

東亞儒學研究論集

ESSAYS ON CONFUCIANISM IN EAST ASIA

郭齊勇 胡春依 主編



岳麓書社



東亞儒學研究論集

ESSAYS ON CONFUCIANISM IN EAST ASIA

郭齊勇 胡春依 主編

岳麓書社



图书在版编目(CIP)数据

东亚儒学研究论集/郭齐勇,胡春依主编. —长沙:岳麓书社,
2011.5

ISBN 978-7-80761-625-2

I. 东... II. ①郭... ②胡... III. 儒家—东亚—文集

IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 059237 号

东亚儒学研究论集

主 编:郭齐勇 胡春依

责任编辑:刘 文(投稿邮箱:canghai5000@163.com)

责任校对:舒 舍

装帧设计:罗志义

岳麓书社出版发行

地址:湖南省长沙市爱民路 47 号

电话:0731—88885616(邮购)

邮编:410006

网址:www.yueluhistory.com

2011 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本:700×1000 1/16

印张:25.25

字数:410 千字

ISBN 978-7-80761-625-2/B·60

定价:42.00 元

承印:湖南众鑫印务有限公司

如有印装质量问题,请与本社印务部联系

电话:0731—88884129

本書承蒙馬來西亞崇德文教基金會董事長陳健發先生熱心贊助出版經費，以研究中國儒學與東亞儒學之關係及其推廣與傳播，謹此深表謝意。

《東亞儒學研究論集》編委會

主 編：郭齊勇 胡春依

編 委：丁四新 胡治洪 李維武

劉湘平 吳根友 向 珂

楊 卉（按姓名音序排列）

本論文集按總論、傳統儒學、現代儒學與中國大陸以外一些地區之儒學研究的思路編排，大致分為四組。第一組為儒學總論，刊載郭齊勇、林安梧與吳根友的三篇論文，從宏觀上探討了儒家文明教養的意義、心性儒學與公民儒學，以及仁愛思想的當代意義。第二組為中國傳統儒學論，刊載了丁四新和戴忠路、董紅濤、歐陽禎人、陳榮灼、胡治洪、張睿明、王劍、張敏、閔利春、梅約翰、張錦枝、胡春依與魏月萍等十三篇論文，按對象之歷史順序排列，從微觀上詳細探討了先秦的孔子、子思、孟子、荀子與郭店簡的思想，並對漢代揚雄的性善惡論與漢武帝尊儒的原因，以及宋明的理學宗旨和朱子、楊起元的思想均有較為深入的剖析。第三組為中國現代儒學論，刊載了李維武、謝遠筭、鄧麗香與楊卉的四篇論文，開展了對近60年來現代新儒學及牟宗三、唐君毅等新儒家的專門討論。第四組為中國大陸以外的一些地區之儒學研究專論，刊載了陳昭瑛、文碧芳、石立善、鈴木章伯、鄭文泉與李焯然的六篇論文，對臺灣儒學的發展、朱子與古代韓國儒學、日本江戶刊刻的中國儒家典籍、山鹿素行的思想，以及東南亞儒學一概念的提出和新加坡推廣《弟子規》的成效等，有詳細的討論。

衷心感謝海內外專家學者的積極參與，從不同角度與方面豐富了儒家學術的研究，有助於對儒學的理解、發掘與創造性轉化。

目 錄

儒家文明的教養的意義	郭齊勇/001
“心性儒學”與“公民儒學”相關問題之檢討 ——從“新儒學”到“後新儒學”的哲學反思	林安梧/012
“仁愛”思想及其在當代的意義	吳根友/029
論《論語》“忠恕”與“一以貫之”之“道”的關係.....	丁四新 戴忠路/049
《論語》“子為父隱”章與“女子小人難養”章新釋	董紅濤/058
論《中庸》的精神實質	歐陽禎人/071
“四端”究竟是什麼？ ——“唯氣論”之孟子解	陳榮灼/081
論孟子的“勞心勞力說”	胡治洪/095
對性情的規範與德性的彰顯 ——《荀子》禮樂論與《禮記·樂記》禮樂論辨析	張睿明/105
論郭店簡《唐虞之道》的聖賢政治模式	王 劍/116
儒術與黃老治術 ——漢武帝尊儒之原因探析	張 敏/129
揚雄“性善惡混”論之辨	閔利春/140
Han Yu and Li Ao's <i>Lunyu Biji</i> Interpretation of the <i>Analects</i>	John Makeham/152
理學宗旨的涵義及其方法論意義與局限	張錦枝/179
朱子枯槁有性論研究	胡春依/193

