



川大哲学系先贤系列：牟宗三 《理性的理想主義》

2006年5月12日

作者其他文章

牟宗三：《理性的理想主義》

「理想」的原意根于「道德的心」。一切言論與行動，個人的，或社會的，如要成為有價值的或具有理想意義的，皆必須依據此原意的理想而成為有價值的，成為具有理想意義的。「理想」不只是一個「未來的未實現」。如果只是如此，則強盜之想劫財而未劫者，貪官之想發財而未發成者，皆可說理想，皆可說有價值。此不應理，人所周知。依此，一種社會行動，其為有價值的，為具有理想意義的，亦不能只拿它有一個未來的嚮往或憧憬而決定。有人說，共產主義者亦是理想主義者。因為他們以共產為未來社會的嚮往，他們嚮往那個無階級的社會。然而須知：他們堅主唯物論，而唯物論不是理想主義；他們又必否決那個「道德的心」，而道德的心是發動理想的一個最根本的源泉。依此，他們雖有未來的嚮往，而不可說理想主義。因而他們的嚮往與行動，俱不可說為有價值，說為具有理想之意義。理想不只是一個「未來的未實現」，此種道理，一經說破，人人皆可以明白。它所以這樣顯明，是人人心中皆有個合理不合理的判斷，而這種判斷卻正是根于「道德的心」的。依此，「道德的心」是普遍地存在著的。而且是隨時可以指點出的。這就是我們一切言論行動以及判斷一切言論的起點與標準。

道德的心，淺顯言之，就是一種「道德感」。經典地言之，就是一種生動活潑怵惕惻隱的仁心。生動活潑，是言其生命之不滯，隨時隨處感通而沛然莫之能禦。怵惕惻隱是生動活潑之特殊化，或說是它的內容。在不滯之心之感通中，常是好善惡惡，為善去惡，有所不忍，遷善改過。依是，生物生理的活潑，不是此處所說的活潑；機變智巧的伶俐不是此處所說的生動。如果沒有怵惕惻隱之心為本，則這一切聰明才智都是在陷於物欲的機括中耍把戲，其生命已經是呆滯而被窒塞了。那裡還能說生動活潑？

此種生動活潑怵惕惻隱的心，吾人以「覺」與「健」來概括。孟子盡心章上云：「孟子曰：舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異于深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」此是言「覺悟」的一段最懇切的話。

荀子哀公篇云：「魯哀公問于孔子曰：寡人生於深宮之中，長于婦人之手，寡人未嘗知哀也，未嘗知憂也，未嘗知勞也，未嘗知懼也。孔子曰：君之所問，聖君之問也，丘小人也，何足以知之？曰：非吾子無所聞之也。孔子曰：君入廟門而石，登自阼階，仰視榑棟，俛見几筵，其器存，其人亡。君以此思哀，則哀將焉而不至矣。君味爽而櫛冠，平明而聽朝，一物不應，亂之端也。君以此思憂，則憂將焉而不至矣。君平明而聽朝，日昃而退，諸侯之子孫，必有在君之末庭者。君以此思勞，則勞將焉而不至矣。君出魯之四門，以望魯四郊亡國之虛，則必有數蓋焉。君以此思懼，則懼將焉而不至矣。且丘聞之，君者舟也，庶人者水也。水則載車舟，水則覆舟。君以此思危，則危將焉而不至矣。」這是當機指點使人覺悟，使人恢復其怵惕惻隱之心。

荀子大略篇又云：「子貢問於孔子曰：賜倦于學矣。願息事君。孔子曰：詩云，溫恭朝夕，執事有恪。事君難，事君焉可息哉？然則賜願息事親。孔子曰：詩云：，孝子不匱，永錫爾類。事親難，事親焉可息哉？然則賜願息于妻子。孔子曰：詩云，刑于寡妻，至於兄弟，以御于家邦。妻子難，妻子焉可息哉？然

則賜願息于朋友。孔子曰：詩云，朋友攸攝，攝以威儀。朋友難，朋友焉可息哉？然則賜無息者乎？孔子曰：望其墉，皋如也，巔如也，鬲如也，此則知所息矣。子貢曰：大哉死乎！君子息焉，小人休焉。」這是言健行不息的一段話。孔子就現實生活指點自強不息之心。有生之日，即不可言息。何時可息？孔子指之以墉（墳墓），子貢言下大悟。

