

韩复智 编著

钱穆先生学术年谱

【卷四】



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

钱穆先生学术年谱

【卷四】

韩复智 编著



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

一九四七年 丁亥 五十三岁

一 国内大事

一月一日，国民政府正式公布《中华民国宪法》施行。

一月八日，马歇尔奉杜鲁门总统令返国，国共和解至此完全失败。

二月二十八日，台湾因缉烟事发生“二二八事件”。

四月二十日，台湾长官公署撤销，依省政府组织法，任命魏道明为台湾省政府主席。

七月十一日，美国派遣魏德迈为特使，来华调查国共事。八月二十四日，离华返美。

十一月二十一日，选举宪法公布后的第一届国民大会代表。

二 事略

是岁，先生续任教五华学院文史研究所，并兼云南大学教授。在省立图书馆所阅读之书，以宋元明三朝诸禅师撰述，及金元两代之新道教为主。

暑假乘飞机返上海，在熟友家饱食乡食，昔日之胃病并未再犯。适无锡巨商荣家有创办江南大学之议，屡来相邀，为调养胃病遂决意离昆明返无锡。暑假后，另介绍一友人诸祖耿去五华，遂与俱往，半年后，先生一人独返，诸友皆知先生为胃病，故也不坚留。

三 著述

一月，《中国之前途》，刊于昆明《民决日报·星期论文》，收入《政学私言》。二〇〇〇年台北素书楼文教基金会·兰台出版社整理新版印行，页二四二～二四九。摘要见一九四五年出版的该书。

一月，《中国文化新生与云南》，刊于《昆明日报》。四月《五华月刊》第四期转载。收入同前兰台版《历史与文化论丛》页二一三～二一八。摘要如下：

（一）

近代文化论者，莫不谓人类文化，亦不脱生、老、病、死之四境。然独于中国文化绵历四千载，迄今未见衰歇，则无说以处。窃谓兹事非可以一端论定。然有一事较浅显而可资解说者，则为中国之地理。法人瑞克西（Reclus）有言：“历史者，乃自时间上言地学。地理者，乃自地域上言史学。”此言实寓至理。中国土地与欧洲一洲约略相等。然欧洲始终未臻一统，故治西史者，无意中即已连带注意及其地域之划分。其全欧文化之演进，显随地域而转移。故欧洲文化者，仅乃一总词。其间各区域文化力量与其生命之生老病死，则彰彰与人以共见。

今返视中国，则骤若不然。然苟效治西史者之分别地域而观，则汉、唐以前，中国文化中心在黄河之两岸；宋、明以下，中心南迁而在长江流域；挽近世以来，中国文化之生命动力有益向南迁之迹象，而渐达于珠江流域矣。然则中国文化这所以见为生命强、绵历久，而不易衰歇，而又不断有新地域之新人文参加活动，常使之有新生气与新力量，此一层实为论中国文化者所极堪注意之事实。文化与地理之关系，此治人文地理学者，尽能言之，然使忘却历史大趋势，则人文地理之影响亦有不能一概而论者。余所谓人类历史演变之大势者，乃指其与人文地理有密切关系者而言。故就各地域分区讨论其文化之演进，则有两观念当平等注重：一曰气候，一曰交通。气候乃先天之宿命，而交通则后天之机运，必会通二者而观，乃可以发现各地域文化演进先后与其盛衰起落之所以然也。

（二）

若专就气候论，则欧洲文化先兴于希腊、罗马和煦晴朗之区，再向北欧寒冷阴晦之地域演进，此乃文化移动之常态。而中国文化则先兴于北方寒冻阴晦之区，再向南方明朗和煦之地域演进；与欧洲情形适得其反。或再就交通条件会合论之，则知中国文化自北而南，亦自有其不得不然之理由。中国古代文化，则以黄河水系之各支流所灌溉之耕地为其

文化产生之基点。此自上游有泾、渭，下至中流之汾、涑、伊、洛，及于下流之漳、卫诸川皆是，而华北平原则为此诸基点相互交通之大平面。故欧洲文化之交通命脉赖诸海，中国文化之交通命脉则赖诸大陆。

今若专就交通条件言，则又有当明辨者。夫环境不宜于僻塞，若僻塞则与外隔绝，此固尽人而知其不利矣。然若地居四冲八达之中心，为交叉之午道，其害亦与僻塞者略相等。故最理想之交通条件，贵能开门即当大道，而闭户又能自守，寓安定于活动之中，备保守于进取之际，此始为最理想之交通条件，亦即最理想之文化条件也。