楊起元“孝”論與“三教合一”思想	魏月萍/205
近 50 年來現代新儒學開展的“一本”與“萬殊”	李維武/219
牟宗三先生論政道與治道之政治正當性意涵	謝遠笋/235
唐君毅牟宗三“泛道德主義”的再檢討 ——為當代新儒家一辯	鄧麗香/247
唐君毅先生心本體論的理想主義道德哲學	楊 卉/262
儒學在臺灣的移植與發展	陳昭瑛/276
朱子與古代韓國儒學之研究	文碧芳/300
江戸日本刊刻中國儒家典籍叢考	石立善/333
山鹿素行思想初探	鈴木章伯/347
東南亞儒學的禮制性質與其生成方式	鄭文泉/358
儒家童蒙教育的現代價值 ——從《弟子規》在新加坡的推廣說起	李焯然/380

儒家文明的教養的意義

郭齊勇^①

何謂“文明”？何謂“儒家文明”？儒家文明有哪些內容？其核心、目的、方法、功能與特點是什麼？它對今天現代中國之公民教育與公民社會的建構有何價值與意義？本文擬討論這些問題，就教於讀者。

一、“文明”與“儒家文明”

“文明”是一個很大的概念，人們一般把“文明”與廣義的“文化”看作是同義的。^② 湯因比在《歷史研究》中認為，歷史研究的最基本單位是“文明”與“社會”，而不是民族國家。他從“挑戰與應戰”的視角探討文明發生、發展的規律與動因，以及他把人類六千年歷史劃分為二十六個“文明”或“社會”的討論，大家耳熟能詳。胡適認為先有文明，然後纔有文化。他在《我們對於西洋近代文明的態度》一文中說：“文明是一個民族應付他的環境的總成績；文化是一種文明所形成的生活方式。”非力浦·巴格巴、布羅代爾等則認為，文明或 civilization 的詞源學含義具有“城市”之義，在談到城市時使用“文明”一詞，在談到鄉村時使用“文化”一詞，把文明看作是高級的文化，或文化的高級階段。^③

百多年來，我國學者關於“文明”“文化”及中西文明或文化比較的研究，廣泛而深入。有的學者認為，“文明”有兩種含義：一種含義是一

001

①郭齊勇，武漢大學哲學學院、國學院、中國傳統文化研究中心教授。

②郭齊勇：《文化學概論》，武漢：湖北人民出版社，1990年，第143頁。

③阮烽：《文明的表現——對5000年人類文明的評估》，北京：北京大學出版社，2001年，第55頁。

個人類共同體所表現出來的特定生活方式和信仰形態，或者說是特定價值觀和思維樣式的集合，簡言之是以某種風格、品質為主要特徵的生活方式；另一種含義則是具有特定歷史主體性和文化同一性的大型人類群體，是人類群體間可能發生的互動甚或衝突中的大型地緣—利益單位，簡言之是一個歷史文化共同體，其中也可能分化出若干地緣—利益集團，其中也有不同的互動與衝突。^①

本文顯然是在前一種含義下討論問題的。傳統中華文明的生活方式、處世風格、信仰形態中，儒家的和平、安寧成為主調。不僅如此，本文所說的“文明”更屬狹義的“文明”，是前一種含義的“亞文明”，甚至更小，祇是指的“文明”（或“文化”）原初的意義與功能，即耕種、栽培、教育、訓練、發展，也即是在教養與人格成長的意義上來討論問題的。^②

“儒家文明”的內涵也很繁複，包括宗教、政治、倫理、教育、法律等制度文明、各種觀念特別是價值觀念的文明與風俗層面的文明，貫穿社會上層精英與下層民俗，包含儒家關於自然、社會、人生的理論與解釋系統，即天之道、地之道、人之道、物之道等，也包含其實際的生活世界、日常行為與實踐活動。^③ 在中國，它幾乎是徹上徹下、徹裡徹外的。“儒家文明”同時也是一個歷史的範疇，其形態與內涵也是變動不居的。本文祇是把“儒家文明”縮小到儒家有關人的教養與人格成長的方面，特別是君子人格的養成方面，從狹義上來講的，即集中討論儒家的身心性命的修養問題。

