

港台海外鄂籍学人文丛

第三卷 文化篇

张斌峰 编

殷海光文集



湖北人民出版社

殷海光

（一九一九—一九五五—一九六六）

湖北黄冈—今团风县—人

他是中国台湾地区

二十世纪五六十年代

最具影响力的哲学家

逻辑学家和政论家

他以「五四之子」为自标

阐释自由、民主、理性和科学的重要性

开展「后五四」时代思想启蒙的

历史与心路

从而锲而不舍地把自己锻铸成方

一具不屈不挠的理性主义者

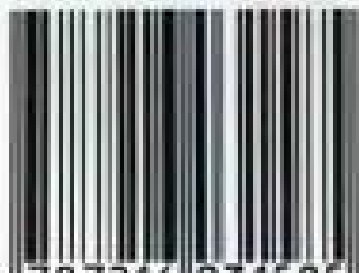
他被誉为中国现代自由主义之父

最有影响力的学人新启蒙运动的

# 殷海光

## 文化篇 第三卷 文集

ISBN 7-216-03158-X



9 787216 031585 >

港台海外鄂籍学人文丛

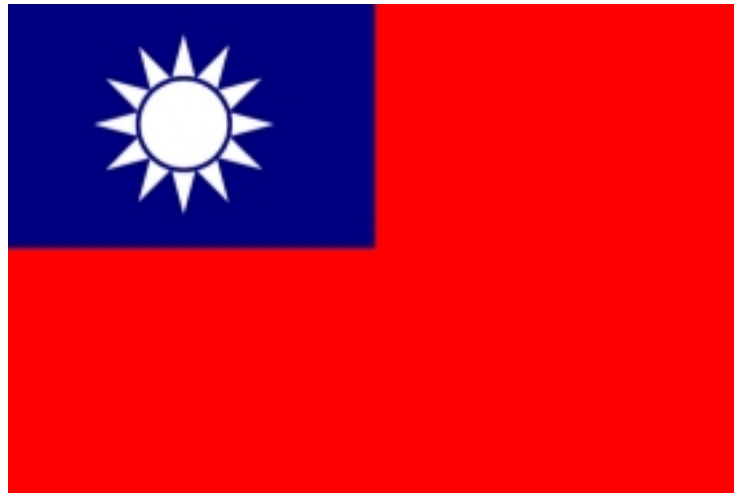
第三卷

文化篇

湖北人民出版社

殷海光文集

张斌峰 编



更多好書:

<http://myboooks.googlepages.com>



# 目 录

---

---

什么是文化 .....	1
一、清开道路 .....	1
二、文化定义 .....	4
第一组 纪述的定义 .....	5
第二组 历史的定义 .....	7
第三组 规范性的定义 .....	9
第四组 心理的定义 .....	11
第五组 结构的定义 .....	13
第六组 发生的定义 .....	13
文化的重要概念 .....	21
一、文化的变迁 .....	21
A. 儒化 .....	24
B. 文化价值的移转 .....	31
C. 文化与性格 .....	33
二、本土运动 .....	34
三、文化的罗聚形态 .....	35

四、文化的特征	37
A. 规范特征	38
B. 艺术特征	38
C. 认知特征	39
D. 器用特征	39
五、文化价值与生物逻辑过分违离的问题	41
六、文化对文化的倚赖	45
七、历史与文化	48
八、文化的繁褥化	52
九、文化理想与文化现实	54
十、文化与价值	56
十一、文化的普同基础和特殊形色	59
十二、文化所在的层次、原料和功能	63
近代中国文化的基线	71
一、家	73
二、中国社会的基型	83
三、社会的层级	86
四、我族中心主义	91
五、离隔和心性凝滞	99
六、合模要求	106
七、长老至上	109
八、地位与声威要求	114
九、两性分别森严	123
中国社会文化的激变	131
一、家庭的瘦化	131
二、孔制崩溃	136

---

三、本土运动 .....	143
A. 五卅里事件 .....	146
B. 义和团运动 .....	148
C. 五四运动 .....	155
四、代间紧张与冲突 .....	171
一个长久的论争 .....	181
保守的趋向及其批评 .....	190
一、一个论辩 .....	190
二、保守主义者的特征 .....	204
A. 国粹派 .....	204
B. 义理派 .....	206
三、保守主义的基本观念 .....	216
四、保守主义的批评 .....	220
五、保守主义的社会文化功能 .....	233
中体西用说 .....	242
一、时代的背景 .....	242
二、中心的论旨 .....	247
三、批评的分析 .....	249
四、影响扩大的原因 .....	255
五、一个翻版 .....	258
现代化的问题 .....	267
一、西方近代文化的扩张 .....	268
A. 伊斯兰世界 .....	271
B. 印度 .....	274
C. 日本 .....	276

二、中国现代化的发展 .....	281
A. 器用的现代化 .....	287
B. 制度的现代化 .....	293
C. 思想的现代化 .....	298
三、现代化的涵义 .....	303
四、科学与社会 .....	306
道德的重建 .....	316
一、民初人物的错误观念 .....	318
二、传统德目的今观 .....	321
三、我们所需的德目 .....	335
四、东西道德的整合 .....	345
五、新人本主义 .....	353
知识分子的责任 .....	359
一、怎样才算是知识分子? .....	359
二、知识分子的失落 .....	362
三、时代环境的透视 .....	372
A. 利权复之路 .....	372
B. 吾人的大环境 .....	380
四、知识分子的责任 .....	381

---

---

# 什么是文化？\*

## 一 清开道路

近年以来，许多人士热心探讨文化问题，甚至引起论争。这是一个很好的现象。但是，“文化”一词，在知识分子之间用的太松泛，因而易于引起思想和讨论的混乱。同时，文化固然不能离开价值；但是，我们在“论及”文化时，是把这里的价值当作一种对象来看待。我们把文化当作对象来看待时，不能对价值再作价值判断。我们在把文化当作对象来看待时之不能对价值再作价值判断，正犹之乎医师在诊断病情时只能问某一病疾的实况怎样怎样，而绝不可问某病该不该患。问某病该不该患，那是伦理家的事。二者

---

\* 原载《中国文化的展望》(第二章)。台北：桂冠图书公司 1990 年版。

不可混为一谈。尤其是,医师在诊断病情时,不可有意无意预存对某种疾病的好恶之情。就一位伦理家的立场来说,也许患梅毒是一件可恶的事。但是,就一位医师的立场来说,既不可喜好梅毒,又不可厌恶梅毒。“论及”文化也是一样,论及者不可同时将自己对于作为论及的对象的价值戴上价情颜色的眼镜来看。当然,这是一件很难办到的事。可是,为了得到论断的客观效准,我们须尽力之所及来办。办这件事的简易方法之一,是我们在论及文化时使用直叙语言<sup>[1]</sup>。复次,许多人士在谈论文化问题时仿佛很起劲。可是,稍一究诘,文化是什么,也许大家会多少感到茫然。这种情形,不独中国文化分子为然,外国知识分子也常如此。罗威勒(A. Lawrence Lowell)说的很妙:

……我被托付一项困难的工作,就是谈文化。但是,在这个世界上,没有别的东西比文化更难捉摸。我们不能分析它,因为它的成分无穷无尽,我们不能叙述它,因为它没有固定形状。我们想用字来范围它的意义,这正像要把空气抓在手里似的:当着我们去寻找文化时,它除了不在我们手里以外,它无所不在。<sup>[2]</sup>

“文化”一词在近代人类学上的专门意义始于英国人类学家泰勒(Tylor)一八七一年的用法。德文 Kultur 则始于一七九三年。十九世纪到二十世纪初叶,有些人士所谈文化正如克鲁伯等人类学家所说,只能算是似是而非的历史重建。在中国文化里,目前若干人士将“历史”与“文化”随意地联在一起,并且染以“道统”和“理学”色彩,也是属于这一类的构造。这样谈文化,也许是志在恢复正在激变中的原有文化。我们现在的目标是认知文化。我们要认

知文化,最好是看以研究文化为专业者所作切实经验的研究之成果。我们要能接近这些成果,最好是知道他们对于文化所下定义。

显然得很,我们要了解文化,所需触及的方相(aspects)势必极其广涵。从历史、文学、艺术、宗教、制度,到科学与工业无一不包含在文化以内。因此,我们要了解文化,不可不从了解文化的这么多方相着手。可是,就我们现在所要达到的目的而论,我们不需要触及这么广。复次,我们也不能触及这么广。就我们现在所要达到的目的而论,我们只需知道文化人类学或社会学所论列的关于文化之最基本的部分。即令是这最基本的部分,我们现在只撮取与本文题旨相干的部分。为了达到这个目的,我们现在从什么是文化这个节目开始。

关于近代中国的文化问题之论争,从大学士倭仁于一八六七年上给同治皇帝的奏折算起,到现在已经九十八年。在这么长久的论争中,有传统主义者的回向源头论,有中体西用论,有本位文化论,有全盘西化论。真是五花八门,种类繁多。在这么多的论争之中,大家都忙着各抒己见,或者抨击对方。然而,如前所述,关于文化究竟是什么这个基本问题,却很少人去把它弄清楚到一个足够的程度。这也许正是近代中国文化问题之一吧!直到现在为止,世界上没有解决的问题还多得很。也许,关于近代中国的文化问题藉着论理不可能得到一个决定性的解决。时至今日,面对这样复杂而多变的世界,只有天真的愚勇者才对自己的解答持绝对正确的猛兽信心。不过,如果我们能够多少查出不同议论之所以发生的原因,那末多少可能有助于论争的解决。

围绕近代中国文化问题的论争中许多议论之所以相左,原因相当复杂。我们现在没有必要对这些复杂的原因一一加以分析,我们现在所须做的,是挑出这些复杂原因里与目前的讨论特别相

关的几种。围绕近代中国文化问题的论争中许多议论之所以相左,最重要的原因有三种:第一,各方面的态度和基本出发点不同;第二,讨论的技术不讲求;第三,认知不清楚。如果一个人的态度和基本出发点与别人不同,而且他的逻辑推演程序又对<sup>[3]</sup>,那末他所发议论会机械地与别人的不同。有的人一谈到中国文化,便像老式的中国人提到自己的父亲似的,有意无意地把文化父亲意象化,对之有无穷的爱慕与向往之情。因此,如果你对中国文化作批评时所得结论不利于文化尊严的部分,即令你所作的批评是极有根据的,他也不能接受,甚至于冒火。有的人士则刚好相反。这种人士一提到中国文化,认系万恶之源,务必扫除尽净而后快。另外有些人士则以作和事佬为己任,两边的议论都舍弃一部分,也都抓住一部分,糅合在一起。这些态度和基本出发点之不同,正是由于各方的遂生过程,性格形成,情感生活和价值观念不同所致。这些因素的构成,真不是一朝一夕。因此,到了临时交手讨论,要人改变态度和基本出发点,除非采用不太文明的“洗脑”办法或诉诸巨棒,否则是一件非常困难的事。讨论的技术和认知的获得则是客观的,是属于训练方面的事。我们现在从认知层面开始。任何人有权利也有自由主张保持传统中国文化。任何人有权利也有自由主张全盘西化。任何人有权利也有自由作文化论争中的和事佬。但是,他们在各事所事以前,必须认知文化是什么。

## 二 文化定义

美国有代表性的人类学家克鲁伯(A. L. Kroeber)和克罗孔(Clyde Kluckhohn)藉翁特瑞纳(Wayne Untereiner)的协助,合著了一本书 *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions* (《文化,关



于概念和定义的检讨》)。在这本书里,罗列着从一八七一年到一九五一年八十年间关于文化的定义至少有一百六十四种。我们现在把这些定义中特别精采的挑选出来<sup>[4]</sup>。

### 第一组 记述的定义

#### 1 泰勒(Tylor),一八七一年:

文化或文明,……是一种复杂丛结之全体。这种复杂丛结的全体包括知识、信仰、艺术、法律、道德、风俗,以及任何其他的人所获得的才能和习惯。这里所说的人,是指社会的一个分子而言的。

#### 2 博亚斯(Boas),一九三〇年:

文化包含着一个社群里社会习惯的一切表现形式,个人对于他所在的群体习惯之影响产生的种种及应,以及受这些习惯所决定的人类活动之产品。

#### 3 林顿(Linton),一九三六年:

[文化]是……这些东西的总和:观念,受制约的情绪反应,和习惯行为的型模。这些东西是一个社会里的分子藉着训练或模仿而得到的,而且社会里的分子多少是分享着这些东西的。

#### 4 洛维(Lowie),一九三七年:

我们所了解的文化是一个人从他的社会所获得的事物之总和。这些事物包含信仰、风俗、艺术形式、食物习惯和手工艺。这些事物并非由他自己的创造活动而来,而系由过去正式或非正式的教育所传递下来的。

#### 5 墨林洛弗斯奇(Malinowski),一九四四年:

[文化]显然是一个整全。这一个整全包括器用,各种社

团的法规、人的观念、技艺、信仰和风俗。

6 克罗孔(Kluckhohn)和凯利(Kelly),一九四五年 a:

文化是一整个的丛结。这一整个的丛结包含器物、信仰、习惯,以及被这些习惯所决定的人的活动之一切产品。

7 克罗孔与凯利,一九四五年 b:

……当着我们把一般的文化看作一个叙述的概念时,意即人类创造所累积起来的宝藏:书籍、绘画、建筑等等。除此以外,还有我们适应人事和自然环境的知识:语言、风俗、成套的礼仪、伦理、宗教和道德,都在文化范围以内。

8 克鲁伯(Kroeber),一九四八年:

……一堆学得的和传承的自动反应、习惯、技术、观念和价値,以及由之而导出的行为,乃构成文化的東西。文化是人类所持有者,别的动物没有文化;文化是人类在宇宙间特有的性质……文化同时是社会人的全部产品,而且也是影响社会与个人的巨大力量。

9 赫尔柯维兹(Herskovits),一九四八年:

文化根本就是一种造型。我们藉着这种造型来记述全部的信仰、行为、知识、制裁、价值,以及那标志任何民族的特殊生活方式之目的。这也就是说,虽然文化可作客观的研究,但毕竟是一般人所有的资产,是他们所做的事情,以及他们所想的念头。

这一类的定义所着重的是文化之整体性;并且列举了文化内容的重要方面。

---

## 第二组 历史的定义

10 巴尔克(Park)和波尔格斯(Burgess),一九二一年:

一个群体的文化乃社会遗产之全部及其组织。这些遗产获得了社会意义,因为各个种族各有其不同的气质以及群体之历史的生活。

11 萨皮尔(Sapir),一九二一年:

文化是人类的物质生活及精神生活之任何由社会传行而来的要素。

12 博斯(Bose),一九二九年:

……文化包含着在一群人之间流行着的行为。这种行为可以代代相传下去,或者从这一国流传到别一国。

13 梅德(Mead),一九三七年:

文化乃传统行为的全部丛结。这样的丛结为人类所发展,且为每一代继续不断学习着。我们常说“一种文化”。这种说法并不够精确。它可以意指一个社会所特有的传统行为形式;有时可以意指一群社会的传统行为形式;有时可以意指某一种族的传统行为形式;有时可以意指某一地区的传统行为形式;也有时可以意指某一时期的传统行为形式。

14 苏柏兰特(Sutberland)和乌德吾(Woodward),一九四〇年:

文化包含那能够从这一代传给另一代的每一事物。一个民族的文化乃其社会遗产。这种社会遗产包含知识、信仰、艺术、道德、法律,使用工具的技术,以及交通方法。

15 戴维斯(Davis)和达拉德(Dollard),一九四〇年:

群体与群体间之所以有差异,是因各有不同的文化,各有

不同的社会遗产。成年人的行为之所以各不相同，系因他们的文化各不相同。人成长于不同的习惯与生活方式之中。人只好依照这些方式生活下去，因为此外他们别无选择。

16 克罗孔，一九四二年：

文化是由行动和反行动底那些抽象的要素所构成的。那些要素可追溯到一种或多种社会脉络里去。

17 雅各斯(Jacobs)和史特恩(Stem)，一九四七年：

人之所以异于其他动物系因人有文化。文化乃社会遗产。社会遗产不是藉生物遗传的方式经由种质细胞递衍下来的，而是藉独立于遗传方式的方式递衍下来的。

18 帕逊思(Parsons)，一九四九年：

文化系由那些与行为相关的型模构成的。人的行为结果可以传衍给下一代。这里所谓传衍，并非藉生物种质而行的传衍。

上面的定义不是从文化的实质来对文化下定义，而是从文化的特色、社会遗产或社会传统来对文化下定义。这也是从静态方面来观察文化。所谓种族气质，根据克鲁伯、克罗孔和乌特纳所说，人类学家已经不大采用这样的概念了<sup>[5]</sup>。因为，人类学家找不到证据来证明人群之生物的禀赋或民族的差异与文化之不同有何关联。这一层我们必须特别注意。复次，上面所列诸定义容易给别人一种印象，即以为人是文化之被动的传递者。其实，除了传衍文化以外，人还可能是文化的创造者。自古至今，许多人固然“墨守成规”；但是，也有少数人吸收新的因素，创造文化。

### 第三组 规范性的定义

这一组又分为二个次组。

A 注重规律的。

19 维斯勒(Wissler),一九二九年:

文化是一个社群或部落所遵循的生活方式。文化包含一切标准化的社会程序。一个部落文化乃该部落所遵循的信仰和程序之聚集。

20 波格都斯(Bogardus),一九三〇年:

文化是一个社会过去与现在怎样动作和怎样思想的全部总和。文化是传统,代代相传的信仰、风俗或行动程序的总和。

21 吉琳与吉琳(Gillin and Gillin),一九四二年:

各式各样支配社会行为的风俗、传统、态度、观念和特征,便是文化。每一群体,每一社会,都有一套明显的或不明显的行为模式。这些行为模式是多少为该一群体的分子所共有的。这些模式从上一代传到下一代,而且也常常会改变。这些共同的行为模式我们叫做文化。

22 克罗孔和凯利,一九四五年:

所谓文化乃在历史里为生活而创造出来的一切设计。在这一切设计中,有些是显明的,有些是隐含的;有些是合理知的,有些是反理知的,也有些是非理的。这些设计在任何时候都是人的行为之潜在的指导。

由此可见文化中有理知的成分,但文化并非全部是理知的。全部是理知的文化,只存在于一厢情愿的幻像之中。即令是文化

的基本价值,也有非理知的成分。例如,盲忠<sup>[6]</sup>。

23 班纳特(Bennett)和杜明(Tumin),一九四九年:

文化是一切群体的行为模式。我们把这些行为模式叫做“生活方式”。生活方式是一切人群之可观察的特色。“文化”事实乃一切人类所有。这一群体与那一群体各有不同的文化型模。这不同的文化型模将任何社会与所有其他的社会分别开。

B 注重理想或价值与行为的。

24 卡富尔(Carver),一九三五年:

文化乃人类充分发挥较高能力时剩余精力的散发。

25 汤玛斯(Thomas),一九三七年:

文化是任何一群人之物质的和社会的价值。无论是野蛮人或文明人都有文化。

26 比得尼(Bidney),一九四六年:

文化可从一个整体的概念来了解。文化的整体概念,包含社会中一个人习得的行为、情感和思想,及其有关知识的、社会的和艺术的理想。这些东西是人类社会从历史中习得的。

27 索洛金(Sorokin),一九四七年:

超有机体的领域之社会层界乃诸交互影响的个人构成的;乃互动形式构成的;乃未经组织和已经组织的群体构成的;乃个人之际与群体之际的关系构成的。这一超有机体的领域之文化层界包含意义、价值、伦范及其交互关系,以及已经整合与未经整合的群体(系统和聚集)。这些东西是藉着显明的行为和经历界里社会文化层内别的工具而客观化。

在上列诸定义里,卡富尔对文化所下定义也许是属于“精神”文化类型的定义。索洛金的定义是先认为有一个“超有机的领域”,然后又把文化层界和社会层界分开。照索洛金说来,价值是最基本的,而行为和器用乃使价值客观化的工具。由此可见索洛金的思想系统是唯心论或观念论的。

#### 第四组 心理的定义

28 史莫勒(Small),一九〇五年:

文化是机械的、心灵的和道德的技术之全部整备。在某一时期,人用这些技术来达到他们的目标。文化系由人藉以增进其个人或社会目标的方法构成的。

29 克茨(Katz)和施恩克(Schanck),一九三八年:

文化之于社会,正犹之乎人的性格之于人的机体。文化包括一个社会中特殊建构的内容。文化是个人在特殊社会衬托里所遭遇的气氛。

30 潘伦齐阿(Panunzio),一九三九年:

文化是一人为的或超有机的秩序。文化发生作用时是自发的,并且是有动理的。文化是一种创造型模的秩序。文化也是概念系统与效用、组织、技巧和工具之复合的全体。人类藉着这复合的全体可以处理物理的、生物的,以及人性的因素来满足自己的需要。

31 福尔特(C. S. Ford),一九四二年:

文化系由解决问题的传统方法构成的。文化也由许多反应形式构成。在一个文化中,大家都会接受这些反应形式。因为这些反应形式在实际生活中曾经行之有效。简单地说,

文化是由学习得来的解决问题的方式构成的。

32 克罗孔和莱顿(Leighton),一九四六年:

在人类所遭遇的问题之中,有许多问题是一再出现的,有些问题则是无可避免的。而人类应付这些问题的方法受人类禀赋的生物学的装备限制,而且也受外界某些事实限制。但是,对于最大多数问题,解决的可能途径则千殊万别。任何文化系由一组习惯的和传统的思想方式、情绪和反应方式构成。这些方式足以表现一个特殊社会在一个特殊的情境里应付问题时特别不同的地方。

33 莫利斯(Morris),一九四八年:

一种文化是生活的蓝图。一群互相影响的人本着这一蓝图而特别好尚某些行为动机而不好尚别的行为动机;或者,他们宁愿采用某些方法而不采用其他方法来满足这些动机。我们在这里所当着重字眼是“好尚”。选择,是生物生存的一要素。生存即是作选择。人们常常宁愿选择某些目标而不选择别的目标,并且宁愿选择某些方法来达到所定目标而不愿用别的方法来达到。一种文化是被一群人所采用且在时间中传袭下来的一种选择型模。

任何文化是适应外界环境和人为环境的一套技术。就文化的这一方面来说,上列定义可说触及文化的发生条件。然而,文化的产生不仅由于适应环境,也由于创造的冲动所致。依事实观察,人类如果没有创造的冲动,那末人类的文化至少要比现有的少一半。我们很不容易说,哲学、诗歌、文学、艺术是产于实际的需要。



## 第五组 结构的定义

这一类的定义所着重的是文化之型模或组织。

34 维利(Willey),一九二九年:

一个文化是一个相互关联的和相互倚赖的反应习惯型模之系统。

35 奥格本(Ogburn)和尼门可夫(Nimkoff),一九四〇年:

一个文化包含许多发明或文化特征。这些要素整合为一个系统。在这个系统的各部分之间有不同程度的相关。文化之器用的特征和非器用的特征是围绕着满足人的需要而组织起来的。这些特征乃文化的核心。一个文化内部的各种各样的建构互相结联起来形成一个型模,而这个型模是每个社会所独有的。

36 蔻图(Coutu),一九四九年:

文化是一切罗聚形态中包含最广的一种。这些罗聚形态我们管它叫做互动场。像中国、西欧、美国这些区域里全体人民的生活方式便是互动场。文化与一丛人口的关系,正犹之乎人的性格与一个人的关系。而意索(ethos)与文化的关系,正犹之乎自我与性格的关系<sup>[7]</sup>。

上列定义是把“文化”看作一抽象的构造。这样一来,所谓文化,便成为一个概念模式。因此,我们解释人的行为时必须以之为根据。

## 第六组 发生的定义

A 次组 这一次组所注重的是把文化看作一个产品和器

物。

37 温斯顿(Winston),一九三三年:

从一重要的意义来说,文化是社会互动的产品。人的行为在某种程度以内是文化行为。个人的习惯型模是由适应既成的习惯型模而形成的。在这个范围以内,人的行为就是文化行为。这种既成的习惯型模是文化之不可分的一部分。而个人是生长在文化里的。

38 孟达克(Murdock),一九四九年:

学习过程与社会二者的交互影响,在每个人群里产生一套藉社会来传递的适应行为。这一套适应行为是超乎各个人的。因为,同一个文化为各个人分享;它的作用比各个人生存的时间长;它的质与量大大地超过任何单独的个人独自努力所获得的成就。“文化”一词是用来表示这一由后天习得并且由社会传递的系统。

这一次组的定义显然是从社会学的观点着手的。

B次组 着重观念的。

39 华德(Ward),一九〇三年:

如果任何人愿意这么选择的话,那末我们可以说,一个文化是一个社会结构,一个社会有机体,而观念则是它的胚芽。

40 维斯勒(Wissler),一九一六年:

一个文化是观念之确定的联结丛。

41 布洛门塔勒(Blumenthal),一九三七年:

文化是过去的与现在的文化观念之总全。所谓文化观念,乃保有该一文化者所能藉符志来交通的东西。因此,所谓

“文化的”，意即“可藉符志以行交通”的东西。

42 阿斯谷(Osgood)，一九四〇年：

文化包含着关于人的一切观念。这些观念已传达于人心，且为人所意识到者。

43 泰勒(Taylor)，一九四八年：

如果我们把全体的文化看作一个记述的概念，那末所谓全体的文化意即一个人一生下来由学习得到的或由创造得到的一切心灵建构或观念。“观念”一词包含这些范畴，例如，态度、意义、情操、情感、价值、目的、兴趣、知识、信仰、关系、组合；而不是克罗孔与凯利所说的“设计”因子。

如果我们把全体的文化看作一个说明的概念，那末所谓全体的文化意即我们的一切心灵构造。我们用这些心灵构造来了解并且反应经验世界里内起的和外来的刺激。文化本身是由观念构成的，而不是由程序构成的。

44 福尔德(J. Ford)，一九四九年：

简单地说，文化可以定义为观念之流。这一观念之流藉象征行为、语言、指导或模仿来从这个人传递到另一个人。

上列定义似乎把文化界划得太窄。因为，仅仅是观念不足以概括文化之全部。把文化看作是观念的想法，与德国十九世纪若干哲学家所说“精神文化”血缘极近。这种看法可藉人类学家所引用的一个对话表达出来<sup>[8]</sup>：

严格地说，没有所谓“物质文化”这样的东西。一个壶并非文化——所谓文化者乃在器物背后的观念。祈祷或礼仪只不过是一个文化观念之可见及的表现方式而已。

这种说法,颇合观念论者的脾胃,但是对于想获得关于人类文化之积极的和特定的知识之人类学家却少帮助。显然,同一观念可有许多可见及的表现方式,足见观念不就是表现方式。固然,没有某一观念就没有某一表现方式;但是仅有某一观念却不必即有某一表现方式。我现在颇有一高等研究所的观念,但苦于无表现的方式。

除了上面所选六组共计四十四个定义以外,近十几年来文化学中新出了不少关于文化的定义。作者现就所知选择三个在下面:

45 马尔刻塞(H. Marcuse),一九五五年:

用有秩序的方法来消灭人的**力必多(libido)**[9],消灭力必多对有益于社会的活动及表现方式之有力的妨害,即是文化[10]。这是从心理解析学的观点来定义文化。

46 奇森(F. M. Keesing),一九五八年:

文化是由学习得到的,由社会传递而来的行为或风俗。分开来说,一个文化意即有地域限制的,多少各不相同的,和有独特性的行为系统。例如,爱斯基摩文化、卡奇印第安文化[11]。

47 提第也夫(M. Titiev),一九六三年:

文化是事物、价值、符号的意义,以及一再复现的行为方式之全部范围。这一再复现的行为方式的功能是指引社会里个人的动作。文化的任何层面都不能藉生物遗传的途径传递给下一代,而且每个人必须在出生以后学习属于他的文化。即令某个人死亡,文化的型模或罗聚形态还是继续存在

的[12]。

我们在上面列举了四十七个关于文化的定义。看了上列四十七个定义以后，从事中国文化问题论争的人士可以问问自己：在论争时所谓“文化”合于那些定义中的哪一个或哪些个？

显然得很，在那些定义中，任何一个定义只说到文化的一个或若干个层面或要点。这也就是说，在那些定义中，没有任何一个足以一举无遗地将文化的实有内容囊括而尽。之所以如此，原因之一，是文化实有的内容太复杂了，复杂到非目前的语言技术所能用少数的表达方式提挈出来。虽然如此，我们把上列四十六个定义合起来看，就可约略知道文化是什么。从那些定义，我们可以推论出下列各条：

第一，在文化全部实有之中，我们不可有意或无意把我们认为“好的”或“要得的”看作是文化；而把我们认为“不好的”或“要不得的”看作不是文化，而只是“历史中的偶然”。在文化全部实有之中，任何一个层面或要件或事物，无一不是文化所有的层面或要件或事物。就西方文化来说，基督教的教义，哥白尼的天文学，及牛顿力学固然是文化，妇女束细腰，火焚圣女贞德，虐待加利略，也是文化。天空的飞鸟，水里的游鱼，做不出这些成绩。就中国文化而论，孔孟之教，四库全书，文言文，白话文，仁、义、道、德、孝、弟、忠、信固然是文化，撒谎，走八字路，包小脚，后花园里埋婢女，还是文化。从认知作用来看，他们全在同一平而之上。这是对文化的科学态度。

第二，文化包括层进中的各层[13]。所谓“物质”和“精神”这样简单而又粗疏的二分法不足以相应地特指文化的内容。如果文化是人适应环境与创造活动及其成果的总称，那末没有文化不是

含有“精神”成分的。依此,所谓“精神文明”和“物质文明”的截然划分,根本是不可能的事。而俗见所谓“东方的文明是精神文明”,“西方文明是物质文明”的说法,简直不知所指为何!基督教教义,天国的理想,欧基理德几何学,理论物理学,纯粹数学,康德哲学,黑格尔的精神现象学,歌德的文学,文艺复兴,宗教改革,启明运动,是“精神文明”还是“物质文明”?种田,织布,采茶,防旱,筑皇宫,建万里长城,是“精神文明”还是“物质文明”?

第三,文化之所指不限于所谓“文明人”的,所谓“野蛮人”同样有文化。所谓“文明”和“野蛮”之分,以及认为自己总是站在“文明”这一边,这种念头是出于自我重要感,声威要求和对文化的知识之贫乏。基于“文明”和“野蛮”区别之上的文化观,是文化的价值观。文化的价值观,常投射于我族中心主义。所以,这种文化观毫无科学的意义可言。在事实上,文化是地球表面的一种普遍现象。在这个地球表面,除了传说中的或极少数的狼人以外,凡有人的地方都一定有文化。完全没有文化的人是很难生存下去的<sup>[14]</sup>。巴黎、纽约、东京、台北固然有文化;新几内亚、班克斯群岛(Banks Islands)、麦伦尼西亚岛(Melanesia),同样有文化。只是这些文化多少各不相同罢了。

第四,文化并非一成不变的化石,而是在变动之中。有的文化变动较快;有的文化变动较慢。有的文化变动的缓慢使生在其中的文化分子感觉不出来。于是,他们就下个结论,说有不变的永恒文化。

第五,价值观念是文化构成的必要条件。我们简直不能设想没有价值含在其中的任何文化。价值是支配行为的要素。价值在不同的具体环境里发芽、滋长,并且作不同的特殊化。玄学家可以对文化中的价值观念依其玄学观点来思构;可是文化中的价值观

念,除去玄学家创构的价值观念不计,并非玄学的思构。它是实际生活的产品,但又可支配实际生活。

第六,文化与文化价值都是相对的,虽然也有普同的部分。在世界文化典型尚未出现以前,我们很难笼统地说某一文化优秀或某一文化不优秀。

我们在以上所说的种种,是以后的讨论之根据。

## 注 解

[1] 同一语言工具,可以作几种用途:第一,抒情;第二,方范;第三,论辩;第四,直叙。在通常情形之下,这四种功能混在一起。弄的不巧,混在一起乃混乱讨论之源。为了避免这种情形发生,在把持不住时,还是将这四种功能加以区别较妥。

Consult Blyth, *A Modern Introduction to Logic*, Boston, 1957, Chapter 3. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, 1962, p.295.

[2] Quoted from A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, 1952, p.4, n.5.

[3] 殷海光,《逻辑新引》,香港,台北,第六版,第二次。

J. A. Faris, *Truth-Functional Logic*, London, 1962, Introduction.

[4] 为了节省篇幅,我只从事摘要。不过,我在以下挑选的定义还是难免有重复的地方。之所以致此,因为即令二个或二个以上的定义有重复的地方,但也有相异的地方,而且重点也各不相同。为了对文化提供较丰富而广含的了解,所以我将那些定义同时列出。

[5] 同[2], p.49.

[6] 慎到论“知忠”,见地颇精到。可惜他的观念几千年来不及儒宗合于人君口胃以致蔽而不显。中国文化分子要发掘中国文化的精华,显彰过去本来有的观念和思想,必须打破儒宗独占的局面,尤其必须弃置儒家专断的价值范畴,把它列为众学之一的地位。这样不戴上儒宗的价值色彩眼镜而从多角度来看中国的一切观念和思想,才可能还它们的本来面目,中国文化分子

的观念和思想才可望恢复活力。

关于慎到论“知忠”，看《慎子》，清钱熙祚校，台北版。

[7] 意索所指是一个群体的社会文化特性。我们日常生活中对于某些事情感到满意与否是因意索所致。意索就是与情绪紧紧相联的一套价值。这样的一套价值不能触犯，触犯了就很可能引起不快之情。不同的社会文化意索也不同。同一社会文化，在变迁中不同的时段，意索也不同。例如，中国文化分子在约二十年前喜“老”，所以爱“摆老资格”。现在的意索变了，认为老是与废物为邻。于是，白发染黑成了风气。

[8] 同[2]，p.67.

[9] 在心理解析学中，这个名词的意义是性的渴求，爱欲，贪生怕死，避免破碎而趋向完整。

See Horace B. English and Ava Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, 1957, p.294.

[10] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, New York, 1962, p.3.

[11] Felix M. Keesing, *Cultural Anthropology*, New York, 1960, p.16. .

[12] Mischa Titiev, *The Science of Man*, 1963, p.635.

[13] 同[12]，看第一部到第二部到第三部升进的程序。

[14] 鲁宾逊还是带走了文化。只有刚生下来就扔到四顾无人的原始森林里去的婴孩才不在人的文化中。



---

---

## 文化的重要概念<sup>\*</sup>

我们在第二章陈示了文化的定义。我们现在要依前述定义所指,来罗列文化的若干重要概念,作以后的论究的基础。不在这一要求以内的题材,我们不予触及。

### 一 文化的变迁

任何两个具不同文化的群体甲和乙发生接触时,甲可能从乙那里撷取文化要件,乙也可能从甲那里撷取文化要件。当着这两个文化不断发生接触而扩散时,便是文化交流。文化交流的过程便是濡化(acculturation)。在濡化过程中,主体文化所衍生的种种变迁,就是文化变迁。

---

\* 原载《中国文化的展望》(第三章),台北:桂冠图书公司 1990 年版。

文化传承主要地是累积的。文化的发展可能作不同的形变,但很少戛然而止的情形。在若干文化里,有些文化要件可因不再需要,风尚已过,重大的灾害,基本的政治变革,人口锐减,天然环境限制,经济贫困,而告萎缩甚至消逝于不知不觉之间。弓箭因抵不住洋枪大炮而归于无用,于是中国制造弓箭的技术濒于失传。自西方的颜料和染色技术传入“中土”以来,麻烦而费时的土法染布技术逐渐归于淘汰。在过去稳定的社会里所培养出来的深厚笃实的友情关系及其观念,在当前这种流变的社会里便很难再维持。太平洋岛屿因无适当陶土,于是陶器缺乏。爱斯基摩人因树本难得,于是独木舟失传。甚至一个文化的中心价值也会改变。例如,欧洲中古时代基于教权而存立的中心价值是神化;而从近代到现代的欧洲文化因受工业制度的从根推动,整个欧洲的中心价值是趋于俗世化。这二种价值取向(value orientations)<sup>[1]</sup>,简直是背道而驰的。

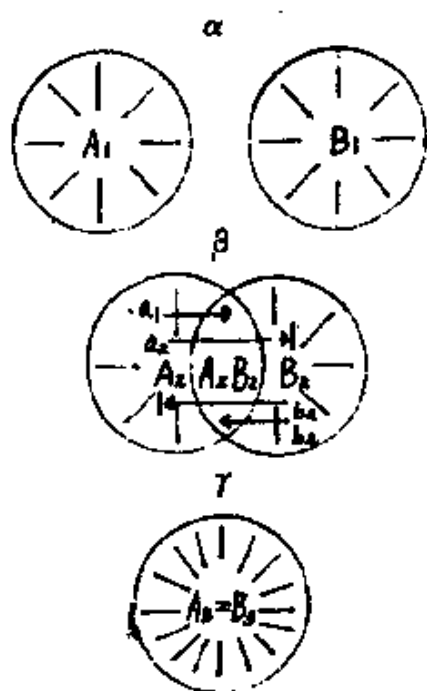
这类事例,从古到今,可说不胜枚举。虽然如此,整个的文化于一夜之间中断而文化分子巍然独存,这几乎是不可想象的事。林顿(R. Linton)指出<sup>[2]</sup>,文化从有人类以来一直是连续到今天。各个文化里的要件之一部分——不是全部——互相渗透、化合,或再分殊。某一文化要件在它自己原有的文化天地里失传时,也许在别的文化天地里可以找到。

当 A 和 B 二个文化接触时,常发生文化变迁或抗拒文化变迁的情形。当一个国家的国土遭受另一个国家攻击时;常调集部队来抵御入侵武力。同样,当 A 文化抗拒因 B 文化之扩散而引起的文化变迁时,它便发生文化紧张(cultural tension)的情况。在这种情况下之中,容易滋生防卫反应。顺着这种轨序的衍发,它的文化分子往往搜罗文化产业或编织许多理由来自圆其文化的优越性。这

种情形,叫做文化的自圆(cultural self-justification)。这种动作的目的,正在抵御入侵的文化,并且保卫自己的文化,免得它在被动的变迁中消亡。这种“文化抗战”行动,表现在器物方面的是“我们的货品比你们的好”[3];表现在思想、文物和制度方面的是“我们的思想、文物和制度是最优越的”。有时,这类文化分子中有些分子的识见略高一筹,当他们在说“我们的思想、文物、制度是最优越的”时总认为不够稳当,于是引用外来文化之似乎相合者以自壮[4]。这样看来,这些动作是为了抑止文化变迁而作的变迁努力。所以,它还是一种文化变迁。这种努力,作者预备叫做文化的重新自我肯定(cultural self-reassertion)。文化的重新自我肯定,在文化整合崩解和文化理想茫失时常易出现。亦若烧饼歌等在社会动荡、前路茫茫时之常易流行然。

为了简化说明起见,我们假定这个地球上只有而且只有 A 和 B 二个文化。A 和 B 相互接触时的细节很多,但我们可以简化为后列型模:

在上列表解中, $\alpha$  表示 A 和 B 各自在濡化以前的阶段。 $\beta$  表示 A 和 B 在濡化中的阶段。 $a_1$  表示 A 的扩散尚未刺入 B 的核心价值领域; $b_1$  表示 B 的扩散尚未刺入 A 的核心价值领域,所以都可畅行无阻。 $a_2$  表示 A 的扩散如刺入 B 的核心价值领域便受到抗拒; $b_2$  表示 B 的扩散如刺入 A 的核心价值领域便受到抗拒。 $A_2B_2$  表



示  $A_2$  和  $B_2$  之已濡化的部分。 $\gamma$  表示 A 和 B 到了完全濡化的阶段,即二者已经完全化合。这当然是一个遥远的理想情况。可是,就推进世界文化发展的主动力看来,这一情况的终归到来是颇有可能的。我们从裘利安·赫胥黎(Julian Huxley)的话可以看出一点端倪:

人类在文化和意底牢结(Ideology)<sup>①</sup> 方面的歧异远较其生物衍发上的歧异为大,因此产生了许多不同的文化“品种”:古代亚叙文化与近代美国文化之间的历史差异与两栖动物和哺乳动物之间的差异同样重要。从侧面来看,比如说,爱斯基摩社会和麦伦尼西亚社会间的差异之大好像蜗牛与虾子间的差异之大一样。但是,这种差异现在却正在被一种辐合的趋势所抵消。科学在其潜能方面是普遍的,而且科学在技术和医药上的应用都是迅速地遍及全世界。心理的和社会的演化确实是向着一个单一的知识 and 观念的府库集注;并且人类之意底牢结之辐合在一起乃显然必须达到的目标。在另一方面,意底牢结和科学合一的情形,也显然必须与最大量丰富的文化内容及其差别性结合在一起。[5]

这个问题关系乎人类文化今后的走向。我们要在以后讨论。

### A. 濡化

文化变迁的动因、形态、归趋,以及对于经济、教育和现实政治的影响,都是很复杂的。而这一复杂的全体是在一整个的文化动

<sup>①</sup> Ideology 即意识形态,此译为意译与音译的奇妙的结合。

理(cultural dynamics)场合中进行的。一个文化的变迁,或由内部的动因促成,或由客体文化扩散的刺激引起。然而,无论是哪一种,都在濡化程序以内。

现时在一般人士之间流行的一个名词“文化沙漠”,是一个不合事实而无所指谓的名词。依据我们在前而第二章后面的推论所说的,凡有人类生存的地方就有文化。因此,文化沙漠不能是一个有何实际指谓的名词。制造这个名词的人之所以制造这个名词,也许是因为在他看来这里没有值得他欣赏的文化事物,也许是因为这里没有足够数量的文化事物,也许是因为二者。无论是因为何者,世上并无“文化沙漠”。地球上没有文化的心如白纸(*tabular rasa*)。任何一个文化,对于外来文化刺激所作反应,总是站在自己的文化基线(cultural base line)上作反应。一个文化站在自己的文化基线上来反应另一文化的刺激时如行濡化,那末濡化的基础便是濡化基线(base line of acculturation)。濡化基线是决定文化濡化过程是否顺利和濡化所生文化特征为何的先存条件。不同的濡化基线决定不同的濡化过程及不同的结果。这也就是说,当甲文化与乙文化接触时,甲文化不是以一文化真空来与乙文化接触,而是在它自己的基础上来与乙文化接触。这一带着自己的文化本钱的主体文化,在文化接触的程序中,就是濡化基线。中国对日作战时期,美国飞机初次飞临云南省土司地区上空,土人以为天神飞临,纷纷下跪膜拜。这种模式行为就是在他们自己的文化基线上对美机飞临这一刺激所作反应。在他们的脑海中没有“飞机”是“飞行的机器”、飞机不是崇拜的对象之观念。

我们刚才谈到濡化基线,没有分析到构成这一概念的成素概念“濡化”。为了作深进一层的了解,我们现在对于这个概念略加分析。濡化是文化变迁的一个程序,在这个程序中,两个或两个以

上不同的文化陆续着发生接触。结果,其中一个文化吸收了另一个文化的要素。例如,中国文化和西方文化接触,逐渐吸收了“洋文”、“船坚炮利”、喝咖啡、吃巧克力糖、弹钢琴等等。濡化有不同的类型。文化接触时文化分子的团体之大小,接触时是出于被动抑或自动,文化分子的相对地位,双方的态度是友好或是怀敌意,彼此的风俗习惯是否相同,这等等因素决定濡化的类型之差异。其中特别值得注意的情形之一是同化,文化的同化乃 A、B 两个文化接触时,其中之一的某些特征消失,而形成一组新的特征。殖民地的文化中多有这类现象,移民众多的地带也如此。另一种情形为前面一再说及的扩散。扩散乃濡化之有条不紊的程序。扩散并非发明,但使许多社会产生相似之处。例如,结婚程序,医药程序,法律程序,许多社会相似。

我们现在更进一步观察濡化的情形。同一个文化 C 向甲乙二个不同的社会扩散时,甲社会与它的濡化不顺利,乙社会与它的濡化顺利。这是因为**通体社会**(*Gemeinschaft society*)的社会功能与结构濡化难,而**联组社会**(*Gesellschaft society*)濡化易。比较起来,在通体社会里,行为模式固定,对文化价值的基本前题少发生疑问,坚持而定的规律,坚持传统,以社会制裁作维持伦范的方式,倾向于要年轻人“向后看齐”,注重地位与声威,动辄诉诸权威和情绪。在这样的社会,文化是刚性的、固持的和保守主义的,并且缺少适应的弹性。这种文化具有一种“不全则无”的特征。这种文化是相对孤立的文化。它的分子与别文化分子较少往来,因此易于形成自我中心的观念以及由此观念出发所作论断,并且未发展出适应多样变化的机动习惯(*mobile habit*)。这种社会的社会结构,相当**同质**(*homogeneous*)<sup>[6]</sup>;而不太容忍**异质**(*heterogeneity*)<sup>[7]</sup>。从这种社会文化里泡大的人多喜简单的确定(*simple certainty*)<sup>[8]</sup>,并

崇尚复杂问题之简单的解决。所以,这种社会对因文化变迁所引起的挫折之“忍受阈”较小。于是,在濡化过程中,一般文化分子对不愿接受的外来文化事物常持抗拒态度。尤其当外来文化攻击他们所抱持的核心价值<sup>[9]</sup>时,他们常持“宁为玉碎,不愿瓦全”的牺牲精神来保卫这种价值。中国改朝换代之交传统文化里所谓的“忠臣死节”,韩国妇女不惜牺牲生命以抗拒日军奸淫等等都是。这种性质的文化,在受到不同质的客位文化之大量进击时如它尚未解体,那末它对这一刺激的反应常为防卫核心价值堡垒。所以,在文化的接触之秋,我们常易听到“保卫固有文化”的呼声。可是,保卫的方式,常为诉诸文化的尊严(cultural dignity),诉诸我族中心主义(ethnocentrism),诉诸民族情绪(national feeling)。这些方式固然多少可以激起若干涟漪,但经不起理智认知的考验,并且不是建立在一客观经验的基础上面。于是,这样的文化如果骤行大量文化变迁并进而触及核心价值,便易于发生严重的文化解体。这样的文化,一旦解体,要再行整合,势必甚难,至多只能扳回一点形式。

联组社会的价值的弹性较大,传统规范对行为的规范力较松,老人没有权威,注重青年的一代,进步成为动力之一,社会分子与别文化分子交往频繁,我族中心主义比较淡薄,由此观念出发所作论断的排他性也不强烈,社会分子富于适应多样变化的机动习惯。总括起来说,这种社会富于文化适应力。因此,它和别文化接触时,濡化往往易于进行。纽约、巴黎和东京社会是显著的例样。这样的社会因其文化不僵固而富于调整机能,所以不易发生文化解体的情形。恰恰相反,它是时常在吸收新的文化要件的过程中而改变自己。所以,它是在“进步”中。这样的“进步”才是实质的进步,而不是表面枝节的进步。

甲乙两个文化,如果核心价值相同<sup>[10]</sup>或至少不相扞格,二者有历史的关联,或有平行的发明,那末彼此的濡化便不困难。例如,英国人移民到澳洲,美国移民到西德,或西德移民到美国。在这些条件之下,二者在濡化过程中,文化的敏感地带,基本前题,价值体系,以至于基本技术,都可以和谐一致。北大西洋联盟之所以成为可能,而且继续发挥其防御东欧集团军事势力入侵的功能,它的文化基础在此。因此,北大西洋联盟的成员之间即令有何歧见,也不致歧见到破裂的地步。在另一方面,构成联合国的一百一十五个国邦的文化真是五花八门。直到目前为止,这些文化之间的分歧力大于它们之间的凝聚力,共同点小于差异点。所以,与北大西洋联盟的文化基础比较起来,联合国的文化基础真是脆弱得可怜。因此,联合国所能号令于各会员国的事端只限于各会员国共同承认的那些不违背各个单位文化的核心价值的一点点。例如,卫生等等。

如果甲乙二个文化没有足够多的共同前题作共同的基础,没有重要的桥梁以资沟通时,如果甲文化的文化分子要吸收乙文化的文化事物,那末常常势必首先抛弃自己原有文化的文化事物之或多或少的部分,然后从头学习新的乙文化的文化事物。显然得很,这种困难是双倍的,而且涉及性格形成(personality formation)。中国文化分子已经旧式结婚者,如果要学西洋的“文明结婚”,首先必须正式或非正式地跟原有的“黄脸婆”脱离关系。所以,在近几十年来的所谓“新旧过渡”阶段,婚姻悲剧比比皆是,远近皆闻。复次,作诗、填词、做对联所受训练和所需心性(mentality)与习数学及物理学是大不相同的。可是,自中国不得不从事“洋务”以后,二十几岁的文士必须抛弃前者而转移心性来习后者,这种困难和挫折是不难想见的。在白种人光降澳洲以后,澳洲土人的“固有文化”



瓦解,并且土人逐渐归于消灭。欧洲人惠临美洲大陆以后,红印第安人及其文化步步式微。这都是文化濡化困难所造成的结果。

在濡化的过程中,接受客位文化的,有时只限于较少数的文化媒人。例如,商人、留学生、工程师,或其他从事文化工作的精干(elite)。这些人物可说是濡化的“先进分子”。可是,当着这些先进分子接受濡化时,社会极大多数文化分子和原有文化的主峰可能并未触及。中国在近代“西化运动”中就产生这种现象。这种现象就是文化脱节现象。在文化脱节现象中,原有的一个文化分化而为“新文化”与“旧文化”。二者之间产生裂痕和距商。主张新文化的先进分子从事“新文化运动”。这一行动引发旧文化分子自卫,于是反应而为“保卫传统文化”的运动。这么一来,文化的竞技场就形成。在这一竞技场中,无论从事新文化运动成功或不成功,或如成功而成功只到什么微小的程度;无论保卫传统文化是否有效,都天然地产生或多或少的文化动力。这一文化动力或多或少促使文化变迁。文化变迁可能被暂时抑止,但不能被永久抑止。

当一个原有的文化分裂为新旧并且正陷于难分难解之际,相应地可能出现新旧两种声威团体或其表征人物。中国五四运动前后,同一个北京大学,就出现洋学者胡适之和拖小辫子的辜鸿铭。因为当客位文化入侵主体文化时,极易引起主体文化分子自觉。在这一文化的自觉中,产生了文化的比较作用。在文化的比较作用推动之下,很自然地产生了文化的优劣问题,谁该领导谁的问题。这类问题常不易得到一个客观认知的解决,而常受带情绪的价值评判所左右。例如,甲文化如果缺乏乙文化里所有的工具,那末甲文化可能采取它;但不必然采取它,也许因酸葡萄主义而故意鄙弃它。至少在一时如此。例如,叶德辉不肯用电灯。既然如此,在这一关联中,易于出现“各是其是”的情况。新起的“文化先进”

在“文化改革”声中，依前所述，常常走在大家前面。在这种情形之下，如果他们介绍进来的客位文化事物或派头纷纷为新生代或一般大众接纳和仿效，那末原有的文化贵族可能藉口鄙夷“追逐时髦”或“轻浮少年”或“低级趣味”或“忘本”而不屑“随俗”。比方说，中国一部分文化分子之接受西化者，常住洋房、坐汽车、穿洋服。在这些文化事物初来中国的时候，都是新进人物的声威符号（prestigious symbols）。然而，就在这同一时候，以保卫本有文化为己任的人士却鄙夷这些东西。他们常穿长袍马褂，手持旱烟袋，戴墨晶眼镜，顶瓜皮帽，作文言文，走八字路，谈吐儒雅，斯文一派。这种典型的人物也可形成一个声威集团，而与前种人物相抗。

如果外来文化冲击本有文化，那末本有文化的反应形式可能很多。有的时候本有文化作自导改变；可是有的时候却作被迫改变。被迫改变所行的速度如果大于本有文化分子所能消纳的程度，那末便容易引起混乱、撤退，以及价值与行为脱节。碰到外来文化事物在某些情形之下无可抗拒时，主位文化分子在一方面不得不应付，可是在另一方而又要保持自己的文化事物。在这种情况下，常常出现“双重标准”。有许多中国文化分子从前在外面穿西装，一回到家里就穿中装。从前有许多学生在上海读洋书，可是假期回乡还得读四书。现今还有人一方面行新式婚礼，可是同时还得向岳父行跪叩礼。这些都是行的“双重标准”。双重标准之所以采行，因为它可以作文化的适应，可以减轻外来文化的压力，又可多少保存自己本有的文化。这么一来，于是在此类过程中，许许多多文化分子或团体之间的若干价值观念和行为常常不调。演变所及，在同一社会里，新的与旧的不协调，派进与保守冲突，“十里洋场”的生活与农村的刻苦质朴相去不知若干里，热中于革命的与主张保皇的各行其是。所以，整个的文化就这样被撕碎

了。

### B. 文化价值的移接

当着外来文化与原有文化接触时,其中含有两个价值系统的接触。外来文化要件合于原有文化价值,或至少不与之冲突时,才可能比较容易得到广大的接受。当众人直接看到带人新价值的改革可有助益于增进既成价值时,便比新的价值单独出现容易被一般人接受。所以,当着有人采用新的价值时,常以大家已经接受了的价值作引介或导诱定义<sup>[11]</sup>。这是价值变迁程序中的“移花接木”法。例如,有人要把“民主”的观念介绍到中国来,便说“民主”是中国固有的东西,中国自古就说“君为轻,民为贵”。尽管这是附会其词,但是毕竟减少一点若干人对“民主”观念的抗力。任一新的文化价值或价值系统通过了原有文化的检查站以后,可能产生一个新的价值界域。在旧式中国社会里,年轻未婚女子是不可以在外面抛头露面的。但是,女子在西式医院作护士,既合固有的“仆妇之道”又合新的“服务人群”价值,二者结合成一个新的价值界域,于是女子在医院作护士的事终于比较顺利地接受。

某一价值在原有社会结构,经济形态,或风俗习惯里可以维持得住,如果这些条件变了,那末该一价值便也不易再悬空地维持得住。例如“俭德”,在不重商和不发展生产的时代是一项济穷的办法。如果消费量抵不过生产量,那末从节约消费上预防物资匮乏的后果,这种“俭德”未尝没有实际的价值。可是,到了工业化的生产时代,大量生产第一,货物大量倾销为要务。要能大量倾销必须能够大量消费。货物像潮水似的向你们冲来。在这种情形之中,再要无条件地提倡“节约”的古道德,不过是口头说说而已。

据许烺光所说,我们可知一个非西方的文化在与西方文化密

切接触时并非全面抗拒变化。这个文化是会发生改变的。不过，它的改变不一定要全盘的，而是有选择的。它在选择或拒绝西方文化事物时，有几点值得我们注意<sup>[12]</sup>：

第一，科学成果之采用时不致冒重大风险者，比较易于接受。例如，邮局、汽车、铕枪等等。可是，一种科学上的新成就之采用，如需冒重大风险，则不易为一般人接受。例如，要一般农人采用新式抽水机就不是一件简单的事。中国传统农人用的水车之效率固然低，可是他们对它的性能已经熟习而且造价低廉。他们几人合买一条水车，不致太影响一年的生计。新式抽水机的灌溉效率固然比旧式水车高，可是农家要买一架的话，得冒至少一年经济上的风险。依此推论，科学成果的采用所冒风险愈是接近经济负荷力等方面的边沿，则愈不容易被社会普遍接受。由此可知，如果一项新的科学利器被介绍到所谓“落后地区”来而竟被拒绝采用，那末可能含有很实际的理由。我们不能马上说是“顽固”。

第二，新来的文化事物如果不扰乱原有的社会组织，或者与现存的风俗习惯综摄起来，那末便比较容易被接受，或抗拒作用较小。例如，西式“文明结婚”对原有社会组织抵触相当多，所以引起的抗拒也大。但是，到上海外国工厂去做事，到洋行去当“写字”，则无宁受到鼓励。阴丹士林布在中国乡村，是“皆大欢喜”的外来客。然而，妇女穿短袖上衣违反“礼教”，容易“招惹是非”，所以奋斗了相当长的时间才实现。

第三，需要巨大资金才能兴建的大规模的技术设备，即令不必考虑风险，如果不是少数个人或一个单独的社区所担负得起的，也不易被采用。例如，大规模的水坝工程。西方人士看见中国一般人对水旱之灾常采漠视的态度而感到迷惘。殊不知这主要由于中国一般人无控制水旱灾变的能力。因为中国一般人没有这种能

力,所以对于自然灾变之来临,除了避退和忍受的消极抵抗以外,常持一种“听天由命”的态度。这种态度同西方文化里“人定胜天,人能征服自然”的积极态度刚好相反。

### C. 文化与性格

文化材料(cultural material)是文化分子构成的必要条件。一个文化分子的性格系统基本地受他所在的文化型模和社会传统塑造。因此,在一个文化中,固然各个文化分子的性格各有其个别差异,但是大多数文化分子的基本性格结构或模式性格(model personality)有根本的相同和相通的地方。而在濡化过程中,文化分子的基本性格决定对外来文化价值和事物之迎或拒。例如具权威性格的文化分子就很不容易接受民主制度和自由平等的观念。最大多数文化分子的性格系统在童年时期涵化<sup>[13]</sup>在社会里时基础已经奠定。在这个时期或成年期,如果文化分子与另一文化接触,因着事势的需要或好奇或其他原因,他们可以重新学习。但是,他们很难得完全改变已经内化的基本前题和核心价值观念。依此,当他们原来呼吸的文化空气之基本前题和核心价值观念令人怀疑或崩解时,他们往往会发生极大的性格冲突和焦虑反应。

中国在清朝末年和民国初年这一段时期里,许许多多知识分子在“作新民”和“作旧臣”之间徘徊就是因此。这种时间经历一久,文化分子的性格会分裂。性格一分裂,观念的变化愈来愈快。观念的变化愈来愈快,心灵的失落可能愈来愈厉害。这时,重新调整性格并且整合生活方式也愈来愈困难;但也愈来愈需要。我们试看中国文化在这一段转型所经历的调整性格之痛苦以及为求思想出路所受苦闷与挣扎,就可明了这类实情。在这种情形里,大家的心灵毫无防御地暴露在各种各色的“主义”说词之下,很少知识

分子不是“狂想曲”的俘虏，而“革命去”则是自我彷徨的崇高解救<sup>[14]</sup>！

## 二 本土运动

在文化再组合的过程里，文化动理的反应之一种为本土运动（nativistic movement）。本土运动，依它的性质来观察，可分为两种：

一种本土运动是存续式的本土运动（perpetuative nativistic movement）。存续式的本土运动包括类似宗教崇拜仪式和行为。这种运动在一方面是为了保存传统符号、制度和生活方式；在另一方面是为了反濡化。当原有文化受到外来文化冲击而发生保存传统符号、制度和生活方式的机制作用时，这种作用是回反适应（reactive adaptation）。在回反适应中含有返退作用（regression）<sup>[15]</sup>。原有文化在外力——军事的、政治的和经济的——压力之下，即令在表面看来是屈服了，平静无事，可是，在实际上于其文化的潜力里也许滋生文化的“地下活动”。这种地下活动与“小传统”<sup>[16]</sup>互相表里助长而不可分。近代中国政治性的群众运动常与“江湖”或“下层社会”发生某种关联。这种活动，蕴积既久，一方面可形之于仇视那代表外来文化的地上文化活动，另一方面可爆发而为排外运动。一个原有文化受外来文化危及其核心价值时，最易与恐外症（xenophobia）合流的。在这种时际，可能出现意志刚强的领导人，民族救主，奇理斯玛（charisma）<sup>[17]</sup>，和类似宗教并夹杂魔术的群众运动。美国印第安人之群集跳鬼舞就属此类。中国的义和团也属这一种本土运动。

