



# 我们如何拯救过去

梁漱溟谈中国文化 梁漱溟 著

文化，到底是什么？中国文化有什么不一样？我们如何看待自己的文化？文化，是安身立命，是解决好自己问题；在梁漱溟看来，就是他一生的使命。

世界是一天一天往好里去的，梁漱溟如是说。



江苏文艺出版社  
JIANGSU LITERATURE AND ART  
PUBLISHING HOUSE

# 我们如何拯救过去

梁漱溟谈中国文化

梁漱溟著



江苏文艺出版社  
JIANGSU LITERATURE AND ART  
PUBLISHING HOUSE

煩惱無盡誓願斷  
衆生無邊誓願度  
心佛衆生本一如  
念念唯期顯自性  
丁酉四年春初臥  
病北京醫院撰此文  
以自勉勵忽三不覺  
廿餘年矣。

陳生維博索書特  
書此付之

一九七七年三月廿日  
八十五叟梁漱溟於

北京東郊高盧



發願文

我今在佛前頂禮  
披瀝一心作懺悔  
無始以來貪瞋痴  
身語意業罪垢重  
或有覆藏不覆藏  
而今一切深慙愧  
願佛菩薩証知我  
立志發願更不造  
願佛菩薩加被我  
清淨心開三業淨  
佛道無上誓願成  
法門无量誓願學

空 假 中

時刻自警：

一切法畢竟空。心淨如虛空，  
永離一切有。照見五蘊皆空，  
何足有我。

於無我中幻有今我，從眾緣生。  
以如此菲材，值如<sup>此</sup>運會，不可免  
地有其艱難險阻，戰之兢之如  
臨深淵，如履薄冰，要當目不  
旁視，心不旁用，好、負起歷史  
使命而行。



致云颂天先生 一九七二年

颂天弟：来信及抄件均收得，甚  
欣悦。我唔弟为抄写一通，非徒  
在保存此文稿之便，弟细读一过，  
不啻益于弟，必有益於我也。今来信云  
於诚意章中，弟未体其意，其义一、二、  
此大好，希弟再来信说其问题，庶可  
知道其中。弟待探讨，或为待阐发之  
点盼之！弟于四月五日，吾信好印

此東西文化及其哲學一書原為一九二〇年我在北  
京大學的講演經同學陳政所筆錄者五二一  
年暑期復以此題應邀講演於濟南由羅  
常培同學任筆錄臨末以暑假屆滿羅君  
聘南開中學不克終竟其書內臨末論及世界  
未來文化之必第五章實由我撰寫成之付印出版  
時用陳羅二兄之名而筆實出三人之手也同  
首忽、五十八年於芥矣。

一九七八年十二月廿日



君子居其室出其言善则千里  
之外應之况其迹者乎居其室出  
其言不善则千里之外違之况其  
迹者乎言出乎身加乎民行发乎  
迹見乎遠言行君子之所以動天  
地也可不慎乎 一九七九年九月為  
欽寧孫書 祖父手寫



勝義超過一切尋思境界。  
尋思但引言說境界然而  
勝義不可言說勝義絕  
諸表示而尋思但行表示  
境界。勝義超過一切尋  
思

右錄解深密經文的



孟夏草木長繞屋樹扶疏  
欣有託吾亦愛吾廬  
既耕亦已種時還讀我書

少懷表第索寫陶詩  
節錄如右即希正腕

一九七六年十二月

梁漱溟



无复微云滓太清  
浩然风露欲三更  
闻以庵一寄平生快  
万里空江着月明

陆剑南诗白书为

葆炎  
怡珍  
贤甥夫妇存念

八十四叟梁漱溟



一九七六年于北京

静以修身，俭以养德，非淡泊  
无以明志，非宁静无以致远。  
夫学须静也，才须学也，非学  
无以广才，非志无以成学。  
欽寧為我孫弟三孫男求書於  
此紙為錄古諸葛公教誡語  
寫其研味自省也勉之哉

八十八叟書



於境知足於學知不足  
其氣有為一往無還其品有勿為

一九八一年夏為次孫

欽東索書

八十九老翁梁漱溟



「守之以道，行其所知」——一九八〇年

守之以道

行其所知



我坐有涯願無盡  
心期填海力移山

一九七九年十月寫自撰聯語

謝溟



为萧德浩同学所书对联 一九四三年

大地皆春龍天歡悅

德浩同學之念

六時恒吉日月光輝

廿三年 仲華書

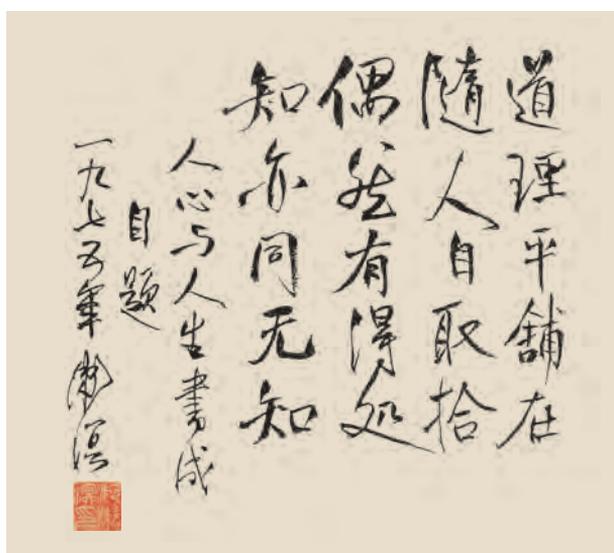
为梁仲华先生所书对联 一九二九年

讀古人書得大既

仲華書

愛天下事宜小心

十八年 梁



《人心与人生》书成自题 一九七五年



梁漱溟先生像  
(1942年，五十初度于桂林)

鑿而不舍  
精義入神

吾家自先曾祖寶書公  
鄉舉後以會試來北京  
訖愚兄弟輩均隸屬放  
廣西旅京同鄉會實先父先  
兄均未嘗一返桂林獨不佞數次  
返桂並曾留居穿山講學子焉

一九八五年仲秋  
梁漱溟識

为桂林穿山书「鑿而不舍」一九八五年

# 目录

- 中国文化问题 // 001
- 对《中国本位的文化建设宣言》之我见 // 010
- 中国文化问题略谈 // 013
- 中国文化的两大特征 // 020
- 孔子学说之重光 // 035
- 理性与宗教之相违 // 042
- 宗教在中国 // 059
- 理性与理智之分别 // 064
- 中国人则怎样 // 084
- 中国民族精神所在 // 093
- 中国文化五大病 // 101

梁  
漱  
溥

民主是什么——什么是民主？ // 105

中国民主运动的障碍究在何处？ // 107

政治上的民主和中国人 // 109

中国到宪政之路 // 124

社会演进上中西殊途 // 139

发挥中国的长处以吸收外国的长处 // 186

中国以什么贡献给世界呢？ // 201

附录 直道行时自觉者 / 余世存 // 207

编后记 // 217

## 中国文化问题

《民族文化》月刊要出一本中国文化问题专号，编者向我索稿，刚好我在广西大学讲演《中国文化要义》，似乎无法推辞。但我只有腹稿，顺口去讲是可以的，却尚不敢轻于着笔；仓促之间，尤苦无以报命。现在姑且用《中国文化问题》这样一个题目，将心中一些话，请朋友替我记出来，勉强塞责。内容草率处，请编者和读者原谅。

### 一 谁认识中国文化？

谁认识中国文化？过去的中国人，大约不易于认识。因为他处在局中，又缺乏其他不同文化的对照。在当初那时，围绕着中国的一些邻邦外族，原没有我们的文化高明，我们当然就有一种自大的心理。因而中国人几千年来在被近代西洋文化严重打击前，一直是为这自大心理所蔽的。到了近百年世界大交通以后，与近代西洋文化见面，有了比较对照，似乎可以引生自觉；但又被它严重打击，茫然无措，陷于过分自馁。直到今日，全国有知识的人，若问他中国文化的短处何在，都能说出许许多多；若问他中国文化的长处何在，则不免口噤而心踌躇了。他至多说中国文化过去的光荣，过去的价值，然而这有什么意义呢？凡为此自馁心理所蔽的人，一样地无法认识中国文化。想要认识中国文化，必须对于人类过去的历史，未来的前途，能有全盘观测，而寻出中国文化在那里面的位置，庶乎其长短得失才有个分数。然而此岂易言呢！

以我个人的阅历，似乎外国人（尤其西洋深醇的学者）倒比中国人能认得

出中国文化的特异处，能领会中国文化的价值。此其例甚多，且不枚举。至于中国人里面，既不自大，又不自馁，心里较得其平者，非无其人，但多未必能说明其自己所见。虽不能自明其所见，而同他讨论这个问题，是很好的——一定很通达的。这种人的年纪，总要在四十岁以上或其左右。因为他一面得见今日的世界；一面亦赶上看见一点老文化，赶上参加新旧剧烈变化的正好时候。并且在人生欣戚甘苦上多有一些嗜受咀嚼与反省——这是认识文化所必需，而为年纪在三十以内的人所不容易有的。

年纪在三十岁以内的人，虽不及有许多老当见识，然而如果他寿命长的话，还有好运气在后边。因为历史的演变，今日正好进于一新阶段。这新阶段即自中国抗战开始，而世界第二次大战亦于此发作。由抗战促进了中国人的自觉，并展开了新中国的前途。而世界二次大战则加紧了人类历史的转变与文化改造，可以从侧面助成对中国文化的认识。中国人今后一天一天将逐渐认出其固有文化的面目，不再“如堕五里雾中”，是没有疑问的；今后世界上人都将晓然于中国文化的精神和在人类文化中的意义，是没有疑问的。

## 二 怎样认识中国文化？

我们要认识中国文化，从何入手呢？我们不要搬出古书来讲，亦不要从远远历史说起，正不妨从眼前事实来看。眼前的事实，是抗战四年，而中国依然存在。谁都知道敌人是世界强国，其侵略中国，曾有数十年的准备；而我们呢，则有数十年的内乱，教育落后，经济落后，国防军备，几无可言，只在抗战前国家方才表现统一。以此而论，它征服中国，应当是很容易的。想不到四年之久，依然不能解决，这在我们一面，究竟靠着什么？说一句老实话……这全靠我们的家业大，就是国家大。只为中国国家大，尽你敌人战必胜，攻必取，却无奈我们退守到西半部来，土地依然甚广，人口依然甚多，资源依然甚富。在敌人已感战线扯得太长，时间拖得过久，力竭精疲，而在我还是可以支撑。试

以欧战相比较，大家数数看，欧战不久已亡了多少个国家。有的两三天便亡了，有的几个月便亡了。所有那些亡的国家，其经济政治都比我们进步，却为国小，没有后继，没有退路，便完了……中国实在太大了。平时我们的国大，自己亦不觉得，今天不能不引起注意，因为从这个条件救了我们的命。

国家大，在今天固然救了我们的命，但过去亦曾害得我们甚苦。我们过去国家好多年不能统一，未尝不是吃亏国家太大。假若中国只像广西一省大，那就不早就统一了吗？试想人多地大，就不易得到一个领袖；一个人在小局面里作领袖，未必即能为大局面的领袖。即令他是能行的，亦要待慢慢养成资望才行。一时没有领袖，便一时不能统一。还有人多地大，则感觉迟钝，知觉不灵。比如从前我在北平，广西内部打得不成样子，我同旁人说，旁人竟茫然不知。又如“九一八”我们失去东北四省，这是比敌国约近两倍大的大地方；除了东北人痛苦着急以外，好多人对此很漠然或忽忘，仿佛不算是一回事。试问如此麻木不灵，国事如何能好？还有人少则责任分明，不容推诿，人太多其责任心便轻了。一大家人每每不如一小家庭人振作，就是这个缘故。像中国有几万万人口，则每人所负责任为几万万分之一，各人皆以为还有其他好多人负责，不必靠我。这样国事如何能好？还有一个人纵然热心大局，无奈局面太大，努力一番，不易生何影响，以致减少兴趣，或没有勇气，其结果亦是使国事不易弄好。

“国大”这一桩事实，它给我们很大好处，也给我们很多坏处；能为祸，亦能为福。关系既深且大，所以很值得考虑和追问。中国为什么能这般大？我想这是中国文化结果之一面；要认识中国文化，便可从这里入手研究。在柳诒徵先生所著的《中国文化史》上提出三个问题：第一，中国幅员之广，世无其匹，试问前人所以开拓这样大的局面，所以维持这个大局面者，果由何道？第二，中国开化甚早，绵延至今，历史最为悠久；即史籍之富，亦世界未有。试问这又由何道？第三，中国种族复杂，至可惊异，即以汉族言之，所吸收同化者，无虑百数，至今泯然皆相忘。试问其容纳沟通又由何道？我想柳先生指出的三大问题，我们若能求得明白满意的解答，则中国文化的内容要义，不难得到了。

在柳先生指出的问题之外，我还可以指出其更奇怪的一点。就是从上面三个问题看，不能不说中国文化具有非常伟大的力量。但这伟大的力量是什么呢？那是很奇怪的，当我们仔细按下去，又好像没有力量。普通我们晓得有三种力量：一、知识——英国人有句话：“知识即是强力。”但中国人并不以知识见长，因为中国缺乏科学。真确有效用的科学，尚在西洋人。二、经济——这个力量最大，人人皆知。可是中国人并不善于发财，同时并很轻视它，所以老守在农业上；讲到工商业，非其所长。三、军事政治——这个力量之有效，比上两个更易表现；而中国于此亦并不强。尤其代表中国文化的汉族，不以军事见长的。政治能力固不低，却亦偏于消极放任无为，缺乏组织力。因此一面看去中国人的的确确是没有力量，但一面又明明白白有很大的力量。这不是很奇怪吗？你若能对此有圆满的解答时，你一定认识中国文化了。

### 三 两大问题有待宣白

当真要认识中国文化，必有待于两大问题之宣白。一、中国社会史上文化盘旋不进的问题。二、人类究竟是一种怎样的东西？

前一个问题亦就是有些人争论的中国社会是封建社会呢或不是？中国何故总不进于资本社会？前几年所谓中国社会史论战，对此问题费力气不少，并无所宣白。但此问题将来若不能大白于世，则中国文化终是一个谜。我对于此问题虽有一点主见和判断，如：

一、不认中国社会在封建社会资本社会范畴之内，而认中国文化与西洋文化是各走一路，其彼此之差，可作流派观，不可作阶梯观。

二、不认中国是开化早而进步慢，而认中国在末后一两千年已入于盘旋不进状态。中国文化，“与其说迟慢落后，不如说为误入歧途。凡以中国为未进于科学者，昧矣！谬矣！中国已不能进于科学。凡以中国为未进于德漠克拉西者，昧矣！谬矣！中国已不能进于德漠克拉西。同样之理，其以中国未进于资

本主义者，昧矣！谬矣！中国已不能进于资本主义”，——此为十年前写的《中国民族自救运动之最后觉悟》中的几句话，亦为二十年前写《东西文化及其哲学》时所既有的见解，至今未变。

三、曾指出：此其所以盘旋不进者，盖有一种交相牵掣的形势在内。——具见《中国民族自救运动之最后觉悟》（收入全集卷五。——编者注）。

四、判定中国文化是人类文化的早熟。——具见《东西文化及其哲学》、《中国民族自救运动之最后觉悟》等书。

五、以“伦理本位，职业分立”来说明中国社会构造之特殊。——具见《乡村建设理论》一书（见全集卷二。——编者注）。

但这些实在不够的很。亡友卢瀚拟著《家族论》一书以阐明中国社会史，颇有价值，惜书未成而身故。我将来能不能替他完成这书，今不敢言。尚盼多人尽力于此问题的研究，以期此问题有宣白之一日。

后一个问题在学术上是一个更艰深的问题，在认识中国文化上亦是一个更根本的问题。何以说这个问题艰深呢？因现在学术上似乎对任何一事一物的研究，都比对“人”的研究有头绪有成绩。换句话说，人类今日的知识的的确是丰富了。独于自知则不足。以“人”为对象而致其研究的就是心理学；心理学在今日学术中似最幼稚。旁的学术差不多都上了轨道，继续前人的研究，天天在进步中。心理学则前人的研究、每被后人扬弃，不见继续进步之象。而且同时各立门户，派别甚多。甚至此项学问到底应当研究什么（是意识、是行为、或其他）？此项学问到底如何研究法（即方法问题）？尚在莫衷一是。因此除了从生物的研究和从生理的研究得到一些关于“人”的知识外，人类对他自己所知甚少。可见这是一个很深的问题。

何以说这在认识中国文化上是一更根本的问题呢？因为照我所见，中国文化的特征在人类理性开发的早（说见后）；而理性则是人类的特征（人类之所以为人类者）。中国古人对于人类文化最大贡献即在认识了人类之所以为人，得以有这种根于人类理性而发育成的文化（惜其发育有所限而不完全）。不过

中国古人虽对于人类有甚深的了解，但他缺乏科学哲学的凭藉，却莫能说明。必待今天的学术界（或今后的学术界）使此问题大白于世，然后大家方能从根底上认识中国文化。

我从前对于人类心理认识不足，只见得意识是人类生命的工具，不是人类行为的源泉，实为无足重要的一面；重要的在其相反的一面，即无意识不自觉的一面。同时看见克鲁泡特金说互助是动物以至人类的本能；英国罗素提出了冲动，美国麦独孤提出了本能，奥国弗洛德提出了潜意识，诸于此类，好多人正在发挥的意思，与我所见适相投合。于是在《东西文化及其哲学》一书杂取诸家之说以为依据，来说明儒家的伦理思想。而不晓得他们多半是与儒家不相容的；他们彼此间也有许多冲突的。总而言之，我对于人类心理认识不足，而儒家却有其心理学，所有孔孟说的许多话，都是或隐或显地指着那个而说，或远或近地根据着那个而说，我当时皆未能发现。民国十一年以后，渐渐悔悟，直到十五年新见解始略略成熟，准备写一本《人心与人生》问世。然迁延至今，仅有腹稿和笔记纲领，未曾属文。我窃自信此书若成，对于这一大问题，是可以有所宣白的。在我这一生，一定要完成这工作。同时仍盼望多有人对此作研究工夫，使这艰深且根本的问题，得以更加宣白。

#### 四 中国文化的特征

中国文化的特征是什么？照我所见，其特征是在人类理性开发的早。

何谓理性？通常我们用理性这一词和用理智这一词是无甚分别的；但我在这里则有意将它分开；理智在人类心理上属于知的一面；而理性则属于情的一面。近代西洋人发达了理智，而中国人早早发达了理性。

从前的中国[人]<sup>[1]</sup>常爱说“读书明理”一句话。当然在西洋亦有许多书，

[1] 本书选文个别地方原件有模糊不清之处，由编者辨认填补，以[ ]表示。

里面所讲亦有许多理，但是彼此所谓理，却是两回事。中国人读书明理之“理”是人世间许多情理；如父慈子孝公平信实等类。而西洋书里面所讲多是数理理论和自然科学社会科学之理，我们浑称之为物理。情理存于主观，而物理则属于客观。人类所以能明白许多情理，由于理性；人类所以能明白许多物理，由于理智。

我常说：“人类之所以可贵，就在他具一副太容易错误的才能”，因为动物几乎不会错误了，且亦不负错误责任。人类之错误，亦分有两种：一种是知识方面的错误，一种是行为方面的错误。人类为了第一种错误而发生的纷争及惨祸，远不如为了第二种错误之严重。譬如今天世界大战，追源祸始，其远原盖在西洋人理智方面好奇心发达，使物理上成就极多，而理性方面向上心少所开发（这是先为宗教所蔽，后为功利主义所误），以致情理上涵养不足；尽你第一种错误少，无奈第二种错误多，就不能不陷于人类自己毁灭之中了。对照言之，中国人的好奇心不如西洋，而向上心多所开发，对于第二种错误，时时互以责于人，有时亦内以讼诸己；对于情理的涵养较切，“从之则坦然泰然，怡然自得而殊不见其所得；违之则歉恨不安，仿佛若有所失而殊不见其所失”（引用旧文）。其所偏胜与不足既别为一面，其所食之果，当然亦在另一面。吾人都已知道，不必细说。

如此读者可以明白，中国儒家可称为理性主义，但与欧洲大陆派的理性主义非一事。我今用理性一词，既专有所指，与通常理性理智混用者不同，故不得不分别对照以说明之如上。

所谓中国人理性开发的早，又何谓呢？盖人类固是理性的动物，而理性之在人类，却要渐次开发的。就个体生命说，理性的开发要随年龄和身体发育生理与心理成熟而来；就社会生命说，便是要慢慢随着经济的进步及其他文化条件而开展的。所谓理性在中国社会开发的早，即因其时候尚不到，条件尚不够，而理性竟得很大的开发。说他开发早，倒不是称扬颂美的话，而是确指其不合时宜。

以上将何谓理性，何谓理性开发的早，都解释了。至于何以说人类理性开发的早是中国文化的特征？则现在不能讲，必待将来写成专书。现在我只将此结论说给大家，并请大家注意。你要认识中国文化，必须求得中国文化特征之所在。所谓特征，是说其他文化所缺乏或不显著的，而在中国文化里却处处见出来，即从这一点上得以说明中国文化的一切。凡不能把握这一点的人，则中国文化一词，在他口里只是一句空话而已，或者其中包罗许许多多事物而没有一贯的意义。

## 五 中国本位文化问题

前几年上海有十位教授提出中国本位文化的主张。其宣言原文今不在手边，其大意是说：中国人要建造中国本位的文化，不能一切随着旁人走而失掉自己。此其用心，不能算错，而实不必要的。我怕大家误听了他们的话，并且误以为我是同情他们的，所以要在此略为辩明几句。

一般人最大错误，是只看见中国不及西洋的一面，而不知中国尚有高过西洋的一面，以致充满了“落后”“不进步”的感想。须知若是单纯的不及不进步便是幼稚。然而中国文化实在是成熟的，不是幼稚的——这凡是有学问的人都见得到的，请你切记。因为中国不是幼稚，不是单纯的不进步，所以不必害怕变成人家一样，失去一切固有。假如中国方幼稚，西洋已成熟，从幼稚段必到成熟段，即是中国必然进于西洋，那末却危险了。然而不是。

中国人有些特长亦有些特短，这许多特短不在他不进步的范围内，而是随着其特长来的。中国必须在好多地方求进步，而建设其新经济新政治以及一切。然而当其进步建设之时，处处离不开他的特长特短问题，他一定要通过了这些特长特短乃能完成其新建设。新建设既然具有如此背景和个性在内，当然是中国本位的，不成问题。

从前罗素曾为宝爱中国文化上之精神，主张中国人解决中国政治问题经济

问题时,切不可损害其固有文化(语见罗素著《中国之问题》一书)。我在《中国民族自救运动之最后觉悟》书内时为辩明云:

罗素以为政治经济文化三问题中,必先文化问题;其言虽是,其计则左。中国问题原来是浑整之一个问题,其曰三问题者分别自三面看之耳。此问题中苟其一面得通,其他皆通;不然则一切皆不通。中国之政治问题经济问题,天然的不能外于其固有文化所演成之社会事实,所陶养之民族精神,而得解决;此不必虑,亦不待言者。吾人但于此政治经济之实际问题上求其如何作得通,则文化问题殆有不必别作研究者,倘先悬一不损及文化之限定,而文化为物最虚渺,则一切讨论皆将窒碍,陷于落空,问题或转不得解决矣。

我从来研究中国问题,初未尝注意有所谓文化问题者。我注意到文化问题,是在研究实验(在河南山东乡村社会中作实验)新政治新经济的建设,才发现的。以前亦未尝不想到,但至此才亲切的发现;发现之后,亦不于政治经济以外别作一问题去研究它。我相信这态度是对的。

录自《民族文化》(月刊),1941年5月  
《漱溟最近之录》1—8页,1944年5月

中华正气出版社

## 对《中国本位的文化建设宣言》之我见<sup>[1]</sup>

诸位先生，主席指定我说话，就讲一点我的意思吧。

十位教授发表了这篇《中国本位的文化建设宣言》，那时我正在广西，未能见到。到了广州，朋友们才告诉我这个消息。当时我在中山大学讲演，也曾稍为说到。今天要说的也许和在广州的话不完全相同。

现在我详细的看过这篇宣言之后，我想第一先应当来确定“文化”这名词所指的范围如何。宣言上有段说“中国在文化的领域中是消失了，中国政治的形态、社会的组织和思想的内容与形式，已经失去它的特征。由这没有特征的政治、社会 and 思想所化育的人民，也渐渐的不能算得中国人。所以我们肯定的说：从文化的领域去展望，现代世界里面，固然已经没有了中国，中国的领土里面也几乎已经没有了中国人……”意思是文化包含了社会生活的方方面面。又说“要使中国能在文化的领域中抬头，要使中国的政治社会和思想都具有中国的特征，必须从事于中国本位的文化建设”。这是把人类社会生活的各方面都包在文化里；所指的范围是很宽广的。但后面有一段说：“这时的当前问题在建设国家。政治经济等方面的建设既已开始，文化建设工作亦当着手，而且更为迫切。”这话的意思又把政治、经济和文化分开了，所指的范围是窄狭的。那么同一个宣言里有两种不同的解释，究竟是从哪一个呢？个人的意见，所谓中国文化建设，愿在广义上说，包含着人类生活的一切。第二，宣言虽一再声明中国文化有其特征；不要昧了自己的认识。但其特征为何，则未曾说到。这

---

[1] 1935年5月，在山东济南座谈《中国本位的文化建设宣言》会上的演讲。篇名为编者所加。

总觉得有点缺憾!

总之，我们要承认这篇宣言的价值。近百年来，世界交通，中西文化相接触，很明显的我们的文化是失败了！我们只见到我们自己在严重的不断的变化，而见不到影响到外人的是什么？我们的文化过去失败了，现在既已觉悟！无疑的要建设起自己的来。至于文化可以建设与否的问题，我们的答案，是肯定的。我们去建设一个新的社会，内里包括新的政治构造，新的经济构造，便是新的中国文化。苏俄就是一个很好的例子。

现在无论是中国或世界的问题，已经到了问题的深处，可以说过去的文化来到现在都需要改造。问题既已到了这地步，实在不容我们不去建设新的文化了。所以我们对某种文化建设都表同情，同时[对]中国本位的文化建设也是赞成的。

文化不妨说是建设。但新文化之建设一定逃不开它历史的背景。所以从现在说是建设，说到将来，亦无妨说是生长。文化建设既离不开它的历史背景，中国文化的建设，当然以中国历史作背景的，自然地是中国本位的文化建设，我看是无问题的。

有人对这篇宣言认为不免有保守的色彩，如胡适之先生等，我以为并不如此。有之，也是很淡，同时我也赞成胡先生的不保守的意思。我过去有篇文章曾说过一段话，是引的罗素的。罗素到中国之后，对中国文化很爱好，回国之后，常在文字上露出赞叹的调子。他曾说“中国现在的政治经济，都需要新的建造。可是我不愿中国政治经济新的建造中妨碍了、消失了他固有的文化。如果有什么消失或妨碍，那是人类大的损失。我想以不妨碍中国固有文化之下解决她的政治经济问题”。从前有一篇文章也曾说到“罗素的意思和对中国文化的爱好与我相同，但他的话我以为是不必要的。因为我们解决政治经济或政治经济之建造时，妨碍固有文化的固不能要。若先有不妨碍中国固有文化的意思作条件，那就难了。我们可以忘记了罗素的话，扫除一切成见，只求眼前政治经济的解决。据我的经验说，当我们求目前问题之解决时，这问题是充分的含

着中国历史的背景的；所以解决的方法得切合这问题。当你去解决问题而走上一条路时，那里是同中国固有的文化相合，自然会照顾到历史的”。这话的意思，是表明罗素的态度是保守的。便是保守我不赞成，我是赞成胡先生的态度的。

近百年中，我国受西洋文化的激荡，文化日趋损败，国际的压迫日加严重，直到近数十年来才有自救的运动发生——由维新而革命。在这前后民族自救的运动中我有点感想，觉得这些运动都是被动而缺乏自动。我常把过去的民族自救运动从思潮上划分为两期。前期是从最初感受西洋压迫起，那时是羡慕西洋各国，乃讲洋务求富强。至民国初年，则感受了西洋近代的潮流，自救运动的目标在如何使中国成一个近代的国家，这时期从维新和立宪来说，受日本的影响很大。后期是在欧战停止以后，这时民族自救运动的思潮又到了个新的阶段。有力的表现，是十三年国民党的改组，十五年到十七年的北伐完成。这一期思潮是打倒帝国主义，和当初的讲求富强相反。前期之所学者即后期之诅咒者。这种矛盾，就是中国未能自觉；被动的成分太重了。现在似乎走上自觉的路了，一面是中国不能老不自觉，一面是想摹仿西洋已无可摹仿了，所以中国不能不自觉了。十位先生的宣言也许是中华民族自觉的一种表现。这种自觉与自信，是建设中国本位文化的重要条件。保守、我不赞成，但自觉与自信是必要的。

《文化建设》1卷10期

1935年7月10日

## 中国文化问题略谈

### 一 文化

文化，就是吾人生活所依靠之一切。如吾人生活，必依靠于农业生产。农工如何生产，所有其器具技术及其有关之社会制度等等，便是文化之一大重要部分。又如吾人生活，必依靠于社会之治安，必依靠于社会之有条理有秩序而后。那么，所有产生此治安此条理秩序，且维持它的如政治、如法律制度、如道德习惯、如宗教信仰、如军队警察种种，莫不为文化重要部分。又如吾人生来一无所能，一切生活多靠后天学习。于是一切教育设施，遂不可少，而文化之传递与不断进步亦即在此。那当然，若文字，若学术，若图书，若学校，及其相关相类之事，更算是文化了。

我今说文化就是吾人生活所依靠之一切；意在告诉人，文化是极其实有的东西，俗常以文字、文学、学术、思想、教育、出版等为文化，乃是狭意的；文化之本义，必包括经济、政治，而且作为主要部分。

然则，若音乐戏剧及一切文学与艺术，是否亦在吾人生活所依靠之列？答：此诚为吾人所享受，似不好说为“所依靠”。但人生需要，非徒衣食而止，故流行有“精神食粮”之语。从其条畅涵泳吾人之精神，而培养增益吾人之精力以言之，则说为一种依靠，亦未为不可耳。

古人谓：“言各有当。”读者其善会作者立言之意，可也。

## 二 中国文化

中国文化是说我们自己的文化，以别于外来的文化而言。于此求一清楚之划分，是不可能的。不过以近百年世界大交通，中国所受变于外洋者太大，尽失其故步；故大略划取未受近百年影响变化之固有者，目为中国文化。这亦就是特指吾中国人夙昔生活所依靠之一切。

从文化比较上来看，此中国文化具有极强度之个性。所谓极强度之个性，盖从下列各层见之：

一、它是独立创造积久形成之文化。

二、各地文化均有多少差异，然未若中国自具特征（如文字之特殊，如法学上所谓法系之特殊，如是种种，有许多特征）与其他文化距离之大者（自具特征，独成系统堪与中国比肩者，唯西洋文化、印度文化，故世称文化三大系）。

三、从已往历史征之，其同化他人之力量为最伟大，几乎未见其比（故能吸收若干邻邦、外族，而融成后来广大之中国）。

四、历史上与中国文化若先若后之古代文化，如埃及、巴比伦、印度、波斯、希腊等等，或已夭折，或已转易，或失其独立自主之民族生命。唯中国始终以其自创文化绵永其独立之民族生命至于今日，寿命称最久。

五、非唯时间上最久，抑空间上亦最大。由中国文化形成之一大单位（社会），占世界人类之极大数字，亦为其他文化单位所不及。

六、又可诧者，在此绵长之寿命中间（特别是后两千多年），此文化自身乃殊少变动与改进，似显示其内部具有极高度之稳妥调和性，亦为其他文化所没有者。

七、其文化放射于四周之影响，最远且大。北至于西伯利亚，南迄于南洋群岛，东及朝鲜、日本，西达葱岭以西，都在其势力范围。其有些直是多半依中国文化为生活，如安南、如朝鲜、如过去之日本，以至暹罗、缅甸等等。又如学者研究所得：欧洲十四、十五、十六世纪之文艺复兴，实以中国若干物质

发明（特别是造纸和印刷术等）之传习为其物质基础；欧洲十七、十八世纪之启蒙时代，实以中国学术思想、社会政治之传说为其精神来源。然则远若西欧，所受影响，犹如此其巨大也。

如果我们取有史以来世界上每一个文化民族的成绩，比较检讨一下，便可知道中国民族所成就的，真乃自古人类唯一奇迹。它之相形见绌，只是最近一百余年的事而已。

### 三 文化大转变时代

今天我们正处于社会大改造、文化大转变之时代。这不仅为中国而言，抑整个世界都是如此。

距今四百年前，西洋人开始向世界作探险远征。距今二百年到距今一百年（1750—1850）前，西洋文化有突飞之大进步。其进步足可比拟人类由石器时代而进于铜器时代，或由铜器时代而进于铁器时代。然而此一百年间之中国人，或亚洲、非洲任何一地之人，却沿袭其祖先之生活，安然未变。西洋人以其进步所得之交通工具（轮船、火车）更助成其远征，而向世界各洲土侵略殖民。特别是产业革命后，新工业之兴起，已完全变动了世界自然力之均衡（balance of physical power in the world）。因此，西洋人及西洋文化在距今一百年到距今三四十年前，就宰割支配了整个世界。世界上各洲土各民族，即不被它宰割统治，至少在文化上亦输诚屈服了。

这是世界的一大变局！从来居于优胜地位之中国文化，至此亦感受莫大威胁，而最后同样地完全屈服。中国人失其文化上之自信，近百年来整个民族生活和文化都在不自主地随人变化，固不仅过去我们的外交政治恒处于被动而已。这又是中国的一大变局！这是无可奈何的。因为固有文化适应不了新环境，非变不可。我们今日说“建国”，并非原来无国而要建一个国；乃正是说原来文化依靠不得，必要建设一新中国文化（从生产技术到社会风教、国家政治）。

奇妙的是，引发中国社会改造，促动中国文化转变，支配近百年整个世界之西洋，亦临到了改造与转变。上一次之世界大战，已发其端（指苏联）而植其根。这一次世界大战完了之时，说不定就可以展开形势而收其果，使世界整个改观。凡有心人都关切到这一问题；凡有眼光的人，亦无不看到这一点了。

#### 四 认识中国文化之必要

既知建国为建设新中国文化，则在进行此建设工作时，必须认识旧中国文化为其前提。

从讲洋务，讲变法维新以来，过去六七十年，我们已不断采取西洋之长，建设我们的新文化。但其失败，是惨重的。每次总收不到预期的正面效果，反而社会内部一年一年益贫益乱，国势亦益弱，国际地位亦益降。此其故，一面是在不了解西洋文化本末系统，枝枝节节而为之；一面则更在不明白自己。不明白自己，所以取舍之间莫得其宜。不明白自己，所以莫得入手之方，与如何把握自己前途。

我们过去数十年间，没有像敌人日本那样很快地追踪西洋，成为一“近代国家”（modern state）。这在今日看去，毋宁说是一件幸事。我们可以免于文化转变了，又要转变。我们可以得到今天这机会，认识西洋文化的本末和它的得失。——西洋文化（特指近代而言）是必须经过近四五十年种种征验和反省，才得洞然于其本末得失的。

在了解西洋一面，是比从进步了。但在明白自己一面，是否亦有进境呢？似乎进步之机已启。这是因为抗战使我们恢复了一点民族自信力，不同以前那样慌张失措，卑屈过当。借此机会可能逐渐认识自己。此刻需要的，便是赶紧作认识自己的工夫。

只有在清楚认识了近代西洋文化和西洋人，又清楚认识了从前中国文化和中国人之后，方才恍然近百年彼此相遇所发生的事情，所引起中国内部的变化，

一一都不是偶然的。而其演到今日局面，乃是势所必至。所有我们当前遭遇之内外国种种困难问题，并不奇怪，而解决之道亦就了如指掌了。

凡事做起来并不难，而难于明白其中窍要。果然“胸中了了”，何难之有。若徒有急功之心，而昧于症结所在，不独无功，反且误事。建国工作正复如是。

## 五 如何进行研究

研究中国文化，最好照下列步骤进行：

一、首先要从文化比较上，见出来中国文化的几个问题。所谓问题，大要是一特异可怪之点，及由此而发生之影响。例如从文化比较上，见出中国缺乏宗教，为一极可怪之事；且由此影响到中国人的生活和思想如何如何。又如中国文化开发甚早，绵延至今。乃当初比较最先进者，今日比较则最落后；实为一极可怪之事。此中包含若干物质上之发明，而到底不产生自然科学之问题；亦包含极明确之民主思想（如孟子等），而到底不产生民主政治之问题。

二、如是比较而发见之问题，可能甚多。大约举出十个问题不难，乃至列举一百个问题亦可能。但慢慢自然见出问题与问题之间相关连，便晓得我们若要举出几大端，就可包容一切零碎问题。虽然不必太多，亦不可太少，折衷确定八个或十个问题为适当。

三、将此八大问题或十大问题排定之后，可选择其中一个问题为研究入手处，而试求其解答。

四、假定得到比较满意之解答，再试以此所得者用以解答第二个问题。假使亦能解得通，再用以解答第三个问题。假若解不通，当然另求新答案，或修改旧答案。

五、最后你能恍然十大问题都可以用一个答案来说明它。那末，你对于全部中国文化便豁然贯通了。你对于中国文化之所以为中国文化（它不向于任何文化之处），其根本特征所在，便把握着了。

我的研究，就是这样进行。我最近在写《中国文化要义》一书，其内容就是这样。

## 六 怎样建设新中国文化

怎样建设新文化，最好等待完全弄明白旧文化之后再谈。无奈此事早从五十年前变法维新就开始了。而且至今没有中止，谁亦无法使它暂为中止，容我们研究打算之后再说。

此五十年来文化建设上，中国人所持态度不一，有如：

- 一、中学为体，西学为用；
- 二、全盘西方化；
- 三、建设中国本位文化；
- 四、……

我的态度在二十余年前曾提出“对西洋要全盘接受而根本改造”之说。这见于所著《东西文化及其哲学》一书之结论中。但国人不留意，或以我为主张“中国本位文化”论者。今我无意申明旧话，只辩明“中国本位文化”是用不着说的。

记得前十几年，英国学者罗素于其讲学中国而返欧之后，曾著有《中国问题》一小册。其中有类似“中国本位文化论”之主张。他说，无论为中国人打算，为世界人类打算，都应当宝爱中国文化而莫要损坏它。不过今日中国已陷于问题中而亟待解决；为了解决中国问题，它的政治、经济都必须改造。在改造时，都要顾及中国文化才好。不问用何种政治制度、经济制度，只要能达到中国文化长存于世界之目的，罗素他都赞成。他这番意思真是可敬可感。恐怕中国人真正抱着这种心肠者，还不多有。然在当时，我就指出罗素此种顾虑是多余的，不必要的。

罗素认为可宝爱的中国文化，是指中国之一种人生观或某种精神、某些优点而言。其所用“文化”一词，是狭义的，与政治经济相关系而不包政治经济

在其内。所以他将中国问题区别为文化、政治、经济三面（见他原书）。为说话方便，分为三面说是可以的。但事实上却只是一个问题，而不可分割得开。在解决时，亦是一面得通，其他两面皆通；若不通时，则一切皆不通。在问题解决上（即中国的出路上），必含有文化新成分固无可疑；但同时还离不开旧文化，亦无疑问。因为所解决者，固属眼前事实问题，然此事实却正是从很远历史演下来到眼前的。眼前事实，不论大事小事，无在不寓有过去文化上优点、劣点、长处、短处在内。你救不了他的短处，固然得不到解决；你不顺取他的长处，则亦无从解决起。办法是要从事实中寻出的；出路是要受历史背景决定的。凡相信中国文化有其优长处的人（如罗素），都不必怕在中国问题解决上将会忽略遗漏他原来优长之处的。——这是不可能的事。

在我探讨中国问题时，只见眼前经济、政治两大难关，初未尝于此外留心到什么文化问题。只在求经济、政治问题解决时，乃发见固有文化长短得失，而与罗素一样地宝爱中国文化。然此时仍继续研索这些事实问题（经济、政治）之出路何在；但求事情作得通，其他一切不计。我完全不先悬一“中国本位”的标准，或莫损及固有文化的限定。设若先悬有一标准或限定，而又是这样抽象虚缈不好捉摸的标准限定，那么一切探讨研索将成窒碍，中国实际问题怕倒不得解决了。

质言之，“中国本位”是将来自然到达之结果，用不着此时预存成见。——这是我的态度。

录自《漱溟最近文录》，9—14页

1944年5月，中华正气出版社

《大刚报》（衡阳），1943年6月

# 中国文化的两大特征

—

昨天所谈“中国文化中的民主问题”，其中一层一层多有待于解说。今天即进行此工作，题目虽换，其实仍是赅续前文。

有人看了我说“中国文化自古富于民主精神，但政治上则不足”的话，一定发生许多疑问。例如：

一、民主这一名词在中国文化中的发见沿用，好像是近几十年受西洋潮流影响而来。如何可以说中国自古便富于民主精神呢？

二、民主即在西洋亦是所谓近代潮流，其制度之出现，在推翻封建制度之后。如何可以说中国有之自古？

三、政治是生活中之一方面，亦就是文化中一方面。生活是整个的，文化亦有其整个性。假如政治上不民主，而说文化中富于民主精神，不是有些说不通吗？

如此之类，一定很多，一定笑我是专门作“中外古今”八股的。莫忙，莫忙，且容我道来。

如果承认前天我解释民主的话不错，我就根据这再来说。先说政治。虽然中国在政治上民主不足，其实自古以来亦就了不起；例如古语中：

“民为贵，社稷次之，君为轻。”

“君视其民如草芥，则民视其君如寇仇。”

“抚我则后，虐我则仇。”

试问这于民主精神的前四点（承认旁人，平等，讲理，尊重多数）为何等

之发挥高扬？简直可以吓倒人！然而却是中国古典中论政治的话，并且这类话尽多。到明末黄黎洲先生著《明夷待访录》，更畅发其义，明彻非常，为清末民主革命运动者所爱诵。然而黎洲先生却是纯粹儒家，一秉孔孟之传（著《明儒学案》），没受其他外来影响。谁能否认中国自古便富于民主精神呢？

我并且告诉你：中国早讲民主，没曾受外来影响；倒是西洋近代的民主潮流确曾受了中国影响！我的西文不行，更未出洋留学，不能直接考证西籍，多所阐述。广西大学史学教授阎宗临先生，留欧十余年，曾为我证说甚多。他有一篇论文发表，可惜不在我手边。其中特就法国福禄特尔（Voltaire）孟德斯鸠两人，堪称近世启蒙运动民主潮流之原动力者的思想来源，指出完全是受自中国。又闻广东中山大学史学教授朱谦之先生，有一本著作，专证述西洋近代思想学术如何如何受中国影响。朱君亦我熟人，惜多年未见，不闻其详。我虽知识甚陋，然而正不乏有博学之人可以指出此史实来。

既称政治上民主不足的中国人，而其政治上民主思想乃竟如此前进彻底；岂不可怪？中国人的政治生活，一直到今天还不得民主，而其民主主义乃早在数千年前；岂不可怪？怪哉！怪哉！好些见闻不广思路不深的朋友，要呼出了。

我请你不要忘记我的话。我不曾说过了吗——

民主精神中国有之自古——这是一点。中国人意境高，理解高。民主精神有在他的意识上，与西洋人建筑在行动习惯上者不同——这又是一点。

中国文化原是一古代文化，其精华都在古，而不在今，与西洋文化总是花样翻新，后来居上者不同。你一定要信历史车轮愈进愈前，不许他古胜于今，是不行的。又中国人是心理的民族，而西洋人则是身体的民族——这是我杜撰的名言，你不要笑。习惯是身体与环境之间的产物，而心理有时能超越环境。你决定要信唯物史观，政治伦理是上层建筑，意识是被决定的，种种。那亦行不通。你须要打破成见，彻底考察中外事实。

我前说，中国文化自古富于民主精神，而政治上则不足。其不足之故，除了上面所谈中国人能说不行（此亦有故，后详）一点外，主要还是为了缺乏

政治。这一点是中国历史上政治不够民主，乃至今天民主政治不得成功实现的有力原因——这就快讨论到本题。

何谓缺乏政治？就是缺乏国家生活（前天说过）；何谓国家生活？国家生活，是人类生活中最强大的团体生活。中国人的社会生活，最缺乏团体组织，尤其是强大的团体；特别在国家生活上是消极的（昨天说过）。这一缺欠，这一消极，是中国文化的一大特征。

要证明中国之缺乏政治，可用历史上两三个有名故事来说。一个是西汉时曹参为相，饮酒不治事。惠帝着急，使他的儿子从旁问他。他打他儿子一顿，说你懂甚么！惠帝自己对他说，是我要他问的。参顿首谢，说你（惠帝）不如高祖，我不如萧何；我们都照旧规，何必多事呢？一个是汲黯为东海太守，好清静，又多病，卧阁内不出，而东海大治。后拜淮阳太守，皇帝就说，请你卧而治之。一个是宋时李沆为相，凡上书陈利害者，投之瓮中，未尝启视，满则焚之。天下大治，时称圣相。我想这种“睡觉政治”，怕是西洋人没法了解的吧！

明儒吕新吾先生（坤）是有名的地方政治家，在山西有很好的治绩，又有著作。其《治道篇》中说：为政之道以不扰为安，以不取为与，以不害为利，以行所无事为兴废起敝。几千年中国政治上的消极无为主义，发挥的透彻无比，真是中国政治上的名言宝训。然而今天的人，又如何能懂呢？

户籍地籍是国家行政上万事不可少的基本条件。独在中国国家到今天还是一塌糊涂（虽然我们发明甚早），谁亦说不清中国究竟有多少人民，多少土地。这亦是缺乏政治的一个好证。

好了，不必多说了。我尝说一句话：在中国文化中，吾人所见者，是不要政治的政治，不像国家的国家（见鄙著《乡村建设理论》）。你要想明白他为何不要政治，你必须先明白他的不像国家（不能放他在一般国家的范畴中）。

国家是人类社会生活中，最强大的团体组织。我们要说明中国人缺乏国家生活，必先从中国人缺乏团体生活说起——明天就将着重这点来谈。

今天所谈，暂止于此，而中国文化的两大特征都是什么东西，尚未说出，

似不甚好。特地说了出来，就是：

人类理性开发甚早——这是一大特征。

缺乏团体组织的生活——这又是一大特征。

我从来论中国文化，只讲一大特征，并无两大特征之说。今日有意双举，是为了解答“中国文化中的民主问题”之方便。试看后文自明。

在今天所谈的话里面，我恐读者或多猜想，特地声明两点：

一点是绝没有赞成政治上消极无为主义之意；

一点是中国之缺乏政治，不可认为就是黄老哲学思想的结果。

## 二

我现在为要指出中国人的社会生活中，缺乏团体组织（简称中国人缺乏团体生活）这一事实：我愿请问读者大家一个问题。就是：大家平常听到人谈论中国民族性的缺点，以哪一缺点为最多？又进一层问：被人谈论最多的这一缺点，究竟由何而来？——请读者想一想看。

读者如转以问我，则据我所听到的，以指说中国人“自私”的最多（即不是自私二字，亦其类似者）。不知读者是否有同感？我列举一些例证如下：

一、中华平民教育促进会以“私”字列为中国四大病（贫、愚、弱、私）之一，从而有其四大教育（生计、文艺、卫生、公民），将以公民教育治私。如果不是综合很多人的意见，断不会被采用到教育家的一个大团体，为其教育政策。

二、四十年前梁任公先生著《新民说》曾严重地透辟地指出中国人有私德而无公德。

三、“中国人是一盘散沙”——这是人之恒言。

四、“中国人没有三人以上的团体，没有五分钟以上的热气”——这亦是人之恒言。

五、美国明恩溥，著有《中国民族性》一书，为西人最早对于此问题作详

尽讨论者。其中即指有私无公，为特点之一。

六、又有美国朋友说一句幽默的话：一个中国人是顶聪明的，而两个中国人就是愚笨的（意指不能合作）。

如此比类，列举起来没有完，不必列了。究竟中国人为什么有此缺点？还望有心人研究研究。

我更愿指出一个事实请大家注意。就是在中国人的社会生活中，“家”的地位大重特重，为任何地方社会所没有，尤与西洋人相反（西洋人的“家”是关系很轻的）。凡人有夫妇有父子，就有家；谁能没有家？家既是古今中外都要有的，何以中国人仿佛独有其“家”？自然，工商业社会打破家庭，农业社会维繫了家庭，亦事理所有。但并不能完全解答这一疑问。还望有心人研究一研究。

老实说，我是反对骂中国人自私的。我们应当想一想：中国人的自私是从哪里来的呢？难道说，从中国人血里带来的么？我不相信有先天的自私性！这亦完全不科学。我们还要考量一下，自私性就是缺乏社会性，而人类则是社会的动物，他生活的发展，生命的维持，都要靠社会。如果中国民族当真缺乏社会性，他能生存到今天吗？他的历史能如此光荣而悠久吗？他能疆土日广，成为世界所少有的广土众民的国家吗？这明明是说不通的事。

随便就骂中国人自私，全是未假思索之言，我深深痛恨。中国若自私，中国人早就完了，安得尚有今日？中国民族以其独创的文化，维持其相当独立的民族生命，维持到今天，试问世界上还有第二份吗？岂可这样糟蹋中国人！

那么，所有前面引证的话难道都是错误？这亦不然。照我所见，可分四层说：

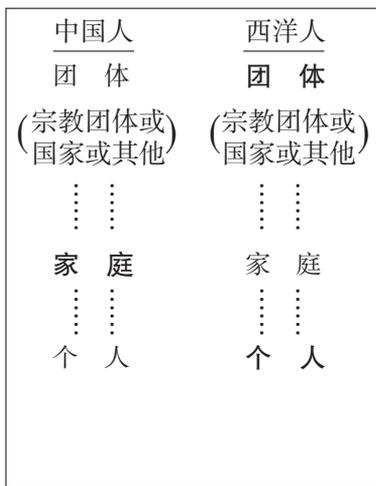
一、中国人确有近于“自私”的那种习惯；这是后天的，是从中国社会结构的影响，让他如此。如心理学上所说刺激反应的那个道理。而非中国人生来这样。

二、中国社会自来有其特殊结构，不与他方社会同。从正面说，我常用“伦理本位”一词以示与西洋之颠倒于个人本位社会本位者不同；又用“职业分途”一词以示与西洋阶级对立者不同。从负面来说，便是缺乏团体生活。

三、这近于“自私”的习惯，并不纯是一种不良的习惯。他在彼时彼地很合用，而在此时此地却不行。今正当整个社会翻天覆地大改造之际，其合用之处不得发挥，而不行之处则暴露无遗，于是遂为人所指摘。这指摘从矫正陋习来说，亦不可少。

