

5

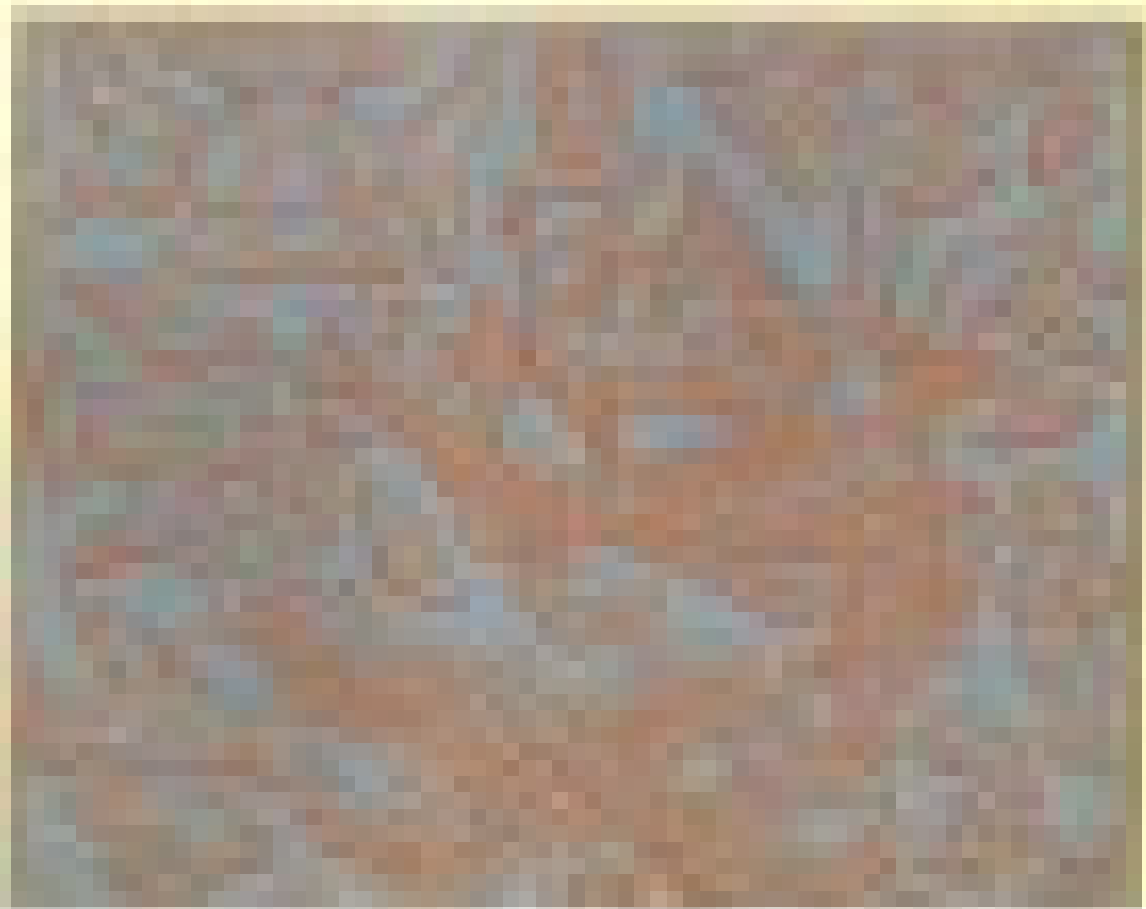
中國文化

一九九一年十二月
第五期



3

中國文化



中國文化

1991年 秋季號

5

編者：中國文化編輯部

出版發行：生活・讀書・新知三聯書店

（北京朝陽門內大街166號 郵政編碼100706）

制 版：香港美迪植字制作有限公司

印 刷：世界知識印刷廠

總 經 銷：新華書店

開 本：850×1168毫米16開本

印 張：11 字數：350,000字 定價：12.50元

版 次：1990年8月北京第1次印刷

國內統一刊號：ISSN 1003-0190
CN11-2603/G2

國內統一書號：ISBN 7-108-00537-9/G·93

本刊由生活・讀書・新知三聯書店、香港中華書局、台灣風雲時代出版社在大陸、香港、台灣同時出版；版權所有 不准翻印

學術顧問

王 蒙	王元化	李亦園	李希凡
李學勤	季羨林	金克木	周有光
周策縱	林毓生	胡道靜	姜亮夫
張光直	張舜徽	馮其庸	湯一介
傅璇琮	潘重規	繆 鉞	饒宗頤
龔育之			

特邀顧問

王潤華	沈昌文	陳方正	陳曉林
裘克安	崔韜晦	鍾潔雄	龔鵬程

主 編

劉夢溪

執行編輯

葛兆光 馮統一

製作策劃

施勝泰

封面設計

莫少英

中國藝術研究院《中國文化》編輯部編輯

（地址：北京前海西街17號，郵政編號100009）

國內統一刊號 CN 11-2603

香港特別行政區基本法諮詢委員會主任、著名語言文字學家安子介先生，熱誠贊助《中國文化》的出版。他在語言文字學近著中提出的“漢字是拼形文字，也具拼音特色，能使人起雙重聯想”、“漢字是中國的第五大發明”、“21世紀將是漢字發揮威力的時代”，為中國文化研究增添了新內容。

安子介先生特向《中國文化》的作者和讀者暨海內外學界人士致意。

中國文化

第五期（1991年秋季號）

目 錄

【中國文化與中國哲學】

中國學術思想的自立之道·····	熊十力（1）
中國哲學的底蘊精神·····	馮友蘭（6）
人文易與民族魂·····	蕭蓬父（12）
適時與變化——提供道德常識與實際指導的《易經》·····	【美】司馬富（18）
中華文化與人類前途·····	高明（23）

【中國近代文化走向】

西學東漸與外國文學的輸入·····	施蛰存（27）
康有為和朱一新·····	朱維錚（37）

【現代文化現象】

向低處廣處看——周作人的文藝文化結構觀·····	舒 蕪（46）
在專家與通人之間——論胡適的學術取向·····	陳平原（57）
傅斯年學術思想初探·····	雷 頤（68）
孤獨的啓蒙者——吳宓的文化個性及其歷史命運·····	徐葆耕（74）
熊十力“本體—宇宙論”諸範疇闡要·····	郭齊勇（81）

【文化與傳統】

龍神之謎·····	王笠莖（89）
一個持續五千年的文化現象——良渚玉器上 神人獸面圖形的內涵及其衍變·····	馮其庸（105）
究天人之際 通古今之變——歷史生態學試論·····	【美】汪榮祖（111）
嵇康之“輕時傲世”與“嵇志清峻”·····	景蜀慧（116）
歷史追問錄·····	王曉明（124）
從問卷調查看儒家影響在澳門·····	鄧思平（132）

【專學研究】

河圖·洛書在西藏·····	王 堯（135）
河洛之學源流略記·····	冷德熙（138）
敦煌本“孝子傳”與睽子故事·····	程毅中（149）
漢簡考曆·····	俞忠鑫（154）