欲求一国文化之常荣不谢，则先求其疆域之恢宏，为一统之大国。于是某一地区之文化虽由盛而衰，而常有他一地区之新人文、新生气接踵继起。而其继起者仍在其国内，不在其国外，仍不失其本国之传统，则其国之变化始可达于常荣不谢之境。故曰论文化史者，不可不注意于其地理的条件。

(三)

今论中国文化此后新生机之所托命，则大率不外两区：一曰东北，一曰西南。西南以气候言，既较东北为佳，以交通言，此乃国家奥区，为肺腑腹地，居其地，易获安全宁静之感，此尤合于文化滋长之条件。今分论西南诸省，则四川文化开发特早，不当于西南其它诸省相提并论。其次湖南、广东、广西三省，虽较四川开发较为落后，然在中国近代文化史上则已先后露其头角。惟云南、贵州，于西南诸省中，固尤为奥区之奥区，尤为偏隅之偏隅也。然论云南一省之气候山川、土壤产物、风景形胜，则得天之厚、殆莫伦比。故云南省在中国以往文化地位之不占重要，不在其先天宿命之薄，而在其后天机运之迟。若使交通发展早得人事之助，必将高出于西南其它诸省之上。今国内外交通已逐步发展，后天机运已启，云南人文，在最近之将来，宁有不为中国文化新生机、新动力之主要一脉者？爰草此文，预告滇人士，用卜吾言之验否，然亦非二十、五十年不足验吾言也。

二月，《读智圆闲居编》，刊于南京《中央日报文史周刊》第三十七期。一九五九年十月香港新亚书院《学术年刊》第一期重载。收入同前

兰台版《中国学术思想史论丛》（五）页八四～九〇。摘要如下：

宋真宗大中祥符九年丙辰，欧阳修方十岁，在随州，见韩愈《遗文》六卷于李氏敝簏，乞得之，其后韩文大行，群推自欧阳氏启之。然余考是年，释智圆自序其《闲居编》于钱塘之孤山。其言曰：“释智圆于讲佛经外，好读周、孔、扬、孟书，往往学古文以宗其道。”其言学古文，即是学韩。书中卷三十九有读韩文诗（引文略）。其推挹韩文如此，早在欧阳前。又同卷有《述韩柳诗》，卷二十八《师韩议》等。

《闲居编》卷二十六有《读中说篇》。卷四十六又有《读王通中说诗》：“孟轲、荀况与扬雄，代异言殊道一同。夫子文章天未丧，又于隋世产王通。”其在宋初已推尊王通。智圆又极推《中庸》，故自号中庸子，《闲居编》有《中庸子传》三篇，谓：“儒、释者，言异而理贯，莫不化民，俾迁善远恶也。儒者饰身之教，故谓之外典。释者修心之教，故谓之内典也。蚩蚩生民，岂越于身心哉！非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎，释乎，其共为表里乎？岂知夫非仲尼之教则国无以治，家无以宁，身无以安。释氏之道，何由而行哉！”盖自唐李翱以来，宋人尊《中庸》，似无先于智圆者。

《闲居编》卷十六《三笑图赞》有曰：“释道儒宗，其旨本融。守株则塞，忘筌乃通。”又卷三十七《挽歌词》：“平生宗释复宗儒，竭虑研精四体枯。莫待归全寂无语，始知诸法本来无。”时儒学尚未兴，智圆先入空门，晚知尊儒。其以一释子而切慕儒术于举世不为之时，宜为一时所詫怪矣。后人言宋初释子通儒学，辄举契嵩《镡津》一集，然契嵩特承智圆而起，已当仁宗时。慕韩氏之辟佛尊孔，契嵩乃作《原教》、《孝论》诸篇，明儒、释之一贯；岂如智圆方值佛门尚盛，而先诵儒典乎！又二人皆以未及十龄之幼童即入山门，皆通外典，经、子博洽，亦见当时方外风气之一斑。

二月，《读阳明传习录》，刊于昆明《民意日报》。一九六〇年七月香港《人生杂志》第二十卷第四期转载。收入同前兰台版《中国学术思想史论丛》（五）页九二～一〇一。摘要略。