四、论到公私二字，只是中西人表见的各有不同。从一处看，中国人不如西洋人之公；但从另一处看，西洋人又不如中国人之公。俟后再指出来。

让我说一句直截了当的话，中国人的生活重心靠“家”；而外国人的生活重心靠“团体”。这是分异之由。我尝作二图表示之。（见下图）



图示西洋人团体力强大，反映出个人而淹没家庭关系；中国人缺乏团体，亦见不出个人，唯家庭关系显得特重。

比较图一



图示个人到天下可约为四层级；中国人心目中所有恒为家庭、天下二级；西洋人则为个人及团体二级。

比较图二

大家都知道西洋近代个人主义的抬头，自由主义盛行。他们何为而如此？这全从其集体生活中过强若干的反动而来。西洋人始终过的是集团生活；不过从前的集团是宗教教会，后来的集团是民族国家。在从前每一个人都是某一教

会里的一个人，如同现在都是属某一国的一个人一样。所谓个人实从团体反映而见；所谓个人主义实对团体主义(或社会主义)而言。他们虽始终是集体生活，在从前则团体过强，个人分量太轻；到近代则个人在团体中的地位增高，分量加重，仿佛成了个人本位的社会。最近二十年来，他们又感觉到个人的抬头妨碍社会，自由主义流弊太多，复翻转来讲团体最高主义，企图造成一社会本位的社会。自中古到近代，自近代到最近，始终在团体与个人，个人与团体，一高一低，一轻一重之间，翻覆不已。但所有这些问题或主义，在中国旧社会里的人，都是不能了解的。因为他根本缺乏集团生活，亦就无从映现出个人问题。这两端俱非他所有，他所有的恰好是中间一回事；那就是伦理关系。伦理关系始于家庭。家庭在中国人生活里关系特重，人人皆知。按理说，是人类都有夫妇，父子，即都有家庭；何为而中国人的家庭特重？家庭诚非中国人所独有；而以缺乏集团生活，团体与个人的关系轻松若无物，家庭关系就特别显露出来，像西洋人从前的宗教，后来的国家，在我们都是没有的。中国的宗教不像宗教，或原不是宗教；中国的国家不像国家，或原不是国家。此其分析殊非片言能尽，然他们那一种放任精神，可不待言而共晓。松于此者紧于彼，此处显则彼处隐，一轻一重，为主为宾，两方社会对照，虽其分别都不是绝对的，然趋向根本不同。

### 三

大前天我作了两个比较图，希望大家细想一想，对不对。我今天再将中西人的社会生活作几点的比较对照：

- 一：甲、西洋社会中人和人的关系是硬性的，机械的；  
乙、中国社会中人和人的关系是软性的，活动的。
- 二：甲、西洋社会中人和人之间常见出彼此相对之势；  
乙、中国社会中人和人之间常见出彼此相与之情。
- 三：甲、西洋社会生活中讲法（或纪律）不讲情；

乙、中国社会生活中喜欢斟酌情理情面，而纪律不足。

四：甲、维持西洋人群秩序的是国家法律；大事小事都要诉之法律；

乙、维持中国人群秩序的是社会礼俗；许多事都在社会中自己照礼俗解决。

五：甲、争是西洋人的精神；

乙、让是中国人的精神。

六：甲、西洋人是自己本位——以自己作出发点；

乙、中国人是关系本位，而以对方为主。

我如要再这样比较下去，还可慢慢写出一些。不过大意总是如此了。所谓西洋人是自己本位，以自己作出发点，其显著之例，即宴客时自己居中，最贵之客居其左右，次者愈来愈远。中国人必请客人上座，而自己下面末座为陪。何谓关系本位？如主客是一种关系；长幼是一种关系；亲疏是一种关系；如是等等。凡事讲关系如何，故曰关系本位。关系就是伦理。伦者伦偶。伦理者，人和人之间双方相互关系之理也。例如父之义在慈。这个慈，就是从父子关系上讲来，而规定出以对方为主的。以对方为主，或说以对方为重。就是在父亲心里以儿子为重，念念为儿子设想，自己虽有所牺牲，不辞。主人便应以客为重，念念为客人设想，自己虽委曲一些，应当的。掉转来，子之义在孝；孝又是以父亲为重，念念为父亲设想了。作客的便应以主人为主，其义同。此其以对方为主的精神甚明白。

因此，西洋人权利观念发达。权利观念，就是从自己本位来的，以自己作出发点的。而中国人呢，权利这一观念在脑中几乎没有明确地位。心中尽管有许多要求（这些要求与权利内容或相当），却不许讲；只许讲义务。慈是父的义务，恭敬客人是东主的义务；一切一切所讲，皆义务也。然则那许多要求将如何？那许多要求，只能在对方所负于我的义务中得之。换句话说：只能从对方给我。

于是，就分开两边：一边争是西洋人的精神；一边让是中国人的精神。“让”

固然是一种可贵精神；“争”我亦不敢完全菲薄，故亦称为一种精神。

中西固有一讲权利一讲义务之不同。还须知道中国所说之义务，与西洋所说之义务亦不同。中国所说是道德上的义务，不是法律上的义务；而西洋人则是说法律上的义务。道德上的义务是软性的；法律上的义务是硬性的。

在个人曰道德；在社会曰礼俗。礼俗大致出于社会，存于社会。法律则出于国家，掌于国家。一个偏从下起；一个偏从上来。一个软些；一个硬些。礼俗总是大家公认的，必有理性在内。法律则理性成分每不如强制成分之多。

倘若读者问我：你这种种对照比较，确有些不差；但中西何以有此分殊？其所从来，到底在那里？

或又问：是不是就从西洋人以自己为本位，而中国人与之相反而来呢？

不是，不是。自己本位或不以自己为本位，都是一种结果。真正造成这分殊情势的，是我说过的一句话：

中国人的生活重心靠家，而西洋人的生活重心靠团体——一切一切由此来。

#### 四

中国人的生活重心靠家，而西洋人生活重心靠团体——一切一切由此来。我要再三复述这一句话。

中国人的生活重心何以落到家上？我答：就是为缺乏团体给他依靠之故。

中国人何以较之他方社会缺乏团体这样东西呢？我答：这足为他很早（文化史上很早）便缺乏宗教之故。——关于这一点，后面再申论。

“家”是组成中国社会的单位。第一，财产是家的，不是个人的。父子共财，夫妇共财，不必说。乃至祖孙共财，兄弟共财，叔侄共财，——扩到很大的亦有。这与西洋人之父子异财，夫妇异财者，完全不同。西洋是以个人为单位，以组成社会，极明白。

中国老政治上，老法律上，每每将许多责任问题交代给“家”，都是证明

此一意义。社会上有许多纠纷，亦是某家对某家，某姓对某姓的问题。明明是个人的人事，亦扯到一家一姓上。因为个人的单位地位不曾确立。

“个人”到何时始见？个人要待团体映见出来。团体之与个人，个人之与团体，犹左与右，右与左。无左即说不上右，无右即说不上左。团体个人对待起义<sup>[1]</sup>；中国不以个人为单位，就是缺乏团体之明证。同时，西洋的“家”所以见轻，除了近代工商业的影响关系之外，根本上是为了西洋团体生活自古极重也。西洋人之为集团生活，在宗教上，政治上，经济上皆可见；而以宗教为最初根本。人类文化到处皆以宗教开端，其理甚多。但其重要一点，则当那时非宗教不能结集人群；非结集人群，莫由开出文化。那时人与人彼此相需相待不可或离之社会结构未著，极易分离涣散；宗教在此处，独有其统摄团结的力量。又那时人性甚野，固难从理性得一社会秩序，抑且冲动太强，亦难威之以刑；宗教在此处，独有其统摄驯服的力量。人类今后自非必赖宗教而后组织团体，但当古代确是如此。

中国人的散漫，实原于以理性主义的孔子教化代替宗教而来。像在甘肃回汉杂处的地方，最能看见有宗教则有团体，无宗教则无团体的实情。因为从回民团结力之强，最反映汉人之散漫；而回民团结之所以强，全在宗教，亦彰露在事实上。

我说中国缺乏团体，不是说没有团体。我说中国缺乏团体，特指强有力的大团体，如西洋中古宗教，近代国家之类，亦非说没有任何团体。——这是请注意的。

我说中国人散漫，亦只是指其缺乏团体一点而言；其实中国并不散漫。其理后详。

中国人生活重心靠家，而没有大于家的一物事可靠，于是不得不“身家念重”。身家念重就被人指为自私；其实你要他如何能不身家念重呢？大于家，

[1] 原文如此。——编者注

而令他感觉亲切可靠的，在那里呢？

以上专从家与团体相对相映来讲，以见中国缺乏团体。更从中国人富于“天下”观念一点，亦可见其缺乏团体。“天下”是什么？天下是天的下面。天的下面，有多宽多大呢？那是没有边涯的呀！团体不论如何大，总有范围可指。有这一范围的事实，就自然有其观念。中国人头脑中总是这没边没涯没范围的概念，岂不就证明他生活上缺乏“大而有范围”的事实吗？

大就大到没有边；小就小到身上。——此之谓散漫。

## 五

此时你可恍然而悟：人和人的关系，中国为什么是软性的，西洋为什么是硬性的，人和人之间，中国为什么处处寓有彼此相与之情，而西洋为什么恒出以彼此相对之势。还有，为什么一则讲法不讲情，一则喜欢斟酌情理情面而纪律不足，完全是一家人生活和大团体生活的对照。

法律是团体的产物，情谊则由家庭滋长出来。盖机械的办法，没有通融，整齐划一，免得争论，是团体对付众人所不得不然。然而在家庭间，却用不着，也行不通，受不了。家庭间情义斟酌，随宜应付，亦不能用之于团体。

问：中国的社会既以家庭为本，何以不名之曰家庭本位，而说为伦理本位？

答：若将家庭本位排列在社会本位个人本位之间，精神意趣又有不合，他是将家庭意义扩大起来，化社会为家庭，而不自限于有形的家庭。所以比“国君”为大宗子，称地方官为父母，人民则曰子民。整个的政治组织放在伦理关系中；且以人人在伦理关系上各作到好处（父父，子子，君君，臣臣），为其政治理想。其余若师徒如父子，朋友论兄弟，乡党叙年齿，皆以家庭骨肉之谊，准推于其他一切。一切家庭化，即一切情谊化。因情而有义，在生活上，时则彼此顾恤，互相保障；时则彼此礼让，力求相安。伦理关系实即义务关系。于是乃使此社会中每一个人，对于其四面八方若远若近的伦理关系，负有若轻若重的

义务。同时其四面八方与有伦理关系的人，亦对他负有义务。就是这样，将社会上的人都连锁起来（我前说中国人并不散漫以此），而巩固安定之。他并不以有形家庭为本，故不宜称为家庭本位。

从经济上说，财产为个人所有的社会，便是个人本位的社会；一切生产手段归公，便是社会本位的社会。从前的中国社会与此二者皆不相同。却隐然有似一种共产，但此共产其相与为共的，视其伦理关系之亲疏厚薄为准；——愈亲厚愈要共，以次递减。同时亦要看这财产的大小；——财产愈大，将愈为多数人所共。盖不但亲厚者共之，即对较远的伦理关系，亦不能不负担一些义务。此其分际伸缩，全在情理二字上取决。因此，我不认他为个人本位或社会本位，而认定他是关系本位，伦理一词，则表出此种关系，并表出以对方为重之义，所以定名伦理本位。

这种伦理本位的社会，与西洋社会相较（不论中古或近代），全非同物，时人不察，随便以封建相呼，实属错误。维持这种伦理本位社会的当然是一种礼俗，而不是国家法律。因根本上他没有超居在上的一大力量，为法律所自出。他的法律，仍是礼俗的变形而已。

## 六

我的话已拉得很长，而好像还没有到题，恐读者生厌。然而我为指证中国社会有其特殊结构，实在无法再求简捷。读者但不忘我处处说中国缺乏团体，正为了说明中国所以缺乏政治上的民主，则处处依然是不离题的。

中国社会有其特殊结构，不与他方社会同。其不同翻来覆去于个人本位或社会本位两端之西洋社会者，吾人已用“伦理本位”一词表示之。昨天大略谈过了。今天要讲一讲中国社会的“职业分途”。

在西洋社会，中世纪时是农奴与贵族两阶级对立。到了近代，农奴因工商业兴起都市发达而渐解放；但又转入资本家与劳工两阶级对立。所以西洋始终

是阶级对立的社会。中国社会于此前后二者，一无所似。从其不同之处，揭出而表示之，就名为职业分途。

何谓阶级？正确地说，在一社会中，其生产工具与生产工作有分属于两部分人的形势，——一部分人据有生产工具（或云生产手段，如农业上之土地，工业上之工厂设备），而生产工作乃委之于另一部分人任之——就形成阶级对立，而各为一阶级了。例如：中世纪的生产靠农业，农业靠土地，而土地垄断于贵族领主，其任生产之劳者则为农奴。又如近代的生产靠工业，工业靠工厂机械设备，而此设备乃为资本家所有，其任生产之劳者则为工人。据有工具者不作工，作工者没有工具；遂造成剥削与被剥削之两面，彼此既互相依存分拆不开，却又矛盾对立，这是西洋社会的实情，然而中国社会则没有构成这两面。

其所以没有构成此两面者，即在其社会中生产工具没有被一部分人垄断的形势。此可从下列三点明之：

一、土地之自由买卖颇早，人人得而有之。

二、遗产均分，而非长子继承之制。

三、蒸汽机，电机未发明，工具皆甚简易。

长子继承制实封建制度之核心。西洋所以由封建社会过渡到资本社会，盖由此为他造成一集中的力量，扩大再生产。中国于土地自由买卖之上，偏又遗产均分，土地便难垄断。于工业工具简单之上，偏又遗产均分，资本便难垄断。于是生产工作者恒自有其生产工具，而得自行其生产。各人作各人的工，各人吃各人的饭，只有一行一行不同的职业，而没有两面对立的阶级。因此，称之为职业分途。

中国向来有士农工商四民之说，这就表见职业分途之意。在此社会中，非无贫富贵贱之等差，但升沉不定，流转相通，对立之势不成，斯不谓之阶级耳。

于此，要说一说士人。士人有些像西洋的教士，其在中古亦属贵族。但中国则半耕半读，且耕且读的家世居多数。从“朝为田舍郎，暮登天子堂”，“将相本无种，男儿当自强”等谚语，可见其缺乏阶级分界，而“禄以代耕”要亦

不过一行职业，为构成此职业社会所不可少的一种成分而已。

“士大夫”一句话是指士人与官吏相联。中国发明官吏制度最早，在留心世界文化问题的人看来，极可注意。英国罗素曾列为中国文化三特点之一（三特点是：一以孔子的伦理代替宗教，二文字以符号构成而不用拼音，三官吏制度发明特早与贵族分为两事）。盖在从前西洋官吏和贵族殆为不可分的一个观念。中国官吏由读书人经过考试而来，读书的机会极容易，考试的机会更是公开。做官之时固有其一种职权，然并非他自身享有特权，不能指为特权阶级。且由于考试制度官吏制度之建立，政治上实有开放给众人，使众人都得参与的机会。——这是说经济上缺乏垄断则政治上亦垄断不成。

阶级对立的社会，造成一种逼人对外抗争的形势；职业分途的社会，则开出你自己求前途的机会。因此第一个大影响又是助成中国人分散之势。社会的和平固由此得之，而人人各自奔前程，各自顾身家（多则顾其宗族乡党），亦由此确定。圣贤豪侠，表现其大功大德，也许可以有；但没有团体的活动，多数人共成的政治。

## 七

今天我们要讲到中国在民主上的缺欠了。且让我将前次列举过民主精神五点在中国文化中的隐现长短，复述一遍：

第一，承认旁人之一点，充分的有。

第二，平等之一点，表现的有曲折；即一面讲平等，又一面讲等差。

第三，讲理之一点，表见极充分。

第四，尊重多数之一点，意识上有之，生活习惯上则缺乏。

第五，尊重个人自由之一点，表现的有曲折；即一面有，又一面不然。同时，在生活习惯上是忽略的。

现在我要说，中国在民主上的缺欠，就是在第四第五两点上。何以缺欠不

在旁处，而独在此？答：此两点是要从团体生活中培养出来；中国既缺乏团体生活，所以就于此见缺欠。这两点亦就是政治上的民主。所以我曾说：中国自古富于民主精神，但政治上则不足。

我分两步来讲。第一步先讲团体生活中所需要的民主（即第四第五两点），中国人恰好不足。第二步再讲他缺乏政治，是其缺欠民主的由来。

录自《光明报》（香港）

1941年9月22、23、25、27、29、30、31日

## 孔子学说之重光

今天开孔子诞辰纪念会，按中央规定的典礼节目，有孔子学说一项，现在由我来讲。

我常同大家说：中国近百年来遭遇一种不同的西洋文化，给我们一个很大的打击，让我们历久不变的文化发生变化，显出动摇。大家又都知道孔子在中国文化上的地位关系，所以中国文化受打击，发生动摇，当然亦就是孔子学说的受打击发生动摇。此时孔子之被怀疑，是应有的现象，是不可少的事情。大概是应当这样子，不怀疑不行；只有在怀疑之后，重新认识，重新找回来才行。我曾告大家说中国民族精神，必须在唾弃脱失之后，再慢慢重新认识，重新找回来；他必不能是传统的传下来！因为传统已全无用处。可是重新认识，重新找回，很不容易！不能仍然敷陈旧说。几时是孔子学说重光的时候，我们不敢说。在眼前很明白的还是一个晦塞的时候，怀疑的空气仍然浓厚。

我曾经努力这个工作——即对于孔子学说的重新认识，把晦暗的孔子重新发扬光大，重新透露其真面目。这个工作，依我所见，大概需要两面工夫。一面是心理学的工夫，从现代科学路子，研究生物学、生理学、心理学，这样追求上去，对人类心理有一个认识；认识了人到底是怎么回事，然后才能发挥孔子的思想。如无这面工夫，则孔子思想得不到发挥。因为孔子学说原是从他对人类心理的一种认识而来。孔子认识了人，才讲出许多关于人的道理。他说了许多话都是关于人事的，或人类行为的；那些话，如果里面有道理，一定包含对于人类心理的认识。对于人类心理的认识，是他一切话与一切道理的最后根

据。所以心理学的研究是重新认识孔子学说，重新发挥孔子思想，顶必要的一面工夫。还有一面，是对于中国的古籍，或关于孔子的书，要有方法的作一番整理工夫。我们现在无法再与孔子见面，所可凭藉参考的，除了传下来的古籍，更有何物？所以要想重新认识孔子，古籍的整理工夫，亦是很必要的。可是从来想发挥孔子思想学说的人很多，似乎都欠方法，很容易落于从其主观的演绎，拿孔子的一句话、一个意思、一个道理去讲明发挥孔子的思想，而没能够有方法的来发现孔子的真面目。仿佛前人大都有此缺欠。所以孔子学说的发挥解释可以千百其途径；一个人有一个说法，一百人有一百个说法，一千人有一千个说法。同是孔子的一句话，我可以这样讲，你可以那样讲。讲孔子学说的人越多，孔子的真意思越寻不出。为什么越讲越分歧，越讲越晦暗呢？就在没有方法。自孔子以后，到现在很多年代，代代都有想讲明孔子学说的人，都自以为是遵奉孔子学说的人。可是遵奉的人越多，越加分歧，讲明的人越多，越加晦暗。今后如果仍然如此下去，岂不更没办法！所以我们现在要想讲明孔子，不能重蹈前辙，必须有方法的去清理一遍才行。当我们作这个工夫，不要忙着往高深处讲，宁可有一个粗浅的意思；如果粗浅的意思而是确定的、明了的、不可摇移的，大家公认的，就要胜过含疑似两可难定的高深之见！从粗浅起手，步步踏实向前走，不定准的话不说，说了便确定无疑；如此踏实确定地走向深处，庶可清理出一点头绪来，发现孔子的真面目。现在总起来说：大概必须得有这两面：一面作认识人类心理的心理学工夫，一面作有方法的清理古籍的工夫，然后才能对孔子学说重新认识。

今天所要讲的是偏于后一面，即从粗浅的地方脚踏实地的来确定孔子是怎么回事。现在所讲的仍是好多年前——民国十二年——在北京大学讲过的。当我们研究孔子思想学说，首先应问孔子毕生致力研究的到底是一种什么学问？虽然大家都知道孔子的学问很多，许多人称赞孔子博学多能，当然是事实；可是他一定不单是博学多能。他的真正长处不一定在博、在多，假定孔子有一百样才能，一百样学问，那么，现有一百个专家亦不能及得孔子么？恐怕孔子有

他一个毕生致力用心所在的学问，为他种种学问的根本。我们如此追问下去，就发现孔子毕生致力用心所在的学问，不是现在所有的学问。虽然现代世界学术很发达，大学专门的科学很繁多，可是统同没有孔子研究的那一门学问，并且给他安不上一个名词来。很显而易见的，孔子研究的学问，小是物理化学或植物动物——不是自然科学；恐怕不单不是自然科学，并且亦非社会科学。孔子学说固亦包含类属社会科学的政治教育乃至其他种种的道理，但孔子毕生真正致力并不在此。也许有人要说孔子学问是哲学，我说孔子学说不单不是自然科学，社会科学，并且亦不是哲学。哲学一名词本非中国所固有，是从西洋外来的；如果哲学内容是像西洋所讲的那样子，则孔子学说可以断定亦非哲学。例如西洋哲学中有所谓唯心论、唯物论、一元论、二元论、人生观、宇宙观、本体论、认识论、机械论、目的论……孔子学说全然不是这一套复杂细密分析系统的理论玩艺。如此看来，孔子学说很难安上一个名词；在事实上所有世界的专门大学很难找到有这样的学科。那么，孔子的学问究竟是什么呢？我们根据比较可靠的古籍《论语》，来看孔子毕生致力用心所在的学问是什么，拿其中许多条来参考勘对，比较研究。我们发现最显著的一条：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”这是孔子自己说明他自己的话。我们要想明白孔子，这一条很有关系，很可帮助我们知道他。但这些话的内容是什么呢？“吾十有五而志于学”，志什么学呢？话很浑括，很难明白。“三十而立”，立字怎样讲呢？很不好讲，“四十而不惑”，不惑的究竟是什么？对什么不惑？不惑两字仿佛会讲，大概就是不糊涂吧！但其内容究是什么，则非吾人所得得知。“五十而知天命”。什么是天命？什么是知天命？亦不好乱猜。“六十而耳顺”，耳顺是一种什么境界？更不可知。“七十而从心所欲不逾矩”，就字面说似乎好讲，可是事实上更不好懂，因这是他学问造诣的顶点，是从志学……耳顺等等而来，对于那些我们尚且不懂，如何能懂得他七十岁时的进境呢？所以我们不愿随便去讲古人的话，不愿往深奥高明里去探求。我们只注意这些话是孔子自己诉说他自己学问的进境与次第，至其

内容如何，我们不愿乱猜。在前人亦许就要讲了，什么是不惑，什么是知天命，什么是耳顺，什么是从心所欲不逾矩。前人都可有一个解释给你。而我们则暂且留着不讲，先从粗浅处来看。这些话所讲的大概不是物理学、化学，乃至政治学、教育学吧？甚至亦不是哲学吧？哲学不像是这样。这些怎能是哲学呢？他仿佛是说他自己，——说他自己的生活，说他自己的生命，说他自己这个人。仿佛可以说，他由少到老，从十五到七十，所致力用心的就是关乎他自己个人的一身。我们隐约地见出他是了解他自己而对自己有办法。照我所体会，他的学问就是要自己了解自己，自己对自己有办法；而不是要自己不了解自己，自己对自己没办法。比如他说“不惑”“耳顺”“从心所欲不逾矩”，内容固然不好懂，可是我们隐约看出，到那时候，他的心里当很通达，自己很有办法，自己不跟自己打架。平常人都是自己跟自己打架，自己管不了自己，自己拿自己没办法。而孔子从心所欲不逾矩，自己生活很顺适，自己对自己很有办法。这个意思我们可以体会得到，不是随便乱猜或妄说的。孔子毕生致力就在让他自己生活顺适通达，嘹亮清楚；平常人都跟自己闹别扭，孔子则完全没有。这种学问究竟是什么学问，安一个什么名词才好呢？恐怕遍找现代世界所有大学、研究院，学术分科的名词，都找不到一个合适的给他安上。孔子毕生所研究的，的确不是旁的而明明就是他自己；不得已而为之名，或可叫作“自己学”。这种自己学，虽然现代世界学术很发达，可是还没有。这就是我们从《论语》上得到关于孔子学说的一点消息。现在再举《论语》一章可以帮助明白这个意思。“哀公问弟子孰为好学，孔子对曰：有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣！今也则无，未闻好学者也”。孔子最好最心爱的学生是颜回，而颜回最大的本领最值得孔子夸奖赞叹的就在“不迁怒，不贰过”。究竟“不迁怒，不贰过”如何讲，我们不懂，暂且不去讲明；但可以知道的一定不是自然科学、社会科学、或哲学。从这二句话，又可证实上面发现的消息：大概“不迁怒，不贰过”是说颜回生活上的事情。还是我们上面所说：研究他自己，了解他自己，对自己有办法。“不迁怒，不贰过”，大概就是不跟自己闹别扭，自己对自己

已有办法。孔子学问是什么,于此似乎又得到一个证明。从学生可以知道先生,从弟子可以知道老师,最好的学生就是最像老师的学生。譬如木匠的好学生就是会作木工活的。裁缝的好学生就是最会缝衣服的。而孔子的好学生,没有旁的本领,是“不迁怒,不贰过”,则老师的学问是什么,亦可从而知之了。现在结束这面的话:我们要想讲明古人的学问必须注意方法,不能随便往高深处讲。说句笑话,我不是孔子颜子;即使是孔子颜子,我才四十二岁,如何能知道孔子六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩的境界呢!所以我们现在只能从粗浅易见的地方来确定孔子的学问是什么。虽属粗浅,可是明白确定;明白确定,就了不得!比方孔子学问很古怪,不是这个,不是那个,说来说去都是说“他自己”;我们确定孔子学问是如此。意思虽很粗浅,可是很明白,很确定,可以为大家承认,毫无疑问,无可再假。我们如果这样一步踏实一步,一步确定一步,慢慢走向高明深远处,则孔子的真面目亦可被我们清理出来重新认识。

这是关于整理古籍方法一面的话;底下转回来讲孔子的学问。

孔子的学问是最大的学问,最根本的学问。——明白他自己,对他自己有办法,是最大最根本的学问,我们想认识人类,人是怎么回事,一定要从认识自己入手。凡对自己心理无所体认的人,一定不能体认旁人的心理;因为体认旁人心理无非以我度他,了解旁人必须先了解自己。我随便举一个例,如吃辣子,看见旁人张嘴作态,我就明白那是感觉辣的表现;我何以能知道?就在我曾经有过那样的经验,从我自己的经验可以推度旁人。不然,我对旁人的心理就无法知道。所以要想认识人类必须从认识自己入手;只有深彻地了解自己,才能了解人类。而了解人类则是很了不起的学问;因社会上翻来覆去无非人事,而学问呢,亦多关人事。如历史、政治、教育、经济、军事,都是研究人事的学问。所以明白了人,不啻明白了一切学问;明白了人类心理,能作的事就太多了。他可以办教育,开工厂,干政治,可以当军事官,带兵,因这些无非是人事啊!可是孔子学问之大远不在此,虽然对于人类心理的认识,是一切学问知

识的最后根据，不过这仍为一种知识学问，孔子的伟大尚不在此。

孔子学说的真价值，就在他自己对自己有办法，用他自己的话说，就是从心所欲不逾矩。自己对自己有办法，亦就是自己不跟自己打架，自己不跟自己闹别扭。所谓自己对自己有办法，其实尚是我们解释他的话，在他自己无所谓有办法无办法，只是他的生命很圆满，他自己的生活会很顺适而已！此即孔子学说真价值所在。申言之，所有办法皆从了解来，因为一切学问都包含两面：一面是对其研究对象的了解，一面是对其研究对象的有办法；而办法则从了解来。办法是偏乎应用一面，了解是纯粹研究的工夫。如果对于人类心理有认识有办法，那一定是从深彻的了解个人自己起；了解自己与对自己有办法，是丝毫离不开的。如对自己没办法即不能对自己有了解，对自己无了解亦不会对自己有办法。反之，有一点了解即有一点办法，有一点办法亦有一点了解。愈了解自己便愈对自己有办法，愈对自己有办法便愈了解自己；所以办法与了解是一回事的两面，即了解即办法，完全离不开。这是一种最亲切最有用的学问。

现在的西洋人，我敢断定，将要失败。我更说一句话，现在的西洋人要失败在中国人面前。“为什么？”大家一定会诧异发问。就是因为西洋人对什么都了解都有办法：天上的电，地下的矿，山上的草木无不了解；上穷天际，下极地层，都有办法。西洋人对一切都考查研究过，一切都明白都有办法。可是他就差了一点，少回来了解他自己，体认他自己，所以对自己没有办法。西洋人诚然发达了许多学术，不过对自己尚没有顶亲切而有用的学问。他对物的问题算有解决，而对自己则无办法。这就是我说西洋人非失败不可的原因。中国人占一个便宜，即他一向受孔子的启发与领导，曾在了解自己的学问上用过心。我在《中国民族自救运动之最后觉悟》一书中有几句话与刚才说的意思相关系，大家可以用心去想：

中国文化和印度文化有其共同的特点，就是要人的智慧不单向外用，而回返到自家生命上来，使生命成了智慧的，而非智慧为役于生命。

西洋人至近代以来，学术虽很发达，可是都系智慧向外用的结果。所谓智慧为役于生命，即系智慧单单成立了生命的工具。中国最高学问与印度的最高学问，是让智慧回到自己生命，使生命成立了智慧的生命。而普通人的智慧都向外用，生命仍是蠢生命。智慧回头用在了解自己，认识自己，自己有办法，此时生命不是蠢生命而是智慧的生命。西洋人虽然会造飞机，上升天空；可是他的生命是蠢的，所以制造无数飞机放炸弹，自己毁灭他自己，自己对自己没办法。自己对自己没办法，则其他办法都不是真办法。中国人对其他办法——征服自然一方面很不够，而回头认识他自己，了解自己，对自己有办法，亦没作到好处；作到好处的只有少数圣贤，这是中国人今天失败的原因。可是西洋人对于人类根本地方，少所了解，少有办法，所以我断定他亦要失败。等到西洋人失败的时候，中旧文化的坠绪从新接续，慢慢再发挥光大。孔子学说的价值，最后必有一天，一定为人类所发现，为人类所公认，重光于世界！

《乡村建设》旬刊，4卷5期

1934年9月16日

# 理性与宗教之相违<sup>[1]</sup>

## 一 何谓理性

何谓理性？我们在本书中将逐步来说明它。第一步之说明：理性始于思想或说话。心理学家说：“思想是不出声的说话，说话是出声的思想。”这大体是对的，所以二者不须多分别。理性可从人的思想上或说话上启发出来；而人之所以能思想或说话者，亦正源于他的理性。

你愿认出理性何在吗？你可以观察他人或反省自家，当其心气平和空洞无事，旁人说话最能听得入（听觉清楚更且领会其涵义），彼此说什么话（商讨一问题）最容易说得通的时候，那便是一个人有理性之时。所谓理性者，要亦不外吾人平静通达的心理而已。这似乎很浅近，很寻常；然而这实在是宇宙间顶可宝贵的东西！

显然与理性相违反者有二。一是愚蔽（迷信或独断 dogmatie）；——其中有偏执的感情。又是一强暴（粗暴动武）；——其中有冲动的感情。实际上不论其程度的强弱，一切偏执或冲动的感情，皆足以妨碍理性。儒书上说，“心有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正”。“正”指理性而言，“不得其正”谓失其理性。

---

[1] 此文为1942年在桂林所撰《中国文化要义》一书之第二章。此类桂林旧稿成为1947—1949年重写该书的素材。又，此文在《理想与文化》月刊发表时，是为《理性与宗教》。——编者注

## 二 何谓宗教

何谓宗教？本书亦将随处慢慢加以说明。现在先说，宗教有其可以注意的两点。一点，是人们恒在情感失去平衡之时，易于接受一种宗教。接受以后，似乎不平衡者已不复见，而其实偏执的感情已形成了。此固不足概所有宗教，但大抵如是。又一点，是宗教的根据地，在超绝和神秘。这是高下不等任何宗教，所一致从同的。所谓超绝，就超绝于人的知识界；所谓神秘，就是不容分析和推论。因此宗教都有一种“反知”的倾向。就令宗教仍有其所谓“知”，亦不是平常所说的“知”了。接受宗教，就是接受这个。

这样，宗教遂有与理性相违的趋势。更有确定此相违趋势者，是宗教恒必示人以人们行为的价值标准（善恶、吉凶、罪福），垂为轨范。这种教诫，是出于超绝之神的，没有怀疑讨论之余地，至多加以引申而已。人的理性由此锢蔽了，不得启发。

## 三 宗教在人类文化中的地位

人类文化都是以宗教开端；且每依宗教为中心。人群秩序和政治，导源于宗教；人的思想知识以至各种学术，亦无不导源于宗教。并且至今尚有以宗教包办一切的文化（西藏其一例）。不仅文化不高的时候如此，便是高等文化亦多半托庇在一伟大宗教下，而孕育发展出来（近代欧美即其例）。我们知道，非有较高文化不能形成一大民族；而此一大民族文化之统一，却每都有赖一大宗教。宗教的衰败，只是较近的事情而已。

宗教在人类文化中失去其重要地位，乃由较近人事有下列四点变动而来：

- 一、富于理智批评的精神，于不合理者渐难容认；
- 二、科学发展，知识取迷信玄想而代之；
- 三、人类征服自然的威力增进，意态转强；

四、生活竞争激烈，物质文明之诱惑亦多，人生疲于对外，遂一切混过。

#### 四 宗教的功用

宗教这样东西饥不可为食，渴不可为饮，而人类偏喜欢他，果何所为呢？这就是因为人类的生活多是靠着希望来维持，而他是能维持希望的。人常是有所希望要求；就藉着希望的满足而慰安；对着面前希望的接近而鼓舞；因希望之不断而忍耐勉励。失望与绝望于他是太难堪。然而怎能没有失望与绝望呢？恐怕所希望要求者不得满足是常，得满足或是例外哩！这样一览而尽，狭小迫促的世界，谁能受得？于是人们自然就要超越知识界限，打破理性的酷冷，辟出一超绝神秘的世界来，使他的希望要求范围更拓广，内容更丰富，意味更深长，尤其是结果更渺茫不定。一般的宗教就从这里产生了，一般人从宗教得到的受用，大抵是这样。这不过是一般的。其高于此的宗教，以及人们所得高于此的受用，还有。但宗教虽高下不等，各人所领受者更万般不齐，而终有其一致不易者在。此即我曾说过的：一切宗教都是从超绝人类知识处立他的根据，而以人类情感之安慰，意志之勸勉为事。<sup>[1]</sup>由于这种安慰勸勉，使得各个人生能以好好生活下去不致溃裂横决，间接地也就是对社会尽了莫大功用。

此外，宗教更有其直接对人群社会的功用。当人类文化浅的时候，社会关系亦疏，彼此相需相待不可或离之结构未著；然若分离零散则不成社会，亦将无文化。宗教恰好在此处有其统摄团结的功用。此其一。又社会生活之进行，不能不赖有一种秩序；但群众间互相了解彼此同意，从理性而产生秩序，自不能期望于那时的人；而且因其冲动太强，民不畏死，峻法严刑亦每每无用。宗教恰好在此处有其统摄驯服的功用。此其二。

此两种功用，皆从一个要点来，即趁其在惶怖疑惑种种幻想中，而建立一

[1]《东西文化及其哲学》第四章“宗教问题之研究”一节。

共同信仰目标。一共同信仰目标既立，涣散的人群自能收拢凝聚，而同时宰制众人调驯蛮性的种种方法，亦从而得到了。过去的中国农民造反，如黄巾如白莲教等，或其排外运动，如义和拳；或其自卫运动，如红枪会等；无一不借一种宗教迷信来领导，古今一概。要以为质鲁而散漫的农民，非此团拢不来，统率不了。其事似可以资参证，而有悟。比及晚近社会，人与人相需相待不可或离之结构，已从经济上建筑起来，而其秩序则受成于政治；宗教之功用渐失。其所以不得不退位者，正在此；理智批评，科学发达等影响，似尚在其次也。

## 五 中国缺乏宗教

像宗教一类的迷信及各种宗教行为，在中国人不是没有的；既散见于民间，还著见于往日的朝廷。且自佛教传入后，引起模仿而形成了中国独有之道教。其他各大宗教，世界上别处有的，渐渐中国亦有。但中国缺乏宗教，差不多为学者公认的。这话怎讲呢？这约可分三层来指证其意义。

第一，中国文化的发展不是托于宗教庇荫而来的。——说“中国文化”，是指现在所流传者，为中国民族最近以前所受用者而说。其发展开朗在距今二千余年前；前后历史大约三千年光景。再往前去，或则言之难详，或则于后世生活无大关系，仅在文化史上占有分量，而在文化上却无足计。我们就这一段来看，其不是托于宗教庇荫而发展来的，史实甚明白。至于以前的一千余年乃至远古，亦许与世界各地文化同样得力于宗教，则是想当然的事，不在否认之列。

第二，中国没有足以和全部文化相称相配的宗教。——中国文化之全部若经济、若政治、若学术思想，距今二千年前已进于高明广大之域，但却没有一个在信仰思想上成系统在社会生活上建立制度组织的伟大宗教，与之相配合，至多不过在某一期间文化上，有某一宗教颇为兴盛而已。<sup>[1]</sup>

[1] 著者旧著《中国民族之最后觉悟》一文中论中国缺乏宗教部分可参看。

第三，中国文化不依宗教做中心。——前说非有较高的文化不能形成一大民族，而此一大民族文化统一，每有赖一大宗教；中国独不然。中国以偌大民族，偌大地域，各方风土人情之异，语言之多隔，交通之不便，所以树立其文化之统一者，自必有为此一民族社会所共信共喻共涵生息之一精神中心在。唯以此中心，而后文化推广得出，民族生命扩延得久，异族迭入而先后同化不为碍。此中心在别处每为一大宗教者，在这里却谁都知道是孔子以来的教化。

## 六 儒家非宗教

自孔子以来之儒家，是一学派，非一宗教，然其在上社会上之势力却等于一大宗教。故英国罗素 B.Russell 尝以此为中国文化最大特色之一。<sup>[1]</sup>至于后世崇奉太过，不免有迹近宗教者，其去孔子时固已两千年之遥矣。美国桑戴克 Lyum Thorrdike 著《世界文化史》，<sup>[2]</sup>以外国人论中国事，见解却甚明利。他说：

孔子绝不自称为神所使，或得神启示。而且相反地，“子不语怪、力、乱、神”。故孔子没后，弟子亦未奉之为神也。孔子不似佛之忽然大觉，但“学而不厌”，“过则勿惮改”。孔子绝无避世之意，而周游列国求有所遇，以行其改革思想。（这对于宗教出世说，他为世俗的。）

孔子之言，贯注人身有如光透过玻璃，使人立地省悟者。

此因其恰合人生之故，绝非以感情引人，或以宗教神秘动人，或以损己利人者示人。（宗教家恒牺牲一己以救世。）孔子标“恕”字为格言，释之曰：“己所不欲，勿施于人”。又对于以德报怨，则曰“何以报德”？对于“其父攘羊，而子证之”以为宜者，则曰“吾党之直

[1] 罗素著《中国之问题》中论中国文化之最大特点有三：一是文字以符号构成，不用字母拼音；二是以孔子之伦理为准则而无宗教；三是治国者为由考试而来之士人，非贵族世袭。

[2] 商务版中译本 275 页。

者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣”。（这是浅近平易，曲尽人情的理性，显然与宗教家感情激越陈义太高者不同。）

此外他又引录孔子“未能事人，焉能事鬼”；“未知生，焉知死”；“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”；几则话，惜欠说明。要知世间最动摇人感情的事，莫过所亲爱者之死，或自己的死亡。而在这里，恰又为人类知识所不及。一面人们最易于此接受宗教，一面宗教最易于此建立。所以宗教总脱不开生死鬼神这一套。孔子偏偏全副精神用在现有世界（现有世界就是我们知识中的世界），而不谈这一套。此为儒家非宗教的大证据。随着生死鬼神这一套而来的，是其罪福观念。罪福为超绝知识之另一世界所主宰，并且罪福之大者犹不在现世。于是祈祷禳祓及修道，乃为必不可少的宗教行为。而孔子对人之请祷，则曰，“丘之祷也久矣”。对人媚奥媚灶之问，则曰，“不然，获罪于天无所祷也”。又说，“非其鬼，而祭之，谄也”。试问：这如何算得宗教？

然孔子之积极面目尚待点明。

## 七 儒家独具之精神

儒家独具之精神就在他相信人有理性，而完全信赖人类自己。所谓“是非之心，人皆有之”；什么事该作，什么事不该作，从理性上原自明白。万一不明白，试想一看，终可明白。因此孔子没有独断的标准给人，而要人自己反省。例如宰我嫌三年丧太久，似乎一周年亦可以了。孔子绝不直斥其非，和婉地问他“食夫稻，衣夫锦，于汝安乎？”他答曰“安”。便说“汝安则为之。夫君子之居丧食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今汝安，则为之！”说明理由，仍让他自己判断。又如子贡欲去告朔之饩羊，孔子亦只婉叹地说“赐也！尔爱其羊，我爱其礼！”指出彼此观点，不作断案。儒家极重礼，却可如此随意拿来讨论改作。各大宗教亦莫不各有其礼，而往往因末节一点出入引起凶争

惨祸；其固执不通，可骇亦复可笑。此无他，宗教上固是奉行神的教诫，不出于人的制作，其标准为外在的，呆定的，绝对的；而儒家之礼则是人行其自己应行之事，斟酌于人情之所宜，标准不在外而在内，不是呆定的而是活动的。

孔子未尝排斥或批评宗教（这是在当时不免为愚笨之举的），但他实在是宗教最有力的对头敌人，因他专从启发人类理性上作工夫。中国经书在世界一切所有各古代经典中，具有谁莫与比的开明气息，最少不近理的神话。或者为原来就不多，或因为孔子的删订。这样就使得中国人头脑少许多障蔽。到了《论语》，则当时之务为理性的启发，完全可见。他总是指点人回头看自己，指点人去理会事情而在自家身上用力，唤起人的自省与自求。恰恰与宗教之教人舍其自信而信他，弃其自力而靠他力者相反。此在人类心理的发育开展上，明明有高下之分。既进于开明之后，要再退下来甚难。宗教在中国于是再无可能。这好比太阳底下不用灯；——其后中国虽礼崩乐亡，而总不翻回去请出一个宗教来。有灯亦不亮；——散碎的宗教迷信不绝于社会间，而总起不来。

## 八 儒家礼乐颇具宗教之用

俗常以为孔子的教化实支配了二三千年的中国人生；其实孔子的教化久已不得而见，现在所存留者不过是些孔子的语言道理，其影响到人生的势力是很勉强的。必将全副生活事实安排妥当而美化，如儒家礼乐者，才得直接影响到整个生命，而彻底换一新人生。真正中国人生之开辟，其必前乎孔子，而周公当为其有力之成功者。周公并没有道理给人，而给人以整个人生，自非礼乐，谁能以道理替换得那宗教？自非礼乐，谁能以道理扭转过那古代野蛮的人生？孔子只是对于周公及其以前的制作，大有所悟之人；于是这一分遗产就由他承受了。而礼之崩，乐之亡，便已于此时渐渐开始。

替代宗教的周孔礼乐，其中有沿袭于古代宗教的，如祀祖祭天之类是。其所以到底不是宗教，盖因其精神已变。冯友兰先生曾有一篇《儒家对于婚丧祭

礼之理论》，说得颇明白。这篇文全从儒家固有理论，来指点其所有许多礼文仪式，只是诗，只是艺术，而不是宗教。这些礼文一面既妙能慰安情感，极其曲尽深到；一面复极见其所为开明通达，不背理性。他有总括的几句话云：

近人桑戴延纳 Santayana 主张宗教亦宜放弃其迷信与独断，而自比于诗。但依儒家对于其所拥护之丧礼与祭礼之解释与理论，则儒家早已将古时之宗教，修正为诗。古时所有之丧祭礼，或为宗教的仪式，其中包含不少之迷信与独断。但儒家以迷为作，加以澄清，与之以新意义，使之由宗教变而为诗，斯乃儒家之大贡献也。<sup>[1]</sup>

于是他就丧、葬、祭各种，一一指证说明，皆饶有诗或艺术的趣味，持一种诗的态度。不但祭祀祖先如此，对任何祭祀亦持此态度。儒家固自说了：

祭者，志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣；礼节文貌之盛矣！苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子以为人道也；其在百姓以为鬼事也。

日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事。非以为求得也；以文之也。故君子以为文；百姓以为神。

大抵这些礼文，或引发崇高之情，或绵永笃旧之情，使人自尽其心而涵厚其德，务郑重其事而妥安其志。人生如此，乃安稳牢韧而有味，却并非要求得什么。外人见其行径同于宗教，即误认作宗教；那是于“敬鬼神而远之”，只看见其“敬”，没有注意其“远”。论其功用，胜过宗教，而无宗教之弊。亦正唯其极邻近宗教，乃排斥了宗教。

[1]《燕京学报》，第三期。

## 九 理性启发靠礼乐

“理性始于思想或说话”；但只从思想说话上启发理性，为效却甚有限。抽象的道理，远不如具体的礼乐。礼乐直接作用于身体，作用于血气，使人的心理性情变化于不觉，而理性油然而现，其效乃最大最神。儒书（《礼记·乐记》）于此有说得极分明者，如：

“清明在躬，志气如神。”

“礼乐不可斯须去身。……心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣！外貌斯须不庄不敬，而易慢之心入之矣！……故致礼乐之道，举而措之，天下无难矣！”

“……故乐行而伦清，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁。”

人类的问题，不外天灾与人祸二者；而人祸更凶过天灾，如今日世界战争是其实例。“天下皆宁”（即天下太平），是儒者所抱志愿；照我替他说明，就是要使人间无人祸而已。人祸如何得解除呢？应先看人祸由何起。很多[人]说是由自私起的，并认自私为人性之本然。这完全是不明事实真象，误解人性；此处姑不深辨。我且提出一个问题来：一个明白人是否亦一定自私呢？或许会有人承认，明白人不自私的。然则病在不明白而已。我再问：一个自私的人若极其明白，是否仍非损人就无从利己呢？似乎许多社会科学所昭示吾人者（利人即是利己，人已两利乃为真利），不如此罢！然则病亦在不明白而已。再试想：人虽自私，却绝对不残暴，是否祸害可以减轻呢？谅必行人亦将承认这样祸害是不烈的。然则不怕自私，而最怕强暴凶残了。总起来说，人祸之所由起及其所以烈实在是愚蔽与强暴两大问题；若离开它们，自私亦不足为祸。让一步言之，人类进到今世，心计日工，亦许自私之为祸烈；却在古代的人，知解不足，冲动极强，当以愚蔽与强暴之为祸烈。古时儒家彻见及此，乃苦心孤诣努力一伟大的礼乐运动。不只宗教化为礼，直将人生公私生活，上自政治、法律、军事、外交，下至养生送死之一切，尤小礼乐化之。将这些生活行事里面愚蔽的成分，

强暴的气息，阴为化除。所谓“礼乐不可斯须去身”，盖要人常不失于清明安和，日远于愚蔽与强暴而不自知。理性之开启，从这里收功最大。

## 十 文化史上一旁证

所有以上的论述，我们可以从欧洲近世文化史上，得一旁证。就是：十八世纪欧洲文化界崇尚理性的新潮流，实感受中国的影响而来；而中国儒家含藏之反宗教之精神，亦即于此揭出。兹陈其要略如次：

一、所谓“理性时代”。——自十三世纪以至十七世纪之间，是欧洲所谓“文艺复兴时代”；而十八世纪则有“启蒙时代”或“理性时代”之称。康德 Kant 曾为下定义云：启蒙就是有自主独立之精神状态，征见于个人有勇气以自由使用其理性。此时反宗教之思想特著，殆将以理性的权威替代上帝的权威，辟出哲学的文化，推翻中世纪宗教的文化。当时的思想家皆泛称哲学家，不必专治哲学而实无所不谈；因亦有“哲学时代”之称。文艺复兴时代，当然以希腊文化为其思想之主潮；理性时代则以中国文化为其主潮。理性时代之欧人（尤其法国德国）狂热于中国文化，正不异于文艺复兴时代彼等之狂热于希腊古学也。

二、中国思想入欧洲。——中国之物质文明输入欧洲颇早；中国思想入欧，当以十七十八两世纪为主，其间（1645—1742年）天主教徒之争论中国礼仪问题，盖尤其良好机会也。所谓中国礼仪，指中国社会所通行之祭祖祀孔敬天之礼。天主教之耶稣会教士利玛窦等，来中国传教，初时对此取宽容妥协态度。以为祭祖不过人子孝思之诚；祀孔则敬其为人师表；不足为异端之信仰。至若敬天，则正与彼教信奉万有真宰之义相合。后来其他派教士反对之，认为祭祖祀孔实即异端之偶像崇拜，敬天则不过苍苍之天，而非造化天地万物之主；这一切都应当严行禁止。由是引起争论，前后延至百年之久，促动欧洲知识阶级无论是宗教家非宗教家，群集其注意中国文化之研究。而耶稣会教士及其他教士之来中国者，诵习中国书典，接触中国政治，所得亦广亦深，著述出版至为

丰富，遂使中国思想传播欧土。更得彼土很多大思想家踊跃为之阐扬，所发生之影响乃至大。<sup>[1]</sup>

三、所发生之影响。——耶稣教士之介绍中国思想，原意在附会其自己教义；无如中国思想实非宗教的，而其理性之充沛反而给欧洲思想界一大刺激，开导了反宗教潮流，从而形成了十八世纪的理性时代，则非当初所及预料矣。如赖赫准恩（Reich Wein）在其《中国与欧洲》一书所说：

耶稣教士把中国经书翻译出来，劝告世人不只诵读，还要实行。他们不知其中的原理，刚好推翻他们自己的教义。尤其是他们不独介绍了中国哲学，更且将中国实际的政情，亦尽量报告出来；因此欧洲人便对中国文化逐渐了解，而中国政治亦成为当时动荡欧洲政局之一理想模型。<sup>[2]</sup>

历史之具体表现，法德两国所受影响甚巨，英国则较差。惟法德两国之表见，亦颇不同。大抵法国偏于以唯物论、无神论、自然主义来接受中国思想，百科全书派为其代表，而影响于政治则法国大革命。德国偏于以泛神论，自然神教来接受中国思想，来勃尼兹及吴尔夫等为其代表，卒产生于欧洲哲学正宗之康德黑格尔一派观念论。同时其影响于政治者，则为腓特烈大帝之开明专制。以下分别述之：

（一）法国——有人说过“法国大革命为哲学之产物”，黑格尔于著作中特加以肯定。<sup>[3]</sup> 克鲁泡特金著《法国大革命史》亦云“十八世纪的哲学家久

[1] 天主教之中国礼仪问题，后来成为罗马教皇和中国皇帝间之争。中国方面因其不许行中国礼而禁其传教；罗马方面 1742 年更断然不许行中国礼。各用其权力，一时天主教在中国几至绝灭。后来渐渐中国方面不再认真，而罗马方面亦于 1939 年亦宣布承认中国礼仪无悖于教旨了。

[2] Adolf-Reich Wei : China and Europe Intellectual and Artistic Contacts in 18 Century. P.88

