

# 梁漱溟學案

曹耀明  
劉曉辰 編撰



## 目 錄

<b>梁漱溟評傳</b> .....	(5)
一、梁漱溟生平 .....	(5)
二、梁漱溟的哲學思想 .....	(14)
(一) 理論來源 .....	(14)
(二) 生命、生活、宇宙 .....	(16)
(三) 兩重知識結構 .....	(19)
(四) 調合主義的思想方法 .....	(22)
三、梁漱溟的文化觀 .....	(24)
(一) 梁漱溟文化觀的基本觀點 .....	(25)
(二) 梁漱溟文化觀中的調合傾向 .....	(28)
(三) 梁漱溟文化觀中的非理性主義傾向 .....	(30)
四、梁漱溟的政治思想及其實踐 .....	(32)
(一) 鄉村建設理論的產生 .....	(32)
(二) 鄉村建設的藍圖及實踐 .....	(33)
五、結束語 .....	(40)
 <b>梁漱溟新儒學思想資料選輯</b> .....	(43)
一、東西文化比較 .....	(43)
(一) 什麼是中國文化 .....	(43)
(二) 中國民族精神之所在 .....	(56)
1. 什麼是理性 .....	(56)
2. 兩種理和兩種錯誤 .....	(60)

3. 中國民族精神所在 .....	(63)
(三) 東西文化比較 .....	(70)
(四) 世界未來之文化與我們今日應持的態度 .....	(85)
二、中西印哲學比較 .....	(92)
三、鄉村建設運動 .....	(126)
(一) 中國社會的特點 .....	(126)
(二) 鄉村建設的由來 .....	(149)
(三) 鄉村建設是什麼 .....	(156)
(四) 鄉村建設理論提綱 .....	(160)
<b>梁漱溟論著編年目錄</b> .....	(166)

# 梁漱溟評傳

## 一、梁漱溟生平

梁漱溟，原名煥鼎，字壽銘。辛亥革命後，梁漱溟在天津《民國報》做記者時，常用壽民或瘦民為筆名。總編孫炳文為他寫一扇面，上款題“漱溟”二字，遂以此為名，沿用下來。梁還有一名為肖吾，為其父梁濟所起，為肖其父之意。梁漱溟 1893 年 10 月 17 日生於北京。祖上是蒙古人，元末自河南遷到廣西桂林。曾祖父梁寶書進京會試中進士，舉家遷到北京。梁漱溟的父親梁濟做到四品京官。

1898 年，梁漱溟入當時新派人物福建人陳鎣開辦的，也是當時最早的新式小學校——中西小學堂上學。教材是《地球韻言》一類的新知識和英文。兩年後，八國聯軍打進北京，學校被迫關門，他也因此休學。1910 年先轉入南橫街公立小學堂，後又入梁濟的兒女親家彭翼仲（梁濟的大兒子是彭翼仲的女婿）開辦的啓蒙學堂。這里值得一提的是彭翼仲其人。彭名詒孫，蘇州人，創辦有《啓蒙畫報》、《京話日報》和《中華報》，主張維新變法，開發民智。梁漱溟對他非常崇敬，稱他為人“豪俠勇敢，其慷慨尤可愛”。梁漱溟少年時代受他的影響頗深。彭翼仲後因在《中華報》上披露袁世凱秘密殺害康有為（當時因庚子事變逃在日本）派回的吳道明、范履祥二人之事，被袁命巡警部將彭與主筆杭辛齋以“附合匪黨”的罪名逮捕。彭被發配新疆，監禁 10 年；杭被逐出北京，押解原籍。啓蒙學堂也因此關閉。梁漱溟於次年考入福建人陳璧辦的順天中學堂。在這所學校里，梁漱溟接觸到革命思想，

受革命黨人甄元熙的影響，改變了他原先立憲派的主張。畢業後加入京津同盟會。曾因讀張繼翻譯的日本人幸德秋水所著《社會主義神髓》有感而作《社會主義粹言》，油印數十份，廣為散發。

梁漱溟在這一階段還經歷了他一生思想發展歷程的第一次變化。由於受他父親的影響和當時中國現狀的刺激，梁漱溟早年曾確立過功利主義的人生觀。他說：“我很早就有我的人生思想。約14歲光景，我胸中已有了一個價值標準，時時評判一切人和一切事。這就是凡事看它於人有沒有好處，和其好處的大小。”（《我的自學小史》）這段被他自稱為實用主義價值觀的時期，一直持續到19歲時。那時由於受到他的一個同學郭仁林（人麟）的影響，梁漱溟由從利害關係來分析社會轉入對人生苦樂問題的探究，終於導致他萌發了出世思想。他一度想要出家，拒絕家人為他提親。這種思想傾向一直到他29歲才結束，但從19歲就開始的吃素習慣一直保持終生。

清帝退位後，同盟會員紛紛投身政治活動。梁漱溟到京津同盟會的機關報《民國報》任編輯兼記者。在同盟會改組為國民黨後不久，他便退出了《民國報》，因而也就退出了國民黨。1916年袁世凱帝制失敗，恢復民國法院，梁漱溟任南北統一內閣司法總長張耀曾的秘書。是年有感於記者黃遠生之死而作《究元決疑論》。全文以佛學闡發西方唯意志論和生命哲學，斷言：“卓絕光明唯在佛法瞰彼西方。”并因此文被北大校長蔡元培聘為北京大學哲學系教員，講授印度哲學。當時因公職未到任。轉年應聘，從此至1924年在北大先後共7年。梁漱溟剛到校就明確向校長蔡元培宣布說，此次進北大，除替釋迦、孔子發揮而外，不再做旁的事。在此期間，梁漱溟於1917年游湘，目睹內戰，寫《吾曹不出蒼生何》，呼籲制止南北內戰。1919年與熊十力先生交往，後介紹熊十力到北大講授佛教唯識學。1920年其《印度哲學概論》和《唯識述義》第一冊出版，并開始講授東西文化及哲學和唯識學。在此期間梁漱溟思想又發生了一次轉變，即由佛教的信徒轉為儒

家的崇信者。1921年應山東省教育廳之邀，在濟南講演東西文化及哲學，由羅常培記錄并由山東首次印行，後又多次出版。書中評判東西文化各家哲學，目的為發揮孔子學說。梁漱溟在這本書中提出世界文化的三種路向說，被人稱之為我國最早用比較方法進行文化研究的著作，由此奠定一生思想基礎。

在北大期間，梁漱溟同胡適、陳獨秀、李大釗等人相識并交往。在此之前，他一直對國內軍閥割據混戰的局面深惡痛絕。他以為中國沒有一個強大的統一政府是當時政治的最大問題。基於對此問題的共同感受，1922年5月12日，梁漱溟與蔡元培、李大釗、陶知行、胡適以及丁文江等16人在被稱為“好政府主義”宣言的《我們的政治主張》一文上簽名，并於13日發表在《努力周報》上。文中稱：“政治改革的目標，我們認為現在不談政治則已，若談政治，應該有一個切實的、明瞭的、人人都能瞭解的目標。……現在都應平心降格的公認‘好政府’一個目標，作為改革中國政治的最低限度的要求。”但梁漱溟和李大釗對隨後產生的王寵惠、羅文干的政府頗不滿意。

1924年夏天，梁漱溟辭去北大教席，原因是他又產生了對教育的新想法，并認為他那種教育在當時的學校中是無法實行的。同年秋天梁漱溟到山東曹州（今曹縣）主辦山東省立第六中學高中部。1927年5月赴廣東會見李濟深，說服李同意他在廣東試辦“鄉治”。當時中國已有幾處在進行這種活動。如山東王鴻一在北平創辦的村治月刊，河南的村治學院，河北定縣的平民教育促進會等等，其多着眼於農村局部改良之設施和技術改良的實驗。而梁漱溟領導的鄉村建設運動，則着眼於整個中國問題的解決，帶有明顯的政治性質。鄉建派可以說是一個“準政黨”。他認為當時中國各派政治力量所實行的政策都是注定不會成功的，因為中國是同西方根本不同的一個社會。所以中國人走西方人甚至日本人所走過的路都是行不通的。從政治上說，不管西方的民主政治或是蘇聯的社會主義，所以成功的前提都是具有一個安定的社會環

境或一個強有力的政府。這在當時軍閥割據的中國是根本不可能實現的。這一點之所以不可能，又牽扯到中國人根本沒有現代社會和現代國家的人民所應具有的政治經濟習慣。而要做到這一點，則必須由農村開始，形成一套既符合中國人習慣，又適合國家現代化發展的政治制度和政治習慣來。這就是梁漱溟鄉村建設運動的思想基礎。梁漱溟於 1928 年在廣州籌辦鄉治講習所，作《鄉治十講》，闡明鄉村建設運動的原理。1929 年離開廣州到黃炎培辦的江蘇昆山中華職業教育社、陶行知辦的南京曉莊師範、晏陽初辦的河北定縣平民教育會的試驗區和閻錫山在山西辦的村政等地方單位參觀。同年由王鴻一介紹同在河南輝縣百泉籌辦河南村治學院的梁仲華、彭禹庭見面，并應邀任村治學院的教務主任。轉年學校開學，梁漱溟承擔了鄉村自治組織等課程的教學并接手北京出版的《村治月刊》。但河南村治學院只辦了一年。1931 年，蔣馮閻中原大戰，村治學院被迫停辦。後因脫離馮玉祥投向蔣介石、因此被任命為山東省政府主席的韓復榘歡迎梁仲華和梁漱溟到山東去繼續搞鄉建運動，1 月兩人帶着河南村治學院的一部分人到了山東。韓復榘為了增加自己的實力，使山東的基層政權和軍隊不變得腐敗，常說要改革，不然就會垮臺。他請梁漱溟來山東辦鄉建，說“我不會改革，請梁來幫助我們改革吧！”<sup>①</sup> 而梁漱溟也不過是利用韓復榘的錢和勢力實行自己的事業。他在山東鄒平創辦“山東鄉村建設研究院”，梁仲華任院長，自己任研究部主任，還有一個副院長是孫詒讓。不久梁仲華、孫詒讓二人離任，梁漱溟任院長。整個鄉村建設研究院分訓練部、研究部和實驗區三部分。實驗區包括鄒平縣和荷澤縣。實驗工作從發展生產入手，推廣科學技術，支持和發展生產合作社。將來逐步過渡到形成一個新型的全國政權。

其間《中國民族自救運動之最後覺悟》（又名《村治論文集》，

---

① 見《文史資料選輯》第 37 輯，第 208 頁。

1932 年)、《鄉村建設論文集》(1934 年)、《鄉村建設理論》(又名《中國民族之前途》，1937 年) 相繼出版，系統論述了他對中國社會結構的認識以及今後中國所應走的道路等一系列主張。對國民黨和中國共產黨皆有所批評，認為國民黨是“忘記革命”，而共產黨是在搞“破壞革命”。

1937 年七七事變爆發，梁漱溟應聘為國防最高會議參議會參議員。此即為他參與上層政治活動的開始。1938 年奉命視察陝西和河南，而梁漱溟此行的真正目的是訪問延安。他後來談起這次訪問時說：“我去延安有兩件事做……，一是對中國共產黨作一考察。二是對於中共負責人有意見要交換。……其一所謂考察者，不是考察別的，是專為考察共產黨的轉變如何。其一所謂交換意見者，不是交換別的意見，是專為求得國家的進一步的統一，而向中共負責人交換意見。”<sup>①</sup> 梁漱溟之所以反對共產黨，一直是因為共產黨所採取的暴力革命手段。在抗戰開始後，他認為共產黨開始了這方面的轉變，又擔心這種變化的可靠性，所以才有他的首次延安之行。這也就是梁漱溟同共產黨的分歧所在。延安的氣象給了梁漱溟很深的印象，同蔣管區形成了鮮明的對照。在延安，梁漱溟同許多中共領導人見了面，其中接觸最多的是毛澤東。前後共談 8 次，有時甚至通宵達旦。除了當時政局上的急迫問題，他們還談到了對中國社會的看法。毛澤東認為梁漱溟太強調了中國社會問題的特殊性，而梁漱溟則認為毛澤東太強調中國社會的一般性。在中國今後的前途問題上，梁漱溟雖然認為中國的前途是社會主義，但這個過程應是一個政治上民主化和經濟上趨於社會化的改良漸進的過程。這種與共產黨的分歧一直到全國解放後，梁漱溟才有所改變。

同年，梁漱溟任由國防會議參議會改組的國民參政會的參議員，并於第二年去游擊區巡視，歷經豫東、皖北、蘇北、魯南、冀

<sup>①</sup> 梁漱溟：《我的努力與反省》，灘江出版社，1987 年第一版，第 138 頁。

南、豫北和晉東南，前後 8 個月，會見國共雙方抗戰將士。他認為雖然抗戰前途是樂觀的，但其中也有憂慮，即國共雙方的摩擦相當嚴重。梁漱溟認為這是抗戰中最大的問題。返回大後方後，得知成都、重慶的情況也是同樣嚴重，於是與國共及第三方面分別討論如何避免內戰問題。並於 10 月與第三方面人士組成“統一建國同志會”，通過信約十二條，其中包括接受三民主義為抗戰建國最高原則，擁護蔣介石為中華民國領袖、軍人應隸屬國家和學術思想自由等內容。後於 1941 年 10 月與黃炎培、左舜聲、張君勸等人出面將“統一建國同志會”改組成“中國民主政團同盟”，梁漱溟任秘書長。他們為了避開國民黨的干擾，在香港建立同盟的言論機關《光明報》，梁漱溟任社長。是年雙十節於香港發表成立宣言及對時局主張的十條問題。由於聲明結尾沒有具體人的簽名，被孫科攻擊為“梁漱溟在香港招搖撞騙”，“民盟是抗戰中的第五縱隊”，“有意變更政權”等等。

年底太平洋戰爭爆發，香港淪入日本人之手，《光明報》停刊。梁漱溟於 1942 年初自香港返回桂林。在桂林，梁漱溟寫出《我的自學小史》前 11 節發表，并着手寫《中國文化要義》一書。

1945 年，日本戰敗投降。梁漱溟初以為“故外患既然沒有，內部問題亦可望解決。”<sup>①</sup>“今後問題要在如何建國。建國不徒政治經濟之事，其根本在文化。……今後願離開現實問題稍遠一步，而潛心以深追此一大問題。”<sup>②</sup>但路經廣州才曉得國內大局未容樂觀。於是自 1946 年 5 月初至 10 月底共 6 個月，梁漱溟全力進行和談工作。他參加了政協的軍事整編小組，幻想使軍隊脫離黨派而隸屬國家。10 月底和談破裂，他辭去民盟秘書長，遠去重慶北碚，開始撰寫《中國文化要義》。在和談期間，梁漱溟作為民盟秘書長，參加了李公樸、聞一多被刺一案的調查工作。李聞二人均係民盟重要成員，於 1946 年 7 月 11 日和 15 日先後被國民黨特務

<sup>①②</sup> 梁漱溟：《我的努力與反省》，第 368 頁。

殺害。慘案發生後，梁漱溟以民盟秘書長身份發表書面講話說：“李聞兩先生都是文人、學者，手無寸鐵，除以言論號召無其它行動。假如這樣的人都要斬盡殺絕，請早收起憲政民主的話，不要再說，不要再以此欺騙國人”。“我個人極想退出現實政治，致力文化工作，……但是，像今天這樣，我卻無法退出了，我不能躲避這顆槍彈，我要連喊一百聲：取消特務。我倒要看看國民黨特務能不能把要求民主的人都殺光。”他在記者招待會上公開宣布：“特務們！你們有第三顆子彈嗎？我在這裡等着它！”<sup>①</sup> 7月20日，梁漱溟與民盟參加重慶政協的其它6位代表（沈鈞儒、黃炎培、張中府、張君勸、章伯鈞和羅隆基）聯名向國民黨政府提出嚴重抗議，要求國民黨派人與民盟所委派的人同赴昆明調查李聞慘案。後因國民黨不同意共同調查，梁漱溟便同副秘書長周新民一起到昆明進行調查。由於國民黨的阻撓，調查不了了之。梁漱溟將調查經過寫成《李聞案調查報告書》，揭露國民黨特務的罪惡。

1947年10月，國民黨政府宣布民盟為“非法團體”。梁漱溟聲明退出民盟，到重慶北培埋頭著《中國文化要義》一書。1949年1月20日蔣介石下野，當天重慶《大公報》刊登梁漱溟的《過去內戰的責任在誰》一文，申明：“第一，過去內戰的責任不在共產黨；今天好戰者即以不存在，全國各方面應該共謀和平統一，不要再打。”<sup>②</sup> 文中歷數中共一再讓步而蔣介石再三壓逼的事實，指出過去罪責在蔣，同時希望共產黨不要使用武力統一。不久又寫《敬告中國共產黨》一文，重申此意。

同年，《中國文化要義》一書由路明書店出版。此書系梁漱溟在《鄉村建設理論》一書的基礎上，對其幾十年來形成的文化觀和政治主張的總結，自認是繼《東西文化及其哲學》、《鄉村建設理論》之後的第三部重要論著。書中認為宗教問題是中西文化的

① 梁漱溟：《憶往談舊錄》，北京文史出版社，1987年，第225頁。

② 梁漱溟：《我的努力與反省》第474頁。

分水嶺。西洋文化以基督教為中心，而中國文化以非宗教的周孔化，即孔子精神和儒家思想為中心。中國社會沒有階級分野，只有“職業分途”，反對唯物史觀關於階級和階級鬥爭的理論。

1950年梁漱溟由重慶來北京，3月20日應毛澤東主席邀請吃飯談話。席間毛澤東主席問梁漱溟是否可以參加政府，他回答說願意留在政府外效力。因為梁漱溟認為全國大局不會就此穩定統一，如果政局有變，作為第三方面的人可以以局外人的身份出面調停。隨後梁漱溟聽從毛澤東的建議，從北京出發，先後到河南省、山東省和平原省<sup>①</sup>的農村參觀訪問。1951年，梁漱溟任全國政協委員。春天，到四川川東地區參加土地改革運動。這一時間的經歷，使梁漱溟在有關國家、政治問題上產生了思想轉變。他一直認為中國社會是職業分途，無階級存在。在他參加完川東地區的土改後才知道農村中地方與農民的實際情況。而且他原以為用武力統一中國是注定不會成功的，但出乎他的意料，在共產黨的領導下，中國竟然成了一個統一的、強有力的國家。

1951年10月梁漱溟在《光明日報》發表名為《兩年來我有那些轉變》的文章，敘述了解放以來自己思想上發生的轉變。認為這些年來他自己在階級和階級鬥爭問題上，在武裝革命能否解決中國問題上、在中國是否存在無產階級以及是否應由無產階級來領導中國革命和關於農民運動的看法等問題上錯了。1952年5月寫出《我的努力與反省》長文，回顧多年來從事社會活動的經過，并就其中的一些問題做出檢討。

1953年，梁漱溟同毛澤東主席在一次政協常委會上發生了衝突。9月11日梁漱溟應周恩來總理的要求發言，重點提出農民問題和鄉村問題應予注意，認為共產黨和政府只重視工業生產和城市，工人的生活水平提高得很快，而農民生活依然很苦等等。這

---

① 舊省名。包括魯西南、豫北、冀南毗連地區。1952年撤銷，分別劃歸山東、河南兩省。

篇發言受到了毛澤東主席的嚴厲批評，認為梁漱溟反對總路綫，反對把發展重工業和抗美援朝放在首位。此後一直到9月18日，梁漱溟一直要求澄清自己的觀點，最終導致了毛澤東主席那篇口氣嚴厲的《批判梁漱溟反動思想》一文的產生。33年後，梁漱溟回憶這一段經歷時說：“當時是我的態度不好，講話不分場合，使他（指毛澤東——作者）很為難。我更不應該傷了他的感情，這是我的不對。他的話有些與事實不太相合，正像我的發言也有與事實不符之處，這些都是難免的，可以理解的，沒有什麼。他們故世十年了，我感到深深的寂寞……。”<sup>①</sup>

1966年文化大革命開始，梁漱溟正在撰寫的《人心與人生》一書因資料全部被抄而輟筆。抄家後不久，在手頭上沒有任何資料的情況下開始撰寫《儒佛異同論》。在政協直屬學習班上，梁漱溟公開表示對文化大革命不理解。1970年下半年政協恢復學習，討論四屆人大提出的“憲法草案”。梁漱溟提出兩點意見：1. 憲法是超越個人的，任何人都必須服從憲法，而這次的憲法草案中寫上了個人的名字，定某人<sup>②</sup>為接班人都被寫進憲法，是不合適的。同時聲明，不贊成憲法中寫某人的名字並不就是反對某人當接班人。2. 認為一國不能沒有元首，所以應設國家主席。

1973年批林批孔運動開始。次年2月，梁漱溟作了長達8個小時的長篇發言。這就是《今天我們應當如何評價孔子》一文的由來。講話中梁漱溟反對當時流行的對孔子完全否定的態度。認為孔子的學說有糟粕，也有精華，應當一分為二地對待。他還談到了有關林彪、劉少奇、彭德懷的問題，表達了自己對劉少奇、彭德懷等人的真實看法，反對把林彪與孔子聯繫起來。這次發言招來了為時近一年的批判。在9月，當主持批判的人問他對大家的

---

① 梁漱溟：《我的努力與反省》第442—443頁。

② 林彪在1969年的“九大”的黨章中被指定為接班人，這一點在憲法草案中又被寫入。

批判作何感想時，梁漱溟脫口而出：“三軍可奪帥也，匹夫不可奪志。”此話一出，在場之人無不震驚。

1975年，《人心與人生》一書撰寫完畢。書末《書成自記》中說明此書是為了補正在《東西文化及其哲學》一書中的錯誤，辨正人類生命與動物生命之異同。同年，改寫《東方學術概觀》一書。

1980年梁漱溟被推選為全國政協常委和憲法修改委員會委員。1985年中國文化書院成立，梁漱溟擔任院務委員會主席，曾講授“中國文化要義”，“略論孔子及其後儒學學術傳衍流布的分歧與它的時盛時衰”等課程。

1988年6月23日，梁漱溟病逝於北京，享年95歲。在他生命的最後一個階段，他仍然認為：“中國傳統文化有它的特殊貢獻，可是也有嚴重的缺點，在解決人生第一個問題——人類在自然界求生存的問題方面，中國傳統文化大大落後了。這不是中國人走得慢，而是因為中國人把心思用在人倫上了。但中國人的互以對方為重，‘禮讓為國’，是未來世界的前途，它必將取代‘個人本位’、‘自我中心’的思想。……世界的前途必然是中國文化的復興。”<sup>①</sup>

## 二、梁漱溟的哲學思想

### （一）理論來源

梁漱溟自稱：“中國儒家、西洋生命哲學和醫學三者，是我思想所以來之根柢。”<sup>②</sup>

中國現代的思想家，幾乎沒有一個不受外來思想的影響，但同樣是受外來思想的影響，不同的人所選擇的接受的卻大不相同。

① 梁漱溟：《我的努力與反省》第450頁。

② 梁漱溟：《朝話》，山東鄒平鄉村書店，1937年出版，第137頁。

梁漱溟所接受的西洋哲學，除了他所說的生命哲學之外，還有叔本華的唯意志論、實用主義等等。其宇宙觀和社會歷史觀反映出生命哲學和唯意志論的影響，直覺主義和實用主義則是他非理性主義認識論的主要組成部分。但儒家思想仍然為其哲學的主要組成部分。

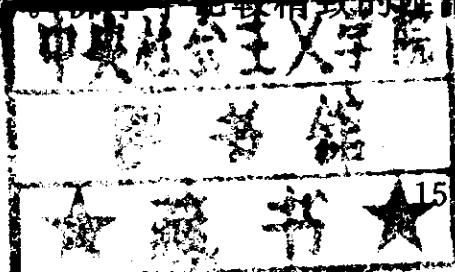
梁漱溟思想中的中國儒家傳統影響，要從兩點去說明：

第一，他繼承了儒學中的性善論傳統，其中包括孟子的性善論和王陽明及其門人的良知說。梁漱溟全部哲學的根本概念為意志，即他所說的人心。他認為人心主體即為“良知”，不僅外在的一切皆為人心之發用流行，而且認識也完全歸本“良知”。外在一切事物皆無客觀標準，只由這個良知知惡能善，厚親薄疏，一切全憑本能，渾然無所為而為。有人評論梁漱溟的哲學說：“細繹梁君所說，全部都以性善的假定為基礎。”<sup>①</sup>此話確有道理。在《〈禮記·大學篇〉伍嚴兩家解說合印敘》中，他認為儒家之學在求仁，而“仁者，人也”，即在求實踐之所以為人一事。而且仁即人心，包括兩個方面，在內是自覺不昧，主觀能動；在外是人與人之間從乎身則分則隔，從乎心則分而不隔，感通為一體。人“從乎身則分則惡，從乎心則合則善”。這種思想傾向不僅在梁漱溟的哲學思想中，而且在他的文化觀、政治思想和實踐上都起到很大的作用。

第二，他接受了儒家哲學中注意反省內求的認識路線，并同柏路森哲學的直覺主義結合起來，構成其認識論的基礎。所謂反省內求的認識路線，有兩個意思：一是說認識的對象不是外在的客觀世界，而是人心；二是說認識的方法是神秘的直覺和體驗，而普通的認識方法則是靠不住的。

應該看到，雖然信仰佛學是梁漱溟思想發展初期的事，但佛學理論對他整個思想的影響是很大的。佛學中比較精致的認識學

① 《民鐸》雜志第三卷第三期，1924年。



說，在梁漱溟思想中占有重要地位。唯識學認為，“一切唯心”，“萬法唯識”，一切外在的事物皆由“識”所變現。人心分為能認識的“見分”和被認識的“相分”兩部分。“相分”即是“識”所變現的形相，由此構成整個外在世界。梁漱溟基於“生命”、“生活”的唯心主義宇宙觀，與唯識宗的世界構成論有着本質的聯繫。

## (二) 生命、生活、宇宙

梁漱溟的宇宙觀是唯心主義的生命哲學。他說：“我們批評的方法即因此對於生活的見解而來。”<sup>①</sup> 可見“生活”這個概念在梁漱溟哲學中的地位。

生活是什麼呢？他說：“生活即是在某範圍的‘事的相續’，這個‘事’是什麼？照我們的意思，一問一答即唯識家所謂‘見分’、‘相分’是為一事，一事一事又一事，……如此涌出不已，是為‘相續’，為什麼這樣連續的涌出不已呢？因為我們問之不已——追尋不已”，“照我們的意思，盡宇宙是一生活，只是生活，初無宇宙。由生活相續，故爾宇宙似乎恒在，其實宇宙是多的相續，不似一的宛在，宇宙實成於生活之上，托乎生活而在者也。這樣的生活是生活的真象，生活的直解。”<sup>②</sup> 從梁漱溟這段話中，我們大概可以看出他的意思。

宇宙，即客觀世界是怎樣的？梁漱溟認為，宇宙是由“生活”所構成，而生活是由連續不斷產生的“事”組成的。所謂“事”，並不是客觀存在的事實和由此所引起的東西，它完全是主觀的，是所謂“一問一答”，生生不已，便是生活。唯識學“八識說”認為，外在世界並不是客觀存在的，而是由於精神性的“識”起作用而產生的。唯識宗把人心分成兩部分，即“見分”與“相分”，二者皆為“識”所現起。它們進行活動時，變現出作為

<sup>①②</sup> 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，商務印書館，1922年出版，第47、49頁。

認識對象的“相分”，然後再用“見分”去認識它。這就是“識”所起到的對外界的了別、認識作用。梁漱溟認為，這種情景便是我們自己的一問一答變現世界。這就形成了“事”，進而形成“生活”，形成宇宙。他還用體用關係來說明生命與生活的關係，“於體則曰生命，於用則曰生活，究其實則一。”<sup>①</sup> 生命為體，生活為用，生命的發用流行便產生生活。同唯識宗八識說的前六識并不是指人的肉體器官一樣，梁漱溟所謂生命，也不是指肉體生命活動，而是指精神性的意志、欲望。所以他又說：“生活是什麼呢？生活就是指沒盡的意欲(will)，和那不斷的滿足與不滿足罷了。”<sup>②</sup> 總之，不管是以“事”為人主觀上的一問一答，“識”所變現的“相分”，還是以“生活”為意欲的發用流行，都是說的同一個意思，即認為外在世界是由人的主觀精神所產生的。

梁漱溟還接受了法國哲學家柏格森的生命學說。柏格森認為，一種神秘的力量，生命衝動，是宇宙萬物的創造者。一切事物，不管是有生命的，還是無生命的，都是這種力量所產生的。生命衝動有兩種不同的形式，一種是生命的自然運動，即生命衝動的向上噴發，它產生一切生命形式；另一種是生命衝動的自然逆轉，即向下墜落，它產生物質。這兩種傾向互相對立，互相抑制。生命只有克服物質的阻礙才能得以進化，才可能獲得自由，而只有人的生命才可能做到這一點。梁漱溟接受了柏格森生命衝動派生一切的觀點，認為世界是由所謂“前此的我”和“現在的我”所構成的。他說：“這個差不多已成定局的宇宙，是由前此的自己而成功這樣的；這個東西可以叫‘前此的我’或‘已成的我’，而現在的意欲就是‘現在的我’。所以我們所說小範圍生活的解釋即是‘現在的我’對於‘前此的我’之一種奮鬥努力。”什麼是“前此的我”和“現在的我”呢？他說：“所謂‘前此的我’或‘已成的

---

① 梁漱溟：《人心與人生》，學林出版社，1984年出版，第3頁。

② 梁漱溟：《東西文化及其哲學》第23頁。

我’就是物質世界能為我們所得到的，如白色、聲響、堅硬等，皆感覺對他現出來的影子呈露我們之前者。而這里有一種看不見、聽不到、摸不着的非物質的東西，就是所謂‘現在的我’，這個‘現在的我’大家或謂之‘心’或‘精神’，就是當下向前的一活動，是與‘已成的我’——物質——相對待的。”<sup>①</sup>這就是說，“前此的我”是由我的生命、意志奮鬥所產生的被動的物質世界；“現在的我”是正在派生出這個物質世界的主動的生命意志。進化就是生命或意志的向前奮鬥，不斷地克服它所造成的物質世界的障礙。同柏格森一樣，梁漱溟也貶低物質抬高生命或意欲，用生命奮進（不斷的人心向上）來解釋他的宇宙生成和進化學說。

但另一方面，梁漱溟卻又把物質世界的客觀存在與生命意志放到平等的地位上。他把物質世界看作是生命奮進的“礙”，認為生命的發展就是不斷地克服這種外在的障礙。但他認為這種“礙”有的是可以通過主觀努力改變的，有時則是主觀意識無能為力的。梁漱溟舉例說：“為礙的不單是物質世界——已成的我，還有另外一個東西——就是其它的有情（指其他人的生命和意志——引者）。……真正為礙的是在其它有情的‘他心’，而不在其根身。譬如我要求他人之見愛，或提出一種意見要求旁人同我一致，這時為礙的即是‘他心’。”<sup>②</sup>

另外，梁漱溟還承認，“為礙”的不僅有其它的“有情”，還有一種很深隱，為人所不留意，卻是躲避不開的東西，這就是宇宙間必然的因果法則。它是人所必須遵循的，有因必有果，比如吃砒霜則一定要死，人老了也是要死的，不能說你不願意死就可以不死。梁漱溟稱之為“必至的自然律”。他不僅承認每個人都有自己的一個宇宙，還承認存在着不以人的意志為轉移的客觀規律。表現出梁漱溟思想中的多元論傾向。

---

① 梁漱溟：《東西文化及其哲學》第 48 頁。

② 同上書，第 50 頁。

### (三) 兩重知識結構

梁漱溟說：“渾括以言人類生命，則曰人心；剖之爲二，則曰知與行；析之爲三，則曰知情意。其間感情波動以至衝動屬情，意志所向堅持不撓屬意，是則又就行分別言之也。”<sup>①</sup> 王陽明“知行合一”說認爲，“見好色屬知，好好色屬行，……聞惡臭屬知，惡惡臭屬行”，“我今說個知行合一，正是要人曉得一念發動處即是行了”，把人的主觀感情活動作爲行。梁漱溟這裏所講的行同樣指的是人的感情、意志，并把它同人心知的方面，即理智對立起來。這樣，他就把人心分爲“知”——也就理智，和“情”——即他所謂理性（梁漱溟的理性與哲學上一般講的理性不同，具有非理性的意義）兩部分，并由此出發構成他的兩重知識結構。

#### 1. 人心之理知的部分

梁漱溟認爲有兩種不同的認識方法，適用於理智這部分，也就是對外在世界的認識方法，是所謂“靜觀”的方法：

“靜觀”的意思是在運動和靜止這個意義上而言。柏格森認爲，作爲宇宙本體的生命或稱“綿延”是絕對運動變化着的，沒有靜止。實在就是運動，運動就是實在。他把空間和時間截然分割開來。在他看來，空間是絕對的間斷性，沒有連續；時間則是純粹的不間斷性。前一個是物質的特性，後一個是實在的特性；前一個是虛幻的，後一個才是真實的。梁漱溟接受了生命哲學的這個觀點，認爲科學的認識，是要把運動中的事物截取片斷，作靜態的認識。這樣認識才有可能完成，如同在活動的電影中截取其中的一張膠片。但這種認識是不適於那個變動不居的本體的。靜態的認識無法獲得運動着的本體的真相。所以，人普通的兩種認識

---

① 梁漱溟：《人心與人生》第 83 頁。

形式“現量”和“比量”（即感覺和思維推理能力）只能是對並非真正存在的現象界的認識。真正的本體是那個永遠流轉的生命，只有直覺才能把握它。理智對其任何認識，至多只能是近似的。

梁漱溟對人的認識活動的這種看法有其合理之處。他確實看到了人的認識開始都只能是對整體事物的零碎認識，對運動變化的事物的靜止認識，而這就難免有僵化片面之嫌。“思維對運動的描述，總是粗糙化、僵化。不僅思維是這樣，而且感覺也是這樣；不僅對運動是這樣，而且對任何概念也都這樣。”<sup>①</sup> 盡管如此，也不能因此就否定人類的理性認識活動。因為“如果不把不間斷的東西割斷，不使活生生的東西簡單化、粗糙化；那麼我們就不能想象、表達、測量、描述運動。”<sup>②</sup> 如果沒有分析，沒有從運動的事物中摘取某個片斷，人的思維認識是不可能進行的。梁漱溟看不到思維本身如何在實踐的基礎上，歸根結底是在自己的運動中了解整體；看不到人類的認識如何在自己的辯證運動中反映出客觀存在的運動的辯證法，而是對思維採取輕視的態度，認為理性思維的邏輯只適於描述物理學中的靜物，而對活生生的人的活動完全無能為力。他不懂實踐在認識中的作用，不了解概念的辯證法，所以對這種“靜觀”的認識得出了錯誤的結論。

梁漱溟以他的不可知論為基礎，對認識的形式和方法進行了批判，從而對人類的思維能力得出了否定的結論。那麼什麼是真正的認識呢？他認為是直覺，只有直覺對生命本體的認識才是可能的，才是真正的認識。

## 2. 人心之情的部分

與人心之“知”的部分相對立的是所謂“情”的部分。“情”是指與理智相對立的主觀感情，以及從屬於它的直覺的認識方法和以人的本能面目出現的倫理道德觀念等等。其主要的認識方法

<sup>①②</sup> 列寧：《哲學筆記》，人民出版社，1974年，第285頁。

是直覺的方法。

梁漱溟的直覺是以先天具有的倫理道德規範為內容，而這種先驗的道德規範表現為個人的本能好惡之情。“是非只是個好惡，止好惡就盡了是非。”這種好或者惡並不是用理智的眼光去區別好抑或惡，它只是人的本能，如同身體感覺到痛癢一樣。梁漱溟認為，只要順着人的本能去做，就自然可以達到認識的目的。他說：“大家要曉得，天理不是一個認定的客觀道理，如臣當忠，子當孝之類；是我自己生命自然變化流行之理，”所以人只要“完全聽憑直覺活動自如，他自能不失規矩，就謂之‘合天理’。”<sup>①</sup>

由於直覺的認識是一種先天的本能的活動，所以這種認識在形式上便表現為一種神秘的頓悟和飛躍。柏格森解釋直覺為“一種理智的交融，這種交融使人們置身於對象之內，以便與其中特殊的，從而是無法表達的東西相符合。”<sup>②</sup> 梁漱溟也說：“直覺所得到的意思是一種本能的得到，初度一次就得到如此的意思，圓滿具足無少無缺。”<sup>③</sup> 我們並不否定直覺這種認識形式，但只是把它看作是理性思維的一種特殊形式，是一種在經驗積累的基礎上，借助理性思維而產生的對客體認識中的飛躍和連續性的中斷。而柏格森的“交融”和梁漱溟的“得到”乃是超越實踐、超越感性、乃至超越理性思維的一種内心體驗，是一種非理性主義的、神秘的認識。

梁漱溟直覺主義的另一個特點是以主觀感情的滿足作為認識的標準。在他看來，這個世界上沒有什麼客觀的標準，只要是能滿足我的主觀感情就是好的。這就是所謂“不認定”的態度和“求心安”的標準。他說：“認定一條道理順着往下去推就成了極端，就不合乎中，……在我的直覺上對親族情厚些，就厚些；對

---

① 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，第 132 頁。

② 柏格森：《形而上學導言》，商務印書館，1963 年，第 3—4 頁。

③ 梁漱溟：《卅前文錄》，商務印書館，1923 年，第 171 頁。

於旁人略差些，就略差些；對於生物又差些，就又差些；……。你若判定情厚、多愛為定理，以理智往下推導，把它當成客觀道理而秉持之。反倒成了形式，沒有真情，謬戾可笑，何如完全聽憑直覺。”<sup>①</sup> 至於一般人如何認為那是無所謂的，只要我的“心安”就是好的。在他的哲學中，追求主觀情感上的滿足是一個非常顯著的特點。

面對鴉片戰爭以來大量介紹進來的西方思想，梁漱溟不同於那些率直承認在侵略戰爭背後的西方文明價值，因而激烈地反對傳統的民族主義者，他希望挽大廈於將傾。但面對這些事實上不容否定其價值的西方文明，梁漱溟便力圖在層次高下上較其優劣。這就是他的建立在儒家哲學和西方非理性主義思想之上的認識論的文化背景。這種傾向我們可以在他的文化觀中清楚地看到。

#### (四) 調合主義的思想方法

羅素在談到柏格森哲學時曾說：“柏格森的哲學同以往大多數哲學體系不同，是二元論的。在他看來，世界分成兩個根本相異的部分，一方面是生命，另一個方面是物質，或者不如說是被理智看成是物質的某種無自動力的東西。”<sup>②</sup> 在這一點上，梁漱溟的哲學與之非常相似，他也把世界看成是一個具有兩異性質的東西。在其宇宙觀中，本體的生命、生活之流表現為虛幻的“事的相續”；在他的認識論中，人的理智所注視的是作為表象的世界，而只有直覺才能體驗作為實體的生命之流。這些都體現了他的哲學體系中的矛盾。梁漱溟把人的認識活動和實踐活動分成兩條截然不同的路線，分屬於兩個不同的系統。但他在具體問題的解決上，并不是把這兩個系統完全對立起來，而是努力調合它們。他並非

① 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，第 52 頁。

② 羅素：《西方哲學史》下冊，商務印書館 1976 年，第 347—348 頁。

對理性的作用一概否定，認為有時也需要用理智對直覺做一個補充。他在談儒家哲學時講到，孔子的態度主要是不認定和任直覺。不認定就是不用理智和邏輯的方法執着一個道理往下推；任直覺則是直接把握那個終極的“天理”，方法為“當下隨感而應”，因為“這隨感而應，通是對的，……我們人的生活便是流行之體，它自然走那最對、最妥貼、最適當的路”，即使是邏輯上不通也不要緊。但他又認為，如果只憑直覺來認識的話，則很容易陷入偏執。所以梁漱溟提出了“中庸”的道路。他說：“若直接任一個直覺走下去，很容易偏，有時且非常危險，於是最好自己有一個回省；……這明明於自然的直覺求中之外，更以理智有一種揀擇的求中。……它不單走單的路，而走雙的路；單就怕偏了，雙則得一調合平衡。這雙的路可以表示如下：

1. 似可以說是由乎內的，一任直覺的，直對前境的，自然流行而求中的，只是一往的。
2. 似可以說是兼顧外的，兼用理智的，離開前境的，有所揀擇而求中的，一往一返的。”<sup>①</sup>

“走雙的路”便是梁漱溟哲學的根本態度和方法，所以在他的思想每一部分中，都沒有認為某一種方法和道路絕對的不行，而是盡可能在不違背他的基本觀點的前提下調合矛盾，使不同的方法盡量統一起來。這就是梁漱溟“極高明而道中庸”的調合主義。他曾說：“中國這一套東西，……有一個為大家所公認的中心意思，就是‘調合’，……凡是現出來的東西都是相對、雙、中庸、平衡、調合。一切的存在，都是如此。”<sup>②</sup> 所以，在梁漱溟那里，不管是生命還是宇宙、直覺還是理智、東方的路和西方的路……都可以放到一起，亦即亦離，圓融無礙。

梁漱溟的調合主義的傾向同他的非理性主義的基本觀點並不

---

① 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，第 143 頁。

② 同上書，第 117 頁。

矛盾。他說，這種觀點“看似與前衝突其實不然。……蓋孔子雖一面有其根本態度，而做起事來，固無所不可，所謂中行是也。‘不認定’與‘道中庸’皆為照看外邊時所持的態度。”<sup>②</sup>雖然“做事無所不可”，但根本態度是不會改變的。這是不同層次的問題，那種理智的態度與方法僅僅適用於外在的虛幻世界，真正的認識還要靠“向內用力的”直覺，這才是“經”，而以上方法只不過是“權”。非理性主義仍然是梁漱溟哲學的主要傾向。他思想的這種特徵，不僅在他的宇宙觀和認識論中有所體現，他的東西文化觀也同樣沒有脫出這一思維模式。

### 三、梁漱溟的文化觀

古今中西之爭是近代以來各思想家所必涉及的一個問題，因為它關係着中國的前途命運，是中國向何處去這樣一個重大問題在理論界的體現。有關中西文化問題的爭論，制約和推動了中國近現代哲學的發展，成為近現代哲學史發展的重要綫索之一。

自從西方文明用它自己制造出的炮艦把自己展現在中國人的面前時，中國近代以來的文化整合危機就開始了，這使中國人的思想陷入極大的混亂之中。正如荷曼·赫色斯 (Hermann Heses) 所說：

每一個時代，每一套習慣與傳統有其獨特的性格、優劣、美丑；或將某種痛苦視為當然；或順從地忍受某些邪惡的事。唯有當兩個時代、兩套文化及宗教重疊在一起時，人類的生活才真正被引入地獄般的痛苦之中，……他們無從了解自身的所有力量，而且不再有標準、安全以及單純的順適。<sup>①</sup>

---

① 赫色斯：《荒原狼》，瀘江出版社，1986年，第20頁。

幾乎所有當時的思想家都為了解決這一危機而苦惱。有的人企圖堅守傳統文化的壁壘；另一些人想要通過拋棄傳統來達到思想上的整合與新的認同。而以梁漱溟為代表的一些人則力圖建立一套既能為中國人所接受，又能適應世界潮流的新價值體系。

自從嚴復以其“體用合一”說批判了洋務派的“中學為體，西學為用”的思想以來，許多思想家都力辨中西之異。尤其是新文化運動時期的一些先進思想家，痛感國運蔽微，對這個問題更加關注。中西文化之異的爭論，從早年的聲光電化、船堅炮利到科學技術，從政治制度的不同到倫理道德觀念之異，一直到後來許多人力圖從哲學的高度來總結這個問題，但一般只是用“動”、“靜”，“實利”、“虛文”之類抽象名詞和枝節問題來區分，不免使人有隔靴搔癢之感。後來瞿秋白用經濟史觀的方法解釋了這個問題，認為東西文化的差異只不過是時間上的前後發展快慢問題，并無實質上的差別。但他的解釋忽略了中西文化確有很大的不同之處，各有其民族特點的一面。這時梁漱溟的《東西文化及其哲學》，以全新的角度解釋了中西文化之異的原因。他從意欲說出發，在其可能達到的哲學高度上，闡明了中西文化分歧之由來，并把以往的多種觀點包容在他的學說中。《東西文化及其哲學》一書在當時引起很大的反響。有人評論說：“傾見梁漱溟東西文化一書，此亦邇來震古鑠今之作。”<sup>①</sup>

### （一）梁漱溟文化觀的基本觀點

五四以後，隨着馬克思主義在中國的傳播，加上第一次世界大戰給人們帶來的陰影，中西文化之爭出現二個新問題：一是所謂西方文化的蘊涵是否要重新理解？如何理解？二是研究中西文化的方法是否要重新選擇？梁漱溟的《東西文化及其哲學》一書

---

① 蔣方震：《梁任公先生年譜長編初稿》下冊，第 604 頁。

應運而生，它以獨特的思想方法反映出當時社會上對這兩個問題的一種重要傾向和情緒。

梁漱溟的文化觀在基本理論上是其哲學宇宙觀的一種順延。他說：“我們批評的方法，即因此對於生活的見解而來。”他又說：“文化并非別的，乃是人類生活的樣法。——通是個民族；通是個生活，何以它那表現出來的生活的樣法成了兩異的采色？不過是他那為生的樣法最初本因的意欲分出兩異的方向，所以發揮出來的便兩樣罷了。然則你去求一家文化的根本成本源，你只要去看那文化根源的意欲。”<sup>①</sup> 梁漱溟認為生活就是意欲的發用流行，所以根據意欲發揮的不同方向，他把世界上的民族國家分成三種形式：

