

唐君毅

全集

第十二卷

文化意识与道德理性



九州出版社

唐君毅全集

第十二卷

文化意识与道德理性

唐君毅 著

九州出版社
JIUZHOU PRESS

图书在版编目（CIP）数据

唐君毅全集. 文化意识与道德理性 / 唐君毅著. --
北京：九州出版社，2016.3
ISBN 978-7-5108-4103-3

I. ①唐… II. ①唐… III. ①唐君毅（1909～1978）
—全集②文化哲学—研究 IV. ①C52②G02

中国版本图书馆CIP数据核字（2016）第073535号

唐君毅全集

《文化意识与道德理性》一九五八年香港友联出版社初版，一九七五年台湾学生书局再版。一九九一年学生书局版《唐君毅全集》编入第二十卷，归入唐君毅先生“思想体系”系列著作。该书在理论上直承《道德自我之建立》，论证人类一切文化活动都统属于道德自我或者道德理性，是道德自我或道德理性的分殊表现。

自序一：写作缘起

吾写作本书，始于三十六年尚在南京中大任教时。十之六七，成于太湖滨之江南大学。论宗教一章，成于江西信江鹅湖书院。最后二章、第一章及自序，于四十一年成于香港。计地历四处，时经五载。稿成后，除应友人之约，曾分别发表若干章外，即散置篋中，迄未遑自阅一通。今又匆匆五载矣。忆余初动笔时，本欲只写一文，论家庭、国家与天下观念之建立。及论家庭既毕，即觉有扩大为一总论文化意识之道德理性基础之必要。遂于课余络续写作，竟成巨帙。余十年来，遭逢世变，安居无地，不免心与境迁，情随物转。然在写此书时，则力求不动于气，冀明放之四海而皆准之义理之当然为事。唯余对文化及道德之问题，于世书俗说，多所未安。意吾所欲言，皆须历经曲折而后能达。乃不惜取西方哲学著作之体裁，缴绕其辞，碎义析理。粗心自读，亦苦文义艰涩。故亦不亟亟于刊行。而五六年以来，余所写之一般文字，则皆颇求通俗，较切事情，少事剖析，略具华彩。顾此类即事言理之文，随事宛转，意气激昂，亦使人心志外驰，往而不返。其于世为益为损，亦未易论。而其所根据之义理，又咸在此书。则此书之艰涩，抑正在其所陈之思想，如深植根于地下，乃自泥土沙砾之压抑中，蜿蜒生长而出者。古人言，仁者先难而后获，君子之道费而隐。区区为学，亦尝慕此。则此书文义艰涩，亦未为大病。抑亦可助读者之更能不避艰涩，以深植其思想之本根。乃将此书重次定目录，是正文句，加以刊行。如世之读者苦

其艰涩，亦无妨与余以前所发表，其他较流畅通俗之著，如《人生之体验》《人文精神之重建》等，互相参看。既可观其互相照映之义理，亦知二者之别，乃文章体类之不同。离之而后双美，合之则必两伤。而学问之事，则凝摄之功与发挥之事，初未必相妨。古人云，卷之则退藏于密，放之则弥纶六合。此乃古人为学作文之最高境界。然要必先卷而后放。斯意也，吾固远未能逮，愿与天下贤士共勉之。

四十六年一月卅日

自序二：明本书宗趣

一 本书宗趣

本书之写作，一方是为中国及西方之文化理想之融通建立一理论基础，一方是提出一文化哲学之系统，再一方是对自然主义、唯物主义、功利主义之文化观，与以一彻底的否定，以保人文世界之长存而不坠。本书之内容十分单纯，其中一切话，皆旨在说明，人类一切文化活动，均统属于一道德自我或精神自我、超越自我，而为其分殊之表现。人在各种不同之文化活动中，其自觉之目的，固不必在道德之实践，而恒只在一文化活动之完成，或一特殊的文化价值之实现。如艺术求美，经济求财富或利益，政治求权力之安排等。然而一切文化活动之所以能存在，皆依于一道德自我，为之支持。一切文化活动，皆不自觉的，或超自觉的，表现一道德价值。道德自我是一，是本，是涵摄一切文化理想的。文化活动是多，是末，是成就文明之现实的。道德之实践，内在于个人人格。文化之表现，则在超越个人之客观社会。然而，一不显为多，本不贯于末，理想不现实化，内在个人者，不显为超越个人者，则道德自我不能成就他自己。而人如不自觉各种文化活动，所形成之社会文化之诸领域，皆统属于人之道德自我，逐末而忘本，泥多而废一；则将徒见文明之现实之千差万别，而不能反溯其所以形成之精神理想，而见其贯通；徒知客观社会之超越个人，而不知客观社会亦内在于个人之道德自我、精神自我；