另一种本土运动是同化式的本土运动（assimilative nativistic movement）。这种本土运动主张吸收外来文化，并把原有文化之有

价值的要素与所需新的要素合并起来,创建一新的文化整合。这种本土运动是开端的。它所涉及的级距颇宽:从文化的基本前题到政治制度,从政治制度到经济生活,无不在想要更新之列。而更新的程序从极不切实际的或不可能实现的乌托邦到政治性的民族主义,从政治性的民族主义到文艺复兴,都在“文化革命”者脑海荡漾。中国的五四运动及其余波属于这一种本土运动。这类的“文化革命”常常是波澜壮阔,可是对外来文化要件的选择不严。因为选择不严,所以呈现纷然杂陈的光景。五四运动以来的出版界和思想界是这种光景的写照。

第二种形式的本土运动是走上文化重建的康庄大道。任何基本变革性的文化重建运动,在起初发动的阶段,都难免是反偶像的、浪漫的和有扫荡性的,但却富于冲力。但是,这一阶段过后,就慢慢走上文化再肯定之路。文化重建运动走上再肯定之路的阶段,就脱离了起初阶段的浮气,而与“再生运动”同流。文化的“再生运动”常为文化分子之比较精密的,多少有计划的和有意识的努力,来建造适合基本要求的文化。一个文化重建运动要由起初的阶段,走上建设性的阶段,需要相当的稳定环境和足够的时间。可是,就中国社会文化而论,显然没有这些最起码的条件。

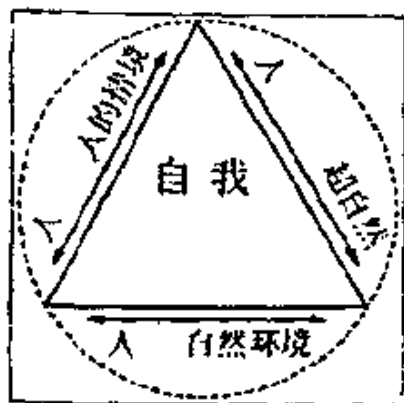
### 三 文化的罗聚形态

任何一个文化分子的“自我”<sup>[18]</sup>之形成必定是在一个制度化的社会生活之中。这种情形可以用一个图解说明<sup>[19]</sup>:

这个三角形所表示的文化的罗聚形态及其中的自我形成是一种最简单的素描。双箭头表示箭头两端的因子之相互影响。虚线的圆形表示文化的存在和发展之生物逻辑的限制。实线方形表示

物理逻辑对生物逻辑的限制。

图中所谓“人的情境”可以指称另一个人,也可以指称由多人构成的社会。无论是另一个人或由多人构成的社会,都可以成为某一个人之人的情境。这也就是说,某一个人之“人的情境”,可以是一个人,也可以是社会。别人对“我”而言可能是“我”之人的情境。同样,“我”对别人而言可能是别人之人的情境。这一社会可能是另一社会之“人的情境”;另一社会也可能是这一社会之“人的情境”。总括起来说,“人”与“人的情境”之间的关系乃“人际关系”。“人的情境”与“自然环境”大不相同。因此,“人与自然环境的关系”与“人际关系”也大不相同。人对“人的情境”可以有“尊敬”、“同情”、“扫荡”等反应。人对“自然环境”往往有片面的“欣赏”,片面的“改造”,和片面的“利用”之类的反应。某些文化中的“朝山”或“谒圣山”的观念,并非人对纯自然环境的被动反应,而是该文化自身的宗教意识或类似宗教意识的意识向外投射到山上。



人对自然环境的相互关系即指人与人所在的气候、河流、湖沼、山脉、土壤、地形的关系而言。固然人常常主动地欣赏、改造和利用自然环境;但是自然环境也以各种不同的程度来限制、影响,或迫害人类。例如,地震、海啸、山崩、台风、水灾等等<sup>[20]</sup>。当然,这是就事实而论,并非说自然界有意主动这样做。

人对超自然的关系即是人对自己所奉信仰,所制伦范和所尊道德等等。这些东西固然是人所创制的建构;可是,这些东西一旦社会化与传统化,便对人的思想和行为多少发生拘束作用,并且转



过来成为人的制度行为(institutional behavior)<sup>[21]</sup>的主要建构力。

上图三角形的三个边之长度是可变的,而且这三个边之间的关系是一动理的关系。在一变动之中,任意一个或多个因子对这个三角形的任意一边加以压力,或任意一边的长度或角度有何改变,可使其他二边相应地发生改变,因此也就是使一个文化的罗聚形态发生改变。有的时候,一个文化要件的改变与或核心价值的变动,对整个文化的变迁有“一发动全身”之势<sup>[22]</sup>。

一个人的所谓“自我”是在上图所示文化的罗聚形态中成长的。他必须适应这一文化的罗聚形态。而文化的罗聚形态又必须合于生物逻辑。对于地球上全人类的一切文化而言,生物逻辑的拘限力普遍恒常不变。没有人永远能够倒过头来行路。没有人从生到死不吃东西。甘地和杨妹只能在相对短的时间内作示范性的绝食。没有生理正常的年轻人视结婚为入地狱。而生物逻辑又受物理逻辑的拘限。地心引力对于每个人的负担相当大。所以没有人能够一天到晚不眠不休站立而感到轻松愉快。

## 四 文化的特征

文化特征(trait)是文化之最小限度的有意义之单位。这样的单位在时间和空间中可以当作一个观察的单位来行观察。来客倒茶,喝咖啡,天热在户外纳凉,包小脚,男人脑后留长辫子,家里供着“天地君亲师位”的牌子,教堂中摆十字架等等,都是文化特征。特征可依种种联系而形成特征丛结(trait-complex),或这样那样的制度(institution)。文化特征可分为四种。我们现在分述于下:

### A. 规范特征

一个文化系统中,对文化分子的思想、行为,甚至情感,规定其应当或不当,善或恶等等预规(prescriptions)或应迫(imperatives),就是规范特征。伦理和道德是规范特征的总汇。宗教有很强烈的规范层面。康德说的“无上道德律令”就在这种特征范围以内。文化的规范特征常透过社会控制<sup>[23]</sup>,传统力量,奖励,惩罚,批评等等展布出来。

规范特征常为一主宰特征。不同的文化之最核心的差别乃规范特征之不同。许多文化冲突之最后“决战”乃规范特征之战。就中国文化来说,住洋房,坐汽车,所遇到的抗力较小;可是,要人不拜祖宗,不孝亲,打破男女界线,那是极其困难的事。至于要学人士子不读“圣贤书”,那更是“大逆不道”的事。

### B. 艺术特征

文学、音乐、绘画、舞蹈、歌唱、装饰等等,……都属艺术特征。显然得很,在文化的一切特征之中,艺术特征是最富于特殊色调的一种特征。它是一个文化之最直接呈现于感觉的层相。因此,当不同的文化分子接触时,最易引起彼此注意并且藉以识别彼此的文化类别的就是这一特征。印度妇女的装饰与法国妇女的装饰是那末显然不同。文化的艺术特征并不出于实用的需要,而系起于人的创造冲动或爱美的心理要求。这么一来,文化的内容因之丰富,且人生的趣味由之增加。衣服的器用作用本来只为蔽体御寒。但是,把衣服裁成各式各样,或绣上花鸟虫鱼,那就与实用无关,而是为了悦目。

### C. 认知特征

认知特征是一个文化的文化分子对他们所在的自然环境、历史传统,以及人事周遭所作的认知了解之总和,这一特征的典型成就当然是经验科学。但是,时至今日,并非所有文化的认知特征都已达到科学的阶段。有些文化的认知特征只在前科学的(*prescientific*)阶段。例如,炼丹术之与化学,占星术之与天文学,便是如此。

### D. 器用特征

器用特征是一个文化的文化分子因生存或求知等需要而应用或采用的工具之特征。器用特征在人类文化的演变历程中,就已有的纪录来说,似乎出现最早。从旧石器时算起,如前所述,器用特征之出现距离目前至少已经一百万年了。之所以如此,系因器用常为人类基本生存之所需。人类自出现在地球上以来,第一件大事就是求食以维生存。这就必须工具来帮助了。

我们在上面简略地陈示了文化的四种特征。紧接着这四种特征的陈示之后,有几点值得我们注意:

第一,上列四种特征在实际上是互相渗透的,而不是各自完全分离的。作者在上而把文化的特征分列为四特,作者不希望这会引起读者一个意象,以为在实际上文化的这四种特征是各自截然独立的。其实,在文化事物中,很不容易找出任何两个特征是各自截然独立而不相互牵连的。我们在上面所陈示的文化的四种特征,从方法上着眼,是四种构造(*constructs*)。我们藉这四种特征可以比较方便地聚摄并且观察文化的特征。在实际上,文化的四种特征多少是互相渗透的。兹以写字为例,现代西方人写字是有器用的作用。这也就是说,写字是为了表达或交通。除此以外,西

方人写字有时也讲求美观。这就是把艺术特征和器用特征在写字这件事上掺合在一起。从前中国士大夫写字,除了表达和交通以外,特别讲求书法。除此以外,磨墨时必须把墨拿得很正,否则就是“墨磨偏,心不正”。除此以外,又注重写字时整个身体的姿势——必须“正襟危坐”,以达到“正心”的境地。这就是把中国文化之器用的、艺术的和规范的三种特征在写字这件事上“合一炉而冶之”了。妇女穿上空装是器用特征加艺术特征。但是,不准穿上空装,说穿上空装“伤风败俗”,那就是牵涉到规范特征:规范特征在穿衣这件事上起拘束或干涉作用。电能触死人,这是一认知的结果。依据这一结果,我们发出“不可触电”的告诫。在这一关联上,我们是把认知特征和规范特征绞合在一起。

第二,在上列文化的四种特征之中,并非任一种特征与其他三种特征同样重要或同样不重要;而是同一文化在不同的时代所着重特征可能不同,或同一时代不同的文化所着重特征可能不同。在欧洲中古时代教权盛行,因而规范特征居于主宰一切的地位。可是,工业革进以来的欧洲,经济发展成为富国的主导力量,于是器用特征凌驾其他特征之上。在中国文化未受到西方文化挑战以前,道德伦理的价值特别被强调,别的“奇技淫巧”受到轻视;于是规范特征特别肥胖,而认知特征、艺术特征和器用特征相对地显得消瘦:都受到规范特征的抑压。

第三,既然文化的四种特征多少相互关联而且其中常有轻重之别,于是某一特征过分膨胀时别的特征可能相应地萎缩。例如,现在许多地区的人唯钱是务,为了赚钱不择手段,为了赚钱要冲破一切宗教、道德和伦理的防制。许多中国文化分子为了赚一点点钱不惜“出卖灵魂”,为了赚小钱不惜“卑躬折节”。美国有种假装在外和奸而替人构成离婚条件的男女职业分子。演变所及,钱财

成一推动社会的主导力量,腐蚀甚至荡决道德、伦理和宗教戒律。经济几乎决定一切,道德成了空虚的口头禅。这就是器用特征空前发达,而规范特征由被压缩而失去对行为的规范力。时至今日,由于器用特征空前发达,不仅规范特征被压缩,而且认知的努力受其左右,艺术活动必须向其靠拢以求生存。所以,纯科学的研究在今日不及它在十九世纪时代受到尊重,纯艺术愈益难以维持其独立性了。

第四,在上述文化的四种特征之中,各个文化的规范特征和艺术特征还在“各是其是”,我们还不容易树立一个公认的标准来评判孰优孰劣。道德的高下是很不容易作比较的。但是,认知必须是客观的,而且有一个经验世界摆在那里。因此,认知活动的成果是贯穿一切特殊文化的。美国文化和苏俄文化固然颇不相同,但我们总不能说美国物理学和苏俄物理学是两种不同的物理学。据此,如果我们一定要征别一个文化“进步”与否,那末可采用的标尺有而且只有看它的科学发展到什么程度。于是,我们可以在这一意义之下说,科学高度发展的文化较高,科学低度发展的文化较低。当然,这完全是就现有的成就而论。就现在的科学成就来评判文化之高低,是唯一可以行得通而且比较客观的标准或参考点。除此以外,直到目前为止,我们还找不到任何其他可用的比较标准。当然,这禅的标准之应用所得到的高低评判,与“先天”无关。何况没有任何文化是“先天”的。

## 五 文化价值与生物逻辑过分违离的问题

文化价值与生物逻辑之间的关系有三种:一,二者互相增长。例如,口福之欲与请客风气之盛;男女之欲与“不孝有三,无后为

大”的圣人之教,都是相得益彰的。这也就是说,在这些场合,某些文化价值替饮食男女之欲提供“理由”,使人做起来更觉确有所本,理直而气壮。二,各不相干。中国文化从前以士为“四民之首”。一个知识分子之可作四民之首与他是否力举千钧毫不相干。三,互不相容。“生我所欲也”,“义我所欲也”,“二者不可得兼”。究竟是“舍生取义”,还是“舍义取生”,这是很难决定的一个问题。在这种场合的冲突,就是基本的生物逻辑与传统加上去的文化价值之冲突。现在值得我们分析的就是这个问题。

依照生物逻辑,肚子饿了就要吃东西。可是,依照一种文化价值,“饿死事小,失节事大”。依照生物逻辑,人有了性的冲动就得满足。可是,依照一种文化价值,人的行为必须“发乎情,止乎礼”,不可以随便“乱来”。在这类情形之下,怎么办呢?就传统中国的文化价值来说,这是“人禽之分”的关头。在这种关头,人应须牺牲情欲,而服从道德律令。这也就是宋儒所说的“去人欲而存天理”。

然而,这是一件很难的事。所谓“天理”与“人欲”之战,自古至今无时或息。时至今日,由于科学知识发达而将那蒙上一层圣化色彩的“天理”之神秘揭穿,以及技术的发达而给人的生物逻辑之“解放”以种种帮助和便利,例如性的泛滥,于是“天理”已经打了决定性的败仗。不过,它并未消灭。即令是最彻底的存在主义者,只要他不是狼人而是活在人的社会里的人,也扔不掉那与风俗习惯糅混在一起的道德伦范之或多或少的制限。因此,“天理”与“人欲”的交战还会继续,直至人类完全变成“圣人”或完全归于“禽兽”为止。

这是生物逻辑与文化价值之间的一个严重问题;也就是生物层界与道德层界的一个永久不息的问题。这个问题是站在古往今来一切治乱背后的问题。历史上大的道德伦理说教之出现无一不

是为了解决这个问题。

因为生物逻辑对人的驱迫和某些文化价值对人的规范或要求常常不相容,于是使人常常陷入动机冲突(motivational conflict)之中。黎温(Lewin)把动机冲突分作三类:第一类是趋进与趋进的冲突(approach-approach conflict);第二类是规避与规避的冲突(avoidance-avoidance conflict);第三种是趋进与规避的冲突(approach-avoidance conflict)。文化价值与生物逻辑之间的冲突所造成的动机冲突属于这三类。

在趋进与规避的动机冲突中,一个人被同一目标所吸引又被它所排斥。而这种冲突是在内心的,因此往往极难解决。同一目标,就文化价值说是应须趋进而就生物逻辑说必须规避;或者,就文化价值来说应须规避而就生物逻辑来说必须趋进。这两种情形都构成内心的冲突。我们拿文天祥做个例子来说明第一种情形。就中国宋明理学家所高调的文化价值来说,文天祥既然是朝廷大臣,他就应该“慷慨赴死,从容就义”;可是就凡人有求生之欲的基本生物逻辑来说,他最好是投降敌人以“保全首领”。这种关头是最难决定的关头。这种关头所作的决定是人生最大的决定。我们拿另一个例子来说明第二种情形。“逾东家之墙而搂其处子。搂之则得妻;不搂则不得妻。然则搂之乎?”这里就含有就文化价值来说应须规避而就生物逻辑来说必须趋进的动机冲突:如果“逾东家之墙而搂其处子”,那末即为表现一种文化价值的“礼法”所不许,因为这是被目为反礼教的勾当;如果“逾东家之墙而搂其处子”,那末正合人的基本生物逻辑的需要。在这种关头,人对于同一个目标既想规避又想趋进:文化价值的力量拉着值后退;生物驱力推着他前进,所以他不得不陷于动机冲突之中。动机的冲突使人挫败。挫败易于导向侵略<sup>[24]</sup>。在一个因文化解体而形成的动

乱社会中,大多数人的目标不能达到,于是大多数人陷于种种动机冲突之中。既然动机冲突使人挫败,于是这种社会到处潜伏着侵略倾向。潜伏着侵略倾向的社会就是“革命”的温床。在这种社会里,如果有解决动机冲突的意底牢结流行,又有奇理斯玛人物出现,给大家的侵略倾向汇成一条出路,那末洪流就沛然莫之能御了。第一次大战以后的德国,近五十多年来的中国,以及第二次世界大战以后刚从殖民制度之下解放出来的若干新兴国家之动乱,都足以例示这种情形。

文化价值与生物逻辑之间的违离还有程度的大小问题。生物逻辑对其违离有一个忍受域。这个忍受域之大小又因受不同文化的影响而有大小之别。例如,中国古老文化以“忍受”为最高美德。因此,中国一般文化分子除了具有特别忍受暴政的美德以外,对于忍受饥饿、水灾、旱灾、虫灾,以及疾疫所能到达的忍受域,绝非年轻的美国人所能企及。在这一方面,中国文化似乎总是名列前茅。虽然如此,中国文化分子究竟还是人,而不是化石。所以,中国文化的忍受域固然特别大,但不是无穷大。因此,中国有黄灾委员会之出现。任何文化对其文化价值之违离生物逻辑的忍受程度都是有一条最后忍受线的。一过此线,任何文化价值的要求,都会打回票,或变成呆账,或根本被推翻。当着文化价值违离生物逻辑时,其所要求违离的程度在忍受域以内因而可以“将就”时,生物逻辑可以有弹性地向文化价值调整。例如,我们的生物逻辑之一是喜欢吃好东西,可是我们的传统文化价值是讲节约。在这种情形之下,如果有道德夫子叫我们不要大鱼大肉的吃,而吃青菜豆腐。我想,为了勉学作“圣贤”,许多人是可以照办的。然而,如果我们的道德夫子对于这种成绩还不满意,他要大家向甘地看齐,人人向伯夷叔齐学习,那末大家恐怕只好“作鸟兽散”了。复次,当违离生物



逻辑的文化价值不复有社会基础,然因其尚为一形式条件,因心理惯性而使它余威犹存,很少有人敢于正面反对时,就很容易变成舌头上服务的词令。如果现在有人强调“妇道”,强调片面的“贞操”,我想就会落空。

## 六 文化对文化的倚赖

不同的文化可以分作这个文化或那个文化。同一个文化可以划分作不同的发展阶段或不同的制度或不同的要件。依据这里所作分别,所谓“文化对文化的倚赖”可以有这几种意义:第一,这一个文化对另一个文化之全般地或局部的倚赖。例如,在技术上,清末中国人兴建新式海军非仰仗西方文化不可。第二,在同一文化之中,后一个发展阶段对前一个发展阶段的倚赖。这也就是说,如果同一文化没有前一个发展阶段,那末便不能有后一个发展阶段。因为,后一个发展阶段是从前一个发展阶段衍生出来的,或者后者至少与前者相承。例如,就儒学而论,没有孔孟就没有程朱。就器用而论,没有电学上的发现,就不可能有今日的电化世界。第三,在同一文化之中,这一个或这一类簇的文化要件的出现或存立常以另一个,或另一类簇的文化要件的出现或存立为必要条件或充足条件。农耕之出现,可以大量生产食粮,支持较多人口生存,并养成一反游牧时代的奔驰习惯而安于定住。这样,才有固定疆界的国邦初型出现,大规模的战争才成为可能。输之出现才导致交通系统<sup>[25]</sup>。

在人类文化发展的历程中,最早的拟人(hominias)只能用手、脚、牙这些生物的装备来获取食物以维持生存。后来,他们大概用木棍或石头获取食物。依照旧石器时代下期(Lower Paleolithic)考

古记录,拟人之用工具是一件发展缓慢的事。此后,经过旧石器时代中期(Middle Paleolithic),旧石器时代上期(Upper Paleolithic),中石器时代(Mesolithic),新石器时代(Neolithic),青铜时代,……铁器时代,一直到现代,人类愈来愈倚赖非遗传的设备来营生。这里所说非遗传的设备,即是文化的设备。我们现在倚赖当前的文化要件以遂生。而当前的文化要件又是由过去的文化传衍得来,因此多少不能不受它约制。这就是文化对文化的倚赖。哥伦布向西航行的事改变了历史。他之所以敢于作这种冒险,因为科学家已经算出地球是圆的。蒸汽机发明了,新的运输和动力系统才能使十九世纪的世界改观。电的利用和原子能的释放,更为人类文化展开一个新纪元。一五〇〇年陆地运输马力日行一百英里。一九五〇年航空机<sup>①</sup>日行二千英里。地球为之运作地缩小者四百五十年后为四百五十年前的二十倍!这些惊人的成就,倚赖于过去的成就者不知凡几!如果人类今后不集体自杀,那末人类的文化势必还要继续发展下去。如果人类的文化还要继续发展下去,那末今后的文化对于过去文化的倚赖虽然不一定很多,但是同一时代的文化发展之相倚程度一定与日俱增。这一趋势从第二次世界大战以来各国间的文化交流,经济互通,外交协调,军事联防,以至于和平工作团的派遣,……很容易看出。巴西咖啡歉收,世界咖啡市场就要涨价。这类情形显示人类向世界文化走去。

文化对文化的倚赖,无可避免地产生下列的几种结果:

第一,人类享受到文化发展的便利。试看今日的电话、电视、电冰箱、喷射机、电脑计算机,……所给人类的方便到什么程度!

第二,但是,科学技术又是它自己的弗兰坎斯坦(Franken-

---

① “航空机”即飞机或飞行器。

stein)[26]。直到目前为止,科学技术固然重大地给予人类以便利,但是它却无法消灭它所形成的不便。我们且看罗素有趣的描写[27]:

电力被当做一种动力来源比起用电报来,是新近得多的一件事,而且尚未产生电所能产生的一切结果。电力来源对社会组织的影响之最值得注意的特点乃电力站之重要。电力站之设施,无可避免地增进[权力]之中央化。雷普塔(Laputa)的哲学家们能够藉着把他们的一个浮岛安置在叛变的附庸和太阳之间来使附庸降伏。今日能够操纵电力站的人们可以做与此极相类似的事。只要一个社区在照亮、暖气和煮食方面倚赖他们所操纵的电力站,那就不愁这个社区里的人不对他们唯命是从。我在美国住在一个农家里。这个农家完全倚赖电力维生。有时,风雪交加,电线就吹断了。结果引起的不便,简直难以忍受。如果我们是叛徒而被官方有意切断对外联络,那末我们只有束手就擒了。

文化所造成的不便不止科学技术所引起的而已。文化常常桎梏人的思想活动并且压平了人的原创能力。这在事事讲求规合“古法”的文化尤然。当着一切思想和学术都得以“古法”为标准,哪有今人活动的余地?今人事事必须法古,岂不是为古人而活?

于是,人被淹没在文化对文化的倚赖所形成的文化堕性的大海里,离着人的“自然状态”日远了!因此,产生了反动。许多人喊出“回到自然”。有些实行家则提倡“天体运动”。李耳是这一反动之最老资格的伟大导师。他在二千几百年前给文化肥肿到矫伪不堪的君子吃一服清凉散。时代到了二十世纪六十年代,更需要这

服清凉散!

第三,时至今日,人类文化的器用发展,已大大逼近了人类体能所企及的潜能极限。今日高速工具的飞跃发展,支付了我们多少紧张,又制造了多少精神病例?流风所及,要血肉之驱在运动场上像赛车似的,争一秒十分之一的快慢。胜者像僵尸一般倒在地上笑;败者像僵尸一般地倒在地上哭。这不是疯狂么?社会的存在支配着人的意识底层。在这个高速和复杂的机器时代,人不知不觉地跟着机器学样。结果,他们在高率和复杂中挣扎。人在这伟大的机器时代成了机器系统的附庸。有一位飞行专家这样说:“我们的飞行机器迅速接近许多能力,以致飞机用人来驾驶的话,与其说是帮助飞行,倒不如说是对飞行的惩罚”[28]。

第四,一个文化的现阶段既然必须倚赖在它前面的阶段,于是,如果我们愈能清楚地认知某一群体过去的文化发展的线索或支配它的潜力是些什么,那末我们愈能测知这个群体的未来行为。例如,说英国在五年之后会变成一个独裁国,或苏俄在一九七〇年变成英国式的民主国,这都是不可想象的事。

## 七 历史与文化

如前所述,至少在一百万年前人类即已有文化,但是人类在一百万年前并没有写的历史。在这一意义之下,文化是历史的先驱。这也就是说,人类可能有无历史的文化,但不可能有无文化的历史。文化是历史的必要内容。德国晚近有一派学人喜把历史与文化绞在一起谈,这似乎不算不自然的事。早期开始从事这类工作的人有福洛宾尼斯(Frobenius),格雷布尼尔(Graebner)和安克尔曼(Ankermann)等人。后来施梅特(Schmidt)创用“文化历史的方法”。

就重建过去而言,这个方法的确是历史的,但同时又是图式的。历史家可依这一图式来任意选择过去的文化史实。这就不大合于科学的态度与方法了。

温德邦(Wilhelm Windelband)认为严格的科学是普遍的,因而可以推广的;而历史是特殊的,因而无从推广。瑞克特(Rickert)认为科学是研究自然的,而历史所涉及的则是属于“精神”的题材。属于“精神”的题材就是文化。自然与文化各有其范围。前者可用科学方法来研究;后者则只能用历史方法来研究。瑞克特和狄勒泰(Wilhelm Dilthey)这些人的学说各有不同的地方,但是他们都把历史中心论(historicism)与源自康德及黑格尔传统的唯心论联系在一起。依此出发,他们认为历史之最后的成素是人类的思想、目的和动机,而不是自然界的東西。历史之真正目的是再建这些“精神的”事实之原义。除此以外,瑞克特更致力于批评历史与自然科学之逻辑与方法学的差别。在一大堆历史事件中,我们选择什么,以什么为值得研究的,系受主要的价值观念之支配。所以,瑞克特认为,历史家只研究那些与价值有关联的事实。

狄勒泰算不得是十九世纪下半叶的最大思想家,但他却维护历史中心论甚力。正如梅叶霍夫(Hans Meyerhoff)所说<sup>[29]</sup>,狄勒泰的重建历史中心论的工作是分二个方向进行的:第一,他认为研究历史需要一种新的心理学,藉以穷究心灵活动之实在。第二,狄勒泰试行制定一套概念和范畴,藉以区分文化之学及自然科学。

我们怎样知道有关人事研究的界域呢?狄勒泰说有三种方法。第一,藉黑格尔及兰克(Ranke)的方法,从了解历史之流及其中所表现之观念来透察历史问题。第二,照施莱尔马赫儿(Schleiermacher)的解释法,他试行了解历史之流的普遍观念怎样进入一个人的心中。第三,从研究康德的范畴和传德伦堡(Trende-

lenburg)的类型,他企图建立历史的理性在人心中凝成的形式[30]。

所以,巴拉克劳(G. Baraclough)说:

就狄勒泰而言,正像唯心学派其他的人一样,他们据以反对科学的历史之基础,乃是自然与精神二者之互反,尤其是他们所说的自然世界与历史世界之互反。这也就是说,自然科学所涉及的世界与历史所涉及的世界是互相反对的。他们认为那些划分历史与自然科学的特别要件,是历史所涉及者乃一道德世界,而道德世界不能用统计方法或依因果“律”来研究。因为这些方法削除人的创造功能。历史所涉及者为单一的事件,为精神,为变化;而自然科学所涉及的是整齐划一的现象,是可以重演的现象,并且科学所致力的是要发现普遍的原理。科学家对特殊事实之所以发生兴趣,只是为了发现或证验普遍律;历史家所涉及的是对特殊事实的估量。特殊事实的性质,即令可用普遍律来说明,也不能完全说明。所以,简单地说,历史家的工作是欣赏独特性和价值。[31]

这一路学人的办法有二个步骤:第一步是将“自然”与“人文”一刀两断地切开。第二步是把历史与文化视作互为表里的精神实体,并且从而强调历史和文化的独特性。这种想法,作为一种体验来看,有时颇为深切。这种想法有时颇易被人接受。之所以如此,有这几种原因:一,所谓“人文”尚未大量用科学方法研究,以致还有许多死角未被科学方法达到;二,合于人的直觉感受和感情的缠绕;及三,价值观念对认知作用的牵连。尽管如此,这类说法没有现代科学的根据,并且经不起解析哲学的分析[32]。

克鲁伯的看法比上面所述看法较有改进。他把瑞克特的看法

与现象的概念化之层面的看法联在一起。他放弃科学与历史之截然划分的二分法,而采取层层渐进的看法<sup>[33]</sup>。依此,他把文化史与历史科学同样看待。

近年来若干中国文化分子所说的“历史文化”,实在既不成其为历史又不成其为文化。这等人士之谈“历史文化”先设立了一套玄学。这一套玄学是采取黑格尔精神现象衍发的轨辙,加上拟似康德的理性架构洗礼过了的中国理学,糅合我族中心主义的情感而形成的。从这套玄学基础出发,与“唯物史观”对立,将历史事件作填料而构成一个文化史观。不多也不少,这是一种玄学思辨的演习和思古之情的弹奏。它不是对文化作经验科学的研究;也不是对历史作紧贴史实的客观晒露。因此,它不能帮助我们对历史和文化作任何真切的认知。在逻辑程序上,如果一个人要接受这种文化史观,那末先得接受站在它源头处的那套玄学。如果一个人不接受那套玄学,那末便不接受这种文化史观。乍看起来,这种文化史观好像包罗万象。在实际上,这种文化史观只是依带情绪的价值判断而作成的选择系统,而且是一种线条不清或界划不明的选择系统。唯其是一种线条不清或界划不明的选择系统,所以许多东西可以被收容进去也可以被排斥出来。多少像柏拉图一样,这些文化分子在自己的文化断成碎片时用哲学名词和美感想象交织成一幅绮丽的文化梦境。他们藉着神游这一梦境而自大,而勇敢,而避免了失落的空漠之苦。

我们于是面临一个选择:在这一现实的蜕变的动乱时代,我们是鸵鸟式的躲进幻构的美丽文化织锦里去?还是本着科学的态度和方法睁大眼睛正视现实?

## 八 文化的繁褥化

文化的繁褥化之最显而易见的层面是器用和装饰。但不限于器用和装饰。语言、思想和制度都可以是繁褥化的着落处。繁褥化是文化发展的重要推动力之一。在这个地球上,完全没有繁褥化的文化是很难发现的。如果其他条件不变,那末文化的繁褥化之趋向是无可避免的。现代西方文化因讲求效率在礼仪方面的繁褥化已较中世纪减少了许多。现代西方人已经很少花很多时间用在彼此的礼仪上。但是,现代西方文化在器用方面之繁褥化远非中世纪可比。因此,现代西方人固然很少花很多时间在彼此的礼仪上,但是却很少人不花很多时间在享受器用上。时至今日,至少在西方世界,大多数人几乎无日不与器用接触,他们的精力几乎大部分用于适应科学技术所造成的器物。现代的飞机固然快速,但是人旅行的次数相应地增加。电话固然方便,但是人际接头的事件也相应地增加。这可以使我们明了,为什么现代西方的器用这么发达,可是并未给现代西方人带来安闲,反而造成紧张和忙碌。工业主义是今日世界文化发动的引擎。全世界正在这一引擎的发动之下忙着走,佛家不能与之抗。李耳拖不住它的后腿。

如前所述,繁褥化是文化发展的一个主要动力,如果人类的文化活动像别的高等动物的活动一样,只是为了纯生物性的生存或基本欲求的满足,那末其演变动力一定不及迄今之大,甚至会停止下来。果真如此,我们不难想象,人类现在的文化状况与一百万年前的旧石器时期相差无几。可巧,自古至今,有些文化在许许多多方面发展到满足了其中文化分子的基本生物需要就停下来,然而另外有些文化要件的发展则多少超过基本生物需要的程度。“茹



毛饮血”式的吃是为了满足吃的基本需要。但是，“国宴”就远超过基本需要以外。很少能够参加“国宴”的大人先生会因少吃那一顿而饿得死的。太古时代穿兽皮是为了御寒；但现代穿巴黎时装则远出基本需要以外。敦煌壁画至少与直接的需要无关。人类在他们文化发展的途程上，常常为了一些无关实用的目标而努力。理想是其中之一。为艺术而艺术，使艺术的发展趋于纯粹。为学问而学问，使学问易于接近真理。画“最后的晚餐”并非为了最后的晚餐，所以不朽。如果说人类和其他高等动物有什么分别，那末这是一个基本重要的分别。

迄今为止，很少社会的文化分子安于把他们的文化之每一方面都停留在仅够满足基本的生物需要之阶段；而是在许多方面向着繁褥化或文饰阶段走去的。原始艺术便是很好的说明。南太平洋中复活岛(Easter Island)上巨大的石像，法国的凡尔赛宫，纽约的帝国大厦，巴黎的艾佛塔(Eiffel Tower)和印度的泰姬陵都是显著的例子。在“物质文化”方面是如此，在礼仪方面也是如此，于是而形成“繁文褥节”。“历史文化”愈悠久者，繁文褥节之堆砌可能愈多。一个文化繁褥化过度，举凡行动、思想或反应方式都为繁褥所累，顾忌特多，这个文化是难免于溃崩之局的<sup>[34]</sup>。

在历史中，一个文化过分繁褥化时，如果遇到外来文化的挑战，那末发生反应不灵的现象。如果这一外来文化是一少繁褥而又生机蓬勃的文化，那末原有文化殆难免于消灭的结局。自古文明帝国之败于“野蛮的”新兴民族，原因之一在此。宋帝国之败于蒙古人，明帝国之败于满洲人，重要的原因之一在此。新兴的民族因繁褥较少，无论是考虑问题，还是采取行动都牵挂较少；于是他们能充分施展能力，发挥锐气，而创建新的局面。

## 九 文化理想与文化现实

“人是根深蒂固的规律制造者”。这也就是说,在人的内心深处,喜欢制造一些规律。这里所说的规律,并不是自然律,而是行为所当遵守的规律。人在一方而喜欢制造规律,同时又要求大家遵守,在这背后蕴涵着价值与理想。克罗孔说:

人这种动物的天性似乎为着种种理想而努力,正如同为着基本的生存而努力一样。在这一田地里,理想同价值二者的范围几乎是相等的。可是,理想的概念中并没有“选取”或抉择的性质。选取或抉择乃价值的一个别异类(differentia)。况且,至少在公共的发言场合,“理想”一词含有“不可达到”的意思。不可达到,与可欲的及可能的意义相反。除有拟似神秘的意涵以外,理想还有来自柏拉图以及别处的玄学意味。因此,理想一词是否能够成为一个科学名词,令人不能无疑。也许有人说,一个理想是一个人或一个团体特别视为有价值的目标。阿底亚(Thomas O'Dea)提议把理想定义为“在一个假设的具体情况里一个价值之有条理的实现”。他举例来说明这个意思。孔制传统中国里的士君子,印度的独立,以色列的天国,都是理想。[35]

当一个文化高度发展时,文化所构成的体群习惯常语言化或概念化而成理想的规范或行为模式。实在,每一个文化都或隐或显地有其文化理想。基督教文化有基督教文化的理想。回教文化有回教文化的理想。孔制文化有孔制文化的理想。这些文化理

想,除了含藏在经典和世界观里以外,又形之于传统的社会规范。传统的社会规范规定个人或群体应该怎样。这类要求就是制定行为的规范型模(normative patterns)。在涵化过程中,文化分子藉着规合于这类行为的规范型模而向该一文化理想趋进。就中国传统文化来说,这就是“法古今完人”,就是“希圣,希贤,希天”。一个文化的这一层界叫做理想文化(ideal culture)。和理想文化在某种意义之下对峙的,就是实际文化(real culture)。实际文化就是一个人或一个群体在实际行为中的文化。例如,“勿取不义之财”是理想文化中的一个项目,而我们日常的“忙财”则是实际行为中的文化。

我们在上面把文化分作“理想文化”和“实际文化”。严格地说,这一划分只是概念的划分。问题讨论到这里,很容易转出下面一个问题:实际文化是否能够完全规合于理想文化?我们的答复是:实际不可能的。何以呢?假定理想文化为一极限,实际文化向它逼近,这会产生下列几种情形。第一,如果一个个人的行为规合于一个文化理想的某一个要求或某一些要求,那末他不一定能在一切情形之下规合于一个文化理想的一切要求。就中国传统文化来说,确有文化分子不取“不义之财”。这种人可视“钱财若粪土”。但是,他也许好色。这就不规合于“圣人之教”,虽然“圣人”自己也不见得一定不好色。如果这个人既不好货又不好色,那末他也许好骂人。这也不合“圣人之教”,虽然“圣人”自己对骂人颇感兴趣。……这样一直想下去,只要有一个要求他有一次不能规合,那末就是他在实际文化中不能完全规合于理想文化。第二,个人尚且如此,包含许多个人构成的群体的实际行为之更难规合于文化理想,那是更不用说了。第三,实际文化之向理想文化逼近时,逼近的程度之大小受逼近时文化分子所在的实际情境之影响甚至决定。在同质而且稳定的社会里实际文化规合于理想文化的程度大

于异质的和不稳定的社会。这种变化很容易见之于道德行为中。在同质而且稳定的社会里,要婚姻关系稳定,要人说话守信,要人讲义气,都比较容易。可是,在异质而又动乱的社会里,要人规合于这些要求,那就困难得多。在一个社会文化的变迁里原有文化要件逐渐归于消失或废置时,规范型模常能延续一段时期,至少它在教堂或孔庙或学校教科书里存在。其实,在这种情形之下,这样的规范型模已与当前的社会情况不合了。例如,现在还要中国妇女守“三从四德”,是不会引起太多人附和的。因为它已经失去了实际的内容和原有的道德动力。如果有任何权威把这样的规范型模予以倡导、强调或灌输,那末因它表面的应迫声威犹存且夹杂着现实权威,以致少有人敢于正面迎头反对,而不得不相率作表面的附和。在这样的情形之下,一定会出现道德的“伪君子”,打起“道德官腔”。于是,道德愈提倡愈空虚,愈没有人听。到了这个地步,道德之被糟蹋,已是无以复加了。

## 十 文化与价值

价值是文化组成的要素。价值为文化质料的组织提供种种罗聚的方式。我们要充分了解一个文化,必须深入地去了解它的价值系统。如果我们不了解一个文化的价值系统,那末该一文化的事物呈现在我们前面时,将为不知有何意义且在时空中偶然碰在一起的一堆东西而已。比如我们游历埃及。埃及人自己正在金字塔旁玩得起劲。我们则瞠目不解,只是傻笑。之所以如此,一方而的原因,是我们没有摸清埃及人为什么有这种动作之背后的价值系统。第二次世界大战期间,我在云南昆明等地看见美国军人常请中国小姐一起拍照,但常遭中国小姐拒绝。美国军人就说:“我

不明白她为什么这样害羞。”他们的确不明白他们从自己的文化价值出发,没有摸清那藉中国风俗习惯而展布出来的文化价值系统。“入境问俗”之必要在此。我们不能设想这个地球上有无价值含在其中的文化。我们只能设想有价值而尚未明文化或形诸社会实际的行为。例如,某些道德理想,宗教天国,黄金世界等等。价值常常藏在目的里面。人往往为实现某一目的而活动,因此也就是为着某一价值的追求而活动。美国商人疯狂竞争是为追逐经济价值。印度人曾成千的跳入恒河是为了追求解脱现世苦厄的永恒价值。价值是有生物禀赋并且在社会中生活着的人之文化的心灵活动之产品。这种文化的心灵活动回头又延续、丰富或改变文化。文化的改变常为价值的改变。

价值有属于某一个人的,或一小群人的。卓越的艺术家的,时代的先驱,伟大的思想家,宗教的创建者,这些人物的价值常常是各自酝酿的。在他们的价值尚未得到众人了解与接纳时,他们的价值只是属于个人的。于是,他们受到冷漠,有时甚至受到迫害。苏格拉底,早期的皮卡索,早期的萧伯纳都是。一旦他们的价值被众人了解和接纳时,他们的价值便社会化了。在一个历史悠久的文化中,最大多数的价值是社会活动的产品。当着一组价值只为社会中一小群人所分享时,这一小群人常被视为特殊人物。例如,“竹林七贤”、“四大寇”。

毫无问题,价值是每一个人的心灵真实内容之一。人的心灵与高级计算机的重要差别之一,就是人的心灵能作价值判断,尤其能作超越一个时代的好恶和一个人群的是非之伟大的价值判断。罗素就是这种人物,梁启超也有这种气象<sup>[36]</sup>。个人所涵摄的价值,有时是他自己创造的,有时是社会价值的内化<sup>[37]</sup>,有时是二者之混合。可是,无论是怎样形成的,个人的价值有而且只有这个

人的价值才是一切的价值的真正着落点。离开这一真正着落点而谈价值,一概是虚构(fiction)。同样是文化价值,有个别差异。一个人的价值观念,固然多由社会价值的内化形成,但毕竟在他个人私有经验里涵育。当然,他在其个人私有经验里涵育的价值,一旦见之于行为,可能受到社会的接受。如果他的价值受到社会接受,那末便是得到社化。于是,他产生大家的事即是他自己的事之感觉。他做公事与做私事一样认真。在一个群体中,如果大多数人的价值取向相同或辐辏于同一目标,而且又得到种种鼓舞,那末就会发挥巨大的动力。在历史上,许多划时代的运动之所以能够成功,都含有这个必要条件。狂飚时代,明治维新,德意志复兴,土耳其复兴,工业革进,美国拓殖,辛亥革命,北伐运动,战后亚非反殖民运动,都是显著的例子。

然而,这一点也不意含着说,一个群体或一个时代大多数人分享的价值,一旦离开了一个一个的个人心灵,尚有一个独立的实体存在。如果尚有这样一个独立的实体存在,那末它是挂在那棵树上的呢?如果许多个人集成群体时有共同的价值取向,那末可能表征而为共同的模式行为。例如,行纳粹敬礼,唱国社党歌,打杀犹太人,争取生存空间。在这类情形之下,我们说有一个“普遍的心”,这只是一种方便的说法。拆开一个一个的个人的心灵,哪里去找那样的一颗心?依此,某一价值在某一时代为某一群体所共享时,我们就说这一价值乃群体价值。价值之这样的群体性适足以表现其无名性,而且为什么像是从“良心”发出的。任何价值,当开始内化时,似乎是新的。但是,为时既久,而且前后左右上下的人都是一样的,这种新异的感觉逐渐消失,而且日渐觉得是“若固有者”。中国文化分子从前之敬皇帝就是如此。因为敬久了,就不成其为问题。人间有些所谓“真理”常常如此。在这种情形之下,

价值对个人及群体的支配力,不仅未曾消失,反而增强。因为大家未自觉而视若当然,行之习之而不察之。这是文字前期的社会的一大特色。

## 十一 文化的普同基础和特殊形色

各个文化的普同基础是些什么,并没有像太和殿的基石般地摆在那里历历可数。各个文化的普同基础是藉着观察、分析、比较及综合得来。所以,严格地说,各个文化的普同基础是一些概念的建构(constructs)。既然各个文化的普同基础是一些概念的建构,于是无可避免地牵涉到理论问题。既然概念的建构无可避免地牵涉到理论问题,于是难免有所出人。

我们要追寻各个文化的普同基础,首先必须找到各个文化共同的“恒常基本单位”。各个文化的恒常基本单位是什么呢?这是一个基本而又颇难解答的问题。在生物学中,我们可以拿细胞作生物的恒常基本单位。我们拿细胞作生物的恒常基本单位,比拿“一块肉”或“一段木头”要方便研究得多。在物理学中,我们拿原子、核子、美逊等等作恒常基本单位。我们拿这些东西作恒常基本单位,在作物理研究时,比拿“一粒沙”或“一斤油”要有结果得多。各个文化的恒常基本单位是什么呢?现在,有许许多多人士一提到文化,有的把它说成“人文”和“理性”。如果“人文”和“理性”系指文化的全体,那末我们不能由之而知道怎样的全体形态。如果把“人文”和“理性”作恒常基本单位,那末我们由之建造不出有关文化的任何积极和特定的知识。既然如此,于是它们只是两个空漠的名词。可是,正因如此,任何对文化没有特定知识的人士可以很方便地舞弄它们,而得到孙悟空翻筋斗式的满足。这样空漠的

有元,显然不能作各个文化的恒常基本单位。头脑稍微清楚的人不会这样玄闹的。与这种“人文”“理性”说相亲近的,还有另一朦胧说。这类人士谈起文化,给人的感觉是文化像一种气氛,一股流水,或笼罩着大家而又带感情的一团烟雾。克里特岛上有许多古老的橘树。当冬天霜降时,橘农放些烟雾来暖护这些橘树。许多人在心地凄寒且怕见外界真相时,这样的烟雾对他们是很受用的。可是,他们的眼睛却因此陷入半盲状态。人在半盲状态里可能产生奇妙的世界观、人生观、历史观和社会观。这些个观可能是伟大文学,或悲剧艺术之难得的题材;然而却不适于作各个文化的恒常基本单位。

各个文化的恒常基本单位是什么?正如克鲁伯等人所说<sup>[38]</sup>,在一般文化里找不出像纯生物世界那样基本而又齐一的单位,像细胞、基因(Gene)之类。有的文化学家说,特征(trait),有而对而的关系之小社群,都是构成文化的恒常基本单位。哈瑞斯(M. Harris)说文化的最小单位是行子(Actone)<sup>[39]</sup>。这些建构各有其相当的理由。可是,关于这方面的问题似乎尚未作基本的研究。显然得很,就特征而论,我们很不容易确定地把它划限为一个单位。复次,在同一文化里,许多被认为单位的特征可以结合起来成为更大的文化丛结单位。例如,结婚是规范特征和艺术特征加器用特征形成的一个文化丛结单位,葬礼也是如此。虽然是这样,我们还是可以找出一些文化的普同基础。

各个文化无论怎样不同,它们不可能不受二大层界的限制:第一,物理的限制。任何文化,无论它标榜理想和精神的价值到何等地步,它逃不过这第一关。客人一进门就“请坐”,这在文化上也许是表示礼貌。可是,藏在这一礼貌背后的是生理舒适之必要。而这一生理舒适之必要之所据,系为了避免受地心引力之苦。长期



罚站是一件吃不消的事！依此，椅子、沙发、席子、榻榻米之类纷纷出笼。我们没有听说客人进门“请上吊”的。第二，任何文化要能出现并能存续，必须不断地满足生物逻辑的需要。一个人在较长时间以内可以不结婚；但一个社会不可能在较长时间以内不结婚。

除了共同受上述限制以外，各个文化共同的地方还有许多。我们现在且胪举最重要的。第一，无论精粗，所有的文化都有工具。如果一群人聚集在一起而且毫无工具，那末怎样构成一个文化并继续生活下去，实在是不可想象的事。考古发掘，常常发现若干工具和人的骸骨在一起，可为明证。第二，语言与或文字与或符号的发明及使用。如果没有这些东西，那末人类的观念根本无由表现、传达和滋衍。所有的真人(homo sapeins)都有语言；有些现代人有文字与或符号。有了这些工具，人类的代数心(algebraic mind)才有着落处和运展的可能。这么一来，观念的应用才不局限于一例而能概念化或普遍化。例如，“0”这一符号为巴比伦文化、印度文化及玛耶(Maya)文化各自独立发明。可见，就这一方面来说，真是天下“此心同，此理同”。第三，既然人的生理禀赋在基本上相同，生物逻辑的需要也在基本上相同，于是有些文化的始基常项为一切文化所共有。没有文化视死亡为游戏的节目，奖励无条件撒谎，盗窃自己人的东西，亲子性交，对社群以内的人无故施暴，平常时期置死人于不顾，对精神病患者乐与之游。宗教与魔术似乎是一切文化所同有的。关于两性关系，照料下一代，对不同年龄的人之地位安排，社交生活，权力欲怎样满足，死亡的解释及其处理，疾病的治疗，这些问题任何文化都得正视。所以，克鲁伯等人说：“……如果我们能够恢复足够的古老和失去的证据，那末我们就不得不承认每一个文化藉着传衍方式在内容方面与地球上每个

别文化有相同之处。……”[40]。这虽然只是一个假设,但这个假设却可导引我们进一步探究文化的普同基础。

然而,对于同一问题常有不同的解答。于是,文化之种种不同的形色出现。同为御寒,不同的时代和不同的社会有不同的设备。打仗的花样更是日新月异。试把不同的文化加以比较,我们就可以发现不同的文化有不同的价值权量和不同的价值取向。所以,我们要真正了解各国文化,必须了解作为各自文化神髓的特殊价值系统与或次级价值系统。

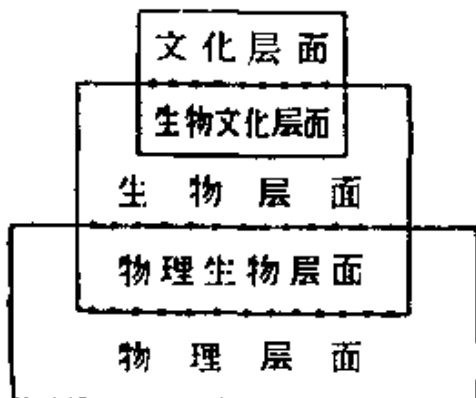
依此,我们必须承认各种文化分子有保持各自不同文化价值的权利。于是,凭藉武力来把自己的风俗、制度、价值观念灌输给不同的文化,而且对不接受者施以惩罚,这可能引起文化的不安。文化的不安对双方都是不利的。有的社会宴客时要用那么多的器具以显豪华;可是,在食前必须洗手的社会看来,餐桌上摆那么多东西简直是不洁,并且那些做作近乎鄙俗。印第安人从磨光的石斧得到美感,也许中国农人会把它丢在屋角里去。非回教徒觉得红烧猪肉鲜美;但回教徒则认为不洁。当美国人说中国茶苦时,他忘记咖啡更苦。当中国人听说非洲土人吃虫时摇摇头说他们野蛮,却忘记了自己吃蚕蛹,而广东人对虫蛇的兴味正不下于非洲人。英国人笑法国人吃青蛙,可是他们自己喜欢吃蚂蚁。虽然如此,这并不涵蕴着说一切文化形色背后所站立的价值都是同效的。奴役、活埋、灭婴、猎头祭、火焚殉夫等等都违反生物逻辑。这些“野蛮”的事端正在地球上慢慢消逝。这表示正有一个更高的普遍可欲的价值在形成和增长中。联合国正是促进这一价值的伟大机构。

## 十二 文化所在的层次、原料和功能

文化是有关人的一切事物；但不止包括生物的或有机的东西。文化之形成，预先含有人的身体，也一定预先含有在群体中联系起来的人。一个单独的人创造不了文化。文化不止是生理，及行动的总和。因为文化现象不止于是这些东西之总和，所以文化不能仅藉这些东西而得到完全的了解。仅仅靠生物逻辑不能完满地说明人为什么会造斧头，有财产法，有礼仪，并且作祈祷；为什么这些东西各有其功能并且继续发生作用；为什么这些东西常有各形各色的特征。任何文化，除了物理的层面作必须的基础以外，还有生物的层面作其必须的基础。除了生物的层面作其必须的基础以外，还有心理的层面作其必须的基础。在物理层面与生物层面之间有一个中间的界域。这个界域叫做物理生物的(physico-biological)界域。在生物层面与文化层面之间有一个中间的界域。这个界域叫做生物文化的(bio-cultural)界域。在这一界域里，生物的因素与文化的因素交混起来滋衍出生物文化的行为。例如，男女间的纯性行为是生物逻辑的。在教堂作礼拜是文化层面的事。在教堂举行结婚礼则是“生物文化”的行为。从物理层面中间经过物理生物界域到生物层面，从生物层面中间经过生物文化界域到文化层面，是一长期演变的历程。生物层面的律则有异于物理层面的律则。文化层面的律则有异于生物层面的律则。这些层面可以分开来述说，但在实际上他们不能完全划分开。这些层面之间的关系，我们可以作一个图解表示出来：

构成文化的原料是千殊万别的。有些原料很古旧；有些已经濒临死亡；有些虽老但还是很有活力；有些在往昔从别地借来，至

于来自何处则早已淡忘；有些浮动于一时，有些则根深蒂固。文化原料中之属乎观念和价值方面的，可以形变为政策，可以形变为哲学材料<sup>[41]</sup>，可以塑成人生观，可以形之于正气歌，可以表现杀身成仁，舍生取义，可以特定化而为十字军精神，舍身救世，也可以表现在切腹自杀方面。



除了前面所说的种种以外，我们要认识文化的功能，比较容易入手的方法是将文化看作某一群体生活的整合模式，或一个社会整合的程序。人要能聚群而生，在价值观念或行为模式上大家必须有公认而且共守的“整合”模式。这样，人与人间才能打交道，才能预料期待的结果<sup>[42]</sup>。于是，社会秩序才能建立。社会秩序建立起来了，人与人间才有安全感。人与人间有安全感，社会团结才有可能。如果不然，那末一定导向社会崩解。比如说，张家少爷准备娶李家小姐。两家在五月端阳节约定明年正月初十男娶女嫁。在这中间的一段时间，男女双方各各筹办大事。到了明年正月初十，不成问题，女方的李小姐被用轿子抬往男方完成大事。这里所说的“不成问题”，就预先涵蕴了一个经历长久时期建立起来的并且经社会公认的有关婚事之“整合”模式。就中国文化来说，愈是在文字前期的乡村社会里，这类整合模式愈硬性：在中国文化基型尚未崩解以前，乡村里的婚姻关系要解除，在风俗习惯上是一件难事。在这种氛围里，有所谓“指腹为婚”，有所谓“一言定终身”。就刚才所举的例子来说，如果到了正月初十李家准备把小姐用轿子抬到男家去完婚，但是站在男家礼堂中的却已经是赵小姐，那末受到这种死刑式羞辱打击的李小姐，只有“钻地洞”了。这一例子说

明,在任何文化中一个个的人在一个复杂的社会群体中被各种各样的方式联系起来。而在这样的联系中,个人与个人间的社会关系便以各种不同的程度被限定了。

## 注 解

[1] “一个价值取向是一组有关联的命辞。这一组有关联的命辞包含价值和存在的要素。”

Talcott Parsons & et al eds., *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, 1954, p.409.

[2] Ralph Linton, *The Study of Man*, New York, 1936, Chapter XVII, pp. 294 ~ 295.

[3] 撇开政治、外交和经济的原因,“抵制外货”是有“文化抗战”的意识存乎其间。在这一关联中,文化分子一方面“抵制外货”,另一方面“提倡国货”,藉此实行保卫主位文化。就近代中国而论,西方文化之入侵中国文化,除传教以外,就是通商。外货为突破中国文化防线,向后方扩散,而使中国社会文化失去自定的平衡的利器。自五四运动学生倡导“抵制日货”几十年来,中国文化分子一方面要“抵制外货”,另一方面爱用外货。可是,这在他们并不“矛盾”。因为,爱用外货是器用方面的行动。器用方面的行动在文化上的排他性最弱。器用逐渐趋向于文化的中立。但是,倡导“抵制外货”的这种“意识”则不是在文化上中立的。行为归行为,意识归意识。这种脱节的“文化抗战”,因为缺乏器用方面的支托,所以总无法持久。

[4] 例如,将易经和量子力学比附,将先秦名辩和西方逻辑比附,将“民本”和“民主”比附。(参看韦政通,《民主与中国化》,《文星》九三期。)“哲学”就更不用说了。“哲学”简直成了“大众情人”。

[5] Julian Huxley, *Evolution and Genetics*, in *What is Science?*, edited by James R. Newman, New York, 1955, p.287.

[6] 例如,清一色的宗法社会。

[7] 因此,对于所谓“奇装异服”特别不宽容。

[8] 所谓“喜简单的确定”，即是有些问题，不是简单的二分法“是”或“否”所能解答的，而必须用“或”，不同程度的概然(probability)，“如果——那末”等等方式来想的。但是，在通体社会里的人对于这些方式常感不耐。他们无宁好用“是”或“否”的二分法。这固然常得不到真切的事物认知，但却可满足简单的确定要求。所以，这类人在做理论工作时困难，但极易被态度肯定者俘虏。

[9] 伦理道德是文化的核心价值。伦理道德的价值是其他文化价值的总裁官，也是文化价值的中央堡垒。如果一个文化的伦理道德价值解体了，那末这个文化便有解体之虞。所以，谈挽救文化的人，常从“挽救伦理道德”开始。

[10] 例如，都崇奉基督教及其伦理道德。

[11] 一个诱导定义是将一个新的概念意义(conceptual meaning)给予一个已经熟知的字，而又不在根本上改动这个字的情绪意义( emotive meaning)。下诱导定义的人在有意无意之间是要藉着这个定义来改变人的兴趣或态度。

例如，说面包就是馒头。藉着这一定义的桥梁作用，可以诱导没有吃过面包但却曾喜吃馒头的人吃面包。苏俄把美国迫降的某一飞行员抓住套取口供时说，“我们希望你合作”。招认“口供”是人所拒绝的。但是“合作”是一般人不能拒绝的概念。他们拿这一概念跟招认“口供”联接在一起，较易使人说话，至少可以减少他的抗力。在文化价值的接触时也常有意无意用这种方式。发财是最大多数人喜欢的价值观念，“香”也是如此。推广种植咖啡的人说，种植咖啡怎样怎样获利，咖啡比茶还香，便有利于推广。在中国文化里，洋枪取代弓箭，汽车取代八人大轿而成声威符号，都是在增益既有器物的价值之上而实现的。

Charles L. Stevenson, *Facts and Values*, Yale University Press, 1963, III. *Persuasive Definitions*.

[12] Francis L. K. Hsu, *Religion, Science and Human Crisis*, London, 1952, pp. 126 - 127.

[13] 涵化是有意或无意学习一个文化传统的程序。这种程序在实际上

就是社化。社化(socialization)是一个人学习着适应他所在的社会之风俗、习惯、仪节、基本观念,以便获致该一社会所认可的行为。

[14] 这是从心理的里层来分析“革命”的成因。当然,在这一里层的表面,另有说词堂皇的意底牢结。不过,这样的意底牢结也是一种自圆之说。古代有组织的群众运动的自圆之说是“吊民伐罪”之类。

[15] 返退作用是一个人回到较早的或较不成熟的阶段。或者,在学习过比较成熟的形式以后,又表现出一些比较原始的形式。当人遇到压力、困难和失败时,容易发生返退现象。在心理解析学中,返退作用意即溜回到幼稚的行为。

Horace B. English and Ava Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, p.450.

