

出版说明

梁漱溟先生（1893—1988），原名焕鼎，字寿铭，又字漱冥，以漱溟行世。

梁先生是中国现代史上的著名学者、思想家、教育家和社会活动家，晚年任中国文化书院院务委员会主席。他的学术思想和社会活动在海内外有广泛影响，深为人们所关注。为便于各界人士研究和查考，中国文化书院受著者家属委托，特将其著述编成全集，请山东人民出版社出版。

梁先生一生著述甚多，唯因历经战乱，屡有散失，已难收集齐全。经多方查找及各界支持，现搜得已刊与未刊文字四百万字左右，编为八卷，按专著、论文、讲演、札记、日记、书信分类，类中依年代排列，文前附以必要的版本或出处说明。预计三年内出齐。

《梁漱溟全集》第四卷的《礼记大学篇伍严两家解说》、《中国—理性之国》编辑工作的主持者为梁培宽、梁培恕，散篇论述（1914—1927）为马勇、胡晓春，散篇论述（1928—1929）为刘定祥。参加编辑工作的有文利姮。

中国文化书院学术委员会

1990年4月

目 录

礼记大学篇伍严两家解说

- 礼记大学篇伍严两家解说合印叙……………梁漱溟 (3)
- 礼记大学篇解说……………伍庸伯口述 (23)
- 梁漱溟等编录
- 礼记大学篇通释……………严立三 (57)
- 礼记大学篇伍氏学说综述……………梁漱溟 (87)
- 伍庸伯与陈亚三先生论学
- 释孟子尽心章……………陈亚三 (148)
- 答陈亚三书……………伍庸伯 (159)
- 伍庸伯先生的讲话……………伍庸伯 (162)
- 伍陈往复论学书读后记……………梁漱溟 (170)
- 伍庸伯先生传略……………梁漱溟 (175)
- 严立三先生事略……………梁漱溟 (196)

中国——理性之国

- 著者告白…………… (201)
- 旁观者清…………… (202)
- 记英国哲人罗素五十年前预见到我国的光明前途
- 第一章 绪言…………… (216)
- 第二章 怎样认识老中国的特殊…………… (222)
- 第三章 两个疑问之提出…………… (228)
- 第四章 无产阶级斗争的自发性与无产阶级

革命的自觉性·····	(232)
第五章 中国革命的客观形势与主观努力 (上)	(239)
第六章 中国革命的客观形势与主观努力 (下)	(245)
第七章 绝大难题的解决过程 (上) ·····	(251)
第八章 绝大难题的解决过程 (中) ·····	(257)
第九章 绝大难题的解决过程 (下) ·····	(269)
第十章 坚定的无产阶级革命立场·····	(279)
第十一章 从自发到自觉——从身到心·····	(288)
第十二章 申论社会发展规律·····	(296)
第十三章 试为解答前一疑问 (上) ·····	(304)
第十四章 试为解答前一疑问 (中) ·····	(315)
第十五章 试为解答前一疑问 (下) ·····	(323)
第十六章 人类社会生活中的宗教问题·····	(344)
第十七章 宗教在中国·····	(355)
第十八章 古先中国人理性早启 (上) ·····	(363)
第十九章 古先中国人理性早启 (下) ·····	(371)
第二十章 试为解答后一疑问 (上) ·····	(386)
第二十一章 试为解答后一疑问 (中) ·····	(400)
第二十二章 试为解答后一疑问 (下) ·····	(406)
第二十三章 汉族所以拓大无比之理 (上) ·····	(419)
第二十四章 汉族所以拓大无比之理 (下) ·····	(426)
第二十五章 前进的中国倒退的苏联·····	(444)
第二十六章 试论中国今后对世界的贡献 (上)	(454)
第二十七章 试论中国今后对世界的贡献 (下)	(460)
第二十八章 从中西风俗人情之异谈到社会 进入共产阶段的难易·····	(472)

散 篇 论 述

(1914年——1927年)

谈佛	(487)
儒术	(493)
晚周汉魏文抄自序	(497)
对于筹安会之意见——致《甲寅》杂志记者	(502)
国文教科书取材私议	(503)
佛理	(508)
无性谈	(511)
司法例规序	(515)
中华学友会宣言	(517)
吾曹不出如苍生何	(519)
答陈仲甫先生	(538)
启事二则	(547)
征求研究东方学者	(548)
在孔子哲学第一次研究会上的演讲	(549)
唯识约言	(553)
研究孔子哲学者注意	(556)
自动研究	(557)
关于佛学辨明	(558)
一个人的生活	(560)
答陈嘉謨论因明书	(564)

论学生事件	(571)
李超女士追悼会之演说词	(573)
背诵暨考试的必要	(576)
关于讲授唯识哲学课的启事	(577)
东西文化及其哲学讲演录	(578)
宗教问题讲演	(624)
唯识家与柏格森	(644)
《东西文化及其哲学》扉页照片题记	(650)
对于罗素之不满	(651)
东西人的教育之不同	(655)
在晋讲演笔记 (十篇)	(660)
一、中国民族今日所处之地位	
二、合理的人生生活	
三、我从少年到现在的行事	
四、印度佛教与流传到外国的佛教之不同	
五、如何奠定现在的国家	
六、如何可以使人的行为合理	
七、中西医学比较观	
八、吾人的生活与家庭	
九、中西两方教育所注重之不同	
十、今日的中国与工业	
合理的人生态度	(687)
就“好人政府主义”致胡适	(692)
沈著《家庭新论》序	(693)
评谢著《阳明学派》	(702)
曲阜大学发起和进行的情形并我所怀意见之略述	(721)
就《东西文化及其哲学》致胡适	(727)
槐坛讲演之一段	(729)

孔家哲学史（提纲）	（735）
梁漱溟启事	（737）
答胡评《东西文化及其哲学》	（738）
我之人生观如是	（757）
批评胡适之先生的人生态度并述我自己的人生态度	（760）
孔子真面目将于何求？	（767）
梁漱溟启事	（775）
办学意见述略	（776）
重华书院简章	（784）
吾侪当何为	（787）
卫中先生自述题序	（795）
致《北京大学日刊》函	（800）
梁启超复书跋记	（802）
关于“教育与自由”	
——致瞿菊农	（804）
介绍卫中先生的学说	（810）

（1928年——1937年）

请办乡治讲习所建议书	（825）
抱歉——痛苦——一件有兴味的事	（833）
如何成为今天的我	（847）
今后一中改造之方向	（860）
村政问答记	（869）
北游所见记略	（874）
河南村治学院旨趣书	（905）
哀启	（914）

孔家哲学史（提纲）	（735）
梁漱溟启事	（737）
答胡评《东西文化及其哲学》	（738）
我之人生观如是	（757）
批评胡适之先生的人生态度并述我自己的人生态度	（760）
孔子真面目将于何求？	（767）
梁漱溟启事	（775）
办学意见述略	（776）
重华书院简章	（784）
吾侪当何为	（787）
卫中先生自述题序	（795）
致《北京大学日刊》函	（800）
梁启超复书跋记	（802）
关于“教育与自由”	
——致瞿菊农	（804）
介绍卫中先生的学说	（810）

（1928年——1937年）

请办乡治讲习所建议书	（825）
抱歉——痛苦——一件有兴味的事	（833）
如何成为今天的我	（847）
今后一中改造之方向	（860）
村政问答记	（869）
北游所见记略	（874）
河南村治学院旨趣书	（905）
哀启	（914）

**礼记大学篇
伍严两家解说**

题 记

1950年冬——1951年春，伍庸伯先生为本书著者等讲解《大学》。其本文部分六讲，经著者与马仰乾先生等纪录整理成《礼记大学篇解说》；其他六讲，则由著者综合成《礼记大学篇伍氏学说综述》。此后连同严立三先生所著《礼记大学篇通释》，合编为《礼记大学篇伍严两家解说》一书，于1965年3月写成《两家解说合印叙》。书末附以《伍庸伯与陈亚三先生论学》、《伍庸伯先生传略》、《严立三先生事略》，交巴蜀书社于1988年12月出版。

礼记大学篇伍严 两家解说合印叙

梁漱溟

(一)

儒家之学在求仁。“仁者，人也；”即求实践其所以为人者而已。孟子固尝言之：“形色天性，唯圣人为能践形。”儒家之学要不外践形尽性，非有他也。然牛生而成其为牛；马生而成其为马；人生而为人矣，若何有待更求实践其所以为人者邪？又孔子尝云：“仁远乎哉！我欲仁斯仁至矣！”顾既不敢以仁自许，亦不轻以仁许人；是何为而然邪？人之于仁，离合之间，难易之数，其必有以说明之乃可。

“仁，人心也；”人之所以为人者，其在人心乎。人心究是如何的？此既非有形相可指之物，必须自家体认乃得。为了指点人们去体认，今且说两个方面：内一面是自觉不昧，主观能动；外一面是人与人之间从乎身则分则隔，从乎心则分面不隔，感通若一体。试从此两而潜默恳切体认去，庶几乎其有悟入。

心非一物也，故无形体，但其效用通过身体而表见出来。以上所言两方面，皆其效用也。人当幼稚，其身体发育未全，其心之效用即不充实完具。征之孔子“十有五而志于学”，亦可见此学无从过早言之。身体发育成人矣，习染随增，天真渐失，心之不能外于身体而显其用者，转因身体机能之自发势力

(此兼先天本能后天习染之惯性而言)而大受影响。所谓“血气未定,戒之在色;血气方刚,戒之在斗;血气既衰,戒之在得;”不过略举其例,而“心为形役”一句话要可概括一切。《孟子》“人有放心而不知求;”《大学》“心不在焉,视而不见,听而不闻。”显然皆谓此。于是而求仁之学为必要矣,不可缓矣。

牛马物类岂全然无心哉?独为其心惛于其身,其心为形役是固定的了,则几于无心矣。此其所以异于吾人之仁也。仁,人心也。心则主观能动者也,不为身体血气所主使,而主乎血气身体者也。其窍要则能自觉也。自觉失,即落于被动而不自知矣;几于禽兽之归矣!可不惧哉!

何言乎牛马惛其心于身邪?当知此非独牛马为然也,盈天地间一切生物,除人类而外盖莫不然矣。试看生物之一生,莫不为其个体保存、种族蕃衍两大中心问题而尽悴。其尽悴于此也,虽有多途,在动物界大率以本能出之。本能者先天预为安排规定之生活能力也。此要以节肢动物为代表,而蜂若蚁造其极。信乎蜂蚁之有其群,亦犹吾人类之有家、国;然而其群体内部之秩然有序者未足尚也。盖生物莫不有其个体生命与群体生命之两面。重于群体生命者则个体保存为轻;置重于个体生命者又轻乎种族蕃衍。物各有其所轻所重,而蜂蚁之类则重在群体生命者。其一一之身体机构乃随之以有分异而配合成其群。夫社会秩序著见于其身,是惛其心于身者不既昭昭乎。

牛马为脊椎动物。脊椎动物原不以本能生活为归趋。其身体结构之间渐向主(脑髓)从(各部器官)分明发展去,心独寓乎大脑统属全身,居中而为之主宰;大脑特殊发达之类即其最后出现者。相应地,在生活方式上先天本能随以减弱,而钦重后天补充学习。是盖中枢权衡灵活之用愈高,则各官体功能

之先天预为安排规定者愈不足故耳。凡于此进化愈高之物类，其儿童（不成熟）期愈以延长，至人类而最长者正在此。是即所谓理智之路。牛马本属此一脉路，顾其进度不高，犹滞于本能生活，遂不免锢其心于身也。即远高于牛马之灵长类，其生活总未能超越乎依靠本能，其心曾不得不为其身之所囿。独至于人而豁然开朗，局面一新。

简单言之，人类之独灵于万物者，为其生活以理智而不以本能。本能犹机括也，理智非他，即此机括之倾向于弛解耳。脊椎动物之渐进于理智，不得之于积极有所增长，而得之于消极有所减除。减之又减，而翳蔽消除，其所透露者即人心也。本能者一触即发之动势也；所云翳蔽者指此。理智之特征在冷静，是人之所以能有知识思想，为一切物类所不及者也。人心之透露，即静德之透露也。《礼记》不云乎，“人生而静，天之性也；”古人早见及之矣。

人心唯静，斯有自觉于衷。《大学》之“明德”指此。非静德无以有明德也。自觉不昧是其内在一面；其外而则无所阻隔，人与人之间乃至人与物之间感通若一体。人类之侧重于社会（群体）生命也，即由其无所阻隔而来，因亦不必有其一定范围。夫是乃所谓仁也。凡家人之间、国人之间、天下人之间，其得以有雍睦和平生活之一日者，胥赖此焉。

人类生命既以其解放于先天本能而得转其重心于群体；却更从其钦重社会生命而得完成其所走后天补充学习之路（没有那一点不可能完成这一点）。两点相依相成，结合为一事，是即吾人所以有教育和学术的由来；人类之首出庶物特殊优胜于兹确立。

然人类非遂无本能也。古语“食、色、性也，”既明言之

矣。后儒所谓“气质之性，”吾上文所云“身体机能之自发势力”、所云“血气”，何莫非指目乎此。人为生物之一，其于个体保存、种族蕃衍抑何能有独外邪！

然而又非无辨也。物类于此，行乎其所不得不行，止乎其所不得止，颇邻于机械。其生命遂为本能所役使，无复自觉自主之可言。而在人类则大有伸缩余地，因之亦可能失之过当，亦可能失之不及，每为后天习染或意识所左右，初无一定。当夫不放手其心之人，则恒能自觉自主，处处有其节文。一言总括之，本能在物类生命中直若为之主；其在人类生命中却已退处于工具地位，附丽乎身体而心资藉之以显其用，而主宰自在也。此其辨也。

是故：牛生而成其为牛，马生而成其为马；蜂也、蚁也，生而成其为蜂与蚁；一切自是当然，宁有问题！而人之于仁，乃至不易言之矣。

(二)

人之于仁，诚所谓我固有之，不待外求者，宜其至易矣；胡乃言其不易邪？事实正是如此；同时具有其至易、至不易之两面。仁，人心也。心非一物也，以求物者求之，夫岂可得？^{〔1〕}人有所求，莫不外顾，而心不在外也。不求自至，求之转不可得也。譬如睡眠，宁非至易事邪？然在病失眠之人，殆有百事莫难于此之苦。是何为而然？睡眠是大脑抑制，不可求也。意求抑制，则兴奋矣！纵或知其不可外求，多方以自喻自戒，而

〔1〕 孟子悲悯人心放失，借用鸡犬提出警告，而如何求放心固不同于鸡犬之求。

失眠之苦难忘，隐微之间犹存期待；兴奋卒不歇，抑制卒不来。唯其至易，乃适以成其至不易。

然其所以为不易，犹不在此。且不求自至者，不可恃也；殊未足尚。确言其所以为不易，有如下两层。——

第一当知：人之易流于不仁也。人与人之间，从乎身则分则隔，从乎心则分而不隔。情同一体是为仁；隔则不仁矣。然而在自然环境、社会环境种种压迫威胁下，时时斗争、竞争的人生，此心能有几时得免于其身之牵制者？是流于不仁，其势则然。方知识文化之未进，所受自然环境乃至外群异族之压迫威胁固极重；知识文化既进，宜较轻矣。而此时之人则视前又习于分别、计较、机变、诈伪，难说后有胜于前。自顾而不顾恤乎人，此人世纠纷，所以无穷无尽，不得一日而息。知人与人感通不隔之难，斯知仁之为不易矣。

以上就利害得失之刻刻干扰乎人心言之。兹更言其是非之易有所蔽而心之明德不明。是非存乎自觉，有不容昧。谚语“是非自在人心”；古语“人心有同然”；似天壤间宜必有公是公非者。然而社会秩序之在人，非若蜂、蚁之安排于先天也；凡宗教、礼俗、法律、制度——或总括云风教——起于后天而隐操是非之柄者，一时一地各有不同；横览大地，纵观古今，是非乃至纷然莫准。盖风教之为翳蔽，犹本能也；不过一则先天寓乎个体，一则后天起于社会耳。在生物千万年进化之后而有人心透露；若夫人心昭炳则又必待人类社会历史逐步发展之后也。〔1〕孟子

〔1〕当社会在经济上实现其一体性，人与人不复有生存竞争，而合起来控驭自然界时，实为人类文化发展上一绝大转折关键，而划分了前后期。前期文化不过给人打下生活基础，后期方真是人的生活。前期假如可称为身的文化，则后期正可称为心的文化。此处人心昭炳云云，盖指未来共产社会也。说详《中国文化要义》、《人心与人生》各书，请参看。

所云“义内非外”，“由仁义行，非行仁义”者，在事实上固从来皆不免在“义外”与“行仁义”之中。而此所行在外之义，抑且莫不有其所偏。此从其一时一地各有不同又可以判知之者。蔽矣！偏矣！焉得仁？知不为习俗所移而有以独立地明辨是非之绝难，斯知仁之为不易矣。

在吾人生命中，恒必有一部分转入机械化（惯常若固定），而后其心乃得有自由活动之余裕。此在个体则本能与习惯，其在社会则组织与礼制，皆是也。是皆人类生命活动之所必资藉，非必障蔽乎心也。然而凡可以为资藉者，皆可转而障碍；此一定之理。心不能用之，则转为其所用矣。其辨只在孰为主孰为客耳。其辨甚微而机转甚妙；心有一息之懈，而主客顿易其位焉。亦或不远而复，亦或久假不归。久假不归者不仁矣。不仁非他，硬化之谓也。于内则失其自觉之明而昏昧，于外则失其情感之通而隔阂，落于顽钝无耻是已。其不远而复者，仍不免旋复旋失；其于不仁，宜不若是之甚。知平常人总不出乎旋复旋失与久假不归之间而莫能外也，斯知仁之为不易矣。

一切善，出于仁；一切恶，由于不仁。不仁只为此心之懈失而已，非有他也。恶非人所固有，不仁之外，求所谓恶者更不可得。是即人性之所以为善也。世俗徒见人之易流于不仁，不仁之事日接于耳目，辄不敢信人性善之说，正坐不自识其本心故耳。

第二当知：人不自识其本心，即将永沦乎上文所云“旋复旋失与久假不归之间”；而且失不自知其失，复不自知其复，终其一生于仁为远，于不仁为近。仁之所以为不易，确言之盖在此。

平常人终其一生于仁为远，于不仁为近者，为其失不自知其失，复不自知其复也。如何得免于此？是必在能以自识其本

心。自识其本心，而兢兢业业如执玉，如奉盈，唯恐失之；如或失之，必自知焉。而由其志切，即知即复，或不远而复焉。其复亦自知其复。盖本心非他，只此衷了了常知、炯炯自觉是已。古人“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”不睹不闻即指吾心之常知处，盖谓其不可以形求、不可以言显也。唯其慎也，庶几此心其得以恒一而不懈乎。然而未易言也，是力求实践其所以为人者所必勉之者而已。勉乎此，虽不能至，而于仁为近，于不仁为远矣。慎独功夫便是求仁之学。

儒家之学在求仁。善为此学者宜莫如孔门高第。然试观孔子之言“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣；”且如宰我竟遭不仁之斥。仁固如其不易，则所谓此心恒一而不懈者，世果有其人邪？弩劣如我曾何足以知之。不过向上有志者，其必在有以自识其本心而兢兢业业如执玉，如奉盈，若唯恐失之，舍此无他道焉，则可知也，无可疑也。

孔子不云乎，“默而识之，学而不厌”。而孟子之言“先立乎其大者，则小者弗能夺也”，最为明白。大者此心，小者耳目之类，（试详《孟子》原文），不能夺者主宰常在，不为其所资藉者之所篡夺也。后于孟子者莫如宋儒大程子，则其言曰“学者须先识仁”。其又后如阳明王子，则直指知是知非之本心而教人以“致良知”。此一学脉自古相传先后一揆，不既昭昭乎。凡未自识得其本心者，虽儒言、儒行、儒服焉，终不过旋转乎门外而已耳，不为知学也。

（三）

然而本心其果易识乎？仁与不仁之分别，其为相对抑为绝

对乎？应知仁与不仁既为相对的比较等差，亦为绝对的是即是，不是即不是。从其是即是、不是即不是者言之，仁至未易识也，本心至未易识也。然而识仁者正指识此，自识其本心者正指识此。

试即阳明先生为例，以确证此事之未易。

据钱绪山所为《阳明文录·序》云：

先生之学凡三变，其为教也亦三变。（中略）居贵阳时，首与学者为知行合一之说。自濂阳后，多教学者静坐。江右以来始单提“致良知”三字。（中略）良知之说，发于正德辛巳年；盖先生再罹宁藩之变、张许之难，而于学又一番证透。故《正录》书凡三卷，第二卷断自辛巳者，志始也。

又据年谱，阳明寿五十七岁；辛巳者其五十岁时也，所谓晚年也。计自二十一岁，阳明知慕圣学，然犹出入乎佛老；三十一岁乃悟二氏之非而一意此学；三十五岁谪龙场驿，于患难中动心忍性乃有悟于良知。却必待五十岁乃揭良知以教人，则距其悟此既十有五年；是即为其再罹忧患，此时于学又有一番证透也。上距其讲学教人之初且将二十年，是即所谓其教之第三变也。以故阳明尝自言：

某于此良知之说，从百死千难中得来，今不得已，与人一口说尽。

此可见非第其当初自己认识之匪易，抑且迟迟不轻出以指示人，正为究竟当如何以教学者俾其有入焉，亦大有不易。

如钱绪山之在王门即始于辛巳年，宜其所闻为致良知之教矣。顾据其自述，乃于此恍恍无入头处。经同门先辈指点，习静僧舍，“倏见此心真体，如出蔀屋而睹天日”。驰告阳明，

阳明印可；但仍告以凡教学者“较来莫如致良知之无病”。再如王学之卓卓者要推聂双江、罗念庵，其闻教阳明皆在晚年。顾其所得力皆不在泛泛之致良知，而在其所谓“归寂”习静功夫。——凡此皆值得注意。

呜呼！本心岂易识哉！吾人稍知向学，便会设想使无“百死千难”，阳明绝不能成其学也。百死千难非人人所有，抑且不可求也，则如何用功以冀有所体认，其不能不有其道乎？

试再就大程子《识仁篇》而论，亦可为一好证。此篇寥寥二百余字，所以指示学者如何识仁及其如何存养，简明切当，至可宝也。然晦庵朱子却嫌其过高，非浅学可几，竟不以入《近思录》。在取舍间，朱子似失之隘矣。然果其识仁之无难也，则何所谓过高？非浅学可几，之言又何从来邪？

吾文至此，须得作一总结，而后引起下文，达到本题。

总括上文大意而重言以申之，有如左：

- 一、儒家求仁之学，不外自勉于实践人之所以为人者；
- 二、“仁，人心也”；人之所以为人者独在此心，其异于禽兽物类者几希；
- 三、心有一息之懈便流于不仁（粗言之，内失其清明，外失其和厚），亦即失其所以为人；
- 四、是故求仁之学即在自识其本心，而兢兢业业葆任勿失，以应物理事；
- 五、然而人自识其本心——亦即识仁——却甚非易易。

(四)

问题就在这里：为此学者莫要于自识其本心，顾其事乃殊非易；其亦有路可循否乎？前人岂其无路；然途路种种不一，将何所适从？又或为可通之一路（如习静）而易滋迷误，则亦非所取也。求其循之可必致，既切近又平妥者，其有之邪？

于此，请得而回顾本文开初之所云：

仁，人心也；人之所以为人者其在人心乎。人心究是如何的？此既非有形相可指之物，必须自家体认乃得。为了指点人们去体认，今且说两个方面：内一面是自觉不昧，主观能动；外一面是人与人之间从乎身则分则隔，从乎心则分而不隔，感通若一体。试从此两面潜默恳切体认去，庶几乎其有悟入。

此所云者，是否即为回答上一问题，指出自识其本心之切近途路在此？今当加以剖析，申论其涵义。

上文曾言：仁与不仁即为相对的等差不同，亦为绝对的是即是，不是即不是。从其是即是，不是即不是者言之，仁至不易识，本心至不易识。换言之：从其相对的分别而言，则亦不尽然也。常说的“有心人”，即仁矣；“没有心肝”，即不仁矣。有心没有心，亦即知痛痒不知痛痒。痛痒在人，恒为等差相对的。于此而言体认人心，又何尝如彼其难乎？

本心之在人，莫或异也。无智、愚、贤、不肖一也。虽千万人不异也。心必通过身体、气禀、习惯乃得显其用，是则为人所各自有之者，又莫或同也。斯其智、愚、贤、不肖之所以分也；千万人，千万其殊焉。抑非第人各不同而已。人心灵活无

滞，人身体、气禀、习惯刻刻在发展转换非不变，其环境遭际又前后之非一也，即在一人之身其生命所表见者夫岂得一以概之乎？从乎人人莫或异之本心，通过于身体、气禀、习惯而有所表见，是即人心有同然之表见，即所谓仁也。是固人人所可能有之者，要亦不可多见。若在其人屡屡表见不鲜，数数得人心之同然，则众人共仰之矣，是即贤智之士已。反之，其生命所表见者总不出一己身体、气禀、习惯所拘限之中，而其有同然之本心顾沉隐曖昧焉，势必与人扞格多忤，其能不为人所贱弃乎？此则不仁者所以不免为下愚不肖之归也。

平常人殆不知人禽之有辨而慄乎人禽之当辨也，此时骤语之曰：人心究是如何的？盖鲜不认饮食男女知觉运动以为心者。此孟子所为叹息于众人之不著不察也。人们日常生活沉没在习气（兼括身体气禀、习惯）中，其譬犹日光之遮于云翳乎。通常只有翳蔽或轻或重等差不同而已，其若赤日之当晴空者，吾人几时乃一有之？又谁能于此反躬而默识之？晴日，仁也；轻翳薄云不犹日光乎，诎非仁邪？乃至云雾重重矣，从其迷暗则云无光，则为不仁；从其随时可以豁然晴朗而言，则日光固自在，仁自在也。凡所谓“刚毅木讷近仁”，“巧言令色鲜矣仁”，皆泛泛较论乎外者，其与反躬默识远非一事。

本文开初之所云者，虽若指点人以默识之所从入乎，其实去泛论正复不远。盖不过为平常人言之，冀其于人禽不辨之中，知其所以辨之者而已。不足语乎默识。默识，识其体也。吾所指出内而自觉、外而感通之两面，固皆言其作用。用必有体，其体谁能状之？昔人云“寂然不动，感而遂通”；又或云“寂而照，照而寂”；皆不得已而为之说。苟只从言语上理会，终不能得；得之必在生活实践中。

默识，儒者之事，乃其为学之所当务。为学只在日常生活实践中，不在其外。然说实践，须知实践个什么？阳明先生云：“为学须得个头脑，功夫方有着落”是也。头脑在本心；功夫着落，严格言之亦必在此。然未曾识得头脑，如何实践（如何用工）？一朝识之，非能勿失也。既识而失之，又如何实践？此识前、失后的功夫问题切要莫比，正是上文所云为自识其本心既切近又平妥之路者，我不敢言之。对一切有志此学者，我只愿以伍、严两先生之言进。本文所为作，即在为伍、严两先生作介绍。以下便入本题。

（五）

古人往矣，吾不及见；吾所及见，番禺伍庸伯先生（观淇）、麻城严立三先生（重），真近世之醇儒也。两先生志虑真切，践履笃实，不后古人，而从其精思力践之所诣，乃大有贡献于斯学，足以补宋儒、明儒之所未及。此即指其能解决上述问题，以最切近平妥之功夫道路昭示学者，救正朱子、阳明过去解释《大学》之失，实为近八百年来未有之创获。

《礼记·大学》一篇、昔人称为孔氏之遗书，在儒家典籍中独详著其为学门径次第，为后世言儒学者所必资取。顾自宋儒尊信表章以来，解说之者乃纷纭莫衷一是。盖在前之汉唐人但注疏书文，殊未用工体验于身心间，争论不起。宋明之世，斯学复兴，则学者究当如何用工，在彼此大体相近之中，不免人各有其所取径。朱、陆异同，其明例也。而事实上功夫取径虽在自己，却必求证古典乃有以自信而信人。此即《大学》一篇所以解说百出，独远过其他书典之由来。凡子书文讲解之歧

异者总由于功夫取径之不同，且问题莫不出在所谓“格物、致知”之两句书文上，此固明白可见者。前贤如朱子、如阳明，其失在此。即今我所推重伍、严两先生，其所以立说不同，又何尝不在此邪？

须知此在事实上是无法避免的。承认此事实，有助于学术研究；不承认之，反自蔽其明。然则何独取于伍、严两先生之说？两先生于书文，不擅改古本（伍先生）或基本上未改（严先生），是即其主观造作最少；而其解释书文通顺近理之程度却最高。此一面也。更重要一面，则在其内容所示功夫道路切近平妥，有胜朱子、阳明。关于解书通顺一层请审两先生之所为说者，此可不谈。对于功夫道路问题仍须稍申浅见，以吾之推重在此。

此学功夫，我上文已自说得明白，原只在自识本心葆任勿失而已。其奈本心大不易识，从而葆任勿失的话即无从谈起。于是功夫切要便不得不转而在其如何有助于识心（或识仁）上面。凡“切近”云、“平妥”云者，举谓其于识心为切近，且妥善无病也。当前功夫道路问题在此，前贤似未有能解决此问题者。寻译《大学》“格物致知”之文，恰似在谈功夫道路，顾其内容何指颇引起后人猜度。朱子以“即物穷理”为说，支离无当，阳明非之，伍、严两先生并皆非之，可无再赘。但阳明必以“致良知”为说，伍、严两先生并皆断其亦未为得之。我同意两先生所见。

何以阳明亦未为得邪？阳明必以“致知”为“致良知”，强古人以就我，尚非此所欲论。其所以未为得者：阳明之“致良知”实即是“自识本心，葆任勿失，以应物理事”（见前）之谓；功夫原是对的，却非有助于识心的功夫，不解决当前问

题也。此试看其说“功夫不离本体”，“戒慎恐惧是本体，不睹不闻是功夫”，便自可见。初学之士，其何从入手邪？于是不得不时时从粗浅处指点，以资接引初学，则又易启学者冒认良知、轻于自信之弊。功夫终不得力，或教以静坐，或教以防检，又用种种方法为帮补。此严著所以有“阳明教人实无定法”之评语。而阳明之后，出其门者往往各标宗旨，别自成家，殆非无故也。

(六)

从上所述，昔贤讫未得其至近至妥之路以指教于学者，后之人顾能得之邪？此必须具体作答，即伍、严两先生为学之路是已。然两先生固有所不同。欲言其所用功夫之不同，还须从其解书不同说起。

伍先生之讲“格物致知”也，全从《大学》本文内得其训释：“格物”即格其“物有本末”之物，“致知”即致其“知所先后”之知。天下、国家、身四者皆物也，而其本在身。达其本末，知所先务，一以修身为本（事事责己不责人），则心思力气一向驰骛乎外者渐得收拢来，刻刻在自身意念行动上用功夫，便自近道。《大学》提出“近道”，学者所必当着眼。明德是道；必近道焉，乃有以明明德也。由格物致知以至诚意统所谓近道。功夫要在诚意上做，而格物致知则其前提，以引入诚意者也。诚意功夫如何做？慎独、毋自欺是已。人能一念归根向里，慎于兹始，而意渐即于诚，夫然后于一向不免自欺者乃有所觉察，而进一步毋自欺焉，明德之明浸启矣。慎而曰“独”者，其始必在独居（人所不及见）独念（人所不及知）

上认真，其卒也独知（阳明所云良知）炯然以露，昭昭而灵灵矣。——是谓由近道而即于道。〔1〕

人能觉知其自欺，是其“心正”矣。从而毋自欺焉，是即修身而“身修”。身修而后“家齐”、“国治”、“天下平”可致也。盖凡此皆从修身立其本，而以次收其功效者。大学之道在明明德，古之欲明明德于天下者必以修身为本，而致其力于慎独；功夫门径只是如此。——此伍先生之说也。

严先生之为说异于是；其着眼在一“善”字，以此贯串《大学》全篇。盖《大学》固曰：“大学之道在明德，在新民，在止于至善”，而紧接以“知止”为其作始也。善必在乎物我情感之通。故严著之训释“格物致知”云：

“物”者对己之称，凡一己之外皆是也。（略）“格”字（略）展转引申总以感通通达为正训。“致”者，极也。（略）所谓“知”者（略），盖即应物起感之感耳。是故通彼之谓“格物”，极感之谓“致知”。通彼者通彼之情，极感者尽吾之意。即感即通，即通即极；情同意洽，若无间然，是谓之格物以致其知矣。

其切要语云：

一念通物即是“善”；通而极之，即是“至善”；慎守而弗失之，即是“止至善”。小人者何？小之一国，一国之外非所通也；小之一家，一家之外非所通也；小之一身，一身之外非所通也；小之一时之欲求，一时欲求之外非所顾也。无感无通，不耻不畏，此小人之所以无忌惮也。故通之之谓大，窒之之谓小。通之之谓善，窒之之谓恶。（略）夫大学者大人之学

〔1〕参看我所为《礼记大学篇伍氏学说综述》一文之第六至第八各段。

也；其本始功夫，舍物我感通之外，亦将何所致力哉！

严先生极言“格致”恰即是“忠恕”：

（上略）反身者何？自度其情而已。是故格物者推己以及物；致知者尽己以全天。格致之学，忠恕之道，一而已矣。皆所谓能近取譬，求仁之方耳。

（上略）夫推恩尽己，所以为善也。推恩者恕，尽己者忠。忠恕之道即格致之功。

古语“忠恕违道不远”。孔子既以吾道一贯诏曾子，而曾子愿以忠恕语人，意或在此。严先生以忠恕释格致，功夫平实，予人以入手处。

（七）

从上看来，两先生之解书若是其不同，无可调和融通，而其所用功夫又若是其非一也，吾何为而两取之邪？两取之，其在学者又将何所适从邪？

从解书而言，必无两是之理，有一是，必有一非。两家相较，我之所信宁在伍先生。至于严说，亦窃好之，第论简捷明切，则嫌不足矣。然读者试取而与过去朱子阳明之说相比较，非独伍说也，即在严说，其允合书文而理致通顺，亦复有胜古人。吾不能轻去其一，故只有并举以进；好学之士其自择之焉。且主要是实际功夫问题。解书亦是为了知晓如何用功。学者于功夫果其得力，书有未解者可舍之不问。

(八)

功夫问题是主要的。两先生功夫虽若不同，然而事实上却有殊途同归之妙。读者苟不忘本文开初之所云云，便自会得伍先生为学恰侧重在人心自觉不昧之一面入手，而严先生所从入手者恰重在其另一面：人与人情感之相通。两面皆人心之效用也，其体则一。用不离体，入手虽异，天然会归一处。

两先生功夫虽若不同哉，然正自有其共同一致者在。此可以两言括之：

- 一、心不可求也，则以不求求之；
- 二、近道自然合道。

本文初段既言之：心不可求；不求自至，求之转不可得。且曾借喻病失眠者如何乃可入睡，以明其理。默识本心有专从“不求”而得入者，静坐是也。静坐未始非此学一捷径。前贤借此得入者多矣，非第绪山、双江、念庵也。前乎此，若陈白沙，非曰“静中养出端倪”乎。又前，如程门于静坐者辄称其善学，皆是已。此固亦阳明教法之一，见于上文。

静坐缘何乃得以识心？此在熟审本文前半之后，固不难达其理。人心乃生物经千万年之进化从消除本能翳蔽而得透露出来。本能则先天有组织之反应而一触即发之动势也。是故人心之为人心，正在其能静。动物何为而动邪？为有所求取也。有求焉，虽不形于动，未为静也。真静、似静（思想）、动作三者，皆人类生命之所可能。但人类以其本能至不足以应付生活也，一切活动必有赖后天习惯之建立。习惯，盖又一种后天有组织之反应而一触即发之动势也。凡动势一经触发，恒有其不

能自止之惯性。人在生活中无时不随从乎习气而动作劳攘，而情怀动荡，亦即无时不困于有所求取，不能自止，几何时其得有真静现前邪？静坐从息止动作而息止求取，真静容或得一呈露。吾谓其于默识本心未始非一捷径者在此。然而非可必得也，且歧途至多，易滋迷误，非吾人所谓切近平妥之路，殊未足尚。若以为用功之一助，类如孟子所云“夜气”之存而有“平旦之气”者，则无不可耳。

伍、严两先生未尝言静坐也，顾其功夫有合于“以不求求之”，殆胜于常人之习静。常人之习静，动作息止矣，浮念息止矣，似无所求矣，乃若隐微间并其期待而根绝之，不易言也。若是，则本心其能见乎？两先生之为学，一专乎慎独，一专乎忠恕，各事其事，意不求识心，而心乃自见，是其所以胜也。

阳明先生之为学，即本体即功夫，一贯地“是即是，不是即不是”，可谓卓绝。然此非人人所能承当也，遂乃多其接引之方。伍、严两先生则不然。其于本体“是即是，不是即不是”，固不能有异；若功夫则宁从其“近是”者而力行之。伍先生之由格致而慎独，严先生之言格致即忠恕，莫非人人所能知能行（绝无高不可阶者）。果其力行而不怠也，则刻刻鞭辟近里（几近本心），随功夫之进而明德以明，澈始澈终，一路下来，其间只有生熟，更无转换。此正《大学》所云“近道”，《中庸》所云“违道不远”，《论语》所云“力行近仁”，《孟子》所云“强恕而行求仁莫近”者。一言总括之：日常生活“近道”中实践不已，便自然能合道；孔子所云“默而识之，学而不厌”者，将不期而自得之。

谛观《论语》，孔子因人施教，至为显然。其弟子问仁，随时随事指点，莫或同也。即在同一人亦且前后不同。盖未尝

必教以识仁为先。“吾道一贯”之诏，隐若指目乎此，要非其人，非其时机，固不轻发。

(九)

宇宙间一事一物莫不有其历史发展。学术，一社会产物也；一面随社会之发展而发展，又一面学术本身自有其发展。儒学发展史非我所敢谈，其早熟于春秋，中绝于汉唐，复兴于宋明之世，一一尚待阐明其所以然。至宋大程子出，而著《识仁篇》，盖其时势需要，抑亦时机成熟。朱子阳明各家之学，要亦各有其时。今伍、严两先生所以有其贡献于斯学者，殆亦其时则然邪？两先生处在宋明之后数百年，既睹解书聚讼历久莫决之苦闷，而为己为人尤痛感功夫莫得其路之一大问题；同时，其于前人为说为学所有得失之数亦渐分明。其有此发明足以补前贤之所未及者，虽曰心裁创见，正自有其缘会与条件在，其殆亦为儒学发展至此所宜有之事乎。吾固非谓两先生于斯学之造诣成就更贤于朱子阳明也，然吾敢信朱子阳明复生，必自弃其说而大有取于两先生之说。

（右方所为叙文，1963年暑期着笔于大连休假中，而未及完成，今续成之，如左。1965年3月漱志）

从儒学自身历史发展言之，历经宋、元、明、清，递传至伍、严两先生，其存乎个体生命之修养如何且不论，其形著于意识足以供后人学习之所资者（尤其是伍先生）确乎其大有进于前，深可庆幸。然从中国面临世界形势发展之近代史来看，则中国此时固沦于衰败；遭受其有史以来之最大困厄，而儒学亦为时人摒弃，同遭空前未有之厄运。盖数千年间中国之拓大

绵久，依于中国文化；中国文化发展自始不以宗教作中心，而依于周孔教化。其卒也，以此而兴者即以此而衰，曾食其利者亦必承其弊。改革势不容己，儒学屏退自为事所应有。今也，幸以共产党四十余年之努力奋斗，中国得从衰败而崛起而蔚起，前途光明之极。顾儒学则由清季之奖西学，“五四”之排孔家，与夫今日之反封建，讫未见有否极泰来之象。然则儒学其从此遂为过时的一种学术资料而已乎？世有通人，宜不存此浅见。

两先生自是有其信心的；而愚之信此学，从而信两先生也，亦不敢后。严先生所为《礼记大学篇考释》一书成于抗日战争末期，时际艰难，印刷窳劣之极，又讹夺纷出。印出数百本，先生用以分赠知交朋友，其果知重视而保存之者殆亦不多其人。既不出售于市坊间，外人知之者甚鲜。苟不重为印刷流布，其必绝而不传。伍先生一生谈学而不著书，传与不传一听后人，毫不介意。苟不为之纪录其词，宣扬其义，则其湮没可以立待。愚暨诸友既就先生口说者编录成书，又为综述一文加以阐发。凡此皆须付印问世。于是而有两家解说合印之念。此即叙文所由作也。然而究在何时付印，不敢知也，窃愿及身见之耳。脱不及见，当以属之愚子若孙。

“世界未来文化，恰将是中国文化的复兴。”——此言愚发之四十四年前（见《东西文化及其哲学》）。儒学昌明盖正在今后之世界。时人不有所谓“科学预见”者乎，愚固不虞其所愿望之竟虚也。七十三叟梁溟漱识。

礼记大学篇解说

伍庸伯 口述

梁漱溟、陈亚三、黄良庸、马仰乾、李渊庭 编录

弁 言

伍先生中年以后，居恒谈《大学》不去口，先后所为系统讲述亦殆难以计其遍数。然平生除与人论学之书札而外，却未尝举其说自著之简篇以遗后世。尤未尝以师道自居，因亦无门人弟子为之载记。1927年夏，漱溟在广州既习闻先生谈此学，一日欣然自许曰：“公无意著书，他日我当负责笔之于书以传诸世人。”先生笑曰：“你听了，不当下切己反省，自勉力行，却想替我传道，何其为人之意多邪！”愚领教恍然自失，而窃蓄此心愿，无时或忘。1950年冬，愚暨诸友先后来京，而先生亦至。因合请先生再为同人讲述一遍，特嘱良庸、渊庭为笔录，用备整理成书。自是年12月1日迄于4月21日在余之寓所小铜井北屋，每间数日必会讲一次。除《大学》全篇而外，兼于《中庸》、《孟子》亦有所阐述，以相发明。又次年初春（1952年2月），而先生遽作古矣。兹邀同仰乾、亚三、良庸、渊庭共愚五人，以事编录。即以当年良庸、渊庭所笔录者为依据，而五人者则其在座得聆先生口说之人也。1963年11月13日漱溟识。

第一讲

(1950年12月1日)

我采用《大学》古本。古本《大学》由首至尾是一篇很通顺的文章，段落次序很清楚，不必要改动章句。所以我不取朱子的改本。

《十三经注疏》将《大学》全篇分为六大段：《格致》、《诚意》、《正修》、《修齐》、《齐治》、《治平》。我们现在照它的分段来研究。

先讲《格致》章。此章由“大学之道”起，至“此谓知之至也”止，共分五节。以前儒者将《大学》分为三纲领、八条目。我今则在《格致》章亦分作三纲、八目。“明德”、“知止”、“本末”三节为三纲。第四节内“格物”，“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”为八目。末后“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本”的那第五节，我说为此章的总结。

《大学》是教人如何做人的。这就要先认识人之所以为人者何在。《大学》首章“明德”二字就是点出人的特性（人的本心），而做人即要在明其明德。人生是离不开社会的，说“明明德”，就是要在社会生活中明明德。而在社会中怎样去明明德呢？这便是“格致”一章所要研究的题目对象。

关于明明德，古人分三个层次来说它：生知安行，学知利行，困知勉行。如云“尧舜性之也”，大约便是生知安行了。如云“汤武反之也”或“汤武身之也”，大约就在学知利行、困知勉行之间了。在天资特高的人，本来明明德一句话就够

了。但就普通人来说，却只能作“汤武反之”或“身之”的那种功夫。《大学》所以有三纲领、八条目，就是将这种功夫的内容解剖出来，指点给人。

此第一段（即《格致》章）五节文字可略为分释如下。第一节“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”——这是《大学》功夫的三个阶段。本来明明德这句话，已将功夫一口说尽，不过分出阶段来讲它，更有意思，将更合于阐发“反之”功夫的本旨。依著自己明德去做人，就是明明德（亦可云明德之申展）。这一阶段不妨说是成己。再进而新（亲）民，则是由成己而成物的第二阶段；成己成物之极，则为第三阶段的止于至善。古语说“士希贤，贤希圣”，似亦可取来相比。明明德乃士之所有事，新民乃功夫进一层的贤者之事——古人“四十曰强而仕”（《礼记》），是有相当修养的贤者才有这新民的本领；止于至善则已到圣人地位。但须知功夫只是一个，明明德始终是自己事，成物即在成己之中，止至善更不在成己成物之外。三个阶段总不过功夫造诣深浅不同而已。

亲民之“亲”字，我以为应作“新”字。有仍用原字之说，殊不知“亲”、“新”古训原可通用。但下文《诚意》章说到“明”、“新”、“止”三字者屡见不一见，拿来证明上文便知应作“新”字为合。这是吾取程朱之说者。

“明”、“新”、“善”三字在三阶段文字中，原可以互相通用。如明德亦可说“明善”，亦可说“自新”。因为事情只是一件。推此例，其他可见。

第二节“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”。——前人以为知止即为知上文之止至善，我意不如是。至善境界甚高，岂初学之所知。一个人知道

自己要去作明明德的功夫是“知止”。这“止”如《易经·艮卦》上的那个“止其所”。你是人就应该做个人，好象不用说似的。是这样（人具明德），就必当这样（明其明德）；知得此意就是知止了。“知止而后有定”，“定”是说定向。自己精神之用有了定向，总朝着那方向去，亦就是身心较有着落。

“定而后能静”，“静”指杂念之减少。凡不合于此定向的杂念，经过斗争自然渐渐少了便是静。“静而后能安”，“安”是说身之事。比前杂念减少的情形又进一步。好象《易经》上说的“畅于四肢”和“百体从令”那样。“安而后能虑”，“虑”则说向更深细处。佛家有“微细惑”的话，清除微细惑习，有如过滤，就是虑。“虑而后能得”，“得”是得明德。有如《孟子》所云“恩则得之”，又“自得则居之安，资之深，取之左右逢其源”。从“知止”到“能得”，是说一般人的去明明德的内容，亦叙出反之功夫的进境。

第三节“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”——这一节是说近道。近道之“道”即开首的“大学之道”。上文第二节从知止而定、静、安、虑、得，叙说人之明其明德，即是说道。而此节则从知本末、终始、先后来说近道。由近道乃得入道。所以接着上文，把近道提出来，乃极其重要的。前人于此每不注意，而且无意之间把道与近道混淆了。如朱子之解本末先后，就以明德为本，新民为末，看这一节文字不过是结束上文的，那便失去它的意义了。恰恰相反，此节不是结束上文的，而正是在引起下文。下文第四节方点出了那近道的事实内容。

“物有本末，事有终始”，是世间一切事物（人类社会在内）天然存在的条理。你知它，或不知它，总是如此的。但你

知其如此，你便得知先后何处下手。下文第四节的八条目，不就是教人知所先务吗？

近道 < 道（近道视道为狭）

近道 → 道（近道趋达于道）

近道——本末先后（能得其本末先后即近道）

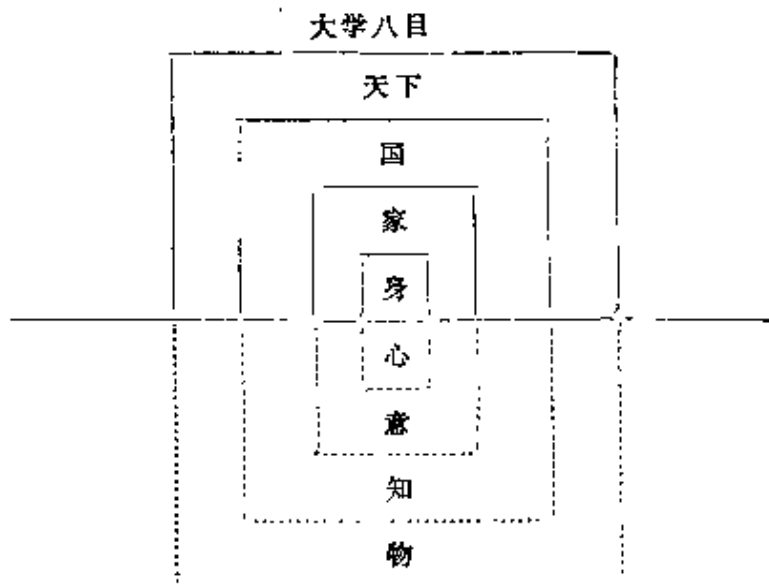
（凡此皆方便表示大意，以下仿此。）

第四节古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。——这就是八条目。为使人们易于理解其意义，我们先来一个譬拟的说法。

园夫之欲贯彻其生意于花果者，先条畅其枝叶；欲条畅其枝叶者，先须强其干；欲强其干者，先须固其根；欲固其根者，先须足其生意；欲足其生意者，先须加以培养之功；欲加以培养之功者，先须明透其知识；欲明透其知识者，在于通达其物之情形。

物情通达而后知识明透；知识明透而后培养之功可实施；培养之功施而后生意充足；生意充足而后根固；根固而后干强；干强而后枝叶条畅；枝叶条畅而后花果盛实。此即以树为喻，其根为本，其枝叶为末。同样在人类社会中也自有其本末在。孟子不是说过吗“人有恒言，皆曰天下国家，天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”这就是指出身为家、国、天下之本，从身而家，而国，而天下，是人类社会一整体。这是有形可见的。凡有形可见的都可说作物。所以天下、

国家、身这人类的一整体就是一物。身在这一物中是本；其家、国、天下对此皆可云末。



实线有形分大小。虚线无形别精粗。虚线中之物，即观念概念为物之代表者。

身虽为本，而居中活动者则在心。心的活动，其表见则在意。意是很多知识凑起来形成的，其中却离不开好、恶、迎、拒。——凡言意必有所向，即是迎或拒了。形成意的那很多知识起于后天，不过是物在心之反映，并非阳明先生所说的那个“良知”。我看《大学》在这里说的格物之“物”，即上文“物有本末”之物；而致知之“知”，亦即“知所先后”之知。上文下文明明白白，扣合相关，不应另寻解释。

我讲“知”即知识，与朱子的“即物穷理”相近，却又不同。朱子要人穷极天下之物理而后为“知至”，未免离题太远，非《大学》原文本旨。《大学》本旨正与《书经》上这一段话大略相似：

“克明峻德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦；黎民于变时雍。”（万邦即天下）

是故其所谓“物”者，不外指目着天下、国、家、身这一大物；其所云“知”者，则不外知得其间本末先后的一大条理；而修、齐、治、平，正是其所谓“事”。修身为事之始，治平为事之终。只须把这其间物的本末、事的终始弄明白，便是“物格而知至”了，非有他也。

物——本末（说物不外说物之本末，而说本末又重在本上。）

本末——本

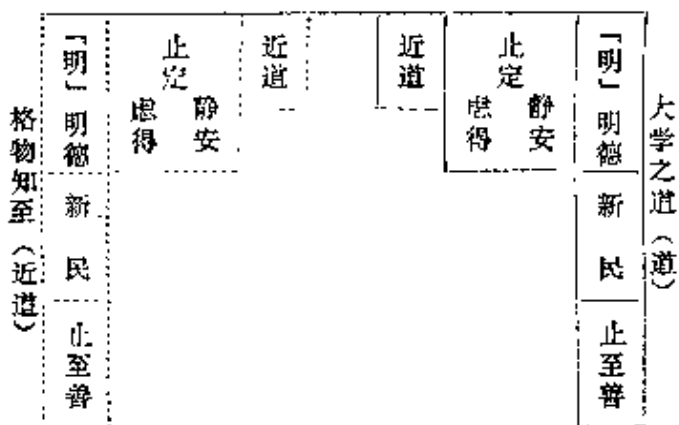
故知本＝知物

知本＝物格

格物的“格”字，《说文》上训为，“木长貌。”树木的生意或生气，固通乎其整体，然其生长却由本及末，有其顺序。

“木长貌”应即树木由本及末那生长的情形。所以把事物由本及末层层发展的情形表露出来，亦即为“格物”了。而知识为物之反映，事物情理是这样，照样反映无误，亦即为“知至”。

由身而家、而国、而天下（物），这其间的修、齐、治、平（事）的本末终始先后之序，可说为人世间一大法则或规律，乃是从人类历史经验得来的关系人生最重要的知识。人非明其明德无以为人生，而人生非循由乎此规律无以明其明德。明明德是道，认识此规律而循由之以行，即是近道。第三节提出的“近道”二字，要在第四节才得落实；将更于后第五节加以总结。



说 明

大学之道包有三阶段（上下）和三纲领（左右）。

上图右侧实线表示其客观存在。而左侧以虚线出之，则表示物格知至即为前者之反映，内容相同。盖近道即道之认识及其实践。（格物知至涵括着八条目在内）。

「明」表示其为动词，应行着重。明明德与止定静安虑得同一格，表示相当。「明」、「止定」、「近道」同一格，表示略相当。

从“古之欲明明德于天下者”到“致知在格物”；又从“物格而后知至”到“天下平”，完全是一段循环往复的文字。这是不可少的；试看我们在前譬拟的那说词便自可见。回环其词，叮咛告诫，语重心长；然这里却还不是功夫之所在。按照这理论去实行的功夫尚在下面《诚意》中。《诚意》章才是讲功夫；以前儒者皆以格致为功夫，那是把《大学》文义错解了。

第五节“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本。其本乱而未治者否矣。其所厚者薄，而所薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也。”——开首“大学之道”，到此为合《格致》首章，而此其总结之语也。“自天子以至于庶人”，盖言其无人不如是；而“壹是皆以修身为本”，则全章意旨贯注之所在。为其决定无疑，故下有“……否矣”，“……未之有也”，那样决断语气。

《论语》上“躬自厚而薄责于人”，其厚薄正与这里厚薄之义同。《孟子》上“所求乎于人者重，而所以自任者轻”，其轻重的颠倒亦即这里的本末倒置。总皆归于修身责己，一般无二。

从“此谓知本，此谓知之至也”就看出知本即知至，除“知本”之外，更别无所谓“知至”。在上文的“致知在格物，物格而后知至”实无他义（如朱子、阳明所说者），只是深明物——身、家、国、天下——之本末而已。

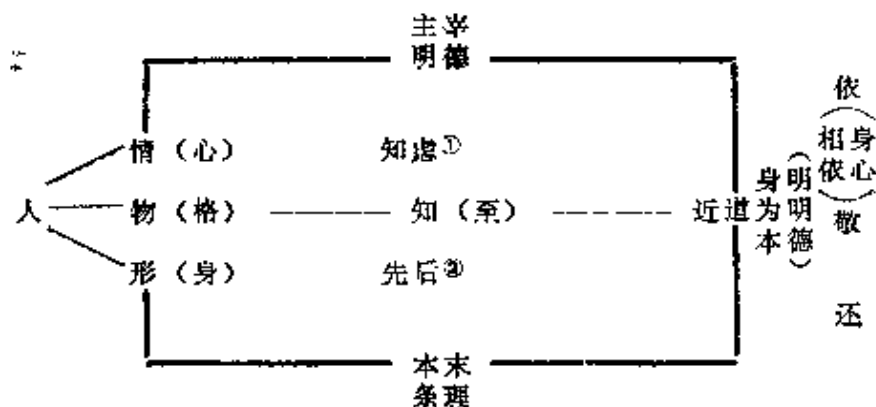
《中庸》上“思修身不可以不事亲；思事亲不可以不知人；思知人不可以不知天。”其知人知天的话，我以为即《大学》的“格物致知”。“知人”即知人事关系；人事关系有其天然顺序不可颠倒错乱者，故又云知天也。

天然之理本来如是，无可违异；意不敢稍违，则心不外驰，精神回到身上来。这样就会发生“敬”的作用。这敬即自然微醒之意，亦即通常说的留心。非有意在敬，故无假于形式条件，如“整齐严肃”，“动容貌，整思虑”那样。然而心神却较完整，渐得入于意诚而心正身修。明儒高攀龙先生有“身心相依”的话，可资参考。〔1〕

下图是表示以上解说《格致》一章所涵有的意义的。《大学》从吾人本然的情形指点出应如何做人。此本然情形不外乎心的一而和身的一而。就心一面看：心以明德为其特征，而主宰着一切活动，就应该明其明德，成其主宰之用。否则，主宰不成其为主宰，人将失其为人。就身一面看：身非离群独在之

〔1〕“观天地，则知身心。天包地外而天之气透于地中。地之气皆天之气。心，天也。身，地也。天依地，地依天，天地自相依倚。心依身，身依心，身心自相依倚。”——（见《明儒学案》卷五八）

主宰还其主宰（明明德）



条理还其条理（修身为本）

- ① “知虑”为知止而定静安虑得之省文。
 ② “先后”为事有终始先后之省文。

一物，而是生活在家、国、天下这一大物之中，为其起点或为之本的。想要搞好群的生活，势必求其本，从起点作起，由近及远。这本末条理是违背不得的。“修身为本”就是要它条理还其条理，而明明德则所以主宰还其主宰。实际上这完全是一回事，不过分从两面说而已，当条理还其条理之时，则主宰还其主宰已自在其中了。翻过来说，亦一样。然而要还，从何还起呢？这必聪明不向外用，精神回到身上来。此即知止有定之谓（内一面），亦即物格知至而事所先后之事（外一面）。能这样就是近道。此时就会发生敬的作用，心不离身，身不离心，而身心相依。所以下而“还”、“敬”、“依”三字并列一起也。

第二讲（1950年12月8日）

（编者：此所讲内容已合编于上文之内不别录。）

第三讲（1950年12月15日）

《格致》章总结在“修身为本”一句话，亦就是《论语》上“君子求诸己”那个意思。接续着这个就好来研究《诚意》

章正是在讲出怎样修身的那功夫。

此章由“所谓诚其意者，毋自欺也”起，至“大畏民志，此谓知本”止，查照文义亦可略分为五小节，俾助理解。五节文字很有次序，先则提出要领，中间则反复申明其内容，末后作一结束；自然成篇，没有错简。

下面我们依其节次，分别加以解说。

第一节“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶如臭，如好好色，此之谓之慊；故君子必慎其独也。”——这是首先把诚意功夫的要领一句话提出来。当我们确认了修身为本之后，要去实践修身之功，那必须针对问题下手。问题不在别处，全在意不诚上，何以言之呢？

《论语》上孔子说“修己以敬”，修己即修身，修身即修己。这里说个“身”，原非单指此血肉之躯，而正是在说自己。自己固然离不得此身，而真正代表自己的既不是身，亦不是心，却是意。意者意向；人的一切感应活动皆是意，意发于心（昔人说“意为心之所发”）而形于身。通常人认身为自己，那不过以其便于指目而已。其实要紧全在意上。而且修是修理；心未发，身不动，何所用其修？须要修理的正是将会在内外发生或好或坏影响的这个意呢！

意是人们恒时要有的。著见在人们行动上的意，那不过是明显的。人没有行动而有思念，意即著于其思念上。甚至似乎没有什么思念，亦未始无意在隐微间不停地转着。意是怎样的，人就是怎样。整个的人格，要不外从过去长时间种种意的积蓄而渐渐形成的。意可以转变，人格的好坏高下亦随之转化不同。

“诚”是什么？诚就是心在当下，不走作。诚与敬相通，

心猿意马即不诚；亦就是不敬。前面格致章归结到“修身为本”，我们果真于此有亲切领会，精神就起了变化，立即发生敬的作用——傲醒、留心的作用（见前）。留心自己是修身起点。此《诚意》章恰恰紧密联系着前章而来。所谓诚意，同样地亦就是留心自己即须留心于意。而心在当下不走作，那不就是留心了吗？《格致》章盖开其端，《诚意》章则进一步引申到修身功夫如何实践上。

翻转来看，便可明白：意不诚的人，在自己做人上麻麻糊糊，不认真，散散漫漫不要强，极有可能成为一个坏人，而不可能成功一个好人。意不诚，可说是一个总问题，一切其他问题都无非从这里引生出来的。我们所以说问题全在这意不诚上盖为此。——针对问题下手，意正是我们的做功夫下手处。

功夫怎样做呢？这就是刻刻留心自己——留心于意，而毋自欺耳。于此，先须知人们通常很容易在自欺中而不自觉。人们通常对家庭社会多缺乏我自身实为其本的那种认识，遇事辄易于责人而不责己。这亦正为其在自己一面原缺乏“知止”（未知正经做人，未知人必须明其明德），心弛神散，漫无定向，有如昔人所说的“心不在腔子里”。此时自己不知做了多少错事，亦全然麻木过去。甚且经人指责，还不认帐。或者经人指出，无可否认，仍不悔改。一贯地自欺下来。几乎可以说：通常人们所有的意均难免多少有自欺成分在。只不过不认帐不悔改者，其自欺特别严重耳。怎得免于自欺？那必须精神回到身上来（此则得之于知止知本），意念之萌，刻刻留心，庶乎一有自欺，即刻知道。必知道自欺，方得毋自欺。毋是禁止之辞，不给它自欺去，故曰“毋”。这样用功不已，愈来愈不麻木，明德日显其用，则意自诚。《易经》上说“闲邪存其诚”，其

义当在此。

说了“毋自欺”，紧接着就说“如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊。”这是指出我们才感觉有自欺处即要象恶恶臭那样去恶它，当下断然，不容徘徊瞻顾，果然恶而毋之了，内心便自快足。“慊”训快足。

人知道自欺了，是自然起恶的。好恶原跟著这知同时来。好恶起来了，便自发生力量。知自欺属知，恶自欺属行。知行原则合一不离。毋不外是恶的表见。何以有人知自欺了，而恶不够，毋不力呢？那还是自家精神未曾收回到身上来（心弛神散、别有所牵），没有以整个精神去好恶之故罢了。

“君子必慎其独”怎样讲呢？我们先应明白：好是我好，恶是我恶，欺是自欺，慊是自慊，什么都是自己的事，直与人若不相干。这就好来讲慎独了。独即独自，慎即谨慎，亦即俗云留心。我们已经知道要从留心自己来作修身功夫了，而“慎独”二字恰是最好地揭出这种功夫来。这里用一个独字来说慎，有三点好处：

一、《论语》上说“古之学者为己”，在独念独处去慎，才真的是“为己”之学，做人本该如此。别人知道，不知道，都没有关系。所以说是“君子之所不可及者，其为人之所不见乎！”

二、独中用功有制于几先之意；阳明先生所谓“防于未萌之先，克于方萌之际”者是。这样容易为力，功夫才快。

三、独则力量易于集中，即精神易得专一不分。

“独”是指我在人所不及见处而说。阳明先生有“无声无臭独知时”之句，其“独知”即“良知”之别名。人或以为此“独”字亦即代表“独知”。其实这里不过是用来表示一种情

况；那良知的作用正具于上面慎字中了。慎是自然的慎，没有强制意思。

第二节“小人闲居为不善，无所不至；见君子而后厌然，掩其不善，而著其善，人之视己，如见其肺肝然，则何益矣！此之谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。曾子曰：十目所视，十手所指，其严乎！富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。”——这是从反面和正面两边来说明问题。

先从反面来说：人当闲居独处时，最能鉴别出这人是怎样一个人。在缺乏向上心不知反身自修者（小人），此时就容易偷懒放纵，苟且随便，无所不为。“见君子而后厌然”的厌然，朱子说为消沮蔽藏之貌。君子指敬以修身的人，似亦可代表大庭广众。“掩其不善而著其善”，是从苟偷中警觉，不免有内愧之意，而做出正经样子来。但这何能瞒得过人呢？“诚于中形于外”，内里心情是怎样的，外面总会现露形迹出来。所以人不要涂饰外面，只有一力慎独。

此章之讲一个人的“内外”与前《格致》章之讲事物的“本末”实为同等重要。先既从反面讲它，后又从正面（心广体胖）讲它。我们亦要多加申说几句。

一、身心表里互不相离，内有其情，外必有其形。如人欲吃食则口涎流，哀痛则眼泪出。“胸中正则眸子了然，胸中不正则眸子眊然。”（语出《孟子》）眸子可以观人。总之，情动形发，例证极多。

二、个人与集体全局相关连；一念动与他念有关；一事作与其他事有关。今天动一念，作一事，与明天后天乃至未来很远的动念作事都有影响，不会空过的。（前曾说：从过去长时间种种意的积蓄下来，而整个人格以成。）

三、《中庸》上“诚者天之道也。”不诚，只在人方有之；在天什么事情就是什么事情，一点不会有假的。所以天就是诚。人之不诚，是想要背天，但其结果还是背不了；是什么（现出来）还是什么。

四、更可征之于吉凶之故。《易经》六十四卦，三百八十四爻，一爻代表一动（念）；一动就有吉凶。顺理即吉，违之即凶。《孟子》云“祸福无不自己求之者。”

距今三十年前，我在一次静坐中，自己看见念头起伏，当时深切感觉到一念不会无关系。嗣后（1931年左右）我续成四句如次：

一念不会无关系，此是十年前所见，
如今岂可妄作为，独里隐微莫显现。

人如不晓得隐微即显见，便无从入德，亦无法作功夫。

昔者朱子教人，尝设为譬喻云：“敬”如守门户，“克己”如拒盗，“致知”是推测自家与外面的事情。我仿其意尝以暗室或独处无人的那类情况，喻如贼匪之“窝家”，为防检所必注意。警察检查户口异动要勤，则贼匪无所容身。慎独功夫有类于是。

从正面来讲，特引用曾子的话，盖以曾子最能反身修省，其所说的均出躬行实践，值得学者重视，可资取法。试看这里“十目”、“十手”的说话，何等警切动人，而在其自己修持上又是何等严密呢！

在不知者或以为用功如此严密，徒自苦耳。其实不然。学者精神振作（集中），心地光明，大有受用。“富润屋，德润身，心广体胖”，盖言其受用也。《孟子》上“居天下之广居”；《论语》上“君子坦荡荡”；《易经》上“君子黄中通

理，正位居体，美在其中，畅于四肢，发于事业，德之至也”，……这些大都是言此意。正为功夫有得，“不怨天，不尤人”，所以心广体胖。在前反面说小人，此正面说君子。君子“先难而后获”，又曰“先难后易”，其功夫是逆而顺的。

书中用“必”字颇多，如“故君子必慎其独也”，“故君子必诚其意”，以及下文“治国必先齐其家”等等。盖在本末之间，内外之间，皆有其情势所必然面不爽者。我们做功夫是以了解此必然入手，而反己修身以复其（天性）本然。人要知其本然，深信不疑，则功夫好做些。

《诚意》章说毋自欺，而好恶，而自谦，而慎独，很有次序，层层引入，不可倒乱，细察自知。

第 四 讲

（1950年12月22日冬至）

今天要讲《诚意》章的第三节。

第三节《诗》云，“瞻彼淇澳，萋竹猗猗，有斐君子，如切如磋，如琢如磨；瑟兮侗兮，赫兮喧兮，有斐君子，终不可喧兮”。如切如磋者，道学也；如琢如磨者，自修也；瑟兮侗兮者，恂慤也；赫兮喧兮者，威仪也；有斐君子终不可喧兮者，道盛德至善，民之不能忘也。——这一节是说慎独功夫的内容和层次。层次有六：道学、自修、恂慤、威仪，盛德、至善。兹略为解说于后。

“道学”之“道”字，义为言说。“如切如磋者，道学也”；即《诗》上“如切如磋”，乃是说在学识上切磋。前此我们不知修身，糊里糊涂地过日子；今既知反己慎独，事事不

敢麻糊自欺，自然发生许多问题，那就要学了。而且“学而后知不足”了。类如古人说的“多识前言往行”，“好古敏求”，“舜好问而好察迩言”，……大抵皆谓此。舜是大智慧人，知道自己有许多应知而不知的事情，所以随时随事好问，以求知道。好比人们走路，方向确定，仍须沿途逐段问明；否则任意径行，难免差失。正如留心一切，精神一点不麻糊，所以自耕、稼、陶、渔、以至为帝，无非取之于人者，结果就能够“明于庶物，察于人伦”。盖慎独功夫断不能离开事物；因此头一层是遇事虚心好学，勤求知识，所谓“好学近乎知”也。

即以寻常说话这样小事来看，能如古人所云“修辞立其诚”者有几人？往往说一句话，或者表达心中意思不如其分，或于客观不能尽其情实，随便麻糊过去算了。似此常人惯有的粗心大意都是不诚，都在自欺。在做慎独功夫的人，说出话来总要有分寸；即此是学。凡有所说，必不失客观情实，即此是学。事事都须去学的。

朱子“即物穷理”的话，假如移在这里说便无大病。可惜他不是说的在诚意功夫中要随时随事用心穷理。他竟然说“大学始教（先乎诚意的格物致知）必使学者即凡天下之物……”而穷其理，那便太泛了，将不免游骑无归之病。

要知道，在修身为本的大前提下，在诚意慎独功夫中，一功学问思辨自然都来了。《中庸》上“有弗学，学之弗能，弗措也；有弗问，问之弗知，弗措也”那段话正是承其上文“诚之者，人之道也”而来。但若把学问思辨之事放在修身诚意之外去，一切学问思辨非为修身诚意，那便非儒家之旨。

“如琢如磨者，自修也”；此为第二层。切磋、琢磨皆借喻于石工治玉，原差不多的事。不过前一层偏重求知的一面

说，此则进一层讲到躬行的一面。“自修”，修脯即腊肉，有干缩减损之义。阳明先生曾说：“功夫只要减，减尽便没事。”古人有“为学日益，为道日损”的话。前一层求知须是日益，这里躬行却要日损，损即去人欲，存天理也。慎独功夫不能外此。

“瑟兮僩兮者，恂慄也”；朱注以“瑟”为严密，“僩”为武毅。大约是指功夫到此，精神振作总不间断。而恂慄则是就其内心一面之不间断来说的，正是《中庸》上的“戒慎恐惧”；亦有“如常惺惺”或“常知常行”那样。此为第三层。

“赫兮喧兮者，威仪也”；威仪是形著于外面的。功夫到此，由心面身，身心内外合一，盖又进一层了——第四层。盖有如《孟子》所云“践形”境界，亦即所谓“啐面盎背，四体不言而喻”者。又《诗》云：“抑抑威仪，惟德之符”应谓此。修身功夫好的人，外表真不同呢！

“有斐君子终不可喧兮者，道盛德至善，民之不能忘也。”

“道盛德至善”，即言盛德、至善。盛德、至善为第五、第六的层次，已是圣人境界，我们差离太远，可不多讲。

总结说来，德业进程可有如是六层次，却在功夫上只慎独一事，不过造诣境界前后不同而已。《孟子》上有这样的说法：

“可欲之谓善；有诸己之谓信，充实而有光辉之谓大；大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”

并且指出“乐正子为善人、信人，在二之中，四之下”（见《孟子》），同样分六个层次，正可互为参考印证。

又据《论语》上，孔子有过这样一些说法：

“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”

“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”。

此其间似乎亦是指学问道德上阶次的分别，因试为表如次：

(志道) (据德)		(依仁)		(游艺)	
(共学) (适道)		(立)		(权)	
明 明德		新 民		止至善	
道学	自修	恂慄	威仪	盛德	至善
(善) (信)		(美) (大)		(圣) (神)	

这里“可欲”之云，略同于《中庸》“内省不疚，无恶于志”之志；志是明德的端倪。在《大学》则相当“知止”“道学”一层。故《孟子》又尝称乐正子好善也。其云“有诸己”者，则不止好善，而且能实践乎善了，故相当于自修一层。“充实”之云，正是说内里精神之不间断，即恂慄一层，亦可对照而会其意。

第四节“《康诰》曰：‘克明德’；《太甲》曰：‘顾谗天之明命’；《帝典》曰：‘克明峻德’，皆自明也。汤之《盘铭》曰：‘苟日新，日日新，又日新’；《康诰》曰：‘作新民’；《诗》曰：‘周虽旧邦，其命惟新；是故君子无所不用其极。’《诗》云：‘邦畿千里，维民所止’；《诗》云：‘缙蛮黄鸟，止于丘隅。’子曰：‘于止，知其所止，可以人而不如鸟乎’？《诗》云‘穆穆文王于缉熙敬止。’为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。”——这一节是引据诸古训以为证明。朱子把这一节移到《格致》章去，以为其中“明德”“新民”“止至善”的话，是在证明《大学》开首的三纲领。殊不知《格致》章是

近道之认识，《诚意》章是近道之实践，各有明、新、止三纲，完全不用移动。

一、明德：（一）就唐虞夏商周举出古之欲明明德于天下者的典故（史实）来。（二）由“克明德”、“天之明命”、“克明峻德”三者可征知明德涵有光明、灵动、崇高等义——盖所谓明德者固兼赅有如是意义。（三）自己知，自己行，故云“皆自明也”，即《中庸》上“诚者自成也，而道自道也”的话。

二、新民：在此特举成汤为证，盖以汤是做反之功夫的标准人物。自新与作新民是相通的。明明德要到相当阶段（如上第三、四层级）乃可以作新民。“无所不用其极”意谓精进不已，己立、立人，自新、新民也。

由此章之数用“新”字，足证上一章“亲民”实即“新民。”

三、止至善：在此特举文王为例证，以文王是知止、安身而止至善的标准人物。“止”字要看活动。他总在明其明德，继续不断地光明以尽其合内外之道，故能止仁、止敬、止孝、止慈、止信，时措而咸宜。古称文王“视民如伤”，就揭出其内心的仁爱来。往者我尝用这四句话来解释它：

沉潜纯洁那文王（穆穆文王）

心功不断长光亮（缉熙）

时时留意在当前（敬）

祥事做来都恰当（止）

第五节“子曰：‘听讼，吾犹人也。必也，使无讼乎？’无情者不得尽其辞，大畏民志，此谓知本。此谓知本，此谓知之至也。”——这一节是为本章做结束的话。而结束亦就在知本

上。应分两层解说它：（一）明明德既是自明，又是要明明德于天下，即期于人人明明德。兴讼，往往由人好胜而不知自反，无情者仍想尽其辞。“无情者不得尽其辞”，即见出人知自反而无情者恣缩于内，是明德见端。《中庸》上“内省不疚。无恶于志”，此云“大畏民志”，即人都不敢恶于志也。这岂不将使其无讼乎？（二）《论语》上“吾未见能见其过，而内自讼者也。”人唯知本则自讼，自讼则无讼。孔子是主张人之自讼的。《格致》章归结在知本，《诚意》章仍然要归结在知本，是一样的。

（附表）

- | | |
|--------------------------|----------------------------------|
| 《诚意》
章
五
节
次 | —1. 要领：毋自欺，慎独。 |
| | —2. 从反正两面以说明之：小人、君子。 |
| | —3. 慎独功夫的内容层次：道学、自修、恂慄、威仪、盛德、至善。 |
| | —4. 分引诸古训为例证：明德、新民、止至善。 |
| | —5. 结论：主自讼，知本。 |

编者按：《大学》原文在此章第三节末、第四节前有一段文字如下：

《诗》云“于戏！前王不忘。”君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利。此以没世不忘也。

此文一面完足其上“民之不能忘也”之意，一面引起其下之所引证诸古训。伍先生当时虽遗漏，然其意义固不出乎先生在第三节、第四节所曾讲解者，读者试自详之。

第五讲

(1950年12月29日)

前曾说，《大学》全篇以六段文字组成。这六段就是《格致》、《诚意》、《正修》、《修齐》、《齐治》、《治平》。而其实呢，所谓正也，修也、齐也，治也，平也，初非于诚意之外更各有其功夫。功夫仍旧在诚意。只不过临到不同事实上，则收功亦各有所在耳。因此六段文字又未尝不可分成三部分来看待：

《大学》全篇	┌	第一部分：格致（理论认识）
		第二部分：诚意（功夫实践）
		第三部分：正、修、齐、治、平 （临事收功）

格致是《大学》的理论轮廓，其功夫则在诚意，而正、修、齐、治、平，则又为诚意功夫中的事情。

今先讲《正修》一章，以次及于《修齐》、《齐治》各章。

从《诚意》章之所讲，我们已经知道慎独为诚意功夫之所在了。今要讲正修如何为诚意功夫中的事，即须讲明正修与慎独的关系。

阳明先生在讲格物时，有“正其不正以归于正”的话。格物不是他那样讲法，他讲的这句话恰好用以讲明正心与慎独的关系。在前说过，常人之意总难免有自欺成分，必当学者知道修身为本后，心收回到身上来，方有力量对付那自欺的意。此时意有自欺，非心所许，乃毋自欺以诚其意。毋不就是“正其

不正以归于正”吗？人能知自欺，即是心正；毋自欺了，即是身修。意诚、心正、身修，一齐俱到，功夫全在慎独。“正其不正以归于正”，恰是讲了慎独，非所以谈格物。阳明把书文解错了，但其自己用功却是对的。

意有自欺，则心失其正，身失其修，这是一定的。因而要正心修身，即须从意下手，故曰：“欲正其心者先诚其意。”意诚、心正、身修、家齐、国治、天下平，是一顺的事，而要必以格物致知为之先。然学者致力却在诚意、慎独。

“所谓修身在正其心者，身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。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。”——此《正修》一章的文字没有错误。大程子曾以“身有所……”为“心有所……”之误，谓宜以“心”字易“身”字者，实不须要。解说此章不妨从后句入手。试问“心不正焉”，究竟是为什么而不正的？可以回答：这是心受了身的牵制。凡“有所忿懣”，“有所恐惧”云云，正是说身牵制着心到忿懣，恐惧……那边去了。心着在忿懣上，或着在恐惧上，或着在其他上，便失其灵明，从而视无见，听无闻，食不知味。大抵情有所着，其过在身，而心乃受其病。视听言动原属身之事，到心不在时，身亦废失其用。只有身心一致，相合不离，方是正常的。此章旨在点出此身心关系：假如去这身字而易以心字，则全落在心的一面了。看似文从字顺，而实未为善也。

忿懣、恐惧、好乐、忧患，几样皆是意，而为人们平时所恒有者，不过有轻有重，有多有少，种种不同而已。此其动向皆偏向身外走去，与明德不相应，有失于敬与诚，是自欺的

意，非诚意。精神完整地当下即是敬。诚、敬互相通。诚即言其动作中的敬；敬则谓其静时之诚也。当物格知至而敬的作用发生，觉知自欺，而毋自欺焉，立时正其不正以归于正。是毋一次即心正一次，同时于意即为意诚一次，于身即为身修一次。诚、正、修三者连在一起来讲功夫，就更易明白。

《诚意》章讲身心内外，此章亦讲身心内外，却更细。真如同影之随形，一分一毫不差。心有一点窒碍，身便有一点失其作用；身有一点偏失，心便不得其正。慎独即在这身心内外上见功夫，要使心正身修，内外得力而已。慎独功夫差一分，心就不正一分；心不正一分，身的正常作用就减一分，亦即会要误却多少事情。我们明白身心内外形势如此不爽分毫，故必慎其独，必诚其意。

“身有所……则不得其正”；这“正”字即《论语》上“不能正其身，如正人何”之“正”。

正心之正字，《说文》为一以止。止一心就是正。正心就是正，心在就是心。

《修齐》章：“所谓齐家在修其身者，人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者鲜矣。故谚有之曰：‘人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。’此谓身不修不可以齐其家。”——这一章说身与家的关系，有如身心关系一样，不能离开；故修身功夫又与外面事物相关，一点亦分不开。

《中庸》上说“思修身不可以不事亲”；修身必在事亲上见。子离开父，怎样修为子之身？父离开子，又怎样修为父之身？一家人夫妇兄弟之间皆同此例。搞不好身，便搞不好家；

要搞好家，必搞好身。身与家无法分开，而身为本。

亲爱、贱恶、畏敬、哀矜、敖惰五者，我们平常不能没有；但辟就不对了。辟是偏差过当之谓。情之动，过的时候多。所以常说“过失”，又说“改过”。爱与恶，我们都易过当。“人莫知其子之恶，莫知其苗之硕”为其显明两个例。如人之行路，去时总觉老不抵步；何其远也？回程便自觉快。而其实路之远近，来回是一样的。人之心情有偏故耳。齐家要大家齐，人各自知修身为本，而不责望于其对方，心情便不致有偏。（责望他人即是心情偏了。）

朱子说过“鉴空衡平之体，是正心；鉴空平衡之用，是修身。”所谓鉴空衡平者，明德也。静存即正心，属知一边；动察即修身，属行一边。静存动察不出慎独一个慎字。慎是明德作用，能鉴空衡平者在此。我们要减少偏差，必慎其独。

齐字古作𠄎，亦作𠄎，盖有于不齐中见齐之义。父子地位是不齐的；而一样的要各尽其本分，则又未尝不齐也。齐家即是说：一家大小，各尽其道，大家就能都好。

《齐治》章：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者无之。故君子不出家而成教于国。孝者所以事君也；弟者所以事长也；慈者所以使众也。”《康诰》曰：“如保赤子，心诚求之，虽不中不远矣。未有学养子而后嫁者也。”——此章文稍长，须分节来解说，此其首节。此节除仍有家国关系，亦略如身心关系之意外，主要有两个意思：（一）有政教合一不分之意。古语有之“政者，正也；子帅以正，孰敢不正。”国政亦同家教一般事，宜以所行推展到国去（指孝、弟、慈。），你在家若行不通，焉能行之于国。

（二）在家，只须孝、弟、慈就够了；在国，虽不如是简单，

总要有些办法才行。然根本仍在孝、弟、慈（诚恳）；从这里（诚恳）就能生出办法来。如同母亲们以保其赤子之心，就会求得种种办法，养大了孩子那样。

次节云：“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱；其机如此。此谓一言偾事，一人定国。尧舜率天下以仁而民从之；桀纣率天下以暴而民从之。其所令反其所好，而民不从。是故君子有诸己，而后求诸人；无诸己，而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者未之有也。故治国在齐其家。”——此节主要在“其机如此”一句。“机”是说感应之机。好有好的感应，不好有不好的感应，从一身一家可及于一国。感应是灵敏不过的；但仍看所处地位和须要时间。古云“王道无近功”。《论语》上“如有王者必世而后仁”是也。《周易·渐卦》“象曰：山上有木，渐；君子以居贤德善俗。”山上木材生长，从外而不易见，而其实不断在长进着；此即渐义。个人的修养功夫如是，其所感召化导于家人社会者亦复如是。

“其所令反其所好，而民不从”，即“身教则从，言教则违”之义。下文引诗，仍申身教之意。

下文云：“《诗》云：‘桃之夭夭，其叶蓁蓁，之子于归，宜其家人，宜其家人，而后可以教国人。’《诗》云：‘宜兄宜弟。宜兄宜弟，而后可以教国人。’《诗》云：‘其义不忒，正是四国。’其为父子兄弟足法，而后民法之也。此谓治国在齐其家。”——我们因这一节而联想到《易经·蒙卦》的话，

“初六，发蒙。利用刑人，用说；桎梏以往，吝。象曰：利用刑人，以正法也。”后世以依律判人死刑，名为“正法”，本于此；其实错解了文义。这里说的话，恰与《大学》“正是四

国，其为父子兄弟足法而后民法之也”；有同样意义。刑，型也；即“刑于寡妻”之刑，程子以为刑罚者误。“说”，悦也；即“不亦说乎”之说。这是说启发愚蒙，利用典型人物，就心悦诚服；桎梏以往，就糟糕了。《论语》上“民可使由之，不可使知之”；不是愚民政策，如有人误解的那样。乃是说在上者以身作则（如有些礼文），则民得而由之以兴起；若必使其知道所以然，盖难。孔子之意注重典型示范，养成风气，而不尚知识说教。我们懂得《大学》道理，于训读古书，意境理解亦就不同了。

流俗每将做人和做事看成两截。以为好人不一定很会做事，而做事很能干的，不一定是好人。同时又不免以为修身只讲做人，而治国、齐家则属于做事。其实这些观念全是错误的。做人与做事是合一而不可分的。犹之修己与对人亦是一件事，不是两件事。真晓得做人，一定能够做事；真晓得做事，一定能够做人。说他是好人而不能做事，这样的人不一定是好人。说他不会做人却很会做事，这样的事，不一定是好事。修身是正当地发展活动自己的身心。做人做事均在其中，岂有两样？一事、一事都做的对，同时，做人亦就对了。做人就在做事上见。一切视听言动都正确得力，便是心正、身修。齐家、治国总不外乎从正确得力的视听言动上积累以成功吧。

第 六 讲

（1951年1月5日）

今天讲《治平》章，即《大学》篇第六段。此章文颇长，略分为三节来解释它。

首节“所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。”——这仍本于上面政即是教，教外无政，那个意思一贯下来。平天下非谓以武力平定天下，而是明德于天下——使天下人皆明其明德。（孟子云：“人人亲其亲，长其长，而天下平。”）从家国而到天下，虽范围所及愈广，而其中原理则一。这节是阐说其原理的。

原理即“絜矩之道”。“絜”是量度之谓。“矩”则所以为方也。凡方者其对边必相称，量度其一而他可准知。这就是说：只要在施受彼此之间的人情上加以量度准推，则人们应如何相与的道理自见。其实这就是“己所不欲勿施于人”那个道理，所谓忠恕者是。忠恕是伦理，却本于客观普遍不易之理而来，因而便是一原理了。人情不出好恶两端，——阳明先生说：“只好恶便尽了是非。”明德之明，不能外于好恶之得正，以为其入手。絜矩之道，盖所以预矫其偏，俾其出于正也。老老（孝），长长（弟），恤孤（慈），则积极一面行动，固其所先也。

“孝”字，《说文》从老，从子。子学老者爱我而爱老者之义。“不倍”，不背其理，言上行则下效也。

《孟子》说：“古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。”推者，准推；即有絜矩之意，亦与“反之”义近。

“尧舜性之，汤武反之”，研究起来，其中都有推的功夫。不过说“性之”是较为自然不费力的推；而说“反之”，却指其要很吃力去推。因此可以说，尧舜亦未尝无反之的功夫。而一

般人果然肯推，就有性之的作用在；由于推而更引出本性来，则亦何尝非性之邪？故均可以絜矩之道言之。《论语》上“见贤思齐焉；见不贤而内自省也”；反省到身，就引出性来，阳明先生说：“个个人心有仲尼”，就指此意吧！

次节《诗》云：乐只君子，民之父母，民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。”《诗》云：“节彼南山，维石岩岩，赫赫师尹，民具尔瞻”。有国者不可以不慎，辟则为天下僇矣。《诗》云：“殷之未丧师，克配上帝。仪监于殷，峻命不易”。道得众则得国，失众则失国。是故君子先慎乎德。有德，此有人，有人，此有土，有土，此有财，有财，此有用。德者，本也，财者，末也。外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。《康诰》曰：“惟命不于常，道善则得之，不善则失之矣”。楚书曰：“楚国无以为宝，惟善以为宝。”舅犯曰：“亡人无以为宝，仁亲以为宝”。《秦誓》曰：“若有一个臣，断断兮无他技，其心休休焉，其如有容焉”。人之有技若己有之，人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出，实能容之。以保我子孙黎民，尚亦有利哉。人之有技，媚嫉以恶之；人之彦圣，而违之，俾不通，实不能容，以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉！惟仁人放流之，进诸四夷，不与同中国。此谓惟仁人为能爱人，能恶人。见贤而不能举，举而不能先，命也。见不善而不能退，退而不能远，过也。好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，蓄必逮夫身。是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。”——前节说出治平原理，此节则说有关于治平的原则。有的原则，是关于政治上措施和用人的；此节言之。其关于经济和理财的原则，见于下节。

古书上的“君子”皆指在位者，即政治上有地位的人。其云：“君子有大道”，即关于政治上措施和用人的原则也。根据书文可析为三点：（一）好恶同民——民之所好好之，民之所恶恶之。其中自有许多具体举措事业在。

（二）举贤而先——为政在人，人存政举，人亡政息。故举贤为要，且要能先。“先”字，有人以为是“近”字，在篆书上两个字有些形似，“近”字古文作“𠄎”。学者不识，疑为篆文“先”字之误而改之，遂与下文不一律。见俞曲园《古书疑义举例》第七卷）而且与下文“远”字对说亦通。但我们仍作“先”字解吧。心不切，怠慢了，就不能先。书中“先慎乎德”，“惟善以为宝”，“仁亲以为宝”，都是指贤者。孟子说，乐正子好善优子天下，与这里意思相同。贤者之为贤者，要在忠信。“断断”、“体体”是说忠；“人之有技，若己有之”是说信。这样的人就能保我子孙黎民，就赶紧举用他。（三）不善而远——“人之有技，媚嫉以恶之”；这种人没有好善的意思。自以为有本领，而不愿人有本领，争功忌能，必将败坏大事，只有“进诸四夷，不与同中国”。前而“辟则为天下僂矣”，是说在高位者偏僻（好人之所恶，恶人之所好），不能容人，无人与他合作，就完了。“骄”是存于心内的傲慢；“泰”则是表见于外的情态。总之，无忌惮，非失败不可。

“唯仁人能爱人，能恶人”；很不容易。非断断休休，有若无，实若虚，明明德功夫到止至善的境地的人，不易做到。

末节“生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。仁者以财发身；不仁者以身发财。未有上好仁，而下不好义者也；未有上好义，其事不终者也。未有

府庠财，非其财者也。孟献子曰：畜马乘，不察于鸡豚，伐冰之家，不畜牛羊，百乘之家，不畜聚斂之臣。与其有聚斂之臣，宁有盗臣。此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之，小人之使为国家，菑害并至，虽有善者亦无如之何矣。此谓国不以利为利，以义为利也”。——此节说有关经济和理财的原则，据书文分析，其内容亦为三点如左：

一、生产要增加——书中所云“生之者众”，“为之者疾”，皆言增产也。不过言其原则，未及于技术。

二、消费要节约——书中所云“食之者寡”，“用之者舒”，皆言节约也。

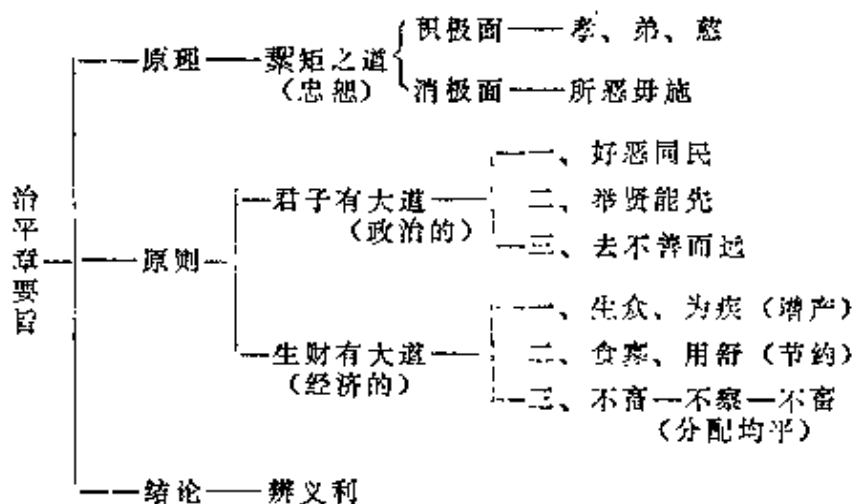
三、分配要均平——在古代生产力那样低下，怎样谈均平呢？反对专利垄断，反对过分集中，就是要求均平了。书中“不察鸡豚”，“不畜牛羊”，“不畜聚斂之臣”，皆表示此意也。从上面政治上“好恶同民”的原则，在经济上便不会与民争利，不会走向专利垄断。同时这亦是根据絮矩之道而来的。“与其有聚斂之臣，宁有盗臣”。这话说得何等痛切。

这里说的古训，以现在的话来讲，便是一切从人民立场出发。《论语》上说“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”；又说：“有国有家者，不患寡而患不均”。如此之类，均可与《大学》相印证吧。

最后以辨义利做结论。人们各自打算自己的好处，就是利。对于大家都好，人人各得其所，就是义。《论语》上“君子喻于义，小人喻于利”。有国有家者，亦即在位者，必须以义为利，只顾自己是不行的。（各顾自己乃是在下的一般人的

事情) “……以能保我子孙黎民，尚亦有利哉”；讲利，就要这样讲。不然的话，“……菑害并至，虽有善者，亦无如之何矣！”

附表



附 记

伍先生之解说《大学》，固多从其实践此学以体认得之，亦复于前人解说得失考虑备至。其间有见解合理者必在所资取，非悉出一己创见也。盖《大学》上某些问题最为解说纷纭者，历宋元明清八百年之久，虽曰聚讼莫决，而实则其间各家得失之数，亦未尝不逐渐分明。清道光中溧阳人狄子奇著《大学质疑》一书，其所参考之家数至多，所抉择者亦具有见地。伍先生尝举之以示吾侪。兹就狄书摘取数条于下，各附按语，以见其概。

(一) 关于《大学》古本改本问题，狄氏信用古本，称其“条理脉络原极分明”，而于二程移易，朱子补传，以至其他改本，皆所不取。据考：改本自程朱以来，凡有九家之多云。

(毛奇龄《大学证文》、王又朴《大学原本说略》并云九家，而又互有出入。)

漱按：此与伍先生之意全同。在今天，改本无足取而古本可信，殆成定论矣。

(二) 关于《大学》“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”一条——朱子章句：此结上文两节之意。狄氏认为：此当是起下文两节之词；“物”字、“知”字、“本末先后”字，皆为下两节张本。且注云：《四书辨疑》、《四书会解》、《说统》及《大学说》所见并同。

漱按：是知朱子解书差失，如伍先生所论者，在其前固有多人早经见及之矣。亦或为伍先生有取于前人之说也。

(三) 关于《大学》“致知在格物”一条——黎氏立武曰：“格物”即格其“物有本末之物”，“致知”即致其“知所先后之知”。狄氏讚之曰：此说斩尽葛藤；先儒王心斋、孙苏门、李二曲并主之。

漱按：此即是伍先生的主张；盖前人亦早已主张之。

(四) 关于《大学》“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也。”一条——刘氏宗周曰：修身一条明解“物有本末”之义，其为更端而释“格致”也何疑。

(见所撰《大学古记自序略》)。狄氏按语：孔疏云：“既以身为本，若能自知其本，是知本也；是知之至极也”；本极分明。湛若水《格物通序》载明太祖说同。

漱按：孔疏刘说并同于伍先生。又其中“其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也”句，孔疏以为复说上文，狄氏称其是，同于伍先生之意。

(五) 关于《大学》“身有所忿懣则不得其正”一条——程子曰“身”当作“心”。张九成云：心之本体无忿懣，恐惧、好乐、忧患也；其所以为之者皆血气也；此所以言身而不言心也。狄氏按语：此说姚承庵、许敬庵、李安溪、王又朴并主之，似涉牵强。

漱按：伍先生不取程子之说，而同于张、姚、许、李、王各家。统观狄书之所见，率多与伍先生相合，唯此条不尔。

又《中庸》《大学》两篇同见于《礼记》，其义理密切相符，互相发明，世所公认。伍先生因亦每引《中庸》以证《大学》。狄氏复有《中庸质疑》一书，在“率性之谓道，修道之谓教”两句下，引阳明之说云：“子思性、道、教，皆从本原上说。率性是诚者事，所谓“自诚明，谓之性”也。修道是诚之者事，所谓“自明诚，谓之教”也。圣人率性而行即是道。圣人以下未能率性，于道未免有过不及，故须修道。下面戒慎恐惧便是修道功夫。中和便是复其性之本体。”狄氏加按语云：“此说与朱子章句稍戾，而所见极精。”在伍先生正是取阳明之说者。于此，狄氏所见又不差，特附及之。1964年12月10日漱溟记。

礼记大学篇通释*

严立三 著

大学大旧音泰今读如字（音读概遵朱子审定）

大对小言。学求所能也。《中庸》：“有弗学，学弗能弗措也”。大学所学，格致诚正修齐治平之道。小学所学，洒扫应对进退之节，歌诗习礼之仪。按《注疏正义》曰：

“案郑目录云，名曰大学者，以其记博学可以为政也，此于别录属通论，此《大学》之篇论学成之事，能治其国，彰明其德于天下……”。朱子《大学章句序》曰：“《大学》之书，古之大学所以教人之法也。……三代之隆，其法浸备，然后王官国都以及闾巷莫不有学。人生八岁，则自王公以下至于庶人之子弟，皆入小学，而教之以洒、扫、应、对、进、退之节，礼、乐、射、御、书、数之文。及其十有五年，则自天子之元子众子，以至公卿大夫元士之适子，与凡民之俊秀，皆入大学，而教之以穷理正心修己治人之道，此又学校之教大小之节所以分也。……及周之衰，贤圣之君不作，学校之政不修，教化陵夷，风俗颓败。时则有若孔子之圣而不得君师之位以行其政教，于是独取先

* 严立三先生所著《礼记大学篇考释》一书，共分六部分：自序、考订本文、略明要旨、通释全篇、述朱子阳明之释《大学》及略论学宗之演变、附录，现收入本书的是该书第四部分，并将标题《通释全篇》改为《礼记大学篇通释》。——原编者注。

王之法诵而传之，以诏后世。沿《曲礼》、《少仪》、《内则》、《弟子职》诸篇，固小学之支流余裔；而此篇者，则因小学之成功，以著大学之明法，外有以极其规模之大，而内有以尽其节目之详者也。三千之徒，盖莫不闻其说，而曾氏之传独得其宗，于是作为传义以发其意。及孟子没而其传泯焉，则其书虽存，而知者鲜矣。……宋德隆盛，治教休明。于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传，实始尊信此篇而表彰之。既又为之次其简编，发其归趣，然后古者大学教人之法，圣经贤传之指，粲然复明于世。虽以熹之不敏，亦幸私淑而与有闻焉。……”李搢《大学传注》曰：“大音泰，大学，先王教士之所也。周礼教之物有三：一曰六德，智、仁、圣、义、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六艺，礼、乐、射、御、书、数。记称四术，曰诗、书、礼、乐。孔门弟子恐世传习其学而不识其道也，故著其道为《大学》篇。”又曰，“《大戴礼·保传篇》曰，‘古者年八岁出就外舍，学小艺焉，履小节焉。束发（十五成童也）而就大学，学大艺焉，履大节焉’。而贾谊《新书·容经篇》亦言古者年九岁入小学，履小节，业小道。束发就大学，履大节，业大道。《内则》曰，‘子六年，教之数与方名。七年，男女不同席，不共食。八年，出入门户及即席饮食必后长者，始教之让。九年，教之数日。十年，出外就傅，居宿于外，学书计，衣不帛襦裤，礼师初，朝夕学幼仪，请肆简谅。十有三年，学乐，诵诗，舞勺、成童舞象，学射御。二十而冠，始学礼，可以衣裘帛，舞大夏，惇行孝弟，博学不教，内而不出。三十而有室，始理男事，博学无方，孙友视志’。十

五以后则大学之学也，与小学同此道艺，但使之从小入大耳。”又曰，“诚意以至治平下皆有覆明之文，而致知格物无者，以致知之功在于格物，而格物之事即在大学。作书者之时，大学教法尚在，不必言也。惟恐时之学者浮游其物而体用不实，故指其道曰在明亲止善，然明亲之道，舍学何由。故又曰致知在格物。今释其文曰，‘大学之道在诚意正心修身齐家治国平天下，而欲平天下治国齐家修身正心诚意者先致知，致知在学’则了然矣。修齐条言人情偏向之弊而未言范围之礼乐，治平条言理财用人宜絮矩而不言田赋劝省选举计察之实政，亦以孔孟时周官大学成法俱在，无事详言，故专言其道之先后相需，以示学者所趋也。若不解此，而于近者古法耗斲之时，徒读《大学》一篇以为学教实法尽是，则又误矣。……’上述三说，自均有所见。由今观之，其得失尤易明矣。《注疏》言此篇有关于为政，诚是也。然郑氏释以记博学三字，足知汉人于务知见之外决不知有存养之功，其陋可以概见。孔氏言论学成之事，语意融通，尚能为之救正矣。朱子谓孔子独取先王之法诵而传之，外有以极大规模之大，内有以尽其节目之详，是也。然必谓古之大学所以教人之法在是，故李塉详考古制而谓徒读《大学》一篇，以为大学学教实法尽是则误矣。夫官人百吏循法则度量刑辟图籍，不知其义，谨守其数。李塉谓孔门弟子恐世传习其学而不识其道，故著其道为《大学篇》，是也。乃谓三物四术即大学之物，其释物有本末句云，“明德亲民之具，物也，如礼也。非礼不动，所以修身，本也。齐民以礼，末也”。故八目中知物二字无义可明，而《大学》一篇原不过古大学三物

四术实际教授之说明书，甚至谓其书无独立存在之意义亦无不可也。然篇中固亦有此谓知本此谓知之至等语，何以绝不道及三物四术之名。且各章皆据性情以立言，于礼制竟若毫不相涉。此所以其后清代言考据者均不从其说，而颜李之学亦终无传矣。呜呼！尚论中国之学与政，而不明其道在君后，道在世卿，道在师儒，道在庶人之大统，将无往而非扞格不通者矣。盖此篇为师儒一代性宗之教典，何与于古大学礼制之教乎。夫五帝以前，道在君后之世无论矣。若三代之学校，皆天子之元子、众子、世卿、大夫、元士之适子受教之地。所谓凡民之俊秀皆得入学，特后世师儒之主张与推论而已。仲尼祖述尧舜，宪章文武，凡君后世卿之制固融会贯通以成其一王之大法。然立教之规模则已大异乎前，其所教更何屑拘拘于其法则度量之末耶！且师儒制之天子，以禅让为本经者也。故必人人皆有其一致之学，而尧舜乃其取则焉。此大学之所以必明自天子以至于庶人壹是皆以修身为本之义，而其文亦必据尧典而详申之也。孟子曰，“尧舜之道，孝弟而已矣。”《论语》有子曰，“孝弟也者其为仁之本欤。”是孝弟之道，即所以为仁之道耳。《论语》曾子曰，“夫子之道，忠恕而已矣。”《中庸》曰，“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”又《论语》孔子曰，“夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也矣。”是忠恕之道，亦即所以为仁之道也。《中庸》曰，“修身以道，修道以仁。”《大学》以修身为本，故终篇之义不外为仁。盖仁即本，本、即大也。《论语》子游曰，“子夏之门人小子，当洒扫应对进退则可矣，抑末也，本之则

无如之何。”对本言末，末，即小也。末本小大之对言，即洒扫应对进退与格致诚正修齐治平之对言。此师儒一代小大之教，与三代学校之制固各不相谋者也。二千余年大学辟雍以及郡县之立学，沿古学校之制也。然人才之培养，皆植基于蒙馆、经馆之中。洙泗而后，如子夏之老于西河，曾子之居于武城，即后世蒙馆、经馆之始。二千余年中国教化之盛，皆师儒之力也。其所谓国学、郡县学固亦师儒之德隆望重者主之。然其所及者官吏士子而非庶民，所务者铨选进身而非学术也。今庶民之世，识期普及，艺贵专精。凡常识特科之教，普及专修，固均责诸政府图之，犹国郡县学之推及于州序党庠，而玄、儒、文、史、明法、明算、明字之各有专馆矣，唯于国人成德达道任重致远死而后已之志，忠信笃敬孝友睦姻任恤之行，则非政府所能为力，而人民之所当自振者也。夫此所谓学者，学道也。终身由之，至老而弥笃。小学之习行，虽不必贵之于冠笄成人之后。然格致诚正之功，实不可须臾之或离。其讲习训导，则当于男女成童之先，为择师而使终身敬事之。师者，端品乐善，众所推服，其操业自食如常人，其明于修身立本之义，礼义损益之文，则自公会有所阐订而传授之，彼以自乐，且乐为人道之者也。孔子曰，“德之不修，学之不讲。”《大学》一篇，固师儒唯一修德讲学之书也。其性质与古之射御书数自不相类，与今之常识专艺亦更不同。然自君后，世卿、师儒，历代以来修己安人之道，则莫能外乎是。今庶民之世，圣王之德业，将期诸人人之身，尤非师儒世卿仅责诸凡民之俊秀者可比。其关系之切，又何可胜言哉。且夫德业道艺之演进分合，吾人居今尤有当

深明之者。夫君后以前之世，德业道艺概无足称无论矣。君后立，制定嫁娶，教民佃鱼，营构宫室，作为弧矢之利以威天下。道德技术乘于一身，其操业自不得不与凡民异。分学分治，官世其职，世卿之制，固所以济君后之穷也，久之则技艺播于下，而道德归于上。上之所习者世史旧法礼乐射御书数之文耳。诸侯力征，官失学散，由是师儒大一统之治兴焉。师儒立，德教播于下，而礼、乐、射、御、书、数亦因以传于国人而广用之。由是上之所专者，《礼》《乐》、《诗》、《书》、《易》、《春秋》之典籍是矣。夫六籍之名物度数固艺也，而道寓焉。论孟传记皆所以明其道者也。今庶民之世，上下一体矣。论孟传记之道将安所寄乎。故道在庶民，必人人得而学之，此理与势之不可易者也。且道所以成德，成德所以乐群。艺所以精业，精业乃所以敬业也。敬业故君子必器，乐群故庶人必议。器议兼能，德业并进，道艺一身，群己交利，此今人之所务而有以异于昔者也。夫精业非难能也。术不明而广学之，其效立致。若夫民德之厚，民风之淳，群道之笃，则非可期于朝夕。数十年来重艺遗道，民志日偷，民俗日漓，德不进而业亦莫之能修，此丧乱之所以至于如此其极也。孰谓舍本而可齐其末也哉！呜呼！文久而灭，节族久而绝。大学修德论道之文，废置无人讲求，今年四十以下而无闻焉者皆是矣！吾党之士，亦有起而图之者乎！

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。

朱子曰，“大学者，大人之学也。”孟子曰，“充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣。”《易传》曰，“大人者，与天地合其德。”阳明子曰，“大人者，以天地万物为一

体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。”道，犹路也。《论语》，“志于道。”凡所称先王之道，圣人之道，尧舜之道，夫子之道者，皆大人之道，亦即大学之道也。明德者，朱子曰，“人之所得乎天而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”明，明之也。何谓明之，使凡天下人之具其德者而皆有以自明也。民，兼国家言。亲，近而化之也。在亲民者，言明明德在于亲民也。即后章“宜其家人”“以教国人”，“上老老，而民兴孝”之意。阳明子曰，“亲吾之父以及人之父以及天下人之父，而后吾之仁实与吾之父、人之父与天下人之父而为一体矣。实与之为一体而后孝之明德始明矣。亲吾之兄以及人之兄以及天下人之兄，而后吾之仁实与吾之兄人之兄与天下人之兄而视为一体矣。实与之为一体而后弟之明德始明矣。”至善，仁也。止，犹守也。固执也，拳拳服膺而弗失之也。止于至善者，即《论语》“造次必于是，颠沛必于是，无终食之间违仁”之意。在止于至善者，言亲民在于止至善，盖德盛而后民化之也。三句终归于此，故止于至善最为重要。按此节为《大学》之三纲领，与下文“古之欲明明德于天下”至“致知在格物”节，详略虽异，意义全同。

知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。

知止，犹能止也。承上文言。阳明子曰，“定者，心之本体，天理也。动静所遇之时也。”或问，“寻常意思多忙，有事固忙，无事亦忙何也？”阳明子曰，“天地气机原无一息之停，然有个主宰。故不先不后，不急不缓，虽千万变化而主宰

常定。人得此而生。若主宰定时，与天运一般不息，虽酬酢万变，常从容自在。所谓天君泰然，百体从令。若无主宰，便只是这气奔放，如何不忙。”忙与定，可参看也。

《记》曰，“人生而静，天之性也。”《论语》“仁者静。”又曰，“仁者安仁。”《易传》曰，“安土敦乎仁。”凡此言仁与静与安与性相关者，皆当深玩。《管子·内业》云，“天主正，地主平，人主安静。”又曰，“圣人与时变而不化，从物而不移，能正能静，然后能定。”又曰，“正心在中，万物得度。”凡此均可参证者也。虑者，非私意计度之谓也。《内业》云，“德成而智出。”似属的解。得者，得道也。自修身以至平天下凡形于外者皆属之。按此节详言止至善之实境与实效，为大学之要功。合前节与《中庸》正相发明，前贤似均少措意。《中庸》曰，“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”又曰，“自诚明，谓之性，自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”盖自明明德至止于至善，自明诚也，诚之者事也。教也，人之道也。择善而固执之亦即所谓汤武反之者也。自知止至能得，自诚明也，诚者事也，性也，天之道也，不勉而中，不思而得亦即所谓尧舜性之者也。明德亲民属明，止至善属诚。下文自欲明明德于天下至致知在格物，自明诚也。自物格知至至天下平，自诚明也。成己即成物，成物即成己，故曰诚则明矣，明则诚矣。定静安虑分言之各有其境，合言之即不勉而中不思而得之意其归结之主旨，仍在说明止至善之为首要耳。此节虽侧重阐明内心境界，与前节先后异辞，仍系重申三纲之义，与下文“物格而后知至”

至“国治而后天下平”节义亦同。

物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

止至善为本为始，明明德为末为终。本始所先，末终所后。大学务本不务末，求功不求效。盖极言止至善之为首要也。此结上文两节之意，与下文“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本”节为结前两节之文同。按自此以上为《大学》总括全篇之绪论，由下文“古之欲明明德”起为《格致》章正文。

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。

朱子曰“明明德于天下者，使天下之人皆有以明其明德也。”国者，国之人。家者，家之人。身者，己也。治齐修虽均有整理调节之意，此就人之相互关系而言。其实仍由于国之人、家之人、己之身，均有以自明其明德而后可能。故曰，“人人亲其亲长其长而天下平也。”心者，身之主，而情之所聚也。意者，情之注也。知者，情之感也。物者，感之应也。正者，是也。是者，直也。诚者，实也。致者，极也。格者，通也。通物而感，极感而实有诸己，则情动而直，德至而道凝矣。通物者，恕也。极感者，忠也。实有诸己者，反身而诚也。是之谓止至善，皆即体仁之功耳。

《孟子》曰，“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”明乎此，则其义可知矣。是故推己者，格物也。尽己者，致知也。即己即人，即人即己，情通无间，而后可以自快自足，定静安虑自为必至之效耳。至所谓推己尽己者，己欲立而立人，己欲达而达人，二语

尽之。能近取譬，以情絜情，舍是则皆为道在迩而求诸远，事在易而求诸难，此明德之所以不明于天下也。按此节为《大学》之八条目，与三纲领相贯摄。明明德即明明德于天下，亲民摄治国齐家，格致诚正修，皆止于至善之实功也。此节合下节反复推详，皆归本于致知格物之功，与三纲领归本于止至善义同，文以先后为辞，各节亦均相应。

物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

按此节以“天下平”易前节“明明德于天下”，前节以“明明德于天下”易篇首“在明明德”，迭相诠释，极堪玩味。《易·咸传》曰，“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感而天地万物之情可见矣。”又曰，“感，君子以虚受人”。《孟子》，“大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。”盖虚则通，通则感，感则善。圣人之所以和平天下者，能感人心而已耳。然苟有意、必、固、我之见，横梗于胸，则将见万物皆敌于我，恶得有大人之度。尔诈我虞，机变百出。率天下以暴，人失其性，诚所谓灭天理而穷人欲矣。是故推己尽己之功，可不急务乎。按前节言教，此节言性。前节言功，此节言效。语似重复，义各有归。

自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

朱子曰，“壹是，一切也。正心以上，皆所以修身也。齐家以下，则举此而措之耳。本乱之本谓身，所厚谓家。”盖孝弟为仁之本也。按此节结上文两节之意，而归本于修身。且为上述全文之总束。故以下唯征引古训以相发明。

章末“此谓知本”句正与本节“修身为本”句相应。章末“此谓知本”句下紧接“此谓知之至”句，尤足与本节要旨相发明。本乱、末治、回应前文，尚属泛论。其下特举薄厚厚薄一例，用意深切，非仅说明本末先后之序而已也。兹略述之。夫厚薄言其施受之恩也。言修身而必举施恩报德之事以为例，则知大学之所务，不外人情相感之无亏，尤贵乎民德之归厚，齐治平亦无非言其情感之均调和洽而已耳。且施受相因，报依相受。厚则感深如同体，薄则情浅而易忘。今假于其所当深感者而亦忘之，则情浅者更何足论。是其为人也，贪狠暴戾，役天下而事之必犹若以为未足，安可语于推恩尽己之道。由近知远，见微知著，故曰未之有，以断言其决无可能。然语意实欲其可能，盖性宗之学，仁恕之义，固即所薄者厚之道也。夫推恩尽己，所以为善也。推恩者恕，尽己者忠，忠恕之道，即格致之功。然则薄厚厚薄之义，宁非反证格致功夫之实例乎。足知本节特申此论，仍属详明上两节归本于致知格物之意，而即事例以明之也。盖格致之功无可指明，修身之事征实易喻。故不得不以修身为本为言，而意之所重固有所在。由是可知本乱之本非谓身，谓格致之功也。下文“大畏民志”句下紧接“此谓知本”句，意在指其事之所以致，非统论孔子之修身，灼然可见，故随即重复其辞，叮咛其意，而明以“知之至”句释之，否则诚有所谓衍文矣。所厚谓家，义亦欠妥。朱子之说，姑存之可也。本章自古之欲明明德以下皆论格致之文，故凡所厚所薄，民不能忘，止仁止敬，大畏民志诸事例，皆所以阐明物我感通推己尽己之义。前贤谓格致之章阙亡者，特未之察耳。

《诗》云：“瞻彼淇澳，萋竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮侗兮，赫兮喧兮。有斐君子，终不可喧兮。”如切如磋者，道学也。如琢如磨者，自修也；瑟兮侗兮者，恂慄也；赫兮喧兮者，威仪也；有斐君子，终不可喧兮者，道盛德至善，民之不能忘也。

《诗·卫风·淇澳》之篇，淇、水名。澳、隈也。猗猗，美盛貌，兴也。斐，文貌。切，以刀锯；琢，以椎凿，皆裁物使成形质也。磋以錐钊，磨以沙石，皆治物使其滑泽也。治骨角者，既切而复磋之；治玉石者，既琢而复磨之。皆言其治之有绪，而益致其精也。瑟，严密之貌。侗，武毅之貌。赫喧，宣著盛大之貌。喧，忘也。道，言也。学，谓讲习讨论之事。自修者，省察克治之功。恂慄，战惧也。威，可畏也。仪，可象也。（本篇此类训释大都遵朱子所审定）按此节引诗而详释其义，所以说明君子自勉之功。未言盛德至善，民不能忘，正以证明群众感通之效。其要在于推己尽己，故民化之。盖上文乱末治之反证也。

《诗》云，“于戏！前王不忘。”君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也。

《诗·周颂·烈文》之篇，于戏，叹辞。前王，谓文、武也。君子，谓其后贤后王。小人，谓后民也，按此节引《诗》而释之，所以证明上文所厚所薄之义。亦所以明推己尽己之效耳。

《康诰》曰，“克明德。”《太甲》曰，“顾天之明命。”《帝典》曰，“克明峻德。”皆自明也。

《康诰》，周书。《太甲》，商书。《帝典》、《尧典》，虞书。克，能也。顾，谓常目在之也。谥，犹此也，

或曰审也。峻，大也。按此所谓德，明命，峻德，皆言民之秉彝，即人心之善，生而固有之者。上文盛德至善并称，全篇德、善、仁往往互用。引古语所以证明为仁由己之意，皆自明者，言非外求也。

汤之《盘铭》曰，“苟日新，日日新，又日新。”《康诰》曰，“作新民。”《诗》曰，“周虽旧邦，其命维新。”是故君子无所不用其极。

盘，沐浴之盘也。铭，名其器以自警之辞也。苟，诚也。作，鼓舞振起之也。《诗》，大雅文王之篇。按此所举日新又新鼓舞振起去旧维新诸语。极言进德不懈，以至于化民兴邦，皆所以发挥至字之义。故总结之曰，无所不用其极。极，至也。

《诗》云，“邦畿千里，惟民所止。”《诗》云，“缙蛮黄鸟，止于丘隅。”子曰，“于止，知其所止。可以人而不如鸟乎？”《诗》云，“穆穆文王，于缉熙敬止。为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。”

《诗》，《商颂·玄鸟》、《小雅·绵蛮》、《大雅·文王》之篇。邦畿，王者之都，民所居也。缙蛮，鸟声。丘隅，岑蔚之处。穆穆，深远意。于，叹美辞。缉，继续也。熙，光明也。敬止，言其无不敬而安所止也。

按此节所举《诗》云子曰各语，皆以极言止之重要。末言仁敬等五端，则止之实例耳。自《康诰》曰“克明德”，至此共三节，盖分释止、至、善三义，以为前文三纲归结于止至善之证。未举实例五端，皆人伦之极则。实概前两节而总结之。亦所以明推己尽己致知格物之道也。一念通

物即是善，通而极之即是至善，慎守而弗失之即是止至善。大本既立，仁敬孝慈因事而为之名而已。释格物而详述止至善之文，所以明纲目之归为一。大学文理之密，于此可见矣。

子曰，“听讼，吾犹人也。必也，使无讼乎？”无情者不得尽其辞，大畏民志，此谓知本。此谓知本，此谓知之至也。

犹人，不异于人也。情，实也。

按格物致知为大学之创论，诗书陈言实鲜其文。圣莫过于孔子，情伪相感好恶相攻者莫如讼。故引孔子听讼之言为证。无情者大畏而不得尽其辞，其洞彻物情可谓至极，听讼则必使无讼，其感应之深切亦可称无以复加。即此可见齐家，治国、平天下，举而措之，皆余事耳。如此尚不得谓之知本，尚不得谓之物格知至乎。知本句，总括全章当先务本之义以为收束。知之至句，明述本之所在，应前文八目归本于格至之功，且以引起下章之文。故下文续举诚意而别论之。全章段段相应，句句相卸，字字落实。旧说错简，今可无疑矣。

或问曰，三纲八目，其义一贯，《大学》首章何为并举之耶？曰，此体用之分也。三纲言其体，八目言其用。阳明子曰：“即体而言用在体，即用而言体在用”。体用同源，故其义一贯也。故明德亲民虽似指用而实言体，格致诚正虽似明体而实言用。《大学》首明体要，而自“古之欲明明德”以下，均以用为言。用不离体，故各章所述皆不外为善兴仁之事。体不离用，故止定静安之实境，先于篇首发之。而其所谓得者、正以言其必致之效也。唯三纲归本于止至善，而止善又合于格致之实功以为言。足知纲

目之分，亦非本旨。大学之道，自格物以至明明德于天下而已耳。《大学》各章皆不离乎仁善之事，其义自当于篇首发之。明德亲民均不过略举其事，以便说明本末终始之序。故篇首“明明德”三字为“明明德于天下”之约辞，决无可疑。止善之实际又即为格致之实功，是言善亦即所以言格致，故纲目之归为一，而首章之文实不可分也。《大学》全篇之义不离乎善，故全篇之义亦不外于格致之功，后文藏恕絮矩之论皆是矣。同欲之谓善，孟子所谓好货好色与百姓同之，即所以兴王之道也。真切简易，反身自得，诚愚夫愚妇之所与知与能。然其至，虽圣人亦有所不知不能矣。统论孟及一切传记之文，无不根于此义，故前贤谓《大学》为入德之门，岂虚语哉！岂虚语哉！

所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊，故君子必慎其独也。

毋者，禁止之辞。慊，快也，足也。独者，不睹不闻内在自得之境也。自欺对自慊言，欺则不慊，慊则不欺。

《孟子》“行有不慊于心则馁矣”。欺即馁之意。中不足曰馁，故欺犹愧也，负也，与慊正相对照。“如恶恶臭，如好好色”，皆形容情之真切之辞。全节大意，实有诸己而已。孟子可欲之谓善，有诸己之谓信，（按“可欲”之“可”当系“同”字之脱误，犹“必有事焉而勿正心”句，“正心”二字为“忘”字之离误者然。同欲如好货好色与姓同之之类）。格物致知善之事，诚意信之事也。如禹思天下有溺，稷思天下有饥，思天下之民，匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者，格物以至其知也。由己溺之，由己饥之，若己推而纳诸沟中，则知至而意诚矣。此一念真诚，稍纵即逝，

而功夫命脉全在于是，故君子戒慎恐惧，拳拳服膺而弗失之也。

按此节前贤多以欺为诳，如恶如好之如字似亦看轻，独字且直作独知解，故于充塞固守之义略差，与诚意功夫微嫌稍别，而其归亦竟相悬，学者善体而自得之可矣。（《传习录》载守衡问诚意功夫之后，何以又有正心功夫一节。阳明答以一向着意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公，故须无有作好无有作恶云云。足见阳明亦感旧说难通矣。）

小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣？此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。

闲居，犹平居也。厌然，消沮闭藏之貌。小人平居贼仁，见仁者则仁心感发而不自安，必求有以文饰其恶，而不知至感至通之情，人皆有之者，恶见其能相掩耶？有诸内必形诸外，君子之所以深惧乎操存舍亡之几也。

曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎？富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。”

视指之严，喻小人伪善之无益。润胖之效，言君子自慊之足多。此所以念必真切，无恶于志之为要也。

阳明《传习录》载，“陆证问主一之功，如读书则一心在读书上，接客则一心在接客上，可以为主一乎。先生曰，好色则一心在好色上，好货则一心在好货上，可以为主一乎。是所谓逐物，非主一也。主一是专主一个天理。”此语极可为释本章者之警惕，从来固多以一言诚者。诚意，即实意。实意者，实有诸己。何以谓之实有诸己？阳明所

谓只是一个真诚惻怛是也。前章言欲诚其意者先致其知，又言欲正其心者，先诚其意。可知意为情与感间一重要作用。感不达于意，若无感然。意作则情必随之而动，此意上功夫所以极端重要。喜怒哀乐之未发，正指意上言也。知至而后意诚者，犹言感极而实有诸己，感极即如好好色如恶恶臭，实有诸己即自快自足。后章人之有技若己有之是其例。若己而后可以谓之意诚，可以谓之仁矣。盖人之仁人曷若仁其身，孝慈亦不过就其切身者推之，究非一体也。一体则焉有不真诚惻怛者哉。只此一念之真诚惻怛，对群便谓之忠，对亲便谓之孝，对师便谓之弟，任其所之，无不中节。善亦不知所谓善，恶亦不知所谓恶，天理人欲更无从区分。此君子之所以戒惧修省深恐其一时或失也。故《诚意》一章，正所以言止至善之实功。《易传》曰，“君子居其室出其言善，千里之外应之。出其言不善，千里之外违之。”与本章如见肺肝、十目十指之说可参看。宇宙原是一大感应体，其枢纽系于仁者之心。小人顾自小之耳，何碍于天地之大化。《中庸》曰，“其次致曲，曲能有诚。”曲固可极之于全，性宗之学，充善以为务者也。然于推己、尽己、实有诸己之外，亦更无从致力矣。

所谓修身在正其心者，身有所忿懣，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。

程子曰，“身有”之“身”当作“心”。忿懣，怒也。朱子曰，“四者皆心之用而人所不能无者，然一有之而不能察，则欲动情胜，而其用之所行或不能不失其正矣。”阳明子曰，“凡人忿懣着了一分意便怒得过当，非廓然大公之体了。”又曰，“心体上着不得一念留滞，就如眼着

不得些子尘沙。些子能得几多，满眼便昏天黑地了。”又曰，“良知虽不滞于喜怒忧惧，而喜怒忧惧，亦不外于良知也。”又曰，“喜怒哀乐本体自是中和的，才自家着些意思，便过不及，便是私。”合此观之，则知所谓有者，着耳，滞耳。所谓有所忿懣恐惧好乐忧患者，亦不过自家所着之意念即私耳。然喜怒忧惧并非外于本心（良知为心之本体），其本体又自是中和的，是喜怒忧惧之于心，初非二事。则所谓欲动情胜又奚自来。且所谓自家者，究何所在耶。此无他，一念真切同体之诚亡，则我之外复有我，私之内更有私，举凡喜怒哀乐通乎四时而为天则之流行者，皆不得其正矣。故曰意诚而后心正也。正者，是也。是者，直也。日中直射谓之是，故正亦中也。心正云者，即言乎内直之中，定静而安之境。其发而中节之和，则修身以下皆是矣。故“不将不迎，应而不藏，”至人用心若镜之喻未可非。阳明子亦曰，“妍者妍、媿者媿，一照而皆真，一过而不留。”其要在内养之直。直养而塞乎天地之间，尚何可着可滞可有者哉。

心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。

视听食三喻，所以证身心之相关，此或亦当时之成语，与引诗书同例。盖《大学》行文，每一义必有引证以相发明。故下文直以此谓句作结束，无他要义也。

接心之为物，作用最广。心之为言，立说极歧。仁，心也。情，心也。生，亦心也。植物有生而无情，动物有生有情而无仁。唯人则有生有情而又有仁。有生故有饮食男女之欲，有情故有喜怒哀乐之感，有仁而后有义礼智信

之常。合而言之，皆性也。有生者，生不外乎其一体。有生有情者，情亦不外乎其所自生。有生有情而又有仁者，则其生不局于形体之生，其情通乎万物之情，盖仁与天地合其德者也。生不局于其形者，故愿广。情通万物者，故智深。合情欲而仁化之者，人道尽性之功也。然世有望欲以求仁者，有外情以言性者，有离性以言情者，有任情以纵欲者，有言舍性情而别具理智者，有言绝情欲而后能得真理于外者，有薄仁义而同人类于禽兽者。立论多端，其为说要皆与心有关。唯性宗之学，主生、主情、主仁以为言。生其质，仁其能，情感者生生不测之大用也。有志于人道尽性之学者，当知所务矣。

所谓齐其家在修其身者，人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。

人，谓众人。之，犹于也。辟，犹偏也。朱子曰，“五者在人本有当然之则，然常人之情，惟其所向而不加审焉，则必陷于一偏而身不修矣。”阳明子曰，“大抵七情所感，多只是过，少不及者。才过便非心之本体，……人但要识得心之本体，自然增减分毫不得。”

按辟犹偏，偏即过也。身者何，情与外物相接之具耳。情离乎仁则必罹于欲。欲者，个体之所赖，以为生存而不绝者也。死亡贫贱所大恶焉。故凡求胜多苟得苟免之念，无不因是而起。其好恶自难平正而无失，此于家人亲属之间尤足明验。下文子恶苗硕之莫知，其显例也。自好之士，循礼守法，参稽得失是非黑白，了然于中。其行忠清，如令尹子文陈文子之所为。或兼利汎爱，亲其邻之子若亲其

兄之子然、此诚世之所罕觐而难能者矣，然枢机之发，尤大有辨。故曰，“天下国家可均，爵禄可辞，白刃可蹈，而中庸不可能也。”惟情安于仁，廓然恬愉，其是非好恶，轻重去取自各当其分若行所无事然，下章所谓“惟仁人为能爱人，能恶人”者是矣。且仁与欲非二事也。局于己之谓欲，通于人之谓仁。情与欲与仁尤非异体也。情之曲而蔽者之谓欲，情之直而畅者之谓仁。身者，情之具，即所以为欲为仁之具也。为欲者固往往贼其仁，为仁者则非必不遂其欲。为欲之事，人禽之所同然。为仁而后可以成乎其人矣。故曰，“修身以道，修道以仁”也。为仁之功莫验于好恶，尤莫著于家人亲属之间，此学者之所当深自警省者也。

故谚有之曰，人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。此谓身不修，不可以齐其家。

谚，俗语也。朱子曰，“溺爱者不明，贪得者无厌，是则偏之为害而家之所以不齐也。”故断言身不修不可以齐其家，以作收束。尝思《论语》，“一日克己复礼天下归仁。”《孟子》“大人正己而物正。”“君子之修其身而天下平。”《中庸》“笃恭而天下平。”诸语，索解苦难，从来大都以过化存神推行以渐言之，而不知为斯语者，其当下实无身内身外之分。所谓天下者，天下之人。物者，对己之称，己与物即己与人。己与人同具此仁，初无内外之间，更无多寡之别。我复而彼自复，我正而彼自正，此极可信之实事。否则即阳明之所谓躯壳起念耳。故修身之至者，内外明通，人我为一；生死荣辱均无足以系心，此所以为大人也。满街圣人，又何足异。惟性宗本仁心以立义，明人道

以为宗。故只言与天地合德，与天地参，而不得有神鬼神帝生天生地之说，此学者之所不可不辨耳。夫天地有形质者也，人之身亦有形质者也。天地之形质恒变者也，人之身亦恒变者也。惟以天地形质之大，较人身形质之小；天地恒变之缓，较人身恒变之速；则诚无法为之数计，直可谓比拟之不伦矣。如是而犹曰与天地参，不亦谬妄之至乎。盖即此而后可以明乎大人之身矣。大人之身，通乎天下古今之人以为身。大人之生死，通乎天下古今之人以为生死者也。合天下古今之人生生死死，于无穷者而一之，两间之内，舍此其孰与参并者哉。季路问事鬼神，子曰，“未能事人，焉能事鬼。”敢问死。曰，“未知生，焉知死。”盖孔子根本不认有鬼，如有鬼鬼亦必同乎人。孔子根本不认有死，如有死死亦必同乎生也。故人之身非身也，情之暂注而以为通者耳。人之求相通而为一体也，五官百骸之不足，继之以语文，继之以舟车，而同轨同文同伦之势日进而未有已，即此亦可以观仁矣。唯大人之肫肫渊渊浩浩而配天者则固无所倚于是，始于家邦，终于四海，万物并育，天地同流，原无一息之间隔，其好恶尚何所偏。故曰，“唯圣人而后可以践形。”甚矣，人之不能践形而枉其为人者众矣。然则修身以道修道以仁之学，宁非今世之急务也哉。

所谓治国必先齐其家者，其家不可教，而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国。孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。《康诰》曰，“如保赤子。心诚求之，虽不中不远矣。”未有学养子而后嫁者也。

据此可见《大学》所谓治国齐家即为教国教家。国者，

国之人。家者，家之人也。身与家关系尤切，故教国必自家始。且家之道即国之道，故曰不出家而成教于国也。孝弟慈所以教家者也。然而国之事君事长使众之道即在于是，以其存心一也。如曰民事多端，必先讲求学习方能有所措施。则譬如为母者抚育其子，未闻出嫁之先已讲求养子之道。爱之深，体之切，则其饥寒苦痛之所在自必有以知之矣。

按此节“未有学养子而后嫁者”句，《孔疏》云：“言母之养子，自然而爱中当亦子之嗜欲，非由学习而来，故云未有学养子而后嫁者，此皆本心而为之言，皆喻人君也。”李搢《大学辨业》云：“盖言孝弟慈本于天良自然，故家国如一耳。然嫁不用学养子，而入官则须学古，不可误解也。”李氏深致意于学问而忌空疏，即此可见。但若细玩《孔疏》，“此皆本心而为之言，皆喻人君也”一语，则不独本句不致误解，而道术之大宗亦了如指掌矣。盖大学性宗之学，所论为礼制之本，自不暇及于礼制之文。守其本者，贤者之务，人君之职。究其文者，能者之事，人臣之责也。若玄宗之义，则虽所谓如保赤子之诚者，且犹恶其有彼己之间亲誉之嫌矣。（老子，太上下知有之，其次亲之，其次誉之，其次畏之），然其实又何尝相背谬而非相成者哉。今之读者，或犹不免仍蹈李氏之误，故特略举而申之，其他可类推也。

一家仁，一国兴仁。一家让，一国兴让。一人贪戾，一国作乱。其机如此。此谓一言偾事，一人定国。尧、舜帅天下以仁，而民从之。桀、纣帅天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。是故君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。

所藏乎身不怨而能喻诸人者，未之有也。故治国在齐其家。

一人，谓君也。机，发动所由也。愤，覆败也。此节承上言为人君者由家化国，事势至顺，其关键惟在人君之一身。如尧、舜导民以仁而民皆仁。桀、纣导民以暴而民皆暴。惟若己之所为不善，而欲人之为善，不先求己而责人，则人必不能喻而相从也。故治国必先齐家，以为之表率为要。

《诗》云：“桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。宜其家人，而后可以教国人。”《诗》云：“宜兄宜弟，而后可以教国人。”《诗》云：“其仪不忒，正是四国。”其为父子兄弟足法，而后民法之也，此谓治国，在齐其家。

《诗》，《周南·桃夭》、《小雅·蓁萧》、《曹风·鸣鸠》等篇。夭夭，少好貌。蓁蓁，美盛貌。之子，犹言是子。妇人谓嫁曰归。宜，犹善也。忒，差也。

按此承前文引《诗》言夫妇兄弟之和好及持身有道，足以宜家教国而为法于邻邦者，以证其义。故总结之曰：此皆治国，在齐其家之谓也。

吾人观本章之义而后知家之切要于人生者有三。一、群居之始。人生不能无群，家其始基，由是而国与天下可得而治矣。二、教化之原。生人之道，仁爱为首，亲亲之杀，孝弟为先，家仁国仁，家让国让，此理与势之不可易者也。三、修身之本。空谷有人焉，生而无父母伯叔兄长亲友及其同类之可相维护，而不相啮噬者而竟成立，此固造物之一大奇迹矣。由是亦无妻子之累，生事之艰。独营其生，独乐其死。世之怀慕于此者或亦有人。唯其为人也，必被甲戴角，物类所不能犯，寒暑所不能侵、或吸风

饮露，乘气邀空，而后可以为生耳。倘其形体与世人同，其所以为生者亦与世无异。则其所以得居者有赖前人驱除蛇龙猛兽之力。所以得食者，有赖前人教民稼穡之功。举凡其一切生存之所需，无不赖先民百千万年之痛苦经营而后乃能明其用。至其一身之不能百工之为备，自更无论矣。又恶得谓离人类而可独存哉。故生人之道，相养、相长、相教之为务。仰思报德、俯冀谄谋，此所以有尽伦尽制修身立己之义也。然苟舍其父母兄弟妻子乡里盟社之朝夕相随，出入相友，患难与共，福利攸同者，而先务于其他，斯又岂事势之所能，人情之所许哉。老吾老以及人之老。幼吾幼以及人之幼，扩而充之，故天下可运于掌矣。虽然，《大学》之所谓家，鲁三家晋六家之家也，族也。《孟子》所谓巨室之所慕，一国慕之者也，非庶人八口之家也。且其所谓国者，方五十里，方七十里，方百里之国也。今小大之相去绝殊，而立国于今天下者又若是其危且殆。吾人恶得相当于今之国之家以齐之，而冀有以治吾之国耶。此无他，今之联乡协社，凡吾人生计之所托，利害之所关，出入守望之相友助，而为吾人各级自治之组合者，皆吾人之家也。其间相养相长相教者，皆吾人之诸父昆弟诸姑姊妹也。凡吾人所及见之疲癯残疾独鳏寡，皆吾伯叔兄弟之颠连而无告者也。呜乎。吾人之丧其家久矣。固陋之儒，守其文而不知其务。残民之贼，恶其合而利其分。日削月侵，善念汨没，人性几亡，又安得而不离析分崩以至于此哉。故今之富强而能自立者，非治国之效，实家齐之效。浅薄功利躁暴不仁之徒，此固不足与言也。

所谓平天下在治其国者。上老老，而民兴孝；上长长，而民

兴弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。

李璿《大学辨业》云：“盖三代之时，天下皆诸侯分治之。天子只自治其国，礼乐政刑与民相接皆在王畿。其平天下之政，不过巡狩朝会，如修礼同律等事，以庆让诸侯而已。观有国者不可以不慎，得众则得国，此谓国不以利为利，以义为利。只言治国，不言平天下。诚以天下诸侯视天子之国，欲求其平，必由于治。故曰有国者不可以不慎。譬则为天下僂，正言国不治则天下不平也。如桀纣幽厉只是自乱其国，未尝如后世暴虐遍及天下，而天下不服，群然倾畔，故国曰治，天下曰平。《孟子》谓天下之本在国，亦同此意。若秦人郡县以后，则天下为一，政教刑罚，环海之内，秉命一人，无国与天下之分，亦不必有治平先后之分。盖治安天下之道同而时势则异矣。”按李氏三代分治之说诚是，唯《大学》之书，固非为三代言也。果如其说，则本章所谓在治其国者，仅当于天子之国。本章之所务者，亦均为天子之行。下文恶上事上之言又何为而发耶。郡县而后，秉命一人，其势已异，则今世之天下更将若何耶。夫一国不治，其势必乱及于天下。一家不齐，其势必害及于全国。一身不修，其势必危及于全家。人类固属一体而不容分离者也。孟子谓天下之本在国，即继之以国之本在家，家之本在身，其意固仍归重于各人之一身。故又曰：“人人亲其亲长其长而天下平。”“君子之修其身而天下平。”而不为有国有天下者言之。谓一人而可横行

于天下，匹夫不足以兴化于万邦，是桀纣之害尚可施于今，而仲尼不足以受命。上下数千年之事实，宁不足以为之佐证哉。故《大学》之国与天下，皆言国与天下之人，其治平之者，亦基于其人。人无有不善，在位者同其公好公恶而勿拂之，则家国天下之人日进于善而其位亦固。如不足以为之表率而逆人之情，则殃及其身而已矣。全篇立义，皆所以为君后世卿深切之诤戒，而古今小儒每于此欲为有国有家者探求所以制人之术，岂非悖谬之至乎。至所谓平天下，即明明德于天下之义，篇首本文已自释明，本章首明兴孝兴弟兴慈之事，意亦在此。果各国之人皆自明其明德，则兴孝兴弟兴慈之事将安所施。故治国之后，实无平天下可言也。《大学》之视人，固无有不善。其有不善，有国有家者之所导之而致耳。《大学》之所视为家国之长者，固家国之至贤。其有不贤者，终不足以为之长也。《大学》所视凡长之于人，除以身化导之绝无统制之可能。乾元用九，义固本此也。且平天下之准则，本章实已愷切言之，所谓絜矩之道是矣。絜者，度也。矩，所以为方也。方者对边必称，度其一他可准知。故复上下前后左右列举之，实即己所不欲勿施于人之意。言以情絜情施受自反，则可并育而不相害，并行而不相悖。人与人如是，家与家如是，国与国如是，则天下不期平而平矣。举凡家国天下之一切礼仪法度，孰能外此而有所本者哉。

《诗》云：“乐只君子，民之父母。民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。”《诗》云：“节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，民具尔瞻。”有国者不可以不慎，辟则为天下僇矣。

《诗·小雅》“南山有台”，及“节彼南山”之篇。只，语助辞。节，载然高大貌。师，周太师尹氏也。具，俱也。辟，偏也。此承上文言民之好恶可絜而知者，同其好恶则为民之父母，反其好恶以徇一己之偏私，则身弑国亡，为天下大戮，可不戒哉。（本章自此以下，夹叙夹议，因言解言。连续不绝。姑强分段落，以释大意）。

《诗》云：“殷之未丧师，克配上帝。仪监于殷，峻命不易。”道得众则得国，失众则失国。是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者，本也。财者，末也。外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。《康诰》曰：“惟命不于常。道善则得之，不善则失之矣。”

《诗·大雅·文王》篇。师，众也。配，对也。配上帝言其为天下君也。监，视也。峻，大也。不易，言难保也。道，言也。悖，逆也。善，仁也。此申言身弑国亡者，以其不能同民之好恶，致民失心。后义先利，与民相争而劫夺之，卒致民散国亡，财亦不保。故知天命无常，行仁政者则得之，否则失之矣。

楚书曰：楚国无以为宝，惟善以为宝。舅犯曰：亡人无以为宝，仁亲以为宝。《秦誓》曰：若有一个臣，断断兮无他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若已有之；人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出，实能容之。以能保我于孙黎民，尚亦有利哉。人之有技，媚疾以恶之；人之彦圣，而违之俾不通，实不能容，以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉。唯仁人，放流之，进诸四夷，不与同中国，此谓唯仁人为能爱人，能恶人。见贤而不能举，举而不能先，命也；见不善而不能退，退而不

能远，过也。好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，灾必逮夫身。

楚书，即楚语。楚昭王使王孙圉聘于晋，定公飧之。赵简子鸣玉以相问于王孙圉曰：“楚之白珩犹在乎，其为宝几何矣。”王孙圉对曰：“未尝为宝。楚之所宝者，曰观射父，能作训辞以行事于诸侯，使无以寡君为口实”。又新序《战国策》《史记》均载楚王以昭奚恤等为宝事。舅犯，晋文公舅狐偃字子犯。亡人，谓文公也。时避驪姬之谗，亡在狄，而献公薨。秦穆公使子显吊，因劝之复国，舅犯为之对此辞也。仁亲犹言爱亲，明不因丧规利也。事见《檀弓》。《秦誓》，周书。秦穆公伐郑，为晋所败于殽，还誓其群臣而作。一个臣，《孔疏》谓一耿介之臣。断断，诚一之貌。技，才艺也。休休，宽容貌。彦，美士也。圣，通明也。不啻，犹言不但也。人之彦圣其心好之不啻若自其口出者，谓见人有才，彦美通圣，其心中爱乐、不啻如自其口出。心爱此彦圣之美，多于口说，言其爱乐之甚也。实，是也。黎，众也。尚，庶几也。媚，妒忌也。逮，拂戾也。俾，使也。通，达也。《尚书》通为达。殆，危也。进，犹逐也。先，谓使君以之于己也。慢，轻慢也。过，愆也。拂，逆也。逮，及也。

按此承上文极言治国之道，信仁贤除奸佞之至要。盖好善恶恶，人所同然。倘反其道为之，是逆人之性而必不免于祸矣。

是故君子有大道，必忠信以得之，骄奢以失之。生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。仁者以财发身，不仁者以身发财。未有上好仁，而下不好义者也；

未有好义，其事不终者也；未有府库财，非其财者也。

君子以位言，其大道谓治政安身之术也。疾，速也。舒，缓也。发，起也。以财发身，谓散财以得民。以身发财，谓亡身以殖货。此言有国者必，忠厚淳朴而后身安国治。覆灭之祸，皆由骄妄侈肆以致之。骄侈则必劳民伤财。国用不足，又肆行聚敛。卒致民心怨叛，以身殉之，此必致之势也。殊不知生财有道。不耗民力，不违民时，去奢，财用自足。且上好仁而下必好义。举国一致，事无不成。又恶得有失国之患哉。

孟献子曰，畜马乘，不察于鸡豚；伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚敛之臣；与其有聚敛之臣，宁有盗臣。此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之，小人之使为国家，灾害并至，虽有善者亦无如之何矣。此谓国不以利为利，以义为利也。

孟献子，鲁之贤大夫仲孙蔑也。畜马乘，士初试为大夫者也。伐冰之家，卿大夫以上丧祭用冰者也。百乘之家，有采地者也。鸡豚牛羊，民之所畜养以为财利者也。盗臣损财耳，聚敛之臣损义矣。自由也。此引孟献子之言以明有国家者不得与民争利，盖义即利也。唯小人则反是，侵渔劫夺，无所不为。终必致天灾人害，同时并至。虽有仁者，为之奈何。盖言此谓国不以利为利以义为利，其丁宁告诫之意切矣。夫国皆以义为利，外无劫夺，内无侵渔，人相爱利，明德日新，虽欲天下不平可得乎。全章要义，所以归结于此也。

孔子曰：老者安之，朋友信之，少者怀之。圣人之志，如斯三者而已。故在家则有孝弟慈之行，在国则有老长恤

孤之政，在天下亦唯使人不独亲其亲，不独子其子，老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养而已耳。故大同之世，太平之治，一而已矣。皆人心之所同然，非圣人有以强之而致者也。其所以不能立致者，有国有家者之为害。或囿于一党之利，或蔽于一姓之私，或昧于一己之欲。曲学佞倖，相与逢迎而倡导之。积非成是，善复为妖。然而人心之好恶，实至公至正而有不容泯灭者。果能好恶与众同，示人以大公。推己尽情，以为絜矩之道。任贤，远佞，去泰，去骄。节用爱民，讲信修睦。则由家齐国治以进于大同之世，亦至易耳。此章反复推论，岂得已耶。《易传》曰：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。苟子曰：“非圣人莫之能王。”扬子曰：“学之为王者事。”圣学王道，未闻可分而二之着也。小人不耻不仁，不畏不义，唯利是视，唯势是图。外虽假借百端，究实皆根于便己。其于推己尽己之功，阉然的然之辨，固凿柄不能相入也。使为国家恶得不致有伤天地之大德，而速灾害之并至，祸乱既作，势如燎原。仁者视之，其奈之何。甚矣，小人之不可大受，而《大学》之道，不可不务也。吾国人其勉乎哉。

礼记大学篇伍氏学说综述

梁漱溟

自1950年冬迄1951年春之一期间，伍先生凡为吾等讲学前后十二次。对于《大学》全篇分六次讲解完毕，已编录如前。其第七讲以至第十二讲之内容大要如次：

第七讲：综括复述前此所讲大旨，兼论阳明先生之解《大学》。

第八讲：评论朱子之解《大学》。

第九讲：论颜李学派之解《大学》，兼及“气质之性”的问题。

第十讲：就朱子错解《论语》、《中庸》之处，阐明儒家功夫。

第十一讲：讲解《孟子·尽心》章，兼论朱、王两家得失（因黄良庸请问而讲）。

第十二讲：在讲解《孟子·尽心》章上讨论不同意见（对陈亚三意见的答复）。

此外复经马仰乾检出其所记1950年（5月——9月）先生来京之前，在广州讲学的语录若干纸。其中所记以先生回答朋友之提问者为多，虽非系统讲述，却正可与来京后所讲者互资参证，而有以究明先生意旨。

今为此综述之文，盖有两个任务。其一，即在参考《广州

讲学语录》后，将右方所列六讲内容要点，融会贯通而叙述之。又其一，则综述之云自不同于编录。编录，一以先生当时口说者为准据，间或有所删略，却不容有所增益。综述，则在以我等所了解先生之意综合述出，凡数十年来所习闻于先生者皆可为其准据，抑且不少笔者推阐发明之语也。编录必依用先生口气；综述则当以笔者自己口气出之，其有援引先生言教处，必先点明，或加注明。

一、明 明 德

伍先生尝谓，总观《大学》通篇不外两个要点：

（一）人有明德；人之所以为人者，其要素或特征在此。人生当明其明德，故曰：“大学之道在明明德。”

（二）人必生活在社会中，远之则曰天下，近之则有国，有家。从我身而家、而国、而天下，构成人类一大社会，其间关系是有着本来先后的。人们要把他的社会生活（或小或大或近或远）搞得和好光明起来，如《大学》所云欲齐家、欲治国、欲明明德于天下者，便要知道修身为本，而从事于修身功夫。——这是一定不易的法则。

明明德是其第一要点，修身为本是其第二要点。两个要点的相互关系，则从“欲明明德于天下者”那句话可以看出来。不妨推论着说：齐家即是明明德于其家，治国即是明明德于其国。

在这里，我们将先谈第一个要点。

第一个要点——人的明德——无疑是根本性的东西。但伍先生讲学，却少见其在此着重剖析发挥。他恳切重复讲之不已

的，恒在第二个要点——修身为本的那法则上面。

据《广州讲学语录》，有王君请问：承示，人之特质是在其有个明德；但这个明德，一时难得领悟，又将如何去依靠它？先生回答：我们不必急于了解明德之为何。要先了解修身为本，使自家精神回到本身上来，这便是去理解明德的第一步。——这以今日学术界通行的话来说，恰是要人们从实践中去认识事物也。

明德即本心，亦曰“性体”或“本体”，其在阳明王子则所谓“良知”也。陆王一派之教学者，恒从体认此明德本心入手，伍先生不如是。同时很显然的，伍先生复不同于晦庵朱子。朱子教人以即物穷理，要“学者即凡天下之物莫不因其已知之理而益穷之”（见朱子《格致章·补传》；那样怎能（如伍先生所教）使人精神反回到本身上来？世俗以陆王一派为尊德性，程朱一派为道问学，虽其言不免割裂古书（《中庸》），然事实上固有此两条不同脉路，而伍先生之为学却不落在其中任何一边。本文后将详论，这里且先顺便一为点出。

据《语录》，王君复提问云：耶教有“信则得救，不信则灭亡”之训语，使人丢开一切怀疑，倘即以此道去信明德，则何如？先生回答：孔子所以教人者不同于耶教。耶教要人屏除犹疑来信上帝，孔子却只要人信自己就够了。因自己有明德，明明德者，粗说即是依照良心去行动之谓耳。所可惜的，一般人总是明于责人，昧于责己，落于自欺之中。倘能以责求诸人者反求诸己而毋自欺焉，则明德不难见也。

又在答王君一段话中，先生曾举出孟子所说恻隐、羞恶、辞让、是非之心，为仁、义、礼、智四端的话，指点其皆是明德作用。对于明德这个第一要点，伍先生自然是不能不讲出一

些的，从上例即可见。不过总不多谈，更不深谈。

在先生讲《大学》书文时曾说过这样的话：

《大学》开宗明义即提出“明明德”。此明明德三字，除于《诚意》章“古之欲明明德于天下者……”依样仿侗提及外，全篇不复再见。而其实全篇处处罔非此一事，只是引而不发，待学者自去寻求领会。

我们推测先生于明德之不多谈，不深谈，或者亦有引而不发，待学者自去寻求领会之用意吗？

古语云：“引而不发，跃如也”。使人自悟，便亲切有味，是大有好处的。但事情不宜只看一面，多谈、深谈亦自有其好处。笔者蓄志写《人心与人生》一书，恰于此不吝多谈、深谈。其入手即从人与其他动物如何不同说起。先生平素亦尝以人与禽兽不同为说，见于记录：

人与禽兽不同，因人有明德而禽兽无之。人有明德，故能自觉、自动和自治。禽兽只有本能，无自觉，故不知改进，故禽兽不如人。

此虽寥寥数语，却甚的当扼要，不妨就此略为阐述。

明德非同身外之一物，不可以感觉器官接触，怎样确切指给人们去认识它，本来很难。而其实则当下即是，不待外求的。即如王君提问说：这个“明德”一时难得领悟，又将如何去依靠它？王君于其未曾领悟者即尔省觉未曾领悟，即此便是明德。自己未曾领悟，便坦白自己心中没把握去依靠它，这又是明德。明德即人的本心，亦曰“性体”，既非可见可捉之一物，便只能从它这些作用上见之。凡此内心不失其明者皆明德也。粗浅说来，只是如此。

《论语》上说“知之为知之，不知为不知，是知也”。前四

个知字皆指对外的知识，第五个知字，却指人之自知。王君之提问正合于此例。在佛家唯识学，有“见分”、“相分”、“自证分”、“证自证分”之说。人之自知即从自证分来的。人的心理作用，是能于其一言一动的同时，自己觉知其如何言动的。人们有时会自己矫正修改其言动，可为明证。然而人心这种了了自知者，其作用却恒为其意念偏向外面活动而隐昧不明。本来有自觉而可以自动和自治的人，却往往都失去了其自主能力。人世间一切纠纷和事故，罔非由此而致。如何不失其明德之明，或如何得以复其明德之明，于是为必要。这就有“明明德”之说了。《大学》一书之所为作，凡为此而已。

关于禽兽依本能为活，缺乏自觉，无明德之可言，前在《礼记大学篇伍严两家解说合印叙》中既有所剖论，其余可请参看拙著《人心与人生》，此不及详。

二、近 道

伍先生解《大学》之所不同于昔贤者，莫紧要过他突出地着重讲明“近道”这一层。——他何以能独着眼到此？莫以为他只是从书本上前后文义检寻发见出来的。这实为他在功夫实践上反复揣摩得此窍门，而后印证书文，自信其不差的。

近道者：于道为近，虽不即是道，而可以入道或合于道之谓。道指本体，即性体，即明德；近道指功夫，即可以入道或合于道者。我们未尝不可设想：功夫不离本体，即本体以为功夫，无须乎近道而自然合道。明德、明明德在这里便都是道，没有分别。这最为高卓，或亦是理合如此，世上可能有其人，有其事的。但这岂能期之于普通一般人？这还要讲求什么学问

功夫？说到学问功夫，便是为了一般人明德有失其明的，在一般人要明其明德，是须要学问功夫的。明德和明明德，在这里就不无分别；明德是道；明明德亦即是道，却必兼括近道在内。

“大学之道在明明德”。通观《大学》全篇，其讲近道者（自“物有本末，事有终始，知所先后则近道矣”以下均是）宁着重过其讲道。盖唯其讲近道，乃正所以讲如何得以明明德也。然而《大学》着重之所在，昔贤却未予重视而疏忽过去。只有伍先生由于得其“格物、致知”的正解，方才恢复了《大学》本来的精神面目。

因为《大学》一书原是讲如何做功夫的书，昔贤对于“格物、致知”未得其正解，其失不止是解书错误而已，更重要的问题乃在其所以指教于学人如何做功夫的，就大大不得其方。同时，救正了前人之失的伍先生，其正确亦不徒在解书上，更重要在做功夫正确上。

今本文于此，亦先就功夫问题来讲，随后再讲解《大学》书文。

伍先生不讲《大学》则已，每讲《大学》必称引《孟子》上“尧舜性之，汤武反之”，或“汤武身之”的话。“汤武反之”这句话，在先生讲学时总是说之不离口的。《广州语录》上有云：

孟子所说“尧舜性之”，便是《中庸》所说的“率性”，亦即圣人“生知安行”之意。其云“汤武反之”，相当于《中庸》的“修道之谓教”，教之义即学之义也。这是指一般人总不出乎“学知利行”“困知勉行”而说。

“反之”者，要从功夫以复其本体；有本体，有功夫。“性

之”者便本体功夫不分了。

其强调“反之”，即是强调功夫。反之功夫不即是“道”（明德），却是“近道”。在我们一般人来说，怎得一步踏在道上？近道就最要紧。

如何便得近道呢？精神莫逐逐于外，而返回到身上来，不离当下，便自近道。故曰“反之”，亦曰“身之”也。

然而试看昔贤如朱子却教人们怎样做功夫呢？朱子既把《大学》上的“格物、致知”认为是功夫所在，而其讲解“格物致知”却这样说：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教必使学者即凡天下之物莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

（见朱子《大学补传》）

即物穷理，而且要“莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极”，这一精神很可贵。却是事物之理宁有穷尽？恐怕没有“其极”之可至。且又怎样便可得“吾心之全体大用无不明”，颇费索解。似乎这只是在循文解书而已。然《论语》言博文，《中庸》言博学，《易经》言穷理，《孟子》言尽心，固在思想上皆有以资其自信不误者。

不过核考事实，朱子在功夫上所以自勉而勉人的，尚非当真就是这样子。这从其常以“居敬”“穷理”并举，以及“主敬以立其本，穷理以致其知，反躬以践其实”的三句教法来看，便可以知道。然而这样做功夫缺少头脑，不能归一，其难资得

力，亦可概见。宜乎朱子到晚年来，卒自深悔其支离失当也（阳明所辑《朱子晚年定论》大多确属晚年的）。

我们在这里应作一结语：在功夫上朱子之路特如其《大学补传》所云云者，实不为近道，宁说它是迂远于道的。

再试看昔贤如阳明先生怎样教人做功夫呢？阳明同于朱子，亦把《大学》“格物、致知”认为是功夫所在；而其所以讲明之者，却径自以其“致良知”之说填充进去。

致知云者，非若后₅儒（指朱子）所言充广其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。良知者孟子所谓“是非之心人皆有之”者也。是非之心不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。（中略）故虽小人之为不善，既已无所不至，然其见君子则必厌然掩其不善而著其善者，是亦可以见其良知之有以不容于自昧者也。

（中略）意念之所发，吾心之良知既知其为不善矣，使其不能诚有以恶之而复蹈而为之，则是以恶为善，自昧其知恶之良知矣。若是则虽曰知之犹不知也；意其可得而诚乎？今于良知所知之善恶者无不诚好而诚恶之，则不自欺其良知而意可诚也已。然欲致其良知亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物。物者事也。凡意之所发必有其事。意所在之事谓之物。格者正也。正其不正，以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格，《书》言“格于上下”，“格于文祖”，“格其非心”，格物之格，实兼其义也。良知所知之善，虽诚欲好之矣；苟不即其意之所在之物而实有以为之，则是物未格而好之之意犹为未诚也。良

知所知之恶，虽诚欲恶之矣；苟不即其意之所在之物而实有以去之，则是物未格而恶之之意犹为未诚也。今焉，于其良知所知之善者，即其意之所在之物而实为之无有乎不尽。于其良知所知之恶者即其意之所在之物而实去之无有乎不尽。然后物无不格，而吾良知之所知者无有亏缺障蔽而得以极其至矣。夫然后吾心快然无复余憾，而自慊矣。夫然后意之所发者始无自欺而可以谓之诚意矣。故曰：物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修。盖其功夫条理虽有先后次序之可言，而其体之唯一实无先后次序之可分。（阳明《大学问》摘录）

此在王门昔日奉为经典著作者，我们早年亦曾深受感发启迪，不过自闻教于伍先生却悟其只是在讲王学而非所以讲《大学》。其所以看起来于《大学》一字一句皆若吻合无间，不太露牵强之迹，盖有二个原故。致良知功夫相当于《大学》诚意慎独功夫，基本上非有二致；此其一。又其二，则以致良知填充在“致知”框框内，单从字面上看，原自容易通得过也。然一经伍先生指点剖辨，其错误乃不可掩。

解书之误，后文自详。其在功夫上，显然忽略《大学》所标出的近道一层次，直教人们一步踏在道上，只谈性之（良知即性体），不谈反之。以此接上智，信乎其简捷了当，顾惜非所以普接一般之人也。

三、格物致知(上)

我们这里且回到解书上来，比较各家以见伍先生确是能得《大学》书文之义；其功夫虽多靠自己体验得来，却有根据在

书上，非杜撰也。

宋王两家讲解格物致知的话，已摘要见上文。伍先生怎样解格物致知呢？他认为“格”字在《说文》上说是“木长貌”，这里即用树木生长之由本及末，来形象出其他事物一样有其本末。至于“物”字、“知”字，这在《大学》原文已自明白，那就是：格物之“物”即上文“物有本末”之“物”；致知之“知”即上文“知所先后”之“知”。我们只须把上文——“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”

和它所紧接之下文——

“古之欲明明德于天下者先治其国；欲治其国者先齐其家；欲齐其家者先修其身；欲修其身者先正其心；欲正其心者先诚其意；欲诚其意者先致其知；致知在格物。物格而后知至；知至而后意诚；意诚而后心正；心正而后身修；身修而后家齐；家齐而后国治；国治而后天下平。自天子以至于庶人壹是皆以修身为本。”

一气贯通来领取其意旨就好了，这中间所谓格物致知诂有新奇涵义，不外能够通达了这所有一连串的本末先后关系，而归结得“修身为本”一法则或信念上而已。近道之提出必到此乃落实也。朱子的错误，即在把上文紧贯于下，竟然反把它联缀到上面，而注解道：

明德为本，新民为末，知止为始，能得为终，本始所先，末终所后。（见《大学章句注》）

这就失掉原来着意在引起下文的重要作用，而变为无味的尾巴赘语。近道之云亦就无归着，而被埋没不见了。

伍先生指点出《大学》书文上“物”字凡三见：

一、物有本末；二、致知在格物；三、物格而后知至。

没有一处不是关合到本末先后说的。因此，我们不应离开本末先后问题泛泛去说“物”。——那样的“物”和《大学》这里无干涉。同时，根据书文，“知至”即来自“致知”，而“知至”与“知本”同义，显然都不应离开上文“知所先后”那句话来了解这“知”字。然而朱子说的“天下之物”固然太泛；阳明说“物者事也……意所在之事谓之物”，亦复离题。阳明以良知来解说“知”字固别具新义，朱子所说的那个“知”亦远出原义之外。凡此都是不对的。

在此之前，有明儒王心斋先生（艮）讲，格物即格“物有本末”之物；身与家、国、天下为一物，而身之本；又云：“格物然后知反”，“反己是格物的功夫”，其说似同子伍先生。但他引用《易经》上“身安而天下，国、家可保也”，“君子安其身而后动，”“利用安身”，一些话引申来讲到爱身、敬身、保身、尊身等等，又全出乎《大学》原书之外，便大不同于伍先生。伍先生不唯如昔人所云“以经解经”，而且守定《大学》一书，求义解于上下书文之内。其方法谨严平易，却自然明白，前所未有的。

心斋后来服膺阳明，亟称其简易直截。而在伍先生，正病阳明太直截，殊于《大学》之由“格致”以“近道”不相合。

说到此处，我们暂作一小结，然后转到伍先生怎样做功夫讲一讲。

小结是：照朱王两家那样解《大学》，《大学》功夫就在格物致知上做。但他们所认为是功夫的格物致知，在伍先生却认为那只是功夫的前提。因为格物致知只是认识得“修身为本”这一法则，产生了“修身为本”这一信念，衷心不敢或违而已。由此一认识和信念乃引归到诚意慎独；功夫全在诚意慎独上

做。

关于伍先生怎样做功夫，《广州讲学语录》上有两段话正好在这里可以取来一用。

郭君问云：窃见先生所为札记有“微明”之意，不是无头脑矣；然亦不是直指本心，现成的性体显著也，未能尽晓其词意，乞有以开示之！先生回答：这是针对朱王两家不明《大学》格物致知原义，其功夫遂落于不同之偏差，而说明我自己的功夫。阳明先生尝教学者说“为学须得个头脑，功夫方有着落”。这话是对的。象朱子即物穷理那样去用功，实不免无头脑之讥。阳明点出良知来教人，当然是有头脑了；然类于“直指本心”（“直指本心”是禅宗常说的），嫌其太直截，有些危险。我从《大学》格物致知而深深识得修身为本，此心即回到身上来，自家明德之用渐启。其所云“微明”者指此。此是可为自己作主宰的，功夫由此而入。性体即明德。微明之德即是性体于此见其端绪，却不到现成性体的显露也。其他容当后谈。

这段话便把由格物致知以近道一层讲出来了。但还要再看一段话。

先生为黎君再次申讲“敬”之一义云：格致就生出“敬”来。这个从修身为本的信念生出来的“敬”，既是自然的，又是整个的。孔子说“修己以敬”，人知道修己，精神从四面八方收回来在这里，留心自己便是敬。其所以为自然、为整个者要即在此。学者必须理会这敬的“自然”“整个”二义莫忽。

这前后两段话印合起来看，最好。前段说的“微明”，后段说的“敬”统指一事而非二。其云自然者，若恁空标出一“敬”字来，要你整齐严肃，着意求敬，那就难免不自然。不自然必不能久的；不能久，怎得“明德之用渐启”？（见上）

又若以居敬与穷理分别并举，那精神便难于是整个的。非整个精神在这里，又怎得有“微明”？诚哉！“自然”“整个”二义不可忽也。然而非有如伍先生所解说的格物致知，何缘得此？

格物致知在《大学》中所以只是功夫的前提，其理如是如是。《大学》提出了近道（如伍先生说，包涵格、致、诚），夙为昔贤所忽视，而今独抉发其重要，非笃于躬行实践如伍先生者何能致此。

四、格物致知(下)

作为功夫之前提的这个敬，在朱子亦何尝不意识到其必要。例如下面一些话便可见：

有一分心向里，得一分力；有两分心向里，得两分力。贤辈但知有营营逐物之心，不知有真心，故识虑皆昏。观书察理皆草草不精，眼前易晓者亦看不见，皆由此心杂而不一故也。所以前辈语初学者必以敬，曰：未有致知而不在敬者。（中略）某以为诸公莫若且收敛身心，尽扫杂虑，令其光明洞达，方能作得主宰，方能见理。不然，亦终岁而无成耳。（见《朱子语类》）

所可惜的，他却没有示人以如何去收敛身心，怎样便得尽扫杂虑，而遽索光明洞达之效果于一般学人。所可惜的，他不知《大学》格物致知正是引人心向里去，走上收敛身心之路！

伍先生讲“格物致知”之怎样导引人心向里，总分做两层，亦曰“两关”；第一，责己，不责人（“躬自厚而薄责于人”），是为“人己关”；第二，只知有内，不知有外（外面一切俱收

照在内心)，是为“内外关”。透过这两层关口，则神不外驰，心自精明。当然，这亦是要由生而熟，慢慢来的。却是期之以渐，朱子说的“光明洞达”不难驯致。

这里应须作一些比较剖说。格物致知，照伍先生讲，只在从历史经验识得了社会人事间的本末先后关系。因此，致知之知是知识而非良知，于阳明为远，于朱子为近。但朱子所务的那知识太泛，而此却切己近里。识得修身为本，时时责之于己而不责之于人，要如《论语》上说的“躬自厚而薄责于人”，莫如《孟子》上说的“所求乎人者重而所以自任者轻”。这样实践去，待渐渐熟了，便过人己关。此时微明随以日启于内，外面一切俱收照在内心，外即是内。而无所谓外了。于是乃更过得内外关。从当初的知识，步步引发出良知，卒又与阳明同归一路上来。——这一历程便是伍先生所说的《大学》功夫。

为矫正朱王两家之误，伍先生强调格致只不过一认识、一信念而非功夫；功夫要在诚意慎独上做。然这认识和信念却与功夫实践其势相联，而互为因果的。即是：由认识信念引到功夫实践；还由功夫实践使得认识真切而增强其信念。功夫有生有熟，有浅有深，认识和信念随之亦有进境不同。右方所说的两关应包括格、致、诚而理会之（请参看下文）。

朱子之失，在没有理清楚头绪，扼取要领以用功。阳明直揭出良知来，却得孟子“先立乎其大”之旨。但径以其致良知解说《大学》的格物致知，则属错误。

伍先生尝论阳明之缺失有三：（一）解书太曲折；（二）功夫太直截——混沌没有层次先后；（三）忽略书中其他文义。

· 说阳明解书太曲折者：为解一句书，时而有好几个转折来

湊合他的要求。试看阳明《大学问》（引录见上），为要以致知湊合致良知，便把这知字转而为良知；因“欲致其良知……是必实有其事”，便把格物的这物字转而为事，说“物者事也；凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物”。这样，从事上恰又牵入了“诚意”之意。由于“格者正也，正其不正，以归于正之谓也；正其不正者，去恶之谓也；归于正者，为善之谓也”；则正、不正、善、恶等义便亦纳入事的包涵之中。又说“《书》言格于上下，格于文祖，格其非心；格物之格，实兼其义”；如是就有格去和有至字等意义。在伍先生解书恰不然。一字一义，简单明了，且前后一致无转换。一句书亦只一个意思，没有许多意思。第以功夫由生而进于熟，由浅而入于深，若“知止”、若“慎独”等概念，其内容境界前后有所不同（详后），则应别论。

说阳明功夫太直截，太混沦，没有层次先后者；良知即明德；致良知岂不等于明明德？然从《大学》书文来看，致知只居八条目之一，而明明德可以概括三纲八条目，则致知应当不是致良知了。看致知文字出现于格物之前，而在诚意之后，是自有其次序的，怎能混作明明德一事去？却在阳明先生讲来，居然不见多大窒碍，可以自信，可以取信于人。正为其功夫直截，包举一切了。他径自强调说出“盖其功夫条理虽有先后次序之可言，而其体之唯一，实无先后次序之可分”；实即抹杀其条理次序。

说阳明忽略书中其他文义者；既以致良知一个功夫解说全篇《大学》，明、亲、格物一切总于其中，遂容易将其他的（尤其是《诚意》章内的）文义忽略了。照他的讲法，《大学》许多文字都似无必要了；而其实处处皆有其在理论上或功夫上的

关系，而应该各有其着落的。

相反地，伍先生解书简易直截，却在功夫上浅深先后分有层次，曲尽书文涵义，曾无挂漏。

末后有一个重大问题，在这里要提醒的：从“格物致知”如何理解不同上，朱王两家路线将必导致各不同的很大偏差。试分别指出之。

走朱子一路者，即物穷理，虽是一种很好的精神，人类所以成就得科学即在此；然而广求知识，务外而遗内，从儒家的人生来看，恰不是路。而且科学贵乎专精，深入一门；一个人务求广博了，亦将终于无成的。姑且借用古语，其结果便是既不能“成己”，亦不能“成物”。

若论朱子本人是有其成就的。《宋元学案》称他“博极群书，自经、史著述而外，凡诸子、佛、老、天文、地理之学无不涉猎而讲究”，实为“间世之巨儒”。那没有错。但这却自有其理由。试看《学案》所录朱子语要，一则曰：以敬为主，则内外肃然，不忘不助而心自存。再则曰：为学当以存主为先，而致知力行亦不可以偏废。显然其功夫并非以他所说格物致知为主，而重点宁在主敬上。加之，朱子精力过人，而其一生又“孜孜不肯一刻松懈”。临终尚且手书属其子及门人等，“拳拳以勉学及修正遗书为言”。“翌日乃正坐、整衣冠，就枕而逝”。这不是平常人。我们诟得因朱子之成就而看不到其在解《大学》上所示功夫路线那很大的偏差？

阳明先生在当时乃至在后世，在中国乃至在日本等地，所发生影响之大，无待多言。而通常走王学一路者，其偏差亦似乎更大。一种偏差是：有的人轻率承当，冒认良知，流风所被，莫不意气自专，不可救药。更一种，不肯轻率承当了，却又苦

不得入处，时时在向内摸索中，对外面照顾不及，其恒陷于主观唯心，正不异于前者。此其阻滞学术进步，带来许多事务损失，岂可为讳。

对照着昔贤差失来看，伍先生为学之路既不务外而遗内，亦不蔽内而有忽于外，且容后文说明。

五、修身为本

从格物致知得来的只是“修身为本”一句话，更无其他。舍此他求（如朱子、阳明），皆不免求之太深，用心太过。修身为本，不唯是《大学》一书要旨之所在，抑且为儒家一根本思想，普见于其所谓“四书”者：《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》。伍先生讲学每称引之，以资互证。

我们曾计算“修身”（或修其身）一词在《中庸》上凡八见，在《孟子》上凡三见。其在《论语》上则曰“修己”。《论语》：

子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸。

此外又有“古之学者为己”和“君子求诸己”的话，虽不见“修身”字样，殆为《大学》修身思想之所本，无可疑也。再看孔子自述其从少到老的为学历程，全是修身之学，十分明白。《乡党》一章门弟子所记孔子容色言动琐琐碎碎若干则，更属狭义的修身之事了。

兹录伍先生所尝称引而加以讲解的几条于次，

《孟子》上的，如：

人有恒言，皆曰：“天下、国、家”。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。君子之守，修其身而天下平。病舍其田而耘人之田；所求于人者重而所以自任者轻。行有不得者皆反求诸己，其心正，而天下归之。

仁者如射，射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。

这些都是其意义最为明白的。伍先生解说云：古语“有物必有则”，《大学》盖指目天下、国、家、身为一大物，其间有着本末、终始、先后的次序关系，即是这物的法则。犹之乎树木有根、干、枝、叶，以至有花有果，一脉相通，而必分别其本末、终始、先后，不可以颠倒错乱的那样，身实为本，而家、国、天下以次为末。这一条理或法则存于社会人事间，自有历史以来实践证明依着它去行事则相安相得，违背它则相悖不和。这同乎自然界客观的条理法则一样，却实属古代儒家独特的发见。故不独见于《大学》一书，并见于《中庸》、《孟子》而上可溯源于《论语》也。

修身一词见于《孟子》上的还有两条，并记于此：

尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。

古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。

这可以看出来，“修身”已是儒家当时通行的术语。正为术语习熟，所以《中庸》上连续数数见之。其原文是这样的：

哀公问政。子曰：文武之政，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。故为政在人，取人以身。修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大。义者，宜也，尊贤为大。亲

亲之杀，尊贤之等，礼所生也。在下位不获乎上，民不可得而治矣，故君子不可以不修身。思修身，不可以不事亲。思事亲，不可以不知人。思知人，不可以不知天。天下之达道五，所以行之者三。曰君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之达道也。知、仁、勇三者，天下之达德也。所以行之者一也。或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。子曰：好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者则知所以修身。知所以修身则知所以治人。知所以治人，则知所以治天下国家矣。凡为天下国家有九经。曰修身也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。修身则道立。尊贤则不惑。亲亲则诸父昆弟不怨。敬大臣则不眩。体群臣则士之报礼重。子庶民则百姓劝。来百工则财用足。柔远人则四方归之。怀诸侯则天下畏之。齐明盛服，非礼不动，所以修身也。去谗、远色、贱货而贵德，所以劝贤也。尊其位，重其禄，同其好恶，所以劝亲亲也。官盛任使，所以劝大臣也。忠信重禄，所以劝士也。时使薄敛，所以劝百姓也。日省月试，既稟称事，所以劝百工也。送往迎来，嘉善而矜不能，所以柔远人也。继绝世，举废国，治乱持危，朝聘以时，厚往而薄来，所以怀诸侯也。凡为天下国家有九经，所以行之者一也。凡事豫则立，不豫则废。言前定则不跲，事前定则不困，行前定则不疚，道前定则不穷。在下位不获乎上，民不可得而治矣。获乎上有道，不信乎朋友，不获乎上矣。信乎朋友有道，不顺乎亲，不信乎朋友矣。顺乎亲有道，反诸身不

诚，不顺乎亲矣。诚身有道，不明乎善，不诚乎身矣。诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能，弗措也。有弗问，问之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗明，弗措也。有弗行，行之弗笃，弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。

在不同典籍中，在不同的上下文中，修身一词的涵义和用法可能有些出入，不必同。然试从各处寻绎去，却显然“修身为本”这一要义又同在贯串含蕴着；这是一。说修身必含反求之意；这是二。反身则诚，诚则明德以明；这是三。所以基本上仍可以说是相同的。

在书文中有时不见“修身”字样，而实际却在申明“修身为本”意旨者多有其例。其中有些语意相同，甚且文字亦略同的。例如《论语》上“躬自厚而薄责于人，则远怨矣”；在《中庸》上则有“正己而不求于人，则无怨”。《中庸》上“射有似乎君子，失诸正鹄，反求诸其身”；其在《孟子》上则为“射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣”。又如讲忠恕的话，在四书上彼此互见不一见。

伍先生时常称引《中庸》上的下列一段书文：

子曰：道不远人，人之为道而远人，不可以为道。《诗》云：“伐柯伐柯，其则不远。”执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止。忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”

伍先生解此云：何为“道不远人”？忠恕便是其实例了。忠恕

即是施诸己而不愿，亦勿施于人。正是将己身为准以概乎人之情，而知所以对人，即于此得其自修之道。此即“以人（指己身）治人（对待人）”的本义，所谓“其则不远”是也。孔子既引“执柯伐柯，其则不远”的诗句，复解之云：执柯（执斧柄）以伐柯（伐取斧柄），睨而视之，犹以为远；故君子以人治人，改而止。盖以人治人较之执柯伐柯，其取则犹为直接也。其云“改而止”者，谓改其远人者，便是了。朱子不晓得“以人治人”是对自己说的，错解为“故君子之治人也，即以其人之道还治其人之身；其人能改，即止不治”。其实从开头“道不远人”到“执柯伐柯”，到“忠恕违道不远”，这三小节文字连下来，以至下文“君子之道四，丘未能一焉……”和“射有似乎君子……”各节，全是在讲自修（修身），全都发挥一个意思。怎能中间突然闯来两句如何对治他人的话呢？（大约书文上假如不是插引诗句，隔断上下语气，而是从“道不远人，人之为道而远人，不可以为道，故君子以人治人，改而止”一气贯下来，亦许这错误可免）。

朱子把书解错的，不止此一例。伍先生认为：由于朱子在这从古儒家用功的路线（修身为本）上认识不真，抓得不紧，便往往把书解错。《中庸》上“修道之谓教”一语，原从上文“天命之谓性，率性之谓道”而来，以贯乎下文“道不可须臾离”、“戒慎”、“恐惧”、“君子慎其独”；其修是说人自修，其“教”字实同于学字之义。下而“自诚明谓之性，自明诚谓之教”，其义可见。朱子却把它解说为“圣人因人物之所当行者而品节之，以为法于天下，则谓之教”云。是其解错（仍错在说向外去了）之又一例。伍先生说《中庸》、《大学》两篇是可以互相发明印证的。《大学》先说明明德，末后说到止

至善，是由近而向高深。《中庸》先说“天命之谓性”，末后说到“修道之谓教”，则是由天到人，由深而到浅。“率性之谓道”是“性之”的功夫，必上智才能做得到。“修道之谓教”是“反之”的功夫，为一般学者所当勉励。《中庸》和《大学》都在教人做反之的功夫，故同样讲慎独。不过《中庸》反复申论，较详细些，而《大学》却简明。

六、诚意慎独(上)

今当述伍先生如何讲《大学》的诚意、慎独。先生既以诚意慎独为《大学》功夫所在，所以这里最是其学问的重点。

上文曾谈到从“修身为本”就引生出敬来，这个敬即是那诚的开端。敬与诚相通。大抵说敬，是就吾人生活不论有事无事时说的；而临到言动行事上就说诚。《大学》书文《诚意》章紧接《格致》章而来，正为其在功夫实践上原是密切连贯申展去的。——且看下文自详。

诚意功夫《大学》原文说得明白。“所谓诚其意者，毋自欺也；如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊。故君子必慎其独”。但在这里，只一个“意”字在前人便异说纷纭，难于备举，殆由各逞虚见者居多。因此我们从“诚”和“意”以至“自欺”、“毋自欺”、“好恶”、“独”、“慎其独”一一有待从生活实践上来指点解说，必不容臆想空谈。学者亦必须在日常生活中反躬体认之，乃能有入。

为了说诚，莫妙先拿其反面的不诚来说明之。通常我们说一个人不诚，即指其人心口不一，或表里不一，这是很对的。一个人表里内外如一，便算得诚了（初步说法）。所以好

象在前《格致》章中重要的是讲事物的本末先后那样，此《诚意》章重要的则在讲一个人的内里和外面，亦即一个人的心和身。学者于此必须从身心内外问题上深切理会，亦如同在前章之紧紧把握本末先后问题一样才行。

事物天然有其本末先后，顺其理而行则成功，违之必定失败。树木的生长如此，社会人事关系亦复如此。在人们共同生活相交相处之中，修身为本；“其本乱而末治者，否矣”。同样的，一个人的身心内外表里，如影随形，相应不离，无隐微之不显现，亦是天然的。《大学》此章先从反面“小人闲居为不善”，“而著其善”，“如见其肺肝”说，又从正面慎独君子“心广体胖”说，便指出“诚于中则形于外”。凡此天然道理，亦可说是在物在人的本然，而其效果应验则为必然。它是客观存在的，尽你去检验而不爽的。然而平常多数人就苦于不明白此天然，不认识此本然，不相信此必然，总在责人而不修己，总在作伪而不诚其意！（有人似乎明白了，认识了，而仍然相信不及，明知故犯，则依然是不明白，不认识而已。）

《中庸》上说“诚者天之道也；诚之者人之道也。”在天，什么事情就是什么事情，一点不会有假的。所以天就是诚。不诚，只在人方有之。人之不诚（做假），是他想要背天。但其结果，还是背不了；是什么，还（现出来）是什么。所以“诚之为贵”。说“诚之”，就是要诚意。“诚之者人之道也”，就是：人之道在必诚其意。

关于诚意的诚，先且讲到这里，以下讲诚意的意。

昔人说：意者心之所发。意即意向，寓乎人的每一个活动而为之先导。除去初生的蠢蠢赤子，或其人方在罔绝位，谈不到有意而外，意是人们恒时要有的。著见在人们行动上的意，那

不过是其明显的。人没有行动而有思念；意即著见于其思念上。甚至似乎没有什么思念，亦未始无意在隐微之间不停地转着。

意是怎么发生的呢？人生的生活（一切生物亦莫不然）是离不开其所生息的自然环境和社会环境的。这环境可总名之曰物，或云外物。人在生活中，其活动正不外是有所受于外，而又有所施乎物。凡有所受，必自身而通乎心，凡有所施，必自心而通乎身。身心联通乃有活动，两方而缺一不可，而意即萌芽于其联通之上。一般说来，身心之间时时往复联通，时时有意，时时有活动；这便是一个活着的人实际上的情况。

身体——大脑、五官、四肢以及脏腑等——实为吾人生活活动之具，有类于机括构造，而蓄积着种种动势；其与生俱来，不学而能的，则曰本能；其得自后天学习的，则曰习惯。本能，习惯重叠联带难可截然分开。吾人唯依靠这些蓄积着的动势，而后日常生活乃得以随其所遇轻便顺利地应付去，不太操心费事。心是什么呢？居于机括动势之上面而为之主的，是曰心，心者主宰，以明觉为用。我们今天常说的主观能动性在此。

关于意和身，心的话，暂且说到这里。以下便要来讲诚意了。

为了讲诚意，我们仍先从其反面的意不诚说起。读者试回看前面编录的伍先生《大学解说》，其中一而再，再而三地说了有这样的话：

人们通常很容易在自欺中而不自觉。（一）

通常人们所有的意均难免多少有自欺成分在。（二）

常人惯有的粗心大意，都是不诚，都在自欺。（三）

照伍先生的看法，意不诚（或云自欺）竟是人们极其普遍的行径，这是事实吗？抑是一种偏见呢？我们须得从生活事实上分析研究，而后判断之。

我（漱自称）早年曾是一个失眠病患者，好了之后亦不稳定，即在近年仍不免偶一犯之。现在且就此事来分析看。

失眠的人，一面合起眼来倦卧在床上，另一面又浮思杂念萦绕往来不休停。这岂不是表里不如一，身心两分离？然若说他在假装睡，他定不心服。盖从他自己来说，其求睡之念何等恳挚迫切，意岂有不诚？其不入睡，实是睡不着，非是不想睡。那么，是否就可以许他为意诚呢？显然又不能。他那些一往一来的浮思杂念，难道说不是一个一个的意吗？他虽则不是在求睡上还有什么三心二意，而实为他要排除杂念而不得，但其身在床榻，而心不知跑到那里去，固自肯定的了。这岂得许他为意诚？——究竟他的意可以说诚，不可说诚，后面还将研究。

要排除杂念而不得，证明他不由自主，生活落于被动。被动于什么？一面是那些杂念的内容，大约总为他素日意念之所注；更一面则是身在此而意念在彼——心不在当下——成了他的生活习惯。习惯势力最大，一时扭转不来。假如不上床就寝，而要他入座听讲（坐与听皆要用身），他倒可以睡着了（惯于心不在当下）！

我举此事例，希望人们反射来认识两点：

一点是日常生活中自己意念之动，是不是时常落于被动而不自觉？

一点是自己的身和心时常是合一的呢，抑或常是不免分着的？

我们先来研究后一点：身心分合问题。试想，一个人的身心原非可分离之二物。离身，于何见心？离心，则身亦不得而为身，只算尸体了。然则身心分着的话从何而来？又如何便是身心的合一？心是不可见的。大凡我们说身心分着的时候，其

所云心者实指其人的意念活动而说。意为心之所发，它就代表着心。例如失眠的人，既然其意念离开其倦卧的身体而大肆活动，我们便说他身心分离。又如“心不在焉，视而不见，听而不闻”；其所云心不在者亦是指其意向别有所在，没有同眼耳身体合在一起。因此必须把心归到意上，除意之外，殆无可言心。这是第一应当晓得的。其次再讲到身。身虽为可见之物，但身是活动之具，它只能顺从意向而动，固不能独自脱离意向而活动。然则所谓身心分离的身，又何指呢？这身实实依然是在说意。譬如那入座听讲的人却睡着了，当其入座自是听讲之意，而困倦袭来，遂为睡意所胜。明明是两个意在矛盾。同样的，失眠者当其就卧是一个意，卧下而杂念纷兴，盖不知其多少个意矣。要排除杂念又复是一个意。总不过是意与意的问题而已，何曾是什么身心问题？说身，核实下来仍然必归到意上。这是第二应当晓得的。

前既言之，意者意向。既曰“意向”矣，天然只许有一个，岂容有二？而从上研究的结论，所说身心分者其实恰便是意向不一。——意向不成其为意向，正是意不诚。于此即得意不诚之确解。

七、诚意慎独(中)

于是我们再来看那失眠的人迫切求睡，究竟可以说意诚不可以？从其迫切求睡，意向似一；只不过他不由自主地杂念繁兴，被动地意向不一了。这便牵出前一点人们意念之动时常是被动而不自觉的问题来，要研究。

试且问：究竟何所谓被动而不自觉？这被动——不由自主

究从何来？首先应申明这里要研究的对象，乃是身体精神在常态中的人，亦就是一般认为能够自由自主活动的人，何以其意念之动竟然落于不由自主（例如失眠病患者的浮思杂念）？从他想要排除杂念而不得来说，那便是他陷于对自己无办法之中了。他最大的问题不是对外物或对外人无办法，而是恰恰对自己无办法！这是怎么来的一回事呢？

关于意和身心的话，已讲明于前。现在即须回看前文。意者心之所发。心为主宰义；意即其代表。若其意向不一，则所以为主宰者安在？因此，意向不一者，心失其为心矣。是何为而然耶？人在环境中，或受或施，意之萌茁也，必在身心联通之上。于此际也，身一面（兼本能习惯而言）势力或强逾乎心，则意偏从身来——其动向本于身——而心隐昧不见。夫身所蓄积之动势种种非一也，有好色之本能，复有顾全声名之习惯；既贪货利，又畏刑罚；见义不为，临阵无勇，瞬息之间，意念再变，如之何其意向得一而不贰耶？