则人文世界将日益趋于分裂与离散，人之人格精神将日趋于外在化世俗化。所以本书之目的，一方是推扩我们所谓道德自我、精神自我之涵义，以说明人文世界之成立；一方即统摄人文世界于道德自我、精神自我之主宰之下。我认为中国文化过去的缺点，在人文世界之未分殊的撑开，而西方现代文化之缺点，则在人文世界之尽量的撑开或沦于分裂。此义在《人文精神之重建》等书中已详论。此书之目的，唯在指出道德自我、精神自我之存在与各种文化活动之贯通。我希望中国将来之文化，更能由本以成末，现代西方文化更能由末以返本。这亦即是为中西文化理想之会通，建立一理论基础，而为未来之中西文化精神之实际的融和，作一铺路之工作。

二 本书所承于中国思想之处

至于就此书之内容说，则此书是提出一文化哲学之系统。其所以是提出一文化哲学之系统，乃因其对中西文化哲学之思想，皆有所承继，亦有创新之意见。此书所承者，在根本观点上是中国之儒家思想。儒家思想始于孔子。孔子之功绩，一方在承继以前中国之六艺之文化。（原始之六艺为：礼、乐、射、御、书、数。礼即道德法律，乐为艺术、文学，射御即军事体育，书是文字，数是科学。后来之六艺为：《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》。《诗》属文学艺术。《礼》属道德伦理、社会风俗、制度。《书》属政治、法律、经济。《易》属哲学宗教。《春秋》即孔子依其文化理想所以裁判当世，垂教当世之教育法律也。）而孔子则统六艺之文化于人心之仁。以后中国儒家论文化之一贯精神，即以一切文化皆本于人之心性，统于人之人格，亦为人之人格之完成而有。

儒家一贯是尊人文的，此与道家之尚自然，为中国思想之两大支。道家之尚自然，是由于见人文之弊害。而儒家则不主张因噎废食，而知一切人文之弊害，皆由于人文与其本原所自之人之德性或道德理性相离，由于人之道德自我、精神自我之不能主宰文化。这一意思，是我全部承受的。孔子以后，孟子重义利之辨、人禽之辨，偏重在讲人生。荀子则特偏重讲文化。文与野对、文与质对、文与自然对。故荀子反自然、重人为，而以自然之性为恶。荀子之哲学，善于讲心之主宰性超越性，以对治自然之性，由此便显出人文世界之庄严。但荀子不知人心之本性，乃理性或性理之性，而非其所谓自然之性。故我此书之论人文之基础不在自然之性，虽同于荀子；而论人文之基础在能超越主宰自然之性的心之性理或理性，则是孟子之路数。汉儒重教育、政治、经济制度之建立，以厚风俗而尊天，可谓能重社会文化之实际措施。然文学、艺术、哲学、宗教，在人文世界之地位之高，则在魏晋六朝隋唐。宋明理学家用心之重点，在依性与天道以立人极、明道德。其对社会文化之重视尚不足。永康永嘉一派，重政治、经济，又太偏于功利。明末顾黄王诸儒，乃直承宋明理学家之重德性之精神，而加以充实扩展，由“博学于文”以言史学，兼论社会文化之各方面。其中王船山之论礼、乐、政教，尤能力求直透于宇宙人生之本原。唯王船山之论性与天道，过于重气，诚不如朱子、阳明重心与性理之纯。然重气即重精神之表现，由精神之表现以论文化，又较只本心性以论文化者，更能重文化之多方发展。而我今之论文化，即直承船山之重气重精神之表现之义而发展。然吾人之言心与性理，则仍依于朱子与阳明之路数，此即本书所承于中国儒家思想者也。