[16] 小传统是比较下层社会中或农村社会中不假思索而且视为固常的传统规格,或传统价值。例如,中国旧社会里流布的“忠”、“孝”、“节”、“义”、“师徒关系”等。

Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1963, ff.41 ~ 42.

[17] 依照神学的用法,奇理斯玛是赋有神宠因而具有特殊能力的人。在社会学中,奇理斯玛意指自命具有特别领导力的人物,或被别人认为有特别领导力的人物。韦伯(Max Weber)说奇理斯玛人物有两种特色:第一,给群众的行动恢复情绪、畏惧和魔力。第二,在他自己或别人看来有神宠的权威。这种人物在古代颇多。汉武帝、穆罕默德、朱元璋,都是。现代人物中有凯末尔、希特勒、佛朗哥等等。

Gerth and Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, 1958, IX. The Sociology of Charismatic Authority.

[18] 广义说来,自我乃一个人的性格系统(personality system)的核心。这一性格系统是由他对他自己的自觉组成的,以及他有意无意趋进对他最关重要的利益和价值组成的。因此,商人的自我和科学家的自我很不相同。除此以外,一个人的自我又包含一个人的认同,地位、欲求,以及他所牵连进去的观念和行动。米谛(George Herbert Mead)和弗洛伊德(S. Freud)把“自我”又分

作许多部分。米谛说“自我”有一部分是约定俗成的,即是依别人的态度和意见而形成的;另一部分是自发的并有创造力的。前者是社我(Me);后者是主我(I)。当群体生活太严格,而且限制重重时,“社我”就宰制着“主我”,因此个性也萎缩。可是,在适当的社会情境中,“主我”可以伸张出来,支配“社我”。于是,它可能自动影响社会,并且可能重建社会。

See *A Dictionary of the Social Sciences*, edited by Julius Gould and William L. Kolb, 1964, article by Manford Kuhn, pp. 628 ~ 630.

And Leonard Broom and Philip Selznick, *Sociology*, 1960, pp. 86 ~ 88.

[19] Adopted from Mischa Titiev, *The Science of Man*, 1963, p. 394, with modification.

[20] 要知道自然界对历史和文化的影晌,可看 Thomas Buckle, *General Introduction to the History of Civilization in England*.

[21] 二、三岁小孩的傻笑并非制度行为。曹操打的一个哈哈,已有社化成分,更有政治成分,所以是一制度行为。立正、稍息、升旗、船长领航、明星试镜,都是制度行为。

[22] 例如,清末考试制度的废除对中国知识分子以至于整个社会结构的影响是多么大。女权的解放对家庭制度的影响是多么大。教育由重文而变到重理对中国文化的走向之影响又是多么深远。

[23] 社会藉以把个人的行为纳入社会模式中的程序就是社会控制。社会控制的方式有两种:第一,诉诸镇制力。例如,假若有人当街裸体,那么会捉将官里去。第二,规劝。小儿子对父亲太不恭敬,在从前的中国至少会受到大哥的规劝。风俗、习惯、道德等都是社会控制的动因。

See Henry Pratt Fairchild edited, *Dictionary of Sociology*, New York, 1944, p. 279.

[24] 挫败是我们起意要达到的目标因受阻碍未能达到而产生的受挫感觉。挫败的结果常使人产生侵略,尤其是移位侵略。例如,一个赌徒在外而输了钱,回到家里来打小孩。这也就是找替罪羊。

[25] 从逻辑结构来看,第三是第二的复杂化,而第二是第三的例。



[26] 弗兰坎斯坦是有人造的一个怪物或毁灭的机器。但他不能控制这个机器,或者这个机器毁灭了他。这是隐喻科学技术——不是科学的本身——之导向自我毁灭。

[27] B. Russell, *The Impact of Science on Society*, London, 1952, p.36.

[28] Mischa Titiev, *The Science of Man*, 1963, p.373.

[29] *The Philosophy of History in Our Time*, edited by Hans Meyerhoff, New York, 1959, Introduction, pp.17 ~ 18.

[30] William Kluback, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History*, Columbia University Press, 1956, p.59.

[31] G. Barraclough, Scientific Method and The Work of the Historian, in *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, edited by Ernest Nagel, Patrick Suppes and Alfred Tarski, Stanford University Press, 1962.

[32] 探讨这类问题之比较深切的论著近年来在增加中。读者如有兴趣,可阅下列二种:

Patrick Gardiner, *Theories of History*, Illinois, 1959, Part II.

*Philosophy and History*, edited by Sidney Hook, New York University Press, 1963, especially Part IV.

[33] Alfred L. Kroeber, Integration of the Knowledge of Man, in *The Unity of Knowledge*, edited by Lewis Leary, New York, 1955.

[34] 例如,思想也要“接着”宋儒讲下来。这好像把血缘方面的统绪观念移到讲思想。所谓历史中的“思想脉络”根本就是事后藉一种眼光的选择来凑成的。谁能证实有一幻想中的先天的思想脉络而后天的思想只是现实它?

一定要“跟着前人讲”,就是一定把自己的思想作垂直式的封锁。思想天地里没有孝子贤孙。

一定要撇开前人的思想,是断送自己思想的可能资源,至少是可参考的去处。

一个在思想上真正有办法的人,既不是为了满足酸溜溜的“接香火”的统

绪感而刻意跟着前人走,又不是为了做叛徒而故意避开或拗逆前人,而是:该怎么想就怎么想。

[35] *Toward a General Theory of Action*, edited by Talcott Parsons and Edward A. Shils, Harvard University Press, 1954, p.432.

[36] 我们看他的“志未酬”等作品。

[37] 这里所说的内化(internalization)并不是什么神奇的事。内化就是一种学习程序,或已经习得了的情况。内化的学习与别的学习程序不同的地方是,在内化时本人对促致他内化的情境、条件和影响力都未自觉。在这样的情形下,最易滋生一些附会,例如说,“先天道德”,“先天理性判断”。我们把一个人从小送到一个渺无人烟的孤岛上,吃鱼虾和海鸟蛋谋生,我们看他到哪里去“找先天道德”,哪里去找“先天理性判断”。

[38] A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture*, 1952, pp.162 ~ 165.

[39] Marvin Harris, *The Nature of Cultural Things*, New York, 1964, 3, *The Smallest Cultural Things*.

[40] 同注[38], Note 39.

[41] 中国哲学,尤其是古代哲学,比如易经董仲舒的阴阳五行说,与其说是哲学,不如说是人类学的题材更恰当。

[42] 举个小事为例。在中国社会文化里,甲碰到和他相识的乙即点头示意。这时,甲是认为不成问题的乙会回点一头,而不会一耳光打来。甲之所以能作这种预料期待,这是因为在中国社会文化里大家在行为上有这样共守的“整合”模式。如果“整合”模式破坏了,那么大家就不好打交道了。

---

---

## 近代中国文化的基线\*

一部《红楼梦》，现在有些人说它是一部出色的文学作品，也有些人对它不感兴趣。的确，现在一般青年男女对于那部作品里的生活情调是难以领会的。尤其是在群集社会(mass society)里长大的青年，对于贾宝玉和林黛玉式的委婉、含蓄、而又软性的爱情，简直难以想象。从前中国人谈爱是以情为主调；现在一般人谈爱是以性为中心。彼此之间的文化鸿沟是这么大，怎会容易了解呢？同样，对于一部作品，怎能有相同的感触呢？

如我们常见的，同样一本书，有人看了说“好”，另外人看了可能说“不好”。即令一本书的好坏有它的“内在绝对价值”，而且许多人的确有这种真实的感觉；可是，如果我们要定立一条普遍的评准以便在“好书”和“不好的书”之间划一条客观的界线，即令不是

---

\* 原载《中国文化的展望》(第四章)，台北：桂冠图书公司 1990 年版。

不可能,也将是一件极其困难的事。当着人们辩论一本书的好坏时,大都忘记了自己。在目前这个地球上,许多人忘记了自己。爱管别人的尤其健忘了他自己。愈是爱管别人的人,愈是爱健忘了他自己。跟人辩论一本书的好坏的人忘记了自己的什么呢?他们忘记了自己头脑里装的东西。他们不曾自反到,无论他们评论哪本书的好坏,都是从他们在读那本书以前自己既得的知识之深浅,感情偏向,价值观念,实际的需要,甚至于时髦或风尚出发的。而这些条件各个人或各个群体在各个时代都是多少有所不同的。因此,他们阅读同一本书以后,所作判断很可能各不相同。在阅读同一本书时构成不同判断的上列诸条件之总和,我叫做**阅读基线**(reading base line)。依照这一定义我们知道阅读基线是相对的。这也就是说,当而且只当我们阅读时,我们提出阅读基线,才有意义可言。如果一个人像原始澳洲人那样不读书,那末便不发生阅读基线之须否提出的问题。

同样,如果地球上有一个文化,那么根本就不发生文化接触的问题。如果不发生文化接触的问题,那末也就无所谓文化基线的问题。然而,可巧得很,这个地球上不只有一个文化而是有许多文化。这个地球上不只是有许多文化而且在这些文化之间常有接触。既然在这些文化之间常有接触,于是就发生文化基线的问题。任何一个文化与另外任何一个文化接触时,它不可能站在文化基线的零点上。无论怎样,它不可能不站在它与该另一文化接触以前自己既有的文化累积上。这一既有的文化累积,也就是它与该另一文化接触时的文化基线。这一文化基线,基本地决定着它对该另一文化和它接触时所产生的反应结果。自中英战争一百二十多年以来,中国文化受到西方文化的重大冲击,中国文化也不断作着反应。我们现在要观察,中国文化所作的这些反应,是

从什么基础上出发的。我们在从事这件工作时,也就是在寻求近代中国文化的基线。

## 一 家

“家”的雏形之出现可能跟旧石器时期同样早。家是文化的一个常数。但是,不同的文化里家的建构规律和展示的伦范各不相同。在中国文化里家的形成也早。唐朝末年巨室式微。宋代儒家再度发现家庭之社会的和道德的功用。他们重新建立家庭,藉以安人心,正风俗,而维持社会稳定。北宋时张载认为要定人心必须聚集族人,并且振起善俗,同时使民不忘本。要达到这些目的,必须立家谱,确定家庭组织,和恢复古代宗子制度。如果家庭而无家谱,民不知身由何来,而且不能长保聚居。如果血亲间的伦序不确立,那末亲子的情分也就难以保持。到了南宋,朱熹藉引程颐的话来阐明家的“理”:

伊川曰:正伦理,笃恩义,家人之道也。古今莫难于齐家。而家之所以齐者,分与情耳。分之不严,则尊卑长幼,不能各安其所,而家道紊矣。情之不亲,则爱敬绸缪,不能相通无间,而家道乖矣。故必正伦理,使父父子子,兄兄弟弟,夫夫妇妇,有秩然不敢干之名分,然后大小相畏,上下相维,而家道以正,家运以兴。又必笃恩义,使父慈子孝,兄友弟恭,夫和妻柔,有肫然不可解之至情,然后天合者不拂,人合者无违,而家道以和,家声亦振。家人之道,孰有逾于此乎?[1]

这是订立“家人之道”的恒常伦序。又说:

伊川曰：管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系，收世族，立宗子法。谱者，氏族之册籍也。系者，宗派之联属也。宗子之法，有大有小。古者诸侯之嫡子嫡生，继世为君。其余庶子，不得祔其先君。因各自立为本派之始祖。其子孙百世皆宗之。所谓大宗也。族人虽五世外，皆为之齐衰三月。大宗之庶子，又别为小宗，而小宗有四。其继高祖之嫡长子，则与三从兄弟为宗。继曾祖之嫡长子，则与再从兄弟为宗。继祖之嫡长子，则与同堂兄弟为宗。继祔之嫡长子，则与亲兄弟为宗。盖一身凡事四宗。与大宗为五也。言在上者欲统摄天下人心，收拾宗族亲爱之情，以厚风俗之化，使人不遗忘根本所由来，须是修明谱牒，以辨其支派之系属，收世代族氏之人，而立宗子之法。庶几人人知尊祖敬宗，各有所统，而情意不至于涣散已。[2]

#### 又进一步阐明“宗子之法”的重要性：

伊川曰：宗子法坏，则人不自知来处，以至流转四方。往往亲未绝，不相识。今且试以一二巨公之家行之，其术要得拘守得。须是且如唐时立庙院，仍不得割分了祖业，使一人主之。宗子之法，所以使人知木本水源之思者也。此法既坏，则人心离散，不自知其宗派所由来之处。以至轻去其乡，流转四方而不惜。往往有亲爱之谊未绝，遂尔不相识若路人者，深可慨也。今欲使天下尽行其法，亦难卒行。且试以一二公卿士夫家行之。亦谓以风示天下。但其术要得拘谨坚守得定方可。须是且如唐时故事，世族立宗庙院宇，以为栖神承祭之

所,子孙仍不得分割祖宗所遗之业。于族中择一能干之人主管其事。夫有庙院,则人心有归属而不散。不分祖业,则众志知所保守而不迁。宗法之善,凡以此也。[3]

又认为族人须常相亲会:

伊川曰:凡人家法,须月为一会以合族。古人有花树韦家宗会法,可取也。每有族人远来,亦一为之。吉凶嫁娶之类,更须相与为礼,使骨肉之意常相遇。骨肉日疏者,只为不相见,情不相接尔。凡宗族之人,须时常相见,则志意亲熟。故人家之法,每月须立为一会之规。此乃所以合族众使之敦睦也。古人中相传有花树韦家宗族聚会之法甚善,可取而行之也。其法每有族人自远方来者,亦为之合族人而一会,使之交相熟识;或有吉凶事及嫁娶之类,族人更须相与问遗为礼。使亲亲之情,时常成贯通。盖从来骨肉之亲,所以日渐疏薄者,只为久远不相见。遂至笃摯之情,彼此不相接,不再传而与行道之人无异尔。[4]

这里所规划的是家族之人维系并贯通情谊的方式。除此以外,对于祭祖也极重视:

伊川曰:冠、婚、丧、祭,礼之大者。今人都不理会。豺獭皆知报本。今士大夫家多忽此。厚于奉养而薄于先祖,甚不可也。某尝修六体大略。家必有庙,庙必有主。本注云:庶人立影堂。又云:今人以影祭,或一髻发不相似,则所祭已是别人,大不便。○伊川言冠、婚、丧、祭四者,乃礼之大关系者,今

人都不料理体会,使其名义各有所当。夫豺獭皆知祭以报其本。今士大夫号称礼义之家,偏多忽略。丰于奉养其身,而薄于享其先世之祖宗。忘背根本,莫此为甚,大不可也。故尝修六礼之书。其制凡人家必立庙,以为奉先之所。庙必有主,以为栖神之位。而祭礼可自此行矣。月朔必荐新。本注云:荐后方食。○月朔,每月之朕也。子孙之于祖宗,月必勿敢忘焉。因思每月各有物之新出者,供而荐之。而未荐则为子孙者,不敢先食。所以示尊敬也。时祭用仲月。本注云:止于高祖。旁亲无后者,祭之别位。○时祭者,四时之祭也。天道三月而一变。时既易而念其祖,亦人情也。故四时必祭。而祭必用仲月者,盖以其时之中也。冬至祭始祖。本注云:冬至阳之始也。始祖,厥初生民之始祖也。无主,于庙中正位设一位,合考妣享之。○冬至阳气始生之时,始祖子孙所从生之始。祭此以时者,取报本返始之义也。立春祭先祖。本注云:立春生物之始也。先祖,始祖而下,高祖而上,非一人也。亦无主。设两位分享考妣。○立春者,天地生物之气方长。凡祭始祖以下诸先祖必于此时者,取其生生不已之意也。季秋祭祫本注云:季秋成物之时也。○季秋者,天地成遂万物之候。祫者,生成吾身之人,故祭祫者必取此时。盖以万宝告成之意。寓吾顾复鞠育之思也。忌日迁主祭于正寝。凡事死之礼,当厚于奉生者。人家能存得此等事数件,虽幼者可使渐知礼义。忌日,当死之日而子孙所忌讳者也。忌日必祭,祭则迁其所祭之主,安置于正寝而祭之。凡事死亡之礼义,当加厚于奉养生人之数,方为尽诚敬之道。凡人家能存此等重礼报本之数件,常行于岁时之间,则虽家中幼小无知者,亦可使习见其事,而知生人礼义之不可无也。[5]



这是在伦教的面貌之下复祭祀之古，于是，“厚于奉而薄于先祖，甚不可”，“凡事死亡之礼仪，当加厚于奉食生人之数”。这也就是说，死人比活人重要。

“立宗子法”与治道的关系密切。这可尊“朝廷之势”，且也是“天理”：

伊川曰：今无宗子，故朝廷无世臣。若立宗子法，则人知尊祖重本。人既重本，则朝廷之势自尊。宗子之法，有祿者世袭其祿，则有世臣。今无宗子，故朝廷无世祿之法而无世臣。若使宗子之法既立，则人知其所从来之祖而尊之。尊宗子者尊祖也。因祖所正出之本而重之。重宗子者重本也。既知重本，则人心定于一尊。推之何处，不有本之当重。宗子者一族之本；朝廷者又天下之本也。此意不言而喻，而朝廷之势自尊矣。古者子弟从父兄。今父兄从子弟，由不知其本也。且如汉高祖欲下沛时，只是以帛书与沛父老。其父兄便能率子弟从之。又如相如使蜀，亦移书责父老，然后子弟皆听其命而从之。只有一个尊卑上下之分，然后顺从而不乱也。若无法以联属之，安可？古之时宗法郑重，故人知尊尊亲亲。而子弟卑幼，一惟父兄之尊长是从。今则尊尊亲亲之意蔑如。父兄之衰迈，反从子弟之壮盛而不能违。如此者由于宗法已坏，人不知重本故也。且如汉高祖时，去古犹未远。当其欲下沛郡时，只是以帛为书，与沛中诸父老，劝谕输诚。其父兄便足以服其众，而率其子弟顺从而从之。又如司马相如使蜀时，亦必移书责各蜀中之父老，然后子弟皆降心听命而归化。由此观之，只有一个尊卑上下之分，然后人人有和顺亲长之心，乃易于顺从而

不乱也。若无法度以联属其情意,安可以化民而成俗乎?此宗法所以不可不立也。且立宗子法,亦是天理。譬如木必有从根直上一干,亦必有旁枝。又如水虽远必有正源,亦必有分派处,自然之势也。此见宗子之法,乃出于自然而非强立也。盖宗子之法,不惟关系甚大,不可不立,且立之亦是本天之理,原有不可易者。譬如木之生长,必有从根底直上一干,亦必有从旁分出之枝。其直上者本也,其分枝则附于本者也。又如水之流行,必有正出之源头,亦必有分析为别流之派。其正出者一源相承也;其别流则同其源者也。此其分由于一而统于正,皆自然之势,而非故有所区别于其间也。然而又有旁枝达而为干者。故曰:古者天子建国,诸侯夺宗云。正本偏枝,不容混视,是固然矣。然而有旁出之枝,后来亦可直达而为干者。故曰,古者天子建立侯国,则天子为一宗。诸侯既主其国,则诸侯亦得别自为宗,无非以其有大功德故也。〔6〕

从上面的征引,我们可知家庭对中国社会文化的重要。在中国社会文化里,个人观念很不发达。我们传统地没有近代西方自由制度兴起以后的个体主义(individualism)〔7〕。在传统中国社会里,未成年的“小孩子”的地位是不受重视的;已届成年面尚未结婚成家立业的“单身汉”,社会上总觉得他是轻飘飘的没有落根的人。个人而离开家族背景或门楣的高低来享受何种荣誉或权利,这是一件不易想象的事。家庭是个人的经济,安全,教,和游乐中心。自古以来,家是中国社会结构的单元,也是政治组织的基础。在所谓“专制时代”,中国就是以—一个家族作中心统治着所有的家族〔8〕。由此我们不难想象家族对于中国文化的建造和发展上居于什么样的地位。

显然得很,家族是中国传统文化的堡垒。中国文化之所以这样富于韧性和绵延力,原因之一,就是由于有这么多攻不尽的文化堡垒。稻叶君山说保护中国民族底唯一障壁,是它的家族制度。这种制度支持力量的坚固,恐怕万里长城也比不上。当然,家族制度并非保护中国民族的“唯一障壁”;不过,确为重要障壁之一。中国的传统家庭,尤其是传统的大家庭,可以说是一个“自足体系”,或一小宇宙。这个小宇宙能给其中一切分子的要求以高度的满足。一个分子生下来,从摇篮到棺材,至少在理论上,都由家庭供给。如果一个家庭经济不足,子弟在外面向别家借贷,那末被认为是极不体面的事。生产事业也是以家庭为基础,不是以个人为基础的。

孝是家族中心主义的灵魂和基本命题。孝是非对称性的(asymmetrical)。这也就是说,尽孝永远是下一代向上一辈仰视的事。下一辈的子孙一代接着一代向上追着尽孝,这就构成祖宗崇拜。祖宗崇拜是家族分子认同的依据。只要是“一个祖人传下来的”,彼此便亲热起来。“亲热起来”是认同的程序。所谓认同,在家族关系中的分子觉得家中的人之所作所为乃自己之所作所为,家中的人有地位乃自己有地位,家中的人受侮辱乃自己受侮辱,家中的人有荣誉自己也分享荣誉。

谷德(William J. Goode)说:“……在许多社会中,一切主要制度性的活动是正式以血缘结构为基础的:例如,做父亲的人可能就是一家产业的主脑和经理。如果没有家庭里的心理动力的经验,那么无论是技能或价值都不能沁入人心。……”<sup>[9]</sup>中国传统家庭把这一结构和功能发挥到一个高度。之所以能够如此,系因家庭乃一始原群体(primary group)<sup>[10]</sup>。在一个家庭里面,各个分子之间的关系乃始原关系(primary relation)。所谓始原关系,有下列几

大特色：第一，在始原关系中，如果有何反应，这一反应系对全体的反应，而非对其中一部分人的反应。一个儿子不尽孝，常常带累全家挨骂。儿子作贼，怪母亲教的不好。在始原关系中，各分子的交互影响乃单一的而且是全体一致的。所谓单一也者，乃反应一个特定的人，而且这一反应不能渡让给另一人。例如，儿子对父亲的反应不能渡让给自己的儿子。兄弟尽管阅墙，但能“外御其侮”，这是全体一致的交互影响。这也就是说，他们在对外时不是各行其是，而是像一个人。中国人在抵御外侮时常用的词汇“万众一心”就含有这种意谓。这种心理状态是从始原群体的反应方式衍生出来的。第二，在始原关系中，各个分子之间的交往深切而且广泛，并且不问时地，不太拘形迹。直到现今，许多人不事先约定，随时跑到朋友家里，闲坐聊天，这就是始原关系的遗痕。第三，在始原关系中，个人的情感常能得到高度的满足，而且直接给其中的分子以安全感。中国有句俗语：“在家千日好，出外一时难。”中国人过去深以“背井离乡”为苦。把这种情形和今日以旅行观光为乐事作一比较，可知时代的价值观念变动的幅度多么大！依始原关系而构造并且又支持和发展始原关系的群体叫做始原群体。以血缘为基础的家族是始原群体中最自然的一种。

中国社会既然一直把家族作为建造的基础，于是即今时至今日，公司行号以至于政司机构，在骨子里还有浓厚的家族成素。“中国是用家族伦理作中心的社会，故中国人最爱把家族的情谊硬加到朋友的关系上去。”朋友容易变成弟兄。对平辈写信往往称“吾兄”，“仁兄”；自称就是“弟”，“小弟”。现在还是有年轻人称朋友的父母为“老伯”，“伯母”。现今在下层社会朋友结拜为弟兄，便是“情同手足”的表示。传统中国文化分子趋向于把家族观念和关系扩大。直到现在，自己的儿女常被教导称谓自己的朋友作“伯

伯”，“叔叔”；自己朋友的太座作“伯母”，“阿姨”之类。纵然这多少已经趋于成为礼貌的口头禅了，但毕竟是传统的遗迹。无论是“好”还是“坏”，这个传统在实际上是中国人公私不分的一个重要根源。而公私不分又是引用私人，树党营私，假公济私，以至于贪污舞弊的一条现成的通路。

通常，在一家之中有一个最高的位置摆在那儿。只要一个男性在辈分上“熬”到那个资格，并且合于族中代代相传的约定俗成或不成文的规条，他便可以享受应有的声威、尊敬、利益和支配权。如果这些特权受到挑战，那么便是一件严重的事端——严重到被认为动摇根本。如果这些特权式微，那么便意味着社会结构从根本上动摇。所以，这种男性中心的特权主义，一直被传统维护着使不致受到侵犯。既然如此，于是中国的传统家庭，温暖中有森严，富于人情味但要付出忍隐的代价<sup>[11]</sup>，真挚时还有虚套的一面，可以依赖但也得作无条件的奉献。除了家长以外，至少在理论上，旁的人不能有钱，愈是辈分低和年岁小愈不能有钱。如果他们有钱，那么在名义上叫做“私房钱”。私房钱是不好见太阳的。妇女没有财产权。妇女在性的贞操方面被严格要求着；而男人在性方面的放纵则可得到较多的宽容。

婚姻的事关联到家族系统的维系，财产的承继，秘方和秘技的传授，和社会地位之确保这些次元。所以，在中古时代，英国，法国和意大利的上等家庭，即令配偶不当，也是不大欢迎自由恋爱的。王室恋爱自由的范围更是小得可怜。在中国的传统婚姻里，男女双方当事人的感情因素向来是不在考虑之列的。当事人的婚姻，除非作“司马相如之奔”，是不能自主的，面须由“父母之命，媒妁之言”来决定。这种婚姻方式的含义，与其说是着重男女之间个人与个人的结合，无宁说是着重男女原属的两个家族的结合。这就是

所谓“联姻”。所以，“结婚”和“联姻”不仅所指不同。而且涵义也不同。甲乙两个联姻的家族，又各有其联姻。所以，过去的家族关系，一扯就是一大串，牵一发而动全身。这种社会结构，很容易使中国人产生“通体相关”式的及“全体主义”式的思想形态<sup>[12]</sup>。复次，这种亲上加亲和亲外有亲的葛藤式的关系网之显明的界线何在，是很不容易划分的。所以，如果你嫌寂寞而爱攀扯的话，全中国人都非亲即故。并且，这种越扯越多的心里取向，曾为社会所奖励。“单门独户”，冷冷清清，是大家可怜的影子。

在中国文化的传统里，婚姻和子嗣被认为一件不可分离的事体。当着财产，秘方和秘技必须传授给后代但无人可传时，便是具体的“绝后”。一旦绝后，何以上对祖先？一旦绝后，一了百了，生命即行幻灭，这是何等严重的事！所以，小孩，尤其是男小孩，被看作自己生命的延续，也是自己人生办总移交的对象，和接祖宗“香火”的奥林匹克火炬传递手。除了这一超自然的（supernatural）意义以外，尚有一实际需要问题。正像许多史前社会一样，在中国传统社会里，将来能从事生产的男性小孩就是父母年老的保险费。“养儿防老，积谷防饥”。保险费不患其多，所以男性小孩生得愈多意即自己的库存资本愈雄厚。这一“形而上”的思想加上“形而下”的思想，大有助于中国成为世界人口第一多的国度。

在以男性为中心的家族或家庭中，族长或家长是合模（conformity）的标准<sup>[13]</sup>。族人或家人的世界观、社会观、人生观、模式行为、价值观念、教育方式，等等，都得向他看齐。他又掌握着经济、嫁娶、葬丧、营建、迁移诸权力。下一辈的人，尤其是女子，从小就被教导得必须对长辈尊敬、畏惧、小心、将就、自抑。家长不嘉许的人，他不能接近。家长喜欢的人，他可不能公开讨厌。所谓“孝顺”，不只是要提供服务，而且是要顺其心，随其情，以至于无微不

至。中国传统的家庭是血缘、生活,及感情缠织起来的蜘蛛网。在这个网里,浓密的情感核心中有一个不可渡让和不可侵犯的父亲意像(father-image)。这个父亲意象辐射出一股权威主义的(authoritarian)气氛。父亲说话,儿女只有洗耳恭听。至少在制度上儿女不能同父亲辩论,媳妇更不用说了。即令父亲说错了,因被权威主义的气氛所压,或者为了顾到父亲的尊严,儿女有理也只好往肚里吞。所以,中国一般人很会恭维人,也很会骂人,但却没有养成平等讨论问题的习惯。中国传统的家庭是雏形的权威主义之自然的养成所。

中国社会文化里的这一权威主义的父亲意象,好似物理学家所说的“膨胀的宇宙”,有一种膨胀的趋势。从前的县官大老爷,叫做“民之父母”,老师被看作是父亲那一辈的人,所谓“师徒如父子”。从前中国男人骂人好充“老子”。这一定是因为站在“老子”的地位便是站着上风。

## 二 中国社会的基型

顿尼斯(Ferdinand Tonnies)把社会分作两个类型。一个叫做**通体社会**(Gemeinschaft society);另一个叫做**联组社会**(Gesellschaft society)。所谓通体社会,是通体相关的,比较小单位的,联系密切的社区。这种社区是以意志之协同为基础的,并且是建立于其中分子的和谐关系之上的,同时又是依**社习**(folkways)<sup>[14]</sup>,**基德**(mores)<sup>[15]</sup>和宗教而发展,而得到尊荣。所谓联组社会是比较大单位的,无关特定人身的,及由无历史关系和各不相属的片断联组而成的社会。这种社会的结合系以理知为基础,并且建立于约定和协议之上。在通体社会里,人同人间的关系之本身就是一个目

的；其中各个分子之间期必有亲密的关系；而且里面的行为规范是传统性质的。这也就是说，通体社会的行为是以已经确立且为大家视为当然的规范为依据。可是，在联组社会里，各个分子及其间的关系是工具性的；行为的相互影响是超出特定人身以外的；情感是可以配给的；各人对于彼此的特别情况不太明了；行为规范与其说是传统式的，无宁说是以理知为归依的。

通体社会和联组社会各有各的特征。为了易于了解起见，我们现在把二者各有的特征列一个表对照出来<sup>[16]</sup>：

通体社会 向极的记述辐辏	← →	联组社会 向极的记述辐辏
特殊主义的 感情用事的 功能普化的 传统主义的 家族中心的 神圣化的 固执成见的 无所为而为的		普遍主义的 感情中立的 功能专化的 理知主义的 契约中心的 俗世化的 不固执成见的 有所为而为的

我们在这里是把通体社会和联组社会当作记述的和分析的两种区别。我们把这两种区别作为彼此相反的社会理构型模(ideal types)<sup>[17]</sup>。严格地说，通体社会在实际上是不存在的，联组社会在实际上也是不存的。这也就是说，在实际上没有一个社会是百分之百的为一通体社会，也没有一个社会是百分之百的为一联组社会。不过，有的社会的通体性大于联组性，而另外有的社会的联



组性大于通体性。上列图表里的中线代表这两种社会之人为的划分。为了概念化之易于清楚进行,我们把通体社会当作一极;把联组社会当作另一极。我们又把趋向于通体社会的那些特征聚集在一个极;把趋向于联组社会的那些特征聚集在另一个极。二极的特征两相对照,它们的理构差别可以一目了然。这样一来,不同社会的实际差别也可以分开装进两边,像鸡装进一个笼里,鸭装进另一个笼里似的。

在未开发的,未工业化的和未城市化的生产团体里,一切社会活动与劳力的绝大部分被食物生产的事项所吸收。这么一来,文娱活动势必不能大量发展,而且文化水平长期停留在文字前期的阶段。这样的社会自然趋向于成为通体社会。这种社会的成员之间的关系常为血缘关系,与或邻居关系。在这种社会里,各分子之间常能“守望相助,疾病相扶持”;而且前后左右的人不是“伯伯”、“叔叔”,就是“大哥”、“大嫂”。所以,这种社会最能满足其中分子认同的要求。可是,在这种社会里,感情的牵连特别大,而且风俗、习惯,以及一家一人的成败对人的拘束力也特别大。于是,社会控制(social control)对人的效力也特别强。所以,在这种社会里,法律是陌生的东西,逻辑的思考更是格格不入,成规定俗是统治一切的天经地义。因此,读书即是读经。

可是,一旦工业化开始,大规模的办事制度必须取代前此的私相授受和随便搞搞。于是,特定的人际关系不能维持了。家庭工业、手工艺,等等生产单位也无法不在合理化的经济压迫之前被大规模的生产单位替代。虽然,相同的墙脚下不一定长住相同的花草;但是墙脚拆掉了,原有的花草确实失去了依附。社会的基层变了,社会的制度,甚至于一般的想法,也不能不跟着作某种程度和某种形态的调整,或作某些方式的适应。于是,原有的通体社会或快或

慢地成了历史陈迹,代之而起的是联组社会。

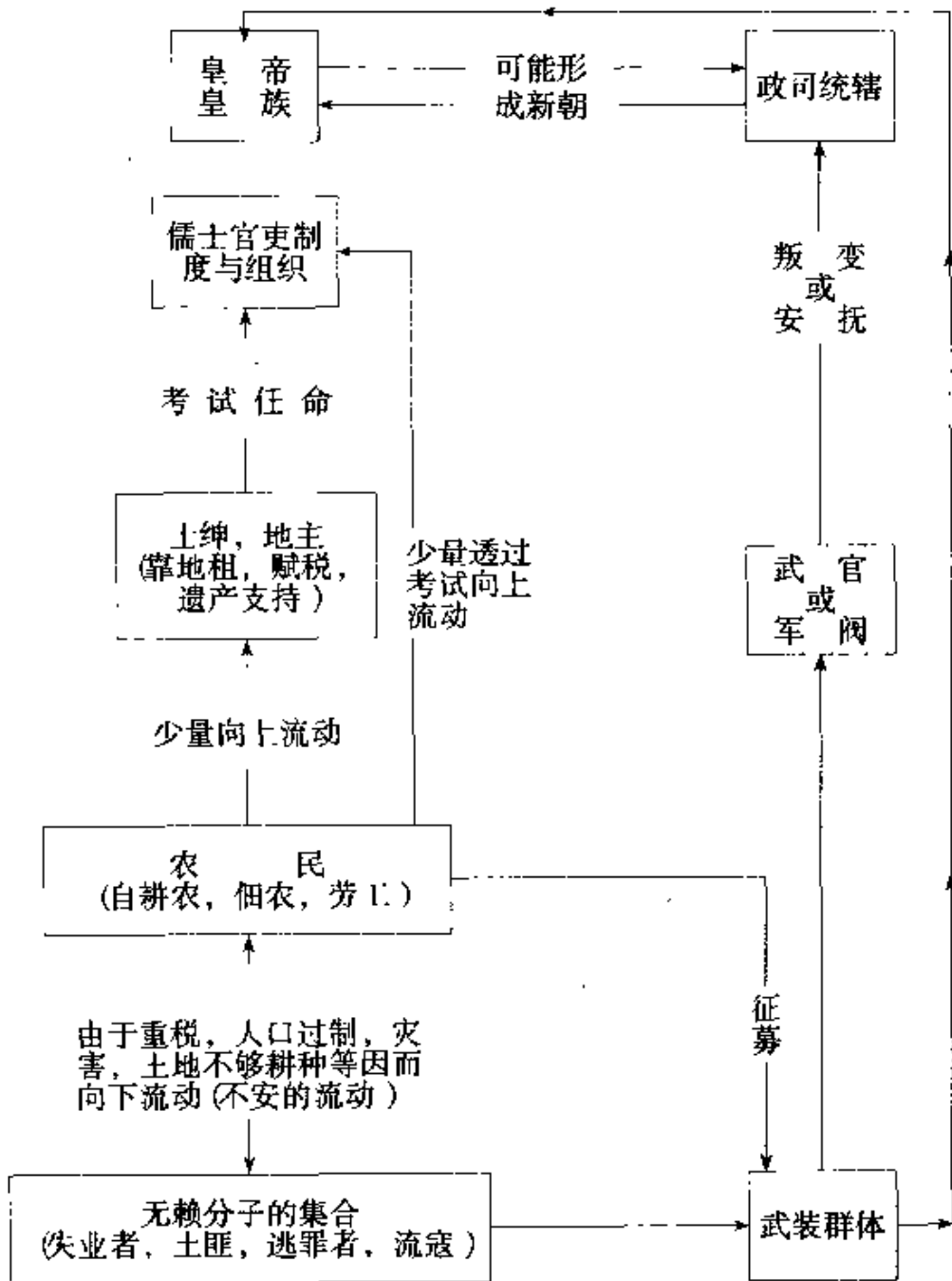
传统的中国社会是一种什么社会呢?在基本上它无宁是通体社会。这种社会的特征简直弥漫全国。但是,这并非说传统的中国社会里完全没有联组社会。至少,以官办制度(bureaucracy)作组织原理的社会是联组社会。不过,在传统中国,这样的社会,实在是飘浮在通体社会海洋里的小舟而已。通体社会的特征几乎笼罩着并且渗透到所有的联组社会。通体社会和联组社会的关系并不是同在一个平层之上。通体社会是中国传统社会的基底;而联组社会则是在这基底之上的面子。所以,在传统中国,我们可以说通体社会是原级社会(primary society);联组社会是次级社会(secondary society)。虽然联组社会和通体社会不同,可是在实际上中国的联组社会很少不从背后受通体社会影响的。在传统中国,朝政为一个家族所把持,一个官府有时被“太座”或“小舅子”或“门生故旧”在幕后操纵,都是由来已久的事实。所以,要深入一层去了解中国社会文化,必须从了解中国的通体社会的结构和性质着手。

### 三 社会的层级

每个社会都有社会层级(social stratification)<sup>[18]</sup>和依之而行的社会流动(social mobility)<sup>[19]</sup>。社会层级是社会分类和社会价值及社会地位由之而划分的架构。社会流动,如注解十九所述,有直流和横流二种。二千多年来,中国的社会层级在基本上没有改变。在这么长久的时间里,即令最高一层位置的占据者代有更迭,而且社会结构周而复始地被战争、变乱和社会骚动所摇撼,可是,名号变来变去,人事换来换去,社会层级在基型上依然保持原样。它的各层之相对位置仍旧,价值系统如故,特征也是相似。在传统的社

会层级中,父对子的关系是最基本的或最原基的关系(proto-relationship)。以这一种关系作底子和出发点,向社会的许多方相(phases)投射。投射到行政体制里的君臣关系时,君臣关系的分际之严和不可逆性以及君主之唯一性和无可替代性就是父子关系的一种形变(transformation)。当然,我们只说君臣关系是父子关系的一种形变,并没有说这二种关系相等。显然得很,除了上列共同的特征以外,二者有许多不同的地方。政府与庶民的相对地位是长老之与子民。这也是家族形态之一直接的投射。天子以下是孔门儒士所构成的官吏制度及其组体。在这一层级底下的一个层级是士绅和地主。在士绅和地主底下的是广大的农民。在广大的农民底下的有不务正业的无赖群体。这一层级的人素来是中国一般“正人君子”所瞧不起的。可是,在这一层级的人中,也素来不乏奇才异能之士;而且,机会来临时,他们是促使中国社会发生变动的一种重要酵素。当着时运到来的日子,他们爬到最高的那一层级上的事,在中国历史上并不是绝无仅有。中国传统社会的社会层级,我们看看后面的图解就可明了〔20〕:

显然得很,这个图解有过分简化的嫌疑。这也就是说,传统中国社会的社会层级和社会流动并不像上列图解所表示的那么简单。比如说,落第秀才也可以加入或创造武装群体而从事叛乱。虽然关于社会文化现象的图解常易趋于过分简化的弊病,可是这个图解毕竟将传统中国社会的社会层级和社会流动之最基本的骨架和理则刻划出来。因此,这个图解至少可以作为研究传统中国社会的社会层级和社会流动之一概念图式(conceptual scheme)。这样的概念图式诚然不是完全没有缺点,可是有这样的概念图式比没有这样的概念图式对于研究毕竟方便得多。我们试行分析这个图解,至少可以得到下面的了解:



第一, 中国社会文化的发展并非依一个平面而前进。骈文、八股、律诗、词曲、神品画, 不是一般人有机会学习的。在中国要写得

一篇响亮的文章或写得一手能上朝的好字,必需有闲、钱、名师指导,十年寒窗等等,社会文化条件的支持才有希望。终年胼手胝足为孝敬肚皮而忙碌的一般农民,怎易到达这种地步?中国文化的发展是有层级差别的。中国文化发展之层级差别大致与中国社会的层级差别相符合。在上列图表所示的五个层级里,各个层级所吸收的文化内涵并不完全相等。承平岁月的皇族是站在金字塔顶尖上的锦上添花。宫廷文化分子从不吝惜他们的精力和智力来培育这富于象征性的花朵。儒门士子是文字文化活动的中坚,是大传统的保持者也是普遍教化的进行者。士绅与地主层级是承上启下的中间层。农民层级位于社会层级之底层,他们的一般文化水平也相应地较低。广大的农村文化一般地滞留在文字前期的阶段。一般农人不识文字。他们的文化靠小传统来维系和延续。无赖分子是教化的相对脱轨者。

当一个国度的资源只有较少部分必须用来维持基本生活而较多部分不用到战争但用到经济发展等等增益性的活动时,这个国度才可能成为富有的国度。在富有的国度文化的高度发展才具备进行的必要条件。然而,中国的可用资源的绝大部分消耗于膨胀的人口,而且有时还填不满那些嗷嗷待哺之口。这种情形,在广大的农村尤为严重。而同在农村之中,首先直接负担这种威胁的是农人。所以,农人没有余暇从事高级的文化活动。于是,他们的文化水平不可能不较低。更何况他们一直是战争人力消耗的一大来源?

第二,就作为一个动员系统来看<sup>[21]</sup>,政司的发动是由皇帝透过儒士官吏制度而下及于百官以至庶民。这是一个单行道。这也就是说,只许皇帝管老百姓的事,不许老百姓管皇帝的事——除非造反。

第三,可是,就爬“成功的梯阶”来说,走向刚好与前者相反。爬成功的梯阶的人,无论他的起点是农民层级或士绅层级,一旦爬上了较他原来的层级高的层级,他不愿回头往下爬。从官吏层级退回到士绅层级或作地主,这是“告老还乡”的退步。这种退步,对有志于仕途的人而言,已经构成“不得志于有司”的挫折。因为,中国的传统不是学而优则商则工,而是学而优则仕。如果要一个做过官的儒士退回成功的梯子而脱下长衫与劳工为伍,同农人一样生活,那么他所受的难堪和挫折只比自杀好一点点。所以,“贬”成为一种对有身份和地位者的处分。“退隐林泉”是保全地位的一种远隔方式。安全!

第四,从儒士官吏到皇族皇帝是“此路不通,行人止步”。至少在制度的理论上,每个男人可以做官,而且可以做到宰相。至于做“君临万方”的皇帝,不用说在制度上根本无路可通,而且想都不可以这样想。这种想法,老早在儒门“君君”、“臣臣”的观念之教育化和社会化的过程中消弭于无形。“彼可取而代之”的念头只有特别出格的人才会灵光一闪的。这样出格的人似乎百年难得一见。儒门的“忠君”制度在堵防“篡夺”行为上确曾收到相当的实效。所以,无论什么商标和行号的天之子,为了维护现状,一律接纳儒学。

然而,还有一大缺口儒士始终未曾堵塞起来。这一大缺口就是前图所示的“不务正业之徒”的社会流动。这些人物流动的通路是“做土匪”,“作流寇”,或者“当兵去”。这条通路是中国历代动乱之一源,而且弄得不好也是“江山易姓”之一源。这些人物的本来是些生活不安的“不逞之徒”。万一他们之中出了个把作“彼可取而代之”之想的人物,而且机会凑巧,他们就可能冒天下之大不韪跑到金銮宝殿里坐起来。只要他坐稳了,就不愁没有儒士来替他搬道具,正名位,奉正朔,行人臣礼。几千年来,这样的政治戏剧不止

重复上演多少次！儒门的政治哲学竟完全是政治的现状主义！

我们看上面的图解，可知武装群体是一个不稳定的因素。它有时固然可被安抚，但是有时却“行不由径”，坐直升飞机来“窥窃神器”。这时，参加的人面临“成则为王，败则为寇”的决定关头。在这种情形之下，坐在宫殿里的人也面临“存在”或“覆灭”的考验。中国社会文化的价值取向是拒变，视变为不可欲；因此，长期没有发展出一套适应变的机能，尤其是价值观念。可是，人类的生活不能完全不变。在许多情形之下，大幅度的变是无可避免的。在这两种力量相激之下，于是在中国“变”与“乱”常酿成一回子事。这是大值得研究的一个根本问题。

#### 四 我族中心主义

这里所说的我族中心主义(ethnocentrism)是文化人类学研究的题材之一。在通常的情形之下，一般民族或文化单位对于自己的风格、习惯、制度、文物、传统、生活方式、价值观念和文化理想，当其继续发挥功能时，总是有意无意持爱护的态度。笼统地说，如果一个国度就是一个文化单位而且这个文化单位就是这个国度，那么一国的国人之爱护其国的文化毋乃一件自然而然的事。因为从文化的观点来说，这个人是其国文化对他涵化之产品。所以，就这一意义来说，任一文化的文化分子多少都是我族中心主义者。

但是，从这一基础上出发，碰到不同的——顺利的或不顺利的——情境，我族中心主义有不同的发展：一种发展是良性的；另一种发展是恶性的。良性的我族中心主义是肯定并且爱护自己文化的风俗、习惯、制度、文物、传统、生活方式、价值观念和文化理想；但是同样也欣赏并且尊重其他文化里的这些东西。恶性的我

族中心主义首先未自觉的肯定有些绝对的价值,而且这些价值就是存在于我族中的,并且真是优于一切文化者,因此对别文化特征都看不顺眼,而有意无意存一种鄙夷甚至排斥的态度<sup>[22]</sup>。

同是我族中心主义,又有程度强弱之分。我族中心主义的强度与文化之濡化成反比。因此,愈是通都大邑或交通辐辏之地,我族中心主义愈淡薄。反之,愈是闭塞之地,我族中心主义的色彩愈浓厚。依此,在文前社会里,我族中心主义成为伦范规律或价值观念的根源。在文前社会中,本乡人如果违犯了该一社会视为神圣的规律,那么将会受到种种严重的处罚;异乡人如果违犯了这些规律,那末将会遭受极端的厌恶和反击。之所以如此,是因在这种社会的分子之间有意无意流行一种观念,即是把己群的意索(ethos)视为一切价值的中心,而且比任何别的东西更较重要,一切他人的行为必须以之为标准来评价。例如,梁启超的“笔锋常带感情”常为中国文人所称道。之所以如此,因为中国社会文化在基本上的意索是重感情,而厌读“枯燥的文章”。其实,说理的文章而又不枯燥,是易蹈歪曲之险的。当然,我们这样说并不表示文前社会在一切情形之下都是不可取的。在事实上,文前社会有许多令人愉快的地方。在许多情形之下,所谓“野蛮人”并不比“文明人”更野蛮。时至今日,“文明人”之间的欺哄、诈骗、残害、压榨、利用、威胁,一点也不比“野蛮人”更文明。所谓的“野蛮人”,在他们自己的社群里面往往并不太野蛮。他们爱用“咱们”这个观念来思想。对于亲近的人,他们较少用惩罚来治罪。同一件事,外人犯了可能惩罚,自己人犯了则常宽免。所以,在这种人里非人身的法治很难建立起来。他们的“野蛮”之发挥,多向着社群以外的人。他们对于社群以外的人缺少怜悯,并且轻视外方人。他们觉得“非我族类,其心必异”。于是,俘虏、屠戮、火烧、或用毒箭射杀,都不是希奇事。



纳粹党人之大规模地消灭犹太人则是耸人听闻的现代活报。在许多语言中，“人”的意思就是“我们的人”；而“那些人”意即“敌人”。这些字眼，并不是单纯地用来指谓人身或团体，而是带有强烈感情作用的价值判断并且暗示一严格不可逾越的彼此之分。这种念头又是建立在狭隘的世界观和社会观之上。维斯特马克(Edward Westermarck)所记述的实例颇饶兴味：

像别种利他情绪一样，爱国之情往往使人过分高估他所感触到的事物之品质；而一个人爱他自己的国邦之情则较此尤甚。一个人爱他自己的国邦之情，和爱他自己之情，几乎不可分地搀合在一块。一般典型的爱国者具有一种强烈意志来相信他的国邦是世上最好的。像今日许多人所想的一样，如果这种硬是把一件事固执地信以为真的意志是真正爱国心的特征，那末野蛮民族和任何人一样地是好的爱国者。当野蛮人和白种人打交道时，他们常常特别对于白种人那股优越自大的气氛感到惊奇。照他们自己看来，他们远比白种人优越。照爱斯基摩人的信仰，第一个人虽然是上天所造，但造得不成功，终于抛到一边去了。这个被抛到一边的人叫做苦农纳(kob-lu-na)。苦农纳的意思就是“白种人”。但是，上天第二次造的人成功了。上天第二次造的人是一个完人。这个完人叫做英绿(in-nu)。英绿是爱斯基摩人自称之名。澳洲的土著，当着有人叫他工作时，往往回答说：“白人在工作，不是黑人工作。黑人是绅士。”奇帕瓦斯人(Chipewas)在做错了任何事时就说：“像白种人一样笨。”当一个南太平洋岛民看见一个极其愚笨的人时，他便说：“你多么蠢；也许你是一个英国佬。”威廉士先生(Mr. Williams)告诉我们，有一个费基岛人(Fijian)

到过美国。他的首领问他白人的国是否比费基岛(Fiji)好些,而且如果是好些的话,好在哪些方面。在他开口尚未说太多的真话时,一个人就喊道:“他是一个饶舌的家伙”;另一个人喊“他是一个老脸皮的人”;又有人说“宰掉他”。柯瑞克斯人(Koriaks)则比较善于辩论。当他们听到别国的人说别国怎样怎样好时,他们为要证明这些话是谎言,便对这位异乡客说:“如果你在家乡有那么多好处,那末为什么费这么多事来到我们这里?”可是,柯瑞克斯人又被他们的邻人楚克齐(Chukchi)看不起。楚克齐人管居在附近的人叫做老妇人。老妇人只合喂鸡养鸭,此外别无用处,因此只配做他们的仆人。艾奴人(Ainu)瞧不起日本人。日本人也瞧不起艾奴人。他们都相信“他们自己的血统及后代比世界上一切别的民族都优秀”。甚至锡兰地方倒霉的维达人(Veddah)也把自己看得很高,而看不起他的文明邻人。正像文明人一样,野蛮人把一切美德都归于他们自己。……莫顿桑的爱斯基摩人(Eskimo of Norton Sound)自命为优皮客(yu'-pik),意即优秀和完美的民族;可是他们却管印第安人叫做英加里克(in-ki-lik)。这个名字是从“跳蚤蚤”一词转出的。当格陵兰人看见一个外国人谦和而且彬彬有礼时,他往往说“那个人几乎和咱们一样的教养好”,或者说“他开始像个人样子了”。这也就是说,他像个格陵兰人了。野蛮人把他们自己的人当人,把他们视作一切其他民族的根源,并且是占据大地的中央。霍顿图人(Hottentots)喜欢将他们自己叫做“人上人”。美国赫德逊湾(Hudson Bay)乌格瓦区(Ungava Bay)的印第安人自称为尼尼奈(nenenot)。这个名词的意思是真正的或理想的红色人种。伊利诺州印第安人的语言里“伊利诺(illinois)”意即“人”——好像

他们将所有其他的印第安人都看作野兽似的。海第(Hayti)岛上的番人相信他们的岛是天下第一的岛,日月是从岛上的一个岩洞里出来的,而人是从另一个岩洞里出来的。照蔻尔先生(Mr. Curr)说,每个澳洲部落的人都把他们的家乡看作大地的中心。而且他们大都认为这个中心在任何方向的面积都只有几百英里。[23]

一个费基岛人开口尚未说太多的真话报告他在美国所见所闻的事实时,就被同乡嚷着要“宰掉他”,可见“是什么就说什么”是一件多么难的事。原因之一是岛民传统地认为他们的岛是世界上最好的。他们不愿意听说世界上有更好的地方来打破了他们心中的完美图像。“月是故乡圆”。善辩的柯瑞克斯人当听到别国的人说别国怎样怎样好时,便反问人家说,既然你们的地方那么好,为什么还要往我们这里跑。现在你们往我们这里跑,足证你们那里不好。在这一论证中柯瑞克斯人假定了一个前提,就是凡自己的故乡好的人一定不会往外面跑。显然得很,柯瑞克斯人需要学习一点初等逻辑。他们的这个前提是不能成立的。当一个人的故乡好的时候,他可以因恋乡之故不往外跑;也可以因别的原故往外跑。既然如此,我们就不能藉他往外跑这一事实来证明他的家乡不好。美国人觉得美国好,但是他们有些人还是要深入非洲蛮荒。这些人都自命优秀民族,但同时又被别人不承认所抵消。这倒是很有趣的现象。

但是,这种我族中心的念头,并不限于未开化的部族才有。许多文化古老的民族,或文化复杂的社区,甚至有文字的文化之早期,也有这类窄狭的世界观。维斯特马克接着说:

在有古老文化的民族中，我们可以碰到类似的感情和观念。中国人一出生便被灌输一种观念，说他们比一切其他民族都优秀。在中国人的著作里，无论是古代的还是近代的，“外国人”一词与鄙夷之词绞在一起。意即无知，粗野，顽固不化，低级的异邦，并且得依中国而活。照孔子自己看来，中国是“中朝”，乃“合诸大邦而成者”，“此诸大邦都在天之下”；在中国以外，只有未开化的和野蛮的部族。照日本人的观念看来，日本是上天创造的第一个国邦，并且是世界的中心。古代埃及人自认为一特别的民族，特别为上帝所宠爱。只有他们才可叫做“人”(romet)。至于别的民族，则是黑人，亚细亚人，利比亚人，而不是“人”。依据迷执(myth)说来，这些民族都是从上帝的仇敌传衍下来的。希伯莱的先知们常常提到亚叙人的民族骄傲。这事在楔形文字的铭刻上随处显然可见。亚叙人自称怎样聪明，勇敢，而且有能力。他们像洪水似的冲走了一切抵抗。他们的国王是“无敌的，不可抗拒的”；而且他们的上帝是远在一切民族的上帝之上的。照希伯莱人看来，他们自己的土地是“一个特别美好的地方”，“流出牛奶和蜂蜜”，“乃一切土地的光耀”。希伯莱人是上帝的选民。这些上帝的选民是“上帝特有的人民，高于地上其他一切人民”。至于古代波斯，据希罗德特斯(Herodotus)说：“他们自认在一切方面远优于其余一切人类。他们认为别的民族，愈是住的与他们邻近，便愈优秀；反之，愈是住的离他们远，则愈是人类之中卑下的。”在这种时日，波斯君主的称号为“宇宙的中心”。要说服一个土著的伊士法罕人(Isfahan)，要他们相信欧洲的任何首都比他故乡的城市好，为事匪易。希腊人把德勒菲(Delphi)或德勒菲庙的一块圆石叫做“肚脐眼”或“地球的中点”。他们

认为他们自己和野蛮人之间的关系自然是主人和奴隶之间的关系。[24]

既然许多文化都有我族中心的观念,可能是文化发展到古代形态的饱和阶段都难免如此。这种形态要文化发展到了现代的阶段才可消除。我们且看一七九三年乾隆皇帝复英国国王的来书:

己卯赐英吉利国王敕书曰:咨尔国王,远在重洋。倾心向化,特遣使恭赍表章。航海来庭,叩祝万寿,并备进方物,用将忱悃。朕披阅表文,词意肫恳。具见尔国王恭顺之诚,深为嘉许。所有赍到表贡之正副使臣,念其奉使远涉,推恩加礼。已令大臣带领瞻观,赐予筵宴,叠加赏赉,用示怀柔。其已回珠山之管船官役人等六百余人,虽未来京,朕亦优加赏赐,俾得普占恩惠,一视同仁。至尔国王表为恳请派一尔国之人住居天朝,照管尔国买卖一节,此则与天朝体制不合,断不可行。向来西洋各国愿来天朝当差之人,原准其来京。但既来之后,即遵用天朝服色,安置堂内,永远不准复回本国。此系天朝定制,想尔国王亦所知悉。今尔国王欲求派一尔国之人住居京城,既不能若来京当差之西洋人在京居住不归本国,又不可听其往来常通信息,实为无益之事。且天朝所管地方至为广远。凡外藩使臣到京,译馆供给,行止出入,俱有一定体制,从无听其自便之例。今尔国若留人在京,言语不通,朕饰殊制,无地可以安置。若必似来京当差之西洋人,令其一例改易服饰,天朝亦从不肯强人以所难。设天朝欲差人常住尔国,亦岂尔国所能遵行?况西洋诸国甚多,非止尔一国。若俱似尔国王恳请派人留京,岂能一一听许?是此事断断难行。岂能

因尔国王一人之请,以致更张天朝百余年法度?若云尔国王为照料买卖起见,则尔国人在澳门贸易非止一日,原无不加以恩视。即如从前博尔都噶尔亚、意达哩亚等国,屡次遣使来朝,亦曾以照料贸易为请。天朝鉴其悃忱,优加体恤。凡遇该国等贸易之事,无不照料周备。前次广东商人吴昭平有拖欠洋船价值银两者,俱飭令该管总督由官库内先行动支帑项代为清还,并将拖欠商人重治其罪。想此事尔国亦闻知矣。尔国又何必派人留京,为此越例断不可行之请。况留人在京距澳门贸易处所几及万里,伊亦何能照料耶?若云仰慕天朝欲其观习教化,则天朝自有天朝礼法,与尔国各不相同。尔国所留之人即能习学,尔国自有风俗制度,亦断不能效法中国,即学会亦属无用。天朝抚有四海,惟励精图治,办理政务。奇珍异宝,并无贵重。尔国王此次贡进各物,念其诚心远献,特谕该管衙门收纳。其实天朝德威远被,万国来王。种种贵重之物,梯航毕集,无所不有。尔之正使等所亲见。然从不贵奇巧,并无更需尔国制办物件。是尔国王所请派人留京一事,于天朝体制既属不合,而于尔国亦殊觉无益。特此详晰开示,遣令贡使等安程回国。尔国王惟当善体朕意,益励款诚,永矢恭顺,以保尔有邦,共享太平之福。除正副使臣以下各官及通事兵役人等正赏、加赏各物件另单赏给外,兹因尔国使臣归国,特颁敕论,并锡于尔国王文绮珍物具如常仪。加赐彩缎、罗绮、文玩器具诸珍,另有清单。王其只受悉!朕眷怀特此敕谕。……至于尔国所奉之天主教,原系西洋各国向奉之教。天朝自开辟以来,圣帝明王,垂教创法。四方亿兆率由有素,不敢惑于异说。即在京当差之西洋人等居住在堂,亦不准与中国人民交结,妄行传教。华夷之辨甚严。今尔国使臣之意,