覺與健是怵惕惻隱之心的兩個基本特徵。我們也可以說，人由覺悟而恢復其怵惕惻隱之心，則自能健行不息。從行為方面說，健行不息是惻隱之心之後果。然從惻隱之心本身說，則健就是其常德之一。此心「於穆不已」就是它的健。心健，行為上始能不息。在此，心健與行健是一回事。亦即本體與工夫是一回事。同理，由覺悟而復惻隱之心，即由思哀思勞思危思懼而復惻隱之心，則是由思慮之覺而恢復其不思不慮之覺，後者是本覺，前者是工夫，而工夫亦就是此本覺之發露，故在此，本體與工夫亦是一回事。故當大舜聞一善言，見一善行，沛然莫之能禦之時，就是其本心呈露而充其極之時，亦就是即本體即工夫之時。王陽明於此講「良知」，故吾人亦可說，此時亦就是知行合一之時。覺之時即是行之時。「沛然莫之能禦之時」不只是覺，亦賅括行。故怵惕惻隱之心就是道德的實踐之心。此心函萬德生萬化，（業師熊先生常說之語），又豈只覺健之兩目？陸象山云：「萬物森然於方寸之中，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四端上指示人。豈是人心只有這四端而已？又就乍見孺子入井皆有怵惕惻隱之心一端指示人，又得此心昭然。」故不惟不只覺健之兩目，亦不只四端之四目。然由此兩目或四目，亦可得此心之昭然。只要吾人于此能覺能行，便可證實此義之不虛。此義不虛，則「函萬德，生萬化」，象山所說「滿心而發，充塞宇宙」，亦自不虛。儒家的道德形上學，（即吾所謂理性主義的理想主義），完全由此而成立。此由兩目或四目所指示之「心」，吾人即名曰「仁心」。人能肫肫其仁，自能淵淵其淵，浩浩其天，人能順道德的實踐之心而健行不息，自能證實（實踐地證實）此人天所同之道之為「仁」，仁為宇宙萬物之本體。在宇宙萬物方面且不說，人的一切活動，一切實踐，皆不能離此道德的實踐之仁心而別有其本。離開此本，沒有一事是值得稱贊的。公然否定此本，沒有一事不是罪惡的。

此「仁心」何以是理想主義？因好善惡惡，為善去惡，皆根於此故。「惡」的最基本的意義就是人心之陷於物欲，亦就是「順軀殼起念」（陽明語）。「軀殼」，用現在的話說，就是生理的機體。人的心思，若順此機體而被誘惑而追逐下去，無窮的罪惡皆從此出，一切皆不能說有價值，有理想。亞當的犯罪，也就是因為不聽上帝的訓誡而被誘惑去追逐那軀殼的物欲。但是，亞當是上帝的一個最直接的被造的人，是人類的元祖。蛇惑在旁而被誘惑，就是人類的「原罪」。然而因為他靠上帝最近，所以一旦覺悟，回頭是父。在他的旁邊，一方是上帝，一方是誘惑。他一剎那間，可以陷於罪惡，一剎那間，也可以歸順上帝。這個宗教的寓言，就象徵我們的心，一轉眼可以陷溺下去而至於大地陸沉，此時即無理想價值可言。（現在，以馬克思為宗主的那個思想與行動就是如此。）但一轉眼也可以從此超拔出來而截斷那個物欲的誘惑，（即不順軀殼起念），而發露出惻隱之心，而至于日月有明，容光必照。當惻隱之心呈露之時，吾人即能好善惡惡，為善去惡。所惡的惡就是順軀殼起念以及由此所表現的一切，所去的惡也就是這一切。從克服這一切而使吾人的現實生活生起念皆順怵惕惻隱之心走，這方面說，此時便有理想價值可言。因為它可以克服或扭轉眼前的陷溺，而引生未來的不陷溺，所以它是抒發理想的根源，也是會值的根源。依此而言，惟由道德的實踐之怵惕惻隱之心處始能說理想主義。這是就惡惡去惡一方面說。若就好善為善一方面說，則吾人可問：善的根本意義在那裡？惡的根本意義既在於陷溺其心，則善的根本意義就是從陷溺中超拔出來而歸于那個怵惕惻隱之心之自己。吾人所好的善就是這個惻隱之心之不死，之於穆不已，以及由之而出的一切行動；吾人所為的善也就是為的這個善。除此怵惕惻隱之心之自己以及由之而來的行為，無純善之可言；離開此心之自己，吾不能向外面的任何物事找善之標準。對克服「陷溺的心」言為理想，而理想之所以為理想，則是因為根于善，根于怵惕惻隱之心之自己。

