的，但人还有精神生活的需要。坚持人格的尊严，提高道德意识，都是精神的需要，也是应该重视的。

另一方面是道德和生命的关系问题。德国哲学家康德讲“善良意志”，他认为人的道德理性非常尊严，具有最高的价值。后来尼采主张权力意志，认为善良意志毫无意义，应扩张自我的力量。我认为，既应肯定人的生命力，也应承认善良意志。人类社会如果离开了善良意志，社会就不能存在了。只讲康德或只讲尼采都失之偏颇。这个问题很复杂，我今天不能展开多谈。

其次，思维方式的变革也很重要。中国古代长于辩证思维，这是大家所公认的。后来又介绍进来了黑格尔的辩证法及马克思主义的唯物辩证法，马克思主义辩证法可以说是深入人心，这一点应当承认。但是真正遵循辩证法又很困难。有许多号称辩证法大师的，事实上又违背了辩证法。例如斯大林，以前，有一本书叫《辩证法大师斯大林》，而事实上他却有不少违反了辩证法。实际上讲辩证法和用辩证法两码事。讲辩证法就是要克服一点论，讲

两点论，这是对的，但我觉得也应该承认“三分法”。前些年若提出三分法，就被认为是反动的，事实上，像善恶，就有非善非恶的情况，美丑也有非美非丑的现象。人们常说“啼笑皆非”，事实上不哭不笑乃是正常的现象。“中间大，两头小”，这不就是三分吗？中国古代哲学家张载写的《正蒙》，其中《参两篇》，又讲三，又讲二，这是比较全面的。另一方面，中国传统的辩证思维，带有笼统思维的毛病。讲话笼笼统统，哲学家使用名词不下定义，提出一个命题也不加以论证。中国传统哲学缺乏分析的方法，这一点是我们的不足，应向西方学习。

总之，我认为，要建立新的文化体系，就要总结过去，发扬创造精神，创造新的观念、新的体系。近代西方的一个最重要的精神就是创造精神，我们学习西方就应学习这种精神。创造就是有新的发现，新的发明，制作新的工具。科学已经很进步了，但是未知的领域还很多，需要探索，如气功自古有之，但至今还是一个谜。现在人类生存与发展遇到了许多困难，如人口爆炸、资源枯竭、环境污染等，人类处于关键时代，中华民族更是处于关键时代。因此希望年轻的同志能对解决这些问题做出贡献。

1988年12月30日

（马俊杰根据录音整理。原载《中国人民大学学报》1989年第4期）

超越传统 理解传统

我们现在的重要任务是建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明，也就是建设社会主义的新中国文化。建设新中国文化，必须改变旧文化传统，从传统文化中转化出来，革故鼎新，改旧创新，即必须超越传统。如何才能超越传统呢？那就必须参照、借鉴西方近代文明，对中国传统文化加以分析、审察。我认为，必须理解传统，才能真正地超越传统。

一、在君主专制压迫下的传统文化

列宁在《青年团的任务》中说：“只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，……无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。”（《列宁选集》第4卷，第348页，人民出版社，1972年版）中国没有经过资本主义阶段，中国传统文化是在地主社会和官僚社会压迫下所创造的文化，也就是在君主专制主义压迫下的文化。中国的中央集权的君主专制制度建立于秦朝，秦朝统一了六国，但为时不久，即在人民群众革命斗争的冲击之下迅速灭亡了。汉代一方面“改秦之败，大收篇籍”，一方面也承袭了秦朝的政治制度，即所谓“汉承秦制”。以后，经过魏晋、隋唐，以至宋元明清，中央集权的君主专制不断加强，愈演愈烈。汉唐时代，丞相面君，还是三

公坐论，到宋代变为立谈，到了清代，演变而为跪奏了。宰相的地位逐渐降低，一般知识分子，虽居于四民（士、农、工、商）之首，就更难保持独立的人格了。君主专制的政权在文化学术方面采取了文化专制主义的政策。秦代焚书坑儒，以法为教，以吏为师，结果二世而亡。汉代独尊儒术、罢黜百家，从此儒学独尊的局面一直维持了二千多年。唐代以后，实行科举制度。唐代以诗赋取士，宋代以经义取士，到明代改为以八股取士，专重空虚的形式，不重实际的学问。在八股取士的制度之下，读书人不从事于真正的学术研究，更谈不到思想的创新了。八股取士实际上是禁锢知识分子思想的手段。

汉代以后，经学占据了学术界的统治地位，知识分子的思想束缚于经学之中，经学传统没有孕育出创造性思维的生机。宋明理学是经学的一种新形式。陆九渊虽然宣称“六经注我”，实际上仍以经典为立说的依据，他以“先立乎其大者”为宗旨，这渊源于孟子。明清之际，王夫之撰写《周易外传》、《尚书引义》，以“外传”、“引义”的形式提出自己的一些新观点，自称“六经责我开生面”，实际上仍未能摆脱经典的束缚。直到清末，康有为与章炳麟的论争，内容上是维新与革命之争，形式上却亦表现为今文经学与古文经学之争。直至五四运动，经学时代才真正结束了。时异势改，却又有出现新经学的可能。

君主专制假借儒家学说为维护君权的理论根据。实际上，儒家的君权思想有一个演变的过程。先秦时代，孔子虽然宣扬“君君臣臣、父父子子”，但是认为君臣关系有一定的相对性。他说：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）“以道事君，不可则止。”（同书《先进》）“勿欺也，而犯之。”（同书《宪问》）臣之事君，是应坚持一定原则的。孟子更提出：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则

臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）并强调“格君心之非”。荀子亦有“从道不从君”之说。到了汉代，董仲舒等宣扬“君为臣纲”，君臣关系变成片面服从的关系。到宋代，罗从彦提出“天下无不是之父母”，朱门弟子陈埴又进而提出“天下无不是之君”，于是君臣关系成为绝对服从的关系了。这并不符合孔孟学说的本来意旨。

15世纪以后，西方文化学术迅速发展，飞跃前进，中国文化落后了。我认为，中国文化停滞不进的主要原因在于君主专制的政治制度及其文化专制主义的政策。是君主专制政权对于学术自由的压迫阻碍了文化的发展。辛亥革命推翻了皇帝，但北洋军阀专横跋扈，在社会上等级思想仍然严重流行。新中国成立，在马克思主义的光辉照耀之下，出现了新的曙光，但1957年以后文化发展又陷于停滞。这些历史事实是值得我們深刻反思的。

“经学史”仍须研究，但是“经学时代”必须彻底结束了。文化专制主义的遗风必须彻底铲除。应承认不同意见的发言权，妄图“骂倒一切”的态度更不是学者应有的态度。

我认为，必须明确认识，中国近代落后的主要原因在于君主专制的政治制度及其压制学术思想自由的文化专制主义政策。

建设新中国文化，谋求中国文化的新生，必须高度宣扬学术思想的自由。学术思想的自由与承认马克思主义哲学的指导作用是没有矛盾的。

二、增强民族凝聚力的传统文化

在二千多年的君主专制时代，广大人民（包括知识分子）的思想行动中，有忍受压迫的一面，也有对压迫进行坚韧抗争的一面。秦朝施行暴政，陈胜吴广揭竿而起；汉唐以至明清，历代都

不断涌现人民的反抗斗争，在漫长的历史上，国内各族之间经常发生矛盾斗争，在民族之间的战斗中，有侵略的一方，有被侵略的一方。被侵略的一方的广大人民经常起来反抗外族的侵略，进行反抗外族压迫的斗争。对于外国列强的军事侵略、政治威胁，广大人民（包括知识分子）更是起来进行坚决的英勇的不屈不挠的抗争。鸦片战争以来的一百多年的历史，充满了爱国人民的可歌可泣的英勇事迹，不正是中华民族对内反抗专制、对外反抗侵略的奋斗精神的表现吗？

中国文化，在15世纪以前，在若干方面曾经居于世界的前列。在15世纪以后，中华民族也表现了坚韧不屈的民族凝聚力。我认为，这民族凝聚力有其文化的基础。

人民对内反暴政、对外反侵略的坚韧抗争精神，在学术思想上，有其渊源和反映。这主要是儒家和道家的学说中所包含的具有积极意义的深湛思想。

儒家虽然肯定了贵贱上下等级的区分，但是又认为不同等级的人都是人，都应受人的待遇。孔子承认平民都有自己的独立意志，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）。匹夫即是平民，具有不可夺的意志。孟子提出人人具有内在价值，他说：“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。”（《孟子·告子上》）良贵即固有的价值，这是别人所不能剥夺的。《孝经》记述孔子之言云：“天地之性人为贵”，肯定了人的价值，既肯定人类的价值，也肯定每一个人的价值。这不一定是孔子之言，但确是儒家的基本观点。儒家宣扬人际和谐，孔子弟子有子说：“礼之用，和为贵。”（《论语·学而》）孟子说：“天时不如地利，地利不如人和。”（《孟子·公孙丑下》）强调人与人之间的和谐。追求人与人之间的和谐，必须承认对方的人格。肯定自己的人格，同时承认别人的人格，这是儒家的根本观点。

儒家更提出“刚健”作为人生的基本原则。孔子重视“刚毅”，他说：“刚毅木讷近仁。”（《论语·子路》）《易传》进而提出“刚健”，《彖传》云：“大有，其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”（《大有》）又说：“大畜，刚健笃实辉光，日新其德。”（《大畜》）再三赞扬刚健的品德。《象传》提出“自强不息”的生活准则：“天行健，君子以自强不息。”天体运行无息，表现为健。人效法天之健，应自强不息。自强不息即“刚健”的明确诠释。自强不息即努力向上，永远前进。

汉儒传说，《易传》是孔子所写的，因而具有最高的权威，发生了广泛而深远的影响。《易传》自强不息的思想是与广大人民所表现的对内反暴政对外反侵略的抗争精神相互应合的。儒家“自强不息”的号召在历史上对于知识分子更起了巨大的激励作用。

专制帝王假借儒家学说作为维护君权的理论依据，事实上儒家的主要代表孔孟并不赞同绝对君权。马克思评论君主专制说：“专制制度的唯一原则就是轻视人类，使人不成其为人，……专制君主总把人看得很下贱。”（《马克思恩格斯全集》第1卷第411页，人民出版社1956年版）马克思的这一对于君主专制制度的揭示是非常深刻的。儒家一方面肯定君权，一方面又承认人作为人的固有价值，这里存在着矛盾错综的情况。在中国思想史上，强调君权至上，不把人民当人看待的是法家。扬雄曾批评法家说：“申韩之术，不仁之至矣！若何牛羊之用人也！”（《法言·问道》）儒家是反对把人与牛羊同等看待的。

儒家肯定人都是人，但又承认区分贵贱等级是合理的。道家则否定了等级区分的合理性。道家的理想社会是：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”（《庄子·马蹄》）这否认了贵贱的区分，也否认了人与禽兽的差异。道家的这种观点

是不现实的，但在君主专制的时代，却是一服使人清醒的清凉剂。道家具有对于庸俗习气的批判意识。

我认为，儒家学说虽然被专制帝王所利用作为维护君权的工具，但是儒家学说也含有能起促进文化发展的积极作用的深邃思想，其核心就是“刚健”“自强”的原则。

“刚健”“自强”思想是中华民族几千年来延续发展的精神支柱。在历史上，哪个时期这一思想得到发扬，哪个时期就会有较大的进步；哪个时期这一思想被忽略了，哪个时期就必然趋于衰颓。我认为，“刚健”“自强”是中国文化自我更新的内在的思想源泉。我们现在的任务是努力实现中国文化的自我更新，必须发现、认识、理解文化更新的内在思想源泉。如果中国文化内部根本没有自我更新的思想源泉，那么中华民族就只有衰亡之一途了。

发扬自强不息的刚健精神，进行艰苦的工作，努力实现哲学、科学、文学的繁荣，同时健全民主制度，藉以保证学术思想的自由，这是当前的重要任务。

时至今日，儒家和道家的许多思想观念久已被人遗忘了。儒家的“君君臣臣”观念，久已受到严厉的批判；儒家的“刚健”、“自强”思想尚有待于诠释、宣扬。在传统文化中，深根固柢、影响最深的是传统的社会心理、世俗思想。近年来，在可爱的中华大地上，弥漫着不正之风，政风不正，民风不正。这些不正之风并非起源于儒家和道家，而是来源于传统的庸俗思想。荀子说：“以从俗为善，以货财为宝，以养生为已至道，是民德也。”（《荀子·儒效》）这种“以货财为宝”的民风正是儒家所极力批判的，一般人所追求的是“富贵利达”、“升官发财”。西晋时代，隐士鲁褒写《钱神论》，对于社会上的拜金主义进行讽刺。而拜金主义的思想作风，历代不绝，于今为烈。儒家宣扬重义轻利、存理去欲，确实表现了严重的偏向。但时至今日，所谓重义轻利、存理去欲的

思想在现实社会上究竟还有多少影响呢？倒是见利忘义、纵欲背理的现象时有所闻。我不赞同当代“新儒家”的学说，但是认为，时至今日，还专门批判儒家的“义利之辨”、“理欲之辨”，已未免是无的放矢了。

有的同志提出提高人民的文化素质的任务，我完全同意。提高人民的文化素质，其途径在于振兴教育。振兴教育，首先要端正思想意识。对于传统的学术思想要进行分析批判，对于传统的社会心理也要进行分析批判。近代西方文化是我们的主要参照系，对于近代西方的学术思想也要进行分析、抉择。

中华民族在二千多年的长期历史中曾经建立了光辉灿烂的中国文化，但在15世纪以后逐渐落后了。我们现在的任务是重建光辉灿烂的新中国文化。我们要超越传统，超越传统须先理解传统。但是，最重要的事情是发挥创造性的思维，有所发现，有所发明，亦不应停留于对传统的反思之中，而应刻苦努力，奋勇前进！

1989年1月9日

儒家哲学是教育家的哲学

哲学家都有其生活经历，都有其活动经验。哲学家的思想学说经常是与他们的生活经历、活动经验有密切联系的。从先秦诸子的学说来看，这种情况尤为显著。儒家以道德为最高价值，在政治上提倡德治，我认为，这主要是因为儒家都是教育家。儒家哲学是教育家的哲学。

孔子是中国历史上第一个大规模创办私学、讲学授徒的人，他弟子众多，在社会上影响巨大；他好学不厌、诲人不倦，实行因材施教，重视启发的方法。他既重知识教育，更重道德教育，经常以“仁”、“智”并提，他以“仁”为最高的人生准则，但也肯定“智”的价值。这种仁智并重的价值观，是以教育实践为基础的。

孔子也不忽视教育的经济基础。“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》）这“富”先“教”后的观点，表明孔子还是重视实际的。

孟子在政治上宣扬“王道”，批评“霸道”，实际上是以教化为先，反对军事侵略。《史记》云：“孟轲……游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。当是之时，……天下方务于合从连衡，以攻伐为贤。而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。”事实上，孟子主张以教育为立国之本，反对急功近利，这是具有远见卓识的。

孟子主张“以德服人”，反对“以力服人”，将“德”与“力”对立起来，未免是迂阔之谈。韩非宣称：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《韩非子·王蠹》）立论正与孟子相反，也未免是一偏之见。关于“德”与“力”的关系，后来王充作了正确的结论，提出“德力具足”的全面观点（《论衡·非韩》）。可惜王充此论在历史上未能发生影响。

荀子曾在稷下学宫“三为祭酒”，更是以讲学为务的。晚年到楚国任兰陵令，仍以著述为事。《荀子》书以《劝学》为第一篇，表明荀子主要是教育家。荀子特别阐述了“道”与“势”的关系，他说：“处胜人之势，行胜人之道，天下莫忿，汤武是也。处胜人之势，不以胜人之道，厚于有天下之势，索为匹夫不可得也，桀纣是也。然则得胜人之势者，其不如胜人之道远矣。”（《荀子·强国》）这是对于当时法家思想的深刻批判，可惜荀子的学生韩非、李斯都不肯接受荀子的这个观点。李斯辅助秦始皇统一了六国，但到秦二世而亡，证明荀子关于道势的观点是正确的。汉初贾谊著《过秦论》，评论秦亡的原因说：“仁义不施，攻守之势异也。”正是说明“道”重于“势”的原则。儒家疏于权谋，而强调道德教化的重要，还是有所见的。

汉代“为群儒首”的董仲舒，根本是一个教育家。传授六经的经师，更是一些教育家了。唐代韩愈“以师道自居”，虽然他的主要贡献在于文学，但基本上是教育家。到宋代，理学家更都是以教育为业的，理学先驱胡瑗在教育史上有重要贡献。张载讲学关中，二程（程颢、程颐）讲学洛阳，当时关洛学术之盛，倾动一时。南宋朱熹、吕祖谦、陆九渊等都广收弟子，讲学论道，他们的学说事实上是他们的教学经验的总结。宋代书院大兴，那是理学家讲学的处所，对于中国文化的发展起了推动的作用。明代情况大致同于宋代。王守仁担当军政重任，但从政之余不废讲学。

明清之际，王夫之隐藏于深山之中，仍以讲学授徒为事。黄宗羲、顾炎武、李颀、吕留良，都号称讲学的大师，都是义不仕清，专以讲学著述为业。总之，理学家在不同程度上都是教育家。

儒家在教育史上作出了重要的贡献，但对于实际政治，往往经验不足，对于经济学更少研究。这是儒家的短处。宋代陈亮、叶适批评理学家的空疏，确实有一定的道理。但是陈亮、叶适对于政治学、经济学也没有做出切实的贡献。

先秦法家如商鞅、申不害、韩非之流，对于实际政治研究较多，可以说法家的哲学是政治家的哲学。但法家者流又忽视文化教育的价值，专门讲统治之术，把人民当作驯服工具看待，表现了严重的偏向。汉代扬雄批评法家说：“申韩之术，不仁之至矣！若何牛羊之用人也！”（《法言·问道》）儒家是强调应该把人当作人的。

儒家是教育家，教育家为人师表，必须能够“以身作则”，因而儒家在政治上强调“正己”而后“正人”，孔子说：“政者正也。”（《论语·颜渊》）又说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》）又说：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）孔子所提出的这些原则具有深刻的意义，直至今日，仍然是必须肯定的。

儒家是教育家，所以非常重视人格的培养。孔子弟子曾子说：“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？”（《论语·泰伯》）弘毅即是坚持自己的独立人格。既要坚持自己的人格尊严，也要敬重别人的人格。

儒家既有所长，又有所短。儒家从教育的实践中总结出了一套哲学理论，在历史上还是有重要贡献的。

〔原载《华东师范大学学报》（教育科学版）1989年第1期〕

中国哲学中的价值学说

价值论 (Axiology) 作为一门学问是 20 世纪初西方开始建立的, 但是关于价值 (value) 的思想, 无论古代东方或古代西方, 都早已存在了。价值 (value) 这个名词也是近代才流行的, 在中国古代, 与价值意义相当的名词是“贵”。贵本来指掌握特权的等级。在奴隶制社会和封建制社会中都有所谓贵族, 指身份高贵的家族, 那是社会等级之贵。在哲学上, “贵”具有另一意义, 指高尚可以尊重的品质或事项。例如, 孔子弟子有子说: “和为贵” (《论语·学而》), 孔子又一弟子曾子说: “君子所贵乎道者三” (《论语·泰伯》), 这所谓贵都是指有价值。称某事为贵, 即肯定某事的价值。价值与价格是有区别的。在中国古代, 表示价格的名词是“贾” (即价字), 贾指物品的价格。《论语》说: “求善贾而沽诸?” (《论语·子罕》) 《孟子》说: “布帛长短同, 则贾相若。” (《孟子·滕文公上》) 所谓贾都是指价格而言。在一般语言中, 价格高的货物亦称为贵, 如《史记》说: “论其有余不足, 则知贵贱。贵上极则反贱, 贱下极则反贵。” (《史记·货殖列传》) 这所谓贵贱指货物价格的高低而言。

在现代西方哲学中, 关于价值, 有种种不同的学说, 提出了一些意义明确的概念, 如内在价值 (intrinsic value)、功用价值 (instrumental value) 等。在中国先秦时代的哲学中, 关于何谓贵, 也有许多不同的观点, 儒家、墨家、道家、法家, 各自提出自己的价值观。儒家认为道德是至高无上的, 道德不是达到别的目的

的手段。儒家的价值观可称为内在价值论。墨家的价值观认为道德的价值在于符合人民的利益，可称为功用价值论。道家认为儒墨所讲的道德都是相对的，并非真正的价值，只有绝对的“道”才是最高的价值，“道”是超越一切相对的事物的，道的价值可称为超越的价值，道家的价值论可称为超越价值论 (theory of transcendental value)。法家认为儒家所讲的道德是无用而有害的，最有价值的是力，可称为唯力价值论 (theory of force as the primary value)。

一、先秦儒家的内在价值论

儒家的价值论内容比较复杂，分几个问题来讲。

(1) 道德至上

孔子以“仁”为道德的第一原则，认为“仁”具有最高的价值。他说：“好仁者，无以尚之。”（《论语·里仁》）仁是最高的，没有比仁更高的了。孔子区别了“安仁”与“利仁”，他说：“仁者安仁，知者利仁。”（《论语·里仁》）“安仁”即安于仁而实行仁，即为行仁而行仁；“利仁”即认为行仁有利而实行仁。“安仁”即认为仁不是追求某种利益的手段，仁本身具有内在的价值。孔子将道德的要求与物质生活的要求区别开来，他说：“君子食无求饱，居无求安。”（《论语·学而》）又说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《论语·里仁》）饱食安居都是一般人所追求的，孔子则认为道德的价值远在这些一般人所追求的物质生活的价值之上。他认为，为了实现仁的理想，在一定条件下宁可牺牲自己的生命：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）但是孔子也不是完全否认物质利益的价值，他讲治国之道，主张先“富之”而后“教之”，先让人民富起来然后再加以教育，又主张

施惠于民，“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》），注意解决人民的物质生活方面的问题。不过他强调道德的价值高于物质生活的价值。

孟子论述了“生”与“义”的关系，他说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”（《孟子·告子上》）在这里，孟子首先肯定生命的价值，然后肯定道德的价值，并对二者作了比较。生是人们所企求的，义亦是人们所企求的，在通常的情况下二者并无矛盾。有时二者发生了矛盾，不可得兼，就应舍弃生命，坚持道德的原则。孟子所谓义主要指尊敬别人并坚持自己的人格尊严。所谓“所欲有甚于生者”，即保持人格的尊严。所谓“所恶有甚于死者”，即人格的屈辱。孟子并不否认物质生活的价值，他讲治国之道，首先要求做到“黎民不饥不寒”，使人民“乐岁终身饱，凶年免于死亡”（《孟子·梁惠王上》）。人民的物质生活问题是首先要解决的；但从个人来说，人格尊严比生命更为重要。这是孟子“舍生取义”的主要含义。

（2）道德价值的中心原则——“和”

儒家以“和”为道德的中心原则，以“和”为价值的准衡。孔子说：“君子和而不同。”（《论语·子路》）有子说：“礼之用，和为贵。”（《论语·学而》）和是中国古代哲学的一个重要范畴，西周末年史伯说：“以他平他谓之和。”（《国语·郑语》）不同事物相互联系、相互会聚而得其平衡，叫作和，和是多样性的统一。孟子说：“天时不如地利，地利不如人和。”（《孟子·公孙丑下》）人和即是人际关系的和谐。