[3] Lectures on the Philosophy of History. P.495

已攻击当时之政治社会组织。……哲学家当时之宣告‘理智’为至高无上，劝人信仰人的天性之说，实为人类开一新纪元”，<sup>[1]</sup>此哲学即反宗教之思想，为革命运动所自出；肖若瑟从宗教立场所著《圣教史略》指证之甚明。<sup>[2]</sup>有名之“百科全书派”，代表反宗教思想阵营，同时即为倾倒于中国文化者，又即为革命之发动者，此派多数为耶稣会出身；——威尔斯说“此一群优秀之士（指百科全书家），大都系耶稣会中富有反叛思想精神之人”。此派领袖人物荷尔巴赫（Baron Holbach）著《自然的体系》，后世视为无神论之唯一文献，唯物论之圣书；其所著《社会的体系》中，乃盛赞中国社会及政治，主张政治与道德结合如中国之例，末后结论公然宣称“欧洲政府非学中国不可”。而其在当时革命运动上，则史家说“荷尔巴赫的沙龙（客厅）真正是第三阶级及其和法国旧制度作思想斗争之大本营。……革命首先是诞生于荷尔巴赫的沙龙中”。<sup>[3]</sup>

再如法国启蒙运动之最大权威，莫不知为福祿特尔（Voltaire）；其浸染于中国思想之深，与倾服中国文化之至，亦无以复加。他之反对宗教，攻击教会，激烈无比；但却不以无神论来理解中国哲学，而宁以有神——或赫克尔（Hoeckel）所说，是一种“有礼的无神论”。他认为“人类智慧不能想出比中国政治更优良的政治组织”。他几乎是一“全盘中国化论”者。他尝叹息：我们不能如中国人一样，真是太不幸！<sup>[4]</sup>

又重农学派 Physiocrats 为启蒙运动之见于政治经济学术者；虽响慕于中国之开明专制，而实推动了当时革命，有如马耳来大所称“重农主义盖上一层泥土的薄膜，而蕴含着革命的细菌”。此派思想完全导源中国；其创始者魁斯

[1] 克鲁泡特金：《法国大革命史》，第1—2页，“劝人信仰人的天性”一语见出由中国思想影响而来。

[2] 肖若瑟：《圣教史略》，卷16，第367—368页。

[3] Deforin：《近代唯物论史》，第231—235页；又，五来欣造：《儒教之独逸政治思想》中“荷尔巴赫与儒教”一篇。

[4] Lavy-Bruhl：《法国哲学史》，第120页。

奈 (Quesnay) 因有“欧洲的孔子”之称。魁氏所著之《经济学图表》，为学术上一大发明，马克思许其为近世政治经济学之始祖。而其弟子大密拉博 (The elder Mirabeau) 则竟指为继承于孔子的。又其所著《中国专制政治论》，谓中国之天理天则即是彼所主张之“自然法”；“自然法”实为中国道德之基础，且为中国政治及社会制度之基础。道德与政治于是乃一致不分，而伦理学与政治学终之为同一的学问。因而中国之文物制度，亦与自然同其悠久不变，永续于数千年。<sup>[1]</sup>

姑举此为例，其余如孟德斯鸠等，尚有许多人，不一一列举。

(二) 德国——反宗教思想虽盛于法国，然其理论之完成必属于德国。所以有人说“法国革命判决了帝王贵族的死刑，而德国哲学却判决了上帝的死刑”。又说“思想界的伟大破坏者康德，在恐怖主义上是远离开罗伯斯比尔 (Robespierre) 所不及的”。此其成就，可谓一种精神界之革命，此种精神革命表见于哲学文学各方面，而直接间接莫不受中国之影响。兹举其尤著者来勃尼兹与吴尔夫。

来勃尼兹 (G.W.Leibniz) 为德国启蒙哲学元祖，早在青年时受中国哲学影响，至中年更与耶稣会士之履中土者多人为亲密之往还，益助其对中国之研究。在宗教问题上，他有进于高明的神学思想，因此他比耶稣会更进一步而认宋儒所言之“理”即神(耶稣会仅承认先儒所言之“天”即神，而不承认后儒所言之“理”)。对于教士反对中国礼仪批评中国思想者，他替中国辩护不遗余力。他完全崇拜中国文化，尤其在人生实践方面，以为欧洲人是必须自认其不及的。下列几句话，略可看出他的心得：

实在人类最大祸害即从人类而来，复归于人类本身。人人相对如狼的谚语，尚不足以形容。由于我们的无限愚昧，加以不幸的自然遭

[1] 后藤末雄：《支那思想之西渐》，第 444—456 页。

遇，还不够；我们又对于自身不断地创造苦难。要是理性对于这种祸害，还有救药的话，那末中国民族将首先是其良好规范了。<sup>[1]</sup>

福祿特尔尝以欧人之往中国传教为妄举，而来氏则极力主张中西文化之交流，并寄其希望于俄国，谓其介于中国与欧洲之间也。来氏学问渊博无所不通，尤长于数学、物理、逻辑；因于中国易卦及邵康节之学，发生浓厚兴趣，以为彼此暗合。<sup>[2]</sup>

吴尔夫（Wolff）之学上承来勃尼兹，下再传于康德。中国思想遍布于德国大学知识界，乃至广播于欧洲，得力于吴氏至大。初讲学于哈尔大学，以提倡理性哲学，曾受虔诚于宗教之同事们的排挤；卒以一次讲演《中国实践哲学》有赞扬儒教菲薄基督教之嫌，为政府严令逐出大学及普鲁士国境。此一绝大学潮，更为吴氏引致同情而得发舒之机会，旋即被聘于马堡大学。及普鲁士王腓特烈大帝即位，素来倾服吴氏，特聘其回哈尔大学，并任宫廷顾问。其所著《中国实践哲学》，分别儒教基督教原理不同；然谓理性与信仰应相调和，儒教与基督教正是相反相成。由于他提出理性而高扬之，卒产生德国观念论的哲学；观念论实即理性论。

德国所受中国影响，更有其见于政治方面者，即开明专制主义之政治改良。说者谓十八世纪的欧洲，或则为君主政治的腐败，如法国其代表；或则为贵族政治的弊害，如德国其代表。此时均非有一种变动，以为救济不可。中国思想及其开明专制的政治，适于此时传到欧洲，予以新刺激。然在德国因为来勃尼兹吴尔夫等以影响腓特烈大帝（他算是儒家间接信徒），运用政治手腕消除贵族弊害，遂得完成政治改良。在法国却因受病太深，和民族性的不同，卒不得不走向流血

[1] 原出于来氏：《中国最近事情》之“卷头语”。现见五来欣造：《儒教对德国政治思想的影响》（节译），423—425页。

[2] 来勃尼兹发明二元算术与中国易卦对照之图表7幅，见五来书。

革命一途。前者所认识的中国文化较为现实，用以行建设；后者所认识的中国文化较为理想，用以行破坏。两种结果不同，而未尝非出自一种因素云。<sup>[1]</sup>

四、结语——以上所陈，均取材于最近朱谦之先生所发表《中国思想对于欧洲文化之影响》一巨著。原著搜集丰富，非一日之功，而似取材日本学者后藤未雄、五来欣造之著书为多。当初欧人之感受中国影响，既多由辗转传说及翻译；而我们现在理会其所受影响，又根据其人著述或史家所传或异邦研究，重复翻译过来，一往一返，展转失真之处，自必不少。但除他们感受时不免将中国理想化一点外，其精神气脉交感相通之所在，依然可睹。藉着此历史旁证，使我们觉得中国精神在哪里，益加明白了。

## 十一 文化史上一种解说

中国民族是世界一切古文化民族中，唯一生长于温带而非生长于热带的民族。中国文化不起于肥饶的扬子江流域或珠江流域，而起于比较贫瘠的黄河平原。原始的中国人，无论是由西方侵入或由土著部落开化而来，总之有史之初他们所处自然环境，是比较清苦的。这里没有像尼罗河流域那样定期泛滥，亦没有像恒河平原那样丰富的产物。黄河在古代大约已经不断地给予两岸居民，以洪水的灾害。西北方的山脉高度，挡不住沙漠吹来的冷风。人类在洪水期间就只好躲到山西西南部的高原里去，和毒蛇猛兽争山林之利。黄河既然不好行船，因此交通比较困难，智识变换的机会较少。人们需要终日胼手胝足，才能维持他们的生活，因此没有余暇以骋身外之思。像埃及和印度那样宏大的宗教组织和哲理，以及由宗教所发生想像丰富的神话文学，不能产生于中国。中国原始的宗教，大抵是于人事有关的神祇崇拜及巫术之类。这样，使中国老早就养成一种重实际而轻幻想的民族。中国民族老早已经接受了现代世界“人”的

[1] 五来氏书专为叙述此问题而著。据其所云，则德国之国家社会主义亦受中国影响也。

观念。中国民族是第一个生在地上的民族；古代中国人的思想眼光，从未超过现实的地上生活，而梦想什么未来的天国。

唐虞夏商的史实，未易详考。但有一件事是我们知道的，就是当时并没有与政权并峙的教权。如埃及式的僧侣，犹太式的祭司，印度式的婆罗门，在中国史上还未发现有与之相等的宗教权力阶级。中国古代的君主都是君而兼师的，他以政治领袖而兼理教务，其心思当然偏重在人事。中国宗教始终不能发展到唯一绝对的大神观念，当然亦是教权不能凌驾政权之上的原因。在宗教上的统一天国尚未成熟之前，政治上的统一帝国已经先建设起来；因此宗教的统治便永远不能再出现了。

商民族或许是古代唯一最先崇拜大神的人。上帝的观念，自淮水流域的商人带来，加入中国文化系统。然而商民族与其先进的夏民族的关系，正和亚述人与古巴比伦人的关系相似，武力征服之后，文化上建设能力却不充分，免不得沿袭被征服民族文化遗产。因此上帝观念的输入，不过使旧有宗教之上增加一个较大的神，而未能消灭或统治了原有的多神。并且受了原始中国人实际思想的同化，所谓上帝已与天地之“天”的观念合而为一。因为中国文化的特质是近于唯物的，其所崇奉的每一神只就代表一件有利于民生的实物（如天地山川等），上帝于是乃成了自然界一个最大物质的代表。后来墨子——他是宗教的商民族之遗裔——想替中国增设一个以上帝崇拜为中心的宗教，终归没有成功，似乎那时间已经太晚了。<sup>[1]</sup>

## 十二 结束本章

这一章，旨在点出中国文化的根本在理性；而理性则与宗教有相违反之势。中国文化和欧洲文化，就以此为他们的分水岭，以后一切不同无非从这里衍下来的。——这是必须记取的。

[1] 摘自常燕生：《中国民族怎样生存到现在》（《国论》，3卷，1—4期合刊），文句略有点窜。

但中国思想是否果如欧洲人（如欧洲宗教家所指示，反宗教者所接受）所谓唯物论无神论呢？我不愿为肯定或否定的答复。中国精神与宗教不合，其思想发展下去诚亦未尝不可为唯物论无神论（例如宋儒思想即比之古时更近于此）。但若径指为唯物论无神论，总不免“言过其实”。欧洲人总是走向两极端。这两极端恰为中国之所无，而他常常是一“中间性的”。这犹之乎他思想中充分有民主主义的气息，可能发展为民主主义；但毕竟不能就指为民主主义。专制主义和民主主义，全是欧洲人的玩艺。亦犹之乎他思想中亦有社会主义气息，可能发展为社会主义；但毕竟不能就指为社会主义。个人主义和社会主义，全是欧洲人的玩艺。所以像福禄特尔不相信中国人是无神论者；但常引用在中国很久的傅圣泽（Jean-Francoise Foucquet）的话，说在中国几乎看不见那个是无神论的哲学家。反之，在贝尔（Pierre Bayle）却认为中国正是他理想中“无神论的社会”之实例。<sup>[1]</sup>我们直无从回答其孰真孰伪；翻觉得他们各自道着中国之一面呢！换句话说：他们都是真实的。

不要将西洋的事来例推中国，不要将中国判作两极端之一端。——这是必须记取的。

录自《文化杂志》（桂林），3卷2号

1942年12月10日

《理想与文化》2期，1—14页

1943年1月1日

[1] 朱谦之：《中国思想对欧洲文化影响》，179—182页。

# 宗教在中国

## 一 宗教在中国

宗教在中国，有其同于他方这一般的情形，亦有其独具之特殊的情形。文化都是以宗教开端，中国亦无例外。有如王治心《中国宗教思想史大纲》所述，最早之图腾崇拜、庶物崇拜、群神崇拜等，即其一般的情形。其自古相传未断之祭天祀祖，则须分别观之：在周孔教化未兴时，当亦为一种宗教；在周孔教化既兴之后，表面似无大改，而留心辨察实进入一特殊情形了。质言之，此后之中国文化，其中心便移到非宗教的周孔教化上，而祭天祀祖只构成周孔教化之一条件而已。

往者胡石青先生论中国宗教<sup>[1]</sup>，似未曾留心此分别。兹先引述其说，再申明我的意见。

胡先生列世界宗教为三大系：希伯来一系，印度一系，而外中国亦为一系。他说，“大教无名，惟中国系之宗教足以当之”。其内容“合天人，包万有”；约举要义则有三：

一、尊天。“天之大德曰生”；“万物本乎天”；人之存在，不能自外于天地。

二、敬祖。“人为万物之灵”，而“人本乎祖”；究本身之由来，不能自外于祖先。

三、崇德报功。渔牧工农，宫室舟车，文物制度，凡吾人生活日用皆食古

---

[1] 见胡著《人类主义初草》第34页。此书胡氏自印，坊间无售处。

人创造之赐，要莫能外。——按祭孔应属于此一则中。

此三原则，皆有充量诚信之价值；决不利用人民因理智不到而生畏惧之弱点，以别生作用。亦不规定入教之形式，不作教会之组织，以示拘束。与此不悖之各地习俗或外来宗教，亦不加干涉，不事排斥。亘古不见宗教战争。故实为人类信仰中之惟一最正大最自由者。——以上均见胡著《人类主义初草》第一篇第三章。

胡先生一面不把中国划出于宗教范围外，一面亦不曾歪曲了中国的特殊事实，贬损了中国的特殊精神。这是一种很通的说法，我们未尝不可以接受之。却是我愿点出：凡此所说，都是早经周孔转过一道手而来的，恐怕不是古初原物。如我推断，三千年前的中国不出一一般之例，近三千年的中国，则当别论。胡先生似不免以近三千年的中国为准，而浑括三千年前的中国在内。以下接续申明我的意见。

前于第一章<sup>[1]</sup>列举“几乎没有宗教的人生”为中国文化一大特征，说中国文化内缺乏宗教，即是指近三千年而言。何以说中国文化，断自周孔以后，而以前不计？则以中国文化之发展开朗，原是近三千年的事，即周孔以后的事；此其一。中国文化之流传到现在，且一直为中国民族所实际受用者，是周孔以来的文化。三千年以上者，于后世生活无大关系，仅在文化史上占分量而已；此其二。周孔以来的中国文化，其中有一些成分显然属于宗教范畴；何以说它缺乏宗教，说它是“几乎没有宗教的人生”？则以此三千年的文化，其发展统一不依宗教做中心。前说，非较高文化不能形成一大民族，而此一大民族文化之统一，每有赖一大宗教。中国以偌大民族，偌大地域，各方风土人情之异，语音之多隔，交通之不便，所以树立其文化之统一者，自必有为此一民族社会所共信共喻共涵育生息之一精神中心在。惟以此中心，而后文化推广得出，民族生命扩延得久，异族

[1] 见《中国文化要义》第一章《绪论》。——编者注

迭入而先后同化不为碍。此中心在别处每为一大宗教者，在这里却谁都知道是周孔教化而非任何一宗教。

两千余年来中国之风教文化，孔子实为其中心。不可否认地，此时有种种宗教并存。首先有沿袭自古的祭天祀祖之类。然而却已变质；而构成孔子教化内涵之一部分。再则有不少外来宗教，如佛教、伊斯兰教、基督教等等。然试问：这些宗教进来，谁曾影响到孔子的位置，非独夺取中心地位谈不到，而且差不多都要表示对孔子之尊重，表示彼此并无冲突，或且精神一致。结果，彼此大家相安，而他们都成了“帮腔”。这样，在确认周孔教化非宗教之时，我们当然可以说中国缺乏宗教这句话了。

## 二 周孔教化非宗教

中国数千年风教文化之所由形成，周孔之力最大。举周公来代表他以前那些人物；举孔子来代表他以后那些人物；故说“周孔教化”。周公及其所代表者，多半贡献在具体创造上，加礼乐制度之制作等。孔子则似是于昔贤制作，大有所悟，从而推阐其理以教人。道理之创发，自是更根本之贡献，启迪后人于无穷。所以在后两千多年的影响上说，孔子又远大过周公。为判定周孔教化是否宗教，首先要认清孔子为人及孔门学风。

孔子及其门徒之非宗教论者已多。例如美国桑戴克（Lynn Thorndike）《世界文化史》一书所说就很好，他说：

孔子绝不自称为神所使，或得神启示，而且“子不语怪、力、乱、神”。

孔子没后，弟子亦未奉之为神。

孔子不似佛之忽然大悟，但“学而不厌”，“过则勿惮改”。

孔子绝无避世之意，而周游列国，求有所遇，以行其改革思想（这对于宗教出世而说，孔子是世俗的）。

孔子尝答其弟子曰：“未能事人，焉能事鬼”；“未知生，焉知死”；“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”；其自表甚明。

在费尔巴哈《宗教本质讲演录》中，曾说“惟有人的坟墓才是神的发祥地”；又说“若世上没有死这回事，那亦就没宗教了”。这是绝妙而又精确的话。世间最使人情志动摇不安之事，莫过于所亲爱者之死和自己的死。而同时生死之故，最渺茫难知。所以它恰合于产生宗教的两条件：情志方面正需要宗教，知识方面则方便于宗教之建立。然在宗教总脱不开生死鬼神这一套的，孔子偏不谈它。这就充分证明孔子不是宗教。

随着生死鬼神这一套而来的，是宗教上之罪福观念，和祈祷禳苴之一切宗教行为。但孔子对人之讲祷，先反问他“有诸？”继之则曰：“丘之祷也久矣！”对人媚奥媚灶之问，则曰：“不然，获罪于天无所祷也！”

宗教所必具之要素，在孔子不具备；在孔子有他一种精神，又为宗教所不能有。这就是他相信人都有理性，而完全信赖人类自己。所谓“是非之心，人皆有之”；什么事该做，什么事不该做，从理性上源自明白。一时若不明白，试想—想看，终可明白。因此孔子没有独断的标准给人，而要人自己反省。例如宰我嫌三年丧太久，似乎一周年亦可以了。孔子绝不直斥其非，和婉地问他：“食夫稻，衣夫锦，于汝安乎？”他回答曰：“安。”便说：“汝安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今汝安，则为之！”说明理由，仍让他自己判断。又如子贡欲去告朔之饩羊，孔子亦只婉叹地说：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼！”指出彼此之观点，而不作断案。谁不知儒家极重礼，但你看他却可如此随意拿来讨论改作；这就是宗教里所万不能有的事。各大宗教亦莫不各有其礼，而往往因末节一点出入，引起凶争惨祸。试举一例，以资对照：

英王亨利第八曾亲身审判信奉 Zwingli 主张之新教徒，并引据《圣经》以证明基督之血与肉，果然存在于仪节之中，乃定以死刑，用火焚而杀之。

一五三九年国会又通过法案曰“六条”(Six Articles), 宣言基督之血与肉果然存在于行圣餐礼时所用之面包与酒中。凡胆敢公然怀疑者, 则以火焚之。(下略)(见何炳松《中古欧洲史》第二七八页)

这是何等迷信固执不通! 在我们觉得可骇亦复可笑, 其实在他们是不足怪的。宗教上原是奉行神的教诫, 不出于人的制作。其标准为外在的, 呆定的, 绝对的。若孔子教人所行之礼, 则是人行其自己应行之事, 斟酌于人情之所宜, 有如礼记之所说“非从天降, 非从地出, 人情而已矣”。其标准不在外而在内, 不是呆定的而是活动的。

照王治心先生《中国宗教思想史大纲》所述, 中国古来崇信“天”之宗教观念, 沿至东周而有变化, 至春秋战国百家争鸣之时而分两路。儒家和道家, 皆怀疑一路之代表; 惟墨家则代表信仰一路。道家老子庄子, 显然具有无神论及唯物论机械论之论调。儒家孔子虽没有否定神之存在, 而言语间模棱含糊, 其神好像存于主观而止。所以墨子《非儒篇》讥评他们“无鬼而学祭礼”, 是很切当的。下传至孟子荀子, 孟子还从民意验取天意; 荀子就根本否认天的意志, 而说君子“敬其在己而不慕其在天”, 其反对“错人而思天”, 与《左传》上“国将兴, 听于民; 国将亡, 听于神”意思相同。后来汉朝王充作《论衡》, 极力破除迷信, 似渊源于荀派。墨子学派后来不传, 其所根源古代的天神崇拜, 则影响于中国下层社会甚大云。——这所说, 大体都很对; 只末一句, 待商。

# 理性与理智之分别<sup>[1]</sup>

## 一 理性与理智的分别

“理性”“理智”的字样，只在近三十年中国书里面才常常见到；习惯上是通用不分的。就如在前章讲“理性与宗教之相违”，亦是浑含用，未定偏指一面。但今却有分别的必要。

有何必要呢？假如中国文化和西洋文化有分别的话，我以为就在中国长于理性而短于理智；西洋长于理智而短于理性。为了指明中国文化的特征，首先要分别理性和理智才行。

从前中国人常爱说“读书明理”一句话。在乡村中，更常听见指某人为“读书明理之人”。这个“理”何所指，中国人不须解释都明白的。它绝不包含物理的理，化学的理，一切自然科学上的理；乃至社会科学上的理，亦并不包括在内的。却是同此一句话，在西洋人听着，亦许发生不同的了解吧！

中国有许多书，西洋亦有许多书；书中莫不讲到许多理。但翻开书一看，却似不同。中国书所讲的，不外人世间许多情理如父慈、子孝、知耻、爱人、公平、信实之类。若西洋书，则所谈的不是自然科学之理，便是社会科学之理，或纯抽象的数理与论理。因此，当你说“读书明理”，他或以为是明白那些科学之理了。

科学之理，是静的，是一些知识。知其“如此如此”而止，并不立即发动

---

[1] 这是1942年春在桂林所撰《中国文化要义》六章中第三章。

什么行为。而中国人所说，却正是行为上的理。它就在指示人们行为的动向。它常常是很有力量的一句话；例如：“人而无信，不知其可也”！“临财勿苟得；临难勿苟免”！它尽可是抽象的，没有特指当前某人某事，然而动的不是静的。科学之理，虽亦可与行为有关系，但却没有一定方向指给人。如说：“触电可以致死”，但触不触听你了。想自杀的人，亦许去触的，没有一定。大致科学上所说，皆是“如果如此，则将如彼”的这种公式。它始终是静的。

所谓理者，既有此不同，似当分别予以不同名称。前者为人情上的理，不妨简称“情理”；后者为物观上的理，不妨简称“物理”。假如大家承认可以这样分开的话，我们再来看人类对此不同之两种理的认识，是否亦出自两种不同之认识力。我以为在认识上是有分别的。即后者的认识，不容稍存主观之爱憎迎拒；而前者则离却主观之爱好与憎恶，便无从认识。现时流行有“正义感”的一句话，正义感是一种感情；对于正义便欣然接受，对于不合正义的便厌恶拒绝。正义感，即是正义之认识力。离开这种感情，正义就不可得。一切是非善恶之理，皆同此例。善，就在乎崇敬悦服赞叹的心情上；恶，就存乎嫌恶愤嫉不平的心情上。反之，我们若不为求善而意在求真，则非屏除一切感情极其冷静不可。

必须屏除感情而后其认识乃明切锐人者，我谓之理智；必须藉好恶之情以为判别者，我谓之理性。

## 二 人类的两种错误

我常说：人类之所以可贵，就在他极容易错误，而不甘心于错误。至若动物生活则几无错误可言，更无错误之自觉。错误只是人的事；然人的错误却有两种不同。

譬如学校考试，学生将考题答错，是一种错误——知识上的错误。若舞弊行欺，则又另是一种错误——行为上的错误。前一错误，在学习上见出低能，

应属智力问题；后一错误，便是品性问题。事后他如果觉察自己错误，前一觉察属理智，后一觉察属理性。——我们从这里亦可见出理性理智的分别。

两种错误，人皆容易有，不时地有。然似乎错在知识者问题小，错在行为者问题大，试看社会上发生的纠纷，你责他错了，我责你错了，所互相责的率以后者为多，而自错误所引生的祸害，亦每以后者为严重。在纠纷中，你说你有理，我说我有理，所彼此争辩而各自表白者，亦多在情理上。——即此亦见理性如何重要了。

### 三 儒家之理性主义

日本学者五来欣造说：在儒家我们可以看见理性的胜利。儒家所尊崇的不是天，不是神，不是君主，不是国家权力等，并且亦不是多数人民（近代西洋要服从多数）。只有将这一些（天、神、君、国、多数）当作理性的一个代名词用的时候，儒家才尊崇他。其言甚是。儒家假如亦有其主义的话，应理就是“理性主义”。前说孔子专作启发理性的功夫；又说“儒家独具之精神，就在他相信人有理性，而完全信赖人类自己”（见前章）。那正指这不同乎理智的理性。

最能切实指点出理性给人看的，是继承孔子精神的孟子。其言之明爽警辟者，如：

所以谓人皆有不忍人之心者；今日乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也。（下略）

惻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智非由外铄我也，我固有之也。弗思耳矣！（下略）

(上略)故曰，口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。

可欲之谓善。(下略)

生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲；所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶；所恶有甚于死者，故患有所不辟也。

无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣！

人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。

人能充无欲穿窬之心，而义不可胜利也。

其后继承孟子精神的，为王阳明；就说“只好恶便尽了是非”。他们径直以人生行为的准则，交托给人们的感情要求，真大胆之极！我说他“完全信赖人类自己”，就在此。这在古代，除了中国，除了儒家，没有谁敢公然言这样主张的。

我说：在中国，人类理性开发的早；即指此。

#### 四 儒家的教条

径直以人生行为的准则，交托于人们的感情要求，是不免危险的。在中国的西北如甘肃等地方，回民与汉民相处，恰可得一对照。回民都没有吸鸦片的，生活上且有许多良好习惯。汉民或吸或不吸，而以吸者居多数。吸鸦片，就懒惰，就穷困，许多缺点因之而来。彼此相形，全然两样。其故就为回民是有宗教的，其行为准于教规，受团体之监督，不得自便。汉民虽改儒书，却没有宗教规条及组织。

这种失败，孔孟当然没有看见。看见了，他仍未定放弃他的主张。他似乎彻底不承认有外面的准则可循。固然制礼作乐，从外面影响到生命亦是必须的；然制作必本乎人情。孟子总要争辨义在内而不在外，就为此。勉循外面标准，只是义的袭取，只是“行仁义”而非“由仁义行”。——论调之高如此；然这是儒家精神，不可不知。

因此儒家没有教条；有之，便是教人反省自求的一条而已。他没有旁的，只是说：在你心里清明之时，好自想想吧！例如：

己所不欲，勿施于人。

曾子曰，吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？

传不习乎？

见善如不及，见不善如探汤。

毋友不如己者；过则勿惮改。

三人行必有我师焉；择其善者而从之，择其不善者而改之。

见贤思齐焉；见不贤而内自省也。

子曰，已矣乎！吾未见能见其过，而内自讼者也。

子使漆雕开仕；对曰，吾斯之未能信，子说。

司马牛问君子；子曰，君子不忧不惧。曰，不忧不惧斯谓之君子已乎？子曰，内省不疚，夫何忧何惧！

君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。

子曰，吾与回言终日，不违如愚。退而省其私，亦足以发；回也，不愚。

蘧伯玉使人于孔子。孔子与之坐而问焉；曰夫子何为？对曰，夫子欲寡其过而未能也。子贡方入。子曰，赐也贤乎哉！夫我则不暇。

子曰，不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反；则不复孔也。

以上皆摘自《论语》，可以想见距今两千五百年前孔门的学风。处处教人自己省察，自己去想，养成你自己的辨别力（对于情理之辨别力）。尤要有自己当心容易错误，而不甘心于错误。除了信赖人自己的理性，不再信赖其他。——这是何等精神！人类便再进步一万年，怕亦不得超过吧！

## 五 人类的特征在理性

一般的说法，人类的特征在理智。这本来不错的。但我今却要说，人类的特征在理性。此一理论，颇未易言。这里只粗陈大旨，其详请俟《人心与人生》一书。

生物的进化，是沿其生活方法而进的。从生活方法上看：植物定住于一所，摄取无机质以自养；动物则游走求食。显然一静一动，从两大方向而发展去。而动物之中，又有节足动物之趋向本能，脊椎动物之趋向理智之不同。趋向本能者，即是生下来依其先天安排就的方法以为生活。反之，先天安排的不够，而要靠后天想办法和学习，方能生活，便是理智之路。前者，蜂若蚁是其代表；后者，唯有类到达了此地步。综合起来，生物之生活方法，盖有如是三大脉络。

三者比较，以植物生活最省事；依本能者次之；理智一路，则最费事。寄生动物，即动物之懒惰者，又回到最省事路上去。脊椎动物，自鱼类、鸟类、哺乳类、猿猴类以及人类，以次进于理智，亦即以次而远于本能。他们虽趋向于理智，但若在进程中稍有偏违，即不得到达。所谓偏违，就是不免希图省事。凡早图省事者，即早入歧途；只有始终不怕费事者，才得到达；——便是人类。

唯独人类算得完成了理智之路，但理智只是本能中[反]乎本能的一种倾向；由此倾向发展去，本能便浑而不著，弱而不强。却不是人的生活，就全然和本能不相干。其余者，理智发展愈不够，当然愈靠本能。此所以除人类外，大致看去，各高等动物依然是本能生活。

人类是从本能生活中解放出来的。依本能为活者，其生活工具即寓于其身

体；是有限的。而人则于身体外创造工具而使用之，为无限的。依本能为活者，生下来——或于短期内——便有所能，而止于其所能；是有限的。而人则初若无一能，其卒也无所不能。——其前途完全不可限量。

解放始于自身生命与外物之间，不为特定之行为关系，而疏离淡远以至于超脱自由。这亦即是减弱身体感官器官之具体作用，而扩大心思作用。心思作用要在藉累次经验，化具体事物为抽象观念，而运用之；其性质即是行为之前的犹豫作用。犹豫之延长为冷静；知识即于此产生。更凭藉知识以应付问题。这便是依理智作用为生活的大概。

人类理智有二大见征。一征于其有语言；二征于其儿童期之特长。语言即代表观念者，实大有助于知识之产生。儿童时期之延长，则一面锻炼官体习惯，以代本能，一面师取前人经验，阜丰知识。故依理智为活者，即是依重于后天学习。

从生活方法上看，人类特征无疑的是在理智。以上所讲，无外此意。但这里不经意的早隐伏一大变动，超过一切等差比较，就是：一切生物都盘旋于生活问题（兼括个体生活及种族生活），以得生活而止，无更越此一步者；而人类却悠然长往，突破此限了。我们如不能认识此人类生命的特殊，而只在其方法上看，实属轻重倒置。

各种本能都是营求生活的方法手段，一一皆是有所为的。当人类向着理智前进，其生命超脱于本能，即是不落方法手段，而得豁然开朗达于无所为之地。他对于任何事物均可发生兴趣行为，而不必是为了生活。——自然亦可能（意识地或无意识地）是为了生活。譬如求真之心，好善之心，只是人类生命的高强博大自然要如此，不能当作营生活的手段或其一种变形来解释。

盖理智必造乎“无所为”的冷静地步，而后得尽其用；就从这里不期而开出了无(所)私的感情(impersonal feeling)——理性。理性理智为心思作用之两面：知的一面曰理智；情的一面曰理性；本来相连不离。譬如计算数目，计算之心是理智，而求正确之心便是理性。数目错了，不容自昧，就是一种极有力的感

情。这一感情是无私的，不是为了什么生活问题。分析、计算、假设、推理……理智之用无穷，而独不作主张；作主的是理性。理性之取舍不一，而要以无私的感情为其中心。此即人类所以于一般生物只在觅生活者，乃更有向上一念要求生活之合理也。

本能生活，行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，不须操心自不发生错误。高等动物间有错误，难于自觉，亦不负责。唯人类生活，处处有待于心思的作用，即随处皆可致误。错误一经自觉，恒不甘心。没有错误，不足贵；错误非所贵，错误而不甘心于错误，可贵莫大焉！斯则理性之事也。故理性贵于一切。

人类特征之在理智，易见；人类特征之在理性，不易见。我故曰：人类的特征在理性。

## 六 中西各有所偏

照上面所说，读者可以明白，通常“理性”“理智”浑用不分者，我以心思作用一词当之；而于其中分别指出有此不同的两面。这样区分，最清楚而得当。

心思作用，是对官体作用（感官器官）而言。物类生活，心思作用与官体作用浑一不分，直以官体作用掩盖了心思作用。到人类，心思作用乃发达而超于官体之上。故人类的特征，原应该说是在心思作用。在人类中，文化进步之古代中国近代西洋，都将这种特长发挥出来，到很可观地步，却不免各有所偏：理智成了西洋人的特征；而理性则为中国人的特征。

说到此，读者可以明白：西洋之所谓“理性主义”，欧洲大陆哲学所谓“理性派”，史家之指目十八世纪为“理性时代”，要不过心思作用之抬头活跃而特偏于理智之发挥者；却与这里所谓“理性”殊非一事。读者又可以明白：近代欧洲所以受中国思想的刺激影响，如前章所述者，正非无故。因人类理性在中国开发的早，其心思作用之抬头活跃本来先于西洋的。

中西之各有所偏，可于两方学术上看出；因为学术是心思作用的结晶。

第一见出的是西洋详于物理，而中国详于人事。固然较早时期中国亦曾以物质上许多发明传给西洋，那只为中国文化之开发较早于他们；到后来就完全不然了。十七世纪（明末清初）耶稣会士东来传教，中国所欢迎的是他们带来作见面礼的物质文明——天文学、数学、物理学、气象学、地理学、生理学、医学及其他技术等；而却不是那人生方面的宗教。十八世纪为西洋所衷心崇拜的中国文化，全在其人生方面的伦理思想、社会组织、政治制度等；虽将中国文化一切都理想化了的那些德国人法国人，亦知道纯理科学自然科学在中国之不够。从十九世纪中叶，世界交通大开，中国震惊于西洋而亟亟学习者，还是在其物的研究上。而直到二十世纪的最近，美国杜威博士来中国讲演，还说是西洋好为自然的研究，中国好作人事的研究，而致希望于其融合沟通。<sup>[1]</sup>

物的研究，必用理智。理智就是对外作静观的数学头脑。或竟不妨说，宇宙本无所谓物质，物质就产生在吾人对外作静观之下<sup>[2]</sup>；而科学之精密者，亦没有不是纳研究对象于数学中而驾驭之。所以物质也，科学也，理智也，完全是相连的一回事；而近代西洋人于此贡献较大。

将社会现象当自然现象一般地来作静的观察，是西洋人顺着自然科学的路所作的人事研究，许多社会科学即由此产生。但从前中国人则不出于此。中国人之人事研究，大要从人情出发。人情则非体会不能得。只有自己吃过苦，受过气，方体会到人家吃苦受气是什么味道。这要反省自己的经验；——非复对外。这要设身处地去想；——非复静观。这是理性的事，不是理智的事。老实说，中国从前亦并没有许多人事研究，不过爱讲道理，反反复复讲之不已。全然在理性上，转来转去。

[1] 杜威博士应北京大学哲学研究会之欢迎，讲词中特致此意，当时张申府君拟译为“天人合一”，似亦未洽。

[2] 此理柏格森 Bergson 哲学中言之透辟，可参看《创化论》等书。

第二见出的是西洋有学有术，中国有术无学。此在旧著《东西文化及其哲学》，言之较详。大意为中国走艺术的路，玄学的路，而缺乏科学。其结语云：

虽然书吏上面有许多关于某一项某一项——例如经济——的思想道理，但都是不成片段没有组织的。而且这些思想道理，多是为着应用而发；不谈应用的纯粹知识，简直没有。这句句都带应用意味的道理，只是“术”，算不得是“学”。凡是中国学问，大半是术非学，或学术不分。离开园艺没有植物学；离开治病的方书，没有病理学，更没有什么生理学解剖学。与西洋把学独立于术之外，而有学有术的，全然两样。（中略）而这个结果，学固然是不会有，术亦同着不得发达。因为术都是从学产生出来的。生理学病理学并非直接去治病的方书，而内科书外科书里治病的法子都根据于他而来。单讲治病的法子，不讲根本学理，何从讲出法子来呢？只就临床经验积累些个诀窍道理，无学为本，亦是完全不中用的。其结果，恰好借用一古语，是“不学无术”。<sup>[1]</sup>

前说，心思作用即是行为之前的犹豫作用；犹豫之延长为冷静，知识即于此产生。中国人之不能离开应用而讲求知识，即是忙于行为不能冷静之证。其短于理智，由此全然可见。同时，与我们态度相反的西洋人，其知识成果之丰富与理智作用之发达，亦可表里互证而益彰。

第三见出的是西洋发展到认识论，而中国则产生“王学”，恰代表两极端之趋向。学术中之有论理学和认识论，是追穷到极冷静纯抽象地步，达于理智作用之最高点。然在西洋是热闹的学问，不是冷僻的学问。在中国除晚周诸子稍见一点外，两千多年完全无人理会。且正在西洋发展到认识论和科学知识大

[1] 《东西文化及其哲学》第二章，“西方化的科学色彩”一节。

进之时，中国盛行王学（王阳明之学）。王学讲良知，是看轻后天学识的；尚力行（知行合一），是反冷静的。彼此遥遥相对，各趋向于一极端去。良知之知正是“情味之知”，千变万化总不出于好恶。力行之行，唯指好恶之贯彻实践，亦不及其他。换句话说，彻头彻尾在讲理性。理性理智本来相连，不意各自推演下去，竟尔如此相反！真是所谓由毫厘而千里了。

第四见出的是学术成果在西洋为对自然之征服，在中国为其人事之优胜。近代以至现代之西洋学术，步步向着征服自然利用自然而前进，其成果之伟异可无待言。但中国学术之成果在那里呢？似不如西洋之昭然易见。然在中国文化的总成绩上，像是：

一、国土开拓之广大，并能维持勿失；

二、种族极其复杂而卒能同化融合，人口极其繁庶而卒能搏结统一，以成一伟大民族；

三、民族生命之悠久绵长；

四、社会秩序自尔维持，殆无假于外力（此点说明见后）。

这——都应当是它（学术）的表见。此其表见者，莫非人事之优胜。心思向外而用制胜于物者，是理智。心思还用诸其身，而于社会人事见其丰亨优裕者，大约皆不外是理性了。

## 七 中国民族精神

中国民族精神在何处？我可以回答，就在富于理性。它表见在两点上：一为“向上之心强”；又一为“相与之情厚”。

向上心即是不甘于错误的心，知耻的心，嫌恶懒散而喜振作的心，好善服善的心，要求社会生活合理的心，……总之于人生利害得丧之外更有向上一念的便是。我们总称之为“人生向上”。前说儒家完全信赖人类自己，就为他深见这是人类生命中本有的一极强要求。孟子于此指点最透，而称之为“义”，

曰“理”。后来“理”“欲”之争，“义”“利”之辨，延数千年未已，为中国思想史上之所特有，无非为辨明这个。这个心在古中国人亦许早已昭露，所以才产生儒家。而经过儒家一力信赖启发，更开出来中国人好讲理之风，是非观念独明且强。

义理是无穷尽的，人的向上心，亦是无止境的。儒家认为人生的意义价值就要在这里求。外是而求之，无有也已；不此之求，奚择于禽兽？所以说：“德之不修，学之不讲，见义不能徙，不善不能改，是吾忧也”。又说，“食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉”。于此见出他的心事和其致力所在，既非宗教天国，亦不是现世幸福。

人生的意义价值，在不断自觉地向上实践他所看到的理，故义理高于一切，而为其准绳。俗语如：

“有理讲倒人”；

“什么亦大不过理去”；

“有理走遍天下，无理寸步难行”。

类此者甚多，皆见其已成中国人之普遍信念。由他看出，学问就应当是讲求这个的，舍是无学问；所谓教育就应当是教导这个的，舍是无教育；乃至政治亦不能舍是。其所以寓政治于伦理，合法律于道德，即根于此而来。他不承认“欲望本位”的人生，却又完全不是禁欲。在西洋不是走向禁欲主义（如中古），便翻过来拥护欲望（如近代以来）。中国恰又是中间独立的自成一条路，不落那两极端。——此无他，只为发见了理性而向上心强之故。

人相与之间，是有情的。以孟子所举“乍见孺子将入于井”之例来说，只要见了便是相与，便发生相关切之情，而不禁地奔去援以一手。此情出于情理，不同于高等动物里所表见的情爱。

人类在宇宙，于任何事物均可发生兴趣行为而无所限。反之，物类则极其有限。限于什么？限于与其本能有关系之事物。人是打破了这有限的关系，而得一大解放的。一面他能以平视泛观周及一切——即理智；一面他的生命廓然

与物同体而情无所不到——即理性。理性就是从本能中解放出来的感情；而动物的情爱，却发于其本能。——此一问题容俟《人心与人生》一书中论之，此不能详。

人相与之间，就有了伦理关系。伦者，伦偶；正指人们彼此之相与。人一生下来，便有与他相关系的人（父母兄弟等）；人生将始终在与人相关系中而生活（不能离社会）。故伦理关系，始于家庭，而不止于家庭。亲切相关之情，发乎天伦骨肉；乃至一切相与之人，随其相与之深浅久暂，莫不自然有其情。因情而有义。父义当慈，子义当孝；兄之义友，弟之义恭。夫妇，朋友，乃至一切相与之人，莫不自然互有其应尽之义。如前所举，乍见孺子将入于井之人，便有奔去援手之义是也。伦理关系即是情谊关系，亦即相互间的一种义务关系。

集团（如国家）生活中，每课其分子以义务；即是硬性的，机械的，不容你不履行的。这却没有那样硬，那样呆板。因为这里的义务全从情谊而有，在乎各自主观之认识。恩深则义重，情疏则义亦薄。虽对他人而负责，却是自课的，不是他课的。虽有时不免舆论的监督制裁，那是旁观者打抱不平的心理而已。此认识与自课，为理性之事。旁观不平，亦理性之争。这与前说之义理，原同一个义理；但我们为便于指点，别称之为“伦理情谊”。

中国人特别重伦理情谊；中国社会构成，即建筑于伦理之上。我们后面还要再讲，此不多说。总结上面的话，“向上之心强”“相与之情厚”是中国人数千年来所表见的民族精神。归总起来，只是富于理性。他只是这一点长处，再没有旁的（尽你列举再多，要不过这里面的事）。

## 八 西洋人短于理性

说了许多中国人富于理性的话，旁人或要问：难道西洋人没有理性吗？真的！我可以指证西洋人之短于理性给读者看。

第一，中古以来的西洋人生，大体上知有罪福不知有是非，知有教诫不知

有理义。罗素在他著的《中国之问题》中，曾深深叹异中国人没有“罪”（Sin）的观念。又说：在中国“宗教上的怀疑”，并不引起其相当的“道德上的怀疑”，有如欧洲所习见者。<sup>[1]</sup>中国人向来是要凭良心讲理的。凡我们之有所不敢为者，自愿于不合理，知其非也。西洋人则惧于触犯神和教诫，当成是一种“罪”。这个分别很大。一是诉诸自己理性而判别之，主张之；一是以宗教教条替代自己理性而茫无判别，茫无主张。因其理性未经启发，或反遭抑塞，所以不信宗教的人将是任意胡为没有道理的人。直待中国社会文化传播过去（十七八世纪），他们中间具有反宗教精神的人，发现了无宗教而人生依然有道德，无宗教而社会依然有条理秩序之实例，乃大欢喜。——这不是过去的西洋人，短于理性之证吗！

第二，近代以来到现在，诚然不同过去，宗教似一面变质复一面失势，而西洋人生乃转入一新风气。此一新风气是什么？即“自我中心，欲望本位”是也。此一转变，在旧著《东西文化及其哲学》中，曾引证群书，特加指点，读者最好参看。<sup>[2]</sup>简言之：

（甲）这时的人，有了“我”，就要为“我”而向前要求。他就要向着世界要求种种东西以自奉享。本来“我”与所处的宇宙自然，是浑然未分的；这时节被打成两截，而“我”与外面世界对立。

（乙）由是，这时的人对于自然界，取对待征服利用的态度，从而产生了灿烂的物质文明。乃至对人亦差不多取如是态度，而在其社会中逐渐开出了“自由”“平等”“德谟克拉西”。若对着野蛮或半开化人，更视同自然界一部分，不当是人；则由如是态度，而产生了非美亚澳各洲的殖民地。

此其内容，只是欲望盛，而心思力量向外用，发达了理智。此其关键，就在宗教禁欲主义锢蔽太甚的反动，转而逐求现世幸福。从他们“神圣底不知足”

[1] 罗素：《中国之问题》，35页，189页。

[2] 《东西文化及其哲学》第三章，“西方人精神的剖看”一节，可参看。

(divine discontent) 一句话, 其精神亦殊可见。<sup>[1]</sup> 于是其替代宗教而指导人生的哲学思想, 总充满了功利派气息, 如所谓乐利主义, 幸福主义, 人本主义, 工具主义, 末后的实用主义等皆是。其必要确立个人自由, 保障个人权利, 正为划清彼此欲望活动的分限, 而各得其活动范围。讲经济, 则从欲望以出发。讲法律, 则以权益为本位。论到政治, 则不过求公(一国一地方)私(一人)欲望的满足。若模仿前面的句法, 我们便可说: 近代以来的西洋人生, 大体上知有利害不知有是非, 知有欲望不知有理义。——仍然是短于理性之证。

利害观念和罪福观念, 是一脉下来的; 变而未变, 总缺乏向上一着。自我中心, 则与伦理情谊其势相背, 容后论之。

第三, 讲理与斗力, 为理性启发抑理性未启之分判。相尚以力, 则理隐; 相尚以理, 则力隐。二者至不相容。然在西洋, 力居显位; 贯乎中近古代以至于今, 此种情势尚未见大改。何以言之?

