

文化與人生

賀麟著

評中西文化觀

楊明齋著

知識與文化

張東蓀著

民國叢書

第二編

· 4 ·

文化·教育

上海書店

賀
麟著

文化與人生

序言

這是我抗戰八年來在昆明西南聯大任教期間所寫的關於文化問題及人生問題的一些文字。這些文字曾經先後分散在國內各地不同的刊物上發表過。我於離開昆明回返北平之前，很費了一些工夫才把它們搜集整理起來，成爲一冊較完整的論文集。我雖無法把它們分章分節地作爲系統的形式排列起來，但它們確是代表一個一致的態度，一個中心的思想，一個基本的立場或觀點。它們之間實有內在的聯繫。自信十餘年來，我的思想沒有根本的轉變，沒有今日之我與昨日之我作戰或自相矛盾的地方，只是循着同一個方向進行發展。即是從各方面，從不同的問題去發揮出我所體察到的新人生觀和新文化應取的途徑。在發揮我的文化見解和人生見解時，我覺得我又在儘量同情理解並發揚中國固有文化的優點，並介紹西洋文化的意義，西洋人的近代精神和新人生觀。

書中每一篇文字都是爲中國當前迫切的文化問題，倫理問題和人生問題所引起，而思據個人讀書思想體驗所得去加以適當的解答。這些解答所取的途徑，如從學派的分野來看，似乎比較接近中國的儒家思想，和西洋康德、費希德、黑格爾所代表的理想主義。篇中大都係親切地自道所思所感和所體察到的新意思，以與青年朋友們談心論學，我並不企圖討論專門系統的哲學問題，然而我個人的哲學見解均已在淺近的方式下散見於各篇中，特別於上篇的各文中。因此希望對於會心的讀者能多少引起他哲學的興趣並啓發他自己的哲學思想。

這書似乎多少可以表現出三個特點：一，有我。書中絕少人云亦云地抄襲現成公式口號的地方。每一篇都是自己的思想見解和體驗的自述或自己讀書有得有感之報告。也可說每一篇都有自己性格的烙印。我有我的時代，我的問題，我的精神需要。這些文字都是解答在我的時代中困擾着我的問題，並滿足我所感到的精神需要。二，有淵源。雖說有我，但並非狂妄自大，前無古人。我的思想都有其深遠的來源，這就是中國傳統的文

化和儒家思想。篇中不惟對孔孟程朱陸王有同情的解釋，即對老莊楊墨亦有同情的新評價，以期發展其優點，領取其教訓。三，吸收西洋思想。有淵源，發揚傳統文化，卻並不頑固守舊。對於西洋人的文化思想和哲學，由於著者多年來的癡鑽其中，虛心以理會之，切己以體察之，總期將其根本精神，用自己的言語，解釋給國人，使中國人感得並不陌生。在本書中你也許看不已科學，民主，工業化，等口號之重見疊出。然而如何使科學精神民主精神瀾漫浸透於人人生之生活中，如何使工業化有堅實深厚的精神的基礎，本書或有指出進一步的努力，並提出深一層的看法的地方。

八年的抗戰期間不容易否認地是中華民族歷史上獨特的最偉大最神聖的時代。在這期間內，不惟高度發揚了民族的優點，而且也孕育了建國和復興的種子。不單是承先，而且也啓後。不單是革舊，而且也徙新。不單是抵抗外侮，也復啓發了內蘊的潛力。每個人無論生活上感受到多少艱苦困頓或災難，然而他精神上總感到提高和興奮。因此在抗戰期間內每個人生活中的一鱗一爪，工作上的一痕一跡，意識上的一思一感，都覺得特別具有較深遠的意義，格外值得回味與珍視。抗戰期間，尤其抗戰初期，所表現出來的健康的理想的樂觀的思想，不幸容易為抗戰勝利後所發生的種種令人悲觀失望的現實情況（這些不良情況也可說是抗戰期間潛伏着的病菌的爆發）所排除。然而我們應該盡量從各方面，特別從思想文化方面，去保持抗戰勝利的成果。本書中各篇文字，雖很少直接涉及抗戰及時局，然而確是在必勝必成的根本信念下寫成的。希望篇中所貢獻的許多意思，多少可以補救一些消極悲觀煩悶的心理，鼓舞我們對人生，對文化，對世局比較積極樂觀的精神和符於理性或理想的眼光。

