



中国知识分子精神

ZHONGGUOZHISHIJIFENZIJINGSHEN

一、历史的观察

在非常变局下中国知识分子的悲剧命运*

此文系应香港某报之请，为其二十五周年纪念所写的一篇文章。结果该报并未刊出，乃由《中华杂志》改标题，刊出于（一九六三年八月）创刊号。

一九六七年九月廿六日补记

一 中国传统知识分子性格的现实与理想面

距今二十五年前的八月，是一九三八年，即中国对日抗战的一周年。本文愿首先指出，一九三七年，政府奋起对日抗战，是此一时代的大标志。由抗战迄今的中国政局，乃是逸脱了历史发展常态的非常变局。对此一变局，可以从各个角度，提出各种不同的看法，导出各种不同的结论。本文的目的，则在我个人所感受到的直接印象，略述中国知识分子在此非常变局中悲剧的命运。我的话，是表示我在个人的良知良识所及的范围之内所能得到的对时代的感触。因此，这是对我自己的良心负责。假定我所说的有什么错误，乃是出于我的感触和认识能力的不够。

传统的、很严正的中国知识分子，在人生上总是采取“忧以天下，乐以天下”的态度。齐家、治国、平天下，在中国知识分子的人生观中，认为这是修身所要达到的目的，亦即是认为家、国、天下与自己之一身，有不可分的关系，因而对之负有连带的责任感。这种情形，若暂时不从理想方面去看，而只从现实方面去看，即可了解中国的知识分子，特别与政治有胶固而不可解的关系。加以古代宗教，就今日文献可以考见的情形来推论，一开始便不像其他民族一

* 选自《中国思想史论集》——编者。

样，似乎没有独立的僧侣阶级，和独立的传教组织。到了春秋时代，古代遗留下来的僧侣（在中国古代则称之为巫祝）已逐渐向社会知识分子演变，更完全没有与政治权力相抗衡的地位。僧侣阶级从某一角度讲，可以说是最早出现的知识分子的集团。中国古代没有独立性的僧侣阶级，以及此一阶级的迅速没落，这在文化发展上，虽然可使理性的光辉容易得到发挥；但另一面，却更把知识分子与政治的关系，紧紧地束缚在一起。大约以孔子作起点，发展为战国时代的游士，是偏重在政治方面的。两汉整个知识分子的趋向，更都是政治性的。东汉末年有党锢之祸，接着是曹氏与汉室的政治斗争，司马氏与魏室的政治斗争，更继之以八王之乱，知识分子在现实政治中的打击，受得太惨重了。于是纷纷趋向玄学，以求逃避现实；但他们的“门第”基础，还是政治性的。佛教开始流行于东汉之末，至六朝而始盛，至隋唐而极隆，其中吸收了许多有智慧的知识分子。再加上自春秋末以来的一部分山林枯槁寂寞之士，这都含有从政治中求解脱的真实意味在内。但在历史中，此种新因素的介入，决不曾缓和知识分子对政治依附的趋势。

其次，从文化理想上塑造中国知识分子性格的，很粗略的说，有两大重要因素：一是儒道两家“为人民而政治”的政治思想。由此一思想所建立的政治主权的理想，其归结必然是“天下为公”。二是儒家有“大众实践性”的“中庸”思想，道家则有避免与大众冲突的“恬淡”思想，二者后来常互相结合，以形成知识分子处人处世的人生观。某一个知识分子，因其自身有某种程度的自觉，而呈现出上述的理想时，假使是儒家思想居于主导地位，则必将趋向积极的一面。假使是接受道家思想的影响较深，则多趋向于消极的一面。儒家有关政治主权问题的思想，到了秦代，开始受到以法家思想为主干的专制政治的压迫。但由《吕氏春秋》所代表的政治思想，依然是由儒道两家所和合的“公天下”的理想。吕不韦之被杀，对于当时现实政治性格的塑造而言，有决定性的意义。首先与专制政治妥协的，是西汉初年的道家。尔后道家思想在政治中变质为阴柔苟且之术，成为官僚典型的塑造者；但元道士邓牧，犹能远承天下为公的坠绪。禀承儒家思想的人，在西汉两百零五年间，一直还以各种形态，守住“天下为公”的大原则。后来许多人上书拥护王莽做皇帝，并不是如后人所说的，这是出于他们的“无耻”；乃是他们认为汉德既衰，在道理上便应当把天下让给有德者去作；而王莽当时之谦恭下士，及通过《周官》所表现的政治理想，大家认为是可以做皇帝的。天下为公的政治理想，以班彪的《王命论》为