生物之一生，莫不为其个体生存、种族蕃衍而尽悴。人为生物之一，夫何能有独外。故食色之于人，动势最强，好难克制；而克制之最难者又莫如怒。盖禽兽争食争色，斗其常也，然唯斗而胜者得在天演淘汰中保存蕃衍，是必其忿然一往不恤不顾者。演进至于人，犹存本色焉。所以昔人曾说“人情之易发而难制者惟怒为甚”（宋儒大程子语）。人临此境，不正是所谓不由自主，亦就见出对自己之无办法了吗？而颜子在孔门独以“不迁怒”见称者，殆为他不失其心，卒有以主宰其身，直是难能可贵也。

不过失眠人浮思杂念不自禁，还不同于怒发难制之例。怒发难制者先天本能之势强，浮思杂念之来则出于后天习惯之惯

性居多也。本能之难制，好比汽车开动了而司机却打盹那时出现的横冲直撞。习惯的惯性，则有类于汽车开动后尽管刹车而奔跑不自止。物理学上的惯性，在吾人的本能习惯生活中同样见之，其例极普遍，最值得注意。学者借此可悟身心关系。

生活在被动中的意念之动，总是不自觉其为被动。及其觉也，或则此心稍微渐复，或则顿然而复，具体情况种种不一。甚至有稍微渐复亦谈不上的。例如失眠重者于其浮思杂念有时亦自知是不自主，是被动。但全然无力，只是虚见，未尝有觉，其不自主也如故焉。此时纵然其求睡非不恳挚迫切，其实只不过是在失眠痛苦下的另一被动耳。所以意向有似于一而一不下来，我们不能许他为意诚，盖断然矣。

总结说：从后一点身心分合问题的研究，让我们明白了所谓身心分着，实际上就是意向不一。而研究前一点——意念出于被动而不自觉——得到的认识，则让我们明白了后一点——身心常不免分着——之所从来。那就是：意向所以常不一者，正不外意之萌茁常偏从身来而心则无力也。说得重些，便是，只见有身，不见有心。

说到这里，不拟作更多说明，请读者参看《礼记大学篇伍严两家解说合印叙》的一段话：

在吾人生命中恒必有一部分转入机械化（惯常若固定然），而后其心乃得有自由活动之余裕。此在个体则本能与习惯，其在社会则组织与礼制，皆是也，是皆人类生命活动之必资藉，非必障蔽乎心也。然而凡可以为资藉者皆可转而为障碍，此一定之理。心不能用之，则转而为其所用矣。其辨只在孰为主，孰为客耳。其辨甚微，而机转甚妙，心有一息之懈，而主客顿易其位焉。

心本来是主，而近乎机械化的那部分本来是工具，然而每每却主客颠倒。一息之懈，不是极其容易的吗？所以“只见有身，不见有心”乃极其普遍的事情了。

“只见有身，不见有心”于何验之？人恒落于意向不一，而意向却总是在向着外，可以为验。人身介居心物之间，除其内部脏腑直属植物性神经自成系统而外，自大脑以至五官四肢的所谓身体，全部生来是对付外面的，眼向外看，耳向外听，手向外取……如是等等。“意之萌茁偏从身来，其动向本于身”（见上文）者，安得不向外呢？意偏向外走，与心懈为一事之两面，非二事也。前所云主客易位者即在此时。身失其主（心）而自为主，便只落得一个身了。

“意向不一而总是在向着外”，其最可见者莫如其能忙，不能闲。人一闲着无事干，便觉无聊，总要寻些事情来消遣时光。打牌、下棋、看戏、听故事、谈闲话、吃零食，……如是种种不一，而一言以蔽之，总不过是寻些外面刺激（得失、胜负、喜怒、悲欢、酸甜、苦辣）来刺激身体神经。身体疲乏了，倒下去睡。睡起来后，又是要这样或那样忙去，总是闲不得。一时无刺激，便感到茫无着落。俗说“如猢猻失树”，古人说“逐物不返”皆谓此。

逐物不是自主的动，不是活泼自如，而恰是被牵引于外，落于不由自主了。所以说，人们日常生活多在被动中，却不自觉也。

心（完整的精神）是照顾全面的；发而为意，若无偏欹，本无疏失。心懈无主，意偏外走，便有疏忽不周。这便是自欺了。“自欺者有所亏缺之谓也”（伍先生语）。若随即自觉，毋外走去，则当下仍然是整个精神，便意无不诚。然而此心久

已习惯于外放者，夫岂易言哉！

说至此，则伍先生所说的：

人们通常很容易在自欺中而不自觉。（一）

通常人们所有的意，均难免多少有自欺成分在（二）

常人惯有的粗心大意，都是不诚，都是自欺。（三）

可以明白其非个人偏见，而恰是指出事实如此。

关于人们意不诚和自欺的说明，暂说到此。以下再从正面申讲意诚和诚意，以及慎独，毋自欺。

伍先生常以“身心一致”或“身心合一”来说意诚，有时亦说为“要心与事合一”或“要身、心、事打成一片”。这当然和古人说的“心要在当下，不走作”，“心要在腔子里”，“但得心存斯是敬，莫于存外更加工”（朱子语），“只存得此心常见在，便是学”（王阳明《传习录》）、“学问之道无他，求其放心而已矣”（《孟子》），等等都是同一个意思。

身是不会不在的，就怕心不在，所以古人强调心的一面。但伍先生总是身心并提，却于用功上更有好处，《大学》上“身有所忿懣则不得其正”之“身”字，昔人或主改“心”字，伍先生不同意。盖谓下文“心不在焉，视而不见，听而不闻”，其视与听固皆身之事，不见不闻即身失其正当作用，是问题在身也。忿懣、恐惧、好乐、忧患等情绪，在人岂能没有？只有所着焉，则心失其正。心是照顾全面的；有所着者，即意从身走去也。故说“身有所……”，这“身”字用得并无不当，不必改。

身心天然是合一的，不应该两下不一致的。不合一，不一致，便是违其本然，失其正常。失常了即是病态（所以失眠正是一种病）。人岂可安于病态？《大学》格物致知的结果，精神收回到身上来（敬），便是身心渐合的开始。这即将扭转病

态而向于恢复正常。这是《大学》功夫的开端第一步。

身心渐合拢来了，就要说到人的视听言动一切行事上。行事在身，而心同样必放在事上；所以伍先生有“身心事合一”的话。《论语》上“出门如见大宾，使民如承大祭”，“居处恭，执事敬，与人忠”；这些都是教人身心事合一的好例。虽不见“诚”之一字，而正是在说诚。

一切行事以意为其先导。说心必当放在事上，即是功夫要在意上做。如前文说过的：自然而整个的敬，则明德之用渐启而有微明。诚意功夫即以此作根基。“所谓诚其意者毋自欺也”。意既是一向容易自欺而不自觉的，今有微明便会有所觉察，于是乃得有毋自欺之可言。微明不是虚见，而是觉痛、觉痒、有好、有恶的。“毋自欺”之毋的力量从这里来。（毋是决绝之词）。

痛痒、好恶是人的生命天然自有的，且时时都在有的，而是非善恶之辨正不离乎好恶。阳明有言“只好恶就尽了是非”是也。《大学》“如恶恶臭，如好好色”之喻，正谓觉知自欺的觉中天然有恶在，自能毋而去之。若其觉而不能恶，恶而不能毋者，是好恶不明不强，濒于心死也。是必有所牵，有所蔽，精神分散而不集中，生命表现无力也。其病都在身心不一。身心果合一，精神便是整个的。整个精神在当下，好恶痛痒自明强。

我们并且可以说：好恶明强，便亦自得其正。明与正，非二也，正与明强，非二也。假如不是从格物致知生出敬来，其对外的好恶常不免有偏的。敬而有自觉矣，这里（对内）没有正不正的问题，明强即是正。

伍先生《广州讲学语录》有云：

平常人的精神与身体大都不能相依，我们贵能使它相

依而合一之。精神与身体合一之极，是谓圣人。

照伍先生看：《大学》诚意功夫正不外是要一个人恢复其身心合一的本然（或云正常）而已。其功夫全要在意上做，即是刻刻慎独毋自欺。这是《大学》彻始彻终的功夫，对于前者格物致知使身心开始合拢的第一步而说，亦可云第二步。

八、诚意慎独(下)

诚意功夫怎样做？曰：是必在慎其独。慎即留心（或当心）之谓；独即指自己。合而言之，便是留心自己。知得修身为本了，便自会留心自己；而诚意功夫即此留心自己之申展深入。——以上是综说，以下加以分释。

“慎独”之“独”字，伍先生取朱子的解说，而不取阳明之说。朱子《大学章句》有云：

独者人所不知而已所独知之地也。言欲自修者，（略）则当实用其力而禁止其自欺，（略）如恶恶臭，（略）以快足于己，不可徒苟且以徇外面为人也。然（心之所发）其实与不实，盖有他人所不及知而已独知之者。故必谨之于此，以审其几焉。

伍先生认为这样把“独”说为是一种情况中的自己，正合乎《中庸》上“君子之所不可及者，其为人之所不见乎”那句话，很对，很对。《大学》本文“十目所视，十手所指”，不亦正是说在人所不及见处却同于众目共睹之下吗？

阳明说独为独知，亦即其所谓良知者，殆非《大学》原义。且阳明固尝言：“能戒慎恐惧者是良知”，是慎独的那上面“慎”字既从良知来，而代表良知矣；下面“独”字便应当是

说人不及见、不及知的情况。岂宜重复以良知当之？朱子的解说有助于人们平实的来用功，而阳明之说却似过分提高了，学者一时难得有入。

这里存在着功夫上很大问题，必须分辨一番，乃见出伍先生所走的路线。

伍先生《广州讲学语录》上有问答一则，录后：

有人问：明道先生说“子在川上，曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜，自汉以来儒者皆不识此义。此圣人之心，纯亦不已也。纯亦不已，乃天德也。有天德，便可语王道；其要只在慎独’”。此慎独如何？

先生答：此是率性之意，不免说得高些。《大学》教人慎独却是使一般学者能够用功的。

此可见在宋儒已开其先。明代王学盛行，凡所说慎独大抵从同。例如：

曰“必慎其独”；独是知体灵明不昧处。虽绝无声臭，然是非一些瞒他不得。自寂自照，不与物对，故谓之“独”。须此处奉为严君，一好一恶皆敬依着他，方是“慎”。（见《明儒学案》江右王门万思默《约语》）

“独”是灵明之知，而此心本体也。此心彻首彻尾，彻内彻外，更无他，有只一灵知，故谓之“独”也。（中略）慎独之功，原起自人，而独知之知，原命自天也。（《明儒学案》泰州学派罗近溪《语录》。）

在昔孔门曾有“性与天道不可得而闻”之语（见《论语》），而从大程子以至王门学者却直说到性与天道上，其所以有过高之嫌者在此。《大学》说“近道”，《中庸》说“修道”，而功夫皆归于慎独，则慎独明明不是“性之”，而是“反之”了。伍先生强调反之，强调近道，避而不为高深之谈，确是紧紧把握了《大学》路线。

然而伍先生并不否定王门那种说法，而是有条件地肯定之；即是：待得功夫纯熟了，功夫本体不分，便亦可以如是说也。

附此顺便说一句话：伍先生认为“止至善”境界甚高，而不以“知止”为知“止至善”，却同“知止”于“知本”、“知至”。因为“知止而后有定”只不过是精神之用有了定向之意，原为初学而言的。却是待功夫渐熟，境界随以深造，则“知止”的涵义又未尝不可拓大到知“止至善”也。总之，伍先生不喜为高深之谈，而其为学却能由浅近而造于高深，其长处正在有顺序。

清代不大讲王学，而读书人率宗朱注，其解说慎独不差矣，顾鲜见有深造于学者，则大抵把慎独作格言之一或修持之一事来看待，不象伍先生认定是儒家彻始彻终彻上彻下的功夫也。这一不同，自非小可。

伍先生之示学者云：信得修身为本而后精神回到身上来，此时于意念之萌着一“慎”字，便已够了；下面一个“独”字只是补充。然以“独”配着“慎”来说，却大有好处：

第一、在独处（人不及见）之时，在独念（人不及知）之上去慎，这慎是真慎，不是什么顾虑夹杂的慎。这方是古人为己之学。好是自好——好我之所好；恶是自恶——恶我之所恶；欺是自欺（欺仄），谦是自谦（快足）；什么都是自己事，原与人不相干。人知与不知都不去管。一切为己，一切求诸己。

按：先生又尝云“搞通这思想（指《大学》中的《格致》、《诚意》两章），便生信仰。这信仰是信仰自己的。——见《广州讲学语录》，特附述于此。

第二、独中用功，有制于几先的意思；即阳明先生所说“防于未萌之先，克于方萌之际”者是也。这样，较易为力，功夫

亦才快。

第三、昔贤（大程子）云“圣人千言万语只是欲人将已放之心约之使反复入身来，自能寻向上去”。《大学》从格物致知到诚意既罔非此旨，这里提出一“独”字，更使你精神有立时集中归一之效。

从格物致知以至诚意慎独，总不过“留心自己”一句话，然其中却大有浅深粗细等差不同：第一步留心于身（一切言动行事）；第二步留心于隐微之意（言动行事的先导）；第三步身心合一慢慢惯熟了，才迫近“几”。（“几”字后面再讲。）

《格致》章讲的本末先后，《诚意》章讲的内外隐显，不过将整个人生（括举自然和社会环境在内）之实况分作两层来说它：本末先后指示出个人与远近社会间如何相关系；内外隐显指出心、身、事之间如何相关系。此中，身为本末之枢纽，意为内外之枢纽。伍先生尝云“慎从本末来，独从内外来”。盖知得本末关系，确信而无疑焉，夫何能不慎？信得内外相关，隐即是显矣，便只有于独中（意上）用功也。

前述伍先生讲《大学》“格、致、诚”引导人心向里，有先后两层次或两关口（人己关、内外关）之说，现在可加以阐明。

在前说过，心懈与意偏向外走是一事之两面；又曾说，意偏向外走其动向盖本乎身。人们平常所以总难免落于人与己分离对立之中，都从这里来。人与己的分离对立是当人们遇到利害问题时，遇到是非问题时所最易见的。在《大学》格、致、诚引导人心向里的路上便渐泯没这种分离对立，仿佛只见有己，不见有人；这就是可谓之过“人己关”。莫误会！不是只顾自己，不顾旁人；恰相反，乃是浑合旁人于自己之中了。

怎得达到这一步呢？第一要知道，这里一切从是非出发，

利害得失只在是非之中来讲，便越过了分离对立。第二要知道，在是非问题上这里只知责己而不责人。其结果人已间便会浑忘分别，有如古人说的“仁者浑然与物无对”了。

所谓过内外关者，亦是到了只有内而无所谓外的地步。怎得达到这一步呢？这仍是顺着上面一路而来的，不过要加说明，却必从另一面来说它。请回看前文所说，明德之用渐启而有微明的话。这微明指的是内心自觉。内心自觉，无人不有，无时不有，只为人们意向萌动总偏外去，不免昏昏隐隐有失其明。甚至昏蔽之极，到了俗话说的良心丧尽，亦复有之。然一走上修己慎独之路，当功夫之日进，内心自觉随以渐渐开大明强，耳目所接，思虑所运，以至一言一动，皆在觉照之中。所有外景既全映照于内，此时外即是内，浑无内外之分了。由此路而上，不难实证天地万物一体之仁。

内外本是假象。不过人为了指说方便而作出的一种分别，非事实也。事实上天然一体联通而无可分的。然而习非成是，弄假成真，平常人们久已从天然事实游离了出去，不晓得回头了。伍先生谈功夫，所以总强调“反之”者，正要从这里理解才得。

所谓“反之”，心回到身上，神不外驰是反；由不善而归于善，正其不正以归于正，亦同是反。伍先生指点出功夫总要在反一面做。贤如颜子，而孔子所以教之者仍在“非礼勿视、非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。颜子功夫造诣亦只是“不迁怒，不贰过”，“有不善未尝不知，知之未尝复行”。曾子之一日三省亦是在不忠、不信、传不习处。孟子则说“无为其所不为，无欲其所不欲”。《大学》诚意功夫不从为善说，而说“毋自欺”。说“如恶恶臭，如好好色”，先恶而后好；

因可恶者（自欺）而去之，就是好其所好了。阳明先生说“吾辈用功，只求日减，不求日增”。而大程子固早曾说过“只有日减，减尽便没事”的话。……所有这些不全是很好的证明吗？

就此顺便一述伍先生对朱子一些有关的批评。

《大学》诚意慎独是反之的功夫，故不从为善说，而说毋自欺。朱子顾以“知善不为，知恶不去”解自欺。这未免把“意”字当作“志”字解。意字涵义宽广而志字义狭。志本于心，如《论语》说“吾十有五而志于学”，《礼记》说“清明在躬，志气如神”，《中庸》说“内省不疚，无恶于志”是也。在这里，朱子恰是从未能无恶于志来说了，便于反之功夫（初学）不切合。就为朱子对于这从古儒家用功路线认识不真，把握不紧，所以其解书往往有不当处。他解颜子“不迁怒，不贰过”亦其一例。《易经》上说“颜氏之子其殆庶几乎，有不善未尝不知，知之未尝复行也”，与《论语》说的“不迁怒、不贰过”，正好相参互证。又昔贤曾说过：人情之易发而难制者唯怒为甚；可见不迁怒之功夫确是难能可贵的。功夫无他，就是慎独，毋自欺。所云“不善”当即指发怒之类，而不善亦就是“过”吧。大约贤如颜子非能不发怒，但笃实用功，明德不失其明，一有不善立即知得，不给怒气迁延拖展下去。这正所谓慎独、毋自欺也。倘若迁延了，非是有不善不自知，便是知而不能毋，都是没有功夫之征。朱子顾以“怒于甲者不移于乙”，“过于前者不复于后”作解说，殊未能见出颜子如何用功夫来。盖怒甲而移于乙，是迁移义；不移，是外面空间上对人的分别清楚。而迁延，则是在自家生命上说话。只有一发怒随时自觉，不迁延下去，乃见出其致力于慎独、毋自欺，而收到立时心正、身修之实效也。又“不贰过”之贰，同于“任贤勿贰”之贰。

贰者疑贰，亦就是犹豫。颜子有过，随时知得，立即改正，没有一毫犹豫吝改、惮改。这又是慎独、毋自欺功夫的实例。朱子以“过于前者不复于后”来解说，未免只从外面效果看问题，殆未识古之如何用功于内也。这里不迁不贰，统属一事，是其所以为“不远而复”也。不难明白，“回也，其心三月不违仁”者，要归得力于此。明儒王心斋云“颜子有不善未尝不知，常知故也；知之未尝复行，常行故也”，却能一口道出了颜子之为学。

仁，何以言“不违”？违即离也，离失其天然一体者是已。颜子能反之，则不离矣。所以功夫只是反。伍先生常常说“尽人以合天”的话；合即不离，反之即所以合之也。唯若率性不离者，乃可不必讲功夫。世或有其人乎，固非吾侪一般人所可语及此也。

《中庸》先说“道不可须臾离，可离非道”，接着说“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”，而后乃点出“慎独”。戒慎恐惧两句，自是用来形容其下的慎独，而戒慎恐惧之所由来，亦即慎独所以必要者，则正为道之不可离也。道何以离不得？离之则有碍，离之则有失也。人们的一切错误和失败总归在此，而世人不悟。伍先生有一段极精要的话，须在这里一述。

伍先生说，流俗每将做人和做事看成两截，以为人好不一定都很会做事，而做起事来很能干的不一定都是好人。似乎好人归好人，会做事的归子会做事。于是就以为修身只是在讲做人，而治国齐家则属于做事了。这些都是极其错误的观念，必须纠正。事情靠人去做，人做事则靠其身体精神的那一切。事既不能离人，人亦不能离事。试问不从其如何行事上，怎能看得出其人来？人的如何，虽自有其生来的一面，但此未足为凭；全要看他能不能很好的发挥表现其身心所有的正当作用，而无

亏负其生来的一面。——这是一句最要紧的话。而同时，一件事情能不能做得好，不正亦全决定于此吗？譬如有人似乎生来忠厚老实，算个好人，而事情却一次又一次做错了，说话一次又一次说不明白确实，样样失败，试问这算什么好人？这断非其生来拙笨低能的一面问题，正恐其未能尽其身心应有之用，而亏负了其生来的一面也。真正的好人，应当是事事做得好、做得对，长时积累起来的那个人物。《大学》修身，就是要正当地发展活动自己的身心，做人和做事均在其中，原分开不得的。

一个人如何便能尽其身心应有之用，而不亏负其生来的一面呢？那就要在不背离乎天。人的身心一切原出自天生；其种种精巧神妙可谓至矣，皆天也，非人所得而为也。生之，唯天；用之，唯天。（其一点一点所以肯定为精巧神妙者非从其用而言之乎。）人能顺合乎天理天则而慎莫违离，是即为善尽其用。惜乎人之不慎而常常违离乎天，于不自觉也。《中庸》在说“道不可离”之前，说出“率性之谓道，修道之谓教”的话，教即学也，指未能率性者即须功夫而言。而在说“率性”“修道”之前，开首一句点出“天命之谓性”来，是其义非谓功夫即在修其所以合天（性）者乎？

《大学》、《中庸》其致一也。伍先生分析《大学》通篇不外两个要点而总结云：明明德者，主宰还其主宰，修身为本者，条理还其条理。慎独功夫即修身为本之实行。于此，从一方面说，是条理还其条理了，而另一方面恰同时明德以明，亦即是主宰还其主宰。还之云者，复还其天然本有者是已。

自《乐记》篇有“天理”、“人欲”两词之提出，后人沿用之既熟且滥，其义寢寢迷失不明。关于“人生而静，天之性也”那一段理论，我在《人心与人生》中有讲明，这里从省。

但可指出：此“天理”是说人类生命（兼个体群体而言）上天然自有之理。一切天然自有之理——物理学上的物理在内——不以人们意志为转移者皆天理也，不可违也，违之即错误，只有失败。“人欲”则指人们含有自欺成分的意向。天理、人欲是互为消长的。人欲消尽，则天理流行。古人所云“减尽便没事”者指此。

濂溪周子《通书》有“诚”、“神”、“几”的话，其原文云“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形，有无之间者，几也”。大约合天即诚；天理流行便神；其“几”字本子《易经》“几者，动之微，吉凶之先见者也”，而来，大约是指天然萌动的意。伍先生曾说，身心合一慢慢惯熟了才追近“几”（见上文），亦即指此。先生又曾说，“慎”与“几”两字是有密切关系的；“慎”是就功夫言之，“几”则从本体一面而言其用也。看来，诚、神、几，只是一事。

以上的话，不觉说向高深处。高深处殊非我们之所知。在昔孔门有“性与天道不可得而闻”的话，大程子解之云“性与天道非自得之，则不知，故曰不可得而‘闻’”。这解的很是。伍先生在一次讨论气质之性的问题时，曾自白“谈性，我尚不够程度”。何况我们又远远不及伍先生。我们只是从古人说话里得些启迪，自得者甚少，如同在茫茫雾气中观测事物，半靠猜测比量。有些话实不宜多说，暂止于此。

九、功夫次第进境

我们这段标题“功夫次第进境”，是照伍先生对于《大学》上引《诗》云“瞻彼淇澳，……”那一节的讲法，来叙述

慎独功夫内容次第进境。《大学》原文如左：

《诗》云：“瞻彼淇澳，萋竹猗猗，有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮侗兮，赫兮喧兮，有斐君子，终不可喧兮。”如切如磋者，道学也；如琢如磨者，自修也；瑟兮侗兮者，恂栗也；赫兮喧兮者，威仪也，有斐君子，终不可喧兮者，道盛德至善，民之不能忘也。

如伍先生所讲解，此中具有六个层次，即：

一、道学 二、自修 三、恂栗 四、威仪 五、盛德 六、至善

又说为三个阶段：道学和自修为士的阶段；恂栗和威仪为贤的阶段；盛德和至善为圣的阶段。对于第三阶段，伍先生认为其境界甚高，自己差得很远，不能多谈。所谈多在前四层，而尤着重于第一、二层。实际上，这前两层乃是慎独功夫——照伍先生讲法——必要的内容。它必不可少，少了它，便不成其为慎独。所以本文叙述亦将着重于此。

先应指出：这一节文字在古本原为《诚意》章内紧接其上文“富润屋，德润身，心广体胖”而来的，其为引诗以指陈诚意功夫的内容效果进境，固甚明白。后来的人往往擅为移动其位置，其涵义遂以不明。总由后人未曾识得《大学》功夫唯在诚意慎独，迷失全篇要领之故。必如伍先生抓紧从古儒家这一用功路线切实体验于身心间，乃有以深味乎这一节文字内涵意义，既通释全篇而无碍，复参稽其他古典而能得其印合。学者于此，不容轻忽。

次从文字上略为申解其义。“瞻彼淇澳，萋竹猗猗”，是诗人借茂林修竹来形容君子之德，中通外直，秀而不华，以引起其下的“如切如磋，如琢如磨”那一些说话。“如切如磋

者，道学也；如琢如磨者，自修也”；则是《大学》作者引诗所加之讲解。朱子注云：“治骨角者，既切而复磋之；治玉石者，既琢而复磨之，皆言其治之有绪，而益致其精也。”推原其事本相类近，而从《大学》作者却分别以“道学”和“自修”讲解它，便显示有所不同。朱子以前者为讲习讨论之事，后者为省察克治之功，虽粗得其旨，究嫌肤泛，未能切合慎独功夫而言之分明。

末后叙述到伍先生讲法。伍先生是从功夫实践中而有认识的，欲加叙述，还须从微明之德——这是用功夫的基本条件——说起（以下多参照《广州讲学语录》中的问答，不一一注明）。

明德是人心本体，包含着知、仁、勇三达德。知、仁、勇三者未宜平列看待，应是由知而仁而勇的。《论语》、《孟子》中多处以知、仁（或仁、知）并举而不及勇。然而“仁者必有勇”，其实勇固在其中了。其单提一仁字更是常见的，则一体浑括，无不赅全也。至如单提一知字以为全体者则甚少见。然于兹三者之间，知却居领先地位。人心之必命曰“明德”者非以此乎。其序次居首，盖非无谓也。当夫学者精神收回到身上，微明乍启，慎言慎行（功夫初步），唯是一片虚怀，于其面对的事物不知为不知，自必好问好察，绝无冒昧而行者，即此是知。《大学》“如切如磋者，道学也。”正指此虚心细心以学习而说。反之，如常人惯有的粗心大意即属自欺不诚了。

唯“舜好问而好察迩言”，是以孔子赞之曰：“舜其大智也欤！”孔子又尝言“好学近乎知”。伍先生举其体验以语学者云：“慎独离不开外界事物。真我（人的本心）活动起来，不由我不学习。这学习一出于自动，异乎被迫或被牵引而后为

者”。盖好学正是慎独所有事也。

朱子“即物穷理”的话，假如说在这里便觉恰当。可惜他竟在诚意慎独之前提出来先说，又说得太宽泛，便大为不妥了。试看《中庸》上“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之……”那一大段话，并不是漫然提出来说的，而是继“诚之者人之道也”之后说的。从可知功夫唯在诚意慎独，一切学问思辨只在其中，不在其外。——这是对朱子之比较。

试再取阳明先生良知之教来对照比较；以良知点醒于人，虽云简捷亲切，而受教者易流于主观自信，其于虚心细心以学习一面便显得不足。此一不足非小事也。

我们在前面曾说“伍先生为学之路既不务外而遗内，亦不畷内而有忽于外”，今叙述至此，应可明白。

如切如磋者道学，属知之事。如琢如磨者自修，属行之事。道学则“好学近乎知”，自修则“力行近乎仁”。近知、近仁皆《大学》所云近道也。自修之修字原作“脩”。“脩”者乾缩之腊肉；盖取其减损之义。自修力行何为有取于减损？力行之“力”正从毋自欺之“毋”字上见之也。所谓功夫要在“反之”是也。即昔贤所云：吾辈用功只求日减，减尽便没事也。

总之，一般人非遇到挫折，总不免粗心浮气，精神恍惚，其知也不明，其行也不力。一慎，才显出知来；再慎，才能行起来。故好学、力行原属慎独功夫天然不可少的内容，且应是彻始彻终一贯到底事。其特著见于第一阶段者，功夫方生而未熟，未能行所无事也。及其既熟（第二阶段以次），则不必以为言而自在其中。

关于第二阶段且容后说。伍先生一生谈学而不著书。其谈学也，往往反复叮咛，不厌其烦。1951年4月21日于《大

学》全篇解说既竟之后，又尝为吾等告语云云，于慎独功夫重复有所申明，兹特转述之。

先生云：前时讲说诚意慎独，归拢来不外以下四点意思：

一、精神较为是整个的（不分驰）。

二、功夫是反之的。

三、功夫做起来，一方面自觉不昧（毋自欺），一方面又在了解事物。

四、要约言之：留心自己——从留心视听言动以至留心于意。

今再次分别有所申说如下：

一、功夫在当下。——精神收回来只在眼前用，仿佛整个在当下的样子。

二、功夫只在方向上，方向是反的——不为外物所牵引，不重在责备别人就是反。功夫用力只在这反的方向上，不是方向之外还有用力处。反是“勿忘”（见《孟子》），若更有什么用力，却是“助长”（见《孟子》）了。

三、功夫是合内外之道的。——一慎字具有两面功用；于内则毋自欺，于外则切磋琢磨，好学力行。尝亦用“好善”二字来代表它，即要如舜之“好问好察”，“取诸人以为善”，“明于庶物，察于人伦”那样。盖因邪和存诚是同时的事。譬如擦镜然。反就是擦，擦就明。——擦去尘障，便自明照于事物。从这一面说是进德，同时那一面就是修业，故曰“合内外之道”。

四、功夫是在有无之间。——此乃是说用功夫的情况宜不滞于有，不沦于无。《大学》之说正心也，“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”。夫忿、惧、忧、乐四者皆人情之所不能无也，然一落于“有所”云云则着矣，滞矣，心失其正矣。盖凡此皆交物而引，心往外走之现象也。吾人从事慎独功夫，一慎便打断往外，而有所者立变为无所。无所，斯不滞于有；但既是慎焉，正亦不沦于无。用功必须灵活，若慎独而有所慎，斯失之矣。

末后，先生复举出《易传》、《中庸》各书许多章节文句以资参考证明其义，将别为录存（别见伍先生文存），此处不述。

续述第二阶段。功夫进境到第二阶段，涵括恂慤、威仪两层次。据朱子注解，恂慤，威仪盖言其德容表里之盛。伍先生以为这应是功夫日密，臻于纯熟，总不间断了。恂慤言其里，即形容其内一面之恒一不懈，正是《中庸》上所谓“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”者。威仪言其表，即由心而形著于身；身心内外合一，有如《礼记》所云“和顺积中而英华发外”，《孟子》所云“晬于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”者。

第三阶段涵有盛德、至善两层，已是圣人境界，不必要多所臆测，伍先生不多谈它。

但修身慎独既为从古儒家为学路线而不能有外，则其间进程次第如何，在儒家古传典籍中应可互相参考印证。因此，伍先生尝取《大学》以与其他儒书有关文字比配而观之。即如这里六个层次，便与《孟子》书上说出来的六个层次正好相比配。《孟子》原文录左：

浩生不害问曰：“乐正子何人也？”孟子曰：“善人也，信人也。”“何谓善？何谓信？”曰：“可欲之谓善。有诸己之谓信。充实之谓美。充实而有光辉之谓大。

大而化之之谓圣。圣而不可知之之谓神。乐正子二之中，四之下也。”

试看孟子说的“善”“信”两层，岂不与《大学》说的“道学、自修”。伍先生解为“好学、力行”者相当？孟子说的“充实”，与《大学》说的“恂慄”，伍先生指为“功夫纯熟、不间断”，是否可以相印证？孟子说的“充实而有光辉之谓大”，与《大学》说的“威仪”，伍先生解说的“由心而形著于身”和援引《礼记》、《孟子》的一些话，是否又可以互资证明？末后，到了《孟子》所说“圣”和“神”与《大学》上的“盛德、至善”而伍先生即不欲多谈，不亦是可以理解的吗？

伍先生指说六层次即儒家为学有士、贤、圣三阶段，已见于前。盖本于“士希贤、贤希圣、圣希天”之说而来。《论语》上子路、子贡先后各曾以“何如斯可谓之士矣”为问，足见非泛泛之人皆可许之为士。士似为儒门初阶，仅次于贤，而圣则孔子犹不敢自居也。伍先生又以为《大学》“明明德”，“新民”、“止至善”朱子谓为三纲者，实为三阶段。明明德为士之事，新民为贤之事，止至善则圣也。

再参考《论语》上孔子的两则说话：

志于道，据于德，依于仁，游于艺。

可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。

伍先生解说云：人有明德而道不远人，故可与共学不难。若“适道”之云，约与《大学》之自修力行、《孟子》之“有诸己之谓信”相当，殆非许多共学者悉能及此也。可与适道矣，功夫未甚坚实，遇到险阻，立不定脚根，则未可与立也。盖共学、适道统属于士的阶段，而立则为贤的阶段。贤字含有坚毅

之义，必德行坚定乃为贤也。至若说“权”，便如权衡焉，无时而不中，初无一定了。所遇非常，即以非常处之。权从经来，权亦是经，无一定之中自有定也。此则唯是圣的境界。志道，亦是人人皆可志道，即与共学相等。据德之据，却是占有的意思，即所谓有“诸己”者是已。此两者统属士的阶段。依仁属贤的阶段；游艺属圣的阶段。“游艺”之云，殆谓“动容周旋中礼”如鱼之活泼于水乎。不难看出，其义与权之义正相仿也。

还有，孔子一生为学之经过，据其所自述：

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。

这恰亦是分六个段落。且若以其“志学”、“而立”比拟于士，“不惑”、“知命”则进诣于贤，“耳顺”、“从心”为优入圣域，看来不亦很合适吗？

还有，《大学》上“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”，其进程次第亦分为六。伍先生曾解说：一个人自己真知道要去做明明德功夫便是“知止”。从“知止”到“能得”的次第六层，合共相当“明明德”之一阶段。但“明明德”这句话，既为三阶段中之第一阶段，同时它却又总括着“明德、新民、至善”三个阶段为一事。从“知止”到“能得”之六层次，既为一个阶段的分释，亦正可以分释此总括之一事，而无所不合。盖短程中所有程序变化，和长程中的亦无两样。不过一则是缩影，一则是放大。伊川程子有云：“一物之理，即万物之理；一日之运，即一岁之运”是也。譬如一天之内亦有四种气候分别，岂不同于一年四季吗？

应该晓得：这人生修养的学问（或云身心性命之学）所讲求的，原都是活生生的事实，而非徒一些高妙道理（如所谓哲学），出入于口耳之间，著录在书本之上。从我们后学来说，最好是让我们亲见其人其事。无奈，从古流传下来的，却只有现在这几本书了。我们只有从这几本书上去寻求了解。那必须莫忘记书上文句代表着活生生的事实，非从实践而亲造其境者必不能真知。象上面这些比配估计的话，皆不免望文生义，没有多大真实性。在这里，若落于玩弄文句，固毫无足取，即使于其间神理有所领会，亦怕玩弄光景，耽误实学。我们为了藉资书典文句以窥见古人生活影象之一二，不得不如是为之。其于为学有所助益，抑或无益而有损，是在学者自己如何用之而已。

十、余 论

本文到此，行将结束。盖伍先生为解决自己的人生问题而谈学；在谈学之中讲书——讲到《大学》一书。不是为讲书而讲书的。《大学》书文后半还很长，但其关系当下实践者主要在《格致》、《诚意》两章。所以先生于全篇书文虽前后一一都讲到，而所为谆谆者却只在此而已。今综述先生学说，本于这一精神，对于其说后半书文者亦即从略也。

现在接续上文叙述未尽之意，先就伍先生本人的为学及其造诣，略说一说。

先生之为学，稍早的两年（约三十岁前后），本是专从“言忠信，行笃敬”两句话去实践的。后来悟入《大学》之道，即从事慎独功夫。这里有先生归纳《大学》全文旨趣的十

六句话：

把截诸路头	赶归这一处	又塞那渗漏
更无何处去	当下活泼地	好学力行哉
日新又日新	明明孝弟慈	絜矩一原理
人财两原则	好恶必同民	去举宜远亟
增节复平均	义利严分别	好古敏以求
先难而后获		

这里后八句拟省略不讲，只讲有关当前用功实践的前八句，藉以见伍先生之为学。

“把截诸路头，赶归这一处”，是说修身为本。许多路头如何都被把截了呢？审知身、家、国、天下问的本末先后之理，舍致力修身而外，其他的路都通不去故也。此理为天然自有之理，不问你知与不知，不容有违。违之，必定失败无效；顺之而行，则得则安。譬如责人则离则疏，责己则亲则合，感应不爽，若相默喻于无形。明白而有志的人便不要再枉费心力于不通之路，一意于反己修身。

“又塞那渗漏，更无何处去”，是说必慎其独。精神收回到身上来，总不离本了，还有个内外隐显之理在。要知道，诚于中，形于外；无隐微之不显现。此亦天然自有之理，分毫不爽。你不责人而责己了；是真责，是假责？这里不真，便是自欺欺人，而欺是欺不了的。除了必诚其意，必慎其独，还向何处去？

从上四句话的语气紧切，而在字面上看去乃与《大学》书文若不相干，正见出是自己心得的率直吐露，象征着伍先生为学如何切己近里，逼真有力。——这原是入德的根本。

“当下活泼地，好学力行哉”。这两句实涵有上文曾经讲

过的那四点意思在内。四点意思亦尝被简化为四句如下：

重点在当下 方向即用力 其道合内外

功夫有无间

此可回看上文，不再加解说。但要指出“好学力行哉”自是相应于“其道合内外”的第三点，而“当下活泼地”却实结合了第一、第二、第四那三点意思在一起。我们必须好好理会这联结上面四句的紧切用功之后而立即出之以欣乐神情的两句话。

原来紧切用功是好的，却怕着手过重，不得其方。功夫必结合了第一、第二、第四各点在内才得。此即是说：精神集于当下，心常现在（第一），方向是反的，如此亦就行了（第二），勿格外用力，有失自然灵活（第四）。不有此结合，那“当下活泼地”的话是说不出来的。随后一句“好学力行哉”，四点完足，而欣乐神情毕见。四点原从一事（其体功夫）的剖析而来，剖析是为了学者便于去体会和检查的。

这流露着欣乐神情的两句，——仍然全不见有《大学》书本文字的袭用，而是自吐胸臆——随着紧切用功的四句之后而出现，是完全合乎功夫实际的。功夫正要一面紧切严密，一面自然灵活；不紧切严密是不行的，不自然灵活亦不行。果然两面圆到，欣乐之意自生。请看《大学》“富润屋，德润身，心广体胖”的话，不是接着曾子“十目所视，十手所指，其严乎”而说的吗？

一个人功夫得力不得力，所造是深是浅，全凭其生活上能不能自主自如和自主自如到什么程度以为征验。伍先生的功夫如何，我们在这里即不难想见其概。且待八句解完，再从其生活实际有所指征。

八句之末两句“日新又日新，明明孝弟慈”；这却是引用

了《大学》原文来的。慎独功夫本于人人固有之明德，谁都能作；即在不晓得做功夫的人亦未尝不偶一有之（甚且可以屡屡有之不自知耳）。学者之所贵，只在其能继续绵密而已。慎即心在，外而视明听聪，内而自觉不昧，斯之谓心正。继续慎下去，视听言动一一不苟（一一毋自欺），即是身修。正心、修身功夫都在慎独上，非别有功夫也。齐家在修其身，亦非别有齐家的功夫。推下去，治国、平天下总都一样。孔子曾说“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”，“修己以安百姓，尧舜其犹病诸”，岂不可见。慎独即所以修己，原是贯彻到大小事情而无二的功夫。慎即明，继续慎即继续明。明明德即日新其德。“日新又日新”的话，就从这里来。孝、弟、慈则是处家、处国、处天下，对不同的人的不同德行表现，而其一出于明德之明则无不同。所以说“明明孝弟慈”也。

人生修养之学，生活实际即是功夫实际。生活实际的深细处，唯学者自知之，或深造于学者对于浅学亦能有所判知。若在浅学则何足以知高深？以我们来论伍先生功夫，亦唯从其生活外面粗迹揣量言之耳，实远远不足以知先生。所为自憾者，当先生在世于其一举一动不知留心体察而记存之，今日能回忆举以语人者乃殊无多。

先生日常生活予我以深刻印象者，莫如其午睡之从心所欲。此事在我第一次见之，为1927年6月于广州河南之国民革命军总部。先生时以总参议名义担任办公厅主任，簿书工作甚繁。一日愚暨王平叔、黄良庸三人往访，即留午饭。饭后仍就办公室闲坐。先生语我等，自己将午睡十五分钟，我们可随意谈话，不相妨碍。言罢即倚坐于椅上瞑目睡去，旋竟如时而醒。常苦失眠之我，不能不为之大诧。惜当时不了解其于此学

之关系意义，不曾问知先生之臻此也，约始自何时。

此固远处后方，非有军情紧急之时，意其事或不难乎？然在抗日战争中，先生为游击司令，身临前线，时时有军情，亦复不改常度。仰乾既从先生于役军中，曾记1943年驻军三水之鹿和圩时，一次谍报传来，敌军自芦包出发北进，可能即来袭我。众意必宜转移，而先生判断敌人别有意图，但嘱戒备，不必遽行移动。然群情未安也。时当夏季，先生即于圩外一戏台上仰卧长椅而午睡。左右以为先生休息而已，未必竟能睡着。比走近窥伺，乃居然入睡乡矣。短时醒来，再传谍报一如先生之所料，果亦未尝废事。

读者无谓生活琐屑，何关学问功夫也。此在先生实亦得来匪易。于何见之？据吾侪记忆，先生有两次自言功夫不得力，午睡不好，非其明征乎？此两次皆在1927年之后而1943年之前。一次为1930年先生任职广东省政府委员，尝一日既应省主席陈公（铭枢）之约商谈某一问题，届时乃电话致歉，辞谢不往。私语人曰：“我今午睡未佳，功夫不凑手，若勉强应付而往，亦岂能有所助益于陈公。”又一次则1935年在邹平，为同人连续数日讲《大学》，忽中辍一日；语人曰：“午间入睡未得，此岂堪为人讲《大学》邪？”

入睡未得，何以不堪讲《大学》？生活不得自主自如，即此便是意不诚也。读者苟不忘上文我们借取失眠的事例，来剖释“诚意”“毋自欺”所说的那些话，便不难明白。如或忘之，试回看上文亦可明白。

儒者之学岂有他哉！（自其近者言之）清明在躬，不为物累而已。身、心天生来是合一不分的。苟失其清明——失其心，则此身亦一物也（坠于气质机械之中）。“物交物则引

之（见《孟子》），是即人所以累于物也。其憧憧扰扰不宁者（物欲牵缠大不自由）盖在此。《大学》慎独所以凝合身心，复其天性。自己未能慎其独，如何得以慎独功夫语诸人？先生之中间辍讲，既见出其功夫有未至，又见其绝不自欺欺人，卒不失其功夫。（假如顾全面子而敷衍，即为物累矣，此见出卒不为物累也。）

从上所述事迹而稽考之，先生于此学造诣或亦有可言者乎。1927年（总部），先生四十一岁；1930年（省府），先生四十四岁；1935年（邹平），先生四十九岁；1943年（行军中），先生五十七岁。是则先生约当四十岁时所造之一境，五十岁之前犹未稳定坚固。然其为学既有古人所云“欲罢不能”者，迨五十七岁卒现坚实不拔之象。衡以《大学》道学、自修、恂慄、威仪等六层次，意者先生之所至其在恂慄、威仪之间欤！后此进境——六十以后的进境——如何，吾侪浅昧无知，又鲜可资论证之事实，即不敢妄谈。

顾念先生一生孜孜谈学，诲人不倦，而曾无意于著书，亦卒未有系统著作之遗留。此其间亦必有说乎。先生尝解《孟子》“尽其心者知其性也，知其性则知天矣”，谓是必尽心到相当程度才能以知性。因而自白“谈性，则我尚不够程度”

（见前）。我们于是宜可有所理解。然自知性天通透之有歉，应为其一面；另一面或正以全力用功在自家生命上（以求其通透），不拟分其力以事此也。先生洗净知识分子习气，凡昔贤所云“减之又减”者，吾人于兹见之矣。先生功夫之所至，吾人不能确知，但知先生一力此学，无时无地之非学，有欲罢不能者而已。或者亦可以说：即此“欲罢不能”恰便是先生功夫之所至欤！

我们受到先生的启迪，结合夙所怀抱者，引发出一些思想认识，现在就便分述于后。

全国解放后，先生留心学习马列主义，若有所感，曾语人云：信奉一二句格言，如“言忠信，行笃敬”之类，未可满足人们今日的要求，必须有整套理论，然后方能立足于世（见《广州讲学语录》）。然先生非长于理论思维之人也。窃以为其思想学识之所及，若前若后，若此若彼，未尝不隐然具有足以构成一理论体系的成分资料；第如现在所说出者，则固远未完整，远未成熟耳。如何完成此一工作，是则有待于后人。

孔子之教人，语语落归现前人生实际上，即其后学亦从不尚谈理论。此学原可不假理论而建立，却必得其人而兴也。宋明儒者间见有理论兴趣，此一面为社会文化发展所必至，而另一而则局限于其时代固不能有成。理论将以普喻诸人也，必从客观事物的认识中逐渐发展出来；虽为哲学之事乎，却必待科学（科学知识及科学方法）为之先。今日，自然科学大兴，社会科学又继兴之世也。于此，若无通于科学之理论，其何以普喻诸今之人邪？幸也，中国古人理性早启，儒家即其代表，故无宗教之迷蔽，不为刺谬于科学。顾以重在责己，用功在自家生命上，无时不重提主观能动之一面，乃有似于唯心。历来儒者大都不失此传统，而伍先生更趋平实，以客观为尚。先生每言“天然自有之理，不问你知或不知，违它不得”；正谓人们主观要求必符合于客观规律才得，即其例。而理论之构成，由此便不难致。

“天然自有之理”云者，非谓一切事物（人类社会赅括在内）有其秩序或规律存于客观，本来如是，必然如是，不因人的主观要求而改变乎？此理也，人只能认识之循依之，而后主

观之所要求乃得藉以达成。凡科学家所为孜孜研究者胥在此。其理不明，可能招致灾害而莫御，而一旦究明其理，则人得而掌握之以利用厚生。斯则近世西洋之所尚也。然而旧日中国人所云“读书明理”者，其理却非此之谓。其理实指义理——情义之理。义理本于主观要求，盖即人之所要求于人者，如信实，如公平，如忠于所事，恕以待人，如父慈子孝等皆是。前者可云物理，后者可云情理。二者殊不相侔，抑且有时扞格难合。譬如弱肉强食，其在物理则有固然，顾为人情所甚恶而不许，是其一例。以此之故，世之谈哲学者或以为两理终必相悖而并行，并行而相悖。

人伦道义，自昔以儒家提倡，为中国人所必敦，而于客观规律之存于事物者却一向讲求不足。两理相悖之见虽不必有之，然自孟子强调义内而非外，强调“由仁义行”而“非行仁义”，便只注意其一面。历来儒者鲜有人于两理之间善观其通，更且会合以言之者。若乃既悟其相通更明白会合言之者，似只有现在的伍先生。

伍先生以“天然自有之理”一根本观念贯通乎其思想学说之全部，读者试就本文前后上下寻绎之不难见也。扼取其要，“修身为本”、“必慎其独”二语当可以尽之。试问：是二语者，其为义理发乎主观要求者欤，抑为事物之理存于客观者邪？从《大学》“如恶恶臭，如好好色”之点出，明非人生向上之主观要求甚强必不能有此二语。然“修身为本”者，固从“物有本末，事有终始”先后而来；“必慎其独”者，则正为诚于中，形于外而不容不勉。是则又明明以本末先后内外隐显自然而必然之理为其前提而莫立矣。伍先生且尝指示我们“做功夫是从了解此必然入手，而反己自修以复其本然（天性）。

人要知其为必然，深信不疑，则功夫好做些”（见本书收录之《礼记·大学篇解说》第三讲）。又嘱咐说“了解《格致》章之后，便刻刻念念把这本末（关键）意思密撮着在心头上来做功夫”（见《广州讲学语录》）。因而我们可以说在伍先生这里：主观顺从乎客观，此理即通于彼理，真便是善，道德乃与科学同符。

应当指出：从古儒家固有气脉合是如此，不过今在伍先生又特见其明白切挚耳。原来不必需理论的中国古人修己之学，传至今日，伍先生顾有见于其理论之需要，这是合乎时代的见解。正为先生思想学识既接近乎此，而后乃说出这样的话来。然人生修养之学，果有其理论也，不独必有所资取于自然科学，抑必更资于社会科学。而窃以为先生平素之所见，似未能与人类社会发展史联系起来。

社会主义运动当其在马克思、恩格斯以前，但有理想而无理论。那可以说，只是把它当作义理（正义、人道）来号召于世而已。自马克思、恩格斯以来，乃从人类历史发展之客观规律指出其前途形势之所必至，义理犹是义理，却有了科学根据。其理想乃不徒为一理想，且兼有了理论建立而不摇。此理论是天然自有的，顾必待得其时其人以发见之，道出之耳。既灼见其有途径有步骤之可循致，则从而加以宣传组织，推动前进。一向为自发地演变的人类历史，即将过渡到自觉地有规划地创造，此无可疑也。

人类社会发展史今所考见者，虽不过其大端粗迹，而其所昭示吾人既有二：一切事物皆从发展来，还在发展中，唯人类亦然，抑人性亦复有然。此其一。凡说到人，必指人的社会，或社会的人；离开社会而言人，便偏而不全，易滋谬误。此其

二。此二者意义重大，皆不可忽。

第二点似乎在伍先生是意识到的。先生常常说：“莫以为修身是独善其身，身不过是本，是家之本，亦即是国之本，亦即是天下之本，修身是修其为本之身”。此言正可代表儒家之所异乎佛家、道家者。儒佛道三家虽同为修养之学，然其所以看待此身者，却各异其趣：佛家超越乎此，道家的重点在此，儒家则以家、国、天下联属于此。盖人类生命天然有其个体与群体之两面，而且人类生命重心宁在群体，不在个体。儒学而有其理论也，必以此一认识为其根本。

然第一点，人类从发展来，还在发展中，人性亦复有然，则最为中国人从来之所忽视，抑为其所不解，而在伍先生亦未能免也。关于此点，须就鄙见有所申说。

动物界中著见其生命重心在群体者，莫如蜂蚁。蜂蚁有社会，其社会构造形态却无发展。而人类不然者：蜂蚁社会之成，在其身；——身指其生来的机体暨本能。而人类社会之成，宁在其心也；——心指其解放于机体本能的那一面。如我夙昔所说：人与人之间从乎身则分则隔，从乎心则分而不隔。彼此情意之通在此，人的社会之所由成在此焉。曰“宁在其心”者，人类社会构成岂得离乎此身？只不过以吾人较之彼物便显然有所不同耳。

自马克思、恩格斯以来，人类社会的发展从无阶级而到有阶级，在有阶级之后卒又一步一步转到无阶级，其规律可谓大明于世。然而此其间有待究明之问题尚多多也。以我所见：阶级之从无到有，身实为之；其一步一步又趋于解消者则心之力也。身心两面关系一消一长之间而人类社会之分合变化出焉。

如我夙昔所说：人类生命群体犹乎个体，亦自有其发育成

长的。在个体发育成长中，心是随着身的，身先而心后；群体于此，亦复有同然。唯其然也，人与人彼此情意之通，初时范围甚小甚小。此即是说：群的单位（社会）初时甚小甚小。人于其群之外则非情理所及，而唯力是视。唯力是视，即以对物者对人也，是身的表现，而非所谓心也。此一时期甚长；其随有奴隶社会之出现，亦正在此。自奴隶社会以后，阶级斗争赓续不断，而社会单位之拓大随之。社会拓大者，即是以情理代强力之范围拓大也。自古及今莫非较力也，而心之表现流行时时在扩大滋长中矣。最后阶级消灭，国家消失；斗争不无也，而不再以身体撕拚出之，终乃不同于动物界。斯则世界大同，而人心之最后胜利也。其亦犹个体生命之臻于成人乎。

然而在一般说，心随身而发展，身先而心后者，中国古代却先透露了人心。《大学》之言明德或不过二千年，而《尧典》“克明峻德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍；”为其思想根本所从来者不既四千年乎！此我所以夙有中国文化是人类文化早熟之说也。唯其早熟，而社会文化相沿袭数千年也，辄以为人性自古如斯矣。

伍先生的思想倾向，原有可能与社会发展史联系起来的，然而未能。果其联系到社会发展史，先生当必首先致讶于中国古代人胡乃在阶级对抗、阶级斗争形势严重之远古社会，竟有“修身为本”、“必慎其独”的思想发生，而且发展成为其时的学术文化？此宁非一大怪事奇迹？近二三千年的中国历史，一面既相沿诵习乎反身修己，又一而不断的有阶级斗争，前所云“两理相悖而并行，并行而相悖”不过是一误解者，却于此而竟现出为一奇观！则鉴于是，或不待我之倡言“中国古

人理性早启，文化早熟”，而先生当必亦早有所会。

要必会悟及此，而后乃信得儒家修己之学对于人类生命不徒在个体，更在群体方面为文化上之最大贡献，其学术价值不徒一见于过去中国而已，更将在今后方来之世界普遍见之也。非然者（不会悟及此），则此学之出现，不过缓和了阶级斗争于此土，牵制了中国社会之前进；其过去所起效用，得失功罪不犹难论定乎？其在今后客观上有无前途之发展，不犹未可知乎？若是，曾何理论之可言邪？是故此学是可以建立其理论的，伍先生既有所启示，顾其完整成熟则尚有所待耳。

此中理致曲折非片言可尽。请参看鄙著《中国文化要义》，《东方学术概观》，《人心与人生》各书，恕不具陈于此。

附 记

伍先生之解说《大学》，固多从其实践此学以体认得之，亦复于前人解说得失考虑备至。其间有见解合理者必在所资取，非悉出一己创见也。盖《大学》上某些问题最为解说纷纭者，历宋元明清八百年之久，虽曰聚讼莫决，而实则其间各家得失之数，亦未尝不逐渐分明。清道光中溧阳人狄子奇著《大学质疑》一书，其所参考之家数至多，所抉择者亦具有见地。伍先生尝举之以示吾侪。兹就狄书摘取数条于后，各附按语，以见其概。

（一）关于《大学》古本改本问题，狄氏信用古本，称其“条理脉络原极分明”，高于二程移易，朱子补传，以至其它改本，皆所不取。据考：改本自程朱以来，凡有九家之多云。

（毛奇龄《大学证文》，王又朴《大学原本说略》并云九家，而

在所举之间互有出入。)

漱按：此与伍先生之意全同。在今天，改本无足取而古本可信，殆成定论矣。

(二) 关于《大学》“物有本末，事有终始，知所先后则近道矣。”一条——朱子《章句》：此结上文两节之意。狄氏认为：此当是起下文两节之词；“物”字、“知”字、“本末先后”字，皆为下两节张本。且注云：《四书辨疑》、《四书会解》、《说统》及《大学说》，所见并同。

漱按：是知朱子解书差失，如伍先生所论者，在其前固有多人早经见及之矣。伍先生盖亦有取于前人之说也。

(三) 关于《大学》“致知在格物”一条——黎氏立武曰：“格物”即格其“物有本末之物”；“致知”即致其知所先后之知。狄氏赞之曰：此说斩尽葛藤；先儒王心斋、孙苏门、李二曲并主之。

漱按：此即是伍先生的主张；盖前人亦早已主张之。

(四) 关于《大学》“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也。”一条——刘氏宗周曰：修身一条明解“物有本末”之义，其为更端而释“格物”也何疑。

(见所撰《大学古记自序略》) 狄氏按语：“孔疏云：既以身为本，若能自知其本，是知本也，是知之至极也”，本极分明。湛若水：《格物通序》载明太祖说同。

漱按：孔疏刘说并同于伍先生。又其中“其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。”句，孔疏以为复说上文，狄氏称其是，同于伍先生之意。

(五) 关于《大学》“身有所忿懣则不得其正”，一条——

程子曰：“身”当作“心”。张九成云：心之本体无忿懣、恐惧、好乐、忧患也；其所以为之者皆血气也；此所以言身而不言心也。狄氏按语：此说姚承庵、许敬庵、李安溪、王又朴并主之，似涉牵强。

漱按：伍先生不取程子之说，而同于张、姚、许、李、王各家。统观狄书之所见，率多与伍先生相合，唯此条不尔。

又《中庸》《大学》两篇同见于《礼记》，其义理密切相符，互相发明，世所公认。伍先生因亦每引《中庸》以证《大学》。狄氏复有《中庸质疑》一书，在“率性之谓道，修道之谓教”两句下，引阳明之说云：子思性、道、教，皆从本原上说。率性是诚者事，所谓“自诚明，谓之性也”。修道是诚之者事，所谓“自明诚，谓之教也。”圣人率性而行即是道。圣人以下未能率性，于道未免有过不及，故须修道。下面戒慎恐惧便是修道功夫。中和便是复其性之本体。狄氏加按语云：此说与朱子章句稍戾，而所见极精。在伍先生正是取阳明之说者。于此，狄氏所见又不差。特附及之。

1964年12月10日漱溟记

伍庸伯与陈亚三先生论学

释孟子尽心章

(1951年3月)

陈亚三

本章分三节。

“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”为第一节。——本节总括全章大旨，本体功夫统摄其中。是彻上下、彻始终语。“尽其心”三字尤为重要。一语提起，开出宇宙人生之大源。率循走去，一直贯至“立命”，以完成此真人生。

“存其心，养其性，所以事天也。”为第二节。——本节提出修身功夫以实之。存则不放，养则不戕。已进入功夫之顺境。尽心阶段，尚在逆境中。须勇猛精进，不容稍懈。

“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”为第三节。——本节总结上两节，点出本体功夫之大用。至“立命”矣，已握造化之机。《中庸》所谓“尽其性，尽人之性，尽物之性，可以赞天地之化育，可以与天地参。”实现夫“知性、知天”之实效。

释 第 一 节

以本体言心，此心即性，即天，亦即命。孟子之言心，乃指本体之心。故本节由“尽心”起，一直说出“知性”“知天”至“所以立命”。命者，流行运化之谓也。于流行中有其法则，谓之天。在人则为其所以生之理，谓之性。又以其主宰乎一身而言，则谓之心。是心本为人心，初无二心。放失之，则迷妄矣。故曰：“人之所以异于禽兽者，几希。庶民去之，君子存之。”以本体言心者，别于“作用之心”，“知觉之心”，乃方便说法也。欲明乎此，须于孟子整体学说，先有一番认识方可。

孟子言性善，常从“四端”说起，所谓“恻隐之心”、“羞恶”、“辞让”、“是非”以及“不忍人之心”与“圣人先得我心之所同然”之心，皆是由心而知性之注脚。又“扩充之”及“能充无欲害人之心”、“充无穿逾之心”、“充无受尔汝之实”与“达之于其所忍”，“达之于其所为”，所谓“扩”、“充”、“达”、一面与“尽心”之尽义互应；一面直上通乎“性”、“天”、“立命”之义。

“尽”字之义、应详为参究。以其开功夫之始，且贯至最后之“立命”。并应知其着力之前，尚有用心之处。盖此段功夫，指认识本心后而言。如何方能认识本心？要在善体孟子所谓“收其放心”、“反求诸己”、“归而求之”等等之反复指示。总之，认识本心后方有功夫之可言。但在尽心之初段功夫，有如逆水行舟，须多着力。故“尽”有“极”与“竭”之义，亦含有真心实意之“诚”字之义。“反身而诚”，恰可说明“反”之后，方有“诚”之可言。亦即由“反”而认识

本心后，方有“尽”之功夫可言。处逆困之境，不出之以竭诚之心，又乌能转逆困而为顺达乎？孟子有言：“其操心也危，虑患也深，故达。”又曰：“困于心，衡于虑，而后作。”

“操”也，“虑”也，“衡”也，是皆“尽心”之初步用力。孔子十五志学至三十而立，十五年一阶段，犹是逆境也。虽以孔子上智之资，不能不有其先天的气质之偏，与后天的习染之蔽，第较常人为细微耳。故仍须多着人力，以消融其偏蔽，方能日进于顺境。以后十年一阶段，即入顺境矣。顺其自然之长养，自无不熟而化之也。至“存心养性”节，渐可少着人力，已进入顺境矣。又《养气》章之“必有事焉”之“必”义，与“勿忘勿助长”之“勿”义，此心正在“操存舍亡”之间，仍须多着人力，亟当与“尽”字合参。

所谓多着人力者，时时提撕警觉之意也。以习气时萌，此心容易放失故。所谓少着人力者，此心已能“常在”，习气渐进消融，物诱不足为害。故尽之一义，一面有其多着人力者重在作“操”与“虑”或“思”之功夫。“操则存”、“思则得之”；正是针对“有梏亡之者”，不能不有以战胜之。盖“耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之”矣。故孟子亟言“学问之道无他，求其放心而已矣。”无非使人找回本心，认识本心后有以扩而充之，尽极其心也。过此，即进于另一面之少着人力矣。孟子之言“才”，言“情”，顺乎本性之生长谓之“才”（才与材通）；顺乎本性之要求而不能已谓之“情”。此是人类本来赋有之生机活力。只要无“梏亡之者”，他自会生息长养。率之修之，他自会中节合道。孔子谓“克己复礼为仁”。“克己”为多着人力之一面。“复礼”及“天下归仁”为少着人力之一面，吾故谓“尽”之一字，就功夫而言，开其始

且贯其终也。知此则《中庸》之“至诚为能尽其性”，《周易》之“穷理尽性，以至于命”，要皆与“尽心”之“尽”义无二致。又“能尽其性，则能尽人之性，”至于“赞天地之化育，可以与天地参。”孟子之“事天”实相当于“赞天地之化育”。“立命”义，相当于“可以与天地参”，要皆由“尽”之功夫，贯彻而来。

明乎“尽”之义，则“知性”、“知天”之“知”义，即不难索解。此“知”字相当于宋儒所谓“德性之知”，而非“见闻之知”。亦可与佛语所谓“根本智”而非“后得智”相比拟。然就佛家“全体即智，妙用无穷”之义而言，亦必须“由根本智起已，方能起后得智，缘虑一切事物。”纵虽随顺世间，但无迷妄执着。如是儒家之所谓“闻见之知”，方之后得智，亦即是根本智之发用，孔孟言知，无不本此。《论语》“知天命”、“不知命”、“知之为知之，不知为不知，是知也”、“多闻择其善者而从之，多见而识之，知之次也”；孟子“所不虑而知者，其良知也”、“知者无不知也，当务之为急”、“孩提之童莫不知爱其亲也”、“若禹皋陶则见而知之，若汤则闻而知之”、“我知言”；《易经》之“有不善未尝不知，知之未尝复行也”、“知至至之，知终终之”、《大学》之“知止而后有定”、“知本、知之至”；《中庸》之“知耻近乎勇”、“生而知之，学而知之，困而知之，及其知之一也”；由上可知儒家之言“知”，凡今所谓知识知解之知，而于德性无关，不足以发动行为，主宰行为者，皆所不取。阳明之“致良知”、“知行合一”之说，实本乎此。孟子之“知性”、“知天”乃从“尽心”之一段践履功夫而来，亲证自得。非通常所谓由闻见而知，亦非由想象或思索而知者。

“知”字明，方有以下“存心”“养性”“事天”之修身功夫可言。盖“知性”可以说已尝着人生真味，将不肯舍而去之，

何患乎不能存养？“知天”犹认识了亲生父母，诚敬之心日益出，（“溥博源泉而时出之”之“出”）何患乎不能事天？

释 第 二 节

前言“尽其心”之义，是重在“操”与“思”之用力。盖“操则存”，“思则得之”是已。将放心收回，此心已“在腔子里”，故有尽之可言。否则非“煮空铛”而何？非是“蒸沙作饭”而何？但此段功夫，仍有“忘”或“助长”之失，而不能使此心“常在”。至“存养”之阶段，功夫渐熟，枯亡渐少。颜子之“三月不违仁”、“君子无终食之间违仁”，既是奋勉不懈，复尔从容自然。亦正是“勿忘、勿助长”之功候。所谓奋勉不懈者，当知生命本来是如是。其有苟安偷惰之心者，乃正当生命有空隙时而起。它是有生意，有生趣，有生气，有活力的。既是生气，必然蓬勃。必是活力，必然充沛。孟子于此言之屡且畅矣。如“火之始然，泉之始达。”如“源泉混混，流而不息。”如“若决江河，沛然莫之能御。”又如“乐则生矣，生则恶可已也。恶可已，则不知足之蹈之，手之舞之。”是何等生动活泼，充沛丰富。但是又很自容自然。程子《识仁》篇谓：“不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索。存之自明，安待穷索？”又“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长，未尝致纤毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。”盖当生命畅达时，实无须着力，要亦无从着力，颜子之“欲罢不能”、“虽欲从之，莫由也已”可当此境地。《孟子·养气章》特别指出“揠苗助长”之为害，亦无非教人多听天功，少着人力之意。至“深造之以道”，其所谓“自得、居安、资深、左右逢源”，

是又存养之注脚也。《易经》：“继之者，善也”；未离本心而畅流之谓。“成之者，性也”乃长养不息，“苗而秀，秀而实”矣。“成性存存，道义之门”，“存心养性”之修身功夫，固在此“存存”之中。“殀寿不式，修身以俟之”，实亦不能出此“存存”之外。“存存”之义，乃“尽”字之扩充，且复加深加精矣。“所以事天”、“所以立命”，即由此道义之“门”直上达天德也。

“事天”之“事”，与“必有事焉”之“事”是一事。“必有事焉”，事心之功也。既“尽其心，知性、知天”矣，于本节言“存心、养性、所以事天”，是“心”不待事而自存，“性”已由知而得养。所以事“天”，正由事心之功，达而上之，至于“事天”也。然曰“事天”，我与天尚离而为二。“天”，条理也，大法大则也。事天者，率循此法则或顺从此条理而行也。此段功夫虽曰少着人力，而并非“不着人力。”《诗》云：“小心翼翼，昭事上帝”，此“事”字之精神，恰可以“敬”字、或“慎独”之“慎”字当之。《论语》：“事父母能竭其力”，又“事君尽礼”，此“事”字自含“敬慎”义。而下曰“竭”，曰“尽”，犹是奋勉勿懈也。至“立命”之阶段，譬由“智者利仁”，进而为“仁者安仁。”孔子之“从心所欲不逾矩”，“矩”犹是条理法则之意也。“从心所欲”已是大化流行，“不见而章，不动而变，无为而成”，天德在我矣。“立命”乃由“事天”而来，始则与天离而为二者，终则与天合而为一矣。

释 第 三 节

修身之实，不外乎“存之养之”之功。“俟”之义，熟而

自化也。孟子曰：“五谷不熟，不如稷稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。”生机不充，只有存之养之，待其充实，自可日进于“熟”。“揠苗助长”是欲速其“熟”，不惟无益，而且害之。至此，正是急不得，缓不得。除曰“修身以俟之”，更无第二法门。“俟之”义，实当以“熟之”义，善为体玩之。此内而自修之功也。又外而处境，“俟”之义含有“素其位而行，不愿乎其外”之义。即不起计较心，一本素志而往之谓也。盖自“夭寿不贰”看，自应“素富贵，行乎富贵，素贫贱，行乎贫贱”，不因环境之转移，而变其所守。但自“立命”之义看，虽则处变若常，安之若素，然并无“俟命”，“安命”之意，且有“致命信志”之心（见《易经·革卦》，信读申。）是始则“素履而往”（见《易经·履卦》），终则“致命遂志”（见《易经·困卦》），如是方与“立命”之义不相违。至此方见“尽其心”之大用也。“不贰”者，应以《乾卦》文言“遁世无闷，不见是而无闷”之义释之。盖“贰”有疑闷义。其所以能“不贰”者，有所“立”也。“确乎其不可拔”，“立”之义也。正应“立命”之“立”义。

次言“立”。此“立”字与“三十而立”之“立”，“可与立”之“立”，“如有所立”之“立”，“先立乎其大者，则其小者弗能夺也”之“立”，意义相同。本章第一节“尽心”功夫，“闲邪”“克己”化除气质之偏，与习染之蔽之力多。正气尚微弱之时，可比之《易经·复卦》“义，阳息阴消之始”。至“存心养性”阶段，偏蔽者已不足为害。“存诚”“复礼”而“清明在躬”，“志气如神”矣。比之《易经》“大壮”，“正大而天地之情可见”，与夫“夬”之“刚决柔”，皆渐近乎纯乾。文言所谓“君子以成德为行，日可见之行也”。

至“立命”阶段，已“健行不息”，达乎“刚健中正纯粹精”矣。此立之义，相当于佛家“十地”之“八不动地”至“十法云地”，任运相续，永不退转故。

最后释“命”。此最难言，亦最为重要。孟子“道性善”，实与其“生命观”有密切关系。宇宙是一大生命，人类乃宇宙一大生命之魂。生命是活的、前进的、倾注不停的，变动不居的。其生命之倾向或趋势，不能说它是盲目的冲动，盖生物本能的冲动，是盲目的。如一落于本能，便成机械的被动的，而不能自主。也不能说它是有目的的选择，盖人类理智的选择，是有目的的。如一落于冷静理智的考虑，便与活现的生命脱节。要知正当生命迸发倾流之涌动时，总是纯净的，无私的。其大势之所归，又是创新的光明的。孟子“乍见”与“四端”之指点，是从生命当下之纯净的无私的动向上看。“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。”是从生命历史上之创新的光明的趋势中看。当知生命非凝固的死物，是生生不已，新新变化的。性是由奋进的生命迸发出来的倾向。那真是充畅活泼，欣欣向荣，敏锐而敦笃，温和而庄严，“情”感而真，“知”感而明，“觉”感而通，不行而至，不疾而速之缛变妙体。谓之为善，已是名不尽实，而又何有于恶。此是孟子在学术上不可磨灭之伟大贡献。其性善说，应专为发挥。

孟子称“孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。金声也者，始条理也。玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也。终条理者，圣之事也。”自“尽心”至“立命”，贯彻此条理之始终，其间虽有精粗难易之不同，其路向并无二致。而“尽其心”之一语，尤为彻始彻终之功夫。唯能“尽其心”，故能上溯之而尽其性，以至于命。一线穿组，不容分割

也。是存心、养性、事天，固在“尽”之一义中，即不忒、修身、立命，亦更无其他用力之可言。孟子曰：“学问之道无他，求其放心而已矣”，当继言之曰：“学问之功夫无他，‘尽其心’而已矣”。盖此心本是奋勉不懈，精进无已。一面向上翻新，乾道也。一面向宽扩展，坤道也。大宇宙之运行变化，本来如是。人类生命之创新日强，（创新智也，日强力也）亦本如是。古人形容修养功夫，多言“如猫捕鼠”，“如鸡孵卵”，“如水银泻地无孔不入”，所谓“惟精惟一”、“终日乾乾”、“至诚无息”、“于穆不已”、“勤礼致敬”、“仰高钻坚”、“欲罢不能”，以及“时时检点”、“刻刻提撕”、“念念相续”、“心心无间”，虽在过程中有其从容勉强之别，而“尽其心”之功夫，要彻乎始终也。

“命”字约有浅深二义。孟子“莫非命也”、“得之有命”、“性也有命焉”、“行法以俟命”，凡此皆与《论语》“赐不受命”、“道之将行也软命也”之义同。此“命”字是规定义。含有因果律义。所谓“定命论”、“宿命论”，“必然论”，或“机械论”，皆本此。人类如机械，一受大自然之支配，或被规定，即孟子所谓“莫之为而为者天也，莫之致而至者命也。”是人在大自然之推移流转中，几无自由自主之可言。命之浅义如此。

“立命”之“命”与《论语》“五十而知天命”、“不知命无以为君子”，又与《易经》“穷理尽性以至于命”，《左传》“民受天地之中以生，所谓命也”之命，是深一层之看法。夫大自然之流行变化虽似形成一种局势，有其自然之规律，但一落势中，即成机械。而它总是生生不已，新新不停。绝不是形成一种固定之势，及印板式或循环式的规律。人生自是不

能离开大宇宙之流行变化，亦有似形成一种局势，有其自然之法，而不能自外者。但是生生不已，新新不停，实亦绝无一成不变的格套，而被限制。或放着一套现成的武器，而被使用。孟子之“恶凿智”及“非行仁义”“非义袭而取”，正恐人自私自用智，向外寻求，隔绝此畅遂之生命耳。此所谓“命”者，它是有生机的，有活力的，以故它是流行变化的。总之，它是“无私”的，“无目的”的，“无所为而为”的奔放前进，“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”。既非“必然论”之听天由命，有所等待，亦非“偶然论”之希冀非分，侥幸成功。乃是乐天机而动，顺大化而进。法则操诸己，形势由我转。惟变所适，攸往咸宜。谓其有规律也可，谓其无定则也可。生命本来如是。只要正当生命起时，它自会如是。人当离开生命时，它就要落于“势”中，它就要被规定，被限制。所谓“行矣不著，习焉不察”，那正是陷落于行习之格套中而不自觉，那时当无自由自主之可言。孟子指点人，只是要人如何回到生命本身来；只要生命不中断，便自然的奋勉不懈，长养不已。如是健行不息，久而自化而“命”立矣。其性善所据，总是在“乍见”之无私的当下一念提示，或于“夜气”、“平旦之气”，而习气未起，外物未诱时之有生机的、柔和的、纯净的之初念提示，此是真生命之开端。此当下之一念，是清明的，无私的，不懈的。谓其为“天然”的固可，谓其为“人为”的亦无不可。谓其为“虚玄无用”也可，谓其有“真实大用”也亦无不可。如是运行变化，在天曰“命”，在人曰“知命。”由“知命”而“立命”，人生与宇宙打成一片矣。由当下一念认识本心后，从而“尽其心”、“知其性”、“知其天”，从而“存其心”、“养其性”、“事其天”。立定脚根，“殀寿

不式”。所谓“金声而玉振之”乃始终此条理，“盈科后进”，以至于“立命”。人生之完成，其如是乎！其如是乎！

又“践形尽性”亦所以“立命”之道。形是机械的，心活了形亦活了。从而尽之，形性融合。真如孟子所谓：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也，现于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”。又曰：“存乎人者，莫良于眸子。胸中正，则眸子了焉。”一齐皆活，运行无间，而“命”立矣。《左传》“民受天地之中以生，所谓命也。是以有礼义威仪之则，以定命也。”义与此近。继言“今成子情，弃其命矣”；情则生命中断，故曰：“弃其命”。生命中断，便成死局。即落于被规定中。生命继续，自由自主，乃能操握此流行运化之“命”。

孟子道性善，是其学术思想上之主脑。而性善之论据，又在心之萌动处认取。此心只要不放手，一切皆有办法。否则，只无从说起，说亦不相干。故曰：“学问之道无他，求其放心而已矣”，何等直接简当？放心收回，此是人生之开端。于此开端时，不能不郑重言之。本章之“尽其心”一语，大有“强调”“高呼”之词气。无非意在提醒世人，苟欲完成此人生，只有把紧关头，“尽其心”而已矣。果能“尽其心”，即可以进而“知其性”“知其天”矣。以下便是顺势，故继之以轻松之口气曰：“存其心，养其性，所以事天也”。终乃照应“尽心”之意，语气略复回重，态度且亦严肃“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”。与《论语》“任重道远”、“死而后已”之义，正好对勘。义完词达，进修所本。前言欲明本章全旨之内容，须于孟子整体学说，先有一番认识方可。则本章谓为全书之结论，亦无不可。

1951年春伍先生庸伯为同人讲《孟子·尽心章》后，

亚三写出此稿向伍先生请教，其意盖有所不同于伍先生也。此稿颇见亚三学力，宜保存之。

漱溟记

1969年

伍先生答陈亚三书

《孟子·尽心章》意见（指陈亚三著《释孟子尽心章》一文——编者）曾一再阅读，其精彩处自是能以尽心一义而通贯于各节文字，即包括其本体功夫以言之。平日研索之深，用力之勇，当亦于此可概见之，殊可佩也。顾于本章书之原旨不无若干点须再商量者，敢率贡鄙意以表切磋之诚。

（一）首段文字所云：第一节总括全章大旨，本体功夫统摄其间。第二节特提功夫以实之（存养即修身）。第三节总结上两节，点出本体功夫之大用之各语意。鄙意则为第一节尽心之义，未尝不可密合着总括之意，但其在本节中自应有其地位，吾故谓其以功夫所到之程序言之为属第一阶段也。如《大学》诚意之一义，自是为功夫之贯彻于终始者，但究竟是为八条目之一，则不可不特有一地位以表示之也。（又如明明德一义自是直通于止至善者，但其下既有新民止至善语句以示其进程，而易以他名自须安置其应有之地位也。）所谓二节提出功夫以实之，存养即修身云，倘谓第一节之程度尚低，到此乃较使之充实，自合原旨；如只谓在此才提出功夫以实其事，则觉未妥。详观其下文字当不如是，想用语有未莹处耳。至修身之意，当在尽心节便已如此矣。第三节似不必以总结言；总结之义，乃由散而集以会归之；今既言其大用，自是其修养达到

至高境界云尔。

(二) 第一节分别下列各义商榷之：

1. 性天理命各文义的看法，先儒于此定义颇不一，语其极处当是无一而不可以会通之者。本体二字先儒每似偏于精神一而来立义，故于所关连之各字义尚有待于稍予究论，恒应看其所居之位置分别为义，不可一概论也。

2. 《牛山章》之心字（出入无时）谓非本章所言之心，尊意似不甚洽当。心岂有二耶？意者以为一般之心不必善，自无可据以为尽之乎？考孟子每言心又似无此分别，即阳明亦有云人心之得其正者即道心，初非有二心也。又曰如耳目之知视听，手脚之知痛痒，此知觉便是心也云云。夫目视之能明，耳听之能聪，推而遇亲而知爱，见兄而知敬，此皆不虑而知，不学而能，乃所以谓之同然，其有不善者，放失之故耳。

3. 功夫入手所资之基础意义，尊意是要先能认识本心，亦即性天，不啻如朱子、阳明所谓“尽心由于知性”，所以有《牛山章》之心不可同视，以谓其非性也。但是在本章书上，盖言尽其心者知其性也，则其语意是尽心而后知性。今果如尊意性天理命各义如其至神妙者，竟能洞然于心，然后可以来下尽的功夫，则是性与天道不须功夫而可先为直指，或是性与天道可遽得而闻也。这必是特殊之资稟才有可能。孔子曰：中人以下，不可以语上也。阳明亦尝有中人以下的人，便与他说性说命，他也不省得，须慢慢琢磨他起来。鄙人前所讲者，只着意于文字之层次，以辨阳明之有所误解，亦略附及朱子之注释，未尝于尽心功夫特为注意也。其实心之尽的功夫，自是先要有一些基础之知解在。吾所曾引用《牛山》一章书原亦稍含此意，却未细为说明之耳。大抵如《礼记》所云：“必知其情，

辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之”者乎？夜气旦气之所蕴藏以表见人之性善，谓即以其情才而见之也。却于旦昼之间，竟遂梏而亡之，以至不远于禽兽，倘深考乎此而有以明其是非利害之必然，则知所以自处矣。

4. 尽与扩充之义，尊意于尽字释为竭也极也，而谓与达字扩充等语互应，此在文字之表面上看来，吾岂有异意？但鄙意于功夫上却拟取一操字以示其情实，此就所引《牛山章》以应用之者也。盖谓能操一时则尽一时，（阳明亦有言：“心尽然后吾心始自以为快也”；此在初学且于一时间言之未尝不可。）而所谓扩充者，亦不外是；这才能如尊意之逆字强字相应合也。此乃所谓收其放心也，乃所谓反身而诚也。（其详当在《大学》）又似不能以消极积极强为分别也。

5. 见闻之知与德性之知。尊意《孟子·尽心章》之知字，为德性之知，而非见闻之知。这节知字是知性，自是德性之知。吾前言尽心功夫到相当程度，一如阳明磨镜喻言中“到此已是识得仁体矣”，以为解说，是固未尝不以德性之知属之也。但是见闻之知，亦不可轻视，凡下学都是见闻之知，即功夫无不由见闻下手也。阳明亦有言：“夫目可得见，耳可得闻，口可得言，心可得思者，皆下学也”。（吾前解格致，以知先后之知为知识，其意与见闻之知同，亦犹间接认识也。盖以别于阳明以致知为当下致良知之功夫——以代明明德——而为言耳。似须善观不可泥于一文义之解释，遂囿固其词，至到影响于功夫之切实处也。）

（三）存养节。此节意谓功夫到此较顺些，即少着人力也，自是如此。但所引“事”“敬”“慎”等字稍有些问题。必有事焉，初下功夫，未尝不如此，（虽未能无间，立意

是如此。)而“敬”“慎”等字亦然，即于尽心之首节，所谓功夫较逆些者，亦岂离此而别有所取义。

(四)夭寿节。此节意谓功夫已到极处，有大而化之的境候，自是与鄙意同者，但于“立”字“俟”字等文义，亦待有所辨明。“立”之单字看法，自是同一含义，但以其有所相连之其他文字，则其程度所关之含义，自各有别了。“三十而立”为士的阶段，“可与立”则为贤的阶段，在此处而曰“立命”，又是圣人的境界了。“俟”字解为“熟而化”，似勉强些；既谓之“俟”，必有其取义。常语曰等待，似不可抹煞。因为有此字不必至于分用其心，反见得不为外求，然而其含义中未尝无所待也。大抵天地之大，人犹有所憾，孔孟岂不欲其道之大行，以致家国天下于平治一如唐虞盛时者，以有分定之故，不可以强，则亦尽吾性而已。又在圣人境界中，仍有多少次第，但其境界甚高，远非吾人所能妄测，故似不宜过多留意。机械、自主各意，鄙人尚未有何等知见，缘不敢遽参末议。

(五)本章书认为可作《孟子》七篇之总结，意思颇好，至须于孟子整体学说先有一番认识之语，尤觉其然。但认识孟子似不可专以发明性善之一义尽之耳。

伍庸伯先生的讲话

(补说孟子尽心章)

黄艮庸 记录

陈先生对《孟子·尽心》章的意见，我已有文字答复，表示钦佩他用功的认真；并附带将若干字义辨明其有问题处。今

日再来补说一些鄙见。

我多年前对做功夫的讲法，大致有同于陈先生者，认为《大学》说，诚意相当于孟子之扩充四端。曩昔答复艮庸的信，就是如此说的。不过当时亦有多少怀疑，觉得仍有些不安稳处，亦尝于那信里略为说及。嗣后对诚意章的讲法，逐渐改变了，即如近来所提供的就比以前所说较是贴切些。

前几天，提出《孟子·尽心》章来研究，本意在说明此章文字之次序，根据此次序，以辨明阳明先生致良知的说法不尽合于《大学》。由是，他所解释其他书句，每有次序颠倒，如《孟子·尽心章》乃其一例；所以将《孟子·尽心章》拿来说明。原意只是如此的。故我前次把《孟子·尽心章》当诚意来讲，以见出这章书里所含的层次，却没有说及格致，即是未说到如何使人能做功夫，如何才能尽心。陈先生解尽心章则着重说做功夫，故现在要补说一些话。

做尽心的功夫，不能一下子就能使人去尽的。如要能使人去尽，即是须能拿出整个精神去做，这就必先有其方法，作为基础。此方法就是所说的格致。这要靠见闻之知，了解本末，使这精神能够集中回来身上，以后才能去尽心。故格致之后才有诚意。诚意是实在下功夫的，即是去做尽心功夫。现在根据孟子及阳明的书来讨论“身”、“心”、“操”、“消极”的四个意思，以说明此意。

(一) 辨明心是否有分别的地方。先生说，《牛山之木章》说心，与《尽心章》说心是有分别的，《牛山章》之心(出入无时)是常人心，与《尽心》之心是与性命同一意思，故不同的。但我研究《孟子》书里所说的心，没有什么分别似的，如《牛山章》说到心字自然是常人心，但未尝不可以合于王

者。此章书孟子又说：“权然后知轻重，度然后知长短，物皆然，心为甚”。权度轻重之心，在一般人何尝不可能。又如弈秋教二人弈，一人专心致志，惟弈秋之为听，另一人却一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之。此二人都是常人之心，所不同者，一则专心致志，一则否。用心上有不同，于是心的作用遂不同，并不是心有两样。

再举阳明先生说的两个例，他说：“耳目之知视听，手足之知痛痒，此知觉便是心”。这样说心，更说得平常了。他又说：“良知之在人心，无间于贤愚，天下古今之所同也”。这心、就是贤愚相同的。以上四例，可见尽心之心字，不必有特别看法，不可离开一般人所能了解的去看《孟子·尽心章》之心字了。

(二) 陈先生要强调“尽心”，原意就是强调心性“四端”之类的意思。孟子发明性善之旨，谓人皆可以为尧舜，颇有强调性善之意。性善之在孟子书中自是一个特点；但在我看，孟子指点人做功夫最基本之见解，恐怕还在一个身字。他的心性之说，因当时有告子等人议论多端，孟子不得不加辨明，而每说性善。但教人做功夫要紧的处所，却是那身字。例如孟子曰：“人有恒言，皆曰天下国家，天下之本在国，国之本在家，家之本在身”。因为稍有志气之人，未尝无天下国家的观念，却是不知天下国家之根本在什么地方；所以他特指出身为本。又说：“尧舜性之也，汤武身之也。”可见自汤武以下资质的人，要在身上留心，这是孟子教人之基本着意处。因为学知、困知资质的人，要用反之的功夫，这个身字就须注意呢。再就阳明先生语录中举出两个例吧：

阳明先生答萧惠的话，大意说：若为着耳目口鼻四肢，便要思量耳如何听，口如何言，四肢如何动；必须非礼勿视听言

动。汝终日向外驰求，这都是为着躯壳以外的物事。又说：“烝烝乂，不格奸，……舜初时致得象要杀己，亦是要象好的心太急，此就是舜之过处；经过来，乃知功夫只在自己，不去责人，所以致得克谐。由此看来，答萧惠一段文字，阳明先生未尝疏忽个身字，论大舜一段文字，必是他曾有那经验，见此以推想到大舜的事情，故说出这段话来。大舜要他兄弟好的心，始初难道不是由恻忍是非之心发生出来的吗？但结果不见好。可见强调“尽心”不是没有问题的。要知道他怎样去尽的方法，才真靠得住呢。因此《大学》教人先知本末，本末就是规矩，对一般人更是要强调知本，来做功夫，才不会错。关于心与身的意思，还有几段文字附录于后，可并参考。

（三）尽字。陈先生颇注意于扩充的名词。扩充未尝不是，但“情实”当要研究。我前次拿《牛山》来解《尽心章》，用操字来说尽字的意义。操则存；但如何去操，书上没有说。不过，了解《牛山章》的情字才字，又明白他所谓桤亡，自然就知道要操了。《礼记》于所谓天下一家，中国一人者，“必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之”。因之，了解操，也就必能了解尽。操一时，就尽一时，常操即常尽，就是同于常常扩充。现再以阳明几段话来说明吧：

“只存得心常见在便是学”。又说：“戒惧克治，即是常提不放之功，即是必有事焉”。又说：“学者初学必须思，省察克治，就是思诚”。这些话岂不是孟子说操的意思吗？也就岂不是《大学·诚意章》慎的意思吗？

（四）功夫消极积极的问题。陈先生虽然未有明白说二者显有不同之处，但通常有迁善改过的话头，很容易有两种功夫作法的看法。陈先生文字颇多消极字样的引用，兹故将鄙意表

示出来。据我看，消极积极好象没有分别的，因为我们是用反之之功的人，往往要在反的方面来注意。性善之说，虽发自孟子，但他说：“乃若其情，则可以为善”。又说：“养心莫善于寡欲”。亦有说：“无为其所不为，无欲其所不欲”。现再引阳明的说法来参证吧。他说：

私欲日生，如地上尘，一日不扫便又有一层”。所以又说：“吾辈用功，只求日减，不求日增，减得一分人欲，便存得一分天理”。又说：“胜得容易，便是大贤”。由这些话看来，不是消极的意思吗？所谓胜，当然同于自胜之谓强之义。另有阳明先生对学生问答的故事：有一人说：“近来妄念少，觉得不曾着想如何用功，是用功否”？阳明答他说：“便多着想也不妨”。又有一朋友问：“静坐时把好色好货好名的根扫除，恐是挖肉补疮否？”阳明正色答他说：“这是我教人的方子，真是去得人病根，便有更大本领的人，过了十数年，也用得着”。下面还有责备他的话。可见阳明先生教人功夫，去人欲就是存天理，同是一个意思。还有选出的文字附后，大意相同，也可参看。

总合起来，最先言心，次讲身。所以我们可以依靠着平常人之心，只是要用在你自己身上来，那就是有办法了。我们过失在身心不一致；自己心不用在自己身上来，就教自己的身失了自己的主宰，那就所谓放心了。心能用在自己的身上就好了。

操，就是使这心不放，也就是使身的动作发生正当的作用，即是身修。我们希望是心正身修，这就是操存敬慎一类的功用。消极积极，在我们本分上说是一致的功夫，如晓得用，并无不积极的；可是，象在消极方面表示出来。现拿阳明先生

的话来说明。他说：

“格者正也。正其不正以归于正也”。上一正字，是正面意义，可说是积极。中间“不正”，是反面，靠那正来正这不正，功夫作起来不是一回事吗？底下归于正的正，也可说是归于……了。（这是取他功夫的意义，不是取他这文字来讲格致。）

以上所引只是《孟子》的话，实则《中庸》、《论语》不是不相同的。我们引用，不过因照顾陈先生所说要多了解孟子的意思，故单引《孟子》。此外所引阳明先生的话更多些，可见出阳明的功夫，做起来也没有不对的。我前说把阳明先生的书，作诚意功夫看，就合适。不过他解格致就错误些罢了。因他指点人处过于猛烈，因此才把他解《孟子·尽心章》文字说颠倒了的想法，来作一个证例。

我最初的用意，陈先生早已是同意的。但由于功夫怎样做，彼此注重点不无异处，故有今天的研究，也恰好补说《孟子·尽心章》“尽心”两字的内容。

〔附录〕《孟子·尽心章》论辨有关文字

孟子尽心章论辨有关文字（共二十五条）

（一）王说曰：“《诗》云：‘他人有心，予忖度之’，夫子之谓也；夫我乃行之，反面求之，不得吾心；夫子言之，于我心有戚戚焉，此心之所以合于王者何也？……”（《孟子》）

（二）权然后知轻重，度然后知长短；物皆然，心为甚；王请度之！抑王兴甲兵，危士臣，构怨于诸侯，然后快于心欤？……（《孟子》）

- (三) ……一人专心致志，惟弈秋之为听，一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至……（《孟子》）
- (四) 心不是一块血肉，凡知觉处便是心。如耳目之知视听，手足之知痛痒；此知觉便是心也。（《传习录》）
- (五) ……良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也。……（《答聂文蔚》）
- (六) 人有恒言，皆曰：天下国家；天下之本在国，国之本在家，家之本在身。（《孟子》）
- (七) 尧舜性之也，汤武身之也。……（《孟子》）
- (八) 若为著耳目口鼻四肢时，便须思量耳如何听，目如何视，口如何言，四肢如何动？必须非礼勿视听言动，方才成得个耳目口鼻四肢。……汝今终日向外驰求，为名为利，这都是为着躯壳外面的物事。……（《传习录》）
- (九) ……《大学》之所谓身，即耳目口鼻四肢是也。……要修身，身上如何用得功夫？心者身之主宰，……主宰一正，则发窍于目，自无非礼之视；发窍于耳，自无非礼之听；发窍于口与四肢，自无非礼之言动；此便是修身在正其心。然至善者、心之本体也。……如今要正心，本体上何处用得功，必就心之发动处，才可着力也。心之发动，不能无不善，故须就此处着力，便是在诚意。……（《传习录》）
- (十) 先生曰：烝烝乂，不格奸……舜初时致得象要杀己，亦是要象好的心太急，此就是舜之过处；经过来，乃知功夫只在自己，不去责人，所以致得克谐。……（《传习录》）
- (十一) ……中人以下的人，便与他说性说命，他也不省得；也须慢慢琢磨他起来。（《传习录》）
- (十二) ……虽存乎人者岂无仁义之心哉！其所以放其良心

者，亦犹斧斤之于木也。……操则存，舍则亡。（《孟子》）

（十三）只存得此心常见在，便是学；过去未来事，思之何益？徒放心耳。（《传习录》）

（十四）戒惧克治，即是常提不放之功，即是必有事焉。……（《答陆原静》）

（十五）养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。（《孟子》）

（十六）虽曰何思何虑非初学时事，初学必须思，省察克治，即是思诚。……（《传习录》）

（十七）殊不知私欲日生，如地上尘，一日不扫，便又有一层；着实用功，便见道无终究。（《传习录》）

（十八）曰仁云：心犹镜也；圣人心如明镜，常人心如昏镜，近世格物之说，如以镜照物，照上用功；不知镜尚昏在，何能照？先生之格物如磨镜而使之明。磨上用功，明了后，未尝废照。（《传习录》）

（十九）……吾辈用功，只求日减，不求日增；减得一分人欲，便是复得一分天理……（《传习录》）

（二十）……胜得容易，便是大贤。（《传习录》）

（廿一）……我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底，不要那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。（《传习录》）

（廿二）问：近来妄念也觉少，亦觉不曾着想定要如何用功，不知此是功夫否？先生曰：“汝且去着实用功，便多这些着想也不妨，久久自会妥帖；若才下得些功，便说效验，何足为恃！”（《传习录》）

(廿三) 一友问：“欲于静坐时将好名好色好货等根逐一搜寻扫除廓清，恐是剜肉补疮否？”先生正色曰：“这是我医人的方子，真是去得人病根，更有大本事人，过了十数年，亦还用得着。你如不用，且放起，不要作坏我的方子。……”

(《传习录》)

(廿四) 格者正也；正其不正以归于正也。(《传习录》)

(廿五) 问：良知原是中和的，如何却有过与不及？先生曰：

“知得过不及处，就是中和。”(《传习录》)

伍庸伯先生论学书读后记

梁漱溟

1950年冬迄于1951年春，伍庸伯先生为吾等讲解《礼记·大学》篇之时，陈生亚三提有意见书，质疑请教。伍先生于书面答复之外，又口头有所解说，均经录存，以供研究。1976年2月检出阅读，做此读后记。

我于此必须明白指出，伍先生教人用功之路，实发前儒（如朱子、阳明）所未发；而亚三意见盖犹是前人有志用功而有所得者的旧路也。

肯定无疑，亚三天资非凡，又确实用过一番功夫来，至于古经书烂熟于胸，又其余事矣。虽从游于我，殆非我所及。其意见书文为夏溥斋先生所激赏也固宜。然观其字里行间骄矜自负的神气，则功夫弛散不可掩。对照伍先生所为答词，勤恳朴实，其不同昭昭然矣。

伍先生教人用功之路大有胜于前人用功旧路，我在《礼记

大学篇伍严两家解说合印叙》中既言之矣；今不惜再为剖析言之。

于此先应指出，前人（宋明以来儒者）用功旧路者，实实其路不一。例如：

伊川程子说：“涵养须用敬，进学则在致知”。

晦庵朱子说：“主敬以立其本，穷理以致其知，反躬以践其实”。

且如程子见到学人静坐便叹其善学，显然都不曾教人专心致力于一途。却是教人既要这样，又要那样多方用功，动静交养，归拢着前进。

再就明儒言之，阳明先生似专一以致良知为教矣；然此不过出在其晚年耳（阳明寿止五十七，其致良知之教则始自五十之年）。上距其讲学教人之初几将廿年，是夙来言教实未尝专一。钱绪山来从受教，适当其晚年，而据绪山自称于致良知功夫恍恍无人头处，比及习静僧舍，忽悟得此心真体，乃经阳明印可。阳明虽印可之，却嘱咐云：“凡教学者宜莫如致良知之无病”。如是可见阳明教人实无定法，在晚年究竟不异早年。

王门诸子或亲炙或非亲炙，卓有成就者如王龙溪、王心斋、聂双江，罗念庵以至稍后之罗近溪，虽各人衷心服膺阳明曾无二致，大抵为学各有其致力处得力处，谁则果真从致良知功夫上成其学，殆难指数得出也。

以上略说在旧路上用功者一般情况，虽学非无成而其路莫准，不可谓一大缺憾乎！因此，我在介绍伍严两家学说叙文中，提出要求有一条确可依准而行之路，其为路也具备如下两点：

一、循从其路而用功，迟早必可有成。

二、着手切近而且平妥，绝无歧误之虞。盖前人颇有从习静归寂而成其学者，其路易致歧误，不为妥善，第二点正是十分必要，非赘也。^{〔1〕}

谈路向，必先明其目的何在。此学原是践形尽性之学（见《人心与人生》第五章），其目的即在实践乎人之所以为人者耳（见《人心与人生》第五章）。人类生命唯一最大特征在其内心自觉之明，毛主席论两军作战中所谓自觉能动性者亦即指此（见《人心与人生》第四、五、六各章）。凡俗常说良心或天良者均是也。它既是人人现有的，却又往往昏昧了，不那么现成，而有待于清夜扪心自问。儒家孔门之学实由此端倪而发皇光大之而已，非有他也。宋明诸大儒或深或浅皆探索有得以成其学，陆王一派更昭昭可见。识得乎此，用功夫便有头脑，有着落，否则，不免“煮空铛”之讥。

由此端倪而发皇光大，其前途便可体现乎天地万物一体，“赞天地之化育”而“与天地参”。盖就生命本原以言心，此昭然自觉之心即是宇宙本体的透露。阳明《咏良知》诗“无声无臭独知时，此是乾坤万有基”者，不惜点出之矣。吾书《人心与人生》之所为作，正不外就现前日用之人心引入哲学上的本体论。宇宙本体在哲学家只不过是他们的一构想而已，在儒家、佛家却为事实亲证。（参看《东方学术概观》）。

怎样由此端倪以达乎亲证宇宙本体？必从一向照应外面的心转回来认知此端倪，即是，自觉此自觉，葆任恒不忘失，所谓“默而识之，学而不厌”（见《论语》）者是已。默识大非易易，更难不忘失。而且要时刻照应当前事务，比之自己往时

〔1〕阳明不勉绪山以习静，而嘱咐以致良知教人之无病者，正见出习静易致歧误。

或不学之人措置起来更合理无差误，其难岂不倍加。具言之，必备三点如下：

- 一、默识得之；
- 二、葆任毋失（或不远而复）；
- 三、应物理事胜于不学之人。

昔贤于此学有成就者浅深大小不等，要必具有初一点，否则门外汉耳。其信乎入门者，类多徘徊出入，卒未稳实入深，便难语乎第二第三各点，如亚三者盖亦其一例。

何以入门矣，而深入却难？正为藉资多方莫准之旧路而入门者，大抵天资不凡之人，其超悟乎初一点是可能的。他颇晓得非入门将必在门外转，于是强调：此学必要认识本心后，方有功夫之可言；孟子尽心之心不可看做就是俗常“出入无时”的人心。又强调儒家之言知，非同乎今所云知识、知解一类。

（以上均见亚三原文）。然而伍先生反之，却只要学者从平常知解起手，从现前日用的人心起手。伍先生答书诘难之，说：

今果如尊意性、天、理、命各义如是其至神妙者，竟能洞然于心，然后可以来下尽心的功夫，则是性与天道不须功夫而可先为直指，或是性与天道可遽得而闻也。这必是特有资禀才有可能。

宋明诸儒卓然具备如上所列三点者，如象山先生、阳明先生，试详史乘有一非生来资禀特出者乎？亚三资质信高，其视昔贤则远不逮，止于认识了此学而未能深造也固宜。^{〔1〕}

今伍先生教人用功之路，其不同乎前人旧路者，从《大

〔1〕天资问题非止父母上代遗传有关。更非事出偶然，而是其人前世以至前前世有没有修养或断丧问题。人生一切事皆由众缘汇合，相似相续，非断非常；若以为前无从来，后无赙续，实昧于事理者。

学》书文来讲，全得力于书中“近道”二字，由近道而不难即于道也。其功夫始于此衷微明之体认；由微之著，而明德遂以昭明。路只简单一条，依之而行，更无转换。起乎平易，人人可以循由；不论天资，只在有志无志；果然力行不怠，迟早有成。其详见我所撰《伍先生学说综述》一文，请读者参看为幸！〔1〕

〔1〕主观能动性或称自觉能动性是人类生命的特征，有志云者，即其自觉向上之一念也。此学始终唯在矢志不懈而已，“有志者事竟成”（成语）。然另从客观来看问题，却有两点待指出：（一）有志毕竟还是有天资的人；（二）所云迟早有成者，非谓此一生。卓然大有成就的圣贤，殊非一生之功。

又须知，说有成无成，自是相对比较的；一念兴起，当下便是生命上不可磨灭的一度进境。

往年，我在北京大学哲学系讲课，亚三适在班上连年听课，嗣即从游于我者几十年，彼此缘分非浅。但他却早有学问功夫，且闻其曾从师习静功，颇有境界可言。

伍庸伯先生传略

梁漱溟

在我一生所有朋友中不少是我心里折服而尊敬的人。他们实在是各有各的价值。但其价值在我心目中好象亦还有着不同等的重量。至于其间彼此交谊深浅，关系亲疏，自然又有许多不同处。因此，是难于放在一起比较的。若勉强来比较，伍庸伯先生应该是我心里最折服的人；他在我心目中的重量更无人能相比并，而我们彼此间的关系应该亦说是最亲近的和相当深的。

伍先生之所以在我心目中有着无比的重量，是因为我确认中国古人在世界学术上最大的贡献无疑地就是儒家孔门那种学问，而伍先生在此学的贡献则有足以补宋儒明儒之所未及者。——关于此层要待另文阐述伍先生学说之时方能切实指出说明。

伍先生同我的关系，我只说相当深，而不说最深，是否还别有关系更深的的朋友呢？没有。说到此，必须说出我自己的一大短处。我的一大短处就是不能从朋友受到深切益处，亦不能深切地影响朋友帮助朋友，同朋友间的彼此相知似不够深透，尤其在感情上总不够深。（虽然我能结合一班朋友数十年不散。）一句话：在彼此两个人之间——两个生命相互间——不易达成深度的通透联结。这是

有鉴于亡友王平叔（维彻）每能深切地帮助朋友，影响朋友，主动地与人结成深深的友谊，而反省到自己身上所认识出来的缺点。记得我曾两度请求伍先生接受我作为他的学生，我愿师事伍先生，但两度都被拒绝。前一度是在广州，当时我三十六岁；后一度是在北京，我五十九岁。当他不接受我的请求时，态度是那样明确而果决，使我的话难于继续再说下去。他为什么如此果决？想来他是一面认识到他自己，另一面又对我有一种认识吧。在今天为伍先生写此传略的时候，我衷心叹恨的一点就是没有从伍先生受到较多教益——所受教益太少。我虽有机会亲近伍先生，却没有能从他而得到自己的改造。

伍庸伯先生名观淇（旧名冠球），广东番禺县南浦村人，生于清末丙戌年（1886），卒于解放后1952年，寿六十七。南浦村在上番禺，旧归慕德里司，所属尽是土地瘠薄之区。当地人单靠农业生产不足以养家，多去佛山镇作生意。他家亦如此，从事自产自销的小手工业，描画佛像神像等，不算读书人家。到他这一辈才读书。他先曾在广东高等学堂肄业，却在一次学潮中与其他几个同学被开除〔1〕。随后考入将弁学堂。这是为了在两广创建新式陆军而设的一种军官学校。入民国后，广东不少著名将领如邓铿、叶举、熊略等均出身于此。而伍先

〔1〕前清末年开始讲求西学，在广州曾有两广西学堂之设置。伍先生所肄业的广东高等学堂即是其后改名的。未及毕业即被开除，据闻系因同学们用扑满（一瓦缶从其隙间投入钱币，满则扑破出之）集资举办某种公益事业。多日后，举行扑满大会，有人演说言词涉及扑灭满清。盖受孙中山先生倡导革命之影响。学校当局大骇，以伍某素为学生首脑，竟开除先生及同学严博球等数人。

生在同学侪辈中才学最称优秀。当时创办而又主持将弁学堂的为浙人周孝怀先生（善培），是个有思想有才能的官吏，而且后来还能深造于学问的人（著有《周易杂卦证解》一书）。他非常爱重伍先生，伍先生亦确曾受到他的教益。虽然此后两人学问路数不同，却结下了终身深厚交谊。伍先生毕业时以成绩最优被任为新军管带（相当于营长）。他的同学友如邓、叶、熊等都做了他的部属（相当于连排长）

伍先生任职管带约近三年，自己年纪还很轻，特请离职北上，求学于保定军官学校。辛亥革命军起义，即南下投效于姚雨平部，又转至南京临时政府参谋部任职。清廷退位，大局既定，又继续求学军校。毕业时是作为陆军大学第一班毕业的，其学业成绩又是最好的一个人。^{〔1〕}

在陆大毕业后就被留在陆大担任教官，同时又兼任参谋本部某局第三科科长。这个科是主管空军的，那时北京南苑有个航空教练所，即归属于它。这种官僚生活，伍先生大约度过有三年光景（1913—1916年。）这正是袁世凯武力统一全国，国内工矿企业因欧洲大战机会而得到一些发展，北京相当繁盛时期。他官位虽不高而薪俸所入颇丰，生活安定优裕。并且他美满的婚姻亦正成就于此时，——结婚在1914年12月，伍先生二十九岁未滿。然而他竟不愿这样生活下去，断然辞职去官，结束了这种生活。

据我们所闻，伍先生早曾一度对军人生活起过疑问：一个

〔1〕据闻陆大毕业考试，例以兵团为野战实习行之，自排长以上至总指挥各员均由大学主考官就同学诸生一一点名分派充任之，以鉴定其学力成绩如何。当诸同学各经指派后，临末乃宣布以伍某为总指挥云。

人究竟应该不应该做军人？此一疑问起于何时，是在陆大学习时，抑或在陆大担任教官时，现在不易查清楚。但其辞去陆大教官，确先于辞科长一年余。即是辞教官在1915年春，辞科长在1916年秋。所有职位先后辞脱，一家人生计断绝来源，这是何等事？这勇气不是平常人所有。平常人迫于谋生，在世俗种种需求上忙个不了，就把一切看做当然的，不起疑问，顺流走去，没有什么不安于心。偶然受到刺激，引起反省，萌露反感，亦如电光一闪，在环境压迫下，难得持续思索，追求究竟。人们一生大都这样混过去。然而求真之心、好善之心明且强的人——如伍先生——却每每疑闷不解，萦绕胸际，不容自昧；当其积闷成痼，便真有活不下去之苦，那只有摆脱眼前束缚，屏除百事，在维持此命不绝之前提下，专心致力于寻求真理功夫，务必得一安心立命所在。……一切一切要待自己有了安心立命处再说。

他正是在世俗所求都不成问题后，内心才开出空隙来，大大透露了对人生意义的根本怀疑寻问。质言之，伍先生之弃官求学颇有似于释迦牟尼当初舍弃其正宫太子的生活而人山求道，要都从其对人生有绝大感触，不得自安而来。^{〔1〕}

据伍夫人黄敬如女士谈，伍先生弃官求学之意萌露很早，早在他们结婚之前。当其怀有弃官之念，原亦不打算结婚。那时他已经各处求师访友而尤多亲近广济寺清一老和尚（此老为禅宗大德，湖南人方表曾为作传，蒋维乔的《中国佛教史》亦

〔1〕伍先生任职参谋本部时，适有袁世凯帝制运动发生，北京政府大小官吏曾由各官署分别联名具书劝进，人人在内，不可能有例外。伍先生独不肯签名其间，态度平实、坚定、从容，不失于谦逊。同官僚友虽多谏阻劝勉，心为之危，卒亦无事。他辞官是在袁死之后，部中长官曾说给予参议名义，每月致送一百二十元车马费，他辞谢不受。

叙述及之。)据说其结婚还是听从老和尚之劝的,惜乎不知其详。当他以辞官征求伍夫人意见,伍夫人表示一切听他自己决定,她不会因为怕吃苦而妨碍着他。这又是很难得的。

当他辞官之先,亦曾和朋友知交讨论过,朋友中初无一人赞成其事。但辞官之后却因朋友们资助得以度日。这就是张孟新(国元)、冯竹贤、李任潮(济深)或尚有冯祝万等几位先生,每人每月各出银币五元。他们原都是班次稍后的陆大同学,又都是广东同乡(李虽为梧州人,其实何异于广东同乡),又都任职陆大教官,而且同住于礼路胡同陆军大学宿舍的。他们平素都钦服伍先生,其后又都常听伍先生谈学的。(详后)

辞官后便不能再居住公家宿舍,且须紧缩用度,夫妇一迁再迁,末后迁至伍夫人的母家同住西直门内火药局七号,一直住到1921年8月伍先生挈眷回粤。

关于伍先生专力求学这一段经过的事情,未闻他自己系统地讲述过,更缺乏有心人从旁留心注意其间思想转折的首尾线索。今天所能说出的只有如下三层:

(一)弃官求学之初,似曾作了个以五年为期的打算,即是暂定五年内专心解决自己思想上的问题。事实上,后来亦差不多就是五年而有了归着。但若把弃官之前乃至结婚之前那二三年的奔走寻访计算在内则首尾至少在七年以上。

(二)在此七年内,对于种种不同的人生思想——世法、出世法、中西、新旧——均加参访,勤求不怠。当年他所请教过的那些人,今天多已指数不出。仅仅知道在佛法一面,同清一老和尚往还最密且久,时常留宿广济寺内。有一时期亦常常留宿西郊的圆广寺,其所亲近请益者何人已说不出。在道教方面,伍先生亦曾在白云观内借住和一位九十多岁的道

士盘桓一个时期。天主教、耶稣教的礼拜堂或讲道场所，在某一时亦恒有伍先生踪迹。在这方面且有海军部次长李某（一个字的单名）先生似乎给伍先生印象颇深，我曾闻伍先生谈其访问经过，惜乎记忆不清。民国8年（1919年）新思潮正盛时期，伍先生每天从西直门步行到北京大学旁听，前后约达一年之久。因而与北大一些同学接触相熟。例如吴康（敬轩）即其最熟之一人。其间曾否叩访于那时著名新思想家（如陈独秀、胡适）则不详。对于儒家之学似乎反复研求用力最多，但伍先生所共切磋研究者只听说有一位萧隐公先生（住嘉应会馆内），此外却难于举数。并且萧先生往往是伍先生谈学时一位争辩的对手，而非多所受教之人。

（三）在几个不同方向的人生思想都经过一番参访研究后，伍先生终归落实到儒家这一方面。不过人们切莫从自家旧观念中的儒家去联想伍先生之所心得。他的心得是他思想问题的最后解决，而在普通人却没有这样深刻的问题。

我们又不要以为伍先生是从茫然无主中周览了各不同思想后终于选择其一。这是不合于实际的一种猜想。人生道路的取舍，主要在生活实践中体认决定。见闻思辨信有助于实践体认，而主要不在思辨上，见闻在外，体认在内。所谓安心立命者原是内心得其宁贴，自己在人生道路上日益踏实稳定地走去之谓也。

还有两点须得在此指出如左：

人生道路的取舍固必决定于自己内心，但伍先生取舍的标准则为一切人而设想，要能适合人间普遍的需要。他常说：学问必须是解决问题的，问题必须是人民大众所同有的问题，而后这种学问乃为人人所需要，人人亦都能用功夫去学习。假如是

社会上只有少数人才能去讲求的学问功夫，那便证明这种学问——例如道家、佛家特有的功夫——尚未到讲习它的时期。他发愿，愿为当前人们同样需切之学而尽力。他在寻访各宗教、各学派时，其取舍的标准便是如此。这是第一点。

伍先生早年（二三十岁时）立身行事恒自勉于“言忠信，行笃敬”两句格言，后来感觉到不够。怎么不够？要必掌握着认识忠信、理解笃敬的根本才行。要得其根本，从根本出发，忠信笃敬自在其中。这是他走上学问路数，逐渐讲求到《大学》书文的由来。他原非为讲书而讲书的。他要走的道路既定，其他学问道路便绝口不讲（亦少见评论），为人讲说时，除与《大学》相发明的古书文外，亦从不去谈它。

当伍先生于人生道路自己体认有得，且认为人们普泛需要时，就出其心得者为朋友们讲说，三五朋友亦乐于听他讲。此事可能早就有，其究始于何时无可确指。不过有似一个讲会之形成，大约在1919年下半年，而结束于1921年8月他移家回粤的前夕。参加讲会的人虽由少而稍增，似最多总不过十二三人。其间有的人或系临时入座，亦有的人偶尔缺席。多半是陆大学友和两广同乡，外人亦有之，不多。我仅仅在民国9年（1920年）临时参加过两次而已，于全部情况是不够清楚的。

兹根据我的见闻所及，约略叙出几点如次：

一、没有组织章则，亦不标任何名称。

二、每个星期天的午前聚会。

三、地点即在学友家中。（我曾参加的两次是在西什库夹道冯竹贤家中。）

四、以讲书为主，所讲的书计先后有过《大学》、《中庸》、《孟子》等。

- 五、主讲人是伍先生，另外旁人有时亦讲（例如萧隐公或其他人。）
- 六、在讲余时间恒作讨论谈话，大家随意发言。
- 七、曾有一时期还讨论过礼乐在社会生活中的必要性，并折衷新旧谈到如何制礼问题。
- 八、在稍后一个时期，即伍先生将回粤之前，曾讨论过农村问题（例如乡村治安问题、乡村教育问题等等，但其时尚无乡村建设之说。）
- 九、在讲谈之前或其后或中间休息时，有体育活动如太极拳之类（自由活动、非集体操练。）
- 十、没有什么经费或任何公共开支。

我与伍先生相识始于民国8年（1919年）在林宰平（志钧）先生家。那时我正在北京大学担任印度哲学讲席，伍先生主动要林先生作介绍，意在问佛学于我。第一次见面谈话，在彼此问答之间，并不投契。却是我深觉他人的气味好，心生敬慕，留有印象不忘。隔了许久，我自动访他谈学，才渐多往来。（关于我与伍先由朋友又成了亲戚一段姻缘拟另述。）林、伍两先生相熟识，较早两年或三年。听林先生谈，他们第一次相遇是在嘉应馆萧隐公先生座上，当时林先生偶然不客气地驳了伍先生一句什么话，伍先生感觉他没有世故俗套，因而渐渐相好起来。其后数十年关系不断，彼此（林伍、伍梁）各都成了终身友谊。然而林先生和我却非其讲会中人。如上所述我只临时参加过两次，林先生大约亦只是偶尔参加过。

当年那讲会上经常参加的人，是伍先生另一班朋友（见前）。然而其中特如李任潮先生亦就因在那会上同我和林先生相遇而结识了，成为后此关系非浅的朋友。亦还有

经我介绍常常参加讲会的张难先（义痴）先生，就使得张伍之间和张李之间从而都结成了很好的朋友。（彼时张公居住西直门大街路北小庙内，距伍公住家甚近，我因为之介绍。而我则住家崇文门外，西北与东南相隔甚远，且彼时交通非便，于是他们彼此晤谈往还乃多多过我。）

伍先生讲会一班朋友中，李先生最为敦厚、朴实、勤恳，可以说是很难遇到的一个人。他与伍先生在1915年至1920年间差不多朝夕切磋，精神和形迹上都是最亲密不过的。后此他们两位先生在事业上有着相互深切的关系，皆于此时种其因。为此，我们叙说伍先生的事情有必要讲一讲李先生。

一般都知道孙中山先生从1917年倡议护法，在广东前后七年之间屡起屡仆，就苦于没有他自己得力的军队。直到孙先生身逝之后，才有黄埔军校培植起来的军队，使他的党得以统一广东，进而北伐以统一全国。实则在此之前，他并不是没有军队，陈炯明所部粤军不就是他的军队吗？只为陈不听话，卒且公然叛变，于是他就象是空无依傍了。然而陈部邓铿固忠于孙先生。邓所部第一师正是一支好队伍。可惜邓遭陈忌而被刺死；在孙陈矛盾几番变化中，第一师分散破碎了。此时把它收合整顿于江门四邑；培养发展于肇庆梧州的不是别人，正是李任潮先生。先是邓在1920年从广州写信到北京，邀请伍先生回粤给他担任参谋长。伍先生未应其请，却介绍李先生投效邓部。李既入第一师，从副官长而参谋长而师长，始终秉邓志而拥护孙先生。孙先生亦始终倚任他，任命他为西江督办兼梧州善后处处长。其后又受命同蒋介石一起筹建黄埔军校。校内重要骨干如邓演达、严立三、陈诚等人皆从李部第一师抽调而来。蒋为校长，李副之。其后国民革命军局面亦端在蒋得力于李之合作

而展开。不仅统一广东的那些战役如打东江、平南路、收琼崖多靠李，而且北伐时血战汀泗桥、贺胜桥、直取武昌，号为“铁军”的还就是李部——北伐时蒋以总司令督师在前，李以总参谋长留守于后，然其所部第四军四个师则半在广东后方，半在武汉前线。（当时六个军各军编制都是三个师，独第四军是四个师。）

方当李先生在时局中所负责任逐步重起来，他就不得不援引前此讲会中朋友来帮助他。例如在梧州一面治理地方民政财政，在在需人，张难先等几位先生即已应邀而来。及至北伐出师，他就非拉伍先生出山为助不可。

叙说李事至此，掉转来续说伍先生。1921年8月初旬伍先生挈眷回到广州，正值粤局在纷扰中。孙先生位居总统，下面陈炯明所部谓曰粤军。盖另有滇军杨希闵，桂军刘震寰，湘军谭延闿、程潜，豫军樊钟秀等等都来在广东，而广东省内尚有半独立性的小军阀邓本殷等割据各方。（此为笔者粗略记忆，有待考订。）广州为陈部驻守，但市区内任听各友军随意出入。各军既不相统属，且纪律不严，下级官兵有不法行为每每此军诱过他军，或彼此寻殴，秩序甚难维持。市内商民既不堪其苦，陈炯明乃设立军警督察处，委任粤军长官叶举为处长，以策治安。伍先生适于此时返来，老同学叶举立即求助于伍先生。伍先生觉得义不容辞，接受了督察处总参议名义，躬自率领数十名士兵日夜巡罗市街，遇有问题当下处理。两三个月内竟在未杀一人的过程中完成其使命。伍先生居常每诵“劳谦，君子有终，吉”（见《周易·谦卦》）一句话，而身体力行之。“劳”就是事必躬亲，不怕劳苦；“谦”就是对人对事谦虚谨慎。其成功，夫岂偶然哉！

此时陈炯明对孙先生尚未公然叛变，而形迹渐著，流言已

多。伍先生心焉忧之，一夜直造陈之总部见陈，举流言为问。陈悍然诟责孙先生，其势不可理喻。伍先生动念举手枪杀之，愿与之俱死。转念其叛变固尚未发作而止。但以自己要杀之之念率直无隐地说出来，警告他。陈顿受感动，一改其粗犷态度，但仍申说孙陈之间的是非，说之不已。据闻事后陈向人亟称道伍先生公忠坦白，“真是很少见的一个人”，表露他的佩服。

伍先生从北京南归的本旨，原是本着《大学》上修身齐家的理念，尽力于自己家乡的事情。这便是去走明德修身的正当途径。所以在广州省城停留不久，就挈眷回他的南浦村，要在解决乡里实际问题上，自己磨炼学习。^{〔1〕}

常时禺北地方紧急需要的，是平息械斗和肃清盗匪。伍先生访悉此两大问题实有密切关系：械斗之局非必是乡村间彼此真有恶感深仇，而多是有枪的盗匪和地痞赌徒勾结所造成。非将各乡地痞清查出来，加以处理，即无从平息械斗，进而肃清盗匪。于是在禺北高塘办起禺北慕德里司民团养成所，由各乡遴选有品行有知识之青年入所受训；受训费用由各乡公款负担之。伍先生亲自主持养成所教务事宜，于军事训练外尤重视思想教育。于此，他对本乡子弟下了很大功夫，而这些子弟们亦没有辜负他，大都成了后来他抗日游击中一部分骨干。

养成所学员修业期满，即派去各乡分别进行清乡工作。在清乡中定出地方办理治安办法：（一）凡存有枪支不务正业之

〔1〕以家族为本的中国社会，数千年来历经了不少的变化。往古且莫妄谈，例如清末即不同于明代和清初，而全国解放后的今天又大不同于清末和民国初期。如象《大学》篇内所云“齐家”的家，既不是今天几口人的小家庭；“治国”的国，更不是今天几亿人民的大国。那时是贵族世家为主的社会，国甚小而家却大。伍先生从他家乡入手工作是不违古义而合乎他的现实情况的。

新旧匪盗，限期准予自新，一律不加追究，交出的枪支各给回其枪价。（二）限期内仍然顽固抗拒，不报自新者，立时捉送县政府法办。（三）各乡村如再有械斗发生，所有其民房祠宇被焚毁，人口死伤等损失，经官方派兵围剿后责成互斗之乡赔偿之。此办法一经公布，最受匪盗的家族亲人欢迎。同时又有常驻之清乡学员负责侦查，不时活动。不出三个月，禺北全境遂即平靖，人民生活得到安定无扰，为多年之所未见。

在求得乡里安定后，便要兴教育。这原是伍先生回乡抱的大愿之所在，地方安定不过是其前提条件。然而兴教育于社会就在肃清匪患盗风中，既已开其端了。学校教育应即与社会教育并举，于是有慎修学校小学班之开办。校长先推乡中老辈担任，后来事实上名义上都落在伍先生一人身上。这又是他守定劳谦之训。为了慎选教师，特函托于旧友严博球（见前），严从高要以马仰乾为荐。马自此得追随左右迄于伍先生身故，三十多年间深受教益，衷心感激服膺，而伍先生亦喜益友良友之难得云。

当1921至1924的三年伍先生致力于本乡事情时，李任潮先生在广东军界实力地位逐步增高。起初李先生有时抽身访问南浦村，后来则伍先生不止一次应邀到梧州，在工作上总是彼此关心，互有所帮助。——似闻李在访问时每对学校略有资助，伍先生去梧州则为参预方略规划，或因李领兵远出，代为照料一时。现在莫能言其详。

1924年春，在孙先生主持下联俄容共，改组中国国民党，是其（国民）党的生命一大转机。1925年在蒋李合作下统一了广东。1926年决定出师北伐，蒋为总司令要去前方督师，李为总参谋长负留守后方之责。并且国民政府不久亦将迁往武汉。

李自顾责任太重，于是向蒋提议请出伍先生帮他才行。蒋素闻伍先生贤名，甚表同意，属李邀请来省当面商谈。

伍先生身为粤人，关心粤事，兼以伍李关系势须出为臂助。然自忖素不预闻国民党内大事，仍不敢冒昧，随李面蒋时，特提出三点请问：（一）孙总理的三民主义以及三大政策自己向少学习，尚待尽心研究，请允许他暂不入党。——这在国民革命空气高涨的当时，是无人敢于涉想的请求。蒋闻之，有些迟疑，卒亦微笑点首。（二）自己愿为后方治安及后勤业务帮助李公；至如北伐战略、国家大计则不敢妄参意见。蒋表同意。

（三）自己身体瘦弱，精力有限，习惯午睡片时，愿先声请许可，以重纪律。蒋笑谓此无问题。最后协议伍先生以少将总参议名义担任总司令部办公厅主任。后来事实上总部大小印信，一切公章均由伍先生掌握，可以代李批答往来公文电报，只有少数待李决定。^{〔1〕}

伍先生负责后方总部工作时，我偕同王平叔、黄良庸到达广州（1926年6月尾），意在体察了解这里是否果有民族生命的新生机，自己初无意参加当时的国民革命军运动。乃不料任潮先生未征求我同意遽然电南京国民政府发表我和伍先生、徐景唐三人为广东省政府委员。伍、徐就职，我没有就职。徐且

〔1〕我写伍先生传略至此，大致告一段落。虽然不能至此结束，而必须写下去。但下文不过粗叙事迹之可见者，鲜能表现伍先生如何用功为学。伍先生之学既是修身作人之学，在他负责的工作中必然处处有其学问功夫在，可惜我们既未随侍他身旁，听他讲解，更且我们自己不用功，则于事后亦难揣摩领会以得之，肯定有许多疏略不周。撰写伍先生传略重要在表现他如何为学，初不在叙列事迹；而且有许多经过的事情我们根本不知道，那亦只好省略，不去追查记载于此，特用声明。再则伍先生一言一行有关学问功夫，可供后人学习体认者，请参阅我另写的《礼记大学篇伍氏学说综述》一稿和黄良庸写的《追忆伍先生》一稿，这里即从省略。

就任军事厅厅长，伍先生则兼领全省地方武装团体训练员养成所所长事。那时在国共合作之下，各县地方有民团组织，主其事者大抵为豪绅；又有农团组织，则出于中共所发起领导。再则广州市曾经有过商团的组织。当局乃创为地方武装团体一名称，混括一切在内，不使其偏左偏右。在此养成所中，调集各县青年干部来省，经短期培养后返回各县地方建立和维持新的地方治安秩序，而以伍先生主其事。伍先生引导我参观，要我讲话。我适怀抱“乡治”的思想主张，自愿为十次的连续讲演，题为《乡治十讲》（共分十个小题目），惜今无存稿。

是年秋冬间粤局突然发生一连串大变化，打破了伍先生维持后方支援前方革命军的理想。此即汪精卫、陈公博居首的左派八个党中央委员驾临广州，而先之以张发奎、黄琪翔率军回粤。张、黄原属李公部下，但此时却归属汪派。一时谣言繁兴，人心惶惶不安。不久汪偕李以赴沪参加党中央全会而离粤的次晨，张黄就以打倒黄绍竑为名而行反李夺权之实。正在陈公博等占据省政府和政治分会之际，出乎张黄意料之外，张黄所部的叶剑英一团人揭举中国共产党红旗举行武装暴动，打开监狱，冲破省市各厅各局，焚掠市区，沿途多所杀伤，全市骤陷于“赤色恐怖”之中，伍先生所在总司令部自然成为攻击目标；当时伍先生如何应付，我适僻处在离省城六十里的新造细墟（黄良庸家），一切不知。事变后，见到伍先生，但知其平安离去，不知详情。实则逢此关键时刻，最见平日学问功夫，惜我自己不用功，那时竟不晓得向伍先生请教。今日想起伍先生行常说的一句笑话，他说：“俗有‘投机分子’，那便是机会总投向我来。”伍先生身处危局而安然度过，其偶然乎，抑非尽偶然乎？

粵局非久得到平靖，仍归任潮先生主持，伍先生的职守一如其前。所不同者，此时任公见得党内派系纷争莫知所从，不免失望于（国民）党，而转念求他自己如何尽力大局之道。他一向尊重蒋的领导，而蒋此时却猜忌他，举措诸多乖悖。例如张发奎应为军纪所不容而竟率其残部归蒋，蒋为之补充，且令其驻军南京对岸之浦口。左派八个中委曾经监察委员会弹劾受到处分，暂停其出席中央会议之权，而蒋辄许他们照常出席（唯汪已出国）。于是蒋李之间亦即南京与广州之间，俨然分家对立。李公既要自己谋求尽力大局之道，乃始有味乎我初抵广州见面所谈的话，邀我从乡间进省，就宿其总部内，每夜听我细谈中国大局前途的分析料度和主张。他似乎颇有领会。由此我乃开始在他的政治生活中有时参加些意见。我的这些行动，伍先生当时似不谓然，但他未出一言阻止。^{〔1〕}

就全国大局而言，1928年卒得以完成北伐者，端赖李对蒋之弃嫌合作。而此事则由吴敬恒、蔡元培、张静江、李石曾四元老写亲笔信，特派曾养甫持来广州见李，敦劝李去南京一行。于是李入京会蒋，并重新就职总参谋长。粵局乃随（国民）党内一时和睦亦得粗安。为进而谋建设，在两广政治分会内增设一建设委员会，任潮为主席而我代理其事。我原想在广东试行乡治之主张，即受任不辞。顾不料大局变化不得尽如人意。（后详）

〔1〕在写伍先生传时，其势不能不涉及我在广东的事情，却又不宜多叙述。读者最好取我所写的其他文字（如《主编村治月刊之自白》等文）来参看。这里略为注明两点（一）我初抵广州同李见面时，他充分信仰国民党能以统一中国，而他从一个军人立场就应坚决拥护党的领导。（二）我冷然地对他说：“国家是不能统一的，（国民）党是没有前途的，你的希望都是做不到的”——所谓我的怪话指此。

在李入京会蒋之期间，伍先生曾代理省府主席职务至李回任为止。是年完成北伐，盖得力于北方之阎（锡山）冯（玉祥），而以末后张学良易帜表见全国的统一。就在表面统一之际，而分裂问题立即发生。此即蒋提出了要取消各政治分会之主张。政治分会者，中央政治会议在外地之简称。如李任公主持两广政治分会之例，太原政治分会阎主之，开封政治分会冯主之，武汉政治分会李宗仁主之，各有其广大统辖地区。蒋将借统一全国事权为名，行其削除异己之实。于是在旧军阀内战之后，新军阀内战继兴。先有1929年蒋对桂系之战，后有1930年蒋阎冯之中原大战。其时，深遭蒋嫉忌之桂系，事实上是倾心拥护中央者，突因武汉政治分会（李部胡宗铎等主事）将湖南省主席鲁涤平撤职，蒋大怒，势将爆发战祸。1929年春初李（济深）黄（绍竑）等两广军、政、财主要人物全行北上京沪以求谅解，而李入京面蒋，遽被其扣押于汤山达两年之久。广东省主席职位先经李移交陈铭枢，在陈同行北上中，由伍先生代理省政府主席。不意陈中途伤脚，滞留香港就医，未得北行，亦未得回任。此时大局方在动荡震撼中而粤局随之，伍先生一身支柱其间，其为平素学问功夫一大考经时机乎！惜吾人未得侧闻指教也。^{〔1〕}

我的行动应附带在此际一为述及。我原想在广东开办乡治

〔1〕所谓桂系者，指日二李（济深、宗仁）黄（绍竑）白（崇禧，其时率军从武汉抵达北京）不过虚有其形式，而内实散漫，缺乏组织。武汉分会撤夺鲁职之命，据李宗仁从上海电告广东诸公者，竟称他事先不知情（我亲看到此电文。）李（济深）黄（绍竑）等立即复电囑其向蒋请罪，并将撤鲁之命撤销。故南京政府当时有明令李宗仁、蔡元培查办此案。为求得蒋之谅解息怒，两广主要负责人物全都出动，如一向掌握财政之冯祝万亦且同行北上。然蒋决心削除桂系，即于李坦然来见时立加软禁，以至累年不放，固不因李等输诚而有所改变。

讲习所，试行乡治之主张。但环境似乎不顺，即借词考察各地乡村改进工作，于1929年春初（夏历正月初旬）率领一部分同人北游江南、河北和山西，曾写有《北游所见纪略》一文，可参看。而就在此时李公被扣，我无意回粤，便留于北方了。

我在广州期间，于伍先生言动行事且少用心体察学习，离去之后所知道的更少。今撰此事略，对于当年之事主要向伍先生知交和同事各朋友搜集材料而编次之。其事迹即接续上文所述及者，以迄于日寇侵入粤境伍先生率众抗敌初期为一段落。

1930年陈铭枢由港回任广东省主席，伍先生交卸代职，仍任委员如初。在此之前，先生原兼任广东警卫队编练委员会主任和广东筹赈处处长，亦均继续其工作。广东军权在李被扣后即由蒋委陈济棠接管。初时民政军政由二陈分别主持，后来陈铭枢被排挤下台，伍先生亦退出省府，其事约在1931年。

与此同时，广东筹赈处改组为广东省赈务委员会，金曾澄为主任委员，伍先生被列名为委员之一。实际上既无一定职守，伍先生即回本乡南浦村重理乡间治安和教育等事务。

1932—1933年李济深、陈铭枢率十九路军在福建成立人民政府反蒋，有先将入粤之传闻，陈济棠在戒备中，对伍先生有所疑忌侦伺，先生态度安详，卒亦无事。

1935年陈济棠反蒋失败，蒋委派余汉谋接掌军权，黄慕松为省府主席，黄往昔与伍先生同学于北京陆军大学，相熟多年，至此强邀伍先生出乡为助。1936年成立广东农村合作委员会，以伍先生为主任委员。其后黄慕松去职，吴铁城接任省主席，伍先生职务无变动。

吴之后任为李汉魂，伍先生主持农村合作委员会事如故，直至日寇侵粤前夕。先生如何促进农村合作运动的具体情况，

惜乎我们未得闻悉。其他如筹赈处的工作亦同此例。伍先生的工作与其学问工夫是分不开的。上文以来等于列举伍先生的职銜而已。

日寇1937年大举入侵，先华北，次华东，1938年10月遂及武汉并广州。粤省当局事先部署抗敌，伍先生即被任为番禺县动员委员会主任委员。1938年成立民众抗日自卫团队统帅委员会，全省聘任二十余人作为委员，分地区负责编组自卫团队，亦即兼任其团队司令。伍先生受聘为委员，负责番禺、花县、增城、从化、三水等地区，称为第二游击区。广州失守后，张发奎就任第四战区司令长官，则令改编为游击纵队。不久第四战区迁广西，广东成立第七战区，由余汉谋任司令长官，则又令改游击纵队为挺进纵队。伍先生于是受任挺进第四纵队司令，以迄于最后日寇投降，抗战结束，首尾七年而无改。七年之间此项区划迭有变更，其各区负责的司令人选尤多更换，唯独挺四纵队负责地区无变，且由伍先生始终其事焉。其为偶然之事欤，抑非尽偶然耶！

如前文所述，伍先生1921年从北京回故乡后至1936年应邀进省担任军政各职前的那五年时间，均投身于本乡治安暨教育工作，且培养出不少家乡子弟为其事业的骨干，故尔其抗敌游击工作夙植有社会基础，殊非他人所及，值得认真叙述。惜笔者当时未曾追随左右，事后亦未闻先生述说，今唯依据一些材料约举其要。

一、江高战役及其前后，广州市既未经一战而先撤守，我地方团队群众三千余人在伍先生率领部署之下，防守江村至高塘铁路沿线，阻击敌军，奋战七日夜，敌初不得逞。然卒以敌人从水上（橡皮艇）陆地（步兵）空中（飞机轰炸）三面而来，

且从上游流溪河包抄乃不得不后撤，而退守三水北区之鹿和墟。自布防迄于撤退计十一日云。此后由于敌人西进，而敌占区扩大，我军活动范围亦延展至三水四会两县。司令部及后方医院粮械库等机构并设于鹿和。

粮械为军兴两大问题。广州弃守时，市北郊的粮库及军械库都放弃了。伍先生乃指挥所部并发动群众分别抢运利用。粮食在军用之外，且资助随军撤退之家属人等两年多之久；而江高战役所恃以御敌者，亦即其械弹之一部分云。

挺四部队或其前的第二游击部队人员编制均遵上级规定，其人选则由伍先生报请上级加委。但有些必需因事制宜自行增设安置者约百余人，皆地方公正旧乡保长、校长、教员以及其他人士热心抗战而有助于抗战者，于其生活即不能不稍予照顾。于是部队饷糈及一切费用乃超过上级发给之数，势须自行筹措。伍先生标订“勤、俭、公、勇”四字为队训而励行之。在困难中，大家同甘苦，曾经官兵一律每人每月发饷银大圆，米三十斤。其后又遵奉上级规定官兵薪饷按等级分发，前后多有变动，此不详记。

兵员补充则征与募兼行。在所辖近区内男丁及龄受训，有枪皆团。伍先生为此写有《敢告乡人书》全用粤音土语，亲切易晓。其后又有《再告乡人书》，则因费用不济，劝告有资产者（似兼指海外侨胞）之捐输。又写有《两月又半》一小册子，以战斗经历通告各友军参考。

当抗战期间有所谓发国难财者即武装走私。挺四所属队伍散处各地，唯励行勤俭之队训，虽感拮据而军纪整肃，独不出此。但亦有两途稍资补助者：一为查禁烟赌罚款，二为抽收来往盐船货物补助费。

右所云挺四所属队伍散处各地者，除留于司令部的队伍及

后方医院、粮械库等机构，随军家属住地的一些队伍之外，其余兵力分别部署在三水属的噉嘴、埠街、大塘、永平，花县属的白泥、赤泥、狮岭、象山、旧花县城、百步梯沿线，并深入敌占区如江村、高塘、蚌湖、高增、人和、嘉禾、龙归、太和、良田、竹料、钟落潭、太平场、帽峰山以至广州市内活动。

挺四主力队伍时时狙击敌人，实行游击战，一进一退大抵由伍先生亲自率领指挥之；其各地分驻队伍侦察敌情，亦复随时袭敌。如是大小战役实难计数。据伍先生旧部称说，首尾七年，对敌大小作战次数统计约在三百至四百次之间云。

如是累年作战次数中，最为人称扬者是良田袭敌一役。良田地属禺北，在广从公路段内驻有日寇统属的伪军一个大队。深夜偷袭，先设法制止狗吠，次泼油纵火，用重机枪攻打炮台，当场生擒敌方顾问日军中尉深丁为雄一名，击毙深丁的老婆及另一名日军顾问官，伪军纷纷逃散，遂一举而消灭其全大队焉。

在七年对敌作战中，先后俘获之日寇官兵约计二十至三十之数，均随时押送战区司令长官部验收，上级均有令嘉奖勉励，并通令知照其他游击各友军。据传日俘供称他们最怕我军独九旅（旅长姓名未详）和伍观淇的游击队，虽特加戒备犹不免时而受到损失云。

1945年9月日寇既投降，挺四司令部暨所属队伍随即奉令结束解散了。^{〔1〕}

〔1〕伍先生所统率的部队在前称为第二游击区司令时期，其编制情形兹从略不记。只将挺四司令部编制的实际内容附记备考。

一、司令室：司令官 副司令 参谋长 书记勤杂人员
参谋室：主任参谋一人 参谋四人〔内溢出上级规制者二人〕

时局既定、番禺县成立县参议会，在会议上伍先生当选为议长，同时兼任禺北联防处主任、预闻本地方诸般之事。迨全国解放，局面一新，始引退而去。1950年北上入京访友，寄寓李任潮先生家。时李公为中央人民政府副主席，经其向领导上介绍后得到生活照顾。我趁先生晚年闲暇，偕同学诸友共请先生讲解《大学》及《论语》、《孟子》诸书而笔录之。同人在其间亦颇有讨论，今并录存以贻后世。不久，先生遽以衰病谢世矣。殓时在侧者伍夫人黄敬如及马仰乾、黄良庸我等诸友。先生二子时清、时忠、女懿珍、诸孙松年，鹤年等适以事均未得在侧云。

此文自伍先生逝世之后即着笔，历二十余年，数易稿，乃得完成。其间所叙事迹盖经多方访查对证者。

1977年9月漱溟

副官室：副官主任一人 副官四人〔内溢出上级规制者二人〕

军需室：军需主任一人、军需三人〔内溢出上级规制者二人〕

军械员一人

无线电站：班长一人 报务员四人〔内溢出上级规制者二人〕、勤杂工五人

法官室：法官一人 书记一人〔均上级规制所无〕

二、隶属于司令部的各机关组织：

后方医院：军医二人 护士四人

政训室（后改称政治部）：正副主任、秘书、干事等共约二十人

家属办事处（为安置随军家属而设）

军民联合办事处（为联络军民而设）

军粮库 军械库

第一修械所 第二修械所

第一特务处 第二特务处

各处步哨站

反省所

抗口服务团（为照管地方热心抗日人士而设）

严立三先生事略

梁漱溟

严先生名重，字立三，中年以后以字行。湖北麻城人。1918年毕业保定军官学校第八期，与粤人邓演达、浙人陈诚同学相友善。其后又同在广东任职于粤军第一师部队中，师长李济深其时兼任西江督办，因尝驻军肇庆及梧州。1924年孙中山先生改组中国国民党，创设黄埔军校，以蒋介石为校长而李副之，先生及邓演达、陈诚等复共事于其间。邓与先生尽瘁革命教育，深得学生群众之心，最称军校一时骨干中坚。1926——1927年国民革命军北伐，先生任第二十一师师长，隶属东路军。苏杭既下，兼任苏州警备司令。宁汉分裂，先生深感痛心，于双方均不愿追随，坚求辞职，即以所部交付副师长陈诚，不待奉准而径去，去至杭州西湖上，为其所部阵亡将士营墓葬，建碑志。宁汉复合，蒋介石下野，国民党中央成立特别委员会，任先生为军事厅厅长。1928年武汉政治分会改组湖北省政府，以先生任民政厅，张难先任财政厅，石瑛任建设厅，时称得人，然不久辞职去。1929年以后时局混乱，先生忧闷，退隐庐山太乙峰下种菜读书，虽置身世局之外，而其忧世也弥切弥深。1931年蒋介石捕邓演达，又杀害于狱中。先生愤慨痛掉，誓不再出。迄于抗日军兴，卒乃迫于共赴国难之大义，应邀见蒋于上海前线，膺命出任湖北民政厅长，兼代省政府主席。比及武汉弃守，则

退守恩施。1941年先生坚求辞职，但仍入恩施山区中主持军队屯垦事宜者一年余。1943年被推选为国民参政会参政员，除一度到重庆预会之外，大半时间在成都乐山内江等处读书著书，手著《礼记大学篇考释》一书之写订付印即在乐山借寓乌尤寺时。1944年回鄂，五月病故，寿五十三。笔者谨按：先生是1892年生人，长于我一岁，虽云同时代，然我之得承教于先生次数实不多。初次晤谈即在1927年先生为所部阵亡将士营墓葬于西湖时。对于先生性宗玄宗礼宗之说既备闻之，颇未能多所请益，然于先生人格精神则心仪诚服，印象甚深。先生于我似亦有了解，殆所谓神交乎。时局多事，我既奔走四方，竟无机会多聆教言。1943年我在桂林穿山，承先生以《大学考释》见赐，每有转移必谨藏之行李中，而卒于1966年8月被北京红卫兵抄家时掠去。幸友人王星贤（培德）以其所存一册见赠，盖1943年星贤从学马一浮先生复性书院，曾同寓乐山乌尤寺中所得也。

1976年9月梁漱溟谨识

中国——理性之国

题 记

《中国——理性之国》一书是著者唯一未曾公诸于世的专著，约十七万字，现收入全集首次发表。此书动笔于“文革”开始后第二年（1967年），完成于“文革”中期（1970年）。如著者所说，它是“在环境条件困难中”写出的；就是说，是在无法了解社会真相、极不适宜进行学术探讨的环境下写成的。因而，著者真诚地放弃了自己曾一贯坚持的某些观点，对一些人所诟病的错误却持肯定态度。1984年，著者曾试图在亲属协助下对原稿作必要的修改，终以体脑均衰而未果。

此次发表，旨在为读者提供一份全面了解著者学术思想所不可少的材料，以资研究而已。

著者告白四则*

一、此书在环境条件困难（失去自己储备的材料复缺乏参考书籍）中，写出廿二章，尚差欠其收尾的三四章，有待完成。

二、阅看此稿，最好先取第十八章一看，然后再从第一章顺序看下去。

三、此廿二章稿的内容主要是解答两个疑问：

第一、如所共信，在社会发展史上担负着为人类开出共产社会前途这一使命的，是在资本主义大工业发达下的无产阶级身上；却为什么今天看起来，完成这伟大使命的倒难指望于那些资本主义工业先进国的无产阶级，而偏偏将在中国这个资本主义工业夙称落后，其无产阶级出现既晚，亦且不够强大的古老社会竟尔率先有所成就，并担负起世界革命先导的责任呢？

第二、史学界夙有一大谜题：从社会发展史上看，过去中国之进入封建社会绝早，却为何长期淹滞在封建阶段而总出不来呢？此与上一疑问一先一后同为在世界上显得特别突出之两事，有没有某种关系存乎其间？

四、此稿只须保存，供内部审阅，不宜发表。

1969年3月31日梁漱溟识

*告白中所说之有待完成三、四章，是著者当时的计划。实际上1970年4月续成六章，故现在全书实有廿八章。

旁观者清

梁漱溟

——记英国哲人罗素五十年前预见到我国的光明前途

(一)

1919年“五四”运动后，英国哲学家百船·罗素Bertrand Russell应邀来中国讲学，往来南北者年余。于当时国内纷乱景象及其前途如何，既深致其关怀，因写有《中国之问题》一书发表于世。书中于中国民族性格、社会风尚极有同情的认识，于吾国传统文化亦复相当了解，从而于吾国前途若预见其光明将必不可掩者。果然在其五十年后遂有今日新中国应验出现。信乎哲人所见之为不可及也。近年(1972年前后)外人来我国观光访问者纷纷然，辄有不少观感言论见于各国报刊，北京《参考消息》时时有所采录，愚读之颇感兴趣。盖其中多与昔年罗素之言可相印证发明者。兹摘取罗素书中文句核对当前事实与夫外人观感，写成此文，以为拙著《中国——理性之国》一书的代序。

俗云“旁观者清，当局者迷”；又说“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。我中国民族在世界上实有其特殊风格，或云特具的民族精神，吾人不自省知，在外人却易觉察出来。觉察不难，难于审识其意义与价值而倡言之如罗素先生。试摘取其言如次。——

(一) 我写此书意在表明中国民族从一种意义上说,是优越于我们(西洋人)的;即因此义,假若中国为求其民族生存而竟要降低到我们的水平,那对于他们和我们都将不是好事情。(见原书《中国之问题》241页)

(二) 中国是全世界上所仅存至今的一个古老文明社会而不像是一个政治实体(国家)。(见原书208页)

(三) 中国的独立自主最终意义不在其自身,而宁在其为西方科学技术和他们夙有品德两相结合,创开新局。倘若达不到此目的,纵然取得其政治独立,抑何足贵耶?(见原书242页)

(四) 西方文化显明的特点,我认为就在科学方法,中国文化显明的特点则是他们对人生意义的正确认识(a just conception of the ends of life)。吾人希望此二者要逐渐结合起来。(见原书194页)

(五) 中国文化内虽则过去缺少科学,但从无任何敌视科学之意向。因此,在其普及科学知识的路上不会有如往者欧洲各教会所为阻碍的那样。(见原书193页)

(六) 标准的西洋人总想尽可能地改善其环境,殆无休止;而标准的中国人则尽可能地安于其所遇,温文地享受其所处境。这是中国人和说英语的人之间最根本的不同点。(见202页)

(七) 在西洋人总以为我们对中国人最大的善举,就是能以使得他们亦达成如同我们这个模样。我认为这恰是莫大错误。在我看来,一般的中国人较之一般的英国人都要快活些,即便他是一个贫苦人也罢。正为在基本观念上这民族乃是较比我们更合乎人情和更文雅的缘故。(197页)

(八) 倘若中国革新家在使得中国力足自卫时便适度而止,安然而处,不进一步向外求胜,转移其为列强所迫致的种种实

利主义的作为，而从容自在地发展一切科学艺术，创成其良好的社会经济体系，中国于是乃真尽其在世界上应有的职责，并为人类当前极其需要时际开出一全新希望，此即我想举以勉励于青年中国者。此希望是能够实现的，正为其必可实现，中国在一切爱护人类者来说，应受到极高的尊崇。（见原书251——252页）

罗素抱如此的见解主张，殆从其旅居中国随时随地留心体察而深有会悟以得之者。试举出其书中如下的话为例：

（1）在中国各阶层（不论贫富贵贱）的人都喜欢说笑，从不放弃一个逗笑的机会。（189页）

（2）在中国所有各阶层的人较之我所熟习其他国人士更爱欢笑，他们对任何事物都有欣赏之趣，往往一个严肃的争辩却化为一个笑话而告终结。（200页）

（3）他们的古音乐有些很优美，曲调幽雅，使人仅仅能听到而止（似指古琴）。在艺术上，他们以高雅为尚，在生活上则要准乎理性。（189页）

（4）欧洲人每把中国人的谦恭礼让当它是懦弱，实则正是其力量之所在；中国人即以此力量卒于制胜其历史上过去的那些外族征服者。（190页）

（5）我不否认中国人在和西方人相反的方向上走得太远；但正为此之故，我想东西两方的接触将于彼此都会产生好结果。他们将得以从我们学取那些切合实际效用所必不可少的东西。而我们则从他们学习得某些内心智慧（contemplative wisdom）——这是当其他古老民族均先后衰亡以去，而他们卒赖以独存至今者。（197——198页）

（6）我认为世界上只有中国人真正相信智慧比任何宝贵的东西更宝贵。（225页）（按：此所云智慧当即前所云内心智

慧者，亦可译为静穆的智慧)

(7) 中国人当其接触工业文明后，其所夙具的某些高尚品德或犹将保存不失，其中有些恰为当今世界所急切需要者。对于这些品德我将以其心平气和 (the pacific temper) 置于第一位。所谓心平气和者，即指其总求解决纷争于公理正义之上而不愿用武力是已。(212—213页)

(8) 如其说世界上有“不屑于战争”(too proud to fight)的民族吗，那就是中国人了。中国人的态度天然地雍容和霭，以礼待人亦望人报之以礼。如其让中国人选择的话，他们将为世界上最强大的国家，却只要自由而不要霸权。(195页)

(9) 外国人在中国生活得愈久，就愈加喜爱中国。(190页)

如上各条见出罗素当其旅居中国时，于中国人的特性留心体察，深有认识^[1]；如下各条他且指明此民族特性根源，盖在于中国数千年传统的非宗教的文化。——

(甲) 孔子及其后学所发展者是纯讲习伦理的一个学派，既无宗教性的独断诫条，亦就不发生出一有权力的教会组织机关和导致对于异教徒的迫害。他确实成功地开展出其整个民族所有的雍容气度和礼让习俗。礼让之风在中国非徒然例行格套而已，即在曾无先例场合亦且行之自然真切。此非限于社会某一阶层为然也，亦且见于卑微的苦力之间。(190页)

(乙) 在基督教及回教正统的教诫上，从不许人兼信其他宗教；但此不相容性在中国却不见有。一个人可以既信佛教同时

[1] 罗素对于中国人亦非只有称美而不加指摘，原书209页有一段话是曾因某一名士之问（按，提问者似为梁任公）而指出中国人有三缺点。其原文是 avarice, cowardice, callousness, 译之则为“贪污”、“怯懦”、“麻木不仁”。其言未必正确，未必无遗漏，但见其如古人所云“好而知其恶”耳。

又为儒士，彼此之间两不相妨碍。（191页）

（丙）他们说，宗教虽多，道理则一。（196—197）（按：此虽不免笼统含混可笑，然却正见其直接地信理，间接地信教）。

（丁）中国实际上是没有宗教的；此可概括其全人口，非独其社会上层为然也。其所有者只是颇为明确的伦理规范，既不严峻可怕，亦且不存有罪孽想法（the notion of “sin”）。（192页）

以孔子为代表的儒家原非宗教，其在思想界定于一尊，已是西汉中期。如我旧著《中国文化要义》之所论证，中西两方文化的分水岭就分在宗教问题上。他们西方在希腊之后传衍着希伯来宗教，其文化是二元的；而我们传统的则为非宗教的周孔教化，从来是一元的。谈世界文化史者一向有世界文化三大系之说，即：西方的希腊罗马为一系，印度为一系，中国为一系；诚以其影响势力被于远近而各具特色非常显著。中国的特色就在其社会人生依恃乎一种非宗教的道德礼俗这一点〔1〕。这一点罗素既特予指出，而其五十年外人来新中国观光访问者亦复有人明白言之。菲律宾《马尼拉纪事报》刊登其专栏作家亚历杭德·罗塞斯在访问中国廿三天之后所写《中国是自力更生的好榜样》一文中云：

这是我们所见到过的唯一的文明社会。他们有道德而没有宗教；我们这里有宗教而没有道德。（中略）你今天去美国，你会看到一种没落的文化。在中国你会看到一个伟

〔1〕中国人（汉族）淡于宗教远于宗教之一特点，在毛主席同斯诺谈话中亦曾明白说及，见1970年12月8日谈话记录。

大的社会正在建设。美国人征服了外部空间，但没有征服内部空间……。中国正向人的内心深处进军。中华人民共和国万岁！（见1972年6月3日北京《参考消息》）

（二）

今天新中国之出现于世，在罗素书中除前列举的一些言论外，再举其有关言论三条如次：

（壹）中国从其资源和人口来说，完全可能继美国之后成为世界最强大的国家。（见241页）

（貳）外国人无须乎对中国怀抱什么恐惧心理，虽然中国是一个人口巨大和资源丰富的国家。（见192页）

（叁）如此大业（按：指发达工业生产，建设社会经济体系说）信得达于成功，其必须于中国传统道德有巨大改变，以发扬公共精神取代其家族伦理，转移其往时致力私人事业者而为忠实于公务大大努力。（247页）

试核对当前事实，将见出罗素五十年前之所预见而巧得应验于今者殊不为少。兹用揭举如次。——

第一，如前（叁）条所云“中国人必须于其传统道德有巨大改变，以发扬公共精神取代其家族伦理，转移其往时致力私人事业者而为尽忠于公务大大努力”者，岂非就是当前众目共睹之事实乎？公而忘私为建国以来之时代精神，固人人所不言而喻。

第二，若前列（三）、（四）及（5）等条文，罗素所再三致意要结合东西两方之所长，即以中国人夙有精神品质要同他们近代科学技术结合在一起者，不就是建国以来我们事实上所

正在走的一条道路吗？

第三，前列八条“创成优良的社会经济体系”云云者，罗素意指社会主义经济，避免流弊百出的资本主义经济，意义甚明；此非建国以来举国上下正在努力从事者乎？罗素虽不喜俄国布尔塞维克，却亟亟要求改造资本主义社会。他屡屡说当前世界急迫需要的那些话，皆指此而说。他看出了中国人正可胜此任，他就期望青年中国担负起其所应尽的职责。今天事情不是完全如其所期待吗？

第四，帝国主义者百多年来对我所为种种侵略在抗日战争胜利后大致得以解除，更以抗美援朝而得到遏止，随即主动撤兵回国。台湾虽被美蒋控制，却廿余年至今不轻用兵。过去帝俄时代侵占我北边疆土，英国统治印度时代侵蚀我南部疆土，我皆明示对方就现时情况谈判疆界，不作收复要求。凡此者，试对照前列（八）条“倘若中国革新家能使得中国力足自卫，当其遏制了外人进一步的侵略，便亦适度而止”云云，是又何其符合于罗素之所预见耶？

第五，如前（壹）条说“中国完全可能继美国之后成为世界最强大的国家”的话，今日其兆头充分可见，只不过时间问题。

第六，如前（貳）条说“外国人无须乎对中国怀抱什么恐惧心理”的话，今天亦俱都应验了。无产阶级革命的红军经过抗日战争八年的发展壮大，既驱除美蒋势力于大陆之外，建立全国政权，又进而跨过鸭绿江抗美援朝取得胜利，全然不再是百多年软弱可欺的中国。其引起举世（资产阶级国家）侧目而视，怀抱着恐惧心理，自是无足怪的。然而又恰是不必要的。请看本年2月尼克松访华后北京《参考消息》所转录的各方新

闻报道：

“急转的美国国民的中国观。一夜之间以亲友相待，宇宙转播（从北京直接播发电视广播），两亿人洗脑筋”。——这是标题。其内容归结于两点：（一）中国并不是战后廿多年来所想象的那样“红色魔鬼”，而是正在新建设美好社会的一个国家。（二）反省到美国人迄今为止的中国观是根本错误的。（见本年3月1日北京《参考消息》转录日本《产业新闻》记者来自华盛顿的通讯）。“两国政府的最高级官员在八天的时间里有一种集中的重复的机会，在事务性和社交性场合增进他们彼此间的相互了解。（国务卿罗杰斯）谈到了这样一点：两国政府领导人之间 Chemistry 是很好的。事实上中美人民之间“化学关系”原是好的，从这一意义上说，最近廿多年的历史是一种失常现象”。——这是美国新闻处据罗杰斯国务卿向国务院官员们介绍访华情况的报道。（见北京3月5日《参考消息》）《参考消息》编者在 Chemistry 下加注云：此字可作化学解，又可作神秘作用解，暂译为化学关系。其实译为化学关系显然不通，译为神秘作用亦甚不妥，正宜译云情感很融洽耳。

抱着疑惧心理看待新中国的，初不止美国人，西欧人同样有错觉，亦同样地明白过来，各方报道尚多，上举两例可概其余。

第七，如前（八）“……如其让中国人选择的话，他们将为世界上最强大的国家，却只要自由而不要霸权”；这不就是我党政领导方面所常常宣称的中国绝不做超级大国吗？一般称呼美苏两霸为超级大国，说中国不做超级大国即不要霸权之意。这在1971年12月11日北京《参考消息》披露周总理与英国作家兼记者马克斯韦尔的谈话中有明确解说，试摘录如次——

周总理：我们承认，我们可以在几十年后发展成为一个强盛的大国。但我们声明，我们无论如何不做超级大国，现在不做，将来也不做。

马克斯韦尔：那么，在你看来实际上做为超级大国的决定因素，或者说作为超级大国的标志，不是它的物质力量，而是它在国际关系中的态度，对不对？

总理：指的是（国家）政策。超级大国总要侵略人家，越南战争，印度支那战争，就是如此嘛。还要颠覆人家，像玻利维亚、危地马拉，例子很多了。第三是控制人家，控制拉丁美洲，现在人家不干了。再则是干涉人家的内政，还有是欺侮人家弱小国家。所有这些，我们都反对。我们的总原则是：世界上国家不论大小一律平等，任何事不能强加于人。

马克斯韦尔：是的！但我感到在这里，你有点理想主义。譬如说，有一个五十万人口的小国，它怎么可能真正同中国这样的大国，或其他大国处在平等地位呢？

总理：我们讲平等，是政治上的平等。尽管它国家小，你应该尊重人家的主权嘛！它不同意的事，你不能强加于它。（中略）你说我们这原则是理想主义，也可以这样说。但这个理想是可以实施的，而且不往这个方向走是不行的。不然的话，就是战争。（下略）

马克斯韦尔要待周总理给他解说一番乃得明白者，而罗素先生却远在五十年前从其体认得的中国民族精神便早料想到此了。贤哲人的高识远见，能不令人叹服！

如上第四、第六、第七正宜合起来理会，盖贯串其间的原则只是一种精神。

(三)

世界各国人士近年来我国观光访问者，从其目睹情景发为种种感想言谈，虽非若罗素有先见之明，却亦还是旁观者清。兹从北京《参考消息》略加摘取，用为吾人自镜之资。

1. 日本《每日新闻》刊登评论家加藤周一的访华文章，标题《中国是另一世界——（对它）真正的理解是必要的》。内容有云“今天的中国社会不仅同西欧和日本社会相比一切相反，而且同其他社会主义国家以及许多工业后进国相比，也是明显不同”。又说“关于今日中国的价值观、社会结构、人们生活方式等，日本人易从“同文同种”这种熟词来想象，然而一切都相距很远。对日本人来说，中国是外国，在很多方面可以说是比其他外国更远的外国。”（中略）“今天正确地理解中国，对我们来说是非常必要的；而且亦是非常不容易的。”

（见1972年1月12日北京《参考消息》）

2. 美国随同尼克松访华的白宫记者诺曼肯普斯特在飞回美国途中飞机上写的文章，标题《中国仍然是一个谜》。文末说“尼克松的访问已经拉开了竹幕，但中国仍然是一个谜。它几世纪以来以令人莫测高深而知名；这真是名不虚传”。（同年3月8日《参考消息》）

3. 意大利著名电影导演安东尼奥尼率同六个人小组在中国大陆作了六周的广泛旅行，拍摄纪录片后，他说“中国是一个真正不寻常的国家，它完全依靠自己；在那里事事都具有一种新的意义。在那里每件事都使我很受感动，也很惊奇，好像一个绝然不同的世界。”（同年7月4日《参考消息》）

4. 加拿大外交部长夏普访问中国在为期九天行程二千里之后,对记者们说“我认为来到中国而又不产生改变观察世界的角度这一结果是根本不可能的。这次访问改变了我对整个世界的看法”。又说他来中国的时候准备着看到“不可思议的中国人”。(同年8月29日《参考消息》)

5. 美国《纽约时报》刊有约瑟夫·克拉夫特参观山西大寨大队后写的文章,标题《中国的奇迹》。文内说:“学大寨”是在中国东西南北一个人人皆知的口号(中略)。在共产党接管之前,该村每英亩的粮食产量只有七十五磅,半数的家庭处于饿死边缘。而现在每英亩产量为八百磅,每一个人都能得到基本的必需品。(中略)我的印象是:这种传奇式的故事与真实情况相距不远。(中略)因此我所得的印象是:大寨是这个国家各处所发生的变化中的一个真实样板;而且因为这种改善和公共工程如此密切联系着;而公共工程的修建则有赖于旧土地所有制的消灭,我们很难设想任何别的政权能够实现这样迅速有效地对乡村的改造——这种真正的中国奇迹。(见5月8日《参考消息》)

6. 随同尼克松访华的合众国际社记者海伦·托马斯在其访问的日记和回忆片段中有云:“从任何记者、摄影记者或广播员的观点来看,中国是一个梦境,一切都是新的。”(3月4日《参考消息》)

类此的感想言谈不更多罗列,却应须进而寻思其意义。

首先应晓得外人感觉到新奇且含着叹赏的感情,是发自其对于新中国的成就表现,虽则他们亦早有闻于中国民族之特出于一般。例如前列(1)条加藤周一文内举出的七点(文繁不录)致其叹美者皆是新风气,新景象。又如前列(5)条美国

记者参观大寨农业生产猛进，指明土地改革实为其前提，但若非共产党政权，谁又能办得到；其言甚是。须知当初那个广大农业小生产者的落后社会，非进于土地集体所有制便不会有农民的集体组织力量来进行农业基本建设上各项巨大工程，以打下农业高产稳产的基础。全国工矿业的发展一面要靠这个基础，同时又一面在推进加强着它。新中国之所以新，全在于此。一切引起外人观光者新奇之感嘉叹之声的事情大抵出在我们自力更生地建设社会主义上，如此自力更生地建设社会主义却为举世所希有也。

然而毕竟不能把外人——他们大都来自资本主义国家——对我们的诧异和叹赏统归于看到建设社会主义的新功。他们并非倾向社会主义者，有的甚且表示仍然顽守其社会制度，表示意识形态上彼此合不来，存在彼此间的许多现实问题尖锐冲突尚不得解决。尽管差距远如此大，面情感上却又似乎彼此在接近，颇觉融洽。请看尼克松访华所引起的巨大变化不就是如此吗？这一罕见的结果，要知道，正从中国传统文化和民族特性得来而不是其他。

从中美联合公报上看，两国间的现实问题尖锐冲突未曾解决很明白；然而在上海签署联合公报后，尼克松的言谈神情与我周总理两下里好像都显得很满意。新闻界的报道可证：

中美第一次最高级会谈所取得的结果，在相当大的程度上超过了最后公报所写下来的东西。美国总统尼克松今晚在为他举行的宴会上说“我们说的话不如我们行动的那么重要”。中国总理周恩来坐在总统旁边，点头表示同意。

总统又说“人民中国和美国现在已把世界的前途掌握在他们手里了”！

这一宴会更像是祝捷而不是饯行。（1972年3月1日北京《参考消息》采自德新社电讯）

更好的证明是前面曾引罗杰斯为其国务院官员们介绍访华情况，所说两国政府领导人之间Chemistry化学关系很好（情感很融洽）那段话。其中有两点要注意：（一）八天里有一种集中的重复的机会——此即是说：在不很短的时间进行了频繁的周旋接触；（二）是在事务性和社交性的场合——此即是说：是在重大国际争议之外。盖正为彼此在各自原则上未曾让步，而只在寻常周旋接触之间，我们对待外宾态度温然，处处以礼相待，恒一不懈，好感自生。同时在重大争议上我们开诚相见，不玩手段，则是更根本的。此从尼克松返抵华盛顿的讲话和罗杰斯在其国务院介绍访华情况所宣称者皆可见之：

我们已经表明有着很深的和基本分歧的国家，可以学习心平气和地、理智地、坦率地讨论这些分歧，而不损害他们的原则。

这篇公报诚实地说明分歧而不是尝试用虚伪的外交词汇掩饰它，在这方面这篇公报是独一无二的。（见3月2日北京《参考消息》）在北京进行的各级讨论是极为坦率和直截了当的。不论那一场合，双方谈到实质问题都是开门见山的，并没有像这一类会晤中常常出现的那种旁敲侧击的作法。（3月5日北京《参考消息》）

“独一无二”的赞语曾不止一次地出于尼克松之口；联合公报的独一无二，正是从多次高级会谈之独一无二而来。冰冻所为融释，隔阂所为打通者实在此；此詎非我民族精神感人之效耶？

尼克松称叹彼此会谈的一周为“改变世界的一周”，而新闻记者们则笑谓之“改变尼克松的一周”。（见二月廿九日北

京参考消息) 改变世界的一周也好, 改变尼克松的一周也好, 总之能动地改变外界对象的力量在我们一方。这力量不是武力或任何强力, 而宁谓曰精神力量; 难道不是吗?

人或曰: 这种精神是无产阶级的伟大精神; 我完全可以同意。但试问: 当初代表无产阶级的苏联何为而变修? 其背叛无产阶级何为竟然到今天这种地步而不知返? 多年来修正主义风靡世界矣, 反修防修至今谁是屹然巍巍的中流砥柱? 今天领导世界革命的重任为何卒于独落在中国民族身上, 顾不可深长思耶?

1972年国庆前夕脱稿

附录: 罗素全书结尾几句话至关重要, 附录原文于此, 读此有胜于看我译文。

But if Chinese reformers can have the moderation to stop when they have made China capable of self-defense, and to abstain from the further step of foreign conquest, if, when they have become safe at home, they can turn aside from the materialistic activities imposed by the powers, and devote their freedom to science and art and the inauguration of a better economic system—then China will have played the part in the world for which She is fitted, and will have given to mankind as a whole new hope in the moment of greatest need. It is this hope that I wish to see inspiring young China. This hope is realizable; and because it is realizable, China deserves a foremost place in esteem of every lover of mankind.