孔子以仁为道德的第一原则，仁的含义是“己欲立而立人，己欲达而达人”，人我俱立，人我俱达，亦即人我和谐的境界。孟子

所谓义指尊敬别人并保持自己的人格尊严,亦即人我关系的和谐。

(3) 道德价值的根据

儒家肯定道德具有最高价值,如此肯定的根据何在?依据什么理由说道德具有最高价值呢?孔子主要从道德原则的普遍性来肯定道德的价值。他说:“谁能出不由户,何莫由斯道也?”(《论语·雍也》)道德原则是任何人都必须遵行的,所以具有最高价值。

孟子从人的“心”(mind)“性”(human nature)来论证道德价值的根据,孟子认为道德原则是人心之“所同然”,即人心所共同肯定的。他说:“口之于味也有同嗜焉,耳之于声也有同听焉,目之于色也有同美焉,至于心独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。”(《孟子·告子上》)理(reason)义(right)即是道德的根本原则。这以理义为然的心即是恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。孟子认为这是道德的基础。道德是人心的内在要求,是“人之所以异于禽兽”的人性之所在,所以具有内在的价值。

与孟子不同,荀子认为人性中本来没有道德意识,道德原则乃是圣人为了人类生活的长久利益而制定的。他说:“人生而有欲,欲而不得则不能无求,求而无度量分界则不能无争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之。”(《荀子·礼论》)礼义乃是为了人民的长久利益而设立的,“将为天下生民之属长虑顾后而保万世也”(《荀子·荣辱》)。荀子从去“争”止“乱”来论证道德的必要,来肯定道德的价值。

(4) 人的价值

儒家价值论的一个特点是强调人的价值。儒家关于人的价值的思想的主要观点是认为人具有别的动物所未有的优秀品质,所以人是可贵的。

《孝经》记述孔子之言云:“天地之性人为贵。”这虽然不一定

是孔子言论的确实记载，但表现了儒家的基本观点，认为天地之间所有的生命之中人是最宝贵的。孟子提出“人人皆有贵于己者”，谓之“良贵”，所谓“良贵”即人人固有的价值。他区别了“良贵”与“人之所贵”，“人之所贵”是别人给予的爵位，那是别人也可以加以剥夺的；“良贵”不是别人所给予的，也不是别人所能剥夺的。孟子以为人人都有天赋的道德意识，这就是人的“良贵”之所在。

荀子不承认天赋的道德意识，但也肯定人的价值在于有道德。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）“有义”即有道德意识和道德行为。这道德意识不是天赋的，却还是人类的特点。因为人“有义”，所以就能胜过别的动物：“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。”（《荀子·王制》）人具有其它动物所未有的优越品质，因而具有胜过万物的卓越作用，所以人是世界上最有价值的。

儒家论人的价值，主要是从人的特异的本质属性来讲的。儒家认为，人具有优越的本质属性，故具有优越的价值，这价值是由本身的内在属性决定的，可以称内在价值。儒家是认为人具有内在的价值。这里人指人类，指人群，亦指个人。儒家肯定人类的价值，其中包括个人的价值。

（5）德与福的关系

关于道德与幸福的关系，儒家论述不多。《论语》所记述的孔子言论，没有谈到祸福问题。儒家的基本态度是，人努力实行道德原则，并不是为了追求个人的福利，所以很少谈到道德与幸福

的关系。儒家所传授的经典《尚书》的《洪范》篇中有“五福”、“六极”（六种灾祸）之说。《洪范》云：“五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶（丑），六曰弱。”五福是人所追求的，六极是人所厌憎的。这里把“富”作为五福之一，把“贫”作为六极之一，肯定了富的价值。

孔子承认富贵是一般人所追求的，但是应该区分“以其道得之”的富贵与“不以其道得之”的富贵（《论语·里仁》），不以其道得之的富贵即是“不义而富且贵”（《论语·述而》），是不能接受的。孟子说：“仁则荣，不仁则辱。……祸福无不自己求之者。《诗》云：‘永言配命，自求多福。’”（《孟子·公孙丑上》）这似乎是认为人应求福远祸，行仁则光荣，就可以得福了。孟子有时以富与仁对立起来，他论治国之道说：“贤君必恭俭礼下，取于民有制。阳虎曰：‘为富不仁矣，为仁不富矣。’”（《孟子·滕文公上》）这里所谓“为富”指国君无限制地榨取于民，所谓“为仁”指行仁政。这是说国君不应求富，而应实行仁政。

儒家所追求的是道德理想的实现，强调“求仁则仁”，对于道德与幸福的关系问题不甚注意。

二、儒墨关于“义”“利”的争论

儒家区别了义与利，义是道德原则，利是物质利益。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）小人只懂得物质利益，君子则通晓道德原则。孟子对梁惠王说：“王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”（《孟子·梁惠王上》）儒家所轻视的利，指个人的私利。

与儒家不同，墨家强调义与利的统一。《墨子·经上》云：“义，利也。”又云：“功，利民也。”墨家所谓利是于民有利，指

“国家百姓人民之利”（《墨子·非命上》），不是个人的私利。墨家对于利也加以解释说：“利，所得而喜也。害，所得而恶也。”（《墨子·经上》）从人心的喜恶来诠释利害。墨家以“利”来诠释“义”，又以“所得而喜”来诠释利，也就是认为道德的价值在于人民的喜好的满足，亦即人民生活需要的满足。这种价值论可以说是功用价值论。墨家强调功用，于是提出“非乐”，否定了音乐以及其它艺术的价值。荀子批评墨子说：“墨子蔽于用而不知文。”（《荀子·解蔽》）墨家排斥了一切娱乐。

墨家强调功利，又提倡苦行，为了谋求国家人民之大利，努力工作，“以绳墨自矫，而备世之急”，“日夜不休，以自苦为极”（《庄子·天下》），表现了非常突出的自我牺牲精神。

儒家重义轻利，但并不反对人民的公利，孟子以“黎民不饥不寒”为政治的基本要求。儒墨的根本区别是：儒家认为道德具有内在价值，墨家则认为道德的价值在于满足人民的需要。

三、儒道关于“齐物”的争论

儒家以仁义为理想原则，道家则认为仁义的价值是相对的，有时甚至是虚伪的，往往为有权有势者所利用。《庄子》说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯；诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣智邪？”（《庄子·胠篋》）这样的仁义对于人民是无益而有害的。道家更进而指出，世俗所谓贵贱只是相对的：“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。……万物一齐，孰短孰长？”（《庄子·秋水》）从普遍性的道来看，是无所谓贵贱的；一般人所谓贵贱，不过是自以为贵而已。儒家宣扬人的价值，以人为贵，以物为贱，不过是人类的主观偏见而已。这就是道家的“齐物”观点，“自其同者视之，万物皆一也”（《庄子·德充符》）。万

物之间，没有价值上的区别。

道家否认了物的价值区别，但仍肯定“道”的崇高伟大。《老子》说：“道生之，德畜之，……是以万物莫不尊道而贵德。”（《老子》五十一章）又说：“道者万物之奥（深邃的根源），……故为天下贵。”（《老子》六十二章）道是万物的本原，具有最高的价值。道是超越一切的，道的价值可谓超越的价值。道家宣扬道的价值，可以称为超越价值论。

与道家“齐物”观点相反，儒家明确肯定物与物的区别。孟子说：“夫物之不齐，物之情也。”（《孟子·滕文公上》）事物的实际情况是不齐的，应该承认事物之间的差异。儒家在“物之不齐物之情也”的前提之下，肯定了人贵于物的价值。儒家认为，承认人的价值是伦理道德的根本前提。

道家之中还有一派宣扬自我的价值，杨朱提倡“为我”，“为我”亦称为“贵己”（《吕氏春秋·不二》），认为自我才是最有价值的。还有一种与此相近的观点，即“贵生”，把个人的生命看做最重要的。庄子一方面讲“齐物”，另一方面亦以“全生”、“保身”为宗旨，与杨朱“为我”有相通之处。儒家反对“为我”，宣扬“爱人”，主张“己欲立而立人、己欲达而达人”，人已并重，并顾人我。儒家在肯定“生亦我所欲”的同时更肯定“义亦我所欲”，在生与义二者不可得兼的情况下要求“舍生而取义”，以为道德的价值高于生命的价值。道家比较强调个人的自由，儒家比较强调个人对于社会的义务。可以说儒道各有所见。

四、儒法关于“德力”的争论

孟子区别了“以德服人”与“以力服人”，他说：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。”（用力量假借仁

的名义的是霸道，必须是大国才能实行霸道；以道德实行仁的是王道，王道不一定是大国才能实行。）又说：“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”（《孟子·公孙丑上》）以德服人是以道德赢得民心，以力服人是以武力取得胜利。孟子以为，只要施行仁政，使人民心悦诚服，就会得到人民的拥护，就可以无敌于天下了。

韩非认为，尊崇道德的时代已经过去了，当今之时，必须肯定力的重要。他说：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《韩非子·五蠹》）他认为，欲求富国强兵，必须强调力的作用。仁义道德是无济于事的。他说：“故明君务力。夫严家无悍虏，而慈母有败子，吾以此知威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也。”（《韩非子·显学》）韩非完全否认了道德教育的积极作用。

孟子尚德不重力，韩非重力不贵德，正相反对。关于德与力的问题，王充提出全面的正确观点，主张“德力具足”，兼重德力。他说：“事或可以德怀，或可以力摧。……夫德不可独任以治国，力不可直任以御敌也。”（《论衡·非韩》）王充是从“治国之道”来谈论德力关系的。事实上，德力并重应该是人类生活的一个重要原则。我们必须肯定力的价值，也必须肯定德的价值。

五、儒家价值论的演变

汉代以后的儒家学者，关于价值，主要是继承并发挥孔孟的观点，他们进一步阐释了道德的内在价值与人的内在价值，对于义利问题展开了一定的争论。

关于道德的内在价值，南北朝时，刘峻著《辨命论》（对于命运的分析），认为善恶与祸福无关，人实行道德，不是为了求福避祸，而只是为达到崇高的精神境界。他说：“善人为善，焉有息哉？

……修道德、习仁义、敦孝悌、立忠贞，……此君子之所急，非有求而为也。”道德不是为了追求别的目的的手段，实行道德乃是一种内在的精神要求。佛教宣扬“三世轮回”，行善是为了来世的幸福。道教追求长生，行善是为了延长寿命。儒家不承认来世，也不追求长生，行善是为了提高自己的人格，并无别的目的。儒家充分肯定了道德的崇高与尊严。

宋代理学家周敦颐论道德的价值说：“天地间，至尊者道，至贵者德而已矣。至难得者人，人而至难得者，道德有于身而已矣。”又说：“道义者，身有之，则贵且尊。”（《通书》）这里，道是原则，德是原则的体现。道与德是最尊贵的，人能实行道德，也就具有崇高的价值了。

关于人的价值，邵雍有比较明确的论述，他说：“人之所以能灵于万物者，谓目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。……然则人亦物也，圣亦人也。有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有万物之物，有亿物之物，有兆物之物。生一一之物，当兆物之物者，岂非人乎？”（《皇极经世·观物内篇》）又说：“唯人兼乎万物，而为万物之灵。……人之生，真可谓之贵矣。”（《皇极经世·观物外篇》）人能具备万物所有的能力和作用，一个人与一兆物相当，所以具有最高的价值。人的价值在于兼备万物的能量。

关于义利问题，儒家内部存在着两种不同的见解。《汉书·董仲舒传》记载董仲舒的言论说：“夫仁者，正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功。”这即认为，作任何事情，只问符合不符合原则，不必考虑实际的功效。董仲舒此说受到宋代程颢、程颐、朱熹、陆九渊的高度赞扬。但是也有人提出反对意见。叶适说：“正谊不谋利，明道不计功，此语初看极好，细看全疏阔（完全不切实际）。……既无功利，则道义者乃无用之虚语尔。”（《习学记言》）这就是

说，道义如果脱离了功利，就变成空话了。清初思想家颜元强调义与利的统一，他建议将董仲舒的两句话改正为“正其谊以谋其利，明其道而计其功”（《四书正误》）。应该承认这是比较全面的观点。道义是不能脱离功利的，也不能专求功利不顾道义。

六、中国哲学中“善”、“美”、“诚”、“真”、“利”等价值观念

中国哲学中表示价值的观念有“善”、“美”、“诚”、“真”与“利”。善是道德价值的名称。美是艺术价值的名称。认识的价值，儒家称之为“诚”，道家称之为“真”。后来“真”字比较通用。“利”表示功用价值。

孔子以善与美相提并论，他论音乐说：“《韶》尽美矣，又尽善也。”又说：“《武》尽美矣，未尽善也。”（《论语·八佾》）美是艺术的标准，善是道德的标准。孔子认为道德标准高于艺术标准。

老子亦以美与善相提并论，他说：“天下皆知美之为美，斯恶（丑）已；皆知善之为善，斯不善已。”（《老子》二章）美与恶（丑）是相对的，善与不善是相对的。老子指出了价值的相对性。

《易传》中的《文言传》引述孔子之言说：“修辞立其诚。”诚即言辞符合事实。

庄子说：“且有真人而后有真知。”（《庄子·大宗师》）真知即符合实际的认识。

“利”即能满足人们的物质生活的需要。墨家最重视利，以为利是“所得而喜”，即物质生活需要的满足。

儒家肯定善的价值，认为善的价值高于利，但亦非完全轻视利，人民的“饱食暖衣”还是要努力追求的，不过认为善的价值较利更为重要。但是，儒家对于如何满足人民的物质生活需要的

问题研究得不够，这是一个重要缺陷。

善、美、真（诚）都可以说是“目的性的价值”，利是“工具性的价值”。目的性的价值即是内在价值。儒家强调追求“至善”，（《大学》云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”）所以儒家的价值论可以说是内在价值论。

儒家强调“人的价值”（“天地之性人为贵”），所谓人指人类，包括每一个人。孔子说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》）所谓“斯人”即指“这些人们”。孔子又说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）匹夫即平民，指个人而言。肯定“人的价值”，含有不以人为达到其它目的的工具之意。与儒家不同，法家商鞅、韩非把人民看做为君主服役的工具，不承认人民固有的价值。汉代儒家鼓吹所谓“三纲”，使人们屈服于君权、父权、夫权之下，事实上“人的价值”逐渐被忽视了。在君主专制的时代，人的价值并未得到充分的重视。

直至现在，何谓价值？价值有多少类型？价值的标准何在？价值判断与事实判断的关系如何？都还是在争论中的问题。众说纷纭，难以取得一致的结论。观古可以鉴今，中国古典哲学中的价值学说还是值得研究的。

1989年1月26日

论“孔子之是非”

明代反传统的思想家李贽有一段名言：“前三代，吾无论矣；后三代，汉、唐、宋是也。中间千百年而独无是非者，岂其人无是非哉？咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。然则予之是非人也又安能已！”（《藏书·世纪列传总目前论》）这反对以孔子的是非为是非，在当时是大胆的、进步的。汉唐宋明时代，一般人以“孔子之是非”为是非，扼制了创造性的思想。事实上，当时佛教徒、道家或道教徒，并不以孔子的是非为是非，而各以其教祖的是非为是非；社会上也有一些特立独行之士，自有其是非；如宋元之际的邓牧。但总的说来，社会上多数人是孔子之是非为是非的。时至今日，尊孔的时代久已过去了，对于“孔子之是非”应作出历史的考察和客观的评论。究竟“孔子之是非”的内容如何？孔子的所是与所非的是非如何？孔子的所是未必是，孔子的所非未必非，但亦不能说孔子的所是皆非是，孔子的所非皆非非。对于这些问题应该实事求是地加以辨析。

在春秋时代，孔子亦曾受到批评。《论语》记载：“叔孙武叔毁仲尼。子贡曰：‘无以为也，仲尼不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可逾也；仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。’”（《子张》）叔孙武叔对于孔子的讥毁，内容已不可考。由于孔门弟子对于孔子的高度赞扬，孔子的声望并未受到个别人讥毁的影响。

在学术上对于孔子学说首先提出严肃批评的是墨子。《淮南

子·要略》云：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政。”这是说，墨家主要反对孔子学派的繁礼久丧。《墨子·公孟》记载了墨子对儒学的批评：“子墨子谓程子（程繁）曰：儒之道足以丧天下者四政焉。儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不悦，此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺槨，多为衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶后起，杖后行，耳无闻，目无见，此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下。又以命为有，贫富寿夭，治乱安危有极矣，不可损益也，为上者行之必不听治矣，为下者行之必不从事矣，此足以丧天下。”这里主要谈了四个问题：一天鬼问题，二丧礼问题，三声乐问题，四命的问题。墨家“尊天事鬼”，儒家则主张“敬鬼神而远之”，在这个问题上，儒家比墨家要高明。儒家宣扬厚葬久丧，墨家主张薄葬短丧，在这个问题上，墨家是正确的。儒家肯定了声乐的价值，墨子非乐，未免陷于狭隘。命的问题比较复杂。孔子强调“知命”，但孔子一生“发愤忘食，乐以忘忧”，力图有所作为，“为之不厌”，致被隐者讥为“知其不可而为之者”，并未因有命而怠于从事。墨家所反对的“命”是完全前定的命，儒家所讲的“命”是客观环境对于主观努力的最后限制，是尽人事之后才能了解的。两家所谓命的意义实不相同。从墨子对于儒学的批评来看，“儒墨之是非”各有其是处，各有其非处。

《墨子》书的《非儒》篇对于儒家学说作了较详的批判，其要义仍是《公孟》篇所记墨子所讲的四点。《非儒》篇中说孔子“劝下乱上、教臣杀君”，帮助白公作乱于楚，帮助田常（陈恒）作乱于齐，都不合乎历史事实，都可谓诬罔之词。《非儒》篇中最重要的话是：“孔某盛容修饰以蛊世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之礼以示仪，务趋翔之节以观众，博学不可使议世，劳思不可以补民，紊

寿不能尽其学，当年不能行其礼，积财不能贖其乐。”主要是批评孔子的礼乐学说。《非儒》以为这是晏子对于孔子的批评，实际上亦非历史事实。《晏子春秋》亦有类似的记述，亦出于后人的依托。墨家反对儒家的“繁文缛礼”是正确的。

孔子学说的中心观念是“仁”，孔子也讲“义以为上”，但未尝以仁义并举。墨子则尝以仁义并举。《墨子·贵义》云：“子墨子曰：‘必去六辟，嘿则思，言则诲，动则事，使三者代御，必为圣人。必去喜去怒，去乐去悲去爱，而用仁义。’”从墨子的语气来看，似乎“仁义”是当时流行的名词，并非墨家的首创。梁启超曾经认为“仁义”并举始于孟子，事实上先于孟子的墨子，与孟子同时而年长于孟子的告子都已以仁义并举了。“仁义”并举始于何时呢？我认为可能始于孔子的再传弟子。《中庸》说：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大；亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”这里以仁义并列，可能是以仁义相提并论的开始。《史记》说：“子思作《中庸》。”以仁义并举可能始于子思。以上考证仁义并举的历史年代，意在说明道家著作中对于仁义的批评的历史年代。

《老子》书中有否定仁义的言论，如云：“大道废，有仁义。”（十八章）“绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。”（十九章）又云：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（三十八章）孔子认为仁就是道德的具体内容，《老子》这里把仁义与道德对立起来，否定了仁义的价值，但未举出理由。传说老子与孔子同时而年长于孔子，这些否定仁义的文句不可能出现在春秋时代，应是老子后学所附益的。《吕氏春秋》云：“老聃贵柔，孔子贵仁。”（《不二》）《老子》书中“贵柔”的言论当是与孔子同时的老聃的思想，至于否定仁义的文句则是战国时期道家的言论。这是对于“孔子之是非”的一种否定。

庄子在《齐物论》中评论了“儒墨之是非”，他说：“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？……道隐于小成，言隐于荣华，故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是，欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”是非由于有所蔽，如无所蔽，则超越是非了。庄子指出是非都是相对的，“是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。”庄子企图超越儒墨之是非，实际上仍有所是非。

《庄子》外篇中有很多抨击仁义的激烈言论。《骈拇》篇云：“多方乎仁义而用之者，列于五藏哉！而非道德之正也。……意仁义其非人情乎！彼仁人何其多忧也！……自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义，是非以仁义易其性与？”《马蹄》篇云：“道德不废，安取仁义？……毁道德以为仁义，圣人之过也。”《胠箧》篇云：“田成子一旦杀齐君而盗其国，所盗者岂独其国邪？并与其圣知之法而盗之。……彼窃钩者诛，窃国者为诸侯；诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？”《在宥》篇云：“吾未知……仁义之不为桎梏凿柄也！”又杂篇《徐无鬼》云：“爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假乎禽贪者器。”这些言论所包含的基本观点主要有二：一是认为仁义不是人的天性，而是对于本性的歪曲和束缚。二是认为仁义往往被人利用来达到别的目的，成为谋求私利的手段，成为有权有势者所利用的工具。《庄子》揭示了仁义的相对性，这是深刻的。关于仁义是否人性的问题，儒家内部亦有争论。孔子未谈仁与性的关系问题，孟子以为人皆有恻隐之心、羞恶之心，恻隐之心是仁之端也，羞恶之心是义之端也。荀子则认为“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉”，人性中本无道德意识。荀子更不承认道家所讲的道德。道家揭示了仁义的相对性，具有深湛的理论意义，但是提不出足以代替儒家所谓仁义的具体道德规范来，

因而在实际上不能动摇“孔子之是非”的权威。

王充著《问孔》之篇（是《论衡》的一篇），揭发了孔子言行的一些矛盾，他说：“案贤圣之言，上下多相违，其文前后多相伐者。”他宣称：“诚有传圣业之知，伐孔子之说，何逆于理？”这表现了一个独立思想家的气概。但是他所提出的问题大部分是无关重要的，比较重要的有：“孔子之卫，遇旧馆人之丧，入而哭之，出使子贡脱骖而赠之。……颜渊死，子哭之恸。……颜路请车以为之椁，孔子不予”，这是矛盾的，“岂涕与恸殊，马与车异邪？”又云：“阳货欲见之不见，呼之仕不仕，何其清也！公山、佛矜召之欲往，何其浊也！……二人同恶，呼召礼等，独对公山，不见阳虎，岂公山尚可，阳虎不可乎？”事实上，孔子言行中的这些表面的矛盾，可能各有其特殊的缘由，未必是实质的矛盾。孔子是依据各时的不同情况而作出不同决断的。

《问孔》篇中最重要的一条是关于“去食存信”的评论。王充说：“子贡问政。子曰：‘足食足兵，民信之矣。’曰：‘必不得已而去，于斯三者何先？’曰：‘去兵。’曰：‘必不得已而去，于斯二者何先？’曰：‘去食。自古皆有死，民无信不立。信最重也。’问：使治国无食，民饿，弃礼义；礼义弃，信安所立？传曰：‘仓廩实知礼节，衣食足知荣辱。’让生于有余，争生于不足。今言去食，信安得成？……夫去信存食，虽不欲信，信自生矣。去食存信，虽欲为信，信不立矣。子适卫，冉子仆。子曰：‘庶矣哉！’曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’语冉子先富而后教之，教子贡去食而存信。食与富何别？信与教何异？二子殊教，所尚不同，孔子为国，意何定哉？”这揭示了先富后教与去食保信的相反，确实提出了一个重要问题。事实上，孔子一方面主张先富之而后教之，一方面又讲食可去而信不可去，表现深刻的辩证思维。这里涉及了物质生活与精神生活的关系问题以及主观条件与客观条件的问题。