大转捩点。后来除了邵康节、朱元晦、陆象山、黄黎洲等十几位大儒能深切体会到此问题以外，一般的知识分子从东汉起早已把它放弃了，转而承认专制为唯一的合理政体。这是中国历史悲剧的总根源。但是在长久的专制的历史大流中，中国稍有自觉的知识分子，在政治上一直还坚持三个比较低级的原则，不稍放松：一认为天下纵可私之于一家一姓，但实际治天下的官吏，还须以天下共同承认的‘贤’与‘不肖’的标准公之于天下的知识分子。凡仅以言词、颜色取悦于皇帝一人，以取得政治地位，有如今日之所谓 Yes man 者在伟大的史学家司马迁的《史记》中特为其安设一“佞幸传”的位置。中国稍微自爱的知识分子，对于历史中此一系列之人，视其品格之卑污，还远在权奸盗窃之下。二认为政治的基本任务，乃在于“爱民”而为了达到爱民的目的，人君的听言纳谏，乃其最基本的责任，是判断人君贤否之不可动摇的准绳。三认为他们希望朝廷的赏罚，能合于是非的标准；但决不曾以朝廷赏罚的自身，无条件的当做评判是非的标准；而努力树立、追求在政治地位以外的人生价值。西汉人尊孔子为“素王”这即意味着当时的知识分子认定他们的‘王’是一位布衣的孔子，而不是由叔孙通的朝仪所装扮出来的刘邦之流。宋人有一首送人受了朝廷贬谪的诗，其中两句是：“同游英俊颜何厚，未死奸谀骨已寒。”这把朝廷的贬谪，很明显的指出是一种犯罪的行为；若在今日的大陆，可能会出大乱子，但当时纷纷传诵，不以为怪。苏东坡在狱中，作二诗授狱卒梁成，以遗子由，此即传诵一时的“柏台霜气夜凄台”的二诗。当时决无卑鄙的小人，以此呈报皇帝，要把梁成加以惩戒，因而加强苏东坡在狱中的管教。杨继盛就死刑的诗是“岂愿同声称义士，可怜无术悟君王”。这样的诗，在今日大陆看来，是死有余辜的；而在君主专制时代，一直传诵得有声有色，连最无耻的宦官，也不曾加以检举。所以韩愈《琴操》中的“天王明圣，臣罪当诛”的观念，不是中国知识分子心理正常的观念。有自觉的知识分子，纵然他生活上依赖了政治，有如黄山谷所说的“食贫自以官为业”；但有些人只想在事功上建立人生价值，决无人承认“官”的本身，乃至朝廷的赏罚，能代表人生的价值，更不会有人想把自己的权势变成自己的学问。

广义的另一“中庸”的性格，在道家思想影响较大时，便是退避、乡愿；在儒家思想影响较大时，则成为大众性，与实践性的融和、扩大。譬如在宗教方面，南北朝时便发生有三教同源的思想。这在西方的僧侣阶级看来，简直是不可想像的；而在中国人看来，宗教是人生价值实践中的一部分；凡是有价值

的，都是人生所需要的。为了争各人信仰的神乃至仪式而长期流血，为了“辩神”而来一个水火不容，就中国人的观点来说，那才是离开了宗教所含的人生价值的意气之争，才真是顶着神换饭吃的不可想像的事。又如财产上的贫富观念，西方中世纪把财富贬斥为罪恶之源。及十六世纪以后，又把财富的价值捧得至高无上。而中国则对于合理的穷与富，始终保持一种中庸的看法。“贫而乐”贫也有价值；“富而好礼”富也有价值。对知识分子而言，则要求“无恒产而有恒心”；对一般人民大众而言，则要求先衣食足而后知礼义。尤其是对整个的政治、社会而言，可以用《礼记·礼运篇》上的一段话作代表：

“大道之行也，天下为公，选贤与举能……故人不独亲其亲，不独子其子；……货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己……”

在上面的一段话中，除了“天下为公”的意义不须再说明外，应首先注意前一句话的“不独”两字；“不独”是“不仅仅”的意思。在这句话中，是认为人应当“亲其亲”、“子其子”，但不仅仅是亲其亲、子其子，而应对自己家族与家族以外的社会，关连在一起，负连带的责任。下一句中的“不必”是“不一定”的意思。货不一定藏于己，力不一定是为己；这里面的意思，没有完全否定私有财产制度，也没有视私有财产制度为神圣，而是想把私有财产制度，限制于某一范围之内，要求各人更能为社会的福利而作献身的努力。这岂不是一种中庸之道，在自由与秩序方面，也是采取中庸的融和态度。重视“礼”是重视群体生活中的秩序，重视“义”并且主张“舍生取义”，这是重视个人的尊严、自由，因为义指的是个人意志的合理判断。宋明儒家一致主张“存天理，去人欲”。天理是人人所共有之理，因而是代表共同利益的；人欲是知识分子由其特殊身份所要求的特殊利益。这两句话，一面含有社会主义的精神在里面；同时，当然也有要求守住人人所应共守的秩序（天理）的意思在里面。但他们同时强调心的“主宰性”，强调人的“主宰”的地位，这即是非常重视意志的自由。而他们认为为人作主宰的心，自然会存天理而去人欲，即是认为在每一个人的真正自由中，同时即涵蕴了大多数人的利益，及群体生活的秩序。在中国中庸的理念中，永远是把个体与全体看作是互相涵摄、互相成就的每一个人的德性的两面，而决不像西方文化，自古以来，始终在个体与全体的两极中，互排互拒，颠来倒去。若完全站在政治社会的立场，用现代的语言来表达中庸之道，则中庸

