

张君勱是近现代的著名学者，早期新儒家的代表之一，提倡复兴儒学，而一生徘徊于学术与政治之间，在近代中国政治史和文化学术史上具有重要地位。主要著作有《新儒家思想史》、《义理学十讲纲要》、《明日之中国文化》、《儒家哲学之复兴》、《民族复兴之学术基础》等。

张君勱
儒学著作集



义理学十讲纲要

张君勱 著



张君劢儒学著作集

义理学十讲纲要

张君劢 著

图书在版编目(CIP)数据

义理学十讲纲要/张君劢著.

北京:中国人民大学出版社,2006

(张君劢儒学著作集)

ISBN 7-300-07491-X

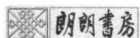
I. 义…

II. 张…

III. 理学—研究

IV. B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 086147 号



张君劢儒学著作集

义理学十讲纲要

张君劢 著

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号 邮政编码 100080

电 话 发行热线:010-82503022

编辑热线:010-82503013

网 址 <http://www.longlongbook.com>(朗朗书房网)

<http://www.crup.com.cn>(人大出版社网)

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京高岭印刷有限公司

规 格 150 mm × 229 mm 32 开本 版 次 2006 年 9 月第 1 版

印 张 6.625 插页 2 印 次 2006 年 9 月第 1 次印刷

字 数 130 000 定 价 19.80 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

关于作者

张君勱(1887—1969),原名嘉森,字士林,号立斋,别署“世界室主人”,笔名君房,江苏宝山(今属上海市宝山区)人。6岁入私塾,12岁考入上海江南制造局广方言馆,20岁东渡扶桑,考入日本早稻田大学修习法律与政治学,后又留学德国学习哲学。张君勱是近现代的著名学者,早期新儒家的代表之一,提倡复兴儒学,而一生徘徊于学术与政治之间,在近现代中国政治史和文化学术史上具有重要地位。主要著作有《新儒家思想史》、《义理学十讲纲要》、《明日之中国文化》、《儒家哲学之复兴》、《民族复兴之学术基础》等。

关于本书

《义理学十讲纲要》是张君勱先生旅美期间,在旧金山孔教会的演讲。作为新儒家的代表,本书集中体现了张君勱先生对于义理学的理解,并从思想、政治、伦理、社会生活等方面对义理学作了新的阐释,为一个民族的独立与现代化寻找理论依据。书中还附录了其他一些张君勱先生关于儒家思想理论研究的文章,以及他走上学术之路的个人回忆录。



张君勱儒学著作集

新儒家思想史

义理学十讲纲要

明日之中国文化 中印欧文化十讲

儒家哲学之复兴

民族复兴之学术基础



Long-Long Book House

网址: www.longlongbook.com

发行热线: 010-8250 3022

策 划 / 吴兴元

责任编辑 / 张 杰

封面设计 / 海云书装

版式设计 / 孟庆磊

出版说明

张君勱一生充满着矛盾,徘徊于学术与政治之间,但他在政治与学术这两个领域里都没有达到预期的目的。虽然不是一个成功者,但这并不意味着他在近现代中国政治史和文化学术史上的地位不重要。实际上,在这两个领域里的许多方面,他都产生过有形或无形的影响。本次编选《张君勱儒学著作集》,正是着眼于他的学术思想,特别是对中国传统儒学的体认,于当今或有裨益,亦可为一个难得的文献资料。囿于时代,张君勱在思想上或有偏激抑或保守之处,在言论上或有不当之语,但我们相信今天的读者自能披沙拣金,有所鉴识取舍。

张君勱的著作一向少有整理,底本错讹之处颇多,本次出版由张君勱研究会负责整理提供底本,编校中对于因时代及个人语言习惯的关系而与当今不同的语词及译名,一仍其旧,不作更改,只在必要处加脚注标明。由于所选篇章时间跨度较大,同一名词有时用字不同,为避免引起读者歧义,我们择其某一用法作了统一。各书所选文章,张君勱多用民国纪年,我们也保留不改,而加脚注标明公元纪年。底稿中标点错乱很多,我们依据现在的标点习惯,作了统一改正。对于一些篇章中不适当的说法,也作了适当的删节。

此次编校,或许还有不少错误未能校出,欢迎广大读者指正,以期改进。

中国人民大学出版社

2006年7月24日

今日吾中华民族之各分子各家族，乃至社会上之团体，政治上之制度，无一不处于天翻地覆之状态中，在个人言之，为生命之安危；在家族言之，为人伦之大变；在政治言之，日远于民主而复返于专制。此为四千年来历史之大变，吾人之为民族一分子者，不应仅视为一党一派政权之得丧，而当以沉痛之心情，对于吾国文化传统，致其哀思者也。

