

清华大学国学研究院·德育读本

德育鑑

梁启超
编著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

清华大学国学研究院·德育读本

德育鑑

梁启超

编著

翟奎凤 校注



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

德育鉴/梁启超编著. —北京:北京大学出版社, 2011. 10

(清华大学国学研究院·德育读本)

ISBN 978-7-301-19506-2

I. ①德… II. ①梁… III. ①道德修养—语录—中国—古代—高等学校—教材 IV. ①B825

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 189547 号

书 名: 德育鉴

著作责任者: 梁启超 编著

责任编辑: 岳秀坤

封面设计: 奇文云海

标准书号: ISBN 978-7-301-19506-2/B·1011

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuswz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752025

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

880mm × 1230mm A5 7 印张 140 千字

2011 年 10 月第 1 版 2011 年 10 月第 1 次印刷

定 价: 25.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

现在的学校，多变成整套的机械作用，上课下课，闹得头昏眼花。进学校的人大多数除了以得毕业文凭为目的以外，更没有什么意志，也没有机会做旁的事。有志的青年们，虽然不流于这种现象，也无从跳出圈套外，于是改造教育的要求，一天比一天迫切了。我这两年来清华学校当教授，当然有我的相当抱负而来的……

我要想把中国儒家道术的修养来做底子，而在学校功课上把它体现出来。在已往的儒家各个不同的派别中，任便做那一家都可以的，不过总要有这类的修养来打底子，自己把做人的基础先打定了……

至于知识一方面，固然要用科学方法来研究，而我希望的，是科学不但应用于求知识，还要用来做自己人格修养的工具……凡此之类，都一面求知识的推求，一面求道术的修养，两者打成一片。现世界的学校，完全偏在知识一方面；而老先生又统统偏在修养一边，又不免失之太空了。所以要斟酌于两者之间。

我最希望的是在求知识的时候，不要忘记了我这种做学问的方法，可以为修养的工具；而一面在修养的时候，也不是参禅打坐的空修养，要如王阳明所谓在事上磨练。在事上磨练，并不是等到出了学校入到社会才能实行，因为学校本来就是一个社会，除方才所说用科学方法作磨练工具外，如朋友间相处的方法，乃至一切应事接物，何一不是我们用力的机会。

我很痴心想把清华做这种理想的试验场所……

——梁启超《北海谈话记》

意识重叠处,即是智慧生长处

——《德育鉴》新序

刘 东

清华有一句很有文采的校训,是所谓“自强不息,厚德载物”,这一点几乎是妇孺皆知。还有,也应有不少人已是耳熟能详,上述校训辑自《周易》上的乾、坤二卦,其原文是“天行健,君子以自强不息”和“地势坤,君子以厚德载物”。更进一步说,也会有不少人已有了解,清华立下这个校训的契机,缘于梁启超 1914 年来校的一场讲演。——甚至,如能再多读几本梁先生的书,还会知道他常爱以代表天、地的这两种物象,来表达自己对高尚人格的摹状,比如他在《孔子》中便曾写道:“乾卦有天体运行之象,便效法他自强不息。坤卦有地势持载之象,便效法他厚德载物。”^①

^① 梁启超:《饮冰室合集·专集之三十六》,北京:中华书局,1989年,第33页。

不过,如果再跟着追问一步:这种足以“载物”的“厚德”,到底是怎样的一种“德性”?而这种“自强不息”的君子风格,又属于何种伦理范畴?再更进一步说,我们这个向称“礼义之邦”的文化共同体,其最能代表文明高度的所谓“礼义”,又是凝聚和涵容了怎样的价值,恐怕就不是人人都知晓了,而且也确实不容易分说清楚。——幸而,大家今天打开的这本小书,却是非常明确地向读者传达出:对于后边这些问题的答案,早在梁启超那次讲演的十年前,就已被他编写到《德育鉴》里面了。由此也就不难理解,清华“自强不息,厚德载物”的精彩校训,有其坚实而笃定的内涵与追求。

