

当代新儒学八大家集之六

『当代新儒学』是发端于二十年代初的东方文化意识流派。它同五四主流知识分子的对峙而又相通，构成中国现代人文致思的重要历史背景。五四文化思潮一直是大陆学术界热门课题，而新儒学思潮只是进入八十年代中期以后才渐次被人们所看重。目前『新儒学』研究在海峡两岸正形成一股潮流，由东方智慧启示给世界的超越而立本的传统主义也正引起西方思想家的关注。

唐君毅集

因应情势，首次在中国大陆问世的《当代新儒学八大家集》以东西方文化问题为线索，着重于新儒家『返本』与『开新』的文化理境，荟萃其主要论著之精华。

『八大家』均系新儒学的代表人物，亦当代存有争议、影响极大的一代宗师。

他们在哲学、历史、艺术理论、心理、宗教、伦理、传统文化与外来文化研究等诸多领域造诣非凡。

黄克剑

B26
32:3

07578



DG20/06

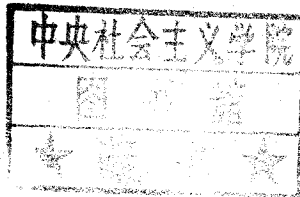
卷六

当代新儒学八大家集之六

唐君毅集

黄克剑 钟小霖 编

群言出版社



(京)新登字 178 号

当代新儒学八大家集

唐君毅集

黄克剑 钟小霖 编

*

群言出版社出版、发行

(北京东城区东厂胡同北巷1号)

香河县胶印厂印刷

新华书店总店北京发行所经销

*

850×1168毫米 32开本 20印张 450千字

1993年12月第1版 1993年12月第1次印刷

印数:1—1700册

*

ISBN7—80080—035—0/G·20 定价:28.00元



200111100

D. 0. 0. 0. 0.

目 录

“当代新儒学八大家集”编纂旨趣..... 4

“花果飘零”的悲情与“灵根自植”的寻索
——唐君毅文化思想探要
（《唐君毅集》代编序）..... 黄克剑 11

生平·思趣·人格·境界

“我的家乡” 53

“吾之悲情” 56

“少年时之思想方式” 57

“三十岁前后” 58

“我为学究竟的目标” 59

“伟大的灵魂是要用苦痛来滋养的” 60

“要珍贵你独一无二之人格” 61

“信仰包含更高价值的东西” 62

“最圆满的爱” 63

“人生的一切努力为了的什么?” 64

“宇宙唯心的意义” 66

撰述原委与措思线索

“(吾)出版之著述约分四类” 67

《人生之体验》自序· 68

《道德自我之建立》自序· 70

《心物与人生》自序 71

《文化意识与道德理性》自序(一) 74

《文化意识与道德理性》自序(二)(节选)	75
《人生之体验续篇》自序(节选)	82
《中国文化之精神价值》自序	85
《人文精神之重建》自序(节选)	89
《中国人文精神之发展》自序(节选)	93
《中华人文与当今世界》自序(节选)	96
《哲学概论》(上、下)自序	98
《中国哲学原论·导论篇》自序(节选)	103
《中国哲学原论·原性篇》自序(节选)	110
《中国哲学原论·原道篇》自序(节选)	116
《中国哲学原论·原教篇》自序(节选)	128
《生命存在与心灵境界》(上、下)自序	132

论著选粹

人生之体验(节选)	136
心理道颂	136
道德自我之建立(节选)	160
三、世界之肯定(默想体)	160
文化意识与道德理性(节选)	198
第一章 导论:人类文化活动之涵义及其自决性	198
第十章 人类文化在宇宙之地位与命运	226
中国文化之精神价值(节选)	264
第三章 中国哲学之原始精神	264
第四章 孔子以后之中国学术文化精神	277
第十五章 中国文化之创造(上)	286
第十六章 中国文化之创造(中)	297
第十七章 中国未来之文化创造(下)	318
人文精神之重建(选篇)	340