三 本书所承于西方思想之处

然本书之论文化之中心观念，虽全出自中国儒家之先哲。然在论列之方式，则为西方式的，并通乎西洋哲学之理想主义之传统的。西方哲人之论文化，与中国哲人之论文化之方式有一大不同。中国哲人之论文化，开始即是评判价值上之是非善恶，并恒是先提出德性之本原，以统摄文化之大用。所谓明体以达用，立本以持末是也。而西方哲人之论文化，则是先肯定社会文化之为一客观存在之对象，而反溯其所以形成之根据。本书之作法正是如此。希腊哲学自苏格拉底，至柏拉图、亚里士多德，乃重论文化。然苏格拉底尤重明道德。其论道德之方式，不似孔子之直指人心之仁孝，以明道德之本，而是就当时社会所流行之道德习惯风俗或道德判断，加以反省问难，以明道德知识之内心根据。柏拉图再由论道德与知识，与其他文化如政治、教育之内心根据，以至进求其形而上之根据，此乃一由末返本、由用识体之用思方式。至亚里士多德，遂开始分门别类的论“文艺、伦理、政治、经济等文化之理性根据”，及“人及其文化与自然世界或神之关系”。人类文化，在亚里士多德，可谓纯被推置为一客观之对象来看。而亚里士多德之哲学，即为后世各种自然科学文化科学之始祖。在亚氏以后，斯多噶、伊壁鸠鲁之哲学，均重论人生道德，而带自然主义之色彩，未能真尊重人文。基督教兴，而以宗教统率道德哲学。然科学与文艺、政治、经济在社会文化中之独立性，亦皆不免被忽视。至近世之文艺复兴、宗教改革，而后科学、文艺及个人之良心、个人之自然欲望、自然情感等之重要性被认识。近世西方文化之多方面之发展，经济、政治、文艺、哲学、宗教、

道德、教育、法律、体育皆一一宛成社会文化中之一独立领域，乃西洋古代所未有，亦中国过去所未有。然近世之哲学，初只及于人类知识之起源如何，人之理性经验与知识之关系如何，或如何依纯理性或经验以建立形而上学上之上帝存在或灵魂不朽、意志自由等问题。直至康德，乃由知识论以限制知识世界之范围；于纯粹理性以外，认识实践理性之重要，由此以提出道德之重要；再由道德以建立宗教、法律、政治，并由理性之显于自然及超利害心的兴趣之出现，以论美与艺术。至菲希特、席林、叔本华、黑格尔等遂皆重精神之表现所成之文化。其中菲希特所重者，在道德与社会文化。席林所重者在艺术、文学、神话。叔本华所重者在由科学、艺术以达于道德，归于宗教。黑格尔则遍论人类文化之各方面，于家庭、社会道德、国家、法律、艺术、宗教、哲学，皆视为客观精神或绝对精神之表现，以进而论人类各时代之文化在历史中所表现之本身价值，与“为继起之人类文化精神之向上发展之基础”之效用价值。由黑格尔等所开启之对人类文化历史之研究，遂促进近代之社会科学、文化科学、历史科学之继近代初期之自然科学、生物科学，而分门别类的发展。大率各种社会科学家、文化科学家、历史科学家之论文化，在客观的分析态度上，均精密过于哲学家。然直透本原之涵盖贯通的智慧，则不如哲学家。他们大皆自原始社会之考察，不同民族文化之比较，社会文化现状之调查统计，或史料之搜集、整理与分析，以研究人类之历史文化现象，或再取资于一般社会心理学、自然心理学或其他社会科学中现有之知识或原理，以说明人类之文化现象。其由经验事实以归纳出一条理，或以现成其他科学中之知识原理为根据以论文化，都可说是一由外以入内之研究方法。此种研究方法自极有价值，但不能说是哲学的，亦非我们今之所取。