【古典新義】

《阿闍婆吠陀》第一章“三七”(trisaptas)釋義	饒宗頤 (160)
詩疑妄測二則	金克木 (163)
陶淵明“好讀書不求甚解”新釋	繆鉞 (165)
“數成於三”解	龐樸 (167)
現代實際批評的雛型——《文心雕龍·辨騷》今讀	黃維樑 (171)

【序跋與書評】

語可誨人 光可鑑物——《俞平伯·周穎南通信集》敘	馮其庸 (175)
《俞平伯書信集》序	周穎南 (182)
《漆藝髹飾學》序	王世襄 (184)
“困境”故事：讀《周作人傳》	吳方 (186)

【文獻輯存】

紅樓夢辨序初稿	顧頡剛 (190)
---------	-----------

【批評與回應】

火曆論衡	王小盾 (197)
宋朝“以火德王”筮言	劉復生 (204)

【中國民間藝術剪影】

靈魂：分離與回歸——呂勝中剪紙藝術《招魂》展走筆	翟墨 (206)
--------------------------	----------

【讀書雜識】

讀陳寅恪《讀書札記·新唐書之部》	李錦繡 (209)
------------------	-----------

【作家專欄】

城南客話	
• 紀姚安的議論	汪曾祺 (213)
• 文化學術動態 •	(216)
編後	(220)



中國學術思想的自立之道

熊 十 力

余年四十後，深感民國以來，唾棄固有學術思想，壹意妄自菲薄，甚非自立之道。吾國古代，科學思想發達已盛。雖古籍淪亡，而漢人已言，八卦與九章相表裏。是九章算術，發明在鴻古代，豈非奇蹟。易經爲囊括大宇，包羅萬象之哲學大典。雖完成於孔子，而實由羲皇本之數理，以造其端，豈不神哉。天文、地理、博物、醫、藥、工程諸學，古代並精。指南針、舟舵、木鳶（飛機之始）、機械（公輸子以機械稱於戰國時）、候風地震儀、音律，種種製作，皆在古代。呂政焚百家語，以愚黔首。漢承其毒，而爲術益巧。科學亡絕，咎在專制。非中國從古無科學也。哲學思想，晚周盛極。雖亡於秦漢，然六籍廣大之蘊尚可窺。諸子現存者，雖殘缺，亦甚足珍貴。漢以後，道藏，佛藏，寶物彌多。宋明理學，清人妄詆，何傷日月。其真是處，不可顛仆也。哲學有國民性。治哲學者，自當以本國思想爲根底，以外國思想爲資助。吸收外人之長，以去吾固有之短。亦當考察外人之短，而發揮吾固有之長，供其借鑑。學術者天下之公器也，容不得一毫自私心，更容不得一毫自薄心。余嘗言，將來世界大同，猶賴各種文化系統，各自發揮其長處，以便互相比較，互相觀摩，互相取捨，互相融合，方有大同之福。否則人類精神界，將有頹廢之憂。豈明哲所希願哉。真正哲學家當有空諸倚傍危巖獨立精神。始得有遠識明見，堪爲闇室孤燈。民國近四十年，談哲學者，只知有西洋，而不知有中國。學者或自況於舊瓶新酒。然瓶固此方之舊，酒非今時自造之新，正恐猶是他方舊沙礫耳。子玄莊注曰：“頭奚不履，足奚不語。”頭足各保其獨立之能，始有全體發展之幸。言近旨遠，子玄有焉。余平生抱曩哲之遺文，泛扁舟於孤海。惟守先待後，皇皇如不及是懼。猶憶梁任公嘗以清世漢學，擬之歐洲文藝復興。其言甚無識。歐人文藝復興時代，自有

一段真精神。申言之，即其接受前哲思想，確能以之激發其內部生活力，而有沛然不可禦，與欣欣向榮之機，否則能有善果乎。清世帝王以邊地夷人入主（春秋所謂夷狄，乃蠻野之稱。如吳楚失道，皆狄之，是也。並非與漢族不同種），以利祿奴化文人。清儒爲學，每專一經，而博覽故籍，搜集其有關之材料，如是則已耳。清世所稱經學大師，皆抄胥之業。清經解具存，有目者當能辨之。清人考據，本承宋儒遺緒。但宋儒義理，若輩卑陋，不肯希求，則無忌憚而抹煞之，以漢學自標榜。夫漢學非孔子之真，余已言之矣。然西漢諸儒，尚有苦心護持古義者（古義，謂孔子微言）。清儒則於明季大儒，船山、亭林、青主、習齋、梨州、晚村諸老之勁節宏願，與其民主思想、民族思想，及不專靠讀書而注重明物析理之精神，皆不惜斬絕盡淨，僞令此曹當漢初，其肯密傳春秋口義，延至東京而後絕乎。其肯存禮運大同小康之文乎。其肯不將周官毀盡乎。清儒自稱漢學，可謂無恥極矣。且西漢之儒，尚有篤信經義，至以身殉之者。如陸孟、蓋寬饒諸公，欲實行天下爲公之道，乃悍然據經義，上書皇帝，請其退位，至死不悔。此等偉大精神，清儒污賤，決不起絲毫感觸。而猶自托漢學，可乎。漢儒雖奴化，尚有正義未泯。唐儒言禮，漸除封建錮習。儀禮士冠禮，父母並拜子，重宗嗣也。杜佑《通典》以爲瀆亂人倫，譏之誠是。古時重男輕女，父尊而母卑，以與尊君而賤臣民相配合（不引儀禮及禮記，避繁故）。故喪服，父在，爲母期。唐以後，母喪加至三年（子婦於舅姑亦然）。古嫂叔無服。男女有界，雖嫂叔不容泯也。唐以後，叔嫂也有服。吾覺漢唐諸儒，猶有可取。唯清儒奴化最深，無正義感。謂其考據之勤，於治古籍者有助，余亦何嘗沒其功。若許其於學問有得力處，至擬之歐洲文藝復興，自非淺識，何忍妄言惑世。余以爲辛亥光復，

帝制告終，中國早應有一番文藝復興之續。唯所謂復興者，決非於舊學不辨短長，一切重演之謂。惟當先從孔子六經，清理本源。次則晚周諸子猶未絕者（如老莊、孟荀、管墨之類）。或殘篇僅存（如公孫龍子之類），及有片言碎義見於他籍者，皆當詳其本義，而後平章得失。

晚周而後，魏晉玄家，王輔嗣卓然獨創。向秀、張湛、郭象皆承其流，而演莊列。輔嗣注老，而先說易（有易略例及易注）。道家祖老聃。而老學源出大易，其淵源可考也。現行《列子》，或即張湛雜采故籍，以成此書，復自爲注。郭象注莊，而盜向義，不著其名，千秋穢事，智者弗爲。漆園之學，有極高深處，亦有極下劣處，向郭未精析也。