理想的人文世界·····	340
中西文化精神之比较·····	350
人类精神之行程(上)	
——中西学术文化发展三阶段之对比·····	368
人类精神之行程(下)	
——中西学术文化发展之三阶段·····	382
中国人文精神之发展(选篇)·····	400
中国人文精神之发展·····	400
西方人文主义之历史的发展(下)·····	420
中华人文与当今世界(选篇)·····	443
人的学问与人的存在(节选)· ·····	443
当前世界文化问题·····	460
中国文化与世界	
——我们对中国学术研究及中国文化	
与世界文化前途之共同认识·····	475
中国哲学精神价值观念之发展·····	526
中国哲学原论·导论篇(节选)·····	548
第一章 原理上:“理”之六义与名理 ·····	548
第二章 原理下:空理、性理与事理·····	580
生命存在与心灵境界(节选)·····	604
导论·····	604
附 录 唐君毅主要著作目录·····	640
编后记	

“当代新儒学八大家集” 编纂旨趣

一、萌生于二十年代初的“当代新儒学”思潮只是在过了差不多六十年后，才被更多的海峡此岸的中国人重新发现。这个在寂寞中委屈求伸的思潮的拓辟者，是另一些对民族慧命和时代趋赴有所担待的人们。他们同“五四”主流知识分子在文化意识宇宙中的对峙而又相通，构成中国现代人文致思的一种必要的张力；回眸顾盼的后来者，也许只有当灵思进到张力的和谐而不是在非此即彼的裁断中作一种寡头的归结，才有可能探向先前的运思者的精神闷机。不论“五四”怎样不宜比拟于西方的文艺复兴或启蒙运动，它们却同是在价值或意义取向上对一个迥异于中古的新的时代的宣告。激烈地批判过基督教的西方近代启蒙思想家，曾从基督赋予他们的崇高感中汲取自己的人文自信；相通的情境是，在中国作启蒙呐喊的五四主流知识分子，几可说都深浅不同地经受过孔孟真精神的陶炼，——尽管这陶炼主要发生在心灵的超越层次。传统儒教的正面价值正象西方基督教的正面价值那样，在于导入超拔于肉体欲望的牵累而趣于精神境界的高尚（“德”），但成德之教对“福”（“幸福”，依康德的说法，乃是“人类欲望官能的一个特殊对象”）的独立价值的轻忽，却有可能使高卓而孤峭化了的“德”在儒家末流那里由不近人情而滑转为禁情锢欲。五四主流知识分子的批判儒教，在相当大程度上是对着教条化的礼教加于人的幸福欲求的束缚的，他们更多地从人生意义的幸福取向上逼近人性或人道之全。他们的“人生目的是求幸福”（胡适语）的人生观命题，同他们请德、赛两先生到中国来的努力是协调一致的，但人生趣于高尚（“德”）

的独立意义未被自觉提到应有高度,却可能由人生“幸福”取向的偏执酿成人生神圣感的失落,——而这也正是人类从西方开始进入近代后出现的一个遍及全球的问题。一种文化偏至发生后,必有另一种文化思潮起而矫治,中国“当代新儒学”的萌生及其存在理由可以从它直接的批判对象(“五四”)的状况得到相应的理解。或者中国当代的文化研究正酝酿着对前贤的智慧的超越,但超越本身即意味着由心灵感通所要求的对超越对象的内在理解和真切汲取。正是出于从回顾中获得前瞻的凭藉的动想,我们情愿在“五四”课题已经多少有所铺张的学术背景下,编纂一套“当代新儒学”的文献,把来自另一个文化意识天地的消息奉告世人。