欲任听夷人传教,尤属不可。以上所谕各条,原因尔使臣之妄说。尔国王或未能深悉天朝体制,并非有意妄干。朕于入贡诸邦诚心向化者无不加以体恤,用示怀柔。如有恳求之事,若于体制无妨,无不曲从所请。况尔国王僻处重洋,输诚纳贡,朕之赐予,优加倍于他国。今尔使臣所恳各条,不但于天朝法制攸关,即为尔国王谋亦俱无益难行之事。兹再明白晓谕尔国王:当仰体朕心,永远遵奉,共享太平之福。若经此次详谕后尔国王或误听尔下人之言,任从夷商将货船驶至浙江、天津地方,欲求上岸交易,天朝法制森严,各处守土文武恪遵功令。尔国船只到彼,该处文武必不肯令其停留,当立时驱逐出洋。未免尔国夷商徒劳往返。勿谓言之不豫也。其懍遵毋忽。特此再谕。[25]

这篇大作可以说是典型的我族中心主义的作品。这篇作品的口气颇令人想到我族中心主义是一种高级享受。

## 五 离隔和心性凝滞

离隔有两种。一种是自然地理形成的;另一种是人理条件形成的。虽然,自然地理的形势在某种程度以内可以影响到人理条件形成的离隔,但是二者究竟不是一件事。我们不难设想即令完全没有自然地理形成的离隔但是还可以有人理条件形成的离隔。在过去,自然地理形成的离隔较多,而且自然地理形成的离隔助长人理条件形成的离隔。时至今日,由于轮船、航空、电讯,及地球卫星等科学交通技术与工具之高度发达,自然地理形成的离隔在迅速失去作用中。可是,这并不必然意谓人际由人理条件形成的离

隔条件之消失。东西柏林之间的一道围墙便是很刺目的说明。政治原因、民族情感、经济壁垒、观念歧异和国防理由,都是构成人理离隔的重大条件。铁幕就是一个具体表现。我族中心主义所构成的情感与价值之幕更是种植在文化分子心里的人理离隔。怀抱强烈的我族中心主义者,对于“异族”的东西,即令近在眼前,他也以其“不如我”或“没有价值”而不肯吸收或虚心学习。塞门波(Ellen Churchill Semple)说:

一个民族具有……两种位置。一种位置是直接的。直接的位置是以其实际的领土为基础。另一种位置是间接的,或邻近的。这种位置是由这个民族与其最接近的国邦之关系产生出来的。第一种位置是脚底下的土地问题;第二种位置是这些人民同他们的邻居产生的问题。〔26〕

第一种情形是单纯的地理问题,在交通技术和工具不发达的时代,一个文化因山川阻隔或大海横绝而少与别文化往来。一个文化少与别文化往来,便天然在相对的离隔状态之中。这种离隔即是前面所说的地理的离隔。古代的玛耶文化、印加文化、白种人未到澳洲以前土人的而有文化,都是在这种离隔之中。第二种情形主要是人为因素造成的。例如,越南和越北目前的“对立”,古巴和美国目前的“对立”。处于人为的对立状态中的文化,即令近在咫尺,也拒绝交往。这种离隔的情形就是**邻近离隔**(vicinal isolation)。

地球上的离隔状态可说自古已然,到现在并未消失。如果一个农业社会在书写相当发达并且交通频繁的现代世界还是停留在文字前期的遂生状态,并且跟外界不太交往,那么这个社会就是生



存在离隔的藩篱里。从前的猓猓与汉人的关系便是这种关系。这种离隔状态极易衍致心性凝滞(mental immobility)。如果以游猎民族或海洋经商的人之心性作参考点,那末农村社会的心性是凝滞的,于是长年殊少变化。而拒绝的伦范价值取向更有助于心性的凝滞。当着—个文化与别的文化之接触范围有限时,知识方面的贫乏及思想活动的易于定型是难以避免的结果。如果一个群体的分子—辈子只听过—种言词,只读过—种经典,只看过—种样品,那么他将会以为这个世界就是他所见所闻的那个样子。夏天的虫是不容易想象地球上还会有冰。正如绅·比文(Saint-Beuve)所说,这类人只知道他们自己,而且只承认他们自己。这话颇值玩味。如果—个群体的分子在实际上不知悉新奇的事物,甚至连旧材料之新的安排方式也不知道,而只接触到—再重复的安排方式,固定的习惯,从自然界得到的暗示,以及历史和神话,那末其想象的天地之窄狭是可以概见的。像过去的澳洲、新西兰和非洲内陆等“禁地”,与夫中国往日云贵山区,是很难不落后的。

离隔的结果是文化分子常年只受到同质的刺激。文化分子常年只受到同质的刺激,于是反应不免定型化。文化分子的反应定型化,于是心性无法不凝滞。文化分子的心性—趋凝滞,于是不愿或不能改变其行动方式和思想路线,尤其是不愿撤销他的基本观念和—基本前提。当然,这并不表示他生来就是落后的,或保守的;而只是说长期的离隔和单调的刺激使人在许多方面形成固定的反应习惯。这种固定的反应习惯—经形成便衍生—种抗拒改变的倾向。所以,生活在比较离隔的文化里的民族很少有显明的和积极的改变其现状的欲望。不仅如此,他们不欢迎—个突如其来的人侵因素打破其代代相传的生活方式。中国的农村生活最足代表这种状态。这种状态并且衍发出—种“知足常乐”的人生哲学。这样

的人生哲学回过头来又帮助心性凝滞。普遍的不识文字,这种情境有助于心性凝滞。

这样的社会对于发展出严厉的社会控制是一个有利的温床。当社会控制一旦建立起来,文化的固定性也就随之增长。于是,永恒不变的世界观和道德观便被坚持固执。所谓永恒不变的形上哲学也滋衍出来。不变,是利于统治的。多利安人(Dorian)心性凝滞。而爱奥尼亚人(Ionian)则心性灵动。当柏拉图访问斯巴达时,看到多利安人因被离隔而心性凝滞大为羡慕。他为了建立一个理想国,主张人民与外界分开,把理想国封锁起来,不与外界发生关系。真人(homo sapiens),正像灰狼等等高级动物一样,有领土和疆界的观念。享有土地便利的民族常用人为的方法来保持对外的离隔状态。非洲部族往往在村落附近设下陷阱以防入侵。切尔克斯(Cherkess)、苦尔德(Kurds),及克夫尔(Kafirs)这些山地人居住在难以达到的地方,并且对外来的人深闭固拒。西藏人把他们奉为诸神之神放在僻远的山谷里。这类情境可以防止外来文化之入侵,因此也就是利于保持自己社会文化的纯洁性。滇缅边境里的住民还保持着明朝服装并且操中原口音的语言。这类情境水到渠成地有利于各形各色的“愚民政策”之构成。社会文化因此政策所形成的固定不变的秩序,对于统治的维持是一个基本的便利。

我们的讨论进行到这里,我们碰到一个根本的问题:一般人在本性上究竟是趋向于抵抗变化还是喜欢变化?我们要解答这个问题,首先必须明了所谓“人的本性”是什么。这个问题在科学上是很难解答的;也许根本就是一个拟似问题(pseudo-problem)。自来一般人和宗教家及道德家所说的“人性”是经过各种文化涵化染过了色的“人性”。没有经过这一番染色的“人性”是个什么样子,我们实在难以想象。即令我们能够想象,我们的想象之本身还是文

化涵化之产品——甚至我们的夜梦也是文化涵化的产品<sup>[27]</sup>。我们藉已经文化染色的想象来想象那已经文化染色的“人性”，就像戴上有色眼镜来看有色的东西。这怎样看得清楚它的“真理”？所谓“人之初，性本善”的话，是无根之谈。“人之初，性本善”之为无根之谈，正犹之乎“人之初，性本恶”之为无根之谈。“人之初”之性究竟是个什么样子，我们只能说不知道。因为，在实际运作的技术上我们很难创造一个文化真空的情境，让受试验者生活在里面。因为，这个情境还是“文化的”情境。即令我们将受试验者分别放在地球上一切有代表性的文化情境里让他们平均地受到所有这些文化的涵化，我们所能求得的充其量只是一个平均数而已。这也就是说，我们无法将一组人所受文化的涵化抽尽到等于零，然后求得“人性”的绝对值。依此，严格地说，一般人所说的“人性”只是一个假设或一组假设的性质。而宗教家和道德家所说的“人性”更只是从宗教和道德的展望孔里看的“人性”。

根据上面的分析，我们可以知道，所谓“一般人在本性上究竟是趋向于抵抗变化还是喜欢变化”这个问题，如果要能解答，只有把它当做一个社会文化的问题才有实际的可能。关于这个问题，许多人类学家和社会学家提出不同的看法。

巴格哈(Walter Bagehot)强调说，静止的状态乃人的常态。在历史上最大多数种族是不进步的。他所得到的资料显示许多文字前期的民族和准文字前期的民族极其固执地保持他们古旧文化的特征。因此，显示着高度的心性凝滞。柏拉雪(Vidal de La Blache)说，在孤立的文化中，还是有某种进步；可是，过了一阵子，进步又变得疲弱无力。对这种文化，除非有外界入侵的因素打破这种恶性循环，否则文化呆滞就取得优势的拘束力。可是，我们不能由此就下结论说，人是天生下来停滞不前的。欧格本(Ogburn)曾指明：

“在某些情境中,人希望有所变动;而在另外的情境里,人不希望有所变动。”<sup>[28]</sup>无论怎样,最不利于文化变迁的情境是邻近离隔。一个民族在文化变迁的过程中采取新的文化特征时所遭遇的内部困难常有非局外人所易想象的<sup>[29]</sup>。文化呆滞以及与之相互滋衍的心性凝滞,并非所谓“国民性格”或“人性如此”的结果;而是文字前期的社会文化所常遭遇的特殊情境有以致之。我们试分析地观察所谓“原始文化”的一些个案便可明了这一方面的真相。

博斯指出,抗拒改变和孤立情境是相互关联着的。原有文化分子处此情境之中在情绪上厌恶自己根深蒂固的习惯被外来力量换掉,也力保自己任何未假思索面发的反应方式不被搅乱<sup>[30]</sup>。

我们亲眼看见与我们习以为常的反射行为相违背的行为时,就激起我们密切的注意。如果要我们也接受这一新的行为,那末首先得克服这些强烈情绪的抗阻。<sup>[31]</sup>

由此可见,凡足以引起强烈抗阻情绪的文化变迁,其进行的过程没有不困难的。生活在被重重情感与价值观念的铁丝网所束缚的邻近离隔中的社群里的人,他们长期不易滋生改变自己现状的念头,是不难想见的。

当然,这并不是说在离隔之中的文化丝毫没有变迁。有变迁的,不过幅度恒常不大。它的变迁幅度通常只限于在社群的基本德目和基本价值观念以及基本行为模式,以及由此诸因子所形成的基本情感所能容纳的范围以内。这个范围是有弹性的。但是,它的弹性有弹性极限。这一弹性极限也就是一个文化的适应极限(limit of adjustment)。外来文化的冲击如在这一适应极限以内,那末它所带来的文化特征就可被原有文化吸收;如在这一适应极限

以外,那末不是引起原有文化抗拒,就是引起它内部的纷乱,甚至文化解体。同为适应极限,邻近离隔的社会与邻近开放的社会也不同。一般说来,如果其他一切条件保持不变,邻近孤立的社会之适应极限比较小,而邻近开放的社会之适应极限比较大。例如,美国东北部工商社会的适应极限比西南部农业社会的适应极限较大。一个社会文化里未假思索的反射习惯愈是处于基本地位,则反应愈不易越出原有型模以外。在这种情形之下,特别从合于成规旧制的文化分子甚至对变迁有一种神话式的恐惧。站在这种恐惧背后的,是把古旧的和习见的事物视为神圣不可侵犯的赐与。在这些分子的心目中,有一种感情的光圈围绕前人留下的教言和制度。如果他们懂得历史,那末他们的历史天然就是前人这些遗产的记录簿。如果他们懂得哲学,那末他们的哲学天然就是替古圣先贤之教提供理由的侍臣,传统中国的社会文化里就是这种情形。

上列情形里加上寡的作用,则血缘结构及其关系即容易滋蔓。在这种文化里,社会联系的组成主要地靠血缘。这样一来,其他非血缘关系的社会关系不是无从发展便是被切断,至少不能发生应有的功能。在传统中国,亲戚六眷一来,现代化的公司行号就开不好,现代化的政治组织也形成不了,甚至一本现代化的刊物也办不出。血缘关系是原始的,是利害与共的,也是唯感情主义的。所以,血缘关系在发生它的功能时,常使人只问恩怨,不问是非;常使人只讲情分,不管对错。结果,这类人满脑袋盘算的都是人情方面的亲疏厚薄,满身缠绕的都是人事牵联,一天到晚小心翼翼的是人际的得失利弊。于是,心灵固蔽,思想停滞,因而新创无由。不独如此,血缘团体,传统的养育方式,大大地影响泡在其中的小孩之性格形成。这么一来,血缘团体及传统的养育方式替成人的思想和行为之合模性及齐一性打下牢不可破的基础。我们试看“大老

爷型”、“大少爷型”、“老太太型”、“少奶奶型”、“林黛玉型”等等,便知端底。我们再看宫中的“皇帝型”、“王爷型”、“太后型”、“太子型”、“太监型”等等,可思过半。光绪皇帝之所以失败,原因固然不止一端;可是他在思想上和行为上出格而不“合模”则是不可忽视的一端。在血缘结构里,如果有人不从合于其惯例,并且打破其联系,那末简直像剪断了脐带似的。在血缘结构中,对生物逻辑的适应力与生物文化的合模性之要求较之对任何别的社会团体之适应力的要求多得多。在联组社会中,契约关系是主导的关系。公司的契约一旦解除,经理与属员的关系即行終了。可是,在血缘渗透的社会中人际关系不是如此。他一朝做了你的长官,便永远是你的长官。父兄与子弟的关系之阴影在这一场合出现。于是,人的观念活动及情感一辈子被笼套在这个由上而下的架构中。在这样的社会里,人的心性自然而然就被凝滞住了。被凝滞住了的心性是合模作用的现成园地;虽然后者也巩固(consolidate)前者。在传统的中国社会文化里这种情形像空气般的存在。

## 六 合模要求

这里所说合模要求,依前所述,是指一个社会与或文化要求其中分子之有意或无意的行为合于成俗,要求其中的制度只是前在制度之复制(duplicate)。就这一意义来说,一切社会与或文化之社化与或涵化以不同的程度有要求合模的倾向。试设想一个情境,在这个情境中,社化与或涵化对合模的要求等于零,这个社会与或文化还能延续下去吗?在实际上,不仅不能延续下去,而且根本会瓦解。所以,社会文化的合模要求是任何社会文化普遍的要求。可是,这里的问题不在合模要求之有无,而在它的程度之多少。任

何社会文化必须有合模要求以维持它的存在并作它的发展之所本。但是,合模要求太强,在一方面固然有助于维持社会文化的稳定,但是在另一方面也拘束了创造能量,适应力,以及进步的级距。中国社会文化的问题就出在这里。

如前所述,传统中国的社会文化在广大的基底上是通体社会与文前社会及其文化。这种社会文化的合模要求是大于联组社会与文期社会的。它面然产生了稳定作用,但同时阻碍了变和进步。传统中国的社会文化要求文化分子在行为、衣着等等方面须“同人样”。如果有“异言异服”的,那末就受到社会一般人讥评,目为“妖精”。在大家之间流行的口语“与众不同”,意含对标新立异者之轻微的抨击。女儿大了得包小脚,母亲不假思索地这样做,因为大家都是这样做。即令被包脚的女儿痛得流眼泪,也不能改变母亲的这种模式行为。在海禁未开以前,女儿脚一代接着一代地被包下去,几乎没有人对于这一模式提出疑问,也几乎没有人产生这样的疑问。只是后来海禁大开,中国文化分子亲眼看见西洋女子的大“洋船脚”,才晓得并非普天之下凡女子都得包小脚。这才慢慢导致“天足运动”。但是,这一运动因不合成俗面引起抗阻。于是,在“还我天足”与“保卫三寸金莲”之间引起拉锯战。这一拉锯战持续了半个世纪之久,“还我天足”运动才得到决定性的胜利。由此可见合模作用是怎样顽强<sup>[32]</sup>。

至于制度的合模强度,并不下于成俗。在中国一个制度的建立,在起头的时候常常是很艰难的。一旦立之既久,就逐渐成俗化面与风俗习惯不能清楚划分,因此要更改也就非常困难。除此以外,中国文化分子又发展出一套反对更改的“理论”,从思想方式之内化来阻挡更改制度。这种“理论”要求中国文化分子在制度的建立上必须遵守“古圣先王之法”。“自我作古”在中国是一句讥讽人

的话。在思想上,中国知识分子自幼通过读四书五经已将思路纳入孔孟“正轨”。别的都被认为是“歧路”。复次,许多人的功名利禄又和既成制度所形成的既存秩序相互依存。于是,合模力之强,除了诉诸激烈的行动或听其自然萎缩以至于消灭以外,简直是牢不可破。自王安石变法到康梁变法之所以失败,一方面的原因在此。最奇妙的情形是,即令存心改变制度的人,也不敢和所要改变的制度正面去碰,而在战术上必须抄到这一制度的后面,利用这个制度来打击这个制度。这就是为什么康有为要“托古改制”。在康有为以后闹“革命”的许多人利用“自古有之”来赚取一般中国知识分子的信服之例子是很多的。

上述成俗、思想和制度之有强烈的合模作用是显然易见的。不仅如此,至少在传统中国,甚至文学与艺术也隐含牢固的合模作用。中国人写字必须临帖。如果临名家之帖而临得逼真,“得其神韵”,或某一笔像某某人的,便受到“内行”赞赏。如果一个人写字别出心裁,自成体势,那末要得到大家赞赏是很难的。作画、填词、做骈文、作律诗,都有严格的格律。如果一个人所作的画、或诗、或词,合于既成格律,那末便算及了格。如果从他的画里、或诗里、或词里一个品鉴家看得见前代某某名家的灵魂重现,那末他会受到很高的评价。如果要有创新,那末只许依照原有派别的传统小作出入。出入的幅度大到违离原有派别的传统之核心,便马上受到抨击。在这样“唯古是法”的价值取向驱策之下,文学和艺术的心灵活动大部分被“遵古泡制”的准绳限制住了。这么一来,文学家和艺术家被一只“合模”之手捏住了,他们还能有多少创作自由呢?更还能作多少突破现状和独创格律的非常举动呢?当然,我们并不是说,在传统中国文化里从来没有这种出格的天才。有的。但是,这种人很少得到社会的鼓励并提供他发展的机会。这种人物



在中国文化里常被认为是“行不由径”的怪物。大家认为他并无大害时,便听其自生自灭。从前中国人写墓志铭也有一定的公式。不管那位死人合与不合,只按他的社会地位套上公式再刻石了事。所以,写墓志铭的人大抵不问被写的人生前的事迹怎样,总是照例把他心中原有的公式搬在纸上:说什么“事父至孝”,说什么“乡党称贤”,说什么“乐善好施”,种种等等。在抗日战争前后,我从华中走到华北,从华北走到华东,从华东走到华西,看见所有的房屋建筑形式,除了洋屋以外,都是相同的,衣着的式样也全是相同的。一个社会文化的合模作用这样普遍,难怪退返容易进步难!

## 七 长老至上

早在纪元前三四七年以前,柏拉图用肯定的语态说:“无疑,老人必须统治较年青的人<sup>[33]</sup>。”又说:“老人须赋予管理和惩罚较年青的人之义务<sup>[34]</sup>。”我不知道柏拉图知不知道他在中国有许多“忠实同志”。柏拉图之所希望于老人的,在中国早已嵌入社会结构里面,并且已经形成一个深厚的传统。在中国社会文化里,长老享有特殊的地位、权利和尊敬。老人是父亲意像(father-image)之活生生的发祥地。而父亲意像又回过头来营养、加强、扩大和巩固老人的地位和权利。老人的特殊地位并非只限于血缘亲族之间。由老人作基底所形成的父亲意像,好像空气似的,几乎扩散到所有的生活圈子(spheres of life)以内。在学术范围里,老师与长老是同位格,学生与弟子是同位格。皇帝是天下之“大父”。如前所述,县官是“民之父母”,因此叫做“县太爷”。甚至在生意场中,年高而且又“吃得开”的人,很容易赋予父亲意像。比如,天津商场中有“林三爷”。武林中技术的传授论辈份。“师祖”、“叔祖”、“师父”、“师

叔”、“师兄”、“师弟”，等等层级，必须分得清清楚楚。他是你的“师父”，便像永远是你的父亲一样，永远是你的“师父”。即使你的武艺超出他十倍，也不能改变这种地位上层级的差别。至少在制度上，不同层级的地位所享受到的声威也相应地不同。即令一个人“贵为天子”，也得让“太上皇”或“太上后”三分<sup>[35]</sup>。声威高下的比较和成就大小的比较只限于“同辈”之间。无论在实际上怎样，长一辈的羞与晚一辈的比较，晚一辈的也不敢“妄想”和长一辈的比较。这种念头，代代相传，内化地凝固起来而不自觉地被塑成一种认知模式。于是，人们总认为师父一定比徒弟功夫高，先生一定比学生学问好。而师父之上还有“太老师”。“太老师”之上有“太太老师”。这样一直追向源头，我们必须说只有盘古氏最好。老人的晚境既然这么好，只要熬到长老的地位便受到风俗习惯的如许优待，所以年青人常常等着“熬老资格”。资格不够老，老资倍压在上面，年青人努力也常常是白费。那末，等着好了，资格等老了，自然会升进“老资格”的特等包厢。人生“熬”到那个境界，便一切轻松了。

长老在中国社会文化里处于这样优越的地位并非完全是长老们为自我打算而造成的。长老在中国社会文化里处于这样优越的地位，一部分是由于在中国的通体与文前社会里长老有其功能。当然，血缘构成长老地位之几乎牢不可破的生物逻辑的基础。

如前所述，中国的通体社会结构是以血缘关系为基础。血缘关系对于长老来执行的社会控制特别有利。这样的社会控制不一定须要出之以正式的形式，确定的命令，或明言的禁止；而是常寓之于教导、劝诱、奖励、赞扬、贬抑、抨击，甚至间接的品评。因此，长老透过这些方式常即能收社会控制之效。例如，“某某孩子真是懂事”、“我家的老三很孝顺”、“他家的媳妇很体贴，全家老少都合

得来”；或者，“咳！那家祖宗无德，怎么出那个败家子！”、“隔壁王家的媳妇金枝把她一家的丑丢尽了，她还好意思抛头露面，在外边摇来摆去”……等等。因为社会控制来得直接、亲切，遍及生活的重要层界，深入人心，且又使被控制者觉得自然，亦若出于自己固有的良心，所以常能收到切实的功效。因为传统中国的社会控制常能收到实效，所以一般人发生纠纷宁愿诉诸长老或乡绅来排解，而不愿诉诸法律以至在公堂相见。传统中国的一般文化分子视诉讼为不讲情面的事。大家对于爱“打官司”的人多存“敬而远之”的态度。至于“讼棍”则是一个骂人的头衔。

然而，血缘关系大非十全的结构。中国的血缘关系，在关系网络以内固然常能发挥强固的团结作用，可是对于关系网络以外的人则天然地发生隔离作用。在关系网络以内的人叫做“自己人”、“咱们一家人”；在关系网络以外的人叫做“他们”、“外面的人”。以这一划分作底子，于是有所谓“圈子里的人”和“圈子外的人”之分。圈子里的人则各拥其“长老”。这种划分至今余痕犹在。不仅余痕犹在，而且因恐惧之增加而有回光返照之势。

在文前社会，祖传“不成文法”乃社会行为的规范。大家要依照祖传规范行事只得靠肉口相传。肉口相传成为文前社会的知识和智慧的重要来源。老人天然是一来源的提供人物。人愈老则所能提供的来源愈多。所以人越老越好。如果一个人曾经历人生的许多危难，有了许多阅历，遭受过许多挫折，并且活的岁月长到足以吸收比他年长一两辈的人之经验，那末他本身就是文前的文化之具体的化身。这也就是说，他就是文前社会里的一个字典、一本历书、一个历史家、一个应付危难的舵手，一个血族间“传道、授业、解惑”的导师。属于老人的那个时代是现在这个时代之所以成为现在这个时代的时代。这也就是说，老人所在的那个时代是现

在这个时代的历史。现在这个时代是从它的历史演变出来的。因此现在这个时代不能和那个已经过去的时代脱节,于是也就不能不内涵地受它的若干左右。老人则是一部能够说话的历史。在他们的历史中,一切观念、行为、典则和制度都是在一个不变的世界里;而凡没有经他阅历或试验过的一切新奇事物都在不可把握之中,所以必须排除。老人倾向于把追求新奇看作不必要的冒险,将他自幼学得的事物加以改变视为离叛。但是,中国文化的伦理教导青年,说凡向老年人的权威低头并向老年人学习的青年才是“可造之才”。

这样一来,在中国的文字前期社会里,统治的方式不可能不是权威主义的。这种统治秩序的合法性来自传统,并且大家透过长老认为这种秩序是神圣的。统治者的权力之根据又何在呢?统治者的权力之根据有二:第一,他是统治者,而别人不是。第二,他统治久了,站稳了。他的权力来自他老是在时空中的这一现实的事实。所以,在中国历史上,统治了一年叫做“寇”,统治了一百年便成“天子”。逻辑是没有时间性的;但是权力却有时间性。中国社会文化向来不注重逻辑。

中国从文字前期的社会涌现出来的统治组织和从近代西方社会产生出来的统治组织很不相同。近代西方社会的统治组织是法治间架以内的产品。即令统治组织的人事变换,并不影响到支持它的那一公共支持的法治间架。而公共之所以支持这一法治间架,系因有公共的文化理想,行为典则,基本价值观念。这些基础为任何一个统治组织所承认。于是,统治组织这一层面的人事尽管有移换,社会文化的基础则不会动摇。英国工党和保守党轮番执政,但英国的基督教文化运行如故,甚至英国的文官也不受影响。这一实例,最足说明此一道理。然而,中国传统的统治组织往

往是社会文化的演衍或激烈变动的产品。它的出现几乎没有法治途径可循。恰恰相反,只有它站稳了,安定久了,然后才有法治间架可求。这样的统治组织,一出现便先天的有浓厚的私人及其团体的色彩。它以一个可能的“皇帝”作中心,其余跟着他打天下的是“从龙之众”。天下打出来了,原有前朝全班人马至少在制度的理论上统统都以屠杀或其他方式换掉,再来一批新人。这就是所谓“一朝天子一朝臣”。在这种统治形态以内,统治者和他的重要僚属及子民之间的关系在实质上常为私人与私人之间的关系。这种统治形态的要素是仆属和子民对统治者个人的忠诚。这种对人身上的忠诚,分析到最后,根本就是纳入少对长的血缘关系。血缘关系是无可渡让和无可移换的,所以僚属和子民对统治者个人的忠诚也是无可渡让和无可移换的。因此,在这种统治形态之下,忠于特定的人身被视为美德,所谓“忠臣”大受赞扬;而“心怀贰志”便大遭疑忌,“贰臣”是要被唾弃的。不独如此,女子从小就透过社化作用而塑造“烈女从一而终”的思想型模,以及与之相联的价值观念和情感反应。“名臣不事二君,烈女不嫁二夫”。仿佛“从一”是“无上道德”,“事二”便是无底罪恶。就这样,统治伦理化了。因此,中国历来不改朝换代则已,一有改朝换代,所牵涉的不止是统治组织的更换,而且还深入地冒犯着伦理道德。在改朝换代的惊险过程中,成功了固然不愁没有儒生来歌功颂德,失败了则不止得赔掉性命,还得背上“乱臣贼子”的罪名以终古。所以,中国历来改朝换代,很少不是弄得惨厉人寰的。自古以来,为了那点名气,父子相残者有之,兄弟相屠者有之。我不知道这是否“东方的精神文明”。

## 八 地位与声威要求

一切文化都有地位与声威要求。中国文化是其中发展并且表现得最强烈的。在中国文化里,地位和声威的外表层相是面子。中国文化分子最“爱面子”。“面子”是中国文化分子的第二生命。“面子”是中国文化分子自尊心之最积极的具体表现。“不顾体面”的人在从前是受人瞧不起的。为了“救面子”,中国文化分子所曾作的努力可真不少。因着彼此“顾全面子”,中国过去的文化分子常常轻易地牺牲了实际的利益,甚至于牺牲了对是非真假的追究。跟中国文化分子打交道,首须注意到“面子问题”。如果“面子破裂”了,那末跟着来的立即是情感破裂。情感破裂了,事情就难办。

权力、权威、身份、地位和声威有密切的相互关联。它们有共同的建构基础;但是各在不同的层相,并且各有不同的功能;因而意义也不相同。权力(power)是藉着命令或其他强制方式使别人照自己的意思来行动或停止行动,甚至发表这样或那样的言论之一种力量。这种力量可以是而不一定是已经纳入法治间架以内的。无论这种力量已否纳入法治间架以内,它是一既成事实。这一既成事实是物理的、或经济的、或观念的力量构成的。笼罩在这些力量里的个人或团体,常以各种不同的程度受到权力的支配<sup>[36]</sup>。权威(authority)是权力所造成的一种压力,也是一种高高在上的感觉。在有权威与无权威之间,常在知识或权力上有一种位差感。因此,一般人在权威之前多少有自卑感。自古至今,人们要免除权威在心头压力,常须作并不轻松的奋斗。西方人对权威还有一个概念。奈德勒(S. F. Nadel)说权威是在意料中的合法力量<sup>[37]</sup>。所以,这种权威不可滥用。官方权威便是这种权威。

身份是建立于血缘、世袭、爵位、官职、功名……等等条件之上的。这些条件愈够,则身份相应地随之愈高。在中国传统社会里,身份极受到尊重。官员固然有身份,有功名的知识分子、教师,以至于绅士,都是有身份的。同为身份,有高低的等差。身份较高的人可以推动身份较低的人。推动别人的人固然得到声威的满足,可是被推动的人或替有身份的人服务的人也常觉分沾光荣。例如,“在大公馆当差”被看作一种有面子的事。从前体力劳动者说“我今天上午替制台大人抬轿”,言下面有得色。

地位是资格或成就构成的。地位的形式常划分为若干等级。等级像阶梯一样,每爬一步,便是一个“迁升”。每一个“迁升”用一个名号来标别,并且可能有不同的待遇随之而来。中国文化分子的社会观是垂直式的。他们把上下等级的差别看得颇重。考试制度是一部很华丽的梯子。自昔至今,许多才智之士为了爬这部梯子,像爬墙的蜗牛付出体液似的,付出无穷的脑汁。声威(*prestige*)是比较容易变动的地位。它不是正式化的社会建构,而像一股风。声威虽然像一股风,但有一种笼罩力、移化力,对一般人有说服力,甚至于压服力。如果声威像一个影子,这个影子有时比本人大。比本人大影子有时是藉现代公共信息技术制造出来的。声威所至,可使人信服其言,仿效其行,或分享其志向与感情。声威有许多种类。道德的声威使人景仰。知识的声威使人钦佩。政治的声威可使人服贴。财富的声威可使人羡慕,但也常令人疲倦。

围绕着财富,可以发射不同的声威。财富的始原作用无非为了满足基本的生活需要。在满足基本的生活需要线以上,如果财富累积起来,那末便开出黄金色的声威花朵。如林顿所说<sup>[38]</sup>,许多尚未开化的社会,在生活所需满足以后,继续累积财富。财富的累积到了这个阶段,并非为了满足生活需要,而系为了增加声威。

北美洲西北口岸有住民竞事挥霍。为求压过对方,彼等虽耗费巨资也在所不惜。中国农村一般“白手起家”的“土财主”对消费财富的兴趣远不若累聚财富的兴趣之大。他们的近乎吝啬的俭朴生活与其财富累积适成尖锐的对比。之所以如此,除了因彼等深切经验到财富获得之匪易且时患失去以外,彼等觉得累积的不动财富乃扬声威于乡里的凭藉。

然而,有的文化价值作着与此背反的取向。有些阶层或世族为了保障他们特出的社会地位和声威,往往反对或不屑于拿财富作为他们的社会地位和声威之基础<sup>[39]</sup>。如果任何人可以拿财富作为他们的社会地位和声威之基础,那末这些阶层或世族凭功勋或世袭所造成的社会地位和声威势将为之颠覆。中国的“官家小姐”是不大同平民联姻的。官家即令没落架子还是要摆。书香世第尽管只剩下一块匾和一座屋还是书香世第,要改行如同转世。然而,工业革进以来的经济高速发展所出现的前所未有的新形势,逼使这些架立于传统光荣建制上面的土地贵族离地腾空。接踵而来的两次世界大战使这一不利于土地贵族的形势更加深刻化和普遍化。所以,战后的欧洲出现那么多面目凄凉的政治贵族。他们冷冷清清地走出深宫,走向十字街头,投入茫茫人海之中,亚洲地区广大无边的“社会革命”<sup>[40]</sup>,更无情地把一大批一大批的土地贵族连根拔起。绅权像附着在树皮上的菌一般干掉。他们过去的社会地位和声威只成为记忆里的残痕了。

凭光荣、功勋、功名、世袭等等而建立了社会地位和声威的阶层或团体德国的容克世家(the Junkers),有一种豪阀行为模式。中国知识分子建筑社会地位并通向声威之路,历来不是经商致富和制器利用,而是道德、学问、文章、并掌管孔制政教。所以,中国知识分子的价值取向素来是以为“万般皆下品,惟有读书高”。他们



靠“十年寒窗”博取功名来“扬名声,显父母”。他们曾自认为且曾被认为是“四民之首”。他们瞧不起商人和工匠。他们认为“问舍求田”是“原无大志”的。他们跻身于最高统治阶层的周围和作行政的中坚栋梁。他们受俸禄的供养和广大农村经济的支持。这一个阶层在中国历史和文化里所起的作用真够重大。他们的社会地位和声威不是农人、工人和商人所可比拟的。

中国人的世界观的一个次元是前述的以中国为世界的中心,另一个次元是习惯地从下看到上或从上看到下。在这一世界观的局限之下,中国人习惯于从古到今的垂直式的思想,而不大注意到横面的事<sup>[41]</sup>。中国文化分子历来少管外事。他们锐意经营社会地位和声威。中国文化分子将思想发展、政治制度、社会结构,对外看法,以至于宅第形式及服饰式样,都辐辏于声威的建立,巩固和扩大。而声威的心理基础是虚荣。所以,声威一经制度化,便牢不可破。中国人传统的强烈正统感与声威要求实在不可分。正统感给声威要求以堂堂皇皇的理由。声威要求则可发挥正统感的壮大光彩。

自古以来的“夷夏之辨”就是一种原基的声威提示(*prestige suggestion*)。经过这一提示,夷与夏的价值高下优劣之别便判然分明。夷与夏的价值高下优劣之别判然分明,就是在二者之间筑起一道肉眼看不见的“价值围墙”。在二者之间筑起一道肉眼看不见的“价值围墙”,使中国文化分子看不起夷狄而得以“严夷夏之防”。中国文化分子看不起夷狄而得以“严夷夏之防”,于是后世不能“以夷变夏”。因为后世不能“以夷变夏”,所以变法维新在心理上的困难重重。

中国文化里的声威要求简直成了“历史精神”。中国的建筑形式简直就是一种声威符号(*prestige symbol*)。皇宫征象最高的地位

和声威。王府和大官的宅第代表高出庶民之上的地位和声威。即令一般平民住宅,只要是稍具规模的,总是正面一个大门,两边对称,一进数重。这种屋宇的结构总显露一种庄严气象。但是,平民住宅无论怎样华丽,在制度上不能模拟帝王;否则便是僭越,可能遭受处分。所以,在传统中国,我们一看住宅,就大致可以看出其中主人的地位、历史、身份和声威之大小。中国文化的服饰更常表示地位和身份的差别。读书人穿长衫,有时戴水晶眼镜。官人出则坐轿,走路抬八字脚,说话拿一定的腔调,发言时只看着自己的鼻子,咳嗽有特殊的抑扬顿挫。官轿的大小和抬轿人数目的多少是官阶高低之最醒目的符号,因此也就是声威大小的符号。官人出街鸣锣喝道更是声威的制度树立。甚至读书人的“立一家之言”,以“文章鸣家”、“开山立派”,背后的主要推动力也是声威要求。

在中国,国家的声威与文化声威及社会声威是缀合在一起的。这种混成的声威从来都是与国体不可分。像一座彩坊的正面一样,它象征国家的地位。因此,这种声威从来被强烈的维护着。而且细心地经营着,以至于纳入官办制度(bureaucracy)以内,从前学生见考官须递门生帖子。这不是一件等闲的事。从前外国使节要见中国皇帝,比天主教徒见教皇还难。外国使节要见中国的皇帝,传佛比基督教徒见上帝还要隆重。我们且看是个什么光景:

来华的俄国使臣,为了“三跪九叩”的礼节,一再感受麻烦。马戛尔尼亦遇到同样的问题,中国皇帝和英国使臣均很重视此事。八月十四日(七月初八日)的上谕特别提出,要征瑞向使臣婉劝。

再梁肯堂征瑞摺内俱称筵宴时该使臣等免冠叩首等

语。……向闻西洋人用布扎腿，跪拜不便，是其国俗，不知叩首之礼，或只系免冠鞠躬点首，……遂指为叩首，亦未可定。着传谕征瑞，如该使臣于筵宴时实则叩首则已；如仍止免冠点首，则当于无意闲谈时婉词告知以各处藩封，到天朝进贡观光者，不特陪臣俱行三跪九叩首之礼，即国王亲自来朝者，亦同此礼。今尔国王遣尔等前来祝嘏，自应遵天朝法度。虽尔国俗俱用布扎缚，不能拜跪，但尔叩见时何妨暂时松解，俟行礼后，再行扎缚，亦属甚便。若尔等拘泥国俗，不行此礼，转失尔国王遣尔航海远来，祝厘纳贡之诚，且贻各藩部使臣讥笑，恐在朝引礼大臣亦不容也。——掌故，第五辑。

征瑞即依谕旨的指示，向马戛尔尼劝说，但他只允以见英王之礼来见中国皇帝。而征瑞的奏报，则谓英使已在学习，乾隆皇帝就认以为真，谓其“敬奉天朝，出于至诚”。七月十二日（西八月十八日）上谕：

征瑞奏英吉利使臣等深以不娴天朝礼节为愧，连日学习，渐能跪叩，征瑞随时教导，俾臻妥善等语。该使臣等奉伊国王差遣远来，祝厘纳贡，其敬奉天朝，自系出于至诚，断不敢稍愆礼节，至蹈不恭之咎。今该使臣等经征瑞告知，途次敬谨学习跪拜，其瞻观时，自必能恪遵仪节。……——掌故，第七辑。

八月十六日（七月初十日）达到通州。征瑞接得前面的上谕，十九日（七月十三日）始真正派人劝说教导，马戛尔尼自然不肯学习。

二十一日（七月十五日）马戛尔尼到北京，住圆明园，五日后又移居城内，在此期间，曾接见几位在北京的西洋教士。

九月二日（七月二十七日）离北京，八日（八月初四）到热河。觐见礼节问题，愈趋严重，而马戛尔尼仍不允依中国仪

式,致令皇帝“心为不愜”,说他“妄自骄矜”。

八月初五日(西九月九日)上谕:

此次该使臣等前来热河,于礼节多未谙悉,朕心实为不愜。伊等前此进京时,经过沿途各地方官款接供给,未免过于优待,以致该贡使等妄自骄矜。将来伊等回国……只须照例应付,不得踵事增华,待滋烦费。此等无知外夷,亦不值加以优礼。……——掌故,第七辑。

于是立即全减供给,不颁赏赐。这似乎未免有些小气。

八月初六日(西九月十日)上谕:

今该使臣到热后,迁延装病观望,许多不知礼节。昨令军机大臣传见来使,该正使捏病不到,只令副使前来,并呈出一纸,语涉无知,当经和坤等面加驳斥,词义严正,深得大臣之体。现令演习仪节,尚在托病迁延。似此妄自骄矜,朕意甚为不愜,已全减其供给。所有格外赏赐,此间不复颁给,京中伎剧,亦不必预备。俟照例筵宴,过万寿节后,即令该使臣等回京。……

外夷入觐,如果诚心恭顺,必加以恩待,用示怀柔,若稍涉骄矜,则是伊无福承受恩典,亦即减其接代之礼,以示体制。此驾御外藩之道宜然。……——掌故,第七辑。[42]

英使马戛尔尼“觐见”以后,乾隆皇帝催令他起程回国[43]。在这一回合,中英双方可谓“不欢而散”。何以双方弄到这个地步呢?因为中国一点也不肯牺牲国家声威,英国也是一点不肯在此关头让步。二国各自认定的地位基线不同。中国自居上国,要英国自居“外藩”下国。而英国则不自居“外藩”下国,认为与中国地位平等。所以,二者谈不拢。乾隆不自觉地认为自己既是上国之

主,英使前来当然是以“贡使”的身份“觐见”。英使既以“贡使”的身份“觐见”,当然应该“三跪九叩首”的“行礼如仪”。可是,英使前来中国时脑中装的观念是“中英平等”。既然“中英平等”,当然没有以“贡使”的身份行“三跪九叩首”礼之理。这样一来,乾隆皇帝在英使马戛尔尼身上得不到他所期待的声威满足。所以,他“心为不惬”,认为“此等无知外夷,亦不值加以优礼”。但是,他却没有反躬自问,他自己是否一个对国际事务无知的皇帝。

在十八世纪末叶,中国文化这样要求声威,还可以说是国势正盛,有本钱拉架子。可是,到了道光时代,经过咸丰朝代,在中英战争和英法联军的战争里,中国遭到一连串的失败,先后订立丧权辱国的南京条约,天津条约,及北京条约。中国文化分子饱尝“船坚炮利”的苦果,照说应该有些觉悟了。然而,到了同治朝廷,又是为了所谓“觐见”问题,君臣闹得那样大不了。他们依然把“体制”的壳子背得那么紧,连坚船利炮都轰它不掉。英法联军以后,英、俄、美、法等国使馆在北京设立。咸丰皇帝怕外国使节“觐见”,不肯返回北京。他在热河病死以后,同治接着做皇帝。外国使节要求觐见。总理衙门说太后听政,不能允准。当时多数朝臣的想法是要外国使节跪拜叩首如仪;可是外国使节又偏偏不同意,并且依照条约上不得有碍国体的说法予以拒绝。一八六七年预备修约,左宗棠说:“今既不能阻其人觐,而必令其使臣行拜跪礼,使臣未必遵依。窃思彼族以见其国主之礼人觐,在彼所争者,中外钩敌,不甘以属国自居,非有他也,似不妨允其所请。此礼限于呈递国书。”可是,丁宝楨说:“彼既不行中国之礼,其桀骜之气,自难遽驯。……”这种言论可以代表当时一般朝臣的想法。一八七三年,同治皇帝亲政,外国使节请见。这在西方本来是外交的常轨,可是中国总理衙门却诧为异事。朝臣们把这件事商议了又商议,他们又想拿跪

拜叩首的礼节来难退外使。外使又坚持不可。翰林院编修吴大澂说,照我国定制从无不跪之臣。朝廷的礼节是列祖列宗的遗制。外使入觐而不下跪,普天臣民必定愤懑不平。李鸿章觉得这事可以通融办理。边宝泉却说:“皇上独伸乾断,以不见拒之,并谕中外大臣严设兵备,以崇朝廷尊严之体,以杜外夷骄纵之萌。”这样经过了许多辩论和周折,同治皇帝终于在外藩入觐赐宴的紫光阁接见那些外国使节。接见过后,据“清朝全史”记载:

英公使先诵国书约二三语,即五体战栗。帝曰:“尔大皇帝健康。”英使不能答。皇帝又曰:“汝等屡欲谒朕,其意安在?其速直陈。”仍不能答。各使皆次第捧呈国书。有国书失手落地着,有皇帝问而不能答者,遂与恭亲王同被命出。然恐惧之余,双足不能动。及至休息所,汗流浹背,以致总署赐宴,皆不能赴。其后恭亲王语各公使曰:“吾曾语尔等谒见皇帝,非可以儿童戏视,尔等不信,今果如何?吾中国人,岂如尔外国人之轻若鸡羽者耶?”

照这一番描写,外国使节看见中国皇帝简直比看见上帝还要紧张。到了十九世纪,法国大革命和美国大革命的影响早已遍及西方世界,自由、平等、博爱的观念已经深入人心。西方人早已不像中国文化分子把人身神化到那种神话地步。复次,在这个时期,西方的工业革命已经到达高峰,国势正盛,自视文明高于一切。同时,他们之到中国来,并非战败乞和,而是以战胜者的地位来谋求势力扩张。既然如此,他们见了中国皇帝,何至于害怕成那种样子<sup>[44]</sup>。

现在的问题是:中国文化分子的这种地位和声威要求并未因

几次“革命”而消失。不独未曾消失,反因文化变迁、政治激荡和社会走向群集化而变本加厉。

## 九 两性分别森严

直到目前为止,任何社会有男女两性的分别。这是因为男女两性的分别,不仅是文化的涵化作用之结果,而且是因为男女两性的差别确实有生物逻辑的基础。不过,同样是男女两性的分别,不同的社会文化各有不同的分别原则,以及不同的轻重分别。文期社会对男女两性的分别虽然有,但是并不太森严。现代社会男女也分工。但是,分工的界线愈来愈模糊。在许多场合,女子与男子竞争。女太空人也出现了。文前社会对于男女两性的分别常常极其森严。在传统中国社会里男女之别也是很森严的。这可由几方面来观察。

第一,男女分别可以显见于社会文化的制度上。至少在制度的理论上,女人不能做皇帝。万一出个把女皇帝,像武则天或是慈禧太后,便被看作是“牝鸡司晨”。“牝鸡司晨”被认为是反常的异数。至少在成俗的形式上,女人没有财产权。女人做的许多事男人不可做,否则吃人笑话。规定给男人做的许多事女人不能做。木兰从军传为佳话。男女授受不亲。有些农具,例如水车,女人不许跨过。女人的内衣不可晒在房屋的正面。同一间住宅,有些地点,例如前庭,女人——尤其是年青的女人——不能随便到达。男客来了女子必须回避。诸如此类的制度,在在都征别男女差异。

第二,男女双方本有性的差别,但中国文化却特别强调这一方面。这种强调有从观念着手的情形。中国文化分子沿袭地把男性看作阳,女性看作阴。文学的描写更对女性制造一种神秘的气氛。

虽然这颇有助于丰富男人的想象,但也颇有助于使男人焦急。甚至今日,中国还有男士将女人看作不同的“类”。在心理方面,这也加深中国文化分子性格上的向极性。

第三,重男轻女。重男轻女是许多社会共有的特征。德国有句谚语说:“有男人而无女人犹有头而无身;有女人而无男人犹有身面无头。”法国谚语说:“一个草做的男人胜似金做的女人。”南斯拉夫的谚语说:“女人发长面头脑短。”俄国的谚语说:“母鸡不应像公鸡一般的叫。”印度教的人说:“以女人为领袖者亡。”这后面两个谚语所表露的重男轻女观念,跟传统中国的更接近。中国传统的男人总觉得女不如男;而且认为女人没有独立性,女人必须靠男人才能活;女人易于败事。他们又好将“妇人”和“孺子”相提并论,“女子”和“小人”等量齐观。论语上明明白白说:“子曰:唯女子与小人为难养也。近之则不孙;远之则怨。”这一“圣教”,对于后世女性地位观念的塑造之影响是很深远的。

这些情形是五四运动以来女权运动发生的原由。当然,近年来男女的分别没有清代那么森严,而且女性的社会地位提高了不少。可是,在许多情形之下,女性情形之改善,并非一实质的进步,而是出于男性的客气。一个历史久远的传统,要一下子改掉是很难的。

## 注 解

- [1] 《近思录》,卷六,第一八九页。
- [2] 《近思录》,卷九,第二五四页。
- [3] 《近思录》,卷九,第二五四页。
- [4] 《近思录》,卷九,第二五四~二五五页。
- [5] 《近思录》,卷九,第二五五~二五六页。



[6] 《近思录》，卷九，第二五七～二五八页。

[7] 个体主义(individualism)和唯我主义(egotism)意义不同，至少有程度的差别。在政治层界，个体主义着重把财产权作为自由的一个必要条件，并主张限制政司对社会及经济事项的干涉。在伦理上，个体主义者认为个人本身是一目的，个人应该实现他的自我，对问题自作判断，即令社会力量压着人事事得合于社会的成俗或标准，个人还是必须自作自主。在近代西方，这种观念导源于宗教改革。

Consult, *A Dictionary of the Social Sciences*, 1964, pp. 325 - 326, article by R. V. Sampson.

[8] Edwin O. Reischauer and John K. Fairbank, *East Asia, the Great Tradition*, Harvard University, 1960, Chapter One.

[9] William J Goode, *The Sociology of the Family*, in *Sociology Today*, 1961, edited by Robert K. Merton, Leonard Broom, and Leonard S. Cottrell, JR.

[10] 始原群体的构成有这么几个条件：第一，面对面的组合；第二，这一组合的机能并不专门化，至少没有明文的专门化，例如在家庭中一个人既可当家庭教师又可以当园丁；第三，持续相当久远，在中国从前“五世同堂”不算稀奇，“三代同堂”是很平常的事；第四，人数相对的少，中国传统的社会文化即令奖励大家庭制，可是人数比军队少得多，一家成一军的事是不经见的；第五，分子之间的关系比较亲近，“家人父子”就表示这种不同平常的密切关系。

[11] 我们试看唐朝的张公艺九世同居，要靠“忍”字来维系便知端的。唐高宗南巡的时候，到他家里住，问他何以有这样的神通。张公艺一连写了一百多个“忍”字。人和人相处，相当的容忍或宽容确是必要的；而且必须依一原则来行，即是在保持对方自尊心的条件之下促其自动觉悟，而无须诉诸法律或镇制力。可是，忍到了张公艺这种程度，不是麻木，便是心理上蕴积着满肚子紧张。紧张到了忍受限度以外，就难免爆发。所以，中国旧式大家庭，常常闹出凶事；要不然就有人嚷着“出家”。

[12] 这是从知识社会学的观点来看的。Emile Durkheim 认为人的基本的思想范畴导源于他所在的社会结构。社会不仅是传达这些基本的思想范畴，

而且创造这些基本的思想范畴。Marcel Granet 应用 Durkheim 的学说为指涉架构(frame of reference)把中国古代思想里的典型时空观念和封建组织以及社群行为的聚散联系起来;他又认为中国文字的构造与中国的社会结构有关联。依我的观察,作为一个大量现象来看,中国人的思想基型和中国社会文化的模态是息息相关的:中国这样的社会文化滋衍出中国一般人的思想基型;而中国一般人的思想基型又濡育着中国这样的社会文化。

[13] 行为、观念,或思想之合于既定的型模、伦范或标准,叫做合模。通体社会注重合模,而不太容忍异模。

[14] 社习是一个社会通有的习惯和传统。例如,在西方社会,举手敬礼,妇女先行…等等。违反了这些习惯和传统的人便遭人冷落、白眼或排斥。

[15] 公认为维系社会而必须遵守的基本德目。违反了这些德目会受到正式的严厉的惩罚。例如,不可偷盗,不可抢劫、不可奸淫…等等;否则要科以法定的刑罚。

[16] 这个对照表是以鲁密斯(Charles P. Loomis)的为根据,但加以改动。

Charles P. Loomis. *Social Systems*, New York, 1962, p.61.

[17] 所谓理构型模与伦理之所当然毫不相干,与柏拉图的完全形式也毫不相干。这里所说的理构型模是一逻辑的意义。即是,我们把所要研究的现象之样品与性质集中起来藉逻辑方法而构成型模。这一型模的内部结构是互相一致的。韦伯用这种方法来研究社会现象。例如,资本制度、官办制度,都可藉此法研究。

[18] 将社会成分依不同的层面而加以安排来构成不同的群体,这种社会程序就是社会层级。依此,社会地位的高下就出现。

[19] 社会分子从这一群体流向另一群体便是社会流动。社会流动有两种。一种是横而的。例如,从佛教改信基督教,从民主党改或共和党,都是。另一种是垂直的。例如,从师长升为军长,从神甫升为大主教,都是。

[20] 这个图解采自布鲁门(Leonard Broom),但加以修改。

See Leonard Broom and Philip Selznick, *Sociology*, 1960, p.168.

[21] David E. Apter, Political Religion in the New Nations, in *Old Societies and*

*New States, the quest for modernity in Asia and Africa*, edited by Clifford Geertz, 1963.

[22] Consult David Bidney, the Concept of Value in Modern Anthropology, VI. Cultural Relativism and the Transvaluation of Values, in *Anthropology Today*, 1953.

[23] Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London, 1908, Vol. II, Chapter XXX III.

[24] 同[23]。

[25] 《东华续录》，卷四十七，第十五～十七页。

不止是帝王有那种口气，知识分子也有。我们且看李元度《答友人论异教书》这篇美妙的文字：

来书以泰西人行异教于中国，愚氓多为所惑，虑夺吾尧、舜、孔、孟之席。谓此开辟以来未有之变。其言深痛若此。有心哉！有心哉！然某之偶见，窃谓不足虑，抑且深足为喜。不惟不虑彼教夺吾孔孟之席，且喜吾孔孟之教将盛行于彼都，而大变其陋俗。请毕吾说以广足下之志焉。盖尧、舜、孔、孟之教，为天地立心，为生民立命，乃乾坤所撰以不敝者也。天地之生，人为贵。人之道，以伦常为本。彼际天并海之夷以千百国计，皆人也。有血气即有心，知皆可以人道治之者也。特自古不通中国，又想去七万里。礼闻来学，不闻往教。故未撰近圣人之居，而闻其教耳。天诱其衷，以互市故，朋游于中土，而渐近吾礼义之俗。彼自知前者之蔑弃伦纪，不复可以为人，有不幡然大变其故俗者邪？天主耶稣教，仅法兰西一国耳。然且诸国皆撰之不使拦人其境。盖亦共知其陋矣。恶能加毫末于尧、舜、孔、孟之教哉！且子未读中庸乎？惟天下至诚能尽其性，则能尽人之性，能尽物之性。物之性且当尽，况彼固人也，同在并生并育中，听其自外伦纪，而终失其性，其何以赞天地之化育，而与天地参乎？天心仁爱，圣人有教无类，必不忍出此也。圣人之道，譬如天地之无不覆，无不持载。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊。舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。此正尧、舜、孔、孟之实录也。其曰舟车所至，人力所通，则以大地九万余里，尚有舟车人力所不及者。今此通商诸国，天假其智慧，创火轮舟车，

以速其至。此圣教将行于泰西之大机括也。继诸国而来者,将不知其纪。尧、舜、孔、孟之教,当遍行于天地所覆载之区,特自今日为始。造物岂无意哉!且夫尧、舜、孔、孟之教,在中国亦以渐而及也。尧、舜都冀州。其时惟今山西、山东、直隶、河南、陕西数行省为中原,余皆要荒服也。孔、孟时,吴、越、荆、楚尚以蛮夷欤之。宋以来,三江两湖,闽、浙、黔、滇、川、粤,始大盛。声明文物,视邹鲁不少让。谓非圣教之自近而远,自狭而广欤?至若唐、虞之苗,三代之獯豷、獯鬻、犬戎,汉之匈奴,晋之氏羌,唐之吐番、回纥,宋之契丹,其故俗类皆教彝伦,娶同姓,兄收弟媳,弟室兄妻,习然不为怪。自元、魏、辽、金分主中国,其俗即已大变。元大一统,称尤盛。今之西北蒙古部,皆元裔也。世为国家臣仆,贤哲代生,非复当年之旧矣。向使其闭关绝迹,不与中国通,不至今犹睢盱犷榛之故俗邪?不但此也,我朝雍正中,滇、黔、川、楚、两粤诸蛮夷,改土归流,亦自开辟以来,始沐王化。至乾隆中,新疆拓土二万里,则真天下一家,中国一人矣。尧、舜、孔、孟之教,盖渐推渐远,初无一息之停也。今泰西诸国,适以互市来,其必将用夏变夷,而不至变于夷也决矣!抑考元会运世之说,尧时在午,距今不过四千年,正中天之运也。天地之气,日趋于文明,故西人之繁富靡丽,乘时以达中土,殆有气机以感召之。其舟车、器械、天文、算学,亦未尝无补于中国。天殆使之竭智慧以助中国之文明,而即以亲炙中邦者,渐使染于尧、舜、孔、孟之教,岂偶然哉!王者无外,圣人无外,天地之心,更无外。当此中天景运,圣教被绝域,必自今日始矣。孟子曰:逃杨必归于儒,归斯受之而已。抑何必视之若谁,去之若浼乎?吾故曰:不虑彼教夺吾孔孟之席,而喜吾孔孟之教将盛行于彼都也。若夫自强之术,有国者所当务。岂必因远人之狎至,而始为之所哉!偶书所见,伸纸不觉累幅。惟垂察不宣。

这一晚清作品可说是不朽。近年李元度的幽灵复活,以不同的形相出现,而且看来颇为活跃。之所以如此,我想是因为它可使人藉忘记现实而得到暂时的欣乐。

[26] 同[2][7], p. 6.

[27] See Roy G. D'Andrade, *Anthropological Studies of Dreams*, in *Psychological Anthropology*, edited by Francis L. K. Hsu, Illinois, 1961.

这篇文章的作者说：“人的梦，像人的他种行为一样，可能表现某种程度的文化型模作用。”这也就是说，一个人所作的梦多少是会受到他所在的社会文化之影响。据作者说，一辈子没有见过汽车的人作梦就不会有汽车。

[28] Ogburn, *Social Change*, 1923, p. 191. Cited from H. Becker and H. E. Barnes.

[29] 蒋梦麟,《西潮》,一九五〇年,台北,第十二章。

在这一本书里,我们可以看到从几个次元对于一个在变动里的中国社会文化的描写。第十二章里说:“任何变革正像分娩一样,总是有痛苦的。”……“‘婆婆太老了,看不惯这种变化。’”……,“三叔父告诉我,上一年大家开始用肥田粉种白菜,结果白菜大得非常。许多人认为这种大得出奇的白菜一定有毒,纷纷把白菜拔起来丢掉。”

[30] 人,特别是一般上了年纪的人,最怕自己的世界观、社会观和人生观被人打破,也怕自己的思想习惯被人搅乱。他们喜欢保持他们已经习惯了的一切秩序。对于一般老人而言,惯常不变和根深蒂固,都是真理。在从前,学生骂老师,老师顺手就是一耳光打过去,这就是未假思索而发的反应方式。这个反应方式之被搅乱,并且被外来的力量换掉,是花了很多时间和努力的,并且老师们须做些克己服理的功夫。

[31] Franz Boas, *Anthropology and Modern Life*, 1927, p. 140. Cited from H. Becker and H. E. Barnes.

