

百年大学讲演录

BAINIAN DAXUE JIANGYANLU

百年大学

尚玉卿
编



百年大学讲演录

BAI NIAN DAXUE JIANGYAN LU

尚玉卿
编

百年大学

图书在版编目 (CIP) 数据

百年大学讲演录/尚玉卿编. —北京: 中国友谊出版公司, 2008. 7

ISBN 978-7-5057-2446-4

I. 百... II. 尚... III. 演讲-汇编-中国-现代
IV. H119

中国版本图书馆CIP数据核字 (2008) 第101182号

书名 百年大学讲演录

编者 尚玉卿

责编 周亚灵

出版 中国友谊出版公司

发行 中国友谊出版公司

经销 新华书店

印刷 北京才智印刷厂

规格 710×1000 16开

18印张 210千字

版次 2008年8月第1版

印次 2008年8月第1次印刷

书号 ISBN 978-7-5057-2446-4

定价 29.80元

地址 北京市朝阳区西坝河南里17号楼

邮编 100028 电话 (010) 64668676

目 录

1	西学门径功用 / 严复
5	儒家思想 / 梁启超
31	教育哲学 / 杜威
107	大战与哲学 / 蔡元培
113	社会结构学 / 罗素
163	娜拉走后怎样 / 鲁迅
169	“少年中国”的“少年运动” / 李大钊
173	文学的严肃性 / 朱自清
177	五四运动之背景 / 胡适
185	希特勒与魏忠贤 / 林语堂
190	哥伦比亚答词 / 冯友兰
197	在西南联大文学会讲 / 沈从文
209	中国哲学的传统 / 牟宗三
224	中国近代个人观的改变 / 余英时
237	知识分子、通识教育与人类前途 / 李亦园
249	大学之源头、理念与性格 / 金耀基
255	大学理想之实践 / 李家同
261	找回中国人失落的“家” / 王邦雄
270	在迷宫中仰望星斗 / 龙应台

西学门径功用

——在北京通艺学堂的演讲词

严复

严复(1854—1921),初名体乾、传初,改名宗光,字又陵,后又易名复,字几道,晚号癸廌老人,别号尊疑,又署天演哲学家。福建福州人。特赐文科进士出身,中国近代资产阶级启蒙思想家、翻译家、教育家。1866年以第一名考入马尾船政学堂,五年后以最佳成绩毕业上军舰实习。1877年作为首批海军留学生入英国皇家海军学院学习,除学习海军专业外,还精心研读西方哲学、社会政治学著作,并到法庭考察审判过程,作中西异同比较。学成归国后任福建船政学堂教习,翌年调任天津北洋水师学堂总教习,后升会办、总办。

甲午战败后严复感于时事弥艰,开始致力译著,并在天津《直报》上连续发表《论世变之亟》、《原强》、《辟韩》、《救亡决论》等政论,斥责历代帝王是“大盗窃国者”,力主变法图强,以西方科学取代八股文章。清光绪二十二年(1896年),帮助张元济在北京创办通艺学堂,次年又与王修植、夏曾佑等在天津创办《国闻报》和《国闻汇编》。清光绪二十四年(1898年)九月,又撰《上光绪皇帝万言书》,极力倡导维新变法;同年,他翻译的第一部西方资产阶级学术名著《天演论》正式出版。至1909年,先后又译出亚当·斯密的《原富》、斯宾塞的《群学肄言》、约翰·穆勒的《群己权界论》、《穆勒名学》、甄克斯的《社会通

论》、孟德斯鸠的《法意》和耶方斯的《名学浅说》等西方名著，达一百六十多万字。严复是近代中国系统翻译介绍西方资产阶级学术思想的第一人，通过翻译《天演论》，将科学进化论带到中国，并使之超越达尔文生物进化论的范畴而具有了世界观的意义。又通过翻译《穆勒名学》和《名学浅说》，将逻辑归纳法和演绎法介绍到中国，其中对培根的经验归纳法尤为重视，并猛烈抨击陆、王学派主观唯心主义的“心成之说”。严复也是将中国哲学建立在近代科学基础之上、使中国近代哲学真正摆脱古代“经学”形式的划时代人物。他的著述有《严几道文集》、《瘠壘堂诗集》及《严译名著丛刊》等。