此怵惕惻隱之仁心何以又是理性的？此所謂理性，當然不指理論理性，即邏輯理性而言。如果此「仁心」是理性的，則吾人欲了解它何以是理性的，首先須了解與此理性相反的非理性。如果吾人的行動是順著生理心理的物欲衝動走，即順著誘惑而衝動下去，便是非理性的。如果吾人只透視到生物的生命，比生理軀殼的活動進裡一層的那個赤裸裸的生命自己，一味順著它而前衝，也仍是非理性的。因為這個生命是把生命當作生物生命自身（Biological life as such）而觀之，而未有通過怵惕惻隱之心之潤澤。依是，它仍是自然生命，而不是通過道德的心之安頓的真生命。它的衝動，（柏格森名曰創化，實即是衝動，）雖可以衝破空間化的物質及其機械運動，因而可為此空間化的物質現象背後之真實，然而這個真實卻仍是非理性的。因為它是非理性的，所以柏格森于此，一方反理智主義，即以為對付「空間化的物質」之僵化的理智不能把握實在，一方又只能主直覺主義，即以為要把握此生命衝動之真實必須用直覺而不能僵化的理智（即邏輯的理性）。這種思想亦帶點理想主義的情調。但吾人只能說它是浪漫的理想主義，而不能說它是理性的理想主義。它是一種無歸宿的，無安頓的冒爽恍惚，而不是一種切實可實踐的至誠之道。

又，若只知反柏格森的直覺主義，而不知進至怵惕惻隱之仁心，而只止于邏輯理性之理智主義，此如以數學與邏輯為主所建立的系統，則亦不能達到道德實踐的理想主義之境地。依是，吾人此處所謂理性是指道德實踐的理性言：一方簡別理智主義而非理想主義的邏輯性，一方簡別只講生命衝動不講實踐理性的直覺主義，浪漫的理想主義，而非理性的理想主義。我們如果明白了此所說理性不是邏輯理性，又明白了與此理性相反的非理性，則怵惕惻隱之心何以又是理性的，即可得而解。

這個仁心之所以為理性的，當從其抒發理想指導吾人之現實生活處看。仁心所抒發之每一理想皆表示一種「應當」之命令。此應當之命令只是對已現實化了的習氣(或行為)之需要克服或扭轉言。此應當之命令所表示之理想，一方根于怵惕惻隱之心來，一方跨越其所須克服或扭轉之習氣。依是，它顯然必是「公而無私」的。凡順軀殼起念而追逐下去的一切念頭與行動皆是私利的，主觀的。如果應當之命令所表示之理想是公而無私的，則必是正義的，客觀的。自其足以指導吾人之行為言，即自其足以指導吾人革故生新言，它是一個「理」。這個理是從怵惕惻隱之心發，所以是「天理」。天理即是天定如此之理，亦即無條件而定然如此之理。自其為公而無私的，主義的，客觀的言，它是一個有普遍性之理，即它是一個普遍的律則。凡公心而發的皆有公性，即皆有普遍性。此即王陽明所謂「良知之天理」。此如跟怵惕惻隱之心來而說「應當仁」，「應當義」，「應當有禮」，「不應當侮慢」，「不應當順軀殼而追逐物欲」，等等，皆是普遍的律則，放之四海而皆準的；不只對我個人有效，對任何人皆有效，如果他墮落時。但在此，須有一個簡別。道德的實現不能離開現實的生活，尤其不能離開歷史發展中的集團生活。如是，在隨特殊環境的屈曲宛轉而實現或表現理想時，就不能不有特殊性。譬如當戰爭時，不能不殺敵。勇士殺敵是他那個時候的最高道德。此儼若違背「愛人」一理想。然在歷史發展中實現理想，此亦可說是「易地則皆然」。如是，在那個階段中，此理想仍有普遍性，客觀性。又如，當忠孝不能兩全時，或捨孝存忠，或捨忠盡孝，然無論如何，當他公心而發時，皆是客觀的，普遍的。隨歷史發展中的特殊環境而表現理想，理想因所受之限制而成之特殊性不傷害其普遍性，此與隨軀殼起念的私利的主觀性不同。吾人不只有道德生活，或宗教生活，而且有政治生活，社會生活。吾人現在提到在特殊環境中實現理想，就要表明道德實踐理性之理想主義之徹頭徹尾的實踐性。此將在下兩文中明之。