第一章 绪 言

今日的中国

我久想写此一书，今（1967年3月25日）始动笔，正是国内开展无产阶级文化大革命运动既经一年之时。说“今日的中国”，意指十七年来中国走着社会主义革命，社会主义建设的道路，基本上步步前进，显有成果，正在反对修正主义于外，防止修正主义于内，其前途将可能先于世界上任何一个国家而进入共产主义的社会而说。

中国今日局面的出现，明非单单从其自身历史递演下来的，而实为近百多年间世界大交通受到列强侵略的刺激和外来学术思想的启发，所引生变化的结果。没有它自身的历史文化作基本因素，没有全人类亦即世界各方面的历史文化予以决定性的影响，都不能出现一个今日的中国。在全世界所有人类的历史发展已汇合成一流的今天，任何一地方任何一民族无时不在互相影响着，是人所共喻的。而过去百多年间恒落于被动地位的中国人，从今后却将在世界上起着巨大作用，使得全人类受它的影响，亦是可以预料的。

今后中国在世界上的作用

毛泽东主席曾说过：“自从中国人学会了马克思列宁主义，中国人在精神上就由被动转入主动。从这时起，近代世界历史上那种看不起中国人、看不起中国文化的时代应

当完结了”。〔1〕这话是不错的。但这不是由中国人来决定的事情，乃是由人类历史发展的客观情势之所决定。人类历史的前途，决定是向共产社会迈进，而在这条大路上中国人即将率先走通，其于远近起着先导作用，全世界都会受其影响，不就决定可知了吗？

中国将会对于世界未来文化起着先导作用，影响巨大这一层，早在四五十年前我便先有预感。那就是在1921年出版的旧著《东西文化及其哲学》曾大胆倡言：世界最近未来文化将是古中国文化之复兴。〔2〕那时我当然料不到中国会有今日的局面，从而想见其将在世界上起着何等作用。但我那时立言，却亦是根据世界在最近未来社会主义定将取代资本主义这一科学预见，结合到自己一向确认古中国文化实为人类未来文化的早熟而大胆提出来说的。

何以见得古中国文化是人类未来文化的早熟？它又如何竟可因未来的社会主义（共产）社会而得复兴？

人类——这头脑特见发达的动物——自其出现在大地上那天起，就面对着大自然界作生存斗争，一步一步在征服而利用之。这种征服利用时时推进人类社会文化的历史发展，到了近代迄今的资本社会而达于高度，亦就达到一转折点。如何便算高度？高度的征服利用，就在利用种种物理动力以行大规模自动化生产，事事全凭头脑智力，而人的体力却用得最少。所说转折点者又何指？此指生产资料一旦归公，社会主义生产取代了资本主义生产，社会人生势必大有变化。譬如人们不再为生

〔1〕见《毛泽东选集》第四卷，第1519页，即最末页，原文标题《唯心史观的破产》一文内。

〔2〕见《东西文化及其哲学》第五章。

存问题各自操心，而一总交托给社会集体负责，一向忙碌于个人生存竞争者，此时就要转而勉励于如何把公众的协作共营生活做好。再如阶级泯除，国家消亡，社会秩序一向有赖于强力统治，总离不开奖誉和刑罚者，此时就要转而依靠人们的自觉自律，亟切需要人品风格的如何提高，社会风纪的如何陶成。如其说，在过去人类生活史上人对物（自然界）的问题一向居于首要地位的话，至此乃一转退居次要，而人如何对人的问题却突出到眼面前，升居首要地位。转折之云，盖指此。

在人类生活史上，当其以对物（自然界）问题为主之时，学术文化的创造发展亦就主要在对物的问题上；此一时期可命曰人类文化史的第一期。当其后转入于对人（人与人相互间）问题为主之时，学术文化亦随之掉换方向，重点所在截然不同于前，则可命之曰第二期。我所以确认古中国文化为人类未来文化之早熟者，盖以其未及成就得第一期文化，遽尔显露一些第二期文化的影子或萌芽。所以推断其在最近未来必将复兴者，盖瞻望前途社会主义（共产）社会势不在远，学术文化之变将必舍第一期之故而显现第二期之新。中国人于此，固将大有会悟于其先民之所用心，善为继述；世界各方人民同必有味乎古中国的学术文化而得所取法。

以上这些话过于简略，读者或未易晓然，自当于后文详之。

行文至此，乃复忆及往年（1919—1920年）所闻中国文化流传既经环绕地球一周，今后将开始其第二周或否的议论，似亦算可供参考的有关资料，爰为附志于后。

1919年北京大学在暑假后开学一天，请美国杜威博士讲演。讲词大意说，世界文明史上原是中国先影响给欧洲的；西欧又

传到北美，现在则又夹带着新因素而转回其老家中国了。因此可以说二十世纪是文化绕地球旅行一周的时候。今后的问题将不是再来绕一个第二周，而是要东西两方互相接近调融以汇成为一世界新文化。隔不甚久，杜威又在北京大学哲学研究会为他开的欢迎会上讲话，讲到西洋学问偏详于自然的研究，而中国则偏详于人事，希望今后能两相调剂融会才好，其怀抱意向大略可见。〔1〕

但尔时适见有《欧战之教训与中国之将来》一书出版，其持论却不同，而是说“今第一周之运动已终，第二周之运动必然开始”。原书为其著者黄郛在第一次世界大战后遍游欧美归来所写成，其为说似有所本，非唯其个人见解。可惜现在难觅得其书，以考知其理据如何。〔2〕 假如其推断富有理据，当有

〔1〕 欢迎会在一个夜晚举行，张申府兄和我均在座。杜威讲完，申府拟译作“天人合一论”，愚以为借用中国成语，恐未定符原讲旨趣。

〔2〕 此书北大蔡元培校长曾为之作序，著者黄郛，后来且曾在北大讲授军事学，愚故得见其书。1920年愚为北大同学开讲《东西文化及其哲学》一题，先写出一序文，文内曾引用其书之一小段，可录此备考：“世界文明发达最早者莫如吾国。今日列强既公认文明为一种势力之代表，则最初势力之出动实唯吾国。唯当时航海之术未昌，故其出动方向不向东而向西。自张骞、班超通西域，吾国秦汉以前之文明遂越帕米尔高原以西。造纸术、印刷术、指南针均于其时流入欧洲。自成吉思汗席卷欧陆，我国秦汉以后之文明如火药鸟枪等利器又流入欧洲。欧洲历史最初有希腊雅典之富强，次有罗马之强盛，再其次则有西班牙常胜军之出现。盖其力皆逐步西进也。同时此势力延及西北以促荷兰之海外发展，而拿门豆人亦于此时越海以达英伦。其后英国以新旧教徒之冲突，新教徒不胜旧教徒之压迫，相率渡大西洋上陆于北美，而自辟新天地。至糖茶两税之问题起，华盛顿遂抗英而独立，然其初不过十三州，嗣后逐步西进，不数十年竟达太平洋东岸之旧金山，复又合并檀香山，占领菲律宾。在此时期中更派佩鲁提督（事在1854年）率舰炮击浦贺港以求开国通商，于是日本锁国政策，卒为其打开喉咽，从此发愤图强，卅年维新之功，国力逐渐膨胀，西进以窥朝鲜，致有甲午中日之役。吾国受此一挫遂亦力求自振，光绪变法，筹备立宪，变法失败，立宪不成，卒有辛亥之革命。今虽国基未固，而数千年出动之一势力却已绕地球而归还故乡。第一周之运动已终，第二周之运动必然开始。果尔，则吾国中兴之运其至矣。……盖战后之中国非中兴，即绝灭一途而已矣。”愚按此段文中所述中国之影响西方者只及物质发明，而未及近代欧洲启蒙思想实得力于中国精神之感发，其缺陷太大，不可不知。

助于吾人信念之加强。

吾书旨在试求
解答几个问题

吾书旨在试求解答下列两方面的问题。

一方面：今日的中国之出现既然意味着将必在人类前途上率先创成共产社会，为世界各方树其范例，其事定非偶然，必有其来踪之可求乃有以察见其去脉。毛主席有一句话说得最明白：“今天的中国是历史的中国之一发展”〔1〕。中国今天在世界上能有特殊表现，正为有其特殊的历史背景在。上文不是说过了吗？“没有它（中国）自身的历史文化作基本因素，没有全人类亦即世界各方面的历史文化予以决定性的影响，都不能出现一个今日的中国”。但“外因通过内因而起作用”（见《矛盾论》）外因只是条件，主要还在内因。究竟老中国的特殊何在呢？这就是我们亟求解答的最根本重要问题。

这一根本问题果能得到正确解答，那么，好多疑问可能随之而不难得其解决。例如：首创社会主义革命、领导社会主义阵营的苏联竟然中途出现停滞或倒退，许多东欧国家或先或后随亦都有类似情况，而唯独中国立场始终坚定，此必有其所以然；假如我们不能回答出来，把它看成偶然遭逢之事，岂非笑话！却是你一旦于老中国有所认识，便恍然明白中国人今日之表现原大有来历，不应轻忽看过。如此之例具见后文，这里不须枚举。

再一方面：中国人在当前世界革命和此后人类新文化的开创上究将有那些贡献，何等贡献？前一方面如其可说是对于其

〔1〕见《毛泽东选集》第二卷，第523页。

“来踪”的试加寻求，此一方面即是对于其“去脉”的一为眺望。此中实亦涵括着种种问题非一。例如贡献于当前世界革命的和贡献于此后新文化的，就须得分别来谈。谈的时候又会引生一些问题出来。

如马克思所指出：“无产阶级只有帮助全世界人民获得了解放，自己方才得到最后解放”。于此义认识真切，力行不怠者，环顾宇内恐怕今天只有中国人。实际上从1949年建国后的国是国策，就无时不在支持世界各地的革命斗争。道义声援面外，人力物力之提供曾未稍吝，事实具在，数之不尽。抑吾书所要解答的问题初不在此（事实），即不多赘。却从事实上看，有两点可注意者：

一则是表见在中国人主观意识上的，有非其他国民之所及；又一则是看到了中国所具备的客观条件，有非其他国家之所及。

“胸怀祖国，放眼世界”两句话，近年来普遍流行于我广大工农群众间；人们接受世界革命的道理虽在山野僻区亦且无难〔1〕。特如为援越而备战，誓不顾惜多大的民族牺牲以抗美援朝，其刚大勇决固出自领导方面，而此种思想准备精神动员则已贯彻到几亿人民中间。请问这难道不是世界历史之所绝无仅有，极可注意的吗？

更须知：这种精神和气度之所以能表见在中国人的主观意识上，是与其国土之大，人口之众，物资之富，尤其十七年来国家统一稳固，一般建设和国防建设之突飞猛进，种种客观条

〔1〕 在山野僻区的人似乎知识不足，文化不高，然其接受世界革命道理却不见其难。反而是大都会有些知识分子对于世界革命颇缺乏积极性，不过亦不成一阻力。

件分不开的。没有这些客观条件，不可能有上面说的那种豪勇气概和坚稳的实践。在社会主义的各兄弟国家，是莫不具有世界革命意识的；但谁具有这些客观条件呢？这就是人类历史推演到此，天然形成了中国是当前世界革命的领导核心力量。然则这些客观条件如何具备的，不是更值得注意吗？

凡此特须注意之点，我们都应该发问，问一问：此果何由而来？去脉来踪的研究，盖有如连环之不可分。方在谈到贡献于当前世界革命的时候，既不免引出这些对于其根柢由来的追问，而当我们发见其根柢深厚之所在的时候，却又不难望见其对今后新文化的贡献是什么。请看后文自详。

第二章 怎样去认识老中国的特殊

毛主席的一段话

在这里，我们有必要先介绍毛泽东主席的一段话：

我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有它的许多珍贵品。对于这些，我们还是小学生。今天的中国是历史的中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。这对于指导当前的伟大的运动，是有重要的帮助的。（中略）成为伟大中华民族的一部分而和这个民族血肉相连的共产党员，离开中国特点来谈马克思主义，只是抽象的空洞的马克思主义。因此，使马克思主义在中国具体化，使

之在其每一表现中带着必须有的中国特性，即是说，按照中国的特点去应用它，成为全党亟待了解并亟须解决的问题。〔1〕

这是毛主席1938年10月为党内同志们讲学习问题所说的话。其后1941年5月又一次特别讲到学习问题，即今毛选第三卷题为《改造我们的学习》之一篇。前后两次都在提示同志们既要重视马列主义的学习，又要重视中国民族历史的学习，要用马列主义的普遍真理研究中国革命的具体实践，俾得二者相结合。读者可取而参看互证，兹不更引录。〔2〕

毛主席于其所说“民族特点”和所说“许多珍贵遗产”都自谦还是小学生，而要同志们共勉于好好学习研究历史，给以总结。这就证明前一章我们以“老中国的特殊究竟何在”为最根本重要问题，而愿试求其解答者，不正好有合于毛主席的意旨吗？

从何处入手
进行研究

怎样去认识老中国的特殊呢？学问之道，总是从浅入深，由近及远，先根据共同承认的事情或道理，而后慢慢引出尚未取得公认的新道理来成立它。今日中国一切事情大都是新的

〔1〕见《毛泽东选集》第二卷，522页。又据解放社编辑出版的《马、恩、列、斯思想方法论》一书（1942年初版1949年三版）所附见《中共六中全会论学习》一文与现在通行“毛选”本对勘，文字间小有出入不同，可供参考，例如：
（一）“有数千年的历史”下紧接“有它的发展法则，有它的民族特点……。”
（二）“一份珍贵的遗产”下紧接“继承遗产，转过来就变为方法……”。此在现行本中皆省略，其他例不备举。

〔2〕《改造我们的学习》一文，在解放社编印之《马、恩、列斯思想方法论》书中，以代序形式刊于书前，其文字间与现行“毛选”本亦有出入不同。例如现在“毛选”本中“研究中国和世界是进一步了，研究中国历史亦有某些开始”一句，其在该书则为“研究今天的中国和世界是进一步了，研究昨天与前天的中国也有某些开始”。大抵现行本在文字上有所修饰，而原来较近口语，有活气。

了，只有它是世界上一个少有的大国这一点，则相沿既久，不自今日始。若问老中国的特殊何在。那浅而易见的事情不就在其大而且老，老而且大吗？我们试分别来看一看：

一是中国之老。 打开上古史来看，世界上早见开化，特著文明的原不只中国人，如埃及、巴比伦、印度、波斯、希腊等先后不下六七家。然他们大都显耀一时，莫能持久。试问有谁能以其独自创发的社会文化绵永其民族生命，而且赓续不断表现如我汉、唐、明、清之盛，到今天来又大显其民族生命活力之无穷的呢？以其民族生命之悠久绵长，足以俯视一切而字之曰“老”；其实它今天又何尝见有如个体生命的那衰老象来？似此老而不老，并世不见其匹，无待言，正为中国民族特殊之处了。

一是中国之大。 在世界历史上既见出中国民族生命特别绵长而不断，同时，在世界地理上更见出我民族单位之拓大而坚实。言其拓大者：以其疆域之广，人口之众，皆与整个欧洲相埒。在欧洲不是分为大小数十国檣比林立，莫可混一吗？而此则正是统一的一个大单位。言其坚实者：以中国虽说亦是多民族的国家（不单纯），然其中汉族既占人口百分之九十四，其他兄弟民族合计不过百分之六；而此百分之六的少数民族复形势分散，楼指计之竟有五六十族别之多，各族或多或少都向汉族同化，其人口最多者莫如壮（僮）族，而汉化最著者亦莫如壮族，用是国内各族间甚少问题也。赅括各兄弟民族而说的中国人口，固然巍居世界列国第一位，单说汉族仍然居于第一位的。汉族的社会文化生活，对外则自具特征，在内则高度统一，更以其蕃庶拓大并世无两，真可说是世界一大奇

績。〔1〕

· 俗話有之，“不怕不識貨只怕貨比貨，在彼此對照，互相比較之下，中國民族的特殊誰能不承認？照我的想法，就是从近在眼前的這具體事實入手來研究其中所以然之理，从感性認識提高到理性認識。

中國之大且老，凡有常識的人都可知道，毛主席說要同志們好好學習研究而后給以總結的那民族特點和珍貴遺產，按說应当不在此；雖說不在此，却正亦不能外離乎此。我相信經過研究總結后，非唯那民族特點終不離此，就是那珍貴遺產亦將離此不得。因為這“大”和“老”便非常可貴。說珍貴遺產，這正是我們祖先留下來的珍貴遺產。从毛主席親自的一些說話里，就可得到印證，試為援引几則如下：

（一）中國人口眾多是一件極大的好事。……（下略）

（二）世間一切事物中人是第一可寶貴的。在共產黨領導下，只要有了人，什麼人間奇蹟也可以創造出來。（下略）〔2〕

（三）事物總是發展的。1911年的革命即辛亥革命，到今年不過四十五年，中國的面貌完全變了。再過四十五年，就是二千〇一年，也就是進到廿一世紀的時候，中國的面貌更要大變。中國將變為一個強大的社會主義工業

〔1〕中國古稱華夏，華人、漢人、乃至唐人皆異名同實。章炳麟《太炎文錄》有《中華民國解》一文似可供參考。摘錄如次：我國民族舊居雍梁二州之地，東南華陽，東北華陰，就華山以定限，名其國土曰華，其後人迹所至遍及九州，華之名始廣。華本國名，非種族之號。夏之名，實因夏水而得，本在雍梁之際。因水以名族，非邦國之號。漢家建國，自受封漢中始，于夏水則為同地，于華陰則為同州，用為通稱，適與本名符合。是故華云、夏云、漢云、隨舉一名，互攝三義。建漢名以為族，而邦國之義斯在，建華名以為國而種族之義亦在此。

〔2〕以上兩則聞見于“毛選”第四卷《唯心歷史觀的破產》一文。（一）見于第1515頁，（二）見于第1516頁。

国。中国应当是这样。因为中国是一个具有九百六十万平方公里土地和六（七）万万人口的国家，中国应当对于人类有较大的贡献。〔1〕

（四）（上略）……由此看来，我们在工农业生产方面赶上资本主义大国，可能不需要从前所设想的那样长时间了。除了党的领导之外，六（七）亿人口是一个决定的因素。〔2〕

难道主席这些说话还不明显吗？

再从我们亲身经历的事实来说一说看。

中国从鸦片战争后，备受各帝国主义者侵蚀掠夺，无力抵抗，其不继左邻右舍以俱沦于亡国之惨者几希矣！然卒不那样容易被灭亡，是为什么？岂非就为中国太大吗。一口是吞不下的，总得一口一口慢慢来。而且列强环伺，谁也难以独自吞占。由于瓜分协议不成熟，在“门户开放”“机会均等”约近百年的延宕中，就容得我们内部新生力量起来了。〔3〕

日寇既窃据我东北七年后，更大举入侵，逞其独占中国之野心。论他政治上优越于我的组织力量，经济上现代的工业力量，叠次战胜大国的精强军事力量，似不难摧枯拉朽，立即置中国于死地。但他到底是个小国。他的地少，物少，人少，则兵力亦就有限，而我则是大于他好多倍数的大国。尽他战必胜，攻必取，却无奈我一再退守以后，土地依然甚广，人力依然不少，

〔1〕此则见于1956年毛主席《纪念孙中山先生》一文中。

〔2〕1958年4月出版的《红旗》杂志，题为《介绍一个合作社》一文。

〔3〕“门户开放”之议，于1861年由英帝公然倡之，1899年更征得列强承诺，到1922年华盛顿会议则因之以制订“九国公约”。从1840年鸦片战争算至日寇侵华，置九国公约于不顾适得百年之数。

资源依然富有，在他已深感战线扯得太长，时间拖得太久，不禁望洋兴叹之际，而在我还可撑持。对照当时欧洲在纳粹德军肆虐之下的那些有名国家，如法国只几个月便亡掉了；其他有几个星期而亡的，甚且有几天而亡的国家。岂不就为他们国小没有退路，没有后继力量吗？平时不觉得我们国家大有何好处，到此乃感触亲切，憬然有悟。

中国之得救，全在有中国共产党这民族内新生力量的起来；“没有共产党便没有新中国”，这是人们都知道的。但还须知道，没有红军二万五千里长征；作战略上大迂回，在陕北建立革命根据地，便没有抗日战争中向东向南（这正是古时我民族发展的老路向）广为发展的党势及其百多万大军，以为此后建国之本。而这一大迂回，却只能出现在我们异常辽阔的国土上，一般国度是无可能的。这不又是国家大的好处？二万五千里长征，无疑地是人类历史上备极艰险的一大奇事；而此奇事正非其人非其地不会出现。后人食其赐者其念之哉！

1949年建国后，一切建设突飞猛进，数说不尽的生动事实，证明了毛主席所说的“在共产党领导下只要有了人，什么人间奇迹也可以造出来”，（见前）正一点不假。国势由弱转强，真有如“睡狮醒起了”的形象。醒，自是因共产党领导而醒；但本来若不是狮子，其醒又何足以惊人？毛主席所以欣然地说“除了党的领导之外，六亿人口是一个决定的因素”（见前）者正为此。人多，势必地大；地大，就会物博。克拉玛依出油之后，更发见大庆油田，大庆油田的出色成功，震惊了世界，此虽曰工人之力，不亦正为有此自然地理条件吗？又例如，原子能爆炸试验以至核武器的成功，人的因素信乎第一，然亦唯大国如我，乃有可能，若在小国，便未必有其物质资源，凑巧有之，

而供试验的空旷地带不亦为难吗？

事实早说明了，人多、地大、物博，便是我先民留下来的珍贵遗产。然而这现实具体的东西自是一种成果，成果必有其所以形成之内因。又凡表现在外面的事象不免是一种粗迹，可能隐含有精义于其间。好学深思之士便应当从历史发展上学习研究以得之，俾作解决中国问题之指导。毛主席所切囑于党内同志们的，如我理会其意或在此乎？循成果以求内因，即粗迹而见精义，亦就是我今所愿从事者。然兹事体大，非一人之力可举，窃不自揣量，姑试为国人开其端耳。

第三章 两个疑问之提出

汉族为何
如此拓大

中国之老，是从时间上说；中国之大，是从空间上说。这虽是不同的两个方面，但在事实上其势互有关联。中国之大，是经过慢慢发展而后大起来的，其长时间发展的过程便是老。其所以大者既缘于其老，同时，其老亦复有赖于其大。上文曾说日寇入侵八年之久而到底不能亡我，徒自取失败，是其一例。大和老两面互为增上有利条件，盖不难想见，不须多讲。因此，我们在研究进行上势亦不能分开来研究。

这样，就在工作上要从研究中国之大入手，而老的问题随在其中。中国在空间上之大，固必赅括着其人多地广，而人自是主要的。说中国人多，固然赅括着全国各兄弟民族一起而说，但不待言汉族于其间又是主要的。为进行研究之方便，我

们把问题简单化，暂且专就汉族之所以拓大为问。上文说过，汉族占全国人口百分之九十四，若加上兄弟民族内汉化特深不易区别的那许多人来说，便会高达百分之九十五以上。我们不许可有“大汉族主义”，但中国正为汉族社会如此之大乃因之以大，则客观事实所在也。

带着两个问题
学习历史

我们为了究问汉族是怎样得以拓大起来的，而学习历史，这就不是泛泛地学而是带着问题学了。但还不止此。当我们开始学习时，迎面就先遇到两大疑问，不容闪避。这两个问题是——

如所共信，人类历史发展上担负着开出共产社会前途这一使命的，是在资本主义大工业发达之下的无产阶级身上。但无产阶级之出现于中国远后于欧美固不待言，而且还很落后于印度日本等亚洲国家。因其出现很晚，所以从漫长漫长的中国历史来看它，更觉其为时短暂，根基很浅，再则，它只出现于广大国土上极少的几处都市间，数量有限，对于庞大如此的中国社会来说更深感其力量之薄弱。却为什么今天看起来，人类历史前途这一伟大使命倒难望世界上其他先进的强大的无产阶级去完成，而偏偏即将在无产阶级根浅力弱的中国率先成功呢？这难道不是很耐人寻味，又极费思索的一大问题吗？

从这一问题又联带想起来好多年讨论不易解决的老问题：中国在上古经过原始公社以至奴隶社会，很早就进入封建社会了，却为什么竟然长期淹滞在封建阶段中，总不见其开出资本主义的局面来？照范文澜《中国通史简编》之说，中国封建制度始从西周，那即是先于欧洲一千几百年之久，却等待近世欧洲出现资本主义既将二百年，中国依然还是一个大封建社会。其进入封建绝早，而脱出封建独迟。甚且可以说：假如不是

盛行资本主义向外侵略的欧洲人跑来东方，摧破了我的封建式旧生活，而容得中国循从其自身历史演变去，究竟能否亦会变成资本主义工业国，大是疑问。中国社会发展史上此一大谜，久未得洽心的解决，现在正好合并又来研究。

前后两个问题度必大有关系存乎其间。即是：中国社会在向资本主义发展上，过去（几千年）既见其长期趑趄不前，而当晚近（几十年）向着共产主义走去，却见其健步前进，凡此在世界上都显得特别突出之两事，应必有某种关系存在，值得寻思。不是吗？

先学习现代史

我们先就前一问题寻求解答，亦即是先来学习现代史。在前一问题中，我们所以说，为人类开出共产社会前途的伟大使命，倒难望当前世界那些先进的强大的无产阶级去完成者，是因为他们的先锋队——共产党，或则在其社会中贫弱无力，例如英、美等国，或则堕落了叛离马列主义，例如法、意、日本等国，已同于苏联东欧诸国一样。论其无产阶级历史深久，体积庞大，是远超过我们的，无奈现在他们的共产党太不行了，那就难以再期望他们。反之，晚出的中国无产阶级在世界上虽则幼小，而中国共产党今日则雄伟有力，尤其是路线之正确明朗，或一旦出现错误，亦能较快纠正，为有识者所共仰，从而就为人类前途希望之所寄了。

于是我们晓得了无产阶级和共产党要分别看，不可混为一谈。此中道理，列宁指点得最是分明，请看他在“怎么办”一文的说话：

“我们已经说过，工人本来亦不可能有社会民主主义的

意识。〔1〕这种意识只能从外面灌输进去。各国历史都证明：工人阶级单靠自己本身的力量，只能形成工联主义的意识，即必须结成工会，必须同厂主斗争，必须向政府争取颁布工人所需要的某些法令等信念。而社会主义学说则是由有产阶级中学识丰富的人即知识分子创造的哲学、历史和经济的理论中成长起来的。现代科学社会主义的创始人马克思和恩格斯，按他们本来的社会地位来说，亦曾经是资产阶级的知识分子。同样，俄国社会民主主义的理论亦是完全不依赖工人运动的自发增长，而从革命的社会主义知识份子的思想发展中自然和必然地产生出来的。（下略）”（《列宁全集》第五卷，第342——343页）

须知：为人类开出共产社会前途的使命，全待资本主义大工业发达之下的无产阶级来担负的话，原是出自知识分子的科学预见，而共产党则是本于此预见而建起的革命组织以从事共产运动的。在社会发展上没有无产阶级出现，信乎不能为人类开出共产社会的前途，但社会发展史这门学问和社会主义学说还赖有闲暇致力科学的知识份子乃得研究出来，以指引人们向前行动。共产党之建成，既须拥有社会实力的无产阶级，又须具有科学头脑的知识份子，二者缺一不可。正如列宁说的俄国社会民主党那样，中国共产党不亦是“五四”运动后革命的知识青年投身工人运动两相结合的产物吗？〔2〕

〔1〕按社会民主主义原为正统马克思主义，欧战时分化为左右两派，左派另自标出共产主义，社会民主主义遂为右派之专称。列宁此文中之社会民主主义仍即马克思主义之意。

〔2〕参看陈伯达著《五四运动与知识份子的出路》一文。原文一开首即说“五四”运动最伟大的成果是知识份子与工人运动的结合，由此出现了中国共产党。又参看上海人民出版社1958年出版之《中国共产党历史简编》第一章，第二节。

正为共产党是无产阶级加上革命的知识份子这新因素乃始构成的，所以说无产阶级和共产党要分别看待，不可混为一谈。凡说到无产阶级担负着开出共产社会前途的使命，皆指无产阶级通过其先锋队共产党来担负而说，单单无产阶级担负不了。^{〔1〕}

各国共产党之或强或弱，非必关系于其无产阶级之大小强弱，而大都决定于其党在革命斗争中所循由的方针路线是否正确，适当得宜。中国共产党从其年幼力薄的无产阶级基础上，所以发展壮大终于成为当世声光独盛最雄伟有力的共产党者，益即在此。下面更试加分析推阐其理，以求解答前一问题。

第四章 无产阶级斗争的自发性和无产阶级革命的自觉性

无产阶级与革命知识分子

如前所说，共产党固然是无产阶级工人的党，却恒必赖有革命知识份子的参加乃得建立。党内这性质不同的两种成员，在对外活动上自是一体不分，而在内却不可免地起着隐然不同的作

〔1〕《苏联共产党（布）历史简明教程》第59页有如下的一段话，录此参考：马克思主义政党是工人阶级中的一部分，是它的一个部队，但工人阶级有很多部队，所以并非工人阶级任何部队都可称为工人阶级的党，党与工人阶级其它部队不同的地方，首先在于党不是一个平常的部队，而是工人阶级先进的部队。觉悟的部队，马克思主义的部队，它拥有通晓社会生活发展规律，通晓阶级斗争规律的这种知识武装，所以它善于引导工人阶级，领导工人阶级底斗争。因此决不能把党和工人阶级混淆起来，……。〈着重点为原文所有的〉

用。前者好比一个人的骨干身体，后者有似一个人的头脑心思。一切自发性的活动来源于人的身体生理机能或本能，而人们自觉性的行事，则是经过头脑心思一番抉择来的。革命都是推翻现状以为大家（集体）求出路。在无产阶级，其革命也，盖为其所逼处的客观形势地位所造成，有不得不然者。但从一般知识分子的处境来说，则往往不难为个人求出路于现状之中，其革命也，乃出于意识之选择决定。因而前者代表革命斗争上的自发性，后者代表自觉性。

试问：富有才智的知识分子——例如在前的圣西门、傅立叶、欧文，在后的马克思、恩格斯——为什么放弃其个人的出路而定要搞社会主义运动呢？这就是人心的伟大表现超过了人身的狭小作用。人与人之间，从乎身是彼此分隔着的；你吃饭，我不得饱，但从乎心，则虽分却不隔，故能视人犹己，甚且舍己而为人。据说圣西门“无论何时何处首先关心人数最多和最贫穷的阶级的命运”〔1〕。此一精神有合于吾人古语之所谓“仁”，在前的空想的社会主义者如上三人大抵皆有之。但比较在后的科学的社会主义者则惜乎其仁而未智。仁也、智也，皆人心所具之德。仁且智者，其唯马克思、恩格斯足以当之。他们所创造之革命理论——辩证唯物论和历史唯物论是其中精髓——实属人类智慧的结晶。在其后继承而发挥运用之者首数列宁。

人们在革命实践中，如果善于发挥运用上述科学的社会主义理论，斯即其自觉性的高度表见。重言以申之：自觉性之最好表见，盖莫如掌握此理论而时时正确地运用于革命实践。

〔1〕《反杜林论》，北京人民出版社1956年新版第270页。

行文至此，必须声明：上面的说话切莫看得太呆。党员中工人出身的，受到理论启发，既成为职业革命家，其自觉性表现高于一些知识分子出身的党员，是完全可能的。而党内知识分子又非必不尾随工人阶级落在自发性上——这种人正不在少数，从列宁《怎么办》一文中就可看到。

介绍列宁“怎么办？”一文

我全从列宁《怎么办》一文，而有悟于中国以其年幼力薄的无产阶级竟然独自超越那些有着先进的强大的无产阶级各国，而即将成为无产阶级革命世界先导之理，故亟愿介绍此文于读者。

此文在《列宁全集》为约达二百页（全集第五卷第315—500页）之长文。何以需要写如此长文？正因为“自觉性同自发性的关系问题具有很大的普遍意义，对这个问题应当十分详细地加以讨论。”〔1〕何以定要强调自觉性在革命运动中的重要？正因为“没有革命的理论也就不可能有革命的运动”，〔2〕“只有以先进理论为指南的党才能实现先进战士的作用”，〔3〕而列宁看到当时党内有相反的思想倾向，例如《工人事业》杂志和《工人思想报》等刊物正在责难人们“轻视发展过程中的客观成分或自发成份的意义”。〔4〕

如列宁说，俄国社会民主运动的历史可分为三个时期。第一时期大致是1884—1890年，算是党的胚胎发育期。第二时期即1894—1898年（建党），这是党的童年期，知识分子纷

〔1〕此引原来文句，见于第341页。列宁此文标题旧译《做什么？》，在《苏联共产党（布）历史简明教程》中特有介绍，值得参看。

〔2〕《列宁全集》第5卷，第336页。

〔3〕同上，第337页。

〔4〕同上，第341页。

纷到工人中去作工人运动，但他们一分钟亦没有忘掉启发他们思想的马克思主义理论以及推翻沙皇专制的任务。第三时期即1898年以后，运动本身虽在大步向前迈进，扩展到全俄各地，但领导者的思想意识却“四面分散和向后退走”，把社会民主主义降低到工联主义的地步。不但革命的自觉性赶不上自发性的斗争而落于其后，更且公然用响亮的理由为自己落后性辩护。因此，列宁说它是“混乱分散和动摇时期。”〔1〕

列宁说，第三时期，何时完结，第四时期何时开始，还不知道。然不结束这第三期，革命运动就不能前进，他写此文即在促其早得结束。〔2〕原文1902年2月写成。

从上述此长文的由来，即可见对此文必应予足够的重视。下面根据其内容有助于我们对问题之认识者，简要地分作几点介绍。

一、早在70年代和60年代，甚至十九世纪的前半，俄国已经有工人自发的罢工，同时还有工人们自动毁坏机器等事，这多半是一种挣扎和报复性的骚动，不足以言斗争。到90年代的罢工，比起这些骚动来，就显出阶级斗争的萌芽，工人们已感觉到他们的利益同厂主利益的对抗矛盾，已提出了一定的要求，已预先考虑较为有利的时机，并且讨论别处发生的事件和实例，等等。此时固已有了自觉成分，但他们还不可能意识到他们的利益同整个现代社会政治制度的不可调和的矛盾。这只是工联主义的斗争，而远不是社会民主主义的斗争，终究还不过是自发性的运动。

〔1〕《列宁全集》第5卷，第189—190页。

〔2〕同上，第491页。

二、工人阶级本身原只能产生和发展工联主义的意识；至于社会民主主义则是受到科学社会主义的启发灌输而来的新意识（觉悟），即意识到工人阶级实担负有推翻本国专制制度以至世界革命的历史使命，要必解放全人类才能最后解放自己。只本于此新意识的革命行动，才真正是具有自觉性的无产阶级革命，那以前工联主义的种种运动只能算做自发性的无产阶级斗争。

三、工人运动的自发成分正是其自觉性的萌芽状态。事实上自发性与自觉性只能是比较地相对不同，要全然分开是不可能的。这正如我们所说过的，自发性来源于身体，自觉性则存乎心思作用，而身心固不能分开那般一样。虽说不容分开去，却又显有分别，谁亦否认不了。后来启发出的高度自觉性距离那当初的自发性之远，尤显见出有很大不同。

四、谁料想当时从事工人运动的宣传刊物，不引导工人的自发性升进于自觉性，反而崇拜自发性，轻视自觉性。例如这些报刊竟说出这样的话：

工人运动的座右铭是为“改善经济状况而斗争”。“每一个卢布工资增加一个戈比，要比任何社会主义或任何政治更加切实而可贵”。

工人当进行“斗争时，应当知道他们的斗争不是为了什么将来的后代，而是为了自己本人和自己的儿女”。

还不止此，还有这样的事：

有人主张所谓“纯粹工人运动”从而“反对任何非工人出身的知识分子（那怕是社会主义的知识分子）”。

有人在说沙皇警察决不能阻止工人运动的发展后，接着就说“工人运动所以这样坚强，是因为工人终于从领导

者手里夺回了自己的命运，由自己来掌握了”并且把这个基本论点，进一步作了详细发挥。其实领导者，即社会民主党人“斗争协会”的组织者。

有人在拼命攻击“教条主义，学理主义，党的僵化（这是由于勉强束缚思想而必然受到的一种惩罚）”。

其实诸如此类，不必尽行罗列，工人们从其切身利益出发而斗争，虽眼光短浅，所见者小，却自是人情，可以原谅。在知识分子亦未尝不可因此种自发性斗争敦实有力，且易普遍，而积极赞助之。但他们竟尔忽忘了远者大者，背弃其所代表的心思作用那种艰巨责任，而尾随自发性，对抗自觉性，使得本来不应分开的两面乃如此其不相容，实属可惊！

五、当群众的自发性斗争愈扩大愈高涨时，本来就愈需要党随着在组织工作上在政治和思想理论领导上的加强，以升高其自觉性；但此时乃相反地自觉性完全被自发性压倒。这不止于大可惋惜，而且非常危险。因为工人群众自己是不能在他们的运动进程中创造出独立的思想体系的，那么问题只能是这样：或则是资产阶级的思想体系，或则是社会主义的思想体系。这里决没有中间的思想体系，或任何第三种思想体系。同时还须知道：资产阶级思想体系的渊源比社会主义思想体系久远得多。因而任何轻视或脱离社会主义思想体系的结果就是落归资产阶级思想体系辗转而不得出。试问这怎能导致无产阶级的解放呢？人们不将永久沉沦于资产阶级社会中吗？

应当指出：资产阶级思想即个人本位的思想，来源于人的身体。凡意识狭小各顾本位者，纵使不囿止在个人身上，亦皆源于身体，终将汇归资产阶级的思想体系，没有例外。反之，社会主义思想则发乎伟大的人心，而成就于精思远虑。无产阶

级所大不同于个人主义的资产阶级者，在其极强的集体意识和反对剥削，正好为社会主义社会作准备，只须提高其自觉性而不停留在自发性上。若作为革命先锋的共产党，则更须学会精思远虑（科学）。

六、精思远虑的必要从不应混同工联主义于社会民主主义可以见之。工联主义被称为“经济主义”，虽曰近似，不全恰当，工联主义的斗争一样也包有政治斗争，而且正在要求“赋予经济斗争本身以政治性质”，要想“从经济斗争把工人的政治觉悟发展起来”。但列宁指出“工人阶级的工联主义政治，也就是工人阶级的资产阶级政治”，要想在工联运动范围内去发展工人的政治觉悟，将永远也不能发展到社会民主主义政治觉悟的高度。——如此之类须得审思明辨的问题很多。

恩格斯1874年谈到理论在社会民主运动中的意义问题时，曾说社会民主运动的伟大斗争并不是有两种——政治的和经济的——形式，而是有三种形式，与两种斗争并列的还有理论的斗争。理论斗争就在防止人们粗心大意而促进审思明辨，使得自觉性提高一步。

以上所说一切，均根据列宁原文而来，且多援用原来文句（恕未一一注明其版本页码），只有其中用“身”“心”字样分别表达我对问题之认识者为我之所加，特行声明于此。

第五章 中国革命的客观形势与 主观努力(上)

列宁晚年有《论我国革命》一文，在说俄国革命具有其特点后，又预言“我们的欧洲庸人们作梦亦没想到在东方那些人口无比众多、社会情况无比复杂的国家里，今后的革命无疑会比俄国革命带更多的特色”。这不正是说中国吗？

事情似有可怪：世界上资本主义工业各先进国迄今总不见出现社会主义革命，而率先出现社会主义革命，迈进于社会主义建设的倒反在经济上文化上一向落后的俄国和中国。所谓俄国革命和中国革命之特点，大抵将首先在此吧。两国革命各具特点原不相同，但其在此却相类近。

俄国革命有其特点，中国革命更有极多特点。但特点并非不可理解之谓。我们先谈事理之常，再据以解说中国革命之特点，至于俄国革命则不及多论。

客观形势与 主观努力

人世间不论大事小事，凡一事之成无不有主观努力在内，而任何主观努力又无不资据于客观形势，这是不易之理。客观形势亦即客观种种不同条件之综括。其有利于成事者，为有利条件，有利形势，反之，则为不利的条件，不利的形势。利或不利，都是相对比较而说，而且不是不能转化改变的。说为条件或形势，皆指其现实存在者。对于现实存在的形势，加上一点——至少是一点，或许要更多——主观努力，因而使得它转化或改

变，适合于我之所求，即谓曰事情成功。一成功的局面便又是一种形势或条件，为后此努力之所资藉。人生一切努力无非因形势以造形势而已。不断地因，不断地造，不断地变，变了又造，造了又变。人类历史就是这样行进着。

然却须知其中有不少失败之时，失败或且多于成功，成功往往是经历多次失败乃始达成的。失败由何而来？失败由于对其所因的客观形势缺乏认识（认识不足认识错误），而迫于主观要求以努力，于是其所造之果就不如其所求了。失败非止白费力气，或且损毁已成局面，问题是严重的。为要避免失败，必须是认识第一，努力第二。

说“认识（客观形势）第一”者，即是唯物主义，即是走科学冷静观察分析的道路，要充分发挥人心对事物的审思明辨作用，但这只是一方面——认清客观形势只不过是努力行动的前提。还有另一方面——还要充分发挥主观的能动性运用那些客观条件，勇敢地来支配全局，改造世界。革命既要细心，又要大胆，二者缺一都不能成功。

把细心和大胆——科学头脑和革命精神分开说，是为了人们便于领会而善求其结合，其实，这两面本来都是高度自觉性所有事。不顾一切，莽撞而前者，不算大胆，必也思辩入微，得其窍要，满怀自信，在战略上藐视敌人者才是。是则大胆原从细心而来。然而大敌当前，胆量不大又焉得有从容仔细之心？是则细心固又先涵容于大胆中。胆大心细，非二事也，人心高度自觉之一事耳。

人类历史原从自然史演来，社会既非出于人们自觉的结合，过去的社会发展史就一直是自发性的发展历程。不过随着这发展历程而人们的自觉性逐渐地开展出来，到了历史要从资本主

义阶段转入社会主义阶段之际，亦就是到了人类社会要从一向的自发性发展转入自觉地创造其前途的时候。社会主义之从空想升进于科学，正是标志着此一伟大自觉的开始。

科学的社会主义理论之创始人——马克思、恩格斯——正是人类中间此一伟大自觉的首出代表者。其全部理论学问成就于上说的高度自觉性，列宁曾经指出它是科学头脑和革命精神的结合，那是一点不错的。同时，亦只有具备这高度自觉性如列宁其人，乃能继承这一学问而运用于实践，并从而发展之。凡不能用之于实践的，亦就不足以言继承，而且是，凡不能发展之者，亦就不足以言继承。因为这一理论原不是给人执守的教条，人类历史既在不断推移发展中，苟不能随时加以发展就落于教条，不足以切合当前，解决具体问题。列宁之后，若不是同样地有这高度自觉性如毛泽东其人，能接着继承运用，接着一步一步加以发展，那遇到中国革命这极多特点将一筹莫展，万万不会有所成就如今日者。

落后国竟尔
变为先进

马克思主义——马、恩二人创始的科学社会主义革命理论之简称——只“无产阶级革命”一句话可以尽之。但你不要死于句下。死于句下，既不会有俄国革命的成功，更不会有中国革命的成功。前之列宁，后之毛泽东都是于马克思主义深有所悟，更从其艰苦斗争实践中而所悟益深，乃能发扬“马克思主义最本质的东西，马克思主义的活的灵魂”，遇事具体地分析了具体的情况“而分别取得一次一次胜利的；同时他们各自又加发展了这门学问。〔1〕

〔1〕凡此处有引导各语句皆出于列宁文中，为人所熟知。

在俄国，许多自命为马克思主义者而死于句下的人，说“俄国生产力还没有发展到足以实现社会主义的水平”，说“我们（俄国）还没有实现社会主义的客观的经济前提”……如此一类的话，何尝不是原本科学理论而来。可惜只落于一方面，而缺乏另一方面（革命主动精神），近似自觉而远非高度自觉。所以列宁斥为“学究气，一点也不懂辩证法”，不懂马克思所指示的“在革命时期要有极大的灵活性”。〔1〕

谁亦明白落后的社会经济，落后的社会文化远不足以为实现社会主义的条件。但在列宁则正是认定要以革命的无产阶级专政来取代那阻碍社会前进的腐恶统治势力，以求迅速创造补充所切需的条件。

在中国，则最早倡导马克思主义的陈独秀恰是个死于句下的代表人物。他说“产业幼稚的中国，工人阶级不但数量幼稚而且质量上亦幼稚”，当前还不是社会主义革命之时，而需要完成资产阶级民主革命，应归国民党去领导。于是他作为共产党领袖便坚持退让，一而再，再而三地抑制了工农运动。〔2〕

谁亦不否认在俄国在中国都尚待完成资产阶级民主革命。但莫忘记《共产党宣言》上亦曾期望那时正处于资产阶级革命前夕的德国，就从资产阶级革命而成为无产阶级革命的直接序幕。于此可见俄国革命和中国革命所取步骤，无违于马克思主义的。

更使人明白确知陈独秀错误的，莫如毛主席的《新民主主义论》。论中指出在俄国十月革命后世界形势就变了。中国虽

〔1〕《论我国革命》一文，见《列宁全集》第33卷，第431—433页。

〔2〕上海人民出版社1958年出版之《中国共产党历史简编》第60—92页。

尚待完成资产阶级性的民主革命，却不再是资产阶级领导的那旧民主革命而是应归无产阶级领导的新民主主义革命。陈独秀居于无产阶级，却放弃无产阶级主动权，袖手以待资产阶级领导，恰即列宁所斥“一点也不懂辩证法”之例。

要而言之，具有高度自觉的革命家岂能超离现实形势遽然向着远大目标为一步登天一想，但却必要不离开无产阶级革命立场一步，抱定无产阶级的理想要求，而委宛曲折地努力。其间时而精悍向前，时而踏实耐心，盖无一定。列宁在俄国，毛主席在中国，就是这样领导着工农群众，胜利地建起革命政权，胜利地推进一切建设，卒于为人类历史开出社会主义的新纪元，使得落后国变为先进。

中国革命 最大特点

中国革命有极多特点，每一特点都是给革命领导人物一个难题——不假思索的那样自发性是解决不了的——要他创造性地思辨来解决。本来革命就是创造，尤其是深通马克思主义的革命家最善于创造，任何难题亦难不住。把前后一系列的难题一个一个逐加解决的过程，亦就是毛主席说的“把马克思主义的普遍真理应用到（结合到）中国革命的具体环境具体实践中”那一过程。

我们在前曾说，革命知识份子为任何共产党构成上所必要的成份，他们在革命斗争上代表自觉性，起着头脑心思作用（见第四章）。毛主席在这里真可算胜任愉快了。

若问中国革命的最大特点和毛主席的最大创造是什么？那亦就是人们所熟知的：

迫于形势，以武装的革命起来反对武装的反革命，战争是其主要斗争形式，军队是共产党的主要力量所在，党

的其他种种组织和斗争活动都是直接间接为配合战争的。（革命特点）依靠农民，在农村建立革命根据地（政权），以农村包围城市，逐渐夺取城市，最后夺取政治经济中心建立全国政权。（毛主席的创造）。

这真是那些读马克思书而死于句下的人所万万梦想不到的事情，然而却是毛主席创造性地运用“无产阶级革命”这一学理，领导中国革命卒抵于成功的二十多年经过事实。

读马克思书而死于句下的人（教条主义、公式主义）大致不出乎两种想法。如前所说陈独秀那样想法：中国尚待发达资本主义工业，入于资本社会阶段方才轮到无产阶级革命；当前的民主革命要让给资产阶级来领导，是其右倾的一种。另一种“左”倾的则想循一般革命方式，径直以罢工暴动纠合起义军夺取中心城市，从民主革命的胜利急转而为社会主义革命，如其后党内一而再，再而三出现的那些冒险家之所为便是。古人说的“学而不思则罔”，是前后两种人的通病，亦即是同样地病在不好好认识客观形势。毛主席于正确路线见之甚早，却待人们受到迭次惨重失败教训然后取得党内一致拥护，成事之不易如此。

第六章 中国革命的客观形势与 主观努力(下)

中国革命 极多特点

中国革命的特点是“武装的革命反对武装的反革命”的话，原是出自斯大林在共产国际的一次演讲中。^{〔1〕} 即在同一演讲另一段落他又举出下列三个特点：

第一，中国革命是资产阶级民主革命，同时又是民族解放革命，其刀锋对准着外国帝国主义在中国的统治。（中略）因此，中国革命是与各国无产者反对帝国主义的革命直接衔接着的。

第二，工业的基本命脉在外国帝国主义者手里，中国大民族资产阶级不能不是软弱和落后的。（中略）因此，中国革命倡导者和领导者的作用，中国农民领袖的作用，必不可免地落在中国无产阶级及其政党之手。

第三，中国近邻有苏联存在和发展着，它的革命经验和帮助就便于中国无产阶级之反帝和反中世纪封建残余

〔1〕 斯大林 1926 年在共产国际作《论中国革命的前途》一篇演讲，其第三段有如下的话，“从前在十八和十九世纪，革命总是这样开始的：通常是大 部分没有武装或武装很坏的人民举行起义，他们与旧政权的军队发生冲突，力谋瓦解旧政权的军队或至少是部分地把它拉到自己方面来。这是过去革命爆发的典型形式。1905 年俄国的情形就是这样。在中国事情却不同了。在中国不是那没有武装的人民，而是武装的人民，即革命军队起来反对旧政府的军队。在中国是武装的革命反对武装的反革命。这是中国革命的特点之一，也是中国革命的优点之一。”原文见人民出版社 1950 年出版之《列宁、斯大林论中国》一书，第 141 页。

的斗争。实则中国革命的特点初不止此，例如毛主席指出说的：

一国之内，在四围白色政权的包围中，有一小块或若干小块红色政权的区域长期地存在，这是世界各国从来没有的事。^{〔1〕}

以上不过略为援引示例而已，不必尽行罗列。

略申我之所见

依我的见解：如革命从狭义讲，只限于社会形态的发展从一阶段转变到另一阶段，如封建社会转变到资本主义或资本主义转变到社会主义社会那样，则长期延滞在某形态的中国社会所有多次改朝换代便都不算革命，那么，上文所论的中国革命即为其长期不见有革命的一次大革命。此一大革命实与其长期不见有革命同为世界历史上之特例。其特点表见在问题复杂性质难定，在其时期拖长曲折多变。

第一、中国革命应从清末孙中山领导的革命算起，接连贯通到中国共产党领导的革命之成功，为首尾不容划分开之一事。何以言之？自1911年推翻清朝统治后，国内即陷于分崩混乱，孙先生既一再起而北伐无成，乃有1924年国共合作，1927年出师北伐之胜利。此其不容划分开者一。1927年后虽有两党十年内战，而自1937年合作以抗日，共产党大得发展，又为其驱除美蒋势力建立全国政权之本。此其不容划分开者二。两党的革命运动是彼此搭接起来的（非止于前后衔接），所谓时期拖长，曲折多变者指此。当然，既说曲折多变则初不否认所有

〔1〕 此见于《毛泽东选集》第一卷第51页，类此之文同见于他处。

其间每一转折变化之可分指。〔1〕

第二，其所以曲折多变者实为问题复杂之故。孙中山标榜三民（民族、民权、民生）主义正见出其所要解决的问题非止一端。共产党曾有最低纲领和最高纲领之说，是同可证明革命任务大不简单。问题既复杂，时间复拖长，则随形势之发展而主要矛盾次要矛盾不能无进退隐显之变化。例如最初所谓民族主义实为排除满族三百年统治，而后来涵义则变为打倒帝国主义。对于帝国主义始而泛指列强，及至日寇入侵则不能不专一抗日而其他尽可联合。抗日战争是民族问题的一种革命，与强敌入侵之前国内战争的革命性质自不一样。凡此皆曲折多变之实例。即由其多变故尔性质难定，亦可以说此一大革命涵括有种种性质不一的革命在其中。

说至此，不妨附带说一句：毛主席的事功与他的学问是分不开的，其事功不尽由于天才，亦且出于学问。前已说过，人类历史的发展到社会主义革命即入于自觉地创造其历史时期，而在此之前的那些革命（奴隶革命、农民革命、资产阶级革命）总不过是自发性的。中国革命既以社会主义革命为归宿，又加种种问题复杂不一，国内外形势时有发展变化，如何审度机宜措置无乖，所赖于头脑心思作用者乃更高——更非具有高度自觉性是不行的，非有大学问是不行的。《为人民服务》、《纪

〔1〕《毛泽东选集》第三卷《改造我们的学习》文中说：“灾难深重的中华民族，一百年来其优秀人物奋斗牺牲前仆后继，摸索救国救民的真理，是可歌可泣的。但是一直到第一次世界大战与俄国十月革命之后，才找到马克思主义与列宁主义这个最好的真理，作为解放我们民族的最好武器，而中国共产党则是拿起这个武器的倡导者、宣传者与组织者。”（下略）《毛泽东选集》还有其他文章同可参考证明毛主席是把百年来种种运动和末后中国共产党领导的革命看作是首尾一贯的中国民族自救运动。此运动到共产党才最后成功，而其作始且不止要从孙中山算起。

念白求恩》、《愚公移山》等著作是其高度自觉性的流露，《矛盾论》、《实践论》则是学问之作，皆为其事业成功之本。

特点存于
客观形势

上文说的中国革命最大特点和毛主席的最大创造实为一事而非二。它是从事后才指出来说的，是客观形势与主观努力两相合成的。它是中国革命的总特点，它由众多特点而来，还由它而生出一系列特点。

特点是存在于客观形势上的，虽创造性的主观努力亦必准据于客观形势，不能有外。“文章本天成，妙手偶得之”；任何妙手亦不过写出了天成的文章。

党内“左”倾的冒险家固然不审量客观形势而盲动，右倾的陈独秀所审慎退回的恰不过在片面条件，他们都未认识到当时客观形势之大者。当时客观形势之大者，试分别言之：

(一) 国内形势则为内地农村破坏惨重与广大农民在革命动力上之重要性。——农村破坏主要从帝国主义经济侵略（首先是手工业农业以工业品农产品之输入而先后破坏）与军阀混战无已之两方面而来；整个社会牵率地日趋破产，向下沉沦，问题严重，势非革命不可，革命动力必出于苦难深重之群众自发地要求打破现状，其首要则在广大之农民是已。

(二) 国际形势则进入列宁所谓帝国主义时代，而且十月革命既得成功，因而在中国走资本主义道路已无可能；反帝反封建的中国革命其前途出路却只有指向社会主义一条。革命领导权之不在资产阶级而在无产阶级，实决定于此。

一面要依靠农民是决定无疑的，一面要走向社会主义又是决定无疑的，但这二者在社会历史发展上不是相隔太远吗？这

就是中国革命的绝大难题！

不嫌词费，再略加申说两句。——

(一) 请不要忘记旧日内地农村多为农业手工业结合，几近于自然经济的生活，其后只是连遭破坏，一直没有什么进步。

(二) 请注意中国农民散漫异常，各自为谋，早已不是欧洲中世纪领主下的农奴，他们之间除宗族姻亲的关系外彼此不相联属。他们什九是文盲，加以交通不便，耳目闭塞，只有久远相沿的风俗习惯而缺乏任何新知识，虽则苦难深重，却不了解谁是他们的敌人，更不晓得前途出路何在。

试问：如此这般的社会经济文化距离那实现社会主义的客观的前提条件该是多么遥远？！然而此绝大难题经过四五十年（从“五四”运动和中共建党算起）的主观努力居然得到解决，一个崭新的不折不扣的社会主义中国（诚然离共产社会尚远）既活跃在现前世界上。在事后的今天来看，它究竟是怎样得以解决的呢？

知识青年在
中国革命中
的重要

首先来看其得以解决的能动力量何在？

这亦即是问：谁起来解决了这个绝大难题？

是谁来依靠农民，发动农民，自己同农民相结合，组成中国革命的伟大动力呢？是工人

阶级吗？不是的。如事实所证明，这力量就在知识青年——在学生们。以“五四”运动（包括“六三”运动）开端的新民主主义革命就是学生们出头搞的。就连启发工人阶级，大作工人运动不亦还是他们吗？（看列宁《怎么办》一文当初在俄国恰亦如是）。发起中国共产党，构成党内重要成分的革命知识份子，乃至后来居首要领导地位的人物亦大都是出于他们之

间。〔1〕

斯大林在其《论中国革命前途》的演讲中，曾指出“青年问题现在在中国有头等的意义”（见原文第七个问题），正是有见于此而说。

青年所不同于中年人、老年人者何在？在其富有活力，活力亦就是主观能动性，亦就是心。中年人老年人往往多所牵顾，不如青年较有首创精神，牵顾是从一些经验教训来的，且多半是从计较个人（身）得失而来。青年人不如是，他们有勇气，爱革命。

知识青年更是青年中多从事头脑心思活动者。经常在从事体力活动的人，多接触具体事物和实际问题，少作空想，是其所长；但不免囿止于短近环境中。而头脑心思活动之所及，却多在远者大者。革命，特别是中国革命，正是远且大的问题。因此知识青年又较其他各行业的青年更易倾向革命。

再就革命来说，假如是一种简单直接的革命——不象中国革命这样问题复杂，性质难定，曲折多变——则在其社会中最受苦难的劳动群众便会自发地揭竿而起，用不着知识青年去向他们宣传鼓动。但中国革命却必得知识青年作开路先锋，此为 中国问题所决定，亦是事实经过所证明了的。〔2〕

〔1〕 请参看《毛泽东选集》第二卷中《五四运动》和《青年运动的方向》两文。文中曾指出中国革命运动从来都是知识分子为其社会中首先觉悟的成分。又文中把知识青年和学生青年分说，而在我这里则以知识青年浑括着学生，未加分别。

〔2〕 参看《毛泽东选集》第二卷《中国革命和中国共产党》一文，其中指出知识青年在中国革命中常常起着先锋的和桥梁的作用，辛亥革命前的留学生运动，1919年的“五四运动”1925年的“五卅运动”1935年的“一二九运动”，即其显明例证。

第七章 绝大难题的解决过程(上)

知识青年的 无产阶级化

绝大难题的解决过程要当以知识青年的无产阶级化为起点。

当本世纪二十年代末三十年代初，俄国十月革命后，马列主义传入中国知识界，首先闻风兴起的便是在知识青年（以及壮年）间。此以知识青年比较有心，较易倾向革命之故。但其生活环境究竟还缺乏一定要他革命的客观形势。而革命则是为危难中的民族、苦难中的人民求出路，要来推翻改造整个大局现状而献身奋斗，殊非单凭主观一时向往之事。事实上走向革命的青年不过是少数，能坚持革命始终不懈的又是少数中的少数。多数仍然各自为身家之计去了。心为身之所累，原是人之常情。

此坚持马列主义革命的少数人，不论其家世出身如何，从其本于无产阶级立场、以无产阶级在人类历史上的使命自任，复何异乎具有充分自觉的无产阶级？我们便说他无产阶级化了。其具体征验要在于投身到工农群众中，与工或农结合起来搞革命运动。凡不如是的，都不能算他无产阶级化；而果能如是者，其为具有深心大愿，自不可否认了。（深心大愿即高度自觉性）。

从知识份子的无产阶级化引进到农民的无产阶级化，以及知识份子无产阶级化之加强，实皆得力于武装革命斗争，当于后文详之。

难题解决过程
可分两大阶段

绝大难题的解决过程可分为前后两大阶段。前一大阶段即是依靠农民，在农村建立革命根据地，以农村包围城市，逐渐夺取城市，最后夺取政治经济中心建立起全国政权的那一阶段。以年代言之，即是从1927年“八一”建军后至1949年“十一”建国前，共约廿二年长时间的过程。在此期间以战争为主，虽不是没有生产建设和种种建设，但都是配合作战的。后一大阶段则指1949年建国后至最近“文化大革命”前，共约十七年的一段经过。此一大段主要是调动工农以及知识份子的积极性创造性努力生产和一切建设的过程。在此时期内不是没有战争，例如抗美援朝的三年战事即其大者，但战争却不居主要而建设是主要的。

很明显，后一阶段是以前一阶段为其必要前提的。不可否认旧中国的落后经济、落后文化远远不足以实现社会主义，但正如列宁论俄国革命一样，就要先以革命手段扫除一切障碍社会进步的腐旧势力，建立新政权好来加速建设，赶上先进国家。当时俄国还不过其国内的腐旧势力，而中国则更有帝国主义的外来枷锁，都非用武装革命不能解除之。必须内则统一，外则独立，方好顺利地进行建设。

前后两大阶段，一则武装斗争，一则和平建设，其所努力从事者大不一样，亦即各有其许多难题不会相同，然而事后看来，所以解决其难题者却同出一途，即是在原理原则上有其前后一贯不易者在，试分别指出说明于后。

先说前
一大阶段

前一大阶段要当以毛主席领先的共产党人上井冈山搞农村根据地开始，而1927年“八一”建军犹未足为其真正的开始，因为那时没有明确的农村路线，还不知所用力。其后，就是走上这条

路了，不还是一而再，再而三地抛离开它，搞城市暴动吗？所以当初之确切认定这条路线大非一桩容易事。此其间既须对客观大局形势有好的思辨认识，更须有不落教条不落公式的首创精神，而此思辨认识和首创精神则正因先有为其根本的深心大愿乃得有之。——一句话统括，就是上文屡次提说的高度自觉性。

本来，社会主义社会按照人类历史发展顺序是要在资本主义生产大发达后自然孕育成熟——虽然亦要用暴力起产婆作用——而出现的。那样的出现，即是以无产阶级自发性斗争为主要，为根本，而加上自觉革命的知识份子升进于自觉地革命，自觉居后，自发居先。但现在俄国和中国却不然，都是把社会主义提前来搞，尤其中国是大大提前。于是乎，倒转来自觉居先，以知识份子的自觉去启发社会基层可能自发而未发的斗争力量，升入自觉以发出来，〔1〕有步骤地从小小局部（乡村）入手向着广大国土一步一步前进，从极其简陋的现实向着极其高远的理想一步一步前进，完全不以自然发展为主而以人为为主——以人为创造代替自然发展。

说人为创造代替自然发展“不过是点出中国革命的特色在

〔1〕社会基层可能自发而未发的斗争力量在各地殊不一样，此征之《毛泽东选集》便知道。例如卷一的《湖南农民运动考察报告》中说：“很短时间内将有几万万农民从中国中部南部和北部各省起来，其势如暴风骤雨，无论什么大的力量都将压抑不住，一切帝国主义、军阀、贪官污吏、土豪劣绅，都将被他们葬入坟墓”，这是一种情况。另一种情况，例如同前卷一《井冈山的斗争》中，却有“红军每到一地，群众冷冷清清，经过宣传之后，才慢慢地起来”。又“我们深深感觉寂寞，时刻盼望这种寂寞生活終了”的话。再则同前卷一《中国红色政权为什么能存在》文中指出红色政权首先发生和长期存在的地方，不是四川、贵州、云南及北方各省，而是在湖南、广东、湖北、江西等省，亦足为证。虽然各地情况不一样，然其社会基层蕴蓄有可能自发而未发的斗争力量，正待革命知识分子去启发之则无不同。

人们自觉性的突出、头脑心思作用的突出，不得已而为之词。其实世界历史的发展到二十世纪二三十年代规定了中国革命的社会主义前途，中国历史的发展到二十世纪二三十年代规定了知识份子结合农民搞革命，都是莫之为而为，莫之致而至的合该如此。此即是说：其必出于此途，具此特色，亦还是自然发展来的。此请读者莫误会者一。

说人为创造代替自然发展，而其实人之所为皆不过在认识了客观全局形势，循从一切事物的自然规律，于其可能的变化发展之内，加上一点即平凡又巧妙推动之力，初不能有越乎此者。前曾说过因形势以造形势的道理，其有时见为很大局面的突然创新者，皆积累着数不清如点如滴地由此形势到彼形势的过渡复过渡，转变复转变在其中。其中虽一直贯串着人的努力，而人的努力总不过乘隙——乘形势可能之隙——而入的。所谓“人为创造”一经按实不过如是。此请读者莫误会者又一。

以上的话自是通乎前后两大阶段而说的。单对前一大阶段，应从以下两方面来说明：

一是在武装革命斗争中，农民如何得以无产阶级化以及知识份子的无产阶级化如何得以加强。这是指有关革命动力方面人们主观世界逐渐改造之有成。

一是在武装革命斗争中如何战胜强大敌人，卒得建立全国政权。这是指客观世界大改造之成功。

非无产阶级之
无产阶级化

这里用“非无产阶级”一词，是总括知识份子农民和其他小生产者，失业游民以及一切参加到革命队伍中的种种人而说。他们的生活习惯、心理倾向，大都距离纯正无产阶级甚远，倒接近于资产阶级；假如他们不向无产阶级转化，则无产阶级革命

既不会成功，亦且不能成就得任何革命。

试就他们的人品习性种种之不合于无产阶级革命要求者略为列举以见改造之必要。——

(一) 农民和其他小生产者的最大病根，是在其自由散漫惯了，缺乏组织性和纪律性，易流于个人主义狭隘自私，不易团结行动。——这原是一切小资产阶级的通病。

(二) 知识份子则更加有主观主义、幻想空想、意见分歧、急躁、动摇、轻举妄动、时而骄傲自大、时而消极悲观等等毛病。

(三) 失业游民和旧式雇佣军队的散兵来归者，则更加有破坏性，甚至有“流寇主义”“土匪主义”等倾向。^{〔1〕}

凡此必须自觉改造，改造得无产阶级化才行。无产阶级之所以好，扼要来讲不外两点：

一则是从客观的社会形势（阶级对抗）及其生活环境早就把他们形成集体主义者而反对个人主义，行动起来有组织，有纪律，并在阶级斗争中锻炼得坚忍顽强。及至从自发斗争升进于自觉革命后，更加是公而忘私，不怕牺牲。

再则是从其亲身感受的经验教训，痛切地反对剥削，革命立场坚定。从而不难升进于自觉地负起其历史使命，目标远大，一时得失利害不足以动之。

武装革命恰是
改造人们的
途径

人的品质习惯心理倾向虽存于主观这一面，却多是由客观形势环境慢慢给造成的。即使自愿要改造它，单靠自愿不行，亦还要从改变客观入手，有其形势条件乃易收效。

〔1〕 请参看《毛泽东选集》一卷《纠正党内错误思想》一文，又《中国革命战争的战略问题》一文，又二卷《反对自由主义》一文。

上文曾说知识份子的无产阶级化，必在其到工农群众中结合一堆搞革命，即是以其生活环境大改变为其人品习性终得改造的保证。

毛主席在农村领导起武装革命，意想不到地事后证明恰为农民和知识份子得以改造的有效途径。那些先懂得马列主义的知识份子可能自愿改造，但主要还靠在这里锻炼加强，至于一般农民怕只有全靠在这里事实上改造了，才慢慢有自觉。这不正是从外到内，从客观存在引到主观意识的变化吗？

武装革命缘何有此奇效？要知道：有对抗，始有团结；严重的对抗，引出来紧切的团结。单是组织共产党，敌我彼此分界未云明朗坚确，可能有人出出入入于其间。断然发起武装革命了，便与浑浑噩噩苟安已久的旧社会划然分裂对抗而决斗，既为旧统治方面剥削方面所不容而严厉镇压，敌方我方严峻分开，你死我活的斗争，恰是根治农民和知识份子一向散漫自由的妙药。加以革命时期特殊的军事共产主义供给制生活，人人_与集体相依为命，一息也离不开。一切为集体生存及其前途开展所必须的组织纪律性就会培养锻炼出来，而种种不良的老毛病就会得到改除。如前所说无产阶级高尚品质的两大要点——集体主义公而忘私和坚定的反剥削立场——此时亦就非远了，不是吗？

总结说来，结合中国实际，灵活运用马列主义的知识份子创造性地领导农民武装革命，引起客观一面社会形势和生活环境的大改变，促成了他们各人主观一面（不同程度）的无产阶级化，因而在中国虽则现实具体的工人无产阶级未为老成，未为强大，亦未多所表见，而卒得成就其无产阶级革命。这就是中国革命极可注意的特色。

第八章 绝大难题的解决过程(中)

上文说了人们主观习性如何改造之得以有成，是绝大难题解决过程的前一大阶段的第一方面；此章接续来说其第二方面：武装革命如何得以战胜敌人，改造客观世界大成功，建起新中国。

武装革命是怎样取得胜利的？

武装革命在毛主席领导下取得的胜利成功，实在是历史上绝大奇绩。试想—想其前后几时期的敌对面是如何强大——

第一时期：1927—1937 即十年内战时期，其敌对面为据有全国政权的国民党；〔1〕

第二时期：1937—1945即抗日战争时期，其敌对面为日本帝国主义侵略军；〔2〕

第三时期：1946—1949即全国解放战争时期，其敌对面为美帝国主义大力援助的国民党政府。

而说到其自身力量呢，竟然是从无到有，从小到大，一点一点发展来的。若从其最后之成功以回溯其最初之造端，如其非既成之史实，简直令人难以置信有此事。我们必须追求其所以制胜之理，其出奇之处究竟何在。

宇宙一切皆在新陈代谢之中，凡是腐朽的落后的势力看似

〔1〕 关于此时敌对面之强大在《毛泽东选集》第一卷183页有叙述可参看。

〔2〕 关于此时敌对面之强大在第二卷437页有叙述可参看。

强大，但终为看似弱小但新生的先进的势力所取而代之。若以此理来作解说，自不算错，究嫌其宽泛嫌其抽象，未能确切地具体指出其出奇制胜之奇在何处。我们必须切就战争来讲明他——共产党毛主席——究竟依靠了什么战胜敌人。

讲到战争，古时不是有斗力斗智之说吗？刘邦兵力不如项羽强大而卒战胜项羽者，就如其自己说的“吾宁斗智不斗力”。以弱小而胜强大，确乎要在智取。以智取来解说武装革命的胜利成功是否切合事实呢？当然要承认是合乎事实的。从有名的游击战术“十六字诀”到《毛泽东选集》中一切有关军事的论文都是伟大智慧的结晶，从最初江西几次反围剿的胜利到末后解放全国具有决定意义的辽沈、京津、淮海三大战役，一一皆是其显著事例。

然而单以智术韬略就足以来说明中国共产党武装革命所以胜利成功呢？远远不够的，还缺乏最根本最主要的东西没有说到。这就是站在劳动人民立场、争取得广大人民，建立新型的人民军队，进行的是人民战争。只在此根本前提之下而后才产生和能行其智略；此所以在反人民的敌方虽欲模仿抄袭而不得。

智略出自人的头脑心思，只属人心应付外物之一面，未足以尽人心之全。前曾说过：人与人之间从乎身是彼此分隔着的，从乎心则虽分而不隔。不隔者，言其通也。痛痒相关，好恶相喻，是曰通，亦曰仁。必仁且智而勇在其中，乃为人心之全德。即此痛痒相关，好恶相喻，与劳动人民通而不隔之心，是站在劳动人民立场争取得广大人民，建立起人民军队，进行人民战争之本。凡所以应付敌人在智略。而所以依靠人民，团结人民发展自身力量则在此心。

此依靠人民团结人民之心，首先要于尊重对方，平等待人见其端。大哉毛主席之言。

很多人以为官兵关系、军民关系弄不好、是方法不对，我总告诉他是根本态度问题。这态度就是尊重士兵，尊重人民。（中略）

那些认为是技术问题的，实在是想错了。（下略）

人必自尊而尊人，彼此之间心气相通而无隔，乃始说到互相依靠，互相团结。而“团结就是力量”，其强莫御。劳动人民为数最多，顾乃处于被统治被剥削地位者，以其散散漫漫不相为谋。但力量是潜在着，果能收合团聚向一个方向用去，则被动转成主动，将是所向无敌的。共产党毛主席恰于此掌握着外而合于世界大势，内而合于人民要求的一大用力方向，便正好以其心收合团聚一切散漫无归的人心，而划分敌我武装革命则是其收合团聚的最好方法。战争原是在消灭敌人力量而发展自身力量。看似强大的敌方极不得人心，以得人心的我方对它作战，战来战去，好像滚雪球一样，我方愈战愈大，最后就统一全中国。

如果说所以取得胜利成功是在依靠人民，当然没错，还应指出那既是依靠人心。这里说人心，既指所依人民之心，更指能依一而（领导一面）之心，这是互相交通互为关联乃至凝成一片的。〔1〕

〔1〕此处应细为参看《毛泽东选集》中有关群众路线的那许多话。群众路线是基本的领导方法，毛主席经常以此教人。如说“从群众中（将意见）集中起来，又到群众中坚持下去”，又说“先当群众的学生，再当群众的先生”，等等，不备举。

人民军队和
人民战争

人民战争是要人民军队去进行的，而人民军队本身却又要从人民战争中锻炼成长起，二者互为因果，难得分开。

关于人民军队和人民战争既有许多文献在，这里不更铺叙，只想说两点：一点是人民军队确是新型的军队；再一点是人民军队和人民战争的根本特征在人心的透露发扬。

自有国家以来——从好一而说——军队总是一面安定内部，一而防御外侮的。从安定内部说，一般都是统治阶级掌握着用以统治人民的，何能说人民军队呢？从防御外侮说，此军队有民族的意义，然若向外侵略时，那便只是统治阶级纵行其大欲的工具而已，说不上民族军队，更不能说是人民军队。

就一般革命起义来说，其军队总是从被压迫人民集中形成起来而站在人民立场的，可以算人民军队。但时间很短，革命一经胜利便被其领导阶层所据而有之，脱离人民立场，一切历史可证。

因此，人民军队在世界历史上确是罕见稀有的。如其有之，就不妨说为新型的军队了。何以中国今天居然出现这新型军队呢？第一，为革命的长期性所决定。从其造端于农村，以游击战起家，便是军民相依，廿多年的革命战争无时不站在人民立场以对抗反人民的势力，既与人民结不解缘，故早有人民子弟兵之称。第二，为革命的结局所决定。结局是建立社会主义国家，实行无产阶级专政，继续站在人民立场以对待其他反人民的，根本有别于任何阶级统治。至于对外，则社会主义国家根本不会向外侵略，即使今后援越抗美将一如过去抗美援朝保家卫国之外更富有无产阶级世界革命意义，则仍然是人民立场，其为人民军队固且终始如一。

何以说人心的透露发扬是人民军队人民战争的根本特征呢？此与其人与人之间的心气通透见之。试分就人民军队的内外关系来看：

(一) 在军队内部极可注意的是其领导上的民主作风，培养出军中的民主空气，确立一些民主制度，如所说“三大民主”者。〔1〕 这里有必要引录毛主席一段话，以征见其一斑。——

红军的物质生活如此菲薄，战斗如此频繁，仍能维持不撤，除党的(组织)作用外，就是靠实行军队内的民主主义。官长不打士兵，官兵待遇平等，士兵有开会说话的自由，废除烦琐的礼节，经济公开。士兵管理伙食，仍能从每日五分的油盐柴菜中节余一点作零用，名曰“伙食尾子”，每人每日约得六七十文。这些办法，士兵很满意。尤其是新来的俘虏兵，他们感觉国民党军队和我们军队是两个世界。他们虽然感觉红军的物质生活不如白军，但是精神得到了解放。同样一个兵，昨天在敌军不勇敢，今天在红军很勇敢，就是民主主义的影响。红军像一个火炉，俘虏兵过来马上就融化了。中国不但人民需要民主，军队亦需要民主。军队内的民主主义制度将是破坏(瓦解)封建雇佣军队的一个重要的武器(《井冈山的斗争》)

《毛泽东选集》中还有不少与此互相发明印证的话，不及备录〔2〕 本来封建社会必严尊卑上下之分，尤其军队中气氛肃杀粗暴，有时不把人当人看待，情意隔阂不通，而红军当年却有“官兵一致”之号。毛主席所说的“精神得到了解放”，

〔1〕 “三大民主”即政治民主、经济民主、军事民主。参看有关文献便知其详。

〔2〕 例如《论持久战》有如下一段话，“军队应实行一定限度的民主化，主要地是废除封建主义的打骂制度和官兵生活同甘苦。这样一来，官兵一致的目的，就达到了，军队就增加了绝大战斗力，长期的残酷的战争就不愿不能支持”。(下略)

不就是闭塞的人心豁然透露吗？

毛主席所说的“同样一个兵，昨天在敌军不勇敢，今天在红军很勇敢，应须就此切实加以阐明，见出人民军队所恃以制胜强敌者实在此心。”

我们知道通常士兵或来自命令征集，或来自招募雇佣，总之有很大被动性，往往作战而不明白其作战意义。由于畏威贪赏，或企图战胜劫掠财物妇女，虽有时勇敢但鼓于气而不根于心。红军士兵主要从土地革命的农民中来，一面是身家略得安顿，（要保卫身家，）一面是启发了革命意识，知道作战是为什么，其勇敢根于心而来，坚忍持久，不徒一时。上级一切指挥智略，正是在此极好基础力量上而得收效的。

又据我们所知，在训练俘虏兵或其他来归的外地新兵时，皆教其“吐苦水”，各自诉说其身家所遭苦难（他们原多出自劳苦人家），往往于痛哭流涕中启发了阶级观点，激励出革命志气，临战勇敢异常。这在敌方讥之为“洗脑筋”，其实正是使一个糊涂无心肝的人顿然思想大开。

一句话：人民军队之建立，建立在人心之由塞转通，建立在人的自觉性之提高。

（二）就人民军队之对外关系方面说，主要不外是在军民之间和敌、友、我之间。试分别言之如次：

1. 军民之间 在不大的革命根据地内，妇女儿童且出来站岗布哨，其为军民一家可无待言。外地行军则有名的“三大纪律、八项注意”是其准则。^{〔1〕}别的军队总是让人害怕

〔1〕三大纪律：（一）一切行动听指挥；（二）不拿群众一针一线；（三）一切缴获要归公。八项注意：（一）说话和气；（二）买卖公平；（三）借东西要还；（四）损坏东西要赔；（五）不打人骂人；（六）不损坏庄稼；（七）不调戏妇女；（八）不虐待俘虏。

的，而人民军队则是受人欢迎的。正为其他军队所谓纪律不是托之空言，就是以严刑峻法从其后，没有自觉性，而此则出以自觉。正为其能自觉地实行八项注意，故尔行军所至受人欢迎，军民之间气氛融洽，能作群众工作，完成红军的政治任务。如毛主席在《纠正单纯军事观点》一文中所说：

红军决不是单纯地打仗的，它除了打仗消灭敌人军事力量之外，还要负担宣传群众，组织群众，武装群众，帮助群众建立革命政权以至共产党组织等项重大任务。（中略）离了对群众的宣传、组织、武装和建设革命政权等目标，就失去了打仗的意义，也就是失去了红军存在的意义。打仗只是手段，不是红军目的，目的在发展革命根据地以至扩展到全国，建立全国政权。人民军队当作战（打仗）时以军队面目出现于敌军之前，力求消灭敌军。但到不作战时候不作战地方，人民军队则以人民面目出现于人民之前，消除一些不必要的（族姓的、地域的、行业的以及其他）隔阂，以达成组织和团结人民起来革命的主旨。其入手在得人心，还须以得人心所同然成其功。

2. 敌、友我之间 所谓我者即人民，但如毛主席在讲人民内部矛盾时所说，所谓人民，在不同国家和各个国家的不同历史时期其涵义是不同的。〔1〕读者请看原文，此不备述。

〔1〕毛主席讲人民内部矛盾时说，人民这个概念在不同的国家和各个国家的不同历史时期，有着不同的内容。拿我国情况来说，在抗日战争时期一切抗日的阶级、阶层和社会集团都属人民的范围，日本帝国主义、汉奸、亲日派都是人民的敌人。在解放战争时期美帝国主义和它的走狗即官僚资产阶级、地主阶级以及代表这些阶级的国民党反动派都是人民的敌人，一切反对这些敌人的阶级、阶层和社会集团都属于人民的范围。在现阶段，在建设社会主义时期，一切赞成拥护和参加社会主义建设事业的阶级阶层和社会集团都属人民的范围，一切反抗社会主义革命和敌视破坏社会主义建设的社会势力和社会集团都是人民的敌人。

本文只侷侷地就劳动人民而说人民，其敌对方面即剥削阶级。在这种敌我之间，应持唯物主义阶级观点，不能轻易讲人心有同然的话，再一种敌我，则是指敌军我军之间。敌军士兵大多出自劳苦人家，不缴械时是敌人，缴械了，就不算敌人，因而毛主席在说尊重士兵尊重人民的话（见前引录）之后，更且说要尊重俘虏的人格；原文是这样：

军队政治工作的三大原则：第一是官兵一致，第二是军民一致，第三是瓦解敌军。这些原则要实行有效，都须从尊重士兵，尊重人民和尊重已经放下武器的敌军俘虏的人格这种根本态度出发。

尊重对方人格，是化除抵抗戾气而以心相见的根本条件，再加以种种政策方法，如《井冈山的斗争》一文所述：

敌军的士兵和营连排长被我们俘虏过来，即对他们进行宣传工作，分为愿留愿去两种，愿去的即发路费释放。这样就把敌人所谓“共匪见人就杀”的欺骗，立即打破。

（中略）红军士兵们对于所捉俘虏的抚慰和欢送十分热烈，在每次“欢送新弟兄大会”上，俘虏兵演说也回报我们以热烈的感激。医治敌方伤兵效力亦很大。

这样一来，瓦解敌军何难之有？就在削弱敌方力量的同时，发展了自身力量。如所周知，人民军队正是：

以俘获敌人的全部武装和大部人员来补充自己，我军人力物力的来源主要在前线。（《毛泽东选集》第四卷1248页）

特别是武装装备方面，主要依靠夺取敌人的武器来装备自己。“蒋介石日本帝国主义者，美帝国主义者一个一个都当过我们的运输大队长”（见《人民战争胜利万岁》一文）。

我在上文曾说“看似强大的敌方极不得人心，以得人心的我方对它作战，战来战去，像滚雪球一样，我方愈战愈大，……。”正谓此

在抗日战争中，对于日本帝国主义的侵略军自不能吸收为我军，却亦有奇效可见；如《人民战争胜利万岁》文中所说：

在抗日战争中，我们不但争取了大批伪军投诚起义，而且还把不少深受法西斯思想毒害的日本俘虏教育过来。他们在提高觉悟以后，组织了“日本人解放联盟”“在华日本人反战同盟”“觉醒联盟”等组织，配合我们进行瓦解日军工作，同我们一起反对日本军国主义。

古人有言“攻心为上”非此之谓乎！

以上说要瓦解敌军，以下说更要孤立敌人。为对敌而寻求其他各方面与我为友，结成最大可能广泛的统一战线，是即所以孤立敌人之道。于此，先既有列宁名言传诵〔1〕而毛主席自道其所以成功亦亟称统一战线与建党建军相并为三大法宝，便可见其如何关系重大。革命既要时刻分清敌我面总不乱，又要念念不忘化阻力为助力，总不放过其时机。在长达廿多年的革命斗争中所对之敌前后非一，形势随有变化，从而统一战线亦就广狭随时不同。

最广泛者是始自1937年的抗日民族统一战线，大开门户，

〔1〕列宁在《共产主义运动中的“左派”幼稚病》一文中有如下真挚深刻之言：要想战胜更强大的敌人，只有用最大的努力，同时必须最精细地、最留心地、最谨慎地、最巧妙地一方面利用敌人间的任何裂痕（哪怕是最小的裂痕），……他方面利用各种机会（哪怕是极小的机会）以获得众多的同盟者，尽管是暂时的动摇的、不稳定的、靠不住的、有条件的同盟者。谁不懂得这个，谁就是丝毫不懂马克思主义，根本不懂现代的科学社会主义。（《列宁文选》两卷集，第二卷，人民出版社1954年版735页）。

除汉奸亲日派之外，地主资本家无不可以合作。这样就为当时一切爱国抗日人士所归心，共产党在国内以至海外（华侨）的声光威信远高出国民党之上，陕北延安一时号为革命圣地。抗日不力的国民党愈失人心，人心愈趋向共产党，统一战线原意在孤立日本敌寇者却同时大大孤立了国民党。中国革命形势和面貌进入一崭新阶段，此后全国性政权实先奠立在广大抗日根据地的基础之上。

我们可以得出这样结论：在武装革命中要尽可能地瓦解敌军，要最大限度地孤立敌人，用以配合对敌作战。这是从方法上说，以对敌作战为主，瓦解敌军孤立敌军为宾。但若从其收得功效之伟大上看，却毋宁说对敌作战不过是一种不得不有的前提，没有这个前提则瓦解也孤立也均无从说起，而实际上瓦解敌军孤立敌人的工作转居主要。

一切战争皆由剥削者侵略者所造成。人民军队所进行的人民战争一发乎反剥削反侵略，原是被迫起而革命，消除剥削侵略是其主旨，而非定要消灭掉那剥削者侵略者的人身，只要他立场改变了就行。不难看出即在革命方面之主观用心，其瓦解敌军孤立敌人的工作亦是主要的。这使我联想起来《孟子》书上唯不嗜杀人者能使天下定于一的老话，〔1〕一个长期战乱相寻的中国唯独共产党能使它最后统一稳定起来，不是很合理的吗。

〔1〕《孟子》书上有如下的问答：“问曰，天下恶乎定？曰，定于一。孰能一之？曰，不嗜杀人者能一之。（中略）今天下之人牧，未有不嗜杀人者也；如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之犹水之就下，沛然不能御之。”——这是儒家的主观理想，它代表着人心的理性一面。从历史发展阶段上看，孟子当时不免言之过早。

总结全章

最后说两句为本章作结束的话。

自古战争原为较力之事。此所云力，指现实有形的人力物力。力不足者乃往往济之以智。人类历史发展愈到后来，战争规模愈大，愈重在智略，（此智略包括战时一切军事的政治的经济的筹策、规划、布置在内）而现实有形的人力物力不足为胜负决定因素。此外有关战争胜负的第三个因素，即在战争的两方面谁为正义，谁为非正义，其中关系到人心的向背和“师直为壮（勇敢发乎自觉自信），曲为老”，“得道多助，失道寡助”等问题。一句话总结，这就是上文所一贯提说的人心在战争中所起的作用和影响。虽然自古它就不无一些作用和影响，却效应总很小，从来不能依靠于此制胜强敌。奴隶社会、封建社会许多革命起义总被镇压下去，是其显例。强凌弱，众暴寡，弱肉强食，蛮不讲理，确实于古为甚。只是随着社会历史文化的向前更大发展，人类理性渐趋展开面扩大其影响，乃有不容忽视之势。第二次世界大战失败者终于是强暴的德、意、日本，不能说不在此。更其显著的事例是苏联建国之初以极其劣势的兵力终于战胜了内而白匪、外而列强的联合围攻。^{〔1〕}而最亲切显明的就是近在眼前的中国共产党廿多年武装革命之所以能战胜国内外强大敌

〔1〕此应参看《苏联共产党史简明教程》第八章。所云苏党兵力居于劣势者，约言之有四点：一、得力的军队尚待建立；二、缺乏训练的军事干部；三、军火数寡且质劣，又在被封锁中得不到接济；四、产粮区白匪所据，因而粮食不足。其所以终于战胜者约言之有七点：一、战士作战具有自觉和决心；二、人民拥护支援红军而反对白匪和外国干涉者；三、苏维埃政权能发动后方以武器弹药、服装粮食等供给前方，并补充人员；四、红军的自我牺牲精神和民众的英勇气概；五、作为领导核心的党团结紧密，有力地组织千百万群众，在复杂环境中正确地前进；六、在敌人后方有游击队予以种种破坏；七、外国干涉者的国内工人阶级声援苏维埃，以实际行动反对其干涉。

人，有如本章上文所述者。我们一开首说要追求其出奇制胜之奇究在何处，现在可以回答其出奇全在发挥了人心的伟大作用，为世界历史前所未见。

人心伟大效用何以特别著见于共产党（苏联党、中国党）对敌战争之中？此中大有理由在，非事出偶然。一般战争主体的两方，大都是历史自然发展不知不觉形成的集团，而共产党这集团却不然，它是从那些有着共同理想和意志行动的人们自觉结合以成。人类最初的集团是在血缘地缘上形成，其后杂以人事种种关系，几经分合，难可究诘，但直至于今，世界上不仍然从肤色、种族、地域、方位见其分野吗？这就是说，在集团所由形成上，一般本乎身，而共产党则本乎心。^{〔1〕}本乎身者，其对敌作战之所凭藉必依重第一因素（力）及第二因素（智），亦或辅以第三因素（人心），本乎心者则直接恁藉第三因素，以创造补充其所不足之第一因素（有形之人力物力），且发展之；至于第二因素许多发明发挥自随之而来，有不待言者。然须知：备极妙用之人民军队人民战争皆只能出现在今天有了共产党的世界上，此为人类社会发展规律之所决定，且容后文另详。

〔1〕一国为一集团，一国之内有相对的两阶级亦各为一集团。战争通常见于国际间、阶级间，则只爆发革命乃一见之。阶级所由成不必与血缘地缘有关，却亦本乎身而非本乎心者。无产阶级自发地斗争固亦发乎其身，必成立共产党升进于自觉地革命乃为心之事。

第九章 绝大难题的解决过程(下)

绝大难题解决过程的前一阶段，即战争阶段已谈如上；今谈其最后一阶段即建设阶段。

点出前后一贯之处

在第七章曾说：前后两阶段所努力从事者虽性质大不一样，各有其许多难题不会相同，然而事后看来所以解决其难题者却同出一途，原理原则上有其前后一贯不易者在。此前后一贯之处今可指出并加说明如次。——

前后一贯之处何在？重视人的作用是也。革命是要靠人来革命的，而人之革命也，首先在其思想革命化，在当前无产阶级革命则要其人无产阶级革命化。前一阶段武装革命以夺取政权是如此，后一阶段建设社会主义社会以完成革命大业，夫何能有外乎？

人是宇宙间最伟大的动力，唯人能创造一切，改造一切，离了人，任何事不能办。此理易晓。但在前后两阶段当然有所不同。

在前一阶段——如上文所曾说——人力物力远居劣势之我方所以终于战胜强大敌人者，其道就在把人都从反动的旧统治下次第争取过来，同时又使他们逐渐地相当地无产阶级化。以此为根本，凡所缺乏的人力物力就会得到创造和补充，转弱为强，以至末后全国范围的政权建树起来，其全部过程可以说不外乎全国各地各族人民先后被争取过来的过程。到后一阶段时，既然七亿人在统一领导之下了，此争取过程在形式上便告完

成，却亟须充实其内容，即人人都必须思想改造，齐向无产阶级转化迈进，（其前已有所转化者须更步步提高），乃有以实现出一个社会主义新社会。说不同，就是从重在争取阶段进入重在转化阶段之不同。

或问：后一阶段即建设阶段，最主要是经济方面的社会主义革命和社会主义建设；今以思想改造，人们向无产阶级转化来说社会主义革命尚嫌不足，更连社会主义建设具体事业都说成是一“重在（人的）转化阶段，似不应理。应之曰：此言诚是。然须知前一阶段即战争阶段，单以人的争取过来为说，原亦是够的。第就中国共产党及其军队，从无到有，从小到大，转弱为强，终于解放全国来说，其难题得以解决的精义，所谓人民军队人民战争依靠群众解放自己者则实在此——实在人的边争取边转化。请复按上文，不再赘述。后一阶段，要从远为落后的简陋的社会经济社会文化，如何在不太长的时间居然建成社会主义社会，信乎非常艰巨；但试寻绎其难题得以解决的精义则仍然在此——仍在依靠群众，着重对人作功夫，引发了人们思想的革命化，提高了人们的自觉性。试看下文便晓。

不妨再点明说，前后两阶段的难题看似不同，其实还是相同。同在哪里？同样是在其所必要的现实有形条件太缺乏了；在前则缺乏精良武器装备的大军以及军事上经济上种种有利因素，而只有“小米加步枪”；在后则缺乏现代科学技术及其大规模工农业生产和社会文化，而只是一个“一穷二白”的旧社会。对这类难题如何解决它？毛主席不是说了吗：“在共产党领导下只要有了人，什么人间奇迹也可创造出来”，而中国正好是人多而且勤劳聪明，两者（无产阶级先锋队和广大工农以及知识份子）相结合，不要太长时间就可以取得巨大的进步。十几

年来事实具在，就是最好说明。

人类创造力的
大发挥大表现

从建国初期到1959十周年之间，我时时留心党中央毛主席在发展工农业生产和科学文化方面的领导方法，若有所会悟，先后搜集各方有关资料，写成《建国十年一切建设突飞猛进的由来》一书，特揭《人类创造力的大发挥大表现》为其标题。盖我以为我们从一个有名落后国家在不长时间就要向世界先进国看齐，其进步迅猛惊人者，全在人类创造力得到大发挥大表现也。今谈后一阶段不欲重复其文，下文将就1959年后近几年最著事例有所阐述。而为承上启下，则于头十年之经过，撮取其要，略说如次。

1950年春，我以毛主席之囑参观访问东北老解放区，看到工业界盛传“马恒昌小组”先进事迹，是促使我在这方面留心理会之始。其后各处先进事迹层见叠出，领导上皆一一加以总结推广，发展到“两参、一改、三结合”而形成一套有效准则，其中可发挥之义蕴说之不尽。姑就我理会所及，约举三点。

在参观访问中，首先看到的是工人们在生产上的积极主动精神，特别是国营厂矿的职工为然，因为这是社会主义经济成份。如何增产，如何节约的合理化建议以至种种创造、发明大大小小成千上万（以解放二、三年间计之），耀目惊人。此在旧社会不论私营公营企业绝不可见。工人们始而听说自己（工人阶级）是国家主人的话，不免思疑，难以遽信，久而久之心里才渐渐落实，便从内心感动中发出了干劲。盖启发思想之外，具体措施见于实际者，改变其观感弥为有力。具体措施指两方面，一面是劳保制度之实施，既保障工人生活安定，更保护其

劳动上的安全，〔1〕又一面是领导上依靠群众，设为各种会议，听取工人意见而尊重其建议。所谓社会主义民主要必于此两面见之。安顿其身，鼓舞其心，群众蕴蓄的创造力一旦发动起来，天下事不足为也。——此其一。

继此面言之，领导群众的方法就在依靠群众，如所谓“从群众中来，到群众中去”，“先当群众的学生，后当群众的先生”，“群众是真正的英雄，而我们自己则往往是幼稚可笑”……正以其妙用无穷，故言之不厌其烦。建设社会主义，许多问题都要集中来解决，凡事有待统一规划，一切事权操之自上，其势必致多数人完全落于被动。窒息了群众的积极性创造性那将是最可怕不过的事情。正为此，所以倒转来领导上不自用其才，而倾心依靠群众，一以调动群众的积极性、创造性为事，乃是十分必要的。

例如“两参、一改、三结合”，这一最有效的促进生产、推动技术革新与革命的好办法，就不是出于任何上级领导之所制定，而是从全国各地各业先后发现群众的许多好经验总结得来的，正有其点滴积累过程和逐步发展过程。“两参”指干部轮流下去参加劳动而工人则轮流来参加管理而说，其事盖以干部不得脱离劳动为其肇端，先是农业上有干部“种试验田”的好经验出现，因而领导上号召工矿以至各行各业都要仿其意而行。所谓“到群众中去领导群众，到生产中去领导生产”两大

〔1〕劳保制度使得工人们再没有身家问题的牵挂，为旧社会中人所设想不到。你不必怕失业挨饿，不必怕染病受伤，不必怕年老无靠，亦不必虑及身后的丧葬，连你老亲的丧葬之费，都有安排。矿工、炼钢工及其它劳动上有危险的工人，或劳动强度过大者，皆有许多保护措施，以至饮食营养，非常周到，从旧社会过来的人，感动极深，自然发出积极主动精神。可惜出生在新社会的年轻工人得之太易，安之若素，往往缺乏此种感情与精神。

口号亦即总结出来。工人参加管理却是见之于工矿大企业，而由彼此两参的结果自会发见行政上业务上许多规章制度有简化和改革之必要，即从而大改之；此即所谓“一改”。“三结合”，指工矿企业的工人们、技术师、领导干部当生产上遇到大难关，人人都在焦思力求有以突破之，却总难以成功，而一经三方面结合起来协力以图之，便无坚不摧。然追源其始，还是当初农业上种试验田时，就由干部、技术员和农民一同搞试验的遗规。

依靠群众之大者莫如放手发动群众进行整风运动。如上所谈，领导群众的方法还从群众中得来，已经是依靠群众实行社会主义民主了，但那些总不外针对自然界事物最有效地作生产斗争，而此则是以人——特别重在各级干部——为对象，整顿种种不良作风及其思想根源。这乃是清除一切非无产阶级旧习和非马列主义思想，更进一层贯彻社会主义民主最最要紧的一着。1942年早在延安进行的整顿三风运动，〔1〕大大促进党内人作风和思想的革命化，曾被公认为后此取得胜利建国之本。建国以后既连连有“三反”、“五反”、“双反”等运动，而准备于1956年，开展于1957——1958年的大整风，于改掉官僚作风、保守思想、本位主义收效尤宏。那“一天等于二十年”的话，就是为1958年生产战线以至一切建设工作上的大跃进而说。

凡事致力于此乃收效在彼，目的在彼而着手乎此，盖有辩证关系在。整风是对人，应算是思想上的阶级斗争，却大显其奇效在生产斗争中。——此其二。

在整风高潮中（以至其后）尝流行着如下的一些口语

〔1〕《整顿党的作风》《反对党八股》两文。三风者，据原文即是反对主观主义以整顿学风，反对宗派主义以整顿党风，反对党八股以整顿文风；实则其内容广泛，正是要求改造思想。

号召：政治挂帅！政治是灵魂！政治工作是一切经济工作的生命线。务虚先于务实，务虚重于务实。

在不熟悉其内容的人即觉得倡言务虚之可怪，亦不解何以政治一词竟这样用。此须揭出其来历在前一阶段，即战争阶段，军事从属于政治，军队设有政治委员以为主脑，作战以及一切工作都是执行政治任务，而政治则是指无产阶级革命说的。进入后一阶段即建设阶段，一切建设皆所以完成革命，非为建设而建设。若心思落在建设上（人们极容易如此）而忘了革命，则非第于革命有失，亦且大不利于建设。政治挂帅云云，要人念念有伟大宗旨在胸（所谓“种田亦是为革命”），全国是一盘棋，着眼自高，思虑自活，干劲自大，在推进建设，发展业务上盖远非目光短浅株守业务者所能及也。政治工作实即思想工作。务虚之虚正指思想。以思想为先为重而号曰务虚者，盖以其对业务及技术等等而言，恰似虚而不实也。

将人的因素放在首位其势必归结到注重于抓人们的“思想”，亦或云世界观问题是头等重要关键问题。如何使人的思想革命化，是推进一切建设事业迅速赶上世界先进国的根本。——此其三。

在建国头十年内还有“体制下放，权力下放”的措施和用“两条腿走路的方针”等等，亦都于建设社会主义起了极好作用，此不及备陈。以下继就近几年事例申论其精神一贯之处。

农业学大寨
工业学大庆

“农业学大寨，工业学大庆”是近六七年全国普遍传诵的口号，其生动感人的模范事迹既多有记载流传国内外，此不更述。其必须在此点出者，即他们同是处于极艰难穷苦的环境条件下而竟能创造出惊人大好成绩，恰似一穷二白的全中国自力更生创

造性地建设社会主义的一个缩影。全国人是在共产党毛主席领导下努力解决全国性的绝大难题，而他们大寨人大庆人正同是得力于党的领导去解决其各自局部的绝大难题，精神脉络一致无二。

全国农业方面几乎各地表见一通例：愈是先前极不利于农业生产的地方（荒山秃岭盐碱涝洼或其他），现在农民发挥出的群众创造力愈大“改天换地”的基本建设工程艰巨而有巧思，取得了高产稳产，成为著名先进模范，当年的大寨大队即其中一例，反之，愈是自然条件原来就好，农民一向生活容易过的地方，现在却只有一般的进步而已。似此改天换地的巨大工程在先前分散的小农经济谁敢设想？而现在生产关系改变了，从集体所有制形成的集体力量，便纷纷举办起来。试分析其故，不就是为群众创造力得到发挥，而群众创造力之启发则得力于党的领导走社会主义道路吗？

生产资料集体所有制只是在人们集体力量的形成上提供了其经济基础条件，如其人们没有其所必要相应的思想与作风，那就搞不好集体生活，更不可能办成辉煌的集体事业。大寨人之值得钦仰，值得学习，自是在其思想与作风，试略举一二，以见一斑。

1963年河北山西遭到特大洪灾，大寨山沟灾情尤其惨重，七天七夜暴雨狂风，房倒屋塌，那些建设工程大部被山洪冲毁。但老少人口却没有伤亡，居然是灾大而人安。各家物资损失不少，而公储仓粮则无损失。为什么能如此？干部带头抢救，急众人之所急，人人又对集体负责也。此即显示了集体力量的伟大精神。其间有许多感动人的情节不一而足。

此种精神要须平素有以养成之，非可期望于一朝。大寨男

女社员日常上工不待召唤就自动集合，从不无故缺勤，从不挑肥拣瘦，从不计较工分多少，固已相习成风，但此中问题大不简单。劳动组织管理制度如何安排制订，一向是集体内一件问题复杂极费筹思的大事，在大寨亦有其多年演变发展的过程，乃最后妥定下来。要知：过去“靠天吃饭”，现在既改转要“人定胜天”，依靠人力制胜自然，则干什么活质量上都必须认真不苟；否则，工程不牢固，生产减收成。而大寨由于地形高高低低，土地极其零星分散，农（工）活质量要靠干部来检查验收势有所难，疏漏必多。实际上不靠人人自觉其对集体的责任，而靠旁人监督的任何严密制度都不中用。因此大寨有一句名言：“定额先定心”此即是说，评定工分所准据的劳动定额必在人人对集体高度自觉的责任心先定下来，方有其效用。事情只有归落到信任群众，依靠群众的一条道路——人人自行检查，群众彼此帮助检查——而启发群众的思想觉悟实为其首要一着。〔1〕

劳动纪律不假外力维持，而寄托在群众的自觉自愿，不正是列宁所说共产社会的风格吗？〔2〕

说至此，恰好接续着来说大庆。

大庆石油企业的伟大成功，我国基本上有以自给，非必仰给国外，美帝苏修为之震惊失色。盖此一成功，解除了我自力更生地建设社会主义和国防的困难，其关系至大。然其成功，如人所共知乃大大得力于解放军所传来的政治思想工作，如遇事抓紧一人一事的活思想来进行人的革命化的功夫。一位钻井队司钻

〔1〕以上关于大寨的论述，根据《大寨精神大寨人》一书及其他介绍文章而来，书为北京农村读物出版社，1964年出版。

〔2〕列宁《伟大的创举》一文中，曾说到劳动纪律的维持，在农奴制度社会，资本社会和共产社会的不同，见《列宁全集》第29卷。

魏光荣同志概括他的经验说：“光抓钻头，不抓人头，吃了苦头，抓了人头，再抓钻头，尝到甜头。”所说“钻头”指技术，所说“人头”指人的头脑里思想。他又有极其驰名两句话“帮人要帮心，帮心要知心，知心要关心，关心要相信。”“相信”指相信他是能够进步的，在日常工作中，鼓励每一个人，那怕微小的进步，就是帮助人；而严肃认真的批评，帮助人改进作风，尤其要紧。只要你满怀阶级友爱感情去说话，就必能收效。

毛主席说过：“严重的问题是教育农民。”在大庆油田绝大多数工人出身于农民。毛主席又说，知识份子必须思想改造，在大庆全部职工中知识分子约占总数的七分之一，其中出自剥削阶级家庭的又占相当数量。但是外来的人都有一个普遍印象：在劳动中看不出谁是知识份子，在开会发言中又个个都象知识份子。工人和知识份子彼此正在互相转化。就为全大庆油田是个革命的大熔炉，任何人到这里都被熔化了，成为新人。这主要是存在一种大庆作风，而作风则本于思想，二者是分不开的。思想和作风虽都是看不见，摸不到，但它确实是客观存在的无形巨大力量，身入其(社会)中，就使你受到感染。好作风一旦形成，可以起领导上和生产管理制度上所不能起的作用，即使队伍中有一二落后的人亦能够带好。

大庆作风以四个字著名：

严（事事严格认真） 细（精密细致） 准（准确不易）
 狠（手狠不松）

又有“三老”“四严”“四个一样”等名堂^{〔1〕}这里不及备述。有外地

〔1〕“三老”是当老实人，说老实话，作老实事。“四严”是严格的要求，严密的组织，严肃的态度，严明的纪律。“四个一样”是黑夜和白天干活一个样，坏天气和好天气干活一个样，领导不在场和领导在场干活一个样，没有人检查和有人检查干活一个样。

来参观学习的人说了如下的话，值得注意：

我们前两年在这里学习，归纳为“从严”二字，回去之后照行。其结果，形式上严，实际上严不了；少数人严，多数人严不了。只落于形式主义，增加了不少麻烦。这次再来学习，才懂得大庆人事事从严是牢固地建立在革命自觉的基础之上的。没有自觉，就没有从严；没有过硬的政治思想工作，就没有自觉。〔1〕

毛主席曾说“世界上怕就怕认真二字，共产党就最讲认真”大庆人在工作上正是如此。这既是革命精神，又是科学精神，所以能在现代工业建设上打硬仗。他们把建设大庆称之为“大庆会战，”处处以战斗姿态出之，而战绩是辉煌的。

他们不仅硬要从缺乏现代工业生产上种种(人的和物的)有利条件的环境中，一边工作一边创造条件，开辟出整个工业新局面，而且就在一般日常生活上亦缺乏其现成条件，面有待自己搞起来(例如办公室是自建的“干打垒”土房，宿舍百分之九十是职工家属们动手盖起来)。为了国家急切地要建设，一时间过万职工拥来大庆，“上面青天一顶，下面草原一片”，几乎什么都缺乏。上文说大寨人“改天换地”，现在说到大庆人，竟可说是“开天辟地”了。此其情景，在资本主义社会创办其大规模工业企业固不会有之，即在苏联建设其社会主义现代工业亦何曾有此事。然而却是中国革命从建党建军以来，从无到有，一贯的特色。

〔1〕此见1966年11月15日北京人民日报，题为《大庆作风是怎样养成的》一文中；北京出版社出版之《向大庆式企业学习》第一集有转录。凡本文论述大庆之事均根据此第一集中各文而来。

第十章 坚定的无产阶级革命立场

中国的道路 不同于苏联

中国继苏联之后，以一个同为现代经济上科学技术上落后的国家，同一宗奉马克思主义以建设共产社会为期，又先且曾受到苏联方面人的和物的援助，一切原多师法苏联，宜乎彼此同走一条道路了。然而细按下来，中国却自始就有自己的道路，尤其在苏修突然撤走专家断绝援助后，迫得自力更生辟创新局，其大不同于苏联最是彰著。此章将为第七章以来“绝大难题的解决过程”的论述作总结，凡上一章谈大寨大庆有所未尽者亦于此续言之，以指点出其不同。

这里说中苏道路不同，当然不是指修正主义出现后的苏联，而是切就列宁、斯大林主政时期而说。举其显例，人所共知，列宁有常说的一句话：“共产主义就是苏维埃政权加上全国电气化”这就很不像毛主席的说话，就和上文所论述的重视人的作用，重视人的思想转变全然不是一个精神。

人们又都知道斯大林说过很出名的两句话，先在1931年说了“改造时期内技术决定一切”，其后1935年又说、现在应当以“干部决定一切”的新口号代替前者。而其实此所云“干部”者，仍然过指的是技术人才；〔1〕此其精神的确继承列宁那句话而

〔1〕《苏联共产党(布)历史简明教程》第448页，原文如次：从前我们是说“技术决定一切”，这个口号帮助我们消灭了十分缺乏技术的现象。……这是很好的。但这还千万不够。（中略）技术而没有精通技术的人才，便是死的东西。（中略）如果在我们的头等工厂里，在我们的国营农场和集体农庄里，在我们的运输业里，在我们的红军里，有充分数量能够驾驭这种技术的干部，那么我们国家所得效果就会比现时所有的还多三四倍。所以“技术决定一切”的旧口号，现在应当用新口号“干部决定一切”来代替。

来，终始一贯无二致。

电气化为什么对共产主义竟有此决定性伟大作用？应知共产原指工农生产所资的那些条件设备为公共所有而言。全国实行电气化，即是用电力代替人力畜力而行大规模生产，大套机械设备联成一片，分拆不开，其势必归社会公共所有也。既然无复分散的小生产存在，则人们自都生活在合理的集体组织中，何从更有阶级。所以说共产社会恰孕育在高度发达的资本主义社会内者，正为其在生产上既已社会化之故；很明显，生产上的落后国要建设一个共产社会亦就必从这里入手了。

为了建设社会主义工农业，在生产上一向落后的俄国和中国同必须于那些先进的生产技术设备有所袭取，同必须于各种科学专家有所借重，固无疑义。但从其事实的经过看去，彼此却有所不同，试分就工业农业举例言之。——

如前一章所述1957—1958年我们整风高潮中流行的说话：“务虚先于务实，务虚重于务实”，即致力于政治思想乃收效于经济业务，整顿了作风乃促进了技术者，在苏联殆未见有之。正相反，在他们似乎就是重视业务、强调技术而已。如像大庆油田那样，每打完一口井便及时举行“完井整训”把生产工作停下来，专讲思想，讲作风，来总结经验教训；又如1965年，年底不惜挤掉生产时间，以约近五十天功夫大搞其“冬季整训”；恐怕苏联人闻之将必瞠目怪讶而不解。

再如在前提到过我们有所谓“两条腿走路”的方针，即是把事实上相关的两面——如生产技术上的详法、生产与土法生产，生产规模上的大型企业与中小型企业——结合起来，同时并举，作一个生动的形象比喻，那就是要“用两条腿走路”。这在苏联更所未闻，然而却在我们起了极好作用。全国各地各行（如制

造化肥，制造机床，炼钢冶炼各种合金等等）工人，打破迷信，不拘守洋法，普遍活动起来，因而流传着“土法上马”“土洋结合”“土中出洋”种种妙谈，甚且出现了有“土专家”不少人，使得工业生产广泛地飞速前进者，有这许多理由：

（上略）投资少，便于吸收分散的资金；建设时间短，投资效果发挥快；可以国内自己设计和供应设备；便于因陋就简地利用当地现成的条件；分布广，利于促进全国的工业化，利于促进全国技术力量的生长，促进各地区经济的平衡发展，可以生产的品种多，改变产品亦容易；接近原料和市场，可以灵活地利用资源，节约运输费用，供、产销亦易于结合，易于按照工作的多少而灵活地使用农村劳动力和其他非专业工人，因而有利于缩小城乡间和工农间的差别。（见党中央八届二次会上的报告）

理由尽多，却是其最主要的则在我们这落后国内，要搞工业化运动，必须技术上不以土为嫌，规模上不以小为嫌，乃能让缺文化少技术的广大人民群众都参加得上，而贡献出其智慧与力量，同时亦正好就此培养了他们。所以党中央提出有“全党办工业，全民办工业，全国上下各级一齐动手，“众人拾柴火焰高”的话。这是毛主席一生事业全在依靠群众重视人的因素那一贯的方针路线，不可不知。

反之假如一力建设现代大型工业，势必事事指望国家大量投资，把事情缩集到中央主持大计的人和少数专家顾问身上，其他不过有一些人跟着跑腿而已。外国先进技术被神秘化，广大社会冷冷清清，工业化将不是愈办愈活，而是愈办愈死。窃疑苏联当年或不免隐受此病；不然，何以1931年斯大林即高呼“技术决定一切”，而延至1935年仍然在提“干部（技术干部）决定

一切”的口号？我们缺乏调查研究，不敢妄断，却是中国的道路不同于苏联，断然无疑了。〔1〕

再谈到农业方面如何进行社会主义建设问题，亦是见出中苏不同来。简单言之，在苏联侧重建立拖拉机站以推进农业生产机械化来，使农民走向集体农庄，并以此巩固集体农庄；而我们则如毛主席说的必须先有合作化，然后才能使用大机器。从互助组，初级合作社，高级合作社而进到人民公社，我们总是倡导农民组织起来，而后国家从工业方面为农民提供拖拉机和电动的种种机械，帮助其发展生产，提高劳动生产率。固然苏联地广人稀，利于机器耕种，从而切需机器，而我国内地人多地少情况有所不同；固然最后趋归于物理动力运用机械以事生产，终不得有二致；但在入手处彼此显不一样。他们以物质条件为先为重，而我们则所重在人，所先在人。

列宁斯大林曾先后明白说过这样的话：〔2〕

改造小农，改造他们整个心理和习惯，是需要经过几代的事情，只有物质基础，只有技术，只有在农业中大规模地使用拖拉机和机器，只有大规模实行电气化，才能解决这个问题，才能使他们的整个心理健全起来。

要改造农民，克服他们的个人主义心理，使他们成为真正社会主义社会的劳动者，还必须做很多工作，集体农庄机械化实现得愈快，集体农庄拖拉机化实现得愈快，达到这个目的也就愈快。

〔1〕关于土法上马，土洋结合，土中出洋，种种事例多不胜数。在《建国十年一切建设突飞猛进的由来》旧著中略有述说，希望取而参看。

〔2〕《斯大林全集》第12卷，第145—146页，前一段话为列宁所说。

但事实上，中国的经验不如此。

一般说来，在合作化以至人民公社运动中，全国各地其增产卓著成效者，率多是组织起来的农民以集体力量大搞农业上的基本建设，先解决水土问题，而后继之以选种、深耕、密植、化肥等改进事项，如上述大寨大队是其典型事例，与此同时，在灌溉或其它作业亦多有利用小型电力或柴油机具者，但如各国营农场那样大规模用机器耕种，机器收割则甚少见。可以说农村间，农业的机械化进展很慢的，基本上仍以人的体力劳动、手工操作和役使牛马牲畜为主。然而多数农民的思想作风却见出程度不等的社会主义觉悟，如上述大寨人自是最好之一例，但非仅有之事，而是各地往往有之——这不是中国的道路不同于苏联吗？

苏联的道路似未能改造其农民的心理有如苏联领导之时期，此将于后文言之。

坚定的无产阶级革命立场

现在要来对于中国所走道路加以确切认识，我认为那便是：坚定地站在无产阶级革命立场。

苏联建国后一切进步之快，世所公认，而一个比它又多落后的中国，乃在革命政权建立仅只十七、八年之时，便能不假任何国外助力而把原子弹、氢弹试制成功，此其工业能力上科学造诣上之迅猛前进，是不是又超越了苏联？中国革命，在前一阶段如上文所论述以人民军队人民战争制胜国内外强敌，既著未有之奇迹于世界历史，现在后一阶段工农业的社会主义建设如顷间所述者，难道不又是著世界之奇迹？奇迹之所由著成，恰应验了毛主席先经说出的，其决定因素一则是中国的人多，又一则是共产党的领导。中国一向人多，在前未经共产党领导显

得百事无能，而何以一经共产党领导便显得如此卓越？这“点石成金”的“点金术”岂可不加认识？岂可不学习？

事迹之奇，奇在目标峻极远大而现前所处境地卑陋，太缺乏所以进达其目标的客观现实有形有利条件，而竟以人的主观能动性创造力，从边战争，边学习，边补充所不足条件和边建设，边学习，边补充所不足条件，在不太长时间，第一阶段胜利成功，第二阶段也取得巨大进展；前途共产虽犹待努力，而奇勋固已著矣。寻其窍要，一句话，就是：一贯地以人的精神之优越抵补其物的条件之不足。

人是固有的，问题只在怎样便得把人们的优越精神发扬出来而收其效用于当前事功——所谓“点金术”者应即在此。

强调政治工作，强调要做人的思想工作，“政治工作是经济工作的生命线”“依靠群众”“走群众路线”……如此之类说得烂熟的话，无非反复以不同言词在强调在叮咛此一事。然必须剖解其内容，乃免于囫囵吞枣。试从其效用收功来分析，这便是先既要人“红”，又且要人“专”。其人既红且专，那即是石头点化成“金”了。教人红者莫如《为人民服务》等，而《矛盾论》、《实践论》、则最有助于人之专精其业务。

人心应用到事物上，从而认识了它，并能控制它改变它为自己服务，久而专精，是之谓专。专出于人心之智。凡久于其事之人，可能不知不觉而专，但《实践论》《矛盾论》则最启发人心之智，通过自觉以入于专，大为敏速便捷。

在前第五章曾说过“认识第一，努力第二”，那是对客观形势认识不足而迫于主观要求努力从事者必遭失败，致其告戒。徒有要求而缺乏认识，那是不行的。但有认识而缺乏要求，不努力，便根本不会成任何事，而况革命大事乎？在这里却又须

说“要求，努力是第一”了。要求和努力来自人的情感意志方面：而《为人民服务》等最感发人的革命情感和意志，从而革命要求弥切，努力弥勇。以其热烈坚强，则指而目之曰：红。今之所谓红，其有当于古之说仁与勇乎？〔1〕

“人的优越精神”之云，即综合此智、仁、勇而说。智、仁、勇皆人心固有之德，一经发扬出来便无事不办。中国革命这绝大难题，卒为中国人民在共产党毛主席领导下而得其基本解决者正在此，具如第七章以来之所论述，可以复按。

过去我们曾有一时期，许多人大乎其争论红与专，何者为所当先，何者为所当重，于是就有“红专”“白专”等名词出现。然而这在苏联似未见有其事。从上指出的中国道路不同于苏联处来推想，大抵他们所急在专，在红白问题上就不大计较了。

很明显，似此不大计较红不红，在上述大庆人中间是不容许的。不计其红不红，即不问其思想感情，不问他有无革命意志，而只要他的一点业务本领。事实上，一个人不为公，必然为私。说半公半私吗？那是很危险的！这岂非容许人走入资产阶级那一路吗？

我们何尝不求专，但晓得红是根本，红可生专，而且定能生出专来。理由有二：其一：专不过是人心应用到事物上历练出来的结果；有红心肯用在事物上，何愁不专。其二：现在所谓红，早不是当初社会主义在空想时的那种红，而是科学社会主义的红，其中有着对于事物的唯物辩证观点，最启发人的智慧，将随其所从事更为敏速便捷地进入于专。因此，我们的道路是

〔1〕古有“杀身成仁”一语。又云“仁者必有勇”皆不难想见其情感热烈，意志坚强。

随红有专，专随红来，两无遗失。

反之着眼在专上，其势不免遗漏了红，漏掉了红，即是漏掉了革命！这难道不很明白的吗？

苏联革命四十余年卒不免停滞或倒退，而始终坚持革命立场的反在一向以后学自居的中国党，其得失关键是不是在此？

确切认识中国所走的道路，无他，只见其无产阶级革命的立场坚定不移不摇而已。这看似平平无奇，了无深义，而其实不然。

其所以能坚定不移不摇者何在？是在其有足够的自觉，有高度的自觉。

要晓得，无产阶级革命的生命寄托在高度自觉上，何以故？第一，无产阶级革命是从自发性的无产阶级斗争经过马克思的科学社会主义之指点启发升进于自觉（觉识了其在人类历史前途的使命）而后有的（回看前文第四章）不够自觉，即不够革命，有失于自觉即摇移不定。第二，社会发展到了要从资本主义阶段转入社会主义阶段之际，亦就是到了人类历史要从一向的自发性发展转入自觉地创造其前途的时候。社会主义之从空想升进于科学，正是标志着此伟大自觉的开始，只有循从此一开始的伟大自觉向前步步不断展拓去，乃能辟造出共产社会的光明前途，历史前程依靠自觉，不再是自发性的发展了。稍失自觉，便迷其途，必须纠正。不然的话，断送前程有不待言。

社会主义革命之在俄国和中国，皆未待其社会经济发展孕育成熟自然发生，却正是循从此一开始的人类伟大自觉而先后有的一步一步历史展拓。列宁在俄国，毛泽东在中国，各以其实践来继承马克思、恩格斯，亦唯各有所发展，乃能说得到继承。发展者与创始者，盖非具有同样的高度的自觉不办。（回看

前文第五章)俄国革命和中国革命各从其社会历史来说,皆显见自发性不足而自觉性之优越。

中国有工人运动又后于俄国三十余年,中国之建党即更缺乏社会上自发性的基础势力,党势之形成乃更多地赖于人们自觉意识的遵从。俄国党以无产阶级先锋队,依农民为同盟军,在大城市举兵起义而建立其革命政权于一朝,所凭藉者犹在无产阶级身上;而中国则不然。中国党盖未得径直筑基于现实具体的无产阶级势力,转而变通性地资借革命过程中相当无产阶级化的广大贫雇农以为其基本队伍,积二十余年武装斗争,走农村包围城市之路乃得有其革命政权之建立,(回看前文第六章第七章)自非更高度自觉地创造性地运用马克思主义何能办此?此即是说:中国比之俄国,在其社会革命过程上更加需要自觉的努力来抵补其自发性所不足,而事实经过不亦就是如此以成其功的吗?(回看第六章第七章及以次各章)。

一向全靠有足够自觉、高度自觉走自己的道路以抵于成功的中国,那所走的不是别的道路,正是以马克思主义为行动指南,既不落教条主义又不落修正主义的道路,那亦正是始终贯彻了无产阶级革命立场的一条路。近年苏联有失无产阶级革命立场,中国便最先觉察出来,最坚决反对,自是当然的了。

第十一章 从自发到自觉

——从身到心

何谓自发？
何谓自觉？

何谓自发？何谓自觉？又何谓高度自觉？凡此必不可不求甚解，而宜从人类生命，人类心理上有以认识之，此问题关系到共产社会如何辟造，盖人类社会前途固不能外于人类生命，人类心理而有其开展也。兹且就这里需要略言之，请参看我《人心与人生》一书乃得其详。

自发者，言乎事物之自然地发展也。宇宙一切事物都在自然地发展变化着，而特著见于生物界。人类既从生物演化而来，人类社会发展史即延续着自然界发展史而来，但其发展变化又特见显著，超过其他一切。统观这些发展变化大率是从低级向高级而升进，其由隐而显，自微之著，即是级级升高之象。

自觉者正是自发之最高顶峰。试来看：

一切生物皆有其生命现象可见，而最见其生命活动力强大者莫如人类。人类生命活动力所以强大者，在其头脑心思之特见发达。高等动物皆趋向于发达头脑心思之一途，其终不若人类之发达者，人心有自觉而任何高等动物却未有发达到此一境者。于何见之？

人能有回忆，能有反省，从而一个人或多或少地或深或浅地有其人生观，而任何高等动物固不能有此。此正以人类生命活

动恒有自觉贯乎其中，而任何高等动物却只是一味向外活动而已，更无自觉于其衷也。

人心以有自觉为其特征。平常说人“明知故犯”，又或说“此无心之过”，即指其间自觉不自觉之当辨也。但以头脑心思恒随身体之发育成长而渐得开发之故，在婴儿无自觉，在童稚亦不足言，随年齿之加长乃著见其有自觉心焉。——凡此皆表见出自觉是自发的高峰。

又须知：说自发有时广说，有时狭说。说宇宙一切事物皆在自发地发展着，即是其广说。乃若上文谈论人类社会史由自发进于自觉，先后阶段不同，其云自发有所专指，即是其狭义也。

说自觉，亦有广说、狭说之分别。人类个体生命所有之自觉，普泛可见，即是广说。盖个人之有自觉（有意识）自始即然。当社会尚在自发阶段中，其人固一一皆在自觉地活动着，只不过从其社会全局来看，恰都是些盲目活动，资本主义经济所呈现之无政府状态是其好例。个人有自觉而社会无自觉（无其社会整体意识），即其社会尚在低级；必整个社会生命著见有其自觉焉，则进入高级矣，专就社会史的自觉阶段而说自觉，便为狭义。

又何谓高度自觉？

为说明高度自觉，当先说一说意识。意识一词在英文为 Consciousness 原属自觉之义。自觉蕴于自心，非以对外，而意识则是对外的。

人心对外活动时，蕴于内之自觉或明强，或昧弱，高下绝殊，等差甚多；然大概总不离意识而有活动。其自觉昧弱之极而活动却不弱者，则意识作用为强胜之先天本能或后天习惯所掩蔽之时也。

动物的活动，基本上从乎其种族遗传的本能而来，其知与行之间结合密切若一，人类反之，知行之间每有间隔，意识作用即寓乎此。意识作用以感觉、知觉为前驱，继之以思维判断，于是人乃有行动。动物之知属于本能，人类之知属于理智，虽同为资始于视听等感觉，却因人有意识，动物则否，其所知者便大不一样。动物之所知，仿佛集中在具体的一个点，而人所领知则旷远其若面，抽象似一线。

说旷远其若面者，意识所及往往普照兼顾不局于一点。说抽象似一线者，人所识取恒在事物对于我之意义如何（例如于我有用无用等）及事物彼此间如何相关系（例如冰与水之关系，水结冰，冰化水之规律等等），而意义关系都是抽象的，不具体。

在巴浦洛夫学派所为大脑高级神经活动之研究实验中，动物止于有第一信号系统，而人类则兼具有第二信号系统，第二信号者，即信号的信号，指那些能用以刺激反射的语言文字。动物于语声字形非不能有所辨识，但不能理解其涵义，则仍归属于第一信号而已，非所论于第二号系统也。理解力出乎意识作用，为人所独擅，是即所以称为理智。

所谓高度自觉，盖非第言其蕴于内者明强；抑且言其对外观照之广阔，理解之深入。譬如马克思恩格斯烛见乎人类历史前途为无产阶级世界革命，其意识作用之所及，何等广阔辽远？其科学的社会主义一矫前人之空想，又何等锐入深刻？我们便称之为高度自觉。反之，鄙俗之人意识所存无外一身一家，或稍广及小集体，其于事理亦岂能精微深入乎？高度自觉之云，实涵有广度深度在内；高度，广度，深度固交互相关也。（即其广度，深度不难准知其高度）

具有如是高度自觉之人，亦即仁且智之人，必怀抱深心大愿，随其所处时代社会环境条件，以种种方式启导群众共趋于高明觉悟一途，发扬群众的优越精神共成其所可能成办的事业，古人且置不谈，近世以来马克思、恩格斯、列宁、毛泽东其最著者已。

例如农民种田只不过糊口养家，然在大寨却有人懂得世界革命的道理，“种田亦是为革命，”其胸次便高朗，别是一种境界，在操作上格外起劲。如此之类，那些大寨人，大庆人因党的政治教育而于其平凡的作业各自觉识得大不平凡的意义，表现出勇往、坚毅、严肃、豪迈精神者，要皆不可不谓有高度自觉于其衷也。

身心关系

人是生物界的最高峰，心是生命现象的最高峰，必有自觉乃得言心；在高等动物身上，心尚未见，在人类婴儿身上，心尚未见，有生命的固不必有心，却必先有为其生命现象所托之身。身先而心后，是其发展规律。人类社会史亦犹是。

从人类初有社会一直发展到社会主义社会出现之前，均属历史之自发阶段，对于后此著见有其社会整体自觉心的社会主义社会来说，那只是个预备阶段，只相当于身。

更要知道：在此自发性漫长的社会发展中，其发展动力主要亦出自人身（个个人的身体），临末慢慢地方才转移到人心为主，自发势力渐次降低，自觉性有所抬头，而后社会主义社会乃得成功。

这里有必要讲一讲身心关系问题。

必有自觉乃得言心，自属严格说法，从乎广义以言心，心与生命同义。盖人心非他，即从原始生物所萌露之一点生命现

象，经过难以计数的年代不断地发展升高，卒乃有此一伟大展现而已。生物有身即有心。

人身是人心的物质基础，不得相离。心离身，即无可见，身离心，岂非一具尸体。二者虽离开不得，却又非异名同实之一物。然则其关系如何？

身心一体相联通，而察其性向则互异耳。譬犹电解池之两端有阴极阳极之分别，却往复相通而不隔。在这里，身为阴极，心为阳极。阴极阳极性向各有所偏，相反而不相离。虽不可分离，而可以有距离；距离可能有近有远之不等。婴儿心隐于身，身心浑然，童稚之心靠近其身，若即若离，成人心思开展，身心之间便大有距离。借喻物理以明身心关系，当然不必全同。

举例来说：低级趣味出于身，人所难免；而高尚的人则不受其诱惑：身低而心高也。又常语云：“小不忍则乱大谋；”“大谋”出于心，所关者大，远超过了身（或与身相联的小集体单位）；而所云“小不忍”者，总不外由身来的事情。此即心大而身小。

身代表着一般生物所共有的个体图存、种族蕃衍两大要求，心的活动信乎直接间接与此有关，但不限定乎此。例如偏私本乎身，公正本乎心。但公正并非偏私之扩大，而超绝于偏私，与偏私无关涉的。一切利害得失皆就身（或与身相联的小集体乃至极大集体单位）而说话。而公正的心根本没有计较及此，而是什么也不贪、什么也不怕的。此即身有限而心无限。（《人心与人生》一书第六章第七节阐明较详，可参看）

要而言之，人心的主动性极强，不受任何拘束，而身则于其境遇辄感窒碍，恒多被动。不难看出大庆人奋起创业，其惊

人的坚毅与豪迈正是人心主动性极强之好例。相反一面之代表，则如畏难苟安之人直若不胜其身之为累者是已。

人身是社会发
展史上自发的
动力所在

人类社会发史的自发阶段中实以人身为其发展之动力所在，试申言之。

人为生物之一，凡生物所有的个体图存，种族蕃衍两大要求都离乎人身；此从身体内消化、循环等系统和生殖机构即可见。正为自有人类以来就是这样大力支配着人们的一切背谋活动，于是生活资料的生产问题便特居其首要；则如唯物史观家所说的：社会发展史首先便是生产发展史，而社会生产力的发展实推动着社会的全面发展，自是得其要领，大有见地。

我们于此并无什么新鲜见地，只不过又指点其源头在人身而已。譬如说社会生产力不会长时停留于一处，而总是多多少少在发展着，因为生产上经验在积累着，技艺在熟练着，有关知识在阐发着，特别是生产工具亦会在改进着，而所有这种种进展追溯其源头不能不归于人们生活欲望从来不会满足和人口不会不蕃殖，那强大的自然势力。而这强大的自然势力不正是发乎个个人身，汇集以成的吗？

更应当予以指出的，是近二百余年来西洋各国社会生产力进步之速为前此历史从所未见，这大可注意的事实。据计算每年中的创造发明要比1750年前的一千年还多。试问此千与一之比例，岂是偶然？这究竟为什么？

先讲其事很明显的一面，西洋中古封建之世一千多年正是禁欲主义的宗教笼罩着整个社会，有“黑暗时代”之称，而近代资本主义的社会风尚却一下翻转而流行着欲望本位的人生观。当时号称“个人的觉醒”者，正是人们在宗教教会和封建领主的

束缚压制下千余年后的大反动，而要求着现世幸福。此其促进着社会生产力很快发展，不是当然的事吗？

再则要晓得，社会生产力此时的发展不单是由人们生活欲望抬头的一面之事；人类头脑所具有的创造力得到发扬，是其要紧相关的另一面。

在这里须得略一谈社会发展史。

一切生物的生命，备见于其个体与群体之两面。但由于物种不同，或则敬重个体，或则敬重群体，不一样。造乎节肢动物的高峰如蜂如蚁，即是敬重群体的好例；而从脊椎动物进于极致的人类生命亦正是敬重群体，即其社会性，所谓社会发展史即人类社会生命发展变化成长的历史。人的个体生命有个性，群体有群性即社会性。人的个性和社会性是在其社会发展史中叠互发展着的。资本主义社会阶段，是人类个体生命活跃亦即人的个性大见伸展之时；临到社会主义(共产)社会的阶段，则将是人类社会生命成熟，亦即人的社会性充分呈现之时。

人类头脑创造力是天生的，但知识却不是天生的。贫于知识，难有计划，不可能有所创造发明。而知识则赖实践经验以生，巧思妙计亦唯成于实践中。古代奴隶社会，其奴隶主们既缺乏生产实践，而大群奴隶只被役使如牛马，不给予头脑心思活动机会，两个阶级各皆绝少其在生产上创造发明之可能，则社会生产淹滞于很低水平，抑何足怪。封建社会情况稍好一些，容许农奴们自己去规划其生产劳动，只责成他们助耕交租，并且还存在着一些手脑并用的自由农民和手工匠人。正为这样，其时社会生产力发展虽慢终在进展着。

所贵乎人类生命者，原在其有头脑心思；不容头脑心思活动(奴隶)，或活动很少(农奴)的广大劳动群众，其个体生命就被

埋没于其所在集体内而无可言，其个性乃全被屈抑而不见。人类漫长漫长的历史时期中，大多数人的个体生命就这样为其社会生命的低级不发达而浪费着，未得其用，可为痛惜。然而社会发展规律身先而心后，必得经此过程乃有此后的大发展大变化，难得躡等而进吧。

此后的大发展大变化即资产阶级民主革命，那是从自由都市的出现以至行会制度的解体，反教会，反王权种种运动一连串而来的。一句话总括：被埋没的个体生命要出头，被屈抑的个性要伸展。近世以迄于今的资本主义社会，正是以个人为本位的社会；凡事人自为谋，各顾其私。人人的头脑心思却当真用出来了，而且很自然地直接间接用于社会生产上为多，有关社会生产上的创造发明此时一年等于过去一千年，其理在此。

人的个体生命托于此身。人自为谋者，各为其身而谋。一切活动从身出发，心为身用，以心从身。社会发展史的自发阶段至此乃造于高峰，而人身实为其发展动力之所在，岂不明白。

人身自始便是人类社会发展史上自发的动力源泉，却是临末到资本主义时期更加强烈地表现出来。人自为谋，头绪太多，各顾其私，杂乱无章，恰预兆着社会整体自觉的即将到来，于是继资产阶级民主革命之后的大发展，大变化便是无产阶级社会主义革命。

我们说“从自发到自觉——从身到心”大意如是。

第十二章 申论社会发展规律

如其说中国今日在困难条件下仍能坚持其革命事业必归功于毛主席的领导，而苏联出现停滞甚至倒退，赫鲁晓夫辈不得辞其咎，那自然都不错。推而言之，其他许多国家无产阶级政党颓唐不振，当然亦莫不各有其应负责任之领导人物。但按究其实，个人出于社会，个人所能左右其社会的，总有限度。把一国或一民族社会的历史进程问题归之个人功过，而不深入察究之于其广大社会，于其久远历史背景，是不是所见太简单肤浅了？

应当承认社会大于个人。但个人对社会，社会对个人，相互起作用又相互受影响，随着社会发展先后阶段不同而有变化，不总是一模一样的。

申论社会发展规律

在社会发展规律问题上我之所见，已于前此各章零碎地随时说出一些，兹更综合分层加以申说，以应解答问题的需要。

(一) 所谓社会发展者，应从两面看它：一是从低向高发展，又一是从小向大发展。譬如从野蛮渐进于文明，〔1〕以至将来出现社会文化高度发达的共产社会，即是前一而；从原始狭小人群后来拓大而成民族国家，以至今后进于世界大同，天

〔1〕此处所用野蛮一词兼括摩尔根所分的蒙昧期、野蛮期而言，只是泛称，并非专指。

下一家，即是后一面。此两面发展未定一致相合，却其间大有关联。譬如狭小人群与野蛮相联，共产社会与世界大同亦只是一事。

(二) 社会所由发展，要在其社会生产力之有发展。人类非同动物只觅食于自然界而已，更以其头脑心思和双手创造性地生产其生活所需之一切。生活欲望愈来愈高，创造能力亦复同样无止境，这样就推动着社会文物制度全面发展。有如唯物史观家之所说，社会既有其经济基础，复有其上层建筑。此两面虽自始即有可分，然在低级社会则殆如影之随形切近相合；随社会发展之度渐高，两面便渐相离远，所谓上层建筑的反作用渐以显出寢至增大，不复如形影之喻，影固不能有何作用于其形也。

(三) 其所以两面渐相离远者：人类历史原是逐渐从被动转入主动之一过程，亦即从必然王国到自由王国的变化过程。初时颇受制于自然，后来乃转而制胜自然。当其社会生产力很低时，自然压力较大，迫得头脑心思总为身体存活而用；那便是上文所说的“心为身用，以心从身。”其时此两面势难远离，上层恒随顺乎基础。乃至人的主动地位随生产力之增进而增进，其心为身用，以心从身者便稍松脱，渐自两面各有其发展，上层建筑的反作用始而显出继而增大，即在此时了。

社会生产关系——其中主要是生产资料所有制——恒处于此两面之间，受着两面来的影响或压力。一面是生产力发展升高，便要求生产关系的改变以适应于它；而另一面上层的政治法律则既能从乎惰性而维护它不变，又能从革命政权而加以推进(资产阶级革命后)，乃至变更(无产阶级革命后)，两面力量的强弱殆亦因社会发展之度增高面有所不同。即是：先则下面

的推动较为有力(指前乎资本主义社会的那些阶段),后则上层的维护或变更之力强大。

例如无产阶级革命在今日欧美那些老资格的资本主义大国之所以希望渺茫或微弱者,非其社会生产力之不够高,生产力与生产关系之矛盾还不够尖锐强烈,而主要就在其社会上层建筑的保守维护作用之有力。此维护作用从三点上可见:

1. 思想界沉闷,马克思主义既不为学术界之所讲求,共产党人又或落于修正主义。

2. 工人阶级只有为眼前切身利益做斗争的意识,殊乏革命的自觉。——此自觉未得到启发,却受到障蔽。

3. 强大的国家机器掌握在资产阶级手中,施行牢固地统治。

近代资产阶级革命原从生产力之发展而来,革命后更因新的上层建筑使社会生产关系益有改进,而生产力乃大得其发展,事例昭昭,人所共见。似此从上层建筑之变更而大大发展了生产力的显著事例,自莫如近五十年来俄国革命后和中国革命后之所见者。

凡此均是社会发展愈到后来则上层建筑的力量愈大之明征。奇怪的乃是古中国从上层建筑改变生产关系以促进生产力发展的事例盖多有之,距今两千三百多年前,商鞅相秦变法其最著者。且容后文再论及其事。

(四) 人类个体生命自胎孕降生以至成人的发育成长过程,原是身先而心后,心紧随着身而发展的。幼稚身体发育未足,其心理方面亦相应地同在幼稚状态。但如是密切相依的发展只限于一定年齿以内,过此便心理发展较多不复成比例。及至身体完全成熟,不再发展,而其心理或精神方面的发展变化却方兴

未艾，虽到老年仍可兴发进步。人类社会发展史正亦犹是。社会生产发展水平很低之时，所谓上层建筑者亦必与之相应相当。随社会发展之度增高，而情况愈以不同。两面关系由松脱而渐疏不甚相干。到了共产社会完全进入我所云身为心用，以身从心的阶段后，人们的物质生活可能所变无多，而其精神生活却将随时有变化，向前发展，且可能很多很大。

(五) 社会任何一点发展，都出自人的头脑心思作用。心思作用却有两而之不同：当其有所利用或有所反抗于外物(注：外人此时只是一物而已)则属智用；当其对人(亦或对物)亲切相关，莫分彼此，则属仁用。心思开明，通达事理属智，而仁在其中；心量宽大，善能容物属仁，而智在其中。社会生产及一切文化向高发展要归于智用之高强，而社会范围向大发展，终依赖于仁用之伟大。单单是生产发达，交通发达，或肆其武力开疆拓土于一时者，未足以言其社会范围之拓大也。高之与大，其势互相关联而未必一致，上文曾说过了。

再申言以明之，人与人之间从乎身则分则隔，从乎心则虽分而不隔。不隔者，言其通也；痛痒相关，好恶相喻是已。人的个体生命寄于此身，人的社会生命寄于此心。最初狭小之人群恒外视一切，“外人”“敌人”为同义语。然在内部必情融意通，乃能成其社会。后此社会拓展，得力于生产暨交通发达者为多；然非仁以济智，则此疆彼界对立情绪何由泯忘，社会风尚习俗何由同化融合耶？

(六) 前所谓个人与社会相互间的影响关系，随着社会发展先后阶段不同而有变化者，今可一谈。

一般说来，历史上在其本国乃至世界发生很大影响的伟大人物，大都表现在军政事功或宗教和学术文化上，那即是说，

偏乎上层建筑一面。既然上层建筑要待社会发展到较后才显出其力量来，那么这些人物应亦即出在较后阶段了。实则人类历史早期，在物质生活方面有所创造发明或发现的那些大有贡献于社会民生的人物，其影响所被同属不朽，不过往往不那样出名而已（甚或湮没无闻）。

社会大于个人，个人不可免地为社会所制约。然在伟大人物则为社会所制约者较一般为小，而其支配影响于社会者却较大。敢问何谓伟大人物？其人主观愿望特强而又方面广大，具有较一般人远为强大的主观能动性和积极创造性；而此广大愿望则与其耳目心思注意观察认识所及之广大不可分，其所以能动和有所创造则与其对客观一切分析认识之深入把握不可分。此即其所以受制约较小而支配影响于社会者却大的根本理由所在。

伟大人物的成功，实不外顺应了其社会形势的当时需要，而资藉利用了其环境现有可能之种种条件的。历史进入近代资本主义后，世界大交通，所谓社会环境便是世界范围的了。从而所出伟大人物亦即是世界的，非一隅的，其支配影响之远被和昭著乃非往古所有，马克思、恩格斯、列宁、毛泽东是其例。

所说伟大人物的成功，在乎他顺应了其社会形势需要，并利用了其环境现有种种可能，而这一切则渊源于他注意观察之广远和其分析认识之深入，这是什么？这就是学问。无产阶级革命所以不同泛常地必造端于一种内容极广而深的学术思想以指导其革命运动者，正为随着历史发展愈到后来，要想解决问题支配一切愈非依靠学术不行，而况是人类社会前途这绝大问题呢？继近代自然科学之后始创社会科学的马克思主义即此应

运而生。既得明了社会发展规律，人类主动地位增高，乃从历史的自发过程进入自觉地创造其社会前途。学术自属社会的产物，却必资于个人以发明创造；革命更是宏伟的社会运动，却掌握运用此新学术以领导革命运动的还有赖乎个人。个人所以能支配影响及于全世界以至人类未来者，盖在此。

(七) 最后要讲到社会发展的实质。社会文化向高发展，社会范围向大发展，皆不过社会发展之形于外者；社会发展的实质尚不在此。社会发展的实质要在其社会所由组成的成员都很活泼，能积极主动地参加其社会生活；夫然后其社会乃为内容充实，组织健全。人类社会发史——就其实质说——正是向着社会成员逐渐都活泼起来，社会组织日益健全起来而发展的历史。其前提关键，则在人的头脑心思作用只见于社会中一小部分人者，逐渐发展到多数人乃至人人人的头脑心思皆得尽其用。

人的头脑心思活动起始于对物的利用，以生产其生活之所需。原始共产时期没有物权问题，见到物皆可利用，心思作用未受限制。私有制发生后，人们只对其所掌有之物能以任意处置利用，心思活动大有所限。特别是奴隶社会的奴隶，在其社会中被视同于物，为其主者之所有，而他自己却不能有什么物，只供役使如牛马，无复心思活动机会。如上文所说，其个体生命是被埋没的，其个性是被屈抑的。广大的奴隶群在其社会中，事实上参预着社会生产与生活，却不被承认为其社会成员，其参加只被动于暴力强迫。整个奴隶社会的构造到像物理机械装置，太缺乏人的意味。这在社会发展阶段上当然是低级的了。

不难看出，社会发展的关键问题恰在人对物的所有制之

如何。封建社会所以显著升高一步者，农奴不同于奴隶那样只是一物，而物则开始亦为他所有，或某些为公共所有者亦容许他去利用。这样，他便大有头脑心思活动机会，在人人所以为人上大有所恢复，在社会生活的参加上就稍从被动转入主动了。但封建的等级制度，人对人的隶属关系和宗教教会迷信势力严重地锢塞着人的头脑心思，多数个体生命仍然半在埋没中，人的个性仍然受到屈抑而未申。

近代资本主义社会之出现，实为从来缓缓前进的社会发展史陡起之一极大变化。它正是直接植基在改变生产关系上，即确认个人为主体的财产所有制，从而为个人营利，自由竞争，敞开大路。个体生命一时曾见活跃，人的个性一时颇见伸展，事属当然。自由竞争的结果转归垄断，广大工人群众又止于出卖劳力而无所施用其聪明才智。此在其社会中处于被动，不可能为积极主动地参加，不亦明白乎？此其社会远非所谓内容充实，组织健全，有不待言矣。

（八）社会发展至此，更进一步调整社会与其成员间的关系，俾得转归充实健全者，显然不在别处，而仍要在人对物的所有制问题上去解决。说至此，须得一谈物对于人的关系与意义。

物之于人，具有二义：其一，则物为人手脑创造活动——例如生产利用——的对象；又其一，则物为人所赖以生存生活的资料。由此二义，人物之间无论从精神方面从物质方面都有不可分离的关系，从而人对于物遂有极大之兴趣和需求。当人类脱离自然状态而进入一定社会关系的生活以后，一个不能自有其物的人便失去独立性亦不能自由活动。反之，物被公认分别属于个人所有（以个人为主体的财产所有制），乃大有助于人之

独立自主，大有助于他活用其头脑心思。人类个体生命因之以体现而不虚，个性因之以呈现和发扬。近世欧美资本社会对人类文明之大有贡献，不可否认，全得力于此。

但从私有制发生后，特别是在个人所有制下，物之于人竟于上列二义外又引生出第三义：物对人是一种诱惑力牵引力乃至极大控制力。盖在以生产为本位的资本主义经济大发达后，社会非复财物不足之为病，而病在其被垄断于少数个人之手。他们掌握了物，即控制了人。在经济上处于劣势的大多数人（主要是工农劳动者及失业群众），在教育文化上随以落后，在政治上随以被动，整个社会乃一任资本家之支配操纵。事实表现犹不止此。资本家各顾其私，大局变化非所逆料，经济上危机到来，牵动着全国全世界，他们同样地无所措手而受祸。人本来是物之主，此时人却转而为物所颠倒支配。要恢复人对物的主宰地位，必须废除私有制而把物（主要是一切生产手段及其有关条件）统置于整个社会掌握之下，此即以共产社会为旨归的社会主义革命了。

马克思《资本论》之出世，征见社会自发性的发展行将随资本主义社会之必然终结而告终。《共产党宣言》之发表，则为人类自觉地辟造新社会运动之肇始。一切有科学的社会主义理论在，可无多赘。我在临末所要说的：没有活泼有力的组成员就没有充实而健全的社会，人类社会将从个人本位转入社会本位自无可疑，但转入社会本位后并不意味着个人将被看轻。人的个性及其社会性在今后新社会中将同得展开和发扬。

综合我的见解而重申之：人的个体生命寄于此身，人的社会生命寄于此心。个体生命的发育成长，见出身先而心后，心随身来——从自发性的发展中生出自觉来，社会发展史同样地

亦复见出是从身到心，从自发到自觉。资本主义社会是心为身用，以心从身的个人本位社会；社会主义社会则将是身为心用，以身从心的社会本位社会。

第十三章 试为解答前一疑问(上)

回顾上文解答 前一疑问

我们在第一章提出来要认识老中国的特殊何在；在第二章则简化之为汉族何以这样拓大出奇的问题。由于带着这问题学习历史，就遇到两大疑问，而于第三章提出：

一是世界现代史上无产阶级根基浅力量弱的中国何以今天竟然超越其他有着根深力大的无产阶级的国家，而担负起世界无产阶级的历史使命，将有可能成为人类开出共产社会前途的先导？

又一即是过去中国何以竟然二千年长期淹滞在封建社会阶段而不能进入资本主义，那史学界夙来的一大谜题。自第四章以次各章均在学习现代史以求解答前一疑问，实际上已有所解答了，临到这里只须加以总结，并为一些必要的解说。

一句话总括：无产阶级革命之在中国出现，其所以不依靠于物（工业发达交通发达）而依靠于人（能动力），不依靠于身（自发）而依靠于心（自觉），有如第五章以至第十章所历历阐述者，正为人类历史从近代发展到此时，面临着社会生活要从个人本位转入社会本位之一大转变，身的时代即将过去，而心的

的时代到来，不再是心为身用，以心从身，而转过来非提高自觉（心）无以启导自发（身）势力成办一切事业。在近一二百年间相形见绌的中国人逢到这特别需要提高自觉——特别需要人心用事的时际，恰是给他出头露角的机会。盖人类之揭然现露其自觉之心（意指身掩盖不了心），古中国人特居世界各方之先，其社会发展史有些特殊实由于此。正为它有此老根柢为凭藉，今天就表现出震惊一世的局面。

这话且待看下文自然明白。

无产阶级的有形一面与无形一面

身有形而心无形。身为资本主义大工业下集中起来的工人，不能自有其生产资料而出卖劳力，处于被剥削被压迫地位是即无产阶级的有形一面。所谓无产阶级的无形一面

者，例如：

1. 即以其处于被剥削被压迫地位而对资本家发生斗争以至其反剥削反压迫的革命立场逐渐明确坚定起来；
2. 即以其久于在斗争（生产斗争、阶级斗争）中生活而成为集体主义者，反对个人主义，公而忘私；
3. 在生产斗争、阶级斗争实践中习于唯物观点，乃至其思路亦锻炼得暗合辩证法。

此无形一面即其在一定社会环境形势中所养成的心理上习惯倾向，实为无产阶级革命极好资质，可名为无产阶级品质。然必待受到马克思主义启发后，自觉地担负起其在历史上的阶级使命，乃有无产阶级的革命；而所谓无产阶级精神亦唯于无产阶级革命行动上乃有可见。

更须晓得：由于社会环境形势有所不同，无产阶级即可能缺乏其无形的一面——缺乏如上文说的品质和精神。

例如英国以其资本主义工业发达最早，其社会上出现无产阶级亦最早，然其无产阶级竟尔亦很早地日益资产阶级化。此既早在十九世纪后半期恩格斯与马克思通信中屡次指出，〔1〕又在列宁论《帝国主义为资本主义的最高阶段》一文中有所说明，而且观于今日英国共产党之奄奄无生气，其无产阶级滞留在自发性斗争而缺乏革命的自觉，不亦可以肯定乎？

无产阶级革命为何迄今不见于西欧北美资本主义工业诸大国的问题，其解答应须从两方面来说：

1. 社会发展愈到后来，人的主动地位愈以增高，上层建筑的反作用乃大见增强，如上文第十二章讲社会发展规律第三则所曾列举资产阶级从上层建筑极有力地保守维护了财产私有制的三点（兹不重说）是其一方面；

2. 另一方面即现在须得补说的，是无产阶级滞留在自发性斗争阶段，严重地缺乏革命自觉。此其所以然，则列宁《帝国主义是资本主义的最高阶段》文中论之甚明。

（《列宁选集》第二卷，730—848页）

原来资本主义工业发达诸大国的工人阶级，当其国家发展到帝国主义阶段时（这是与过去历史上所谓“帝国”大为不同的），亦从榨取殖民地半殖民地的巨量高额利润中直接间接有所分润，一身一家生活得满不错；尤其是工会头目和高级工人受资本家收买，成了“工人贵族”，率先安于现状，谁亦不想革命。盖其社会整个落于寄生性和腐化一般工人随亦势不能免。

〔1〕列宁论《帝国主义是资本主义的最高阶段》一书中举出恩格斯1858年写给马克思信说：“英国无产阶级实际上日益资产阶级化”；又1881年一次信中说：“最坏的英国工联甘愿受那些被资产阶级收买或至少是领取资产阶级酬金的人领导”；又1882年写给考茨基的信中说到：“……工人也就安然同他们共享英国殖民地垄断权和英国在世界市场上的垄断权”；如此等等。

又如上文第四章引据列宁《怎么办》一文，在俄国曾有过崇尚工人们自发性阶级斗争的风气，其人生观竟同于资产阶级的个人主义。若不是其后扭转过来，终归列宁的正确思想领导，则有没有1917年十月革命其事，正未可知。

社会环境形势对人的变化陶成力量之大和思想教育的重要性，均于此可见。

既有不搞无产阶级革命的无产阶级，就有非无产阶级的人来搞无产阶级革命。如马克思、恩格斯、列宁、毛泽东，论其本身和家世任何一个都不属无产阶级，然而却是世界公认的无产阶级思想导师和无产阶级革命实践的伟大领袖。不是吗？既然无产阶级的人亦可能资产阶级化，（见前）则非无产阶级的人又何不可能无产阶级化？那即是说：从乎社会环境形势对人的变化陶铸和思想教育功夫，非无产阶级的人就可能有着类同无产阶级的品质和精神。

明白此理则中国不因其无产阶级根基浅力量弱而限制了其成就无产阶级革命，却因其有着大量非无产阶级的人在革命过程中被锻炼和改造得相当无产阶级化，无产阶级革命在中国遂尔胜利出现，毫不奇怪，不是吗？

世界唯独中国有些大量非无产阶级的人被改造得无产阶级化，则是老中国社会文化为其根柢，并非一时间偶然奇遇。早在三十多年前（1931年）我曾断然地说过如下的话：

中国今后而有前途，则其开出来的局面不能不比他既往历史进一步，不能不比西洋近世史高一格，这亦可说是一个定命论。（见《我们政治上第一个不通的路——欧洲近代民主政治的路》一文，曾收入《中国民族自救运动之最后觉悟》一书，现收入本全集卷。）

当时说这话，只不过判定近代资产阶级的宪政大不合于中国固有精神，中国人学它不来。〔1〕因为人只能向上学习改造，不能向下学习改造。中国人若学习他们各自争求个人权利（指自由权、公民权，这是他们宪政建立之本）的那种人生态度，则其精神不是向上提高而是一种弛散堕落。精神一弛散堕落，任何事都不能成就，而况要建成功一新政治制度？对于无产阶级精神我时尚无所知，说不出要走无产阶级革命道路的话。但隐约指社会主义。现在我将指出无产阶级精神既有其高于我们传统习俗之处，同时又和我们固有精神初不相远，中国人很容易学得来，无产阶级革命在中国取得如此巨大成就实与此有极大关系。请看后文便可明白。

无产阶级革命
在俄国和在
中国的异同

兹就无产阶级革命在俄国在中国的先后成功联类比较来谈，将有利于问题的解答说明。

首先解答为什么俄国中国同以经济上文化上落后国，而无产阶级革命倒率先成功的问题。盖在道理上无产阶级要随着其国内资本主义工业高度发达而蔚居多数，乃强大到足以推翻资本主义制度，革命方得成功也。斯大林1924年有题为《列宁主义的基础》一长篇讲演，〔2〕根据列宁主义世界历史进入帝国主义阶段便是资本主义临于其死期而社会主义革命的前夜，那一有名论断，特别阐明了不可再象过去单从某一国内部发展来看待无产阶级革命之理，以解答此一疑

〔1〕1930年我主编北京《村治》月刊时发表此文。文中曾列举欧美宪政之不合于我民族固有精神者四点，皆就具体制度切实言之，文繁不便引录于此，希望读者取而参看。

〔2〕兹所据斯大林此长篇讲演为1939年莫斯科外文局出版之中文单行本。

问。当时中国革命初见萌芽，远未成功，故尔他只谈俄国，但其道理当然于中国同样适用。

要明白此理最好先看列宁论《帝国主义是资本主义的最高阶段》一书，再看斯大林前一讲演。不然的话，至少亦要看讲话的前三段。其原文皆太繁，我们这里不便转录。大意是：资本主义发展至帝国主义阶段，就变成由极少数所谓“先进国”对全球大多数居民横施其财政资本的奴役和殖民地压迫的世界系统，于是一则各地方各个民族经济都成为这世界经济整个链条的各个环节，而不是各自孤立存在的单位；再则形成了肆行侵略掠夺的帝国主义阵营和被其侵略掠夺的殖民地半殖民地之反帝阵营，彼此对峙的世界局势。在整个世界局势中各个方面相互间其利害得失是错综牵联随时变化的。譬如帝国主义本以其殖民地半殖民地为它的后备力量，而无产阶级革命却又可能把殖民地半殖民地的民族解放运动引为一同反帝的力量。欧洲的无产阶级革命必然要与东方那些殖民地起来的革命斗争联成统一的世界革命战线以反对世界的帝国主义战线。而各帝国主义者彼此嫉忌争夺，又时而暴发大战互相削弱，就使得整个资本主义阵地为之削弱，给无产阶级革命造成时机。在革命总战线中的各国内资本战线则是世界帝国主义战线整个链条的个别环节。斯大林特从许多方面具体地指出当1917年大战时帝俄适为这链条的一个薄弱环节，即于是在这里被冲破了。——无产阶级革命在俄国胜利出现了。

当时帝俄原是尚待完成资产阶级民主革命的一个国家，假如不是为世界形势发展所推进，就不会由无产阶级的共产党出头来完成这任务，并顺乎转进于社会主义革命。虽说为世界形势发展所推进，但亦为其国内无产阶级还是有相当不小力量在。

据斯大林说，当时帝俄工业空前集中，在有五百人以上的企业中作工者占全体工人百分之五十四，而其时工业之盛如美国则这样大企业中作工者亦不过占其全体工人百分之三十三。加以有布尔塞维克这样领导党，就使得“工人阶级成为全国政治生活中最伟大的力量”。（斯大林《列宁主义的基础》单行本第62页。）

再则，过去西欧各国革命其农民同资产阶级一起反封建，是资产阶级的强大后备力量；相反地，此时俄国资产阶级则依附沙皇地主，而领导农民革命从而得到解放和土地的却是无产阶级；广大农民都成了无产阶级紧密同盟军。这正是俄国革命一大特色，亦是其从资产阶级革命轻易地迅即转成无产阶级革命的由来。

资本主义工业更比俄国落后，无产阶级远不像俄国那样有力量的中国，其无产阶级革命尤非从国内社会发展来的，而是为整个世界形势发展所决定，毛主席在《新民主主义论》中论之甚明。正为世界已进入社会主义革命的新时代，在中国尚待完成的民主革命任务，应归属无产阶级领导，所以就名为“新民主主义”以别于其旧。

起于帝国主义的第一次的世界大战，给俄国无产阶级革命造成机会，到了第二次大战则给中国无产阶级革命造成机会。当日本帝国主义侵入中国的八年间造成广大的沦陷区，实际等于是驱逐开反共的国民党政权而让位给共产党来领导，变为人民的解放区。至日寇不胜国际协力压迫而投降，中共党势已大发展，兵力已大扩充，到足以抗衡美蒋，并进而击溃美蒋了。按照斯大林的话说，这是世界帝国主义战线的薄弱环节又一次被突破。——这是两国的革命大致相类同处。

要注意无产阶级革命的根本特征

为充分地正确地解答疑问，我愿在如上解说之外，更有所补充。

人们怀疑无产阶级革命何以倒先出自资本主义工业落后国，是习闻资本主义工业高度发达乃构成无产阶级革命前提条件之说，却没有注意到资本主义发展到帝国主义阶段后，无产阶级革命一面大为迫近，一面则要从整个世界各方面许多因素来决定其究竟发生在哪里，情势变化早不同于前。此时之崛起反帝反资者，非唯不必然出在工业高度发达的国度，而且转因其资本主义发展成帝国主义国家，国内工人虽犹是无产者，却大半生活小资产阶级化，思想资产阶级化，既少无产阶级品质，尤其缺乏革命的自觉，很难望他们担负起伟大的历史使命。只有资本主义工业恰不够高，如帝俄这“封建军事大强国”（语出列宁）其工人阶级感受严重压迫，其农民未尽脱封建苦难，在国内革命要求强烈和世界大势所趋之下，才得有以无产阶级为主力的俄国革命出现于世。可惜斯大林只顾强调其所谓世界帝国主义战线的薄弱环节一面，亦即客观形势便利的一面，而于此主观能动的革命力量一面在俄国有胜于西欧忽略少谈。〔1〕

我们曾说“认识第一，努力第二”以示行动之前如何辨明客观形势的首要性；（见第五章）但同时对不少人“见物不见人”“有见于身无见于心”的偏向认为，必须矫正。现在所要补充即在此一面。

斯大林以资本主义进入帝国主义阶段所形成的世界新形

〔1〕列宁有《共产主义运动中的左派幼稚病》一文，其第二段“布尔什维克成功的基本条件之一”曾说到俄国革命人士在革命理论的认识上和革命实践的经验上为世界任何一国所不及的话，值得参考。见《列宁选集》，第四卷第191—194页。

势，说明无产阶级革命出在俄国的由来，自然是对的。特别是其所根据的列宁论帝国主义原著繁征博引各国统计数字，一切出以具体分析，具有极高科学价值，使人信服。但这只见出人类历史自发性发展的一面如何如何；若非指出更一面人们的自觉亦在发展，则将无以终结以此自发性的发展史，而转入自觉创造之途——无以终结世间的资本主义转入社会主义的世界。就俄国来说，这仅足以说明世间之所以有俄国革命其事，犹未足以说明其事之所以胜利有成。胜利靠人争取，不在形势也。

必须注意莫忽：无产阶级革命截然不同历史上过去的那些革命。那些革命，不论其革命对象一切客观形势，其革命的能动力量，统属社会自发性发展出的事物；其革命成功亦还只是历史自发路上的一大进步。无产阶级革命——历史上最后一次阶级革命——就不然了，只其革命对象一切客观形势形成于自发性历史；其革命能动的一方面，虽亦必资藉于历史自发势力为其基础，却端赖有高度自觉的领导力量为之启发领导，升进于自觉而后革命乃得胜利有成。果其成功也，则人类历史开一新纪元，迈进于自觉创造之途焉。

无产阶级革命在俄国出现，不可否认有其自发的很好基础势力（工人和农民等），但其无产阶级之进于自觉地革命不全赖有布尔塞维克党的领导乎？布尔塞维克之建党和取得革命胜利，不全赖有列宁这一学问渊博德慧绝伦的领导人物乎？然非有马克思、恩格斯之科学的社会主义为人类进于自觉地创造其前途运动开其端，又何有列宁因之以阐明帝国主义阶段形势大有变化不同？亦正唯列宁于继承中加以发展，以发展成其最好的继承，乃有后此其国内国外一切的发扬领导，卒于成“十月革命”之功。列宁实在是无产阶级革命在俄国胜利有成的第一

因素。此即有待补充指点之所在。

前此各章曾不厌其烦地屡次提到“高度自觉”这话来说，又曾指出自觉的高度（蕴于衷者极明且强）与其广度深度相关不离（见第十一章）。马克思、恩格斯烛见乎人类社会发展前途为无产阶级世界革命，其意识作用之所及何等广阔辽远，其科学的社会主义一矫前人之空想又何等锐入深刻，是即高度自觉的典范。反奴隶制度的革命，未闻有所待于学术思想，反封建制度的革命亦只有近代启蒙运动的思潮为之先导，唯有眼前反资本制度的革命却必以这内容极其广而深的学术理论造其端，并资赖于它在不同同时际不同国度不断地有所发展，以为行动指导，才能取得胜利，一丝一毫不容随便。随便就自取失败。无产阶级革命此一根本特征，实为人类文化积渐进步到今天所应有。

还应当指出：所云广度即解放全人类之宏愿，或任何非从狭隘立场出发之思虑。一身一家固狭隘矣，凡范围有所限，落于本位主义者，都本乎此身而来，都不免狭隘。无产阶级立场即是人的立场，莫误以为尚有其局限也。

动物一从其种族遗传，寓乎其身体的那些本能而有活动，无所谓自私不自私。自私唯人有之，不自私亦唯人有之。“偏私本乎身，公正本乎心。”（见第十一章）盖唯人有超乎其身之心，能以其自身为对象置于考虑抉择之中而行事也。其行事公正非必皆经过考虑，却实发乎此能考虑抉择之心，即卓然超乎其身之心。革命不怕牺牲，恃乎此心；怕牺牲而不革命，则心为身之所累故耳。

人之各自为谋也，从其个体来说似乎未尝没有自觉；愿此种自觉恰是心为身用，以心从身的；所谓自发性的社会发展史

非即由此而演出乎？人必舍其各自立场而从整个社会来考虑问题，然后乃著见其社会生命的自觉性焉。人必有此社会生命的自觉，乃为有心——不徒有身而已——或称有高度自觉。自觉的高度不离乎广度，如是如是。这是无产阶级革命的根本，舍此不谈，无产阶级革命岂复有着落乎？

马克思主义——科学的社会主义是在德国的哲学、英国的政治经济学和法国的社会主义的根柢上，融会贯通创造性地发展而成，是十九世纪人类在学术界上伟大的思想结晶。^{〔1〕}无产阶级革命发端在此，非发之于无产阶级工人们的自发性斗争。无产阶级工人们自己固不可能有此意识与创举，而只能得之于知识份子的启导并合作。（请回看第四章前文）马克思、恩格斯、列宁、毛泽东一个一个都是学问渊博的特大知识份子，而不避艰险，甘受窘苦，投身于社会革命运动，非怀抱深心大愿能如是乎？我从其内心而指目之则曰高度自觉。“以先知觉后知，以先觉觉后觉。”他们各从其所处时代社会环境不同条件，用种种方式启导群众，发动群众，以共成其所能成办的革命事业。马恩之所成就以理论学术居其主要，列宁、毛泽东且大著事功，俄国革命中有列宁的功劳，中国革命中有毛泽东的功劳，此非世所共知共见者乎？

〔1〕见列宁《马克思主义的三个来源和三个组成部分》一文，刊入《列宁选集》第二卷378—383页。

第十四章 试为解答前一疑问(中)

中国革命成功
第一因素
——毛泽东

没有中国共产党就没有今天的新中国；
而没有毛泽东呢，就没有四十几年来的中国
共产党。正同乎列宁之于俄国那样，毛泽东
是中国革命成功的第一因素。

说列宁，说毛泽东，都不是指孤立的那一个人，而是一切环绕着列宁或毛泽东在其先在其后，从正面从反面，直接地间接地有以助成这个人物的有关社会因素，一总括举在其中。社会为个人所自出，既制约那个人，亦成就那个人，而人物愈伟大，则成就其人者愈大于其制约之。成就列宁的主要是广大欧洲社会，而非止一俄国；成就毛泽东的近则中国社会，远则广大世界。

特别是在学术积累进步到今天和天才过人的毛泽东这样人物，说起来他只是一个人，而其实他代表着正不知有多少人在。譬如世界上有了马列主义才有毛泽东，毛泽东身上就代表有马克思、恩格斯、列宁、斯大林许多人在。而马、恩、列、斯这些人物又各吸收了早先的以及他们同时的不知多少人的经验学问而得成就；那他们亦就代表着正不知有多少人，不是吗？毛泽东生在中国，长在中国，一直活在中国，直接成就他的——譬如杨怀中先生——先先后后亦不知有多少人。特别是毛主席几十年革命至今总在走群众路线，时时事事在吸收广大群众的经验心得以为己用，那他不亦就代表着这难计其数的人们吗？

“正面教员”“反面教员”都加起来，不是更多吗？

是一个人都是一能动力量；这力量具有吸收和发射两面作用。所谓伟大人物就是其能动力特别强大，特别能吸收，特别能发射，而发射则得力在吸收上。从吸收而得成就他这个人来说；毛主席固然代表着不知有多少人在，更且从其一生事业成就来说，亦即是从其力量的发射来说，正不知又带动着有多少人共同活动哩！试看毛主席革命的一生中，被他带动着共同一起活动的人，一时比一时增多，到末后全国七亿人都在带动之中，乃至世界上被他带动着走的人不亦是所在多有吗？——说毛泽东，实不止于一个人，他代表着正不知有多少人，其义在此。

还应当指出：吸收和发射这两面作用原是连环往复相通的，而在毛主席走的群众路线中更加是这样。那就是边吸收，边发射，吸收的同时有发射在其中，发射的同时有吸收在其中。广大群众既在他的吸收中，又在他的发动中，广大群众离不开他，他离不开广大群众。毛主席一生最大本领就在于除其晚年一个时期永不脱离实际，永不脱离群众。然而莫忘这实际是中国的实际，这群众是中国的群众。前曾说：社会大于个人，个人不可避免地为其社会所制约，同时又为其社会之所造就（见第十二章）。毛泽东与中国社会如此其密切相关不离，我们正不难从他这个人来认识中国，还从中国来认识他这个人物。不是吗？

中国革命大异乎俄国革命的两点

一个帝国主义一直在向外侵略的旧俄国和近百年久处于各帝国主义侵略下的旧中国，其革命当然大有不同。这不同著见于两点：

一、帝俄原为一封建军事大强国，其国内政治上是统一的；而中国恰相反，自鸦片战争以来既先后因各帝国主

义者之侵略，有所谓“势力范围”之划分，1911年革命后，各军阀内战不休，大为各帝国主义者此争彼夺之所竞相利用；1927—1928年革命后依然为军阀内战各方割据之局，各帝国主义依然分别利用之，简直不成一个国家。

二、帝俄当时资本主义工业虽说落后于西欧而工人阶级力量却不小，斯大林文中且说为全国政治生活上最伟大的力量（见前文）；1905年革命既有所表见，1917年2月革命、10月革命更是得力在此。中国恰又相反，革命非得力于都市工人而得力在相当无产阶级化的农村人民群众，藉以代替了现实具体的工业上无产阶级。（见第七八章前文）

如上两点特殊情势，盖深有其老中国社会的历史背景，在革命家只能善于适应而转变之，因势利导之，必不容轻忽它。

正为革命所面临的客观环境条件如此，于是善于灵活运用马列主义的毛泽东就巧妙地因势利导开辟出无产阶级革命在中国的特殊道路；扼举其要亦不外两点：

一点是发动农民武装革命，以农村包围城市，逐步地发展革命政权及于全国，而非如俄国那样在大城市起义，一举而夺取国家政权。

再一点即是已说在上文的，以人的无产阶级化来补充和代替现实所不足的工业上无产阶级。不论在革命战争阶段抑或在进行一切建设阶段，前后一贯地全力注重人的思想革命化；其以红带专，专随红来，颇有殊于苏联之一力求专（具详第八、第九、第十各章前文）。

这两点针对中国不同于俄国的那两点而来，中国革命之成功在此，为此创造者毛泽东所以为中国革命成功第一因素者在此；前曾说，我们将不难从毛泽东这人物认识得老中国，还从老中

国认识得毛泽东这人物者，亦无不在此。

列宁、毛泽东何以不出在西欧北美而出在俄国、中国，其事非偶然；盖从世界史来说，各方社会发展，历史遭际原自不同，其间缘由虽一时未易区说分明，但不妨说：此与社会主义革命不见于西欧、北美，却先后在俄国中国发生者，恰只是一事而非二。然关于列宁何以出在俄国，俄国何以能出列宁的问题，夙未研究俄国历史文化，实不敢妄谈。吾书所欲贡献其浅见者，只在中国之所以出毛泽东，毛泽东之所以出在中国的这一问题。

中国社会的特殊即从其革命道路而可见

中国革命所以从武装农民走农村包围城市之路而得成功者：第一，是为内地农村破坏惨重，在革命动力上广大农民实居重要；第二则为全国自1911年后长期陷于分裂内战这个环境形势条件给它莫大便利。试读《毛泽东选集》第一卷中《湖南农民运动考察报告》《中国红色政权为什么能够存在》及《星星之火，可以燎原》三篇文章，便可明白。

毛主席文中说：

全世界只有中国有统治阶级内部长期混战的一件怪事，而产生出来另一件怪事，即红军和游击队的存在和发展，以及伴随着红军和游击队而来的，成长于四围白色政权中的小块红色区域的存在和发展。——中国以外无此怪事。〔1〕

“中国以外无此怪事”，这话一点不错。却须知怪事不是孤立的一个点；它之出现，关联全部问题的各方面，而全部问题的各

〔1〕见《毛泽东选集》第一卷，第102页。

方面所以现为如此这般者，又自有其所从来的历史背景。吾书开始不是说要认识老中国的特殊吗？这便将说到它。但不忙为深远之谈，且从浅近处说起。

政权有分裂
社会无隔阂

毛主席文中又说：

中国内部各派军阀的矛盾和斗争，反映着帝国主义各国的矛盾和斗争，故只要各国帝国主义分裂中国的状况存在，各派军阀就无论如何不能妥协，所有妥协都是暂时的。〔1〕

这话当然在说外因。外因通过内因而起作用，内因是主要的。内因何在？军阀割据，政权分裂，是1911年革命后旧社会解体，新社会未成，表见于政治方面之畸形，语其内因，盖在老中国社会构造之特殊。

老中国的社会构造特殊从何见之？即从当前分裂内战的事实；中国外国两相对照大有不同而可见。在外国亦有不少分裂内战的事例，但总是由于其社会中有彼此利害冲突，情意隔阂的两方早经存在而发生的。此两方者往往以种族语言之有异为其导源，以宗教信仰分歧不合为其表象，而阶级或地方利害冲突则是其问题实质。北美十三州从英国分裂出去的独立战争是如此，其后美国的南北战争不犹是如此吗？爱尔兰之脱离英国，南北爱尔兰分开不亦是如此吗？再往前看十七世纪英国的许多内战纷争，以及近代史上欧洲大陆各国的许多内战或由统一而分裂的事实，试问有那一件不是问题争端出在社会的？中国便不然了。问题争端只出在各军阀彼此之间，于社会全不相干。我曾说过一句巧妙的话：假如许我们把南北东西的政府除

〔1〕见《毛泽东选集》第一卷第49页。

外不算，那么整个中国原是统一的。盖从全国——暂不提边疆少数民族——来看，这南北东西纵横数千里人口好几万万的广大社会早已融通若一体，要分直不知从何分起了。上面政权虽有分裂，下面社会并无隔阂，对照外国以隔阂存于社会，政权乃从面分裂者正好不同，远非一事。

进一层掘发其理，正为我们下面社会无隔阂，所以上面政权才有分裂。是何为而然？要知道：一切国家莫非阶级统治，而统治则少不得武力为后盾。政权——统治权总是操于社会阶级之一方，以临于社会其他方方面而者。封建阶级即武士阶级其为统治也直接无隐，资产阶级之为统治却间接而稍隐。封建式的剥削即从其统治来，资本式的统治则源于其剥削。说阶级，即指此剥削统治相兼者之一方对其他被剥削被统治者而言之。有阶级为主体，以武力为工具，是则一切国家政权所一定而不可易者。然而秦汉以后两千年的老中国却有些例外。如我旧著《中国文化要义》一书所说“它乃是融国家于社会，以天下面兼国家的”，历史上往往是消极相安之局面难为积极地统治。又如历史学家雷海宗教授在其《中国文化与中国的兵》一书所指出，中国自东汉以降竟落于无兵的文化了。所有这些暂不易解说明白，这里只点明：1911年革命后中国军队数量愈来愈多，甲于全球，却非为国防之用而只在打内战者，无他，武力缺乏主体以掌握之，完全失其工具性故耳。

毛主席文内所称“全世界只中国有统治阶级内部长期混战的怪事”者，在先则如北洋派各军人彼此混战，在后则如国民党各军人彼此混战，皆其显例。而我所云“武力全失其工具性”者，亦正是在这些事例上最显明。不论旧军阀新军阀总都是武力偶尔操在某个指挥官之手，他领着一大批军队占据一地

盘而大吃剥削饭。为军队而要指挥官，为指挥官而要军队。既有指挥官又有军队，那就要地盘好吃饭。有机会更扩大地盘而发展军队。扩大地盘是为了发展军队，发展军队是为了扩大地盘。一句话：为发展而发展，为存在而存在，除掉其自身一时利害之外不代表任何更高更大（如民族，如阶级）意义；这不是武力全失其工具性是什么？

或问：毛主席文内不是首先说出了“统治阶级……”吗？阶级现在还缺乏什么主体？答曰：老中国社会构造之所以特殊正在这里。阶级难说它没有，却是剥削被剥削、统治被统治的阶级分化未得固定成形，社会形势散漫流动，缺乏对立抗衡的集团势力；而阶级呢，却必是一集团势力。试看列宁之言——

所谓阶级就是这样一些大的集团，这些集团在历史上一定社会生产体系中所处地位不同，对生产资料的关系（这种关系大部分是在法律上规定了的）不同，在社会劳动组织中所起作用不同，因而领得自己所支配的那部分社会财富的方式和多寡亦不同。所谓阶级，就是这些集团，由于他们在一定社会经济结构中所处的地位不同，其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。〔1〕

请留心去看，列宁许多文章，每讲到阶级总带集团字样。中国老社会（汉族）散漫流动不构成集团，其势必突出个人，而个人却断乎不称其为武力主体的。假如北洋军阀能像日本陆海军人有长藩萨藩那样封建集团为其背景根基，或者国民党真成其为革命的一大集团组织，那未尝不可起主体作用，掌握武力以临其被统治的一般社会，避免了其内部混战之局。无奈事实不

〔1〕见列宁《伟大的创举》一文，《列宁选集》第四卷第10—11页。

可能如此。尽一度再度(1911年、1927年)革命而转来转去始终见其为个人的突出，在前则如袁、段、曹、吴、……在后则如蒋、阎、冯、李、……，似乎只能走向刘汉、李唐、赵宋、朱明那旧局而的规复。然而以一姓一家为武力主体，象征全国统一的事情，在今天二十世纪的中国又岂有可能？

这事之不可能，盖为两面所决定；一则是皇帝制度在1911年革命后中国人的思想意识上亦即其社会舆论拒绝再接受它了，再则是中国人逼处国际竞争激烈的包围中，再不能享有往昔“偃武修文”以“不扰民”为治的那样消极相安生活。

一方面似乎只能走向旧局的规复，另一方面旧局又决定不容规复，所谓统治阶级内部长期混战的世界怪事就是夹在这中间而必然出现的。并由此一怪事产生出另一件怪事：红军和游击队的存在和发展以及伴随着红军和游击队而来的成长于四围白色政权中的小块红色区域的存在和发展。盖正为统治阶级武力分散于个人之手，导致其政权的分裂，便给革命武力及其政权留出了存在和发展的间隙。星星之火，可以燎原，中国革命即由此成功。

还须知道：老中国社会形势散漫，突出了个人和家族而不构成集团，是与汉族之所以无比拓大为不可分的一回事情。而汉族拓大当然又与其疆土广漠不可分，乃至在此广漠疆土上散漫居民，其经济如彼之落后，其交通如彼之不便，亦都是因果关联的一回事情。（后文自详）。而所有这些情况呢，恰一一皆是武装革命以农村包围城市之路得以成功的前提条件。

中国革命的特殊道路固出于毛主席的创造；然此创造却正是巧妙地根据了以特殊的老中国社会为其背景的客观环境条件而创造出来，不是吗？

第十五章 试为解答前一疑问(下)

中国革命道路之特殊,实根于老中国社会的特殊背景而来,已说如上;其实老中国的特殊在毛主席本人身上就可见出来。

中国社会的特殊即从毛泽东而可见

毛主席把一般说来起于城市的无产阶级革命,创造性地改而依靠农民走农村包围城市之路来完成它,固由于中国社会客观形势所不得不然,但其独出心裁为此创造,且能贯彻下去胜利地把路走通,则与他本人之出生在农民家庭,熟习农村生活,深谙农民心理,在知识上情感上(特为重要)都具备有团结农民和他们打成一片的有利条件,是分不开的。稀罕的乃在他一面竟然又通古达今,学问渊博,为冠绝一世的高级知识份子,兼备着两重不同的资格面貌于一人之身。〔1〕这自是其天才过人,有不待言;但怕亦是在中国社会乃有此事,在外国不会有的。

如旧日所谓“耕读传家”“半耕半读”,“朝为田舍郎,暮登天子堂”,实在是老中国社会所特有,而且习见不鲜的事,然却为任何外国中古封建社会所不可能有的。甚至在俄国革命前二十世纪初的俄国农民亦不可能有。且不说印度社会那样在各行各业之间等级身分差别极严,牢不可破,(此指印度种姓制度)。不容有此事。亦且不说欧洲一般封建社会先则只有教会神

〔1〕此处应参看第六章前文。原文说:毛主席的事功与他的学问是分不开的,其事功不尽由于天才,亦且出于学问。又请参看第十二章、第十三章两章前文,指出今天无产阶级革命与过去那些革命不同,特别需要学问。

父主教识字通书，后则教育事业仍在教会垄断中，农民无机会入学。就如英国解脱出封建二百年，其各高等学校不仍然为某些世家子弟而设吗？却在中国一家兄弟几个，或兄读书而弟务农，或弟读书而兄务农，乃极普通现象，毫不希奇。士、农、工、商，古称“四民”，（见《春秋·穀梁传》）其间并无隔绝，士之与农，更为接近相通。^{〔1〕}

中国社会的特殊，此非大可征见者乎？

“星星之火，可以燎原”，毛主席点起的革命之火，所以在这世界所少有的辽阔农村社会易成燎原之势者，盖亦有其特殊便利因素在，这就是上文所说的“社会无隔阂”。要知道汉族社会之拓大，论人口论地面略等于全印度或全欧洲。假如中国亦像印度——它和我们同为有古老文化的东方农国——那样分有种种不同的宗教，种种不同的部族，种种不同的语文，光怪陆离，处处彼此隔阂不通^{〔2〕}请问燎原之势岂不难成？又假如未脱封

〔1〕1951年8月7日承毛主席召在颐年堂谈话，因我自陈以先父思想维新，从未读过“四书五经”，主席即说他倒读过的。他八岁后开始读书，十岁后便爱看书，自己家中书少，而外祖父文家却有藏书，他总去借取来饱读之。类如《史记》《汉书》皆阅读于此十多岁时。此固有过人之才，亦唯中国社会组织关系士农接近相通乃得有之，岂任何其他封建社会所得而有乎？

〔2〕马克思对印度极注意研究，自己写存有札记，后被发现出版。兹录其说到印度的一些话于左以供参考：（上略）既然一个国家里不但有回教徒与印度教徒互相争执，而且各个部落互相隔绝，各个种姓互相隔绝；既然一个社会完全建立在由一切成员普遍互相排斥和永恒隔离状态所制约的均势上——难道这样一个国家和这样一个社会不是注定要成为侵略者的俘获品吗？（《马克思文选》两卷集，第一卷329页）（上略）正象意大利那里常常只是由征服者的宝剑才把各个分散的民族集团勉强统一起来一样，印度斯坦这里的情形亦是如此；——凡是在它不处于回教徒莫卧儿或不列颠的压迫之下的那些时期它就分裂成犹如它所有城市以至乡村那样多的独立和互相敌对的国家。（见同书第322页）在中国广大社会内亦不是全然没有种种分界隔阂可言的，如在毛主席《井冈山斗争》文中曾提及的地方主义和土客籍问题是其例。此种分界隔阂究竟不强大不深刻，较易化除。化除之道，在主席文中也曾提及，一面是有效的说服教育措施，又一面是敌方严重压迫形势下有了共同利害，自尔团结起来。

建的中国亦像未脱封建的欧洲那样，分布着不知多少大小公侯邦国，各成其社会单位而非浑融相通的一——大社会，那又怎得有燎原一片之可言？甚且不妨以中国只同一个德意志或一个意大利相比，像他们那样迟延至十九世纪初尚在七分八裂未得形成一民族国家，亦将无从谈什么星火燎原的。

然而我们却是在两千年前（秦代）早就是今天下车同轨，书同文，行同伦，（见《礼记中庸篇》）的大一统局面，再经过两千年来内部更逐渐同化融合，便有如上文所说“这南北东西纵横数千里人口数万万的广大社会早已融通若一体，要分直不知从何分起了”（见前章）。

对于广大中国的这一情况，斯大林是见到了的。他偶因对照其他国家内部情况而说出如下的话：

在土耳其，帝国主义者利用旧土耳其内部土耳其人与阿拉伯人之间的民族对抗，能以如意地割取其东部一些极重要地区；而在中国呢，帝国主义者就必须从民族中国的活身体上开刀，把它分成几块……〔1〕

然若问这难于加以分割的情况究从何来？是不是因其生产技术进步，交通工具进步，使得广大社会从经济生活上达成一体相联呢？显然不待说，不是那回事。如所共知，中国内地广大农村的交通还靠原始人力畜力的舟车，其经济生活都还离自然经济不很远的。

它不是从经济生活上联结成一体的，更不能说是以武力征服得之。武力征服只能得出一个大帝国来，却莫得而形成任何民族社会。历史上汉族或非汉族以武力征服而出现大帝国于此

〔1〕 见人民出版社1950年版《列宁斯大林论中国》第201页。

土的良非一度二度，其最近一度的便是大清帝国。每一度这样局面开拓，皆有助于汉族的拓大。因为这样就给那些非汉族的征服者（如满族）和非汉族的被征服者（如边疆的各少数民族）造成或增加了其同化于汉族的机会，久而久之往往浑忘其非汉族而融合于汉族之中。两千多年来汉族日益拓大，其得力于此者盖不少。但这正好见出汉族文化的同化力伟大是其社会单位所以拓大的基因，夫岂能说汉族就靠武力而拓大。〔1〕

关于汉族如何拓大起来的问题，且容后再论；这里只谈其社会单位特大而浑融难分之一面。这即是第二章说过的：汉族的社会文化生活对外则自具特征，在内则高度统一。如事实之所见：从吉林、黑龙江到云南、广西，从新疆、青海到江苏、浙江，凡汉族分布之所在，语音虽有差异而文字无分别，一切风俗人情大抵不相远，大家同读一样的书（儒书），承袭着数千年的同一历史。其不以山川修阻，交通困难，而障碍其浑融若一体者实在此，试以欧洲情况来对照，由于其社会生活和交通的高度发达，使得欧洲人在经济生活上交互往来，彼此需切，密迩相依，亦可说联通一片了；但是全欧分立着大小数十国此疆彼界，情致纷杂，多有隔阂。如我夙昔所指出的“他们尽管身近而心不近，我们虽则身远而心不远。”〔2〕

中国社会特殊此非又可征见者乎？

正唯其如此也，毛主席所以不难以一个人面了解到数以万

〔1〕 汉族文化为邻邦外族之所接受，日本是其一例，中国不曾征服过日本，完全出自日本主动学习，特以唐代为盛。朝鲜越南之传入汉族文化则不免有武力为媒介因素，凡所传受者主要皆是汉文和儒书。同时，因影响到其社会伦理，故尔其法律思想亦为谈世界法系者列入中国法系之内，见杨鸿烈著《中国法律思想史》（商务印书馆出版）。汉族文化的同化力伟大于此可见。

〔2〕 参看我旧著《中国文化要义》第344页。

万计的农民和数以百万计的知识份子（这二者是中国社会的主要成员），从而亦就不难把他们逐渐地都争取过来，一致听从领导。（在前第八章曾讲明革命政权之逐步扩及全国，正不外在革命过程中先后把全国人都争取过来的过程）。〔1〕

从革命对象来的
阻力即助力

或问：既然如此，中国革命成功应当很容易了，为何拖延廿余年乃得有全国政权建立？应之曰，请莫忘这革命是无产阶级革命，是要去建成自由人过集体生活的共产社会，而中国农民及其知识分子却散漫成性（回看第七章“非无产阶级的无产阶级化”一段），非假借外力无以助成其自觉的改造（回看第七章“武装革命恰是最有效改造途径”一段）。乍看去，代表大地主官僚资产阶级一切反动势力的蒋介石大军，是革命第一梗阻；日本帝国主义的侵略大军是革命第二梗阻；使得革命过程不得不延长者在此。然而透进一层看，此非阻力，却实为“助力”。阻力别有在。

阻力恰亦就在中国社会构造的特殊上，毛主席《井冈山的斗争》一文中曾说及之。——

（上略）但是无论那一县，封建的家族组织十分普遍，多是一姓一个村，或一姓几个村子，非有比较长的时间，

〔1〕我曾因领导之嘱，写有《中华民族是世界一大奇迹》一文，在1951年1月1日《光明日报》刊出。是日在中南海勤政殿新年晚宴，我与周总理及徐悲鸿同席，他们便谈及我文内所说印度情况，绝异于中国一层。徐说他在印度时，参加一次泰戈尔欢迎甘地的茶会，亲自看到此宾主二人竟不能用其本国语言交谈，而必借用英语。盖他们虽同属印度人，却是不同语文的。——泰戈尔说孟加拉语，甘地说印度斯坦语，以世界名人富有学识者且如此，则印度一般人更可想了。印度人出版之学术著作辄用英文者亦为其本国文字任何一种在其国内反不如英文之通行也。然英文亦只通行于其上层社会。印度革命不能不依靠于其广大之基层社会，而在基层则阻隔重重，语文不同之阻隔是其一耳。

村内阶级分化不能完成，家族主义不能战胜。〔1〕

在毛主席，不过叙说革命进程中所遇到的问题，在我们则愿指出这便是中国社会结构特殊的重要关键所在。例如其缺乏集团对抗而流于散漫者在此，其阶级分化未得固定成形者在此，其武力主体历代相沿勉强地寄托于一人一家一姓者在此。国民党缺乏阶级观点，更不懂矛盾论，所以脱不出老窠臼，个人高于党，党乃不成其为党，亦就无以统一武力，全国政权从而就不得定于一，共产党坚持阶级观点，严守阶级立场，尤其毛主席精于唯物辩证的运用，就脱出了此老窠臼，党乃真成其为坚强的革命集团，以为武力之主体而统一了中国。

反革命方面大军的封锁和围剿以逼成此一阶级的团结，大有助于毛主席一切阶级形势的分析和利用和一个坚实的革命集团的形成。所以从革命对象（蒋帮及日寇）来的压力，非阻力也，实在是绝妙的助力。只廿余年便从几千年散漫随便的痼疾中锻炼出有组织有纪律的中国共产党来积极地统治全国，把一个长久“不要政治的政治，不像国家的国家”〔2〕变成一个现代强国，论时间又岂得算长？

中国社会特殊的根源何在

具体地指点老中国社会的特征，即在其结构上颇与其他一般所见者有殊：缺乏集团生活而偏重家庭家族生活。远古人类社会结构原本于群婚制，是即集团即家族的，二者只是一事。在其后婚制的发展变化和社会结构的发展变化上，中国究如何有殊于

〔1〕见《毛泽东选集》第一卷，第71页。

〔2〕“不要政治的政治，不像国家的国家”，是我夙昔论说中国社会构造特殊的两句话。旧著《中国文化要义》第九章标题“中国是否一国家”阐明其义，又第一章亦请参看。

其他一般历史进程，我尚未考究，不能言之。但如后世——主要指近五六百年而可溯源秦汉以上——所见，则“散漫流动”四字实为其特色。社会是不可能散漫的，却说它散漫者，即指其缺乏集团组织纪律生活而说。寻其所以缺乏于此者，恰为其偏向地发展了家庭家族生活。大概在一步一步慢慢趋向一夫一妇婚制的家庭生活而发展的途程（其间经过许多变化）中，它没有像其他社会——譬如西洋社会——那样走向集团生活去。凡偏向集团生活走去的社会，到近代来皆突出了个人和集团这两相对的两端；但中国社会所突出的却是这两端之间的家庭这一单位。中国人依靠家庭家族而生活，以宗族姻戚联系而成社会，虽不靠集团组织，固非竟尔散漫无归也。此种散漫又与其社会贫富贵贱之间升沉无定流转相通为联带相关之一事。盖既为其缺乏对立的集团而阶级（剥削被剥削、统治被统治的两方）难以固定成形，亦因其阶级未得固定成形乃益趋于流动不住。始因散漫而不免流动，转复以流动益成其散漫。国家是依从于地而不依从于人的最大集团组织，出于历史所决定；但在中国则习惯认人不认地，以地从人而不以人从地，此即其所以不像国家之一端；同时华侨——此为其他国家所没有的——遍于世界各角落者，正由于其宗族观念难忘也。

似此特征根源何在不能不向古先中国人身上寻求。

记得毛主席说过这样的话：

我们愿意学习世界上一切民族的长处。每一个民族都有他的长处；不然，为什么能存在，为什么能发展。（见1956年4月25日《论十大关系》）

我民族不止能存在而且存在之久非其他民族所及；我民族不止能发展而且发展之大非其他民族所及；如此，则我民族必有其

长处岂不彰彰乎？长处何在？请你回答！一时回答不出，要好好想一想。是一个中国人，岂容甘于不自知其民族所长所短？

民族长处是和其社会特征相关而分不开的。长处是其所以存在和发展的根本，而社会特征则是其存在和发展中显著于外的那些具体迹象。特征还即从长处来，不是吗？果然明确了古先中国人实有那些长处，那岂不就寻得其社会特征的根源吗？

古先中国人的
特长所在

这里且以我夙昔所见提供大家思考，作为初步的一种研究资料吧。

如我夙昔所见，中国人当其上古时代就在其身心发展上露出有早熟现象，即是说：其头脑心思的发达开明有较一般的特早处。以下试为指证说明。

人类生命原从物类生命演进而来，即有其类近一般动物之一面，又有其远高于任何动物之一面。类近一般动物之一面，是在其身体构造和生理机能几乎全同于高等动物，特如灵长类猿猴猩猩之属。其远高于任何动物之一面，则在其头脑心思之特见发达，又几乎全无形象之可见。这两面我恒简单地分别以“身”“心”两字代表之。

人心即从原始生物所萌露的一点生命现象逐渐发展到末后而见，其特征则在有自觉。一切生命现象都出于自发，自觉是自发的积累突变升高。身先而心后，自发在前，自觉在后，从生物进于人类，见其如是；人类个体生命的发育成长过程，所见亦如是；人类社会生命的发展程序所谓社会发展史者，正亦犹是。奇怪的是中国人远在其上古时代就发露了人心高度自觉的朕兆，三千年来独有其淡于宗教，远于宗教的传统，说长处，其长处就在此；亦就由此而衍出如前所说的那些社会特征。

这里把宗教看成与自觉心若相对立的事，是为什么？须得

先说一说。再则，何以说中国人头脑心思开明三千年来淡于宗教，远于宗教呢，亦须有所指证。

初民社会既乏知识技能，依大自然以生活，享取较为现成的福利，但又时惊怖于大自然的威猛和灾害，则从其幻想与幻觉拟为神鬼而有种种崇拜祈祷禁忌禳祓，是即宗教起源，又追念亡人而奠祭之，求保佑于祖先，亦为各方古宗教之所恒见。其后，随社会文化之大进而宗教亦升进为宇宙唯一大神教，以传衍至今。虽近代以来西欧兴起反宗教思潮，现代苏联迭行反宗教运动，而宗教势力在世界上犹起伏未定也。从上这些共知共见的事实，就可得出如下的结论。

“依赖感乃是宗教的根源”“唯弱者而后需要宗教，愚者而后接受宗教”，这都是前人具有总结性的说话。^{〔1〕}宗教万般不齐，然起心动念均打从此身生死祸福上来。人当情感动摇，意志颓丧时，乃最易堕入迷信，此固不难征验者。凡此皆见出身掩盖了心，心为身用，以心从身。在人类文化发达史上，宗教兴于上古，盛于中古，显属社会自发势力而不属自觉之一面。

近代西欧反宗教思潮为资产阶级革命之前驱者，从古以来久在集体压抑下之个体自觉抬头也，从可见人类对自然界之主动地位既大有所增高也。历史循是而发展去，即进而为代表社会整体自觉之社会主义运动——无产阶级革命运动出现。这一运动本乎此心，而非本乎此身，故不难舍身以事运动，正所谓高度自觉者也。心不为身之所累，生死祸福度外置之矣。气壮而不弱，心思明利而不愚，即此运动便像是自己的宗教；其唾弃

〔1〕费尔巴哈批判宗教有许多名言警句，此其一二。

一般宗教，岂非当然？马克思主义所以反宗教更有积极的理由，非止在此（容后文再谈）；马列主义的苏联共产党迭次推行反宗教运动亦非止为此。然此可说的其一面，即说明一般宗教与人类自觉心是相对立的，特别是在进于高度自觉时为然。

又何以说中国人独有其三千年来淡于宗教，远于宗教的传统？

凡事不经比较是不易看得分明的，如埃及式的僧侣，犹太式的祭司，印度式的婆罗门，在中国古史上未曾见有与之相等的宗教权力阶级。唐、虞、夏、商的史实虽未易详考，但当时显然没有与政权并峙或竟高于政权的教权（教权与政权争衡的情形且于中古欧洲罗马教皇见之）。古语说“作之君，作之师”

（见《书经》），又有“能为师，然后能为君”（见《礼记》）的话；此以君兼师的师，可能具有类同宗教的作用，却是其宗教气息不重，宗教意味不多，亦复昭然。在那样远古的社会没有宗教是不可设想的，较为轻淡就是莫大出奇的了。

以上这些还未足以言自觉（意指身掩盖不了心）朕兆的显露；我所说的乃确指周孔教化而言。这里举周公以代表他以前那些人物，举孔子以代表他以后那些人物。周公及其所代表者多半贡献在礼乐制度等的具体创制上，孔子则似是于昔贤制作大有所悟，从而阐明其理以教人，启迪后世于无穷。三千年来汉族社会的风教文化所由形成，端在乎此。我用教化一词，示区别于宗教也。

试看世界所有宗教虽大小高下种种不等，然其立说不离生死祸福鬼神，其行事不离祈祷禳祓，则曾无二致。孔子于此恰不然。其答门弟子之问，一则曰“未知生，焉知死。”再则曰“未能事人，焉能事鬼。”又于请祷者则说“丘之祷久矣！”

或说“获罪于天，无所祷也。”又如门人所记“子不语怪力乱神。”亦充分可见。

但这不过见出孔子不走宗教之路，只是消极的一面，其积极所从事者要在启发人的理性，凡事要你自已省思，要你自已判断，没有任何独断（dogmatic）教条给人，其例多不胜举，试看下面二事，就十分明白：

一、宰我问：三年之丧期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧穀既没，新穀即升，钻燧改火，期可已矣。子曰：食夫稻，衣夫锦，于汝安乎？曰：安。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！宰我出。子曰：予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？

二、子贡欲去告朔之饩羊。子曰：赐也！尔爱其羊，我爱其礼。（以上两则均见《论语》）

礼制为儒家所最重，世人共知；然在孔门却容许后生小子从人情事理上随意讨论改作，尽你所见者浅，老师绝不直斥其非，而十分婉和地指出彼此观点之不同，教你自己从容反省理会去。这是何等伟大可贵的人类理性精神！〔1〕

〔1〕日本学者五来欣造曾留学欧洲多年，其言云：在儒家我们可以看到理性的胜利。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。只有将这一些当作理性一个代名词用时，儒家才尊崇它。所见能深入得真。欧洲十八世纪不有“理性时代”之称乎？恩格斯《反杜林论》中曾指出一切宗教国家等权威，此时都要站在理性的审判台前来，受批判，理性成为衡量一切的唯一尺度。历史所示反宗教迷信，反封建压迫，将在此时。然须知此理性时代的理性，却正是受了中国人的影响来的。那时的大思想家全是倾倒了中国文化的。朱谦之编著《中国思想对欧洲文化之影响》一书备述其事，可参看。

孔子教法学风具体范例如此，昭然在人耳目，两千多年为众所诵习濡染，其影响如何不难想见。是非取舍价值判断诉之个人理性自觉，而非虔守神的教诫，秉奉教会规条；这就种下了中国人趋向散漫的根。

任何一处社会莫不有其礼制（不成文的和成文的），以为群众生活准则。但在宗教则归本于神，在儒家则归本于人。如所云“礼者，理也；……非从天降，非从地出，人情而已矣”

（见《礼记》）；古典儒书固多明白言之。归本于神者：上古之人此身向大自然争生存，时时困惑在祸福得丧之中，怎得不仰望而信赖于神灵？顾中国人竟不全然如此，而显有其理性自信，非此心卓然超乎其身，清明在躬之征乎？“国将兴，听于民；国将亡，听于神；”（见《春秋左氏传》）这样说话，试问何处古代社会曾见有之乎？中国民族有其特长（同时有其特短）是无可争辩的，窃以为其渊源所自即在身心关系发展上见出理性早启，从而文化早熟，如旧著《中国文化要义》一书所说者，这里不及备陈。

理性为用不同，从而见于社会结构者有殊

中国人趋向散漫自由的根源，如上所说在吾人以理性自觉取代宗教教诫，这不过其一面。应当更指出古中国人所透露的理性，颇与近代所盛见于西洋人者不大相同，乃为其根源之又一面。根源仍然是一个根源，即

周孔教化。

三千年来周孔教化的影响作用所贻留给中国人的，要言之不外两面：启发一个人的理性自觉，从而远于宗教迷信和独断是其一面；另一面则培厚一家人彼此间的感情（父慈、子孝、兄友、弟荣等等），并由近以及远，类推之于家庭外的各种关

系方面，亦就依靠于此组成其社会，从而缺乏集团组织纪律生活散漫的由来固在前一面，而其实则更重要的根源恰在后一面。这两面在周孔教化来说，原只是一事而非二。因它所重视者只在人心的情理，它所致力者亦只在此。两面之云，乃出于我们的分析。

何以说这两面只是一事？又何以说古国人所透露的理性与近代所盛见于西洋人者不大相同？

西欧在十八世纪不有理性时代之称乎？诚如恩格斯《反杜林论》中所指出，其时理性抬头，所有从古沿袭下来的宗教封建种种权威都要列站在理性审判台前来受批判，看通得过通不过。其拒绝迷信盲从而转归自信的精神，与我们当然有共同处。但他们是集团中的个人在集团权威下起来反抗的一种自我觉醒〔1〕发乎此身仍归落乎身，所以历史上就出现了个人本位自我中心的近代资本主义社会。而古中国人却非如此，只不过在身心关系的发展上，心显露的稍早就是了。在他们西方人，身为其本而心则为身所用，在我们是心显其用，不重为身所掩盖。彼此同而不同者，即在此。

前在第十二章曾讲过如下的话：

人与人之间从乎身则分则隔，从乎心则虽分而不隔。

不隔者，言其通也，痛痒相关，好恶相喻是已。人的个体生命寄于此身，人的社会生命寄于此心。

痛痒相关，好恶相喻，其情肇始于家人父子兄弟夫妇之间，而善推之不难扩及彼此相处相值一切人之间。周孔教化不外从家

〔1〕商务印书馆出版有蒋方震译《近世“我”之自觉史》一书，可取而参看。

庭家族入手敦笃此情，并使远近亲疏人人皆联系于情谊之中，互有照顾。其结果便出现了老中国的伦理本位社会。其贵乎理性自觉者，觉识此情理；其重在彼此关联照顾者，顾及此情理。前谓两面只是一事，盖谓此耳。

何谓伦理本位社会？此以其既非个人本位，亦非社会本位，察其形态若介乎二者之间，而根本精神颇有异，乃不得不别为之名。伦者，伦偶，指人们彼此相与而言。在彼此相与之间必有其所宜之理，是谓伦理。人一生下来，便有与他有关系之人，如父母兄妹等，而在生活上彼此相与即从兹开始。此其后将在多种多样相关系的人中始终过着彼此相与的生活，是所不待言的。在以人情为本的周孔教化中，形成了几千年来吾人所公认的伦理，一言以括之，即彼此互以对方为重是已。在亲子关系中，父母理宜以其子女为重（慈），掉转来，子女则理宜以其父母为重（孝）。兄弟姊妹之间，兄弟宜重视其弟若妹，弟妹又宜尊重其兄弟。如是夫妇之间，朋友之间，乃至一切彼此相关系的人之间，必互以对方为重乃允洽人情。此正出于我们上文所说，人与人之间从乎心则通而不隔，将会互相关顾的那个理性。人或从形态上指目中国为家族本位的社会，盖有见于其不落于个人和集体之任何一端；然而实未为得其真相。

要知道家族本位只能见于古代宗法社会，乃是尚稽延在即家族即集团的事情，如古希腊罗马是其例。在宗教上，各家奉祀其祖先为能祸能福之神。家神之上，至于邦神而止，意识狭隘，彼此互相嫉忌排斥，〔1〕其势非可久可大之道。基督教以绝

〔1〕此语参看商务印书馆出版之严泽甄克斯《社会通论》一书，又李宗侗译古朗慈《希腊罗马古代社会研究》一书。

对唯一大神起而代之，以上帝为父，人人如兄弟之相亲，实是当时极激烈的一绝大革命。后此的集团生活都是超开家族关系的强大集团；——缘起于家族关系者即不足为集团。集团相仇，斗争惨烈，个人显得微不足道。经历千多年中世纪之后，卒乃翻转来而有近代的个人本位社会出现。此一方面固由集团对个人干涉过强，殊乏理性，引起反动；另一方面则以教会组织中人人都是同等的直属于团体，早已破除了家族家长之间隔，个人与团体为相关系之两端极其分明。个人本位云者，即在此相关系中应以个人为重之谓也。近代以来，集团对个人既改从放任，经济上自由竞争之结果，资本集中达于垄断，社会大受其弊；于是翻然觉悟到社会理应重于个人，社会主义革命即是要建造社会本位社会。