第一種：西方文化，是以意欲向前要求為其根本精神的；

第二種：中國文化，是以意欲自為調合持中為其根本精神的；

第三種：印度文化，是以意欲反身向後要求為其根本精神的。

這是世界文化的三種形式，三條道路。西方人走的是第一條路，中國人走的是第二條路，印度人走的是第三條路。至於印度的反身向後要求的路，梁漱溟認為是將來的事，在現在必須堅決排斥，毫不能留。他後來論中西之異說，中西學術的根本方向不同，“一則向外，一則向內”。這是兩條相反的路，各有不同的生活樣法。第一條路，即向外的路，梁漱溟認為它是人類本來的即前期的路向，“就是奮力取得所要求的東西，設法滿足它的要求；換一句話說，就是奮鬥的態度。遇到問題都是對前面去下手，這種下手的結果就是改造局面，使其可以滿足我們的要求”。第二條路是“遇到問題不去要求解決，改造局面，就是在這種境地上求得自我滿足……他並不想奮鬥的改造局面，而是回想的隨遇而安。他所持應付問題的方法只是自己的意欲調合罷了。”<sup>②</sup> 所以梁漱溟

---

① 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，第 24 頁。

② 同上書，第 202 頁。

認為，中國同西方所走的路是根本方向的不同，而不是說在一條路上誰走的快些、誰走的慢些的問題，中國如果按照自己本來的樣子走下去，就是一千年也不會出現西方資本主義的狀況。

區分了中西文化之由來不同以後，他便來評判雙方之優劣了。他認為西方文化的精神在於：（1）征服自然的精神；（2）科學的方法；（3）民主精神。而中國文化的精神只是一個自得，即主觀上自我滿足的精神。這以孔子為代表的儒家文化為典範。

梁漱溟認為，一種文化就是一個民族各方面生活的統一體，其中主要不外三個方面，即物質生活、社會生活和精神生活。所謂文化比較，便只能從這三個方面來進行。

在物質生活方面，他認為雖然中國人在物質豐富上不如西方人，“中國人的車不如西方人的車，中國人的船不如西方人的船……”，但中國人在物質上所享受的幸福，便實在比西洋人多。這是因為中國人的享受不在所享受的東西上，而在能享受這件事上，也就是說，不在你想要享受什麼東西，而在你對你所享受的東西如何看待。西方人雖然物質發達，但精神苦悶。用梁漱溟的話來說，就是“穿錦綉的未必便愉快，穿破衣的或許很樂”。

在社會生活方面，雖然中國人飽受封建倫理教條的壓迫，但與西方人的理智態度，處處都要打量計算的功利主義相比，中國社會家庭之間的“相與之情厚”的注重情感的傾向，反倒是處處能得到一種情趣，不至落到處處的敵對、冷漠、計算的地步。

在精神生活方面，他認為中國人反倒不如西洋人。這不是因為別的，而是因為孔子的思想未能流行於世。如果不是這個原因，中國的思想文化便可以與西方相匹敵了。

總結以上三個方面，梁漱溟認為，雖然在物質生活上，即以對外索取的眼光來看，中國人不能算幸福；但在主觀精神和倫理感情上，卻是幸福和美堪稱上乘。基於以上的看法，梁漱溟認為中國今後應走的道路是：

第一，要排斥印度的態度，絲毫也不能容留。

第二，對於西方的文化是全盤承受，而根本改過，就是對其態度要改一改。

第三，批評的把中國原來態度重新拿出來<sup>①</sup>。

梁漱溟在這裡所說的“態度”，就是意欲之所向。雖然這種態度是經“批評”之後重新拾起，但意欲的方向並沒有改變。所以我們可以看出，梁漱溟的文化觀仍是屬於當時所謂“東方文化派”的。

## （二）梁漱溟文化觀中的調合傾向

雖然在基本的傾向上梁漱溟對西方文化中他稱之為科學精神和征服欲望的東西是持排斥態度的，他實際對中西兩種文化的態度有濃厚的調合傾向，這表現在以下幾個方面：

1. 梁漱溟從根本態度上區分了這兩種文化的不同，認為它們永遠不能達到一致，甚至也不能融合。但他同時又認為西洋、中國和印度的三種路向是世界歷史發展的三個不同的階段，西方文化的路是第一階段，接下來應該是中國人所走的路。西方人所走的路是人類社會早期所必經之路，那時人類社會技術落後，生產不發達，只有先走這第一條路並把它充分發展之後，達到社會發達物質充沛，才能為人類走第二條路打下基礎。所以西方的路是社會發展必不可少的一個環節。

2. 梁漱溟提出中國今後應走的路是“以中國的態度走西方的路”，這明顯是一個融合兩種文化的做法。他認為，就世界範圍看，西方人所走的路還未走完，應該繼續走下去；就中國現狀來說，之所以鬧到這種破碎飄零的局面，就是因為中國沒有經歷這第一條

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《東西文化及其哲學》第129頁。

路的階段。所以眼下對於西方的東西雖然必須“根本改過”，但也是“全盤接受”。

3. 梁漱溟本人就是個矛盾的混合體。儒家傳統的現世主義與近似於實用主義傾向的人格同人文主義人格一直在他身上互相起到作用。雖然在他思想的第一個轉變時期，梁漱溟先是信仰佛學，後又移佛入儒，但其父梁濟對他的影響和兒時所受的教育使他以現實主義觀點看問題的態度始終未能去掉。一次談到如何解決中國政治問題時，梁漱溟對他的學生說：

我們對於政治問題，千萬記住，不要自己先提出一個辦法，不要先對某種政治制度有成見，以為某種制度最合適，某種制度最有效率，這種念頭千萬不要有！再則，……你不要先從要求方面去用心，要先看看擺在眼前的事實能有什麼；……我們宜重在客觀的事實能夠有什麼，不要斤斤於主觀的要求什麼。<sup>①</sup>

這種看問題的態度和思維方式已是大大地超出了儒家那種致世經用的傳統，差不多臻於中國的實用主義者所能達到的境地了。

人文主義是一種思想態度，它以為人和人的價值具有首要的意義。以這種態度作為對人生、社會和政治行為的衡量標準的傾向，在梁漱溟那里也很明顯。他一直強調要追求一種“仁”的生活，并以直覺來解釋孔子的“仁”，說：

宰我問三年之喪似太久，孔子對他講：“食夫稻，衣夫錦，於汝安乎？”他說：“安。”孔子就說：“汝安則為之。君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也；汝安則為之。”宰我出去後孔子就嘆息道：“予之不仁也！”這個

---

① 梁漱溟：《鄉村建設》旬刊，第4卷第15期，1934年12月。

“仁”就完全要在那“安”字上求之。宰我他於這椿事心安，孔子就說他不仁，那麼，不安就是仁嘍。所謂安，不是情感薄直覺鈍嗎？而所謂不安，不是情感厚直覺敏銳是什麼？……儒家完全要聽憑直覺，所以唯一重要的就在直覺敏銳明利；而唯一怕的就在直覺遲鈍麻痺。”<sup>①</sup>

任直覺即是無所求、無所欲、擺脫了種種理智的計算和膚淺情感的干擾，順從人的天然情感的流行。在那種直覺的理智的調合作用下，求得生活的直諦和人生的真快樂。這樣才能使生活的重心回到主體而使生命之流暢通無阻。梁漱溟認為只有這樣才能體現人生的意義，實現人生的真價值。

梁漱溟對他的事業常常是抱着一種人文主義的目標去實行的，但在一些具體的事上卻經常是從現實主義的態度出發的，用他的話來說就是“從問題入手”。人文主義理想和現實主義態度這兩種力量在梁漱溟的身上不時互相起着作用，使得他的思想和行為常出現矛盾之處。

### （三）梁漱溟文化觀中的非理性主義傾向

梁漱溟在解釋生活時認為，生活不過是“那沒盡的意欲的滿足與不滿足罷了。”他還認為，他所說的“意欲”略同於叔本華的“意志”。叔本華的唯意志論認為，生物最珍惜的就是生命，最重要的就是求得生存。作為萬物之源的是“生存意志”，它是世界的本源和基礎，世界只不過是它的表象。梁漱溟也認為，宇宙就是意欲的發用流行，意欲（生命）是世界的本源。意欲還有物質欲求的意義，在這個意義上，它是社會發展的根本動力。他說：“生產力的發展是由於人們的物質生活的欲求，而物質生活的欲求是人所不能自己，……但其實這物質生活的欲求難道不是出在精

① 梁漱溟：《東西文化及其哲學》第126頁。

神上嗎？……所以我以為人的精神生活是能決定經濟現象的。”這種精神的欲望，就是“意欲”，是決定生產力發展的最高動因，社會發展的根本動力，它不僅是社會發展速度的決定力量，同時還決定着社會發展的方向。正是由於意欲要求的方向不同才形成了不同的社會形式。向前要求形成西方資本主義社會，反身向後形成印度文化，而意欲的調合持中才形成了中國封建社會。照此說，改變一個社會的形態無需它求，只要把社會上人的“意欲”、“態度”改變就可以了。所以，同叔本華的悲觀主義不同，梁漱溟的唯意志論最後得出了樂觀的結論。叔本華認為，人生是痛苦。這是人生是由意志，也就是由欲望所支配的，而欲望的實質就是痛苦。因為欲望是無窮無盡的，它的滿足只是有限的和暫時的。欲望永遠無法滿足，這就是痛苦。叔本華認為解除痛苦的方法只有抑制欲望，用禁欲的手段來否定生命，最後達到佛教的涅槃境界，乃致毀滅人類才能擺脫痛苦。

叔本華所描述的悲觀主義，正好符合梁漱溟所說第一條路的文化所帶來的必然結果。他曾多次指出過，西方文化的路走到極端便會產生對人類本性的扼殺。但這種結果並不是欲望本身的過錯，而只是它選擇的方向錯了。因此解決問題的方法並不是叔本華所說的否定欲望、否定生命，而是順從人類的自然本性，調正意欲要求的方向，從向外追逐來達到欲望的滿足轉變為向內求得主觀情感上的自我滿足，只有這樣才能把人類從精神痛苦中解救出來。梁漱溟認為，最重要的是主觀上的滿足感，這樣就在感情上得到了一種慰藉，而這正是人生的真諦。感情問題是梁漱溟哲學中的主要部分和目的，同它相比，理智只不過是人的第二機能，是外在的、非本質的東西。

西方現代哲學中的唯意志論和生命哲學等非理性主義哲學家不滿意自歐洲文藝復興以來的理性主義傾向，認為這種思想是對個性、人格與自由的否定，主張用意志、情感來充實理性。他們聲稱自己並不反對理性與科學，但認為這種經驗和知識是不完全、

甚至是淺薄的。必須提高意志與情感的地位，才能真正實現人的價值。這種理論正與梁漱溟保守主義傾向的人文主義理想暗合。受這種思潮的影響，同時也因為那種科學萬能論的片面與局限，梁漱溟提出了一個以先驗道德情感為內容的“理性”來作為人的本質和道德價值標準。他把這個東西絕對化，認為實現這種感情生活為人生的最終目的，同時也是衡量社會進步與否的準則，用以取代建立在人類理性基礎上的其它一切東西，包括法律、民主政治制度和道德規範等等。這便陷入了荒謬的“唯感情主義”。

所以，梁漱溟對西方文化的接受是不包括“態度”的。這實際是一種把矛盾調合在一起的作法，并沒有解決這個問題。以那種類似精神勝利法的“意欲自我調合”的態度，無論如何也是同科學民主的精神合不到一起的。梁漱溟的文化觀從這個角度來看，仍然是一種新的“中體西用”論。

## 四、梁漱溟的政治思想及其實踐

### (一) 鄉村建設理論的產生

梁漱溟認為西方文化產生了兩種政治結果：一種是所謂“個人本位主義”，只強調個人利益和個性的發展，而拋棄了集體利益和社會利益。另一種是“社會本位主義”，它只強調集體利益和社會利益，忽略個人或個性的發展。前一種傾向產生資本主義，後一種則是社會主義的來源。梁漱溟認為西方文化的長處是團體組織與科學技術發達，但其缺憾是最終不免淪於對外侵略、對內壓迫，追求物質享受而忽略精神上的慰藉，所以這祇是一種病態的文明。而中國文化是一種“倫理本位”的文化。他說：“中國倫理就是一個相對論，兩方互以對方為重，才能產生均衡，……是一個活道理，於必要時能隨其所需而伸縮。”<sup>①</sup> 他認為這就解決了西

---

① 梁漱溟：《中國文化要義》，路明書店 1949 年出版，第 101 頁。

方文化中那種偏頗的態度。但中國文化的短處是學術思想不科學，政治不民主，亦有應改進之處。

對東西文化進行了對比之後，梁漱溟找到了中國問題的症結——“文化失調”。他認為自從東西兩種根本不同的文化相遇以後，中國文化相形見绌，古老文化適應不了新的環境，遂不得不改變固有的傳統以求應付西方文化的人侵。但其結果是學西洋沒有學成功，反倒把自己的文化也破壞了。其原因是由於“中國數千年文化所陶鑄的民族精神不同於西洋人。”<sup>①</sup> 西方文化注重“向外用力”，中國文化注重“向內用力”，這就使生活在東西方的人們形成了截然不同的兩種心理狀態。以中國人的心理狀態去學習西方人的政治制度，是很難辦到的。他舉例說，袁世凱解散國會稱帝，北洋軍閥破壞約法，其病不在袁世凱或少數北洋軍閥，而在於多數民衆沒有那樣的政治習慣，因而不會運用那樣的政治制度。中國屢次政治改革之所以未能成功，完全在於民衆政治習慣的缺點；換言之，要想政治改革成功，新的政治制度建立，就非靠多數人具有新的政治習慣不可。然而，新政治習慣的培養有賴於一個新文化的產生。鑑於東西文化的各自長短之處，梁漱溟便把他那種“批評的把中國的態度重新拿出來”和對西方文化進行“全盤承受”、“根本改過”的態度應用到他的政治思想及其實踐中了。

## （二）鄉村建設的藍圖及實踐

30年代的中國，民族危機和階級矛盾日益嚴重，農村處於一種更加困苦的境地。當時，“救濟農村”的呼聲甚高，各種組織紛紛建立。有五大學華北農村促進會、河北定縣平民教育促進會、中國華洋義賑會、中華職業教育社等等，其活動都以農村為對象，又多着眼於農村局部改良之設施，或從事技術改良之試驗。而梁漱

<sup>①</sup> 梁漱溟：《鄉村建設理論》，鄒平鄉村書店1931年出版，第361頁。

溟所主張的鄉村建設，用他本人的話來說，是想要解決中國的整個問題，而非是僅止鄉村問題而已。於是這個鄉村建設運動便有了明顯的政治性質——“要解決中國新的組織構造（政治經濟與其它一切均包括在內）。”<sup>①</sup> 具體內容如下：

1. 由點及面，自下而上地逐漸形成一個統一的全國政權。

梁漱溟認為，要解決中國的社會問題，必須廢除數千年沿襲下來的政治制度，確立一種新的政治制度，建立強有力的全國政權。但是，梁漱溟對新的政治制度的向往，卻超出了世界上已有的兩個模式，他明確指出：“我們政治上第一個不通的路——歐洲近代民主政治的路。”<sup>②</sup> 梁漱溟認為，近代西方的民主制其中最合理的地方便是這種制度可以支持人為善，限制人做惡。但這種制度之所以在中國屢試不售，有三個原因，第一是由於中國的民主運動是由少數知識分子模仿西方而推動的，但此種制度卻非要大多數的人支持才能成功；第二，大多數人之所以不熱心，是由於物質生活低下，知識水平不夠所致；第三，是因為中西文化的精神迥異，比如，中國人不爭，西方人爭；中國人尚賢，西洋人選舉；中國人崇尚人性善，西洋人崇尚人性惡等等。除此之外，“我們政治上第二個不通的路——俄國共產黨發明的路。”梁漱溟認為，共產黨的方法要優於資本主義，它可以鏟除那種資本主義產生的弊病，而且由於共產主義也是由少數人發起的運動，所以更適合中國人實行。但他認為這種理論仍然是西方文化產生的結果，比如它要求共同信奉同一主義、採取暴力革命手段、建立國家強權等等，而這與缺乏團體意識、崇尚和平的中國文化傳統也是不合的。梁漱溟具體列出三點來說明此路必不能在中國實行。第一階級基礎難。他認為中國社會無明顯的階級分化，工人、農民和資產階級各因其缺點不能成為革命的基本力量。第二，不存在一

① 梁漱溟：《中國民族自救運動之最後覺悟》，中華書局1933年出版，第117頁。

② 同上。

個所謂的革命對象。帝國主義和軍閥皆不成其爲革命對象，因爲從根本上說，中國致弱的原因是中國陷於自身的分裂，而此爲中國文化所致，不能歸於其它原因。第三，理論難以統一。梁漱溟認爲，無論是國民黨還是共產黨，都很難以自己的理論來統一中國，所以無法形成統一的革命。

分析了以上諸種困難，梁漱溟認爲，中國實行“黨治”並不具備蘇聯所具有的兩種情況：有好的方法團結成一大力量；有好的方法來保證此力量使用正當，不致走上歧途。所以他以爲，在散沙一盤且沒有理論指導的中國，俄國共產黨的道路是走不通的。

談了政治上兩個不通的路之後，梁漱溟指出，根據中國的國情和千百年來積澱而成的民族心理，我們要建立的是一個介於個人本位主義和社會本位主義之間的倫理本位主義的社會及文化。

所謂倫理本位，梁漱溟進一步做了解釋：“在中國因缺乏集團生活，亦就無從反映個人問題。團體與個人，在西洋儼然兩個實體，而家庭幾若爲虛位。而中國卻從中間就家庭關係推廣發揮，以倫理組織社會，消融了個人與團體這兩端。”倫理本位就是情誼關係，義務關係，也就是“彼此以對方爲重，一個人似不爲自己而存在，乃彷彿互爲他人而存在者。”<sup>①</sup> 倫理本位社會，雖以家庭爲基礎，卻不止於家庭。一切關係皆家庭化是倫理本位社會的特殊現象。

梁漱溟認爲，按照廣義的理解，中國文化分有形的根和無形的根。有形的根就是農村，因爲中國是農業國，80%以上的人在鄉村，中國文化是以鄉村爲本的；無形的根就是老思想，這不外兩點，“一是互相以對方爲重的倫理情誼，二是改過遷善的人心向上。”<sup>②</sup> 但由於西方的影響，中國文化已根本動搖，中國的鄉村已經崩潰，老思想亦開始瓦解。這是由於中國文化所具有的兩大缺

① 梁漱溟：《鄉村建設理論》第 25 頁。

② 同上書，第 127 頁。

欠造成，即缺乏科學與團體組織精神。由此導致中國政治經濟處處失敗。而西方文化恰恰有這兩大長處。所以要解決中國問題，就要吸取西方文化的長處，并從鄉村做起，最要緊的是提高農民的自覺性，建立鄉村組織，從教育入手培養良好的政治習慣，進而建立一種新的民主政治制度。

怎樣培養新的政治習慣呢？有兩點：一是對團體公共事務的注意力；二是對團體公共事務的活動力。這種政治習慣的培養，必須先從鄉村小範圍入手，因為人們對於自己周圍的事務比較關心，而且利益相關，休戚與共。梁漱溟認為如果在小範圍內尚不能誘發大家的團體組織活力的話，則國家大事便更加無望。基於這種認識，他設計了鄉學、村學組織及鄉村建設的具體方案。

梁漱溟的鄉村鄉學組織是一個政教合一的組織，是一個具有民主政治性質的基層政權。由四部分人組成：學衆——村中或鄉里男女老少一切人；學長——村中德高望重之人；學董——鄉村中有辦事能力的人；教員——鄉建運動的知識分子。這四部分人各起不同作用：學衆有立法作用；學長起監督作用；學董為行政人員；教員是運動的設計者。所謂“政教合一”即是把鄉建運動的改革精神通過教員用上課的方法加以灌輸，同時由行政人員實行之。這就可以為建造一個新的社會制度培養出良好的心理素質和政治習慣。梁漱溟認為，只要這種基層組織能夠由點及面地向全國擴展開來，就能在全國範圍內形成一個新的秩序井然的政治聯合體。在這個過程中，由於“社會無秩序”和“政治無辦法”而造成的軍閥割據和帝國主義侵略的局面都會逐漸改變，統一的全國政權由此取代舊的政權。

## 2. 由農業引發工業，形成統一健全的經濟生活。

梁漱溟認為，中國經濟上存在的問題是手工業和農業均被破壞，建築在農業之上的全國經濟從根本上崩潰，國家到了最後的時刻。所以當時中國面臨的問題是“趕快由拙進於巧，由小進於大”（即生產由靠人工變成靠進步的生產技術；由生產手段分散、

各家自謀生計變為大規模的現代化生產)。具體步驟是：第一，要首先為貧苦的農民改變精神沉淪的狀態。為此，必須在開展經濟改進前先教育農民，用“個人向上”和“社會向上”這種目標振奮起他們的精神。第二，引導農民走合作之路。中國是出了名的散且弱的國家，在國際激烈競爭的環境下，不得不走合作的路。梁漱溟認為，無論從歷史或從現狀看，中國都不適宜走個人資本主義和國家資本主義這兩條道路。只有合作，才能使中國的工農業生產由小到大，與列強相抗衡，才能使社會經濟聯成一體，為大工業的發展提供必要的條件。第三，有助於消除階級問題。梁漱溟認為，雖然中國缺乏階級，但也存在着貧富不均和剝削，其中尤以土地分配問題為最大。他認為這是由於土地私有制帶來的流弊，而要想免於土地分配不均，只有土地公有一個方法。但這個問題的解決須待能夠解決它的政治力量的出現。我們的各種鄉村組織還很弱小，全國統一強大的社會力量尚未形成，所以解決土地問題的時機尚未成熟。他認為：“今日所得而行者，只是耕者有其田和土地的合理利用……這兩點果得做到，其去土地公有亦只一間耳。”<sup>①</sup>第四，促進金融流通，引進先進的生產技術。這兩個問題是相輔相成的，而金融流通似乎更為重要，因為有了前者，後者才有保證。第五，由農業而非商業引發工業，在全國實行計劃經濟。

農業何以引發工業？梁漱溟指出這是由於中國的國情。中國的絕大部分土地和人口在農村，這說明發展工業所需要的市場和資本皆在農村。所以，只有農業的前進才能引起工業的興盛。比如可以由土壤肥料等農業化學問題帶出化學工業；從農業機械引出機械工業等等。只有農村經濟情況好轉，購買力增大，才能引發工業。換句話，就是只能由農業生產和農業消費來刺激工業的發展。

---

① 梁漱溟：《鄉村建設理論》第414頁。

工農業互為推動，真正發動起來後，梁漱溟認為中國的經濟必然要走計劃經濟的路。但中國的計劃經濟與蘇聯略有不同。蘇聯是因為有了強有力的國家權力後來實行計劃經濟，“唯其能統，故能籌”。而中國則是由農民的聯合達到整個社會的組織化，由農業引發的工業充分發展後，再由國家統一管理，廢除私有制，實現社會化的生產與分配，即先待經濟漸步入正軌，再由國家統一計劃，“以其能籌，便能統”。而且，梁漱溟認為，未來的中國社會，只能是一個“無競爭，無營利”的自給自足的社會。因為在這個工業發達、競爭激烈的當今世界上，早已沒有中國人的競爭余地。況且，正是由於資本主義的競爭才破壞了世界的和平與安寧，中國必不能重蹈覆轍。只有不為營利而生產，從而超出競爭的漩渦，就可以避免世界上的商業戰爭，中國才可以在國際上立住腳。

### 3. 以“禮”代“法”，建立一個新的社會秩序。

梁漱溟認為中國社會中存在的問題是偏重家庭生活，而社會生活散漫無力。而今要解決這個問題，就必須像西方人那樣強調團體生活。鄉村鄉學組織就是其具體體現。但這種社會經濟組織中秩序的維持卻不能完全仿照西方，走法治的路。因為西方人雖注重民主，但他們以“意欲”向外要求為其根本，所以要向外用心，計較打算，因此要靠法律來調整人們之間的關係。資本主義的“自由、平等、博愛”等主張，必須具體落實在它的憲法法律之上來保證其貫徹實行。梁漱溟認為，這種強調權力與權利的作法與中國人的精神相去太遠。中國社會是一倫理本位的社會，人人“相與之情厚”，個個“以對方為重”，因此，中國新社會組織中的社會秩序的維持要靠“禮”而不靠法。即靠教育的力量，靠德治和人治的力量來維持。他認為，西方的法律條文太生硬，會傷害人的感情，但維持社會生活又不能不求助於它。梁漱溟對此的辦法是，鄉村組織中的法律，是刻在每個人心中的習慣準繩。對於破壞社會秩序的行為，人們心中自會作出“為世所共棄”的最

後裁決。如果把這一切都當成行政事務對待，則不免流於一種強制性的命令而沒有商量的余地。這種方法在中國是行不通的，最終不免落得破壞鄉村建設的結果。因此，要用教育的功夫來發動鄉民的進取心，依靠農民自己的力量來改進社會。

鄉村組織的原理是根據中國傳統倫理而來，但不包括對君、父的絕對服從和對婦女的壓迫這些不合理的成分。梁漱溟認為，中國傳統的倫理如父慈、子孝、兄友、弟恭，總是使兩方面相濟相成的，并不是專指一方壓迫另一方。所以他認為在傳統的五倫之外，只要再增加團體和個人一倫就完滿無缺了。他為鄉村鄉學組織規定的教育範本是按照北宋呂和叔的“鄉約”制定的。呂氏“鄉約”的內容是：德業相勸，過失相規，禮俗相交，患難相恤。梁漱溟認為這個東西除了有些安於現狀外一切都好，所以他又增補了“要求進步”一條。

對於鄉村建設所成就的未來中國社會，梁漱溟指出應具有六個特徵：

- (1) 先農而後工，農業工業結合為均宜的發展；
- (2) 鄉村為本而都市為末，鄉村都市不相矛盾而相溝通調和；
- (3) 以人為主體，以人支配物而非物支配人；
- (4) 以倫理為本位的社會組織，而不落於社會本位和個人本位的兩個極端；
- (5) 政治、經濟、教育三者是合一的；
- (6) 新社會秩序的維持，是由理性代替武力的。

對於這個理想社會，梁漱溟稱之為“是滅除人類一切罪惡的開始，同時也是發揮人類美德的開始；好像美善之門從此開啓，罪惡之門於此關閉。”由此我們可以強烈地感受到，同當時其它的那些鄉村改革主張不同，梁漱溟對道德問題的關心，超過了對政治經濟問題的關心。他不是針對當時社會，尤其是農村中某一具體或某一方面的問題而發，而是試圖去解決所有這些問題的根子，即他認為的文化失落問題。同時他也同那些只是在書院和講臺上的

各種主義相異，真的找了一塊實驗田去實現他的改革方案。梁漱溟的鄉村建設運動的終極目的是文化問題，鄉村改良和這種改良所達到的國家統一的局面只是其中的步驟和手段。從對他的鄉村建設理論藍圖的分析中，我們必須承認，在政治上他所向往的已接近資產階級的民主共和制度；在經濟上，他也無意保留那種封建的家庭經濟的小生產方式，而是提出了生產資料歸國家所有和實現社會化的大生產的具體目標。所以，我們對梁漱溟思想的分析過程中，決不能只憑他提倡儒家道德就斷定他是一個完全的守舊派。但梁漱溟的鄉村建設運動無論從理論上還是從中國當時的現實來看，都只能是一個空想，是注定要失敗的。他的理想社會是建立在一個“彼此以對方為重”的仁學抽象道德原則之上的，在現實中沒有絲毫實行的可能性。在當時中國的那種內憂外患的政治經濟形勢下，他那種經濟上的改良主義和政治上依靠舊政權的做法，同樣沒有成功的可能。鄉建運動的失敗和中國共產黨實現了梁漱溟夢寐以求的全國統一的理想的事實，歷史地證明了這一點。

## 五、結 束 語

中國近現代社會的歷史，是一部中國社會、經濟、政治各方面走向現代化的歷史。在一個千年文明古國的現代化過程中，不可避免的要出現一系列由這種急劇變化所帶來的問題。其中較為突出的，就是人們的心理對於這種變化的承受力的問題。

在遭受西方列強的多年欺侮之後，不甘落後的中國人開展了一次又一次力圖振興中華的運動。但在這些運動中，人們痛苦地發現，在這種圖強的努力下，在這種現代化的過程中，許多地方竟然是重複以前殖民主義所走過的老路。這種努力使得傳統衰微破敗，使得自己越來越同以前征服、壓迫、歧視我們的西方列強變得一樣了。這實在是一個令人痛苦的事，并可能由此產生對這

條道路的懷疑。這種情況就是被稱作一個國家現代化過程中的“認同危機”的問題。人們在這種情況下，一般的反應就是想方設法來肯定自己國家的傳統和文化的價值和地位。

從中國近代以來思想史的發展來看，能找到不少這種面對外來文化的巨大壓力下，力圖重新肯定中國傳統文化的例子。這些思想家一般可分為兩種類型：一種是康有為式的，這些人總是力圖在中國歷史上找到當今世界認為是比較先進的東西，比如一些先進的科學技術、發明創造，都可以在中國的古代找到其原型。甚至如康有為，連現代資本主義的政治形式都可以從孔子的思想中找出來。總而言之，這些人總是在“古已有之”的口號下恢復自己或人民大眾的心理平衡。

另一種則直言不諱地承認中西文化的兩異性質，并且認為中國文化的精神遠勝於那種外來的文化。梁漱溟就是這類人的一個典型，但梁氏與一般人不同之處在於，他的理論是建立在一個博大精深的基礎之上，而且有着比較嚴密的邏輯推論，使其自成一個體系。特別是他的理論不僅不排斥西方文化，而是將其包容進來，因而更使這個學說增加了對大眾心理不平衡的撫慰作用。加之他只是在最抽象的層次上肯定了傳統文化的價值，所以也就為一些具體的改革行動提供了一種可以利用實行的理論。鄉村建設運動在山東取得的那些經濟技術上改良的成就也證明了這一點。這就是梁漱溟的著作不僅在出版後馬上就引起巨大的反響，而且在半個多世紀以來仍然有其頑強活力的原因。但梁氏這種理論，仍未脫張之洞中體西用的舊套，它雖然在中國社會現代化進程之初可以達到促進改革的作用，但由於它從根本上來說還是保守主義的產物，不可能最終解決中國社會的現代化所需要的理論問題。

還如有些學者所指出的，梁漱溟的思想體系除了作為一個愛國的中國人對挽救民族危機缺乏信心時去尋求感情的滿足的結果之外，還是其本人作為一個世界性的思想家，或者可以說一個世界性的聖人，在動蕩不安的當代社會中為世人尋求一種精神上的

寄托的產物。

半個多世紀以來，雖然對梁漱溟其人其書贊成者有之，反對者亦有之，分歧甚大，但有一點都是大多數人所同意的，那就是對他剛直不阿的性格和超越個人功利的思想和行為的讚美。此外，他那種探索精神和勇於實踐自己理想的行為，亦是今天新一代的知識分子所應效法的。

# 梁漱溟新儒學思想資料選輯

## 一、東西文化比較

### (一) 什麼是中國文化

文化，就是吾人生活所依靠之一切。如吾人生活，必依靠於農工生產。農工如何生產，凡其所有器具技術及其相關之社會制度等等，便都是文化之一大重要部分。又如吾人生活，必依靠於社會之治安，必依靠於社會之有條理有秩序而後可。那麼，所有產生此治安此條理秩序，且維持它的，如國家政治，法律制度，宗教信仰，道德習慣，法庭警察軍隊等，亦莫不為文化重要部分。又如吾人生來一無所能，一切都靠後天學習而後能之。於是一切教育設施，遂不可少；而文化之傳播與不斷進步，亦即在此。那當然，若文字、圖書、學術、學校，及其相類相關之事，更是文化了。

俗常以文字、文學、思想、學術、教育、出版等為文化，乃是狹義的。我今說文化就是吾人生活所依靠之一切，意在指示人們，文化是極其實在的東西。文化之本義，應在經濟、政治、乃至一切無所不包。

然則，若音樂戲劇及一切游藝，是否亦在吾人生活所依靠之列？答：此誠為吾人所享受，似不好說為“所依靠”。然而人生需要，豈徒衣食而止？故流行有“精神食糧”之語。從其條暢涵泳吾人之精神，而培養增益吾人之精力以言之，則說為一種依靠，亦

未為不可耳。

此云中國文化，是說我們自己的文化，以別於外來的文化而言；這亦就是特指吾中國人夙昔生活所依靠之一切。文化本從傳遞交通而有，於此而求“自有”“外來”之劃分，殆不可能。不過以近百年世界大交通，中國所受變於西洋者太大，幾盡失其故步，故大略劃取未受近百年影響變化之固有者目為中國文化，如是而已。

又文化無所不包，本書卻不能泛及一切。中國既一向詳於人事而忽於物理，這里亦特就其社會人生來討論，如是而已。

從文化比較上來看，中國文化蓋具有極強度之個性，此可於下列各層見之：

(一) 中國文化獨自創發，慢慢形成，非從他受。反之，如日本文化、美國文化等，即多從他受也。

(二) 中國文化自具特徵（如文化構造之特殊，如法學上所謂法系之特殊，如是種種甚多），自成體系，與其他文化差異較大。本來此文化與彼文化之間，無不有差異，亦無不有類同。自來公認中國、印度、西洋并列為世界三大文化系統者，實以其差異特大而自成體系之故。

(三) 歷史上與中國文化若先若後之古代文化，如埃及、巴比倫、印度、波斯、希臘等，或已夭折，或已轉易，或失其獨立自主之民族生命。唯中國能以其自創之文化綿永其獨立之民族生命，至於今日歸然獨存。

(四) 從中國已往歷史徵之，其文化上同化他人之力最為偉大。對於外來文化，亦能包容吸收，而初不為其動搖變更。

(五) 由其偉大的同化力，故能吸收若干鄰邦外族，而融成後來之廣大中華民族。此謂中國文化非唯時間綿延最久，抑空間上之拓大亦不可及（由中國文化形成之一大單位社會，占世界人口之極大數字）。

(六) 中國文化在其綿長之壽命中，後一大段（後二千余年）

殆不復有何改變與進步，似顯示其自身內部具有高度之妥當性調和性，已臻於文化成熟之境者。

(七) 中國文化放射於四周之影響，既遠且大。北至西伯利亞，南迄南洋群島，東及朝鮮日本，西達葱嶺以西，皆在其文化影響圈內。其鄰近如越南如朝鮮固無論；稍遠如日本如暹羅緬甸等，亦半依中國文化過活。更遠如歐洲，溯其近代文明之由來，亦受有中國之甚大影響。近代文明肇始於十四五六世紀之文藝復興；文藝復興，實得力於中國若干物質發明（特如造紙及印刷等術）之傳習，以為其物質基礎。再則十七八世紀之所謂啓蒙時代理性時代者，亦實得力於中國思想（特如儒家）之啟發，以為其精神來源<sup>①</sup>。

中國文化之相形見绌，中國文化因外來文化之影響而起變化，以致根本動搖，皆只是最近一百余年之事而已。

我們於此，不盡地願問：何謂中國文化？它只是地理上某空間，歷史上某期間，那一大堆東西嗎？抑尚有其一種意義或精神可指？從上述中國文化個性之強來說，頗使人想見其植基深厚，故爾發揮出來的乃如此堅卓偉大；其間從本到末，從表到里，正必有一種意義或精神在。假若有的話，是不是可以指點出來，使大家洞然了悟其如是如是之故，而躍然有一生動地意義或精神，映於心目間？——本書《中國文化要義》就想試為進行這一工作。

我們工作的進行：第一步，將中國文化在外面容易看出的，常常被人指說的那些特異處，一一尋求而羅列起來。最後我們若能發見這許多特點，實不外打從一處而來；許多特徵貫串起來，原都本於唯一之總特徵；那就是尋到了家。中國文化便通體洞然明白，而其要義可以在握。

這不過大致計劃如此，其余曲折，隨文自詳於後。

本書着筆抗戰之第五年（1941）。我們眼看着較後起的歐洲戰

① 參看朱謙之著：《中國思想對於歐洲文化之影響》，商務印書館出版。

爭，幾多國家一個接一個先後被消滅，真是驚心；而中國卻依然幾立於其西部土地上。論軍備國防，論經濟、政治、文化種種力量，我們何曾趕得上那些國家？然他們或則幾天而亡一個國家，或則幾星期而亡一個國家，或則幾個月而亡一個國家；獨中國支持至五年了，而未見涯涘。顯然對照出，不為別的，只是中國國太大而他們國嫌小而已。國小，沒有退路，沒有後繼，便完了。國大，盡你敵人戰必勝攻必取，卻無奈我一再退守以後，土地依然甚廣，人口依然甚多，資源依然甚富。在我還可擰持，而在敵人卻已感戰綫扯得太長，時間拖得太久，不禁望洋興嘆了。平時我們的國大，自己亦不覺；此時則感觸親切，憬然有悟。

這自是祖宗的遺業，文化的成果，而後人食其福。但細想起來，食其福者亦未嘗不受其累。中國之不易亡者在此，中國之不易興或亦在此。譬如多年以來中國最大問題，就是不統一。假如中國只有廣西一省這般大，不是早就統一了嗎？

國大，既足為福，又足為禍，必不容等閑視之；其所以致死，亦必非偶然。吾人正可舉此為中國文化之一大特徵，而加以研究。往日柳詒徵先生著《中國文化史》，就曾舉三事以為問：

中國幅員廣袤，世罕其匹；試問前人所以開拓此搏結此者，果由何道？

中國種族復雜，至可驚異。即以漢族言之，吸收同化無慮百數；至今泯然相忘，試問其容納溝通，果由何道？

中國開化甚早，其所以年祀久遠，相承勿替，訖今猶存者，又果由何道？

此三個問題，便是三大特徵。再詳言之：

一、廣土衆民<sup>①</sup>，為一大特徵；

---

① 中國疆土為 430 萬方英里，或 1110 萬方公里，大於歐洲全土。戰前日本帝國面積，約為我百分之六；只我東北四省幾已倍之。中國人口，據中央研究院社會科學研究所 22 年估計，為 4 億 3 千萬人，居全世界人口五分之一。

二、偌大民族之同化融合，爲一大特徵；

三、歷史長久，并世中莫與之比，爲一大特徵。

從以上三特徵看，無疑地有一偉大力量蘊寓於其中。但此偉大力量果何在，竟指不出。

如吾人所知，知識實爲人類文化力量之所以所在？西洋人“知識即強力”（Knowledge is power）之言極是。中國文化在過去之所以見優勝，無疑地亦正有知識力量在內。但中國人似非以知識見長之民族。此觀於其開化甚早，文化壽命極長，而卒不能產生科學，可以知道，科學是知識之正軌或典範。只有科學，才算確實而有系統的知識。只有科學，知識才得其向前發展之道。中國人始終走不上科學道路，便見其長處不在此。

又如吾人所知，經濟力量是極大的，今世爲然，古時亦然。然試問其是否在此呢？無疑地中國過去之制勝於鄰邦外族，正有其經濟因素在內。然說到經濟，首在工商業，中國始終墨守其古樸的農業社會不變，素不擅發財。如何能歸之於經濟力量？

然則是否在軍事和政治呢？當然，沒有軍事和政治的力量，中國是不會存在並且發展的。不過任人皆知，中國文化最富於和平精神；中國人且失之文弱。中國政治向主於消極無爲；中國人且亦缺乏組織力。若竟說中國文化之力量，在於其軍事及政治方面，似亦未的當。

恰相反地，若就知識、經濟、軍事、政治，一一數來，不獨非其所長，且勿寧都是他的短處。必須在這以外去想。但除此四者以外，還有什麼稱得起是強大力量呢？實又尋想不出。一面明明白白有無比之偉大力量，一面又的確指不出其力量竟在那里，豈非怪事！一面的確指不出其力量來，一面又明明白白見其力量偉大無比，真是怪哉！怪哉！

即此便當是中國文化一大特徵——第四特徵。幾時我們解答了這個問題，大約於中國文化要義亦自洞達而無所疑。

著者往年（1930）曾爲文指出兩大古怪點，指引不肯用心的

人去用心。兩大古怪點是：

一、歷久不變的社會，停滯不進的文化；

二、幾乎沒有宗教的人生。

現在即以此爲第五及第六特徵，稍說明於次。

先說關於宗教一點。中國文化內宗教之缺乏，中國人之遠於宗教，自來爲許多學者所同看到的。從十七八世紀，中國思想和其社會情狀漸傳到西洋時起，一般印象就是如此。直至最近，英國羅素（B. Russell）論中國傳統文化有三特點。<sup>①</sup>，還是說中國“以孔子倫理爲準則而無宗教”，爲其中之一。固然亦有人說中國是多宗教的<sup>②</sup>；這看似相反，其實正好相發明。因爲中國文化是統一的，今既說其宗教多而不一，不是證明它並不統一於一宗教了嗎？不是證明宗教在那裏面恰不居重要了嗎？且宗教信仰貴乎專一，同一社會而不是同一宗教，最易引起衝突；但像歐洲以及世界各處歷史上爲宗教爭端而演之無數慘劇與長期戰禍，在中國獨極少見。這里宗教雖多而能相安，甚至相安於一家之中，於一人之身。那末，其宗教意味不是亦就太稀薄了嗎？

次言中國文化停滯不進，社會歷久鮮變一點。這涵括兩問題在內：一是後兩千年的中國，竟然不見進步之可怪；再一是從社會史上講，竟難判斷它是什麼社會之可怪。因爲講社會史者都看人類社會自古訖今一步進一步，大致可分爲幾階段；獨中國那兩千多年，卻難於判它爲某階段。兩問題自有分別，事情卻是一件事情。

後一問題之提出，實以民十七至二十二年之一期間最爲熱鬧。有名之《中國社會史論戰》即在此時，論戰文章輯印至四巨冊，而其余專著及散見者尚多。但中國究竟是什麼社會呢？卻議論不一，

<sup>①</sup> 羅素在其所著《中國之問題》一書中，論中國傳統文化特點有三：（一）文字以符號構成，不用字母拼音；（二）以孔子倫禮爲準則而無宗教；（三）治國者爲由考試而起之士人，非世襲之貴族。

<sup>②</sup> 參看王治心編《中國宗教思想史大綱》，中華書局出版。

誰都認不清。於是《中國社會史論戰》編輯者王禮錫氏，就有這樣說話：

自秦代至鴉片戰爭以前這一段歷史，是中國社會形態發展史中之一段謎的時代。這謎的一段，亦是最重要的一段。其所以重要者，是因為這一個時代有比較可征信的史料，可憑藉來解答秦以前的歷史；並且這是較接近現代的一段；不明了這一段，便無以憑藉去解釋現代社會的來踪。這一段歷史既是把握中國歷史的樞紐，卻是這個時代延長到二千多年，為什麼會有二三千年不變的社會？這是一個迷惑人的問題。多少中外研究歷史的學者，迷惘在這歷史的泥坑<sup>①</sup>！

再則，中國的家族制度在其全部文化中所處地位之重要，及其根深柢固，亦是世界聞名的。中國老話有“國之本在家”及“積家而成國”之說；在法制上，明認家為組織單位<sup>②</sup>。中國所以至今被人目之為宗法社會者，亦即在此。研究中國法制史者說：

從來中國社會組織，輕個人而重家族，先家族而後國家，輕個人，故歐西之自由主義遂莫能彰；後國家，故近代之國家主義遂非所夙習。……是以家族本位為中國社會特色之一。  
(陳顧遠著《中國法制史》第 63 頁)

研究中國民族性者說：

中國與西方有一根本不同點：西方認個人與社會為兩對

---

① 見王禮錫《中國社會形態發展史之謎的時代》一文，《中國社會史論戰》第三輯，上海神州國光社出版。

② 見陳顧遠著《中國法制史》第 74 頁，商務印書館出版。

立之本體，而在中國則以家族為社會生活的重心，消納了這兩方對立的形勢。（莊澤宣著《民族性與教育》第 560 頁）

凡此所說，大致都是很對的。而言之深切善巧者，又莫如盧作孚先生：

家庭生活是中國人第一重的社會生活；親戚鄰里朋友等關係是中國人第二重的社會生活。這兩重社會生活，集中了中國人的要求，範圍了中國人的活動，規定了其社會的道德條件和政治上的法律制度。（中略）人每責備中國人只知有家庭，不知有社會；實則中國人除了家庭，沒有社會。就農業言，一個農業經營是一個家庭。就商業言，外面是商店，里面就是家庭。就工業言，一個家庭里安了幾部織機，便是工廠。就教育言，舊時教散館是在自己家庭里，教專館是在人家家庭里。就政治言，一個衙門往往就是一個家庭；一個官吏來了，就是一個家長來了。（中略）人從降生到老死的時候，脫離不了家庭生活，尤其脫離不了家庭的依賴。你可以沒有職業，然而不可以沒有家庭。你的衣食住都供給於家庭當中。你病了，家庭便是醫院，家人便是看護。你是家庭培育大的，你老了，只有家庭養你，你死了，只有家庭替你辦喪事。家庭亦許倚賴你成功，家庭卻亦幫助你成功。你須用盡力量去維持經營你的家庭。你須為它增加財富，你須為它提高地位。不但你的家庭這樣仰望於你，社會眾人亦是以你的家庭興敗為獎懲。最好是你能興家；其次是你能管家；最嘆息的是不幸而敗家。家庭是這樣整個包圍了你，你萬萬不能擺脫。（中略）家庭生活的依賴關係這樣強有力，有了它常常可以破壞其他社會關係，至少是中間一層障壁。（盧作孚著《中國的建設問題與人的訓練》，生活書店出版）