物质生活是精神生活的基础,所以讲先富之而后教之;但是,人作为人,精神生活比物质生活更为重要。所谓“民信之”指君民互守信用。守信不守信,这是主体的态度,有食与无食,这不是主体所能决定的,还有待于客观的条件。孔子的意思是,宁可无食,也应守信,守信可以得食,如果无信,那政权是不能维持的。在这个问题上,孔子表现了深沉的智慧。

三国时代,嵇康祖述老庄,主张“越名教而任自然”,自称“每非汤武而薄周孔”,突破了“孔子之是非”,但是未能提出系统的新观点。

历经隋唐宋明,一般人仍以“孔子之是非”为是非。直至五四新文化运动,“孔子之是非”受到猛烈的批判,于是开辟了中国学术思想的新纪元。

然而,在今天看来,“孔子之是非”究竟应如何评价,还是一个值得研究的问题。

孔子的思想体系,与老、庄、孟、荀相比,可以说较为简约,但也包含复杂的内容。现在仅举出“孔子之是非”中对于中国的社会发展与文化演变的影响最大的四个要点加以评析。第一,孔子的尊君思想,以有君为是,以无君为非;第二,述作观点,述而不作,反对不知而作;第三,仁爱学说,宣扬泛爱,反对苛政;第四,刚毅观念,主张有所作为,反对无所用心。

孔子以“君臣之义”为人之“大伦”,主张“事君尽礼”,虽然认为“人之言曰,予无乐乎为君,唯其言而莫予违也”,有“一言丧邦”的危险,亦即不赞成个人独裁,但仍然是尊重君权的。《左传》昭公二十九年记述孔子对于晋铸刑鼎的评论,强调“贵贱不愆”。看来孔子是尊重君权、维护等级制度的。孔子受到汉唐宋元明清历代帝王的尊崇,其故在此。在发扬民权的时代,对于孔子的尊君思想与等级观点应加以彻底的否定。

孔子自称“述而不作，信而好古”，又说：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”（《论语·述而》）“不知而作”是不好的，知之而作却是必要的。多见多闻是初步的基础，在前人的见闻的基础之上更向前进，有所创新，也是必要的。孔子“述而不作”的学风，表现了保守倾向，对于中国文化学术的发展有严重的消极影响。我们现在要努力于创造性的思维，超越传统，有所创新。

孔子的中心观念是仁，仁的含义是“爱人”、“泛爱众”，亦即“己欲立而立人，己欲达而达人”。这是一种兼顾人己、人我并重的思想。“爱人”表示个人对于别人应有的态度，“己欲立而立人，己欲达而达人”既表示个人对于别人的态度，也表示了个人对于自我的态度。“己欲立”、“己欲达”，肯定了个人的主体性；“立人”、“达人”，承认别人的主体性。可以说，孔子的“仁”的观念是古代关于个人主体性的思想，也是古代的人道主义思想。古代的人道主义宣扬爱人，而同时又承认人与人之间的等级区分；资产阶级的人道主义宣扬爱人，否定了人与人之间的等级区分，但是仍然承认人与人之间的阶级差别。社会主义的人道主义既否定人与人之间的等级区分，也要求废除人与人之间的阶级差别，才是最高级的人道主义。古代的人道主义也有其历史的价值。

孔子的仁爱思想虽然是有缺欠的，但仍然是值得肯定的道德理想。可惜后儒把“仁”讲得太玄虚、太抽象了。

孔子赞扬“刚毅”，他说：“刚毅木讷近仁。”（《论语·子路》）又说：“仁者，其言也讷。……为之难，言之得无讷乎？”（同书《颜渊》）“刚毅木讷”即勉力有所作为，不说空话。孔子自称“为之不厌”（同书《述而》），自述平生“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧”（同书同篇），充分表现了积极有为的精神态度。他谴责无所作为的生活态度，说：“饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？”

为之犹贤乎已。”（同书《阳货》）传说孔子手著，可能是孔门后学撰述的《周易大传》提出了“刚健”观念。《文言传》说：“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”自强不息即是对于“刚健”的明白诠释。近代以前，学者们都认为“自强不息”是孔子的教导，奉为立身处世的准则。总之，《论语》中的“刚毅”、《易传》中的“刚健”思想对于中国化学术的发展在历史上起了积极的促进作用。

“孔子之是非”有其是非，孔子之所是既非尽是，亦非尽非。判断是非的标准何在？在于是否符合客观实际，在于是否符合社会发展的需要。这两者是一致的。古代思想家所有不符合客观实际、不符合社会发展的需要的思想，应加以批判、否定；同时，对于古代思想家所提出的符合客观实际、符合社会发展的需要而且在历史上起过促进作用的思想，也应加以肯定、发扬。

1989年2月26日

中国古典哲学中的人格观念

我们可以把从上古时代一直到 18 世纪的中国哲学，叫做“中国古典哲学”。在中国古典哲学里，是否有人格观念？如果有，其价值如何？对这些问题都应有明确的认识。这是对中华民族的精神生活的反思。中华民族的精神生活中有人的自觉吗？或是根本没有达到人的自我认识？现在我们面临的一个大问题是民族的振兴、发展，那么，民族的精神生活传统中是否具有向前发展的内在基础，还是毫无内在基础、毫无发展进步的内在源泉？只有对传统有一个明确的认识，才谈得上突破传统、改造传统。所以应从人格的角度来反省一下中国传统文化。

一、独立意志与独立人格

“人格”这个词是近代才有的，它是日本学者从西方翻译过来的。古代中国没有“人格”这个词，但有“人品”、“为人”、“品格”这些词。在中国古典哲学中，有独立人格的思想（虽然没有这个名词）。什么叫独立人格？就是指人自己有一个独立意志，它不受外界势力的压制。孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”这里承认平民也有独立的不可改变的意志。孔子还赞扬伯夷、叔齐“不降其志，不辱其身”。实际上，在孔子时代，有很多隐士即有一定文化而不肯出来做官、不与当权派合作的人，这种人也可以说是具有独立意志的。孔子肯定每一个人都有独立意志，但是否

每一个人都能保持其独立意志就不一定。孟子也有类似的思想，他认为，君主和贤士都应该“乐道忘势”，这里，“忘势”就是要保持自己的独立人格。在战国时代，特别强调独立人格的是陈仲子，此人出身贵族，但他认为贵族的势力、地位都是不道德的，所以他摆脱了贵族地位，靠织草鞋维持自己艰苦的生活。他主张“不恃人而食”，强调自食其力。

《韩非子·外储说右上》曾讲了这样一个故事：武王灭商以后，姜太公被封到齐国。当时齐国有两个人，一个叫狂裔，一个叫华士，对姜太公采取不合作态度，他们说：“吾不臣天子，不友诸侯，耕作而食之，掘井而饮之，吾无求于人也，……不事仕而事力。”结果，太公认为“望不得而臣也，……是以诛之”。周公责备姜太公不该杀这两个好人，姜太公回答说，这种不听命令的人不能留下来。这个故事有两层意思，一是在周初也有特别强调独立意志的人物，不肯向国君、贵族称臣，表现出不合作态度。另一层意思是，当时的执政者对这种人有两种态度，其中周公持比较宽容的态度。

儒学对陈仲子、狂裔等人持既赞扬又批评的态度。孟子认为陈仲子很了不起，但指责陈仲子不管“亲戚君臣上下”，认为这种人虽有独立意志，但实际上不算伟大。孟子认为伟大人物既有独立人格，又承认君臣父子关系。所谓“大丈夫”，一方面“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，具有强烈的独立人格，另一方面，在坚持自己原则的前提下，可以和当权派合作，这与陈仲子的完全不合作态度是不一样的。孟子把人分为三种：事君人，即侍奉、服务于国君的人。这种人没有什么价值。安社稷人，即把安定国家、社稷作为自己职责的人。这种人并不完全听君主的命令，有一定的独立人格，但其价值也不很高。天民，是最高的一种人。这种人认为，在天地间我是一个独立的人，我有自己的原

则，我可能事君，也可能不事君，这取决于君主对我的态度：如果他听我的话，我就帮他的忙；不听，就不帮。

早期儒家试图把人伦关系和独立人格统一起来，叫人在人伦关系中保持独立人格。但在汉朝以后，至唐、宋、元、明、清，专制主义越来越严重。专制主义的特点就是不承认人民的独立人格。在专制时代，一般人民是没有独立人格的，但当时许多知识分子要争取独立人格。我认为，在汉朝以后，中国历史上存在王权和士权的斗争。有同志做文章，认为中国专制时代只有王权主义，我认为这不全面。尽管当时的专制君主力图使王权高于一切，但也有一部分知识分子不甘完全屈服于皇帝，要保持自尊，因而起来与王权抗争。如汉朝末一批上大夫知识分子反对代表皇帝的宦官势力，导致“党锢之祸”。又如明末的东林党人也起来反对当权派。东林党人认为，“是非”不应由朝廷来决定，而应由知识分子来决定，知识分子认为是对的，才是对的，而朝廷是不能评判“是非”的。后来明末清初的黄宗羲继承和发挥了这一思想，他认为，是非不应由皇帝来决定，而应由学校来决定，皇帝认为是者不一定是，非者不一定非，只有学校认为是者才是，非者才非。这里已表现出一种初步的民主观念。

封建时代的知识分子有三种态度：(1)士为知己者用。看重我、利用我，我就帮你的忙。这是多数知识分子的态度。(2)以天下为己任，把天下的事情作为自己的责任，移风易俗、改变社会，发挥自己的主体性、自觉性，根据自己的原则来发挥作用。这种态度可以说是独立人格的表现。(3)苟合取容，不顾廉耻，没有原则，没有独立人格，为一碗饭甘为奴婢。这是一种最下贱的态度。

以天下为己任者总是少数，但在历史上起作用的就是这种人，如明末清初的大思想家黄宗羲、顾炎武、王夫之。此外还有许多隐士，不肯向当权派屈服。在清初，满族入主中原，康熙皇帝为

拉拢汉族知识分子，采取一个政策，以“博学宏词”的头衔招纳人才。但顾炎武坚决不应考，说非要我考，我就自杀。另一位思想家傅山也坚不应试。从秦汉一直到明末，一直有这种保持独立人格的知识分子。

二、“人之所以为人”

人与禽兽有何不同？这是中国古典哲学很早就关心的一个问题，到荀子则明确提出了“人之所以为人者”。在战国时期，关于这个问题，有三种见解。

(1) 墨子提出人的特点是“非力不生”

飞禽走兽靠天然物品维持生存，而人靠自己的劳动力维持生存——靠种田而获食物，靠种植桑麻织成衣服而遮蔽身体。墨子这一思想是很深刻的。

(2) 孟子认为人与禽兽不同之处在于人有道德意识

小孩知道爱父母，父母也爱小孩，这是人之为人者。道德意识的突出表现是“恻隐之心”，即看到别人痛苦，自己也很难过，要加以帮助，如看到一个小孩要爬到井里去，任何人看到了都要制止小孩。这是先验道德论，影响很大。

(3) 荀子认为人之为人的特点在于智慧，能总结经验

荀子不承认先验的道德意识，他主张性恶论。那么道德意识从何而来呢？是总结生活经验的结果。经验告诉人们，为生活得好些，需要遵循什么样的规范，于是道德原则就被发明出来了。后来清朝的戴震综合了孟荀两家，指出，人用智慧总结经验，发明道德，这刚好是性善而不是性恶的证明。

中国古典哲学很注重研究人的特点、研究怎样做人的道理，并认为这是做学问的主要宗旨。儒家特别强调“人之为人者”，认为

人与禽兽不同，人比一般牛马有更高的价值。先秦时法家把人当做牛马看待，如《管子》说：“用人如用牛马。”商鞅特别强调人民只是牛马，只配作奴隶。到了汉朝，扬雄对法家提出批评：“奈何牛马之用人也！”儒家认为应当承认人高于牛马的价值，并且发挥这种价值。

在历史上也有人认为人不如牛马，如晋朝仲长敖认为人是最坏的东西：“裸虫三百，人为最劣。”人不如老虎有锐利的爪牙，但人心眼特坏，会害人。不过，从古到今，大部分人还是承认人比禽兽有价值，但人的价值到底在什么地方，还是值得研究的。我认为，应当从仲长敖指责的“坏心眼”提高到康德赞美的“善良意志”。发挥了善良意志，人就有价值。关于人的特点，直到马克思，才有一个科学的解决。在《1844年经济学—哲学手稿》中，关于人的特点讲得特别深刻，我认为这是关于人的特点的最高结论。

这里还有一个问题，儒学所讲的道德是自律的道德还是他律的道德？有同志认为中国儒家所讲的道德只是他律，我认为这是片面的看法。我认为在孔子那里，有自律的方面，后来情况复杂化了。孔子、孟子都认为，我实行道德，是我内心的要求、内在的需要，不是受别人强迫的。孔子讲仁，有一个最重要的思想就是：“为仁由己，而由人乎哉？”“己欲立而立人，己欲达而达人。”我自己要有一个独立的人格，并帮助别人完成一个独立的人格，我自己要提高，也要帮助别人提高，这就是道德。这种道德完全是一种内在的要求，这就表现出道德的主动性。孟子讲的“是非之心”、“恻隐之心”、“良知良能”等也是一种内在的要求，他认为实行道德没有别的期望，不是想达到别的目的，而就是为了道德本身。这应该说是自律的道德，不是他律的道德。孔子把实现道德分为二种境界：“仁者安仁，智者利仁”。前者乃为仁而仁，只

有为仁才心安理得，这是自律的道德，是较高的境界。后者则指实行仁对我有利，我对别人好，别人也对我好，这是为达到一个外在目的而实行仁，是一种他律，是较低境界。到了汉朝，开始确立起“三纲”这种强制性的道德。到南宋时，这种他律的道德变成绝对性，以至提出“天下无不是之君，天下无不是之父母”的口号。在封建时代，这种他律的道德是一般人民实行的道德，少数哲学家如黄宗羲、王夫之等人则反对这种道德，主张自律的道德。在中国传统文化中，既有他律的道德，也有自律的道德，情况复杂，应加以具体分析。

三、关于人格类型的思想

“人格类型”这一概念是现在西方理论家提出的，但在中国古代也有比较接近人格类型观念的思想。孔子提出人可分为三种：“狂”、“狷”、“中行”。狂者进取，有较高的理想和抱负，自信，但不一定能言行一致；狷者有所不为，谦虚谨慎，但没有很高的理想。最理想的人格是“中行”，兼有“狂”、“狷”之优点而无其缺点。孔子认为他的学生中没有一个能做到中行，他大概认为自己就是这种类型。西方人格论讲外向、内向，“狂”接近外向型人格，“狷”接近内向型人格。至于“中行”则是内、外结合，但这很难做到，一般人要么外向，要么内向。东汉末年刘劭写了《人物志》，我认为是中国最早的人才学著作。他认为人才有两种：“明白之士，达动之机，而暗于玄虑；玄虑之人，识静之原，而困于速捷。”意思是说，“明白之士”聪明敏锐，了解很多事情，但缺乏深刻的思想；“玄虑之人”有深刻的智慧，但办事和处理问题很慢。前者是外向型人格，后者是内向型人格。刘劭又讲英雄可分为两种，一种是“英”，很聪明、很有智慧，能办事；一种是

“雄”，有力气、有毅力。前者如刘邦，后者如项羽。“英雄”则兼有两者。刘劭还详细地把人分为十二种，其中每种皆有其长处，也有其短处。

四、自我实现与自我超越

我认为，所谓自我实现，就是把人的潜能发挥、发展出来。在中国古典哲学中，无自我实现一词，但有类似的思想。孟子提出一个口号：“人皆可以为尧舜。”尧舜是最高的人格，是圣人，但每个人都有做尧舜的可能性，把这种可能性实现出来，人就成了圣人。孟子又说：“圣人与我同类者”，“舜何？人也。予何？人也，有为者亦若是。”圣人也是人，我也是人，因此我也可以做圣人，而且只有成为圣人，才实现了自己的可能性。那么，如何才能做圣人呢？“尽心、知性、践形”。所谓尽心，就是了解自己心中到底有什么内容；所谓知性，就是了解自己的本性、自己的道德要求，即“善端”；所谓践形，就是实现身体里面的可能性，使之表现为现实的存在。孟子认为自己就能尽心、知性、践形，养成“浩然之气”。我把自己的内在的“气”发挥出来，就充满了天地之间，我就与天地万物合为一体，这样，一方面我超越了有限的小我，另一方面，“万物皆备于我”，形成了与宇宙合为一体的大我。这既是自我实现又是自我超越，就是做人的最高境界。我认为孟子的尽心、知性、践形，有自我实现的意义。

宋明理学发挥了孟子这一思想。程颢讲人的最高境界就是与天地万物合为一体，张载主张“视天下无一物非我”，这样，一方面，人实现了自我，另一方面，人又超越了自我。

到了王夫之、颜元这里，“践形”的思想得到特别的强调。

王夫之提出“尽性在于践形”。尽量发挥自己的本性，其要是

在于实现身体各部分的机能。人身上有耳、目、手足，眼睛要明，耳朵要聪，看见一切事物，听见一切声音，做各种活动，才算是践形。老庄讲静，理学家也讲静，王船山反对守静，他强调活动。所谓“形之所成斯有性，情之所显惟其形”，就是强调人的本性和形体、活动之间的相互关系。不活动就无所谓道德，就不能实现道德，所以讲仁义、道德，就要活动。人做到耳聪目明、手足活动、做许多事情，才算是圣人。

颜习斋提出“践形以尽性”，与王夫之说的是差不多的意思。必须发挥身体各器官的机能，才能实现自己的本性。颜元激烈反对静坐和死读书。

王夫之和颜元的自我实现思想，固然与我们讲的不一样，但也有相似之处。在16世纪，西方已进入近代，有许多进步思想，王、颜的思想与之有相当的差距，但在中国，毕竟是一种进步思想，可以说是一种中国式的自我实现思想。

五、理想人格的设计

儒家认为最高的理想人格是“圣人”。“圣”字从耳。商朝时把能听见上帝声音的人称为“圣人”。到了周朝，周公把圣字的意思改变了，他认为，人不是通过耳朵了解上帝的意志，而是通过行为。有道德，就是了解了上帝，上帝就对你好；没有道德，就不了解上帝，上帝就抛弃你。孔子对“圣”字又有新的解释：圣是最高的人格，是为人民解决问题的人，所谓“博施于民而能济众”。有弟子问孔子，你算是圣人吗？孔答道，我怎能算圣人呢？我只能做到两点：“学而不厌，诲人不倦。”他的弟子认为，“学而不厌”就是智，“诲人不倦”就是仁，既仁且智，就是圣人了。

道家认为儒家的仁、爱人是有相对性和欺骗性的。儒家讲的

智是相对的知识。因此既仁且智并非最高的人格和价值。只有“至人”才是最高的人格，才能“体道”、“体无”。“至人”不是通过感觉、思维来认识道，而是通过神秘的直觉。道家讲的“至人”太玄虚，不如儒家讲的“圣人”较为实际。

儒家倡导“三达德”：智、仁、勇。“好学近乎智，力行近乎仁，知耻近乎勇。”提得比较全面，但具体解释有些片面，比如用知耻来解释勇。知耻是精神的勇，而不是身体的勇，儒家忽视了后一方面。勇敢必须有健康的身体，所以西方很注重力量。一个人有很强的生命力，身体健壮，才有价值。

宋明理学常讲“孔颜乐处”。“一箪食，一瓢饮，人不堪其忧，回也不改其乐。”（《论语·雍也》）这里有一个问题：孔子赞美颜回安贫乐道，但他是否要求每个人都应该如此而不必求财富，他是否认为这是每个人都应努力达到的最高境界？我看未必。孔子有一次到卫国去，见到人口很多。学生问人口多怎么办？孔子说“富之”，学生又问他们富了怎么办？孔子说“教之”，即提高他们的精神境界。由此可见，孔子认为“富”是很重要的。安贫乐道只有在一种情况下才是可取的，即当生活条件不好时，不要勉强求富，不要被贫困所摧垮，而是保持和提高自己的精神境界。孔子的另一个学生问“克伐怨欲”算不算仁，即克制自己的怨气、欲望算不算有道德？孔子认为做到这一点是很难能可贵的，但够不上仁。仁者，一方面，自己能够做到安贫乐道，另一方面，还能有所作为，帮助别人。颜回虽已达到了很好的境界，但未达到最高境界。颜回只活了三十二岁，我想这与他的营养不好很有关系。现在很多知识分子四五十岁就死了，就是因为营养不够。一个人要有精神境界，但也要有物质基础。

六、传统人格观念的得失

我认为中国古典哲学中的人格观念既有价值又有严重的缺点。

(1) 哲学思想与社会心理的区别和联系

哲学思想是哲学家的思想，社会心理是社会的思想，前者是少数人的，后者是多数人的，多数人不懂哲学，这是一个客观事实。在中国古代，哲学家的思想与一般人的思想有很大的距离。一般人并不理解孔孟老庄那一套。自秦汉以来，一般人追求荣华富贵，追求饮食男女的满足，甚至读书人也是如此。庄子说过，一般人做了一个官就沾沾自喜，高尚的人就不这样，比如宋荣子（宋钐），整个社会赞美他时，他付之一笑，整个社会毁谤他时，他也不以为然，因为他有自己的主见、原则、体系，世人赞同不赞同都无关紧要。这种人才算是哲学家。看风使舵、随风倒就不算哲学家。在50年代，哲学家梁漱溟先生就有自己独立的主张——我就是这个主张，你们赞同也好，不赞同也好，我都这样。随风倒是很容易的，但随风倒就丧失了一个哲学家的人格。理论是需要改进的，但自己认为对的就应坚持。真理虽然只有一个，但人的认识是不一样的，应该坚持自己的独立性，这是思想家的风格。

在中国历史上，能坚持自己独立人格的哲学家如孔、孟、老、庄，是少数。秦汉以来，封建专制统治极力压制独立人格，但也有少数所谓“特立独行”的人。刘秀做了皇帝，他的同学严光躲了起来，刘秀请他出来做官，严光拒绝了，他认为一旦做了官就丧失了自己的独立人格。封建社会是压抑独立人格的，在社会主义社会，每个人都应有独立人格。

(2) 群己关系问题

中国传统文化比较忽视个性，这是应该承认的，但也不是完全抹杀个体，这也是事实。孟子认为国本在家，家本在身。庄子认为身重于国。秦汉以后，王权与士权斗争，王权是要压迫一切人，否认一切人的独立人格，而一部分知识分子则要争取独立人格。这两方面的情况都存在。一部分思想家并没有否认个性的重要。在宋明，在哲学上个性越来越不受到重视，但在文学上比较重视，这里情况比较复杂。

(3) 德、智、力三者的关系问题

一个健全的人格，三方面都是有高度发展的。道德境界高、智慧高、有充实的生命力，这三方面结合起来，平衡发展，构成健全的人格。儒家讲智、仁、勇，但儒家只讲精神的勇，就片面了。人是生物，生物就有生命力。人以生命力来克服环境、改变环境，来达到自己的要求。人要有充实的生命力，才是健全的人格。儒家特别强调道德方面，比较忽视智，对力量不太讲。孔子不讲“怪、力、乱、神”，其中不讲力是一个很大的缺陷。西方人就特别讲力量，这是西方的长处，圆满的人格应是德、智、力三者的结合。