三十五年九月二日，昆明。

目次

序言

上篇

儒家思想的新開展·····	一
五倫觀念的新檢討·····	一三
新道德的動向·····	二三
文化的體與用·····	二八
翻譯與文化交融·····	三八
宋儒的新評價·····	四四
楊墨的新評價·····	五〇
功利主義的新評價·····	五六
基督教與政治·····	六三
德國文學與哲學的交互影響·····	七七
納粹毀滅與德國文化·····	八七
諸葛亮與道家·····	九〇
陸象山與王安石·····	九五
王安石的哲學思想·····	九九

王船山的歷史哲學

一一五

下篇

論假私濟公	一二九
論英雄崇拜	一三五
論人的使命	一四三
信仰與生活	一四九
理想與現實	一六〇
樂觀與悲觀	一六六
自然與人生	一七三
宣傳與教育	一八一
訓練與教育	一九〇
樹木與樹人	一九三
學術與政治	二〇〇
政治與修養	二〇七
抗建與學術	二一一
法治與德治	二一六
經濟與道德	二二一
物質與思想（上）	二二八
物質與思想（下）	二三四

戰爭與道德·····	一三九
觀念與行動·····	一四三
人心與風俗·····	一四七
電影與文化·····	一五〇
讀書與思想·····	一五四

文化與人生

上篇

儒家思想的新開展

在思想和文化的範圍裏，現代決不可與古代脫節。任何一個現代的新思想如果與過去的文化完全沒有關係，便有如無源之水，無本之木，絕不能源遠流長，根深蒂固。一個來歷不明的人，必然有些形跡可疑。一個來歷不明的思想，也必是可以令人懷疑的思想。凡是沒有淵源的現代的嶄新的思想，大都只是曇花一現，時髦一時的的思想。

儒家的思想，就其爲中國過去的傳統思想而言，乃是自堯舜禹湯文武周公孔子以來的最古最舊的思想。就其在現代以及今後的新發展而言，就其在變遷中發展中改造中以適應新的精神需要文化環境的有機體而言，也可以說是最新的新思想。在儒家思想的新開展裏，我們可以得到現代與古代的交融，最新與最舊的統一。

根據對於中國現代的文化動向和思想趨勢的觀察，我敢斷言，廣義的新儒家思想的發展或儒家思想的新開展，就是中國現代思潮的主潮。我確切看到，無論政治社會學術文化各方面的努力，大家都在那裏爭取建設新儒家思想，爭取發揮新儒家思想。在生活方面，對人處世的態度，立身行己的準則，大家也莫不在那裏爭取完成一個新儒者的人格。大多數的人，具有儒家思想而不自知，不能自覺地發揮出來。有許多人，表面上好像在反對儒家思想，而骨子裏正代表了儒家思想，實際上反促進了儒家思想。自覺地正式地發揮新儒家思想，蔚成

新儒學運動，只是時間早遲，學力充分不充分的問題。

中國當前的時代是一個民族復興的時代。民族復興，不僅是爭抗戰勝利，不僅是爭中華民族在國際政治上自由獨立平等，民族復興本質上應該是民族文化的復興。儒家文化的復興。假如儒家思想沒有新的前途，新的開展，則中華民族，與夫民族文化也就會沒有新的前途，新的開展。換言之，儒家思想的命運，與民族前途的命運，盛衰消長，是同一而不可分的。