二、“当代新儒学”或可看作是儒学经由先秦创发和宋明复兴后的第三期发展,但它的文化理境毕竟在于历史上的儒学并不曾坎陷于其中的“返本开新”。“返本”意味着返回儒家“成德之教”的“内圣”,从可追溯的民族元始生命处寻找人文重建的灵根;“开新”意指由“内圣”以“曲通”、“曲转”的方式开拓“新外王”。使西方文化提示给现代人类的科学和民主得以在东方自本自根地生发滋长。1958年1月,唐君毅、牟宗三、张君勱、徐复观联名发表的《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》一文,是对业已具型的“当代新儒学”思潮所作的历史宣告,也是对这一思潮的“返本开新”的理境所作的最精要的绍说。从这里作一种思趣上的追溯,可以发见为当代儒学复兴“奠其基,造其模,使后来者可以接得上,继之而前进”(牟宗三语)的熊十力,也可以发见中国现代史上第一个真正“生命化了孔子,使吾人可以与孔子的真实生命及智慧相照面”(牟宗三语)的梁漱溟。从这里作一种理路上的衍伸,可以发见在“哲学三慧”的辨说中把“圆慧”许给中国而在“超希腊人”、“超欧洲人”、“超中国人”的“超人”理想中寓托时代新机运的方东美,又可以发见在对宋明理学“照着说”之后“接着说”一种虚灵的“理”而对“中国到自由之路”作所谓“别共

殊”、“辨城乡”、“阐教化”、“释继开”式的探求的冯友兰。梁漱溟所说“从老根上发新芽”，诚然是对“返本开新”理境的形象而真切的喻示，而以“寻晚周之遗轨，辟当代之弘基，定将来之趋向”自励自勉的熊十力，则从他的“返本”的“体用不二”（本体论）、“天人不二”（人生论）直下推展出“开新”的“道器不二”（治化论）。方东美的生命气质显然为“致虚守静”的道家精神所点染，但他所谓“贯通老墨得中道者厥为孔子”、“孔子与后来继起的儒家实为中国人的纯正代表”一类评断，却正表达了他的新一代儒学传人的心灵祈向。冯友兰参酌新唯实论的方法从“实际”的“器世界”探向“真际”的“理世界”，不免有“心”（道德的心）与“理”离而不盈之虞，但就他把“自同于大全”的“天地境界”作为人生最高境界而论，“新理学”正不妨在当代新儒学中聊备一格。诚然“新理学”论主的“道术”在五十年代后多有“迁变”，但至少，他的出版于1988年的自选集《冯友兰学术精华录》表明，他在他的晚年又重新返回到大约半个世纪前的“贞元六书”。

这里未把以儒为宗的一代史学大师钱穆列为“当代新儒学”的代表人物，并不在于编者对他拒绝在牟、徐、张、唐的联合宣言上签名这一事实的过分执泥，而是由于钱氏的一任“返本”的心路中并不存在悲剧式的“开新”的跌宕。早在三十年代就在《儒学思想之开展》的论文中提出“新儒家思想”、“新儒学运动”的贺麟，或可看作当代儒学复兴的先行者之一，但五十年代后的观念的转变曾使他的学术生涯别趋一途，并且，他的出版于1990年的《哲学与哲学史论文集》表明，这部晚年的选集只把那段与新儒家不无机缘的历史处理为他的全部学术进路的一个环节，而不是象冯友兰那样蓦然回首，对既经“迁变”的“道术”再作贞认。至于在“返本开新”的儒学思潮中可引为同调的其他人，或由于学术造诣的高下相去，或由于文化意识的影响尚不足以与梁、熊、唐、牟等人相匹，也未被列为“当代新儒学”的代表人物。这样，这个思潮的巨子便因此随缘暂定