董仲舒有文章讲“必仁且智”，这个思想很好。人要爱人，但如没有知识，反而会害人；如只有智慧，而没有爱人之心，也没有价值。这与罗素的思想是相通的。

汉朝王充提出“德力俱足”，认为社会、国家、人，一方面要有道德，一方面要有力量，才是比较好的生活方式。宋时理学主要强调道德，对智慧力量讲得比较少。

(4) 发扬社会主义人道主义的人格观念

中国古典哲学中的人格观是自然经济、专制条件下的人格观。总的来说，先秦哲学中有比较丰富的人格思想，理学偏于一端，强

调对于君权、父权和夫权的服从，明清之际的王船山等人有一些重要思想。在现代化过程中，应该提出科学的高一级的人格观，即社会主义人道主义人格观。在我看来，按社会主义人道主义原则来建立健全的人格，一方面要提高生命力、改造自然和社会的能力，另一方面要有很高的智慧和精神境界；一方面要肯定自我的价值和尊严，另一方面要承认别人的尊严和价值；一方面要肯定理性，另一方面要肯定生命力、意志的重要性。过去理性主义在东西方一直是正统，对感情、意志比较忽视。19、20世纪，非理性主义强调生命力，有其价值，但片面地夸大了。实际上二者是相辅相成的，这样才能达到一个圆满的人格。

（原载《未定稿》1989年第2期）

儒道两家思想对中国文化的影响

在战国时代，儒墨并称显学，但到汉代，墨学中绝了。道学是隐士之学，虽非显学，却有广泛的影响。汉代以后，儒学成为中国社会的主导思想，道家之学亦延续不绝，成为儒学的补充。儒道两家的哲学思想对于中国传统文化的发展和演变都具有重要而深远的影响。

儒学创始于孔子。孔子的思想是夏商周三代政治文化的继承与总结。儒家对于远古时代的神话与传统不感兴趣，孔子删定《尚书》，断自尧舜，对于尧舜以前置而不论。（近代疑古学派怀疑尧、舜以及大禹俱非历史人物，但是从先秦儒、墨、道、法各家著作来看，各家立说不同，对于尧舜或誉或毁，但却承认尧舜禹是上古帝王，并无异词。我认为这种情况是应该注意的，不应随意否认尧舜禹的历史真实性。）孔子依据夏商周三代的历史经验又提高一步，提出了关于人生之道和文化发展的主要原则，为中国文化以后的发展奠定了理论基础。

道家的创始者老子与孔子同时而且年长于孔子。老子与孔子不同，是夏商周三代文化的批判者。他也总结了夏商周三代成败兴衰的教训，对于文化发展中出现的弊端予以深刻的揭示和批评。老子是中国历史上第一个文化批判者。（关于老子的年代，学术界曾经有过争论。有人根据《老子》一书中有战国时代才能出现的词句因而怀疑《老子》一书是战国时代的作品。但是《老子》书中许多文句确实是春秋时代的思想。如六十三章“报怨以德”，

《论语》中有孔子对于“以德报怨”的评论，可证孔子曾经听到老子的一些言论。又如《老子》七十八章“受国之垢，是谓社稷主”，可与《左传》宣公十五年记载晋大夫伯宗所说“国君含垢，天之道也”相互参证。足证老子早于孔子的传说并非后人编造的。不过《老子》书中有后人附益的文句。）

孔子从正面作出了上古时代文化发展的总结，老子从反面对上古时代文化发展提出了批评。二者相互辉映，开创了中国哲学思想的两大潮流。

孔子哲学的最高观念是“仁”，老子哲学的最高观念是“道”。“仁”是中国古代人道主义思想的主要原则，“道”是中国古代本体论的最高范畴。但是，这“道”与“仁”都是高耸于云端的哲学观念，一般人很少对之有真切的理解。对于一般人影响最大的是孔子和老子的一系列的比较浅显的思想。

孔子一生表现了积极有为的精神，他赞扬“刚毅”的态度，他自述平生是“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”。孔子说过：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”这是对于平民独立意志的肯定，也是对于自己的独立意志的表示。孔子弟子曾子也说：“士不可以不弘毅”（《论语·泰伯》），并赞扬“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺”（同上）。孔门后学所编撰的《周易大传》（简称《易传》）中更提出“刚健”的人生原则。传说孔子晚年读《易》，韦编三绝，写成《周易大传》，历经汉唐，无人怀疑此项记载，到北宋始有人提出疑问。《易传》中有“子曰”云云的章节，从其内容看，“子”指孔子。这应如何解释呢？如果《易传》是孔子所著，显然不可能写上“子曰”。如果《易传》与孔子无关，也不会写上“子曰”。我认为这些“子曰”可能是孔子对弟子讲“易”时的语录。至于“子曰”章节以外的文句可能是孔子弟子或再传弟子撰写的。《易传》是孔门著述，应该肯定。（据

《史记》及《汉书》的记载，孔子传《易》于商瞿，商瞿传于驺臂子弓。《荀子·非十二子》以仲尼与子弓并称，可能子弓是一位大儒。郭沫若曾经认为《易经》是子弓所著，把《易经》的年代推得太晚了。我认为，子弓可能是《易传》的作者之一。）《易传·文言》说：“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”“自强不息”就是“刚健”的诠释，是《易传》所强调的人生原则。

孔子“刚毅”，曾子“弘毅”，《易传》“刚健”、“自强不息”的思想对于中国文化的发展起了积极的推动作用。这一思想对于学术的发展、民族的进步起了显著的深远的作用，激励着人们努力克服困难，奋勇前进。

儒家重视人民内部的团结，强调“人和”，又主张抵抗外来的侵略，保持民族的文化传统。汉代以后，中原的华夏族融合境内不同种族而成为汉族，汉族又不断融合若干少数民族；对于外来的侵略则保持坚强不屈的态度。这些都是在儒家思想的引导之下进行的。儒学对于增强民族的凝聚力起了非常重要的作用。

儒家的道德观对于中国传统文化的方向起了重要的决定作用。儒家认为道德是崇高的，具有内在的价值；道德不是来自上帝的意志，也不是达到其它目的的手段，道德基于人与人之间的现实关系。西方宗教家从上帝的信仰中引申出道德，德国哲学家康德也认为上帝存在与灵魂不灭是道德的必要设定。儒家则既不肯定上帝的存在，也不肯定灵魂的不灭，而从现实的人际关系确定道德的基础。孔子说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）否定了道德与鬼神迷信的联系。又说：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”（同上）从人类的现实生活中确定道德的必然性。在儒家的道德观的引导之下，虽然一般群众杂信各种宗教（佛教、道教以及原始多神教等等），广大知识分子（读书人）的

宗教观念比较淡薄，形成中国文化的一大特点。

但是儒家思想也有消极的一面。儒家承认贵贱等级区分，认为是合理的。孔子以“君臣之义”为人之“大伦”。孟子宣称：“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》）荀子也说：“君子以德，小人以力。力者德之役也。”（《荀子·富国》）儒家基本上是维护等级制度的，没有提出过反对君权的革命理论。这是儒学的严重局限。

针对儒家的短处，道家揭示了等级制度的缺失。老子还没有“无君”观点，而提出“无为”，主张君主不要干涉人民的生活。老子说：“太上，下知有之，其次亲而誉之，其次畏之，其次侮之。”（十七章）理想的君主无所事事，人民只承认他的存在而已。庄子进一步反对儒家所讲“君子小人”的区分，认为理想的“至德之世”是无所谓君子小人的：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？”（《庄子·马蹄》）道家宣扬初步的平等思想。

道家的无为哲学，用来批判君权与等级制度，是有积极意义的，用来指导人生，却导致另一种偏向。老子看到柔弱胜刚强的一些事例，从而主张“柔”、“静”，反对知识技术；儒家主张“博学于文”，庄子则宣称“文灭质，博溺心”（《庄子·缮性》），反对文化的发展。道家在本体论上有重要贡献，在人生哲学上鼓吹“无知无欲”，对于文化的发展起了一定的阻滞作用。

汉代以后一千多年的历史过程中，道家典籍《老》、《庄》对于不得意的士大夫，对于不愿与统治集团合作的知识分子，起了精神慰藉的作用，使人摆脱关于利害得失的忧虑，同时又能引发人们的灵感，使诗人艺术家从中得到有益的启示。但是另一方面，道家不重视个人对于社会的责任，认为亡国败家都不必考虑。庄子说：“圣人之用兵也，亡国而不失人心。”（《庄子·大宗师》）这种

不关心国家存亡的态度对于民族的发展是有害而无益的。

儒家道家的一些思想确实深入人心，但是哲学思想和一般人的社会心理究竟还有一定的距离。儒道学说都是在上古时代的社会心理的基础上，在对于传统的社会心理的批判中形成和发展起来的。社会心理也受到哲学思想的影响和熔铸。但是，在一些方面，哲学对于社会心理的批判并未收到显著的效果。

《庄子》记述华封人祝贺帝尧的故事：“尧观乎华。华封人曰：‘嘻，圣人！请祝圣人，使圣人寿！……使圣人富！……使圣人多男子！’尧曰：‘辞！’”（《天地》）这不一定是历史事实，但多福多寿多男子确实是传统的社会心理所追求的。这种心理在远古时代久已发生了，春秋战国以后的二千多年一直绵延不绝。

孔子曾说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。”（《论语·里仁》）这表明欲富贵是一般人的社会心理，而孔子则分别了“以其道得之”的富贵与“不以其道得之”的富贵。儒家并不绝对排斥富贵，合乎道义的富贵是可以接受的。孟子对于不择手段追求“富贵利达”的人，予以辛辣的讽刺（见《孟子·离娄下》）。荀子讥评所谓俗人说：“以从俗为善，以货财为宝，以养生为已至道，是民德也。”又说：“不学问，无正义，以富利为隆，是俗人者也。”（《荀子·儒效》）这是对于一般人的庸俗心理的深沉的刻画，表现了儒家对于社会心理的评议。

儒家愿接受“以其道得之”的富贵，道家则藐视权贵，不屑于任何形式的富贵。《庄子》书中记载庄子的故事说：“惠子相梁，庄子往见之。或谓惠子曰：‘庄子来，欲代子相。’于是惠子恐，搜于国中三日三夜。庄子往见之，曰：‘南方有鸟，其名为鹓鶵，子知之乎？夫鹓鶵发于南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓鶵过之，仰而视之曰：吓！今子欲以子之梁国而吓我耶？’”（《秋水》）庄子把相位比做腐鼠，充分表

现了对于权位势力的鄙视。庄子追求摆脱世俗心理的高尚的精神自由。

儒家重视“人伦”，特别强调君臣、父子的伦理关系。在这方面，儒家与历史积淀而成的社会心理是比较一致的。儒家重视个人对于家庭与国家的责任。孟子说：“人有恒言，皆曰天下国家。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《孟子·离娄上》）这肯定了个人的重要性，但是还没有提出个人权利的观念，比较强调个人对于社会应尽的义务。

道家重视个人的自由。杨朱讲“为我”，亦称“贵己”，强调自我的价值，主要是追求个人的自由。庄子讲“逍遥”，讲“悬解”（从倒悬的状态中解放出来）。但道家找不到实现个人自由的道路。庄子提倡所谓“坐忘”，其境界是：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”（《庄子·大宗师》）。事实上这只是一种虚幻的精神自由，不过是自我陶醉而已。

关于如何解决个人权利与个人对于社会的义务的关系问题，儒道两家都未能提出精确的观点。（墨家更专门强调个人对于社会的义务，法家完全抹煞个人的权利，较儒家道家更为偏颇。）

试从历史发展过程中考察各时代儒道思想对于文化发展的影响。

汉武帝听了董仲舒的建议，独尊儒术，罢黜百家，于是开始了中国学术史的经学时代。董仲舒在汉代“为群儒首”，事实上他的思想是儒家与阴阳家学说的综合。他发挥了孔子的德治思想，却没有继承孟子的“民为贵”说，而宣扬君权神授；又没有接受荀子“天人之分”的观点，而鼓吹“天人相类”、“人副天数”。董仲舒未能从先秦时代已经达到的高度更向前进，在一些问题上却向后退了。但两汉的自然科学超过了先秦时代，天文学、医学都达到更高的水平。

到了魏晋时代，玄学兴起，打破了两汉经学对于思想的束缚。当时以《老》、《庄》、《易》为“三玄”。何晏、王弼主要是老学，阮籍、嵇康主要是庄学。庄学强调个性自由，使人耳目一新。但是玄学带来了脱离实际的“虚无”学风，忽视对于国家社会的责任感。伴随着西晋统治集团的内乱，爆发了各族人民的混战，刘琨对于玄学学风作了沉痛的总结。他说：“昔在少壮，未尝检括，远慕老庄之齐物，近嘉阮生之放旷，……自顷辘张，困于逆乱，国破家亡，亲友凋残，……然后知聘周之为虚诞、嗣宗之为妄作也。”（《答卢谡书》）这足以证明，魏晋玄谈并不能促进文化的正常发展。文化发展与民族兴盛是不可分离的，忘记了对于民族振兴的义务，单单强调思想自由，也是不足取的。

隋唐时代，统治集团采取了儒、释、道三教并尊的方针，应该说较一家独尊为高明。隋唐时代，佛学的中国化取得了较大的成就。佛教一方面宣扬幽深玄奥的唯心主义，一方面又宣传“三世轮回”、天堂地狱的浅薄迷信，对于广大人民起了麻醉剂的作用。道教从佛教汲取了不少思想资料，缺乏真正的创造性。韩愈排佛崇儒，但无力建立足与佛学抗衡的新哲学。

韩愈提出的复兴儒学的任务，到宋代理学家才得以完成。周敦颐、张载、程颢、程颐等依据先秦儒家的经典（《周易》、《论语》、《孟子》、《中庸》等）回答了佛道二教所提出的问题，为孔孟伦理学说补充了本体论的基础，把理论思维提到一个新的高度。张载建立了气本论哲学，以“气化”解说一切问题；程颢、程颐建立了理本论哲学，以“天理”解说一切问题；朱熹继承二程，建立了一个条理缜密的理论体系；陆九渊建立了心本论哲学，以“本心”作为伦理道德的基础。理学家的本体论虽然在哲学上发放了异彩，但一般人并不了解这些深奥的理论，理学对于一般人的影响主要在于关于“君臣父子”、“天理良心”的伦理思想。理学

起了安定社会秩序的作用，加强了所谓“礼教”的权威。

明清之际，涌现出一些进步思想家，黄宗羲提出了比较明确的民主思想，顾炎武提倡经世致用之学与科学的考据方法，王夫之对于汉唐宋明哲学作出了深刻的总结，集中国古代唯物论哲学之大成。但是，在清代政权的高压之下，除了顾炎武的考据方法之外，都未能发生影响。与此同时，西方已经走出了中世纪，哲学科学都已突飞猛进、迅速向前发展了。相比之下，中国远远落后了。

儒家道家有两个共同的缺点，既不重视自然科学的实验研究，又不重视对于社会实际问题的调查探索，因而既不能为近代实验科学提供理论前提，也不能为近代社会科学提供理论引导。荀子主张利用自然，但不赞同研究自然，他认为君子的态度是“其于天地万物也，不务说其所以然，而致善用其材”（《荀子·君道》）。这是轻视自然科学研究的典型言论。道家更提出“绝圣弃知”、“绝巧弃利”（《老子》十九章），庄子把知识看做“凶器”，认为“知出乎争”，“知也者，争之器也”（《庄子·人世间》）。知识确实是“争之器”，但在竞争的世界中，这种“争之器”还是必要的。

在古代，重视自然科学的是墨家。后来墨学中绝，一些探索自然奥秘的科学家对于自然研究有一定贡献，都未继承墨家的传统。汉唐宋明都涌现出不少有成就的自然科学家，但是未曾开创近代实验科学，对于社会政治经济的研究也停止于笼统臆测的阶段。

刊

虽然儒家道家的思想有这些严重的缺点，但是在一定方面还是为中国文化的发展提供了一定的思想基础。我认为，儒家哲学之中存在着中国文化延续发展的思想源泉，这主要是两个精湛观念：一是刚健思想，二是人际和谐的理想原则。儒家宣扬积极有为的刚健精神，《易传》说：“天行健，君子以自强不息。”这对于

历代知识分子确实起了有力的激励作用。《易传》又说：“地势坤，君子以厚德载物。”厚德载物即是待人接物的兼容精神。儒家宣扬“和为贵”，“天时不如地利，地利不如人和”，这是倡导人与人之间的和谐与合作。这不是强调斗争的革命理论，而是一种提倡阶级调和的思想。在社会的和平发展时期，强调人际的和谐，对于人民安居乐业还是具有一定的积极意义的。

（原载《高校社会科学》1989年第2期）

《管子》的法教统一观

先秦时代，关于道德、教育与法律、刑政的关系，儒家与法家曾经有过争论。儒家宣扬“德治”，强调道德教育的重要，对于法律的作用估计不足。三晋的法家如商鞅、韩非强调“法”与“势”的重要，把法治与文化学术对立起来，认为道德教育都是毫无价值的。两者都陷于一偏。惟有齐国的法家学者以《管子》为题的著作，既主张以法治国，又肯定道德教育的必要性，看到法律与教育的统一关系。这是先秦时代最全面的政治思想。（按：《管子》一书是战国时期齐国祖述管仲的学者的著作汇集，其中可能保存了管仲思想的记录和传说，但大部分是依托管仲的，可称为管子学派的著作。）

孔子将德礼与刑政对立起来，他说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）这反映出古代的刑政是不重视人民的人格，而德礼之治则重在启发人民的善良意志，可以收到提高觉悟之效。如果是民主条件下的以法治国，当也是可以达到有耻且格的。

孟子说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”（《孟子·离娄上》）指出“法”是靠人来执行的，而人必须有一定的道德修养才能运用“法”来治理。孟子这两句话是正确的，但对于法却没有详细的论述。

商鞅在秦国实行变法，主张以法治国，强调农战，但完全抹煞了道德文化的价值。《商君书》说：“农战之民千人，而有诗书

辩慧者一人焉，千人者皆怠于农战矣。……诗书、礼乐、善修、仁廉、辩慧，国有十者，……敌至必削，不至必贫。”（《农战》）又说：“圣王者不贵义而贵法，法必明，令必行，则已矣。”（《画策》）把法与义二者对立起来。

韩非继承了商鞅的法治思想，把商鞅之“法”与申不害之“术”、慎到之“势”三者结合起来，却完全忽视了文化教育的作用，再三宣称道德学术是无用的。韩非说：“世之学术者说人主，不曰乘威严之势以困奸邪之臣，而皆曰仁义惠爱而已矣。世主美仁义之名而不察其实，是以大者国亡身死，小者地削主卑。……吾以是明仁义爱惠之不足用，而严刑重罚之可以治国也。”（《韩非子·奸劫弑臣》）又说：“大贵文学以疑法，尊行修以贰功，索国之富强，不可得也。”（同书《八说》）“夫严家无悍虏，而慈母有败子。吾以此知威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也。”（同书《显学》）韩非完全否认了道德学术在社会生活中的实际作用，这是古代非道德主义的典型。

唯有《管子》提出关于法治与道德教化相互联系的全局观点。

《管子》主张以法治国，同时也着重肯定了道德、教育的必要。《管子》的第一篇《牧民》以礼义廉耻为国之四维，认为四维的张弛有关于国家的存亡：“四维张则君令行。故省刑之要在禁文巧。守国之度在饰四维。……四维不张，国乃灭亡。”“国有四维，一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。倾可正也，危可安也，覆可起也，灭不可复错也。何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。”按礼义廉耻都是道德规范，《管子》把道德规范的作用提到“四维不张，国乃灭亡”的高度，充分肯定教化的重要性。

《管子》强调民心的重要：“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。……故刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心。”（《牧

民》)为政必须顺民心,仅靠刑罚杀戮是不行的。对于人民,一方面要亲之教之,一方面要宣布宪令,这样才能取得良好的效果:“民众而可一,则有以牧之也。……厚爱利足以亲之,明智礼足以教之,上身服以先之,审度量以闲之,乡置师以说道之。然后申之以宪令,劝之以庆赏,振之以刑罚。故百姓皆说为善,则暴乱之行无由至矣。”(《权修》)统治者在道德上做出表率是必要的:“君不君则臣不臣,父不父则子不子,上失其位,则下逾其节,上下不和,令乃不行。……且怀且威,则君道备矣。”(《形势》)

《管子》书兼重法教的言论很多,试摘举其比较重要的如下:

“期而致,使而往,百姓舍己以上为心者,教之所期也。……令则行,禁则止,宪之所及,俗之所被,如百体之从心,政之所期也。”(《立政》)

“信赏审罚,爵材禄能,则强。……明法审数,立常备能,则治。……通之以道,畜之以惠,亲之以仁,养之以义,报之以德,结之以信,接之以礼,和之以乐。”(《幼官》)

“虚而无形谓之道,化育万物谓之德,君臣父子人间之事谓之义,登降揖让、贵贱有等、亲疏有体谓之礼。简物小大一道,杀戮禁诛谓之法。”(《心术上》,字句从《校正》改定。)

“制断五刑,各当其名,罪人不怨,善人不惊,曰刑;正之服之,胜之饰之,必严其令,而民则之,曰政;如四时之不貳、如星辰之不变,如宵如昼,如阴如阳,如日月之明,曰法;爱之生之,养之成之,利民不德,天下亲之,曰德;无德无怨,无好无恶,万物崇一,阴阳同度,曰道。”(《正》)

这些言论宣扬政教的一致,既主张“信赏审罚”,又倡导仁义礼乐,把道、德、义、礼、法五者并举(《心术上》),或把刑、政、法、德、道五者并列(《正》),既重视刑、政、法,又重视礼、义、德,用现在的名词来说,既肯定了法制,又强调道德教育。这可以概括为

法教统一观。其中“道”的观念显然来自《老子》，“德”的观念是儒家道家思想的结合。

《管子》书中有些篇章强调“法”的重要，如云：“圣君任法而不任智，……故尧之治也，善明法禁之令而已矣。……故黄帝之治也，置法而不变，使民安其法者也，所谓仁义礼乐者皆出于法。”（《任法》）又云：“法者天下之仪也，所以决疑而明是非也。”（《禁藏》）也有些篇章强调仁义。如云：“明王之务，在于强本事，去无用，然后民可使富；论贤人，用有能，而民可使治；薄税敛，毋苛于民，待以忠爱，而民可使亲。三者霸王之事也。事有本，而仁义其要也。”（《五辅》）这些篇章可能是不同时期（战国时代前后二百多年）不同的学者所定的，但是宣扬法治的并未排斥仁义，宣扬仁义的亦未轻视法治。从《管子》的全书来看，其中心观点是肯定德教与法治的统一。

《管子》的法教统一观是有其理论基础的，其理论基础在于民本思想。《管子》提出了“以人为本”的命题：“夫霸王之所始也，以人为本，本理则国固，本乱则国危。故上明则下敬，政平则人安，……霸王之形，德义胜之，智谋胜之，兵战胜之，地形胜之，动作胜之，故王之。”（《霸言》）这里“以人为本”可能原作“以民为本”，唐代避讳改民字为人字。（此篇全文无民字无治字，可能是唐人所改。）“以人为本”或“以民为本”，确是一个非常重要的命题。又一篇记述管仲对齐桓公云：“齐国百姓，公之本也。”（《霸形》）也是明确的民本观点。《管子》还提出一个非常深湛的观点：“与民为一体。”《君臣》上篇云：“夫民别而听之则愚，合而听之则圣，虽有汤武之德，复合于市人之言。……先王善与民为一体。与民为一体，则是以国守国，以民守民也。”与民为一体，即君民同心，上下和谐。（旧注云：“以百姓心为心，故曰一体。”“一国同一意，万人同一心。”）这是先秦政治思想中一个非常有价值的