(一) 中国人讲理, 耻于用暴, 西洋人反是。往者罗素来中国后曾一再地叹说:

世有不屑于战争 (too proud to fight) 之民族乎? 中国人是已。  
中国人天然态度, 宽容友爱, 以礼待人, 亦望人以礼答之。

道德上之品性为中国人所特长……如此品性之中, 余以其“心平气和” (pacific temper) 最为可贵; 所谓“心平气和”者, 以公理而非武力解决是已。

中国人之性质, 一言以蔽之曰, 与尼采 (Nietzsche) 之道相反而已。  
不幸此性质不利于战争, 然实为无上之美德。<sup>[2]</sup>

[1] 胡适先生曾在《现代评论》为文, 称西洋近代文明最大特色在不知足, 而引用此语, 认为是近代文明之原动力。

[2] 罗素:《中国之问题》(中译本), 192页, 211页。

盖自己的面目，每不易见；两相对照而后反映出来。罗素此叹，正是自悟他们西洋之所短。近年来，中国少年人口里或笔下不断地亦是“斗争”“斗争”，全从模仿外国来，在稍有中国夙养的人是感到刺耳刺目不安的。虽然我亦承认，对于中国礼让精神说，斗争亦是西洋的一种精神，不完全是短处。乃至西洋人体魄的武健，中国人身体的文弱，亦未始不由此而来。但理性或优或绌，必即此作征。

中国旧俗，彼此见面各自拱手相揖，是谦敬的意思。今亦渐行相互握手礼，则学于西洋。虽是有相亲之意，然实欧洲人沿其故俗相斗以后彼此和解的表示。表示不复操兵相向了。盖斗争一词，今不过引申其义而用之；真的决斗之风在西洋百余年前还颇有的。如甄克斯《社会通论》中所说：

当夫宗法社会，民之所恃而无恐者，以有人种故，有族姓故，有乡社故，有行社（同业公会）故。凡此皆以族类聚而相保者也。顾其所以相保者，不外挟有众之势力，得以报复仇冤，有若血斗之事，此于群道之所以治安未足也。（中略）此其为俗，终宗法之世沿用之；直至社会转为国家，犹不尽革。虽立刑究，不能绝也。（中略）讼狱两造相持不下，得请一斗为决；虽或曲胜直败，无后言也。<sup>[1]</sup>

因为理必从容讲论而后明，一动武即不讲理。此以在中国本来有理之一造，一动武，旁观者，便不直其所为。像这个“曲胜直败无后言”。痛快是痛快，未免将理性抛在脑后了！

尤可注意者，如会议上之表决，如议员之选举，在今日西洋渐以理性出之者，原亦从哄斗演来。

[1] 甄克斯 (Edward Jenks):《社会通论》(严复译), 107 页, 131 页。

古之民不识从众之义也。有一议，十人之中为七人之所合，古不以是为可用也。此自今观之，若甚怪者。然事在历史固无可疑。（中略）古之人无从众之说矣，然未尝无门户党人也。党人者何？一众之人利益相合，而共为所事者也。闻者将曰，既有党人，其争于外者无论已；假有同气之争，非有三占从二之术其何以定之乎？曰，出占探丸均非所用。一议未决，考于旧章；旧章不足，乃为调停。调停不能，唯有战耳。胜者得之，负者噤若。故古众人之于议也，设非非同，必出于战。

凡初民所以决疑定争者，大抵皆出于斗；则选举之争亦犹是耳。斗而胜，则胜家簇拥其所举者，以贡之于有司。有司受之，书其各以传之于国会。今日报章每及议院之选举，所用之成语皆沿于古初，其争选也，无殊其战也。此非仅借喻而已，盖古之事实，流传于文字间也。（中略）故其始出于实斗，浸假乃各为斗，而一党之人胜焉。虽然，何党？曰使他物而平等也，则必党之最众者。此计数多寡以为胜负之所由也。而出占（Vote；今译投票。——编者注）之法，亦从之以始。其始之出占，非若今之书名投匭也。众各呼其所举者之名，为哗噪。所众举者，其声洪以闻；所寡举者，其声微以溺。此其以众蚀寡之道也。其法之粗如此。使举者异，而众寡之数略均，又无以辨也。于是效战阵之行列，而料简其人数，此亦古法也。今日国会选举所不敢以此法行者，恐民将由今之文，而复古之质也。故雍容揖让之术行焉，则出占（投票）是尔。

吾党由是而知从众之制，所谓以少数服从多数者，其始乃武健忿争之事，而非出于礼让为国之思。使常决于战斗，则战者才力之高下，将者指挥之巧拙，皆将有胜负之异效。唯用从众之制，前之事皆可不计。易而易知，简而易从。是以其法大行，用以排难解纷，至于今不废。<sup>[1]</sup>

[1] 甄克斯：《社会通论》，151—163页。

这于温文尔雅的中国人，窃恐二几千年前（周孔时）早已不会如此。而原书所述，似不过其二百年前的西洋。此不独其理性之启，后于中国甚远，抑所以启之之路亦不同。中国是自内而外的，他们是自外而内的；关系非常重要，容后论之。

往者陈独秀先生论东西民族性根本之差异<sup>[1]</sup>，头一条便举出“西洋民族以战争为本位，东洋民族以安息为本位”。又总括地说“欧罗巴之全部文明史无一字非鲜血所书”；自有其道着处。但这个血初时不过是欧罗巴人的血，后来则转而延及五大洲了。

到了近代国家，其武力用于对外，内部秩序或者比中国还要好。但实斗虽无，假名为斗者却常见于社会，如劳资两方之闭厂与罢工，其著者也。杀人流血之凶，固已不见；其不决于理而决于力，依然未见大改于前。Might is Right 的话，“有力者就是有理”，殆为西洋人所承受而不以为非呢！

（二）中国社会秩序自尔维持，恒若无假外力；西洋社会反是。旧日中国社会秩序之维持，第一不是靠教会的宗教，第二不是靠国家的法律，而主要在其社会自有之礼俗（下章论之）。世称中国文明，印度文明，西洋文明为世界三大文化系统，各有其特异之点。在印度，最使人诧异者为其宗教之偏畸发达，什么都笼罩在宗教之下。在西洋，最惊人的是其征服自然的科学技术。若中国，则其大可异处即此社会秩序自自然能维持是已。反之，在西洋则出于强力所制。所以辜鸿铭先生尝讥西洋社会不是靠僧侣拿上帝来威吓人，便是靠军警拿法律来拘管人<sup>[2]</sup>，而西洋人自己亦说“中国国家就靠着这千千万万知足安分的

[1] 《新青年》，一卷四期。

[2] 辜鸿铭先生于第一次世界大战而后各有著作发表于欧洲，有英文本法文本。战后所作，题曰《春秋大义》(The Spirit of Chinese)其中，有云：西洋人之教人为善，不畏之以上帝，则畏之以法律，离斯二者虽兄弟比邻不能安处也。逮夫僧侣日多，食之者众，民不堪其重负，遂因“三十年之战”倾覆僧侣之势力，而以法律代上帝之权威。于是继僧侣而兴者则为军警焉。——此据《东西文化及其哲学》附录。

人民维持，而西欧的国家没有不是靠武力来维持的”<sup>[1]</sup>。

尤其在西洋中世纪，人们全在强制干涉下过活，理性窒息了，不得活动。近代以来，自由著于法律，宗教退处无权，政治思潮经济思潮恰亦同时倾向放任，不主张干涉，一切固不同于前。此时从其社会生活之秩序条理上看去，且优于中国；然核其实，只是势力均恒之结果。<sup>[2]</sup>与其说为理性之活动，毋宁说为一种习惯之养成。尤其站在理性立场，否认权势之理性自觉，总少看见。即如服从多数，虽比较近理；然多数所决未必即理之所在。且有时多数亦只是一种权势而害于理，亦说不定。中国人数千年在事实上固无法不在权势下过活，在意识上则不承认权势，孟子书中表示得甚明白。此中曲折，容后申论。

## 九 余论

孙中山先生晚年讲演，尝以王道霸道分别中西文化；我们同意这说法。更申言之，王道的内容就是理性；而霸道内容则利与力也。中国人以其理性觉醒，故耻言利，耻言力。反之，西洋人尚利尚力，征见其理性还没有抬头。

欧洲宗教家所以建立其不磨之信仰者，即在其宗教之热狂与不容忍精神，攻击他人，坚信他人皆非而我独是。故曰“基督教不以建立其自身之祭坛为满足，必进于破毁异教之祭坛”。教徒信一宗教为真，必以其余宗教为假。由此宗教上之嫉忌（religious intolerance）致有遍于全欧历千余年之教祸。中国人因理性反省，便无此偏见，且因反省而抑制冲动，无此隘量与暴气。罗素常叹“中国之宽容，恐非未至中国之欧洲人所及料；吾人今自以为宽容，不过较之吾祖

[1] 法国 F·Müller-Lyer 著《社会进化史》（陶孟和译本），第 62 页。

[2] 此亦人之公言，汪懋祖先生为某君作《西洋近代文化史》序云：民治主义之产生盖有二源，一曰势力平衡，一曰物欲相应。又云：基督教祸历千余年而未已，相煎相摧至各不能存，于是信教自由之说遂以成立。所谓民治主义者无他，乃由于势力冲突，而跻于平衡之结果已耳。所论足资互证。

先为宽容耳”。

中国因讲理而抽象理解力大进,不复沾滞于各宗教之特殊名象仪式关系等,而理会其道理。所以每有人想把各方宗教融合沟通的,如昔之沟通儒释道,近来之混一佛孔道耶回。他们每喜说“教虽不同,其理则一”。此固不免笼统可笑,然正见其是直接地信理,间接地信教。他们认真说来不是教徒;他们的态度和行动正好与欧洲人的相反。

在中国,人心之最高倾向唯在理。所以说“理直气壮”,“师曲为老”,“行有不慊于心则馁矣”。他勇于服善,并最有服善的雅量。虽然无论那个民族于其不相习的道理都不易接受,中国亦何能独外;然而恐怕没有再比中国人接受这样快,冲突扞格这样少的。——因为他脑中的障蔽最少。有时一道理,在外国始倡之而未遽得到普遍的势力,中国不费力地就接受了,或出于外国之前(如妇女受教育机会参政机会即其一例)。

理是最能打动中国人心的东西,中国人之革命率以趋赴真理之态度出之;其革命势力之造成,乃全在知识分子对于一道理之确信与热诚的鼓荡。它没有什么经济上的必然性,却含有道德的意味。此关系中国革命性质问题甚大,别有文论之。

录自《文化杂志》,3卷3期

1943年1月10日

## 中国人则怎样

中国人则怎样？中国人与西洋人是大不同的！而有些人则以为中国人只是不及西洋人，不认为是“不同”。却是谁不知道这“不及”呢？但我则以为是因其“不同”，而后“不及”的；——如果让我更确切地说，则正因其“过”，而后“不及”的。

谁不知道这不及呢？以烛光和电灯比较，以骡车帆船和飞机火轮比较，一则未进，一则进步很远，还用说么？不独物质生活如此；社会方面，学术方面，精神方面，我早都比较过是不及的了。然而请不要这样简单罢！自世界有学问的人看去，中国之为不可解的迷也久矣！“亚洲的生产”“东洋的社会”不是在马克思亦不得不以例外而看待么？马克思不是只可以亚洲的政治历史来证经济的停顿，而不能解明其经济所以停顿的原因么？<sup>[1]</sup>“中国社会到底是什么社会”？“封建制度还存在不存在”？不是绞尽了中外大小“马学家”的脑汁，亦没有定论么？<sup>[2]</sup>奥本海末尔（Oppenheimer）作《国家论》，将世界上历史上

---

[1] 顾孟余先生《社会阶级论中几个根本问题》文中有云：亚洲的政治历史实在是马克思一个难题。他曾说，“这种旧者死去新者复生的，然而在形式上永远不变的自足社会，这种简单的生产机体，是了解亚洲社会永久不变的神秘的钥匙。这个很特别的亚洲社会中，不断的表演国家的兴亡朝代的更易。至于这社会的经济要素的构造，是不受政治风潮影响的”。马克思的意思，是要用亚洲的政治历史，说明经济停顿，社会亦随着停顿。这个道理，由一方面讲，固然不错；但是我们于此自然而要提出一问题，为什么亚洲社会的经济停顿？其原因究在那里？

[2] 此问题已成国内论坛聚讼之点；多少论文和成本著作都出来了。始而是中国共产党领着国民党喊打倒封建制度的口号，而国民党有学问人如顾孟余先生便先来否认中国封建制度的存在，惹起多少辩论，乃至今则共产党如陈独秀派亦出而否认了！据说俄国干部派与反对派剧烈政争，曾以中国问题为争点；而所以争则原于对中国社会认识之不同。干部派认中国是半封建的；杜罗斯基则认封建早没，资产已立。

一切国家都估定而说明得；却不是独指中国国家的特别例外么？我是见闻极陋的人，而我偶然翻书所遇着这以中国历史中国社会为古怪神秘难解之谜的言论，在东西学者简直不可胜举；我亦没留心记数，更不须多数说以自壮。凡不肯粗心浮气以自蔽自昧的人，自己尽可留心去看好了。

我只指出两大古怪点，请你注意，不要昧心欺人，随便解释，或装作看不见：一是那历久不变的社会，停滞不进的文化；一是那几乎没有宗教的人生。这两大问题，如果你要加解释，请你莫忙开口，先多取前人议论来研究看！如你又要说话，我仍请你莫开口，再沉想沉想看！你真要说话了，我何敢拦；然而我希望宽待一时！这是于你有益的！

这中国社会的历久不变，文化的停滞不进，原为谈社会史者谈文化者所公认，更无须申言以明之；然仍不妨说两句。我们说中国不及西洋，然中国的开化固远在近世的西洋人以前。当近世的西洋人在森林中度其野蛮生活之时，中国已有高明的学术美盛的文化开出来千余年了。四千年前，中国已有文化；其与并时而开放过文化之花的民族，无不零落消亡；只有他一条老命生活到今日，文化未曾中断，民族未曾灭亡，他在这三四千年中，不但活着而已！中间且不断有文化的盛彩。历史上只见他一次再次同化了外族，而没有谁从文化上能征服他的事。我们随手摘取一本《世界社会史》上的话：

中国的文明，好像一个平静的大湖，停滞不动。这样的文明，自然不难吸收同化那经由土耳其斯坦而间接输入的印度文化的精髓——佛教。

当古代西洋文明没落以后，于中世纪的黑暗时代，历史的本流处于干涸状态的期间，中国文明的大湖反而现出了最汪洋的全盛时代。

那在第四世纪北方侵入来的所谓五胡蛮族，不久也被这湖水所吞没而同化了。这些蛮族，在北方建立了十六个几乎完全与中国文明相融合的国家，在晋朝灭亡后，约有一世纪半南北朝时代的战乱之间，

与南方诸国相竞争相混合。到了第六世纪末叶，中国又渐渐统一于隋朝了。

其后三百余年间隋唐两朝的治世，使中国成为当时的世界上最安定的文明国，达到繁荣的绝顶。那破坏于秦而复兴于汉的儒学，在这期间大为发达，产出绚烂流丽的诗文；又发明木版印刷术，因之唐朝的宫廷有了藏着几万册典籍的图书馆。那佛教，也因为与印度直接交通，输入名僧经书，以致迅速地普及起来；各流各门的钟楼伽蓝，耸立于一切深山冷谷之内；幽雅庄严的佛书，佛像，把当时美术的显著的进步流传于今日。然而就社会全体来说，并没有产生什么本质的进步，和根本的变化。他们的经济生活，依旧一点没有脱离古代以来的旧套，在土壤肥沃的大平原里保守着那祖先传来的农业生产力的所生的社会制度；中国人便安然的在这种静稳和幸福的范围内过活。商业与货币，虽然已经有了相当的发展，但决没有像古代希腊那样在社会内获得重要的地位。市场上物物交换，还流行得很广。这里并没有农奴制度，连兵农的封建的阶级差别，也不甚明确。万物宽裕而且悠长的这个巨大的社会，却妨碍了那奔放不羁的冒险的活跃和独创的发展。

在唐朝末年，虽有了与阿拉伯的海上贸易者通商，与沙拉星文明接触，及基督教的输入等历史事件，也不能成为什么动因和刺戟，连以前北方蛮族侵入在这沉滞的人类大湖里所掀起的那样表面的波纹也没有。

长期的安逸和倦怠，在支配者的宫廷里，产生了阴谋，紊乱和虐政。一般民众，只是糊里糊涂地期待天命的变革，“真命天子”的出世，即欢迎新的较善的支配者出来代替。但这只是改变支配地位和国号的政治上的大事件，决不是像上述那种生产力的发展阶段相异的社会集团间的阶级或民族战争一样，引起社会的本质的变革。

到了成吉思汗的孙子忽必烈汗，遂夺取中国的南部，把宋朝灭亡，

建设了连结欧、亚两洲的一大蒙古帝国；这诚然是流入东洋史上中国文明的大湖里的外来蛮族的最大的浊浪。然而就是这个浊浪，也仅仅浮动于这悠久的大湖的水面上，并没有像侵入罗马的日尔曼人那样掀起了根本倾覆湖床的怒涛；不过一百年光景，在十四世纪的中叶，又被中国的原住民族明朝所灭亡了。

中国民族在今日好比七十老翁，而西洋人只是十七八岁小伙。如果简单地说，中国社会中国文化不及西洋进步；那就如说七十老翁身体心理的发育开展太慢，慢至不及十七八岁的孩子阶段！社会生命或不可以个体生命相拟；然而这一类“进步太慢，落后不及”的流俗浅见，则非纠正不可。

普通人总以为人类文化可以看作一条路线，西洋人进步的快，路走出去的远；而中国人迟钝不进化；比人家少走一大半路。所以说“产业落后”，“文化落后”，落后！落后！一切落后！然而我早说过了：“……我可以断言，假使西洋文化不同我们接触，中国是完全闭关与外间不通风的；就是再走三百年，五百年，一千年亦断不会有这些轮船火车、飞行艇、科学方法和德谟克拉西产生出来”。<sup>[1]</sup>他将永此终古，岂止落后而已！质言之，他非是迟慢落后；他是停滞在某一状态而不能进。束缚经济进步的土地封建制度，像欧洲直存在到十七八世纪的，在中国则西历纪元前二百多年已见破坏了；而却是迄今二千多年亦不见中国产业发达起来。这明明是停滞在一特殊状态；万万不能说作进行迟慢。大概许多有眼光的学者都看出是停滞问题，而不是迟慢的问题。但一般人模糊无辨别力，多将停滞与迟慢混说分不分；这于学术上，可以贻误很大。

现在我请求读者大家赐予十二分的注意！我们在前面指出西洋文化是以如飞的进步，于很短期间开发出来的；现在我们又知道中国文化是入于停滞状态既千余年；我们就应当怪问：他为什么飞？而他为什么停？这一飞，一停，岂

[1]《东西文化及其哲学》，第三章，“中国文化的略说”一节。

是偶然的么？谁若没脑筋，谁可不发此问；如果不是没脑筋的，他就要大大怪问不解，非得到惬意贵当的解答不能放过！

其次，我将请大家看历史上中国文化，第二大古怪处——几乎没有宗教的人生。

今日国内论坛上，第一热闹事，即封建制度尚存在于中国社会否的聚讼；一面令我们觉得此讨论追究的不可少；一面又令我们觉得此讨论追究的好笑。中国社会到底是什么社会？这是非弄清楚不可的，在这工作中，从经济的社会史眼光以为观察研究必不可少；而且是基本的，必须先作。那封建制度尚存在否，便成了当前不可避的问题。为什么又好笑呢？当为此研究时，实先有中国社会之历史的发展和西洋走一条路线的一大假定；——因现在这经济的社会史眼光是由西洋社会养成而锻炼的。然而这一大假定不免是好笑的笑谈！大约亦必须本此假定而研究下去，然后自见其好笑，乃能取消此假定。然在聪明点的人，知于大关口处注意，则亦何待如此；只消从大体上一看，便明白二者不可相拟。偏有人执着地说：<sup>[1]</sup>

只要是一个人体，他的发展无论红黄黑白，大抵相同。由人所组织成的社会亦正是一样。中国人有一句口头禅，说是“我们的国情不同”。这种民族的偏见差不多各个民族都有。然而中国人不是神，不是猴子，中国人所组成的社会不应该有什么不同。

“中国人所组成的社会不应该有什么不同”！好了！中国社会方在未进状态，不敢与西洋现代社会比；比中世吧。请你看中国像欧洲中世那样的宗教制度、教会组织在哪里？欧洲那时可说是完全在宗教下组成的一社会；中国历史上曾有这样的社会吗？欧洲那时几乎除了“教祸”“宗教战争”就没有历史；

---

[1] 郭沫若著《中国古代社会研究》自序。

然而像这样的记载似不容易在中国历史上找出一二页！这类最容易触起人注意的大关目，都看不见，他尚何说。

然我欲大家注意者，尚不在组织制度之间。有眼光的人早应当诧异；中国人何竟不需要宗教？——从历史上就不需要？！——从其二千多年前历史上就不需要？！中国社会之“几乎没有宗教的人生”，是比无论什么问题都值得诧异疑问的。罗素论中国历史相传的文化，最重大之特殊点有三：一是文字以符号构成，不用字母拼音；二是以孔子之伦理为标准而无宗教；三是治国者为由考试而起之士人，非世袭之贵族；实则其余二者远不如“无宗教”之可异。自西洋文化之东来，欲以西洋政治代替过中国政治，以西洋经济代替中国经济，以西洋文学代替中国文学，……种种运动都曾盛起而未有已；独少欲以西洋宗教代替过中国无宗教的盛大运动。此因中国有智慧的人无此兴味；且以在西洋亦已过时之故。然由此不发生比较讨论，而中国无宗教之可异，乃不为人所腾说，则是一件可惜的事。

人类生活难道定须宗教么？宗教又是什么？照我的解释，所谓宗教者都是从超绝人类知识处立他的根据，而以人类情志上之安慰勗勉为事者。<sup>[1]</sup>人生极不易得安稳；安之之道乃每于超绝知识处求得之；为是作用者便是宗教。人类对他果需切至何程度，只能于其作用发生后见之。我们知道人类文化上之有宗教，是各洲土各种族普遍存在的重大事实。文化每以宗教开端；文化每依宗教为中心，非有较高文化，不能形成一大民族；而其文化之统一，民族生命之久远，每都靠一个大宗教在维持。从过去历史上看是如此。这就尽足客观地取证其有自然的必要。我们又知道，宗教在人类文化上见衰势，乃由晚近人事有下列四点变动而来：一、富于理智批评的精神，于不合理性者难容认；二、科学发达，知识取玄想迷信而代之；三、人类征服自然的威力增进，意态转强；四、生活竞争激烈，疲于对外，一切混过。然而历史上的中国人固不具此条件。于是我

[1]《东西文化及其哲学》第四章，“宗教问题之研究”一节。

们不能不问：二三千年来历史上的中国人果何以独异于他族而得逃于此“自然的必要”？果何所依恃而能使宗教不光顾到中国来？此诘非怪事？谁能说中国人没有迷信，然而中国人没有一大迷信——整个系统的宗教信仰。谁能说中国人没有宗教行为；然而中国人没有一大规模的宗教行为——国家制度团体组织的宗教活动。似此零星散见的迷信，无大活动力的宗教行为，实不足以当偌大民族统一文化中心之任。（亦显然地不在此，而别有在。）以若大民族，若大地域，各方风土人情之异，语音之多隔，交通之不便所以维持树立其文化的统一者，其必有为彼一民族社会所共信共喻共涵育生息之一精神中心在；唯以此中心，而后文化推广得出，民族生命扩延得久，异族迭入而先后同化不为碍。然此中心在那样古代社会，照例必然是一个大宗教无疑的。却不谓二千年前中国人之所为乃竟不然——他并没有这样一个大宗教；诘非怪事耶？

我们为什么不说“中国没有宗教”；而说，中国“几乎没有宗教”？这是几层意思。“几乎怎样”，意即谓不是“干脆怎样”。中国如我所说，原是一种暧昧不明的文化；他就没有干脆的事。此其故，待后说明。一般人就因不明此理，总爱陷于无益的聚讼纷争；如争什么“中国是封建社会”，“中国不是封建社会”等类。其实从其“几乎是”言之，则几乎是；从其“几乎不是”以为言，则亦不是也。彼固隐然有其积极面目在；但你若不能发见其积极面目，则未有不徘徊疑惑者。或致不得已从其负面（消极方面）而强下断语，如说：“只有在与‘前资本主义的’同其意义而应用时，我们可以把中国社会的构造唤作封建制度。”<sup>[1]</sup>照此例推之，则亦可说：“从其前于科学发达而言，则中国可以说作有宗教”；岂非笑话！是否封建，有无宗教，本不干脆；倘更有意为之曲解，则更没办法矣。然你能从大端上发见其积极面目，固将知其不是也。

替代一个大宗教，而为中国社会文化中心的，是孔子之教化。有人即以孔

[1] E.Yarga 著《中国革命的诸根本问题》一文中有此语；此语实不通。此岂非说，以其不白故谓之黑乎？

子之教化为宗教；这就弄乱了宗教固有的范型。孔子的教化全然不从超绝知识处立足，因此没有独断（Dogma），迷信及出世倾向；何可判为宗教？不过孔子的教化，实与世界其他伟大宗教同样的对于人生具有等量的安慰勸勉作用；他又有类似宗教的仪式；——这亦是我们只说中国几乎没有宗教，而不径直说没有宗教的一层意思。孔子之非宗教，虽有类似宗教的仪式亦非宗教，这在冯友兰先生《儒家对于婚丧祭礼之理论》一文中，说得很明。<sup>[1]</sup>这篇文全从儒家固有理论，来指点儒家所有许多礼文仪式，只是诗是艺术而不是宗教。他们一面既妙能慰安情感，极其曲尽深到；一面复极见其所为开明通达，不背理性。我们摘取他总括的几句话于此：

近人桑戴延纳（Santayana）主张宗教亦宜放弃其迷信与独断，而自比于诗。但依儒家对于其所拥护之丧礼与祭礼之解释与理论，则儒家早已将古时之宗教，修正为诗。古时所已有之丧祭礼，或为宗教的仪式，其中或包含不少之迷信与独断。但儒家以述为作，加以澄清，与之以新意义，使之由宗教而变为诗，斯乃儒家之大贡献也。

此下他就丧葬祭各礼，一样一样指点说明，皆饶有诗或艺术的趣味，持一种“诗”的态度。他并且指说，不但祭祀祖先如此，对任何祭祀亦持此态度。儒家固自说：

祭者，志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣；礼节文貌之盛矣。苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，君子安行之，官人以为守，百姓以成俗；其在君子以为人道也；其在百姓以为鬼事也。

[1] 冯君此文见燕京大学《燕京学报》第三期。

日月食而救之，天旱而雩，卜巫然后决大事，非以为求得也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。

儒家所为种种的礼，皆在自尽其心，成其所以为人，没有什么要求得的对象。像一般宗教所以宰制社会人心的，是靠着他的“罪”“福”观念；——尤其是从超绝于知识的另外一世界而来的罪与福，存在于另外一世界之罪与福。而孔子对人之请祷，则曰，“丘之祷也久矣”！对人之问媚奥媚灶，则曰，“不然，获罪于天无所祷也”！又如说，“非其鬼而祭之，谄也”；“敬鬼神而远之”；“未知生，焉知死；未能事人，焉能事鬼”。其全不想借着人类对另外一世界的希望与恐怖，来支配宰制人心，是很明的。这样如何算得宗教？

现在我们可以说到本题了。中国没有一个大宗教，孔子不是宗教，都已分明；则历史上中国社会人生是靠什么维持的？这“几乎没有宗教的人生”，怎样度日过活来？这非求得一个答复不可。当那古代没有科学，知识未充富，理智未条达，征服自然的能力不大而自然的威力方凌于人类之上，谁个民族社会不靠宗教为多数人精神之所寄托而慰安，所由约束而维持？乃中国人有什么本领，能超居例外？宗教在古代是个“乘虚而入”的东西；何独于中国古代社会，宗教乃不能入？这些问题，谁若没脑筋谁可不想到；如果不是没脑筋的，他就要大大怪问不解，非得到惬意贵当的解答，不能放过！

## 中国民族精神所在

我常常说，除非过去数千年的中国人都白活了，如其还有他的贡献，那就是认识了人类之所以为人。而恰恰相反地，自近代以至现代，欧美学术虽发达进步，远过前人，而独于此则幼稚。二十多年来我准备写《人心与人生》一书，以求教当世；书虽未成，而一年一年果然证实了我的见解。在学术发达，而人祸弥以严重之今日，西洋人已渐悟其一向皆务为物的研究，而太忽略于人。以致对于物所知道的虽多，而于人自己却所知甚少。<sup>[1]</sup>最近学者乃始转移视线，而致力乎此，似乎还谈不到什么成就。

何以敢说他们幼稚呢？在现代亦有好多门学问讲到人；特别是心理学，应当就是专来研究人的科学。但心理学应该如何研究法，心理学到底研究些什么（对象和范围），各家各说，至今莫衷一是。这比起其他科学来，岂不证明其幼稚！然而在各执一词的学者间，其对于人的认识，却几乎一致地与中国古人不合，而颇有合于他们的古人之处。西洋自希腊以来，似乎就不见有人性善的观念；而从基督教后，更像是人生来带着罪过。现在的心理学资借于种种科学方法，资借于种种科学所得，其所见亦正是人自身含着很多势力，不一定调谐。他们说：“现在需要解释者，不是人为什么生出许多不合理的行为，而是为什么人居然亦能行为合理。”<sup>[2]</sup>此自然不可与禁欲的宗教，或把人身体认为罪恶之源的玄学，

---

[1] 《观察周刊》第一卷二期，潘光旦著《人的控制与物的控制》一文，说目前的学术与教育，已经把人忘得一干二净；人至今未得为科学研究的对象，而落在三不管地带。美国嘉瑞尔（Alexis Carrel）著《未了知之人类》（Man, the Unknown）一书，亦有慨乎此而作也。

[2] 语出心理学家麦独孤，McDougall氏擅说本能，亦被玄学之讥。

视同一例。却是他们不期而然，前后似相符顺。

恰成一对照：中国古人却正有见于人类生命之和谐。——人自身是和谐的（所谓“无礼之礼，无声之乐”指此）；人与人是和谐的（所谓“能以天下为一家，中国为一人”者在此）；以人为中心的整个宇宙是和谐的（所以说“致中和天地位焉，万物育焉”，“赞天地之化育，与天地参”等等）。儒家对于宇宙人生，总不胜其赞叹；对于人总看得十分可贵；特别是他实际上对于人总是信赖，而从来不曾把人当成问题，要寻觅什么办法。

此和谐之点，即清明安和之心，即理性。一切生物均限于“有对”之中，惟人类则以“有对”超进于“无对”。清明也，和谐也，皆得之于此。果然有见于此，自尔无疑。若其未见，寻求不到。盖清明不清明，和谐不和谐，都是生命自身的事。在人自见自知，自证自信，一寻求便向外去。而生命却不在外。今日科学家的方法，总无非本于生物有对态度向外寻求，止于看见生命的一些影子，而且偏于机械一面。和谐看不到，问题却看到了。其实，人绝不是不成问题。说问题都出在人身上，这话并没有错。但要晓得，问题在人，问题之解决仍在人自己，不能外求；不信赖人，又怎样？信赖神吗？信赖国家吗？或信赖……吗？西洋人如此；中国人不如此。

孔子态度平实，所以不表乐观（不倡言性善），惟处处教人用心回省（见前引录《论语》各条），即自己诉诸理性。孟子态度轩豁直抉出理性以示人。其所谓“心之官则思”，所谓“从其大体……从其小体”，所谓“先立乎其大者，则小者不能夺”，岂非皆明白指出心思作用要超于官体作用之上，勿为所掩蔽。其“理义悦心，刍豢悦口”之喻，及“怵隐”“恻隐”等说，更从心思作用之情的一面，直指理性之所在。最后则说，“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣！”何等斩截了当，使人当下豁然无疑。

日本学者五来欣造说：在儒家，我们可以看见理性的胜利。儒家所尊崇的不是天，不是神，不是君主，不是国家权力，并且亦不是多数人民。只有将这一些（天、神、君、国、多数），当作理性之一个代名词用时，儒家才尊崇它。

这话是不错的。儒家假如亦有其主义的话，推想应当就是“理性至上主义”。

就在儒家领导之下，二千多年间，中国人养成一种社会风尚，或民族精神，除最近数十年浸浸渐灭，今已不易得见外，过去中国人的生存，及其民族生命之开拓，胥赖于此。这种精神，分析言之，约有两点：一为向上之心强，一为相与之情厚。

向上心，即不甘于错误的心，即是非之心，好善服善的心，要求公平合理的心，拥护正义的心，知耻要强的心，嫌恶懒散而喜振作的心……总之，于人生利害得失之外，更有向上一念者是；我们总称之为“人生向上”。从之则坦然泰然，怡然自得而殊不见其所得；违之则歉恨不安，仿佛若有所失而不见其所失。在中国古人，即谓之“义”，谓之“理”。这原是人所本有的；然当人类文化未进，全为禁忌（taboo）、崇拜、迷信、习俗所蔽，各人意识未曾觉醒活动，虽有却不被发见。甚至就在文化已高的社会，如果宗教或其他权威强盛，宰制了人心，亦还不得发达。所以像欧洲中古之世，尚不足以语此。到近代欧洲人，诚然其个人意识觉醒活动了，却惜其意识只在求生存求幸福，一般都是功利思想，驰骛于外，又体认不到此。现代人生，在文化各方面靡不迈越前人，夫何待言；但在这一点上，却丝毫未见有进。惟中国古人得脱于宗教之迷蔽而认取人类精神独早，其人生态度，其所有之价值判断，乃悉以此为中心。虽因提出太早牵掣而不得行然其风尚所在，固彰彰也。

在人生态度上，通常所见好像不外两边。譬如在印度，各种出世的宗教为一边，顺世外道为一边。又如在欧洲，中古宗教为一边，近代以至现代人生为一边。前者否定现世人生，要出世而禁欲；后者肯定现世人生，就以为人生不外乎种种欲望之满足。谁曾看见更有真正的第三条路？但中国人就特辟中间一路（这确乎很难），而殊非斟酌折中于两边（此须认清）。中国人肯定人生而一心于现世；这就与宗教出世而禁欲者，绝不相涉。然而他不看重现世幸福，尤其贬斥了欲望。他自有其全副精神倾注之所在：

德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也！

食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。（以上均见《论语》）

试翻看全部《论语》，全部《孟子》，处处表见，如此者不一而足，引证不胜其引证。其后“理”“欲”之争，“义”“利”之辨，延二千余年未已，为中国思想史之所特有，无非反复辨析其间之问题，而坚持其态度。语其影响，则中国社会经济亘二千余年停滞不进者，未始不在此。一直到近代西洋潮流输入中国，而后风气乃变。

儒家盖认为人生的意义价值，在不断自觉地向上实践他所看到的理。宽泛言之，人生向上有多途；严格地讲，惟此为真向上。此须分两步来说明：第一，人类凡有所创造，皆为向上。盖惟以人类生活不同乎物类之“就是这么一回事”也，其前途乃有无限地开展。有见于外之开展，则为人类文化之迁进无已，古今一切文物制度之发明创造，以致今后理想社会之实现，皆属之。有存乎内之开展，则为人心日造乎开大通透深细敏活而映现之理亦无尽。此自通常所见教育上之成就，以致古今东西各学派各宗教之修养功夫（如其非妄）所成就者，皆属之。前者之创造在身外；后者之创造，在生命本身上。其间一点一滴，莫不由向上努力而得，故有一于此，即向上矣。第二，当下一念向上，别无所取，乃为真向上。偏乎身外之创造者遗漏其生命本身；务为其本身生命之创造者（特如某些宗教中人），置世事于不顾。此其意皆有所取，不能无得失之心；衡以向上之义犹不尽符合。惟此所谓“人要不断自觉地向上实践他所看到的理”，其理存于我与人世相关系之上；“看到”即看到我在此应如何；“向上实践”即看到而力行之。念念不离当下，惟义所在，无所取求。古语所谓圣人“人伦之至”者，正以此理不外伦理也。此与下面“相与之情厚”相连，试详下文。

人类生命廓然与物同体。其情无所不到。所以昔人说：

（上略）是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉；是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也。见鸟兽之哀鸣觫觫，而必有不忍之心焉；是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也。见草木之摧折，而必有悯恤之心焉；是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也。见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心焉；是其仁之与瓦石而为一体也。（见《王阳明全集·大学问》）

前曾言：一切生物均限于“有对”之中，惟人类则以“有对”超进于“无对”，盖指此。辗转不出乎利用与反抗，是曰“有对”；“无对”则超于利用与反抗，而恍若其为一体也。此一体之情，发乎理性；不可与高等动物之情爱视同一例。高等动物在其亲子间、两性间、乃至同类间，亦颇有相关切之情可见。但那是附于本能之情绪，不出乎其生活（种族繁衍、个体生存）所需要，一本于其先天之规定。到人类，此种本能犹未尽泯，却也大为减弱。是故，笃于夫妇间者，在人不必人人皆然；而在某一鸟类，则个个不稍异，代代不稍改。其他鸟兽笃于亲子之间者，亦然。而人间慈父母固多，却有溺女杀婴之事。情之可厚可薄者，与其厚则厚，薄则薄，固定不易者，显非同物也。动物之情，因本能而始见；人类情感之发达，则从本能之减弱而来，是岂可以无辨？

理智把本能松开，松开的空隙愈大，愈能通风透气。这风就是人的感情，人的感情就是这风。而人心恰是一无往不通之窍。所以人的感情丰啬，视乎其生命中机械成分之轻重而为反比例（机械成分愈轻，感情愈丰厚），不同乎物类感情，仅随附于其求生机械之上。人类生命通乎天地万物而无隔，不同乎物类生命之锢于其求生机械之中。

前曾说，人在欲望中恒只知为我而顾不到对方；反之，人在感情中，往往只见对方而忘了自己（见第五章<sup>[1]</sup>）。实则，此时对方就是自己。凡痛痒亲切处，

[1] 见《中国文化要义》第五章《中国是伦理本位的社会》。——编者注

就是自己，何必区区数尺之躯。普泛地关情，即不啻普泛地负担了任务在身上，如同母亲要为他儿子服务一样。所以昔人说“宇宙内事，即己分内事”。（陆象山先生语）人类理性，原如是也。

然此无所不到之情，却自有其发端之处，即家庭骨肉之间是。爱伦凯（Eliot Key）《母性论》中说，小儿爱母为情绪发达之本，由是扩充以及远；此一顺序，犹树根不可朝天。中国古语“孝弟为仁之本”，又曰“亲亲而仁民，仁民而爱物”，其间先后、远近、厚薄自是天然的。“伦理关系始于家庭，而不止于家庭”，这是由近以及远。“举整个社会各种关系而一概家庭化之”，这是更引远而入近，惟恐其情之不厚。中国伦理本位的社会之形成，无疑地，是旨向于“天下为一家，中国为一人”。虽因提出太早，牵掣而不得行（关于此两点提出太早，牵掣不得行之故，在后面第十三章<sup>[1]</sup>有说明），然其精神所在，固不得而否认也。

中国伦理本位的社会，形成于礼俗之上，多由儒家之倡导而来，这是事实。现在我们说明儒家之所以出此，正因其有见于理性，有见于人类生命，一个人天然与他前后左右的人，与他的世界不可分离。所以前章<sup>[2]</sup>“安排伦理组织社会”一段，我说孔子最初所着眼的，倒不在社会组织，而宁在一个人如何完成他自己。

一个人的生命，不自一个人而止，是有伦理关系。伦理关系，即是情谊关系，亦即是其相互间的一种义务关系。所贵乎人者，在不失此情与义。“人要不断自觉地向上实践他所看到的理”，大致不外是看到此情义，实践此情义。其间“向上之心”，“相与之情”，有不可分析言之者已。不断有所看到，不断地实践，则卒成所谓圣贤。中国之所尚，在圣贤；西洋之所尚，在伟人；印度之所尚，在仙佛。社会风尚民族精神各方不同，未尝不可于此识别。

人莫不有理性，而人心之振靡，人情之厚薄，则人人不同；同一人而时时不同。无见于理性之心理学家，其难为测验者在此。有见于理性之中国古人，

[1] 见《中国文化要义》第十三章《文化早熟之中国》。——编者注

[2] 见《中国文化要义》第六章《以道德代宗教》。——编者注

其不能不兢兢勉励者在此。惟中国古人之有见于理性也，以为“是天之所予我者”，人生之意义价值在焉。外是而求之，无有也已！不此之求，奚择予禽兽？在他看去，所谓学问，应当就是讲求这个的；舍是无学问。所谓教育，应当就是教导培养这个的，舍是无教育。乃至政治，亦不能舍是。所以他纳国家于伦理，合法律于道德，而以教化代政治（或政教合一）。自周孔以来二三千年，中国文化趋重在此，几乎集全力以倾注于一点。假如中国人有其长处，其长处不能舍是而他求。假如中国人有所短，其所短亦必坐此而致。中国人而食福，食此之福；中国人而被祸，被此之祸。总之，其长短得失，祸福利害，举不能外乎是。

凡是一种风尚，每每有其扩衍太过之处，尤其是日久不免机械化，原意浸失，只余形式。这些就不再是一种可贵的精神，然而却是当初有这种精神的证据。若以此来观察中国社会，那么，沿着“向上心强”“相与情厚”而余留于习俗中之机械形式，就最多。譬如中国人一说话，便易有“请教”“赐教”等词，顺口而出。此即由古人谦德所余下之机械形式，源出于当初之向上心理。又譬如西洋朋友两个人同在咖啡馆吃茶，可以各自付茶资。中国人便不肯如此，总觉各自付钱，太分彼此，好难为情。此又从当初相与之情厚而有之余习也。这些尚不足为病。更有不止失去原意，而且演成笑话，滋生弊端者，其事亦甚多。今举其中关系最大之一事，此事即中国历代登庸人才之制度。中国古代封建之世，亦传有选贤制度，如《周礼》《礼记》所记载者，是否事实，不敢说。从两汉选举，魏晋九品中正，隋唐考试，这些制度上说，都是用人惟贤，意在破除阶级，立法精神彰然而不可掩。除考试以文章才学为准外，其乡举里选，九品中正，一贯相沿以人品行谊为准。例如“孝廉”“孝弟”“贤良”“方正”“敦厚”“逊让”“忠恪”“信义”“劳谦”等等，皆为其选取之目。这在外国人不免引以为异，却是熟悉中国精神之人，自然懂得。尽管后来，有名无实，笑话百出，却总不能否认其当初有这一番用意。由魏晋以迄隋唐，族姓门第之见特著，在社会上俨然一高贵之阶级，而不免与权势结托不分。然溯其观念（族姓门第观念）所由形成，则本在人品家风为众矜式，固非肇兴于权势，抑且到后来仍自有其价值地

位，非权势所能倾。唐文宗对人叹息，李唐数百年天子之家尚所不及者，即此也。以意在破除阶级者，而卒演出阶级来，这自然是大笑话大弊病；却是其笑话其偏弊，不出于他而出于此；则其趣尚所在，不重可识乎！

一般都知道，世界各处，在各时代中，恒不免有其社会阶级之形成。其间或则起于宗教，或则起于强权，或则起于资产，或则起于革命。一时一地，各著色彩，纷然异趣，独中国以理性早得开发，不为成见之固执，不作势力之对抗，其形成阶级之机会最少。顾不料其竟有渊源于理性之阶级发生，如上之所说。此其色彩又自不同，殆可以为世界所有阶级中添多一格。——这虽近于笑谈，亦未尝不可资比较文化者之一助。

## 中国文化五大病

中国文化原只有一早熟之病，旧著曾设为譬喻云：好比一个人的心理发育，本当与其身体发育相应，或即谓心理当随身体的发育而发育，亦无不可。但中国则仿佛一个聪明的孩子，身体发育未全，而智慧早开了。即由其智慧之早开，转而抑阻其身体的发育，复由其身体发育之不健全，而智慧遂亦不得发育圆满良好。（《中国民族自救之最后觉悟》第九六页）本病虽只有一个，而表现之病象则有五：

一、幼稚——中国文化实是一成熟了的文化，然而形态间又时或显露幼稚。举例言之，人与人之间的隶属关系，为封建社会之象征者，在中国社会中即未能免除。子女若为其尊亲所属有，妇人若为其丈夫所属有。乃至主奴之分，许多地方亦且有之。中国虽已经不是宗法社会，不是封建社会，而总被人指目为宗法社会封建社会者，盖亦由此等处而来。其实它乃以走伦理情谊之路，既鲜西洋中古对于个人过分之压制干涉，遂亦无西洋近世个人自由之确然奠立。不惟自由不曾确立而已，如我在上章<sup>[1]</sup>所论，个人且将永不被发见。这样就宗法的封建的形迹有些遗留下来，没有剥除。再如有不少幼稚可笑的迷信流行在民间，似亦为文化幼稚之征。其实中国古人远在二几千年前，头脑思想之开明有非任何民族所及，神话与迷信比任何地方都少。但为它不走科学一条路，对于大自然界缺乏考验，没有确实知识之产生，就让这许多幼稚迷信遗留下来，未及剥除。其他事例尚多，不备举。总起来说：骨子里文化并不幼稚的中国，

[1] 见《中国文化要义》第十二章《人类文化之早熟》。——编者注

却有其幼稚之处，特别在外形上为然。流俗认病不真，即执此以为中国是幼稚落后。其实中国若单纯是一尚未进步的社会，那问题不早简单容易解决，没有今天这么麻烦了吗？

二、老衰——中国文化本来极富生趣，比任何社会有过之无不及；但无奈历史太久，传到后来，生趣渐薄。此即所谓老衰了。譬如骑脚踏车，初学亟须用心费力左右照顾。习惯成熟，便抽出其中自觉心，而动作机械化。必要这样机械化，才腾出心力来向更高阶段用去，如骑在车上玩许多巧妙花样把戏等。社会亦复如是。常将许多合于需用之事，保留传习，成为习俗制度。自一面谈，这于社会生活极有方便，是很好。但另一面，又因其变得机械僵固，积重难返而不好。中国文化一无铜蔽之宗教，二无刚硬之法律，而极尽人情，蔚成礼俗，其社会的组织及秩序，原是极松软灵活的。然以日久慢慢机械化之故，其铜蔽不通竟不亚于宗教，其刚硬冷酷或有过于法律。民国七八年间新思潮起来，诅咒为“吃人的礼教”，正为此。举例言之，如一个为子要孝，一个为妇要贞，从原初亲切自发的行为而言，实为人类极高精神，谁亦不能非议。但后来社会上因其很合需要，就为人所奖励而传播发展，变为一种维持社会秩序的手段了。原初精神意义浸失，而落于机械化形式化，枯无趣味。同时复变得顽固强硬，在社会上几乎不许商量，不许怀疑，不许稍为触犯。触犯了，社会就予以严厉之压迫制裁，此时一遇西洋新风气的启发，自非遭到厌弃反抗不可。厌弃就是因为领会不到它的意味，反抗就是不甘服这种强性压迫。假使在当初中国文化方兴，礼俗初成，意趣犹新，自觉未失，则断不会有此。所以其病完全在老衰这点上。

三、不落实——西洋文化从身体出发，很合于现实。中国文化有些从心发出来，便不免理想多过事实，有不落实之病。何谓现实？何谓理想？现实不外两个字：一是利益之利，又一是力量之力。力量所以求得利益，利益所以培养力量。二者循环发展，可通为一。从身体出发者，所务正在此，是故西洋文化为现实之路。反之，若一发乎理性要求，而不照顾到此，那就是理想了。从心

发出的中国文化——中国之社会人生——就恒不免这样。张东荪先生近著《民主主义与社会主义》一书第十七页，有下面一段话：

欧人自由主义开始于反抗不自由。例如英国一二一五年所谓“大宪章”亦仅立若干琐事，都是当时的实在情形。又一七八九年之“人权法典”，亦只是历举若干件君主侵犯议会的事情，以禁其再犯。我写到此，忽感觉中国的情形恰与西方相反。西方是从实际上把一件一件侵犯自由的事实打消了，顶回去了，然后乃实现抽象的自由之全义。中国自辛亥以来即是由在上者先自己宣布一抽象的自由宪法，而实际上却依然一件一件来破坏人民的自由。

张先生指点在西洋抽象之理念为后出，而中国恰与之相反，自然很对。其仅举辛亥以来为例，盖犹未悟西洋文化是从身体出发，而中国却从心发出来，一则从事到事，理念在后，一则从理到事，理念在先。彼此原来不同也。。慈孝仁义，最初皆不外一种理性要求，形著而为礼俗，仍不过示人以理想之所尚。然中国人竟尔以此为其社会组织秩序之所寄，缺乏明确之客观标准，此即其不落实之本。例如政治制度，在它即为其礼之一部。说它是专制与说它是民主，同样不恰当。它固不曾以民主为礼，又何曾以专制为礼？事实上亦许不免于专制，然而那非它本意。从其本意表现得很好之时，便具有高度之理性，不过不甚多见。前曾说中国社会秩序恒自尔维持，若无假乎强制之力，那确有其事，有非西洋社会所能梦见。但治世少而乱世多，像西欧国家可以近二百年无内乱者，又非我们所能梦见了。谈中国文化总不能以其乱世作代表，而要举其治道治世来说。但这样说，又嫌理想有余，事实不足。又我常说：中国之民主存于理（理念），西洋之民主存于势（形势）。存于理者，其理虽见，其势未成；纵然高明，不能落实。存于势者，其势既成，其理斯显；虽或了无深义，却较稳实。这就为西洋是从现实（利与力）中发展出理性来的，而中国人却讳言力，耻言

利，利与力均不得其发展。离现实而逞理想。卒之，理想自理想，现实自现实，终古为一不落实的文化。

四、落于消极亦再没有前途——与其不落实之病相连者，尚有一病，就是落于消极。政治为力之事；然而不独为力之事；没有一点理性是不行的。经济为利之事；然而不独为利之事；亦恒必有理性在其间。总之，凡是人的事缺不了理性，只是理性多少问题。人类文化渐高，原是利、力、理三者循环并进。然人的理性日启，则利与力的地位随以递降，这是一面。又一面，利发达了，人之所需无不给，则利亦不足重；力发达了，人人有力，则亦难以力服人。末后经济上完成社会主义，政治上完成民主主义，那便是利、力、理三者同增并富，而理性居于最高，以决定一切。西洋循现实之路以进，自能渐次达此一境，其文化都是积极的。中国理性早启，以普其利于伦理而经济不发达——经济消极，失其应有之发展进步。以隐其力于伦理而政治不发达——政治消极，失其应有之发展进步。它似乎是积极于理，而不积极于利与力；然理固不能舍利与力而有什么表现。卒之，理亦同一无从而积极，只有敷衍现状，一切远大理想均不能不放弃。中国文化多见有消极气味者以此。同时，它亦再没有什么前途。

五、暧昧而不明爽——以中国文化与其他文化（类如西洋文化）——相对照，令人特有“看不清楚”“疑莫能明”之感。例如在宗教问题上，西洋有宗教，是很明白的，中国却像有，又像缺乏，又像很多。又如在自由问题上，西洋人古时没有自由就是没有自由，近世以来有自由就是有自由，明朗而确实。中国人于此，既像有，又像没有，又像自由太多。其他如：是国家，非国家？有阶级，无阶级？是封建，非封建？是宗法，非宗法？民主不民主？……一切一切在西洋皆易得辨认，而在中国则任何一问题可累数十百万言而讨论不完。这一面是其内容至高与至低混杂而并存，一面是其历史时进又时退往复而不定。盖暧昧不明之病与其一成不变之局，原为一事而不可分。

## 民主是什么——什么是民主？

在未同读者讨论以前，先来说说我的意见。在我想，民主是人类社会生活中的一种精神，或者倾向。什么精神或倾向呢？就是：

我承认我，同时亦承认旁人。我有我的感情要求，思想意见，种种；人家亦有人家的感情要求，思想意见，种种。所有这些都要顾及，不能抹杀，不能排斥之，灭绝之。——这是第一根本点。

从承认旁人，就有“平等”这一精神出现。那就是更进一步而承认彼此平等。不但承认他人的存在，乃至承认他人亦不比我低下。——这是第二点。

从彼此平等就有“讲理”这一精神出现。那就是彼此间的问题，由理性解决。什么事大家说通，你亦点头，我亦点头，就行了。不能硬来，不能以强力来行己意。因为以强力来行己意，就是不承认旁人，抹杀旁人了。所以凡要“以力服人”者，都是反民主。——这是第三点。

从平等讲理，因而就有“多数人大过少数人”之一承认。所谓服从多数者是也。——这是第四点。

凡事大家开会讨论商量，公同取决，是谓民主。其中包涵平等、讲理、尊重多数之三点。民主之民，指多数人而言。民主之主，则有从多数人的主意，以多数人为主体，由多数人来主动，三层意思。

凡一事牵涉到大家，不是一个人的事，当然大家商量决定。然若于大家无涉的个人私事，大家（团体或国家）亦要干涉他，似亦不合理。于是就有尊重“个人自由”之一精神。——这是第五点。

人权等说，大抵由于个人感受太过干涉，太过抹杀，以致发生反抗而来。

所谓个人主义，就是认为在团体生活中，要抬高个人地位。所谓社会主义，其意相反，就是认为是团体（或社会）重要。自由与统治，干涉与放任，种种相对待皆由此而来。

再说：何谓倾向？倾斜到某一方向，慢慢升上去，或慢慢降下来，就是倾向。例如有承认旁人的倾向，就是不十分抹杀的意思。凡此皆在相对比较上看出，而不是斩然截然绝对如何的事。在人类社会生活中，小而家庭，大而国家，更大而国际世界，中间种种社会团体，有此五点（或其一点）精神或倾向者，皆可谓之民主。这种倾向总是在开展中，无可怀疑。但此时此地，彼时彼地，此地彼时，此时彼地，有隐有现，曲曲折折，不可一例相衡。

总结起来：民主是人类社会生活中的一种精神，或倾向，其内容要点有五，即是：

- 一、承认旁人；
- 二、平等；
- 三、讲理；
- 四、尊重多数；
- 五、尊重个人自由。

末了，我要说：中国文化自古富于民主精神，但政治上则不足。政治上的民主不足，主要是为了缺乏政治，缺乏国家生活。因为缺乏政治，亦缺乏政治的民主。——这是我的认识。其详俟后申论。

录自《光明报》（香港）

1941年9月20日

## 中国民主运动的障碍究在何处？

我已经简明地先解答了民主是什么 [ 这 ] 一问题。按序应来解答今日中国未能实现民主者何故，障碍何在，及如何便能达于实现。这一问题，议论起来却要费许多话，不是一天两天能说完了的。现在我仍极力从简，其有不周详处，待与读者讨论中发挥。

但为了进行解答这一问题，我们须得先讨论中国文化中的民主问题。就是要问一问，在已往的中国社会生活中，有无民主精神？在何种地方有，在何种地方缺乏？其缺乏之故又何在？明白了这些，然后那当前的障碍，或民主所以至今未能实现者，才好谈。再明白地 [ 说 ]：要解决现在问题，须清一清他过去的背景。

中国文化中的民主问题在我昨天解说了民主是什么，什么是民主之后，我特地说了一句：中国文化自古富于民主精神，但政治上则不足。这就点出了中国文化中的民主问题。并且我对于此问题的答案，亦从这里见其大概。

我今天再就着民主精神的五点，分别指出其在中国文化中的隐或现。

第一，承认旁人之一点，充分的有。

第二，平等之一点，表现的有曲折；即一面讲平等，又一面讲等差。

第三，讲理之一点，表现极充分。

第四，尊重多数之一点，意识上有之，生活习惯上则缺乏。

第五，尊重个人自由之一点，表现的有曲折；即一面有，又一面不然。同时生活习惯上是忽略的。

这一条一条都须要证明，须要解说，才明白。但暂留待后面再讲。我再就

社会生活分别指出几层，请大家注意的：

一、中国人的社会生活有家庭，有宗族，有亲戚，有乡党，有朋友等各种关系，在这种地方都有民主倾向。

二、中国人的社会生活，最缺乏团体组织，尤其是强大的团体（如西洋宗教团体，或国家组织）；特别在国家生活上是消极的，民主的习惯亦就未得建立。

还有我要指出西洋人的民主精神多建筑在行动习惯上；中国人的民主精神则多表现在意识要求上。中国人的意境很高，理解力很高，在西洋社会上哪一点民主精神不值得他费力去理解。但却作不到。有如艺术家所谓眼高手低者。建筑在习惯上的自然普及众人。而这种意境理解，亦不止于少数读书人，多数农民亦能具有。