中國近百年來的危機，根本上是一個文化的危機：文化上的失調整，不能應付新的文化局勢。中國近代政治軍事上的國恥，也許可以說是起於鴉片戰爭，中國學術文化上的國恥，卻早在鴉片戰爭之前。儒家思想之正統被中國青年們猛烈的反對，雖說是起於新文化運動，但儒家思想之銷沉，僵化，無生氣，失掉孔孟的真精神，和應付新文化需要的無能，卻早腐蝕在五四運動以前。儒家思想在中國文化生活上失掉了自主權，喪失了新生命，才是中華民族最大的危機。

五四時代的新文化運動，可以說是促進儒家思想新發展的一個大轉機。表面上，新文化運動雖是一個打倒孔家店，推翻儒家思想的一個大運動。但實際上，其促進儒家思想新發展的功績與重要性，乃遠在前一時期曾國藩張之洞等人對於儒家思想的提倡。曾國藩等人對儒家之倡導與實行，只是舊儒家思想之迴光反照之最後的表現與掙扎，對於新儒家思想的開展，卻殊少直接的貢獻。

新文化運動之最大貢獻，在破壞掃除儒家的僵化部分的軀殼形式末節，和束縛個性的傳統腐化部分。他們並沒有打倒孔孟的真精神，真意思，真學術。反而因他們的洗刷掃除的工夫，使得孔孟程朱的真面目更是顯露出來。新文化運動的領袖人物，以打倒孔家店相號召的胡適之先生，他打倒孔家店的戰略，據他英文本先案名學史的宣言，約有兩要點：第一，解除傳統道德的束縛，第二，提倡一切非儒家的思想，亦即提倡諸子之學。但推翻傳統的舊道德，實為建設新儒家的新道德作預備工夫。提倡諸子哲學正是改造儒家哲學的先驅。用諸子來發揚孔孟，發揮孔孟以吸取諸子的長處，因而形成新的儒家思想。假如，儒家思想經不起百家的攻擊，就

爭，比賽，那也就不成其爲儒家思想了。愈反對儒家思想，而儒家思想愈是大放光明。

西洋文化學術之大規模的無選擇的輸入，又是使儒家思想得新發展的一大動力。表面上西洋文化之輸入好像是代替儒家，推翻儒家使之趨於沒落消滅的運動。但一如印度文化之輸入，在歷史上曾展開了一個新儒家運動，所以西洋文化之輸入，無疑地亦將大大地促進儒家思想之新開展。西洋文化之輸入，給儒家思想一個試驗，一個生死存亡的大試驗，大關頭。假如儒家思想能夠把握，吸收，融會，轉化西洋文化，以充實自身，發展自身，則儒家思想便生存，復活，而有新的開展。如不能經過此試驗，渡過此關頭，就會死亡，消滅，沉淪，永不能翻身。

所以儒家思想之是否能夠有新開展的問題，就成爲儒家思想是否能夠翻身，能夠復興的問題。也就是中國文化能否翻身能否復興的問題。儒家思想之能否復興問題，亦即儒化西洋文化是否可能，以儒家精神爲體以西洋文化爲用是否可能的問題。中國文化能否復興的問題，亦即華化，中國化西洋文化是否可能，以民族精神爲體以西洋文化爲用是否可能的問題。

就個人言，如個人能自由自主，有理性，有精神，則他便能以自己的人格爲主體，以中外古今的文化爲用具，以發揮其本性，擴展其人格。就民族言，如中華民族是自由自主，有理性有精神的民族，是能夠承繼先人遺產，應付文化危機的民族，則儒化西洋文化，華化西洋文化也是可能的。如果中華民族不能以儒家思想或民族精神爲主體去儒化或華化西洋文化，則中國將失掉文化上的自主權，而陷於文化上的殖民地。蓋五花八門的思想，不同國別，不同民族的文化，漫無標準地輸入到中國，各自尋找其傾銷場，各自施展其征服力，假使我們不歸本於儒家思想，而加以陶鎔統貫，如何能對治這些紛歧龐雜的思想，而達到殊途同歸，共同合作以擔負建設新國家新文化的責任呢！