又，凡公心而發的理想皆是客觀的普遍的。即由此吾人亦說皆是無條件的。其為善，其為理，皆是無條件的。此無條件的必須與有條件的區別開。康德說：某一善行若只是達到某一件事的工具，便是有條件的。此時，其應當之命令所表示之理想不是公心而發，所以它不是本質上就是善的。此如五霸假仁假義，便是有條件的善。故孟子必賤霸。「將欲取之，必姑予之」，亦是有條件的善，而且甚至是壞。故道家落于權術，終必歸於法家。孟子所說孺子入井一例，非要譽于鄉黨，非討好于孺子之父母，便是無條件的善。這就叫做稱心而發，毫不假借。耶穌說：「不可起誓。不可指天為誓，因為天是上帝的寶座。不可指地為誓，因為地是上帝的足躓。也不可指耶路撒冷為誓，因為耶路撒冷是大君的聖都。同時，又不可指自己的頭誓，因為你不能使你的頭髮變黑變白。你們的話是則是，非則非，過此以往，便不是純正的。」是則是，非則非，就是無條件的善。此是本質上即是善的，故為絕對的善。故康德說：除善意以外，世上無絕對的善。

絕對的善，是稱「怵惕惻隱之心」而發的。由此所見的理性是理想的，由此所見的理想是理性的。由此吾人極成理性主義的理想主義，或理想主義的理性主義。怵惕惻隱之心，同時是心，同時也就是理。此心理合一的心，就是儒家所說的「仁」。孟子即于此言性善。王陽明于此言良知。康德於此言「善意」。吾人如不說人性則已，如要說人性，必須從此心理合一的仁處言人的性，了解人的性。孟子就是克就這個「性」而言善，康德亦就是克就這個性而言絕對的善意。這是隨時可以指點的，也是隨時可以呈現的，決不是一個抽象的概念。

X? ?? ?? ?? ?? ???X? ?? ?? ?? ?? ???X? ?? ?? ?? ?? ?? X? ?? ?? ?

自馬克思出，以其生產力與生產方式兩概念所成的歷史唯物論來否決一切形上學，否決一切傳統哲學中問題與思考方式及解答路數之價值性與意義性，人類的心思及一切精神活動遂被他判決為皆是資產階級的，被他的排他性擠到于一邊而成為皆是自覺或不自覺地有所私的有所隸屬的。他把這一切瘋狂地擠到某種私的隸屬性裡去，如是他才能公然揭出他的私心之所藏。公然宣說他的屬於另一方面的私的隸屬性的道理，即史底唯物論(或唯物史觀)；說他所講的道理是屬於無產階級的私利的。他自別於人類自有史以來的一切傳統而另鑄他自己的傳統。我們自然不能不佩服他的野心的偉大，以及由之而來的成就之果然不凡，譬如今日所行將演出的大悲劇。然而客觀而有超越性普遍性的真理被他否定了，人性中的理性之公性與仁性以及一切善的動機被他咒罵了，一切價值與理想之客觀獨立性被他抹殺了，一切表示人性尊嚴的自由與向上也被他一筆勾銷了。這真是千聖同悲，大地含冤，上蒼也吞聲的孽舉。

另一方面，自希臘而來的哲學傳統，其問題與思考方式及解答路數，皆是出於理智的好奇，理性的追求，以期對於世界作邏輯的解析而決定成的。其目的在滿足吾人的邏輯要求以及形而上的要求，而期對於邏輯理性找一歸宿，找一所以可能之形上根據。它自然是思辨的與觀論的(Theoretical)，而對於穿衣吃飯的實際生活與現實的實踐生活是不甚相關的，縱然有影響，也是迂遠得很；它並不能替無產階級解決問題。依是，馬克思絲毫不能給它以價值，肯定其有意義。它只是人們以「抽象能力」在製造抽象的概念，排列空洞的範疇。毫不能解析具體的事物。然而那些形上學家卻以為玩弄範疇的把戲就算解析世界了。所以他們都是在唯心論的幻想泥坑裡。因而也都是布爾喬亞的。我現在只這樣說：馬克思的輕悔雖然無有是處，然而這種哲學遠于人事，與實踐無甚關係，卻無問題。我還可以說：馬克思如果稍微了解一點哲學，他不至造孽如此之深。