这也就意味着,这本书虽说篇幅不大,却有相当厚重的文化容量。——毕竟,虽说中国文化既是有丰富面向的、又是有诸多层次的,可唯有谈论道德修养的话语,才堪称它的正宗与主流。换句话说,也唯有本书中这类道德学说,才构成了从前那个社会的底色,展示了过往文明进程的厚度,构成了中华文化精神的内核,铺垫了古代生活世界的前理解(pre-occupation)。由此也就不难理解,真想当得起和配得上如此意蕴深厚的校训,就不能只跟着去人云亦云,不解其意地念念这八个音节,更不能只图着到校园里一游,在那辉煌大字下去照相留念,而应该切实打开这本小书,时时去朗

读背诵比照一番,以便能用梁启超的道德关切,来谋求提升自己的人格状态。

之所以要进行这样的对照,当然是因为它既被这样命名,原本就意味着一面“德育的镜子”!不过,恐怕就连梁先生都还无法逆料,这种对照到今天变得如此紧迫,竟是因为在后世出现了一层障碍,在无形阻隔着同传统精神的亲近。尽管平心而论,以两门“哲学史”为名的学术爬梳,总还算把中、西思想的史料,给相当程度地整理保存下来,可拘守着“两军对战”的僵化营垒,又只能使对于古典经典的研读,大体上陷入“买椟还珠”的窘境。正因为这样,如拿这本饱浸传统精华的《德育鉴》,去比对一下晚出的那些思想读本,就不难一眼看穿其中的奥秘:只要还在用舶来的“哲学基本问题”去唐突中国思想,就必然要丢掉古人自己的基本问题。——那样做的结果,无非是在根据古人“失足”的程度,来判明他们跟“一贯正确”的“哲学原理”的差距,而绝不会像这本书所证明的:实则在贯穿文明的古代思考中,最要紧的还是超乎各门各派的、对于同一种价值关切的坚守与共享。

让人深感忧虑的是,如此滞后于当代发展的教育,只怕要为中国的前一步行进,预埋下始料未及的消极因素。的确,急剧改革所带来的社会变迁,难免要裹来浑浊的泥沙,

也难免会引起非议与不满；而这些不满如能处理得当，也完全可以转化为促动社会改革的、既正常又健康的公民参与意识。所以，让我们放开眼界来对比一番：如果不是当年伊朗的主导意识，还停留在改革前的原教旨主义，那么就算巴列维所领导的现代化，也确乎出现了相当的可议之处，亦未见得就一定要导致霍梅尼革命，并由此而干脆葬送了现代化进程。在这个意义上，千万不要小看意识形态的工作，也切不可再对理论采取实用主义的态度，否则，这种在大是大非问题上的鸵鸟姿态，到头来就很可能砸伤了自己的脚——由于在那些未曾亲历“文革”的年轻人心中，只种下了激进主义的反向选项，便为今后可能出现的现代化受挫，无意间预留下了开动倒车的败因。

当然，晚近的另一积极发展则是，作为上述价值真空的反拨，如今也同样在各种公众传媒上，出现了对于古代经典的自发回潮。而针对这种来自民间的国学热潮，我亦曾对它的主流进行过肯定：“尽管带有初始阶段的杂乱，而且裹挟了明显的商业目的，甚至诱使得某些趋利之徒，简直就像苍蝇见血一般，但我仍从大致的方向上，宁愿更看好这次国学热。在我看来，这毋宁是在一个紧要的历史关头，再次雄辩地证明了，对于规范中国民众的道德生活、乃至丰富中文语境的历史经验而言，中国文化固有的价值体系和言说方

式,不仅仍然是最有活力的,而且可能是最有效验的。”^①——无论如何,这起码会从文化保守主义的稳健角度,为今后的发展开出多元制衡的空间吧?