昔英人赫胥黎著书名《化中人位论》，大意谓：人与猕猴为同类，而人所以能为人者，在能言语。盖能言而后能积智，能积智者，前代阅历，传之后来，继长增高，风气日上，故由初民而野蛮，由野蛮而开化也。此即教学二事之起点。当未有文字时，只用口传。故中文旧训以十口相传为“古”，而各国最古之书，多系韵语，以其易于传记也。孔子言：“言之无文，行之不远。”有文无文，亦谓其成章可传诵否耳。究之语言文字之事，皆根心而生。扬雄言：“言，心声也；书，心画也。”最为谛当。英儒培根亦云：“世间无物为大，人为大；人中心无物为大，心为大。”故人生之事，以炼心积智为第一要义。炼心精、积智多者为学者，否则常民与野蛮而已。顾知炼心矣，心有二用：一属于情，一属于理。情，如诗词之类，最显者中国之《离骚》。理，几载道谈理之文皆是。然而理，又分两门：有记事者，有析理者。而究之记事之文，亦用此以为求理之资，所谓由博反约、博文约礼皆此意也。

大抵学以穷理，常分三际。一曰考订，聚列同类事物而各着其实。二曰贯通，类异观同，道通为一。考订或谓之观察，或谓之演验，二者皆考订之事而异名者。盖即物穷理，有非人力所能变换者，如日星之行，风俗代变之类；有可以人力驾驭移易者，如炉火树畜之类是也。考订既详，乃会通之以求其所以然之理，于是大法公例生焉。此大《易》所谓圣人有以见天下之会通以行其典礼，此之典礼，

即西人之大法公例也。中西古学，其中穷理之家，其事或善或否，大致仅此两层。故所得之大法公例，往往多误，于是近世格致家乃救之以第三层，谓之试验。试验愈周，理意靠实矣，此其大要也。

吾人为学穷理，志求登峰造极，第一要知读无字之书。培根言：“凡其事其物为两间之所有者，其理即为学者之所宜穷。所以无大小，无贵贱，无秽净，知穷其理，皆资妙道。”此佛所谓墙壁瓦砾，皆说无上乘法也。赫胥黎言：“能观物观心者，读大地原本书；徒向书册记载中求者，为读第二手书矣。”读第二手书者，不独因人作计，终当后人；且人心见解不同，常常有误，而我信之，从而误矣，此格物家所最忌者。而政治道德家，因不自用心而为古人所蒙，经颠倒拂乱而后悟者，不知几几。诸公若问中西二学之不同，即此而是。又若问西人后出新理，何以如此之多，亦即此而是也。而于格物穷理之用，宜一涂术不过二端：一曰内导；一曰外导。此二者不是学人所独用，乃人人自有生之初所同用者，用之，而后智识日辟者也。内导者，合异事而观其同，而得其公例。粗而言之，今有一小儿，不知火之烫人也，今日见烛，手触之而烂；明日又见炉，足践之而又烂；至于第三次，无论何地，见此炎炎而光、烘烘而热者，即知其能伤人而不敢触。且苟欲伤人，且举以触之。此用内导之最浅者，其所得公例，便是火能烫人一语。其所以举火伤物者，即是外导术。盖外导术，于意中皆有一例。次一案，二一断，火能烫人是例，吾所持者是火是案，故必烫人是断。合例、案、断三者，于名学中成一联珠，及以伤人而人果伤，则试验印证之事矣。故日印证愈多，理愈坚确也。名学析之至细如此，然人日用之而不知。须知格致所用之术，质而言之，不过如此。特其事尤精，因有推究精微之用，如化学、力学，如天、地、人、动、植诸学多内导。至于名、数诸学，则多外导。学至外导，则可据已然已知以推未然未知者，此民智最深时也。