同時，自希伯來而來的宗教傳統，一方雖是與實踐或生活有關係，然而它又只是教人皈依上帝，仍不能解決現實的吃飯問題。而教徒們的說教又足以麻醉無產階級的階級自覺，所以也是有害的，也是布爾喬亞的，也非否定不可。馬克思不能給宗教以絲毫價值與意義。我們可以這樣說：馬克思的侮蔑雖然無有是處，然宗教的本質總是向往天國用心于來世，對於人間世的政治社會總是消極的。（這卻不是說宗教對於人間的各方面無貢獻，無價值。）我們還可以說：馬克思如果稍微了解一點宗教，亦不至造孽如此之深。

又，哲學，自康德始，順希臘的傳統，進一步，提出實踐理性優于理論理性，把握住善的意志及意志之自由，此可謂大有關於道德的實踐。下屆費息特、謝林、黑格爾、皆重視精神生活之發展，大有造于德國國家之建立，甚能表示哲學之在歷史文化上所起的作用。故至黑格爾遂正面建立歷史哲學及法律哲學。此與希臘傳統之為「觀論的」稍不同，而已進于道德的實踐之精神生活及其歷史文化之客觀的意義。此可謂康德所開啟，而充其極于黑格爾。然而馬克思對於康德的「善的意志」卻視為抽象的虛構概念，實際上是沒有的。他以為康德的幻想只是代表某一階級的「虔誠的希望」，只是十八世紀末年德國落後的資產階級的經濟狀況之反映。他的「善意」一觀念，確切地符合德國資產階級之無力的，艱困的狀態。凡是講到任何東西之內在的意義，其自身充足而為無條件的自立體者，馬克思皆不能了解，皆視為空想。他對於黑格爾比較客氣。但否定了他的一切，而只取了那個辯證法的空殼套在他的那個「物質」上。至于這些唯心哲學之不能作為領導無產階級革命的理論，因而構成它們的罪狀，必須加以否定，則更顯然。

不但哲學宗教，他不能了解，就是科學他也認為有階級性。後來列寧已經對於近代理論物理學施攻擊了。今日的史大林仍在那裡指揮他的科學家來征討布爾喬亞的生物學及理論物理學。愛因斯坦及波耳都被目為物理學的唯一論者。這雖然不是馬克思所親自動手的，然而他的原則，列寧史大林並沒有運用錯。科學，自希臘以來，就是以邏輯數學的形式性隨著知識的追求而解析自然現象以提煉出其中之普遍原則的。它雖起于感覺經驗，但它不能停于此。它若不進至理解的抽象性，它是不能形成其為科學的。沒有高度的數學，不能有高度的科學，而數學正是極端抽象的，形式的。因之，也提高邏輯的獨立發展，而邏輯之發展到今日，也正是達到其可觀的抽象性與形式性。這些都是馬克思派所不能容忍的。也必須視之為布爾喬亞的。他們早已在那裡征討布爾喬亞的形式邏輯了。

我們以上的縷述，不只是在表明馬克思的荒謬與瘋狂，而且積極地想指出一個可以指導我們作社會的道德實踐之文化系統。馬克思的攻擊，我們可以不管它，只當作他發瘋罷了。然而他還有個積極的意義。無論他的動機如何，他有個社會問題在，他正面接觸到一個社會的勞動大眾問題。他環顧以往的一切思想學術都未曾對此問題正面措思，因而都不能作為無產階級實踐的指導原則。如是，他想在一切系統以外，建立一個可以指導我們作社會實踐的思想系統。他如此用心，自然對於人類有他的貢獻。（然而須知他所想出的系統正足以消滅他的貢獻。可悲。）因為科學家之獻身於科學，其所成就在科學，自然對於政治社會問題不能有指導。由希臘傳統而來的哲學是思辨的，觀論的，對於政治社會的實踐亦不能有積極的指導。基督教是宗教，它對於個人的生活有指導，而不能作政治社會問題的解決之積極原則。康德黑格爾這些哲學家究竟只是哲學家。他們的思想雖可以對於歷史文化以及實踐有積極的意義，然而它究是思辨的，哲學的；他們個人究不是孔孟以及理學家那樣躬行實踐以天下為己任之實踐的積極性，以及那樣以其學術為個人的與政治社會的實踐之指導原則之積極性。所以他們是哲學家，而這些人物卻被我們稱為是聖賢。復次，佛教亦是一文化系統。馬克思的攻擊雖然尚未光顧到它，然而他的徒弟們也不能饒了它。這也不必管。可是它對於人生的指導究竟是出世的，對於社會的實踐也不能有幫助。馬克思自然不會看得起它。這還能希望佛學來作為指導社會實踐之原則嗎？這樣一來，馬克思可以稱雄了。自然孔孟以及理學家也在被否定之列，不待言。