我們即以此列爲第七特徵。

就吾人聞見所及，一般談到中國文化而目爲可怪者，其事尚多。例如中國開化既早，遠在漢唐，文化已極高，學術甚富，而卒未產生科學，即一可怪之事。

中國人自古在物質方面的發明與發見，原是很多。在 16 世紀以前的西洋，正多得力於中國這些發明之傳過去。舉其著者，如（1）羅盤針（2）火藥（3）鈔票（4）活字版印刷術（5）算盤等皆是，而（6）造紙尤其重要。威爾斯在其歷史大綱第 34 章第 4 節 How Paper Liberated the Human Mind 說得最明白：他以爲歐洲文藝復興，可以說是完全得力於中國造紙之傳入。還有鐵之冶煉，據說亦是中國先發明的。從這類事情說去，物質科學便在中國應該可以產生出來，何以竟不然？

總上所說，中國學術不向着科學前進這一問題，我們列爲第八特徵。

繼此又應指出民主、自由、平等一類觀念要求，及其形諸法制如歐洲所有者，始終不見於中國，亦事屬可異。自由一詞，在歐洲人是那樣明白確實，是那般寶貴珍重，又且是口中筆下行常日用不離；乃在中國竟無現成詞語適與相當，可以翻譯出來。最初傳入中土，經嚴幾道先生譯成“自繇”二字，其後乃以“自由”二字沿用下來。張東蓀先生近著《理性與民主》一書，其第 5 章論“自由與民主”有云：“我敢說中國自古即無西方那樣的自由觀念。……”他費許多研究證明中國只有“無人而不自得”的“自得”一詞，似略可相當；此外便沒有了。試問：若非兩方社會構造迥異，何致彼此心思頭腦如此不能相應？我們不能說這恰證明中國過去是封建社會，封建文化中當然沒有近代之自由觀念。西方自由觀念更古之淵源不說，當中世紀人們向貴族領主以武力爭取或和平購買自由，即成立了不知多少之憲章及契約，固非忽然出現於近代者。

況且中國若屬封建社會，封建社會的人求自由如饑渴，則當

清季西洋近代潮流傳來，便應躊躇歡喜於解放之到臨，何以中國人的反應竟大不然。嚴幾道先生曾形容那時中國人“聞西哲平等自由之說，當口啞舌矯，駭然不悟其義之所終”。<sup>①</sup>

但平等精神民主精神，在中國卻不感生疏。此其證據甚多，參看梁任公《先秦政治思想史》等書可得其概，不煩枚舉。大約在古代，則孟子所發揮最明徹不過，如“民為貴，社稷次之，君為輕”，“君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇”，“聞誅一夫紂矣，未聞弑君也”等是。……雖然如此，卻要曉得其所發揮僅至民有（Of the people）與民享（For the people）之意思為止，而民治（By the people）之制度或辦法，則始終不見有人提到過。更確切地說：中國人亦曾為實現民有民享而求些辦法設些制度，但其辦法制度，卻總沒想到人民可以自己作主支配這方面來，如舉行投票表決，或代議制等。一時沒想到猶可說，何以始終總想不到此？這便是最奇怪之處。若并民有民享意思而無之，根本相遠猶可說，很早很早就已接近，卻又始終逗不攏。假如不是兩方社會構造迥殊，何致彼此心思頭腦又如此不能相應呢？

我們即以民主、自由、平等一類要求不見提出，及其法制之不見形成，為中國文化第九特徵。然而合第八第九兩特徵而觀之，科學與民主之不出現，正又不外前述第五特徵所謂中國只有中古史而無近代史，文化停滯那一問題。所以這些特徵分別來說亦可，歸并起來亦可。如此可分可合之例，是很多的，以後仍要叙到。

現在我們且試看十七八世紀歐洲人眼中所見中國文化之特點是什麼。十七八世紀歐洲人所醉心於中國者，因不止一方面；而中國的社會與政治，發生之刺激作用最大。在此社會與政治方面最引他們注意者，約為下列幾點：

一、政治之根本法則與倫理道德相結合，二者一致而不分，而倫理學與政治學終之為同一的學問——這是世界所知之唯一國

---

① 嚴譯孟德斯鳩著《法意》第19卷第17章，商務印書館出版。

家。

二、此政治與倫理的共同基礎，在於中國人所稱之“天理天則”，理性於是對於君主的權力發生了不可思議的效果。

三、他們看中國所謂天理天則，恰便是他們所說的“自然法”，因而相信中國之文物制度亦與自然同其悠久而不變。

融國家於社會人倫之中，納政治於禮俗教化之中，而以道德統括文化，或至少是在全部文化中道德氣氛特重，確為中國的事實。“倫理學與政治學終之為同一的學問”，於儒家觀念一語道着。孟德斯鳩著《法意》，論及中國文物制度而使譯者嚴先生不能不“低首下心服其偉識”者在此。梁任公先生著《先秦政治思想史》所為提出“德治主義”“禮治主義”等名詞者在此。其文甚繁，不去徵引。我們再只要舉徵一件事——

法學家談世界法系，或列舉十六系九系八系，或至少三系四系，而通常則曰世界五大法系。不論是多是少，總之中國法系卻必占一位置。這不止為中國法系勢力所被之廣大，更為中國法系嶄然獨立自具特色。其特殊之點，據說是：

(一) 建國之基礎以道德禮教倫常，而不以法律；故法律僅立於補助地位。……

(二) 立法之根據以道德禮教倫常，而不以權利。各國法律在保障人權，民法則以物權債權為先，而親族繼承次之。此法律建築於權利之上也，我國則僅是（以義務不以權利）……

(三) 法律既立於輔助道德禮教倫常之地位，故其法常簡，常歷久不變（從漢代以迄清末不變）……<sup>①</sup>

說至此，我們盡可確言道德氣氛特重為中國文化之一大特徵。——我們列它為第十特徵。

然而我們若回想前列第六特徵——中國缺乏宗教——則將恍然第十第六兩點，實為一事；不過一為其正面，一為其負面耳。即

<sup>①</sup> 見楊鴻烈著《中國法律思想史》第一章導言中，商務印書館出版。

宗教缺乏為負面，道德特重為正面，又大可以歸并起來。不過在進行研究上，分別亦有分別的好處。

第九特徵第十特徵，其內容皆涉及政治。因而使我們聯想到中國人的國家。從前中國人是以天下觀念代替國家觀念的。他念念只祝望“天下太平”，從來不曾想什麼“國家富強”。這與歐洲人全然兩副頭腦，雖不無古人偉大理想作用於其間，但它卻是反映着二千年來的事實的。此事實之造成，或由於地理上容易形成大一統之局，又歷史上除短時期外缺乏國際間的競爭，以及其他等等，此時尚難深究其故。總之，事實上中國非一般國家類型中之一國家，而是超國家類型的。自來歐美日本學者，頗有人見到此點，而在國內亦曾有人指出過。

德國奧本海末爾 (Feranz Oppenheimer) 的名著《國家論》，是從社會學來講國家之發生和發展以至其將來的。他認為其將來趨勢，要成為一種“自由市民團體”。那時，將無國家而只有社會。但中國從他看來，卻早就近於他所謂自由市民團體了<sup>①</sup>。

其後大約在民 23 年美國社會學家派克 (Robert E. Park) 在燕京大學講學一年，臨末出一集刊，亦見有類似的話。大意亦言中國不是一國家，而實為一大文化社會，如同歐西之為一大文化社會者然。

日本宿學長谷川如是閑，則說過一句妙語：

近代的英國人，以國家為“必要之惡”(Necessary evil)；中國人自二千年之古昔，卻早把國家當作“不必要之惡”了。  
(《東西學者之中國革命論》第 152 頁，新生命書局版)

清華大學史學教授雷海宗先生，於其著作中則說：

---

① 參看陶希聖譯奧本海末爾著《國家論》第 92 頁及 208 頁，新生命書局出版。

二千年來的中國，只能說是一個龐大的社會，一個具有松散政治形態的大文化區，與戰國七雄或近代西洋列國，絕然不同。

關於此問題，我們後面要討論，這裡不再多敘。以上各家說法自必各有其所見，而其認定中國為一特殊之事，不屬普通國家類型，卻相同。我們即以此列為中國文化第十一特徵。

上面提到的雷海宗先生，有《中國文化與中國的兵》一書出版。他根據歷史，指出中國自東漢以降為無兵的文化。其所謂無兵的，是說只有流氓當兵，兵匪不分，軍民互相仇視，或因無兵可用而利用異族外兵，那種變態局面。有兵的正常局面，大致分兩種：一種是兵與民分，兵為社會上級專業，此即古之封建社會；一種是兵民合一，全國皆兵，近代國家類多如此。中國歷史上這兩種局面都曾有過，但後世卻沒有了，中國之積弱在此。雖然頗有人否認其說，但我們感覺亦值得注意研究。我們列它為第十二特徵。

往年歷史學教授錢穆先生曾有一論文，稱中國文化為“孝的文化”<sup>①</sup>。近則教授謝幼偉先生，又有《孝與中國文化》一書出版。他強調說：

中國文化在某一意義上，可謂為“孝的文化”。孝在中國文化上作用至大，地位至高；談中國文化而忽視孝，即非於中國文化真有所知。（謝著《孝與中國文化》，青年軍出版社出版）

他於是從道德、宗教、政治各方面，分別加以論證以成其說，此不徵引。此書與前面雷氏一書，皆是些散篇論文之匯印本；可

---

① 1930年11月重慶大公報星期論文。

惜非系統的著作，殊不足以發揮這兩大論題。然其問題之提出，總是有意思的。我們列它為中國文化第十三特徵。

又是蔣星煜先生著《中國隱士與中國文化》一書出版。他指出“隱士”這一名詞和它所代表的一類人物，是中國社會的特產；而中國隱士的風格和意境，亦決非歐美人所能了解。雖在人數上他們占極少數；然而中國的隱士與中國的文化卻有相當關係。這些話不無是處，惜原書皆未能認真地予以論證發揮。我們今取它為第十四特徵，而研究之。

始上之例，再去尋取一些特徵，還可以有；但我們姑止於此了。

（《中國文化要義》第一章）

## （二）中國民族精神之所在

### 1. 什麼是理性

關於人心是從動物式本能解放出來的，與所謂互助合群的本能亦非一事，不容混同，在前幾章中既有所闡明，讀者不難回憶。既然本能、理智的兩分法失於簡單，不足以說明問題，於是乃於理智之外增用理性一詞代表那從動物式本能解放出來的人心之情意方面。

何為在理智之外必增一理性？

渾括以言人類生命活動，則曰人心；剖之為二，則曰知與行；析之為三，則曰知、情、意。其間，感情波動以至衝動屬情，意志所向堅持不撓屬意，是則又就行而分別言之也。在動物本能中同樣涵具知、情、意三面，麥獨孤論之甚詳。然其特色則在即知即行，行重於知；而人類理智反之，趨於靜以觀物，其所重在知焉而已。理性之所為提出，要在以代表人心之情意方面；理性與理智雙舉，夫豈可少乎？

或曰：人不亦有本能乎，設以人的情意方面歸屬於其本能，有

何不可？應之曰：“從與生俱來而言，理智亦本能也”（見前第六章第三節）。然若不加分別，則此種後起之反乎本能的傾向，即無從顯示出來。必分別之，乃見吾人之生命活動實有其在性質上、在方式上彼此兩相異者在。今以反本能的傾向之大發展而本能之在人者既已零弱，其情意隸屬於本能者隨亦式微矣；夫豈可以人的一切情意表見不加分別舉而歸之本能耶？指點出此情意在其性質上、其方式上不屬本能者，即上文所云無私的感情是已（其特徵在感情中不失清明自覺）。而理性之所以爲理者，要亦在此焉。

析論至此，對於所謂無私的感情其必有一番確切認識而後可。首先當辨其與所謂社會本能之異同。

所謂社會本能，蓋某些學者指互助合群的種種行動之著見於某些動物與原人者。小之徵見於雌雄牝牡之間、親與子之間，大則見於同族類之間。此其必由生物傳種問題而來，無可疑也。兩大問題，種族蕃衍更重於個體生存；是故親之護惜其子，往往過於自愛其生命；抗御外敵，份子不難舍己以爲其群。若此不私其身之出於本能者，與我所謂無私的感情之在人者，究竟爲同爲異，其如何以明辨之乎？

前曾言之：生物生命托於機體以爲中心而聯通乎一切，即有其局守之一面（身），更有其通靈之一面（心）；本能地不自私其身之在動物與無私的感情發乎人心，罔非此通的一種表現，雖二者不相等而其爲一事之發展也，誰能否認之乎？——此言二者固有其相同之一面。

人類爲動物之一，原自有其本能，因而亦不免於私情之流行，卻殊不必然、不盡然。試即父母本能（parental instinct）爲例以明之。此在人類以理智反本能之發展大不似其他動物之完足有力，而必待社會制度與習慣之形成於後天以濟之。心理活動一般依傍於制度與習慣，其出於（父母）本能或出於理性，乃難語乎（父母）本能，尤難語乎理性，事實復雜萬狀蓋無一定之可言者。其

或溺愛不明，則落於本能之私者也；其或有冷漠寡恩<sup>①</sup>，則本能不足而理性復不顯也。一般言之，應離本能不遠，苟無悖理性（有悖理性即陷於本能），則只可云常情，無所謂私情也。唯若“好而知其惡，惡而知其美者”<sup>②</sup>，乃信乎大公無私，是則人類理性之發用流行也；雖不多見，豈遂無其事乎？

理智者人心之妙用；理性者人心之美德。後者為體，前者為用。雖體用不二，而為了認識人心有必要分別指出之。

自我言之，理智、理性各有其所認識之理。理智靜以觀物，其所得者可云“物理”，是夾雜一毫感情（主觀好惡）不得的。理性反之，要以無私的感情為中心，即從不自欺其好惡而為判斷焉；其所得者可云“情理”。例如正義感，即對於正義（某一具體事例）欣然接受擁護之情，而對於非正義者則嫌惡拒絕之也。離開此感情，求所謂正義其可得乎？然一切情理雖必於情感上見之，似動而非靜矣卻不是衝動，是一種不失於清明自覺的感情。衝動屬於本能。人當為正義而鬥爭時往往衝動起來，此即從身體上發出鬥爭本能了。

人與人之間，從乎身則分則隔（我進食、你不飽），從乎心則雖分而不隔。孟子嘗舉“今人乍見孺子將入於井”必皆怵惕惻隱，以證人皆有不忍人之心，是其好例<sup>③</sup>。人類生命廓然與物同體，其情無所不到。凡痛癢親切處就是自己何必區區數尺之軀。唯人心之不隔也，是以痛癢好惡彼此相喻又相關切焉。且要為其相喻乃相關切，亦唯其關切乃更以相喻。人類之所由以成其社會者端賴

① 往時嘗見富貴之家耽於逸樂，不自劬育其子女，付之婢媼，或累日不一顧。又嘗聞一邊僻之區有“溺女”之禁，則以有寢於生計者無力哺育，產女輒或溺之也。凡此皆不可能於動物見之。

② 此語出《禮記·大學篇》，其下文云：“諺有之曰‘人莫知其子之惡，莫知其苗之碩’。”

③ 孟子原文云：“所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。”

於此，有異乎動物社會之基於其本能。蓋人之各顧其私者或出於無意識或出於有意識，要各爲其身耳。唯借此不隔之心超乎其身，乃有以救正其偏，而爲人們共同生活提供了基礎。

一切生物（人在其內）莫不各托於其機體（身）以爲生，然現存物類以其生活方法隨附於其機體落於現成固定之局也，其生命遂若被分隔禁閉於其中焉；所得而通氣息於廣大天地者幾希矣。人類則不然。機體之在人，信爲其所托庇以生活者，然譬猶重門洞開、窗牖盡辟之屋宇，空氣流通何所隔礙於天地之間耶？人雖不自悟其宏通四達，抑且每每耽延隅奧而不知出，然其通敞自在，未嘗封錮也。無私的感情時一發動，即此一休相通無所隔礙的偉大生命表現耳。豈有他哉！

無私的感情雖若秉賦自天，爲人所同具，然往往此人於此發之，而彼人卻竟不然；甚且同一人也，時而發動，時而不發動，沒有一定。此與動物本能在同一物種彼此沒有兩樣，代代相傳如刻板文章者，顯非同物。蓋本能是爲應付兩大問題而預先配備好的方法手段，臨到問題不得不然；而此恰是從本能解放出來的自由活動，曠然無所爲而爲。

人類之出現——亦即人心之出現——是在生物進化上有其來歷的，卻不是從銜接動物本能有所增益或擴大而來。恰恰相反，人類生命較之動物生命，在生活能力上倒像是極其無能的。此即從理智反本能之發展而大有所削弱和減除，從一事一事預做安排者轉向於不預做安排，而留出較大之空白余地來。正爲其所削減者是在兩大問題上種種枝節之用，而生命本體（本性）乃得以透露，不復爲所障蔽。

讀者不難會悟人類行爲上之見有理性，正由生命本性所顯發。從生物進化史上看，原不過要走通理智這條路者，然積量變而爲質變，其結果竟於此開出了理性這一美德。人類之所貴於物類者在此焉。世俗但見人類理智之優越，輒認以爲人類特徵之所在。而不知理性爲體，理智爲用，體者本也，用者末也；固未若以理性

爲人類特徵之得當。

(《人心與人生》第七章)

## 2. 兩種理和兩種錯誤

人類之視一般動物優越者，實爲其心思作用。心思作用是對於官體（感官器官）作用而說底。在高等動物，心思作用初有可見，而與官體作用渾一難分，直不免爲官體作用所掩蓋。必到人類心思作用乃發達而超於官體作用之上。故人類的特徵原應該說是在心思作用。俗常“理智”“理性”等詞通用不分者，實際亦皆指此心思作用，即我開頭說：“理性始於思想與說話”者，亦是指此心思作用。不過我以心思作用分析起來，實有不同底兩面而各有其理，乃將兩詞分當之，而舉“心思作用”一詞表其統一之體。似乎這樣處分最清楚而得當（借“心思作用”表不出合理循理之意）。

心思作用爲人類特長，人類文化即於此發生。文化有明盛如古代中國、近代西洋者，都曾把這種特長發揮到很可觀地步。但似不免各有所偏，就是：西洋偏長於理智而短於理性；中國偏長於理性，而短於理智。爲了證實我的話，須將理智理性的分別，再加申說。

從前中國人常愛說“讀書明理”一句話。在鄉村中，更常聽見指說某人爲“讀書明理之人”。這個理何所指？不煩解釋，中國人都明白底。它絕不包含物理的理、化學的理、一切自然科學的理；就連社會科學上許多理，亦都不包括在內。卻是同此一句話，在西洋人聽去，亦許生出不同的瞭解吧！中國有許多書，西洋亦有許多書，書中莫不講到許多理。但翻開書一看，卻似不同。中國書所講總偏乎人世間許多情理，如父慈、子孝、知耻、愛人、公平、信實之理。若西洋書，則其所談底不是自然科學之理，便是社會科學之理，或純抽象底數理與論理。因此當你說“讀書明理”一句話，他便以爲是明那些科學之理了。

科學之理是一些靜底知識，知其“如此如此”而止，沒有立即變動什麼行為的力量。而中國人所說底理，卻就在指示人們行為的動向。它常常是很有力量的一句話，例如“人而無信，不知其可也！”“臨財毋苟得，臨難毋苟免！”它盡可是抽象底，沒有特指當前的某人某事，然而是動底，不是靜底。科學之理，雖亦可與行為有關係，卻沒有一定方向指給人。如說“觸電可以致死”，觸不觸卻聽你。人怕死固要避開它，想自殺的人亦許去觸電，沒有一定。科學上大抵都是“如果如此，則將如彼”這類公式。

所謂理者即有此不同，似當分別予以不同名稱。前者為人情上底理，不妨簡稱“情理”；後者為物觀上底理，不妨簡稱“物理”。此二者在認識上本是有分別底。現實流行有“正義感”一句話。正義感是一種感情，對於正義便欣然接受擁護，對於不合正義底便厭惡拒絕。正義感便是正義之認識力，離開此感情，正義就不可得。一切是非善惡之理，皆同此例。點頭即是，搖頭即不是。善即存乎悅服崇敬贊嘆的心情；惡即存乎嫌惡憤嫉不平的心情上。但在情理之理，雖則如此，物理之理，恰好不然。情理離卻主觀好惡即無從認識，物理則不離主觀好惡即無從認識。物理得自物觀觀測，觀測靠人的感覺和推理，人的感覺和推理原是人類超脫於本能而冷靜下來的產物，亦必要屏除一切感情而後乃能盡其用。因此科學家都以冷靜著稱。但相反之中仍有相同之點。即情理雖著見在感情上，卻必是無私底感情。無私底感情同樣是人類超脫於本能而冷靜下來底產物。此在前已點出過了。

總起來，兩種不同底理，分別出自兩種不同底認識；必須屏除感情而後其認識乃銳入者，是之謂理智；即不欺好惡而判別自然明切者，是之謂理性。

動物倚本能為活，幾無錯誤可言，更無錯誤之自覺；錯誤只是人的事。人類是極其容易錯誤底，其錯誤亦有兩種不同。譬如學校考試，學生將考題答錯是一種錯誤——知識上的錯誤。若在考試上舞弊行欺，則又是另一種錯誤——行為上底錯誤。前一錯

誤，於學習上見出低能，屬於智能問題；後一錯誤便屬品行問題。智能問題於理智有關；品性問題於理性有關。事後他如果覺察自己錯誤，前一覺察屬於理智，後一覺察發乎理性。

兩種不同底錯誤自是對兩種不同底理而說。我們有時因理而見出錯誤來，亦有時因錯誤而肯定其理。特別是後一種情理之理，乃是因變而識常；假若沒有錯誤，則人固不知有理也。理為常，錯誤為變，然卻幾乎是變多於常。兩種錯誤人皆容易有，不時地有。這是什麼緣故？蓋錯誤生於兩可之間（可彼可此）。兩可不定，則由理智把本能松開而來。生命的機械地方被松開了；不靠機械而生命自顯其用，那自然會非常靈活而處處得當，再好沒有。但生命能否恒顯其用呢？問題就在此了。若恒顯其用，就沒有錯誤。卻是生命擺脫於機械之後，就有興奮與懈惰而不能恒一。那松開底空隙無時不待生命去充實它，一息之懈，錯誤斯出。蓋此時既無機械之準確，復失生命之靈活也。錯誤雖有兩種，其致誤之由，則大都在是。人的生命之不懈實難，人的錯誤乃隨時而不可免。

不懈之所以難，蓋在懈固是懈，何以興奮亦是懈？興奮總是有引起底。引起於彼，走作於此，興奮同樣是失於恒一。失於恒一即是懈。再申明之：本能是感覺器官對於外界事物之先天有組織底反應；理智是本能中反乎本能底一種傾向，即上文所說“松開”。生命充實那松開底空隙而自顯其用，是為心。但心不一直對外，還是要通過官體（感官器官）而後顯其用。所不同者，一則官體自為主，一則官體待心為主。其機甚妙，其辨甚微。要恒一即是要恒一於微妙，這豈是容易底？微妙失，即落於官體機械勢力上而心不可見。興奮懈惰似相反，在這裏實相同。

抑錯誤之嚴重者，莫若有心為惡，而無心之過為輕，無心之過，出於疏懈。有心為惡則或忿或欲隱蔽了理性而假理智為工具。忿與欲是激越之情所謂“衝動”者。衝動附於本能而見，本能附於官體而見。前已言之，各種本能皆有所為，即有所私底，而理性則無所為無所私。前又言之，理智理性為心思作用之知情兩面，

而所貴乎人類者，即在官體作用減弱而心思作用擴大，行為從容而超脫。是故忿欲隱蔽理性而假理智為工具者，偏私代無私而起，從容失設於激越，官體自為主而心思為之役也。心思作用非惡所在，抑且為善之所自出。官體作用非惡所在，抑善固待其行動而成。在人類生命中，覓惡了不可得。而卒有惡者，無他，即此心思官體顛倒失序而已。一切之惡，千變萬化，總不出此一方式。洎乎激越者消停而後悔焉，則理性顯而心思官體復其位也。

是故：人之不免於錯誤，由理智（松開）；人之不甘心於錯誤，由理性（無私）。

兩種錯誤人皆容易有，不時地有。然似乎錯在知識者問題小，錯在行為者問題大，試看世界上到處發生糾紛，你說我不對，我說你不對，彼此斥責，互相爭辯，大率在後者。而由錯誤所引起的禍害，亦每以後者為嚴重。今日科學發達智慮日周而人類顧有自己毀滅之虞，是行為問題不是知識問題，是理性問題不是理智問題。

### 3. 中國民族精神所在

我常常說，除非過去數千年的中國人都白活了，如其還有他的貢獻，那就是認識了人類之所以為人。而恰恰相反地，自近代以至現代，歐美學術雖發達進步，達過前人，而獨於此則甚幼稚。二十多年來我準備寫《人心與人生》一書，以求教當世；書雖未成，而一年一年果然證實了我的見解。在學術發達，而人禍彌以嚴重之今日，西洋人已漸悟其一向皆務為物的研究，而太忽略於人。以致於物所知道的雖多，而於人自己卻所知甚少。最近學者乃始轉移視線，而致力乎此，似乎還談不到什麼成就。

何以敢說他們幼稚呢？在現代亦有好多門學問講到人；特別是心理學，應當就是專來研究人的科學。但心理學應該如何研究法，心理學到底研究些什麼（對象和範圍），各家各說，至今莫衷一是。這比起其他科學來，豈不證明其幼稚！然而在各執一詞的學者間，其對於人的認識，卻幾乎一致地與中國古人不合，而頗

有合於他們的古人之處。西洋自希臘以來，似乎就不見有人性善的觀念；而從基督教後，更像是人生來帶着罪過。現在的心理學資藉於種種科學方法，資藉於種種科學所得，其所見亦正是人自身含着很多勢力，不一定調諧。他們說：“現在需要解釋者，不是人為什麼生出許多不合理的行為，而是為什麼人居然亦能行為合理。”<sup>①</sup>此自然不可與禁欲的宗教，或把人身體認為罪惡之源的玄學，視同一例；卻是他們不期而然，前後似相符順。

恰成一對照：中國古人卻正有見於人類生命之和諧。——人自身是和諧的（所謂“無禮之禮，無聲之樂”指此）；人與人是和諧的（所謂“能以天下為一家，中國為一人”者在此）；以人為中心的整個宇宙是和諧的（所以說“致中和天地位焉，萬物育焉”，“贊天地之化育，與天地參”等等）。儒家對於宇宙人生，總不勝其贊嘆；對於人總看得十分可貴；特別是他實際上對於人總是信賴，而從來不曾把人當成問題，要尋覓什麼辦法。

此和諧之點，即清明安和之心，即理性。一切生物均限於“有對”之中，唯人類則以“有對”超進於“無對”。清明也，和諧也，皆得之於此。果然有見於此，自爾無疑。若其無見，尋求不到。蓋清明不清明，和諧不和諧，都是生命自身的事。在人自見自知，自證自信，一尋求便向外去。而生命卻不在外。今日科學家的方法，總無非本於生物有對態度向外尋求，止於看見生命的一些影子，而且偏於機械一面。和諧看不到，問題卻看到了。其實，人絕不是不成問題。說問題都出在人身上，這話並沒有錯。但要曉得，問題在人；問題之解決仍在人自己，不能外求；不信賴人，又怎樣？信賴神嗎？信賴國家嗎？或信賴……嗎？西洋人如此；中國人不如此。

孔子態度平實，所以不表樂觀（不倡言性善），唯處處教人用心回省（見前引錄《論語》各條），即自己訴諸理性。孟子態度軒

① 語出心理學家麥獨孤 Mc Dougall 氏，擅說本能，亦被玄學之譏。

豁直抉出理性以示人。其所謂“心之官則思”，所謂“從其大體……從其小體”，所謂“先立乎其大者，則小者不能奪”，豈非皆明白指出心思作用要超於官體作用之上，勿爲所掩蔽。其“理義悅心，刍豢悅口”之喻，及“休惕”“惻隱”等說，更從心思作用之情的一面，直指理性之所在。最後則說“無爲其所不爲，無欲其所不欲，如此而已矣！”何等斬截了當，使人當下豁然無疑。

日本學者五來欣造說：在儒家，我們可以看見理性的勝利。儒家所尊崇的不是天，不是神，不是君主，不是國家權力，并且亦不是多數人民。只有將這一些（天、神、君、國、多數），當作理性之一個代名詞用時，儒家才尊崇它。這話是不錯的。儒家假如亦有其主義的話，推想應當就是“理性至上主義”。

就在儒家領導之下，二千年間，中國人養成一種社會風尚，或民族精神，除最近數十年浸漸澌滅，今已不易得見外，過去中國人的生存，及其民族生命之開拓，胥賴於此。這種精神，分析言之，約有兩點：一爲向上之心強，一爲相與之情厚。

向上心，即不甘於錯誤的心，即是非之心，好善服善的心，要求公平合理的心，擁護正義的心，知耻要強的心，嫌惡懶散而喜振作的心……總之，於人生利害得失之外，更有向上一念者是，我們總稱之曰“人生向上”。從之則坦然泰然，怡然自得而殊不見其所得；違之則欠恨不安，彷彿若有所失而不見其所失。在中國古人，即謂之“義”，謂之“理”。這原是人所本有的，然當人類文化未進，全爲禁忌（Taboo）、崇拜、迷信、習俗所蔽，各個人意識未曾覺醒活動，雖有卻不被發見。甚至就在文化已高的社會，如果宗教或其他權威強盛，宰制了人心，亦還不得發達。所以像歐洲中古之世，尚不足以語此。到近代歐洲人，誠然其個人意識覺醒活動了，卻借其意識只在求生存幸福，一般都是功利思想，馳騁於外，又體認不到此。現代人生，在文化各方面靡不邁越前人，夫何待言；但在這一點上，卻絲毫未見有進。唯中國古人得脫於宗教之迷蔽而認取人類精神獨早，其人生態度，其所有之價值判

斷，乃悉以此爲中心。雖因提出太早牽制而不得行<sup>①</sup>，然其風尚所在，固彰彰也。

在人生態度上，通常所見好像不外兩邊。譬如在印度，各種出世的宗教爲一邊，順世外道爲一邊。又如在歐洲，中古宗教爲一邊，近代以至現代人生爲一邊。前者否定現世人生，要出世而禁欲；後者肯定現世人生，就以爲人生不外乎種種欲望之滿足。誰曾看見更有真正的第三條路？但中國人就特辟中間一路（這確乎很難），而殊非斟酌折衷於兩邊（此須認清）。中國人肯定人生而一心於現世；這就與宗教出世而禁欲者，絕不相涉。然而他不看重現世幸福，尤其貶斥了欲望。他自有其全副精神傾注之所在。

德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也！

食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。（以上均見《論語》）

試翻看全部《論語》，全部《孟子》，處處表見，如此者不一而足，引證不勝其引證。其後“理”“欲”之爭，“義”“利”之辨，延二千余年未已，爲中國思想史之所特有，無非反覆辨析其間之問題，而堅持其態度。語其影響，則中國社會經濟亘二千余年停滯不進者，未始不在此。一直到近代西洋潮流輸入中國，而後風氣乃變。

儒家蓋認爲人生的意義價值，在不斷自覺地向上實踐他所看到的理。寬泛言之，人生向上有多途：嚴格地講，唯此爲真向上。此須分兩步來說明：第一，人類凡有所創造，皆爲向上。蓋唯以人類生活不同乎物類之“就是這麼一回事”也，其前途乃有無限地開展。有見於外之開展，則爲人類文化之遷進無已；古今一切文物制度之發明創造，以至今後理想社會之實現，皆屬之。有存

---

① 關於此兩點提出太早，牽制不得行之故，在後面第 13 章有說明。

乎內之開展，則爲人心日造乎開大通透深細敏活而映現之理亦無盡。此自通常所見教育上之成就，以至古今東西各學派各宗教之修養功夫（如其非妄）所成就者，皆屬之。前者之創造在身外；後者之創造，在生命本身上。其間一點一滴，莫不由向上努力而得，故有一於此，即向上矣。第二，當下一念向上，別無所取，乃爲真向上。偏乎身外之創造者遺漏其生命本身，務爲其本身生命之創造者（特如某些宗教中人），置世事於不顧。此其意皆有所取，不能無得失之心，衡以向上之義猶不盡符合。唯此所謂“人要不斷自覺地向上實踐他所看到的理”，其理存於我與人世相關係之上，“看到”即看到我在此應如何；“向上實踐”即看到而力行之。念念不離當下，唯義所在，無所取求。古語所謂聖人“人倫之至”者，正以此理不外倫理也。此與下面“相與之情厚”相聯，試詳下文。

人類生命廓然與物同體其情無所不到。所以昔人說：

（上略）是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉；是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴觳觫，而必有不忍之心焉；是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折，而必有憫恤之心焉；是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉；是其仁之與瓦石而爲一體也。（見《王陽明全集·大學問》）

前曾言：一切生物均限於“有對”之中，唯人類則以“有對”超進於“無對”，蓋指此。展轉不出乎利用與反抗，是曰“有對”；“無對”則超於利用與反抗，其恍若其爲一體也。此一體之情，發乎理性；不可與高等動物之情愛視同一例。高等動物在其親子間、兩性間、乃至同類間，亦頗有關切之情可見。但那是附於本能之情緒，不出乎其生活（種族蕃衍、個體生存）所需要，一

本於其先天之規定。到人類，此種本能猶未盡泯，卻也大為減弱。是故，篤於夫婦間者，在人不必人人皆然；而在某一鳥類，則個個不稍異，代代不稍改。其他鳥獸篤於親子之間者，亦然。而人間慈父母固多，卻有溺女殺嬰之事。情之可厚可薄者，與其厚則厚，薄則薄，固定不易者，顯非同物也。動物之情，因本能而始見；人類情感之發達，則從本能之減弱而來，是豈可以無辨？

理智把本能松開，松開的空隙愈大，愈能通風透氣。這風就是人的感情，人的感情就是這風。而人心恰是一無往不通之竅。所以人的感情豐嗇，視乎其生命中機械成分之輕重而為反比例（機械成分愈輕，感情愈豐厚），不同乎物類感情，僅隨附於其求生機械之上。人類生命通乎天地萬物而無隔，不同乎物類生命之錮於其求生機械之中。

前曾說，人在欲望中恒只知為我而顧不到對方；反之，人在感情中，往往只見對方而忘了自己（見第五章）。實則，此時對方就是自己。凡痛癢親切處，就是自己，何必區區數尺之軀。普泛地關情，即不啻普泛地負擔了任務在身上，如同母親要為他兒子服務一樣。所以昔人說“宇宙內事，即己分內事”（陸象山先生語）。人類理性，原如是也。

然此無所不到之情，卻自有其發端之處，即家庭骨肉之間是。愛倫凱（Ellen Key）《母性論》中說，小兒愛母為情緒發達之本，由是擴充以及遠；此一順序，猶樹根不可朝天。中國古語“孝弟為仁之本”，又曰“親親而仁民，仁民而愛物”，其間先後、遠近、厚薄自是天然的。“倫理關係始於家庭，而不止於家庭”，這是由近以及遠。“舉整個社會各種關係而一概家庭化”（見第五章），這是更引遠而入近，唯恐其情之不厚。中國倫理本位的社會之形成，無疑地，是旨向於“天下為一家，中國為一人”。雖因提出太早，牽制而不得行<sup>①</sup>，然其精神所在，固不得而否認也。

---

① 詳見第13章。

中國倫理本位的社會，形成於禮俗之上，多由儒家之倡導而來，這是事實。現在我們說明儒家之所以出此，正因其有見於理性，有見於人類生命，一個人天然與他前後左右的人，與他的世界不可分離。所以前章“安排倫理組織社會”一段，我說孔子最初所着眼的，倒不在社會組織，而寧在一個人如何完成他自己。

一個人的生命，不自一個人而止，是有倫理關係。倫理關係，即是情誼關係，亦即是其相互間的一種義務關係。所貴乎人者，在不失此情與義。“人要不斷自覺地向上實踐他所看到的理”，大致不外是看到此情義，實踐此情義。其間“向上之心”，“相與之情”，有不可分析言之者已。不斷有所看到，不斷地實踐，則卒成所謂聖賢。中國之所尚，在聖賢；西洋之所尚，在偉人；印度之所尚，在仙佛。社會風尚民族精神各方不同，未嘗不可於此識別。

人莫不有理性，而人心之振靡，人情之厚薄，則人人不同；同一人而時時不同。無見於理性之心理學家，其難為測驗者在此。有見於理性之中國古人，其不能不兢兢勉勵者在此。唯中國古人之有見於理性也，以為“是天之所予我者”，人生之意義價值在焉。外是而求之，無有也已！不此之求，奚擇於禽獸？在他看去，所謂學問，應當就是講求這個的，舍是無教育。所謂教育，應當就是教導培養這個的，舍是無教育。乃至政治，亦不能舍是。所以他納國家於倫理，合法律於道德，而以教化代政治（或政教合一）。自周孔以來二三千年，中國文化趨重在此，幾乎集全力以傾注於一點。假如中國人有其長處，其長處不能舍是而他求。假如中國人有其所短，其所短亦必坐此而致。中國人而食福，食此之福；中國人而被禍，被此之禍。總之，其長短得失，禍福利害，舉不能外乎是。

凡是一種風尚，每每有其擴衍太過之處，尤其是日久不免機械化，原意浸失，只余形式。這些就不再是一種可貴的精神，然而卻是當初有這種精神的證據。若以此來觀察中國社會，那麼，沿着“向上心強”“相與情厚”而余留於習俗中之機械形式，就最多。

譬如中國人一說話，便易有“請教”“賜教”等詞，順口而出。此即由古人謙德所余下之機械形式，源出於當初之向上心理。又譬如西洋朋友兩個人同在咖啡館吃茶，可以各自付茶資。中國人便不肯如此，總覺各自付錢，太分彼此，好難為情。此又從當初相與之情厚而有之余習也。這些尚不足為病。更有不止失去原意，而且演成笑話，滋生弊端者，其事亦甚多，今舉其中關係最大之一事，即中國歷代登庸人才之制度。中國古代封建之世，亦傳有選賢制度，如《周禮》、《禮記》所記載者，是否事實，不敢說。從兩漢選舉，魏晉九品中正，隋唐考試，這些制度上說，都是用人唯賢，意在破除階級，立法精神彰然而不可掩。除考試以文章才學為準外，其鄉舉里選，九品中正，一貫相沿以人品行誼為準。例如“孝廉”、“孝弟”、“賢良”、“方正”、“敦厚”、“遜讓”、“忠恪”、“信義”、“勞謙”等等，皆為其選取之目。這在外國人不免引以為異，卻是熟習中國精神之人，自然懂得。盡管後來，有名無實，笑話百出，卻總不能否認其當初有此一番用意。

(《中國文化要義》第七章)

### (三) 東西文化比較

你且看文化是什麼東西呢？不過是那一民族生活的樣法罷了。生活又是什麼呢？生活就是沒盡的意欲（will）。——此所謂“意欲”與叔本華所謂“意欲”略相近，——和那不斷的滿足與不滿足罷了。通是個民族，通是個生活，何以他那表現出來的生活樣法成了兩異的采色？不過是他那為生活樣法最初本因的意欲分出兩異的方向，所以發揮出來的便兩樣罷了。然則你要去求一家文化的根本或源泉，你只要去看文化的根源的意欲，這家的方向如何與他家的不同。你要去尋這方向怎樣不同，你只要他已知的特異采色推他那原出發點，不難一目了然。

以上的話自須加上說明，并辨白我這觀察文化的方法為何與

人不同，然後再適用到實際上去答我們的問題，才能明白。但現在爲行文的方便，且留到次章解說東方化的時候一堆比較著去說。此處只單舉一個對於西方化的答案專講講西方化。

如何是西方化？西方化是以意欲向前要求爲其根本精神的。

或說：西方化是由意欲向前要求的精神產生“塞恩斯”與“德謨克拉西”兩大異采的文化。

一家民族的文化原是有趨往的活東西，不是擺在那樣的死東西。所以我的說法是要表出他那種活形勢來，而李君那個“動的”“靜的”字樣卻是把沒來由沒趨向一副呆板的面目加到那種文化上去。——靜固是呆面目而動也是，譬如時辰表便是呆面目的動。一家民族的文化不是孤立絕緣的，是處於一個總關係中的。譬如一幅畫里面的一山一石，是在全畫上占一個位置的，不是四無關係的。從已往到未來，人類全體的文化是一個整東西，現在一家民族的文化，便是這全文化中占一個位置的。所以我的說法在一句很簡單的答案中已經把一家文化在文化中的地位，關係，前途希望統通表定了。而李君那一動一靜的說法，只表出東西兩家是各別的東西，卻沒有替他們於總關係中求個位置所在，這些話請看完我的全書自明。

現在且去講明我的答案。我們可以用四步的講法。先從西方各種文物抽出他那共同的特異采色，是爲一步；復從這些特異的采色尋出他那一本的源泉。這便是二步；然後以這一本的精神攬總去看西方化的來歷是不是如此，是爲三步；復分別按之各種事物是不是如此，這便是四步。前兩步是一往，後兩步是一反。

我們爲什麼要舉出那“精神”、“異采”，來作答呢？因爲我們所要知道某家文化是如何的，就是要知道他那異於別家的地方。必要知道他那異處，方是知道某家文化。倘若認不出他那特異處，那何所謂某家文化呢？某家的異點，他自己或不覺，對面人卻很容易覺得。所以我們東方人看西方東西，那異點便刺目而來，原是容易知道的。譬如最初惹人注目的槍炮，鐵甲艦，望遠鏡，顯微

鏡，輪船，火車，電報，電話，電燈，同後來的無綫電，飛行機以及洋貨輸入後的日常起居服御的東西，與我們本土的走內河還要翻的民船，一天走上數十里的驃車，以及油燈，蠟燭等等一切舊日東西比較真是異樣的很！使我們眼光撩亂不知所云。然沈下心去一看雖然形形色色種種不同，卻有個同的所在。就是樣樣東西都帶著征服自然的威風，為我們所不及。舉凡一切物質方面的事物，無不如此。然則這征服自然便是他們的共同異采了。再去看他這些東西是怎樣制作的，與我們向來制作東西的法子比比看。我們雖然也會打鐵，煉鋼，做火藥，做木活，做石活，建築房屋，橋梁，以及種種的制作工程，但是我們的制作工程都專靠那工匠心心傳受的“手藝”西方卻一切要根據科學——用一種方法把許多零碎的經驗，不全的知識，經營成學問，往前探討，與“手藝”全然分開，而應付一切，解決一切的都憑科學，不在“手藝”工業如此，農業也如此，不但講究種地有許多分門別類的學問，不是單靠老家老圃的心傳；甚至養鷄牧羊，我們看著極容易作的小事，也要入科學的範圍，絕不僅憑個人的智慧去作。總而言之，兩方比較，處處是科學與手藝對待。即如講到醫藥，中國說是有醫學，其實還是手藝。西醫處方，一定的病有一定的藥，無大出入；而中醫的高手，他那運才施巧的地方都在開單用藥上了。十個醫生有十樣不同的藥方，并且可以十分懸殊。因為所治的病同能治的藥，都是沒有客觀的憑準的。究竟病是什麼？“病竈”在那里？并不定要考定，只憑主觀的病情觀測罷了！（在中國醫學書里始終沒有講到‘病’這樣東西。）某藥是如何成分？起如何作用？並不追問。只拿溫涼等字樣去品定，究竟為溫為涼，意見也參差的很。他那看病用藥，那能不十人十樣呢？這種一定要求一個客觀共認的確實知識的，便是科學的精神；這種全然蔑視客觀準程規矩，而專要崇尚天才的便是藝術的精神。大約在西方便是藝術也是科學化；而在東方便是科學也是藝術化大家試去體驗。自不難見，蓋彼此各走一條路，極其所至必致如此。

科學求公例原則，要大家共認證實的；所以前人所有的今人都有得，其所貴便在新發明，而一步一步腳踏實地，逐步前進，當然今勝於古。藝術在乎天才秘巧，是個人獨得的，前人的造詣，後人每覺趕不上，其所貴便在祖傳秘訣，而自然要嘆，今不如古。既由師弟心傳，結果必分立門戶，學術上總不得建個共認的準則。第一步既沒踏實，第二步何從前進，況且即這點師弟心傳的東西有時還要失傳，今不如古，也是必至的實情了。明白這科學藝術的分途，西方人之所以喜新，而事事日新月異；東方人之所以好古，而事事幾千年不見進步，自無足怪。我們前章中說西方的文物須要看他最新的而說為今化，東方的文物要求之往古而說為古化，也就是因為西方的文明是成就於科學之上；而東方則為藝術式的成就也。