不过,既然我们这里是清华国学院,是拥有过“四大导师”的、做出过传奇业绩的国学基地,那么,即使我们对上述热潮乐观其成,也仍然希望为了进一步去提升它,而提供更深层的相关读物。——我们在这方面的基本主张是:就算是通俗性和普及性的“通识”课,也不要把它上成眼下的“导论”课,竟至于不断地朝着古人思想中灌水,直到把它兑得彻底平淡乏味。相反,大家既然想要聆听古人的声音,那么最好还是去直接面对他们,亲自领略一下他们未被译成现代语言的、来自原初思想场域的话语……

由此才想起了这本《德育鉴》!多谢早期国学院的导师梁启超,他算是既为时人、也为后人编出了这本小书,足以帮助大家以最凝聚的篇幅,来集中领略历代先哲的亲口传授。尤其是,大家更能从这些道德话语中,领略到前人本身的思想紧张度,因为在这本缩编成的教材中,并没有自作聪明的现代归纳,倒是仍然收容了围绕核心价值的、方生方成的论辩。——正如梁启超在书中所述:“王子既没,而门

^① 刘东:《国学:“礼失求诸野”之后》,载《文汇报》2011年4月4日。

下支派生焉，纷纷论辨，几成聚讼。语其大别，不出两派：一曰趋重本体者（即注重良字），王龙溪、王心斋一派是也；一曰趋重工夫者（即注重致字），聂双江、罗念庵一派是也。要之，皆王子之教也。吾辈后学，苟所志既真，则亦因其性之所近，无论从何门入，而皆可以至道……故今择录两派之要语，使学者自择之。”（《德育鉴·知本第三》）由此，接触它们时就要留意：切不可再像往常那样固执成见，只对古人进行强硬的归类和指斥；相反，倒应心悦诚服地从中看到，无论先哲的运思角度有何不同，都能够写出荡气回肠的、值得自己去朗声诵读的警句名篇！

还应当看到，这种持续不断的往返交锋，也正乃中国文化话语的基调。也就是说，中国精神之最令人惊异的特色，就在于它居然毋需独断的宗教，而全凭可以靠理性来把握的价值学说，去环环相扣、层层递进和代代相传，就有效地传播了做人的标准，和确立了文明的基本纲常，——正如我刚刚就此写到的：“且不说那是否构成了它的最大优点，至少儒学最大的特点就在于，它并不是把独断的告谕当作出发点，也并不求助于对下民的威胁恫吓，更不必为此而贬损人本身的积极潜能。恰恰相反，它倒是正面鼓励社会的每个成员，都尽量去调动和开发自己的理性，以重新开启充满紧迫感的、只属于此一个人的学术思想探索。它甚至还提

供了这样的文化暗示,并借此构成了古代中国的文化前理解:每个社会成员都有不断进学乃至成圣的潜能,因为‘人皆可以为尧舜’(《孟子·告子》;而且这个上进的过程也并非遥不可及,因为‘我欲仁,斯仁至矣’(《论语·述而》)。”^①

回溯身后的历史,只要是社会环境尚属正常,这种独特而伟大的文化发明,就足以保证社会道德的低下或败坏,只属于例外的或偶发的状态;而不像在不知珍惜地摧毁它以后,让我们眼下不禁为之瞠目的,反而是对于做人标准的起码坚守,倒成了显得反常的、甚至令人起疑的例外。由此而令人嗟叹的是,长期以来总有人误以为,这类道德话语是太过空洞迂远,就连“抽象的继承”都不获准,却不知那才是须臾不可稍离的,——直到现实生活狠狠地报复回来,弄得身边从饮水到食物到空气,都因为道德缺失而污浊不堪,才想起为这个不再适于人类居住的环境,而重新打量和关注自己社会的底线……

由此一来,究竟怎样去亡羊补牢,也就成为最紧迫的当务之急。而这也自然就要涉及到,究竟如何去理解冯友兰

① 刘东:《天边有一块乌云:儒学与存在主义》,向台湾大学哲学系“儒道佛三家的哲学论辩”学术研讨会提交的论文,2011年。

的临终遗言——“中国哲学将来一定会大放异彩”？不待言，尽管这话表达了不约而同的希望，但对于此语的实际内容，仍然存在着不尽相同的理解。比如，只是到了很晚的后来，我才从别人的回忆中读到，原来冯先生自己在讲完那话之后，还又特别追加说明了一句——“要注意《周易》哲学”。再如，当我在哈佛就此向史华兹请益时，这位《古代中国的思想世界》的著名作者，却觉得今后最可能大放异彩的，不过是道家学派的宇宙化生论。可无论如何，我本人却言犹在耳地记得，李（泽厚）老师当年从冯先生床前回来后，曾当即转述此语并征求我的意见，而我也是未假思索便应声对答——“中国哲学最有世界意义的，当然是它的无宗教而有道德！”