中國古代教育是博雅教育。古代文化人講涵詠，講六藝之學，講詩詞歌賦，琴棋書畫，講人的品位，人的意境。人不是行屍走肉。人活著，要活得有尊嚴，有格調，有價值，有意義。孔子講“博學於文”，“行己有恥”；宋儒講“涵養需用敬，進學在致知”。中國傳統哲學家很看重個體人的生存品位與品質，很重視人文的薰陶和修養。優遊、涵養、陶冶於禮樂教化之中，通過詩教、書教、禮教、樂教來培養社會精英，也通過他們影響、誘導、提升民間百姓生活的品位，是傳統知識分子的重要任務。

① 阮輝：《文明的表現——對 5000 年人類文明的評估》，第 41—42 頁。

② 郭齊勇：《文化學概論》，第 3—4 頁；李景林：《教養的本原——哲學突破期的儒家心性論》，瀋陽：遼寧人民出版社，1998 年，《自序》第 2 頁。

③ 郭齊勇：《中國儒學之精神》，上海：復旦大學出版社，2009 年，《自序》第 3 頁。

二、儒家教養的內核、目的、方法、功能與特點

儒家講的教育，是全面的、廣義的教育，包括今天的知識教育、技術教育、道德教育、生死教育、藝術教育、身體教育等德智體美的各方面，也包括今天的家庭教育、社會教育、學校教育等系統。中國傳統教育的特徵，首先是“綜合觀，即大教育觀。中國傳統的教育家認為教育這一系統是整個社會大系統中的一個子系統，許多教育問題實質上是社會問題，必須把它置於整個社會系統中加以考察和解決”^①。教育又滲透到社會各子系統之中。

以下分別討論儒家教養的內核、目的、方法、功能與特點。

1. 內核：成德之教

儒家的教育內容豐富多樣，其核心是如何使人成為全面發展的人，尤其是道德的人。孔門四科，德行、言語、政事、文學，以德行為先，以人格修養為重。孔子宣導的“為己之學”，啟發人自覺修德、講學、聞義而行、改過遷善。他主張“士志於道”，“君子懷德”，“仁者安仁”，“為政以德”，“道之以德，齊之以禮”，如此則老百姓“有恥且格”。《論語·憲問》：“子路問君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！’”這就暗含著修養自身與服務社會的一致，故《大學》申言：“大學之道在明明德，在親民，在止於至善。”這三條綱領是遞進的關係。大人之學的內涵：彰明內在德性；在人世間服務大眾，除舊佈新；以至善理境為最高目標。

孟子曰：“仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣！”（《孟子·告子上》）孟子在這裏講，儒家修養之學，簡單地說，是把放失的良心找回來，即做內省工夫，反求諸己，足見儒家的成德之教顯然不僅僅局限於知識層面的教育。孟子又說：“盡其心者，知

003

^①郭齊家：《中國傳統教育哲學與全球倫理》，《教育研究》，2000年第11期。關於古代教育的傳統及其特點，詳見郭齊家：《中國教育思想史》，北京：教育科學出版社，1987年。

其性也，知其性，則知天矣；成其心，養其性，所以事天也。夭壽不二，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·盡心上》）孟子重視先天稟賦的保養與發展，他在這裏指出：擴充道德本心，有助於理解天賦於人的本性，進而可以體驗天道；實現精神生命的價值，成就人格，保養善性，也即是侍奉了人之本原的上天。如此，不管短命也好，長壽也好，總是修養自己，等待機遇，為社會盡職盡責。顯然，這是以對天與天道的信仰為背景的安身立命之道，包含了西方的宗教的內涵。

2. 目的：培養君子，成聖成賢

孔子指示了儒家教養的目的在於培養君子人格，追求聖賢的境界。儒家的成型人成賢人，道家的成真人成至人，佛教的成菩薩成佛陀，都是理想人格的追求。孔子認為，通過教育與修養，人可以把握仁、智、勇“三達德”，成為全面發展的、具備了臧武仲的智慧、公綽的清廉、卞莊子的勇敢、冉求的多才多藝，又經過禮樂的薰陶，有文采有品位的“成人”。如果達不到以上標準，那至少應做到“見利思義，見危授命”，在長久困頓中也不忘平日的諾言。

理想的人是全而粹的。荀子發揮孔子的“成人”思想，指出：“君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。……生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也。”（《荀子·勸學》）荀子在這裏是說，君子人格的目標是全面、完滿的，是通過遍讀群書，思索、研究、體驗，並以人格典範為榜樣不斷實踐而達到的。在這一過程中，不斷消除妨礙純全之學的利欲的誘惑，扶持、保養堅定的意志與信念，把握住自己，無論在順境還是在逆境中都能堅守做人的原則，正確應對各種形勢與環境，最終成就自己，成為完美的人，真善美統一的人。