西方人走上了科學的道，便事事都成了科學的。起首只是自然界的東西，其後種種的人事，上自國家大政，下至社會上瑣碎問題，都有許多許多專門的學問，為先事的研究。因為他總要去求客觀公認的知識，因果必至的道理，多分可靠的規矩，而絕不聽憑個人的聰明小慧到臨時去瞎拼。所以拿著一副科學方法，一樣一樣地都去組織成了學問。那一門一門學問的名目，中國人從來都不曾聽見說過。而在中國是無論大事小事，沒有專講他的科學，凡是讀過四書五經的人，便什麼理財司法都可作得，但憑你個人的心思手腕去對付就是了。雖然書史上邊有許多關於某項事情——例如經濟——的思想道理，但都是不成片段，沒有組織的。而且這些思想道理多是為著應用而發，不談應用的純粹知識，簡直沒有。這句句都帶應用意味的道理。只是術，算不得是學。凡是中國的學問大半是術非學，或說學術不分，離開園藝沒有植物學，離開治病的方書沒有病理學，更沒有什麼生理學解剖學。與西方把學獨立於術之外而有學有術的，全然兩個樣子。雖直接說中國全然沒有學問這樣東西亦無不可，因為唯有有方法的乃可為學，雖然不限定必是科學方法而後可為學問的方法，但是說到方

法，就是科學之流風而非藝術的味趣。西方既秉科學的精神，當然產生無數無邊的學問。中國既秉藝術的精神，當然產不出一門一樣的學問來。而這個結果，學固然是不會有，術也同著不得發達。因為術都是從學產生出來的。生理學病理學固非直接去治病的方書，而內科書外科書里治病的法子都根據於他而來。單講治病的法子不講根本的學理，何從講出法子來呢？就是臨床經驗積累些個訣竅道理，無學為本，也是完全不中用的。中國一切的學術都是這樣單講法子的，其結果恰可借用古語是“不學無術”。既無學術可以準據，所以遇到問題只好取決自己那一時現於心上的見解罷了。從尋常小事到很大的事，都是如此。中國政治的尚人治，西方政治的尚法治，雖尚有別的來路，也就可以說是從這裏流演出來的。申言之還是藝術化與科學化。

我們試再就知識本身去看，西方人的知識是與我們何等的不同。同一個病，在中醫說是中風，西醫說是腦出血。中醫說是傷寒，西醫說是腸窒扶斯。為什麼這樣相左？因為他們兩家的話來歷不同，或說他們同去觀察一樁事而所操的方法不同。西醫是解剖開腦袋腸子得到病竈所在而後說的，他的方法，他的來歷，就在檢察實驗。中醫中風傷塞的話，窺其意，大約就是為風所中為寒所傷之謂。但他操何方法由何來歷而知其是為風所中為寒所傷呢？因從外表望着像是如此。這種方法加以惡謚就是“猜想”，美其名亦可叫“直觀”。這種要去檢察實驗的，便是科學的方法。這種只是猜想直觀的，且就叫他作玄學的方法。（從古來講玄學的總多是這樣，玄學是不是應當用這種方法，另一問題）這其間很多不同，而頭一樁可注意的：玄學總是不變現狀的看法，囫圇着看，整個着看，就拿那個東西當那個東西看；科學總是變更現狀的看法，試換個樣子來看解析了看，不拿那個東西當那個東西看，卻拿別的東西來作他看。譬如那個病人，中國只就着那個現狀看。西方以為就着那個樣看，看不出什麼來的，要變更現狀打開來看看，這是怎樣？這就是不拿他，當整個人，不可分的人看，卻看他

是由別的東西——血肉筋骨所成的種種器官——合起來的。所以中醫不要去求病竈，因他是認這整個的人病了。西醫定要去求病竈因他是認合成這人的某器官某部分病了。這兩家不同的態度是無論什麼時候總是秉持一貫的。且看中國藥品總是自然界的原物，人參、白朮、當歸、紅花…。那一樣藥的性質怎樣？作用怎樣？都很難辨認，很難剖說，像是奧秘不測為用無盡的樣子。因為他看他是整個的圓圖的一個東西，那性質效用都在那整個的藥上。不認他是什麼化學成分成功的東西，而去分析有效成分來用。所以性質就難分明，作用就不簡單了。西藥便多是把天然物分析檢定來用，與此恰相反。因為這態度不同的原故，中國人雖然於醫藥上很用過一番心，講醫藥的書比講別的書——如農工政法——都多。而其間可認為確實知識的依舊很少很少。用心用差了路，即是方法不能。由玄學的方法去求知識而說出來的話，與由科學的方法去求知識而說出來的話，全然不能作同等看待科學的方法所得的是知識，玄學的方法天然的不能得到知識，頂多算他是主觀的意見而已。

我們再去看中國人無論講什麼總喜歡拿陰陽消長五行生克去說。醫家對於病理藥性的說明，尤其是這樣。這種說法又是玄學的味道。他拿金木水火土來與五臟相配屬，心屬火，肝屬木，脾屬土，肺屬金，腎屬水。據靈樞素問還有東西南北中五方，青黃赤白黑五色，酸甘苦辣咸五味，宮商角徵羽五音，以及什麼五聲，五谷，五數，五畜等等相配合。雖看著是談資文料，實際似乎用不著，而不料也竟自拿來用。譬如這個人面色白潤就說他肺經沒病，因為肺屬金，金應當是白色，現在肺現他的本色就無病。又姜若炮黑了用，就說可以入腎，因為腎屬水其色黑。諸如此類，很多很多。這種奇絕的推理，異樣的邏輯，西方絕對不能容，中國偏行之千多年！西方人講學說理全都要步步踏實，於論理一毫不敢苟。中國人講學說理必要講到神乎其神，詭秘不可以理論，才算能事。若與西方比看，固是論理的缺乏而實在不只是論理的缺

乏，竟是“非論理的精神”太發達了。非論理的精神是玄學的精神。而論理者便是科學所由成就。從論理來的是確實的知識是科學的知識；從非論理來的全不是知識，且尊稱他是玄學的玄談。但是他們的根本差異，且莫單看在東拉西扯聯想比附與論理乖違，要曉得他所說話里的名辭（term）思想中的觀念，概念，本來同西方是全然兩個樣子的。西醫說血就是循環的血罷了，說氣就是呼吸的氣罷了，說痰就是氣管枝里分泌的痰罷了。老老實實的指那一件東西，不疑不惑。而中醫說的血不是血，說的氣不是氣，說的痰不是痰。乃至他所說的心肝脾肺你若當他是循環器的心，呼吸器的肺……那就大錯了，他都別有所指。所指的非復具體的東西，乃是某種意義的現象，而且不能給界說的。譬如他說這病在痰，其實非真就是痰，而別具一種意義；又如他說肝經有病，也非真是病了，乃別指一種現象為肝病耳。你想他把固定的具體的觀念，變化到如此的流動抽象，能彀說他只是頭腦錯亂而不是出乎一種特別精神麼？因為他是以陰陽消長五行生克為他根本的道理，而‘陰’‘陽’‘金’‘木’‘水’‘土’都是玄學的流動抽象的表號，所以把一切別的觀念也都跟著變化了。為什麼玄學必要用如此的觀念？因為玄學所講的，與科學所講的全非一事。科學所講的是多而且固定的現象。（科學自以為是講現象變化，其實不然，科學只講固定不講變化。）玄學所講的是一而變化變化而一的本體。我們人素來所用的都是由前一項來的觀念，或說觀念的本性就是為表前一項用的，照他那樣，一就不可以變化，變化就不可以一，所以非破除這種成規，不能挪到玄學上來用。破除觀念的成規，與觀念的制作不精純，極相似而不同。大家卻把中國學術，單看成制作不精純一面了。當知中國人所用的有所指而無定實的觀念，是玄學的態度，西方人所用的觀念要明白而確定，是科學的方法。中國人既然無論講什麼，都歡喜拿陰陽等等來講，其結果一切成了玄學化，有玄學而無科學（其玄學如何，另論。）西方自自然科學大興以來，一切都成了科學化，其結果有科學而無玄

學，除最近柏格森一流才來大大排斥科學的觀念，中西兩方在知識上面的不同，大約如此。

我們試再就兩方思想上去看看。思想是什麼？思想是知識的進一步。就着已知對於所未及知的宇宙或人生大小問題而抱的意見同態度。思想沒有不具態度的，并且直以態度為中心。但我們現在所要去看的只在意見上，不在態度上。態度是情感，是意志，現在則要觀察理性一面。思想既然跟着知識來，而照前邊所說中國人於知識上面特別的無成就，西方人則特別的有成就。他們兩方的“已知”很是相差，那所抱的思想自大大兩樣不待言了。中國人看見打雷就想有“雷公”，刮風就想有“風姨”，山有山神，河有河神，宇宙間一件一件的事情，天地日月……都想要有主宰的神祇。婚姻，子嗣，壽夭一切的禍福都想要有前定的。冥冥中有主持的。生是投胎來的，死後有鬼，還要投生去。擾亂世界的人是惡魔降生。世亂是應當遭劫。在西方人他曉得風是怎樣會起的，雷是怎樣會響的，乃至種種，他便不抱這般思想而想是没有神了。長壽是衛生得宜，死是病沒治好。無子定是身體有毛病。生非投胎，死亦無鬼。世亂是政治不得法，惡人不過是時會造成。前者因為知識既缺乏不明白這些現象的所以然，不免為初民思想之遺留，又加以他的夙養，總愛於尚未檢驗得實的予以十分之肯定，於是就進一步而為有神有鬼等等思想了。後者因為知識既有成就，看出因果必至的事理，對於初民思想鄙薄的很，又加以他的習慣，不能與人以共見共聞的通不相信，於是就進一步而為無神無鬼等等思想了。什麼叫知識缺乏？就是無科學。不檢驗得實而就肯定的，是何夙養？就是“非科學”的夙養。然則中國的思想如是，其原因都在無科學與“非科學”了。什麼叫知識有成就？就是有科學。不與人以共見就不相信，是何習慣？就是“科學”的習慣。然則西方思想如是，其原因都在有科學與“科學”了。（此處所說於兩方思想尚未加定，讀者幸勿誤會。）

西方的學術思想，處處看去，都表現一種特別的采色與我們

截然兩樣，就是所謂“科學的精神”。

我曾翻到杜威先生的教育哲學講演，談到科學進步的影響之大，他就說：“…所以我們可以說東方文化西方文化的區別即在於此”。雖然我還不以爲“即在於此”，然而亦可見“科學”爲區別東西化的重要條件是不錯的了。以下再去看西方化之別一種特別采色。

這西方學術思想上的特別，固已特別的很了，還有在吾人生活上一種更古怪的樣法，叫中國人看了定要驚詫，舌挾不下的，只是最近十多年來已經同他相習，不十分驚怪了。我們試把我們假作個十多年前的“醇正中國人”來看，這大的國家竟可沒有皇帝，竟可不要皇帝，這是何等怪事！假使非現在眼前，他直不相信天地間會有這樣事的。就是現在行之好幾年了，而真正相信這件事是可能的，還未必有幾個。他總想天下定要有個作主的人才成，否則，豈有不鬧哄的？鬧哄起來誰能管呢？怎的竟自可不鬧哄，這是他不能想象的，鬧哄怎的可不必有個人管，這也是他從未想象的。因此他對於這個鬧哄無已的中國。總想非仍舊抬出個皇帝來，天下不會太平。中國人始終記念着要復辟，要帝制，復辟帝制並非少數黨人的意思，是大家心理所同。他實在於他向來所走的路之外，想不出個別的路來。他向來所走的路是什麼路？是一個人拿主意，并要拿無制限的主意，大家伙都聽他的話，并要絕對的聽話，如此的往前走，原也可的安然無事的走去，原也是一條路。所謂別的是什麼路？是大家伙同拿主意，只拿有制限的主意；大家伙同要聽話，只聽這有制限的話。如此的往前走，可以從從容容的走去，也是一條路。凡是大家伙一同往前過活，總不外這兩路，而這兩條路的意向恰相背反。前者便是所謂獨裁，所謂專制，而爲我們向所走的路；後者便是所謂共和，所謂立憲，而爲西方人所走的路，而我們方要學步，一時尚未得走上去的。就爲這兩方恰相背反的原故，所以看了要驚怪，并且直不得其解，以夙習於此的人，走如彼精神的路，全不合轍，八九年也不曾走得

上去。

中國人看見西方的辦法沒有一個作主的人，是很驚怪了，還有看見個個人一般大小，全沒個尊卑上下之分，這也是頂可驚怪的。這固由於他相信天地間自然的秩序是分尊卑上下大小的，人事也當按照着這秩序來，但其實一個人間適用的道理的真根據還在他那切合應用上，不在看着可信。或者說：凡相信是一條道理的，必是用着合用。其所以相信尊卑上下是真理而以無尊卑上下爲怪的，實爲疑惑如果沒個尊卑上下，這些人怎得安生？這種疑怪的意思與前頭是一貫的。不過前頭是疑沒一個管人的人，即在上的人不成，後者是疑一切的人不安守等差不成，即是不安於卑下而受管不成。如果誰也不卑而平等一般起來，那便誰也不能管誰，誰也不管於誰，天下未有不亂的。如此而竟不亂，非他所能想象幾千年來維持中國社會安寧的就是尊卑大小四字。沒有尊卑大小的社會，是他從來所沒看見過的。原來照前所說，中國的辦法，拿主意的與聽話的，全然分開兩事，而西方則拿主意的即是聽話的，聽話的即是拿主意的。因此，中國“治人者”與“治於人者”劃然爲兩階級，就生出所謂尊卑來了，也必要嚴尊卑而後那條路才走得下去；西方一個個人通是“治人者”，也通是“治於人者”，自無所謂尊卑上下而平等一般了。於是這嚴尊卑與尚平等遂爲中西間之兩異的精神。

尊卑是個名分而以權利不平等爲其內容，而所謂平等的也不外權利的平等，所以所爭實在權利。權利的有無，若自大家彼此間比對着看，便有平等不平等的問題，若自一個個人本身看，便有自由不自由的問題。照中國所走那條路，其結果是大家不平等，同時在個人也不得自由。因爲那樣，雖然原意只是把大家伙一同往前過活的事，由一個人去作主拿主意，但其勢必致一個個人的私生活，也由他作主而不由個個人自主了，非只公衆的事交給他，我們無過問的權，就是個人的言論行動，也無自由處理的權了，這就叫不自由。雖然事實上盡可自由的很，那是他沒管，并非我有

權。本來那條路拿主意的若非拿無制限的主意，聽話的若非絕對的聽話，就要走不下去的，我們前邊說的時候已經綴及。所以大家要注意看的：

第一層便是有權無權打成兩截；

第二層便是有權的無限有權，無權的無限無權。

這無限兩個字很要緊，中國人是全然不理會這“限”的。“權利”“自由”這種觀念不但是他心目中從來所沒有的，并且是至今看了不得其解的。他所謂權的通是威權的權。對於人能怎樣怎樣的權，正是同“權利”相刺謬的權。西方所謂“權利”所謂“自由”原是要嚴“限”的，他卻當作出限與不限了。於是他對於西方人的要求自由，總懷兩種態度：一種是淡漠的很，不懂要這個作什麼？一種是吃驚的很，以為這豈不亂天下！本來他經過的生活不覺有這需要，而這個也實足以破壞他走的路。在西方人那條路便不然了。他那條路本來因要求權利，護持自由，而後才辟出來的，而既走那條路也必可以尊重個人自由。因為這個時候大權本在大家伙自身，即是個個人，個個人不願人干犯自家，還有什麼問題？所以這可注意的也要分兩層：

第一層便是公衆的事大家都參與作主的權；

第二層便是個人的事大家都無過問的權。

我們前邊說的時候，拿主意要綴以只拿有限制的主意，聽話要綴以只聽這有制限的話，就是為此了。西方人來看中國人這般的不想要權利，這般的不拿自由當回事，也大詫怪的，也是不得其解，這也為他的生活離了這個就不成的，故此看得異常親切要緊。於是這放棄人權與愛重自由又為中西間兩異的一端了。

原來中國人所以如此，西方人所以如彼的，都有他的根本，就是他們心里所有的觀念。中國人不當他是一個立身天地的人。他當他是皇帝的臣民。他自己一身尚非已有，那里還有什麼自由可說呢？皇帝有生殺與奪之權，要他死，他不敢不死，要他所有的東西，他不敢拿出來，民間的女兒，皇帝隨意選擇成千的關在

宮里。他們本不是一個“人”，原是皇帝所有的東西，他們是没有“自己”的。必要有了“人”的觀念，必要有了“自己”的觀念才有所謂“自由”的。而西方人便是有了這個觀念的，所以他要求自由，得到自由大家彼此通是一個個的人，誰也不是誰所屬有的東西；大家的事便大家一同來作主辦，個人的事使自己作主辦，別人不得妨害。所謂“共和”“平等”“自由”不過如此而已，別無深解。他們本也同中國人一樣屈服在君主底下的，後來才覺醒，逐漸抬起頭來，把君主不要了，或者雖還有，也同沒有差不多，成功現在這個樣子，而中國也來跟着學了。這種傾向我們叫他：“人的個性伸展”。因為以前的人通沒有“自己”不成“個”，現在的人方覺知有自己，漸成一個個的起來。然則兩方所以一則如此一則如彼的，其根本是在人的個性伸展沒伸展。

人的個性伸展沒伸展，前邊所說，不過是在社會生活最重要的一面——國家——表現出來的。其實從這一個根本點，種種方面都要表現出來。例如中國人除一面為皇帝的臣民之外，在親子之間便是他父母的兒女，他父母所屬有的東西。他父親如果打死他，賣掉他都可以的。他的妻子是他父母配給他的，也差不多是他父母所屬有的東西，夫婦之間作妻子的又是他的丈夫所屬有的東西，打他，餓他，賣掉他，很不算事。他自己沒有自己的生活，只伺候他丈夫而已。乃至師徒之間學徒也差不多要為他師傅所屬有的東西，他師傅具有很大的權。這都是舉其最著的地方，在這地方差不多對他都是無限有權，或無限無權。至其餘的地方，也處處是要一方凌過，一方屈伏，只不致像這般無止境罷了。在西方全然不是這個樣子。成年的兒子有他自己的志願，作他自己的生活，不以孝養老子為事業。在法律上權利都是平等的，并不以老子兒子而異。父母不能加兒女以刑罰，至於婆婆打兒媳婦，更是他聞所未聞的了。兒女的婚姻由他們自己作主，因為是他們自己的事。夫婦之間各有各的財產，丈夫用了妻子的錢，要還的。妻子出門作什麼事，丈夫并不能過問。一言不合，就要離婚，那里

可以打得？諸如此類，不須多數。總而言之，處處彼此相遇，總是同等。縱不同等而個人的自由必不能冒犯的。中國自從接觸西化，向在屈伏地位的也一個個伸展起來，老輩子看了驚詫，心里頭非常的不得寧帖。這就為這是西方化極特別的地方，或者比科學精神還惹人注意，因為切在我們生活上。

但是我們還要留意：西方的社會不可單看人的個性伸展一面，還有人的社會性發達一面。雖然個性伸展最足刺目而社會性發達的重要也不減。且可以說個性伸展與社會性發達並非兩樁事而要算一樁事的兩面。一樁事是說什麼？是說人類之社會生活的變動，這種變動從組織的分子上看便是個性伸展，從分子的組織上看便是社會性發達。變動的大關鍵要算在國家政治這層上，——就是指從前的政治是帝制獨裁現在變為立憲共和，由此而人的個性伸展社會性發達起來，至今還在進行未已。我們試來看，從前人都屈伏在一個威權底下，聽他指揮的，現在卻起來自己出頭作主，自然是個性伸展了，但所謂改建“共和”的，豈不就是聽指揮，亦豈就是自己出頭作主？還要大家來組織國家，共謀往前過活才行。這種組織的能力，共謀的方法，實是從前所沒有的，現在有了，我們就謂之人的社會性的發達。粗着說，似可把破壞時期說作個性伸展，把建設時期說作社會性發達，其實是不然的。我們生活不能停頓的，新路能走上去就走新路，新路走不上去必然仍走舊路。不能說不走的。個性伸展的時候，如果非同時社會性發達，新路就走不上去；新路走不上去，即刻又循舊路走，所謂個性伸展的又不見了。個性社會性要同時展發才成，如說個性伸展然後社會性發達，實在沒有這樣的事。所以謂個性伸展即指社會組織的不失個性，而所謂社會性發達亦即指個性不失的社會組織怎麼講呢？要知所謂組織不是并合為一，是要雖合而不失掉自己的個性，也非是許多個合攏來，是要雖個性不失而協調若一。從前大家像也并合為一，在大範圍里便失掉自己，又像是許多個合攏來，沒有意思的協調，只是湊到了一處，實在是沒有組織的。必到現在才

算是大家來組織國家了。凡要往前走必須一個意向，從前的國家不容人人有他的意思而只就一個意思爲意向走下去，那很簡易的，現在人人要拿出他的意思來，所向不一，便走不得而要散伙的，所以非大家能來組織不可，由這組織而後各人的意思盡有而協調若一，可以走得下去。故爾，社會性的發達正要從個性不失的社會組織來看的。這時候實在是新滋長了一種能力，新換過了一副性格，不容忽略過去。但是此外還有極昭著的事實可爲左證，因爲從這麼一變，社會上全然改觀，就以中國而論：自從西方化進門，所有這些什麼會，什麼社，什麼俱樂部，什麼公司，什麼團，什麼黨，東一個，西一個，或常設，或臨時，大大小小，隨處皆是，可是從前有的麼？這一樁一樁都所謂“要大家來組織”的，不是社會性質發達的表現麼？現在差不多不論什麼目的，但是大家所共的總是集合起來協調着往前作。在今日一個個人彼此相需極切，全然不是從前各自在家里非親非故不相往來的樣子。中國人或者還不甚覺得，正爲中國人不過才將開社會性發達的端，還沒作到能力的長成性格的換過，所以這種生活總是作不來，一個會成立不幾天就散伙，否則就是有名無實，或者內容腐敗全不具備這種生活的精神，以致不但不覺相需，有時還深以有團體爲痛苦了。這些事都可使我們把“社會性發達”這樁事看得更真切。

但還有一種重要的現象：就是這時候的人固然好集合，而家族反倒有解散的傾向。聚族而居的事要沒有了，就是父子昆弟都不同住，所謂家的只是夫婦同他們的未成年的子女。這種現象自有種種因由，但今就目前所要說的去說。原來好多人聚在一起，但凡多少有點共同生活的關係，這其間關係的維持就不容易，若真是不析產更難了，於是有族長家長的制度，把家族很作成一個範圍，而個人就埋沒消失在這里邊，那大家作主大家聽話的法治，在家人父子之間是行不去的，所以個性伸展起來，只有拆散一途，沒法維持。從前實是拿家里行的制度推到國，國就成了大的家，君主就是大家長，可以行得去的；現在回過來拿組織國家的法子推

到家，卻不行了。雖然是拆散而卻要算社會性發達的表現。因為非組織的集合將都絕迹，以後凡有集合，總是自己意思組織的了。而且這時候以一個個人直接作組織成國家，社會的單位，與從前“積家而成國”的不同，小範圍（家）的打破，適以為大組織的密合，所以說為社會性發達應用的現象。現在的人似又傾向到更大之組織，因為國還是個小範圍恐怕不免破除呢？雖得這種大組織要算是把近世人的生活樣法又掉換過，不是順着個性伸展走出來的而像是翻轉的樣子，其實照我的解釋，我還是認為個性伸展社會性發達，所以前邊說為還在進行未已。此容後再談。

因此西方人的倫理思想道德觀念就與我們很不同了。最昭著的有兩點：一則西方人極重對於社會的道德，就是公德，而中國人差不多不講，所講的都是這人對那人的道德，就是私德。譬如西方人所說對於家庭怎樣，對社會怎樣，對國家怎樣，對世界怎樣，都為他的生活不單是這人對那人的關係而重在個人對社會大家的關係。中國人講五倫，君臣怎樣，父子怎樣，夫婦怎樣，兄弟怎樣，朋友怎樣，都是他的生活單是這人對那人的關係，沒有什麼個人對社會大家的關係。（例如臣是對君有關係的，臣對國實在沒有直接關係）這雖看不出衝突來卻很重要，中國人只為沒有那種的道德所以不會組織國家。一則中國人以服從事奉一個人為道德，臣對君，子對父，婦對夫，都是如此，所謂教忠教孝是也。而西方人簡直不講，并有相反的樣子，君竟可不要。大約只有對多數人的服從沒有對某個人的服從。去事奉人則更無其實。這便兩方大相衝突起來，也還都為他們生活的路徑不同的原故。

總而言之，據我看西方社會與我們不同所在，這“個性伸展社會性發達”八字足以盡之，不能復外，這樣新異的色采給他個簡單的名稱便是德謨克拉西“democracy”。我心目中的德謨克拉西就是這般意思，不曉得的有什麼出入沒有。倘然不差，那麼我們就說：

西方人的社會生活處處看去都表現一種特別色采，與我們截

然兩樣的就所謂“德謨克拉西的精神”。

所有的西方化通是這“德謨克拉西”與前頭所說“科學”兩精神的結晶。分着說，自然是一則表見於社會生活上，一則表見於學術思想上，但其實學術思想社會生活何能各別存立呢？所以這兩種精神也就不相離的了。西方隨便一樁事體常都寓有這兩種精神。他的政治是德謨克拉西的政治，也是科學的政治。他的法律是德謨克拉西的法律，也是科學的法律。他的教育是德謨克拉西的教育，也是科學的教育，……諸如此類。又譬如宗教這樣東西（指通常的說）固為科學精神所不容，也為德謨克拉西精神所不容。西方人的反宗教思想是出於科學的精神還是德謨克拉西的精神是不能剖別的了。關於這兩種精神的話，細說起來沒有完，我們就暫止於此。

（《東西文化及其哲學》第二章）

#### （四）世界未來之文化與我們今日應持的態度

我們現在放開眼去看，所謂東西文化的問題，現在是怎樣情形呢？我們所看見的幾乎世界上完全是西方化的世界！歐美等國完全是西方化的領域，固然不須說了。就是東方各國，凡能領受接納西方化而又能運用的，方能使他的民族，國家站得住；凡來不及領受接納西方化的即被西方化的強力所占領。前一種的國家，例如日本，因為領受接納西方化，故能維持其國家之存在，并且能很強勝的立在世界上；後一種的國家，例如印度，朝鮮，安南，緬甸，都是沒有來得及去采用西方化，結果遂為西方化的強力所占領。而唯一東方化發源地的中國也為西方化所壓迫，差不多西方化撞進門來已竟好幾十年，使秉受東方化很久的中國人，也不能不改變生活，采用西方化！幾乎我們現在的生活，無論精神方面，社會方面和物質方面，都充滿了西方化，這是無法否認的。所以這個問題的現狀，並非東方化與西方化對壘的戰爭，完全是西

方化對於東方化絕對的勝利，絕對的壓服！這個問題此刻要問：東方化究竟能否存在？

再其次，我們來看秉受東方化最久，浸潤於東方化最深的中國國民對於西方化的壓迫歷來是用怎樣的方法去對付呢？西方化對於這塊土地發展的步驟是怎樣呢？據我們所觀察，中國自從明朝徐光啓翻譯幾何原本，李之藻翻譯談天，西方化才輸到中國來。這類學問本來完全是理智方面的東西，而中國人對於理智方面很少創造，所以對於這類學問的輸入並不發生衝突。直到清康熙時西方的天文，數學輸入亦還是如此。後來到咸豐年間，因西方化的輸入，大家看見西洋火炮，鐵甲，聲，光，化，電的奇妙，因為此種是中國所不會的，我們不可不採取他的長處，將此種學來。此時對於西方化的態度亦僅此而已。所以那時曾文正李文忠等創辦上海製造局，在製造局內譯書，在北洋練海軍，馬尾辦船政。這種態度差不多有幾十年之久，直到光緒二十幾年仍是如此。所以這時代名臣的奏議，通人的著作，書院的文課，考試的闈墨以及所謂時務書一類，都想將西洋這種東西搬到中國來，這時候全然沒有留意西洋這些東西並非憑空來的卻有他們的來源。他們的來源，就是西方的根本文化。有西方的根本文化，才產生西洋火炮，鐵甲，聲，光，化，電這些東西；這些東西對於東方從來的文化是不相容的。他們全然沒有留意此點，以為西洋這些東西好像一個瓜，我們僅將瓜蔓截斷，就可以搬過來！如此的輕輕一改變不單這些東西搬不過來。並且使中國舊有文化的步驟也全亂了。

我方才說這些東西與東方從來的文化是不相容的。他們本來沒有見到文化的問題，僅只看見外面的結果，以為將此種結果調換改動，中國就可以富強，而不知道全不成功的！及至甲午之役，海軍全體覆沒，於是大家始曉得火炮，鐵甲，聲，光，化，電，不是如此可以拿過來的，這些東西後面遠有根本的東西。乃提倡廢科舉，興學校，建鐵路，辦實業。此種思想盛行於當時，於是戊戌之變法不成而繼之以庚子的事變，於是變法的聲更盛。這種

運動的結果，科舉廢，學校興，大家又逐漸著意到政治制度上面，以為西方化之所以為西方化，不單在辦實業興學校，而在西洋的立憲制度代議制度，於是大家又群趨於政治制度一方面，所以有立憲論與革命論兩派。在主張立憲論的以為假使我們的主張可以實現，則對於西洋文化的規模就完全有了，而可以同日本一樣，變成強盛的國家。——革命論的意思也是如此。這時的態度既著目在政治制度一點，所以革命論家奔走革命，立憲論家請求開國會，設諮詢局，預備立憲。後來的結果，立憲論的主張逐漸實現；而革命論的主張也在辛亥年成功。此種政治的改革雖然不能說將西方的政治制度當真采用，而確是一個改變；此時所用的政體決非中國固有的政治制度。但是這種改革的結果，西洋的政治制度實際上仍不能在中國實現，雖然革命有十年之久，而因為中國人不會運用，所以這種政治制度始終沒有安設在中國。於是大家乃有更進一步的覺悟，以為政治的改革仍是枝葉，還有更根本的問題在後頭。假使不從更根本的地方作起，則所有種種作法都是不中用的，乃至所有西洋文化都不能領受接納的。此種覺悟的時期很難顯明的劃分出來，而稍微顯著的一點，不能不算新青年陳獨秀他們幾位先生。他們的意思要想將種種枝葉拋開，直截了當去求最後的根本。所謂根本就是整個的西方文化——是整個文化不相同的問題。如果單采用此種政治制度是不成功的，須根本的通盤換過才可。而最根本的就是倫理思想——人生哲學——所以陳先生在他所作“吾人之最後覺悟”文中以為種種改革通用不著，現在覺悟得最根本的在倫理思想。對此種根本所在不能改革，則所有改革皆無效用到了這時才發現了西方化的根本的所在，中國不單火炮，鐵甲，聲，光，化，電，政治制度不及西方，乃至道德都不對的！這是兩問題接觸最後不能不問到的一點，我們也不能不嘆服陳先生頭腦的明利！因為大家對於兩種文化的不同都容易麻糊，而陳先生很能認清其不同，并且見到西方化是整個的東西不能枝枝節節零碎來看！這時候因為有此種覺悟，大家提倡此時

最應做的莫過於思想之改革，——文化運動。經他們幾位提倡了四五年，將風氣開辟，於是大家都以爲現在最要緊的思想之改革——文化運動——不是政治的問題。我們看見當時最注重政治問題的如梁任公一輩人到此刻大家都棄掉了政治的生涯而趨重學術思想的改革方面。如梁任公林宗孟等所組織的新學會的宣言書，實在是我們很好的參證的材料，足以證明大家對於西方文化態度的改變！

到了此時，已然問到兩文化最後的根本了。現在對於東西文化的問題，差不多是要問：西方化對於東方化，是否要連根拔掉？中國人對於西方化的輸入，態度逐漸變遷，東方化對於西方化步步的退讓，西方化對於東方化節節的斬伐！到了最後的問題是已將枝葉去掉要向咽喉處去著刀！而將中國化根本打倒！我們很歡迎此種問題，因爲從前枝枝節節的做法，實在徒勞無功。此時問到根本，正是要下解決的時候，非有此種解決，中國民族不會打出一條活路來！

\* \* \*

質而言之，世界未來文化就是中國文化的復興，有似希臘文化在近世的復興那樣。人類生活只有三大根本態度，如我在第三章中所說：由三大根本態度演爲各別不同的三大系文化，世界的三大系文化，世界的三大系文化實出於此。論起來，這三態度都因人類生活中的三大項問題而各有其必要與不適用，如我前面歷段所說，最妙是隨問題的轉移而變其態度——問題問到那裡，就持那種態度；卻人類自己在未嘗試經驗過時，無從看得這般清楚而警醒自己留心這個分際。於是古希臘人，古中國人，古印度人，各以其種種關係因緣湊合不覺就單自走上了一路，以其聰明才力成功三大派的文明——迥然不同的三樣成績。這自其成績論，無所謂誰家的好壞，都是對人類有很偉大的貢獻。卻自其態度論，則有個合宜不合宜；希臘人態度要對些，因爲人類原處在第一項問題之下；中國人態度和印度人態度就嫌拿出的太早了些，因爲問

題還不到。不過希臘人也並非看清必要而爲適當之應付，所以西洋中世紀折入第三路一千多年。到文藝復興乃始揀擇批評的重新去走第一路，把希臘人的態度又拿出來。他這一次當真來走這條路，便逼直的走下去不放手，於是人類文化上所應有的成功如征服自然，科學，德莫克拉西都由此成就出來，即所謂近世的西洋文化。西洋文化的勝利，只在其適應人類目前的問題，而中國文化印度文化在今日的失敗，也非其本身有什麼好壞可言，不過就在不合時宜罷了。人類文化之初，都不能不走第一路，中國人自也這樣，卻他不待把這條路走完，便中途拐彎到第二路上來；把以後方要走到的提前走了，成爲人類文化的早熟。但是明明還處在第一問題未了之下，第一路不能不走，那裡能容你順當去走第二路？所以就只能委委曲曲表出一種曖昧不明的文化——不如西洋化那樣鮮明；並且耽誤了第一路的路程，在第一問題之下的世界現出很大的失敗。不料雖然在以前爲不合時宜而此刻則機運到來。蓋第一路走到今日，病痛百出，今世人都想拋棄他，而走這第二路，大有往者中世人要拋棄他所走的路而走第一路的神情。尤其是第一路走完，第二問題移進，不合時宜的中國態度遂達其真必要之會，於是照樣也揀擇批評的重新把中國人態度拿出來。印度文化也是所謂人類文化的早熟；他是不待第一路第二路走完而徑直拐到第三路上去的。他的行徑過於奇怪，所以其文化之價值始終不能爲世人所認識。（無識的人之恭維不算數；）既看不出有什麼好，卻又不敢菲薄。一種文化都沒有價值，除非到了他的必要時；即有價值也不爲人所認識，除非曉得了他所以必要的問題。他的問題是第三問題前曾略說。而最近未來文化之興，實滿足以引進了第三問題，所以中國化復興之後將繼之以印度化復興。於是古文明之希臘，中國、印度三派竟於三期間次第重現一遭。我並非有意把他們弄得這般整齊好玩，無奈人類生活中的問題實有這麼三層次，其文化的路徑就有這麼三轉折，而古人又恰好把這三路都已各別走過，所以事實上沒法要他不重現一遭。吾自有見

而爲此說，今人或未必見，然吾亦豈求諒於今人者。

在最近未來第二態度復興；以後着順走下去，怎樣便引進了第三問題，這還要說一兩句。我們已經看清現在將以直覺的情趣解救理智的嚴酷，乃至處處可以見出理智與直覺的消長，都是不得不然的。這樣，就從理智的計慮移入直覺的真情，未來人心理上實在比現在人逼緊了一步；如果没有問題則已，如有問題，那麼，這個問題就對他壓迫的非常之緊。從孔家的路子更是引人到真實的心理，那麼，就更緊湊。當初藉以解放痛苦的是他，後來貽人以痛苦的亦即是 he；前人之於理智，後人之於直覺，都是這樣。在人類是時時那里自救，也果然得救，卻是皆適以自殺，第三問題是天天接觸今人的眼臉而今人若無所見的，到那情感益臻真實之後，就成了滿懷唯一問題。而這問題本是不得解決的，一邊非要求不可，一邊絕對不予滿足，弄得左右無絲毫回旋余地！此其痛苦爲何如？第三期的文化也就於是產生；所謂印度人的路是也。從孔子的路原是掃空一切問題的，因爲一切問題總皆私欲；卻是出乎真情實感的則不能出乎這真情實感的問題在今日也能掃空，卻是在那將來則不能像這類出乎真情實感的第三問題在今日則順應而應，過而不留，很可以不成爲問題；如果執着不舍必是私欲，絕非天理之自然。在將來那時別無可成爲問題的，不必你去認定一個問題而念念不忘，他早已自然而然的把這一個問題擺在你的眼前，所以就沒有法子掃空了。關於第三期文化的開發，可說的話還很多；但我不必多說了，就此爲止。本來印度還人那種特別生活差不多是一種貴族的生活，非可遍及於平民，只能讓社會上少數居優越地位，生計有安頓的人，把他心思才力用在這個上邊。唯有在以後的世界大家的生計都有安頓，才得容人人來作。於自己於社會均沒妨礙，這也是印度化在人類以前文化中爲不自然的，而要在某文化步段以後才順理之證。

我們推測的世界未來文化既如上說，那麼我們中國人現在應持的態度是怎樣才對呢？對於這三態度何取何舍呢？我可以說：

第一，要排斥印度的態度，絲毫不能容留；

第二，對於西方文化是全盤承受，而根本改過，就是對其態度要改一改；

第三，批評的把中國原來態度重新拿出來。

這三條是我這些年來研究這個問題之最後結論，幾經審慎而後決定，并非偶然的感想；必須我把以上一章一章通通看過記清，然後聽我以下的說明，才得明白。或請大家試取前所錄李超女士追悼會演說詞，和民國八年出版的唯識述義序文里一段，與現在這三條參照對着，也就可尋出我用意之深密而且決之於心者已久。唯識述義序文一段錄後：

“印度民族所以到印度民族那個地步的是印度化的結果，你曾留意嗎？如上海劉仁航先生同好多的佛學家，都說佛化大興可以救濟現在的人心，可以使中國太平不亂，我敢告訴大家，假使佛化大興，中國之亂便無已；且慢胡講者，且細細商量商量看！”

現在我們要去說明這結論，不外指點一向致誤所由，和所受病痛，眼前需要，和四外情勢，并略批評旁人的意見，則我的用意也就都透出了。照我們歷次所說，我們東方文化其本身都沒有什麼是非好壞可說，或什麼不及西方之處；所有的不好不對，所有的不及人家之一點，就在步驟凌亂，成熟太早，不合時宜。並非這態度不對，是這態度拿出太早不對，這是我們唯一致誤所由。我們不待抵抗得天行，就不去走征服自然的路，所以至今還每要見厄於自然。我們不待有我就去講無我不待個性申展就去講屈己讓人，所以至今也未曾得從種種威權底下解放出來。我們不待理智條達，就去崇尚那非論理的精神，就專好用直覺，所以至今思想也不得清明，學術也都無眉目。並且從這種態度就根本停頓了進步，自其文化開發之初到他數千年之後，也沒有什麼兩樣。他再不能回頭補走第一路，也不能往下去走第三路；假使沒有外力進門，環境不變，他會要長此終古！譬如西洋人那樣，他可以沿着第一路走去，自然就轉入第二路；再走去，轉入第三路；即無

中國文明或印度文明的輸入，他自己也能開辟他們出來。若中國則絕不能，因為他態度殆無由生變動，別樣文化即無由發生也。從此簡直就沒有辦法；不痛不癢真是一個無可指名的大病。及至變局驟至，就大受其苦，劇痛起來。他處在第一問題之下的世界，而於第一路沒有走得幾步，凡所應成就者都沒有成就出來；一旦世界交通，和旁人接觸，那得不相形見绌？而況碰到的西洋人偏是個專走第一路大有成就的，自然更禁不起他的威凌，只有節節失敗，忍辱茹痛，聽其踐踏，僅得不死。國際上受這種種欺凌已經痛苦不堪，而尤其危險的，西洋人從這條路上獲成功的是物質的財，他若挾着他大資本和他經濟的手段，從經濟上永遠制服了中國人，為他服役，不能翻身，都不一定至於自己眼前身受的國內軍閥之蹂躪，生命財產無半點保障，遑論什麼自由；生計更窮得要死，試去一看下層社會簡直地獄不如；而水旱頻仍，天災一來，全沒對付，甘受其虐；這是頂慘切的三端，其余種種太多不須細數。然試就所有這些病痛而推原其故，何莫非的的明白自己文化所貽害；只緣一步走錯，弄到這般天地！還有一般無識的人硬要抵賴不認，說不是自己文化不好，只被後人弄糟了。而嘆惜致恨於古聖人的道理未得暢行其道。其實一民族之有今日結果的情景，全由他自己以往文化使然；西洋人之有今日全由於他的文化，印度人之有今日全由他的文化，中國人之有今日，全由於我們自己的文化，而莫從抵賴；也正為古聖人的道理行得幾分，所以才致這樣，倒不必恨惜。但我們絕不後悔絕無怨尤。以往的事不用回顧，我們只爽爽快快打主意現在怎樣再往下走就是了。

（《東西文化及其哲學》緒論及第五章）

## 二、中西印哲學比較

照我的意思——我為慎重起見還不願意說就是佛家或唯識家的意思，只說是我所得到的佛家的意思，——去說說生活是什麼？

生活就是“相續”。唯識把“有情”——就是現在所謂生物——叫做“相續”。生活與“生活者”並不是兩件事，要曉得離開生活沒有生活者，或說只有生活沒有生活者——生物。再明白的說，只有生活這件事，沒有生活這件東西，所謂生物，只是生活。生活生物非二，所以都可以叫作“相續”。生物或生活實不只以他的“根身”——“正報”——為範圍，應該包他的“根身”“器界”——“正報”“依報”——為一整個的宇宙——唯識上所謂“真異熟果”——而沒有範圍的。這一個宇宙就是他的宇宙。蓋各有各自的宇宙——我宇宙與他宇宙非一抑此宇宙即是他也——他與宇宙非二。照我們的意思，盡宇宙是一生活，只是生活，初無宇宙。由生活相續，故爾宇宙似乎恒在，其實宇宙是多的相續，不似一的宛在，宇宙實成於生活之上，托乎生活而存者也。這樣大的生活是生活的真象，生活的真解。但如此解釋的生活非幾句話說是清的，我們為我們的必需及省事起見，姑說至此處為止。

我們為我們的必需及省事起見，我們縮小了生活的範圍單就着生活的表層去說。那麼，生活即是在某範圍內的“事的相續”。這個“事”是什麼？照我們的意思，一問一答即唯識家所謂一“見分”一“相分”——是為一“事”。一“事”，一“事”，又一“事”。…如是涌出不已，是為“相續”。為什麼這樣連續的涌出不已？因為我們問之不已——追尋不已。一問即有一答——自己所為的答。問不已答不已，所以“事”之涌出不已。因此生活就成了無已的“相續”。這探問或追尋的工具其數有六：即眼、耳、鼻、舌、身、意。凡剎那間之一感覺或一念皆為一問一答的一“事”。在這些工具之後則有為此等工具所自產出而操之以事尋問者，我們叫他大潛力或大要求或大意欲——沒盡的意欲。當乎這些工具之前的，則有殆成定局，在一期內——人的一生——不變更，雖還是要相續而轉，而貌似堅頑重滯之宇宙——“真異熟果”。現在所謂小範圍的生活——表層生活——就是這“大意欲”對於這“殆成定局之宇宙”的努力，用這六樣工具居間活動所連續而發一

問一答的“事”是也。所以我們把生活叫作“事的相續”。

這個差不多成定局的宇宙——真異熟果——是由我們前此的自己而成功這樣的；這個東西可以叫做“前此的我”或“已成的我”，而現在的意欲就是“現在的我”。所以我們所說小範圍生活的解釋即是“現在的我”對於“前此的我”這一種奮鬥努力。所謂“前此的我”或“已成的我”就是物質世界能為我們所得到的，如白色，聲響，堅硬等皆感覺對他現出來的影子呈露我們之前者；而這時有一種看不見，聽不到，摸不着的非物質的東西，就是所謂“現在的我”，這個“現在的我”大家或謂之“心”或“精神”，就是當下向前的一活動，是與“已成的我”——物質——相對待的。

從講生活那段起，似乎偏於敘述及抽象，不像批評具體的問題有趣味，而卻是很重要，是我們全書的中心。我們批評的方法即因此對於生活的見解而來。

我們現在將奮鬥的意思再解釋一下。照我們以前的解釋，所謂生活就是用現在的我對於前此的我之奮鬥，那麼，什麼叫做奮鬥呢？因為凡是“現在的我”要求向前活動，都有“前此的我”為我當前的“礙”，譬如我前面有塊石頭，擋着我過不去？我須用力將他搬開固然算是礙，就是我要走路，我要喝茶，這時我的肢體，同茶碗都算是礙；因為我的肢體，或茶碗都是所謂“器世間”——“前此的我”——是很笨重的東西，我如果要求如我的願，使我肢體運動或將茶碗端到嘴邊，必須努力變換這種“前此的我”的局面，否則是絕不會滿意的；這種動力去改變“前此的我”的局面而結果有所取得就是所謂奮鬥。所以凡是一個用力都算是奮鬥，我們的生活無時不用力，即是無時不奮鬥，當前為礙的東西是我的一個難題，所謂奮鬥就是應付困難，解決問題的差不多一切“有情”——生物——的生活都是如此，并不單單是人類為然，即如蒼蠅所以長成六個足，許多眼睛，全都因為應付困難，所以逐漸將他已成的我變成這個模樣，以求適應環境的。不過這種應付都