這個問題的關鍵，在於中國人是否能夠真正澈底，源原本本地，了解並把握西洋文化。因爲認識就是超越，理解就是征服。真正了解了西洋文化便能超越西洋文化。能夠理解西洋文化，自能吸收，轉化，利用，陶

鎔西洋文化以形成新的儒家思想，新的民族文化。儒家思想的新開展，不是建築在排斥西洋文化上面，而乃建築在徹底把握西洋文化上面。儒家思想的新開展，在西洋文化大規模的輸入後，要求一自主的文化，文化的自主，也就是要求收復文化上的失地，爭取文化上的獨立與自主。

根據上面所說，道德傳統的解放，非儒家思想的提倡，西洋文化學術的輸入與把握，皆足以促進儒家思想的新開展。茲請進而檢討儒家思想新開展所須取的途徑。

不用說，欲求儒家思想的新開展，在於融會吸收西洋文化的精華與長處。而西洋文化之特殊貢獻為科學。但我們既不必求儒化的科學，亦無須科學化儒家思想。蓋科學以研求自然界的法則為目的，有其獨立的領域。沒有基督教的科學，更不會有佛化或儒化的科學。一個科學家的精神生活方面，也許信仰基督教，也許皈依佛法，也許尊崇孔孟，但他所發明的科學，仍屬於獨立的公共的科學範圍，無所謂基督教化的科學，或儒化佛化的科學。反之，儒家思想亦有其指導人生，提高精神生活，發揚道德價值的特殊效準，獨立領域，亦無須求其科學化。換言之，即無須附會科學原則以發揮儒家思想。一個崇奉孔孟的人，儘可精通自然科學，他所了解的孔孟精神與科學精神，儘可毫不衝突，但他卻用不着附會科學原則以曲解孔孟的學說，把孔孟解釋成一個自然科學家。譬如有人根據優生學的道理，認為儒家所主張的早婚是合乎科學的。或又根據心理學的事實，以證明納妾的制度之有心理學根據。甚或根據經濟學以辯護大家庭制之符合經濟學原理。亦復有應用物理化學的概念，以解釋易經的太極陰陽之說。諸如此類，假借科學以為儒家辯護的辦法，結果會陷於非科學非儒學。這都是與儒家思想的真正發展無關的。我們要能看出儒家思想與科學之息息相關處，但又看到兩者之分界處。我們要能從哲學，宗教，藝術各方面以發揮儒家思想，使儒家精神中包含有科學精神，使儒家思想，足以培植，孕育科學思想，而不致與科學思想混淆不清。

簡言之，我們不必採時髦的辦法，去科學化儒家思想。欲充實並發揮儒家思想，似須另闢途徑。蓋儒家思想本來包含有三方面：有理學，以格物窮理，尋求智慧。有禮教，以磨鍊意志，規範行為。有詩教，以陶養性

靈，美化生活。故求儒家思想之新開展，第一必須以西洋之哲學發揮儒家之理學。儒家之理學爲中國之正宗哲學，亦應以西洋之正宗哲學發揮中國之正宗哲學。蓋東聖西聖，心同理同。蘇格拉底，柏拉圖，亞理士多德，康德，黑格爾之哲學，與中國孔孟程朱陸王之哲學會合融貫，而能產生發揚民族精神之新哲學，解除民族文化之新危機，是即新儒家思想發展所必循之途徑。使儒家的哲學內容更爲豐富，系統更爲謹嚴，條理更爲清楚，不僅可作道德可能之理論基礎，且可奠科學可能之理論基礎。