玄學始於輔嗣。清談者托之，以招爲禍，是輔嗣不及料也。魏晉迄陳隋間，南北宗浮屠者，其始皆深於玄，而以玄迎佛，終乃歸佛，而背其本宗。是又輔嗣不及料也。

漢世僞儒學，棄孔子微言（微言詳前注），而發揚封建思想，以護帝制。思想錮蔽，至後漢而極矣。此時思潮，當有一種轉變。鄭玄崇尚周官經，確有卓見。惜乎猶是考據家態度，終無實踐精神，不足激引羣情衆志。王輔嗣乃以玄學起而代之，離羣衆而遺實用，雖惡帝制，警封建（詳輔嗣老子注），而以不爭爲宗極，亦復何濟。如老子七十三章云：“勇於敢則殺。”又云：“天之道，不爭而善勝。”輔嗣於上注云：“必不得其死也。”於下注云：“夫唯不爭，故天下莫能與之爭。”夫勇於敢者，革命之事、鬥爭之事，志不在得其死也。而輔嗣不辨老之非，可乎。天者，謂自然之勢（老子言天，非謂神帝），自然不與天下爭。而天下無有得抗自然者。如今帝國主義者，正在自然之下崩潰去，雖欲與自然爭，不可得也。就此一方看去，輔嗣贊同老子，未可厚非，但道理不可說向一邊（佛家去邊見，猶儒云去偏見）。帝者積惡久而必潰，此即自然之勢。帝者至此，固無可抗自然。反帝者勇於敢以爭，正是順自然。大易於坤卦，著玄黃血戰之義。老氏似不省，余故不以老氏爲尼山肖子也。然儒者用鬥爭爲去不平以求平，或去闇以求明時，不得已，而從權以濟，決非以鬥爭爲正常之道。此義萬不可忽。老氏、輔嗣，必偏主不爭，是率天下偏向惡濁，萬古不返也。鄭玄頗識周官，而未通大易（漢世易家，皆談象數，與孔子之易無關，說見前文），故無革鼎之盛事。輔嗣宗老氏。老氏學易，而變其宗，

雖欲自樹，適形其短。惜哉，輔嗣不宗儒而宗老也。輔嗣崇無（詳老注），既非善變，如外來思想，有與春秋、周官接近者，自可因新感攝，而引發內蘊之生命力。不幸外來者爲印度佛教，佛氏明空，與老氏崇無，本相似，而實不相同也（相似與相同，其區別太大）。余雖欲略辨之，而苦於難下語，亦非不能下語也。學者於兩家思想體系，及其根底，若非各別精研過，吾雖以簡單語句，判定兩家異同，聞者不唯無實解，正恐引生許多恍惚之見，益成毒害（頗有謂東方古哲之學，不是一套空思想，因而疑吾用思想體系之詞，爲不合者。此等見解，如欲與辨，似太麻煩，茲不暇及）。黃君所述摧惑顯宗記，子佛氏本義，持衡正確（近印二百部）。學者肯虛心於此，再細玩若干部大經、大論，自有真悟入。佛法確高於老。高者透，則其低一級者自易徹。擒賊先擒王，爲學何獨不然。

兩漢以來，孔子六經之真，已晦蔽不可見。二千數百年所謂儒者，若概斥爲奴，似難過。然平情深究，不謂其奴化之深不得也。魏晉以來，佛法在中國思想界，確爲主流。南北、隋、唐，以及五季，聰明奇特人，幾被空王一網打盡。南北朝時代，不唯江左佛法盛行，北中國則羅什宏宣力大，徒衆之多，殊過洙泗。唐世，儒學無人才，佛家爲盛。五季俊傑，盡在禪宗。宋明理學，雖云反佛，其實，始終與禪學夾雜。至明季諸子，始大攻心學，欲別於禪，而本原上，終欠宏深。然清人入關，諸子之學，亦斬於奴化之漢學家矣。

佛法東來，其演變極複雜。余於歷史，素不甚留意。但庸俗之論，每以華梵融通之業，專歸宋明理學，確甚錯誤。魏晉迄隋唐，中國人已自創許多宗派，而同有玄佛合流之意味。其最著者，如肇公物不遷論，文字極少，而境界極高。起信論，不生滅與生滅和合（乍見和合二字，似不甚妥。其實，此中義旨，深廣無邊。明儒管東溟論性，於此似有窺）。杜順法界玄鏡，理事圓融（《十力語要》卷二，有一書談及），皆澈法源底（借用勝鬘經語）。諸公倘遇龍樹、無著諸大菩薩，親說法要，自當令其心折，況論師之流乎。余嘗言，玄家融佛者，其直湊單微，頗有超過宋明諸師處，然亦有不逮宋明者。玄家會三玄以歸於佛（晉人以大易與老、莊稱三玄），畢竟與佛氏三法印，究竟空寂者不盡合。而自命爲佛之徒，不肯宗三玄，卻自失所據。佛言依自，不依他。此是極親切語。而亦無妨作寬泛解。

諸公如此行徑，似未免依他之失。然諸公所以自居於佛者，三玄雖有大易，而玄家實以老子為宗。其於易也，亦本老子之旨趣會去，終不悟孔子本義。老氏崇無，故易投入空寂之教。且老氏於世間法，有呵毀，而無經綸（呵毀者，如天地不仁，以萬物為芻狗，及攻擊帝者，與訾仁義之類。老莊皆主清淨自正，而無開物成務之道，故無經綸），其趨於出世也又甚易。玄佛融通之業，自吾國思想界視之，並不希奇，亦非民生困敝之國家所需要，故影響不及宋明。向來研佛教史者，或只知佛法之來，玄家首與迎合。實則不止迎合而已，其融通之業，確亦大有可觀，不容茫然莫察也。

孔子六經，與佛氏出世法，確為兩不相容之物（兩家根本不同處，摧惑顯宗記略言之，見十力叢書）。宋明儒始作此大難事，所以可貴。然余於宋學，總有拘礙、偏枯之感，今此不及論。明學，本繼承兩宋。自王陽明出，確不守程朱繩墨。張江陵繼陽明而興，其取精用物宏多，又為王學所收拾不下。然以佛法出世精神，轉為吾儒經世精神，則兩先生所同也。

晚明，船山、亭林、習齋、梨州、晚村諸子，承宋學、王學之緒，而發起新變化，《讀經示要》曾略言之（舊作《示要》，未言及傅青主，此是一大疏脫。青主於民主思想、民族思想，皆極真切。惜其微言以見志，人或不察）。諸子致力於學，頗注意觀測事物，雖博極羣書，而不謂讀書即是學問。此與考據家死守書冊者迥異。而理學家空談心性者，尤所不取。亭林、船山此種態度更顯著，是為變化之最大者。民主思想、民族思想，一向被奴儒埋沒，無從啟發。而諸子脫然超悟，此一變化更奇特。獨惜諸子雖反帝制，而猶不能完全掃除漢宋以來根深蒂固之奴化。易言之，封建社會禮制，與綱常名教之信條，諸子猶被牽纏，不能自拔。如亭林論父在，為母期，即據喪服四制，國無二君，家無二尊之義，而斷定父在，不可為母行三年喪。此明是封建社會之禮制，所以擁護君權。而亭林竟莫之省。夫父母，尊同也，恩同也。今母在，為父行三年喪。父在，又何忍為母期。制父母之喪禮，而不本乎人心之安，無端加上政治意義，其賊人性如此。王船山論郊祭之禮，謂後世郊祀皇地，仇北郊以擬天，無陰陽崇卑之別，亂自此生云云（漢以來言易象者，以陽有