成德成性，希聖希天之學，正如李景林先生所指出的，它超越了一般經驗義、規範義的道德，“人格完成的存在之實現，不僅具有社會的意義，而且具有宇宙論的意義、形上學的意義。在這個意義上，孟子稱作‘天民’（即‘天人’）”。“一方面，成性表現於道德之完成，另一方面，道德之完成亦正是在德性於個體自然生命之通體顯現中實現了其本有的意義和價值。在這種動態的‘成性’歷程中，人的道德性與肉身實存性不像西方

哲學所認為的那樣對峙的兩面，而是融通落實於具體的生命存在。”^① 這樣，《中庸》的誠明互動，《易傳》的“成性存存，道義之門”，是人性的呈現與自覺，既有本體論上的意義，也是通過倫理社會歷時態地展開的過程。那麼，所謂成聖賢是在做君子的過程中不斷接近與實現目標的過程。

3. 方法之一：親師取友，教學相長

荀子強調後天的教育與訓練，他主張“積累”，“積善成德”，“鏤而不捨，金石可鏤”。《禮記·學記》強調教學相長，親師取友。“雖有嘉肴，弗食不知其旨也。雖有至道，弗學不知其善也。是故學然後知不足，教然後知困。知不足，然後能自反也。知困，然後能自強也。故曰教學相長也。”（《禮記·學記》）“大學之教也時，教必有正業，退息必有居……故君子之於學也，藏焉，修焉，息焉，遊焉，夫然故，安其學而親其師，樂其友而信其道，是以雖離師輔而不反。”（《禮記·學記》）中國古代的教育是人文的教育，師生不脫節，相互砥礪品節，這也是值得效仿的。

4. 方法之二：用禮樂六藝浸潤身心，以自我教育與調節性情為主

儒家教化不是所謂道德說教，而是春風化雨；儒家教育不僅不排斥技藝，而恰好正是寓於禮樂射御書數等技藝之中。儒家教育的中心與重心是通過六藝之學培養君子人格。在這裏，六藝之學既指禮樂射御書數，又指六經（《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》）。六藝之教不僅是內容，也是方法。一是通過技藝來培養君子，寓教於禮樂射御書數之中。二是通過理解經典、實踐經典來培養君子，故有詩教、書教、禮教、樂教、易教、春秋教。

孔子“每事問”，學而不厭，教人不倦。他談到通過鄉射之禮訓練、陶冶人性：“揖讓而升，下而飲。其爭也君子。”（《論語·八佾》）孔子說，君子有所爭，就如比賽射箭那樣吧，相互作揖，然後登堂，射箭之後下堂，互相作揖、飲酒。談到鄉飲酒禮，《論語·鄉黨》：“鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。”這裏指行鄉飲酒禮後，要等老年人都出去了，自己纔出去。這其實就是公共活動中的行為規範。下面的例子也是如此。《禮記·曲禮》：“戶開亦開，戶合亦合。有後入者，合而勿遂。”這是極普通的禮，

^①李景林：《教養的本原——哲學突破期的儒家心性論》，第4、10—11頁。

蕭公權先生講這具有普世價值。至於《曲禮》所講的“臨財毋苟得，臨難毋苟免”，當然更是蘊含價值理性了。通過禮樂修養，學習過群居的社會的生活，主要是以自我教育的方式，而不是外力強加的方式。

《禮記·樂記》：“君子曰：禮樂不可斯須去身。致樂以治心，則易、直、子、諒之心油然而生矣。易、直、子、諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神，天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。致禮以治躬，則莊敬，莊敬則嚴威。心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣。外貌斯須不莊不敬，而易慢之心入之矣。故樂也者，動於內者也。禮也者，動於外者也。樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而弗與爭也。望其容貌而民不生易慢焉。故德輝動於內，而民莫不承聽；理發諸外，而民莫不承順。故曰：致禮樂之道，舉而錯之，天下無難矣。”這就是說，禮是規範身形的，樂是陶冶心靈的。接受樂的陶冶，和易、正直、慈愛、誠信之心油然而生，可以使人心情愉悅，常常如此，使人內心安寧，長期浸潤，可以體驗天道。接受禮的訓練，養成守禮的習慣，舉止莊重而有威儀。心中和樂，行為莊敬，鄙陋、驕奢之心不易滋生。君子如此，可以影響民眾。