的理念，应当是走的一条“民主的社会主义”的道路；即是在民主政体之下走向个人与社会既有自由又有共同福利的道路。

二 知识分子向现实深渊的下坠及民族的乡愁

在上述的现实面与理想面的历史条件中，一般知识分子，多是在二者之间摇摆不定。即是有的为了现实而抛弃理想；亦有的因理想而牺牲现实，或者想改变现实。不过自隋唐科举制度出现后，知识分子集团的由现实中下坠，直下堕到只知有个人的功名利禄，不复知有人格，不复知有学问，不复知有社会国家的“人欲的深渊”里去了。所以唐薛光谦认为实行科举的结果是“夫徇己之心切，则至公之理乖；贪任之性彰，则廉洁之风薄”。而宋朱元晦对科举的评议是：“今日上之人分明以盗贼遇士，士亦分明以盗贼自处。”（详见拙文《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》）顺着科举向八股文演进的历史，是中国知识分子在现实中作无底的堕落的历史。从某一角度讲，宋明理学是由反科举而反知识分子堕落的运动。他们希望从讲学方面能另开出一条与政治保持一种距离的知识分子的活路。清代考据是顺着科举精神所发出的反宋明理学的一种畸形的学术活动。他们以宋明讲学是“为害于国家”（见《汉学商兑》序例）而其开宗大师阎若璩在六十九岁时因想求得“御书”之荣，特进京住在皇子府里等机会，一直等到病重仓皇抬到北京城外而死；这种精神状态完全是由科举所养成的“举子”心理状态而来，决非宋明理学家所能忍受的。所以，鸦片战争以后所引起的知识分子的自救运动，在学术上必修正乾嘉时代钁钉考据的学风；在制度上必反科举、反八股；而集结此一自救运动之大成的是孙中山先生。他在《上李鸿章书》中主张了学校制度，在民族主义中，重新提出了中国的道统；在民权主义中，接受了民主主义（考试在今日只能成为行政中的一种技术，中山先生却把它提高为五权之一，是不必要的）；在民生主义中，接受了社会主义。我可以这样说：中山先生的三民主义，仅从政治、社会方面来说，他实际继承并发展了中国传统知识分子的理想，而开出了以世界为规模的中庸之道。

但科举遗毒，深中于中国知识分子的心髓；其最显著的形态是：⊖ 不择手段以争取个人升官发财的私利，而毫不顾惜公是公非。口头上可以讲各种学说，但在私人利害上决不相信任何学说。⊖ 除个人、家庭享受外，对文化、

政治、经济等等 只有破坏 而无半丝半毫的建设性。这种“遗毒”，于不知不觉之中，传播上了以三民主义为号召的国民党中的许多党员，使其在主义与遗毒之间 不断的摇摆不定 而发生不断的斗争、分裂。每经过一次斗争、分裂 总是助长了遗毒的声势、气焰。更因为这种遗毒的自身是反建设的，不但使中山先生建国的理想落了空；并且因为大家不知在各种建设中安心立命，而只想在升官发财上安心立命 于是在“革命”的口号之下 运用了科举时代所意想不到的组织性、技巧性与勇气，一层一层的拼命向上挤。这更使社会的中层与下层，一天空虚一天 政治的金字塔尖 常常被挤得失掉了真正的均衡与安定。

正因为国民党中许多党员失掉了理想的“中庸”性格，一步一步地向历史的另一极端——“人欲”演进 便激起了另一极端 此处有删节 的崛起（此一势力）的性格 正可用当时流行的“过激党”的“过激”两字作说明。它对中国而言，是由历史的黑暗面，及西方帝国主义对我们无情的侵略等情形激荡之下，受到苏联的支持而出现的；其不合于传统的中庸的理想，更不待论。他们在中国文化上的背景 以“五四”运动为中心 要彻底打倒中国文化 连把语言文字也包括在内。鲁迅有一句话是“汉字不亡，中国必亡”；这并不仅仅代表鲁迅个人的意见（此处有删节）他们保留了“五四”时代的赛先生（科学）的口号 却以专政代替了德先生（民主）的口号。这也不足为怪 因为五四时代偏激的文化精神，是与他们自己所提出的德先生，在本质上不能相容的。