民卑，男尊而女卑。此等謬解，源於古代術數家，而經師盛演之，以護帝制，實非孔子之易，茲不及詳），其誤與亭林同。余以為，儀禮是周室之制，雖本於周公，而後王附益者必多。禮記為漢人所記，頗雜采故籍，不盡為孔子本義。後人考禮，必依據大易隨卦，及革鼎損益諸卦，與春秋三世之旨，隨時精義，方可得孔子之意。不當為漢儒增竄之文所誤也。漢儒所弘闡者，鮮不為封建思想也（今人言破封建，須將漢以來禮制研究一番，不當鹵莽破去）。上言喪祭禮，不過一例，若細考之，不勝其繁，非此所及。

余之一生，於吾國學術思想，確曾用過苦功，非以廣見聞為務，非欲以學問家自鳴。余常思秦以後，二千數百年頹運，不得不明瞭秦以後之學術思想。此一意也。歐化東來，吾固有學術思想，似日就湮廢。余常設想，今當捨舊圖新。不守其故而新生，則誠然矣。不用其故而新生，恐不應理。不守故而新生者，如米變為粥。米故也，粥新也。米守故而不變，則新粥不生矣。是知新生，由不守故。然復須知，新生之粥，卻是用已故之米，方變得來。如將故米毀盡，欲新粥生，其可得乎。知用故與守故，不可併為一談。則留心國故，不為浪耗心力，此又一意也。以上二意，而竭平生之力，為無用之學。今臨暮年，略抒感想。竊以為中國人之作人，與立國精神，畢竟在孔子六經。六經遭秦火後，出於漢者，又經漢人竄易，但保存孔子本義尚不少。唯漢宋羣儒，皆以封建思想說經，今慎重整理。

晚周諸子可考無多。唯老莊自後漢以來，影響頗大（西漢，黃老並言；後漢，則老莊之風已盛。魏晉後，玄佛合流）。此於吾社會之停滯不進，確有關係。然道家窮玄，已窺衆妙之門。堪與梵方之佛，並稱兩大。挾其長而存之，發其短而勿效，是在吾人。

古今任何學派，其立義，必皆持之有故（故者，所以義，亦即所據。此有總有分。總者，凡一派思想或理論，其最初找出問題而作解決時，胸中必先有所據，乃從其所據，而推析去，便演出許多條理，然後完成系統。唯此所據，在哲學上每由玄想得之。分者，每下一義，即有所據。如因明三支比量，其因喻二支，皆宗之所據也），言之成理（凡成一完整體系之理論，其中各方面，必不相違反。故云成理）。但其所持之故，不能盡確，而必有正確不搖者在。其所成之理，不能皆當，而必有至當不易

者存。佛氏在宗教方面之教證、理證，余平生存而不論（教證、理證者，諸大菩薩宗經而造論，每立一義，或引佛說為證。佛之所說，稱為教故，是為教證。若以此量，推求義理，論證足以自圓其說。如三十論，以十理，成立賴耶識，是為理證）。唯念佛家最奇特處，即在其以宗教，而包含至高深至廣博之哲學思想。其體系偉大無涯，唯儒家與之相類（佛家派別極多，其間矛盾之論確不少，而有判教等方法以調融之，便不相妨。儒者六經廣大，無所不備。晚周諸儒雖不可考，而漢以來，羣儒著述，及經生注疏，亦各有獨到處，惜未加整理耳）。印度佛法已式微。中國自魏晉以來，吸收佛法之成績，確甚偉大。今後當在評判與融通兩方面着手，不堪廢墜。

宋明學不可忽視。《讀經示要》，曾言其變遷之大概。宋學有許多問題，許多派別。明學亦有許多問題，許多派別。都無人繼續研究。帝制時代，不肯獎勵思想。學者以考據不觸世主之忌，又易成名，固自漢以來，羣趨於考據之業，亦漸失其思辨之能力，此甚可痛。

共和已二年。文教方針，宜審慎周詳。學術空氣之提振，更不可緩。余以為馬列主義，畢竟宜中國化。而於中國固有之學術思想，似亦不能謂其無關係。以余所知，其遙契於周官經者似不少。凡新故替代之際（故者替，而新者代興，曰替代），新者必一面檢過去之短，而捨棄之。一面又必因過去之長，而發揮光大之。新者利用過去之長，而憑藉自厚，力量益大。過去之長，經新生力融化，其質與量皆不同已往，自不待言。佛氏有云：“因賅果海，果徹因源。”斯言可玩。萬有雖皆變動不居，然後之變，承前而起。應說前為後作因，後望前而名果。因方在前，固非已有後果。然後果之可能性，則因中確已賅備。故曰“因賅果海”也（果而曰海者，形容其廣大故）。果變後起（後之變，對前而名果。即以果變二字連屬，而為複詞），雖與前不為同物，然此廣大之變，要不無因于前。故由後望前，決非中斷而不可上通也。是云“果徹因源”（前因為後果之源，故因源二字亦複詞）。明夫前因後果連續，無有中斷，則前法不可一刀斬絕（法，猶云物。借用佛典，此詞可虛用。前法，謂過去所有學術思想）。評判一事，確不容易。政府必須規設中國哲學研究所，培養舊學人才。凡在研究機關工作之學者，只須對於新制度，認識清楚，不得違

反，而不必求其一致唯物。其有能在唯心論中發揮高深理趣，亦可任其流通。但唯物論者，可依其本宗之觀點，而予以批駁。如此，即與辨證之旨，無不相符。凡高深理趣之影響於人類生活，恒在無形中。無形也，故久乃大。不當持實用之觀點以苛求之。民國近四十年，新人物對於固有學術思想太疏隔，此為彰明之事實，無待余言。今日誠欲評判舊學，必先養才。養才必須成立一種研究機關，搜求老輩素為義理之學者，請任指導（暫不定額）。研究生名額，宜定為八十名左右，肄業年限宜較長。但馬列主義，研究生必須自習，使有溫故知新之效。或謂研究生八十名，恐太多。殊不知，中國如此廣大，學派紛繁，故籍極多，向來只有考據之業，而思想方面，毫未理出頭緒。八十名研究生，豈得云多。縱目前省減，亦非有三四十名不可。又在過去私立講學機關宜恢復者，約有三：一、南京內學院。此為歐陽竟無居士所創辦，實繼承楊仁山居士金陵刻經處之遺業。楊公道行，猶在衆口。歐翁一代大師，不煩稱述。譚劉陽在清季，為流血之第一人，即與歐翁同受佛法於楊公者也。同盟會中鉅子如章太炎等，皆與楊公、歐翁有關係。南京佛學研究機關，對革命人物，不無相當影響。歐翁雖下世，而其弟子呂秋逸居士，克宏前業。當請政務院，函商南京省市政府，覓一房屋，為內學院院址，邀秋逸主持，暫聚生徒數名，由公家維持其生活，以後徐圖擴充。吾於佛學，本不完全贊同，世所共知。然佛法在中國，究是一大學派，確有不可顛仆者在。內學院為最有歷史性及成績卓著之佛學機關，如其廢墜，未免可惜。其次，杭州馬一浮先生主持之智林圖書館。一浮究玄義之殊趣，綜禪理之要會，其學行久為世所共仰。抗日時，曾在川主持復性書院，不許某黨干涉教學，而院費卒無着。當世知其事者不少，尚可查詢。一浮以私人募資，選刻古書，皆有精意卓裁，於學術界大有貢獻。後改立智林圖書館，絕無經費。清季以來，名書局翻印古籍，甚多錯誤。保存木刻，不失古代遺法，似亦切要。擬請政務院函杭州省府、市府，酌予資助其刻書事業，並得聚講友及生徒數名，存舊學一線之延。一浮之友葉左文先生，博文約禮之醇儒也，同居講學，實為嘉會。其三，梁漱溟先生主持之勉仁書院。在民國十年左右，彼與北大哲學系諸高材生，有私人講習之所，曰勉仁齋。青年好學者，頗受影響。抗日時，始在四川北碚，成立勉仁書院。漱溟方奔走民