但是，我以為在傳統的一切思想學術中，只有儒家的文化系統可以為我們社會實踐的指導原則。如果這個原則提不起來，馬克思真可以稱雄了。儘管馬克思不懂科學哲學宗教藝術之價值，然而他的史底唯物論卻可以鬧得你天翻地覆，你這一些真理亦只好擺在那裡搖道嘆氣。現在，剩下的可以作為社會實踐的指

導原則的只有「自由民主」了。然而這個原則在現在已抵不過歷史唯物論的積極性系統性以及其兇猛性。所以現在，「民主自由」一原則必須靠一個更高一層的較為積極而有力的文化系統來提挈它，維護它。維護住了自由民主，才能救住科學哲學宗教藝術乃至佛教。這個更高一層，更積極而有力的文化系統，就是儒家文化系統，其核心思想就是「理性主義的理想主義」，簡言之，就是道德的理想主義，切實言之，就是道德實踐理性之理想主義。這個理想主義可以徹上徹下徹裡徹外來成就我們人類的一切實踐的：個人的及社會的。

馬克思說：「以往的哲學只是不同地解析了世界，現在我們要變更這世界。」他依唯物論來變更這世界。解析是觀論的事，而變更則非實踐不可。所以變更世界的唯物論，就叫做實踐的唯物論。人們可以改變社會，我們不知馬克思將如何來改變世界。現書我引一段羅素的話：「似乎蘇聯政府在威嚇人類這一點上獲得極大的成功後，現在卻進而決定要去威嚇自然。但自然和人類不同。我們很難把自然放到集中營裡去。而我想我們也可信賴自然，去抵抗全蘇聯的命令。」（錄自「國際文摘」民三十八年八月號，羅素作的「蘇聯科學行將衰敗的理由」。）我想馬克思的改變世界，就是想把世界送到集中營裡去。儒家的文獻中庸裡說：「能盡己之性，然後能盡人之性，能盡人之性，然後能盡物之性，能盡物之性，然後可參天地贊化育。」這是根據道德的實踐而說的。這裡所說的參贊化育，境界極高。這是「道德實踐之理想主義」的最高理境。改變世界，從道德實踐的立場上說，不是不可能的。（從科學上說自然不可能。）然而從史底唯物論的立場上說，卻只有作那「把自然放到集中營裡去」的不可能的狂妄。我下文將繼續證盟，若順馬克思的史底唯物論下去，必將人類全毀滅或者全變成動物歸于原始的洪荒而後已。

牟宗三《道德的理想主義》頁13-23，台灣學生書局，民國81年9月修訂版七刷

文章添加：[奚为后我](#) 最后编辑：[消失的火](#)

点击数:1939 本周点击数:7 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

[消失的火](#) 于2006-9-4 14:11:53

我初到華西大學是住在宿舍的三層樓的一個小房間裡。這實不成為一房間，面積只容一床一桌，順屋脊之坡度而釘了一個天花板，以我這身長不滿五尺的人，站起來還是頂著天花板。我藏在裡面，寫《認識心之批判》。文學院院長羅忠恕先生曾到我那裡拜候，深致歉意。謂不久即可遷至樓下。見我書桌上有羅、懷合著的《數學原理》，那樣的房間，有那樣的書籍，我覺得他似乎深有所感。我也是一個孤獨深藏的靈魂，對於周圍完全是陌生的，忽視的，忘掉我自己，也忘掉世人。萬人睡？，萬人側目，亦有人覺著有趣，我全不知道。成都茶館多，酒館多，還有最足以引發人之幽思的，便是賈瞎子之竹琴說書。我在撰述之暇，或是獨坐茶館，或是獨往聽書。而吃酒則大都是在晚上十一點以後。賈瞎子之說書，聲音很低沈，開始有點乾澀，愈唱愈甜而潤，最富幽深沉鬱，低徊蒼涼，悠揚哀婉之情。其伯牙摔琴、李陵餞別、走馬薦諸葛等詞，最為絕唱。比北方劉寶全之打鼓說書格調高得多。劉之說書只是脆快，有時來一個嘎調，博得聽眾本能反應的滿堂彩。這殊無醇郁之味。凡北平的玩藝大都類此。乾淨、利落、漂亮，不免於油滑。淺夫莫之知也。只是旗人的習性，何嘗還是燕趙的慷慨悲歌？