观点。《商君书》中有“胜民”之说：“昔之能制天下者，必先制其民者也；能胜强敌者，必先胜其民者也。”（《画策》）“民胜其政，国弱；政胜其民，兵强。”（《说民》）《管子》明确反对胜民。《小问》篇云：“桓公曰：‘我欲胜民，为之奈何？’管仲对曰：‘此非人君之言也。……胜民之为道，非天下之大道也。使民畏公，而不见亲，祸亟及于身。’”这反对胜民，也表现“民本”思想。

《管子》有些篇章讲爱民，《小匡》篇云：“桓公又问曰：‘寡人欲修政以干时于天下，其可乎？’管子对曰：‘可。’公曰：‘安始而可？’管子对曰：‘始于爱民。’”但是《管子》所谓爱民与儒家所讲的“爱众”、“仁民”意义不同，《管子》所谓爱民乃是“用民”的手段，《法法》篇云：“计上之所以爱民者，为用之爱之也。”《管子》是把人民看做可以利用的工具而爱民，《七法》篇云：“治人如治水潦，养人如养六畜，用人如用草木。”又云：“不为爱人枉其法。”这“不为爱人枉其法”是正确的，但把人与六畜、草木同等看待，不尊重人民的独立人格，这就陷于偏谬了。这把人与六畜草木同等看待的观点，与“以人为本”的思想是相互矛盾的。《管子》书虽然肯定道德的社会作用，总起来看，还是属于法家。

《管子》还反对学术自由，宣称：“昔者圣王之治人也，不贵其人博学也，欲其人之和同以听令也，……拂世以为行，非上以为名，常反上之法制以成群于国者，圣王之禁也。……圣王之身，治世之时，德行必有所是，道义必有所明，故士莫敢诡俗异礼以自见于国。”（《法禁》）对于这种观点应加以分析，毫无根据的谎言谬论是应该限制的，有一定根据的新奇见解是不宜加以禁止的。《管子》反对私议：“明君在上位，民毋敢立私议自贵者，国毋怪，严毋杂，俗毋异礼，士毋私议。”（《法法》）反对私人讲学，这就有碍于思想文化的发展了。

《管子》是战国时代齐国推崇管仲的学者所撰写的，主张“以

法治国”，不同于儒、道、墨诸家；在“以法治国”的前提之下，也肯定了道德、教育的社会作用，又不同于商鞅、韩非等三晋法家。《管子》阐明了“法”与道德教育的相辅相成的统一关系，这是一个有价值的正确观点。《管子》书中的学术思想，虽然有其时代的局限性，但仍是值得深入研究的。

（原载《管子学刊》1989年第3期）

论孔子的崇高精神境界及其历史影响

章太炎在《菴汉微言》中自述思想迁变之迹有云：“……端居深观而释《齐物》，乃与瑜伽、华严相会，……次及荀卿、墨翟，莫不抽其微言，以为仲尼之功贤于尧舜，其玄远终不敢望老庄矣。癸甲之际，厄于龙泉，始玩爻象，重稽《论语》，明作《易》之忧患在于生生，生道济生，而生终不可济，饮食兴讼，旋复无穷，……又以庄证孔，而“耳顺”、“绝四”之指，居然可明，知其阶位卓绝，诚非功济生民而已。”按《菴汉微言》是民国六年（1917年）章氏口授、吴承仕笔述而成的，在此以前，章太炎曾经訾议孔子，此时则推崇孔子“阶位卓绝”，这是经深思熟虑而后作出的结论。我认为太炎先生这个结论是正确的。从学说理论来看，老庄释迦之说深邃渊奥，不易理解，孔子所讲则平易近人，似乎不够玄远，但是从其所达到的精神境界来说，孔子确实是“阶位卓绝”，是非常崇高的。

章太炎举出“耳顺”、“绝四”之指，“耳顺”、“绝四”确实表现了孔子的崇高境界。孔子自述“五十而知天命，六十而耳顺”（《论语·为政》）。《论语》又云：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”（《子罕》）所谓“耳顺”、所谓“绝四”，都是比较深微难解的。关于“耳顺”，郑玄注云：“耳闻其言，而知其微旨。”朱熹注云：“声入心通，无所违逆，知之之至，不思而得也。”也有人提出新解，认为“耳”字只是虚字。但“顺”字的意义还是明显的，“顺”即“无所违逆”，是人我和谐的境界。“毋意”，意与亿通，无亿即无

主观测度。“毋必”即“无可无不可”，以时间、条件为转移。“毋固”即不固执。“毋我”即不自以为是。“绝四”确实表现了广大的胸怀、虚心的态度，确实是一种崇高的精神境界。“意、必、固、我”，都是一般人所难免的，孔子能“绝四”，是值得赞扬的。

孔子的精神境界可以说是“仁智合一”的境界。仁即博爱，《论语·学而》：“泛爱众。”智即有丰富的知识。孟子述子贡之言，以“仁且智”为圣（《孟子·公孙丑上》），荀子亦称“孔子仁知且不蔽。”（《荀子·解蔽》）但是孔子未尝以“圣”与“仁”自居。《论语》记载：“子曰：‘若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。’公西华曰：‘正唯弟子不能学也。’”（《述而》）孟子说：“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣！’”（《公孙丑上》）按照孔子所提出的界说，“圣”的意义是“博施于民而能济众”（《论语·雍也》），那是比仁更高的境界。

我们何以说孔子的精神是“仁智合一”的境界呢？这应以孔子的言行及生活态度为证。

孔子说：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《子罕》）《论语》又载：“子曰：‘君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。’子贡曰：‘夫子自道也。’”（《宪问》）孔子自述“四十而不惑”，足证已达到“知者不惑”的境界；孔子又自谓“乐以忘忧”，足证已达到“仁者不忧”的境界。

孔子自述生活之乐云：“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。”（《述而》）《论语》又载：“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：‘汝奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔！’”（同上）所谓“乐以忘忧”，正是仁者的境界。所谓“仁者不忧”并非没有忧患意识，而

是不忧虑个人的成败得失，这是一种高尚的精神境界。

“不忧”是仁者的生活态度，而仁的本旨是“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）。在《论语》中，孔子答弟子问仁，因人而异，而最重要的一条是答子贡问“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”从而指出：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”“己欲立”、“己欲达”，即肯定自我的主体性，要求完善自己的人格。“而立人”、“而达人”即承认别人的主体性，帮助别人完善各自的人格。仁的根本含义是承认人是人。《中庸》云：“仁者，人也。”孟子云：“仁也者，人也。”朱熹《孟子集注》云：“仁者，人之所以为人之理也。”这未免是增字解经。所谓“人也”，即以人为人之意，其主要内容是对别人的关怀。孔子具有对于别人的深切关怀。《论语》载：“颜渊、季路侍。子曰：‘盍各言尔志？’子路曰：‘愿车马、衣轻裘，与朋友共，敝之而无憾。’颜渊曰：‘愿无伐善，无施劳。’子路曰：‘愿闻子之志。’子曰：‘老者安之，朋友信之，少者怀之。’”（《公冶长》）这“老安少怀”的志愿，正表现了孔子对于老人和后生的关怀。

孔子富于对他人的关怀，但亦重视个人自得其乐的情趣。《论语》记载：“子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰：‘以吾一日长乎尔，毋吾以也。’居则曰：‘不吾知也！如或知尔，则何以哉？’子路率尔而对曰：‘千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。’夫子哂之。‘求！尔何如？’对曰：‘方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民。如其礼乐，以俟君子。’‘赤！尔何如？’对曰：‘非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。’‘点！尔何如？’鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作，对曰：‘异乎三子者之撰。’子曰：‘何伤乎？亦各言其志也。’曰：‘莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。’夫子喟

然叹曰：‘吾与点也！’”（《先进》）这里子路、冉有、公西华都希望出仕任职，曾皙则唯求自得其乐。孔子赞许曾皙，表现了对个人的独立人格的肯定。仁者“爱人”，但首先要保持自己的独立人格。孔子称伯夷为仁人，又赞扬伯夷“不降其志，不辱其身”（《微子》），这表达了“仁”的完全意义。

关于孔子可谓“知者不惑”，事证尤多。知与学有必然联系，《中庸》云：“好学近乎知。”孔子不轻易赞许某人好学，在众多弟子中，他只称许颜渊为好学，但却以好学自负。《论语》云：“哀公问：‘弟子孰为好学？’孔子对曰：‘有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣！今也则亡，未闻好学者也。’”（《雍也》）又记孔子曰：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”（《公冶长》）孔子一生，“学而不厌，诲人不倦”（《述而》），因而达到“不惑”的境界。孔子在与弟子的问答中，常谈到“辨惑”的问题，“子张问崇德辨惑。子曰：‘主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也。’”（《颜渊》）“樊迟从游于舞雩之下，曰：‘敢问崇德、修慝、辨惑。’子曰：‘善哉问！先事后得，非崇德与？攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？一朝之忿，忘其身以及其亲，非惑与？’”（同上）所谓辨惑即辨别自相矛盾。“辨惑”是达到“不惑”的必要途径。

孔子论知，强调“敬鬼神而远之”。《论语》：“樊迟问知。子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”（《雍也》）重视道德教育，对鬼神持怀疑态度，这是孔子所谓知的一个重要含义，这也是孔子与一般宗教家不同之处。孔子不重视鬼神问题，不谈论死的问题。《论语》载：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”（《先进》）在孔子看来，“人”的问题，“生”的问题，才是最应关怀的；“鬼”与“死”不必考虑。这与宗教家大异其趣，我们认为孔子的这一态度

确实表现了深沉的智慧。这是孔子的精神生活的一个重要特点。

孔子自述平生经历说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（《为政》）“从心所欲不逾矩”是最高的精神境界，这就是心之所欲无不合理。孔子的生活是富于感情的生活，“子在齐闻《韶》，三月不知肉味，曰：‘不图为乐之至于斯也！’”（《述而》）“子食于有丧者之侧，未尝饱也。”（同上）“子于是日哭，则不歌。”（同上）孔子是经常唱歌的。“子与人歌而善，必使反之，而后和之。”（同上）“颜渊死，子哭之恸。从者曰：‘子恸矣。’曰：‘有恸乎？非夫人之为恸而谁为？’”（《先进》）孔子是一个感情充沛的人。三国时代，王弼论孔子说：“夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在，然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人，以为未能以情从理者也。而今乃知自然之不可革。……故知尼父之于颜子，可以无大过矣。”（何劭《王弼传》引）孔子的生活，用王弼的话来说，可谓之“以情从理”，这是一种既富于感情又无不合理的崇高精神境界，可谓之仁智合一的境界。

以孔子的精神境界与老、墨、孟、庄相比，亦有可言者。老子贵柔，强调“柔弱胜刚强”（《老子》三十六章），孔子则赞刚，认为“刚毅木讷近仁”（《论语·子路》）。这是孔老的根本区别。老子的人生理想是“同于道”，“孔德之容，惟道是从。”（二十一章）“故从事于道者，道者同于道。”（二十三章）孔子则很少谈论天道。老子经常谈祸福利害之转化，“祸莫大于不知足。”（四十六章）“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”（五十八章）孔子则不谈论祸福问题。老子有时考虑个人利益，“圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私邪，故能成其私。”（七章）孔子则只讲“毋我”，不考虑“成私”的问题，而强调“笃信好学，守死善道。”（《论语·泰伯》）“无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）老子谈“道”，可谓

玄远，但仍有关于个人的考虑。孔子以“仁”为最高原则，可以为实现“仁”的理想而牺牲自己的生命。这是孔老的不同。

墨子的自我牺牲精神又超过了孔子。墨子说：“必去六辟，嘿则思，言则诲，动则事，使三者代御，必为圣人。必去喜去怒，去乐去悲去爱，而用仁义。”（《墨子·贵义》）这是一种苦行主义。《庄子·天下》篇评述墨子“以绳墨自矫，而备世之急”，“日夜不休，以自苦为极”。墨子的积极救世精神是值得钦佩的，但是，诚如《庄子·天下》篇所说：“墨子道……其生也勤，其死也薄，……使人忧！使人悲！其行难为也！恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪，墨子虽能独任，奈天下何！”墨子之道是难以普遍推行的。孔墨都是为了解决当时的社会问题而积极活动的，“孔席不暇暖，墨突不暇黔”，但孔比较平易，墨过于刻苦。

孟子以孔子的继承者自居，但也提出了孔子所未讲的新观点。孟子以“仁义”为最高的道德原则，认为实行道德不是为了追求个人利益，他说：“哭死而哀，非为生者也；经德不回，非以干禄也。”（《孟子·尽心下》）孟子提出所谓“浩然之气”，他说：“我善养吾浩然之气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。”（同书《公孙丑上》）实行道义，久而久之，则感到自己的气不但充满于身体之内，而且充满于天地之间，这就与万物合而为一了。这样就感到“万物皆备于我”，他说：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（同书《尽心上》）所谓“万物皆备于我”，即以万物为大我，亦即与万物合为一体，这是“仁恕”的最高境界。过去的注释者对于“万物皆备于我”都无确切了解，其实应将“万物皆备于我”与“浩然之气”联系起来看，即“与物为一体”之意。孟子提出“浩然之气”、“万物皆备于我”，可谓较孔子玄远了。以“万物皆备于我”

为“乐莫大焉”的最高生活境界，固然讲得玄妙，但未免偏于神秘，不如孔子所讲的平易切实。

庄子宣扬“齐物”，以“天地与我并生，而万物与我为一”为最高精神境界。他说：“天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。”（《齐物论》）“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《德充符》）庄子讲“万物与我为一”与孟子所谓“万物皆备于我”是基本一致的，但取向不同。孟子是扩大“浩然之气”，使其“塞于天地之间”，于是“万物皆备于我”，扩充小我而为大我。庄子则讲忘我，“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（《庄子·大宗师》）庄子所讲的精神境界比孟子更富于神秘意谓。

综观先秦哲学，唯有孔子的精神境界最高尚而又切实，平易而不神秘，是古代哲人崇高的精神境界的卓越典型。

孔子所宣扬的“仁”的原则，对于后世有深远的影响，孔子的“既仁且智”的崇高人格，受到后世思想家以及广大人民群众的敬仰。宋代理学家对于孔子的精神境界作出了进一步的阐扬、诠释，这里仅举出周敦颐、程颢所讲作为例证。周敦颐宣扬“孔颜乐处”，他说：“君子以道充为贵、身安为富，故常泰无不足；而铢视轩冕，尘视金玉，其重无加焉尔！”（《通书》）又说：“颜子一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，而不改其乐。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。”（同上）孔子曾赞美颜回“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！”（《论语·雍也》）孔子宣扬“贫而乐”，颜子确实做到了“贫而乐”。周敦颐对于孔颜的“贫而乐”作出了理论上的解释。

程颢提出“仁者以天地万物为一体”，“仁者浑然与物同体”。

(《河南程氏遗书》卷二上)这是借用了庄子所谓“万物与我为一”的词句来诠释孔子所谓仁的含义。程颢亦赞扬孟子所谓“万物皆备于我”。程颢关于精神境界的理论可以说是孟庄的综合。孟子讲“万物皆备于我”，未尝以此为仁的境界。庄子讲“万物与我为一”，同时菲薄儒家的仁义。程颢则以“与物同体”作为仁的界说，这并不符合孔子所谓仁的原义，而是仁的观念的一项演变。

孔子的精神境界是崇高的，他对中国文化作出了卓越的贡献。但是，汉唐宋元明清的儒生把孔子当做偶像，不敢有所评议，这就遏制了思想的进步。时至今日，我们在探讨孔子的精神境界的同时，应努力前进，力求达到新的高度。

1989年3月6日

说“国学”

“国学”之名，兴起于民国初年。章太炎先生著《国故论衡》，又作过《国学概论》的讲演（由曹聚仁先生笔录），是关于国学的代表作。所谓国学即中国学术之意。20年代至30年代，在大学、中学的课程中，中文称为国文，汉语称为国语，所谓国俱指本国，事同一例。在西方有 Sinology 的名称，直译应是支那学，一般译为汉学，现在定译为中国学。支那之称，起于印度。支那一词的本义如何，其说不一。有人说是赞美之词，有人认为是贬义词。第二次大战之前，日本称中国为支那；二战结束之后，日本人民一般不用支那一词，改称为中国，这是一项进步。中国学术称中华国学，是十分恰当的。

西方人研究汉学，有些是把汉学当做古董来研究的，和研究古埃及一样。事实上，中国文化从周秦以来绵延不绝，至今仍具有一定的生命力。15世纪以后，与西方相比，中国落后了，但是爱国志士仍在努力直追。时至今日，固然经济还很落后，而在原子技术上已与先进国家接近了。中国的文化传统正在更新、再生的过程中。

如果中国赶上西方之后，是否会出现传统的断裂呢？我认为那也不可能。当然，时代不同了，一定要创建新传统。但新传统与旧传统之间，既有对立的一面，也有联系的一面。在否定旧传统的同时必然有所继承。文化的发展过程中，既有否定性，也有累积性。古代思想家所发现的真理，仍然要加以肯定。

近几年来，“反传统”成为国内的时髦口号。然而鼓吹反传统的论者对于传统并无真正的研究，同时反传统者也正是继承了一部分传统。一些反传统者强调“自我”与个人的主体性，有些人鼓吹金钱至上。实际上，战国时代即已出现“为我”、“贵己”的思想，而追求财利的风气更是由来已久。西晋时代鲁褒著《钱神论》，表明拜金主义久已流行了，并不是什么新思潮。

“革故鼎新”（改旧创新）确实是今天的重要任务。秦汉以来，君主专制主义政治维持了二千多年，在专制主义的压迫之下，学术陷于偏枯，文化发展缓慢。15世纪以后中国落后了，其原因即在于明清时代专制主义的严酷压迫。对于专制主义的遗风陋俗，必须加以彻底批判。但是，传统文化之中，也存在着反专制的进步思想，固然没有达到西方16世纪、17世纪启蒙思想的高度，仍然有其历史的价值，这就应该大力发扬了。

中国学术，照传统的说法，包括义理之学、考据之学、词章之学、经世之学。义理之学是哲学，考据之学是史学，词章之学是文学，经世之学是政治学、经济学。其实传统学术的领域不止于此。此外还有天算之学（天文学、数学）、兵学（军事学）、法学、农学、地学、水利学、医学等等。这些学术中，医学（包括法医学）、兵学（兵法）都有突出的贡献，到今日仍具有非常重要的价值，都值得深入研究。

研究中国传统学术，汉代大史学家司马迁的两个原则还值得注意：一是“好学深思，心知其意”；二是“信则传信，疑则传疑”。

古代思想家有许多深邃的思想，是不容易理解的，尤其是用格言隽语的形式表达出来的，如非加以深入的思考，是难以通晓其中义蕴的。例如《周易大传》所谓“一阴一阳之谓道”、“刚柔相推而生变化”，张载所谓“两不立则一不可见，一不可见则两之

用息”，这些深湛观点，必须与西方辩证法学说对照才显出其晶莹的光辉。又如西周末年的史伯提出“和实生物”、“以他平他谓之和”，春秋时晏子论和同之辨，强调“君所谓可，……臣献其否，以成其可”。这些观点直至今日仍能发人深省。古代的谬论很多，应加纠正；对于古人的一些确有所见的睿智，还应虚心思考，深切体会。

古代历史中，有些事实有明确记载，有些事实无明确记载。两汉至明清时代，信古成为风气，对于三皇五帝深信不疑，而且凭主观想象加以推演。20年代，疑古思潮兴起，不但否定了三皇五帝，而且大禹治水的传说也被认为是神话，于是中国历史被大大缩短了。近几十年考古发现取得了丰硕的成果，中国历史不是被缩短了，而是大大拉长了。这就证明，轻易否定古代传统也是不足取的。有些历史事件，由于缺乏明确的记载不妨存疑，不宜轻率地加以否定。

今天研究国学，不但要整理前人已经做出的成绩，还应推陈出新，在前人成果的基础之上更向前进。不但今日以前的中国学术是国学，当代中国的学术思想也属于国学的范围。五四新文化运动开始了中国文化的大转变的时代，30年代曾经出现短期的学术思想活跃。新中国成立后，又经过了波澜壮阔的曲折道路。从“五四”到现在的七十年间的学术演变，还是值得研讨的。探求真理的道路是宽广的，百家争鸣的方针必然引致学术的繁荣，追求真理的勉力永无止息，愿中华国学日益昌盛。

1989年3月20日

（原载《中华国学》1989年创刊号）

宋明理学的心性观念的分析

心性问题是宋明理学的一个中心问题。程朱学派主张“性即理”，陆王学派强调“心即理”，这是程朱学派与陆王学派的主要争端之一。“性即理”是程伊川提出的，为朱晦庵所宣扬。事实上，陆象山、王阳明亦不反对“性即理”，但是他们认为心性不二，所以“性即理”即含蕴“心即理”，于是强调“心即理”。朱晦庵在继承二程学说的同时，也肯定了张横渠“心统性情”的命题，认为心非即性，只能讲“性即理”，不能讲“心即理”。可以说，朱陆心性学说的不同，主要在于他们对于心性关系的见解不同。程朱学派与陆王学派所谓心、所谓性，以及所谓理，其含义是不相同的。

二程论性，区别了“生之谓性之性”与“极本穷源之性”，如云：“孟子言性，当随文看，不以告子‘生之谓性’为不然者，此亦性也，彼命受生之后谓之性尔，……若乃孟子之言善者，乃极本穷源之性。”（《程氏遗书》卷三“二先生语”）又伊川云：“‘性相近也’，此言所禀之性，不是言性之本。孟子所言，便正言性之本。”（同上书卷十九）所谓“性即理也”，指“性之本”而言，不是指“生之谓性”之性。“性之本”犹言最根本的性。伊川以为，人的本性的内容就是仁义礼智信，他说：“自性而行皆善也，圣人因其善也，则为仁义礼智信以名之。以其施之不同也，故为五者以别之。合而言之皆道，别而言之亦皆道也。”（同上书卷二十五）这就是“性即理也”的主要内涵。

二程论心性关系，所说颇笼统而不明晰，伊川云：“自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”（同上书卷二十二上）又云：“性之自然者谓之天，自性之有形者谓之心，自性之有动者谓之情，凡此数者皆一也。”（同上书卷二十五）伊川有时区别了心的体与用，他说：“心一也，有指体而言者（自注：寂然不动是也），有指用而言者（自注：感而遂通天下之故是也），惟观其所见如何耳。”（《文集·与吕大临论中书》）以寂然不动为心之体，显然是指性而言。

朱晦庵将伊川所谓心的“体用”之说与横渠提出的“心统性情”之说结合起来，以为心之体是性，心之用是情，于是断言心与性有一定的区别。

晦庵论心性云：“伊川‘性即理也’，横渠‘心统性情’二句，颠扑不破。”（《朱子语类》卷五）又说：“性是未动，情是已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓‘心统性情’也。”（同上）又说：“心统摄性情，非侏侗与性情为一物而不分别也。”（同上）这就是说，心、性、情三者有层次的分别。

晦庵更从理气的区别来论证性与心的区别，认为性只是理，而心是有待于气的，是理与气相互结合而后产生的。他说：“心者，气之精爽。”（《朱子语类》卷五）又说：“灵处只是心，不是性。性只是理。”“理未知觉，气聚成形，理与气合，便能知觉。”“所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。”（同上）在晦庵的体系中，理是第一性的，气是其次；心是“理与气合”而后有的。理、气、心，属于不同的层次。心虽非即理，但心中包含性，性的内容是理，所以可以说心中具有理。他说：“性便是心之所有之理，心便是理之所会之地。”“盖心之所以具是理者，以有性故也。”（同上）因此，晦庵所提出的“心”的明确界说是：“心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。”（《孟子集注》卷十三）