二月，《读康南海欧洲十一国游记》，刊于《思想与时代》第四十一期。收入同前兰台版《中国学术思想史论丛》（八）页四一八～四三一。摘要如下：

余十年前，草《中国近三百年学术史》，于南海康氏，详著其思想先后之激变，顾未称引及其《欧洲游记》。抑南海思想之激变，实亦欧游有以启之也。今年夏，避暑灌县灵严寺，偶于友人家携得此书，翻阅既竟，重加摘录，以补《学术史》之未备焉。

南海早年，实为欧洲文明之讴歌崇拜者，其转而为批评鄙薄，则实由其亲游欧土始。故曰：“吾昔尝游欧、美，至英伦，已觉所见远不若平日读书时之梦想神游，为之失望。今来意甫登岸，而更爽然。”又曰：“亲至罗马而遍观之，乃见其土木之恶劣，仅知用灰泥与版筑而已。其最甚者，不知开户牖以导光，以王宫之伟壮，以尼罗之穷奢，而其拙蠢若此。不独无建章之万户千门，直深类于古公之陶复陶穴。”又曰：“往闻巴黎繁丽冠天下，顷亲履之，乃无所睹。吾居游巴黎之市十余日，日在车中，无所不游，穷极其胜，若渺无所睹闻而可生于吾心、触于吾怀者。厌极而去，乃叹夙昔所闻之大谬而相思之太殷。”又曰：“雅典区区片土，实为大地文明诞育之场。而遍游两小时，吞雅典者八九，则意兴与游观萧然而尽。”

凡此皆可见南海亲游欧土后之观感，故曰南海思想之激变，实以欧游为转纽也。今根据《游记》而分析其思想之转变，一则见欧洲各地文物高下至不同，未必一一尽胜于我也。一则知欧洲之治平康乐，乃最近百年以内事，而以前则不然也。故曰：“遍览欧土大进化，皆在此百年内，百年前屋多低小，亦与中国同，则亦无可深愧者。”又曰：“以巴黎之盛，当我宋、明，尚如弹丸。故时民居多丈许茅屋，学者耳食巴黎之盛，切勿以今日之法比例百余年之法也。”又曰：“遍观欧洲各国博物院，皆于十二、三世纪后乃有精巧之物，可以观欧人进化之序。故曰：吾国人不可不读中国书，不可不游外国地，以互证而两较之。当不至为人所恐吓而自退处于野蛮也。”

南海所谓互证相校，而为其所注意流连者，一则在于宗教艺术、古建筑、古器物方面者，又其一则欧洲政治风俗、历史文化演变之迹乃至

其所以然之故是也。然论及欧洲政治文化之根源，则殊为南海所不满。乃曰：“凡迷信神道者，宫室伟丽；凡多立贵族者，器物精奇。我之宗庙不丽，器物不精，益以见我无神道之迷信，无侯国之压制，尚道德而贵廉让耳。比之欧土之旧，不益见进化之高乎？”

南海谓罗马与中国之比较，不如中国者有五。“一曰治化之广狭。终罗马之朝，皆以意大利境为内国，其余高卢等藩属地，遣都护治之，皆纵恣暴虐，而民得自行其旧俗，实与未开化等。其将相吏士之所自出，文人学士之所发生，政事礼俗之所盛行，图书戏乐之所开发，繁华盛大之集会，实只有罗马一城之内，并不能远及于意大利之封域。我汉时禹域百郡皆为内国，人民平等，不限奴隶。郡国皆有学校，皆立大学掌故，县乡皆有三老以掌教化，特设科举，郡国皆岁举孝廉、茂才，学术遍于全国之乡野，此一也。二曰平等自由之多少。罗马开国千三百年，而贵族、平民之争历数百年。终罗马之朝，意大利半岛奴隶百余万。至末世乃稍予权利，而罗马之纽亦解矣。若我汉世，内国人民，人人平等自由，既无世爵，人人得徒步而至卿相执政权。罗马限于一城数十万人之内，我汉扩之百郡万里五千万人之远，此二也。三曰乱杀之多寡。罗马内政无纪，先则有豪族、平民之争，次则有三头政治之争，又次则有百年内乱。即号称罗马盛世，自凯撒被弑，其开国诸帝自奥古斯都外无一能自保者。其后军队拥立之帝二十五，仅四人考终，而大乱亦频数，于是有三十暴君之代而入于末世之乱。统观罗马一统八百年中，当国有位号者以百数，能保全者不及十主。而争乱分离以数十计。其女后之乱政弑君亦复无数。比之我十六国、五季尚不如。每读《晋书》及《五代史》，哀其时君臣人民之惨杀酷戮，为之掩卷。而罗马一京世载乱离，乃视为朝餐夕饭，岂不哀哉！此其三。四曰伦理之治乱。罗马以家族为治与中国同，而其俗淫乱，则不及我国远甚。观邦溲家人屋壁图书多写淫具，则鸟兽之乱甚矣，此其四。五曰文明之自产与借贷。罗马实为武功之国，不得为文明之国，文明本非其自产，乃借贷于希腊而稍用之。岂与汉世，上承三代，儒、墨诸子，皆本国所发生。百郡人士，生来已习，濡浴已深，无烦假借，此其五。”又曰：“来因河畔多罗马古迹，罗马非不刻意经营，而一败不振，并本国而永远沉沦焉。若我国则拓外之力，暗寓于