说古宗法社会是家族本位者，为其各自看重其家族，鲜顾及旁人，且嫉忌于其外也。这虽不是个人主义，却是小集团的本位主义。此其情本乎身，而非若吾人伦理关系要彼此互相尊重之本乎心者。试问：我民族如其淹滞在此宗法社会阶段尚未得越出各自家族本位也，又岂能绵永其民族生命，拓大其民族单位举世莫比如今日者乎？正以自古相传是“天下一家”“四海兄弟”从来不只求我的“国家富强”（如西洋人那样），而是念念于“天下太平”，心量恢廓，关怀全局，乃不期而得成就此伟大局面，其事良非偶然。

上文曾说“察其形态若介乎二者之间，而根本精神颇有异”；此根本有异之精神何在呢？那即是伦理本位在互相关系的两方中，把重点总放在自己的对方，而不是固定在任何一方。例如既非固定在父母一方，亦非固定放在子女一方，而是要你们互以对方为重。个人本位社会固定其所重在个人，社会本位社

会固定其所重在社会（集体），殆不免各有所偏。伦理本位之所着重者，恰是彼此相互间的那个关系，可以说其重点放在关系上了；这就可免落于一偏之失。说其精神颇有异，盖指此。

一家天伦骨肉亲切相关之情是吾人伦理之所在。因情而有义；凡伦理关系所在即其义务关系之所在。老中国社会每个人对于其四面八方的伦理关系各负有其相当义务，同时，其四而八方与他有伦理关系之人亦各对他负有义务。全社会之人，不期而辗转互相联锁起来，无形中成为一种组织，溘天漫地的义务关系笼罩人身，大有无所逃于天地之间之概。此其精神反乎个人主义，反乎任何本位主义，是明白的。清季变法维新以至革命，国人一意模仿资本主义国家个人本位的法律和政治，其结果精神弛散向下而不是向上，我初亦追随附和而卒觉悟其学不来。我民族的前途出路只有社会主义革命一条，诚如上文第十三章所说无产阶级精神视我传统习俗为高，学它则精神向上提振，同时它又和我固有精神初不相远〔1〕，中国人容易学得来；无产阶级革命在中国之能够取得如此成就实与此有莫大关系。

“中国社会特殊的根源何在”及“理性为用不同从而见于社会结构者有殊”两段既有论述，又有旧著《中国文化要义》所述足资参考，这里即不多说，只提如下两要点：

一点是从中国人的头脑心思和所秉气质来说，特爱折衷妥协，不爱走极端，好文（讲理）不好武（说出“止戈为武”的

〔1〕例如为人民服务的精神，不难从固有伦理思想引申提高而得之；无产阶级要解放全人类的精神不难从“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的怀抱引申提高而得之。凡毛主席《为人民服务》等著作在中国人都很容易理解接受，不感觉生疏的。

话象那样早，恐怕是世界各方所不可得见），对人温和而谦逊自处。这是在互以对方为重的伦理习俗中，又特强调孝节且推广施于家庭外的各种关系上，倾向乎“社会家庭化”为时太长久，遂流于一偏之故。其所长在此，而所短因亦在此。

一点是从中国社会的组织结构来说，于西方的集体本位主义、个人本位主义两无所似，近似于家族本位，而实非是。它乃是在人生相关性的两方互以对方为重的伦理主义，其精神恰不同乎任何之固定本位主义者。此其所长。然而推广之于各方面的伦理观念，既造端乎家庭，其意识不可免的偏重在自己家庭。更因社会生产和生活的实际进行大都落在家庭这个小单位上，从而大集团（譬如国家）生活组织纪律的缺乏就成为一严重问题。此其所短。

要知社会习俗与民族精神的分别

从来长短、得失、祸福、利弊相倚伏，古中国人理性早启的结果并不都是好的，继优越之后便渐以显露其偏颇失败。要而言之，其所以然之理不外如下两层：一者，理性在人不论个体生命或社会生命均有待渐次开发显现，躐等而进，有失正常，岂得不受其弊害于后（下文详之）。又一者，活泼自如原是生命本性，但恒寄托在机械惯性之上；本能和惯性之在个体生命，习俗和制度之在社会生命，皆为其生命活动所必资藉。当其不成熟练达时难资凭借，而积之熟练后又易反客为主，机械惯性取生命活泼而代之，驯至此僵化的凭藉物转成生命的桎梏，好难解脱，在个体生命有然，在社会生命亦然。因理性早启而出现的周孔教化经过三千年流传转变，为后世所号曰“名教”“礼教”者，又为今人指目为宗法为封建者正是此物。从“五四”运动到今天我们极求解脱之；解脱

之，诚是也。然善悟者正不难从其后来暴露之偏失有以察见其当初之卓异，而且天然不可易地民族生命之再造复兴，仍必在重振此早启之理性精神焉。

必生命活泼自如地表见乃可以言精神；它是对种种变化不同境遇都能很好地适应的一种力量。而习俗则属于惯性势力，当其因循故辙往往徒具形式，一旦境遇变更即不能适应，转而成为自己生命的一种窒碍。要知中国社会习俗与中国的民族精神是有分别的，此所以在前第十三章曾这样说：

（上略）无产阶级精神既有其高于我们传统习俗之处，同时又和我们固有精神致不相远，中国人很容易学得来（下略）。

因为人只能向上学习改造自己，所以总要学习高于我们的，但如彼此相去颇远，亦自难学，正以其高则高，而远则不远，乃于学习目标最为适合。试具体指出之。例如《井冈山斗争》一文中所说的：

（上略）但是无论那一果，封建的家族组织十分普遍，多是一姓一个村子，或一姓几个村子，非有比较长的时间，村内阶级分化不能完成，家族主义不能战胜（下略）。

（上略）社会组织是普遍地以一姓为单位的家族组织。党在村落中的组织固居住关系多是一姓的党员为一个支部，支部会议简直就是家族会议。在这种情形下，“斗争的布尔塞维克党”的建设真是难得很（下略）

这证见阶级斗争是大反乎中国人固有社会习俗的。然而毛主席等共产党人怀抱着救国救世的志愿，却非要突破这顽固沉滞的习俗不可。而从其高强纯洁的精神领导，卒亦能战胜旧俗，组成了创建新中国的红军。论这一精神却又是我们从古固有的

“平天下”的精神，渊源有自的；不是吗？

身心发展的
比较分析

上文曾指出古先中国人理性早启与西欧十八世纪所号为理性时代者同而不尽同。现在又看到理性早启的中国人某些精神与今之无产阶级精神不甚相远。号称理性时代所表见的是尔时资产阶级革命的精神，其与今兹无产阶级精神自非同物。凡此三方面——古中国人，近代初期西欧人，当今革命的无产阶级——在身心发展上异同比较如何必须说明之。

一、如上文所说，近代所盛见于西欧人的理性，发乎此身，仍归落乎身，从而形成了个人本位的社会（资本主义社会），原从人类社会发展史身先而心后的顺序发展而来，属于心为身用，以心从身的高级阶段。继此便有马克思主义出现于世，为社会整体有其自觉的开端，是人类历史从自发的发展转入自觉的创造之萌始，由此渐将进入身为心用，以身从心的阶段。所谓无产阶级精神必自觉地负起其历史使命者乃足以当之。唯此时有可见；在马克思主义是不可能有的。古中国人所透露的理性却非如是顺序发展面来者，其犹如个体生命之早熟儿童乎？身体发育尚未到成人，而智慧之开，视一般为早。

二、前于第十二章曾说：社会任何一点发展都出自人的头脑心思作用。心思作用却有两面之不同：当其对外有所利用或有所反抗则属智用，当其对人亲切相关莫分彼此则属仁用。心思开明，通达事理属智而仁在其中；心量宽大，善能容物属仁而智在其中。社会生产力及一切文化向高发展要归于智用之高强，而社会范围向大发展终赖于仁用之伟大。兹当指出：近代西洋人正是智用偏胜而古中国人则偏于仁用。虽同可称曰理性而为用不同，其效果随以大异；在社会发展上他们近几百年正

是多从低向高发展，而我们则几千年来多从小向大发展，不是吗？

三、前于第四章中曾说过，空想的社会主义者如欧文等人仁而未智，必科学的社会主义革命家乃为仁且智。理性早启的中国人既一向偏乎仁用，其能以接近无产阶级精神者亦唯在仁之一面耳。人与人之间通而不隔之心为仁。无产阶级革命要解放全人类，一本乎此通而不隔之心，其一切活动都是身为心用的。我民族固有精神同样地出自此通而不隔之心，故不难企及之。反之，资产阶级革命中的心思活动却是身为之主，心为身用的，所以不同。然而从乎心思开明有以自信而不迷信于外，彼我又非无相同处。

行文至此亟须
结束

行文至此亟须结束。

无产阶级革命在中国之取得重大成就，有其同于俄国革命之一面，是可以借用斯大林根据列宁主义对俄国革命成功所作说明来说明的。（见上文）

但中国情势显有其大不同于帝俄者（见上文），成为中国革命特有的难题。毛主席却能因势利导为中国开辟出其革命成功的特殊道路（详上文）。不难看出：中国所不同于帝俄的此特殊情势，中国革命成功的此特殊道路，乃至辟创此道路的毛泽东此特殊人物，一一皆非事出偶然而实有着中国历史文化社会结构的特殊背景条件在。更上溯其根源，则在古先中国人有其理性早启的特长，三千年来的社会生活遂以敦笃伦理情谊的周孔教化代替了宗教（如在他方社会者）。凡我民族社会所由以拓大而且融通若一体者，皆内心得所开启而不为身体所掩盖之明效。其精神颇与个人本位自我中心之资本主义社会相刺谬，

而与无产阶级革命精神却可接近相通。

阶级斗争信非中国人所习知，而剥削非正义，反剥削为正义，则是理解的。从阶级斗争以团结一切争取正义的人们，而走向于“中国一人，天下一家”，解救正在受难的中国人民和世界人民，这就是四十多年前中国人以知识青年为先锋，毅然自勉于无产阶级的历史使命，不断地改造客观世界之中改造自己，又从改造自己来达成改造客观世界的任务，四十年一直到今天所走的道路。有如上文第五章以次之所阐述，不论在革命战争时期，在建设社会主义时期，总处在严重缺乏现实有形的有利条件的极其艰苦情况中，却依靠于人，依靠于人的思想革命化，卒能以其精神之优越抵补其物质条件之短绌，取得一个胜利又一个胜利。此其力量之发乎心而非本乎身也，岂不如白日之昭昭乎？

凡事一经比较对照就可见得分明。试看五十年前列宁领导俄国革命，所以战胜其国内外强大敌人者，不正亦是这个力量吗？但在建设社会主义工农业期间，我们依然一贯地是从正面振起人心为主，苏联却逐之于技术设备那些现实有形条件，从侧面以促其成，就彼此分路了。及其在国内革命事业出现停滞或倒退，在国际上公然推行霸权主义，则只见其有身不见有心矣！同样地，所有各国当前无产阶级不能自觉地负起其历史使命而淹滞在自发性阶级斗争中者，不少国家的共产党人今天落于修正主义者，究竟其问题何在，都不可能有其他解答——解答亦或多种多样而归根结蒂一句话，要皆牵累于身，心失其明而已。

一向以苏联为师的中国，独不随和修正主义而且能最先觉察坚决反对者，岂有他哉！只是不自背初心而已，无产阶级立

场坚定不移不摇而已。然而是未易言也，没有足够的自觉、高度自觉何能如是？

此高度自觉当然首先且主要出在领导方面，但亦是代表着广大群众心理倾向的，不过更加以思辨明确。盖领导与群众间的关系，积四十年之久固有其气派相通者在也。——此言反修的是整个中国。前此之所谓社会主义阵营的许多国家以至许多资本主义国家的共产党，多风靡于修正主义，而唯中国则否。此世界为卓出的泱泱大国，既有其绵延数千年的历史文化在前，则今兹之表现高度自觉者，非止关短短四十年的事，而正渊源有所自来，岂不明白乎？——此言中国反修之坚卓本于其民族固有精神。

世界无产阶级革命虽始见于苏联，而终将成功于中国为世界各方先导，若问其何为而然，我的解答就是如此。

第十六章 人类社会生活中的 宗教问题

吾书以求认识老中国为主题，而首先遇到两个疑问，前一疑问既试为解答如上，兹当进而解答后一疑问——中国社会何以竟自长期淹滞在封建阶段的那一大谜题。

在解答前一疑问中，既引出一些对老中国的认识来，现在进行解答后一疑问，势必将更深入地谈到主题上。后一疑问原同主题之认识老中国是分不开的。

试就宗教问题
——为申论

上文谈及宗教问题而意有未尽，现在即从此入手。

宗教无待言是人类社会的产物，但如世界各地各族史实之所显示，它却在社会生活中据有极其重要的位置和拥有强大的势力，每每支配着政治与经济。有人说过这样几句很妙的话，值得介绍：

古人（初民）间那般不同，那般不羁与善变，社会的联系与统一是不易建立的。……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，较契约为固定，它即在人人心中，而对人人有威权。——这便是宗教信仰。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”。它是我们力量的结果，但莫有比它对我们更有力量的了。……人固然可使自然界降服于人，但人永远是他自己头脑的奴隶。（见法国古郎惹著《希腊罗马古代社会研究》李宗侗译本，商务印书馆出版）

我们对宗教问题，必须从人类个体生命和社会生命、人的身和心这种根本关系所在，给予说明而后乃说得明白。

《矛盾论》中说“没有什么事物是不包含矛盾的，没有矛盾就没有世界；”人亦不例外。人类的个体生命与其社会生命互有矛盾，人的身与心互有矛盾，乃至人心在其知的一面与其情感意志一面（以下简称情的一面）亦存在矛盾。例如宗教信仰中常有不少迷信成分。此迷信成分平常不为知的一面（思辨力及现实经验知识）所接受者，一旦遭遇事变，情感动摇，意志颓丧，却信受之，渐且信之弥坚。又或当知识不足时从俗信

奉，及其知解增进，意态转强则不复信从。一屈一伸，此起彼伏，其为矛盾可见。再试论之：情感所由动摇，意志所由颓丧，盖无不来自身之一面（从狭义到广义，广义之身指一切不免局于本位主义者）。清虚高朗之怀是什么也不贪，什么也不怕的，抑何威胁牵掣之有？一切威胁牵掣只为受牵累于身耳。心胜乎身，则无此事。此即身心间有矛盾。然此卓然不受牵累之心，岂世俗寻常所有哉！人类社会虽在不断有所发展，而越出“心为身用”的阶段尚远尚远，宗教势力不可免地就为人们所需要而流行于社会。只是在不同的时代不同的地方有盛有衰耳。欧洲资产阶级革命前夕，苏联无产阶级革命之后，皆以人们知见明利意态转强而宗教失势是其例也。

再进而论之，宗教虽一度再度以至多次起变化于内部，受打击于外面，而终不见其衰亡下去者何耶？若单从人类社会尚淹留在身体自发势力阶段来解说它还是不够的。宗教固非止为弱者愚者之事如费尔巴哈所云云也，这不过是多数宗教所由发生的一面，抑且是其粗浅的一面。宗教实更有其根源在人类生命深处——在人类生命中远重要于个体生命（身）的社会生命（心）那一面。

请回顾前此说过的一些话：

人的个体生命寄于此身，人的社会生命寄于此心。身低而心高；心大而身小；身有限，而心无限。（均见第十一章前文）

人类一般地固有其求生存的强大要求，但为革命不怕牺牲的伟大献身精神，其力量不是更强吗？这是很深的矛盾存在于个体生命与社会生命之间。如所共知，基督教原起自被压迫被奴役

被虐待的人们团结互助运动，〔1〕曾具有一种革命精神的。佛教之兴，亦是对其社会不平等制度的坚决反对者。救世是世界几个大宗教的通义；因此坚苦卓绝，服务人群，激昂慷慨，自我牺牲，成为宗教家的本色。——这说明幼稚的低级的宗教起于身，而伟大高明的宗教则起于心。

人类生命内在有其矛盾，社会在阶级分化后内部总不单纯，反映到宗教上便有高下不等种种因素混杂一起。宗教之不会衰亡下去而将随时随地屈伸变化不已，其道理在此。

人类社会文化的解剖

这里说社会文化，意指人类在自然界中为其社会生活而改造利用自然，创制出有形质无形质的一切文明事物，从农工生产、交通、经济以至宗教、政治、礼俗、法律、学术、教育无不总括在内。它原是浑整一体，不容割裂，如像有机物然；不过人们为便于指点措思，而人为地加以区分与综合，多立名目如“农”如“工”如“宗教”如“政治”云云，来表示其不同方面，不同部门，不同环节而已。如何区分综合一视乎需要和方便，没有一定。

今为指示宗教在社会文化中的位置如何，有必要先把社会文化剖分为两类：

一是属于生活上的方法手段工具，那一类性质的事物，例如农工生产、建筑交通以至文字、算术、自然科学、各项技艺等等。凡被称为物质文明的均在此中，但其范围又略宽广些。宽度何在？如在社会科学内没有阶级性的纯客

〔1〕恩格斯《基督教早期历史》一文。此据《世界通史》第二卷第933页引用文句。

观知识实亦同自然科学一样可以归入此中。乃至行于社会间的某些规章制度，从其为一种便利的方法手段来说，亦未尝不可归入此中。

又一是表著社会人生是非好恶取舍，一切价值判断及其倾向那类事物，如宗教信仰及其教会，哲学流派、文学、艺术、社会道德礼俗、国家法律制度及其机构、革命思想及其团体组织，等等皆是。凡今所云上层建筑者都在此中。俗所称精神文明者，应亦属于此。

前者主要是人在生活中对物的问题引生出来的那一类文化，特与人的智力和知识有关系。后者则是生活在社会里从人如何对人（兼括人对自己，人对神在内）的问题上表见出来的那一类文化，特与人的情感意志（神情态度）有关系。论其分量，前一类远大过后者，论其重要性，则后一类远大过前者。后者对社会生活具有权威和指导力量，而前者则居于从属地位，这是最宜注意的。社会主义的社会生活所不同资本主义社会者，要于后一类事物见之，而在前一类事物上却尽可从同。推而论之，要区别任何一时一地的社会文化，先要注意其最后一类，这是主；次乃注意其前一类如何，这是从。

社会生产关系（主要是生产资料所有制问题）既表著其社会中人对人的关系，又联系着人对物的问题（生产力）在一起。它综合前后二者为其中介，是社会发展的变化的大关键之所在，社会发展史即恒视乎此而划分各不同阶段。

从全人类历史来看，社会发展可分五阶段，但各族各地的社会不必然都一一经历之。借喻个体生命，有的幼小而殇，有的青年壮年夭折，非人人皆长寿到达高年。世界古史上正见有不少显著一时的某族某国，其后竟然从历史上消失无闻，其当

初兴起的地方而今已经易主。此某族某国者在当时是大有其创造发达的社会文化，乃能有其显赫史迹的。在衰亡后，其子孙岂必全绝，不过归化到旁的社会，多随其他社会文化或转入另一发展阶段而生活去。历史上所消失者，与其说是其血统族系不如说是其一时特有文化。还有的其族其国只见衰微却不衰亡，而后来复兴之事，亦正以其社会文化自有不绝者在，乃有以维持其一族生命于不断。像中国人（汉族）这样以其独创的社会文化绵继其民族生命，经历不同的社会发展阶段，虽中间衰落式微不止一度，今天独得因社会主义的机运到来而复兴者，世界少见。

现在要问：那资以显名一时的某族社会文化，是合其前后两类而言，抑或偏重其一？可以推断回答说：既须从其合一不分以言之，却又必偏重其前一类。何以故？设非在前一类文化有其优胜处，它当时显赫事迹即无从出现。前一类文化的创造，发明，掌握运用，又必本于活泼旺盛的精神乃得。而此活泼旺盛的精神要必得力于其最后一类文化，有不待言者。故此应说前后两类合一不分。但后来其社会文化卒不免于衰亡者，史实显示皆由其人精神堕落苟偷，其社会腐化解体，此则问题出在最后一类文化上，最后一类文化实职其咎。故知其一时制胜，偏重在前一类也。

从上分析，最后一类事物在社会文化中的重要盖可见。最后一类事物中，宗教实居其首位。非但出现最早，凡最后一类事物几无不先孕育在宗教中，后乃逐渐分化出许多部门来；更为古初之民所以形成其社会者，实不能不有赖于宗教。盖人类社会既非同蜂蚁社会全为先天所规定，当初又还没有社会经济发达后分功各业相依相待那样散开不得。虽从两性生殖、亲子关系、

协力生产、共同防卫来聚合群众，但若非超过这些粗浅现实问题而从人们精神上有以维系巩固之，那是不能持之恒久而有所发展进步的。前引古朗惹的一段话，正为其眼光深锐，烛见及此，所以值得介绍；切望读者回看上文，俾助了解。

道德不同于宗教者，在其出乎自觉自律；而凡皈依宗教的，则可说是一种对外力之假借，此外力却实在就是自己。宗教信仰中所有对象之伟大、崇高、永恒、真实、美善、纯洁，原是人自己本具之德而自己却相信不及。经过这一转变，自己随即伟大，随即纯洁于不自觉。宗教之引生道德即在此。在社会发展史上，先有宗教，后有道德。到共产社会比过去任何社会阶段都更要依重道德，却不需用宗教。

既知道宗教是社会的产物，又知道宗教起着维系巩固社会生活进行的作用，那么，在阶级社会其为统治阶级所造作，操持、利用、岂非自然明白的事吗？而一切革命或改革总先从宗教起头——这是欧洲各国历史无数事例极其清楚地显示出来——亦是当然的了。宗教没有它自己的立场，它是因人而异的。一味地崇奉宗教，或一味地痛骂宗教，皆于宗教缺乏认识，只凭主观感情，是不足取的。

宗教是封建社会的最大支柱

何以说封建社会必以宗教为其最大支柱呢？宗教是从原始社会就见萌芽，就起着社会维系作用的。在奴隶社会阶段一样不可少地有它的宗教；但信奉宗教的主要在奴隶主，不在奴隶。对于奴隶则依靠暴力统治是突出地必要。因为奴隶的来源虽种种不一，而如世界历史所示大多来自战争中俘获的邻邦外族人，免于杀戮而加以奴役，且每有专为俘获奴隶的战争。此其社会秩序最大支柱寄于暴力，不言自明。封建社会关系之形成，由于对

奴隶压制有所弛解的固不少，而同样不少的是自由民之被迫沦降。值此人们头脑心思普遍升进于前之时，即非简单粗暴的强制手段所能为功；如何驯服其心，建立统治人们头脑的权威机构遂为十分必要的事。这就出现了中世纪欧洲社会具有绝大势力的宗教及其教会组织体系。

列宁曾说“神”首先是（在历史上和生活里）由人的受压抑状态外部自然界和阶级压迫所产生的那些观念的复合，是巩固这种受压抑状态和麻痹阶级斗争的那些观念之复合”，正指此而说。〔1〕

有上帝，且有魔鬼。教会中人宣称“不相信有魔鬼，就等于不相信有上帝。”宗教存于信仰、崇拜、祈祷和忏悔，离开这些，便不为宗教。而抱持禁欲主义寄希望于未来的天国，忍受现前的苦难悲惨生活，更是中世纪宗教的特色。然而查究其实情，贯串中世纪遍及全欧的一切人间惨剧，却几乎无不从宗教演出。

宗教在近代
资本社会所
起的作用

如所周知，欧洲近代文明之开出要在于史家所称的“文艺复兴”，即古希腊罗马一切文艺学术几乎渐灭于蛮族破坏和基督教之摧抑者，在十五世纪后又渐得复兴之事。它恰代表着非宗教世界观，不知不觉为继此而来的宗教改革运动种其因。新教之从旧教的背离现世人生转而面向现世人生者在此。若非社会人生态度有此一大转变，人人追求现世幸福，近代资本社会其何由出现？宜乎恩格斯指说这是“一个人类前所未有的最伟大的进步的革命”也。〔2〕

〔1〕见《列宁全集》第三十五卷，第110页，人民出版社1959年版。

〔2〕见恩格斯《自然辩证法》人民出版社1955年版，第5页。

然莫谓社会人生此时便无需乎宗教。宗教对于资本社会依然有其必不可少的作用。〔1〕

要知道，人生意味最忌浅薄。在受苦受难之后，人们求得一点现世幸福似觉兴味颇浓。但人类生命是无限伟大的，对此狭小迫促一览而尽的现前世界和转来转去不超乎一身的欣戚之情，终且感到乏味无聊，忍受不住，或且更促其向低级趣味寻求去，社会是要为之腐烂崩溃的。从乎宗教，则世界变有限为无限，化相对入绝对。在狭隘浅近的现前生活中所不能有的若神圣、若伟大、若高洁等深厚意味，当人们参预宗教生活时却可能尝到一些。这是有合于人类生命深处要向上向文的那种倾向的。世界各大宗教所以皆能吸收许多人，乃至近代人智大开而不少人（科学家亦在内）仍然对宗教生活向心力很强者在此。各人孜孜为利的资本主义广大社会犹得以维持稳定不致溃裂横决者在此。

表面看去，维持资本社会如此其久的似在其法律强制力和其社会习俗秩序的惯性；实则这不过偏从阶级矛盾来看问题。深入以看问题，则资本家个人生命内在矛盾如何免于激化，资产阶级内部关系如何得其维持，乃更居其先。阶级对抗的强大形势虽或有助于其个人生命内在矛盾暂免激化，有助于其阶级内部关系较易维持，那是极有限的。

质言之：其人生命内在矛盾得以不表面化，其阶级内部关系所得以维持者，实在靠着他们之所谓“道德”其物。而在西

〔1〕1968年7月17日北京《人民日报》第六版同时刊出苏联方面两条消息。一是在高等学校大搞卢布挂帅的消息，又一是有入公然倡议学校恢复宗教教育的消息。此一同刊出之事，似出于惘然不经意之所为；实则两个消息在一个从社会主义倒退的社会来说，原是大有联带关系的事情，非偶然凑巧。

洋（欧美）从长久以来其社会道德总是依傍于宗教的。宗教教义教诫有变易，社会道德观念随之而变；宗教而受到人们疑问拒斥则社会道德立即动摇不稳。社会道德依傍于宗教，而社会生活表面平稳没有大罅漏则有赖于其社会道德。批判其宗教是倾复资本主义的入手处，亦是彻始彻终要做的功夫。

无产阶级革命
首先批判宗教

何谓道德？此可分从社会及个人两面来说它。任何社会生活里莫不有其所尚与所耻，公众流行的是非善恶概念即依以分判。凡说“道德”“不道德”一视乎此为从违者即是社会道德。社会道德是一时一地不相同的。然而道德的本义乃在个人生活上的自觉自律。自觉地向上不必因社会之所尚，从乎自己向上心勉励行事而不必从社会之后循规蹈矩，这才真是道德。因此，真道德每于真革命家见之，不论是无产阶级革命家抑或是资产阶级革命家。列宁曾这样说道：

如果对伟大的资产阶级革命者，不抱至深的敬意，就不能成为马克思主义者，因为这些革命家具有世界历史所承认的权利，来代表曾经在反对封建制度的斗争中把千百万新兴民族提高到过文明生活的资产阶级“祖国”讲话。〔1〕

既然威胁强制和奖誉诱掖为任何阶级社会所不可免（否则维持不了），则人们所言所行合于其社会道德者，可能只是表面上出于自觉自律而已，实则模糊依违于外，其不为乡愿者盖寡（注：《论语》上“乡愿德之贼也”）。时时有暴发革命的

〔1〕 见列宁《第二国际的破产》一文，《列宁选集》第二卷，第602页。

可能，而迄不见其革命发作的欧美日本等资本主义国家和东欧那些修正主义国家，大抵为隐约的乡愿势力之所支柱。而此种乡愿势力则与其社会生活中的宗教大有关系。强大的国家机器有待暴力革命，而此则必待于暴力之外的思想批判。

马克思在其《黑格尔法律哲学批判序言》中说过：“宗教的批判乃是一切批判的前提。”且经列宁指出马克思此时——1843年冬——正在主张对一切现存制度进行无情的批判。宗教是人民的鸦片烟的名言，即见于此文。宗教对人生所起的毒害作用何在？就在其贬低了人生。神超绝至上，而人则微末，有罪，不洁。一切价值意义和幸福均必假借于神，而不在人自身。这样，人的自觉自信便丧失了，而人没有自觉与自信还有什么可说呢？这便断送了一切！

宗教批判终结于如下的学说：“‘人’”，是人类的最高本质”；亦就是终结如下的绝对命令“使人成为被压迫的被奴役的被遗弃的被蔑视的东西的一切关系必须推翻。”

然在前则如恩格斯，在后则列宁，却认为革命政党“向宗教宣战将是一愚蠢之举，反而会妨碍宗教之真正消亡”。〔1〕倒要避免伤害信教者的感情，伤害他们的感情“只会巩固其对宗教的盲目信仰。”〔2〕应该知道这正是人要人善于批判宗教。

〔1〕见《列宁选集》第二卷第271页《论工人政党对宗教的态度》一文。文中引恩格斯1874年的言论为例证。

〔2〕见《列宁选集》第三卷第799页，《党纲中关于宗教关系的条文》。

第十七章 宗教在中国

宗教在中国的情形，前因指证中国社会构造特殊，既于第十五章略提及之；但此为自古中国社会发展所以特殊的一大关键问题，必须更为申论。〔1〕

祭天祀祖迹近
宗教却非宗教

人类社会文化从世界各方来看，不能无同，复不能无异。其异也，不过自微之著，由隐而显，不断发展变化而来。中国人有其淡于宗教远于宗教的传统者约不过三千年，即始自周孔教化之后。其前若殷商之世乃至更古，或犹去他方不远也。〔2〕大约周公所为礼乐制度其中如祭天祀祖及其他祀典，在具体形式上沿袭古宗教而来，必远多于改革之。改革原不在多，要在其精神意味变了，便是根本的改变。——改变得不复是宗教。

宗教信仰必有其对象，外于人而为人所仰赖。信仰对象超绝至上，是其所最尊，而人则微末，有罪，不洁。根本贬低了人生，抹杀人类理性中的自觉自信，几若宗教通例。然在古中国人怀抱的世界观人生观却大不同：

天地之性，人为贵。（见《孝经》）

人者天地之心也。（见《礼记·礼运篇》）

〔1〕旧著《中国文化要义》第五章第六章于此问题有论述，请参看；意旨无二，而详略各不同，可以互为补充。

〔2〕关于此层，请参看中华书局出版王治心著《中国宗教思想史大纲》一书。又从来古籍都说殷人尚鬼拜神。

惟人万物之灵。（见《书经·泰誓》）

易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之。（见《易经·系辞》）

人之所以可贵，荀子书中言之最明白：水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有生，有气，有知，亦且有义，故最为天下贵也。（见《荀子·王制篇》）更进而言之，人生果得其道也，则“可以赞天地之化育”，“可以与天地参”。〔1〕这意味着宇宙人生只是浑整之一事，人生是与天地万物浑元一气流通变化而不隔的。人要时时体现此通而不隔的一体性，而不要自小自私便是人生大道。

现存的远古典籍如《尚书》《诗经》虽亦同宗教一样说到“上帝”，却与“上天”“皇天”等词皆相通而活用的。例如说：“上天孚佑下民”（《书经·汤诰》）“皇天降灾”（《书经·伊训》）“皇天无亲，唯德是辅”，（《书经·蔡仲之命》），如此之类而已，绝不见有像基督教创世记那样的上帝。是否远古中国人从来就没有那样荒诞可笑的神话迷信呢？这不敢说。因为远古诗书传下来的，只是经过孔子删存用以教人的那一部分（即此一部分在秦焚书坑儒后亦不完全）。但由此，你不难看出三千年来为周孔教化启迪薰陶的中国人比较中古宗教下的欧洲人，其头脑是如何通达而少愚蔽。

更如见于春秋左传的说话：“君履后土而戴皇天，皇天后

〔1〕《礼记·中庸》篇有云：“唯天下至诚为能尽其性，能尽人之性则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

土实闻君之言”，〔1〕既天地之兼指，又径直指点所戴所履实体来说，则吾古人所说“上天”“上帝”与彼宗教所说“上帝”（唯一大神）殊非同物，其迷执之情更少。〔2〕

愚蔽迷执之少是其消极面貌，最可注意者更在其积极精神。此指吾古人说到上帝或上天或天地鬼神时，多为坦示此心俯仰无愧怍，或自勉其俯仰无愧怍，显有其自觉自信或不敢自欺自昧者在。又或以上天降灾示警为戒懼惕厉之资，而总将问题归到人自身，兢兢业业之勉励向上，却不像宗教信徒求神拜佛那样卑怯谄佞，乞求于外。后者是一般宗教恒情，前者殆非宗教之谓乎？

又或征天意于民意，如云“天视自我民视，天听自我民听”，“民之所欲，无必从之”，其例多不胜举。进一步便是“务民之义，敬鬼神而远之”（《论语》记孔子语），“天道远，人道迩”，“国将兴，听于民，国将亡，听于神”（均见《春秋左氏传》）。只此已足矣，若并敬天祭神一切典礼而废除之，那是不必要的，当那时代是有害无益的。徒伤害广大群众的感情，不解决任何问题，反而迫使宗教将要向更不好的方面发展去。

在极高明面道中庸的周孔教化中，祭天，祀祖，敬神，各依其一定意义（具见于《礼记》祭法、祭义等篇）而被保留下

〔1〕此见于《左传》僖公十五年的一个故事。秦晋交战，秦伯俘虏晋侯，但对晋群臣表示不杀晋侯。晋人三拜稽首曰：“君履后土，而戴皇天，皇天后土实闻君之言，群臣敢在下风”。其后秦伯卒如其言，送晋侯归国。

〔2〕十六世纪时天主教传入中国，从明末至清初，在中国祭天祀祖祀孔等礼俗与天主教之间，罗马教廷始而容许其无悖，后则认为不能相容。其中即包含始而认为中国祭天便是崇拜上帝，后则辨其非一事之一大争论。

来，归综一句话，就是化宗教为礼乐，纳入礼乐制度中为其组成的一重要部分。这样便有无穷妙用，对于社会人生贡献将极大。下面试略为申说。

在人的意识上区分物我内外，原只为社会生产上和生活上措思行事的一种方便，而实际上则是物我内外息息相通，感应不爽的，亦即分割不开的。马克思曾说“自然界是人的非有机的身体”〔1〕其谓此乎？上文亦既说过宇宙人生只是浑整之一事，人生最好就是时时不失掉感通无所隔阂，活泼无所留滞的心境而不要落于自小自私。

然而事实上人们恒依靠于分析事物，计划措施以生活，总是智力在用事，情感却被排抑，积久成惯性，在分析中横加执着，在计划中倾身逐求，于是所在多有留滞，多有隔阂。情志活动由自小自私的渠道面出是其常态。现实世界原非狭小有限，而谬自囿于狭小有限之中；人生意味最忌浅薄，而误自走向浅薄无聊去。富有伟大主动力的人类生命至此乃自陷于窘促无力的可怜地步！

如何解救人类的这种错误呢？科学知识有待积累，哲学妙理难以喻俗，唯宗教信仰假借上帝天国使得狭小有限的眼前世界变得广大无限庄严起来，亦或使人不惮献身以救世。这样便多少解救了人们的自小自私。惜乎其先贬低了人生，隐伏很大毒害作用，其为解救不免是欺骗性的解救。

要知道富于情感和长于理智是人类生命的两大特征，而实同源所出，贵乎不失其和合，乃得显发出吾人生命之大用。现

〔1〕此见于马克思《经济学——哲学手稿》中，人民出版社1956年有其书出版，我未之见，此据其他书转引。

在错误既出在人们生活上一一种惯性的偏向，便非言语所能开喻，而必须从现实生活有以矫正其偏失。周孔礼乐的设施，要在使得人们生活上为智力计较活动偏胜而被排抑的情感复活起来，得乎其中道。那亦即进入人生正道了。礼乐非他，不过是人生寻常情感流露的那种种活动表现，一向为人类社会生活中所固有；周孔特从而宏大之，以设施其教化，便自有深义贯串其间。

儒家常说“礼乐不可斯须去身”，人生活活动全部的礼乐化实是其最高理想。然礼乐又不可频数也，一面于重大典礼必特为郑重其事（如斋戒），一面又必达于“无体之礼，无声之乐”（见《礼记》）之理避免落于文饰之繁。上文所云特从而宏大之者指此。

所云深义者，须分两层来说它。——

第一层：即是人生要时时随感而应，无在不有其精致表示，绝不漠然于所遇。然必心情变化如流水之不滞于此，乃得不漠然于所遇之彼。滞者情之过，漠然者则又其不及。礼乐设施主要在有助于其活动无滞，却正所以挽救其所不及。盖礼乐是情感的活动表现；凡表现于外者还从外而影响乎内，于其过者即有所撙节，于其不及者即有所启发。随感而应，无留滞无隔阂将浑然忘我焉，又何自小自私之有？

第二层：即是此心要时刻在当下，亦即是每事要精神集中在当前，否则，将有“心不在焉，视而不见，听而不闻。”

（《礼记·大学篇》）之失。孟子说“学问之道无他，求其放心而已矣”；后儒时常说“必要在腔子里”皆此义也。此是上而所说随感而应的根本。前后两层实是一事，其中涵义无穷，却有待逐渐深入。必深入焉，人生情味乃醇厚而敏活有乐趣（此

乐趣来自生命本身，非假借外面刺激）。礼乐盖即所以助其从浅入深者。何以言之？

礼是谦敬之表见于外者，面谦敬恰即是心在当下。抽象地语人以谦敬，不如具体地教之以行礼。行礼浅，谦敬深，此非从浅入深乎？通常礼数犹肤浅，未足以收散漫驰逐于外之心，则于重大典礼先之以斋戒沐浴，此非从浅入深乎？习而行之心得其养，然后指示说“出门如见大宾，使民如承大祭”，（见论语）遇事皆本于谦敬以行，其必能有当于其事明矣。外则于事各得其当，内则趣味深醇，人生正道诂有余义乎？

古宗教的祭天祀祖以及其他祀典一经转化为礼乐制度的那一部分后，可譬之于诗，譬之于艺术，为抒发其对天地祖先的一片诚敬情思，丰富着人生意味，为（当时）社会生活内容所有事。虽形式犹近宗教，而精神一反乎彼向往其所信仰的对象，生活重心倾斜于外而背离着现世人生的宗教之所为也。〔1〕此在古代儒家早经自己说得很明白，

祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣！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。

（见《荀子·礼论》篇）。

雩而雨，何也？曰，无他也，犹不雩而雨也。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。（见《荀子·天论》篇）

〔1〕如我所认识，宗教原是代表着背离现实人生的那种出世倾向的，具详于旧著各书。此种倾向在印度和中古欧洲最显著。

往者蔡元培先生尝主张以美育代宗教；观乎此，则古人早已在实行了。

所可惜者，“礼崩乐坏”的话说来已久，我们只能从古书上领会其精神大意而已，求其具体见闻感受，今不可得。这是早熟的文化所不可免的命运。

宗教在中国

正为周孔的礼乐教化非从社会发展身先而心后的一般顺序而来，不唯传之难久，且在当时亦难以普及而只能见于其社会上层。荀子说“君子以为文，百姓以为神”，大约在一般人仍然当它是相沿自古的宗教来奉行。当时的社会固只能如此。

尽管礼崩乐坏早失其传，尽管周孔设施真意多已湮没，但此迹近宗教而实非宗教的一些礼俗则大致传袭于后。它首先没有专一排他的信仰对象，没有教内教外的组织界别，更没有掌握教权的机构和神职人员。这样就对于人们的理性思路不致多所蒙蔽窒塞。同时，又有儒家所传诗书古典为配合，务于敦笃伦理情谊，启导人们的理性自觉，两千多年来中国社会的风教文化便于此陶成。从宗教问题上来看它，约有如下三点可说。

(一) 从来居中国文化的中心而为之主的，是周孔教化而不是任何一宗教。此请回顾前文“人类社会文化的剖解”一段，分别两类事物，后类为主，前类为从的话。又我们迭次说到中国（汉族）社会文化对外则自具特色，在内则高度统一；其特色要即在此，其统一者亦即统一于此。所以我旧著说“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者；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周孔教化而非任何一宗教”。

(二) 中国人往往是直接地信理，间接地信教。如世所共见，宗教信徒信此教就不信彼教，拜此神就不拜彼神。〔1〕然在中国人却多模糊侷侷，既拜天地，又拜孔圣，又拜菩萨，又拜关帝，……。不少知识分子于儒、释、道三家教典一例诵习，善观其通。甚且有时见到一小庙中供奉着原非一教的各不同偶像。他们竟自说：教虽非一致，其理则一，总都是教人学好的呀！实际上不属于任何宗教的人在中国居大多数，其比例之大，殆为有过反宗教思潮的资本主义国家或有过反宗教运动的苏联，乃至世界任何一个国家所不及。〔2〕

(三) 因宗教间互相排斥不容忍而演成的人间惨剧，在世界历史上中国为最少。世所共知，欧洲中世纪及其前若后千数百年间，由于宗教的不容忍，Intolerance，而演出的恶战惨剧史不胜数；对照下来，中国却最少最少。周孔教化原非宗教，而为历代统治阶级所利用装饰之若宗教，民间从而不免奉之若宗教。后世既有不少外来宗教传入此土，又有一半述古一半模仿外来的道教出现与佛教争衡。世人之不易认清中国民族独淡于宗教远于宗教者实由于此。然此纷杂的诸宗教间，虽则历史上非无彼此斗争之事可以数说，却大致呈现一种相安共

〔1〕1936年春愚偕友东游日本，偶在长崎游览山寺，出租汽车司机之日本人为响导。山寺不一，此日入于甲寺则入，于乙寺丙寺但指点愚等入游，自己则不肯入内。诘而问之，乃知彼为甲寺信徒，而于乙寺丙寺则否。此可见日本是有宗教的民族，而中国人则不是。愚当时不禁叹息而默识于心。

〔2〕抗日战争后期，善英语之中国知识青年随军队入印度者为数甚众。他们与印度人交谈，当印度人询知其几乎人人均不在宗教时，大为诧异不解。盖在中国不属于任何宗教之人最多最多，而在印度则人人各有其所属之宗教，求其不属于任何宗教之人几乎不可得也。

处并行不悖之象，两千年事实具在，谁得而否认之？

第十八章 古先中国人理性 早启（上）

社会主义出自
人类理性

吾书题名《中国——理性之国》，盖本于恩格斯《反杜林论》中有关理性的一些言论而来。其言皆从十八世纪法国启蒙学派的理性主义说起，先见于原书引论的开始处。再见于第三编谈社会主义历史的开始处。大意是说现代社会主义实为彼时理性主义之一贯地发展。彼时思想家们据理性以批判一切，而“要求建立理性的国家，理性的社会”（见1956年人民出版社印行之《反杜林论》第266页）。却借此法国革命的准备思潮气势虽高，其革命后果乃适成为“理性胜利的极大讽刺”。理性的国家理性的社会之云固非达于社会主义之实现不足言也。吾书题名起因如下三义之综合：

一者当时法国思想家们之高唱理性，大有得于中国思想之输入和中国社会情况之传闻。朱谦之教授著有《中国思想对于欧洲文化之影响》一书（商务印书馆出版）。其中“启蒙运动与中国文化”、“中国哲学与法国革命”各章之所陈述，足资参考，兹不及详。

二者，社会主义信如恩格斯说出自人类理性之贯彻，而值兹修正主义风靡一世之时，社会主义阵营既唯赖有中国为“鲁殿灵光”，世界社会主义前途寄希望于中国者甚

大。

三者，如吾书上文各章对于前一疑问之解答，中国之得以出现今日局面者非偶然，而实为有古先中国人理性早启种其因。

综上三义，则中国从其过去到今日，从今日到未来宁非皆以理性著见于世界列国之间乎？

中国古人理性早启实为其社会长期淹滞在封建阶段的最大关键，亦为汉族得以无比拓大之最有力因素，于此有必要一为申论理性。

理性理智的
分合

语云“人为有理性的动物”；此理性于何可见？见之于人们行事往往有当于理。理者，理致；凡于不同之中见其有同然一贯者是已。其存于客观事物者，不以人的情感爱憎意志向背为转移，吾人因经验积累而得认识之。行事而有当于此，则其事成就，无当则无成。此其理可统名曰物理。然更有著见于吾人主观情感之好恶，意志之向背之理焉，如正义，如公平，如信实，如忠诚等等，凡人之行事有当于此，则“心安理得”，“理直气壮”者是已。此其理固有别于前者，可名之曰情理。俗常说通情达理，此唯人类所有事，固非其他动物之所及也。

然理性之最可见者，莫如吾人之不甘心于错误。错误者，谓昧于其理，悖于其理而行事。唯人乃有错误可言，动物无可言也。不见有错误，未足贵；错误了，而不甘心于错误，此自觉的向上心最为可贵。人类之有道德全在此——全在于时时自觉地向上。

以物理情理之非一事也，错误亦有两种不同。譬如计算数目：计算错了而不自觉，是一种错误；计算错了，而蒙混含糊

过去，则为另一种错误。前者要不外粗心大意，于物理有失而已；后者自欺欺人，悖于情理；问题乃严重。唯在发见自己错误时，不容自昧，一时不得其正确数字，此心一时不得其安的感情和一时不得其正确数字孜孜不罢休的意志，斯真人格之高度表见，非有高度自觉于其衷不办。

对于此两种不同之理致，两种不同之错误，吾人既恒必在两种不同之心理状态中乃有以认识之——一则必屏除爱憎之情冷静以从事，一则恰从人心向背而见——则于通常统称曰理性之外，亦自宜有所分别于其间。故我在旧著《中国文化要义》以理智指称前一种，而指称后一种为理性。说理性可以涵括有理智在内；但理智之云，则偏于一边。说社会主义出自人类理性，即是浑合说。若加以分别，空想的社会主义多从主观情感出发，科学的社会主义乃有见于其客观形势发展的必然性，更从物理来充实它。现代社会主义固是情理物理兼备相合一致的。〔1〕

所以必要分别理性、理智者，盖为指出近代西洋人所长在理智，其学问偏在自然事物，致详于物理；而古代中国人则优于理性，其为学偏重社会人事，谆谆乎情理。同说一句“读书明理”的话，试翻开各自书本来察看其内容，却彼此大不相同。

中西人的头脑思路及其社会风教趋向此一不同，上文第十五章先经有所指点，具见于“理性为用不同从而见于社会结构有殊”一段，后文将续加论述。这里特须提起注意的是如左的历史事实。

〔1〕在《反杜林论》第三编中，恩格斯曾有“这个永恒的理性，实际上不过是中等市民的理想化的悟性”之语。（见1956年校译本第266页），于理性之外提出悟性一词，似即指理智而言。

如十九世纪末期所见的世界事实，西洋人既已发达了自然科学及其相关的实用技术，而中国人此时乃对于自然现象或尚缺乏常识，而往往是一些幼稚可笑的迷信流行在民间，对于自然的征服利用因亦远处于落后状态。但莫误以为中国人竟是从来如此愚昧蠢笨的。倒转千百年去看，倒转两千几百年前去看，中国人固非止淳淳乎人事情理之间而已。同时即在自然物理方面的发见、发明和利用亦巍居世界先进。此为学术界所公认，恕不数说其事例。虽民间种种迷信延至晚近犹未能为科学常识所取代，然而早在世界上古史比较各方各族的愚蔽迷执中国人却独少，如我前所指出于上文者。这不是奇怪事情，令人难于索解吗？其实不奇怪，这即从那理性早启而来。

一切事物表现总是自微之著，由隐而显，同时亦即由浑之划。古先中国人早启的理性原自有理智在内而不分。当其在社会人事间现露种种优美情理的同时，亦自仰视俯察颇有见于物理。纵然物理的认识有待经验之积累，一时未易多所成就，而持续观察不遽陷于浅陋迷信中，却是完全可能的了。除去墨子一家外，古时诸于百家普遍流露无神论乃至唯物论的倾向，其故在此。此仰观俯察颇有见于物理者，除散见其他古籍外，《墨经》中汇集最多，现在不是已为学者抉发出来吗？自然科学原早萌茁于我两三千年前，只不过其后萎缩就枯而已。为何枯萎了呢？理性中虽自有理智在，而理性为用不同，偏于社会人事用去，偏向情理一而发展去的那个偏向早隐微蓄于远古，而盛蕴在周孔教化里。中国社会文化以周孔种其因，至秦汉而收其果。特殊的中国社会结构愈见形成，人们头脑心思之用愈向社会人事用去；二千年来读书人总在说人事，说情理，偶及物理亦不深入，不成系统。物理学问既枯萎矣。若无外缘外力，求

如西洋近代所发达的那些科学和生产技术，发达的交通和常识的普及，在中国都自己发生成就出来，岂复有其可能？〔1〕中国人理智方面的卒归落于绌抑而未得其伸展发挥，实乃由于其祖先之理性早启，如是如是。人类浑全之理性，乃在中西社会文化历史发展到末后竟然见出或则优于理性或则长于理智划然分别者，如是如是。

这段前后曲折极不平常的历史事实恰便是中国古人理性早启的最好见征。

理性早启之明
征种种

中国古人理性早启有种种明征，除上文各章既述者外，现再略为补充一说。这可从如下两方面来说它。——

一方面是对：宇宙大自然现象古时各派大思想家普遍流露的那种无神论唯物论机械论倾向。不过必须注意：此种倾向却与其相反的唯一主义倾向和辩证观点常常间杂互见。一般如是，而老子、庄子书中为甚。孔子、孟子的言论态度圆融似有不落一偏之妙。荀子则明白地不信神而定要以人胜天，可谓坚强的左派，然其实亦何能纯而不杂。墨子标“天志”以垂教，相信宇宙大神了；顾其思想中时亦有唯物观点。后来到宋儒那时的情况不亦是如此吗？我以为不必依照西洋哲学那样，定要判明他们之间谁唯心、谁唯物。心物之争，一元二元之争，这些似不在中国人头脑的问题中占何位置。唯心唯物两下分开的由

〔1〕自然科学在中国枯萎的由来及其后果，请参看《中国文化要义》第十三章。此处所言太简略。

来，〔1〕正为西洋人不趋向于神，便趋向于物，而中国人却唯审思在一个人人生问题，兼摄了神和物，从不落于其任何一端。此不迷求乎神，不遗失乎物的人生思想，形形色色不一，活跃在两千多年前之古昔，总无非征见其理性之早启。

然而正为我们偏重了人生，对自然事物只从人生实用观点来看待，虽颇有些创造发明，卒不得深入以穷究物理，成就不出专门化系统化的自然科学。世间得失利弊相倚伏，盖有如此。

再一方面是：此理重在谈社会人生问题的思想界一般地都见有如今语所云“民主主义”和“社会主义”的那种倾向，显然超越出其当时社会发展阶段，征见其理性之早启。此可约略举出如下各点为例。

（一）“天下”观念普泛地流行于各不同学派（儒家、道家、墨家）间，除战国之际的法家不免富国强兵之念以求用于时外，绝少国界种界等畛域成见之存，所谓“天无私覆，地无私载”，“天下一家”，“四海兄弟”，吾古人对一切人类盖有一视同仁之概。〔2〕人类社会单位由小向大发展，要破除其

〔1〕恩格斯在其《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书中，有如下的说话：“自然界乃是我们人本身即自然界的产物并赖以生长起来的基础。在自然界和人以外再没有东西了……（略）世界是由神创造的呢？还是世界本来就存在着呢？哲学家就是依其如何回答这问题而分成两大营垒。凡肯定说精神先于自然界存在，因而归根到底这样或那样承认创世说的人便组成唯心主义阵营。凡认为自然界是基本起源的，便属于唯物主义各派。唯心主义和唯物主义这两个名词本来没有任何别的意思，它们只是在这个意义上才被使用的。（略）当人们给它加上某种别的意思时，就会造成混乱……（下略）。”

〔2〕《尚书·尧典》有云“克明峻德以亲九族；九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦；……。”即是当远古氏族时代对天下人类一视同仁的胸怀，此其胸怀之高朗博大，虽百世之下，犹令人钦仰不置。

自私于内，敌视其外的狭隘意识，是有其从事实上渐次开拓规律的，乃此独超越次第步骤而发之于主观。即由其主观之恢廓转而推动了其社会之拓大，随当于后文说之。

(二) 理想的社会人生之揭示，有如《礼运篇》之分别“大同”与“小康”。原文说：大同之世“天下为公，选贤与（同举）能”，“人不独亲其亲，不独子其子”，“货不必藏于己，力不必为己”；小康之世则“天下为家”，“大人世及（权位世袭）”，人亦“各亲其亲，各子其子，货力为己。”此无他，公私之别而已。是故又说，大同之世，谋不作而乱不起；小康之世则谋作而兵起矣。现在看去，此种优美理想在社会生产力远未进入高度发达的阶段当然不过是一种空想；然其理性之早启岂不明白肯定乎？

(三) 人类社会生活时时与三事为缘，殆离开不得：其一曰货利之利，其二曰武力（强力）之力，其三曰义理之理。无理则社会内部无以和洽安处；无力则无以对付外界侵袭而自存；若货利则所资以生活者，尤不能一时或无。然古中国人于兹三者持重乎理，而反对在人伦间彼此“怀利以相接”，反对“以力服人”，尤其强烈地谴责一切非正义战争。〔1〕此盖基于其对一

〔1〕《论语》有如下一段问答可资参考：子贡问政。子曰足食，足兵，民信之矣。子贡曰必不得已而去，于斯三者何先？曰去兵。子贡曰必不得已而去，于斯二者何先？曰去食。自古皆有死，民无信不立。吾意右所云“信”当指共信共喻之义理。古书上反利、反力、反战之言论多不胜举，姑举《孟子》为例，以见一斑：1. “怀利以相接……不夺不厌，……然而不亡者未之有也。”2. “以力服人者，非心服也。”3. “今之事君者，皆曰我能为君辟土地，充府库；今之所谓良臣，古之所谓民贼也。……我能为君约典国，战必克。今之所谓良臣，古之所谓民贼也。”4. “春秋无义战。”5. “争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城；此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑（下略）。”当时儒墨为两大不同学派，然在坚决反对战争上却是一致的。此正为其同抱天下观念，对人类皆有一视同仁之概也。

切人类有一视同仁之概（见上文）而来，认为无论何人彼此皆应以礼相接。礼即情理之形著于外者。孔子作《春秋》以此衡量中国及外族一切统治者的行事；无礼，则虽在中国而贬退同诸夷狄，夷狄而行事合礼则进济之中国。文明与野蛮之分判，不视其社会文化中之前类事物而宁从其后一类以决定之（请回看前文“社会文化之剖解”一段。）

（四）最后亟须注意吾古人在阶级问题上的开明思想及其所以自处，所以教人者。

若问：既说古人对外且不抱国界种界之成见矣，顾何以在当时社会内乃见有阶级分野耶？当知阶级分化起于财产之私有，而财产私有不私有却非关人们主观意志之取舍假借暴力以行之者。恩格斯《反杜林论》论之详矣。阶级之发生及其存在乃至其最后消除，全为人类社会历史发展自有其经济进程上必然之势若理在。中国社会于此，岂能独外。虽不像偏重集团生活之西洋社会其阶级大致固定成形，但在社会生产力既超过原始共产阶段，又未曾有过产业革命以迈进于资本主义大工业生产的阶段，而辗转介乎其中间，则经济上便不能无剥削与被剥削，政治上便不能无统治与被统治之阶级分化。此分化的阶级当其萌始即以此方社会生活偏重家族家庭之故，寓有散漫升沉流动不定之势。此趋势又以周孔教化而日益加强，迄于后世唐、宋、明、清而大著。后世非兹所论。周孔时代不论其为奴隶社会抑为封建社会，又或兼有二者之性质，总之肯定是一阶级社会。阶级制度同乎私有制不是径由暴力造出来的，（可看《反杜林论》）但阶级社会秩序之建立和维持却无疑大有赖于暴力。更申言之，除不可抗的社会经济发展势力外，剥削与统治所以遂行者，端恃乎此一方具有强制；彼一方的暴力即武力在。此

时利与力凌驾乎理，固非待进达共产的无产阶级社会，人类实不得毕申其理性也。古人处身此际，面对此社会事实，其思想态度行事如何乎？居今日面欲审知古人果为理性早启与否，自当注意于此。

究论至此，非片言可决，当于下一章详之。

第十九章 古先中国人理性 早启(下)

申明如何斯谓
理性早启

在人类社会发史资本社会突出了人的个体自觉，鲜能顾及社会整体利益，从而弊害百出，世界备受其祸，乃造始了社会主义运动。当进入社会主义社会后，将是社会整体自觉抬头之时，却亦必会顾及其成员的个性。这是从长期自发性的历史发展后乃得升进于自觉地创造其历史时期，亦即是人类彼此通而不隔之心——人类理性——沿循“身先心后，心随身来”以渐次开发所必经的程序。为了说话简捷易晓，现在借用利、力、理三者相互间关系的演变来说明它，然后指出理性早启的界说或定义。

一切货利都是由人对自然的征服利用而得来的；此种征服利用以及其他一切改变现前局而使其顺从吾人所需求者，都必用一番力量才行。此即利乃出于力、而得利之后则力即为之加强，力与利相互间的关系演变如是。所谓社会发展史者：要不外乎人用其力以得利，利得而力增强，随力之增强。而利乃日

以富；利日以富，力日以强，如是辗转增上不已的一回事而已。然此中有两要点却莫忽略过去。一点是：凡说到人都是社会的人，人每一番用力都积有经验，构成知识留在社会上。语云“知识就是力量”，人类力量之增强，此盖其最重要的关键。再一点是，人之所以成其社会者，赖有共信共喻之情理维系其间。语云“团结就是力量”，团结为力量之本，而情理为团结之本，则理之于力实为其必不可少的关系条件。然当草昧之初，人虽发乎其情，未明其理，只为行之于事得宜而有效，则成为俗尚，著为典范耳。其托之于帝神教诫，则以加重其威严，迫使人遵循勿失。此时共信共喻者皆在具体行事形迹上，多所固执泥守，异族外群莫能相通达。初民社会单位所以甚小，对外辄以力相制，不为情理之所及者正坐此。社会内部之团结巩固主要恃乎宗教信仰，虽情理即隐寓其间，而在人曾无自觉自信可言；此之谓理性未启。理性未启时期甚长甚长；凡其时人念念在利与力，而不见其以义理是非为念者皆是也。

说理性未启，是指此漫长年代的社会一般情景而言之，因非谓其间竟无一二（或极少数）聪明特达之人。即使有其人矣，而未曾见其影响到社会，则亦不足计也。其他准于此例，皆只是就一般说话。

理性在社会上（非言其在个人）是随社会发展以渐而启的。社会之发展也，即一而由低向高发展，又一而由小向大发展（见上第十二章）。由低向高发展有赖知识进步，亦即力与利之辗转增上走向人类利日富力日强之局。理性即恒藉此局面之展开而得其开展。其开展却非直线的，而是有大小曲折于其间。如从原始共产解体转生阶级，最后又从资本社会一转而阶级消除，前者从合情合理的社会降为不合情理的奴隶制度，后

者从缺乏情理的社会进入合理的共产制度，皆为曲折之大者。小曲折则如从奴隶制进于农奴制，从农奴隶进于雇工制，皆是一步一步渐渐地把人当人看待而为最后实现人人都是人的准备。因为事情总是辗转发展的，不能一步登天。统观全局，其为藉着力与利的互相推进而使得末后理性大启不十分明白乎？

力与利为身之事，而理则心之事；身先而心后，正谓此耳。社会向高发展常是其向大发展的前提条件。

试为指点以明之。早期人群单位甚小，情理之难通于异族外群者，盖亦短于知识，阻于交通，生产交换种种不发达有以致之。一旦此种局面改进了，情理便易得相通，即为社会向大发展提供条件。又当其情理未通之时，相较以力，强凌弱，众暴寡，岂得免乎？俘获外人而役使之，即奴隶制之始。衡论其以人为奴似不合理，然不杀而活之，却亦有小小一点情理在。后此奴隶率多混合于其社会内，不亦为社会拓大之一恒例乎？又如文化较高之族一时为雄于武力之异族所统治，后此异族乃同化融合于其中，是亦历史数见不鲜之事。要而言之，殊方异族所以接触往来者，其始也或因乎利或因乎力，但彼此关系止于利或力之间，到底不能混合为一个大单位。其竟得以合一不分者，必在其社会文化之同化融合，而此同化融合却要紧在社会文化后一类成分上，即在其共信共喻之情理俗尚得以形成。——世岂有情理俗尚彼此不能相喻而成一社会者乎？正如社会由低向高发展有赖知识之增广深入且渐渐普及于众人那样，社会由小向大发展有赖乎情理之发皇而渐以汇合沟通于各方彼此之间。前者关系乎理智，后者关系乎理性。

社会（不论其小，大、低、高）人生一日离开情理不得。但在社会发展上从来不是以理领先。理虽不居于领先地位，但

发展到最后共产社会时，理却居于最高地位以支配乎利与力。即此之谓理性大启。其所以卒得大启者，可分从两面来说。一面从吾人主观能动性说，社会主义运动自始便由高度自觉的伟大人物之领导，引发出广大群众的高度自觉，在运动中间原即是理为主宰以运用乎力与利而成其功的。另一面从客观形势说，世界上大概必待利的富余时，力的均衡时（个个人有力，个个集团有力），理乃得申直腰昂起头来的。此主客两面互相为缘所不待言。然非资本主义大工业发达，现代社会主义其何由发端？形势启发了意识，意识固后于形势也。

以上说明了理性恒随社会发展以渐面启，以及如何是理性未启，如何是理性大启，则介在其间的理性早启果何指亦即不难明确，兹分三层来说它：

（一）它是一般情况的例外，即是：方在随社会发展以渐而启之中，乃见有超越乎形势的理性展现于其社会生活间。

（二）它一面打破了理性未启的社会状况，却一面又非其社会遂能理性大启，而是见出既不下亦不上的特殊情景。

（三）其情景是这样的：既非其社会普见有理性，更不是理性见于个别人或极少的人，与其社会无甚关系；它是理性著见于一部分人或不少的人，大大影响其时的社会生活并远及于其后的社会，从而其社会发展乃落于变例。

理性早启在
阶级问题上的
指实

现在要从阶级问题上指实古中国人的理性早启。

远在周孔时代肯定是一阶级社会，应属理性未启的历史阶段，古人处身此际其所为者同乎一般之例耶？抑大有异乎一般正合于上文之所谓理性

早启者耶？试为审量看。

著见理性早启的这部分人，特如孔子及其门徒，又如其后学孟荀各派人物，大致均属其社会较上级，即在统治兼剥削方面的那个阶级中人。现在要加审量的扼要言之，不外看他们阶级立场究竟站在那一面？是同乎一般之例站在自己阶级一面，抑大有异乎一般之所为？从同乎一般，便无理性早启可言；不同乎一般，则其思路和用心就值得注意体察评价了。不是吗？

试分别（一）从利的问题亦即阶级剥削上来看，（二）从力的问题亦即阶级统治上来看，他们的阶级立场果如何。

（一）从利的问题亦即阶级剥削上来看，有许多事例显见得其阶级立场绝然不同乎一般剥削阶级，择要举出如下：

1. 《论语》记孔子深责痛斥其门人冉求之事。原文：“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：‘求，非吾徒也！’小子鸣鼓而攻之，可也！”——孔子对人如此词色严厉，通《论语》全书未见其比。

2. 《孟子》指斥凡能为其君“辟土地，充府库”，今之所谓“良臣”者，实为民贼。书中其他类此者不备举。

3. 《礼记·大学》篇上说“财聚则民散，财散则民聚”，又说“与其有聚敛之臣，宁有盗臣；此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣”！这里说“国”说“国家”皆古时习惯用以代表诸侯大夫那些贵族的名词。其云“国不以利为利”与“财聚则民散”是同一意义。其云“以义为利”之“义”，则正指普利于民之公制而说。

可以不可以说他们就是站在广大人民立场呢？近似而已，精审来说亦不是。有些尖刻轻薄的评论家，说他们只是一种明智的

剥削阶级立场，那不公平道。信乎儒者在向当权派进言时，有时要从明智不明智来打动当权派的，但他们自己则本乎义理，即代表社会整体利益。古语“民为邦本，本固邦宁”，其心存乎邦，而非出于任何个人或小组利害计较之私。论其立场是剥削被剥削两面合一不分的，论其思路和用心是理性理智兼备的。

(二) 从力的问题亦即阶级统治上来看，则事实之所显示更大有异乎一般统治阶级的立场。试看一般统治阶级，其心思力气总是用在对付被统治的广大人民，以求巩固其统治地位，再则是对外如何拓大其统治单位。没有别的想念了，如有，那就是祷告帝神佑助其事。一句话总括，就是：心向外想、力向外用。心向外想、力向外用，盖本乎身而来，是社会自发性发展的动力常态。然而从古所传我们祖先竟然不如此，很早地现露出心来，不为身所掩盖。根据《书经》——现存的最古典籍——所记上古君臣间那些诰语、谟誓其精神可以约归如下两面来说：

1. 是在统治者自己这一面，总见其忧勤惕厉，不敢放逸——周公作“无逸”是其一例——彼此的相规戒相勉励既多不胜举，亦且有向群下坦怀自讼悔过者如《秦誓》。此种风气之导致，风格之养成，夫岂偶然哉？要必昔人有自觉向上之诚者以开其先，盖无可疑也。

2. 是对待被统治的那一面，则见其惯用对待自己幼小儿女之情以自况。如云“元后作民父母”，（《秦誓》）“天子作民父母，以为天下王”，（《洪范》）“若保赤子，惟民其康义”（《康诰》）在《书经》中既见此例，在同为最古典籍之《诗经》亦迭见之，如云“乐只君子，民之父母”，“岂弟君子，民之父母”（“岂弟”是慈祥之意）。

窃以为其前面的忧勤惕厉，不敢放逸，是由于一庄严重大责任感来的。此责任既是上对帝天、祖宗说，亦是下对广大人民的。帝天祖宗远不如广大人民现实具体，而且尽到其责任没有亦必于此取验。所以前一面的根本乃在后一面上。此“民之父母”观念后来在《孟子》、《孝经》各书，《礼记》中《大学》、《表記》《孔子闲居》各篇，均数见不鲜。《大学》既说，如母亲保其赤子那样，“心诚求之，虽不中不远”，又且以“民之所好，好之，民之所恶，恶之，此之谓民之父母”，申明其意义。

《孟子》书中，一则反诘“恶在其为民之父母”？再则云“……如此，然后可以为民之父母”，皆其观念传之既久，已通俗普及之证。稍后在《汉书》，则述职之臣向皇帝说及人民，或径直云“陛下赤子”。沿至明清两代习惯称州县亲民之官，辄曰“父母官”，读书人对其本县之官则称呼“老公祖”。纵然临到事实上这不过一句空话，但你不能不注意此空话却表著此方社会人情风尚异乎西方以至世界一般之所见；你不能不承认其渊源所自来的此方上古统治者透露了对其人民通而不隔之心，其出发点在心不在身。

这是出自一部分人或不太少的人，而卒乃影响到其社会风俗，以至垂于后世者几千年之久，既非个别人或极少的人无关社会的事，其事既然出在社会生产力水平很低的上古，则利不可能富余；既然是一个阶级社会显然力不会均衡，此超越乎客观形势而出现的主观情理，那岂非所谓理性早启吗？

何谓孔子集大成

但作为统治阶级的一个人，明确地揭示统治阶级如何自处和待人之道，谆谆然出以教人的则是孔子。必须指出：孔子是古中国理性早启的真正代表人物。固然在孔子之前理性早启很久，如

所传尧、舜、禹、汤、文武、周公之事；而真能承受这份遗产下来，并以启导社会一般人，传之于后世的则是孔子。此不仅为往古诗书胥赖他而得传授、昔贤的礼乐制作因他乃得宏扬，他总结了前人的许多宝贵经验创造成果之故。——这都不过是形见于外面的事情，主要不在此。主要关键乃在人类生命深处他与往圣前贤的精神气脉直接贯通，亲合无间，古人遗留的那些诗书礼乐便不再是许多散碎呆事物，而心领神会有以灵活处理之。所谓孔子集大成者实在此。

孔子所以能与往圣前贤在生命深处通达无间者，孔子学问的根本即在人类生命深处也。如所云“默而识之，学而不厌”，如所云“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”，皆自道其在自家生命上逐步有体会认识以至于深造自得。往圣前贤岂有异乎人哉？孟子云“尧舜与人同耳”，又曰“惟圣人为能践形尽性”。凡其所以为圣为贤者，亦只是实践了人之所以为人（即践形尽性）而已。前圣后圣心心昭觉相通，夫何古何今之有！孔子承前而启后，其承前在此，其启后亦在此，其贡献固将裨益世界人类文化于未来。

不要谈远去，再回头来谈古人如何对待阶级问题。

理性早启的古人处身在人类历史发展的一定阶级社会中，限于客观形势条件，他自无从改造出一个无阶级的社会局而来。而且限于知识——知识尚有待一代一代积累进步——他亦不可能从社会经济发展上深刻地认识阶级问题而有其科学预见。但他更不能自昧其理性，舍弃人类的立场去随顺乎一般统治阶级立场。他唯一可走的路就是本着人类立场对当时的社会尽心尽力以自处和教人。

这里说“自处”者，即是对于上文所说在统治者自己这一面，孔子揭示出其道要在修己亦曰修身。如《论语》所记：

子路问君子，子曰“修己以敬”。曰“如斯而已乎”？曰“修己以安人”。曰如斯而已乎？曰“修己以安百姓，修己以安百姓，尧舜其犹病诸”。（“病诸”即“难之”之意）。

君子即指统治者而说，同时亦是在说贤者。古书中多可与此相印证者举不胜举，拈举其二三例：

君子笃恭而天下平。——见《礼记·中庸》篇，篇中用修身一词极频繁，此处代以笃恭二字，犹修身之义也。

君子之守，修其身而天下平——见《孟子》修身一词在其书中亦屡见。

自天子以至于庶人一是皆以修身为本。——见《礼记·大学》篇，全篇主旨在讲修身，此其总结语。

这里必须注意：第一，这是与那一般统治阶级以被统治者对象，心向外想，力向外用，恰恰相反的。第二，孔子原说一句“修己以敬”而止，子路追问“如斯而已乎”？意谓统治者岂能只顾修己而已。孔子乃更答云“修己以安人”，正谓修己即所以安人，安人之事不在修己之外也。子路仍不甚了然，又追问“如斯而已乎”？孔子乃更说出修己以安百姓，修己以安百姓，尧舜其犹难之的话〔1〕此显示“修己以敬”一语，已

〔1〕百姓一词在后世即为广大人民之意，但在上古则非谓一般人民，例如《尧典》即“百姓”“黎民”对说。到孔子之时，如有若答鲁哀公之问财用不足，提说的百姓既为当时征敛对象，则应是一般人民。因而这里说的百姓指尧舜时的百姓，抑或指春秋时的百姓，不敢定。

是说尽了，没有不足之处。作任何事，都必在修己上做。修己功夫无穷尽，尧舜亦难做到家。第三，修己功夫很单纯，彻始彻终只在一个敬字，亦即《中庸》上的笃恭二字。（不同乎佛家道家要成佛成仙，有许多法门路数）。通俗来讲，便是时时刻刻心不放失（不失自觉），持之以恒，一贯到底，自然深入而进于高明。第四，说到对人对百姓只落在一个安字上，对天下只落在一个平字上，其精神意味不亦可以寻思领会得一些吗？

自处之中即涵有如何对人在。孔子对人，无外乎以自己认识的道理指教给人。教人，首先是教当时统治阶级的人，尤其在如何统治问题上予以指点，其理固与所以自处者无二致。试举其例如次：

季康子问政于孔子。孔子对曰“政者正也；子帅以正，孰敢不正”。

子曰：“苟正其身矣，于从政乎何有；不能正其身，如正人何？”

子曰：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”

季康子问政于孔子，曰，“如杀无道，以就有道如何？”孔子对曰：“子为政，焉用杀。子欲善，而民善矣！君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”。

季康子患盗，问于孔子，孔子对曰：“苟子之不欲，虽赏之不窃”。子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之。”

子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻，道之以德，齐之以礼，有耻且格”。

此中一贯的精神是在统治者不要对着被统治那一而用力而要反身修己；对于被统治的人民主张用教育领导以期其有人格自觉

而不主张用刑罚或致其流于不知耻。

对于生产劳动
的态度问题

历史上任何一社会的阶级分野，全都是因生产劳动的人们处于被剥削被统治地位，而其剥削兼统治者则不事生产劳动以分别开的。所以理性早启的人对于其时的生产劳动究竟抱持什么态度，就是值得注意的一个问题。明白地说：理性早启的人不应当安于不劳动而享受过分。再掉转说：如其感觉于心不安而发出疑问乃至见之于行动，便见得他理性早启，否则，他必然是在思想上先有以解通这个问题，乃无复不安之情。我们勿须广求：单就《论语》《孟子》两书来检看，当时许多人物表现种种不同，却同征见其理性之早启。

例如：许行陈相主张贤君与民“并耕而食”，反对统治者有仓廩府库“厉民以自养”，在汉书艺文志称为“农家者流”的这一学派，曾说他们“悖上下之序”（反对有阶级分野）。他们当时有许多徒众以行动实践其学说。

例如：彭更问孟子，“士无事而食，不可也”！又孟子弟子公孙丑亦提出来问“君子之不耕而食，何也？”这些是心有所未安，怀疑而求通的。他们在阶级问题上有某些理性自觉不随便麻糊过去，很明白。

远在此前，孔子弟子樊迟请学稼、学圃，孔子曾以“吾不如老农”，“吾不如老圃”来回答。在问者既有心从事生产劳动，在答语中亦明白地无阻止之词意。假如当时社会在这一阶层或他们这一学派贱视生产劳动的话，其态度神情岂得如此？至于樊迟出去后，孔子说的话则当与孟子答陈相、彭更、公孙丑的话参看。（见后）

要知道在外国的往古社会如希腊、罗马，如上这些事情都

是不可得而见的。试看恩格斯在其《家庭私有制和国家的起源》一书中所说：

（上略）……自由民的贫困化，而他们所能走的路只有两条：或者是从事手工业，去跟奴隶劳动相竞争，但这是被视为一种屈辱卑贱的职业（中略）；或者是变为乞丐。在当时的条件下，他们走了后一条路。他们既然构成了居民的多数，因而就把雅典国家引向灭亡了。（莫斯科外文局《马克思恩格斯文选》（两卷集），1955年版本第二卷271页）。

（上略）日趋灭亡的奴隶制仍使人认为任何生产劳动都是自由的罗马人所不屑为的奴隶工作。（中略）此时，一方面被释放的奴隶既日益加多，他方面贫穷化的自由人亦日益加多。（中略）于是罗马世界便陷于绝境，奴隶制在经济上已成为不可能，而自由人去劳动又是道德上受轻贱的事。（下略）（同前书第299页）。

中国外国对照一看，理性早启和理性未启的分别岂不明白。〔1〕

莫要怪问古中国人何以意识明通，而古希腊人，古罗马人乃如彼其隘陋不通。这自是反映着两方社会形势大有所不同。其不同，简要言之，在他们存在着对立、对抗的阶级，而在我们则阶级之间散漫流通，不甚隔阂。原乎彼此所从来者大抵皆甚早，上溯千年万年不为多。人们的意识和其社会形势自古既随时在互相影响辗转推进，而彼此各自发展着，发展到后来便

〔1〕恩格斯此书第311页还广泛地说到贱视生产劳动的通例，宁以掠夺邻邦外族的财富为更荣耀，掠夺战争成了经常职业。不待言，凡此均见出理性未启。又中华书局出版胡伊默译T·Veblen著《有闲阶级论》一书，备言贱视生产劳动之事例。盖非独古希腊罗马为然也。

瞠乎其远。此千年万年的社会发展史实，可惜尚有待细为考证，亦颇难考证耳。

粗略看去，现存古籍如《书经》《诗经》等对于生产劳动（稼穡）只见其重视，往往说起来且很亲切有味，曾无鄙贱之意。而且天子亲耕藉田，后妃亲桑、亲蚕以为天下表率之典礼，从古沿至清代每年春季犹在奉行。不难想见此社会中人劳动不劳动非有判然阶级界别。所以假如孔子处在雅典罗马那样社会，倒不致遭受“四体不勤、五谷不分”之讥，而在中国遂不可免。尽管我们可以把那时的中国归属于所谓奴隶社会封建社会的历史阶段，但同时亦必须指点其社会实况颇不同乎一般之例（变例）。

孔子怎样对待社会阶级问题

孔子受到“四体不勤，五谷不分”之讥，自是因他不躬亲耕稼之故。要知道，孔子当时实在是很忙的人。正如世人所说“孔席不暇暖，墨突不得黔”；同时，他自己不是也在说“发愤忘食，不知老之将至”吗？其所忙的，一面是“学而不厌”——修己之学无穷尽；又一而是“诲人不倦”——既教导着三千弟子，更周游列国“必闻其政”对统治者说教。此正出于其与天下人一体不隔之情怀，夫岂能忘世而躬耕自隐乎？若率其徒众同事耕稼，站在劳动阶级一边不吃剥削饭，如许行之所为，其志虽可嘉，却不为通达事理。

凡稍通马克思主义者都看得出许行之所为，恰是要在社会经济发展上开倒车，一种行不通的事。反之，孟子以“通功易事”，即社会分工的道理来说明社会阶级之所由形成，完全合于社会科学。恩格斯《反杜林论》曾指出奴隶制开出了劳心者

与劳力者的分化，正是人类社会一大进步。〔1〕然而这只是事实上之无可避免，若像希腊古哲亚里士多得那样，误认为异族人是天生奴隶，则征见其理性之不足。

无可否认，若奴隶、若农奴、若隶农如他方社会所有者，往古中国都亦有之，但为社会结构形势有所不同，其在人们意识情感间亦会不同于他方。最足代表理性早启的孔孟学派，不唯对于社会之所以有阶级见解明通，亦且以其本乎理性的要求与主张奔走，倡导于世。

第一，就是反对权位世袭，如所谓“世卿非礼”（见《春秋·公羊传》），如说“大人世及”是“大道既隐”后的事情（见《礼运》）篇。权位世袭是统治者得以固定形成阶级集团的根由，是阶级趋于对立，对抗的根由，其结果便是统治的必然加强。恩格斯曾引取英国法学家的话：“全部现代进步就在由世袭制而进于自由契约制（from status to contract）”〔2〕说这并非他们的伟大发现而是先经《共产党宣言》点出过的。由此可见其为问题关键所在。不过在近世西洋代替世袭制的是自由契约，在后来的中国却不是（后详）。

第二，就是反对财富偏颇集中，如所谓“不患寡而患不均，

〔1〕关于劳心劳力的社会分工是人类社会头一个大进步的话，可以看《反杜林论》第二编政治经济学内的“暴力论”（北京人民出版社1956年版第186—188页）。略摘如次：（上略）作为此种分工的基础是，从事于单纯体力劳动的群众，同领导工作，经营商业和经管国事，再后更从事于科学及艺术的少数特权份子这两方面之间的分工。这种分工最简单的完全自发形成的形式就是奴隶制。……没有奴隶制，就没有希腊的国家、希腊的艺术和科学；没有奴隶制也就没有罗马国家，而没有希腊和罗马所奠定的基础，亦就没有近代的欧洲。（中略）我们有权说，没有古代的奴隶制也就没有现在的社会主义。

〔2〕此见《家庭、私有制和国家的起源》一书，《马克思恩格斯文选》两卷集，第二卷第235页，莫斯科外文局1955年版。

不患贫而患不安；盖均无贫，和无寡，安无倾”。（见《论语》）他如见于《论语》、《孟子》、《大学》者三例，既揭于上文（从利的问题亦即阶级剥削上来看）兹不重复。儒家好言均平，如曰“治国平天下”，又曰“天下国家可均”。在《周礼》亦称周官一书中，“均”“平”二字或单用或联缀用，层见迭出，难计其数，其旨趣所在亦可概见。此书殆出于战国时，良未可信为周制，然其代表那古时儒家思想主张无可疑也。历史告诉我们：中古封建而上的统治阶级罔非由权位世袭以形成。藉统治以行剥削，因力而得利，入于近代资本社会转由财富之偏集，垄断于少数人之手，而演为“非世袭的”世袭之局，乃从剥削以兼统治，因利而得力。利与力二者相资为用，相缘而至，固有如是者。儒家之所务求在理，以顾全大局，其既反对权位世袭，又反对财富偏颇集中固宜。

第三，就是强调伦理情谊，以正名为事，循名责实。远古统治者恒自比于民之父母（见上文），实启导儒者以家人父子兄弟间的亲切情谊广推之于社会各种人事关系的思想，如所谓“孝以事君，弟以事长，慈以使众”（见《礼记·大学》篇）。孔子既以君君、臣臣、父父、子子、回答齐景公之问政，齐景公叹曰“善哉！信如君不君、臣不臣、父不父、子不子、虽有粟，吾得而食诸”？此即从名分关系上见出其应有的情义来，便要循名而责实。故尔，正名即所以强调伦理情谊——情理、理性也。《论语》上孔子谆切开示于路以正名之理，庄子《天下篇》说孔子作“春秋以道名分”，其证例甚多。更要知道前面的两个反对皆不在此一原理原则外。前两个反对是负面，其正而在此。

附此要说的，就是亟讲忠恕之道，（见《论语》）亦云“黎

矩之道”（见大学篇）。孝、弟、慈以至一切伦理情谊皆原出此心，其以对方为重（或顾及对方）是不期而然的。而与此相反的自我中心倾向，则是来从此身而入于意识中往往蔽塞此心者。为免于心为身蔽，就要加一番思量，所谓“己所不欲勿施于人”是己。“矩”者，以我为标准；“絜”者，则以我量彼也。竭诚尽己为忠，推己度人为恕。忠恕在儒家固所谓终身可行，一贯不易者〔1〕正为其看人都是人，不问他什么阶级，彼此总在人伦关系中。

最后说几句总结的话：西洋近代民主主义和现代社会主义皆从其阶级对立对抗的形势推荡中产生出来，非止不会见于往古中国，抑且永不会冒出于中国社会内，因为社会形势条件大有所不同，人们思路和用心其如何得同？然而人类理性自非有二，社会问题又总不出乎利、力、理三者之间，理性早启的中国古人思想其于民主主义社会主义有些接近相通之处却亦是很自然的事情。大致已具陈如上，其有未尽者请详下章。

第二十章 试为解答后一疑问(上)

从上第十六章至第十九章的论述皆是为解答后一疑问——过去中国社会为何长期淹滞在历史的封建阶段？——做准备，自此章开始乃试行解答之。

〔1〕此根据《论语》如下之两则：子贡问曰：“有一言可以终身行之者乎”。子曰：“其恕乎！”“己所不欲，勿施于人”。子曰：“参乎！吾道一以贯之”。曾子曰：“唯”。子出，门人问曰“何谓也”？曾子曰：“夫子之道忠恕而已矣”。

中国与其近
邻日本的比
较对照

中国社会长期淹滞在封建阶段，或则说有三千年或则说二千余年，亦或说一千几百年，不论其往上推至何时，但认为中国在受西洋近代侵略势力影响前为封建社会，却是一致的。此距今一百多年前的中国事实比较容易知道清楚些，我们先且据此来探讨研究。

日本是中国近邻，在它受到西洋近代侵略势力影响后很快向西洋学习，迈进于资本主义工业之途，成为强盛的帝国主义国家。当其在此之前，原亦，是滞留在封建社会阶段的。马克思《资本论》（第一卷906页）且曾说“日本有纯粹封建的土地所有权和颇为发达的小农经济，所以比我们全部的大多数在资产阶级偏见下写成的历史书，它为欧洲中世纪提出了一个更忠实可靠得多的描写”。人所共知，过去的日本社会文化千余年来处处摹学中国，大量地吸取自中国。若漫不考察，便以为旧中国既为其范本，定然同样亦是道地封建社会，然而一经彼此比较对照，便晓得事实乃大谬不然。

表面上旧中国旧日本在政治上同为君主国，在经济上同为农业国，都象征着封建；但这不关重要。主要在看其社会生产方式，特别是其中生产关系；如斯大林说，一个社会的经济基础在此。明治维新前的旧日本所以为典型的封建社会者，正如马克思所指出的有着纯粹封建的土地所有权制度，即：土地掌握在世袭的统治阶级各等级大小领主手中，而直接耕种土地的劳动者则世代承佃纳租、同时亦即被束缚在其间不得自由离开去。在这关键问题上，中国和日本就全然无共同之处了。如其回溯到二千五百年前春秋时代倒可能相差不多，战国时便渐起变化，特如商鞅相秦变法，大力摧毁旧制故俗，人民直隶于国

君，土地转归于地主，临民治事者既为郡县官吏，封建领主之局遂废。秦併天下以后的两千多年间，土地制度纷更多变，不可阐述，而卒归落于有地主无领主，史学界不有公论乎？所谓全然不同于日本者，如吾人在清季之所见可约略点出之如下：

第一，土地自由买卖，人人得而有之。农工劳动者白手起家成为地主，所谓“土财东”者全国各地或多或少不等，却无处无之。商贾积资辄以购置土地于其乡里，仕宦之家亦复如此。这些都是地主。〔1〕

第二，以地产遗子孙，俗以为牢靠。然遗产诸子均分，每见其土地旋集聚旋分散。在日本，非但领主世袭其土地，农民佃耕之地亦例归长子继承，余子无份。此一封建遗迹，1936年我去参观日本农村犹然未改。〔2〕

第三，地主只在以其土地租佃给人耕种或雇长工短工的前提下乃得剥削于人，其性质近于资产阶级的契约制，而非封建强制性的剥削。〔3〕

〔1〕 宽泛言之，凡土地所有者，均算地主，从严来说，必以土地佃出而收租者乃为地主。（补注）范文澜著《中国通史简编》修订本，第一编“绪言”，中有如下一段话录此以供参考：（上略）这种自由买卖土地，在欧洲是封建制度已被破坏，资本主义得到自由的时候才有的；农民成为私有财产者，乃“近代文明国家”里的事情。（中略）在中国自由买卖形式下。土地一面在集中，一面在分散。从这里产生一种情形，即有钱的农民小工商可上升为地主，破产的地主可下降为农民、或小工商。两个阶级不变，阶级里的某些人却在升降线上来回上下，“十年财东轮流做”的想法，在平常时期使农民小工商业者阶级斗争的意志模糊起来。

〔2〕 我参观日本农村改进工作时，见有所谓“长子学校”者，诘而问之，乃知农家土地例归长子继承，务农为业，而余子则出外谋生，于是其教育遂尔不同。

〔3〕 土财东受人欺压为事所恒有，然其因财而有势者，或更多。财富与权势相联只是一种可能，非社会制度如此。如其有强制剥削存在，只是势所不免，非定然，不普遍。

第四，地主对佃农雇农剥削之轻重，兼其待遇如何，则非唯全国各地地方不同，甚或一县之内各乡亦异其习俗；至若主客东伙之间人情厚薄不一，更无待言。似此参差不齐，伸缩无定，即为日本或任何封建社会形势下所不容有者。〔1〕

第五，佃农对地主无人身依附关系，自不固定于土地上。地主除兼有功名者外，其自身并无一定身份地位可言。

大地主与小地主之间更非若封建领主之有等级隶属关系。上例第四第五两点盖为第三点地主对佃户（从法律制度而言）不能行强制剥削所由来。列宁曾说过，如其封建的土地所有者（领主）没有直接支配农民人身的权力就不能使其为他工作。〔2〕超经济的强制剥削固为封建式剥削的特征，然而这一权力却见于日本，不见于中国。

封建社会的经济基础——生产关系——一面自是限于其生产力水平大抵如此，另一面则出于其社会上层建筑大力坚持维护。兹将有关社会结构秩序（上层建筑）的彼此比较对照综述其大概如左，不分列几点。

在日本旧社会，其全部人口都分别属于一定身分等级中，各有其严格区分的贵贱高下种种家世，为法律和传统习俗所规定。同时，全人口又分别隶属于诸侯列藩和一个大将军（幕府）层级统治之下，而非直隶于天皇；天皇不亲政权，而享有“神”的荣誉。直到明治维新乃始废藩置县，成为权力集中统一的国

〔1〕河北定县某乡习惯有地主在其佃农纳交租谷后设酒慰劳之事，而且在上座，地主为之酌酒。此见出主客间平等关系。但各地情况不一，与此相反之事例当然很多的。

〔2〕见《列宁全集》第三卷第158页，人民出版社1959年版。

家，实后于中国者两千多年。因此，它是封建本色，而中国则远于封建，为时且甚久。中国人口旧称四万万，同为一个皇帝的臣民，虽其间贵贱不等，角色不一，而一般说来彼此不相统属，谁也没有权管谁。语云“现官不如现管”，现管者，现有管辖处理之职权；现官或非不尊贵而其权未定在此也。职权则准乎任期，既非终身，更非世袭，升沉无定，时常易位。请看！此其去日本封建之局不亦远乎？中国日本虽同样说：“士、农、工、商”；然在日本，农、工、商概归被统治的一方面，自士之一级而上至诸侯、将军乃居于统治者一方面。盖其所谓士者即武士，出入例必佩刀于身，显示出封建统治之恃乎武力。此犹是中国二千五百年前那个士的面貌，却不料士在中国早就转变为斯文人之称了。这一转变大可注意，即是：变武士为儒士，从代表力者转过来代表了理。士人或出或处：其出而仕宦，即置身统治一面（不难进登朝廷），其处于乡野则与齐民同列而被统治。无论出处进退，要以代表理性亦即代表社会整体利益（见上文）为其天职。士、农、工、商各业既流转之相通，统治被统治乃更以此而得通其上下之情焉。二千数百年来其变也渐，及其改变了社会结构，整个社会气氛活软松和乃非复封建强硬僵固之旧局。

士、农、工、商各业在日本是不能转换相通的。中国读书与务农在一家人可以相兼，即非日本所许。这里录一段话足供参考：

德川时代（十七世纪——十九世纪）（中略）对农民生活的各个方面都加以详细规定。禁止农民吃大米，穿丝绸衣服，修建宽舒房屋、油饰住宅、娱乐和演戏等。商人和手工业者的生活条件也有规定，但没有如此严格，实际

上几乎也没有遵守，特别是商人更其如此。但把商人和手工业者列为独立的等级，已比他们前所处地位前进了一步。十三至十四世纪，原只有武士和百姓两个阶层。（见苏联科学院主编《世界通史》第四卷三联书店中译本1962年北京版第956—957页）。〔1〕

士——武士与其他各行各业分开对立，最见出其统治阶级的封建性质来。日本人素以所谓“武士道”者自豪，是其对内牢固统治之本，亦是其对外肆行侵略之本。然在中国则习俗重文轻武，其由来既甚久。我们卒以广土众民的大国而在国际上近百多年显得积弱不振者，亦未始不由于此也。

上来借日本为对照以见旧中国社会之特殊，有些问题言之粗略未尽，容当于后文详之。

再对照印度
来看中国

日本是个海岛上的小国，它从来没有独自创发其社会的高度文化，若古若今都是向外摹仿吸取得来。正为理性早启的那个因素在它没有，所以尽管学中国而卒于学得不像，相差很远。印度广土众民与中国约略相当，彼此又同为东方古国，各曾以其社会独自创发的高度文化早著声名于世界，连同西方古希腊罗马的文化表现，被称为世界文化三大系。如旧著《东西文化及其哲学》所论述，这三方文化表现各有其根本所在不容模糊混淆，虽则古印度文明和古中国文明同属人类未来文化的早熟品，却大

〔1〕写此段文字时，手中无日本封建史专书，所资据者只有下列各书：一、《日本历史讲座》第一卷北京编译社中译本；二、《日本近代现代简明史》苏联人著作北京三联书店中译本；三、《日本现代史》第一卷“明治维新”，井上清著，三联书店中译本；四、《近代日本思想史》其研究会原著，商务印书馆中译本。于此之外即取资《世界通史》第三第四各卷有关日本史之文。

不相同，为了确切地认识中国，我们有必要再和印度一为对照来看看。

印度所不同于中国者可约举为四个要点如次：

马克思说过，印度恰似亚洲的意大利，“土地出产是同样地丰饶繁多，政治构成是同样地四分五裂。正像意大利那里常常只是由征服者的宝剑才把各个分散的民族集团勉强统一起来一样，印度斯坦这里也是如此——凡是它不处于回教徒，莫卧儿或不列颠人压迫之下那些时期，它就分裂成犹如它所有城市以至村庄那样多的独立和互相敌对的国家”。〔1〕这里说印度往往要借外力乃得统一起来成一个国家，否则，它自身总处于分裂敌对不统一状态中。对照来看中国恰不是这样。中国从周代算下来的三千多年中间，虽亦有两度是在外族统治之下的，如元代、清代；虽亦有时是分裂不统一的，如战国时代，三国时代，南北朝时代；然而中国自身成为统一之局者固在二千年以上，其他种种合计尚不足千年也。且其中如三国分裂只有数十年，如五胡十六国则为外力纷扰，如元代统治不足百年，清代运祚较长实因其为满汉合力统治之局，抑且后半期汉族握实力而清代居其名，如此等等历史事实若加辨察分析，则中国自身统一乃其常态，更昭然可见。〔2〕中国印度大不同，此举其一。

印度的统一所以常在外来征服者强制之下之故，马克思曾

〔1〕此见莫斯科外文出版局《马克思恩格斯文选》两卷集第一卷《不列颠在印度的统治》一文开首处。

〔2〕范文澜著《中国通史简编》修订本第一编“绪言”中有一段话录此参考，秦始皇统一中国后，中国从此成为统一的封建国家，东汉末年由军阀混战而分为三国，唐时由藩镇之乱而扩大为五代十国，两次封建割据在秦汉后的整个历史中可以说是短期的，变态的，而统一则是长期的正常的。

点出说：“既然一个国家里不但有回教徒与印度教徒互相争执，而且各个部落互相隔绝，各个种姓互相隔绝；既然一个社会完全是建立在一种由其一切成员普遍互相排斥和永恒隔离状态所制约的均势上，——难道这样一个国家和这样一个社会不是注定要成为侵略者的俘获品吗？即使我们对印度过去的历史一点都不知道，难道一个巨大的不容争辨的事实，即英国甚至今天还在利用由印度出钱豢养的印人军队把印度控制于奴隶地位这一事实，还不够说明一切吗？”〔1〕盖印度在宗教上，在种族上，在语言上，都异常复杂，随处有隔阂，随时生冲突，再加其特有的种姓制度，〔2〕更显得支离破碎，实为其自身统一不起来的根本；其极容易成为外人的俘获品者恰即在此也。然而中国却早在二千年前便有“今天车同轨，书同文，行同伦”之说；如前第十四第十五各章之所论证，我们这般广大的社会二千年来已融通若一体；斯大林不亦曾指说其不好分割得开吗？（见第十五章）中国印度大不相同，此举其二。

马克思在其文内顺便又点出了印度的另一特征，即是：印度人一向忽视其历史，从而极缺乏历史记述。马克思曾这样继续写道：“所以，印度曾不能逃脱被人征服的命运，而且它全部过去的历史——如果一般能说它有历史的话——不过是它——一次又一次被征服的历史。印度社会根本没有历史，至少是没

〔1〕此见马克思论《不列颠在印度统治的未来结果》一文首段，莫斯科外文出版局《马克思恩格斯文选》两卷集第一卷第829页。

〔2〕马克思文内所云“一个社会完全建立在一种由一切成员普遍互相排斥和永恒隔离状态所制约的均势上”盖即指其种姓制度。

有大家都知的历史”。〔1〕“我们所谓它的历史，不过是不断更替的征服者的历史，他们征服者把自己的帝国建筑在这个毫未进行过抵抗的静止的社会消极基础上”。这正好又与中国相反。中国人特矜重历史，富有记述，冠于世界。既有一个朝代一个朝代的史书，又有编年史，全国各地地方则各有其地方志书，从省志，以至县志；此外如宗族或有族谱，家乘，个人或有传记，年谱等等，虽其书不少失传于后，然风尚固如此。中国印度大不相同，此举其三。

中国印度大不同的第四点，则在宗教之发达炽盛全世界莫如古印度社会者，其流风余韵虽今天犹有可见；而中国自古以来淡于宗教，远于宗教，全世界亦无其比。宗教之为宗教，要在其出世倾向。此倾向虽有轻有重，而固无间于宗教之高下大小所莫能外者。特在印度各不同宗教几乎同一根本否定人生，积极以求出世，〔2〕类如欧洲中古修道院那种禁欲生活者犹远未能比也。马克思说外来征服者的“帝国建筑在这个毫不进行抵抗的静止的社会的消极基础上”，那句话即透露其群趋于此出世静修的社会人生情景。要知道此第四点实为其前三点的根本。例如：中国人何为重视历史？印度人何为轻忽历史？其分别的关键由来，不外乎中国人肯定人生，郑重其事地勤勤恳恳地在过他们的一生；而对人生持否定态度的印度人，则浮生

〔1〕《世界通史》第二卷第795页曾谈及印度人的地理知识远不及其他科学部门发达的水平，甚至连一部地理学著作一张地图都没有从古时传留下来，甚至古代印度有没有这种东西都不知道。——此即忽视历史的同时，便亦相连而忽视地理环境。

〔2〕除佛典中所称为“顺世外道”者一派而外，印度各宗教，莫不积极以求出世。且如佛教则不仅根本否定人生而已，更否定一切生活，包涵其所云天界神仙的生活在内。一切生活固非生灭法，亦即所谓“有为法”仍属世间，不足以言出世。

若梦，不足置意了。此解明其第三点。又如广大的中国社会何以竟能融通若一体，而在印度人和印度人之间却偏有那种种分化，那许多隔阂不通？此自非一言可以说明的，但中国人得力于非宗教的周孔教化而理性通达，少所执着，印度人则以其沉重的宗教迷信而多所固执不通，难道不是一个主要关键吗？特如其种姓制度所表现的：全人口无例外地都被区分在贵贱高下悬殊，难以计数的种种职位行业中，世代不改，婚媾不通，彼此各成一集团而互相隔绝起来。他们把社会分工的必要，通功易事的合理，说成一切出于造物主的大神之所造定，任何一个中国人听了这种说法只觉得好笑，谁能相信。但在这制度下，亿万印度人却生活了几千年，虽有过多改革运动仍未易破除^{〔1〕}此略言第二点的由来。至于其第一点，则为其第二点之所注定，已经马克思点明如上文。归总说来，中国印度所以大不相同者，要当从其一则远于宗教，一则宗教极盛，那一根本问题上深入理会之。

印度与中国又
非无共同之处

马克思文内曾提到印度人的迷信，原文说：“他们把人的自动发展着社会状况转化成了由自然预定的一成不变的命运，因而造成崇拜自然的野蛮迷信，其下贱可耻，即从身为自然主宰的人竟向猴子（哈努曼）和牝牛（撒巴拉）虔诚叩头的事实特别显明可见”。乍看去，印度人至今还愚蠢到此地步，应算劣等民族了。事实不然。事实证明：那些相继征服过印度的阿拉伯人、土耳其人、鞑靼人和莫卧儿人，总是不久就被印度人所同化；

〔1〕佛教是种姓制度的最古反对者，但佛教在印度却后来竟衰亡了。十六世纪印度教中虔信派亦反对此制度，十九世纪甘地大力倡导改革，尤为世所熟知。至今积习犹存，改革运动当然也亦未止。

因为依据历史定律野蛮的征服者总是转为文化高于他们的被征服者在文化上之所征服。马克思既指出这事实，更且肯定地说出如下的话：

（上略）无论如何，我们总能有把握地期待，在多少遥远的将来，这个巨大而有趣的国家将复兴起来。这个国家里的人民秉性高尚，甚至在最低的阶级里如果用萨尔退科夫侯爵的话来说，亦是“比意大利人更精细更灵巧的。”这个国家里的人民所表现的驯服性也都是为某一种沉静的高尚品格所平衡的，并且他们——虽然有其天生的长久忍耐性——所具有的勇气精神是已使英国的军官们吃惊的。这个国家曾是我们的语言，我们的宗教的发源地；从扎提（印度一部落）身上我们可以看到古代日耳曼人的类型，从婆罗门身上可以看到古希腊人的类型。（《马克思、恩格斯文选》两卷集，莫斯科外文局版，第一卷第333—334页）。

马克思说这话，使我叹服于他的眼光深锐，透视到了印度人的生命深处。此外，还有他文内援引旁人说到印度人的智慧和品质的那许多话，这里吝惜篇幅即从省略。〔1〕

但有从来就征见出印度人才智之高的那些事实，却不可忽略。兹根据苏联科学院主编的《世界通史》摘取三点如次：

（一）古代印度的语言学达到了高度发展阶段，文法学家——波尔尼（公元前五至四世纪）波丹周利（公元前

〔1〕马克思文内援引旁人说的话可约为三点，一、统治印度的英国当局者也都承认，印人有本领，能适应完全新的劳动条件，能获得为管理机械器所必须的知识。这有许多实例可为证明。二、广大的印度群众具有巨大的工业毅力，很善于积累资本。三、有清晰的数学头脑，有长于计算和精确科学的非凡才能。他们的智慧是很卓越的。见《马克思、恩格斯文选》两卷集第一卷333页。

二世纪)——的著作的思想深远和其完善的研究方法,使现代学者大为惊奇。对于古代印度语言学家的著作研究,大大促进了公元十九世纪时欧洲比较语言学的发展。”(见第二卷第798页)。

(二) 十七世纪中叶,在农业“生产率,作物的多样化、广泛施肥,相当复杂的轮种制以及广大灌溉田的存在等方面,当时印度的农业水平比大多数欧洲国家都高”。

(中略)但“印度的劳动工具仍和它千年前一样。”(见第五卷第353页)。

(三) 十七世纪印度的手工业,如棉织品和丝织品“都以精致坚固和配色良好出名,”为欧洲各首都妇女炫耀之物。但其“劳动工具亦是极简陋的”,既“不用机器,也没有劳动分工”,“都是单干的织工在粗笨的木织机旁织成的。”另外,还有输出口的“用木炭炼出来的钢,质量特别优良。”(见第五卷第354页)

于是我们将指出印度与中国又非无共同之处,而且数说起来其共同点颇为不少。——

一、最大一点是:印度与中国同为世界史上以独自创发的社会文化,早著文明于世界的两大国土,其出现阶级社会绝早,都兼有着奴隶制和封建制,而亦就相同地长期淹滞在这种阶段中。

二、如上所云长期淹滞在资本主义前的历史阶段,为中印之所同,抑且此长期淹滞假若不是资本帝国主义的西洋人撞进门来强力推行其资本制度,大大改变了这两个古老社会,那么,印度和中国能不能各有一天自己走上资本主义道路,成为资本主义社会,亦同样地大是疑问。

吾书写至此章，正要讲究解答此一疑问；不过吾书只谈中国，不谈印度。以我的理解，马克思连续写了论不列颠统治印度的那两篇论文，虽没有明白肯定说出印度自己不能走上资本主义道路，却其语气实在意味着如此。请看，他既指出“无论印度过去的政治变化得多么大，它的社会状况却自遥远的古代直到十九世纪最初十年，一直没有改变”，而通篇在痛斥英帝统治的凶残罪恶及其愚蠢的同时，却指明它“充当了历史的不自觉的工具”，“造成了亚洲极大的并且老实说是亚洲所经历过的唯一的社会革命”，为人类前途做出了极大贡献，是极大功德。因为“如果亚洲社会状况方面没有根本的革命”。人类其将怎能去完成自己前途的使命呢？于是这伟大的共产主义者，本着热爱人类之心，在篇末真情激越地高唱歌德诗句以为其文章的结尾：

既然痛苦是快乐的泉源，
那又何必因痛苦而伤心？
难道不是有无数量生灵，
遭到过帖木儿的蹂躏？

马克思认为英国人在社会状况长期淹滞下的亚洲实际上推动了人类历史前进的车轮，不正见出他料想印度自己走上资本主义道路之无望吗？而如我所见，中国于此正亦是无望的。

三、古印度古中国各自独创的在当时极高的社会文化势力，长时间强烈影响于其近邻以至远邻各部落和部族，这就使得锡兰、印度支那、朝鲜、日本、印度尼西亚乃至更远的地方的居民在其自身社会文化的形成上，或单独染受其一，或兼得其染受，因此所以从来都把古印度古中国——同与古希腊罗马文明并列为世界文化三大系。此三大系者，入于近世却兴衰迥异：沾

古希腊罗马文明之惠的欧洲人发达了资本主义大工业，用是称霸全世界；当其侵略到东方时，印度中国适同其运数均以其长期淹滞而相形大大落后不振；印度既亡，中国亦几于亡。

四、如我夙昔所指出古印度文明与古中国文明实同为人类未来文化的一种早熟品，虽然他们彼此极不相同。缘何说他们文化早熟？这一判定是从如下的理由得出来的：当远古社会生产力从低向高发展而进度不高时，连同其社会生产关系整个生产方式是限止在较低水平的经济基础上的。按照社会发展规律来说，此时社会上层建筑与其经济基础有如影之随形，难以违离，必待生产高度发达了，上层建筑物乃得渐以离开其经济基础而有其自身发展，并显现其反作用于经济基础，或推进之或遏抑之（回看第十二章）。然而不料想距今前二千五百年至三千年那時候，铁制生产工具不过初兴，青铜器还在使用，而在印度就是宗教隆盛的社会、特别是出现了佛教，在中国则非宗教的周孔教化正在开始形成，各以其渊深莹澈的头脑思想启导着广大社会的人生活活动，成就得各异的社会文化和学术，而且传播影响及于远方后世，未见其何所极限。试问这远高于其当时当地经济基础条件的上层建筑物能说不是一种早熟品吗？——此是粗略地初步说明，须得再加申说乃可明白。

第二十一章 试为解答后 一疑问(中)

社会发展有前
期后期之不同

请不要忘记，社会发展身先而心后，自发在先，自觉在后，此一定律早经再三申说于前文，兹更剖析言之如次：

(1) 社会发展史何以又可说就是社会生产发展史？吾人必行生产而后能生存。人类自其出现在大地上那一天起，就面对着大自然界作生存斗争，一步一步在征服自然而利用之。即此征服利用是社会生产。一步一步云者，不断发展也。展望今后，即将是利用原子能以行生产的时代。

(2) 说生存即指此身之生存。其中涵括个体存活，种族蕃衍之二义。唯以此二义故，乃有社会成员新陈代谢之历史延续，即在延续中而有其发展。

(3) 此身有五官四肢以为生存斗争之用，天生都是对外的，是向前的，眼向前看，足向前走，耳听乎外，手取乎外，如是等等。头脑则就各官体之所接者而用其心思，原亦是对付外面的。人所异乎其他动物者独在其头脑心思特见发达。此特见发达的头脑心思原为更有力地进行生存斗争而在生物演进途程中积渐发展出来的一种高级工具。

(4) 说头脑心思是高级工具者，以其居于耳目手足之上运用乎耳目手足，积累经验，构成知识，总结出事物的客观规律而掌握之，即因循自然的客观规律而达成吾人的主观要求，前

云征服自然而利用之者正谓此也。于是以社会生产力之不断增进提高，吾人乃从初时颇受制于自然者转而制胜自然成为自然界的主人。此即是说人类的生存斗争走后天经验知识学术之路，非复其他动物所走的先天本能之路。

(5) 既然吾人所走是依靠后天之路，凡有所前进，有所成就，自必须假以时日乃至假以岁月。在历史发展上虽说有飞跃，有突变，岂非仍必以渐变为之先乎？既然社会生产力之大有所增进提高是吾人从受制自然转而制胜自然，亦即从被动进为主动的前提条件，而时日岁月之积累又为生产力得以增进提高所必不可少，则社会发展史，就有必要划分一个前期一个后期之不同。

(6) 前期后期之不同如何？前期后期之不同，只能言其大较如何，非可截然划开的两样。其大较不同有如次之种种可说：前期自然界来的压力较大，人们亟亟务求生存，人对物（自然界）的问题是其当前第一问题，举心动念从身出发，感官肢体以至头脑心思之用都是对外的、向前的，从而对自然事物逐渐多所究明认识（自然科学发达出来）能以掌握其变化规律，社会生产力不断提高（工业特发达、农牧业随以发达），创造出灿烂的物质文明。前在“人类社会文化的剖解”中曾剖分为前一类事物与后一类事物；此期所发达者特在前一类，即是属于人们生活上的方法、手段、工具的那一类性质的事物。（见第十六章）又前在讲利、办、理三者相互间关系的演变时，曾指出人用其力以得利，利得而力增强，力强而利更以富，如是力与利辗转增上，走向人类利日以富力日以强之局者，（见第十九章）特于此期见之。在学术上则特致详于物理，其中有关社会人事方面的物理讲明亦且颇晚，更鲜见致力社会人事方面的情理讲求。盖此期特见人类智力的卓越而已，即上文所云生存斗

争中更为有力的高级工具之发挥也。作为此期社会发展之原动力者，是个个人身上具有的各种欲望——一般地说——从来不会满足和人口不会不蕃殖那种自发势力，故尔此期即属社会发展史的自发阶段。以其发动出乎人身，而人身是个个分开的，所以个人本位的社会——近代资本主义社会——特见人们的活跃，社会的迅猛发展，殊非前此历史各阶段之所及。所谓心为身用，以心从身者正谓此期而言之。在此期末尾人类对大自然界既已取得一定的主动地位，具备其成为自然界主人的基本条件。

后期接续着前期而自有其开展。前期末尾既具备了人类成为自然界主人的基本条件矣，何为而尚不能成功？所差欠者是什么？此无他，所差欠者既非人对自然方面，而是人类内部存在着问题，时不免自相火并耳。原子能不用之于社会生产而用为战争武器，人类方在彼此相残杀，如何谈得到其他！且不说国际战争爆发，即此资本主义社会生产之无政府状态，经济危机频频来袭，灾难实由人造，岂不证明人类尚未能主持调理其自身的社会生活，又如何谈到主宰自然界？必须全世界人类如吾古人所云“四海兄弟”“天下一家”者，则人类为大自然界主人的局面便自然现前。问题既明白地出在人对人之间，是故社会发展到后期，人对人的问题是其当前第一问题，而人对物的问题亦即人对自然界的征服利用问题则推后一步了。即是说：此时期人与人之间的关系要弄好是第一，如我夙昔所指出，人对人的问题在性质上全然不同于人对物的问题，如果用对物的态度来对人，那是完全错误的〔1〕

〔1〕我夙昔分析人生所遇问题有三不同，人持以解决问题者亦有三种不同态度。在对人的问题上何以不能用对物的态度，下文随有说明，欲知其详，须更参看旧著各书。这里要紧分别、对人云，乃指对“他心”而求其转变以符顺于我，徒制服其身体，便属对物去了，不算对人。

这里首先有几句必要的说明：正为人要生活，才有问题出现；问题即指为我当前生活之碍者，此为碍者要不外两大类：一类是自然之物，又一类则是与我有关系的他人。说两类问题性质全然不同者：前者自然之物非情理之所能通，这是一；其为碍也实是为碍于我身，这是二。后者反之，既是同样的人就有情理可通，且其为碍也正在彼此情意隔阂，是心的问题，非身的问题。身的问题靠身来解决。若问题在心，则其解决亦必求之于心。例如当前为碍者是自然之物，我们只有排去之或改变之，乃至消灭之，才算问题解决。此时的态度即是走向前去，对外面下手，强力征服之；虽有时可出以迂回，却不容退缩回避，退缩回避，非解决问题之道。然若以此态度对付当前为碍的任何人——从关系亲近之人以至偶然一相逢之人——却只能使问题更陷于纠纷，甚至纠纷恶化而彼此成仇敌，转变为人对物的问题去。然则此时态度当如何？此时最有效的解决问题（解除障碍）之道，是“反求诸己”和“尽其在我”两句名言。——虚心就自己一面细为检查当前障碍的由来，提高自觉以扭转此身向外奔放的自发气势，既不把过去一切责任归之对方，更不以解决问题责望于对方。这样自会引起对方感召到对方亦有所反省，僵局立时变为活局；当彼此心气互通之际，问题就解决了。

试参照在前屡次说过的那一些话：

唯人有卓然超乎其身之心，能以其自身为对象置于考虑抉择之中而行事。（第十三章）

偏私出于身，公正本乎心。（第十一章）

人与人之间从乎身则分且隔，从乎心则虽分而不隔。不隔者，言其通也；痛痒相关，好恶相喻是己。人的个体生命寄于此身，人的社会生命寄于此心。（第八章）

然则社会发展到后期，其必从前期的心为身用，以心从身的局面转进于身为心用以身从心的历史新阶段，乃始得成为此后期，岂不明白矣乎？

人非社会不能生活，人对人的关系要弄好是任何时候都需要的，不过是在小范围内抑或是大范围内却不同，是当前第一问题或尚非当前第一却不同。后期的社会生活是以社会为本位的，国家即将消亡而实现世界大同，乃特别需要广大人类彼此间得其雍睦地共生活之道，如上已是明白。但从前期之末转入后期之初，那个转折点上的阶级问题，是属于人对人的问题乎，抑或不然？究竟应抱持何种态度去解决它？上文所云“人类内部存在着问题”者，正在指此阶级对立对抗问题，这里有一谈之必要。至如国际间对立对抗问题，因为国家原出于阶级所构成，即勿须另谈。

阶级对阶级似属人对人的问题，而实不必然。要知道阶级之从无到有又从有到无，原为社会生产发展史上所不可免，抑且是其步步进展所必要的阶梯。它是以社会人事方面的物理所属有物而发生而发展变化着，末后将必然消除去的。在第十一章曾说“历史发展之自发阶段，那只是个预备阶段，只相当于身，”即是说相当于一个体生命降生后的身体，为将来长大成人的预备，还不算是人。初生婴儿固为蠢然一物，即在童稚期身心发育未全，亦岂能以成人论之？它宁代表着自然势力的活动而已。事同一理，社会生命的早期如蒙昧期，野蛮期那些大小集团，彼此间恒情意难通，互相敌视，相较以力，相制以力者，正亦为其各代表着一团自然势力之故耳，此时殆难以人对人的问题来衡论之也。阶级既同是一种集团，从乎自然发展而形成出现，正亦代表着自然势力。历史昭示，阶级对阶级有

很大机械性，从来走机械之路——暴力互斗——以解决其问题，或革命被一时镇压下去，或革命卒得胜利，皆为其历史具体条件所决定。因此，若过早地从不合人心情理那一观点斥责其事，不容许社会有阶级，徒自昧于物理而已，无所用之。唯社会生产力既已发达到高度如现代这样，阶级就非止是多余赘疣，且早就成为生产力大进展的障碍；今天它不再为社会物理所属有物，抑且为社会物理所拒斥了。在这个问题上，今天已是客观物理、主观情理相合一致的时候。今天不应容它再惰性地存留，而应当发扬人心情理斥它，并力行清除它。——此即现代社会主义运动，亦即社会发展转入后期所有事。

说力行清除它，我以为既涵括人对自然势力的态度——武装革命推翻对方，而人对人的态度——唤醒对方自觉相与合作，亦同在其内。何以两种态度兼用？须知事物原是发展变化的，儿童既会渐以长大，社会发展的阶段亦在升高，心随身日以显其用，晚期不应等同于早期；此其一。一阶级虽亦是一集团，却与其对立的阶级在一社会内生活上又是互相依存的，在近代资本社会形成一个民族后有“其共同文化上的共同心理素质”（斯大林所说近代民族形成的四条件之一），即应有情理之可通；固不同乎古时各自分离生活着的部落集团。此其二。

很明显，后期在学术上势将讲求社会人事方面的情理，代替那前期之特详于自然界的物理。莫谓情理本乎人心，没有多少可讲求的，只须人人共勉力行就是了。试想一想，情理固出自人类生命中，其或悖乎情理也，又岂在人类生命之外乎？反躬以体认自家生命是此期学术的中心课题。前期面向外界攻求乎自然物理，其理殆无穷尽。此期转面向内以究明乎人类本身生命以至宇宙一切生物生命之理，亦岂有穷尽？

总结以上所说，前期后期相较盖有如是之不同。

当你分清前期后期有如是不同之时，又看出来古中国人古印度人在社会人生和学术上所各有其独创的伟异贡献者，显然皆属于后期所有物，而竟早早发生在社会生产力还很低很弱的前期古代，你就不能不讶其早熟之可惊！

第二十二章 试为解答后 一疑问(下)

古东方文 明的特色

这里说“古东方文明”，主要指古印度，古中国所表见的文明；但亦兼括后来西传于欧洲的基督教在近东的古渊源在其中。这些颇不相同的事物，自有其共同的特色，即是：同发乎人类卓然超越乎其身之心，见出一种超躯殼反躯殼的倾向——不循从此身，以对外向前逐物而宁反射向内以理会自家生命的倾向。这种倾向代表着人类丰厚博大的感情和刚勇高强的意志，极有效地脱离低级趣味，避免人生意味落于浅薄狭隘去。这种倾向的萌动在前期任何人都有可能一见再见，却因身对物的需切，乃不易常见（天才伟大者例外），只有到了后期社会主义社会，个人所需切于物者非必急，而大社会对人的高尚品德则在所必需，乃有盛大流行之可能。出乎意料地，古东方人曾于某地某时见为社会风尚，虽则限于缘法（条件形势）不能有普遍地持久地发展。

既说为是一种大致倾向，则他们在程度上各不相等，乃至

至精细说来亦复各有别致。兹就古印度、古中国和欧洲基督教三者分别略为一谈。

古印度文明应以佛教为其代表；盖印度许多宗教中唯此宗在出世倾向上造于其极致从而贡献于学术者乃远非他宗所及，且其他宗教大抵行于其本土，而佛教既广传于世界也。何谓出世问题，非这里所及谈。这里只须指明其旨趣在使人从其类近于其他动物的身体机械性中彻底解放出来，获得生命上无限大的自由（自在自如），而其道要在发心持戒（禁欲）反躬静修一种瑜伽Yoga功夫。试想此种背离现世人生的生活竟成为其社会风尚，夫何怪其社会生产力淹滞不前——“生产工具千年不变样”（见前），社会生产不进展，又何怪其社会状况“自遥远的古代直到十九世纪最初十年一直没有改变”（见前引马克思文，此下并同），又何怪其屡屡为外来侵略者的“俘获品”。其必等待，挟有近代工业文明的欧洲人跑来，强从社会生产上，经济交通上打破其僵死之局，乃始造成“亚洲所经历过的唯一的社会革命”，亦自是当然的了。然而在现世生存竞争中尽如此失败，却不妨碍其人才智秀出品质高尚（均见前）者，其道理实伏于此。印度尽累次失败于外来征服者的武力，却在社会文化上卒使他们转被同化于自己者，其道理实在此。

源起于近东而后来——虽有许多分化——竟广行于世界各地的基督教，从下列三点征见其倾向乎超躯殼、反躯殼：（1）它对于多神教来说，是典型的唯一大神教。多神教者，谓古代世界各族恒有各族之神，各地恒有各地之神，人人奉神是为其福祐乎我而对抗乎外者，如古希腊罗马之家族神城邦神是其典型。其互相歧视，“外人”“敌人”为同义语的狭隘意识正本乎此身而来。唯一大神教反之，人人以上帝为父而如兄弟之相

亲，其兼爱同仁之怀，正见出其心之卓越乎身。(2) 以灵与肉相对，宗教与世俗相对，轻贱现世生活而崇贵乎此身逝后之“永生”，持禁欲主义而志慕静修，有相当程度的出世倾向。(3) 从乎(1)(2)两点故能尽力社会慈善事业，以至舍身救世而不辞。此视一般浮浅世俗生活心为形役者自属较高一筹，应可矫正和补救社会风气自流于腐化堕落到不堪言状地步，遂致内部动摇，分裂，改革运动迭起，而有新教之转向于现世生活，为近世资本主义开路〔1〕。盖基督教植基于人类生命深处者原不够深——此征于其拖带一些幼稚的迷信和浅陋的错误，例如上帝创造世界万物，亚当夏娃的故事、人类生而有罪，不洁等等，即可知——教会中人很早以来背弃教义，热中政权，大贪财利。〔2〕正由新教配合了文艺复兴潮流出而为资本主义开路，于是社会生产力在中世纪千余年蹒跚少进者，顿变为近世快步前进之新局。其在宗教或不免粗浅之为病，却短处亦即是长处，坏事亦可以成为好事。世称欧洲文明导源希腊、希伯来(hellas, hebrews)者，信乎其不诬。

说古中国文明，自是指理性早启的周孔教化，此其精神大

〔1〕此指喀尔文教派而说。历史家一般认为十六世纪的尼德兰资产阶级革命，十七世纪的英国资产阶级革命，都是在喀尔文教的旗帜下完成的。恩格斯曾指出“资产阶级第二次大起义(发生在英国)把喀尔文教当做了自己的现成战斗理论”(见《社会主义由空想发展成为科学》一文中)。《世界通史》第五卷，第20—21页有云：清教徒喀尔文主义者把工商业活动看做是“神圣”的使命，而反对则是“特选子民”的标志和承受神恩的显著征象。

〔2〕“与凯撒以凯撒所应有，与上帝以上帝所应有”，——此耶苏之言，意谓宗教与世俗政权分开两事，互不相涉。又教中规矩原不许放债取利。后来这一切均背弃不顾，罗马教廷以至各级教会热中世俗政权，教廷且成为西欧最大银行家。

异乎否定现世人生的出世宗教，而完全肯定人生，郑重其事，具如上来各章之所论述。语其精义——古称“精义入神”——乃在人生现实生活上心为身主，心身密切合一，以通于天地万物若一体而无隔。那么，把它同归属于超躯壳，反躯壳的倾向那行列中，岂非有些不适当吗？是的，不过依从下列两点，有理由亦有需要，做如是归类。

第一，这是因其修己功夫不循从此身对外向前逐物之势，愿乃反躬向内以理会自家生命而做如是归类的。说心身密切合一，是其原理原则，亦即是其修己功夫纯熟造诣到家的话。若其修己初入乎时，则对于此身那种向外逐物的自然之势，正有若逆流而进者，则曰“超”曰“反”岂不然乎？尤其是处身在个体生存竞争的社会中，牵迫于环境，求其心之不循从此身以对外向前盖甚难甚难，将更著见其有逆流情势。

第二，既然其人生态度不面向外而向内理会自家生命，这便耽误了人类对大自然的征服利用，迟滞了社会生产力的向前发展；现在为要说明其社会所以长期淹滞于封建阶段，即有必要做如是归类。宗教思想上否定现世人生，抱持禁欲主义，其对于社会生产力有很大阻滞作用是明白的。诚然古中国人不属此一流，但事实结果却类同于许多出世宗教之影响印度社会或中古基督教之影响欧洲社会那样，几乎无甚不同。请看下文，便可晓然。

工业革命不
出现在东方
文明古国

十八世纪末十九世纪初在西欧出现的产业革命，是人类在其征服利用大自然的历史上划时代开新纪元的大事；它在心思聪明既别有所用而不用于向自然界进攻的古东方人那里，就不可能出现了。我们为解答此一疑问，将特着重中国

情况一谈其事理。

“产业革命”这个术语是恩格斯引入科学中的，其具体内容则数数揭示在马恩著作中，从历史上说，它特指十八世纪六十年代起所见于英国社会生产力的猛烈发展和使得其社会组织结构（生产关系乃至一切人事关系）从而发生既急剧又巨大的改造，并且随即引出西欧乃至世界各地都先后继起类似的发展变化。我们对它，应须注意两点。一点是在社会方面它实以资产阶级革命破除封建束缚为其极重要的前提准备，再一点则是在生产力内它不止用机器生产代替手工操作，更重要在出现蒸汽机为后此引用电力等物理动力的先河，代替了人力、畜力，亦胜过了水力、风力等等。以下分就这两点来谈其意义和东方文明古国之所以不能出现产业革命。

自一面说，生产力的前进每推动着生产关系随之改进，然而另一面，破除旧生产关系大大解放生产力却又是历史上数见不鲜的关键性大事。没有资产阶级革命破除封建束缚，特别是中古行会（基尔特）消费本位的社会生产制那许多清规戒律，就不可能想像有产业革命的出现。以放任代干涉，听人自由竞争牟取利润走上生产本位之路，正是生产机具生产技术上创造发明一个紧跟一个，层出不穷，迅猛发展的由来。明白这个道理，然后再看看如印度如中国，能不能有资产阶级革命以为产业革命开路？如其不能的话，则其产业革命之不见，亦就不足怪了；不是吗？

老实说：在印度社会里，在中国社会里，有没有资产阶级这一事物，有没有其所破除的那些封建束缚，全都是莫大“？”问号。资产阶级是所谓“新兴阶级”，是欧洲中世纪后半期从农奴群中分化出来，代表着“自由空气”的城市工商业者对抗

封建领主的新势力，是表演推陈出新的西方历史所有物，而印度和中国的历史，却总见其一脉相承，人们慕古颂古而薄今，如像这两个对立而（自由势力与封建束缚）殆皆非其所有。试看《共产党宣言》中叙说“资产阶级是一个长期发展过程的产物”，“把中世纪遗留下来的一切阶级都排挤到后面去了”的那段话，和“资产阶级在历史上起过非常革命的作用”以下所叙说的那种种，就可明白人类社会发展尽有规律可言，亦容有其变例，东方西方历史事实具在，原不可强同一致。

再来说蒸汽机的发明创造，那正是在解除封建束缚才得有的事情。马克思曾指出其意义说：

瓦特的伟大天才，显露在1784年4月他的专利说明书里。说明书内不把他的蒸汽机说做是只供某一目的而用，而说它是各大工业的万能发动机〔1〕。

所以恩格斯有理由把蒸汽机叫做“第一个真正国际性的发明”。〔2〕在此之前，工业上总是依赖水力（落水能）以运转其机具，工厂每要依傍河流而建设。自有了蒸汽机，工厂就可以广布于任何适宜地点，乃至造为蒸汽机车带动列车行于铁轨之上。中国人印度人在农工生产上何尝不早会利用水力，却卒难越过这一步——卒不见有蒸汽机电力机的发明出来。古东方文明与近代西方文明所由分别的关键就在这里。要晓得东方人尽聪明，却其聪明的路数有所不同，产业革命（汽机电机的大工业生产）传习到东方是很容易的，但它永不会从东方人自己创始。

古印度人占中国人有其共同的特点，就是要人的智慧不单

〔1〕见《资本论》第一卷，第454—455页。

〔2〕见《自然辩证法》第84页。

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。而近代西方人呢，却正是向外用其智慧在对自然界事物的认识和控制利用上，大大成就出自然科学，大大发达了工农百业和水、陆、空的交通。古今东西人心思力气之用这种不同，具在前此各章有所阐述，请予回顾。特请注意在前引录马克思论文内有关印度人的品质和才智的那些话：印度（十七世纪）的农业水平曾高过当时欧洲大多数国家，印度的手工业出品曾为欧洲各国首都所欣赏，然而他们在生产上却千年不变其极简陋的劳动工具，“既不用机器，亦没有劳动分工”。这说明什么？这说明他们的聪明智慧径直从其内在的手脑之间表现出来，而不待假借利用外在条件（机械）。这可说是艺术之路，而非科学之路。

中国人的聪明智慧径直从其内在的手脑之间表现出来的好例，莫如中医的诊脉，只凭三个手指在其所谓“寸、关、尺”上轻抚切按后沉思一番，就能判断病情问题所在，直是神妙惊人。这亦见出恰是艺术家之路；这与西医凭借科学仪器检察客观具体数据者相对照，难道仅只是落后与进步的相差，而不是彼此各走一路吗？

中医用药，总是直用植物、动物、矿物等自然界原物，最多不过稍加炮制而已，没有化学化验分析与合成那些方法。对药物性能的认识和说明，不外寒、温、湿、燥、补、泻等字样，既抽象又微妙，全有待于临床体验领会于心。对病理的说明同样抽象玄妙，令人不胜其囫囵笼统、含混之感。我们说中国人只会利用现成的水力、风力等而止，不会更越过这一步发明出汽机电机者；正谓其头脑思路殆隔离在物理、化学等科学界域之外；劳动的工农既不暇讲求知识，知识分子只讲社会人事情

理，绝不向物理、化学进军；往古曾见茁壮的科学萌芽，早因心思力气向别处用和思路不对头而枯萎了（见前），没有外缘外力怎能复兴起来呢？

请再来看西方产业革命之前，十七世纪至十八世纪上半期的知识界，不正是科学实验研究大为兴盛之时吗？1751年开始出版的有名的《科学、艺术和手工业百科全书》鲜明地反映了在科学和技术方面相联系作总结的时代倾向。此即产业革命出在西方面不出在东方的最大的前提关键。

为了深切认识中国人成就不出物理化学，还应当一说人们思路的问题——思想方法问题。

中医之不容菲薄，且颇有其远胜过近世西医之处，现在既得公认矣；若不是其思想方法、学问路数大有别异而优于近世西方科学家者，其何能如是？此盖以中医出自中国的道家。道家在反躬理会自家生命上有类同乎印度某些宗教家者；上文所云与古印度人有共同特点的中国人固兼赅着道家，非仅言儒家也。道家特着重在身体生理机能上理会其运行之妙〔1〕，非儒家所有，而其思想方法则会通于儒家书《易经》。易理正是中国学术大原所在。寻古中国人思路所以不同西方近世科学家者，殆由彼此思考对象之不同而来。西方科学从静止的物质入手（物质究亦非静止的，此粗疏言之），而古中国人却在灵活的生命上作理会。西方科学思想恒主于唯物，而中国思想则每近乎唯心，其故在此。然生命灵活无滞，周遍宇宙无所限隔；苟运思不离实际，即妙握辩证唯物观点，不落于机械观，不孤

〔1〕自全国解放后，中医因党的领导而得翻身，针灸术盛行，又倡为气功（静功）疗法。特如经络络脉穴道的学说初为西医从解剖检验上所否认，卒乃临床经验上渐以惊其神而确。实则，此一学理知识即由道家静功返观内照得来也。

立地看问题，古中医之所以优于近世西医恰在此耳。

正为事情是如此的一回事，所以旧著《中国民族自救运动之最后觉悟》早曾说过如下的话：

中国数千年文化，与其说为迟慢落后，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谟克拉西者，昧矣，谬矣！中国已不能进于德谟克拉西。同样之理，其以为中国尚未进于资本主义者，昧矣，谬矣！中国已不能进于资本主义。（中略）中国之于西洋有所不及，则诚然矣；然是因其不同而不及。或更确切言之，正唯其过而后不及（下略）。

最后总结论断

凡以为鸦片战争前的中国长期淹滞在封建社会阶段者，要不外谓其迟迟未进入资本主义社会阶段耳。凡以为中国迟早有一天亦必将进于资本主义社会者，盖谓中国社会生产上已萌见资本主义经营的手工业工厂，则从社会发展的前途说定然就将是资本主义大工业出现，而不疑其有他。实则，根据我们上来的许多阐说和指证，不难明白这些都不对。试再申论以断言之。

先谈中国社会生产上虽已萌见资本主义经营的手工业工场却终不能发展成资本主义社会的这一问题。

产业革命和资本主义大工业的发达在历史上自是分不开之一事，上来列举两个要点以明产业革命所以不见于中国之理，亦即简单扼要地说明中国不能有资本主义大工业的出现而已。实则，世间任何一事都是许多机缘条件从四面八方汇合以成。在社会上没有资本主义大工业生产，即无以形成近代到现代的资本主义社会，而西方资本主义大工业的发达和其社会之进入资本主义社会阶段，正赖有许多机缘凑成其事者，却皆非中国之所

有，或非中国之所可能有。试总合一切条件而观之，中国无可能形成资本社会盖断然矣。

如所共知，资本主义之为资本主义，要在其通过占有工人所生产的剩余价值而获得利润。资本主义大工业的前驱，是手工业较为集中的资本主义工厂，而当初最有力促成其事的客观条件之一，就是英国封建领主横暴的“圈地”运动，骤使大量又大量有了人身自由却失去生产资料的流荡农民被迫出卖劳动力。〔1〕试问这岂是中国之所有或中国之所可能有？

资本主义大工业所进行的大量商品生产，没有宽广销路是不行的，而恰在事先，就因“伟大的地理发现”和寻见海上新航道，给它开辟了世界市场。似此客观上得以发展资本主义大工业的绝好的强有力条件，又，岂是中国之所有，或中国之所可能有？

资本主义的生产要有资本才行。在生产过程中，由于剥取剩余价值累积起来而扩大的资本，那是后来的事情，还必有马克思所说的“原始积累”为之先。像十五以至十八世纪所见于英国（西欧其他国家亦略同）国内的和国外的那种种强盗掠夺式的原始积累，殊难见于中国且不谈。最要紧的乃在中国传统的伦理本位社会组织，其财产根本非个人所有制而宁为家庭家族之所有，甚且在伦理义务关系上，亲戚朋友亦莫不有份。此其一。除商人外，一般人缺乏以财产增殖财产那种观念，而宁看做是供养大家伙生活之用的，此其二。中国社会卒于走不上

〔1〕有人身自由而失去生产资料被迫出卖劳动力者还有手工工人，但农民的数量大，自居主要。据《世界通史》第四卷第434页叙说英国农民被剥夺去生产资料，有云“这个过程从十五世纪末开始，而于十八世纪下半叶以英国农民的全部消灭而告终”。此真是惊人之事，不能不为之骇然。

资本主义之路者基本在此，旧著《中国文化要义》具有论证，请参看，这里且从略。

以上多从客观形势条件上说话，只在说资本问题涉及于人生思想。人的主观能动性和伟大创造力，自是从人生思想观其所趋向。像英国的喀尔文教派先为资本主义开路，斯密亚丹等人的经济学说大为资本主义增势者，又岂中国之所有？两千多年一直居统治地位的人生思想不恰是反对这种功利主义思潮的吗？

应当明白：社会发展尽有其规律，却是世界各地各族由于地理环境，历史遭际，客观条件，主观动向诸多不同，其社会发展岂得总是一致同趋？在发展过程中一时趋向或彼或此，纷然差异，从而进度或快或慢大有出入，自属当然，不要说东方或中国不会和西方一致，即在欧洲说，东欧西欧何曾相同？西欧的英国、法国又何曾相同？

例如英国自工业骤盛以来，养羊取代农业，食粮依赖进口，而东欧中欧某些国家却具有生产商品粮的有利条件和以之输出西欧的有利条件。这样，先进的英国日益前进，落后的东欧更以延滞在农业上。此岂非缘于海上国家与大陆国家处境之有异乎？又如法国、英国相隔不远，而产业革命之迟早既不同，其农业不以工业兴起而衰歇尤为两样，则彼此宗教异趣，社会风尚相违，实亦预有力焉。十八世纪二十年代，有名的法国启蒙派思想家伏尔泰访问英国，看到英国勋爵贵族竞营工商业而毫不损及贵族尊严曾大感惊奇者，盖在英国清教徒（喀尔文派）殊为得势，而法国所正式承认者只在天主教教会也。此其社会发展差异所从出，岂非既在主观思想倾向间见之乎？

总之，社会发展若就世界各地各族社会之所曾见来说，则

其间从一时倾向以至相当不短线路千差万别，是数说不尽的。然若统观人类历史全程，则当其开初那一大阶段（原始人群至氏族公社分解为阶级社会之前）大都相差不多；稍后便显出差异纷然。若将分途而进者（从社会有阶级分化到阶级消除之前），但核其实仍属大段相同，特别是末后归趋上（消除阶级，归于共产社会），终趋于一致。语其所以然：开初所以总差不多者，此时为很强的自然势力（人身生理机能心理本能与身外自然环境之间）发展所制约也。过此，所以差异渐显著，不同的客观条件，不同的主观因素相互间的影响作用显著发展，各地各族遂若各自走路也。然核论其实，仍大段相同者，社会文化出自后天人为创造，非同乎物类品种秉自先天造传（固定成形），一旦各地各族之间接触交通往来，互为感染、启发、传习、输送则不同者渐即于同。此其一。凡所谓不同，都是寄于基本相同之上的；相差有限，便是大段相同了。此其二。末后终归一致者，基于人类理性要求及世界大交通往来密切地启发传习之结果，固将如是也。

我的总结论断是：

第一，中国在社会发展史上要算一个变例。在它有史前，大约尚未见特殊；从有史（如所传黄帝、炎帝、唐尧、虞、舜）以来，渐即向一个变例走去，而要以出现了人类未来文化早熟品的周孔教化为其最有力的肇端。说它为变例，即是承认以希腊罗马奴隶社会作始，经过欧洲中古封建社会，转变出近代资本社会的那西洋社会发展之路为典型常态，两相对待而说。周孔既种其因，至秦汉而收其果。秦汉后，大体上便入于时进时退盘旋往复的状态，表见为阶级不固定成形的一个阶级社会，垂二千余年。它自身势将无从开出产业革命资本主义社会之新局，直

到十九世纪西方侵略势力东来乃突然打破它沉闷少变的社会生活，结束其陈陈相因的历史——引发其前所未有的伟大革命，结束其社会发展上的变态。

第二，虽说中国是一变例，却并不希奇，印度同样是又一变例。再则，对于次第经历五个发展阶段的典型线路来说，世界史上固有不少国家是从原始公社（不经过奴隶社会阶段）直接到达封建制度的，“如欧洲的德意志，英吉利，斯堪的内维亚各国，俄罗斯，捷克，和波兰，如东方的某些突厥部落”，〔1〕是不是亦都算它变例呢？……似此，就更看出其不希奇了。我上文原是把社会分化出阶级后直到阶级消除前，那中间三个阶段归并为既差异纷然又大段相同的一个综合阶段。中国、印度两大变例皆出在这综合阶段中，并没有在其外。在此阶段中，世界各地各族社会其势不可能一致同趋，而由于彼此接触交通往来互有启发传习，其差不太远（大段相同）亦是当然的。中国（或印度）所以显得淹滞在资本社会前为时好长，引人诧异者，试言其故，不外是：古东方文明与近代西方文明在性质上的相远和东西两地的距离非近；在世界交通大畅之前还没有足够的刺激、影响、传习、输送以引发中国社会的变化，所以中国的起变化就延迟到十九世纪中叶后了。假如中国像法国那样隔英国不远，一切事情就会不同。中国感染吸收资本主义和产业革命之二物，岂必待其事物既成之后乎？然而世界的地理和历史既非如此，中国结束其社会发展变态而开出新局而就只能临到二十世纪俄国“十月革命”之后，全世界进入人类历史大合流的现代，依靠其夙长于理性自觉奋起它从所未有的革命，向着消

〔1〕《世界通史》第三卷，第16页。

除阶级的共产社会前途大踏步迈进；在人类社会发史今天它行将从著名的落后国一而而为全世界的先导，已是形势昭然。

我们只应当从历史具体事实寻得出其理致和规律，不应当因为所见不广而怪讶事情出乎某些理致规律之外。——这些所谓“理致、规律”原不过是自己的固执欠通。所谓中国社会为何竟然长期淹滞在历史的封建阶段者，一经分析说明，实不成其为疑问，此即我对此疑问的解答。（1969年4月8日写至此，曾辍笔一个时期）

第二十三章 汉族所以拓大 无比之理(上)

吾书意求有以认识老中国，而把问题简化为汉族何以如此拓大无比的问题，以便于研究（见第三章前文）汉族如何从古华夏以来渐次发展拓大的具体历史过程，必资借许多图书器物集合各部门学者之力协同考索证明，非孤陋如我仓卒间所能为力。兹所谈者，要从其理致之可睹者略为点出之而已。

如何区别汉族 与非汉族

中国以其人口居世界全人口四分之一闻名于世；构成此所云四分之一数字者，虽非单纯一汉族，然汉族在其中多达百分之九十四——九十五（见第二章），其他兄弟民族约不下五六十个单位，合计之乃得百分之五或六；则每当说到中国人时，其意即指汉族而说，固甚明白。

“汉族”这名称非古，不过是中国历史上取代秦朝而兴的

汉朝那时,对于匈奴等外族乃始有的名称。它大约既是中国人自称,亦是为外族所加称的。名称非古,但其人祖先至少可上溯到唐尧虞舜以前的轩辕黄帝,在经历几千年的文化发展和生存斗争,先后不知吸收融合了多少的不同氏族部落而拓大起来,成为以黄河流域为主要领土的主人。至秦始皇混一宇内又大辟疆土,后此中国的宏伟规模即以奠定。当初汉族正是在承袭了秦代的基业上而出现于世的。

发展拓大到今天这样举世无比的汉族,自是又经历两千多年来生存斗争的结果。在它内部彼此间,是用不着汉族一词的,说汉族,只是在内蒙、西藏、新疆、宁夏、广西等等少数民族自治区域对一同聚居的各该兄弟族居民而说的。

不论当初的汉族或者今天的汉族,事实上都不是从血统族系而立名,因它在血统族系上早已多所融合吸收,无从再加计较分辨了。那么,如何区别汉族与非汉族呢?恐怕主要区别只能在社会文化生活习惯上来分辨它。

说至此,有一个问题须得一谈,即:汉族是一“部族”呢,抑或是一“民族”?据历史学家的说法“部族是上承氏族和部落而下启民族的一个历史范畴;如果说民族的产生和发展与资本主义时代有密切关系,那么,部族的历史却与以前奴隶制封建制的社会经济结构分不开,而氏族和部落则属于原始公社制度的范畴”。斯大林在其《马克思主义与民族问题》文中曾给民族下定义说:“民族是历史上形成的一个有共同语言有共同地域有共同经济生活以及有表现于共同文化上的共同心理状态(一译:共同心理素质)的稳定的人们共同体。”据说上列各种特征,当资本主义发达之前非不有其萌芽存在,但要四种特征全都具备并且意义鲜明可见。却必在资本主义发达,全国性

的大市场和全国性的经济中心与文化中心发展起来，使得全地域居民生活形成互相依存不可分离的关系而后乃有可能。照这样说来，似乎长期淹滞在封建阶段而迄未进入资本主义社会的汉族，只能是所谓“部族”而够不止说“民族”了。

范文澜著《中国通史简编》于此问题特致研究讨论，其结论是：

归根说来：汉族在秦汉时已开始形成为民族，近百年来它在原来的基础上愈益加强了，但并不曾转化为资产阶级民族。（中略）中国近代史证明不曾形成过资产阶级民族，似不应以无为有，中国古代史证明汉族在独特的条件下早就形成为民族，似不应以有为无。（见该书1958年修订本第一编“绪言”）。

说汉族早就形成为民族，这话是不错的。范著第一编“绪言”先既于民族所必备的各种特征一一有所指证更就所谓“有共同经济生活”或“经济生活的联系性”一层有所论证；其第二编第一章又特就秦始皇之时对于民族四大特征做出的种种贡献有所阐述，凡此皆有助于认识汉族之所由发展拓大，极值得吾人参考，但恕不引录其文在这里。

我们不作名词之争，但愿指出其无可争辩的事实。不论在经济生活上合于或不合于近代资本社会那所谓民族的标准条件，但汉族既非是此土上分割成大小公国的部族是很明白的，亦决非是“暂时的不巩固的军事行政的联合”，而是在此广大土地上既经形成其居民生活互相依存难于分离的稳定的人们共同体却很明白。特别是其“有表现于共同文化上的共同心理状态”一层十分显明。此亦即我们在前多次提说的：对外既自具特征，在内则高度统一的社会文化生活。更申言以明之：在广大

国土上布居的汉族，其物质生活——生产交换和交通运输——达到如何紧切相依联结一起的程度，我们不敢说，但如今之所云上层建筑方面，其高度统一则是昭然可睹的事实。事实诚如范著中的一句话：汉族“是在独特的社会条件下形成的独特的民族”。（见于第一编绪言”）

指出汉族的
独特所在

今试指出汉族的独特所在，同时就是回答如何区别汉族与非汉族的问题。

人们有共同的语文，乃是成为一大民族的首要条件。如所共知，近代欧洲各民族所由形成正是从摆脱中古教会强行普遍通用拉丁文的束缚下，首先复活并发展了其各自的语文之故。汉族的独特所在，首先亦见于其语文上。而且从来自具特征的汉族语文，不止是区别汉族非汉族的要点之一，还是汉族所以得无以无比拓大的极有力因素。旧著于此曾有申论，摘取如次：

人类生命彼此相联相通之具，原初在语言。衷怀情意由此以相通相融，经验知识由此而逗合组织。然语言寄于声音，声音旋灭不能达于异时异地。因又有寄于图象符号之文字发生，以济其穷而广其用。顾西洋文字仍不外代表声音，即是以文字附于语言而行。人之语言既各族各地不同，又且以异时渐生变化，此附于语言之文字遂亦因之而不同，因之而变化，是所谓济其穷而广其用者亦殊有限。（中略）唯中国文字径取图象符号为主，文字孳衍乃在形体。语言文字寢寢分别并行，初不以文字依附语言，而语言转可收摄于文字，二者恒得维系不甚相远。今古之间即不甚难通，时间距离恍若为之缩短。而字义寄于字形，异族异地不得相袭（故远如朝鲜、日本、越南等处亦都尝采用中国文字，

流传中国典籍)。其结果,使得种族隔离为之洞穿,语言限制为之超越(下略)。(见《中国文化要义》第312—313页)此即指出汉族语文的特征,要在其文字不依附于语言,而语言转可收摄于文字;全国资藉于文字的统一,各地方音土语乃不足为大隔碍。我们疆土之广,人口之众埒同欧洲,却不像欧洲有那许多民族,那许多国家分别对立彼此隔碍难通者,不能说不是大大得力于此特构之语文。^[1]

当然,凡事有利即有弊,长处之所在,短处伏焉。此不用拼音不依附语言之文字,不免为少数“读书人”所享用而广大农工劳动者则缺乏累积其生活经验钻研技术之工具,社会生产力所以长期迟滞不进步未始不在此,其为弊害亦是极严重的。

然而掉转来看它的好处,终是无可比拟。往时南北东西广大国土上数万万人的汉族社会风教之统一固得力于此,特别是像今天这样:马列主义、毛主席著作广泛传布流通无少阻碍,虽说现代交通设备种种便利发达(特如无线电广播收音)供给了条件,又有近年文言渐废,口语白话通行,为之大开方便,语言文字渐趋合一。但若不是原来文字语言二者恒有其维系不甚相远者在,又岂能遽然出现此盛大惊人局面?

汉族语文几千年传衍至今,经过不知多少改变发展以应时势需要,是无待言的,然以视世界其他语文始终自具特征亦是无待言的。汉族之能以老而且大,大而且老,老而不衰,(见第二章)都与它分不开。但说到汉族独特所在,更有远重要于此者,尚另待指出。

须知:说它是独特的民族,原指它在社会发展史上虽未进入

[1] 又对照印度、锡兰等处语言纷歧问题之严重来看,此特构之汉族语文如何优长可贵非常显明。

近代资本主义阶段，却已经形成为一大民族于常例不合而说；其所以成此独特之故，只能是在其理性早启文化早熟而不是其他。语文不过是人们彼此间交通的工具而已，主要乃在通过此工具有共同的思想感情之形成。——此在斯大林说为一民族所必备的四大条件中，应当是其所谓“表现于共同文化上的共同心理状态”那一项。又在第十六章“人类社会文化的剖解”一段，曾分别有为主为从两类事物之不同人们的思想感情正属为主的后一类事物，而语文则不过是为从的前一类也。

何以说它所以成此独特之故，只能是在其理性早启，文化早熟而不是其他？以其人生活于此广大地域以来，从社会文化（语文及其内容的思想感情）上和政治上早早形成一个稳定的人们共同体，明显超越其社会生产力发展所达到的那种水平。或换句话说：它非从其社会经济生活既发展到全地区有密切相依相联之势，以形成其文化上政治上之稳定统一的，而恰似倒转来的一种情形。正为其政治上集权统一的形成，早于其经济发展上全国联结一起不好分割之势，所以历史上有时还不免出现短时间地方割据的事情。再申言以明之：它没有循从社会发展身先心后的顺序，而是人心的透露视一般为早；即从人心的透露而多所融合沟通以成此一大民族。

以上这些说话，读者在看过前此各章之后自然不难明白，不须要再多解释。但这只是说明它得以形成一个民族单位者在此，不在彼，至于它发展拓大竟然达于举世无其比之理，则尚待讲明于后。

说到汉族之所以发展拓大，我们不否认如下种种说法各有相当理由——

如说汉族人在地球上所居处的地带特有利其生存发展之拓

广，这是应该承认的；因为假如我们不处在此广阔大陆之上，而处在海岛上如日本那样，不是就难得开拓到今天这样吗？但这只是有了我们发展开拓的好条件，发展开拓还在人的创造和奋斗，其事固非决定于客观条件者。

如说汉族祖先在世界史上是古文化民族唯一生长于温带而非生长于热带的民族；中国文化且兴起于较为清苦的黄河中上游地方，并不是起于温暖肥沃的长江中下游或珠江流域。人们于此，非勤勉劳动辄不免于饥寒，在生存斗争中习于注重现实，不逞浮夸的空想幻想，如像古埃及、古印度那样大规模的宗教活动是没有的。却因其致力在当前的社会生产和社会生活乃多有所发见、发明与创造，一切文物制度较之环我而处的或近或远那些邻邦外族，一向巍居文明先进。他们总是自觉地不自觉地同化于中国，加以互通婚媾久而久之彼此莫分。汉族的发展拓大，其理在此。此一说允合历史事实有不待言。但尚有所未尽，抑且所遗漏者是极其重要的所在。——见后文。

如说：汉族安居大陆以务农为本，不同乎游牧部落式海上国家之恣行侵略于外，其发展拓大应不得归功武力；以武力征服统治异族亦只能建立帝国，原非能以融合成更大民族者。然任何一民族所由发展拓大实有两种途径或方式：其一，是多所同化、吸收、融通、并合之方式，即如上文之所说者。又其一，是自一中心小单位向四外步步开拓蕃殖，寢寢而成功一庞大单位之方式，则上文尚未说及者。前一方式信非武力强迫所能为功；后一方式却不能不资借武力。一般说来，两种方式总是兼而有之，汉族所由发展拓大亦决非只前一方式而已。远从上古以来的我族漫长历史中，似不少压迫边地土著之异族退走，而扩大自己生存空间（地盘）便资蕃殖之事例。又或在征服统治

土著异族之后，强使其同化亦颇收效者，明清两代之所谓“改土归流”似属此例。此一说也，尚有待详加考索证实，粗为估计，事属可信。然问题重要关键之不在此，又无待言耳。

第二十四章 汉族所以拓大 无比之理(下)

须知一般性的说明，在这里显然是不够的。既然肯定汉族是在独特的社会条件下形成的独特民族，则一般民族如何发展拓大的那些途径或方式，虽在我漫长的历史发展中同样有可见，但属枝末，不为重要明矣。汉族在社会生活以至政治生活上之得以形成一大稳定共同体的民族者，既然特著于其人们的思想感情之间，或用斯大林的话说“有表现于共同文化的共同心理状态那一特征，则其得以发展拓大的真正根本理由正在吾书屡屡提说的中国古人理性早启不是已很明白吗？

理性早启两特征：“开明无执”，“仁厚有容”

直接了当来说，汉族以其根于理性早启而发育发展起来的社会文化及其社会文化所陶铸成的民族习俗性格，对于外族人实有无可比拟的伟大同化力，从而在其绵长的历史中前前后后就不知同化融合了多少外族人进来，拓大了这民族单位。此社会文化及民族习性最可注意者要言之不外两方面：

一面是其人头脑心思开明通达及其文化成分中少有过于拘泥偏执之事；

又一面是其人性情的仁厚和平及其文化成分中夙有谦
谦礼让之风，惯能容物。

这两面在我旧著《中国文化要义》曾简括为两句话，即：（一）
开明无执，（二）仁厚有容。

先说开明无执一面的所从来及其如何收获同化外族人之
效。

世界各方各族文化发展莫不依宗教为中心以开端，而中国
自古独淡于宗教远于宗教，以非宗教的周孔教化做中心，其所
以理性早启者在此，已详于前此各章。其中第十五章曾叙说到
孔门教化与学风的具体范例，最见出其积极于启发人们的理性
自觉，凡事教导你自己省思自己判断而没有任何独断教条给
人。此即中国人头脑心思开明通达，少所迷信固执的见征和由
来。试对照看宗教迷信盛行的印度或中古而上的欧洲，最可见
彼此社会情势相去之远。人们迷执于此者便与迷执于彼者分开
对立，印度社会内多所分化，多有隔阂不通之处岂非值此之故？
自己有所固执，便与他人无法合得来，反之，自己开明通达，
没有什么偏执处，便与旁人情意易得相通而融合起来；不是吗？
中国人既习惯于诉之自己理性，其抽象理解力大进，不复泥滞
于具体的特殊名相仪式，执则之上，往往圣贤仙佛天地鬼神甚
至天主，耶苏笼统一例崇拜，正谓其“直接地信理（好善），
间接地信教”（见第十七章）也。此虽不免糊涂可笑，却与人
无忤。外族人异方人一经与我相遇共处，其寢寢接近相融，遂
为事所恒有矣。

宗教总是要人们信从于它的信条，亦即强人都来同化于它。
孔子不然，完全信赖人们自己，只是启发人所自有的理性，让
人进于自觉自信（后来的孟子及王阳明最能发挥此精神），初

不强求人之相从——不求同化旁人，而人们各从其理性却不期而都为孔子所同化了。这同化正不外使人有他自己而非舍弃了以从我，其同化力之所以为强莫比者在此。人类历史既不能不是人类理性渐趋开启光大的历史，则传自周孔的汉族社会文化长期来同化融合吸收了许多外族，不知不觉日臻拓大岂非自然之势乎？

再来说仁厚有容一而的所从来及其如何得收同化外族人之效。

这里有值得参考的一些话，曾说在上文第十二章中：

（上略）心思开明，通达事理属智，而仁在其中。心量宽宏，善能容物属仁，而智在其中。社会生产力及一切文化向高发展要归于智用之高强，社会范围向大发展终赖于仁用之伟大。（中略）后此社会拓展，以得力于生产暨交通发达者为多；然非仁以济智则此疆彼界对立情绪何由泯忘，社会风尚习俗何由同化融合耶？

开明无执，仁厚有容，原同出自一心之表现，分别来说，只为便于指点耳，其实两面相通。又前第十五章曾指出古中国人所透露的理性与西欧十八世纪号称“理性时代”的那个理性，同而不同。其相同处在不迷信盲从于外而转归自信其理性，其不同处，前者是心不为身所掩盖而较早地透露出来，身从乎其心。心不为身用，后者则是心随身的发展而见，心仍为身所用。理性为用不同，从而见于社会结构者有殊；后者开出了个人本位的近世资本主义之局，而前者乃有伦理本位的旧中国社会之形成。又前于第十八章“理性理智的分合”一段曾指明近世西洋人长于理智而古中国人优于理性。凡此种种在这里皆须得一为回顾参考者。

一则开出个人本位的社会，一则形成伦理本位的社会，此其不同之所以然就在屡曾说过的那个道理：

人与人之间，从乎身则分且隔，从乎心则虽分不隔，不隔者，言其通也，痛痒相关，好恶相喻是已。

近世个人本位主义或自由主义的发生，是西方人从古以来集团生活（古代宗法集团，其后的基督教集团和封建集团）过强过重，经由社会发展终于起反动，个人觉醒抬头的结果。上文所云“心随身的发展而见，心仍为身之所用”，正道出其故了。

相反地，古中国人却非沿循着自发性的社会发展（其动力发乎身体）来的，而是稍早一步透出的人心，它恰不外源本家人父子兄弟亲切相关彼此照顾之情而广推之于种种社会关系；其以伦理情谊联系以成之社会即所谓伦理本位社会者，就这样于末后形成了。

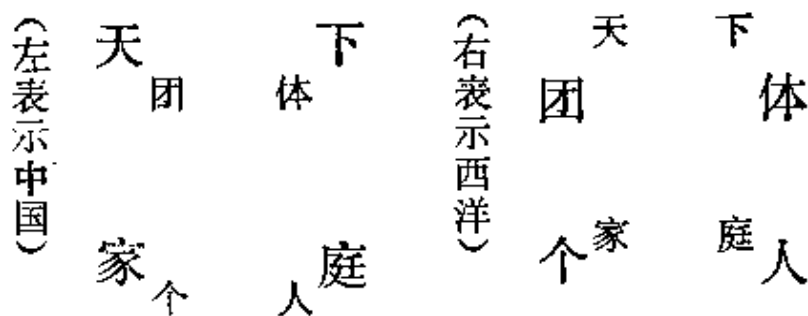
古中国人此稍早透露的人心非所谓仁厚之心乎？这便是仁厚有容一面之所从来，其具有同化外族人之伟大作用可无待多说。但事实上收效之宏伟乃更在其末后形成的以伦理为本位的社会特殊结构，此必须加以申说。

社会结构特殊
为汉族拓大
之本

须知汉族之拓大无比，其根本虽在其先民的理性早启，然却是通过其社会组织结构特殊化而达成的；凡无见于其社会组织结构特殊者，都无从会悟得其拓大无比的由来。说它特殊，则从对照其他一般社会结构而见，或主要是对照西方社会而说的。其特殊何在？此表见在其似相反实相成的两面：一面是其社会中人们的散漫自由，另一面是其人又彼此互有伦理联带关系。此两面合起来的旧日中国社会人生，最好

与西洋社会中古而上重在集团，近世转而看重个人的生活作一比较对照。试表之如左图：

中国西洋社会人生对照示意图



图例说明从个人到他可能有之最大社会关系由近及远约分四级。四级各具特征：（一）个人——出发点；（二）家庭——本于人生自然有的夫妇父子等关系；（三）团体——没有界别的集团组织；（四）天下——关系普泛不分畛域。

（1）图中字体大小不同，表示其在人们生活上意识强弱不同或位置重轻不同。

（2）家庭一词兼该宗族亲戚等关系在内。

（3）团体一词主要指国家及宗教性的或革命性的等坚强组织集团。

（4）天下一词泛指社会或世界人类或国际等而言。

中国人所以趋于散漫自由者，前在第十五章曾指出：那积极启发人的理性自觉的孔门教化和学风实种其根；同时却又说：从家人父子亲切相关之情推广发挥之于种种社会关系所形成的伦理本位社会，是其更为重要的根源。何以说它更重要？人类的社会生命一面是远重要过其个体生命一面的；徒便利于个体的散漫自由是大不利于其族群图存于生存竞争之世界的；正为

其同时——完全同时没有先后——发展了人们相互间的伦理情谊关系，乃补偏救弊而维持住其散漫自由。散漫自由实赖其伦理联结起来的社会结构而得存在，所谓似相反实相成者即在此。伦理情谊关系植根于家庭家族。中国特发达了家庭家族生活，是以代替其集团组织之缺乏的。所谓散漫自由即指其缺乏集团组织纪律而言之，无他义也。

集团组织生活与家庭家族生活，此重则彼轻，彼松则此紧，二者不可得兼。像中国那样家人父子情谊之重，西洋人没有；像西洋人那样国民对国家观念之明强，中国亦没有。然中国西洋在此之分途，却端为周孔教化与基督教之相异。

周孔教化重在启导人们的理性自觉，而基督教却要人舍其自觉、自信而信从上帝造物主于外，循守教诫规条于外，此即两方根本区别所在。正为其如此。古宗法多神教与基督教之间，基督教内不同教派之间，乃分别对立各成坚强之集团组织，互相排斥，以至相仇相杀者遍于欧土历千数百年不绝；中国历史上无有也。岂唯不见有，真是不可想像之事。

孟德斯鸠有一句名言“争之与群乃同时并见之二物”；正谓集团引发斗争，斗争促成集团。集团彼此界别愈严峻，人们心理上隔阂愈深挚，斗争亦愈多愈烈。由对外斗争之强烈，内部纪律干涉随之加强，集团愈以紧密坚固，而其高亢凌厉乎外者亦随之矣。反之，散漫与和平相联，愈散漫愈和平，愈和平亦就愈散漫。如是迭互为因果，各自辗转增上无已；中西社会组织结构之不同，形势所趋愈趋愈远，夫岂可轻慢不加深察耶？

和平是人类大致所同具的愿望，周孔教化如是，基督何尝不如是。然而事情却不决定于主观愿望，而要视乎客观形势之

如何。这里说客观形势即指一则重在集团生活，一则重在家庭家族生活，互不相同之社会结构。中西两方历史所为表见颇不相同者，其故正在此也。

然不可遂谓中国是一家族本位的社会。在生存竞争天演淘汰中最能见优胜者应该是强且大之集团。家族本位既不能大，尤不能强。却为何汉族竟然能以发展拓大到统括东亚大陆为一体，而欧洲大陆上那夙习于集团生活的许多民族，转不见有能发展拓大如我者，终自分别对立着呢？这就因为：

第一，集团的对立，对抗形势注定了他们易分不易合。

第二，中国由于周孔教化而古代一般之宗法家族本位制度被转变为此独特的伦理本位的社会组织，具有对于外族人巨大的融合吸收力。

伦理关系互以对方为重，始于家族而不止于家族，举凡人们相与之间，若政治上君民（官民）之间，经济上东伙之间，教学上师徒之间，以及同里、同学、同事，种种朋友之间，莫不统纳于伦理之中，各有其相当之情与一定之义。整个社会的伦理化无异乎整个社会的家庭化。此其规模宏远，意识超旷，非我先民理性早启何缘得此于社会生产力尚在低弱之往古？然此中爱好和平，仁厚有容之主观精神却必待未后社会特殊结构之形成，乃更得到客观形势为有力之保证。

个人出自社会，社会大于个人（见前第十二章），周公孔子亦非例外。宗教是社会的产物（见前第十六章），周孔教化虽非宗教，却仍然是古中国社会的产物。此种伦理关系，周孔只种其因，其似相反实相成两面密切结合起来的特殊结构，则是两三千年在周孔教化影响下历史上广大民众各本其心理意识自

求适应其生活环境，很自然地逐渐地因果迭互辗转增上，日臻周匝牢韧一种不期而然的组织形式，可能有不少贤智人士的心思作用在内，却非出自任何一个强有力人物所创制。

不像国家的
国家，不要
政治的政治

此不期而然的组织形式要为社会礼俗之所铸成，国家法律乃从其后而辅翼之。在中国从来没有公法私法的分别，刑法民法亦是不分的。正为其基本上是融国家于此伦理社会之中了，而非如恩格斯所说一般国家的那样：

这个从社会中产生而驾于社会之上并日益和社会脱离的力量就是国家。（见《家庭、私有制和国家的起源》一书，此据列宁的《国家与革命》一文转引）

国家是有对抗性的而社会则没有，何况此以伦理情谊联结起来的社会没有边际之可言呢？此所以过去中国人唯念念于天下太平，其国家富强的想念，只在海通以后受到列强刺激方才有之。以此旧著《中国文化要义》曾指出说它“是融国家于社会，以天下而兼国家的”。

但主要尚不在过去缺乏国际竞争的环境刺激，乃在社会本身缺乏集团而突出了家族。集团之可见者莫如逐鹿中原争夺政权之时，然此时实依个人领袖以成其集团，有如昔人所云“攀龙附凤”，而非若集团为本在先，领袖为后有者。故其结果仍归落于一人一姓一家的“家天下”之局。天下既定，则如所谓“马上得天下，不能马上治之”，必须“偃武修文”以时有更迭的文人官吏临民治事。当初军事集团中人，此时虽各得分享一种剥削生活，却不像一般封建制度依上下等级各自据有世袭的若大若小之土地人民而行统治的那样。其一阶级在上一阶级在下的形势既不明著，故尔俗语就说“一人在上万人在下”了。除

此一人一家而外，其他人家大致是贵贱贫富升沉不定，流转相通，这便不能不归落于散漫，而成不了集团。——统治被统治剥削被剥削的两面自是有的，却难于有固定成形之阶级集团。

缺乏阶级集团以为武力主体，便难行其地域统治而成国家。在二千多年中间，其所称为“治世”者，只是一种消极相安之局；（大有殊于西方中古国家和近世国家之积极统治）古人常说的“端拱无为”，所叮咛告戒的“不扰民”，非其诚证乎？

旧著《中国文化要义》第九章以“中国是否一国家”标题，其后各章亦不少关于“不像国家的国家，不要政治的政治”的论证和阐述，希望读者参看，这里不复絮絮。又中外古今有识之士多能烛见及此而剴切言之者，旧著曾加称引，这里普泛省略。

行文至此，亟作结束如次——从所见于世界历史者综核论之，约有四种不同结构的社会：〔1〕

（一）古宗法的家族本位社会；这是各家族崇奉其祖先为神祇，排外性甚强的小集团，难有发展拓大之望的，古希腊罗马社会是其典型。〔2〕

（二）说为社会本位的社会，而其实则为集团本位。言集团本位者，一面指组织非缘起于家族而是超越家族观念和关系的；又一面指其在组织上重团体而轻个人。中古欧洲人在经济

〔1〕此四种不同社会结构主要是就中西两方面论，世界其他各方各族大抵皆从家族生活进于集团生活，情况似差不多，既缺考究功夫，亦且难于仔细核论。

〔2〕古罗马人征服了远近多少邦族建立其伟大的罗马帝国，似与此处所说不合。此中曲折请参看《中国文化要义》第49—50页，可得其说明。又在罗马帝国时代，罗马人仍不改其家族排外，可参看前书第178—179页。

(农、工、商) 宗教政治方方面面都是过着集团生活，而势力最强尤在其时基督教会组织。这组织建基于唯一大神共同信仰上，虽云不歧视任何人，而排斥不同信仰的排他性极其强烈，其势固不可以久长。〔1〕

(三) 说为个人本位的社会，其实不外集团组织生活上一种转变；即是从个人觉醒争取自由，在集团内其地位大为抬高，转强而出现的新局面。其转变仍先从宗教起始，人们既不胜其宗教集团流血斗争之苦，乃实行信教自由而政教分离。先时以宗教集团为其大本者，此时转归于政治集团（近代国家）为其大本。它有可能发展为强大的帝国，却难于同化融合异族人以拓大其民族单位。

(四) 中国（汉族）旧日特有的伦理本位社会，因其超越狭隘家族观念，广推家庭间的情谊于社会人事种种关系上，以伦理组成其社会而得名，依重家族生活，缺乏集团组织是其特征，但为适应内外形势殷切需要，又恒必落于一个国家对内统治对外防卫的那种格局。虽具此格局，不论对内对外终于都显得其对抗性力量之不强。历史上，在内则务于消极相安，在外则时受强暴侵扰。北部国土既屡遭沦陷，全国亦前后两度被异族所统治。延至近一百多年更成为世界列强的侵略对象（截至1949年全国解放时止）。事实说明此结构特殊的社会。性质偏于文弱，难以强武胜人。顾同时事实又证明其强武虽不足而在社会文化上则具有伟大高强的同化力，那些入侵的异族人几无不先后同化融合于我。总结来说：似此结构作为一个国家实难

〔1〕 只有国家自然消亡的社会主义社会，乃称得起社会本位的社会。今天世界上仍然莫强于国家力量，是集团本位，非社会本位也。

发展为一大强国，却作为一个民族倒很能拓大起来成为一绝大民族。〔1〕

著者最后的
几句说明

著者生于1893年，于时鸦片战争既五十年，正是国家多难，“危急存亡之秋”。1894年中日战争又大败于日本，继之1900年则有八国联军陷北京。国人创巨痛深。或奔走变法维新运动，或致力排满革命运动，纷纭猛进。我以父师之教，虽在童稚亦知关心国事。顾目睹社会绝大多数人逐逐营营于其身家之谋，嬉嬉然若无事，辄不胜其愤悻。此即我开始留心中国问题及后此发觉中国社会结构特殊之由来。

当年忧国之士所最痛心疾首者莫如社会上一般人缺乏国家观念，或偶尔一时热心，旋又淡然若忘，置之不顾。为此，有如下的一些嗟叹或讽刺口语广泛流行：

- 一、自了汉； 二、冷血动物； 三、一盘散沙；
四、只有五分钟的热气，没有三人以上的团体。五、各人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜。六……。

尔时我只觉得其病深重，既莫明其所以然，则疑讶而切于求解。

救国莫急于改革政治，却于当时立宪派革命派两条道路未知所从。读中学时，得海外传来《立宪派与革命派之论战》一书，〔2〕

〔1〕此伦理本位的社会结构，由周孔种其因，要从汉代起逐渐形成，其历史约不过二千年或不足。在东汉后几次出现于此土的强大帝国，创成之者多在异族，自然不是没有汉族力量在内。

〔2〕当时立宪派康梁等人和革命派孙黄等人同为清廷所不容，因而皆在海外活动，主要是在日本东京。其言论出版颇传入国内，然立宪派刊物较易得之，革命派刊物稍难。此两派论战一书，系汇集梁任公、胡汉民、汪精卫等人各在其刊物上所发表彼此论战之文者，殆出于书贾投机之所为，却甚合乎我之需要。

乃始留意英、美、法政治制度之异同，知英制实为近世各国宪政所托始，特心赏其“箝制与均衡”之妙。进而寻求其历史上如何发展形成之踪迹，则见其始出之以种种反抗斗争，终于开出此有轨道的彼此竞争之局，而根本要在其人人向外争夺权利的人生态度。此态度非中国人所夙习。在我参加1911年革命时是不觉知的。及至袁世凯悍然叛国窃国，继之北洋军阀长期混战不已，乃始有悟此少数野心家争权夺利的局面所由出现，正为大多数国民“安分守己”不出而斗争，缺乏一种抗衡抵制之力量之故。安分守己是中国人的标准态度，盖从其依重家庭家族的社会生活训练出来，而习惯于斗争竞争的西洋人则为其依重集团生活的社会形势实使之然。摹仿西洋的中国宪政制度太缺乏社会基础和历史文化背景，固宜其建立不起。于是，我从察觉中西人生态度之不同，引入中西社会构造形势之不同比较。

意识是反映事实的。中国人意识中所有者，近则身家，远则天下，而于国家观念则缺乏，盖有其生活事实在焉，何足深怪。其过去政治生活的消极，在今天必须改从积极，同时其君主制度必须改从民主，都是无疑义的。但这要从实际生活上慢慢培养成功，断非一纸宪法空文所能奏效。我以一个生长大都市（北京）的知识份子而发愿投身乡村建设运动者，最初动机就是想从小范围的地方自治团体入手以养成国人从事民主政治生活的能力。中国要走向民主，全在从散漫转进于组织，全在国人学习组织团体来生活，在政治上就是组成地方自治体，在经济上，就是组成互助合作社，却非要像西洋人那样起来争求个人自由和公民权利。西洋人那种争求，虽表见一种离心倾向，却适以矫正其过强的集团生活之偏弊，而得其中道。事实相反，

中国人在集团生活上既病在向心力不足矣，则必进求组织以补救之，乃为适当也。此在四五十年后之今天回首看来犹是对症下药，未云有误。（此一问题后文更有申论）

尔时但以国人散散漫漫各顾身家为恨，至若中国之老而且大何尝不早晓得，却略不在意，曾不知其可贵，更不注意其间的相互关系，殆为一事之两面也。此两面相关之一事，即中国社会结构特殊者，是我数十年脑中萦回于中国问题，累积了许多感性知识，处处对照外国社会（此多间接得之书册）进而理性地认识出来的；初亦非自己独具只眼，而是资借不少前人和外人的言语启发。（比之本国人，外人往往易得辨认出此特殊。）

有不少人见识到“历史上中国的发展是作为一世界以发展的，而不是作为一个国家”，又或说“中国毋宁是一广大文化区，而不像是一个国家。”亦有人虽于此未能一语道破，而其所见固自不差者，如伯尔纳·约瑟（Bernard Joseph）著《民族论》（Nationality; its nature and problems,）一书〔1〕既盛称全中国的文化十分一致，却竟然又说中国人缺乏民族意识、民族情绪，不算一真正民族。这就为他之所见者都是民族集团，特如那些近代民族国家，因而他所说的皆就集团性的民族而说话。其所云民族意识民族情绪要皆指民族集团的意识和情绪。这意识和情绪固为西方人习于团结对外而得明强起来的，在缺乏集团组织的中国人当然缺乏于此。这样，在他看来中国便不算一真正民族了。此正可与前两说互相印证。

说集团，可能是建立组织的集团，亦可能只是客观形势存在着的集团，而其自身未曾建立组织。集团与集团，一般说来

〔1〕此书有刘君木译本，由上海民智书局出版。

是互相对立乃至对抗的。但亦不尽如此。例如工人农民在经济生活上的种种互助合作组织体 (Co-operative Society) 就没有对立对抗性,不歧视外人,转而祈向于更拓大其联合。上文说中国人亟需从散漫进于组织的,正是这种组织。它于我民族精神有合而无悖,而且对我说将是一种向上进步。

过去历史上,汉族恰是一客观存在而其自身缺乏组织的集团,只是依靠伦理情谊为联系以安度其社会生活;虽迫于外界环境总亦要建起一个国家乃得应付,但其势拙于应付。尤其是在近百多年国际竞争特别激烈的遭遇中,急切需要国家意识,团体行动而中国人偏都不会,乃大暴露其短。此即清季忧国之士所为痛心疾首的由来。当我明白这不过社会构造中西有殊,从而各方的人适应其生活环境所积渐养成的习惯能力遂以不同之时,我不再随从时俗咒骂中国人自私自利了;相反地,我预见到中国人不存狭隘国家主义,夙有“天下为公”的襟怀,在不远的未来世界上,必将得到显扬。旧著曾有如下一段话:

今日世界不讲公理,不得和平,正不外西洋人集团生活的积习难改。依我看,中国人被自私之讥的时代快过去了;西洋人被自私之讥的时代却快要来。究竟谁自私,不必争论,时代自有一番勘验。(《中国文化要义》第330页)

说“今日世界不讲公理,不得和平”,原指第一次大战后的国际联盟,然而第二次大战后的联合国不是依旧如此吗?机诈与强暴所不许行之一国之内者,却惯行于国际间。盖各自怀抱“国家至上主义”其所从来者久矣。说“中国人被自私之讥的时代快过去了,西洋人被自私之讥的时代却快到来,究竟谁自私时代自有一番勘验”者,相信社会主义行将取代资本主

义之不远，国家分立对抗之局且即转进于世界大同也。然初不料此勘验的时代到来如此之快！如此之奇！奇在社会主义世界革命的领导责任，今天竟尔独特地归到中国人身上，而前之首先发难者和一时号为社会主义的许多国家，标榜无产阶级的许多政党，几乎举皆堕落背叛以去，事实证明：深陷自私窠臼辗转难以自拔者大有人在，但恰恰不是中国人！快在世运转变之急，使我竟及身得见之，更不须多等待！

怎样便为自私？凡有所局限的本位主义者皆为自私，更不论其局限之若大若小。人莫不有身，亦莫不有心。然身有限而心无限。偏私之本在此身，或身之扩大者如家如国（乃至其他种种），公正则本乎卓然超越此身，廓然无所局限之心。凡言其无私，恒曰“廓然大公”者以此。国家至上主义曾有利于图存于竞争之世；反之，缺乏国家观念辄难免处于不利地位。然人类历史发展身的（自发的）时代且将为心的（自觉的）时代所接替。国家虽大，却是有局限的，而天下则不是。中国人有其理性早启的历史背景，绌于彼，优于此，在近代争强称霸为落后者，在今天破私立公却要领先，不其然乎？

凡上所云云，要皆自道其一生如何识得仁厚有容的伟大民族精神之认识历程。自一而言之，此精神既为其特殊的社会结构所由形成之因；自另一而言之，此精神又还从其社会结构之特殊而得到客观有力保证。正为其具有如是之民族精神而其社会结构形势复如是坦易开豁，异族人乃最易同化融合于其中。汉族之拓大无比，出于其家族主义的后嗣蕃殖力之强者，盖远不如异族人先后被其同化吸收之广。

著者先世原属蒙古族系，人莫之知，亦曾不自知者盖已累代矣。民国初年（1913—1915年）湘潭族人修订族谱，检视旧

谱乃知先世为元朝宗室，而未从元顺帝北归，留寓中原者；地近大梁，因以梁为氏。六百余年来，后人糊口四方，散居各地，颇失联络，多忘其所自始。推想元末蒙古人未曾北归者，为数岂少？大抵随在奄留，随俗汉化，形迹泯然亦如我也。此詎非汉族拓大之一事例乎？

试一看国内
民族问题

试就中国和苏联彼此国内民族问题对照一看，亦可为上文所说有些佐澄之用。

在多民族国家如苏联和中国，当其革命后国家解纽改组中，国内民族问题如何措置是一极关重要的大事情，凡读过列宁，斯大林言论著作的都知道。然而同此问题，中国党毛主席的领导措置，却不同乎列宁、斯大林之在苏联。如所共知，所说“苏联者”，即指那些各族的苏维埃共和国，或其联邦共和国的联盟而言之。联盟是由各该国在自愿平等原则上并保有自由退出联盟之权而联合起来的。但我们这里却全然没有什么“联邦”“联盟”这些话说，而只是在全国各地分别成立了各兄弟民族的自治县，或自治州，或大自治区而已。这难道是毛主席的马克思主义和列宁的马克思主义有什么不同？或者两个无产阶级革命党在民族问题的理解及其主观倾向上有什么不同？当然都不是。正为久远以来彼此各自历史文化背景不同，客观存在的社会情势就不同，虽同一问题便自产生不同的处理了。

汉族之在中国看似相当俄罗斯族之在苏联，而实不_相等_同。在人口数量上，汉族比于其许多兄弟民族之_{综和}数_几近_十六_倍，而俄族比于其他族之_{综和}数_则尚_居少_数，即俄族为百分之四十二，其他族共为百分之五十八。此其情势不同者一。最重要的不同情势乃在其二，即：许多兄弟族非唯其单位小，抑且同

一族也，往往零落分布远近而非集中于一地区，既与汉族不免杂处，彼此间更多插花为邻。只有藏族，蒙族，颇见其聚集占有一方，顾仍有不少其成小聚落于他方者，缺乏其全族凝固团结之象。他族略亦如是，不一一举例。若问此何为而然？应知一族群之凝聚团结与否，非全在其自身而恒视乎其所处环境如何。环境上彼此对立对抗的情势是促成其各自团结凝固之本，而对立对抗与否，又是由彼此互相感召而来的。正为各兄弟族处在广漠散漫的汉族人之间，遂不知不觉自趋于涣散游离耳。〔1〕我不敢说汉族人全没有如欧洲人说的“沙文主义”，甚且我不否认过去汉族亦有压迫弱小异族之事例。但若列宁所指斥帝俄那样摧残压迫其异族者则没有。正为沙皇俄国——如列宁说的话——是其“各族人民的监狱那种情势，是列宁从乎马克思主义，站在无产阶级立场，所以倡言“民族自决”亦即“国家分离权”和在革命后必行各苏维埃共和国联盟制度的由来。然而在中国呢？既有如上所说的那些情势，殊乏建立联邦联盟的基础条件，更不容轻率从事以致授隙于彼久在伺机侵略我边疆的各帝国主义者。至于民族政策的一切实施，虽不苟同苏联，其精神意趣固与列宁之所为曾无二致。

试以各大自治区为例而言之。例如广西壮（僮）族自治区，壮族人口六百多万，（此外有其他各兄弟族人口多少不等）汉

〔1〕从乎过去许多事实，我不敢说汉族与他族都能相安共处。例如甘肃各县地方，有不少是回汉杂处者，历来皆有相仇之惨剧发生，甚或至牵动全省大局。此以回族从其宗教集团组织力强悍莫敌，而汉族则每依官府为靠山之故。尽管如此，观于当地回族仍然分散为大小聚落在远近，以致宁夏回族自治区之外即又分立着一些回族自治州县之事，可知促成回族团聚一方以与汉族相对立对抗之势，固未之有也。近如河北、河南、山东，远如、云南、广西，全国各省几无不有回民居住，尚未详其果为同一回族否；要之，其分散之广远，非任何其他国度所有也。回汉相安之情况，愈在内地愈可见焉。

族却有一千一百万以上，而必让壮族干部当政（区内无壮族的那些县份，其当政者属汉族或其他族）他如蒙、藏、维、回各自治区悉同此例。各该区内人口，汉族总占大多数，在其比例上汉族更多于广西汉壮之比。1957年，广西壮族自治区成立之前，汉族人士初于党的政策颇觉想不通，经过许多说服乃无阻挠。〔1〕此政策之英明正确固出于领导方面，然非得广大群众之拥护服从，又岂能推行顺利？从领导党以至广大群众一是表见出了汉族文化的深厚精神，不其然乎？

今日者，列宁、斯大林往时之所设施尽成虚话，苏联又“重新成为其各族人民的监狱”矣。〔2〕俄族汉族不相等同不又于此见之欤！

〔1〕1957年领导方面因广西汉族对于改为壮族自治区有持异议者，曾动员在京的汉族广西人回乡做说服工作。著者亦预其役。

〔2〕此请参看1969年6月24日及7月5日各北京《人民日报》的各第六版，前者标题《新沙皇是苏联各族人民的共同敌人》，历举近年来，各少数民族所受重重迫害的事实；后者标题《苏修把苏联重新变成各族人民的监狱》，叙说其疯狂推行大俄罗斯沙文主义之情形。又同年11月11日北京出版《参考消息》转述巴黎快报所载苏联历史学者阿马尔里克预言，苏修政权将在同中国打仗之后垮台，且说“那时苏联国家将会分崩离析，成为无政府状态，到处是仇恨和暴力行动”，此正反映其国内民族问题之严重。

第二十五章 前进的中国、 倒退的苏联

前进的中国
倒退的苏联

人们都知道《列宁文集》中有《落后的欧洲和先进的亚洲》一文，意谓号称文明先进的欧洲，由于资产阶级（其本身趋于老衰）贪婪侵略，惧怕民族民主势力的兴起，正在支持维护亚洲一切野蛮落后垂死的中世纪的东西（文中特举中国袁世凯为例），而在亚洲则到处都有民主革命运动在增长扩大和加强，因此，年轻的亚洲较之欧洲倒为先进，欧洲转而落后了。

其实，亚洲如中国、印度在世界史上原属文明先进的，不过对于晚近二百年猛进的欧洲才显得停滞不前，大为落后。近代欧洲的猛进，所发展的是资产阶级文明，原出于人类理性的萌动茁长（指民主主义）。但一切事物发展都原于自有矛盾，故尔历史便非以直线而发展。当资产阶级文明内涵不合理性的那一面暴露高涨的时候，代表反资产阶级文明的社会主义运动和反侵略的民族民主运动，不正是人类理性进一步地历史发展吗？以理性为衡，于是乎欧洲便落后，亚洲便先进。

历史的这种转化变幻，虽不失规律，却恒非人们预料之所能及。在欧洲夙较落后的俄国，经列宁的正确领导竟尔率先创建起第一个社会主义国家苏联，即其例也。继之，在第二次世界大战后更由苏联影响之力出现了中欧东欧那些人民民主国家，形成了以苏联为首的社会主义阵营，以与资本主义阵营相对峙，

俨然领导着世界革命。一度被落后之讥的欧洲于是又跃居先进。但谁料此局今天又变，资本主义竟在苏联复辟，修正主义风靡了，东西欧各国共产党员，而亚洲的中国却竟然已是公认的世界革命领导中心。苏联的中途生变倒退，中国的始终坚稳前进。这恰又适合了五十多年前列宁所说的那话“落后的欧洲，先进的亚洲”，然而怕亦是列宁所不及料吧！

事出不及料者
之多

统观人类历史，在世界各方各族每有转化变幻为人所不及料者，此盖缘于人类具有身与心这统一的又矛盾的两面而来。此两而各有其令人难以预料者：（一）宇宙间发展变化最见有规律性可以预测者莫如无生物，生物有生命即有能动性，非同乎物质机械之必然如何。人类生命最为强大有力，正为其更富有主观能动性。能动亦云主动，或云自动，既不为外缘之所支配决定，便非可预料的。人类的主观能动性寄于此心；人类从乎其心的活动有可能成就得寻常所不及料的历史伟大事功。（二）人类或从乎其身而活动，或从乎其心而活动，是不相同的，但身的活动离不开心，心的活动离不开身，彼此不得相离，则是其所同。一切活动离不开身，身的存在和活动离不开物质条件；一切活动又罔非往复于客观存在的自然环境社会环境中，而所有这些事物——人身、自然环境、社会环境——的发展变化原有其规律在的，初不因人有主观能动性即得超脱乎这些规律而活动，只不过可此可彼地活动于此或彼的规律中。而且可此可彼地不决定性，虽若现实可见，但究其真则表面而已，假象而已，恒被决定于不自觉知。盖人类生命虽具有主观能动性，而在生活上体现此主观能动性乃大不易。通常人尽在此身生理机能、心理本能、后天习气支配中，并不能当真自主。特别是从原始人群长期以来总不过是从

乎身而活动的历史，其发展变化的规律不难得见，如前各章所曾条举者便是。然世界各方各族之具体事变无穷。而规律简单未必果足以尽其变，是宜具体事实做具体分析，切忌强事实以从规律，落于公式主义。而一切事变化之出现也，其缘由往往复杂幽眇，头绪纷繁，既难照察掌握无遗，则事出不及料者之多岂非当然乎？

先进落后标准何在

某也先进，某也落后，究竟以何为准据乎？从一般说来，在人类历史前半期——从原始人群长期以来从乎身而发展的历史截止到近代资产阶级民主革命前夕——大抵所目为先进或落后者，是从其社会生产发展水平及其相应的社会生活水平而为比较地判分。其生产发展，生活较好的便算先进了。但从资产阶级民主革命起，人类理性显然昭觉抬头，势必向着无产阶级社会主义革命发展前进，便入于人类历史的后半期；此时判分先进落后要当以理性表现为衡准，而非在乎其社会生产水平、社会生活水平之如何。例如列宁之说“落后的欧洲，先进的亚洲”，即不从亚洲社会生产水平、社会生活水平一般低于欧洲而说话；我们说今天又适合了五十多年前列宁之所说者，亦为亚洲正向社会主义迈进，而欧洲转若违远之故耳。

要知道，前后标准的这一更替是缘于历史发展从身到心身先而心后的那种转变而来，无足异也。

试从历史观点一为论究

世界上无一成不变之局，亦无无所从来之事。毛主席曾说：“今天的中国是历史的中国的一个发展，我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。”关于中国前进、苏联倒退之所从来的问题，兹且试从历史观点一为论究。

说社会主义革命首先发于俄国并取得胜利为人所不及料者，指其为一般人所不及料耳，指其为呆板地理解马克思学说而缺乏革命创造之勇者所不及料耳。在列宁及其党人却是颇有把握地预见到其胜利的。这是在历史发展变化规律中，人类主观能动性得其发挥表现的好例。

同样地，远非人们所及料的中国革命成功，亦是通过历史发展变化规律，由毛主席领导共产党大大发挥了人类主观能动性又一伟大事例。特以无产阶级基础势力在这里特见不足，改从发动农民入手，其事便超越了马克思夙来所讲的无产阶级革命那个历史规律条条，而全靠极灵活地运用马克思学说和列宁主义，步步着着都在创造性地向前进行，对于前途虽抱有信心，却实难一一有其预见。其成功也，盖缘于四面八方演来的世界形势、动向与民族历史夙有储备的各种条件适然汇合而成。种种条件中最主要的就是人——从毛主席这个人以至其领导的广大人民群众。说人，就其质量数量兼而言之。读者试回忆吾书上来各章之所论述，应即不难了然于此。

现在的人大半由过去历史培养陶铸出来；同时，他们却又正在创造着新的历史，既造就着自己，亦培养着后一代人。历史和人，人和历史，如是时刻密切地交互循环作用着，割断不得。窃以为非唯中国今日之勇猛前进有其民族历史根源，即如苏联在列宁、斯大林之后所以出现今日之倒退者亦何不可于其民族历史背景求之乎？

俄国历史颇可
注意的几点

俄国历史可注意者有如下几点：

一、古罗斯阶级国家的形成很晚，已是公元九世纪，相当于中国隋唐之时。中国从西周说起，历史长逾三千年，而俄国历史却只有一千余年，相

差很远，颇可注意。

二、然古罗斯国家那时未经过奴隶社会阶段，即升入封建制度。据说，东斯拉夫人原始公社制度的解体是在奴隶制在全世界历史范围内（几乎）绝迹的时候，其阶级分化形成虽晚，其社会生产水平较之古埃及、古希腊、古中国进入阶级社会时高得多。但古中国的阶级分化形成亦自有其特殊情况，彼此比较如何，未经研究不敢妄谈〔1〕。

三、十世纪末、罗斯国家从拜占庭正式接受基督教（所谓希腊东正教），代替其固有的多神教。但人民敌视新教及其神职人员，多靠强制办法来推行，因而其基督教化的过程历时好几百年之久〔2〕。于此，中国情况又大不同。周孔“极高明而道中庸”，以述为作，于固有宗教妙在不骤改其形式而大变其精神，慢慢形成非宗教的周孔教化。儒家是在经历了学术思想自由竞争好几百年后——从春秋战国到汉武帝时——乃始定于一尊的。

四、据说，俄国早在信奉基督教之前，就有了文字；到十世纪末年为需要多一些识字的人，又创办最初的一批学校。此后文字传习，遂渐及市民。中国在秦汉既有“今天下书同文”的话，可知其时文字传习已广。至于学校之兴，且不远征往古庠序之制，至少亦应指出汉武帝时因文翁之兴学化蜀，而在郡国普建起地方公立学校。两相比较，俄国之后于中国者又何止一千年。

〔1〕这里叙述俄国历史系依据苏联科学院主编之《世界通史》及尼基甫洛夫在中共中央党校讲授之《世界通史讲义》（1956年北京高等教育出版社出版，两相参酌而成不一一分别注明。

〔2〕《世界通史》第三册，第342页。

五、俄国社会文化的发展进步，在十三世纪蒙古人残暴地侵略欧亚大陆时，遭受很大破坏挫折，由此遂尔落后于西欧。当时中国一同在被祸之列。但俄国在蒙古统治下达三百年，而中国仅足百年。且以元初名相耶律楚材（辽人）的汉族学养夙深，事元太祖太宗卅余年，元代开国典制多出其手订，或者蒙古在中国之阻碍社会进步不如其在俄国之甚乎？

六、俄国社会之进步，国势之强盛，著见于十七世纪，而尤以十八世纪彼得大帝奋发有为，积极于种种建设，追赶先进诸国，为此后一切发展之大关键。然当沙皇军事封建加强之时，却在西欧正是英国资产阶级革命、产业革命、法国启蒙思潮，北美独立宣言，种种反封建势力纷起高涨之时，后来有号为解放农奴的沙皇法令公布，那已是十九世纪后半叶的事了。

苏联倒退未足
深怪

我以为苏联在社会主义革命四十年后出现资本主义复辟的怪事，就是缘于如上点出的其民族历史背景而颇难避免的事情，无足深怪。何以言之？

人类生命从个体来看，既有幼稚、少年、壮年、老年种种不同；从群体（社会）来说，亦有蒙昧、野蛮、文明各期，各期又有其低级、高级种种不同。虽然个体生命之身体发育成长、心理发展表现，未必随其年令齿之加长而人人一定如何如何，但大致总差不多。同样地，在群体生命亦复有然，即是：凡从蒙昧进于野蛮，更进于文明，又其间低级之进于高级者，虽未必皆准于其历史年代长短而来，但任何称得起人类历史上的一大进步，要必更历相当岁月而后见，社会文化所造之深浅，不可能与社会生活资历之深浅无关系。说苏联倒退无足深怪者，因其社会历史情况显示出来：

(1) 短——俄国历史比中国历史短一大半，有以知其社会生活资历之浅而未深。譬之年轻人阅历不多，不够成熟，思想意志不坚定，易有反复。

(2) 浅——从其宗教情况（上例第三点）和文化情况（第四点）有以知其一般人在心理（德智）方面均尚不免粗浅幼稚，缺乏较高级精神较深的思想意识。其卒于倾慕西欧北美资产阶级生活享受而趋从之者在此。

(3) 晚——俄人之解脱于封建箝制比西欧要晚得多。如英，如法，反封建，反宗教，反王权乃至反国权（反对干涉，主张放任自由）种种思潮和革命运动，迭起于十六、七、八世纪，既有广大群众觉醒要求为其动力，其从封建解放出来而入于资本社会历史阶段也，非止较早二百年，抑且其性质明确岂俄国人之所有乎？

率直言之：苏联之出现资本主义复辟可以作为是其社会发展史上的一次补课来看。

苏联倒退非
必然之事

事情很明白：无产阶级社会主义革命不在西欧北美那些老资格的资本主义社会取得胜利则已，当真取得胜利了，是不会出现反复的。那里的人们断不会像今天苏联还有这许多人有这般兴味大搞其资本主义生涯的。

人类生命最富有活动力，非任何生物所及，活动即其兴味所在，不一定全为了追求某些享受。资本主义这条路，是由于人类历史发展，不堪封建束缚的个体生命要求自由活动而开出来的一条路。不论资本主义带来多大罪恶，人类今天这样的高度文明，无可否认是以西欧人领先，人类个体活动力循从资本主义大得其发挥展布而有的成果。但久在沙皇封建束缚下绝大

多数俄人既未得到自由抒发其个体生命活动力的机会，沙皇一推倒，就匆匆忙忙转入新的集体生活。他们一面既倾慕西欧北美资产阶级生活享受于外，又一面蕴蓄个体活动力跃跃欲试的要求于内，其于资本主义道路盖不待赫鲁晓夫辈领导于上而有其不自觉地向往之势。即如赫鲁晓夫及某些经济学者所唱出那一些美化资本主义的说词，恐怕亦是在此向往大势中不自觉地行为耳。粗心浮气的领导者往往不就是群众的尾巴乎？

但仍然不能说资本主义在苏联复辟是必然的，是无可避免的。试以中苏两相对照来看，便可明白。

试以中、苏两
相对照来看

前曾说过“社会大于个人”这一原理。其理由盖在社会为个人所自出，个人纵然有支配左右其社会的大权和高才，社会不是死物，还待通过其社会之如何反应乃有可见。现在又可进一层分别说：社会发生变革性的前进运动，总是有少数优秀人物在领导；此领导即是由个人发挥其能动性，带动了广大群众亦在发挥其能动性。只在此时才见出个人支配左右其社会的作用，社会确实受他的影响很大。但如其不是人类历史的一步前进，而只不过是一地一族一时的历史曲折变化，如像这资本主义复辟之类，虽然表面上看亦是由当政掌权的人领先摇摆不稳乃至倒行逆施，其实那非出于其主观能动性的有所作为；相反地，那恰是心思为身体所累而失其明，不由自主的一种堕落表现而已。其摇摆不稳和倒行逆施，恰从其感受社会影响和左近人们怂恿、附合、赞助面来；于此，若说他个人起了支配左右其社会的作用，未免太恭维他。

赫鲁晓夫倒台之后，至今苏联还步步奉行着“没有赫鲁晓夫的赫鲁晓夫主义”，岂不是上面所说一切的很好证明。

从中国“文化大革命运动”近年的经过看，中国是一样有可能出现修正主义以至资本主义抬头的。这就为中国同样没有明确经历资本主义社会那一历史阶段，虽有一段新民主主义革命，却全在战争中度过，战争方了立时就转入社会主义改造去。因而革命队伍中许多人分不清两种革命，在后一段革命中仍不免秉持前一段革命的思想态度，其不致滑入资本主义复辟者儿希。究其能免于倒退而励行前进不已者，端赖于左列于三层：

（一）中国革命得毛主席长时领导以至于今，历四十八年而未有已，但俄国革命之得列宁领导为时却较此短得很多。从1898年俄国建党说起，至列宁身故不过廿五年之数，若从1917年十月革命建立政权说起，则只有六年而已。革命事业中途生变不生变全看革命政权建起之后，而列宁在这段紧要时间里竟如此之短，岂不可叹！中苏两国对照，其有幸有不幸于此判焉。——这是第一重要关键。

（二）毛主席之领导革命最重视人的因素，从来就是抓紧人的思想（世界观）改造，这却为苏联十月革命成功后所少见或不见。倒见有些相反的事情。例如列宁斯大林都曾流露其对人的因素不够重视，片面地认为加强农业机械化就是改造农民个人主义心理的有效途径。（见前文第十章“中苏道路不同”一段。）实则斯大林身逝不久，其希望之落空即从各地集体农庄国营农场种种腐败情形而被揭开〔1〕。假如斯大林在其当政卅余年知所致力，结果其必不同乎。——这是第二重要关键所在。

〔1〕斯大林故于1953年春初，继之当政者为马林科夫。1954年春初在政府会议上曾有关于农业方面的长篇决议，罗列各地农庄、农场种种腐败情形，一一指斥，要求纠正。此长篇决议北京人民日报有其译文转载，约在1954年3月某日。

(三) 中苏在社会发展史上，缺乏近代西欧资本社会那一段经历虽若相同，但中国人头脑心思自古较少蔽塞于宗教，社会构成于家族而缺乏集团组织，个体生命从来不乏自由活动机会，却甚不同。——此即从上文所列俄史第三特点之“晚”而言其不同。此一不同则与吾人理性早启、历史绵长、文化深厚，为不可分之一事。此历史背景之一事也，实为中国前进、苏联倒退所判分之第三重要关键所在。

历史背景，一切已成之局，皆是客观存在的；它对于伏有主观能动性的未来新发展说，总不过居于某种有利或不利条件地位，并不具有决定力。这道理是第一要晓得的。因此，中苏一则前进，一则倒退，虽缘于各自历史背景不同者甚大甚大，究不过是其多少可能的问题，说不上必然不可避免。

未来之事既可能属于前进性的，亦可能非前进性的。历史的多少一点前进，都出自人类生命的主观能动力，创造性地利用了客观形势条件而达成。反之，那些非前进的沉滞现象，甚或堕落倒退者，皆由不胜其历史(明显或隐伏)的惰性势力影响，人们未能因其可能利用或多或少总有的有利条件以争取主动之故。这又是要晓得的第二层道理。因此，今天中国前进未已，是在继续争取主动以创造其未来的前途，而苏联今天的倒退则是其主动衰歇不见，而落于历史隐伏下惰性势力抬头之中。

革命的发生，总是代表着社会前进势力；它原是人民群众的事，而群众却定须有其领导首脑。特如中苏这样的革命，是当人类进入自觉创造其历史的时代，又处在形势艰难，问题复杂、极不平常的环境中，其所需求和依赖于领导首脑者又远超过一般革命。列宁、毛泽东都是其全民族蕴蓄的主动精神创造能力的最高代表和领路先锋，其所关系于两国革命事业之重

大切要，无论怎样说都不为过。

说至此，不免把话又说回来。历史和人，人和历史，时刻密切交互循环作用着，不可分割；社会大于个人，为个人之所自出，谁能例外。前曾说：成就列宁的主要是广大欧洲社会而非止一俄国；成就毛泽东的近则中国社会，远则广大世界（见第十四章）。然内外相较，内必为主，外为其附。祖国长远历史和其整个广大社会对一个人来说，不尤见重要乎？

第二十六章 试论中国今后对世界的贡献(上)

如第一章所说，吾书旨在试求解答两方面的问题：

(一) 今天中国在无产阶级世界革命中的重要地位，若没有中国自身的历史文化作基本因素以接受应和那些外来因缘，是不可能出现的；那么，就要追问：老中国的特殊究竟何在？

(二) 对于当前世界革命和此后世界人类新文化——共产社会文化的创造上，中国究将有何等贡献，那些贡献？前一方面问题的解答，已具见于以上各章；从本章起，即进行回答后一方面的问题。

中国今后对世界的贡献

后一方面问题大致又可分为：(1) 对当前世界革命的如何尽力？(2) 对人类新文化——共产社会文化的创造，可有哪些贡献？

如第一章所曾说，从1949年建国后的国策就无时不在支持世界各地的革命斗争，道义声援而外，人力物力之提供曾未稍吝，事实具在，数之不尽。所以对当前世界革命如何尽力问题，不须要这里多谈。这里须要谈的，自是今后中国人若当其领先建设共产社会的时候，在创造新社会文化上将要有那些贡献的问题。这既是今天作为社会主义大国的中国人所应负的责任，同时亦是（如我夙来所说）理性早启、文化早熟的中国人在其建设今后人类新文化上所应有之义，而为吾书结末亟待解答的问题。

如前第十六章内“人类社会文化的剖解”一段之所说，社会文化实有为主为从两类不相同的事物在，其表著社会人生是非、好恶、取舍者为主，而生活上的方法、手段、工具之一类，则居于从属地位。共产社会文化所不同于资本社会者，主要在其社会人生的是非、好恶、取舍上，质言之，即在其社会新的风尚、礼俗、道德。世界上无一成不变之局，亦无无所从来之事。社会风尚、礼俗道德在从资本社会转向共产社会时的必要变革由来，既如第廿一章所指出的社会发展有前期后期之不同，亦且先曾简略见于第一章中：

生产资料一旦归公，社会主义生产取代了资本主义生产，社会人生势必大有变化。譬如人们不再为生存问题各自操心，而一总交托给社会集体负责，一向忙碌于个人间生存竞争者，此时就要转而勉励于把公众的协作共营生活如何做好。再如阶级泯除，国家消亡，社会秩序一向有赖于强力统治，总离不开奖誉和刑罚者，此时就要转而依靠人们的自觉自律；亟切需要人品风格的如何提高，社会风纪的如何陶成。（下略）

今为解答问题方便起见，且分成如左两个问题来说它：

一、在大小集体中，如何把彼此协作共营的生活做好？

二、如何提高人们的品行风格和陶成社会良好风纪，把劳动纪律、社会秩序径直寄托在人们的自觉自律上？

下面次第说明：中国社会传统的伦理本位主义无疑地将是对前一问题最适合的贡献；而在后一问题上，则中国古人所好讲的礼乐正切合其需要，亦复无疑。

试论伦理
本位主义

于此，先应指出近代以来的资本主义社会是以个人本位、自我中心为其特色的；它使中世纪欧洲千数百年过强集团生活压制下的个体生命得到解放，所为贡献于人类文明史者实极其宏伟。另一方面，正以其末流偏弊为祸之烈，乃反激出现代社会主义革命而推动着人类历史进向于共产社会新阶段。在进行社会主义革命并建设新社会的时候，痛感那个人本位主义流毒中于人心者之深，诟病百端，自属当然，凡我们今日之号召向白求恩学习“毫无自私自利之心的精神”，以“为私”与“为公”判别资产阶级与无产阶级两条路线者，岂不胥在此乎？然面今后是否即将只知有集体，——只知有公，不知有个人——不知有私呢？抑或集体与个人，公与私，势必求得其均衡平允之道呢？

乍看集体乃由个人集合而成，无个人又何有集体？由此言之，集体原所以为个人而存在，似乎应以个人为重，——社会应以个人为本位。然世间固无孤存的个人，个人实出自其族群集体，是集体固应重于个人，即应以集体为本位也。集体本位主义在人类生活史上盖远非止中世纪欧洲为然，而是久远以来很自然地普遍存在的事情；不过各族各方社会情况可能有多少出入不同而已。个人本位、自我中心的意识只存在各人头脑中，

其理直气壮地提出“人权自由”的口号，以对抗过强的集体权力，除近代欧洲外希见有之。由于其矛盾之特见强化而此一问题得以揭出，实于人类社会发展前途大为有利。如第十二章前文所说：

社会文化向高发展，社会范围向大发展，皆不过社会发展之形于外者，社会发展的实质尚不在此。社会发展的实质，要在其社会所由组成的成员都很活泼，能积极主动地参加其社会生活；夫然后，其社会乃为内容充实，组织健全。

内容充实组织健全，是与社会发展到文化高范围大相表里的。

集体本位，个人本位，各有所偏，对于人类的社会生命与个体生命两方面，顾此失彼，顾彼失此，均为不利；但却为社会发展史前此所必经的过程。在经过这些之后，入于自觉地建造新社会时代，其必须避免既往之偏差失误乎？且须知，个人与集体既有其矛盾而，更有其统一而，事实上，一时有一时之宜，随其时宜为所当务，虽偏亦不为失。故尔，从乎理想应有如下两点：

(1) 平常时候不落一偏，不失均衡，

(2) 于必要时，随有轩轾，申缩自如。

但如何能以达成这一理想呢？那只有应用夙日中国的伦理本位主义，庶乎可以解决这难题。伦理本位云者：相互关系的两方，彼此互以对方为重而非以任何一方为其固定本位也。例如所谓“父慈、子孝、兄友、弟恭”，在父母方面心存其子女，以照顾子女为其应尽之义；否则，为不慈。而在子女方面则又转而心存其父母，以孝敬父母为其应尽之义；否则，为不孝。推之兄弟、夫妇、朋友、师生、主客、东伙……无不应互相尊

重对方。所惜此义从家庭广推于外，只见此一人与彼一人相关之情，而以其夙少集团生活，缺焉不讲集体与个人两方相互之义；然衡之事理，夫岂有异乎？

应知情理不同于物理。物理存于客观，不因人而异；情理则各从乎其所处地位关系而来，自不能无异。彼主张集体本位或主张个人本位者，根本错误即在疏忽于此，辄欲确定本位于一方，强人循从乎外，而不反求诸心，一若客观之物理然。殊不知话看谁说，不能离开说话的人而有一句衷合情理的话。譬如旧日家庭生活中，一个人上有父母，下有子女，仰事俯畜一切引为己责，劳累而无怨；时或力不从心，有所未周，父母且不应再责备他，子女更不应口出怨言。责怨便不合乎情理。责者非慈，怨者不孝。然而他本人若自为责怨，将更见其孝且慈焉。此即同一件事，同一句话，视乎各人所处地位而大异其情致。

既知情理不同乎物理矣，则应知情理如彼此相关系之两方互相照顾，互相尊重者，乃是人类始从家庭所以能成功其社会生活的根本；——没有这根本则社会生活不可能。这情理盖本乎通而不隔的人心，超越乎各自之身。古中国人理性早启之明征即于此见焉。反之，举心动念尽从此身出发，如近代西方人者，正是他们自我中心、个人本位主义之所由来。他们总是各自主张自己的权利，而互以义务课之于对方。然而在中国人，却贵乎认识其各自应尽之义，即不啻以权利奉之于对方。权利一词素不见于中国，不过是近百多年才从外国输入的。诚如我旧著之所说：在中国一向滌天漫地是义务观念者，而在近代西方世界上却活跃着权利观念。（见《中国文化要义》第91页）。

集体本位主义也好，个人本位主义也好，表面似乎大相反，

而实则其站在各自一方主张其权利而责对方以义务，正无不同。即同样是从身出发的，非是从心发出来的；同样失之一偏，失之不通不活，不能如根本人心情理之可以在必要时随有轩轻，伸缩自如。从人类社会发展史前途来看，身的时代即将过去，心的时代就要到来，新社会其必非个人本位固不待言，亦非什么集体本位，而是很自然地要走向伦理本位之路，不过于旧日此一人对彼一人那些伦理之外，特重在集体对个人、个人对集体这一伦理关系。具体言之，就是：集体（例如人民公社）是为群众办事的，即应事事为其成员大众设想，而个个成员则应以大局为重，一己为轻。窃以为要把协作共营的新生活做好，舍此无他道也。

但一如苏联出现了个人自由主义抬头局面，好像在其社会发展史上的一次补课那样，中国人亦要有他们的补课。此即因其过去缺乏集团生活，今天必须强调集体第一，强调破私立公，极力培养其崇尚公德的新风尚。这非是趋向乎集体本位主义，这恰是上文讲到的伦理本位精神“在必要时随有轩轻，伸缩自如”之应用。其现为均衡无所偏敬的胜景，乃是社会主义慢慢升进于其高级——共产社会的事情，乃是国家消亡世界大同之时的事情。

在前一问题：如何可把大小集体中彼此协作共营生活做好？中国传统的伦理本位主义将即代替西洋人的个人本位主义、集体本位主义而兴，是即其在社会新文化建造上一大贡献，已具说如上。其后的问题：如何得以提高人们的品行风格和陶成社会良好风纪，把劳动纪律社会秩序径直寄托在人们的自觉自律？则中国古人所好讲的礼乐又正切合时代需要，将必大兴于世界，试说明于次章。

第二十七章 试论中国今后对世界的贡献(下)

社会秩序有可
能寄于人们的
自觉自律乎?