与朱晦庵不同，陆象山以为心与性只是一事。他说：“且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。”（《语录》下）于是提出“心即理”的命题：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”（《文集·与李宰·二》）按《程氏遗书》“二先生语五”亦有理心合一之说：“理与心一，而人不能会之为一。”此当是明道所说。象山“心即理”当是本于明道。

王阳明发挥象山“心即理”的观点，更提“心外无理”。他说：“夫物理不外于吾心。外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也；性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪？”（《传习录·答顾东桥书》）又说：“夫万事万物之理不外于吾心，而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理而为二也。”（同上）阳明批评朱子“析心与理而为二”，他自己则合心与理为一。阳明以“性即理”作为“心即理”的论据，他的论证是：性是心之体，性即理，所以心即理。阳明反对“析心与理而为二”，程朱学派亦反对“合心与理为一”。后来戴东原既反对陆王学派所谓“心即理”，也反对程朱学派所谓“理具于心”，而主张“必就事物剖析至微而后理得”，与王阳明“心即理”是两个极端。

程朱学派所谓“性即理”，陆王学派所谓“心即理”，在今天看来，其理论意义何在？程朱、陆王等理学家所谓心、所谓性、所谓理，其确切意义如何？这是我们今天必须认真加以辨析的问题。

从朱晦庵的大量言论来看，他所谓“心”就是近代思想中所谓意识。他所谓“性”就是近代思想中所谓理性。程朱区分了“天命之性”与“气质之性”，所谓天命之性亦称为义理之性，义理之性具有辨别是非善恶的作用，可以说就是理性。意识包含知、

情、意等内容。朱学所谓心亦包含认识、情、意等内容。朱学认为，情是有善有恶、可善可恶的。心中包情，所以心是有善有恶的，因此不可能说心即理。但朱学仍然认为义理之性是心的一项主要内容，所以说心中具理。程朱所谓理包括天地万物之理与人伦道德之理，他们认为天地万物的最普遍的理与人伦道德的最高准则是一而二、二而一的。天地万物的最根本的理是“生”，人伦道德的最高准则是“仁”。“天地之大德曰生”（《周易系辞》），天地万物的“生”是自然而然的；人在生活行动中有意识地贯彻生生之德就是“仁”。程朱学派承认自然规律的客观性，这是正确的；但是认为自然之理（客观规律）与人伦之理（道德准则）具有同一性，这就陷于臆断了。程朱学派认为人性中不但具有辨别是非善恶的能力，而且含有是非善恶的标准。所谓“性即理”就是说“仁义礼智”等道德准则就是人性的主要内容，就是人的理性的内容。

陆王学派所谓心，又称本心，又称良知，其意义与程朱学派所谓心不同，专指道德意识。他们认为这道德意识是先验的，是一种先验的道德意识。象山告学者：“汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无少缺，不必他求，在乎自立而已。”（《语录》上）他认为人的道德意识如耳聪目明一样，是本来固有的。阳明说：“尔那一点良知，是尔自家底准则，尔意念着处，他是便知是，非便知非。”（《传习录》下）陆王学派肯定人具有先验的道德意识，这是陆王“心即理”说的基本含义。这所谓心即是良知，不包括任何不善的内容。

心性问题是非常复杂的问题。何谓心？何谓意识？何谓人性？何谓理性？何谓理？人性的内容如何？理性的功能何在？道德的准则与宇宙的普遍规律有无联系？这些问题直至今日仍是争论的问题，众说纷纭，莫衷一是。程朱学派与陆王学派立说不同，但

都肯定理性的作用，都可谓理性主义，是两种不同的理性主义。在过去二千多年的长期历史中，无论中国和西方，理性主义都处于正统的地位。到19世纪末、20世纪初，西方涌现出非理性主义的思潮，理性主义受到猛烈的冲击。如何认识理性？如何看待理性？这是一个关系人类前途的重要课题。考察宋明理学中所谓心性观念的意义，对于了解中国近古时代理性主义的发展还是有益的。

1989年3月28日

纪念“五四” 发扬爱国主义

五四运动是一次伟大的爱国主义运动，这是明显的历史事实。自1840年以来，中国遭受列强的侵略，一败于英，二败于日，庚子又遭八国联军入侵都城之祸，西方帝国主义国家及东方的日本军国主义蓄意瓜分中国，中国遇到旷古未有的民族危机。第一次大战结束之后，巴黎和会又蔑视中国的主权，于是中国的爱国志士、广大群众发起了伟大的五四运动，以挽救民族的危机。1919年5月4日以前，已经兴起了新文化运动。五四运动是新文化运动的必然结果。“五四”及新文化运动是中华民族广大人民的新觉醒，开辟了中国历史的新纪元。

自从汉代“独尊儒术、罢黜百家”，经学在学术史上占有统治的地位，自由思想受到了压制。五四新文化运动结束了儒学独尊的局面，为新思想的发展，为新学说的勃兴创造了条件。这在中国历史上具有空前的伟大意义。

五四新文化运动高举“民主”与“科学”两大旗帜。五四运动以前，已有人提倡民主与科学了。严复介绍西学，高度赞扬西方的民主政治，更高度肯定了西方自然科学与社会科学的价值，并且介绍了西方的科学方法。孙中山鼓吹“民权”，民权即是民主。虽然如此，“五四”特别标举民主与科学，作为两个响亮的口号，还是有重要意义的，确实起了震聋启聩的巨大作用。

我们今天纪念“五四”，要继续高举民主与科学的旗帜，完成发扬民主、振兴科学的历史任务；同时也要发扬“五四”的爱国

主义精神。

“爱国”的意义

首先要正确理解爱国主义的意义。多年以来，对于何谓爱国主义，曾经有种种误解。何谓爱国？应有明确的理解。汉语中的“国”字是一个多义词，所谓国者，有时指祖国，有时指国家政权（国家机器），有时指民族而言。（这在英语中分别为 country, state, nation）所谓爱国主义指的是热爱祖国，即热爱自己祖国的人民、土地及主权，而不是指爱护统治阶级的国家机器。国家政权可能是反动的，是镇压人民的，何可爱之有？社会主义的国家政权应是可爱的，已往封建主义的政权有何可爱呢？在以往历史上，爱国志士从事推翻反动政权的活动，正是爱国的活动。祖国与民族则是一回事。爱自己的祖国，也就是爱自己的民族，保卫本民族的独立主权。

在封建制时代，爱国与忠君常常相互结合，但是爱国与忠君还是有区别的。忠君是忠于一姓之君，爱国不一定是忠于一姓，而是忠于自己本民族。在历史上，爱国往往表现为忠君，这是当时的历史条件决定的。例如岳飞“精忠报国”，终于被害。岳飞固然忠君，但是他的抗金也含有爱护本族人民的意义，岳飞是为汉族人民而努力奋斗的。当时宋金的战争是民族之间的斗争。宋金同属于中国，所以后来编撰的《宋史》、《金史》同属中国的国史。但是当时宋金两国的战争仍有正义与非正义之分。岳飞抗金，乃是反侵略的正义战争。岳飞被尊崇为民族英雄，是完全正当的。辛亥革命推翻了帝制，“忠君”观念已经成为历史的陈迹了。

“五四”的爱国主义就是热爱祖国，热爱中华民族，维护民族主权。时至今日，这种爱国主义的精神依然是值得高度发扬的。

个人的主体性与民族的主体性

人之所以为人，首先在于具有主体意识。所谓主体意识即是自我意识——自知有己，为满足自己的需要而活动。但是，自我意识与“类意识”是不可分的，与“群意识”也是不可分的。不但人有类意识，知道别人是自己的同类，其他高等动物也有一定程度的类意识，猿有猿群，狼有狼群，猿狼不是过孤独生活的。雁有雁群，鹤有鹤群。人更是生活于社会之中。人的自我意识并非只知有己不知有人。人对于自己的认识往往藉助于对于别人的认识，人是从别人身上认识自己的。如果说猿、狼、雁、鹤的合群只是本能的，人的合群则是自觉的。事实上，人的自觉也是有限的，人对于人的理解直至今日也还是非常有限的，但是究竟有一定的自觉。

在历史上，人们组成若干民族，每一民族形成一个主体。在历史上民族之间经常展开斗争。战败的民族，在古代就降为奴隶，在近代降为殖民地或半殖民地。处于奴隶地位或处于殖民地地位，就丧失了主权。丧失了民族主权的人民，就丧失了独立的人格。

共产主义的理想是世界大同，全地球所有人一律平等。这固然是崇高的理想，但今天距离这一理想的实现还十分遥远。保卫民族独立，保卫民族的主体性，还是每一个民族的人民的首要任务。

当今世界上，大多数人都有其国籍，有其民族籍。即令脱离了任何国籍的世界公民，也还有其民族籍。如果他所属的民族丧失了独立地位，即令他是人所共知的世界公民，也要受到屈辱。这是铁铮铮的不可回避的事实。

民族的主体性即是民族的独立性、自主性、主体能动性。个

人的主体性包含所属民族的主体性。爱国主义就是为保卫民族的主体性、提高民族的主体性而斗争。

如何看待民族的文化传统

一个民族存立于世界之上，必有其所以自立的内在根据。一个民族所以能够自立的内在根据即是这个民族所具有的优良文化传统。一切民族莫不有其文化传统。民族的文化传统之中，包含着有益于社会发展的积极内容，也包含着妨碍社会发展的消极内容。社会的发展总是在新陈代谢、除旧布新的过程之中进行的。如果一个民族文化中积极性的思想意识得不到发扬，而其中消极因素却膨胀起来，就会酿成文化的病变，致成文化的停滞。如果与正常发展、迅速前进的民族相比，就要落后了。

中国文化是世界三大文化体系之一，在15世纪以前曾居于世界的前列。这证明中国文化中存在着有益于社会发展的积极内容。但是15世纪以后逐渐落后了，以至大大落后了，这证明中国文化发生了严重的病变。认识传统文化的积极因素与其病变情况，乃是爱国主义所必需。

爱国主义要求正确理解民族传统的内容，加以历史的辩证的分析，发现民族传统中所具有的进步的契机，同时正确认识落后病根之所在。发现并理解民族传统中的积极的精粹思想，有助于提高民族的自信心，增强前进的勇气。认识民族所以落后的原因，有助于医治痼疾，健步向前。

中国传统文化有没有能促进社会发展的积极进取思想呢？我认为是有的。这就是儒家的“自强不息”的“刚健”思想和墨家的“以绳墨自矫而备世之急”的自我牺牲精神以及道家的追求个性自由的思想。墨家思想缺乏继承者，道家思想转向虚玄，唯儒

家的刚健思想，虽然几经蜕变，但“自强不息”的观念仍流传下来。有人认为在中国传统中找不到积极进取的思想，事实上那只是对于历史的无知。儒家思想有其保守方面，曾经起了消极作用。百年以来，顽固派冥顽不化，而先进的志士为改变中国的落后的面貌而奔走呼号、喋血奋战，其思想源泉不是外来的，有其内在的渊源。

五四新文化运动批判传统文化，对于儒家的保守思想，对于“三纲”以及礼教发动了猛烈的攻击，这都是正确的，具有深刻的重大意义。但是当时对于传统文化的批判，对传统思想没有进行科学的分析，“好的就是绝对的好，坏的就是绝对的坏”，缺乏分析的态度。五四新文化运动宣扬民主与科学，但是在文化问题上却没有贯彻科学的精神。这在当时是难以避免的，却不能不说是一项缺憾。

现代化建设的道路

五四新文化运动所提出的发扬民主与振兴科学的任务，到今天仍然是最重要的任务。我们现在正在进行现代化建设，现代化的核心就是民主化与科学化，如果真正爱国，就应发扬民主，就要振兴科学，这是现代化建设的关键。

西方近代历史的特点就在于民主制度的建立和科学的发达。纵观西方各国以及日本，他们近代化的过程有一个共同之点，即尊重知识，提倡科学，容许学术自由，大力兴办教育。这是世界各国现代化过程的一般规律。现代化的进程与提倡科学、健全民主制度是完全一致的，西方各国及日本都是如此。

反观我国，却出现了令人惊异的现象。我们一方面争取现代化，一方面却不重视教育，于是出现知识贬值的可悲现象。这主

要应归罪于“文化大革命”的流毒。在“文化大革命”期间，鼓吹读书无用论，宣传知识越多越反动，形成一股反文化的逆流。1978年拨乱反正，实行改革开放的政策，这是完全正确的，但是对于教育却没有给予足够的重视，以致近几年来发生了教育危机，这是值得警惕的。纪念“五四”，应该正视这类问题。

现代化包括价值观的变革。五四新文化运动是近代中国价值观变革的一个转折点。当时对于传统的价值观进行了猛烈的冲击，宣扬个性自由，批判了以家族为本位的传统价值观，这是一个巨大的进步。“五四”在宣扬个性自由的同时又鼓吹爱国主义，这具有深远的意义。在实际生活中，个人的自由离不开民族的独立，在一个丧失独立的民族中，是没有个性自由可言的。近几年来，有的人强调个人的自由，要求建立“以个人为主体的新人格”，认为“为民族”是“抽象的价值观”，这也就是不同意“为民族”、“为祖国”的号召。事实上，这是一项严重的错误！应该承认，个人是一个主体，民族也是一个主体，祖国也是一个主体。个人的主体性是不能脱离民族的主体性而存在的。民族不是一个空洞的抽象，祖国不是一个空洞的抽象。民族是实实在在的实体，祖国也是实实在在的实体。民族是由个人集合而成的，个人不可能摆脱民族而存在。这些都是必须承认的客观事实。我们现在纪念“五四”，要继承、发扬五四运动的爱国主义传统。

“五四”开辟了中国历史的新纪元，现已过了七十年，对于这七十年的曲折过程应进行反思，对于这七十年中取得的成绩与走过的弯路应进行反思。作为一个中国人，应该发愤努力，为把祖国建设成为社会主义强国作出新的贡献！

1989年3月10日

传统文化与现代化

我们现在正在进行社会主义现代化建设。现代化建设的一个重要内容就是文化的现代化，也就是创建新的中国文化。新的中国文化当然和旧的中国文化有很大的不同。“革故鼎新”是文化现代化的主要任务。如何改旧创新呢？改旧创新是否要全盘否定传统文化呢？这是一个必须认真考虑的问题。列宁在谈论无产阶级文化时曾说：“应当明确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，没有这样的认识，我们就不能完成这项任务。……无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。”（《列宁选集》第4卷，第348页，人民出版社1972年版）这就是说，只有在人类已经取得的文化成就的基础之上加以改造才能创建社会主义的文化。我认为，列宁的这个观点是非常深刻、非常重要的。

中国传统文化中有哪些内容是应该了解、应该加以发展的呢？只有正确的思想才是值得肯定的。应该承认，古代的思想家曾经发现了一些相对性的真理，这些相对性的真理对于社会的发展是起过一定的积极作用的。这些相对性的真理包括对于客观规律的认识以及关于人生准则的提示。例如老子所说“反者道之动”，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”；《易传》所说“一阴一阳之谓道”，“生生之谓易”。这些话都揭示了事物变化的客观规律，在今天看来也还是正确的。又如孔子的仁爱学说、墨子的兼爱学说，虽

然各有偏向，但都肯定人与人之间应该相互尊敬、相互帮助，这是人类生活的基本准则。人与人之间存在着矛盾斗争，为了避免在矛盾斗争中同归于尽，相互尊敬、相互帮助是必要的。这些虽然是老生常谈，也还是必须肯定的。汉唐宋明哲学中也有不少符合客观实际的思想观点，在今日也还能给人以启发。对于传统文化，不应全盘否定，也不可能全盘否定。

但是，文化发展的关键在于创新。文化的发展不能仅仅重复久已流传的真理，必须更向前进，发现前人没有发现的真理，解决前人没有解决的问题，必须作出新的创造，突破前人的局限。五四新文化运动高举民主与科学两大旗帜。中国古代不是没有民主思想，但是没有建立民主制度；中国古代不是没有关于自然的科学研究，但是没有精密的近代实验科学。发扬民主，振兴科学，仍是我们今天的重要任务。

五四运动批判了旧文化，开辟了文化建设的新纪元。“当时以反对旧道德提倡新道德、反对旧文学提倡新文学，为文化革命的两大旗帜，立下了伟大的功劳。”（《毛泽东选集》第2卷，第660页，人民出版社1966年版）“五四”批判旧文学，提倡新文学，取得了巨大的成就。“五四”以后几十年来，新文学蓬勃发展，硕果累累，琳琅满目。但是在道德方面，旧道德确实破坏了，新道德却没有真正建立起来。“五四”时期所提倡的新道德主要是资产阶级道德，鼓吹个性自由，反对封建礼教，确实立了很大的功劳，但是没有提出关于道德的比较完整的新的理论体系。1949年新中国成立，共产主义道德得到广泛的宣传，取得了可观的成就。但是1957年以后“左”倾教条主义日益严重，个人崇拜盛行，酿成史无前例的“文化大革命”，导致民族文化的大倒退。1979年拨乱反正，伦理道德受到重视。但是近两三年来，拜金主义忽又流行，西方的非道德主义思想涌入中国，助长了社会上的不正之风。重建新道

德，是我们当前的一项非常重要的严重任务。

事实上，新道德的基本原则还是明确的，这就是社会主义的人道主义。这就是：首先要有个人的人格意识，同时要尊重别人的人格；坚持自己的主体自觉，也尊重别人的主体的自觉。人与人之间应该是平等的互助关系，这是社会主义人道主义的基本原则。

人道主义是近代西方资产阶级思想家提出的，其出发点是把人当人看待，反对封建专制主义使人不成其为人。事实上，把人当人看待的观点，在古代已经有了。就中国来说，孔子主张“己欲立而立人，己欲达而达人”，墨子主张“视人如己”，都是主张把人当人看待，这可以称为古代的人道主义。但孔子承认等级区分是合理的，墨子也没有提出废除贵贱的区分，所以古代人道主义是不彻底的。近代资产阶级反对等级划分，宣扬自由平等，比古代人道主义进了一步。但是近代资产阶级思想家认为阶级区别是合理的，不反对人对人的剥削，所以资产阶级人道主义也是不彻底的。唯有社会主义的人道主义既反对等级划分，更反对人对人的剥削，要求废除阶级，这才是彻底的人道主义。但是，废除阶级是难以实现的，今天的西方社会仍然是阶级社会；彻底取消等级观念也不是轻而易举的。中国封建制社会达二千多年之久，等级观念的阴影不易彻底消失的。发扬“五四”所提倡的民主精神，健全民主制度，还是我们今天必须努力完成的重要任务。

（原载《北京大学学报》哲学
社会科学版 1989 年第 3 期）

《管子》学说的历史价值

管仲是春秋时代著名的政治家，孔子曾称赞管仲为仁者。《管子》一书不可能是管仲自己撰写的，我认为是战国时代齐国推崇管仲的学者的著作的汇集。当时管仲在齐国的声望非常高，孟轲讥讽他的弟子公孙丑说：“子诚齐人也，知管仲、晏子而已矣。”足证齐国推崇管仲的人很多。近年来，有些学者认为《管子》一书是齐国稷下学者著作的总汇。事实上，当时著名的稷下学者如田骈、慎到、邹衍、邹奭、鲁仲连、荀卿都各有专著。荀子的著作现今俱存，慎到之书尚保存一部分，田骈、邹衍等的著作俱见《汉书·艺文志》，《管子》书中何尝包含这些人的著作呢？说《管子》是稷下学者著作的总汇，是没有根据的。郭沫若先生提出，《管子》书中《心术》上下、《白心》、《内业》等篇是宋尹学派的著作，不少人认为这是一个重要的发现。按宋钘、尹文是战国时代著名的学者，《庄子》的《逍遥游》篇曾称赞宋荣子“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境”，《天下》篇中对于宋钘、尹文的学说更有详细的论述。《孟子》记载了孟轲和宋钘的对话。《韩非子》中也有关于“宋荣之宽”的评议。《管子》的《心术》、《白心》等篇的内容与《庄子》、《韩非子》中关于宋子的论述并不符合。《庄子·天下》篇论宋尹之学有“以此白心”一语，意谓以此表明内心的愿望，所谓“此”指上文“愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止”，而《白心》篇的内容主要是讲“名正法备，则圣人无事”，岂能以“白心”二字的

偶合就混为一谈？把《心术》上下、《白心》、《内业》等篇当做宋尹学派遗著是没有充足理由的。我认为《心术》、《白心》等篇也是齐国推崇管子的学者的著作。西汉末年，刘向校书，“所校雠中管子书三百八十九篇，太中大夫卜圭书二十七篇，臣富参书四十一篇，射声校尉立书十一篇，太史书九十六篇，凡中外书五百六十四，以校除复重四百八十四篇，定著八十六篇”。这五百六十四篇的“中外书”，一定都以“管子”为标题，所以刘向才把它们作为“管子”书篇，而决不是把稷下学宫的遗书汇集起来统称之为“管子”。齐国当时推崇管仲的学者依托管仲著书立论，故以“管子”作为标题。

这些依托管仲、以管子名义著书立论的学者，可以称为管子学派。管子学派是战国时代齐国法家的一派。我曾经认为《管子》学说是“齐法家”的学说，有别于“三晋法家”。事实上齐国法家还有另外一派，即慎到学派。一般认为，战国时代法家的主要代表人物是商鞅、申不害、慎到、韩非，其实还有《管子》的作者们。商鞅重“法”，申不害重“术”，慎到重“势”，韩非综合“法、术、势”。商鞅把法与道德教育对立起来，慎到把“贤”与“势”对立起来，韩非把法术势与道德文化对立起来，都表现了一定的狭隘性。惟《管子》一书兼重法教，把法势与道德教育统一起来。《管子》书的思想表现了综合性与一定的全面性。以前很多人不承认《管子》是一家之言，而认为是多家言论的杂凑，其实是不理解《管子》学说的综合性与全面性。

儒家强调道德教育，比较忽略对实际问题的探索，被人们讥为“迂阔”。商韩等法家重视实际问题的研究，有一套比较切合实际的政治理论，但忽视道德教育，把人民看做被动的工具，被人们讥为“刻薄寡恩”。惟有《管子》一派既肯定法与势的重要，又不忽视道德教育，强调“礼义廉耻，国之四维”。这种比较全面的

切合实际的政治学说，确实具有很高的理论价值。《管子》一书还提出了关于本体论、认识论的观点，确实可谓“博大精深”。

《管子》的本体论与认识论都是唯物主义的。《形势》篇“天不变其常，地不易其则”可以说是荀子《天论》“天行有常”命题的前导；《心术》上所讲的“静因之道”是荀子《解蔽》篇所谓“虚壹而静”的渊源。《心术》、《内业》的精气学说更是先秦唯物主义的一个重要典型。《管子》在中国古代哲学史上有重要的地位。

《管子》虽然兼重法教，但是仅仅把道德教育看做统治人民的一种工具，还缺乏对人民的人格尊重。《七法》篇云：“治人如治水潦，养人如养六畜，用人如用草木。”把人民和六畜、草木同等看待，这表现了法家的一般缺点。汉代思想家扬雄批评法家说：“申韩之术，不仁之至矣！若何牛羊之用人也！”（《法言·问道》）《管子》也还不能免此缺点。但是总起来说，《管子》兼重法教，还是具有重要意义的。