诸公在此考求学问，须知学问之事，其用皆二：一、专门之用；二、公家之用。何谓专门之用？如算学则以核数，三角则以测量，化学则以制造，电学则以为电

工,植物学则以栽种之类,此其用已大矣。然而虽大而未大也,公家之用最大。公家之用者,举以炼心制事是也。故为学之道,第一步则须为玄学。玄者悬也,谓其不落遥际,理该众事者也。玄学一名、二数,自九章至微积,方维皆丽焉。人不事玄学,则无由审必然之理,而拟于无所可拟。然其事过于洁净精微,故专事此学,则心德偏而智不完,于是,则继之以玄着学,有所附矣,而不囿于方隅。玄着学,一力,力即气也。水、火、音、光、电磁诸学,皆力之变也。二质,质学即化学也。力质学明,然后知因果之相待。无无因之果,无无果之因,一也;因同则果同,果巨则因巨,二也。而一切谬悠如风水、星命、无祥之说,举不足以惑之矣。然玄着学明因果矣,而多近果近因,如汽动则机行,气轻则风至是也,而无悠久繁变之事,而心德之能,犹未备也,故必受之以着学。着学者用前数者之公理大例而用之,以考专门之物者也。如天学,如地学,如人学,如动植之学。非天学无以真知宇之大,非地学无以真知宙之长。二学者精,其人心犹病卑狭鄙陋者,盖亦罕矣!至于人学,其蕃变犹明,而于人事至近。夫如是,其于学庶几备矣。然而尚未尽也。必事生理之学,其统名曰拜欧劳介,而分之则体用学、官骸学是也。又心事心理之学,生、心二理明,而后终之以群学。群学之目,如政治,如刑名,如理财,如史学,皆治事者所当有事者也。凡此云云,皆炼心之事。至如农学、兵学、御舟、机器、医药、矿务,则专门之至溢者,随有遭遇而为之可耳。夫唯人心最贵,故有志之士,所以治之者不可不详。而人道始于一身,次于一家,终于一国。故最要莫急于奉生,教育子孙次之。而人生有群,又必知所以保国善群之事。学而至此,殆庶几矣。诸君子力富而志卓,有心力者任自为之,仆略识涂径,聊为老马之导,非曰能之也。

儒家思想

梁启超

梁启超(1873—1929),近代思想家、文学家、学者。字卓如,一字任甫,号任公、饮冰子,别署饮冰室主人。广东新会人。幼年时从师学习,“八岁学为文,九岁能缀千言”(《三十自述》),17岁中举。后从师于康有为,成为资产阶级改良运动的宣传家。戊戌变法前,与康有为一起联合各省举人发动“公车上书”运动,此后先后领导北京和上海的强学会,又与黄遵宪一起办《时务报》,任长沙时务学堂的主讲,并著《变法通议》为变法做宣传。戊戌变法失败后,与康有为一起流亡日本,政治思想上逐渐走向保守。

梁启超不仅是中国近代重要的思想家、政治活动家,而且也是一位著名学者。他兴趣广泛,学识渊博,在文学、史学、哲学、佛学等诸多领域都有较深的造诣。早年曾积极参加文学改良活动,主张文学要反映时代精神。1901—1902年,又先后撰写了《中国史叙论》和《新史学》,批判封建史学,发动“史学革命”。梁启超一生热衷于政治,但始终没有找到正确的政治道路。他一生又热衷于文化学术,在文化学术上的业绩,远远超过政治上的成就。特别是欧游归来之后,主要从事文化教育和学术研究活动,写下了《清代学术概论》、《中国近三百年学术史》、《先秦政治思想史》、《中国历史研究法》、《中国文化史》等重要著作和大量文章,其中不少具有很高的学术价值。

1920年后,先后在清华学校、南开大学等校执教,并到各地讲学。担任过京师图书馆馆长、北京图书馆馆长、司法储才馆馆长等职,为培养人才和发展文化教育事业作出了一定贡献。1929年1月19日病逝于北京协和医院,终年57岁。