我那時的道德感特別強，正氣特別高揚，純然是客觀的，不是個人的。意識完全注在家國天下、歷史文化上。那時抗戰將屆末期，英美正在苦鬥中。愈來愈艱難，亦愈近黎明，而共黨亦愈不成話。我衷心起反感。我以前的反共是反他們的思想與理論，因而亦只是思想的、理論的，我現在則是存在的、具體的。因而亦是悲情的、精神的。我目睹社會人心、青年的傾向，完全為其所吸引，這完全是塌散遠離的時代精神。國民黨的政治愈來愈不成話，它完全收攝不住人心，吸引不住輿論。但人們不是左倒，就是右倒。我深惡痛絕共黨的無道與不義，但我亦無法替國民黨辯護。我在一般社會人心的左右顛倒塌散中站住自己而明朗出來，是須要很大的苦鬥的。我的依據不是現實的任何一面，而是自己的國家，華族的文化生命。一切都有不是，而這個不能有不是，一切都可放棄、反對，而這個不能放棄、反對，我能撥開一切現實的牽連而直頂著這個文化生命之大流。一切現實的污穢、禁忌、誣蔑、咒罵，都沾染不到我身上。我可以衝破共黨那一切威脅人的咒語。旁人說話皆有吞吐委曲，我可以理直氣壯地教訓他們、指摘他們。國家、華族生命、文化生命、夷夏、人禽、義利之辨，是我那時的宗教。我那時也確有宗教的熱誠。凡違反這些而歧出的，凡否定這些而乖離的，凡不能就此盡其責以建國以盡民族自己之性的，我心斷然予以反對。就是內學院的佛弟子為護教而貶抑孔孟，咒罵宋明儒，我也不能原諒。青年人的衝動左傾，我只有悲痛。中年人、老年人的昏庸趨時，我只有痛恨。環視一世，無人為華族作主。在抗戰中不能提煉新生命以建國，只落得塌散崩解而轉出共黨之魔道，此為華族之大悲，人間之大憾。我不能不痛責此時代炎黃子孫之不肖與背叛。

我的議論漸漸震動了人的耳目，有一位左傾之士，秘詢某人說：「某某何以如此反共？想是他家裡吃了共黨的什麼虧。」某人如此告吾，吾即正言請他轉達：「吾反共，正因為他那邪眼看天下人。我家裡沒有吃共黨什麼虧，我個人與共黨亦無恩怨。我反它，是因為它背

叛了民族生命與文化生命；民族生命與文化生命吃了他的虧。這是不容原諒饒恕的，除非它自己振拔覺悟。他認為天下人都是經濟決定的，私利決定的，沒有客觀的真理，沒有獨立的靈魂。我就是反對他這邪眼邪論。我現在就給他作見證。有一個不是因吃共黨的虧而反共。」以後這位左傾之士頗受震動，要想和我談。其次在茶館遇見了，頗顯忸怩說願要請教，我便從容懇切地與他談了些。我知道他並不能因此而迴向。因為他的氣象是膠著閉塞的，他的心靈也是在經濟決定的機括中的。這種人非等他自己在私利上吃了虧，他是很難轉向的。他們的「習氣障」與「觀念障」膠固得太深太死，是無法從理論上和他辯的。因此我常用棒喝，直下從生命上指點。他們若一時不安了、臉紅了、語塞了，我就算種了善因。時代風氣如此披靡，言下覺悟，談何容易，即使從理論上把他們駁倒了，他們一看現實還是倒向那邊去。這個現實總是不行的，那個未實現的未來吸引著他們。中心無主的人，總是隨風倒；甲不行，就向著非甲，這塊地方不好，就望著另一塊地方。這樣一搖兩擺，就把民族生命斷送了。有誰能直立在華族的文化生命上替華族作主呢？這便是炎黃子孫之不肖（《五十自述》）

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号