在黑格尔以后之论历史文化之哲学家，除德国西南学派及狄尔泰等外，在现代，有斯宾格勒（Spengler）、斯普朗格（Spranger）、凯萨林（Keyserling）、佛芮德尔（Friedell）、托因比（Toynbee）及卡西纳（Cassirer）。西南学派之温德尔班（Windelband）、利卡脱（Rickert）及狄尔泰（Dilthey）之思想，我只由他人之介绍而知。托因比之书，我亦只看节录本。但托因比之方法，仍是一归纳的比较文化学之方法，其哲学意味实不够。温德尔班、利卡脱之论历史，重在历史中人物与事件之特殊个体性与价值性。卡西纳之论文化，重由各符象形式之表现于语言神话科学等者，说明其意义。狄尔泰之论文化，重文化之心理意识上之起原。但皆与此书之直重反省吾人之文化意识中所表现之普遍理性者有异。至于佛芮德尔之《近世文化史》与斯宾格勒之《西方文化之衰落》，都是纵论历史文化之演变。就方法态度方面说，佛芮德尔对西方近世文化之态度乃一讽刺而含幽默感的态度。斯宾格勒对人类文化之态度，则是一同情的体验一民族文化精神之生长、兴盛与衰亡之见于历史事实之发展者之态度。其论历史不免以自然生命之历程相类比，其结论纯是悲观的，与黑格尔之视人类文化历史之发展为一往向上升进的相反。我之此书，非就历史以论文化，与黑格尔、托因比、佛芮德尔、斯宾格勒皆不同。他们之丰富的文化历史之知识，亦非我之所及。我论人类文化之态度，亦非讽刺的或悲观的态度，并不以文化生命与自然生命相比。我之此书，只是横面的论各种文化活动之道德理性基础。此与凯萨林之重论人类文化之精神意义，有相似而亦不全同。因凯氏仍是直接就东西文化之外表之表现，以抉发其精神意义，其方法为即事显理的，亦不重系统之建立的。凯氏论文化智慧之高，乃今世所少有。其精巧透辟之见，亦我所佩服。我此书则重在言理，且较重系统的。

至于斯普朗格之《人生之形式》一书，由人之各种心理意识，以论各种文化活动，亦重各种文化活动之道德价值，乃与此书之方法态度，似最相近者。我亦颇喜其书。但斯氏之态度，乃先从事文化活动之心理意识之分析，再由其相互之配合或冲突之关系，以引出道德价值之问题。而我之此书，则重在于文化活动之心理意识中，随处指出有道德理性之一贯的主宰作用之存在。故与斯氏之用心仍迥然不同。而此书直接所承受之论文化之态度，在西方，只能说是直本于康德、黑格尔之理想主义之传统。

康德及黑格尔皆以人类文化为人之理性实现于客观世界，或精神之客观表现。康德论文化之最大功绩，在以其批导之方法，分清科学知识、道德、宗教、艺术、政治、法律之不同的领域，而一一于其中见人类之理性要求之一实现或满足。而黑格尔论文化之大慧，则在依其辩证法以指出不同之文化领域，乃同一之精神自我之客观的表现，其自身所递展出之精神形态。而人类之历史，亦即同一之绝对精神或宇宙精神表现其自身于地上之行程。然而黑氏论精神自我之表现为不同领域之文化，以哲学为最高，宗教次之，艺术又次之，国家法律、社会道德再次之，家庭又次之。宇宙精神、绝对精神之表现于历史，则由中国、印度、埃及、波斯、希腊、罗马、日耳曼世界，亦显为次第升进之形态。日耳曼世界中之普鲁士国家之政制，为绝对精神之自觉的实现其自身于地上。但对人类未来历史文化当如何，则他无话说，故其于《历史哲学》中，终于谓历史哲学只能说过去，不能说未来。而且如果普鲁士之国家政制已为绝对精神之自觉的实现于地上，则理当更无表现更高精神之未来历史。故黑格尔之绝对唯心论之似乐观的历史哲学，一转手即为马克思之唯物史观，斯宾格勒之悲观的历史哲学。而其层层次第上升之历史观文化观，乃一直线式的历

史文化观，此便非我所采取。又其论文化，恒注重一文化民族与他文化民族之互相战争冲突而毁灭，以昭显其文化之精神价值于后世等处，实带一潜伏之悲观精神。此可以说明西方文化，而不能说明中国文化。更不能谓人类之未来文化亦只能如此。其所谓宇宙精神，或表现为人类各文化领域之客观精神绝对精神，乃一可上升亦可下降而波澜起伏之精神。其下降后之上升，亦只有先通过其自身之毁灭。黑格尔于此，亦实有极高之智慧。但吾意真正上升之精神，并自觉其所以上升之根据之精神，即可不须通过毁灭以求上升。由是而吾人之论精神之表现为各种文化领域也，亦不须如黑格尔之将家庭、社会道德、国家法律、艺术、宗教、哲学连成一线，以论由前者之自身限制之超越，以转出后者。吾之论文化，即改而遵康德之精神，以同时肯定各种文化活动，为同一之精神自我之分殊的表现，而不先在原则上决定各种文化领域之高下。