无穷。足知罗马政理不如中国，而今罗马律则有间接而入于我者，此我子孙之不克振拔也。”

南海论欧洲中世，其《来因观垒记》，尤为慨乎言之。《记》曰：“以吾遍游欧洲，熟观其博物院及王宫之珍储，则举目所见者，金铁之甲胄戈盾也。游于其国内山野之间，则接目而睹者，巍巍之战垒也。垒也者，故侯之宫，而争战之场，欧人之白骨所筑、赤血所染而成之者也。伤心哉！吾国之古战场可吊者有几？而来因河畔，则接目皆古战垒。五十年前之欧民，何罪何辜而二千年蒙此惨酷，吾至今犹为欧民哀之。”

继而论欧洲中世纪以来之政理曰：“以欧洲万里原陆之地，英、德、奥、法四大国，将二万万之人民，而有地农主只此四十余万人，其余皆无立锥。加以旧教愚民之法，压制种种，皆可为种怒之因而种民变之祸胎。中国听人民自有田地，盖自战国，乃在罗马未出现以前。孔子之道，以自然为教，绝无压制，又岂若天主教乎！故中国人早得自由之福，已二千余年矣。革命乃吾国自有之义，岂待译书之人，先卢骚、福禄特尔而力为之矣。”以此南海乃深不乐当日国人之慕效法国、轻言革命。其《法兰西游记》描述法国大革命之经过及其惨祸，尤为详备曰：“法国革命，恐怖狂戮，贤革同焚，流血百二十九万，祸垂八十余年，实为法国当日革命志士始料所未及。”

南海曰：“今之学者，不通中外古今事势，但闻欧人之俗，辄欲舍弃一切而从之，谬以彼为文明而师之；岂知得失万端，盈虚相倚，观水流沙转，而预知崩决之必至。苟非虚心以察万理，原其始而要其终，推其因而审其果者，而欲以浅躁一孔之见，妄为变法，其流害何可言乎！”至是而南海观点，乃显著有激变，其于一切之论评，乃有转向内里实事求是之意，与一时之盛夸西俗以为标准者相异焉。

二月，《三论老子成书年代》，刊于《五华月刊》第二期。收入联经《全集》第七册《庄老通辨》页一二一～一三〇。

编者按：本文大致与一九三〇年及一九三二年《关于老子成书年代之一种考察》及《再论老子成书年代》相若，已加摘要，兹略。

二月,《灵魂与心》,刊于《思想与时代》第四十二期。收入《灵魂与心》,二〇〇〇年台北素书楼文教基金会·兰台出版社整理新版印行,页一~二四。摘要如下:

(一)

在古代希腊人思想里,“灵魂”一观念,显占重要地位。毕太哥拉最注重的理论,便是一种轮回不朽说,他认为有一个灵魂可从此体转移至彼体。直到柏拉图,亦有他的灵魂先在不朽论与后在不朽论。与灵魂相对立者为“肉体”。肉体终归变灭,无法永生,而灵魂可以不朽。从此便引申出“感官”与“理性”之对立。感官属于肉体,理性本诸灵魂。从感官所接触的世界,是一种物质世界,而理性所接触的世界,则是精神世界。这种二元世界观,实从二元的人生观而来。所谓二元的人生观,即认在肉体生命以外,另有一个灵魂生命。

(二)

自从基督教在西方宣扬开以后,和奥古斯丁的神之城,只在天上,不在地上。人生之终极,灵魂之救度,精神世界之重视,均为西方中古时代之特殊表征。这一趋势,直要到文艺复兴时期始有转变。文艺复兴,外面看是从基督教转返希腊,里面看则是从灵魂转返肉体,从天上转归地上,从精神观念转归到自然现象。自此以下的西方思想,似乎“灵魂”的地位逐渐降低,“心”的地位逐渐提高,西方思想界另有一番新生气。