末了，总结一句话，中国文化中的民主成份绝不低于西洋文化，但情形不同。

其余慢慢一天一天一层一层谈。

录自《光明报》（香港）

1941年9月21日

## 政治上的民主和中国人

国家是人类社会中最强大的团体。政治固原指国家的事说，其实一般团体中公共的事，都可说为政治。所谓政治上的民主，无非团体生活中所需要的民主而已。

### 一

人类当初有团体，不从有意识的结合。契约说，是于历史上无稽的。在古代，团体有了之后，人类赖以活命，但亦从而受罪。换句话说，团体当初原非民主的；民主的团体，是团体生活的进步，或可称为进步的团体。

团体虽个起于大家有意识的结合，而其进向于民主，则非出于大家的要求不可。大家的要求不外两个：

一个要求是：团体公共之事人人有参与作主之权：——此即所谓参政权或公民权。

一个要求是：各人自己的事，于公众无涉者，公家就不要管；——此即所谓自由权。

这种要求是反应当初（不民主时）那种事实的：

一种是团体公共之事只由少数人作主，多数人都是被动的。

一种是个人的生命财产无有保障，身体行动不得自主。

从第一个要求，便产生团体公共之事要开会讨论商量，公同取决的习惯，而服从多数自在其中。从第二个要求，便产生尊重个人自由的习惯，而生命财

产不容蹂躏更不必说。——这便是政治上的民主；亦便是民主精神中第四第五两点。

这两种习惯，是要待这两种要求，从那种事实环境中，一点点伸张，一天一天磨练，而后建立，非可一蹴而就。而要求既为事实环境之反应，环境压迫愈重，反应愈强，乃有从要求建立习惯之望。反之，少压迫即少反应，无压迫即无反应，便无建立习惯之可言了。

假若你承认我以上所说的都不错，那么，你就可以明白；缺乏团体的中国人，从何处建立他政治上的民主呢？

## 二

我以前所讲“伦理本位”“职业分途”，费了许多[笔墨]，本意只在略明中国社会构造的特殊，而证实中国缺乏团体生活。

证实这一点，则其无从锻炼出来政治上的民主，可不烦言而解。

记得孙中山先生讲的三民主义里面，曾说中国人以前不是没有自由，而是自由太多。这是一句奇而确的话。河北省乡间谚语有云：“交了粮，自在王”——县衙门的钱粮交了，再没有拘管到身上。按之昨天所说，少压迫则少反应，无压迫则无反应之理，像这样松散的社会当然不发生有力的民主要求。

乡下农民之散漫生活，固然是这样，就是城镇都市的小工小商，虽有行会，亦没有西洋中世基尔特制度那样的种种干涉。西洋人因为不堪政治上的压迫，而有政治上的自由主义；同时亦为不堪经济上的干涉，而有经济上的自由主义（资本主义由此而成）。中国人能相安无事，便什么要求什么主义皆没有了。

试问：要求且无，又何从建立那习惯？凡事须先明其背景，如此之例，便是。

个人自由在中国人并未明确建立起来。其未得明确建立，不因压迫干涉太强，乃为了压迫干涉不足。于是“自由太多”和“没有自由”乃同时并存，而糊涂起来。或者尊重个人自由之意，大家心上亦有之，而缺乏事实锻炼，习惯不立。

最好之例，信教自由是西洋人经过多少流血换得的，其习惯建立自非常明确。中国人无此问题，不生要求，没有经过争论；于是干涉人思想信仰的事乃随便有之，而不能免。从不自由之一端，到自由之一端，是西洋人的大转变。中国人则非自由，非不自由，常存在一种模糊不清的中间性，他事亦多类此。你若以西洋的理论推论到中国，西洋的办法适用到中国，我保你总是错误的。

尊重个人自由之一点（第五点）暂止于此；其中尚有曲折，不及尽论。试来论一论尊重多数之一点（第四点）。

我曾说过了，尊重多数之一点，中国人意识上有之。因为中国人非常喜欢讲理，这点道理他是承认的，明白的。譬如“民为贵，君为轻”的话，不是很明白吗？无奈他缺乏机会，锻成此习惯。反之，他的日常生活倒养成他一种相反的习惯。可从两种事例来看：

一种是在多数人聚会场中，没有秩序。如乱说话，乱咳嗽，大声发笑，起坐随便，等等。他忘记因为他一个人妨碍到大家。尤其是多数人共同行动，几乎行动不了。不为旁的，只为每一个人无意识地妨碍他人、骚扰公众，[就]足以使事情无法进行起来。我作乡村工作，深知此情，乡下人是老实的，谦逊的。他岂有意不尊重多数？然而他无心地只顾自己，不照顾旁人了。

又听说外国大戏院门口，观众自然鱼贯成行按先后次序购票进场，不待警察管理。而中国人无论购戏票、车票，每每争先恐后，一塌糊涂，警察宪兵都管不了。

凡此之类，都是缺乏团体生活中的纪律习惯。纪律是为求得团体行动的顺利敏捷，好达到公共目的，而要各个份子受些委曲以遵从的。这是自有团体生活来，首先要锻炼成的一件事。无论民主的团体或不民主的团体，都万不可少之一条件。或者被动的纪律转成自动的纪律，就为民主精神（或民主习惯）。

于此可见，中国人虽不反民主，却是反团体！中国人有一种反团体的习惯。

### 三

昨天谈中国人在习惯上有一种反团体的倾向，即缺乏纪律。今天再说一种反民主的习惯，即缺乏组织力。

这就是在团体中，或则自己作主，或则听人家自主，而不能耐烦共同商量。换句话说，他或则是把持，或则是被动，而不会作一个同时亦主动亦被动的公民。进步的团体生活，所不同于前的，就在从前主动被动两种人分开，而此则主动被动寄于一身，大家同作主，同服从。这完全是先经过那前一段，慢慢进步，慢慢训练得来，殊非易事。中国人是不会的。

中国人热心团体事情的人很少；若有之，必是大家一切容他去作，他因而意兴好，所以积极。一旦意兴不佳，便不愿问。我在北京大学教书，常听见学生会的事。其中热心的，每每一个人非常积极，奋不顾身；而一时冷淡下来，又意态消极，好歹不管，其故在此。

我作乡村工作，又看见许多乡下人的事。乡间公共事情，如由地方官吏或乡间领袖作主如何办理，乡人都可听从，甚易解决。倘或召集大家，征求意见，则议论纷纭，每致无法办理。此时即官长出来说话，亦商量不拢。所以有一位县长愤慨地说，中国人天生只好受专制！

中国人从前经营工商业，虽亦有合股的办法，但不过两三家，至多七八家合起来而已。而且常是一两家作主，其他附股而已。像近代股分公司的组织，还是从外国学来。多数小股东，简直不去问公司的事，股东会亦不一定到，到亦茫然而归。直接关系身家产业的事，尚且如此，他更可知。

凡此之类，都是缺乏团体生活中的组织力。组织力是民主团体所必须，是民主团体之为民主的所在。没有纪律，则团体不可能，没有组织力，则民主不可能。组织力非他，就是如何作团体中一份子的韧性能力。热不甚热，冷不甚冷，耐烦参加，不即不离，总求事情办起走。在家里过日子的中国人，一向关门作皇帝，随自己意思惯了。遇到此时，不是当顺民，便要独申己意。自己意

见通不过，旁人的主张亦不赞成，团体事情停下来，就让他停下来。在曾经靠团体作生死斗争的西洋人，他晓得团体事情万不能停，好歹要决定一方针，好歹要往前走；个人万万不能离开团体，好歹随着走。所以自己意见通不过，马上服从人家的。

我不是说过吗？西洋人是身体的民族，而习惯则是身体与环境之间的产物。环境有自然 [与社会环境之分；] 中西人的社会环境是完全不同的啊！

这里附带说一点：团体与斗争是最相联的。有团体就易引起斗争；而斗争亦使人成团体（至今体育家还是藉着两方竞争来锻炼青年的团体习惯）。反之，散漫与和平相联，愈散漫，愈和平；而愈和平，亦愈散漫。西洋人从来就是过的团体斗争生活，而中国人则从来就是过的散漫和平生活。——所谓彼此社会环境不同指此。

你如其问一个中国人：我们当应尊重多数吗？他一定回答你：那还用讲！但生活习惯上他却反团体，反民主。

反民主固就没有民主；反团体亦就没有民主。

假如让中国人返回去，仍旧过他小而身家，大而天下的散漫和平生活。他的民主精神民主空气还多些。独有像今天这样，硬逼着他过团体生活，建国家，讲政治，他一时民主不来，事实上只有落到不民主了。到今天二十世纪，较之千年前老中国，民主精神反而遏抑，民主空气反而稀薄，其故在此。

#### 四

四十年前梁任公先生痛论中国人有私德而无公德，是相当对的。公德是什么？公德就是团体生活中所需要的好习惯。缺乏团体生活的中国人，当然难以此责他。

反之，西洋人生活重心靠团体，特别在斗争时，与团体相依为命。公私打成一片，为公即是私，为私必先为公。其公德的养成是自然的了。

但急公好义者，在中国并不缺乏。急公好义是在公私没有打成一片之时，牺牲自己以为公，其性质与公德各为一事，公德是团体生活中一般人所具良好习惯。而急公好义则是一个人的豪情侠举。——这正是散漫的社会中所需要的，亦是常见的，并且极为社会所奖励的。

我说一个笑话，——不是笑话，是一个例证。唱京戏，《状元谱》[中]，“打侄上坟”陈伯愚唱的几句，你记得吗？他唱“为儿女我亦曾朝山拜庙，为儿女我亦曾补路修桥”。补路修桥，论到今天应当是建设厅的事，公路局的事，为什么那时当一件好事（善举）来作呢？就为没有团体机关（国家行政或地方自治体）来管，只好奖励个人作好事了。

我就便再说两个例证。你留心中国人吃饭与西洋人吃饭不同吗？中国人是三盘两碗摆在中间，五六个人或七八个人围拢来吃。西洋人是每一个人各有一份菜。西洋人这种吃法，就有几十人几百人，仍旧可以团聚在一起。中国便不行了，八个人用方桌，十个人用圆桌，再多非分开不可。这就为中国人吃的是家庭饭，而西洋人吃的是团体饭。你不要以为说笑话。习惯传留下来，非是偶然，必有其所自。

再则，讲到住房子亦有同样的情形。中国人住房子，常有一堂屋。堂屋正中上面供祖先神位，亦可以坐客。亦或为一家吃饭的地方。这是全部住房的中心。西洋房子，即没有这个中心。但他另有一个大中心，那就是一村一市的教堂。所以西洋人住房子，亦表见其为团体的。而中国人则散开为各家的。

这两事都很重要，而在前忘记说出，于此就便补充之。

归总来说，团体生活是西洋人早有的，他们政治上民主之建立，便要昌明民主理论而向团体总机关争求之，一步一步建立。中国人不同。中国人在意识上，早符合于民主；要补充建立民主政治，却须练习组织团体，养成团体生活的习惯，使其意识上的民主得以步步实现。

西洋人是从身体到心理的；中国人却要从心理到身体。

## 五

(缺)<sup>[1]</sup>

## 六

我今接续昨天讲“不像国家的国家”在于没有构成两面。

我前曾举二三个自西汉以来有名故事，以证中国之缺乏政治，乃至不要政治。我并曾声请读者莫误会是黄老哲学思想的结果。须知事实都从事实来，不能从心所欲的。我现在可以指出这事实了。使我们数千年落于消极不扰为治的，是两大事实：

一是自秦并天下以后，非复列国纷争之局，二千年来大体上说总缺乏国际竞争。——外围环境如此。

二是有一个统治者而无统治阶级（郡县替代封建后为尤然）。——内部构造如此。

何谓有一个统治者而无统治阶级？要知道，中国的皇帝是当真的“孤家寡人”，与欧洲封建社会大小领主共成一阶级，以与农民相对的形势大不同。除了极少数皇亲贵戚以外，没有与他共利害的人，而政权在官吏不在贵族，又失所以扶同拥护之具。官吏虽得有政权，是暂而非常，随时可以罢官归田。而他生长民间，所与往还因依之亲戚族众邻里乡党朋友一切之人，又皆士农工商之四民。其心理观念实际利害，自与他们站在一边。于是皇帝乃一个人高高在上，以临于天下万众，这实在危险之极！所以他的命运亦要他自己兢兢业业好生维持。此时他不能与天下人为敌，只能与天下人为友；得人心则昌，失人心则亡。

俗语说的“一人在上，万人在下”。是一人，就不是阶级，是一人就没有力量，没有力量，就不敢用力。所以要消极不扰，免得惹出祸来。虽然孟子

[1] 缺第五节。——编者注

尝倡导行仁政，而经验所示，大家都颇知道还是不必有政治的好，所以“政简刑清”为理想。从前县衙门有一副对联，榜在门外：为士为农，有暇各勤尔业。或正或商，无事休进此门。

民众之间，盖早疏远成一无交涉状态，期无相妨碍，而庶乎得较久之相安。因此，有人说一句妙语：近代的英国人，以国家为“必要之恶”；中国人自数千年之古昔，已把国家当作“不必要之恶”了。（日本学者长谷川如是闲之言）

说到这里，我们可以看出中国数千年来只是消极相安之局，不是积极统治。既不是统治，统治阶级固然没有，“一个统治者”亦是不得已而为之词。只有少数人统治多数人的事，却没有一人能统治众人的事。中国从来反对用刑而重在兴教化，亦是不走统治之路之证。又古语说的，“马上得天下，不能马上治之”。意谓得天下是靠武力，既得之后，却不能再用武力。前面所讲武力统治，盖不适用于中国。其所以不适于武力统治者，即为未曾构成两面。

未曾构成两面，是中国政治不得不消极之故，非由于黄老思想。一般国家都是阶级统治，而中国独不然，因此说他不像国家。其“没有政治的政治”则源于不像国家的国家而来。一层一层都是事实，不是空话，不是虚理。

在这种“政治的缺乏”之下，无从产生近代的民主，然而其不尚统治（不尚刑，不尚武力，乃至少管事）而尚教化，以社会礼俗代国家法律，隐然有不少民主气息在其中。林砺儒先生对我说：假如西洋近代的民主叫作“德谟克拉西”那么，我便唤这个作“德谟克拉东”！虽属笑谈，正非无谓也。

## 七

从来中国社会秩序所赖以维持者，不在武力统治而宁在教化；小在国家法律而宁在社会礼俗。质言之，不在他力而宁在自力。贯乎其中者，盖有一种自反的精神，或曰向里用力的人生。请从两面分释之：

一、从伦理本位的社会构造，让人人向里用力。每一中国人，统为其四面

八方由近及远的伦理关系所包围；其日常实际生活，触处都有对人的问题。这问题比什么都迫切；如果人的关系弄不好，则马上不了。——父子、婆媳、兄弟、夫妇等，关系一弄不好，便没法过日子，乃至如何处祖孙、伯叔、侄子，以及族众；如何处母党、妻党、亲戚、尊卑；如何处邻里、乡党、长幼；如何处君臣、师弟、东家伙伴、一切朋友，种种都是问题。本来人类生活第一是对付自然的问题；而中国人于此乃将对人的问题提到前边，将对物的问题却放在后边。（此问题之转移，为中西文化不同一大关键。）人之对物，须眼睛向前看，力量向外用，有了困难，要从外面去求解决。若对人则不然。如不得于父母者，只有两眼转回来看自家这里由何失爱，反省自责，在自己身上用力，结果如何，不得期必，唯知且尽我心；此为最确实有效可得父母之爱的方法。其他各伦理关系，要亦不出此例。盖关系虽种种不同，事实上所发生问题更复杂万状；然所求无非彼此感情之融和，他心与我心之相顺，此和与顺，强力求之则势益乖；巧思取之则情益离；凡一切心思力气向外用者，皆非其道。

二、从职业分立的社会构造，让人人向里用力。在阶级对立的社会，其形势逼着人向外冲去以求解决，而职业分立的社会则相反，前已言之。此以大体上人人机会均等，各有前途可求，无当前为碍者，力气乃无可向外用之处而前途运命全在自求，则惟有自立志，自努力，自鼓舞，自责怨，自得自叹……一切心思力气，转回来，转回去，只能在自家身上用。

总而言之，中国社会处处训练人向里用力。从前一面所得的教训，如反省，自责，克己，让人，学吃亏……从后一面所得的教训，如勤俭，刻苦、自励、要强……贯乎其中者要皆一种精神而已。虽君临天下的天子，曾亦不能外乎此道，他亦与四民一样有其前途得失成败之大道；其道乃在更小心地勉励着向里用力，约束自己不要昏心暴气，任意胡为。有所谓“讲官”者，常以经史上历代兴亡之鉴告诉他而警戒他；有所谓“谏官”者，常从眼前事实上提醒他而谏阻他；总都是帮助他如何向里用力，庶乎运祚其可久。所以我们可以借用一句古语：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。而果得如是，则各方伦理关

系都好,各项事业又发达,便成了太平盛世。此其社会秩序,殆由社会自尔维持;无假于外力,而寄于各方面或各人之自力;是礼俗之效,而非法律之效,彰彰甚明。教化之为用,盖在培植礼俗,引生自力;于此正不可或少。

世称中国文明、印度文明、西洋文明为世界三大文化系统,各有其特异之点。在印度,最使人诧异者为其宗教之偏畸发达,什么都笼罩在宗教之下。在西洋,最惊人的是其征服自然的科学技术。若中国,则其大可异处即此社会秩序自自然能维持是已。中国人或不自觉其可异,然试从文化比较,或审乎社会进化之序者,即不能不推为人类一最伟大的成功,西洋之有识者,盖已多言之矣。

末了,我要说西洋近代的民主,是人人向外用力,两力相通,得其均衡之结果。在人人向里用力的中国,无论如何产生不出来这结果的。请读者理會理會看。

## 八

上次我说:西洋近代的民主,是人人向外用力,两力相遇,得其均衡的结果;在人人向里用力的中国,无论如何产生不出这结果的。现在接续讲这意思。

关于近代西洋人向外用力这一层,要请参看廿年前鄙著《东西文化及其哲学》。在那本书内,我指出这是西洋近代文明所由产生的总根源。并请大家注意理會两点:

一、要注意这是从头起就先认识了“自己”,认识了“我”,而自为肯定;如从昏聩模糊中开眼看看自己站身所在一般,所谓“人类的觉醒”其根本就在这一点(蒋百里先生译有《近世我之自觉史》一书可参看)。

二、要注意由此一切从我出发,为我向前要求去,所有眼前的人和物都成了他要求、利用、敌对、征服之对象。人与自然之间,人与人之间,皆分隔对立起来;浑然的宇宙,打成两截。

此向前要求向外用力的人生，则是中世纪宗教禁欲清修之反动，而为古希腊人于现世求满足的态度之重新认取。把一副朝着天的面孔，又回转向这地上来。

关于西洋近代的民主，产于向外用力的人生；而富于自反精神向里用力的中国恰无从产生这个之理，则十二年前旧著《中国民族自救运动之最后觉悟》一书中迭言之：

“伦理关系罩住了中国人，大有无所逃于天地之间之概。故如何将此各种关系处得好乃为其第一问题。”“伦理关系之弄得好，本在双方各尽其道。然此各尽其道，只许第三人言之。当事之双方则只许先问自己尽其道否。此先问自己，为永远无尽之先。故由此大家公认只许责己不许责人。”

“伦理关系期于合而不期于离。有时合之不能，离之不可，则相忍为国，以无办法为办法。事实上其真出于离，或真能行合之道者既不多，则归于两相忍隐耐受者，其在十之八九。故由此养成国民的妥协性及麻痹性。”

“试问以如此态度，在上之威权，其何由推翻？谁都知道近代的民主是由西洋人对于在上者之压迫起而抗争以得之者，所谓平等自由，实出于各自争求其个人本性权利而不肯放松以成之均势，及互不为侵犯之承认。然而从数千年伦理生活所训练的中国人，你怎能想像他亦有一天开发出这些东西来呢？”

“然而德谟克拉西之不得出现于中国，尚有更有力之原因，即中国社会构造之特殊是（指缺乏阶级）。……“此万国所无之国家制度，已臻妙境，寻不出复有何人必要来推翻他。但有效用之断续，而无根本之变革。——但循环于一治一乱而无革命。其不能有革命是铁的；其不能有德谟克拉西之产生是铁的。中国人虽自古有比任何国民更多

之自由，而直至于今，人权仍树不起保障，亦不能比任何国民。这古怪矛盾似乎不可解的现象，于此可得其解，其自由非自由也，人人以向外用力为戒，而收回之，大家各得宽放舒散耳。人权保障必须有不可犯之强力，即人人向外要求以形成之气势，此则于中国历史上永不能望见其开启之机者也。”

“其社会殆已构成一个‘自天子以至于庶人壹是皆以修身为本’之局。士农工商以及天子每个人心思力气还用诸其身，以求其各自之前途。其社会秩序人生幸福皆于此得之，故数千年相沿而不改。如或乱作而生民苦，则以为有失于是道，务求所以循归之，盖无有异议者。”

以上已可见大意，下次再续录。

## 九

上次引录旧著《中国民族自救运动之最后觉悟》一书中的话，来证明西洋近代的民主，产自其向外用力的人生。兹再续录两段如次：

“中国人和西洋人，在人生上是迥然不同的两样态度，两副神情；——这是我们先曾一再说过了的。态度神情之间，其几甚微；而天下大事正须于此取决。如我所说，不同之文化实源于不同之人生态度。西洋近代政治制度之辟造，虽有种种条件缘会之凑合，然语其根本，则在其新人生态度；——这亦是我们先曾一再说过了的。试看英国宪政是如何一步一步始得确立；法国革命是如何一次再次始得成功；以及其他各国革命史，就晓参政权是怎样争讨而得，个人自由是怎样反抗而得。若不是欧洲人力量往外用，遇着障碍就打

倒的精神，这‘民治’二字，直无法出现于人间。他不但要如此精神乃得开辟，尤其要这个精神才得维持运用。我们不是说过欧洲制度的妙处，使你为善有余，为恶不足，不待人而后治么？但他这种妙处，必要有一个条件才能实现，就是各人都向前要求他个人的权利，而不甘退让，如其不然，必致良善者受害，而恶人横行；善人为善不足，而恶人作恶有余；虽有圣人，不能为治。因为这制度里面，即以这制度本身（宪法及其他）为最高，更无超乎其上的来维持运用他；其赖以维持而运用者，即在此制度下的大家众人；又非要待大家的热心好义来维持，只是由大家各自爱护其自由，关心其切身利益而维持而运行。如果不是大家自与其本身有关的公共利害问题而参加，则大权立即为少数人所窃取；如果不是大家自爱其自由，而抱一种有犯我者便与之抗的态度，则许多法律条文，俱空无效用；这是一定的。态度神情实为生活习惯的核心；而法律制度，不过是习惯的又进一步，更外一层。自其人之态度神情以迄其社会之习惯法律制度，原是一脉一套，不可分析。法律制度所以为活法律制度而有灵，全在有其相应之态度习惯；虽视之无形，听之无声，其势力伟大关系重要固远在形著条文者之上。但中国一九一一年革命后则徒袭有西洋制度之外形，而社会众人之根本态度犹乎夙昔之故，相应习惯更说不上。所以当共和成立以后，十多年扰攘不宁，一般人说这都是大家太爱争权夺利的缘故。我则喜说这正为大家都太不爱争权夺利的缘故。此话看似有意翻案，而其实在当时正是一点真的觉悟。”

“欧洲人以其各自都往外用力，向前争求的缘故，所以在他制度里面，到处都是一种彼此牵掣，彼此抵抗，互为监督，互为制裁，相防相范，而都不使过的用意；人与人之间，国家机关与机关之间，人民与国家机关之间，都是如此。这在他，名为‘箝制与均衡的原理’

(principle of checks and balance)。所谓政治上三权分立,就是这个意思;其他之例,在政治制度上,在一般法律上,不胜枚举。”

## 十

本文停了多天未续,十分对不住读者,今日接续前文。

近代西洋民主政制里面,权力分立,一面相依为用,一面又相对抗衡,互为限制,原是沿着英国历史不知不觉演成的事实;然后孟德斯鸠乃从而为之说;然后若美国若欧洲大陆国乃有意识地著为法律制度。一句话明白地说,其所为如此安排配置者,正因为有其先乎法制而存在的事实。

造成此先乎法制而存在的事实,第一是其个人主义,权利观念,和人人向外用力的风气习惯。第二,是抱此主义此观念而实践发挥的新兴中间阶级,起而与旧阶级对抗,形成的一种均势。有此均势,而后代表国家权力的政府与构成国家份子的公民之间,乃能互为推动,互为制裁。而后权力的运用,乃得其道;个人的自由乃得其保障。一切法律制度至此才不是空的而有着落,才不是死的而有灵效。

但在中国社会有没有这同一事实,可为模仿近代西洋政制之所资呢?我恐怕是没有的;所有的是恰相反的事实。

中国最大的事实是伦理;一切一切都纳于伦理关系中。对于个人主义说,其意义恰为非个人主义;对于权利观念说,恰为义务观念;对于向外用力说,恰为向里用力。由于伦理,而在中国人与人之间乃无由萌生相对抗衡的权利平等观念。由于伦理关系的推演,而在中国政府与人民之间乃无由形成相对抗衡的形势。从而就不能有拥护权利平等的法律,维持势力均衡的制度。

中国更且是没有新阶级与旧阶级对抗而造成的均势。因为其社会构造,密于家庭,疏于社会,而几无所谓国家;贫富贵贱,转易流通,几无所谓阶级;彼此相与之间,尚情而不尚力。温和松软,几无所谓压迫。如是散漫无纪,流

转不滞，软和无力的人群社会，其阶级对立的形势根本不可见。则焉得而有政治上两方面互为推动，互为制裁的均势？

没有同一事实，可为此种法律制度之所资藉，而徒欲草订宪法，于白纸黑字上作工夫，以求其成功，只是笑话而已。过去是笑话，今后如其不改，还是笑话！

录自《光明报》（香港）

1941年

9月30日，10月1—4、6、12、14日，11月8日

## 中国到宪政之路<sup>[1]</sup>

在今日谈中国宪政问题，最不好谈。第一，是为了今日的宪政不好谈；第二，是为了中国的宪政不好谈。

何谓好谈不好谈呢？你谈出来的话，我明白；我谈出来的话，你明白。彼此三言两语，便将问题弄清楚。彼此谈了三次两次，便讨论出个结论来。这便是好谈，反之，便是不好谈。

何谓今日的宪政不好谈？宪政到了今日，远不像是三五十年前，一百年前，那样简单明了。就宪政本身说，近三五十年间世界史上演出许多宪政新例，形形色色，种种不同。你不能执其一，以否认其二。再就学者们的研究说，经过近三五十年的学术进步，讨论日深，其间议论亦日益纷繁。因此可能你有你所谓宪政，我有我所谓宪政，彼此谈了许久，未必谈得是一件事。但如说它不是一件事吧，却又非两件事。——这便大大不好谈了。

何谓中国的宪政不好谈？一个民族如中国者，其历史之久远，文化背景之深厚，真是世无其匹，非常特殊。因此中国社会究竟是什么社会，令人难于认识。多年以前之中国社会史论战，并没有寻得切实归落。彼此同是中国人，又谁能像外国学者那样谦谨，自承“我不认识中国”呢？然而你心目中的中国，却未必是我心目中的中国；说它是两件事固然不可，而正各有所见各有所谓，亦并非同物。则如何乃是中国到宪政之路，当然便可以东说西说，而大家说不拢了。莫说三次五次讨论不出结论，就这样谈下去，十年八年亦是白费唇舌。

---

[1] 著者此文属稿时，日军侵桂林，故未及终篇。

所以我们现在第一要确定什么是宪政，第二要认识明白中国社会。这两点弄清楚了，那么，今后中国究将如何实现它的宪政，自然才好谈。

## 一 试论什么是宪政

究竟什么是宪政？我不是研究宪政的专家，最好不要请教于我。然而我为了发表我对于中国宪政问题的意见，既来写这篇文章，却必须确定我之所谓宪政。假如我说的不对，有人能指正之，说出一个对的来，那岂不甚好。

照我所了解的而说：宪政是一种政治。政治是指国家的事而言。国家则是人类最强固的一种社会生活。从乎理性的解释，国家应为自愿的团体组织；但事实上截至今天为止，总还是有统治被统治两方面；强制多过自愿。不过自中古转入近代以来，由于经济进步，文化增高，理性之开发不可遏抑，片面强制渐不可能，于是而宪政出焉。宪政是一个国家内，统治被统治两方面，在他们相互要约共同了解下，确定了国事如何处理，国权如何运行，而大家就信守奉行的那种政治。宪政之“宪”，便是指相互要约共同了解下所确定者而言。“立宪”之云，便是有所确定之意。这种确定，有时是一种成文法，通常称为“宪法”。但果真彼此各有力量，谁亦不敢欺侮谁，而又诚信相孚，则共向了解者自然共守不渝，亦非必一一著之文字，昭告天下。

试再问：他们所必须确定者，是那些事项呢？这大概有两项为最要——

一项是国家和其组成分子相互间之权利义务关系。所谓组成分子自然就是人民；而国家照例由政府来代表它。事实上，政府或直接或间接总为统治阶级所掌握；而人民则正是被统治的一面。其相互间的关系，正为争点之所在，必须一一确定之。大约在开初，总偏于限制国权之滥用，而保证人民的种种自由。到最后，又转而加重国家的义务，明定人民之积极的权利了。总之，立宪就是于此等处有所确定；反之，于此没有公认的准则，便不是立宪国家。立宪不立宪，首先从这里分别。

一项是代表国家行使国权的为那些机关，其彼此间如何相关系，而职权又如何划分。上面说了，代表国家行使国权的，照例便是政府。但在立宪国家，其政府不是由一个人独揽或一个机关包办的，而至少分作几个机关，配合来运用。例如元首没有内阁副署，便不能发号施令；内阁不得国会通过，便不能决定其施政方针和预算，国会没有行政官署和各级法院，则其立法亦无由见诸实施。这些机关各有一分权力，而都不可能任意为所欲为，以防国权之滥用。同时为大局从积极一面设想，仍不能不求其运用之灵活。所以其间分际关系，都要加以确定，得一公认才行。又假如是联邦国家，则各邦与联邦中央之间的分际关系，亦必须明白确定。总之，立宪就是于此分别有所确定；反之，于此浑而不分，漫无规制，便不是立宪国家。立宪不立宪，再就是从这里分别。

什么是宪政，如上所论，似乎亦不难知。是的，宪政之本义要不外是了。然而要晓得，这只是本于宪政初起的形式而立论；后来发展变化，便多不同。

## 二 民主精神之分析

近三五十年世界史上演出许多宪政新例，其中最特别亦最值得注意的是苏联。苏联是完成宪政最后的一个国家。而我们上向所论，却大体是以英国为准；英国正是出现宪政最早的国家。两下比较，其间颇多极端不相合之处。今为说明其极端不合而卒又相通之故，我们要先来讲一讲民主。

照我所了解的，民主是人类社会生活中的一种精神。这种精神，细加分析可得五点：

第一根本点，就是我承认我，同时亦承认旁人。我有我的感情要求，思想意见，种种；旁人亦有他的感情要求，思想意见，种种。所有这些我都要顾及，不能抹杀，不能排斥之，灭绝之。若像俗语所说，“有己无人”，便是反民主。

第二，从承认旁人，就有“平等”这一精神出现。那就是不但承认旁人之存在，并且承认旁人亦不比我低下，而大家彼此平等的。若像俗语所说，“唯我独尊”，

便是反民主。

第三，从彼此平等，就有“讲理”这一精神出现。那就是彼此间的问题，由理性解决。什么事情大家说通，你亦点头，我亦点头，就行了。不能硬来，不能以强力来行己意。所以凡不讲理，而要“以力服人者”都是反民主。

第四，从平等而讲理，因而就有“多数人大过少数人”之一承认，俗语所谓“三占从二”，少数服从多数者是也。所以遇事大家开会讨论商量，公同取决，是谓民主；其中盖含有承认旁人，平等，讲理，取决多数之四点。民主之“民”，指多数人而言。民主之“主”，则有从多数人的主张，以多数人为主体，由多数人来主动，三层意思。

第五，大家的事，当然大家商量决定；然若一个人的私事于大家无涉者，便非大家所应过问了。于此而过问，而干涉，岂非又抹杀旁人的感情要求思想意见了吗？于是就有“尊重个人自由”之一精神出现。近世欧洲“人权天赋”之说，大抵由个人感受太过干涉，太过抹杀，以致发生反抗而来。其所谓“个人主义”不外要提高个人在团体中之地位，认为团体要相当尊重个人，正是一种民主精神。

民主精神，实涵有以上五点；所有末后四点盖皆从头一根本点推演下来。这一切本都是人情所恒有，并不稀罕。但求其五点兼具，发挥尽致者，则似乎人间又远没有一个这样的社会。因此，民主不民主只在其正面一长一消上见出，只在彼此比较相对上见出，而非绝对如何的事。又此五点，虽恒相联而不必同时具备，每每一时一地各有其特殊之表现，或不同之风尚。此时此地，彼时彼地，此地彼时，彼地此时，此五点者有隐有显，或申或绌，曲折参差，不可一例相衡。例如英国风尚极重个人自由，而不求经济上之平等；苏联看重经济上之平等，而忽于个人自由。即以英国社会而论，其政治上机会之平等远过于百年以前，而自由风尚却视昔修改甚多。又如中国文化，自古富于民主精神，初不后于近代之西洋人，然而中西相较，彼此所表现者每每互异。关于此层，后当更论。

### 三 宪政与民主

说“宪政”就等于说“法治”；却是法治卒必归于民治。何以言之呢？

“法”这样东西，应该是为国人所公认而共守的；此所以有“国法”之称。依理言之，此国法便须是国人公共的意思，绝非任何一个人或一部分人可以其意思加于全国人身上的。翻转来说，若非出于国人公共意思，便不足以当国法之目。然而经济未进步，一般人文化水准太低，不能表现他们的意思，结果就落到全国以少数人的意思为意思。——这是必然之事。此时自不免由他们来颁定法律，而算是国法，要国人共守。讲老实话，便在今天这文明世界上，似此情形，那一个国家能免掉呢？至多不过某一国家好些，某一国家又差些，程度上不同罢了。然而这期间却亦有一界别。不可混过，不可忽视。

这界别，便是立宪不立宪之分。立宪国家，不管它实质上能否免于此，但在形式上它总要做到不如此。——形式上总要做到两点：

（一）以国会为立法机关，非经一定程序，不能成为法律；

（二）法为最高，国人于此定其从违，任何机关命令亦不过依法而发出的，绝不许以命令变更法律。

前一点，即表示国人公共意思为法，法为国人公共意思。后一点，即不承认任何个人或任何一个机关，可以其意思要国人遵从。这种原则之确认，非一般不立宪的国家之所有，所以究竟大不相同。

所谓“法治”非他，即对此种原则之确认及其实践。法治之“法”，既为国人公共意思，则法治内涵恰是民治，我们于此已可认出了。又通常说，政治上的民主不外两点：一是国家对于个人自由之尊重；又一是国家大事付之国人公议公决。而立宪国家所要确定的，亦便是在此。则政治上的民主（民治），为宪政应有之义，不可或缺，自甚明白。

但法治与民治，并不是同义语；宪政亦终不等于民主。譬如一个国家统治被统治两方面，在政治上果真有他们共信共守者在，我们就得承认它是宪政。

其所共信者愈明确，共守者愈真切，就愈见他们宪政精神之高。却是他们所共信共守者，果全合于民主精神否，实不一定。根本上统治被统治打成两截这一事实，早不合于民主精神了。试就英国这一实例来看，英国的宪政自来是好的，英国的法治精神自始就很高，但从实质上核论其民主成分之增高，却只是后来之事而已。此层随后就可论到。

我们把宪政与民主之关系，总结一句：政治上民主精神，就过去历史来看，端有赖于宪政之出现，乃得渐次开发出来。或云：宪政之出现于人类历史，不外是为政治上渐次开发其民主精神。

#### 四 英国之例

政治上的民主，就是借着宪政而有一点，进而再多一点，再多一点，再多一点，如此步步增高的。其最好之例，自然便是英国。英国宪政渊源中古，数百年来所含民主成分日高，时或外表可以不变，而内里自有脱胎换骨之妙。试就现在的事追溯上去，数一数看。

谁都知道，现在的英国一切国事决于国会（巴力门），而国会议员则选自民间；选举权是普及全民的，没有不平等的限制。以云民主，似可无憾。但一经按核，便知其权力之所寄，前后大有转变，而实行普选亦只是最近的事。原其所谓“巴力门”者，实包有英王，贵族院，众议院三方面在内。固然今日之“巴力门”，实际上几乎就是一个众议院而已。而论其确立此种地位，尚须以1911年为准。在此以前，事实上其地位早居重要，固不待言；而上溯到十五世纪以上，却正是贵族院权重呢！再追上去，此两院制又由三级会议而来，那时大权还是在英王的。即在今日，英王特权依然具在，不过暗中移归众议院之多数党，以为政治上必要时之运用了。

就在大权逐渐移归到众议院之际，选举权一步一步推广到社会各阶层，众议院由之愈得深植其基础于广大社会。亦可翻转说，众议院因选举权之推广，

而地位愈形重要，取得了大权，两面是互为因果的。计自 1832 年、1867 年、1884 年、1918 年、1929 年，选举权前后经五次之改订；最后一次，方将过去不平等之选举大加清算，确定普选之制。此不过距今十数年之事而已。

政治上之民主，不外前说以国事付之国人公议公决，和国家尊重个人自由两点。前一点以渐而进，既如上所述；后一点虽不全同，亦不相远。英国人笃嗜自由，特成风尚；法院于此，遇事必予拥护。即从法院判例中，或巴力门所制各法律案中，而人民各种自由即以确立；初不待宪法条文明示保证或赋予。其间一切多循乎事实而来，则渐进之迹自亦可睹。及至晚近，虽好自由之风并不衰替，而时移势异（特自上次大战起），国家干涉之事不免与日俱增。这却不可作退步看，而宁为民主路向中的进步。

法国学者笃奎尔（Toquerille）研究英国宪政，尝太息说“在英格兰，宪法常常不断地改变，严格言之，它未尝有实际之存在”。<sup>[1]</sup>这话自然很对。但根据我们的研究，更可为之进一解。我们说：

立宪就是有所确定。数世纪以来，英国盖不断地有所确定，以至于今。每一次它有所确定而共守，每一次它便是宪政。虽所确定者，不久又有改动，以致其内容总不一定；然其为宪政则未尝变，其每一次改动总是向着民主精神前进则未尝变。是看似它未有实际之存在者，固自大有其实际在也。它的实际就是：以宪政替英国渐次开出其政治上之民主精神。

## 五 再看苏联如何

自有宪政之英国出现，世界各国先后则效，虽因时因地各有变通，不能无出入，然大致看去总是那回事。只有苏联蹊径独辟，尽有极端不合之处，似难以宪政相许。但近年世人眼光对它又渐转变，似乎亦可接近。据我们看，其间

[1] 据戴雪著（雷宾南译）《英宪精义》，第 12 页，商务印书馆。

原有可通之理，不过却有一段曲折。

它所不合于宪政者：第一，它是共产党独霸之局，或如它所云“无产阶级专政”；这种单方面的事，自无“相互要约，共同了解”可言。第二，人民生命财产毫无保障，一切自由都谈不到。此种情形，特以头两年军事共产时期为甚，特以格拍乌（秘密警察）之横行为其明证。第三，大权集中一处（指苏维埃大会及其执委会及其主席团），立法，行政，司法浑而不分。

照这样说来，似无讨论余地了，如何又说可通呢？这就为宪政实以民主为其应有之义，且是不断地向前进；而它正同样是趋向民主的。为要说明它自己，它将站在民主立场先批评英国。第一，将指出英国人民除百分之六独立自营生活者外，有百分之九十都是受雇于人，靠工资为生活的，而其他百分之四恰为雇主。生产工具如此被垄断，大多数人在经济上受制而不得自主，其影响于政治是不待言的。第二，影响舆论之有效的宣传工具如报纸、广播电台之类，亦多为资产阶级所操纵利用。此其足以影响政治亦是不待言的。第三，初等教育在英国虽已普及，但工资生活者中约百分之九十不能升学，所受学校教育仅到十四岁而止。教育机会如此不平等，则政治机会之不平等随之。第四，往英国历来执政者多出自世族门第及财富之家；特别是政府文官（巴力门决议有待他们执行），主教（他们像报纸样能影响舆论），法官，银行和铁路的总经理等，几乎全部出自同一少数阶级。<sup>[1]</sup> 总上四点，是其阶级统治有难为讳者，则民主政治不免于空言。

这样的民主，既令人不满足，就有别寻途径之必要。于是而有苏联这一条路出来。以下可作为苏联申明它自己的话。

原来英国人之爱好自由和服从公论，其精神实非其他民族所及。数百年来政治上之民主步步开展，蔚然为一世之冠，谁能抹杀。不过却不免忽略一点事实。事实上，一个人生活未得稳贴，或教育未受充分，则许给他自由，他亦难

[1] 此四点据（英）斯隆著（邹译）：《苏联的民主》，生活书店出版。

于享用之；请他预闻政治，他亦不得尽量参预。况且经济上既有垄断，则政治上之垄断自亦事实所必致。恰在英国忽略之处，便是苏联着眼之点。它着眼在解决社会经济问题。同时亦是志在给大家同受较高教育，求得文化水准普遍增高。盖必如是，而后每一个人乃为不折不扣的一个人。政治上虽欲不民主亦不可得，民主政治乃实现而不虚。但这非建立社会本位的新经济，就办不到。所以其意不徒在经济而止，而其着眼点和入手处却非在经济不可。因此它首先将“主要生产手段国有”和“不劳动不得食”，这经济上两大原则揭出；而政治上的自由与民主，却不忙提到。

非但如此，而且它基于下面两点理由实有领袖独裁和阶级专政之必要。

第一，它这种运动自是一大革命，面对着两面敌人：在外则西欧资本主义正强，在内则旧日封建余势尚厚；而它全然要处于一指挥作战之状态下。

第二，这样经济建设及其社会全部文化之建造，必须以一贯之方针计划完成之，势不容筑室道谋。

领袖独裁是一种事实；阶级专政则更有它的理论在，这就是国家之为物，原是一强制的组织，凡强制，必有强制被强制两面，斯阶级统治所以为国家定型而不可逃。但从乎民主政治之旨趣，不应再有“治人”“治于人”之分，而必须合一，归于吾人之自治。所以在国家之内，是没有民主政治的；真正民主政治必为国家之消灭。在它止是要作这种消灭国家的功夫。不过此却非可一步登天之事。当其从经济入手，以迄全部社会改造之完成，还要假手于“国家”这机构。此时“国家”仍为一阶级统治之局；所不同的，是原来被统治之无产阶级起来作统治者，执行这一大改造计划，以渡达于阶级之泯化。犹之乎近代国家资产阶级的统治一样，在其本阶级内未尝不民主；此所谓无产阶级专政之“专政”两字，盖对于无产阶级以外而言。当新建设逐步达成，国内外情势日趋稳定，起初民主在无产阶级圈内者，此时便可将圈圈放大。最后到不设圈界，那亦就是平等无阶级社会之实现了。

以上是关于政权公开不公开之解说。至于人民自由没有保障，在一般国家

遇着非常事变，入于紧急戒严状态，岂不是亦有这类情形。且又可分两面解说：它为制止无产阶级以外之反动而用特别手段，正等于一般国家对付乱党之例；对于本阶级内，则它又正像罢工期间的职工会，以各种必要手段来执行其高度纪律一样。

总结束说，对于人生情调、理趣，它和英国人本有不同：一则偏于乐群而以社会为重，一则偏于乐自由而以个人为重。这是事实。但除此以外，它和英国同样相信民主原则，要求民主生活，没有根本的不同，像法西斯国家那样（法西斯不相信民主原则，不要求民主生活）。而且二十余年来之勇猛精进，经济生活文化水准均如预期之普遍增高，政治上之民主果亦随之逐步实践（恕不枚举）。其事，世人既无不见之，一向疑忌心理已然大减而代以彼此接近之心情。只以国际战争又作，其建设进程为之顿挫，其政治亦难成常态；民主政治之完全实现，犹有待于今后。然即今所表见者，固已可使我们相信它并非邪魔外道。我们不妨承认它与英国——一般宪政国家之代表例——同是宪政；其渐次为政治上开出其民主精神来，并无二致。不过在同一目标底下各有各的路线而已。

## 六 由阶级统治到民主政治

此时我们有必须说明之一事：阶级统治与民主，虽若矛盾不相容，但欲达于民主政治，却非赖有阶级以为过渡不可。如英，如苏，皆显示此理。

我们这里所说阶级，指经济上有剥削与被剥削之分，和政治上有统治被统治之分而言。不事生产劳作而享用转厚，即是剥削。治人而不治于人，即是统治。这虽是两桩事而每每相兼。或则以统治而兼剥削，如封建地主；或则以剥削而兼统治，如近世资本家。关于阶级之如何发生，这里不谈；所要讲的是阶级废除之所以有待。有待于什么？简单说，有待于劳心劳力之合一不分。正如孟子所说：“劳心者治人；劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人”。治人，治于人二者未能合一，实为劳心劳力二者未能合一之故。但如许行所说：

“贤者与民并耕而食，饗飧而治”，以劳心勉强合于劳力，那样却是不行。那样不是顺着社会进步趋势走，而是逆转了。一定要等到生产工具生产技术高度进步，以蒸汽机电机一切物理的动力替代人力，劳力者自然化为劳心才可。——因为少用人的体力而多用人的心思，原是生产技术进步之一定趋势。

这种进步，可得两面效果：一面是为人们腾出极多之闲空，以便大家都很受教育求学问；一面是使生产工作与学术生活极相接近而不相碍。本来读书受教育，实在是一种高等享受，其中表示着人们有闲空；人们有闲空，表示着社会的富力。像我们今天得以享受教育，实为经济上相当进步，而又有好多人在生产上服劳，才腾出空闲来给我们的。假如经济不进步，生产力有限，而又要一切人享受同等教育，那非大家一同挨饿不可。所以人类历史上，从不见有这样事实。而事实所趋，亦就自然在阶级分化了。古有“不患寡而患不均”一句话，其实正为其寡，所以就不能均。人类要废除阶级的理想，早就有了；而一直到今天还难实现，完全就是基于这种事实上的必要。只有生产力进到极高，如上所说者，而后乃有人人同受较高教育之可能；这种事实上的必要，才被取消。同时，那非平等不可之势亦才于此奠定。所谓非平等不可之势，就是：人人均受较高教育，人人均从事学问，文化水准普遍增高，彼此知识能力相差不远，这一伟大事实。盖能力平等，为一切平等之母；而教育平等又为企图能力平等之道。阶级废除之有待，正待此耳。

这其中含有生产手段归公之一义，未曾说出。因为它是随着生产技术进步而来，又包含在生产力进到极高之内的。盖社会当生产技术简拙之时，则各人各家私有其生产手段而自行其生产，实为方便。只有在技术大进步之后，才有集中为大规模生产之必要，而此时生产手段亦不可能分拆零散，于是乃形成其归公之势。而且为了完成生产力高度进步，亦非将生产手段归公不可。所以社会主义和生产力进到极高这一句话，原不可分。不过点出来，自然更明白。

亦只有生产手段归公，经济生活社会化，而后乃能完成社会的一体性，大家在社会中如一体之不可分。社会既达于一体，而后社会间自无不均平之事。

如上所说，教育机会平等一类事，自有不待言者。要想社会达于均平之域，只在均平上求，是求不到的。却必在这一体性上求才行。此不可不知。

说到这里，则最后民主政治之实现，有待于经济上社会主义之完成，其理甚明。阶级统治是现在的事实，谁亦跳不过这事实去；只有从现在脚下向着民主政治那一鹄的，一步一步走。所不同者，英国起脚太早，未曾认明此理；然步步走来，正亦不能外于此理。苏联末后赶上，却是先经认明此理，而有计划地前进。

## 七 阶梯原理

我们知道，政治上之民主不外两面：一面是政权之公开；一面是自由之保障。所谓“欲达于民主政治，非赖阶级以为过渡不可”的道理，可分就这两点来说明。

论理既说政权公开，便应公开给全国所有的人。但政治上都是力量对力量之事，并不像哲学家推理一样。如上所明，政权之公开原为经济进步社会形势开展所促成，非从理论演绎而得。全国人力量均等之势，既不可骤期，则政权亦只能随经济进步社会形势变化而逐步公开，没有一下完全公开之事。最后公开了，自是无阶级，但中间过渡者仍必为阶级，与原初之阶级统治颇相类似。这里说阶级，系指“从社会地位利害关系而联成之一群”，在彼既有其“阶级意识”，在人亦以此相待者。除中国社会独以形势散漫，阶级分化不明外；此在欧美日本社会中，皆划然若有可见。

何以必赖阶级为过渡呢？须知政权在旧统治者固不乐于公开以予人，抑政权亦初不同于酒食，为人人所欲求（此以选举权每遭放弃，至有行强制投票者，可为明证），又不等于仁德义举，特有待于贤豪之热心，而要在其利害关系足以相及，自然引起关切注意，乃不惜时光不惜金钱，以求参预乎其间。此固非具有相当经济地位知识能力者不办。像那一般劳力为生者，不消说；便是像中

国旧日读书人，亦多半来不及。因为这种参预，亦不过参预某些问题之讨论决定。其事固不可当一职业以营生活，这只有西洋封建末期，都市复兴，那些营工商业者适当其选了。即在他们，起初亦还不是自动要求，而是旧统治阶级寻到他们头上（所谓三级会议），随后乃生兴趣。假若不是既在旧统治者圈外，又大有别于乡农齐民，崭然自成一新阶级，安得有此？

这一阶级固然还不曾组成一大团体，却正从许多团体而来，或亦涵有许多团体。各城市自治，是其地方性组织，各行业公会，是其职业性组织；从宗教信仰上，还有各教会组织。因此他们可以随时联系起来，共同应付他们的环境，渐由被动而主动。此时政权之公开到他们身上，客观的必要同主观的要求，均在形成，其事遂不可已。在理论上，虽公开应不限于他们；在事实上却不可能泛及众人。徒有理论之必要，是不行的；还待有事实之必要；徒有其必要是不行的，还待有其可能。一般劳苦大众，没有空闲，没有知识能力参预其间，便是不可能之大者。像前举英国之例，从限制选举权慢慢一步一步公开到无所限，正是循乎事实发展之自然。

自然就好，不自然必出毛病。假如生产力没有增进，文化水准没有提高，而早行普选，不是给少数人以盗窃民意之机会，便是决大计于众愚而误事。所以英国的政治学者曾指陈：

倘若四百年来，早经存有极普通之选举权，因之遂存有极大选举团于国内，我敢断言：英格兰必不有宗教的改革，朝代的变更，相异信仰的容忍，甚至正确的日历。打谷机器，汽力织布机，多轴纺纱机，以至蒸汽机，于是亦均要被禁绝不用。即在今代，强种牛痘会要不能举行。<sup>[1]</sup>