由于阶级泯化，国家消亡，社会秩序一向有赖强力统治者，至此乃不能不寄托于人们的自觉自律，其事果属可能乎？应当说，这在既往的人类历史上肯定未曾有之。原始共产社会——氏族内人们循从其习俗成规以行事，或由于迷信禁忌有所畏惮，要非依赖强制力以维秩序，可能有些近似。然其人知识蒙昧曾何足语于自觉自律乎？自有阶级分化以成国家之后，从未见有离刑赏以为治者，而宗教所起作用尤为深匪强韧有力，超越乎刑赏而为其根荪。往古封建固必托神权以立王权也。近世民智大开，宗教渐以失势，人权之说既倡，王权或受限制，或遭颠覆。在资产阶级民主革命后，社会发展之所至其必继以无产阶级社会主义革命，乃贯彻人类理性要求。然非于贬低人类自觉自信自尊之宗教加以彻底批判，终无以申张人类理性，实现出理性的王国。马克思必以批判宗教为革命先务者在此。

遏阻理性的一切事物——迷信独断，强暴统治——终必克服以去，不成疑问；问题乃在何以善其后。要知道，过去那些愚蠢罪恶一切出于人类自身而不在其外，今后如不于人类自身生命和心理活动深入地有所体认而善为调理，则前途险阻坎坷岂遂得免乎？

往者麦独孤Mc·Dougall著《社会心理学绪论》尝痛论世之讲伦理讲经济，讲政治法律，讲教育……一切涉及社会人事诸部门之学者，从来不先求明确认识人类行为心理，以建好其学问基础，而漫然各逞其一时臆度想像或假设的前提来论断问题，卒于浮浅无当。这实在是深中时病。他突出地指责学者们误认人们行事总是合理的（reasonable 有理由的），行不合理（unreasonable）的事乃属例外；而不知恰恰不然，人类在种种本能冲动支配下，行动不尽合理乃是其常。盖旧日心理学几乎就是剖讲意识之学，殊不知意识在人类一切活动中但有工具之用，非能为其主宰。思虑计量既为意识之能事，凡此所云合理不合理盖皆指合于思虑计量与否耳。麦氏正谓意识不能为主，主动者在人类所具有之种种本能，喻之如钟表发条，抽去发条，即寂然不动矣。本能种种非一，既不免互有牴牾，且自野生动物衍来，未尝习于文明社会生活，其发为行动不尽合理，抑何足怪？问题有待学者致力研究的，乃在发见人类所以竟能日进于文明，著见出社会条理秩序的那些道理，更思有以促进之。——以上约举麦学大意。

意识不过居于人类生命表面以应付其生活环境者耳。自非舍此而深入反求，其何能有得于根柢？前举麦独孤为例，以例其余较深入地探讨人类心理者如弗洛伊德S·Freud精神分析学等流派。然而很明显，他们都认识不到人类理性；人类理性直不为此辈所承认。其所见与此相反者，如著《互助论》之克鲁泡特金Kropotkin，如著《道德本能之原始与成长》一书之索照兰Southerland则论证道德同为一种本能。此与其他以良心直觉说明伦理道德所由来，而与宗教神学相联系者，都率直承认了人类理性，却避免了神秘主义之讥，我五十年前曾误信其说

（见旧著《东西文化及其哲学》）。后知其貌似科学，不合事实，恰是不科学的。

总括言之，近代西方人反宗教，反强权，著见出人类理性翻然不可阻遏，其民主主义运动，社会主义运动层见迭出，岂不就是理性的申达开展运动？顾其学术界在人类生命的认识上之所造诣乃不能相副如此！理性之云，只在社会运动家泛泛标举中，而理性之在人类，初未得到学术界（更不说大众常识上）共同的确切认识。质言之，人类虽有理性乎，未尝自觉觉识其理性之何在。甚且可以说：人类尚未曾明白肯定自己之果有理性。若此者，人类将何以建成其理性社会乎？

根本于理性的
礼乐——古中
国所说的礼乐

“人类为有理性的动物”之一语，在西方人大抵从人的头脑推理作用而言之耳。此推理作用恒施于外在事物，似与儒书所云“善推其所为者”有异。“善推其所为”者“言举斯心加诸彼”（均见《孟子》）如推恩、推爱是己。前者偏重物理，后者偏重情理。请回看第十八章“理性理智之分合”一段。古中国人与近代西方人固各有其所偏胜。古中国人理性早启，一贯乎周孔教化者是情理。周公之所制作孔子之所宏扬的礼乐，形迹上虽有所沿袭于古宗教，而内容则以人心情理为根本，非复宗教之旧。

礼乐或简括为一礼字，它是人类社会自古早于法律而普遍存在的事物。溯其原始，盖起自上古宗教的敬神，同时，奴隶社会封建社会亦需要一些礼数来维持其等差尊严。理性早启文化早熟的中国，一方面固不能大异乎世界他方，即是它的礼原非和宗教和封建没有关联的。但另一方面在周孔教化中其精神面貌却为之大变特变。其变也，即是把礼归本于人心情理而一以

情理为衡准。例如祖述周孔的《礼记》一书，就曾不厌其烦地说：

礼也者，理也。礼也者，理之不可易者也。夫礼者因人之情而为之节文。称情而立文。夫祭者非物自外至者也，自中出于心也。此……人情之实也，礼义之经也，非从天降也，非从地出也，人情而已矣。

礼的本质在情理，而情理要出于人心之谦敬。——不谦不敬生不出情理来，这里谦敬二字不过反乎不谦不敬而言之，非必有意谦敬。伦理非他，人们相互本其自然谦敬之心以自处，以待人，以执事的情理是已。谁也不能超越情理去，任何关系总皆是伦理关系，从而凡旧宗教体系和封建体系的礼都被纳入新体系中，不在其外。例如传统的祭天祀祖以至其他典礼被大体采纳袭用者，《礼记》于其意义皆有所说明，同时对于一些不合理或无足取者则废罢之：

万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也；郊之祭也，大报本反始也。

夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之，（中略）此皆有功烈于民者也。及夫日、月、星辰，民所瞻仰也，山林川谷丘陵，民所取财用也，非此族也，不在祀典。

试再来看其封建体系中的礼。原封建威势之所依靠，要在武力强权与宗教迷信二者。既然这里什么礼制都要讲出个理来，宗教即失势于无形；而在“谦尊而光”。（语出《易经》）理性面前，武力强横亦自黯然引退去。《礼记》上说：

夫礼者，自卑而尊人，虽负贩者必有尊也，而况富贵乎？

君子恭敬撝节退让以明礼。君子虽自卑而民敬尊

之。君子贵人而贱己，先人而后己，则民作让。

乐至则无怨，礼至则不争，揖让而治天下者礼乐之谓也。礼中涵有让在，礼让二字时常联用为一词，如说“礼让为国”这是超超乎此身的心所发出来的意识，不同乎举心动念从身出发者只知有己，或先己而后人。人们各从其身出发，势必相争；从乎心，便能相让。俗语云“一让两有，一争两醜”。盖礼让则相安而各得其所，争者失礼，吾俗之所耻也。

礼首先以责于君子，即一切在上位者，要在上位者必有其品德，使权威合于理性，二者合一。合一倍乎甚难，甚难，甚或无可能。然中国封建遂以此软化变质，语其长期延续之真因盖在此。此暂置，不及谈。

“礼者因人之情而为之节文”；（见上）情理是礼之质，不即是礼，必情理表见于形貌动止间者才是礼，说“为之节文”，即制礼作乐。制礼作乐非于深细曲折多有层次变化的人心情理，有其高度自觉通达无碍者不办——不能恰到好处。

情发于衷，总要见于体貌外表的，而当其由内通外时，随即回返影响于情怀。如是内而外，外而内，交互感发，密切引动，逐有增上，电传神速，曾无间隔。近世心理学家好为“逃跑而后惊恐，哭泣而后悲痛”之说者，非倒妄也。是故礼之为用有两面：行礼以表达心情于外者，是其一面；其又一面，则资于行礼而应有之心情即得以引发出来。再则，感情之动也，或宜于抒发或宜于含蓄，或宜于节制，种种非一，而一一皆可借助礼文以达乎适当地步。

应知中西学术
文化根本有异

若问为什么古中国人——以周公为代表——制礼作乐便能恰到好处，就能使人们感情的抒发或含蓄或节制皆可达乎适当地步

呢？不是世界各方自古皆有其礼乐吗，难道那些都不能吗？一句话回答，这就为非宗教的礼乐，大不同乎那些宗教的礼乐。前曾说过了：

宗教信仰必有其对象，外于人而为人所仰赖。信仰对象超绝至上，是其所最尊，而人则微末，有罪不洁。根本贬低了人生，抹杀人类理性中的自觉自信，几若宗教通例。（见前第十七章“宗教在中国”）。

然而古中国人却抱着与此相反的宇宙观、人生观，泰然说出“人者天地之心也”一类的许多话；——一切请回看第十七章前文，此不具引。

必须指点出，这一对照不同究从何来？那就是从草昧之初以来，人身总在受到自然的人事的种种压迫威胁，使得稚弱的人心更失其清明自主之力；唯古中国人（大约只是一部分人）独越乎一般情况之外，泰然自若地未失其清明自觉自信之心，对于人类生命之在宇宙且大有所通悟。例如说出人生果得其道，“可以赞天地之化育”，“可以与天地参”的那些话虽不甚古，却肯定是渊源自古。这清明自觉自信之心便是理性。我们说古中国人理性早启者指此。世界各方文化一般都是走宗教之路，而中国独发展出非宗教的周孔教化者，亦即在此。（参看第十六、十七各章前文）。

这一对照不同，就是社会一切文化所由发展的不同根茎。我虽于世界各方文化中的礼乐未曾考察，乃至中国古礼乐亦缺感性知识，只不过从古书中得悉其旨趣理想；但不妨径直判断：前者难得人生性情之正（此特指其向外卑躬祈求之心情），身体势力掩盖了人心；后者却能不失人生性情之正，亦即不失其清明安和而心为身之主。

心为身主，以身从心，自是人生之正常，清明在躬，行事合乎情理，亦且能有当于客观事物之理。然而此岂易言哉！恐怕是百不得一，乃至千不得一、万不得一的事。人离动物不远，传衍自动物的身体势力是顽强的。人类固然发达了头脑心思，相当地从身体势力中得到解放，却又在后天习惯陶铸中。这些习惯仍以生理机能心理本能为基础而附着于身体。如是，先天气质，后天习惯笼罩着每一个人；人们在心为身用，以心从身之中生活乃是其常。特别是身体在大自然压迫威胁下和在人间生存竞争斗争之中，能够有时近似清明自觉，那已经很好了。唯其然也，在当真自己觉识到其清明理性的人——古先中国的圣哲——兢兢业业惟恐一息昏息。试看远古典籍以至周秦间儒书那些戒慎恐惧的话，都是警惕乎有失清明自觉，而不是警惕着什么外界问题。

于是我们又须深进一层指点出中西学术有异的根本所在。中国学术根本于反躬向内理会生命变化的几微，从身心一体相联通而通悟乎天地万物之不隔；其所云“仰观俯察”（见《易经》）者皆是所以帮助这种理会的。试看孔子自白说“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，七十而从心所欲不踰矩”的一段话，和称道其弟子最为好学的颜回，就在“不迁怒不贰过”，“三月不违仁”、“箪食瓢饮不改其乐”，岂不可为明证乎？而谈变化之理的《易经》，正是通乎宇宙生命一体万象而言之，就成为中国凡百学术之源。试看中国医学为何走着和西医那样不同道路？两相对照就明白以近代西方所特见发达的自然科学为基础的西医，全从外面同乎客观之一物来看待人身，治病好像修理机器；而中医治病却偏从人身内部寻究其内和外相关的变化而求所以调整之，实根

源于此传统的哲学而来。正为彼此各有其观点方法，在临床实际效用上的卒乃各有其所长，各有其所短；此非大众共见者乎？

简单说来：一则向内理会，一则向外观察而已。向内理会生命变化，其所见是抽象而相关的，活动而不住的；向外观察自然界事物，其所见是各别具体的，呆定暂住的。治学方法各走一路者，实由此而导致。

眼向外看，心向外想，原是人类早期争生存于自然界天生来的一种态度；那宗教信仰对象的神和科学研究对象的物，却全从此而来。前于第十八章曾说：西洋人不趋向于神便趋向于物，而中国人则唯审思在一个人生问题，兼摄了神和物，从不落于其任何一端。正为通悟得宇宙人生为浑整之一事，假如有神，神岂在其外？假如有物，物岂在其外乎？

在向外征服自然，利用自然，虽已造乎高深的西方学术界，却竟于人类理性至今未得确切地自觉觉识之；而在理性早启的中国人则既为往古贤哲所亲切体认得之了，并从而产生其早熟的学术文化。此即古中国人所尚谈的礼乐独有其特殊价值地位之故。

指说礼乐的
作用何在

有关礼乐所起作用的话，先见于第十七章中，请加参看；但这里不妨重有所申说以明之。——

一、简括地一句话：礼乐原是各时各地社会所早有的，它本是人类心情在各种时机的发露流行，若不容已者。却可惜其结果往往甚多缺点病态，数之不尽。

二、这些缺点病态来自两方面：(1)有些是从顽强的身体势力(本能)来的，失之粗野醜劣，其影响当然不良；(2)有些是受到意识的雕琢造作，非复性情之真，其影响便是不得其正和虚伪。

三、更严重的问题是所谓人类“文明日进”，在人们生活中意识计虑作用处处抑制着感情不得其顺畅，只顾忙碌逐求于外，早已讲不到什么礼乐。人们内心枯燥失养，空虚无俚，其结果便去寻求趣味刺激（酒色烟毒），人品堕落不堪，社会罪恶百出。前于第十七章曾说：现实世界原非狭小有限，而谬自囿于狭小有限之中；人生意味最忌浅薄而误自走向浅薄无聊去；富有伟大主动力的人类生命至此乃自陷于窘促无力的可怜地步！实则陷于窘促无力的虽居多数，而另一部分人却暴戾恣睢，杀人放火无所不为。——这后一部分人所表现要亦窘促无力之一变态耳。

四、对于上说的社会问题，在一般阶级国家唯知用刑罚来对付，其不解决问题有不待言。社会主义国家在无产阶级的专政下，一时仍不能不用刑罚制裁坏份子，而首要致力则在人们的思想改造，以世界革命的远大志愿提高人们的意识，而且言教加之身教，形著成社会新风尚，好事涌现，好人辈出，殊非往昔任何社会所可比。然必对于社会人生更从情感方面着手有其高尚完美的礼乐设施，乃得从容升进于共产社会而刑措不用。

五、礼乐是一种教育，作用于人心的，而刑罚则加于人身。一般说，若念展转不离乎一身，人品风格便无由提高。教育每若越过人身而启发人心，是其所以胜过刑罚易收提高人品风格之功。教育通常从思想意识入手者，多以抽象概念开启人的知解，只对于人们品格行谊间接地起着作用，即必由知识转及于感情意志，乃得改变其人品行谊，而礼乐则是具体的，对于人们感情意志方面当下直接起着作用，其人品行谊可立即变化提高。

礼乐大兴有待时机到来

礼乐不兴和礼乐大兴皆是在人类历史发展上各因其时机运会不同所使然。说时机运会，不是别的，就是指其可能条件具备与

否，时势需要与否。需要和可能往往互有关联，而且每在互相促进中。当其两相会合，即所云时机运会到了。更为一言点出来说：礼乐之不兴抑或大兴，视乎人类是处在社会发展史上身的时代，抑或进入心的时代，这一不同而现有的事情。

请回看第二十一章论社会发展有前期后期之不同，那一段，前期即身的时代，后期即心的时代。说身的时代者，此期社会文化主要是环绕着人类生存这一中心问题而发展的。人类生存问题存乎身体对外物——自然界——之间，身体官能既为争生存的工具，同时亦就为满足身体官能需要而争。在人与人个体间和群体间的生存竞争中，身体势力就掩盖了人心——掩盖了情理、理性。上文所云“早已讲不到什么礼乐”者正指此。必待历史发展到社会主义社会，人与人不复有生存竞争而合起来控驭自然界那时，心之受掩蔽于身者，基本上方算告一结束。这就为人们相互间伦理感情和礼让行谊提供了消极不牵阻的条件；同时，人心可能透达流行的许多积极条件亦复具备了，于是进入历史后期——心的时代。

上所云积极条件者，可略数之：

一、生活资料一切充裕不复在人们顾虑中。

二、高等教育普及到人人。

三、体力劳动大都为脑力劳动所代替，社会上更无体力劳动者与脑力劳动者之区分。

四、人们生活悠闲而不迫促，盛于头脑心思的活动而那些乏味的呆板机械工作殆不复见。

五、学术界风气已从面向外的钻研转而反躬向内体认人类生命，确切地自己觉识到理性。

事情不可看呆，如上这些非必皆为礼乐大兴的前提条件，而是

相为前后，因果关联的。

须知礼乐之兴，早在伦理主义即将代个人本位、集体本位而兴，就决定下了。个人本位的权利思想，集体本位的权力思想，均属旧文化，已成过去之事。在协作共营的新社会生活中，凡相关之两方彼此都要互以对方为重，自觉者觉此，自律者律此。而根于此伦理情谊以形著于社会上的种种风尚习俗，便是人们行为的准则，而为社会秩序，劳动纪律之所寄。这样以社会礼俗取代国家法律，乃体现了人类有社会而无国家之新局。而礼乐呢，则是随此礼俗以俱来而为其必不可少的具体内容者。

说自觉自律，当然是指靠每一个人的自觉自律，然而群众每个人的自觉自律却非旷然无所依傍。例如集体组织如何，劳动纪律如何，以至社会上各种场合的公共秩序，非无公布的条文，条文的制定发布非无领导作用在其间；然而它是原从群众方面集中起来的，它是准于人情事理形著之榜样标的为群众所公认者；这就是礼俗，不是法律。

在法律且有所谓“不成文法”，在礼俗其不著成条文者，或且更多。然礼俗示人以理想所尚，人从而知所自勉以企及于那样；此以道德期望于人的精神，实其根本不同于法律之所在。法律总是由高高在上的一大权力来督行，虽禁民为非，却从不责人以道德也。

礼俗或著见于条文，或者不成文，都没有什么关系，要在其为群众所共喻共信，有舆论之支持。但如此这般就够了吗？事实上，若必恃乎舆论的奖誉和制裁之后，乃显出礼俗有威力而生效，那岂不太晚？而且其与国家之利用刑赏者，又相去几何呢？在威力之下，只能产生许多乡愿，却非所以让人们有道

德。

道德盖出自高尚优美的感情意志而见之行动者。要礼俗有助于人们的道德实践，在社会上体现出生动活泼的事实局面，而不仅仅是一些轨范理想要求，必在以具体的礼乐来充实其内容。礼乐——周旋进退，音乐、诗歌，似属文貌之事，却由外而内大有助于人的生活真切踏实有力。试举其萃萃大者例如：社会人生有时要气氛严整肃敛，有时又要雍容和乐，趣味盎然，有时要发扬蹈厉，有时又要沉着静穆，如是种种不同，而通常最需要的心情则是谦敬慈和，假如没有与这些要求相应或相副或相称的礼乐，那便都不能实现其事，而落在苟且浮泛应付了事。

孔子尝有“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”的话，那正是赞美周时礼乐之盛有非其前代所及者。儒家所好讲的礼乐，看来殊非原出于其理想构画而曾是一度见于社会生活事实的，不过事实上，当时只能于其社会较上阶层在某种程度上见之而已。其无可能普及，自是为缺乏那些可能的积极条件之所限，而且因为逼处在身体势力恣横时代的社会形势下，牵阻着人心情理难得现行，其不久，就渐归崩坏盖属当然之事。此几乎失传的早熟文化，后之人只有从故纸堆中领取其要旨精义以为创造世界新文化参考之资。这些资料仍然是十分可宝贵的，足供各部门学者分门别类去探讨研究。

第二十八章 从中西风俗人情之 异谈到社会进入共 产阶段的难易

吾书至此大致写完；适因读列宁著《国家与革命》中，论及社会在推翻资产阶级后要进入共产阶段之非易，有所感触，乃又补充此一章。

列宁指点共产
社会未易进达

共产社会即社会主义社会之高级阶段，所不同于其初级阶段者，即在其社会中人人“各尽所能，各取所需”，而非若初时之“各尽所能，按劳取酬”。由于社会生产资料已归公有，在初级就称之为共产主义是未尝不可的。但核论其实，未为真共产，因其在“按劳取酬中”消费品的分配上，不是仍留存着资产阶级的法权而受到保障吗？

列宁文中——引据马克思的话——指出各个人是不同等的；有的强些，有的弱些，有的结了婚，有的没有结婚，有的子女多些，有的子女少些，以及其他如此等等。从乎如此不平等的前提，却要人们在以同等的劳动由社会消费品中分得其同等份额，那就造成了事实上彼此丰啬不同，表面形式上的平等恰是事实上的不平等。这不外是循从资产阶级的法权而来的，任何权利总是把同一标准应用到事实上各不相等的人身上。

须知人权自由的确立，特如各人财物所有权之受到习俗尊重、法律保护，实为近代资本主义所由兴起和巩固的第一根

本；尽管资本主义制度和有形的资产阶级被推翻，而无形的资产阶级思想和社会习俗势力却根深蒂固改革非易。而且要知道，早从古罗马法便以全副精神照顾到物权、债权这些问题上，正为制订近代法律所自仿。此种习俗心理既然在西方具有如是久远历史，则其难于骤改不又可想而知乎？

所以列宁在这里说了列宁自称“好像奇谈怪论”的话：

（上略）既然在消费品的分配方面存在着资产阶级法权，那当然一定要有资产阶级的国家；因为如果没有一个能够迫使人们遵守法权规范的机构，法权亦就等于零。可见在共产主义下，在一定时期内不仅会保留资产阶级法权，甚至还会保留没有资产阶级的资产阶级国家！

说社会未易进达共产阶段者，不是别的，正谓要人们“完全超出资产阶级法权狭隘眼界”，每个人得以各按其所需而自由地取用社会消费品之未易耳。然而不到那时候，社会不为真共产，国家不会自然消亡。

“各尽所能，
各取所需”的
难易果如何

要社会进入“各尽所能，各取所需”的真共产阶段，信乎其不易；大约一方面，须得人们参加社会生产劳动非止成了其生活习惯所不可少之事，而且为其生活兴味之所寄，不存有自己劳动轻重计较其报酬之意念；更一方面，则社会生产力发展既高达于其产品丰富几乎“取之不尽，用之不竭”那样，人们在消费品分配上自然地彼此都不复计较。——这是全从客观局面之发展出现来讲。

但事情果然定要等候这种客观局面发展出现而后才行吗？难道就不会从人们主观能动方面的高尚心情稍早一些实现其事吗？

任何事情要皆成办于资借着客观形势条件而加以主观能动性的发挥。凡从历史发展而提出的课题，总是一种为人们有可能担负起而去完成的任务。盖所谓课题之提出者，要不外形势需要之既著，而此需要与其可能的相隔离则从来不会太远。要人们完全超出此所云“资产阶级法权狭隘眼界”就在人心情理的透达流行。人心情理的透达流行，须得消极一面少所牵阻，积极一而更具备其可能条件（均详前），不注意这些是不对的，但却没有定要等候的道理。

现在中国，生产资料俱已归公有，既经步入共产主义的初级阶段，如何进达高级阶段便是我们面前的课题。如吾书前此所论述，中国在上世界上所以率先建设社会主义，盖因其自有几千年历史文化背景在；这里根于同一理由，又可以指出在“超出资产阶级法权的狭隘眼界”，实现“各尽所能，各取所需”的问题上，吾人较之西方人将容易得多。

兹先援引恩格斯的一段话于下：

中西风俗
人情之异

在爱尔兰住了几天，我重新生动地意识到该地乡村居民还是如何深刻地在氏族时代的观念中过着生活。农民向土地所有者租地耕种，土地占有者在农民眼目中还俨然是一种为一般人利益而管理土地的氏族长；农民以租金方式向他纳贡，但在困难时应得到他的帮助。该地并认为一切殷实的人，当他的比较贫苦的邻人有急需时，必须给予帮助。这种帮助并不是施舍，而是较富有的同族人或氏族长理应给予较贫苦的同族人的。经济学家和法学家抱怨爱尔兰农民不能接受现代资产阶级财产概念，是可以理解的；只有权利而无义务的财产概念，简直不能灌输到爱尔兰人的头脑中去。当具有这样天真的氏

族制度观念的爱尔兰人突然投身到英国或美国的大城市里，落在一个道德观念和法律观念都全然不同的环境中，他们便在道德和法律问题上完全迷惑失措，失去任何立足点……。（1）

这是恩格斯为其《家庭私有制和国家起源》一书第四版所加的附注。于此可见一百多年前爱尔兰乡村中仍然有些近似中国伦理社会的人情风俗。

这里我再援引梁任公《先秦政治思想史》中的一段话：

（上略）权利观念可谓为欧美政治思想之唯一的原素。彼都所谓人权，所谓爱国，所谓阶级斗争，……等种种活动无一不遵源于此，乃至社会组织中最简单最密切者如父子夫妇相互之关系，皆以此观念行之。此种观念入到吾侪中国人脑中，直是无从理解。父子夫妇间何故有彼我权利之可言？吾侪真不能领略此中妙谛！（中略）我儒家之言，则曰“能以礼让为国，夫何有”（见《论语》）。此语入欧洲人脑中，其不能了解也，或正与我之不了解权利同。（下略）（2）

梁氏发出这些感叹的话，正是基于旧中国社会生活事实大不同乎西俗而来，如我在《中国文化要义》所概述：

大抵社会组织首在其经济上表著出来。西洋近代社会之所以为个人本位者，即因其财产为个人私有。恩如父子而异财；亲如夫妇而异财；偶尔通融仍出以借贷方式。儿子对父母，初无奉养责任；（中略）父母年老而寓居其子

〔1〕《马克思恩格斯文选》两卷集，第二卷，第284页注2。

〔2〕《先秦政治思想史》第146—148页，商务印书馆版。

之家，应付房租、饭费。其子或予免费，或减收若干者，非恒例。（中略）伦理社会中，夫妇父子情如一体，财产是不分的。而且父母在堂，则兄弟等亦不分；祖父在堂，则祖孙三代都不分的。分则视为背理（古时且有禁）——是曰共财之义。不过伦理感情是自然有亲疏等差的，而日常生活实以分居为方便，故财不能终共。于是弟兄之间，或近支亲族间便有分财之义。初次是在分居时分财；分居后，富者或再度分财于贫者。亲戚朋友邻里之间，彼此有无相通，是曰通财之义。（中略）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。（中略）这种伦理的经济生活，从某一点上来看，隐然亦有似一种共产。不过它不是以一个团体来行共产；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，将愈为多数人之所共。盖无力负担，人亦相谅；既有力量则所负义务随之而宽。此所以有“蛇大窟窿大”之谚语；又说“有三家穷亲戚不算富，有三家阔亲戚不算贫”。然则其财产不独非个人有，非社会有，抑且亦非一家庭所有；而是看作凡在其伦理关系中者，都可有份的了。谓之“伦理本位的社会”，谁曰不宜。（见《中国文化要义》第80—82页）。

所谓中西风俗人情之异，暂不多说，简单言之，就是指这些。

申说中国进入共产社会将较易

从上引录恩格斯的一段话和梁任公的一段话，可见在有关财产属有等问题上世界各方风俗人情或大有差异，亦或有其近似者。这对于社会进入共产阶段来说，其或难或易应亦有所不同吧。试一为申论如次：

一、平情而论，见于各方大不相同的人情风俗，实则都在人类生命中各自有其根由的；只为人们生活在彼此各不相同的社会情势中，遂以造成此不同的心理状态耳。人类生命具有社会生命和个体生命之两面，个体生命寄于此身而社会生命寄于此心。身与心，一体相联通；个体生命与社会生命之两面则互相依存，然其间亦皆有矛盾存在。请审吾书前此各章，此不多及。中国社会夙所表见的伦理情谊，根由就在人心超越其个体之身的那一方面；而近代西方资本主义社会之高张人权自由，不正是根由各自人身而发出来的要求吗？既各有其根由在人类生命中，而人类生命非有二也，则彼此亦何致不能相喻乎？例如旧日伦理社会特别强调在相关系中的人们互为对方负有义务；义务关系从四面八方围绕着每个人，而个人权利的话却几乎不容自己出诸口。虽不好出诸口，又何尝不存在各自心理上？从清末模仿西洋修订民刑法律，民国初年制订约法宪法以来，即流行着个人权利思想，大有取千年旧俗而代之之势。梁任公所说中西人情悬殊，彼此理解不来的话，出于一时激情，非为平情通达之论也。〔1〕

二、各方不同的风俗人情要同有其根由在人类生命中，必不容歧视或忽视之，这是一回事；若衡论其彼此间之得失如何，高下如何，则又是一回事。高下与得失亦应分别论之，不宜混

〔1〕我何以说梁任公此言出于一时激情，应须注解明白。如所周知，梁氏为清末变法维新运动的领袖，亦是推动1911年资产阶级民主革命的大有力人物；其当初崛起于国内学术思想界者，正以其率先感染西方近代潮流而鼓吹之，此其事实昭然在人耳目。假如当其为以此鼓吹时，斯不为此贬退权利观念之言。《先秦政治思想史》盖其晚年手笔，特别是在其《欧游心影录》之后。《欧游心影录》者，当世界第一次大战后，梁氏曾偕友往游西欧，适战后疮痍未复，欧人痛定思痛，若有悔于其近代物质文明之为病态文明，而憧憬乎从东方精神文明以得救药，给予梁氏印象颇深之随笔也。是即其于中西人情大有抑扬之所由来。

为一谈。人类社会既然从来在不断发展变化中，且大率有其顺序规律之可见，则各方社会自应视其在发展顺序上若先若后以为高下之准。譬如身先而心后是社会发史上从低级渐次向高级升进的规律，近代西方资本主义社会与往古各阶段的社会虽同列在从身以发展的前期，却达于前期之顶峰而为转入后期从心以发展之转折点，则它比之社会主义社会新出现的风尚风格，信为低劣；然比之往昔封建社会的个人受到屈抑，仍是很高的。至若衡论到得失利弊问题，必先明确所谓得失利弊者以何为准。盖从乎不同立场，不同观点，固将得出纷然不一致的结论也。或则从乎历史长远观点，即以有利于社会向前进步者为得。古希腊罗马社会役使奴隶生产的风俗习惯，实为尔时社会所由进步的阶梯正不须诅咒者，即是一显例，或则嘉其风俗习惯足以为福于社会大多数人者为得，那亦是一可取的立场。此其例，则往日中国基于伦理情谊的旧俗是已。近世争取得个人自由所形成的欧俗，其为福于尔时社会大多数人，且有利于其社会向前进步，亦是应当承认的。然任何好的风俗习惯日久未见流弊，乃至流弊百出者，此可说是一定律。大抵当其新兴之时活泼有生命力，利多弊少，日久则成为一种惰性而已，不能适应既经改变了的事实环境。我们不能离开具体的时间空间那个实际社会而说什么利弊得失，这是最要注意的。

三、兹不更事广论，专谈从中国的风俗人情来看是否较之西方人在超出资产阶级法权的狭隘眼界进入共产社会上将容易一些的问题。我的答案是肯定要容易的。

我于西方近代民治制度（特于英国式的政治）早从十六七岁时即十分欣赏而崇信其必当仿行于中国，并为此而参加1911年革命运动。表面上革命胜利了，而以袁世凯叛国、军阀混战，

所求的政治改造却落空。在自己梦想成空想，渐觉悟于中国人情风俗之不适合于西洋制度，但仍执着中国人必须改变其习惯态度以实行新制度。此一迷梦直到1921年发表《东西文化及其哲学》时犹未醒来。其醒悟中国人要学此西方制度终是学不来的，乃在此后。一九三一年发表的《我们政治上第一个不通的路——欧洲近代民主政治的路》一长文，曾备陈其所悟。文内举出中西人根本精神不合的四点事实以资论证，今不及谈，但节取其一些文句于此，以见大意：

“民族精神”一词，宽泛用之，兼赅有力精神无力习惯以为言，狭义唯指精神。以言中国人之精神有所偏，吾不能否认，以言多数中国人之习惯猥陋驯懦，视近世西洋人生有媿，吾不能否认。（中略）虽上而精神，下而习惯一切都与西欧制度所需条件不合，眼前为碍的似尤在多数人的下流习气牢不可破，但其真使中国人与这种制度绝缘的，则在其有力精神之隐约仅存。如果单是陋习（指消极怕事，不敢出头，忍辱吃苦，苟且偷生等）为碍，则从我们的向上心非改除不可，亦没有不能改除的；当改除之时，即创造出新生命之时。——一切新生命皆以向上奋发为根苗。〔1〕若有力精神不合，则无办法。（下略）

语曰“江山易改，本性难移”，此特极言其难耳，翻过来说它不难，虽曰初无本性其物亦何不可。然于此有一大原则焉；改移而上，可也，改移而下，不可也。迨吾见

〔1〕请注意毛主席领导的革命运动，正是自始就在矫正此陋习的最好运动。此运动从广大农民的切身利益出发，站在劳动阶级立场而斗争，有舍一己而为大众的精神，即是向上心。以中国旧话来说，有仁有勇，陋习之破除在此，新生命之展拓在此。

夫西洋风气进入中国后，中国人精神之弛散懈败，陵夷就下，至于不可收拾，而后憬然有悟中国人态度有不可改者已。（中略）向上求进，其势若甚难，然是人类生命之自然要求，进必有所就。降而求退，其势若甚易，然退则坠矣，不能复有成就矣。

（上略）即此精神弛散苟偷便是对此政治制度的一种否定。（下略）中国人求前途，求新生命，乃求之于孕育发展资本主义帝国主义之欧洲近代政治制度，无乃不可乎！中国今后而有前途，则其开出来的局面不能不比他既往历史进一步，不能不视西洋近世史高一格，这亦可说是一个定命论。

扼要总结一句话：要中国人学走近代西方个人权利本位的立国之道，这于其几千年伦理义务本位的社会人生，恰为前后全不接气的文章。倒是迈越乎此，而向上提高直接为人类社会未来文化辟造新局，方有自己的出路。

当年我写此文，坚卓地自信其所见，流溢乎楮墨，却尚有待于事实证明其所见，而未意（1931—1970）四十年来的今天从中国以至世界大局之变迁不已可得其事实证明乎？他且不说，单就这缺少现实有形的无产阶级的中国，独赖有大量又大量非无产阶级的入（农民和知识份子），能够锻炼改造得相当无产阶级化，遂以胜利地进行了无产阶级革命，巍居世界先导来说，便是很好证明。正如第十三章前文之所说：

无产阶级精神既有其高于我们传统习俗之处，同时又和我们固有精神初不相远，中国人很容易学得来。

今天既事实证明了中国人不能学资产阶级，却能学无产阶级，再加以传统的风俗习惯重情义而轻财物，凡在西洋国法律所致

详的物权债权问题而几千年中国法律却一直是忽略的，则我们说中国人将不为资产阶级法权观念所阻碍，较易进入共产社会，不是很可以说的吗？

或问：像恩格斯所见到的爱尔兰乡村的风俗人情，那样近似于中国伦理社会者，是不是亦可较容易地进入共产社会呢？我尚不敢答复。这有必要参看恩格斯回答特卡乔夫《论俄国的社会关系》一文。（见《马克思恩格斯文选》两卷集）他驳斥特卡乔夫认为从俄国所固有的劳动组合制和村社土地所有制将较容易地去实现社会主义，那种说法。文中并提及此村社土地所有制，在印度、爱尔兰等处同见有之。须知世间相近似的事物非即同等之物。恩格斯说爱尔兰农民“还在氏族时代的观念中过着生活”，盖谓其犹未失淳朴的古风耳。至如中国人的伦理情谊，虽于古氏族时代宗法社会有其渊源，却由理性早启而特有所提高，引申发挥而来，彼此原非一事。在进入共产社会问题上，今后中国人所可能较易者，他方社会殆未必然也。

自二十三章至二十八章，为1969年4月至1970年4月所续成。著者自注。

散篇论述

题 记

著者论著除专门著作外，其单篇论文及讲演纪录，均以“散篇论述”为题汇集，并按时代分为1914年—1927年，1928年—1937年，1938年—1945年，1946年—1949年，1949年—1988年，分别编入本全集之四——七卷。

1914年—1927年

说 明

汇编于此的为著者在北京大学任教时期及其前后的散篇文字。由于年代久远，搜寻困难，缺少早于1914年的文字材料。

谈 佛

(与张蓉溪舅氏书)

东渡过速，不及晤送，亦歉亦怅。两年来 劳悴太甚，得此休息，原自大好。至於国危民困，亦但有流涕而已，吾独奈之何哉？留别书读过，根本之论，确切不移。甥常有肆论。舅辛亥迄今，无论关乎政治之行为，或个人私行，为无过誉，无过毁，则“始终不失书生本色，”最为的评。世人颇视书生为贬辞，自我观之，立宪制度下之政治家，实以能保持书生本色者，为最上选，而居议员地位者为尤然也。今之政象不良，未始非一群“不为书生”之政客有以成之。世有明德君子，必不以我为迂也。甥以畴岁极荷青睞，屡思以年来思想，今后志趣，书陈鉴教。值政务 鞅掌，未敢多谈，今幸清闲，可毕吾说矣。所谓年来思想者，一字括之，曰佛而已矣！所谓今后志趣者，一字括之，曰僧而已矣！顾吾所谓佛，异乎千年来一般人之所谓佛也。有如苏轼、白居易之流，资质聪明，未闻大道，窃附解脱之说，驱遣烦恼，义惟大迷，语皆非量，斯为最下。〔1〕又如宋明诸儒，无欲近似无念，敬静仿佛止观，《订顽》、《识仁》诸篇，乃更几於大乘诸经（《订顽》为《西铭》

〔1〕苏白均略讲佛，然所造至浅，遽列之《传灯录》中，未免徒慕文名，不求实际。

旧名)。论者谓实杂佛老，其或然欤。〔1〕然义理良知，匪是真如。（梁启超指义理为真如，大谬）利民济物，不出有为，知欲之务去而不悟，即此饥思食，渴思饮，冬求暖，夏求凉者，亦罔非妄。其所以耽著世间而不能出者，亦只差此一间耳。故既曰，学为人而已。又曰，灭人欲净尽，支离矛盾。王船山、谭复生先我而讥之矣。然千年来能仿佛佛理者，固无能出其右，斯为最上。迨乎近世欧风东渐，平等博爱之说以昌，谭、唐、梁摘拾经句，割裂佛说，专阐大悲，不主出世。不学之辈，率相附和，是则晚近一般人心目中之佛所从来也。稽其造詣，又远在濂、洛、姚江之下矣！〔2〕然则我之所谓佛，果何如乎？噫难言矣！灵山说法，四十九年，湛渊浩瀚，千经万论，犹不能尽，顾可以毛道如溟者，笔之於片纸乎，无已则亦姑妄言之耳。於此有须先识之者，则权实之判是矣，实者所谓第一义胜

〔1〕儒以通经致用为主，宋学虽云有《礼记》天理人欲，《孟子》求放心，养浩气等等诸说为根据，而以前究无此专讲性理之一派，何独逾千数百年至宋始发生。有许多人觅得其杂佛确据，但今不记得耳。杂老之说，因梁启超有“濂学渊源出自种放，李之才、陈搏，则道家之流裔也”之语，而濂学者，则宋明之祖师也。从来讲佛者，大都好评论宋学有抑之太过者，有扬之太过者，皆坐不明佛学故，不足以论理学。

今人或谓道教创自张道陵，去老、庄、列之学甚远，甚是。然固非全体杜撰，泰半尚根据老学也。三家之中端推庄子为最高，老病在阴险，列病在诡异，独庄对于世事从侧面下极冷静的批评，间与佛理相发明特远，不如佛学之起，原竟委一丝不漏耳。又，只能有数多之警切句子，而不能为周密之论理，此则周秦诸子之通病也，亦中国书之通病。

又，王阳明良知之说与康德真我自由之说相同，所谓直觉主义是也。然晚近心理学大改革，知、情、意之三分法推翻，均谓此种（道义感）之能力。在新心理学上全无根据，现在吾尚不能下若何之判断，大约亦可为佛学推翻道德说一助力也。

〔2〕谭颇有造詣，不敢一概抹煞。然不甚明出世法，亦不能为其讳。梁则徒有谭之缺点，而无其长处，不足道矣！《佛学杂志》出版必欲得其文冠之首。去岁来京，缙绅欢迎均可笑之极。熊希龄亦号称讲佛，恐亦与梁等耳。大约聪明人、有学问人无论从那方面均可入於佛，但只明一义，出不了权教范围耳。真讲佛者首推章太炎，次则雷西楞，山东教育司长。

义佛理之究竟也。权者所谓世谛俗谛为接初机便钝根而说者也。天竺论师云，佛初时说有，令离恶住善；次说不有而空，令离染住净；再次方说究竟，玄而又玄离言说相矣！此而不辨，则矛盾荆棘横生，未有不罔措失据者。^{〔1〕}若甥今兹所欲云者，以不愿失佛学真相故。说离染住净，以不愿闻者生疑骇故。暂置第一义，权而几於实者矣，审此则吾将为佛教下左之诠释。佛教者，以出世间法救拔一切众生者也。（众生或称有情，一切含生者之谓也）故主出世间法而不救众生者非佛教，或主救众生而不以出世间法者非佛教。前者声闻独觉是，后者孔、墨、耶诸家，社会诸主义是，复进而分别说明之。

一、出世间法 无始终无内外，强名曰法界，法界性即法身。因不觉（或曰无明，或曰妄，或曰染）故，而有情世间器世间以生（器世间指天地及一切无机物）。所谓苦乐善恶要即以此不觉为因，而入於因果律中而起，初非实有，故仍当以觉而返於法界而为法身，名曰涅槃，即出世间法也。觉觉之法若何，则所谓慎勿造因，所谓无念，而藉静虑以证得之是矣。（佛之轮回即吾之所谓因果律静虑，或曰止观，即坐禅入定。按以上所云，一字一字皆有理由来历，甚深微妙。千经万论不出此范围，实一佛教之简而赅的说明也。然但有言说都无实义，须知在佛学中固不值一文也。）质言之，则一切倡言救世者，无不谋人类之生存发达，而佛则从根本上认人类为妄，而绝对否认其生存发达者也。（苟不知此而要讲佛，虽千言万语都无是处。然亦非要人死，盖死仍是造因，则仍不出因果律，必藉静

〔1〕讲佛者所以派别歧出，儒释问题所以纠缠莫决，苏白派之误解与谭梁派之误解，皆坐不判权实，或则冲突纷起，或则疑猜迷惑，或则抓住两句佛经便算佛理在此。

虑证无念乃能绝。因果出轮回不复为人畜生等等矣。此专言其戒慧，二者亦不可缺。）

二、救拔众生 孔仁耶爱，以及一切言救世者，其范围不过止於人类而已，独佛则必曰一切有情（有情即含生），非好为高远也。舍於有情而证涅槃实不可得故。盖所谓法身者，统有情世间器，世间而言之也，有一小众生未返於法界，斯法身为不完，斯涅槃为不成。（千年来之讲佛者，主出世者不主教世，主教世者不主出世，以为二者不相容。观此则二者，不但相容，而且只是一事不是两事。彼不懂救世者即是不懂出世，不懂出世者，即是不懂救世。）佛说修静虑波罗密多者，得五神通，谭浏阳全本仁学，只发挥得此通字。通者，通於一切有情，而不局於四大假合之一体也。故涅槃非寂灭以神通故，非不寂灭以无念故。〔1〕

声闻独觉，刻苦修证，非世所趋，惟一切世间法，执食色为天性，以生存为前提，最便业识众生五欲之图，故孔耶诸家社会诸主义，藉名经世，盛翊大同，遂以风靡天下，而正法以晦，世乱未已，人苦滋甚，彼皆曰是吾道之未行耳。是故不待其圆满畅行之后，此等大惑，终不得解。即佛理无由而彰，然亦非谓诸家之说，必一一行之而后可也。人群演进，由图腾而宗法，而军国，后此并军国亦且不存。而诸家者泰半为军国以前说法。事属过去，其方兴未艾者，独社会主义耳？而人群之进，亦至斯而极，是经世派之救世法，亦至斯而穷，则所谓圆满畅行者，亦独在社会主义而已！（包括无政府诸主义）盖经

〔1〕孔只云毋我，而佛则觅我了不可得。我，即个人也。故道德上说话，佛亦较他家亲切，豈不强派为当然，而从实际上说明其所以然，且可亲证，得其境界也。混德智而一之者也。

世诸家，悲悯为怀，睹夫人之受苦为恶，而思所以救济之，志原可敬，特误在“人人饱暖，天下太平，斯即苦恶尽祛，极乐现前。”而不悟苦恶即藉人性，（即妄心耳）而有一方谋人类生存发达，一方谋祛苦恶，实南辕北辙，绝对的不可能也。是故社会主义既行，大同不难立致，而人之受苦为恶，则绝无以异於畴昔。〔1〕所谓一切有为之为有漏法者此也。然后诸家乃憬然悟，翻然悔，而别求所谓无漏者，思之思之，鬼神通之，而后知四大假合之非身相，六尘缘影之非心相，则其入於佛也，驷马追而弗及，千牛挽而莫回矣。故观於今日社会主义潮流之盛，而知佛理之彰不远矣。且雷铤发现原子不生不灭之原则，破宇宙客观存在之说不成，而一微空故众微空之义炳若日星，催眠术进步，而心生则种种法生，心灭则种种法灭，复有左证，是以晚近柏林诸哲师，罔不钻研内典。〔2〕他日进步，则所谓西洋哲学，尽成佛经注脚无疑矣。（以上年来思想一段完）甥之所谓僧，亦非复一般之僧也。盖在家居士，三惑未尽，（三惑谓娶妻食肉等）不免魔说，聚落喧动，不宜修止，戒定

〔1〕“大同之世人之受苦为恶绝无异於畴昔”，此实吾人弃经世取出世之唯一理由，由此而入於佛，乃为真人，於佛断非怨愤无聊肥遯厌世者所可假冒。（此种偶尔激於感愤者之讲佛，只算谤佛耳）千年来大多数之沙门居士所以甘受经世派寂灭之斥，全无驳能力即坐未能察见此经世派之错误，点〔出〕自己之主出世本无充分理由之故，甚至不能不赞许经世派，而唱为道并行而不悖，儒释同源诸说，一味含浑模糊，攀援附会，如来大法扫地以尽。（尝考其所以然之故，盖不研哲理，但事戒定所致，是以每修证有得者亦尚不能作一佛理的人生观世界观之明确说明。所谓哲理非他，慧是也，但哲理尚不足尽慧。）甥极想依谨严之逻辑为此理作一透澈之说明，但今兹不暇，请俟他日可耳。

又，西哲叔本华或作索宾霍或作旭宾海尔者，其书误不得见，惟哲学丛书哲学要领章太炎集各载其数语，似是能知此理由者。蔡子民亦称其说似佛云。

〔2〕雷铤radium为一种化学新质，其说今不详。宇宙不能客观存在，即佛说山河大地以众生妄见而有。众生证涅槃，则此器世间亦同还为法身而不存，今不详述。《佛教日报》译登德人所著佛学回答，章太炎集亦言德哲学家极研内典云。

不有，复何学佛之可言？故决定立愿出家为沙门，今已得请於父兄矣（今年七月间事）。然今之僧，既不修学，复不敷教，宗法陵夷，於今为最。甥虽不肖，曾发大愿，一曰研考哲理，以阐佛学。一曰唱导社会主义，以促佛教之成功。（吾所谓社会主义颇与时人所论有异，今不详。）“誓不舍众生而取涅槃”。我佛所诏，誓愿自勉。又僧侣生活，惟恃募化，致今之丛林，尽成偷惰，鄙夫藏身渊藪，颓风不挽，必且每况愈下。养生之途，惟农与医，似尚可取。是以迩者亟致力於中西医。他日布衣蔬食之费，或不难也。至甥此举，似有徒逞理想之讥。此甚不然，甥常谓读书人不当作此语，所谓书皆理想也。读书人皆求理想之实现者也，且自无机而有机，而原始动物，而至於人。或字曰进化，或字曰发展，或字曰意欲。要而言之，实一种不可阻之倾向。哲者因之以推未来，则所谓理想，岂容为能实现与否之商量，实不可逃耳。甥早岁失学，〔1〕幸亟自鞭策，略涉理学之藩，又以师友之力，转而耽研哲学，读书无多，但假思考，穷搜冥索，（虽上圈之顷无成废舍）致成脑疾。辛亥之冬，壬子之冬，两作自杀之谋。（回粤中途而返即因此事也，此中亦多有可述，不能详矣。）渐迄平复，遂入於佛。然夸辩徒逞，实义都无，亦济得甚事？是又可为惕然者矣。后此计画，愿宏力荏，竭蹶之情，瞭若可睹，此亦曾涤生所谓莫问收获，第问耕耘而已。

录自《正谊》第1卷第2期，1914年2月15日。

〔1〕甥自九岁入中西小学堂习教科书，迄今中国四书五经全未读过，故曰失学。

又，前言推翻道德有语病。道德之说，自佛理观之全无是处，盖必有人而后有道德也。然有人一日则道德亦须存留一日，经世家亦然，今日皆有存在之必要也。

儒 术

(致甲寅杂志记者)

记者足下：年来政象不良，英才秀士，其学与行皆可以有为者，乃或悒悒而歿，以忧时杀身，溟窃痛之，曾与舍亲张君一书，驰论及此，冀救其偏。（近接英使电告张君病危矣）姑以检呈，足下视之，谓可发以示人否？第今日正需激厉偷惰，此论或非所宜，如斯社会，出语都难，可胜浩叹！余再白。

梁漱溟白

寄张宽溪舅氏书

(张时留学英伦，以病肺衄养痾于村庄)

宽舅左右：三次信片均代转致。尊体违和、久萦鄙怀、怒焉弗释，第恨无术飞达君所，一相瞻省。家君爱重才德，尤殷驰系，只以世务溷人，书缄稀旷耳。舅寄身遐域，时多关怀家国之思，忧形楮墨。此于病匪宜，于他日入世经世尤非宜。溟窃见今世不仁之人饕情富贵，仁人蒿目而忧世患，非杨则墨。夫杨固非儒，墨亦奚足为儒？舅诚欲为真儒，杨固不可为，亦奚有于墨？墨者之为，知僂行径，而无道为之枢，故不数十百年而绝。所谓“其直如矢，其平如砥，不足以覆万物”，“水浅者速涸，溪狭者速竭”，

荀卿谓其蔽于一曲而闇于大理。又曰，“墨子蔽于用而不知文”，是已。儒者务致中和，子思述孔子之言，贤者过之，不肖者不及，而深叹夫中庸之不可能。中庸儒者之道也。恢然若天地之苞万物，使人养生送死乎其中，而不为出位之思，而其术要在礼乐。《乐记》云，“礼乐不可斯须去身，致乐以治心，则易直子谅之心油然而生矣。易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神”，盖情不可极，极则横决矣。儒者经世不能绝人情，故务节之和之，而后可以长治久安。曲儒不识、忧悄愁苦以为仁，激昂愤慨以为义，戾气充塞，而人情淫僻。忧苦之极，嫉人厌世；愤慨之极，纵欲玩世；横决之祸乃烈矣。韩愈自命醇儒，而所为诗有“忽忽乎余未知生之为乐也，愿脱去而无因。安得长翮大翼如云生我身，乘风振奋出六合，绝浮尘。死生哀乐两相忘，是非得失付闲人”，慨然有出世之思。盖礼乐不兴，中庸道绝，此意唯佛学者洞澈本原，慧心溥照，能默识之，而儒言儒服者转昧昧焉。故士诚有经世之志，则为真儒兴儒术而已矣。而不然者，贤者之过，吾宁知其果愈于不肖者之不及邪？古有侑卮焉，虚则敬，中则正，满则覆。吾惧其不为虚敬而为满覆也。虽然，既忧苦矣，既愤慨矣，将何道以解之？吾不敢以佛说进，吾姑为浅譬焉。王曾曰“志不在温饱”，谓一己之温饱至贱末，非所顾虑也。一人之温饱为贱末，则二人者亦贱末耳，积之至于万众亦贱末耳。而顾志在治国平天下；平治之效，万众之温饱而已。此譬犹少而示之墨谓之黑，多示之黑谓白，（此喻见墨子）于义固不牴牾邪？夫世间舍养生送死亦更奚事？国破世乱而至于极，亦只生得其养死得其

送而已，又奚加焉？国治世宁而至于极，亦只生不得其养，死不得其送而已，又奚加焉？概乎其不足道者也。此而不明、而忧苦焉，而愤慨焉、或非有道者之为乎。孔子曰，“君子坦荡荡，小人常戚戚”。吾窃慕夫坦荡荡者也。专此布臆，伏冀谅察。寒冬善自摄卫，务为宽闲，黜落烦虑，勿药可期。书不尽言，翘首而已。 漱溪顿首

按梁君之言，与愚所答李君大钊之意，有所出入，愚两存之，世之君子，以衡论焉。

录自《甲寅杂志》第1卷第8号，1915年8月10日。

上文在收入《漱冥卅前文录》时著者将标题改为《寄张宽溪舅氏书》，并写有以下附识：

宽溪先生是先母的堂弟，而年龄却与我一般大，当小时是极相得的伴侣。他聪明而老成，好学而有志事功，先父极为器重，朋辈所期望他的都很远。十七岁在京师译学馆毕业，二十一岁在北京大学法科毕业，又到英国爱丁堡去留学，二十三岁就以吐血死在英国了。他致病的最大原由是忧思和用功的过度，故尔我这封信劝他不要如此。迨我信付邮后不多日，就接驻英使馆来电报告他的凶耗，所以此信他究竟得见与否尚在难定。当时曾以稿寄示章行严先生，所以《甲寅》杂志曾为载过。

现在我要在这里声明的是这信中的持论除掉反对“忧悄愁苦以为仁，激昂愤慨以为义”而主张儒家的“中庸”大体上尚没错外，其后面引王曾“志不在温饱”一语而解说的一段则甚悖谬。吾人感情之流行如何乃得恰好，此诚所当注意。然其道自在有以立“发而中节”之大本，而必不容于既发之后。以意为之损益，损之则拂，益之则伪，皆为悖乎自然之真趣。却是

世人多不晓此，而每每于情念之不能去怀者，便援立一说，强自排遣，贻害心理，犹且以为得计，如我解说的那一段话便是这样。在佛教中常常教人持种种观想以对治种种的情念，我当时所以出此，似不无受其影响。从这解说的结论就谓“国破世乱，国治世宁，概乎其不足道”，真是不仁之甚。现在翻出来自己看去直是刺目刺心，有陆象山所谓“如伤我者”之感。十二年五月漱溟记。

晚周汉魏文抄自序

夫子之用，始以综事布意，不以耀观览也；然人性好美或以耀观览而为之。亦犹衣服始以蔽体御寒，而人智既进，亦以饰观好。此同为人类需求无可贱视，而其本末缓急要不可淆也。本不立则无事其末，急者不得则缓者非所务，此又人所通识；顾今国人习为文所尚者皆反此，岂不悖邪？科举既废、广敷学校，凡天下之所诵习莫非古文辞。溯其立名，盖唐之梁、李、韩、柳、独孤、皇甫之辈屏弃骈俪，竟为散文，欲以复古所为作也。其后宋明代有作者，清世方苞建为义法，学者必称桐城。考其所为，皆毗于艺术，将以耀观览固文字之末务也。此其说宜委曲申之。李南纪韩集叙云：“文者贯道之器”；柳子厚答韦中立书云：“文者以明道”；王介甫上人书云：“所为文者务为有补于世而已矣”；苏轼诸策亦世所目为经世文字。凡此皆古文家将以文载道经世之说，若不以耀观览者则吾说非欤？是甚不然也。其为是说，厥因有五。盖骈俪淫肆佻薄，为古文者力反所为，兼惩私弊，深自矜重；一志慕三代，三代之文多道仁义；二足使其文磅礴有生气者又惟忠义节孝之情；三而绘画淫佻非其任也；四又则不识文学自有足重者在，必欲假载道经世以为重，五故细研所谓“载道”云者，即此表章节孝，称道仁义，非能树义析理，有条成贯。“经世”云者亦只纵横自喜，非能核论政事，订议典宪。于何证之？曾涤生与吴南屏

书云：“古文无施不宜，但不宜说理耳”。刘孟容为文喜谈性道，曾亦遗之书，以为未宜兼顾。吴挚甫与人书云：“说道说经不易成佳文”，又云：“于文体有妨”。今人姚君仲实所为“文学研究法”历举文学家异乎经学注疏家，史学典制家，及政治家性理家；为古文者固自道之矣。方望溪古文约选叙言云：“武帝以前之文，生气奋动倜傥排宕，不可方物，而法度自具，昭宣以后，则渐觉繁重滞涩，刘子政杰出不群，然亦绳趋尺步”。张濂卿云：“韩文或突起，或突接，或直下，皆兀岸无匹”；又云：“四面写来似无伦次”。夫倜傥云，不可方物云，突云，直云，无伦次云，此不可以期诸说理之文；而繁重云，绳尺云，此又说理之文所难免或不可免者也。说理之文务为整齐缜密而生意自少。其旨以曲尽其理为归，文字本体或非所问；而所谓古人者其旨趣乃唯在此本体。旨趣唯在本体者以求其文之美为归之谓也。凡不同之旨不可并存，会有抵牾必灭其一，以存其一。为古文者盖灭综事布意之旨，以存耀观览之旨者也。姚君“文学研究法”于此乃有回护之说，以为焉必不可以谈理？因引赤壁赋等篇为证。不知此非说理之文，但偶为语以表其理想耳。又引姚措抱之言云：“史记周本纪赞所谓周公葬我毕，毕在镐东南杜中”此太史公之考证也，何等高古！岂似后人刺刺不休邪？夫考证以确信为归，此而赏其高古，恶其刺刺，何异于饮饌辨妍媸邪？古文文毗于美术固不可讳哉！凡此证据苟不厌烦絮，搜而集之，可累万言不尽。夫一民族之与立文化也；文化之中心，学术也；学术所藉以存且进者厥为文字（上古简牍繁重或由口授），存者叙述故典，综事之类也；进者扬摧新知，佈意之类也。今举国以治古文，图耀观览而废综事佈意之本务，则是斫毁学术，阻逆文化，而使吾族不得竞存于世

界也！呜呼岂不悖邪？

章实斋《文史通义》云：“著述始专于战国，盖亦不得不然矣。著述不能不衍为文辞，而文辞不能不生其好尚；后人无前人之不得已，而唯以好尚逐于文辞焉”！此其所指唐宋以来所谓古文者当之矣。盖学术之蕃战国为盛，故其文诚著述之文也。汉武以后学术阳若一于儒宗，而实阴杂诸家，学无所主，语多依违，唯以好尚逐于文辞而有著述，其文非著述之文矣。文以著述学术者必本名家；故学盛，名家之说亦盛。孔子言正名，孟子距诋淫邪遁之辞，墨荀各有专篇，邓析尹文乃以树专家，而后世无闻焉，则后世学敝而著述之文不讲也。余杭章氏有言“自唐以降持论不本名家，外方陷敌，内则亦以自僨”；又云“以甄名理则僻违而无类，以议典宪则支离而不驯”；又云“忽略名实斯不足以说典礼，浮辞未翦则不足以穷远致”。今诚欲蕃进学术，融会欧化，奈何取材学敝之候不堪用于著述之文也！堪用于著述之文厥唯晚周，东汉与魏。晚周即战国矣，其宜取材不待言。顾其文犹或不逮汉魏之为适宜也。汉魏之文胜于世所谓古文辞者三，胜于晚周文者一。一者毗名家而不毗纵横；一者词旨贍富，弭中而彪外；一者气息平近，摹习便易。前二者胜于古文辞者也，末一者胜于古文辞且胜于晚周文者也。古文家纂次古文，未尝不及晚周。顾其所取恒为说士纵横之词，而鲜及诸子立意述学之作。盖纵横则多姿，而本名家者少态也。为古文者必卑东汉与魏，其故不止一端，而毗名家不毗纵横亦其一也。余杭章氏云“魏晋之文大体皆埤于汉，独持论仿佛晚周，气体虽异，要其守己有度，伐人有序，和理在中，孚尹旁达，可以为百世师矣”，此谓其毗名家也。纵横家言滑突是非，诡乱名实，辨事立说之大忌；故曰所谓古文辞者不若

汉魏文也。夫汉魏文何以仿佛晚周？以其有所论著，不同夫唯以好尚逐于文辞者耳。是以论者目以经子（汉魏丛书以经史子集分部），其文非零篇单章而累帙成书。故晚周汉魏之文亦可曰学者之文，唐宋以来所谓古文辞亦可曰文家之文。文家之文矜纵横则鸣异说，饰冲穆则守常论，旨义多无可取。学者之文中有所主，不若是也。申旨树义又必有词，词者名词；非藻饰之谓。盖人事日蕃，名词亦以析而愈多。刘邵〈著《人物志》〉方人，剖辨入微者，以词富得以尽意也。古文则喜纵横者缴绕其词，尚冲穆者循至枯虚。今之习者兼治科学不能博览古籍，所读不出策论表志传状之属，以故恒苦词窘不足以摹状事物。此非细故；故曰汉魏之文词旨赡富，世之古文辞弗逮也。文不以耀观览则高古非所取，平近非所弃。而今日之计，学术为急；则省学者习文之力以治科学，固所当务也。故审摹习之易者，则平近其选矣。此又汉魏文之胜于古文辞者，且胜于晚周之者也。今兹之选，盖本斯旨。晚周所取曰《礼记》（此不尽属周文，然不便剔别。）曰《墨子》，曰《孟子》，曰《荀子》，曰《韩非子》。五者著录约四万余言。汉魏所取曰《淮南子》，曰《盐铁论》，曰《论衡》，曰《潜夫论》，曰《申鉴》，曰《昌言》，曰《人物志》。八者所录视晚周约倍之，而稍不足。余以为异代之文，气体各异；同代又因人而不同；故取之多代，不如其简也；取之多家，不如其寡也。简而寡，则耳目所染不出乎此；行文吐词不期而循成规。而不然者气体驳杂，摹习不专，求其文之洁实难。前人选本恒数十百家，以此相较为最简矣。文之至美，无逾庄子。然非可则效，学之恐致废疾；诡辩不常，更虞溷学者思路，故不取。西汉经学诸儒，顺守常论，近于诵数；如《春秋繁露》、《韩诗外传》、《说苑》、

《新序》之类亦并不取。论衡诸书，章氏少嫌其非可讽诵。不特论衡，诸书皆有讹夺错简，墨子为甚，亦不便诵。然并收之者，余以为不必求诵也。讽诵者意将熟其气局格调，斯未足尚。而昧者或裁抑意旨，割截篇幅，以相牵就，转自桎梏。况今著述科学，更非可以此期之者。余幼岁读书迄今，鲜能成诵；但审视默识为已足。若习古文者朗诵以张矜奋之气，恣为大言，深可鄙贱，断当戒之。古今著述可为模范而此编未收者，在古如晋唐所译释迦经论，在今如余杭章氏、候官严氏之所著译。经论旨义深窅，或未易读，章严之作并皆词旨贍富，文字雅正，有胜古人，断为学者所当仪刑。要之凡为文期于事者，举名运词要有当于所命意，又无违于训诂；捡芜滥，远乖僻，御以明洁之思，雍容之度，斯为大雅；外此则词章文艺，非学者所必务。

民国四年九月漱冥记

录自《甲寅》杂志第1卷第9期，1915年9月10日。

《漱溟卅前文录》，1—8页，1923年12月。

对于筹安会之意见

——致《甲寅》杂志记者

记者足下：筹安会发起，乍闻骇异之极。顾念生民，若不胜悲。公寄异域，忧愤又当何如？继细审传说，证以所见，知其用意，固别有在。得阳黄远庸，操行至可信，亦参与其谋。近赴沪办报，专以鼓吹此事。盖欲牺牲国体，以谋政体耳。然专制自用，其性实用。谓为君主而改之，说或不可通乎？若云使其入我范围而不觉，此尤駭论。夫阳尊而阴夺之，岂谓以当局之练达，而不悟其所为，顾为群儿所弄乎！而适为桀者遂其所大欲，真书生童駭耳！吾侪迂拘，不足识此，便合如子云，抱书远逊，卷舌不谈也。梁鯤* 白

录自《甲寅》杂志第1卷第9号，1915年9月10日。

* “梁鯤”系章士钊先生在《甲寅》上刊出此信时为著者代拟之笔名。
——编者。

国文教科取材私议

夫文字之用，始以综事布意，不以耀观览也。然人性好美，或以耀观览而为之，亦犹衣服，始以蔽体御寒，而人知既进，亦以饰观好。此同为人类需求，无可贱视，而其本末缓急要不可淆也。本不立则无事其末，急者不得则缓者非所务，此又人所通识。顾今之为国文取教材者皆反此，岂不悖邪？科举既废，广敷学校，凡天下之所诵习，莫非古文辞？溯其立名，盖唐之梁、李、韩、柳、独孤、皇甫之辈，屏弃骈俪，竟为散文，欲以反古，所为立也。其后宋明代有作者，清世方苞，建为义法、学者必称桐城。考其所为，皆毗于美术，将以耀观览，固文字之末务也。此其说宜委曲申之。李南纪《韩集叙》云：“文者贯道之器”。柳子厚《答韦中立书》云：“文者以明道”。王介甫《上人书》云：“所谓文者务为有补于世而已矣”。苏轼请策，亦世所目为经世文字。凡此皆古文家将以文载道经世之说，若不以耀观览者，则吾说非欤？是甚不然也。其为是说，厥因有五：盖骈俪淫肆佻薄，为古文者力反所为兼惩斯弊，深自矜重一；志慕三代，三代之文多道仁义二；而足使其文磅礴有生气者，又唯忠义节孝之情三；而绘画淫佻非其任也四；又则不识文学自有足重者在，必欲假载道经世以为重五。故细研所谓载道云者，即此表章节孝，称道仁义，非能树义析理，有条成贯；经世云者，亦只纵横自喜，非能覆论政

事，订议典宪。于何证之？曾涤生《与吴南屏书》云：“古文无施不宜，但不宜说理耳”。刘孟容为文喜谈性道，曾亦遗之书，以为未宜兼顾。吴挚甫《与人书》云：“说道说经不易成佳文”，又云，于文体有妨。今人姚君仲实所为《文学研究法》，（姚桐城人也）历举文学家异乎经学注疏家，史学典制家，及政治家性理家，为古文者固自道之矣。方望溪《古文约选叙言》云：“武帝以前之文，生气奋动，倜傥排宕，不可方物，而法度自具。昭宣以后，则渐觉繁重滞涩，刘子政杰出不群，然亦绳趋尺步”。张濂卿云：“韩文或突起，或突接，或直下，皆兀岸无匹”。又云，“四面写来似无伦次。”夫倜傥云，不可方物云，突云，直云，无伦次云，此不可以期诸说理之文，而繁重云，绳尺云，此又说理之文所难免，或不可免者也。说理之文务为整齐缜密，生意自少，其旨以曲尽其理为归，文字本体或非所问，而所谓古文者，其旨趣乃唯在此本体耳，旨趣唯在本体者，以求其文之美为归之谓也。凡不同之旨，不可并存，会有牴牾，必灭其一，以存其一，古文者盖灭综事布意之旨，以存耀观览之旨者也。姚君《文学研究法》于此乃复有回护之说，以为焉必不可以谈理，因引《赤壁赋》等篇为证，不知此非说理之文，但偶为语以表其理想耳。其下又云，信手拈来，皆有仙气。夫仙气焉得为理，又引姚措抱之言云：“《史记周本纪赞》所谓‘周公葬我毕，毕在镐东南社中，此太史公之考证也，何等高古，岂似后人刺刺上休耶？夫考证以确信为归，此而赏其高古，恶其刺刺，何异于饮饌辨妍媸邪，古文之毗于美术固不可讳哉。凡此证据，苟不厌烦絮，搜而集之，可累万言不尽。夫一民族之与立，文化也；文化之中心，学术也；学术所借以存且进者厥为文字。（上古简牋繁重

或由口授)存者叙述故典、综事之类也。进者扬摧新知,布意之是也。今举国以治古文,图耀观览而废综事布意之本务,则类斲毁学术,阻逆文化而使吾族不得竞存于世界也。呜呼,岂不悖邪!

章实斋《文史通义》云,著述始专于战国。盖亦不得不然矣、著述不能不衍为文辞,而文辞不能不生其好尚,后前文无人之不得已,而唯以好尚逐于文辞焉。此其所指唐宋以来,所谓古文者当之矣,盖学术之蕃,战国为盛,故其文诚著述之文也。(著述学术之文)汉武以后,学术阳若一于儒宗,而实阴杂诸家,学无所主,语多依违,唯以好尚逐于文辞而有著述,其文非著述之文矣,文以著述学术者,必本名家,故学盛名家之说亦盛,孔子言正名,孟子距波淫邪遁之辞,墨荀各有专篇,邓析、尹文乃以树专家,而后世无闻焉,则后世学敝而著述之文不讲也。余杭章氏有言,自唐以降,持论不本名家,外方陷敌,内则亦以自愤。又云,以甄名理则僻违而无类,以议典宪则支离而不驯。又云,忽略名实斯不足以说典礼,浮词未翦斯不足以穷远致,今诚欲蕃进学术融会欧化,奈何取材学敝之候不堪用于著述之文也。堪用于著述之文,厥唯晚周东汉与魏。晚周即战国矣,其宜取材不待言,顾其文犹或不逮汉魏之为适宜也。汉魏之文胜于世所谓古文辞者三,胜于晚周文者一,一者毗名家而不毗纵横,一者词旨贍富,渊中而彪外,一者气息平近,摹习甚易。前二者胜于古文辞者也,末一者胜于古文辞,且胜于晚周文者也。古文家纂次古文,未尝不及晚周,顾其所取恒为说士纵横之词,而鲜及诸子立意述学之作。盖纵横则多姿,而本名家者少态也。为古文者必卑东汉与魏,其故不止一端,而毗名家不毗纵横亦其一也。章氏云,魏晋之

文，大体皆埤于汉，独持论仿佛晚周，气体虽异，要其守己有度，伐人有序，和理在中，孚尹旁达，可以为百世师矣。此谓其毗名家也，纵横家言，滑突是非，诡乱名实，辨事立说之大忌。故曰，所谓古文辞者，不若汉魏文也。夫汉魏文何以仿佛晚周，以其有所论著，不同夫唯以好尚逐于文辞者耳，是以论者目以经子。（汉魏丛书以经史子集分部）其文非零篇单章而累帙成书，故晚周汉魏之文亦可曰学者之文，唐宋以来所谓古文辞者，亦可曰文家之文。文家之文，矜纵横则鸣异说，饰冲穆则守常论，旨义多无可取，学者之文中有所主，不若是也，申旨树义又必有词，词者名词，非藻饰之谓，盖人事曰蕃，名词亦以析而愈多。刘劭（著《人物志》）方人剖辨入微者，以词富得以尽意也，古文则喜纵横者缴绕其词，尚冲穆者循至枯寂。今之习者，兼治科学，不能博览古籍，所读不出策论表志传状之属，以故恒苦词窘，不足以摹状事物。此非细故，故曰汉魏之文，词旨赡富，世之古文辞弗逮也。文不以耀观览，则高古非所取、平近非所弃，而今日之计，学术为急，则省学者习文之力，以治科学，固所当务也。故审摹习之易者，则平近其选矣，此又汉魏文之胜于古文辞者，且胜于晚周文者也。

信如右说，则何以处古文辞曰，吾故言之，同为人类需求，无可贱视，不可为国文教科之材，非遂吐弃，是宜以入大学文科讲习之耳。

今之操国文教科取弃之横者，半为书贾，半为教师，教师不用书贾选本，而自为之，则皆尚古文辞者也。古文已不堪用，而书贾之谬，更倍于是，一者杂取骈文，夫古文辞且不可取，何论骈文，骈文直为美术，非止毗近，其不适用，尽人而知，况以著述学术，语必排偶，韵必叠声，又必运典故以实

之，学子好玩华采，而不能专其事，偶一摹效，必有舛错怪违，大可臧笑者。夫为文偶呈精采，非为可贵，亦非甚难，而雅驯无疵，斯最贵又最难耳，今骈散杂取，无望其文之洁矣。一者杂取诗歌，谬云怡养性情，不知其乖教科之义也。西文读本虽有诗歌，然其文去言不远，诗去文不远，韵律远不及中国之细，为之不难。中土诗歌，如其所选不逾十数，岂谓读此遂可习作乎？不能习作，何教之云，既取诗歌，宜及词曲，何为独遗，是知其说固不可安耳。一者杂取古今各代之文，各代之文，气体各异，今其所取，上起三代，下逮现世，相去数千载，气体愈远，摹习不专，都无所类，而一篇之中，举词如此，构句如彼，至呈异观，故取材莫若限于一代二代，时不相远，气体仿佛，学者耳目所染不出乎此，行文吐词不期而循成规矣，选文者不此之知，又一失也。闻京师学务局，以学生文课愈以芜陋，征意于各校教员。自我视之，书贾选本之谬实为之，然书贾选本必经部审定，则厥咎又有归矣。议既竟，更条列大意如左：

一 国文教科取材以汉魏文为最宜。

一 不取世所谓古文辞。

一 不取骈文。

一 不取诗歌。

一 取材家数宜少，时代宜相去不远。

录自《甲寅》杂志第1卷第10号，

1915年10月10日。

佛 理

（致《甲寅》杂志记者）

记者足下，大志七期独秀君《绛纱记叙》，于佛理颇致讥难，漱溟窃不能安，略有申说。独秀君曰：“无明无始，诂有终邪，阿赖耶含藏万有，无明亦在其中，岂突起可灭之物邪，一心具真如生灭二用，果能助甲而绝乙邪，其理为常识所难通，则绝死弃爱为妄想。”（下略）忆曩《庸言》载蓝君志先《宗教建设论》，于佛教亦颇致讥难，大意谓生灭由无明，然无明果何自来。世之致疑者不独二君，自昔有之矣，从未有为圆满解答者。此何以故，不可解答故。今仆所申说，亦但申说此不可解答。此其说有四，一曰所据以为难者非我本意。凡百事物皆为有对，盖“人心之思，历异始觉，故一言水，必有其非水者，一言风草木，必有其非风非草非木者，与之对，而后可言可思。”（严译《穆勒名学》）若果为无对者，“则其别既泯，其觉遂亡，觉且不能，何往思议”。（同上《名学》）不可思议，宁可名言，而真如即此所谓无对者，以假施設，名曰真如，故遣以百非而非戏论，而设难者皆峙然有对之言，非我本意，何从置答。一曰不可思议。侯官严氏云：“不可思议之云，与云不可名言不可言喻者迥别，亦与云不能思议者大异。（中略）如云世间有圆丸之方，有无生而死，有不质之力，一物同时能在两地诸语，方为不可思议。此在日用常语中，与所谓谬妄违反者殆无别也，然而谈理见极时，乃必至不

可思议之一境，既不可谓谬，而理又难知，此则真佛书所谓不可思议”，又云“所以称不可思议者，非必谓其理之幽渺难知也。其不可思议，即在寂不真寂灭不真灭二语，世果何物，乃为非有非非有邪。譬之有人真死矣，而不可谓死，此非天下之违反，而至难著思者邪，故曰不可思议也。”（《天演论》论十案语）独秀君曰，其理为常识所难通，诚哉难通，不可思议之谓矣。一曰非推知之事。有无知，有推知；元知者原于觉性，径而知之；推知者原于推证，纡而知之。前者非逻辑所有事，而后者有待逻辑勘其诚妄。何曰非推知之事，以其为此世之元始问题而又究竟问题也。“如物质之真幻，神道之有无，与夫神质二者之终为同异，宇宙二物，为心中之意、抑心外之端，时之与变是一是二。（中略）其物皆不二而最初，无由推证其所以然”。（《穆勒名学》部首九页）非推知之事，则难者虽有谨严逻辑，以勘我之诚妄，终无当也。一曰此属元知之事。不由推知，将由元知，然此元知不同俗所谓元知，俗所谓元知原于见闻觉知，而此则不原于见闻觉知。赫胥黎云，“物之无对待而不可以根尘接者，本为思议所不可及。”（《天演论》论九）真如涅槃，即此所谓不可以根尘接者，然则何由知之？曰依佛说而事修证，可以证知其境界，难者未尝修证，故弗喻也。四说既竟，吾更举一相类似之问题，还难独秀君，以明独秀君之难，不足以难佛。人性善恶，聚讼纷纭，然必谓性善，则是世不当有恶，以醇善故，今有恶，是知其性必有恶者存也，必谓性恶，则是世不当有善，以纯恶故，今有善，是知其性必有善者存也，性既兼具善恶二者，如独秀君说，将曰“恶能助甲而绝乙邪，其理为常识所难通”，而世固有无恶之圣贤，此何说也。（此特假设为譬而已，不可误以善视真如以

圣贤视佛) 漱溟土苴百家，归心三宝，然自顾学殖未富，修证曾无，常以宣扬佛说为难，深恐所明不逮所晦，此篇盖亦不得已云。蒋观云先生，曩在《新民丛报》，关于哲学之著述颇多，深所钦仰。顷睹八号先生手函，知政治财政学，大以为可惜，漱溟私意财学固不若哲学之可贵，矧既治哲学有得而中废之邪，矧又为才思如蒋先生者邪，此真大可惜者矣，余再白。

梁漱溟白

录自《甲寅》杂志，第1卷第10号，

1915年10月10日。

无 性 谈

英国罗素[Russell]著哲学问题小册，其第一章论现象与物如，举案为例甚有趣。兹节译于此。

吾人居平所谓确信者，苟迫而察之则违悖不然之情纷然并呈，而使吾侪不得不自悟其非。试举其例，其宜自目前之事始。盖所谓学识者皆不外于斯得之，此无疑者也。第目前事恒不经意，故易致误者亦在此。譬吾今坐于椅，前据案，案陈图片字柬，旁顾则见窗外庭舍，天上云日。吾确信日之距地约九千三百万英里，为大火球，过于地多倍，朝必东升，将亘乎未有已。吾诚信此，即不拘若何人，过而人我室，亦将同见此椅，此案，此简片，无异乎吾所见。且此案呈于吾目也，与据之而触于吾臂也，亦无以异。凡此者其确切不疑，殆无以喻。虽然，此实有可疑者存，而不慎其思辨不能定其尽信不诬者也。

试即案言之。其呈于目者长方形也，棕色也，有光也，感于触者平滑也，冷也，硬也，拍之则发木质之声也。任人而视之，触之，听之，莫不同斯察焉。若无所疑矣，而不知其难言也。吾固信其一色以弥其全也，或一部映于光，而泽然较异；或一部曝于日，而色以少淡。设取而移置之，则将益有所更易焉。多人聚观，则以所从观之之方位有异，所见将无或同者。

诸此差异，皆无与于实，不关宏要，而髹工则莫不重视之。髹工但习于识别色之现于外者，而未尝习于思辨庸见所谓

实有之色者果确否也。吾人于此不过初举一端以为辨察初始，而哲学问题以生，既现象与物如之辨是；物之若尔然者，与究竟然者之辨也。操工所欲知者此若尔然，科学实验家与哲学家则欲求其究竟，而哲学家之所究求视科学家为更进，其答向者之间亦更难焉。

顷所辨察有甚明者，则未尝获一色标异于余，可为案之真色者。第由所从观者有变易，而色以驳异。虽然，藉使视者方位无变，色亦无定。譬或由人为之光（非日光之谓），或于色盲之人，或于戴着色眼镜者；若乃黑夜虽触之听之无改于前，且至无一色焉。是故当知色者非案本具，要待观者与案与射案之光诸缘和合乃现。吾人居乎谓为某色者，意谓其现于一定格之观者，处一定式之方位，于正常光线之下者耳。然于诸他情形下所现诸他色，与居乎所现者固同为一实，而无证以议其独幻；第吾人为习俗所拘而否认之。

吾人有察秋毫之明，而见此案平滑矣。然试从显微镜观之，则将见皴皴凸凹，诸皆与无镜所见舛异。然则将以孰者为案之实然者乎？必以镜见为是，若更有较强之显微镜，则顷之所见又有变易焉。吾人必疑无镜所见为非实也，又果何据而信从镜见者之必实邪？若是则六根之所识取，不将反以迷扰我邪？

以言案形亦无愈于是焉。吾人识别物形，习于不经意，遂若物形诚尔尔者。苟学绘画，则知实由所从视之方位而异。譬此案为直角之长方形，而从侧方视之则若两钝角与两锐角焉。又如其对边之两线固平行也，而从其一端视之，亦若将会于一点于观者之前方焉。（几何学上谓平行线引之如何长终不相遇）又如其两对线固同长者也，而近于观者之线若稍长焉。又吾人于室中蹀躞旋转，则诸所见者常因以变异其形。此皆居乎所未

及省也。盖以宿习故，使吾人摸真形，取现象。真形者非曩之所见，但推想当有之。若是则根识未尝予人以案之真，但以其现象耳。

次举触觉，其难言亦犹是。吾触案而识其硬，若生压迫之感，固也；然压迫之感从所以触之者之强弱与用以触之之官骸不同而异。若是，则诸不同之感原于诸不同之触，或诸不同之官骸，而不得谓为案所固有而径发乎案也明矣。极言之，亦但为此固有之微识而已。所谓固有者吾人假想为接六根致六识之原，而不豁露于吾人之前者也。又拍案发声而耳根识取，种种变易，其不为案所固有而径发乎案，同此可知。

漱溟曰，罗素之所言，言人所接者物象，而物象无真，假想厥真，命曰物如。夫物果有真邪？若自有真，应不假诸缘自尔显现，待缘而现，随缘变异，云何说有自真？譬水因器方圆，作种种形，乃至直注如绳，横流似布，泼散天空，点点如珠，亦复因势流洒，外气作缘。今设问言，若水不入器物，不滞地表，亦不流洒空际，离绝诸缘，为有形不？当作何形，为可思不？斯上智人所不能答。所以者何，水无真形，即此无形是其真形。以甄案象，亦复如是。西土所明，色本无色，光含诸色，映于色表，或纳或距，因以为色。今此案者设不处日下，月下，不被人为诸光，乃至不在黑夜，（黑夜亦缘）离绝诸缘，为有色不？当作何色，亦无能答为可思不？所以者何，案无真色，因光成色，定究真色，即此无色。是其真色。罗素之所言，自我观之其言缘生无性之义邪？无性之谈，即物可作。个个事物，个个无性；一个事物，面面无性；略拈一端，以期隅反；苟有慧心，必多妙解。

附按右篇但拈无性之一义，非论定物如之有无。物如之言Things in itself苞体与象，顷但遮象，不欲拨体。盖问题所牵，将及于观念论与实质论，将及于可知与不可知，将及于科学哲学宗教之区界。冗中构思为难，不敢涉及。他日当为不可思议论，暨宗教与科学两篇译之。惜所见西籍太少，不能博征诸家，大张吾义，颇思努力读书，再动笔耳。漱溟注。

录自《东方杂志》13卷5—7期，1917年。

《漱溟卅前文录》51—56页，1923年12月。

司法例规序*

夫事万不同，所以应之者莫若以万。一以律之，是谓乱之，法律规制，其始皆乱之也。治理之美，无过无法，世有达者必察斯言。法制之作，其不得已乎？人不能无私，作法于公而不得逾，则私格焉私格，则虽于事有失，犹将无争。察不能皆得，而法示准绳。准法应事，不中不远。此犹其肇端也。法之不可废，其唯学乎？夫察一理以咳万事而作之法，此非上智不能也。至于上智之所不察，而后人修葺之，变革之，此又非诚有所独见不能也。汇创制因革之迹，以稽其理致而推阐是订焉，此所谓学也；则又殚心勤力而后成者也。今之所谓法，盖莫不本乎学；是上智之创作，后世之修葺，学者之推阐，积千百年，汇无量众而后斯就。虽有圣人将毋舍焉，如之何其能废？此土往哲，好言人治。夫作法之意，何谓也？谓人之不足任也。谓人不足任，如之何其谓人治也？法之初哉吾无考焉，以意度之犹先三代；自三代以来吾不复见有人治矣！故今后之所务，务缮法，不务无法；务法守以应事，不务就事而乱法；此虽百世而可以无改者也。本部多年尝就所掌各项事例纂为司法例规，以备所司之专习。比岁纪载更，颇多交易增益，原书不适于用。乃属参事厅更为修订，而成兹编。此所谓务缮法者也。至于守

* 此文为著者1917年任职司法部时代司法总长张耀曾作。——编者。

而勿乱，则又有所司之所务焉。夫法之始也，患其乱事，及其后也，又唯乱法之患，是亦可为味叹者欤！余乐观书成，而抒其意如此。 张耀曾

录自《漱溟州前文录》57—58页，原刊《司法例规》，
1923年12月。

中华学友会宣言*

中土文化早萌，往在古初，既有盛观。班固本刘歆七略，以志艺文，粲然甚备。然岁历千纪，无改其旧，或转益荒落，怀今不如古之叹，以视西方夷于半化，此独何谓也？尝试论之，文化也者，谓人心之有仑脊也；所谓仑脊自其条析言之则为析解所异；自其条贯言之，则为贯通所同；存乎物象，而寤于人心焉。一人有寤，而寤众人；前人有寤，而寤后人。以一寤众，以前寤后，此则所谓学也。夫唯学焉，而仑脊以拓以睿；非学，则今之世虽犹草昧可也。故中土文化栖迟，独在不知学矣。凡析贯物象以为仑脊者，不逾两涂：籀殊象为一贯者为内籀；籀一贯穿于殊象者为外籀。二者互倚为用，倾馘则失。然馘乎内籀，虽滞于近，而可以不惑。馘乎外籀，虽以致远而易荒。滞于近者，犹有以图进；易荒者终无以程功。仑脊之拓睿与否，乃以判焉。此方圣哲早作，虽格物未周乎寻常，而固造端宏远，冥寤玄微。后世钻仰之不胜，相与摹效，凡千年以来所以为学者，谛审其涂盖莫非馘乎外籀者矣。先臆以逆事，安于一当，而不能揽殊象之通致，立其所不易；横以驰逐，漫羨无所归心。此观中土典籍虽或精义纷披，而系统之学不立，周秦之盛犹然焉。夫唯立其所不易，而后放之四海，四海化焉；如斯斯谓学，如

* 此文代人作于1917年。——编者。

斯斯谓文化也。先事而臆，人各有臆，抵牾之会，将奚甄焉？兼纳并苞，仑脊之谓何？相为迎距，门户乃成。一艺一学而各为师承，安其所习，毁所不见，仑脊之拓睿不可得矣。……

录自《漱溟卅前文录》第59页。

吾曹不出如苍生何*

嗟乎！生民之祸亟矣！宣统二三年时，便已天下骚然，民不聊生，伏莽遍地，水旱频闻。辛亥以来，兵革迭兴，秩序破坏一次，社会纪纲经一度之堕毁，社会经济遭一度之断丧。纪纲愈堕，天下愈乱，社会经济愈断丧则愈穷竭。而愈乱愈穷，愈穷愈乱，六七年来未尝少休。譬如白象入淖，转陷益深。吾居京师，京师下级社会之苦况盖不堪言。严冬寒冽，街头乞丐累累相逐，每一触目，此心如饮苦药。方衡州构兵，吾寓长沙闻有人探战讯者附石油公司小船以行。傍昏时于某地泊岸，闻山头一小儿哭号云“白天抢掠我们，晚上又来强奸我们，天呀！天呀！不能活了！”呼声惨厉，一船恻恻。今被兵六七省，其间罪恶宁可俛指？嗟呼！生民之祸亟矣！吾曹其安之乎？吾曹其安之乎？吾曹不出如苍生何？

或问所谓吾曹者果谁指也？吾应声曰，吾曹好人也。凡自念曰吾好人者皆吾曹也。凡读吾文而默契于吾曹自谓焉者，即吾曹矣。夫今日真所谓水深火热矣！而举国之人蹙额摇头相顾咨嗟而已。个个人口口声称无办法，夫果无办法乎？藉使无办法即相与安之而不办乎？余以为若不办，安得有办法。若要办即刻有办法。今但决于大家之办不办，大家之中心自吾曹始，吾

* 此文写于1917年。著者是年10月自长沙回北京，沿途见军阀交战，民不聊生，遂写成此文，印册分送。——编者。

曹之中必自我始。个个之人各有其我，即必各自其我始。我今不为，而望谁为之乎？嗟乎！吾曹不出如苍生何？

夫举国人之对于此种之局面皆痛心懊咻不能一日安者也。而构成此种局面者实即此举国之人，则举国之人起而更张之，直一举手耳。譬如甲乙间共一问题，甲以为否者而乙不同意；此所谓难办也，所谓无办法也。今甲之所否者，乙亦否之，则岂非最易解决者乎？而顾曰无办法何也？今日之事直不办耳。若办即可解决。是故吾曹当知今吾所号召吾曹攘臂共赴之大事，所谓改造今日不可安之局面而成一举国皆安之局面者，乃易为解决之事，乃必成功之事，嗟乎！吾曹其兴起！

谓余不信，请言解决之途术与其原理。于此当于所欲解决问题，所欲改造之局面，先加以说明；次乃商榷其途术，更次乃叙述其理由。

今欲问此是何问题？此是何局面？似乎先已说过，何待烦絮？不知人人所痛疾者虽只此一个时局，而实各人心中各有其问题，各有其痛疾之处。譬如南方所持之问题为护法，所痛疾者为破坏法律之局面；北方所持之问题为统一，所痛疾者为破坏统一之局面。虽双方行动之内幕不尽为此，要此各异之问题，皆有吾所谓好人者实力持之；不尽为恶人之假面具。则吾曹所应承认其为问题者也。此外大家心目中各有问题，兹并排之如下：

法律之破坏 其实不拘南北皆痛心于此，政治不入轨道即在此中。

统一之破坏 同上。

兵火之创刈 战地商民之所患。

营业之损失 无论被兵省分非被兵省分，无论农工商业皆

- 所同患，不过有直接的有间接的之别，如一般营业之停滞不发达皆归入间接损失中。
- 金融之窘迫 举国同患国际负债之日增，币制之紊乱亦归纳于此。
- 阍闾之骚扰 无论被兵省分非被兵省分皆同患，无论为军队之骚扰或土匪之骚扰皆归纳在此。
- 水旱之灾难 虽云天灾而责任在人，若能预防与救济即不成灾故也。此问题不独北方黄白各河，若南方之各江，湖南之洞庭，江北之淮皆吾民之大患也。
- 风俗之败坏 此为大众所痛疾之问题。无论上中下社会皆为莠民所布满，或在公众方面之恣肆，或私行之淫僻，皆归纳于此。
- 学术之不讲 此与隆替存亡有极大关系，不过唯学者始知为大患，余人不晓耳。教育问题姑归入风俗学术二条中。

若问此种种之恶局面，果何由而致此乎？则吾敢断然曰政治上之武装的势力所作成。西医之说病，于咳嗽，吐血，发热皆说为症状，不说为病。症有病灶，是在肺部之结核。所谓种种恶局面皆症状也，非病之所在也。今日之病只此武装的势力是病。政治上既悉属武装的势力，其向外发展面彼此相遇，则为法律之破坏，统一之破坏，兵火之创刈，乃至其余等症状；向内则政治之腐败，直且无政治，为金融之窘迫，阍闾之不安，天灾之不防救，风俗之败坏，学术之不讲等症状。总之不但政府对于人民应有之措施俱废，抑其腐败更遗吾民莫大之苦痛。此如京师商民所最痛疾之纸币跌落其显著之一端也。而内症外

症又互为因果，缠作一团。故吾曹于今日之问题，所下之说明曰“武装势力的问题”；于今日之局面所下之说明曰“武装势力的局面”。所欲解决者，解决此；所欲改造者，改造此。

题目既认明，然则其途术如何乎？一言以蔽之曰非战，曰组织国民息兵会。吾盖尝闻诸当世策时局者之言矣。或曰“北洋实力即国家实力，非发挥北洋之实力，平定西南，则无容奠宁宇内，设施百政”。或曰“西南为共和保障，非兴兵护法政治何从入轨道？”或曰“民间疾苦，外侮日逼，非调和两者无以共谋国是”。或曰“战无可战，和不能和，面以联邦泯除旧嫌，别开新局”。余以为皆不相干之言也。岂唯不相干，直是愈驱入乱途耳。兹一一取而破之。

第一者之言，彼盖不悟彼所痛疾之西南一隅负固，即是彼自身所感召。第二者之言，彼不悟彼所痛疾之北派破法恣横，即是彼自身之反应。盖政治上本不许有武装的势力，其性质实根本的予政治以大危险。而此种势力一出现于政治社会，有如恶货币之驱逐良货币，运用宪政之轨道内的势力即求存不得，天下从风，席卷以去。不幸民国肇造未久，方惧宪政之运用未习，乃缔造共和者先抱以武装的势力左右政局之谬见，而以武力解决政治问题为天下倡。项城拥有河北，孙黄结联皖赣，遂有癸丑之役。自是以来，北方非广布势力则为私无以固位，为公无以图安；南方非修缮甲兵则为私无以自卫，为公无以胜残。互相激荡，迭为兴仆。同是罪首，何有屈直？倘痛疾西南者，当自反彼之负固我为造因；痛疾北洋者，当自反彼之恣横我为造因。并痛悔武装的势力之为乱本，而共舍之。武力若无，谁来负固？武力若无，谁来破法？今顾欲发挥一己之武力，以求解决；则是相寻无已，入乱愈深，去治愈远，不亦惑乎？语曰

“大惑者终身不解”，在固执之人，犹或以为我北洋武力未发挥到极处，是以统一不成；或犹以为我西南武力未发挥到极处，是以护法不就。不知军旅之事，万夫专于一长，易以自私，易以召争。天下事偏走于一端，则与其相反之端即含在此端之内。分裂之性兆于不平等之专一矣。故以武力的势力求统一，或不待包举遐方，先已崩溃于内。试以吾说一一征之事实。合肥秉政，猜忌陆唐，机心一动，诈虞之兴如环。彼既见猜而自卫，此察其自卫而忌之愈甚，图之愈急。图之愈急，而自卫愈固。宇内初非不可奠安，而自兹始以不宁；国家原非不统一，而自兹始以破坏；斯则吾说西南负固为北方自身所感召之可征者也。南服未定，肘腋患兴。冯段之交恶，吉林之抗命，此外道路所传尤难尽数；则又武装统一崩溃自内之可征者也。然则藉使西南降志，统一之效不亦可睹耶？历稽史策，凡创业之主莫不嫉忌功臣，戮诛佐命，否则，亦必削夺兵柄，几成一定之例。非是残刻之性有同然，盖听其拥兵则统一之局复将分崩也。而其所以用钳制群伦者，以有忠君之教，天降之命。此岂所语于今日？今使合肥得尽其志，宇内虽定；吾诚不知其何以处置骄悍？若听其恣睢，则设施法治之谓何？（合肥退后通电有设施法治之言）少加裁抑，割据之祸不待旋踵，有断然矣。况西南未及底定，北方范围之下政令已不能行；教育厅实业厅之事胡不自悟？乃犹梦想统一后之设施，而瞑行直前，只见其愚耳！凡今之督军之抗中央，师长之抗督军，旅长之抗师长，皆武装的势力心成分裂自私之局，而根本上与统一相违迕之表征；则第一者发挥北洋实力之说，其不足以解决时局而愈驱入乱途当不能再辩矣。第二者执著西南武力未发挥到极处，故护法不就者，其愚妄正复相同。武力之为物，根本的与法律

相刺謬。武力若張。法律必亡。獎勵武力即是獎勵破法。以武裝的勢力謀法律之有效，或不待北方向化，法律之存于西南者幾希？試以吾說一一征之事實。北方之破法橫恣出于徐州之盟。唐少川北上就職，阻于天津；聲討檄文播自警察之手，挾十餘省督軍護軍使師長警察廳長以逼政府逐閣員；夫豈仇一唐君哉？其後督軍團樹叛旗于津門，所謂兵諫黃陂，解散國會者，亦豈仇黃陂仇國會哉？并是對西南而示威，翦西南之臂翼而已。斯則吾說北方破法為西南勢力之反應之可征也。武裝護法即此所護之法實破壞于武裝，即此護法之兵實是非法。更或猥云多事之秋，不拘繩尺；于是勾結土匪可以編護法之軍；師旅之長可以強斂財賦，更任知事；地方廳竟對於高等廳而獨立；凡武裝之下凌亂無法之狀態均不難想見。則吾說不待北方向化，而法律之存于西南者幾希，此其征矣。試問以今日藩鎮稱雄之局面，縱使中央依法恢復國會，組織內閣，法治是否能施？則護法雖就，其效不亦可逆睹耶？欲法治之得施，當屏除武裝的勢力而致力於軌道內之勢力。此種勢力不假斧柯，而其強莫御；則立憲之局萬年可奠。若第二者欲以西南為法律保障，真背道而馳耳。

第三者之言，調停兩者，恐無是處。今日之局，譬如斗室之內而操戈挾刃之夫環立相向；格斗其常，寧息是暫，縱得少休，旋即觸發。調停者能診其臂使勿相刺乎？必知濺血之凶由有戈刃，而相與棄之，庶可無事耳。質言之，必舉國各方面之武裝的勢力一齊放下，則天下太平矣。否則，雖言和，直不相干也。第四者之意，以為分裂之勢終不可合，不如因之以建聯邦，則彼此間之利害關係較疏，或可弭爭。不知聯邦寧非法治？既是法治，武力寧不為梗？就割據以敷聯邦，此則塗臭糞以旃

檀，诤得贾假乎？谓今之骄悍者可以转而就范乎？谓今之腐恶者可以转而清明乎？且亦初未足以弭争，不过化大纷争为多数小纷争，其乱之遍中国则一。征之浙江吕公望张载扬之争，黑龙江许兰洲英顺巴应额之争，陕西对陈树藩数起反抗之军，至今未已，一省之中又为镇守使割据，陈不能问，皆非因大局而起，而本地之问题也。武装势立即是乱源；乱源不清，联邦何补？乱源既清，而后联邦可言耳。第四者之说便思于武装势力局面之上建立联邦，此大误也。

总之，四者之说皆不足以解决时局。盖皆为未认明题目者之一种主张，而吾曹标题固已说明为武装势力的问题也。故四者之说本不能认为解决此问题之途术，特以当世策时局者多持其说，用委曲破之于此。若解决本问题之途术，余顷所举之国民息兵会，则所愿与国人商榷者也。

国民息兵会所持者为非战论。兹先言非战，更言斯会之组织与进行。吾破第一第二两说，于南北两种主战论之非已深切言之。而世之持主战论者不能外乎此，则是主战论已无复立足地。兹当申论战之为祸。战之为祸，其破坏统一，破坏法律两端已表出；兹将申论其余种种。兴言及此，诚可痛心。直接之祸所谓兵火之创刈，如吾文开端所述山头小儿者特其一例也。盖应募为兵，本多莠民，成军之后又鲜教训，以京师严重，每出恣事，警察犹不能禁；况揭征讨之名，以临异地，则更不为所欲为，视同当然乎？平居无事，犹惧其哗变焚掠，况在战地不更饱噬乎？吾曹虽未深遭其祸，岂难想见。呜呼！痛矣！吾尝于中夜静思滇川之战，陆龙之战，闽粤之战，湘鄂之战，涂炭之惨，悲心溃涌，投袂面起，誓为天下生灵拔济此厄，乃旦而取视报章，尽多鼓吹用兵之言；诚不解其习性不仁与我舛背

至此。今设山头小儿之祸中于报章记者之家，不识将鼓吹用兵乎？将遏阻用兵乎？吾见人之睹战事将作于其身家财产所在地也，莫不奔走呼号，求画出战线以外，祷炮火之勿相加遗。以是推之，则是尽二十省而战线无可画，累年而炮火不作也。顾战祸之蔓延未已，其谁为之也？岂不以灼痛不及，则夷然无动于中，曰“求统一不得不如此”，曰“求护法不得不如此”。而悍然主战乎？呜乎是则我所谓不仁也。商民之苦痛固矣。即彼兵士者亦是无辜而就死地。王范既溃，吾自长沙北归。同舟者多北军兵弁，入夜对坐而谈。言在贺家山与南军对垒三十三日，而冻雨者十七日。冷刺骨髓，山路滑油，仆死相继。退兵之日，穷力溃走，不获一息，两踝尽肿。受伤之兵奄卧医院，委之而去，两日无食。又傅良佐自河南招募脚夫前后将及万人，亦悉委而去之。此辈本内地穷民，无装服械饷，流散无所得食，有转死沟壑而已。果使卫国御侮，则糜骨捐躯可言也。若今日之事果何居乎？当局之罪恶，不可恕也。兵火之所创刈固是损失，即此兵火之虚糜又是损失。数年外侮频来，若俄蒙之事，若日本5月7日之事，皆以军实乏少，忍辱求全；若再不事储蓄，覆亡可待。而乃不惜虚糜抛费，如川军今竟以子弹告竭闻。试问外患来逼，无以为御，则主战者之肉岂足食乎？战事直接之为祸殃若此；是既火吾居，剜吾肉，扼吾吭矣。吾可不奋起争之乎？争之若何？曰非战。

直接之祸犹有局量，间接之祸巧历不能算也。盖所谓损失者，不独损失其所失，抑并损失其所失者应有之滋生，抑并滋生者之滋生焉。所谓遗害者不独遗害其所害，抑所害者更有所滋害，而滋害者又有所滋害焉。其数皆乘数的，而非加数的。故祸机一发，不难牵率天下以入九渊。祸害如此，福利有然。

福机滋始，亦不难升举天下而臻盛治。转移之间，天渊所判。今日之事听其战则沈渊莫挽，遏其战则生机是回。是故战争间接不可悉数，而不可不察也。湘事既起，迄于长沙之溃，中央之济军用者千数百万。此千数百万即是因用兵而有之损失也。使以此千数百万者整顿纸币，则公私交利。不独此千数百万者未失，而其所滋殖抑又多矣。而此所滋殖者同时又可以殖利，展转于无穷。则是非徒损失千数百万而已，抑并其应有滋殖，与滋殖之滋殖而损失焉。质言之，则并府库市面于此千数百万所应获之苏润亦付诸战事矣。不必整顿纸币也，凡百政之待举者，使能以此千数百万者举之；则此所举之政莫不有其所造之福利。所造之福利又有其所造。今则并付诸战事而损失之矣。又湘事既起，湘南一带矿场或被抢掠，率多罢业，此则战争之遗害也。矿场罢业而工匠失所，饔餐不给。又湘中以矿业为主，矿既罢业，其余各业相缘寢微；影响所及，甚或达于汉沪。此则所遗害者又有其所遗害也。又矿业多取赢于异国，使不能罢业，则所输入资金不良多乎？此资金周流市面不又有所滋殖乎？此种损失亦战事之遗害也。此外若教育之停滞，汇水之增高，种种者莫非战事之遗害。（省城善堂捐款均被督军提作军用，节妇堂节妇亦受困矣）湘事如此，则其余用兵各省可推而知。其影响之播于远近者又可推而知。然此犹其可见者。民生之艰，由于企业不兴。企业不兴由于秩序不宁，市而恐慌，莫肯投资；则其不可见而害中于吾民实最大者也。一战之祸如此其烈且大。而双方之当局悉精力之所注，注战事也，竭财力之所为，为战事也。则是举国策驹马以入损失之途，而奋大勇于创害之业也。则今日之国力凋残，人民就死，复何言乎？转而言之，使回马首以入福利之途，悉精神财力以举百政。一瞬之间，形势为变。合互相成，

展转相利，顿而周乎天下。则垂毙之民可以复苏，积弱之国不难就强，吾所谓转移之间天渊以判者此也。其机甚微，而国人曾不之慎，以成今日之局，其罪必有尸之者。而今后之局生死未决，吾曹所不可不出死力以争，而戒当局者慎勿为前人之续也。或以为纵使不战，而政府非人，百政谁举，福利之言犹属空想。不知但使不战，则保留之元气已多。元气不伤，则社会上自然之生息无限。原不尽待良政府之举措。况无论如何，犹必有多少之兴举乎？今之不举，非是不愿，为备战之不暇耳。平心而论，合肥贞干之资，任公优于持算，倘得尽用，岂难责效。徒以从事于损害之业，吾曹何由食其福而安得不蒙其害乎？此则彼之自误，而国之人实共误之也。故诚得不战，即是兴举之基。舍今日无政治之状态，即可入于有政治状态。生途死路历历分明。今有按吾项，牵吾臂，推而坠我于沟壑者，我可不奋起争之乎？争之若何？曰非战。

非战主义既明，次言国民息兵会之组织与进行，大要如左：

一，斯会之组成侧重于商民，最好即以各地之商会教育会为机关。

二，斯会揭简单之非战两字以广结同情，取斩截之息兵两字为进行标的。

三，斯会之进行一面传播非战主义，发布论文及白话小册子等，一面要求各方面罢兵，永不许战争见于国内。

四，斯会以作到息兵为止，其余政治上问题概不过问。

大要如此，而其用意则有种种。前云叙述理由者，即兹所欲说也。兹先述两大方面，其余更缕缕言之。

一政治方面者，夫立宪政治岂厌政争？运用既巧，直欲以

争为政。凡政府之不流于恶，曰唯争之故；政象之所由日新，曰唯争之故。争之为用岂不大矣乎？岂图吾国乃以争而乱天下也。其根本错误，则政客尽背宪政之旨，借武装的势力以达政争。平日则图地盘，有事则动干戈。六年抢攘，民不堪命。穷极思异，至于追怀故清，颂美专制。革命之家，谈宪之士，乃自败其颜面如此，可胜痛耶？往日之事，既是南辕北辙。今后所勉，只在回南辕以北向无他，发挥民的势力以为政争是已；发挥理的势力以为政争是已。余以为解决目前问题必须痛悔前非，造成将来局面，作始于国民息兵之会。

夫武装势力之缪于政轨，彼政客者何曾不知。而甘于饮酖者，只是贪瞋所蔽。或急于自效，或忿思所激。妄思援彼以为我用。其所以自慰解者，岂不曰：“我因欲澄清天下也，不如是不能为政治活动”；曰：“我固爱护国家也，不如是不能奠定共和”。一方利用之不已，各方竞效。一度假借之不已，又复一度。终究我之政治目的何尝成就得丝毫？我之政治问题何尝解决得分寸？而所借之势力转愈扩愈大，武人之身分以愈推愈尊。初时尚是彼此结纳，厥后则群相奔走，政客乃悉成武人之附属矣。试观今日之宇内，一国之政权操之武人，一地方之政权操之武人。滌天漫地，乱恣骄横，酿成不可收拾之局。其去政轨何啻几千万里，尚容吾辈作政治活动否？真所谓自作之孽。枉尺直寻之教训，乃为六年之政争设矣。六年之政争乃将枉尺直寻之祸作到十分，为古人作证明矣。吾此所说，犹是责备贤者。若其坏尽心术者，不惜教猱升木，举自身之人格国脉民命而牺牲之，宁复知有宪政哉？则所不足责者也。且实由贤者自律不严，信道不笃，其端既开，而后小人无所不至。挽回机杼亦全赖贤者之悔艾。吾草此篇，始终对好人而说话，此读

者所宜晓也。或狃于目前，谓天下大势尽在武人，莫奈之何？唯有因势利导，不能与抗。则请观杨晰子之于项城，康长素之于张勋，梁卓如之于合肥，可曾听我因势利导否？到头来，暗地伤心，不重可哀耶？更试问，就今日之局面便即弥缝破绽，组织内阁，南北彼此可能支配？即北之与北彼此可能支配？虽握政柄，动作不得，只取辱耳。是故打破此种局势，虽有圣智不能为功。依南附北之政治家，抑何弗思也！又当知今日局势宁是天造地设如此？宁是本所自有如此？当初既可彙长架高，今日詎不可从而折毁。但使大家齐知痛悔前非，更不向武人腋下讨生活。则譬如一聚炽火，望之焰势耸天，但不添薪送炭，便自就息。况复从而抽取之乎？诸公必谓天下大势尽在武人，斯在武人矣。诸公而曰天下大事不在武人，斯不在武人矣。第决于诸公之一念。诸公澄清之志正在此处用着，乃望而短气何也。因循牵就，总是纷拿。武力消解，通体清凉。吾所谓解决今日问题，必须痛悔前非者谓此。

六年政争，莫不怨他人之攘取民意，而却无一人肯从发展民意上作工夫，则民意安得不为强者之攘取也。假使当年致力于此，则人心所向，势不可侮，宪政岂不早奠？而胜算亦可在我。此理至浅，谋国者夫岂不知。而觉其事迂功缓，相与弃置不图，而争势力于议席，争势力于阁位。偶有寸得，便矜大党。抑知此种势力浮寄无根，纵便尽虚议席阁位以相属，亦济得何事？彼方且举议会内阁而废之也。前局顿翻，瞠目无出。犹不自悟失图，急作补救。而张皇走险，以求一逞。姑无论倡导出轨之非，抑又大为失算。盖必讲理而后是吾曹胜著，使天下相率而讲力，更安有余地以容我辈。而彼强者所恃正在其力；舍理斗力，岂非自弃所优，而用其所绌。则倾覆固其宜矣。时至

今日，唯力是较，无理相衡。原由自毁庐荫，复谁尤乎？吾未作政治生涯，累年之事身所不与，而念好人之自杀，诚不禁其出涕也。自今以往，其宜猛省急图。一力求民的势力之养成，得此便是吾辈好地盘；一力求理的势力之伸发，即此乃是我辈好武器。此种地盘辟得一分，即有一分不拔之基，此种武器则用之不敝而愈利。而舍此不图，生路即绝，图之若何？则群向导诱国民的意思下工夫，务使发挥表露，斯所谓养成民的势力已；群知凭理而不凭力，而信理可以有力，斯所谓伸发理的势力已。而民取径于理以施展其势力，则所施无滥。理而断之自民，以表著其是非，效力更果。二者不可分歧。夫举国之中，孰则非民？人心所向，孰不在理？此种势力之发育，原是顺其自然，应其需要，谁谓其事迂难图也？而此种势力一伸，武力亦即刻退听，毫无杆格。有如久病者，一身之中非是病邪，便是药邪。元气不伸，左支右撑，无不是邪；而元气若复，邪气顿不可见。转移之间，起死回生，妙方即在国民息兵会矣。盖今日国民切肤之痛，即在战争。人人心中更无第二个念头，只是急盼息兵而已。抑塞含怨，积莫能伸。试一开导，沛若江河。吾曹欲求国民的意思而导诱之，使蔚为国家元气，其机会有过于此者乎？其方法有过于组织国民息兵会者呼？息兵开讲理之端，国民结合又是民的势力之初基。吾所谓造成将来局面，作始于国民息兵之会者谓此。

一社会方面者，复可分为两方面：一道德方面，一经济方面。兹说道德方面。累年以来，社会上道德之败坏，无人不痛疾之矣。社会之万恶，众口腾说。无论何地何时嘲骂忿诋之声充盈两耳。几于天下更无好人，未可如何。昧者俚传，至云天降恶魔，扰乱人世。吾则以为社会诚恶，而其人则皆不足言有

为恶之资，抑又莫不可与为善。特一社会之中，善的势力抑闭，恶的势力发扬；一人之身善点抑闭，恶点发扬；故表现者若是耳。其一抑一扬则累年政治上之所影响，而握其枢机者端在好人。吾曹国民息兵会之组织，固在转移政象，而同时亦即对于社会上之善恶势力，人之善恶点而伸曲之矣。试详其说。

所谓社会上恶势力之发扬者，如此辛亥癸丑乙卯（鲁秦湘粤为著）丁巳（川鄂湘西为著）历次南中举兵，以敌势高压，反抗激切，不惜假借会匪帮匪刀客及地方莠民共相扶助。或彼假托美名，时当事急，难可分辨。此一种也。北欲制南，或亦利用恶徒党棍，收为侦探刺客，（项城时广收密布洪应其一端）或以威武富贵屈人，人即变节相从，结托自固，交为其私，略不避讳。（项城收结各督，各督皆以子弟入质）此一种也。又诸大政客以达其政治上志愿之故，明知为恶势力而不惜通融假借为之导扬者，其例亦不一而足（杨晰子之于洪宪群僚梁任公收统一党合组进步，近次长财政第一二日即布三令，以段某为长芦运使，以倪某为凤阳关监督，以张某京师税务监督，皆军人为营私而来，不异明揭于众者，复辟诸公借用雷张，又于许兰州王丕焕逐其长官者，皆授巡抚等官，此显事，余不胜说），此一种也。又累次变故，小人随之反覆；滥恶无耻，宜所共弃。而相与优容，一旦投合，更不惜从而推奖。（如联合洪宪军人以倒段者）此一种也。枚举一二，余略可推。要之恶势力但图厥私，无所宗旨。其性原不能自为扬举，而恰宜于供利用。而时之欲行其志者，不知其危，竟为假借。前后相逐，每一度之政变，徒赢得恶势力一度之增高，所增者犹复有限，而其因此自相援引，酝酿滋蔓，与夫感染及于社会者，乃不可算。（其滋蔓之广，感染之烈，今不及数，不独在

政治社会、官吏社会，并及各种社会；读者试一推察，当为失惊）则恶象安得不腾于社会也。假借之祸有如此，吾用是尝叹天下事败坏于好人之手。盖其人虽非有为善之资，而固对于国家人群抱有积极的善意，其终以遗祸人群者，岂其愿也。可知恶势力之来也如此，其去也亦易。诚使好人自悔铸错，则其发扬之机即绝，而日就陵夷固不难矣。所谓人之恶点发扬者，如此四围局势若有相当之制裁，而无治便之导诱，即在恶人恶势力将不为恶，则今日之为恶者，即其恶点因四围局势之利而发扬者矣。此一种也。又人殊非恶，外事鼓荡，内情激迫，流而为恶不能自止。（梁任公汤济武之主张临时参议院与用兵即其类）此一种也。又虽在好人亦以无制裁安于恶风，不能严以自守。此一种也。夫至于好人而为恶，则其社会之恶诚不可言矣。然此特局势为之耳。盖世之真有为善之资者，与真有为恶之资者，皆未易见。其习恶者姑命之曰恶人；其性不失于善者姑命之曰好人。此已良不多矣。其盈社会者则皆命之恶人又过，命之好人又非，而不痛不痒之人也。时恶亦恶，时善亦善。举手投足，若不自知。世之见乱法越轨者之纷纷也，则以为悉恶矣。不知此顺势从风而已。何有为恶之资？必轨莫法循，秩序久治，而有敢于发破法之端，恣其大欲者乃庶几耳。若今之人其豪者亦不过夙习于恶，敢于趁火打劫。余则时恶亦恶者已。吾未见其能为恶也。吾曹诚取其利于为恶之四围局势而改造之，使不容为恶，斯亦不为恶矣。然则所谓四围局势者若何？此深细复杂不可以一言尽。抑亦各有不同。其大要者若社会上恶势力之发扬滋蔓，目今之无法律状态，（南北两方各自成无法律状态）秩序累经破坏，人心浮动苟偷，纲维尽堕，感情激越，生计困难等等，皆直接或间接关系政治问题，而总须从恢复秩序入手。

秩序果定，为恶者自稍敛抑，而社会之制裁，法律上之制裁亦渐就伸展。更求政治入轨，则一一皆可徐徐就理。恶势力既无由更滋，而已布者亦就绳尺而消融。善恶之机一开一阖，社会便可改观。况此所谓善恶者亦无甚高论。所谓恶者谓其破坏人群应循之条件，而妨害及其群；善者即是循理尽分，以安其生。故社会上之恶现象即其一社会中之自相妨害，如人身之自起病痛。而社会之善者亦人身循生理之常之类而已。吾曹欲使社会回恶而就善，其势固至顺也。而其入手处所谓恢复秩序，转移政象者，不举在国民息兵会耶？岂独抑恶在此，而社会中向所潜伏善的势力实自此而宣达之矣。好人不自结合，善的势力何自而生？善的势力不生，谁来转移大局？吾曹诚无所逃责也。吾见今之好人在彷徨，莫能发挥其好，吾愿共结合而相与发挥其好；是即吾曹国民息兵会。岂唯好人是好，即恶人亦好，彼特欲为善而未得。吾以为天下之人其意无不善，今之为恶者非其本意，诚得吾曹者出而共天下人相与为善，则天下之人无不善。此我所信，而愿吾曹共勉之者也。其造端亦在今之国民息兵会。

关于社会方面之经济方面者，今日社会经济之紊乱与屈竭，与贫民生计之艰苦，类皆人人目睹。又其转移枢机，如非战论中已说。入手处仍在恢复秩序，转移政象，而其办法则国民息兵会也。

于政治暨社会两大方面已说。吾人更试揽取全局从旁观察之。如吾前所言，今日举国痛疾此局面，而构成此局面者即是举国之人。究竟此予人痛疾之局面，何自而生？岂个个之人彼此原相妨害，而不容共处耶？此必不然矣。又某个人，某部分人，性为妨害而必屏诸国外耶？此必不然矣。然则何由致此疾

病？吾以为生于错繆。彼此相错相繆则相妨害矣，有似一盘机器，轮轴械件配置相依，运行各尽其用。倘生一线错繆，则轮齿绞轧，互相毁伤，愈演愈错；循致大小械件，俱进出系贯；枝节横生，彼此抵触；用力愈勤，毁害愈大。是即疾痛出来矣。揆其初，又果相妨乎？既不相妨，仍可相安。但须徐徐整理，解其绞轧，剂调系贯，使之合缝入轨；则运行如意，国家日进，固不难也。吾说若果有合，则由是可得种种见解。（凡人事皆可以此观察其相妨害，皆由分齐关系之生错繆，盖无处无轨。不独政有政轨也，人非机械而借以为譬易明了）

自元二年以来，各方人物其用力之方向已向轨外错出。六七年中不知多少精神心思才力俱向此错中用去。不独彼此抵销，无所成就；且相创相毁，为祸烈矣。使其力量俱用于合轨之一方向，则运行之速，成就之大，国家又是何等局面？真可痛惜。今日切须将此种力量收回。此当知者一也。既错之后，绞缠一团，其力量已全乱；切不可使更动，而急须静止。故今日各方切勿使动，面当镇之使静。此当知者又一也。既错于轨者，其所错之点若在；不动作则已，动则其力量始终向错方用去。故徒倡和议者固亦求静解纷，但各方错出政轨之点所谓武装的势力者仍在，则其心力才思始终在图此事。今日必须根本上反对武装的势力，而后可。此当知者又一也。（其解去错点之法似当从移军驻边及改督军制度入手）愈演愈错，几多轮轴，大小械件，无不进出轨外。凡一轮之内左右悉在绞缠，彼此抵住，动转不得；深陷纠纷，全无力量。解决所由，必在他力。吾人若希望各方当局对此问题自为解决，乃至不可能之事。盖自一系贯中，初时相错，犹是一彼一此，彼此犹有力量。（项城盛时）迨愈演愈错，则缠互牵引，各自错繆，枝节横生，已非二

系矣。系贯悉翻，支配不动。欲前则前抵后掣；欲后则东推西阻。当局至此，举足不得，尚何自为解决之可言乎？非有他力不能解决也。谁是他力？则素未参加此纠纷之商民是已。（强邻干涉亦是他力非所忍言矣）此当知者又一也。外力所加，宜顾全局，不可因依一方，自堕纠纷。凡在此纠纷问题中者，无论何派，欲使之解决此问题皆属不可能之事。盖其一动作，即又是一纠纷，又是一问题也。故他力之进行，宜保其他力之资格，常处旋涡之外，切不可利用局中之某一力量。此当知者又一也。我来解纷繆而纳之于轨，对于全局亦非敌对形势，不过大局待人转移，我则转移之耳。此当知者又一也。

总上种种即是国民息兵会之用意与理由之所本，可不待剖说。其办法之务求简单斩截，则又图结合之大，而进行之明快有力也。

自政治方面言，有待于吾曹之出而组织国民息兵会；自社会方面言，有待于吾曹之出而组织国民息兵会；揽全局而言，有待于吾曹之出面组织国民息兵会。吾曹不出，悉就死关，吾曹若出，都是活路。而吾曹果出，大局立转，乃至易解决之事，乃必成功之事。今日之宇内更无有具大力量如吾曹者，握全国之枢机者不在秉钧之当局，而在吾曹。嗟呼！吾曹其兴起！吾曹不出如苍生何？

闻我说者多蹙额以为难办；而转以请教，则又沈想无出，希望于不可知之数。或云“索性大乱，乱久必治”。或云“有大人物出而统一全国方可太平。”凡此之说试问从何处入手办去？宁得称为办法耶？即今日倡和议者亦是无办法。盖和与不和操之自人，一也；彼此条件全难接近，

二也；调和者已非居间而陷于敌位，三也。任你苦心瘁力总不得成。唯有国民息兵会是一办法，可以著手作去，节节前进，而非希望他人也。彼宁拿几千万去打仗，不肯为市面作一毫之救济，对于吾民尚有顾惜之心乎？吾民不图自救，一味迟延顺受，何时是了期耶？嗟乎！吾曹不出如苍生何？

漱溟补识

录自《漱溟卅前文录》61—92页，1923年12月，

商务印书馆出版。

《村治》月刊1卷1期，1930年6月1日。

答陈仲甫先生书*

仲甫先生：

方才收到《新青年》六卷一号，看见你同陶孟和先生论我父亲自杀的事各一篇，我很感谢。为什么呢？因为凡是一件惹人注目的事，社会上对于他一定有许多思想感慨，当这用思兴感的时候，必不可无一种明确的议论，来指导他们到一条正确的路上去，免得流于错误而不自觉。所以我很感谢你们作这种明确的议论。我今天写这信，有两个意思：一个是我读孟和的论断，似乎还欠明析，要有所申论；一个是凡人的精神状况差不多都与他的思想有关系，要众人留意。

可惜孟和先生不在此地，我不及同他商量他所说的话。他那话里边有点不清楚同矛盾。比方他说：“自杀是否合乎道德要视社会态度的向背为转移”，分析起来应该是：自杀也合乎道德，当社会态度向他的时候；自杀也不合乎道德，当社会态度背他的时候。但是他自己的结论，却正与开口时的叙论相谬。他的结论是：自杀无所谓合乎道德与否，及不能以社会态度所向即为自杀合乎道德之证。（请参看陶君原文）这想是开口两句欠酌，不成问题。我所说的不清楚同矛盾，还是指其最后结论而言。

他何以说“自杀无所谓合乎道德与否”呢？因为“自杀纯然是个人行为，不能下伦理的判断”。这话很可疑，试反问如下：

一、自杀都是个人行为么？

* 陈独秀，字仲甫。——编者

二、怎样的行为叫个人行为呢？

三、个人行为就没有伦理的判断么？

四、伦理的判断怎样下呢？

这四问在原文前后都无多解答可寻，却另有一个断案似乎与这里结论矛盾的：“这种合乎方式的行为并不是无道德之可言，实在是极不道德的”。（合乎方式指以殉节为道德的型）我现在因他的意向差不多同我一个意向，我且自己把疑问解说几句，以求这意向的明析清楚。这个意向是什么意向呢？不过是：反对以自杀为道德，为名誉；反对以自杀为有罪；尤其反对名教礼教强人自杀的办法，而认为不道德；不出本心而求合礼教的自杀，也是不道德。

应先解释第二问：怎样行为叫个人行为呢？我以为只有这行为的直接动机同他的直接结果都在这个人自己身上，才能叫个人行为。假使直接动机在旁人，或公众，或直接结果在旁人，或公众，不能算是个人行为了。因此第一问：所有的自杀都是个人行为么？只能说有的是个人行为，有的不是。自杀的直接结果虽都是在自己（即生命之断绝），直接动机却颇有因为别人的。我记得某部子书上说：晏子罢相，他的一个朋友就自杀于景公之前，以明晏子之贤而报其恩义。又如那一年日本海军军舰全舰自沉之类，那自杀的人心目中的问题都不在自己，我以为都不能看作个人行为。此处与孟和彼此见解已有出入。第四问，第三问，更是各自在伦理学上所秉思想不同。第四问伦理的判断应当怎样下？我向来反对就结果上下判断的，但亦非就是主张动机的。我觉得有一种东西我叫他“道德的素质”。具这道德的素质的人，便是有道德的人，具这种道德的素质的行为，便是合乎道德的行为。反之，缺乏这种素质，就是不道

德的人或不道德的行为。但无绝对缺乏者耳。在各时代，各地方，各社会，各人，他所谓道德都不会同；而成就那所谓道德的，却全都是此物。并非别物，就是清楚明白的智慧，积极健强的意志，丰富真挚的情感。我就从这素质的分量上判断。因此我答第三问，个人行为不能下伦理的判断么？不然，个人行为也要有伦理的判断。孟和先生似乎谓个人范围内就没有伦理的问题，所以他说“自杀纯然是个人的行为，不能下伦理的判断，褒贬这个行为的。”我不如此；如此说法，恐怕于下边两问都不好回答：

即如仲甫先生的文中五个感想，那第一第二第三第四对于我父亲自杀的行为都不算批判么？那些批判都是不能下的么？还是那些批判应当不属伦理的观察，别在伦理以外的一个范围么？

又如孟和先生自己说的“遵循方式的自杀不是无道德之可言，是极不道德的”难道遵循方式的自杀不是个人行为么？极不道德的判断，是不属伦理判断的么？

故此我觉得他的说话欠分明。用他的说法去解释前边所说的那个意向，不如用我的说法。试为解说道：

一、自杀不可为道德，因为他的道德的素质没有一定。

二、自杀不可说有罪，也不能不许他，因为这是他个人的自由，也不可为不道德，因为他的道德的素质没有一定。一二合说，就是自杀无所谓合乎道德与否。

三、名教强人自杀是不道德，因为考量这种行为的道德素质所谓感情所谓意志所谓智慧都颇缺乏；并且是罪恶，因为他害及别人。

四、不出本心而求合礼教的自杀是不道德，因为考量这行为缺乏感情（如果感情丰富真挚就非不出本心了），缺乏健强

的意志（健强就不曲从礼教了），缺乏明白的智慧（如果智慧明白就不贪慕礼教的名誉而看穿礼教了）。一切的不道德不过是道德素质的缺乏，他既如此，也就是不道德了。但却是无罪，因为他没有加害别人。（附注：有大罪的人不一定是大不道德的人，大不道德的人不一定是有大罪恶的人。又道德素质的考量人人都会的，求精却甚难。）

我再说我第二个意思：一个人的精神状况与他的思想有关系的是可留意的一桩事。我前边说的“道德的素质”其实就是一个人的全副精神。人的行为准乎他的精神；思想是构成行为的一部分，也是行为的一种，自然也有关系了。譬如我们就着一个人的思想不但可以看见他的智慧如何，并且可以想见其意志之强弱等等，情感之厚薄等等。转过来说，如何之精神大约就要有如何之思想了。故此精神又即是思想的素质，不过那因果之间更难测量而已。大家要注意思想与知识要分别看。知识是他思想的材料，甚至于还不是他思想的材料。我们常看见一个人的知识与他的思想竟是两截的。还有那知识阅历很是多量的，但竟找不着他的思想。思想是很可贵的，知识是很不算事的。现在的小学生哪一个不是知古人之所未知，算个什么呢？是一个人到了这种机会都可以有这个知识的。所以我评量一个人的思想的价值，也是考量他思想的素质。就是因为他组成他思想的知识有错误，推证他的不慧，而减其思想的价值；也是因为不慧，头脑不清楚，而减其价值，不是因为知识错误而减其价值。有时知识虽错误而不算是不智慧的，还不能减他思想的价值。（至于学问家比较学理的长短那又当别论）所以遇见思想素质缺乏的，——就是精神缺乏的——他那思想总无可观，甚至没有思想。遇见精神状况有迁变，他那思想也迁变。精神

活泼充裕，思想也跟着新鲜丰美；精神衰老呆滞，思想也跟着固蔽简单，其余可以类推。

我为什么说这一篇话呢，我是有见于我父亲的事而说的。我父亲一生总是说别人聪明敏捷，叹自己拙笨才短。大约他天才智慧只算平常的，不算过人。但是就着精神全体说，他实在有过人的精神。他那丰富真挚的情感，高强勇往的意志，寻常人再不能及。他有一副过人的精神，自然不能象寻常人没有思想，或那无可观的思想。诸君在今日被一般人指而目之为新思想家，哪里知道二十年前我父亲也是受人指而目之为新思想家的呀！那时候人都毁骂郭筠仙（嵩焘）信洋人，讲洋务；我父亲同他不相识，独排众论极以他为然。又常亲近那最老的外交家许静山先生（珏）去访问世界大事；讨论什么亲俄亲英的问题。自己在日记上说：“倘我本身不能出洋留学，一定节省出钱来叫我儿子出洋，万事可省，此事不可不办”。大家总该晓得，向来小孩子开蒙念书，照规矩是《百家姓》《千字文》《四书五经》。我父亲竟不如此，他叫那先生拿《地球韵言》来教我。我八岁时候有一位陈先生在北京开了一个“中西小学堂”，便叫我去那里学起abcd来，到现在二十年了，那人人都会背诵的《论语》《孟子》我不但不会背，还是没有念呢！请看二十年后的今日，还在那里压派着小學生读经，稍为革废之论大家不容；没有过人的精神，能行之于二十年前么？我父亲有兄弟交彭翼仲先生，是北京城报界开天辟地的人，创办《启蒙画报》《京话日报》《中华报》等等，（启蒙画报上边拿些浅近科学知识讲给人听，排斥迷信，恐怕是北京人与赛先生（Science）相遇的第一次呢，）北京人都叫他《洋报》，没人过问，赔累不堪，几次绝望。我父亲典当了钱，接济他前后千余金，在那借钱折子上，自己批道：

“我们为开化社会，就是把这些钱赔干净了也甘心”。我父亲又拿鲁国漆室女倚门而叹的故事，编了一出新戏叫作“女子爱国”。其事距今有十四五年了，算是北京新戏的开创头一回。戏里边便是把当时认为新思想的，同种种改革的主张，夹七夹八去灌输给听戏的人。平日言谈举动，在一般亲戚朋友看去，都有一种生硬新异的感觉，抱一种老大不赞成的意思。当时的事且不再叙去占《新青年》的篇幅了。然而到了晚年，就是这五六年，除了合于从前自己主张的外，自己常很激烈的表示反对新人物新主张；（于政治为尤然）甚至把从前所主张的如申张民权排斥迷信之类有反回去的倾向。不但我父亲如此，我的父执彭先生，本是勇往不过的革新家；那一种破釜沉舟的气概恐怕现在的革新家未必能及；到现在他的思想也是很陈旧的，甚至也有那返回去的倾向。论其来当年摄取新知识启发新思想的机会很难。我们两家虽都是南方籍贯，因为一连几代作官，不曾回南，已经成了北京人；空气是异常腐败的。何以竟能发扬蹈厉去作革新的先锋？到现在的机会，要比起那从前便利何止百倍？反而不能助成他们的新思想，却墨守成规起来，又何故呢？这便是我说的精神状况的关系了。当四十岁时，人的精神充裕，那一副过人的精神便显起效用来；于甚少的机会中追求出机会，摄取了知识，构成了思想，发动了志气，所以有那一番积极的作为；在那时代便是维新家。到六十岁时，精神安能如昔？知识的摄取力先减了，思想的构力也退了，所有的思想都是以前的遗留，没有那方兴未艾的创造。而外界的变迁却一日千里起来，于是乎就落后为旧人物了。因为所差的不过是精神的活泼，不过是创造的智慧，所以虽不是现在的新思想家，却还是从前的新思想家；虽没有今人的思想，却不象寻常人的

没思想。况且我父亲虽然到了老年，因为有一种旧式道德家的训练，那颜色还是很好，目光极其有神，肌肉不瘠，步履甚健，样样都比我们年轻人还强。精神纵不如昔，还是过人的。那神志的清明，志气的刚强，情感的真挚，真所谓老当益壮的了。对于外界政治上社会上种种不好的现象，他如何肯糊涂过去？便本着那所有的思想，终日早起宴息的去作事，并且成了这自杀的举动。其间知识上的错误自是有的，然而不算事。假使拿他早年本有的精神，遇着现在新学家同等的机会，那思想举动正未知如何呢？因此我又联想到何以这么大的中国却只有一个《新青年》杂志？可以验国人的精神状况了。诸君所反覆说之不已的，不过是很简单的一点思想，何以一般人就大惊小怪起来，又有一般人就觉得趣味无穷起来？想来这般人的思想构成力太缺乏了。然则这国民的“精神的培养”恐怕是第一大事了。我说精神状况与思想有关系，是要留意的一桩事，就是这个。

梁漱溟

附胡适之先生答词

漱溟先生这封信讨论他父亲巨川先生自杀的事，使人读了都很感动。他前面说的一段，因陶先生已去欧洲，我们且不讨论。后面一段，论“精神状况与思想有关系”一个问题，使我们知道巨川先生精神生活的变迁，使我们对于他老先生不能不发生一种诚恳的敬爱心。这段文章乃是近来传记中有数的文字，若是将来的孝子贤孙替父母祖宗作传时，都能有这种诚恳的态度，写实的文体；解释的见地；中国文学也许发生一些很又文学价值的传记。

我读这一段时，觉得内中有一节，很可给我们少年人和壮

年人做一种永久的教训；所以我把他提出来抄在下面。

“当四十岁时，人的精神充裕，那一副过人的精神便显起效用来，于甚少有机会中追求出机会，摄取了知识，构成了思想，发动了志气；所以有那一番积极的行为，在那时代便是革新家了。到六十岁时，精神安能如昔？知识的摄取力先减了，思想的构成力也退了，所有的思想都是以前的遗留，没有那方兴未艾的创造；而外界的变迁却一日千里起来，于是乎就落后成为旧人物了”。

我们青年人读了这一段，应试问自己道：“我们到了六十岁时还能保存那创造的精神做那时代的新人物吗”？这个问题还不是根本问题，我们应该进一步问自己道：“我们应该用什么法子方才可使我们的精神到老还是进取创造的呢？我们应该怎样预备做一个白头的新人物呢”？

从这个问题上着想，我觉得漱溟先生对于他父亲平生事实的解释还不免有一点“倒果为因”的地方。他说：“到了六十岁时精神安能如昔？知识的摄取力先减了，思想的构成力也退了”，这似乎是说因为精神先衰了所以不能摄取新知识构成新思想。但他下文又说巨川先生老年的精神还是过人的，“真所谓老当益壮”，这可见巨川先生致死的原因不在精神先衰，乃在知识思想不能调剂补助他的精神。二十年前的知识思想决不能培养他那二十年后“老当益壮”的精神，所以有一种内部的冲突，所以竟致自杀。

我们从这个上面可以得一个教训，我们应该早点预备一些“精神不老丹”方才可望做一个白头的新人物。这个“精神不老丹”是什么呢？我说是永远可求得新知识新思想的门径。这种门径不外两件：（一）养成一种欢迎新思想的习惯，使新知识新思潮可以源源进来；（二）极力提倡思想自由和言论自由，

养成一种自由的空气，布下新思潮的种子，预备我们到了七八十岁时也还有许多簇新的知识思想可以收获来，做我们的精神培养品。

今日的新青年，请看看二十年前的革命家！

胡 适

录自《漱溟卅前文录》第93—108页，1923年12月。

《新青年》，1918年。

启 事 (二则)

(一)

前为研究东方学者之征求，应者今有数人。唯大都愿闻佛法，意殊不在研究东方化。而溟举东方化与欧化为对，其意侧向孔子。今别为孔子哲学之研究一门于研究所，犹持前志。其以佛法为问者，溟星期二、五早晨必在哲学门教员室，如过谈，当竭所知奉答，校外者请用通讯办法。又有以溟为反对欧化者，欧化实世界化，东方所不能外。然东方亦有其足为世界化，而欧土将弗能外者。则溟所欲得良师友共究宣质证者也。十月三十日。漱溟谨白。

(二)

比接张君彝、谷君源瑞来书，以为孔子之研究会期无定，殊觉不便。兹定每星期二、五早至午冥在哲学门教员室相候。凡研究诸君有待晤商之处请来面谈为望。会期仍俟有一项研究报告提出再行布告开会。漱溟谨白（研究报告望诸君勿太稽迟方好）。

录自《北京大学日刊》第241、248号，

1918年10月31日、11月9日。

征求研究东方学者

此所谓东方学特指佛陀与孔子之学。由其发源地名之东方之学不止此，然自余诸家之思致亦西方所恒有，独是二者不见萌于彼土。其一二毗近佛陀者原受之于此，孔子则殆无其类。且至今皆为西方人所未能领略。又东方文化之铸成要不外是，故不妨径以东方学为名也。是二者孔子出于中国，佛虽出印度，然其学亦在中国。而吾校则此中国仅有之国立大学。世之求东方学不于中国而谁求？不于吾校而谁求？是吾校对于世界思想界之要求负有供给东方学之责任。顾吾校自蔡先生并主讲诸先生皆深味乎欧化而无味于东方之化，由是倡为东方学者尚未有闻。漱溟切志出世，不欲为学问之研究，今愿留一二年为研究东方学者发其端，凡校内外好学君子有同心者极愿领教。又谨于成美学会中常年月捐其薪资二十元为立意研究东方学者之补助，余容续闻。梁漱溟谨启。

（通讯处崇文门纓子胡同或由大学转）

录自《北京大学日刊》，第221号1918年10月4日。

在孔子哲学第一次 研究会上的演讲*

孔子之道与佛之道，明非一物。昨晤胡君适之颇讶漱溟何以既笃于佛之教化，乃又挖扬孔子？此事诚不可不说明。吾人常见于一人之头脑中，同时有两异之思想，社会上此种不通之事颇多，深觉可虑。吾人欲求学术从混沌入清明，岂可更为之导。漱溟之意，佛之出世思想，于孔家诚为异端，在所必排，以其能破坏孔子之教化也。然佛家之视孔化则不然，尽有相容之余地。岂唯有余地，佛之教化不占一些地步，所有之地方，俱以容纳各种教化。而佛之极简单而洞虚之教化则无处不可融贯。又似为之外廊者，岂唯孔化能容，世间高下种种不同教化，无不能容。何种教化当机则用何种教化，亦不见有高下，虽世人所目为最低之教化，亦复一例等观，必大家非笑崇拜偶像，彼盖自以为自己所见甚高，此但为彼思想浅薄之证而已。极言之，世何事不可非笑者，而转言之，又何事可非笑乎。佛法中无此意思，佛法中看一切教化都是好的，不过如何之社会便要如何之教化，不可不相当耳。故佛法对于一切种种教化均所不拒，此佛法对一般教化之态度也。至从佛法中看孔化则除均所不拒之态度外，更有特别意思，可以见孔化之极好。何也，孔子之化亦

* 此讲演作于1918年11月5日，在《北京大学日刊》上刊出时题为：《孔子哲学第一次研究会笔记》，并写明：“梁漱溟先生口说，研究员谷源瑞笔录”。

极空洞耳。此空洞两字殊不妥，然一时亦说不出，大要谓其不为碍，而又实一极简极切之一物。此极简极切之一物今不能详说，姑且说佛化与孔化有特别关系而已。其关系之处将来于各种问题随处说之。固欲问，则大抵孔子之形而上学与佛之形而上学不甚远之故，是其要也。至于余之个人则切志出世，未能领孔子之化，好揽世间之务，抛出世修养。年来生活，既甚不合世间生活正轨，又甚不合出世生活正轨，精神憔悴，自己不觉苦，而实难久支，一年后非专走一条路不可也。（以上表明态度，提议研究孔子，于前年向蔡公既言之）

今且言吾辈研究之方法。初欲以自家所见为大家讲说，此恰中国式之讲学的办法，实觉不好。兹拟一研究方法，列出问题，请大家各人分担，搜集孔家关于某项人问题之材料，汇抄一处而究详孔子对此问题是何种主张，得一结果，作一说明，并附自己之意见于后，备大家讨论。算（余）再以自己的所见为大家言之。如此既可验漱溟所见之是非。而漱溟所说果是，大家因下过一番心亦可领纳到深处，则彼此有益。问题分为正反两面；正面研究设为三问题。一曰伦理学原理问题。伦理学上有种种说法不同，孔子究竟作何主张。孔子之讲话关于伦理者最多，可搜罗在一处而考核之。是某非某，必要真切，然后再批评其价值如何；二曰形而上学种种问题。孔子于此似无多言，然虽无详细之讨论可闻，而亦自有其形而上学，大家可费心搜求推考之。三曰对于政府及社会将如何实施其教化，即问孔子对此大要如何主张。此正面三问题也，一问一答闪避不得，庶见真容。然吾人所注重尤在反面之研究。正面说某者是孔子主张，某者是孔子主张，不若反面说孔子不主张某也，某者非孔化也。不是的都去掉，便看见一亲切的孔

化现于眼前矣。兹亦设为三问题，一曰孔化与欧化如何冲突，冲突者外所余如何。孔化与欧化实相冲突。社会上乘受旧化而不知其与新潮流相冲突，染领欧化而不知其与孔化相违反。倘大家俱习于糊涂过去，则孔化究竟在那里，将永远沉埋不得见天日。幸得三、五看得欧化亲切之人不肯模糊，是件好事。（关于东西化问题今不及说，容抽暇写出）吾人即以欧化反证孔化，两相较核所余何物，有无价值，请大家试搜求而考订之。二曰孔化与本土别家之异点如何。孔子本身排斥他家之言似少见，其[它]孔派则不少，如孟子之类。吾人即就道家与孔家如何乖异、法家如何乖异、墨家如何乖异之类搜在一处，反证孔子教化是个什么东西。如通常之自谓孔化者盖不知含若干杂色东西在内也（康长素最甚）。三曰人生问题。此问题特欲问孔子不主出世思想，而彼其住世思想究为如何之住世思想。对此世间将如何而住之。漱溟初入于出世思想时，盖甚薄视孔子，及后乃从此问题证出孔化之至足贵。住世的思想之最圆满者无逾于孔子，其圆满抑至于不能有加。溟告白中所谓西土思想无其类者即是此物，所谓欧土将弗能外之东方化者亦是此物，而彻上彻下孔子所谓一以贯者即是此物。六个问题溟既有答案，其答案罔非此物，而后始一变从前态度，叹服之无穷。但大家如对出世思想未十分领略，则对此问题或亦不甚得味耳。以上为三反面研究题。如此研究则数千年前之孔子将为吾辈一把掀出。上来六问题即请大家各自认定，认定之后从事搜集材料，与研思推考，依照下式作一研究报告书。（每人一题二题均听使）

一、题目

二、材料之罗列

三、由材料推定之结果

四、批评

材料搜集地即在普通认为孔家典籍者即可。至于致疑于种种经书以为非孔子者，由而指摘从此所得非孔子之化，此问题可不必顾及，吾人只认如此之化而已。俟有报告提出，即召集在会诸君开会一次，陆续研究至报告齐毕即以所得纂为一书。甚愿大家彼此帮忙，共成此事，彼此均属有益。抑且本土思想界、世界思想界均在枯窘徬徨，或非无补。

凡未加入研究者如荷留意及此，认题研究，深所欢迎。漱溟附及。

录自《北京大学日刊》第248、249号，
1918年11月9日、11日。

唯 识 约 言

今欲约举唯识要义，生起净信。由何成立唯识？一切法五种摄尽，所谓心法、心所有法、色法、心不相应行法、无为法。

（读《百法明门论》自晓，此不及说。）如是诸法皆不离识，识自相故，识相应故，识所变故，识分位故，识实性故。（小乘七十五法亦判列五种，但不知其不离，故《成唯识论》一一破之而成立其皆不离识。如《述记》卷七八九十十一等文。）识言总显一切有情各有八识、六位心所、所变相见、分位差别，及彼空理所显真如。唯言但遮愚夫所执定离诸识实有色等。

（《述记》卷四十三第十七页）色等等取余法。色执特强，是故偏说。（唯识之云遮无外境，故破色执独为切要。心物之争充盈玄典，由此兴也。余执较轻，此姑不及破。上略解唯识讫）

云何色不离识？识所变故。谓识生时内因缘力，变似眼等色等相现。即以此相为所依缘。（《述记》卷七第七页）眼等五根为所依色，眼等五识依之而生，是第八识变。色等五尘为所缘色，眼等五识之所缘。此有二种。一第八识变，是疏所缘。二五识自于本识色尘之上变作五尘相现，是亲所缘。虽有似能缘相，似所缘相现，然譬蜗牛头生起两角，如是识体变似相见二分。实非有二。故契经言无有少法能取余法，但识生时似彼相[现，各取彼物。]（余法者心外实法似彼相者自□□

□□□□□□第五) 由[是色等即于识现不在余处。(以][⁽¹⁾上总现色[不]离识论。)

□□□□□□□□□□但自神经□□□□□□□□□□□□
□□□□味鼻舌神□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□有。余色等□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□⁽²⁾即此识体，反射似色，即此相分。见相同时唯一心故。论说内识生时似外境现故。又说识生时无实作用，非如手等亲执外物，日等舒光亲照外境。但如镜等似外境现，名为了他，非亲能了，亲所了者，自所变故。(《述记》卷四十三第十四页) 又说识变时，随量大小顿现一相，非别变作众多极微，合成一物故。(执有色者多持极微合成说，如胜论师、顺世外道、小乘萨婆多等邪计。《述记》卷七第二十七页) 又说色等境现量证时，不执为外，后意分别，妄生外想故。(《述记》卷四十三第十一页) 又论说若与能缘体不相离，是见分等内所虑託，应知彼是亲所缘缘。若与能缘体虽相离，为质能起内所虑託，应知彼是疏所缘缘。(卷四十四第二十二页) 此亲缘者，应知是自反射色。此疏缘者，彼物略当。(此种比附，愿意颇相符顺。究竟妥贴否，愿善知识指教。以上别释五识所变尘论。)

设许彼物，宁非识外有色。是本质尘，第八识变故，非识外有。(科学家执彼物是实色，与唯识家乖异，歧点在此。)

[1] 方括号内文字原作缺，现参照《印度哲学概论》第二篇第二章补齐。

——编者

[2] 原作此处脱字甚多。现将《印度哲学概论》中与此相应的论述录出如下供参考。

“有执色香味等非彼物如是，有，但自神经由彼刺激而反射。然譬辛烈等味鼻舌神经上反射有，彼姜桂等不如是。有。余色等尘类此应知。原无间离而作远近等想，是后分别，非眼耳知。譬生育等乍得开明，物无远近咸若目前，是其征验。应知神经即此识体，反射似色即此相分。”

——编者

前五识变是异熟生，是别果。此八识变是真异熟，是总果。论说异熟习气为增上缘，感第八识酬引业力，恒相续故，立异熟名。感前六识酬满业者，从异熟起，名异熟生，不名异熟，有间断故。（《述记》云：此是别果，故业名满，引如作模满如填綵。卷十二第十五页）又说眼等六识业所感者，犹如声等非恒续故，是异熟生非真异熟，定应有真异熟心，酬牵引业遍而无断，变为身器，作有情依。若无此心，谁变身器？复依何法，恒立有情？（卷二十一第二十四页）如是等文非一。云何此识变起身器？谓异熟识由共相种成熟力故，变似色等器世间相。即外大种及所造色。虽诸有情所变各别，而相相似，处所无异。如众灯明各遍似一。由不共相种成熟力故，变似色根及根依处，即内大种及所造色，有共相种成熟力故，于他身处亦变似彼。不尔应无受用他义，有义唯能变似依处，他根于己，非所用故。故生他地或般涅槃，彼余尸骸犹见相续。（卷十六第一二页十一二页等）余^{〔1〕}（下缺）

录自《北京大学日刊》第148，149号。

1918年5月28、29日。

〔1〕原作此处以下文字残缺。《印度哲学概论》中与此相应的文字为：“余乘外道不知有第八识为其异熟心，变为身器作有情依，由是执有恒实外色。若了第八，当知色法总不离识。”

研究孔子哲学者注意

第一次孔学之研究在研究所开会，研究员诸君认定而未到者请查照日刊所载研究办法到研究所分担题目从事研究为盼。又原定每星期二开会一次，兹改为俟研究诸君有报告提出，随时布告召集。

录自《北京大学日刊》第247期，

1918年11月8日。

自动研究

昨范静生先生过谈，获闻其游美种种所得，其一则自动研究乃行于小学生。范君述其所见，如讲授衣服一节，其教员但指示如何看种种小参考书，及其他现实材料、研究方法，其结果竟能由小学生自作种种研究报告。此诚令人闻之不能不自奋者也。

吾今自誓，吾自今后再不妨害他人才思。如何是妨害他人才思？他人方宜自用其才思处，而我代为之是也。哲学之生命全在思辨上。思辨而启发便生，思辨而废置便死。哲学门学生诸君既向哲学中讨生活。我既辱与诸君相讲习，自今以后不敢置诸君于死地，唯愿勉助诸君开辟生路。今拟以废止讲演在哲学教授会议提议，先写其感想如此。

录自《北京大学日刊》第292号，

1919年1月21日。

关于佛学辨明

连日见《日刊》有刘君、马君、傅君关系佛学之言句，恐滋学者误会，谨用辨明。

刘少少君所为“太极图说”，有“有”由于“无”，以无为最终原理之论。其间注云老庄佛诸家发明此义甚多。谨按有无之云属遍计所执，佛教家于有无之义未曾持论如此。

傅斯年君《评庄子札记》及马寅初先生答词，似皆以佛家之圆融为嫌者。马先生有决不取于圆融之语。谨按佛法之于百家唯圆融不圆融之判。质言之，唯圆融者乃为佛法。但佛家绝不以言说圆融为务，以佛家根本鄙弃言说也。傅君又以和会庄佛之说，不当浑称佛书，以欧洲哲学为譬。谨按佛家宗脉虽多，其实有别异者唯大小乘而已。无论宗门教下性宗相宗，宗趣大同，与欧洲哲学家，或唯心或唯物，或厌世，或欣世，极端乖反者，情形不同。而小乘除晋唐间略一见外，中土绝少治其学者。如举小乘义必标小乘字样，如举大乘义径可浑称佛书佛家等名。此行文惯例。

按傅君谓今世之人为好浮夸，恒以佛家言哗众取宠，本有其事，吾亦谓然。但浮夸之人，靡在不有，哗众之具，亦随在可得。大抵各就所近，便利取携，以竞肆于哗众取宠之业，其人亦不难辨。言动之间表见甚著，固不必深论也。吾人常慨近年政争甚烈，而真正政治上之激论实不多见，满眼诮骂詈碎

之词而已，重为国民羞之。今讲学者不为学术上按实之商榷，而漫为诮刺之文，是独不为大学遗羞乎。愿本校出版物今后不更有此事。漱溟附记。

录自《北京大学日刊》第295号，
1919年1月24日。

一个人的生活

生活是最普泛最寻常的事，草木也生活，鸟兽也生活，小孩子疯颠白痴诸般神经病者也生活。他们的生活都很容易——并不是说他们很容易生存，是说他们生活的时候很没什么疑难。因为什么没有疑难？因为他们的生活是用不着拿意思去处理的，若是一个人的生活就难得很。

他是一个人，你是一个人，我是一个人，我们都是一个人，不是不是人，不是一个以上两个三个的人，也不是一个以下大半个小半个的人。倘然是一个人，这很难很难处理的事就加在了我们的头上，摆在了我们的面前：我怎么样去生活？

我怎样去生活？倘然我没有打好主意，我一步都走不了。我应当到大学来作教习不应当？很是疑问。岂但如此，我今天的饭应当吃不应当吃？很是疑问。我的眼应当睁开看天看地不应当？很是疑问。并不是不成问题。

我看见一位伍观淇先生，他说总没有打好了这个主意，不知道哪个主意好？一旦得到了这个主意，即或是要他拿刀杀人，他就去拿刀见人便杀，决不迟疑。现在最苦的事只为没打好这主意。伍先生的精神我们实在佩服。我愿意大家，我尤愿意我们少年，都象伍先生这个样子：第一是打主意，第二是打了主意就去行。我大声告我少年道：切莫走闭眼路！

但是伍先生要我们给他一个主意，我们没有主意给他；我

们要大家开眼觅路时，我也没一条路给大家。质言之：“我怎么样去生活”的问题没有唯一不二的答案，我们只能告诉人去觅他的路，觅了路如何走而已。大约这要觅路，如何觅路，如何走路，是大家共得的，其路则不须共也。

大约这“我怎么样去生活”的问题是少年中国学会的人都打量过一番了。因为我们已经标明了奋斗的字样，就这组织“少年中国学会”的事已是奋斗的实现，大家对于大家本身的生活都不是提起问题加以处理了的么？奋斗不是处理的积极进行么？所以不必再要大家去提起问题。“提起问题”这件事不过是我们对于社会上大多数人所希望的罢了。我常听见人说要建设民本政治，要改良社会，要提倡新思想，我觉得很难办。因为什么？因为现在社会上大多数人都是不拿意思去处理他的生活的，都是不发问的，虽非白痴疯颠也就几希的，你就是把民本政治等等东西送到他面前，他是不睬的呀！必须他发问他怎么去生活，然后才好告诉他如此如彼。故此启牖他的思想要他发问在这一般人最为紧要急切。

我们现在已然在奋斗，用不着起牖发问，但是怎样去实行还是很要紧。因为我们的答案并没答完毕；或是只答我目前如此如此，完整的人生观还没建立，或我以为完全解答了，他日意思变动了又生疑问。所以一边觅路一边走路，一边走路一边觅路，是大家的通例，也是很没错的法子。如此说来，我们就要问怎样觅我们的路？怎样走我们的路？这无别的道，就是诚实，唯一就是诚实。

你要晓得你是已经起了疑问，你对于你的疑问不容不应付，你那唯一应付的法子再无第二，只有诚实。你如不然，就会有危险，不是别人加危险于你，是你自己已经违背了宁帖。小

则苦恼，大则致精神的变态，如癫狂心疾之类，并非故甚其辞，大家默察可也。头一层，我问我怎样去生活？我须诚实的作答。未诚实去答，我一定不信赖这个答，那疑问岂不是始终悬在眼前，皇皇然没个着落么？所以非诚实的答不可。如果诚实的去答了，无论这个答圆满不圆满，也不得而知他圆满不圆满，但是在我已经是一不二了的了。并不是他一定对，是因我所有的唯有诚实。我没能力可以越过我的诚实，所以我可以信赖的也不能再过于我这诚实的解答。即或自知未圆满也是信赖的，因现在我没有法子信赖别的。有一个信赖的答就过得今天的生活。换言之，倘然我不诚实的答我的问，我就过不得今天的生活。第二层，既答了就要行，觅着了路就要走，走路必须诚实。诚实的去走一条路，就是积极，就是奋斗。倘然不积极不奋斗，就不满我对我自己的要求。因为我问而得答的时候，我就要求如所答的生活，这个要求不是要求别人给我如此一个生活，是我要我如此去生活。如果我去，如果我积极的去，就满了这要求。如果我不去，我不积极的去，就不满这要求。不满这要求就没应付当初的疑问。已经答应了他，又不应付他，比未答应他时还要苦恼。（大家要晓不一定手脚齐忙是积极是奋斗，凡是一人对自己意思为断然处置的都是积极，都是很激烈的奋斗）已经答应了他，又不应付他，在“一个人”不应当有这种事，所以这样的生活即不能算“一个人的生活”。又诚实的去走路才不会走出两岐的路来。唯诚实的走路乃走一条路，一条笔直的路，唯走一条路乃为“一个人的生活”。倘然走出岐路来，一只脚往东一只脚往西，或者南辕北辙，岂不是一个以上或一个以下的人了么？那不得为“一个人的生活”也甚明。既看见了路又走差路，其当如何悔恨？不积极的定路，不过消极

的未满足自己的要求，走了差路是积极的乖反自己要来，其将如何的苦痛？

自从起意思的那一天。——就是发问的那一天。——一个人的生活便已开始，唯有诚实的往前，不容休息休息，不容往左往右往后，永无歇止，只有死而后已。不是我不容你，你倘然当初不是一个人，是一个小孩子白痴那很容易办。你已然是一个人，再要他恢复到小孩子白痴已是不可能了。你已然起了意思，你要在恢复没起意思状态已是不可能了。这生活开始以后，只有诚实的答问，诚实的走路，一分不诚实立刻就是一分的疚憾。无论你跑到什么地方，他总追到你，你没有法子解脱他，除非诚实。不为别的，但缘你已是有意思的人了，不然是白痴了。

我同你、同他、同我们所有少年中国学会的人，不是已经拿意思去处理自己的生活了么？从此以后，无有休止的时候，也无有休止的地方了，只有诚实的往前：我往我看见的那个前，你往你看见的那个前，他往他看见的那个前，俗话叫做“各自奔前程”。除非这“一个人的生活”完了的时候，方才拱手一声“告别了！”

录自《漱溟卅前文录》109—116页，

1923年12月。

《少年中国学会报告》第3期，1919年。

答陈嘉謨论因明书

民国八年北京大学学生陈君嘉謨发表《因明浅说》一文于《新潮》杂志第三期，特以一册奉愚求教。愚于因明亦只粗解辞义，非能谙习其事，而观陈君所为则于辞义犹多错解未达。因答书稍致辨白，其辞故有漏略。陈君不能虚怀勤求，哗然腾辩，不轨于理。又裂愚书为数段，间杂驳语，原文不复联贯，旨趣为晦。（见《新潮》第五期）愚更答书辨之。时陈已返粤，既以书寄粤，又录副[本]付新潮社。然竟不见其发布，比索原稿亦不见还。于是前书既残毁不完，后书又竟淹没。兹追忆两书大意，补叙如左，以见是非之必不得而乱也。

统观《因明浅说》所说大致亦不甚差，而不妥当和误解处亦复不少。所谓不妥当和误解的：一类是说话不妥，如说因明为明白万事万物的正当原因的法子，说因明为制造胜义，恍如议院的通过议案，变成法律，等处是也。一类是于因明大旨无关的小疵小错，如说大乘分现量为“相分”“见分”“自证分”“证自证分”的种种；说尼夜耶经为因明最初古典等处是也。这两样都不重要，且不去辨正。一类简直把因明意思解错的，那便是我第一次第二次两书所要辨正之处是也。兹将两书所辨者，分条叙列如左：

第一条关于圣教量之辨正 《因明浅说》说到陈那废除圣教量、总认作从废除宗教迷信而废除的，说陈那是宗教改革家。我对此处的辨正分两层说：一层先申明圣教量之废除虽是在陈那手中废的，然佛教因明对于圣教量却早已不废之度。如龙树的《方便心论》《回诤论》，无著的《瑜伽师地论》《阿毗达磨集论》之类，已为陈那开其先。龙树于《方便心论》中不叫圣教量叫作“随经书”，而他说：“经书竟亦难解，云何取信”？又说：“此中（四量之中）只有现见为上”（现量为上）。他又于《回诤论》中把这些量一齐推翻，概不算数，以表示佛教打破一切的精神。无著于《瑜伽论》中虽举三量，而他自己于集论中讲明什么叫圣教量的圣教呢？就是不违现比二量之教。此皆早时之佛教因明的态度之可见者。二层辨正陈那之废除圣教量并非废除宗教迷信而实为学术上的改革。盖陈那之所变革，不在把从来三量的减作二量，而在把量的意义改换，与前大不相同。陈那之所谓量，是指认识上两根本作用，其作用极单纯，其意义极严格，印度的认识论至此乃始有其价值。而从前人之所谓量只是就着知识所从获途径，义各不同，而区分多种，所以有“圣教”“譬喻”“义准”种种竟至六量八量之多。其所以如此不同的，是因陈那才把知识剖明，而前此但泛游于知识肤表也。从剖明知识而变更了量的观念，这是学术上重大的改革进步，应要注意的；若其减三量为二量，则是随着这个而来的事而已。故尔陈那是学术改革家，并非是什么宗教改革家，以为圣教量之废除为对于宗教迷信处有所改革者，全然不是那回事。

第二条关于“自教自违”之辨正 《浅说》说自教

自违之过例，是陈那维持宗教的苦心，此全属误解。因明原为古印度社会辩论风气之产物，其三十三过例原为辩论术而设的，所以其中或有于论理并不为过错，而于因明则为过错。如“相符极成”一过在论理并无不对，只为失掉争辩的本意，在因明上就算是过错了。自教相违之所以为过，也是这样一般，由乖乎争辩本意而说为过的，并不含有禁人叛教的意思，亦未尝束缚思想的自由。印度宗教最盛，所谓辩论风气就是在这些宗教彼此间，出头的是个人而实为代表团体。如果某教人立一自违其教中主张之宗在辩论场上岂不是笑话？所以要算作过例之一。这也如同在其他社会上（如政治或学术），以主张不同也常常分立党派，如有持论自违其主张的，即为人所笑，固不独宗教社会为然也。但在个人思辨推理时则并不适用此过例。因为这是三支的宗过，三支是悟他们（即对外辩论）的事，若自悟门并不具备三支，哪里还有什么自教自违的宗过呢？因明论上讲自悟比量，唯以具三相因为说，其似比量唯以似因为说，那些宗喻上的过例原都不算的。况且浅说既以陈那废除圣教量为打破宗教束缚，若自己推理时也有自教相违的限制，则岂非陈那将自己在自悟门废除的圣教量，又重复建立了吗？其实尚不但如此，即在辩论上亦非全然不能建立自教相违之宗，即大疏中所说有标筒法子也是也。例如清辨《掌珍论》所立“真性有为空，无为无有实”之宗本来是自教相违的，只要上加一“真”字为标筒，便可立得，初不为过。倘能明白这几层，则因明上自教相违之过例尚何有禁人叛教，束缚思想自由之点呢？《浅说》所云全属误解。