为“八大家”。

三、“当代新儒学八大家”并不是一个师承有序或宗脉分明的学术流派，也不是又一重时代背景下的“儒分为八”。倘就主流而论，梁、熊、唐、牟、徐略成一系；这一系对程、朱“理”学多有一种同情理解，而在义理的大端处却对陆、王的“心”学有更亲切的体认。尽管这期间徐复观似乎并不以为程朱与陆王有更大的分野，而牟宗三甚至在程朱、陆王两系之外发现了由程明道上贯周濂溪、张横渠直通《论》、《孟》、《庸》、《易》下接胡五峰、刘蕺山的第三系，——这一系在他看来真正堪称为儒学的嫡传，他把它同陆王一系合称为正宗儒学的“纵贯系统”，以区别于程（颐）朱由大宗的岐出所开辟的重知解的“横摄系统”。对近现代西方思想，当代新儒学的主流学者相契最深的莫过于康德的批判哲学。牟宗三、唐君毅以康德为桥梁融会中西哲学在新儒家中最具典型意趣，熊十力对西方哲学虽未遑着意研索，却也以他特有的敏感悟识到：“康德之自由意志若善发挥，可以融会大易生生不息真几（此就宇宙论上言），可以讲成内在的主宰（此可名以本心），通天人而一之。”在“当代新儒学八大家集”的编纂中，编者注意到“八大家”中一个堪称“主流”的派别存在，——当然这并不意味着对其余诸家的轻觑，——却也不曾忽略主流派学者间的若干重大的思想分歧：梁漱溟是佛格中的儒者，他一生所抱的救世悲愿，即使在“随顺世间”的意义上“转归到中国儒家思想”后，依然为离言绝待不可思议的佛性之光所烛照。徐复观则是当代新儒家（包括张、方、冯）中唯一拒绝对儒门义理作形上玄观的人，他情愿在探询人生价值之源时鄙弃“形而上者谓之道”的“天道”，而把答案归诸就人心说人心的所谓“形而中者谓之心”。编纂者在“八大家”的论著选取上固然十分看重他们的“新儒家”的通性，但也更留心诸家千秋各别的个性。这里，对通性与个性的渗贯融通的把握，在如下的分际上提示一种哲理：如同“通性”要从“个性”那里获得丰沛的内容一样，“个性”只是在“通性”的网络

上才展现出斑驳的色彩；“通性”的纽结愈稀少，“个性”的蕴含便愈淡薄，反之，“个性”的分辨愈深微，“通性”的经纬必当愈细密。

四、“当代新儒学八大家集”每集均分三部分编纂：（一）生平、思趣、人格、境界；（二）撰述原委与措思线索；（三）论著选粹。第一部分辑录作者本人有关自己生平、思趣、人格、境界方面的言论；第二部分选编作者本人对自己著述的撰述原委与措思线索的介绍；第三部分以作者的有代表性的著作作为单元，编选作者主要论著中最精粹的篇章。这是一种新的编集体例的尝试，在这体例的设计中涵寓了编者对编辑对象所取的略异俗常的观察和省思方式。第一部分所辑录的文字往往散见于论主的多种著述，搜集这些数量不大而多有随机宣抒性质的文字，意在为人们提供一幅可直观的新儒家学者的自我影像。梁、熊、张、冯、唐、牟、徐诸家都有较丰富的自述生平、胸襟的资料可供采择，唯方氏在自我介绍方面属文不多（就编者所能阅读到的而言）。但这位在诗、思交融互摄中造境的哲人为人们留下了一部《坚白精舍诗集》，其中的诸多诗稿使编者有可能以与其他七集大体相称的方式编辑《方东美集》的第一部分。各集的第二部分辑纂的多是各新儒家学者主要论著的自序，编者在考虑到各自序的时间顺序和某种内在关联的同时，尽可能选辑论主的某一篇或一段总括或启示性文字置于该部分的最前面以提撕撰述原委的纲脉。这样的文字，在梁漱溟那里，是从发表于《梁漱溟学术精华录》的一份自传中选取的，在唐君毅那里，是从《中国文化之精神价值》一书第十版序言中选取的，在徐复观那里，是从徐氏《中国思想史论集续编》自序中选取的，《方东美集》选了方氏在英文版《中国人的人生观》一书脱稿后所写的一首诗，《牟宗三集》则从牟氏《历史哲学》修订版自序和《道德的理想主义》修订版自序中各选了一段起同样作用的文字。在《冯友兰集》中，选自《三松堂自序》的三段文字略可见出冯氏“新理学”体系由萌生到建构的过程，而《熊十力集》、《张君勱集》第二部分的编纂找不到更好的涵盖