[32] 一八八三年“前进分子”康有为反对为长女康同薇缠足。他并且纠合同志,发起“不缠足会”,发表宣言,倡导妇女不缠足。这一举动遭亲友严重反对。他继续为这件事奋斗。直到二十年后,妇女天足的事才慢慢成为风气。

[33] Plato, *The Republic*, translated by Benjamin Jowett, p. 122.

[34] 同[33], p. 189.

[35] 光绪即是被这种制度压得不能抬头。

[36] B. Russell, *Power, A New Social Analysis*, London, 1948, *passim*.

[37] S. F. Nadel, *The Foundations of Social Anthropology*, Illinois, 1958. p.

169.

[38] Ralph Linton, *The Study of Man*, New York, 1936, p.144.

[39] Reinhard Bendix, *Max Weber*, New York, 1962, Part Two, Chapter IV, Introduction, A. Status Groups and Classes.

[40] *Old Societies and New States*, edited by Clifford Geertz, Illinois, 1963, passim.

[41] 普遍注意国际问题只是近几十年的事。

[42] 引自郭廷《近代中国史》第一册,第二三三~二三六页。

[43] 同书,第二三七~二三九页。

[44] 依此揣想,上面所引的一段似乎是清朝大官为了遮羞以及弥补心理上的自卑感而编造出来的故事。

---

# 中国社会文化的激变\*

人事的适应不良，系与变迁一同而来。——纳穆尔(Sir Lewis Namier)

在第四章所说的基线上，中国社会文化百余年来一直在激剧的变迁中。我们现在将这一大变迁里基本而又影响深远的动因列示出来。

## 一 家庭的瘦化

西方的社会观念之入侵，原有农村经济结构的解体，以及大小规模战争的震荡，促使中国家庭瘦化。中国家庭的瘦化是一直循

---

\* 原载《中国文化的展望》(第五章)，台北：桂冠图书公司 1990 年版。

着三个方向进行的：第一是规模的缩小；第二是功能的简化；第三是结构的改变。

中国从前是盛行大家庭制，而且大家庭制一直是被鼓励着，所谓“钟鸣鼎食之家”是家庭“兴旺”的象征。如前所述，至于某一家“五代同堂”则被人认为有“好福气”，并且是羡慕的对象。在农村中，三四十口人的家所在皆是。“人多好种田”。人口众多的家庭在农村中有声威。在城市中的官宦人家也讲究“大家庭”。人多就有面子。反之，在乡村中的“单门独户”，人丁稀少，便成村众无意间可怜的对象。在城市中，人口孤单的家庭，则成为可忽略的零头。然而，逐渐地，支持大家庭的许多基本因子动摇了，于是大家庭建制也不能不跟着动摇。同时，家庭的功能和结构不能不随着改变了。

中国的家庭一直在实际上是全体主义统治的雏形。家庭成员的经济问题不成文地得靠家庭来解决。在一家之中，除了家长以外，别的成员如果藏有未经裁可的钱财，就被认为是“私房钱”。如前所述，“私房钱”是不便拿到亮处来的。长哥假若藏有“私房钱”，立即被同侪认为“没有出息”，因而损害他在同侪或弟兄间的声威与权威。但是，农村经济逐渐崩解，家庭在经济方面所能提供的照顾力也逐渐减弱。家庭在经济方面所能提供的照顾力逐渐减弱，家庭成员单独出外谋生的频率就增加。家庭成员单独出外谋生的频率增加，意即家庭细胞分裂的倾向增加。除此以外，“小家庭”和“自由恋爱”的观念随着欧风美雨吹进中国。于是，有单独谋生能力的年青人纷纷脱离大家庭而自行寻觅配偶另组小家庭。中国原有的大家庭是血缘家庭（consanguineous family）。而小家庭是配偶家庭（affinal family）。经历这一历程，中国的血缘家庭逐渐蜕变为配偶家庭。半个世纪以来大大小小的战事所造成的强迫播迁，使



原有的大家庭无法维持,更加速家庭之瘦化。到了现在,许多所谓的“家庭”,不过是一张床而已。

中国传统家庭的结构形式,养育方式、人际关系,对于后代的性格形成(personality formation),行为模式,以及观念铸造,都有相当的塑模作用。同一人种材料,出身于“书香门第”的“书香子弟”和出身于农家的“农家子弟”在言谈举止以至于想法等等方面颇不相同。中国传统家庭因此是沿袭文化传统的火炬。小家庭制兴起,劳燕纷飞,新人在外筑巢而居。于是祖宗代代相传的传统观念及生活方式甚至人际关系对于后代人的影响自然日趋淡薄。由此可见,中国文化传统崩解之速与中国旧式家庭制度崩解之速有互为函数的关系。

家庭关系乃一始原关系。如前第四章所述,家庭这一始原关系的特征乃认同。这种所谓认同,乃家庭成员自发自动地感到他与家庭是一体。从这一感觉出发,他就认为他与他的家庭其他成员忧戚相关,祸福与共。“一人有福,带给满屋。一人有祸,带累满窝。”家中人有荣誉,乃自己有荣誉。家中人受侮辱,乃自己受侮辱。姓张的出个状元,全宗的人感觉沾到光彩。姓李的出个“败家子”,全家都觉得丢脸。所以,认同是家庭分子团结的力量。但是,自小家庭制度兴起以后,这种力量自然削弱了。当家庭不足以满足认同的要求时,别的组织可能乘机取面代之。

除了“小家庭”制度,经济结构的变动,以及战事所造成的强迫播迁以外,新旧家庭最起瓦解作用的行动要算“自由恋爱”。一个铜币有两面。认同固然是家庭团结之源;但同时也是家庭不和之源。在新旧过渡时代,照老一辈的人看来,年青男子不肯娶父母之命的女子为妻,那简直是“忤逆不孝”;年青未婚女子背着父母与人谈恋爱,甚至于结婚,那简直是“破坏家规”。因此而弄到父子不

和,女儿背叛家庭的事,真是层出不穷。这类的“家庭悲剧”,到现在似乎并未写完。区区自由恋爱问题,照说是青年们各人自己的私事,何以弄得这么严重呢?谷德说:

社会对自由恋爱的控制,其次,我要讨论社会控制中一个特别有趣的问题。这个问题就是对男女爱情的控制。我们在每一个主要的文明的文学著作中可以看到描写自由恋爱的事。自由恋爱之侵入家庭,这对于家庭结构是一个威胁。它的威胁之大甚至比性的自由还大。因为自由恋爱危及家庭里的地位安排之有效功能。……

如果爱情之事常常发生于社会中,那末便不能视作一件无关重要的事。因为,爱情会影响到家庭间世系的联系;所以也影响到我们所谓的家庭定位及家庭组合这些结构的变数。如果自由恋爱之事随意侵入家庭,那末新生小孩的地位安排就不容易为家庭首脑所决定。如果一个家庭的权力和权威必须传给后代的话,那末对于配偶选择就必须予以控制了。但是,如果自由恋爱之事频繁,那末便影响到配偶的选择了。[1]

婚姻的事,心理的选择与社会文化的选择不一定相容。由“自由恋爱”而结婚,系以男女当事人双方情投意合为主。由“父母之命”而结婚,系以对方的家世、财产、地位、权力、名誉、成就等等条件为主。前者是心理的条件;后者是社会文化的条件。合于心理条件者未必合于社会文化条件。合于社会文化条件者未必合于心理条件。在许多情形之下,男女双方尽管情投意合,但因不是“门当户对”或财势地位不相当而婚姻告吹。这可能造成婚姻的悲剧。在另外许多情形之下,男女双方家庭“门当户对”或财势地位相当,

但并不情投意合。在这种情形之下,如果西方“自由恋爱神圣”的观念深入双方心灵而且双方被勉强结婚,那末势必造成“怨偶”。在这一过渡时代,婚姻的悲剧和怨偶结合同时并存。这也是中西文化冲突的表现的一面。这一面的文化冲突也基本地造成社会的不安。社会的不安造成社会的不稳定。这种不稳定成了日后参加“革命”的原动力之一。

时至今日,至少在口头上,“恋爱至上”主义已占优势。现在我要提出一个问题:究竟是由“自由恋爱”而结婚好,还是由“父母之命”而结婚好?乍听起来,这个问题已经不成其为问题,至少已经不合时宜了。“时髦”不是解答这类问题的有力方式,有些乍看起来不成其为问题的问题,如果稍加思索,那么立刻发现它颇成问题,并且也不是十分容易解答的。我刚才提到的这一问题便是其中的一个。最少,我们要解答这个问题,首先得确定这个问题中所谓的“好”是什么。如果这个问题中所谓的“好”意指男女当事人双方情感的满足,那末由“自由恋爱”而结婚也许比由“父母之命”而结婚“好”一点点。如果这个问题中所谓的“好”是指的社会稳定或减少当事人因色盲而弄成的错误,那末由“自由恋爱”而结婚是否一定比由“父母之命”而结婚“好”些呢?稳当的答复似乎只有“尚不知道”四个字。因为,直到目前为止,中国学界还没有就这个问题从事足够大规模的社会调查与统计。

然而,无论由“自由恋爱”而结婚“好”或“不好”,由“自由恋爱”而结婚总是倾向于建立小家庭。无论怎样,至少就功能来说,小家庭不是大家庭的代用品。如前而第四章所述,中国传统的大家庭是一个全体主义的生活体系。人之一生,从摇篮到坟墓,无一不由大家庭包办。在从前,一个大家子弟如果需要“出外谋生”,那末一定是这个家庭开始没落的信号。他的双亲一定感到黯然。在从

前,民间的教育是家庭生活的一面。请家馆先生长年在家教学乃是一种普遍的现象。可是,这些事情现在几乎都成历史的往事了。不过,大家庭的许多功能是必需满足的。小家庭既不能全部满足这些功能,于是只好逐渐求之于社会与或政司。这种趋向,毫无疑问,在或多或少的程度以内,普近几十年来日渐加深的全体主义的治理方式铺了路。

## 二 孔制崩溃

近代中国人在人理建构方面之最重大和影响最深远的事馆之一就是孔制崩溃。孔制并非单纯的宗教,并非单纯的学说,也并非单纯的伦范。但是,它确有宗教的某些功能,确有某种学说的形式,确有浓厚的伦范建制。孔制是一个森多门(syndrome)<sup>[2]</sup>。它的或素复杂。它渗入中国社会文化的许多层面。它是中国文化分子意识状态的基本型模之一重要的方相。然而,它毕竟崩溃了。因此,它之崩溃所衍生的结果也是多方面的。

孔制是什么呢?对于这个问题的真实解答,既不是崇敬又不是亵渎,既不是拥护又不是打倒。崇敬、亵渎、拥护及打倒,在别的场合也许是必要的:例如,在礼拜的场合,或群众大会上。可是,这类态度与动作,对于解答问题却无帮助——不仅没有帮助,反而大有妨碍。因为,这些因素扯歪了纯思活动。孔制是什么?这个问题所涉及的是社会文化的经验题材。对于经验题材的研究,有而且只有靠跟科学一样的认知的活动才可望得到比较客观的结果。杨庆堃说:

在以上的讨论里,我们没有把孔制当作一个主要的宗教

制度包含在其中。我们现在要问：孔制是否一个宗教？对于这个大家经常讨论到的问题，因各人对宗教所下定义不同而显然不同。广义说来，宗教一词所指颇广。从种种非有神论的信仰制度到有神论的信仰制度都包括在宗教里。非有神论的信仰制度带有信仰者以为临近终极的一种强烈情绪。有神论的信仰制度则含蕴着终极的价值。这些终极的价值系以超自然的事物充分征象出来的，并且藉着崇拜模式和组织来支持。许多非有神论的思想或行动的制度，例如共产制度，可能具有一种宗教的性质，并且也能满足许多成熟的有神论的宗教之某些基本的心理功能。非有神论的信仰制度都是英格尔(J. Milton Yinger)所认为系有神论的宗教在功能上的代用品。正如我们在前而所说，我们现在的研究所注重的是有神论的宗教。有神论的宗教之一个主要的因素是认为有超自然界。从这一眼光看去，我们在这里并非把孔制看作一个成熟的有神教，而是看作一个具有宗教性质的社会政治上的宗旨。孔制并未树立起一个上帝作为其教化的前提，而且孔制的基本原理原则主要是从考虑实际问题着眼而发展出来的。即令佛教观念曾渗透到新孔学里，这种情形并未改变孔制之注重观世问题的倾向。孔制确实对生死问题的最后意义提出解答。但是，孔制之解答生死问题，并非藉任何超自然的力量，而系藉人的道德责任。作为一个思想系统来看，孔制的宗教性质乃当人的问题不能藉知识或道德名词来说明时，便假借天道和命运观念来解答。而且，在孔制是被当作一个实践的宗旨时，系从对孔制崇拜的仪式中得到支持，并且从许多超自然的观念和崇拜的仪式得到支持。这些观念和崇拜仪式与孔制传统的功能是联系在一起的。[3]

这一段的分析是切实地将孔制的重要特点指陈出来。显然得很,从社会文化的观点来了解孔制,比从玄谈心性的路径来了解孔制,远为切合孔制发生的时代背景以及它对二千多年来的中国社会文化所发生的功能。

至少就孔制的功能来说,它虽非中国社会文化之独占的核心价值系统,但无疑是一个重要的与大占支配地位的核心价值系统。每个社会结构有一个中心,这一个中心以各种方式沁入或辐射到这个社会的各种建制,例如,家庭、团体、政司、以至于朋友、夫妇、兄弟。这个中心是价值和信仰的领域。换句话说,它是安排和支配社会的符号、价值和信仰的秩序之中心。它之所以是这样的一个中心,因为它被当作是最后的,无可替代的,及无可化约的根据。这也就是说,从逻辑的观点看,它是该一社会文化的设准(postulates)<sup>[4]</sup>。从衍发的观点看,一个核心价值系统是该一社会文化经历长期涵孕出来的。但是,因年长岁久,许多人不知道它的来源,所以对它滋生一种“本来就是如此”的感觉。以这种感觉作原料,许多能文之士从而润饰并夸张之,政司又从而建构化之,于是产生一道神圣的意像光圈(nimbus)。这么一来,这一核心价值系统在该一社会文化里享有了“神圣”的尊严。依希勒斯(Edward Shils)所说<sup>[5]</sup>,我们可知这样的核心价值系统,在一个社会制度中又是角色行为的规范准则。既然如此,这核心价值可能——虽不必然——具体表现于角色行为之上。唯其如此,人际的生活与合作才成为可能。我们要在某些超于个人具体存在的目标上协作,分析到最后,也唯有依赖这一核心价值系统及据之而制定的角色行为的规范准则。例如,“父父”、“子子”,虽然这些表达式是混含不清因而可作多种解释的。孔制就是这样的—一个核心价值系统。复

次,这种核心价值系统主要的要素之一是对权威采取肯定的态度。权威常成价值的堡垒。

许多非孔的人士嫌恶孔制阻碍了中国的“进步”。孔制这一核心价值系统诚然拘束(arrested)了中国社会文化的“异动”到一种可观的程度,但是它确也维系中国社会文化的稳定到一种可观的程度。如果只看得到孔制对中国社会文化所发生的稳定作用而看不到它对中国社会文化所发生的拘束作用,那末可能是敬爱孔制者“情人眼里出西施”使然。这是不合经验事实的。但是,如果只看得到孔制对中国社会文化所发生的拘束作用而看不到它对中国社会文化所发生的稳定作用,那末可能是由于憎恶孔制之情在心里作怪使然。这也是不合经验事实的。在事实上,任何带权威性的核心价值系统及依之而制定的伦范规律,对于它所在的社会文化,既有稳定作用又有拘束作用。任何价值系统及依之而制定的伦范规律,不可能只有维系社会文化的稳定作用而无拘束作用,也不可能只有拘束作用而毫无稳定作用。孔制也是如此。然而,无论孔制在中国社会文化曾经起过稳定作用还是拘束作用,在实际上它是崩溃了。

孔制是崩溃了,但因此而留给中国的问题可就大了。那些大问题呢?

依上所述,孔制一直是中国社会文化的一个核心价值系统,中国社会主要的伦范规律是根据这个系统而制定的。中国二千多年来主要的政治建制、家庭制度、伦理实习、模式行为,以至于许多风俗习惯,都是照着这个核心价值系统而逐渐形成的。一旦这个核心价值系统崩解了,就像一座建筑物的主栋断了似的;依附在这个核心价值系统周围的这些建构也无可避免地随着崩解。所以,人像跳出围栏的野兽,除了铁缆以外任何言词也范围他不住,而社会

规范也一天一天地消溃下去。

孔制是最重“礼治”的。一部论语中,常常提到“礼”。“礼”的作用是很大的。在某种程度以内,“礼”代替了“法”。在儒家对中国社会文化的支配力高涨时,法家不能抬头,只能居于辅治的地位。之所以如此,原因的一面,就是儒家主张少用法而多遵礼,再多用情。甚至有人认为“礼”就是“理”,说“礼者理也”<sup>[6]</sup>。“礼治”曾经是融化到中国社会文化因而形之于视听言动和人际关系的秩序。可是,现在的中国人之于礼,却是“若存若亡”<sup>[7]</sup>。传统的中国社会是否为在经济的意义上的“阶级社会”,我暂时不在这里讨论。无论传统的中国社会在经济的意义上是否为“阶级社会”,传统中国社会里的尊卑长幼之分和亲族间辈份的高下之别确是很严格的。这种分别显然不是经济意义的“阶级”,但无疑是“伦级”。这一伦级的次序,虽然源于血族,但不限于血族。这一伦级的观念,浸假面扩散到官制之中而几乎与官阶有一一相当(one-one correspondence)的关系。自古以来,大官就是大老爷,小官就是小老爷,底下的就是孝子贤孙。慈禧太后叫做“佛爷”。皇帝退休了叫做“太上皇”。这意含什么呢?这意含皇帝固然从官秩上退休了,可是他却不从伦秩中退休,而且永远不退休。不仅不退休,而且在伦秩中还晋了级。他固然把他在政治上“天下第一人”的身份交了出来,可是他在伦级中还是“天下第一人”。因此,至少在伦理规范的要求中,他的儿子皇帝还得对他既孝且敬。

这里于是产生一个问题:伦级藉什么来展现呢?除了“名”以外,就是“礼”。名不可乱;礼则不可紊。像膝行、叩头、作揖、肃立等等,都是依伦级之高下而行的礼。不同的伦级所收到的礼相当的不同。在这种场合,伦人的尊严方始显现,伦人的伦位方始得到确认,伦人的声威要求方始得到预期中的满足。然而,孔制崩解



了。礼被一群一群“反礼教”的“新青年”扫掉了。年青人见了长辈的人翻翻白眼就路人般的过去了。这种情形使在伦级上的伦人受到挫折。所处伦级愈高的人受到的挫折愈重。挫折产生侵略。一群遭受挫折的人蜗聚在一块,其侵略性往往倍增,所需满足的声威要求愈渴。现在一般中国文化分子的声威要求之炽烈,已经到达出人意料的程度<sup>[8]</sup>。

我们在前面说过,孔制是一森多门。这一森多门的特点是具有浓密而又强厚的规范性,它不仅规范人的行为,也规范人的思想。自从汉代罢黜百家一尊孔孟以来,除了几个插曲以外,中国的知识分子的思想很少不在孔制“正统”牢笼之下。中国文化既以“法古”为价值取向,于是学人士子谈道论事动辄援引远古权威。在远古权威之中最显著的就是“诗云”、“子曰”。这种办法,从董仲舒开始,经历代官司提倡,已经牢不可破地制度化了。自汉代以后,中国虽然经历了许多血流满地的朝代变更,这一制度却代代一脉相承地传衍下来。于是,我们的知识分子,在这么长久的“历史文化”中,绝对大多数只为延续那“圣教”而存在。他们没有正式而且大规模地被教导着主动而且又独自地运用自己的智能来认知这个大家置身其中的经验世界。他们又从来没有在一个制度的培养和鼓励之下离开“先王之法”来自动创造方法以解决人生和社会的实际问题。实实在在,他们倒是长期被熏陶着把自己的大脑交出来,让古人作主,依照古人的遗教来认知这个世界。实实在在,中国的“古圣先贤”在基本上是些“人事专家”。他们对于认知这个经验世界即令不是毫无兴趣,他们的兴趣也是少得可怜。于是,那大批的知识分子在“古圣先贤”的笼罩和提撕之下,对于认知这个经验世界的兴趣也跟着少得可怜。像明末顾祖禹这样的知识分子,真可说是凤毛麟角了。至于解决实际的问题,也必须在古法和成

规里去想办法。救灾是如此,治河是如此,“剿匪”也是如此,写文章之类的事也是如此<sup>[9]</sup>。像李鸿章的那若干人在办理“夷务”时稍能针对现况,只好说是大震荡和大痛苦中逼出来的些许异数。总括起来说,自汉代以来,中国的知识分子,除了极少数特立独行之士或突破成规的奇才以外,一般都是被古祖牵着手走路的孩子。离开了古祖,他们很少会自己走路的。中国“明经取士”的考试制度是考选孩子的制度。通过这个制度选拔出来的孩子大都是很乖的。然而,孔制崩解了。他们骤然失却了依凭。中国没有足够的机会像欧洲那样从事文艺复兴。中国没有认知经验世界的真正科学传统。中国知识分子主要地被导向情绪的思想与作价值判断的规范思想,而绝少作逻辑思考。失去了依凭的中国知识分子在茫茫人海里,不知“茫茫欲何之”。于是“彷徨”,于是“呐喊”,于是“幻灭”。

虽然,传统中国的知识分子在思想前题上必须唯道统是遵,在行为模式上必须唯古制是赖,可是他们在传统中国社会所扮演的角色是“四民之首”。站在“四民之首”的知识分子对社会对国家有传统的道德责任感。他们觉得“吾侪不出,予苍生何!”这种意识在国难临头时一经翻译就是“救国救民”。“救国救民”的意识碰到时蹙的史观,就形变而为“完成历史使命”。这些观念在他们的心里发酵,又变成推动时代的动力。可是,作为一个群集来看,他们认不清所处的时代环境,他们也拿不出有效的办法来解决实际的问题。他们凭什么来“领导时代”呢?正在这个关头,西方文化大量入侵,欧风美雨东渐。于这一情势之下,在传统中国知识分子看来新奇的学说思想被介绍到中国知识界。而对这些新奇洋货,传统中国的知识分子怎样选择呢?在他们之中,绝对大多数并非透过客观的认知和逻辑的思考来决定取舍。这类工作是认知之学有基

础而且不喜欢热闹的学人所从事的长期工作。恰恰相反,他们是被好奇、希冀、兴奋、幻想,以及深藏内心的由受挫折而产生的渴望之情所推动来看西方学说思想的。于是,像初到糖果店的孩子一样,看见外来的东西就嚷着要买。这种求知的锐气是可钦佩的,但却嫌缺乏健全的选择力。同时,他们原来是孔制翼护的中坚和教化的普及者。孔制崩解了,他们不得不从圣坛上跌下来。这使他们丧失了原有的地位与声威。恢复既有的地位与声威是一件与生命相联的事。刚好在这种时际,列强的侵袭,令他们饱受刺激。正在这些力量内外交逼的时日,“革命去!”的号召“应运而生”。这真使浮游不安的中国知识分子获得像在沙漠中迷失方向的旅人远远望见绿洲似的解救。

这些绿洲也许只是海市蜃楼,也许只是幻觉的产物。然而,这要等到走近了才看得清楚!

### 三 本土运动

如前第三章所说,一个主位文化因客位文化的冲击而引起的重整反应,叫做本土运动(nativistic movement)。依林顿所说,本土运动有二种。一种本土运动是向后看的。这种情形是一种返回适应。返回适应是否定一部分新来的文化因素,甚至全盘否定。极端的复古主义者就是后者的例子。这种本土运动的内容是延续性的主位文化崇拜。它以各种不同的程度带有排斥客位文化的倾向。于是,当主位文化受到客位文化之动摇时,它可能被激发而成一种极端的保守运动。这种保守运动,一旦与民间的小传统结合,便可具狂热的宗教形式,甚至可以演成暴乱或军事行动。另一种本土运动是向前看的。这种本土运动是吸收式的。它是要把旧的

文化因素中之有价值者与所需要的新文化因素作一适当整合。这种本土运动可能作进步的适应。历史告诉我们,在进步的适应下,文化分子可能有不切合实际的企望或主张,但也可能有合理的民族内新运动——例如土耳其,也可能产生文化重建及文艺复兴运动。

文化的濡化过程如系出之以强制或高压形式,便常为不安的根源。如前当外来文化威压着本土文化时,本土文化可能表面降伏。如果本土文化表面降伏,那末本土文化一定是转入文化的地下活动。在这种情形之下,文化的表面也许波平如镜,但是文化的下层则颇紧张。这时,不同的文化价值在交战中,不同的观念在冲突中,而且许许多多文化分子的性格及行为模式的调整都发生困难。这就是本土运动酝酿的内在条件。当酝酿达到饱和点时,如果碰到触发事件,本土运动便破土而出。

本土运动并非正格的革命运动。但是,毫无疑问,本土运动常常是正格的革命运动之现成的原料。革命运动则是本土运动的制成品。在历史中,许多本土运动被消弭掉了;但是,确有一些本土运动因势利导,被组织化,被赋予使命感,被武装训练,被汇聚在一个特定方向,而成为正格的革命运动。在主位文化与客位文化接触并且发生反濡化(counter-acculturation)现象的文化前线地带,例如一八四〇年代的广州,难免激起社会变迁。这种社会变迁是本土运动的激发情境。中国近几十年来的“革命运动”,无一不是直接或间接具有“反常”意涵,也无一不具企求“内新”的要求。由此可知,中国近几十年的“革命运动”无一不是包含本土运动的实质。我们从领导这些运动的人物之被称作“先知先觉”、“国族教主”,等等名词,便可征别出这些运动的性质。

我们现在先看看人类学家所说的本土运动在实际上是怎样的

事情。这有助于我们了解近代中国的本土运动。

克罗孔说：

我们用心理学的语言来说，上面所作的推广表示，人类的心理情形，尤其是在心理极度紧张的情况之下，往往对于所感受的压力大致采取相似的办法来报服。本土运动是挽近人类学家颇为研究的事情。各个本土运动的详细情节由于在各该运动产生以前的文化不同而不同，但是本土运动的型模大致颇为相似。波拿泡特(Marie Bonaparte)在一九四七年证明，一九四〇年法国陷落时具有本土运动形式和气息的故事在短期内广为流传，以致无法遏止。这个故事是关于在汽车中的尸体之神话的……[10]

我们再看奇森所举实例：

一八六九年，首次被称为跳鬼的仪式在尼法达印第安派乌特部族(Nevada Paiute)里出现，并且扩及西印第安部族。这些部族的人当时系在重大的文化压力之下。这可见于他们的食物来源遭到破坏，白种人开始把他们的土地占用，印第安人之间的战争产生军事压力，并且把传统文化予以破坏。派乌特部族的“先知”瓦德奇瓦布(Wodziwob)具有宗教的眼光。他预言世界末日降临，驱逐白人出境，死亡的亲属会归来，印第安的失土会恢复，印第安人会归于完整。约一八九〇年又有跳鬼的事发生。这次跳鬼是另一个派乌特先知名叫乌法加(Wovoka)发动的。这次跳鬼的宗旨和一八六九年的那次很相同。这次跳鬼特别向东部蔓延，经过大平原部族，甚至越过东

部某些乌兰滋(Woodlands)部落,然后又有变为地方文化情境之势,并且发展成为别的地方文化仪式之支脉的样子。后来,这次跳鬼又从其发源地改变。所以,我们要研究这次跳鬼的特征便是一件很复杂的事。更后一次发生皮约特(Peyote)教。这个教派从美国西南部展开,经过与前者很相同的地区。这个教派提供一个信仰的新基础。这一个信仰,在传播的过程中,变得极其适合各该地方的特殊情形。这一教派之主要特征是教徒吃从一种有麻醉性的植物上割下来的树皮。这种植物吃下去会产生硷性的药物效应,说是可以产生宗教的灵感。关于这些宗教崇拜仪式和它们的动机,在稍后我们要加以比较详细的讨论。〔11〕

我们从上面所陈示的美国印第安人的本土运动来对照近代中国的本土运动。

### A. 三元里事件

当十九世纪中英战争的第一期广州和约商定以后,中国正式军队与英国的正式军队停战。可是,一八四一年五月广东的乡勇与英军冲突,于是发生“三元里事件”。这一事件的起因“大概英军在战胜之后,纪律未免有欠整肃。淫掠之事,在所难免。再加以民族的仇视,语言的隔阂,和官绅对于义勇的鼓励,华民英兵的冲突,自然很易得发生”〔12〕。

显然得很,“三元里事件”是一个“官民合办”的“仇英”运动。官绅自己碍难出头时,便鼓动乡勇向前。这个事件固然是英军纪律欠佳激起的,可是背后确含文化冲突的因素。我们且看粤民在六月六日所张《誓灭英逆》的说帖便可明白〔13〕。

三元里西村南岸九十余乡众衿耆等，为不共戴天，誓灭英逆事。

照得向来英夷素不安分，屡犯天朝。昔攻沙角炮台，侵害兵卒。我皇上深仁，不忍加诛，且示怀柔。彼尚不知感恩，犹复包藏祸心，深入重地，乱施火箭，烧害民房，攻及城池，目无各宪。钦差大臣见城厢内外百姓遭殃，方议息兵安民。该逆夷理亦得些好意，即当俯首速退。胡乃贪得无厌，得寸入尺，纵容兵卒，扰害村庄，抢我耕牛，伤我田禾，淫欲妇女，锄我祖坟，鬼神共愤，天地难容。我等所以奋不顾身，将义律围困于北门，伯麦斩首于南岸（按伯麦时尚未自印度回粤）。尔等逆党试思，此时此际，若非我府尊为尔解此危，则各逆党何能得首领以下船乎？

今闻尔出示尚敢辱骂我众，是以奋急成云，定诛妖孽。饱德之义士，襄助口粮。荷锄之农夫，操戈御敌。纠壮士数十万，何英逆之不可剪除？水战陆战之兼能，岂惧夷船坚厚？务必使尔丑类片甲无存，逆船片帆无归而后已。

示到，议期卜日交战，特示。

四月十七日（西六月六日）特示英知逆悉。——《史料旬刊》，第三九期，页四三八。

这篇饶有气概的皇皇文告里，“抢我耕牛，伤我田禾”是关于经济方面受害的反映；而“淫欲妇女，锄我祖坟，鬼神共愤，天地难容”，所表现的则是文化意识的冲突。

## B. 义和团运动

义和团运动与三元里事件有共同的外来因素和心理人类学 (psychological anthropology) 的基础。关于义和团运动,就我所知,历史家没有一个曾作合于事实的认知。他们一提到义和团,都说是“匪”,是“愚民”,是“下流社会分子”[14]。一九〇〇年外国兵用枪杆子打义和团。一九〇〇年直到现在,中国知识分子还在用笔杆子打义和团。大家相沿成风,习而不察。这是什么原因呢?基本的原因在中国士大夫们了解人理的传统思想型模方面。这一型模被历史家未自觉地用来观照史事,自然会得到这样的结论。

在中国近代史上,有所谓“捻乱”、“苗乱”、“回乱”,有白莲教。由传统知识分子构成的统治机构,一碰到这类骚动发生,它的反应习惯几乎千篇一律是“理学式”的:认为这都是“乱民”,都是“邪说惑众”,都应该“痛予剿灭”。除了几个杰出的人物以外,很少有人愿意而且能够切实从经验事实上深入地去了解骚乱发生之文化的、社会的、心理的、经济的和政治的原因,因为这须要真正的知识。真正的知识之获得远比搬演理学架子困难。影响所及,训致写历史也颇受这种思想型模所笼罩。因此,对义和团运动的了解也是从这套“理学架子”出发的。这怎么看得清楚呢?传统理学式的世界观、社会观和人生观,徒徒供知识分子及统治机构摆正统架子,对于真正了解世界并且解决实际的问题不仅毫无帮助而且大有妨碍。

历史家之所以轻易将义和团看作“匪”,还有一个原因。历史家都是知识分子。在不久的过去,如前所说,中国的知识分子居“四民之首”。他们传统地养成一种优越感,对于一般“无知愚民”常常轻忽。现在,中国一般知识分子虽然倒霉到极点,收入可与三



轮车夫媲美,社会地位只剩下一点影子,可是在潜意识中尚残留若干优越的幻觉。因此,当他们写起历史来时,对于一般“无知愚民”不容易作平等的考虑。

义和团事变的结果对于中国太严重了。天津陷落,京师被占,差一点弄亡了国。辛丑和约订下来,谢罪、惩凶、赔巨款、削平炮台,改变商约,增设外务部,变通觐见礼节……等等。这些结果够吸引历史家的注意力,使他们不易对义和团运动的许多重要方面作一客观的分析。

毫无疑问,仅仅就行动来说,义和团的举动是“匪”。而且,慈禧和若干满清朝贵利用义和团来杀洋泄愤<sup>[15]</sup>。这些几乎都是不用说的。可是,这个运动之所以酝酿而且爆发,在中西交会里有极不可忽视的文化和历史意义。这种文化和历史意义不是仅仅藉着说“拳匪胡闹”和“无知满人利用拳匪来泄愤”可以显露出来的。

义和团的兴起,是由来已久的白莲教、八卦教和山东等处的尚武精神等内在的根苗,碰到外来文化势力的压迫和刺激,加上民不聊生,王公巨卿从而构煽利用,这几股力量辐辏在一起所形成的。

一八〇八年安徽省颍州、亳州、山东省曹州、兖州等地,失业的“无赖汉”<sup>[16]</sup>拽刀聚众,设立顺刀会、虎尾鞭、义和拳,口号是恢复明室。一八九八年,江苏、山东的大刀会肆扰,直隶也有会众起事。这些人声言神灵附体,咒语能够抵御枪炮,并且打起“扶中朝灭洋教”的招牌。一九〇〇年义和团起,标榜“扶清灭洋”。这个口号深为内外受挫的朝廷显要载漪、载勋、刚毅和毓贤等人所喜。他们以为民气忠勇可用,义和拳法力神奇。

当时外国传教士在华传教,他们的教义和作法有许多既与中国知识分子所持大传统不合又与中国民间的小传统违背。基督教的圣经与中国孔制、老庄及佛法很不相同。当时一般文人只知诵

读诗书,高谈理学,又严“夷夏之防”。教士们倡“博爱”,主“中外一家”,一切人“在上帝面前平等”。这一套他们最恨恶。教士又劝人不要“敬拜偶像”,反对中国人祭祀祖先。中国人,尤其是乡下人,靠土地公及土地婆活命,至少在观念上靠他们活命。现在外国人叫他们不要去敬拜那些神道,便得不到保佑。得不到保佑,岂非活不成命?中国人把祖宗视作自己生命之无可替代的绝对来源。在中国人心目中,祖先即是准神仙。准神仙即是不可或缺的崇敬对象,以及家族中高高在上的精神主体。现在外国人不要人拜祖,岂不是教人“忘本”?这些事是够惹人反感了。中国文化分子,如前第四章所说,素来是严男女之别。传教士在主持礼拜的时候,要男女齐集一堂。这种安排,在当时的人看来,用现时流行的名词说,就是“破坏善良风俗”。大家在潜意识中既然含藏着这么多的不满,于是有人造谣的话,就极易被人接受,因此也就极易传播。当时有人传说教士诱奸妇女,挖眼取心,窃取婴孩脑体;并且印成文字,分散各地。大家风传,信以为真。其实不过是男女信徒在一起做礼拜,教会收养孤儿而已。

乡间人民唱戏谢神是农村社会的一件大事。一般乡人可以藉此娱乐,做点小买卖,同时过点社交团契的快乐生活。外国传教士不明白这一社会生活,把它看作迷信。这自然是会伤感情的。不仅如此,教会更进而要教民拒绝出钱唱戏修庙。叫人拒绝出钱比要人出钱是容易得多。这么一来,在同一个社区,教民和非教民互相仇视。在这种情形之下,文人从而构煽。长沙有一个喜好扶乩并且又有心脏病的文人叫做周汉。他刊印了许多仇教的文字。当时的人称道他的文学有“乾坤正气”。他尝绘一图画,坐一个猪精在上面,剖心挖眼于下,詈诋“天主教”为“天猪叫”。

除了风俗、习惯和宗教的原因以外,经济的贫困也助长义和团

的蔓延。当时国际贸易渐渐发达。从外洋输入的布匹大增,布匹的花色繁多,价钱也廉,大家乐于购买,于是固有的家庭工业遭受摧残。人口增加,耕地不能增加,失业的人多,生计更感到困难。山东一带黄河溃溢,弄得民不聊生。江苏北部大旱,农民无从得食,逼得父母出卖儿女。女子的价钱是根据相貌的美丑和年岁的大小而定多少。多的一千文;少的只有五十文。荒年的人命,真是低于猪价。面临这样的生存威胁,广大地区里挣扎求存的人众的心情紧张极了。他们不知道他们身受的灾害有一部分是祖宗不懂水利带来的。在这种情形之下的人总要想找一个愤怒的对象。外来搅乱大家生活平静的洋人正好填这个空。他们认为这样的灾害是洋人带来的。于是,有人造了一个民谣:“杀了洋鬼头,猛雨往下流。”这个协韵的民谣所代表的“精神”,比求雨是积极多了!

当时天津、保定、通州成为义和团的势力中心。义和团也分党派的。他们分作四派:坎字拳,乾字拳,坤字拳及震字拳。坎字拳尚红色。传习法术的时候,接受法术的拳民必须叩头。叩头以后直立,直立以后仆倒,仆倒以后又跳起,跳起的时候持械而舞。乾字拳尚黄色。这一派的办法和前派不同。拳师在传授法术的时候,命令徒弟将口闭起,卧伏在地上,过了一会白沫满口,说是有神祇降临,于是一跃而起,持械而舞。当他跳舞的时候,人特别兴奋,体力比一般人大。于是,一般善男信女认为这样的拳民有神附体,不怕洋枪洋炮。他们有他们特殊的符咒。符咒的意义我们不太了解。例如:“左青龙,右白虎。云凉佛前心,玄火神后心。先请天王将,后请黑煞神。”又如:“快马一鞭,西山老君。一指天门动,一指地门开。要学武艺请师来。”还有更不易了解的妙咒:“天灵灵、地灵灵,奉请祖师来显灵,一请唐僧猪八戒,二请沙僧孙悟空,三请二郎来显圣,四请马超黄汉升,五请济颠我佛祖,六请江湖柳

树精,七请飞镖黄三太,八请前朝冷于冰,九请华陀来治病,十请托塔天王。金吒、木吒、哪吒三太子,率领天上十万神兵!”这里所说诸神,多出于《封神榜》、《西游记》、《七侠五义》和《三国演义》等民间熟悉的读物。义和团可以说是一种多神教的组织。他们所信奉的神道,相当的复杂。如托塔天王,梨山老母,玉皇大帝,西楚霸王,九天玄女,诸葛武侯,梅山七兄弟……等等。

义和团中更有所谓红灯照。红灯照的分子多为年青女子。她们身穿红衣,左手提红灯,右手拿扇,扇下垂红布。她们拿起这种扇子来扇,说是能够上升云端,且能在空中掷火来烧毁洋楼。另外还有黑灯照和青灯照。黑灯照是用老太婆组成的。青灯照是用寡妇组成的。义和团在攻击北京东交民巷和西什库教堂时使用了一些很别致的武器。比如说,火牌、飞剑、引魂幡、雷火扇、阴阳瓶、九连环、如意钩、混天大旗。我不知道这般“法宝”在博物馆有否宝藏。

拳民从北京城外闹进了城内,王公大臣待义和团的领袖有如上宾,敬若神明。载澜且将拳民延请到庭院里来。当时真个是“自兵民以至王公府第,处处皆是,同声与洋教为仇,势不两立”。天津的义和团进城焚杀抢劫。裕禄信他们有灭洋神力,拿总督衙门做义和团的大本营。有位驾船的人张德成设“天下第一坛”,以“灭洋”为己任。裕禄拿八人大轿恭恭敬敬把他迎进督署,款以盛筵。张德成在宴饮时忽然像睡去一般,接着从袖中抖出铁炮的零件,他说是自己的“元神出窍”,从敌阵窃来,因此敌炮已成废物。裕禄大神其术,对张敬礼有加。有一个自命为“海乾神师”的人物,他说他能够使海水干枯,于是洋船无法靠岸。又有自号“天灭者”,他说是天遣来灭尽洋人的。

义和团这一团火,在王公大臣的鼓励和纵容之下,遂愈烧愈

凶,以至不可收拾。他们除了攻打使界和教堂以外,更随处烧杀捕拿。义和团把洋人叫做“大毛子”。他们仇杀教民,及外人仆役,叫他们作“二毛子”或“三毛子”。可是,在他们的语意学( semantics)中,所说“二毛子”及“三毛子”的指谓范围并不确定。贩卖洋货的商人,家藏洋书的学生,甚至戴外国眼镜的人,都算是“二毛子”,因此都在可杀之列。北京正阳门一带二千多家被纵火焚烧。户部尚书立山被认为“通夷”,拳众要杀他,翰林院编修杜崇本等被指为“教民”,受伤几乎死掉。刘可毅则死在路上,连尸身也不见了。毓贤作山西巡府,杀戮中外教民几千人;他更命令教民背教,不遵从的就予以活埋。景善说六月二十五日清晨,载漪和载勋统率拳众进宫,声称要捉拿鬼子徒弟,竟要动光绪皇帝的手。幸好慈禧发怒,严词切责,可怜的儿子皇帝才免遭毒手。

当义和团在北京设立总团的时候,比他老师倭仁还要卫道仇洋的大学士徐桐赠以一联:

创千古未有奇闻,非左非邪,攻异端而正人心,忠孝节廉,  
只此精诚未泯。

为斯世少留佳话,一惊一喜,仗神威以寒夷胆,农工商贾,  
于今怨愤能消。

这一佳作,可以说是将“义和团精神”和盘托出,理应流传千古!

许多历史家批评义和团事变是无知满清王公勾结迷信拳众祸害中国。这种批评并不算错。可惜只看到铜币的这一面,而忽视了它的那一面。我们将义和团发生的原因及其特征和前面所说美国派乌特等印第安部族的本土运动加以比较,便可以发现二者有

些基本共同或相似的地方：第一，二者都发生于本土文化受外来文化高压的时候。第二，二者都起于因此而累聚起来的心灵积郁。第三，二者都是基本生活受到威胁。第四，二者都有浓厚的宗教气氛或迷信色彩。第五，二者都有领袖人物出面领导。第六，二者都富于蔓延性。

中国的批评家们常好把这个事变归因于无知。这是中国知识分子的习惯。任何一个因子，如果它的说明力(explanatory power)只有  $n$ ，而我们将它的范围扩大到  $n+1$ ，那末便失效。知识对人生行为是有支配力的。可是，它对人生行为的支配力不是唯一的，更不是无限的。在更多的情况之下，情绪、内驱力和利害关系，对人生行为的支配力远大于知识的力量。自古至今，大多数人，尤其是所谓英雄豪杰，常作自己的情绪及内驱力的奴隶；只有极少数人能作自己知识的主人。在一定限制以内，知识对人生行为的支配力可大可小。知识对人生行为的支配力之大或小，常视人所处的情境而定，一般而论，当人处顺境并且没有受到重大威胁时，知识所起的作用较大。反之，当人处逆境并且受到重大威胁时，知识所起的作用较小。支持、鼓舞和赞助义和团的人并非个个都是无知之徒。徐桐就是一位很有学问的知识分子。至少，他的理学很不错。既然如此，他们为什么干出那样糊涂的事呢？最显著的原因，是他们缺乏当代的知识。可是，原因并不那么简单。我们楔入他们的内心深处来观察，将会发现，自一八四〇年以来，中国接二连三受到西方强权的打击，统治群族的威望大受损害；居然京师重地有“洋人”驻扎，卧榻之下有人酣睡，而且眼看着“洋人”的势力着着进逼。讨厌的维新运动也是洋人鼓动出来的<sup>[17]</sup>。现在，慈禧太后自己要废掉原有的皇帝另外再立一个，“洋人”竟不假辞色。这更是火上加油。“挫折产生侵略”但是，洋人的“船坚炮利”是领教过

了的。怎样办呢？正在气恼至极，无计可施的时候，有许多忠勇义民说是可以“扶清灭洋”。这真是“正中下怀”，一拍即合，所以终于干出那些惊天动地的事来了。

这次的义和团运动以及由它所激起的八个联军之攻陷京师，是中西文化冲突的顶峰。过了这顶峰，中国受到空前的挫败，中国文化在表面暂时完全屈服。

于是，另一种性质的本土运动在曲折中酝酿着。

### C. 五四运动

五四运动离我们似乎很遥远了！

什么是五四运动呢？这是一个颇难解答的复杂问题。这样的复杂问题，不是三言两语所解答得清楚的。在解答这个问题的时候，不同立点的人受不同的认知，不同的价值观念和不同的情感反应的作用。于是，对于这同一的问题，不同立点的人作着不同的解答。有的人士只把五四运动中游行、示威、请愿、打人……等动作算做五四运动；而把与这一运动相关联的或诱发的社会和政治变动不看作五四运动。有人只着重五四运动之爱国的表现层面，而把新文化运动看作另一件事。进步主义者一提起五四运动便欣然神往。他们认为五四运动是推动中国现代化的一个伟大的里程碑。保守主义者提起五四运动似乎余恨犹存。他们认为五四运动是中国近四十六年来祸乱之由。进步主义者只注意到五四运动里那些响亮的揭示而忽略了它的破坏性的副作用。于是，他们心目中的五四运动只是“科学”、“民主”和“启蒙”所构成的一幅图画。保守主义者只注意到五四运动里那些破坏性的副作用而忽略了它的真实启发作用。于是，他们心目中的五四运动只有“打倒孔家店”、“动摇民族文化的命脉”这些节目。除此以外，不同政治集体

的政治观点对五四运动作着不同的评价,并依之而给予不同的待遇和打扮。有的政治集体对五四的评价接近保守主义的看法。他们极其厌恶五四运动之破坏性的刺激作用并且对之存极大的戒心;但是他们却无法亦不便从正面勾消或打击五四运动所揭示的“科学”、“民族”和“启蒙”等有启发作用的观念。怎么办?他们替五四改装。他们替五四换上一件紧身衣,使五四运动的影子变得愈来愈小,以致消失于无形无迹之间。另一种政治集体具有森严的意底牢结。他们实在并不欢迎五四运动的“民主”和“启蒙”精神。可是他们却欣赏五四运动之破坏性的副作用的那一面。怎么办呢?他们强调五四运动之“反帝”和“反封建”的作用。他们把五四打扮成一个披头散发身穿大红衣的野姑娘!

我们现在对五四运动加以分析于下:

### (一) 五四运动的定义

可怜的五四运动,近四十多年来,在中国文化分子心目中竟有这么多不同的形象。这么一来,叫我们怎样去认识它呢?我们要认识历史中的事实,首先必须将指谓事实的名词之语意范限(semantic circumscribing)界划清楚。这就必须诉之定义了。如若不然,那末我们是没办法钉牢所要研究的事实。如果我们没有办法钉牢所要研究的事实,那末我们的研究便无从着手了。比如说,“宗教改革”、“文艺复兴”、“法国大革命”,这些史事,并不是像“一颗流星飞过天空”及“一块石头掉在地上”这些事实那么简单,而是包括着许许多多大大小小的事素,并且这些事素辐辏而成一个特殊的罗聚形态。我们管这个特殊的罗聚形态叫做“宗教改革”或“文艺复兴”,或“法国大革命”。依此,我们要认识五四运动,首先必须对五四运动这个名词下一个可用的定义。就我所知,截至目



前为止,对于五四运动作过周详而比较客观研究的只有周策纵。我们现在要对五四运动这个名词下个可用的定义,只有借用他所作的:

经过了上面的一番分析,于是我们可以对五四运动这样下定义:五四运动是一个复杂的现象。这个现象包括“新思潮”,文学革命,学生运动,商人罢市和工人罢工,抵制日货,以及新知识分子所分事的其他社会的及政治的活动。这些行动都是受日本提出二十一条及巴黎和会对山东问题的处理所激起的爱国情绪之鼓舞;是受到西学精神以及要从科学与民主的眼光对传统重新评价以建立一个新中国的这种要求之鼓舞。五四运动并非一个整齐划一的和有良好组织的运动;而无宁是具有不同观念的人之一些活动之结合。虽然如此,五四运动并非没有主流。<sup>[18]</sup>

这个定义是一个枚举定义(enumerative definition)。这个枚举定义足够广涵五四运动的内容。我们在以后对五四运动的认知,就以这个定义为根据。

## (二) 五四运动的背景

任何一个多次元的和规模巨大的运动之发生,在一般人的心理上,也许觉得来的突然。可是,如果加以分析和观察,那末我们便可发现这类运动的发生不是突如其来的,而是有相当酝酿期的。五四运动也是如此。五四运动是中国对西方入侵的反应的一串发展之显露出来的一个高峰。这个高峰是挫折中产生出来的一个昂扬。它是中华民族文化潜力的新涌现。

中国的经济结构本来主要的是以家庭为生产单位的自足的农村经济。但是,自十九世纪末叶以来,西方资本制度的生产压力一天增加一天,迫使这种经济结构改变。第一次世界大战期间,列强忙着进行军事行动并且从事军备生产,于是对中国的输出不得不相应地减少。在这一段时间,中国的纺织业和面粉业曾一度乘机抬头。可是,好景不常,欧战结束,西方的经济势力卷土重来,加上新兴日本的经济势力,中国市场成为他们的市场,于是方在萌芽里的中国工业摇摇欲坠,而且中外经济利害的冲突日益尖锐。这种状况,在基本上影响——虽然并不是决定——当时的文化、社会及政治。

中国原有的势力单位是以家族为基础的士绅、土豪、官僚及军事集团。这些单位原来是寄生于广大的农村经济和一部分的商业经济之上。既然这些经济基础动摇,于是寄生于其上的那些势力单位也随之动摇。家庭本来是合作与自给的细胞,现在受到经济变动的摇撼,到此也不能保持其固有的稳定性,甚至不足以适应外界的冲击,而失去原来的功能。这么一来,在乡村,大批过剩的生产人口涌向都市,另觅出路;在都市,失业队伍一天一天增加。这样的大量人口原料是动乱的资源。军豪建制成了失意政客,无聊文人,以及野心分子求出路的辐辏圆圃。而大批失业人口则为军豪建制和扩充势力之现成的材料。军豪不止一个。这些军豪要能站立得稳并且发展势力,就必须扩充地盘。但是,中国的地盘有限,肥美的地盘尤其有限。所以,军豪们不能不藉故彼此讨伐。军豪的泡沫就是土匪、游勇、散兵。军豪是吃一大块一大块的土地;这些动物则吃军豪隙缝里的小城、小镇、小村。可是,在另一方面,西方经济势力直接达到的地方,新的都市滋长,而且新的教育逐渐普及。这些条件,造成一批新的知识分子。这些新的知识分于多

少吸收了西方观念,甚至于多少接受了西方的生活方式。他们逐渐成为中国的“西化运动”或“现代化运动”的中坚领导力量。蔡元培、胡适、丁文江、蒋梦麟、梅贻琦等可算是这类人物的代表。

### (三) 五四运动的经过

中国在巴黎和会的失败是五四运动的直接导火线。

一九一七年日本和英法订立青岛让给日本的密约。一九一八年五月中国政府与日本订立山东善后协定。这两种条款使中国代表日后在巴黎和会上的交涉受到很大的束缚。一九一八年日本政府又乘段祺瑞内阁急于筹措军费的时候,秘密和中国驻日公使章宗祥提议合办胶济铁路,并且借贷日款建筑由济南到顺德及由高密到徐州这两条铁路。日本答应预先垫款二千万元来兴建。段祺瑞内阁因为急于筹得军费,竟在覆文中写下“欣然同意”四个字。日本藉此肯定中国确已允许日本承继德国在山东的权利。一九一九年一月世界第一次大战在巴黎开和会。在和会席上,中国代表陆徵祥、顾维钧、王正廷、施肇基、魏宸组向和会提出希望七款。关于山东问题,请求废除二十一条中日协约,胶澳应由德国直接交还中国。日本代表则极力反对。日本代表说胶澳一切权利应该由德国无条件地让与日本。他们并且威胁说,如果日本不获承继德国在山东的权利,那末日本只有退出巴黎和会。这时英法诸国想和议成功,并且因为事先与日本有该一密约,所以答应了日本的要求。美国总统威尔逊(Woodrow Wilson)虽然同情中国,可是处在这种环境之下也无可奈何。这些内容给中国人民知悉了,群情大愤。大家指骂负责办理的人曹汝霖、陆宗舆和章宗祥为“卖国贼”。一九一九年五月四日午后,北京学生三千多人聚集在天安门,转赴总统府,要求惩办卖国贼;后来折至东城赵家楼,焚烧曹汝霖住宅,殴

打章宗祥。这是后来所谓“五四运动”的一个开端。

我们且看胡适是怎样记述的：

“五四”是十六年前的一个可纪念的日子。民国八年五月四(星期日)下午,北京的十几个学校的几千学生集会在天安门,人人手里拿着一面白旗,写着“还我青岛!”“诛卖国贼曹汝霖陆宗輿章宗祥!”“日本人之孝子贤孙四大金刚三上将”等等字样。他们整队出中华门,前面两面很大的国旗,中间夹着一副挽联,上款是“曹汝霖陆宗輿章宗祥遗臭千古”,下款是“北京学界泪挽”。他们沿路散了许多传单,其中最重要的一张传单是这样写的：

“北京学界全体宣言

现在日本在万国和会要求并吞青岛,管理山东一切权利,就要就(成?)功了!他们的外交大胜利了!我们的外交大失败了!山东大势一去,就是破坏中国的领土!中国的领土破坏,中国就亡了!所以我们学界今天排队到各国公使馆去要求各国出来维持公理。务望全国工商界一律起来设法开国民大会,外争主权,内除国贼。中国存亡,就在此一举了!今与全国同胞立两个信条：

中国的土地可以征服而不可以断送!

中国的人民可以杀戮而不可以低头!

国亡了!同胞起来呀!”