关于心的重要地位,中世纪以后的哲学家,渐渐认为人的心智可以自寻真理,而不在神的面前被动了。但大体论之,此下的哲学问题,仍然沿袭以前的旧路径。近代西方的物质论者对于力的迷信,成为十九世纪哲学思想之特征。其实物质论者与宗教哲学并无二致,仅以本质观念代替神的观念,以力的主宰代替上帝的主宰。因此自然主宰说与宇宙神造观,机械论与目的论,一样成为西方二元哲学衍变中应有的两大网罗,使西方思想不陷于此,即陷于彼,有求出不得之苦。

(三)

大抵西方人对世界始终不脱二元论的骨子,因此有所谓“精神世界”与“物质世界”或“本体界”与“现象界”等之分别。这一分别,求其最原始的根柢,应该是从灵魂、肉体分立的观念下衍变而来。西方人对

人生始终不脱个人主义，因灵魂本带有个人性。即论宗教教义，灵魂得救、天国幸福，依然是一种个人主义。

灵魂与身体为个人之二元，因此有感觉与理性之对立。惟人生的要求，决不肯即安于此肉体感觉短促的一生而止。因此经验主义、唯觉主义、唯物论各派思想，虽可由此造成极精细的科学与哲学，但终不能指导人生，满足人类内心之要求。人生终极问题，决不能就此而止。

（四）

古代的东方人，似乎早先亦有一种灵魂观念，信有死后之灵魂，却没有详细说到生前之灵魂。死后灵魂似乎只是一种鬼的迷信而已，并已看不到他们有“灵魂再世”及“轮回”等说法。关于灵魂再世及轮回的说法，其背后实为透露了人类对自己生命要求永生及不朽之无可奈何的心理。此一要求，实为人类心理上一至深刻至普遍的要求。试问人类肉体的短促生命，又从何处去获得不朽与永生？若人类生命根本只在此七尺肉体短促的百年之内，则人生之意义与价值究何在？此实为人生一最基本绝大问题，可以说是整个中国思想史里面一最重要的纲领。

在此我们先把《左传》里鲁襄公二十四年关于“三不朽”的一番讨论略为说明。原文：“穆叔如晋，范宣子逆之，问焉曰：古人有言曰‘死而不朽’，何谓也？穆叔未对。宣子曰：昔丐之祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏，其是之谓乎？穆叔曰：以豹所闻，此之为世禄，非不朽也。鲁有先大夫臧文仲，既没，其言立于世，其是之谓乎？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。若夫保姓受氏，以守宗祧，世不绝祀，无国无之，禄之大者也，不可谓不朽。”

在这一段对话里，看出当时人对人生不朽有两个见解：一是家族传袭的世禄不朽，一是对社会上立德、立功、立言的三不朽。这两个见解里，皆没有灵魂再世或超生的说法。在此所欲讨论者，则为包涵在此两种不朽论后面之意义：第一种是晋范宣子所说的家世传袭的不朽。此一说虽为叔孙豹所看轻，但在中国社会上，此种意见流行极广极深，此后依然为一般人所接受、所赞同，只把范宣子当时的贵族意味取消了，而变成平民化。至其高一层的，自然是叔孙豹所说的三不朽。我们用这一

个观点来和西方思想作比较，则西方人的不朽，在其死后到别一个世界去；中国人的不朽，则在他死后依然留在这一个世界内。这是双方很显著的一个相异点。

所谓立德、立功、立言，推其用意，只是人死之后，他的道德、事功、言论依然留在世上，便是不朽。所谓留在世上者，明白言之，则只是依然留在后世人的心里。东方人在人生观念上，一面舍弃了自己的“灵魂”，另一面却把握到别人的“心”来做补偿。只要我们的一生，依然常在别人心中反映到，其人生到底还是存在，还是有价值，有意义的。我们在此可以说：西方人求他死后的灵魂在上帝心里得其永生与不朽。东方人则希望在其死后，他的生平事行思想留在他家属子孙或后代别人的心里而得不朽。这又是一个东西之异点。