禮教、樂教、詩教，主要可以調和人的性情，端正偏頗，調節心理失衡。孔子說：“志於道，據於德，依於仁，游於藝。”（《論語·述而》）“興於詩，立於禮，成於樂。”（《論語·泰伯》）“知者樂水，仁者樂山。”（《論語·雍也》）通過禮樂教化與養心修身，君子體現了中道之美。荀子說：“君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。……君子易知而難狎，易懼而難脅，畏患而不避義死，欲利而不為所非，交親而不比，言辯而不辭。蕩蕩乎，其有以殊於世也！……君子寬而不慢，廉而不剝，辯而不爭，察而不激，寡立而不勝，堅強而不暴，柔從而不流，恭敬謹慎而容，夫是之謂至文。《詩》曰：‘溫溫恭人，惟德之基。’此之謂矣。”（《荀子·不苟》）君子的溫潤豁達的性格與剛毅不苟的品節是靠養育而成的。

賀麟先生認為，儒家詩教、禮教、理學中的基本概念可以從藝術、宗教、哲學三方面加以發揮：“從藝術的陶養中去求具體美化的道德，所謂興於詩，游於藝，成於樂是也。從宗教的精誠信仰中去充實道德實踐的勇氣與力量，由知人進而知天，由希賢、希聖進而希天，亦即是由道德進而為宗教，由宗教以充實道德。在哲學的探討中，以為道德行為奠定理論基

礎，即所謂由學問思辨而篤行，由格物致知而誠正、修齊是也。”^①以學習六藝（主要是禮樂）作為下手工夫去修養自己，是自覺而又自願的，又是生活實踐式的，點滴積累，可以豐富君子自身，調節性情，又通過君子的行為影響公共事務與民間風俗。

5. 功能：第一美政，第二美俗

《禮記·學記》把教育的社會功能概括為十六個字：“建國君民，教學為先”；“化民成俗，其必由學”。教育功能的兩個方面：第一是培養國家所需人才及人才的全面性，第二是形成良風美俗、道德風尚與人文環境。這兩者又是相互聯繫、交叉整合的。

儒家教養不僅僅針對知識人。儒家教化的功能有：一、美政，二、美俗。在社會管理中，禮、樂、政、刑互相補充。

孔子指出：“政者，正也。子帥以正，孰敢不正？”（《論語·顏淵》）子張問政，子曰：“居之無倦，行之以忠。”（同上）可見為政者的品德與政治事務密切相關。儒家君子人格中的敬業、負責、忠誠、信用、廉潔奉公等都是公共事務中的工作倫理。《荀子·臣道》：“若夫忠信端慤而不害傷，則無接而不然，是仁人之質也。忠信以為質，端慤以為統，禮義以為文，倫類以為理。……恭敬，禮也；調和，樂也；謹慎，利也；鬥怒，害也。故君子安禮樂利，謹慎而無鬥怒，是以百舉不過也。——小人反是。”《荀子·王霸》認為，治理國家要有四個條件的配合，一是正確的規範、禮法制度，特別是刑罰制度，二是勤勉的賢臣輔佐，三是淳樸老百姓的擁戴，四是良風美俗。

在傳統的民間社會，儒學通過家教傳承，直系親屬的言傳身教對兒童、少年、青年做什麼樣的人，起十分重要的潛移默化的作用。此外，宗族長老、三家村塾師以及候缺或致仕的士大夫等的教訓和示範，通過乳母或奶娘等的濡染和薰陶，既與儒家大傳統發生千絲萬縷的聯繫，又將精英形態的儒學通俗化為蒙學、塾誡、家訓、族規、鄉約、行會制度、譜牒、善書乃至大眾口耳相傳的韻語故事、俚曲戲文、常言俗話，成為一些民間宗教的核心價值與“百姓日用而不知”的言行軌範。

吳震教授在其新著^②中討論明清時期的生活世界的價值系統與信仰世

①賀麟：《文化與人生》，北京：商務印書館，1988年，第11頁。

②吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2009年。

界重建的問題。該書論述彼時的善書與勸善運動，即士紳、民間講學組織、社團與民間宗教、鄉約、報應觀念，《太上感應篇》、功過格等，一方面說明明清時期的士大夫在實踐及信仰領域裏與宋代主流的連續而非斷裂的思想狀態，另一方面說明道德教化對民間社會有著整合的作用。