他们到了东交民巷西口,被使馆巡警阻止不得通过,他们只能到美国使馆递了一个说帖,又举了六个代表到英法意三国使馆去递说帖。因为是星期日,各国公使都不在使馆,只有参赞出来接见,表示同情。

大队退出东交民巷,经过户部街,东长安街,东单牌楼,石大人胡同,一直到赵家楼的曹汝霖住宅。曹家的大门紧闭,大家齐喊“卖国贼呀!”曹宅周围有一两百警察,都站着不动。有些学生用旗杆捣下房上的瓦片,有几个学生爬上墙去,跳进屋去,把大门打开,大家都拥进去了。这一天,曹汝霖和章宗祥都在这屋里,群众人太多了,反寻不着这两个人。他们捉到曹汝霖的爸,小儿子,小老婆,都放了出去。他们打毁了不少的家具。后来他们捉到了章宗祥(驻日公使);打了他一顿,打的头破血流。这时候,有人放了火,火势大了,学生才跑出去。警察总监吴炳湘带队赶到,大众已散去了,只捉去了在路上落后的三十多个人。

这是“五四”那天的经过。(那时我在上海,以上的记载是根据《每周评论》第二十一期的材料。)

这一天的怒潮引起了全国的波动。北京政府最初采用压迫的手段,拘捕学生,封禁益世报,监视晨报,国民报,下令褒奖曹陆章三人的功绩。学生被拘禁了四天,由各校校长保释了。北京各校的学生天天组织露天讲演队,劝买国货,宣传对日本的经济抵制。全国各地的学生也纷纷响应。日本政府来了几次抗议,使中国青年格外愤慨。这样闹了一个多月,到六月三日,北京政府决心作大规模的压迫,开始捉拿满街讲演的学生。六月四日,各校学生联合会也决议更大规模的爱国讲演。六月三、四两日被捉的学生约有二千多人,都被拘禁在北河沿北京大学法科。越捉越多,北大法科容不(下?)去了,马神庙的北大理科也被围作临时监狱了。五日的下午,各校派大队出发讲演,合计三千多人,分做三个大纵队:从顺治门到崇文门,从东单牌楼到西单牌楼,都有讲演队,捉也无从捉起

了。政府才改变办法：只赶跑听众，不拘捉学生了。

那两天，两千多学生被关在北大法科理科两处，北河沿一带扎了二十个帐棚，有陆军第九师步兵一营和第十五团驻扎围守，从东华门直到北大法科，全是兵士帐棚。我们看六月四日警察厅致北京大学的公函，可以想象当日的情状：

逕启者：昨夜及本日迭有各校学生一二千人在各街市游行演说，当经本厅遵照五月二十五日大总统命令，派出警员尽力制止，百般劝解，该学生等终不服从，犹复强行演说。当时地方秩序颇形扰乱。本厅商承警备总司令部，为维持公安计，不得已将各校学生分送北京大学法科及理科，酌派军警监护，另案呈请政府，听候解决。惟各该校人数众多，所有饮食用具，应请贵校速予筹备，以资应用。除函达教育部外，相应函达查照办理。八年六月四日。

六月四日上海、天津得着北京大拘捕学生的电报，各地人民很愤激，学生都罢课了。上海商人一致宣布罢市三天。天津商人也宣布罢市了。上海罢市消息传到北京，政府才惊慌了。五日下午，北河沿的军队悄悄的撤退了，二十个帐棚也撤掉了。

这回学生奋斗一个月的结果，最重要的有两点：一是曹汝霖陆宗輿章宗祥的免职，二是中国出席和会的代表不敢在断送山东的和约上签字。政府屈服了，青年胜利了。（以上记载参见《每周评论》第二十五期的记事。〔19〕）

#### （四）五四运动和新文化运动

五四运动的时间延续，大致说来，是从一九一七年到一九二一

年。有人将五四运动看作“中国的文艺复兴运动”。另外有许多人认为五四运动与从一九一七年就已开始的文学革命运动及新文化运动是不同的两种运动。这两种运动之间很少关系。他们说五四运动并非由新文化运动直接引发；并且新文化运动的领导人物一般而论并未参加及支持五四运动。他们只承认新文化运动系为五四运动开路或在思想上发端；而五四运动的展开则有助于新文化运动的扩大。

这种看法有其部分的真实性，可是并未包容五四运动的全部内容。为着易于了解起见，我们现在将五四运动的内容列一个表在下面：

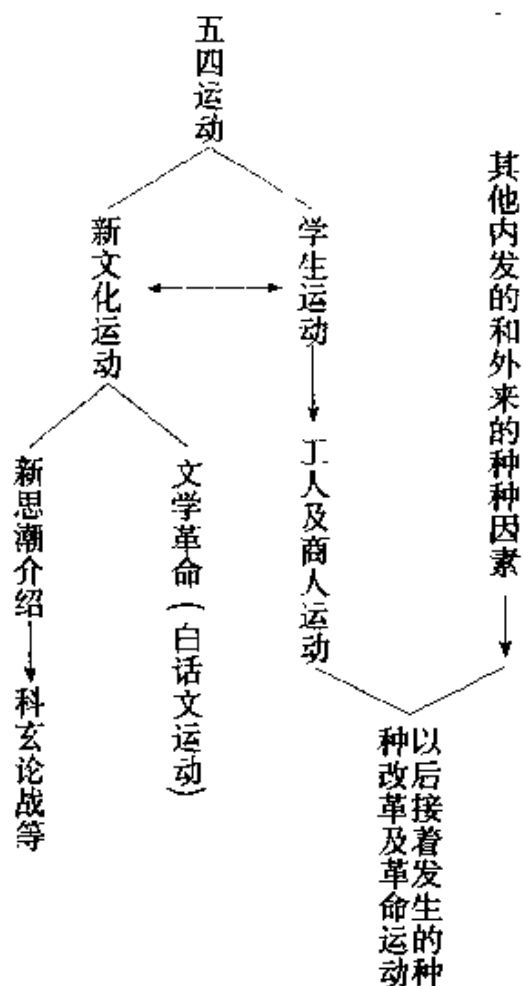
我们一看这个表解，立刻就可得到一个概念图式，据此可以了然五四运动在现代中国建造的激发上起了怎样巨大的作用。

依据这个表解我们可以知道五四运动实在包含学生运动和新文化运动这两个互为必须条件的方相。换句话说，这两个方相是并且仅仅是一个运动的两个方相。如果没有新文化运动这个方相，那末学生运动不会是像它的历史所表现的那种光芒和色调。如果没有学生运动，那末新文化运动不会那样普及化和充满了青春的活力，至多只成为象牙塔里学究式的静水工作而已。这是我们必须清楚了解的。

我们再加以分殊的观察，更可以明了在五四运动中学生运动和新文化运动之拉链式的关系：

第一，发动学生游行、示威、讲演，以及号召抵制日货的许多领袖人物就是提倡新文学，介绍新思想，以及推动社会改革的人物。

第二，反对军豪和反对列强侵略之观念的基础乃民主思想及民族主义。而这些思想之直接的酝酿在五四学生爱国游行讲演事件爆发之前二三年。



第三,参加这一运动的重要学生领袖,在一开始的时候便自觉到这一运动的真正动机并不止是单纯的爱国运动而已;而是认为人权及舆论高于一切,同时新思想与新知识必须猛加吸收。复次,他们的要求不限于反对军豪、卖国贼,也不限于解决山东问题,以及鼓舞大家的爱国情绪;并且更深入一步地注意到改造旧社会和旧观念,因而提倡建立新社会以及接受新观念。



### (五) 五四运动的影响

从上面所列表解,我们可知五四运动对于其后中国的种种演变之影响是很深远而无可抹煞的。这可以从几方面加以观察:

1. 新文学的滋长:在五四运动以后,白话文的推行和新文体的创建,简直像春天的野草似的滋蔓起来。这一新文学运动进展的迅速和普及范围的广大在中国似乎是空前的。新文学运动有几点特别值得我们注意:

第一,不用文言文。中国的文言文是很难的。它是士大夫的专利品。而士大夫中,能写通一手好文言文的人也为数不多。写好文章是成名的捷径,也是作官的一条大路。所以,作个文章大家就有大声威随之而来,因此也就是众人欣慕的高楼。所以,区区若干方块字拼起来的文言文是成为身份和社会阶层形成的建构条件。可是,除此以外要藉文言文作为普及知识和大众交通意念的工具,那简直太难了。革命后的中国及世界的新形势却需要我们有一较方便的语言工具。正在这个时际,胡适之和陈独秀打起“文学革命”的大旗,高唱不用文言文,并极力提倡易读、易作的白话文。这一文学界的“陈涉、吴广”式的非常行动,立刻获得绝对大多数人的热烈响应。于是,白话文之流行,简直像“黄河之水天上来”,老学究们要堵也堵不住了。顺着这一文学“大众化”的趋势而来的,有注音符号运动。

第二,中国的文化里含有泛道德主义的倾向。这种泛道德主义(pan-moralism)加上伦范方面的夹克主义(straight-jacketism),形之于文学就是必须“文以载道”,形之于阅读就是惟有“四书五经”才是可读的“正书”。在这种规范反面的,是“正派”文人所不屑写的小技,是“正人君子”所不屑读的“淫书”。中国知识分子这样过

了漫长的岁月。然而,海禁大开,留学生大量回国,大量知识分子接触了不同的文学和不同的价值观念。他们开始晓得,世界不只是“古圣先贤”所塑造的那一点点;原来世界还有许许多多不同的花样。这许许多多不同的花样比自己祖宗代代相传下来的那一套更新鲜、更丰富,而且更有趣。于是,他们更加崇尚新的,厌弃旧的。旧的权威笼罩他们几千年,他们觉得是压顶的大石,必欲去之而后快。在那一个时代的作品里,因此充满了反偶像、反权威、反礼教、背叛家庭,打倒旧制度的气氛。而新的刺激中,对新青年最富于吸引力的,自然是恋爱自由。恋爱自由,这样滋味甜美的事物,在旧礼教之下不用说不能尝试,就是连公开谈都是不许可的。好了!现在一切束缚都要打破了!自由恋爱是青年男女们“神圣不可侵犯的权利”了。于是,爱情文学的出现,像雨后春笋。这象征着人性的解放。顺着这一趋势而形成的文学路线,于是而有写实主义、浪漫主义和人道主义。从前作诗得讲究严格的格律。诗人们为了韵律、平仄,常常挖空肠肚,捻断胡须。白话文运动一来,作诗可以不限字数,而且不一定要捕韵。诗人们从那些旧枷锁里解放出他们的心灵了。

2. 新思想的吸收:在思想方面,五四运动表现了心理上向极情形。在一方面,他们抛弃旧思想;在另一方面,他们热烈地吸收新思想。他们在排旧趋新上所表现的强度,在中国文化史上是少见的。中国原有的学术思想标准是“凡古的就是好的”。到了五四时代,中国学术思想的标准是“凡新的就是好的”。这个标准既经知识分子普遍接受,于是为接受外来思想大开“方便之门”。举凡自由主义、功利主义、无政府主义,各种牌子的社会主义,都有人在追求。罗素思想,杜威哲学,种种等等,真是纷至沓来,大有应接不暇之概。这么多的思想学说,当时的知识分子无论是否真的了解

清楚,他们自动奋勇求知的锐气和热诚在中国近代历史上是不易找到匹敌的。

3. **社会改革**:与文学革命和新思想运动俱来的,是社会改革。文学革命意涵着传统中国最有力的文化建构之动摇。新思想运动意涵着旧有道德伦范所依据的理论基础不复被承认。孔制的权威大受打击。青年们视旧社会为污泥。他们憧憬着新社会出现。旧的家庭制度更趋没落。“革命”在家庭中进行着。青年们视旧家庭为枷锁。他们像出笼的小鸟,怀着一颗兴奋的心飞出家庭,满怀希望地走向社会,要为人群服务。妇女们纷纷从旧礼教的束缚之中挣扎出来。她们要求恋爱自由。她们要求教育机会跟男人一样均等。渐渐地,妇女们的地位提高了。总而言之,传统的规范和独断的教条都失灵了,偶像和权威在这一运动的震撼之下都摇摇欲坠了。这一代急求创新的人,在为建立新的价值标准和开辟中国的前途而激进。

根据我们在前面第四章里所说,传统中国根本是一个圣化社会。在这样的圣化社会里,人中有所谓“圣人”,一切文物制度都被“圣贤之教”蒙上一层少神而多圣的光圈。如果有人试图冒犯这些事物,那末便是冒犯“圣教”。冒犯“圣教”的人立刻成了人众的公敌。一个人一成了人众的公敌,在人海茫茫之中他就陷于孤立,而且会有种种社会制裁甚至政治惩罚加身。这是中国传统文物制度对变动有比较顽强的抵抗力以及比较经久的一大原因。然而,在五四时代新知识分子从事文学革命、新思想运动和社会改革。这些行动所产生的动力,促使中国传统社会加速地俗世化(secularization)。这个变动真是太基本了!它的结果怎样,现在还没有到完全结算的时候。不过,今天的我们已经可以看出若干影响。这些影响,在当年热心从事五四运动的人士怎能逆料呢?

在现代科学知识之光的澈照之下,有多少事物再能真心看作是“神圣”的?“天子”吗?天子早已不是“天生”的。除了坐的椅子以外,他跟我们凡人没有什么不同。“圣人”吗?圣人也是人。凡人都有错,所以圣人也有错。婚姻的事怎样?在从前婚姻由“父母之命,媒妁之言”决定。这是“神圣不可侵犯”的;可是,现在则婚姻是自作自主。这也没有“神圣”可言。……这一俗世化的过程,有许许多多前人想象不到的。美国汽车大王福特(H. Ford)平生最爱好自然风景。可是,他却拼命制造汽车(Model T)。汽车所到之处,自然界的宁静气氛就破坏了。到了晚年,他所制造的铁壳虫到处乱冲,把自然的美景破坏殆尽。面对此情此景,他只好叹气。胡适当年急于提倡白话文。在这一方面,他确乎获致最大的成功,我们受惠也最多。可是,到了他晚年,若干人士用来“围剿”他的利器,正是他当年努力提倡的白话文。这种奇妙的结果,岂是他当年料想得到的?

4. 政治运动:显然得很,五四运动对于其后的种种政治运动而言是一个温床。同时,五四运动的本身后来也逐渐转入政治漩涡。

五四运动所造成的社会变动和所掀起的思想气氛,对于接着而来的种种政治运动是同等有影响或同等没有影响。依前所述,在中国现代史上,五四运动形成了几乎空前的社会文化及思想的巨大动力,这股巨大动力像河水高涨一样,各种政治运动像蛟龙似的乘势而起。紧接着五四运动,民间的言论自由蓬勃,而且有许多社会团体及政治组织出现。有的政治组合自从完成了它原来的任务以后变得虚脱衰弱无力。五四运动使它恢复了活力。另一种政治集体则在五四运动里孕育和形成。

如所周知,五四运动的内容之一,是着重个人从旧思想、旧制

度、旧社会,以及大家庭里解放出来。这种强烈的动向和英美自由主义合流,就很自然地成为五四式的个人自由主义。但是,五四运动里的中国新知识分子所处的环境与西欧近代国邦里的知识分子大不相同。五四运动里的中国新知识分子的处境是,外而有列强欺凌,内而有地方军豪混战。这种情势使人感到需要一个强有力的中枢政府。这个中枢政府必须对外能够抵御侵略;对内能够结束军豪混战,完成国邦的统一;并且从事大规模的现代化的建设工作,藉以将中国从列强的压迫、国家的内乱和人民的贫困与落后里拯救过来。于是,透过五四运动的激发,民族主义和社会主义二大思潮遂成为摄引国人向往和结合国人行动的两个基本马达。“救国”高于救个人。要“救国”必须“唤醒民众”。既然实行“唤醒民众”,于是知识分子的精干运动逐渐扩大而为全民性的“群众运动”。“群众运动”不太需要思想;而多需要口号、标语、教条和煽动,尤其需要领导与组织。就这样,愈陷愈深,蓬勃的五四运动被几个巨大的政治运动吸收来作为原料而消解于这几个政治运动之中。五四运动的内部成素有很深的对极性(ambivalent character):“爱国”,“反对卖国”,这些要求所含有的心理情况与“民主”及“科学”所需准备及训练大不相同。前者是逆境的反应;而后者需要顺利和安定的环境,及长时间的培养。五四运动内部成素的这一对极性格,先在地决定它不易持久,而在不同的条件之下起分化作用。所以自由主义者一部分参加“革命”行列;一部分缴了械,回到书房里去了。

#### (六) 五四运动的批评

有些历史事件,在“事过境迁”时,比当时可能要看得清楚些。显然,五四运动的声势大过它的实质。五四运动的光焰大过

它的成就。

严格地说,五四运动中新文化运动这一方向的较大成就在白话文的推动和文艺以及新诗的创作。在学术思想上,五四运动所成就的只比新闻式的介绍高一点点。依前所述,五四运动是一些抱持不同的观念者在爱国、趋新、弃旧、科学,及民主这几点上盟结起来的一个运动。除此以外,五四运动并没有一个巩固而又结实的思想核心。任何一个较大的思想系统之完成,决不是三年五载所能竣事,而是须要一个相当长的时间来酿造。五四运动显然没有来得及经历这样一个阶段。复次,就五四时代领头人物的学问基础和思想训练而论,也没有任何人堪胜此任。陈独秀的思想,只是激进而已,可是却粗糙、窄狭、独断,且未成熟。他到了晚年写“最后的意见”时来忏悔。这样一个没有坚实思想作中心的运动,其容易被误导和利用,并不是一件偶然的事。我们试看紧接着五四运动来搞“革命”的作法之一个方向便可明了这一点。紧接着五四运动来搞“革命”的人,常藉文艺和诗歌来播散其思想。这也就是说,他们的思想常藉着情感的通路钻进一般知识分子的头脑里。根据逻辑推论程序和经验知识而接受的思想才比较可靠。从情感的巷子里溜进来的思想则常常危险。可是,自五四运动以来,中国一般知识分子竟这样容易作自己情感的俘虏。

我们在上面所说的返回适应式的本土运动和五四运动所代表的吸收式的本土运动是近代中国对西方文化刺激所引起的内部巨大文化反应的两种基本型模。前者比较原始,但更较有力。每当情势恶化时“义和团意识”往往改头换而出现。后者比较趋向现代化,但只有在承平时期才比较容易发展。暴风雨一来,科学与民主的幼苗就遭受摧折。近代中国文化对西方文化冲击的反应一直是在这两种本土运动之间摇摆着。

## 四 代间紧张与冲突

为了制模的方便,我将一个社会里的分子依照年岁与职能的差别划分为上一代与下一代<sup>[20]</sup>。这里所说代间紧张与冲突,即是在同一个社会中,上一代人与下一代人之间有基本价值观念的背离,有种种紧张的对立情绪滋蔓,并且有着种种实际的利害冲突存在。这是每一个社会都可能发生的问题。

近年来,在我们这个社会中第一个认真而又比较深入讨论这个问题的,就我所知,是李敖。李敖发表了《老年人和棒子》这篇文章<sup>[21]</sup>。就我所感觉到的,李敖的文章最富于冲激作用的要算这一篇。这一篇文章广泛地引起上一代知识分子的不安,也普遍地引起下一代知识分子的共鸣。由此足见李敖所提出的问题确实存在于这个社会,而且也存在于大家的潜意识层。这一事实经李敖的文章揭露,把大家本来存在心中但却不堪清晰的底片晒露出来,让大家明白各人心中这一底片的形状。李敖在这篇文章中提到下列几点:

他说老年人从死人手里接到的棒子有三种:第一种是“莫须有的棒子”。这也就是说,这类老人实际上只是一个年纪大的人而已。这个年纪大的人所有的只是“无何有”。第二类老人所接下的是一根“落了伍的棒子”。他说:“一般说来,老年人可疵议的地方不是落伍而是落了伍却死不承认他落伍。落伍是当然的,可是死不承认就是顽固了。”在年轻时代有过惊天动地事业的人,到了老年在对比他行的后辈,便“酸劲儿就更大”。更“可怜的是,他们的胃口已经不能使他们消化那些青春的果实了,他们只能反刍(ruminate)肚子里头那点存货,以‘老马之智可用也’的自负,整天

贩卖那些发了霉的古董”。第三种老年人握着的是一根“不放手的棒子”。他说：“老年人对死亡感到恐惧。他发现什么东西都将在突然间不属于他。他不愿看到任何东西离他远去。因此人一到了老年,就显得贪心而小气。他们一方面诛求无厌;一方面‘印刃敝忍不能予’。他们充满了舍我其谁的自信,一点没有成功不必在我的雅量。总觉得他一遽归道山天下就无人救了!国失干城了!青年人失导师了!学问成绝学了!图书馆没馆长了!所以他们什么都想一把抓,什么都想求近功。”对于这种光景,“有些急进派的年轻人实在看不惯。他们对‘老熊当道卧’的局面感到难以容忍。他们未尝不想自己去另外找棒子,可是老年人慢腾腾地‘跑’在前而,既碍了路,又挡住视野,于是年轻人想到还是干脆去抢棒子。可是,怪事就在这儿。十次有九次,他碰到的是一位饭斗米肉十斤的腹负将军,或是一位狡猾无比的痴顽老子。除了被饱以老拳以外,连接棒预备队的资格也要丢掉了。经书上说‘老者不以筋力为体’。可是打起人来,他们就有劲了!”

在这些言辞里,有些确有见地,可是另外有些只能算是片面之词(special pleading)。李敖只说到老人的“坏处”,没有说到老人的“好处”。他的视野局限于十几年来台湾的这点时间和空间。他以这点基料作根据来下前面所说的那么多的论断,于是他所作论断之中有的显然得不到他所依赖的基料之支持。然而,现在我所要讨论的问题之重点并不在李敖的论断是否片面之词,而在他提出了一个真实存在的问题并且在这个问题提出之后何以掀起那样的波澜。这是我们现在应须注意讨论的重心之所在。

我们已经说过,李敖所提出的问题,在根本上就是代间紧张和冲突的问题。这个问题何以发生呢?我们要解答这个问题,首先必须明了所谓“老人”在中国社会文化所处的地位,所扮演的角色,



老人与年青人是处于什么关系之中,以及维系他们间的关系之原理是什么。除此以外,我们还得认真地将社会文化变迁所给老人与年轻人间的关系之影响考虑在内。

我们在第四章说过,在中国的社会文化里长老至上。中国文化价值的取向之一是“崇古”。这一“崇古”,就给“敬老”奠定了“道德形上学的基础”。老人,年近“古稀”的人,是属于“古”那一端的。越老越受人尊敬。时至二十世纪六十年代,台湾还有“敬老会”的树立。所谓“敬老”,如果所指不过是对上了年纪的人表示一些尊敬,安慰安慰他们的老境,并且解除解除他们晚年的寂寞,那末我实在找不出什么坚强的理由来反对。站在人道主义的立场上,我无宁是颇为赞同的。然而,自古至今,老人并非个个是满足于在冬天晒日黄的人瑞。恰恰相反,许许多多老人构成相当严重的问题。这些问题是什么呢?

中国社会文化的价值取向对老人有利。旧有的伦理规范条条对老人有利。老人很容易利用这些文化价值,造成他绝对不可犯的优越地位。慈禧太后之糟践光绪皇帝是近代中国史上最耀眼的实例。有不少的老人把自己或被别人造成基督教圣经中所说的“全智全能的父上帝”。乾隆皇帝就叫做“十全老人”。如果宇宙间有上帝的话,那末他一定是全智全能的,因为,如果上帝不是全智全能的,那末他就造不出这样既有天使又有恶魔的光怪陆离且生老病死样样俱全的世界。基督教说“上帝是爱”,我绝对不信;正如我绝对不信“上帝是恶”。我觉得上帝创造万物,只为了显示他有玩弄世界的权能。可是,如果谁说有全智全能的老人,而且这样的老人又偏偏是中国社会文化的产物,那么我认为这是不可思议的事。因为,无论任何社会文化里的老人同样得受生物逻辑的限制。可是,自来中国社会文化里有许多老人特别喜好造成自己凌驾众

生的地位,而且他们所在的社会文化的价值恰好提供他们以造成这种地位的材料和环境。我认为老人们除了受到相当尊敬以外再享点清福,这也未尝不可。但是,受中国历史文化的熏陶,老人们常自认为或被认为是后一代的典型。毛病就出在这里!基督教的人常说“上帝照着他自己的形象造人”。这话既无法证实又无法否证。我只直觉到,如果上帝真是目前若干人类这个样子,那末他不一定值得我们崇拜。可是,在中国社会文化里真有不少的老人具有基督教徒所说上帝的气概。他们有意无意之间要“照着他自己的形象”塑造下一代。比如说, he 自己是学医的,他认为做医师好,硬要他的儿子学医,不问他儿子的兴趣如何。他自己做官失败了,他不要他儿子习政治,硬要他儿子习工程,不问他儿子的能力是否相近。如果这位老人的运气佳,可巧是位“真命天子”,那末他崇儒,普天之下都得跟着崇儒,他恨传教士,普天之下就得跟着恨传教士。不仅如此,如前所述,中国的老人常常是解答知识问题,决定和经理婚嫁及经济事务,并且排解人际纠纷之全体主义的长老。这些长老们偏偏又多有长老意结(patriarchal complex)。有长老意结的老人对权威与声威的要求特别炽烈。因此,下一辈的人对他的命令只有绝对服从。如果不服从,那末他一定认为大不孝。他所说的话,下一辈的人只有无条件地接受。无论对错,一概不能辩论。如果辩论,就是“目无尊长”。“目无尊长”是一个不重也不轻的罪名。背上这个罪名的年轻人是会受到乡党责难甚至社会制裁的。传统中国文化分子之注重“敬长”远比弄清客观是非为大<sup>[22]</sup>。所以,如果一个年轻人被戴上“目无尊长”的帽子,那末即令有理也变成无理了。

现在我们要问:什么一种基本力量值得中国老人们有这样的无边法力呢?一种什么基本力量曾经能够维系上一代人与下一代

人之间的这种关系形式呢？最后分析起来，最内化的核心是孝及孝的观念之扩张。在传统中国社会，并非一定没有代间紧张与冲突。唐太宗李世民逼着他父亲李渊交出政权。可是，除了少数这样雄杰的突出英豪以外，一般老实人自幼至长在孝的长期熏陶之下，根本就不会也不敢对父亲起“彼可取而代之”的念头。同时，当时的社会结构明明白白摆出一条道路：下一辈人只要做好“孝子贤孙”，等上一辈人过世以后，自然也会坐在那个位子上。这一观念，扩散到社会其他方面，甚至扩散到秘密社会层级中去。这也就是说，孝所造成的力量和雏形制度(proto-institute)，无论合理或不合理，传统地安排了代间关系，因此也就缓和了代间紧张到相当的程度，也减少了代间冲突的发生频数。因此，在某种程度以内，社会的稳定得以维系。社会的稳定得到某种程度以内的维系，意即社会动乱在某种程度以内减少。

然而，自五四运动以来，这一切都变了。昔日老年人在年轻人心目中“神圣不可侵犯”的地位动摇了。新青年们已不再以做“孝子贤孙”为美德。他们不愿意向老人们学习。他们不认为照着老人的脚步走会有前途。他们不高兴老人对他们管得太多。老人们要他们读“圣贤书”，他们不再感兴趣，他们要读易卜生，要读克鲁泡特金。老人们要包办婚姻。他们认为青年男女私下谈情说爱简直是败坏家声。青年们倒过来认为“恋爱神圣”。……于是，如前所述，闹“家庭革命”。在年轻人心目中，“家”就是“枷”。代间冲突终于表面化。由代间紧张到代间冲突造成上一代人与下一代人之间的离异(estrangement)。从家庭里离异出来的青年，像一颗一颗的自由电子，在空中飞游，只等待什么样的憧憬和远景把他们吸引了去。有了！正如前面已经说过了的，他们听到“革命”的召唤，听到“改造社会”的号召，他们就身不由主地参加了。这一原因，部分

地说明以五四运动为中心的前后的近三四十年中国的历史为什么是进入一个激变的大时代。

根据上面的指陈,我们知道,孝道是安排代间关系,缓和代间紧张,并减少代间冲突的基本原理。可是,近几十年来,孝道崩解了,于是代间紧张随着发生,代间冲突终于无可避免。现在,我们要问孝道何以崩解了呢?显然得很,这是由于年轻的一代人不相信孝道。年轻的一代人何以不相信孝道呢?因为孝道对他们不复有价值。孝道何以对他们不复有价值呢?因为社会文化变迁了。社会文化何以变迁了呢?最大的原因是西方文化之入侵。当西方文化入侵时,老人们由于受生物逻辑的限制,最大多数的行为模式和思想模式都已固定了,因而缺乏对这一新文化的适应力。不仅如此,他们甚至因对西方文化难以适应而在心理上产生一种防卫轨序(defence mechanism)<sup>[23]</sup>。可是,年轻人因富于思想的吸收力和行为的可塑性,于是对西方文化的适应力大。他们欢迎新奇的、厌弃古旧的。这么一来,就是两种不同的文化在同一个社会里甚至同一个家庭中的两代人之间发生冲突。在以五四为中心的那三四十年间,中国近海沿江一带的家庭,学校及社会,几乎都变成中西文化交会之所。因此,也就无可避免地,这些场所变成中西文化的战场。梅德(Margaret Mead)说:

如果文化细节变动的速度小于成年人能吸收新的细节之速度,那末我们就将“同质的”[文化]和“缓慢变动”的[文化]这两个名词用成同义语。这两个名词所能应用到的文化与激剧变动的文化是不同的。凡属变动激剧的文化都没有真正同质而又和谐的内容。因为,文化的激剧变动会产生上一代人与下一代人之间的种种差异。他们之间的种种差异可比之于

文化与文化之间的种种差异。在这一差异里,有一群人属于上一代,他们持着显然易见的一种态度;另有一群人属于下一代,他们持着显然易见的另一种态度[24]。

梅德在这里所说的,恰好适于用来从文化变迁的观点来说明代间紧张与冲突。中西两种不同质的文化因接触而引起文化激变时,没有来得及滋生出同质而又和谐的文化。上一代人常因自卫而保守旧文化传统;下一代人因而创新而欣然接受西方文化。既然不同的文化也就是不同的价值系统,于是上下两代人各持不同的价值系统。既然上下两代人各持不同的价值系统,于是对同一制度、同一行为、同一事物自然持不同的态度。父亲主张女儿穿长袖子的衣服,女儿认为短袖才时髦。老一辈的人听到新学堂里读书的青年开起口来满嘴的新名词就不耐烦,可是青年正好觉得这是读书有心得。母亲认为女儿在外面跳舞简直是伤风败俗,女儿说这是一种高尚的艺术。两代人的价值观念这样悬殊,他们发生代间紧张甚至于冲突,是极难避免的。更何况老人老是把住位子不放呢?

## 注 解

[1] William J. Goode, *The Sociology of the Family*, in *Sociology Today*, edited by Robert K. Merton, Leonard Broom, Leonard S. Cottrell, Jr, 1961。

[2] 所谓森多门,广义地说,是一丛特性、一组行为,而且我们相信这一组行为有共同的原因或基础。这个名词是借用的。

[3] C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1961, p. 26。

[4] 从零语句推演出来的语句,我们管它叫做始基语句或设准。在一个系统中,任何不证的起点语句叫做设准。欧基米德几何学前首的公理(Ax-

ions)就是设准。我们把这种想法加以推广,应用到社会文化界域。任何有完备整合的社会文化之价值系统都有它的核心价值。这一核心价值是其他价值由之而导出的源头。所以,我把这一核心价值看作价值设准。

[5] See Edward Shils, *Centre and Periphery*, in *the Logic of Personal Knowledge*, London, 1961.

[6] 这是混乱之一源。“礼”和“理”实在是两回事。适度的礼节可以防范人的野性,也可以润滑人际关系。可是,过于繁褥的礼节,实在累人。它的反动,就是现在大家的“白眼相向”。无论一个人怎样会讲礼,他由讲礼这条道路讲不出理。所以,周公证不出几何题目。

[7] 徐道邻有句名言,说台湾的大学生见了老师“似笑非笑,似点头非点头”。

这种“若存若亡”的状态,大值研究。

[8] 别的暂且不提,现在许多人士所讲的“中国哲学”简直可以说是“声威哲学”。这种“哲学”在表面有许多哲学词令,可是在骨子里是受声威要求的推动。于是,这种“哲学”成了声威要求的宣泄。声威要求和理知毫不相干。所以,这种“哲学”也和现知毫不相干。例如,将中国哲学史里的知识论跟西方哲学里的知识论相提并论。这等于把科学前期的火气说(phlogiston theory)之类的东西和现代热学相提并论。

[9] 曾国藩自记:“作苗君墓志铭毕,细阅竟无一字是处。昔余终年不动笔作文,而自度能知古人之堂奥,以为将来为之,必有可观;不料今年试作数首,乃无一合于古人义法,愧赧何极。”己巳八月。

庚午正月:“郭媪铭辞作毕,全不合古人义法,深以为愧。”

《曾文正公全集》,台北,第二七七页。

古人的影子牢牢抓住了学人的思想活动。

[10] Clyde Kluckhohn, *Universal Categories of Culture*, in *Anthropology Today*, 1953, The University of Chicago Press, p.514.

[11] Felix M. Keesing, *Cultural Anthropology*, New York, p.119.

[12] 郭廷以,《近代中国史》,第二册,第四章,第三六〇页。

[13] 同上,第三六一页。

[14] 例如,劳干说是“拳匪之乱”。(吴相湘,《晚清宫廷实纪》,劳干序,第二页。)

左舜生说:“去年六十二年,即清光绪二十六年庚子(一九〇〇),中国由一群愚昧无知的民众与一群愚昧而又贪鄙的官僚,合演了一幕震动全世界的活剧——义和团大闹京津。”(左舜生,《中国近代史四讲》,香港,一九六二年,第一七五页。)

这是最廉价的史论!

[15] See Chester C. Tan, *The Boxer Catastrophe*, New York, 1955, 1,2,3.

李剑农,《最近三十年中国政治史》,上海,一九三一年,第二章,一、二。

[16] 这里所说的“无赖汉”,并不夹杂价值观念,而是社会学中所说的 outcast。带私货的人也属这类。

[17] 关于这方面的情形,参看王树槐著,《外人与戊戌变法》,中央研究院近代史研究所,一九六五年。

[18] Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement*, Harvard University Press, 1960, p.5.

[19] 原载《独立评论》第一四九号,民国二十四年五月五日北平出版,中华民国四十八年五月四日五四爱国运动四十周年纪念特刊,国立北京大学台湾同学会编印。

[20] 这样的划分,既非穷尽一切可能,又非互相排斥。

[21] 见李敖著,《传统下的独白》,台北,一九六一年,《老年人和棒子》。载文星丛刊 5。

[22] 现在是既不敬长又没有兴趣追求客观真理。追求的究竟是什么?

[23] 防卫秩序是一种持久的心灵结构。这种心灵结构使人避免对不愉快的事物之意识,或避免引起对令人焦虑的事情之意识。例如,考试失败的人不愿去看榜。如果有人约他去看榜,他说:“我很忙。”“好汉不谈当年勇”,是为了避免和现在对照。

[24] Margaret Mead, Culture Change and Character Structure, in *Identity and Anxiety*, edited by Maurice R. Stein and Others, 1962, p.90.



---

---

## 一个长久的论争\*

关于中国文化问题的论争,已经不是一个新的论争了。从理学名臣倭仁于一八六七年反对士人接受西学的言论算起,这个论争的延续将近百年了。这个问题正是中国的社会文化受西方文化的冲击和世界由工业革进所引起的激变之特殊的产品。当着一个人特别关心他的身体健康的时候,很可能就是他的身体健康发生问题的时候。同样,当着一个人文化开始闹着论争的时候,很可能就是它发生毛病的时候。在事实上,从倭仁算起,关于中国文化问题的论争和中国文化的病痛给我们的病痛,尤其是给予我们知识分子的深创巨痛,是同始终的。

近代中国的文化问题是关系于中华民族的过去,现在和未来的大问题;也是关系于今后世界人类前程的大问题。我找不出任

---

\* 原载《中国文化的展望》(第六章),台北:桂冠图书公司 1990 年版。

何理由来说,任何单独的个人有能力对于这个问题作一决定性的解决。这是不可能的事。可是,自从倭仁以来,这个问题本身的意含之复杂,亦如其论争之纷乱。在这个长久的论争之中,实际上是主张太多而分析太少,情感太强而理知太弱,前提还没有弄清楚就抢先下结论,事理还未抓梳明白就作价值判断,有的甚至于搬出别人根本并未承认的那套“大道理”来板起面孔教训人。像这个样子的论争,纵然续延到地老天荒,也是得不到解决的。不仅得不到解决,似乎只有离题日远。我在这里提出这个问题,并不表示我一下子能够解决这个问题。我是准备将这个问题形制(formulate)说得清楚一些,提供解决的线索,尤其是约略地展示讨论问题时必须依照的解析方法。

中国士人学子的思想模式,一直是在孔制基型的规定之下。除了孔制以外,再辅之以与孔制犬牙交错的佛法及道家老庄<sup>[1]</sup>。法家的思想,虽然有极精到的成就,但因一直被看作是与唯“术”联系在一起的派系而成不了大宗<sup>[2]</sup>。孔制主要的根于是一种现世的伦教。这种伦教,在从人伦的基本以维持现世的社会秩序上,曾起着重要的作用。可是,它却未能充分地满足人的宗教情感。它更未能满足人的宇宙感(cosmic feeling)<sup>[3]</sup>;未能满足人看破生死界而探求永恒之境的心灵活动;未能满足人满开人相我相面开拓一了无凡俗隔限的普遍境界之要求;未能助人解脱生、老、病、死而至无生、无死、亦无苦厄的解脱了的永恒境。道家老庄的思想为对一切刑名制度及狂热的营求与杀伐活动之一总否定。他们的基本要求是去繁褥,而致静虚,而至清寂渺为,而收敛生命能量以至退藏于密,终至化消人为以归于自然。这一“精神生活”的境界,所凝炼成的人生态度,以及在生活中的实践,也不是原始孔制所能提供。与这二者相较,抓紧现实的孔制而向玄理上扯的宋儒言说,只

是矫揉造作的半调子而已。上面所说人的诸般心灵要求,都是越过生物逻辑的超自然的(supernatural)<sup>[4]</sup>要求。人类文化学替我们证明,只要是人,都有这诸般要求,而且这诸般要求是无间古今的,这诸般要求,可以隐退于一时,但不能根绝,除非人类根绝。孔制既无以满足这些要求,所以孔制虽然被定为“一尊”,但并未因此而消除了佛法和老庄。不过,孔制在现实社会结构上既然成为建构原理和人伦规范,并且扩散(diffused)<sup>[5]</sup>到风俗习惯里去,于是,一个中国文化分子当他采取“孔孟之道”时可以是而不一定是同时又采取佛老;但是,任一中国文化分子当他采取佛老时,却一定已经采取了“孔孟之道”。因为在中国文化里,一个文化分子如果只采取“孔孟之道”而不采取佛老,那末他至多只是境界不高而已,而还不至于不是一个“文化人”而变成赤裸裸的“自然人”。

然而,西潮来了,一个前所未有的新形势出现了!这一现实的不速之客,逼着中国文化分子在思想和制度上不能不作相应的调整,甚至于变革。实在,这是一件痛苦的事。因为,若干中国文化分子被迫着放弃他们习惯的想法,甚至必须放弃他们奉若神圣不可改移的制度。不仅这样,这也是一件困难的事。因为,他们不知道怎样在思想上和制度上作适当的调整甚至于变革。

这是一个新旧过渡的交错时代。在这个时代,并不是旧的去了而新的没有来,而是旧的还没有来得及去掉而新的大量涌到。一般而论,成年人要去掉旧的思想,旧的行为习惯,来采用新的思想和适应新的制度。这在一代人之间是不可能完成的事。在这个阶段,旧的观念继续发生作用,或者变个形状继续发生作用,至少沉淀到潜意识界继续发生作用;可是新的思想却要闯进来。旧的和新的,同时在一个中国文化分子身上打起仗来。一个一个的人成为中西文化的战场。整个社会成为中西文化的战场。战场是不

易稳定的。因此,中国知识分子的思想在这一阶段也不易稳定。他们在新旧思想的冲突之中寻找思想出路。于是,他们在思想上时而保守,时而前进;时而左向,时而右转;时而极端,时而折衷。正在这一转变和动荡的关头,有形的外患和内乱相逼而来,逼得素来“以天下为己任”的知识分子必须亟谋解决之道。究竟是富国强兵呢?还是民主自由?究竟是全盘西化呢?还是本位文化?究竟是行村治?还是要工业化?种种等等,都是在知识分子脑海里经常打转的问题。

在这样一个孔制崩解后思想动荡而又得重新寻觅出路的时代,中国一般知识分子的思想之易变和多样分化是无可避免的结果。就鼓励学人自动思想而言,这无宁是一个好现象。一个知识分子或一些知识分子在不受人牵着鼻子走以后因要独立地重建自己的思想天地以及追求对重大问题的解答而致思想易变或多样分化,实在是必须付出的代价。不肯付出这笔代价的人不会有自己的思想。没有自己的思想的人只能算是一团肉。一团肉随便做成什么都可以。

欧洲自中古基督教的教统思想对知识分子思想的拘禁作用松弛以后的情形,多少与孔制崩解以后中国思想界的情形有类似之处。福尔泰(Francois Marie Arouet de Voltaire 1694 ~ 1778)是这一变动中杰出的人物。十九世纪欧洲社会主义思潮的澎湃中,知识分子的思想之易变和分化,与中国五四运动前后的情形也有类似之处。像索鲁勒(Georges Sorel)就是很明显的例子。

中国在这一个思想大震荡时代,知识分子的思想变动是很大的,思想的分化也是多端的。自十九世纪中叶以来,严复真可以算得上是一位“学贯中西”的中国知识分子。除了桐城派的典雅古文以外,他对子英国传统学术思想认识之深刻,我想到现在还很少有

人赶得上他<sup>[6]</sup>。他对于“自然科学”的究习之精,在他的时代似乎是第一人。可是,他的思想就经历了几段的转变。他起先是主张全盘西化的,后来趋向折衷,到了晚年变得复古了<sup>[7]</sup>。梁启超“不惜以今日之我与昨日之我挑战”。他的思想之多变,在知识界是一件有名的事。至于近几十年来闹“革命”的人士的思想变化之多和分化之歧,更是“一部二十四史,不知从何说起”。当然,现在许多人的大脑停止办事了,共同的患恐思症(thinking phobia)。可是,当年并非如此。当年这批风云人物的思想变化,有些颇富于戏剧性。我们不妨举于右任作个例子。

一八八九年的春天于右任随他的伯母回到三原城从毛班香读书。他的父亲也从四川回到陕西再结婚。每夜他们父子二人共一灯互相背诵。“背诵时皆向书一揖”。一九〇四年的春天,他因逃避清廷的捕拿,从开封向南方亡命,“舟次南京,潜行登岸遥拜明太祖孝陵,稍伸多年蕴积之民族悲怀。”一九〇七年于右任在上海创刊《神州日报》。“且其报不刊满清年号,而用旧历干支‘丁未’纪年。”一九一〇年他又创办《民立报》。“《民立报》除继续发扬民呼、民吁精神与特色外,更注意报导国际局势,尤其有关各国对亚洲及中国各种动态,并特辟论说专栏分析世界大事经纬;这在当时中国报纸可说是独居一格,负责的主笔即宋教仁等,对于青年学生之国际知识甚多启迪。同时,由于于本人思想转变:对革命重点民族主义与民生主义并重,故《民立报》对于揭发社会上不平及种种黑暗现象更不遗余力。这一时期,于的思想很受托尔斯泰的影响。《民立报》创刊不久,托氏逝世,于曾在《民立报》详细介绍托之作品与思想,并撰论说:“‘使托氏魂飞于东亚,而来主笔政于吾民立,则世之鼓动,又当如何?’对托之推崇可谓备至。”到了一九一九年,“这时,于尤喜读克鲁泡特金等书籍,尝为三原中学作歌,有‘自由平

等,平等自由,济之以博爱,老克翁鼓吹一至再。’其景仰克之言行可见一斑。”一九二六年于右任自上海乘轮船到海参崴,从事横跨欧亚两洲的旅行。“于的这一计划消极目的在绕道前往陕甘,援助西安守军,并劝导亡命莫斯科之冯玉祥迅速归来;积极目的则在亲自考察苏俄共党专政实况;故舟行海上特阅读马克思《资本论》等书以助了解。且如上述:于固素敬仰托尔斯泰及克鲁泡特金者,如今转徙流离,自然更多感慨:如其东朝鲜湾歌云:‘晨兴久读《资本论》,掩卷心神俱委顿。’‘世界劳民十万万,阶级相联参义战,何日掘(推?)翻金纺锤,一时俱脱铁锁链?’又舟入大彼得湾诗有云:‘掬来十亿劳民泪,彼得湾中吊列宁!’其后舍舟登陆,乘西北利亚铁道火车西行,沿途见闻均有诗篇。抵达莫斯科后参观红场列宁墓等地,感触尤多。如其手写克里木宫歌,红场歌有云:‘置身赤色莫斯科,结习不忘真腐儒。’‘转悔当年起义早,方法不完得不保;如今愁苦呼声遍东西,大乱方生人将老。头白伶仃莫斯科,惭感交并责未了。未了之责谁予助,至此翻思进一步。为全人类之自由而进征兮,解放东方之大任先无误。’”〔8〕

上面所说的,已经成为中国近代思想史的资料了。然而,我们从这类资料可以想出,中国知识分子的思想为什么会有那么多的转变,依据什么为出发点而转变,受什么原因或力量的推动而转变。在某种程度以内,这些转变推移着许多政治组织的林立和寂灭,合作及分离,壮大和萎缩,受到普遍的欢迎或普遍的唾弃。从这些情形,我们又可以多少想出,自十九世纪末叶开始,经历了许多基本而又巨大变化的中国,为什么变成目前这幅景象。这是很值得中国知识分子深长思考和研究的大问题。

因为中国近几十年来的知识分子的思想既多变动又多分化,所以他们关于文化的思想也不能不既多变动又多分化。如前所

述,常常同一个人的前期思想是主张西化,后期的思想也许是主张复古;同是一人也许他起先很保守,到后年变得狂热而激进。到了最后又还原到保守。既然如此,我们在进行思想的分类时,很难得将任何一个人固定地装在某某“一派”的思路中去叙述。依我的观察中国自十九世纪末叶直到现在,知识分子的思想固然既多变动又多分化,可是他们所要解答的主要问题则不出前面所指出的那几个。那几个主要问题是固定而集中的,所不同的是“见仁见智”的解答不同。于是,以那些主要问题为中心,许多知识分子因作不同的解答而滋衍出若干不同的思想趋向(trends)。但是,这些思想趋向又不像黄河及长江各流各的,而是相互影响,此消彼长的。依据这一实际的情形,我将近数十年来关于文化的思想分成几个主要的趋向加以分析的叙述。在我认为必要的时候,我还要予以分析的批评。

## 注 解

[1] 在观念上,以及建构上,儒、释、道经过几番风雨以后终于能够互补,相安无事,并曾给中国文化分子以安顿,这是一件大事。愿有心之士穷加探究,以期贡献于今后的中国人和今后的世界。

[2] 韩非的思想之精,在中国思想史上实在是奇峰突起。可惜长期受到泛情主义熏陶的中国文化分子觉得他的思想太“刻”,而不愿予以正视,以致其学不显。

[3] 所谓“宇宙感”,在孔制里并非没有。有的,但为伦教要求所压而不畅旺。

这里所说的宇宙感,例如陈子昂“前不见古人,后不见来者,念无地之悠悠,独沧然而泣下”。

[4] 我在这里所说的“超自然”,是人类学的意义,也是人类学的题材。因此,我们处理这类题材时也得照人类学的方法处理。任何玄学体系,包括

宋儒的在内,如果从社会人类学的观点看去,实不难一目了然。玄学体系和魔术,原始宗教,玛纳(Mana)的血缘极其相近。

斯塔逊(P. F. Strawson)所说的记述的形上学(Descriptive Metaphysics)不属此类。

See *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, New York, 1963.

[5] C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1961, pp. 20-21.

孔制既是建构式的又是弥漫式的。二者俱现,所以它历久不衰。

[6] 请看严译名著丛刊,及里面的按语。从《论世变之亟》等论著可以看出他的学识之卓越。

[7] 严又陵思想上的这种退返变化,既不是周振甫所说的《矛盾的发展》(见书一),又不是史华泽所说的由于严氏思想之“实质上的内在融贯”所致(见书二)。

首先,我们要把视野扩大和把视力加深,来了解这是思想上的退返现象。在这一退返现象里,严复并非单一的(unique)人物,而是思想退返人物的类之一例。在这一大动乱时代,思想退返几乎成为一个普遍的现象。就我所知,除严又陵以外,康有为、梁启超,以及我亲眼看到的许多“五四健将”在思想上都有退返现象。至于四十岁以上,甚至三十五岁以上,不知名的人物在思想上的退返看不知凡几。不过,同是退返,又有程度的差别。多数是曾经进了三步,后来退了两步。所以,总结起来,还是进步了一步。现在的问题是:何以有这种退返作用发生?

第一,他们的“思想”出于“主张”的成分多,这也就是说,受世变的推动而思有以解决者多;但是,能出于做像康德、罗素那样严格的结构思想训练者少。既然如此,他们的思想经得起颠扑和不受外界时世变化影响的强度和密度都不够。

第二,人到了老年,早年所受影响又泛上心头。

第三,正在这种年岁,从年青看到年老,中国许多事似乎“越变越糟”,使他们厌乱。厌乱则望治。望治则易趋返本。返本则易趋复古。复古是最安



全的。前进则前路茫茫。

书一：周振甫，《严复思想述评》，台北，一九六四年，第四编，第五章，第六章。

书二：Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power, Yen Fu and the West*, Cambridge, Massachusetts, 1964, Chapter XI.

[8] 吴相湘，《从牧羊儿到监察院院长（于右任先生传略）》，《传记文学》，第五卷，第六期，台北，一九六四年。

---

---

## 保守的趋向及其批评<sup>\*</sup>

人类现时是在改变他们对事物的看法之一种罕有的心情中。仅仅靠传统来强制他们,已经失去力量了。

### 一 一个论辩

近代中国的中西文化论战的首次交锋,是从恭亲王奕訢和大学士倭仁的辩论开始的。当然,奕訢算不得是“西化派”。照我的定义,接受西方文化构成的基本观念和制度并具有意识地作有计划的推动的人才算得是西化派。依照这个定义,从同、光时代直到今天,中国真正算得上是西化派的知识分子并不多。至于“全盘西化”,不仅发生是否必须的问题,而且发生可行性的问题。这类问题,我们将在以后去讨论。奕訢不能算是西化派,当然更说不上是

---

\* 原载《中国文化的展望》(第六章),台北:桂冠图书公司 1990 年版。

全盘西化派。奕訢虽然不能算是西化派,但是他确实在做着推行“西化”的事。他之所以做推行西化的事,并非出于爱慕西方文化,而是身当办理“夷务”之冲,亲自领教过“西夷”的厉害,知道枝枝节节的采购船炮应付不了西人,而“治本的办法在于自己制造”。要能自己制造,必须从学习科学着手。要能学习科学,必须通晓外国语文。他的这一套认知,在今天的中国人士看来简直是“老生常谈”,不值一提。可是,他的这一套见解,在同、光时代还是太新了。保守主义者群起反对他的见解和办法。大学士倭仁可算是保守主义者的代表人物。就社会文化的意义来说,孔制门徒一生下来就是保守主义者。所以保守主义在中国文化里不仅势力雄厚而且根深蒂固。倭仁出头反对“西化”自然是很有力量,并且给予奕訢等很大的阻力。我们且看他的辩论是怎样进行的:

丙子总理各国事务恭亲王等奏:查臣衙门现议添设学习天文录算学馆,咨取进士举人恩拔副岁优贡生,并翰林院庶吉士编修检讨,及由前项出身之京外各官,考试录取留学。业经条议章程,奏奉 谕旨准办在案,惟查臣衙门前设学习英法俄国语言文字各馆。均设洋教习一员,专司讲译。此外各设汉教习一员,兼课汉文,令该学生等奉以为师。现在学习天文算学之员,均系已成之材,汉文无不通晓,汉教习自可不设。但亦必须有群情宗仰之一人,在彼指引开导,庶学者有所禀承。否则该馆只有洋人讲习,而中国无师表之人,恐来学者竟疑专以洋人为师,俾修弟子之理,未免因此裹足。臣奕訢与臣文祥臣宝鉴臣董恂臣崇纶共同商酌,惟有臣徐继畲老成望重,品学兼优,足为士林矜式。拟请 旨飭派徐继畲,作为总管同文馆事务大臣,以专稽查而资表率。 谕内阁总理各国事务衙门

奏请派员充总管新设同文馆事务大臣等语。太仆寺卿徐继畲老成望重，足为士林矜式，著仍在总理各国事务衙门行走，充总管同文馆事务大臣。惟寺务恐难兼顾，著开太仆寺卿缺，以专责成而资表率。<sup>[1]</sup>

照这篇奏折的文字看来，奕訢等一方面要学“西法”以“御夷”，同时在另一方面又小心翼翼顾到士大夫的心理，深恐他们起来反对。不料理学名臣倭仁还是给他们当头一棒：

大学士倭仁奏：昨见御史张盛藻奏，天文算数，无庸招集正途一折。奉 上谕朝廷设同文馆，取用正途学习。原以天文算学，为儒者所当知，不得目为机巧，于读书学道，无所偏废等因欽此。数为六艺之一，诚如 圣谕，为儒者所当知，非歧途可比。惟以奴才所见，天文算学，为益甚微。西人教习正途，所损甚大。有不可不深思而虑及之者。 请为我 皇上陈之。窃闻立国之道尚礼义而不尚权谋，根本之图在人心不在技艺。今永一艺之末，而又奉夷人为师，无论夷人诡序，未必传其精巧，即使教者诚教，学者诚学，所成就者不过术数之士。古今未闻有恃术数而能起衰振弱者也。天下之大，不患无才。如以天文算学必须讲习，博采旁求，必有精其术者。何必夷人？何必师事夷人？且夷人吾仇也。咸丰十年，称兵犯顺，凭陵我畿甸，震惊我宗社，焚毁我园囿，戕害我臣民。此我朝二百年未有之辱。学士大夫，无不痛心疾首，饮恨至今。朝廷亦不得已与之和耳。能一日忘此仇耻哉？讲和以来，耶稣之教盛行。无识愚民半为煽惑。所恃读书之士，讲明义理，或可维持人心。今复举聪明雋秀，国家所培养而储以有用者，

变而从夷，正义为之不伸，邪气因而弥炽。数年以后，不尽驱中国之众咸归于夷不止。伏读 圣祖仁皇帝御制文集，谕大学士、九卿科道云：西洋各国，千百年后，中国必受其累。仰见 圣虑深远。虽用其法，实恶其人。今天下已受其害矣！复扬其波而张其焰耶？闻夷人传教，常以读书人不肯习教为恨。今令正途从学，恐所习未必能精。而读书人已为所惑，适堕其术中耳。伏望 宸衷独断，立罢前议，以维大局而弥隐患，天下幸甚。<sup>[2]</sup>

这篇文章真可说是把“严夷夏之防”的传统大道理发挥到极致的作品；同时也是将理学应用到论议时政的一篇典型杰作。理学家都是“唯心的”。他们不屑于务现实琐事。他们只“向内用心”，终日高谈心性。他们的重大任务是“承继道统”，“维系圣教”。这种人士像呆在蜘蛛网正中心的蜘蛛。他们不到现实世界去采蜜，只维持住蜘蛛网式的“纲常名教”。有谁来碰到他们条理分明的网子，便立刻把他们的网子朝来人头上一罩，罩得他不能动弹，什么积极有为的事也做不成。奕訢看到倭仁这样的作品，据蒋廷黻说，简直“愤慨极了”<sup>[3]</sup>。这是很自然的事，奕訢身当“中西交会”之冲，吃力而两边不讨好。从上面所列奕訢的奏折看来，奕訢绝对不是一个不顾现实环境而一意孤行的西化派。恰恰相反，在实际上，他已经在实行“中学为体，西学为用”的原则。他是极迁就现实之能事地在中西文化冲突的夹缝里来做点发愤图强的实事。可是，即令这样，还不能见谅于当时的士大夫。对于他的辛苦，士大夫报以理学高调。他的气愤是可以想象得到的。他又申辩道：

同治六年丁卯三月丙辰总理各国事务恭亲王等奏：军机

处交出大学士倭仁条奏一折，奉 旨该衙门知道，钦此。臣等查阅倭仁所奏，陈义甚高，持论甚正。臣等未曾经理洋务之前，所见亦复如此。而今日不敢专持此说者，实有不得已之苦衷。请为我 皇太后 皇上详陈之。窃惟城下之盟，春秋所耻。宋臣韩琦有言，和好为权宜，战守为实务。自古御夷无上策，大要修明礼义，以作忠义之气为根本。一面即当实力讲求战守，期得制服之法，不能以一和而遂谓长治久安也。溯自洋务之兴，迄今二三十年矣。始由中外臣僚未得窍要，议和议战，大率空言进补，以致酿成庚申之变。彼时兵临城下，烽焰烛天，京师危在旦夕。学士大夫，非袖手旁观，即纷纷逃避。先皇帝不以臣奕訢等为不肖，留京办理抚务。臣等不敢复效贾谊之痛哭流涕，胡铨欲蹈东海而死。空言塞责，取誉天下。而京城内外，尚以不早定约见责。甚至满汉臣工联衔封奏。文函载道，星夜叠催，令早换约。臣等俯察情形，不得不俯徇舆论，保全大局。自定约以来，八载于兹。中外交流事务，万分棘手。臣等公同竭力维持，近日大致虽称驯顺，第苟且敷衍目前即可。以为即此可以防范数年数十年之后则不可。是以臣等筹思长久之策，与各臣僚通盘熟算。如学习外国语言文字，制造机器各法，教练洋枪队伍，派员周游各国，访其风土人情；并于京畿一带，设立六军，藉资拱卫。凡此苦心孤诣，无非欲图自强。又因洋人制胜之道，专以轮船火器为先。从前御史魏睦庭曾以西洋制造火器，不计工本。又本之天文度数，参以句股算法，故能巧发奇中。请在上海等处设局训练。陈廷经亦请于广东海口设局制造火器。臣等复与曾国藩、李鸿章、左宗棠、英桂、郭嵩焘、蒋益沅等往返函商。盖谓制造巧法，必由算学入手。其议论皆精凿有据。左宗棠先行倡首在闽省设

立艺局船厂,奏交前江西抚臣沈葆楨督办。臣等详加体察,此举实属有益。因而奏请开设天文算学馆,以为制造轮船各机器张本;并非空讲孤虚,侈谈术数,为此不急之务。又恐学习之人,不加选择,或为洋人引诱,误入歧途,有如倭仁所虑者,故议定考试,必须正途人员。诚以读书明理之士,存心正大。而今日之局,又学士大夫所痛心疾首者,必能卧薪尝胆共深刻励,以求自强实际,与泛泛悠悠漠不相关者不同。倭仁谓夷为吾仇,自必亦有卧薪尝胆之志。然试问所为卧薪尝胆者,姑为其名乎?抑将求其实乎?如谓当求其实,试问当求之愚贱之人乎?抑当求之士大夫乎?此臣衙门所以有招考正途之请也。今阅倭仁所奏,似以此举断不可行。该大学士久著理学盛名。此论出而学士大夫从而和之者必众。臣等向来筹办洋务,总期集思广益,于时事有裨,从不敢稍存回护。惟是倭仁此奏,不特学者从此裹足不前,尤恐中外实心任事不尚空言者,亦将为之心灰而气沮。则臣等与各疆臣谋之数载者,势且墮之崇朝。所系实非浅鲜。臣等反复思维,洋人敢入中国,肆行无忌者,缘其处心积虑在数十年以前。凡中国语言文字,形势虚实,一言一动,无不周知。而彼族之举动,我则一无所知。徒以道义空谈,纷争不已。现在瞬届十年换约之期,即日夜图维,业已不及。若安于不知,深虑江河日下,及设法求知,又复众论交互,一误何堪再误?左宗棠创造轮船各厂,以为创议者一人,任事者一人,旁观者一人。事败垂成,公私均售。李鸿章置办机器各局,以为无事则嗤外国之利器为奇技淫巧,以为不必学。有事则惊外国之利器变怪神奇,以为不能学。并引宋臣苏轼之言,以为言之于无事之时,足以有为,而恒苦于不信。言之于有事之时,可以见信,而已苦于不及。该督抚等所

论,语多激切,岂好为辩争?良臣躬亲阅历,艰苦备尝,是以切实不浮,言皆有物。在臣等竭虑殚思,但期可以收效。虽冒天下之不韪,亦所不辞。该大学士既以此举为窒碍,自必别有良图。如果实有妙策,可以制外国而不为外国所制,臣等自当追随该大学士之后,竭有樛昧,悉心商办,用示和衷共济。上慰宸厪 如别无良策,仅以忠信为甲冑,礼义为干櫓等词,谓可折冲樽俎,足以制敌之命。臣等实未敢信。所有现议开办同文馆事宜,是否可行,伏祈 圣明独断,训示遵行。谨摘录曾国藩、李鸿章、左宗棠、英桂、郭嵩焘、蒋益沅等历次奏稿信函,恭呈 御览。可否 谕令倭仁详细阅看,备晓底蕴。以局外之议论,决局中之事机。臣等幸甚,天下幸甚。至于用人行政之常经,其有关圣贤体要者,自当切实讲求。于现办之件,实不相妨。合并陈明。<sup>[4]</sup>

显然得很,他们之间的论争是因“洋务”而引起的。这次的接触并没有直接意识到文化问题,以及因文化问题而引起的思想问题。在这次的论辩里,奕訢只是就事论事,并没有意识到文化冲突那一层上去。就他尚未自觉到的文化意识而言,他和倭仁无疑是站在“同一战线”上的。倭仁自己也未曾意识到他与奕訢之争在实质上就是中西文化之争。换句话说,中西文化因接触所引起的冲突,借他们二位的尸体来表演。在这一论争中,倭仁只是不自觉地将从幼至长所受的理学熏陶在这种场合发作出来罢了。可是,即令如此,这一论争中,奕訢之要“西化”的实践,日后渐渐导出要“西化”的意识;倭仁之唱理学高调,日后也渐渐透显出含藏在唱理学高调这一动作背后的主张甚或强调理学的观念。既然如此,所以这次的论争是将近百年来中西文化论战的一个雏形,因此也特别



值得我们注意。

中国传统文化里的文化意识,在中国文化独自发展并且没有碰到异类文化的重大刺激时,它在中国文化分子心目中认为当然是如它那个样子的。我们借用维根什坦的一句话来表示就是“世界是那个样子的每件事情”<sup>[5]</sup>。这句话可以用来描状那不大与别文化发生关系的每个文化的文化分子心目中对他自己文化的文化观。在这种未受挑战的情况之下,中国文化的文化意识含于日用寻常之间,布乎四体、形乎动静;而且,如前所说,弥漫于社会结构以及政教礼俗。这也就是说,中国文化不会发生问题。可是,一旦遇到外来的异类文化之重大冲击,那末,中国文化不是作适应性的调整,便是起来作抗拒性的反应。这些情形在中国历史上真是“数见不鲜”的。唐代之排击佛教是很显著的事例。顾欢站在儒家的立场来批评佛教说:“端委搢绅,诸华之容;剪发旷衣,群夷之服;擎蹠磬折,侯甸之恭,狐蹲狗踞,荒流之肃;棺殡椁葬,中夏之风;火焚水沈,西戎之俗;全形守礼,继善之教;毁貌易性,绝恶之学。……今以中夏之性效西戎之法,既不全同,又不全异。下弃妻孥,上绝宗祀。嗜欲之物,皆以礼伸;孝敬之典,独以法屈。悖德犯顺,曾莫之觉。”韩愈作《谏佛骨表》来抗佛。而他之作这个表则是依据傅奕的非佛言论。《大唐新语》卷十上说:“太史公傅奕上疏,请去释教。其词曰:‘佛在西域,言妖路远。汉译胡书,恣其假托。故不忠不孝,削发而揖君亲。游手游食,易服以逃租税。凡百黎庶,不究根源,乃追既往之罪,虚觊将来之福。布施一钱,希万倍之报。持斋一日,期百日之粮。’”韩愈主张对僧道“人其人”,这话的意思就是“勒令还俗”。他还要“火其书,庐其居”。所谓“火其书”,当然是将僧道的书放一把火烧光。所谓“庐其居”,就是把寺观改作民房。可惜韩愈生得太早。如果他生在当今之世,那末真是不愁没

有“同志”了<sup>[6]</sup>。到了近代中西文化接触引起变法运动时,中国文化的文化意识因受到重大的逆袭表现而为对变法运动的强烈反对。那些反对的表现,可说是多彩多姿。

如前面第一章所述,中国自南京条约订立以后,西方势力日渐深入,后来因吸收西方文化而新兴的日本势力也一同向中国进袭。在这种形势之下,中国要关起门来混也混不下去了。醒觉的知识分子逐渐认为非从根本上变法图强不可。顺天府尹胡燏棻尝奏请变法:“微臣早夜焦思,今日即孔孟复生,舍富强外,亦无治国之道;而舍仿行西法一途,更无致富强之术。”盛宣怀也倡自强大计。郭嵩焘之提倡“洋务”的态度十分积极。他的见识也高出时人一等。他已看出“盖兵者末也,各种创制皆立国之本也”。他之要谈“洋务”,简直有“虽千万人吾往矣”的气概。他在写给朋友的信中说:“曩在京师,吴江相国相戒不谈洋务,而鄙人之谈如故。至于谤讪刺讥,遍于士大夫,汹汹然不可响迓,鄙人之谈如故。诚见洋祸已成,与中国交接往来亦遂为一定之局,冀幸多得一人通晓洋务,即可少生一衅端。”他为了身体力行,并且出使英国。这一职务,在现今的中国知识分子也许认为是可羡艳的,然而在一八七六年时代的中国“正士”是不屑做的<sup>[7]</sup>。他这样忠诚谋国,所得酬报,除了遭时人李慈铭等痛骂以外,就是湖南名士王闿运赠送的对联一副:

出乎其类,拔乎其萃,不容于尧舜之世。  
未能事人,焉能事鬼,何必去父母之邦。<sup>[8]</sup>

因为郭嵩焘“事鬼”,于是“湖南人至耻与为伍”。他被“一般守道的文人学士,逼得无路可走”。他出使英国以后回来的时候,甚至于“不敢进京”。他晚年只好废退家居了。

康有为和梁启超师徒二人鼓动变法维新最起劲。他们二人在维新运动中掀起的风浪最大。但是,他们因此所引起的保守势力之反击也最大。他们的性命也险些丢了。当德国强占胶州湾后,康有为自广东到北京,上书光绪皇帝论国势的陆危,急宜革旧图新,“以存国祚”。他说:“愿皇上以俄国大彼得之心为心法,以日本明治之政为政治。”他在北京创设保国会,并发表演说,阐明外患日急,不变法则“士大夫将无死所”。康梁二人推动光绪皇帝出面主持。聪明的皇帝也锐意变法。他颁下的变法诏书“多如雪片”。可是,结果之一却是封疆大吏们的“掩饰支吾苟且塞责”。除湖南一省以外,别的地方对于所谓新政的推行反应迟钝。徐桐甚至于说:“宁可亡国,不可变法。”他实在是面执得可爱!