[1] 梅因著：《大众政治学》，97页；转引自《英宪精义》，71页。

当产业大兴，资本势力取封建势力而代之，此新兴阶级无形中进据统治地位。却是另一新阶级势力，又从下面起来。此即劳工阶级，又被称为第四阶级的。他们更且有工会工党等组织，以从事经济上政治上各斗争。此时政权之公开到他们身上，客观必要主观要求以及事实之可能，又渐都形成；普选实行固不消说，就是工党之入阁组阁亦出现了。国家政权就是这样随社会进步而逐步开展，有如升阶或落梯然。倘若不如是，则如何得有政权公开之实现，反不可想象。

由“天赋人权”之倡说，曾成为一时信念；个人自由之得到尊重，似乎一朝而泛及众人，并不假阶梯一步一步展开。其实亦不然。如我们所习闻西洋史上“自由市民”一词，正是对封建下不自由农民而说；上面讲那先取得参政权的第三阶级，亦就是早得自由的他们。自从立宪之后，在法制上人民固享同等自由，没有像限制选举权之事。但实际上一个人能否当真享有其自由，还看其经济条件知识程度等如何而定；并不因法律之规定平等而平等。经济条件知识程度既恒视乎其阶级地位而异，则自由因阶级而有异，随社会进步而逐步实现，其理易明。而更重要的，还有下面一层道理。

自由是什么？自由是国家（团体）与个人之间的界限；个人不得越出此界以妨碍团体（国家），团体不得侵入此限以妨碍个人。英儒穆勒所著 *On Liberty*（《论自由》）一书，严几道先生译为“群己权界论”正为此。然求国家与个人各得其平，实一理想境界；如何而得实现此理想，却大成问题。盖以个人对国家太渺小了，又安得有力量划清此界而守之？没有力量，只空谈以讲理，是不行的。此时就需用阶级了。原来国家亦只是一名义。除对外有时表见全国力量外，当其对内实不能不以统治阶级的力量为力量。西洋近代于旧统治阶级外，既有资产阶级兴起，其经济地位文化程度既足以申其自由之要求。更且他们非散漫之个人，而如前所说随时可能联合起来，共同应付他们的环境。假如其中一人被侮，其所属团体便感受威胁而要反抗，其整个阶级便为之不平而难坐视。以此阶级与彼阶级相抗衡之形势，遂以保障了个人自由。倘若不是这样，则如何而得有个人自由之保障，反不可想象。

从社会自然发展来看，非以阶级作梯子不可能达于民主，既指陈如上。更妙的是苏联表面作风大不相同，它有意地建造民主社会，仍旧少不得以阶级作梯子。它必从乎无产阶级立场，运用无产阶级力量，借着无产阶级专政，执行一大计划而后乃得完成这一大工程。它不以资产阶级为过渡，而以无产阶级为过渡，只是将阶级原理掉转来用而已。

录自《民宪》（重庆版）

1卷3、4、5期，1944年

## 社会演进上中西殊途

### 一 社会构造是文化的骨干

以我所见，旧日中国既不是近代西洋人个人本位底社会，亦不是最近一些西洋人所企图造成之社会本位底社会，乃是一“伦理本位底社会”。同时它亦没有像西洋中世封建社会或近代资本社会那种阶级对抗，原不是如唯物史观家所说底一种“阶级社会”，乃是一“职业分途底社会”。

我一向用这“伦理本位，职业分途”八个字，点出旧日中国没有受近百年西洋影响底社会构造之特殊，具见于《乡村建设理论》一书<sup>[1]</sup>。至于其构造特殊之所由来，亦窃有所见，即这里所要谈底“社会演进上之中西殊途”。而同时亦就谈到了此特殊构造之内容。

“中国社会到底是什么社会”？此一问题之提出，盖始于民国十六七年革命高潮渐落之顷，其意原在追问中国革命到底是什么革命，而一本乎唯物史观的理论为出发底。虽因其豫先存一成见在胸，不能寻得中国社会构造之真象；然而却引出人们对中国社会构造之寻求，这是非常好底事。一时一地之社会构造实即其时其地全部文化之骨干，此外都只不过是皮肉附属于骨干底。若在社会构造上，彼此两方差不多，则其文化必定大致相近；反之，若社会构造彼此不同，则其他一切便也不能不两样了。这里并没有说其他都是被决定底意思。在决定或被决定上每每是互为主客底。我们不过指出这里是文化要领所在。

---

[1] 具见《乡村建设理论》第23—54页。

## 二 近代西洋社会生活

时论恒举“赛恩斯” Science、“德谟克拉西” Democracy 为近代西洋文化两大特色；这是不错底。前者正是其学术头脑方面的特色；后者正是其社会人生方面的特色。“德谟克拉西”中国意译为民主或民治。此虽远自希腊已微见于政体，但毕竟为近代乃有之特色。西洋社会人生，从中世到近代一大转变，其间所谓“宗教改革”“文艺复兴”“人文主义”“启蒙运动”“人权宣言”，外观上形形色色，骨子里一贯下来原都相通，德谟克拉西风气即形成于此。既经过种种运动奋斗，以至革命流血，而后乃得奠定其原则，实现其制度。这当然不是往世之所有，亦不是他方所能有了。

要知西洋近代这一转变，实在是对于其中世社会人生之反动。所谓自“宗教改革”以迄“人权宣言”一贯相通底，无非“我”之觉醒。<sup>[1]</sup> 直接间接要皆“个人主义”“自由主义”之抬头。“个人主义”，“自由主义”，是近代文化之主潮；从思想到实际生活，从生活的这一面到生活的那一面，始而蓬勃，继而弥漫，终则改变了一切。它不是别底。它是过强底集团生活下激起来底反抗运动，见出一种离心倾向，而要求其解放者。所以果能从这一特点向上向下追求去，我们不独可以认识近代社会，并且可以明白其所从来，对照着亦就看出社会演进上中西之殊途。

德谟克拉西风气，实为人类社会生活一大进步之见征。所谓民主制度，正不外一种进步底团体生活。进步底，乃对于不进步而说，其特征在：团体中个个份子从不自觉渐有了自觉，从被动渐转入主动；团体于是乃不能不尊重其个人自由，并以团体公事付之公决。盖社会契约说（Doctrine of social contract）不合于人类历史事实，学者之论证已明。人类之集团生活，出于不自觉地构成；其间多数人之处于被动，原始已然。必待经济进步，文化增高，而后渐渐改变。

[1] 参看前章，及蒋译《近世“我”之自觉史》前半。

此改变在任何一较高文化社会要莫能外。不过因西洋中古社会生活，其集团性过强，对于个人干涉压制太甚，从而其反动之来亦特著。离心倾向于社会生活，虽非佳兆，然此则适以救其偏，而得一均衡。均衡是最好底事，团体生活经其份子自觉主动地参加，尤见生动有力。一二百年间，西洋社会所以呈现高度之活泼，进步如飞，造成今日灿烂之文明，要得力于此。

事同一理，日本以东方小小农国，在短短三五十年间，所以能突飞猛进，大大提高文化水准，倂伍西洋，称霸东亚者，正亦得力于明治维新，接受此近代潮流，以自由权公民权付予国民，社会生活丕变之故。

### 三 最近潮流之转换

但此所谓近代潮流者，到现在早已退落，成为过去之事了。其转换就在上次欧洲大战中。从大战后到现在，完全为另一潮流之代兴；这就是与个人本位相反底社会本位思想，与崇尚自由相反底讲究统制，不惜干涉人们的一切。

这一潮流却由两面发端：一面是布尔塞维克<sup>[1]</sup>在俄国；一面是法西斯蒂<sup>[2]</sup>在意大利。时势所趋，虽重个人尚自由最早且久如英美，趣味最深如法国，几亦莫能自外；事事步趋西洋如日本，常常处于被动如中国者，更不待论矣。这不止是一时风气，其方针所指实将开出人类社会生活之一新局（社会本位底社会）。

为什么转换到如此相反，实为百余年前底人所梦想不到。<sup>[3]</sup>寻其转换之由，盖当解放之初经济上深得“个人营利自由竞争”好处者，末后社会上又大受其弊。特别是盲目生产，经济上陷于无政府状态，演为周期恐慌不能自休；在内则阶级斗争，在外则民族斗争，整个世界痛苦不安，人类文明有自毁之虞。方在利弊相间之时，早已有反对理论；然而未发挥到它尽头处，事实上是不会转

[1] 即布尔什维克。——编者注

[2] 即法西斯。——编者注

[3] 英国前首相自由党首领劳合·乔治曾深有此叹，见1934年报纸。

变底。卒以上次大战结束前后，时机到来，此伏流遂涌为高潮。虽以各处条件不同，表见之姿态各异，然其倾向一致固自明白。要而言之：集团又压倒个人，保护干涉替代了放任自由，最近潮流正为近代潮流达于其末流时之反动。

#### 四 对照来看中国社会

西洋自中世纪到近代，自近代到最近，始终在团体与个人个人与团体，一高一低一轻一重之间，翻覆不已。这是他们思想上最大问题之一（亦好比唯心唯物问题一样）。什么“个人主义”“自由主义”“社会主义”“极权主义”“全体主义”，……如是种种热闹非常，议论纷纭。但在旧日中国人对此，简直不能了解，因他们根本缺乏这个问题，团体和个人这两端，好像俱非他所有；他所有者，恰好是中间一回事——那就是家庭伦理。

以近代西洋与旧日中国对照来看。西洋以个人直接隶国家，每个人有他一份公民权以过问国事，同时国家法律保障他的身体财产种种自由。在中国则有“国之本在家”“积家而成国”之说；法制上明认“家”为组织之单位。<sup>[1]</sup>财产为家庭共有；父母在世别居异财，为法所不许。而西洋则父子异财。夫妻异财。西洋视婚姻为个人之事，恒由男女自主之；中国则由亲长作主，视为家族之事。个人失业，国家任其救恤，为西洋通例。中国则求恤之事，首在宗族，次则戚党而已。其他类此，不烦枚举。研究中国法制史者说：

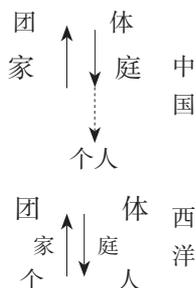
从来中国社会组织，轻个人而重家族，先家族而后国家。轻个人，故欧西之自由主义遂莫能彰；后国家，故近代之国家主义遂非夙习。……是以家族本位为中国社会特色之一。

（陈顾远《中国法制史》第六三页）

[1] 商务印书馆出版陈顾远著《中国法制史》，第68—174页。

这大体是对底。我从前曾为此作了两个图<sup>[1]</sup>；其第一图如下：

中国西洋第一对照图



图例：以字体大小表示其单位位置之轻重，以箭形线一往一复表示其互为直接关系，虚线则表示其关系不甚明确。

## 五 试解释其所以然

家庭在中国人生活里关系特重，尽人皆知；与西洋对照，尤觉显然。现在要追问其缘何如此。冯友兰先生近著《新事论》中有“说家国”一篇，似在解答此问题。他大致是本于唯物史观，以生产方法不同来解释底，兹摘引原文，以见大意：

在某种底生产方法之下，社会必须有某种组织，人必须有某种行为。对于人此种行为之规定，即是道德。（中略）生产方法不是人所能随意采用者，因为用某种生产方法，必须用某种生产工具。如某种生产工具尚未发明，即不能用某种生产方法，人亦不知有某种生产方法。所以生产方法随着生产工具而定，社会组织随着生产方法而定，

[1] 图见《乡村建设理论》第54页。

道德随着社会组织而定。生产方法不是人所能随意采用者，所以社会组织及道德亦不是人所能随意采用者。

在未经产业革命底地方，无论是东方是西方，生产方法在某一阶段内，都是以家为本位。用以家为本位底生产方法，即所谓生产家庭化。有以家为本位底生产方法，即有以家为本位底生产制度。有以家为本位底生产制度，即有以家为本位底社会制度。在以家为本位底社会制度中，所有一切底社会组织均以家为中心。所有一切人与人底关系，都须套在家底关系中。在旧日所谓五伦中，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，关于家底伦已占其三。其余二伦，虽不是关于家者，而其内容亦以关于家底伦类推之。如拟君子于父，拟朋友于兄弟。

经过产业革命底生产方法，主要是用机器生产。用机器生产，必需大量生产。（中略）所用底工人，不是老板的家人，而是从社会上来的底人。它的出产，不是供他的家用，而是供社会之用。此便是以社会为本位底生产方法，亦谓之生产社会化。（中略）一个人如生在一个生产社会化底社会里，他的生活完全与上述之人不同。……他的行动，既不能以家为本位，亦不必以家为本位。

卢作孚先生于中国人生活之敬重家庭，言之最为透切；但于其所以然，却言之甚略。他只这样说：

因为农业民族的经济单位，非常简单；简单到一个经济单位只需要一个家庭。所以农业民族底社会生活，就是家庭生活。纵然有时超越了家庭的范围，然而亦是由家庭关系扩大底。第一扩大为家族的关系。第二由父的家族母的家族联络而为姻戚的关系。第三由家庭的接近而有乡里的关系。第四由个人及家人的往来而有朋友的关系。综合起来：家庭生活是中国人第一重底社会生活；亲戚乡里朋友的关系，

是中国人第二重底社会生活。这两重社会生活，集中了中国人的要求，范围了中国人的活动，规定了社会的道德条件国家的法律制度。<sup>[1]</sup>

此视冯说不过更加简单粗略，其意并无二致。本来经济（生产、农业在内）足以影响一切，事理甚浅，一般人皆容易看到。所以他们的说话，约可以代表一般，我们应予检讨。

中国人特重家庭伦理，虽相沿自古，但各时各地亦有变化不同。例如战国时就有相当变动，特别是商鞅变法底秦国：

商君违礼义，弃伦理，并心于进取。行之三岁，秦俗日败。秦人有子，家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。假父援杖彗耳，虑有德色矣。母取瓢碗箕帚，虑立讯语。抱哺其子，与公并踞。妇姑不相说，则反唇而视。其慈子嗜利而轻简父母也，念罪，非有储理也。亦不同禽兽仅焉耳。<sup>[2]</sup>

当时商君的意思，是站在国家立场要打破家族使个人直接隶国家（关于这一点证据甚多），奖励耕战，用以对外。其倾向正与欧洲相合，但那时生产工具生产方法有没有改进，却难详考。怕不见得是由生产力而决定其上层建筑底罢？相反地，或者倒是由法制（上层建筑）而影响于经济，影响于生产！

再举第二个例。欧洲的瑞士，于一九〇七年新颁民法，颇重家庭制度。<sup>[3]</sup>在其三三一条以下，特置家权一节，其最重要者为家产共有。且于亲权外并立家长权。但我们能不能说瑞士这时候还没有经过产业革命呢？

还有在另文中，我们说到西北如甘肃等地方回民汉民杂处，其道德习惯互

[1] 卢著《中国的建设问题与人的训练》，第4页，生活书店出版。

[2] 《贾谊新书》卷三《时变》篇。

[3] 程树德著《国故谈苑》，第240页，商务印书馆出版，程为法学名家。

异恰可得一对照。汉人一家一家散漫自由；回民则生活于其宗教团体规律之中。我们又能不能指出其生产工具生产方法有何不同呢？

从上面三个事例来看，家庭在中国人生活里之特重，明明不是“生产家庭化”这一点可以解释得了。

## 六 文化之形成和变迁

中国一直是一个没有经过产业革命底农业社会；中国传统底风教礼俗，无疑地自要与它相适应。尤其有见于二千年文化颇少变革，更不难推想其间相互适应已达于高度。但我没有理由可以遽行论断一切中国风教礼俗，就为这种经济所决定而形成。相反地，说不定中国生产工具生产方法历二千余年不得前进到产业革命，正亦许受了其风教礼俗的影响。

随着社会经济的变迁，而家庭制度不得不变，固系事实。但霍布浩士（Hebbouse）著《简单民族中的物质文化与社会制度》一书，曾想设法求出社会制度和物质文化间的相关系数来，结果是相关系数并不很大。民族学上的材料，显出文化的各部间，可以有各种不同配合，其例不胜枚举。

“非物质文化”中，比较密切适应于物质文化之一部分，可抽出来称之为“适应文化”（adaptive culture）。当物质文化变迁时，它应亦随之而变。但其变迁亦不一定能同时，有底落后甚久。在现代，其例甚多。至其余那些，对于物质状况之适应程度更不高，而物质文化对于它亦常不调适。文化中，是有几部相互关联较密底，亦有几部比较底独立些。

有时“非物质文化”的变动，并非被物质文化之变动所引起；但这些亦不引起物质的变动来。希腊“非物质文化”的高度，有些很可与我们现在相比；但是其物质文化，却进展不大。<sup>[1]</sup>

[1] 以上论文化变迁诸语，均采自 W.F.Ogburn 著《社会变迁》一书，费孝通译，商务印书馆出版。

想要把握人类历史的动因，而在文化学上建立一普遍适用底理论，恐不免都是妄人。我只能就事论事，将我所见到者说出来而止。

## 七 中西文化的分水岭

以我所见，宗教问题实为中西文化的分水岭。中国古初与希腊罗马古代社会，彼此都不相远（后详）。但西洋继此而有之文化发展，则以伟大宗教若基督教者作中心；中国却以非宗教之周孔教化作中心。后此两方种种不同，悉决于此；特别是社会构造的演化不同。周孔教化“极高明而道中庸”于古代家庭家族生活无所骤改，而润泽以礼文，提高其精神。西洋却由基督教转向大团体生活，而家庭以轻，家族以裂。此其大较也。

这一本书（《中国文化要义》），都将以此（宗教问题是分水岭）为主眼，而委悉证明之。今且从现在讨论之“家”底问题入手，依据历史指出社会演进上之中西殊途。

## 八 希腊罗马古代社会

希腊罗马古代社会，不但与近代欧洲社会不同，抑且与他们中古社会亦甚两样，却转而与我们中国多分相似。此看古朗士（Fustel de Coulanges）著《希腊罗马古代社会研究》可知。古氏书极精审，为此项研究中之名著，今有李玄伯先生译本（商务出版）。译者亦颇用心，于其所述许多情节有合于中国古礼古俗者，均引经据典为之注明。虽李君注文，未可完全赞同；然固有助于读者了解西洋古代社会，正与吾土多相肖似也。

书中所述，一言总括就是：崇拜祖先，完全以家族体系组成底社会，所谓宗法社会者是。其社会所由组成，一恃乎宗教。他们亦有法律，亦有政治，亦有战争，亦有社交娱乐；但一切的一切，原本宗教而为宗教之事。那时人对于

神敬畏甚至；但家各有神，彼此不能相通。不但不能相通，且各守私秘，隐相排斥嫉忌。所以严译甄克斯《社会通论》论到宗法社会的宗教，亦说：可私而不可公，本乎人而不出于天，宜幽而不宜显，是其三特征。积若干家而为“居里”；积若干“居里”而为部落，积若干部落而为邦。社会组织之扩大，与其宗教观念信仰对象之发展，要必相因相待。组织最大止于邦，信仰亦至于邦神而止。然每个小范围之祭祀、佳节、集会、首领各保存如故；此即谓之多神教。

后来希腊意大利千数邦中，其一——罗马——竟可征服其余，似为意想不到之事。这自是由于人类文化前进大势之不可遏；而罗马恰亦具有特殊条件，并且遵循了巧妙途径。盖经过好多世纪，人类生活不能不变，意识方面不能不开发进步，情操亦即不能株守于家神邦神的信仰崇拜。势不免打破了邦，而前进至于更大组织局面。恰好罗马人不是单纯一族一宗教者，而是杂糅底。乃至“罗马”之名，亦难确定属于何种语言：有谓为特拉文者、有谓为希腊文者、有谓为拉丁文者、更有人信其为爱特利文。它的宗教与其他各邦皆有关系。古时人依宗教为结合，两城若有共同信奉，即算亲戚。罗马注意保存凡与他城为亲戚的证据。例如它歌唱爱王德母亲的古神曲，可自称庇罗奔乃斯人的亲戚；它保存爱纳的纪念，乃成意大利、西西里、希腊、特拉斯、小亚细亚，各处三十个城的亲戚。它政策最巧妙底，是不强迫那些被征服者信奉它的神，却将被服者的神增加到罗马来。罗马于是有较他邦皆多底神，皆多底宗教。它就用宗教吸引各邦，而统治一切。

当时人于其家神邦神底宗教，仅存习惯而精神已不属，邦制度浸失其维系；而罗马征服各邦的事实进展又能不远于其心理习惯，所以罗马帝国之伟大局面就以造成。然而并没有与这伟大局面相应底伟大宗教。只以旧宗教之衰，而罗马兴；罗马盛时，旧宗教乃益衰。而由宗教荒乏，人们精神无主，罗马亦不能不衰矣。这里古朗士有几句话，是值得介绍底——

古人（初民）间彼此那般不同，那般自由（不羈）与善变，社会的关联与统一是不易建立底。……自然必须有件事物，较实力为大，较利益为尊，较哲学学说为具体准确，较契约更为固定，它即在人人心中而对人人有权威。——这便是宗教信仰。莫有比它在精神上更有力量底了。信仰是我们头脑的产物，而我们不能随意改变它。它是我们的作品，而我们不自觉。它是“人的”，而我们以为“神”。它是我们力量之结果，但较我们更有力量。……人固然可以使自然降服于他，但人永是他自己思想的奴隶。

当时罗马于此紧要处没有好法，社会之腐化堕落遂不可免。直到基督教从东方传来，填补这一缺欠，西洋古代文明乃得一意外底续命汤，而孕育出其近代文明。

## 九 基督教的精神

古朗士书结尾说：信仰初生，人类社会始行组织；信仰变化，社会乃屡经改革；信仰消灭，社会亦崩溃变形。我们可增补一句说：一新信仰代兴，一新社会组织随之以起。认识了基督教的精神，则于继古代社会而形成之中世社会，不难理解。

基督教精神，可约之为三大点：

第一，“神”绝对唯一，与从前有多少家多少邦即有多少神者完全不同了。神不在世界以内，而超于其上以主宰之。宗教意义与宗教形式全都改变。畏神者（畏神震怒降祸），变为爱神。对于神亦不再供饮食牺牲；所祷亦迥非符咒。

第二，兼爱同仁，与从前区分别族内族外，自私于内而相仇于外者完全不同了。以上帝为父，人皆如兄弟之相亲。教义公开宣传，热心救世，一反各守私者所为。

第三，超脱世俗，与昔之宗教仍逐逐营营于现世生活者完全不同了。盖以分灵肉为二事，每人只肉体（及其物质生活）这一半，是属于现前社会底；而灵魂自由，可径接于上帝。既然宗教所求不在现世，愈少参加世上事物愈好。所以耶苏说“与凯撒以凯撒所应有，与上帝以上帝所应有”，上古混宗教政治为一者，至此乃分开，而国家政府得以独立。又宗教垂诫于人的义务，却不管人间一切权利问题。权利之事，由法律去规定。基督教是第一个不以法律隶属于自己底宗教（罗马法典之进步大得力于此）。

如史书所云：“斯巴达人白昼处于露天下，夜宿营幕之中，饮食相共，人无独居之时，亦罕家庭生活”<sup>[1]</sup>。这自是集团生活一极端之例，与其尚武善战相联，并非古代社会生活之通例。然而我们要知道希腊罗马古代社会，却一般地通是集团生活，它虽以家作核心，而以附属人数众多、阶层分别、家长威权、产业共有种种情形，其生活全属集团性底。

生活是集团底，但以精神低浅意识狭隘，不可能为大集团。大集团不再以一家一姓作核心，必待基督教回教等宗教出来，而后得以构成。<sup>[2]</sup>因此以后说到集团，就不免与家庭家族若相对立了。关于此点，近见张荫麟教授论文，适予指出：

在基督教势力下，个人所负宗教底义务，是远超过家族的要求。教会的凝结力，是以家族的凝结力为牺牲底。新约里有两段文字，其所表现之伦理观念与中国传统伦理观念相悖之甚，使得现今通行底汉译本不得不大加修改。其一段记载耶苏说，“假若任何人到我这里来，而不憎恶他的父母妻子儿女兄弟和姊妹，甚至一己的生命，他就不能

[1] 见桑氏《世界文化史》第117页。又云“男子生七岁即不由母抚育，而度其营幕生活”；“凡生男子；必报长老察检体格，以定去留，其父不能自主”；如此类者，皆显示其集团生活之达极端。

[2] 严译《社会通论》有云：种人排外之不深，异族之能即于和，而大邦有缔之望者。真景教之力也。正同此旨。

做我门徒”。又一段记载耶稣说，“我来并不是使世界安宁底，而是使它纷扰底；因为我来了将使儿子与他父亲不和，女儿与他母亲不和，媳妇与他婆婆不和”。（以上两段文字并见韩亦琦氏新译本）（中略）基督教一千数百年底训练，使得牺牲家族小群而尽忠于超越家族底大群之要求，成了西方一般人日常呼吸的道德空气。后来（近代）基督教势力，虽为别底超越家族底大群（民族国家）所取而代；但那种尽忠于超越家族底大群之道德空气，则固前后如一。<sup>[1]</sup>

然而我们不可误会大集团生活就从宗教家的意识要求造成。造成西洋人之集团生活底，是事实不是理想。不过这些事实，却与基督教特别有关。

## 十 集团生活之血底锻炼

基督教之起，实对当时社会具有极大革命性。第一，它推翻各家各邦的家神邦神，反对一切偶像崇拜不惜与任何异教为敌。——所谓“基督徒不以建立其自身之祭坛为满足，必进而毁灭异教之祭坛”。第二，它打破小族群和阶级制度，人人如兄弟一家般合组超家族底团体（教会）。教会这一组织，是耶苏曾坚决主张他的门徒应作底。早期底教徒们亦都相信：为保持他们的信仰纯洁和专一，这一结合乃是非常必要。据说其最初组织，“亟望基督重来，天国实现，教徒衣食相共，不分界限”；并有产业归公之制度<sup>[2]</sup>。像这样，一面其内部结合既极其坚实，一面其对外行动又极其激烈，集团精神自尔达于高度。排他既强，被排亦烈，到处不为人所容；而遭受压迫残杀的结果，则是使他们自身团结更强。

[1] 张荫麟《论中西文化的差异》，见《思想与时代》第11期。

[2] 桑戴克《世界文化史》第231页。

而且基督教虽想要政教分开，然事实不许，很快又混合一处；基督教虽不想以强力残杀异教，然事实终落到这一步。<sup>[1]</sup>盖当时文化不能不以宗教作中心，以其特具统摄抟结作用，任何一种组织生活都离不开它。如其设想政治离开宗教，倒想像不出其可能。中古封建底统治，既资藉于宗教；而宗教自身又复政治化（教皇包揽政治，或兼秉政务，教士则预闻诸侯政务等），和封建化（好多大主教、主教、修道院住持等参列封建层级而为其一部分）。其结果就有两点：

一点是使得集团生活内部之统制过强。因为它将政治所特有之强制权力，加在宗教之统摄抟结上了。信仰不过抟结人心，权力则更拘限人身：二者相合，人诚无所遁逃。这种统制过强底集团生活，为后来引起反动之本，非常重要。

又一点是使得集团间斗争频繁激烈。宗教不挟有权力，其争端可以减少；权力之争，不资藉于宗教组织，其斗争可不带集团性。今二者相合，遂使当时之宗教问题、政治问题、种族问题、私人恩怨，搅混不清，相寻无已。其间大小惨剧，长短战争，绵历千有余年，难解难休。所有这些频繁激烈底斗争，最给予西洋人以锻炼集团生活的机会。

上面所称“宗教问题”，初时是基督教与外界社会或异教之争；后来基督教扩展开了，对外斗争渐少，而内部宗派之争又起，至新教发生而益烈。——这是要补明一句的。

又上面所称“权力之争，不资藉于宗教组织，其斗争可不带集团性”：此如中国历史上改朝换代，争王争帝者是。其竞争主体，只在二三领袖；多数人均不过从属工具，其间并无深切界别，形成集团对抗。所以韩信可以事楚，又可以事汉。项伯楚人，竟保护了沛公。诸葛兄弟，可以分在吴蜀魏三方去。——这亦是要补为说明底。

凡团体必需有内外界别；没有一定界，难成团体。反之，界别愈严，则团体愈固。此其一。又团体必需有其对抗者，或竞争者，而后其生活振奋组织紧

[1] 定基督教为罗马帝国之国教，在 325 年。此指狄奥多西大帝(379—395 年)更用政令强迫推行之。

张；反之，若缺乏此类对象则日就懈怠，甚且团体消失。此其二。又团体境遇不顺，遭受折磨，其份子之向心力转强；反之，若境遇顺好则其份子或不内向，甚且发生离心倾向了。此其三。

综上三者，故锻炼集团生活之最佳机会，莫过于战争或各种斗争。人当斗争时，便思结合团体；而有团体后亦更易引起斗争。团体与斗争，殆相联不离。孟德斯鸠《法意》上说，争之与群乃同时并见之二物；这话不错底。反之，散漫与和平相联。愈散漫，愈和平；愈和平，愈散漫。西洋自有基督教以后，总是过着集团而斗争底生活（虽然基督教主张和平底）。中国自受周孔教化以后，大体过着散漫而和平底生活（虽然孔子亦说必有武备的话）。这不为别底，只为基督教一因素加入到西洋文化来，于促使社会走此路的条件全相符合之故。

自然，西洋人之集团生活并不能全归功于基督教。除了先自希腊罗马流传下者不计外，后进底蛮族，亦是一个因素。他们原是集体行动底（游牧侵掠都是集体行动，与农业平静分散者异）。又以其文化浅，冲动强，感受基督教之后就很执着；所有许多血斗惨剧，多因于此（指 Religious intolerance）。

集体生活，在生死危难中固可得好底锻炼；但在日用常行之间养成它，同属必要。前者可得其牢彻底向心力和纪律习惯；至若组织能力，法治精神，和公德则多有赖于后者。于此，我们宜一述欧洲中古社会生活。

## 十一 欧洲中世社会

欧洲中世社会，在政治经济各方面，到处所见亦罔非东一个集团，西一个集团，为其人日常生活之所依。如封建制度中那些大小单位，如各处的基尔特 Guild，如各自主城市等皆是。

据历史来看，此封建社会并非从其上世演进之结果，而宁为其倒退。在政治上，它是由于大帝国之失势解体，给予雄霸者在各地方上起来的机会，而使一切零弱者不得不各有所依附以求存。这样，就形成了许多封建集团。虽说自

上而下有若干层级，以大统小，以小事大，等差甚严，却不是条理井然底一个体系，而宁为错综复杂峙立着底几团势力。在经济上，它是由于回教徒突然出现于历史舞台，征服了地中海西南三面，使过去为各地文明及商业交通的大动脉，以新月旗与十字架之敌对，而骤告断绝。古代经济遭蛮族残侵而犹存者，乃于是而溃灭。八世纪以来，商业衰歇，商人消逝，都市生活亦同归没落。继罗马金币而起之新币制，即是与古代经济或说地中海经济断绝关系的证据。同时多瑙河、易北河、札勒河可能底交通，恰都生阻，亦不能有常规底贸易。整个西欧，自八世纪之末反拨到自然经济底农业社会。社会生存，完全建筑在土地占有上；国家的军事制度因之而弛散分解，最高主权便无法保障。盖其政治上封建制度之形成，正基于这一经济事实而来。<sup>[1]</sup>于此时，那些封建制度下经济自给自足底大小单位，恰又不期而然构成集团底生活。

所以，这一倒退或顿挫正给欧洲人以培养集团生活之良好机会。其后，商业复兴，都市再起。则于既经养成底集团生活又启其进步之机。——这是后话；而亦就是我们前面所说“进步底团体生活”之由来。首尾过程，宛然在目。

当时封建制度下的农业社会，一般说，就是大地产和庄园制度。

据说，大地产平均约包含三百个农场（田舍），或一万英亩，以至更多，它们都是教会或修道院或贵族所有。如此广大地面，不易接连一起，有时分散很远。虽分散，但具有一种强有力底组织。在昔商业能运销其生产品，都市提供它日用品时，它以生产兼消费之双重资格参加一般经济活动。现在商业中断，每一大地产构成一种如人们所称呼“闭关底大地产经济”。耕作所需器具，家人所需衣物，都要设立作坊自行生产。

全部地产区分为若干部分，每部分或不止一村庄，而在一庄园 Manor（或译采地）管辖之下。因此，庄园不仅是一种经济底组织，而且是一种社会底组织。它支配其居民之全部生活，自成一小世界，而以地主为首领。居民不仅是地主

[1] 此详见于 Henri Pirenne 著《中古欧洲社会经济史》，有胡伊默译本，商务印书馆出版。

的佃农，更且是他的臣民。从农业上说，却算一种“合伙组织” Share holding arrangement，大部分农人连贵族在内，都像是股东。他们之间，虽阶级不同却同是基督徒，所以能以人与人的关系相处，相互有其权利与义务。不论自由民或农奴，每人对公共事务有发言权。此外参加者，有不少各式各样工匠，以及牧羊饲猪养蜂等人，他们亦各有其身分、义务和应享权利。

农民大别为自由民和农奴两种。自由农居极少数：这是保有他依附臣服之初所订契约底。他自有其土地，有权可得脱离团体，他还可以赴诉于国王之法庭。其大多数则是农奴。这是只凭惯例底佃户 Customary tenan，随附于地面不得自由离去。全庄土地除地主保有者外，其余则共同享有。在共同享有地上，各佃户又恒有其世袭使用之部分，以自养其家小，以纳贡于地主。诸如草原、牧场、森林，沼泽等，更是共同不分彼此底。在耕作刈获上，不唯地主之地要佃户合力为之；即各佃自己使用部分，亦是大家通力合作底。磨坊、糟坊、榨葡萄汁器具，乃至烹饪的灶火，常为公共利用之设备。

在地主贵族之下，代表他管理全般行政事务，且兼理法庭者，有“管家” Briliff；代表农奴并分派他工作者有“督工” Provost；还有其他吏员等多人。庄园亦即为一司法单位，其裁判权范围大小，视其所侵蚀王权而不同。它按照一般习惯及其庄园夙来形成之惯例，并取得地主同意，以判决案件，处理内部一切问题。

庄园为社会基层，亦是宗教生活一单位而为教会组织之基层。这里有教堂，有教区牧师。牧师通常是地主和全体居民的朋友，为他们传道，并指教一切。他以命名礼（洗礼）、坚信礼、婚礼、葬礼种种仪式，及星期祷告、节日宴集或禁食等习惯，范成他们一生中并一年中的社会生活。教堂前面的草地，常是他们的游戏场；乡村的舞蹈大会，亦常在那里举行。就是那教堂的钟声，亦给他们精神上一种维系。

因为全般生活，环绕着地主和教堂作中心，有这样底集体性；所以其一切建筑自堡垒、邸第、礼拜堂、厅房、住房、农奴的茅舍、各种作坊机房、仓库，

以至马栅牛栏等，自都有其内外前后的配合布置，如记载或图画之所示。<sup>[1]</sup>

像卢作孚先生所说的话，“因为农业民族的经济单位，非常简单，只需要一个家庭；所以农业民族的社会生活，就是家庭生活”。像冯友兰先生所说的话，“在未经产业革命底地方，无论是东方是西方，生产方法都是以家为本位；因而其社会制度道德标准，亦必以家庭为本，或从家庭伦理类推之”。如此一类底见解，显然出于臆测，于事实都不大合底。

## 十二 基尔特制度

在上述乡村各种作坊之外，十一世纪下半期有集中底工商业起来，渐发至于各都市间。这些工商业者，亦都是集团生活，直至十七八世纪乃先后解体，而为近代自由制度所替代。这在英语名为基尔特 Guild，中译为同业公会，或行会。它一面为自愿底组织，一面有合法底权力。它一面照顾消费者之公众利益，一面基于生产者自身的要求。内容详情此不及述；但其干涉之强，团结之固，从下列记载可以概见：

政府按照各不同职业来把工匠们组成诸集团，以实行其对都市工业的管理。每一团体有权利保持它所属之某门职业给其会员。因此，本质上这是些特权底团体，建立在排他主义与保护政策之上。

虽然它所享有之自治权与其在政治上之势力，各地方差异很大，但其经济组织之基本性质，则全欧洲是一样底。其基本目的是保护工

[1] 所有上述封建农村生活，系参取胡译《中古欧洲社会经济史》，冯译《世界文化史》，伍译《中古世界》（世界书局出版），何译《中古欧洲史》四书而撰成。其间颇费综合，并无虚构。民国十八年余为河南村治学院旨趣书，有云：中国社会一村落社会也，求所谓中国者，不于是三十万村落其焉求之。或曰欧洲国家独不有村落乎？曰其古之有村落也；则中世封建社会组织之基层。其今之有村落也，则近代资本社会组织之点线。是社会有村落，而非即村落以为社会，固不得谓为村落社会也。正指此意。

匠不仅不受外面的竞争，且使他们不受同行的竞争。它把都市市场绝对为自己工匠保持着，对外来商品封闭着，同时还监督不使同业底人用报害旁人而致富。于是逐渐发展出来，由许多极细密规则所构成底一套管理技术，对于一切会员都严格适用。例如：规定工作时间，售价与工资；禁止任何种广告；决定每一作坊中所使用的工具及工人，及早指派人员来作精心详细地检查监督。任何人都不许使用较之别人生产更迅速与更廉价底方法，以致妨害别人。（中略）都市的严峻管理，使潦草从事底工艺为不可能，使工料中搀假亦一样困难。对于欺诈或甚至无意之疏忽，亦施严惩。工匠不仅需服从市政人员常规统治，且需服从公众之支配。市政人员有权在白天或夜晚来到他作坊检查；为了使公众便于监视，工匠必须在窗前工作。<sup>[1]</sup>

业会几恒预闻市政；其自身亦为一小政府，有选举之职员，有自治之章程，有金库，有裁决争议之法庭。<sup>[2]</sup>

还有一个佐证，见于甄克斯《社会通论》：

所最怪者，则古商贾行社（基尔特）所有之执抵权利，行于中叶。假如有伦敦商，负白明罕商债，不以时远。设于时，伦有他商在白明罕者，则执其货以抵前负；以其同行社故。（见原书国家刑法权分第十一）。

这是说，如其你我两家同在甲埠一个业会，我在乙埠欠他家债，你的货物

[1] 胡译《中古欧洲社会经济史》第160页。

[2] 桑戴克《世界文化史》第350页。

到乙埠却会被他扣来作抵，视你我如一家。那么，当时一个同业公会组织之密且强，事实岂不甚明。

### 十三 城市自主

古代希腊罗马文化皆以城市为中心；近代文明更是著名底“都市文明”；只有中古不是。但中古（自五世纪至十五世纪）后半期即十一世纪末期十二世纪初期，工商业和城市逐渐复兴；便由此以过渡到近代了。

工商业和城市之复兴，在色彩上，亦在事实上，为一种对中古封建文化之反攻，以至将其颠覆为止。这种反攻势力之本身，便是“自由空气”。如史家所说，工商家人多是从封土中逃出者或解放者；城市之兴起，都是对封建诸侯之和平底或武力底反抗。<sup>[1]</sup>其职业组织，便是基尔特；其地方组织，便是城市自治体。亦可以说，基尔特是一经济组织，自主城市是笼罩于其上底政治组织。他们都是“自由人”，为一崭新阶级。<sup>[2]</sup>但他们必须结成一强大团体，始得自存，始能反攻而达成其任务。

不过在团体上说，基尔特对内之干涉较强，自主城市对外之抵抗较强。二者同为集团生活之好例，后者更为进步底团体生活之导源。

城市复兴之初，各地莫不趋向自主（大抵皆先备城防，特设司法）。其后来成就则等差不齐。极盛时期，有些城市俨同一个独立国家，有主权，有军队，对内施行统治，对外宣战媾和。他们不独讲求内政，并且讲求外交。据说今日国际间一些外交方式和技术，还是沿自那时底。临末入于近代初期，各民族国家（英、法、德、意等）一个一个成立，许多城市先后并合在内，而保有一种地方自治。<sup>[3]</sup>如日耳曼境内汉堡等三个都市，则迟至十九世纪初乃并入德国。

[1] 胡译《中古欧洲社会经济史》第49页，又伍译《中古世界史》第131页及175页。

[2] 胡译《中古欧洲社会经济史》第50页。

[3] 此段均根据《中古欧洲社会经济史》《世界文化史》《中古世界史》等书如前。

假若除去初兴和临末不论，中间至少约四百年，为这些数不清底城邦与封建诸侯相争，又彼此间争锋之时。中古欧洲千余年扰攘，其后半期当以此为有力因素。近代西洋人的国家意识及其爱国心情，首先就从这范围较小而亲切确实底地方，培养起来。特别是他们的政治能力（组织国家底能力）都在这里养成。

#### 十四 何谓集团生活

我们不惜词费来叙述欧洲中世社会，意在对照出中国社会之缺乏集团生活，并指出社会演进上中国所循路线之不相同。

所谓集团生活，有如上述固种种不同；但其间一致之点，亦有可指：

第一，不仅客观上有一种社会关系存在，而且主观上要求有一种组织；其特征在于有代表全体之中枢权力机关。

第二，范围大过家庭，家庭为所包容。而且组织上不依家庭为其出发点：——多半依地域，或职业，或信仰，或其他。

第三，在其范围内，每个人感受到相当拘束，更且时时有切身利益关系。

合于此三条件者，即可谓为集团生活，不合底，便不是。<sup>[1]</sup>以此为衡，则中国人是缺乏集团生活底。

#### 十五 中国之缺乏于此

我们仅能说到中国人缺乏集团生活而止，不能截然说他没有。例如以国家来说，以地方自治体来说，以同业公会来说，乃至以宗教团体来说，中国都是有底。柳诒徵先生撰有《述社》一文（刊于《学衡》第五十四期），从史籍上

[1] 卢作孚《中国的建设问题与人的训练》一书，于中国问题极有所见，大可参考。独惜于中国之人家族亲戚乡里关系，竟误认为一种集团生活。

考证中国民间各种团体组织，亦算搜求有所得。至少，不能否认其形迹之有。

虽然形迹上是有，但一经与中古欧洲对看，其贫乏真不堪说了。如史家所传，中古欧洲无论何人均属于教会，正如今日人人各属于其国家一样。且不得叛离，否则以大逆不道论。但中国人百分之九十，怕都不在宗教组织中。他们于圣贤仙佛不分彼此，一例崇拜，尚不及日本人进甲庙则不进乙庙，拜乙神则不拜甲神之稍有区别。区别都没有，自更说不到组织。又如所传，中古教会广拥领土及其他资产，并享有教税曰什一税者。凡教徒均有纳税义务，正与吾人今日纳税于国家同。中国寺庙纵有财产，亦非此比，更不能收税。又如所传，中古教会有法律，有法庭，有监狱，有定人终身监禁罪之权。此在中国直为梦想不到之事。又如所传，中古教会不但执行国家职务，而且有国家之机关组织：为教皇者，有立法及管理各国教士之权。<sup>[1]</sup>这一切都是梦想不到底。所以比起来，就比不得。

同此教会虽曾传教到中国，或因初传所及甚小，或因持妥协态度（如耶苏会之妥协于中国礼俗），或因遭拒绝（不妥协之后遭拒），迄未能将中国人纳入其组织。及至末后基督教在中国传播开了，时则其教会组织已大变，无复强力，亦不能影响中国社会。日本人稻叶君山有几句话，可附此以供参考：

中国家庭制度之牢固，古今任何强劲之敌未能突破之。唐代受奈思特留斯派（景教）影响，明末清初受耶苏会教士影响，鸦片战争后受基督新教影响，依然不变。而且转有使基督徒家庭化之倾向。佛教在中国有最长久历史；但谓佛教已降服于此家族制度，亦无不可。此真世界一大奇迹，于中西文化划一鸿沟。

说到国家生活，中国人亦大成问题。于此而成问题，中国人之缺乏集团生

[1] 以上四层均见何炳松编译《中古欧洲史》第187页，商务印书馆出版。

活乃非同小可。

从国家放得很松，来推想，地方自治体（地域组织）和同业公会（职业组织）应当较发达。但中国为农业社会，工商业仅居附庸地位。工商业者虽不同于农民之分散闲静，想当有些组织，然其影响于中国人生活者亦就不大。同时以其不为中国文化界所重之故，关于其组织之记载甚少，难资比较讨论。从耳目见闻来判断，例如俗语“同行是冤家”（同行于商业上为竞争者）底一句话，则它没有西洋基尔特那种坚密团体组织，是不待说底。

说到地方自治，有大可注意者，中国有乡村自治而没有都市自治，恰与西洋地方自治肇始于都市者相反。四十年前，梁任公先生就注意到这问题。他在《新大陆游记》上，记他目睹美洲华侨社会情形而生之感想，其第一点就指出中国有族民而无市民。

吾国社会之组织，以家族为单位，不以个人为单位。所谓家齐而后国治也。西方人之自治力，发达固早；吾中国人地方自治亦不弱于彼。顾何以彼能组成一国家，乃我不能？则彼之所发达者，市制之自治，而我所发达者，族制之自治也。试游我国之乡落，其自治规模确有不可掩者。恒不过区区二三千人耳，而其立法行政之机关，秩然不相混。若此者，宜其为建国之第一基础也。乃一游都会之地，则其状态之凌乱不可思议矣。凡此，皆能为族民不能为市民之明证也。吾游美洲观于华侨而益信。彼既脱离其乡井，以个人资格来居于最自由之大市，顾其所齐来所建设者，仍舍家族制度无他物。且其所以得维持社会秩序之一部分者，仅赖此焉！

军国社会与宗法社会之不同，就在前者之组织依地不依人，而后者则依人不依地。我们前说集团三条件，亦有组织上不依家族为其出发点一条。市自治之不成功，即是依地而起之真性集团组织不成功也。

任公先生晚年著《中国文化史》，其社会组织篇第七章讲乡治，第八章讲都市；他研究之最后结果，仍是“中国有乡自治而无市自治”一句话。在乡治章，特将他自己家乡——广东新会茶坑——自治组织之梗概述出，<sup>[1]</sup>而作结论云：

此种乡自治，除纳钱粮外，几与地方官府全无交涉（讼狱极少）。窃意国内具此规模者，尚所在多有。虽其间亦恒视得人与否为成绩之等差；然大体盖相去不远。此盖宗法社会蜕余之遗影，以极自然底互助精神，作简单合理之组织，其于中国全社会之生存及发度，益有极重大之关系。

不错，是有极重大之关系：中国社会之生存发展得力于此，而短处亦在此。其社会生存无假外力统治，而自有秩序；其发展是自然之平面发展。不知其所阻止；而非以侵略形成立体，前途或有所限者。短处在其自治只能行之于小范围（通常五百户左右），到一千五百户或一万人口以上，怕就不行。日常生活之经营，仍各自为谋，团体作用止于在消极方面为补充救济；还说不到团体组织之积极地运用。这是未经过中古式集团锻炼，亦未经近代产业发达后之文化增高，而萌露了近代式自治者。它不是真正底集团生活，亦非复人类古初之宗法社会，乃是我所谓“伦理本位底社会”——中国特有底一种社会。

[1] 梁著《中国文化史》在《饮冰室合集》之专集第十八册，中华书局出版。此外无单行本。其所述茶坑乡自治概况，实为极宝贵之材料。于其组织制度、机构运用、办事情形、社会制裁、争讼公断、征工服役、公共娱乐、经济合作、子弟教育等，均扼要述出。从前人不知注意，鲜见记载；近来虽有人注意，亦向未勤搜讨。现在非年逾七十者，不能确实参预五十年前之社会生活；非具有眼光又夙知留心者，不能道其肯要。老成凋谢，去古日远，彼此追求考订，便难得真矣。用将其全文抄入第六章小注中，可参看。（本注为原书所注，因年代久远，“全文抄入第六章小注中”的问题已无法考证。——编者注）

## 十六 中国民族性的缺点

集体生活之于中国人，从宗教、政治、经济各方面来看，我们固不能否认其形迹之有；然其缺乏，是严重底。此其缺乏之严重，在民族品性 National Characteristics 的缺点上充分见出。

一切优劣长短必藉比较而见。中国民族性的缺点，亦在其与西洋人发生比较竞争以后，大为显露。在这些缺点中，最为人所严重指斥者，有如：

- (一) 不讲公德、缺乏国家观念、自私心重；
- (二) 缺乏纪律习惯、公共场所没有秩序；
- (三) 缺乏组织能力，如一盘散沙；
- (四) 好徇人情，缺乏法治精神。

其实全是中国人过去缺乏集体生活锻炼，自然应有底结果，毫无可怪之处。试分别说之如次——

先以徇情与执法之不同来说。在大团体中一个办公机关，应付众人，处理百事，只有订出条文而拘守之，无论什么人来一律看待。然后乃少费话，免纠纷，公事进行得快，而秩序以立，群情以安。其中虽不免忽略个别情形，而强不齐以为齐，竟致不洽情不中理者。却是不如此，大事小事都将办不走。法治之必要即在此。然而在家庭之间，就不然了。一家之中，老少、尊卑、男女、壮弱，其个别情形彰然在目；既无应付众人之烦，正可就事论事，随其所宜。更且以朝夕同处，一切隐微曲折彼此无不瞭然相喻，势难抹杀不顾；而相亲如骨肉，相需如手足，亦必求其细腻慰帖，乃得关系圆满，生活顺畅。此时无所用其法治，抑且非法所能治。虽不必名为徇情，而凡所斟酌却莫非情致不同。

徇情底问题，是在大家族或家族中乃发生底。此因其一面范围渐大，人数渐众，颇非随便应付得了，渐有用法之必要；另一面则亲疏厚薄，其间自有差别，难于舍人情而专用法。中国人的生活，既一向敬重于家庭家族，至现在方且转趋于超家庭家族底集团，“因亲及亲因友及友”其路仍熟，所以遇事总喜

托人情。你若说“公事公办”，他便说你“打官话”。法治不立，各图侥幸，秩序紊乱，群情不安。当然就痛感到缺乏法治精神是民族品性一大缺点，而深为时论所诟病了。

次说缺乏组织能力底问题。此所谓组织能力，即指如何作团体一份子的能力：其要素为对于团体之牢彻底向心力，和耐烦商量着往前进行的精神。有人说“中国人不是自暴自弃，就是自尊自大：他或者不要发言权不要监督权乃至不要自由权，作一个顺民亦可以，或者就是想要作皇帝底，乃至想给他皇帝以不作底”<sup>[1]</sup>，此种情形，到处可见。例如近几十年自有“有限责任公司”以来，往往都是极少底几个人把持其事，多数股东不闻不问，听受支配。能够分到股息，心满意足；亏损干净，自认晦气。除非蓄意捣乱，鲜有考究内情查问账目底。又如民国七八年以来各地的学生会，其中热心高兴底废寝忘食，真可牺牲一切；但事情必须由他作主。假如他的主张行不去，他的意见没人听，马上心灰意懒，好歹不问了。赌起气来，闹到分裂散伙亦可以；相持不下，将团体之事摆起来不进行亦可以。又如乡镇地方之事，由地方官以命令行之，大家听从没有话说；或一向由一二领袖作主，亦可行得通。若一旦地方官好意召集众人，将某问题付之公议解决，往往就议论纷纭意见歧出，商量不到一处，事情反而办不动。此时即再下命令，强制他们如何作，亦不愿听。总之，或者受人支配作一个顺民，或者就作皇帝，要众人都听他的；互相商量大家合作，他却不会。凡此种种，例证甚多。当其不耐烦商量合作，就暴露他对于团体没有牢彻底向心力，所谓“一盘散沙”，所谓“没有三人以上底团体，没有五分钟的热气”，即指此。