吾国传统文化之性质，其在今日，可与西方两相比较，而明其优劣。第一，曰敬天尊祖，而无西方一神之宗教信仰，孔子之教义，重在读书明理与道之并行而不悖，故心理上之信心，不如西方之专一与坚强。第二，曰以社会秩序为重，在家有家庭制，在政有君主制，以尽孝尽忠为事，不闻有如西方贵族与君主之争，更不闻有平民与君主相勉于宪章遵守之争，为人子者不知独立奋斗，好以依赖为事。第三，曰学术思想，除战国时代之百家争鸣外，但知守先圣遗训，注疏讲解。唐宋以降，有宋明理学运动，虽取佛教之地位而代兴，然于格物致知之功，远不逮西方。第四，曰人民生计，重农业而贱工商，生齿日繁，无法贮资本，土地虽广，而天然资源不如西方富厚。凡此四端，仅以简单式之标语表而出之，若语其详，虽千万言不能尽也。

吾族立国东亚，目击四境之外，曾无一族文化足与相抗衡者，循致养成其自大自是之习惯，失其适应环境之灵敏性。自十

九世纪后半，西欧国家之挟其文艺复兴以来之科学知识、工业技能与政治制度，与我国度长挈短，我无往而不遭惩创。一败再败乃至三败四败之后，专以崇拜外人为事，而尽丧其对于本国文化之信心。

现代西方文化之东来也，我百馀年前乃至二三百年之先民，见所未见，闻所未闻，竟不能认识其价值与推求其所以效法之故，始也排斥，继之以模仿而不得其道，且以新旧派之意见纷歧，致令国人莫知所从，其终也内乱迭起，外患乘之，而混水摸鱼之辈方且利其紊乱以为攘夺之计，此非太平天国以来迄于今日之过去总帐之结算单乎？试分项言之。

第一，就宗教言之，自明万历间耶稣会传教士之东来，徐光启辈之受洗礼者称之曰，耶教与孔道不相冲突，且足以相辅相成，然自康熙间罗马教廷下令禁止祭祖之礼，于是耶稣会人士或被驱逐或禁闭，中西文化交通断绝垂百数十年之久，及乎十九世纪后新教与旧教相随并至，所谓天津教案（曾文正时代）与团匪事变始终纠缠于其中而无以自拔，其间康南海独见及宗教为一国文化之大关键，欲以孔教立为国教，然梁任公发为“保教非所以尊孔”之论，其后胡适、陈独秀更起而明标“打倒孔家店”之帜，此非中西文化之冲突，至今不得调解之一端乎？

第二，就学术思想言之，吾国所谓正心、诚意、致知、格物之学，乃今日西方所谓道德价值，亦即吾国所谓是非善恶之准则。西方所谓科学，乃天文、地理、物理、化学分科之学，属于自然界之知识。徐光启受学于利玛窦之日，早已认定名数之学为科学之基础，可以与孔子之教相辅而行。至曾文正时，亦确认科学之重要，乃有译书局之设与江南制造局之创办，不谓至张南皮《劝学篇》又一转而为“中学为体，西学为用”之言，显为分别轻重，至

胡适辈，乃认科学为万能，而否定孔孟以来之道德价值，此非中西文化之冲突，至今但得调解之又一端乎？

第三，就政治与社会言之，吾国素以社会秩序为重，故以家庭为社会重心，以君主为政治重心。家长之制，罗马法中有之，不能以此责孔子，封建制度下之诸侯，战争不息，乃思以一统天下之君主代之，犹之法国路但氏提倡专制君主也，此亦不足为孔咎。吾侪为后世子孙者，不自改进以求进于民主宪政，反责备先圣先贤，以淆惑人心。此非中西文化之冲突，至今不得调解之又一端乎？

自以上三大项言之，已足以见近百年来吾国宗教、学术与政治社会上之争执，而陷人心于不安，然近三十餘年来所以动荡人心，使之但知有疑，而不知有信，但知轻漂，而不知严重，但知有乱，而不知有治之心理。更如水之下流，而莫知所底止矣。

(甲)近年治学、治史者但知以人物生死年月与书本真伪之考订为事。此自为整理国故者所不可忽，然对于国家治乱、风俗厚薄，视之为不屑措意，使全国学风趋于枝枝节节，短钉支杂，而不识心中归宿之所在，举其至显之现象言之：