盟。余時棲止勉院，曾以大易、春秋、周官三經教學者。漱溟本非事功才，以講學爲佳。愚意，擬請政府，准予資助其恢復勉院。規模不必大，使其培養舊學種子可也。中國文化，在大地上自爲一種體系。晚周學術復興運動，此時縱不能作，而搜求晚

周墜緒，存其種子，則萬不可無此一段工夫。中國五千年文化，不可不自愛惜。

（本文係熊氏《論六經》之末章，題目爲編者所擬）

中國哲學的底蘊精神

馮友蘭

總結分兩部分。第一部分為從中國哲學史的傳統看哲學的性質及其作用，第二部分為從中國哲學的傳統看世界哲學的未來。

先說第一部分。

中國傳統的畫月亮的方法有兩種：一種是在天空畫一個圓圈子，說這就是月亮；另外一種畫法是不畫圓圈子，只是在月亮可能出現的天空中，塗以一片雲彩，在雲彩中留一塊圓的空白，說那就是月亮。後一種畫法稱為“烘雲托月”。這種表達事物性質的方法，我稱為負的方法。用這一種方法表達事物的性質，不是先說事物的性質是什麼，而是先說這種事物的性質不是什麼。

哲學不是初級階段的科學。在人類知識發展的過程中，哲學曾經被認為是人類知識的總名，後來由其中分化出來部分的知識稱為科學。由這個意義說，哲學是初級的科學。有許多人提到少數民族的哲學史的時候，就提到它們的原始的宇宙發生論。這些人所了解的哲學，就是這個意義。

又有一派人認為，哲學是人類知識發展到現在的最高的產物。由這個意義說，哲學是太上科學。毛澤東就是這一派的最突出的代表。他說：“什麼是知識？自從有階級的社會存在以來，世界上的知識只有兩門，一門叫做生產鬥爭知識，一門叫做階級鬥爭知識。自然科學、社會科學，就是這兩門知識的結晶，哲學則是關於自然知識和社會知識的概括和總結。”（《毛澤東選集》第3卷773至774頁）。他用壘寶塔的方法，一層一層地把哲學提高到太上科學的地位。在中華人民共和國建國初期，主持教育的人把全國各大學的哲學系集中到北大，成立一個統一的哲學系，要建立統一的哲學。當時的哲學工作者根據毛澤東的思想，認為要學習哲學，必須以自然科學和社會科學為基礎，規定哲學系的學生在一、二年級必須先學一點自然科學或社會科學。

這一點自然科學或社會科學怎樣學呢？於是就開了一些課，講授一些類似某種科學大綱或概論的課程。可是，某種科學大綱或概論並不能代替某種科學，學生也不能從其中得到對於某種自然科學或社會科學的全面的認識，更不能從其中總結出什麼哲學。這種制度，從實踐上證明是行不通的。

真正的哲學不是初級的科學，不是太上科學，也不是科學。這是它的性質所決定的。真正哲學的性質，如我在《新理學》中所說的“最哲學的哲學”，是對於實際無所肯定，科學則是對實際有所肯定。科學的性質，是對於實際必定有所肯定。任何一個科學命題，無論其是一個大發明，或是一篇小論文的題目，都必須對於實際有所肯定。如其不然，它就不能稱為科學命題了。反過來說，如其對於實際有所肯定，它就不能稱為哲學了。

在本書的《全書緒論》中，我說：“哲學是人類精神的反思。所謂反思就是人類精神反過來以自己為對象而思之。人類的精神生活的主要部分是認識，所以也可以說，哲學是對於認識的認識。對於認識的認識，就是認識反過來以自己為對象而認識之，這就是認識的反思。”（《中國哲學史新編》第1冊9頁）《新知言》也說過這個意思：“假使我們要只用一句話，說出哲學是甚麼，我們就可以說：哲學是對於人生底，有系統底，反思底思想。每一個人，只要他沒有死，他都在人生中，但不是每一個人，都對於人生有系統底，反思底思想。這種思想，所以謂之反思，理由有二點。就第一點說，反思底思想，是以人生為對象底。以人生為對象底思想，仍是在人生中。在人生中思想人生底思想，是反思底思想。就第二點說，思想亦是人生中底一種主要底活動。以人生為對象而思之，不免也要以思想為對象而思之。這就是思想思想。思想思想底思想是反思底思想。思想是人生中底光。反思底思

想是人生中心光的回光返照。”（《新知言·緒論》，《三松堂全集》第5卷165頁）這是一個比較籠統的提法。現在，本書即將結束，本章對於這個論點可以提出比較詳細的說明。

金岳霖在英國劍橋大學說過：“哲學是概念的遊戲。”消息傳回北京，哲學界都覺得很詫異，覺得這個提法太輕視哲學了。因為當時未見記錄，不知道他說這句話時候的背景，也不知道這句話的上下文，所以對這個提法沒有加以足夠的重視，以為或許是金岳霖隨便說的。現在我認識到，這個提法說出了哲學的一種真實性質。試看金岳霖的《論道》，不就是把許多概念擺來擺去嗎？豈但《論道》如此，我的哲學體系，當時自稱為“新統”者，也是如此。我在《新原道》中，自稱我的哲學體系為“新統”，是由四組概念組成的：第一組是理，第二組是氣，第三組是道體，第四組是大全。金岳霖在《論道》中所擺出來的概念就很多了，但也不外乎這四組。他所說的“可能”，相當於我所說的“理”；他所說的“能”，相當於我所說的“氣”，這是顯而易見的。我們兩個人的體系，顯然都是概念的遊戲。金岳霖在劍橋的提法，不過是用簡單的話說出了一個公開的秘密。我不知道當時劍橋的人對於這個提法有什麼反應。中國哲學界所以感到詫異者，認為這個提法太貶低了哲學的價值。金岳霖用“遊戲”兩個字，也許有解嘲的意思。其所以如此，因為金岳霖沒有說明，人們也沒有認識到哲學在實際生活中可能發生的功用。就人的實際生活說，哲學中一組一組的對於實際無所肯定的概念，看着似乎是無用，但可能是有大用。哲學不能增進人們對於實際的知識，但能提高人的精神境界。我在《新原人》中指出，人的精神境界可能有四種：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。天地境界最高，但達到這種境界，非經過哲學這條路不可。