宋明以来，理学家大都指斥“管商功利之说”，对于《管子》一书很少进行研究。近代以来，许多哲学史家把《管子》一书看做战国时代道家、法家、儒家、阴阳家等资料的杂凑，不认识《管子》书的学派性和一贯性，因而不予以重视。现在是用力整理《管子》的时候了。

我过去也没有发现《管子》的重要价值，现在我认为应该充分肯定《管子》学说的历史价值，应该充分重视这一份内容非常丰富的文化遗产。

1989年4月14日

（原载《管子学刊》1987年创刊号）

探索孔子思想的真谛

——六十年来对孔子思想的体会

今年是孔子诞辰二千五百四十周年,《孔子研究》编辑部同志约稿,希望谈谈数十年研究孔子的心得、体会和思想进程。我自二十来岁学习中国哲学史,对于孔子的思想有所钻研,到现在约六十年了,前后演进之迹,略有可言。我六七岁时在私塾读书,读的第一部书就是《论语》,但当时只是诵读而已,并不解其中义蕴。在中学读书时,开始对哲学感兴趣,读了宋儒的理学著作,才对于孔子的思想约略有所认识。周敦颐在所著《通书》中强调:“君子以道充为贵、身安为富,故常泰无不足;而铢视轩冕,尘视金玉,其重无加焉尔!”又云:“圣人之道,入乎耳,存乎心,蕴之为德行,行之事业。”这些话给我以很深的印象,用这些话来印证《论语》中孔子的言论,才对于孔子的深刻义蕴有所了解。

20年代至30年代,学术界既有反孔的思潮,也有人宣扬“尊孔读经”,我既不同意无分析地反孔,更不赞同尊孔。我认为,孔子是历史上的一个伟大思想家,对于中国文化的发展有深远的影响,虽然表现了一些偏向(当时我以为孔子的“述而不作、信而好古”缺乏创新精神),但是积极贡献还是主要的;孔子的积极救世精神是值得钦佩的,但他是二千年以前的思想家,他所提出的救世方案是不可能用来解决今天的问题的。

30年代之初,我对于哲学的兴趣比较广泛,研习了西方近代哲学思想;1935年又回过头来研究中国古代哲学,开始撰写《中

国哲学大纲》，以问题为纲叙述中国哲学从先秦时代到明清时代的演变过程。在《中国哲学大纲》中，我分别论述了孔子的伦理学说和认识论思想，着重阐释了孔子的“仁”的思想。

在《中国哲学大纲》中我提出了关于孔子所谓“仁”的涵义的新观点。当时许多论者都认为，在《论语》中孔子论仁的话很多，但是没有给出“仁”的定义，孔子对弟子因材施教，随问随答，却没有提出关于“仁”的完整的界说。我以为不然。《论语》记载：“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。’”（《雍也》）我认为，这里“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”，就是孔子关于“仁”的界说。理由有二：其一，子贡提出“博施于民而能济众”的较仁更高的境界而问其是否仁的含义，孔子则区别了仁与圣，故不得不举出“仁”的最高标准最高原则，可见“仁”的最高标准最高原则尚不及此。所以“己欲立而立人，己欲达而达人”乃是仁的最高标准亦即仁的最主要的涵义。其二，“夫仁者”三字正是立界说的格式，其他各条论“仁”，都未用此格式。所以，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”，应看做孔子所讲的“仁”的界说。

在《中国哲学大纲》中，我肯定孔子的“仁”是一个崇高而又切实的人生理想原则。在今天看来，“仁”作为一个宣扬“人类之爱”的基本原则，在历史上仍有其重要的意义。“仁”的观念蕴含着人的自觉。所谓“己欲立”、“己欲达”，就是肯定个人的主体意识；所谓“而立人”、“而达人”，就是承认别人的主体意识。“仁”要求人我兼顾，彼此互助，这应是人际关系的一个根本原则。

1949年新中国成立，大学中各门课程都须以马克思主义的立场、观点、方法加以改造。1953年秋季，北京大学哲学系中国哲

学史教研室决定重新开设中国哲学史课程，集体进行准备。当时，“人类之爱”的思想已受到批判。但是我在重新阅读《论语》的过程中，发现两条以前没有充分注意的材料。一条是“雍也可使南面”（《雍也》），一条是“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《子罕》）。“雍也可使南面”，即主张士人可以执政（掌握政权）；“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，即肯定平民都具有独立的意志。由此可知，孔子虽然强调“君臣之义”，但也承认知识分子和一般平民的政治地位。50年代初期，我认为孔子思想具有一定的进步性。

50年代后期，认为孔子是反动思想家的观点逐渐得势。史无前例的“文化大革命”的过程中，1973年忽然发起了“批林批孔”运动，继之又发动了“批儒评法”。学校里的工农兵学员都参加到这些运动中来了。我受命为学员们讲解有关的历史资料。在当时举国若狂的形势下，提出反对意见是不可能的。当时我的态度是客观地讲解有关材料，决不推波助澜。当时北大、清华的两校大批判组以“梁效”的名义发表了一些谩骂孔子的文章，对于孔子进行毫无根据的攻击，有损国格，亵渎了民族的尊严。亦惟有听之任之，付之一笑而已。

1978年党中央拨乱反正，学术界逐渐恢复了正常的活动，如何正确评价孔子成为学术界一个多数人关心的问题。1980年，我写了一篇《孔子哲学解析》，提出关于孔子哲学思想的十个要点：即：（1）述古而非复古，（2）尊君而不主独裁，（3）信天而怀疑鬼神，（4）言命而超脱生死，（5）标仁智以统礼乐，（6）道中庸而疾必固，（7）悬生知而重闻见，（8）宣正名以不苟言，（9）重德教而卑农稼，（10）综旧典而开新风。我认为，孔子关于许多问题的见解都包含两个方面，研究孔子思想不应简单化。孔子“述而不作，信而好古”，重继承而不重创新，这是一项严重的偏向，但他认为对于周制亦应有所损益，并非主张复西周之旧。以往讲

孔子的政治思想，多讲他维护君权，其实他认为如果为君者要求“言莫予违”，就有丧邦的危险，他是反对个人独裁的。关于孔子思想中“仁”与“礼”的关系问题，我认为“仁”是孔子哲学的中心观念，《吕氏春秋》说“孔子贵仁”，是符合实际情况的。汉代以后，独尊儒术，孔子被尊奉为绝对权威，事实上在春秋战国时期，孔子正是“百家争鸣”的学术新风的开创者。总之，研究孔子思想，要进行辩证的历史的分析。

1983年我在曲阜“孔子学术讨论会”中发言提出：“尊孔的时代已经过去了，或者说应该过去了。反孔的时代也已过去了，或者说也应该过去了。尊孔就是以孔子为偶像而极力崇拜，以孔子的是非为是非，这样就会堵塞探索真理的道路，阻碍社会的进步。反孔就是对孔子采取虚无主义的态度，不加分析地全盘否定，这也违反了科学的实事求是的精神。现在我们的任务是研孔、评孔，对孔子进行研究，进行分析，进行评论。我们现在是中国历史的新阶段，应该研究的问题很多，有很多很多比研究孔子更加重要的问题，但是孔子也是应该研究的问题之一。”（见《中国哲学史论丛》第一辑，1984年福建人民出版社出版）这是我近年来关于孔子研究的基本观点。

研孔、评孔，就要探索孔子思想的真谛。在历史上对于孔子学说进行解释的可谓多矣。《汉书·艺文志》说：“仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖。”七十子去世之后，对于孔子学说的解释就出现意见分歧了。孟荀同宗孔氏，而立说不同。汉代有董仲舒、扬雄对于孔子的解释，魏时有何晏、王弼对于孔子的解释，宋代有朱熹对于孔子的解释，明代有王守仁对于孔子的解释。至于近代，有康有为对于孔子的解释，有章炳麟对于孔子的解释，立论亦各不相同。历代学者所见各异，究应何所适从呢？

这种情况可能引起孔子原意已不可知的观点。但是，如果孔

子的原意已不可知，那董仲舒、朱熹对于孔子的解释原意就可知么？如果董、朱对于孔子的解释的原意已不可知，那么康有为、章炳麟的论著的原意就可知么？这就涉及古今是否可以相喻的问题，也涉及今人彼此是否可以相喻的问题。如果古今不能相喻，那么历史就成为无意义的了。如果今人彼此不能相喻，则知识也就成为无意义的了。这就将走入彻底的不可知论。

我认为，历代学者所见不同，其对于孔子的解释各有特点，但也必然有相同或相近之处，只能说是不尽同，不能说是全不同。我们只能说古人的原意不可尽知，不能说古人的原意全不可知。任何特殊的具体的事物，都有其不能用一般概念表示的特殊内容。古人所说的文词语句亦必有其以个人生活经验为依据的附带着若干联想的特殊含义，但其中的一般概念的普遍含义还是可以理解的。在这个意义上，古代思想家学说的真谛还是可以探索的。

每一时代的学者对于孔子学说的解释都是依据当时的需要而着重发挥孔子学说的某一方面或某一观点，不可能作出全面的纯客观的解释，而是有所取舍，有所损益；但也不可能全然乖离，必有与孔子的原意相互契合之处。对于孔子可能有不同的解释，对于老子也可能有不同的解释。但是，不可能把孔子解释成老子，或把老子解释成孔子。这就证明，对于古人思想的解释，除非有意曲解，还是可以反映历史的真实的。所以，对于古人思想的原意还是可以达到相对正确的理解的。我们研究孔子，应力求对于孔子思想的比较正确的理解。

孔子生存于二千年前，他所面临的问题是二千年前的问题，他不可能为二千年后的问题提出任何解决方案。但是，孔子的思想中也有些具有一定普遍意义的观点。“子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜。’”肯定事事物物都是逝逝不已的，指出了变化的普遍性。“性相近也，习相远也”，承认人之本性是相互接近的（既非

相异，也非截然不同），人与人的差异由于积习，这也是正确的。“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”强调了人的同类意识。“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”，既肯定自立的必要，又强调人与人之间相互协助的必要，这是道德的基本原则。“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”，将道德（义）与宗教迷信（鬼神）区别开来，不向宗教信仰寻求道德的根据，而将道德与无神论联系起来，这表现了高度的智慧。

孔子对于中华民族的精神发展作出了巨大贡献，但是儒学独尊的时代久已过去了，今天不应重踏“以孔子的是非为是非”的偏误。现在中国所最需要的，一是民主，二是科学，这都是孔子学说中所不具备的。应该承认，孔学已经不能满足民族发展的全面需要了。孔子所揭示的真理还是要肯定的，但是时代已经改变了，我们应发挥创造性的思维，建立符合新的时代精神的新的学说体系。在建立新的学说体系之时，孔子的学说仍有重要的参考价值。

1989年4月16日

（原载《孔子研究》1989年第3期）

儒家人文主义思想与现代化

“人文”是中国固有的名词。《周易·贲卦·彖传》：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”“人文主义”却是一个翻译名词。在西方思想史上，所谓人文主义主要指文艺复兴时期反对宗教神学的思潮。从严格意义来讲，中国上古时代和中古时代不可能具有与西方近代“人文主义”相同的思想。但是，在中国古代存在着“以人中心”的思想。这种“以人中心”的思想，从广泛的意义来说，亦可称为人文主义。多年以来，许多研究中国思想史的学者，将儒家关于人的学说称为人文主义，还是有一定理由的。这所谓人文主义是广义的人文主义。

从孔子开始，儒家哲学主要研究“人”的问题。儒家肯定人的价值，肯定人的现实生活的重要性，在人的本性或实际生活中寻求道德的根据，而不诉诸神的意志，强调人生的目的不是死后的永生，而是现实生活的合理化。儒家的这些理论观点，虽然具有时代的局限，但是确实具有较高的理论价值。儒家的人文主义思想对于现代化建设有没有意义呢？这是一个值得分析的问题。

一、关于人的价值

《孝经》记述孔子之言云：“天地之性人为贵。”认为天地之间的生命之中，人是最高贵的。这不一定是孔子的原话，却表述了儒家的根本观点。据《论语》的记载，孔子确实区别了人与鸟兽，

他曾说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》）人与人是同类的，人与鸟兽不是同类。人与鸟兽不同之点何在？孔子以为人具有独立的意志。他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）孔子肯定平民也有独立的意志，这是孔子的一个光辉思想。

孟子更强调人与鸟兽的不同，提出“人之所以异于禽兽者”的观念。“人之所以异于禽兽者”何在呢？孟子以为，这在于人具有天赋的内在价值，他称之为“良贵”。他说：“人人有贵于己者。”（《孟子·告子上》）这人人固有的“贵”不是别人所赐予的，而是人人身上本来具有的，其内容即是“仁义忠信”的道德意识。孟子认为，人是具有道德意识的，所以与禽兽不同。

孟子讨论了生命的价值的问题，他肯定生命是有价值的，是人所企求的，但是认为有比生命更高的价值。他提出“所欲有甚于生者”的观念，他说：“生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”人所厌恶的，有甚于死者，孟子举例说：“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。”（《孟子·告子上》）所谓“呼尔而与之”、“蹴尔而与之”，即是不尊重对方的人格，不把人当人看待。所谓“所恶有甚于死者”，即是人格的屈辱。而所谓“所欲有甚于生者”，即是人格的尊严。这比生命更高的价值，孟子称之为“义”（道德）。所谓义即人与人相互尊重，既坚持自己的独立人格，也承认别人的独立人格。

孔子宣称“匹夫不可夺志”，肯定了人的独立意志。孟子提出“所欲有甚于生者”，肯定人的人格尊严。人的独立意志与人格尊严正是人生价值的前提。儒家正是从人的独立意志与人格尊严来肯定人的价值的。

荀子对于人的价值作出了明确的论证。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）所谓义指道德原则。人具有其他物类所没有的道德原则，所以是最有价值的。荀子提出了“人之所以为人者”的观念，他说：“人之所以为人者何已（以）也？曰：以其有辨也。……夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼。”（《荀子·非相》）荀子所谓礼与所谓义是密切联系、相互统一的。他认为，“人之所以为人者”在于有父子之亲、男女之别等等，即在于有道德，所以人是最有价值的。

《礼记》的《礼运》篇说：“故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。”所谓“心”是有知觉、能思维的器官。以人为“天地之心”即认为人是天地之间能知能觉而有思维的中心，人是天地的思维器官。这是一个深刻的观点，可以称为人类中心论。

汉代以后儒家学者论人的价值，基本上是阐述先秦儒家的观点，这里就不必多讲了。

儒家讲人的价值，包含两层意义：一是肯定人类在所有物类中的高贵价值；二是承认每一个人具有贵于禽兽的价值。儒家在承认每一个人具有贵于禽兽的价值的同时，又强调人与人之间有上下贵贱的等级区分，认为受统治的黎民百姓应该为统治阶级服务，事实上一般人民的价值并没有被肯定下来。这是儒家的历史局限。

二、人性的内涵与道德的根据

儒家肯定人的价值，主要是从人的道德意识与道德行为来立

论的，人具有道德意识和道德行为，所以具有高贵的价值。道德的根据何在？这是儒家所重视的一个基本理论问题。关于道德的来源，儒家提出了两个不同的观点。一种观点认为道德原于人的同情心，这是孟子的学说；另一种观点认为道德原于有智慧的人对于人群生活长治久安的思虑，这是荀子的学说。

孟子认为人皆有不忍人之心，他说：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”（《孟子·公孙丑上》）所谓不忍人之心，亦曰惻隐之心，即是对于别人的同情心，孟子以为这就是道德的基础。孟子宣扬“性善”，认为道德出于人的本性。

荀子不承认“性善”，认为道德乃是有智慧的圣人为了消弭人与人的斗争而创立的，他说：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。”（《荀子·性恶》）“争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之。”（《荀子·礼论》）道德乃是圣人“积思虑”而制定的，并非出于人的本性。荀子宣扬“性恶”，但是承认人具有思虑能力，以为道德原于圣人企图息争止乱的思虑。

孟荀关于人性的观点不同，但都肯定道德的价值，并企图在人类生活的实际情况中寻求道德的根源。儒家不是从上帝的意旨中引出道德，也不认为“上帝的存在”与“灵魂的不灭”是道德的前提，而是试图从人与人的实际关系中寻求道德的根源。这是儒家道德论的一个特点。

孟子有道德先验论的倾向，认为人的道德意识是天赋的，认为人的思维能力是“天之所与我者”（《孟子·告子上》）。但孟子所谓天不是具有人格的至上神，有时指客观的必然性。他说：“莫之为而为者，天也。莫之致而至者，命也。”（《孟子·万章上》）凡非人力所为者，都可谓由于天。孟子所谓天是一个模糊概念。在西周时

代，所谓天是指主宰一切的至上神。到战国时期，荀子所谓天是指客观的自然界。孟子所谓天是从主宰之天到自然之天的过渡形态。

在儒家中，也有以“天意”说明道德的，就是汉代的董仲舒。董仲舒所谓天，既指最高的至上神，又指包括日月星辰的天象整体。宋代以后，多数思想家都不承认董仲舒的天意说。

三、儒家关于生死问题的观点

生死问题（严格说来，应云死后的问题）是许多宗教家和思想家所关心的问题。人皆有死，人死以后是否还有灵魂存在？在中国古代，墨家宣扬“尊天事鬼”，承认鬼神的存在。从印度传来的佛教宣扬“因果报应”、“三世轮回”，追求死后的永生。儒家表现了与宗教家完全不同的态度，不谈论死后的问题，不肯定鬼神的存在。

《论语》记载：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”（《论语·先进》）这就是表示鬼神与死的问题是不必注意的。这是孔子的基本态度。《论语》又载：“樊迟问知。子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”（《论语·雍也》）又云：“子不语怪、力、乱、神。”（《论语·述而》）孔子对于鬼神持存疑态度，既不肯定其有，也不断言其无。这是一种明智的态度。墨子批评儒家“以天为不明，以鬼为不神”（《墨子·公孟》），正说明了儒家对于鬼神的态度。

佛教宣传“因果报应，三世轮回”，对于一般群众有广泛的影响，儒家学者则著论加以反驳。南北朝时，何承天著《达性论》批判三世轮回之说，断言：“生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”坚决否定了所谓转世来生的迷信。刘

峻著《辨命论》，强调有德之人践行道德并非追求福报。他说：“《诗》云：‘风雨如晦，鸡鸣不已。’故善人为善，焉有息哉？……修道德、习仁义、敦孝悌、立忠贞，……此君子之所急，非有求而为也。”君子实行道德，并非别有所求，只是贯彻自己的理想。范缜著《神灭论》，论证“形存则神存，形谢则神灭”，更否定了“因果报应，三世轮回”的理论前提。何承天、刘峻、范缜的言论，充分表达了儒家对于生死问题的态度。

宋代理学家张载著《西铭》，其中最重要的四句是：“民吾同胞，物吾与也。”“存吾顺事，没吾宁也。”意谓应有广大的胸怀，既爱民，亦爱物；在生存之时应努力有所作为，而以死为安息。张载又诠释孔子所说“甚矣吾衰也；久矣吾不复梦见周公”云：“老而安死，然后不梦周公。”（《正蒙》三十）既已衰老，则愿安然死去，无所留恋。这是宋明理学对于生死问题的基本观点。

儒家重视现实生活，不肯定灵魂的不灭，否认所谓来世幸福的宗教信仰，确实表现了人文主义的精神。

四、儒家人生理论的历史影响

汉代以后，儒家学说成为中国封建社会的主导思想，对于中国社会与中国文化的发展具有广泛而深入的影响。儒家的人生理论的历史影响，既有积极的方面，也有消极的方面。所谓积极的方面即是符合社会发展的利益、能够促进社会发展的方面；所谓消极的方面即是不符合社会发展的利益、阻碍社会发展的方面。

儒家的人生哲学思想中是否有积极的有益于社会发展的内容呢？我认为是有。如上所述，儒家肯定人的价值，肯定道德的价值，重视现实生活，反对关于来生来世的迷信，这些观念在历

史上确实起了促进文化发展的积极作用。而最值得注意的是儒家在一定程度上宣扬了人的主体性，强调建立独立人格的必要。关于这个问题，以孟子所讲最为深切著明。孟子提出了大丈夫的标准人格：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。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》）这是对于独立人格的明确宣示，在历史上对于广大知识分子起了激励的作用，鼓舞着人们为真理和正义而奋斗。

孔子提出“杀身成仁”的设想，他说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）孟子提出“舍生取义”的设想，他说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）事实上，所谓“成仁”、“取义”，都是坚持自己的独立人格，不屈服于邪恶的势力。在历史上，“成仁”、“取义”的理想原则，在民族危急的时刻，在国家多难的条件之下，曾经多次起了鼓舞士气、坚定斗志、激发牺牲精神的巨大作用。汉代以后，在知识分子中间，存在着一个“以天下为己任”、“士可杀不可辱”的传统，实际上是一个坚持人格尊严的传统，这是在孔子、孟子的人生理论的影响之下形成的优良传统。

但是，在另一方面，儒家是承认君权的，是维护等级制度的。汉代以后，儒家学说被专制帝王所利用，成为防止人民“犯上作乱”的工具，起了阻碍社会发展的严重的消极作用。汉代儒家提出所谓“三纲”——“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，强化了君权、父权、夫权，实际上是削弱以至否定了臣对于君、子对于父、妻对于夫的独立地位，削弱以至否定了臣、子、妻的独立人格。专制帝王在实行君主专制的同时，也实行文化专制主义，利用儒家传授的几部经典，箝制知识分子的思想，于是创造性的思维被遏制了，文化学术的发展迟缓了。在两汉至明清的长期封建

时代，儒家学说的消极作用也是严重的。

然而，我们不能因为儒家学说中含有消极的因素就否认其中所含的积极内容。瑕不掩瑜，汉儒的“三纲”思想掩盖不住孟子的“大丈夫”观念的光辉。

近年以来，有人认为儒家学说是压抑人性的，对于这个问题，应加以辨析。人性的内容是什么呢？与孟子同时的告子说：“生之谓性。”又说：“食色性也。”孟子与告子辩论，对于所谓“生之谓性”、“食色性也”，并未加以否认，而是诘问告子说：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（《孟子·告子上》）孟子所重视的是人与犬牛不同的特点。他特别揭出人有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，认为这是人性的主要内容。用今天的名词来说，孟子是强调人的社会性，而也没有否认人的自然性。儒家主张扩充、发展人的社会性，怎么能说是压抑人性呢？

宋代以后，以三纲为核心的礼教变得日益严酷，清代思想家戴震斥之为“以理杀人”，确实表现压抑人性的偏谬。然而戴震也属于儒家。

儒家传统已有两千多年的历史，儒学的创始人及其继承者的许多思想都是针对当时的情况而提出的，表现了显明的时代性。但是，也应承认，儒家的思想学说也含有一些具有普遍意义的内容，对于后人，对于今日，具有一定的启迪作用。同时，传统中的消极因素也还没有完全消失。理解、宏扬传统中的精粹思想，认识、克服传统遗留下来弊端，是现代化建设中的一项重要任务。

我不赞成儒学复兴的观点。我认为，儒学在中国占统治地位的时代已经一去不复返了。有些学者愿继承儒学的传统，这是他们的思想自由，应该容许的。但是，总的说来，儒学作为一个整体，已不适合当代的需要了。虽然如此，儒学中的一些有价值的观念，还是值得肯定的，应加以改进，加以提高，而不是弃置不