全貌的文字,则一任各书自序、“缘起”或“赘语”在依次编排中所显现的自然情致。论著选粹是各集编纂的重点部分,选文的原则有三:(1)突显论主独具的最具创造性的思想成就;(2)扼要而准确地展示论主所开辟的理论规模;(3)一定程度地显露论主的心路历程,从所选文字中多少看得出思路嬗演的纵向线索。依据这不无主次之分的三条原则,编纂者对不同的編集对象采用了角度各别的选文方式。《梁漱溟集》以梁氏的文化伦理学和文化心理学为重心,兼编收了有关民族自救、乡村建设和社会教育方面的部分文字,也选取了梁氏早晚期的一些有代表性的论著。《熊十力集》的论著选裁措意于“新唯识论”的“体用不二”(本体论、宇宙论)、“天人不二”(人生论)、“道器不二”(治化论)的玄思系统,并兼顾到熊氏灵思从《新唯识论》到《原儒》以至《乾坤衍》的演进、赓续和嬗变。《张君勱集》选文以张氏在“学问国”的返本寻根为主脉,辅以他在“政治国”对制宪和立国之道的若干探求,使特色归落在论主早年和盛年更多以学术深化政论、晚年则更多以终极关切收摄现实关切的格局上。《冯友兰集》所选篇章多出“贞元六书”,在彰显最足以标识冯氏哲思高度的“新理学”体系的同时,也在一定分际上选收了“新理学”建构者早期和暮年研究哲学和哲学史的文字。《方东美集》所选择的论著的幅辏是《哲学三慧》,对三部最重要的著作——《科学哲学与人生》、《中国人的人生观》、《中国哲学之精神及其发展》——的比重较大的节选,被把握为对“三慧”系统必要的扩充和补正。《唐君毅集》选文详略的安排出于对《中国文化之精神价值》一书在唐氏诸多著述中的枢纽位置的确认,编纂者所把握的论主思想的纵向推演或横向展示都缘结于“道德理性”、“文化意识”及其一而二或二而一的体用关联。在《牟宗三集》中,节选自《现象与物自身》、《圆善论》两书中的文字凝集了经由论主千锤百炼的“教”理,从这里辐射开,把选自《道理的理想主义》、《历史哲学》、《政道与治道》的侧重于开新的文字,与选自《才性与玄理》、《佛性与般若》、

《心体与性体》的趣归于返本的文字融为一体。《徐复观集》的真正核心是作为论文选篇的《心的文化》和所节选的《中国人性论史(先秦篇)》，从人性论出发理解中国的道德、政治、艺术，是编者节选(或篇选)徐氏其他若干著作时所择取的一种与论主著文初衷大致相契的思路。