有人問我，科學認為，宇宙是有限的；哲學認為，宇宙是無限的。哲學能用什麼方法證明宇宙是無限的？這個問題提得不對，但可借以說明一些問題。科學所謂宇宙，是指一個廣大的物質空間。科學能用什麼方法證明這個廣大物質空間是有限的，我不知道。哲學所謂宇宙，並不是物質的廣大空間，而是一個概念。這個概念，照定義就是無限的。《莊子·天下篇》所說的“惠施十事”中，有一條說：“至大無外，謂之大一。”哲學所謂宇宙，就是一個“大一”，也就是我所說的“大全”，包括一切的

“有”。如果“大全”之外還有什麼“有”，所謂“大全”，就不是大全了。既然“大全”之外不可能有什麼“有”，它就必然是無限的了。

西方有一句話說，哲學家不同於哲學教授。哲學教授是從文字上了解哲學概念，哲學家不同，他對於哲學概念並不是只作文字上的了解，而是作更深入的理解，並把這樣的理解融合於他的生活中。這在中國哲學傳統的話中，叫做“身體力行”。例如，對於“大全”這個概念，如果僅作文字上的了解，那是很容易的，查字典，看參考書就可以解決問題。如果要身體力行，可就不那麼容易了。哲學教授所作的，就是中國舊日所謂“口耳之學”。口耳之學固然容易，但並不能對於人的精神境界起什麼作用。哲學的概念，如果身體力行，是會對於人的精神境界發生提高的作用。這種提高，中國傳統哲學叫做“受用”。受用的意思是享受。哲學的概念，是供人享受的。例如“大全”這個概念，就可以使人得到很大的受用。柏拉圖在《理想國》中說了一個比喻：一個人從小的時候就處在一個洞穴裏，一旦被釋放出來，他忽然看見天地的廣大，日月的光明，必然感到豁然開朗，心中快樂。柏拉圖指出，這是人初次見到“善的理念”的時候所有的感覺。人對於“大全”這個概念，如果有真正的了解，他所得的享受也會是如此。

《新原人》所說的四種境界，其最高的是“自同於大全。”不能“自同於大全”的人，把“我”與天地萬物對立起來，這就是自外於“大全”，這就是自己把自己置於一個洞穴之中。“自同於大全”，就是把自己從“我”這個洞穴中解放出來。

張載（橫渠）有句話說：“大其心，則能體天下之物。”（《正蒙·大心篇》）“自同於大全”，就是“大其心”。張載的《西銘》，從乾坤父母說到“民胞物與”，說的都是“大其心”。“大其心”的最高成就，就是“自同於大全”。

近人常說有“大我”，有“小我”，這種提法是不對的。和“我”相對的是天地萬物。柏拉圖說的從洞穴中解放出來的人，就是從“我”中解放出來。如果他從“小我”中解放出來，又被置於“大我”之中，其“我”雖有大小，而其為洞穴則一。

周敦頤（濂溪）教二程“尋孔顏樂處，所樂何事。”有“自同於大全”這種最高精神境界的人，可以有一種最大的快樂。這種快樂，就是所謂“孔顏樂處”。“所樂何事”呢？孟子有一段話說：“萬

物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫盡焉。”（《孟子·盡心上》）“萬物皆備於我”是“自同於大全”的人的精神境界，這種精神境界也是“大其心”的成就。“反身而誠，樂莫大焉”是說，如果一個人真能達到這種境界，他會得到最大的快樂。“強恕而行，求仁莫盡焉”是說，這種精神境界叫做“仁”；行“仁”的下手處，就是“忠恕之道”。

“仁”是儒家所說的最高精神境界的名稱。“仁”這個詞在《論語》中最多見，其意義也最多分歧。它可以是指仁、義、禮、智四德之一，也可以是指最高精神境界。《論語》記載孔子說：“回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。”（《雍也》）這就是說，顏回可以達到最高的精神境界，而且持續三個月之久；其餘的學生不過是偶然達到而已。孔子特別加上“其心”二字，以明他所說的是顏回的精神境界。所謂“尋孔顏樂處，所樂何事”，其樂處就在於這種精神境界，其所樂也就是這種精神境界。周敦頤是北宋五子之一，有人懷疑他並沒有大的哲學體系，似乎不能與其他四人並駕齊驅。其實，他對於二程的這條教導，就足以奠定他在道學中的地位了。

近來常有人提倡“以苦為樂”，這話欠通。“苦”就是苦，怎麼能以為“樂”呢？人們所以能以苦為樂者，是因為他在人們所引以為苦的事中，得到更大的快樂。但他又不是一個快樂主義者，因為他所尋求並得到的快樂，是精神境界中的快樂，不是肉體的快樂。

佛學所講的“涅槃”與“般若”也是人的精神境界。“涅槃”是“自同於大全”，達到這種境界的人，謂之“成佛”。“般若”是“涅槃”的自覺，達到最高境界的人必須是自覺的。如其不然，那就如《莊子·天下篇》所說的“塊不失道”了。“涅槃”和“般若”是佛學中的兩個主要概念，僧肇的《肇論》中有《涅槃無名論》和《般若無知論》，特別提出“無名”和“無知”，作為它們的特點。大全無名，所以“自同於大全”的精神境界也無名。“自同於大全”必須是自覺的；但是，這個自覺並不是一種知識，所以特別提出“無知”二字。“般若”是無知之知，僧肇稱之為“照”。太陽光普照大地，但它自己並不用心，這就是“寂而恒照，照而恒寂”。

“涅槃”和“般若”是佛家所謂成佛的人的精神境界的兩個方面。

《論語》中記載，“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不捨晝夜。’”（《論語·子罕》）道學家們認為這是孔子“見道體之言”。哲學家對於哲學中的主要概念，不僅要有理智的理解，而且要有直覺的感受，所謂“道”是道學所謂“大用流行”。道是動態中的大全，大全是在靜態中的道。對於“動的大全”這個概念，有深刻理解的哲學家，必然也直接地感受到有一個無頭無尾、無始無終的洪流在那裏流動着，這就是“道體”。孔子在川上的那種感受，正是這種直覺，所以道學家們稱之為“見道體之言”。程顥的《識仁篇》說：“學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義、禮、知、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。”（見《程氏遺書》卷二上）“渾然與物同體”，是“仁者”的直覺。“識得此理”的這個“理”字，說明“渾然與物同體”就不是一個直覺，而是一個概念了。必須把直覺變成一個概念，其意義才能明確，才能言說。概念與直覺，不可偏重，也不可偏廢。理學和心學的分歧，其根源就在於此。理學偏重分析概念，心學偏重運用直覺。鵝湖之會，兩派互相批評。心學認為理學支離，理學認為心學空疏。理學偏重分析概念，由此而流之於解釋文字，考訂篇章，離開精神境界的修養越來越遠。朱熹也自己承認為支離。他在回答呂子約的信中說：“熹亦近日方實見得向日支離之病，雖與彼中證候不同，然忘已逐物，貪補虛內之失，則一而已。”（《王文成公全書·朱子晚年定論》）王守仁將此信選入《朱子晚年定論》中，自有其目的；但這些話，是出於朱熹之口，這也是不能否認的。