但不论如何，中国已置身于现代世界之林；在政治社会的闭锁状态中，依然有其开放的裂口。加以理想方面的深厚传统，在人的自觉中固可发生影响，即在人的不自觉中，也可发生某程度的影响。尤其是当局势稍稍平静，知识分子的心理恢复了正常的时代，极端褊急之见，自然要受到淘汰。在一九三一年左右，“五四”运动在文化上 对传统文化的极端破坏性已成过去 全盘西化论，只当作是一种笑谈；冯友兰以新实在论为基底的《中国哲学史》，亦即是被胡适称为正统的中国哲学史，很轻易的取代了胡适的《中国古代哲学史》；潘光旦、费孝通、何炳松这一班研究西方学问的人 无形的走向中西文化融和之路，亦即是走向了中国传统中庸之道的“道并行而不相悖”的道路。

从政治方面看，国民党逐渐完成了国家需要的统一；但在努力统一的过程中，却又不发生分裂。在这种分裂中，有的是来自军阀割据的野心，有的是来自政客的纵横故技，也有的是来自借口于民主，把统一认为不是出自国家的理想 而是满足个人的支配欲（此处有删节）政治的分裂 自然随着有知

识分子自身的分裂。而在这些分裂中，最值得注意的，是一部分知识分子，很意识的要从两极端之间，走出一条第三的道路。此一倾向，在其本质上，是中山先生原始教义的道路，也是中国传统的中庸之道。当时国民党掌握有政权，共产党也有国际性的组织及一部分武力；而抱着上述中庸之道的少数知识分子则是一无所有。所以他们的意念可以说是太天真、太纯朴。在现实中四面受逼，也四面受骗，因而常常发生流动、摇摆不定的情形。正因为这是天真的、纯朴的，是一无权力作凭藉的，则不管代表此一倾向的少数人，在现实上如何脆弱，而他们的呼声，却正代表了我们的民族在现代的真正乡愁；是千千万万的人，蕴结在内心深处，却自己无法表达出来的胎息。这两年被台湾某刊物提出清算对象的“闽变”，正是一些军人利用此一乡愁所作的冒险行动。此一冒险行动的无知与失败，并不意味着此一乡愁的无知与消失。

三 由抗战而来的团结与分裂

一九三七年的对日抗战，这是以“弱”抗“强”的救亡圣战。此圣战的另一意义，是全国知识分子空前的大团结。共产党发表了实行三民主义，拥护政府的宣言，军队接受了政府所给予的番号。过去因内战，因思想等分歧而四分五裂的个人、团体，都响应政府的号召，向领导中心集中。迫近战区的学校、工厂、教员、学生、工人、技师，都走上漫漫的崎岖道路，冒着轰炸、突击、饥寒、死亡的危险，坚韧的移向作战的准备位置。几千年民族所蓄积的精灵，显现为前方的血肉与后方的血汗。这是民族非常艰苦的时代，也正是民族亘古未有的伟大而辉煌的时代。而其真正的内容，则是知识分子的大团结。当初所成立的第一届国民参政会，虽不能完全代表此一内容，但较之以后之所谓民意机关，实更有社会上政治上的代表意义。

知识分子所以能抛弃成见而归于团结，追溯到底，还是宋明儒所说的“存天理、去人欲”的再现。在精神上能保证这种团结于持久不坠的，依然是要大家“存天理、去人欲”不因缘抗战以为利。而在现实上，也只有实行政治与社会的改革，以实现由中山先生所代表的中庸之道，满足十五年以后，大家或者意识到，或者意识不到的乡愁。只有中庸之道，才是广大团结的现实基础，才有把国共两党拉在一起的可能。但自一九二六年以来，代表中庸之道的少数人，有了沉挚的呼声，却没有一点可以自立的力量。于是此一道路的实现，只