是在意識以前的，是本能的生活。人的生活大半分也都是本能的生活，譬如小兒生下來就會吃乳，睡覺…這些都是用他“不學而能”的本能，去應付困難解決問題的。雖然具有意識的人類，固然半是用意識來支配自己，但與許多別的生物有的意識很微，有的簡直沒有意識的，其本能生活仍一般重要。總之無論為本能的或為有意識的向前努力，都謂之奮鬥。

以上解釋生活的話是很親切真確的說法。但是這話還要有幾層的修訂才能妥貼；其應修訂之點有三層：

(一) 為礙的不單是物質世界——已成的我——就是，不僅是我自己的真異熟果。還有另外一個東西——就是其他的有情。譬如我將打獵所得的禽獸食肉剝皮，這時雖是對於他有情的根身之一種改變局面，其實還是對於“已成的我”的奮鬥；因為其他有情的根身實在就是我的器界——已成的我；所以這時為礙的並非另外的有情仍是我自己的“真異熟果”。真正為礙的是在其他有情的“他心”而不在其根身。譬如我要求他人之見愛，或提出一種意見要求旁人同我一致，這時為礙的即是“他心”；這才是真正的其他有情並非我的“已成的我”，而是彼之“現在的我”；這時他究竟對我同意與否尚不可知，我如果要求大家與我同意，就須陳訴我意，改造“他心”的局面，始能如我的願，這亦即是奮鬥。此應修訂者一。

(二) 為礙的不僅物質世界與‘他心’還有一種比較很深隱為人所不留意，而卻亦時常遇見的，就是宇宙間一定的因果法則。這個法則是必須遵循而不能避免的，有如此的因，一定會有如彼的果；譬如吃砒霜的糖一定要死乃是因果必至之勢，我愛吃砒霜糖而不願意死，這時為礙的就是必至的自然律，是我所不能避免的。又如凡人皆願生活而不願老死，這時為礙的即在“凡生活皆須老死”之律也。此應修訂者二。

(三) 人類的生活細看起來還不能一律視為奮鬥。自然由很細微的事情一直到很大的事情——如從抬手動腳一直到改造國家

——無一不是奮鬥，但有時也有例外。如樂極而歌，興來而舞，乃至一切遊戲音樂歌舞詩文繪書等等情感的活動，游藝的作品，差不多都是潛力之抒寫，全非應付困難或解決問題，所以亦即全非奮鬥。我們說這些事與奮鬥不同，不單單因為他們是自然的流露而非浮現於意識之上的活動，——不先浮現於意識之上而去活動的也有算是奮鬥的。——也因為其本性和態度上全然不同。此應修訂者三。

這樣一個根本的說法，加以三層修訂，大體上可以說是妥貼的了。我們對於三方面文化的觀察，以及世界未來文化的推測，亦皆出於此。這時我們再來看，雖然每一“事”中的一問都有一答，而所答的不一定使我們的要求滿足。大約滿足與否可分為下列四條來看：

(一) 可滿足者此即對物質世界——已成的我——之奮鬥；這時只有知識力量來不及的時候暫不能滿足。而卻本是可以解決的問題。譬如當初的人要求上天，因為當時的知識力量不及所以不能滿足，而自發明輕氣球，飛行機之後也可以滿足；可見這種性質上可以解決的要求終究是有法子想的。

(二) 滿足與否不可定者：如我意欲向前要求時為礙的在有情的“他心”，這全在我的要求範圍之外，能予我滿足與否是沒有把握的。例如，我要求旁人不要恨我，固然有時因為我表白誠懇可以變更旁人的“他心”，而有時無論如何表白，他仍舊恨我，或者口口聲聲不恨而心里照舊的恨。這時我的要求能滿足與否是毫無一定不能由我作主的。因為我只能制服他的身體而不能制服他的“他心”；只能聽他來定這結果。

(三) 絶對不能滿足者：此即必須遵循的因果必至之勢，是完全無法可想的。譬如生活要求永遠不老死，花開要求永遠不凋謝，這是無論如何做不到的，絕對不可能的，所以這種要求當然不能滿足。

(四) 此條與以上三條都不同，是無所謂滿足與否的。這種生

活是很特異的，如歌舞音樂以及種種自然的情感發揮，全是無所謂滿足與否或做到做不到的。

人類的生活大致如此。而我們現在所研究的問題，就是：文化並非別的，乃是人類生活的樣法。那麼，我們觀察這個問題，如果將生活看透，對於生活的樣法即文化，自然可以分曉了。但是在這里還要有一句聲明：文化與文明有別。所謂文明是我們在生活中的成績品，——譬如中國所製造的器皿和中國的政治制度等都是中國文明的一部分。生活中呆實的制作品算是文明，生活上抽象的樣法是文化。不過文化與文明也可以說是一個東西的兩方面，如一種政治制度亦可說是一民族的制作品——文明，亦可以說是一民族生活的樣法，——文化。

以上已將生活內容解釋清楚，那麼，生活既是一樣的為什麼生活的樣法不同呢？這時要曉得文明的不同就是成績品的不同，而成績品之不同則由其用力之所在不同，換言之就是某一民族對於某方面成功的多少不同；至於文化的不同純乎是抽象樣法的，進一步說就是生活中解決問題方法之不同。此種解決問題的方法——或生活的樣法——有下列三種：

(一) 本來的路向：就是奮力取得所要求的東西，設法滿足他的要求；換一句話說就是奮鬥的態度。遇到問題都是對於前面去下手，這種下手的結果就是改造局面，使其可以滿足我們的要求，這是生活本來的路向。

(二) 遇到問題不去要求解決，改造局面，就在這種境地上求我自己的滿足。譬如屋小而漏，假使照本來的路向一定要求另換一間房屋，而持第二種路向的遇到這種問題，他並不要求另換一間房屋，而就在此種境地之下變換自己的意思而滿足，并且一般的有興趣。這時下手的地方並不在前面，眼睛並不望前看而向旁邊看；他並不想奮鬥的改造局面，而是回想的隨遇而安。他所持應付問題的方法只是自己意欲的調和罷了。

(三) 走這條路向的人，其解決問題的方法與前兩條路都不同，

遇到問題他就想根本取消這種問題或要求。這時他既不像第一條路向的改造局面，也不像第二條路向的變更自己的意思，只想根本上將此問題取銷。這也是應付困難的一個辦法，但是最違背生活本性。因為生活的本性是向前要求的。凡對於種種欲望都持禁欲態度的都歸於這條路。

所有人類的生活大約不出這三個路徑樣法：（一）向前面要求；（二）對於自己的意思變換，調和持中；（三）轉身向後要求；這是三個不同的路向。這三個不同的的路向。非常重要，所有我們觀察文化說法都以此為根據。

說到此地，我們當初所說觀察文化的方法那些話——見第二章——可以明白了。生活根本在意欲而文化不過是生活之樣法，那麼，文化之所以不同由於意欲之所向不同是很明的。要求這個根本的方向，你只要從這一家文化的特異彩色，推求他的原出發點，自可一目了解。現在我們從第一步所求得的西方文化的三大特異彩色，去推看他所從來之意欲方向，即可一望而知他們所走是第一條路向——向前的路向：

（一）征服自然之異采 西方文化之物質生活方面現出征服自然之采色，不就是對於自然向前奮鬥的態度嗎？所謂燦爛的物質文明，不是對於環境要求改造的結果嗎？

（二）科學方法的異采 科學方法要變更現狀，打碎，分析來觀察；不又是向前面下手克服對面的東西的態度嗎？科學精神於種種觀念，信仰之懷疑而打破掃蕩，不是銳利邁往的結果嗎？

（三）德謨克拉西的異采 德謨克拉西不是對於種種威權勢力反抗奮鬥爭持出來的嗎？這不是由人們對人們持向前要求的態度嗎？

這西方化為向前的路向真是顯明的很，我們在第二章里所下的西方化答案：“西方化是以意欲向前要求為根本精神的。”

就是由這樣觀察得到的。我們至此算是將預定四步講法之第二步作到，點明西方化各種異采之一本源泉是在“向前要求”的

態度了。

我們就此機會，把我們對於“如何是東方化？”的答案提出如下：

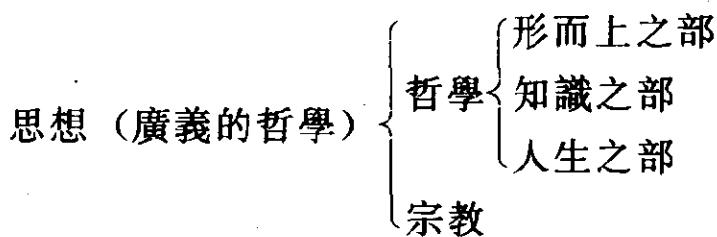
中國文化足以意欲的調和持中為基本精神的。印度文化是以意欲反身向後要求為其根本精神的。

質而言之，我觀察的中國人是走第二條路向；印度人是走第三條路向。寫在此外為的是好同西方的路向態度對照着看。至於這兩個答案說明，還容說明西方化後再去講。

\* \* \*

平常人往往喜歡說：西洋文明是物質文明，東方文明是精神文明。這種話自然很淺薄，因為西洋人在精神生活及社會生活方面所成就的很大，絕不止是物質文明而已，而東方人的精神生活也不見得就都好，抑實有不及西洋人之點。然而我們卻也沒有方法否認大家的意思，因為假使東方文化有成就，其所成就的還是在精神方面，所以大家的觀察也未嘗不對。因此我們對於中國文化及印度文化之積極面目須在本章講精神方面時才能表白。還有中國文化與孔家，印度文化與佛教，其關係重要密切非同尋常，所以我們要觀察兩方文化，自不能不觀察孔家與佛教，因此也必須從哲學方面來講。

我們現在要先聲明兩句話將本章所講的範圍指定。本章的範圍是講思想。思想是什麼？我們在第二章里已經說過：思想就是知識的進一步——就是從已有的知識，發生添出來的意思。所以思想的範圍很廣，諸如哲學宗教等等都包括在內。所謂哲學就是有系統的思想，首尾銜貫成一家言的；所謂宗教就是思想含一種特別態度，並且由此態度發生一種行為的，至於哲學所包亦甚寬，如形而上學，認識論，人生哲學皆屬之。現在將他序列如下：



本章的範圍就是講明我們所觀察的西洋中國印度三方思想的四項情形而推論其形勢。現在為講說便利起見，就將觀察所得，列為下表：

目別	西 洋 方 面	中 國 方 面	印 度 方 面
宗 教	初於思想甚有勢後遇批評失勢力自身逐漸變化以應時需	素淡於此後模仿他方關係亦泛	占思想之全部勢力且始終不墜亦無變
形而上之哲	初盛後遭批評幾至路絕今猶在失勢覓路中	自成一種與西洋印度者全非一物勢力甚普且一成不變	與西洋為同物但研究之動機不同隨着宗教甚盛且不變動
知識之部	當其盛時掩蓋一切為哲學之中心問題	絕少注意幾可以說沒有	有研究且頗細但不盛
人生之部	不及第二部之盛又粗淺	最盛且微妙與其形而上學相連占中國哲學之全部	歸入宗教幾舍宗教別無人生思想因此倫理念薄

我們將此表講明就可以知道三方精神生活之不同了。但在講明此表之前，我要說一說我講這個東西所用的工具——名詞。因為這些名詞稍微生一點，不加解釋，很難明瞭，所以在這裡將所用的名詞略為講明，以便大家對於後文容易瞭解。

我所用的名詞就是唯識家研究知識所說的話。我所以要說他的原故，因為本章是講三方思想的。我們以前曾經說過：思想就是知識的進一步，觀察思想首宜觀其方法，所以我們要先為知識之研究。我研究知識所用的方法，就是根據於唯識學。所以我在講明三方面的思想以前，不能不先講明我觀察所用的工具——唯識學的知識論；然後我的觀察乃能進行。

唯識家講知識所常用的名詞就是“現量”、“比量”、“非量”。（參看我著的印度哲學概論及唯識述義）我們觀察知識，即要曉得知識如何構成的。知識之構成，照我們的意思，即由於此三量是心理方面的三種作用，一切知識皆成於此三種作用之上。我且將

三量分別解說如下：

(一) 現量 照唯識家原來的講法，甚為繁難，我現在簡單明瞭的指給大家看。所謂“現量”就是感覺 (Sensation)。譬如我喝茶時所嘗到的茶味，或我看桌上白布所得到的白色，都是“現量”。卻是此外要聲明，感覺時並不曉得什麼是茶味或白色，只有由味覺或視覺所得到茶或白色的感覺而無茶味或白色所含的意義；——知茶味或白色之意義另為一種作用——所以“現量”的作用只是單純的感覺。此時我們所指的“現量”只是唯識家所謂對“性境”的那一種認識作用，不可超過或不及這個範圍。“性境”——某範圍的“性境”——是什麼？照唯識家的解釋，“性境”的第一條件是有影（親相分）有質（本質）；第二條件是影要如其質。若以我們普通的話來解釋，如看見白布的“白”即是“性境”；“白”是我的影象，我所以覺得“白”是由視神經對於外界刺激而反射者；至於白布的自己，唯識家謂之“本質”。其是白非白，我們無從而知；因為無論什麼人不能不用眼睛看，用眼睛看時，所得即為我眼識之所變現，而非布之本質。蓋吾人之覺官為對外探問之工具；每一感覺即一探問，而所感覺則其所為答或報告也，故白實出主觀所造，非布固有。然必有布，始生白覺，故有影有質是“性境”第一條件。布的白否固不可知，而實有使我們生白的影象之能力；所以我所生之白的影象，要如布之所刺激而變生，才沒有錯。假如對於能生黑的影象之本質的刺激而變生白的影象，就是誤謬，即為影不如其質。影必如質是為“性境”的第二條件。我們現在所謂“現量”就是對“性境”的認識作用，按平常的話講，就是感覺而加以嚴格之甄別的，——如普通所說蓋多以非感覺濫誤作感覺，故不得不嚴別之，其濫誤暫不及舉。此外還有一種“特殊現量”。“特殊現量”是什麼？我們簡單來說：就是看白布時並不變生白的影象，乃至雖有山河大地在前而無所見，此即所謂“特殊現量”這是怎麼一回事將來再講明。又現量所認識者唯識家又謂之“自相”與後比量所認識之“共相”對稱，——

如後說。我們現在只要知道知識之所以成就賴於感覺——“現量”——者甚多。譬如我所有茶的知識皆由我以前感覺茶的顏色和味道為其端始，而後據以經營成功“茶”的觀念。待茶之知識即成，固有別種心理作用而非單此一種作用，然憑藉於感覺——“現量”——者已經是很重大了。

(二) 比量“比量智”即是今所謂“理智”，也是我們心理方面去構成知識的一種作用。譬如我對於茶之知識是怎樣得來構成的呢？就是看見，喝過多少次的茶，從所有非茶的東西——白水，菜湯，油，酒，……——分別開來，而從種種的茶——紅茶，綠茶，清茶，濃茶……——抽出其共同意義，見了茶即能認識，這就是對於茶的概念最清晰，明白，確定的時候。如此構成概念之作用可分為簡，綜——分，合——兩種作用。當構成茶的概念時先將種種不同的茶連貫起來得其究竟共同之點，此為綜的作用；同時即將茶與其余的東西分開，并的各種顏色知其與茶不相干，此為簡的作用，當然簡別時，即綜合時，實無先後。此種簡綜且簡別茶的作用即所謂“比量智”。我們構成知識第一須憑藉現量，但如單憑藉現量——感覺——所得的仍不過雜多零亂的影象，毫沒有一點頭緒，所以必須還有比量智將種種感覺綜合其所同簡別其所異，然後才能構成正確明瞭的概念。所以知識之成就，都借重於現量比量的。此種認識作用所認識的是什麼呢？就是意義——概念——即唯識家所謂“共相”，而其境則所謂“獨影境”也。“獨影境”是有影無質的；當我心中作“茶”之一念時，其所緣念亦為一影象，然此影象無質為伴而與“見分”同種生；照直說，就是非藉於客觀之物才變生的，而是我心所自生私有的。所以謂之“共相”者，因為這個茶的意義——概念——是多般之茶所共有的，故曰“共相”。然而對同一的白紙每次感覺一白，亦只可說前後相似，未可云同一，因為每次各有他的自相，故現量——感覺——所得曰“自相”。

(三) 直覺——非量 知識是由於現量和比量構成的，這話本

來不錯。但是在現量與比量之間，還應當有一種作用，單靠現量和比量是不成功的。因為照唯識家的說法，現量是無分別，無所得的；——除去影象之外，都是全然無所得，毫沒有一點意義；如是從頭一次見黑無所得，則累若干次仍無所得，這時間比量智豈非無從施其簡，綜的作用？所以在現量與比量中間，另外有一種作用，就是附於感覺——心王——之“受”，“想”二心所。“受”“想”二心所是能得到一種不甚清楚而且說不出來的意味的，如此從第一次所得“黑”的意味積至許多次，經比量智之綜合作用貫穿起來，同時即從白，黃，紅，綠，……種種意味簡別清楚，如是比量得施其簡，綜的作用，然後才有抽象的意義出來。“受”，“想”二心所對於意味的認識就是直覺。故從現量的感覺到比量的抽象概念，中間還須有“直覺”之一階段；單靠現量與比量是不成功的。這個話是我對於唯識家的修訂。凡直覺所認識的只是一種意味精神，趨勢或傾向。試舉例以明之。譬如中國人講究書法，我們看某人的書法第一次就可以認識得其意味，或精神；甚難以語人；然自己閉目沈想，固躍然也；此即是直覺的作用。此時感覺所認識的只一橫一畫之墨色；初不能體會及此意味，而比量當此第一次看時，絕無從施其綜簡作用，使無直覺則認識此意味者誰乎？我們平常觀覽名人的書法或繪畫時，實非單靠感覺只認識許多黑的筆畫和許多不同的顏色，而在憑直覺以得到這些藝術品的美妙或氣象恢宏的意味。這種意味，既不同乎呆靜之感覺，且亦異乎固定之概念，實一種活形勢也。至於直覺所認識的境是什麼呢？他所認識的即所謂“帶質境”。帶質境是有影有質而影不如其實的。譬如我聽見一種聲音，當時即由直覺認識其妙的意味，這時為耳所不及聞之聲即是質，妙味即是影；但是這種影對於質的關係與現量及比量皆不同。蓋現量所認識為性境，影象與見分非同種生，所以影須如其實，并不純出主觀，仍出客觀；而比量所認識為獨影境，影與見分同種生無質為伴，所以純由主觀性。至於直覺所認識為帶質境，其影乃一半出於主觀一半出於客觀，有

聲音爲其質，故曰出於客觀，然此妙味者實客觀所本無而主觀之所增，不可曰全出客觀，不可曰性境，只得曰帶質而已。（唯識家不承認客觀，此特爲一時便利，暫如此說之。）譬如我們聽見聲音覺得甚妙，看見繪畫覺得甚美，吃糖覺得好吃，其實在聲音自身無所謂妙，繪畫自身無所謂美，糖的自身無所謂好吃；所有妙，美，好吃等等意味都由人的直覺所妄添的。所以直覺就是“非量”，因爲現量對於本質是不增不減的；比量亦是將如是種種的感覺加以簡，綜的作用不增不減得出的抽象的意義，故此二者所得皆真，雖有時錯，然非其本性；唯直覺橫增於其實則本性既妄，故爲非量。但是我們所以不用“非量”而用直覺者，因爲唯識家所謂“非量”系包括“似現量”與“似比量”而言，乃是消極的名詞，否定的名詞，表示不出於現量比量之外的一種特殊心理作用，故不如用直覺爲當。又直覺可分爲兩種：一是附於感覺的，一是附於理智的。如聽見聲音而得到妙味等等，爲附於感覺上的直覺。若如讀詩文所得妙味，其妙味初不附於墨字之上而附於理解命意之上，於是必藉附於理智之直覺而後能得之。然惟如認識“生活”及“我”時，才能見出第二種直覺的重要來，此待後說。

以上所說是構成知識的三種工具。一切知識都是由這三種作用構成。雖然各種知識所含的三種作用有成分輕重的不同，但是非要具備這三種作用而不可，缺少一種就不能成功的。

\* \* \*

我們先來看印度的形而上學，他們所討究的問題，大半與西洋形而上學的問題一般樣子，喜歡講宇宙本體。他們的家數宗派是很多，其頂著名的，有很豐富的哲學思想的，自爲僧佉宗——數論派，吠檀多宗——梵天派；今西洋人研究他們的很不少。然而我們看他們實不能解免於批評，僧佉人所謂“自性”“神我”，差不多就是笛卡爾心物二元的樣子，吠檀多人所謂“梵天”差不多就是斯賓諾莎泛神一元的樣子，其爲獨斷論是不可諱的。此外如吠世史迦派，尼耶也派，瑜伽派等或見解不同而價值不過如此論，

如吠世史迦之極微論亦元子論及 Monads 說之流；或思想與前二宗不相遠，如瑜伽派之與僧侶，所以都可不必細論。在佛教因為教法種種不一，思想似不一致，其後流傳各處，分部開宗，又莫不自認為佛家思想，似乎很難得準據以爲論斷。然而終究有條理可尋，那麼，我去尋得的結果則佛教固確乎不陷於古形而上學家之錯誤者也。試分敘於下：

- (一) 小乘佛教是絕口不談形而上學的；
- (二) 大乘佛教是談形而上學而開辟得法的；
- (三) 外國佛教談形而上學，間或不得法，然佛教固不負其責的。

小乘佛教之不談形而上學，多無人留意，我覺得這實是最大之事！小乘色、心並舉乍看上去亦可曰物心二元，但其實是不然。從他那色與心彼此不相屬，亦無所共屬去說，應爲物心二元，卻是色、心都是所謂“有爲法”，他們俱目爲非真實的，那里能以他爲本體呢？又印度人之求宇宙本體，都是要解脫了以契合本體的；小乘是要解脫到“無爲法”的，他所要解脫以去者正在色心，那麼，色心不是他的本體是很明的。他既然解脫在“無爲”又說“無爲”是真常，那麼，很像是本體哩。但他又不說“無爲”爲萬有所自出，并且還說“無爲”離色心而定有，那麼，“無爲”又怎能算他本體呢？要曉得小乘的說話，實在不是在那里答對什麼宇宙本體的問題，他只是將宇宙萬有分門別類來看，至於萬有歸總一個的觀念，他並沒有。我們從種種方面看小乘的經論，非不繁博精微，但是絕口不談形而上學的。這在小乘自己，固然可以免於批評，並且可以幫助大乘佛教，證明佛教於無論東西古時所不免之錯誤而竟無之。你要看印度當那時節，大家都各鳴一說的競談這項問題，而佛教起來插足於此社會，偏偏一句不談，豈不是很可注意嗎？這是什麼原故他意能如此？照我說這是小乘大乘都是佛說的一個證據。如果不是有意不提，以爲後來再說之地，怎能恰好小乘預先就替後出的大乘留下地步，怎能單自堅決的不討

論大家討論的問題？這在以小乘爲佛說以大乘爲後出的人未必就信，但我很望他有番解釋，莫忽略過去。在我的意思，佛的形而上學在當時不肯拿出來，拿出來不惟於其思想界沒有好處，且恐益發糊塗膠固而不得開明。所以，先說的小乘教只談相對，不談絕對，雖與當時思想問題不相切合而全然不顧；待大乘教才對他們講說，這時候又只講絕對，幾不講一句相對的話了。等到唯識學出來——他是從相對講入絕對的——才把二者溝通，使後人明白佛教是怎麼一回事。我不敢說印度大乘佛教都是講唯識學的，但唯識家的方法也是他們的方法，則其講形而上學不爲獨斷。惟年代太久，或流至遠方，寢失原來根本，那就不敢擔保了。例如中國所開之華嚴宗等，又流到日本，爲井上圓了輩所盛談者，均難逃譏評，則所謂外國佛教，佛教固不負其責也。

我們看唯識家所指明給我們的佛家形而上學方法是如何呢？這要細說就來不及，我只能簡單的告訴大家。他不像羅素舍去經驗單走理智一路，也不像柏格森用那可疑的直覺；他依舊用人人信任的感覺，——他叫作現量。他平常講知識的時節，只信任現量同比量是對的，由這兩樣東西能給我們確實可靠的知識，此外什麼直覺，冥想，等等都排斥，這態度與西方科學家一般無二。科學家經營他的科學，用的感覺和理智，也就是唯識家經營他的學問之所用的工具。你展開因明，唯識的書一看，就可以看見唯識家怎樣的不許人超過感覺的說話，他同所謂“批評的自然派哲學”(Critical Natualism)如皮耳松感覺主義一流絕相似。皮耳松所云：我們離感覺則一無所有，若說有一樣東西超越感覺而是實在，那就不成話的，這就是唯識家頭一步的議論。從這樣態度豈不是形而上學就不能講了麼？不錯的。唯識家原以具體的“宇宙”觀念就是非量，再從這個上邊去講許多話，更是非量非量，他早把形而上學根本的不合，批評的很明白。然他卻來講形而上學，這也就可以看出他的講形而上學與那糊塗亂講的是不同了！

西洋人與唯識家既都從只認感覺理智，結果推翻形而上學，這

時候唯識家又來重建形而上學豈不是要另辟方法麼？不然的他還是牢固守着感覺一點也不變，而結果就可以產生他的形而上學。不過他說，我們要把感覺——他所謂現量——從直覺理智等作用分離出來而只留下他一種作用，自然而然就好了。從我們現在的感覺，到那能認識宇宙本體的理量。約之爲兩步：

(一)頭一步現量 我們所以前邊序列三種認識作用必要用現量的名稱而不用感覺的名稱，實在因爲平常我們的感覺固然所對是“性境”不妨說爲現量，而已竟牽混到別的作用一起，而不能分，以致一般人所謂感覺的差不多都是着知覺(Perception)說，所以不可再認同現量。現量是純靜觀的；這在實驗主義家從生物研究得的心理，必然不承認有什麼純靜觀的認識作用。這個不承認是很對的，我們的感覺器官本來是生活中之工具，其認識作用皆爲一種有所爲的活動，安得而爲純靜觀的。唯識家亦正爲此而說日常生活雖無時不有現量而現量不可得，蓋現量作用在平常甚暫甚微，但卻非竟無。必須把這牽混入非量之甚暫甚微的現量分離獨立，暫者久之微者著之。——即是將有所爲的態度去淨而爲無私的，——純靜觀——才好。倘能做到，便是這頭一步的現量。以何爲做到之驗呢？就是看飛鳥，只見鳥（但不知其爲鳥）而不見飛；看幡動，只見幡（但不知其爲幡）而不見動。

(二)次一步現量 儻能做到頭一步就會慢慢到了這一步，這還是順着那個來，不過比前更進一步的無私，更進一步的靜觀；然而無私靜觀亦至此不能再進了。這以何爲驗呢？就是眼前的人山河大地都沒有了！空無所見！這空無所見就是見本體。在唯識家叫做“根本智證真如。”

這上邊的話自須加之說明才行。原來照佛家說，我們人或其他生物眼前所對着的宇宙——上天，下地。回頭自己的軀體，——只是自己向前要求的一個回答。人或其他生物，你不要看他是安安靜靜老老實實的，他長的眼睛，鼻子，耳朵，你不要看他很端正文雅的，他實在是像饑餓的一般猛烈往前奔去，他那眼、耳、手、

足一切器官實在都是一副家伙，極獰惡貪婪的在那里東尋西找。這自然太罵人，人都不能承認，自己覺得我並沒有如此。要曉得這本來是不自知的，不浮現於意識上的，而藏在後邊的；就是你躺在那里睡覺，一動不動，不知不識，還是奮勇的在那里活動。這個往前追求蓋基於二執——我執，法執；當其向前求的時候蓋即認有前面，認有自己，所謂求即攬來予我之態度，惟此所說認物認我與攬來云云，都不必果有此意而已經先存在了。我們意中的“我”，“法”，是粗暴有間斷的，無關重要的，此處所說是指甚深隱細而念念相續永不間斷的。這念念緣我，相續不斷的是一最根本的作用叫作“末那識”。——第七識。那東想西想時起時落的心並非根本的，重要的，他不過是往前生活所用工具之一；連同眼，耳，鼻，舌，身五覺官并稱前六識。這眼耳等在人自然是六數，其實別的生物不一定這樣，也許覺官少一兩樣，也許巧慧——第六識——不發達，幾乎沒有，所以最關重要的還是在第七識，大約有生命無生命是生物非生物之辨就在此有二執與否。蓋生命寄於向前活動，向前活動基於二執故也。當其運用六工具向前要求時，所碰到的實非別的還是自己所現：眼見色，色即眼識現；耳聞聲，聲即耳識現，乃至意緣念，念即意識現。此即前面敘三量時所說無論現比非量——感覺，念慮——其影像皆由自己變現是也。影象之後尚有本質，則常人所指為客觀的物質世界也。但其實不然。七識執什麼以為我呢？七轉識——七識并前六識——所變現影象何自來呢？與此之本質皆在阿賴耶識——第八識，照直說，這七識之所以為本質者——無論執我而緣內界或前求而緣外界——皆此阿賴耶識；乃至七識所自變現生者亦皆出於阿賴耶識。唯一的物件只此阿賴耶識東看西看，上看下看，內看外看，所碰到的都是他，不過不單影象是隨時變現，非恒在的東西，就是這內外的本質，你看他死呆呆的物質世界，實在也是遷流不息，相續而轉。一塊石頭不是一塊石頭，是許多石頭的相續。不單影象是隨人變現各自不同，你眼識所現的紅白屬你，我眼識所見的紅白屬我；就

是本質也非客觀存在而是隨人不同的，你的宇宙是你所現，我的宇宙是我所現。此時最可注意的，內外俱是一阿賴耶識，而竟被我們打成兩截，中間加了重重隔膜。這就是說在我們生活中——向前要求中——分成物我兩事；而七識執我又自現影象則內里一重隔阻，前六識攝物又自現影象則外向一重隔阻，所以整個的宇宙，所謂絕對，自爲我們感覺念慮所不能得到，當這些工具活動的時候，早已分成對立形勢而且隔阻重重了。你要揭開重幕，直認唯一絕對本體，必須解放二執，則妄求自息，重幕自落，一體之義，才可實證。這就是唯識家所貢獻於形而上學的方法。所以這頭步二步都無非往這面做去：沈靜！休歇！解放！所幸感覺器官上還有這一點暫而微的現量是真無私，純靜觀的；只要你沈靜，休歇，解放，其用自顯。譬如頭一步的現量就是私利的比非量都不起了，所以看飛動的東西不見飛動。飛動是一種形勢，意味，傾向而已，并不是具體的東西，現量無從認識他。因爲現量即感覺中只現那東西——或鳥或幡——的影象，這影象只是一張像片。當那東西在我眼前飛動假爲一百剎那，我也就一百感覺相續出有一百影片相續現出。在每一影片其東西本是靜的，那麼，一百影片仍只有靜的東西，其飛動始終不可見。必要同時有直覺等作用把這些影片貫串起來，飛動之勢乃見，這與活動電影一理。所以不見飛動，爲直覺不起獨有現量之證。到次一步的現量是解放到家的時候才有的，那時不但虛的飛動形勢沒了，乃至連實的影片也沒了，所以才空無所見。因爲影片本是感覺所自現，感覺譬如一問，影片即其所自爲之一答，你如不同，自沒有答。當我們妄求時，感官爲探問之具，遇到八識，變的本質就生此影象，乃至得到大解放，無求即無問，什麼本質影象也就沒有了，於是現量直據“真如”——即本體。這唯識上所謂“智與真如，平等平等”，“無分別智，不變而緣”。再轉出“後得智”又來分別諸法自其相等，把無分別智——一名根本智——所證說出告訴我們，便是形而上學了。

大概意思如上已盡。在外人自未必都相信，在佛家的人也恐指摘我種種不對。但我的看法是如此，我識唯識家提出有形而上學的新方法，且比羅素柏格森的方法為滿意，為可信任。形而上學本來不能講，現在他能來講，這個大翻案只有他做到了。並且很奇怪，最近哲理的闡發，都予他不少的證明，兩相相反對他的柏格森羅素都是他最大的幫忙的人。柏格森所操方法同他固不對，而所得的道理卻多密合，這是為兩方都是研究一個東西——生命，生物——的原故。羅素所走一路，用理智對外研究似與他不相干，而不料比柏格森還有契合的地方。柏格森說“生命”“綿延”是整的不可分的，這實在有點不對，因他墮於“常見”。羅素所主張，得到安斯坦相對論而證明的‘事情相續說’卻幾於非斷非常，把唯家所說，一塊石頭不是一塊石頭而是許多石頭相續，和反對靜體之義，都加以證明。我們常設想，起古唯識家於地下而一覽西洋學說，他反對講形而上學反對靜體的物質在當日為外道小乘所不喻的，乃至種種主張在當日無論如何同人家講亦不相信的，或自己要說沒有說出來的，都有這許多人來幫忙，一定歡喜的不知所雲。實在唯識學在今日講，比古代容易得其解，但我斷言唯識學的機運並未到；其故後詳。

我們上面只說唯識家對於形而上學不可經驗的開出一條經驗的路來，至概念判斷是否能使用，以及唯識家對於形而上學如何解決，都還不曾說。這話在印度哲學概論第三篇第三章講知識之界限效用問題替他說得很詳明，此處不能很多說。簡單說：概念判斷只用在相對而不能施於絕對，“絕對”不是一個念，昔人所問形而上學的問題都要取消。他在根本智，後得智中所得而告訴於我們的也沒有別的，就是“不可說不可念”，例如：本體心物一多的問題，那麼，就是非心非物，非一非多，乃至非有非無，乃至本體這句話就不對，凡有所說俱是戲論若說也不妨，不過說了就不算，所以佛菩薩在大乘經論長篇大套談他的形而上學，只是你不要當話聽罷了。真正的形而上學如是如是。於是乎唯識家的大

翻案文章是翻而不翻，翻過來之意與未翻原案還是相符順的。

現在須要說明的有一樁事：何以西洋印度研究一樣的問題而印度人單開辟出這條路來？請拿我前面所別的表中，西洋同印度的情形一比，便知不同。表云：印度形而上學西洋爲同物但研究之動機不同，隨着宗教甚盛且不變動。蓋兩方唯一之不同只在研究的動機上，此不可不注意者。西洋人是什麼動機？可以說作知識的動機，科學的動機；印度人是什麼動機？可以說作行爲的動機，宗教的動機。西洋人無論爲希臘時或文藝復興後，其研究哲學都是出於好知的意思，他們叫做“愛智”。印度人像是沒有那樣余閑，他情志上迫於一類問題而有一種宗教的行爲，就是試着去解脫生活復其清靜本體，因爲這個原故，所以他們沒有哲學只有宗教，全沒有想講什麼形而上學，只是要求他實行的目標。例如吠檀多人講“梵天”，他就要去實做梵天；僧侶人講“自性”“神我”他就要實做到神我，自性的各歸其位，都不是在那里談什麼哲理。總而言之，他們的厭生活，求出世，是他們的動機所在。要出世出到那里去呢？那麼，自然要想我本來是不如此的，宇宙本體是清淨的，果如何斯爲宇宙本體？這是他們問題之所在。於是就各出己見，這一家以爲如何如何，那一家以爲如何如何，并且把如何可以做到的路子訓示人去做。在他自己實宗教而已，我們則從他的教訓中抽取他的道理算作哲學。這與西方情形豈非大大不同！——一個是出於第一條路向，一個是走到第三條路向上去。從這不同，其結果先分出一方形而上學可以失勢無人講，而這一方則不能，因他這種行爲是不能阻止的，則求本體講本體無論如何不能罷手。然此猶結果之小者，其大結果，即一方無論如何不能辟得形而上學的方法，而一方則得以開辟出來也。這個道理並不難懂，就是我們在前所說的，你如果不息止要求，還是拿六個工具去探問什麼宇宙的本體，無論怎樣探求總是自己工具上的回報影象，沒有法子得到本體。必得要像印度人厭棄生活來息止生活庶乎可望摸着息止生活的竅——解放二執——而實證本體，此

則唯識家所以成功於印度也。於是是要問印度宗派甚多，皆有息止生活之法，佛家而外即沒有得息止的嗎？誠然如是。印度各宗要求息止生活大抵原相近似，其方法，即他們所謂瑜伽者，亦若比同。但所似所同者自外面粗形式看耳，其實內容殊異，而此事差之毫厘，謬以千里，故卒惟佛教一家得之。假若此事不為人類的一種成功則已，苟得為一種成功則不可知其為走第三條路之結果，而印度文明之所在也。

\* \* \*

我們對於印度文化在精神生活方面的成就大概的說過了，現在要來觀察中國文化的這一面情形。中國文化在這一面的情形很與印度不同，就是於宗教太微淡，我們曾經說過。因此中國的宗教沒有什麼好說的，而在他文化里邊頂重要的似是他那無處不適用的玄學——形而上學。那麼我們就來試看他的形而上學如何。我在前邊講過形而上學這個東西自西洋人痛下批評後，幾乎無法可講，如果不於其批評外開辟方法，那麼，不論講得怎樣，都是不值一錢。印度的佛家，如我們所觀察，似乎算得自己開辟出一條路來的，然則我們就要問：中國的形而上學是否與他方古代形式上學一樣陷於西洋人所批評的錯誤，還是另有好方法呢？他這方法與印度的是一樣，還是各別呢？我們仔細審量後，可以說中國並沒有陷於西洋和印度古代形而上學的錯誤，亦與佛家方法各別不相涉。他是另自成一種形而上學西洋印度的全非同物，我已在表內開列明白。有許多人因為不留心的結果，不覺得這三方的形而上學有什麼根本的不同，就常常誤會牽混在一處來講。譬如章太炎，馬夷初，陳鍾凡諸位都很喜歡拿佛家唯識上的話同中國易經、莊子，來相比附；說什麼乾坤就同於阿賴耶識，末那識，一類的話。這實在是大大的錯誤！大約大家都有一個根本的錯誤，就是以為人類文化總應該差不多，無論他是指說彼此的同點，或批評他們的差異，但總以為是可以拿着比的其實大誤！他們一家一家——西洋，印度，中國——都各自為一新奇的穎異的東西，初

不能相比三方各走一路，殆不相涉，中國既沒有走西洋或印度那樣的路，就絕對不會產生像西洋或印度的那樣東西，除非他也走那路時節。你們如果說中國形而上學的某某話，就是印度佛家唯識的某某話，那我就請你看中國人可曾有印度人那樣奮力齊奔於人生第三路向嗎？如果你承認不曾有，那麼印度形而上學在中國何從產生出來！即使他們所說的話盡管相似到十分，如果根本不同時，就不得算同，不得相比。據我所觀察中國的形而上學與西洋和印度的根本不同，可分兩點去說：

(一) 問題不同 中國形而上學的問題與西洋，印度，全然不同，西洋古代和印度古代所問的問題在中國實是没有的。他們兩方的問題原也不盡同，但如對於宇宙本體的追究，確乎一致。他們一致的地方，正是中國同他們截然不同的地方，你可曾聽見中國哲學家一方主一元，一方主二元或多元；一方主唯心，一方主唯物的辯論嗎？像這種呆板的、靜體的問題，中國人並不討論，中國自極古的時候傳下來的形而上學，作一切大小高低學術之根本思想的是一套完全講變化的。——絕非靜體的他們只講些變化上抽象的道理，很沒有去過問具體的問題。因為這問題不同的原故，其情形因也不同，他們僅只傳習講說而很少爭辯，分開黨派，各提主張，互相對峙的。雖然一家文化初起的時候，因路向尚無定，思想向各方面發展種種都有一點萌芽，中國也許間或有些與印度西洋相似的，譬如老子所說的：“有物混成，先天地生。”似很近於具體。但老子的道理終究不在靜體，他原亦出於古代的易理——“歸藏”——而講變化的。況且只萌露這一點總不能算數，若因為這類的相似，就抹煞那大部分的不同，總不應該。你不要把中國的金、木、水、火、土，五行，當作印度地、水、火、風四大一樣看；一個是表抽象的意味，一個是指具體的物質，並不能牽混為一的。

(二) 方法不同 中國形而上學所講，既為變化的問題，則其所用之方法，也當然與西洋印度不同。因為講具體的問題所用的

都是一些靜的，呆板的概念，在講變化時絕對不能適用，他所用的名詞只是抽象的，虛的意味。不但陰陽乾坤只表示意味而非實物，就是具體的東西，如“潛龍”，“牝馬”之類，到他手里也都成了抽象的意味，若呆板的認為是一條龍，一匹馬，這便大大錯了。我們認識這種抽象的意味或傾向，是用什麼作用呢？這就是直覺我們要認識這種抽象的意味或傾向，完全要用直覺去體會玩味，才能得到所謂。“陰”“陽”“乾”“坤”因為感覺所得不到，亦非由理智作用之運施而後得的抽象概念。理智所制成之概念皆明確固定的，而此則活動渾融的也。

從上面所說看來，可見中國的形而上學，在問題和方法兩層，完全同西洋人印度人兩樣。在西洋古代合印度的幾外道所講的都是靜體問題，而因為方法的不講求，所以陷於錯誤。以後再談那類形而上學，都要提出新方法才行。至於中國的形而上學全然不談靜體，並且所用的方法也與西洋印度不同，所以近世批評形而上學可講不可講與方法適用不適用的問題；都與中國的形而上學完全不相干涉。我們上面所說的兩點實在甚關重要，如果不能認清，我們沒有法子說中國形而上學可以站得住。如果一個不小心，就錯謬的要不得。大約古來弄錯的人也很不少，所以我們頗看見有人注意加以針砭。我記得陳淳很辨別太極兩儀非物之一點；又偶翻到宋元學案里邊有許白雲答人問的話，大概的意思，是說，太極兩儀都不過是一個意思，周濂溪就慮人不明白要以太極爲一物，所以加無極在上邊，然至今猶有人以兩儀爲天地者，這實在大大不可；太極是理，陰陽是氣，理與氣與形是不能混的，合起來說，固然形稟氣而理具氣中，分之則形上形下不可以無別也。他這個話非常之對，中國學術所有的錯誤，就是由於方法的不謹，往往拿這抽象玄學的推理應用到屬經驗知識的具體問題；如中國醫學上講病理藥性其方法殆多不合。並且除掉認清這些地方之外，還有我們更根本重要應做的事，就是去弄清楚了這種玄學的方法，他那陰陽等觀念固然一切都是直覺的，但直覺也只能認識那些觀念

而已，他並不會演出那些道理來；這蓋必有其特殊邏輯，才能講明以前所成的玄學而可以繼續研究在前人頗拿他同數理在一起講，這或者也值得研究。但我於此實在無研究，不敢輕易說話，不過我們一定可以知道這個方法如果弄不出來則中國一切學術之得失利弊，就看不分明而終於無法講求。我們又相信除非中國文明無一絲一毫之價值則已，苟猶能於西洋印度之外自成一派，多少有其價值，則為此一派文明之命根的方法必然是有的，只待有心人去弄出來罷了。此非常之大業，國人不可不勉！

此刻我們來講中國這一套形而上學的大意。中國這一套東西，大約都具於周易。周易以前的歸藏，連山，和周易以後流布到處的陰陽五行思想，自然也不能全一樣，然而大致總一樣的。足可以周易代表他們。又講易經的許多家的說法原也各有不同，然而我們可以說這所有許多的不同，無論如何不同，卻有一個為大家公認的中心意思，就是“調和”。他們雖然不一定像這樣說詞，而他們心目中的意思確是如此，其大意以為宇宙間實沒有那絕對的，單的，極端的，一偏的，不調和的事物；如果有這些東西，也一定是隱而不現的。凡是現出來的東西都是相對，雙、中庸、平衡、調和。一切的存在，都是如此。這個話都是觀察變化而說的，不是看着呆靜的宇宙而是看宇宙的變化流行，所謂變化就是由調和到不調和，或由不調和到調和，彷彿水流必求平衡，若不平衡，還往下流。所差的，水不是自己的活動，有時得平衡即不流，而這個是不斷的往前流，往前變化；又調和與不調和不能分開，無處無時不是調和，亦無處無時不是不調和者。陰陽等字樣，都是表示相對待兩意味或兩勢力，在事實上為兩勢力，在吾人觀察上則為兩意味。他們說無處無陰陽即無處非調和，而此一陰或一陽者又各為陰陽之和。如是上下左右推之，相對待相關系於無究，相對待固是相反而即是相成，一切事物都成立於此相反相成之調和的關係之上；純粹的單是沒有的，真正的極端是無其事的。這個意思我認為凡中國式思想的人所共有的；似乎他方也偶有一點，不