(一)但知有疑而不知有信；

(二)但知有破而不知有立；

(三)但知一人一书一名一物——正确之重要，而忘人心大方向之转移。

(四)但知各派之同流并进，而不知其间应有主从、先后之分别。《汉书·艺文志》尝于论六艺一百〇三家之后，继之曰“后世经传既已乖离，博学者不思多闻阙疑，而务碎义逃难”，曾文正对于清代汉学家，名之曰短钉支杂，吾人处于大难之中，宜惩前毖后，而知所以改弦易辙之道乎。

(乙)提倡文艺者,视《红楼》、《水浒》与《左传》、《史记》之文为同等价值。此犹戏台之上但夸青衣丑脚之动人悦目,而忘须生之羽扇纶巾矣。其弊之显著者:

(一)动人哗众。

(二)避严重,尚轻佻。

(三)弃大事小。

隋开皇四年之诏曰:“忽人君之大道,好雕虫之小技。”又曰:“文华日繁,其政日乱。良由弃大圣之轨模,构无用以为用也。”此言也,隋皇为南朝之君主言之,然移此言以评三十年来之文艺界,其弃大事小一也。

(丙)为政治活动者,但知为一党一己争权夺利,而忘政府对于人民负治国安民之责任,一若内战可以长久继续,治安不必维持,饥溺可以不管,而一己政权可以有恃无恐者矣。其弊之至显者:

(一)以暴易暴。

(二)朝秦暮楚。

(三)南走越北走胡。

(四)引外人覆宗邦。

(丁)批评社会制度者之偏激处如下:

(一)攻短而不见长。如攻三纲五常之短,不识其对于安定社会秩序之长,知读经之陈旧,不知经中保存文献之大用。

(二)但扬叛乱而忘治安,如恭维太平天国,而骂曾文正为刽子手;称李自成之农民暴动,而忘汉唐之盛治。

(三)但好异而不见常,如表彰墨子推崇法家(左派);至于孔孟与宋明儒者之言,则淡焉若忘。

(四)蔑视本国,崇拜外人。吾国文化之固有者,在清末尝有

附会穿凿之习，存其皮相，以询谋金同为议会，以乡举里选为地方自治，及至军阀割据，内乱连年，乃以为吾国之旧制无一可取。

由于以上甲、乙、丙、丁四项之心理状态，造成吾国人精神上之真空。

吾人由是以知国家政治制度之推翻，由于人心之动摇，由于是非之淆乱，五代之世，欧阳文忠称之曰廉耻道丧之日，然间亦有一二善言之可取者，后唐大理少卿唐澄之言曰：

国家不足惧者五，有深可畏者六：

阴阳不调不足惧

三辰失行不足惧

小人讹言不足惧

山崩川涸不足惧

螫贼伤稼不足惧

贤人藏匿深可畏

四民迁业深可畏

上下相徇深可畏

廉耻道消深可畏

毁誉淆乱深可畏

伪言蔑真深可畏

唐澄氏之意亦曰天灾地变、民穷财尽，举不足畏，独有贤不进、不肖不退、上下相蒙、是非混淆、以伪乱真，则国家无复有由失复得，由乱返治之可能，所以治国家者，亦曰明是非、彰善恶以正人心而已。

目 录

引言	(1)
第一讲 义理学之名称与性质	(1)
第二讲 义理学与宗教异同	(8)
第三讲 义理学之创始与孔孟	(13)
第四讲 孔孟后儒家传统之构成	(20)
第五讲 义理学对于律己治人之指示 与儒家之功罪(上)	(26)
第六讲 义理学对于律己治人之指示 与儒家之功罪(下)	(31)
第七讲 义理学与风俗厚薄国家兴亡(上)	(37)
第八讲 义理学与风俗厚薄国家兴亡(下)	(42)
第九讲 义理学与现代科学哲学	(47)
第十讲 义理学与今后大业	(53)

附 录

纪念孔子诞辰	(55)
孟子哲学之意义	(59)

孟子哲学	(72)
汉学、宋学对于吾国文化史上之贡献	(95)
评梁任公先生《清代学术概论》中关于欧洲文艺复兴、 宋明理学、戴东原哲学三点	(103)
白沙先生诗文中之美学哲理	(114)
文化核心问题——学问之独立王国论	(123)
我之哲学思想	(147)
我从社会科学跳到哲学之经过	(172)
学术方法上之管见	(183)
——与留法北京大学同学诸君话别之词	
我的学生时代	(194)
编者跋	(198)

第一讲 义理学之名称与性质

吾国儒家，上自孔孟，下逮于宋明清之理学家，所以说明宇宙万物之由来与人类所以自处处人者，有一统一的宇宙观或曰人生观。诗曰：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”此言天地万物，受自然法则之支配，与今日科学家所谓“自然律”其名称虽同，而性质则异，何也？西方所谓“自然律”，行于自然界之内，我所谓“物则”，其中一小部分属于天地万物之理，其中大部分乃为为人处世之道，在现代欧美称之为“道德总价值”。