第二，須吸收基督教之精華以充實儒家之禮教。儒家的禮教本富於宗教之儀式與精神，而究竟以人倫道德爲中心。宗教則爲道德之注以熱情，鼓以勇氣者。宗教有精誠信仰，堅貞不貳之精神。宗教有博愛慈悲，服務人類之精神。宗教有襟懷曠大，超脫現世之精神。基督教文明實爲西洋文明之骨幹，其支配西洋人之精神生活，實深刻而周至，但每爲淺見者所忽視。若非宗教之知「天」與科學之知「物」合力並進，若非宗教精神爲體，物質文明爲用，絕不會產生如此偉大燦爛之近代西洋文化。我敢斷言，如中國人不能接受基督教的精神而去其糟粕，則決不會有強有力的新儒家思想產生出來。

第三，須領略西洋之藝術以發揚儒家之詩教。詩歌與音樂爲藝術之最高者。儒家特重詩教宗教，確具深識卓見。惟凡百藝術皆所以表示本體界之義蘊，皆精神生活洋溢之具體的表現，不過微有等差而已。建築，雕刻，繪畫，小說，戲劇，皆所以發揚無盡藏的美的價值，與詩歌音樂亦皆係同一民族精神與夫時代精神之表現，似無須軒輊於其間。過去儒家，因樂經佚亡，樂教中衰，詩教亦式微。對其他藝術，亦殊少注重與發揚，幾爲道家所獨佔。故今後新儒家之興起，與新詩教，新樂教，新藝術之興起，應該是聯合並進而不分離的。

儒學是合詩教禮教理學三者爲一體的學養，也即是藝術宗教哲學三者的和諧體。因此新儒家思想之開展，大約將循藝術化，宗教化，哲學化之途徑邁進。有許多人，摭拾「文人無行」「玩物喪志」等語，誤認儒家爲輕蔑藝術。只從表面去解釋孔子「敬鬼神而遠之」，「未知生，焉知死。」「未能事人，焉能事神」等語的意義，而否認孔子之有宗教思想與宗教精神。或誤解「性與天道不可得而聞」之語，而謂孔子不探究哲學。凡此

種種說法，皆所以企圖將儒學僵化，淺薄化，孤隘化，不惟有失儒家之真精神，使儒家內容乾枯狹隘，且將使儒家思想無法吸收西洋之藝術宗教哲學以充實其自身，因而亦將不能應付現代之新文化局勢。

譬如仁乃儒家思想之中心概念，固不僅是「相人偶爲仁」之一道德名詞。如從詩教或藝術方面看來，仁卽溫柔敦厚之詩教，仁亦詩三百篇之宗旨，所謂「思無邪」是也。「思無邪」或「無邪思」，卽是純真愛情，乃詩教之泉源，亦卽是仁。仁卽是天真純樸之情，自然流露之情，一往情深，人我合一之情。矯揉虛偽之情，邪僻淫褻之思，均非詩之旨，亦非仁之域。（復性書院主講馬一浮先生近著四書大義一冊，卽以仁言詩教，可參考。）純愛，真情，天真無邪之思，如受桎梏，不得自由發揮，則詩教掃地，而藝術亦喪失其神髓。從宗教觀點看來，則仁卽是救世濟物，民胞物與的宗教熱誠。約翰福音有「上帝卽是愛」之語，質言之，上帝卽是仁。「求仁」不僅是待人接物的道德修養，抑亦知天事天的宗教工夫。儒家以仁爲「天德」，耶教以至仁或無上的愛爲上帝的本性。足見仁之富於宗教意義，是可以從宗教方面大加發揮的。從哲學看來，仁乃仁體，仁爲天地之心，仁爲天地生生不已之生機，仁爲自然萬物的本性，仁爲萬物一體生意一般之有機關係之神祕境界。簡言之，哲學上可以說是有仁的宇宙觀，仁的本體論。離仁而言本體，離仁而言宇宙，非陷於死氣沉沉的機械論，卽流於黑漆一團的唯物論。