過我記不清；我只記得從前看到一本書叫做相對原理(principle of relativity)是美國人卡魯士(Carous)著的，他講安斯坦的相對論，其間有好多話惹我注意。他所有的話都根據“宇宙是大流”的意思而說，一切東西都在這大流中彼此互相關系，其最要緊的話就是：一切都是相對，沒有自己在那裡存在的東西。似乎同我們的意思很相契合，我覺得安斯坦的發明不但使兩個相遠不相涉之外的靜的羅素哲學與內的動的柏格森哲學得一個接觸，并且使西洋的，印度的，中國的東西都相接觸。又柏格森的哲學固與印度思想大有幫忙，似也有為中國思想開其先路的地方，譬如中國人所用這出於直覺體會之意味的觀念，意有所指而非常流動不定，與科學的思路扞格不入；若在科學思路占唯一的絕對勢力的世界就要被排斥不容存留，而今則有柏格森將科學上明確固定的概念大加指摘，他以為形而上學應當一反科學思路要求一種柔順，活動的觀念來用。這不是很像替中國式思想開其先路嗎？

這形而上學之所以為其形而上學的，有一個根本的地方就是無表示凡一切事物的存在為我所意識的都是一個表示，平時我們的說話法，一名一句都是一個表示；不但語法，即所有感覺，也都是一個一個的表示，因吾人是生物，一思一感皆為有所問而要求一個答，就必須有表示。無意旨的不表示是與我們不相干的，不是我們所能意識及感覺的。所謂要求表示就是要求對於他我的實際問題有關，有影響，這是生物的本性。從這本性就發生知識，其精的即為科學。形而上學則超出利害關係以求真，所以不是這一路。譬如我們說的變化都是由調和到不調和，結果又歸於調和，我們只是不得不用言語來表他，實在這從調和到不調和的兩者中間也未嘗不調和，沒有法子可以分出從某至某為調和，從某至某為不調和；即求所謂調和不調和實不可得，不過言語表明的力量限於如此罷了。我們直覺所認的一偏不調和，其實還是調和，此下之調和與上之不調又為一調和，如是之調和為真，蓋兩相消而無表示也，然無表示亦一表示。這不惜為兩相衝突的話說就是形而

上學的說話，凡是形而上學的說話都是全反平時說話法的，若不與平常說話相反就不是形而上學蓋非翻過這些生物的態度不可。柏格森之以形而上學爲反科學的，亦可爲此種派頭開其先。

我們試就易卦講幾句。卦蓋即懸象以示人之意，每一個卦都是表示一個不調和，他是拿這些樣的不調和來代表宇宙所有的不調和。他的數目或者加演再多也可以，不過姑且定六十四卦來說。這一卦又分個內外，上下，還又分六層次去講；例如，易經頭一個卦。



這卦是乾上乾下。又從底下挨着次序一爻一爻也都是一一的表示。最下一陽爻——他們叫做初九——因爲陽伏藏在下就用“潛龍”兩字表那意味，在這種意味上最好是勿用，勿用其占得的意味也；如是象，如是占，爲一調和。我看見《周易折中》引饒魯的話最明白，他說：“一爻有一爻之中：如初九潛龍勿用，就以潛而勿用爲中；九二見龍在田利見大人，就以見爲中；九三君子終日乾乾，就是乾惕爲中；九四或躍在淵，就以或躍爲中；卦有才有時有位不同，聖人使之無不和平中。”這根本即是調和就好，極端及偏就要失敗。還有我彷彿記得王船山講這乾卦說，有一完全坤卦隱於其後，頗爲別家所未及，要算是善於講調和的。如是之中或調和都只能由直覺去認定，到中的時候就覺得儼然真是中，到不調和的時候就儼然確是不調和，這非理智的判斷，不能去追問其所以，或認定就用理智順着往下推；若追問或推理便都破壞抵牾講不通了。

關於這面的話大約只好以此爲止，因爲自己沒有什麼研究，也說不出別的話來。不過我很看得明孔子這派的人生哲學完全是從這種形而上學產生出來的。孔子的話沒有一句不是說這個的。始終只是這一個意思，并無別的好多意思。大概凡是一個有系統思想的人都只有一個意思，若不只一個，必是他的思想尚無系統，尚未到家。孔子說的“一以貫之”恐怕即在此形而上學的一點意思。

胡適之先生以為是講知識方法，似乎不對。因為不但是孔子，就是所有東方人都不喜歡講求靜的知識，而況儒家盡用直覺，絕少來講理智。孔子形而上學和其人生的道理都不是知識方法可以去一貫的，胡先生沒有把孔子的一貫懂得，所以他底下說了好多的“又一根本觀念”，其實那里有這許多的根本觀念呢！不過孔子中心的意思雖只一點，卻演為種種方面的道理，我們要去講他，自然不能不一一分講，但雖然分講，合之固一也。我們分講於下：

我們先說孔子的人生哲學出於這種形而上學之初一步，就是以生活為對，為好的態度。這種形而上學本來就是講“宇宙之生”的，所以說“生生之謂易”。由此孔子贊美嘆賞“生”的話很多，像是：“天地之大德曰生”；“天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉”；“致中和天地位焉，萬物有焉”；“唯天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣”，“天地變化，聖人效之”，“大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天下”，如此之類總是贊嘆不置。這一個“生”字是最重要的觀念，知道這個就可以知道所有孔家的話。孔家沒有別的，就是要順著自然道理，頂活潑頂流暢的去生發。他以為宇宙總是向前生發的，萬物欲生，即任其生，不加造作，必能與宇宙契合，使全宇宙充滿了生意春氣。於是我們可以斷言孔家與佛家是不同而且整整相反對的了。好多人都愛把兩家拉扯到一起講。自古就有什麼儒釋同源等論，直到現在還有這等議論。你看這種發育萬物的聖人道理，豈是佛家所願意的嗎？他不是以萬物發育為妄的嗎？他不是要不淪在生死的嗎？他所提出的“無生”不是與儒家最根本的“生”是恰好反對的嗎？所以我心目中代表儒家道理的是“生”，代表佛家道理的是“無生”。中國人性好調和，所以講學問總愛將兩個相反的東西拉扯附會。又因為佛家傳到中國來漸失本來面目，在唐以後盛行的禪宗，差不多可以說為印度原來沒有的，他既經中國民族性的變化，從中國人手里出來，而那宋明學家又

曾受他的啓發，所以兩方更容易相混。即使禪學宋明學相類，也不得爲佛家孔家之相類，而况他們初不相類呢！大家總有一個錯誤，在這邊看見一句話，在那邊看見一句話，覺得兩下很相像，就說他們道理可以相通，意思就是契合了。其實一家思想都是一個整的東西，他那一句話皆於其整的上面有其意思。離開整系統則失其意味，若剖析零碎則質點固無不同者，如果不是合成整的，則各人面目其何從見？所以部分的相似是不算數的。我中國人又頭腦籠統，絕少辨查明利的人，從來討論這兩家異同問題的，多是取資禪家的話，愈沒有明確的見解；只有吳檢齋先生作過一篇王學雜論，是從唯識上來批評的，很能夠一掃游詞浮論，把兩家的根本分別之處得到了。他說：“王說先生不息之根，正窮生死蘊，恒轉如流，異生所以在纏，智者期於證斷，而彼輩方以流行無間爲道體之本然，此中庸至誠無息之說所爲近於天磨，而彼宗所執之性非無垢淨識明矣。”這話是不錯，儒家所奉爲道體的，正是佛家所排斥不要的，大家不可以不注意。

其次我們看孔子從那形而上學一定先得到其無表示的道理大家認識了一一的象——一表示——就以爲他果然如此，不曉得他是浮寄於兩相反的勢力之上而無根的。根本是無表示，大家只曉得那表示，而不曉得這表示乃是無表示上面的一個假象。一個表示都是一個不調和，但所有表示卻無不成立於調和之上，所以所有一切，同時都調和，同時都不調和，不認定其表面之所示現爲實尋常人之所以不能不認表示而不理會無表示者，因爲他是要求表示的，得到表示好去打量計算的。所以孔子有一個很重要的態度就是一切不認定。《易經》上說：“易之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易不可爲典要，唯變所適”；《論語》上就明白指出所持的態度說：“子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我”；又說：“我則異於是，無可無不可”。又不但對於其實不如何的而認定其如何，是錯，并且一認定，一計算，在我就失中而傾欹於外了。平常人都是求一條客觀呆定的道理而秉

持之，孔子全不這樣制定這個是善那個是惡，這個爲是那個爲非，這實是大錯！我們覺爲宋明學家算是能把孔子的人生重新提出的，大體上沒有十分的不對，所有的不對，只在認定外面而成了極端的態度和固執（明人稍好一點。）他們把一個道理認成天經地義，像孔子那無可無不可的話不敢出口。認定一條道理順着往下去推就成了極端，就不合乎中。事實像是圓的，若認定一點，拿理智往下去推，則爲一條直線，不能圓，結果就是走不通。譬如愛人愛物這個道理順着往下推去，必至流於墨子兼愛基督博愛的派頭；再推就到了佛教的慈悲不殺；再推不但不殺動物也要不殺害植物才對；乃至一石一木也要不毀壞他才對；那麼，那個路你怎麼走呢？你如果不能做到最後盡頭一步，那麼，你的推理何以無端中途不往下推？你要曉得不但後來不能推，從頭原不應判定一理而推也！所以孔子主張“親親而仁民，仁民而愛物”。在我的直覺上對於親族是情厚些，就厚些；對於旁人略差些，就差些；對於生物又差些，就又差些；對於木石更差了，就更差些。你若判定情厚，多愛爲定理而以理智往下推尋。把他作成客觀道理而秉持之，反倒成了形式，沒有真情，謬戾可笑，何如完全聽憑直覺！然而一般人總要推尋定理，若照他那意思看，孔家所謂：“釣而不綱。戈不射宿”，“君子遠庖廚”未免不通：既要釣何如綱，既不射宿也就莫戈；既不綱也就莫釣；既要戈就射宿，既不忍食肉，就不要殺生，既殺生，又何必遠庖廚。一般人是要講理的，孔子是不講理的，一般人是求其通的；孔子則簡值不通！然而結果一般人之通卻成不通，而孔子之不通則通之至。蓋孔子總任他的直覺，到沒有自己打架，而一般人念念講理，事實上只講一半，要用理智推理，結果仍得憑直覺。我們的行爲動作，實際上都是直覺支配我們的，理智支配他不動；一邊自己要用理智，一邊自己實不聽他，臨時直覺叫我們往那邊去，我們就在那邊去。這種自己矛盾打架，不過人自己不覺罷了，其實是無時無刻不這樣的，留心細省就知道了。調和折衷是宇宙的法則，你不遵守，其實已竟無時

不遵守了。極端的事，一偏的事，那里是極端？那里是一偏？他對於真的極端還是折衷，他對於真的一偏還是調和。其實無論何人自認爲澈底往下推的，也都也是不講理。——就是說沒有一人不是不往下推的。所以一般人心里總是有許多道理，見解，主張的，而孔子則無成心，他是空洞無絲毫主張的。他因此就無常師，就述而不作。孔子的這種不認定，有似佛家的“不着有”，但全非一事，不過孔子這種空洞無主張，只是述而不作，則與佛陀一般一樣。我只看見世上僅此兩人是此態度，外此無有已；我只看見他兩人僅此一點的同，外此無有已。蓋愈是看得周全，愈是看得通，也必愈無主張；惟其那只見一隅的，東一點，西一點，倒有很多主張。既不認定，既無主張，那麼，我們何所適從呢？認定，主張就偏，那麼我們折衷好嗎？極端不對，那麼，我們調和對罷？也不對，也不好，因爲你又認定折衷，調和去走了。然則叫我們怎麼樣呢？

於是我們再來看孔子從那形而上學所得的另一道理。他對這個問題就是告訴你最好不要操心。你根本錯誤就在找個道理打量計算着去走。若是打量計算着去走，就調和也不對，不調和也不對，無論怎樣都不對；你不打量計算着去走，就通通對了。人自然會走對的路，原不須你操心打量的。遇到他便當下隨感而應，這隨感而應，通是對的，要於外求對，是没有的。我們人的生活便是流行之體，他自然走他那最對，最妥貼最適當的路。他那遇事而感而應，就是個變化，這個變化自要得中，自要調和，所以其所應無不恰好。所以儒家說：“天命之謂性，率性之謂道。”只要你率性就好了，所以就又說這是夫婦之愚可以與知與能的。這個知和能，也就是孟子所說的不慮而知的良知，不學而能的良能，在今日我們謂之直覺。這種求對求善的本能，直覺，是人人都有的；故孟子說：“人皆有不忍人之心…所以謂人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井。皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。”又說：

“惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之，惻隱之心仁也；羞惡之心義也；恭敬之心禮也；是非之心智也；仁義禮智非由外鑠我也。我固有之也。”這種好善的直覺同好美的直覺是一個直覺，非二；好德，好色，是一個好，非二，所以孟子說：“口之於味也有同嗜焉，耳之於聲也有同聽焉，目之於色也有同美焉。至於心獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂禮也，義也，聖人先得我心之所同然耳；故禮義之悅我心，猶鵠豢之悅我口”這種直覺人所本有，并且原非常敏銳，除非有了雜染習慣的時節。你怎樣能復他本然敏銳，他就可以活動自如，不失規矩。

此敏銳的直覺，就是孔子所謂仁。胡適之先生在中國哲學史大綱上說：“仁就是理想的人道，盡人道即是仁，蔡子民中國倫理學史說孔子所說的仁乃是‘統攝諸德完成人格之名’，這話甚是；論語記子路問成人，孔子答道：‘若藏武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲人矣’；成人即是盡人道。即是完成人格，即是仁。”我亦不能說“統攝諸德完成人格”不是仁，胡君的話我亦無從非議。但是這樣籠統空蕩蕩的說法，雖然表面上無可非議，然他的價值也只可到無可非議而止，并不能讓我們心里明白，我們聽了仍舊莫明其妙。這因爲他自己根本就不明白孔子的道理，所以他就不能說出使我們明白，他若明白時就曉得這個‘仁’是躍然可見確乎可指的。胡先生又說：“後人如朱熹之流說‘仁者無私心而合天理之謂’乃是宋儒的臆說，不是孔子的本意。”不曉得胡先生有什麼真知灼見，說這樣一筆抹煞的話！朱子實不如今人的逞臆見，他的話全從那一個根本點出來，與孔子本意一絲不差，只要一講清楚就明白了。我們現在先來講明仁即是敏銳直解的話。你看論語上宰我問三年喪似太久，孔子對他講：“食夫稻，衣夫錦，於汝安乎？”他說：“安”孔子就說：“汝安則爲之。君子之居喪食旨不甘，聞樂不樂，居處不安；故不爲也；汝安則爲之。”宰我出孔子就嘆息到：“予之不仁也！”這個

“仁”就完全要在那“安”字上求之。宰我他於這椿事心安，孔子就說他不仁，那麼，不安就是仁嘍。所謂安，不是情感薄直覺鈍嗎？而所謂不安，不是情感厚直覺敏銳是什麼？像所謂惻隱，羞惡之心，其為直覺很明白的；為什麼對於這一椿事情，有人就惻隱，有人就不惻隱，有人就羞惡，有人就不羞惡？不過都是一個安然不覺，一個就覺得不安的分別罷了。這個安不安，不又是直覺銳鈍的分別嗎？儒家完全要聽憑直覺，所以唯一重要的就在直覺敏銳明利；而唯一怕的就在直覺遲鈍麻痺。所有的惡，都由於直覺麻痺，更無別的原故，所以孔子教人就是“求仁”。人類所有的一切諸德，本無不出自此直覺，即無不出自孔子所謂仁，所以一個“仁”就將種種美德都可代表了。而對於仁的說法，可以種種不一，此孔子答第子問仁各個不同之所由來也。大家見他沒有一定的說法，就以為是一個空蕩蕩理想的好名稱了。我們再來解釋朱子的話：大家要看這個不安是那里來的？不安者要求的表示也，要求得一平衡也，要求得一調和也。真覺敏銳且強的人其要求安，要求平衡，要求調和就強，而得發諸行為，如其所求而安，於是旁人就說他是仁人，認其行為為美德，其實他不過順著自然流行求中的法則走而已。易經上說：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。”道在調和求中，你能繼此而走就是善，卻是成此善者固由本性然也。仁就在這一點上，知也在這一點上，你怎樣說他都好，尋常人人都在這裏頭度他的生活，而自己不曉得。這自然流行日用不知的法則就是“天理”，完全聽憑直覺活動自如，他自能不失規矩，就謂之“合天理”；於這個之外自己要打量計算，就通通謂之“私心”，“私欲”。王心齋說的好：“天理者天然自有之理也，才欲安排如何，便是人欲。”大家要曉得，天理不是認定的一個客觀道理，如臣當忠，子當孝之類；是我自己生命自然變化流行之理，私心人欲不一定是聲，色，名，利的欲望之類，是理智的一切打量，計較，安排，不由直覺去隨感而應孔

家本是贊美生活的，所有飲食男女本能的情欲，都出於自然流行，并不排斥；若能順理得中，生機活潑，更非常之好的；所怕理智出來分別一個物我，而打量計較，以致直覺退位，成了不仁。所以朱子以無私心合天理釋仁，原從儒家根本的那形而上學而來，實在大有來歷，胡先生不曾懂得，就指為臆說了。我們再來講講這個仁。仁就是本能，情感，直覺，是已竟說過的了。在直覺，情感作用盛的時候，理智就退伏；理智起了的時候，總是直覺，情感平下去，所以二者很有相連的傾向。孔子說：“剛毅木訥近仁”，又說：“巧言令色鮮矣仁”，我們都可以看出這仁與不仁的分別：一個是通身充滿了真實情感，而理智少暢達的樣子；一個是臉上嘴頭露出了理智的慧巧伶俐，而情感不真實的樣子。大約理智是給人作一個計算的工具，而計算實始於為我，所以理智雖然是無私的，靜觀的，并非壞的，卻每隨占有衝動而來。因這妨礙情感，和連帶自私之兩點，所以孔家很排斥理智。但仁雖然是情感，卻情感不足以言仁。仁是一個很難形容的心理狀態，我且說為極有活氣而穩靜平衡的一個狀態，似乎可以分為兩條件：

- (一) 寂——像是頂平靜而默默生息的樣子；
- (二) 感——最敏銳而易感且很强。

能使人所行的都對，都恰好，全仗直覺敏銳，而最能發生敏銳直覺的則仁也。仁是體，而敏銳易感則其用；若以仁兼赅體用，則寂其體而感其用。若單以情感言仁，則只說到用，而且未必是恰好用，故言仁者不可不知寂之義。這個寂與印度思想全不相涉，淺言之，不過是為心亂則直覺鈍，而敏銳直覺都生於心靜時也。平常說的教那人半夜里捫心自問，正為半夜里心靜，有點內愧，就可以發露不安起來。孟子說得很明白：“雖存乎人者豈無仁義之心哉？其所以放其良心者亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣其好惡與人相近也幾希；則其旦晝之所為有梏亡之矣。牿之反覆則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。”宋明人都有點講靜坐，大家只看形

迹，總指爲受佛老的影響而不是孔家原樣，其實冤屈了他。陳白沙所謂“靜中養出端倪”實在很對的。而聶雙江在王門中不避同學朋友的攻擊，一力主張“歸寂以通天下之感”。尤爲確有所見。雖陽明已故，無從取決，然羅念庵獨識其意。在古代孔家怎樣修養，現在無從曉得，然而孔家全副的東西都歸結重在此點，則其必以全力從事於此，蓋可知也。胡適之先生說：“最早那些儒家只注重實際的倫理和政治，只注重禮樂儀節，不講究心理的內觀。到了大學中庸時代，才從外務的儒學，近入內觀的儒學。”這話未必是。你不看孔子說的：“回也其心三月不違仁，其餘日月至焉而已”；那“仁”不是明明指一種內心生活嗎？只要能像孔子說過的“君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是”，就都好了，并不要一樣一樣去學著作那種種道德善行，蓋其根本在此。若說以前孔子時爲外務的儒學恐其不然。不過這種內心修養實不像道家佛家於生活正路外有什麼別的意思；他只要一個“生活的恰好”，“生活的恰好”不在拘定客觀一理去循守，而在自然的，無不中節。拘定必不恰好，而最大的尤在妨礙生機，不合天理。他相信恰好生活在最自然，最合宇宙自己的變化——他謂之“天理流行”。在這自然變化中，時時是一個“中”，時時是一個“調和”——由“中”而變化，變化又得一“中”。如是流行不息。孔家想照這樣去生活，所以就先得“有未發之中而後發無不中節”了。“仁”與“中”異名同實，都是指那心理的平衡狀態。中即平衡，歸寂，即以求平衡，惟其平衡則有不合此平衡者就不安，而求其安，於日又得一平衡。此不安在直覺，既已說過，而我們所說敏銳直覺即雙江所謂通天下之感之感也。世人有一種俗見以爲仁，就是慈惠，這固然不能說不是仁，但仁之重要意味則爲宋明家所最喜說而我們所最難懂的“無欲”。從前我總覺以此爲仁，似不合理，是宋儒偏處。其實或者有弊，卻不盡錯，是有所得的。其意即以欲念興，直覺即鈍，無欲非以枯寂爲事，還是求感通，要感通就先須平靜。平靜是體，感通是用，用在體上。欲念多動一分，直覺就多鈍一

分；亂動的時候，直覺就鈍得到了極點，這個人就要不得了。因此宋儒無欲確是有故的，并非出於嚴酷的制裁，倒是順自然，把力量松開，使其他自然的自己去流行。後人多誤解宋人意思，而宋人亦實不免支離偏激，以至孔家本旨遂無人曉得，此可惜也！修養不過復其本，然此本即不修養，在一般人也并不失，故曰“百姓日用而不知”；仁初非甚高不可攀企之物也。然而仁又高不可窮，故雖顏子之賢只能三月不違，其餘只能日月至，而人以諸弟子之仁否為問，孔子皆不許其仁；乃至孔子亦自云：“能聖與仁則吾豈敢。”曾子說：“士不可以不弘毅，仁以為已任不亦重乎？死而已不亦遠乎？”可見仁是頂大的工程，所有的事沒有大過他的了；而儒家教人亦惟要作此一事，一事而無不事矣。

（《東西文化及其哲學》第三、四章）

### 三、鄉村建設運動

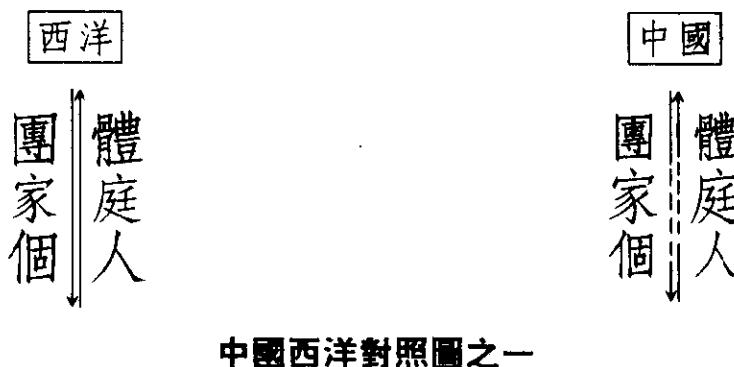
#### （一）中國社會的特點

即此缺乏集團生活，是中國人倚重家庭家族之由來，此外並不須其他解釋（如馮盧諸君所說者）。蓋缺乏集團生活與倚重家族生活，正是一事之兩面，而非兩事。這是既經上面種種指證中西社會生活不同以後，十分明白的事。

是人類都有夫婦父子，即都有家庭；何為而中國人的家庭特見重要？家庭誠非中國人所獨有，而以缺乏集團生活，團體與個人的關係輕松若無物，家庭關係就自然特別顯著出了。——抑且亦不得不着重而緊密起來。西洋人未始無家庭，然而他們集團生活太嚴重太緊張，家庭關係遂為其所掩。松於此者，緊於彼；此處顯，則彼處隱。所以是一事而非兩事。在緊張的集團中，團體要直接統制干涉到個人；在個人有自覺時候，要爭求其自由和在團體中的地位。團體與個人這兩面是相待而立的，猶乎左之與右。左以右見，右以左見。在西洋既富於集團生活，所以個人人格即

由此而苗露。在中國因缺乏集團生活，亦就無從映現個人問題。團體與個人，在西洋儼然兩個實體，而家庭幾若為虛位。中國人卻從中間就家庭關係推廣發揮，而以倫理組織社會消融了個人與團體這兩端（這兩端好象俱非他所有）。

我從前曾為表示中國西洋兩方社會生活之不同，作了兩個圖<sup>①</sup>，其第一圖如下：



中國西洋對照圖之一

圖例：

1. 以字體大小表示其位置之輕重
2. 以箭形線一往一復表示其直接互相關係
3. 虛線則表示其關係不甚明確

這種不同實是中西文化路徑不同。論者徒有見於近代產業興起，家庭生活失其重要，不復鞏固如前，同時個人之獨立自由，亦特著於近代思潮以後，其間互有因果關聯，從而蔚成西洋近代國家；便設想個人隱沒於家庭，家庭生活呆重如中國者，當必為文化未進之徵，而類同於西洋之中古。於是就臆斷其為社會演進前後階段之不同。他不從雙方歷史背景仔細比較以理解現在，而遽憑所見於後者以推論其前，焉得正確！

然則中國社會是否就一貫地是家庭本位呢？否，不然。我們如其說，西洋近代社會是個人本位的社會——英美其顯例；而以西洋最近趨向為社會本位的社會——蘇聯其顯例。那我們應當說中國是一“倫理本位的社會”。“家庭本位”這話不恰當，且亦不

① 見舊著《鄉村建設理論》第 54 頁。

足以說明之。只有宗法社會可說是家族本位，此見甄克斯《社會通詮》。中國卻早脫出宗法社會，章太炎先生作《社會通詮商兑》嘗辨明之<sup>①</sup>。要知：在社會與個人相互關係上，把重點放在個人者，是謂個人本位；同在此關係上而把重點放在社會者，是謂社會本位；皆從對待立言，顯示了其間存在的關係。此時必須用“倫理本位”這話，乃顯示出中國社會間的關係而解答了重點問題。若說家族本位既嫌狹隘，且嫌偏在一邊。

人一生下來，便有與他相關係之人（父母、兄弟等），人生且將始終在與人相關係中而生活（不能離社會），如此則知，人生實存於各種關係上。此種種關係，即是種種倫理。倫者，倫偶；正指人們彼此之相與。相與之間，關係遂生。家人父子，是其天然基本關係；故倫理首重家庭。父母總是最先有的，再則有兄弟姊妹。既長，則有夫婦，有子女，而宗族戚黨亦即由此而生。出來到社會上，於教學則有師徒；於經濟則有東伙；於政治則有君臣官民；平素多往返，遇事相扶持，則有鄉鄰朋友。隨一個人年齡和生活之開展，而漸有其四面八方若近若遠數不盡的關係。是關係，皆是倫理；倫理始於家庭，而不止於家庭。

吾人親切相關之情，發乎天倫骨肉，以至於一切相與之人，隨其相與之深淺久暫，而莫不自然有其情分。因情而有義。父義當慈，子義當孝，兄之義友，弟之義恭。夫婦、朋友、乃到一切相與之人，莫不自然互有應盡之義。倫理關係，即是情誼關係，亦即是其相互間的一種義務關係。倫理之“理”，蓋即於此情與義上見之。更為表示彼此親切，加重其情與義，則於師恒曰“師父”，而有“徒子徒孫”之說；於官恒曰“父母官”，而有“子民”之說；於鄉鄰朋友，則互以伯叔兄弟相呼。舉整個社會各種關係而一概家庭化之，各使其情益親，其義益重。由是乃使居此社會中者，每

---

① 嚴先生據《社會通詮》以排滿為宗法思想。章先生據歷史指證春秋戰國許多不排外之事，以明中國早與宗法社會條件不合，參看本書第八章。

一個人對於其四面八方的倫理關係，各負有其相當義務；同時，其四面八方與他有倫理關係之人，亦各對他負有義務。全社會之人，不期而輾轉互相聯鎖起來，無形中成爲一種組織。——前說“中國人就家庭關係推廣發揮，以倫理組織社會”者指此。此種組織與團體組織是不合的。它沒有邊界，不形成對抗。恰相反，它由近以及遠，更引遠而入近；泯忘彼此，尚何有於界劃？自古相傳的是“天下一家”，“四海兄弟”。試問何處宗法社會有此超曠意識？——宗法社會排他性最强。如只是家族本位、宗法制制，怎配把中國民族在空間上恢拓這樣大，在時間上綿延這樣久？要知家族宗法之依稀猶存，正爲其有遠超過這些者，而非就是這些。

那麼，其組織之重點又放在哪里呢？此且看後文。

大抵社會組織，首在其經濟上表著出來。西洋近代社會之所以爲個人本位者，即因其財產爲個人私有。恩如父子而異財；親如夫婦而異財；偶爾通融，仍出以借貸方式。兒子對父母，初無奉養責任；——社會無此觀念，法律無此規定<sup>①</sup>。父母年老而寓居其子之家，應付房租飯費。其子或於免費，或減收若干者，非恒例。如同各人有其身體自由一樣，“財產自由”是受國家法律社會觀念所嚴格保障的。反之，在社會本位的社會如蘇聯者，便是以土地和各種生產手段統歸社會所有。倫理本位的社會於此，兩無所以。

倫理社會中，夫婦、父子情如一體，財產是不分的。而且父母在堂，則兄弟等亦不分；祖父在堂，則祖孫三代都不分的，分則視爲背理（古時且有禁）。——是曰共財之義。不過倫理感情是自然有親疏等差的，而日常生活實以分居爲方便；故財不能終共。於是弟兄之間，或近支親族間，便有分財之義。初次是在分居時分財，分居後富者或再度分財於貧者。親戚朋友鄰里之間，彼此

---

① 但對於無謀生能力不能維持生活之父母，則民法上大都規定其子女有扶養之義務。

有無相通，是曰通財之義。通財，在原則上是要償還的；蓋其分際又自不同。然而作為周濟不責償，亦正是極普通情形。還有遇到某種機會，施財亦是一種義務；則大概是倫理上關係最寬泛的了。要之，在經濟上皆彼此顧恤，互相負責；有不然者，群指目以爲不義。此外，如許多祭田、義莊、義學等，爲宗族間共有財產；如許多社倉、義倉、學田等，爲鄉黨間共有財產；大都是作為救濟孤寡貧乏，和輔助教育之用。這本是從倫理負責觀念上，產生出來的一種措置和設備，卻與團體生活頗相近似了。

從某一點上來看，這種倫理的經濟生活，隱然亦有似一種共產。不過它不是以一個團體行共產。其相與爲共的，視其倫理關係之親疏厚薄爲準，愈親厚，愈要共，以次遞減。同時，亦要看這財產之大小，財產愈大，將愈爲多數人之所共。蓋無力負擔，人亦相諒；既有力量，則所負義務隨之而寬。此所以有“蛇大窟窿大”之諺語。又說“有三家窮親戚，不算富；有三家闊親戚，不算貧”。然則其財產不獨非個人有，非社會有，抑且亦非一家庭所有。而是看作凡在其倫理關係中者，都可有份的了，謂之“倫理本位的社會”，誰曰不宜。

中國法律早發達到極其精詳地步。遠如唐律，其所規定且多有與現代各國法典相吻合者。但各國法典所致詳之物權債權問題，中國幾千年卻一直是忽略的。蓋正爲社會組織從倫理情誼出發，人情爲重，財物斯輕，此其一。倫理因情而有義，中國法律一切基於義務觀念而立，不基於權利觀念，此其二。明乎此，則對於物權債權之輕忽從略，自是當然的。此一特徵，恰足以證明我們上面所說財產殆屬倫理所共有那句話。

就倫理組織說，既由近以及遠，更引遠而入近，故爾無邊界無對抗。無邊界無對抗，故無中樞，亦即非團體。非團體，既無政治。政治非他，不外團體公共之事而已。但一家族卻可自成範圍而有中樞，有其公共事務即政治。不過這按之前說集團生活三條件（見第四章），不算真團體。中國過去之鄉政與國政，大抵都

是本於這種方式。

舊日中國之政治構造，比國君爲大宗子，稱地方官爲父母，視一國如一大家庭。所以說：“孝者所以事君，弟者所以事長，慈者所以使衆”；而爲政則在乎“如保赤子”。自古相傳，二、三千年一直是這樣。這樣，就但知有君臣官民彼此間之倫理的義務，而不認識國民與國家之團體關係。因而在中國，就沒有公法私法的分別，刑法民法亦不分了。一般國家罔非階級統治；階級統治是立體的。而倫理關係則是平面的。雖事實逼迫到中國要形成一個國家，然條件既不合（後詳），觀念亦異。於是一般國家之階級統治，在這里不免隱晦或消融了。

不但整個政治構造，納於倫理關係中；抑且其政治上之理想與途述，亦無不出於倫理歸於倫理者。福利與進步，爲西洋政治上要求所在；中國無此觀念。中國的理想是“天下太平”。天下太平之內容，就是人在倫理關係上都各自作到好處（所謂父父子子），大家相安相保，養生送死而無憾，至於途術呢，則中國自古有“以孝治天下”之說。近代西洋人不是相信，從人人之開明的利己心可使社會福利自然增進不已嗎？這正好相比。這是說：從人人之孝弟於其家庭，就使天下自然得其治理；故爲君上者莫若率天下以孝。兩方目標雖不同，然其都取放任而不主干涉又卻相近。孟德斯鳩《法意》上有段話，大致不差：

（前略）是故支那孝之爲義，不自事親而止也，蓋資於事親而百行作始。惟彼孝敬其所生，而一切有於所親表其年德者，皆將之孝敬之所存。則長年也，主人也，官長也，君上也，且從此而有報施之義焉。以其子之孝也，故其親不可以不慈。而長年之於稚幼，主人之於奴婢，君上之於臣民，皆對待而起義。凡此謂之倫理；凡此謂之禮經。倫理、禮經，而支那所以立國者胥在此（嚴譯本 19 卷 19 章）。

中國人似從倫理生活中，深深嘗得人生趣味。像孟子所說：

仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者。樂則生矣；生則惡可已也！惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之！

朱注：“樂則生矣”，謂事親從兄之意油然而生，如草木之有生意。既有生意，則其暢茂條達自有不可遏者；所謂“惡可已”也。其又盛，則至於“手舞足蹈”而不自知矣！

固然其中或有教化設施的理想，個人修養的境界，不是人人現所嘗得的。然其可能有此深醇樂趣，則信而不誣。普通人所嘗得者不過如俗語“居家自有天倫樂”，而因其有更深意味之可求，幾千年中國人生就向此走去而不回頭了。

反之，鰥、寡、孤、獨，自古看作人生之最苦，謂曰“無告”。此無告二字，頗可玩味。“無告”，是無所告訴；何以無所告訴，便為最苦？固然有得不到援助之意，而要緊尚不在援助之有無，要在有與我情親如一體的人，形骸上日夕相依，神魂間尤相依以安慰。一啼一笑，彼此相和答；一痛一癢，彼此相體念。——此即所謂“親人”，人互喜以所親者之喜，其喜彌揚；人互悲以所親者之悲，悲而不傷。蓋得心理共鳴，衷情發舒合於生命交融活潑之理。所以疾苦一經訴說，不待解救，其苦已殺也。西洋親子異居，幾為定例；夫婦離合，視同尋常。直是不孤而孤之，不獨而獨之；不務於相守，而恒相離；我以為變，彼以為常。藉此不同的習俗，而中國人情之所尚，更可見。

同時又因為中國是職業社會而不是階級社會（詳後）之故，每一家人在社會中地位可能有很大升降，這給予家庭倫理以極大鼓勵作用。一家人（包括成年的兒子和兄弟），總是為了他一家的前途而共同努力。就從這里，人生的意義好像被他們尋得了。何以

能如此？其中有幾點道理：（一）他們是在共同努力中。如所謂：“三兄四弟一條心，門前土地變黃金”、“家和萬事興”一類諺語，皆由此而流行。熙熙融融，協力合作，最能使人心境開豁，忘了自己此時縱然處境艱難，大家吃些苦，正亦樂而忘苦了。（二）所努力者，不是一己的事，而是爲了老少全家，乃至爲了先人爲了後代。或者是光大門庭，顯揚父母；或者是繼志述事，無墜家聲；或者積德積財，以遺子孫。這其中可能意味嚴肅、隆重、崇高、正大，隨各人學養而認識深淺不同。但至少，在他們都有一種神聖般的義務感。在盡了他們義務的時候，睡覺亦是魂夢安穩的。（三）同時，在他們面前都有一遠景，常常在鼓勵他們工作。當其厭倦於人生之時，總是在這裏（義務感和遠景）重新取得活力，而又奮勉下去。每每在家貧業薄寡母孤兒的境遇，愈自覺他們對於祖宗責任之重，而要努力興復他們的家。歷史上偉大人物，由此產生者不少。

中國人生，便由此得了努力的目標，以送其畢生精力，而精神上若有所寄托。如我夙昔所說，宗教都以人生之慰安勵勉爲事；那麼，這便恰好形成一宗教的替代品了<sup>①</sup>。

蓋人生意味最忌淺薄，淺薄了，便牢攏不住人類生命，而使其甘心送他的一生。飲食男女，名位權利，固爲人所貪求；然而太淺近了。事事爲自己打算，固亦人之恒情；然而狹小了。在淺近狹小中混來混去，有時要感到乏味的。特別是生命力強的人，要求亦高，他很容易看不上這些，而偏對於相反一面——如貞潔禁欲，慷慨犧牲——感覺有味，權利欲所以不如義務感之意味深厚，可能引發更强生命力出來，表見更大成就者，亦正爲此。這種情

---

① 亡友王鴻一先生嘗謂：鳥獸但知有現在，人類乃更有過去未來觀念，故人生不能以現在爲止。宗教即爲解決此三世問題者，是以有天堂淨土，地獄輪迴一類說法。中國人則以一家之三世——祖先、本身、兒孫——爲三世。過去信仰，寄於祖先父母，現在安慰寄於家室和合，將來希望寄於兒孫後代。比較之宗教的解決爲明通切實云云，附此以備參考。

形，是原於人的生命本具有相反之兩面：一面是從軀殼起念之傾向；又一面是傾向於超軀殼或反軀殼。兩面中間，則更有復雜無盡之變化。宗教正是代表後一傾向。其所以具有穩定人生之偉大作用者，就為它超越現實，超越軀殼，不使人生局於淺近狹小而止。生命力強的人，得其陶養而穩定，庸衆亦隨之而各安其生。中國之家庭倫理，所以成一宗教替代品者，亦即為它融合人我泯忘軀殼，雖不離現實而拓遠一步，使人從較深較大處尋取人生意義。它實在是那兩面中間變化之一種。

以上皆說明倫理有宗教之用。意謂中國缺乏宗教，以家庭倫理生活來填補它。但我們假如說中國亦有宗教的話，那就是祭祖祀天之類。從前在北京有太廟、社稷壇、天壇、地壇、先農壇等，為皇帝行其典禮之處。在老百姓家里則供有“天地君親師”牌位。禮祀上曾說明“萬物本乎天，人本乎祖”，祭天祭祖的意義是一貫地在於“報本反始”。從這種報本反始以至崇德報恩等意思，他可有許多崇拜（例如四川有“川主廟”，祀開創灌縣水利工程的李冰父子之類）。不以拜天而止，不能稱之曰拜天教；不以拜祖先而止，亦不是宗法社會的祖先教。它沒有名稱，更沒有其教徒們的教會組織。不得已，只可說為“倫理教”。因其教義，恰不外乎這倫理觀念；而其教徒亦就是這些中國人民。正未知是由此信仰而有此社會，抑或由此社會而有此信仰？總之，二者正相合相稱。

中國人的神情，總是從容不迫。這自然是農業社會與工商業社會不同處。然而一個人在家里較之在團體組織中，亦是不同的。就在這寬松自然不甚經意的家人父子生活中，讓人的情感發露流行。同時又以為職業社會之故，在實際生活上使得這一家人相依為命（後詳），於是其情感更深相纏結、擴演之結果，倫理的社會就是重情誼的社會。反之，在中國社會處處見彼此相與之情緒，在西洋社會卻處處見出人與人相對之勢。非唯人民與其政府相對，勞工與其業主相對，甚至夫婦兩性亦且相對，然此自是兩方文化成熟後之情形；溯其來源，皆甚遠。西方且另談。中國之所以走上

此路，蓋不免有古聖人之一種安排在內，非是由宗法社會自然演成。

這即是說：中國之以倫理組織社會，最初是有眼光的人看出人類真切美善的感情，發端在家庭，培養在家庭。他一面特為提掇出來，時時點醒給人——此即“孝弟”、“慈愛”、“友恭”等。一面則取義於家庭之結構。以制作社會之結構——此即所謂倫理。於此，我們必須指出：人在情感中，恒只見對方而忘了自己；反之，人在欲望中，卻只知為我而顧不到對方。前者如：慈母每為兒女而忘身；孝子亦每為其親而忘身。夫婦間、兄弟間、朋友間，凡感情厚的必處處為對方設想，念念以對方為重，而把自己放得很輕。所謂“因情而有義”之義，正從對方關係演來，不從自己立場出發。後者之例，則如人為口腹之慾，不免置魚肉於刀俎；狎妓者不復顧及婦女人格，皆是。人間一切問題，莫不起自後者——為我而不顧人；而前者——因情而有義——實為人類社會凝聚和合之所托。古人看到此點，知道孝弟等肫厚的情感要提倡。更要者，就是把社會中的人各就其關係，排定其彼此之名分地位，而指明相互間應有之情與義，要他們時時顧名思義。主持風教者，則提挈其情，即所以督責其義。如古書所云：“為人君止於仁；為人臣止於敬；為人子止於孝；為人父止於慈；與國人交止於信。”如是，社會自然鞏固，一切事可循軌而行。此種安排提倡，似不出一人之手，亦非一時之功。舉其代表人物，自是周公孔子。

倫理社會所貴者，一言以蔽之曰：尊重對方。何謂好父親？常以兒子為重的，就是好父親。何謂好兒子？常以父親為重的，就是好兒子。何謂好哥哥？常以弟弟為重的，就是好哥哥。何謂好弟弟？常以哥哥為重的，就是好弟弟。客人來了，能以客人為重的，就是好主人。客人又能顧念到主人，不為自己打算而為主人打算，就是好客人。一切都是這樣。所謂倫理者無他義，就是要人請清楚人生相關係之理，而於彼此相關係中，互以對方為重而已。

我舊著於此，曾說“倫理關係即表示一種義務關係；一個人

似不爲其自己而存在，乃彷彿互爲他人而存在者”<sup>①</sup>。今見張東蓀先生《理性與民主》一書第三章，論人性與人格，恰有同樣的話：

在中國思想上，所有傳統的態度總是不承認個體的獨立性，總是把個人認作“依存者”(Dependent Being)不是指其生存必須依靠於他而言，乃是說其生活在世必須盡一種責任，無異為了這個責任而生。

張先生還有一段話，足以印證上面我的說話：

我嘗說，中國的社會組織是一個大家庭而套着多層的無數的小家庭。可以說是一個“家庭的層系”(A. Hierarchical System of Families)所謂君就是一國之父，臣就是國君之子。在這樣層系組織之社會中，沒有“個人”觀念。所有的人，不是父，即是子。不是君，就是臣。不是夫，就是婦。不是兄，就是弟。中國的五倫就是中國社會組織；離了五倫別無組織，把個人編入這樣層系組織中，使其居於一定之地位，而深以那個地位所應盡的責任。如為父則有父職，為子則有子職。為臣則應盡臣職，為君亦然。(中略) 在一個家庭中、不僅男女有別是出於生理，即長幼之分亦成於天然。用這種天然的區別來反映在社會的組織上，早社會便變由各種不同的人們配合而成的了（見張著《理性與民主》第8頁）。

此外則費孝通教授最近在倫敦經濟學院，一篇《現代中國社會變遷之文化症結》講演，向英國人以他們的 Sportsman Ship 比喻中國的社會結構，其意見亦是相印證。此不具引。

在中國沒有個人觀念；一個中國人似不爲其自己而存在。然

---

① 見《中國民族自救運動之最後覺悟》第86頁，中華書局出版。

在西洋，則正好相反了。張先生書中，把西洋個人觀念之淵源，從希臘文化、希伯來文化、羅馬法等等說起。極有學術價值。但我們先不說那樣遠。我只指出它是近代產物，打從中古西洋人生之反動而來。誰都知道，西洋近代潮流主要在“個人之覺醒”。促使“個人之覺醒”者，有二：第一，是西洋中古基督教禁慾主義逼着它起反動，就爆發出來近代之慾望本位的人生；肯定了慾望，就肯定個人。第二，是西洋中古過強的集團生活逼着它起反動，反動起來的當然就是個人了。一面有慾望之抬頭，一面個人又受不了那過分干涉；兩面合起來，不是就產生人權自由之說了嗎？近代以來，所謂“個人本位的社會”，即由這樣對中古革命而出現於世。在社會組織上是個人本位；到法律上，就形著為權利本位的法律。於是在中國彌天漫地是義務觀念者，在西洋世界上卻活躍著權利觀念了。在中國幾乎看不見有自己，在西洋恰是自己本位，或自我中心。——這真是很好的一種對映。