康有为梁启超这样唯恐“国祚不保”的保皇学士,所得到的酬报比郭嵩焘所得到的还要吃不消。徐大可对康有为施行“人身攻击”。他说:“康氏好财贪利,挟诗文以干诸公,游平康菊部不名一钱。自称长素,僭拟素王,将夺尼山一席。”许应骙也是对康有为施行“人身攻击”。他上奏道:“康有为与臣同乡,稔知其少即无行。迨通籍旋里,屡次构讼,为众论所不容,始行晋京,意图倖进。今康有为逞厥横议,广通声气,袭西报之陈说,经中朝之典章;其建言既不可行,其居心尤不可测。若非罢斥驱逐回籍,将久居总署,必刺探机密,漏言生事。长住京邸必勾结朋党,快意排挤,摇惑人心,混淆国事,关系非浅。”如前所述,传统中国文化是一个泛道德主义的文化。在泛道德主义之下,如果一个人的道德坏了,那末其余一切便无足观。中国文化分子每好把“道德文章”联在一起。在经过审察以后,我承认道德在人生必不可少。然而,我想不出一个人的品格之高下与他的识见和主张之对否有什么必然的关联。一个人可以是品格很高而且识见和主张很对。一个人也可能是品格很高但

是识见和主张很幼稚糊涂。这一共有四个排列组合。康有为的品格好或不好和他的变法维新主张可否接受,根本是各自独立的两件事。我想不出任何至当不移的理由来说,假若一个人的品格不好那末他的识见和主张跟着也“要不得”。

文悌弹劾康有为说:“听其谈治术,则专主西学。欲将中国数千年相承大经大法一扫刮绝,事事时时以师法日本为良策。……中国此日讲求西法,非欲将中国一切典章文物废弃摧烧,全变西法,使中国之人默化潜移尽为西洋之人,然后为强也。故其事必须修明孔、孟、程、朱四书五经、小学、性理诸书,植为根柢,使人熟知孝弟、忠信、礼义、廉耻、纲常、伦纪、名教、气节以明体,然后再习学外国文字、言语、艺习以致用。”这种论调,近十余年来,经过改头换面以后,在港台一带余波荡漾。

梁启超在湖南长沙时务学堂讲他的新学。他在这一省所掀起的风暴最大;他所得到的反击也最大。保守人物把他当做总攻击的目标。急先锋叶德辉说:

梁启超之为教也,宣尼与基督同称,则东西教宗无界:中国与夷狄大同,则内外彼我无界,以孔子纪年黜大清之统,则古今无界;以自主立说,平君民之权,则上下无界;其为学既斥左传而尚公羊矣,又谓春秋与公羊相遇,公羊与穀梁同义,则沿经无界;尊康教而伪班书矣,又谓儒林传为百家源流,艺文志为经学梗概,则读史无界。兹有所谓春秋界说,孟子界说二书,与其师之长兴学记,辘轩今语等书,列为中西门径七种,湘人见者,莫不群相骇异。<sup>[9]</sup>

叶德辉在这里所说的,真是道道地地的“国本思想”<sup>[10]</sup>。这里

所强调的中心观念是“界”。这里的界有两个次元(dimension):一个次元是中外之分。这一分别衍自由来已久的夷夏之辨。另一个次元是上下之分。这一分别脱胎于古来君臣、父子、长幼的伦序之别。在这种思想里,含有浓厚的排外主义,又含有固结不解的特殊主义(particularism)<sup>[11]</sup>。排外主义和特殊主义都是脱胎于部族主义(tribalism)。

梁启超所讲的民权平等新说,在湖南造成轰动的情形。谭嗣同、唐才常、蔡锷等人士,对梁学大为悦服。他们纷纷起来组织学会,创办事业,出版报纸。宾凤阳等保守人物对梁启超这种思想大为恐慌,于是起而反对:

方今康梁所用之惑世者,民权耳,平等耳。试问权既下移,国谁与治?民可自主,君亦何为?是率天下而乱也。平等之说蔑弃人伦,不能自行而顾以立教,真悖谬之尤者。戴德诚,樊锥,唐才常,易鼎等,承其流风,肆行狂煽,直欲死中国之人心,翻亘古之学案。上自衡水,下至岳常,邪说浸淫,观听迷惑不解。熊、谭、戴、樊、唐、易诸人,是何肺腑,必欲倾覆我邦家也?夫时务学堂之设,所以培植年幼英才,俾兼通中西实学,储备国家之用。煌煌谕旨,未闻令民有权也,教人平等也。即中丞设学之意,亦未尝欲湘民自为风气,别开一君民共治之规模也。朝廷长官不言,而诸人以此为教,则是藉讲求时务行其邪说耳。<sup>[12]</sup>

从宾凤阳给叶德辉的信,我们更可以看出保守人物的愤慨和紧张:

梁启超以平等民权之说,乖悖伦常,背戾圣教,颯然人面,坐拥皋比,专以异说邪教陷溺土类。且其党与蕃众,盘踞各省。吾湘若仍听其主讲时务学堂,是不啻聚百十俊秀之子,焚而坑之。<sup>[13]</sup>

这些言论,除了一律是拿大帽子压人以外,完全是以“正统”自居来看新思想。这和欧洲中古时代僧侣之对待“异端”是类似的。任何个人,任何集体,一上来便以“正统”自居,便没有讨论的余地。他碰到和他不同的思想、言论、制度,会机械反射式地斥为“邪妄”。所以,在这种情况下,你只有赞成或反对。赞成就得作忠臣或顺民,反对就是“叛逆”。“叛逆”就得消灭。这是几千年培养出来的观念基型;并且互为表里地依照这种观念基型来塑造了君臣、父子等建构以及政治制度等等。可是,这一观念基型给梁启超的民权平等新说动摇了。这一观念基型动摇了,与它分不开的许许多多建构和制度自然也不能不相应地动摇。这种情形,怎不令依存于那些建构和制度之上的保守人士大起恐慌?为着维持地位和声威,他们怎不起来对梁启超痛加挞伐?然而,现在的问题是:保守人士所励行的“圣教”已有几千年之久,并且有君权政府将这一“圣教”当作一个制度来维持,梁启超在时务学堂才不过四个月,为什么“上自衡水,下至岳常,邪说浸淫,观听迷惑不解”?又为什么区区一个二十五岁的书生能够弄得“党与蕃众,盘踞各省”?

当时梁启超的言论风行长江南北。湖南士绅王先谦、叶德辉、黄自元等人,痛斥梁氏为“文妖”,“会匪”,“妖言惑众”,“伤风败俗”。在这种情况下之中,梁启超简直陷于“四面楚歌”的困境里。张之洞命令提学使停发湘学报的经费。湖南举人曾廉上书弹劾他。湖南的保守乡绅们一致要求解聘他。到了这步田地,这位言论大

家和时代的前锋在湖南无法立足了。他只得离湘他去。

梁启超到了日本之后,赋了一首歌词来抒发他的感慨,所受的委曲和抱负。这首歌词的意味是很深长的:

举国皆我敌,吾能勿悲! 吾虽悲而不改吾度兮,吾有所自信而不辞。

世非混浊兮不必改革。众安混浊而我独否兮,是我先与众敌。阐哲理指为非圣道兮,倡民权曰畔道;积千年旧脑之习惯兮,岂旦暮而可易? 先知有责,觉后是任。后者终必觉,但其觉非今,十年以前之大敌,十年以后皆知音。

君不见苏格拉底瘦死兮基督钉架。牺牲一生觉天下! 以此发心度众生。得大无畏兮自在游行。渺躯独立世界上,挑战四万群盲。一役战罢复他役。文明无尽兮,竞争无时停。百年四面楚歌里。寸心炯炯何所攫。<sup>[14]</sup>

当着“众安混浊”的时候,梁启超“独否”——他不安于混浊。一群鱼在混水里待久了,他们不觉得水是混的。同样,一群人在混浊的空气里呼吸久了,他们不觉得空气是混浊的。唯有清醒的心灵和锐敏感觉的人才能察觉一个时代和地方的混浊。梁启超就是这种人。梁启超不仅是有清醒的心灵和锐敏的感觉而已,他并且主动地与混浊的时代为“敌”。这种知识分子,除了有真知灼见以外,还有不盲从附和及特立独行的气概。这种人,现在到那里去了?

## 二 保守主义者的特征

一切保守主义者具有共同的特征。他们所共同具有的特征是对新异事物、观念和制度常抱持拒斥的态度,并且对于长久存立的传统及文物认为不可侵犯。这是因为:“一个人是由某种自然的,社会的和文化的境况里面出现的产品。一个人如果从他所在的场地,或从他所在的文化,或从他所在的群体结构中之地位与角色孤立起来的话,那末我们便不能适当地表达他了。在基本上,每一个人是一个社会人,是人际互动系统中之一个相互倚赖的部分。”<sup>[15]</sup>虽然如此,同是保守主义者,他们除了共同的特征以外,在内容上有不同的重点,因此保守主义者所注重的有不同的方相。有的保守主义者注重的是国粹。我们把这一方相的人叫做国粹派。另外有些保守主义者注重的是义理之学。我们把这一方相的人叫做义理派。我们先说前者。

### A. 国粹派

国粹派所爱好及维护的是中国文化里独有的具体事物。这类人士的“正统感”不及义理派强烈,可是他们有另一股味道。他们因对国粹有特殊的爱好,常养成抱绝物孤品而终老的一种神情。他们常常以为他们之所鉴所赏乃天下无双的至宝。这种生活过得太久,往往使人滋生一种与现实脱节的心情,甚至一种独绝神异的感觉。《新民丛报》上刊有黄公度的《渡辽将军歌》。这首歌所描述的是悬古印而统新军的吴大澂将军的神情。从这首歌我们可以想象国粹人物的心情及生活:



闻鸡夜半投袂起，檄告东人吾来矣。  
此行领取万户侯，岂谓区区不予畀。  
将军慷慨来度辽，飞鞭跃马夸人豪。  
平时搜集得汉印，今作将印悬在腰。  
将军响者会乘传，高下句丽踪迹遍。  
铜柱铭功白马盟，邻国传闻犹胆颤。  
自对珥节驻鸡林，所部精兵皆百练。  
人言骨相应封侯，恨不遇时逢一战。  
雄关巍峨高插天，雪花如掌春风颠。  
岁朝大会召诸将，铜炉银烛围青毡。  
酒酣举白再行酒，拔刀视割生彘肩。  
自言平日习枪法，炼自炼臂十五年。  
目光紫电闪不动，袒臂视客如铁坚。  
淮河将帅巾幗耳，萧娘李姥实可怜。  
看予上马快杀贼，左盘右辟谁当前？  
鸭绿之江碧蹄馆，坐令万里销烽烟。  
坐中曾黄大手笔，为我勒碑铭燕然。  
么么鼠子乃敢尔？是何鸡犬何虫豸？  
会逢天幸遽贪功，它它藉藉来赴死。  
能降免死跪此牌，敢抗颜行可一试。  
待彼三战三北余，试我七纵七禽计。  
两军相接战甫交，纷纷鸟兽空营逃。  
弃冠脱剑无人惜，只幸腰间印未失。  
将军终是察吏材，湘中一官复归来。  
八千子弟空摧折，白衣迎拜悲风哀。  
幕下部卒皆云散，将军归来犹善饭。

平章古玉图鼎钟，搜篋价犹值千万。  
 闻道铜山东向倾，愿以区区当芹献。  
 藉充岁币稍补偿，毁家输国臣所愿。  
 燕云北望忧愤多，时出汉印三摩挲。  
 忽忆辽东浪死鬼，印兮印兮奈汝何？<sup>[16]</sup>

“弃冠脱剑无人惜，只幸腰间印未失。”打败了仗，丧师失地没有什么可惜的，但是古印却比什么都重要。“平章古玉图鼎钟，搜篋价犹值千万。”将军收藏之富，可以想见。大家虽破，传家财宝还是足以自豪。这首歌把国粹派的虚矫神态及临败时犹紧抱古董不放的神情很活生生的描写出来。

### B. 义理派

义理派注重的是“道统”。朱熹是这一派承先启后的人物。值对中国文化的祸害在董仲舒以后要算第一人。朱熹极其坚持“道统”。他说：“盖自上古圣人，继天立极。而道统之传，有自来已。”信州州学记上说：“熹惟国家稽古命祀，而礼先圣先师于学宫。盖将以夫明道之有统。”义理派所造与所本之学叫做理学。

理学盛行的时代是从北宋初年到清朝初年。这一派的人士最重玄思(speculation)。他们收缩向内以从心灵中去发掘性理并及宇宙万事万物的秩序。这一派的人士因此都是唯心论者。这种唯心论自北宋以后逐渐成为中国文化里思想的一主流，而且在为政与作人等方向的影响很深远。之所以如此，原因之一，系由于这种思想继韩愈之开端以后给孔制正统以一个哲理化的支持，及一个论说比较缜密且又高远的相貌。这派的思想结构并不复杂，但是其发展的投射方向颇多。我们现在没有预备论列这些题目。我们

在这里所要触及的只是与现在的论题直接相干的几点。

朱熹构思的基本程序首先在分别“形上”和“形下”这两界。他说：“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。”<sup>[17]</sup>他又说：“未有这事，先有这理。如未有君臣，已先有君臣之理。未有父子，已先有父子之理。”<sup>[18]</sup>除了作“理”和“器”的这种分别以外，朱熹又替在“理”中的“太极”下定义。他说：“太极只是个极好至善的道理。……周子所谓太极，是天地人物万善至好的表德。”<sup>[19]</sup>

“形上”和“形下”的划分根据在那里？何以“未有这事，先有这理”？美国并无君臣，是否“已先有君臣之理”？朱熹所定义的“太极”与柏拉图所说形式(form)正好相通。二者并非单纯的认知理性，而且又是价值典范。认知与价值怎样合一？这些问题，不是我们现在的论题所要讨论的。我们现在的论题所要讨论的是，朱熹在把“理”和“器”划分了并且定义了“太极”以后，据此而应用到有血有肉的现实世界时所产生的结果。

朱熹说：

孔子之所谓“克己复礼”；中庸所谓“致中和”，“尊德性”，“道学问”；大学所谓“明明德”；书曰“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”；圣人千言万语，只是教人存天理，灭人欲……人性本明，如宝珠沉溺水中，明不可见。去了溺水，则宝珠依旧自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明处。只是这上便紧着力主定。一面格物，今日格一物，明日格一物。正如游兵攻围拔守，人欲自销铄去。所以程先生字，只是谓我自有一个明底物事在这里，把个敬字抵敌，常常存个敬在这里，则人欲自然来不得。夫子曰：“说敬为仁由己，而由人乎哉！”紧

要处正在这里。<sup>[20]</sup>

朱熹在这里讲了一些牵强附会之词,而且又发表了一些无根之谈。孔氏是周文化的产物。他所着重的是实践的伦教,他可没有朱熹这种刻意经营伦范形而上化的兴趣,孔氏之讲“克己复礼”,借用莎士比亚的名词来说,目的在驯悍(taming of the shrew)。这里所说的“悍”,意指人类的原始野性,以及由此而滋衍出来的杀伐之气。孔氏对于这些要“约之以礼”。这由孔氏所在的时代环境可以很清楚明白的看出来,朱熹把孔氏这个意思强为之装在自己的玄学间架里,这对于孔门伦教究竟有什么帮助,不仅没有帮助,反而使孔门伦教远离人间烟火,并且因强人所难而弄得做作。所以后世“理学夫子”很少不做作的。“人欲”是那么难得去的原始秉赋,它几乎无时无刻不在我们内部起哄。可是,理学家天天训示人们要“灭人欲”。一方面要大家“灭”,另一方面又“灭”不掉,所以,无可避免地,理学就变成文明的饰词,甚至道德的官腔了<sup>[21]</sup>。

其实,“人欲”有何不“好”而必欲“灭”之而后快?所谓“人欲”,无非是“饮食男女”。“饮食男女人之大欲存焉,圣人弗禁焉。”人类有许多基本快乐,不是从满足这些“人欲”而得到的吗?复次,包含朱熹等等在内,人类只要是这个“尸壳子”——身体——一天存在,便一天不能没有“饮食男女”的事,因此“人欲”也就无法“灭”。人如果去了“人欲”,那末将不成其为人,只成为一个“道德形上学的存在”了。这样的“人”在那里存在?

“人欲”的本身,无所谓合道德或不合道德。“人欲”无所谓奕儒所分的“恶”不恶。有而且只有此人的欲与彼人的欲碰在一起时才发生道德或不道德的问题。如果这个人的欲犯了别人的欲,因而引起种种不可欲的后果,那末人欲便须予以约制,约制

并非灭绝。

包括所谓“道学”在内的理学，其流弊是深而且远的。周密《癸辛杂识》上说：

尝闻吴兴老儒沈仲固先生云：“道学之名，起于元祐，盛于淳熙。其徒有假其名以欺世者，真可嘘枯吹生。凡治财赋者，则目为聚敛。开闢捍边者，则目为粗材。读书作文者，则目为玩物丧志。留心政事者，则目为俗吏。其所读者，止《四书》、《近思录》、《通书》、《太极图》、《东西铭》、《语录》之类。自诡其学为正心、修身、齐家、治国、平天下。故为之说曰：为生民立极，为天地立心，为万世开太平，为前圣继绝学。其为太守为监司，必须建立书院，立道统诸贤之祠。或刊注《四书》，衍辑《语录》，然后号为贤者，则可以钩声致糜仕，而士子场屋之文，必须引用以为文，始可以擢巍科。为名士。稍有议及，其党必挤之为小人，虽时君亦不得而辨之。其气焰可畏如此。然夷考其所行，则言行了不相顾，率皆不近人情。异时必为国家莫大之祸，恐不在典午清谈之下也。”余时年甚少，闻其说，颇有嗜其甚矣之叹。其后至淳祐间，每见所谓达官朝士，必愤愤冬烘，敝衣菲食，高巾破履。人望之，知为道学君子也。清班要路，莫不如此。然密而察之，则殊有大不然者。然后信仲固之言不为过。贾师宪当国，独握大柄，惟恐有分其势者，故专用此一等人，列之要路、名为尊崇道学，其实幸其不才愤愤不致制其肘耳，卒致万事不理，丧身亡国，仲固之言，不幸而中，尚忍言之哉！<sup>[22]</sup>

这篇对理学人物的描写可说维妙。就我所知，理学人物，大抵

类此。理学在中国社会文化里有一种塑造人物类型的魔力。“言行了不相顾”是这类人物最显著的特征之一。理学人物之所以常常弄得“言行了不相顾”，最基本的原因是“陈义过高”。依据学理，“天理”是“形而上之道”，“人欲”是“形而下之器”。“天理”高高在上，“人欲”低低在地，中间又无切实可循的运作程序以资趋进。这么一来，怎样“去人欲而存天理”呢？这一无上道德律令既然如此“碍难实行”，可是又格于“圣教”和面子，理学人士总不能说“无此天理，不必存也”，而还得口里拥护“天理”。于是口里说的一套和身体享受的一套势必不能不脱了节。这真是颜习斋所说的：“道者，人所由之路也。故曰‘道不远人’。宋儒则远人以为道者也。”许多理学先生口头在“天理”境界，身体陶醉于“人欲”境界；正面当人是一副面孔，背后避着人另是一个实际；这真是朱熹所说的“有自来已”。人很难一年到头摆脱生物逻辑支配的。理学先生之做作矫饰是可以原谅的。他们之所以如此，是因为他们所奉的生活原理太不健全了。

关于理学此说的毛病，在我以前，戴东原已经观察出来。他说：

圣人之道，使天下无不达之情。求遂其欲，而天下治。后儒不知情之至于织微无憾是谓理。而其所谓理者，同于酷吏所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人。驥驥乎舍法而论理。死矣，更无可救求矣。<sup>[23]</sup>

程朱以理为如有物焉，得于天而具于心。启天下后世人人凭在己之意见而执之曰理，以祸斯民。更濬以无欲之说，于得理益远，于执其意见益坚，而祸斯民益烈。岂理祸斯民哉？不自知为意见也。<sup>[24]</sup>

记曰：“饮食男女，人之大欲存焉。”圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。人知老庄释氏异于圣人，闻其无欲之说，犹未之信也。于宋儒则信以为同于圣人，理欲之分，人人能言之。故今之治人者视古圣贤体民之情，遂民之欲，多出于鄙细隐曲。不措之意，不足为怪。及其责以理也，不难举旷世之高节著于义而罪之。尊者以理责卑、长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺，卑者、幼者、贱者以理争，虽得谓之逆，于是天下之人不能以天下之同情，天下所同欲，达之于上。上以理责下，而在下之责，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？呜乎？杂乎老、释之言以为言，其祸甚于申韩如是也。<sup>[25]</sup>

莱辛巴赫(Hans Reichenbach)说某一位著名的哲学家把“理性看作本质”，并且认为“理性是一切事物由之而存在的本质”。他说这是一种谬误的类比推论。这种谬误的类比推论之所以为谬误，在将由思构而得到的抽象项实体化。“理性”是一个抽象名词。这位哲学家把它当作一个像是指物名词，所以发生这种谬误<sup>[26]</sup>。戴东原说“程朱以理为如有物焉”。这二位哲学家可说是“不谋而合”。

戴东原说：“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争，虽得谓之逆。”这话真是说得确切。在理学的长远影响之下，尊卑长幼这个系统是一最高价值。求知论理的系统只能算是次要价值。在这样的价值比重之前，如果尊卑长幼的价值与求知论理的价值不相冲突，那末诚然很好，可是，如果前者与后者冲突，那末后者只得让路给前者。不幸得很，尊长不一定对，卑幼不一定错，然而，在理学的要求之下，既然尊长

不能冒犯,于是他讲错了没有关系,甚至于无理变成有理,而卑幼讲错了因然倒霉,有时甚至有理变成无理。所以,在中国这个样子的社会文化里,理知是很难得伸直的,理知一碰见地位与权势,就得行九十度的鞠躬礼,直到目前为止,在中国社会文化里,除了讲数学、物理学、及化学等“自然科学”以外,根本还没有培养出“谈道理”和“摆身份”必须完全分开的风气。至于强调“道理第一”的言论更是声息微茫!演变所及,坐在上位的大人尽管信口开河,坐在下位的细人只得洗耳恭听。

戴东原说:“人死于法,犹有怜之者。死于理,其怜之?”这几句话真是慨乎言之。这里所说的理学之理,不过是意见的一种而已。在太阳普照之下,从古到今,从中到外,谁有权叫别人为自己的意见而死?死是生命的极限。人间的一切文物制度都是为了有生命的人。所谓理学之理即令不是一种意见而是大家都得尊行的律则,可是把人都逼得“死于理”的话,理究为谁而立?为何而立?如果说“死于理”是一种高贵的殉道精神之表现,那末自昔至今倡导“殉道”的理学先生之殉道者为什么聊聊可数?为什么理学先生特爱逃避海角天涯?

理学这一套说词,自昔至今,成事不足,困人有余。中国自鸦片战争以后办洋务直到主张变法维新的人士无不饱受“道统”之困。例如《盛世危言》里说:“今之自命正人者,动以不谈洋务为高。见有讲求西学者,则斥之曰名教罪人,士林败类。”慈禧要扑灭康有为并反对变法,就叫光绪皇帝下朱谕说:“康有为学术乖僻,其所著述,无非离经叛道,非圣变法之言。”郭嵩焘在《罪言存略》小引里说:“嵩焘年二十而烟禁兴。天下纷然议海防。明年定海失守,又明年,和议成;又五年而有金陵条约;又十二年而有天津条约;又二年,约定于京师;又十七年,而有烟台条约。凡三十七八年,事变繁



矣！当庚子辛丑间，亲自浙江海防之失，相与愤然言战守机宜。自谓忠义之气，不可遏抑。癸卯馆辰州，见张晓峰太守语禁烟事本末，恍然悟自古边患之兴，皆由措理失宜，无可易者。嗣是读书观史，乃稍能窥知其节要，而辨正其得失。久之，益见南宋以后之议论，与北宋以前，判然为二。然自是成败利钝之迹，亦略可睹矣。间语洋务，则往往摘发于事前，而其后皆验。于是有谓嵩焘能知洋务者。其时于泰西政教风俗，所以致富窃疆，茫无所知，所持独理而已。癸亥秋，权抚粤东，就所知与处断事理之当否，则凡洋人所要求者，皆可以理格之。其所抗阻，又皆可以礼通之，乃稍以自信。退而语诸人，一皆扞格而不能入。矜张傲睨，而不能深求。盖南宋以来诸儒之议论，锢蔽于人心七八百年，未易骤化也。”他在这里所说的对洋人“以理格之”的“理”，当然不是宋明理学中的“理”，而是他自己所说的“处断事理”之“理”。宋明理学中所谓的“理”根本就是与外面经验世界不通气的一封闭系统。拿这样的“理”是无法和“洋人”办外交的。所以郭嵩焘在《拟陈洋务疏》里又说：“窃见办理洋务三十年，中外诸臣一袭南宋以后之议论，以和为辱，以战为高，积成数百年习气。其自北宋以前，上推至汉唐，绥边应敌，深谋远略，载在史册，未尝省觉。洋人情势，尤所茫然，无能推测其底蕴，而窥知其究竟。”甚至自己精通理学的曾国藩真正办起事来也深受理学困扰。他在晚年致书于郭嵩焘说：“尊论自宋以来，多以言乱天下。南渡至今，言路持兵事之短长。乃较之王氏之说，尤为深美。仆更参一解云：性理之说，愈推愈密，苛责君子愈无容身之地，纵容小人愈得宽然无忌，如虎飞而鲸漏。谈性理者熟视而莫敢谁何。独于一二朴讷君子攻击惨毒而已。”曾氏之言是切身的经验。理学的落实作用本来是通过文教的方式来维系人际伦秩与社会规范。要达到这一个目标，必须建立道德的声威。在中国社会文化

里,就广大的笼罩范围而言,道德的声威必须依托于现实的权力声威。这么一来,理学与孔制不能不走上支撑现实权威的道路。而现实权威也正需要理学所贡奉的“正统”观念来使它在文化中合法化,并且因得到文化意识的支持而巩固它的基础<sup>[27]</sup>。这说明为什么中国自汉代以降即已从“独尊孔孟”而致“政教不分”。自古以来,儒家并不鼓励暴乱,他们并且常常忙着斥责“乱臣贼子”。可是,无论什么人,只要他有机会和本领坐上那个椅子,他们很少不是照样热心替他服务的。董仲舒要算这类士人中的第一号领班。自古以来,孔门弟子都是歌颂圣明的。理学中的价值是有二面的。好的一面既然敬奉给了天的儿子,那末坏的一面赠送给谁呢?就是给曾国藩所说的那些老实人,这类人被骂了没有关系。唯有骂了这类的人,理学先生才能补偿从头顶上失去了的道德声威。

我们从这一方相多少可以看出中国过去“言论自由”的组成要素及流向。

我们在上面已经从功能的观点稍稍提到了过去的理学。既然提到过去的理学,我们不妨也谈谈现在的理学。如果朱熹之所为算是第一次翻修“孔家店”的话,那末近二十年左右许多热心人士之所为可以算是第二次翻修“孔家店”。正如每次翻修房屋时被翻修的房屋多少被改变了一样,“孔家店”每次被翻修多少有所改变。这是因为房屋在被翻修时是通过不同的工匠。不同的工匠的手艺各殊,因此翻修出来的房屋当然也各殊。同样,翻修“孔家店”的人士出于不同的时代环境,感受不同的影响,秉赋不同的性格,并吸收了不同的学艺,因此他们所作的翻修也就各不相同。朱熹直接或间接受过佛学的影响。他从佛学那里感染到抽象的思想气氛。于是,他给孔学以一个理学基础与架构以及把人间世向理境提升的曲调。近二十年左右努力重新翻修“孔家店”的人士,显然是受

到孔制崩解,社会伦范几近丧失,外族侵袭,尤其是社会动乱,等等空前的时代大震荡之重大刺激。在这样天旋地转的大激变中,他们要奋起重振“民族精神”,他们努力注予孔教以新义,想从而“拨乱反正”。这种超越自我的精神,在陷溺虚矫和狂奔急驰的对比之中,是值得作同情了解和钦佩的。在这意气横流且成见变成真理的黑雾弥漫里,他们能从非党派性的文化传统中豁出一个醒觉,这在目前的知识分子中是难能而可贵。然而,可惜得很,这些人土食古不化。彼等较富于根源感而缺乏展望力,好多作价值判断而缺乏分析力,思想因缺乏训练并且为自己的感情所束缚而缺乏适应力。他们的基调与现代社会文化的一般走向不合,无论是直接或间接地,他们的言论给予了若干作客他乡的中国文化分子以多少慰藉,同时也勾起一部分中年以上的人之怀乡愁(nostalgia)。患怀乡愁的人耽于忆恋他的过去,他把过去当现在。然而,任何人不得既要大家沉湎于过去同时又要人瞻望将来,在斜阳古道上漫步,只能引起人一点怅惘的诗情和淡淡的伤怀。

在这类人士之中,有的多少懂得一些西方的传统哲学,特别是康德和黑格尔。这是朱熹所没有的本钱。他们溶化了康德的范畴思想模式来重建孔制的伦范法度。他们吸收了黑格尔的历史精神转衍进段的态序,以此来观照文化发展的轨迹,想从此理出中国文化的出路。然而,他们用力虽勤,志气虽大,他们想克服别人,却未能克服自己的潜意识。他们深爱藏在他们心灵底层里的那些代代相传的意识。那些代代相传的意识构成他们心灵的实体,他们不愿意也没有勇气用保险刀刮掉那些意识。他们没有做过这种功夫,他们深恐这样会引起伤痛,产生虚无,他们唯有抱紧那一堆意识时才有勇气面对大江东去,他们靠鼓胀那些意识以自壮。他们需要常常自觉到这一点来证明自己的合理。实在,他们很脆弱。

他们所做的哲学工作就在铺陈、丽化,并说圆那些意识。而那些意识,分析到最后,无非是父亲意像,我族中心主义,及无上的历史文化声威要求。这些东西都是构成“反理性主义”的要素。他们的企望,把他们与康德隔绝了。所以,尽管他们标榜“理性主义”,结果不能不自导地转回到“反理性主义”。任何人在被他或他所从属的群体的盲目感情驱策而建立哲学体系时,便无可避免地会走上这条“反理性主义”的悲壮绝路。

### 三 保守主义的基本观念

中国的保守主义者心里常常横着几个不可动德的想法。这几个想法卧在他们的许许多多其他想法之基底。这也就是说,中国的保守主义者的许许多多其他想法是以这几个想法为出发点而滋衍出来的。所以,我们现在必须将这几个想法考察一下。

第一,中国文化分子一向认为自古只有以夏变夷,未闻以夷变夏。隐含在这种想法背后的,有四种观念:一,夏文化高于夷文化,二,以夏变夷才是以文明教野蛮,而且才有面子。三,以夷变夏,是以野蛮落后的人来教文明先进的人,这简直荒谬。四,以夷变夏会失去文化主体。这些想法是否通呢? a,在世界文化典范尚未建立起来以前,我们说这个文化高于那个文化或低于那个文化,都是没有意义的话。这一点不能成立,在逻辑上,第二和第三两点自然跟着不能成立。b,我们现在来讨论第四点。一个文化吸收另一个文化来充实它自己,有何不好? 美国文化不断吸收别文化来充实它自己,何以没有耽心文化主体之消失? 依据这一番分析,我们知道“自古只有以夏变夷,未闻以夷变夏”的说法是站不住的。这种说法如果有什么好处,它的好处就在有助于“固步自封”,并拒绝吸

收外来文化的新血液。

第二,他们认为中国固有政教制度远非外国所及,西方的东西只是末艺而已。黄仁济说:

技艺微长,富强谋术,即纵能精,于齐家治国平天下之道,又何所取耶?若谓天地人物,皆可以算学得之,似此则外洋宜有治而无乱,有兴而无衰,有生而无死,有存而无亡,有强而无弱,有富而无贫。何以治乱兴衰生死存亡富贫之故,外洋亦又得而握之。盖此算数之中又有一天理之主宰焉。外洋但知一时一事之推测,而中华早悉百世千载之推测,斯即我中国有圣人,而外洋不能企及者。<sup>[28]</sup>

这段议论颇妙;但是现在还有不少的人作这样的想法。朱一新的议论更妙:

……百工制器,是艺也,非理也。人心目伪,机巧日生,风气既开,有莫之为而为者,夫何忧其艺之不精?今以艺之未精,而欲变吾制度以徇之,且变吾义理以徇之,何异救刖而率其足,拯溺而入于渊?是亦又可以已乎?……治国之道以正人心,原风俗为先。法制之明,抑又其次,况(中国)法制本自明备,初无俟借资于异俗。詎可以末流之失,咎其初祖,而遂以巧利之说道之哉?<sup>[29]</sup>

这段议论真是错误丛生。这种议论,根本谈不到有什么思想,只能算是西方文化入侵时中国文化分子不安的表现。可是,目前抱这种想法的人还不在少数。

第三，“祖制不可达”。当主张变法的康有为和荣禄等谈话时，荣禄说：“祖宗之法不能变。”这句话道出了中国传统文化的骨髓。这种思想是反对变法维新的主要论据。反对变更祖制的理由是“一代开基之祖宗，绝非后世守成之子孙所能及”。孙灏之弹劾保国会说：“专变成法，则是列圣所遗之良法美意，俱不足守，辨言乱政，莫此为甚。”这些言论实在代表当时一般守旧士大夫的思想。以慈禧太后为凝结中心的朝贵人物，则是利用这些言论的力量来阻止变法维新，来揪住他们摇摇欲坠的传统堡垒和躲在里面的现实权势。不过，这些言论虽然已成历史材料，可是这些言论所代表的“历史精神文化”并未取消。这一“历史精神文化”就是“好古而拒变”。到了民国，这一“好古而拒变”的精神以“成例”、“成规”、“成法”的面貌出现，阻挠改变和进步。几十年来，任何更新的举措，只要有人反对，他搬出“成例”、“成规”、“成法”，就可收到相当阻吓的效果。为什么“成例”、“成规”、“成法”就不能更变呢？因为它是“成例”、“成规”、“成法”。这是中国社会文化里的传统思想模态。因为有了这样的思想模态，所以收到相当稳定文化、社会、政制、风俗和习惯的效果。然而，碰到西方文化的冲击，这种“尚古而拒变”的思想模态却又使中国文化难以发扬它的适应潜力。这是古老文化面临近代文化时最吃亏的事。

隐含在这种“尚古而拒变”思想背后的思想，也是一尚古思想。这一尚古的思想并且是由来颇古的。这一由来颇古的思想是一价值判断。“述而不作，好古敏以求之也”。这种“好古而拒变”的古老思想模态，并不止是东方文化里才有，西方文化的古代同样的有。柏拉图就是“好古而拒变”思想的祖师爷。他说：

……这个论据肯定说，除了恶该变以外，无论什么变动都

是最危险的事。季候,风,不可变;对于我们身体的管理和我们的心理习惯,也不可变。——如我们在前面所说的,除了坏的以外,一切都不可变。……[30]

柏拉图不仅要求人事不要变,而且自然界也不要变。他希望活在一个永远不变的美好的世界里。我很想做他的同志。这样至少我可以把我的心灵躲藏在这样的世界里,而忘却如此现实世界的忧烦、纷扰及迫害。但是,柏拉图似乎并未忘记这个世界还有“恶”。既然如此,于是他认为要变就得把“恶”变掉。他为他的不变世界留下这个活口(exit)。这也是我欢迎的事。不过,究竟什么是“恶”呢?这是古往今来最不易求得确切答案的麻烦问题。柏拉图对于不变的要求很多。他又说:

总而言之:这一点我们的统治者最须注意——音乐和体育必须保持原有的形式,不应作革新。统治者必须尽力之所及来使音乐和体育不被改动。[31]

连音乐和体育也不许改变,可能是恐怕这一改变引起生活及心理习惯的改变。正如波柏尔(K. Popper)所说:“柏拉图教我们,变是恶事,停止乃一种神圣的事。”[32]柏拉图这种想法是有他自己的“观念说”作根据的。根据观念说,形式是完美的。这完美的形式乃一切变之起点。可是,变起来离形式愈远则愈走样,所以不应变。可惜清末徐桐及李慈铭之流不通洋文,他们没有发现西洋老早有这么大的一位“圣人”与他们同样拒变。不然的话,他们大可引用这位外国“圣人”之言以壮声色,以作“哲学基础”。这样一来,我敢保证他们“仇洋”的敌忾心一定大为减少。这可能有助于中西

文化之濡化作用的。

可是,柏拉图所说的“形式”,用现代科学的哲学名词来说,根本是一种藉思想作用而作出的构造(construct);而变则是经验世界里的事。二者如果无桥通连,或无一坐标界说(coordivative definition)<sup>[33]</sup>,那末有什么走样与否的问题发生呢?复次,变如看作动,那末无价值的好坏可言。如果我们把变放在价值的间架里来看,那末变的结果可好可坏。既然变的结果可好可坏,那末为什么就一定是一“恶”而必须予以禁阻呢?

#### 四 保守主义的批评

许多人士以为变不好,守古拒变才好。乌鸦营巢的方式,蜜蜂做窝的办法,蛇冬眠的本能,多少万年以来都是未尝改变的。试问这有什么可取?许多泥古的人士以为越古越好。他们是没有过细思想他们自己的这一思想。如果他们过细思想他们自己的这一思想,那末他们也许会感到狼狈的。我们且看最古的时候人是个什么样子。华希本(S. L. Washburn)说:

哺乳动物在地上存在已经有六千万年。人类最早的哺乳动物的祖先是四个脚的野兽。它的大小约与老鼠相当。在若干个百万年以后,这种野兽发展成像现今的人这么巨大的两脚动物。它的脚爪变成手,嗅觉大为减弱。它的视觉原来是在一种原始状态中。这也就是说,它所有的眼睛各看各的,而且只能看黑和白。经过一番演化以后,它的视觉变成我们认为正常的视觉。就是,它的视觉演化成有焦点的辨色视觉。它生产后代,本来是一胎数个,至此阶段,变成一胎一个;而且



它的寿命大见增加。四肢运动的方式至少已经改变过二次，也许已有三次。<sup>[34]</sup>

我很知道，这样的科学论断是大不合若干年来传统宗教和传统道德里培养出的人之无根的自尊感。所以，我不知道许多好古之士是否接受这样的论断。如果他们因此硬是不接受，那末我们只好说这股劲儿可与当年教会人上之不接受达尔文的演化论媲美。如果好古之士接受这样的科学论断，那末我们就可请问：六千万年前的四脚动物总不能不算很古了吧，但是这样的古物是否可好？也许有人说，那时人类的祖先尚未发展出“意识”，所以这一科学的论断纵然是真的也不是证明古不可好。的确，“意识”之出现是宇宙人生的重大事件。人类的远祖在那一阶段尚未发展出“意识”，所以不值得好。既然如此，我们往后退一步。从地质的年龄来计算，现已发现的真人最早的石器距今约一百万到一百七十万年。人能用石器，总不能说没有“意识”了。拿这么长的时间和三几千年比较，总不能说是更古吧！可是，那时的人穴住野处，茹毛饮血，并且没有文字，也没有经典。请问值不值得崇拜？也许有人说，那时的祖先固然够古，但是还没有发展出伦理政教，所以不值得崇拜。既然如此，我们再后退一步。好古之上心目中的“古”通常是周文化，有些人则要“直追秦汉”。他们认为这一时期的“古”是可好的。我们现在要问：为什么呢？也许有人答道，这一时期的中国文化是中国文化发展之最完满的形态。这一答案是只是合于预构的价值图象的一价值判断而已。这一价值图象之所从出，也许是黑格尔的神话。我们根据什么一定的理由说汉唐一定不如周秦？如果人类未被毁灭，那末我们根据什么来肯定人类在将来不能创造远较古代美好的文化？又有谁能肯定人类在过去出

了那些“圣哲”，在将来一定不会出？

不变不一定好；变不一定坏。古不一定可崇，今不一定可恶。柏拉图等从思想上禁阻变。自古以来封闭社会的酋长则在实际上禁阻变。可是，至少自旧石器时期以来，人类一直在变。生命洪流之变，是神话禁阻不住的。

海耶克(F. A. Hayek)是穆勒(J. S. Mill)以后宏振自由主义的巨擘。就我所知，他对保守主义的批评，是许多批评中最深刻的。他说：

正格的保守主义确乎是一种反对激剧变动的广泛态度。这种态度是健全的，也许是必要的<sup>[35]</sup>。

他又说：

我现在要陈示，在我看来堪称为保守主义的思想之决定性的反对言论。就保守主义的性质来说，除了保守主义所示的唯一道路以外，它不能提供我们别的路向来走。在减缓不必要的种种发展上，保守主义可能成功地抵抗住了时流的趋向。但是，因为保守主义指不出另外一个方向。所以它并不能防止时流趋向之继续发展。于是，保守主义总是不由自主地受时代的拖曳而行。保守主义者和进步主义者之间的拉锯战只能影响现代社会发展的速度，而不能影响它的方向。……<sup>[36]</sup>

海耶克在这里所作的批评是对欧洲的保守主义而发。不过，这一批评正好也同样适用于批评中国的保守主义。中国文化是保

守主义的世界大本营。中国的保守主义决定着传统中国社会、文化、政治和经济的存在和发展。反过来说,传统中国社会,文化,政治和经济的存在和发展表征着中国的保守主义的实质。依此,海耶克在这里所说的,正好用来解释中国的历史,尤其是中国近代史。如前所述,中国保守主义要求中国社会伦理道德价值规范限制到孔制的轨道上。中国文化分子的思想只能走“道统”的路。而且“道统”形之于政治设施即是“治统”,所以“道统”与“治统”在内外相应的关联上合而为一,至少在制度的理论上,既然“道统”只有一个,于是“治统”也只能有一个。他们所梦想的是儒治(ethocracy)。在儒治之中,实行统治的精于人物有特殊的地位。他们系依道德价值来发挥其统治的功能<sup>[37]</sup>。如果儒治真能依道德价值来发挥其功能,那末在与目前的情形对照之下,我实在是向往的。然而,巴比伦的祭司老早过去了。儒宗领导群伦的日子似乎不会再来了。西方文化的冲击来了,中国文化应付的方式在基本上还是从“道统”出发的。从“道统”出发,所谓“邪”与“正”的分别是不容有中的。而“邪”路是绝对必须排弃的。这么一来,中国文化分子所可走的“正路”就只有那么一条了。人生的揖让进退的模式行为必须依这种成规而行。办理洋务也必须如此。然而,社会文化的变迁是不能抑止的。在受到西方文化冲击时,这一变迁的流速更为增加。变迁的流速愈是增加,则动能(momentum)愈大。中国的保守主义无法闸住这一变迁洪流,所以不由自主地被这一洪流拖曳而行。近代中国的历史,从社会文化的变迁观点来看,简直就是保守主义对进步主义的一部抗战史。近百年来,保守主义和进步主义的拉锯战,从大的战场到巷战,从国族大事到个人婚姻自由小事,无时不在进行:筹办“夷务”对反筹办“夷务”;学习洋人之所长对反学习洋人之所长;变法维新对反变法维新;帝制复辟运动对

反帝制复辟运动；白话文运动对反白话文运动；全盘西化论对反全盘西化论；科学对玄学的论战；主张自由民主对反自由民主；读经祀孔对反读经祀孔；提倡中医与反提倡中医；展览人体照反展览人体照；凡此等等事件的对演，无一不是保守主义与进步主义冲突的表现。在这许许多多历史节目之中，有时保守主义得势，有时进步主义得势，有时二者的力量对消。可是，这百年来，在总的态势上，保守主义是取守势，进步主义取攻势。保守主义藉读经，祀孔，写毛笔字，以至于提倡中国文化等等方式构筑堤防来堵止进步主义的攻势。有时，保守主义确乎能堵住进步主义的时流。然而，不久，进步主义却从堤下渗透过去了，甚或正而破堤而进。时至今日，保守主义的本钱消耗得越来越少了。它得靠现实的权威来推行。即令如此，它只剩下空虚的形式，和板起面孔讲的那些修词学。在这么长久的拉锯战里，保守主义确曾很不漂亮而又不知趣地延缓了中国社会文化发展的速度，可是并未能改变它的发展方向。它的发展方向是什么呢？就是中国必须现代化。

海耶克不同意保守主义。但是，他认为自由主义者有须向保守主义学习之处。他说：

……保守主义者对已成制度爱好，并且是以一种尊敬的态度来研究它。至少，除了经济学以外，我们从保守主义者那里得到一些深刻的看法。这些深刻的看法，对于我们了解自由社会而言真正有所帮助。柯利瑞基(Coleridge)，波纳德(Bonald)，狄·梅斯特(De Maistre)，缪哲尔(Justus Mosser)，或科特士(Donoso Corres)这些人物在政治的主张上是向后退的。可是，他们确实了解像语言、法律、道德和成俗，这些自然成长的制度之意义。他们的了解走在近代科学研究的前面，而且

自由主义者可能因此得到方便。<sup>[38]</sup>

不过,海耶克接着说:

但是,保守主义者对社会的自由成长之称赞,一般而论,只适用于过去。他们通常缺乏勇气来迎接同样未经计划的变动。而人类努力所采用的新方式是这些未经计划的变动里产生的。<sup>[39]</sup>

这使我提出保守主义的倾向与自由主义的倾向第一点极不相同的地方。正如保守主义的作家所常常声言的,保守主义的态度之一基本特征乃惧怕变动。他们对因变动而产生的新事物持一种懦怯的不信任的态度。……如果保守主义者只是不喜制度和公共政策变的太快,那末这并没有太可反对之处。就这些项目而言,主张小心翼翼,采取缓慢的程序,的确是一强有力的想法。但是,保守主义者惯于运用政府的力量来阻止变动,或限制变动的速度,以满足较懦怯的心灵之要求。就向前展望来说,保守主义者对社会发展之自动的调整力缺乏信心。而社会的这种自动的调整力使得自由主义者毫无瞻顾地接受变动,即令自由主义者不知道怎样作必要的适应,他们还是毫无瞻顾地去接受变动。……保守主义者只有在他能确定有较高的智慧来监视社会变动时,他才感到安全和满足,保守主义者只有在知道官方能使社会变动在“有秩序”的状况之下进行时,他才感到安全和满足。<sup>[40]</sup>

这两段话可谓摸着保守主义者的痒处。这种痒处显见于中国历史上的朝代。在中国历史上于改朝换代之际,前朝的统治集体

无论在基本思想型模上和办事程序上,都是一群“吃现成饭”的人。这一群人作为一个群体来看,根本已经变成一团神经僵冻的秋蝉。它缺乏对新情势的反应认识,缺乏对新环境的适应力,不能从根本上解决社会内部发生的重大问题,不能吸引新的杰出人才,而只能采用一些枝节动作来延缓它的统治寿命。在这一延缓它的统治寿命的过程中,正像患癌症的病人之靠毒化并消耗良好细胞而扩张一样,它的延缓是靠斲丧社会的功能。它愈是斲丧社会的功能,社会的功能愈走向功能退废(dysfunction)<sup>[41]</sup>。社会愈走向功能退废则愈衰弱。社会愈衰弱则依存在社会上面的这一统治集体愈需利用社会的功能退废以求存。所谓“打坏主意”,“不顾体统”,“道德沦丧”,“正义消失”,“卖官鬻爵”,“上下交征利”,种种等等现象,都是在这种功能退废的过程中出现的。如此恶性循环不已。在这种情势下,如果碰到大天灾与外族侵逼,那末可能就有一批雄枭起来“打天下”。这些人可能是从统治集体内部分裂出来的,或是起于草莽的豪强。这些人能够集结新人物,常有新的见解,能解决新的问题,因而结束前朝的统治,建立一个新的朝代。然而,等到他们建立起一个新的朝代以后,他们在经过为时短暂的“痛改前朝之失”和力图振作以后,又是不知不觉地变成一团“吃现成饭”的守成人物。这些人物,正如海耶克所说,“通常缺乏勇气来迎接同样未经计划的变动”;他们“惧怕变动”;他们“对因变动而产生的新事物持一种懦怯的不信任态度”;他们“只有在知道官方能使社会变动在‘有秩序’的状况之下进行时”才放心。王安石变法的失败,康梁变法的失败,以及后来逼出的一波接着一波的‘革命’运动,都可从这里得到一个方面和某种程度的说明。

海耶克说保守主义的特征之一是权威崇拜。照保守主义者看来,秩序乃不断遵从权威的结果。保守主义者认为权威不应削弱,

只是无宁须把权威置于控制之下。中国儒家对皇权正是这种想法。儒家对于什么出身的人作皇帝并无定见。地痞也好,流氓也好,和尚也好,只要作得成皇帝,他们照样恭维。但是,有一件事他们却非常着重,就是必须将皇权纳入“圣人之教”的规范之中,让皇权受“道统”的约束。受“道统”约束的皇帝便是他们心目中的好皇帝。这样的皇帝,他们是要竭诚效忠拥护的。海耶克看出,一般保守主义者认为只要目标“正大”,他们并不反对使用镇压力,或任意行使权力。他们认为政权如果操在好人之手,那末不应拿太僵硬的规律来限制他。中国传统的道德主义者,从诛少正卯的孔仲尼到好“剃头”的曾国藩,总觉得为了维护纲常在必要时可以杀人,为了伸张道德原理可以便宜行事。这是一个非常危险的缺口,真“哲学王”可藉这一缺口来行义;假“哲学王”可假借这一缺口来作弊。自古至今,很少坏事不是藉好事之名以行的;越是大坏事越常藉大好事之名来做。在往昔,作乱的人打起旗子“替天行道”;在现今,造势力的人则说是为“大众谋福利”。希特勒标揭为德国争取“生存空间”。这个目标至少在一部分德国人听来似乎够“正大”了。可是,在这一“正大”目标掩护之下,他更喜欢使用镇压力,更好便宜行事。在现代技术和极权制度之下,权力之无责任和无限制的使用,形成人类史无前例的灾害。

海耶克说“保守主义者缺少原则”。保守主义者主要地希望智者及好人来统治。用中国传统的名词来说,保守主义者希望国邦由“圣君贤相”来统治。保守主义者认为他们有资格把他们自己认为好的价值派分到别人头上。海耶克说:

当我说保守主义者缺乏原则时,我的意思并不是说他缺乏道德的信守。典型的保守主义者的确常常是真有极强烈道

德信守的人。我的意思是说,保守主义者没有政治上的原则。某些政治上的原则促致他们与在道德价值上和他们不同的人在一起工作,来建立一个政治秩序。在这个政治秩序里大家遵守各自的道德信守。<sup>[42]</sup>.....

中国的保守主义者,无分新旧老少,在实质上都是“应帝王”的人物。他们的“使命感”是建立并翼护伦教基础。照这类人物看来,政治制度只是这一伦教现实的工具。工具是次要的。在理论上,什么工具有利于现实伦教,他们便采用什么工具。他们并不十分拘泥。在中国历史与文化的特定条件下,如上所述,他们最向往的政治制度是“儒治”或“伦治”。可是,如果实行“儒治”的历史与文化条件并不复存在,而大家的时髦是讲民主,他们也可以跟着讲民主。不过,在他们跟着大家讲民主的时候,他们有一定的分际。什么分际呢?他们认为民主只是一个形式条件而已,真正重要的还是“儒治”这一实质。当着讲民主讲到靠近他们心中所真要的“儒治”时,他们可能很热烈;但是,如果讲民主的人士没有摸清他们心中的这个“数”,讲民主而讲到违背“儒治”时,那末他们便会马上翻脸。对于“自由”,彼等更是怀抱“先天性”的敌意。我们拿大学里课程的分别来作比方,在他们看来“伦治”是必修科,而民主不过是一选修科。读选修科是不会太起劲的。因此,他们对于民主并不真正热心。既然他们对于民主不太热心,无怪乎不求甚解,更不能希望其对民主的理论与实际有什么贡献。在这类人士之中,无宁有许多对民主怀抱一种厌恶和不信任的态度。柏拉图就是他们在这方面的先知先觉。他们无宁欢迎一位穿起总统服装的“圣王”与大家相见。他们从前之“忠君”,一方面的原因是由于“忠孔”。共和以后,一部分人发现君王与孔制至少在理论上两回事,



孔制的“精神”在别处也未尝不可附体，于是他们也就齐附此体。就这种情形来说，即令是最典型的中国保守主义者，在政治上也确实是海耶克所说的“没有原则的人”。既然他们认为什么样的政治制度都无关宏旨，于是为在现实政治中喜欢随波逐流的人士找到了一个“心安理得”的道德基础。这一底层之发掘，大有助于部分说明最近几十年来中国政海里的投机人物为什么那么多。

诚然，正如海耶克所说，“典型的保守主义者的确常常是真有极强烈道德信守的人”。这类人士固然在政治制度的选择上没有坚持的原则，可是在道德原则上有。无论在实际的行为上怎样，他们有着强烈的道德声威要求，及继承“道统”的历史使命感。有这种要求横在心头，他们就往往不承认道德价值的多元性。他们既往往不承认道德价值的多元性，就不易希望“他们与在道德价值上和他们不同的人在一起工作”。

所有的保守主义者都厌恶不习见习闻的观念与思想。至少，他们对新观念与新思想深怀戒心。对于新观念与新思想之到来，保守主义者的反应通常有两种。学术训练较高的人士把新观念与新思想吸纳并兼消于自己原有的思想系统之中去。这样一来，在某种意义之下，也就是保守主义者原有思想在某种程度以内的修正或改变。没有什么学术训练的的人，碰到外来不合式的新观念与新思想，干脆凭着厌恶之情把它们弹回去了。海耶克说：

……保守主义者在本能上觉得新观念比任何别的东西都能促致变动。但是，就正是从这一观点出发，保守主义者之所以惧怕新观念，因为它自己并没有特别的原理原则来拒斥新观念。除了经验已经证明了的事物以外，保守主义者不信任学理；并且缺乏对任何东西的想象力。于是，在各种观念的争

战中,保守主义者自行剥夺了自己所需武器。自由主义者在基本上相信在一长远过程中观念所生力量。保守主义者则反是。他们局限于他们在一个时期里所得到的那一堆观念。而且,因为他们并不真正相信论证的力量,他最后便常诉诸优越的智慧。可是,这种优越的智慧是建立于某种自我称赞的个人品质上面的。<sup>[43]</sup>

在保守主义者里面,不乏做开明经典工作的人。欧洲中世纪和中国的宋、明、清各代这类学人不少。严格说来,这类人士并不是思想家,而只是注释家。注释家不能从根推翻经典而自行创建经系与开山祖师分庭抗礼。他必须以诚敬的心情肯定经典之不可动的神圣地位。他必须自觉注释经典只是补助经典的第二流工作。因此,在做注释工作时,他必须预先接受“圣人的经典是不会错的”这个结论,经过一番演绎的程序,又回到这个结论。就作为一个注释家而言,这实在是一件很合本分的事体。如果不然,那就是“离经叛道”。用俄式术语来说,这是“思想偏差”,甚至于“思想有问题”。犯了这种事的知识分子,最轻的惩罚也是要遭受集体“清算”的。既然开火车,当然得在轨道上跑。可是,一个真正的思想家不是这样的。一个真正的思想家心中绝不预先肯定任何未经论证的结论。他的结论,像科伦布之发现新大陆一样,是找来的。结论既不在神庙更不在名人言论集里。在什么地方?在未经讨论以前没有任何凡人资格事先指出。一个真正的思想家是一位探险者,也是一位新境界的开拓者。他信赖经过确切验证的学理。他不拒绝倾听与自己的思想不同的思想。

保守主义者的思路以至于想象都被宗教的或经典的制式思想长年型定了。他们一般的不善论证,也轻视论证。他们所重视的

和所依靠的是“大肯定”。结果,在海耶克所说的正规的观念论争里,他们很习惯地搬出经典教条来训人,或引用权威之言来压服群伦。这类人物之最低落的形式宛如同吹一个调子的口琴队。保守主义者视搬大帽子压人,或进行身体迫害,为“卫道者”当然的权利。翁同龢看见康有为的《孔子改制考》,就对光绪皇帝说他“此人居心叵测”。湖南曾濂上书说“康有为可斩”。这都是对付“异端”的方法。这种反“异端”的强烈情绪,就是中国近几十年的狂热主义之一温床。

至少在过去,中国一般知识分子的思想多是“长”出来的,很少是“想”出来的。过去一般中国知识分子自幼读四书五经。这些经籍是硬塞进他们脑袋中去的。他们只有无条件地接受的分。他们习情于接受这些“圣教”,而排斥不合“圣教”的一切“异端”。所以,二分法(dichotomous division)的思想模式早已铸成。他们从来没有制度性的机会作自动分析和批评的训练。怀疑便是不忠。“不忠”的念头一起,怀疑便被吓回去了。除了“圣教”以外,他们很难有机会接近别的思想学说。因此无从比较高下。先入为主。所以,最初接触的是什么,终其生也就是什么。他们心中装满了“古圣先贤”,“天子圣明”,“父母之命”,种种等等大大小小的偶像权威。对于经验世界,他们很诗意地予以感情的染色。情感作用、心里的联想和价值观念三者之交互影响,构成他们思想活动的主要旋律。至于摆脱这一切因素的影响,直认经验世界,藉逻辑思考,不断改进或修正自己的错误而炼成的思想之出现,只是最近四十年才冒出来的三几颗星光。一般传统中国知识分子因为没有经过批评和分析的训练,所以对错误的“忍受阈”极小。如果有人指出他的错误,那末他便感觉颜面受到损伤,或者认为是动摇他的信念。他在思想上的真假对错,个人的尊严,社会地位,价值观念,情感反应,

甚至性格形成,都绞在一起而结成了一个耙。所以,跟传统中国知识分子论纯粹理性(reinen Vernunft)是一件非常困难的事。要他们改变基本观念,或依认知方式来改正他们的判断,是一件极其吃力的事。然而,这些知识分子观念一旦被动摇了,他们的心灵建制破灭,偶像倾倒,认同的对象消失,于是又茫然失措,惶惶不可终日。在这种情形之下,他们亟需重筑心灵的建制,亟需抓住新的权威,并亟需新的认同对象。这时,像溺在水里的人一样,那怕抓住一根芦苇也当做救生圈。正巧在这个关头,各形各色的“主义”货色纷纷涌到应市,各种政治公司行号纷纷招揽顾客,各种集团纷纷招兵买马。于是,眼花缭乱而且意乱情迷的知识分子不由自主地大批大批投入时代的大漩涡,便宜地奉献了自己。到头来一场空!