第三条关于“世间相违过”之辨正 《浅说》又以世间相违之过例为阻碍人家的知识，和世俗的见解相违背就要算过。其实此一过例仍从辩论术的观点而来，《大疏》引陈那在《理门论》中自己的讲法而说明道：“彼言意显，以不共世间所共有之故，无有道理可成比量，令余不信者信怀兔非月，是故为过”。盖世间人都说月中有兔，也没有法子使他们知道月中无兔；你若立“怀兔非月”之宗，便无理可讲，令那些不信你的人，信月中果然无兔；所以这样的宗是在辩论场上立不得的，这是立此过例之本意。哪里是教人不许和世俗见解相违背呢？而且用标简法子依旧可以立得如此类的宗，《大疏》上引例说明有很长一大篇话在后面，难道不曾看见吗？

第四条关于“先业稟宗”之辨正 《浅说》于先业稟宗一条下说云：“因明由宗教家创造，总带些宗教性，如儒家徒说‘三纲五常是人生之大端’，耶教徒说‘耶和华是众生之父’，这没有讨论的价值。陈那是个宗教改革家，那肯去容忍他，故此把这先业稟宗跟住这圣教量一齐废掉”。这话一无根据，而且误会的可笑。先业稟宗和遍所许宗都是以立敌两方皆所承认，用不着提出辩论，所以不可立以为宗，原无分别的；其分别只在一则为普遍承认的事，一则为同一教人承认的事而已。例如佛教徒共稟“诸法空”之义，则此佛徒与彼佛徒便不要再立“诸法空”之宗。然敌方若是外道不持诸法空之义者，则自当建立，并非自己教中所稟之义对无论何人皆不应建立也。《大疏》在不顾论宗下说云：“随立者情所乐便立，如佛弟子立佛法义，或若善外宗，乐之便立，不须定顾”。若如《浅说》所解释先业稟宗不可立之原由，则是佛弟子竟不得立佛法

义也；岂不可笑！《大疏》解此两宗不可立之原由云：“初遍许宗若许立者，便立已成；先来共许，何须建立？次稟业者，若二外道共稟僧徒，对诤本宗，亦空无果，立已成故”。我在第一次书中引此“立已成”之说告陈君，使其知先业稟宗所以不可立之故如此。而陈君不了解“立已成”是“重复建立已经成立之宗”，而误扯到他的胜义如法律案通过议会之说，而说出“胜义断不能废掉，何以故？经过辩论立已成故。……故此知道陈那废除先业稟宗的本意因为他不是胜义，因为他是“立未成”的，种种可笑的话。直仿佛不曾看见《大疏》上“立已成故”“何须建立”的明文。又《浅说》硬派陈那为废除先业稟宗的人，亦杜撰无此事。

第五条关于“喻依”的辨正 案此条为当时第一次书中附带对傅君斯年而致辨者。傅君在其“中国学术思想界之基本谬误”一文中有云：“因明主旨在护法，不在求知，所谓世间相违自教相违者，逻辑不以为非，而因明悬为厉禁；旧义不许自破，世间不许相违，执此以求新知谁有得者”？又在答《时事新报》记者文中有云：“平日最恨因明上的喻依”皆属误会。世间相违自教相违两条已如上辨，不赘。傅君之所云平日最恨喻依者，盖误以为喻依如平常人讲话时喜欢打个比喻之谓。其实因明上的喻体就是论理学上大前提，是从经验上归纳下来共皆知晓的一条道理。例如经验上瓶是所做，瓶是无常；盆是所做，盆是无常；乃至衣履房屋种种事物都是所做，都是无常；因此知晓。“凡所做者皆是无常”。一条道理，是为喻体，而此种事物中之瓶或盆则其喻依也。故喻依可以说就是归纳中个个事物的一个，有什么可恨的呢？唯傅君之误会在

前人亦有之，如《百论疏》即有此误会。此“喻”字梵云“达利瑟致案多”，本应译做“见边”，而《百论疏》十六谛即将其译做“譬喻”，译做譬喻亦无大误，而又解释成未见水牛藉喻家牛以想见水牛之譬喻，则大不对了。这是应当细心注意的。

以上五条所辨，我前后两书的意思大要不外此了。陈君即由上方种种误会而归结谓“因明内中也有很齷齪的东西”（案即指宗教迷信束缚思想自由），今我归结谓“因明内中并无齷齪之可言”。

顷又见《因明浅说》的夹行小注文中指自教相违，能别不极成，所别不极成，俱不极成，等过例为宗教的护身符，似乎尚为我第一次第二次两书所未及辨正。自教相违前已辨明，可以不赘。今辨其对于能别不极成所别不极成俱不极成之误会。

《因明论》上说这三者所以为过是，“不容成故”。《大疏》释之云：“不容成故者，容谓可有，宗依无过，宗可有成，依即不成，更须成立”。盖宗的整句名宗体，句中之前陈后陈俱名宗依。整句的宗是要依于这两个宗依而立的。前陈宗依又名有法，又名所别；后陈宗依又名法，又名能别。例如“声是无常”一句宗中，“声”即有法，或所别，“无常”即能别也。这前后两个宗依必须要立敌两方之所共许的，《因明论》上所谓“极成有法，极成能别”是也。极成即共许之义。例如“声是无常”之宗，必须彼此两方都承认有所谓声，有所谓无常；其所争的只在立方指出这二者的关系为“声是无常”而敌方则未承认其为如是关系而已。假如敌方根本上先不承认有所谓声，或不承认有所谓无常，或两个都不承认，则“声是无常”一句话更将何从说起？所以这样的宗就立不得。《大疏》所云：“宗

依无过，宗可有成”，即是说必先两个宗依没有为人所不承认的毛病，而后这依于两个宗依而立，以表示他两个之关系的宗，才容或有可成立的希望。下面接云：“依既不成，更须成立”；即是说在这种敌方先且不承认宗依的时节，那就须要把宗依成立起来，再去建立将才那句宗。例如对科学家立“鬼能发声”之宗，“鬼”即所谓“所别”在科学家本不承认鬼之一物，即所谓“所别不极成”。盖科学家原不承认有鬼之一物，你还怎能和他讨论什么鬼能发声不能发声呢？这时须待立一比量把有鬼一层证明成立了，然后再同他讲鬼能发声的话。他一时不承认有鬼，这“鬼能发声”之宗便一时不能提出，提出者名犯所别不极成过。又譬如从前科学上假定有所谓“以太”者，而自安斯垣的发明以来，就把以太取消了，当初可以对科学家立“以太如何云云”之宗，此时便不好再立。又如马克思派的历史观认为有所谓“阶级斗争”，而以外的人或不承认有这回事，则马克思派人亦不得遽对人立“阶级斗争如何云云”之宗也。其能别不极成俱不极成二过同此一理；不过后陈宗依为敌方不承认时，就名能别不极成过；前后两个宗依都不承认时，就名俱不极成过。总此三过其所以然意思不过如此，并不含有什么宗教意味在内。陈君不曾看得明白，而只见《因明论》上引例总是些这宗教对那宗教不承认，那宗教又对这一宗教不承认，就误以为是从宗教上来的东西，面指他为宗教护身符了。其实这是从论理上来的，何曾有宗教上的用意呢？

录自《漱溟卅前文录》第116—128页，1923年12月。

《村治》月刊第1卷第1期，1929年6月1日。

论学生事件

我算是北京大学的一个人，这一次被捕学生中间也有我的熟友。在他们未被释放的时候，我听到许多人运动保释，而当局拿出“此风万不可长”的臭话，一定不允，我也同大家一样的气恼。但我今天拿我与大家不同的意思来投稿在大家认为学生派的报纸上贡献于我同人。

我的意思很平常，我愿意学生事件付法庭办理，愿意检厅去提起公诉，审厅去审理判罪，学生去遵判服罪。检厅如果因人多检查的不清楚，不好办理，我们尽可一一自首，就是情愿牺牲，因为如不如此，我们所失的更大。在道理上讲，打伤人是现行犯，是无可讳的。纵然曹、章罪大恶极，在罪名未成立时，他仍有他的自由。我们纵然是爱国急公的行为，也不能侵犯他，加暴行于他。纵然是国民公众的举动，也不能横行，不管不顾。绝不能说我们所作的都对，就犯法也可以使得，我们民众的举动，就犯法也可以使得。在事实上讲，试问这几年来那一件不是借着国民意思四个大字不受法律的制裁才闹到今天这个地步？我们既然恨司法官厅不去检举筹安会、我们就应当恭领官厅对于我们的犯罪的检举审判。

但我如说这话，大家一定不谓然的很多，我以为这实在是极大的毛病。什么毛病？就是专顾自己不管别人，这是几千年的专制（处处都是专制，不但政治一事）养成的。除了仰脸的

横行，与低头的顺受横行，再不会事事持自己的意思，而又顾及别人的意思。试请大家举目四观，国人中除了仰脸的就是低头的，除了低头的就是仰脸的。由看一个人，除了仰脸的时候就是低头的的时候，除了低头的的时候就是仰脸的时候。寻一个事事晓得不肯横行，与不受横行，实在不容易得。我以为大家不愿受检察厅检举的意思，自以所行无有不合的意思，还是这个毛病。这个毛病不去掉，绝不能运用现在的政治制度，更不会运用未来社会改革后的制度。质而畜之，就是不会作现在同以后的人类的生活。不会作这种生活，不待什么强邻的侵略，我们自己就不能在现在世界上未来世界上存在。

我初想经过审判之后，可以由司法总长呈总统特赦。一方顾全了法律，一方免几个青年受委曲。记得那年日本因日俄和约事，人民怨外交失败，东京大起暴动，暴动的主犯河野广中就是特赦的。然我又想终不如服罪的好，现在中国无所不用其特赦，我们实在羞与为伍，何必受他这特赦。最好我们到检厅自首，判什么罪情愿领受，那真是无上荣誉。这好榜样，可以永远纪念的。

录自《每周评论》1919年5月18日。

原载《国民公报》（北京）。

李超女士追悼会之演说词

我现在有几句话不得不说一说：譬如适才几位先生所说的话多半是指点出问题给大家看，要大家去想法子解决，（胡适之君的传，蔡子民、蒋梦麟、李守常诸君的演说多如此）这种指点固是不可少的，但是我们怎样方感觉这桩事成个问题呢？怎样方觉得急迫非想法子解决不可呢？这是要注意的，我所以说一说。又譬如前些日子北京大学林德扬君自杀的事出来，报上评论多拿什么“曾国藩事业成功不成功”“什么有补无补”“有益无益”那些计算的话去批评，我实在不耐听，我所以说一说。又譬如适才陈独秀先生演说，反复讲说人类的占有性为一切作恶的根源，男子压束女子，资本家压束劳动家，日本压迫中国人，都是如此；这话是不错的。但我们省克自家的占有性固是必要，我们于这负面的消极之外，可有个正面的积极的路子么？这是我要说的。又譬如今天李女士追悼会论理应当女子多来些，现在却男宾多于女宾，女宾也是本校同学居多，这是什么道理？又如蒋梦麟先生说的许多女子穿戴华丽阔绰，坐着汽车在街上逛，面于什么“妇女解放”问题却没理会；现在妇女解放还是别人先倡说，女子却没什么动作，这是为什么？大家都应着眼，都应发问，我便是说说这个而来。

大家要晓得人的动作，不是知识要他动作的，是欲望与情感要他往前动作的。单指出问题是不行的，必要他感觉着是个

问题才行。指点出问题是偏知识一面的，而感觉他真是我的问题却是情感的事。举个例，譬如我们告诉一个妇人道：“你儿子的病将成不治”，这便是点醒问题，那妇人如果具一般妇人爱儿的情感，自然忙着去想法子求医；如果是多情的慈母一定还要急的哭出来；但如果是特别不疼爱儿子的寡情妇人，或者竟不理睬我们的话呢！所以情感这样东西是最重要的，大家不要忽略过去。并且我的意思我们要求如何如何，不是因所要求的東西而要求，是感觉着问题不得不要求。这句话怎么讲？就是说：我们的要求不是出于知识的计算，领着欲望往前；是发于知识的提醒我们情感，要我们如此作的。要求自由不是计算自由有多大好处便宜而要求的，是感觉着不自由的不可安而要求的。（我从前看见妇女杂志上讨论结婚自由与不自由的利弊好生不耐看）我愿意大家的奋斗不出于前种，而发于后一种。奋斗而死的或者多是后一种，论者却夹七夹八替他计算，我不耐听！并且自杀的人都是情感激越。凡情感激越或欲望盛张的时，知识的计算是没用的。你说的话同他全不相干。况我们遇情感动人的事，应当动点情感。情感便是占有性的对头，能使情感丰富，那占有性便无猖獗之患了。陈先生省克人类占有性是消极的法子，这涵养与发挥情感是积极的道路。北京的妇女不来吊一吊李女士，却华装丽服坐汽车去满街跑，许多妇女并不要求妇女解放，这都是麻木。麻木就是处于情感的反而。他自己既不要求，你便怎样指点问题，乃至把解决问题的道路都告诉他，他只是不理睬！简直全不中用！现在重要在怎样使妇女界感觉他们自身种种问题？有了迫切的要求，自然会寻觅路子去解决。所以这时候怎样条达发育情感，便是必要的了。那提倡欲望，虽然也能使人往前动作，但我不赞成。不但危险，而且

是错误。人的行为不能象作买卖一般去计算的，今天的追悼会如果用计算家的说法，那李女士已经死了，我们追悼他有什么用处，却破费许多钱财一天光阴，岂不失算！但人的情感他见得定要这样作，不能计赔赚的。虽然如此，今天大家都能到这里来聚会，看见这情景，悬了许多挽辞，听了这般的音乐，还有哀悼的歌声，却能把大家的情感活动一活动，不致沉沦麻木。这是我们今天开会的本意，说起来却也算很大的成功。

还有附带的一句话，便是这富于情感是东方人的精神，大家一定生疑问：难道西方人便没有情感么？这话很长，非今日演说的范围，不能讲说，不过我要附一句在此罢了。

录自《漱溟卅前文录》第129—132页，1923年12月。

《晨报》，1919年。

背诵暨考试的必要

顷见朱谦之君反抗考试的宣言，我不其谓然。朱君原书，似乎把考试单看成背诵。其实背诵与考试不必相连的。即死背书为不必要，而考试还许有必要，况且背诵也有时必要的。大约最好是使学生对于学问自己有兴趣，不应当用考试的法子来督促他用功，这是人人晓得的。但是即在自己有兴趣的用功，这背诵并非就不必要；若像哲学这一类的学问，诚然用不着。譬如习外国文，那生字难道不要记诵吗？此外较呆板的科学，也许多是有记诵的必要，不必因人来考我而后背诵，自己便须能背诵才行，不背诵就不成功，这是人所共见的。

至于考试原不必都是要学生背诵出他的死知识。有时也是试他的见解心得。这种考试很有必要，因为有的人，他的见解心得，不去考问时，模模糊糊，若有若无。因受考问，才把见解清理出来，把心得成熟结果。若无此一考，就埋没不得生出。所以我的意思认考试有必要，不过不定要评量分数罢了。

我是第一个不会记诵的人，因从幼时就没练习过背书；长大至今，始终不会背书。并且不会诵书（诵不成声），佛经、孔经都举不出成句的来。每用必须临时去寻觅，很费事，因此顿觉背诵亦夫〔不〕可少。

录自《北京大学日刊》第577号，

1920年4月9日。

关于讲授唯识哲学课的启事

本届选修印度哲学唯识哲学诸君鉴：漱溟此次决定在讲印度哲学唯识哲学之前，先取东西文化略为剖释。盖印度人之所为，人多未喻。假不先剖明，则讲印度学问殆难措手也。原定课程每星期印度哲学三小时唯识哲学两小时，兹拟以印度哲学之三小时略讲东西文化，其唯识哲学两小时暂不上课。一俟讲毕，仍各照课程表办理。唯是项讲演尚无成稿。漱溟本意先成此书，再编唯识述义，于事为顺。乃昨岁迫于校课，先编唯识述义，今岁暑假复淹滞在沪。属草两年，竟未得半。兹亟欲先成此书，然后续编唯识，而急切难就。因思诸兄向于教室所习恒有笔记。愿得特约夙擅记录者一人（或二人合作）注意加详记录成篇。于每讲后三五日内以清本见惠，陆续不断，至本题讲完时，（约二十小时讲完）敬送三十元或五十元以为酬谢。倘颇完整，便径以付印发表，则漱溟得稍从容。（此种酬五十元）其或不能用以发表，即留为溟自己属草时参酌之用，亦甚便也。如承惠许担任者，即希函示为幸。

附启者倘非本系二三年级同学，或已毕业或其他年级或其他学系之同学惠许担任，亦所欢迎。唯时间是否相宜请各注意。

九。九。二三。

录自《北京大学日刊》第701号，

1920年9月24日。

东西文化及其哲学讲演录*

此件承陈君替我纪录，颇有条理。但还有同我本意不融洽密符的地方，现在也不及修正，先以发表，俟讲完印订成书时再斟酌。漱溟志。九·十·四。

我讲这样功课的方法，就是要按着我自己的经历，叙述给大家听，不说一句离开问题的话。

这个问题自然是无论东方人或西方人都应一加解决的。但是现在的问题已经不是像从前那样把东方化西方化平等看待，简直就是东方化还要得要不得的问题了。因为看现在的形势，好像东方化已经到了不能再要的地步。你看东方民族，如日本、安南、缅甸、朝鲜等，只要能够领收一点西方化的，便可以存立，否则就站不住脚，还要受那已经领受西方化的东方民族之侵袭霸占。即如中国现在也是处处采用西方化，如政治改革已经全是西化，所以吾人的日常生活几乎完全充满了西方化。照此看来，现在的形势已经不是东西对垒开战，而是东方化尚能存在与否的问题，是很明白的。

这件事情虽说是东西人士都应考究一下，但是按实上说起

* 此文刊登在当年《北京大学日刊》，为著者于1920年的讲演，由陈政记录。它与日后出版之《东西文化及其哲学》一书颇多出入，故仍收录于此，供参考。

来，在别国的人差不多可以说是不成什么问题。西方人固然可以按照现在的样子生活下去，这个问题不过只看作一种消闲的考据；就是领受西方化较深的日本人也可以不很着急；而朝鲜安南、缅甸等人，连他们自己的生活由别人处理，说不上着急的资格；所以竟都不成问题。那么我们最后就要看中国了，看在中国成不成问题；如其在中国不成问题，那就简直不成问题了。象在中国既然还是一个独立国，一切政治法律都还要自家想法子来处理，与朝鲜安南等大不相同，那么这件事当然是成问题了。

这个问题，在中国输入西方化以后，其实早就有了。我们且看历来国人的对付方法。

最初是明末清初那西方教士传点最浅近的西方科学进来。明人还译过一些几何数学物理化学的书，清朝康熙年间也输入些西方的数理，都是直接收受、不生冲突。因为这些都是理智方而的，所以像是没有问题。到了五六十年前，才觉得大成问题。当时的人看着他们的炮火铁甲舰，那样凶猛，以为我们只要学会了他们的制造法，我们也有了炮火铁甲舰，这问题就解决了。所以曾国藩李鸿章在上海办制造局、马尾造船厂、北洋练海军。以为这样就可以对付过去。但这却仍不是东西商量而产生一个第三者，还是让步的容受，而在西方化却是跨进了一步。曾李以为只要把现有的东西搬过来就好了，全不考究这东西的来历。这就是不知道他们文化。有什么样的文化，才产生什么样的结果。我们不理睬他的前半截，只搬取了他的结果，又不知道是与吾固有文化相反对，这样胡乱一来，向前生活的步骤便是大乱，这就是文化根本不同的缘故。用这种的对付，过了好多年，到后来才觉得不

大对了。其中的重要关键就是甲午之役。练了好久的海军，一战而全军覆没。这才觉得仅仅搬运是不中用的，不是如此即了的。从此也渐渐晓得西方的东西不只是这点坚甲利兵，必须这点以前的东西也拿过来。于是兴学校、废科举、造铁路诸说大盛。又酝酿了好久，到庚子就发生变法之论，这就是他们想接受他们当时所见到的西方文化。但这些提倡兴学变法的人，也实在是看了日本人而变计，这是不必讳言的。到光绪之末宣统之初是主张改政最烈时代，差不多当时关心时势的人，都以政治问题是最重要的；只要政治一改，便什么都改了。这个眼光已经是很进步了。当时最盛的两派，就是立宪派与革命派，其间很有一番争执。当时进行的手续，如宣诏预备立宪，设资政院及咨议局，虽然不算很大的改革，然其为采用西方化则不能否认。到了革命事起，更是一个极显著的对于西方化的接受，同时也是对于自己文化的改革。虽然西方化的真正精神，已否得到还是问题，然而其为东方化的直捷了当的让步，却是很明显的。

这样的专在政治问题上做工夫，又好多年，一心一意地以为只要把政治问题解决了，便一切都好了。他们以为东西文化冲突的原因，就在这一点，虽然比从前专门搬坚甲利兵的稍为进步，但照我们看起来，还是过于单简。所以他们弄了许久，革命也革了，西方也总算接受了，但终是东碰西磕，道路不通，没有法于顺顺当当地走下去。这个时候有人知道了，以为这问题还在后边。我们须从那儿着手，就是从思想——真正的文化——上下手。知道政治制度并非文化的根本，只是一点枝叶；我们不懂得极本，如何能运用枝叶。这才明白了文化的全部，要改革就得索性另走一条路，才可以追求着真的问题所在。

这是近两年人的眼光方才看到的，以为要改非统改不可，枝枝节节是不能成功的。这种思想发生的时间，要很清楚的划分却不容易，但我们可以大约说从陈仲甫等几位起的。因为以前的人都不曾说过中国的道德风俗思想等等的弊端，无论是立宪派或革命派，从没有一个人敢与中国文化开战的，就有也不敢十分坚决。到了陈仲甫他们几位，才直截了当从这个地方说起。那是民国五年的事，到现在不过三四年，居然把大家的意思统统改变了。他的势力也竟有从前变法论盛行的时那样普遍，引起全国人都注意文化的改革。政治问题在现时的被看轻、实为从前所不及料。就是当初所最注意政治的立宪论者，如新学会人——也都改变方向了。他们的宣言，正给我们一个很好的参证材料。

但是，路虽算是向那边去了，解决却还做不到。按以前的经过，来推演未来：就是从西方化节节的前进斩伐，东方化节节退让。现在就要研究东方化是不是已经到了要拔根时候。现在已经不是东西激战的问题，只是东方化能否存在的问题。要说到这件事体的本身，当然是在中国人身上。但我觉得大家都不甚理会。领受西方化的人，很简单的以为如此下去，就可以了。墨守东方化的人也以为他所固有的最得味，别的可以不管。像这样太径直的往前盲撞，决不会走出一条路来的。而两方面又无法分离，还一定要在一处生活。那末，到什么时候这路才可以走得下去呢？这一定要到两方对于其对面的意思都能互相理会参酌而共谋解决时候。总面言之、去掉成见、择善而从，方可找出一个共同的方向。现在旧派遇到受新派攻击，只不过发生一点反射运动，回攻一下，事过即了；新对于旧也只是偏于意气的攻击，都没有审慎的考究。我们要考究出一条路

来，决不应该在未曾考究以前，就贸然说“我们只须如此走去便好了”。

现在这个问题已经逼到我们头上再不容迟疑不答。我想解决的方法大约不外下列三条：

（一）如果东西文化的确根本不同、不能并存，无可通融，而东方化又已经的确到了绝地了；那末，我们就痛痛快快把东方化丢掉。因为向前走路只可以取一个方向的，到改方向的时候，一定要先舍了这个方向，才能走那个方向。不然，我们明知东方化无法再存，而还是死抱不放，岂不是要与他同归于尽吗？

（二）现在东方化受极重大的压迫，是不能否认的。但我们如果看得清楚，他目下虽然受窘，将来一定有翻身的一天，自然对于现状可以不必顾虑。但是我们必须有一种颠扑不破的理由，还须找出如何向“重复昌明”走去的路。因为我们必须继续不断地向前走的，不能停在半路上，老等着他自然光明起来。

（三）如果认为东西文化确有调和融通之道，那就必须指得出解决以后可以给我们走的一条明显的活路。像现在这种“东西杂处”的样子，不会有解决的。

现在对于这三条解决方法，竟没有一个人敢直捷了当的认定一样，就因为他们不加理会，不加研究。新的只晓得尽力推行西方化，没有敢说要将东方化完全铲除的；不过简单的把他领受所得的拿出来罢了，何尝想到解决。旧的更不把这放在心上，只晓得有人攻击我，我便胡抵抗一阵就是了。

据我的见闻所及，觉留心这个问题的人，实在是不多。只有李守常先生曾经论到这个问题。且有很好的话告诉我们。他

这篇文章的题目、是《东西文化根本之异点》，大意说现在东西化杂用的现象之可怕。他说他去研究东方化为何物及西方化为何物之结果，觉得东方化是静的文明，西方化是动的文明，二者同时并用，有很大的危险。他并且提出了种种的证明。他又说如果不将静的文明，根本扫荡了，又不将动的文明完全拒绝，永远任其在此矛盾现象中杂糅并存，其结果必将自杀；并且将其所运用的文明的本身，亦弄得乱七八糟，尽失其真。文中还有几句最警切的话，就是：“守静的态度持静的观念以临动的生活必致人身与器物、国家与制度都归粉碎。”

似乎要急求解决的样子，但他的结论却很奇怪。结论说，他相信东西文明是不能妄加轩轻的，将来还是必要调和的，并且这调和事业很大，现在我们还不能做。他明知必将粉碎而又不求解决，留待将来，是很不对的。他又希望竭力容受西方的动的文明，以济东方的文明之穷，却也没有说出应当如何容受，容受至何程度为止，也不能使人满意。总看起来，他的话是不错的，只可惜没有解决。但这“论而不断”的态度，也是近来所谓新派的人所通有的，不能单怪李君。所以大家虽然都看见东方化已到拔根之时，却是没有人敢公然说出口来。李君的意思，是偏向西方化的。他说“印度厌世的人生观，不适于现在的时代”，这明明要排开东方化，却只不肯说决断语。但是比从前那些以变法练海军等等观念而主张西方化的人，却看得较远了，也比较的彻底而且一贯，所以有“东方化势难再存”的意向。只因对于这个我们所说的问题没有研究，所以没有断语。

很有些人以为东方的物质的文明虽然必归粉碎，而道德等等精神的文明却不致同归于尽。这话是很不对的。我们要问，我们不是已将“以物质观西方化”的眼光移到文化根本——思

想——即精神方面的异点上吗？不是大家大说要改革思想吗？不是说将求更新我们东方化的哲学吗？何以还说固有的精神文明可以保留呢？我们要知道，文化无论东西、物质方面与精神方面总是一贯的，而且精神方面尤为根本；决没有彼方面必亡而此方面可存的道理。所以应当说：要改革就从根本上改革起。

（附白）总论后半还很多，并且因已录入《唯识述义》的前卷。所以现在梁先生为节省时间起见，略去不讲。请诸君接读《唯识述义》的前录。以后就直接讲这个问题的本身。又，此系纪录草底，尚未经讲演者之订正。

记者志

第二章 如何是东方化、如何是西方化？（上）

现在我们到了本题，就是要问：究竟西化是什么东西，东方化是什么东西？我们单以好知的意思去求他们的究竟，所以就先直截了当的问：“西方化究竟是什么东西”。但是以此问人，必有人仓卒不能即答。或者有答得上来的，也不过随便列举些个西方的制度学问。无论他不能周到，即使周到了，也是愈周到愈使人迷乱。我们想要的答案，不是这种零碎的列举。是希望有人把许多乱七八糟的西方东西，弄成一个很有意思的东西，跃然现于吾人心目之中。如此才能使人明白知道什么是西方化。要做这个工夫，无论是谁，必须沈心静气的考虑一番

才行。严格去求这种答案，固然难得合格的；但是放宽些去求，无论何人，多少总有点意见。记得王壬秋在《中国学报》上彷彿说过：“西方文化者，工商之为耳”。在他的眼光看来以为不过如此。同光间曾、李诸人以为只是坚甲利兵；光宣间以为只是政治制度。无论他们的眼光对不对，总可以算对于我们这个问题的答案。大体说来，虽不十分明确真切，却总可以算是对的，因为他总有一点是我们所谓正确周全之西方化的观念一个影子。并且我们笑他们不对，反面看来，却又有谁对呢？据我所见，所谓东西的大学教授和学者对于西方化的眼光，其实不过如此，与王壬秋也差不到那里去。我们现且把所晓得的——加以批评。要看不出别人的不对，就说不出自己的对。

中国在日本的留学生组织的“丙辰学会”曾请哲学教授金子马治演讲“东西文明之比较”，由屠孝实君纪录，登在《学艺》杂志。这是我所看的第一篇。他对于我们这问题有扼要的答语：“西洋之文明为势能之文明”（势能原文为power）。他说，他十年前游欧，得一很有兴味的经验。他在这次欧游以前，从未出国门一步。这次上了船向西行。到香港一停，他就下船游览。看见了一切与在日本的大不相同，很觉惊异。有一个中国人同他说，香港本是一个多石的小岛，中国人以为是废物，不去理会他、后来英人著意经营成了一个很好的良港，一切天然的障碍都用人力改造好了。他所最奇怪的，就是日本良港都是天然的略加人工，而香港则完全是人工，更无一点天然的样子。英国人起初辟草莱，去岩石，固然是极其困难，但是他们坚忍不挠的精神，终究助他们成功。回想在日本时，一点驯习的自然都看不见，才信西人征服自然，东人放任自然之说，果为不妄。以上是他文中第一段的话。第二段又说，假使

他的话不错，欧洲文明确是征服自然的文明，而其武器又确是科学，那末，我们就不忘了希腊、因为其地多山，自然环境很不方便，求食须到小亚细亚去，不能不竭力想办法来利用自然或驾驭自然，这就是欧式文明的起点。他还有很长的话，无非阐明此说，以为征服自然是由于地理的关系，不能不发生一利用自然的科学，以为利用厚生之资。他因为这种征服的面貌，所以叫他做势能的文明。这话错是不错的，征服自然是西方的特色。还有一个金子马治同处的哲学教授北聆吉，李守常讨论东西文化时曾译过他的文章一大段，这是我第二次所见的。北聆吉也只是这个意思。我一留神，觉得好多人人都如此说，但可惜不曾都记得。《时事新报》《学灯》栏张士章所译《社会进步论》（著者姓名忘了）中，引了英国历史家布克尔氏（Buckle）所著英国文化史上的一段，说是：“欧洲地理的形势适宜于人的控制天然，这就是欧洲文明发展的主因”。金子马治文中又有“果为不妄”的语气。可见这种论调的普遍而久成定论了。到后来又遇见一说，就是杜威先生在大学哲学研究会欢迎席上的谈话，稍稍涉及东西文化不同之问题。当时的演词，因为无人纪录，不能详记，大意也同上述的差不多。他说西方人是征服自然的，东方人是与自然较为融洽的。除此以外，也没有说出别的见解。金子马治又引过米久教授的话也是如此。

我们并不是否认这些话，这明明是无可掩的事实。但是觉得他们对于西方化终究有很大的忽略，不配当我们的答案。

西方化中有最特别易见而却为人所忽视的东西，就是他们社会中的特殊色采，每个“个人”都有相当的自由，团体里边也都平等。这种色采假使令十数年前的中国人看见，岂不要诧为异事吗？这可以包括在“征服自然”中吗？仅仅看见灿烂的物

质，以为就是西方化的中心，而蔑视其社会生活的法则，其眼光将与同光间坚甲利兵之见相差几许？况且我们又看见，文化的通性本是征服自然的。只是那薙草伐木，开山辟路，即已足为征服自然，何况东方化尚不止此。可见东方化也并非不征服自然，只是程度差些罢了。那末，我们就要问，只是程度之差，便足表明东西文化的特别差异吗？如其不然，便须另外找路！

金子马治那种说法，在学问上是站不住的。他的说话太笨，全不十分留意於东西之征服自然只是程度之差，虽然一面自己说“日本的良港略施人工，而香港则全属人工”。北聆吉做东西文化之融合，即较有见长之处。他说东西文化有两方根本不同的差别，其文分为五段、都表示两异相对之点。现在照录於下：

第一段：“西洋文化为征服自然之文化、不能融合其自我於自然之中，以与自然相游乐。

第二段：“凡东洋诸民族皆有一共同与西洋民族不同之点，即不欲制取自然征服自然，而欲与自然融合，与自然游乐者也。”

第三段：“东西文化之差别，可云一为积极的，一为消极的。”

第四段：“自然之制服，境遇之改造，为消极的。”

第四段：“自然之制服，境遇之改造，为西洋人努力所向之方向；与自然融合、对与所与之境遇之满足，为东洋人人优游之境地；此二者皆为人间文化意志所向之标的”。

第五段：“吾人一面须努力于境遇之制服与改造，一面亦须努力于自己精神之修养。单向前者以努力，则人类

将成一劳动机械；仅以后者为能事，则亦不能自立于生存竞争之场中”。

但是他这话里，也有错误之点。就如东洋民族尽数归入与自然融合之类，而不知留意于最重要的印度民族；印度人对于自然，全非融合游乐之态。然而他将两异的精神总算表白得很清楚。金子马治以为，如吾人欲求东方与西方势能文明相对待之物，即为顺自然与爱和平，就不对。因为只说“顺自然”不能表出特质，且亦非文化之本质。北聆吉[注]意到思想之异，就伦理哲学等方而着眼，说出两方的精神不同。所以“征服自然说”到他手中，就果然成为西方的特质，因为他不仅在物质的成就上说。但还算不得周全正确，所以也还当不得我们的答案。

现在再另找一说，是吾心所固有而后见之他处的。我前年就很想说我的话。想征求几个同样要研究东西化是什么的朋友。在大学研究所会提出孔子的研究，提出几个问题，请大家去读孔书。后因大家不甚注意，我又有别的事情，就无形停顿了。他们都不懂得我的意思；其实我是先看清对面，方定主意来返[求?]自己的。记得有一次问张申府先生，对于我有何意见，其中最[重]要的话是：“我视西方化有二特长：第一是科学方法，第二是人的个性伸展，而同时社会性也发达。我以为是西方化所有的特长都尽于此，其余更无别的；我对于这两个特长完全承认容许。前者表现西人学术思想上与吾人相异的特点，后者表现于社会上相异之点。我认为东方全不如此；我所要拿出来讲的，既非与此反对的东西，也非与此相同的”。同他说了，他没有什么表示，好像听着无甚意味；但我却愈[觉]得只是独知了。过了几天，李守常先生借给我一本《东西文明论》。这书是美国诺克司 (George William Knox) 著

的，日本人若宫卯之助译的。这书很旧，他想要讨论东方化，但结果不过略叙情形，并无一句说到东方化的精神。但他最末一章，题目又是“东西文明之融合”（大家都如此说，但都说不出如何融合），其中颇有一大段，说西方人的精神有二：一科学、二自由。他说，近世文明发达到现在的样子，与欧美的所以进步，甚至于日本人的所以胜利（指日俄之战），无非是因这两个的关系。后来我又看见《新青年》6卷1号上陈仲甫先生《本志宣言》里说，西方的文明只是德谟克拉西（民主主义）与赛恩斯（科学）两位先生；而可以救治现在的中国者，也就是他们两位。这话是与吾说相冲突的。从来西方化的胸中所有见解都是支支节节的，没有能贯通奥窍的。到近来始稍稍见有进步。像陈仲甫这话，就是其看通的窍，指给大家看。他这见解在今日已经大概是《所见略同》，但是就拿来做吾人的答案，虽比征服自然说较为周全，却还有两个重要不惬心的点。这话怎么讲呢？第一，我们已将东西文化对照着看过，“征服自然”自是西方化的特色，但在他这答案里却未十分表明出来。他虽然说科学，却只是科学方法的精神之表现于学术思想上者，而非表现于物质的生活上。第二疑问就是：此二物有否联属的关系？可否算作一个精神？我们思量许多，很不容易说出他们的从属关系，也不能当他们作一个精神看，既然如此，那末我们要说到西方化，非同时并举二者不可，否则即为遗漏。必须二物并举，[否则]便是考究未曾到家。所以我们还须要求一个圆满的，就是求出其有否共同源泉的，更深澈更明醒的答案，方可满意。因为我们当初要求的本是要将零零碎碎的看成一个很有意思的东西。

那末，看见现在，究竟有人说过这样话么？李守常先生静

动之说，倒像是这样。那文中的首就说“东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静，西洋文明主动是也”。这话初看像很能笼罩一切，但若采用以为答案，却是总嫌不妥，因为他太浑脱，很难使人在心目中很清楚的晓得。所以他于根本异点之外，列举了许多以外的异点，以补其意之不足；其实恐怕他自己也尚未十分了然。他所列举的就是：

东方化是：	西方化是：
自然的，	人为的；
安息的，	战争的；
消极的，	积极的；
依赖的，	独立的；
苟安的，	突进的；
因袭的，	创造的；
保守的，	进步的；
直觉的，	理智的；
空想的，	体验的；
艺术的，	科学的；
精神的，	物质的；
灵的，	肉的；
向天的，	立地的；
自然支配人间的，	人间征服自然的。

都是对待着说，使人体认为两方之不同。他又于此段以外，枚举许多饮食嗜好及起居什器之不同，又于思想伦理宗教政治等各方面，一一观其异点。我们对于他这样平列的开示与大家看，很不满意。因为这种讲法，不能有因果相属的说明，在许多不同之中，提出一条线索来。他有显豁的指点，而无深

刻的探讨，没有告诉我们这些面目来由；所以他那“动的文明说”不能当我们所要求的“西方文化之共同源泉”。并且他那列举表中，难直截了当的替他们分出动静区别来。

批评可以到此终止了。以下要说自家的话了。我向来是先有一付自己的见解，遇见问题，便用他去解答。这见解是一个通盘整的佛家见解。我除了这个更不能些别的。现在遇见这个问题，我还是用他。

对于这件事，从我的见解上先立一个求答案的方法、就是：先要去看文化是什么。要去求一家文化的根源，必须先将此层弄清，方知何从着手。我以为文化不过是那一民族生活的样法罢了。但生活又是什么呢？生活就是没尽的意欲和那不断的满足与不满足罢了。通是个民族，通是个生活，何以他那表现出来的生活样法成了两异的采色？不过是那为生活样法最初本因的意欲分出两异的方向，所以发挥出来的便两样罢了。然则你要去求一家文化根本或源泉，你只要去看文化的根源的意欲，这家的方向如何与他家的不同。你要去寻这方向的如何不同，你只要从已知的特异采色，推他那原出发点，自可一目了然。

特异的采色、就是眼前面目。就如看西方化、在学术上随在可以看出科学的精神，在个人及社会上随在可以看出德莫克拉西的精神。所有一切无论那方面的东西，都出于一个源泉，不是支支节节的，是整个的。我以为求答案的方法便是如此。至于这方法的使用，到等二章再详细说明。现在先说我的答案，如何是西方化。我以为：“西方化是以意欲向前要求为其根本精神”。或者这话意思太少，也可以说：“西方化是由意欲向前要求的精神中产出赛恩斯与德莫克拉西两大异采的文化”。

这样说可以多表出一点意思。其实应如首说，一个民族的文化是有趋往的活东西，不是呆定的死东西。我这个说法，就是想表示其为活东西的形势。如李守常先生说的“静”固是呆的，就是他所说的“动”，也只是時計式的动，其实也是呆的。我们要讲动，即应说出他的从来及趋往。这是一层。还有一层尤紧要的，就是：一个民族的文化是在全人类的纵横文化中占了一位置的，并非与其他文化隔离独立而无关系的。我这答案已经表出西方化在全人类文化中的位置、价值及前途。李君则只表出其与东方化对待的关系。

现在要讲这答[案]就是接我当初找寻的经历来讲，就是先从许多杂乱的西方东西里边找出与我们特异的采色，其次再找他的源泉，其次再以所得源泉去看事实是否确如此来的，最后再分开来看，是否每事的每方面都是如此来的。这样分四层说明的答案，差不多可以说明西方化是什么。

所谓特异采色，即是在彼通是那样而在吾则全不那样的采色。这实在是最容易看见的，因为我们全不那样，当然一见就觉刺目。西方化之最初惊吾人耳目的是坚甲利兵、机械巧匠，以及一切精奇的日用器物；没有一样不与我们固有的大相悬殊。我们于此五光十色之中找他的唯一精神就是征服自然。如电话航空千里镜摄术留声器等，都极易见，可不细说。再进一步，看那些东西的制法同我们的比较一下，就知原来方法大不相同。我们的制造都仗着工匠心传授的手艺，西方人则专靠以一样样比较确实的道理所造成的科学。他们并且把这科学继续向前探讨，同手艺完全分离，就用他去解决一切事物。如牧羊养鸡，我们视为琐事的，他们都以科学之理将他组织一种学问。中国人则一切事物，都任当事人的个人随便对付，成功的良

否即以各人工艺的工拙为标准。象所谓老农老圃等等世袭的本事都是此类。我们去看东西文化的区别，总常常是工艺与科学对峙。譬如医药，中医就只能算是工艺，西医方可算是科学。西医对于一定的病，差不多都有一定的药，因为重在诊断，所以于药品无大出入；而中医的高手，则多重在运才使巧于开药方上，常有同一病症，十个医生开十张不同的药方，甚者或大相悬殊。被医者的病与治疗之药，都无客观的标准；既不考究病灶所在，只凭主观的对于病情之观测；又不详察药物的性质及作用，徒以温凉热等字来品定他，并且还常有意见不同的时候。科学的精神就是要一个公认的客观的确凭实据。中国人这样崇尚天才，竞争巧妙，只是一种艺术的精神。有许多必须成为科学的东西，到中国人手里便艺术化了；有该应可以成为艺术的，一到西方人手里，也便科学化了。这两条路完全不同，结果当然是一面全艺术化、一面全科学化。

科学要求公认及证实。前人所已有的、都可很详确的纪载下来，留给后人，所以贵在前人所未有的新发明。而又因为他是一步一步踏着实地向前走，走得愈久，步数就愈增加，结果自然是今胜于古。艺术则不然，重在天才的秘巧，前人的造诣常为后人所不及；所贵在祖传秘诀，所以结果不免有今不逮古之叹。而且艺术家的师弟传授，到后来总是分立门户，把老师父的秘诀弄得乱七八糟，渐失其真；或者不幸道统中绝，那就立刻完事了。所以这条路是步步没有踏实，走了多少日子也走不出多远去，其“今不逮古”也自然是可能的。明白了科学与艺术的分途，那就对于西方人的喜新面事实亦日新，与东方人的所以好古而事实亦真无进步，便不觉得奇怪而且视为当然了。所以要看西方化、就找他最新的为代表；要看中国的文化——假使中国的东西是可贵的——还是往古代去找代表；因为西方

化是科学的进步，而东方化是艺术的成就。

东西人的本能与智慧本来不相悬殊，他们所以互异的原因即在所走的路。西方人已经走上科学这条路，事事都用科学去组织，起初自然只在物质上，后来就渐渐把人事——国家、社会、政治、法律等等——都用科学方法组织成为学问。他们因为已经养成那种头脑，所以常常有先事的研究，一遇问题，即有准备，不像中国只任当局者当时主观的意见与手腕。他们总要求公认的道理及预备的方法。中国向来好像读透经书，即可万能；虽然那些书本上亦有些学问，但都是零碎的偶然想到随记的道理，没有将一个问题单独理[解]的意思。其所说道理多为应用而发，绝无在问题之先纯粹求知的意思，这就是零碎的缘故。因为这样不以好知之意组成片段，句句都带应用的意味，所以只成艺术，不成科学。因此中国学问可以说都是艺术，或者说是学术不分。除了《群芳谱》等书而外，没有植物学；除了方书而外，无所谓病理学。这与西人的“学”独立于术之外者完全不同。所以甚而言之，就说中国完全无学，亦不为过，——其实也真不是贬词，因为唯有方法才可算“学”，虽不必限定科学的方法才算学问的方法，但一说到方法实在就是科学的流风而非艺术的味趣。大体说来，中国学问是没有方法的，只是秉承艺术意趣，当然不能产生任何一种学问。无论多大事情，如法律社会等等，只要全凭当局者的意思与手段去办好了。结果弄得学问固然没有，艺也不发达，因为艺术也要由学问里产出，方才妥当。如医术必须根据生理学、解剖学、病理学，否则全不中用。虽然临床的经验也可积累许多诀窍，到底总嫌无根，而中医则正大都如此。我们借用一句成语来批中国学问，可说是“不学无术”。讲到政治上、中国尚人治，西方尚法法，虽然还有别的原因，也可说

两个流派之别。

我们现在再拿中国人的同西方人的知识本身来看、两者何以不同。同一病症，中医叫做中风，西医叫脑出血；中医叫做伤风，西医叫做肠室伏斯。何以如此互异呢？就因为他们知识的来历完全不同，所以结果所说的话也不一样。来历之异，就是说中西人同时观察一事，所操的方法全不相同。西方人的历来怎样呢？就是解剖开了脑子或肠子，找得病灶所在而后定名立说、中医的历来及方法，就是看病人忽然倒地不语，似乎为风所中，或是发冷发烧，就好像为寒所伤；只是看外表的形似。吾人要是与以严刻的恶谥，就是“猜想”，往好的一点说就是“直观”。西方人要检查实验是科学的方法；这种猜想或直观是玄学的方法。不但中国，西方古代也是如此。至于究竟玄学方法应否如此，另外再讲。

这两个方法有很多不同之点。第一须注意的就是：玄学总是不变现状的看法，囫圇着看，整个儿看，就拿那东西当那东西看；科学是变现状看，换样子看，解折开来看，不拿东西当那东西看，拿别的东西当他来看。譬如病人，中医只就现状看；西医以为如此看不出什么来，一定要变更现状，打开来看。这就是东西人能否走上科学的路重要区别。中医不研究病灶所在，因为他看这是整个的人病了，由于全体的关系；西医以为只是某处一部分的器官病了，只要医他好了。这种两异的态度，无论何时总是秉承一贯，长久不变；即因既开了路，当然总向着他走去。不但诊断如此，即看用药也都这样。中国都用天然的原物，如人参、白术、当归、红花等，其性质及作用如何，都像很难辨认；就是问医生，他也好像很不容易剖说，好像性质是奥秘不测、作用是百治皆效的。同是一个人参，或说

温的，要上火；或说阴寒。就是大家都以为很看得清楚的大黄，都晓得是攻利之品，但在中医说来，便麻烦不清了。其所以如此，即认整个东西，而不认为某种化学成分所构成。像西医的注重部分的有效成分，所以西医用整物很少，即有亦必成分简单而效用明确的。中医专管囫圇，所以极不简单。这分明是，西人是注重打碎而一别检定，中国人是囫圇整吞，所以态度不同。中国虽在医学上比别种学问研究得较深，也用了一番心，出过好多书，但很少可认为科学知识的。没有别的，就是方法不对，用心的路走错了。拿中国这种方法——玄学的——去求知识所说的话，与用科学方法去求知识所说的话，完全不可同时而语。后者可得知识；前者绝对不能，其所求得至多是“主观的意见”绝非知识，与知识竟是二物。我当初看医书时，觉得都是一个人，中西医治病之物也不相差到那里，以为总可觅路相通，不致十分绝望。后来多读一点，始知绝对不能，因为他们绝对不同。这毫无接近的机缘，实在无从下手。如果一定要两下里参考斟酌，非将自己的固有学说根本动摇不可，因为两方都是整个的东西。

我们再去看，中国人无论讲什么，总是以“阴阳消长”、“五行生克”来说。我们稍微去探求一点中国学问的根据所在，都是如此。医家对于病理药性，尤其是全盘根据这个。如以五行与五脏相配合、灵枢素问里还有以五方五色五味五声五穀五数五畜等相配合。这些东西由我们看来，好像是谈资文料，实际上似乎用不着的，但竟想不到他们居然拿来运之实用。看见面色白润、就说肺经无病，因为肺属金，金色以白为常；所以色不变常，是肺无病。姜若炮黑了用，就说可以入肾，因为肾属水，水色黑，所以姜黑了便可入肾。诸如此类、

非常之多。这种最奇怪的推理，异样的逻辑，在西方绝对不能容身的、在中国竟拿来治了数千年的病。西方人研究学术，都是脚踏实地，于论理一毫不苟；而中国则贵在“神乎其神”，以诡秘不可理论为能事。

以上陈述事实，现在要说其异点。初次以中同西比看，因是理论的缺乏。然实际尚不止此，还有一件要因，就是从反而看，非理论的精神太发达了。非理论的精神即是玄学的精神。如果只是论理的精神缺乏，一定只是消极的背谬没有价值；而非理论的精神发达，就还要积极的尽力向反面去做。从论理来的是科学知识，从非论理来的竟完全不是知识，勉强上个尊号，也只是“玄学的玄谈”（这还须往下说明、方可清楚。）现在仍旧说医做例，来看他们的不同。要看这根本差异；不要单单看他那些东扯西拉、联想比附及论理乖违，须晓得他所说那话。及话中的名词，还有其思想中的概念，竟是完全与西方人的截然二物。如西医说血、气、痰、都老老实实，不疑不惑的说他本来的东西；若被中医一说，血、气、痰，便都失其本真了；甚至于说较实在的心、肝、脾、肺，都要说得他全不是那个东西。总之中医所指，必非复具体的原物，而变成某种意义的现象。还有一个毛病，就是不能下界说。譬如说肝经有病，就不一定真肝的本身有病，他只是别指某种现象而名之曰肝病罢了。你想，这种极明白具体的东西，他能使之变成如此流动抽象，能够说他只是头脑的错乱而非出乎一种特别精神吗？决不是的。他的历来即以阴阳五行为根本原理；而所谓阴阳五行都是玄学上的流动抽象的表号，因此将别的东西通也随着变化了。但是玄学何以要用这种观念呢？因其所讲与科学所讲并非一物。科学所讲是多而且固定的现象，决不说到变化；玄学所

讲是单一而且变动的本体。平常大家用的多是前一项的观念，或者说，观念的本性即为表示前一项而用的。照这样说，一便不能变化，变化便不能一。（这话后再详讲、或参考柏格森之玄学绪论上讲玄学方法与科学方法之不同。）可是一到玄学学上来，便非破除此等观念的成规不可。破除观念的成规与观念制作的不精纯，看似相仿而实不同。中国人这种样子不是制作不精纯，是有意不要清楚，向别方面走。应当晓得，中国人“有所指而无定实”的观念是玄学态度；西方人的明白确定是科学方法。中国人既无论何时都喜以阴阳五行来讲，所以结果一切皆玄学化；有玄学而无科学（这种玄学后来再讲。）西方从自然科学兴盛以来，一切皆科学化，结果有科学而无玄学。（只有近时柏格森一流才大大的排斥科学概念，道路已经变换了。）中西知识方面的不同，大概都可作如是观。

现在再就两方的思想来看。思想是什么？就是知识的进一步，多走上一了；就是从已知的对于所未及知的而抱的意见及态度。思想大概没有不具态度的，并且拿他做重要中心。现在我们所要观察的，就是意见一方面而不是态度；就是理智方面而非感情方面。思想既是根据已知的事物而生，中国人与西方人所根据的已知差得太远，当然其思想也是绝不相同；所以中国人于知识方面特别无成就、而西方人则特别有成就。中国人闻雷而思雷公，见风而思风姨，还有什么种种的神，几以为宇宙中一切莫不有神主宰。即人事婚姻祸福寿夭穷达、无不有冥冥前定；天灾人祸都因众生命该遭劫，或是天降恶魔。西方人对于这些事物的起源都极清楚，所以都有解释。中国没有知识的成就，所思想的底子不免为初民的遗留，而其素养总是对于尚未考验之物，与以十分之肯定，所以进一步就造成疑神疑鬼

的知识。西方人看出因果必至之理，鄙薄初民思想，其习惯又不肯对于不能与人共见共闻之物；轻易相信，所以进一步就造成无神无鬼的思想。两方同是进一步，只因前者是非科学的素养，所以造成中国人的思想；后者即科学的习惯，所以造成西方人的思想。所谓宗教，可说是具一种特别态度思想，就是超越现实世界的信仰。思想而不合一种信仰态度。或不是超越现实世界的、即不得为宗教。（其详后谈。）因为宗教是如此，所以西方人势必对于一切宗教都反抗；因为从科学看来，必须反抗现实世界的超越。我们看，自然科学发达以后的自然派哲学家就本不承认现实世界的超越。于是发生“宗教将终归毁灭”的推想，一而又有“非宗教”的宗教之创设，如赫克耳的一元教及孔德晚年的学说都是。可巧他们西方人的基督教又为极呆笨的宗教，崇拜一个有人格的上帝，在今日西方人的理性方面实在不能容身。不过因为人类不只有理性，还有感情，所以尚可勉强维持。中国人向来未曾如西方人那样诚信宗教，把宗教看得很平常，没有兴味。但却不曾不信上帝，你看他们说“人是天生的”，“灾荒是天意”，“天实为之、谓之何哉”。为什么西方人从前那样信宗教而现在居然大变，中国向无宗教而有这种思想？这就是有科学与否的区别。

大凡思想之能首尾衔贯，自成一言家的，就可算为哲学。东方的哲学没有科学精[神]，西方的就有。记得杜威先生在哲学研究会欢迎席上曾说“差不多的哲学家都很愿意将其哲学组成科学的哲学。”怎样叫科学的哲学？我们宽泛着讲，凡是西方的哲学都不妨叫做科学的哲学。如罗素的数理哲学固然是，即反对科学的柏格森，虽然大家公认他的哲学与东方哲学接近，但其所接近的是东方较带科学意味的印度哲学，所以他

的哲学也可算是科学的。哲学的问题当另章详说。就是社会方面的思想在西方也很受科学的影响，其详亦待后谈。

以上虽讲西方化也带讲一点东方化，因对照着看容易体认。但专讲东方化尚待后来。现在将以上的话稍为结束一下：

“西方的学术思想所以与我们的这样悬殊，就是因为科学的精神”。

杜威先生的教育讲演中有很长一段，论科[学]的影响于西方化而未及于东方化，其结论谓“东西文化的区别即在于此”。虽然我尚不以为“即在于此”，然也可见科学的影响总是此中一个大条件了。

以上讲西方化的一个特异采色。以下说另作一个采色。

西方的学术思想既已如此特别，而其生活上更有一种更特别样法，可使中国人视之面瞪目结舌的。不过近数十年来，中国人已与之渐相驯习，所以惊怪的程度已经差减。假使吾人设身为十余年前的纯正中国人，就是看现在的中国，已可惊异不置。偌大一个中国而没有皇帝！若不是亲眼看见，一定不信天地间有这等事。就说目前，没有皇帝可以立国已经八九年了，然真正确信此事——无君——为可能的，就没有几个人！他们都——十分之九——以为中国这样大而没人做主，岂有不闹哄之理？闹哄起来谁来管呢？闹哄如何可以无人管呢？所以他们对于这样闹哄不已的中国，总想抬出一位大皇帝来管管。所以我说复辟或帝制并非少数党人的私意，实在是他们于向来所走的路之外，想不出一条别的路来。

这种人的生活所走的路与别人完全不同。他们要让一个人拿主意，且是无限的主意；大家就来服从，且是无限的服从；就这样下去，度其生活。我这所谓别的路，就是大家同拿主

意，并且拿有制限的主意；大家都要听话，并且听有制限的话。这两条都是路；凡是大家共同生活总不外此两途，或是斟酌其间，但这[两]途的意向却是恰恰相反。前者是奴隶的、专制的；后者是立宪的、共和的。前者是中国向有的；后者是西人的方法、吾人欲学步而尚未能的。因为这两途太相悬绝，很难沟通，所以忽然使后者舍故从新，总觉有些为难。他们看着西人没有一个高高在上的主宰，社会上没有什么尊卑上下，觉得很奇怪，因为他们觉得天地间自然界中有尊卑上下，所以推到人事方面，以为亦应如此。不但这个，因为他们的人事也实非如此不可，所以他们疑惑没有尊卑上下，就不能安生。这种疑怪之意与疑怪西人的无主宰相同。他们以为、若是谁也不是卑下，那就无所谓治者与被治者之别，这样而能不乱，是想像不到的。中国从来所以维持社会安宁，全仗这种观念。无尊卑上下的社会，实非所能梦见。原来他们把拿主意的人与听话的人分作两起；而在西人则拿主意的与听话的都就是大家。中国有治者与被治之别，走他那条路实在也是必要；西人同时一身兼二者，自然用不着什么尊卑上下等严格的名分。这种名分的内容，就是权利的不平等；所谓平等、其问题即在权利。就许多人比较着看，有平等与否的问题；就个人看，即只有自由与否的问题。照中国式的路走，虽然原意只是将大家向前过活之事交与一人去拿主意，但其势所趋必至各个人的私生活也都受这一人支配。虽然在事实上尽有很自由的地方，却只是那人不管；他要管，就什么都管得着。若是拿主意者不拿无限的主意，听话者不听无限的话，这就要不通，所以不能不如此。我们看这个须注意二事：

(一) 有权与无权者打开两层；

(二) 有权者无限有权，无权者无限无权。

这“无限”二字很要紧。中国人从来不懂所谓“限”。从来不理睬他，权利自由等等观念自然是莫明其妙；甚至于到现在懂的人还很少。中国向来所谓“权”都是威权的“权”，是我能把人怎么样的“权”。西人所谓权利自由，原所以严定这“限”字，谁想这种字样，到中国便变成“不限”、“出限”。因此对于要求自由，有二种态度：

(一) 淡漠；要他干什么？

(二) 吃惊；如[此]岂不乱天下？

因为他们曾经的过活确是用不着这个；并且一这样，便也当真要把他们那条路破坏，所以不能不怕。西方人所以走这条路，也是因为他们要求，才能开辟出来；等到一走上这路，也自然必须守他们那种态度，否则也要发生问题。他们各个人都不愿别人干犯自己的分内，结果自然是各不相犯。这也可以分两层说：

(一) 人人对于公共事情都有参与作主之权；

(二) 个人自由谁都不得侵犯。

中国人看西方的事情总觉不十分亲切；西方人看着中国人何以如此看轻自由，也是不解。这又可分为两方说，一方是放弃自由，一方是爱重自由。这又是外表上两异的样子。

我们再进一层，他们何以如此互异？原来因两方的观念不同。中国人不当自己是立身天地间正正经经的一个“人”，从根本上就自视为皇帝的臣子，皇帝对于我有生杀予夺之权。一身且非我的所有，何论自由？皇帝对于臣民有随便没为奴妾的权。他们不懂得什么是人，什么是自己，所以不晓得什么是自由。西方人的观念，以为彼此都是人，谁也非谁

所属有之物；公共事就大家拿主意同办；个人私事就由各个人自办，别人不能妨害。所谓共和平等、自由等等，实在不过如此，别无深义。但这是就面目而论，关于历[史]上的来历自然很重要，且等后来再说。

我们看西方化的种种奇怪，其归根就因他们认识了自己，有了“人”的观念，所以才使得他们去争自由，要求个人权利，才不致于埋没在别的从属关系之下；这就叫“个性的伸展”。这五个字可以概括西方化一切的面目。中国人未受西方化的，便都个性屈抑，西方人就没有。

照方才就人类社会生活的看法，我们知道，只要个性伸展，人都各个独立，由此推到种种事情，都可以此表明。所有的问题不过在此。西方人无处不是个性伸展，中国就不然。但中国人自接触西方化以后，也个个人要求伸展，所以渐渐也都注重到政治社会家庭男女间种种制度的改革。老辈先生觉得改革总不好过。即因有不求个性伸展。这是西方化中最特别的东西，觉得比上述的科学尤为精辟，因为他直接切于吾人的生活。其所以使纯正的中国人起反感恶感，亦即因此。

照上面这种说法我们可以再进一步。就是我留意西方的情[况]，不可仅仅看作个性伸展，一方还有社会性也同时发达。这两方面我们看来差不多是一事，虽然个性伸展最易使吾人刺目，而社会发达亦即由此，同属重要，不可偏忽。差不多人类的群的生活走到接近西化的时候。就要变动。这变动只是一事，个性伸展与社会性发达不过是他的两面罢了。比方拿国家说，一方要求种种个人的权利，就是个性伸展；但同时还要要求国家的生活，就是社会性发达。只有个性而没有社会性，就不会有国家社会等等制度。就“自己出头作主”看，是个性发

展；但单是这个不能成国家的生活，还须同时大家共谋组织。非如此不能走出这条西洋式的新路来。总括起来，所谓个性伸展即指社会不失个性而言；而社会性发达亦即个性不失的社会组织。这意思就是组织的分子虽各个独立而社会不散，且更较为有机。最显而易见易的就是中国人受西方化也渐受此种影响。但还有许多做不来的，如国家的组织即是。这就因为我们国民的组织能力和社会性都不发达。尚有一点，中国自受西方化以后发生了许多的事情，如社会党俱乐部等等，也算是个性伸展后发生的社会性。这也可以帮助我们认识社会性是什么东西。

总括西方化的奇处就是两句话：个性伸展，社会性发达。就历史观[察]，像是以前西方化所走的路顺着“个性伸展”，而现在则似顺着“社会性发达”而走。但在我仍认为一事，其说后详。

就西方化的几方面看，固然不外乎此。我意这就是德莫克拉西。所以西方化的特异色采就是科学与德谟克拉西两大精神。实在说来，社会同学术都是互受影响的，所以科学同德莫克拉西也可说是“二而一”的。

关于这两事的面目，恐怕人人皆知，可不必说；说也不能尽，所以暂止于此。以后仍作讨论的话。此二事人人看到，且都说之不已。但我以为，何故只在面目上反复去说，而不进一步去问：“他何以成功如此？”“我们中国何以不如此？中国何以产生不出此二者？”这问很重要。因为答只将西方的面目，不管青红皂白，强拉进来而不一深究由来，必要有削足而不能适履的结果。只赞许固是无用，只仿人家成功的结果也不行，必须从根本上找到他的来路去学，方可着手。

须知此二事只是西方化逐渐开发出来的面目，并非西方化所从来的路向。我们要学，虽不必死依原路照走一遍，却必须持他的路向。况且西方化之所以为西方化全在他的路向，面目不过是末节罢了。要晓得，西方化非发掘到根不能定我们的取舍；否则应学与否尚不宜说，更不必说学得到学不得了。

以上第二章完。论的是西方化的面目及其路向。重在路向。面目只是其所走成之结果。所以一定要探索到底，方可下手批评而定取舍。以前的人，连面目都未看，何论批评。

追述第二章目次：

如何是西方化、如何是东方化？

我们所要求是答案

西方化问题的答案（一）

西方化问题的答案（二）

西方化问题的答案（三）

西方化问题的答案（四）

我求这答案方法：

我对西方化问题的答案

西方化问题答案的问题（甲）之一：科学的精神；

（甲）之二：人的个性伸展与社会性发达；（甲）之总结：西方化之面目如此。

第三章 如何是西方化、如何是东方化？（下）

比方问：科学及德莫克拉西何以独为西人所得？或问：何以西人独得科学及德莫克拉西？据我所知的答案多主张是客观的原因。前次所举英国史家布克尔说：“欧洲文明因于地理形势”。金子马治说：“尝试考之，自然科学独成于英人手中者何故？何以不与于东方？据余所知，希腊人虽为天才之民族，其发明自然科学应尚别有原因。盖希腊国小山多，土地硗瘠，食物不丰，……以勤劳为生活；欧式文明实肇于此”。金子马治又尝以此问其先辈久米博士，久米说，中国地大物博，无发生自然科学之必要，所以就不产生。还有主张唯物史观的，以为一切文物皆随经济状态而变迁。陈君启修即述说此义有云：“唯物史家主张人类文化史非由人类之精神，由其外之万物即物质的境遇所造成。”李君守常也曾很恳切的忠告我，以为若讨论东西文化应留意其客观的原因，如茅原山人的人间生活史亦是客观的说法。守常作的《东西文明之异点》，后又作《由经济上解释中国近代思想变动之原因》，亦都注重客观。胡君适之亦有同样的告戒。我心领他们的好意，但觉有成竹在胸。

这种客观的说法，我并不全然否认。我固然是释迦慈氏之徒；不认客观、亦固其所；但却不像诸位所想像的那样不认客观。但是布克尔及金子马治那种人文地理的说法究竟太觉简单。像陈启修君所述那种唯物史观似也不妥。（李与陈差不多，胡似不同。）他们都当人类是被动的，人类文化只是被动

于环境时的反射，全不承认创造的活动和意志的趋往。其实文化一物，在在俱是天才的创作，偶然的奇想；只有前前后后的缘，却并没有所谓因。这话在素习于科学——旧式的科学——的人不敢说的。他们守着科学讲习因果的夙习，总要求因；而且所谓因总是客观的因。因为主观的因，更无他因，更不能往上再求，所以不合他们的意思，结果必为客观之说。其实他们所谓的因本来没有，岂能硬去派定。恐怕真正的谨慎的科学家或者比他们慎重一点，不能像他们这样说法。这种说法在今日已是说不出去的了，他们却还在那里说。照我们的意思，只认主观的因，其余都是缘。我们所谓缘，即是诸位大家所指为因的。却是我们所谓的因，是没有多大讲头的。一切问题都只在缘，故非求缘不可。所以我们求缘的心正不减于诸君所谓求因的心。换句话说，我们的留意客观——缘——初不异于大家的留意客观、不过观念稍变罢了。

听说后来持唯物史观者，已与马克思时代不同了。顾孟余君的《马克思学说》一文就这样说。文中还有批评唯物史观的话。从前原来的唯物史观家说，假使经济一变，旧社会表层的组织也必要改变。顾君原文里说：

“但是他说的‘旧社会秩序必要自己废除’这‘必要’究竟是什么意思呢？马克思自己说这个必要是论理的必要。因为社会的冲突，是社会里头一个否认(negation)。这个否认一定要产出另一个‘否认’来。这是与黑格儿所说的‘人类历史之思辨性质’相称的。

“但是马氏以后‘唯物历史观’的代表，却不用这种黑格儿的名词了。他们也不说论理的必要了。他们只说这个必要是一种天然现象的因果关系。

“以上两种意见，都未认清社会科学的认识条件。社会科学里研究的社会现象，不是别的，乃是在一种秩序之下的共同动作。这种共同动作是组织的有纪律的有意志的。所以‘唯物的历史观’所说的‘旧社会秩序必要废除，这‘必要’既不是论理必要，又不是天然现象因果的必要，乃是宗旨的必要。因为社会秩序是方法，社会生活是宗旨。如果社会秩序与社会生活有冲突的时候，他的宗旨全失了。人要达到这个宗旨，所以起来改革社会秩序。换句话说，改革与否并如何改革，这是视人的意志而定的；并不是机械的被动的。”

他这意思很与吾人相近，根本的将唯物史家的观念变过来了。因为我们本意要在社会中生活，而现状使我们的生活发生问题，与我们本意相反，所以要去改革社会秩序，以适应经济状况，既非论理的必要又非天然科学因果的必要；而且这必要还须视吾人意志而定。这差不多竟是不唯物了。

在金子教授久米博士以“食物不丰勤劳为活”说明科学的产生，自觉很合科学家说话的态度，其实只是不忠于事实的极粗浅的臆说。我虽不曾研究过科学史，但大约情形是可以看得见的。科学的初兴并非图谋生活切于日需的学问，都是抽象的科学、如天文几何等。这不独古代希腊如此，即文艺复兴以后亦不过天文、算学力学等等。与“食物不丰，勤劳为活”有什么关系？文明史专家马尔文说，科学之前进是由于数目形体等等抽象的概念进而至于具体的物象、如物理学等。又王拱五君的科学方法论也说：“希腊古科学所以中绝，即由他们在所谓理性的非功利的学术上面做工夫，与人类生活太不相关。（这与金子太相反了。）……我们现在所研究的科学，是在

文艺复兴以后重新出世的。……那时代的科学完全以求正确的知识为目的。自文艺复兴后算起，一直过好几百年，科学在应用方面没有若何的关系。所以有人说科学原于求知而不原于应用。”照这说来，科学的初生不因应用，但后来的日益发达，则应用与理论并进。他还有一篇《科学的起源和效果》也是此意。还有一个小杂志上说：“科学的发生，初为应用，后乃渐有求知的好尚”，颠倒着说，是不对的。现在我说两句简单的断语：迫促的境遇不是适宜于科学产生的一个缘法，倒要从容一点才能产生。还有一句：单为应用而不含求知之意，其结果只能产生“手艺”“技术”而不能产生科学。中国就是很好的例，从来没有离开应用问题而以求知来经营学问的意思。但是王君的话只是泛论人类心理上之科学的基础，本来不是为解答“欧人何以能产生科学”这问题而发的。所以这个答案还须让我到后边去说。

现在为便利计，缩小范围单就生活的表层去说。所以我们就说：生活是“事”的相续（即一范围内之事；其范围后论）。事是什么呢？就是一问一答，即唯识家所谓一见分，一相分，即为一事（或一聚事）。一事又一事接续的涌出不已，即为相续。但是为什么如此涌出不已呢？即因问之不已，或云追寻不已；一问就有一答，此答亦即自己所做的，并非他人所为。问不已，答不已，故事亦涌出不已。这个问或追寻的工具，其数有六：就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。凡是刹那间的感觉或微念，都是由一问一答所成的事。在这些工具之后有个为这些工具所自产，而又用这些工具以去追寻的东西、或者叫他做大潜力，或者叫做无尽的意欲。当这些工具之前的，又有差不多成定局而在一期间（一生）内不更换的，虽仍“相续而

转”而看似顽钝呆滞的一个宇宙，这就是“真异熟果”。我们现在所谓生活就是无尽的意欲对于差不多成定局的宇宙之努力。从此努力上，乃有由这些工具居二者间的活动所接续发生出来的事。所以我们开口就说，生活是事的相续。——上一段说，尽宇宙是一生活，是统宇宙而言；这一段将宇宙划开作为对象，范围就缩小了许多。

这个差不多成定局的宇宙——真异熟果——是由我们自己前此的生活而成功这样的。故此物差不多可名为“前此的我；”因此现在“我的意欲”即是现在的我。所以现在所谓小范围的生活，可说是此时的自己与〔前〕此的自己之奋斗——这是唯识家的话。

从讲生活那段起似乎偏于叙述及抽象，不像批评具体问题的有味，然实在很重要，是全篇的中心。我们批评的方法即因对于生活的见解而与人不同。差不多成定局的宇宙——“真异熟果”是前此的自己、或已成的我；当下的意欲是现在的我，只有这一点向前的活动，是现在的我；其他都是前此的我；生活即现我与前我的奋斗。因为凡是意欲都要向前活动，即都有“前我”在彼为碍，必须奋力，才能得动了，才能如意。所谓奋斗就指这个努力。就是至微极细，不能体认的东西也都如此。现在举一个比较大而容易说的例：比如立得倦了，想搬个凳子来坐坐，这一搬即是奋斗。这看似不是“为得”，然而只要凳子不在股下，或凳虽在股下而我尚未坐，这就都是“得”。搬凳或坐下时的用力一动，即是与前我奋斗。坐久觉倦、起来走走、也是如此。没有不用力而可以达意欲的，这一用力即是奋斗。用别的话来解释，奋斗就是解决问题应付困难。差不多一切生物都是如此，不仅是人类。一切生物为什么一定要长成他们

那般模样，都为的是应付困难。这都是在我们意识以前的，到意识以后也是如此，都是因为要如何如何，而费力以求达到。虽然有的生物只用本能，却也不外这个样子。

这样解释生活，是很亲切真确的说法。但这话还须有几层的修订，方才妥贴：

(一) 为碍的不仅是前此的自己——已成的我——就是不仅差不多成定局的宇宙，就是不仅物质世界，还有一个另外的东西，就是其他的有情。如食兽或剥兽皮，虽是对于其他有情的根身，却实在还是同自己奋斗；因为有情的根身实即我们的器界。这话还不根本。又如，要利用别人的心意，比方争论时，要求你们的意见同我一致，或是要求别人见爱，这时候的为碍的不是你的或他的“已成的我”，而是你的或他的“现在的我”。此时在你的“现在的意欲”全非物质了；在唯识叫做“他心”，是在我的宇宙以外的。

(二) 还有最深隐为人所不留意的，却实又很平常的一样东西，既非差不多成定局的宇宙、又非“他心”、乃是我自己所必须遵循而不能避免的“因果律”。这很抽象。比如我愿意活而不愿老死的时候，这为碍就是“既生活必须老死”的定律。

(三) 人类的生活常不能一律视为奋斗。自然由至微到至大无不是奋斗，但时也有例外。如乐极而歌，兴来而舞，乃至一切的音乐歌舞诗文绘画等等情感的活动，游艺的作品，差不多都是潜力的抒写，全非应付困难和解决问题，所以亦即全非奋斗。我们说这些事与奋斗不同，不只是因为他们是自然的流露——不先浮现于意识之上而去活动的，也有些是奋斗——也因其本性及其态度全变过了。

这样一个根本说法，三个修订大体已经妥帖了。虽然每事都有答，却不是每要求都满足。大约满足与否，即如下列各条：

（一）可满足者：即对于已成的我之奋斗只有力量不及时，才不能满足，但是总可设法解决的。

（二）不可定的满足：如为碍在其他有情的“他心”，这全在我自己范围之外，没有把〔握〕可定的。

（三）不能满足的：即自己所遵循不可避免的因果律，竟是完全无法可想的。

以上三条是顺着前面来的。还有一条：

（四）像是无所谓满足与否，及做得到与否的问题。这是最特异的生活，就是歌舞美术等等的自然发挥。生活大致如此。所谓文化就是怎样生活的法子，文化与文明稍异，文明是生活中的制作品，但差不多还是一事的两面。生活本来都是差不多一样的，何以文化各不相同？就是说生活的样法何以各异；文明的不同，是用力所在的不同，即某民族对于某方面成功多或少。文化的不同则纯是抽象的样法，即解决问题的方法之不同。问题的解决——即生活法子有好几种：

（一）本来的法子：即奋力取得所要之物，即设法满足所要求，即是奋斗。遇到问题、对于前面的东西去下手，这种下手就是改造局面。

（二）遇到问题不去排开改造，就在这种境地上求我自己的满足。眼睛不向前看，可以说是向旁边看。不改造局面而留恋现状，变换自己的意志以求满足。

（三）有问题，有要求，怎么样可以解决或满足呢？

就是我自己取消这问题，或这要求。既不改造局面，也不变换己意，而根本取消这个问题。这也是一个应付困难的法子，但是最违背生活的本性。

所有生活大约不出这三个样法：（一）向前看；（二）停顿在道旁；（三）向后转。这是三个不同的路向。如吾人观察文化以这些话为根据，这就可以告一段落。

我们有这见解、观察文化的方法即与人不同；

（一）他人以客观的物质世界为文化之因，如地理形势等等。我们以为真正的“因”在“此时的我”；客观的物质世界只是“缘”。“因”是不一定的，所以在事前去问将来的如何全看“此时的我”。如回头观已成的文化，“因”即无可讲；所有的讲明都只是“缘”。观念虽异，此点却同，不过名称不同罢了。可见我们全不像他们所揣度那样的不承认客界。

（二）“因”可以观一事的成就，“缘”固很重要，但最重要，还是因。要看一个民族的文化，须看其最有力的创作。这创作是由于这民族中的天才所偶然造出的。偶然造得如何，便可使此民族的文化如何；是没有一定的。到此地，我们当初所说的观察文化的方法那些话可以明白了。生活的根本在意欲，全宇宙都成于此。文化也是如此，意欲的方向是以已成的面目求其特异采色而得的。因此我们看见西方化的特异采色是德莫克拉西及科学，便可一望而知他所走的是第一条路向。他是向前的，所以说他是以其意欲向前要求为根本精神的文化。所谓征服自然就是同差不多已成定局的宇宙去奋斗。这是去生活本来当走的路。所以任何文化都是征服自然的。本来说西方文化有

三件要事，就是征服自然、德莫克拉西及科学。我们已经看见征服自然是这样。等到去看德莫克拉西及科学，亦复无异（此待后详）。现在要问，现在的西方文化总体是否也由此来？不错，现在的西方文化谁都知道其来历所在就是文艺复兴。所谓文艺复兴时代的人的“我”——意欲的方向——确是第一条的路向。这是西方文化根本所在。但真说到此处者亦甚少。近来只有一个人说到此处，可谓较觉悟到现在所谓新文化的根本所在，就是蒋梦麟先生。他在新教育《改变人生的态度》文中说：

“我在这个世界对于我的生活必有一个态度，我的能力就从那方面用。人类有自觉心后就生这个态度。这个态度变迁，人类用力的方向也就变迁。

希腊时代，那半岛的人民抱美感生活的态度。……所以产生许多艺术品和美的哲学，希腊文明就成了近世西洋文明的基础。

罗马时代，人民对于生活抱造成伟业的态度，所以建雄伟的国家，统一法律，宏壮的建筑，广阔的道路。凡读史的人那不仰慕罗马人的伟业呢？”

后面又说：

“西洋人民自文艺复兴时代改变态度以后，向从那方面走——从发展人类的本性和自然科学的方面走——愈演愈大，酿成十六世纪的大改革、十八世纪的大光明、十九世纪的科学时代、二十世纪的平民主义。”

底下又说：

“我要问一句：活泼泼的人到那里去了？你有感情，为何不解放？你有思想，为何不解放？你所具的人类本性

的权利，放弃了、为何不要求？

这回五四运动就是解放的起点，改变你做人的态度，造成中国的文运复兴；解放感情，解放思想，要求人类本性的权利。这样做去，我心目中见那活泼泼的青年，具丰富的红血轮，优美和乐的感情，敏捷锋利的思想，勇往直前，把中国萎靡不振的社会，糊糊涂涂的思想，畏畏缩缩的感情，都一一扫除。凡此等等若非从基本上改变生活的态度做起，东补烂壁，西糊破窗，愈补愈烂，愈糊愈破，怎样得了？”

他才真看见了西方文化的根本所在。若不如此着眼，便都全不相干。要采用他，就须从采用他的态度起。

西方经过希腊时代以后，重要的时〔代〕就是希伯来宗教时代。往后是黑暗时代。再往后就是文艺复兴时代。黑暗时代的态度都是面向背后的，倾向神界的，竟是无意于人生。到文艺复兴时代，就将向后的脸转过来了。这才开出新面目来。所谓文艺复兴，就是指着希腊人向前的态度——与好美同属重要的态度——不过至此重复提出罢了。这重复二字须注意，是批评的自觉的拿出来；并非不自知的偶然如此，像希腊人原来一般。这是一种经过一时的商榷研究而来的态度，并且是非到这种态度不能保持的时候决不会失掉的。那末，可以说西方化的真根本即在批评的自觉的将向前要求的态度拿出来。是经过理智的选择而出之的。杜威以为在科学，我以为在此。说到此处，还有一说可以参证。记得胡适之先生在《新潮是什么》文中也说重在批评的态度。很对。这实在是最重要的两个条件。我们趁这个说西人有此态度而成其文化的机会，将东方化的答案也顺便提出。中国的文化姑且说是以意欲的调和为其根

本精神的，是第二条路向。不前不后。屈己相就以谋妥协。印度的文化是以意欲反过来向后要求为其根本精神的。这两个答案还须补明几句，就是：两家的态度是未经批评而取的，是无意中走上去而又可于无意中失去的。趁此再将最后的断案拿出，就是对于东西文化的解决：

我们对于西方化要全盘承受，却是要根本改造。再接一句话，就是：现在的我们——不只中国人，全人类都在内——所应该持而且非持不可的态度，就是：由批评经过自觉的中国人的旧态度。质而言之、现在全不是西方化的时代了。因为他们的最根本的一点要改变了，所以才有这个断语的。承受是对于已成的东西说；改造是对于以后说。

我们再分着讲。德莫克拉西及科学是否也由此路出来？先进科学。这须注意其如何产生。金子马治所说的为困难而生，是不对的。他产生的第一条件，就是他喜住此世，又有优游的闲暇，可以对于世界持分析态度去看。文艺复兴时代的科学确是如此。还有一件，即持改造局面的态度的生活法，这也是产生科学的要件。西人常说知识即势力；可以改造世界的就是这个。持这种生活法，才可以发生具体的自然科学。由培根这个意思起，才是自然科学产生的起点。那个时代应用与理论双方并进，过了这个时代，还有一个条件方可使科学大大的发展——事实是如此。这个在事实上就是资本主义，可以说是与科学互相发达的。其根本即在持取得的态度。实在持这个态度也是资本主义的必要。这也是第一条路向。种种机械等奇怪东西都是由此态度产生的。所以事实上科学的来历就是：（一）喜住此世而又有闲暇可以分析的去看这世界；（二）持改造局而的态度的生活法；（三）取得的态度，可谓完全是出于第一条路向。

现在再说德莫克拉西。我以为就只是个性伸展同社会性发达，这出于什么呢？我以为其所以做到如此面目，全是出于人的向前要求。如主张个人权利就是对于以前的把持者要求解放，去不答应他，去反抗他。这种态度是中国人向所不取的；也是属于第一条路。西方现在的种种制度，没有一样不是因各个人的要求而来。因此态度即直接有产生个性伸展的形势。间接还有一个更有力的，即经济生活的变迁。这是出于物质生活的欲求；其所以向此欲求，即因要此世的美满生活。其结果当然是生产力发展，经济现象变迁，而社会组织也不得不变。按事实上说，当初是个人主义与资本主义打成一起，方有今日；十八世纪及十九世纪还都如此，因以促成欧人的个性主义。但这个性主义与资本主义同出于这个态度则甚显著。还有一个更上的总条件，就是先承认有我，然后再向前要求，这就是人类的自觉。对人要求个人权利，对宇宙取征服态度。这样看法再明白没有了；总起来看是如此，分开来看也如此。至于他的出于征服自然，当然也很重要，不消说得。

从前忘了一段重要的话，现在补说，就是将以前所说西方化的话重看一下。西方化是完全站在理智上头的；从头起就先认识自己肯定自己。什么时候觉得有自己了，这便是理智时代。情感盛的时候就相反，不顾自己，不顾利害。西方化就全由理智发端；他的把希腊文化批评的拿过来，就是理智的活动，在这时候别的作用都像是退避了。科学固然全由理智，就是其别的学术，也都立在理智概念上面。中国人就全然相反，前已说过。在西方则理智作用竟可压倒一切——直觉及现量。我们再看他们的生活，似乎西方化是起源于宗教的反抗。希腊因为纵欲、腐败，希伯来教就侵入。但希伯来教亦腐败，后来几乎

弄倒“天下之恶皆归”的地步，于是引起对于宗教的反抗。此时的人渐渐有自我意见的活动及判断、是为理智活动的开始。从以后、才有政治的改革。总而言之、统是反抗前面、卫护自己。从此而个人的自由始渐确定。固然也因为一方面物质的要求十分发达。到十八世纪发生自竞争之说，人人各不相干，各谋个人的发展自由，以为这是最高的生活，后来不久便施之实行。做这种生活即全需要理智，都要用算帐的工夫来确定各个人间的权利关系，就是家人父子，亦所不免；就是对于机械，也是计算他们的效用以定取舍。这样一直向前做，进步固然很快，但是结果也只仅仅落下一个快。他们一直到现在，还是那样飞快的跑。就是从前的哲人也都以幸福功利快乐诱人，使人向前要求算帐，就是鼓励人向前跑。但是这个方向，现在已经变了。试看，中国人感受西方化的，即与西人同一步骤，现在也变了。看头几卷《新青年》上，都是鼓吹人生应求快乐，应向前要求，应以个人为本位等说；还是有人说：“我们只是顾自己的，与慈惠主义相反的，”如高一涵、李亦民、陈仲甫诸君都是。现在他们却不这样说了，就因为方向已经变了。讲西方化至此为止，以下说中国化。

看中国化，亦是先面目而后来历。征服自然之无甚成就，是我们消极面目；对于生活问题纯用目前个人的手艺，种种东西都是艺术学的玄学的，这是积极的而目。还有社会生活方面，西方化无论是什么资本主义等等不好的东西，不能否认其与独裁专制的精神是两样，不过只是他们主张自由竞争的时候少留意了一层罢了。中国人就大大相反，总是一个人支配大众，没有什么个人自由的问题。中国化有这种面目。我们承认的是无进化的文化。现在就要问中国化是否单是比西方化少走了

一截路呢？还是走到别的路上去了呢？大家都以为少走了一截路，但是对于何以少走，是否走得慢，都不加考察。若只是尚未走到，究竟还有走到时候；若是走了别的路，就不见得再走到此点。昨天看见《国民》杂志里常乃德有一篇文章，说东西文化不能对讲，东方化是第二期的文化，西方化是第三期的文化。我以为还不止此。照我们的西方化的方法看来，中国化不是向要求的，是设法求满足于现局面之下的；不是向前，是向旁的；非向人要求的，是自己向自己的。其不进步是当然的，其社会生活当然不能到个性伸展社会性发达的地步。他只是苟安现状，不顾打开去看，所以也不能产生科学。文化是由人类的努力创造出来的，其源多出于最大的发动力，就是天才，而非现在局面的。中国化即由于几个天才的创造而得大家的风从的。如孔老即是。他们都教人以自求满足，而不说以求物来满足自己；这就是完全是中国式的。墨子就不是中国式的，是主张算帐的。中国人几千年来多持孔老二派的态度——尚且不是其真——当然不会进步。他并与西方化的路向完全不同，无论何时都不能走到的。这话就是说，中国式的态度无法产生西方式的文化。大家都不问西方化何以不生于中国及能否产于中国。我以为若是西方化不来，就是走一万年也不会有。这就是因为根本上态度不同。但他却有一种成就为西方化所没有的。就物质生活看，不只简单的无征服自然的成功。他对于任何境遇都安乐，能以精神的愉快代替物质的满足。这就是他征服物质界的特别方法。像中国所谓高人隐士，西方是没有。从前中国读书的人都有厌弃好的物质生活的习气。可见他们并非委曲求全于困苦的物质境遇之下，而另有一种特别的精神，以为这样反很快乐。就社会生活方面说，自然是不但是

反德莫克拉西——因为那样态度本就无法反抗那些制度——还要设法毁灭自己，不要自己。他那生活全是讲情。比如孝道很重要的来历就要否认自己，不要自己；所谓为亲忘身，就是为他人牺牲自己。反过来说，做父母的也是如此。他们的向前生活只靠情感及直觉，毫无权利义务的见解，更不知法律为何物。再就国家说，因无法改革局面，以为人民与政府除了钱粮以外别无关系，几乎把国家的生活全都忘了。再就知识思想方面来说，他这种玄学的东西实在不止是进步未到科学的玄学。西方古代哲学上的问题，多为中国古代哲学家所不问的，可见他们下手就不相同。中国的五行与印度所谓四大也全不同，他只讲抽象的变化而不究宇宙的本原。因此可见中国古代的玄学没有西方古代的玄学那些错误。西方古代那些问题到科学发达以后，才晓得都是不能问的东西。但是中国的没有这种错误，却不是因为这种见解。

一 西方自理性经验两说大争以后，才有知识的研究，才有玄学的顿挫。中国人却本来不问具体问题，只做抽象的说话。如易经之类，可以纯演绎的方法去经营成一种玄学，不生西方古代玄学那种问题，所以是站得住的。但这话非一言可了，后来再详。我认中国化不出于客观的原因，其态度完全出于几个天才的创造。天才的所以创造即根据其纯演绎式的抽象说话，而后使大家从风及模仿。所以差不多中国化的根本或即精粹都在其形而上学（玄学），面不在别处。

由此看来，中国的东西不单是够不上西方化路，并且是走到别的路上去了。他的物质生活、社会生活、学术思想、三者都各有其与西方化不同的路。单就他的不成功说，无征服自然的成就，无个人的自由，无科学的精神，固然是不及西方化。

但是拿他那安于境遇的特别精神与西方的征服自然相比较，就未必一定有什么胜负。因为西方化只顾拚命的永远向前快跑，是全无受用的。西方已经有人说：“西方近代文化是狼吞虎咽地往快追里去做；我们现在的人生观是要享受一点现有的东西。”至于社会生活方面，用西人的算帐主义来同中国的尚情份而不较利害的主义来比，的确亦难骤定短长。还有学术思想方面，西方科学的好当然毫无疑问，但中国式的玄学也并非不站不住脚。由此三层看来，中国化不单是不及西方化，却还有他的别的成就。照我看，按着最近的人生观，恐怕到中国东西有重新提出的必要——却是要注意“重新”二字，就是要免去以前中国人所有的错误，而批评的拿出来。

我们说过西方化是理智作用最盛。现在来看中国化是无论何物全靠直觉的。就（是）学术思想说西方的最后底子都是由理智出来的概念；中国则非但是概念制作的不精纯，并且是破坏概念的成规。他主张体认即直觉，如最根本的阴阳即全非理智方面的东西。又如西方（面）的科学化、东方的艺术化，本即理智与直觉的区别。又如社会生活方面，西方权利义务的界限与东方专制尚情份的直觉，亦因这二者的区别。所以西方化是理智的文化，东方化是直觉的文化。而中国文化的价值亦即在其天才所创造的玄学（这个后来再专讲）。

我们再来看印度的东西。印度的东西本来无甚可说，不过因有以前许多话映对着，也可看出印度人的特异采色。印度的东西固然与西方的不同，与中国的亦异。但有些中国人常常将印度的与中国的分不清楚，总好比附。如章太炎、马夷初、陈钟凡诸君都是如此。实在说起来，在中国无论如何生不出唯识学来，在印度也无论如何生不出中国东西来，因为态

度完全不同。印度人不要物质生活及社会生活，没有法子可与西方的或中国的相比较。他的最大的成就都在宗教及形而上学，除此更无他物。其特异采色，即要解脱这个生活，既不像西人的要求安乐，也不像中国人的苟安现状，他是努力于如何脱去生活。既非向前，又非持中，乃是向后。好〔多〕的家数——外道——统统如此。他们要想解脱生活种种方法都用到了。最普通的就是饿，裸露，躺在地上待车来轧死，上山找老虎。更奇怪的，还有“牛狗外道”的吃牛粪装狗形。虽然是很可笑，但可见他们厌弃生活的那种精神。其最后的完成自然是佛家，但也是基于这种态度的。现在要问他这态度怎么样来的呢？最初自然也有几个天才的创造，却也有一点的境遇的关系。在印度以外的人看他们以为是无法征服自然，而后出此不要生活的下策，其实他们物质生活并不困难。假使困难，他们也许专顾要求物质生活，反把这问题忘了。他这问题是无法解决的，一开口就问：我们看见人死而悲痛怎么样可以使人不老？怎么样可以使花不落？想到此处即不觉忘寝食以谋解决。然而结果终于不能解决。对于花的彫落，人的老死，终是无可下手。没有法子，只可反过来将我自己取消，对我自己下手；并不是达观，乃是要灭绝自己的生。这种问题实在是人类最高也最后的问题。我们对于物质生活可以改造；对于“他心”有时也可以有结果；等到对于必须遵循的因果律，就丝毫没有办法，就是你非情感不到家，不动心之外，没有别的办法，只有翻回身来。詹姆士所说的印度人胆小是不对的。印度人实是极有勇气的，他们那样不怕苦难，积极去做，何尝不是奋斗，不过方向不同罢了。在我们意思，以为人类必定会有一天问到印度人所问的问题上来的。到了那个时候恐怕谁也不免有印度人的态度了。总而言

之，这三层问题恐怕都是要走到的。我想最近的将来须把中国的东西拿出来；最后的将来把印度的东西拿出来。解决了一层问题与其说是脱去了一层困难，不如说引进了一层困难。

上次将印度人的情形，已经大略说了一下。在讲印度哲学及唯识哲学之前，先讲这个东西，就是使大家了解印度人的作法，知道他不是胡闹。因为不知道印度人为什么这样的，实在太多了。知了这个，大家就可以稍为承认一点印度人的态度。他所以持这种态度，实在是他那问题使他不得不然，别人不注意这种问题所以也没有这种态度。至于有此问题与否，全系情感的关系而非知识。但是虽然已经告诉大家，大家也已经明白，却是一定还有人以为他们何必如此。这也是情感不同的缘故。必有同一的情感，方能有同一的态度。所以这种情感是很难对不喻的人说的。我们没有印度人的情感，所以只可就普人类的问题来说。或者可以略明印度文化的由来。文化分为三个时期：西方化是第一期的，中国化是第二期的，印度化是第三期的，这都是世界的文化，无人可以自外的。稍为承认印度人的态度，方可略说他的成就，不然就无从说起。

中国同印度各有他的成就。印度就在这种宗教和哲学方面。中国虽然无甚显著的成就，但是可以根据其特别的玄学而来。

录自《北京大学日刊》1920年10月

7日——1921年2月8日。

宗教问题讲演

少年中国学会拿这个问题让我们讨论，我觉得很合意。但这却并不是喜欢人研究宗教，是喜欢人研究问题。我们最好不要糊里糊涂去讲学问，最好要去研究问题，然后要知道怎样收集材料，怎样用思虑。这一个问题必牵涉出别的问题，如此问题愈问愈多，材料愈搜愈富，思虑愈用愈精，自然建筑成功一副自己的整盘有统系的深复的思想。若徒然泛滥群籍，那全无结果。常见有好多号称学问之士，待遇见问题总是只有极浅薄的感想，全不配下去解决。因为他们心里漠无问题，所以前人的学说各家的主张虽亦听了好多，全不济事。那其间两相乖反的，他也不晓得他们何以生出乖反；甚或不晓得他们是乖反的，麻麻糊糊过去。自己初没有一点真切的主见，所以他不求领悟对面人的意思；他不想知道别人为什么与他不同。必定自己心里有问题，才会留意别人的意见，而亟求个真理归宿。所以我觉得今日好学深思的人实在不多得。留意他人意见，急欲知道知道便是好学。在这些不同的意见中，一定要求个解决便是深思。现在的人都是不好学不深思。你问他除了浅薄感想之外还有什么！象这样提出问题去研究最好。得到一点是一点，都是当真自己的东西。一直走下去，自然会达到大成，不浮泛浅薄了。

还有一层，我以为研究某项问题应当请某项专门学者来讨

论，象这个问题去找屠孝实先生很好，若那不相干的人本来不负责任，自然说不负责任的话了。至于我本不是专研这宗教问题的，不过我喜欢研究印度学问，而印度所有的东西统不过是宗教，除了宗教便没有东西，所以我对这问题倒也脱不了干系。譬如大家要讲宗教是什么？那在世界宗教占最重要位置的印度各宗教（这是谁也不能否认的）当然是构成正确宗教概念的最重要资料。这种资料的供给，便是我的责任。又如大家要问宗教是不是已属过去的东西，那简直印度文化的命运都系在这个问题上。因为他是以宗教的命运为命运的，宗教倘在未来人类生活上还需要他，则印度文明正是参考的好资料；倘宗教是用不着，则印度文明也就提不起了。这关系印度文明命运的问题，研究印度文明的人当然负一点解答的责任，所以我出来说句话。

不过我想我说了出来也没有什么结果的。我虽有明白确定的结论，但世人不会相信这结论是当真靠得住的。在我自己认为得到不复置疑的解决，但拿了出来，恐大家未必认为得到解决。所以我这话原来不想说的。当少年中国学会发表不许信宗教的人入会时节，我遇到李守常、张申甫两位，问起这种主张是出于什么意思。他们因自巴黎发动也摸不清楚，还问我有什么意见。我说没什么意见，当真是没什么意见。这个问题的解决离我们还远的很，现在我们不论用什么样的态度对他都可以使得。即或对他下一个不对的解决也无甚紧要——差不多就是说不说也好。并且在这问题还远的时候，说话也很难说。我很感觉有一种关系，使我不能说。大家要知道“说话”是怎么回事？说话是我们两个人彼此的意思相喻。要得说话相喻，那头一桩最要条件就是说话以前必须两人材料相同——宇宙相同。

照我们——唯识家的意思所有这世界上人并不是共一个宇宙，不过是大致相同罢了。你所见的花，并非我所见的花，不过两下大致相同，所以我说花怎样怎样，你听了也能相喻。倘是有眼疾的人，我说花怎样香，他还相喻；我说怎样美，他就不相喻了。这就所谓材料不同——宇宙不同。在同时际方才有话可讲，在这不同的时际直是无话可讲的。平常都不觉到此层，即因平常所说者材料多属相同，即或间有争论，也都因推理的不同，材料上的问题比较得少，即有，亦只要一经点明，便可相喻。现在去说宗教，这完全出于特殊的宇宙，——却不出于特殊的推理——为平常大家所感觉不到的材料。即便极力去点明，也不相喻（此所谓平常大家所感觉不到的材料是什么，看后文便知）。所以这话直有不能说之势。倘然诸位不问这个问题的时候，很可以就置之不论不议之列。现在少年中国学会拿他当真成了问题，不得已只好去说一说。但是所说的我知道还是不能得大家相喻，若承认我所下的解决，那更非所敢望了。

现在说到本题了，头一句自然要问宗教究是何物？知道了这层，然后对于宗教的真妄，利弊，此后存在不存在的话方好去说，否则无从说起。差不多将“宗教是什么？”弄明白了，各种问题便算已经解决了。绝不应明确的“宗教”观念未得到，便胡乱评断什么宗教的存废！

我们看好多的宗教，形形色色，千奇百怪，什么样子都有，很不一致。但我们必要寻出他们一致的地方，方能渐渐晓得宗教是怎么一回事，而有一个明白真确的“宗教”观念。这所谓一致的地方，就是所有宗教的共同必要条件。其非一致的，就不算宗教的必要条件，不过是某宗教或某项宗教的现象罢了。断不应把这殊象认作“宗教”观念构成的一义。如此研求下去，

我们得到一个归结是：

所谓宗教的都是以超绝于知识的事物谋情志方面之安慰勸勉的。

我们就着众人所认为宗教的去研寻，寻到如此的结果；无论怎样高下不齐，种种的宗教，个个皆然，没有一个例外。除非那聚讼未决的孔教，或那立意辟创未经公认的赫克尔一元教，倭铿精神生活等等，有些不合而已。这些不合，不但不能证明我们结论之非，反倒看出我们结论之是。孔家是否宗教之所以聚讼未决，正以他不甚合我们所说的条件才招致人家疑问。换句话说，如果孔家亦合乎这结论就不致聚讼不决了。这以见我们所说是深的宗教的本真——本来面目。而那赫克尔、倭铿都是要变更宗教面目的，当然不会同我们就宗教本来面目寻出的说法相合。他之不合于我们，正为我们之吻合于宗教也。他们的说法都是拿着自己的意思去说的，我们则纯就客观的事实为材料而综合研寻的，其方法原不同。方法所以不同，因为我们只想知道宗教的真相，而他们则想辟创宗教也。凡意在知道宗教真相的，我们的说法大约是无疑问的了。至于孔教何以既非宗教而似宗教，何以中国独缺乏宗教这样东西，与赫克尔、倭铿之徒何以立意谋宗教之辟创，俱待后面去解说。这结论分析开来可以作为两条——宗教的两条：

一、宗教必以对于人的情志方面之安慰勸勉为他的事务。

二、宗教必以对于人的知识作用之超外背反立他的根据。

这两条件虽是从上头一句话分析出来的，也是就客观事实研寻出来如此。无论怎样高下不齐的宗教，所共同一致的。我们试

去讲明这两个条件，然后再合起来讲那一句总的。

对于人的情志方面加以勸慰，可以说无论高低或如何不同的宗教所作皆此一事，更无二事。例如极幼稚低等的拜蛇、拜黄鼠狼，乃至供奉火神、河神、瘟神种种。其仙神的有无，且无从说他，礼拜供奉的后效能不能如他所期，也不得而知。却有一件是真的，就是他礼拜供奉了，他心里便觉安宁舒帖了，怀着希望可以往下生活了。这便所谓对于情志的勸慰。便是程度高了许多的大宗教，如基督教等，其礼拜祈祷，喊上帝，语其真际也还是如此。乃至基督教所作用于托尔斯泰的，托尔斯泰所受用于基督教的，也还是如此。宗教除与人一勸慰之外，实不作别的事。此即大家所谓得到一个安心立命之处是也。在托尔斯泰固然当真得到一个安心立命之处，得到一个新生命，而其他基督教徒也未尝不可说是如此。在较高的宗教固然能给人一个安心立命之处，即其他若拜蛇拜鼠也何尝不是如此呢？不过个人所怀问题不同，得到的答也不同，——情志知识的高下浅深不同，得到的安慰勸勉因之而差异。若其得安慰勸勉则无二也。在当初象是无路可走的样子，走不下去——生活不下去的样子，现在象是替他开出路来，现在走得下去了。质言之，不外使一个人的生活得以维持而不致于溃裂横决，这是一切宗教之通点。宗教盖由此而起，由此而得在人类文化中占很重要一个位置，这个我们可以说是宗教在人类生活之所以必要（是否永远必要，将来占何位置，下文去说）。

对于人的知识作用处于超外背反的地位，可以说无论高低或如何不同的宗教所持皆此态度，更无二致。例如那蛇与鼠在礼拜他们的都说他是大仙，具有特别智能。若照我们知识作用去论断，总说不下去，他便不得立足了。所以他总要求超绝于我

们知识作用之外。又如那火神瘟神我们并不曾看见，而要认他是有的，也是在超乎知识地方去立足。基督教的上帝，婆罗门的梵天……没有不是如此的。无论他们的说法怎样近情近理，他那最后根据所在，总若非吾人所与知，或为感觉所未接，或为理智所不喻。由此大家一说到宗教就离不了“超绝”同“神秘”两个意思。这两个意思实在是宗教的特质，最当注意的。我们试略加讲说：

一、超绝 所谓超绝是怎么讲呢？我们可以说就是在现有的世界之外。什么是现有的世界呢？就是现在我们知识中的世界。——感觉所及理智所统的世界。宗教为什么定要这样呢？原来所以使他情志不宁的是现有的世界。在现有的世界没有法子想，那么非求之现有世界之外不可了。只有冲出超离现有的世界才得勸慰了。那一切宗教所有的种种“神”“仙”“帝”“天”……的观念都应于这个要求而出现的，都是在现有世界之外立足的。因此一切宗教多少都有出世的倾向——舍此（现有世界）就彼（超越世界）的倾向，因为一切是于现有世界之外别辟世界而后藉之而得安慰也。“超绝”与“出世”实一事的两面，从知识方面看则曰超绝，从情志方面看则曰出世。

二、神秘 所谓神秘是什么呢？大约一个观念或一个经验不容理智施其作用的都为神秘了。这只从反面去说他，他那积极的意味在各人心目中，不容说。宗教为什么定要这样呢？因为所以使他情志不宁的是理智清楚明了的观察。例如在危险情境的人愈将所处情境看的清愈，震撼不宁。托尔斯泰愈将人生无意义看的清愈不能生活。这时候只有掉换过一副非理性的心理才得拯他出于苦恼。这便是

一切神秘的观念与经验所由兴，而一切宗教上的观念与经验莫非神秘的也就是为此了。

超绝与神秘二点实为宗教所以异乎其他事物之处。吾人每言宗教时殆即指此二点而说。故假使其事而非超绝神秘者即非吾人所谓宗教，毋宁别名以名之之为愈也。此类特别处：“感觉所未接”“理智所不喻”“超绝”“神秘”可以统谓之“外乎理知”。理智不喻的固是外乎理知，感觉未接而去说具体东西，便也是理智不喻的了。若神秘固是理智不喻的，超绝尤非理智范围（理智中的东西皆非东西，而相关系之一点也，超绝则绝此关系也）。故一言以蔽之曰外乎理智。但理智是人所不能不信任的。宗教盖由此而受疑忌排斥，几乎失其文化上的位置。这一点我们可以说是宗教在人类生活上之所以难得稳帖和洽。

分言之，则对于人的情志方面加以勸慰，与对于人的知识作用处于超外为宗教之二条件，合起来说则固一事也。一事为何？即前头所标“以超绝于知识的事物谋情志方面之安慰勸勉”是已。此是一事不容分开。为情志方面之安慰勸勉其事尽有，然不走超绝于知识的一条路则不算宗教也。反之，单是于知识为超外而不去谋情志方面之安慰勸勉者，亦不是也。必“走超绝于知识的一条路以谋情志方面之勸勉”之一事乃为宗教。所有宗教皆此一事。特此一事之作法各有不同耳。或者是礼拜，或者是祈祷，或者咒颂，或者讽咏，或者清静，或者苦行，或者禁欲，或者瑜伽，……种种数不尽。然通可谓之一事。——对于出世间（超绝于现有的世界之世界；现有的世界则吾人知识中之世界也，具如上说）致其归依而有所事为是也。此一事作得一点则得一点之勸慰而愈作亦愈远现世而趋近现世之超

离。故此一事吾名之曰“出世之务”。宗教者出世之谓也。宗教之为宗教如此如此。我们不曾有一丝增减于间。我们既明宗教之为物如此，夫然后乃进而问：若此其物者在后此世界其盛衰存废何如呢？我们还是要他好还是不要他好呢？我们试以前问为主，后问为副，而研究解答之。

若问宗教后此之命运，则我仍宜分为二题以求其解答：

（一）人类生活的情志方面果永有宗教的必要乎？（二）人类生活的知识方面果亦有宗教的可能乎？假使不必要，而又不可，则宗教将无从维持于永久。假使既必要，而又可能，夫谁得而废之？此皆可两言而决者。若其虽必要而不可，或虽可能而不必要，则其命运亦有可得而言者。

（一）人类生活的情志方面果永有宗教的必要乎？我们要看以前曾赖宗教去勸慰的情志都是如何样的情志？以后世界还有没有这些样的情志？这些样的情志是不是定要宗教才得勸慰？倘以后没有这样的情志，则宗教不必要。即有这样的情志，虽以前曾赖宗教勸慰，却非以后定要宗教勸慰而不能变更替换者，则宗教仍为不必要。至于以后人类生活迁异，有没有另样须要宗教勸慰的情志，则吾人未曾经验者亦不欲说他。吾人唯就现有，以后仍要有，又无别种办法者而后说为宗教的必要。

我们就着一般教徒在他正需要、接受、信奉宗教的时节，看其情志是怎样的？再对着不信教的人在他拒却宗教的时节看其情志是怎样的？结果我们看到前一种情志与后一种情志可以用“弱”、“强”两字来表别他。所有前种的人他的情感都是弱的，他总自觉无能力，对付不了问题，很不得意的，……。所有后种的人他的情志都是强的，他总象气力有余的样子，没有什么问题，很得意的……。大概教徒的情志方面

都是如此弱的状态，不过因为问题不同，所以弱的有不同罢了。然则宗教是否即立足于人类情志之弱的一点上呢？不是的。如此状态有时而变的，不过当人类能力稚弱的时节如此，能力增进态度就改换了。虽改换却非宗教便要倒的。在以前人类文化幼稚的时期，见厄于自然，情志所系，问题所在，只不过图生存而已。而种种自然界的東西，都是他问题中对付不了的东西，于是这些东西几乎就莫不有神祇了。诸如天、地、山、川、风、云、雷、雨……的神是也。而其宗教之所务，自也不外祈年禳灾之类了。一旦文化增高，知识进步，渐渐能征服自然，这种自觉弱小必要仰赖于神的态度，就会改变。因为这是一个错误，或幻觉，人类并不弱小（同后来征服自然最得意时节之自觉强大尊威一样幻妄，都是一时的不能常久。记得罗素从考算天文而说人类的渺小，这虽与前之出于主观感情的两样，但也不对，这怕是他们理性派的错误，但却非理性的错误；理性不会错误）。宗教之所以在人类文化初期很盛，到了后来近世就衰微下来，所以在别的地方不受什么排斥，而翻在宗教势强的欧洲大遭排斥，都是为人类情志方而转弱为强的原故。有人以为近世宗教的衰败，是受科学的攻击，其实不然。科学是知识，宗教是行为。知识并不能变更我们行为。行为是出于情志的。由科学进步而人类所获得之“得意”“高兴”是打倒宗教的东西，却非科学能打倒宗教。反之，人若在情志作用强烈时无论什么不合理的東西他都能承受的。如此我们看这样自觉弱小的情志在近世已经改变，日后也不见得有了（即有这类对自然的问题，因情志变了，也不走这宗教一途）。那么宗教如果其必要只在此，也将为不必要了，但是我们看见只应于这种要求产生的宗教不必要罢了，只这种现在不必要的宗教倒了罢了，宗

教并不因之而倒，因为人类情志还有别的问题在。

虽然好多宗教都是为生存问题、祸福问题才有的，但这只是低等的动机，还有出于高等动机的。这高等动机的宗教，经过初期文化的印度西洋都有之。唯中国无之，中国文化虽进而其宗教仍是出于低等动机，——祸福之念，长生求仙之念——如文昌吕祖之类；其较高之问题皆另走他途，不成功宗教。不过一宗教成立存在绝非一项动机，一项动机也怕不成宗教，所以很难分辨罢了。比较看去，似乎还是基督教富于忏悔罪恶迁善爱人的意思，基督教徒颇非以生存祸福问题而生其信仰心者。我曾看见过一位陈先生（陈震武先生的儿子），他本是讲宋学的，后来竟奉了基督教。他把他怎样奉教的原故说给我听，话很长，很有味，此时不及叙。简单扼要的说：他不是自觉弱小，他是自觉罪恶；他不怯惧，他是愧恨，他不求生存富贵，他求美善光明。但是一个人自己没有法子没有力量将作过的罪恶湔除，将愧恨之心放下，顿得光明，别开一新生命，登一新途程，成一新人格。——这如勇士不能自举其身的一样。——只有哀呼上帝拔我，才得自拔。他说上帝就在这里，宗教的必要就在此等处。我很信他的话出于真情，大概各大宗教都能给人以这样的勸慰，不单是基督教。这在宗教以前所予人类帮助中是最大之一端，在以后也很象是必要。人类自觉弱小怯惧可以因文化增进而改变，但一个人的自觉罪恶而自恨，却不能因文化增进而没有了（人类自觉生来就罪恶这是会改变的，但一人作过罪恶而自恨，或且因文化之进而进），除非他不自恨则已，当真自恨，真无法解救。这时他自己固不自恕。即自恕也若不算数。即他所负罪的人恕他，也若不算数。其余人类任何人说是恕他都不能算数。只有求之超乎这些而抚育这些的。只

有呼天喊上帝而恍若上帝恕他一切，才得如释重负。恍若上帝在旁帮他自新，才觉顿得光明。几乎舍此无他途，或走他途绝无如是伟力神效。然则宗教的必要是否即在此呢？还不是的。论起来这样的情志后此即不能没有，而对他的勸慰舍宗教又无正当的替代诚然是必要了。但这必要是假的，是出于“幻情”明是自己勸慰自己，而幻出一个上帝来。假使宗教的必要只在这幻的上边，也就薄弱的很了（况且还有许多流弊危险，此处不谈）。然而宗教的真必要固还别有在。

照上边这一例，已经渐渐感觉说话的人与听话的人所有材料——宇宙同不同的问题。因为我亦曾有陈先生那样的材料，即我亦曾厌恨自己，几于自杀，所以对他所说的话得少分相喻。而大家若没尝过这味道的，就有难得相喻之感。但这还非难的，例如那某时期之托尔斯泰之宇宙便非我们大家一般人所有的了（如有托尔斯泰的宇宙其人便一托尔斯泰）。在那时他觉得“人生无意义”。虽然这五个字你也认识，他也认识，仿佛没甚难解，其实都并不解。这五个字不过是符号唤起大家的“人生无意义”之感罢了，大家若没有此感，便如与瞎子说花怎样的美观，简直不相喻的。然聪明人，多情多欲的人多有此感，不过有强弱浅深之差。现在不管大家相喻到何如，姑且去说就是了。在托翁感觉人生无意义时节，他陷于非常之烦恼痛苦，不定那一时就会自杀。却一旦认识了基督，寻到了上帝，重复得着人生意义，立时心安情慰而勉于人生。差不多同已死的人复得再生一般，这非宗教之力不及此。然则宗教的必要就在对付这类问题的么？诚然宗教多能对付这类问题，而且有从这类问题产出的宗教。然还不定要宗教。这类问题——人生空虚无聊，人生究竟有何意义——也可径直走入否定人生一途，

也可仍旧折回归还到勉于人生。由前一途其结果固必为宗教；或长生的出世法如道教及印度几外道，或无生的出世法如佛教及印度几外道。由后一途其结果则不必为宗教如托翁所为者，尽可于人生中为人生之慰勉，如孔家暨后之宋明儒者皆具此能力者也。并且我们很可以有法子保我们不陷于如此的境地，则宗教尤其用不着了。原来这样的人生空虚无意义之感还是一个错误。这因多情多欲的人一味向前追求下去，处处认实，而且认得太实，事事要有意义，而且要求太强，趣味太浓，计较太盛。将一个人生活的重心全抛在外边。一旦这误以为实有的找不着了，便骤失其重心，情志大动摇起来。什么心肠都没有了，只是焦惶慌怖苦恼杂集。一切生活都作不下去。在这茫无着落而急求着落的时候，很容易一误再误，抓住一个似是而非的东西便算把柄，如托翁盖其例也。在生活中的一件一件事情，我们常辨别他的意义，评算他的价值，这因无意中随便立了个“标的”在，就着标的去说的。这种辨别评算成了习惯，挪到根本的人生问题还持那种态度，硬要找他的意义价值结果。却不晓得别的事所以可评算的因他是一较大关系之一点，而整个的人生则是一个独绝不更关属于一较大之关系，不应对之究问其价值意义结果之如何。始既恍若其有，继则恍若其无，旋又恍若得之者，其实皆幻觉也。此种辨别计较评算都是理智受了一种“为我的冲动”而在那里起作用。一个人如果尽作这样的生活，实是苦极。而其结果必倦于人生，会要有人生空虚之感，竟致生活动摇，例今之罗素辈皆知此义，若于生活中比较的凭直觉而不用理智当可少愈，而尤莫妙于以理智运直觉使人涵泳于一“直觉的宇宙”中。凡倭铿所谓精神生活，罗素所谓灵性生活皆目此也（按两家于英语皆为 The Life of Sp-

irit 字样，而说法不尽同，时下译家对前多译称精神生活，对后多译称灵性生活，有个分别也好）。又若诸提倡艺术的人生态度者，或提倡艺术生活者，或提倡以美育代宗教者（此说之妥否另议），其所倾向盖莫不在此也。此其说过长，非今日能罄。我们且只说此种倾向几为今日大家所同，而且很可看清改造后的社会那时人确然是这样生活无疑。这样生活作去，宗教当真有措而不用之势。并非这样生活太美满，没有什么使情志不宁的问题，是我与宇宙融合无间，要求计较之念销归乌有，根本使问题不生也。什么人生有意义无意义，空虚不空虚，短促不短促，他一概不晓得。这时是将倾敬在外边的重心挪了回来，稳如泰山，全无动摇。因此而致情志动摇者既没有，即无待宗教去劝慰。使宗教之必要在此，宗教将为不必要了。然宗教之必要固不在此，而别有在。

我们寻绎田汉君与曾慕韩君的信，他意思里所隐约指的宗教的必要，是宗教能令我们的情感丰富热烈而生活勇往奋发。我们看差不多大家都认悲悯爱人的怀抱，牺牲一己的精神是宗教家的模样。这有没有相连的关系呢？似乎是有的。这种特殊的怀抱与精神实出于一种特殊的宇宙观——不由理智的而为非理性的神秘宇宙观。因他这种宇宙观是宗教式的宇宙观，所以多半是宗教家才得有此了。既然宗教才得有此，此而必要，亦即宗教的必要了。我们看见有这种怀抱精神的人，他的生活很活泼奋发而安定不摇，可以说于他自己很必要的。而这样的人于人群也象很必要的。然则宗教的必要是不是在这里呢？这实非必要。我们觉得单就个人看，人的生活活泼奋发与温爱的态度是必要的，若“悲悯”“牺牲”和田君所说的“白热”似无必要。而生活活泼奋发与温爱的态度非必宗教才能给我们，这是

很明白的。若就人群来看，虽然在现在我们很提倡悲悯、牺牲、热情，却恐一旦会用不着。都因社会有病，社会制度不良，或者文化低时人力不胜天行，才需要这样的人。但这非长久如此，故尔救人的人殊非永远必要。假使宗教的必要不过如此，则宗教便也不得长久了。然宗教的必要固别有在。

这一个必要的鉴定也不能很详尽，我现在可以把宗教的真必要告诉大家了。这个话说来似也不稀奇，却待细细批评过，方晓得只有他是真的。从这样真的必要才产出真的宗教，宗教之真到此才发现。这便是印度人。——尤其是数论和佛教所问的问题。我们看小乘经（如《佛本行集经》等）上边叙说佛当初为什么出家，那就是代表本来的佛教所觉得的宗教必要是怎样一个意思，那就是代表出来佛教是应于那种要求而起的（所以说作“本来的佛教”是因到大乘教便稍不同，但我并不说大乘教是后来才有的）。照那经上的话，大约可以分作两种问题，却有一种是尤常常说的。均略为讲明于下：

经上叙说佛未出家时，发见了人生上的问题，使他心动情摇，屏去左右，思惟莫释的计有四次。头一次略叙云：

“太子出游，看诸耕人，赤体辛勤，被日炙背，尘土全身，喘呶汗流。牛糜犁端，时时捶犁，犁耜研领，鞅绳勒咽，血出下流，伤破皮肉，犁场土拨之下皆有虫出，人犁过后，诸鸟雀竟飞吞啄取食。太子见已，生大忧愁，思念诸众生等有如是事。语诸左右悉各远离，我欲私行。即行到阎浮树下，于草上跏趺而坐，谛心思惟，便入禅定”。

以后第二次便是于城东门遇老人，第三次是于城南门遇病人，第四次是于城西门遇死人。每次有遇皆屏人默坐，惨切忧

思，不能去怀，大约便都是问题所在了。这四次中头一次是一种问题，后三次是一种问题。头一次的问题意思是说：“众生的生活都是相残”。所以数论和佛教皆持慈悲不杀之义，不肯食肉（由戒杀故不食肉，并不包在不吃荤范围内，荤谓葱等之属），并且正在生机活泼欣欣向荣的果蔬也不肯割采，只吃那老败的（此说偶忘其何出）。差不多是他对着这样残伤的事他心里便疼一样。他这个疼便是你大家所没有的感觉，所感觉不到的材料，即便去点明也还不喻的。象这众生相残的世界是他所不能看的，但是我们能想象世界众生会有不相残的一天么？这明是不可能的。连自己的生活尚不免于残伤别物、那鸟兽虫豸本能的生活怎得改呢？那么这样世界他就不能一日居，这样生活他就不能往下作。他对于这样生活世界他唯一的要求就是脱离。我们试鉴定剖析他这种痛感或有没有错幻之处？有没有可以安慰之法？后此世界能不能使他不生此感？他实在没有错幻之点可指，他出于吾人不能否认之真情，顶多说他要求过奢罢了。但这由我们的情有所未至，对于他的情感不相喻，所以拿理智来评算情感，说这种隔膜无当的话。其实他这种情感是无可批评的，只有俯首承认。并且这个是全无安慰之法的。客观的局面因无法改变，主观的情志亦无法掉换转移。对于别种情志不宁时所用的转移方法如所谓使人涵泳一“直觉的宇宙”中者，至此全不中用。这个痛感便是直觉（一切情感俱属直觉），正以他出于直觉，而且不掺理智之单纯直觉，所以不可转移不能驳回。若问他于后此世界如何？我们可以很决断不疑的明白告诉你，这种感情顶不能逃的莫过于改造后的世界了！因为后此世界人类的生活之尚情尚直觉是不得不然，这对以前固为一种纠正补救，而其结果适以为后来之自杀（并且我

们很看清楚那时所尚并非浮动激越走极端的感情，而是孔家平稳中和的感情，但其结果皆适以自杀）。就是说人类陷于非生此感不可之地步，引入无可解决之问题以自困也。所以吾人对此只有承认其唯一“脱离”之要求不能拒却。宗教自始至终皆为谋现前局而之超脱，然前此皆假超脱，至此乃不能不为真超脱真出世矣。宗教之真于是乃见，盖以宗教之必要至此而后不拔故也。

然上而之一问题不常说，其常说者为后三项老、病、死之问题。所以我们去讲说印度人的问题时亦常常只说这三项便好。这三项为一种问题，即“众生的生活都是无常”是也。他所谓老、病、死不重在老、病、死的本身。老固然很痛苦的，病固然很痛苦的，死固然很痛苦的，然他所痛苦的是重在别离了少壮的老，别离了盛好的病，别离了生活的死。所痛在别离即无常也。再节经文：

“太子驾车出游，……既又出城西门，见一死尸。众人攀行，无量姻亲围绕哭泣，或有散发，或有捶胸，悲咽叫号。太子见已，心怀酸惨。还问驭者。驭者白言，此人舍命，从今已后不复更见父母兄弟妻子眷属；如是恩爱眷属生死别离更无重见，故名死尸。一切众生无常至时，等无有异。太子闻语，命车回宫，默然系念如前。终于城北门更见比丘，须发毕除，著僧伽黎，偏袒右肩，执杖擎钵，威仪肃整，行步徐详，直视一寻，不观左右。太子前问。答言我是比丘，能破结贼，不受后身。太子闻说出家功德，会其宿怀，便自唱言：“善哉！善哉！天人之中此为最胜，我当决定修学是道”。时年十九，二月七日，太子自念出家时至。于后夜中内外眷属悉皆昏睡，车匿牵马，逾城北门

而出。尔时太子作狮子吼：“我若不断生老病死忧悲苦恼，不得阿耨多罗三藐三菩提，要不还此”！（就《印度哲学概论》所节《佛本行经》更节之）

这是顶能代表他们的问题之一段话，但问题固不止一件。他们觉得好多事情不愿看见，不忍看见。比如看见花开得很好看，过天看见残落了，此为最难过，最不忍的时候。觉得没法想！昨天的花再也看不见了！非常可恼，恼的过不去。又如朋友死了，父母妻子恩爱家庭的人死了，直痛煞人！觉得不能受，我不能再活着！或者幼时相聚的人，一旦再见老了，要想恢复以前幼时乐境不可能了！恨煞人！或者看着亲爱的人乃至余人，病苦宛转，将如何安慰他才好？急煞人！尤其是看见别人为其亲爱病苦而着急时候，或看见别人为其亲爱之死而哀痛时候——如佛之所见，觉得实难过不忍。我如何能叫死者复活以安慰他才好？我怎么能够将世间的老病死全都除掉，永不看见！若这样的世界我则不能往下活！那么唯一的归向只有出世。

我们试鉴别象如此的情感要求有没有错幻之处。大家要留意，他们印度人这种的怕老病死，与中国人的怕老病死很不同。从印度式的怕老病死，产出了慈悲勇猛的佛教。从中国式的怕老病死，产出了一般放浪淫乐唯恐不遑的骚士达人，同访药求仙的修炼家，都因根本上当初问题大有不同的原故。中国人总是想：“一个人不过几十年，顶多一百年的活头，眼看要老了！要死了！还不赶快乐一乐”；或者“还不想个长生不死的法子么？”你看自古文艺如所谓诗、歌、词、赋所表的感情何莫非前一种，而自古以来的本土宗教，如所谓方士道家者流其意向何莫非后一种呢？象这样的感想，姑不论他可鄙，实在错误不合。他的错误始则是误增一个我，继则是妄减一个我。“我”

是从直觉认识的（感觉与理智上均无“我”）。但直觉只认识，无有判断，尤不能区划范围（感觉亦尔）。判断区划理智之所事也。而凡直觉所认识者只许以直觉的模样表示之，不得著为理智之形式。现在他区划如许空间如许时间一范围而判立一个我。又于范围外判“我”不存。实误以直觉上的东西著为理智之形式也。质言之“我”非所论于存不存，亦无范围；而他全弄错了，且从此错的理念上边有许多的设想，岂不全错了么（此段话从认识论来，莫轻忽看过）！印度人的感想则与此不同。中国人是理智的错计误虑，而印度人则直觉的真情实感也。印度人之怕死，非怕死，而痛无常也。于当下所亲爱者之死而痛之，于当下有人哀哭其亲爱者之死而痛之，不是于自己未来之死而虑之，当他痛不能忍的时候，他觉得这样世界他不能往下活，诚得一瞬不顾者，彼早自裁矣。但怕死不了耳，死了仍不得完耳。死不是这样容易的，必灭绝所以生的而后得死，所以他坚忍辛勤的去出世即求死。彼非怕死，实怕活也，与中国之虑死恋生者适得其反焉。故道家之出世宁名之曰恋世。此辈自虑其死者，盖全不怕这些年中会要看见几多他人之死。彼于他人之死，于朋友之死，于所亲爱者之死，想来都是不动心的了！何其异乎印度人之所为耶？故一为寡情，一为多情，其不同有如此者，不可不辨也。寡情故运理智而计虑未来，多情故凭直觉而实感当下。此种真情实感，吾人姑不论其可仰，抑实无从寻摘其知识上之疵斑。还有一层，情志之从理智的错计来者可以驳回转易，中国人凡稍得力于孔家者便可不萌此鄙念。而情志之从直觉的实感来者，全不能拒却转易。质言之，前者是有法可想的，后者乃全无办法也，而客观一而亦复绝对无能改变。予无谓科学进步可以征服天行也。宇宙不是一个东西而是

许多事情，不是恒在而是相续。吾侪言之久矣。宇宙但是相续亦无相续者。相续即无常矣。宇宙即无常，更无一毫别的在。而吾人则欲得宇宙于无常之外，于情乃安此绝途也。吾固知若今日人类之老病死可以科学进步而变之也。独若老病死之所以为老病死者绝不变，则老病死固不变也。若问后此世界此种印度式情感将若何？我们可以很决断不疑的明白告诉你，那时节要大盛而特盛。我且来不及同你讲人类生活的步骤，文化的变迁（请看鄙著《东西文化及其哲学》），怎样的必且走到印度人这条路上来。我只告诉你，这不是印度人独有的癖情怪想，这不过人人皆有的感情的一个扩充发达罢了。除非你不要情感发达，或许走不到这里来，但人类自己一天一天定要往感觉敏锐情感充达那边走，是拦不住的。那么这种感想也不住的会要临到大家头上来。我又告诉你，你莫以为人类所遇到的问题经人类一天一天去解决，便一天从容似一天，所谓问题的解决除掉引入一更难的问题外，没有他义，最后便引到这类无解决的问题为止。除非你莫要去解决问题，还可以离得这顶困厄的问题远些，但是人类一天一天都在那里奋力解决问题那是拦不住的。那么这个问题便眼看到我们前面了。我们遇到这种不可抗的问题没有别的，只有出世。即是宗教到这时节成了不可抗的必要了。我这话你若相喻，你便相信。你若不喻，你自不信。三百年后当与你事实看。如此我们研寻许久，只有这一种和前一种当初佛教人情志上所发的两问题是宗教的真必要所在，宗教的必要只在此处更无其他。（未完）

我因从前（民国7年上半年）作的《印度哲学概论》中论宗教一章（第一篇第四、五章），很没把宗教同印度宗教

说明白。后来印行时，屡次要改，不得改（7年、8年、9年、10年）。所以我常想作一篇说明宗教同印度宗教的论文，赎我积愆，这次借着少年中国学会讲演的机会，就用陈政君的临时记录增订成功此稿。却又因我心思太笨的缘故，许久许久只弄得一半，我所想说的话还是不曾说出来，发稿期迫，只得以半篇东西付去。若要知道宗教怎的可能，印度宗教是怎么回事，还请注意下半篇，大约下期本刊可以载出。漱溟志歉。

十年一月二十六日

录自《少年中国》2卷8期，

1921年2月15日。

按此文为民国九年作，其后曾以实吾《东西文化及其哲学》，并足成后半宗教是否可能之解答。顾两年来颇悟昔日所云之未是，对于佛教之动机（即宗教之真必要所在）方在怀疑研究中，一时尚不敢有所论列，特用声明。十二年七月漱溟记。*

录自《漱溟卅前文录》166页，

1923年12月。

* 此文收入《漱溟卅前文录》时著者加此按语，而将在《少年中国》刊出时附识略去。——编者

唯识家与柏格森

《民铎》杂志的李石岑君前些日子给我一封信。他说《民铎》的第2卷第5期想出一本“柏格森号”，要我作一篇文章。李君并且对我讲：据柏格森自己说：他的学问有得于佛法；还有章太炎先生最近给李君的信，也说柏格森所说的“生命”，已竟见到唯识家所谓“藏识”。在李君的意思也看着柏格森对于唯识家或佛家——广义的唯识家——多少总是有点关系的。我接到李君的信之后，就回答他就着他所说的两家——唯识家与柏格森——比较着说一说。大约这个题目也是大家很想讨论的，因为我们看见，大家将唯识家和柏格森比较而论的很多，还不止李君所说的而已，可见这个题目是大家很想讨论的。

大凡我们要去比较观察两家学问的关系，我以为应当有一个方法；不能没头没脑的去比较。第一层，我们应当晓得凡是一家的学问都在整体的上边，不在部分片断的上边；第二层，我们应当晓得一切的学问都在其方法上边，而不在其理论上边。由此两层我们就可以知道我们观察时所应持的方法，就是应当拿两家的整体去看，拿两家的方法去看。这个意思本来是很简单明了的，大家也都能看得出来，但是每逢观察两家，比较时候，对于这种地方总是忽略。所以他们比较所得的结果是全然无当的。

譬如以现在这个题目而论：观察唯识家与柏格森的时候

我恐怕大家就不甚注意我们方才所说的两个要点。因为不甚注意这两个要点，所以大家去观察这两家时，多半总以他们两家如何如何的相同，如何如何的彼此相契合。但是我现在要提醒大家的，就是他们两家的方法实在截然不同。我现在这篇文章，只以说明两家方法之不同为限。两家方法不同之点究竟在什么地方呢？就是柏格森的方法排理智而用“直觉”，而唯识家却排直觉而用理智。柏氏主张具见他的《形而上学引论》、《创造进化》诸书不待叙。唯识家虽没说出他的主张，然而印度论理学——即因明——独发达于唯识家之手，谈唯识者必精因明，难道大家不曾看见吗？现在且照唯识家的眼光来看柏格森的主张，实在不承认的，因为唯识家讲到知识的时候只承认两种东西：就是他所谓“现量”和“比量”。所谓“直觉”这个东西与唯识家这两样东西都不合的。

我们现在先说“直觉”怎样与“现量”不合。有人以为“直觉”与“现量”就是一物，如陈独秀黎锦熙二君都有过这个话，其实甚不然。照唯识家所说的“现量”，一种非寻常所有的不去说他；一种是寻常人的“现量”，他的代表即所谓“前五识的现量”就是心理学上所说的感觉——我们确定他是感觉（罗素在他《心的分析》中把感觉说的颇好，因为他区别很严）。关系这一点大家可参看我所作的《唯识述义》和《印度哲学概论》的第三篇。而柏格森他自己讲直觉有两种：一种是“附于感觉的直觉”；一种是“超乎理智的直觉”；他所说的直觉是指后一种说。这样看来所谓直觉的或即指前一种的说，同感觉似乎很难分别，然而已竟就不是感觉，不是现量了。至于“超乎理智的直觉”更远乎感觉，不是现量了。我们再去详细考究唯识家的说法。唯识家说“现量得体不得义”。而所谓直觉的

却明明的不得“体”，他所得的很象唯识家所说的“义”。所以我们可以知道直觉决非“现量”。唯识家所说的“体”和“义”又是什么东西呢？他所说的“体”就是Sense—data。他所说的“义”——唯识家亦谓之“共相”——就是抽象的概念。在得“体”的时候是全没有一点意思的，唯识家叫做“无分别”，或亦谓之“自性分别”。因为他感觉红的时候，灼然有这一个感觉，所以他叫做“自性分别”。但是这个时候却全然没有红的意思，所以他又叫作“无分别”。而在直觉这个东西，大家都晓得他并不单单是这样没有意思的一个感觉而已，而实在是能够使我们得到一点意思的，所以直觉与现量是不同的。Sense—data 即是唯识家所谓“性境”，或亦谓之“实色境”，而所谓直接所得那一点意思照唯识家看去非“性境”或“实色境”，而应属于“带质境”——我确定他属于带质境。这个分别很大，容我们有暇慢慢的说。还有一层要注意的：就是唯识家的现量，是要作“瑜伽”工夫，使我们的情意沉下寂无，然后才能得到，是极“静观的”。虽然寻常人的眼等感觉也说为现量，但是必要指他那全不搀情意的极微细那一境而说。而所谓直觉却是大家都晓得的，都承认是一个半情半知的东西——一边是情感一边是知识作用。这岂不是恰恰与现量相反了吗？所以现量和直觉决非一物是可以断言的。

我们再以直觉同“比量”来比较着看。直觉既非现量，那么是不是比量呢？我们可以简捷的回答，也不是的。唯识家所说的“比量智”就是我们现在所说的“理智”——我们确定他就是理智。关于这一点也要参看《印度哲学概论》的第三篇可以晓得一点。虽然“比量智”所得的概念很象直觉所得的意思，然而实在不同。直觉所得的意思是一种“本能的得到”，

初度一次就得到如此的意思，圆满具足无少无缺。“比量智”去得概念，却要多次逐渐分明，这全非本能的。所以直觉同比量是不能看成一样。不单他作用的时候有如此不同，而作用后所得的，我们看去也全不一样。“比量智”所得的是“干燥的概念”，例如“三角形”的概念是也；而直觉所得的是“含情的意味”，例如“壮美”是也。即同是一个花，在理智概念中的花与直觉意味中的花，也全然两样了。所以就这一点看去，比量同直觉这两样东西也是决不会相同的。直觉既非“现量”又非“比量”大略如上所述，所以直觉这个东西是唯识家所不承认的。因此我们看：象柏格森——直觉派——所说的种种，如“绵延”，“流动”，“真我”……都是唯识家所不承认的，都是指为“非量”的，所极力反对的。差不多两家正是仇敌了，怎好认成一家人呢！但这还近于只词片语来观察，非我们着意所在。我们着意所在，不在这一些道理的相冲突，而在由方法上的主张不同，而见之于方法之实施的。譬如唯识家的主张是只承认现比二量，因此所有的唯识学都是现比二量所经营成的。因为“比量智”就是“理智”，所以唯识学除掉某部分外通是与柏格森所极力排斥之用理智的方法，或科学家所用的方法一般无二。这于何见出来呢？我们观于唯识家所用的“名”或“端”（Term）都是明切呆定的概念，正是柏格森在他的《形而上学引论》里面所非常攻击的。我们记得柏格森常说：形而上学不应当用科学的方法；乃至某种科学如心理学生物学也有不能同于其他科学方法之势。换一句话说，柏格森的意见，别的科学还能用科学的方法，惟独此三者不适当。而现在唯识家所讲的唯识学，其间差不多都是关于形而上学心理学生物学的，偏偏的用理智的方法，用科学的方法，这实在与柏格森氏

大大的相反了！照我个人的意见，关于此点虽然唯识家于他所用的方法的缺憾有一种救济，然而毕竟陷于柏格森所指斥的科学家的缺憾而不能免。此话很长，不是现在应当论及的。凡是柏格森的书里而之重要的观念如“创造”“绵延”……之类，都是不合乎唯识家之眼光的。这种观念在唯识学里面是放不进去的。因为凡是一种学问都是从“名”或观念概念去联缀成功的许多话，所以去看他观念概念性质的不同，最足以看出他全副学问所用的方法是不同的。又如柏格森要人作整个的看法，不要拆散碎来看；说整个东西非即散碎部分之合。这是他警告科学家顶重要的话，然你看唯识家不是把心剖析拆散到很碎很碎的来说吗？又如因为现量比量都是静观的东西，所以唯识学用的方法纯乎是静观的；与罗素冷酷的静观态度绝相似，难道大家看不出吗？其于理性派为近，而与直觉派适乖，不是很明白的吗？这只要大家留心自然看出他们两家是两种精神，处处不同的。我的话就暂止于此。

我觉得这两家根本的乖反大家都没有留意，所以我来说这几句话使大家注意。至于我所怀抱的话还很多，例如：去详细剖证两家方法的不同，和柏格森所说的直觉在唯识家看去究竟是什么东西；并且两家虽然根本乖反，而毕竟有非常契合之处，同他所以契合之故；……俱待将来有暇再说。

还有几句话附于此文之后，就是李君所说的柏氏自己讲他的学问有得于佛家，这话我并没有听见过。在李君必然是有来历。但是就我的眼光去看，柏氏是很难于佛家有所得的。因为大乘唯识教等都没有传到西方，而小乘教的方法也是唯识家一路，不会对于柏氏于方法上有什么启发。至于理论呢，小乘是不谈形而上学的，与柏氏也没有什么接触的地方。因此我想不

出柏氏得力于佛家的在哪里？我很愿柏氏自己来说明，或者也许有很大的提醒于我！

李君要我作文，既承诺，旋以精神不好，不能属草。特口述大意，请罗君常培为我纪录。罗君北大毕业，夙擅速记。右所录原文，未暇修饰，特志于此。声谢罗君！

余说此既竟，罗君以旧日《时事新报·学灯》李君与章太炎、黎锦熙、吕澂诸君关于此题之讨论见示。余初不知有此，可谓疏忽。余于诸先生所论不欲更有申论，但简单表示，吕君之言于佛家一面确是内行而已。

漱冥志 1921.3.26

录自《漱冥川前文录》167—176页，1923年12月。

《民铎》杂志第3卷第1期，1921年。

《东西文化及其哲学》 扉页照片题记*

这是我同我三个顶好的朋友叶麀、朱谦之、黄庆的照像，他们都是北大的学生，却四人年纪皆在二十几岁，差不许多。我们相与并无所谓先生和学生，只是朋友，而且是小孩子般的朋友。四人性格思想见解并不相同，几乎一个人是一个样子，所以议论每多不合，但是总觉得彼此相对是第一乐事。当我们相熟半年多后，就是今四五月间，我有翻然改变态度的事，决定要作孔家的生活，而把这些年来预备要作佛家生活的心愿断然放弃，于是辞脱大学讲席，要离开北京到山东滨县乡间去住一年半。最先就同他们发表这个意思，适其时朱谦之要到西湖去，叶麀便约我们同照一像，即这个像片。照像之后，我就出京到山东去了，因此这个像片要算我改变态度的一个纪念。现在这本书是我改变态度的宣言，所以我郑重的把它印在这书的前面。十年九月漱溟记。

*《东西文化及其哲学》于民国十年十月由财政部印刷局印行，第一次出版时曾在扉页上印有四人合影，并有此题记。次年改由商务印书馆出版，合影及题记均删除。

对于罗素之不满

吾友张申甫(嵩年)酷好罗素学，七八年来盖常为我称述其言，吾亦尝从张君读其书而心善之。若其谈社会心理而说“冲动”，究纯正哲理而明“相续”，则尤妙符夙怀，一二年来吾两人之言宣诸口者盖先后相印焉(人之行动出于无意识方面之心理作用，与人之生活宜顺心理作用之自然面为直觉的，勿以理智之计较出之，吾夙为此言，去年尝演说及之，颇为陈仲甫先生所注意，可与罗素之说行为出于冲动，且冲动宜活泼直率勿为冷酷理智所规定统率相印证。又吾从唯识而说宇宙只是“事”之相续，此事字是唯识家术语，不可作寻常解，尝于讲时举书为例，谓常人以为此一本书从昨天到今天，从今天到明天者，其实是一时一本书，一时一本书，只有许多书的相续，并无一本书的恒在。罗素亦从数理说“事情相续”，过南京讲演举帽为例，谓此时所见之帽只能说与前此所见帽相似，非即前此所见之帽也，亦足相印证)。故吾之欢迎罗素非寻常泛泛者比也。然吾于罗素亦深致其不满之意，计不满者一端，怀疑者一端，亦不满亦怀疑者又一端焉。

所不满者其批评柏格森学不合学者态度；所怀疑者其有变于前之新逻辑；所不满又怀疑者其别标灵性于本能理智之外。罗素谓由前人所用旧论理终归消极，破坏有余，建设不足。而輓近之所变革，彼之所主张，将自无而说之为有。此其说自甚有

来历。虽与吾向来所见大相违反（一般宗教皆不尚论理，排斥理智，唯佛家不然，信理智而排直觉，盖从理智以求一切自有而无，凭直觉所得一切自无而有也），然自揣于此道（数理名理）尚鲜致力，于所不知，谨付阙如。固不能承认，亦不能否认。故今且云怀疑而已。又兹问题属在专门学理，非兹日报所宜，此一端且置不谈。罗氏于其社会改造原理论宗教一章，别标灵性于理智本能之外；以宗教为灵性生活。不察看者或以为宗教得此便有根据。吾意宗教自有立脚处，殊不有赖于此；而此灵性云者翻恐在心理上无其根据耳。质言之，吾雅疑其臆造也。此所以云不满而又怀疑者，然其说亦涉学理非兹所宜，此一端亦置不谈。今所得而谈者独不满其有失学者态度之一端耳。

罗素之反对柏格森吾侪盖尝闻之矣，常苦其搔不着痒处，不厌人心。今兹来北京于哲学问题讲演中批评神秘的唯心论，批评柏氏学，犹是故昔，未以有进。试取录之（录《晨报》）：

照柏格森的说法本能是为求真理的，理智倒是为生存竞争的。但是我想如看某人脾气好不好，一见即得，是本能的作用，与实用很有一点关系，本能所以求真理，没有什么实用，理智是为实用。然则高深的算学理论能够没有实用吗？这真是奇怪了！我想野蛮人要看别人的脸色，知道他的脾气好不好，这倒真是性命交关，大有裨于实用的；至于算学的高深理论，我想总不会因为他不能了解而被杀掉头罢！

本能在动物很有用处。动物的生活必藉本能为开导。即在人类也未始无用，不过智慧发达了，本能的用处也渐渐减少了，或者竟有把本能完全不用的。例如大算学家常

常研究到废食忘寝，连随身的什么事体都要别人给他代理。所以智慧愈发达，本能之用愈少，试看成人与小孩之比较，人类与动物之比较，文明人与野蛮人之比较，都很显明的。随便举个例子如野蛮人对于曾经看见过的人或东西都能认识的，文明人就不及他。这就是文明人的本能不及野蛮人的原故。照柏格森的说法，则成人必须回到小孩，文明人必须回到野蛮人，人类必须回到禽兽吗？

关于洞见的哲学，我还有几句话要警告诸君：洞见的哲学所得的真理很是好听；但真的真理是中立的，不是一定好听，一定使人高兴的。真理既未必使人高兴而他所得的真理偏使人高兴，其靠不住可知矣。

我常以为学者于义有其应践之态度：一则学者当好学；二则学者于所不知义当阙疑，不当表示浅薄无当之感想。凡治一项学术者斯即所谓学者矣。命曰学者，谓其昭宣理曲为众人先也。学者各有其专业，于其所专为学者，于所不专则亦众人；学者与众人其分在专不专。凡于所不知而不求所以知之者斯即所谓不好学矣。众人而不好学，故非其责（不专业天文学者不求知天文）；学者而不好学，何事乎学者耶（专业天文学者不求知天文）？求所以知之者而卒不得焉，则阙疑可也；若夫率陈其臆，轻致评断，斯则众人不学者之所为，学者所不应为也。右所录罗素评柏氏学，其轻率无当，浅薄已极，虽甚爱者不能为辩。若是者抑其徒张君（申甫）所不为也。张君尝读柏氏所为玄学引论而叹之曰，“今日之哲学，要言之不为罗素，则归柏格森而已；一主智派之领袖，一反智派之白眉也”。柏与罗并世之两哲也；所趋虽殊，各有省虑。彼此批评，持异弗贵，得情为难。罗之于柏而有不言而喻者，义当虚己以求之。徒以俚

词，致其反感，文人相轻，多见其不好学也。果其求之而不得，君子于其所不知盖阙如也；奈何轻肆讥评，率以浅薄已极之感想著之简册？观其末段所云，直有见乎柏氏学之有当人心而不欲人之求之。吾侪所要求以昭宣理曲者既不见予，又绝不教人以理会异家之言，冀理曲之或得昭宣，罗素于是全失学者态度矣。吾为此文，匪独有慨于罗氏。当世之谈学问者鲜不为罗氏，吾哀之久矣。吾以为此曹故未尝学问者，宜其不知谨，至于以冷静精警蔚成大哲如罗氏者犹复有然，而后吾慨然不知其心之哀也。若柏氏之言直觉，吾固不敢附和，则凡一聆鄙论者当既审之。

录自《漱冥卅前文录》177—182页，1923年12月。

原载《中华新报》（上海），1921年。

东西人的教育之不同*

十年岁杪，藉年假之暇，赴山西讲演之约，新年一月四日，在省垣阳曲小学为各小学校教职员诸君谈话如此。《教育杂志》主者李石岑先生来征文，仓卒无以应，姑即以此录奉。稿为陈仲瑜君笔记。

记得辜鸿铭先生在他所作批评东西文化的一本书所谓“春秋大义”里边说到两方人教育的不同。他说：西洋人入学读书所学的一则曰知识，再则曰知识，三则曰知识；中国人入学读书所学的是君子之道。这话说得很有趣，并且多少有些对处。虽然我们从前那种教人作八股文章算得教人以君子之道否，还是问题。然而那些材料——《论语》《孟子》《大学》《中庸》——则是讲的君子之道；无论如何，中国人的教育，总可以说是偏乎这么一种意向的。而西洋人所以教人的，除近来教育上的见解不计外，以前的办法尽是教给人许多知识：什么天上几多星，地球怎样转，……现在我们办学校是仿自西洋，所有讲的许多功课都是几十年前中国所没有，全不以此教人的；而中国书上那些道理也仿佛为西洋教育所不提及。此两方教育各有其偏重之点是很明的。大约可以说中国人的教育偏着在情志的一边，例如孝弟……之教；西

* 此为著者1923年初在晋讲演之一，由陈政记录。与后面所收之《在晋讲演笔记十篇》中一段不尽相同，故仍收录。

洋人的教育偏着知的一边，例如诸自然科学……之教。这种教育的不同，盖由于两方文化的路径根本异趋；他只是两方整个文化不同所表现出之一端。此要看我的《东西文化及其哲学》便知。昨天到督署即谈到此，有人很排斥偏知的教育，有人主张二者不应偏废。这不可偏废自然是完全的合理的教育所必要。

我们人一生下来就要往前生活。生活中第一需要的便是知识。即如摆在眼前的这许多东西，那个是可吃，那个是不可吃，那是滋养，那是有毒，……都须要知道。否则，你将怎样去吃或不吃呢？若都能知道，即为具有这一方面的知识，然后这一小方面的生活才对付的下去。吾人生活各方面都要各有其知识或学术才行。学问即知识精细确实贯串成套者。知识或学问，也可出于自家的创造——由个人经验推理而得，也可以从旁人指教而来——前人所创造的教给后人。但知识或学问，除一部分纯理科学如数理论理而外，大多是必假经验才得成就的；如果不走承受前人所经验而创造的一条路，而单走个人自家的创造一路，那一个人不过几十年，其经验能有几何？待有经验一个人已要老死了，再来一个人又要从头去经验，这样安得有许多学问产生出来？安得有人类文明的进步？所谓学问，所谓人类文明的进步实在是由前人的创造教给后人，如是继续开拓深入才得有的。无论是不假经验的学问，或必假经验的学问都是如此；而必假经验的学问则尤其必要。并且一样一样都要亲自去尝试阅历而后知道如何对付，也未免太苦，太不经济，绝无如是办法。譬如小孩生下来，当然不要他自己去尝试那个可吃，那个不可吃，而由大人指教给他。所以无论教育的意义如何，知识的授受总不能不居教育上最重要之一端。西洋人照他那文化的路径，知识方面成就的最大，并且容易看得人的生活应当

受知识的指导，从梭格拉底一直到杜威的人生思想都是如此。其结果也真能作到各方面的生活都各有其知识而生活莫不取决于知识，受知识的指导——对自然界的问题就有诸自然科学为指导，对社会人事的问题就有社会科学为指导。这虽然也应当留心他的错误，然自其对的一面去说，则这种办法确乎是对的。中国人则不然。从他的脾气，在无论那一项生活都不喜欢准据于知识，而且照他那文化的路径，于知识方面成就的最鲜，也无可为准据者。其结果几千年到现在，遇着问题——不论大小难易——总是以个人经验、意见、心思、手腕为对付。即如医学，算是有其专门学问了，而其实在这上边尤其见出他们只靠着个人的经验、意见、心思、手腕去应付一切。中国医生没有他准据的药物学，他只靠着他用药开单的经验所得；也没有他准据的病理学、内科学，他只靠着 he 临床的阅历所得。由上种种情形互相因果，中国的教育很少是授人以知识，西洋人的教育则多是授人以知识。但人类的生活应当受知识的指导，也没有法子不受知识的指导；没有真正的知识，所用的就只是些不精细不确实未得成熟贯串的东西。所以就这一端而论，不能说不是我们中国人生活之缺点。若问两方教育的得失，则西洋于此为得，中国于此为失。以我们自然应当鉴于前此之失，而于智慧的启牖，知识的授给加意。好在自从西洋派教育输入，已经往这一边去做了。

情志一面之教育根本与知的一边之教育不同。即如我们上面所说知的教育之所以必要，在情志一面则乌有。故其办法亦即不同。知的教育固不仅为知识的授给，而尤且着意智慧的启牖。然实则无论如何，知识的授给终为知的教育最重要之一端，此则与情志的教育截然不同之所在也。智慧的启牖，其办法与

情志教育或不相违，至若知识的授给，其办法与情志教育乃全不相应。盖情志是本能，所谓不学而能，不虑而知的，为一个人生来所具有无缺欠者，不同乎知识为生来所不具有；为后天所不能加进去者，不同乎知识悉从后天得来（不论出于自家的创造，或承受前人均从外面得来的，后加进去的）。既然如此，似乎情志既不待教育，亦非可教育者。此殊不然。生活的本身全在情志方面，而知的一边——包固有的智慧与后天的知识——只是生活之工具。工具弄不好，固然生活弄不好，生活本身（即情志方面）如果没有弄得妥帖恰好，则工具虽利将无所用之，或转自贻戚；所以情志教育更是根本的。这就是说怎样要生活本身弄得恰好是第一个问题，生活工具的讲求固是必要，无论如何，不能不居于第二个问题。所谓教育不但在智慧的启牖和知识的创造授受，尤在调顺本能使生活本身得其恰好。本能虽不待教给，非可教给者，但仍旧可以教育的，并且很需要教育。因为本能极容易搅乱失宜，即生活很难妥帖恰好，所以要调理他得以发育活动到好处，这便是情志的教育所要用的功夫——其功夫与智慧的启牖，或近与知识的教给便大不同。从来中国人的教育很着意于要人得有合理的生活，而极顾虑情志的失宜。从这一点论，自然要算中国的教育为得，而西洋人忽视此点为失。盖西洋教育着意生活的工具，中国教育着意生活本身，各有所得，各有所失也。然中国教育虽以常能着意生活本身故谓为得，却是其方法未尽得宜。盖未能审察情的教育与知的教育之根本不同，常常把教给知识的方法用于情志教育。譬如大家总好以干燥无味的办法，给人以孝弟忠信等教训，如同教给他知识一般。其实这不是知识，不能当作知识去授给他；应当从怎样使他那为这孝弟忠信所从来之根本（本能）得

以发育活动，则他自然会孝弟忠信。这种干燥的教训只注入知的一面，而无甚影响于其根本的情志，则生活行事仍旧不能改善合理。人的生活行动在以前大家都以为出于知的方面，纯受知识的支配，所以梭格拉底说知识即道德；谓人只要明白，他作事就对。这种思想，直到如今才由心理学的进步给他一个翻案。原来人的行动不能听命于知识的。孝弟忠信的教训，差不多即把道德看成知识的事。我们对于本能只能从旁去调理他、顺导他、培养他、不要妨害他、搅乱他；如是而已，譬如孝亲一事，不必告诉他长篇大套的话，只须顺着小孩子爱亲的情趣，使他自由发挥出来便好。爱亲是他自己固有的本能，完全没有听过孝亲的教训的人即能由此本能而知孝悌；听过许多教训的人，也许因其本能受妨碍而不孝亲。在孔子便不是以干燥之教训给人的。他根本导人以一种生活，而借礼乐去调理情志。但是到后来，孔子的教育不复存在，只剩下这种干燥教训的教育法了。这也是我们以后教育应当知所鉴戒而改正的。还有教育上常喜欢借赏罚为手段，去改善人的生活行为，这是极不对的。赏罚是利用人计较算帐的心理而支配他的动作，便使情志不得活动，妨害本能的发挥；强知的方面去作主，根本扰乱了生活之顺序。所以这不但是情志的教育所不宜，而且有很坏的影响。因为赏罚而去为善或不作恶的小孩，我以为根本不可教的；能够反抗赏罚的，是其本能力量很强，不受外面的扰乱，到是很有希望的。

录自《漱冥卅前文录》183—191页，1923年12月。

原载《教育杂志》1922年。

在晋讲演笔记(十篇)*

一、中国民族今日所处之地位**

这段话差不多是我研究东西文化问题的一个小小结论。

总括来说，就是，中国民族今日所处地位与前数十年不同了。所以不同，所以要变成现在这样，完全是文化的问题。一方面固因国内的变动，而尤其重要的是外面别国的变动。西方民族因为有那样的文化而成那样的局面，渐渐的使中国地位也受很大的影响。看明了这层，然后可以晓得我们应当持什么态度，用什么做法。

我们先说前数十年的地位。先看当时国外的情形，次看国内的，再将二者比较着看，即可明白当时自己的地位。

那时的中国情形，无论那一方面都与现在不同。如学校的设备，自然科学的知识，现在虽然都还幼稚，但已非那时所有的；政治方面也总算已由君主改为民主，这是几乎全非昔日所有的。昔日知识方面非常欠缺，物质方面全无创造，社会生活方面全受威权的支配；而同时在西方人则已经早有种种的大成功，物质方面的发明非常丰富，尤其使中国人震惊的是军械；社会生活方面则有“由比较多数的人协作组织”的政治。那时的中国人，

* 著者1922年1月在山西作讲演多次，由陈政记录，共十篇，曾辑为一册，名为《梁漱溟先生在晋讲演笔记》，作为山西省教育会杂志临时附刊出版。——编者

** 此为在山西国民师范学校的讲演。——编者

由他们看来，直是一个半开化的民族；无论物质方面或知识方面，他们都有可以任意处置中国的能力。所以当时瓜分之说，实在并非无根的恐怖，确有那种形势。他们那种组织很完密的国家，对付我们这样散漫而伏处威权底下的民族，的确是可以任所欲为，而我们则任何方面，百不如人，这不是半开化的民族是什么？

所以如此不同，全由于文化的各异。文化没有别的解释，只是人类种种生活方面的样法。换一个说法，就是生活的种种方面，虽甚复杂而各有其趋向——这趋向就是文化的路子。这话是反对另一说法而言。另一说法，以为人类文化的路子只是很长的一条，而西方人走得比较多些，远些，中国人走的比较少些，近些，即所谓开化与半开化，进步与未进步之说。我以为不是如此，是根本不一条路。如果人类文化是一条路，那末，虽然两方走得迟速不同，却是无论慢到如何程度，终久会有走到的一天，这是此说当然应有的推论。但事实上却全不如此。比如有人到山西来，顺着京汉路的方向，自然会到石家庄，若另一个人全然没有向这个路向，就永远不会走到。中国的文化也是如此，同西方全非同一路向，并不只是能力的问题。中国真正的精神，是喜欢从容优游，不愿意急速猛进。中国的文化全是根据这种精神来的。所以我们竟可断言，假使西方的物质文明不来到中国，中国永远不会产生声光化电那些种种的物质文明。

这个问题，在短时间的讲演中很难申说明白。简单来说，西方人的生活是求诸外的，中国人是求诸己的。物质方面，西人本其向前的精神，有很大的征服自然的成功。最大的如火车轮船飞艇等等，却是对前面对外面去下手。社会生活方面，对于在上的威权有反抗推翻克服的精神，什么君主教皇，都被他

们向前的精神所征服。中国人则只求自心的满足，居陋室食粗糲而怡然中心自得；即或有时不甚自得，也只是自相譬解、安分忍耐，决不求什么向前向外的改革。这是物质方面。说到社会生活方面呢，也只是一味忍耐，对于任何横暴的威权无积极的反抗，如子女臣民之对于家长及君主，都是屈己让人的态度。中国人本了这种精神，物质方面固然毫无成就，而社会上的威权也永远没有摧破的一日。

西方人因有那种的精神而取得那样的地位，中国人也就因这种的精神而取得这样的地位。但想不到数十年来，居然大变了。这种变迁出于我们自己的很少，如政治变迁，虽是很大的，但实际上，还是始终不曾运用得好，因为大多数的中国人都还是老脾气。最大的原因还是外面的情形的激动。

我们看西方人：

（一）精神方面 此刻西方人实在已到筋疲力尽的样子了，因为向外的路子走的太远太久，很感困苦。走这条路的时候，理智作用最盛，分别，计较，拣择，使科学有种种的或功，但在精神方面很使人感疲乏困苦。他们看自然界不是囫囵有趣的一个整的东西，只见其零碎琐屑，为一些很小的质点所构成的。这与人类生活本性很相刺谬，如此严冷非其所乐。人与自然由对抗而分离隔绝，成为两截，久而久之，即或为人类精神上的大苦痛。

（二）社会生活方面 推翻威权固是他们很大的胜利，但因处处严别物我，好言对待，而人与人间界限太深，家人父子都是计算的法律的关系，没有一点情趣，也是人生的大苦痛。人类本性喜欢富于情趣而恶刻薄寡情。寡情的结果常致生活不得安宁。西方人走他那路太远了，现在图穷匕首现，一切苦痛都

呈露出来了。所以现在已经在那里要求如何的改换这种路向，这实是文化变迁要开端的时候了。照我就他们科学哲学各方面看来，像是要变到中国的路子上来了。

(三) 经济方面 机械发明的结果，生产品日益加多，使西方经济方面生很大的变迁，由消费本位的变到生产本位的。中世纪时候，所有生产机关都是小规模，手工业的，家庭工业的，小资本的；视需要的量而生产，很是安稳。从机械发明以后，手工业变成机械工业，家庭工业变为工厂工业，小资本的变为大资本的，消费与生产相当的变成多量的生产。此时资本家互相竞争，生产过剩，结果有些资本家不能获利，以致工厂停闭，工人失业，造成经济的恐慌。这种个人主义资本主义的经济使社会很不安宁，乃发生劳动阶级与资本阶级的对立。以后要改变到如何样子虽尚难断定，但其将由生产经济变为消费经济——以社会为本位的经济，则可断言。这一点也是西方路向所必致，为中国所不会发生的。

现在我们再看中国：

中国从前的瓜分说，大约不对。照此刻经济情形看来，不会有可使中国灭亡的原因。因为外国从前那样剥削他民族以富厚自己的政策，已为大多数西方人所抛弃。他们现在都只能各顾自己社会的改革，无暇侵略别人。所以从前中国怕亡之说，至今情势已变。而精神方面，我们又已认清中国文化为世界文化变迁所趋向，只要我们能好好努力，一定可以为中国人争光。

以下简单言其作法：

(一) 西方人在那条路上所成功的，我们也应当做到，否则很不利。中国人素来太屈服于威权之下，根本上是做人的缺

陷。完满的人格，不应有个性的屈伏。政治方面也很需要大家的通力合作。这就是要大家一变以前完全退让的态度。近来野心家所以能自由捣乱，主要原因即在一般国民对于政治太无兴味，太少注意，只会避乱，不会干涉。如果大家永远不取这种保持自己权利，反抗别人侵略的态度，即对特殊势力——军阀争持的态度，那就无论如何也永远不能奠定我们所要运用的政治的基础。我们以为国民师范诸君将来最急要的责任，即现在如何提起国民的此种精神。

(二) 家庭很应保持。我们数千年所固有而西人所无的好处，就是情趣的生活，而家庭是培养情趣最好的地方，所以应该好好的保持。

(三) 物质方面，如果不能征服自然，即要受自然压迫，如水旱天灾之来即无法抵御，这也必须追步西方的。因此

(四) 科学知识的开发也非常重要。最后尤其重要的是

(五) 中国固有文化的研究，但这自然是少数学者的专责。

二、合理的人生生活*

这个问题似乎是人人都当留意的，无须解释。但是在什么时候的人最要求解决这个问题呢？这在青年时代，尤其较优秀的，愈觉这种寻求的急切。我在中学时即如此，有几个朋友也如此。后来到北大，那边有几个同学也如此。都是感觉烦闷，因而发生种种奇异的思想，甚至自杀。恐怕这边诸位中或者也许有这样的，所以把这个问题略说一下。

* 此为著者在第一师范学校的讲演。

大约要说这个问题，与生理心理方面很有关系。一个人身体发育将要完全的时候，不知不觉有种种不宁贴的情境。过了这一阵即将渐渐复归平静；或是问题稍得解决，亦可渐归平静。大约天资较高的，此等现象较甚。据我个人的经验，在这时候，很想求得自己所要求的人生生活，很想打量打量，不愿模模糊糊的过下去。此中多少含有一点与众不同的意思，很容易看着庸众生活的讨厌。此时出世思想甚易萌动，有许多朋友都如此，要遁迹空门。这种念头大约在自杀念头以前。总之他愿意与别人不同一点，不一定拘什么方式，如想成英雄伟人也即是。这在男青年格外的多。想出世多少是不合理的，但除非最亲切的师友，不容易劝转这种念头。凡是特殊的生活，其性质总带不合理的意味，如想求道求仙或成伟人等等。这与知识关系较少，与情志方面关系较为深切，所以由特殊人生生活的倾向到合理的人生生活之转变，很非旁人所能为力。虽然也有永远持其特殊人生生活态度，但大多数都能由激越转入平实，这实在是好现象。由激越转入的平实，方为真正的平实，否则恐怕是凡庸。

凡是想做特殊生活的，根本都是一个浅。他太重视大人物，很为大人物所引诱。不但这个，无论什么财货，圣贤，仙，佛，功业，学问，只要看上一样东西，便都是一个浅。我们希望人人都有圆满的生活，如果你要做特殊生活，便是希望有加于人。这根本是侮辱自己的人类，凡是人类都应是一般的，我们只应求一个“人的圆满”，同时也希望人人都得一个“人的圆满”。如果圣人的意义是超加于常人的，那圣人也就是不必要的。我们心目中的圣人，只是一个“人的圆满”。又平常人喜欢讲道德，在吾人意思，就是合理的生活；如果以为道德是超于常人的，我们就也同样的排斥。总而言之，激越是我们所欢迎，但

希望他能归于平实。

我们说别的生活不合理，那么，合理的生活有没有其积极的主张呢？有的。方才说，没有一物可以看得上，这就是没有安排计较，这就是合理的人生生活。我们只应顺着我们的本性去走。这须待解释，就是要问，吾人在生活中是怎么回事？何以使我们如此而不如彼？这个支配我们行动的心理作用，是直觉而非理智。我们平常所倾向的，多是合于我们脾胃的意味；所以能领受这个意味的，就是直觉作用，不是理智作用。如果看得上一种东西而安排计较着去走，就会渐渐违离了我们原来生活的路子。说浅显一点，就是，粗莽而任天真的人，生活比较是合理的。若处处抑制情感，事事安排计较，反到错误愈多。我们所谓道德，决非先有客观的道理存放在那里，然后我们人遵循着去走。这种客观的道理，是没有的。我以为只要任听直觉的冲动，想做什么就做什么，都是对的。各时代各地方都有道德伦理等等的名词，但我们求其根本基础，差不多全在直觉，就是平常喜欢说的良心。譬如某人作了一件好的事情，我们看见或者听人称道，便立刻有欣羡赞叹之感，甚或感极堕泪，这是什么缘故呢？这就因为我们自己根本上喜欢这样，不是谁人能教给我们的，这是一种本能。理智是待教的，直觉不待教，——道德不待教。要求合理的生活，只有完全听凭直觉。又如听见恶人做恶而愤怒，粗莽的就恨不手刃其人，其感情较常人格外激烈，因为他比较少受社会上种种复杂习俗的薰染，所以他的天生的反感格外容易引起。只有完全听凭自己真实的真诚的不自欺的直觉，才有合理的生活。最对的莫过于自己直觉的认识。但如何使直觉为真诚的，很应注重。

一个人，只要能完全听凭他真诚的直觉，他虽然不希望成一

个大人物，但是他里面有真实的气力，自然有作大事业，成大学问的可能。凡是成大事业，成大学问的人，都是凭他里面的兴味，冲动，决非理智计较的力量。

三、我从少年到现在的行事*

在未讲以先，我要对大家声明几句话。我至今始终是一个中学生，我中学毕业后并未入过别的学校，很可以同诸位认同学。今天我到这里来，不愿意用高深的学理，很大的问题，或是严重的教训向大家讲，我愿意把我少年时代在学校中家庭中的行事告知诸位，或者比较有趣味些。

先讲学校一面。我十四岁入当初顺天高等学校的中学班，住了五年半。当时性情稍好古怪，有夸大狂，想做大伟人，总想由我一个人来担任国家的事。这并不是随便去想的，认得很真切，简直好象已经成了伟人一般，很傲慢，不大喜欢同别人说话。这种认真的性情，或者是我的好处。由认真面要求一条准确道理而秉持之，于是胸中觉得自己气力非常充实，以为的确可以傲人；所以虽然行径古怪，却是我的确有我的道理。这大约是可以使我进步的一种好处。

十六岁时，结交了三个朋友，一个广东人姓姚的跟我同岁，一个北京人姓王的十七八岁，一个福建人姓廖的十九岁，四个人常常互相砥砺切磋，确是一伙要打点正经主意的朋友。彼此不喊名字，请年纪最长的廖大哥按着各人最大的毛病，替各人定一名字，以相呼唤，他名我为“傲”，因为我性情太骄

* 此为著者在山西省立第一中学的讲演。

傲，名姚为“暴”，因他太急躁，名王为“懦”，因为他太和平，象是很庸懦；而廖大哥自名曰，“惰”。其实他并不惰，他未免太客套了；别人的名字都定得很对。

后来思想稍有变动，同他们几位稍稍疏远起来。因为我本着我的夸大狂，想成一个大人物，但又自知此颇不易，须有相当的修养，而那时大家互相砥砺的时候，有点偏重谨慎，我就嫌他们太拘泥。其实这于我未尝无益，不过当时一个新的朋友初见即告我，要做大人物即不当谨厚。这个人有比较高一点的人生哲学思想，他喜欢看佛老书及谭复生的《仁学》。我很迷信他，崇拜他，呼之为师。他在校中行事比较的古怪，大家都不高兴他，而我独格外同他亲近，所以同旧朋友不觉渐渐疏远了。

十六七岁对于政治很有兴趣，喜看关于政治的书，喜谈政事，并且已经作许多的政治的理想。那时很迷信政党内阁。当时国内有立宪及革命两派，我很倾向立宪派。此时又有一个朋友，与革命派很有关系，我常同他各为长文以相争辨。并且各以文章示人，请人批评。当时我所以反对革命派，即以为立宪与革命二派在政治上效力相同，而革命派则对于社会秩序大有不利；并且我对于革命派的人物也很不信任。那时我又对于自己非常的悲观，几至自杀。那位与革命派有关系的朋友，知道我虽主立宪，却是纯粹的真意，并无别的关系，就拉我入同盟会。

十九岁作报馆生活。看见一部很旧的幸德秋水著的社会主义精髓，很引我注意。虽然不加入社会党，但自己仔细思考，确悟产业私有制度的罪恶。私产是引诱或逼迫人堕落的根源这个意思，我认的非常真切，一切自己的行动感情，完全受这个思想的支配。觉得坐人力车也是一件很不忍的事情。记得有一

次在街上看见两个巡警，用白绳牵着一个小偷走，我看了非常的愤怒，以为这全是私产制度的罪恶，与他何干，愈想愈气，直欲夺而释之，这个时候，我觉得是做人最真实的时候。后来又多看点关于这类的书，作了一本《社会主义粹言》以纾己意，用誊写版印了数十份送人看。

此后又有变动，变到佛家思想去了。当时想考留学生，须回广西应试，路过南京下关。当初的下关非常繁华，我跟着同伴寓在江边第一楼，房钱每人每天一元五角，饭还在外。这种奢华的生活，我很不愿意，并且举目都是些难堪的境象，但是没有法子，我就去睡，而笙歌盈耳，闹得天翻地覆，又实在睡不着。这时候心里烦恼得说不出来，又几乎要自杀，幸亏又有一个朋友把我救了。因此忽然觉得社会主义还是不中用。一转入佛家思想。这也真能支配我的一切行为，种种戒律都守得很严。从此就专研佛学，以至现在。所以没有入别的学校也就因此。

以上讲学校一而，现在讲家庭一而。我幼时最为先父所爱，说我有志气又诚实勤俭很象他，替我取了一个名字叫“肖吾。”只有转入佛家思想以后所发生的不婚之念，是最失父亲欢心的一件事。但我确认得很清，只能坚持不顾。但现在想起来，这还不算；顶不好的还有一件事，就是常常同他老人家争吵。因为我同我的先父都富于为人的心，终日留意与己无干的事情，常常因政见不合，互相大吵，因此也深滋他老人家不悦，今天想起来，还是很难过的。但因此可见先父那种很优容小孩子任其自由发表意见的态度，真是父亲对待儿子最好的态度。

我同家兄性情也不相合，我常常同他闹，去年还是这样。

但是他虽然是一个很利害很有本事的人，却是对于我从来没过气，很优容我。我直至今年才觉悟一点，知道他待我真好。因此我觉悟能使人生活舒畅的，最重要的是家庭乐趣，就是孝弟，孝弟最能培养人的情感，舒畅人的生机，我觉得其中有无穷的妙处。但现在两亲都已不在，只好在弟字上做工夫了。所以我现在对于家兄，非常的爱他，因此在家中亦非常的和乐。并且从此对于外人，也觉得都很和乐可观了。

四、印度佛教与流传到外国的佛教之不同*

佛教从印度流传到中国，从中国又流传到日本。大约流传在外者，以中国与日本为最重要，其余如高丽暹罗等处也有，但不甚重要。因为各地的民族性不同，故其佛教也略有变动。即如中国现在所流行的佛教，已全非印度之旧。印度的佛教大约以小乘为根底，大乘是小乘进一步的说法。但是到了中国，只一点小乘的学问，如不久就衰落的成实宗俱舍宗，都是以讲大乘教的人讲小乘的学问，真正的小乘教简直没有，与印度之虽讲大乘而以小乘为根本者全不相同。又在印度虽是性宗相宗对垒，然其关系非常密切。一到中国就划分得很清，发生十三宗派之多。

如禅宗即全非印度所有，是中国自己开辟出来的，禅宗这种东西在印度只有个人的递相传授，并不成为一宗，亦无开堂等事。我们虽然不能说从佛到二十八达摩没有这种传授，但其做法都是确无可考。他们自己并没有这种宗派，而中国则为之

* 此为著者在山西大学的讲演。

巧立名目，叫做教外别传。唐宋以来，几乎要拿他代表全盘的佛教，实在是根本上的误会。宋人明人所说不绝口的释氏，只是中国产的禅宗，他们并没有看见印度原来的佛教。有人说陆王近禅，其实即使近禅，亦不能算是近佛，这不可不明白。

还有净土宗，他的经典印度是有的，而专门偏重做一种念佛工夫，却非印度原来的风气。又有天台宗华严宗，所有和尚讲经的事，都是这两派居多，虽然各有其根据的经典，但其所讲的一套东西，全非印度所有。

以上是举事实。我们再就两方精神的根本不同说一说，这不同是由于民族性的。中国许多新创的佛教，根本上是不对的。印度民性诚朴，只是实实在在的根据事实。这种事实是感觉理智所认知的，而中国人最长于以直觉体会一种意味。意味不是事实，是事实以上的东西。中国人因为自己喜欢讲幽玄奥妙的道理，以为佛教也是幽玄奥妙的，这实在是根本的误会。即如普通流传的《金刚经》中“应无所住而生其心”，他们就以为妙不可言，其实这完全是客观的事实，而他们总以为是奥妙的意味。宋明人喜欢称引的“明镜亦非台”及六祖“风动幡动”之说，也都还是事实，并无奥妙。再看华严宗，十玄门的宇宙观，亦是说得堂皇圆融而不割切质实；天台宗也取龙树偈语中的“空”“假”“中”，翻了许多花样。

中国所有一点真的，只有玄奘在印度用了十七八年工夫，然后搬运回来的法相宗。就是小乘的学问也都靠着他才能讲，如因明学即完全要用理智，非直觉所能为力。但因不甚投合中国人的脾胃，所以只有新到一时盛行，不久就衰歇了。虽然后来明朝还有几个和尚讲求，但都不免有错。现在最可庆幸的，就是南京有一位欧阳先生能够直接唐代，能真得印度之真。

其所以能如此，因其人头脑最长于理智方面，少年时即喜自己精研数理。所以他去看佛书，就深入此途，恰巧日本又有很多的书，可以供他的参究。

日本的本愿寺一派与中国的净土宗是同派，所不同者，本愿寺可以娶妻食肉而净土宗不许。这或者是因为日本人口稀少的缘故，不能不有这种通融。还有日本的和尚很带有武士道的色采，在古时常械斗，也是与佛教精神冲突的。就如现在本愿寺的大僧正，即很有野心，绝不象一个佛教徒。

我们所应当知道的，即在未明佛教内容以前，应当先持研究的态度，注重客观的事实，考察其何者为真，何者为假。研究与信仰不同，信仰可以不管他是真是假，研究则必须考察清楚。西洋人及日本人很多做这种工夫的，专从历史、语言、金石种种方面，考证事实的真相。照我的意思，现在应当有人，从教理上去做研究的工夫，这也是很必要的。在这一层，南京的欧阳先生很可为吾人的指导者。

五、如何奠定现在的国家*

照我个人的思想，本来是很倾向无政府主义的，在《东西文化及其哲学》一书后面，已经略见其端。我以为政治很多是冤枉的事情，政府这件东西，很少真实的必要。这有一种很根本的道理，为我所深信的。但在现在，只能讲一讲眼前的局面，这种主义还谈不到。

两三年来大家很有一种风气——最近已稍差一点——即

* 此为著者在山西法政专门学校的讲演。

相尚不谈政治，就是以前最热心政治好作政治活动的人，也都这样，以谈政治为不合时宜。这虽然也稍有一点理由，但多少是不对的。象清末那样所有稍有才力的都群趋政治一途，固然不好；现在一变而向教育及学问一而去致力，当然是好现象，却是究竟变得太过一点。我以为大家的力量不应都用在一而，应当各干各的。我们固然不愿意将致力于教育或学术的人都拉到政治这边来，但是设法将目前毫无政治可言的乱象，略为条理，使之稍稍宁帖，也实在是必要的急事。

山西这方面，无论如何，我们总可以赞美地方政府有一种维持治安的功劳。别的地方，如广西、广东、湖南、四川、陕西……哪处不是民不聊生！连我们最低要求的生命安全还保不住，还讲什么别的权利！所有革命所争得的参与政权及个人自由的权利，全被剥夺无遗。就是堂堂首都的北京城内，这几年来，军人抢劫繁盛市区的事，已经数见不鲜。北京的市民遇见口操奉音的军队，简直象被征服国的人民遇见征服国的军队一样。这种怪现象是从来没有的，然而堂堂的所谓中央政府，简直毫无办法。在这种情形之下，别的都且慢讲，先去开辟出一条活路，是最首要的。所以我们今天这个问题也就非常的重要。

我从小对于政局就很留意，十几岁时，正是清末立宪时代。到民国以后，因为倾向佛家的学问，对于政治的注意稍差一点，但是一切大变动的经过，都还清楚，可以详述无遗。虽然我对于政治一边的学问，后来没有继续研究，但是我有一点很可自信的观察。

现在很清楚摆在外而的，就是武人势力的局面。这是我在家里眼看他一天一天长成的。这最大的过错，在一般的国民。

至于说到助长这种武人势力的原因，却不能不责备革命先辈，他们无论如何，不应用二次革命那种手段。二次革命实在是以武力为政争的开端。从此以后，凡是要为政治活动的，总要去奔走武人的门下。二次革命的时候，南方政客运动南方军人，北方政客运动北方军人。后来项城帝制，黎段不和，张勋复辟，及复辟之推翻，无不借助武人，几乎没有武人，便不能达政治的活动。武人的威权从此一步一步的增长，到现在而达极点。就是当时有几个真正好意的政治家，因为要活动而去利用武人，但是结果是自己的范围愈弄愈小，终于完全成了武人的世界，这是我们目睹的事实。

但是大家何以一定要如此呢？这有一个缘故。照我看去，还是他们脑筋太旧。虽然根本上革命派及立宪派，多少总对于将来改出来的政治，国民有一种参与之权，多少总算是大家商量着走的一条路，而不是由一人去独揽大权的。在理他们对于此点，应当认得很清。但是一到要费思索的时候，他们脑筋一转，总是转到旧路上去，就是“怎么样可以用我的兵力勘定天下；勘定以后，方可说到政治的改革”。不必说后来的段祺瑞是如此，就是当初确有改革政治思想的人也都好这样想法。黄克强想用兵力维持约法，亦就是一个根本错误。法律绝不能受特殊势力的干涉，却也不能受他的维持，因为如此便根本上出乎法律的辙轨。最初出轨道的，不能不说是黄克强。他也始终未能认清这条路。他是不应该如此做法。这是因为革命家多是头脑简单的，姑且不说，就是立宪派的梁任公辈总算头脑不简单，但据我们所知，他们也很对不起我们的国家，他们也用这种出乎轨道的手段，完全没有想到，必不能于平定以后将他所利用的武力重复纳于轨道之中。梁的头脑绝不简单，但是他

总想在这一点不妨稍稍放松，可以在此以外做点事情。殊不知得，这根本大法是应当绝对尊重的；其尊重要同专制政治之绝对尊重君主一样，如果稍一放松，根本就要局面翻转。

上面所说是对于政治有力量的人的错误。其实最大的根本错误，还在一般的国民身上；虽然他们不晓得，却是不能不负这个责任。他们对于这新的路子实在太漠视，以国事为与己无干，对于个人自己的权利也太看得不重要。对于参与国政及个人自由的太少注意，实在是使我们无法去走新路的根本原因。结果当然是少数有力量有才略的人，大家都想借着这个制度掠夺政权。他们抢着要充国民代表，而国民则始终不去闻问。其实只要国民大家稍加注意，出头说话，其事即了。除非国民出头，那种假冒民意掠夺政权的局面决不会完。大家没有一种过问及争持的态度，国家的奠定简直无从说起。

过去的不必说了，如果从今以后，对于新的路子仍旧不认清楚，这就还是没有办法可以去走，而一方面从前专制的旧路又已断绝不能再走，那末，大家只忍气吞声让这种乱象自由的继续下去罢了。

这个根本的缘故，还是东西文化的不同。西方文化总是向前去下手；中国文化只是求之于己，持让人的态度，所以对于在上的威权没有抵抗的意思。中国人如果永远走这条文化的路，永远不会弄好。以前虽有革命的一个机会弄来一条新路，因为大家不加注意，所以始终不曾走好，弄得现在这般光景。所以必须根本将文化改变，否则没有法子往下去走。

虽然历来也还稍有这种要求与运动，但都视为有利而不视为应当，以为利而不以为义。这根本含着一点危险；却是也含着一点西方态度，因为东方向来不尚言利而只言义。当初清末

预备立宪的时候，即以为如何于皇室有利，如何于国民有利的话，互相号召，而不视为是一个完全人格所应具备的必要条件。他们不使国民有“应该如此”的觉悟，而只使视为有好处的。如果认清其为应当，即只有绝对尊重，没有什么可以商量的余地。然而当时的政治活动家何尝懂得此理，我们至少也可以说他们都有想藉此以施展自己才干的私贪。但是即此一点，已经就很不对。如果是不应当，就绝对不能放松，而大家则总喜圆巧，找便宜，结果还是并不巧，并不便宜，完全上当。

所以现在最重要的，在如何使一般国民采取西方要求的争持的态度，而一方而还要守定我们固有的一个旧态度，就是视为应当——义——，是为要求人格的完全，而不视为利，果然能够如此，或者可以免去以前两样危险，而奠定我们的国家。我以为这实在是我们学政法的同学应该注意，应该努力倡导的。

六、如何可以使人的行为合理*

我们最合理的（我很不愿意用“善的”、“道德的”等等名词，因为似乎带点特别的意味）行为如何才有？我以为这出于愉快的心理，是很自然的心理。这所谓自然，对待不直接的动作而言。不直接的动作是有所为的，自然的是直接的，无所为的。譬如慈惠的心理，完全由衷的说话，即是纯顺自然，毫无所为的。心理想要去怎么样，而后怎么样，便是不自然，不活泼，生机凝滞的时候。生机活泼调畅毫无所为的生活，是自然的愉快的；这别人称为道德的或是善的，我称为合理的。如

* 此为著者在山西农业专门学校的讲演。

果要使人的行为合理，全在培养愉快心理。一切严重教训以利害威迫人不得为恶或引诱人使之为善，都根本上与人的生活不生关系，并不能使人变恶为善，而反给人一种不良的影响，就是伤害人的生机，妨碍心理的愉快。妨碍了人的愉快心理，即可发生很多的恶行为，根本是不对的。大家又喜欢使人自己时时警惕，悔过，洗涤旧恶，这种时时注意自身罪恶的办法，也很不好。我总以为最好是着眼到自己的好的一面，不要去理会那坏的一面。

我未来山西以前，看见许多关于山西“洗心”、“自省”的印刷物，办法都不大对。到太原以后，第一次在督军署大自省堂，一进门就看见四个大字“悔过自新”，很使我受一种特别的刺激，很不愉快。这种办法，很省克自己，很严厉去管自己，其结果终不能使人跳出过恶的圈子。固然，山西这样设法使人如何变成好人，在别的地方是没人理会的，我们当然应该赞叹，不过作法的确是不对，我们也不能不说。这种过于刺激，过于紧张的空气，即使偶然能收效一时，也决不是长久的。只有合常理的是能长久的；不合常理的不但不能长久，实在全无效力。

所以如何培养人的自然的愉快心理是很必要的。

七、中西医学比较观*

我廿二岁曾一度喜欢看医书，中医西医都看。在未看以前，我的意思以为，人体是中西一样的，有病的时候，只要医治这

* 此为著者在山西医学传习所、农业专门学校的讲演。

个肉体就是了，中医西医既都是治人体的病，当然研究的结果可以得其会通。我就很想去去做这件事。但是看过之后，晓得这是根本不可能的，完全不能相通。丁福保所说的中西医通，全然无当。一种学术的根本在方法，方法不同，即无可通融；结果上偶然相同，不得谓之可以相通。丁福保即以两方用药的相似或偶同而得同一结果谓之通，这实在不能算通。如同一药物，中医囫圇著用，而西医则用化学方法提取有效成分。即使中国药品统为西医所采用，也不能说是西医用中国药，因为根本上方法不同。西方一切文化，都走科学的路，其讲人体讲药物也如此。中医只用玄学方法，根本上不能得西医的承认——只是关于一句话或一种药物的承认不算。一定要根本上他的方法可为西医所采择或至少可以商榷的时候，乃可说到融通。中医看人是一个整的，西医则寻觅病灶。中医说病是全身有一种不调和或偏胜；他的用药即是求其调和。西医则只对病灶而治，故多用手术。在学问一面无论如何不能说西医不可靠；他完全根据事实，有客观的一定道理。至于中医呢，不但我们说他不可靠，就是他自己也不信任他自己；他是艺术的精神，不管客观的定理。同是一种药，对于他的药性，即人各一见，互不相同。但事实上有时中医效力并不逊于西医，这或者是他的方法中还有可取之点，所以我们也不敢任意菲薄。然而这一点好的方法，一天不能明白使大家公认，即一天不能在学术上取得地位。反过来说，西医方法那么谨严，而效用有时不如中医，也是因为他的方法有一种毛病，就是把人看得太机械了。在这一点，中医却不如此。如吐血一症，西医总是收敛，用头痛医头，脚痛医脚的办法，中医则较有想去根本疗治的意思。西医在学问上分别得非常之细，而治法常似嫌其太简单。所以效用不能说

中医较劣，而学问上则的确西医占胜。现在最重要的，是有人先精研生理解剖病理诸科学，再来精研中医，而于其方法上的沟通有所发明。

八、吾人的生活与家庭*

我在这个题目之下所要表白的意思，多少与东西文化的研究有点关系。东方很重视家庭，并且似乎嫌其太过，而西方则比较很差。东方人的个性很少一种伸展，个人算是家庭中的一部分；西方则个人独立，所以家庭不甚重要。但是中国人那样个人埋没于家庭之中，甚至连国家都不理会，也是太过。今天所要说明的，就是，在文化变迁中，家庭要变到什么样子，虽然尚难断定，但是据我的观察，象中国这样的重视家庭，是很合变迁潮流的。因为近世人类生活的变动，从十六十七世纪开发下来的西方文化，到了现在差不多根本上有一种变迁，而中国这种重家庭是适合这个变迁的。

原来西方从希腊起，即可见其理智的发达。如梭格拉底说：“知识即道德”，即可见其对于理智的重视。从那时起，西方人讲伦理，讲人生的思想史，无不重在理智方面。梭格拉底那些弟子及当初许多思想家都如此。到文艺复兴时代，大陆上还是照旧，英国则更偏功利，以为快乐利害的计较，亦是道德的根本，就是所谓功利主义。但是这个分别计较还是理智，与前还是一贯，其所不同者，即在稍重利害一方而罢了。因为他们思想如此，其生活也确有这种倾向，分别计较的心理很盛。这