不管别人怎么想，我在这方面的判断却始终未曾动摇。即使到了今天，见到自己的文明遭遇到亘古未有的打击，和痛心疾首的衰败，我仍毫不犹豫地认为，中国文化之最大的挑战性，仍在于它曾以活泼泼的长期存在，而雄辩地向世界各大文明证明：如不考虑“路径依赖”的殊别问题，也就是说，如不考虑其他文明的转型难度，那么，一个没有教会的世俗世界，不仅是有可能独立存在的，而且是有可能达到高度文明水准的！——由此，它也就无可辩驳地向世界证明了：善于自我救度的、充满主动精神的人类，实则只需要一

套教化伦理、提升人格的学术话语，去激发和修养社会成员的善良天性，就完全可能保证日常生活的道德判断，从而不仅维系住整个社会的纲常，而且保障人们去乐享自己的天年！

如果基于这种判断，再来回顾伏尔泰当年闻听此事时的兴奋，就不难从那位“启蒙之父”的敏锐反应中醒悟：其实如就学理本身而言，儒学并不应被此后波及中国的那场“启蒙运动”所无事地否定，因为它原本就属于走下神坛的启蒙话语，原本就应去参与和加强那次思想解放。——同样基于这种判断，记得前年为了邀请查尔斯·泰勒再度访华而专门远渡重洋时，我亦曾特别针对他在新著《世俗年代》中的观点，告诉他有可能在中国看到大异其趣的选项，以应对当代西方因宗教式微而遭遇的危机……

还是基于上述判断，我们还更应提倡以辩谈学问的精神，和理性求索的较真态度，来钻探进国学话语的价值内核，否则即使把它的字句全都背熟了，此心也不会有真正的落根之处。必须有勇气去意识到，一个人不能因为偶然落生到了哪里，就一定要去信从那里流行的价值，无论它属于哪个文化圈的何种主导价值；不然的话，这种先入为主的惯性与占领，还根本谈不上什么思想的自由。而这也就意味着，我们并不能因为已然身为中国人，就一定要强迫自己去

信从这里的儒学,否则那样的信从仍属于缺乏自觉的盲从;恰恰相反,除非经过反复的比较选择,而从理路上认可其内在的根据,我们就无法基于独自的识断,来理性地选择这种文化精神。

也正是在这一点上,才把我们围绕儒学的阅读活动,跟任何宗教的传教活动都区分了开来!可以想象,既然这是一种学术话语,当然就要借助理性来展开,而且这种逐渐展开的过程,也必然充满了曲折与商榷。所以,如果读者已经意识到了,中国精神的元初种子,原本就是在未有穷期的对话中,经过相互辩难、汲取与渗透,才逐渐光大起来和扩散开来,那么大家在阅读这些话语时,其心态也就应当同样如此;否则,这种文化精神就无法传承,这个文明进程也就只能戛然而止。——这自然就逻辑地意味着,当大家打开这本书的时候,完全可以在具体的解释上,充分调动自己的理解力,去大胆地跟梁启超商兑、跟王阳明商兑、甚至去跟孔夫子本人商兑,看看他们彻悟的道理是否确当。

不无凑巧的是,这次被本院选作“德育教材”的两本小书,即梁启超所编写的《德育鉴》和冯友兰所撰述的《新世训》,虽都是在阐扬中国文化之正宗,却在思想上拉开了一定的距离:它们一个是接着心学来讲,另一个则是接着理学来讲,一个是接着陆、王来讲,另一个则是接着程、朱来