顾。我们进行现代化，要在优秀传统（亦不限于儒家的）的基础上，致力于新的创造。

1989年5月30日

要正确理解孔子

孔子是中国古代的伟大哲人，他的思想不但在中国有深远的影响，而且受到东亚地区和西方的尊重。今年是孔子诞生二千五百四十周年，这是值得我们隆重纪念的。

我们今天纪念孔子，首先要正确理解孔子所倡导的人生理想的精粹含义，更要正确理解孔子的救世胸怀，要认识孔子“发愤忘食，乐以忘忧”的崇高精神境界。

孔子提出的人生理想原则是仁，仁的主要意义是“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。所谓立是主体性的确立，所谓达是主体性的提高。仁肯定了自己的主体性，同时又肯定了别人的主体性。这是一个崇高而又切近的理想原则，可以称为古代人道主义原则，直到今日仍然闪耀着晶莹的光辉。

孔子以仁为人生第一原则，同时兼重智勇。他尝说：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《论语·子罕》）又说：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”（同书《宪问》）足见孔子是兼重仁、智、勇三德的。他又说：“仁者必有勇，勇者不必有仁。”（同上）无勇不足为仁，孔子所宣扬的仁含有见义勇为的内容。孔子兼重仁智勇，这是全面的道德理想，在今日仍具有重要意义。

孔子一生栖栖遑遑为实现理想而周游列国，受到一些隐士的讥讽，他慨叹说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”

《论语·微子》）这表明他努力奔走是为救世济民。他的志愿是：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”（《公冶长》）过去曾经有人认为孔子一生的活动是一种复古倒退的活动，其实是误解。孔子说过：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（《为政》）他不认为周礼是永恒的，对于周礼亦应有所损益。他的政治理想是斟酌三代之礼而加以损益。

《论语》记载：“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：‘汝奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔！’”（《述而》）这是孔子生活态度的自述，宣示了孔子的积极有为的乐观精神。这是一种忘我的、坚强不屈的、永远前进的精神境界。孔子一生，受过多次挫折，但是能泰然处之，坚持自己的道路，终于受到天下后世的崇敬。

孔子开创了私人讲学之风，将原先“学在官府”的文化知识传授给一般平民，他一生“好学不厌、诲人不倦”，他的学术思想和人格照耀着中华民族的精神文明发展的道路，对于中国文化的发展作出了巨大的贡献。但是，孔子的学术思想也还有其一定的不足之处。孔子重视人生之道的确立与宣扬，他宣称：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”（《雍也》）这道指人生之道，对于天道以及万物，孔子很少谈到。孔子以后的儒家学者也很少研究关于自然知识的问题，这不能不说是一个缺欠。

在当时的历史条件之下，孔子是维护等级制度的，强调贵贱上下的区分，这也表现了时代的局限。后来，儒学被专制帝王所利用，成为维护专制君权的工具。历代专制帝王尊孔，是为了维护君主专制制度。今天，对于旧社会遗留下来的等级观念、专断思想，必须加以严厉的批判！我们今天纪念孔子是因为孔子对于中华民族的精神文明作出了巨大的贡献。对于纪念孔子的意义，我

们必须有一个清醒的认识。

1989年6月3日

(原载《走向世界》1989年第5期
“孔子诞辰2540周年特辑”)

孔子对于中华民族的贡献

——纪念孔子诞生 2540 周年

今年是孔子诞生 2540 周年，海内外学人都在举行隆重的纪念。何以要纪念孔诞呢？这是因为孔子对于中华民族的发展曾经做出了卓越的贡献。时至今日，过去那样“以孔子之是非为是非”的时代久已过去了，但是对于孔子的思想学说仍然还有理解和评论的必要。这里简单地谈谈孔子对于中华民族的重要贡献。

第一，孔子提出了人类生活的基本准则。

人类是群居的，人类的生活是社会生活。社会是由许多个人组成的，而个人不可能脱离社会而生存。人与人之间存在着种种社会关系。人与人之间，应如何互相对待呢？这是必须注意的问题。列宁曾经谈到“公共生活规则”，他说：“只有在共产主义社会中，……人们既然摆脱了资本主义奴隶制，摆脱了资本主义剥削制所造成的无数残暴、野蛮、荒谬和卑鄙的现象，也就会逐渐习惯于遵守数百年来人们就知道的、数千年来在一切处世格言上反复谈到的、起码的公共生活规则，自动地遵守这些规则，而不需要暴力，不需要强制，……”（《国家与革命》，《列宁选集》第 3 卷，第 247 页，人民出版社 1972 年版）这些公共生活规则是数千年来在处世格言上反复谈到的，可谓由来已久。就中国历史而论，在原始社会末期，在传说中的唐虞（尧舜）时代和后来的夏商周时代，宣扬公共生活规则的处世格言就逐渐传布了。到春秋时期。许多关

于人伦道德的观念更广泛流行了。孔子的主要工作之一，就是总结了唐虞夏商周至春秋时期的文化成就，对于历来相传的关于公共生活规则的观念进行了提炼和归纳，从而提出了人生理想的最高准则。《论语》记载：“子张问行。子曰：‘言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？’”（《卫灵公》）又：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”（《上》）这就是说：“忠信笃敬”是普遍生的行为准则，而“恕”是应终身遵行的道德。孔子弟子曾子特别强调了忠恕，《论语》记载：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《里仁》）这是曾子对于孔子一贯之道的理解。从全部《论语》所记述的孔子言论来看，勿宁说孔子的一贯之道是“仁”。而忠恕可以说是孔子所谓仁的主要内涵。孔门所谓忠不专指臣对君的道德，而是指一个人对于任何别人应有的态度。孔子曾教导弟子樊迟“与人忠”，（《子路》）曾子每日“三省”，第一项便是“为人谋而不忠乎？”（《学而》）忠是尽心帮助别人之意。“仁”的含义宏深，弟子问仁，孔子因材施教，回答各有偏重，而最重要的一条是“己欲立而立人，己欲达而达人。”（《雍也》）最简明的一条是“爱人”。（《颜渊》）我认为，孔子所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”，确实具有极其精湛的义蕴。“己欲立”、“己欲达”，即肯定个人的主体性；“立人”、“达人”，即承认别人的主体性。兼顾人我，人己并重，这确实是最基本的、也是最高的道德原则。

在当时的历史条件下，孔子承认等级区分的必要性。孔子认为：“不学礼，无以立。”（《季氏》）又说：“不知礼，无以立也。”（《尧曰》）仁是“己欲立而立人”，而立之道在于知礼，于是孔子将仁与礼联系起来，强调“克己复礼为仁”（《颜渊》）。所谓礼一方面是表达内心感情的外在形式，一方面又是表示等级差别的条目规

定，具有浓厚的时代性与阶级性。孔子以礼说仁，也表现了显著的时代性和阶级性。这是孔子的历史局限。

第二，孔子确立了重视现实生活的文化传统。

众所周知，孔子是不谈论鬼神和死后问题的。“子不语怪、力、乱、神”。（《论语·述而》）“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”（《先进》）孔子没有明确否认鬼神的存在，而是对鬼神持存疑态度。他认为生的问题才是重要的，至于死后如何，则不必考虑。孔子的这种观点与宗教家大不相同，这也是宗教家所不能理解的，其实这正是孔子的高明之处。中国古代的原始宗教是多神教，到春秋时代，开明的政治家子产虽然反对关于“天道”的迷信，而仍然承认鬼神的存在。孔子对鬼神持存疑态度在当时是进步的。佛教传入以后，大肆宣传三世轮回、因果报应、天堂地狱之说，蛊惑了人们的头脑。其他外来的宗教亦信仰鬼神。而孔子以后儒学进一步的发展则走向明确的无神论。（孔子再传弟子公孟子宣称“无鬼神”，见《墨子·公孟篇》。宋明时代的理学家基本上都是无神论者。）

孔子的基本宗旨是以道德教育代替宗教信仰。《论语》记载：“樊迟问知。子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”（《雍也》）“务民之义”即从事道德教育；“敬鬼神而远之”，虽然没有否认鬼神的存在，却不求助于鬼神。孔子认为，这才算是明智。孔子的这种态度，正如墨家所批评的，“儒以天为不明，以鬼为不神”（《墨子·公孟》），是一种希图摆脱宗教信仰的态度。

孔子谈“人”而不谈“鬼神”，谈“生”而不谈“死”，既不肯定死后灵魂的不灭，也不祈求鬼神的庇佑。这是一种重视现实生活的态度。孔子的这一思想态度，经过后来儒家学者的发挥，成为中国传统文化的一个显著的特点。原始的多神教和外来的佛教等等虽然在民间广泛流行，而在知识分子中间，宗教意识却比

较淡薄。这里表现了孔子学说的深远影响。

第三，孔子开创了中华民族的学校教育。

孔子是第一个大规模授徒讲学的教育家，这是人们所共知的。与孔子同时的邓析，也招收门徒、讲解法律，但是就其规模和人数来说，远远不如孔子。西周以至春秋中期，学在官府，只有贵族子弟才有学习的资格。孔子则将贵族所掌握的学识广泛传授给一般平民。孔子的弟子中有许多是贫贱出身的。“子张，鲁之鄙家也；颜涿聚，梁父之大盗也，学于孔子。”（《吕氏春秋·尊师》）孔子收徒，“有教无类”。（《论语·卫灵公》）“无类”即不分别贫富贵贱。孔子一生，“学而不厌，诲人不倦”（《述而》），弟子众多，“从属弥众，弟子弥丰，充满天下”（《吕氏春秋·当染》），可谓开辟了中国教育史的新纪元。

孔子从事教学活动数十年，积累了丰富的教学经验，在教学法上有独到的贡献。孔子发明了启发式教学法，“不愤不启，不悱不发”（《论语·述而》）。又实行因材施教，“子路问：‘闻斯行诸？’子曰：‘有父兄在，如之何其闻斯行之！’冉有问：‘闻斯行诸？’子曰：‘闻斯行之。’公西华曰：‘由也问闻斯行诸？’子曰：‘有父兄在。’求也问闻斯行诸，子曰：‘闻斯行之。’赤也惑，敢问！子曰：‘求也退，故进之；由也兼人，故退之。’”（《先进》）孔子善于了解每一弟子的特点，为中华民族的教育事业树立了光辉的典范。

第四，孔子倡导开明坚定的民族意识。

春秋时期，黄河流域，华夏族与戎、狄等族杂居共处，华夏族小国有时遭到戎、狄族的侵略。《左传》闵公元年：“狄人伐邢。”又二年：“冬十二月，狄人伐卫。”当时齐桓公帅诸侯之师救邢救卫。《左传》闵公元年：“狄人伐邢，管敬仲言于齐侯曰：‘戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲昵，不可弃也。……请救邢……’”齐救邢、救卫，都取得胜利。《左传》闵公二年：“僖之元年，齐桓公迁邢

于夷仪。二年，封卫于楚丘。邢迁如归，卫国忘亡。”这是齐桓公在管仲的辅佐之下“攘夷”的事业。孔子曾盛赞管仲的“攘夷”之功，他说：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣！”（《论语·宪问》）“被发左衽”即丧失了华族的文化而接受了夷狄的习俗。孔子盛赞管仲，表现了严肃的民族意识。孔子是反对异族的侵略的。

但是孔子亦反对侵略异族，他曾对弟子说：“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，……夫如是，故远人不服，则修文德以来之；既来之，则安之。”（《季氏》）以武力侵伐异族也是不应该的。

孔子赞美管仲反抗异族侵略的功绩，同时又反对侵略异族，可以说表现了一种开明而坚定的民族意识。不同意对外侵略，这是开明的；坚决反对异族的侵略，这是坚定的。

孔子的民族观点，影响深远。汉代以后，维护民族独立、保卫国家主权的志士仁人、民族英雄，都是在孔子思想影响之下成长起来的，孔子曾讲：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）只有在维护民族独立、保卫国家主权的激烈斗争中，才有杀身成仁的必要。文天祥《衣带铭》说：“孔曰成仁，孟曰取义，唯其仁至，所以义尽。读圣贤书，所学何事？而今而后，庶几无愧！”充分表现了孔子思想的积极影响。汉宋儒家所谓“华夷之辨”或“夷夏之辨”，虽有其狭隘民族主义的一面，也有其爱国主义的一面，其思想渊源出于孔子。

汉代“罢黜百家，独尊孔氏”，自汉代以至明清时代，在“尊孔”的气氛中，“以孔子之是非为是非”，严重地削弱了创造性的思维，阻碍了学术思想的发展。五四新文化运动打破了“儒学独尊”的局面。时至今日，可以对孔子从事科学的研究、进行客观的评价了。只有摆脱儒学思想的束缚，才能对于孔子的历史贡献

有比较明确的认识。

1989年9月4日

后记：1981年我曾写过一篇《孔子哲学解析》，对于孔子学说进行比较全面的评价。1983年在曲阜孔子学术讨论会上我提出：尊孔的时代已经过去，反孔的时代也已经过去了，现在的任务是对孔子学说进行科学的分析和评论。1985年又写过《孔子与中国文化》，对于孔子思想作了进一步的分析。今年是孔子诞辰2540周年，《群言》杂志约我写一篇纪念文字，因不拟重复旧作，故仅略谈孔子对于中华民族的贡献，读者谅之。

论儒学与现代化

儒学是中国自西汉中期至明清时代占统治地位的思想体系。经历两汉、隋唐到宋代，中国文化一直居于世界文化的前列。儒学思想的影响还广被东亚邻邦。明代中期，即16世纪以后，西方文化突飞猛进，中国逐渐落后了。经过辛亥革命和五四运动，儒学失去了统治思想的地位。新中国成立，建立了先进的社会主义制度，但在经济上中国仍然属于发展中的国家。我们现在正在努力进行社会主义现代化建设。近几年来，有些人认为儒学的传统思想是现代化建设的严重障碍，认为必须彻底扫除儒学的影响然后现代化建设才有成功的希望。然而，看一看东亚地区曾受儒学深厚影响的国家，他们仍然尊重儒学，并未致力于反儒的宣传，在经济上却取得了迅速的发展。这种情况表明，儒学不一定是障碍现代化的阻力。究竟儒学与现代化的关系如何？我们在进行现代化建设的过程中应如何看待儒学？

我认为，对于儒学应进行全面的辩证的分析。儒学的思想体系之中确实有不利于现代化建设的方面，但也存在着有益于现代化建设的方面。儒学的理论学说之中，有些观念是符合社会发展的需要，因而有益于当前的现代化建设；有些观念是不符合社会发展的需要，因而不利于当前的现代化建设，应该分别观之。

儒学的思想体系中有哪些积极的内容在今天还应该加以肯定的呢？这里可以举出四点：（一）对于独立意志的肯定，（二）刚

健思想，（三）变通观念，（四）民族意识。以下略加诠释。

（1）对于独立意志的肯定

孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）匹夫不可夺志，即具有独立的意志。孔子肯定人人具有独立的意志，这是一个非常重要的观点，实际上即肯定了人人都具有独立的人格。孟子提出独立人格的崇高标准，他说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。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》）所谓大丈夫即是坚持自己的独立意志，坚持自己的确定原则而决不屈服于环境的人。孟子关于大丈夫的宣示，具有非常重要的意义和深远的影响。

肯定人有独立意志，即是承认人的主体性。人的主体性即是人的主观能动性。儒家，从孔孟开始，是主张发挥人的主体性的。这种思想对于社会的发展是具有重要意义的。

（2）刚健思想

孔子重视“刚毅”，他说：“刚毅木讷近仁。”（《论语·子路》）刚毅即具有坚强的意志而不屈服于外力。《周易大传》提出“刚健”的观念。传说《周易大传》是孔子所著。近年许多哲学史家认为《周易大传》是战国时期的作品，但也有一些易学专家坚持《大传》是孔子所著。无论如何，《大传》与孔子有密切的关系。《周易大传》简称《易传》。《易传》以为天体即日月五星的天象体系运行不息，称之曰健，亦曰刚健。《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”（孔颖达《正义》：“行者运动之称，健者强壮之名。……天行健者，谓天体之行，昼夜不息，周而复始，无时亏退，故云天行健。此谓天之自然之象。君子以自强不息，此以人事法天所行，言君子之人用此卦象，自强勉力，不有止息。”）《文言》云：“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”乾指天体而言，天体运行不

已，而具有一定的规律，故云刚健中正。《易传》以为，人应以天为法，具有刚健的品德。《彖传》说：“需，须也，险在前也，刚健而不陷，其义不困穷矣。”又说：“大有，其德刚健而文明，应乎天而时行。”“大畜，刚健笃实辉光，日新其德。”所谓刚健的品德即具有坚强的意志而不屈服于环境。道家老子“贵柔”，强调“柔弱胜刚强”。《易传》与老子不同，认为刚健是主要原则，但亦承认在一定条件下柔弱也有一定的作用，提出“知柔知刚”。《系辞下》说：“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”宜柔则柔，宜刚则刚，随时处宜。这是比较全面的观点。

《易传》宣扬“刚健”、“自强”，这对于中华民族的发展壮大确实起了巨大的积极作用。

(3) 变通观念

《易传》不但提出“刚健”思想，而且提出“变通”学说。《系辞上》云：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”“变通莫大乎四时”。“变而通之以尽利”。《系辞下》云：“变通者，趣时者也。”“功业见乎变。”“易穷则变，变则通，通则久。”这就是说，自然现象，社会生活，都充满了变化。春夏秋冬四时推移，就是变通的最显著的例证。社会上建功立业都表现了变化。出现危机叫做穷，危机解决叫做通。出现了危机，就必须改变措施，改变之后就能解决危机、顺利前进了。

《易传》主张“变而通之”，而且高度赞扬汤武革命（《革卦·彖传》），这是非常显明的进步观点。

(4) 民族意识

儒家注意民族关系的问题。《左传》定公十年记载孔子相齐定公参加齐鲁的夹谷之会，曾对齐国君臣说：“裔不谋夏，夷不乱华。”（范文澜《中国通史简编》：“裔指夏以外的地，夷指华以外的人。”）明确表示了对于华夷关系的态度，即认为华夷应互不侵犯。齐桓

公时，北狄曾伐邢灭卫，管仲辅佐齐桓公出兵救邢救卫，孔子盛赞管仲保卫华夏文明的功绩。他说：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣！”（《论语·宪问》）被发左衽是夷狄的习俗。“吾其被发左衽”，即屈服于夷狄，丧失了本族的独立性了。孔子坚决反对向异族屈服。春秋时期，戎狄蛮夷与华夏有别，到汉代融合而为汉族。汉代以后，汉族与北方的游牧民族之间仍经常发生矛盾斗争。辛亥革命以来，国内各族融会而为中华民族。在历史上，汉族与少数民族之间曾经发生过多次数战争，这是历史的事实。各族人民为了保卫本族的主权而反对异族的入侵，应该承认，被侵略的一方反抗侵略的战争是具有正义性的。在长期的历史中，各族都涌现出许多坚决反抗异族侵略的民族英雄，这都是应该肯定的。1840年鸦片战争以后，中国受到外国列强的武力侵略，经过百年的艰苦斗争，终于取得反对帝国主义侵略的最后胜利。中国人民具有坚定的民族意识，这民族意识有其深厚的历史渊源，是在儒家思想的影响之下形成的。

我认为，上述儒家的基本观点，在历史上曾经起了促进中华民族的成长、裨益中国社会的发展的积极作用。此外，儒家提倡“仁爱”、“慈孝”、“诚信”、“廉耻”、“勤俭”等道德规范，也都是有益于社会的安定与发展的。儒家宣扬“父子有亲”，虽然后来演变而为“父为子纲”，压抑了子女的独立性，但是“父慈子孝”在正确的意义上也还是社会发展所必需的道德条件。如果父不慈、子不孝，父子不能相容，那么社会生活也就不可能维持了。

但是，儒学之中确实包含一些保守的不利于社会发展进步的思想观点。儒家的思想体系是和中国封建社会的经济情况与政治制度密切联系的。经济情况改变了，政治制度更新了，那些与过去的经济、政治密切联系的思想观点也就应该废弃了。这里提出

四个问题略加讨论：(1) 等级观念，(2) 家族本位问题，(3) 崇古意识，(4) 对于工商的态度。

(1) 等级观念

儒家思想是在等级社会中发展起来的，从孔子开始，即认为区分上下贵贱的等级是必要的。《左传》昭公二十九年记述孔子评论晋国铸刑鼎，强调“贵贱不愆，所谓度也”；“贵贱无序，何以为国？”孟子更明白宣扬“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》）《易传上经·履卦·象传》亦云：“上天下泽履，君子以辩上下、定民志。”程颐释之曰：“夫上下之分明，然后民志有定。民志定，然后可以言治。民志不定，天下不可得而治也。”（《周易程氏传》卷一《履卦·象传》）分别上下贵贱，维护等级秩序，这是儒家的一贯态度，也是儒家的严重缺点。在历史上，儒家的等级思想受到道家的抨击和讥笑，但其影响是深远的。克服和洗刷人们头脑中的等级意识在今天还是一项严肃的任务。

(2) 家族本位问题

家族本位是中国封建社会的生活方式，与自然经济和专制政治是密切联系的。一般的印象，似乎儒家是宣扬家族本位生活方式的。但是，孔子论仁，强调“仁者爱人”，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”，主要从人我关系立论，并未涉及家族关系。孟子以“亲亲”释仁，似乎比较重视家族关系。但孟子论身、家、国的关系云：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《孟子·离娄上》）亦未认为家是最根本的。家族本位的表现之一是任人唯亲，而儒家则宣扬“举贤才”，主张任人唯贤。所以儒家实际上并未提出家族本位的理论。儒家学说中与家族本位有关的是关于孝弟的学说。孔子弟子有子说：“孝弟也者，其为仁之本与？”（《论语·学而》）以孝悌为仁德的基础，战国末年儒者撰写的《孝经》更将

孝悌提高为最高的道德原则。我认为，儒学与家族本位的生活方式有一定的联系，但是儒学还没有在理论上鼓吹家族本位。

(3) 崇古意识

孔子自称“述而不作，信而好古”（《论语·述而》），特别重视传统的继承。孟子说：“《诗》云：‘不愆不忘，率由旧章。’遵先王之法而过者，未之有也。”（《孟子·离娄上》）推崇古代的传统而不强调创新，是孔孟以来儒学的态度。事实上，“述”固然是必要的，“作”尤其必要。学术文化的发展，既需要继承，更需要创新。儒学的崇古意识，对于发扬创造性的思维是不利的。应该承认，继承与创新是对立而统一的，推陈出新是文化发展必由之路。

(4) 对于工商的态度

春秋战国时期，商人在社会上有较高的地位。孔子弟子子贡既学于孔子，同时又从事商业活动。孔子说：“赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”（《论语·先进》）孔子虽然批评子贡不受天命，并未指斥子贡的货殖。重农轻商是汉代统治者的政策。春秋战国时期，工匠亦从“工商食官”的传统解放出来，有了独立的社会地位。墨学即手工业者知识分子所创立的学派。与墨家不同，儒家把从事学术教育的士人与百工区别开来。孔子弟子子夏说：“百工居肆以成其事，君子学以致其道。”（《论语·子张》）这就表明，儒者是脱离工业生产的。在汉唐宋明时代，除少数经济学家和自然科学家之外，多数学者都忽视工商的重要性，这也是儒学传统的一个严重缺陷。

总起来说，儒学作为一个整体，已经过时了。对于儒家的一些消极思想如等级观念等，还应加以彻底批判。但是，儒学中也有很多思想至今仍然具有充沛的生命力，如关于独立意志的思想、刚健自强的观念等等。儒家在肯定个人的独立意志的同时更强调尊重别人的独立意志，虽然重视传统的继承，而也肯定变通的必

要。这些思想观点，在今日看来，仍能发人深省，具有深远的意义和卓越的价值。

1989年9月30日