能期之于有现实力量的国共两党。

（此处有删节）

国民党面对此一情势，必须作若干政权的开放，有一番政治的改革，才把刚刚团结起来的爱国知识分子，领导在自己的周围。但这需要有两个前提条件：一是国民党必须深入社会之中，不是仅靠政令去统治社会，而是与社会中大多数的人民，及最富于前进性的分子，和协在一起。在代表他们的利益中集中、提炼他们的意见以他们的意见领导他们重建国民党的社会基础。没有这一努力，而只靠着政权自上而下的统治以图生存，便会感到政权开放一分，自己的生存即受到一分威胁，甚至是连起码的政权开放也不敢实现。然则叫有能力而又有政治兴趣的许多党外人士，怎样会俯首贴耳下来呢？二是居于国民党中统治阶层的各个人，应当有牺牲个人利益以成就团体利益的觉悟；否则，国民党的每一向团结方面的努力，向进步方面的努力，都会被视为与某些有特权的个人“过不去”而随处受到阻挠以致找不出团结的主体。

一九三八年冬，武汉陷落，政治的重心移向重庆。一九三九年以后，敌人直指后方的攻势，因太平洋战争的准备与发动而告钝滞；于是以重庆为中心的大后方稍稍得到了喘息的机会。因抗战而暂时克服下去的“人欲”在许多分子中又很快的复活过来。在一九三九、一九四〇年的重要时机发生了下述的重要事件：汪精卫带着一批人叛国投敌；这是中国历史中知识分子最可耻的行径。物价大波动，使公教人员的生活陷于苦境。征兵在非常不合理的情况下进行，壮丁逃亡及在征送途中因饥饿而倒毙的，大量出现。这根本削弱了政府军队的组成力量。而带兵官吃空额的风气，又一天猛烈一天。征兵情势及士兵待遇的稍稍改善，是从组织远征军才开始。为了抗战而团结在一起的知识分子，其中政治意识较强的，开始组成了民主同盟。他们原意是想在国共之间，形成一种第三势力，以发生制衡的作用；但事实上的演变，他们与共产党的友谊，远超过对国民党的友谊；并发展成为对国民党完全对立的形势。这种发展倾向，对国民党的存亡，有绝大的关系；因为这代表了国民党以外的许多知识分子的倾向。但国民党当时，只以“共党外围”四字，简单的加以处理。接着事实证明，连不须开放政权即可以从事的改革，而这种改革，对国民党自身是绝对有利的建议，因极不相干的私人利害，也无实行之可能。这种倾向，使在国民党之外，以西南联大为中心的知识分子，对国民党在情绪上是愤恨在理智上是绝望因而一步一步走向另一极端去。顺此倾向演变至极而

有重庆校场口的武剧；以后再有闻一多、李公朴之死。就我所能了解的，两人之死，不是出于国民党高层有领导有计划的行动。当时陈布雷先生知道此事，和我商谈时，心情的忧患，与我们一般无二。由此可以证明：由抗战所开始的知识分子的团结（此处有删节）国民党若干人的愚蠢未能凝结成为一条中庸的路线，致使这一团结已完全归于幻灭；而国民党面对有异见的知识分子，已完全失掉了涵容与讨论的精神力量。蒋先生以坚强无比的意志，贯彻了八年艰巨的抗战工作，卒获最后胜利。这种历史上的功勋，是谁也不能抹煞的。但此一功勋，终无补于他所领导的政府与党的完全失败，这是后来历史家所难解释的问题。

在抗战期间，绝对大多数的国民党员，都和人民一样，过着茹苦含辛的生活；并在民族大义之下，为最后胜利而未稍萌堕退之心。只因若干上层的分子多是顺着各人的“人欲”而活动且不敢正视社会不能面向知识使历史的遗毒，日积月累的浸透于各人精髓之中，致令广大的国民党员，除了当一名机械性的公务人员，每天上下班而外，再也发挥不出一点真正的活力。一九四三年，我因一偶然机会，由军令部派赴延安当连络参谋，在延安大概住了五个月，回到重庆后，我和当时负有较重要责任的人谈天，认为国民党若不改建为代表社会大众利益的党，共产党即会夺取整个政权。（此处有删节）当时听我这种话的人，都以为我是神经过敏，危言耸听，有一位先生还和我大吵一架。所以，我几次提出的改造计划，都不能发生半点影响。后来，我对政府实际的情况明了得渐多，知道这是当然的结果。因为在统治阶层占得太久了的人，决不相信从每一个人内心所发的精神状态，及不能完全用语言表达出来的民心，会有推动乃至改变社会的巨大力量；更不能了解只有先服从社会大众的意见，才能领导社会大众。尤其重要的，是以不合理的手段，取得了特权利益的人，每一改革，都与他的特权发生冲突；他们宁愿只保持今天的特权，决不想到明天的死活。所以，自一九四五年夏季以后，我再也绝口不谈国民党的改良改造等问题了！因为这也不能仅怪国民党的自身，而只能怪历史的遗毒过于深重。等到一九四五年八月，突然胜利到来，这些遗毒更有充分发挥的机会。于是把“接收”工作变成“劫收”工作把敌人所剩下的一点点工业基础破坏得干干净净。接着一九四七、一九四八年的选举，暴露出的廉耻丧尽的可怕情形，可说是迈越了往古。此种情势，引发了包括国民党许多知识分子在内的对当时政府的总背弃。（此处有删节）凡是站到政府方面来的知识分子，立刻变