吾书以道德为文化之中心，而不以哲学为文化之最高者，乃承康德之精神。然康德之论道德，注重自觉的道德意志或自觉的道德理想或所谓目的世界之建立。在康德哲学系统中，其外堂是科学知识之世界。其道德生活之所指向者，乃宗教信仰。他又由人人为自觉立法者之道德观念之应用，即以肯定政治法律中之自由民主精神，并求永久和平之国际关系之维持。至于足以润泽人之道德生活之严肃，使人觉道德理性亦实现于自然界及感觉界者，则为美感与艺术。在其哲学系统中，道德之生活，乃一超越现实之生活。其所谓道德理性皆为自觉的依理性以立法以自律之理性。由此自律，而人之自然心理性向、自然欲望、所求之快乐幸福，皆在道德世界本身无地位。同时一般人之日常生活或文化活动，能不自觉或超自觉的表现人之道德理性之处，皆康德道德哲学之

所未加分析者。黑格尔能于一切文化中同见一精神或理性，在其中之表现。黑氏之精神理性，又非一直向上的，处处直接正面地成就他自己的，而恒是由其向下之否定或反面之否定，以成就他自己的。道德一名，只是其文化领域中，在哲学、宗教、艺术之下之客观精神之一领域。而吾人之工作，则是一方承康德以道德为文化之中心，而同时不如康德之只以自觉的依理性以立法自律之道德理性与其所成之道德生活，乃为真正之道德理性、道德生活。我们注重说明：人在自觉上只是实现一文化理想时，亦有不自觉或超自觉之道德理性之表现。人之一切文化生活，在一意义下皆可为道德生活之内容。于是道德生活即内在于人之一切文化生活中。由是而吾人之论道德与文化，即既异于黑格尔之以道德与其他文化领域并列，而置于哲学下之论法；亦异于康德之只承认自觉的道德生活为道德生活，并以自觉的道德生活为一切文化生活之中心，居一切文化生活之上之论法。我乃着重于指明人在自觉求实现文化理想，而有各种现实之文化活动时，人即已在超越其现实的自然心理性向、自然本能，而实际的表现吾人之道徳理性。由是而将康德之道德理性之主宰的效用，在人类之文化活动之形成发展上，加以证实。

此即本书论道德文化与西方近世及现代诸哲之异同点，而由之可见本书所承于西哲者也。

四 理想主义、自然主义，自我与理性

本书所承之中西哲人之思想为理想主义、人文主义之传统。故本书所反对者，即为中西思想中之自然主义、唯物主义或功利主义、现实主义之思想。中国之老庄之自然主义，因其返自然，

唯所以去人文之弊害，而其所返之自然乃纯朴之自然，或万化未始有极之自然。他们重致虚守静而游心于天地万化之变，故尚表现一形上学或艺术之精神。此非我所主要反对者。现代西方之自然主义者如杜威、桑他耶那等，能尽量承认精神理想亦存于自然之义，此亦非我所主要反对者。我所最反对之自然主义，乃西方近世以人之自然欲望如物质欲望、性欲、权力欲或自然心理，如过去经验习惯交替反应，或自然环境之决定力量，说明人类文化之形成之自然主义。如马克思之唯物的经济决定论，亨廷顿之地理决定论，弗洛特之文化创造之性欲背景之分析，及尼采之以权力欲之伸展，说明并批判过去之科学或宗教道德之理论，行为主义者之以思想为语言、为一种交替反应或喉头之颤动诸说，吾人皆以为可以毁灭人类文化之本身价值之曲说。而功利主义者正均以人类文化之价值，唯在满足人之自然欲望或单纯之求快乐之心者。西方功利主义者中如边沁、穆勒，承认各种文化活动所致之快乐皆有价值。穆勒、席其维克之功利主义，并肯定快乐之有高下之别。其思想对人类文化，尚无害处，并可促进人之力求其行为为之产生实效。然如中国之墨家，重功利而只肯定社会经济事业及兼爱一种道德，与希天赏畏天罚之宗教，即大显狭隘。而中国之法家，依性恶论及功利主义与道家之虚无思想，而只肯定国家之富强之价值，并否认一切礼乐仁义之价值，则成一反人文之曲说。马列主义之依唯物主义以主张人之一切文化皆所以助人求生存之说，抹杀宗教与个人创造文化之自由，及超政治之学术、文艺、道德、教育之价值，尤为一足以使人类文化全失本身价值之思想。而一般自然主义、唯物主义、功利主义之思想，均易得不曾有深刻之反省的思想之一般人之信从。故我们即聚古今之圣哲之理想主义与人文主义之思想以破之，亦恒不能阻其蔓延。故吾