金岳霖指出“哲學是概念的遊戲”，而沒有把這個論斷同人類精神境界結合起來，以至於分析概念似乎是一種遊戲。如果認識到真正的哲學是理智與直覺的結合，心學與理學的爭論亦可以息矣。

戊戌變法的一個大理論家譚嗣同，作了一部書，名為《仁學》。這個名稱，很可以作為我所說的哲學的名稱。在中國文字中，“仁”、“人”兩個字可以互訓。《中庸》說：“仁者，人也。”“仁”是儒家所說的人的最高精神境界，也是人之所以為人的最高標準。“仁學”也可以稱為“人學”。人學所講的是關於“人”的學問。生理學、醫學以及心理學所講的也是關於“人”的學問，但它們所講的是關於“人”的身體方面的事情；仁學所講的則是人的精神境界，這兩者之間大有區別。李白詩中說：

“早服還丹無世情，琴心三疊道初成。遙見仙人彩雲裏，手把芙蓉朝玉京。”他得道靠的是吃藥，可見他所得的“道”是關於身體方面的事情。他得“道”之後所看見的是一種幻覺，可見他所得的“道”是道教的“道”，不是道家和道學所說的“道”。道家和道學所說的“道”是人的精神境界，道教所說的“道”是關於人的身體方面的事情。近來常聽人們議論說，要提高人的素質。這個提高，就是人的精神境界的提高。其詳細的內容，張載已經在四句話中說清楚了。

張載的四句話，我稱之為“橫渠四句”。

這四句話有異文。朱熹編的《近思錄》作“為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。”《宋元學案》引文同。中華書局所編的《張載集》收的《語錄》作“為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平。”關於異文的考證，現不能作，也不必作。但就義理而言，應從《近思錄》。我在本書第五冊中認為“立命”二字應該從《語錄》而為“立志”，這個論斷是錯誤的。“為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平”這四句話，簡明地說出了人的特點，人之所以為人，即“人之所以異於禽獸者”。這四句中的那四個“為”字的主詞，可能是張載本人，也可能是哲學家，也可能是哲學。無論如何，從一般人的觀點看，第一句“為天地立心”很費解。其實，並非如此。宋朝有一個無名詩人，在客店的牆上題了兩句詩：“天不生仲尼，萬古長如夜。”這是以孔子為人類的代表。他應當說：“天若不生人，萬古長如夜。”在一個沒有人的世界中，如月球，雖然也有山河大地，但沒有人了解，沒有人賞識，這就是“長如夜”。自從人類登上月球，它的山河大地被了解，被賞識。萬古的月球，好像開了一盞明燈，這就不是“長如夜”了。地球和其它星球的情況，也是如此。地球上的山河大地是自然的產物，歷史文化則是人的創造。人在創造歷史文化的時候，他就為天地“立心”了。人所立之“心”，是宇宙“底”（所有格）心，不是宇宙“的”（形容詞）心。

第二句是“為生民立命”。“立命”二字，在儒家經典中，初見於《孟子》。孟子說：“夭壽不二，修身以俟之，所以立命也。”（《盡心上》）儒家所謂“命”，是指人在宇宙間所遭遇的幸或不幸，認為這是人所不能自主的。信宗教的人，於不能自主之中，要求一個“主”。信基督教的人遇見不能自

決的事，就禱告“上帝”，求他的“主”幫助他決定。祈禱以後，他自己再作決定。即使這個決定還是以前的決定，他也認為這是他的“主”替他作的決定。儒家指出，不需要這個“主”。人在宇宙間所遇到的幸或不幸，是個人的力量所不能控制的。既然個人不能控制，那就順其自然，而只做個人所應該做的事。這就是“夭壽不二，修身以俟之。”人的精神境界達到這樣的高度，宗教對於他就失去作用了。蔡元培提倡以美育代宗教，其實，真能替代宗教的是哲學。

第三、四句都是“人之所以異於禽獸者”的事。對於禽獸，只有現在，沒有過去，也沒有將來，也無所謂“為往聖繼絕學，為萬世開太平”。

最合於“人之所以為人”的標準的人，儒家稱為“聖人”。儒家認為，聖人最宜於做社會最高統治者，因為他是廓然大公。柏拉圖認為，在他的理想社會中，最合適的統治者是哲學家，即把哲學與政治實踐結合起來的所謂“哲學王”。儒家也認為，有聖人之德者，才宜於居最高統治者之位，這就是所謂“聖王”。《莊子·天下篇》認為，最高的學問是“內聖外王之道”，用我們現在的話說，就是哲學。

在中國封建社會裏，封建統治者利用這個傳統的說法欺騙人民。照他們的解釋，不是聖人最宜於為王，而是為王者必定是聖人。所以在中國封建社會中，有關統治者的事都稱為“聖”。皇帝的名字稱為“聖諱”，皇帝的命令稱為“聖旨”，甚至於皇帝的身體也稱為“聖躬”。

欺騙終究是欺騙，沒有人信以為真。在中國哲學史中，從孟子起，就把政治分為兩種：一種名為“王”，一種名為“霸”。王者“以德服人”，霸者“以力服人”。中國的歷代王朝都是用武力征服來建立和維持其統治的，這些都是霸。至於以德服人的，則還沒有。宋明以來，道學和反道學的“王霸之辨”，其根本的分歧就在於此。

照我的了解，聖人之所以為聖，全在於他的最高精神境界。

中國哲學的傳統認為最宜於為王的人是聖人，因為有聖人之德的人是太公無私的。程顥說：“天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。”（《答橫渠張子厚先生書》，《程氏文集》卷二）太公無私，只有最高精神境界的人才能如此。所以，只有聖人才最宜於為王。這就是“內聖外王”之道的真正意義。

再說第二部分。

客觀的辨證法有兩個主要範疇：一個是統一，一個是鬥爭。馬克思主義的辨證法思想認為，矛盾鬥爭是絕對的，無條件的；統一是相對的，有條件的。這是把矛盾鬥爭放在第一位。

毛澤東論一個統一體中的對立面的關係時說：“原來矛盾着的各方面，不能孤立地存在。假如沒有和它作對的矛盾的一方，它自己這一方就失去了存在的條件。試想一切矛盾着的事物或人們心中矛盾着的概念，任何一方面能夠獨立存在嗎？……一切對立的成份都是這樣，因一定的條件。一面互相對立，一面又互相聯結、互相貫通、互相滲透、互相依賴，這種性質，叫做同一性。一切矛盾着的方面都因一定條件具備着不同一性，所以稱為矛盾。然而又具備着同一性，所以互相聯結。列寧所謂辨證法研究對立怎樣能夠是同一的，就是說的這種情形。怎樣能夠呢？因為互為存在的條件。這是同一性的第一種意義。（《毛澤東選集》第1卷302至303頁）又說：“事情不是矛盾雙方互相依存就完了，更重要的，還在於矛盾着的事物的互相轉化。這就是說，事物內部矛盾着的兩方面，因為一定的條件而各向着和自己相反的方面轉化了去，向着它的對立面所處的地位轉化了去。這就是矛盾的同一性的第二種意義。”（同上，303頁）