以上僅略提示儒家所謂仁，可以從藝術化，宗教化，哲學化三方面加以發揮，而得新的開展。今試再以「誠」字爲例。儒家所謂仁，比較道德意味多，而所謂誠，則比較哲學意味多。論語多言仁，而中庸則多言誠。所謂誠亦不僅是誠懇誠實誠信的道德意義。在儒家思想中，誠的主要意思，乃指真實無妄之理或道而言。所謂誠，卽是指實理，實體，實在或本體而言。中庸所謂「不誠無物」，孟子所謂「萬物皆備於我矣，反身而誠，」皆寓有極深的哲學義蘊。誠不僅是說話不欺，復包含有真實無妄，行健不息之意。「逝者如斯夫，不捨晝夜，」就是孔子藉川流不息，以指出宇宙之行健不息的誠，也就是指出道德的流行。其次，誠亦是儒家思想中最富於宗教意味的字眼。誠卽是宗教上的信仰。所謂至誠可以動天地，泣鬼神。情誠所至，金石亦開。至誠可以通

神，至誠可以前知。誠不僅可以感動人，而且可以感物，可以祀神。乃是貫通天人物的宗教精神。就藝術方面言，思無邪或無邪思的詩教，即是誠。誠亦即是誠摯純真的感情。藝術天才無他長，即能保持其誠，發揮其誠而已。藝術家之忠於藝術而不外驚，亦是誠。總之，誠亦是儒家詩教禮教理學中之基本概念，亦可從藝術宗教哲學三方面以發揮之。今後儒家思想之新開展，大抵必向此方面努力，可以斷言。儒家思想循藝術化宗教化哲學化之方向開展，則救義的人倫道德方面的思想，均可擴充提高而深刻化。從藝術的陶養中去求具體美化的道德，所謂興於詩，游於藝，成於樂。從宗教的精誠信仰中去充實道德實踐的勇氣與力量，由知人進而知天，由希賢希聖進而希天，亦即由道德進而為宗教，由宗教以充實道德。從哲學的探討中以為道德行為與理論的基礎，即所謂由學問思辨而為行，由格物致知而誠正，修齊。而且經過藝術化，宗教化，哲學化之新儒家思想，不僅可以減少狹義道德觀念的束縛，且反可提高科學興趣，而奠定新科學思想的精神基礎。

以上是就文化學術方面，指出新儒家思想所須取的途徑。就生活修養而言，則新儒家思想目的在使每個中國人都具有典型的中國人氣味，都能代表一點純粹的中國文化。也即是希望每個人都有一點儒者氣象，儒者風度。不僅諸葛孔明有儒者氣象，須擴充為人人皆有儒者氣象。不僅軍人皆有「儒將」的風度，醫生皆有「儒醫」的風度，亦不僅須有儒者的政治家（昔時叫作「儒臣」），亦須有儒者的農人（昔時所謂耕讀傳家之「儒農」）。在此趨向於工業化的社會中，所最需要者尤為具有儒者氣象的「儒工」「儒商」，和有儒者風度之技術人員。若無多數重忠孝仁愛信義和平的道德修養之儒商儒工出以樹立工商的新人格模範，商者憑藉其經濟地位以剝奪人，工者憑藉其優越技能以欺凌人，傲慢人，則社會秩序將無法安定，而中國亦殊難走上健康的工業化的途徑。

何謂「儒者」？何謂「儒者氣象」？須識者自己去體會，殊難確切下一定義，其實亦不必呆板說定。最概括簡單地說，凡有學問技能而又具有道德修養的人，即是儒者。儒者即是品學兼優的人。我們說，在工業的社會中，須有多數的儒商儒工以作柱石，就是希望今後新社會中的工人商人，皆成為品學兼優之士。亦希望品

學優之士，參加工商業的建設，使商人與工人的道德水準和知識水準，皆大加提高，庶可進而造成現代化工業化的新文明社會。儒者固須品學兼優，但因限於資質，無才能知識，而卓有品格的人亦可謂爲儒者，所謂「雖曰末學，吾必謂之學矣。」唯有有學無品，有才無品，只有知識技能，而無道德，甚或假借其智識技能以作惡，方不得稱爲儒者，且爲儒家所深惡痛絕之人。