（五）

叔孙豹与范宣子一段对话。这一种思想与见解，直要到孔子手里才能组织圆成，而且又得到比叔孙豹与范宣子更进一步的发展。孔子却把这一个期求，倒转来成为一种人生的义务与责任。所以《论语》上说：“慎终追远，民德归厚矣。”《孝经》亦说显亲扬名是为孝道。这已不是父母祖先对其儿女子孙之一种希望与期求，而倒转来成为儿女子孙对其父母祖先之一种义务和责任。这一种义务或责任，依照孔子意见，也并非是从外强加的，而实为人心之自然内发的。如在婴孩少年，对着父母兄长便知孝悌。长大成人，其对人接物便知忠恕。孝悌忠恕都只是指的这一个心。总而名之曰“仁”。仁便是人心之互相映照而几乎到达痛痒相关、休戚与共的境界。只以一人便可推知人人，只以一世便可推知世世。人人世世都把着这一个孝悌忠恕的心，即仁心，来互相映发、互相照顾。由是而有之一切，便是孔子理想中的所谓“道”。《论语》有子曰：“孝悌也者，其为仁之本欤，本立而道生。”孔子曰：“吾道一以贯之。”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”可见儒家所谓道，只在人心孝悌忠恕上。

中国人俗语常说“世道人心”，世道便由人心而立。世道人心，实在便已是中国人的一种宗教。无此宗教，将使中国人失却其生活之意义与价值，而立刻要感到人生之空虚。孔子以后继起的是孟子曾说：“仁，人心也。”又补出一个“性善”的学说来。性善亦便是仁，便是人心之相互

映发、相互照顾处。故孟子又说：“尽心知性，尽性知天。”一切宇宙人生，便都在此人类自身的心上安顿。从人心认识到性，再从人之心性认识到天。如此便由人生问题进入到宇宙问题，这里便已到达了西方哲学上所谓形而上学的境界。这是孔孟以下儒家思想之主要精神，可说是一种“人心一元论”。若用流俗语说之，可谓“良心一元论”。

（六）

东方人虽无灵、肉对立的观念，但有所谓心、物对立，亦并不像西方哲学上唯心、唯物之比。则是《小戴礼记》中《乐记篇》里的“天理”与“人欲”之对立。天理只是人心之同然处，而人欲则知己而不知人，因私昧公，未达于人心之所同然。未能冲破小我肉体之封限而十足表现其人心相互映照交感之功用的一种境界。忠恕只是以己度人而到达人心之所同然。“己欲立而立人”，由此推广，便可认识人心一元之大世界。

（七）

佛教精神，大概论之，亦当归属于西方系统，近希腊而不近中国。其主要目的也要引导人脱离此现实。在中国人观念里，只有这一个人世现实，因此没有真的出世观。一到佛教传入，魏晋南北朝、隋唐一段，中国人开始懂得出世，开始采用二元论的哲学观点，这是佛教在中国思想史上的真影响。此后宋明儒学复兴，他们批评佛教，大致不外两点：一则反对出世，说是自私自利，此即斥其为个人主义。一则反对佛学上的二元论。如所谓体、用之别，真、幻之分等。但佛家思想到底在中国思想史上有不可磨灭的影响。此下宋明儒虽反对佛家的二元论，而他们实际还是采用了许多佛家观点。如朱子论理、气，横渠论气质之性与义理之性，此皆近似有二元之嫌，历经明清诸儒之驳辨。

其实横渠、晦翁皆求融道、释以归儒。缘古代儒家运思以立论，皆偏重在人生界，而道家与释氏，则都偏重在宇宙界，都抱出世观。然人生总是在宇宙中，苟非有一番新宇宙论出现，则新人生论亦即无以确立。宋代理学家如周濂溪、张横渠及朱子，皆酌取道家、释氏来建立他们的一套新宇宙论，但仍皆能不背于孔孟相传人心一元之大精神。而魏晋以下迄于唐五代思想界儒、释、道三足鼎立之旧形势至是乃一变，儒家独执思想界之牛耳，道、释退列下位，再不能与儒抗衡；此则乃宋代理学家之功。

(八)

现在再说孟子论心，本只就心之作用、功能言，并不涉及所谓本体。程朱一派主张“性即理”，似乎看性自有一体。陆王一派主张“心即理”，亦若不免仍要看心自有一体。“体”“用”二字，古人未言，开始应在东汉魏伯阳之《参同契》。此一观念一开始，后代亦即不得不加以承用。宋代理学家言义理，较之先秦，有些处更细密、更周到。虽多采酌了道、释，但仍只发挥了孔孟，还是在充实完成现实人心之一元观上努力，那是该仔细参详的。

(九)