得毫无气力。胡适当时担任北京大学校长，发动一部分在学问上有相当成就的教授，组织讲演会，却找不到听众。我曾经想结合一部分党内平日忠贞自爱之士，作勤王之师。但每隔一天，大家的心理即向相反的方向转变一天，最后只有完全撒手。平日视稍有异见，稍有独立精神的分子如粪土、如草芥，积忿所至，一到有机可乘，即横决于一旦，甚至弃是非利害于不顾。情势演变至此 而仍望能保留住经八年抗战、劫收、选举以后的千疮百孔的统治权 则历史上黄巾之乱 黄巢之乱 张献忠、李自成之乱 将作何解释呢？（此处有删节）从当时整个的局势看，先有绝对多数知识分子的背弃，才有整个军事机能的瓦解。冤冤相结，同归于尽。大家一起挖掘自己的坟墓，谁为为之！？孰令致之！？

四 绝望中的期望

（此处有大段删节）

国民党到了台湾以后，实行改造，这是理所当然的。改造的方向，关系于如何去认取在大陆失败的经验教训。改造的成效如何？迄今亦已十有三年，从台湾各种角度看，皆彰彰在人耳目，无待我的缕述。其中有值得一提的，是台湾的土地改革。但我可以坦率地说一句：国民党的许多党员，并不曾把自己的精神与此一改革融铸在一起；当然更不会把自己立基于此一土改的社会基础之上，以改造自己的意识与做法。难道北平的故宫春梦和上海的十里洋场，将永远决定国民党的意识形态吗？不过我得另外特别提出一件小事，即是一九四九年出现了两个刊物：一是香港的《民主评论》，一是台北的《自由中国》，这都是由当时国民党所支持的刊物。这两个刊物，代表了当时若干知识分子对时局的一些看法，亦即是表现了一部分知识分子对时代的动向。它们有其共同之点 即是在民主自由的大前提之下 要重建（此处有删节）合理的制度。但也有不同的地方：《民主评论》开始是多寄希望于国民党内部的反省、革新，《自由中国》则多寄希望于社会一般人士的奋起团结。《民主评论》是侧重在使民主自由建立在中国文化基础之上，不认为自由即是纯个人主义的自由 也不一概排斥社会主义。《自由中国》则侧重在“民权清单”守住纯个人主义的传统 更彻底排斥社会主义的观念。《民主评论》希望由中国文化的反省、澄清 以把握其精神及长短之所在 开中西文化融通之路。《自由中国》则彻底

反对中国文化 反对西方文化中的理性主义 坚持经验论的立场。《民主评论》重视道德的意义，《自由中国》则有些人否认有所谓道德问题。《自由中国》的实际负责人曾费了很大的气力，想达成国民党以外的政治大团结，并想推戴胡适为领袖，曾经想促成胡适和张君勱在美国交换一次意见，但胡适很难忘怀于科玄之争，更因政府借重他当中央研究院院长，此一希望遂未曾实现。最后则由《新时代》取代了《自由中国》。这一支知识分子的活力 便完全抹掉了。《民主评论》在政治方面的愿望 大概在一九五二、一九五三年之间 已告破灭。此后便只谈文化问题。今日正由唐君毅、牟宗三先生以忍辱波罗密的精神，苦苦撑持，想为中国文化保留一个讲话的园地。现也正面临随时可宣告结束的命运。（按：已于一九六六年结束）可以说，由这两个刊物所代表的若干知识分子对国家时代的愿望，都已在现实中消失了！

此外，以香港为中心地点的海外人士，一度曾有第三势力的活动。所谓第三势力，实即继承一九二六年以后，希望在国共之间，建立一条中庸之道的运动。但是海外的知识分子，不能在社会上生根，而只能仰赖美国的援助，这便缺乏由根而发的柢力。乌合之势，一遇美援停止，即自然瓦解。并且知识分子传统的遗毒，并不因其流亡在海外而即会消失。他们中的许多人，弄来弄去，依然脱不掉以破坏共同理想，达到个人人欲的老路；惟有一点，我应当指出的：第三势力口号的提出，依然是极少数的心理正常、心地良善、有意无意之间，在中国理想性的传统下，要为民族生存开辟出一条中庸之道的乡愁的昙花一现。尽管他们对于这一点是出于不自觉的；正因为是如此，所以他们才瓦解得特别快。病菌是在人的不自觉中传入的，许多营养也常是为人不自觉的吸收。中庸之道，常常是在中国知识分子的不自觉中，给他们以各式各样的影响。因为这才是大众的、实践的生存发展之路。