其实这是不足怪底，中国人原来个个都是顺民，同时亦个个都是皇帝。当他在家里关起门来的时候，便是皇帝。出得门来，以其巽顺和平底第二天性，

---

[1] 节引傅大龄《真正中国人及其病源》，见《国闻周报》第九卷十七期。

和其擅的“吃亏哲学”<sup>[1]</sup>，遇到官府或其他强霸势力，他便是顺民。参加于众人之中，不卑不亢底商量，不即不离底合作，在他生活中原无此必要；尤以居中国社会重要成分之士人生活与农人生活为然。西洋人刚好相反。如前章所叙中世欧洲社会，不论为教士、为农民、为工商业者，其生活总离不开团体。所以他在团体中的耐烦习惯就养成了。对团体事情，纵然他的意见不被采用，乃至反乎其意而进行，他亦很快地接受追从。他深晓得事情不容一刻停摆，有方针胜过无方针，有政府胜过无政府。很少有如中国人那种暗中抵制多方牵掣的行为；甚至连悻悻然底神情亦没有。此其牢彻底向心力，盖多得于前所谓“集团生活之血底锻炼”，不是轻容易举底事。

胡石青先生（汝麟）于民国初年，尝遍游全球各地。特别是北美、南美、南太平洋多有华侨之处，他都到过。他常爱讲所见华侨故事，而结论说：华侨的才干非其他侨民（例如日本侨民）所及，亦非其当地人所及。不论干哪一项事业，皆能有他的表见；乃至当强盗，作乞丐，亦复出色当行。但有一点：这都是个人本领，而非成功于群策群力底组织。就因为团体组织上不如人，又得不到国家的保护和援助，终为日本侨民所胜，为当地之人所欺——这真是一很好例证。

听说一位美国朋友有一句妙语云“一个中国人是聪明底，两个中国人却是愚笨底”<sup>[2]</sup>。其语正为上述胡先生所见那些事实而发，意在讥诮中国人缺乏组织能力。但须知其上半句（说有个人聪明），亦非陪衬虚语。没有经过欧洲中世那样过强底集团生活，而生活于散漫自由空气之中国人，发达了个人聪明是很自然底结果（后当申论）。从这一结果，我们正可以得一左证，更深切了解中国过去生活大不同于西洋封建之世。西洋封建时期的集体生活，是其养成他们组织能力之由来。中国历史上长期无大变动底家庭伦理生活，是其个人聪明

[1] “吃亏哲学”之意见后。

[2] 晏阳初先生曾转述此语，但此美国朋友之名字今待查。

才思开发之由来——这本是两条路。

然而缺乏组织能力是严重问题。处此竞争世界，中国人所以归于劣败者，其最大原因实在此。组织能力缺乏，即政治能力之缺乏；盖国家亦不外一大团体也。四十年前，梁任公尝论中国人无政治能力，而辨其非困于专制政体。他反诘说：若谓为专制政体所困，则何以专制政体所不能及之时如鼎革之交，专制政体所不能及之事如商业教育等等，专制政体所不能及之地如殖民海外，特别是如旧金山者，均无所表见。<sup>[1]</sup>另于其《新大陆游记》中略略点出理由，说：中国有“族民”而无西洋所谓“市民”，有族自治乡自治而无市自治；泰西之市自治为其政治能力之滥觞，中国之族自治乡自治则其政治能力之炆灶。<sup>[2]</sup>虽于家族生活和集团生活两条路之不同言之尚未深透，而所见正自不差了。

值兹国际竞争剧烈之秋，中国人偏不会组织国家，这是何等严重缺点！

再其次，来说纪律习惯之缺乏。所谓纪律习惯，盖指多人聚集场合，无待一条一条宣布。而群众早已习惯成自然底纪律。在消极一面，例如，开会场中不交谈，不咳嗽，走路不作声响，出入不乱挤，举手动足照顾前后左右，不妨碍旁人等等。积极一面，例如：坐则循序成列，行则排队成行，发言则当机得时，动作则彼此配合照应。种种细节，难以枚举。无论消极积极，扼要一句话：必求集体行动起来，敏捷顺利，效率要高，不因人多而牵扰费时。这正是西洋人的特长，而中国人之所短，事例甚多，随在可见。最著者莫如在售车位票或戏座票的售票房间前之情形。西洋何以一个人跟一个人脚后，自成行贯，顺序而进，不须警察指挥着；中国人却总是争先窜后，虽有警察犹难维持秩序。其实不守顺序之结果，事务进行反而缓慢，甚至进行不得。只有顺序而进，乃得使大家较快达以目的。西洋人从事实教训上深明此理；中国人事实不够，所以

[1] 见梁氏所著《新民说》。华人之移殖旧金山系以帆船而往，远在1851—1874年间，即清咸丰同治间。

[2] 此梁氏原著词句，滥觞为导源之意，炆灶为掩蔽之意。

还不明白。又若中国人在开会场中，还当他在家里一样，耳目四肢只为其个人用，不曾意识到团体的要求，妨碍公务于不自知，更为习见之事。

这些都不是一朝一夕之故，亦不是曾受教育未受教育的问题。若以为西洋教育普及，而中国不读书不识字底人占百分之八十，所以结果不同，便属大错。因为这些多半不是意识之事，而宁为习惯之事。习惯为身体与环境间之产物。而养成于实际生活。假若一个人生长在敬重家庭生活之社会，如中国者，纵然受过高等教育，亦是不会有纪律习惯底。西洋人之纪律习惯，不是出于它的文化，而宁出于它的武化；即仍为其自古以来集团间竞争斗争之所锻炼者。好像今日教育界，亦还是寓群育于体育，借体育家的种种运动竞赛以训练集体行动，其理由正同。

末后说到不讲公德。距今四十年前，梁任公先生倡《新民说》，以为改造社会挽救中国之本。其第一章即揭“公德”为题，而说中国人从来只知注意私德而不讲公德，美人明恩溥（A. H. Smith）著有《中国民族性》一书，为西人讨论中国民族性最早最详者，亦列“缺乏公德” Absence of Public Spirit 为一特点。此外中西人士为同样议论者尚多，不必悉数。中华平民教育促进会晏阳初先生等，以贫、愚、弱、私为中国四大病，而主张厉行公民教育以治私。<sup>[1]</sup>时下论者众口一词，自私几乎为中国人之定评了。

这些流行意见，其实不尽正确。中国人并不较之外国人自私；反之，我还可以从某一点上指出外国人自私过于中国人。关于此问题，随后自有辨明。但说中国人不讲公德，则我是承认底。

公德，是指某些良好习惯为营团体生活之所必需者。其所由养成，盖在公私利害相合而不相离，为公即所以为私，为私亦势须为公，积久而行乎自然。假使环境条件不是如此，公私恒为两回事，为公不免费私，其势即难于养成一般人之公德了。缺乏此种夙养，即所谓不讲公德。

[1] 平民教育内涵有四项教育，即文艺、生计、公民、卫生四项是也。盖针对其所谓四大病而设施之。

不讲公德，原可包括上面缺乏法治精神，缺乏组织能力，缺乏纪律习惯而言。不过摘出此三点而分别言之，更于国人病痛可得清楚之认识。因此这里所说底，是摘出三点以后所余那些不讲公德之事：类如：国家观念之缺乏，对于地方公益之不热心，对于公家事物不负责任，不加爱惜，公私混淆不分，同情心薄弱，怕管闲事，身家之外漠不关心，如是等等。其中有很多琐细底事，数之不尽，读者可以意会。<sup>[1]</sup>凡此种种举为中国人恒有之缺点，不可否认；特别在须要国家以至地方各种公共生活之今日，与西洋人对比之下，尤为显著。这种不同，绝不是天生底血里带来，亦不是学说或教育（狭义）之结果，而是由于社会境环不同，形成之生活习惯自尔不同。换言之，生活敬重于家庭伦理之中国人，自难养成其超家庭伦理底公德。

## 十七 中西社会构造不同

上面所说种种，是以民族品性上重大缺点来作吾人缺乏集团生活之确证。即此缺乏集团生活，是其敬重家庭家族生活的由来，此外并无他故（如卢冯诸君所说者）。盖缺乏集团生活与敬重家庭生活，正是一事之两面，而非两事。这是在我们既经指证中西过去社会生活之不同以后，十分明白底事。

是人类都有夫妇父子，即都有家庭：何为而中国人的家庭特别重要？家庭诚非中国人所独有，而以缺乏集团生活，团体与个人的关系轻松若无物，家庭关系就特别显露出来，抑且亦不得不着重而紧密起来。西洋人未始无家庭，然而他们集团生活太紧张而严重了，家庭关系遂为其所掩。松于此者，紧于彼；此处显，则彼处隐。所以是一事而非两事。又在紧张有力底集团生活中，团体

[1] 但有人将某些违反道德乃至违反法律之事，亦列为民族缺点；这是很糊涂底。我不是说中国人没有这些事，而是说此为个人之事，既为社会之所耻国家之所罚，即触民族品行问题；则背理犯法者外国正亦多有，亦能指为某国某国之民族性如此耶？而且这里是说“不讲公德”，所涵自有范围，违反道德法律者当然不在其内。

是要直接统制到个人底；在个人有自觉时候，是要争求其在团体中之地位底。团体与个人这两面相待而立，犹夫左之与右。左以右见，右以左见。在西洋既富于集团生活，所以个人人格即由此而茁露。在中国因缺乏集团生活，亦就无从映现个人问题。团体与个人，在西洋俨然两个实体，而家庭几若为虚位。中国人却从中间就家庭关系推广发挥，以伦理组织社会，而消融了团体与个人这两端。<sup>[1]</sup>

这便是中西社会构造之一种不同处。前章“中国西洋第一对照图”，即在表出此种不同。论者徒有见于近代产业兴起，家庭生活失其重要，不复巩固如前，同时个人独立自由亦特著近代思潮以后；其间互有因果关系，从而蔚成西洋近代国家。便设想个人隐没于家庭，家庭生活呆重如中国者，当必为文化未进之征，而类同于西洋之中古。于是臆断此种不同，为社会演进前后阶段之不同。殊不知两方历史背景，先有大不同者在。不细从过去以理解现在，而遽凭所见于后者以推论其前，焉得正确！

西洋社会之组织在集团，于图上可见；而中国社会以伦理为组织，图上却表不出。仅仅表出家庭地位特重，是不够底。然学者若能由此一点不同，纵观前后历史，横览东西大地而深求之，亦必可大有所悟。西洋社会从中古到近代，从近代到最近，前后变化尽多曲折，而变来变去在集团上。集团为其精神一贯之处，当然可以理会得出。从而中国社会之历久不变，与他不同底一贯精神（伦理），亦就不难对照而得了。更观于宗教集团间，政治集团（民族底、阶级底）间，经济集团间，彼此之对抗、竞争、斗争普遍于西土。而中土颇多不见；所见者乃在融释彼我之精神，与夫漫无边际之“天下”观念。即此循求两方社会组织之不同所在，当亦不难互勘而得之了。

---

[1] 商务印书馆出版庄泽宣著《民族性与教育》第五六〇页，有云：中国与西方有一根本不同点，西方认个人与社会为两对立之本体，在中国则以家族为社会生活的重心，消纳了这两方对立底形势。——此所说是不错底。

## 十八 伦理本位底社会

对于他们在社会本位个人本位之两端，翻覆不已底西洋社会，我们说此历久不变底中国社会，是一“伦理本位底社会”。

何谓伦理？我们可以覆述前章的话：人和人相与之间，就有了伦理关系。伦者，伦偶；正指人们彼此之相与。人一生下来，便有与他相关系之人（父母，兄弟等）；人生将始终在与人相关系中而生活（不能离社会）。故伦理关系始于家庭，而不止于家庭。亲切相关之情，发乎天伦骨肉；乃至一切相与之人，随其相与之深浅久暂，莫不自然有其情。因情而有义。父义当慈；子义当孝。兄之义友；弟之义恭。夫妇，朋友，乃至一切相与之人，随其亲疏厚薄，莫不自然互有应尽之义。伦理关系，即是情谊关系，亦即其相互间底一种义务关系。“伦理”之“理”，尽正在此情与义上见之。

人生实存于各种关系之上，而家人父子乃其天然基本关系；故伦理首重家庭。父母总是最先有底，再则有兄弟姊妹。既长，则有夫妇，有子女；而宗族戚党亦即由此而生。出来到社会上，于教学则有师徒，于经济则有东伙，于政治则有君臣官民，遇事相助则有乡邻朋友。随其年龄和生活之开展，而有其若近若远四面八方数不尽底关系。是关系，皆是伦理，皆有其情与义。然为表示彼此亲切，加重其情与义，则于师，恒曰“师父”，而有“徒子徒孙”之说；于官，恒曰“父母官”，而有“子民”之说；于乡邻朋友，则互以伯叔兄弟相称谓。举整个社会各种关系，而一概家庭化之，务使其情益亲，其义益重。由是乃使居此社会中者，每一个人对于其四面八方底伦理关系，各负有相当义务；同时其四面八方与之有伦理关系底人，亦各对他负有义务。全社会之人，不期而辗转互相连锁起来，无形中成为一种组织。——我们所说“中国社会以伦理为组织”，即指此。

大抵社会组织，首在经济上表著出来。近代西洋以为个人本位底社会者，即因其视财产同于身体，一样地为个人所有之一种自由。反之，社会主义者所

求底社会本位底社会，便是以土地和一切生产手段统归社会所有。伦理本位底社会于此，两无所似。

伦理社会中，夫妇、父子情如一体，财产是不分底。有时祖父在堂，则祖孙亦不分；父母在堂，则兄弟等亦不分。分则视为背理。——是曰共财之义。不过伦理感情是有等差底，而生活以分居为便，故财不能终共。于是在兄弟之间或近支亲族间，便有分财之义。最初是在分居时分财，分居后富者时或再度分财于贫者。亲戚朋友，彼此间有无相通，是曰通财之义。通财，在原则上是要偿还底：盖其分际又自不同。遇到某一种机会，施财亦是一种义务；则大概是伦理上关系最宽泛底了。要之，在经济上皆彼此顾恤，互相负责，有不然者，群指目以为不义。此外如许多祭田、义庄、义学等，为宗族间共有财产；大都是作救济孤寡贫乏和辅助教育之用。这是从伦理负责观念上产生出来底一种设备，与集体生活相似而不同。

然而我们可以看出这种社会经济生活，却隐然有似一种共产。不过其相与为共底，视其伦理关系之亲疏厚薄为准：愈亲厚，愈要共，以次递减。同时，亦要看这财产之大小：财产愈大，将愈为多数人之所共。盖无力负担，人亦相谅；既有力量，义务随之而宽。此所以谚有“蛇大窟亦大”之语。又云“有三家穷亲戚，不算富；有三家阔亲戚，不算穷”。然则其财产不独非个人有，非社会有，抑亦非一家庭所有；而是看作凡在伦理关系中都有份底了。谓之“伦理本位底社会”，谁曰不宜。

随此看重伦理情谊而有之结果，便是以财产为享用之物，而缺乏更以增殖财产之资本观念。它类近于社会主义之消费本位底经济，而不趋向于生产本位底资本主义之路。这在人生态度上，对照近代西洋人可算导中国人于比较正确之路。但中国或因经济上不走向资本主义，而技术上亦就总不产生产业革命者，其故未始不在此。那却是一件可惜底事。

比国君为大宗子，称地方官为父母，视一国如一大家庭。但知有君臣、官民相互间之伦理的义务，而不认识国民与国家之团体关系。一般国家之阶级统

治，亦由此隐晦或消融。——这是伦理社会给予政治的影响和变化。

中国自古有“以孝治天下”之说，殆为西洋人所难于理解。其实这与近代西洋人所信“从人人之开明底利己心，就使社会福利自然增进不已”者，正好相比。它是说：从人人之孝弟于其家庭，就使天下自然得其治理；所以为君上者，莫若率天下以孝。福利与进步，为西洋政治要求所在；而伦理关系都各自作到好处（所谓父父子子），大家相安相保，则是中国政治之理想。这两者虽不同，然其都取放任而不主干涉则相近。西洋近世由此大演其自由竞争，创造了灿烂底物质文明：中国亦由此果然度了二十年所谓“安息于地上”之生活<sup>[1]</sup>。——此可以见其不但整个政治组织纳于伦理关系中，抑且其政治上之理想与术，亦无不出于伦理归于伦理者。

中国人似从伦理生活中，深深尝得人生趣味。像孟子所说：

仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也。礼之实，节文斯二者是也。乐斯二者。乐则生矣生则恶可已也！恶可已，则不知足之蹈之，手之舞之！

朱注：“乐则生矣”，谓事亲从兄之意油然而生，如草木之有生意。既有生意，则其畅茂条达自有不可遏者；所谓“恶可已”也。其又盛，则至于“手舞足蹈”而不自知矣！

固然其中有教化设施的理想，个人修养的境界，不是人人现所尝得底。然其可能有此深醇乐趣，却信而不诬。人人所尝得者，不过如俗语“居家自有天伦乐”；而因其有更深意味之可求，几千年中国人生就向此走去而不回头了。

[1]《新青年》第一卷第四号陈独秀论《东西民族根本之差异》，有云：世或称中国民族安息于地上，犹太民族安息于天国，印度民族安息于涅槃；斯说也，吾无以易之。“中国民族安息于地上”，似早有此说，第未知何出。

反之，鰥、寡、孤、独，自古看作人生之最苦，谓曰“无告”。此“无告”二字，颇可玩味。无告，是无所告诉；何以无所告诉，便为最苦？固然有得不到援助之意，而要紧尚不在援助之有无。要紧在有与我情亲如一体底人，形骸上日夕相依，神魂间尤相依以为安慰。一啼一笑，彼此相和答；一痛一痒，彼此相体念。——此即所谓“亲人”。人互喜以所亲者之喜，其喜弥扬；人互悲以所亲者之悲，悲而不伤。盖得心理共鸣，衷情发舒，合于生命交融活泼之理。所以疾苦一经诉说，不待解救，其苦已杀也。西洋亲子异居，几为定例；夫妇离合，视同寻常。直是不孤而孤之，不独而独之，不务于相守，而恒相离；我以为变，彼以为常。藉此不同底习俗，而中国人情之所尚，更可见。

同时因为中国是职业社会而不是阶级社会之故，每一个家庭或家族，在社会中地位可能有很大升降，这给予家庭伦理以极大鼓励作用（详后）。一家（包含成年儿子和兄弟），总是为了它一家的前途而共同努力。就从这里面，人生的意义好像被他们寻得了，何以能如此？其中有几点道理：

一、他们是在共同努力中；如所谓“三兄四弟一条心，门前土地变黄金”，“家和万事兴”，一类谚语，皆由此而流行，熙熙融融，协力合作最能使人心境开豁，忘了自己。此时纵然处境艰难，大家吃苦，正亦乐而忘苦了。

二、所努力者，不是一己的事，而是为了老少全家，乃至为了先人，为了后代。或者是光大门庭，显扬父母，或者是继志述事，无坠家声；或者是积德积财，以遗子孙。这里面可能意味严肃、隆重崇高、正大，随各人学养而认识深浅不同。但至少，在他们都有一种义务感；在尽了他们义务底时候，睡觉亦是魂梦安稳底。同时，在他们面前都有一远景，常常在鼓励他们工作，当其厌倦于人生之时，总是在这里面（义务和远景）重新取得活力，而又奋勉下去。每每在家贫业薄寡母孤儿的境遇，愈自觉他们对于祖宗责任之重，而要兴复他们的家，历史上伟大人物，由此产生者不少。

中国人生，便由此得了努力底目标，以送其毕生精力，而精神上若有所寄托。如我夙昔所说，宗教都是以人生之慰安劝勉为事；那么，这便恰好形成一

宗教的替代品了。<sup>[1]</sup>

盖人生意味，最忌浅薄。浅薄了，便拢不住人类生命，而使其甘心送他的一生。饮食男女，名位权利，固为人所贪求，然而太浅近了。事事为自己打算，固亦人之恒情；然而太狭小了。在浅近狭小中混来混去，有时要感到乏味底。特别是生命力强底人，要求亦高；他很容易看不上这些，而偏对于相反一面——如贞洁禁欲，慷慨牺牲——感觉有味。权利欲所以不如义务感之意味深厚，可能引发更强生命力出来，表见更大成就者，亦正为此。这种情形，是原于人的生命本具有相反底两面：一面是从躯壳起念之倾向，又一面是倾向于超躯壳或反躯壳。两面中间，则更有复杂无尽底变化。宗教正是代表后一倾向。其所以具有稳定人生之伟大作用者，就为它超越现实，超脱躯壳，不使人生局于浅近狭小处而止。生命力强底人，得其陶养而稳定，庸众随之亦不成问题。中国之家庭伦理，所以成一宗教替代品者，亦为它融合人我，泯忘躯壳，虽不离现实而拓远一步，使人从较深较大处寻取人生意义，实在是那中间变化的一种。<sup>[2]</sup>——这又是中国的中间性之一例。

## 十九 职业分途底社会

在西洋社会，中古则地主与农奴两阶级对立，近代则资本家与劳工两阶级对立。中国社会于此，又一无所似。假如西洋可以称为阶级对立底社会，那么，

[1] 亡友王鸿一先生尝谓：鸟兽但知有现在，人类则更有过去观念，未来观念；故人生不能以现前为止。宗教即为解决此三世问题者；是以有天堂净土地狱轮回之一类说法。中国人则以一家之三世——祖先、本身、子孙——为三世；过去信仰寄于祖先父母，现在安慰寄于家室和合，将来希望寄于子孙后代。此较之宗教底解决，为明通切实云云。附此以供参考。

[2] 李傅相游历各国日记，记有某西士语云：中国分人伦为五，而于天无涉，与物无与。基督之教则括有天人物三大伦云。又严译《法意》八卷十三章有云：中国之言天罚也，必就其身与其子孙征之；西国之言神谴也，不存于形体而受之以灵魂。形体或缘无征而不信；灵魂则以无尽而莫逃。附此仅参考。

中国便是职业分途底社会。

所谓阶级对立，是在一社会中，其生产工具与生产工作有分属于两部分人之形势。例如西洋中古以农业生产为主，其生产要件是土地，地主拥有土地而不耕作，农奴耕作而不能自有其土地。近代以工业生产为主，其生产手段在工厂机器一切设备；资本家拥此设备而不操作，工人操作而工厂却不为他所有。这样之结果，遂形成剥削与被剥削之两面。其彼此之间，有互相依存关系，又有互相矛盾底关系。大抵初起时，相依之意味多；入后则矛盾之形势日著。我们所要注意者，即在此矛盾对立之形势，至于贵贱贫富之等差不齐，则尚非问题所在。

中国之不同于西洋，即在未构成这两面。其生产手段没有被垄断于一部分人底情势。此其所以然，盖有三点：

第一是土地很早便解脱于封建束缚而自由买卖，人人得而有之。

第二是遗产很早便是诸子均分制，而非长子继承制。

第三是蒸汽机电机迄未发明出来，乃致较大机械亦没有，集中底大规模生产遂无可能。

由于第一第二两点，就使土地难于集中而垄断之，由于第二第三两点，就使工业上没有什么集中而可垄断底资本。农民很可能是自耕农，工人多半有他们自己底作坊。这就是：生产工作者恒自有其生产工具，而自行其生产。各人作各人的工，各人吃各人的饭，只有一行一行底职业，而缺乏两面对立底阶级。

遗产均分，为中国社会一特色，西洋日本都不如此；而且在中国几乎行之两千年之久了。有人说：封建社会的核心，是长子继承制度。英国所以产生资本主义，其原因亦是靠此长子继承制，能预先在封建社会里面，集中了经济上底力量。由封建领主之商业化，和大资产者的大垦牧公司，互为因果造成了他们现代资本社会。中国社会所以不能前进到资本主义，并不是受了封建底桎梏，

实实在在就因为中国这种遗产制度，把财产分成零碎，力量分散。<sup>[1]</sup>——此话似不错底。

其实经济上之趋于分散不趋于集中，趋于消费本位不趋于生产本位，其情势早决于社会组织之伦理化（说见前），遗产均分不过顺沿此情势而来，又予以有力之决定。再加以土地自由买卖，其结果就使土地时有转移，贫富时有升沉。此从“一地千年百易主，十年高下一般同”底谚语，很可看出。<sup>[2]</sup>垄断底趋势，既被打破，阶级便演不成。虽间有垄断之例，亦终是无效底。

中国政治上同一缺乏阶级。即经济上未构成剥削被剥削之两面，政治同一未构成统治被统治之两面。中国的君主，当真是“孤家寡人”，与欧洲封建社会大小领主共成一统治阶级，以临于农民者形势大不同。除了极少数皇亲贵戚以外，没有完全与他共利害之人。这就是罗素所指为中国文化三大特色之一底；官吏制度发明特早，而贵族不为领主以临民。官吏从乡举里选或考试制度产生，虽以君主之命而操治权，是暂而非常。他来自田间（多半如此），又随时都可罢官归田。在他生活上所与往还因依之亲戚族众邻里乡党朋友一切之人，又恒在士农工商之四民，其心理观念，实际利害，自与他们相接近或相同。于是皇帝乃一个人高高在上，以临于天下万众；如俗所云“一人在上万人下”者。此时他与众人不能为敌，只能为友，古语有“得人心者昌，失人心者亡”，正为此。因此官吏要忠于其君，并不是放弃其固有立场改从君主立场之谓，却是“爱民如子”“直言敢谏”了。阶级对立底形势，终无法构成。

政治上未构成阶级，所以官吏或士大夫便不算一阶级，而实为社会中一项职业。这从士、农、工、商四民之并列，“禄以代耕”“耕读传家”的老话，皆

[1] 此段话似出于李君蔚唐著作，但记不确矣。遗产均分有二千年历史，出于梁任公之《中国文化史》。又作者于一九三六年考查日本农村，见有所谓“长子学校”者，诘而问之。乃知长子继承田产，恒留于乡村而务农；因有适应此种需要之教育设施。

[2] 此谚语流行于河北省，见蠡县齐树楷先生所集录；尚有“穷伴富，伴得没了裤”，“作官钱下水船，买卖钱六十年”等数则，其意旨相类近。

足为其证明。其间身分或有高下，然非阶级之谓。整个中国社会只见其职业分途底形势，不见其阶级对立底形势。

## 二十 伦理本位与职业分途

伦理本位与职业分途这两面，又是彼此顺益交相为用底。如前指出社会组织之伦理化，使经济上趋于分散不趋于集中，趋于消费本位不趋于生产本位，凡消极使阶级对立不成者，即是积极助成职业分途。又由社会组织之伦理化，彼此不是宗族便是姻戚，不是姻戚便是乡里世好。使人与人之间关系为横底平面发展，而不使其向于纵立底阶级关系，或者沟通其上下间，亦都是顺成此职业社会底，另一面，从生产技术上小规模经营有其方便，大规模经营非甚必要，土地或资本又不易集中，于是社会上多是些小农小工小商，零零散散各营生业，他们全靠其一家大小共同努力，自然形成“相依为命”底样子；其伦理关系安得不从而益加巩固密切！便是家人之外，更有伙计学徒；然此东伙师徒之间，大非资本家与工人之比。西洋劳资两方相维以利，相胁以势；遇事依法解决，彼此不发生私人感情。而此则朝夕同处，可能从待人厚薄作事勤惰上，彼此深相结纳。在劳资两方断不共一立场同一命运者，而师徒东伙可能同甘苦共患难。盖阶级封立之势成，则伦理观念自而淹没；反之，阶级分化不著，则职业各营乃大有造于伦理。又因贫富贵贱升沉无定，士农工商各有前途可求，故有家世门祚盛衰等观念；或追念祖先，或期望儿孙，父诏其子，兄勉其弟，悉使人倍笃于伦理而益勤于其业。

还有政治经济两面，亦是互为影响，协调一致，以共成此局。从历史上看，政权不为贵族阶级垄断，而新份子得以插足，似极早。如《尚书·尧典》所谓“明明扬侧陋”，如《孟子》所云“傅说举于版筑，胶鬲举于鱼盐”，是其例。这种趋势萌露以后，到战国时代各国竞相罗致人才而大为显著。汉唐以来两千年间，选举考试各制度建立，虽难期尽善，代有纷更；然正见时时要求矫其偏

弊。卒至“将相本无种，男儿当自强”，“朝为田舍郎，暮登天子堂”之谚语流行，而统治不成阶级其势大定。但此类政治新兴人物，自来即与欧洲所谓新兴阶级之凭藉于经济者不同，而好像凭藉于知识头脑。他们不是以集团势力和贵族争衡，而是以其个人才略学识德望见重于时，直从国君手中取得权位。在春秋战国，则儒墨百家骈起；在汉以后唯余儒士。我们姑且笼统总括之曰士人。同时，在公族无权游士擅政底国家如晋如秦，即是郡县早见施行土地早得解放者。中国封建社会，就是这样崩坏底，政治上阶级分解，而经济上又不得有阶级形成，亦即由此，本来在土地解放商业大兴以后，可能有土地兼并，资本集中。事实上此兼并与集中，亦始终不断于社会史；但同时士人亦始终不断本其理想而予以打击。限田、均田、重农抑商，两千年来史不绝书，不必细数。结果，士人固不得行其志，而资产者亦不能遂其垄断，以支配政权达于间接之统治。由政治上无阶级，自不容许经济上有阶级；经济上之垄断不成，政治上之垄断亦不能有；互为因果，大抵如是。阶级统治之不成，中国政治乃不得不伦理化。由政治之伦理化，乃更使社会职业化。职业又有助于伦理。如是，伦理与职业，政治与经济，辗转相成，循环扣合，益臻益治，其理无穷。

这样演来演去，在社会结构上中国就自成一家，不同于他方。

## 二十一 人生态度之特点

在这样特殊构造底社会中之人生，是自然要有其特点底。说到中国人生的特点，我们有千言万语可说，而因其浑整莫破如环无端，不是几点平列，亦非有层次先后，好像不知从何说起。今开口一句，我将说它的从容不迫。这自然是农业社会与工商社会不同处，然而一个人在家里（尽或是大家庭），是比较在较大组织生活中，亦不同底，我们在外面社会，尤其人多场合，便好像一阵势，不免要提神来应付；而在家则松散自然，不甚经意了。中国人所以紧张不起来，所以不能迅赴事机，正为其习惯于此而缺乏那集团斗争的锻炼之故。——

缺乏集团与敬重家庭为一事之两面，而斗争与集团相联，和平与散漫相联，前已言之。

就在这宽松不甚经意底家人父子生活中，让人的情感发露流行，同时又使这一家人，在事实上不得不相依为命，于是其情感更深相缠结。在中国人生活中，情感抬头，演为重情谊底文化，即为此。反之，在中国处处见彼此相与之情者，在西洋却处处见出人与人相对之势。非唯人民与其政府相对，劳工与其业主相对，乃至夫妇两性亦且相对。这就为他们的生活敬重于团体；在团体内是要讲法纪讲契约底，家庭情爱为其所掩。由生活敬重点不同而文化出发点不同。我由父子兄弟之情，推及社会之一切；彼则由团体而影响到家庭了。固然人与人都不免以利相合。即如家庭组织，本有它的基础在吾人生命中，而一面亦是建筑在经济上底。其他无论。然西洋于此比较露骨，中国则比较隐约。这自然是为他们工商业社会，不免一切商业化；却亦为中国将一切关系都纳入伦理，而情谊化之了。

中国人生所表见者，是情感抬头，欲望置后；西洋与此相反。在西洋近代人生中，欲望是抬头了。这种不同，一面源于他们的宗教与我伦理教化之异，一面又是生活敬重团体与敬重家庭之异。质言之，在西洋近代人生中，欲望之所以抬头，正是对于过去宗教禁欲之反动；而中国之伦理教化，却承认“食色天性”（见《孟子》），根本不发生禁欲主义，自亦没有此一反动。同时又为在集团生活中，个人苗露（说见前）之故，所以在近世权利观念就抬头了；而个人权利之本质，原即欲望。“自我中心”“欲望本位”，遂为近世社会人生一特色。生活敬重家庭，而情感抬头底中国人生，原不一定排斥欲望；却是“因情而有义”“其情益亲其义益重”，不期而义务观念抬头，恰与西方权利观念成对映。

这里面含有一重要关键。就是：人在情感中，恒只见对方，忘了自己。慈母每为儿女而忘身；孝子亦每为其亲而忘身。夫妇间、兄弟间、朋友间，凡感情厚底必处处替对方设想，念念以对方为重而放轻了自己。所谓“因情而有义”之义，正从对方演来，不是从自己立场出发。反之，人在欲望中，却只知为我，

时或不顾对方了。人以口腹之欲，不免置鱼肉于刀俎，狎妓者不复顾及妇女人格，即其显例。于是伦理本位社会中，一个人似不为其自己而存在，乃仿佛互为他人而存在；反之，在个人本位底社会，则率直表见“自己本位”或“自我中心”。此非谓西洋人都情感薄，或其不能舍己为人。更非谓中国人都情感重，或都能舍己为人。但彼此两方风教之异，固不可掩。

此其相异，在中西礼仪上即可看出。如西洋人宴客时，自己坐在正中，客人反在他的两旁。尊贵的客人，近在左右手，其他客人便愈去愈远。宴后如或拍影，数十百人皆为自己作陪衬，亦复如是。中国则客来必请上座，自己在下面相陪。宴席之间，贵客上座离主人最远，其近是左右手者，不过末座陪宾了。寻其意味，我则尊对方，谦卑自处；西洋则自我中心，示其亲昵。——这完全是两种精神。

权利一词，是近数十年之舶来品，译取自英文 Right。论其字之本义，为“正当应该”，与中国人生观念所尚初不相远。其相异只在说话者之地位，是第一位（First Person），而不是出于第二位（对方），或第三位（Third Person）。例如父母对儿女说“我应该养活你们到长大”，或“我应该予你们以相当教育”。这样就合于中国味道。因为这是自课以义务，亦即是承认对方之权利。又或这话由第三者来说，亦可以底。因系站在旁观地位来评论其理。但假如由作儿女们自己来主张，那便感觉不合适了。虽前后事实一致未改，然其自我中心的态度不合吾人习惯。晚近西洋国家新订宪法，有以“生存权”“受教育权”与种种自由权同为国民所享有者：亦有以选举为国家所责于国民之义务，得强制其投票，而不看作一种权利者。且不论这些问题内容，但论其态度，总皆与我不合。按中国习惯，凡是权利皆待对方赋予，凡是义务皆出于自课。试以选举为例。在国家一面，要认作是国民的权利而尊重之；换言之，给予国民以选举的机会是国家的义务。在国民一面，却要认作是他对国家的义务而履行之；换言之，国家有权召集我们投票。照这样，选举是权利是义务，可不成问题。这就是伦理关系之两方互相尊重之理。亦就因为彼此皆为对方设想，不从自身起念，

权利观念遂不发生，而说来说去莫非各人应尽之义。

礼义观念既兴，本不一定排斥欲望者，而欲望自然受排斥。欲望，是从自身起念反乎为对方设想；其受排斥者一。欲望又不免从躯壳起念，易使人生落于浅近狭小，于前论“伦理有宗教之用”不能发挥；其受排斥者二。任何一方针或主义，到末后总易有偏激之处。中国人生本不一定排斥欲望，而欲望卒受排斥，一部分亦即由这种末流偏激。

各人站在自己立场则相争；彼此互为对方要想则相让。一让一争，遂为中西两不同精神。有人说，中国礼让一词在西文中直无适当之字可译。此足见双方人生之异趣矣。“一争两丑，一让两有”；此我民间流行谚语。在西洋纵不说它是相尚以争，但此以争为丑之心理殆非他们所了解。至于让则两有之理，亦是我们就事实上慢慢体认得之。更有所谓“学吃亏”之说，饱经世故者每以此教年轻人；其中虽亦有道理，却难免流于乡愿了。

## 二十二 最大之偏失

社会人生照这样下去，流弊之最大者，是在个人将永不被发见，而自由竟变为无主之物。

个人为自由之主体：自由即个人之无形领域，故亦曰“人权”。唯其无形，所以不遇到问题，不易发见。西洋以中世集团生活对个人干涉太强，到近世发生反抗争执，群己权界乃以确立。这是一条正常简便底发见之路。中国既以缺乏集团而干涉不强，以趋尚情谊而缓和压迫，以好为折衷而不致逼出问题，更重要者复有两点。一则情感中产不出界域来，于一切为了对方之中掩藏了蔑视人权，又一则始终没有站在自己立场说话机会，主体隐没不得建立，所以“人权”“自由”皆三五年来输入之新名词，从前中国人无此观念。

当输入之初，一般反响则如我在廿年前所说：

（上略）他对于西方人之要求自由，总怀两种态度：一种是淡漠底很，不懂要这个作什么？一种是吃惊底很，以为这岂不乱天下！

（《东西文化及其哲学》第三十六页）

严几道先生更早亦说过，中国人闻西哲平等自由之说“常口呿舌矫骇然不悟其义之所终”。他并不像正感受不自由之苦者，那样欢喜踊跃于得解放，而却是诧异不解和不感兴味。即此可见既不同于西洋中世，又不同于西洋近代。像西洋近代那一段“人的个性申展史”，诚为中国人所未经历；假如没有外界潮流输入的话，他并将永远领会不到。

自近代人生观念输入以来，中国社会得以自镜其失之处似颇多；然要而言之，其故皆坐个人人格隐没不明而已。这是始意所不料，而终无可免底偏弊。

### 二十三 人生第二态度

中国式底人生，最大特点莫过于他总是向里用力，与西洋人生总是向外用力者，恰恰相反。此点细寻上文，已自可见；为提起注意，特分就伦理本位职分业途两面说之如下。

每一个中国人，统为其四面八方由近及远各种伦理关系所包围，大有“无所逃于天地之间”之概。其日常实际生活，触处都是对人的问题。而且这比其他问题，还要迫切。假如人的关系弄不好，便马上不了。首先父子、婆媳、夫妇、兄弟等关系若弄不好，便没法过日子，乃至如何处祖孙、伯叔侄辈，如何处母党妻党一切亲戚，如何处邻里乡党，如何处师弟东伙，种种都须要当心。所有这许多对人问题，都使人向里用力以求解决，与对物问题完全两样。例如不得于父母者，只有转回来看自家这里由何失爱，反省自责，倍加小心，倍加殷勤。莫问结果如何，唯知在我尽孝。此即为最确实有效可得父母之爱者；外此更无他道。若两眼唯知向外看父母的不是，或一味向父母顶撞，必致愈弄愈僵。其

他各伦理关系要亦不出此例。盖关系虽种种不同，事实上所发生问题更复杂万状；然所求者，却无非彼此感情之融和，他心与我心之相顺。此和与顺，强力求之则势益乖；巧思取之，则情益离；凡一切心思力气向外用者，皆非其道也。不信，试想想看。

所有反省、自责、克己、让人、学吃亏……这一类传统底教训，皆有其社会构造的事实作背景而演成；不可当它是一种哲学底偏嗜。

再从职业分途一面看：每一中国人，都有创造其自己前途的机会，其天地又好像很宽很宽。不像在阶级社会里，经济上机会政治上机会都为一部分人所垄断，多数人非革命即无以开拓自己命运。在彼形势上逼着人向外冲去，以求一逞者，在此却开出路来待你努力自求，没有什么当前阻碍。此时只有转回来向内用力，而向外倒无可用力者。

例如一个读书人，通常是在考试制度之下决定他的前途。得失成败，全靠自己如何。假如你文章好，而还是不能中秀才、中举人、中进士、点翰林，那只有怨自己无福命（所谓祖上无阴功，坟地无风水、八字不好……种种皆由此而来）。总之，只有自责，或归之于不可知之数，而无可怨人。就便怨人，似亦没有起来推翻考试制度的必要。——力气无可向外用之处。你只能回环于自立志，自努力，自责怨，自鼓舞，自得，自叹……一切都是“自”之中。尤其是当走不通时，要归于修德行；那更是醇正底向里用力。还只有“反求诸己”“尽其在我”那条路。

至于业农业工业商底人，虽无明设之考试制度，却亦有“行行出状元”之说。盖其事业发达的机会，平等开放于人人，苟有天才不难表见。其间成功要诀，就在勤俭二字，自古相传，以为宝训；人人诵说，不厌烦数。谚所谓“不吃苦中苦，难为人上人”是也。然在西洋，这两个字却少见称道。盖其社会阶级判然已定，不因勤俭而得，不以奢逸而失，本无多意义故也。在中国，很少人家不要讲勤俭。然而勤俭是什么呢。勤是对自己的策励，俭是对自己的节制，其中没有一分不是向里用力。

所以立志、要强、勤俭、刻苦自励、有志竟成，……这一类传统教训就是这样来底；盖莫不有其社会构造为背景。

从伦理本位职业分途两面所构成底中国社会，既无时无刻不要人向里用力；向里用力，遂为中国人生活上贯底态度。此态度，我谓之人生第二态度。那向外用力底，我谓之人生第一态度。二十年前我以此为中西文化的分判所在，今日所见益明。

如我夙昔之说：人生所遇到的问题有三不同，人类所秉持的态度（即以应付此问题者）亦有三不同，所以过去西洋中国印度三不同文化，即由于此；而自今后言之，人类文化还可能有不同之三期。其说甚繁，此不具陈。今只就此处须要解说者，说两句于后。

人生第一问题，是人对“物”的问题。“物”指全部自然界，人生必须利用它，它亦即是我们首先遇到的障碍，或首先要解决的问题。在解决这问题时，人要向外用力，因为这是必待满足于外者。——此亦便是人生第一态度。其特点，在眼睛常向前看，逼直向前要来去不回头，从对方面下手，改造客观境地以解决问题。

人生第二问题，是人对“人”的问题，此专指人们对于一个人（或一群人）的心意，而有底要求。如男女对于异性，要求其相爱，即其一例。假如不问其人对我情意如何，只是要将他身体弄到手，则掳架来亦可以。那便是以对物者对人，属于第一问题，不属第二问题了。在解决这第二问题时，人类恒须从第一态度转入第二态度，即是向里用力。因为此时成为问题者（或为碍者），是“他心”而非“物”。物是我所得而宰制者，他心则只能互相感应。其问题之解决，不全由我来决定，其终得满足与否遂亦无定；与第一问题迟早可以解决，决定可以满足者（性质上如此），不同。所以第一问题可以尽量向前追求，并只须对外做功夫；而第二问题则功夫恒须在自己身上做（所谓“反求诸己”），并且势必只求所以满足于内者（所谓“尽其在我”）——此亦便是人生第二态度。其特点，在眼睛转回来看自家这里，而反求诸己，每每变换主观自适于其境地，

以为问题之解决。

我尝说：中国文化是人类文化的早熟；正为它提出人生第二态度过早而说。

兹列一表为上论中西人生异趣之总结。<sup>[1]</sup>

中国	西洋
从容，情感抬头，义务观念，尚让，个人人格隐没，向里用力，人生第二态度。	紧张，欲望抬头，权利观念，多争，个人人格分明，向外用力，人生第一态度。

（本文原载一九四三年出版的《理想与文化》杂志第四、五期，由鹿鸣书店出版。）

[1] 此表只为总结上文而作；其实中国方面尚可列入“谦敬，文弱，个人聪明”等几点，与西洋“侈倨，武健，组织能力”等相对照。

# 发挥中国的长处以吸收外国的长处<sup>[1]</sup>

## 一 中西文化长短之比较

这里我预备介绍过去邹平乡村工作之一根本思想。先问何谓文化？文化就是吾人生活之所依靠。生活要依靠农业工业各种生产，那末农业工业及其相关之一切皆为文化。此即文化中之经济方面。但生活所依靠还不止此。假如社会无秩序，人们不能安居乐业，则又何从有生产有经济呢？所以法律、政治、道德、宗教……这些，造成秩序，维持秩序的一切东西，皆文化一大重要部分，但文化仍不止此，单单经济政治还不够，还有产生经济政治，包含经济政治的一种东西。这就是学术与教育。因为人类生活方法，不靠先天本能，而是靠后天发明创造，及其传习，这就是学术与教育了。在这其中，文字和书籍，非常重要，因为教授与学习，必得靠它。从农业工业到法律、宗教，都离不开教学，也就都离不开文字与书籍。俗常单指笔墨生涯之人谓文化界，那即是狭义之文化。总起来说，文化应包含：经济、政治、教育学术三大部分。

## 二 西洋文化的长处在对物

现在来比较中西文化之长短如何？我们可以答复一句：西洋长处在于“人对物”；而中国长处则在“人对人”。

---

[1] 此讲演词之记录者为葛向荣、一丁。——编者注

何以言之？此须先说明人类文化原包含“人对物”和“人对人”两大部分。所谓物，即指大自然界之一切，不但山川草木鸟兽皆在内，就是人的身体也在内。人的生活一时不得离开自然界，自然界可以养活我们，但我们如不能控制它、利用它，它也能成为我们的灾害。但如何能控制它、利用它呢？那就要从明白它、了解它入手，此即科学之事。近代西洋人最伟大的成功即在科学技术之进步，为古人之所无，亦为他方人之所无。所以说西洋人长处，在“人对物”。

有“五四”运动以来，揭科学与民主为两大口号，人类近代西洋所长，在此二者。然而民主却不属“人对物”之事……它是人对人之事。我说西洋长处在于“人对物”，似乎未说尽。其实不然。为了讨论此一问题，必须讲一讲何谓民主。

### 三 何谓民主

民主是人类社会生活中常看到之一种精神。此种精神，从一根本点发展，分析之，可得出五点：

（一）我承认我同时亦承认旁人。我有我的感情、要求、思想、意见，种种；旁人亦有他的感情、要求、思想、意见，种种。所有这些，我都要顾及，不能抹杀，不能排斥之，灭绝之——这是第一根本点。反之若“有己无人”便是反民主。

（二）从承认旁人，就有“平等”这一精神出现。那就是承认他人，亦不比我低下。反之“惟我独尊”，便是反民主。

（三）从彼此平等，就有“讲理”这一精神出现。那就是彼此间的问题，由理性解决。什么事大家说通，你亦点头，我亦点头，就行了。不能硬来，不能以强力来行己意，凡不讲理，要“以力服人者”，都是反民主。

（四）从平等，讲理，就有“多数人，大过少数人”之一承认。此即召开会议，取决多数是也。

（五）关涉到大家的事，当然大家商量决定；若与大家无涉之个人私事，

便应听其个人自主，此即“尊重个人自由”是也。

总起来说，所谓民主，盖包含这五点意思，而末后四点，皆从第一根本点推演下来。

#### 四 中国人究竟缺乏什么

中国人缺乏民主精神吗？不见得。中国古训讲“忠恕”“己所不欲，勿施于人”，承认旁人之精神，何等明白？还有中国最讲礼让，其一种尊重旁人之精神，充分可见。既然有此一根本点，则其余四点，相随而来，尤其富有第三点“讲理”之精神，俗语“有理走遍天下，无理寸步难行”，即其明证。

然而“民主”何以现在竟为一新鲜之物呢？我的回答是：中国人虽不缺乏民主精神，但他自古缺乏集团生活。集团生活，家族生活，同为最早人群所固有，但西洋人则偏趋于集团生活之路，中国人则偏趋于家族生活之路。由于缺乏集团生活，故缺乏团体内开会取决多数之习惯——民主之第四点。由于缺乏集团生活，故缺乏团体不干涉个人自由之习惯——民主之第五点。换言之，中国所最缺乏者，是“政治的民主”。今天感觉新鲜者，亦只是“政治的民主”而已。乃至在政治民主上，民有，民治，民享三原则，中国亦只缺乏民治（by the people）制度而已。关于此层，梁任公先生《先秦政治思想史》里面说得很明白，关于中国人缺乏集团生活一层，在我的《中国文化要义》一书里，言之甚详。这里只说几句。

中国人的社会生活显然可见有下列四大短处：

第一是缺乏法治精神：亦即事事不按照法律来办，执法的精神不够，而且很容易徇情。外国人则比较守法，这就为外国人平素过集团生活，凡事在团体内，都一律办理，不能通融。团体人多时，非此不可。但在家庭之中，则一切情形，就要两样。有老，有壮，有少，有男，有女，有亲疏，远近，种种不同，应该要分别办。

第二是缺乏纪律习惯：所谓纪律习惯，是在人多的时候，能够有条理，有次序，并不因人多而紊乱，尽管人多，行动起来，还能敏捷，迅速，这就完全靠的是纪律。例如火车站，汽车站，电影场的卖票，在西洋人，凡是遇到这种事情，都要买票，依次办理，没有争先恐后的情形，中国人则不会有很好的秩序，这就是纪律的习惯没有养成。民国二十一年十二月，南京国民政府，召集第二次内政会议，出席者除各省民政处（厅）长外，还邀请各界专家，在会上讨论到如何开乡镇保民大会等情形。当时，江西省主席兼民政厅长熊式辉就说：“不必要开什么乡镇保民大会，会决开不好的。”晏阳初先生也是被邀请的一个，马上立起来说：“我知道你们那里开会开不好，因为你们没有办平民教育。”熊式辉又说：“不只我们江西人开会开不好，就如我们中央委员开会，也都开不好。”习惯之养成在平素，非短期教育所能为功，中国人，虽大学毕业生，一样开会开不好，这就是缺乏纪律习惯和组织能力。

第三是缺乏组织能力：晏阳初先生曾对我说过，有一个美国人向他说：“一个中国人是聪明的，两个中国人就蠢笨了。”这是说明中国最缺乏组织与合作。河南胡石青先生，曾遍游全球大陆，到过很多国家，见闻极广。他回国来述说他见闻的结论：“华侨的天份高，日本人及当地土人，逐处都赶不上，中国人行行都出色，虽强盗乞丐，亦为外国人所不及，在墨西哥，就有一华盗，非常出名。惟华侨，勿论作甚么，都是他个人本领的表现，而不是组织的能力，不能群策群力。”所以在华侨自身无组织，政府不知保护的情形下，中国人常常仍受日本人与土人的欺负。何谓组织能力呢？组织能力是比纪律习惯更高的能力。习惯是可以被动的养成，如训练壮丁，可以把他们训练得有纪律，但还不能训练到使其有组织。组织是大家合拢起来，每一个人都无不不亢，很耐烦的商量办事；商量之后，能够有所决定，而且痛快的执行，这是为中国人所最不易见的。中国人有两偏，一是我作主，一切听我的；一是听人作主，自己甘于被动；最难得是不卑不亢，大家合拢来商量办事。譬如“五四”运动，其时我正在北大教书，当时学生运动，是很有名的，但学生会就组织不好，表面学生

会轰轰烈烈，但里面有一个现象，就是其中热心者，可以废寝忘食，这就是大家都让他作主的时候，一旦他的主张遇到阻碍，大家不听他的，马上就消极得一切不管，这就是缺乏组织能力的证明。