耶教入中国，首先遇到的难题，依然在这一个中国传统信仰的固有宗教上。耶教教义重在个人灵魂之得救，而中国传统观念，则早不看重灵魂，而只看重人心，尤重在人心之相互映照处。因此孝道在中国社会，实属根深柢固，而与耶教之灵魂观适成不可融合之冲突。所以耶教来中国已历三、四百年，正值中国思想界极衰微无所归依的时候，而耶教势力终不能在中国社会上推行。

东方思想里面实已有一种代替宗教之要点与功能，此即上论不朽之观念。此种观念，以儒家为代表。若要说东方人有宗教，宁可说是“儒教”而非佛教。儒教与佛、耶、回三教之不同处，大端有二：一则佛、耶、回三教皆主有灵魂（佛教轮回说可谓是变相之灵魂），而儒家则只认人类之心性（或说良心）而不讲灵魂。二则佛、耶、回三教皆于现世界以外另主有一世界，有上帝天神或诸佛菩萨。儒家则只认此人类之现世界，在此现实世界中之标准理想人物则为圣贤。故若以儒家思想为一宗教，则不妨称之为人生教，或人文教，或圣贤教，以别于佛、耶、回三宗之上帝教与佛菩萨教。又不妨称之为现世教，以别于佛、耶、回三宗之出世教。亦可称之心性教（或心教），以别于佛、耶、回之灵魂教。儒家思想既融宗教与伦理为一，不主出世，亦不取个人主义，可谓于是此人生世界求能推扩尽量以达于不朽与永生之一种境界。

(十) (略)

二月，《王门之讲会》，刊于昆明《民意日报·文史期刊》第十九期。

收入同前兰台版《中国思想史论丛》(七) 页三二八~三三一。

复智按: 本文内容已在一九四一年《王龙溪先生略历》中述及, 兹略。

三月,《略论王学流变》,刊于《思想与时代》第四十三期。收入同前兰台版页一六八~一八二。

编者按: 本文大要已见于一九二八年出版《王守仁》一书及一九四四年《说良知四句教与三教合一》文中, 摘要兹略。

四月,《春秋车战不随徒卒考》,刊于昆明《民意日报·文史期刊》第三十期。收入联经《全集》第三十二册《读史随札》页一~一二。摘要如下:

《周官》乃战国晚出书,不可为典要。后儒不察,每以《周官》说《左氏》,遂多扞格。清儒刘光蕡古愚《烟霞草堂集》有《春秋车战篇》谓:“古用车战,余窃疑之。一车甲士仅三人,步卒七十二人,炊家子二十五人。为一车百人,仅用三人为战,而此七十二人皆空车随后乎?”刘氏之说如此。不知一车步卒七十二人,此出《周官》,于《左氏》无证也。今刘氏不疑《周官》,而转疑《左氏》,可为无识矣。

考《左传》成公二年,齐、晋鞌之战:晋解张御隙克,郑丘缓为右。缓曰:“自始合,苟有险,余必下推车。”若一车有步卒七十二人,隙克乃晋军主帅,战事虽急,岂有七十二人尽逃散不在之理;又何致每有险必其右自下推车乎?又成十六年,晋楚战于鄢陵:楚子登巢车,以望晋军。伯州犁侍。王曰:“皆乘矣,左右执兵而下矣。”曰:“听誓也。”“乘而左右皆下矣。”曰:“战祷也。”则战士皆乘车,未见有徒卒也。

然谓春秋之时遂无徒兵乎?曰,是亦不然。凡有徒兵,《左氏》必明言之。其制盖始于郑。隐公四年:“诸侯之师败郑徒兵。”是徒兵之最早见者。隐公九年:“北戎侵郑。郑伯御之,患戎师,曰:彼徒我车,惧其侵轶我也。”则戎人乃徒兵不以车战,若诸夏之制,一车有步卒七十二人,又何谓“彼徒我车,惧其侵轶我”乎?是足证车后之无徒矣。

然则春秋之世,凡车乘徒步,必各不相杂乎?曰:是又不然。昭公

元年：“晋中行穆子败无终及群狄于太原，将战，魏舒曰：彼徒我车，所遇又阨，以什共车，必克。困诸阨，又克。请皆卒，自我始。乃毁车以为行，五乘为三伍。荀吴之嬖人不肯即卒，斩以徇。”是魏舒始建议以十步卒随战车，晋人既以克戎而戎败入阨，战车终不便，魏舒乃又请全毁车乘为卒行，一车三甲士，故五乘为三伍。若先有七十二卒随车后，一车已得伍十四而余矣，何烦以什共车，又何烦毁车为行，复益此五乘而三伍为乎？