讲。——这种相对自由和宽阔的思想空间,倒并非出于编者的有意为之,而只是因为早期的清华思想家们,碰巧呈现了这样的思想分布;当然话说回来,如此正态而广角的思想分布,也正好说明宋明理学、乃至中国儒学的两翼,原就是相互为用和不可或缺的。——正如我在多年前指出的,只要是高明广大的心智,就必然表现为对话性的:“一旦缺乏去‘收视反听’各种复杂动机的能力,一个难免偏狭的心胸就根本无从保持足够的思想紧张度,更无由在多元‘乐思’的激发下接引出布局宏大的整一乐章。在此意义上,无论是否在语式上采纳对话体,哲思的语法都注定是对话性的,它拒斥热昏的‘独白’,而要求虚静的‘兼听’。”^①

进一步说,在《德育鉴》这本书里,梁启超内心的对话性,又不光表现在他从心学向理学的商兑,也同样表现在他从国学向西学的商兑;也就是说,尽管他当时正在“外王”的事功中,去谋求顺应世界格局的变法,但他同时又已在“内圣”的思索中,对舶来的学说进行了保留与回应。——比如他在解读王阳明时,就曾对比着竞尚功利的时髦,而写出了一系列的忧患话语:“夫以王子之时,犹曰此毒沦浚心

^① 刘东:《文明边际的对话:解读一个比较哲学的文本》,载刘东:《理论与心智》,南京:江苏人民出版社,2001年,第138页。

髓既已千年，试问今之社会，视前明之社会何如？前明讲学之风遍天下，搢绅之士日以此义相激励，而犹且若是，况于有清数百年来，学者公然以理学为仇敌，以名节为赘疣？”（《德育鉴·辨术第一》）“今世自由、平等、破坏之说，所以浸灌全国，速于置邮者，其原因正坐是，皆以其无碍手也。……故昔之陷溺利欲、弁髦私德者犹自惭焉，今则以为当然。岂徒以为当然，且凡非如是者，不足以为豪杰。……我辈生后先生数百年，中间复经贱儒伪学，盗憎主人，摧锄道脉，不遗余力。微言大义，流风余韵，湮灭以尽，人欲横流，举国禽兽。而近者复有翻译泰西首尾不完、字句不明之学说输入，学者益得假以自文，欲举我神明千圣之学，一旦而摧弃之，而更何有于先生？”（《德育鉴·知本第三》）

不过在梁启超那里，针对某种舶来学理的辩难与抵制，又并不表现为对西学的总体拒绝，而毋宁表现为在其内部的兴趣转移。——而就本书的范围来说，最值得特别进行比较研究的，则是他出于对功利主义的不满，而在“儒家之心学”与“西学之康德”中间，所率先建立起来的价值可比性。正是因此，在述及王阳明的“知行合一”观念时，他就为本书写下了这样的案语：“泰西古代之梭格拉第（今译苏格拉底——引者），近世之康德、比圭黎（或译作黑智儿）（今译黑格尔——引者），皆以知行合一为教，与阳明桴鼓

相应,若合符契。陆子所谓‘东海西海,有圣人出焉,此心同也,此理同也’,岂不然哉?此义真是单刀直入,一棒一条痕,一捆一掌血,使伪善者无一缝可以躲闪。夫曰‘天下只有一个知,不行不足谓之知’,不行既不足谓之知,则虽谓天下只有一个行可也,此合一之旨也。”(《德育鉴·知本第三》)而在另外的专论康德的文章中,他更是写下了下述的对比:“以康德比诸东方古哲,则其言空理也,似释迦;言实行也,似孔子;以空理贯诸实行也,似王阳明。”^①

那么,他到底是先跟着康有为,而认同了中国的心学,然后才借助于日文书籍,而首肯了西方的康德?还是先已心仪这位西方大哲,然后才不经意地回望,重新发现了本国心学的价值?抑或,他更其是让分属于古今中西的这两种学说,不分主次地去相互加强,并准此而莫立了更宽广的文化间性?对于此种思想史的还原工作,也许还需要更细致的爬梳。但无论如何我们总可以看到,正是在始自他的这种深度对话中,那位生前未曾出过远门的德国哲人,竟逐渐变成了“哥尼斯堡的中国圣人”,尤其到了贺麟和牟宗三的“新心学”那里,反而构成了激发本土智慧的重要资源;而

① 梁启超:《近世第一大哲康德之学说》,《梁启超哲学思想论文选》,北京:北京大学出版社,1984年,第153页。