* 此为著者在山西第一女子师范学校的讲演。

种理智活动最盛的时候，最宜于个性伸展，因为都带着物我彼此的分别。他们对于自然界持对待反抗的态度，而对人亦然。此即因先认识自己，分别人我，是理智的活动。结果虽然可以克服威权，得到个人的自由；但是到现在西方人已经很感一种苦痛，因为个性伸展到极处而人的生活太机械了。这种现象全欧美都如此，而英国最甚。中国人最尚情感，父母对于子女，子女对于父母，就是兄弟朋友之间，无不是因爱他而忘了自己，很不把自己当一回事，很有无我的倾向。西方很重自我，一切都不退让，虽然因此而得自由，但是人与人间太乏情趣。中国人很重屈己让人，人与人间有一种温和的态度，很有情趣，比西方那样连家人父子之间，都持计较算帐的态度好得多！人的生活确是很有待于情趣的培养的。现在西方人那种生活太少趣味，太使人不能忍耐。照我的研究，中国文化彻头彻尾是一个直觉的，虽然缺乏个性的伸展，不能发生德谟克拉西，却是富于情趣，是其特色。直觉与情感是异名同实的。

现在讲此刻的变化。西方人学术思想上有根本的变动，是科学的变动。这所谓科学的不同，尤其是指心理学而言。现在的心理学与前大不相同了。从前的心理学以意识为重，完全重视理智一面，而于本能的情志方面很少留意。最近的行为心理学，就留意到情志方面来了，其方法也由分析的变到看其活动之势的了。到此，他们才晓得，人类生活的唯一源泉，是情志而非理智。要一个人好，不在乎使他明白，而在根本使他的情志方面好，就是说有知识不一定有道德，这是西方心理学上最近的一个大翻案。知道增加知识不一定能使人好。他们一而受了理智过量发达的痛苦，一而又觉悟了从前以理智发达为道德基础的观念之错误，基本上就使他们很着急于中国人所没有丢

掉的人生情趣。

要使一个人好，在培养人生的情趣，而培养情趣最好的地方是家庭。家庭是人的用情所发端之处。一个人不能与家人无情而与外人反到有情。家人间的情趣是情趣间的起头，最能使人快乐。时常有情趣，即时常快乐，心理也就常常的好，决不会发生不好的行为。不好的行为，都发生不愉快的心理。有情趣培养的人，很少有对不住人的行为。我们一而看西方人的新要求，一而即可看见中国的注重家庭，真能使人增加情趣，都是很合潮流的。

孔子没有别的道理，就是很让人着重家庭的情趣。这就是近来爱讲西方化者所不愿听的“孝”、“悌”两个字。这两个字实在有无穷的妙处，可惜没有人用现代的学理去研究出他的真义。这两个字诚然不能发生个性的伸展，不合于近代的西方化，但是要晓得，假使你留意到西方化目前的变迁之所趋，再能认清这两个字的真义，便不能不承认他们是自然吻合了。

九、中西两方教育所注重之不同*

记得辜鸿铭先生一本讲中国文化的书里，说西方教人以知识，中国教人以君子之道。中国能否当得起“教人以君子之道”这句话，虽然还是问题，但总算是偏于这面的。照我看，西方确是偏于知的方面，中国则偏于情的方面，如孝悌。昨天在督军署就说到这个问题，当时有人主张二者都不可偏废，我以为这确是完全的教育所必要。现在就说说这个问题。

* 此为1922年1月4日在山西阳曲小学与教师的讲话记录。

知识成了系统即是学问。学问有不假经验的，如纯用推理方法的数理；普通则多在经验一方面。我们所学于人的或教给人的统统是经验。我们无论如何，的确不能不承受前人所遗留的经验，否则事事都要由各个人去重新瞎碰，太不经济，太苦。所以教育上没有法子可以说不重知识，只重人格。差不多婴儿初生，他的完全人性已经具备，而知识方面都不能不经过教育。对付问题不能不取决于前人的指教，我们个人的知识很少。这一点西方人最能做到好处，所以产生科学，科学成于前人经验的累积。自然界问题取决于自然科学，社会问题取决于社会科学。有人要排斥知识，纯讲率性与直觉，很不对。这是中国人的脾气，他很不相信前人的话而信其个人的意见。中国此刻的自然科学，是来自西方的，原来没有什么科学，总都好任凭个人当下的手腕与心思，太不注重知识，这种办法太乏繁密的知识，很少精细的审量，最易把问题看成太简单。所以中国人不相信科学，也就没有科学，只是一种艺术的精神。如中医有许多的派别，各凭个人的感想而无客观的公认道理；西医即完全与此相反。中国教育的太不重知，无可讳言。所以现在我们应该对于以前的短处有一种觉悟，以后对于知识应当注重。好在现在学校多仿西法，这一方面还没有什么忽略。

现在说情的一面。这一面中国向来即很重视，是一种好处，我们应当注意保持勿失。小儿初生，其人性即很完全，所以这一面的教育与知的教育根本不同。知识除了纯理科学以外皆从经验得来，是由外面给他的。情的方面则只要在不伤害他本有的好处，引导他自由发展出来，是由内而外的。但从来许多的办法都很容易妨害他，例如赏罚。赏罚是利用知的方面一个计较的心理，使人因赏而为善，因罚而不为恶，或是贪，或是

避，最妨害情的心理。知的心理与情的心理是迭为起伏不相并立的。

人的行动，在以前西洋人以为出于知的方面，纯受知识的支配。梭格拉底说知识即道德，以为人只要明白，他做事就对，几乎至今西方伦理学说还有这样色采。后来英国派主张行为当取决于计算的结果。现在有一种新的翻案，说人并不能计算利害，知所趋避。这是科学的发见，心理学上说人类虽然比其他动物多一层知识，但根本上还是以本能为底子，人的行为好多是盲动的，无目的的，无计较的。计较实在不能支配行为，我们常多是趋害避利，并不能趋利避害，因为他实在不能认识。要人得合理的生活，不应以知的方面妨害情的方面。如赏罚的结果即只能扰乱他自己的生活的，并不能为吾人的希望，使他以知识支配行为。除了顺着本能，调畅情的方面，更无别法。

赏罚是一端，还有一端就是大家总好以干燥无味的办法去教训小孩。教他应该孝，还是属于知一面的，根本上不能使他由不孝而一变为孝，因为不能使他情的方面有所变动。情的教育，不必告诉他一篇话，只要培养他的情趣，使他自己的真情自由发挥出来。不要妨害他，引导他由内发出。小孩子是最多情的。虽然好的行为不是简单可以说明的，但是有人说道德发于同情心的话虽不很对，总可以说是一种好的行为的根本。这同情心是小孩原有的，只要能顺着调理他，帮着他发展出来，我们所做的事已经不小。因为赏罚而去为善或不作恶的小孩，我以为是根本不可教的；能够反抗赏罚的，本能的力量还很强，不受外面的扰乱，倒是很有希望的。

十、今日的中国与工业*

照我们看去，以前中国文化在工业方面非常欠缺，只有凭藉手足之力的简单工业，科学的工业完全没有。这固然因为对于物质方面太忽略，也因为对于精巧的制作素来排斥。西方征服自然的文明，即是工业的文明，输入中国虽然不多，已可见其大概。在西方，自然界全凭人类处置，实验派说“自然界象一个柔顺的女郎，任凭我们怎么样去装扮他”，确是不错。这因为西人很注重物质的享用，其物质方面的成就也非常之大。有人说西方文明是物质文明，虽不很对，但其成绩上却是的确如此。我的朋友林宰平先生新近从欧美回来，他说，在中国听到物质文明四个字，等到亲游欧美方得此四字的真解，他们的物质享用真非中国人所能梦见。中国人的俭朴固然是好，但处此交通之世，这种俭朴能否永远保持是一个大问题。如果在物质生活不能永保俭朴的态度，而自己工业又如此的不发达，这多少是一件危险的事，我们物质方面的缺乏，是无可讳言的。

现在中国人对于工业，虽然注意的程度不大相同，但可说决无人以为不必要。也有人说，中国是农业国，衣食比奢侈品重要的多，应该专注重农业，如阎督军就持此说。这话固然不错，中国以前是农业国，以后怕还是农业国，而工业发达的结果易增奢侈，这也有点道理。但是我们以后的农业恐怕也不单是以前那样简单的农业，如果真要发达农业，也还是要靠科学的工业之助。以前那样单靠没有多大气力的手足及天然的风雨

* 此为著者在山西工业专门学校的讲演。

气候的农业，完全是靠天吃饭，一有天灾，毫无办法。所以就是要发达农业，所需要的器具机械及农业化学的学问，也非先发达科学的工业不可。况且我们虽然不必要许多奢侈品，但也有许多必不可省的日常生活是应当要求的。我们现在很觉得没有能力可以使我们的日常生活稍为舒展一点。照旧日的看法，以为就象现在这样的生活还过不好，那里还应当有再高的要求，这种见解是一个错误。要知道单靠手足之力，自然是力倍功半，如果用科学的工业，即可用力少而出品多，并且出品的质也能较胜于前，很容易使我们的日常生活渐渐舒展。

再讲如何开发科学的工业。普通人很早直到现在都有一个意思，以为中国工业的不发达是因为没有人才，所以要先从培植人才入手。但要晓得这几年来还有另外一个根本上使工业人才不得发达的原因。现在时常看见许多工业人才都没有相当的职业，让他们去教西文或做官，甚或连不相当的职业都不能得。如此不能有所发展，就是多立工业学校也没有用处。就反面说，如果社会上工业发达，工业人才自然成了需要。供应与需求是互为因果的。这个根本原因不能说不在政治。工业发达的条件，一面是科学，一面是经济。西方的工业发达，一面固因大机械的发明，一面也靠经济情形奖励科学，使之对于工业有继续不断的贡献。当初那些分工，自由竞争的办法使经济自由发展，所以只要是利于生产的机械发明，就很蒙社会的鼓励，而一方面经济也因工业革新而日益发达。中国近年的政治很使经济情形很枯窘，很不发达。前几年我到湖南，看见那边矿业非常发达，一个华昌公司的锑矿，其一年的收入就可抵得全省一年的对外消费额。但许多矿都是输出外洋的，现在连年战争，不但不能开矿，就连已经开出的也不能往外运输。因此矿工不能生

活，同矿有关系的种种商业也都停闭。如此直接使工业停顿，间接即使经济大受打击，哪里会还有余力去经营别的工业。这不过举一个地方做例，如果全国都永远在这种变乱局面之下，资本家不敢投资开发工业，工业当然不能发达。所以无论从那方面看，政局的改革，社会的秩序，的确是根本的必要。这个责任不在军阀，而在一般国民太不注意政治，不能克服军阀。这是因为说工业而联想及此。

如果国家安宁，我们去开发工业要用什么方法呢？西方有两种方法。一种是资本主义的方法，就是利用人好发财的心理，去奖励工业的开发。亚当斯密及司宾塞都如此主张，是为资本主义的工业。但这个办法到现在西人很感痛苦，成为社会上唯一的大问题，因为只顾生产，不问消费方面的情形，以致生产过剩，工厂停闭，工人失业，造成经济恐慌。生产虽多而不得衣食者也多，发生种种不利及罪恶。这一条我们当然不取，要设法避免这种弊病。现在留心的人多已注意及此。所以将来究应采用西方的社会政策呢，还是根本采用社会主义，是一个很应商榷的重要问题。但是资本主义工业的办法，决不能再用，是可断言的。我们以前工业虽因不及他们面吃亏，但因此可以不走西方的覆辙，也未始不是便宜。

录自《梁漱溟先生在晋讲演笔记》（山西省教育会
杂志临时附刊），山西省教育会发行，1922年2月出版。

合理的人生态度*

我很惭愧我讲这个题目，如果我的生活能够合理，我就不是这个样子。我现在患失眠的症候，昨天夜里最利害，精神十分不好，这实在因为虽然晓得所谓“合理的生活”而不能实有诸己。这种样子确为自己生活未能调顺自然合乎天理的征见，所以我讲这个题目，真是惭愧！

我虽如此，但我见得社会上一般人真是摸不着合理的路子去走，陷在那不合理的生活里，真是痛苦！真是可怜！不能不说几句话。我们且分粗细两层去说说。先说粗的，那便请看现在社会上的情形（尤其是北京上海这些的地方），大家都是争着抢钱，象疯狂的一样。新近看《东方杂志》译罗素《中国国民性的几特点》，说中国人不好一面的特点顶头一件就是贪婪。这话是今日不能否认的。但何以会这样呢？这就为他们没有摸着合理的路子；这就是他们人生态度的错谬。他们把生活的美满全放在物质的享受上，如饮食男女起居器用一切感觉上的娱乐。总而言之，他们以为乐在外边，而总要向外有所取得，两眼东觅西求，如贼如鼠。因此他们抢钱好去买乐。其实这样子是得不着快乐的，他们把他们的乐已经丧失，再也得不着真实甜

* 此为著者1922年春在北京高等师范的讲演。

美的乐趣，他们真是痛苦极了！可怜极了！在我想，这种情形似是西洋风气进来之后才现有的。在几十年以前中国人还是守着他们自来耻言利的态度，这是看过当时社会情形的人所能详道的。中国国民性原来的特点恐怕是比别的民族好讲清高，不见得是比别的民族贪婪。现在社会上贪风的炽盛，是西洋人着重物质生活的幸福，和倡言利的新观念启发出来的。贪婪在个人是他的错谬和苦痛，在社会则是种种腐败种种罪恶的病原菌。例如那最大的政治紊乱问题，就是出于此。如果今日贪婪的风气不改，中国民族的前途就无复希望，此可断言者。而这种人生态度如果没有根本掉换过，这贪风是不会改的。我们看见这些论及人生观的文章，如陈仲甫先生作的《人生真义》。李守常先生作的《今》，胡适之先生作的《不朽》，所谓“新青年”一派的人生观都不能让我们满意。陈先生说：“执行意志，满足欲望（自食色以至道德的名誉），是个人生存的根本理由；个人生存的时候当努力造成幸福，享受幸福，并且留在社会上让后来的个人也能享受，递相授受以至无穷。”这些话完全见出那种向外要有所取得的态度，虽然不当把他与贪婪风气混为一谈，但实在都是那一条路子。李先生、胡先生，也通是这般路子；一言以蔽之，总是向外找的，不晓得在自己身上认出了人生的价值。他们只为兼重“个人”和“社会”，“负责”和“享福”，是其免于危险的一点。如胡先生说小我对以前的大我负责，对以后未来的大我负责；李先生说不当厌“今”，不当乐“今”，应当利用“今”，一类话是也。其实在这条路上无论你把话说的怎样好，也不能让人免于流入贪婪，或转移贪婪的风气；至于要解决烦闷，奠定人生，那更说不到了。照我说，人生没有什么意义可指，如其寻问，就是在人生生活上

而有其意义，人生没有什么价值可评，如其寻问，那么不论何人当下都已圆足无缺无欠（不待什么事业、功德、学问、名誉，或什么好的成就，而后才有价值）。人生没有什么责任可负，如其寻问，那么只有当下自己所责之于自己的。尤其要切着大家错误点而说的，就是人生快乐就在生活本身上。就在活动上，而不在有所享受于外。粗着指给大家一条大路，就是改换那求生活美满于外边享受的路子，而回头认取自身活动上的乐趣，各自找个地方去活动。人类的天性是爱活动的，就在活动上而有乐趣。譬如小孩子总是要跳动唱闹的，你如果叫他安静坐在那里不许动，几乎几分钟都坐不住。大人也是如此，乐的时候必想动，动的时候必然乐。因为活动就使他生机畅发，那就是他的快乐，并不要向外找快乐。大约一个人人都蕴蓄着一团力量在内里，要藉着一种活动发挥出来，而后这个人一生才是舒发的，快乐的，也就是合理的。我以为凡人都应当就自己的聪明才力找个相当的地方去活动。喜欢一种科学，就弄那种科学；喜欢一种艺术，就弄那种艺术；喜欢回家种地，就去种地；喜欢经营一桩事业，就去经营；总而言之，找个地方把自家的力气用在里头，让他发挥尽致。这样便是人生的美满；这样就有了人生的价值；这样就有了人生的乐趣。乐趣完全是在自己浑沦活动之中。即如吃糖一事，不要误会乐趣在糖上，应晓得是在吃上，换一句话，就是不在所享受上，而在能活动上。我们不当那么可怜丧失自己，去向外观东西，一切所有都在这里，都在自己身上，不待外求。我们眼看这一般人死命的东寻西找，真是可怜！虽然他们的宝贝就藏在家里，他却不自知，走遍天涯那是永远不能找到的。他们再也不敢回家！因为他们已经走入了歧路！陈先生胡先生李先生都还在这歧路上，又怎能

指示这些人回家？怎能救转社会的颓风？所以必须根本掉换过这方向来，如我所说的才得。

同时在这社会上有一般人恰好与此相反。他们看见旁人那样的贪婪，那样的陷溺在肉欲，如此污浊纷乱的世界，就引起厌恶物质生活的反动，就要去学佛修道，喜欢清静修行做工夫，如北京的同善社等团体，都是应运而生的，他们的势力直遍及于外省各县，其散碎无所属的高高低低各种求道者更不能计数。去年我在南京上海见这样的事真是很多很多，学生中也有如此的，这都是因为找不出一个合理的人生态度出来，也就是不知道要怎样生活才好。常有是一个贪婪的官僚同时就是一个唸佛讲道的修行者，尤其可以见出他得不着一条路的可怜样子。这两条路同样是违离了人类本性的，人类的本性不是贪婪，也不是禁欲，不是驰逐于外，也不是清静自守，人类的本性是很自然很条顺很活泼如活水似的流了前去。所以他们一定要把好动的做到静止，一定要遏抑诸般本能的生活，一定要弄许多矫揉造作的工夫，都是不对的，都不是合理的人生态度。然如果照陈胡李诸先生的话去教导他们实在是不中用，完全和他们心里事情不相干。他们并不能因此有什么启发，得到什么受用；此容后说。

我们粗着一点观察，现在社会上的人是如此情形了，我还要对于我们青年有一种较细的指导。据我所见，我们一般青年真是可怜悯，象是大家都被“私的丝”缠缚了一身，都不能剥掉这种缠缚，超出私。

右为民国十一年春间北京高师平民教育社约我讲演，经杨鸿烈君纪录，而我自己修正的半篇稿子。杨君纪录本是完全的，我修得一半，偶因他事相牵，中途搁笔，至今

未曾补完——似亦无意再补完他。但这不完全的稿子却是在这本《卅前文录》中顶要紧的一篇东西，为我最盼望大家注意留省的。十二年七月漱冥记。

录自《漱冥卅前文录》193—199页，1923年12月。

就“好人政府主义”致胡适*

适之先生：

前奉上十册，请瞥入。今日人民太无生气，好人太无生气，故闹到如此地步。吾曹好人须谋所以发挥吾曹之好者，谋所以发挥人民生气者，则今日恶局势乃有转移，否则将长此终古矣。星期二日晚七钟后奉约吾兄到前门内沈宅聚谈（西城根自来水公司隔壁三十八号），并请转约同志数人（如有责任心者最好）同聚是感。手敬
刻安！

漱冥顿首

李守常、陶孟和，并乞代邀钧儒（衡山）。

录自《胡适来往书信选》上册，中华书局1979年版。

* 此信约写于1922年上半年。标题为编者所加。

沈著《家庭新论》序*

我们对于我们生活中的问题，常常主张我要怎样怎样一个办法，又常常见得他将致怎样怎样一个局面。这明明为两件事——一是主观的事，一是客观的事。然其结果，常常一个人的主观上主张同时也就是他对客观的见解。例如社会主义家主张经济要怎样的改正，同时他也见得经济将致如是改正；我尝主张人生态度要怎样改正，同时我也见得人生态度将致如是改正。并且我们总自己觉得实是见得他将致如此，不是吾硬主张要如此。这在马克思派的经济改革必然论上，其态度尤为可见，而余外怀抱一些主张见解的人，其感情上殆亦每每是这样的。

其实在事实上恐怕正与我们的感情所觉的相反，不是我们以主观从客观，反到是我们以客观从主观呢！假使我们去^做一种调查，把一些自谓从客观的见解以为主观上主张者搜集起来，试去考究作此见解主张的个人性情、资质、年龄、经历、环境、习惯等等，寻绎而比较之，比较而寻绎之，将见出他们彼此间见解主张之所以不同差不多全由于这性情、资质……之不同，而他们所谓从客观的见解以为主观上主张，其实各因其性情资质……之所偏面规定其主观上主张之倾向，从这个倾向

* 《家庭新论》著者为沈钧儒（衡山）先生。

不单产生了他主观上的主张，而且产生了他对客观的见解；——因他那见解的经营创造是没法离开这倾向的。——则正是从主观主张以为对客观的见解耳。这一层道理，林宰平先生在他的序文里已经稍微点破，他说：“余对于作序一节最好衡山能取消这个命令……但是《家庭新论》这本书从头至尾读了两遍差不多没有一处不表同情的，大概是我们对家庭所处地位相似，我们年龄等等又许多都是相似的缘故”。

试且以“家庭问题”这一桩去看，有人说世界未来文化中是没有家庭的——本书序者蔡子民先生便属这一派。有人说不能没有的——本书作者沈衡山先生对我谈话有此意。在蔡先生说他确信将来的社会是恋爱自由儿童公育无所谓家庭的；但我却看得我们与其说蔡先生确乎见得将来局面是如此，毋宁说蔡先生自家的主张是如此，与其说蔡先生的主张是如此，更毋宁说蔡先生本人的好尚是如此。那相信将来必然依旧要有家庭的也俱是这样一般。除是客观的静理（纯理科学或经验科学）非此所论外，但是关系我们生活中的问题之一切学说、主义、道理，无非是各个人表示他的好尚如是云云而已。许多不同的学说主义道理只是许多不同的好尚。安那其的道理便是安那其人的好尚；包尔塞维克派的道理便是包尔塞维克人的好尚；他们彼此间道理的不同，只是他们彼此间好尚的不同。我们所以直断之曰“好尚”的，因为作他这个人见解主张之真根据或真理由的，不是他后来搜求到的许多佐证材料，或说得出的长篇理论，而是在他心里超越佐证的，说不出的之一点（这也许有人不自承认，但就他心理方面真个剥开来看其所为不摇不拔的唯赖此）。这一点不是别的便是从其性情资质……之所偏而规定其主观上主张的一点倾向心，差不多说他为知毋宁说他为情，

或说半知半情的，我们简单的称他为“好尚”（或信仰）。

试再以将来社会之无家庭观和有家庭观来说。家庭制度的存亡，核实只争个是婚姻制度或恋爱自由？是儿童公育或人各育其儿童？因为如果有所谓夫和妇亲和子的同居生活便是家庭存；反之，如没有所谓夫和妇亲和子的同居生活便是家庭消灭；这是很明白。而婚姻制度和恋爱自由核实亦只争个结婚形式离婚手续的有无（虽然在结果上从婚姻制度则两性关系常为固定至终身的，从恋爱自由则两性关系常为忽暂一时的，但不能说二者之分别在期长期短，因为恋爱未尝不可终身，婚姻未尝不可忽解也，故唯婚姻形式离婚手续是他们的分别在）。大约在多爱自由的，多倾向于个人主义的，便要于自家愿意而外不承认社会所加于他的任何约束；他相信唯这是对的，而于结婚形式离婚手续有反感。但也有人于两性之好合，多爱为郑重的表示，贞固的关系，和严整的秩序，则以为婚姻形式离婚手续是必要的；而于废弃这些生反感。在此总觉得他所愿望的是会成的，他有反感的是不会成的，在彼也觉得是如此。于是无家庭观和有家庭观就明明寄于这两种不同的好尚之上。又儿童公育的主张和反对，核实来也见出是根基于两不同的好尚。一则顺着解除家庭而来之极端个人主义的贯彻要求，和好用计画布置支配自己生活的习尚；一则本乎笃于亲族感情而特别看重亲子关系，和对于被支配的划一的机械办法之反感。儿童公育有两种，若沈先生所说的儿童公育却说不到此；因那只是现在社会一种帮补办法，不是抱某种理想人理想社会策画之一。若蔡先生所说者乃所谓理想策画的，乃诚所谓儿童公育；则其主张和反对之所以兴争绝不外此。于是无家庭观和有家庭观从此点看去又明明源于好尚不同。即因全是源于好尚不同，所以

于理，主观上主张和对客观的见解原属二事不必同的，而我们每每遇着一个人主观上主张同时即是他对客观的见解，于理，客观的事实是一，彼此对他的见解应当是同的，而我们所遇着的竟自都不同了。

各人的主张见解都本乎各自的好尚而来，是事实昭然不可掩的。现在就要问这种以各自好尚为本的主张见解是对是不对呢？是好是不好呢？

我们无论为客观静理的研究，或解决我们生活中的问题，都要求彼此意见的一致。而在解决社会生活问题上，自然尤为必要。因为如果彼此意见纷岐，问题即不得解决，生活即致妨碍。所以我们通晓得意见分岐是不对的，也是不好的。容易致意见分岐的方法是不对的，也是不好的。而在方法上则怎样能做到静观——也就是怎样能屏除主观上趣味等质分——怎样能做到意见的归一；反之，若各自以其主观上趣味等质入，即易致意见的分岐。照此说去，那么本乎各自好尚以为主张见解的这一条方法，应当就是不对的，不好的了。诚然本乎好尚以为主张见解是易致纷岐的，但是我们对于生活中问题本乎自己好尚而有所主张却是对的。——更没有再对的；并且也就是好的。即若作客观的事实去观测而有什么见解入好尚自然是不对，然不一定不好。

生活即是好尚之活动。我们生活中问题之最后取決都是取決于好尚。好尚是生活的本分，本乎自己好尚而有所主张有什么不对？且你也安能离开这个觅出个别的依据？所以说更没有再对的。凡好尚都是好的（只怕你不是真好尚）；无论他好尚个人的自由或好尚郑重的态度，无论他好用计画支配自己的生活或笃于亲族的感情，乃至无论好尚其他种种，都是好的。各自

本着他的好尚发挥成他的主张，这尤其好现象吾们所欢迎。所怕的乃在各不同的好尚不能发挥表现出来，那就极不好了。然则就不虑意见的分歧了么？这可以作四层的答复。我们第一层要晓得，对于生活中问题有所主张和作客观静理的研究不同，是没有法子除开主观好尚的，既不应当也不可能。那偏乎静观的感觉和理智在营构一主张时，只能为好尚服役帮忙，却不能代他来作构成主张的中心，所以虽有意见分歧之虑，亦避免不得。第二层，自一面看各人好尚固至不齐，自他一面看则毕竟人心有同然。没有人不以为自己的好尚即是众人所共好的，亦便是没人承认人心会有两样。我们于是就有了意见归一的原理，不虞其绝不接头。第三层，我们因为承认人心有同然，我之所好或者为他所未喻，但不是他根本没有此好，所以百方譬解，总要唤起他的同情而后已。意见的归一多是由此得到的。我们由此欢迎各不同的好尚之积极发挥，以期同情的唤起，意见的归一。第四层，各人意见其实不怕分歧，只怕有所蔽。盖分歧者不难于归一，唯有所蔽则分歧者又不难于始终分歧耳。蔽固不一，而不知我与人之主张见解同出于各自之好尚，辄蔽于其所好不自省，忽于人之所好不加省，其主观感情上之为蔽实最大。盖各人主张见解之出于各自好尚原没法改的，也不应改的，其易致意见分歧原也避免不得的。于今唯一可以救正其失的，就在大家都晓然于各人主张见解之原是出于各自好尚的，原是主观质分太重易致意见分歧的；则庶乎对于自己之流于一偏，知道怎样去防戒而减少他，对于旁人之情所难已，知道怎样去尊重而了解他；意见的归一自然就可期了。在这四层的答复之外，我们还有重要一层的申说。意见的归一固然是我们所祈求，但我们不应当单求其归一。意见的分歧固是我们所

忧虑，但我们不应当单虑其纷歧。我们为问题解决上便利起见，所以虑纷歧求归一；但我们本来不是要问题之得解决妥帖尽善么？妥善的祈求至少有同样的重要，或尤为重要。但如何为妥帖？无所谓妥帖，妥帖只能于各不同的好尚尽得发挥如量容纳之后得之，因为这样自然能剂于平。如何为尽善？无所谓尽善，尽善只能于各不同的好尚尽得发挥如量容纳之后得之，因为非如此不能集众美。虽然这或者竟是不可期的，然我们固应向此作去，求其较近于妥帖尽善，我们所为欢迎各不同的好尚之积极发挥积极主张者，根本就是要向此作去。从各自的积极发挥积极主张，彼此就可以互相唤起同情，互相得着了解，而问题得有一解决，这解决就是妥善的。我们在第三层答复中说此为求意见归一的方法，其实求归一的方法尽有，或且便于此，而求归于妥善之一的方法则唯此重在求妥善而不急于归一，这是我们认各自本着好尚发挥主张为好，而不发挥表现出来为极不好的本意。

上边就有所主张时而说。若把这问题作客观事实去测他将致怎样一个局面而有什么见解，则与客观静理的研究差不多，臆入好尚自然是不对。然天然的没法屏除净尽，且多是以主观上一点倾向心作他见解的骨髓。蔡先生所谓“我确信……”云云者，不单蔡先生如是，几乎各人都是从“我确信”上，建立他如何云云的见解。既然如此，现在只能论他影响于事的好或不好。从他易致见解纷歧而且固执己见，难得修改接近归一去说，自然是不好。然我以为这也不一定不好。固执只是确信之弊，“确信”本身自是好的。我们如果没有以自己的主张为将要实现的局面之确信，那我们内部就缺少了活力，将何从面有所谓积极发挥积极主张，我们宁欢迎确信，而不怕他的固执。

我于种种都表示承认加以肯定之后，要说一项反对的话。就是反对在唤起同情获取了解外，用任何手段为自己主张之进行。用手段的不应该，差不多人人都可觉知。但仍有人凭藉他的权势，或谋取权势，去推行发展他的主张而不自以为非。所谓权势范围很宽，例如父兄对他的子弟，师长对他的学生，都有一种权势可以资他凭藉。而普通最可资为凭借的，自然是政治上或宗教上的权势。其所为而出此者，盖由看重结果，即是渴望他理想之实现。这是他真病根之所在，然今且不及申论。其即出此，所以自为解说者，常因其用手段的机会会有两种，而亦有两种：

一、当他用手段直接去推行发展自己主张时，所以自为解说者，“我相信我的主张确是对的好的，我所为出此者自问完全是好意”。

二、当他用手段妨碍旁人的主张间接去维持或发展自己主张时，他所自为解说者，“我见得这种主张（旁人的主张）确是偏邪的，或恶意的，我所为出此者自问完全是好意”。

我们且承认他所自为解说者在他自己真实无伪，而试讨论是否可以承认他这番理由。照理说去，这样行为可批评之点实在很多，但我们现在则单申明一层道理来评量他，这不是别的道理，这就是我们的根本道理。所谓：

一、各人主张是天然的本乎各自好尚而来。

二、妥善的或近于妥善的解决，是各不同的好尚积极发挥积极主张彼此互唤起同情互取得了解上产出的。

各人本着各自不同的好尚积极发挥积极主张，彼此互唤起同情，互取得了解，是一条活路。世无所谓妥善解决可得，如其有之，唯由此路庶几得之。凭权势用手段是一条死路。世无

所谓至不好的局面，如其有之，唯于此路实陷致之。用手段原是为好，然结果适以陷他于极不好；这是我们反对用手段的根本理由。从这理由将于任何机会都不能用手段，况他们所说的两种机会全属误认。在自信唯他的主张是对的是好的，全都是不自晓得他的主张是本乎他的好尚，是他个人主观上的质分太重，是为他个人性情资质……之所限。然固明明出自他的好尚，明明他个人主观上的质分太重，明明为他个人性情资质……之所限，天然无可逃者。当他用手段推行他的主张时，殆谓社会可以拿他的主张去照行而无待于参酌；其实这种为个人性情资质之所限的主张，如何便是妥贴尽善的解决，妥善的解决固明明有待于各不同的好尚之互唤起同情互取得了解才得产出。我们于他所自信为对的，虽无从指证其不对，然固知其绝非“这就是对的”。所谓“我这就是对的就是可以照行的”，我们根本不能承认。我们既根本不承认有他这种机会，更何能承认他由此机会而用手段？其认旁人主张为偏邪或恶意之非是，也同此理。从各人主张莫不为其性情资质……之所规定去说，则各个主张原无不是偏者。然一一之偏都本乎一一之好尚，一一好尚都是好的，即一一之偏都是应当承认的。妥善的解决固不在偏上，然一一之偏皆为妥善解决的出产之所自。所谓“这就是对的”固无有，所谓“这就是不对的”亦无有也。如他们意中所谓全不容许之“偏邪”实没有这样东西，唯是误解而已，若所谓偏不外为性情资质……所规定之意，则虽偏不足患。我们所谓各个人本着各自好尚去发挥主张，原即是各自本着其一偏去发挥主张。然不虑其竟归于偏者，其偏中之果偏处则是其个人之所独，将莫从唤起众人之同情，取得众人之了解，欲遂以为解决之所归固不得也；其偏中之能得众人之同情

与了解处，则此所谓人心之所同然，偏实非偏，欲不以解决之亦不得也。故从各自之偏发挥主张去，自能得着妥善之解决。至有谓某派人之主张为怀着恶意者，此绝非人情所有。我们绝对不承认有怀着恶意的人。且人唯于其情所不能已者乃能积极做去，亦唯其情所不能已者乃能获得众人之同情。若意有非诚，精神不贯，只为私图，谁与同心？亦有自消灭已耳。故如他们之所谓偏邪或恶意者，其实皆无此事，纵或有亦不足患，我们根本不承认有他这种机会，或不承认其由此机会而用手段，妨碍旁人主张。

衡山先生自沪以所著《家庭新论》稿本寄示，并属就近转示宰平先生、子民先生，乞各为之批评。余既读衡山书，更得两先生所写示者，辄即意之所触而书其怀抱如此。至于家庭问题余尚未自陈所见，将别为文以质三先生。民国十一年九月漱冥记

录自《漱冥卅前文录》201—215页，1923年12月

评谢著《阳明学派》*

中华书局出版谢无量先生著的书有好许多，如《佛学大纲》、《中国文学史》、《中国哲学史》等等都是的，还有一种小本的学生丛书其中如《孔子》、《朱子学派》、《阳明学派》、《王充哲学》几本亦都是的。这些书我或看过，或未看过；未看且不论外，其看过的也觉得似都有可批评处。这一本《阳明学派》是最近偶从朋友案上看见的，其间可指摘处尤其多。以阳明在中国学术史上价值之大，势力之伟，论理社会上大家都应当晓得他一点学说才是，然《阳明全集》安能人人都备一部？则简明的编辑一小本以供给普通社会，原是很需要的。现在这本书听说也果是很流行，那么其间许多不妥之处如其听他这样流传，似乎不好。在谢君既作这本书供给社会需要，则我们既有所见不可不出而辨正——此亦是一种社会需要。

听说谢君此书是以一日本人所著的书作底本，大约其中错缪不妥之处或是原出于日本人，而谢君没加辨察，就沿用了。就此书以窥其原来编制，则前半似取通常讲哲学之格套，如第二篇各章之分列宇宙观人生观等是；后半似取阳明平日所说的话分作几堆。例如言知行合一者为一堆，言天理人欲者为一堆；言良知者太多，既为一堆，又分为数小堆；如言固有者为一

* 此文为1922年在北京高等师范的讲稿。——编者

堆，言致良知功夫者为一堆之类。凡阳明所说的话皆纳于此几多之堆中，其不便分属者如四句教法则又为立一堆，务使应有尽有，而无所遗漏；此即其后半各章各节所由立矣。于是其前半以敷衍格套则病浮泛不割切，搜集一些关系宇宙观人生观的话连缀成文，于阳明宇宙观的真意人生观的真意全道不出。其后半以分堆办法则病零碎无头脑，每章或每节中将此一堆阳明的话条列排比起来便好，于阳明宗旨毫不可见，使我们看完之后心中茫然得不到一点什么意思。又此零碎排比而成章的本都是许多阳明原来文句，绝少著者自己的话，唯于每条阳明语之前常有一两句引子，其后则有一两句收束，是著者自己笔墨。例如：

“良知虽固有之，然知愈致则愈明。（引子）故曰‘天理在人心亘古亘今无有终始。天理即良知，千思万虑只是要致良知。良知愈思愈精明，若不精思漫然随笔应去，良知便粗了’。（阳明原话）盖良知既粗，以此判断事物或至颠倒善恶也。”（收束）

“致良知之功夫愈勉愈进，日异而月不同。（引子）崇一曰‘先生致知之旨发尽精蕴看来这里再去不得’。阳明曰‘此何言之易也，再用功半年看何如？再用功一年看何如？功夫愈久愈觉不同，此难口说’。（阳明原话）盖其间消息全在于心悟，而非言语所可形容也”。（收束）

诸如此类，都是开头两句引子，便将阳明言语录入；然后用“盖……也”作收束。此种办法不能将阳明言语条贯起来而得其旨归已属无谓，然前之引子后之收束果作的好，亦未始不可指点出阳明意旨，使人眼下明醒，而为读者之一助。乃此一两句之引子与收束亦往往错谬不通（若更有所申论尤多误），

不但不能点出阳明意思，翻且加以搅乱而失其原意，此真可为太息者。兹举其尤著者于左：

一、第三篇第二章心即理说有一段收束“陆王所谓心即理之真义，是指良知之本心，能为百行之标准者而言；而邪心私心不与焉。世或误解心即理之语，以本心与私心同类而并论之，……是岂陆王之本旨哉？”此替陆王辨明的话，似乎务在妥慎，其实陆王原旨即从此迷失而不可见。盖陆王所谓心即理者，一面固是说是理即从心而心外无理；一面亦是说是心即是理，更无非理之心。固无理非心，亦无心非理，若有心非理，还说什么心即理呢？他绝不承认一种心有理，一种心无理。换言之，即绝不承认有一种心为本心，有一种心为私心。私心即非是心，或私心即没有心，此其本旨也。孟子所谓放其心而不存者，所谓舍则亡者是也。若如著者所辨“是这种心而言不是指那一种心而言”，不几使人疑心亦有非理者乎？不几使心即理者变为心非即理乎？原有精神经此一辨，完全丧失不可见矣！

二、同前章有一段引子云“阳明与朱子之异亦如西洋哲学中理性论者与经验论者之异”。按西洋哲学大陆之理性派与英岛之经验派原为争认识论上之问题而分派者，与阳明朱子之以争伦理上问题而分者全非一事；岂能比而同之？有此一比又被搅得糊涂了。

三、同篇第四章第二节良知固有论收束处替阳明辨良知非后天经验得来之义云：“天下无无因而生之物，春艺其根而后秋获其实，自然之理也。婴儿之良知虽长大始可见，然其根必植于先天；猿猴虽被以冠裳，而终不能教化使知礼义者，本性所无也。故良知固有之说未可非也”。这真

是可笑极了！良知原即是赤子之心，到长大，天真已凿，反不易见，如何却说长大乃见？且藉以追证小的时必自有了呢？有此一辩证，而良知固有之义又丧失不知到哪里去了！

四、同前章第三节良知标准论引子云：“凡道德之判断无论直接间接皆自良知而出，故阳明良知标准论极其详密可。”按良知之判是非皆直接的，所以谈良知者每以镜为喻是妍是媷，随来随照。又每云“天机神应不容措力”，若一加拟议思量早已不是了。安得有所谓间接判断出于良知的呢？经此轻轻加上间接两字，又把良知迷失到乌何有之乡了！

五、同前章节有一段为阳明言集义作引子云：“小善积而成大善，小恶积而成大恶；故吾人功夫当时时积聚正义。”呜呼！集义顾可作如是解乎！此正所谓“义袭而取”耳。阳明所谓集义即是致良知，亦即是戒慎不睹，恐惧不闻，而慎独，非寻常人认那许多为好事而天天做好事之谓也。做好事者亦便是所谓“行仁义”，而此则所谓“由仁义行”也。经此一引子所谓集义者适得其反矣！

六、同前章节有一段收束云“盖良知判断之所以误皆由认人欲为天理也”。按此句直是不通！如果是良知便不会有误，如其误必非良知，不得云良知判断有误。

七、同前章有一段云：“野蛮人判断善恶之意见往往与文明人相反，……亦由野蛮人致良知之功夫未熟”。此话从何说起？

八、同前章第五节致良知功夫论全盘皆错，容后另为辨明。其荒唐可笑之语句亦至多。如云“动之功夫在格物

致知”。其实《传习录》中明明说“格物无间动静，静也一物也”。兹姑不一一列举。

九、同前章第五节良知与行为之关系论亦全盘皆错，待后辨明。其不通语句亦至多，如云“良知能戒慎恐惧，有使人不为恶之作用，盖于已行之后而戒其将来，有命令之意”。就字而牵扯，直不知所云，兹均不一一列举。

十、第五章阳明学说相互之关系有一段收束云：“欲良知之示此标准不可无良知之功，即致良知而不行，又无以见心即理之效。”既致良知而犹有所谓不行，则所谓致良知者诚不晓其果作何解？是盖犹以致知为无预于行之事也。世有如此之阳明学耶？

我们不过举这几条作例，使大家知道他的荒谬。其实这零碎指摘是无谓的，以下我们对于他书中“知行合一论”、“致良知功夫论”、“良知与行为之关系”三篇各加辨正，亦即是对阳明宗旨稍为申明表白。我们为使阳明学说易得晓了起见，先辨其“良知与行为之关系”之非，次辨其“知行合一论”之非，最后辨其“致良知功夫论”之非。在这“良知与行为之关系”一篇里，作者以从前心理学之知情意三分法来讲良知。他说：

“近世良心固有论者或以良心为知之作用，或以为情之作用，或以为意之作用，其说各蔽于一端。今阳明以良知之体用即心之体用，则心之三作用固同时即良知之三作用也。请以阳明之说证之”。

于是他便开列知情意三项，而各以阳明讲良知的話分注于其下，牵扯傅会以成其说。每项之下又分行为前与行为后。于是他不但可以指出某为良知之知，某为良知之情，某为良知之意；

并且可以指出某为良知在行为前之知，某为良知在行为后之知，某为良知在行为前之情，某为良知在行为后之情，某为良知在行为前之意，某为良知在行为后之意，奇奇怪怪，不可测度，所谓良知是什么东西，简直莫名其妙了！

例如他在意的一项之下，引阳明语“能戒慎恐惧者是良知也”便说“良知能戒慎恐惧，有使人不为恶之作用，盖于已行之后而戒其将来，有命令之意，然亦可以戒之于行为未著之前……”。从戒慎恐惧一戒字扯出命令之意，以傅会心理学上所谓意志。其实戒慎恐惧另是一会事，岂可这样讲？直是荒谬。又他在知的一项之下，则藉知善知恶知是非之语以证良知有心理学上所谓知之作用。并且后面列一良知三作用在行为前后的详表，其中指良知在行为前知的作用为“关于判断”，在行为后之知的作用为“关于详论”。良知虽不可云无判断用，然全非理论学上所讲之判断。至若详论二字则直不知从何说起？诚为胡闹。要晓得良知对于善恶是非并没有识别之用，只有一种迎拒之力。不可因其知是非的字面，便以为是知识的事。这在阳明自己原说的很明，《传习录》上说“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非”。好恶即我所说的迎拒。在作者于阳明所谓良知全无理会，但摘拾阳明一二语句字而去傅会，自全无是处。

阳明所谓良知不好讲，然此时正复不必作深解。阳明他为此语原是本于孟子“不学不虑”的两句话而来。其实只就这两句话分割去，所谓良知者已自可见。第一桩一切后天知识俱不在内，这是很明的。某为天，某为地，某为黑，某为白，某为三，某为四，……所有这一切具体观念或抽象概念都为良知所不能知。良知上根本没有这些个。第二桩其能知这些个之知非是良

知。这就是说先天所有能创造、能传习、能了解这些后天知识之作用，即所谓感觉作用和概念作用（即理智）者都非良知。然心理学上所谓知情意之知，实是说这感觉作用概念作用；则举心理学上所谓知者来讲良知，良知是否包含得了？后且直以判断详论等作用属诸良知，良知更何曾能作这许多事？通常所谓判断作用即是概念作用，详论则尤为复合理智的事，正是要待学待虑者，如何说作良知呢？第三桩我们试看真个不虑而知的是哪一项？则只有痛痒好恶才相接触即时觉知更不待虑。即此痛痒好恶是良知。这项的知是有情味的知或说有意味的知，和知识知解的知不同。知识知解的知是静的知，亦即是客观性的知，而良知则为主观性的知。试看孟子的话便晓得。孟子说的人之四端，“恻隐之心人皆有之，羞恶之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之”。其恻隐、羞恶、恭敬，皆明为有情意的知，固不待讲，即是非之心亦不是概念的判别，而指吾人对于是非有一种迎拒的那一点。所以阳明直以好恶为说，所谓“是非只是个好恶，只好恶就尽了是非”者极得孟子的意思。就以孟子的一段话所谓口之于味有同嗜，目之于色有同美，而人心有所同然，便可以互相证明了。这种有情味的知，或有意味的知，在今日则所谓直觉。直觉不待学虑而世所谓半情半知的。譬如我们看见花而美感，此美感便是直觉。即此有美感时是知其美之时，美感与知其美非两件事；自其有所感触一面看去则为情；自其有所晓了一面看去则为知；盖即情即知者也。大抵为人讲良知就感情去指点尚无大误，若指为知识边的事则不对了。至若知情意之意则良知上固亦有之。盖无论如何复杂的情味总不出乎好恶，好恶只是心的迎拒力，行动即从这里而起。如见好花则向前赏观，闻恶臭则退后掩鼻，虽无所谓

意志，而意志已存乎其间。因人每用智慧为工具，行事多出于安排决定，故有意志可指；而此则天机神应，间不容发，故无意志可见，而其实此正是真的意志所在，舍此则后之所谓意志亦不得有也。心理学上知情意之三分法本属旧说，其实意是不好独立的。

兹将谢书应辨正之点分三条重述一过以清眉目：

一、原书径以心理学所谓知的作用讲良知是不对的；知的方面以感觉和理智为主，而良知则只是一种直觉的知，不可无辨。

二、原书径以心理学所谓情的作用讲良知是不对的；良知固属情的一边，然世所谓情有非良知者，此处较细，暂不能详，而不可无辨。

三、原书径以心理学所谓意的作用讲良知是不对的；良知上未尝无意的作用在，但如云“戒其将来，戒之行为未著之前，有命令之意”，则无有也；不可无辨。

总而言之，知情意原不妨说都是良知上所有的，但如原书所说则全不对矣。次当辨其知行合一论之非。在此章中作者列举十义，谓阳明知行合一之说要不出此。十义者：（一）知则必行；（二）知与行并进；（三）不行由于知未真故；（四）真知则必行；（五）不行终不能得真知；（六）知为理想，行为实现，真理想必实现，若不实现仅当名空想，不可名理想，世之空想家多而能真知实践者少，故阳明发此论；（七）知为理论，行为实际，理论之可贵与否因其适于实际与否而定，不适于实际之理论不足贵也，所谓理论与实际相违之说既阳明所决不许，故倡言知行合一以斥架空之弊；（八）知行合一为知行关系之真相；（九）知行合一之说可以鼓励实践之勇气；（十）知行

合一其所谓行不限于动作兼指心之念虑而言，譬如知恶念是知，绝其恶念使不生即是行。阳明知行合一之旨究竟何在不能说的出来，乃写若许条款以臆度之，不独阳明之旨不得见，反因而更加迷晦。就中以六七两条尤为糊涂。末尾有一段更可令人失笑，原文云：“然犹有疑者知行合一果何所知而何所行乎？……若谓知恶便行恶以解知行合一，不惟异于阳明之本旨，抑亦大害于人心矣！”他不替阳明辩解还好，他这一辩解，阳明知行合一的意思倒不知道往那里去了！此下更分四大段凑集一些阳明的话而敷衍成说，种种荒唐不可枚数，总是于阳明意思全没理会，不经他说犹可听人自去理会，一经他说乃搅乱搀杂人亦无从理会矣！今欲说明阳明知行合一的意思，不可不先弄明白他所谓“知”是什么？他所谓“行”是什么？然后方能论到合一不合的问题。此在原书作者亦稍想到这层，所以他说：

“至于知行合一之范围则仅限于人事，而不及自然界。

盖凡政治道德一切关于人事者知之即无不可行之，若夫自然界之事能知之而即行之者较罕。故阳明言知行合一始终以实践为主，亦专就人事言之耳。”

其实他这种分别还是没弄明白。此处所说知行自有所专指，而不是无范围的；但却不是人事和自然界的区分。自然界的事知之而可以行之的正多，凡人类之以科学利用自然界者何莫非知之而即行之呢？而人事正不见得象他所说知之即无不可行之。我知道如何裁兵的理，我便能裁兵么？我知道有钱可以买衣服的理，我便能有钱买衣服么？须要晓得，既说知行合一，自然这“知”是指总应要发生行为的主观上有情味的知，而不是泛指些发生行为不发生行为都不干系的知，客观性的静的知。譬

如知道如何裁兵的知，和知道有钱可以买衣服的知，都是静的知，并没有发生行为不发生行为的下文可说。若是知裁兵为现在切要的知，便是主观上有情味的知。他知裁兵切要的知，与他动于裁兵的切要的情，是不可分的，假如他知道裁兵切要，而不甚动裁兵切要的情，则必是知其裁兵切要犹未真。从这种知上是总要发生行为的——即裁兵运动。知行合一是专指主观上有情味的知与其应有的行为而说，却不是以人事与自然界为区界。试看阳明答顾东桥论知行合一书，顾以知食乃食，知路乃行为问，而阳明以知味之美恶，知路之险夷为说，皆可见。又答徐曰仁问，举好好色恶恶臭作例云：“见好色属知，好好色属行。”此见字大似指视觉，而属于静的知，其实此见字非单纯视觉而实包同时直觉而言。盖色是单纯视觉可以有的，好色则不是单纯视觉所能有，必兼同时直觉乃言有所谓好色。故此见字仍属有情味的知，而非静的知。阳明弟子王龙溪答人问知行合一尝有云“知非见解之谓，行非履蹈之谓”，都是辨外人以知识见解之知讨论知行合一的错误。本书作者所以发生知恶行恶的疑问，而特为慎重之辨，也便是错误在这上边。他如果晓得知恶即是恶恶，即是拒恶，而知识见解不算数，何致有这笑话呢？

知行之知是专指主观上有情味的知，既如上述；知行之行又是什么呢？平常大家所谓行就是“作事”而与“不作事”相分别的；但其实我们没有不作事之时。人常说“我现在没有作事”；然此时你独不坐卧站立了么？无论你是坐着，是卧着，是站着，已是坐着了，已是卧着了，已是站着了。乃至你歇着，你睡着，也已经是歇着了，睡着了。不能说这些都不是事，只可说没有特别举动罢了。“作事”“不作事”只有忙闲程度

之差，初非有划然的区别可得，盖作事的时节也是我们的一段生活，不作事的时节也是我们的一段生活，无时无生活。既没有什么不“行”之时，则哪里别有所谓“行”？生活只是念念相续。作事时节也是念念相续，不作事时节也是念念相续，都是一般的照平常大家所谓“行”的去求，简直求不到；因为这样实在是看得太粗了。如其要去求所谓行，则只当就念念相续之一念上去求。我们时时是一念，在此一念上从其有所感发趣向而言便是行。更质言之，只这一念上所有的情意是行。说个行，便当就这里看；更于外求行，则真的行却将遗失。譬如看见师长，只这一念起敬即是行了；更不待起身搬个椅子与他坐而后为行。看见乞丐，只这一念生怜即是行了；更不待掏出钱物给他而后为行。搬个椅子与他坐，掏出钱物给他，都是起敬生怜之念念相续而达之于四肢百体的。真个起敬生怜自然会如此，万一格于时势（假设为病卧在床与手边没钱），而四肢百体不得循其感发趣向者以表达于外，则只此感发趣向之念念不已既将恭敬之行慈善之行作了而无不足。倘以时势之便得有动作表达出来，则亦是将恭敬之行慈善之行作了而非有余。反之，若未曾真动敬与怜之情意，无其念念之相续，而徒有搬个椅子与他坐，掏出钱给他把他之举动，则其为何种行为正未可知，要可以为恭敬之行慈善之行也。故真的行在情意，其表见于外乃有举动。若求行于举动，未有不失真的行者，旁人必要问，你说知也是说情意，说行也是说情意，然则知行岂非无别了么？答曰正是如此。知即在行上，行即在知上，知行都在一念上。只此一念自这一面看为知，自那一面看为行，知行一体非二物也。阳明说知行便是这般意思，故曰“知之真切笃实处即是行。行之明觉精察处即是知”。又曰“若会得时只说一个

知已自有行在，只说一个行已自有知在”。而龙溪所谓“知非见解之谓，行非履蹈之谓”，亦无非此意。龙溪集中此段原文云：

“明伦堂会语请问知行合一之旨。先生曰‘天下只有个知，不行不足谓之知。知行有本体，有工夫。如眼见得是知，然已是见了，即是行。耳闻得是知，然已是闻了，即是行。要之只此一个知已自尽了’。孟子说‘孩提之童无不知爱其亲，及其长也无不敬其兄’，止曰知而已。知便能了，更不消说能爱能敬。本体原是合一。阳明先生因后儒分知行为两事，不得已说个合一。知非见解之谓，行非履蹈之谓，只从一念上取证。知之真切笃实即是行；行之明觉精察即是知。知行两字皆指工夫言，亦原是合一。非故为立说以强人之信也。”

即如看见师长一念起敬之例，从其知敬师长而言，则谓之知。然已是起敬了，即是行。知行都于敬师一念上见。所以要想明白阳明的知行合一论，头一桩应当晓得他有知行本来合一之意。他屡次说：

“某今说个知行合一，……又不是某凿空杜撰，知行本体原是如此。”

“此虽救弊而发，然知行之体本来如是，非以己意抑扬其间，姑为是说以苟一时之效者也。”

但在旁人谈到阳明知行合一论，总看作因勉人实行而发，对于阳明这种声明辨白绝不细心体会以求其故。其实如果不晓得知行本来合一之意，则阳明知行合一论必无从明白的。

不过此时又要晓得，既知行同在一念本来不离，何又有知行不合一的问题发生呢？则于晓得绝对不离之知行外，再须晓

得有绝对不合之知行，然后进而谈知行离合问题自易明白了。所谓绝对不合之知行，即是以静的知识见解为知，以表露的举动作事为行。盖从知识见解之知，情意未著；而情意未著，绝无动作发生。所以知识见解的知和举动作事的行是绝对不能相联合一起的。在绝对不离之知行，即知即行，无所等待，不发生知行不合一问题。在绝对不合之知行，两不相及，无可等待也，不发生知行不合一的问题。知行合一不合一的问题是因这两种知行牵连错混而发生的。牵连本来是牵连；错混是人所错混。自一念之感发趣向，知行原已俱有，然苟非时势禁格，则念念相续，布达肢体，是不应当没动作的。感触恶臭之知与退后掩鼻之行本相联带。所以阳明有云：“知是行之始，行是知之成。”即于一念外更就其念念相续达于动作而说为行也。由此第一种知行之知与第二种知行之行相牵联，则于一切知过不能必改，见义不能勇为者，都发生知行不合一的问题了。其实若单就第一种知行看，当其知过见义之时，即知即行，一念俱足。当其不能必改不能勇为之时，无知无行，一念昏失，知行未尝不一也。所以说为不合一者，盖就其一念之知，以责其作为之行耳。这是因两种知行本来牵联而发生知行不合一问题的。还有因为人的错混而发生者是怎样呢？我们从一种观察客观静理的方法，产出知识见解以为我们生活中的工具；许多常识和学术都是如此。但如见师当敬，出言必信之理则非客观的静理，而为主观的情理。此理出于良知直觉，与知识见解由后天得来者根本不同。却是我们常由习惯而致错混，把这种情理也做成知识见解一般。于是自修则藉多见多闻，教人则凭训条注入，直欲强知识见解之知发生举动作事之行，结果徒增许多死板干燥之知解，而行事不逮，就发生知行不合一的问题了。其实若

纯就第二种知行去看，则知识自知识，行事自行事，本不发生合一不合一的问题。只为其本身原是情理之理，被人错混到知识路上去，两种知行相错混而难分，辄即其所知以责其行事，就生出知行不合一问题。此时又有不可不知者在前一种知行不合一问题，情味之知与动作之行本相牵带，而竟知过不能必改，见义不能勇为，是犹闻恶臭而弗退后掩鼻者，自是失其本然而为一种病态。此病实吾人之通患，抑吾人所患亦唯此一病。其义容后详。求所以致此病，盖私意乱之也。阳明答徐爱问云：

“大学指个真知行与人看：‘如好好色，如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行，只那见时已自好了，不是见后又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行，只那闻时已自恶了，不是闻后又立个心去恶。……知行如何分得开？此便是知行的本体不曾被私意隔断的。”

阳明之意即我前边所说自一念之感发趣向以念念相续布达肢体见诸行事者，必要如此随感即应，方为知行之本然。若知而不见有行，或又特立个心去行，便都不是了。在感既真，在应自切，应有未切，即感有未真。感之不真，由心有所牵，此有所牵之心谓之私意。方其一念有感，虽不无兴发，而力难持续，以及于念念，以达于肢体，这是根本致命伤在此知之前者。但有所感，岂其无虑？卒乃无应，由有二心。此有二之心谓之私意。这是结果性命的利刃在此知之后者。阳明之言似只属后一层，然实有此两层特未分别说出耳。阳明每云“知而不行只是未知”，即前一层“应有未切即感有未真”之意。有此两层而病态遂呈，阳明欲药此病，所以倡知行合一之论。知行合一论者指示出知行之本然者为其常态，以见世人之失其本然

成为病态，而使人知所以求之。诚求到知行合一地步，即是感应真切得其常理，亦即是圣人。此其真意义也。非强为立说徒以矫时弊之谓也。

又在后一种知行不合一问题，直觉之知本来不假学虑而自足，何反求之见闻教训？且益之以见闻教训而犹不足？此又所谓失其本然而为一种病态也。此病（本来自足而兹竟不足之病）实吾人之通患，抑吾人所患亦唯此一病。盖此病与前病原是一事，前之不足于行，正此不足于知之见症耳。其所以致此，还即心有牵二之故。世人辄欲藉见闻教训以为帮补，非徒无益，适以滋惑。阳明欲药此病不得不排知识见解之非知，而指出知行合一之知以示人。知行合一论者，使人晓然必如是而后为知，而有以实致其知，此其真意义也，俗以为其意在勉人以实行者浅见也。与其谓为意在勉人以实行，宁曰勉人以致知。此时行上无可着力，若只去行则无非“行仁义”、“义袭而取”，而行非其行也。故阳明之工夫曰“致良知”。

上面意思兹更简括重述如下，愿大家切记。

一、俗常看知行合一论为有所矫而强为立说是不对的；知行合一论是实理实说指出知行真相与人。

二、俗常看知行合一论在勉人以实行是不对的；知行合一论是要人去致知。

此两条是阳明发言本意。然使无世人之以良知错混到知识路上去，而谬解知行是两截事，则亦无须说个知行合一也（若说反嫌多疑）。知行合一之论自是纠正时人错误而发。

又次当辨其致良知功夫论之非。原书于此妄谓阳明有动静两种工夫，在此两种工夫下复有许多样色。其原文云：

“阳明说致良知之功夫极详密。今约言之则有动静二

种。静之功夫不外读书，慎独，静坐等。动之功夫在事实磨练，辅以社会之经验。动静二者皆致良知之要也。”

“动静二者之功夫虽当兼行并进，然亦有辨。当闲暇无事且加意于静之功夫，以免精神外驰，至于应接事物，非有动之功夫无以征其素养。故二者相须不可离。”

这是他开头的两段，以下文章甚长不须具引。即此两段话荒谬离奇，信口乱说，几于字字是错。阳明功夫只是一件，故以简易直捷为世所称，何曾有动静两种？更何曾有五六样色之多？如此支离繁杂乃犹曰约言之乎？读书慎独何缘乃属静之功夫？慎独亦岂可以为某项下之一功夫？亦岂可与读书静坐同列而并论？至于动之功夫在事实磨练辅以社会之经验，直太离奇！良知安事经验乎？功夫又何能兼行并进得？且复有辨更可为怪！功夫岂能搁下一件换过一件耶？其后文又谓“静之功夫终属消极方面”，又云“动之功夫在致知格物”，皆臆谈无据。

大约儒家种种功夫只是名目不同，或方面不同，至其内容则只是极简单之一事，更无两件。阳明尝答人问云：

“大学之所谓诚意，即中庸之所谓诚身也。大学之所谓格物致知，即中庸之所谓明善也。博学审问慎思明辨笃行皆所以明善而为诚身之功也。非明善之外别有所谓诚身之功也。格物致知之外又岂别有所谓诚意之功乎？书之所谓精一，语之所谓博文约礼，中庸之所谓尊德性而道问学，皆若此而已。”

又《传习录》载云：

“黄以方问曰：‘先生之说格物，凡中庸之慎独集义博约等说皆为格物之事？’先生曰：‘非也，格物即慎独，即戒慎恐惧，至于集义博约工夫只一般。不是以那数件都做格

物底事。’”

又阳明尝言“慎独即是致良知”。又答聂双江书有云“所谓时时去集义者只是致良知”。凡此皆可证明并无两种功夫；亦非致良知或格物一总题目下包有许多样色功夫；而实种种功夫皆同为一事也。

此时当说阳明之唯一功夫是如何一回事。欲说功夫不可不知吾人为何要功夫，必先明白问题，乃能谈应于此问题而来之事情也。且就阳明之说而观，则头一层当晓得本无问题亦无功夫可用之义。盖假如我们要求什么特别另外为自己所无的东西则成为一问题，而须要有求之之方，即功夫。但在阳明却只要良知，不要什么别的东西；而良知不学不虑本身现成，岂非无问题者乎？既无问题又要功夫何用呢？假如我们以为良知犹未足，而更须如何以完成之，则亦是问题，亦须功夫。但在阳明又以良知为已足，更无须帮凑补充。则尚何有问题？何须功夫呢？此所谓本无问题，亦无功夫可用之义也。然则岂遂竟无问题亦无功夫乎？此却亦不然。问题诚是有的。盖良知虽本具，然亦不难丢掉，良知虽已足，然亦不难欠明醒。吾人当求其所以常在常明保不昏失者此问题也。诚有以使其不昏不失者此功夫也。

昏失是问题，不昏失是功夫，此极简单明了。所以孟子说“学问之道无他，求其放心而已矣”；一句话断得甚明，并没有许多问题，亦没有许多功夫也。于是又当进而问怎样叫做昏失呢？或所谓昏失是怎样一回事呢？可以答言昏即是失，不失不致昏；然失实无失，失只是昏。盖此心所以昏昧都是心放失不在的缘故，所谓“心不在焉，视而不见，听而不闻”是也，心如何会不在呢，为其有所在，所以就不在了。此有所在的心

亦谓之放于外的心，俗常说心跑了的便是。自这不在一面说即谓之失其心，如果不失其心，绝不致昏昧，故云“昏即是失，不失不致昏”。然所谓失其心者，那里真个便失了心呢？实不过昏昧一点，失其明觉罢了；故又云“失实无失，失只是昏”。唯一问题只是心放于外，我们前边讲知行合一说“心有牵二”便是指此。所以又谓之私心私意的，因为随感即应，过而不留才是天理之自然，亦即是公。特别着在上边是出于人之所为，亦即是有所私。故又谓之人欲，人欲犹云人为。非指声色名利。若声色名利毫不杂以人为则亦天理也。是方法不同非内容之异。故憧憧往来胸中者固是私心私意，即一时心若无所驰逐，坦然没事，亦不可恃；路子（即方法）既熟，举心动念仍不出此也。然则功夫将如何用？只是如中庸说的戒慎恐惧。戒慎恐惧即是要此心常在之意。然说个戒慎恐惧将谓将心注念不忘则又不是。若注念在此，则如何照应事物？才一照应事物，便又失却，安有此理？且注念亦岂天理之自然？戒慎恐惧是要心理没事而息息不昧。自然的戒慎恐惧，非人为的戒慎恐惧。诚能如此则痛痒好恶随有所感无不真切，尚何有知而不行之事？随知即行无所容心。虽在动中与静亦是一般。动静只此一件功夫，谁闻有动静两种功夫？所谓致良知，所谓格物，所谓慎独，所谓操存，所谓集义，所谓去人欲存天理，乃至种种名色，其内容皆此一事。果真用功夫自须细究，自非一言可尽。若以其大意语人，则只是如此而已。

然动静的字面在阳明书中亦是有的。所谓静坐所谓默坐澄心亦阳明所教人作的功夫，但与前说并非两事。盖作功夫之初，习惯未变，若事多心忙，即难得措手改变他；不得不屏事而求静，庶有可措手，亦免其多往熟路上跑；又闲静下来良心易

见，此孟子所以有夜气之说。识得良心而后可以言戒慎操存，否则不知戒个什么，操个什么？总之功夫只此一件，凡有所为无非为此。

以上辨谢书之误，申阳明之旨已竟。然其全书之中却亦有一篇尚好，即第三篇第一章讨论性善性恶，谓阳明“无善无恶心之体”仍是主性善。立有解答十条，颇敢抒己见，所见亦不错，或出谢君自己手笔也。

录自《漱溟卅前文录》221—252页，

1923年12月。

曲阜大学发起和进行的情形 并我所怀意见之略述

曲阜大学事，社会上多不知其详，兹承梁漱溟先生来函，详叙始末。梁君志坚行卓，以阐扬东方文化为任，其思想之敏锐，态度之诚谦，久为一般学界所推重，吾人由此文可以知梁君等发起曲阜大学的抱负，及现在开始经营的真相。亟发表如左。*

记者足下。昨读大报新闻，有鲁大公司及曲阜大学黑幕一则，其词涉及漱溟。曲大事，提议原已经年，以事难卒就，不欲遽张皇其辞。除上年偶有京津一二报纸所传外，世故不详其颠末。兹因大报之便，愿得以预闻此事情形及漱溟所怀，布之当世，亦将以求教于世之君子也。辱兄知爱，亦唯不吝诲牖焉。幸甚。漱溟顿首十二月八日。

我当民国六年冬天承蔡子民先生的邀请到北京大学担任印度哲学讲席。在那到校的头一天，我便向蔡先生问他们对孔子持什么意见，怎样态度。蔡先生沉吟的答道：“我们也不反对。”我便说我不是什么不反对便了。我这一生誓为孔子释迦尽个讲明的责任。此外，也更没旁的事是我的事了。随后晤文科学长陈仲甫先生，也是这个话。到民国七年，我在《北京大

* 《中华新报》编者案语。

学日刊》，登了一个广告，征求研究东方学的人，在广告上说，据我的看法，西方化固是世界的文化，即不论那地方人所不能自外的，而东方化，也是这样。中国为东方文化之发源地又收藏地，北京大学复为中国最高之学府，世之求东方化者不于中国而孰求，不于北京大学而孰求。所以北京大学不可不负一点研究贡献的责任。但是这个提议，除我在北大哲学研究所开一次孔子哲学研究会提出几个研究题目外没有什么结果。随以丁父艰便搁置了。这话说起来都已是五六年前的事。然而如其曲阜大学果由我手而得成立，则追述根苗，却不妨说就在这里。

到民国八年《唯识述义》第一册出版。同时《东西文化及其哲学》亦已属稿，就取其绪论一篇，印在《唯识述义》前边，标名前录，与现在出版的《东西文化及其哲学》头一篇文差不多，意在引起世人对于这个问题（近年两方文化的纠纷）的注意与了解。到民国九年，就以《东西文化及其哲学》题目讲于北大，十年再讲于山东，而今稿以成，曲阜大学就于此发动。这发动却出于另一个人，即山东的王鸿一先生（名朝俊）。当时我虽热心于东方文化的运动，但从我《东西文化及其哲学》的结论，特别着眼于人生态度之一点，所以归着在开讲学的风气，而常想以近代的社会改造运动，与古人讲学的风气并作一事，而矢以终身，屡屡为朋友言之，若办大学从事于东方学术和其他文物制度的研究，则尚无此打算。于此则当叙王鸿一先生。他是山东地方上一个有力的人物，尝以办学为革命运动。民国初曾一度任教育司长，而他半生心血所注，则为今之山东省立第六中学（在曹州）。这中学有非常可注意的价值，其前途的开展，正复不可限量。我今年曾去看过一次，但此处自不

及叙。他常病。现在教育的情形，所谓学校，只是个知识传习所，于生活本身无与，所以他办学殊非止传习知识之谓，但很苦东西思想的冲突，不得解决，常常访求怎样可以得一解决之道，遂访求到我。我到山东讲演，虽受教育厅夏〔季〕讲习会之聘，然固出于鸿一先生之意。我在济南教育会会场讲演一个月，他便听了一个月，没有一天的间断，像是积疑夙惑，一旦消却，从兹得着解决十分快活的样子。每讲后常常谈话，于是就谈到办大学。在他以为我们既得到解决，便当本着所见积极发挥，积极做去，很有办一个大学的必要。又则他第六中学每年升学到南北各学校的学生很多，而于南北各校，总不满意，所以很想自己办大学，为其学生升学之地。又则其同乡中固早有办大学的意思也。彼时我却无意，我对他说，眼下人才甚有限，不过寥寥可数的几人，办一个大学，都还不足用，而一时风气偏好办大学，东一个，西一个，愈多愈无谓，全是胡闹，我根本不赞成。这样举动他也不置辩，但仍极力主张。迨我讲完回京，他便同我一道晋京，我初不知其何意，后乃晓得他去找靳翼青。他所说其同乡中早有意办大学者，盖即指靳翼青。时靳方为总理在京，他即以我在〔山〕东随讲随记随印发之篇子给靳看。靳过数日，复他一信，谓穷三夜之力，已将我的稿子读过，切愿一谈。于是他就来邀我。我谓谈话无不可，办大学仍不赞同。靳又来信约定一日期，遂与靳会晤，谈话甚久，前半多谈东西文化问题颇详悉，确是将我的稿子看过一遍来的，其头脑清晰而且肯用心，极出我意料之外。盖以其人出身而论，原是很粗的军人，而其时吴佩孚方打湖北，时局多事，彼为总理，安得余暇从容以读我书。这是不能不使我特加青眼的。后半多谈办大学事。他说他怀抱办一发挥东方文化的大学之意已

数年，但迄不得其人，因老旧先生和新人物都不适合，今遇我则数年志愿，将可以偿了。我还是以没有人才之意答他，且曰用意甚好，而事有难举，且悬此一目的，待有机会为之。他便道事诚难举，或一二年或二三年而后，乃得实现，亦未定，然不可不从此时着手做去。经济一面，我当设法，人才一事，幸君负访求延揽之责。我觉得亦无可弄说，且听之。第一次谈话即以此为止。后来靳又设宴请乡前辈赵次珊、柯凤孙诸老先生为发起人，且介绍我与诸老先生相见，因于席间对众宣言其怀抱，办大学之意如何久，今幸得人，愿自出私财二十万，并再募三十万为开办费，其经常费亦即当筹定，务请诸老先生为领袖共成此举云云。众即向我询办法。我即答我初无办大学意，胸中空空洞洞，说不出什么办法来，且不会办事，不能供奔走之役，希望大家去筹备进行，必其有事咨询我，我可备顾问而已。当时杂乱讨论，殊无头脑，但由此会结果，产生一曲阜大学筹备处，设北京太仆寺街衍圣公府内。并着人草拟有筹备处简章，曲阜大学校章及计划书等。又在筹备处召集一次筹备会议。赵、柯诸公均到，然皆一时热闹，与真实进行固不相干也。

当此际我的态度实难决之问题。从我的夙志，我未尝不想办一研究整理东方学术和其他文物制度的大学，使湮没绝不为世界所晓的东方文化稍见于世；不但我如此，恐怕有心人无不如此，现在既有此种提议，则自当尽力共成之。但又有三个疑难之点。一则太没有人才，若空虚敷衍，胡乱对付，则不如不办。二则在提议诸公虽推我主持此事，然我自审我只是一好学生尚未必是教员，若办学则更素所未习，必办不好。且以我资质使勉力学问，容或有成，若办事必废学，岂不可惜。不如由他人主办，而我单任一教员。然细审他们实无可为主办之人，

若由他们去办，必不能合我意；两俱不可，是诚奈何。三则关于办学意见，鸿一先生最好商量不成问题，若赵、柯诸老先生，则以为是一存古学堂研究经学古文之所，实相差太远。靳翼青大致尚明白，颇与吾侪意思接近，然以夙习环境种种悬殊，恐终不免有难强合者，与其他日半途分裂，何如此时即莫参预，而还读我书之为愈也。除此三难点外，其他难点且不一一数，然即此所说，已使我莫知何途之从。

这时我想出一条解决的路来，即先莫成立大学，而先成立一学会，将来再由此学会去办大学是已。我想现成人才不易得，然有可以成才之资，倘与以机会俾得深造，自能成才者当不少，如我自己便是这样的一个人。所以最好集合一般〔有〕志趣有天资有相当之学识基础的少年英俊，组织一学会，各就其所志，分担一种学科的研究，而供给他一很好的机会，凡他研究之所需，如图书仪器乃至种种设备，皆尽量供给之，一面又给以相当薪俸，使其生活得以安顿，不忧家计。这样养成人才再去办大学，则第一难点可以解决，而同时图书馆实验室也都由此成立起来了。又我自己有此一番造就，则适以办事将致废学为疑者，亦得解决。而将来由此学会大家共负办学之责，则适以自己不会办事为虑，及以他人主办不合我意为虑者，亦无问题，于是第二难点亦悉获解决。其第三难点所谓办学意见恐终不免有难强合者，诚不易解决。然使今日有不合，则是以我一人与他们争，若将来则由学会作主，非我一人之事，似较好办。且事难十全，不能虑之过周，且尽我心，莫问利钝，亦姑作为解决。其他必临时凑集人才办学，或不免意见纷歧，难得调协之苦。盖人若无才，非我所取，若是有才的，总多有个性，常难抛舍他的主见。临时聚在一处，恐不相接头，必先组

学会，则相处二三年后，感情见解，已多了解，一同办事，便容易多多。又如我以倡导孔家的人生态度为根本一着，若临时凑集之人，必难语此。是一同办学之人，先各异趣，如何还能说到开风气呢？今先组学会，一面固从事于学问的研究，一面并相勉于生活之合理，将来办学方得精神贯串。种种说去，走此一路，皆得解决，不走此路，便无办法。于是我即以此主意向王、靳二位提出。大学本预科均三年后再办，此时先成立中学部，而组织一学会。如我所说者，即以学会诸人，为中学教员，分任一点功课，钟点要极少，教员不妨多，盖以学会为主故也，他们都赞成我的意思，于是我的态度乃决定，而后曲阜大学乃造端于我们三人的发起之上。

关于经费筹措和其他事务的筹备，我声明我不能照顾得来，全不负奔走之责，所以都是听他们报告于我。在去年据闻私人出款至少有五十万，即靳翼青二十万及潘复、王占元等由靳之劝募而来共有三十万。又议以山东盐务上之灶户税及铁道统捐各数万拨作常经费。方欲提出阁议决定，值靳阁倒遂搁置。现在私人出款仍如原数，唯均入鲁大公司股分作本校基金。鲁大公司是鲁案解决下产生的。照鲁案的解决，日本国家以矿山交还中国国家，而由中日两国的人民投资去经营（因为是由国家转于私人之手，所以要出一笔钱与国家。旁人疑为日本则以所值三百万为股，中国则以前清所投二百三四十万为股，恐非）。这合资的公司，便是鲁大经王鸿一先生向各方运动的结果。鲁大为对公益帮忙起见，愿以每年红利百分之十五捐助曲阜大学，现已由中日两方资本代表签押定局，大约连基金利息一并计入每年可有二三十万光景，这是最近的情形。

《中华新报》1922年12月12日，第二版。

就《东西文化及其哲学》致胡适*

(一)

顷奉手示，并《读书杂志》见教一文，敬诵悉。往者此书出版曾奉一册请正，未见海答。兹承批评，敢不拜嘉？独惜限于篇幅，指示犹嫌疏略，于漱冥论文化转变处，未能割切相海；倘更辱评论其致误之由，而曲喻其所未达，则蒙益者，宁独一漱冥乎？至尊文间或语近刻薄，颇失雅度；原无嫌怨，曷为如此？愿复省之。……勿复

适之先生

漱冥手复

四月一日

(二)

适之先生：

承教甚愧！早在涵容，犹未自知也。冥邈来服膺阳明，往时态度，深悔之矣。

复谢。顺候

* 二信写于1923年。

起居

漱冥顿首

四月四日

录自胡适《读梁漱溟先生的〈东西文化
及其哲学〉》附录。

槐坛讲演之一段*

现在有些人只看政治上有问题，但也有些人看我们的经济制度上很有大问题。这个问题，是比昨天我们所说的政治问题为更深一层，更根本的问题；这就是说，倡社会主义的人，所提出的问题。这个问题，感触我，成了我心目中唯一大问题，是在我二十岁的时候，一直到现在，常常在心。不过今昔所以看成问题者稍异；而这一问题，在中国和在西洋，似乎亦不同。西洋所以发生此问题，是近代工业的结果，从近世大机械的发明，和经济上的分工说，自由竞争说，使得有所谓“工业革新”的大变动；而社会上划然有资本家、劳动者之两阶级，才使人深感这种个人本位的经济制度——以个人发财为目的而努力于生产的经济制度——的痛苦而悟其非；但中国则并没有这一回事。虽没有这一回事，而经济改革却又并非不成问题。所以说其所以成为问题稍异于西洋。我当初常听见这一类社会主义的话头，什么资本家如何如何，劳动者如何如何，总不引起我的注意，我总没有理会他；——我二十岁的那一年——偶然从故纸堆中检得一本张溥泉先生翻译的日本社会主义者幸德秋水所著《社会主义之神髓》一书；我看了之后，仍无非是些

* 此文为1923年8月在山东第六中学讲演时崔万秋笔录之一段。槐坛，为该校唐槐下的讲坛。

资本家劳动者的话头，很不经心地把他搁在一旁，却是自己慢慢地去思索。久而久之，不觉明白了这个问题，果然很大，明白了他在我们社会上成为问题的意义；这就是说什么？这就是说这种个人本位的经济制度——产业私有的经济制度——在我们中国社会上虽有那些生产过剩，经济恐慌的问题，而他是现在社会上秩序不安宁，社会上种种罪恶，种种痛苦的源泉。从这个人本位的经济制度，使我们成一个竞食的世界；有本领抢得着饭吃的就算抢着了，没本领抢不着就没有份。虽然有很严重的法律，如军队、警察、司法官维持着不许大家跳出范围，去作这种的竞赛，然而前面看见拥有多财的优厚享受，后面有无食的逼迫，怎能不叫他以暴力或诈巧来偏锋取胜？这就是土匪、强盗、骗子、滑棍，和种种不可举名的这类事情所由发生，使我们在社会中处处都是荆棘，常常要提防暴客，小心诈骗，不定那一时有生命危险，损失，被欺。所有社会上秩序不安宁这一面的种种问题，何莫非产业私有的结果？我们愿处在这样恐怖危险的社会中吗？我们不要求一个平安境地吗？我们如果要去危就安，不将这种经济制度根本改换过，怎么能行？在另一面看，这类有力气的，欺侮没力气的，巧诈的欺侮老实的，都是社会上一种罪恶；而社会把他制造成拼性命，冒刑罚，受唾骂，以欺侮他人的人，又岂不是一种社会的罪恶？岂不可痛？然而这种有力气有智巧能够取胜得势的，还算是好的；其尤为罪恶，尤为痛苦的是在那没力气，没智巧的弱者一面；象是老的、幼的、残废的，和妇女，和老实胆小人们，他们只有甘受欺凌，磕头叫爷或拿着身体委曲献媚，受人糟蹋、侮辱，以求食了！所有乞丐、小偷、娼妓，和社会类乎此的人，都是这样发生出来的。我记得我在《社会主义粹言》（按此我

二十一岁时所作，自己曾油印了送人看，距今已十年矣。漱冥注）里边，曾举了几个例来说明。其中有一件事，这是当民国元二年时，北京初有女戏子，发达非常之快且盛，起初只是天津过来几个女戏子，加入男戏园子同唱，不一年间，就会有好几个全是女戏子成班的戏园子！每一班至少有一二百人，总算起来，不下千人，我们走过小街僻巷，常常可以听见穷家女孩子学戏的歌声。有一次我家看坟的人，也来同我们说，他想把他的女孩子，送去学戏；我对他直是没有什么话可说。他的女孩子在家里，吃苦饭，未必吃的饱；衣无衣，用无用；而同时他邻家的女孩子去学戏，就可以应酬阔人；就可以坐汽车马车，就可以吃好饭，穿绸缎，使下人；他看见怎么不眼热？前面有这样的诱惑，后面有那样的逼迫，你怎么能叫他不奔那条路呢？纵有好道理，也对他说不去；我们也不忍拿治不了饥的廉耻空谈，对他唱高调；只有叹息而已！好好女子，受人家的糟蹋侮辱，不论什么人进来，都要笑颜接待，委曲承欢；不是为现在的经济制度叫他如此是为什么？不拘什么人，只要有钱，就可以进她屋来，要她招待，试问她不是凭着现在的经济制度所承认他手里的那一份钱是凭着什么？又要晓得在贫者弱者甘受欺侮，固是趋势如此；即在富者一面，花钱造孽，也是一种自然趋势，必至如此！在这社会上，性命系于衣食，衣食靠着钱财，握有钱财，即可左右人的性命；尚何所不至呢？他拥有那些多余的钱财，你又怎能叫他摆着不用？威福自恣，势有难已。于是这种蹂躏人格，至残奇恶，两下凑合，如水就壑，风行起来，成了惯常事。无论道德家劝戒不了，就是法律家警察也管不了，我们如稍有人心，不忍看这些种种罪恶，不根本改换过这种经济制度，又怎能成呢？又有一件事，是我在北京

街上闲走，看见一个拉人力车的，是一个白头发的老头，勉强往前拉，跑也跑不动；而坐车的人，却催他快走，他一忙就跌倒了；白的胡子上面，摔出血来！而我的眼里，也掉出泪来了！然而这在现在经济制度下，这是当然的！没谁顾着谁的！在竞食上的失败者，结果自该如此！我受种种的感触，反复地思索，使我的血达到了沸点，那一年我几乎要成了疯狂。有一回事使我至今想起来，有如在目前的，是我在北京东四牌楼马路上往南走，看见对面两个警察用白绳子缚着一位瘦弱无力的、面目黎黑的中年男子，两边夹着他走来——看那样子大约是一个无能的小偷——我瞪着两眼，望着警察，几乎要发疯；几乎要跑上前去，把他从警察手里夺过来！……这明明是社会逼他成这个样子，他不敢作别的大犯法的事，只偷偷摸摸救救肚饿，而你们如狼似虎逮捕他，威吓他，治他的罪；这社会好残忍呀！我因为心里这样激昂，精神状态很不稳定，所以有那一年在南京自杀未成的事。到后来虽渐渐稍好，而实则十年来心里总是不能忘的；即如我这次在陈坡（郟县城西南三十五里之一乡村）住，有一天吃完晚饭，出在门外闲立，看见那么矮矮的三四岁小孩，和白发老头，正在拿着黑红色的粗粮食在那里吃，我心里就一阵难过；我刚才吃的那白面馍馍，好饭食，怎么不给这小孩和老头吃？这么小的小孩，是社会上人人应当保爱他，好好养他的，这么老的老头，是社会上人人应当尊敬怜惜的；他老了，须要滋养的东西养他的，然而现在那小孩老头即没得吃，而我一个壮年人偏偏有得吃，这是什么道理？

（记者按：先生讲至此，泫然泪下；听者寂然无声，垂首掩泣！）真是不合理的！现在经济制度，限我们于这不合理的地步，真是没法啊！这样不合理社会，还不改造吗？子这不安宁、

罪恶、痛苦，不合理几种之外，还有一层社会退化、堕落、低降的问题。在这时候普及教育是不能讲的；他衣食尚且难得凑合，拿什么来入学买书？没有教育，拿什么来提高社会程度？只有退化罢了！在这时候，公众卫生，是不能讲的，他衣没的穿，饭没的吃，污臭的布片，腐败食粮，也是好的，说什么清洁卫生？通常应用的仪容礼节，更是讲不来，自不待言了。总而言之，一切让全社会进步增高的事都不能行的。而种种的罪恶，种种的坏事情，滋长无已，都足以使社会上道德堕落，疾病增加；心理方面，生理方面，愈趋败坏低降，都是必然的事！在这种经济制度下，宗教家不要说救世救人，你不根本上把这制度改变过，说什么话不是白说？你若要救世救人，就当从这里下手，这里根本改变过来，自然没事。道德家不用对着富人劝什么勤俭，讲什么礼义；对贫人不必诫什么安分，说什么廉耻；你不根本从这里下手，改变制度，只有背着你的希望走而已！你果然希望他们好，改了制度，自然没事！教育家！你希望人人都受教育吗？你果然是，你就应当先来改变这个制度。政府、法官、警察！你们果然要社会秩序安宁吗？你们莫再拿着法律、警察，来维持这产业私有制度，而根本改变了这个制度，自然好了！倘若不然，纵有怎样严密的法律，多少侦探，多少警察，也不过多造罪孽，多多残忍而已！慈善家！你果然慈善吗？你不根本来改革这个制度，你那慈善事业，为效几何？卫生家！你果然要众人讲卫生吗？你不从根本来改革这个制度，你的卫生，从何讲起？总而言之，我们人人，都不必对社会抱什么好意，作什么好事；你果然抱好意想让社会好，你只有从这里着手。其余都是白说！这便是中国虽没有西洋从工业革新以来的那一回事，而经济制度的改正，依旧成为问题

的意义了。所以社会主义的倡说，在中国并不能算是无病呻吟；仅可以说是病状不全一样，而病苦的难堪急待救药，固无分别。

还有一层要说的，我所以看这事成为问题者，今昔稍有不同。在从前那时我单看他那种罪恶，痛苦的地方；而在今日则另外更有一个意思。这就是说，这种经济制度，和我倡导的合理人生态度，根本冲突；在这种制度下，难得容我们本着合理的人生态度去走。我们是不要分别人我的，不算帐的；然而在这个竞食的世界里边，怎能够叫大家如此？在竞食的世界里，大家自然要走入狭小鄙劣、为我自私一路；空口说白话，是万救不过来的；只有根本改革这个制度，而后才行。我近来思想，专着眼人生态度之一点；我今日看他成为问题的，也就着重在这一点了。

· 录自《北京大学日刊》1387号，1924年1月16日，

《漱溟卅后文录》1—12页，1930年7月。

孔家哲学史(提纲)*

(或孔家思想史)

1. 绪言

说明题旨；指示研究范围、材料、方法及其他。

2. 孔家哲学之胚胎

叙说孔子以前之中国文化及其民族精神。

3. 孔家哲学之初期(春秋战国)

叙明孔家哲学之先导，及此时代所趋尚之政治思潮与社会情形，更分讲如下：

甲、孔子，乙、大学时代之孔家思想，丙、孟子，丁、荀子，戊、中庸与易经十翼时代之孔家思想。

4. 孔家哲学之第二期(两汉迄唐)

叙明自此以后孔家即为人君所授用，及此时代孔家之无光大发挥而呈衰堕之由。

更择其著称之几家分讲如下：——

甲、董仲舒，乙、杨子云，丙、文中子，丁、韩退之。

5. 孔家哲学之第三期(宋明)

叙明此期承前衰弊之后至此忽然大兴之由，更择要分讲如

* 此为著者1923—1924年在北京大学哲学系的讲课提纲。

下：

甲、周濂溪，张横渠；

乙、程明道，谢上蔡；

丙、程伊川，朱晦庵及其他；

丁、陆象山，杨慈湖（以上为宋代）；

戊、吴康斋，薛敬轩；

己、陈白沙，湛甘泉；

庚、王阳明，王龙溪，王心斋，罗念庵及其他；

辛、罗整庵，陈清澜。

6. 孔家哲学之第四期（清代）

叙明孔家哲学在此期之分化变异与时代之关系；更分讲如

下：

甲、王船山；

乙、颜习斋，李刚主；

丙、戴东原，焦里堂；

丁、康长素。

7. 余论

讨论下列问题：

甲、历来各孔学家之异同是非。

乙、孔家精神，真正精神，在历史上始终未曾实现或普及于社会，其故安在？

丙、今后之孔学如何？

录自《北京大学日刊》第1288号，1923年

9月12日。

梁漱溟启事

我因为常常有许多朋友拿下列的问题问我，现在预备在下列的时间地点为一种公开的讲演。同学或校外人均可枉教。

(一) 答胡适之先生评《东西文化及其哲学》

(二) 评胡适之先生的人生态度并自述我的人生态度

以上在二十八日(星期日)早九时半，地点在本校第三院大礼堂

(三) 评所谓玄学科学之争

以上时间在下月四日(星期日)早九时半，地点同上。

录自《北京大学日刊》第1323期，

1923年10月25日。

答胡评《东西文化及其哲学》*

我的《东西文化及其哲学》讲演稿自民国十年发表以来，承许多位先生的不弃加以批评，这无论如何都是应当感谢的，但我一概没有置答，这在此书第三版自序中已声说过的了，适之先生的批评差不多是最后的一篇，我也一样不想置答——从他的文章披露到今天整半年了，一直没有答。今天要来作答是因为最近的一点事触动起来的。

最近《努力》停刊，适之先生在他《一年半的回顾》一文中说从某期以后，《努力》的同人是朝着思想革新的方面作去，所有前后许多政论都不如这时批评梁漱溟、张君勱的文章有价值！又陈仲甫先生在《前锋》中说梁漱溟、张君勱被适之教训一顿，开口不得，是思想的一线曙光！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。我不觉得我反对他们的运动！我不觉得我是他们的敌人，他们是我的敌人。我是没有敌人的！我不看见现在思想不同的几派——如陈，如胡……有哪一派是与我相冲突的，相阻碍的。他们觉得我是敌人，我却却没有这种意思。在这时候，天下肯干的人都是好朋友！我们都是一伙子！此刻天下只有两种人：一种是积极努力

* 1923年10月28日在北京大学的讲演，由陈政笔记。

的，一种是苟偷卑劣只想抢便宜的，苟偷卑劣只想抢便宜的弥漫满中国，我们同胡适之、陈独秀都是难得遇着的好朋友呀！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！因为，你们要领导着大家走的路难道不是我愿领大家走的么？我们意思原来是差不多的。这是说我们同的一面。

翻过来说，我们是不同的，我们的确是根本不同。我知道我有我的精神，你们有你们的价值。然而凡成为一派思想的，均有其特殊面目，特殊精神——这是由他倾全力于一点，抱着一点意思去发挥，而后才能行的。当他倾全力于一点的时候，左边，右边，东而，西面，当然顾不到。然他的价值正出于此，要他面面图到，顾得周全，结果一无所就，不会再成有价值的东西。却是各人抱各自那一点去发挥，其对于社会的尽力，在最后的成功上还是相成的——正是相需的。我并不要打倒陈仲甫、胡适之而后我才得成功；陈仲甫、胡适之的成功便也是我的成功。所以就不同一面去说，我们还是不相为碍的，而是朋友。

论他同的一面既如彼，不同一面又是如此了。更进而言，不管他同不同，天下人自己都会找对的路。只怕不求，求则得之。不对也好，总会对的。天下人原都是聪明的，那个地方弄错误了，他自己会发觉。错误那里会长久，天下原都是好人，那个是对，他会点头；那个不该，终究不合适；都是自然的谋向对的路走去。对不对我都看得不打紧，凡是肯走路的，我都笑脸相迎。

现在说到本题了。我读胡先生的文和其他各位的批评都有同一的感想——感觉着大家的心理与我相反。我总觉得对面人

比我聪明；我总觉得对面人知识见闻比我广——我是不知道什么的。对方的意思如有与我迥异处，其所以不相合，其间一定有道理——是他聪明，才跟我不一样，是他凭藉材料（见闻）比我多，才跟我不一样。在大家则不然。大家似乎都看旁人比他笨，比他糊涂，甚至于是头脑错乱的。他自己似乎都懂得，没有什么不知道的。因此我最喜欢求与我不同的意思，想明白他所以与我不合的原故，而大家则否。对方人的意思在他象是不屑理会，不需理会的样子——意思曰：“这都是些糊涂见解！没有什么道理！”大家读我的书，大概都象看北京《晨报》一样，匆匆五分钟便看完了。作者确曾下过一番心的地方，他并没有在心理过一道，就在这五分钟后便提笔下批评。这种批评叫我如何答！实在不高兴作答。如果他有一天想到这个问题（东西文化问题），想要来考究考究了，自然会再找我这书去看。果然着意看了，自然会明白。所以我全然不置答。现在一定要我答，我也没有别的答法，只有指出原书请他俯察罢了。

胡先生批评的全文共分三大段，现在依次作答。

头一段中驳我不应该说：

“东方化还是要连根拔去，还是可以翻身呢？此处所谓翻身不仅说中国人仍旧使用东方化而已；大约假使东方化可翻身亦是同西方化一样成为一种世界的文化——现在西方化所谓科学和德谟克拉西的精神是无论世界上那一地方人皆不能自外的。所以此刻问题直接了当的就是：东方化可否翻身成为一种世界文化？如果不能成为世界文化则根本不能存在。若仍可以存在，当然不能仅只使用于中国而须成为世界文化。”

他说：

“这种逻辑是很可惊异的。世界是一个很大的东西，文化是一个很复杂的东西。依梁先生自己的分析，一家文化是一个民族生活的种种方面。他总括为三方面：精神生活、社会生活、物质生活，这样多方面的文化在这个大而复杂的世界里不能没有时间上和空间上的个性的区别。在一国里尚且有南北之分，古今之异，何况偌大的世界？（中略）若明白了民族生活的时间和空间的区别，那么一种文化不必须成为世界文化而自有他存在的余地。米饭不必成为世界化，而我们正不妨吃米饭；筷子不必成为世界化，而我们正不妨用筷子；中国话不必成为世界语，而我们正不妨说中国话。”

适之先生根据的意思是：“文化不能没有时间上和空间上的个性区别”现在我们要反问一句。请教：科学和德谟克拉西这两个东西是有没有时间上和空间上的个性区别呢？有没有“南北之分古今之异”呢？照我们的见解，这是有绝对价值的，有普遍价值的，不但在此地是真理，掉换个地方还是真理，不但今天是真理，明天还是真理，不但不能商量此间合用彼间合用不合用，硬是我所说“现在所谓科学和德谟克拉西的精神是无论世界上那一地方人所不能自外的”。中国人想要拒绝科学和德谟克拉西，拒绝得了么？其所以然，就是因为“人心有同然”。讲到求知识，人心于科学方法有同然；讲到社会生活，人心于德谟克拉西有同然。一民族生活中之具体的工具或制度自是因地制宜，不足以成为世界化；若其文化所藏真价值之一点——如西方文化所藏之科学与德谟克拉西两精神——则固不成为世界化不止也。吾书旨意原甚明白，今更叙明于此，倘胡先生承认此层，则进而说下一层。

所谓下一层，即东方化必于“连根拔去”与“翻身成世界化”二途居其一，而不容他不死不活的存在。所谓东方化要“连根拔去”怎么讲呢？因为照现在世界情形看去有如此的形势。吾原书从粗细两层指点这种形势。先粗着看去，现在并不是什么东西文化对峙争衡的局面。你放开眼睛四外一望，那欧洲的一片土，美洲的半地球都是西方化的领域固不用说了；就是东方各国，凡能领受接纳西方化而又能运用的便能站的住——例如日本；凡不及或未能领受采用西方化的便为西方化的强力所占领——例如印度、朝鲜、安南、缅甸。诸如此类，不须细数，便是东方化的发源地的中国为西方化撞进门来，也使他不能不改变生活——几乎现在我们的生活无论精神方面、社会方面、物质方面，都充满了西方化。现在完全是一个西方化的世界，尚那里有东方化的立足地？所以我们要问：东方化是不是从此绝根株了？

再细着看看，这东方化根据最深的中国是如何被西方化逐层的侵入？固有的文化是如何被西方化节节的斩伐，如剥笋一般，已剥到最后的中心根上来？最初学些西洋的几何天文；这不影响到里面。次则火炮铁甲声光化电的输入，如曾文正、李文忠等创办上海制造局，在制造局内译书，在北洋练海军，马尾办船政，凡当时的名臣奏议，通人著作，院书文课，以及所谓时务书的，都是谈说这个；这影响已深一层而且影响的很大了；然而还在肤表。再次便是甲午一败，海军覆没，知道单在火炮铁甲上着意是不行，须要根本大改革从来的学术制度；于是废科举，兴学校，修铁路，办实业，便成了中心问题，而又进入一层了。到了第四次更是戊戌变法不成，庚子受创，而政治制度之大改革又成中心问题了——以为兴学校办实业都是枝

节，非立宪共和不可。这自然是更进一层，所入益深了。到第五次便是共和成功了，而十年之久，政象日非，毫无头绪，于是大家乃有一个大觉悟，知道以前都是枝末，非革新思想不可，非根本改革了中国的伦理思想——人生哲学——不可，陈仲甫为这运动作先锋，便是近年的“新文化运动”了。吾原书说道：

“到了此时，已然向到两方文化的最后根本了。现在对于东西方文化问题差不多是要问：西方化对东方化是否要连根拔掉？中国人对西方化的输入，态度逐渐变迁，东方化对于西方化步步退让，西方化对于东方化节节的斩伐！到了最后的问题，已是将枝叶撇开要向咽喉处着刀，将中国化根本打倒！我们很欢迎此种问题，因为从前枝枝节节的作去实在是徒劳无功，此时间到根本，正是要下个解决的时候，非有此种解决，中国民族不会打出一条活路来！”

试问在这种严重的形势之下，是否不死不活的存在？不死则活，不活则死耳。其万一不死而卒活，是必有“不可磨灭”者在，有“颠扑不破”者在，有真能站得住者在——是即所谓真理，故不随时代之移易，外势之变迁以俱成过去——是即有超时间区别的价值，有绝对的价值，有普遍价值，如科学德谟克拉西于人心有真根据。所谓“人心有同然”，所谓“谁能出不由户”，在这大交通的世界上是固不成为世界化不止也。岂独东方人不能自外于西方化而已哉（不指他具体的生活工具制度，指所含藏的原理）？吾意如此。原书具明，自信未为不通不伦；适之先生的驳论可曾驳得有什么干系？先生何妨前后多看看再下笔呢？

以上为胡文头一大段之前半截，次则引我书最后所提出之“世界文化三期重现说”而谓云：

“这样整齐好玩的一条线有什么根据呢？原来完全用不着根据，只须梁先生自己的思想就够了！”

他接着又引我的话：

“我并非有意把他们弄得这般整齐好玩，无奈人类生活中问题实有这么三层次；其文化的路径就有这么三转折，而古人又恰好把这三条路都已分别走过，所以事实上没法要他不重走一遭。吾自有见而为此说，今人或未必见谅，然吾亦岂求谅于今之人者！”

他便说：

“是的。这三条路古人曾分别走过，现在世界要走上一条线了，既不能分别并存，只好轮班挨次重现一次了。这全凭主观的文化轮回说是无法驳难的，因为梁先生说‘吾自有见而为此说，吾亦岂求谅于今人者！’”

我真想不到适之先生是这样信口诬人，要一手掩尽天下目的！我原书第五章对于西方化最近变迁的趋势分就几方面去指陈其非变不可，而变化之所趋，恰是中国路子；如：

- 一、事实方面——即经济之变迁；
- 二、见解方面——即科学之变迁；
- 三、态度方面——即哲学之变迁；

并附第四，中国人秉持西洋思想的——即陈仲甫诸位——亦有同样的变迁。

我在每一项都举出多少客观事实，难道适之先生没有看见么（此皆三期重现说之前文不能说不看见）？我从这许多事实上，指点出所以要变到中国路上来之故，都是铁案如山，根据确凿，

声光震烁耳目；适之先生不是瞎子，难道看不见么？而居然以“完全用不着根据，只须梁先生自己的思想就够了”、“这全凭主观的文化轮回说”诬人，是何用意？

在指明西方化将变到中国路上来之后，又复就趋向之所指，分精神方面、社会方面、物质方面，来推说世界未来之文化如何是中国化，句句着实，无半点空论。而此中国化时代之后如何不能不久于印度化，则原书262页等处说的很明。因为希腊的风气至文艺复兴时期而复兴，中国化在最近未来将复兴，印度化在更远未来将复兴，故谓之“三期重现”。我自己曾于此声明道：“这话不但你不信，就如我在未加推勘时亦万万不信”（259页）。适之先生不信，则已耳；或有疑，则指出可耳；或确见其不然，则逐层逐项痛驳可耳——此最欢喜愿闻。乃既不能驳，而诬人以“无根据”、“全凭主观”是诚何为耶？

此下胡先生又引我的话：

“这条路（淑世主义，胡先生所主张者）也就快完了。在未来世界，完全是乐天派的天下，淑世主义过去不提，这情势具在，你已不必辩，辩也无益。”

他只讥消我武断，仍是一句不驳。吾原书上文因已将这种人生态度的走到末运，从事实证明铁案如山，故曰“情势具在”。胡先生如果看了不能驳则低头去好好体会研究可也。如确见其不然，则逐层逐项痛驳可以——如此岂不快人快事哉；乃徒以笑骂了之，露出不承认之意而不言其故，岂不令人闷气！如此文章，不太无聊乎！（以上答头一段）

第二大段则批评我两种公式：

（一）西方化是向前的；中国化是持中的；印度化是向后的。

(二) 西方生活是直觉运理智的，中国生活是理智运直觉的，印度化是理智运现量的。

他于头一种公式——公式这个名字是胡先生给的——驳我两条：一条印度化是向前的，不应曰向后；一条中国化以调和持中去概括。

我从种种证明而认出三家文化出于三种根本不同的人生态度：一则肯定现实生活而向前逐求，西洋人是也；二则肯定现世生活而融融自得，且以向前逐求为戒的，中国人是也；三则否认现世生活而要求脱去此世界，取消此生命的，印度人是也。其“向前”，“持中”，“向后”，不过所用简号符记，以表此三个跃然可睹之生活态度者，虽尽易之亦无碍也。胡先生若根本驳我三家文化出于三根本人生态度之说，此真切要之大驳论，然而胡先生未能（按后第三大段露有此意，而此处竟一字不及）；或虽承认其出于根本人生态度之不同，而驳某家文化不出于我所指的态度，而别有在，则亦可以为有价值之讨论，然而胡先生未能。胡先生于印度人之人生态度，初不异乎我所指“否认现世生活而求解脱”之态度，乃但就此态度上徒争其当云“向前”，不当云“向后”，不太无谓乎？况且一个肯定现世生活去求他，一个否认现世生活要解脱他，恰好相反；前者字之曰“向前”，后者字之曰“向后”，谁曰不宜？胡先生徒见其积极的奋往的精神以为非向后，抑知“向后”非“退后”，吾原文明明曰“反身向后要求”（72页）则积极奋往之意何尝不昭然？同时亦将奋往之所向之不同表出无遗。吾以为适之先生摇笔为文有何见教之处，乃不图如此之无聊也！

至其驳我中国化不能以调和持中去概括，尤为无味。他说：

“至于那‘调和持中’‘随遇而安’的态度，更不能说那一国文化的特性，这种境界乃是世界各种民族的常识里的一种理想境界，绝不限于一国或一民族。”

“梁先生难道不睁眼看看古往今来的多妻制度，娼妓制度，整千整万的提倡醉酒的诗，整千整万恭维婬子的诗，……这种东西是不是代表一个知足安分寡欲摄生的民族的文化？”

夫我诚糊涂极矣！我乃不知五洲大陆许多民族，其中也会有“持中调和”“随遇而安”的态度的人，也会说“持中调和”“随遇而安”的话；而竟认作是“限于中国一民族的”！我乃不知中国古往今来也有许多好酒好色贪物质享乐的人，也有许多歌咏酒色的诗曲；而竟认作都是“知足安分寡欲摄生”，遗漏了代表民族的“这种东西”！只可惜天下糊涂如我者众多，自东洋教授以迄西洋博士，自金子马治以迄杜威——都说西方化是征服自然的，东方化是与自然融洽优游自得的；他们竟不睁眼看看西方也有许多爱好自然优游自得的诗歌，而一以“征服自然”概之！他们竟不睁眼看看东方文化也有许多开辟荆棘征服自然的事实，而竟说征服自然是西方化所独有的！

呜呼胡先生休矣！先生而根本不承认有所谓“一种风气”，“一种色采”，“一种精神”，“一种趋向”，而有为此言者皆属糊涂；则是天下人皆昏而公独智，亦谁能与先生争？先生万一犹承认有所谓“一种风气”“一种色采”……者，则指某民族或某社会为某种风气的，照例不能于此风气下无例外，亦初不必限于此处不见于他方。虽有例外，虽或亦见于他方，而犹不失为此民族此社会之风气者，大体上看去，对照看去，有其确然不可易者耳。所谓“风气”，所谓“色采”，本来是这么

个意思也。先生而根本不承认中国民族就大体上看去有他的风气，和西洋对照看去有他的色采，则我亦何敢与先生争？先生而犹承认中国民族有他的风气色采，则以我之糊涂固以为中国民族的风气在“寡欲知足”“随遇而安”，而不在“提倡醉酒”“恭维婊子”。夫我之所谓“向前改造局面”，亦犹夫杜威之所谓“征服自然”也；我之所谓“持中调和”“随遇而安”，亦犹夫杜威之所谓“与自然融洽优游自得”也。岂独我们为然，即以此征之天下，叫天下人看看，正自有确然不可易者。只恐胡先生又说天下人“不睁眼”耳。

以上答第二大段对于头一种公式的批评已竟。第二种公式的批评更无聊之极。在这公式里，我所用的“理智运直觉”“直觉运理智”一类的话本来不妥，原文随即再三声明：

“这话乍看似很不通，感觉直觉理智三者我们何时有用有不用呢？但我为表我的意思不得不说这种拙笨不通的话（中略），识者幸善会其意，而无以词害意。”

“（上略）这许多话很拙笨不通，但我不如此说，不能见我意。”

这些话胡先生不应没有看见，然而胡先生费了若干笔墨，所以批评指摘我的，仍无外我自己先声明的“拙笨不通”四字；而且所谓不通的缘故仍无外我自己先叙过的：

“现量，理智，直觉，是构成知识的三种工具。一切知识都是由这三种作用而成，虽然各种知识所含的三种作用有成分轻重的不同，但是非要具备这三种作用不可；缺少一种就不能成功的。”

试问作这种批评有什么意思呢？不过于此正看出胡先生自己的不好学罢了！人家一面声明所说话不通，一面又声明所以如此

说，实含有意思，要读者体会，有不得已者在。在理应当用心体会作者这一番意思；体会不得，也应当阙疑，用不着拿人家自己声明的不通，再去责他不通。而胡先生则必要责人家不通，于人家再三声明不得已处却绝不理会。呜呼！这是学者的态度！

以上答第二大段已竟。第三大段文章很长，开头一节表示承认我说的生活就是对于宇宙的奋斗，奋斗的态度是遇到问题对前面下手……改造局面，使其可以满足我们的要求，是为生活根本的路向。此下他表示不承认我三家文化出于三种人生态度的话，他说：

“但我们和梁先生携手同行到这里，就不能不分手了。梁先生走到这里，忽然根本否认他一向承认的一切有情都不能违背的生活本来路向！他忽然说中国人和印度人的生活是不走这‘生活本来路向’的！他忽然很大度的把那条一切有情都是如此的生活本路让与西洋人去独霸！梁先生的根本错误就在此点。”

一个“忽然”，又一个“忽然”，再一个“忽然”。呜呼适之先生！人家说话都是这样“忽然”的么？只有先生有脑筋，人家都是没脑筋的么？幸亏先生还赐我“根本错误就在此点”的美溢——错误的有条理；否则，我尚以为我错的是乱七八糟呢！

胡先生把人看得这般糊涂，则糊涂人作的书，胡先生自然不屑再细看的；但我想对读者指出我那“忽然”的来由，请读者取原书看一看。请先看原书65页说生活就是奋斗之后的三层修订，次则看此下所叙“人生三问题”一段；再次则看此下所叙“人生三条路或三态度”一段。盖所谓“生活本来路向”是

其中之一条路，而人生当头一问题之下非走头一条路不可；当第二问题之下非走第二条路不可；当第三问题之下非走第三条路不可；看215页以下最有具体的讲明。如是则必晓然于人生果有如是各别之三条路，而不容增减于其间的。至指证中国化为第二路则请看83页以下，197页以下，各段；又209页以下处处以中国、西洋对照去说亦最易明白。至指证印度化为第三路则在85页以下暨104迄148页各段。

其实简单说去，所谓西洋化为第一路——向前改造局面的路者，仍不外杜威辈所谓“征服自然”之意；所谓中国化为第二路——持中调和，安于此局面的路者，仍不外杜威辈所谓“与自然融洽游乐”之意；至于所谓印度化为第三路——反身向后的路者，则因其否认现世生活而求解脱的态度，致其文化三方面于精神生活方面为特别畸形的发达，精神生活多方面中又为宗教的特别畸形发达，固已昭然背乎人生生活本来路向而驱也。总之，若稍肯取三方文化加以比较观察，则于吾言必有所会，似乎不是“忽然”耳。

此下胡先生便提出他的世界文化观。他说，我的出发点只是，文化是民族生活的样法，而民族生活的样法是根本大同小异的。为什么呢？因为生活只是生物对环境的适应，而人类生理的构造根本大致相同，放在大同小异的问题之下，解决的方法也不出那大同小异的几种。这个道理叫作“有限的可能说”。例如饥饿问题只有“吃”的解决，而吃的东西或是饭，或是面包，或是棒子面，……而总不出植物与动物两种，决不会吃石头。

原文大意具此，总不外申明“有限的可能说”，于物质生活如此，于社会生活也如此，于精神生活也如此，都一一说到，

不具录。次下，他又申明这几种可能的办法，差不多一个民族，在他长久的历史中都一一试过。盖不独限于大同小异的几种，即此小异的几种亦非各家文化分别所在，而实为各家文化史上都有的也。他说：

“凡是有久长历史的民族，在那久长的历史上，往往因时代的变迁环境的不同而采用不同的解决样式。往往有一种民族而一一试过种种可能的办法的。”

于是他举些事例证实其说，其间说到科学也是中国有的，譬如“自顾炎武……以至章炳麟，我们决不能不说是严刻的理智态度走科学的路”。他最后结束的说：

“我们承认那‘有限的可能说’，所以对于各民族文化不敢下笼统的公式。我们拿历史眼光去观察文化，只看见各种民族都在那‘生活本来的路’上走，不过因环境有难易，问题有缓急，所以走路有迟速的不同，到的时候有先后不同。（中略）现在世界大通了，当初鞭策欧洲人的环境和问题，现在又来鞭策我们了；将来中国和印度的科学化和民治化是无可疑。他们的落后，也不过是因为缺乏那些逼迫和鞭策的环境与问题，并不是因为他们生活方式上有什么持中向后的根本毛病。”

胡先生的文化观要具于此，我们寻绎他的意见不出左列各点：

（一）各民族都在生活本来路上走，即向前去解决环境上的问题；

（二）问题是大同小异的——有限的；解决方法是大同小异的——有限的；

（三）各文化所以见出不同，不过是时间和环境问题暂尔不同的原故；待环境问题同了，时间到了，则文化也

就同了。

其正面如此，其负面便是：

(一) 根本不承认西洋，中国，印度，三方文化各有其特殊的风气或色采；

(二) 更不承认他们这种不同的文化，是出于他们主观上人生态度的不同。

我们先要说他这种文章的无聊，然后再驳诘他。胡先生要自己知道是在批评他人的说法，附带提出自家的说法，对于他人的说法是不应当作为看不见的，不应当不理会的；否则何所谓批评呢？胡先生的说法恰是与我相反，在我的说法没有驳倒时，胡先生的说法是拿不出来的，拿出便是无聊。我处处拿西洋，中国，印度三方对照着指为三特殊风气，胡先生并没有去驳倒；乃至我书中所引所有谈东西文化问题的人都是对照着认为整个不同的，如金子马治、杜威等的说法，胡先生也没有提出来否决，教训大家莫这样；而只顾自己去说他的“零碎观”，“大同小异观”。尤其是我把各家从客观原因说明文化来历的都一一否决了，然后提出我的文化出于人生态度不同说；胡先生竟一字不驳，还只顾说他客观原因的论调，又说不出所以然来！这譬如我指出某人非甲，更证明其是乙；而胡先生既不驳我非甲的话，也不驳我是乙的话，却只顾说“这不过是甲”、“这无非是甲”，又说不出所以然的缘故来！且还要自命为批评我来了！呜呼！先生休矣！这种文章作他干什么？

以下我们要稍向胡先生的高见致驳诘了。胡先生以为各民族都在生活本来路向上走么？胡先生以为“人类生理构造大致相同”，问题也会同，解决也就差不多，“例如饥饿问题只有吃的解决”么？偏偏印度人恰与此相反，饥饿竟不是他的问题；

而“吃”——生活——是他的问题，“吃”不是他的解决，而饥饿是他的解决！他竟全然不遵胡先生“有限可能说”的限而无限起来！原来印度人是要解脱这个生命的，饥饿就成了他的方法，在古代简直是普遍的风气，所以释迦佛在成道之前受食，他的弟子就惊畏退转。胡先生说“只有吃的解决，”只能吃几种什么东西，他偏有不吃的解决，他翻过来要解决这个“吃”，这是“大同小异”呢？还是根本反对呢？这是与胡先生同在生活本来路上呢？还是“背乎生活本来路向而驱”呢？

原来胡先生说我笼统，说我不该拿三方很复杂的文化纳入三个简单公式里去，他却比我更笼统，他却拿世界种种不同的文化纳入一个简单式子里去！我正告胡先生，我实在不笼统，因我并不想什么纳入简单公式，我只是从其特著的色采指出他的根本所在——人生态度，便有例外也无干系。例如印度未尝没有“顺世外道”之反出世派；西洋未尝没有禁欲主义的旧教。然从西洋文化的特著色采看去，其根本自是出于向前要求现世生活的态度；从印度文化的特著色采看去，其根本自是出于反身要求解脱的态度，必不容移易，如是而已。若胡先生以“有限”去限人，结果限不了，乃真笼统耳。

我们尤其要诘问胡先生的：胡先生动辄说“环境逼迫”、“问题鞭策”，是文化的来由；不知象印度这种文化是什么环境逼迫出来，什么问题鞭策出来的呢？只怕胡先生说不出来！只怕想捏造都捏造不出来！胡先生岂但对印度文化说不出来而已。高谈西方化的胡先生连他自己所谈西方化，果如何从环境问题而来，也是一样的说不出来！他原文虽以环境问题为文化的来由，但从无一点具体的说明；他对西方化只说道：

“至于欧洲文化今日的特色，科学与德谟克拉西，事

事都可用历史的事实来说明，我们只可以说欧洲民族在这三百年中，受了环境的逼迫，赶上了几步，在征服环境方面的成绩，比较其余民族确是大的多。”（下面便转说到他面去了）

好个“我们只可以说欧洲民族在这三百年中，受了环境的逼迫赶上几步……”真会敷衍搪塞！他还敢大胆说什么“科学与德谟克拉西事事都可以用历史的事实来说明”！好呀！请先生说明！先生如果能从历史上证明欧洲文化是环境逼出来的，科学是环境逼出来的，我便斩头相谢！

我现在将我原书驳从客观环境说明欧洲文化来由的一段钞录如下，请读者看看。其余各段，如论西方社会的“德谟克拉西”和“唯物史观”的说法，如论“因”、“缘”之当分别——即我的主观客观关系说，则请检原书，此不具陈。

“若问‘科学’与‘德谟克拉西’是怎么被西洋人得到的？或西方化怎么会成功这个样子？据我所闻大家总是持客观说法的多。例如巴克尔（Buckle）说的：‘欧洲地理的形势是适宜于人的控制天然，这是欧洲文明发展的主因’。又金子马治说的：‘尝试考之，自然科学独成于欧洲人之手者何故？何以不兴于东方？据余所见希腊人虽为天才之民族，其发明自然科学应当有别一原因。盖希腊国小山多，土地硗瘠，食物不丰……以勤劳为生活，欧洲文明之源，实肇于此’。他又请问米久博士，米久也说中国地大物博，无发明自然科学之必要，所以卒不能产生自然科学。（下略）

在金子马治教授、米久博士以什么‘食物不丰，勤劳为活，所以要发明自然科学，征服自然’去说明科学的

产生，觉得很合科学家说话的模样，其实是不忠于事实，极粗浅的臆说。我也没去研究科学史，然当初科学兴起并不是什么图谋生活，切在日需的学问，而是几何，天文，算术等抽象科学（Abstract Science），不是人所共见的么？此不独古希腊为然，就是文艺复兴，科学再起，也还是天文，算学，力学等等。这与‘食物不丰，勤劳为活’连缀得上么？据文明史家马尔文（Marvin）说：‘科学之前进是由数目形体抽象的概念进到具体的物象，如物理学等的’。王星拱君《科学方法论》上说：‘希腊的古科学的中绝的原故，是因为他们单在他们所叫作理性的（Rational）非功利的（Disinterested）学术上做工夫，于人类生活太不相关（案与金子君的说话恰好相反）。至于我们现在所享受所研究的科学，是在文艺复兴时代重行出世的。……那个时代的科学，完全以求正确的知识为目的。自文艺复兴算起一直过好几百年，科学在应用方面都没有若何的关系。所以有人说，科学之发生源于求知，而不源于应用。’”

胡先生可能从这“历史的事实”证明科学如胡先生所谓“环境逼迫，问题鞭策”出来的么？希腊人之发明科学，实由其爱美，爱秩序，以玩赏现世界的态度，研究自然，来经营这些几何整理天文之类，差不多拿他作一种玩艺的。其后欧洲大陆又能继续这种研究的，也正因为到文艺复兴时代这种希腊的人生态度复兴的缘故。有了这种为自然科学之母的科学，而后英岛才产生经验科学，征服自然，增进物质幸福，也是这种人生态度的结果。读者请看我书72页以迄80页都是讲明这个。其间并引蒋梦麟先生在《新教育》中发表的《改变人生的态度》一文、蒋百

里先生在他的《美洲文艺复兴史》中所作《导言》一篇，皆说明此理，昭然不疑。其实二蒋又皆本之于西洋人自己的话——如蒋梦麟本于霍夫丁（Höfding）的《近世哲学史》，盖亦人人共晓之义也。胡先生不以此义来说明西洋文化，自是别有高见，无如这个高见偏偏与历史事实不符！我不是西洋留学生，西文又不好，自知对于西洋学术文化是个外行；原想从西洋留学生倡导西方化的领袖人物如胡先生者领些教益，却不料竟是个“冒充内行”的！

我真不知道胡先生究竟看了我的书没有？你说他没有看，他却又能东一段西一段征引我的书文。你说他果然看了，他又何以对书中驳环境逼迫论的竟似没看见，对持人生态度根本论的竟似没看见？人家驳环境逼迫论，他不还驳；人家建立人生态度根本论他也不推倒；而只顾去说些什么“不过是环境逼迫……”、“只可以说是环境逼迫……”！唉！胡先生！这糊涂人作的书也许有“愚者千虑一得”之处，何妨虚心理会！实在没有工夫看，丢下罢了！若既不想加以理会，又且没工夫看，却偏要用点工夫拿他麻麻糊糊乱批评一阵，这为何来？岂欲欺蔽一世之人乎！

我本当将我的根本道理——“因”、“缘”分别论，主客关系论——讲明给读者，使大家了解文化来由的真相；但因为大家看原书也可以知道一些，并且下次关于玄学科学与人生观的讲演里也要谈到，所以此刻不说了。

录自《北京大学日刊》第1329—1336号，1923年11月1日—9日。

《漱溟卅后文录》19—54页，1930年7月。

我之人生观如是*

广西省立二中留京学会同人以其学会会刊《友声杂志》复行出版，向我索几句赠言，我没有多少可说的话，我只能直掇我当下胸臆之所有者以奉答。

我不晓得我为什么看到旁人积极的有所作为，有那一种奋勉向前的样子，我总起一种欣喜，高兴，欢迎，赞成的心理。我不晓得我为什么看到旁人有一种社会的行谊——就是大家集合团结起来，有那一种同心协力的样子，我总起一种欣喜，高兴，欢迎，赞成的心理。

我对于二中学会同人，有这种学会的组织，和努力办一种杂志，为我们沉网闭塞的广西作一点启牖的工夫，没有许多意思可说，还只是这一种不晓得为什么的欣喜，高兴，欢迎，赞成的心理罢了！

这种奋勉向前的情事是在人类社会中的随在可见的——或于一个人或于一团体。这种同心协力的情事也是我们在人类社会中随在可见的——小而夫妇朋友之间，大而至于国家世界。便是我所谓不晓得为什么对此类情事便欣喜，高兴，欢迎，赞成的心理初非我所独有，而也是随在可见，人心之所同然的。

* 此文作于1923年，为桂林旅京学会《友声》杂志复刊赠言，后收入《漱溪川前文集》，更名为《这便是我的人生观》。——编者

我想大约在有史以前一直到现在恐怕常常是这般的，在大地之上恐怕到处都是这般的。只不晓得这般的到底是为什么？

有人说，这是因为人类要图谋他的生活所以如此，至于那同心协力的心理，奋勉向前的心理，和对此而表欢迎赞成的心理，则出于所谓创造的冲动互助的本能等等，而这些本能冲动又是从生物进化中经天择作用保留发展出来以便图谋生活的。我则以为不然。必说种种都是为谋生活，不知生活却为什么？自我观之，这般就是生活，并非这般所以谋生活，这般正是生活，并没这般所以为生活。则所谓图谋生活之“生活”果何指？其重要者当在食色二事耶？此二事者其一则营养而维持生命，其一则蕃殖而扩张生命。若然，则似乎只好说营养所以为生命而不好说生命所以为营养——只好说吃饭是为活着，不好说活着是为吃饭。蕃殖一事自然也是这样。营养蕃殖既不可以为生命本题所在，必谓凡人类之同心协力奋勉向前皆所以为此，殆不然欤。然则人类若是种种同心协力奋勉向前，却都是为什么呢？自我言之，生命者无目的之向上奋进也。所谓无目的者以其无止境不知其所届。生物之进化无在不显示其势如此，而人类之结伴合群同心协力积极作为奋勉向前尤其豁露著明最可指见者也。即此无目的之向上奋进，是曰人生真义，亦即可以说即此同心协力奋勉向前便是人生真义。夫谁得而知其协力向前之果何所为耶？故曰“我不晓得我为什么……”其必指而强为生解曰，“是所以谋生活也！是所以谋生活也”！盖甚非甚非也！甚非甚非也！

吾每当春日，阳光和暖，忽睹柳色舒青，草木向荣，辄为感奋兴发莫明所为，辄不胜感奋兴发而莫明所为。吾每当家人环处进退之间，觉其熙熙融融，雍睦和合，辄为感奋兴发，辄

不胜感奋兴发而莫明所为。吾每当团体集会行动之间，觉其同心协力，情好无间，辄为感奋兴发，辄不胜感奋兴发而莫明所为。吾或于秋夜偶醒，忽闻风声吹树，冷然动心，辄为感奋扬励，辄不胜感奋扬励而莫明所为。又或自己适有困厄，力莫能越，或睹社会众人沉陷苦难，力莫能拔，辄为感奋扬励，辄不胜感奋扬励而莫明所为。又或读书诵诗，睹古人之行事，聆古人之语言，其因而感奋兴起又多多焉。如我所信，我与二中学会同人与大地之上古往今来之人盖常常如是自奋而自勉焉。此之谓有生气。此之谓有活气，此之谓生物，此之谓活人，此之谓生活。生活者生活也，非谋生活也。事事指而目之曰“谋生活”则何处是生活？将谓吃饭睡觉安居享受之时乃为生活耶？是不知生发活动之为生活，其饮食则储蓄将以为生发活动之力者也，其休息则培补将以为生发活动之力者也，而倒转以饮食休息为生活，岂不惑耶？天下之为惑也久矣！率天下而为贪夫贱子半死之人者由此道也！昔者叶公问孔子于子路，子路不对。孔子曰：“女奚不曰，‘其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔’！”呜呼！是吾道也！吾将以是道昭苏天下垂死之人而复活之！今爰以勉吾二中学会同人，愿同人其勉焉！

录自《北京大学日刊》第1427号，1924年3

月24日。

《歙溪卮后文录》13—14页，1930年7月。

批评胡适之先生的人生态度并述 我自己的人生态度*

这个题目本是我上次预备讲的三题之一，后来因为工夫不够没有讲。此次哲学系同学会又约我来讲，但是时间匆促，没有怎么预备，不一定能说得恰好。

这个题目似乎于礼敬上不大好，适之先生是诸位同学的师长，是我们敬爱的朋友，似乎不应该批评到他的人，而且近许多年来社会上很不注重礼敬，我常觉得不好，今天这个讲题，自然也难免此弊。如果我是适之先生，一定心里也要想，我的人生态度何必要你批评呢？但是这有一个特别缘故。近几年来社会上仿佛有一种与从前不同的人生态度上的风气。这种风气如果有一个很有思想很有价值的人替他做中坚，把他的道理说得圆融通妙，便可以像是很站得住，于此便有一个极大的毛病，即是使人很难发觉他的缺点和流弊，倒还不如没有人替他做中坚的好。我们因为反对这种风气，当然须对于能使此种风气立得住脚的先生们下批评；适之先生可以算是其中的代表人物，所以我们要对于他下批评；实际上就是批评这种风气，并不是无端的向适之先生麻烦。这是我先要声明的。

但是我怎么能知道适之先生的人生态度呢？老实讲，其实

* 此为1923年12月9日在北京大学第三院大讲堂的讲演，由陈政纪录。

无论谁也不能知道谁的人生态度，就是自己也不能知道自己的，因为现在大家所有的都仅仅是一片话。我对于适之先生的知道，当然也不过是他那一片话。适之先生在《新青年》第六卷第二号有一篇文章，题目是《不朽》。《不朽》的题目底下有“我的宗教”四个小字；文章后面有三行附注：“这一篇和本志四卷二号陈独秀先生的《人生真义》，陶孟和先生的《新青年之新道德》，四卷四号李守常先生的《今》大旨都相同，这四篇差不多可算是代表《新青年》的人生观的文字，读者可以参看。”这四篇文章意思都差不多，而以此篇为最能代表，文章做得真好，说理也很圆到。兹先叙其大意，然后批评。

他说社会是有机的，又引来勃尼慈“世间上的人，每人受着全世界一切动作的影响”的话，说是有机的世界观。他说从这有机的社会观和有机的世界观上面，生出他的“社会的不朽论的大旨是：

“我这个‘小我’不是独立存在的，是和无量数小我有直接或间接的交互关系的，是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的。种种从前的因，种种现在无数‘小我’和无数他种势力所造成的因，都成了我这个‘小我’的一部分。我这个‘小我’，加上了种种从前的因，又加上了种种现在的因，传递下去，又要造成无数将来的‘小我’。这种种过去的‘小我’，和种种现在的‘小我’，和种种将来无穷的‘小我’，一代传一代，一点加一滴，一线相传，连绵不断，一水奔流，滔滔不绝——这便是一个‘大我’。‘小我’是会消灭的，‘大我’是永远不灭的。‘小我’是有死的，‘大我’是永远不死，永远不朽的。‘小我’虽然会死，但是每一个‘小我’的一切作为，一切功德罪恶，

一切语言行事，无论大小，无论是非，无论善恶，一一都永远留存在那个‘大我’之中。那个‘大我’便是古往今来一切‘小我’的纪功碑，彰善祠，罪状判决书，孝子慈孙百世不能改的恶谥法。这个‘大我’是永远不朽的，故一切‘小我’的事业，人格，一举一动，一言一笑，一点念头，一场功劳，一桩罪过，也都永远不朽。这便是社会的不朽，‘大我’的不朽。”

说完了‘小我’的关系，在末了他又提出他那“我的宗教”。他说：

“我的宗教的教旨是：

我这个现在的‘小我’，对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去，须负重大的责任，对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来，也须负重大的责任。我须要时时想着，我应到如何努力利用现在的‘小我’，方才可以不辜负了那‘大我’的无穷过去，方才可以不遗害那‘大我’的无穷未来？”

这一篇话，说得的确很好。假如我不是以前本来站在别的一个立足点上，一定也要很受他的感化。况且这些话也实在可以于大家有许多益处，我也并非说有机的社会观是不对；我只是说这种人生态度是把重心放在外面的。本来社会上就容易如此：总要替他的生活“找”一个价值，“找”一个意义；总是怀抱着许多的意思向外去“找”，怎么可以有成就，怎么可以不失败。适之先生这一派的说法就恰好给这“向外找的态度”以一种圆融通妙的道理，使他居然像是站得住。陈仲甫先生和李守常先生的意思，大致也差不多，大意是我们应该对于社会负责任，应该努力创造许多幸福，大家享受，益且使后人也可享受。

我们批评这种人生态度，先说其浅薄无能力，然后稍稍指出他的错误。

像这样的一片话，在情志没甚不安的人可以听得入耳，如果在情志大动摇的人，如因失恋而几至自杀者，那就完全不相干。不但如此，就是对于深感人生的空虚和烦闷及对于人生十分疲乏的人，也是完全无效。因为那种造福负责任的话，太同他的问题没有关系。拿这样浅薄的道理来对付生活，必是未曾深深的尝过人生的滋味。大约失恋的痛苦，人生空虚疲乏之感，他都不曾领略过。真正尝过人生的酸甜苦辣的，一定晓得这片道理是无济于事的。他没有替青年解决烦闷的能力。

再进一步，这片道理不但没有救药的能力，实在恐怕还要更增加人的烦闷。因为人家本来很烦闷，听说有一片好道理可以替他解决，当然高兴，等到看见所谓顶好的道理也不过如此，岂不使他更失望更烦闷。所谓造福，不过是衣食男女；所谓负责任，不过是把衣食男女的功夫做得更好一点；这有什么意义呢？我为什么要替社会造福呢？我为什么要对社会负责任呢？愈问愈不得其解，即愈增其烦闷。

但是这种烦闷就没有法子解决吗？有的。原来这种烦闷的病源就是一个“找”。他本来在那里找，你更引他去找，结果愈找愈找不着。人生的意义与价值是不能找的；你去找，一定不能得。“人生意义与价值在何处”这个问题根本是不该当解答的，因为人生本无意义与价值。人生无所谓有意义与有价值，也无所谓无意义与无价值。所谓人生的意义，就是问“我为什么生活？”当他问的时候，就是想要“找”一个意思。可是我们平常所谓意义，所谓价值，都只是日常的片段的零碎生活偶然应用的一个名目。比如问“我现在为什么来讲演？”或者说是

为的使大家可以多了解一点我的意思。当人作如是分别时，实已先有一个大标的在，这大标的虽不必是人有意去建立，但无意中实已存在。所谓意义，都只有对待此大标的而后可言。比如说话者是为什么的，即是先已有“我要活着”的大标的。合于这种大标的，通常叫做有意义；不合的就叫无意义，甚或还要加以屏斥。这样的虽然比较的算大，但还是生活中的小段，不是绝对的，还是有所为的。真正完全的整个的生活则不然；他不是关系于其他种种的。整个的意思，就是绝对的，非片段的。所有平常用的评算衡量，只能施于片段的生活而不能施于整个的生活。平常因为把生活看成片段惯了，把找意义的态度养成了习惯，便不觉的也去施用于整个的生活。其实整个的生活并不与其他种种有关系，根本说不到意义与价值。我还可以说，假使（实际上不会有的）你经过种种的研究商酌，确定了人生的意义与价值，其实还不是你的真的人生意义与价值，因为你无论如何是一个后来的追加。根本上“找”的态度就很可怜。你生活便生活好了，“找”什么呢？根本的救济方法，便是放下你“找”的态度。我只要一放下，便什么都有了；标的也有了，意义也有了，价值也有了。所谓责任，只能对自己，不对其他；我的责任只有当下的责之于己者。我觉得大家总是不重己的一面，总要向外拼命的去找；无论谁都是这样。那种情形，如贼入室，如鼠出洞，东张西望，总想着手一点而去，实在真正可怜。我从前有一篇文章里曾有一段话也是这个意思，现在略述于下：

“我们看着社会上一般人陷溺在不合理的生活 中真是痛苦，真是可怜，不能不说几句话。《东方杂志》译载罗素所作《中国国民性的几特点》说中国人不好一面的特点头一件就是

贪婪。这话在今日社会上贪风炽盛的时候，是无法否认的。但这是什么缘故呢？这由于他们人生态度的谬误。他们把生活的美满全放在物质的享乐上，如饮食男女起居服用等一切感觉上的受用。总之，他以为乐在外边而总要向外有所取得，两服东觅西求，如贼如鼠。其实如此是得不到快乐的；他们把他们的乐已经丧失净尽，再也得不着真实甜美的乐趣。他们真是痛苦极了，可怜极了。在我想这种情形似乎是西洋风气进来之后才有这样厉害。几十年前中国人还是守着他们自来耻言利的态度，这是看过当时社会情形的人所耳熟能详的。中国国民性原来的特点恐怕还是比别的民族好讲清高，不见得比别的民族贪婪。近来社会上贪风所以特别炽盛，是西洋人着重物质生活的幸福和倡言利的新观念所启发出来的。贪婪在个人是他的错谬和苦痛，在社会是种种罪恶的病原菌，例如最大的政治紊乱问题即出于此。如果今日这种贪婪的风气不改，中国民族的前途就无复希望，这是可以断言的。但是要改贪风，必须根本掉换过这种人生态度。我们看见近来论人生观的文章，如陈仲甫先生的《人生真义》，李守常先生的《今》，胡适之先生的《不朽》，所谓《新青年》一派的人生观，都不能使我们满意。他们那些话完全见出那种向外要有所取得的态度，虽然不应与贪婪的风气混为一谈，但实在都是那一条路子，就是说同样的是向外找而不在自身体认人生的价值。在这条路上无论话说得怎样的好，也不能让人免于流入贪婪或转移贪婪的风气，至于解决烦闷，奠定人生，更说不到了。

照我说：人生没有什么意义可指，如其寻问，那就只在人生生活上而有其意义；人生没有什么价值可评，如其寻问，那么不论何人当下都已圆满具足，无缺无欠（不待什么事业功德

学问名誉或什么其他好的成就而后才有价值),人生没有什么责任可负,如其寻问,那么只有当下自己所责之于自己的。尤其要切着大家错误点而说的,就是人生快乐即在生活本身上,即在活动上,而不在有所享受于外。所以应该改换过那求生活美满于外边享受的路子,而回头认取自身活动上的乐趣,各自就其适宜的地方去活动。人类的天性是爱活动的,就在活动上而有其乐趣。比如儿童的好动即其天性,他连几分钟的静坐都办不到。大人也是如此,乐的时候必想动,动的时候必然乐。因为活动就使他生机畅发,那就是他的快乐,并不要另向外面找快乐。大约一个人人都蕴藏着一团力量在内里,要借着一种活动发挥出来,而后他的人生〔才〕是舒发的,快乐的,同时也就是合理的。我以为凡人都应当就自己的聪明才力找个相当的地方去活动:喜欢那一种科学就弄那种科学,喜欢那一种艺术就弄那种艺术,喜欢那一种事业就去从事做那种事业。总而言之,找个地方把自家的力气用在里头让他发挥尽致。这样便是人生的美满;这样就有了人生的价值;这样就有了人生的乐趣。”

讲了这一大片,说话虽然没有什么修理,但是我同他们两边不同的态度已经可以见得出来。最后我还要声明:根本上我们大家所讲的都只是一片话,都是想拿一片话指导自己的生活,其实实际上的生活不一定能够如此。心里的意思时时仅仅是一个意思,并不能使实际生活全与符合。我现在虽然并不能将“找”的态度完全放下,但很想往那边做,因为我确实知道“只要一放下‘找’的念头,里边的乐趣便立刻涌现出来”。

录自《北京大学日刊》第1362、1363号,

1923年12月11日、12日。

孔子真面目将于何求？*

今天得来到贵校演讲，鄙人觉着非常荣幸。所要谈的题目是“孔子真面目将于何求”。今天只能说到这里去找孔子的真面目，至于孔子的真面目是什么，不是今天所能讨论的。我们要讲明到这里去求，不可不先晓得“取材”和“方法”这两个条件，先说明了这两个条件，然后再论及孔子的真面目到底往什么地方去。

（一）取材 中国的书籍，真是“浩如烟海”。在这“浩如烟海”的书籍里，关于孔家的也多至不可数量。打算寻出一个头绪来，实属困难。现在只好就孔子手定的六经来讲，但是学者对于六经，尚有如“今古文”的争论，迄今未有定局。我们现在要研究他，也只好以争论较少的书为凭。如此我们的取材，可以分作两样：（甲）严格狭窄的取材；六经中比较着少有问题的是《论语》和《易经》；但《易经》的《系辞传》是否为孔子写的，也不能确定；所以最少有问题的，就是《论语》了。《论语》里虽也有假托的，如孔子对子路谈“六言六蔽”是，然而大部分还靠得住。（乙）宽泛的取材；不但那些假托的书籍中可以取材，那些先后各学派的书籍中也可以；至取材以通俗一般人对于孔子的见解，亦可作为研究的材料。他们所说的，不一

* 此文为1923年在燕京大学的讲演，由张士衡记录。——编者

定是对的，就是错了，我们可以问，到底为什么单错到这边来而不错到那边去？这是很可研究的。譬如一般人以孔家为迂缓或文弱，这必定有个缘故。他们的见解，虽然不对，但是可以指给我们一个大概的方向，让我们不往别的地方去寻孔子。我们所找得的结果，不一定就是迂缓或文弱，然而可以给那错看孔子的人说出一个缘故来。如不能说明这个缘故，那末，我们所得的结果，仍非其根本精神所在处。

（二）方法 孔子所谈论的问题是很实际的。他拿生活的事实来讲授给人；他的每一句话，都可以代其一件生活的事实。我们讲孔子，不应只在文字上求，文字不过是代表观念的符号。譬如“仁”“慎独”……全是代表观念的符号。后人则仅在这种话头上转来转去，虽然也能说出一点意思来，不过是极其“恍兮惚兮”“迷离徜徨”的。我们要揭去符号的皮壳，找到它所代表的事实，好知道这究竟是指着什么说的，让那件事实灼然可见。这样，全不必引用书中的名言词句，也就可以明白了。如此，才有了根据，使我们可以开辟新的意思，可以继续着寻求。

凭借以上所说的取材和方法，我们现在来问：孔子的学问究竟是什么东西？从《论语》上所找来的结果：孔子所谓学问，是自己的生活，《论语》上说：

“子曰：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。”

我们不必瞎猜：“所学”，“而立”，“不惑”……这些名词的内容，究竟是指什么说的，我们现在通通的不知道。但是我们所能知道的，从孔子的幼年以至于老，无论是“不惑”“知天命”“耳顺”……都是说他的生活。他所谓学问，就是他的生活。他一

生用力之所在，没在旁处，只在他的生活上。我们可以再从《论语》里，说两个佐证：

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！今也则亡，未闻好学者也。”

木匠的好学生当然是善做木工了。画匠的好学生当然是善画了。至于孔子的好学生，到底是会干什么呢？颜回是孔子顶好的学生，而他所以值得孔子的夸奖和赞叹，就在这“不迁怒，不贰过”的两点上。我们在这两点上，也不敢乱讲，说是什么意思。但是的确知道，孔子是指着颜回如此的生活，而夸奖而赞叹的。再看第二个佐证：

“子曰：回也，其心三月不违仁。其余则日月至焉而已矣。”

颜回顶大的本领，是“其心三月不违仁”。到底“不违仁”这个符号是怎讲，我们现在也无从知道，但是孔子所说的系指着颜回的生活，这个符号，就是代表生活，是可以断言的。

从此可知孔子自己的学问是生活，他的学生所以值得他赞叹，也是因为生活。根据这个结果，我们有以下的讨论：

（甲）我们将大方向已经确定了：就是知道孔子和他的学生一生所着力的是在生活上，我们就应当从生活上求孔子的真面目。若对于他的生活，能彻底的了解；对于他的面目，自然就认识了。认识了他的面目，然后才可去谈他的其他学问。

（乙）我们从此可以证明出来，在孔子主要的只有他老老实实的生活，没有别的学问。说他的学问是知识，技能，艺术或其他，都不对的，因为他没想发明许〔多〕理论供给人听。比较着可以说是哲学，但哲学也仅是他生活中的副产物。所以本

着哲学的意思去讲孔子，准讲不到孔子的真面目上去。因为他的道理，是在他的生活上，不了解他的生活，怎能了解他的理呢？

(丙) 平常人主张孔子的，攻击孔子的，多讲“三纲五常”，以为这就是孔子的精神所在，其实这原是与孔子的真面目不大相干的。“三纲五常”是否为孔子的东西，我们无从知道。这些东西，全是属于社会方面的。若所谓“不惑”“知天命”等等，只是他个人的生活，并未曾说到社会。即认三纲五常是孔子的东西，那也是由他生活上发出来而展布于社会的。所以打算主张孔子，或攻击孔子，要根本的着眼在他的生活上才是；若仅主张或攻击“三纲五常”，就不对了，那也是主张攻击到旁处去了，断没论到孔子的根本精神上。

(丁) 新经学家如廖平、康有为辈，都以《礼运》上的“小康”、“大同”来主张孔子。《礼运》是否为孔子所作，本已可疑；即认定为孔子的东西，也不过是社会政治的几方面，那也讲到旁处去了。只有去讲孔子一生着力所在的——生活——那才是讲孔子。若对于他的根本的学问没有了解，讲旁的，有什么相干？

(戊) 证明胡适之先生《中国哲学史大纲》里面一条的不对；胡先生以为《学》、《庸》应在孟、荀之前，因为“儒家到了《大学》《中庸》时代，已从外务的儒学进入内观的儒学。那些最早的儒家只注重实际的伦理和政治，只注重礼乐仪节，不讲究心理的内观”（258页）。然面试看孔子的生活和“回也，其心三月不违仁”，那不是心理的内观么（用内观二字我本不赞成）？所谓“不迁怒”、“不贰过”，更全是内心的生活；若说是“外务”，那便大错了。孔子自己说：“默而识之，学

而不厌”，要先“默”才去“学”，这岂是“只注重礼乐仪节”呢？

我们所能晓得孔子的，主要的是他的生活。从书中找他讲论生活的地方，又只有到《论语》里去找。但是《论语》一书不同《孟子》。孟子好辩，有长篇大论的文章容易观察出他的精神所在。《论语》只是零零散散的话语凑合成的，打算找孔子的特色，非得费一番整理的功夫不可。我们什么时候能将散乱的《论语》一条一条的整理出来；然后拿一个最重要的条件，贯串全部，就算得孔子了。例如：

“古者言之不出，耻躬之不逮也。”

“君子欲讷于言，而敏于行。”

“仁者其言也讷。”

“子贡问君子；子曰，先行其言，而后从之。”

“君子耻其言而过其行。”

“其言之不怍，则为之也难。”

“巧言令色，鲜矣仁。”

“刚毅木讷近仁。”

以上这些话，可以归作一条去研究，即是说当作一个态度去研究。我们所归纳出的态度是：不要讲许多好话，只要实实在在的按着所讲的去实行在自己的生活里就够了。

再将别的一类的话，用同样的方法，归并成一条一条的，作为一个态度一个态度的去研究。这样，全部散碎的《论语》，只有几条，那时便容易下手研究了。

现在将孔子的生活的态度，举几条作例，给大家看：

（子）最昭著最显明的生活，就是“乐”。试看孔子自己怎样表明他生活的“乐”；

“子曰：学而时习之，不亦说乎！有朋自远方来，不亦乐乎！人不知，而不愠，不亦君子乎！”

单从这几句话里，我们可以看出他的生活是何等舒畅自得！

“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：‘汝奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。’”
这可以见出孔子里边的那种乐趣，畅快，力量，是非常之大的了。

“子曰：贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐，贤哉回也！”

孔子自己的生活是如此的乐，他顶好的弟子的生活，也是如此的乐。这“乐”字在《论语》里是常见的，并且没有一个“苦”字。

“子曰：‘君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。’子贡曰：‘夫子自道也。’”

他的弟子子贡承认他是能这样作的，所以说“夫子自道”。“知”与“惑”，“勇”与“惧”，“仁”与“忧”，都是对待的字。孔子说“仁者不忧”。到底仁者是怎样的呢？仁者就是“不忧”的人。反过来说忧者就是不仁了。要打算作仁者必得要“不忧”，不忧就是乐了。所以也可说，仁者就是乐的。更有许多话可引的，如：

“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”

“知者乐水，仁者乐山，……知者乐，仁者寿。”

“默而识之，学而不厌，诲人不倦。”

“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”

看他这般的乐，不厌、不倦，无时无地不是乐的，“乐”真是他生活中最昭著的彩色呵！此外还有一个最有关系的例，

“君子坦荡荡，小人长戚戚。”

荡荡戚戚，都是生活的情状。这仿佛在伦理上的君子小人，也因此有了分别。以前所举的例，只是自己生活的情状；现在生活上的苦乐，却和伦理的善恶连到一块了。乐与善有关系，苦与恶也有关系。那末，设如人要不乐，就不免有做小人可能。

（丑）孔子生活上最昭著的彩色是“乐”，最重要的观念，就是“仁”了。有人查过，《论语》内见“仁”字，凡一百零五次，专讲“仁”的，就有五十八章。从此也可看出“仁”字，是个最重要的观念了。

（寅）讷于言而敏于行。（见前）

（卯）不迁怒。

（辰）不贰过。

（巳）反对功利。如“君子放于利而行，多怨”；“君子喻于义，小人喻于利”等。

（午）礼乐。

（未）反对刑法。如“为政以德，……”“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”等。

（申）天命。如“不知命无以为君子。”“五十而知天命”，“乐天知命故无忧”……

（酉）孝弟。如“孝弟也者，其为仁之本与？”……

以上各项不能一一详说，不过举个例罢了。

我们要寻出一条道理来，试著去贯串以上的各项，如能通盘串起，那么这条道理便可以说是孔子的真面目。如果寻出的道理不能完全串起，便当放下它再去寻求。循著这个方向走才能说是正当的路。至于所得的如何现下不及备说了。

十二、十一、二十五

录自《燕京大学周刊》第25—26期，增刊。

《北京大学日刊》第1372号，1923年12月26日。

梁漱溟启事

近闻上海《时事新报》〈学灯〉载有漱溟孔子人生哲学大意讲演录一稿。查漱溟为此讲演并无成稿，亦未有经漱溟阅订认可之笔录。〈学灯〉所载不知出于何人投寄，实未曾得漱溟同意，且至今尚未寓目。直不知其所记云何。除函达〈学灯〉记者请勿续载外，特用声明，幸阅者暨远近诸友鉴之。

录自《北京大学日刊》第1435期，

1924年4月2日。

办学意见述略

我和我的朋友，今以曹州中学（山东省立第六中学）之约，为其办理高级中学部。因极愿得社会上之了解与帮助，用以所怀办学意见、经过事实、现在情形据实直叙如次，唯高明教之！

十三年六月八日梁漱溟

第一 曲阜大学之提议及其筹计进行

我们办学意思之发动，原始于民国十年有“曲阜大学”之提议，而且我们此刻在曹办学意向所归仍在将来的曲阜大学，所以不妨先从曲阜大学一事述起。

关于曲阜大学一切提议筹计进行的情形，说起来话长，今只就下列各点略叙一二。

一、办曲阜大学的旨趣是想取东方的——尤其是中国的学术暨文化之各方面作一番研讨昭宣的工夫，使他与现代的学术思想能接头，发生一些应有的影响和关系。

二、我们一则没有宗教臭味，二则也不是存古学堂，而且并不愿悬空的谈什么中国哲学、印度哲学。所以将来办大学想最先成立生物学系和教理学系，为是要对于现代学术作澈底研究，再及其他。

三、我们因为把大学看得十分不容易办，所以并不想现在开首就办大学，而期诸三五年后。先在这三五年内成立一个学会——此意我曾于十一年上海《中华新报》暨极东通讯社日本人的杂志上宣布过。我们现在就曹州办学仍不外想要试行此意，请看下文便知。

四、关于实际筹备之进行，则民国十年由夏溥斋先生在山东盐务上筹得五六万元，民国十一年鲁案善后交涉中，特于经营日本交还矿山之鲁大公司，规定以红利百分之二十拨归曲阜大学。此外有个人认输之款未曾缴来者暂不叙列。校址则于十二年秋间经同人到曲阜踏勘，择定于曲阜县城东南二里许之一地点。北地干燥，向少水田，唯此处有泉水涌出，竟多种稻，今所择地址即在稻田之北，将来建筑可引泉水入校也。划定之地计为一百九十余亩，闻其每亩甚大几与北京三亩相埒。地价由孔府与曲阜县知事邀同地主磋商需银二万余元，闻已拨付。

五、曹州高中与曲阜大学的关系，就办学人一面说，则现在办曹校的同人即将来办曲大的同志；就学生一面说，则现在曹州高中有似曲大的预科也。

第二 我们办学之真动机

我们办学的真动机，不是什么想研究东方文化——这是我们将来办大学的旨趣。我们的真动机是在自己求友，又与青年为友。兹先说明与青年为友之一义。盖从我们对于教育的观念而言，所谓办教育就应当是与青年为友之意。所谓与青年为友一句话含有两层意思：一，是帮助他走路；二，此所云走路不

单是指知识技能往前走，而实指一个人的全生活。然现在学校的教育则于此两层俱说不到。现在的学校只是讲习一点知识技能而已，并没照顾到一个人的全生活，即在知识技能一而也说不到帮着走路。单说在知识技能一而帮着走路，就当是对每个学生有一种真了解——了解他的资质和其在这一项学问上之长短——而随其所需加以指点帮助，象现在这样只是照钟点讲功课，如何能说到此。而且教育只着眼知的一面，而遗却其他生理心理各面恐怕是根本不对的，何况要讲求知识技能，也非照顾到生理心理各面不行。我的意思，教育应当是着眼一个人的全生活而领着他去走人生大路，于身体的活泼，心理的活泼两点，实为根本重要；至于知识的讲习，原自重要，然固后于此。现在的学校虽也说什么训育，讲什么体育，但实在全不中用。因为要在全生活上帮着走路，尤非对每个学生有一种真了解——了解他的体质、资禀、性格、脾气、以前的习惯、家庭的环境、乃至他心中此刻的问题思想——而随其所需，随时随地加以指点帮助才行。若现在办学的人，对于他的学生生理上心理上发生什么病态，很可以全然不晓得，乃至学生中有自杀的大事变，他不过事后吃一惊，还说什么教育，还说什么训育体育？一句话，就是，他们始终不肯与青年为友，所以说不到帮着走路，所以说不到教育。要办教育，便需与学生成为极亲近的朋友而后始能对他有一种了解，始能对他有一些指导。我们办学的真动机，就是因为太没有人给青年帮忙，听着他无路走，而空讲些干燥知识以为教育，看着这种情形心理实在太痛苦，所以自己出来试做。再具体的申说两句，就是我们看青年学生中大概似不外两种人：一种是堕落不要强的，在学校就鬼混，毕业就谋差赚钱挥霍；一种是自知要强的而常不免因人

生问题社会环境而有许多感触，陷于烦闷痛苦。象这两种人，你只望到他们讲功课，实在不中用——现在的学校就是这样不中用的教育。现在青年在这种教育下，自己走投无路，实在可怜，我们想与他为友，堕落的怎样能引导他不堕落而奋勉，烦闷的怎样能指点他而得安慰有兴致，总而言之，都要他们各自开出一条路子来走，其如何求知识学问，练习作事，不待言而自然都可以行了。论到从堕落引转而不堕落，从烦闷引转而不烦闷，这段起死回生的神功，谁敢轻容易说这句话，核实来我们并未必能帮忙得几何。不过鉴于别人全不管，我们极想从此点尽力则是真的。这便是我们办学的真动机所在。

次当说我们自己求友之一义。我们办学一而固是想与青年为友，一而也是自己求友，一面固是帮青年走路，一面还想得些有心肝的好汉子大家彼此帮忙走路。学生社会固常不出堕落烦闷两边，便是我们个人何尝能免于此？即不堕落不烦闷了（殆难有此），难道知识学问其他能力亦已完足？人生始终是有所未尽而要往前走的，即始终是有赖师友指点帮助的。照我的意思，一学校的校长和教职员原应当是一班同气类的，彼此互相取益的私交近友，而不应当只是一种官样职务的关系，湊在一起。所谓办教育就是把把我们这一朋友团去扩大他的范围——进来一个学生即是这一朋友团内又添得一个朋友。我们自己走路，同时又引着新进的朋友走路，一学校即是一伙人彼此扶持走路的团体。故尔，我们办学实是感于亲师取友的必要，而想聚拢一班朋友同处共学，不独造就学生，还要自己造就自己。

第三 现在办曹州高中所致力之两点

我们基于以上办学的动机，原计划为曲阜大学办一高级中学部，但现在则改在曹州，为曹州中学办高级中学部。曹州的中学在全国中学校中很可有注意之价值，此时不及叙；而我们之到曹州则以朋友的关系。我们在两三年来即有一些同处共学的朋友，也可成一小朋友团，其中一部分是曹州人原由曹州中学出身，今又回到曹州中学做事的。他们学校得省政府的许可于本年暑后添办高级中学，因我们有办学的意思，所以来邀我们到那边去办。于是我们决定同到曹州大家通力合作。不过我们朋友人不多，而他们学校似颇大——现在学生六百余人，再添高中便要七百有零；要去实行我们之所谓教育——对每个学生有一种真了解而随处指点帮他走路——力量万来不及。便是勉强来得及，恐亦太没有余力容自己向上求学，殊非我们一而要自己造就自己的教育之本意。因此我们只肯担承高级中学一部的事，只招两班学生计八十人内外，以便试行我们的理想。

于是我们来说我们去办曹州高中想着力作到的两点。其实这两点仍就是前叙办学动机中说到的意思：一而自己走路，一而引着新进朋友走路。不过照我们的教育观，固已含有办学人自己向上深造之一义，而现在则更想格外着力于此。这与前第一段所叙三五年内不办大学先立学会亦为相联之一事。大学所以不能办，财力不裕固系事实，根本上亦是因为没有人才。我当初为曲阜大学筹想，必先要有办大学的人才始能说办大学，若凑合些个东西留学回国的先生便算数，殊嫌无聊，而现成的

人才一则没有几个，二则实难网罗，只有从养成人才上着想才行。因为现成人才自是难得，而尚未成才确乎可以成才，只待去成就他出来的，当不乏其人，第散在各处不为人知耳。其中因机缘不顺，不定牵就耽误了多少人才，此时最要社会上能供给他一个好机会，容他得以自己造就一番。于是我想成立一学会，收罗这种人，各人就其已有之基础认定一项学问作一种窄而深的研究，而我们替他解决他的生计问题，供给他研究学术一切所需（如是则大学图书馆及实验设备即可以积渐成立），而且大家同处共学，虽所究科目不同，正不妨有许多启牖相资之点，其师友之益尤为一种好机缘。如是三五年后再来办大学，庶乎才有点基础。此计决之已久，徒以无钱未能举办。今在曹州，虽谈不到此，更仍拟略存此意。极想多延致有志向上之士一面任课一面自修，故教员任课钟点力求轻减，俾有宽余精力从容深造自得。且有全不担任钟点或其他职务而延致前来，冀收共学相资之效者。并已另筹一款——每年三千元——专备同人购其所需图书之用。至于朋友讲论之益，尤所致力以求，其具体办法，此姑不述。

其他欲致力之一点，即如何破除形式得与学生亲洽密迩，而后才有随时指点帮他走路之实。关于此点，我们必要自起居游息以迄工作读书，常常都是大家同在一起的。

第四 入学须知

我们的入学试验分两次。第一试试验国文，外国文暨常识（分两日举行）；第二试则就第一次取录者一个人一个人接谈，藉此可以知道他的体格、资质、性情、脾气、习惯、态度，等等

作最后之取舍。大约第一试不妨从宽多取些人，而第二试则须细为甄别，不拘定取多少名额。我们的意思实特别着重在第二试验上。

报名手续如缴验中学毕业证书，本身像片，报名费一元等事俱照通常办理，此不多叙。

报名的本限定要中学毕业才行，不过中学三四年级生亦可斟酌通融。报名地点在山东则有两处：一为曹州本校，二为济宁甲种工业学校；在北京则为汉花园东口外南华学舍。在山东方面则六月三十日试验，在北京方面则七月二十日试验。北京试验地点尚未定妥，后当宣布。

我们今以左列三事告来学者和他的家长：

一件是学生既到我们这里来，则他的生活之种种方面——自饮食起居以迄思想情志，自体魄以迄精神——我们都要照顾到，不使他有什么痛苦——至少也不使他有什么说不出的痛苦。或者更可以对家长们说一句：绝不致学生们有什么生理上的病态或心理上的病态而我们不知道。

一件是我们觉得社会上的一部分人比其余一般人享受过于优厚是不对的事；所以我们的衣食住和其他消费生活都要简单朴素。尤其是校役用的少，一切零碎事都要学生自己做。如果是富厚人家的子弟到我们这里来，须要改他的习惯，学着勤劳一点，俭朴一点。

一件是因我们觉得法律整齐划一的办法不如人情斟酌损益的办法自然合理，所以我们不规定学生入学应缴学费膳宿等费的一定额数，听学生家长自己量力乐输。大概照现在的情势看去，简直贫者不能求学，即中产以下的人家子弟也都有难得求

学之势，这实在太不对，无论如何要设法改革变通才行。从前我们读的书很简单，投师和买书都容易办得，富者贫者在求学的机会上实没有什么大悬殊。现在所要学的先就复杂，不单是在书本上，即书亦不单是中国书，师傅也不止一个，……诸如此类，非有钱的人备办不了。而近十几年来，民生日窘，吃饭尚是问题，安有余力使子弟这般求学？普通教育已无福享受，高等教育更谈不到——现在的高等教育简直成了特殊又特殊一阶级的事！根本上经济改正的要求我们自然很承认，但以为应先从发达社会上公共事业，开放得容一般人在消费享受方面多有同等机会为入手一着；而这些事业中，尤以教育应当最先着手提倡。所以我们想打破从来学校一例征收同等金额之学费膳宿费的成例，而改为或纳费或不纳费，纳费或多或少，一视学生家境如何而自己乐输。二则也因为我们不愿采用权利义务的方式，买卖交易的方式，而想一以人情行之。这也就是不愿靠法律对待人而澈底的信任天下人！不过在预算上我们也有个标准总数，在不足数时则向各家长征补之。这是为要预算凭确起见不得不如此。却要声明一句：虽然学生纳费多寡不等，而我们待遇上则没有分别，都是一律的。

这样办去，究竟办好办不好不敢知，不过我们决意要试着作，想从这里替教育界打出一条路来。

凡北京录取各生可随漱冥一同到曹，由京到曹不过两日程。第一日早九时由京乘津浦通车起程，于当日夜间抵兖州，随转车到济宁。第二日由济宁到曹则有汽车通行，计半日可达。曹属向年极为不靖，现在完全平安无事，可以放心。

录自《北京大学日刊》第1498号，1924年6月18日。

《漱冥卅后文录》71—86页，1930年7月。

重华书院简章

一、名称 本院院址在山东菏泽县，即旧曹州府城；曹州旧有重华书院，今因以为名。

二、旨趣 本院旨趣在集合同志，各自认定较为专门之一项学问，或一现实问题，分途研究，冀于固有文化有所发挥，立国前途有所规画；同时并指导学生研究，期以造就专门人才。

三、研究项目 本院所欲进行研究者，暂区为左列三门：

甲、哲学门（心理理论附此）；

乙、文学艺术门；

丙、社会科学门。

右列三门各应有子目分属，不烦排叙。大要哲学门之研究，偏着中国哲学暨印度哲学方面，文学艺术门偏于中国文学及音乐书画雕刻等项。然并不限定，学者得自由选认哲学上或文学艺术上一家派或一问题以为研究。凡所提出之研究题，经本院认可者，即为一子目；故子目增减无定。社会科学门包有政治法律经济社会问题教育历史地理等项；而偏着在中国现实问题之研究，如中国政治制度问题教育制度问题等是。其问题巨细繁简各有方便，故子目亦无定。

四、征求同志 同人愿宏力薄，志大学疏，唯在海内英贤惠加裁教，庶其可以集事！倘得同处共学，勉兹远业，则愿披肝胆，长期交亲；待遇一层，称情而施，理无拘定。

五、招收学生 本院除征求同志外，并招收左列两种学生。

甲、资格有定 凡入学学生欲取得一项资格者，其入学亦必具一定资格，即大学专门高等师范毕业或修业满一年以上或高级中学毕业。此项学生在本院修业三年以上，满一定单位者，得给予本院毕业证书。（课程单位另有规定）

乙、资格无定 凡入学学生非欲取得一项资格者，其入学亦不必具一定资格；此项学生无论其随同前项学生修习一定课程单位与否，俱无毕业证书。

以上两种学生俱须经过本院入学试验乃得入学。甲种学生之入学试验于每学年开始期行之（每年八月三十日）；乙种学生之入学试验得因入学者之请求，随时行之。

六、学则 学生学力天资各有不齐（无论资格有定或资格无定），故修业不划定年限。然短不得不及三年，长不得逾五年。大要前半期应致力于其必要之基本学问之修习（其科目课程由本院因其研究题而斟酌指定之），俟修习满一定单位后，乃入于特定题之研究。研究程序由其自定，而本院审订之，并按其程序配定单位；又修满此项单位时，即为修业已竟，其甲种学生得按前条规定给予毕业证书。学生为学，务主自求；有疑则质之师友，当为指点剖析。总之，不取讲授办法。然日夕游息之间，随兴所之，

自亦不少讲论；又以左列二种讲论为定课。

甲、全院会讲 于星期日举行之，意取兴发振导，或学科不同者得互有资益而已，不为专门深入之言。

乙、各组会讲 由修习同一学科者，或研究同一问题者（或问题相接近者），各为小组自课之。大要为报告读书所得，与讨论分合之二项。其性质为少数人之商谈，与前项大会形式不同。各组有其导师一人（或一人以上）为主席，会期疏密各组自订之。社会科学门对于现实问题之研究，其会讲与会人范围从宽；凡欲参加其问题之讨论者经其主席认可，皆得入组与会。

七、出版 本院同人研究所得，经本院出版委员会之审定者得出专书。其社会科学门对于现实问题之讨论并得出某问题讨论集。其不易销售之刊物，得由本院为筹出版费。

八、经费 本院经费由院董负筹措之责，大抵以下列三项充之：

甲、地方补助款；

乙、私人捐助款；

丙、征入学生学费。

附则：本院院内组织及办事章程另定之。

录自《北京大学日刊》第1515号，1924年8月16日。

《漱溟卅后文录》87—91页，1930年7月。

吾侪当何为*

广西留京学会同人，以其学报出版，向予索稿，仓卒无以应，且即一时感想所及，敬写为吾学会同人赠。

吾侪皆所谓学界中人也，所谓知识阶级也，在昔则所谓士者是也。予之生也晚，又忽于考古，不能习知往昔社会中所谓士者，其品概行修果视今之知识阶级为何如？其所业务在彼时社会中之关系位置，又视今日之知识阶级为何如？且士风也时有变改，士所业务亦因文化变迁，而稍稍易其社会中之关系位置，殆皆未可举一概余。予更不欲以一二端之见征，辄谓往昔社会之组织状况有胜于今，或往昔社会之风俗人情必善于此。抑予并不能知在社会中果理宜有此一种所谓士或知识阶级者，自成一范围，自为一阶级，而有其特殊之关系位置暨其品格，或否？予亦但就所知往昔社会之一些情形与所见今日社会之一些病痛，而示以今日吾侪行趋之所当指。

以予所闻，往昔社会有所谓“四民”之说，而士居首；四民者，士、农、工、商也。此四者似即由其所业务不同而分别，而社会上于此四业乃颇形著一种尊重或轻贱之态度于其间，其轻重适如其名第之顺序：即士最崇高，农稍次，工又次之，商最贱。士而出仕，则为治人之官吏；其农工商则皆为治于人者也。故士殆将以官为业，虽读书不仕者尽多，求仕不得与夫仕而退居者尽多，而官吏额数至为有限，然有此趋

* 此文作于1924年。——编者

势——士殆以官为业——固明白也。士既以官为业，似可以说为一种贵族，然有两点宜辨。世所称贵族恒指一族姓子孙世代享有特殊权利名位者，而士之为官则偶然耳；罢官则归农，盖极通常之情形也。世所称贵族恒广有资产，豪富异于平民，而士之一阶级例以清贫淡泊见称；比为官则又以得财为戒。故以农工商业致富，而遗资产于子孙者，为名正言顺之事，人无有非之者；而士因官致富则士林之所贱矣。更言其要，则所谓士者在往昔社会中，似即以做官治人为其行业，然其位置，于享名为常，于享权为暂，去于享利则颇远。

次当言士之品行。士之一流既为社会所尊崇，故其自处不能不高；社会所以律之者严于常人——农工商人——甚远，每有“读书明理人不应如此云云”之意，故士之自律亦不得不严。语所谓“为齐民矜式”实有此形势也。虽“刁生劣监”尽不少其人，“士大夫”之品格德行，核其内容，尽未必果高于乡夫俗子，然士之一阶级应当讲求品行，固尔时社会所共认，而彼亦自认者；而在今日新社会中，则无复有此观念矣。

凡右方所言，初不寓褒贬赞否之意，但在指出所谓士者，其在往昔社会中之大概情势如此；意欲就此情势推见士之在其社会上为害为益，为祸为福？抑更非意在推究其为益为福之一而；吾意只在取以与今之知识阶级比较对观，其为祸害是否稍愈？于是当进而言，今之知识阶级在社会上，其为如何一种局势。

从今日社会变化之新形势观之，则殆将不能更以士农工商四民之分类而为之区界；或更确言之，士类渐失其故日之区界，而别演成一种新区界。盖在今日农工商莫不有其甚深之高文典册，非徒手艺技能如往昔之比；故学为农工商者亦即是士，而

士之为农工商之学者亦即是农工商。士之行业不徒在政治教育，乃并及于农工商，而业农工商者复不妨从事于政治教育。由是往日士之别于农工商者渐失其沟界。然故日之沟界虽其失哉，而士农工商之新演成的沟界则又厘然也。今日之士农工商不难辨也。孰为农？田间力耕者是也。孰为工？厂中操械运锤者是也。孰为商？店前临柜而布算者是也。是其操业甚专，生活各殊，固不容浑也。孰则为士？所谓士或知识阶级者，其操业盖难言也。或为官吏，或为议员，或办纱厂，或办银行，或为律师，或为会计师，或为教师，或为工程师，或开矿山，或伐森林，或席大地而植棉，或沿江海而为渔，乃至千百其途，莫能以枚数焉；抑其人方且为官吏，倏尔而办纱厂；方且为议员，同时可以办银行；昨为教师，今则开矿或植棉；乃至日易其途，莫能以一格概定焉。然知识阶级非无定实也，知识阶级者，盖有机缘凭藉，得受高等教育，能挟高文典册，以享高等生活者是已；此则最当记取者也。其操业虽千百其途而不同，然其为玩弄智慧弋取大利则无不同也。是故方其办纱厂非所谓工也，方其办银行非所谓商也，方其植棉非所谓农业。农也，工也，商也，皆劳力者也；知识阶级云者则劳心者也。往昔社会所谓士者其界画今多不适用，独至于劳心之一义，殆为古今之通义定诂焉。

此玩弄智慧或劳心之云者，殆唯得受高等教育挟有高文典册者能之，而人之欲以玩弄智慧弋取大利为业者，故必求受高等教育求挟高文典册焉。然谁则得受高等教育得挟高文典册者？其必出于有资产之家或有势力之家，或与有资产有势力之家为缘者也。此即必有机缘凭藉之说也。盖今之教育，非徒读书之谓也；读书又非徒读中国书已也；故昔之但须备几本旧书者，

今则科学实验之所需也，手工图画音乐体操种种之所需也，其为需费不知大于昔日若干倍焉；此岂无资产者之所能为也。今之教育，至于中等教育已非寻常人家所能为力，至于大学高等教育则尤为一特殊又特殊阶级所独享受者已。非如此不能造成一个士或一个知识阶级，亦唯此知识阶级能弋取大利享高等生活，更使其子弟得受高等教育，继其知识阶级之业。如是而演之，劳心者恒世其劳心之业，劳力者恒世其劳力之业，而二者之沟界行且日鸿而日深焉，岂独厘然可辨而已哉！士之子恒为士，农之子恒为农，在昔不必然也，在今日殆将趋于必然矣。是故士在往昔非所谓贵族，如前所辨者；而知识阶级在今日乃有类于贵族矣，以其几于子孙世代享有特殊权利名位也。岂独为贵族，抑且为富人。士在往昔不能言利，于享名为常，享权为暂，于享利最违远，如前所辨者；而知识阶级在今日则竞言利，其有能创业致富者，不独名正言顺，且群所称美，以为是真能用其所学，知识阶级之好者也。在昔士品最高，农亦复有高趣，而商最贱，故士恒以[农]为缘，而于商最违远。在今日知识阶级独于商为近，几于不能以区别焉。若新闻记者也，律师也，会计师也，士欤，商欤？是不能分也，即士即商耳。且何必举此为言。就根本言之，商盖以智取利者也，本于劳心之义为近，于劳力之义则远（其曰店前临柜布算，自是狭义）；知识阶级所谓玩弄智慧弋取大利者与此为同工焉，特又能大而化之耳。故若纱厂工也，营纱业者是商非工也；矿厂工也，营矿业者是商非工也；植棉农也，营棉业者是商非农也；渔牧农也，营渔业者是商非农也。然是皆受高等教育能挟高文典册所谓知识阶级者之所取业焉；则商欤，士欤？夫谁得而分别之，即商即士耳。此新形势昔所未有也。

吾非谓今之知识阶级果皆富且贵也，吾更非谓今之富且贵者皆曾受高等教育，能挟高文典册也。吾独谓由今日之形势而不_变，则知识也，资产也，权位也，行将相联属而不分，以为一阶级所享有焉；劳力也，愚闇也，贫且贱也，行将相联属而不分，以为一阶级所困处焉。是欧、美近代文化之移植中国者，盖甚失吾往昔社会较能调剂均衡之故步矣。往昔社会之组织结构未必合理也；然其间若士也，农也，工也，商也，各有位置，颇见匀称；关系巧属，无大偏倚，则视今日较为合理之一点也。

故日之美点虽失，故日之劣点则转在今日而益彰。欧、美之知识阶级，不必皆求仕也，而我则以往昔士之在求仕也，于是大学专门毕业生，东、西洋留学回国者罔不求仕焉。西洋之受高等教育挟高文典册者不必不运锤操械也（匪云与小工同一作工，但多有手自操作，比于工匠生活者）；而我则以往昔士之耻于为是也，于是学为农工之学者亦鲜肯作此老实生活，而偷袭其为士之旧习焉。凡今受高等教育得具学识者，其有能用其所学，创业致富，成其所谓玩弄智慧弋取大利，盖真其中之好者也，盖百分居一也，千分居一也；其大多数悉趋于谋差混事之一途，以苟且偷生焉而已。此则又为欧美近代文明之所未见也。盖欧化移植于中国也，其结果不独在以其不均衡之弊予我已也，乃更在因我之旧局夙弊，而孳生一新弊于我焉。此即上不能为富且贵之士商，下不能为贫且贱之农工，进不能如欧西之所谓知识阶级，退不能如昔日中国之所谓士，历年由中等以上教育，暨东西留学所产生之人物之大多数，为社会病者是已。

以言乎士之品概行修，则今人鲜或存此观念也。知识阶级

之云，明其所尚者知识而已。青年学子之好学也，则称奖之曰“知识欲甚强”；如前所辨，在昔士之当讲求品行为众所公认彼所自认者，于今完全乌有也，乃所讲求知识也，是彼所自认众所公认也。士风士习之好坏，时有不同，本难定也，然其根本观念不之易也，今则根本观念为之易向矣。夫必谓社会中某一阶级或某一部分当特别讲求立品，而余人则若不然者，此本甚无道理之观念，易之诚是也。然所以易之者，当在去品高（谓士）品低（如工商）之谬见，而一例尊重，同样讲求；非徒去士之讲求立品，而同不讲求之谓也。即眼前之事而言之，若年来纠缠不休之京师国立各校风潮，其校长教职员之行事，其间各派学生之所为，道途所传，且不置信；而其宣言也，启事也，纷陈杂列于报章之上者，抑何俨然为人师长者之不自爱不自重一至于此也，抑何受高等教育为大学学生者之不自爱不自重一至于此也！国会议员也，省会议员也，在此昔皆所谓士大夫也；其在议场则市井无赖不啻焉，其在私室则市侩贱人不啻焉。历来士风士习之坏，恐无论如何未若兹之忘形也；盖久矣夫其无形之可忘已；此今之所以异于古也。在昔政教不分，法律与道德相联，而一以属诸士；士固以治人教人为其职业，而俨然一社会之头脑，众人之师长也。则其立身行事固有不容苟者；今则根本观念已易，形势都非，不期而陵夷就下矣。（下缺）

（上缺）多不复能营农工商业之劳作，至于中学毕业者则更不能为此矣。不独普通学校如此也，即甲乙种之农工商业学校之毕业者亦多不适于农工商业——于中尤以农业为最不适于实际。若专门学校，若大学，则其毕业者更舍求差谋事外，一无可为焉。故自乡间人家言之，家里多一学生即多一废人——于

中尤以中学毕业者为然。似乎中学毕业者可以为小学教师，然乡间小学教师之薪资或不逮一长工（受雇于人家为警长期农作者是）；此以见社会于此受过具足教育者之不需要矣。一社会之教育乃专为此社会添许多‘无所用之’之人，此得谓为教育耶？社会安得不感受苦痛耶？此无他，仍是所谓全不求切合社会实际情况，瞽目而行也。救治之道亦别无巧妙，要在易其瞽目而行之态度，而着眼各地方社会之生活实际。于前一病痛，当力戒享用消费之乖离于平素状况，于后一病痛，当务使学生于受教育之后，更适于社会需求，而得有其确当可靠之职业。此则一视全国教育家能否予以十分之注意而精心以图之耳。

二事既陈，更当一言吾侪身为知识阶级者，自身所应持之态度。此态度亦可别为两面——消极一面与积极一面——以言之。

吾侪当为何？吾敢为吾学会同人告，吾敢为一切受高等教育之青年告，吾侪其慎毋堕落在大蠹小虱者流，重为社会病累！吾侪其奋力求进于百业，以自效于社会，以改造今日之局面！

夫其既为大蠹小虱者此可无责焉；独至于举一切可以向上有为之青年，而胥视其日日走入此途，此则不能已于言也。吾见今之学子少年，方毕业于学校也，或且未毕业也，其举动挥霍如官僚阔人焉；吾心窃伤之。夫大蠹小虱亦何常之有，独在其盗食窃利，所取于社会者非所宜有耳，故即此所为便是堕落了！衣履服御，饮啄娱乐，虽曰细末哉，然其间既有贵族的与平民的之不同。诸君甘为贵族而不辞，我则不能为贵族！梅兰芳之剧我弗能观也，真光电影之场我未尝入也，一座之费至于数金，是贵族的生活也！吾见其门汽车马车之喧阗也，意我而亦出入其间，心实耻之！吾更愿吾同人之耻之也！有为贵族生活者

即是墮落！同人其识之！一切有志向上之青年其识之！此吾侪当持之态度之消极的一面也（未完）

此文先成一半，即寄广西留京学会同人付印。其后半则拟于次期续布。不谓后半写得数纸邮寄去后，不知为邮递遗失，抑为学会同人失去，竟无下落。故此中间缺一大段。且由此，不独于中间所缺无心补作，即结尾处亦无兴趣再完结也。遂有此断筒残篇的文章留于此。

中间一段，大意是说，玩弄智慧弋取大利者为大蠹，谋差混事苟且偷生者为小虱。总之，今所谓知识阶级，其为社会病害远过于昔所谓士。继则推论此问题与教育制度最有关系；今后当力谋教育机会之均等，及教育之必合乎社会条件，切于社会需要。末后则言，吾侪身为知识阶级者，当一面消极的不要享受过丰，一面积极的替社会效力，力求自免于大蠹小虱才好。此文之作，距今已五年，现在复看，觉得当时思想未免太笨。这个问题岂是在教育制度上，个人道德上，所可解决？而况教育制度之根本改造，犹必有所待邪？这自是经济问题上，政治问题上，要有整个办法才行，我最近的主张具见于近著《中国民族之前途》一书，请参看，此不多及。十八年八月漱溟记。

录自《漱溟卅后文录》55—69页，1930年7月。

卫中先生自述题序

十五年一月十五日，余偕从游诸子，王君平叔，黄君良庸，张君叔知等会于卫先生所，践先生约也。先生以去岁杪来京师，先尝与愚辈约，每星期五为讲论之会。兹日之会，实为其端始。既会，先生为述其生平，穷原尽委，约为三部。张君为之笔录，余加点窜，且量为作注，是成此篇。今更为数言，弁诸篇首，愿以介绍先生于国人。

先生之来中国旧矣。自民二迄今，实十有三年。国人之知先生者，大抵以侯官严先生所为译《中国教育议》一文。当时盖颇为士林属目。顾其后，虽曾游历南北，敷讲学宫，而十余年间，音响转寂，几于无复有人留意。甚且横被猜蔑，谓其谀旧诋新，所以取媚顽俗。自来孤怀不见谅，深心而人不喻，大抵有如此！

余于先生始亦不相知。三年春，从《庸言》读《中国教育议》，异其议论，绌绎至再。徒见萦回慨叹之辞满纸，而立言申旨，条理不清。继更求得他稿读之，翻复研思，莫窥究竟。窃疑其空疏无物，则亦度外置之。十年夏，余为《东西文化及其哲学》之讲演，于时论多有引掇评涉，独不及先生。盖是之非之，两俱无从，不知所以为辞也。

是冬游晋，得参观先生所主办之外国文言学校。则其间所有，举不同俗，一事一物，靡不资人省味，顿为惊叹。而窃见

先生精神措注于百余学生之身，无微不至，直有欲呕出心肝之概，尤不能不使人起恭起敬，倾心折服。学生百数十人，一一颜色泽然，神采焕然；凡外间一般学校学生，所有憔悴之色，沉闷之气，于此绝不可见。然学生肥而先生瘠。先生之劳瘁，睹面可识，不止于瘠，直已病矣！先生之为人不概可见乎。既复与先生接谈竟夕，备闻至论。则先生之所言亦如先生之所为，在在资人省味，觉必有一贯之道寓乎其间，而聆者乍难得其纲领。向之疑为空疏者，今乃知先生胸怀大有物在。

自是，余得辱交于先生。先生每有讲演，造述，必以见示；每以事来京，必相过从。五年之间，得所惠稿件积之盈尺，时取寻绎，渐有所会。然自揣所知，未逾什五；且以王君平叔启予者为多。王君尝攻先生书甚勤，约其所得，当在十之七八。每同案循读，相与析疑，辄共叹先生之学未易窥也！

余既未窥其全，理不宜轻出己见；若许其姑妄言之，则且陈三事：

先生之学萃于心理，然是异乎今人之所云，今之所谓心理学，先生所识为“身理学”者也。先生述作累数十种，大抵冗中漫然口述而成；捡求精萃，又在《男女新分析心理学》，《人心新力学》二编。本末赅备，自成一家，学者探讨，所宜致力。此欲陈者一。

先生之学，以音乐引其绪，以教育汇其归。用思抽虑，始终不离事实，故所成就，差幸不致蹈空。凡善读先生书者，其勿忘语语皆有所指，而征之于事，以求索解，则必能取益；无以其不易捉摸，遽薄为玄想空谈。此欲陈者二。（音乐本为艺术，方法自殊科学。教育亦是术非学，其事自来靡非糟粕。矧在先生颖悟才高，蹊径独辟，穷幽极远，吾信其然；步步踏

实，盖未敢知。语及为学方法，先生殆难取谅于今日学术界；而先生穷理所得，或犹有待后此学术界为之证明厘订，此余臆臆之私言，不知其有当否也。）

先生之学良与东方为近，故先生尝自谓有契于此土孔氏之言，或者《易》《传》《礼记》，不无符顺，亦未可知；然先生之为学，自犹是西方路数，与此土有别。私意盖以为先生之学，或为钥匙，将以开启此土尘封久闭之门；或更且有以匡补阙失，为吾药石；其他则不知也。此欲陈者三。

先生之学本为创获，语其由来，此篇颇有开陈。是读先生书者，又宜先从事乎此。余于此篇，亦有欲白者三事：

先生十三年来，专志教育，初无意以学术自见。尤以最近居晋六年为专作其教育之实验工夫；然先生重要撰著乃大都成于此时（先生之学说殆其办教育之副产物耳）。故所有各稿，率为冗中以华语口授于人而笔录者，鲜以西文为之（先生又尝云，西文无相当之术语可用，其必经创造之烦亦如中文）。然先生第强为华语而已，略不谙文字。口之所出，是否赅洽于心之所存，未及一一订之也；所举字而，所为语法，是否律合吾俗，娴于大雅，又未及一一订之也。迨积之既久，在先生则名定俗成，自为一贯；在吾人不相习者，则大生扞格，索解无从。余既尝留意诸籍，稍得分晓，故于此篇中，视力之所及，量为窜易，或为作注。然其间未及更易者，尚复不少。一则以自成一家之学，当然有其特制之名词术语，未许化为常言，湮失本谊。纵或所制未善，而另为订定，仓卒难办，亦只得仍之。又则一名一语，关系全盘组织，自以所窥尚浅，不欲冒昧。此余所欲自白者也。

先生远来此土，卒卒十有余年，所志未就，体力日摧，所

为不负者独于此学见之益的耳，而又淹晦不明于世，适因外人之问，抚念平生，慨然兴数穷才尽之感，乃返以循求半生志业之所从出，暨夫此日衷怀之所存，述成此篇，以告当世。先生之志与业，既无外此学，故于此学辟创之原委，不少推阐。然先生之学，则以力释心，且以释一切者也。今欲自加阐释，还复本此眼光以为之。是以半生所历，篇中虽备其概，然所致详者不在其身经之事迹，而在其心力之演变（欲考旧迹，按往事，此或不具）。凡读是篇者，宜详此意。此先生所欲告于读者，余为代白者也。

从上所言，先生实以辟创之此学，还而阐释此学之所由辟创。若是，则不独欲一探先生之学者，宜先读此篇；抑世之欲读此篇者，又非先有省于先生之学，不能了也。先生弟子杜君为，用辑成先生论著目录一纸，附此篇后，俾读者取而参考焉。此又余为杜君代白者也。

余既谬以好言东方文化为世瞩目，而先生夙昔持论，适若同调，不知者或将以此为两人契合之由，而实乃不然。余虽无似，固不欲漫引同调；而在先生立言自有本末，殆尤不容以标末之彷彿，轻易相许。况相交数年，余迄未尝一出所见与先生相商榷，先生固无从知余底蕴；契合与否，又何论焉。余窃窥先生之有契于余者，独在虚心理会其学，而差能喻于其旨耳。是盖先生十余年来，所未易得之于人者；而独得之于余，故不觉其情之相得也。若余始之亲先生者，盖窃见先生以大人一体之怀，行其心之所不容已，而凡情不谅，转见疑猜，踽踽凉凉，莫为有助；余诚不胜同情，奋然愿为执鞭！其尤不容忽然舍置者，则唯先生之学。先生之学，余始亦不能窥也。然学问之道，贵乎心得，信为创造，无不可宝；而才无大小，苟能留

心实际，输力一途，其卒必有所就，又可断言；矧在天才瑰异如先生者，用力又如此其久，其蕴罗之美富，不亦可知耶！试一展《男女新分析心理学》《人心新力学》两编，自非俦不惊叹。盖不待徐察其所谓，循究其所诣，而价值已自可见；世有好学深思之士，宜无轻易放过之理。是余所以五年系注于此，常欲一发其宝藏，而今日特以介绍于国人，愿有心人共为留意者也。二月，梁漱溟书于什刹海勉仁斋。