此其相異，於中西日常禮儀上即可看出。如西洋人宴客，自己坐在正中，客人反在他的兩旁。尊貴的客人，近在左右手；其他客人便愈去愈遠。宴後如或拍影，數十百人皆為自己作陪襯，亦復如是。中國則客來必請上座，自己在下面相陪。宴席之間，貴客高居上座離主人最遠；其近在左右手者，不過是末座陪賓了。尋其意味，我則尊敬對方，謙卑自處；西洋則自我中心，示其親呢。——這完全是兩種精神。

權利一詞，是近數十年之舶來品，譯自英文 Rights。論其字之本義，為“正當合理”，與吾人之所尚初無不合。但有根本相異者，即它不出於對方之認許，或第三方面之一般公認，而是由自己說出。例如子女享受父母之教養供給，誰說不是應當的？但如子女對父母說“這是我的權利”，“你應該養活我；你要給我相當教育費”——便大大不合中國味道。假如父母對子女說“我應當養活你們到長大”；“我應給你們相當教育”；——這便合味道了。就是父母對子女而主張自己權利，亦一樣不合。不過沿着自幼小

教導子女而來的習慣，父母責子女以孝養，聽着好像不如是之不順耳而已。其他各種關係，一切準此可知。要之，各人盡自己義務為先；權利則待對方賦與，莫自己主張。這是中國倫理社會所據據之理念。而就在彼此各盡其義務時，彼此權利自在其中；並沒有漏掉，亦沒有遲延。事實不改，而精神卻變了。自第一次大戰後，世界風氣亦有許多轉變，卻總沒有轉變到如此。他們一種轉變是：個人對於國家，當初只希望它不干涉者，此時轉而希望它能積極負責。於是許多國家的新憲法（1919年德憲為其代表），於人民消極性權利之外，多規定些積極性權利，類如什麼生存權、要工作權、受教育權等等。又一種轉變是：社會本位思想抬頭了，國家要采干涉主義，加重人民的義務。於是新憲法又添上：如何運用財產亦是人民的義務，如何受教育亦是人民的義務，如何工作亦是人民的義務，乃至選舉投票亦是人民的義務，國家得從而強制之。這兩種轉變，顯然都是出於一個趨勢，就是國家這一團體愈來愈見重要。雖是一個趨勢，而因為說話立場不同，有時站在這面，有時站在那裡，卻不免矛盾起來。其所以起矛盾者，即為兩面各自主張其權利，而互以義務課於對方。若以我們倫理眼光來看，在國家一面，要把選舉認為是國民的權利而尊重之，而以實行公開選舉為國家必踐之義務。在國民一面，則承認國家有權召集我們投票，承認投票是我們的義務而履行之。其他準此推之，無不迎刃而解。訪問還有什麼分歧，還有什麼矛盾呢？但習慣於自我中心的西方人，則不會這樣想這樣說。他或者就為個人設想，為個人說話——他若是個人本位主義者，便如此。他或者就為國家設想，為國家說話——他若是團體本位主義者，便如此。

前曾說，在社會與個人相互關係上，把重點放在個人者，是謂個人本位；同在此關係上，把重點放在社會者，是謂社會本位。誠然，中國之倫理只看見此一人與彼一人之相互關係，而忽視社會與個人相互間的關係。——這是由於他缺乏集團生活，勢不可免之缺點。但他所發揮互以對方為重之理，卻是一大貢獻。這就

是，不把重點固定放在任何一方，而從乎其關係，彼此相交換；其重點實在放在關係上了。倫理本位者，關係本位也。非唯鞏固了關係，而且輕重得其均衡不落一偏。若以此理應用於社會與個人之間，豈不甚妙！

團體權力與個人自由，在西洋為自古訖今之一大問題，難於解決。平心而論，各有各理，固執一偏，皆有所失。最合理想的解決，是這樣：

- 一、平常時候，維持均衡，不落一偏；
- 二、於必要時，隨有軒輊；伸縮自如。

但有何方法能達成這理想呢？如果說：“兩邊都不要偏，我們要一個均衡！”則只是一句空話，不着邊際，說了等於不說。如要有所指示，使人得所循守，而又不偏到一邊去，那只有根據倫理，指示站在團體一面必尊重個人，而站在個人一面，則應以團體為重。此外更無他道。

\* \* \*

如第一章所說，中國民族性為研究中國文化一極好參考佐證資料。茲於文化既大致討究有結論，應即取民族性互為勘對印證。第在分就前所列舉十點（見第一章）數說之前，特對民族性之形成從根柢上一為說明如次。——

近見雷海宗教授有《本能·理智與民族生命》一文<sup>①</sup>，特舉中英兩民族為比較。大致說：現在世界上生存本能最强的是英國人，反之，中國人則此本能衰弱到幾乎消滅的程度。為理論而不計及其國家根本利害之人，除英國外，各國或多或少都有，而最多是中國。每每一主義或一制度，在西洋本有其具體內容，一移到中國就變質，而成了純粹理論。既與過去歷史無關，亦與今日現實無涉，而許多人竟可為此犧牲一切，犧牲自己不算，并要犧牲國家。中國自與西洋接觸即犯此病，至今不改。在英國人殆不能想

① 雷氏原文載《獨立時論》，此據《現實文摘》第2卷第3期轉載。

像這是如何一種心情。英國人本能強而不害其理智之高，理智高而不掩其本能之強。最奇怪的是中國人，理智不發達而本能卻如此衰弱。此其所論，於中英民族性之不同，可稱透徹。惜於人類生命猶了解不足，譬如雷先生文內說，理智是本能的工具而不是本能的主人。推翻歷史，支配社會，控制人生的是本能，絕不是理智。理想家如果認此為可憾，那亦是莫可奈何的。說理智是工具是對的，但他沒曉得本能亦同是工具。理智一本靜觀，沒有好惡取舍，誠非歷史動力所在，但生物的本能到人類早已減弱，它又豈能推動歷史，支配社會，控制人生？此其缺欠實在不認識理性。27年前我亦還不認識理性，同意克魯泡特金道德出於本能之說，而不同意羅素本能、理智、靈性之分法<sup>①</sup>。乃至有悟於理性、理智之必須分開（詳第七章），而後恍然羅素之三分法為不易論。——羅素所云靈性相當於我所謂理性。雷先生稱道英國民族生存本能強而其理智同時亦發達，沒有錯，指摘中國民族生存本能衰弱，而同時其理智不發達，亦沒有錯。錯就錯在他的二分法，又把本能理智二者看成有衝突的。雷先生原說一為主人，一為工具，主人與工具又豈有衝突者？顯然不對。再從中英兩實例上亦經證明其不對。照我的說法，本能理智動靜雖殊，同屬身體一面，而理智居於其頂點。——見第十三章。英國人所表見，明明是我說“從身體出發”之成功者。中國人的受病，則在雷先生所不及知之理性之早啓。為了便於說明，我再引另一位先生一段話：

中國人遇到一件事情，只考慮應該不應該，不考慮願意不願意。——這是幾個朋友閑聊天說的話。他們以前談什麼，我忽略了，只是這兩句深深被我聽進。因為它正搔着我所疑惑的問題的核心。中國人作事情沒有精神，缺乏熱誠，就是因為只考慮到該作不該作，而不問其願作不願作。所以社會

---

① 此見羅素著《社會改造原理》，有余家菊譯本，中華書局出版。

那麼多偽君子，而沒有真小人。（中略）聖人簡直不教你意識到自己的存在。——我既不存在，我不曉得我還會不會感覺到其他事物的存在。（中略）我勸人要意識到自己的存在，以自己作出發點。——我存在，主要地還是為我自己存在。我不是為做父親生兒子而存在。關於這一點，歐美人是比東方人高明，因為他們沒有像我們那麼多該不該的道德律。（中略）把人看着必須吃飯的動物，其實就夠了<sup>①</sup>。

這段話正代表中國人理性早啓走出去太遠，現在要求返回到身體到本能之一種呼聲。數千年來中國人的身體和本能從某點上看，無疑是衰敗了。“倫理本位”與“自我中心”，“從理性出發”與“從身體出發”，不相協調在這裡顯得何等分明！使得中國人本能孱弱者是理性，尤其貌似理性的那些習慣。

理性、本能其好惡取舍盡有不同，而同屬人情。中國人所謂應該不應該，原非從外（宗教上帝）加於人者。正唯其離本能頗近，乃排斥了本能。從外加的，終會遭到反抗，其結果或強化了本能而非削弱之。請看中古以後之西洋人，豈非如此？然又不可誤會理性本能相衝突。人類生命因理智而得從生物本能中解放出來，一面其好惡之情乃不必隨附於本能。——這就是理性。一面其本能乃不是當工具這任，而必從後天求補充。——這就是種種習慣在人類生活中一切莫非本能習慣之混合，純本能殆不可見。嚴格說，只有理性是主人，理智、本能、習慣皆工具。但理性不論在個體生命或在社會生命，皆有待漸次開發。方其未開或開發不足時，人的生活固依於本能習慣以行，乃至理性既啓，亦還是隨着本能習慣之時為多。除根本無好惡可言之理智，只會作工具，永不能作主人外，本能習慣蓋常常篡居理性之主位。所謂理性、本能不衝突者，當理性為主，本能為工具之時，理性的表現皆通過

---

① 見1946年出版之《導報》第12期，《忠恕與民主》一文，原作者似為戈衍棣。

本能而表現，固無衝突。當本能篡居主位時，理性不在，亦何有衝突？然理性雖其著見於好惡似與本能同，其內則清明自覺，外則從容安和，大有理智在，卻與本能不同。本能不離身體，理性卻遠於身體，恒若超軀殼，甚至反軀殼。中國人理性早啓，久而久之，其本能當然不堪與英國人從身體出發者相較。從頭腦言之，則習尚於講理，而以應該代本心情願。從動作言之，自古雍容文雅之風尚既，則多有貌似理性之動作習慣代替了本能反應。其本能與身體相偕以俱弱者，昭然在此。同時其理智不過隨其理性（或貌似理性之習慣）而生作用，既非同英國人循身體作用進達其頂點那樣，且反而隨身體作用同受抑阻，當然就無從發達。

譬如西洋人以握手、接吻、擁抱為禮，還有群眾拍掌歡呼，把所歡迎之人高舉起來等等表情。中國人乍見直駭然退縮，感覺受不了。此即西洋之禮主於親愛，其情發乎身體，更要藉身體來表示。而中國之禮則主於敬讓，其情發乎理性，雖其表示亦不能無藉於身體，而溫文爾雅，含蓄有致，卻實在離身體很遠。其間如握手拍掌，今日中國人雖亦能模仿一二，可人情本不相遠，而卒於擁抱接吻感覺受不了，是即其數千年來身體本能積漸萎弱之明征。——在數千年前，對此固所不取，尚不致怯縮，有受不了之感。

然在身體本能積漸萎弱之後，中國人的理性亦就不行了。因為生命渾整不可分，未有其身體本能既萎弱而理性猶健全者。今日的中國人，從某些地方看其理性尚不如西洋人，即為此。前列民族性第八點，所云對人（如凌遲處死等酷刑）對牲畜之殘忍，最為西人譏諷者，是其例。

大抵民族性所由成，有兩面，以上所論為其可能遺傳遞衍之一面；還有一面則是後天習慣，主要因社會環境之刺激反應而形成。凡前所列中國民族性十點，——皆可本此兩面以了解之。——

例如第四點“和平文弱”，其間即有出於遺傳與成於後天之兩面。成於後天者，主要在“集團與鬥爭相聯，散漫與和平相聯”，

第十章特有分析、可不贅。然而對於他族之從身體出發者而說，此理性早啓之中國人根本上就是和平的，又不待其社會形勢散漫始然。由理性早啓馴至身本能弱下來，是其所以文弱之本，而社會有許多貌似理性的習慣，尚文不尚武，自又為其後天成因。第五點“知足自得”，一面是由理性早啓，生命得其和諧，又有一面是由此社會特殊構造之所鍛煉，看第十章講“個人安於所遇”一段可以明白。第二點“勤儉”當然是此職業分途的社會，政治上經濟上各機會均難保持不墜，而人人各有前途可求之自然結果（見第十章），主要是得之於後天。但中國人精神上實用主義實利主義之傾向，卻好像是天生的理智冷靜不足（見第十三章）。第三點“愛講禮貌”，當然是此倫理本位的社會彼此尊重對方，相尚以敬讓之所演成。但其落於虛情客套，便屬前所云貌似理性的動作習慣。特別在後世身體本能既弱，理性隨以不足時為最多。

第六點“守舊”，其少有冒險進取精神，一動不如一靜，自是身體本能萎弱之征，但其所以必要守舊者，卻多決定於後天。一則為秦漢後之中國，勢必循壞於一治一亂，在社會構造上不能推陳出新。社會構造是文化的骨幹，骨幹不變動，其他附屬於骨幹者固亦無多大出入。即在此二千年因襲局面下，其守舊習慣遂以養成。再則為古人智慧太高（理性早啓），文化上多所成就（文化早熟），以致一切今人所有，無非古人之遺，一切後人所作，不外前人之余。後來人愈鑽研愈感覺古人偉大精深，怪不得他好古薄今。三則為其學術走藝術之路，而不走科學之路。藝術尚天才，靠個人本領，不像科學那樣客觀憑準，從淺處一層一層建築起，總是後來者居上，而况中國人的稟賦既積漸而弱，後世難得古人那樣天才，其俗自必以古為宗，異乎西洋科學之趨新，又是當然的。

第七點“馬虎籠統，不求精確，不講數字”，往者李景漢先生在河北鄉村作社會調查，感觸最深。而日本人內山完造則於此特有了解，他指出：中國人非有得多，不能說有；大部沒有，即可說無；而非有一個便說有，一個都沒有，乃說無。後者為模型的

思考法，前者爲實物的思考法。後者徹底，前者不求徹底。後者爲理論的，文章的，前者爲實際生活的。因此他稱中國文化爲生活文化，與文章文化相對待<sup>①</sup>。其所見已接近於前引張東蓀先生西洋有科學中國無科學由彼此心思（Mentality）根本不同之說。蓋知識之道在分別明確，由身體對外靜觀而來。中國人則以理性早啓，理性與本能接連牽混，其生命與大自然偏於融合相通，對外求知識之傾向乃大為減退（具見第十三章）。至於其間後天之熏習漸染，自亦是有的。

第八點“殘忍”已說於前。其堅忍（自己能忍耐至甚高之程度）則顯然爲向里用力之人生（見第十章）訓練出來。且不妨說堅忍亦足引致殘忍。第九點“韌性及彈性”，似可說即其生命上堅忍力養成之實際表見。這有許多事實曾引起西洋醫生、軍官、教士之驚奇，散見中外各書，此不敘。唯地理學家沙學浚先生有《中華民族的氣候適應力》一文<sup>⑥</sup>，具有學術價值，略略引余於此。據說各地方的氣候（寒暖溫燥），從其緯度的高低，距海的遠近，和地形高低等等因素以形成，全世界共可分爲十一個區。所有各區都可找到中國人的聚落，證明中國人的氣候適應力最强，更無他族可與相比。氣候適應力之含義，主要有兩點。（一）在此氣候下依舊可以勞心勞力工作；（二）長久住下去，有固定聚落，傳後代，長子孫。譬如白種人在熱帶便難適應，而日本人則較怕冷，中國人竟自冷熱都可以行。俄國人雖有耐寒之稱，中國人耐起寒來，比他還強。我們要問：中國人何以這樣特別？論身體，中國人並不比他們更健壯，相反地，中國人的身體本能毋寧是較差。況且體育運動，衛生營養，又不講究。從先天稟賦到後天方法，均非優勝。如果你只把生命看作身體之事，當然就索解不得。但你如其知道身體不過一生活工具，生命初不局限於此，而源泉深遠。那麼，你於中國人的長處將亦不難有認識。中國人的長處無他，只

① 內山完造著《一個日本人的中國觀》，開明書店出版。

在其能從生命更深源泉處取給活力，便不像西洋人那樣淺而易竭。人類自身本能中大得解放後，其生命主要已不在身而在心。心是什麼？前曾說“生命充實那松開的空隙，而自顯其用是爲心（見第七章）。不過心不一直對外，還是要通過官體其用始顯。中國人氣候適應力之強，不強於身而強於心，猶惜其身不夠健全，否則將表現更好。西洋人之所以不逮，非緣其外面工具（身體及方法）不夠，而是其里面容積不夠，以致沒有回旋余地。雖韌性及彈性包含甚廣，此第就其一端有言其理。然大體說，其他一切亦無不根本在此。蓋西洋人多向外作理會而發達了工具，中國人多向里作理會而涵養了生命。論工具，中國不如西洋，論生命，西洋又不如中國。此其大較也。

第十點，“圓熟老到”，爲我民族性總括的特徵，含義甚豐，難於分別說明。然讀者卻亦不難看出其與本書所論中國文化是成熟非幼稚，是精深非粗淺者之相合。同時亦就知道一切固執社會發展史，抱持文化階梯觀，認定中國落後於英美蘇聯一二階段者，顯然不對。但我們亦初不否認英美蘇聯在某些地方爲先進。即由此先進後進之參差互見，吾人是中國文化爲人類文化早熟之論斷。所謂“不露圭角而且有最大之適應性極潛力”，則又其所成熟在內不在外，在生命本身不在生活工具之證明。反觀今日西洋人正有自己不能適應其文明進步之苦，都市中精神病患者日益加多，則其所成就在外不在內，在生活工具不在生命本身，又彰彰也。

末後要論到第一點“自私自利”。潘光旦先生曾以爲這是遺傳的，他欣賞人文地理學者亨丁頓（Ellis Huntington）以自然淘汰和人口移植來說明中國民族性。說是中國數千年不斷水旱災荒，唯自私心强者易得存活殖種，不然則滅亡，遂淘汰而得此結果。我們實在不敢深信。很顯然地是潘先生本其優生學研究，只向遺傳上着眼，根本沒有明白中國社會構造之特殊，及其如何陶鑄了中國人的第二天性——習慣。

本書於中西兩方社會生活之不同，再三致意，期間中西第一

對照如圖（見第五章），第二對照圖（見第九章），讀者最不可忘記。如圖所示：從一個人到他可能有之最大社會關係，約劃為四級，在西洋人生活中意識中最占位置者，為個人及團體兩級，而在中國人卻為家庭及天下兩級。團體與個人，在西洋儼然兩個實體，而家庭幾若為虛位，中國人卻從中間就家庭關係推廣發揮，以倫理組織社會，消融了個人與團體這兩端。——這兩端好像俱非他所有。必胸中也然於此不同，而後於此一問題的曲折，乃可望辨察明白。——

(一) 中國人因集團生活之缺乏，而缺乏公共觀念，缺乏紀律習慣，缺乏組織能力，缺乏法治精神（見第四章），一句話總括，缺乏為營團體生活所必需的那些品德——公德。其所以被人看作自私自利多半為此。西洋人之有公德亦不是天生的。既鍛煉於血的鬥爭，又培養於日常生活，其開端蓋在宗教組織，而從中古都市自主以還乃大為成功（見第三章）。

(二) 公德所由養成，端在公私利害之一致。為公即所以為私，為私亦勢須為公。譬如在國際經濟競爭下，一個國民總要用他的國貨，這固然可以說他愛國，但他卻亦正是要鞏固他的生計。又如在政黨選舉競爭下，一個黨員為他的黨而奔走，這固然可以說他忠黨，但他卻亦正是在爭取他的前途。往時教徒於其教會，手工業者於其行會，近代產業工人於其階級組織……其例甚多不必翻數。總之，公與私相合而不相離，積久而行乎自然。反之，如其公私恒若兩回事，為公就要廢私，為私不免害公，在那種情勢下斷無法養成公德。所以徑不妨說，西洋人的公德正是由自私而養成。

(三) 假若說西洋人公德之養成，只是順乎人情自然。無所謂自私，那在我完全贊成。但我卻要提出說，中國人沒有養成公德，同樣亦只是人情自然。而無所謂自私。人總不能離社會而生活是一定的，但社會結構彼此卻不定相同。西洋人所不能離者是其自古及今種種團體組織，中國人所不能離者是其若近若遠種種倫理關係。倫理所不同於團體者，不劃定範圍，更不作對抗，而推近

以及遠，又引遠而入近。中國人說近就是身家，說遠就是天下，而其歸趣則在“四海兄弟”、“天下一家”。此其精神寧不偉大？豈有什麼自私？然而可惜是小起來太小，大起來又太大——大到沒有邊際，抓亦抓不着，靠亦靠不得，其所謂“大而無當”。不像西洋人小不至身家，大不至天下，有個適中的範圍，公私合成一片，正好培養公德。其公德所以沒有養成在此，似乎並無應受譴責之處。要知不能離團體而生活者，就養成其團體生活所必需的習慣，不能離倫理而生活者，就養成其倫理生活所必需的習慣。同時，各於其所不必需者，每每不習慣之。中國人不習於愛國合群，正亦猶西洋人之不習於孝親敬長。夫何足怪？然而於不習孝親敬長者不聞有議，於不習愛國合群者則人人詬病，此無他，逢到今天急切需要國家意識團體行動，而他偏偏不會，且狃於積習，惰性難改而已。生命是活的，時勢不同，隨時宜為新適應。責他今天還在各顧身家，照顧親戚故舊為自私，誠不為過，但若說中國人一向就在自私自利中生活了數千年，則是笑話！一味自私便是“反社會的行為”，將不適於任何社會生活，一民族果真有此症候早不能存在於天壤間，又何以解於我民族生命延續之久，延擴之大，為其他民族所莫得而比？說自私自利是中國民族性者，殊覺無據。中國人並不見得比西洋人格外自私。

(四) 翻轉來，我倒要指出西洋人實在比中國人自私。近代西洋人的個人本位，自我中心，顯然比之從來中國人的倫理本位，尊重對方為自私，且不說。即就他們的團體生活言之，除合作社一類組織外，幾天不有極強排他性。羅素所著《愛國功過》一書，嘗言英國人慣用仇嫉外國之手段以獎盛其國民愛國心。最初仇西班牙人，繼則仇法國人，繼則仇德國人。今後又不知當仇誰氏<sup>①</sup>。蓋“爭之與群乃同時并見之二物”（孟德斯鳩語）。論西洋人之輕其身家，似公；而各徇其群，又不過是大範圍的自私，不是真公。真

① 此據商務印書館出版梁任公先生著《先秦政治思想史》，第3頁轉引。

公，還要於中國人見之。中國人懷抱着天下觀念，自古訖今一直未改，真是廓然大公，發乎理性之無對。說民族性，這才是中國的民族性。今日世界不講公理，不得和平，正不外西洋人集團生活的積習難改<sup>①</sup>。依我看：中國人被自私之饑的時代快過去了，西洋人被自私之饑的時代卻快要來。究其誰自私，不必爭論，時代自有一番勘驗。

(五) 綜核以上所論，問題只在社會結構與時勢需要上，中國人西洋人根本沒有什麼不同。如其有之，那就是西洋人從身體出發而中國人理性早啓這一點。從這一點上說，比較不自私的當然屬中國人。但論其過去則然，非所論於今日。今日中國人恒不免落於兩偏的情形：一偏於自私，一偏於不私，而不像西洋人大致總差不多。西洋人當初從身體出發，與一般生物為近之時，雖說輾轉不出乎自私，然人畢竟是人，其與人與物通而不隔的生命，不知不覺隨時流露出來，便是公而非私。及其理性隨社會形勢漸次開發，“自己人”的圈步步放大（看第十一章），則更趨向於公。從大事到小事，許多禮俗制度既隨以養成，生活於其間的人自私不自私就大致相去不遠。唯生於今日的中國人不然。一則禮俗制度破壞凌亂，大多數人失所依傍，自易墮落，而少數人之理性自覺此時卻以轉強。再則身體本能浸弱，生發之氣不足，亦最易流於貪吝。古語所謂“血氣既衰，戒之在得”是也。然如是者縱居多數，而火盡薪傳，其少數人理性乃愈不可掩。所以今天中國人，其自私過於西洋人怕是事實，卻是另一面，其不自私亦超過西洋人。——只這其間有些是與遺傳有關。

---

① 國家主權之無上，是使世界陷於無政府狀態，無法得到和平之症結所在，有識者言之已多。而此一半不可破之觀念，正是西洋人集團生活之積習也。日本人藤澤親雄任國際聯盟秘書多年，為懷抱熱心而卒歸失望之人。他於失望之余，恍然有悟於儒書王道霸道之說，深信只有中國文化能致世界於和平，歐洲人是沒辦法的，因此他回國創立“東光書院”，以儒書教青年。1932年曾來北京訪問於各大學教授，竟無人加以理會。我曾寫晤談並得其贈書。

中國文化有其特殊之根本由來，我們既經尋繹得到，具說如前，今與其民族性又如是互相印證而不謬，本書即於此結束。

（《中國文化要義》第五、第十四章）

## （二）鄉村建設的由來

今日中國朝野上下都已注意到鄉村建設，“鄉村建設”四個大字，以前從來沒有見人用過，也沒有聽人說過；這是從民國二十年本院（山東鄉村建設研究院）成立時才標出來的。以前雖也有人做過類似這樣的事；但沒有明白標出“鄉村建設”這一名詞。自從本院標出之後，國內鄉村建設和風氣亦日漸開展，“鄉村建設”一詞，才不斷地為大家所引用。尤其是近二三年來，鄉村建設的風氣，更是蓬蓬勃勃，全國都在講求鄉村建設了。大家也許聽到過，民國二十二年七月，曾在本院開了一個“鄉村工作討論會”，到會的人數很多，全國各鄉運機關團體差不多都派代表來了，個人來參加的也很不算少。還有中央政府，現在成立了一個農村復興委員會，他這個會名字雖與“鄉村建設”一詞不同，而意思都差不多，他也是在提倡鄉村建設事業的。其它如燕京大學的社會學系、金陵大學的農學院、江蘇教育學院、中華職業教育社、華北工業改進社等等，都已注意并努力在做鄉村工作。至於本院以及南方的鄉村改進區、北方的平教會等等，更不用說都是在做鄉村建設工作了。再如今之教育家開口即談鄉村教育，經濟家便說農村經濟，政治家亦極積提倡辦地方自治，農業家固然辦農業改良，即工業家亦要辦鄉村工業（如華北工業改進社即專門研究如何發展鄉村工業的一個機關），甚而至於一向專在都市營業的銀行界，現在也注意到鄉村，要在鄉村里投資了。——這個事情，他固然不單是為了鄉村而且為他自己；可以對於鄉村的幫助卻也很大。例如我們在鄒平所辦美棉運銷合作社的貨款，就是與中國銀行來往的。由本院居間向中國銀行接洽，放大宗低利貸款與各棉

農；這於農村金融的調劑有很大的好處。他如上海銀行在陝西，中國銀行在河北，金城銀行在河南，都做了不少放款。鄉下人苦於無處借錢，得此頗能活動。

還有，不但做鄉村建設的人是一天天增多，即鄉村建設的範圍，也越講越寬了。先是只注意到農業改良，教育普及等片面工作，而現在也漸漸知道注意講求整個鄉村社會的改進了。這實在是鄉村工作的一個大進步。這樣下去，鄉村建設的風氣，越來越開展，越來越擴大，勢將形成一個最有力的潮流。

鄉村建設的由來 鄉村建設已為一般人所注意並且已經在努力實際工作，這種情形，大家如果留心看報便可以知道。現在國內出版的各種報章雜志，常刊有“農村經濟專號”、“鄉村教育專號”、“各地農村調查”、“各地鄉運報告”等等，由此便可以看出鄉村建設差不多已經成了中國現在最有力的一個潮流。可是這個潮流究竟由何而來呢？在以前幾年為什麼沒有人談鄉村建設？現在大家又為什麼談得這樣起勁呢？我們要知道天下事原沒有偶然的，鄉村建設亦自有他的來由。例如我們幾位同仁在鄒平辦這個研究院，并不是由於我們忽然發此奇想；其它社會上所有的鄉村運動的機關團體，更不能同時都發奇想，都各有他們的來由。鄉村建設這個口號，所以喊得這麼響，寧為偶然的事？鄉村建設究竟是由何而來呢？關於這個意思，要詳細地講明，須用很多的話，現在我先總括地回答這麼一句：

“因為近幾十年來的鄉村破壞，中國文化不得不有一大轉變，而有今日的鄉村建設運動。”

大家先記住這句話，以下我們再慢慢地仔細地來解釋他的意思。

什麼叫作鄉村破壞？我們說：“因為近幾十年來的鄉村破壞，……而有今日的鄉村建設運動。”那麼，鄉村破壞又怎麼講呢？這有兩層：

1. 天災人禍的破壞鄉村——所謂鄉村破壞，籠統地說就是指鄉下日子不好過了。並且這個不好過非自今日起，遠自近百年來就一天天地不好過了；尤其是到了近二三十年來，不好過的程度，更加深加重加速，鄉下人簡直無以為生了。大家有的年紀大些的，總還記得：在以前的時候，鄉間很少有土匪搶案等事情發生；那時天下是何等的太平！可以到了現在就不比從前了。像鄒平這樣的地方，在現在的中國實在是很少的，簡直可以說是個世外桃源。其它各省各縣，那真鬧得不得了，兵災匪患，有的地方還有共產黨，燒殺擄掠，直鬧得幾十里路沒有人烟。更兼連年的水旱天災，蝗蟲為害，農民終歲勞動，不得溫飽。而機關里還要加捐派稅，暴斂苛徵，農民簡直沒有法子供應！有時年景好了，而又要豐收成災，谷賤傷農，雖有糧食，也換不出錢來；甚而至於賤賣也沒人要。這樣層層壓迫，農民如何能不經濟破產？如何能有好日子過呢？

2. 風氣改變的破壞鄉村——由上所述，鄉村破壞，鄉下日子不好過的原因，就是天災人禍了！據我的觀察，這還不是最要緊的原因，我看破壞鄉村最重要的還在於鄉間風俗習慣的改變。因為風俗習慣的改變，讓鄉村破壞更漸漸地到了深處。這句話怎麼講呢？本來在一個社會里邊，頂要緊的就是他的那個社會制度。一個社會制度，就是他那社會里邊人人所共循的共由的道路。大家循由，則社會秩序安寧；否則社會秩序紊亂。所以說他實在是社會里邊最要緊的一個東西。這個社會制度，有的是多由國家法律規定的，有的就是靠他那社會上的風俗習慣。我們中國即屬於後者。那麼，我們看現在中國的舊社會制度尚為一般人所共循共由乎？我們可以說已經不能如此了！現在中國的舊制度也就是舊風俗習慣，已漸漸地改變崩潰，漸漸地被人否認了。這種社會制度風俗習慣的崩潰破壞，實在是最重要最深刻的破壞。別的破壞還好

辦，這種破壞最沒有辦法。你想一個社會上大家都無路可走，那還了得嗎！怎會不亂呢？可是中國現在就是這種情形；所以說中國的鄉村破壞，已經漸漸地到了深處。

鄉村破壞，就是這兩個講法；也可以說是深淺不同的兩層意思。

鄉村破壞由何而來？什麼叫農村破壞與最要緊的鄉村破壞，我們已經明白了；可以如果大家再追問一句：鄉村為什麼被破壞？風俗習慣為什麼要改變呢？在未講明這個意思之前，我想先要大家注意的是：近幾十年以來的鄉村破壞與以前歷史上的鄉村破壞不同。以前每逢改朝換代，天下也要大亂，鄉下日子也要不好過，並且廣大社會上的風俗習慣也略有改變。換句話說，在以前歷史上也曾有過鄉村破壞。但近幾十年以來的鄉村破壞太不相同。以前的天下大亂，不久即可恢復於平治；社會上風俗習慣上改變的也不多，精神上仍然是相演數千年而不變的。等到近幾十年來的鄉村破壞就不同了，他是一直下去不回頭的一種鄉村破壞。鄉村純落於被破壞地位，破壞的程度日漸加深加重加速，不會停止；並且風俗習慣亦將根本改變了。那麼，這種鄉村破壞是那里來的呢？這是從世界大交通，西洋往東來，中國與西洋人見了面，因為抵不住他的壓迫，羨慕他的文明，遂改變自己去學他以求應附他，結果學他未成，反把自己的鄉村破壞了。換句話說，中國近幾十年來的鄉村破壞，完全是受外國影響的。自西洋人會造大輪船，可以橫渡重洋到世界各處去之後，中國也有了西洋人的足跡，中國的海禁就漸漸地開了，這一開可不要緊，讓中國文化就發生了一個大的變動；在這個大的變動中就把中國的鄉村破壞了。如果不與西洋相遇，中國文化決不會有此大的變動，他仍然要照老樣繼續演下去。可以即與西洋相遇，也就逼着中國人不得不有此大的變動了。

中國文化為什麼要變？所謂逼着中國文化不得不有此大的變動，到底是什麼原故呢？這是因為中國文化即與西洋不同，而又

敵不過他；所以見面之後，就不得不改變自己去跟着他學了。本來中國在歷史上是常常能同化外族的，從來沒有跟着外族變過，他是常常站在文化上一個獨尊的地位，四周的鄰國，文化程度實在不配與中國比較。例如匈奴，那能與漢族比衡呢（即然根本不配比較，所以也就無所謂不同，說“匈奴文化與漢族文化有什麼不同”這句話實在沒聽到人說過）？鄰國的文化程度即然很低，所以中國不去學他，只有他們跟着中國來學。試看當時的鄰國，大大小小，沒有一個不是學中國的。如日本就是頂有名的一個學中國的民族，他的文字、衣服、飲食、禮節等，都是從中國學去的；直到現在，在日本的一個大廟里，還存着中國唐朝時代的衣服用具等等哩！其它如高麗人、滿州人，那不是學中國的？可是這次所遇見的敵手，簡直是敵不過他了。那麼，即然敵不過，就用不着講許多道理，只有跟着他去學。事實上不就是這個樣子嗎？我們從事實上看，就可以見出來中國人近幾十年來處處是學西洋，步步是學西洋；自光緒變法維新，而至辛亥革命，民國十五年的北伐，都是學外國。例如廢科舉、興學堂、練新軍、設造船廠、修鐵路、念洋書、穿洋服，乃致言語思想，風俗習慣，處處都要跟外國學了。

總之，中國人即與西洋人見面之後，中國文化便發生了變化。自變法維新一直到現在，其中有好幾次的變化，有好些地方變化，尤其是近幾年來，更一天天地在那里加深加重加速地變，這樣也變，那樣也變，三年一變，二年一變，孫猴子有七十二變，中國人也變得和他差不多了。本來每一度的變，都是希望着能變成功，以為這樣可就好了，就可以抵得住外國人，國內也可以從此太平了！換句話說，這樣一變，就能夠適應這個新環境了。例如人家已經有了飛機大炮，我們不能再用槍刀弓箭；人家已經有了火車輪船，我們不能再用帆船牛車；世界各國都已進步，世界又已大交通，我們民族所過的環境已變，我們就不得不改變自己去學他們以求應付他們。變法維新用意是如此，辛亥革命兩次北伐，用

意通統是如此。可是結果怎麼樣呢？事實俱在，我們無須諱言；所有的變，可以說是通統沒有成功，通統沒有變好。當第一次變後，沒有變好，於是再度一下；再變還是不好，於是再變，再變還是不好，還不好再變……一變再變，老不見好，這可就糟了！舊的玩藝幾乎通統被變得沒有了！中國鄉村就是在這一變再變七十二變中被破壞了！

為什麼一變再變就把鄉村破壞了？現在大家必定要問：為什麼這樣一變再變就把鄉村破壞了呢？這就是因為中西文化不同的緣故。我們知道中國文化原來是以鄉村為本的，中國原來就是一個以鄉村為本的社會；而西洋各國便與此不同。例如英國，全國人口的百分之七十都住城市，只有百分之三十的人口住在鄉村，這那里還能說是以鄉村為本呢！我們中國，百分之八十以上的人口都住在鄉村，過着鄉村生活；中國就是由二三十萬鄉村構成的中國。不但英國不是以鄉村為本，現在世界上著名的強國，可以說通統不是以鄉村為本；他們都是一種工業國家，皆以都市為本；他們的文化，就是一種都市文明。即如日本，在以前的時候，也大致與中國相彷彿，本來不是一種工業國家；可是現在已經變成工業國家了。現在他的農民，雖然還是占全國人口的大多數，鄉村雖然還是很重要；可是他的國命所寄托，已是寄托在工業而非寄托在農業，寄托在都市而非寄托在鄉村了。中國則一直到現在還是以鄉村為本，以農業為主；國命所寄托，還是寄托在農業，寄托在鄉村；全國人靠什麼活着？不就是靠農業靠鄉村嗎？

中國的國命即然中寄托在農業，寄托在鄉村，所以他的苦樂痛癢也就在這個地方了。鄉下人的痛苦，就是全國人的痛苦；鄉下人的好處，就是全中國人的好處。試看在過去中國的歷史上，可以說什麼事情都是為滿足“以鄉村為主”的生活的，以這樣一個以農業為主的國家，以鄉村為本的文化，近幾十年來卻遇到一個以工業為主，以都市為本的西洋文明，我們又一天一天地在那里跟着他學，這那能不與自己原有的文化矛盾衝突以致日漸崩潰破

壞呢？當西洋工業發達都市興起的時候，他們的農業也受到妨礙，鄉村也受到壓迫；不過他於工業發達都市興起之後，就又趕快回過頭來救濟農業，所以他的鄉村農業還不致落在純被壓迫的地位。現在中國就不能如此了！中國學西洋的結果，除了明着暗着直接間接地破壞鄉村之外，并不見有都市的興起加工業的發展。——在中國雖然也有都市，如北平、天津、青島、漢口、上海、廣州等地方，也可以算是都市；可是這都不能算是真的都市。因為這種都市里面的人雖然也很多，也很熱鬧，而那種熱鬧全是空的，那很多人，多半是為避亂或者為謀事而來的，并不是以工商為生業的人。都市的重心原來是在工商業，而中國的都市工商業並不發達；都市本來應該是一個生產的地方，而中國的都市則成了一個消費的地方。這與西洋的情形恰好相反。在中國像西洋一樣的都市，可以說沒有。中國雖然學西洋學了二三十年，而至今還沒有學成功哩！沒有學成功新的還不要緊，而因此都把我們舊有的破壞了！把鄉村破壞了！

因鄉村破壞而有鄉村建設，中國學西洋如果真能順利地摹仿成功為工業國家都市文明，像日本一樣，那也沒有什麼不可；因為所謂“以鄉村為本”，“以都市為本”，也只是兩條不同的路而已。現在改了另走以都市為本的路，只是換了一條路罷了。只要有路走，就算有辦法；只要有辦法，那麼，都是可以的。無奈中國終未能像日本一樣學成都市文明工業國家；不但沒有學成都市文明工業國家，反而因學走以都市為本的路，卻把鄉村破壞了！新路沒有學成功，而舊路已被破壞不堪了！這一面單見破壞，那一面不見建設，這是讓中國人最痛苦，最沒有辦法的原故。

當最初破壞的時候，大家尚未感覺到十分痛苦；可是等到破壞日益加深加重，大家才漸漸地感覺到痛了！時至今日，全國的人們都已經感覺到苦痛，真的是受不住了！這是個很淺近的道理，我們原來就是個農業國，直到今天大家仍然是全靠農業吃飯，全靠農民吃飯；那麼，農業不行了，則商業亦不行；農民沒飯吃，大

家亦都沒飯吃；鄉村破壞到深處，大家將都受不了。大家就不得不一致起來講求鄉村建設了。

因中國文化不得不有一大轉變而有鄉村建設。開頭我們說過：“因為近幾十年來的鄉村破壞，中國文化不得不有一大轉變，因而有今天的鄉村建設運動。”因為鄉村破壞而有救濟鄉村運動，這尚是鄉村建設之由來的淺一層的意思；更深一層言之，鄉村建設之由來，實由於中國文化不得不有一大轉變，因而要轉變出一個新文化來，所以才有鄉村建設運動。但是我們又說過：中國鄉村的被破壞，完全是由於中國文化的轉變。換句話說，如果當初不變，照老規矩過下去，鄉下日子一定比現在要好些。照這樣說來，我們現在就不要再變了？這可不成！如果不變能行，當初就不變了。過去雖然沒有變成功，但往下去我們仍然是要變的。況且已經變了多少次，一變再變地都變過了，現在再想不變也不行了。不過以前因為盲目地變而破壞了鄉村，所以以後再變，我們就得商量商量，看怎樣變法合適再怎樣去變。本來變不怕變，只要看準方向，料度明白，心里有準兒有把握，能一步一步地向前變出個什麼樣子來，這樣的變我們是不怕的。換句話說，以前每一次的轉變，都沒有變成功；以後呢？據我的推測，他就要成功了，就要轉變出一個新局面來了。這個新局面的轉變就全靠我們的鄉村建設；翻轉來說，鄉村建設就是由於要轉變新局面創造新文化而來的。

（《鄉村建設大意》）

### （三）鄉村建設是什麼

“鄉村建設”一詞，現在已很流行，但其內容意義如何，則人多有望文生義，不免誤解者。最顯著的例，如在《教育與民衆》四卷八期上張宗麟先生所提出的七個問題。他問道：“在今日的中國是否需要鄉村建設？去年大熟，農民依舊沒有飯吃……，所以鄉

村建設成功以後，是否於農民有真正利益，倒是一個大疑問。”又問道：“鄉村建設究竟爲着什麼人？大多數的銀行家派專員注意農村建設……。表面上看來，好象爲着農民；實際上好比喂養肥豬，不是爲着豬，而是爲着吃豬肉的人。”雖末後結論上他還是肯定的贊同鄉村建設，卻是從他話里面，見出他已經錯解了鄉村建設。其意若以爲鄉村建設只是一種農村生產之增加、富力之增加而已。照他的意思講下去，則遺誤何堪設想，不能不提出來一爲申明解答。

一般人對於鄉村建設，常容易犯兩種誤解：

- 一、誤解爲一村一邑小範圍的事業；
- 二、誤解爲經濟一面的事業。

張君的誤解不多就是誤解鄉村建設爲片面的經濟事業，同時第一點誤解亦連帶在內。鄉村建設當然包括增加農村的生產力與富力的意思；鄉村建設當然是建設在鄉村。不過，就看成是這樣子，實在太狹隘。狹隘本來不能算錯；但是如此狹隘的鄉村建設，爲事理所不可通的，也是事實上不可能的，因此便不能不說爲錯誤。

我們要知道，整個中國社會現在日趨破壞，向下沉淪。在此大勢中，其問題明非一鄉一邑所得單獨解決。局部的鄉村建設如何可能！即如破壞鄉村的力量很多，而以眼前的中國政治爲最大的破壞力。但是政治的影響又是那一處局部的鄉村所能逃的呢？假設因爲中國的政權分裂的方便，或有局部的地方，其政治情況較好，但又如何能逃得出那無遠弗屆、無微不入的經濟影響呢？譬如鄒平一縣，劃爲縣政建設的試驗區後，在政治上所受不良影響當然可以減少；但是，絲業恐慌、棉花價低、糧食跌價等等影響，是遮攋不住的。所以凡以爲鄉村建設是小範圍的事，是從局部來解決問題，都是錯的。同樣道理，片面的從任何一方面求鄉村建設，亦爲不可能。生產增加，不單是生產技術一面的事，乃與經濟上各種問題皆有不可離的關係。富力增加，亦不單是經濟一面的事，乃與社會各問題皆有不可離的關係。所以鄉村建設天然包含着社會各種問題的解決；否則鄉村建設即爲不可能。那種事理

所不容有的說法，當然是錯的。粗略言之，與生產技術進步最有關係者，是農民合作組織之發達；而合作組織之發達，天然有農民教育程度增高、農民勢力强大等事實包含在內。事實上農民且將成為中國之主人翁，如何會成為張先生所說的被宰割的肥豬呢。我可以斷定地說，這只豬或者他將餓死而不能肥；但是他如果能肥的時候，亦一定是他變成人的時候。此其所以然，一面是有一般的理由，一面是有今日中國特殊的理由。若看清今日中國社會的情勢，認明今日中國問題的性質，就可以知道他必定如此。

我在山東鄉村建研究院講《鄉村建設理論》，曾經分淺深四層來說：

一、鄉村建設運動起於中國鄉村的破壞，即是救濟鄉村運動。

二、進一層言之，起於中國鄉村受政治的影響，無限止的破壞，迫得不能不自救；鄉村建設實是鄉村自救運動。

三、鄉村建設運動是應乎積極建設之要求，為我民族社會的新建設運動。

四、進一層言之，今日中國問題在其數千年相沿襲之社會組織構造既已崩潰，而新者未立；欲談建設，應從建設一新組織構造談起，鄉村建設運動實為從新建設中國社會組織構造之運動。

鄉村建設真意義實在第四層。我曾有幾句話說明此意，引錄於次：

人非社會則不能生活；而社會生活則非有一定秩序不能進行。任何一時一地之社會必有其為組織構造者，形著於外而成其一種法制禮俗，是即社會秩序也。於此一時一地，循之由之則法，違之離之則亂；是在古人謂曰治道。中國此時蓋其社會組織構造根本崩潰，法制禮俗悉被否認，夙昔治道已失，而任何一秩序建立不成之時也。處此局中者，或牽掣抵牾，有力而莫能施；或紛紜擾攘，力皆唐捐；或矛盾衝突，用力愈勤而損害愈大，總之，各方面或各人，其力不相順益

而相妨礙，所成不抵所毀，其進不逮其退。外國侵略雖為患，而所患不在外國侵略；使有秩序，則社會生活順利進行，自身有力量可以御外也。民窮財盡雖可憂，而所憂不在民窮財盡；