梁启超一生著述宏富,所遗《饮冰室合集》,计148卷,一千余万字。由于梁启超在各个领域内的成就,被后人誉为“百科全书式的巨人”。

其一

儒家言道言政,皆植本于“仁”。不先将仁字意义说明,则儒家思想未由理解也。仁者何?以最粗浅之今语释之,则同情心而已。“樊迟问仁,子曰:爱人。”(《论语》)谓对于人类有同情心也。然人曷为而有同情心耶?同情心曷为独厚于人类耶?孔子曰:仁者人也。(《中庸》)

此言“仁”之概念与“人”之概念相函。再以今语释之,则仁者人格之表征也。故欲知“仁”之为何,当先知“人”之为何,“人”何以名,吾侪因知有我故比知有人,我圆颅而方趾,横目而睿心,因此凡见有圆趾目心同于我者,知其与我同类。凡属这一类者,锡予以一“大共名”谓之“人”。人也者,通彼我而始得名者也。彼我通,斯为仁,故“仁”之字从二从人。郑玄曰:“仁,相人偶也。”(《礼记》注)非人与人相偶,则“人”之概念不能成立。换言之,若世界上只有一个人,则所谓“人格”者决无从看出。人格者,以二人以上相互间之“同类意识”而始表现者也。既尔,则亦必二人以上交相依赖,然后人格始能完成。

智的方面所表现者为同类意识。情的方面所表现者为同情心。荀子所谓“有知之属莫不知爱其类也”。爱类观念,以消极的形式发动者则谓之恕,以积极的形式发动者则谓之仁。子贡问一言可以终身行,孔子曰:其恕乎。己所不欲,勿施于人。

于文,如心为恕,推己度人之谓也。惟有同类意识故可以相推度,吾所不欲

者以施诸犬马，或适为彼所大欲焉，未可知也。我既为人彼亦为人，我感受此而觉苦痛，则知彼感受焉而苦痛必同于我，如吾心以度彼，而“勿施”焉。即同情心之消极的发动也，故孟子曰：强恕而行，求仁莫近焉。

消极的恕，近仁而已。积极的仁，则更有进。孔子曰：夫仁者，己欲立，而立人；己欲达，而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。（《论语》）

譬者比也。以有我比知有彼，以我所欲比知彼所欲，是谓“能近取譬”。近取譬即“如心”之恕也。然恕与仁复异名者，恕主于推其所不欲，仁主于推其所欲。我现在所欲立之地位，必与我之同类相倚而并立，我将来所欲到达之地位，必与我之同类并进而共达。何也？人类生活方式皆以联带关系（即“相人偶”）行之，非人人共立此地位，则我决无从独立；非人人共达此地位，则我决无从独达。立人达人者，非立达别人之谓，乃立达人类之谓。彼我合组成人类，故立达彼即立达人类，立达人类即立达我也。用“近譬”的方法体验此理，彻底明了，是谓“仁之方”。手足麻痹，称为“不仁”，为其同在一体之中而彼我痛痒不相省也。二人以上相偶，始能形成人格之统一体，同在此统一体之中而彼我痛痒不相省，斯谓之不仁。反是斯谓仁。是故仁不仁之概念可得而言也。曰不仁者，同类意识麻木而已矣；仁者，同类意识觉醒而已矣。

儒家曷为对于仁之一字如此其重视耶？儒家一切学问，专以“研究人之所以为人者”为其范围，故孟子曰：仁也者，人也。合而言之道也。荀子曰：道，仁之隆也。……非天之道，非地之道，人之所以道也。（《荀子》）

吾侪若离却人之立脚点以高谈宇宙原理物质公例，则何所不可？顾儒家所确信者，以为“人能弘道，非道弘人”。故“天之道”“地之道”等等悉以置诸第二位，而惟以“人之所以道”为第一位。质言之，则儒家舍人生哲学外无学问，舍人格主义外无人生哲学也。