· 又就意味或氣象來講，則凡具有詩禮風度者，皆可謂之有儒者氣象。凡趣味低下，志在功利肉慾，不知美的欣賞，即缺乏詩意。凡粗暴魯莽，擾亂秩序，內無和悅的心情，外無整齊的品節，即是缺乏禮意。無詩意是醜俗，無禮意是暴亂。三四十年前，辜鴻銘氏，站在儒家立場，以攻擊西洋近代文明，其所持標準，即是詩禮二字。彼認爲西洋近代文明之各種現象，如工商業之發展，君主的推翻，民主政治的建立，均是日趨於醜俗暴亂，無詩之美，無禮之和，故被指斥不遺餘力，頗引起西方學者之注意。又印度詩人泰戈爾來遊中國時，一到上海，即痛斥上海爲「醜俗之大魔」，蓋上海爲工商業化之東方大都市，充斥了流氓市僧買辦以及一切殖民地城市之罪惡，不唯無東方靜穆純樸之詩味，亦絕無儒家詩教禮教之遺風。泰戈爾之痛惡上海，實不爲無因。但辜鴻銘之指斥西洋近代之工商業文明之民主政治，卻陷於偏見與成見，彼只知道中古貴族式的詩禮，而不知道近代民主化的詩禮。試觀近代英美民主政治之實施，競爭選舉，國會辯論，政治家之出處進退，舉莫不有禮。數百萬市民聚處於大都市中，交通集會亦莫不有序。其工人商人大都有音樂歌劇可觀賞，有公園可資休息，有展覽會博物館可遊覽，每逢星期，或入禮拜堂聽講，或遊山林以接近自然，工餘之暇，唱歌跳舞自樂其樂，其生活亦未嘗不可謂相當美化而富於詩意。總之，以詩禮表達儒者氣象是甚爲切當的。如謂工業化民治化之近代社會，即缺乏詩禮意味，無有儒者氣象，則未免把儒家的詩教禮教看得太呆板，太狹隘了。

就作事的態度言，每作一事皆須求其合理性合時代合人情，即可謂爲儒家的態度。合人情即求其「反諸內心而安」。合理性即所謂「揆諸天理而順」。合時代即是審時度勢，因應得宜。孔子爲聖之時，禮以時爲大。合時代不是漫無主宰，隨波逐流。只求合時代而不求合理性，是爲時髦。合時代包含有「時中」之義，有「權變」

之義，亦有合理之義。只重抽象的理性而不近人情。合時代，即陷於「以理殺人」，以主義殺人，或近人所謂以自由平等的口號殺人。只求合人情，而不合理性及時代，即流為「婦人之仁」，「感情用事」，或主觀的直覺主義。合人情不僅求己心之獨安，亦所以設身處地，求人心之共安。凡事皆能精研詳究，以求合理合時合情，便可謂為「曲踐乎仁義」，「從容乎中道」，足以代表儒家的態度了。

儒家思想的新開展，基於學者對於每一時代問題，無論政治社會文化學術各方面的問題，皆能本典型的中國人的態度，站在儒家的立場，予以合理合情合時的新解答，而得其中道。哲學上的問題無論宇宙觀，歷史觀，與夫本體論，知識論等，皆須於研究中外各家學說之後，而求得一契合儒家精神與態度的新解答。哲學問題本文暫置勿論，試就現在正煩擾着國人的政治問題為例，而指出如何從儒家的立場，予以解答的途徑。