从前在邹平，我的一个朋友作实验县长，他跟我说：“中国人，真是没有办法。我有时下乡，看到地方应该要办的事，就集合当地民众，叫他们来商量，但总是商量不拢。末了只得由我从他们的几个意见中，采取一个办法，但办起来，很不痛快，因为那些意见未被采取的人，消极抵制之故。后来旁人告诉我说，当初不应该要他们商量，干脆叫他们办就好了。”这就是中国人缺乏组织能力。这种耐烦商量的能力，互相让步的雅量，是团体中作一份子所必要者。既不是作皇帝，亦不是作顺民。有一个人说一句刻薄话说：“中国人不是作皇帝，就是作顺民。”其实中国人，都是皇帝，也都是顺民。当他在家里关起门来就是皇帝，出了门非常容易驯服妥协，岂不是一个顺民？总之，刚好不能够有组织能力，不能作民主团体生活中的一个人。

第四是缺乏公共观念：如合作社社员，对于合作社，政党党员对于政党，地方人对于本地方，国民对于国家，这些都是公共观念。大体上说，集会结社之事，在中国从前本来很少，所以对于团体观念，中国人比较缺乏。五十年前，梁任公先生提倡维新，著有《新民说》一书，他说：“中国想建设一个新国家，必须先要有新民；新民是不同于旧时的中国人，必须要具备几个条件，最必须的条件，就是公德。”中国人过去太重私德，缺乏公德，父慈子孝，都不外乎是私德，但如何为公共服务，就不讲求。反之西洋却处处是团体。

此四大短处，全从一根本事实演来，此根本事实为何？那即是家族生活偏重（正面）集团生活缺乏（负面），此一事实在中国自古迄今一贯到底，未曾改变。

所以若问：中国人究竟缺乏甚么？我答：“缺乏集团生活。”

## 五 西洋人团体生活之发展及转变

西洋人之团体生活，远者且不说它。我们从中古封建社会说起，那便是团体生活最严重最坚强之时代。第一表现在宗教上，教会之于教徒，好比今日国家之于国民，宗教彼此间对抗相争，较之今日国际间还要激烈。政治上则有大大小小无数封建单位，并且政治与宗教牵混纠缠，更增加了团体间之对抗相争。经济上则一农村就是一团体，自给自足。工商各业，各有其行会，亦都是坚强之团体，内则统制，外则对抗，还有工商业集中在都市，每一都市，也是一团体，特别像所谓“自由都市”者，直等于一小国家。凡此种种，皆为中国所无。

“争之与群，乃同时并见之二物”——孟德斯鸠语。因斗争而有团体，因团体而有斗争。斗争与团体相联，此即西洋人自古迄今的生活。反之，中国人都生活于散漫和平之中；愈和平，愈散漫；愈散漫，愈和平。在对抗相争之两团体，便各自养成其人之公共观念，法治精神，纪律习惯，组织能力；反之，在家族生活特重之中国人则不能成功。

精细分别言之，则纪律习惯，公共观念，养成较早，而组织能力，法治精神，则有待于近代进步的团体之出现。进步的团体与未进步的团体，如何分别？团体内多数人居于被动地位，即是未进步的团体。进步云者，即是多数人从被动转入主动，团体内人人自觉地参加公共生活是也。此种进步或转变，发生于中古后半期。例如：工商业之行会，地方自主之都市，皆其发祥地。至近年，一面有民族国家，一面有法治宪政，而得完成。

## 六 今天世界文化之三大类型

我们研究西洋文化，发现其中有两大壁垒，即英美与苏联之分。此两大壁垒之划分，实即上文所云，西洋团体生活转变后之又一转变。上文所云之转变，要在团体内个人之抬头，即所谓个人主义，自由主义之近代潮流是也。英美为

其代表。再一个转变，则是感于个人抬头之弊，而团体又重新抬头，此即社会本位之思潮，苏联为其代表。

在团体生活里，一面有团体，一面有个人，两面相待而立，犹左之与右，右之与左。从中古而上之社会生活，总是团体过强，干涉太甚，个人被压抑而不得伸。自“宗教改革”，“文艺复兴”，“人文主义”，“启蒙运动”，“人权宣言”，一幕一幕历史演来，遂成功团体内个人之抬头。变干涉为放任，反专制而尚自由，近两百年西洋政治，经济，学术，文化种种发达进步，莫不导源于此。然而有利即有弊，物极则必反，近世资本主义，帝国主义种种罪恶和惨祸，亦一同导源于此。于是就有反资本主义之社会革命，共产主义；反帝国主义之民族革命，世界主义等出现。此时，又看轻个人，不重自由，要从阶级专政，国家统治之中，建设出一社会本位之新社会，新世界，英美与苏联之两极端，正不外重个人与重团体这两极端。

但在缺乏集团生活之中国人，则一面不知有团体，一面不知有个人。团体与个人孰重之问题，为西洋史上之老问题者，中国数千年历史上却不曾发现。从社会结构上说，英美为个人本位之社会，苏联为社会本位之社会，中国恰都不是。人类文化，皆以其社会结构为骨干。一种骨干形成一种文化，苏联可谓社会本位之文化，英美可谓个人本位之文化，过去中国实为另外一种文化。

过去中国社会，从其结构上看，非个人本位，非社会本位，乃是伦理本位。何谓伦理本位？本位即重点，个人本位重点在个人，社会本位重点在社会，伦理本位之重点，乃在相关系之两方中之对方。伦者伦偶，指相关系之两人而言。例如父子，夫妇，兄弟，朋友，君臣皆是。在此相关系之两面中，彼此互以对方为重，是曰伦理。在父则以子为重——是之谓慈父。在子则以父为重——是之谓孝子。以此类推，重点都放在对方。朋友不如此，非好朋友，兄弟不如此，非好弟兄。伦理关系，即是情谊关系。因情而有义，父慈子孝，兄友弟恭，皆义也。所以伦理关系，亦即是相互间之义务关系。每个中国人必须各自认识其义务而履行之，却从来不许谈权利。

这并非是空话，或者完全理想，可从经济关系验之。试看个人本位之社会，财产既为个人所有，而社会本位之社会则其财产，主要属于社会（共产），中国人之财产，既不属于个人，也不属于社会，乍看粗看，似属于家庭，其实也不是。中国人父子间夫妇间，财产是不分的，乃至祖父在堂，祖孙也不分，是曰共财之义。兄弟间或伯叔与诸侄间，析产分炊，是曰分财之义。分财可能不止一次，富者可再度分财与贫者。亲戚朋友则有通财之义，通财与分财不同，是要偿还的。每个中国人，视其财产之大小，与对人关系亲疏远近，而必须负担或照顾家庭以外之人之生活。财产大，则负担之范围亦广，倘不践行此种义务，必遭社会指责。中国自唐代以来，法律精详，为世界冠，但于物权债权则自来忽略，此与西洋自罗马法以来，爱讲物权债权者则相反。爱讲物权债权者，其财产总是为了自己享用。中国所重在情义，为了情义而财产便成为伦理关系中，所共有共享。其范围初不限于家庭以内。在西洋遇事讲社会救济，政府要负责任。中国不然，一切问题消纳于伦理关系，彼此顾恤之中而不见。所以我说中国人的财产不属个人，不属社会，而是属于伦理的。

其他从政治上看，亦完全建筑于伦理，官则曰：“父母官”，民则曰：“子民”，为政则曰：“如保赤子”。又曰：“以孝治天下”。说他是专制，说他是民主皆不对；专制是权在一人，民主是权在人人，中国根本不讲权，所以通不是。凡讲权者皆以自我为中心。而伦理则看重对方也。其详可看我《中国文化要义》，此不尽。

因此我把今天世界文化分为三大类型：

1. 个人本位文化——英美等国。
2. 社会本位文化——苏联等国。
3. 伦理本位文化——中国。

## 七 中国何故无民主

现在我们可以说明，中国有承认旁人之精神，而不见有民主之故。西洋是先有自己而后承认旁人，中国则一直先承认旁人，而且看对方重于自己，由此而大不相同。西洋人由个人觉醒而要求人权，反抗强权，造成均势，乃不得不许个人以自由权，许国民以参政权。其承认旁人，其民主，原是抗争得来，其人皆各自向外用力，两方相遇之结果乃如此。中国伦理看重对方，不相争而相让，不向外用力而向内用力，实际强权遂未得铲除而留存，但思以伦理崇尚情义消化之。结果消化不了，只有掩饰之。故国民参政之制度，建立不起来，缺乏民主之第四点。第五点个人自由之不得确立，则其故有二：一是个人与团体相待而见，既缺乏团体遂亦缺乏个人。二是伦理以对方为重，自己一面遂隐而不见。个人为自由之主体，自由为个人之无形领域，所以自由亦随个人而不见了。

坚固强大之力量，必藉集团而后形成，强权则又为强大力量之表现。中国缺乏集团即无坚固强大之力量出现。因之而强权亦不强。两千年来，政治上之消极无为主义，盖有其不得不然者。是以虽无明显之国民参政制度，其专制之祸亦较轻。虽无明确之个人自由，而事实上，人人亦未尝不自由——孙中山先生三民主义尝论“过去中国人，不是没有自由，而是自由太多”正为此。

故秦汉后之中国社会，不是所谓封建社会，不能与欧洲中古相比。《中国文化要义》有较详之论断，请参看。

## 八 世界今后文化之新趋势

很明白，今天世界大战又有一触即发之势，而此番大战之可怕，卅四年<sup>[1]</sup>英相艾德礼早说过：“不和平即毁灭。”以今日原子弹、死光、化学战、细菌战等等破坏威力来说，真可以让人毁灭。然而要晓得，毁灭人类的并不是科学，

[1] 此处指民国34年，即1945年。——编者注

而是只知相争不知相让之人生态度。此种以自我为中心，而不能尊重对方，一味向外用力，而决不肯向内用力之人生态度，从来便是人类祸根。不过，加上科学其祸大，没有科学其祸小。是人类不善用科学，科学岂任其咎？今后人类要免于自己毁灭，必须改变此种人生态度而后可。我在民国十年出版之《东西文化及其哲学》中，早曾说过：“最近未来之世界文化，将为中国文化之复兴。”今天到民国三十八年了，更信所见不差。

所谓中国文化复兴者非他，意指以伦理本位代自我中心，原来一味向外用力是人对物的态度，而不是人对人的态度。西洋人靠此态度制胜自然，是其成功，但用此态度对人除出现了势力均衡之民主制度外，大体上是失败的，特别在民族间在国际间酿成大战，可能把人类毁灭了，把文化也毁灭了，那真算得文化上之彻底失败。

因前面讲过文化为吾人生活之所依靠，如人类不能因之而生活，反因之而毁灭，还算甚么文化？

我们只说西洋长处在于“人对物”，在科学技术，而不说民主也是他的长处，就为民主精神中国并非没有，即非他一家专长。同时他之所以有此势力均衡之民主出现，是为人人各自向外用力之故。向外用力是人对物的态度。说他的长处在于“人对物”，亦即包含其在民主上之一点成功。

我们说中国所长在“人对人”，因为中国真能承认旁人，而不是为外力所逼，不得不承认旁人，像西洋民主那样。此自动承认旁人，出于仁爱之情，是非之义。人与人之间，原是只该讲理，而不该讲力的。以强力加于物则可，加于人则不可。此所谓讲理之理，不是客观物理，如许多科学书内所讲之原理原则，而是主观情理，如中国书内常讲之仁义、忠恕、信实，公道等。盖即从中西两方学术思想观之，亦可见出，一则多用心于人对人之间，一则多用心于人对物之间也。

从第一段到此，算是把中国所长在“人对人”，西洋所长在“人对物”说明白了。

## 九 中国民族精神两特点

上文指出伦理情谊为中国文化一大长处，那只是民族精神两特点之一。中国民族精神更有一大特点，即以是非观念代利害观念。所谓讲理即讲是非，以利害隶属于是非，不以是非隶属于利害，此因中国自古以道德代宗教之故。宗教尚说祸福，祸福之含义在利害。西洋中古以前之人生，皆笼罩于宗教之中，不出祸福之念。近代思想开发，崇尚功利，又不出利害之念。在祸福利害以外之是非心，不甚明著。中国自周孔教化以来，除以伦理情谊领导中国人外，便是发挥人生向上精神，一切以是非义理为准。

譬如说：“食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”西洋人也许感觉奇怪，不求饱求甚么？不求安求甚么？须知中国人所求者，就是那个“正”字。“正”即正当合理。苟非正当合理，则虽安饱，他也不要。安饱问题是次于合理问题的。又如：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改；是吾忧也！”一段话充分见出其所关心者，在此而不在彼。

这种精神，并不只于读书人见之。不拘甚么人都喜欢讲理评理。俗语说：“不欠钱粮不怕官，不亏良心不怕天。”此可见其心中自信有理，而理为最高至上，虽天也不怕！与教徒是何等不同！此人生向上之精神非常伟大，为西洋人没有的。

总起来说，中国人之所长在“人对人”，分析言之，就是这两大精神：“伦理情谊，人生向上”。

## 十 以中国精神引进团体组织

中国之长处在有“伦理情谊，人生向上”两大精神；中国之短处在缺乏“科学技术，团体组织”。——这是我多年以来用心研究所得之结论。中国文化已走到了改造途中，旧文化崩溃殆尽，新文化亟待创造。只是惜国人不自知其有

不可磨灭之长，而妄想离开旧有一切，凭空建设新的，以致不能成功。以我研究所得，要建设新中国文化，第一在发挥固有精神引进团体组织，第二在以团体组织运用科学技术。只如此使圆满无缺，更无其他。

何谓发挥固有精神引进团体组织？流俗以为中国缺乏民主，其实乃是缺乏进步的团体组织，误为缺乏民主，更误认是封建。于是把西欧的个人主义，自由主义，自我中心，权利观念，都引进到中国来，而不知这些原为他们团体过强，干涉过甚之反动。在他们是对症下药，而在我们缺乏团体生活者恰好药不对症。更且加重其散漫之病，个人主义是团体生活之一种离心倾向，但我们却正需要团体生活之向心力。所以可说完全错误。

近代西欧思潮于我不合用，最近东欧之集体主义是否合用呢，答，也不合用。抬高团体以压个人者，似乎是加强团体生活之向心力。但要知道中国之病，一在散漫；二在被动。抬高团体之结果，便是专政和统制。专政和统制，更加重中国老百姓被动之病。所以这是药不对症，药与症相反。

总起来说，英美之路，苏联之路，皆与我不合。我们今天必须有一付药，同时能治“散漫”“被动”二病，才可以有进步的团体生活实现。此药方即以固有伦理精神，适用于团体与个人之间。旧伦理皆是此一人对彼一人之关系，例如五伦皆如此。现在我们要增加一伦，即“团体对个人”“个人对团体”之相互关系。伦理精神在尊重对方，在此，即是团体要尊重个人，个人要尊重团体。恐怕抽象理论不易了解，今特以我在邹平所实行之乡村组织，具体说明如次：

邹平地方组织分乡村两级，村有村学，乡有乡学；村学乡学，一面似是学校，一面似是公务机关。全村之人不论男妇老幼皆为村学学众。乡学以全乡之人为其学众，亦同。村学乡学之组织规程不用法律条文之形式，而有《村学乡学须知》一小册，载明许多嘱咐的话。例如：《村学须知》中有学众须知十三条，其第一条便是：

要知道以团体为重——村学是个团体，我们各人是团体中的一个人。团体事靠我们各人，我们各人还要靠团体。若一个人只图自便，不热心团体的事，

团体散了，累及众人，还害自己。

第二条，便是嘱咐他，开会必须到场，开会宣布的话必须用心去听。开会不到是不对的，不用心参加是不对的。

第三条便是嘱咐他有何意见即对众说出，不说又是不对的。第四条便是嘱咐他们尊重多数，舍己从人。第五条便是嘱咐他更须顾全少数，彼此牵就。若不如此是不对的。如此一条一条，共十三条，皆从第一条“以团体为重”引伸而来。我完全不对他们说：你有出席权，你有发言权，你有投票权……这一类权利观念的话，而指出他种种应尽之义，此即以伦理精神应用到团体生活间。特如第四条尊重多数，第五条顾全少数，尤见伦理精神之发挥与机械规定多数表决者不同。我若对乡下人说，你有种种权利，他不希罕要；我今对他讲理说义，他听了都点头心服。——以上系加强向心力，对治散漫之病。

转过来再看：代表全村负责公务者为村理事，村理事由村学学董中之一人或二人任之。在学董须知里面，则嘱咐：遇事公开讨论，求得多数人了解与赞助。又嘱咐他要希望大众监督公事，免出毛病。凡此种种，皆是“站在团体一面，则尊重个人”之义。由此一面处处启发众人过问公事，便引他们从被动转为主动。对治了被动之病。

所以伦理关系互以对方为重之精神，适用到团体生活，实在是一仙方，既使中国人从散漫入组织，又使中国人从被动变主动。一个进步的团体生活，亦所谓民主的团体生活，于是成功。

但以上只说了发挥固有精神之一面，还有一面，便是要以“人生向上”精神引进团体组织。西洋近代国家和地方自治团体，无非为民众谋福利而已，其人生向上精神殊不足。四五十年来，中国举办地方自治所以失败无成，一则误在摹仿西洋个人权利观念，二则误在摹仿西洋公共福利观念。福利岂能不要，但眼中只知有福利，忘了“人生向上”则不可。按照中国精神，福利应该隶属“人生向上”之内。所谓发挥固有精神者，伦理精神是其一，同时还要揭出“人生向上”精神才行。邹平的村学乡学，明白地说：村学是一个团体，乡学是一个

更大的团体：结此团体干甚么？为的是“齐心学好向上求进步”。一家兄弟同住，弟弟要强，哥哥不正经干是不行的。夫妇俩过日子，这个好好地过，那个不好好过是不行的。阖村的人大家不齐心，没有能办好的事。不但一人不好，连累一家，一家不好，连累一村；“并且村里情形不好，影响一家，家里的情形不好，影响到一个人自身。要一身好，还须要一家好，要一家好，还须要一村好才行。因此我们阖村的人要联结起来，共谋一切改良的事，大家振作，合力整顿。”——此引录村学乡学须知原文一段。

向上精神提振起来，则地方公益自然兴办，福利自然实现。为了“齐心学好向上求进步”之口号，常常在心目间一刻不忘，所以化社会为学校，全村之人为学生（仿照古时乡约称约众之例称为学众）。村中公共机构，不称为村公所，而称村学，纳地方自治于全村向上求进步之中。“伦理情谊，人生向上”。自周孔以来数千年，早于人心深处大有启发，今天要民族复兴，必从复兴此精神入手。否则精神不振，更何能吸收外来东西？

## 十一 以团体组织运用科学技术

团体组织是好的，科学技术是好的，但二者在西洋未曾配合好。何以言之？此即为近二百多年，科学技术的进步，与资本主义的工业，互为因果。资本主义是个人赢利，自由竞争。科学发明有助于赢利；赢利奖励了科学发明。一切新技术新发明，掌握在资本家私人手里，而未曾掌握在社会公共手里。大利既在资本家之手，而大权亦随之在其手。团体组织（此指国家说）虽有进步，亦不免为其所左右。内则演为阶级斗争，外则演为民族斗争，整个世界为之扰乱不安。新中国文化之建设，应该避免此一错误。

如何避免呢？如上文所说，以固有精神引进团体组织；同时再以团体组织，引进科学技术，而应用之，则技术大利，自然属于公共所享有。恐怕抽象理论，不易了解，试举一事例以明之，例如村学乡学在养蚕或植棉地方，就要提倡蚕

农或棉农组织合作社，实行生产合作。要采用任何一新技术一新设备总非合作社办不了。甚且需要合作社的联合才行。技术越进步，愈需要大联合，而后乃能采用。凡事不能一步登天，组织亦必从小慢慢到大：技术亦必慢慢进步，更进步极进步。合作组织不大，技术进步不了，如是技术随组织而来，即是技术操于组织之手，一切好处自然归公。既无垄断，亦无竞争。始终以人为主体的，人始终以互相尊重彼此合作为途径。根本既立，一切顺理成章。即整个国家亦建筑在这上面，利不集中，权亦不集中，从小范围到大范围，从国内到国外，都是和平安定的。其不同于西洋之处，就在人对人的组织，先安排好，掌握了人对物的科学技术而发达之，却不是的人群组织种种不安之中，发达了科学技术。

末了说一句：此新中国文化之路，也就是世界文化转变之所趋向。我们固要发挥中国的长处，吸收外国的长处；而他们不领取中国的长处，世界人类更无从得救。

（《发挥中国的长处吸收外国的长处》，北碚管理局  
出版，1949年10月，民生公司印刷社印刷）

## 中国以什么贡献给世界呢？

—

中国人早已不相信，自己有什么可以贡献给世界的东西。特别是从社会史上看，全部中国文化只不过宗法社会封建社会的化石遗迹，一切都是落后的，还有什么可取呢？虽然有些人不甘心这样承认，却亦道不出所以然。自抗战以后，欧美人士对我不无刮目相看之处，又加以同盟关系的外交词令，当然说出话来更好听。却是此一民族文化的价值究竟何在？他可以贡献给世界的的是什么？观念总是模糊，说话总是笼统。好多中国人安于自欺，亦不知不觉顺着说一些大话，按其实则毫无内容。这种自欺，实在比那种失去自信，是更坏的事情。

距今二十余年前，我曾声言最近未来的世界，将是中国文化的复兴。——见鄙著《东西文化及其哲学》第五章，论“世界未来之文化及我们应持的态度”（民国十年出版）。这话好像令人难于置信。恰恰最近我看到一本书，它颇能给我一机会来说明我的话。这就是流亡到美国的捷克人弗兰芒克（Frank Munk）所著《武力经济学》一书，去年在重庆有其中文译本出版。此书诚如译者徐宗士先生所说，其最精采处是他第一部分（第一至第七章）。此一部分，要在将“武力经济”之特殊所在，介绍给世人。因此，他不得不以武力经济与其他经济作比较研究。这一比较研究，与其说是讲经济，不如说讲人生；与其说是讲经济学，不如说是讲哲学。而我的旧著，亦正是取西洋中国印度三方人生态度，较论其不同，从而指出近代西洋人生态度，将届功成身

退，代之者便是原初中国人生态度。所以借着弗兰芒克的话，来说明我的话，是很方便的。

下面我试着指出在此次世界大战后的新思潮，将是对于中国人生之领悟和采取。中国就是以其人生态度贡献给世界，而为世界和平奠立其基础。

## 二

我现在就弗兰芒克书中，先摘引我所必要摘引的话：

职业经济学家和一般人都难了解，有一种运动（指法西斯及纳粹）的哲学，同时攻击资本主义和马克思主义，亦即同时攻击资产阶级和无产阶级。要知武力经济原是两者之死敌。不管资本主义和社会主义过去如何地互相仇视，但他们有其共同底基本哲学，共同底人生观。就是他们都相信人类努力的目标，在求致更高更好底生活水准，更大幸福，更多物质上和精神上的事物，此新的革命运动则与这些观念完全相反。

法西斯哲学家力斥我们的文明，不过是一种金钱的文明。墨索里尼曾经说过，法西斯主义否认物质幸福的观念，而把这种观念还给他们们的发明家——十九世纪上半期的经济学者。法西斯主义认为“物质幸福等于快乐”的公式不能适用。这种公式只会把人类降至禽兽无异，只会使人类关心一件事情——吃得好，长得胖——其结果，人类只剩了一个纯粹物质生活。

过去一百五十年中，我们所想象的以经济名词为主，我们有意识地或无意识地接受若干种的价值而予以默许。自由主义、保守主义、社会主义都从共同底前提出发。最要紧的是经济动机，而将其他动机置于次要。在这一点上，亚丹斯密和马克思并没有什

么大差别。

纳粹主义和法西斯主义的内心,是“非经济的”(No-Economic),甚或可以说是“反经济底”(Anti-Economic)。纳粹政治家法西斯政治家决策之时,要置经济的考虑于次要;他们要而且必须要牺牲经济和实业的利益,以取得征服或威权那更大的权力。

原来“武力经济”一名词之建立,是对于“福利经济”而言。一百五十年之经济思潮,不论是资本主义,是反资本主义,基本观念总不能出乎福利经济。唯若今日法西斯和纳粹,则不复属于这范畴。他们不求自由,不求安全,不求享受,而如尼采所说“志在权力”(Will to power),亦如他们自己所说“要永久战争,永久革命”。因此不得不别名之曰武力经济。

### 三

记得上次世界大战时,蔡子民先生曾说:德国人之作战是出于尼采哲学的影响。这原是欧洲人先已说过的话,而国内当时颇有人讥笑他是唯心论。然而在今天,大战发作之不能单从经济问题来解释,人类行为不单出于经济动机,既成公论;经佛兰芒克之指点而益明。所谓哲学不必是一套理论,而是指人生最基本的取舍,一切因之而异。这就是我们必须严密注意之所在。

在人生最基本取舍上,法西斯、纳粹与资本主义和共产主义,殊不相同;而共产主义与资本主义之间倒有相同处。这便是苏联英美终归回复到一条阵线的理由。而共产主义者承认一切人类的平等,并无种族或肤色之分,又足以决定他与纳粹终究合不起来。但是对于个人主义集团主义二者间之取舍相反,英美与苏联之壁垒不同,岂是终可泯灭者吗?人们这些取舍不同,将是纷纷扰扰永无归落呢?抑或前途大势不难逆睹?

于是佛兰芒克问道:我们是否将认为福利经济时期,已是人类历史上的陈

迹？他又问：难道民主主义只不过[是]在旧日帝王封建地主之后的一段中间插曲吗？还是法西斯和纳粹为插曲呢？假使两者都是插曲，那么在风云消散以后，我们将有什么样的新局面？

我们既遭遇这个时代，我们就要料度料度世界的前途。

#### 四

就我们所熟知：中世纪人有中世纪人的取舍，与近代人生观念殊不相同。以欲望为出发点之福利经济学，可以说是从宗教上禁欲主义反动而来。而欲望的抬头，又源于个人的觉醒。“让各个人追求其自身利益，便会造成社会的进步和最大幸福”，即是全部西洋近代文明所由来，除此而外，并无新奇奥妙。然而自由竞争之结果，却不觉形成近代之资本社会，流弊百出，物极必反，社会革命势不可逃。此时应运而生的，一面是布尔塞维克，一面便是法西斯和纳粹。

佛兰芒克说：纳粹主义不过是大日耳曼主义，社会革命和尼采的“权力意志”之结合。这话甚得其要领。我们要就此三要素而分别论其前途，则纳粹前途即可判决。大日耳曼主义，这一种族优越感，科学上全无根据，只可利用一时，没有多大前途，当可断言。其次，权力意念一时压倒福利欲望亦是可能之事。特别是姑息“绥靖”者流，早应当受一受教训。然而他的教训受过之后，却轮着狂妄底人亦受他所应该受的教训，法西斯之墨索里尼已然如此；纳粹之希特勒无例外。只余社会革命一层，在社会问题未得合理解决之前，还不能算完。然而末后来完成这使命的怕亦不是纳粹了。

说纳粹没有前途，大约世人都可相信。武力经济不能取福利经济而代之，亦无疑问。但今后之世界，还依然是福利经济之世界？窃以为：私人资本主义早已走到不能不变地步，固无待言；国家资本主义亦只是经济落后国家一时良药；就如社会主义（共产主义在内）好像是吾人最后所归趋，其实亦无多久命

运。——这末一句话大约世人或相信不及了。

须知政治上之民主主义经济上之社会主义，我对它并不生疑问。不过我要指出它必将转入另一种人生态度，而后乃得安立。质言之，为法西斯的英雄所鄙夷之福利经济是有一天要结束底，虽非武力经济来代它，固自有代它之一种经济。这一种经济，在人生最基本取舍上，正是同于原初中国人者。

## 五

原初中国人在人生最基本取舍上，是如何呢？你只须看自古以来所有“理欲之争”“义利之辨”便可晓得它与西洋近代人生观念如何不同了。何谓理义？这就是吾人于祸福得丧之外，更有向上一念者是。这“人生向上”精神，中国人萌露最早，发挥甚至。古语“食无求饱，居无求安。敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已”。最明白可见。像那法西斯的英雄骂人只关心一件事——吃得好，长得胖——与禽兽无异，却骂不着中国人的。

还有中国人特看重伦理情谊，如父慈子孝之类，其精神恰与个人本位自我中心相反。这是与“人生向上”同属理义之内涵底。“人生向上，伦理情谊”便是我平素谈论民族精神所约举的八个字。除此之外，更无其他。这固然是中国的民族精神，其实原本是人类精神，不过一向郁而未发。但在不久之将来，时机一到，它便发出来了，世人希望之世界和平，亦即奠立于此，却不在武力经济又回到福利经济。

说福利经济有一天要结束，究竟在那一天呢？人类精神发出来的时机，又在何时呢？旧著《东西文化及其哲学》早经指出说过，这就在民主主义社会主义（二者原不可相离）将要完全实现的时候，因为这时候，个人间的生存竞争停止，人们开始协力共同对付自然界，利用厚生之事，全有团体负责。于是人对物的问题推后一步，人对人的问题则提到前面来。由于人对人的问题置于人

对物的问题之上，义的观念乃始居于利的观念之上。此一理论，说起来话长，非本篇所及。

最后我引用英国罗素先生一句话作结束。罗素说：“中国人之特长为人生目的之正当概念（A just conception of the ends of life）”。中国可以贡献给世界者，就是这点东西。

录自《梁漱溟先生近年言论集》，64—69页

1949年11月，成都龙山书局

《大公报》（桂林），1944年1月

## 附录：直道行时自觉者

余世存

—

任何一个时代都有流行，人们多爱迁就流行而疏忽那些特异之人物；即使特异者被当作一时的装饰，用过也就弃置一边，大多数人仍从众从时。对20世纪来说，流行尤其无远弗届。革命世纪、改革时代、中体西用、全盘西化、中国特色、国际惯例等流行思潮呼啸而来，将人们裹挟而去。这是我们时代的异化奇观，即使对那些极富有教育意义的特异者，我们可以把他们当做一时的话题，却不能从他们那里获得真正的营养，并用来完善我们自身。

梁漱溟先生就是这样的一个特立独行之人。他一生立功立言立德，身教言教无数，今天在不少人印象中只是一个象征性人物，学者学子把他当谈资，却少有将其作为研究的对象，当作知识、思想、人格的源泉……因为梁先生太独特了，他不依附任何势力，他不趋新媚时，他没有留过学，没有上过大学，他既不属于现代也不属于传统，他不崇拜西方也不崇拜东方……这是一个直道而行的狂狷之士，是一个以思考为志业的思想家，是一个重视行动的仁者，一个相信轮回的觉者。在我们中国人利用一切思想资源来呼唤“精神独立、思想自由”、来追求自性、个性时，梁先生已经实践了一个世纪中国人的梦想。但遗憾的是我们仍绕过了梁先生。这不是梁

先生的悲剧，而是我们浮躁社会的悲剧。

梁先生的一生是一部传奇。他只读过中学，却被蔡元培请到全国最高学府北京大学教印度哲学；他在北京城出生成长，却一度举意过农家生活，并长期从事乡村建设；他一生致力于研究儒家学说和中国传统文化，却也不排斥印度文化和西方文化；他一生不断追求的两个问题：一是人生问题，即人为什么活着；二是中国问题，即中国向何处去。……他的趣事名言无数：“在人格上不轻于怀疑人家，在见识上不过于相信自己。”“我要连喊一百声‘取消特务’，我们要看特务能不能把要求民主的人都杀完！我在这里等着他！”“一觉醒来，和平已经死了。”……

梁漱溟跟毛泽东同年，他的一生也跟毛泽东结缘。冯友兰在他去世后写的挽联说：“钩玄决疑，百年尽瘁，以发扬儒学为己任；廷争面折，一代直声，为同情农夫而直言。”上联即述其德业，下联则涉及到跟毛泽东的缘分。

1918年，两人在北大教授杨昌济先生的家里初识，当时的梁漱溟已是名人，是北大哲学系讲师，毛泽东则在北大当图书管理员。20年后，梁漱溟到延安跟毛泽东谈中国的出路，半个月中毛泽东与他长谈八次，有两次是通宵达旦，梁漱溟回忆说：“彼此交谈都很有兴趣。”毛泽东后来则称，“我同梁漱溟比较熟”。

中共建国后，在毛泽东的邀请下，梁漱溟从重庆来到北京。毛泽东多次请他到自己家里做客，还专门派车接他，招待吃饭，由于梁漱溟吃素，毛泽东大声嘱咐：“我们也统统吃素，因为今天是统一战线嘛！”毛邀请梁漱溟到政府里担任职位，梁拒绝后，毛仍照顾他的工作和生活。

1953年9月，在全国政协常委会议的小组讨论会上，梁漱溟指出，“我们的建国运动如果忽略或遗漏了中国人民的大多数——农民，那是不相宜的。”这一被称为“工人生活在九天之上农民生活在九地之下”、要求行“仁政”的发言，引起了毛泽东的不满，毛认为中共比梁漱溟更懂农民，毛还说梁百无一用，

“梁漱溟没有一点功劳，没有一点好处。你说他有没有工商界那样的供给产品、纳所得税的好处呢？没有。他有没有发展生产、繁荣经济的好处呢？没有。他起过义没有呢？没有。他什么时候反过蒋介石，反过帝国主义呢？没有。他什么时候跟中共配合，打倒过帝国主义、封建主义呢？没有。所以，他是没有功劳的。他这个人对抗美援朝这样的伟大斗争都不是点头，而是摇头。……”梁要求毛要有“雅量”，毛在会场上对梁极尽挖苦嘲笑之能事，梁不服，要求发言，但会场上几乎一边倒，有人大喊“梁漱溟滚下台来！”这场惊心动魄的争才匆匆结束。毛泽东以一国之尊给梁漱溟的结论是：虽“反动”，但不算反革命；要批判，但也要给“出路”。

自此梁漱溟深居简出。“文革”中，他受到冲击，被抄家被打耳光，但他承受下来了。1972年12月26日毛泽东生日，梁漱溟把尚未出版的《中国——理性之国》手抄书稿送到中南海作为贺毛泽东的生日寿礼。这并不代表梁漱溟臣服了毛，他在人格上始终是平视毛的。他就事论事，“文革”尚未结束，梁漱溟在政协会议上说：“文革”搞糟了，“文革”的祸因是治国不靠法治而靠人治。

上世纪80年代，当社会流行骂毛批毛或否定毛泽东时，不少人希望听到梁漱溟的批评，90岁高龄的梁漱溟却说：“当时是我的态度不好，讲话不分场合，使他（指毛泽东）很为难，我更不应该伤了他的感情，这是我的不对。……他已故世了，我感到深深的寂寞……”这话让很多人失望，但失望者很少想过，这是一个世纪长者的直言。如果真正的知识来自人生社会的总结，真正的见地来自历史发展的至痛经验，而非一时的感情、好恶以及书本上的学理或名相，那么对毛泽东这样的历史人物，梁先生的态度可能仍值得我们尊重，甚至是我们思考的基础或起点。

## 二

考察梁先生一生，他的贡献是多方面的。如果走近梁先生，我们也许能够理解，梁先生最大的贡献在于他给我们示范了一种中国人格，这种人格在我们中国文化中最忽略求知的氛围中极为稀有，我们的社会总是轻视人的思想、压抑人的个性，我们自身也往往会背叛曾有过的多思多情、曾有过的自尊自强，转而依附，媚雅媚俗，随大流，与时迁移，梁先生却一以贯之地坚持了自己的思考人生，在时代变迁中直道而行。

梁漱溟在北京长大，受家人宠爱，到6岁时还不会穿裤子。他上了四所小学，学的都是初浅的知识。但他一旦开智启蒙，就开始了自我求知之路。

14岁时，梁漱溟开始思考人生苦乐问题。他觉得自己的家境尚好，受父母疼爱，却常常苦闷不乐；而家中的女工，天天做饭、洗衣、干杂活，辛苦得很，却脸上常有笑容，并不觉苦。这种思考与佛学合拍，因此梁漱溟拼命看佛书，在佛学的殿堂里登堂入室。18岁时，梁拒绝父母为其订婚，19岁开始茹素，到30岁前一直想出家。

在中学期间，梁漱溟崇拜年级低于自己的郭人麟：“其思想高于我，其精神足以笼罩我。”梁尊称其为“郭师”，课余常去讨教，并将他的谈话整理成册，冠名“郭师语录”。被人讽之“梁贤人遇上郭圣人”。但梁漱溟却珍惜这一经历，他曾说：“我一向狭隘的功利思想为之打破，对哲学始知尊重。”梁崇拜的另一个人是同学甄元熙，甄鼓励他剪辫子，介绍他加入京津同盟会。

梁先生的这些异乎寻常的举动在外人看来荒诞不经，这一类的举动也几乎伴随了他一生。1942年初，梁漱溟在日军的炮火下逃生之后给儿子写信说道：“我不能死。我若死，天地将为之变色，历史将为之改辙。”这些言论，也曾遭到了包括熊十力在内的许多人的讥评。但考察梁先生行迹，我们可以肯定，他的这种言论，绝非出于狂妄，也非出于自恋，而是人格的自我期许，是对自我精进的要求。

因此我们能够理解梁漱溟的非常言论背后自有达观的牢固基石。他信奉孔子的“仁者不忧”，因此他“乐天知命”。抗战期间，袁鸿寿先生在桂林七星岩请他吃饭，饭后在树下聊天，恰敌机在天上扔炸弹，袁鸿寿大惊失色，要躲一躲。“而梁漱溟则镇定自若，聊天如常。”1976年唐山大地震时，北京人到户外防震棚里避难，梁漱溟却安居不动。在居委会、家属的再三劝告下，最后才有几个晚上到寓所后门的草地上露宿。

因此我们能够理解在五卅新文化运动之后、西方文化影响并支配中国上层知识精英之际，梁漱溟仍能够坚持自己的思考，并为中国社会提供有意义的知识产品。他在五四新文化运动后期发表的重要著作《东西文化及其哲学》，以极大的勇气批评新文化运动“向西走”的不对，宣称他就是“向东走”。在东西文化观上，他把人类文化划分为西洋、印度和中国三种类型，各有所长。他不是打倒孔家店，或把中国经典悬搁起来，而是把孔子、孟子、王阳明的儒家思想，佛教哲学和西方柏格森的“生命哲学”糅合在一起。就是说，他没有把人类文化的经典选择性利用，而是把它们都作为自己思考的基础。遗憾的是，直到今天，我们中国人要么欠缺西方知识、要么排斥中国经典、要么对佛教文化想当然，甚至不少人以为只有科学或西方社会学科教授的，才称得上知识，其他不过是野狐禅、无用之物。

在国共激烈冲突之际，梁漱溟发表了《中国文化要义》。基于他对中国社会实际的观察与研究，他提出中国社会的基本特征是“伦理本位，职业分途”，缺乏阶级的分野，以此否定阶级斗争理论，张扬自己多年来进行的乡村建设才是中国的唯一出路。这也同时代流行的阶级斗争思潮和运动背道而驰。

他的思考和人格都是孤标独举。因此，当1953年的那次大会，他出于善意为中共建言，说现在的工人和农民有九天九地之差，过去农民和共产党是亲如一家人……引起了毛泽东的批判。毛泽东说：“蒋介石用枪杆子杀人，梁漱溟是用笔杆子杀人。杀人有两种，一种用枪杆子杀人，一种是用笔杆子杀人。伪装得最巧妙，杀人不见血的，是用笔杆子杀人。你就是这样一个杀人犯。”“梁

漱溟反动透顶，他就是不承认，他说他美得很，……比西施还美，比王昭君还美，还比得上杨贵妃。”……梁漱溟在众目睽睽之下向毛要雅量，这自然被人视为狂妄，犯颜，但梁坚定地要求毛泽东表态：“如果有，我将一如既往地尊重您；如果没有，您将失去我对您的尊重。”毛说，我不给你这个雅量。结果，梁先生就被赶下台，从此靠边站。

他没有丝毫气馁，他仍自尊自重。两年后的1955年7月，梁漱溟开始写《人心与人生》自序。他的儿子梁培恕回忆，这年初夏，父子两人逛北海公园，梁漱溟说起他即要动手写的《人心与人生》，“这本书不写出来，我的心不死！”

1973年底，中共批林批孔。在政协学习会上，人人要“表态”，梁一直沉默不语。最后迫不得已，梁作了《今天我们应当如何评价孔子》的长篇即席讲演。在众人追问他对“批林”的态度时，他说“我的态度是不批孔，只批林”，从而引起对他的大规模批判。1974年9月23日，对梁历时半年的批判会告一段落时，主持人询问梁对大家批判他的感想，梁脱口而出：“三军可以夺帅也，匹夫不可夺志也。”主持人勒令梁作解释。梁说：“‘匹夫’就是独人一个，无权无势。他的最后一着只是坚信他自己的‘志’。什么都可以夺掉他的，但这个‘志’没法夺掉，就是把他这个人消灭掉，也无法夺掉！”

### 三

梁是一个特立独行之人，他的独特被一般人目为“怪人”，被视为迂阔、率直、狂妄，不通世故，但他并非不近人情。相反，他是一个极富同情心、胸怀极为宽放的人。他是一个从不遮蔽自己天良的人，也不是为了活给别人看的做秀者。他终生不坐人力车，因为年轻时碰见一个老人拉着人力车，内心感到痛楚难忍。他信佛，从青年到老一直吃素，但是，“他没有礼佛行动，从来没有去寺庙烧

香拜佛，他是在自我修养上下功夫”。（长子梁培宽语）

上世纪20年代在北平，梁漱溟讲演《人心与人生》，要听众付费，听者每人一元。这个主意是梁漱溟自己想的：“是真想让人来听，或因花过钱而注意听，否则不免有人随便入座并不真有兴趣听。”但他又主动关心那些没钱的学生，后来成为哲学家的唐君毅，因故没听，就收到梁漱溟托别人带给他的五元钱。

梁漱溟好布施，他自己花销少，却经常接济有困难的人。他的方式很独特，送的钱不要还，但借他的钱必须要还。一位友人忘记归还，他竟前去索债。他的观点是“可以与，可以不与，与伤惠”。梁提醒已摆脱困境者还借款，目的是给另一些仍在困苦中的友人雪中送炭。他跟萨空了合作办报，给萨空了定的薪水比自己高，因为萨有家室之累，而自己的薪水虽低，却仍从中拿一部分资助萨空了。

梁漱溟从父亲梁济那里受到了良好的熏陶，自杀的梁济那种“道德理想和卓立精神”让他十分推崇，他对自己的两个儿子的教育也同样可圈可点。像父亲一样，梁漱溟也很注意培养儿子们的个性。他对长子培宽有“多年父子如兄弟”之谊。梁培宽回忆说：“父亲对我完全是宽放的……我在父亲面前，完全不感到一种精神上的压力。他从不以端凝严肃的神气对儿童或少年人……先父认为好的，便明示或暗示鼓励。他不同意的，让我晓得他不同意而止，却从不干涉。”一次梁培宽考试得59分，曾拿学校要求补考的通知给父亲看。“他只看了一眼，就又还给了我。”梁漱溟长年为社会奔走，居无定所，无暇顾及家庭，两个儿子寄居亲戚家，他就要求长子培宽多带带弟弟培恕，让培宽“研究研究恕之受伤或受‘病’在何处，当如何药之”。

梁漱溟的家信是温厚的，他关怀、培养两个儿子的人品与学业。“两人之自传均阅看。宽儿所做虽不甚好，尚清爽简洁，但开头一句无主词，在文法上是不行的，或漏去一‘我’字耶。恕所作太简短，总是因为他对所作之事无兴趣之故，勉强他多写怕也不行的。”

梁漱溟的宽放教育贯穿始终，他的教育显然是成功的。1944年梁漱溟再婚时，培恕不愿意接受后母，抄一首写孀妇的诗“故人恩义重，不忍复双飞”给父亲看。梁漱溟看后点点头，就算父子交换意见了。梁漱溟谆谆告诫子女“不要贪”，“不仅贪图的事不应做，贪图的念头也不要起”。他把“不谋衣食，不顾家室，不因家事而拖累奔赴的大事”当作家训，这在两个儿子的身上得到了传承。培宽、培恕一生不喜出头露面，为人低调，不趋时媚时。因此，他的两个儿子在历次运动中没有遭受太多的磨难。

在梁先生晚年，苦于络绎不绝的访客，为健康计他不得不亲自书写“敬告来访宾客”的字条。上写：“漱溟今年九十有二，精力犹衰，谈话请以一个半小时为限，如有未尽之意，可以改日续谈，敬此陈情，唯希见谅，幸甚。”有心人看出，那“一个半小时”的“半字，是后来加上去的。所谓“仁义之人，其言藹如也”。赵朴初则说：“观之俨然，即之也温。”

#### 四

梁先生也不是一个不能行动的书生。他表里如一而能力行。19岁时，他开始素食，一生没有中断。36岁时，他到河南辉县参与筹办村治学院。38岁时，他到山东邹平筹办山东乡村建设研究院。47岁时，他在四川璧山来凤驿创办勉仁中学。56岁时，即1949年夏秋间，晋谒贡嘎上师，领取无上大手印，接受灌顶。自8月初至9月初，与罗庸、谢无量等在北碚缙云山上修习藏密功法。63岁8月，居京西八大处习静。

他的乡村建设跟陶行知、晏阳初等人的实践一道闻名世界，是当时中国人超越政党而救国的卓越努力。他的乡村建设思想，是构思宏大的社会改造试验，尝试将西方现代化的优点与中国文化的优点融合起来，他为此进行了积极而可贵的探索。其中最重要的，一是农民自觉，一是乡村组织。农民自觉是思想上、教育上的事情，农民必须自己代表自己，有自我管理的意识。而乡村组织，则

是形式上、制度上的建设。这种力行，使得梁漱溟对一般人以为不可接触的军阀都有同情之论，他很早就认识了冯玉祥的部将韩复榘，韩后来被蒋介石拉拢，担任河南省、山东省政府主席，恰好梁漱溟在此两地搞乡村建设试验。韩复榘为他的乡村建设试验提供了诸多方便。梁漱溟谈对韩的印象时称他读过孔孟的书，并非完全是一介武夫。由此可见，梁先生的行动能力非同一般。

在国共争夺政权时，梁漱溟为国是奔走，一度担任民盟的秘书长，参与国共和谈。他的行迹为美国人马歇尔和司徒雷登了解，他们尊其为“中国的甘地”。

这是一个完全了解自己人，用我们今天的话，他知道自己的人生使命。梁漱溟耗时最长的志业，在于沟通中西文化鸿沟。“‘为往圣继绝学，为来世开太平’，这正是我一生的使命。”

在别人那里，东方和西方、社会和个人、内心和外界是纠结的，梁漱溟却是统一的。当陈独秀、胡适把梁漱溟视为文化保守主义，将之划入新文化运动的对立面的时候，梁漱溟在《答胡评〈东西文化及其哲学〉》中公开说：“照这样说来，然则我是他们的障碍物了！我是障碍他们思想革新运动的了！这我如何当得起？这岂是我愿意的？这令我很难过。……我总觉得你们所作的都对，都是好极的，你们在前努力，我来吆喝助声鼓励你们！”

梁漱溟常对别人说，你看我最闲的时候，其实是最忙的时候。你看着我坐在那里似乎什么事情也没有做，其实我的思想已经跑得很远很远了。思考是大事，德性是大事，行动也是大事。在《这个世界会好吗？——梁漱溟晚年口述》中，艾恺问梁漱溟：“您认为您生活中最重要的大事是什么？”梁漱溟回答道：“大事一个就是为社会奔走，做社会运动。乡村建设是一种社会运动，这种社会运动起了相当的影响。”

先生也明认自己的轮回：“人有今生、前生、来生，我前生是一个和尚。”

因此，在一个世纪以来的中国社会里，梁漱溟先生是少有的能给我们中国社会以安慰和信任的人了。学者林毓生认为，梁漱溟与鲁迅是20世纪中国最有创造力的思想家。梁漱溟在反传统的浪潮中挺身而出，倡言中国文化经过调

整还能继续存在并复兴，他相信中国本身拥有走向现代化的力量。是梁漱溟，而不是别的什么人，更足以与鲁迅构成表面对立、其实互补的两极。他们一位是传统文化的伟大批判者，一位是传统文化的伟大发扬者。梁漱溟说：“我愿终身为华夏民族社会尽力，并愿使自己成为社会所永久信赖的一个人。”他做到了自己所说的。

1988年6月23日，梁漱溟去世，享年九十有五。他弥留之际说的最后一句话是：“我累了，我要休息！”哲学家张岱年由此想到：“大哉死乎！君子息焉。”

## 编后记

对于二十世纪的中国，梁漱溟不可不提。

作为“最后的儒家”，他有不从众的头脑和独立思考的心灵，其超迈的人格品质，无畏的道德勇气，知行合一的人生理念，更足以令他在千疮百孔的二十世纪中国文化史上成为传奇。

对于二十一世纪的中国，梁漱溟不可不提。

他留下的不只是巨大的道德遗产，更有亟待梳理细化、有待深入认识的知识遗产、文化遗产，需要结合当下语境与历史经验，进一步阅读、理解、整理、择取，使之既保持梁漱溟思想之全貌，又足以警醒现实，照亮当下，实现文化的启蒙与传播。

这本《我们如何拯救过去》即是这种努力的结果之一。

诸如“何谓中国文化”“中国文化的特征是什么”“中国文化的主要问题在哪里”“中国人的自信力在哪里”“中国以什么贡献给世界”等重大问题，在文中一一得到阐发，更有如今看来已不新鲜的宪政、民主、民族精神问题，在七八十年前，即已进入梁漱溟的思想视域，就这一系列重大问题对公众发言讨论，作出敏锐而具前瞻力的判断。

因此，这本《我们如何拯救过去》成书之际，就有了这样两种面向，其一，

全部文字均为梁漱溟先生长子亲手编订，最大程度呈现梁漱溟思想全貌，又挖掘珍贵佚文，补足完整梁漱溟思想图谱；其二，这一系列上世纪梁漱溟先生于动荡年月中努力不懈的思考成果，有着鲜明的问题意识，具备新鲜的阅读感受，毫无“过时”“过气”之感。

这也是我们出版《我们如何拯救过去》的初衷：在信息泛滥的当下，以大师唤醒世道人心，从经典攫取新知新识，认识我们的过去，救赎我们自己。

## 图书在版编目(CIP)数据

我们如何拯救过去：梁漱溟谈中国文化/梁漱溟著  
·—南京：江苏文艺出版社，2013.3  
ISBN 978-7-5399-5910-8

I. ①我… II. ①梁… III. ①中华文化—研究 IV.  
①K203

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第009704号

书 名	我们如何拯救过去：梁漱溟谈中国文化
著 者	梁漱溟
责任编辑	郝 鹏 孙金荣
策划编辑	董曦阳
特约编辑	王光灿
文字校对	郭慧红
装帧设计	门乃婷工作室
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 江苏文艺出版社
出版社地址	南京市中央路165号，邮编：210009
出版社网址	<a href="http://www.jswenyi.com">http://www.jswenyi.com</a>
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	北京兆成印刷有限责任公司
开 本	700毫米×1000毫米 1/16
印 张	14
字 数	200千字
版 次	2013年3月第1版 2013年3月第1次印刷
标准书号	ISBN 978-7-5399-5910-8
定 价	36.00元

(江苏文艺版图书凡印刷、装订错误可随时向承印厂调换)

時刻自警