吾为政治思想史，曷为先缕缕数千言论人生哲学耶？则以政治为人生之一部门，而儒家政论之全部，皆以其人生哲学为出发点，不明乎彼，则此不得而索

解也。今当入本题矣。孔子下“政”学之定义，与其所下仁字定义同一形式，曰：政者正也。

然则如何始谓之正，且何由以得其正耶？彼有“平天下絜矩之道”在。所谓：

所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上。所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。（《大学》）

儒家政治对象在“天下”。然其于天下不言治而言平，又曰：“天下国家可均。”平也，均也，皆正之结果也。何以正之？道在絜矩。矩者以我为标准，絜者以我量彼。荀子曰：圣人者，以己度者也，故以人度人，以情度情，以类度类。（《荀子》）

故絜矩者，即所谓“能近取譬”也，即所谓同类意识之表现也。吾侪读此章，有当注意者两点：

第一，所谓絜矩者，纯以平等对待的关系而始成立，故政治决无片面的权利义务。

第二，所谓絜矩者，须人人共絜此矩，各絜此矩，故政治乃天下人之政治，非一人之政治。

此文絜矩之道，专就消极的“恕”而言，即荀子所谓“除怨而无妨害人”也。

欲社会能为健全的结合，最少非相互间各承认此拒之神圣焉不可。然“矩”之作用，不以此为止，更须进而为积极的发动，夫然后谓之“仁”。孟子曰：仁者以其所爱及其所不爱。又曰：人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。（《孟子》）

人类莫不有同类意识，然此“意识圈”以吾身为中心点，随其环距之远近以为强弱浓淡。故爱类观念，必先发生于其所最亲习，吾家族则爱之，非吾家族则不爱；同国之人则不忍，异国人则忍焉。由“所爱”以“及其所不爱”，由“所不忍”以“达于其所忍”，是谓同类意识之扩大。孟子曰：“古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。”推者何？扩大之谓也。然则所以推之道奈何？彼之

言曰：老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运诸掌。《诗》云：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”言举斯心加诸彼而已。

“举斯心加诸彼”，即“能近取譬”、“老吾老以及人之老……”，即“欲立立人，欲达达人”。循此途径使同类意识圈日扩日大，此则所谓“仁之方”也。

明乎此义，则知儒家之政治思想，与今世欧美最流行之数种思想，乃全异其出发点。彼辈奖励人情之析类而相嫉，吾侪利导人性之合类而相亲。彼辈所谓国家主义者，以极褊狭的爱国心为神圣，异国则视为异类，虽竭导力以蹙之于死亡，无所谓“不忍”者存，结果则糜烂其民而战以为光荣，正孟子所谓“不仁者以其所不爱及其所爱”也。彼中所谓资本阶级者，以不能絜知，故恒以己所不欲者施诸劳工，其罪诚无可恕。《诗》曰：“人之无良，相怨一方。”以此为教，而谓可以改革社会使之向上，吾未之闻。孟子曰：离则不祥莫大焉。（《孟子》）荀子曰：彼将厉厉焉，日日相离嫉也；我今将顿顿焉，日日相亲爱也。（《荀子》）

以吾侪诵法孔子之中国人观之，所谓社会道德者，最少亦当以不相离嫉为原则。同类意识，只有日求扩大，而断不容奖励此意识之隔断及缩小以为吉祥善事。是故所谓“国民意识”、“阶级意识”者，在吾侪脑中殊不明了，或竟可谓始终未尝存在。然必以此点为吾侪不如人处，则吾之不敏，殊未敢承。

且置此事，复归本文。儒家之理想的政治，则欲人人将其同类意识扩充到极量，以完成所谓“仁”的世界。此世界名之曰“大同”。大同政治之内容，则如《礼记·礼运》篇所说：大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归；货恶其弃于地也，不必藏诸己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。