使有秩序，則社會生活順利進行，生息長養不難日起有功也。識得問題所在，則知今日非根本上重建一新組織構造，開出一新治道，任何事不必談！

既然是建設範圍在整個社會，而不止於鄉村，何為名之曰鄉村建設？要解決的問題既於社會各種問題無所不包，為何而名之曰鄉村運動？此有三點可說：

- 一、此建設工作或解決中國問題的工作，必從鄉村入手；
- 二、此建設工作或解決中國問題的工作，必賴鄉村人自身的力量為主；
- 三、此建設工作或解決中國問題的工作的完成，在實現政治重心經濟重心都植在鄉村的一個全新組織構造的社會。

關於此意，我曾在《山東鄉村建設研究院旨趣書》上說過幾句話：

我們要認清我們的題目，握定我們的綱領。題目便是辟造正常形態的人類文明，要使經濟上的“富”政治上的“權”綜操於社會，分操於人人。其綱領則在如何使社會重心從都市移植於鄉村。鄉村是個小單位社會，經濟組織政治組織皆天然要造端於此的；一切果從這里建造起來，便大致不差。恰好鄉村經濟建設要走“合作”的路，那是以“人”為本的經濟組織，由是而政治亦自形成為民主的。那麼，所謂富與權操於人人，更於是確立。現在所急的，是如何遵着這原則以培養起鄉村經濟力量、鄉村政治力量；這培養起鄉村力量的工夫，謂之鄉村建設。——鄉村建設之所求，就在培起鄉村力量，更無其它。力量一在人的知能，二在物資；而

作用顯現要在組織。凡所以啟發知能、增植物資、促進組織者，都是我們要做的。然力量非可由外鑠；鄉村建設之事，雖政府可以作，社會團體可以作，必肯以本地自作為歸。

昨天看見行政院汪院長的談話，有“政府深切感覺中國最急要之事無逾建設；建設中最急要者，尤當以農村復興為中心”等語。其大體意思自是很對。可是我們要借此申明一句話：中國現在南北東西上下大小的政府，其自身皆為直接破壞鄉村的力量。這並非政府願意如此；實在它已陷於鐵一般的形勢之中，避免不得。鄉村建設的事，不但不能靠它，并且以它作個引導都不行。鄉村建設自然是中國社會的一種社會運動，要靠知識分子來引導，要靠鄉村自身為主力。政府最聰明的政策，是間接的與這種運動以種種的方便，而助成其事；卻不是政府包攬負責來作。——此因為社會形勢所不許，事實上無論如何不會有的。社會上一般人如果以此期望政府，便是增加鄉村的破壞。政府如果真這樣負責直接來作，便增添政治的紛擾並且擾亂社會。我們祝願政府當局有此自覺，而善用他的力量！

（《鄉村建設論文集》）

#### （四）鄉村建設理論提綱

鄉村建設運動由何而起？——

（甲）淺言之，起於中國鄉村的破壞；即是救濟鄉村的運動。總計破壞鄉村的力量有三：

1. 政治屬性的破壞力——兵禍、匪亂、苛徵等等；
2. 經濟屬性的破壞力——外國之經濟侵略等等；
3. 文化屬性的破壞力——禮俗風尚之改變等等。

而三者又相聯環，展轉影響加緊加重其破壞。

中國近百年史即一部中國鄉村破壞史：

1. 前大半期，順着近代都市文明的路學西洋而破壞中國鄉村。
2. 後小半期，又由反近代都市主義文明的路學西洋而破壞中國鄉村。

(乙) 進一層言之，是起於中國鄉村無限止的破壞，迫得不能不自救，鄉村建設運動實是鄉村自救運動。

三大破壞力以文化居先而政治最大。因破壞不外兩面？國內的與國外的。國內的固當由政治負責，即國際的侵略，其責任亦在政治。政治於鄉村為害為益可分四層：

1. 為益於鄉村的政治——人類未來文化乃有此。從來所謂政治，無不有剝削在內，無非利於少數人而不利於多數人者，尤不利於鄉村。

2. 為害為益均甚少的政治——此指中國舊日不擾民的政治。所謂政治大抵均為階級統治，而舊日中國獨不然，有統治者而無統治階級，演成消極無為之局，遂得如此。

3. 為害鄉村較大的政治——此謂封建階級統治下的政治，其剝削最甚；資本階級下政治，其妨礙鄉村最甚。然為一個統治力，究有秩序，故猶有保全。

4. 為害最大的政治——此謂今日中國之政治，統治力為多個的，無復法律秩序，但有一往不顧之破壞。每個統治力各顧自己，乃絕不稍顧惜鄉村；鄉村於此，乃純落於被犧牲地位。

例如河南鎮平等地方非靠自己保衛不可，乃至鄉村自衛的講求成普遍風氣，皆不得不自救之表徵。

(丙) 進而言第三層，是起於積極建設之要求，鄉村建設運動即我民族社會的新建設運動。但其它國家之建設未聞必為鄉村；即如日本亦為東方農國，其自維新以來之建設固未嘗為鄉村建設；中國建設何為必於鄉村求亡？

a. 以過去言之，中國未能如日本之走上近代工商業路；此其原因可分兩局——

1. 國內情勢不同之比較：日本皇家萬世一系，尊王為新空氣；中國皇室則為外族，排滿是舊怨仇。使中國當時非外族必較好，或外族而新入主中華尤好。但均非是，故滿州皇室不能不倒而中國政治制度頓然隨以一同倒廢。全中國社會無復可以盡維系作用之政治中心。且日本維新與復古同時，借舊精神吸收新文化，借新朝氣維系舊系統。政治有辦法，故經濟有辦法，於是走上近代工商業之路，而模仿成近代都市文明。中國則政治無辦法，一切無辦法，走入破壞之路，無建設可能。

2. 國際情勢不同之比較：日本維新距今六十年，其時（1）歐洲國家正在侵略澳菲等洲，尚未集中力量進攻東亞，故所受外力壓迫較松緩；（2）科學技術不逮今日進步，因而所受威脅亦較小，追步西洋亦易；（3）正當追步西洋之際，適歐戰爆發，予日本以發達工商業之最好機緣。凡此較好情勢，中國均錯過，未得利用。

b. 自今後言之，中國將永久不能如日本之走上近代工商業路；其故——

1. 近代工商業路今已過時，人類歷史已走入反資本主義階段。

2. 近代工商業路為私人各自營謀而不相顧的，不合現在國家統制經濟計劃經濟之趨勢；在今日國際間盛行傾銷政策下威脅太大，亦無發展餘地。

3. 近代工商業路所需政治條件（政府能安定秩序并保護獎勵）在我亦不具有。

或又問：日本之近代式建設不可學，何不為現代式之建設如蘇俄？在技術進步國際威脅最大之今日，言經濟建設誠無逾蘇俄

所走之路；但其所需政治條件乃更大，為我所不具。在各不同國度內，經濟建設之所取徑，將一視其政治條件（政治環境）為轉移決定，今後中國政治所從業之途適與蘇俄相反，而為作始於救濟鄉村、鄉村自救之鄉村運動所構成之特殊形態之政治，因而中國之經濟建設乃必為鄉村建設。此政治的理由俟後自詳：茲且言其經濟的理由——

所謂中國建設（或云中國經濟建設）必走鄉村建設之路者，即謂必走振興農業以引發工業之路；換言之，即必從復興農村入手。今日國際大勢（1）、技術與經營組織猛進，有所謂產業合理化，生產過剩向外傾銷。（2）、國家統制經濟計劃經濟之趨勢日見。（3）、着眼於有以自給，家業與工業並重；極力拒守，關稅壁壘日嚴。中國承茲影響，土貨出口殘遭排斥，外貨入口轉見激增，農業工業相率凋落。將來設有產品復興之機，其勢亦斷非求市場於外國者。而國內連年以來農業破壞已成為普遍現象，以致資金偏集於二三大埠，內地悉就涸竭，全國金融滯而不通，產業乃益從而凋落。此時唯一關鍵要在：

（1）使內地農村能利用外埠過剩資金以恢復生產、增進生產，因而增進一般購買力以促興民族工業，而後工業乃致一切產業以次可興。

（2）使外埠屯集之資金得進輸於內地農村，以冀農產原料之增加而輸出，工制品及工具之需要而輸入，俾資金環轉流通而後全國金融可以活潑流通而不滯。更分條言之：

a. 中國農產有基礎，而工業沒有；恢復農業生產力當較興起工業生產力為簡便迅捷，——例如眼前如何求米麥棉花之有以抵代外貨，即最要者，亦最有可能者也。

b. 農業生產所需要件為土地，在我為現成；而工業生產所需要件為機器，適我所缺，工業後進國例必以農產品出口易機器而後工業可興，不能先從工業入手也。

- c. 農業技術比較許我徐圖進步。
- d. 在農業技術前進程中，工業自相緣相引而俱來。如因農業化學而引起工業，因農業機械或工程而引起之工業，因農產制造而引起之工業等。
- e. 在農業前進程中，農民購買力增加，許多工業乃因需要之刺激而興起。
- f. 如是生產力購買力展轉遞增，農業工業迭為推引，而產業乃日進無疆。

蓋中國圖興產業於世界產業技術大進之後，自己手工業農業破壞之餘，外無市場，內無資本，舍從其社會自身展轉為生產力購買力之遞增外，更有何道？是即所謂必由復興農村入手者已。

(丁) 進而言其第四層，今日中國問題在其數千年相沿襲之社會組織構造即已崩潰，而新者未立；鄉建運動實為吾民族社會建設一新組織構造之運動。——此為其真意義所在。當知：

一、中國社會日趨破敗，向下沉淪，在此大勢中，其問題明非一鄉一邑所得單獨解決；故鄉村建設實非建設鄉村，意在為整個社會之建設，或可云一種建國運動。

二、此社會向下破壞沉淪之所由致，主要在其內部之矛盾衝突；而此矛盾衝突則為外界潮流國際競爭所引發。以內部矛盾而社會組織構造崩潰；以組織構造崩潰而矛盾衝突益烈，如是展轉無已。於此際也，若不能把握其矛盾而條理之、轉移之，唯茫然泛然求好求進步，或求一部分進步，某方面之好，乃盲瞽全無頭腦者之所為。鄉村建設初非泛然求社會進步，益將以轉移社會大勢，啟其向上進步之機，而求有一新組織構造之開展出現。新組織構造有一點萌芽而社會有一分進步；社會進步一分而新社會構造乃益開出：如是展轉無已，而新社會建設成功。

人非社會則不能生活；而社會生活則非有一定秩序不能進行。任何一時一地之社會必有其所爲組織構造者形著於外而成其一種法制禮俗，是即其社會之秩序也。於此一時一地，循之由之則治，違之離之則亂；是在古人謂曰治道。中國此時當其社會組織構造根本崩潰，法制禮俗悉被否認，夙昔治道已失，而任何一秩序建立不成之時也。處此局中者或牽掣抵牾，有力而莫能施；或紛紜擾攘，力皆唐捐；或矛盾冲突，用力愈勤而爲害愈大；總之，各方面或個人其力不相順益而相妨礙，所成不抵所毀，其進不逮其退。外國侵略雖爲患，而所患不在外國侵略；使有秩序則社會生活順利進行，自身有力量可以御外也。民窮財盡雖可憂，而所憂不在民窮財盡，使有秩序則社會生活順利進行，生息長養不難日起有功也。識得問題所在，則知今日非根本上重建一新組織構造，開出一新治道，任何事不必談。

（《鄉村建設論文集》）

# 梁漱溟論著編年目錄

1914 年

談佛

《正誼》1 卷 2 號

1915 年

晚周漢魏文鈔自序

《甲寅》1 卷 6 號

儒術

《甲寅》1 卷 8 號

《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923 年第一版 改為“寄張溪寬舅”

佛理

《甲寅》1 卷 10 號

國文教科取材私議

《甲寅》1 卷 10 號

1916 年

究元決疑論

《東方雜志》第 5、6、7 期

《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923 年

1917 年

司法例規序

收入《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923年  
中華學友會宣言

收入《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923年  
無性談

《東方雜志》14卷1期  
《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923年  
吾曹不出蒼生何  
《村治》1卷1期  
《漱溟卅前文錄》商務印書館 1923年

### 1918年

唯識約言

《北京大學日刊》 1918年5月28日  
征求研究東方學者  
《北京大學日刊》 1918年10月4日  
梁漱溟啓事  
《北京大學日刊》 1918年11月8日  
梁漱溟先生口說  
《北京大學日刊》 1918年11月11日

### 1919年

關於佛學的辯明

《北京大學日刊》 1919年1月14日  
一個人的生活  
《少年中國》 1919年3號  
《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923年  
敬答陳嘉異先生  
《村治》1卷1號  
論學生事件  
《每周評論》 1919年5月18日  
答陳仲甫先生書

《新青年》6卷4號

李超女士追悼會之演說詞

《晨報》1919年12月17日

《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923年

《印度哲學概論》

商務印書館 1919年12月第1版 1922年

上海商務印書館第3版

## 1920年

《唯識述義》(第一冊)

北京財政部印刷局

宗教問題講演

《少年中國》2卷8號

《漱溟卅前文錄》 1923年

背誦暨考試的必要

《北京大學日刊》 1920年4月9日

## 1921年

對羅素之不滿

《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923年

唯識家與柏格森

《民鐸》3卷1號

《漱溟卅前文錄》

商務印書館 1923年

《社會主義粹言》

北京財政部印刷局

《東西文化及其哲學》

北京財政部印刷局 商務印書館 1922年；

上海商務印書館 1930年第8版；

香港自由學人出版社 1960年；

臺灣太平洋出版公司 1960年、1971年

在晉講演筆記 10 篇

《山西省教育會雜志》臨時副刊 1922 年 2 月

東西人的教育之不同

《教育雜志》14 卷 3 號

《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923 年

評謝著《陽明學派》

《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923 年

合理的人生態度

《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923 年

## 1923 年

答陳嘉藹論因明書

《新潮》1 卷 5 號

《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923 年

答胡評《東西文化及其哲學》

《學衡》13、14 號

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930 年第一版

(臺北地平線出版社 1971 年)

槐壇講演之一段

《村治》 1930 年 1 卷 1 期

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930 年

沈著《家庭新論》序

《漱溟卅前文錄》 商務印書館 1923 年

批評胡適之先生的人生態度并述我自己的人生態度

《北京大學日刊》 原刊《燕大周刊》25、26 期

這便是我的人生觀

《桂林旅京學會雜志》 復刊後第一期

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930 年

《漱溟卅前文錄》商務印書館 1923 年初版 1924 年再版

## 1924 年

### 孔子人生哲學大要

《學燈》(上海《時事新報》副刊) 2月27、28日；3月4—8日、11—14日、18、19日；4月1—4日

### 吾儕當何爲

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

### 重華書院簡章

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

### 辦學意見述略

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

## 1925年

### 譜後記

《桂林梁先生遺書》卷首 京華印書廠 1926年  
商務印書館 1927年

### 思親記

《桂林梁先生遺書》 商務印書館 1927年  
《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

### 桂林梁先生遺書跋記

《桂林梁先生遺書》卷首 商務印書館 1927年

### 梁巨川先生年譜

《桂林梁先生遺書》卷首 商務印書館 1927年

### 桂林梁先生遺書叙目

《桂林梁先生遺書》 商務印書館 1927年  
《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

## 1926年

### 《人心與人生》初版自序

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

### 衛中先生自述題序

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

## 1927 年

介紹衛中先生學說

《燕京社會學界》1期

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

《桂林梁先生遺書》(卷首)

京華印書廠 1926年；商務印書館 1927年

關於教育與自由（與瞿菊農合作）

《晨報副刊》第67期

《梁漱溟先生教育文錄》

## 1928 年

如何成功今天的我

《漱溟卅后文錄》 商務印書館 1930年

請辦鄉治講習所建議書

《國聞周報》5卷35號

抱歉——痛苦——一件有興味的事

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

今後一中改造之方向

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

## 1929 年

村政問答記

《村治》1卷4期

北游所見紀略

《村治》1卷4期

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

河南村治學院旨趣書

《村治》1卷9期

《漱溟卅後文錄》 商務印書館 1930年

關於我們走那一條路一文的討論

《新月》3卷1期

本刊主編之自白

《村治》1卷1期

《中國民族自救運動之最後覺悟》 村治月刊社 1932年；北平京城印書局 1932年；中華書局 1933年；（臺）學術出版社 1971年

敬以請教胡適之先生

《村治》1卷2期

《中國民族自救運動之最後覺悟》

我們政治上第一個不通的路——歐洲近代民主政治的路

《村治》1卷3、6、7期

《中國民族自救運動之最後覺悟》

答馬儒行君來書

《村治》1卷4期

《中國民族自救運動之最後覺悟》

讀李樸生先生《村治運動的正路》後

《村治》1卷6期

《中國民族自救運動之最後覺悟》

答張廷健先生書

《村治》1卷2期

《中國民族自救運動之最後覺悟》

讀《東西之自然詩觀》——勉仁齋讀書錄（一）

《村治》1卷2期

《勉仁齋讀書錄》 人民日報出版社 1988年

中國民族自救運動之最後覺悟

《村治》1卷2——4期

《中國民族自救運動之最後覺悟》

《建設新社會才算革命》答晴中君

《村治》1卷2期

《中國民族自救運動之最後覺悟》

敬答嚴敬齋先生

《村治》1卷3期

《中國民族自救運動之最後覺悟》

胡適之先生復信附跋

《村治》1卷5期  
悼王鴻一先生  
《村治》1卷5期  
《中國民族自救運動之最後覺悟》  
中國問題之解決  
《村治》1卷8期  
《中國民族自救運動之最後覺悟》  
讀《中國美術在現代藝術上的勝利》——勉仁齋讀書錄（二）  
《村治》1卷10期  
《中國民族自救運動之最後覺悟》  
讀《外書》——勉仁齋讀書錄（三）  
《村治》1卷11期  
《中國民族自救運動之最後覺悟》  
山東鄉村建設研究院設立旨趣及辦法概要  
《村治》1卷11、12期  
《中國民族自救運動之最後覺悟》  
敢告今之言地方自治者  
《村治》2卷1期  
《中國民族自救運動之最後覺悟》  
《漱溟卅後文錄》  
商務印書館 1930年初版  
(臺) 地平線出版社 1971年

### 1931年

丹麥的教育與我們的教育  
《村治》2卷4期  
《梁漱溟教育論文集》 上海開明書店 1945年初版，1948年3版；  
(臺) 龍田 1979年  
我們政治上第二個不通的路——俄國共產黨發明的路  
《村治》2卷5期  
《中國民族自救運動之最後覺悟》  
在鄧平縣黨部為“七九”誓師北伐紀念會上的講演

《鄉村建設》創刊號  
對東省事件之感言  
《大公報》1931年10月7日  
通訊  
《新月》3卷1號  
山東鄉村建設研究院及鄒平試驗縣工作報告  
《鄉村建設實驗》第2卷

### 1932年

江浙一帶鄉村運動近訊  
《村治》2卷11—12期  
梁漱溟先生述山東鄉村建設研究院工作  
《中華教育界》20卷4號  
中國之地方自治問題  
《山東民衆教育月刊》4卷9號  
《鄉村建設論文集》 山東鄉村建設研究院 1934年；1935年由山東鄉  
村建設研究院出版單行本  
地方自治問題  
《南京市政府公報》121期  
《中國民族自救運動之最後覺悟》  
《村治》月刊社 1932年；  
北平京城印書局 1932年；  
中華書局 1933年；  
(臺) 學術出版社 1971年

### 1933年

鄉農學校的辦法及其意義  
《鄉村建設》2卷16號  
《鄉村建設論文集》 華文書局 1934年；山東鄉村建設研究院 1934  
年；重慶鄉村書店 1939年  
本院縣政實驗縣荷澤實驗三年進行計劃

- 《鄉村建設》2卷 27、28期
- 鄉村建設是什麼  
《鄉村建設》2卷 30期
- 《鄉村建設論文集》
- 梁院長召集本院同人談話  
《鄉村建設》3卷 3期
- 請大家研究社會問題  
《村治》3卷 4期
- 《鄉村建設論文集》
- 我們的鄉村運動  
《時代公論》20卷 53、54號
- 鄉村建設理論提綱  
《村治》3卷 5期
- 《鄉村建設論文集》
- 社會本位的教育系統草案  
《鄉村建設》3卷 5號
- 《鄉村建設論文集》
- 由鄉村建設以復興民族案  
《鄉村建設論文集》
- 建設與崩潰——為鄉村問題答莊、崔、古三先生  
《鄉村建設》3卷 6號
- 《鄉村建設論文集》
- 民衆復興問題與途徑及鄉村建設之重點  
《教育與民衆》5卷 1號
- 解決中國經濟問題之特殊困難  
《鄉村建設》3卷 7號
- 《鄉村建設論文集》

1934年

- 自述  
《鄉村建設論文集》
- 村學鄉學鄉知

- 《鄉村建設》3卷16號  
《鄉村建設論文集》  
一封公開信——致江雷晏高莊孟六先生  
《民間》1卷3期、《教育新路》第61期  
《鄉村建設論文集》  
村學鄉學釋義  
《鄉村建設》3卷25、26期  
鄒平鄉村建設一般  
《教育新路》第61期  
鄒平鄉村建設的幾個重要問題  
《教育新路》第61期  
本院設立旨趣及辦法概要  
《鄉村建設》3卷27期  
村學鄉學之由來  
《鄉村建設》4卷3期  
我的一段心事  
《鄉村建設論文集》  
山東鄉村建設研究院最近工作概述  
《拓荒雜志》2卷4號  
鄉村建設與民眾教育  
《教育與民眾》5卷6號  
拿出家的精神來做鄉村鄉運  
《山東民眾教育月刊》5卷6號  
鄉村鄉學之具體辦法  
《鄉村建設》4卷4期  
孔子學說的重光  
《鄉村建設》4卷5期  
杜威教育哲學的根本觀念  
《鄉村建設》4卷6期  
秋意  
《鄉村建設》4卷6期  
《朝話》

精神陶煉要旨

《鄉村建設》4卷7、8期合刊

民衆教育何以能救中國

《鄉村建設》4卷7、8期合刊

國慶感言

《鄉村建設》4卷7、8期合刊

啓發社會的力量

《鄉村建設》4卷7、8期合刊

《教育與民衆》5卷6號

社會教育與鄉村建設之合流

《鄉村建設》4卷9號

鄉村建設幾個當前的問題

《鄉村建設》4卷10、11號

欲望與志氣

《鄉村建設》4卷9期

《朝話》

《梁漱溟教育文集》

社會教育與鄉村建設之合流

《鄉村建設》4卷9期

鄉村建設幾個當前的問題

《鄉村建設》4卷10、11期

與丹麥教育家貝爾斯和作家安德生談話

《鄉村建設》4卷10、11期

鄉村青年的訓練問題

《鄉村建設》4卷12期

三種人生態度——逐求、厭離、鄭重

《鄉村建設》4卷13期

《朝話》

鄉村建設旨趣

《鄉村建設》4卷14期

《大公報》鄉建

副刊25期

中國此刻尚不到有憲法成功的時候

《大公報》1934年1月4日

《鄉村建設論文集》

鄒平縣縣政建設實驗區計劃摘錄

《鄉村建設論文集》

縣政建設實驗區計劃緒言

《鄉村建設論文集》

人類社會建設應有的原則

《鄉村建設論文集》

咱老百姓得練着自己作主辦事

《鄉村建設》4卷16、17期

研究“鄉村建設”的途徑

《鄉村建設》4卷15期

梁漱溟兼理鄒平實驗縣縣長布告

《實驗縣公報》第7、9號

廣西國民基礎教育與鄉村建設運動

《鄉村建設》4卷18期

目前中國小學教育方針之商榷

《鄉村建設》4卷18期

真正的力量要從鄉村醞釀出來

《鄉村建設》4卷18期

《朝話》增訂本，重慶鄉村書店 1940年

鄉村建設運動

《鄉村建設》4卷18期

山東鄉村建設研究院及鄒平實驗縣工作報告

《鄉村建設實驗》第2卷

《鄉村建設論文集》

山東鄒平鄉村書店 1934年；

山東鄉村建設研究院 1934年

1935年

鄒平工作概談

- 《教育研究》2月號  
促興農業的辦法  
《鄉村建設》4卷 19—21期  
政教合一  
《鄉村建設》4卷 22期  
歐洲獨裁制之趨勢與我們人治的多數政治  
《鄉村建設》4卷 22期  
我們的兩大難處  
《鄉村建設》4卷 23期  
中國合作運動之路向  
《鄉村建設》4卷 24期  
廣西省之新建設  
《山東民眾教育》6卷 3號  
廣西見聞雜談  
《鄉村建設》4卷 25期  
歡迎陶希聖的發言  
《鄉村建設》4卷 25期  
中國文化的特征在那里  
《鄉村建設》4卷 25期  
《教育研究》4月號  
幾個問題的解答  
《鄉村建設》4卷 26期  
實習學生歡送辭  
《鄉村建設》4卷 27期  
鄉村建設中的三大問題  
《鄉村建設》4卷 27期  
什麼是政教合一  
《社友通訊》3卷 10號  
往都市去還是到鄉村來——中國工業化問題  
《鄉村建設》4卷 28期  
鄒平縣農村金融流通處的工作  
《大公報》鄉建周刊第 50 期

辦村學的目標

《鄉村建設》5卷1期

一年來的山東工作——在全國鄉村工作討論會第三次大會上的書面報告

《鄉村建設》5卷4期

“鄒平實驗縣縣立簡易師範專號”序言

《鄉村建設》5卷8、9期

我一生思想上的三個轉變

《長城》5卷8、9號

村學的做法

《鄉村建設》5卷5期

民衆教育工作應從鄉村入手之意義

《民教通訊》1卷9期

如何能使中國有團體組織

《宇宙》3卷8號

《鄉村建設實驗》第3集

在濟南中國本位文化建設座談會上的講演

《文化建設》1卷10號

鄉村工作一個待研究實驗的問題

《農村建設》1卷

我國的鄉村運動

《社友通訊》4卷10、11號

梁漱溟先生論鄉農學校的特點

《民衆教育》4卷4期

《精神陶鑄要旨》

鄉村教育研究院 1935年

《梁漱溟教育文錄》

山東鄒平鄉村書店 1935年；

(臺)文景書局 1972年、1983年

## 1936年

《鄉村建設大意》

山東鄒平鄉村書店 1936年；

(臺) 文景書局 1970 年  
鄉村工作中一個待研究待實驗的問題——如何使中國人有團體組織  
《大公報》鄉村建設周刊第 66 期  
鄉村工作人員修養方法  
《社友通訊》4 卷 8 號  
公私辯——答吳景洲君  
《鄉村建設》5 卷 13 號  
《朝話》  
《全國鄉村運動概況》序  
《全國鄉村建設運動概況》 許榮漣等主編 南京正中書局 1936  
我的信念  
《鄉村建設》5 卷 15 期  
《朝話》  
《梁漱溟教育文集》  
我在日本參觀後的感想  
《中國學生》2 卷 23 號  
中國民眾的組織問題  
《鄉村建設》5 卷 20 期  
我們應有的心胸態度  
《鄉村建設》5 卷 20 期  
幾個問題的討論  
《鄉村建設》6 卷 1 期  
鄉村建設的動向  
《鄉村建設》6 卷 1 期  
中日農村運動的異同及今後中國鄉村建設之動向  
《浙江建設》10 卷 4 號  
東游觀感紀略  
《鄉村建設》6 卷 1 期  
民眾教育路線問題  
《鄉村建設》6 卷 1 期  
吾人的自覺力  
《鄉村建設》6 卷 2 期

- 中國社會構造問題  
《鄉村建設》6卷3期
- 對於人類女性的認識  
《鄉村建設》6卷3期
- 我們當前的民族問題  
《鄉村建設》6卷4期
- 研究問題所需的態度  
《鄉村建設》6卷4期
- 二十五年國慶紀念  
《鄉村建設》6卷5期
- 一般人對道德的三種誤解  
《鄉村建設》6卷5期
- 《朝話》增補本
- 非常時間小學教師的責任——對鄒平小學教師的訓話  
《鄉村建設》6卷6期
- 朋友與社會信用  
《鄉村建設》6卷6期
- 心理的調查  
《鄉村建設》6卷8期
- 生命的歧途  
《鄉村建設》6卷9期
- 《梁漱溟教育文集》
- 我們對時局的態度  
《鄉村建設》6卷10期
- 兒童心理  
《鄉村建設》6卷10期
- 追悼王炳程先生  
《鄉村建設》6卷11、12期
- 中國政治問題之解決  
《鄉村建設》6卷11、12、13、14期

1937年

- 鄉村建設理論自序  
《鄉村運動》周刊第 5 期
- 鄉村建設運動綱領講述  
《鄉村運動》周刊第 6—9 期
- 怎樣閱讀《鄉村建設理論》  
《鄉村建設》6 卷 9 期
- 鄉村建設與合作  
《鄉村運動》周刊第 10 期
- 我們如何抗敵  
《鄉村運動》周刊第 10 期
- 青年與時代  
《鄉村運動》周刊第 17 期
- 《四川教育》7、8 期合刊
- 我們怎樣應付當前的大戰  
《鄉村運動》周刊第 19 期
- 略述鄉村建設運動要旨  
《四川教育》7、8 期合刊
- 中國近年來社會上幾個趨勢  
《四川教育》7、8 期合刊
- 中國今日需要那一種教育  
《四川教育》7、8 期合刊
- 如何作行政研究與從事地方行政  
《四川教育》7、8 期合刊
- 中國何以要談鄉村建設  
《四川教育》7、8 期合刊
- 我們在山東的工作  
《四川教育》7、8 期合刊
- 中國人的長處與短處  
《四川教育》7、8 期合刊
- 中國經濟建設的路綫  
《四川教育》7、8 期合刊
- 近些年來銀行界對農村投資的由來

《四川教育》7、8期合刊  
山東鄉村工作的進展

《四川教育》7、8期合刊  
如何創造中國的新學術  
《四川教育》7、8期合刊  
我們的兩大難處

《鄉村建設》6卷14期  
中國之經濟建設  
《鄉村建設》6卷15、16期  
在輔導員鄉理事談話會之講演詞  
《實驗縣公報》二版  
《鄉村建設理論》

山東鄒平鄉村書店 1937年；（臺）文景 1971年  
《朝話》

山東鄒平鄉村書店 1937年；  
長沙鄉村書店 1941年；  
中國文化服務社 1942年；  
(臺)文景 1979年

## 1938年

關於“五四”的談話  
《戰時文化》創刊號  
《告山東鄉村工作同人同學書》  
鄉村書店（武昌） 1938年  
《如何抗敵》  
鄉村書店 1938年

## 1939年

理性  
《戰時文化》2卷3號

## 1940 年

蔡先生與新中國

《回憶我的師友》 人民出版社 1989 年

青年修養問題

《讀書通訊》第 3 號

抗戰與鄉村——我個人在抗戰中的主張和努力經過

《師友通訊》附冊

創辦私立勉仁學校緣起暨辦學意見述略

《漱溟最近文錄》 中華正氣出版社 1944 年

《答鄉村建設批判》

中國文化服務社 1940 年

《朝話》(增訂本)

重慶鄉村書店 1940 年

## 1941 年

中國文化問題

《民族文化》第 2 期

《漱溟最近文錄》

成功與失敗

《讀書通訊》第 26 期

《光明報》發刊辭

《光明報》9 月 18 日

開場的話——中國問題

《光明報》9 月 18 日

中國民主同盟機關報《光明報》出版言論公約五項

《光明報》9 月 18 日

《中國民主同盟歷史文獻》 文史資料出版社 1983 年第 1 頁

我們努力是什麼

《光明報》9 月 18 日——11 月 3 日

《我的努力與反省》 瀘江出版社 1987 年

釋本報言論公約

- 《光明報》9月19日  
民主是什麼，什麼是民主——中國問題
- 《光明報》9月20日  
中國民主的障礙究竟在何處？——中國問題
- 《光明報》9月21日  
論中國的民主問題——答剛父先生
- 《光明報》9月21日  
在吾一生中的青年期
- 《光明報》9月21日  
中國文化的兩大特徵
- 《光明報》9月22日——31日  
民主障礙問題——答洪素先生
- 《光明報》9月26日  
政治上的民主和中國人
- 《光明報》9月30日——11月8日  
答胡鶴年先生、答冬冬先生
- 《光明報》10月4日  
答喬子銘先生
- 《光明報》10月8日  
中國民主政團同盟成立宣言
- 《光明報》10月10日  
《中國民主同盟歷史文獻》
- 三十年國慶紀念辭
- 《光明報》10月10日  
政治上的活路與絕路
- 《光明報》10月14日  
從九一八紀念而有的聯想
- 《光明報》9月18日  
中國民主政團同盟對時局主張綱領
- 《中國民主政團同盟歷史文獻》
- 結束黨治怎樣講
- 《光明報》10月17日

論黨治

《光明報》10月20日

統一之道果何在——在於結束黨治

《光明報》10月21日

民主與黨治——讀孫哲生先生談話書後

《光明報》10月25日

納粹作風的總檢討

《光明報》11月10日

上年國民大會延期

《光明報》11月14日

敬答孤芳先生

《光明報》11月19日

再論國民參政會

《光明報》11月19日

答國訊社記者問

《光明報》11月19日

論政治鬥爭

《光明報》12月6、7日

從國民參政會說到民意機關

《光明報》11月12、13日

調理自己必親師取友

《讀書通訊》第31期

## 1942年

香港脫險寄寬恕兩兒

《文化雜志》2卷1號

《漱溟最近文錄》

《我的努力與反省》

紀念蔡先生——為蔡子民先生逝世二周年作

《文化雜志》

《我的努力與反省》、《憶往談舊錄》

論廣西國民中學制度

《廣西教育研究》3卷5號  
《漱溟最近文錄》  
中國民主政團同盟發起成立之經過紀略  
《中華民國史資料增刊》第6輯  
《憶往談舊錄》  
教育的出路與社會的出路  
《漱溟最近文錄》  
《梁漱溟教育論文集》我的自學小史  
《我的努力與反省》  
人生的意義——為廣西興安初中講  
《漱溟最近文錄》  
理性與宗教之相遭  
《文化雜誌》3卷2號

### 1943年

紀念梁任公先生  
《我的努力與反省》  
《憶往談舊錄》  
理性與理智之分別  
《文化雜誌》3卷3號  
民主的涵義  
《漱溟最近文錄》  
中國文化問題略談  
《漱溟最近文錄》  
答政府見召書  
《梁漱溟先生近年言論集》

### 1944年

中國以什麼貢獻給世界  
《梁漱溟先生近年言論集》  
憲政建築在什麼上面

《大公報》（重慶）5月1日  
談中國的憲政問題

《民憲》1卷2號  
《梁漱溟先生近年言論集》  
中國到憲政之路  
《民憲》1卷3—5號  
《梁漱溟先生近年言論集》

追記廣州往事  
《憶往談舊錄》  
記十八年秋季太原之行  
《憶往談舊錄》  
《社會演進上中西殊途》  
中國出版社 1944年  
《漱溟最近文錄》  
中華正氣出版社 1944年

### 1945年

不容躲閃的責任  
重慶十大雜志《聯合增刊》第6期  
論當前憲政問題  
《民憲》（東南版）1號  
《梁漱溟先生近年言論集》  
中國黨派問題的前途  
《民憲》（東南版）2號  
《梁漱溟先生近年言論集》  
《梁漱溟教育論文集》  
上海開明書店 1945年；  
(臺)龍田書局 1979年

### 1946年

中國統一在何處求

- 《文萃》第 13 期
- 中國民主同盟關於軍事問題的提案  
《中國民主同盟歷史文獻》第 123 頁
- 梁漱溟對中國民主同盟提案的說明  
《中國民主同盟歷史文獻》第 125 頁
- 八年努力宣告結束  
《大公報》2月 2 日
- 《梁漱溟先生近年言論集》
- 今後我致力之所在  
《大公報》2月 8 日
- 《梁漱溟先生近年言論集》
- 中國民主同盟為李聞案向政府提出嚴重抗議  
《中國民主同盟歷史文獻》第 206 頁
- 中國民主同盟代表梁漱溟在滬報告李聞暗殺案調查經過  
《中國民主同盟歷史文獻》第 217 頁
- 中國民主同盟為李聞案宣判事致政府代表函  
《中國民主同盟歷史文獻》第 226 頁
- 中國民主同盟代表梁漱溟說明民盟對中共態度  
《中國民主同盟歷史文獻》第 231 頁
- 中國民主同盟政協代表為國民黨政府拖延李聞血案再致蔣介石函  
《中國民主同盟歷史文獻》第 232 頁
- 中國民主同盟代表梁漱溟談國府委員名額分配問題  
《中國民主同盟歷史文獻》第 237 頁
- 延安歸來  
《再生》第 11 期
- 《李聞案調查報告》(與周新民)  
中國民盟總部印行 1946 年
- 悼念陶行知先生  
《陶行知紀念文集》  
《回憶我的師友》
- 《論當前民主問題》(與他人合著)  
桂林建國出版社 1946 年

## 1947年

文化失調問題——記梁漱溟先生一席話

《大公報》1月19日

論三種人生

《中國建設》3卷4號

關於中國的政局

《觀察》2卷4號

樹立信用，力求合作

《觀察》2卷1號

《梁漱溟先生近年言論集》

中國文化特征之研究

《觀察》2卷5—7號

從中國人的家說起

《觀察》2卷11—12號

中共臨未為何拒絕和談

《觀察》2卷15號

《梁漱溟先生近年言論集》

預告選災，追論憲政

《觀察》3卷4—5號

《梁漱溟先生近年言論集》

略論中國政治問題——答張、費二先生

《觀察》3卷14號

《大公報》12月2、3日

《我的自學小史》

上海華東書店 1947年

## 1948年

大學教育一新試驗——談勉仁學院的理想

《大公報》12月17、20日

## 1949年

鄉村釋意——梁漱溟先生一夕談

《大公報》1月13日

政治的根本在文化

《梁漱溟先生近年言論集》

中國那一天能太平

《太公報》1月18日

《梁漱溟先生近年言論集》

過去內戰的責任在誰

《大公報》1月22日

《憶往談舊錄》

給各方朋友一封公開信

《大公報》2月11日

《梁漱溟先生近年言論集》

論和談中的一個難題——并告國民黨之在高位者

《大公報》2月21日

《梁漱溟先生近年言論集》

答香港罵我的朋友

《大公報》3月10日

《梁漱溟先生近年言論集》

《發揮中國的長處以吸收外國的長處》

北培管理局印行 1948年

勉仁文學院創辦緣起及旨趣——代發刊詞

《勉仁文學院院刊》1號

理性——人類的持征

《勉仁文學院院刊》1號

過去和談中我負疚之一事

《大公報》4月1日

《憶往談舊錄》

《中國文化要義》

上海路明書店 1949年；

(臺)正中書局 1963年、1981年；

三聯書店香港分店 1987年

《梁漱溟先生近年言論集》

龍山書局 1949 年

## 1950 年

國慶日的一篇老實話

《進步日報》10 月 1 日

《中國建國之路》

《梁漱溟全集》第 3 卷

山東人民出版社（即出）

## 1951 年——1960 年

中華民族是人類一奇迹

《光明日報》1951 年 1 月 1 日

我參加國共和談的經過

《憶往談舊錄》

兩年來我有了那些轉變

《光明日報》1951 年 10 月 5 日

我的努力與反省

《我的努力與反省》

信從中國共產黨的領導並改造自己

《人民日報》1951 年 11 月 2 日

何思源先生文內講到我的話不合事實

《人民日報》1952 年 1 月 8 日

敬答賜教的諸位先生

《光明日報》1952 年 1 月 16 日

告臺灣同胞

《人民日報》1955 年 2 月 3 日

梁漱溟談幾年來感想

《光明日報》1956 年 2 月 7 日

有關民國初年的政史見聞紀實

《文史資料選輯》1960 年第 1 輯

## 1961年——1970年

關於《文中資料選輯》第11輯的幾點意見

《文史資料選輯》第18輯

讀熊著各書書後

《勉仁齋讀書錄》

五四運動前的北京大學

《憶往談舊錄》

國共兩黨和談中的孫科

《憶往談舊錄》

我所了解的蔣介石

《憶往談舊錄》

記彭翼仲先生

《文史資料選輯》第4輯

儒佛異同論

《東方學術概觀》

自述早年思想之再轉再變

《中國哲學》第1輯 三聯書店 1979年

我早年思想演變的一大關鍵

《中國哲學》第1輯

## 1971年以後

至情感人——讀卓姪與舒拉的故事

《勉仁齋讀書錄》

讀河上肇自傳

《勉仁齋讀書錄》

讀有關聖雄甘地事迹各書

《勉仁齋讀書錄》

《煥鼎文錄》

(臺) 地平線出版社 1974年

我對鄭天挺教授家事的回憶

《回憶我的師友》

懷念盧作孚先生

《回憶我的師友》

回憶黃齊生先生

《回憶我的師友》

念亡友裴占榮

《回憶我的師友》

回憶馮玉祥將軍

《回憶我的師友》

愛因斯坦的宇宙觀

《勉仁齋讀書錄》

讀溥儀自傳《我的前半生》

《勉仁齋讀書錄》

我所知道的重老二三事

《廣西文史資料》第 18 輯

關於王靜安（國維）與陳寅恪先生

《回憶我的師友》

王國維先生當年自沉於頤和園昆明湖的實情

《回憶我的師友》

讀梁啟超傳後的批語

《回憶我的師友》

試說明毛澤東晚年的錯誤

香港《百姓》 1982 年 15 期

讀《諸葛亮集》有感

《勉仁齋讀書錄》

讀《明儒學案》、《宋元學案》有感

《勉仁齋讀書錄》

蔣著《十三經概論》讀後特志

《勉仁齋讀書錄》

我們今天當如何評價孔子

《群言》 1985 年 2、3 期；

《東方學術概觀》 巴蜀書社 1986 年

懷念哲人唐君毅先生

- (臺)《鵝湖》 1984年1月
- 東方學術概觀
- 《東方學術概觀》
- 回憶李大釗先生
- 《憶往談舊錄》
- 《回憶我的師友》
- 回憶鄉村建設
- 《憶往談舊錄》
- 七七事變前後的韓復榘
- 《憶往談舊錄》
- 蔣百里軼事數則
- 《憶往談舊錄》
- 參加國防最高會議參議會
- 《憶往談舊錄》
- 《人心與人生》
- 學林出版社 1984年；  
香港三聯書店 1985年
- 梁煥奎事略
- 《湖南文史資料》第18輯 1984年10月
- 中西文化我見
- 《論中國傳統文化》 三聯書店 1985年
- 略論孔子及其後儒家學術傳衍流布的分歧與它的時盛時衰  
《中國文化與中國哲學》第3輯 東方出版社 1985年
- 《因明述義》
- (臺)彌勒出版社 1983年 “現代佛學大系”(22)
- 《東方學術概觀》
- 巴蜀書社 1986年
- 《〈禮記·大學篇〉伍嚴兩家解說》合印紀  
《〈禮記·大學篇〉伍嚴兩家解說》 巴蜀書社 1986年
- 先秦學術漫談——兼談我的自學  
《文史知識》 1986年6期
- 《憶往談舊錄》

文史出版社 1987 年  
《我的努力與反省》

灘江出版社 1987 年  
《梁漱溟教育文集》

江蘇教育出版社 1987 年  
赴香港創辦民盟言論機關《光明報》前後  
《群言》 1987 年 10 期  
《我的努力與反省》

我和商務印書館  
《商務印書館九十年》 商務印書館 1987 年

李任潮先生誕辰百年紀念  
《李任潮先生紀念文集》 廣西人民出版社 1986 年

紀念林宰平先生  
《回憶我的師友》

憶蔣百里先生  
《回憶我的師友》

中國文化將在世界上起巨大影響  
香港《百姓》 1986 年 6 月

談黃遠庸及其遺著  
《人民日報》(海外版) 1987 年 10 月 6 日  
《勉仁齋讀書錄》

讀陽明先生咏良知詩  
《社會科學戰線》 1988 年第 4 期  
《勉仁齋讀書錄》

值得感念的歲月  
《精神的魅力》 北京大學出版社 1988 年

回憶參加調查國民黨暗殺李聞案  
《憶往談舊錄》

我國鎳礦開發的先驅者——梁煥奎五兄弟與華昌煉礦公司  
《人物》 1987 年 4 期  
《梁漱溟問答錄》(汪東林記述)

湖南人民出版社 1988 年

《梁漱溟學術精粹》

北京師院出版社 1988 年

在“中國宗教倫理和現代化”研討會上的發言

《群言》 1988 年 9 期

沈鈞儒先生與政學會

《人物》 1989 年第 2 期

《回憶我的師友》

略談胡適之

《胡適研究叢錄》 三聯書店 1989 年

伍伯庸先生傳略

《廣東文史資料》 1988 年

《勉仁齋讀書錄》

人民日報出版社 1989 年

《梁漱溟全集》(第一卷)

山東人民出版社 1989 年

《梁漱溟全集》(第二卷)

山東人民出版社 1990 年

《回憶我的師友》

人民出版社 1989 年

紀念熊十力先生

《玄國論學集——熊十力生平與學術》

三聯書店 1990 年

附 譜：

這個目錄的編纂過程中，得到了梁培寬、劉定祥、王宗昱和馬勇等先生的大力協助，在此表示衷心感謝。