五. 本书系在编纂中对文字以至版面的技术性处理，略如下例：

1. 本书系所选文字，以编者所能搜求到的大陆和台港最新或较好的版本为准，并对其中明显的错讹作了校正。原为竖排者均改为横排。繁体字改为简体字。

2. 旧式标点一律改为新式标点，原作中出现书名而未标书名号者补标书名号，除此外，不对原作的标点符号另作改动。

3. 注释一律按照选编后的顺序移至篇后或章后。唯《熊十力集》中，因作者行文自成一格，注释往往兼有阐发论证功效而与正文一气融贯，故谨予保存原貌。

4. 凡编者所加注释均注明“编者”字样，所选文集或全集的编者所加注释均注明“原编者”字样。

5. 选文见于同一出处者，第一次出现时均于篇后注明出版单位及出版时间，此后均不再注明。

6. 凡选自专著者，均于书名后标明“(节选)”字样；凡选自文集者，均于书名后标明“(选篇)”字样，如该篇有所删节，则于篇名后标明“(节选)”字样。

苦于编纂过程中意外的波折与诸多难处，尝试编纂这样一套书并使之面世，虽不敢稍有怠惰，却难免有所疏漏乃至失错。所幸读者自有慧识，或不致深误。

编者

1992年7月于福州

“花果飘零”的悲情与“灵根自植”的寻索

——唐君毅文化思想探要

（《唐君毅集》代编序）

黄克剑

直觉的意象，往往比缜密的逻辑更能曲尽设象或立意者的心灵的神致。在我们有幸进到唐君毅（1909—1978）——被与之齐名的哲人牟宗三称作“文化意识宇宙中之巨人”——的文化意识宇宙时，那把我们引向一种生命存在和心灵境界胜处的，是这样一幅奇异的画图：上帝以道德理性的名义在人文世界行进，他左手化生出回教文化，右手化生出印度文化，左脚鼓荡起西方文明的激越弘厉，右脚则实践在温文尔雅天德流行的中国。他双手不落尘俗，把宗教在中东和西亚悬空托住，就势向东西发散开去；左脚一往直进，引来人类精神的分张铺陈，右脚却时时回步留连，使欲往还返的精神凝收翕合。先前经络血脉还不曾大通时，左脚走过了希腊、罗马、中世纪和近代欧美，右脚走过了夏商周、秦汉隋唐和宋元明清，东西左右无从协调配合；现在却可望走出一种时代的和谐来，——这和谐正须更多地借重沉稳有节的右脚，去支撑和调适人类精神的重心。^①

倘就中国文化的生命气象看，这里出现的是又一幅有趣的图象：高处是虚灵不昧涵覆一切的天，它昭示着高明而超拔的精神的“太极”；深处是广厚辽远可生可载的地，它给了顶天立地的“人极”

一个敦厚笃实的立足处。在恢宏的大局量中，人的生命之流遍通不滞，源泉混混，却终于显出经纬于人与人精神间的“皇极”的贫弱，又宛然少了一座由地通天的金字塔和把精神四面荡开去的十字架。于是，千年故我的东方文化世界“乃日见天地之岑寂；人无十字架可负，使精神四达并流，精神诚不免收敛而入睡，则人之顶天立地，渐如一伞之矗立，而未撑开。”②

这两幅直觉中的内心图象，是唐君毅以命许天的中介。撑开那矗立的“伞”，搭起那顶端聚着绚烂的精神之光的“金字塔”，让上帝右脚五趾畅伸不局，使左脚的步武与右脚的节奏遥契于东西，……这种种或隐或昧不无神秘和神圣感的心理暗示，驱使着他的全幅生命智慧。他须为着个我灵魂的措置去建立道德自我、精神自我或超越的自我，为着把捉人文世界的本真去体识文化意识中的道德理性，为着唤起民族心灵的自觉并图谋矫正时代的文化偏至去贞定中国文化的精神价值，去设想中国乃至世界的人文精神的重建。为此，他又须寻源于中国哲学的“性”、“道”、“教”，以儒家道德形上的虚灵之光洞照东西古今的硕学睿识，在上述天德流行的向度上开拓生命存在与心灵境界。

一、探向“文化意识宇宙”的心路历程

唐君毅八岁时，父亲在一段故事中说到了地球的末日。讲述者未必着意作一种启迪，但天真而过敏的心灵却永远留住了那抑郁沉重的一幕。死的阴影增了生的厚度，对人类大生大死的忧患构成富于哲学天赋的运思者的灵感的源泉。它时时唤起仁者的惻怛不忍之情，也时时煎迫着智者作一种人生究竟的探问。君毅是善于用智的仁者，也是仁心内在悲天悯人的智者。在唐氏成就为深睿的文化意识宇宙的哲人的心路历程中，仁心的亲切体证和智思的渐次成型是两无桎碍的，尽管二者只是在他四十年代初写作《人生之体验》和《道德自我之建立》时才第一次达到真正的契合，而成稿于五

十年代的《文化意识与道德理性》和作为他的生命绝唱的《生命存在与心灵境界》，则表明了这契合的日渐圆融。在前两部著作中，“生”在对“死”的挣扎中得到超越的肯认；在后两部著作中，“死”对“生”的追逼转换为一种对人类世界可能崩毁或死灭的严正而坦然的思索。这一切，或正可看作哲人在童稚时代过早发生的人文意义上的“生”与“死”的情结的一再呈露。