此章所包含意义当分三段解剖之：

一、“天下为公，选贤与能，讲信修睦”，此就纯政治的组织言。所言“天下”与下文之“城郭沟地以为固”相对，盖主张“超国家”的组织，以全世界为政治

对象。所言“为公”及“选贤与能”，与下文之“大人世及以为礼”相对，盖不承认任何阶级之世袭政权，主张政府当由人民选举。所言“讲信修睦”，指地域团体（近于今世所谓“国际的”而性质不同）相互间关系，主张以同情心为结合基本。

二、“故人不独亲其亲……女有归”，此就一般社会组织言。主张以家族为基础，而参以“超家族”的精神。除老壮幼男女废疾等生理差别外，认为人类一切平等。在此生理差别上，充分利用之以行互助，其主要在“壮有所用”一语，老幼皆受社会公养，社会所以能举此者，则由壮者当以三四十年来服务于社会也。

《大戴记》云：“六十以上，上所养也。十五以下，上所长也。”“上”即国家或社会之代词。

三、“货恶其弃于地也，不必藏诸己；力恶其不出于身也，不必为己”，此专就社会组织中关于经济条件者而言。货恶弃地，则凡可以增加生产者皆所奖励，然不必藏诸己，则资本私有甚非所重，不惟不肯掠取剩余价值而已。力恶不出，故常认劳作为神圣，然不必为己，不以物质享乐目的渎此神圣也。此其义蕴，与西方社会主义家称之为“各尽所能，各取所需”正相合，但其背景中别有一种极温柔敦厚之人生观在，有一种“无所为而为”的精神在。

儒家悬此以为政治最高理想之鹄，明知其不能骤几也，而务向此鹄以进行。

故孔子自言曰：“丘未之逮也，而有志焉。”（《礼记》）进之道奈何？亦曰以同类意识为之枢而已。故曰：圣人耐（即能字）以天下为一家，中国为一人，非意之也（意即臆字，言非臆度之谈）。必知其情，辟（即譬字）于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。（同上）

不仁之极，则感觉麻木，而四肢痛痒互不相知；仁之极，则感觉锐敏，而全人类情义利害之于我躬，若电之相震也。信乎“以天下为一家，中国为一人，非意之也”。

其二

大同者，宇宙间一大人格完全实现时之圆满相也。然宇宙固永无圆满之时，圆满则不复成为宇宙。儒家深信此理，故《易》卦六十四，始“乾”而以“未济”终焉。然则在此不圆满之宇宙中，吾人所当进行者何事耶？曰：吾人常以吾心力所能逮者向上一步，使吾侪所向往之人格实现宇宙圆满的理想稍进一著稍增一分而已。其道奈何？曰：吾侪固以同类意识扩大到极量为职志，然多数人此意识方在麻木状态中，遑言扩大。故未谈扩大以前，当先求同类意识之觉醒，觉醒之第一步，则就其最逼近最简单之“相人偶”以启发之。与父偶则为子，与子偶则为父，与夫偶则为妇，与妇偶则为夫……先从此等处看出人格相互关系，然后有扩充之可言。此则伦理之所由立也。《论语》记：齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉，信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

《大学》称“止于至善”。其条理则：为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。

《中庸》述孔子言亦云：所求乎子，以事父；所求乎臣，以事君；所求乎弟，以事兄；所求乎朋友，先施之。

此即絮距之道应用于最切实者。凡人非为人君即为人臣，非为人父即为人子，而且为人君者同时亦为人臣或尝为人臣，为人父者同时亦为人子或尝为人子，此外更有不在君臣父子等关系范围中者，则所谓“朋友”，所谓“与国人交”。君如何始得为君？以其履行对臣的道德责任，故谓之君，反是则君不君。臣如何始得为臣？以其履行对君的道德责任故谓之臣，反是则臣不臣。父子兄弟夫妇朋友莫不皆然，若是者谓之五伦。后世动谓儒家言三纲五伦，非也。儒家只有五伦，并无三纲。五伦全成立于相互对等关系之上，实即“相人偶”的五种方式。

故《礼运》从五之“偶”言之，亦谓之“十义”（父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠）。人格先从直接交涉者体验起，同情心先从最亲近者发动起，是之谓伦理。