關於“互相滲透”，毛澤東於1957年在最高國務會議第十一次（擴大）會議作了《關於正確處理人民內部矛盾的問題》的講話。我當時以全國政協委員的身份列席了這次會議。在講到互相滲透的時候，毛澤東曾引了元朝趙孟頫送他的夫人管仲姬的一首曲子作為說明：“我儂兩個忒煞情多，好比一對泥人兒，將來一起都打破，再捏再塑再調合。我中有了你，你中也有了我。”這首曲子生動形象地說明了兩個對立面的互相依存、互相滲透。大概毛澤東的左右們認為這個說明過份強調了對立面的統一性，在後來發表的文件中這首曲子被刪去了。

其實，統一性是不會過份強調的。一個統一體的兩個對立面，必須先是一個統一體，然後才成為兩個對立面。這個“先”是邏輯上的先，不是時間上的先。用邏輯的話說，一個統一體的兩個對立面，含蘊它們的統一性，而不含蘊它們的鬥爭性。一個統一體的兩個對立面，又統一又鬥爭，好像一對夫婦，不是冤家不聚頭，這是兩個男女已經成為夫婦之後，才有了的情況；並不是任何一對男女都可能

有這種情況。它們之所以有這種情況，是以它們的統一為夫婦為前提的。

客觀的辨證法只有一個，但人們對於客觀辨證法的認識，可以因條件的不同而有差別。照馬克思主義的辨證法思想，矛盾鬥爭是絕對的，無條件的；“統一”是相對的，有條件的。這是把矛盾鬥爭放在第一位。中國古典哲學沒有這樣說，而是把統一放在第一位。理論上的這點差別，在實踐上有重大的意義。

在中國古典哲學中，張載把辨證法的規律歸納為四句話：“有象斯有對，對必反其為；有反斯有仇，仇必和而解。”（《正蒙·大和篇》）這四句中的前三句是馬克思主義辨證法思想也同意的，但第四句馬克思主義就不會這樣說了。它怎麼說呢？我還沒有看到現成的話可以引用。照我的推測，它可能會說：“仇必仇到底。”

顯而易見，“仇必和而解”的思想，是要維持兩個對立面所處的那個統一體。就張載當時說，他是要維持中國封建社會那個統一體。“仇必仇到底”的思想，則是要破壞兩個對立面所處的那個統一體。就馬克思主義說，是要破壞西方資本主義社會那個統一體。馬克思是革命家，他所組織和領導的共產黨是革命的政黨，馬克思主義當然要主張“仇必仇到底”。毛澤東是革命家，他所組織和領導的中國共產黨是革命的政黨，毛澤東思想也當然要主張“仇必仇到底”。毛澤東常說：“將革命進行到底”就是這個意思。問題在於什麼叫“到底”？“底”在哪裏？

任何革命都是要破壞兩個對立面所共處的那個統一體。那個統一體破壞了，兩個對立面就同歸於盡，這就是“底”。革命到這個程度就“到底”了。這是一個事物的總發展過程中的一個段落。就一個社會說，這是它的總發展的一個段落。一個革命“到底”了，作為這個革命對象的那個統一體被破壞了，共處於這個統一體中的兩個對立面歸於盡了，可這個社會仍然存在，不過它要從一個統一體轉到另一個統一體。社會轉變了，作為原來統一體的兩個對立面的人仍然存在，人還是那些人，不過他們轉化了。革命家和革命政黨，原來反抗當時的統治者，現在轉化為統治者了。作為新的統治者，他們的任務就不是要破壞什麼統一體，而是要維護這個新的統一體，使之更加鞏固，更加發展。這樣，就從“仇必仇到底”的路線轉到“仇必和而解”的路線。這

是一個大轉彎。在任何一個社會的大轉變時期，都有這麼一個大轉變。

張載對於辯證法又作了一個概括，他說：“兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息”。（《正蒙·太和篇》）“一”泛指一個統一體，“兩”指一個統一體的兩個對立面。一個統一體的存在，就表現在它的兩個對立面中，所以說“兩不立則一不可見”；如果沒有一個統一體，也就沒有兩個對立面了，所以說“一不可見則兩之用息”。“兩之用”，就是矛盾鬥爭推動事物發展前進。

張載說“仇必和而解”，這個“和”字，不是隨便下的。“和”是張載哲學體系中的一個重要範疇，《正蒙》第一篇的題目就是《太和》，開頭就說：“太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相蕩、勝負、屈伸之始”。所謂“和”，並不是沒有矛盾鬥爭，而是充滿了矛盾鬥爭。所謂“浮沉、升降、動靜、相感之性，就是矛盾；所謂絪縕、相蕩、勝負、屈伸”，就是鬥爭。張載認為，一個社會的正常狀態是“和”，宇宙的正常狀態也是“和”。這個“和”，稱為“太和”。

在中國古典哲學中，“和”與“同”不一樣。“同”不能容“異”，“和”不但能容“異”，而且必須有“異”，才能稱其為“和”。譬如一道好菜，必須把許多不同的味道調和起來，成為一種統一的新的味道；一首好樂章，必須把許多不同的聲音綜合起來，成為一個新的統一體。只有一種味道、一個聲音，那是“同”；各種味道，不同聲音，配合起來，那是“和”。

客觀辯證法的兩個對立面矛盾統一的局面，就是一個“和”。兩個對立面矛盾鬥爭，當然不是“同”，而是“異”，但卻同處於一個統一體中，這又是“和”。

“仇必和而解”是客觀的辯證法，不管人們的意思如何，現代的社會，特別是國際社會，是照着這個客觀辯證法發展的。第一次世界大戰剛剛結束，就出現了國際聯盟。第二次世界大戰爆發，國際聯盟失敗，跟着就出現了聯合國。聯合國比國際聯盟組織更加完善。雖然其成績距人們所期望的還很遠，

但在國際社會中，已成為一支道義的力量，影響越來越大。不過在人們的意識形態方面，它還沒有佔據一定的地位。在西方哲學界中，流行着一種所謂專門性很高的哲學，研究與人生日用無關的問題。我在1947年在美國遇見一位哲學教授，他說，當時的美國哲學教授，最怕學生的家長們所問的一個問題：“你教孩子們的那些東西，對孩子們有什麼用處？”教授們對於這個問題，茫然不知所對。聯合國在巴黎設了一個哲學研究所，我也是其中的一個成員，參加過幾次會議。這些會議討論的仍然是當時美國哲學教授們所感到受窘的問題，與聯合國所需要討論的問題毫無關係。中國傳統哲學，一直被視為漢學的一部分，認為它與哲學毫無關係。其實，在中國哲學傳統中，哲學是以研究人為中心的“人學”。本書的讀者如果順序讀下來就可以明白這個意思。

上文說過，現代歷史是向着“仇必和而解”這個方向發展的，但歷史發展的過程是曲折的，所需要的時間，必須以世紀計算。聯合國可能失敗。如果它失敗了，必將還有那樣的國際組織跟着出來。人是最聰明、最有理性的動物，不會永遠走“仇必仇到底”那樣的道路，這就是中國哲學的傳統和世界哲學的未來。

故曰：

為天地立心，
為生民立命，
為往聖繼絕學，
為萬世開太平。

高山仰止，
景行行止，
雖不能至，
心嚮往之。

（本文為馮友蘭先生《中國哲學史新編》的結論部分）