1909年1月，唐君毅出生在四川宜宾柏树溪一个有良好文化教养的家庭。父亲唐迪风深契于孟子，对孟子的心性之学身体力行。这位“可以适道”的儒者，对儿子的训教是严厉的，却也更多些精神人格的感化。母亲陈大任，被一代内学大师欧阳竟无比作孟母，她以她的慈母的爱泽润了儿子的纯挚的心，儿子贯注在哲思中的诗情，或者竟也得益于母亲的《思复堂遗诗》的陶染。

唐君毅自幼敏思好学，稍大后便常常陷落在常人看来十分可笑的问题中孜孜以求究竟。见到地面在天雨后因日晒而龟裂，便忧心忡忡于地球的终将毁灭；见江滨的石头在涨水时没入水中，他也会作这样的设问：这石头在看不见时是否存在？……大约十五岁时，唐君毅的心路历程出现了第一块界碑。同少年时代的结束相伴随，这时的他开始把全幅精神集注到对人生意义的反省。他读《孟子》、《荀子》，得到性兼有善恶的结论，这同父亲所崇信的孟子性善说发生了严重冲突。父子间的互不相让的争辩，宣告了儿子的理性意识的独立。唐君毅读梁漱溟的《东西文化及其哲学》，深恶其中推重直觉的见解，却又分外赞赏梁氏以佛家精神为人类文化最后归着的立论旨趣。在一种人生意义的终极思考中，他确信人生的目的在于求乐，然而他又认为必须绝尽一切欲望才能去苦得乐，因此他甚至认定佛家的绝欲为人生的至高境界。由对去欲的执念，他得到一种否定现时代的人生观察，这使他鄙视常人追求幸福的努力，乃至鄙弃个人的自由权利。这种人生态度在后来发生了很大变化，但对产生这人生态度的人的精神（“心”）价值的认可，却成为唐君毅

终生的信念。诚如他所说：

“对此心之能自觉之一义，吾于十五岁时即见及，终身未尝改。”③

唐君毅的心路历程的第二块界碑，是由他的《人生之体验》和《道德自我之建立》两部著作树起的，尽管在这之前他已经有了规模颇可观的著作《中西哲学思想之比较研究集》。这时，正是君毅“三十而立”的时节。“心之能自觉”是他自十多岁以来全部人生和文化意识的最后遗产，他立基于此对他先前的思致的批判使他得以接上儒家道德形上学的统绪。方法在形式上是取自西方的；正象笛卡儿以“我思故我在”为第一命题，由理智的沉思推出上帝的存在，进而推出被思维着的普遍存在是真实存在一样，唐君毅从“我感故我在（心在）”或“我要求故我在（心在）”④出发，以德智的默识，体认到“形上界之真实自我之存在”，进而肯定现实世界的真实。内涵丰满得多的肯定是以否定为环节的，而默识中的对现实宇宙的否定环节，恰好是唐君毅在这之前对人生和宇宙曾有过的契应于小乘佛家的态度。

“从时间之流转，一切之必需消灭上，我肯定了从现实宇宙的眼光上看，宇宙根本是无情的。天心好生，同时即好杀。现实宇宙永远是一自杀其所生的过程。……永远在本质上令人感其各种可悲的宇宙。”⑤

生生不已的另一面是灭灭不已；人生的一切努力算什么，不过向死的礁石前进而已。如此虚幻而悲凉的世界，竟会有怎样的价值或意义呢？“我”在绝望的默想中继续默想，于是新的一念终于从否定的最深处霍然透出：即便现实宇宙是虚幻而悲凉的，“我”这要求真实的善的完满的宇宙的“要求”，总还是真实的。这不能再否认的真实而向善的“要求”，是超出现实宇宙的所能满足的，因此它必有超越现实宇宙的根原。这根原即呈现于“我”的“要求”，它又必渗贯而内在于“我”。于是唐君毅在“我”的自诘自难的默想中，终于冥证