君字不能专作王侯解。凡社会组织，总不能无长属关系。长即君，属即臣。例如学校，师长即君，生徒即臣。工厂经理即君，厂员即臣。师长对生徒，经理对厂员，宜止于仁。生徒对师长所授学业，厂员对经理所派职守，宜止于敬。不特此也。凡社会皆以一人兼君臣二役，师长对生徒为君，对学校为臣，乃至天子对天下为君，对天为臣。儒家所谓君臣，应作如是解。

凡伦理必有差等，“于所厚者薄，无所不薄也”（《孟子》）。故先务厚其所不得不厚者焉。于是乎有所谓“亲亲之杀，尊贤之等”（《中庸》）。即吾前文所谓意识圈以吾身为中心点，随其环距之远近以为强弱浓淡也。此环距之差别相，实即所以表现同类意识觉醒之次第及其程度。墨家不承认之，儒家则承认之且利用之。此两宗之最大异点也。

儒家欲使各人将最切近之同类意识由麻木而觉醒，有一方法焉，曰：正名。此方法即以应用于政治。《论语》记：子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必先正名乎。”子路曰：“有是哉！子之迂也。奚其正？”子曰：“野哉由也。君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”

吾侪幼读此章，亦与子路同一感想，觉孔子之迂实甚。继读后儒之解释，而始知其深意之所存。董仲舒《春秋繁露》云：名者，大理之首章也。录其首章之意以窥其中之事，则是非可知，逆顺自著……又云：名生于真，非其真弗以为名。名者，圣人之所以真物也，故凡百议（原作讥，疑误）有黜者，各反其真，则黜黜者还昭昭耳。欲审曲直，莫如引绳；欲审是非，莫如引名。名之审于是非也，犹绳之审于曲直也。诘其名实，观其离合，则是非之情，不可以相谰已。

荀子云：王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。……今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏诵数之儒，亦皆乱也。……异形离心交喻，异物名实互纽，贵贱不明，同异不别。如是则志必有不喻之急，而事必有困废之祸……（《荀子》）

君君臣臣父父子子，则名实相应，斯可贵。君不君臣不臣……则名不副实，斯可贱。此文“明贵贱”当作如是解，非指地位之尊卑言。

荀董书中此两篇，皆《论语》正名章注脚。欲知儒家对于“正名”之义曷为如此其重视，当先略言名与实之关系。实者，事物之自性相也。名者，人之所命也。每一事物抽出其属性而命以一名，睹其名而其“实”之全属性具摄焉。所谓“录其首章之意以窥其中之事”也。由是循名以责实，则有同异离合是非顺逆贵贱之可言。第一步，名与实相应谓之同谓之合，不相应谓之异谓之离。第二步，同焉合焉者谓之是谓之顺，异焉离焉者谓之非谓之逆。第三步，是焉顺焉者则可贵，非焉逆焉者则可贱。持此以裁量天下事理，则犹引绳以审曲直也。此正名之指也。

《春秋繁露·深察名号》篇举命名之一例云：“合五科以一言谓之君：君者元也，君者原也，君者权也，君者温也，君者群也。”此言君之一名，含有此五种属性，必具此五乃副君名，缺一则君不君矣。

正名何故可以为政治之本耶？其作用在使人“顾名思义”。则麻木之意识可以觉醒焉，即如子路所假设“待子为政”之卫君。其人即拒父之出公辄也。其父蒯聩，名为人父，实则父不父；辄名为人子，实则子不子。持名以衡其是非贵贱，则俱非也，俱贱也。使各能因其名以自警觉，则父子相人偶之意识可以回复矣。又如今中华民国号称共和，“共和”一名所含属性何如？未或能正也。从而正之，使人人能“录其首章之意以窥其中之事”，以力求实际之足以副此名者，则可以使共和之名“如其真”矣。此正名之用也。

孔子正名之业在作《春秋》。庄子曰：“《春秋》以道名分。”（《庄子》）董