吾国古代儒家所谓“宇宙观”或曰“人生观”，可以下列之言代表之。

《中庸》开卷曰：天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

此自天到人一贯之义。

《中庸》中更有天地山水一段，以明覆载生殖之理。然在其前更有一语曰：“天地之道，可以一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测。”

此言乎覆载之下，有一定法则之支配，其与科学家所谓自然律自不相同，然有物必有则之信念，深入吾国人心，自孔孟下逮宋明，初未尝稍变焉。

荀子虽属于儒家，然其见解与子思、孟子异，其评子思、孟子曰：

略法先王而不知其统，犹然材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，其僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇敬之曰，此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞽儒，濯濯然不知其所非也。遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。

此段文字，近年研究各派哲学之人，尚无的确解释，尤其“五行”二字，是否可解作五常，难于确定，然自“僻违”、“幽隐”诸字观之，可知荀子之意对于子思鬼神之德与前知等语有不能赞同之意，试读《荀子·天论篇》之语曰：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。

此言乎人事既修，虽天不能害也，荀子又曰：“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？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情。”

以上大天、思天、颂天之语，乃针对《中庸》中“博厚悠久颂天”之语，可知子思之学，属于赞天地化育一派；荀子之学，属于制天命一派。彻底言之，荀子与现代科学家所谓“宰制自然”（conquest of nature）之主张相近，然不论为子思之赞天与荀子之制天，其心目中以为天地万物立于一定法则之下一也。

儒家之宇宙观，既已略加说明，乃可进而求义理名称之由来。

孟子曰：“心之所同然者何也，谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故义理之悦我心，犹刍豢之悦我口。”此为义理之名之由来。

孟子为证明“义理”二字，不属于主观，而具有客观的效力，其前一段之文，更当细读，其言曰：

故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。故龙子曰：不知足而为屨，我知其不为蒺也。屨之相似，天下之足同也。口之于味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何嗜？皆从易牙之于味也。至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至于声，天下期于师旷，是天下之耳相似也。惟目亦然，至于子都，天下莫不知其姣也，不知子都之姣者，无目者也。故曰：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？

以上一段，正与现代论理学中所谓“概念”之意义相同。凡一概念，如曰植物，则举植物之共通性表而出之；如曰动物，则举动物之共通性表而出之；如曰人为理性的动物，则以理性为人所共有之故。孟子先举足与屨以明足之大小虽不同，然其长者短者自有一定限度，故皮鞋厂可以按足各不同之长短，预先制成靴鞋，以待人购买。至于口之于味，耳之于声，目之于色，既有共通性，为何人心中不求其共同属性之所在，以定是非善恶之辨。孟子以为口味、耳声、目色，既各有其同然者，人心中之是非善恶，亦复如是，此孟子所以定义理之名，以明人类之共同性也。

人类心中之道德，或曰道德价值，在欧美学者学说之中，主张不一，有主功利说，或曰苦乐说，有主习惯说，有称之曰此属于主观者，有博格森氏道德来自二源之说。康德学说与吾国愈为接近，其言曰：宇宙之间，使我内心畏惧者，独有二物：一曰天上星辰；二曰人类良心。此肯定良心中是非善恶标准之至显之语也。

我以为人类心中，苟无是非善恶标准，则人群之相处，所谓不偷盗、不杀、不邪淫、不妄语之信条，为佛、孔、耶、回之所同者，何自而来乎？各派哲学家之解释，或曰苦乐，或曰习惯，或曰宗教，或曰本能，虽有不同，然此标准之存在，则无可疑者也。

吾国之关于此点之信心，至为坚强，汉儒董仲舒之言曰：“正其谊，不谋其利；明其道，不计其功。”将道义与功利，划分为二，一若此项标准纯出于良心，绝无功利成分杂于其中。我以为道德之中，自有利用厚生之成分，犹之原子弹之禁用，出于良心之主张。然保全人类之效用，亦自在其中也。

宋代以后，因对抗佛教，理学运动因之以起，此学竟称为“理学”，有时称为“性理学”，有时亦称为“心性学”。“理”之一字，成为此学中之最高范畴，几等于西方哲学中所谓“绝对”、所谓“意典”矣，譬如朱子释太极，称之曰“理”，亦犹黑格尔之于上帝、于绝对，同时称之曰“意典”也。

宋儒抬高理学之地位，可以下列各家之言证之。程明道曰：

吾学虽有所授受，天理二字，却自家体贴出来。

天地常久之道，天地常久之理，非知道者孰能识之。

天地生物，各无不足之理。

天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。