总结以上的观察，中国知识分子，在这二十五年的短短历史中，他们所应当传承的政治上、社会上、文化上的中庸之道的理想，曾因缘抗战的机会而有短短的一场春梦。以后便成为两极化中的，身不自主的，被人摆弄的工具。最后 则由中庸之道的彻底破灭 中国的知识分子 可以借庄子的话说：“臣之质亡矣。”因此 这二十五年的历史 站在根据知识作独立判断的知识分子而言，是遇到亘古未有的绝望的悲剧历史。国家的命运以外，没有知识分子的命运；有建设性的中庸之道的复苏，这将是国家命运的复苏，也是中国知识分子命运的复苏。这种复苏，十年出现？二十年出现？五十年、一百年出现？没有人能

断定；但其必有出现之一日，则是可以断定的。因为中华民族是不可能被消灭掉；而中庸之道，乃出于人心之所同然。在创巨痛深，心理渐渐恢复正常的情形之下，此种理想，是从过剩的人欲方面复活起来？是从过激的偏理方面复活起来？也无人能加以断定。其可以断定的，是它必会以世界的规模复活起来。这是我们在绝望中的期望。即使那时我的墓木已拱，也将以当一个中国的知识分子而自豪自慰于地下。

（此处有删节）

一九六七年十一月廿一日补志

古人在危难中的智慧*

我们现在处在一个亘古未有的危险与困难的时期。只要稍稍有点头脑心肝的人 必定在内心不断发出“到底应该怎样”的问号。“到底应该怎样”决不仅仅指谓此一件一件的具体的生活行为，而常常会入到每一具体生活行为背后，作为一个人人生整体的基本态度。

实在说，在危险困难中，最难决定的是这种基本态度。更因基本态度的不易决定，便愈增加一个人内心的不安，精神的迷惘，愈不易从危险困难中拔出来，甚至更增加危险困难。古人说：“人穷则返本。”“返本”的涵义很多，在这里我把中国最古而又未经秦火之劫的《易经》中直接有关人们在危险困难中的问题提了出来，看其对当前的我们在决定一种基本态度时能否给与若干启示，这当然也是一种“返本”。当然我在这种短文章中对于此一古典决不能作全盘的、深一层的考虑。但也决不会牵强附会，要古人代讲自己所想讲的话。

从“作《易》者其有忧患”这一句话看来，一整部《易经》都是在忧患中产生，并教人如何渡过忧患的古典。尤其是六十四卦中，有“坎”“困”两卦，专门是就危险与困难来说的，所以我便简单提出两卦的大义，来看看在两三千年以前古人对此一问题的智慧。

“坎”卦是象征着危险。坎卦的第一个特点是《易经》的六十四卦只有坎卦在卦名之上，特别加上一个可作副词用，又可作动词用的“习”字，而称之为“习坎”。古人对于此“习”字，有两层解释。一层解释是危险重重的意思，即是“重辞”所说的“重险”。为什么要说“重险”呢？因为人生到处都是艰辛，但仅仅艰辛并不算危险，只有重险才算是危险。这是告诉人们对于危险，不要发生

* 选自《徐复观杂文补编》第六册——编者。

神经过敏的心理。另一层解释,也是更重要的解释。此一“习”字,乃“练习”与“熟习”之习。这一意思是告诉人们:当遇着危险的时候,不要以为袖手旁观便可以避免,而是要在危险中练习,因而与危险相熟习,好像驾船的人与波涛相熟习一样。用现代的语言说,只有冒险家才能闯过危险。紧接“习坎”两字之后,便是“有孚,维心亨,行有尚”。孚的意义是“信”,即下面《彖辞》所说的“行险而不失其信”。危险之所以形成,主要是来自个人与社会环境的分离孤立,即是社会环境对我的不信。假定依然以小人行险以侥幸的方法,认为危险是可以诈骗得掉的,这便会更增加人家对自己的不信,其危险将会有增无已。所以在危险中,应努力以自己的信心去争取社会的信任。“维心亨”,亨是亨通,也是一种畅顺充实的意思。在危险的当中,外面的环境,到处都会遇到阻碍,但是自己的心,自己的精神,并不可随环境而阻滞萎缩,应当特别顺畅、充实,即是增强内在的生命力。“行有尚”应当解释为“以行为尚”,意思是说,在危险中,只有勇往直前的去干,才可以成功,即下面《彖辞》所说的“往有功也”。以上是坎卦的卦辞。而卦辞相传是文王所作的。