故知春秋之世，车战其常，徒兵其变；车徒相杂，又其偶一有之之事。《左传》文极明备，而后人必引《周官》、《司马法》妄相比附，故辗转不得其真耳。是知虽春秋晚世，中原战役，仍自以车战为主，而时有徒步精兵，或以攻坚，或以夜袭，出奇制胜，要与“车后七十二步卒”之说渺不相涉也。

《二程学术述评》，刊于《思想与时代》第四十五期。收入《中国学术思想史论丛》（五），二〇〇〇年五月台北素书楼文教基金会·兰台出版社整理新版印行，页一七七～一九六。摘要如下：

二程是第二期宋学中较后辈的中心人物。正统理学，直要到二程才完成。前期学者如荆公、温公，皆曾与二程交游。二程于政治上皆未显达，然亦无隐士气。毕生宏扬教育，亦复注意政治问题，四方学者辐集，确然成为北宋理学之大成与正统。

横渠问明道：“定性未能不动，犹累于外物，何如？”明道因作书答之，所谓《定性书》是也（引文略）。伊川作《明道行状》谓：“先生为学，自十五、六时，闻周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。又汨滥于诸家，出入于老、释者几十年，返求之《六经》而后得之。”

今按：《定性书》所云，大体即周茂叔“主静立人极”之义；其所描绘之心理境界，即濂溪所谓“明通公溥”也。而书中已言及“理”字。濂溪以“无欲”释静，无欲只是反面消极字，明道始以“理”字补出其正面，至是而天理、人欲对立之局面渐以成立。

大抵明道此书，亦颇采释、老成说。如云：“圣人以其情顺万物而无情”，“圣人之喜怒，以物之当喜当怒”，如是则此性澄然常定，此亦似佛

氏涅槃境界矣。若中国古代儒家所谓“性”，乃指其有情感有动向者而言。有此情，此心便有动向，岂可谓我爱以物之当爱，我羞恶以物之当羞恶，此皆物理，而无我之情感生命预其间乎？此后宋儒又嫌“物理”二字稍似偏外，故不常用，而喜用“天理”字。其实舍却物理，又何处寻天理。故穷理必由格物。但明道实并不是此意。明道之意，只认我之喜怒哀乐，即系乎物之当喜当怒当哀当乐，此即合内外之道，亦即是“性即理”，即“定性”也。

明道此后颇不常言“静”字“无欲”字，而时时言“仁”言“敬”。其意盖把“仁”字替代“无欲”，“敬”字替代“静”，其大旨见于其所为《识仁篇》。大略云：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义理智信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已。”心体不分物我，不分内外，只是物我内外浑然同体。仁即是心体，亦即是天理。换言之，心体便是仁，便是理。心体我之自有，故只须识之存之，此外别无工夫也。

《识仁篇》以“诚敬”二字说存心工夫，其实诚敬是心体，便是心之原来体段，与正常状态，此处工夫、本体合一非二，故工夫即已是自然，不烦用力。惟依字面看，“诚”字偏于体段方面者多，“敬”字偏于工夫方面者多。故程门言存心工夫，尤多用“敬”字。明道云：“某写字时甚敬，非是要字好，即此是学。”此处说“敬”字体段最明白。若写字时分心外驰，别有思存，此即孟子所谓“忘”。写字时有心要字好，此即孟子所谓“助长”。勿忘勿助长，即是“敬”的体段。

此后伊川把此义再加阐述，他云：“所谓敬者，主一之谓敬；所谓一者，无适之谓一。”主一无适，便是心在腔子里，也便是中心没事。所以明道说中心没事，只是心不散乱，只是无适，只是主一，系于一处，便是无所系。濂溪《通书》曾谓：“学圣人以一为要，一者无欲，无欲则静虚动直。”二程言“主一之谓敬”，把“敬”字来换了“静”字，此是二程用心仔细处。将“仁”字或“理”字来换“无欲”字，将实来换了虚。若论到切实下工夫处，濂溪、二程，实无绝大不同。只二程更妥帖，更周到，不使人误入歧途耳。

程门之所谓敬，按实言之，只是一种心的状态或境界，似乎还不是心的生命，因此亦并未接触到心力之真源。若说敬是心体，亦只好说是