录自《漱溟卅后文录》105—112页，1930年7月

致《北京大学日刊》函*

前日为同学谈话琐屑无条理，思之滋慙，请勿以纪录发表为要。鄙意所存有可为诸君言之者而当时或转付阙漏，事前未曾预备，临事又粗浮恍忽，所以致此。为学不力，曷胜自慨。兹补陈一二，更烦转致各同学一阅。漱冥始非欲著书立说之人，顾以所见与时流有殊，未容已于其言，《东西文化及其哲学》由此而作，今之《人心与人生》、《孔学绎旨》犹是由此而作。《孔学绎旨》即前在本校所讲之稿，而《人心与人生》则其中谈心理学之一部分之扩大者。大凡伦理思想家无不以其人类心理观为其思想之基础，孔子亦犹是。世苟察于孔子思想与今日心理学界之流行的人类心理观不相容，则知冥谈学之不能不先举今日心理学而揭之也。往昔见未及此，故《东西文化及其哲学》犹多依附时论，甚不谛当，至于气浮意矜出辞鄙俗尤为可耻。是以现在已将此书停版不印，（《东西文化及其哲学》至第七版为止以后再不印行），今后两书不独取祛俗蔽亦以自救前失。前书成于民国十，于兹五年，误人已多，今书所以不得不亟亟也。此为补言者一事。旅曹半年，略知办学甘苦，归结所得弥以非决然舍去学校形式无从揭出自家宗旨。学校制度以传习知识为本，无论招学生聘教员所以示人者如此。而

* 此信写于1926年5月12日。——编者

人之投考也应征也所以应之者何莫非如此。而冥宗旨所存则以在人生路上相提携为师友结合之本。人生之可哀谓其极易陷落躯壳中而不克自拔，非兢兢焉相提携固莫能超拯也。此师友所以为人一生所独贵，而亦即教育意义之所寄也。虽学校制度难于改措，冥初不谓其即兹当废，抑且冥今后亦未见能不与学校为缘，然冥今后所欲独任之教育事业则绝不容以自家宗旨搀杂现行学校制度之内，如往昔在曹州之所为也。冥今后所自勉者亦曰举吾兹所谓师友之道者倡之于天下耳。万万不肯再办学校，此补言者又一事。冥于今之教育界抱有深痛，前日既谈及矣，然漏陈一义，即同时认“整顿学风”为一错念也。学风无论美恶要其为物不同死质，譬如草木慢慢生发，譬如流水，始近终远，以新易旧，求美去恶，是以有待于辟创开发，未容就原形而改造。而如何辟创开发则又有待于其人，朱晦翁所云是真虎自有风，明其非虎则无风也，风气之开创岂易言哉！昧者乃欲藉官署法令文告以为之，良亦慎已，故日俗论之云整顿学风者实一错念。此补言者又一事。鄙怀大略如此，即寄弘伯冠军坚朴诸弟。五月十二日漱冥在万寿山书斋。

录自《北京大学日刊》1911期，

1926年5月19日

梁启超复书跋记

右十四年十月任公先生复漱溟书也。先公于先生渴仰积慕盖数十年，自云往尝于礼闱试一接清谈，比民国初年先生返国来京，因以尺书道达悃悃，求一晋接，并以纸扇求书，顾屡敏未获展谒，莫慰此情，雅有致慨之词见于杂记，语在今《遗书》之五《伏卵录》中。昨岁《遗书》辑印既成，欲以奉呈先生，而不无迟回。继复思之，漱溟不肖，既辱获待教于先生，而顾阂此情不以陈白，使先君子菴结之衷终不为申，殆无以慰先灵，而以微嫌辄不敢举《遗书》奉览，是何其以细人之怀度大君子也。不独不可以待先生，抑非所以自待之道，用终举《遗书》奉先生，且陈其情。先生时掌教清华研究院，院事草创，又适为李夫人营葬西山之麓，仓卒为此复，坦怀讼过，辞意沉挚，迥异恒泛，伏读流涕感激，弥仰日月之明。方兹祸乱相寻，而士习转以日媮，求所谓以至诚负天下之重者渺不见其人，得先生出而提振之，誓拯天下溺，则先民坠绪之存，斯民水火之救，将为一世所利赖。漱溟讵敢以是为其一己衔感之私，而先公在天之灵固有益深夙日之敬者已。手书五纸既敬于家祭日奉陈先灵之前，再拜以告，更影存以入《遗书》卷首，以示当世云。十五年十月十日漱溟谨记。

附录：

漱溟宗兄惠鉴：

读报知 巨川先生遗文已裒辑印布，正思驰书奉乞，顷承惠简先施，感喜不可言罄。读简后，更检《伏卵录》中一段敬读，乃知 先生所以相期许如此其厚，向启超之所以遇 先生者，乃如彼其无状。今前事浑不省记，而断不敢有他辞自讳饰其非。一言蔽之，字不鞭辟近里，不能以至诚负天下之重，以致虚矫慢士，日侪于流俗人而不自觉，岂唯昔者，今犹是也。自 先生殉节后，启超在报中读遗言，感涕至不可仰，深自懊恨并世有此人，而我乃不获一见（后读 兄著述而喜之，亦殊不知 兄即 先生之嗣，宰平相告，乃知之，故纳交之心盖切）。岂知 先生固尝辱教至四五，而我乃偃蹇自绝如此耶！《伏卵录》中相教之语虽不多，正如晦翁所谓一棒一条痕，一掴一掌血，其所以嘉惠启超者实至大。末教语，盖犹不以启超为不可教，终不忍绝之。 先生德量益使我知勉矣！愿 兄于春秋絜祀时，得间为我昭告，为言：启超没齿不敢忘 先生之教，力求以 先生之精神拯天下溺，斯即所以报 先生也。《遗书》尚未全部精读，但此种种俊佛坚卓的人格感化，吾敢信其片纸只字皆关世道，其效力即不见于今，亦必见于后，吾 漱溟其益思所以继述而光大之，则 先生固不死也。校事草创，课业颇兆。又正为亡妻营葬，益卒卒日不暇给。草草敬复奉谢，不宣万一。

启超再拜

十月一日

录自《桂林梁先生遗书》（卷首），1927年6月，商务印书馆。

关于《教育与自由》

——致瞿菊农*

菊农先生：

五六年前数闻朱君谦之道及足下。其后常于各处得读大作，又尝于林宰平先生所一读尊札——自美国来信论及怀惕黑哲学者，顾迄未得一奉面教，亦可憾也。昨於副刊见近作《教育与自由》一文，曾加意细绎，颇多更欲奉敬大教之处，先举三端如次：

一、尊所谓应当解除的四种束缚之第一条云：“第一要解除物质自然的束缚。人是一个生物体，当然受生物自然律的支配，不过人不仅是个生物体，更是道德的自主体，在价值界里不受自然律的支配，自然律不能支配人格，人应当打破物的束缚。”此数语窃未易领会，欲请教：A，物质自然的束缚何指？求指实以示读者，B，何谓价值界？价值界是在自然界里面抑在其外？C，所谓自然律不能支配人格者得闻其详否？

二、尊所谓应当解除的四种束缚之第四条云：“第四要解除欲念的束缚。这一层意思很明显，中国学者的修身克己工夫都是拿理知引导欲念的话。”欲请教：欲念是什么？其所以因为

* 1927年1月21日作于万寿山。——编者

束缚之故安在？如何得解除此束缚？

三、尊云“有许多教育学者说教育是养成新的好习惯，其实他们是要打破旧的坏习惯，我们差不多可以说习惯占领了我们的活动以后我们的生活是不自由的。卢梭、康德和我们有一样的主张，卢梭说小孩只应有一种习惯，就是不要习惯的习惯。康德亦说人习惯愈多愈不自由。”前后语意殊不一律，以不要习惯与不要旧的坏习惯大不同也。欲请教：习惯之界说可得闻否？尊意究在不要一切习惯抑犹分别好坏？

如右所陈皆疑莫能明之大者，余且不具陈。似读者中不少具同感者，如承开示，不仅一人之幸也，此辄请予刊布藉为众人讨论之资，尤幸。专请台安不备梁漱冥拜启

附录：瞿菊农的答复：

上面是梁先生的原信，信上所提出的不止一点，兹依次各答如下：

一、“(a) 物质自然一语，很不容易从正面下界说。

从一方面说，无生界都可以归入物质自然之内。自然里种种现象，自然科学所对付的，在人未能了解未能利用以前，都是人的束缚；思想受束缚，行为亦受束缚。这是一层意思。第二层我以为人与物不能同视。我们至少要有这种自觉。此所谓人，不是主观的看法，而是一种“类名”。这一段话的本意是说人应当自觉自由的做一个人，应当正正经经的做一个人，不要做物的奴隶。人的生活不是物的变化。要这样做人，第一要有“人”的自觉，第二要了解外物。（自然科学对此贡献甚大）

(b) “价值界”的存在，其意义与一件东西的存在不

同。存在有两种：一是事实的存在，一是论理的存在，或称之谓意义的存在 (ideational existence)。有事实上的存在，在宇宙谓只是一件一件东西，一件一件的事素；换言之，只有个体有这样的存在，如数，类，乃至一切共名，他们的存在只是论理的存在。然两者同为实在。论理的存在虽可以说在自然界之外，但这句话的意思，经不起分析并且太含混，所以我不愿意这样的说。

自然界的存在是空间，论理的存在是与空间无关 (irrelevant)，或者说是超空间的。自然界是就外界说的；价值界是就内心说的。至于价值界的意义，原来是从研究科学与哲学之关系的问题来的。（与从前哈佛大学教授罗哀丝的话颇相同。）我以为科学所研究的一件一件的事实，加以一总名，谓之事实界。他所注意的是“事实”。他所答复的问题是“是什么”？而哲学所研究的，除关于知识问题的一部分外，更注重“应当是什么”的问题。在“事实”的问题上不能说意义，因为那是中立的。哲学是要看全体的，而看全体云云，就是要找意义，这是一种价值的探讨。哲学不以叙述为满足，更要下价值判断。

人生的行为是一件一件的评价的活动。善恶，美丑，是非都是评价。我们时时刻刻在评价。我们的评价，一方面是承认有价值标准；一方是承认人的自由。否则说不到评价。更说不上行为的善恶。因为假如人是不自由的，他自己本来不能负责任，更何有于善恶。这评价的行历，就总体上看，可以谓之价值界。其实说是道德界或者要清楚些。关于这一点，无论如何

我说得不会有罗哀丝《近代哲学精神》第十二章，《世界与个人》第二集第八讲上说得明白。

从另一方面说，哲学是对于人生之意义与价值的探讨，他所对付的即是我所谓价值界。尤其是关于道德方面。科学的所对是部分，哲学的所对或道德的所对是全体。这种分法不带物质性，从部分看是自然界或事实界，从全体看是价值界。从“是什么”的问题上研究是事实界，从“应当是什么”的问题上研究是价值界。

(c) 我以为人是自由的，不受因果的支配（同时要说的是因果律之说，恐怕未必能算做律），与物不同，所以说自然律不能支配人格。此外更有一说。有些学者以为科学方法之下，不能承认人的自由，这种“必然”，谓之自然律。其实这种说法，用杜威的话，是一种 Animistic Survival（精灵主义的存留），我们只要看斯多亚派的法律观念，乃至中世纪用自然法解释政治的话便可以知道他们是先用法律的看法，来解释法律，反过来再用自然法说明政治法律，以为是自然之必然的裁制。这种观念从中代一直传到牛顿辈的科学里，经过十八世纪的自然神教再一直传下来。殊不知这种看法是不对的。何以呢？自然不是不变的秩序。所谓自然律是一种方便的说法，不是最后的断语，有多大的权威。自然律不过是行历之叙述。此意似杜威已于其所著《达尔文对于哲学之影响》一书中道过。（似为七十页，手头无此书，不能查考矣。）所以自然律对于人生竟说不上支配。即使承认自然律有支配性，但因为人是有自由的，自由就是不受自然律的支配的话。

二、说到解除欲念一句话，真觉得语言文字不能说明我的意思。本来这是要去生活的，不是将来口里说的一句话。欲念是自己对于外面的过分的要求。人生来有多种意觉（sense），每意觉均求其满足。如得到平衡的谐和的满足，当然好。这种求满足的要求，有的说是本能，有的说是自然倾向，我以为是一种“利趣”Interest。食色都是利趣。凡一种“利趣”过分要求满足，在他个人便是欲念。人有这种情形，便失去全体生活上的平衡与谐和。这种欲念便束缚了他。要使自己知道自己有了这种欲念，生活上失去了谐和与平衡时，便应当自觉的恢复本身的平衡与谐和的状态。又副刊载“中国学者的修身克己工夫都是拿理知引导”云云，“引”字系“制”字之误。

三、关于习惯一段话，前文的确说得不清楚。人有多种需要，求达到某种需要的满足，必有相当的活动，这是有生理基础的。凡动作能得到相当的满足，遇有相同的需要发生时，恒采取抵抗力最少的动作，久而久之，这种动作便成为习惯的动作，即通常所谓习惯。动作是达到某种目的的手段，但因要用这种手段之故，手段“具体化”，即此便是习惯。因为有的习惯是包含身体一部或一器官之动作的，所以习惯既成，不容易改，并且是不自觉的动作。

习惯不是承认与否的问题，习惯总归是有的。我们似乎不能说不要习惯的话。就人身动作上说，习惯给人许多方便。现在只是说明要靠教育的力量，破除不良的习惯。破除习惯只有两法：一为造成新习惯代替旧习惯，一为自觉的改正旧习惯。不过在改正旧习惯时，新习惯已快成功

了。所以杰姆士说，一切教育里最大的事情是将我们的神经系统做成我们的同志而不要做成我们的仇人。……应当在年轻时，可塑性较大时造成种种有用的习惯，防制坏习惯的养成。

前一篇文字，前面已说过，真是说得不清楚。我的意思是（一）自由以自觉为根本条件，而习惯是不自觉或半自觉的动作，这种动作是不自由的。（二）假如我们的动作一大部分是不自觉的，是为习惯所占领的，我们是不自由的。引卢梭康德的话是要说明此点。（三）习惯性质既如此，所以教育应当想法打破旧的坏习惯。

这两天很忙，匆匆写了这几段答语，自己还不满意，尤其是关于“价值界”之一点，希望将来有比较详细的说明。我真感谢梁先生，他不但使我对于自己的不成熟的思想清楚了许多，更使我自己对于自己说的话觉得糊涂，给我重新思考一番的机会。

菊农敬覆

录自《晨报副镜》64期1514号，

1927年1月29日。

介绍卫中先生的学说

今晚拿卫先生的学说粗粗介绍给大家一点，在我个人看，卫先生学说是很重要，很有真价值。却是卫先生殷勤地向人讲说，而社会总少有人注意去理会研究他。第一缘故：大概是因为这种学说，出于卫先生自己的开创发明，其方法与意义，很近暧昧，很觉抽象，而又未能得到适当的文词表达他。一种新学问，本不能不有一种新名词术语，这种名词术语之制作，极不容易。又一个人总是用他家乡话说得最好，今卫先生用他原初不相习之中国文字，自然也是极不易。因此卫先生之著作，不是给人家看作笑话，就是看不懂。大凡一种发明，不是被人家惊奇矜重，便是被人家冷淡轻视。于是卫先生遂以种种障碍，落在第二种遭遇了。第二缘故：大概是因为现在的学术界离得卫先生还远——此意仓卒很难说明；而卫先生又离着现在之学术界远——卫先生于现在学术界的情形与风气，是不大理会的。象这种种障碍与种种欠缺，是很难解除或补足的。我很有一种志愿，以我将来的生涯与精力，划出一部分专替卫先生作说明的工夫，不过目前尚无暇及此。除前曾为卫先生的自述作一序文外，此次为头一回试去替卫先生作介绍。

据我所知卫先生原是德国人，在欧战起时声明改入美国籍。他的德文姓名不知道，从来所用的英文名字是Alferd Westharp，中文名字是卫西琴，又称卫中。据卫先生的自述，他

天资是一个文学家，曾在德国几个大学里几种不同的学系里肄业，最后以音乐考得博士。大概先生早年是多用力于音乐的，而后来之学问也是从音乐里找出头绪来的。当他研究音乐时对于音乐有一种改革及其独自的创造。这种改革与创造颇不得他们德国人的了解，而法国的音乐家德比塞很赞成之。于是卫先生从此离开他的故土，而到法国。他对法国人及法国文化都很喜欢。又由法国引进了对东方之注意——德比塞在音乐上能与卫先生同调也是为他曾得力于东方音乐之故。在法国研究东方之不足，又到英国去研究。这时候又借着蒙古梭利教育学说证明了他从音乐来的心理见解，增进了他对于东方的兴味。于是他由英国而来东方；先到印度，后到日本与中国。计自民国二年到现在在中国已有十几年工夫。这十几年工夫皆用在他的教育理想的企图上。最近六七年在山西太原办学，虽云未见成功，而先生的学问却由此经验而臻成熟。现在北京住了一年多，除向社会发抒他的学说意见外，未有作旁的事。我从不肯随便乱恭维人，但我可以郑重的说，卫先生是他自己书里常说的“大人物”。所谓大人物，粗言之便是特别富有力量，爱自己有活动的人——在罗素所谓富有创造冲动。他的脾气举动是有些为社会一般平常人不了解的地方，所以不单他的学说未得社会的看重，而且他的为人翻被社会起了一些误会——例如有人说他是骗子，又有人说他是疯子。卫先生常说大人物每每是生前为众人所摈弃，及其死后又从而推崇之，立铜像建碑建庙的。或者卫先生也会要这个样子吗？至于我同卫先生的关系，相识固已多年，最近才见亲密。从民国十五年春初到现在同住在万寿山已有一年，但未有合作一种什么事。

卫先生的学说的根本在他的一种新的心理学。他不拘谈到

什么问题都适用他的心理学来做解释，或者换一句话说，他寻出了人类心理的一些定律，他用这些定律来解释各方面各种问题。他这种心理学的来历是当他研究音乐的时候，由他特殊的着眼点，使他对人类心理有一种体会而来的。因他着眼点与其他一般心理学家不同，所以他的所谓心理与平常所说的心理学仿佛成了两回事，彼此竟无多大干系。卫先生的学说实在是自为一套，自成一家的。凡是听他讲演看他著作的人均不可不注意此点。如果拿他同旁的一般科学或各家的学说扯混在一起，一定找不着他的头绪，或者误会了他意思，他常自称他的心理学教育为一种“科学”，并且是一种“自然科学”。这大概是因为他觉得他所得的心理定律是和其他科学所得的定律是同一准确，而心理物质又同为自然界所有等级不同的力量而无大殊。然而他做学问的方法，在我们看去，却并不是一般自然科学的方法（前所说卫先生对现在的学术界不理睬就是指此等处说）。不过他的方法虽非科学的，而仍出于实际经验——作音乐与办教育——所以还不致蹈空；其所以能有不可抹杀的价值也就在此了。他的学说基本处或开头入手处有时看去仿佛浅近平常，为人人意中所有（其实并不浅近，而且是很深的道理）；渐渐的说到深复处又每每出人意表，极新鲜又极精确。但我们今晚在两小时内只能在粗浅处略为解释。

我们分三部分去说，第一段他的谈心理，第二段他的谈教育，第三段他的谈文化。

（一）我们先说卫先生之谈心理。他看人类心理只是一种力量——其实他看宇宙间一切都是力量：一个人是一种力量，一个动物也是一种力量，乃至一块物质也是一种力量。他把人心唤作“人力量”。这个力量具于身体；身体是俗常所谓精神

与物质之间的媒介。所谓这个力量的，便是指着人类接受外界物质的刺激而达之于内；又自内里精神发出活动以施于外的能力而言。这接受刺激的，亦即靠近于身体而预备对外的，是这个力量的下端；他叫作“身体力量”又叫作“感觉力”。这自内发出活动的，亦即稍远于身体而并非单预备对外用的，是这个力量的上端，他叫作“精神力”亦叫作“心”。这上下两端之间，即感觉力到精神之间，是很有距离的，或说是很有许多层次级度的。照自然之理，这两端是应当往复相通的，仿佛电流有阴极阳极——感觉力为阴极，因其主于受；精神力为阳极，因其主于施。换言之，一则近于被动，一则偏乎自动也。这是卫先生学说中的两个根本观念，必需要先认清，以后讲的话才能明白。然而要认清殊不容易（前所说卫先生方法与意义暧昧抽象即指此等处）。大概他说感觉力并非单是眼耳皮肤之几种感觉，而包有普通心理学所谓反射的本能的动作，乃至更复杂的活动都在内。总而言之，他看作一副混全的身体力量，与精神力本不能划清界线（如电之有阴极阳极不能划开）。他所谓精神力更难说了，仿佛平常所谓智慧，当为其主要成分；而实则智慧不足以当之。或者不得已说作人类高等的心情罢？但又不恰，因为单是情感也不足以副力量或能力之义。

试把卫先生自己书里的话，引在下面略为解释。在卫先生的书内，常说“人心是自然力最高之一层”，又说“人心是一种高等动物一层一层经验物质完毕以后，剩余的力量”；又说“是一种比任何动物还完全一层一层经验物质完毕以后，富余的力量”；又说“人心的力量在大的世界内是无用的”，又说“男子的心是世界上最独立的；将完全自由活动最不靠外的一种力量”。此处所谓人心或男子的心都是指著精神力而说。所谓“一层一层

经验物质完毕以后”云云，其中自含有许多话，许多道理，而卫先生未有说；我虽然可以替他说，但此刻亦来不及，我只请大家注意他那个“剩余的”“富余的”“无用的”种种字样。所谓剩余的富余的，所谓无用的，就是未有一定用法，就是超过了预备对外的身体性。再换一句话说：人类的心是从身体解放出来的，在一切生物要营求生活那个需要上看，简直是多余的，而且多余的很多的一种力量，人类之所以为人类完全在此。古今许多大哲莫不于此点有其亲切的认识。古人我暂又不去说他，今人中则如罗素在他的《社会改造原理》之第七章中，都说得极清楚明白。而柏格森在他的许多书里尤其爱发挥此意。我无工夫去博征繁引，不过说在此处，要大家自知留意罢了。

又上面所引卫先生的话，其云，“世界上最独立的最完全自由活动的一种力量”就是我在前面所说“超过于预备对外的身体”“从身体里解放出来”那一个意思；而特别提出男子的心来说者，因卫先生对男女的分别看得最清。男女的分别在哪里？就是女子的心比男子的心浅，男子的心比较女子的往里去很深。或说女子的心比男子的心靠外（凡此生硬的言词都是卫先生熟用的言词而我们姑且沿用的），亦即是靠近身体；而男子的心比较女子的心离身体远得多多，亦即是从身体解放出来多多。这话亦不难明白。请看女子是多么受制于身体，就可以知道了。女子的身体构造是在预备生育小孩的。他一生的力量常常消费在此，他的精神也就难得超脱。他到一定的年龄就有天癸又叫月经来了。即在最康健的女子亦要占三天工夫；康健稍差就要五天，更差就要七八天，而且天癸未来以前，与既来以后又各有三天工夫的不舒服或疲乏。如是则在一个月里竟多是把力量费在身体方面了。到有两性关系以后而怀孕，那更是完全困住

了那个人。生育以后，又要给小孩乳吃，其关系依旧不能减轻。男子这些事一点没有，其自由多多了。所以女子的生活比较男子常常处于被动中。我们平常都说女子之心窄，心小，不用生气的事，她也容易生气，不用着急的事，她也容易着急。她比男子容易哭，她比男子容易笑。都是这个缘故。因此卫先生常说男子天性是静的，女子天性是动的。然而又说男子的活动大，女子的活动小；就是因为女子从感觉力到精神力的距离小，而男子从感觉力到精神力的距离大。说他静，是指他离身体远，不易受波动而言；说他活动大，是指他距离远，有大活动之可能而言。对照着看，那女子一面其所以为动而活动小，亦即明白。平常说女子是阴，男子是阳，这话并未有错；不过必须要了解卫先生所说他们力量之不同，而后始得认识阴阳的意义。又卫先生常说东方的男子有女性，西洋的女子有男性，都不合乎本来面目；皆因文化不对所致。其说甚长，此不能述。

所谓卫先生的心理定律是什么呢？他有一个根本道理，叫做“有力量必有表示”；“有什么力量有什么表示”。所谓表示，就是指其力量之活动出来而言。力量有高下大小种种不同，活动也有种种不同。活动是有程度分别的，不活动为零度，往上去有许多层级，活动愈大愈高为活动之极致。卫先生说到活动有许多常用的字样，例如：高等的，下等的，顺的，乱的，粗的，细的，硬的，软的。从这个顺的细的软的而到极粗硬的，为活动程度降低。从乱的粗的硬的而到顺细软，为活动程度进高。人类力量程度是高等的，不应当有下等活动；但是每每因这文化之不对，而给人的活动程度降低。在卫先生意思，以为心理学应当是研究人力量的一种科学，寻出力量活动程度之间种种定律，而使人有他应有的“人程度”之活动。至于普通所讲的心

理学，老派的固然不合卫先生意思，新派的也不合卫先生的意思。他常常讥笑现在人喜欢讲的新派心理学为“身理学”

(二) 第二段我们来说卫先生的谈教育。卫先生心理学之所以有重大价值，完全在其心理学之应用，就是他的教育学。他在教育中最要紧的意思，或其根本道理，就是感觉应当上通于心，心应当下通于感觉，往复相通不要隔离；所以他自名其在山西所办的学校叫做大通学校。如果感觉不上通于心，则为粗乱的感觉，就是他的活动粗野暴乱之谓。按寻常的说话，就是说其活动太是本能的，而少有理性。这种人算是无心的人。如果心不下通于感觉，则为空虚的心，就是说他游心于空名词，假道理，常在糊涂迷信中；因为他心既不下通于感觉，即其道理之所从来，就非出于经验，而不能不是糊涂迷信了。这样的人算作假心的人。精神感觉相通，心不离感觉，感觉不离心，始可以有高等活动而合乎人类本有的程度。感觉不离心，则其活动可以进于顺的细的软的，即粗野暴乱的反面，而举止态度温文面雅了。心不离感觉，则其活动不离实际，而清楚明白确切，自能发现真道理而有真学问——照卫先生之意思说，这一层在中国最要紧的。他在他的书里常说，中国此刻办教育最要紧是求“一个常常与感觉有关系的心，常常不昏的心，常常往实用方面走的心”。其所以然之意，下面讲文化一段还有说明。这实用二字也是应当注意的，卫先生常自名其教育为“实用教育”。他说他要养出一班实用人才。大概卫先生看出了，天是让人走一条创造的路的。人应当时时有所创造，才合乎人的程度。所谓创造范围不要看的太狭窄，科学家的发明，哲学家的思想，文学家的作品，固然是创造，其实我们一言，一动，一颦，一笑，乃至一思，一感，也未尝不可以算是创造。创造

不创造不以其事情之大小而有分别，乃从其是否有人心的活动而定。在心通感觉，感觉通心的人，其一言一动无非创造。在心不通感觉，感觉不通心的人，则其思想出于沿袭，而作品出于摹仿，便无创造可言。卫先生所谓实用人才就指这种能创造的人才。所以他的实用教育非注意实际效用之谓，而是注意人有本领，尤其注意本领之根本，即力量。譬如职业教育的实用，在卫先生批评他是：此时实用彼时不实用。此处实用彼处不实用。因为当他学会一种手艺，其学会乃是〔觉〕〔感〕官的会，于卫先生教育里面的学会比较，“不知隔有几万年人类进化之距离”；盖一出于感官之摹仿，一出于心力之创造。卫先生说：“创造是从内部取原动力的，而不是从外而起活动的”。又说：“谁的内部力量无时无地不活动，谁在何时何地的事物上自然都能实用”。这就是说创造是一个人的创造冲动而来，不是被动的。一个顶富于创造冲动的人，对于不拘什么事情不拘什么东西都感兴味，而想去研究想去作，其结果自然对于什么事情都会做，都会做的好。总而言之，卫先生的教育思想要做到让人有力量而会活动。有力量的人自己爱卖气力而对于世界一无所取；没有力量的人常常想要东西而不爱作事。卫先生是要前一种的人，不要后一种的人，其意盖颇与罗素开导人的创造冲动减低人的占有冲动之论相合。不过罗素只粗粗有这一点见解而已，而卫先生则对这一问题具有精密深澈之学问，并且有一种办法——即其教育。

照卫先生对教育的眼光，而有其在教育上的办法。他这种办法我们从他《人的新力学》一书里可以窥见一斑。《人心新力学》就是在山西所办的大通学校章程。他的章程是学校办了三年以后才做的。内中所述就是第一期办法经过的说明和第二期办法开始的预备。第一期办法是以培养学生的身体力量为根

本目的，完全不注重读书求学问，而注重在学生的实际生活。学生一身的事他无处不注意到——吃饭睡觉洗澡大小便通通注意到。因他如此注意，所以他这二年工夫未曾放过年假暑假，并且未有星期日的休息，惟恐学生到外面去有妨害他的教育进行。他把教员学生分成许多小组，算作家庭。每一家庭，以一教员为其家长。除他以全副精神照顾学生的生活外，其他的家长亦都以全副精神照顾学生的生活。在学校内给学生以许多活动的机会：有做工的工厂，做鞋袜做点心等等；并且有时修理学校的房屋；有作买卖的公卖室，从文具到米盐一切校内众人需用之物都备。其管理进行都由学生自己去做，教员只是站在边看着而已。不但如此，就连学校办公处之任何公事也都由学生经管。据卫先生说，只有这种信服学生会做事而听他去作，是开拓学生力量的方法。虽然拿很大事让学生去做，刺激他的力量出来，但又不可给他的刺激太多或太快或太硬，要斟酌于每个学生力量与其刺激之间无使之过与不及！过与不及都是妨碍力量的发展。如此慢慢引出其力量而增长之，是教员唯一的责任。至于一般学校之办法，自卫先生看去皆无一处不是戕贼学生的力量，可以说通通要不得。（关于卫先生的教育意见此处所述不及什一）

（三）第三段我们再说卫先生之论文化。卫先生看东西两方的文化是很不同的；在东方印度与中国也是很不同的。西洋文化是什么样子的？中国文化是什么样子呢？据卫先生说，西洋文化是从身体起，中国文化是从精神起。西洋人的身体极活动，而中国人的身体极不好活动。西洋人的身体极强，其身体力量极充裕，而中国人则身体殊不强，身体力量亦不很大。这大概与地理气候及工商业社会，农业社会之不同都有关系。例

如西洋海岸线长，与水为缘，自然爱活动，爱交通。而中国则陆多水少，与大地为缘，自然不很活动，不很交通。积久之后，爱活动之人愈爱活动，成了他的天性；又有海水刺激他，帮助他，于是活动得更利害；而商业工业亦就起于此。工商业的活动贵迅速——因是要发财的，出产东西运送东西愈快愈好。因此养成一种事事求快的脾气，印象摄取尚有应接不暇的苦，焉有从容消化之力。并且要省时间，怕费事，亦不许从容消化。所以接受外界印象刺激，多未及上达于内里精神。外部力量愈不通内，内之精神力愈无由表示——精神于是被挡住了。又西洋中世纪千余年之宗教约束人的浪费身体（尤其约束身体之生殖力），蕴蓄了很大身体力量，而在文艺复兴之近世纪一气发泄出来，也是西洋人身体活动利害的一原因。身体活动太利害就没容心活动的余空，渐渐落于感觉不通心的症候，或说常常没有心。西洋文化就是这种感觉充盛而缺乏心的样子。所以说西洋文化起于感觉（或身体）。至于中国人与大地为缘，本不好活动，即活动也很慢；再加以黄河、长江两大流域之沃田成功数千年不变之农业社会，更容易使人养成慢活动的脾气。因为在农业里作事，和工商业是大不同的，他是要靠着天气节候自然之序，而不能着急求快的。并且在平川旷野之间日与自然物为缘，也顶容易让人意态宽闲。这种慢活动，和缓仔细的活动，摄取印象既得从容，亦有送达内部而消化之余裕。因此感觉可以常上通于内心。外面活动愈常通内，内部力量愈容易表示出来。所以在中国文化里心的活动程度很高，而转见外面活动之不足了。这是中国从前的文化样子。这种文化日久之后，顶容易不注意身体，使身体衰败。又中国未经西洋中世宗教的约束积蓄身体力量，反由早婚习惯而大大损害了身

体力量；及身体衰败之后，而精神亦不能不衰败了。所以现在的中国人和西洋人比较，西洋人虽无精神，尚有好身体；而中国人则身体力量精神两俱贫乏，文化之创造至此完全灭绝。六七十年中国天天忙于摹仿袭取西洋的文物，从思想学问，政治教育，社会风习，下至起居饮食，澡盆便器，无一不偷。就是自己完全空虚之症候。此时要重生中国的文化，恐怕要先变回到如同未有文化一般的地步，借着西洋的物质文明慢慢补养起他的身体，再渐渐恢复他的力量才成。这样的文化程度真是等于零，还要在野蛮人低等文化以下的了！倘中国文化之重生是要如此从头做起的，则前途遥遥不知将在何年何月，并且能有望与否亦不可知。在中国人自己总不应当如此一听于天然的转变，而应当赶急想个办法。在卫先生说，这个办法就是教育，就是卫先生长养力量的教育。盖中国今日一切事没有办法，都是从唯一的原因来的——中国人力量衰败。只有认定养起中国人的活力之一途而急起图之，庶乎一切事才有希望。譬如谁都知道中国此刻顶缺乏的是学术方面的科学，与物质方面的工业生产。然而让衰败了的中国人，去学西洋的科学，去仿办西洋的工业，又如何能有什么科学与工业在中国出现？没有人家那样的身体，如何能有人家那样的事业？就要一步一趋地摹仿袭取，也一定摹仿不来，追踪不上。就是要摹仿人家，单只靠摹仿力做不到摹仿的，必需你有大过了摹仿的力量，即创造力，而后摹仿方可成功。衰败了的中国人唯一缺乏的是创造的活力，你让他如何产出科学与工业来呢？科学与工业都是从好的身体力量来的。因此卫先生说：“中国此刻最要紧的是一种培养身体力量的教育”；又说“要养成一种与感觉有关的心”。所谓与感觉有关的心，有似乎平常所说科学头脑；所谓

为身体力，就是充富(实)一种爱向着物质世界做活动的力量，请问大家，今日我们的问题是不是在此，还有比卫先生的意思再对的么？

卫先生当初之来中国，原是从不高兴西洋文化，而特别爱重中国文化，抱着一腔热望渴念来的。及其到了中国，看见中国人正在忙着摹仿西洋，他真气得了不得；他曾说，他初到上海看见中国人用的西洋风琴和住的洋楼房，是他顶大的仇人，他真是恨极了，所以在那时发的议论多是叹息痛恨中国人之轻弃固有文明，盲目地摹仿粗野的西洋。及其住上海两年，才明白中国人真是衰败极了，要他不摹仿是不行的。而问题所在是要从身体力量做起，一时谈不到高远处。所以后来议论与前很不同，而其实他对中国的观念前后未尝变换。如上而所述就是他近年来所提倡的意思。

录自《燕京社会学界》杂志1卷，1927年。

《漱冥卅后文录》121—143页，1930年7月。

1928年—1937年

说 明

著者从事乡村建设运动时期（1928—1937）发表的散篇论述为数最多。现在编入本卷的仅限于1928—1929年部分，余见下卷。

请办乡治讲习所建议书*

乡治为适应潮流切合需要之时代产物，举凡伦常重心之民族问题，教养精神之政治问题，均平原则之民生问题，均非建设乡治皆无从得其完满之解决。现除直隶翟城村之自治，山西省之村治，皆开村本政治之先声，他如江苏之村制（治）育才馆，湖南村制（治）训练所，广东之乡治讲习所，河南之农村训练班，河北之村政研究委员会，以及其他各省村治之计划或实施，均已次第表现。将来村治一项必可通行全国无疑。唯此项根本事业，非仅制度之建设，实有赖于学术的训练。梁君请开乡治讲习所意见书，于民性国情、社会心理、政治习惯，均有详密之考察。梁君现为广东建设委员会主席，欲以讲学从政合而为一者。兹录其原书全文如下。

总理有言：欲造新国家，必以政权交之人民之手（节录《民权主义》第六讲大义）。又云：“地方自治在以地方之人自治地方之事，全国一千六百余县，皆能自治，即中华民国自然

* 此文为著者提交中央政治会议广州分会的建议书，作于1928年4月。政治会议是北伐时期国民党所设临时议政机构，于中央政治会议（南京）之外，下设开封、太原、武汉、广州四个分会。建议书前的按语为《国闻周报》所加。

成立；全国人民不能自治而赖官治则中华民国永无成立之望”（节录国民要以人格救国讲演大意）。今北伐完成，宪法可期而待，允宜将地方之事交之地方之人。然训政要端一未实行，何足以进宪政之阶。四权之使用一未练习，何足以问全国之政。是今日极宜遵照建国大纲以县为自治单位（建国大纲第十八款），由政府协助人民筹备自治（建国大纲第八款），以行训政之实，而立宪政之基。两粤为革命策源地，尤当切实厉行，以为全国首倡。

然欲谋县自治，必先自乡村市镇之自治始。广东往于民国十年，曾制定县自治暂行条例，及县长选举、县议会议员选举各条例，实行县长民选，而卒无良效不能不归废置者，盖不先谋乡之自治，而递躐等以求县自治之过也。

钧会李委员文范提出县自治筹备方案，经奉发交审查，并令起草乡区自治法在案。仰见亦主张以乡区自治为县自治之始基。总理尝云：地方自治之范围，当以一县为充分之区域，如不得一县时，则联合数村而附有纵横二三十里之田野者亦可为一试办区域（地方自治开始实行法）。所谓不得云者，谓人民之知识、能力、习惯及其他关系条件，尚不能就一县施行时，即先从小范围以入手也。其范围适相当于所谓乡或区者，现在应即遵照遗训，先谋乡区之自治。

然欲谋乡区自治，非徒草订颁布乡区自治法令，付之县长吏役督饬办理，遂可期以实行有效也。自近三十年盛谈变法、维新以来，皆以为法一变则有新局面新事实之产生。其实社会所真正循由者，系习惯而非法令，有其习惯而无其法令，于其事实之产生无所不足；无其习惯而徒有其法令，辄望有其事实产生，固断断不可得也。故英国不必有成文之宪法，而宪政之

美，一世称盛。吾国先后有约法宪法以及湖南浙江各省宪之颁行，顾皆如云烟过眼，曾无一毫事实，是岂不可见耶！试就大而组织国家小而成立乡区自治所必不可少之选举制度言之，中国数千年来之习惯，各人皆过其闭门生活，鲜问公益。上焉所谓乡党自好之士，则不屑于炫才求售奔走竞争；一般所谓安分良民，则消极怕事不敢出头，其放弃选举权者，殆居大多数，绝无公民问政之实可以断言。而同时地方诸事，又每为武断乡曲，假藉公益以自肥之土豪劣绅所把持。设若为地方自治而行选举，适为彼辈造机会，以取得法律上地位而已。大抵社会上一事之产生，其构成之因子多至不可计，而固有之风气习惯为力最大。方事之未生，此风气习惯及其他既存诸因子，固已先构成有一形势在，迨后其事产生，要必依此形势，不可抗也。新法令之发布施行，不过加于旧社会之一刺激而已，不过新投入之一因子而已，虽不能不有一事实发生以回应此刺激，而究为如何之事实，则在我可谓毫无把握，求如所期望以实现，固十不得八九也。反而观之，新制度之运用实有资于新习惯，彰彰明甚。此新习惯之养成，大有待于训练，实非一朝可办。总理建国大纲，不于革命军事終了，即宣布实行宪政，而必先之以训政者，谓宪政实施，非经过由政府指导人民、训练人民之一段工夫不可也。建国大纲第八条云：在训政时期，政府当派曾经训练考试合格人员到县，协助人民筹备自治。是自治法令之颁行尚在其次，而协助人民筹备自治之人员之如何训练储备，乃为先务。依据此意，合行建议

钧会，先行开办乡治讲习所，以为前项人员储才机关。关于乡治讲习所之办法，除拟具第一期试办计划大纲呈请钧核外，谨将应行说明各点分陈如下。

(一) 乡治命名之由来。

乡治一名词，实沿用古语。在中国古代，有此一种制度，实充分涵有今日所谓地方自治之意义在内。今欲提倡建设一种中国化的地方自治，故特标定此名。孔子尝云，吾观于乡而知王道之易易也，即谓从乡治而晓然于王道之无难。管子权修篇曰：朝不合众乡分治也；又立政篇云：分国以为五乡，乡为之师，分乡以为五州，州为之长；分州以为十里，里为之尉。于周礼地官，则分比、闾、族、党、州、乡各级，而有比长、闾胥、族师、党正、州长、乡大夫等公职。其所谓乡老、乡师、乡饮酒、乡射、乡三物、乡八刑等，并属乡治上之立制与规划。又墨子尚同篇有里长、里之仁人，乡长、乡之仁人等语。且云乡长唯能壹同乡之义，是以乡治也！是其为古之言治理者所最注意，各家殆莫不然，其彼此间之参差，或为各处设制不同，如周有周制，齐有齐制之类（其果为周制或齐制否自尚不敢说），而大体立意略同。又同着眼于乡而称之为乡治，虽其所谓乡者未必果为同物，区域大小，或且相悬，而名号恰好相同，适足以资吾人之袭取，则亦不复深较也。

又地方自治一词，一切县市乡村之自治皆在内。如以地方自治讲习所为名，则一切应在讲习研究之列。窃以为县自治与乡村自治，同中有异，殆不可以同语。且非乡村自治寻出路径，立有基础以后，亦断谈不到。故认县自治问题尚不在此研究之列，命名乡治讲习所，即以示此界别。又以为市自治与乡村自治，因都市与乡村情形不同，工商业与农业性质殊异之故，二者尤不可以同语。命曰乡治，又以示市自治非此所及也。盖今日中国之问题，看似在都市，而实在农村，即谓不然，都市农村各有问题，而所以解决之道，亦唯在求之农村乡治云

云。窃将以是解决农村问题者。

(二) 乡治所称之乡其区域大小问题。

袭用乡治之名，而于乡之区划如何不深较者，盖不独古制未必能适用于今日，即于古原亦各家殊制，异地不相袭也。又乡之一字，宽用狭用本甚活，便视村圩省县有其一定范围者不同。例如同乡或乡音、乡俗、乡评、乡望等词，均无定指确限。周礼以万二千五百家为乡，清季所订自治制度，则以人口不满五万之市镇、村庄、屯集等皆为乡；民国八年内务部所颁各自治法，其乡自治制谓乡以固有之区域为其区域，其人口自不满五千以至万数千人（原文未有规定，但谓选举名额，自人口不满五千以上六名，每增一千人加一名，至十名为止）。江西省议会某年亦曾制定县市乡自治条例，其所谓乡，系谓人口满二百以上迄于三千人者，三千以上为市。湖南十四年修正公布之省宪，则以人口不及五千者为乡，五千以上悉为市。窃以为乡之大小如何为宜，尚待一番实地调查与研究，暂且不必确定，大体因其自然，而最不宜过大。盖在无此种过问公众事业习惯之社会中，欲领导养成此种新习惯，非自小区域训练之不为功。一则范围小，则利害切近，所有问题皆眼前所易见，易于引其注意与过问。二则范围小，则方其有所过问有所主张活动，易于见影响生效力。必其注意力之所及，活动力之所及，始能有继续过问参预之兴趣，不致一试而罢。三则范围小，则人事熟悉，情谊得通，易于合作也。

(三) 乡治之行非有合于乡间固有之习惯心理必难成功。

今之言地方自治者，视其事若无难，而不知随举三点言之，皆足以见其必难成功。其一点，即前所陈自治法令颁行之后，适为乡间不良分子造机会，而自治难得其人问题。盖

以中国人一向过其闭门生活，不愿与闻外事之故。乡间事遂每为少数人所垄断把持，藉公益之名，营私自肥，即所谓土豪劣绅者是。又遇有新题目，则喜出头之少年，亦间或在地方上活动，故自治人员选举之结果，必为此两种人所得，乡间人对于历来所行新政久失信仰，而对于此两种人尤鄙视嫌厌之。今自治事复归其主持，将必存一种厌恶心理，相率引退，不愿参预其间。夫所谓自治者，本谓地方人士出而自理其地方之事也。若多数人不愿预闻，则尚何有自治可言。欲救此弊，诚如前所陈，非养成新习惯，无以运行新法制。然新习惯之养成，非有合于其固有之习惯心理，必难为功。在中国乡间，向有尚德尚齿之美俗，大抵公正老成之人，必为乡里所推重信服。遇有问题，每得其一言而决，遇事每推其主持。虽在近若干年来，以别种势力之压抑隐蔽，此类情形已不多见，而其在中国人心理上，实有至深且厚之根据。得此则得人心，失此则失人心。欲一易乡间人对自治之消极嫌厌态度，而积极乐意从事，非由此处善为诱导不可。故在乡治讲习所之学生，应先养成其尊师敬长之风，将来返回乡间，尤须特别认识此点，自知其少年后进，在乡信望未孚，务当从众人心理，别推有齿有德者主领乡事，而自居于二三等地位为之辅佐，一面以其热心毅力感召众人，团结合作，一面以其谦逊知礼，不为父老所嫌弃。庶几大家积极过问公众事业之新习惯，得以启迪，培养成功，万不可违反乡人心理，以少年燥进邀功，使新习惯一点将萌之机复归消阻，如此第一点问题可望解决。然此外尚有两难点。

(四) 乡治之行非从解决农村经济问题入手必难为功。

一般所谓地方自治者，其所办事项，大抵非向来生活粗简低陋如中国乡村者所能语及，加以近数十年来，社会经济之变

迁及不断之兵乱匪祸，种种苛征暴敛，农业之衰残，乡村之凋落，有非都会中人所能想象者。救死犹恐不贍，其何暇谈自治哉。例如自治中教育文化一类事项，欲举办乡村小学及半日学校，似非过高之谈，而在乡间人已有力莫能举之叹。又如交通一类之修桥开路、公共卫生之清洁运动，以至慈善公益一类之事，在乡间人视之皆属不急之务（公共娱乐，更不待言），与其眼前急待解决之问题毫不相干。他如户口之编查登记、土地之登记清丈，或其他统计注册事项，以及地方官府委令执行之各种事项，在乡间人或则怀疑，或则烦厌，又且不止视为不急而已。而同时一事之办，莫不需财，是必于国税、省税、县市附捐杂课、土匪勒收以外，又有一种抽剥，其为乡间人之所嫌厌怨苦，又当何如。故地方自治之难期成功，第一点为对人之嫌厌，第二点为对事之嫌厌，第三点为对敛财之嫌厌，三者有一于此，即是为养成新习惯之大阻，使自治之新局不得如其实现，而况三者殆必须具备。所谓自治终且为一二不肖造借题营私之机会，而使乡人厌绝其事，无复得有新习惯萌芽之机会而后已，是所可断言者也。要知自治之能否成功，实即中国民族能否辟创其从来未走之政治新途径之问题。其事非小，胡容易视。一般谈地方自治者视若无难，诚为不思之甚。此三难点必须以全副注意，至极谨慎之态度谋补救其或庶几。关于第一点者既陈如上，其余二点之救济，要在以解决农村经济问题为自治之入手。今日农民之困苦，乡村之凋落，如前已说，苟不能针对其本身最急切之问题以入手，则无论何种谋划，何种作为，均不相于，枉费工夫，难期有成。矧在自治必赖其自谋自动者乎。恰在欧洲日本各处，自工商大兴都市趋盛之后，农村经济之凋蔽枯窘亦有同情，而其一般之救济法久著明效者，如

消费合作、贩卖合作、信用合作以及丹麦所行之土地合并经营等法，类皆与吾民族精神为近，亦适为乡村自治事业之所宜。乡治之行，首当着手于此，不独论事无迂远不切之嫌，而以财投诸有用之地，或有生发之途，亦人人所乐。一面可以引人于协力合作之途，培养其参预公众事业之习惯能力；一面可以稍苏乡间之困，得渐有力从事教育交通卫生乃至一切事业。后二难点，如此似可解决。唯此类方法之仿行，极非容易。物质条件，人情习惯，各地均不相同，非就乡间实施研究，不能得一确实可行之道。而事属开创，非有精心果力，亦断不能踏出一条路径，供后人走也。

录自《国闻周报》第5卷第35期，

1928年9月9日。

抱歉——苦痛—— 一件有兴味的事*

几天前我从上海回来，到过学校三次。第一次来时曾经到校内各处看了一下，自己觉得很好笑，因为简直象一个外来的参观者，不象个校长。我向来的性情，无论做哪件事，总是尽全力去做，决不愿意象这样好似是干挂名的差事。从前在山东曹州办学的时候，就是完全投身事内，终日和大家在一处共学共作共起居。所以我在上学期就职那天，对大家说过在这学期开学时搬到学校里来住，却因为有种的关系，现在还不曾使我作到。今日想将以前接办本校的经过，及我以后对学校的关系，我对本校的现状，心中感到的痛苦，还有这次在南京一件有兴味的参观，俱愿向大家述说。所说的话约分三段：

一、接办本校的经过和今后的态度；

二、自己心中的痛苦——为学校种种缺憾而感着的痛苦；

三、一件有兴味的事情——这次在南京所参观的晓庄学校，这学校是很合于我们的意思的。

* 1928年夏在广东省立第一中学教职员大会上的讲演。——编者

我来接办本校的经过和 今后的态度

我到广东来，自己抱着一点意思，是想试着去作我的乡治的主张。所谓乡治者，是我认为我们民族前途的唯一出路；因为构成中国社会的是一些农村。大家每以为先要国家好，才得农村好；这实在是种颠倒的见解。其实是要农村兴盛，全个社会才能兴盛；农村得到安定，全个社会才能真安定。设或农村没有新生命，中国也就不能有新生命。我们只能从农村的新生命里来求中国的新生命，却不能希望从中国的新生命里去求农村的新生命。我的所谓乡治，就是替农村求新生命的方法。

我自从去年到广东来，时刻在那里想办这件事，不过还未有合适的机会。今年四五月间，我在建设委员会曾有一请办“乡治讲习所”的提案。因为已经得了李主席^[1]的同意，所以在政治分会没有通过以前，我就从事预备；来接办一中，亦即与此有关系。不过我担任一中的校长，共有下面三个原因：

1. 试办乡治讲习所第一期，不能有很大的规模，招收学生不过百人内外，地点我极不愿在广州城里面，而一中地方很宽，颇可借用一部分。我本想辞掉一切我所不愿干的职务——如建设委员会的事，来办乡治讲习所。因此想着亦可兼顾一中，所请教员亦可两方通用，很多方便。

2. 因为我的友人卫西琴先生答应到广东来办高中师范班，亦以在一中来办理较为适宜。若是我任一中校长，就可以使卫

[1] 指广州政治分会建设委员会主席李济深。——编者

先生做事便利许多。

3. 乃是事实上的凑合。因为黄厅长就职,已经发表委了现在的黄教务主任来长本校〔1〕。黄先生不想担任,就来和我商量,我说:“你做我帮助你。”而他却要我做他来帮助我,于是就推到我身上来了。

我接任校长之后,形势却又变了。因为乡治讲习所的提案,经政治分会送到中央,要先得中央的核准,才能开办。我就想趁此机会,到河北和山西一带去作一番考察。因为我有要离开广东的打算,在招考新生的时候,我都没有到场。不久就到上海去见李主席,他说乡治的事,中央已经通过,要我立刻回来进行。我意却愿待考察后再说,并拟由沪北上;李主席则要我先回粤然后北上,因此不得不回来走一趟。我此刻的态度,是要待李主席回来,要求准我到北方看看。关于本校的事,也待李主席回来后,才能决定。在目前短期间内,我的意思还是请黄教务长多负些责任。我如不能走而仍任校事,我对于学校要有积极的办法;如我得准许到北方去,那么这学校要如何办,却要再请当局解决了——这是第一段话。

我心中的苦闷

——由本校种种缺憾所感觉得来的

其次要讲的是自己的苦闷。这苦闷是从本校的种种缺憾而感着的;但所谓缺憾,不仅是本校的,而是从学校制度的本身

〔1〕黄厅长即黄节先生。黄教务主任即黄庆,字良庸。——编者

所有。学校制度自从欧美流入中国社会以来，始终未见到何等的成功，倒贻给社会许多的病痛。这是因为它：

一面是不合于教育的道理；

一面又是不合于人生的道理。

学校制度不合于教育道理之处甚多。总括来说，教育原是长养人发达人的智力体力各种能力的；但照现在的结果，却适得其反。就体育一科说吧，对于人们的体力，不见其长养，却见其戕害，其中许多简直是有碍我们健康的了。至于说到知识方面的教育，可说为现行学校制度最着重的所在；然而我们尤见其窒塞人们的智慧罢了。痛切言之，现在学校教育，是使聪明的人变成愚钝，使有能力的人变为无能力的废物，所以，不能不说它不合于教育的道理。我们学校，此刻差不多都因袭一般的惯例来办，尚未及有所改造。因此，如上所说的缺憾病痛，我们亦应有尽有，这使我心里感着满腹的痛苦。

其次是不合于人生道理的。现在的学校制度，也同样是犯很大的病痛。我们的社会（不但我们的乃至全世界）还没有做到“合理”的地步，要使它种种变为合理的，本来很难；但是在教育的范围内，却不应当承认这种不合理的存在。即是说，虽然这些“不合理”或在事实上尚未能改除于一般社会，而在教育里面则应先不予以承认而竭力减少它在教育里面的存在。因为教育一事，在社会中唯它是最应当含具理想的；是最应当趋向着理想走的。说到此处，应知教育有一个根本原则，亦可云两个必要条件：

教育之一事应当一面在事实上不离开现社会，一面在精神上要领导现社会。

此谓教育，在许多事实上，愈接近愈符顺现社会愈好；而

精神上则宜有超离现社会者。缺前一条件，其教育必且为社会病；缺后一条件，其教育必无进益于社会；皆不足以言教育。可是我们现在的学校教育，恰好与此原则相背反。就是在事实上，它离开了现社会，不合实际而与实际乖牾；在精神上，它又随现社会走，全无理想，以领导社会。譬如学生在学校里或学生在社会里养成的一种城市生活习惯，而且在城市里亦是完全不平民化的生活，使得乡间儿童到县城里入了高等小学以后，便对他旧日乡村简朴生活过不来；旧日饭亦不能吃了，旧日衣亦不能穿了；茶亦没得喝，烟也没得吃，种种看不来，种种耐不得。而乡村农家应具有的知识能力，又一毫无有，代以学校里半生不熟绝不相干的英文、理化等学科知识；乡间的劳作一切不能作，代以体操、打球运动与手足不勤的游惰习惯；在小学已如此，再进一步而入中学，再进一步而入大学，则其习惯之濡染一级高一级，其所学之无裨实际，不合于社会需要，亦弥以愈远。在子女教育一面，其弊尤为昭露，几乎可以说它（指学校）是替另外一个社会办教育养人才。而不是替此社会办教育养人才。这大概是因为我们的社会与外国社会在种种方面都差离很远很远，人家所具备的条件，我们统统没有；而独此学校制度则生吞活剥从人家那里搬过来，安得不凿枘呢？在事实上它既如此，几乎要脱离现社会，而在精神上它又低头随着现社会走，全无半点理想。譬如现社会中人们的生活享用不平等，诚然不能遽强之使平；然而学校里面却应当设法使它没有不平等的阶级存在，这并不是不可能的事。乃即在学校的学生生活，都不能向平民化去做，而俨然养成一种贵族生活。我有一北方朋友，他常说笑话：小学生是小贵族，大学生是大贵族，女学生是女贵族。且不言其他，即如本校用杂役至五十余人之多，

学生在宿舍教室都用人伺候，这明明以另一阶级自待，不肯居平民之列。现社会间不合理之事而办教育者予以承认，此影响于学生心理者实大。如此还要说“革命化的教育”，将谁欺乎？

又譬如现社会中人因有贫富之不同，所以在一切消费享受的机会上便不平等；这其间的不平等，我觉得问题都还小，唯有一桩问题的确重大，就是在受教育的机会上不平等。一则不得受教育是人生的悲惨远过于其他的遭遇；一则不得受教育更断了他以后增进经济地位的机会；所以这种的不平等是太残酷了。然而现在的学校完全随着现社会而商业化了，学生不缴费，就不得入学读书，如同商业交易一般，绝无人情可讲。本来现社会的“商业化的人生”就不合理，而用之于教育尤其不当。又以现在社会中生计之艰窘与求学费用之特高，让我们时常遇到这悲惨遭遇的青年，时时感着内心的苦痛。我以为教育家而不能于其自己事业的范围内想法努力免除或减少此类事情，他很可以不必办教育。

还有一层，现在的学校也太法律制裁化了；象法官一样，一切要“照章办理”。譬如一个学生犯了规则，必要惩罚他，重者还要开除他的学籍。须知国家用法律制裁人民，是一种不得已；他一面用法律制裁人，一面还望教育来补法律之不足，救法律的偏失。如果教育里面不讲教育面还讲法律，那很可不用教育了。我以为合理的人生除掉旁人不愿来接近我们外，我们是不应当无情的拒绝人的。我总不愿有开除学生的事，但我们现在都不能免呀！

所有社会上不合理与缺憾，在教育里都不求其免除或减少，实不足言教育领导社会之使命。我们学校也依旧随波逐流，不

能免除这种种缺憾；我对于这些事，使我的内心很觉得苦闷。
——这是第二段话。

一件有兴味的事

——参观南京晓庄学校的所见

现在我要来报告在南京有兴味的一回参观，很合我们意思的晓庄学校。晓庄学校有三点很合于我们意思的：（一）有合于教育道理；（二）有合于人生道理；（三）注重农村问题。

这学校名晓庄乡村师范学校。主要的目的，在养成乡村小学教员。晓庄学校，是它的简单的名称。学校的内容则包括：

小学师范院一所	幼稚师范院一所
中心小学八所	中心幼稚园四所
民众学校三所	
中心茶园二所	乡村医院一所
联村救火会一所	中心木匠店一所
石印工厂一所	

这学校教育的目标，有句很好的话说：“本校教育的目标，是在培养乡村儿童和民众所敬爱的导师。换句话说，就是我们盼望本校的学生一面能够教导儿童，办一所良好的乡村学校；一面又能够辅导民众，将他自己所办的学校成为改造乡村社会的中心。”为要达到这样的教育目标，于是它把下列四事为培养人才之准的：

- 一、要养成农人的身手；
- 二、要养成科学家的头脑；
- 三、要养成艺术家的兴味；

四、要养成社会改造家的精神和热心。

这些说法，都很合于我们的意思。我们现在再进一步来考查这个学校的事实如何。我第一次去参观，因为去的人太多，妨碍我个人参观的计划，所以只过两个小时就回来了。第二天早晨我再去，细细参观一天，当晚在学校里住宿，第二天才回来；事实的调查，这次算比较的满意。首先令我们注意的，就是它的“教学做合一”的信条。他们相信教育方法，即是：“事情怎样做就怎样学，怎样学就怎样教。”在我觉得这是很合于教育道理的。譬如种田是一种生活，我们就应该在田里做，就在田里学，也就在田里教。做饭吃饭是一种生活，我们便应该在厨房饭厅里做，就在那里学，就在那里教。教育要本于生活，教育必须教学做合一。

所以晓庄学校的功课，即是他们的生活，即是他们学校的全部教学做。这全部的教学做，又分为四部分：

- 一、中心学校活动教学做；
- 二、分任校务教学做；
- 三、征服自然环境教学做；
- 四、改造社会环境教学做。

第一部分，中心学校活动教学做。所谓“中心学校”，自然就是它的八所中心小学与四所中心幼稚园了；这“中心”的标题，也是有点用意的。他们以为是为小学教育而办师范教育，师范教育的研究亦当针对小学教育而研究，小学为主，而师范为客；同样为幼稚教育而办幼稚园的师范，不是为有幼稚师范而有幼稚园；所以特别标出“中心”字样，称小学为“中心小学”，称幼稚园为“中心幼稚园”，不愿用“附属小学”字样。此外，中心茶园、中心木匠店，也是同样用意。要教学生做中

心学校的导师，那么中心学校如何作法，就是教科书的最要部分了，所以名为中心学校活动教学做。在他去做的时候，我们就可以看出他的意义，如中心小学校有国语、公民、算术、自然、园艺、艺术、体育、游戏等科，便为国语教学做，公民教学做，算术教学做……当师范生到中心小学去实作教小学生的国语时候（做），即在研究国语如何教法（学），他的先生（指导员）就从旁指教他。为学校活动的便利起见，分学校为前方后方，把师范生分一部分去做中心学校的教师，留一部分在师范院工作。譬如到左近乡村去办一所中心学校，派出去做的就在前方活动，觅校址，招学生，安排布置，作起教师来；留在后方的却要替他计划一切，前方有什么问题，后方要帮助解决，并且每日派出一位先生（指导员）去视察帮助他，指导他，他亦常常回到后方来。前方后方是常常交通的。关于前方学校的课程，如国语、公民、艺术，及其他学科的教材，也是后方供给。后方给前方的提示，后方的时常到前方去看，所以后方也能得到教学的实益。这中心学校活动教学做，要居全部时值百分之五十。

第二部分是分任校务教学做。晓庄学校的校务，是全由学生分担的。现在有学生七八十人，每人都有他的职业，校内无所谓教员职员，而称为指导员。指导员对于学生的功课，站在指导的地位，即学校的事务也站在指导的地位。所有学校的教务、文牍、缮写、会计、庶务、校具保管、烹饪、洒扫、整理、招待、图书管理等，都由学生去学去做；在他们做时，指导员便在那里指导他们。这是分任校务教学做，要居全部时值百分之十五。

第三部分是征服天然环境教学做。人类要对付自然环境的

事情有许多，如造桥、筑路、造森林、阻水患，种种征服环境的努力，是人类工作的大部分，也就是生活的大部分；而在乡村人家最重要的却还是农业。晓庄学校有田地二百亩，其中有部分是山地，不易耕种，目前实在能种稻种菜的只百亩多些。每个学生都有他半亩的耕地；这半亩耕地，算学生向学校租佃，每年要缴纳二元的田租。学生要种稻种菜或其他蔬果，都可以听从他自己。有这方面的指导员担任指导；除主要的指导员日日在田里指导外，还有两个委员会来帮助他们：

一、顾问会——请农村的老农做顾问。

二、设计会——请南京中央大学、金陵大学农业专家来做一切设计。

田里的劳作是天天要有的，并且夏季更忙，所以他们学校是没有暑假放的。这征服天然环境教学做，要居全部时值百分之二十。

第四部分是改造社会环境教学做。因为晓庄学校养成的人才是要在乡村为儿童和民众的导师，所以预备为儿童教育之外，还要为改造社会事业努力。现在晓庄学校已为左近村庄做许多改革村庄之事：已成的有联村救火会，联村修路会，联村消费合作社；在预备的有乡村自治、乡村妇人改革运动等事体。学校里有女生：它招收女生尤其注意招收本校男生的未婚妻。招生简章上有一条说：“现任乡村教员之夫人或未婚妻，对于学业资格可以通融。”这明明是希望一对夫妇同为农村导师，共同改造社会。这是改造社会环境教学做，要居全部时值百分之十五。

晓庄学校没有校役，什么事都由学生、指导员亲自去做。只有两个工人，一个专司入城送信买物（学校离城约三十里），

一个却是为种学生种余之田地的；其待遇地位与指导员、学生俱平等的，所以可以说它没有校役。如做饭每日三人轮流，打钟也轮流，防匪守卫的事情也是轮流去做。我在那里住一夜过两天的生活，它每日的生活的秩序是：

早晨天未明起床，举行晨会。全校的人都到，首先唱校歌（《锄头镰刀歌》），其次有各种办事的报告，各种讨论。晨会后便是早操。早操有两种：一种是武术，一种是军事训练。早操的时间却不很长。

早操后食粥。我也加入，米很不好，粥却很浓。吃粥只有咸菜，吃饭则每桌三大碗菜；菜也很粗。没有座位，大家都站着围桌而食；学生、指导员、校长，以及校长的母亲，都在会食。大约九时十时至十一时读书办公；午后大家到田间去，或到前方去；晚间写日记；这是大概的情形。每周有公共生活秩序表，是大家都要遵守的。除公共的生活秩序表外，每人还要各有他个人的当日工作表，由他自己订——几时看何书，几时办什么事，几时农作，几时写日记。这样的日常课表，从学生到校长都各有一页放在自己的台上。学校生活都有一个考核股；这股的办事人便来考察校长、学生有没有按自己所订的当日课表去做。学校对学生工作的督察与促进，全赖这股的活动，全在他们自订的课表之有无实行；这也是很好的办法。

学校的办事共分五部：生活部、行政部、小学指导部、幼稚园部、社会改造部。生活部，分支配、考核、材料、卫生四股，和我们的教务处相当；行政部，分会计、文牍、庶务、保管、整洁、建筑六股，和我们的总务处相当；小学指导部，分总务、文书、编审、交通四股；幼稚园部与小学指导部分股相同；社会改造部，分总务、教育、卫生、自卫、经济、风俗、

妇女、调查、交通、农务、工艺、救济十二股。这五部算是晓庄学校的组织。各部的办事人，都是它的学生。

学校秩序的维持也用自治的办法。假定全校为一个村庄，把学校住人的地方区分为若干村，这若干村又联为一庄。每村有村长，全校为一庄，有庄长。全校的师生工人便是全庄的公民，共同立法，共同守法。开全庄公民大会，制定庄约，只未成年的儿童无发言权、表决权——如校长的儿女及小学校幼稚园的学生，都是未成年的儿童。制定庄约之后，另外有一个纪律部去执行。纪律部有监察委员五人，司检举与审判；肃纪三人司执行；部长一人总其事。它的罚则有三层：最先，是对犯约的施行劝告；其次较重的，入自省室（是一个黑屋），要他几点钟的自省；最重的方给他出校的处分。关于开除一个人，是认为很重大的事，要经过纪律部的审判，还要得庄长的同意，不服时还可以上诉于全庄会议。

他们学校里师长共甘苦的倡导也勉强做到了；因为创办的人有毅力耐劳苦。学校的创办在民国十六年三月；校长告诉说，开办时无屋可住，在山下立起三五个帐幕，几个人对着帐幕升起旗子来，就举行开学的典礼。后来[人]渐多，才分投到附近农家去住；现在因为校舍不够，还有住在农家的。他的用意在使用学生能和农人一般吃苦，并且深知农民的问题，所以他们的生活都很平民化，穿短衣服，时常光着脚如同农夫一般的。校长常说他们要有三种打破：

- 一、打破课程与生活的分离隔阂；
- 二、打破教师与学生的分离隔阂；
- 三、打破学校与社会的分离隔阂；

前二种的打破已说明。这第三种差不多亦做到了，学校与

社会的关系很亲密，农民也和他们很亲密——从他们的学生可以住在农家一端看来，就可以晓得了。学校与农村之间有很好的媒介，就是他们办的医院。医生是北京协和医学校的学生，擅长外科。农村的人民需要虽然简单，然而如果他们病了，医药的需要还是很迫切；如果医好了一个人，他一家人都感激的，所以医院很得乡村男女老幼的好感。医生要出来提倡什么事，也是很容易的。其次的媒介要算中心茶园了，晚间他们去讲故事说书，这也是农民有兴味的事体。这样努力的结果，学校与社会的隔阂可以打破了。

照此办法看去，我们可以断定这样的学校，一定会有结果的。培养出来的学生，至少有两种好处：

一、有能力。分别言之，有三种能力：A、劳作的力量。——我们却没有劳作，不能劳作。B、智慧方面的力量。他们所学都是真学问；自己学，自己做，而得的真学问。——我们注入的教授得到的学问，怕不是真学问；已有的智慧，也是假智慧。C、作团体社会生活的力量。这就是指他们的自治与学生分任校务。——我们呢，师生分作两级，治者与被治者，这是不能发展作社会生活的力量的。

二、有合理的生活。因为他们的生活很平民化，这都是他们不同于我们的地方。我们啊！无力量又不平民化，不能做事又要享贵族生活。——社会的病痛，是学校制度给与社会的病痛！

我参观了晓庄学校，引起很多的兴趣，不知我们同事同学大家有没有高兴和心愿来改造我们的学校？在李主席回来之后，如果我不得离开本校，我也打算和大家商量这件事。现在这期间内，且请大家多想一想。

录自《梁漱溟教育论文集》117—134页，

1945年6月，开明书店。

《梁漱溟教育文录》，1935年10月，山东

邹平乡村书店。

《梁漱溟教育文集》16—30页，1987年8

月，江苏教育出版社。

如何成为今天的我*

在座各位，今天承中山大学哲学会请我来演讲；中山大学是华南最高的研究学问的地方，我在此地演讲，很是荣幸，大家的欢迎却不敢当。

今天预备讲的题目很寻常，讲出来深恐有负大家的一番盛意。本来题目就不好定，因为这题目要用的字面很难确当。我想说的话是说明我从前如何求学，但求学这两个字也不十分恰，不如说是来说明如何成功今天的我的好——大概我想说的话就是这些。

为什么我要讲这样的一个题目呢？我讲这个题目有两点意义：

第一点，初次和大家见面，很想把自己介绍于诸位。如果诸位从来不曾听过有我梁某这个人，我就用不着介绍。我们重新认识就好了。但是诸位已经听见人家讲过我；所听的话，大都是些传说，不足信的，所以大家对于我的观念，多半是出于误会。我因为不想大家有由误会生出来对于我的一种我所不愿意接受的观念，所以我想要说明我自己，解释这些误会，使大家能够知道我的内容真相。

第二点，今天是哲学系的同学请我讲演，并且这边哲学系

* 1928年在广州中山大学的讲演。

曾经要我来担任功课之意甚殷，这个意思很不敢当，也很感谢。我今天想趁这个机会把我心里认为最要紧的话，对大家来讲一讲，算是对哲学系的同学一点贡献。

一、我想先就第一点再伸说几句：我所说大家对于我的误会，是不知道为什么把我看做一个国学家，一个佛学家，一个哲学家；不知道为什么会有这许多的徽号，这许多想象和这许多猜测！这许多的高等名堂，我殊不敢受。我老实对大家讲一句：我根本不是学问家！并且简直不是讲学问的人，我亦没有法子讲学问！大家不要说我是什么学问家！我是什么都没有的人，实在无从讲学问。不论是讲哪种学问，总要有一种求学问的工具；要西文通晓畅达才能求现代的学问；而研究现代的学问，又非有科学根柢不行。我只能勉强读些西文书，科学的根柢更没有。到现在我才只是一个中学毕业生！说到国学，严格地说来，我中国字还没认好。除了只费十几天的功夫很匆率地翻阅一过《段注说文》之外，对于文字学并无研究，所以在国学方面，求学的工具和根柢也没有。中国的古书我通通没有念过；大家以为我对于中国古书都很熟，其实我一句也没有念，所以一句也不能背诵。如果我想引用一句古书，必定要翻书才行。从七八岁起即习ABC，但到现在也没学好；至于中国的古书到了十几岁时才找出来象看杂志般的看过一回。所以，我实在不能讲学问，不管是新的或旧的，而且连讲学问的工具也没有；那末，不单是不会讲学问，简直是没有法子讲学问。

但是，为什么缘故，不知不觉地竟让大家误会了以我为一个学问家呢？此即今天我想向大家解释的。我想必要解释这误会，因为学问家是假的，而误会已经真有了！所以今天向大家自白，让大家能明白我是怎样的人，真是再好不过。这是申说

第一点意义的。

二、（这是对哲学系的同学讲的）在我看，一个大学里开一个哲学系，招学生学哲学，三年五年毕业，天下最糟，无过于是！哲学系实在是误人子弟！记得民国6年或7年（记不清是6年还是7年，总之是十年以前的话），我在北京大学教书时，哲学系第一届（或第二）毕业生因为快要毕业，所以请了校长文科学长教员等开一个茶会。那时，文科学长陈独秀先生曾说：“我很替诸位毕业的同学发愁。因为国文系的同学毕业，我可以替他们写介绍信，说某君国文很好请你用他；或如英文系的同学毕业时，我可以写介绍信说某君英文很好请你可以用他；但哲学系毕业的却怎么样办呢？所以我很替大家发愁！”大学的学生原是在乎深造于学问的，本来不在乎社会的应用的，他的话一半是说笑话，自不很对，但有一点，就是学哲学一定没有结果，这一点是真的！学了几年之后还是莫名其妙是真的！所以我也不能不替哲学系的同学发愁！

哲学是个极奇怪的东西：一方面是尽人应该学之学，而在另一方面却又不是尽人可学之学；虽说人人都应当学一点，然而又不是人人所能够学得的。换句话讲，就是没有哲学天才的人，便不配学哲学；如果他要勉强去学，就学一辈子，也得不到一点结果。所以哲学这项学问，可以说是只少数人所能享的一种权利，是和艺术一样全要靠天才才能成功，却与科学完全殊途。因为学科学的人，只要肯用功，多学点时候，总可学个大致不差；譬如工程学，算是不易的功课，然而除非是个傻子或者有神经病的人，就没有办法；不然，学上八年十年，总可以做个工程师。哲学就不象这样，不仅要有天才，并且还要下功夫，才有成功的希望；没有天才，纵然肯下功夫，是不能做到，即

算有天才不肯下工夫，也是不能成功。

如果大家问哲学何以如此特别，为什么既是尽人应学之学，同时又不是尽人可学之学的道理；这就因为哲学所研究的问题，最近在眼前，却又是远在极处——最究竟。北冰洋离我们远，他比北冰洋更远。如宇宙人生的问题，说他深远，却明明是近在眼前。这些问题又最普遍，可以说是寻常到处遇得着，但是却又极特殊，因其最究竟。因其眼前普遍，所以人人都要问这问题，亦不可不问；但为其深远究竟，人人无法能问，实亦问不出结果。甚至一般人简直无法去学哲学。大概宇宙人生本是巧妙之极，而一般人却是愚笨之极，各在极端，当然两不相遇。既然根本没有法子见面，又何能了解呢？你不巧妙，无论你怎么想法子，一辈子也休想得到那个巧妙；所以我说哲学不是尽人可学的学问。有人以为宇宙人生是神秘不可解，其实非也。有天才便可解，没有天才便不可解。你有巧妙的头脑，自然与宇宙的巧妙相契无言，莫逆于心，亦不以为什么神秘超绝。如果你[没]有巧妙的头脑，你就用不着去想要懂他，因为你够不上去解决他的问题。不象旁的学问，可以一天天求进步，只要有积累的工夫，对于那方面的知识，总可以增加；譬如生理卫生、物理、化学、天文、地质各种科学，今天懂得一个问题，明天就可以去求解决一个新问题；而昨天的问题，今天就用不着再要去解决了。（不过愈解决问题，也就愈发见问题。）其他各种学问，大概都是只要去求解决后来的问题，不必再去研究从前已经解决了的问题；在哲学就不然，自始至终，总是在那些老问题上盘旋。周、秦、希腊几千年前所研究的问题，到现在还来研究。如果说某种科学里面也是要解决老问题的，那一定就是种很接近哲学的问题；不然，就决不会有这种事。以此，

有人说各种科学都有进步，独哲学自古迄今不见进步。实则哲学上问题亦非总未得解决。不过科学上问题的解决可以摆出外面与人以共见；哲学问题的解决每存于个人主观，不能与人以共见。古之人早都解决，而后之人不能不从头追问起；古之人未尝自囿其所得，而后之人不能资之以共喻；遂若总未解决耳。进步亦是有的，但不存于正面，而在负面，即指示“此路不通”是也。问题之正面解答，虽迄无定论；而其不可作如是观，不可以是求之，则逐渐昭示于人。故哲学界里，无成而有成，前人功夫卒不白费。

这样一来，使哲学系的同学就为难了；哲学既是学不得的学问，而诸位却已经上了这个当，进了哲学系，退不出来，又将怎么办呢？所以我就想来替大家想个方法补救。法子对不对，我不敢断定，我只是想贡献诸位这一点意思，诸位照我这个办法去学哲学，虽或亦不容易成功，但也许成功。这个方法，就是我从前求学走的那条路，我讲出来让大家去看是不是一条路，可不可以走得。

不过我在最初并没有想要学哲学，连哲学这个名词，还不晓得；更何从知道有治哲学的好方法？我但于不知不觉间走进这条路去的。我在《东西文化及其哲学》自序中说：“我完全没有想学哲学，但常常好用心思；等到后来向人家说起，他们方告诉我这便是哲学……”实是真话。我不但从来未曾有一天动念想研究哲学，而且我根本未曾有一天动念想求学问。刚才已经很老实地说我不是学问家，并且我没有法子讲学问。现在更说明我从开头起始终没有想讲学问。我从十四岁以后，心里抱有一种意见（此意见自不十分对）。甚么意见呢？就是鄙薄学问，很看不起有学问的人；因我当时很热心想作事救国。那

时是前清光绪年间，外国人要瓜分中国，我们要有亡国灭种的危险一类的话听得很多，所以一心要救国，而以学问为不急之务。不但视学问为不急，并且认定学问与事功截然两途。讲学问便妨碍了作事，越有学问的人越没用。这意见非常的坚决。实在当时之学问亦确是有此情形；甚么八股词章、汉学、宋学……对于国计民生的确有何用呢？又由我父亲给我的影响亦甚大。先父最看得读书人无用，虽他自己亦尝读书中举。他常常说，一个人如果读书中了举人，便快要成无用的人；更若中进士点翰林大概什九是废物无能了。他是个太过尚实认真的人，差不多是个狭隘的实用主义者；每以有用无用，有益无益，衡量一切。我受了此种影响，光绪末年在北京的中学念书的时候，对于教师教我的唐宋八家的古文顶不愿意听；讲庄子《齐物论》、《逍遥游》……那末更头痛。不但觉得无用无聊之讨厌，更痛恨他卖弄聪明，故示玄妙，完全是骗人误人的东西！当时尚未闻“文学”，“艺术”，“哲学”一类的名堂；然而于这一类东西则大概都非常不喜欢。一直到十九、二十岁还是这样。于哲学尤其嫌恶，却不料后来自己竟被人指目为哲学家！

由此以后，这种错误观念才渐渐以纠正而消没了。但又觉不得空闲讲学问；一直到今天犹且如此。所谓不得空闲讲学问，是什么意思呢？因为我心里的问题太多，解决不了。凡聪明人于宇宙事物大抵均好生疑问，好致推究，但我的问题之多尚非此之谓。我的问题背后多半有较强厚的感情相督促，亦可说我的问题多偏乎实际（此我所以不是哲学家乃至不是学问家的根本原因）；而问题是相引无穷的，心理不免紧张而无暇豫。有时亦未尝不想在优游恬静中，从容的研究一点学问，却完全不能做到了。虽说今日我亦颇知尊重学问家，可惜我自己

做不来。

从前薄学问而不为，后来又不暇治学问，而到今天竟然成功一个被人误会为学问家的我。此中并无何奇巧，我只是在无意中走上一条路；走上了，就走不下来，只得一直走去；如是就走到这个易滋误会（误会是个学问家）的地方。其实亦只易滋误会罢了；认真说，这便是做学问的方法吗？我不敢答，然而真学问的成功必有资于此，殆不妄乎。现在我就要来说明我这条路，做一点对于哲学系同学的贡献。

我无意中走上的路是怎么样一条路呢？就是我不知为何特别好用心思。我不知为什么便爱留心问题，——问题不知如何走上我心来，请他出去，他亦不出去。大约从我十四岁就好用心思，到现在二十多年这期间内，总有问题占据在我的心里。虽问题有转变而前后非一，但半生中一时期都有一个问题没有摆脱，由此问题移入彼问题，由前一时期进到后一时期。从起初到今天，常常在研究解决问题，而解决不完，心思之用亦欲罢不能，只好由它如此。这就是我二十余年来所走的一条路。

如果大家要问为什么好用心思？为什么会有问题？这是很容易感觉到事理之矛盾，很容易感觉到没有道理，或有两个以上的道理。当我觉出有两个道理的时候，我即失了主见，便不知要那样才好。眼前若有了两个道理或多的道理，心中便没了道理，很是不安，却又丢不开，如是就占住了脑海。我自己回想当初为甚么好用心思，大概就是由于我易有这样感觉吧。如果大家想做哲学家，似乎便应该有这种感觉才得有希望。更放宽范围说，或者许多学问都需要这个为起点呢。

以下分八层来说明我走的一条路：

（一）因为肯用心思所以有主见 对一个问题肯用心思，

便对这问题自然有了主见，亦即是在自家有判别。记得有名的哲学家詹母士（James）仿佛曾说过一句这样的话：“哲学上的外行，总不是极端派。”这是说胸无主见的人无论对于什么议论都点头；人家这样说他承认不错，人家那样说他亦相信有理。因他脑里原有许多杂乱矛盾未经整理的东西。两边的话冲突不相容亦麻糊不觉，凡其人于哲学是外行的，一定如此。哲学家一定是极端的！甚么是哲学的道理？就是偏见！有所见便想把这所见贯通于一切，而使成普遍的道理。因执于其所见而极端地排斥旁人的意见，不承认有二或二以上的道理。美其名曰主见亦可，斥之曰偏见亦可。实在岂但哲学家如此！何谓学问！有主见就是学问！遇一个问题到眼前来而茫然的便是没有学问！学问不学问，却不在读书之多少。哲学系的同学，生在今日，可以说是不幸。因为前头的东洋西洋上古近代的哲学家太多了；那些读不完的书，研寻不了的道理，很沉重地积压在我们头肩上，不敢有丝毫的大胆量，不敢稍有主见。但如果这样，终究是没有办法的。大家还要有主见才行。那末就劝大家不要为前头的哲学家吓住，不要怕主见之不对而致不要主见。我们的主见也许是很浅薄，浅薄亦好，要知虽浅薄也还是我的。许多哲学家的哲学也很浅，就因为浅便行了。James的哲学很浅，浅所以就行了！胡适之先生的更浅，亦很行。因为这是他自己的，纵然不高深，却是心得，而亲切有味。所以说出来便能够动人；能动人就行了！他就能成他一派。大家不行，就是因为大家连浅薄的都没有。

（二）有主见乃感觉出旁人意见与我两样 要自己有了主见，才得有自己；有自己，才得有旁人——才得发觉得前后左右都有种种与我意见不同的人在。这个时候，你才感觉到种种

冲突，种种矛盾，种种没有道理，又种种都是道理。于是就不得不有第二步的用心思。

学问是什么？学问就是学着认识问题。没有学问的人并非肚里没有道理，脑里没有理论，而是心里没有问题。要知必先看见问题，其次乃是求解答；问题且无，解决问题更何能说到。然而非能解决问题，不算有学问。我为现在哲学系同学诸君所最发愁的，便是将古今中外的哲学都学了，道理有了一大堆，问题却没有一个。简直成了莫可奈何的绝物。要求救治之方，只有自己先有主见，感觉出旁人意见与我两样，而触处皆是问题，憬然于道理之难言，既不甘随便跟着人家说，尤不敢轻易自信；求学问的生机才有了。

（三）此后看书听话乃能得益 大约自此以后乃可算会读书了。前人的主张，今人的言论，皆不致轻易放过，稍有与自己不同处，便知注意。而凡于其自己所见愈亲切者，于旁人意见所在愈隔膜。不同，非求解决归一不可；隔膜，非求了解他不可。于是古人今人所曾用过的心思，我乃能发见而得到，以融取而收归于自己。所以最初的一点主见便是以后大学问的萌芽。从这点萌芽才可以吸收滋养料，而亦随在都有滋养料可得。有此萌芽向上才可以生枝发叶，向下才可以入土生根。待得上边枝叶扶疏，下边根深蒂固，学问便成了。总之，必如此才会用心，会用心才会读书；不然读书也没中用处。现在可以告诉大家一个看人会读书不会读书的方法：会读书的人说话时，他要说他自己的话，不堆砌名词，亦无事旁征博引。反之，一篇文里引书越多的一定越不会读书。

（四）学然后知不足 古人说“学然后知不足”，真是不错。只怕你不用心，用心之后就自知虚心了。自己当初一点见

解之浮浅不足以解决问题，到此时才知道了。问题之不可轻谈，前人所看之高过我，天地间事理为我未及知者之尽多，乃打下了一向的粗心浮气。所以学问之进，不独见解有进境，逐有修正，逐有锻炼；而心思头脑亦锻炼得精密了，心气态度亦锻炼得谦虚了。而每度头脑态度之锻炼又皆还而于其见解之长进有至大关系。换言之，心虚思密实是求学的必要条件。学哲学最不好的毛病是说自家都懂。问你，柏拉图懂吗？懂。佛家懂吗？懂。儒家懂吗？懂。老子、阳明也懂；康德、罗素、柏格森……全懂得。说起来都象自家熟人一般。一按其实，则他还是他未经锻炼的思想见地；虽读书，未曾受益。凡前人心思曲折，经验积累，所以遗我后人者乃一无所承领，而贫薄如初。遇着问题，打起仗来，于前人轻致反对者固属隔膜可笑，而自谓宗主前人者亦初无所窥。此我们于那年科学与人生的论战，所以有大家太不爱读书，太不会读书之叹也。而病源都在不虚心，自以为没什么不懂得的。殊不知，你若当真懂得柏拉图，你就等于柏拉图。若自柏拉图、佛、孔以迄罗素、柏格森数理生物之学都懂而兼通了；那末，一定更要高过一切古今中外的大哲了！所以我劝同学诸君，对于前人之学总要存一我不懂之意。人间柏拉图你懂吗？不懂。柏格森懂吗？不懂。阳明懂吗？不懂。这样就好了。从自己觉得不懂，就可以除去一切浮见，完全虚心先求了解他；这样，书一定被你读到了。

我们翻开《科学与人生观之论战》一看，可以觉到一种毛病；甚么毛病呢？科学派说反科学派所持见解不过如何如何；其实并不如此。因为他们自己头脑简单，却说人家头脑简单；人家并不如此粗浅，如此不通，而他看成人是这样。他以为你们总不出乎此。于是他就从这里来下批评攻击，可以说是有意

无意的栽赃。我从来的脾气与此相反。从来遇着不同的意见思想，我总疑心他比我高。疑心他必有为我所未及的见闻在；不然，他何以不和我作同样判断呢？疑心他必有精思深悟过乎我；不然，何我所见如此而他乃如彼？我原是闻见最不广，知识最不够的人。聪明颖悟，自己看是在中人以上；然以视前人则远不逮，并世中高过我者亦尽多。与其说我是心虚，不如说我胆虚较为近实。然由此不敢轻量人。而人乃莫不资我益。因此我有两句话希望大家常常存记在心。第一，“担心他的出乎我之外”；第二，“担心我的出乎他之下”。有这担心，一定可以学得上进。《东西文化及其哲学》这本书就为了上面我那两句话而产生的。我二十岁的时候，先走入佛家的思想，后来又走到儒家的思想。因为自己非常担心的原故，不但人家对佛家儒家的批评不能当做不看见，并且自己留心去寻看有多少对我的批评。总不敢自以为高明，而生恐怕是人家的道理对。因此要想方法了解西洋的道理，探求到根本，而谋一个解决。迨自己得到解决，便想把自己如何解决的拿出来给大家看，此即写那本书之由也。

（五）由浅入深便能以简御繁 归纳起第一、第二、第三、第四四点，就是常常要有主见，常常看出问题，常常虚心求解决。这样一步一步的牵涉越多，范围越广，辨察愈密，追究愈深。这时候零碎的知识，段片的见解都没有了，在心里全是一贯的系统，整个的组织。如此，就可以算成功了。到了这时候，才能以简御繁，才可以学问多而不觉得多。凡有系统的思想，在心里都很简单，仿佛只有一两句话。凡是大哲学家皆没有许多话说，总不过一两句。很复杂很沉重的宇宙，在他手心里是异常轻松的——所谓举重若轻。学问家如说肩背上负着

多沉重的学问，那是不对的；如说当初觉得有什么，现在才晓得原来没有什么，那就对了。其实，直仿佛没话可讲。对于道理越看得明透越觉得无甚话可说，还是一点不说的好的。心里明白，口里讲不出来。反过来说，学问浅的人说话愈多，思想不清楚的人名词越多。把一个没有学问的人看见真要被吓坏！其实道理明透了，名词便可用，可不用，或随意拾用。

（六）是真学问便有受用 有受用没受用仍就在能不能解决问题。这时对于一切异说杂见都没有摇惑，而身心通泰，怡然有以自得。如果外面或里面还有摆着解决不了的问题，那学问必是没到家。所以没有问题，因为他学问已经通了。因其有得于己，故学问可以完全归自己运用。假学问的人，学问在他的手里完全不会用。比方学武术的十八般武艺都学会了，表演起来五花八门很象个样。等到打仗对敌，叫他抡刀上阵，却拿出来的不是那个，而是一些幼稚的拙笨的，甚至本能的反射运动。或应付不了，跑回来搬请老师。这种情形在学术界里，多可看见。可惜一套武艺都白学了。

（七）旁人得失长短一望而知 这时候学问过程里面的甘苦都尝过了；再看旁人的见解主张，其中得失长短都能够看出来。这个浅薄，那个到家，这个是什么分数，那个是什么程度，都知道得很清楚；因为自己从前皆曾翻过身来，一切的深浅精粗的层次都经过。

（八）自己说出话来精巧透辟 每一句话都非常的晶亮透辟，因为这时心里没有一点不透的了。此思精理熟之象也。

现在把上面的话结束起来。如果大家按照我的方法去做工夫，虽天分较低的人，也不致于全无结果。盖学至于高明之域，诚不能不赖有高明之资。然但得心思剴切事理，而循此以

求，不急不懈，持之以恒者，则祛俗解蔽，未尝不可积渐以进。而所谓高明正无奥义可言，亦不过俗祛蔽解之真到家者耳。此理，前人早开掘出以遗我，第苦后人不能领取。诚循此路，必能取益；能取益古人则亦庶几矣。

至于我个人，于学问实说不上。上述八层，前四层诚然是我用功的路径；后四层，往最好里说，亦不过庶几望见之耳——只是望见，非能实有诸己。少时妄想作事立功而菲薄学问；二三十岁稍有深思，亦殊草率；近年问题益转入实际的具体的国家社会问题上来。心思之用又别有在，若不如是不得心安者。后此不知如何，终恐草草负此生耳。

末了，我要向诸位郑重声明的：我始终不是学问中人，也不是事功中人；我想了许久，我是什么人？我大概是问题中人！

录自《朝话》第120—130页

1988年12月，教育科学出版社

今后一中改造之方向*

自从11月6日和大家谈话之后，今天又是12月24了；不知不觉的过了五十多天。在这样长久的时间当中，我对于学校的事物，既不曾积极的进行，也不曾交还给教育厅另委人接办，却完全在一个等待之中，毫无一点办法。耽误诸君很多的时光，我觉得很对不住！不过我并非愿意如此，也不是没有注意到这一点，实在是因为事实上有不能在一时就能决定一个办法的困难，这是要请同事和同学们原谅的！

在上次的谈话里，曾经讲过要待李主席回来之后，才能解决究竟是我继续来办一中，或者我要到北方去，请教育厅另委人来办的这个问题。到现在，才决定还是由我来负责办一中的办法了。大概从此刻到明年的年底，除非是有特别的原因和情形——如政府要另委他人来办的话，在我本人，一定能负这一年的责任。虽说在这个期间以内，也许要到北方去一次，但是现在还不去，并且也不打算去得很久。所以在我这方面，是决定至少可以做到明年年底为止的。

在我决定担任一中的事务以后，就去求教育、财政两厅的同意来帮助我们作。在教育厅方面，我请求容许我们有作新试验的自由，即许我们拿与其他学校不同的办法来改造一中。这已经得了教育厅同意，并且还希望我们这个新试验成功，使其

* 1928年在广州省立第一中学的讲演。——编者

他的学校将来好效法。至于财政厅方面，就是请求发给暑假里所呈请的各项临时费，并且从一月份起，照十七年度的新预算发每月的经费。这也得了财政厅的允许了。照这样看，我们做事的机会和方便，可以算是都已齐全；此后就只靠我们自己的努力去改造，以求不辜负这种好的机会了。

在上次的谈话里，说过两件事：第一，是对于现在自己的办法，觉得不满意，以致心里不安；第二，是对于别人的完善办法，很觉得羡慕，而愿意来效法。所以，我不留在一中则已，留此即要谋一中的改造，这是一定不易的。我想在这两三天内，搬到学校里来住，把我想要怎样改造一中的意见，来和大家商量，并且征求大家的意见，共同商量去做。

我们要改造我们的学校，是已经决定了。不过要学南京晓庄学校的方法，则亦不能；并且也有些不能去学的地方。象学生每天要到田里去做农这件事，在我们就不能做，因为他们是乡村教育，而我们的就不是；又如他们有所谓中心小学、中心幼稚园等等，他们的师范学生就由这中心小学、中心幼稚园去求学问，这在我们也难于做到，因为他们完全是师范教育。我们虽说有一师范班，但就全体而言，究竟不是师范学校。跟这一类相关的事，还有很多，大概都是我们难于做到的。再有一层，他们的学校不大，师范学生只有七、八十人，指导员也不过十几个人，而我们的学校，就要大得多了，学生也要多七八倍，当然有很多的办法，在他们是合宜，而我们却不能适用。不过他们的用意和我们的很相近，我们可以采取他们的意思；至于办法，就要由我们自己出了。

现在我想提出自己的根本主张，希望大家能够了解。我的根本的主张，是要学生拿出他们的心思、耳、目、手、足的力

量，来实做他们自己的生活。不一定是他们个人的，就是团体的，也要由他们自己去管理，去亲身经历。总要用他们自己的心思才力，去求他们所需要的知识学问。我们很不满意于现代手足不勤心思不用的教育。差不多现在学校里一切的事情，都是要学生不要操心，而由别人替他们预备好——吃的饭菜，有厨子替他预备；日常的杂务，有听差替他预备；一切的校务，都有职员替他照料；所有的功课，都由教员预备好了来讲给他听；校内的秩序，也都由学校管理人来维持。总而言之，现在的学生，只站在一个被动和受用的地位；好象把学生时代，看做是人生一个短期的预备时代，是专门读书的时代，不是做任何事情的时代。以为象这样有别人替他把什么事都预备妥帖，他就可以专心读书；但是所得的结果却完全不然，不仅是他的书不能读好，学问不能求得，并且还把他变成一个不能做事的废物。教育的本意，是要把人们养成有本领有能力；如果要使一个人有本领有能力，就非发展他的耳、目、心思、手、足不可。要能够这样来做事，才算得是有能力有本领；要是一个人始终不用他的耳、目、心思、手、足，他就始终不能够有能力有本领。反之，如果他能够常常用他的耳、目、心思、手、足，一旦遇到一个问题，他就立刻可以解决，不致茫然，也不致慌张，总能够寻出一个应付的法子；对于无论什么事情，他自己才能够做得来。现在我所想要改革的几点，大都是由这个根本主张来的。今晚我就把这几点，讲给大家听听；不过这只是我个人的意见，还不是已经确定的办法。

第一，要废除或者竭力减少校内的杂役。对于这件事，最好是能够完全废除；如果在事实上或者不能做到——比如一定要个号房来传达和不能不用两个送信的工人的例，我们就要力

求减少。我们的目的，并不是在消极方面要废除或减少杂役，却是要在积极方面使学生来做他们自己的事情，这就是刚才所讲手足要勤的意思。当然不仅是要学生做自己的零碎事，就是在我们教职员，也要自己做自己的事，来做学生的领导。听说现在宿舍及教室里的杂差，并没有好多的事做；那末，在废除之后，对于我们的同学，或者不至于有什么不方便的地方。但是，我们都希望学生对于照料自己一切的事情，以及整理宿舍和教室，总要生出一种兴趣来才好，因此或者还能够得到一个比用杂役做的时候要清洁要良好的结果。大凡我们不拘对什么东西，能够生出趣味，而愿意动手去加以整理，这实在是个最要紧的问题，有极大的教育意义。还有一层，在废除或者减少杂役之后，先生和学生都是自己做事；上次所说的我们自视要比听差高一级的那种阶级观念，也可以因之除掉——这是第一点。

第二，要废除或者减少校内的职员，面把许多公共的事情，交给学生去照料。如庶务方面教务方面以及其他的公共事情，我以为在相当范围之内，都可由学生去做。在这一点所说的，是手足的劳动；在第二点，就要用心思，仿佛是要高点要细致点的事情。

第三，废除现在吃零饭和包饭的厨房制度，并且要改良这种厨房办法。我的意思，是想把厨房加多，应该每一班有一班的厨房，而把伙食这个问题，让各班学生自己去解决。或者是他们自己来做饭，或者他们雇人来做，都随他们自己的意思。这种办法，或者可以做到经济点，至少总要比现在干净点，也一定要合自己的口味点。我很喜欢自己做饭做菜，我总觉得自己做的饭，比别人做的要香些，自己烧的菜，也要比别人烧的好吃些，我不晓得诸位有没有这种意思和经验。

第四，废除现在的贸易部、西餐部以及洗衣部。这些事，我也想要学生自己来经营。或者组织一个消费协社，来代替贸易部。取消洗衣部之后，衣服就由各人来洗；如果还是要给别人洗的话，无论如何，我们总要是由自己去监督和管理。我想照这样办，不但能够得合自己的意思点，并且同时还能够练习做事，要得许多的经验呢。

第五，废除现在把学生看做被治者而教职员是治者的办法，总要想办法使学生不只是站在被人管理的地位，而改善这个分为治者与被治者两种阶级的教育。一个学校，应该和一个国家不同。在国家里大家一律平等于法律之下；而在学校里面，师长则应负有领导学生的责任。所以，先生管学生本有相当理由，如晓庄师生共同立法共同守法未必全对。但学生纯处于被治者地位实在妨碍学生很大，不合教育道理，必须先生领导之义、学生自治之义兼有。所以，我希望在先生的领导中使学生自己能够造成一种秩序，并且能够维持他们自己所造成的这种秩序。比如图书馆里看书的规则：不要污坏书籍，不应高声谈笑而妨碍别人的读书，尽可以由同学自己来商量，定一个规约，经过先生的同意，就可以宣布实行。如果有哪个破坏这个公立的规约，就由大家来劝诫或者惩罚；这可以说是受群众的制裁，社会的制裁，而不是受上面一个人或者少数人的制裁了。在道德论上说起来，就仿佛是自律的意思，而不是他律。这不过是举一个例；其他全校种种方面，都可以照这样由大家同立规约，共同来守这个规约。就是对于学业的勉励，用功的督促，都能适用，可以效法晓庄学校，每周定个公共生活秩序表，各人自己再订个每日工作表，也可以由教职员和学生组织一个考核股，每天来考察，看各人是不是按着自己所订的当日工作表

去做事。这个办法，我以为极好，我们学校里可以照样实行。

第六，废除或减少——至少也要改良——现在讲授课本的教授法。现在功课的科目分得很多，上课的钟点也多——一时上堂，一时下堂；一时又上堂，一时又下堂。而每堂总是一面讲一面听，我觉得教师和同学，都会感觉得太苦。尤其是对于学生方面，太使他们居于被动的地位了。我们应该想个方法，使上堂的钟点减少，而把自修的工夫加多加重。我以为有好多的功课，若是由学生自己去看书，一定要比上堂由先生讲课本，比较要方便，也要多得些益处。尤其是高中的功课，大都只要在教师指导之下，由学生自己去找参考书，比较要好些。就是英文和数学大家认为要难点的课程，我记得从前读书的时候，我和几个同学自己做的，常常要比先生在教室里讲的快很多。象英文还只讲到五十页，而我们自己就已经读到八十页了；又象代数，先生还不曾讲到二次方程式，而我们自己的算草，就已经演到二次方程式了。在英文和数学，都可以是这样自己来做，至于其他功课，自然更要容易做了。象高中的社会问题、世界进化史等等，如果自己肯用心读书，就不上课，都能够自己了解；不然，你就天天上课，所晓得的，只有先生在讲堂上所讲的，并且不能亲切自得。在学校方面，对于聘请教员，当然也要特别注意；关于那几种相联的课程，至少也请一个学识很丰富的导师。象教育学、心理学和教育心理等等，在课程里，是分做几项的，但是研究起来，都是互相关联，所以学校里一定要聘个对于那几项有关系的课程方面有很丰富的学识的教员，来指导学生自己做研究的工夫。学校里宁肯多出点薪金，如果限于经费，就不妨少请几个。

以上六点意见，只可以说是对于现在的办法加以改革；从

第七点以下，才表示积极方面的意向。

第七，想以一班做个小范围，由各小范围做他们自己的事。刚才讲过一班要有一个厨房，由那一班的学生自己去解决他们的伙食问题。至于其他的教务、庶务以及卫生方面的事，都可以由各小范围自己商量去做。象这样分开小范围，就使许多的事情，在相当程度之下，都要容易做点；若不然，合全校的庶务、教务在一处统理，事情太多，要学生来做，一则时间来不及，二则恐怕也难以胜任吧。这仿佛和政治上的联邦制一样——各自成个小范围，做他们自己的事，中央只站在监督的地位，做些统筹及照料的事情。象这样注重小范围，使学生过惯了团体生活，将来到社会里做事，就要减少很多的困难。

第八，注重班主任制。我想把许多的事，都托付给班主任。在每一个小范围里面的秩序，以及庶务、教务、清洁各方面的事，都由学生自己去做；但是要班主任去领导他们才行。所以，我想以后不要班主任担任教课，然后才可以专心去领导学生做生活上的事情。

第九，注重写日记。每个学生每天都要写日记，这日记就交给班主任；如此，班主任就可以知道学生日常所做的一切。并且从日记里，还可以晓得学生学业上的程度。再有学生对于各种功课，有疑难的地方，也就可以去问他们的班主任；除非那个班主任对于某种功课不晓得，就没有办法去帮助他们。

第十，注重保护自己的身体。我觉得生理卫生，是极重要；我们应该明白身体的构造，也应该晓得照顾我们的饮食清洁和运动的方法。所以我想请我们的校医住在学校里，并且担任生理卫生功课，来教给我们关于卫生上的知识。

我所想到要改造一中的办法，大概是有上面的十点。但是

还有一件，也不可不注意到的；有很多的学生，功课好，操行好，但是家境贫寒，没有缴纳学费的能力，我觉得我们应该想个办法来救济这个缺憾。我想分做两方面来讲：第一，如果那个学生的成绩，到了某种优良程度，而他不能缴费时，学校应该免除他的缴纳；不过要先由学校方面，定个章程，要合于我们所规定的学生，才能享受这种权利。第二，有些学生虽说很用功，却因为天资不高，能力有限，或者因疾病，缺课太多，使他的成绩不能到我们所定的程度，而的确他是个好学生，如果他不能缴费，我们就要大家帮他的忙，替他代缴学费。这个意见，是改革的十点以外的一点。

总括起来说一句，我们的根本主张，是要使学生用他们自己的心思、耳、目、手、足，来做他们自己生活上的事情。以上的十点，几乎都是根据这个主张而来。不过适才所讲的一些办法，不见得都能够实行，也不见得就算完善，所以我希望大家都能来研究这个问题，商量个妥善的具体办法。但是，总要不离开我们所定的方向才行。

现在想分做两步来进行这个改造：第一步，从明日起到寒假止，算是预备期。在这时期内，我们只做预备的工夫。等我们有了充分的预备，到下学期开始，我们就要做第二步的实行工夫。在第一个时期内，我们只研究或讨论要怎样来改造；关于这一点，很希望得到我们同人和同学的意见。因为无论对于哪一桩事，总要集思，才能广益；不过要请大家莫离开了我们的方向去研究。同学们有什么意见，就请交给班主任，由班主任汇齐之后交给我；再由我们负责的人来讨论，如果可以行得，我们无不采纳。从现在到放假，还有一个多月，大约在放假前，总能够决定我们要改造一中的各项办法；决定之后，就

宣布出来，到明年开学就依照实行。如果同学中有不以其这种办法为然的，那就只好请他自己明年转学，我们决不能以多数迁就少数。这点要请同学们注意。

至于目前的办法，是预备成立一个教务委员会，做一个对现状负责整顿及对将来改造负责研究的机关，而把现在的教务处和总务处，同时废除；从前属于这两处的职员，以后都放在委员会之下。在不曾改造以前，就是眼前的一个多月，关于现在一切教务的整顿，和将来要如何改造的预备，都由这委员会来负责任。委员会的人数，暂时设想四个：除了我自己以外，还要请三位同人来帮我忙。我想请徐名鸿、张倬知和黄昆庸三位先生担任；以后无论对于哪一方面的事情，都由这三位委员共同负相等的责任。如果各位有什么事询问或者要商量，也就可以找三位里面的无论哪一位。并且把办公处搬到二门两边从前卫中先生住过的房屋，诸位有事接洽，也要方便点。我自己也想要搬到学校里来往，以便能够多和大家见面。今天所讲的话，大致就是如此。但是我极希望对于改造我们学校的问题，大家注意点、热心点，常把这件事放在脑子里盘旋，并且多用点心思，去想要如何的改造。大家多谈论这件事，使改造的空气，充满于我们学校里；那末，将来的结果，或者比较要圆满些咧。

录自《梁漱溟教育文集》31—40页，1987

年8月，江苏教育出版社。

《梁漱溟教育论文集》106—116页，1945年

6月，开明书店。

村政问答记*

梁：贵省乡村教育如何办理，识字者多寡，曾否推行贫民教育？

陈：敝省曾经推行贫民教育，识字的人尚多，惟识字多寡，当以教育为前提，而山僻小村，则举办教育甚为困难，即师资问题，尤不易解决，义务教育，凡各村儿童一到七岁，即强迫入学，归村政处办理，责成村长、副调查，其方法分为三层，一、身家较优者，强迫入学。二、贫寒者补助课本。三、极贫者准免入学，因极贫之家，非但无力购买课本，且须其幼子之劳动以补助贫民教育，但此实为数极少。

梁：贫民教育，是否由贫民教育会办理？

陈：敝省无专设之贫民教育会，此事向由教育厅教育会及省署教育科办理，曾设贫民露天学校等数处，专办此事。至义务教育则不由教育厅办理，因教育厅不与村长、副接头故也。

梁：吾谓贫民教育，系指成人不识字而使之识字者而言？

陈：此事在前业曾办过，即令各村成年而不识字的人，于晚间工作之余，补习上课。补习学校附设于各村国民学校，即由国民学校教员兼任教授，省署颁给课本，但因受补习教育之人终日劳倦，且身居乡间，从事农业，不感觉识字之必要，故

* 1929年春在山西省的访问记。梁漱溟问，陈敬棠答，赵正楷笔记。

虽举办三四年，而尚未收有全效。现在村政处正计划继续之办法与课本。

梁：贫民教育，千字课如何？

陈：亦尚可行，但余所谓课本，系计划将村政与三民主义一同纳入，而教以党政上之知识。

梁：从前推行义务教育，其师资之造就，是否专在国民师范学校？

陈：多数在此，以外全省尚有师范学校八处，而中学学生因近年生活程度增涨之故，多数无力升学者，亦相率而作国民小学教员矣。敝省在教育上整个计划，其第一步即在师资，国民师范即应此需要而生，计至民国十年，师资问题，已可将全省各村国民学校全行设立，而不感困难，但乡村瘠苦，教员薪水不多，仍不免若干之障碍。

梁：村民会议，实际上效果如何？到场人数多寡？到场人多，会场是否感觉狭小？到场人少，则会议是否减少？

陈：村民会议之效果很好，如在前军事期间，各村遇有重大事件，往往召集村民开会，如何办理，均由公决，此可免除事务上极大纠纷与村民间彼此之反感。到场人数各因其户之多寡而不同，有至五百人以上者，亦有百十余人者，然全到之时甚少，此亦中外不同之一点。盖外国人争事作，中国人则虽与之而犹有不受者。且敝省各村不纯为农村，亦不纯为商村，在外作事，势又不能到会。惟村长、副及闾邻长则每次均须列席。至于会场因各村多假旧日庙宇或学校行之，故尚不感困难，会议减少情形亦不多见。

梁：联合村是否以小附大？村长是否即在主村？贵省编村，单独村与联合村孰多？

陈：编村有两种，一为独立编村，一为联合编村。联合编村乃数小村联合编制，非即以小附大之谓。村长之产生，系由村民会议投票公选，何人票多何人当选，所以村长亦不必即在主村，但于划定编村时，各联合村距离不可太远，村情务求和睦，苟调查疏忽，编制不合，则不免甲村提议而乙村反对，进行上障碍横生矣。敝省初编村制之时，亦未完善，故其后有合而分者，有分而合者，现在的制度乃十余年来逐渐改进而成者。前有各省同志来以村政见问，亦均以此为第一难题。至敝省编村则仍以单独村为多，约可占百分之七十。盖各村户口稀少者，始有联合编制之必要，此项村庄则多在山僻县份。

梁：村长、副之身份如何？对于县长有无畏惧之情形？

陈：村长、副以品行端正粗通文义者即为合格，此在事实上不能强其过高也，惟其中亦有绅士充任者。抑尚有不及粗通文义之程度者。至其地位颇称优越，县长对之订有接待规则，一切官员均不得加以凌辱。村长因公请见，县长应随到随见，不得留难。其在本村则又为多数人所信仰者。

梁：村长、副之选举，难保有坏人把持之弊，有何方法可以防止？

陈：敝省对于此弊，藉官力以防止之。每逢春节后改选村长，即令区长监督选举；选举时并应加倍选出，由县择委一人，因（一）可防坏人当村长之弊，（二）罢免权尚未能实行也。

梁：村长、副有无薪水？

陈：不支薪水，惟有酌筹办公费者，其平日出门，办公旅费则由村公给。

梁：教员及闾邻长能否兼任村长？

陈：不准兼充，而在敝省，则事实上亦不能兼充也，因

(一) 本村人不愿聘请本村人为教员，(二) 本村人不愿当本村教员，(三) 本村人不信仰本村教员。习惯如此，习惯在社会上的力量最强。

梁：此与广东情形不同，若在广东如不准教员兼任村长，则村务进行必多窒碍，此因本村人充当本村教员，且为本村所信仰者。惟就贵省情形言之，村长既不支薪水，又禁止兼充，则为村长者，不因当选而妨碍其本人职业乎？

陈：此则无妨，因平时村长公事亦甚少，且不拘定办公时间，至如出村作事者，原即无人选举之也。

梁：初办村政时，如有人从中作梗，则当如何？

陈：此在敝省有二种方法，如是劣绅土豪，须以政治力制裁；如是寻常人民，则须先行宣传。敝省对前者曾有四警碑之刊置，大书贪官污吏劣绅土棍为人群之四害，依法律的手续，非除尽他不可。对后者则有各项村政标语之制定，如谁是一村不好的，妨害一村，莫把他让等等，收效均甚大。

梁：如有坏人结为党派以对抗，似非上说方法可解决。

陈：此亦敝省所曾办过者，应是倡好人结团体，抵制坏人，替乡下除害。

梁：有何监督及考察之方法，以利进行乎？

陈：村政本属乡村之事，惟当此时代，尚不完全，任村民举办，故将指导督促之责付之县区长官，此外省政府复派有村政实察员六十人，专司实地考察报告之任。凡关于村政各项均经省政府制定表册，由县按表填报，交由实察员按所填者考查。如有特别事件，由省政府临时派委密查员查察。

梁：贵省村政经过何种改革？

陈：改革情形，可分为二种言之，其一为村务上之改革，

即村政汇编中各项章程之修正是，其一为制度上之改革，即十四年将整理村范委员之协助制改为村政实察委员之考察制是，因协助则成绩之优劣，委员本身亦有关系，呈报则不免匿饰故也。此外有新增添者，即村监察委员会是，此因感军事期间，村财政之纠纷，无法解决而设，职责虽在纠弹村务之不当，而最要任务，乃在清理村款，凡村款每届年底清算后，非经村监察委员署名盖章，不得公布，隐隐中减除讼争不少。

梁：全省村政，以何处为优，拟往一观。

陈：比较以旧冀宁道属为优，此因其有数县较为富足容易举办之故。至于参观则以交通便利之县为好，阳曲有数村可观，省北则忻、定、台三县，省南则清源、太原均可，汾阳交通亦便。

梁：村政与民政如何划分？

陈：此本同为民政范围内之事，惟民厅对县事务已极繁重，若再对村发生关系，则更困难，故村政一部仍特设专处，惟村政处并非对外机关。一切公文均归省政府发表，村中公文，亦系由县转达。

梁：贵省有无宗族之联合？

陈：山西没有。此与村政有极大困难，如选举村长，即常不免争执，是要在编村时注意及之。总之办理村政，不外因时制宜，因地制宜，合则推行顺利，不合则满地荆棘，所谓政治是有弹性的也。

梁：此亦与广东情形不同，在广州则宗族之团结甚固，往往两族因争小事至于械斗，故在广东则编村诚当注意；阁下所称因时地制宜之处，诚为不移之论。

北游所见记略*

两个多月以前，我从广州出来，北上游历考查各地的乡村改进运动。沿沪宁，平浦而到河北、山西。虽则经过这么几个地带，而其实所看见的亦不过两三个地方，为期亦不过一个月。每每朋友见面，便要问起究竟看见了些什么？对于所见有何感想或批评？说到在各处之所见，我是说不得详细的。如果要问，则有随同我北来考查的几个朋友——冯炳奎、周用、马毓健、伦国平、杨遂良——可以他们随见随记的举出奉告。我是半点没记。说到对于所见者有何意见批评，则在我诚然有一些，不过亦还不能随便发表，并且亦无尽情说出的需要。所以在这里，我只能就所见粗略的说两句。就我们意见中紧要处简括地提一提。

总说起来，我们所看只算有三处：一处是江苏昆山安亭乡徐公桥，一处是河北定县翟城村；一处是山西的太原，清源、汾阳、介休、赵城各县。在山西所看的是山西所行的村政，所以虽有几个县分却不妨统说作山西一处。在定县翟城村所看见的：一是翟城村二三十年来的自治，一是平民教育促进总会近几年来所作的华北试验工作。因此定县翟城村虽则一处地方，而翻可作为两事看亦好。在昆山徐公桥所看的是中华职业

* 著者于1929年2月自广州北上至各地考察，这是考察后所作。

教育社在那里所办乡村改进事业。我们现在先从昆山说起，再及河北，山西。

一、昆山之所见

我们从广州到上海后之某日即承黄任之、江问渔两先生领导赴昆山安亭乡之徐公桥地方去看。在沪宁路之安亭站下车，步行到安亭，再由安亭步行到徐公桥，总有六七里路。路修得尚不坏，仿佛记得黄先生告诉我们，从安亭到徐公桥之一段，是职业教育社与本地方人合力修筑的，各出一半的钱。顺路走到徐公桥时，就先看见了一座新房，就是这徐公桥乡村事业改进会的办公处所。其内容是一间较大之会场，西边再进去是两间办公房、客厅等。而这村的小学校亦就在这后面一排新房内。大概他们很注意在帮助农民作农村改进的进行中，要与这村的学校合作；在将来农村自己能走上改进路子时，要以这村的学校作改进运动的中心——从乡村教育来行乡村改进的工夫。这或者是学校校址与村中办公处所相联，学校教员先生参预办理村中公务，而为改进会一职员之道理了。这座新房仿佛记得亦是职业教育社出千余元的建筑费，而本地方所出不过占三分之一。在这里办事的人有两位（或一位？），是职业教育社聘请来的，其薪金由社支給。会中的全组织分部甚多，有总务、宣传、教育、农艺、卫生、建设、娱乐等好多部。每部尚有分股，职员颇不少。不过大部分职员是本村人，亦无须天天以多少时间常在办事。其常在办事而发动指使的似只一位杨先生——职业教育社所聘请的。在村西有小农艺试验地——仿佛只得一二亩光景——归杨先生主持。他们所要作的事很多，仿佛听说有

二十几项，总其大要，大概是要农村有组织，农民有自治能力，农村经济改进，农业改进，文化增进，一般生活之改善等等。农业改进上似作了一点种子改良除病害等之试验与宣传。农村经济似曾办过一次农民贷款，并将进行信用合作。文化增进则有种种的社会教育，如平民学校，通俗图书馆之类。其他于卫生娱乐等方面亦有些进行，我记不清楚。

当我们从徐公桥回安亭车站预备搭车回上海的时候，黄江两先生就讨问我的批评意见。我就先要请教他们，为什么职业教育社忽尔来作乡村改进运动？因为据我们所闻，他们职业教育当初差不多都是些艺徒教育或店员教育之类哩。黄江两先生回答我，仿佛是这样说：我们提倡职业教育之初，诚然多着眼在都市工商业；但后来我们晓得在中国这样国家而谈职业教育应当以农业为主要。却是我们同时又看到从来的农业教育是完全失败的——新式农业在中国始终只是一种学校的讲习，数十年之久不能影响到旧有农业上去。农业学校学生毕业出来更是不中用。他固不肯下到乡村去耕地，亦没有人敢来请教他。所以我们不想再蹈此覆辙，非改换一个方向不可。我们不去培养什么新农业人才，而去养成新农民。新农民的养成自然不是将农民抽出到农村外可以去训练养成的。——只有到农村里面去训练养成他。我们要以新农业推行普及到农村，而农村经济农村自治亦都是相连不可分的。于是我们的职业教育中之农业教育就变成到农村里去作一种整个农村改进运动了。这些话叙述的对不对，殊不敢定，因我记忆力是不大佳的。言责归我叙述者去负好了。

我在听过他们两位的解释之后，我略略说出点我的感想与批评。我说我看到提倡职业教育的同人回转眼光视线到农业

上，到农村上，而一向的职业教育运动转变成功一种乡村改进运动，或农民运动，是令我非常愉快高兴的。因我自己近年来从一种觉悟，亦回其两眼视线于这一方面来，大家彼此的注意着眼所在相接近到一处了。但诸位先生的作法我不无怀疑。我不怀疑诸先生所作的无结果，我怀疑将来结果怕不是。诸位先生这般用精神用气力来作（据说黄江诸公每周必来此视察商酌一切），效果安得无有？例如露天识字，平民夜校之作法自必增进一些农民的知识；农业改良、农村经济之改进等自必都有些成绩效果，亦是不待言的。但以全国之大，数十万农村之多（职业教育社出版之农村教育丛辑，有每县三四十村，全国七八万农村的算法，殊为笑话！大约加三倍算，差不多了），以这般人才钱财一概倒贴进去的作法，其人其钱将求之于哪里？若说作完一处，再作一处，并希望别人闻风兴起，却怕中国民族的命运等不得那许久呢！这都且在其次；最要紧的是照此作法不是解决问题，而是避开问题了。因为我们要作农村改进运动时，所最感困难的问题：一就是村中无人，一就是村中无钱。要有点知识能力的人回到乡村工作，村中亦无钱养活他。即能养他了，亦无钱去办种种的事。照此徐公桥的作法：人是外面聘请来的；他的生活费是外面贴给的；办公所是外面贴钱修建的，道路是外面贴钱修筑的；教育等事亦是外面贴钱举办的。困难虽没有了，问题却并未解决——避开问题了。尤其应当明白知道的，我们作农村改进运动并不是什么办新村、模范村的那一路理想派。我们不是从远处的理想而发动，而是从眼前的问题而发动的。眼前的问题是农村的“贫”与“陋”，更加以近二十年急剧的凋敝。换句话说，我们的目的原是在解决一个“钱”问题，一个“人”问题。不但在我们进行中所感到工具

上的困难在此，并且我们最初的问题亦初不外此。不敢逼视我们的问题，坚忍勇猛地在此死中求活，而想躲闪逃避，或偷工省力，纵有结果，其结果不是了。最显著的弊病就是一旦诸位先生不在此地办，而移到另外一处去了，此地人士大概不能继续向前进行。虽然我很知道诸先生是不屑办新村模范村的（黄先生很谈说首都募款办劳工新村的笑话），虽然我很知道诸先生亦曾照顾到：关于人才必以取才本地为原则，关于钱财必以本地富力将来自能负担为原则。而且极想在此协助他的期间，增进他的富力。然而照此徐公桥的作法，其落入歧途是明显的了。而其所以非落入歧途不可者，就因为诸位是教育家的缘故。站在教育家的立场，秉着教育家的态度，当办学堂一样的办，那有不如此的呢？说到增进富力，以我看亦怕是细末的很。——总之产业绝不是这样所可望开发的。产业不能开发，则其他问题都得不到解决。——贫的问题不解决，则陋的问题不得解决。换言之，产业发达，文化始能增进；若单从教育上文化上作工夫，都不免枉用心力。

我当时很不客气的说出这许多话，黄江两先生似乎亦不以为非，并且对我批评之点亦未尝没有虑到。“然而不如此又将如何”？“还有什么高妙的法子么”？当然，单就办教育说，与其办一间学校，是不如办这个事，我颇承认的。大概我与诸公不同之点：诸位是在现状下尽点心，作些应作的事；而我则要以“中国”这个大问题，在这里讨个究竟解决。自然，我的用心有未易举似诸公的了。

二、定县及翟城村之所见

我们由沪宁路而平浦路，先到北平。预备在北平访着米迪刚、米阶平两先生——翟城村自治事业的创办人——请他们领导去看他们的乡村事业。两米先生是旧熟人，他们的翟城村亦是早听说过的，而近年来平民教育促进会选取定县为华北试验区，特别从翟城入手，则以我近年不在北方未曾留心听到。到北平后，得知此事，自然更加高兴，愿意去参观请教。某日先承冯梯霞、陈筑山两先生招待，到石驸马大街他们会里面，参观他们的工作，并承说明一切。我才晓得国内教育界的新趋势，不但南京晓庄师范倡导乡村教育，倡导着乡村改进运动；不但一向作职业教育运动的，转变成整个的乡村改进运动；而一向作平民教育运动的教育家亦转其视线于乡村，于农民，而来作整个的乡村改进运动了。据我们从前所闻，平民教育只是一种平民识字运动，何以转变成乡村改进运动呢？仿佛听陈冯诸先生的说明，大概是这样：平民教育运动在原初诚然只是单纯一种成人识字运动，尤且是多在都会地方提倡。但我们后来觉察单纯作识字运动是不行的，而且中国不识字的平民大多数在乡村而非都市。我们每在一个地方鼓吹识字运动时，很容易招致许多人的同情，作出大规模热烈的游行表示，来愿求识字的一时可有許多人。但不久人数渐渐减少，大概开首一千人，末后能毕业的不过二百人。虽然我们每天不过要他们只挪出一点钟的工夫，极力想不妨碍他们的作事或生业；继续的期间不过四个月，极力想避免他们或有的困难与减少他们的不耐烦。然而在兴趣与需要上，似乎

总不能使他们有卒业的忍耐与努力，即此能卒业的二百人，亦很难由此得什么效用。每每因不常应用，而把所识的字忘掉了。本来文字符号是劳心的人所需用的，而劳力者较不需要。然在都会中的劳力者其接触文字的机会较多，需用之时亦还有；若乡下种地的人其接触文字的机会，需用文字的时候可云太少太少。而在中国不谈平民教育则已，谈平民教育便当先的是乡间大多数的农民。于是单纯识字运动在平民教育里而的不够与不行更明白了。大约中国社会的缺欠是整个的文化低陋；每个人的缺欠是整个的程度能力不足。单纯识字运动既不足为补救，而且遗却其他方面，为片面的识字运动亦实在无法可行。因此一面掉转方向到乡间农民身上，一面扩充平民教育的内容，统括了文艺教育、生计教育、公民教育三项为一整平民教育。农民的生计教育，即是农业的改进；农民的公民教育，即是农村组织起来，预备农村自治。于是平民教育运动到乡村去，就成了整个的乡村改进运动了。

以上所叙述者，不知合不合陈冯诸先生原来所说的话。如果有些出入，那就算我替下的解释好了。

在石驸马大街聚会的第二天，我们就同冯先生到定县去。因为平民教育会选定县为试验区，所以他们的工作人员大半在定县。冯先生是农学家，是主管他们会中生计教育方面（农业改良）的人，好象又兼主管此试验区。所以冯先生以驻定县为常，而来北平为暂的。他们的办事所在，以前就设在翟城村，最近方移到定县城内。米迪刚先生本要陪我们来的，因有冯先生作向导，而他兄弟米阶平先生又现在翟城，可以招待我们，所以没来。我们在平汉路的定县车站下车，即换乘骡车到定县城，宿平教会所内。我的记性是太不佳，要我叙述平教会内部

组织及在定县所进行各工作，怕不免有错误。好在他们的表册暨出版物索阅不难，而现在到定县参观的人亦甚多，亦无须我来仔细正确的记述了。照我记忆所及，仿佛在从前的考棚，现在的会址内，其东院一部分是作社会调查工作的，其西院一部分是办文艺教育方面计划推行诸事的，其南院即外院则有农具改良的工场。主持社会调查工作的是李景汉先生；主持文艺教育之计划研究的是赖纯伯（？）先生——这先生是我们朋友的朋友，而且曾有数面之雅；但姓名竟记不真，真是该打。主持农具改良的某先生，仿佛是北平师范大学教授，未在定县；在那里工作者是其学生某君。这三部分工作据我们所看见的，暨李先生赖先生〔和〕某君所指教说明的，都很使我们满意。农具改良方面，如改良之播种具，改良之耙，改良之汲水具等等，都比旧具巧妙，增多效用与效率，而每具制造所费亦不大。在我们想这种新农具是很容易推行的。赖先生所主持的事极见出富于研究精神。李先生的社会调查则尚实，认真，耐烦……其一段精神，尤其令人衷心赞服。

我们第二天就同冯先生到翟城村。在那里会着米阶平先生，暨本村村长副，小学校长教员，平教会办事各先生。在翟城之所见应当分开说：一面是翟城固有的自治事业；一面是平教会在那里的的工作。既到翟城，先说翟城所固有的。翟城事业自迪刚阶平之尊翁老先生提倡，以及迪刚阶平两位的主持创办已有二三十年历史。其已往所办之事具见《翟城村》一书，此不多详。以我们现在所见，翟城所负模范村之名是可以相许的。他村中三百几十户人家，据平教会很精细的调查，几乎家家都有农家的副业，如纺纱织布种种。因此“家给人足”的一句老话，颇有此景象。虽然米阶平先生对我们说，他村中织的

布同高阳布是一样，但远不如高阳的发达。因为于销路上未曾想出办法，所以独让高阳发大财。然而似此由勤劳差得温饱，亦就满意之极，难得之至了。他村中似乎是两千上下的人口，不单学龄儿童都在入学，并且成人（妇女在内）亦没有几个不识字的了。——这一点更是难得之至。在村中心有一间村公所，常住在內的有一位书记。——每月薪金八元（吃饭在内），是考取的本村人。村中编制，以前分街，街有街长。现在按照河北省政府所颁下的办法，分邻分间，比较以前加密。村长本年原选的是迪刚先生，而由另一米先生（年纪颇长且任村长副多年）代理，村副有两位——一位似姓秦。于村长副之外，更有一村政委员会。此则非省政府颁行章制所有。村政委员会仿佛是五个人，除村长副等四人外，米阶平先生以本村自治创办人资格加入，并被推为主席。在村委员会章程上，仿佛是说，仿照国民政府训政之意以村政委员会训导本村之自治。村中所办之事其主要者为两所学校：一男校，一女校。村中一年公款出入仿佛是一千六百余元；——其支出之大部分即两校经费。此千六百元之收入，有四百元为省中自民国四年（？）以来所确定之办模范村的津贴，其余则为村中公产之息入。故村中举办公益自治事项，并不向村民有所征敛。所谓公产仿佛是庙产及神赛会等钱之改充。有一“因利钱局”为存放公款及其经理之所。信用合作事尚未办，但此钱局亦可贷款，其利息照本地常率（仿佛只一分多）。购买合作则历年有购买棉种一事，由因利钱局垫款购来；当下分给各家，收回原价。现在正将进行种树造林，——仿佛是利用村中一块公地。翟城十数年来倡办凿井是最有名的，仿佛村内外有一百多口井，平均两三家有一口。全定县都大凿其井，其数记不清。所以极易旱荒的大陆地方，可

以不怕旱，农产量为之大增。

平教总会与翟城村之间彼此有许多互相协助之处。在平民教育之推行上，社会调查之办理上，平教总会自然得力于翟城风气之开通，自治之组织不少；而现在之翟城亦得平教会帮忙不少。翟城自治之公职人员似是有一两位兼担平教会之职务，在平教会支薪。——例如男高小校长米格如先生便是其一。又如平教会在翟城村内办得一特别训练学校（其名称记不得），是对于年富力强有高小毕业程度，而居乡务农之本村村民，给以一种训练，备作村中自治之后起人才。此其用意实非常之好的，我相信这于翟城村前途有很大帮助。平教会在翟城的工作，一部是平民教育的推行，一部是办理社会调查，而在翟城西数里路更有一农业及牧畜改良试验之农场。在定县城内我已参观过几间平民学校，在翟城又参观两处，复于离翟城时绕道东亭乡参观一处。殊自惭愧，我们没留心研究，所以批评不上来，似乎觉得还好。社会调查确乎仔细认真而且得法。——只是觉得好罢了，其实亦是外行。农场所试验而推行的工作有棉花选种及防除谷类病害等。牧场养的有羊，有猪，有鸡。养羊所费无多，而羊奶可以养人；于老年人及小孩有滋养之益。仿佛说一羊一天可得一斤多奶。养猪预备传种；——此种饲料不加而体肉发长甚快。养鸡是生蛋多而且大，据说其利颇厚。我们还去看过一个“表证农家”。所谓表证农家，即是平民教育会以其试验所得一种可靠的新法（例如新棉种或除病害药粉或养某种羊某种鸡之类），教给一家农民，嘱其照法去作，而与之相约，当其试行之后，如果有利归此农家，赔钱则会中偿给。如此则许多农家自能看到有利而仿行。表证二字似是表演证明之意。这种表证办法，大概要算很好的宣传推广方法

了。平民学校之为平教会设置者均亦称表证平校（？）；盖亦希望各本地人士照此仿办而不欲由会中一手包揽也。听说定县各乡区自动仿办之平校为数甚多，远多过会中所设。

要问我对翟城村有何批评，则我亦可约略说两点。我于翟城现行的自治组织觉得不大合适。然我于其不合之点及如何才对，均不能在此时去说；——请俟异日。又其村中公务开支不向村民征取一钱，而一出于公产，自一而说去颇好，一面说去又不好。照我从来理想的拟议，乡村自治一切公务经费原以不取征敛摊派方法为最妙。但是公产总有限；又村人于公产易看得与己不相干；而因经费不出自己身上，对于公务亦易漠视不管；故不好也（自治经费由何而出为好亦非此时所能谈）。又村中年受省里的津贴四百元，及米格如先生等借着平教会的薪给乃得回乡担任公职，均非常法。我此话非指摘翟城村，我不过借此指点大家看，乡村自治经费问题，及公职人员生活费何自出的问题，都尚在未想出路子来。谈乡村自治的人不要象谈得好玩，要看到这其中处处是难题。翟城所办自治事项，除两间学校外殆无所有，公款开支此一项为大宗，亦是不合适的。此点与山西村政情形相似，待后再讨论罢。

平民教育之转向农民身上，并扩充其内容意义，当然是一大进步；我们不能不赞颂的。想尽力于教育，这种教育是办得的；——比较办一间什么中学大学有意义的多。想尽力于社会事业，这种社会事业是应得办的；——亦比其他什么事业有意义得多。却是“中国这个问题不是从教育上，从一种社会事业，可得解决，则须认清而不忽忘。”这一层似乎热心平教诸先生亦未尝不明白。我想说的还在进一层：农村问题亦不是如此可得解决的。期望着农村问题在这里得到解决，实为过分之想。

而且以办教育的法子作乡村改进运动，必落于人才钱财一概倒贴之路（如适才批评职业教育社的）是无疑的。教育这事是天生赔钱货也。落入此路，其最大之弊即成了“替天行道”，而不易激发增长其自家固有能力；又且躲避问题终于无所解决；这话不知太过否？我很知道主办平教会的诸先生颇明白此义，而十分谨慎着脚步，不愿流于此。的确亦比职业教育社好些；然而我此话不能不说。

冯先生所主持的农业改良研究自是有意义的事，所不待言。却是中国农业的改进不是这样所能解决，亦是不待言的。赖先生所作教育上的研究功夫似终是平民教育家的本行本业，而为旁人所不能替代的。例如方才说过，中国农业的改进不能成功于平民教育家之手。则我们总希望着中国农业由他途以进；而果然走上了改进的大路时，按社会分工之意，农业改良研究或平民教育家无再多分心之必要，而不妨专力于自己真必要的工作；——如赖先生所作。我再进一步表示我的意思罢；平民教育在中国是需要的；但其真露出需要的时机还未到。我总希望他最好是随着需要而来；不希望他在需要时机前便先迎了上来。迎上来的总不全合适，却是有一天他总会归了本辙。平民教育运动固有一度的变化，而其前途仍当有变化。每度变化大都是进步的，此则我愿预为颂祝者。

平教会所办的社会调查部，我想是最有价值的工作。中国农村问题虽不是在一桩社会事业里面解决了的，而以社会调查归到一桩社会事业里面去办则最好不过，殆非官府所能企及；——尤其是农村比都市不同。所以我认为平教会所替社会作的事，要以请李景汉先生到外县乡间去办社会调查为最大功德。

三、山西之所见

我们一行游历考查的人在定县看完之后，即搭车到石家庄转正太路入晋。在晋十分承山西省政府的招待，而民政厅长邱渝川先生尤为殷勤可感；半个多月中几乎天天见面，并于忙中抽暇陪我们到汾阳、清原、太原去看。村政处长陈芷庄先生暨该处各股长对我们都有问必答说明一切，而冀育堂先生，严敬斋先生，许衣言先生，皆素稔山西政情而热心乡村自治者，各以所知见告。阎百川先生，为十八年山西政治的主持者，村治尤为其一手经营创造，此时他适病在五台县河边村家乡养息；电邀我到那里会谈。由省城到河边村汽车四小时可达。头一日我以早七时离省，次日晚七时回省。在河边两半日工夫，所谈十之七八皆乡村问题及村政，我于谈话中认识出山西十年来的村政有他不少心血在内。

山西村政处，曾将历年关系村政的法令文告汇印成《山西村政汇编》一种，最近更有续编出版，事实总有多与法令不符的；然而在此书中并非但看见许多条文，其实施情况亦可窥见一斑。凡未到山西而欲知其村政大概者不妨看看此书（可以备价向该处索取）。所惜办理村政的原委经过此书未详，即其法令文告之编印，亦不依年月先后之序。前在介休县署曾承周介清先生，为我们详细讲过，因他是十年来佐理阎公倡行村政的一个得力的县知事，历任各重要县分，于村政之创始、进行、变迁、更张，自始至终身预其事的。当他讲时冯周诸君曾有笔记，但我已不能记得清。我今只以我闻见所及，而又记忆所及者分四层说于下，末以我个人的意见附于后，计分五小題：

- 甲、山西村政所据的理论；
- 乙、山西办理村政的经过；
- 丙、山西现行村制；
- 丁、山西村政的实际状况；
- 戊、我对于山西村政的意见。

(甲) 山西村政所据的理论。我们叙述山西的村政，要先叙明他们的理论。他们的理论，大概可分三点来说。据《山西村政汇编》上常常说：“一省之内依人之集合地之区划，天然形成一政治单位者村而已。”又说：“村是不成文之自然组织”，是“历史上相沿之自治机关”。村以下的范围失之狭；村以上的范围失之宽。因此“为政不达诸村，则政为粉饰，自治不本于村，则治无根蒂”。于是山西提倡一种政治上的“村本主义”。他们有一个名词，叫“村本政治”。这是他们的理论之第一点。

仿佛古人说过，到乱世来则大官多；而治世，则小官多；因为真正办事的要小官才行。顾亭林先生亦曾批评后世制度说：“守令之上，积尊累重；而下乃无与分其职者”。所以当真要替人民作事，必须有许多亲民的小官。然而“用官不如用民，用民不如民自用”。——这是阎公的两句最警切的话。为什么用官不如用民呢？设官分职，必有俸给，官多了俸给难筹；而且官与民总是隔开的，容易生弊；要监察这许多小官亦很难。由此三点说去，或者官愈多，而民愈病。与其用官，实不如用民；——用民，亦云“用众”。阎公有一句话，叫“用众治众”。从用民再过渡到民自用，那就是人民自治了。于是山西又常见有“用民政治”这个名词。在《山西村政汇编》上，又有一段话说：“君主时代治平之责，专属于君；民主时

代治平之责，分负于民；但欲使人民加入政治则甚难，如将政治放在民间则甚易”。大概“欲使人民加入政治”，是指要人民来预闻国事而说；“政治放在民间”是指以乡村地方之事，付诸人民自理而说。村政就是从用民，和政治放在民间，两意思而来。这是他们的理论之第二点。

以上两点，是山西自倡办村政以来，常常说的理论。至于第三点，则为近两年国民革命运动发生以后才说的。大意是说，国民党所领导之国民革命，非阶级斗争，而为全民革命。村政是最好的民众运动，因为是全民的，与工会、农民协会等运动不同。照农民协会的办法，实是有意分化社会的；实是要乡间此一部分人，和彼一部分人作对的；换句话说，实为阶级斗争，而非全民革命。有人说“全民革命”四字不通，因为革命必有对象的，若说全民则对谁革命呢？阎公说：不然，全民并非中国人的全体之谓，只表明非某某阶级的革命耳。故农民运动，当废去农民协会的办法，而代以村政；要唤起民众，应当如是唤起；要民众组织起来，应当如是组织；要训练民众，亦应当如是训练，这是他们理论之第三点。

（乙）山西办理村政之经过。照上面的理论看去，可以知道，山西办理村政，有他的步骤：第一步是用民，第二步是民自用；又第一步是政治放在民间，第二步是人民参加政治。在《山西村政汇编》上，则划分民国十一年以前，为官治提倡村制之时代，民十一以后为村民自办村政之时代。

山西办村政到现在已是十年了——他是从民国七年开始的。在此十年中，我看可分为三期：民七至民十为第一期；民十一年春至民十六年夏为第二期；十六年秋以后，为第三期。七年施行村的编制：村之下有闾，有邻；五家为邻；二十五家

为闾，有村长，闾长，邻长。其村长似是官厅所委，以办理官厅命令委托之事为多。所谓官厅委托之事，除编查户口等事外，其至要的事为当时山西所谓六政。六政的内容记不甚确，大概有三样消极的是禁烟，禁缠足，禁蓄辫；有三种积极的是植树，开渠，养羊。当时在省里设有六政考核处，其后便以他改为村政处。第一期大致不过如此。到第二期，即十一年春天起才是阎百川先生聚精会神提倡村政的时代。他说要使“村制组织完全，俨成有机活体，凡村中所能自了之事，即获有自了之权，庶几好人团结，处常足以自治，遇变足以自防”。因此便举办五件事：一、整理村范；二、开村民会议；三、订村禁约；四、立息讼会；五、设保卫团。这五件事，稍解释如下。

——

第一整理村范——是要各将本村整理到一好模范地步。何为好模范呢？就是要村中无不良分子，无失学儿童而已。所谓不良分子，计有九项——一、贩卖烟丹者，二、吸食烟丹者，三、窝娼者，四、赌博者，五、窃盗者，六、凶殴者，七、游手好闲者，八、家庭有惨忍情形者，九、幼辈忤逆长上者。这九项人官力都难考察得到，查到亦甚难办，至多不过在他犯事之后惩罚而已。莫若由村中自办，既可知道清楚，又能化之于事前，实在最好不过。整理手续分三层：先宣传，就是宣传这几项，如何有害，如何不对，警告各村村民，自行戒除；次则举办调查；再次则实行处分。处分之法，是要他具结取保，悔过自新。吸烟丹者，并给药令戒。关于禁烟问题，山西所用的苦功真是不小；其详须得另讲。失学儿童，亦分别几种办法使之入学。

第二开村民会议。以前没有村民会议，许多事情都由村长

办理，现在则要经过会议，村长亦由会议推选。又下面的村禁约，亦是要经过村民会议的。

第三订村禁约。村禁约是要继续维持村范的。在以前官府常常出告谕，告人民不得吸烟，不得凶殴等等。有人对阎公说，你这种条教颁发到村，即村长副亦视为具文；张贴通衢，缙绅且怠于卒读，何论一般村民。倒不如旧日乡约社规，村中妇孺都可说的上来，其功效远胜于官治。阎公当下醒悟，乃改为由各村村民自行设定禁约，共同遵守。本来要靠官去管束人民是不行的；最好是人民自有组织，以村中公意约束其少数不良分子。

第四立息讼会。息讼会之设，系为“便民厚俗，以救争讼之凶”，这亦是乡间旧有的办法，因为事事到官太麻烦了。而且一村之中，最要紧的是大家和睦，兴仇结怨，实为一村的大不幸。息讼会的办法，是由村中公举公断员五人或七人，遇事情请他们公断和解；凡是不愿公断，或不服公断，一切均可自由。

第五设保卫团。保卫团，以人民自卫为宗旨。凡各村男丁年在十八岁以上，三十五岁以下，均于农暇入团练习，并清除土匪盗贼。

以上五事大概以民十一、十二、十三年间进行最力；十四五年以来，则受军事影响不免停顿。

村政的第三期，是指民十六年八月改订村制以后，仿佛可算一新时期。凡现行村制，以及一切办法，均为那时所改订者。其详如（丙）段所说。在此时期中，并提出有新的事项，以阎公的两句话，“村村无讼，家家有余”为目标。进行办法，关于“村村无讼”者则有：奖励村仁化办法，维持村公道办法，整顿息讼会办法，普及法律知识等。关于“家家有余”者则有：

奖励农家副业，奖励家庭工业，提倡村水利，提倡村林业，提倡合作社，提倡村民节俭储蓄，取缔游民，奖励走上坡人家，辅导走下坡人家等办法。但实际上这许多办法，多不易实行，或未实行，或行之亦是空而无用。

(丙) 山西现行村制。——山西现行村制，一切则例，均为十六年八月改订公布的。语其大要，凡满百户以上的村庄，都为一编村。不满百户，便由二村以上联合成一编村。每编村，是村长、副各一人；若村中户数多者，或由数小村，连成一编村者，可以增添村副；但至多不得过四人。村内五家为邻，五邻为闾，各有邻闾长。村长、副由村民会议，加倍选出，报县择委；任期一年。邻闾长于每年新村长选定后，亦由各该邻闾，从新推选一次。由村长、副及闾长，合组村公所，为村中办事机关，照章系以合议制处理事务。此外则有村监察委员会，及息讼会两机关。村监察委员会，以监察员五人或七人组织之；息讼会，以公断员五人或七人组织之；都由村民会议选出，都是任期一年。监察委员会，是监督村公所的，仿佛一个是执行委员会，一个是监察委员会，——以清查村款收支，为其主要任务。息讼会会长，从前是村长兼任，现在不准兼，——由公断员中自行公推。村中自村长、副以下各项公职的被选资格，都无甚积极条件。又保卫团的团长，是村长兼；村禁约的执行，是归村公所；有违禁约的，公议处罚。村民会议不拘何时可开，凡村内居民，年满廿岁以上的，得出席；每年至少开会一次，由村长召集之。

村以上为区，区以上便是县。每一县至少分三区，多则六区。区有区长，由省中派委，非本地人。南京政府，对于此点，曾有驳斥，以为不合自治之意；后来乃改称区行政长，表明是

行政官吏之意。大概村中的事，都是由县区督促办理的，区长实为村政中重要角色。县以上便到省，省中有村政处。村政处象是省政府的一部分；又象是省政府的特种秘书处；因为不能独立对外。他与民政厅相辅而行，而不受民政厅节度指挥。

(丁) 山西村政的实际状况——山西村政实际状况如何，这话很难说。不但我在山西日子很短，所到地方很少，不容易知道；就是再多住些时，多看几处，亦未必能真知道。我们现在只能以所闻所见的一点来说，而推想一个大概。

常言说道“盛名之下，其实难副”。山西村政的实际，亦不能逃此公例。大概就人民自治一面来说，自治的真精神似乎很少。就官府所推行的几项行政来说，似乎难如所期望，而不免有流弊。

所谓没有实在自治精神者：例如村民会议的不实在，出席的人数少，以及有人操纵等情，都是很多；因而各公职人员的选举，以及应行公同讨议事项，多半是表面形式而已。所以村禁约有旁人代订事情；村监察委员会有村长指派，或村公所人员兼充的事情；而村长的人选不好，和村长村民间的争执纠纷尤甚多。省政府致有慎选村长、副的“告示”，分发到各村张贴。又有严令县长区长，督促村长、副照章缴出公帐，并令村监察委员，清查核算的令文。而村长不得连三任的新限制，亦都是为此。就是监察委员会的设置，以及村长不准兼理息讼会，亦都是后来为防制村长而增改的。听说去年太原县东堡村，有村民刺杀村长的事，结果有一人判无期徒刑，一人判死刑；村民不服，上告到省，尚未完案。据说这村民刺杀村长的事，以前平陆县、寿阳县亦曾发生过；这似乎不是偶然了！又我们在晋祠闻该处县知事窦君谈，省中不许村长连三任，很不易实

行。就在不久以前，有一个村庄，因村长已连三任，例应改选。县区官长对村民再三说，你们不要再选原人了。但结果选出的依然是那人。县里不承认，谕令重选；这次选出的是原村长的儿子；并以村中一个著名无赖作陪宾。县长又不承认，则村民不肯再选，无论如何敲锣，无人出席。县长无法，只得一面运动原村长，出来转圜，勒令大家出席。并一面威吓大家说，如再不能选出，就要由派人代理。——这派村外人代理的事，向为村中所怕的。然后这第三次选举，才算成功了。又我们在平遥到介休的路上，有一次下车散步休息，和田间一个人闲谈，知他是一个闾长，而甚以当闾长为苦。就问他既不愿作，何必还作？他摇头露出为难的样子，并以手作式如果不作，便要被区长用绳牵到区里去。

说到官府所要办的几项行政，借着村制本来于推行上十分便利，但结果就那件事而说，往往是失败无成；就人民说亦受好处，亦受害。听说从前省令督飭植树，有反倒拔树的事情。因为树秧预备的不够，而省令不敢不遵，只好拔树来植树，于是活树倒死了！又洪洞赵城各县，种棉很发达，可算省中推行奖励的结果。但是人民一面获利，一面亦有问题。他们原来的农业，是一种自给自足的经济。而现在棉花则是贩出远地的商品；手里得到钱而没有粮食。粮食屯着不易消耗，而钱在手里容易花，每每到后来，种谷的还有饭吃，而获利的已竟无钱。又因交通不便，习惯不合，而粮食的流通供给亦不足，所以归结下来，种棉有好处，没有好处，亦颇难言。然而这都算顶好的了。他如禁烟等政，或者蒙混隐瞒，或者藉端敲诈，弊端甚多；即禁缠足，积谷，兴学各政，受利受害亦差不多。总之官权太重，乡民软弱，虽是善政，而有意无意之间，人民非要吃

亏不可。

然则村政就没有效果好处了吗？当然不能如此说。据我看由村政生的好处，亦有几种：第一是治安好。山西盗匪素少，现在实为全国最安静太平的地方。此其原因甚多，而得力于村政的亦不小。因为有村的编制，稽查甚易；在防卫行政上，上下有系统，前后左右有连络，匪患直无从发生。第二识字人多。有村政以后，村中所办的事，第一件便是办学堂。差不多每村有一个小学，因此山西农民识字的成数，在全国中比较为最多。大约中国人不识字的成数，要占百分之八十至九十之间；而山西不识字的人，只有百分之六十五。第三是禁烟有几分成功。现在各省差不多无烟禁可言，但山西尚在禁烟；却是现在，亦不努力了。然而照以前办到的地步很算不容易了！而这点成功，全得力于村政；若无村政，即此一点成功亦不会有。

第四是禁缠足有七八分成功。这实在是山西当局一件最大功德事。——我们从广东到山西，看见山西好多事，与广东恰好相反。其中有一件有趣味的事，是广东女子特别多，山西女子特别少。在广东不拘是城市里，或田野间，随处遇到，都是女子很多。一个男子，常常都是一妻一妾；并不论贫富阶级。虽然没有统计调查，女口之多，亦可概见。在山西则我到河边村时阎公曾对我谈，他们村中，差不多有二百个男丁，不能有妻室。他村中似有七八百户人家，四千上下的人口；照比例看去，这成数很可惊了！又在汾阳县时，该县知事蔡君对我说，他那一县，户口调查的结果，男丁多过女口，约一万之数。汾阳在西，河边在北，并不接近，而情形相同；则非偶然一例了。我追问何故女口如此之少？阎公说妇女因产亡者颇多。所以山西男子，亦往往配两个女人，但非同时并存，而为一前一后，

就是为此。襄县长亦如此说。并且引汾阳城内，美国教会医院为证，说妇女因难产在院中施手术的甚多；他曾看见该院一间屋内，排着六个小孩，其中四个是剖腹取出的。又省里村政处，特设“孕育研究会”专研究如何帮助妇人容易生产，也就可见这问题的严重了！山西妇女的生产特别成问题，实为缠足，身体不能活动所致。请看广东不论城市田野，一切劳力之事，皆由妇女去作，其生育毫不成问题，常常于工作时间就生了孩子。所以山西妇女，要免于难产之厄，亦必劳动才行，而缠足则根本妨碍了劳动；所以禁缠足，就是救了山西妇女。

第五是军事时期，办理征发之方便。山西近几年参加几次战争，一切征发人夫车马粮草，筹饷募债，得力于村政者非常之大。一个命令立时可办，这几乎是山西政府中人交口赞叹的。论起来这种方便，是只利于军事长官，不利于人民。然而我们要退一步想：仗，反正是要打的；征发，反正是要征发的；有系统次序，有计划办法的征发，固然在政府有得心应手之乐，在人民的痛苦亦轻的多。负担容易平均，人夫车马出去的亦容易回来，不至迷失。并且在许多地方看去，亦比较经济得多，所以这一件，仍当算作村政的好处。

(戊)我对于山西村政的意见。若问我对于山西村政有什么感想或意见？则我可以这样说感想和在昆山、在翟城、在定县所感是差不多的；一言以蔽之，都是看事太容易。我从广东出来考察，原希望，我心中所抱几个难题，可以得到解决。但到处看过之后，统统无人解答；不但无人解答，并且无人在这上边用心；再进一步说，直是无人留意。今将我所谓难题者，略说一说，亦就算是一种批评了。——

第一个是村长问题。要开创乡村自治的新局，当然作村长

的人，是很要紧了；什么人才相当呢？我想了许久，左也不好，右也不好，若是个年轻人，则恐怕乡望未孚，信用未立。尤其是中国乡村社会，有所谓“乡党尚齿”，此种尊老敬长的风气，极其普遍又极深入人心；我们既立意，要引导众人，合作自治，不宜违反众群心理。而且青年人作事多不稳当，气浮心急，亦不无可虑；所以青年人不行。但年老人亦不行；年老人总不免暮气，又旧习深，新知少，要他作新局面的开创人才，大概不行。我又想以村中有钱有势的人作村长怕不好；因为有钱有势的人在村中已经有势力了，再作了村长岂不势力更大？个人势力大，则众人退处于无权，于培养合作自治习惯之意，殊不相符。但无钱无势的人如何呢？亦不行；恐怕他办事办不动！所以真是为难极了！又开创之事，必须有为者去作才行，换言之，非有为者即不行。但有为之人，往往勇于自任；勇于自任，则又不相宜了。所以非有为的不行，而勇于自任的又不行。新事须得新人，但偏于新的人，又难洽乡情；旧人或能洽乡情了，但又怕顽固，不知大势；因此在我心中，村长实难其人。

我们还要想一想，象今天这世界，还有什么人在村里呢？有钱的人，多半不在村里了。这些年来内乱的结果到处兵灾匪患，乡间人无法安居；稍微有钱的人，都避到城市都邑，或者租界。前些年只是有大钱的人，才往上海租界住，近来不算有钱的人，也要往上海了。上海租界地面之扩张，房屋建筑之增多，年年有加无已，与中国内乱已成正比例。再则有能力的人，亦不在乡间了。因为乡村内养不住他，他亦不甘心埋在沙漠一般的乡村，早出来了。最后可以说好人亦不住乡村里了。乡村里何以连好人都没有了？似乎不近理。须知好人有两种：一种是积极的好人，一种是消极的好人。大概安分守己，勤俭度

日，所谓消极的好人，在乡村当然是有的，但我们需要者，在积极的好人，那恐怕已不在乡间了。可以说现在已竟没有什么人留住在乡村。如前所说村长人选已甚难，设若有人还可挑选，今连人尚无之；所谓难其人的难字，亦无从难起了。故我对村长问题，是绝对发愁者。

如果我们一定要行村制，村长亦不患无人作；村长一职，大概不外落两种人手中。一种是土豪劣绅。大概不拘什么地方，都会有占便宜的人；有才胆，玩弄手法，以取得较优厚的生活。在乡村中，本无多大便宜可占，然而亦总得有人占他；这就是土豪劣绅。他们常是借着“公事”以达其目的。上可交结官厅，下可欺压百姓，从中取利；却亦有不少的利可取。要选村长，他们是一定愿意当选的。而且当选的必定是他们。我们虽然没有调查过土豪劣绅有多少；此种情形，亦或未必到处皆然。然而当此无法律无秩序时代，生存竞争激烈之秋，此种人物应运而生，实属势所必然。可以推想村长一职，落于此等人手者居多。结果，村制完了！自治完了！只是这某个人自治罢了！又一种或者是青年学生。假设政府对于乡村自治，农民运动，大为提倡，极力宣传；青年学生，必有为其所动者，而“回到民间去”，努力运动一下，则村长一职，或者便落他身。据我看来，青年学生热心的是有，明白事理的却少。而且他的热心里边，总挟着高兴；高兴必糟。乡村中人，总是安于故常，遇事冷淡。他抱着一腔热心，有好多希望回去；乡里人的态度，如在他头上，加一盆冷水，一定弄得兴败而返。且以青年人之不达事理，以及如前所说之气浮心急；作起事来，不但遭乡人之厌恶，且青年本身，亦必觉乡人之难以救药矣。单从乡人厌之不推服之一点言，已可作到某先生之个人自治了。

在我看村长问题，极难得适当的人，而极容易得不适当的人；我认为简直无办法。而山西则将此问题，已轻轻的不思索的解决了。在此种情形之下，我认为一个村长也找不出，而山西则于一时间，找出村长二万多！结果如何能好？事后乃想法防制，晚矣！后来再想法训练，晚矣！（种种防制前曾说及。训练近始实行；将新选村长，招来县中，讲几天三民主义，现行法令。不知此种补救方法究有何用？）

第二个是村民问题。此问题尤为困难，难点显而易见。中国产业不发达，因而文化低陋，人多不识字，愚蠢无知识。而所谓自治民治，全恃个人；若不识字，则投票时，写票尚且不能；定章程时，章程且看不懂，遑言其他？村民不但无知识能力，更且无合作自治之习惯。有人说，中国人是一盘散沙；又有人说，中国乡村，还在自然状况中，有形，而未成体，但如何才不为一盘散沙？如何始能成体？此不独要新制度，更要有新习惯才行。到新习惯养成时，而后新制度，才是事实而非条文。依我看村民不但无此自治习惯，要养成此新习惯都甚难；因为他另一方面之习惯太深之故。大凡不识字的人，即不运用文字符号的人，则其意识的取舍少，而靠迷信与习惯时为多；此一层也。又凡农业社会，保守性重，习惯极强，这是大家知道的；此二层也。又中国民族文化已老，传统习惯尤不易改变；此三层也。有此三层，故在中国乡村中，迷信与习惯，支配人之势力极强。一旦欲其弃旧习惯，而易新习惯，实在难乎其难！

一面知其确有必要（确有养成新习惯之必要），一而又深知其难，则不得不想个好方法。我若无方法，我断不敢下手去作。然而山西却是这样就下手去作了。山西村政，不能有自治

精神，全由于此。

第三个是制度问题。中国自讲维新以来，一切制度，统统摹仿西洋。除了孙中山先生，将三权硬改作五权之外，我们简直没听见，有人提出半点新意思来。所以地方自治制度，自前清订的城镇乡自治章程，及民国以来中央内务部，外省省议会，所订许多自治法令，总不过欧美日本摘抄一回。但我则很怀疑西洋制度，能适用于我国；此问题甚大，我的意见不能随便发表。此处先勉强说一两句：西洋制度，其安排布置，常将几方面之力量，配置均衡，含彼此牵制之意；如三权分立其例也。即于互相牵制中彼此推展以运行，并能范围之而不使过。山西村政之设监察委员会，与村公所对立，似亦有此意；但我却认为不行。我在河边村，与阎公谈，曾提到此点。他不待我说出，即云：我亦不认此办法为好，当时增设此机关，实有特别缘故，且亦只算试办。所以中央内政部，订制乡村自治法令，多半采自山西，而独没有监察委员会；因我劝内政部说先莫采用，待山西试验试验再看罢。

设监察委员会不好，难道不设监察委员会就好吗？事情当然不能象这样简单。我不能于此时提出我的主张，我只希望大家晓得这亦是一个难题，山西对于此点，亦欠思索就动手办了。

第四个是钱的问题。无钱不能办事，这是最大的问题。中国乡村原来就贫且陋，近数十年，又加上外人的经济侵略，国内之内政不修，内乱不止，都是乡村受害最大；于是遂有急剧的凋敝！欧洲当资本主义发达时，最首著之现象，为农村衰落；我们现在亦是受资本主义的影响，而问题比人家复杂的多，凋落而无救的可怕情形，亦人家所无有的。要谈乡村改进问题，

当改进处自非常之多，但归结下来，唯一的问题是贫。换言之，唯一是如何发达生产问题；所以于此处无办法，即不必谈乡村问题。然而大家却都是无办法，而要谈的；要谈就是要钱罢了。山西对此问题，并无办法——那所谓，关于“家家有余”的种种办法，全是空的！所以他的村政，亦是向村民要钱的村政，要钱之结果有二：一是村民厌嫌头痛。国家向他们要钱，省里向他们要钱，县里向他们要钱，已竟够受了；现在村又向他们要钱，村民那得不头痛了？一副厌嫌头痛的心理，如何能热心向前合作自治呢？二是贫而益贫。本来没钱，设若有钱，让其自用，或者还用于生产上，如多买上点肥料等，就可以有些出息。如将此钱要去，办理村政，又怕耗于消费上而已。所以不但无救于他的贫，反使之贫而益贫。

第五个是事的问题。现在乡村中照我看，不但无钱办事，并且无事可办。办什么呢？说起来似乎应办之事甚多，但没一样切合村民需要的，必欲强勉去办，结果只有四字——劳民伤财。

我到山西看时，村中的事第一件，便是建学校。村中一年的支出，无非以此为大宗。差不多村中皆有学校，对于到学龄之男女儿童，督促入学甚严，实在无意义。以中国简陋的小作农业，农民实无文字符号之需要。所以中国人不识字的，要到百分之八十至九十的成数，原是自然之势。幼时定要他读书，长大却去种笨地，终年看不见，用不着，种上七八年地，从前所辛辛苦苦读来的书，早都忘了。乡下女子读书，更用不着；你设想他（她）将来有余闲，能亲近纸笔墨砚吗？有余钱置备纸笔墨砚吗？亦强其读书四年，徒苦四年耳，有何意义？山西大小村庄共四万余，学校约亦有三四万。据我调查所得，村中

公款，每年支出，少者三百元上下，多者一两千元，总是学校经费占其大半。平均一年一校总得二百元，统算全省所需，将近千万之数。此千万中据我们看，怕有八百万是白费。其所以白费，一面是象才说的用不着，一面是那种学校教育，办得不高明，然面要办好教育要钱更多。

总面言之，我认为在此情形下无事可办，要办必须切于需要，合乎条件才行。然面山西所办之事固不足以语此。是亦未曾经过思索研究之过也。

第六是个筹款方法问题。有钱无钱固然是问题，有钱如何筹取亦是问题。山西系采分摊之法，即按照村中各家地亩多寡，动产有无，比例分担。在翟城村便完全不要村民拿出钱来，而以村中公产之入息办事。大概分摊之法最不好，翟城村靠公产不用分摊，似乎较好，亦还不好。因为各人看公产不是自己的，多不加关注，而办事不从他身上出钱，对于那件事办得怎样，亦觉得不必管了。最好是一面不要他直接从口袋里掏出钱来，一面这钱又是出在他身上。这个小问题，山西大概亦没想，就采用了那顶不高明的办法。

第七个是村公职薪给问题。——这亦是一个颇难处置的问题。照理说，本村人替村中作事，不当要薪水，并且有薪给，亦〔有〕种种不妥。又况村中亦难有此钱。然而无薪给似亦不行。因为我们期望村长、副，作的事很多，并非很清闲的。事务一忙，则自己原有的生业，便难照管了。不能自理生业，生活费用将何从而出？况且非有点知识能力的人，来担任村中公职，一定不行。而此种有知识能力的人，本来都要自觅一项职业的，现在不要他作旁的事，回到乡村专心于此，无薪给断乎不行。象江苏昆山徐公桥的“乡村改进会”其主要办事人，是由

中华职业教育社支給薪金；又翟城村的米君格如，因平民教育会，支給薪水，始得回乡，一面替村中作事，一面亦任会中职务。又如创办翟城村自治之米迪刚、米阶平两位，半因家中有钱，半因自己热心，愿替村中作事；凡此均不可为例。而且正以见此问题之难解决。有人主张以一村之小学校，作一村之改进运动之中心；以小学校长或教员担负村中公职。我想怕难兼顾，并且小学教员未必是本村人。在山西曾问过村政处长，据他说：乡村小学教员通例都是请外县或外村人。本村人作本村教员的，有亦绝少。并非由法律规定，又是自然如此。所以这种兼任办法在山西不适用。然而山西亦未想出旁的善法，似乎不成问题的，归于无薪给一条道了。

以上共说了七个难题，并指出不加思索就办之失当，现在再总结几句。山西村政在阎公初意颇期望着作到自治地步，然而自治大概是说不上去的。至于政府几项新政借村制来推行，似乎亦足为民病。何以言之呢？先就自治说吧：照我们观察，那些村长，颇有事繁力疲的神情，又无薪给报酬；见了县区长官亦没好面子，回到村里受怨气，实在太苦；谁人肯作？凡愿作的，必有所图。所以村长无法好，而且亦防制不来，补救无及。村民一面，对于村政亦有疲累厌烦之意——官厅的政令，使他疲累厌烦；村内纠纷，使他疲累厌烦；征敛要钱，使他疲累厌烦。而村中所办唯一的一件事，即那小学校，近固不生利，远亦望不到好处。此外更无什么与他有好处的了（有些好处，他不易感觉出来，如治安、禁缠足等事）。对于村事不但不热心，直是不愿理会；此种情形非常之多，不胜枚举。我们且举十八年二月，要各县飭各村整顿村禁约的一道通令来看便好了，这道通令上说：“近据查报各村禁约，多系前数年所订，

未尽按照村情，由村民会议妥加修订”；试问合村情不合村情这句话，要待省政府出来说，则村民显然不加理会了。令文又说：“且执行时率由村长、副自行决定，不取多数同意”；然则村长不照章取决多数，村民亦不管了。令文又说：“处罚村费间有超越十五元限度情事”；那末违章重罚，监察委员会和一般村民，也都无人说话了。因此政府要重申前令说，你们必须随时修订禁约，期能适合村情；处罚时你们必须取决多数；罚钱你们必须不过十五元。并又加多告诫两层说：所罚之款，你们必须用于凿井、积谷、教育基金三项，不得随意开支；这种罚款收支，你们必须每三个月清结公布一次。周密是周密极了，操心是操到家了！可是村民不要求“适合村情”，省政府要求又有何用？村民不问作何用途，不问账目清不清，省政府偏要管，又管得了多少？人民不管，而政府管的太多，全可于此看出；而政府管的愈多，人民愈不管。盖政府愈管则人民愈被动；愈被动，愈不动。故山西村政，若作自治看，则自治之生机已绝。

我初到山西，尚未及下乡去看，即先感觉政府办理村政督促提挈太重，太多防制，太过助长。所以一见阎公，即略陈我认为不好之意。我说天下事，还得自然些才行，硬作是作不来的；反而受着伤害。他颇容纳我的意见——似乎很实在的接受。现在想起来，当时尚未曾说得明白，亦由未细考察，未及思索之故。原来他们的硬作已是不得不然的。他们将我所谓难题的一个亦不注意，象我的一半注意，他们亦没有；粗略，疏忽，拙笨，则村长之不好，村民之不动，皆其不得不然的结果。村长不好，不得不防制；村民不动，不得不督促；后来之太过用力气，实由从前太过不注意而来。对于山西村政的批评，

此两句话可以尽之：一面是太过不注意；一面是太过用力气。全无引人民自动的好方法，当然要靠上面用力推动他。初时大推大动，小推小动，不推不动；最后怕要推亦不动。

自治之说不上，观此已明。而几项行政之易有弊害，亦即在此。中国向来是无国家的国家；中国向来以无政治为政治。中国亦无政治家；如果有政治家，亦是聪明黄老无为的曹参，而不是拙笨替民做事的王荆公。因为积极，则好心翻成歹意；倒不如消极，却不致病民。我常说中国人民好比豆腐，官府力量强似铁钩。亦许握铁钩的人，好心好意来帮豆腐的忙；但是不帮忙还好点，一帮忙，豆腐必定要受伤。山西各项新政，原都是好的；而上面用力太过，人民纯处于被动，其易有弊害，理所必然。现在全国当政各界，有一句时髦的话叫作“建设”；不知老百姓最怕听建设这句话。然则就不要建设了吗？当然不是。几时自治的习惯能力养成了，政治的大路开出来，则建设自然而然，应有尽有。否则，建设固不会成功，即卖力气往前作，亦无非病民之政而已。

录自《中国民族自救运动之最后觉悟》

第257—288页，1932年9月，上海中华书局。

河南村治学院旨趣书

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，则近代资本主义社会组织中之点线。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。若中国则第于亚洲东大陆见有散布于此一片土上之二三十万村落而已。村落即社会，而非社会有村落。以视欧洲，无论其中世社会之组织，或其近世社会之组织，均极缺乏。于经济上则极形散漫，大都主于自给自足，于政治上则极见自由，殆邻于无政府。其为国家也，比之封建国家则不伦，比之近代国家弥以远，谓曰国家殊不类，不谓曰国家又不能。试更退五十年，凡今之染受摹取于欧人者皆未曾有之时求之，岂不信乎。

夫唯如是，中国文化故为极端和平的文化。于内不知有阶级，于外不知有国家，——阶级意识，国家意识，皆极其缺乏。和平之气周流充布于其散漫自由的社会中。抑不唯其意则然，更实无不和平之力。力在组织，无组织则无力也。欧洲反是。斗争于内，侵略于外，皆其历史的必然。帝国主义原于其资本主义的经济组织，资本主义的经济原于其向前争求的人生。不惟其意则然，抑更具有是力。自溢曰强霸（power），盖信然矣。其东侵以及于我，而我莫之能御，盖早决于历史矣！决于

文化矣！数十年间夷我于次殖民地之地位，国人亟谋所以自救而不得，数十年来亦常数变其方；然其致审于斯义而察见乎彼我之所以异势者盖鲜。

自来所误，但以为彼强我弱而已。曾不知固其质异也。又不知其强未必良，其弱未必恶，而务为强国之道以自救。呜呼！斯则今日大乱之所由致也。乍见其强在武力，则摹取之；乍见其强在学校，则摹取之；乍见其强在政治制度，则摹取之。乃其余事，凡见为欧人之以致富强者罔不摹取之。举资本主义的经济组织之产物悉以置办于此村落社会而欲范之为近代国家。近代国家未之能似而村落社会之毁其几矣！凡今日军阀官僚政客一切寄生掠夺之众百倍于曩昔，苛征暴取千百其途，而彼此相争杀，更番为聚散，以肆残虐创夷于村落者何莫非三四十年来练新军，办学校，变法改制之所滋生所酿造乎？盖不探其本，务得其末；得之不难，消化运用之难；消化运用之不能，未有不反受其殃者。

使自来谋国者果其审于知彼也，则求为近代国家不可不于其经济求之。必产业开发，而且取径于资本主义以开发之，使社会蔚成一资本主义的经济组织之社会，则欧美式之学校教育自为社会之所需而不为病；欧美式之政治制度自然形成，乃不为沙上起楼台。近代国家之大本于是既立，国家武力不期自有，乃不致无所附丽，如利刃莫能操而自伤身手若今日也。使自来谋国者果其审于自知也，则不求为近代国家。我之于近代国家不必求，不可求，不能求。所谓不必求者，吾民族自救之道非必在是也。所谓不可求者，是非吾民族精神之所许也。夫我之弱则诚然也，然弱何必恶？是有吾民族精神寓存焉。弱在物质的贫乏，是可补也；是宜亟补之者也。弱者社会缺欠组织，是

可补也；是宜亟补之者也。弱在农业社会的文化，是则不可遽矫矣。弱在民族之固有精神，是则宜世宝之，且将以易天下焉。不此之务，而慕为欧人之强霸，是诚所谓下乔木而入幽谷者，非吾民族精神之所许已。所谓不能求者，吾人今欲取径于资本主义以发达产业既不能也。资本主义唯宜于工业，而大不便于农。吾今欲发达产业，其从工业以入手欤？是固可取径资本主义矣。然不平等条约之束缚既扼吭窒息不得动，一也；苦不得资本以为凭借，二也；环我者皆为工业国，各席其数世或数十年之余荫，更无余地以容我发展，三也。而吾固农国，取径于大不便于农之资本主义，是自绝生路，四也。是故我之不能从工业入手而从农业，有必然矣。从农业则不能取径资本主义；不取径资本主义，固不可得而为近代国家也。

然则吾民族自救之道将何如？天下事顾未之思耳，思则得之。夫我不为一散漫的村落社会乎？一言以蔽之曰求其进于组织的社会而已。组织有二：一曰经济的组织；一曰政治的组织。欲使社会于其经济方面益进于组织的，是在其生产及分配的社会化。生产的社会化，欧人资本社会既行之矣。其分配问题犹未能焉。分配问题不解决，因缺欠组织之大者。共产革命殆为不可免也。然是在我则或不为难。吾民族精神向来之所诏示于此至为符顺，一也。生产曾未发达则两面的社会化问题同时并进其势至使且易，二也。吾为农国，农业根本不适于资本主义而适于社会主义，三也。使旧日主于自给自足的经济面进为社会化，则散漫的村落将化为一整组织的大社会；是曰社会主义的经济组织之社会。其美善岂不度越于欧人乎！欲使社会于其政治方面益进于组织的，是在其政治的民治化。政治的民治化愈彻底，则社会于其政治方面益进于组织的。所谓政治的民治

化者，含有个人自由权的尊重，公民权的普遍之二义。欧人于此实为先河。然此需于社会个个分子知识能力之增益充裕者极大，而其经济上地位的均齐自亦为关系所在。欧人以产业发达文化提高，于前一点似得其大概；而以资本主义的经济之故，于后一点则形成不齐之阶级。故其政治的民治化遗憾正多。如顷所言，我于生产分配的社会化不难并得，则真正民治主义的政治组织之社会可以实现。其美善岂不度越于欧人乎！

吾民族之所当务尽于是欤？曰尽于是矣！凡于所求，靡不可得；于所不欲，莫或致焉。欧人所长，组织一义尽之矣。欧化之弊，畸形的发达一言尽之矣。换言之，即其组织之犹有欠焉。由其经济上组织之缺欠，而富力集中于都市，集中于少数人以形成一殊强阶级，而社会乃病。由其政治上组织之缺欠。而权力集中于国家政府，以从事野心的武力与外交，而世界乃病。总之，凡集中过剩之力靡不有所伤害；经济上过剩之力政治上过剩之力隐显为一，相缘愈强，其为祸又以益烈；是则今日欧人所自苦莫能挽止者也。中国社会所患在散漫无力，而夙鲜集中过剩之弊，则其幸也。是其所当务，在求进于组织甚明。乃吾往者所为，不于组织是求，而唯其富强是求。富力的集中过剩以搁于不平等条约卒莫能行。权力的集中，武力的过剩，则以有千年不进步的政治旧习为因缘，乃一发而莫收，突飞如不系。以颇具组织之欧人犹且感其难于制御者，此散漫无组织的村落社会更谁从而制之，有不任其伤害以至毁灭者乎？盖唯社会益进于组织的，而后富与权二者乃直接综操于社会，间接的分操于社会个个分子，斯可免除一切伤害，求得一切福利。顷所云所求靡不得，所不欲莫或致者，意谓此也。

斯言信美矣！顾其道何由？曰是在村治。欲求进于组织，

夫必有其着手处；则由村落以着手，自为其天然所不易。于组织将何先？曰是必藉经济引入政治。善哉！吾党孙先生之言，“地方自治体不止为一政治组织，且并为一经济组织”；是其诏示于吾人者不既剴切明白矣乎！使吾今所为第如地方自治之在欧人也，即地方自治且莫冀成功，遑言解决吾民族整个问题。在往者之民族自救运动中，亦未尝不有知求组织者，如历来之求为政治的民治化是已。然毕竟为错误的。以其着手在国家，而又唯于政治一面求之，则固未为知求组织也。政治之进于组织所以必要，以经济之进于组织的也。苟经济之不进，则社会本为散漫的，可不生若何关系。政治之进于组织所以可能，以经济之进于组织的也。苟经济之不进，则社会个个分子知识能力必稚陋不足以问政。乃于此先决问题既忽而置之，又不务自下以筑上；由小而扩大，遽求组织国家焉；盖几于造空中楼阁矣！是故必依建国大纲训政宪政之顺序，而以乡村县省地方组织之完成先于国家组织，又必如孙先生之教，不徒为一政治组织，抑并为一经济组织；夫然后于求组织之道乃庶几耳。

由上所言，则经济的组织之促进实为根本；是其道又何由？曰是不可不知农业工业之异及中国今日所处之地位。方欧洲资本主义之兴也，农业为之骤衰乡村为之大敝者数十年，以迨于今犹为不振，以资本劳力并流于工业都市故也。是为资本主义下工业抑压农业之现象。又在昔马克思之所测，农业之倾向大规模经营与工业同，而卒征其不必然；以农业上之比较竞争远不若工业上之烈故也。是为农业上资本不易集中，产业不易社会化之现象。故欲促成农业之社会化，在资本主义之国家有不能不待资本主义之推翻者；以非此无以解工业抑压之厄，俾归于社会自然合理的措置也。而审之农业社会化得见成功者如丹

麦，方在进求者如苏俄，莫不取径于农民合作，以土地资本劳力之合并经营为期。盖由竞争而兼并，工业趋于社会化之路也；农业于此路既不行，则唯由协作以合并而已。明乎此，则吾今之由农业入手以求进于组织，其势顺而事易乃为其他国家所莫能比者。吾以在欧人经济侵略下，受不平等条约之束缚，故海通以来既八十年而企业卒莫兴，几于致我死命，然资本主义之潮流亦幸以此障蔽而获免焉。工业资本之畸形既未成，则无事推翻改造之烦，是不为大便宜乎！及今环境压迫，工业图兴之机犹绝不可见，而农业以其竞争比较之不易见也，则较为能逃于此压迫；而吾图兴农业，求免于工业抑压之厄；乃正资其掩护以进行焉。夫我固无资本可言，其犹有些许资金则唯在军阀官僚商人买办之手，是皆敲剥于农村而屯之都市租界银行者；其借交易买卖由利以孳利者多有之，至若投资于生产事业，农业工业盖两无所可。此时大计，唯在因势导之以回返流入农村，集于新式农业之开发一途。窃尝计之，使吾能一而萃力于农业改良试验，以新式农业介绍于农民；一而训练人才提倡合作；一而设为农民银行，吸收都市资金而转输于农村。则三者连环为用：新式农业非合作而贷款莫举；合作非新式农业之明效与银行贷款之利莫由促进；而银行之出贷也，非有新式农业之介绍莫能必其用于生产之途，非有合作组织莫能必其信用保证。苟所介绍于农民者其效不虚，则新式农业必由是促进，合作组织必由是而促进，银行之吸收而转输必畅遂成功；一转移之间，全局皆活，而农业社会化于焉可望。然要在无与分其势者。不然，则农业必夺于工业；而资本主义兴，由合作以达于社会主义之途难就。劳力问题诚无虞工业为分夺，而实有过剩之患；然非消纳于农村必无由解决，即此亦可见农业之为先务也。迨

农业兴，工业必伴之而起；或由合作社以经营之，或由地方自治体以经营之，乃不虞其走入资本主义。而斯时求资本求市场等问题，视今日当大为容易，国际工业竞争之压迫或亦可以少纾矣。由农业而及工业，由乡村而及都市，相因为平均之发达，是自然之顺序，中国人最近未来所从出之途也。其视欧人过去所历之途，偏颇而颠倒者，盖适得其反焉。

农村产业合作组织既立，自治组织乃缘之以立，是则我所谓村治也。盖政治意识之养成，及其习惯能力之训练，必有假于此；自治人才与经费等问题之解决，亦必有待于此。顷所谓藉经济引入政治，实为不易之途；有异于此者，断知其失败而已！乡村自治体既立，乃层累而上，循序以进，中国政治问题于焉解决。中国政治问题必与其经济问题并时解决；中国经济上之生产问题必与其分配问题并时解决，圣人复出，不易吾言矣！求中国国家之新生命必于其农村求之，必农村有新生命而后中国国家乃有新生命焉；圣人复出，不易吾言矣！流俗之所见，或以为政治问题解决，而后产业得以发达，而后乃从容谈分配问题；或以为必由国家资本主义以过渡于共产主义，而当从事国家资本之建造，是或徇于欧洲国家之往例，或误于俄国布尔塞维克之企图，而皆昧于彼我之异势谬欲相袭者，曾何足以知此！

吾民族自救运动至于今日，其将得入于正道乎？自来所图，罔不求为近代国家，其不求为近代国家者，盖唯十三年改组后之吾党。民族自救运动至此，乃有大进于昔者，知注意于经济而于此求自救之方，一也；知欧化不必良，欧人不足法，不为资本主义，不为近代国家，二也。虽误于共产党，以其斗争之道行于中国，所毁伤者至大，为可深痛；然今既清共，成事不

说；更幸统一已就，自今以往唯当事和平建设。于此，则《建国大纲》及总理遗教之所诏示于吾人者具在，国人固可知所事。抑近年来国人之知留意乎乡村问题亦既成为普通的觉悟。于政府则山西村政倡之最早，最近中央提挈督导，各省继起图之者先后多有。虽事属草创，难得其道，而此种信念则已造成。于教育界，则群悟往者袭用欧美教育制度之无当国情。而乡村教育之极当特别致意乃为一时识者主张所同。若乡村小学教育，若乡村民众教育务求接近适合于吾之乡村社会，而因以谋其改造。于是乡村改进之巨大问题教育家乃有举以自任之势。南京之晓庄学校倡导于前，南北各省闻风兴起。而中华职业教育社之于昆山，平民教育促进会之于定县，皆舍其往者之艺徒教育或识字运动，进而为乡村改进运动焉。是不可征人心之所同趋乎！

本院秉承本省省政府委员会议决案以成立，分设农村组织训练部、农村师范部两部。农村组织训练部盖根据本党政纲改良农村组织增进农民生活之条，及总理遗教地方自治之政治组织同时并为一经济组织之旨，以从事农村组织之研究及其实习训练。农村师范部盖本诸教育界所公认乡村教育必当特别致意之旨，以从事乡村教育之研究与训练。至若农业改良之试验研究，自亦属分内应行致力之点；故并附办农业教育及其推广。方今大局粗定，地方未尽得安，乡村自卫问题亦不能不加之意。考之浙江省立地方自治专修学校，于其全部课程二十单位中，军事训练居其五。盖亦本诸总理遗教，地方自治之实行，应办警卫之旨。本院课程因于各部学生并有此项训练。事当创立之初，爰述其旨趣如此，唯海内贤达其辱教之。

录自《中国民族自救运动之最后觉悟》第
289—297页，1932年9月，中华书局。
《村治》1卷9期，1929年11月15日。

哀 启*

府君姓梁氏，讳焕奎字辟园，晚岁于省城之东郊外筑别墅曰青郊，学者称为青郊先生。原籍广西桂林，先高祖紫萸公因洪杨之乱，率先祖珣笙公避难湘潭，遂家焉。府君性颖悟，七岁入塾，外曾王父刘岳生先生试之曰：“三光日月星，能属对乎？”府君应声曰：“四诗风雅颂”。人皆异之。长，肄业昭潭书院。院长吴劭之孝廉月课经史词章，府君屡列第一。光绪十三年丁亥，以诗赋见赏于太仓陆伯葵学使，补弟子员。时先祖以知县需次江苏。庚寅，府君奉先祖母率家人赴宁，会武冈邓弥之观察掌教文正书院，约府君助阅课卷，遂从之学诗，为门下高足弟子。癸巳，中本省乡试举人。丙申，先祖病歿，诸父诸姑皆幼，众口嗷嗷，府君独当大事，复奉先祖母暨全家返湘。于时清廷新败于日本，湘中新学风气渐开，巡抚义宁陈中丞力筹富强之策，创设湘矿务局，聘府君为文案，月薪仅十六金也，全家教养皆系乎此。戊戌后，继抚湘者为山阴俞中丞。外患日迫，学术日新，复创设学务处。阳湖张君鹤龄充总办，又聘府君为文案。时值科举学校绝续递嬗之交，太吏议取乡试额满，高才生精选严择，派赴日本留学，应试者万数千余卷，府君穷日夜力披阅之，湘中真才搜拔靡

* 此件为著者代族兄梁辟园之子女撰。——编者

遗，极为学子所崇仰。然 府君以一身兼矿学两要政，烦剧杂遫，疲精倦神，体力就衰，目疾基于此矣。癸卯，奉委监督日本留学生，率高才生二百余人东渡。居无何，以保荐经济特科入京师应试，擢二等，以特用知县发往江苏。适辽阳赵公调任湘抚，锐意新政。耳 府君名，奏调充矿务局提调。 府君以为，国家富源在尽地利，而地利在矿；开采矿，利在得人，非先作育人材，无从阐发地贲。与湘人士议办实业学堂，当道允之，聘充监督。后扩为高等实业学校，旋更名为高等工业学校，即今之湖南大学，——吾湘最高学府——之基础也。赵公去湘， 府君仍归江苏，充洋务局提调。以目疾日甚，假赴日本医治，迄未全瘳，乃归长沙，与王丈铭忠、杨丈度、谭丈顺理及四叔父请人创办华昌炼矿公司。遣三叔父赴欧西，精求炼锡新法，吾湘纯锡著名世界， 府君发其端也。府君性好静，以城居嚣隘，遂辟青郊别墅，奉 祖母养疾，优游林下，日以吟咏为事。著有《青郊诗集》，并编梁氏世谱。 府君诗初学六朝，复下逮唐宋各大家，以博其趣。综其指归，五言宗陶，近体宗杜，间及东坡。前年居沪，又有《青郊六十自订稿》，陈丈伯严所许为声名百代者也。十余年来，国中干戈不息。初避乱宁乡山中，匪风日炽，乃出洞庭，溯长江而下，或在北平，或在沪汉，虽两目渐瞽，而吟咏不废，虽造次颠沛中，绝无愁苦悲哀之语；学养盖有素矣。晚年研求内典，尝约周丈稼生讽诵诸经，听一遍辄解悟。博综三藏，于性相显密诸宗义趣，悉洞澈圆融，持诵精进，十余载无间寒暑，戚党中闻风归佛者殆不可胜纪。常语人曰：“世人但知金刚经为破相，而不知其并空而亦破”。盖得力于此深矣。先是四叔父在庐山小天池筑精室，府君亦尝往来栖止。至是，又特建道场，弘扬佛法。相约

住山，同习禅定，盖将摆脱万缘，永离生死焉。今年夏仲，不孝培悻随侍，由沪赴庐。以 府君衰年多病，不可远游，故避粤东之约，而置子女于湘，独依依膝下。孰意天降之罚，而 府君竟不示疾，遽于月之二十二日厌世离尘耶。不孝培伟就学北平，远道奔丧，五中惨裂。不孝培肃近在汉皋，去庐阜一衣带水耳，而病不能侍汤药，没不能视含殓，积罪疚心，百身莫赎。天乎痛哉！综计 府君生平志愿，少壮欲展所为，有不可一世之概，中年实事求是，不尚空谈，欲以矫世人好高务远之弊，故提倡实业不遗余力。而其生平境遇，起家艰苦，少则食力养亲；壮则经营筹划，劳心焦思；晚患目疾，继以干戈离乱，迁徙靡常，甚至一夕数惊，终其身无一日安宁。此不孝等所追思泣血抢地呼天者也。差幸晚年学佛，精进无己。近居庐山半载，终日持诵佛号，别有会悟。十八日偶有不适，尚能照常自课。二十一日食粥如恒，至晚六时似有解脱之意，请高僧及弟子数辈环侍念佛，尽夜不息。次午端然而瞑，逾半日全身皆冷，脑顶独温，是为生西确证。 府君平日宅心仁慈，处世平实，皈依虔诚，当为我佛所引渡。惟一去不顾，使不孝等沦于飘零浊劫中，是可哀也。肝肠寸裂，语无伦次，略述梗概，惟有道君子哀怜而矜鉴之。

肃
不孝培伟泣血谨述
悻
肃
孤哀子培伟泣血稽顙
悻

章均

期服弟焕 泣稽首

彝廷

慰绍节

期服侄培 泣稽首

永辑辅

智颂

功服侄孙钦 拭泪稽首

诲政

护丧袒免弟漱溟拭泪代告