“困”卦是象征着困难。它的特点,是一开头便是“困亨”。王弼注之曰:“困必通也。”这是首先告诉人,困难有必会亨通之理,不可一遇困难,便神消气沮。《彖辞》加以解释说:“险以说,悦)困而不失其所亨。”意思是一个人在危险中,依然能神闲气定,举措不失其常,则心志清明,步骤不乱,所以能够亨通。接着说:“有言不信。”《彖辞》加以解释说:“有言不信,尚口乃穷也。”“言”、“口”即是现代化的所谓宣传。一般人在困难之中,每每喜欢向人宣传困难的来源,不是因为自己的过失;并进一步宣传自己如何的伟大,是如何的进步,以为这样便可以解决困难。《卦辞》干脆指出:“有言不信”在困难中作自我宣传,社会决不相信。《彖辞》更进一步地指出,在困难中只凭着一张嘴,这是自欺欺人。自欺便忽略了实际的努力,欺人必为人所拆穿,这会更陷于绝境的。此处的“尚口”和坎卦的“行有尚”恰是互相对照。坎卦说“行有尚”,其反面的意思即是不可“尚口”。此处的“尚口乃穷”,其正面的意思还是要“行有尚”,即是“尚行”。总结一句,在危险困难中,为主是要埋头苦干。

更重要的是,在“坎”、“困”两卦的卦辞中,没有现出半点不吉祥的征候,这可以说是树立人在危险困难中的信心,但没有内容的信心,结果还是会落空的。所以《彖辞》中特提出“刚中”两个字,以作信心的内容,即亦作信心的切实根据。坎卦的《彖辞》说:“维心亨,乃以刚中也。”困卦的《彖辞》说:“贞大人吉,

以刚中也。”“以‘即’因为‘之’之意。因为‘刚中’所以能‘心亨’因为‘刚中’所以能‘贞大人吉’。‘无欲则刚’，‘刚’是由不自私自利而来的勇健之气。‘不偏之谓中’，‘中’是不偏于自己的好恶而一本客观原则的大公精神。孔颖达对此的解释是：“刚则正直，所以为贞。中而不偏，所以能大。若正而不大，未能济困。”不自私自利的人，内心正直，所以能守而不失其节（贞），勇往直前。自私自利的人，平时偷情取容，唯唯否否，一旦有变，便心虚胆怯，靠拢投降，这都与‘刚’相反。并且据王弼的解释，坎卦的‘刚’是“内刚而外顺”，‘顺’是适应环境。这五个字含有最高的策略性、技术性在里面。识量褊浅的人，不能把握一个为多数人所承认的原则，而一任自己的好恶作主，于是对人对事，必有所偏。偏于亲戚，亲戚以外的不会和你合作；偏于同学同乡，乃至自己的学生，则非同乡、同学、学生，都不会和你合作。结果，肝胆之间，视同胡越，最后会变成孤家寡人，这都是与‘中’相反。只有把握客观原则，对人对事，都能恰如其分，合乎‘中’的人，才可以和多数人合作，才能够一天壮大一天。也有一个人自己问心无愧，但局量太窄，不能用人，不能容人，这即是所谓‘正而不大’。（此处有删节，此在太平时或者无所谓，但决不能渡过危险、困难。此即是所谓‘未能济困’。）

相传孔子所作《象辞》是总结一卦的意思。坎的《象辞》说：“君子以常德行，习教事。”意思是说君子在危险之中，外面的环境诡幻莫测，但是自己一定要守住一个定盘星，做自己所应当做的事。“世人无常，徐公有常”，“梨无主，吾心独无主乎”；狂涛骇浪之中，一座灯塔在海洋中总是屹立不动，此即所谓“常德性”。在危险中，因受环境压迫的限制，不易有所作为，但文化思想的教化教育工作，所以转移人心，开启世运，而又是每一个人可以挺身去做的。一个人不能从政治上尽责，便应从教育上尽责；有如孔子的杏坛设教，王通的河汾讲学。此即所谓“习教事”。王弼注之曰：“大乱未夷，教不可废。”此即中国历史上少数伟大书生为延续民族命脉所一贯下来的志业，其成效卓著于天壤之间，无须多说。困卦的《象辞》说：“君子以致命遂志。”王弼注之曰：“处困而屈其志者，小人也。”“道可忘乎？”意思是说，困难之所以形成，是因为大家失掉了共同的理想目标，更不肯为此共同的理想目标去献出自己的力量。所以君子的人，在困难之中，不畏难苟安，一定要竭尽自己的力量乃至生命（致命）以完成自己的志愿（遂志），这里之所谓“志”，即王注之谓“道”。以道为志，其志乃可坚持。偷情之私，见风转舵，决无能致命遂志之理。