譬如，就中國現在須厲行法治而言，便須知有所謂法家的法治，亦有所謂儒家的法治，前者即申韓式的法治，主張由政府或統治着頑布苛虐的法令，厲行嚴利峻法，以滿足霸王武力征服的野心。是刻薄寡恩，急功好利的，是無情無理的。現代法西斯蒂主義的獨裁，即是基於申韓式的法治的。這只是以滿足霸王一時之武力征服，絕不足以謀國家的長治久安和人民的真正幸福。而儒家的法治，亦即我所謂諸葛式的法治（參看本篇法治與德治一文）則不然，是法治與禮治，法律與道德，法律與人情，相輔而行，兼顧並包的。法律是實現道德的工具，是人的自由本性的發揮，絕不是違反道德，桎梏自由的。西洋古代如柏拉圖近代如黑格爾所提倡的法治，以及現代民主政治中的法治，都可以說是與儒家精神相近，而與申韓式法家精神相遠的。以為儒家反法治，以為提倡法治，即須反對儒家，皆是不知儒家的真精神，不知法治的真意義的說法。故今後欲整飭紀綱，走上新法治國家的大道，不在於片面的提倡申韓之術，而在於得到西洋正宗哲學學家法治思想的真意，而發揮出儒家思想的法治。

試再就民主主義為例，亦有所謂儒家的民主主義與非儒家的民主主義。如有所謂放任政治，政府對於人民取不干涉態度，認為政府管事愈少愈好，政府權力愈小愈好。一切事業，政府讓人民自由競爭，聽其自然淘

汰，強者吞併弱者，幾乎有無政府的趨勢。這是歐洲十七及十八世紀盛行的消極的民主政治。在某種意義下，頗有中國道家的自然主義色彩。這種民主政治的起源，是基於開明運動之反對君主專制，爭人民的自由平等和天賦人權。其末流便是個人主義的抬頭，和資本主義的興起。這當然不是契合儒家精神的民治主義。假如，只認儒家思想是爲專制帝王作辯護謀利益的工具，是根本違反民治主義的，這不但失掉了儒家「天視民視，天聽民聽」和「民貴君輕」等說的真精神，而且也忽略了西洋另有一派足以代表儒家精神的民治思想。這一派注重比較有建設性積極性的民治，其代表人物爲理想主義的政治思想家。他們認國家爲一有機體，人民在此有機體中，各有其特殊的位分與職責。國家不是建築在武力上或任何物質條件上，而是建築在人民公意或道德意志上。人民忠愛國家，正所以實現其真我，發揮其道德意志，確認主權在民的原則。尊重民意，實現民意，（但民意不一定指林林總總的羣衆所表現的偶然意見，或許是出於大政治家的真知灼見，對於國家需要人民真意之深識遠見），滿足人民的真正需要，爲人民興利除弊，甚或根據全體的福利，以干涉違反全體福利之少數人的活動。政府有積極地教育人民，訓練人民，組織人民，亦可謂爲「強迫人民自由」的職責，以達到一種道德理想，這種政治思想就多少代表我所謂儒家式的民治主義。例如美國羅斯福總統的許多言論，就代表我所謂儒家式的民主政治。試看他逐漸教育民衆，改變輿論，感化孤立派，容納異黨，集中權力，種種設施，均與普通的民主政治，特別與十七十八世紀的消極民主政治不同。然而他所設施的確仍是一種民主政治，他反對因利圖便玩弄權術的現實政治，而提高人類共同生活的道德理想，但他的政策，並不是不切實際，他立在人民之前，領導人民。集中權力，但並不是獨裁。所以我們可以稱羅斯福爲有儒者氣象的大政治家。（外國人可以有儒者氣象，一如中國人可以有耶穌式的人格。其實美國的大政治家如華盛頓，如富蘭克林，如林肯，皆有儒者氣象，美國政治特別注重道德理想，比較最契合儒家所謂王道。）

至於在中國則國父孫中山先生無疑的是有儒者氣象而又具耶穌式的人格之先知先覺。今後新儒家思想之發揮，自必尊仰之爲理想人格，一如孔子之推崇周公。他的民權主義，即可說是最能代表儒家精神的民主政治思