6. 特點：不脫離凡俗生活，知行合一，內外合一的體驗之道

《中庸》：“誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也。成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。……故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。”真誠的人不僅自我完善，而且還成就他人他物，成就事業。這是內外結合的德性。君子尊崇德性，又勤問好學，在平凡生活中落實高遠理想，在有限中追求無限。儒家中人特別強調知行合一、表裏如一、言行一致。儒家教養的特點是生活化，從凡俗中體現神聖，領悟做人的意義與價值。個體生存的意義世界，與個體人之身心的涵養有很大的關係。這一點又與當下的工作倫理、生活品質有極大關聯，故今天的公司文化、社會管理、民間風習與我們每個人，特別是幹部、公務員、教師、白領階層的個體修養及他們的行為有很大關係。

三、儒家之修身與心性涵養的當代意義

我們可以從晉商、徽商、錫商的發展歷史上看到，其理念都是平易的儒家理念。山西喬家大院主人喬守庸先生用《朱子治家格言》（朱柏廬）、《文昌帝后陰騭文》、《省分箴》等善書教育子弟。20世紀20年代至40年代，中國老一輩工商界的創業者，例如榮宗敬先生、榮德生先生、宋裴卿先生等滬津實業鉅擘，提倡和實行傳統文化精義，特別是“儒工”、“儒商”的做人之道和管理之道，將“己欲立而立人，己欲達而達人”、“以誠待人”、“以德服人”、“己所不欲，勿施於人”等儒家信條融進他們的經營原則。這種以自我管理為中心，調動人的積極性，協調各種人際關係，形成公司群體的企業精神，從而達到全系統管理的做法，曾使他們獲得極大的成功。

我們的前輩賀麟、馮契、王元化、蕭楚父先生等宣導平民化的自由人格。在法治社會的前提下，構建現代公民社會的倫理體系，需要傳統思想

資源特別是儒學的支撐。

當前有兩個層面的問題：一是官員、教師、高級管理人才的心性修養與人格培養；二是普通國民的倫理底線與道德素養。

馮契先生講，培養平民化的自由人格的途徑，“各因其性情之所近”地來培養。他肯定孟子的“深造之以道，欲其自得之”（《孟子·離婁下》）的方法，認為這符合實踐和教育結合起來培養人，提高人的價值的過程。馮契先生指出，智育、美育、德育要有機地結合起來。他專門講理想、信念和德性，強調教育、培養、訓練，使理智、意志和情感結合起來。他在《理想人格的培養》專章中，多處引用《論語》、《孟子》、宋儒與王夫之的論述。他說：“加強修養，使自己的精神處於一種明覺的‘常惺惺’狀態，這就是過去人所講的涵養。對情欲有所節制，有錯誤及時作自我批評，使心靈解脫束縛，始終能自由思考。這樣使明覺的心態與專一的意志力在實踐中結合起來，就能逐漸使理想成為信念。”^①馮契先生引用並發揮了孔子的“知之者不如好之者，好之者不如樂之者”（《論語·雍也》）和孟子的“樂則生矣，生則惡可以已也，惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之”（《孟子·離婁上》）。

馮契先生又說：“人憑意志力堅持信念，用一種‘常惺惺’的涵養來保持精神的明覺狀態，這時候精神總還有一些緊張，雖自得樂趣，還不是十分自然的。祇有習之既久，習慣成了自然，感到天道和性是統一的，天道仿佛就是我的理性所固有的，這纔真正成為德性。就像王夫之所說的‘我者德之主，性情之所持也’（《詩廣傳·大雅》），德性的主體就是我，是性情所依持的本體，我就有了本體論意義。”^②馮先生講的具有本體論意義的自由的個性是知、意、情統一，真、善、美統一的全面發展的人格，他說他講的是一種平民化的自由人格，是人人都可以達到的。

賀麟呼喚有儒者風度、氣象的“儒臣（政治家）”、“儒醫”、“儒工”、“儒農”、“儒商”和技術人員。賀麟指出：“何謂儒者？何謂儒者氣象？須識者自己去體會，殊難確切下一定義……簡單地說，凡有學問技能而又具有道德修養的人，即是儒者。儒者就是品學兼優的人。我們說，在工業化的社會中，須有多數的儒商、儒工以作柱石，就是希望今後新社會中的

①馮契：《人的自由和真善美》，《馮契文集》第三卷，上海：華東師範大學出版社，1996年，第312、322—324頁。

②馮契：《人的自由和真善美》，《馮契文集》第三卷，第324—325頁。