中国近几十年来的大祸大乱,与一般知识分子骤然走出传统以后之茫失和浮动的确是相关的。

关于对人的看法,保守主义者与现代人的理知看法颇有距离。海耶克说:

最后追究起来,保守主义者的看法是建立于一个信念之上,即是,在任何社会里有些可以认得出的超越人物。这类人物具有天赋的标准,价值和地位。这些要素必须予以保护。这类人物必须比其他的人对公共事务有较大的影响力。<sup>[44]</sup>

可是他说:

当然,自由主义者并不否认有卓越的人物——他不是——一个平等主义者,但是自由主义者不承认任何人有权决定这种人是誰。<sup>[45]</sup>.....

在人群中,有些人的才智和毅力大于一般人。像佳种落在肥沃的土地上一样,这类特出的人物碰到适宜的社会文化置境,可能成大功、立大业。在历史的转折点上,有时有奇理斯玛人物(charismatic character)出现。这种人物对人众可能有特殊的磁力。耶稣、朱元璋、曾国藩和凯末尔等等都属此型。不过,这些人物的特殊能力,并不是神秘的东西,而且是在崎岖的道路上磨炼出来的。

## 五 保守主义的社会文化功能

依据以上的解析,我们可知支持保守主义的论据多为空中楼阁。然而,无论支持保守主义的论据在理论上成立或不成立,保守主义在任何社会文化里发生不同程度的作用。这是一个历史的事实;也是一个现存的事实。保守主义可持的理由(grounds)固然不多;但是保守主义弥漫的原因(cause)却有颇滋蔓的根须。在这个地球与世界上,有许多事态(state of affairs)之出现只有原因而无理由。而且时至今日,原因的力量越来越大,理由的力量越来越微弱。我拿这种眼光来看保守主义。

第一,维持社会文化的稳定。我们在这里所说的“社会文化的稳定”并非僵冻不动,而是一个社会文化诸种力量之间维持一种动理的平衡(dynamic equilibrium)。这种平衡维持不住,社会文化就有解体之虞。复次,任何社会文化如果完全不保存它由文化分子努力所得到的果实,则该一社会文化势将成一无底漏卮。如果一个社会文化成为无底漏卮,那末依据什么来进步?新的也许否定旧的。但新的常从旧的导出。近半个世纪以来,中国有许多“新青

年”厌恶旧的。有条件的厌旧是可以的；无条件的厌旧则不可。对于旧的事物保持一个合理的扬弃的态度，可以构成进步求新的动力。但是，“积厚流光”。就全世界而言，唯有蕴蓄着丰富的文化累积，才可能有本钱从事新的创造。文学、艺术、哲学，甚至于科学，都是如此。当然，文化累积的保持，并不等于保守主义，但却给保守主义以建立的根据。显然，为保守而保守，或为实行保守主义而保守，适足以阻滞进步。

第二，“人穷则呼天”。一个传统性的文化遭遇困难时，便容易发生类似退返的现象。退返是应付挫折和紧张的方式。中国许多过去的读书人喜谈“唐虞盛世”，总认为往古是“黄金时代”，虽然古代不乏蓄奴等残酷的事。童年的回忆是甜美的，虽然爸爸曾打过他。一个破落的大家，最易在想象里回到已逝的声华。当一个文化受到重大挫折，而且看不清它的远景时，便易拿如前所说的回到源头来代替出路。在中国社会文化处于目前这种大震荡的关头，有保守主义的人士大声唤起“历史文化”的意识，自然因为满足许多人的心理退返要求而得到响应。这种响应是一种“里应外合式”的响应。这也就是说，许多人在内心本来就有这种心理退返倾向，经人一提醒，便不由自己地响应。如果这时再对“历史文化”予以拟似哲学的大道理来装潢，那末就使人的这种心理退返倾向得到理由化(rationalization)。人的极其粗俗的未经理知批评的心理倾向，一旦合理化了，登时就“理直气壮”起来。因此也就不易改正了。

其实，人的心理退返倾向，正如人的一切心理情形一样，根本无所谓“理性”或“不理性”。本来就无所谓“理性”或“不理性”的心理情形，经过合理化以后，还是无所谓“理性”或“不理性”。可是，这一心理情形经人拿“哲学”来说出一套词令以后，许多人就觉得

很“理性”了。许多人对哲学是莫测高深的。同样是忆恋过去,一个老农夫随口说出一些感叹,也许一般人不觉得有什么大道理。可是,如果一位哲学家搬出“历史哲学”的堂皇语言来表示对过去的忆恋,那末一般人就觉得其中必有大道理。其实,如果农夫和哲学家的那点最核心的心理因素相同,那末无论用不用哲学语言说出,都是相同的。如果对过去的忆恋的这一心理情形无所谓合大道理,或不合大道理,那么用通俗语言说出或用堂皇哲学名词说出都是一样的。

第三,“革命”后的疲惫,年来有不少受提倡“历史文化”的言论感染的人士,是当年参加五四运动及其以后运动的激进人士。这些人士曾经正面或侧面攻击过传统文化。如今,他们变成不同程度的保守主义者了。为什么呢?他们的心灵太疲惫了。传统文化如故。它该不该攻击如故。从前的攻击传统文化既不足以证明它“坏”,后来的拥护也不足以证明它“好”。可是,从前认为它“坏”的人现在却拥护它起来。这一变动只足以证明这些人士自己心情的变动。在这些人士之中,有些是曾参与近半个世纪来中国社会文化大革进的人物。然而,革进的现实结果,多少令他们黯然神伤。他们的精力耗尽,他们的热情减退,他们也看不清中国文化究竟是怎样在流,并流向何方。在这前路茫茫之际,回返到过去无宁是回返到灵魂的休憩所。

第四,保守的再集结。詹尼克(Florian Znaniecki)说文化的再组合运动有两种方式。一种是创造性的再组合(creative reorganization)。这种组合方式是介绍新的价值观念,行为模式,或一些互相倚赖的功能。另一种是保守性的再组合(conservative reorganization)。在任何社会中,破坏公认的行为标准和价值规范乃文化解体的动因。原有文化解体以后,所有文化分子如失水之鱼,会感到

不安。这种时机便是文化再组合的时机。在这种情形之下,往往有具保守趋向的领导分子起来,藉尚未完全失去功能的原有文化要件,来消弭破坏行动,并恢复群体生活的合模作用。西班牙天主教比其他支派的天主教要严格些和保守些。这也许是由于它与回教发生冲突并对基督新教主动采取反对的行动所致。至少从一种观点来看,太平天国运动是破坏中国“历史文化”的行动。曾国藩则是拿传统文化的力量来平定这一运动的文化再组合之领袖。这从他那有名的讨粤匪檄可以明显看出:

……自唐虞三代以来,历世圣人扶持名教,敦叙人伦。君臣父子,上下尊卑,秩然如冠履之不可倒置。粤匪窃外夷之绪,崇天主之教。自其伪君伪相,下逮兵卒贱役,皆以兄弟称之。谓惟天可称父。此外凡民之父,皆兄弟也。凡民之母,皆姊妹也。农不能自耕以纳赋,而谓田皆天下之田。商不能自买以取息,而谓货皆天主之货。士不能诵孔子之经,而别有所谓耶稣之说,新约之书。举中国数千年礼仪人伦,诗书典则,一旦扫地以尽。此岂独我大清之变,乃开辟以来名教之奇变,我孔子、孟子之所痛哭于九泉。凡读书识字者,又乌可袖手安坐,不思一为之所也?自古生有功德,没则为神。王道治明,神道治幽。虽乱臣贼子,穷凶极丑,亦往往敬畏神祇。李自成至曲阜,不犯圣庙。张献忠至梓潼,亦祭文昌。粤匪焚彬州之学宫,毁宣圣之木主。十哲两庑,狼藉满地。嗣是所过郡县,先毁庙宇。即忠臣义士,如关帝岳王之凛凛,亦皆污其宫室,残其身首。以至佛寺道院,城隍社坛,无庙不焚,无像不灭。斯又鬼神所共愤怒。欲一雪此憾于冥冥之中者也。……[46]



曾国藩写这篇文告时,无论是否有意避开汉满的分别,这篇文告是一篇很典型的“为保卫历史文化而战”的作品。就我的观点,保守性的文化再组合不及创造性的文化再组合之富于对新因素的吸收力及对新环境的适应力。不过,即令是保守性的文化再组合,也不是一件容易真正开办的事业。这需要杰出的人才,宏大的气度,识人的眼光,忘我的胸襟,尤其需要不可摇撼的道德真诚。曾、左、彭、胡诸人之领导文化再组合运动,讨平太平天国,开启同治中兴的机运,并非一件偶然的事。

## 注 解

[1] 《筹办夷务始末》,(六)同治朝,卷四十七。

[2] 同上。

[3] 蒋廷卫,《中国近代史》,长沙,一九三九年,第六七页。

[4] 同上,卷四十八。

[5] 这是维根什坦(Ludwig Wittgenstein)在他的名著里的一句话:“Die Welt ist alles, Was der Fall ist.”

Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, London, 1922, p. 30.

[6] 韩愈以这种方式来“卫道”,似乎所卫的道越来越远,而极权统治却越来越近。所以,不要以为为了道德就可以不择手段。手段和目的在运作程序上是不能划分的。

[7] 郭嵩焘在晚年回忆往事时说道:“当初遣使时,廷臣皆视此为大辱。李子和制使,冯展云学使正言切论以阻其行。嵩焘答言:‘数万里程途,避而不任,更有艰巨,谁与任之?’”

《中国近代史论丛》,第一辑,第七册,台北,一九五六年,第七七页。

[8] 这一大作充分表现强烈的我族中心主义。

[9] 张朋园,《梁启超与清季革命》,中央研究院近代史研究所专刊(一一),一九六四年,第五九~六〇页。

[10] 这个名词是刘福增告诉我的。

[11] 特殊主义注重特殊的人际关系。例如,秘方只能传授给儿子;皇位不能传给外人,即令他的才能比自己的儿子高;学问必须传给自己的宠徒。

[12] 同[9],第六一~六二页。标点符号稍改。

[13] 同[9],第六二页。

[14] 梁启超,《饮冰室文集》之四十五(下),台北,一九五〇年。

[15] *Personality, in Nature, Society, and Culture*, edited by Clyde Kluckhohn and Henry A. Murray, New York, 1956, P. 6.

[16] 引自陈登原,《中国文化史》,下册,卷四,台北,一九六二年,第二九一~二九二页。

[17] 语类,卷九十五。

[18] 同[17],卷九十五。

[19] 同[17],卷九十四。

[20] 同[17],卷十二。

[21] 可惜朱熹没有碰上弗洛伊德(S. Freud);否则的话,他的这种腔调就打不起来了。

朱熹是十二世纪的人(一一三〇~一二〇〇)。他没法子碰到弗洛伊德,达尔文,瑞兹(Sir James George Frazer)。所以他倡那种玄论还情有可原。想不到二十世纪六十年代还有人跟着朱熹的那一套玄扯。好像这几百年人类知识的进步全不相干。

[22] 转引自陈登原,《中国文化史》下册,卷三,台北,一九六二年,第一一四~一一五页。

[23] 《东原文集》,卷八,与某书。

[24] 《戴氏遗书》九附录《答彭进士书》。

[25] 《孟子字义疏证》。

[26] Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, 1951, I. p. 3.

[27] 合法性是人理建构中的一个重要的概念。在有关合法性(*legitima-*

cy)的理论中,韦伯所提出的是最为重要的一种。握有统治权力的人自己相信或别人也承认他的权力是来之正当而且权力的行使也正当,这就是权力的合法化。合法化有助于权力的稳定和行使。一个新政权的成立,必须国际承认,同时要申请加入联合国。这就是为了进行合法化。一个政权合法化以后,就不复是一个权力的私生子。中国古代专制政权的出现说是“顺天承运”,“天与人归”;基督教国邦的君权说是由于“神授”。这是把权力合法化的基础安放在“神意”上面——虽然神意不可知,可知的是人意。民主国邦政司的权力来自选民。这也就是说,选民的“同意”乃民主权力之所以为合法的基石。[……]

任何现实政治权力的来源和行使必须有其理由;否则就成为罗素所说的赤裸权力(naked power)。赤裸权力是容易伤风的。这也就是说,任何现实的统治权力之构成,固然不可没有暴力或纯物理的力量,但是不能只靠这些力量,而是必须有其存在的理由。这一理由就是权力的根据。没有这一根据,一个人或一个集团即令握有统治权力,总像私货贩子一样觉得不安全,没有正当商人那么坦然,并且被治者也因其“来路不正”而不太愿意服从。在这种情形之下,统治权力要能维持和行使,必须时常刀出鞘,直接诉诸暴力或纯物理的力量。动辄拿出这类力量以维持和行使权力,即证明该一权力不稳定。[……]民主权力之所以稳定,因为它是一种从社会文化自然的及和平的生长出来的。民主权力是依存于社会文化的价值,而且也融合于该一社会文化的价值,同时又切合该一社会文化的需要。这样一来,它的合法性就是它所在的社会文化价值之形式。既然如此,所以民主权力恒较稳定。它在转移之际,因有在基底的社会文化价值的支托和约束,所以不致弄的太离谱。

中国社会文化里的“正统”及“正统感”历来是使现实统治权力合法化的重要观念工具。谁抓到这个工具,谁就得到许多方便。所以,历来身体强壮的人士为了“争正统”弄的十分辛苦。

[……]中国儒门造出了“正统”观念(其实只是一个幻影),成千成万的人为它欢笑,为它落泪,为它丧命。难怪道家厌名!我则厌恶混沌的哲学!

上帝造人,为什么把人的神经系统构造得容易接受不可靠的东西而难以

接受可靠的知识？

“天地不仁，以万物为刍狗！”

[28] 《中国近代史论丛》，第一辑，第七册，台北，一九五六年。第一五六～一五七页。

[29] 同[28]，第一五七～一五八页。

[30] *The Dialogues of Plato, Volume Two, Laws, VII*, translated by B. Jowett, New York, 1937, p. 553

[31] 同[30], Volume One, *Republic IV*, p. 686.

[32] Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, 1950, p. 39.

[33] 将一个形式演算里的所设元目和经验世界里的事项相应地联系起来的界说，便是坐标界说。例如，我们将一个数学的点和物理的点配列起来，我们将一条数学的直线和一条物理的直边配列起来，都靠这种界说。

See Ernest H. Hutten, *The Language of Modern Physics*, London, 1956, p. 43.

[34] S. L. Washburn, Human Evolution, in *What is Science?* edited by James R. Newman, New York, 1955, p. 321.

[35] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960, Postscript, p. 397.

[36] 同[35], p. 398.

[37] 我是从 James T. C. Liu, *An Early Sung Reformer: Fan Chung - Yen* 这篇作品里得知这个名词的。

See *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank, The University of Chicago Press, 1959, p. 131.

[38] 同[35], pp. 399 ~ 400.

[39] 同[38], p. 400.

[40] 同[38], p. 400.

[41] 所谓社会的功能退废，意即社会现象中之可观察的结果削弱社会系统的适应力。

Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, [llinois, 1959, p. 51.

[42] 同[39], p. 401.

[43] 同[42], p. 404.

[44] 同[42], p. 402.

[45] 同[44], p. 402.

[46] 《曾文正公全集》，台北，第三五九页。

---

# 中体西用说<sup>\*</sup>

## 一 时代的背景

我在这里所说的“中体西用说”，是张之洞的“中学为体，西学为用”这一著名论说的缩写。

提起“中体西用说”，许多人士以为是张之洞个人的创造。如果这是一个印象，那末是一个颇成问题的印象。张之洞的中体西用说之所以出现并且得到迄今为止的这么广泛的赞同，是许多原因辐辏成的。

第一，张之洞这种言论根本也是中国文化对西方文化冲击的一个反应。一群文化分子，位于同一文化基线上，对于同一刺激，

---

<sup>\*</sup> 原载《中国文化的展望》(第十章)，台北：桂冠图书公司 1990 年版。

自然可能作相同或相似的反应。这是不足为奇的事。

在张之洞发表中体西用说以前,若干比较通达的士大夫,尤其是必须处理实际事务的士大夫,已经滋生了中体西用的观念。张之洞的高明处,是能对这类说法集大成。自南京条约签订以后,恭亲王的思想里,就有中体西用的观念。我们看第七章所列他与倭仁的论辩就可知道。薛福成在一八九三年说:“夫道德之蕴,忠章之怀,诗书之味,此其体也。而论致用于今日,则必求洞达时势之英才,研精器数之通才,练习水陆之将才,联络中外之译才。体用兼赅上也,体少用多次也。”郑观应在“西学”里说:“……学校者,人才所由出。人才者,国所由强。故泰西之强,强于学,非强于人也。然则,欲与之争强,非徒在枪炮战舰也。强在学中国之学,而又学其所学也。今之学其学者,不过粗通文字语言,为一己谋衣食。彼自有其精微广大之处,何尝稍涉藩篱?故善学者必先明本末,更明所谓大本末而后可。以西学言之,如格致制造等学,其本也。(各国最重格致之制。英国格致会颇多,获益甚大。讲求格致新法者,约十万人。)语言文字,其末也。合而言之,则中学其本也,西学其末也。主以中学,辅以西学,知其缓急,审其变通。操纵刚柔,洞达政体。教学之效,其在兹乎?”当时这类言论迭出。

第二,在中国文化的传统里,一种说法要获得广泛的赞同,通常有二种对演的形式;而根本不是靠“拿证据来”!胡适提倡“拿证据来”!这好像是说,只要拿出证据来,不怕你不相信。如果胡适真的这么想,那末真是未曾透视到人类心灵的里层。从古到今,从中到外,有许许多多的人,即令你把证据吊在他们的鼻子上,他们还是不相信的。这是怎么回事呢?真人(Homosapiens)的奇妙之处就在这里!(一)小问题容易诉诸证据来解决;大问题不容易诉诸证据来解决。考据上的问题,一般人士容易而且愿意诉诸证据来

解决。历史性的重大问题就不容易诉诸证据来解决；并且即令拿得出证据出来，也很少人“愿意”诉诸证据来解决的。胡适本人不是也不可能是事事求证的。他早期的“西化”和“自由”等言论，只能算是一些大的主张。大的主张是非常之难得靠有穷程序来作决定性的印证的。至于胡适晚期的许多言论只能算是附和一股烟雾的“客气话”。这样的话更谈不上能拿证据来印证。（二）构造简单的问题容易诉诸证据来解决，构造复杂的问题就不容易诉诸证据来解决。因为，我们要解决一个构造复杂的问题，所需要的知识构造通常也是复杂的。例如，我们要列举证据来说明第一次世界大战何以发生，这是一个相当复杂的问题。对于这个问题，历史家不容易找出一个定论。（三）直接的问题容易诉诸证据来解决，间接的问题不容易诉诸证据来解决。例如，我们要证明一个人为什么手臂流血，我们很容易说是因为一个精神病患者咬了他几口。但是，我们要研究这个人为什么变成了一个精神病患者，就得明了他所在的社会文化背景，并且在这个背景中去找出他致病的特定证据。这是一件困难的工作。“拿证据来”不是一件简单的事！

在中国文化的传统里，一种说法要获得广泛的赞同，首先必须取得大家所敬重的地位。一个匹夫，在他还是一个亭长或小和尚的时候，他说的话很少人理睬。可是，如果他的运气佳，从血海骨丘里爬出来作了皇帝，那末他说的话就成“圣旨”。“圣旨”是不会错的，普天之下，都得对之洗耳恭听。依此，任何言论，只要经过皇帝的言论之钦可，也易颁行四海。另一种情形就是一个发言者取得了公认的“圣人”地位。任何人只要是取得了这个奇特的地位，他的一言一语一字一句不愁没有儒生来小心翼翼当做圣经圣典来注释。当然，历代的“圣主”也没有不兼作“圣人”的。这是发言有效的“正统”类型。然而，一网打不尽所有的鱼。中国历代固然有



这么多的“圣主”兼“圣人”占据着优越的发言地位,可是也常有言论上的陈涉吴广从草堆子里冒出来。这类江湖奇侠,常常利用一般人内心的焦虑,及生活的疾苦,说些柏拉图式的天国。这种奇侠也常能赢得听众。在中国一治一乱的循环之中,夹在中国的老百姓,用右耳听“圣君之言”,用左耳听“惑众妖言”。

张之洞在发表中体西用说时,他已经取得发言的优越地位。中国向来是人微则言轻,人大则言重。“张之洞出身科甲(同治二探花授编修),自同治十一年任四川学政,历为显宦几四十年。其学识之赡博,足以代表当时知识分子,且足以代表通籍之文人。张氏勋业功名,于晚清已为海内重望,士大夫阶级之表率,故其言论影响甚大。”<sup>[1]</sup>

这还不算。他的这种言论又得到皇帝言论的钦可。我们看“上谕”是怎么说的:

光绪二十四年六月初七日奉上谕:“本日翰林院奏,侍讲黄绍箕呈进张之洞所著《劝学篇》。据呈代奏一折,原书内外各篇朕详加披览,持论平正通达,于学术人心大有裨益。着将所备副本四十部由军机处颁发各省督抚学政各一部,俾得广为刊布,实力劝导,以重名教而杜危言。钦此。”<sup>[2]</sup>

有皇权来大力提倡,既可减少阻力,又可增加这种言论的地位和声威。

第三,张之洞把中体西用说和御夷图存联系起来。倡一说而与御外图存或富国强兵联系起来,这在近百年来的中国知识界几乎成了一个公式。中国近百年来的变法,维新,革命,讲这种那样的意底牢结,从事这样那样的运动,都直接或间接与这个大题目有

关；因此也可以拿这个大题目作轴心来说明。自甲午中日战争以后，德国占领胶澳，俄国占据旅顺大连。列强瓜分中国的说法，震惊朝野。士大夫群起，奔走御夷，呼号图存。是在这样的背景之下，张之洞提出他的中体西用说的。他说：

……鲁弱国也。哀公问政，而孔子告之曰：“好学近乎知；力行近乎仁；知耻近乎勇。”终之曰：“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”兹内篇所言，皆求仁之事也。外篇所言，皆求智、求勇之事也。夫中庸之书，岂特原心抄忽校理分寸而已哉？孔子以鲁秉礼而积弱，齐邾吴越皆得以兵侮之，故为此言以破鲁国臣民之牵缚，起鲁国诸儒之废疾，望鲁国幡然有为，以复文武之盛。然则无学、无力、无耻则愚且柔；有学、有力、有耻则明且强。在鲁且然，况以七十万方里之广，四百兆人民之众者哉？吾恐海内士大夫狃于晏安而不知祸之将及也，故举楚事。吾又恐甘于暴弃而不复求强也，故举鲁事。易曰：“其亡其亡，系于苞桑。”惟知亡则知强矣。……<sup>[3]</sup>

第四，张之洞的旧学固然不错，可是他服官几四十年，毕竟不是一个纯粹的书生。他是深明“现实政治”的。在现实政治的考虑之下，他藉《劝学篇》来实现两件事：一、弥缝日渐滋长的汉满之见。在《劝学篇》的开宗明义里，张之洞劝人“同心”：“讲求富强，尊朝廷，卫社稷为第一义”；并且要“君臣同心，四民同力”。他在“教忠”里说：“自汉唐以来，国家爱民之厚，未有过于我清圣者也。”<sup>[4]</sup>二、他藉“正权”说，来阻抑当时日渐抬头的民权思想<sup>[5]</sup>。合一与二，《劝学篇》隐然有巩固皇权及平抑革命的作用。他的中体西用说是在这种作用里烘托之下冒出来的。在从专制到革命的过程中，常

有缓冲的人物和思想出现。张之洞就是这种人物。《劝学篇》所表现的就是这种思想。中体西用论是这种思想的文化层面。

## 二 中心的论旨

张之洞的中体西用说,并不是像幼稚园的孩子“排排坐,吃果果”,把中学与西学平等看待。这样会损伤中国文化的尊严,因而不会为上大夫所接受的。他是将中学为主,西学为辅;中学居先,西学居后;中学是本,西学是末;中学存于内,西学形于外。他说的很清楚:

今欲强中国、存中学,不得不讲西学。然不先以中学固其根柢,端其识趣,则强者为乱首,弱者为人奴。其祸更烈于不通西学者矣。近日英国洋文报讥中国不肯变法自强,以为专信孔教之弊。此大误也。彼所翻四书五经,皆俗儒村师解释之理,固不知孔教为何事,无责焉耳。灭陋之讲章,腐败之时文,禅寂之性理,杂博之考据,浮诞之词章,非孔门之学也。簿书文法,以吏为师。此韩非、李斯之学,暴秦之政所从出也。俗吏用之,以避事为老成,以偷惰为息民,以不除弊为养元气。此老氏之学,历代末造之政所从出也。巧官用之,非孔门之政也。孔门之学,博文而约理,温故而知新,参天而尽物。孔门之政,尊尊而亲亲,先富而后教,有文而备武,因时而制宜。孔子集千圣、等百王、参天地、赞化育,岂迂陋无用之者儒,如盗跖所讥,墨翟所非者哉?今日学者必先通经,以明我中国先圣先师立教之旨;考史以识我中国历代之治乱,九州之风土;涉猎子集,以通我中国之学术文章。然后择西学之可以补吾阙

者用之，西政之可以起吾疾者取之。斯有其益而无其害。如养生者，先生谷气，而后可饫庶羞；疗病者，先审藏府，而后可施药石。西学必先由中学，亦犹是也。华文不深者不能译西书。外国各学堂每日必诵耶稣经，示宗教也。小学堂先习蜡丁文，亦存古也。先熟本国地图，再览全球图，示有序也。学堂之书，多陈述本国先君之德政。其公私乐章，多赞扬本国之强盛，亦爱国也。如中士而不通中学，此犹不知其姓之人，无辔之骑，无舵之舟。其西学愈深，其疾视中国亦愈甚。虽有博学多能之士，国家亦安得而用之哉？<sup>[6]</sup>

这篇文章成了近六十余年来许多人士关于文化思想的圭臬。张之洞认为采西学是为了“补吾阙”和“起吾疾”。复次，学人士子在习西学之先，必通中学，否则“其西学愈深，其疾视中国亦愈甚”。这样的人即令学问很好，也不能为国家所用。张之洞这种想法，近几十年来，已经被铸成半新旧人物的文化思想之基本型模。即令到了二十世纪下半叶，尽管许多人士喜欢电冰箱和电视机，这种想法却改头换面的时常出现。

关于当时的维新思想和守旧思想之争，张之洞已经洞见：

……图救时者言新学，虑害道者守旧学，莫衷于一。旧者因噎而废食；新者多歧而亡羊。旧者不知通；新者不知本。不知通，则无应敌制变之术；不知本，则有菲薄名教之心。夫如是，则旧者愈病新，新者愈厌旧。交相为愈，而恢诡倾危，乱名改作之流，遂杂出其说，以荡众心。学者摇摇，中无所主；邪说暴行横天下。敌既至，无与战。敌未致，无与安。吾恐中国之祸不在四海之外，而在九州之内矣。……<sup>[7]</sup>

于是,他提出调和的办法。这种办法,对于中国近六十多年的教育宗旨也是有相当影响的。他说:

……其学堂之法,约有五要:一曰新旧兼学。四书五经,中国史学,政书地图,为旧学。西政、西艺、西史为新学。旧学为体,新学为用,不使偏废。……<sup>[8]</sup>

在这段话里,张之洞用枚举的方法划分了他所谓的“旧学”和“新学”,并拿“不使偏废”作为他解决新旧冲突的办法。“不使偏废”这种话遗害无穷!

### 三 批评的分析

从上面所开列的,我们可以明了张之洞的“中学为体,西学为用”说的论旨。他的这种说法问世以后,得到许许多多人士附和。梁启超说:“甲午丧师,举国震动。年少气盛之士,疾首扼腕言‘维新变法’。而疆吏若李鸿章、张之洞辈,亦稍稍和之。而其流行语,则有所谓‘中学为体,西学为用’者,张之洞最乐道之,而举国以为至言。”<sup>[9]</sup>举国以为至言的话,不一定是真理。是真理的话,不一定就举国以为至言。一种话是否真理,与是否为大多数人以之为至言,毫不相干。张之洞的“中体西用”说,虽然举国以为至言,却是根本不通。

何以呢?

这有下列几个理由:

第一,张之洞把“体”与“用”分成两橛,只是字面上的功夫。在

实际上而不是在纯思辨中,任何文化要件的存在不可能有形上与形下的截然划分。既然如此,于是“体”和“用”的划分也就毫无依据了。我们在前面第三章说过,一个文化有规范特征和器用特征。我们说一个文化有这两个特征,严格说来,这是一种由抽象的思想作用而得到的**构造**(construct)<sup>[10]</sup>。就一个文化之实际的存在而言,并没有这种分殊。这也就是说,就一个文化之实际的存在而言,器用特征不能完全独立于规范特征;同样,规范特征多少系受到器用特征的限制或影响甚至于支配的。如果一个文化发生变动时,出现了器用特征改变规范特征或迫使规范特征不得不改变,那末便是一件相当严重的事。保守人士对于这种变动尤会感到刺痛和沮丧,从这种刺痛和沮丧可反激起复古和卫道的情绪及其**理由化**(rationalization)。在一个文化的实际中,规范特征和器用特征常常是**互相渗透**的(interpenetrating)。住屋是属于器用特征的,但它常受到规范特征的预先规范。同是住屋,“督军衙门”和“农家舍”是不同的。同样是穿衣,皇帝的“制服”和宰相的“制服”不可能相同。“男女授受不亲”是属于规范特征的,“坐公共汽车”是属于器用特征的。现在女子可以乘搭公共汽车,男女杂坐,摩肩接踵。这一器用特征就把“男女授受不亲”的规范打破了。在文化变动时代,由器用特征的改变而引起规范特征改变的情形,真是不胜枚举。这类改变的事实,逼着所谓的“体”和“用”之分根本不能成立。我们在这里引用李亦园所举实例来证明:

……可是改变一件事也并非容易。有时操之过急,可以破坏整个文化的体系,而使该民族深受痛苦。一个最极端的例子是 Yir Yoront 族的澳洲土人与他们的石斧头的故事(Sharp, 1952)。十九世纪的欧洲人把铁斧子传入,引起了澳洲

土人经济、社会、宗教各方面的大变革,并使他们的文化传统、社会秩序濒临解体。这实非那些欧洲人所能料到的。在欧洲人没有来之前,澳洲土人的文化仍停留在旧石器文化的阶段,他们不知种植,更不知金属器。他们以一小群人在一定的区域营最原始的采集、打猎生活。女人们采集树根、野菜及虫类;男人则猎取袋鼠等野兽。他们唯一重要的工具是装有木柄的石斧子。这种石斧头虽很简单,却与澳洲人的整个文化社会体系息息相关。在 Yiy Yoront 族居住的区域中并没有制造石斧的岩石。这种岩石必须经过一连串的交易从很远的地区换来的。交换岩石通常在举行“图腾”仪式同时进行。由于这交换的行为使各部族的人构成密切的关系圈。岩石交换后打制成石斧的手续只有年长的男人才有能力为之。因为只有年长的老人才能辨认石质而依其文理打制成斧子。所以石斧就成为老头子的“专利品”。家中的女人孩子要用斧子,必须向老人借用。由此更增加老头子的社会地位。老头子是群中的首领。其他的女人,青年人,小孩都是从属的地位。实际上石斧子在这父系的社会中已成为父权男权的象征了。石斧子的存在不但代表男性父系的特权,而且形成了澳洲土人社会财产所有权的基本观念。可是当欧洲人把铁斧子传入后,首先得到的是女人,青年人和小孩。因为他们与传教士的接触最多。无疑的,铁斧子传入轻易地就把石斧子淘汰掉了,于是由石斧子代表其权力的老人便失去其重要性了。他们反而须求之女子和小孩以便借得铁斧,整个社会的关系便倒置了。同时由于石斧被弃用,岩石的交易便不需要了。原有维持的族与族的关系以及图腾仪式也就破坏无遗。更重要的是石斧子所象征的财产所有权制度也破坏了。在这种情形下,作为

社会构成主要的因素的父权不存在。作为一般行为规范的所有权观念没有了。维持人类与自然和谐的图腾崇拜以及部族关系消失了(Radcliffe - Brown, 1952: 166—175)。Yir Yoront 族的澳洲土人便在无形中逐渐走上社会解体的道路上去了。<sup>[11]</sup>

照张之洞的说法,这一部族澳洲土人的宗教、父权、社会关系、文化传统、所有权的观念,以及行为规范,构成所谓“体”;石斧子则是“用”。欧洲人闯入,没有去碰这个部族的“体”,只把铁斧子来换石斧,即将“西用”来代替“澳用”。这也就是“澳体西用”。结果,整个“澳体”被这点小小“西用”所“颠覆”殆尽。这样看来,张之洞及其附和者划分体用,并要把西用附在中体上,是没有可靠根据的。

也许有人说,澳洲土人部族的旧石器文化,怎可跟堂堂中国的高级文化相提并论呢?自然,中国文化还不至于那么不济事,能被区区的铁斧砍倒。可是,就中国文化的“体”和西洋文化的“用”之接触广袤来说,中国文化所遭遇的问题和澳洲该族文化所遭遇的问题完全相同。自西方近代工业文化勃兴以来,全世界一切古老文化所面对的问题与中国文化在基本上是相同的。只是反应方式不一样罢了。何况将哪一个文化看作是“高级文化”,哪一个文化看作是“低级文化”,这常常是民族文化诗人的心情流露呢?一个真正本着客观态度与科学方法来研究文化问题的文化人类学家,反而不轻易说哪一个文化是“高级文化”,而哪一个文化是“低级文化”的。

自中英战争以来,中国文化所面临的大问题,就是“西用”大批涌到,摇撼着“中体”。中国老人目前的社会地位,比六七十年前怎样?中国妇女一向是在严格的“礼教”笼子里装着的。在“礼教”笼子里装着的妇女,是不许和一般男性接触的,一般男性也不许和她



接触。如果在六七十年前,妇女被陌生的男性妇科医生在身上摸索敲打,这“成何体统”?可是,现在却是司空见惯了。为什么有这样的态度改变呢?因为妇女们及其关系人觉得健康比礼教更重要。这岂不是“西用”打翻了“中体”么?自中西文化大规模接触以来,这样的事例真是不胜枚举。这类事例都实实在在地告诉我们,没有能够独立于“用”而巍然自存的“体”。

第二,所谓独立于“用”而且可与之截然划分为二的“体”,是而且只是一个玄学的构想(a metaphysical fiction)。这样的构想,只是玄学家的游戏,对于“经世致用”毫不相干。如果张之洞及其附和者所作的与“用”相对待的“体”尚有与“经世致用”关联的积极意义,那末他们所谓的“体”就不可能是所谓绝对的“道体”,而是在相对关系里的相对的“体”。如果纯粹科学是应用科学的“体”,那末应用科学相对于纯粹科学而言就是“用”。然而,相对于增进人类福利及减少疾疫灾害这些“用”而言,应用科学又是“体”了。许多人士认为道德伦范及政教制度是不可侵犯的“体”。可是,相对于维系人心及社会秩序而言,这些项目都是“用”。如果道德伦范及政教制度不能发生这些“用”,那末对人生和社会将毫无关系。如果道德伦范及政教制度对人生和社会毫无关系,那末所谓体用之分也就变得毫无意义了。

如果一定要分体用才觉过瘾的话,那末中学有中学之体,也有中学之用;西学有西学之体,也有西学之用。在这个问题上,严又陵的见解比张之洞等通透:

善乎金匱裘可桴孝廉之言曰:体用者,即一物而言之也。有牛之体则有负重之用;有马之体则有致远之用。未闻以牛为体以马为用者也。中西学之异也,如其种人之面目然,不可

强谓似也。故中学有中学之体用；西学有西学之体用。分之则两立，合之则两亡。议者必欲合之而以为一物，且一体而一用之，斯其文义违舛，固已名之不可言矣。乌望言之而可行乎？<sup>[12]</sup>

除了在文字上以外，我们在实际上找不到不出自“中体”的“中用”。文化的基本前题和价值是“体”。这个“体”对“用”就发生规导作用。中国有“皇帝至上”的“体”，就有臣奴百官的“用”。同是一个人，在把人当作“目的”来看的文化价值中，就是享有不可渡让的基本人权的主体；在把人当作工具来使用的文化价值中，只是一个小数点而已。自中英战争碰到西方文化以后，“中体”之不行，便由“中用”之不行而暴露。中国古人重仁义而不尚“机变之巧”。这一“体”发展下来，就不会产生如西方的工业文明。中国历来自视为“夏”，而以“夷狄”视人。有这样的观念横在心里，自然不求也不屑于了解外人；不去学习“夷语”；正科出身的人以进同文馆为可耻的事；为办理“夷务”而“去父母之邦”为“事鬼”。所以，“体”不行，常使“用”不行。五行生克的说法是中医的“体”。树皮、草根、虫壳、兽角、石块，是中医的“用”。我们认为这些“用”不中用，改“用”西药。这一改掉，连带把五行生克的神话也换掉了。我们进而采用西医的科学医理。这是由“西用”而推翻了“中体”，终于到达了“西体”的程序。经济更是这样。现在“经济起诉”的发财实践把“君子忧道不忧贫”等“中体”扬弃到九霄云外。所以，“用”改变了，“体”也常因不易维持原有的内容而改变。

至少，在这种情形之下，所谓的“体”不能不受到拉德非得（Robert Redfield）所说的“弯曲”。一个旧社会在向新社会蜕变时，某些基本价值和道德伦范往往是变动最迟滞的一层，因此也往往

是最后改换的一层。在这一交替的阶段,有许多德目或伦范实在是行不通了,可是大家又不能不口头奉行,或勉强敷衍。于是,有许多不调和或“不自然”的行为出现。这就是德目或伦范被“弯曲”了的现象。例如,下车二人抢着付钱,上馆子双方抢着会账,虽然大家并不一定十分热心。在婚姻问题上,“父母之命”的伦范,老一辈的人常坚持,年青的一代人常反对。现在,这一伦范在新旧二力的对拉之下,被“弯曲”得快要折断了。在社会文化的激变中,这类的“体”被新旧二力“弯曲”了的事例,简直触目皆是。由此可见张之洞所提出的“中体西用”说只是一种观念方面的糅杂,并没有经验的事实作基础,在理论上尤其不通。严格地说,“中体西用”说是一种非驴非马的说法。

#### 四 影响扩大的原因

依据以上的解析,我们可知“中体西用”说是一种根本无法成立的说法。既然如此,何以附和的人这么多呢?问题就在这里。我们要分析一下:

第一,梁启超说是由于“学问饥荒”。他说张之洞的“中学为体,西学为用”之所以“举国以为至言”,是:“盖当时之人,绝不承认欧美人除能制造、能测量、能驾驶、能操练之外,更有其他学问。而在译出西书中求之,亦确无他种学问可见。康有为、梁启超、谭嗣同辈,即生育于此种‘学问饥荒’之环境中,冥思枯索,欲以构成一种‘不中不西、即中即西’之新学派,而已为时代所不容。盖固有之旧思想,既深根固蒂;而外来之新思想,又来源浅褻,汲面易竭。其支绌灭裂,固宜然矣。”<sup>[13]</sup>

梁启超的这一说法固然不算错——他说对了一部分,可是他

还没有把基本的原因说出。

第二,从文化人类学的观点看,“中体西用”说之所以这样受一般中国文化分子欢迎,是由于文化的“综摄作用”所致。在两个不同的文化发生濡化作用时,甲文化将原有文化特征与外来文化特征联结在一起。有的时候联结得颇为调和;有的时候联结得不调和。在器用方面,既穿长衫又穿西装裤;在行为模式方面,既举手行军礼又点头示意;在思想方面,既讲宋明理学又大谈康德、黑格尔,这都是文化的综摄现象。一切民族对于不熟悉的事物尤其是观念,常常藉着自己早已熟悉的事物和观念来解释。这也是把外来文化的要件综摄到自己的文化里去。例如,有人不懂得什么是“社会主义”,宣传人就说这是“国计民生”;有人不明白什么是“民主”,宣传人就说这是“民为贵,君为轻”。这么一来,便是把外来文化的观念纳入自己文化的架构里去了。“中体西用”说就含有这样的综摄情形。既然是“中学为体”,就是原有的道统,基本价值,以及道德伦范等支柱和建构不改。既然是“西学为用”,就是把西方的器用之学补入这一建构中来。

这种想法,并不一定只有在中西文化接触的中国才发生。在文化的综摄作用发生的许多文化域常易发生。埃及就是其中之一。埃及也有一个张之洞。他的名字叫做莫罕默德·阿布督(Shaikh Mohammed Abdu)。无独有偶,他在埃及,像张之洞在中国一样,也有显赫的地位。张之洞做过学政,写过《劝学篇》的著作。莫罕默德·阿布督起初作过回教寺院大学教师。在本世纪初他起而作埃及的大释经官。他在自己的著作里,企图把伊斯兰神学与近代科学调和起来,并且运用他的影响力,把科学课程包括在寺院大学里。这正好是“埃学为体,西学为用”。

莫罕默德·阿布督的成功和失败与张之洞的成功和失败也很

相似。他无力把埃及的乌拉玛(ulama)与埃及及神学同西方科学真正融合起来。他的影响,跟中国的张之洞一样,只限于一般受过教育的人。埃及的乌拉玛与西方近代思想是格格不入的。希瑞亚(shria)是圣律。这一圣律系由可兰经和古代先知的传统承袭下来的。正统的伊斯兰教认为它里面包含人生的充足的规律。而乌拉玛又因为足以凝结希瑞亚圣律的官方要素,这更增加它与近代西方思想格格不入之处<sup>[14]</sup>。

第三,中国的传统知识分子被教导以中国文化的优越论及万事自足论。夷人的一切低于中国。中国要向夷人学习,乃一不可想象的事。中国什么都有。万一有什么东西为夷人所有而为中国所无,那一定是东土失传,流向夷域的。连代数学也是“东来法”<sup>[15]</sup>。自南京条约以后,由于抵不住坚船利炮,忽然要中土之士师事夷人,习夷人之学,这无异于宣告前此持执的那些观念的总破产。这个“精神打击”太大了,没有几个学人士子吃得消的。为了守护自己的“心灵堡垒”,最便捷的法门是死守中学孔孟道统,坚不承认西学。但是,为客观的事务所逼,又死守不下去。正在这一心情紧张的关头,张之洞正式地提出“中学为体”,这把本体顾住了,自尊心也保住了;又接着提出“西学为用”,这无关宏旨,习点末艺可以御夷。这种主张真是“两全其美”,恰合需要。所以,它能不胫而走。

第四,这一点是关于一般中国知识分子为什么在观念上容易接受“中体西用”说,和经由什么通路来接受这一说法。中国知识分子接受大规模的说法,极少主动地通过逻辑的思考和藉经验知识来支持。一般而论,他们是常常被动地受已有的观念势力的支配。比如说,假若唯物论是一种流行的思想,唯心论也是一种流行的思想,并且二者势均力敌,那末他们因受这两种思想的压力而常

常在心里向量地弄成心物二元论。许多中国知识分子常常把自己在思想学问上的见地和应世处群不分。依此,他们平时不喜所谓“趋于极端”,他们怕因思想见解太与众不同而陷于孤立;他们平时就爱上了“折衷至当”这类可以不必用太多思想的思想方式。许多知识分子对于处理观念问题的态度已经铸成这样的基本倾向。既然如此,正当中学及西学的主从之争难分难解之际,张之洞提出“中学为体,西学为用”的说法,真是渠成水到的一种排争解讼的方式,大家不由得不接受。至于这一说法究竟通不通,就很少人认真去分析了。

## 五 一个翻版

张之洞的“中体西用”说是一八九八年问世的。在这一说法问世以后三十七年,出现了一个翻版。张之洞真是“精神不死”!一九三五年何炳松等十教授发表“中国本位的文化建设宣言”。这就是有名的“十教授宣言”。宣言里说:

在文化的领域中,我们看不见现在的中国了。……中国在文化的领域中是消失了;中国政治形态,社会的组织和思想的内容与形式,已经失去它的特征。由这没有特征的政治、社会 and 思想所化育的人民,也渐渐的不能算得中国人。……要使中国能在文化的领域中抬头,要使中国的政治、社会和思想都具有中国的特征,必须从事于中国本位的文化建设。……[16]

为着要建设“中国本位的文化”,他们将中国过去的文化作了

### 一个梗概的回顾：

中国在文化的领域中，曾占过很重要的位置。从太古到秦汉之际，都在上进的过程中。春秋、战国形成了我们的希腊、罗马时代。那真是中国文化大放异彩的隆盛期。但汉代以后，中国文化就停顿了。宋、明虽然还有一个新的发展，综合了固有的儒道和外来的佛学，然而并未超出过去文化的范围，究竟是因袭的东西。直到鸦片战争才发生了很大的质的变动。巨舰大炮带来了西方文化的消息，带来了威胁中国步入新时代的警告，于是古老的文化起了动摇，我们乃从因袭的睡梦中醒觉了。随着这种醒觉而发生的，便是曾国藩、李鸿章的“洋务”运动；康有为、梁启超的“维新”运动，孙中山先生的“革命”运动。……民国四五年之交，整个中国陷在革命顿挫，内部危机四伏，外患侵入不已的苦闷中。一般人以为政治不足以救国，需要文化的手段，于是就发生了以解放思想束缚为中心的五四文化运动。经过这个运动，中国人的思想遂为之一变。……[17]

中国的情形演变到这种地步，那末，中国的文化应该怎样建设呢？为了解答这个重大的问题，不同的看法产生了不同的答案；但是他们都不赞同：

有人以为中国该复古，但古代的中国已成历史；历史不能重演，也不需要重演。有人以为中国应完全模仿英、美。英、美固有英、美的特长，但非英、美的中国应有其独特的意识形态；并且中国现在是在农业的封建的社会和工业的社会交媾

的时期,和已完全进到工业时代的英、美,自有其不同的情形;所以我们决不能赞成完全模仿英、美。除却主张模仿英、美的以外,还有两派:一派主张模仿苏俄;一派主张意、德。但此错误和主张模仿英、美的人完全相同,都是轻视了中国空间时间的特殊性。<sup>[18]</sup>

他们要怎样呢?

在建设的进程中,我们应有这样的认识:

一、中国是中国,不是任何一个地域,因而有它自己的特殊性。同时,中国是现在的中国,不是过去的中国,自有其一定的时代性。所以我们特别注意于此时此地的需要。此时此地的需要,就是中国本位的基础。

二、徒然赞美古代的中国制度思想,是无用的;徒然诅咒古代的中国制度思想,也一样无用;必需把过去的一切,加以检讨,存其所当存,去其所当去;其可赞美的良好制度伟大思想,当竭力为之发扬光大,以贡献于全世界;而可诅咒的不良制度卑劣思想,则当淘汰务尽,无所吝惜。

三、吸收欧、美的文化是必要而且应该的,但须吸收其所当吸收,而不应以全盘承受的态度,连渣滓都吸收过来。吸收的标准,当决定于现代中国的需要。

四、中国本位的文化建设,是创造是迎头赶上去的创造;其创造目的是使在文化领域中因失去特征而殒落的中国和中国人,不仅能与别国和别国人并驾齐驱于文化的领域,并且对于世界文化能有最珍贵的贡献。

五、我们在文化上建设中国,并不是抛弃大同的理想;是



先建设中国,成为一整个健全的单位,在促进世界大同上能有充分的力。……<sup>[19]</sup>

这些言论,我看不出有多少实质。当时胡适力加评驳。胡适说道:

十教授在他们的宣言里,曾表示他们不满意于“洋务”维新时期“中学为体,西学为用”的见解。这是很可惊异的!因为他们的“中国本位的文化建设”正是“中学为体,西学为用”的最新式的化装出现。说话是全变了,精神还是那位劝学篇的作者的精神。“根据中国本位”,不正是“中学为体”吗?“采取批评态度,吸收其所当吸收”,不正是“西学为用”吗?

我们在今日必须明白“维新”时代的领袖人物也不完全是盲目的“抄袭”,他们也正是要一种“中国本位的文化建设”。他们很不迟疑的“检讨过去”,指出八股、小脚、鸦片等等为“可诅咒的不良制度”;同时他们也指出孔教、三纲、五常等等为“可赞美的良好制度,伟大思想”。他们苦心苦口的提倡“维新”,也正如萨、何先生们的理想,要“存其所当存,去其所当去”。

他们的失败是萨、何诸先生们在今日所应该引为鉴戒的。他们的失败只是因为他们的主张里含的保守的成分多过于破坏的成分,只是因为太舍不得那个他们心所欲而口所不能言的“中国本位”。他们舍不得那个“中国本位”,所以他们的维新政纲到后来失败了。到了辛亥革命成功之后,帝制推翻了,当年维新家所梦想的改革自然在那大变动的潮流里成功了。辛亥的革命是戊戌维新家所不敢要求的。因为推翻帝

制,建立民主,岂不要毁了那个“中国本位”了吗?然而在辛亥大革命之后,“中国本位”依然存在,于是不久大家又都安之若固有之了!

辛亥以来,二十多年了,中国经过五四时代的大震动,又经过民国十五六年国、共合作的国民革命的大震动。每一次震动,老成持重的人们,都疾首蹙额,悲欢那个“中国本位”有限灭的危险。尤其是民国十五六年的革命,其中含有世界最激烈的社会革命思潮,所以社会政治制度受的震撼也最厉害。那激烈震荡在一刹那间过去了,虽然到处留下了不可磨灭的创痕,始终没有打破那个“中国本位”。然而老成持重的人们,却至今日还不会搁下他们悲天悯人的远虑。何键、陈济棠、戴传贤诸公的复古心肠当然是要维持那个“中国本位”;萨孟武、何炳松诸公的文化建设宣言也只是要护持那个“中国本位”。何键、陈济棠诸公也不是盲目的全盘复古:他们购买飞机、枪炮,当然也会挑选一九三五年的最新模特儿;不过他们要用二千五百年前的圣经贤传来教人做人罢了。这种精神,也正是萨、何十教授所提倡的“存其所当存,吸收其所当吸收”。

我们不能不指出,十教授口口声声舍不得那个“中国本位”,他们笔下尽管宣言“不守旧”,其实还是他们的保守心理在那里作怪。他们的宣言也正是今日一般反动空气的一种最时髦的表现。时髦的人当然不肯老老实实的主张复古,所以他们的保守心理都托庇于折衷调和的烟幕弹之下。对于固有文化,他们主张“去其渣滓,存其精英”;对于世界新文化,他们主张“取长补短,择善而从”;这都是最时髦的折衷论调。陈济棠、何键诸公又何尝不可以全盘采用十教授的宣言来做他们的烟幕弹?他们并不主张八股小脚,他们也不反对工业建设,

所以他们的新政建设也正是“取长舍短，择善而从”；而他们的读经祀孔也可以挂起“去其渣滓，存其精英”的金字招牌！十教授的宣言，无一句不可以用来替何健、陈济棠诸公作有力的辩护的。何也？何、陈诸公的中心理论也正是要应付“中国此时此地的需要”，建立一个中国本位的文化。<sup>[20]</sup>

“十教授宣言”，在现代中国讨论文化问题的文献里，可以算是一篇典型的浮文。它不仅是没有一丝一毫新的观念和内容，并且文章里充满了浮词泛语。例如，“存其所当存，去其所当去”；“应该吸收其所当吸收”，“不应连渣滓都吸收过来”。这些词令似乎颇为堂皇，然而，一究其实，谁能确指它们究竟说些什么呢？所谓“当”，所谓“应该”，都是表示价值判断的字眼。一谈到价值判断，便很难得项项作一致的决定了。某甲认为是“当存”的，也许某乙恰好认为是“当去”的。某甲认为模特儿有伤风化，所以“当去”。某乙认为为了提倡艺术，所以模特儿“当存”。各人的价值观念这样不同，那怎么办？愈是文化变迁的时代，我们愈难事事求得一致的价值观念。这么一来，像“存其所当存，去其所当去”之类的话，成了一些空格子。这此空格子要怎样填，那就只好“悉听尊便”了。

“十教授宣言”说“在文化的领域中，我们看不见现在的中国了。……中国在文化的领域中是消失了；中国政治形态，社会的组织和思想的内容与形式，已经失去它的特征”。读完了这些话，我对十位教授的文化常识感到困惑。中国这么大一个文化域摆在十位教授面前，他们竟视而不见。那末，他们所谓“文化”究竟是什么东西？别的暂且不提，就拿“十教授宣言”本身来说，可不是道道地地的中国文化产品么？这样的产品显然不会在希腊、在法国、在土耳其出现的。依照我们在前面所已经说过的，在这个地球上，只要

是有人的地方就有文化。中国这样大的一个文化摆在十位教授面前,他们尚说“在文化的领域中,我们看不见现在的中国了”。这可能是因为他们“不识庐山真面目,只缘身在此山中”。他们说“中国政治形态,社会的组织和思想的内容与形式,已经失去它的特征”,这话更不知何所根据。他们的宣言所表现的“中体西用”说,不正是具有中国特征的调和折衷思想么?在一九三五年时,中国的政治形态在基本上不是中国固有的么?中国的家庭组织,社会结构和人事关系,虽然已经在变,可是和德国的对照起来还不是很有中国特征么?然而这一切,十位教授竟视若无睹。他们太恐慌了。他们恐慌在这一大变动时代中国文化特征之消失。结果,中国文化的特征在事实上并没有消失,倒先在他们心灵中消失了。

从中国文化对抗西方文化入侵的形势来说,提倡“中体西用”说的实际作用,是为的在对西方让步中求存<sup>[21]</sup>。中国从前“制夷”之法,为同化、怀柔、和亲、威镇、安抚、剿办等等。中英战争以后碰到了“西夷”,这些方法一概无用。这些“西夷”来自中国势力所不及的远方。他们有远比中国优越的工业力、经济力及军事力。他们根本不需要向中国文化学习什么。恰恰相反,中国要御侮图存,倒要向他们学习。在这一濡化的过程中,中国固然需要接受西方文化的某些要件,可是同时又惟恐失掉自己赖以显示自己地位的文化特征。处于这双重的要求之下,中国在一方面必须完全忠于自己文化的基本价值,在另一方面又必须作有选择的吸收或改变。主张“中体西用”说的人士认为,即令是作这样的适应,中国文化的优越之处依然保持不变。西学之用适足以维护中学之体。

这是主张“中体西用”说的人士打的如意算盘。他们难以思议这种“西用”对“中体”的渗透力之大。采纳“西用”,促成中国知识分子的观念逐步更新,思想方式渐渐改变,知识内容惶惶增加,并

且打破了“独尊孔孟”的迷执。“西用”刺激中国社会向工业和商业发展。这样的社会愈来愈和“孔学”疏远了。把水跟油装在一个瓶子里拼命地摇,等手一停,油还是油,水还是水。中国近百年来之吸收西学,基本的推动力,如前所述,除了应急以外,就是好新奇的心理。这样一来,就容易走上“浅尝辄止”的道路。结果,“中学”荒废了,“西学”也只抓着一点皮毛。所以,学术的园地这样聊落。真正要吸收“西学”,除了从语言文字的训练入手以外,必须在理论构造(theory construction)上痛下功夫。“理论构造”是“西学”之“体”的核心。掌握了这个核心,“西学”之“用”就不难了。

## 注 解

[1] 王尔敏,《张之洞与晚清中西调和之思想》,《大陆杂志》,第二十九卷,第一期,第二十页。

[2] 《劝学篇》序言,一八九八年。

[3] 《劝学篇》,《张之洞自序》,一八九八年。

[4] 《劝学篇》上(内篇)。

[5] 《劝学篇》上,《正权》第六。他说:

“今日愤世疾俗之士恨外人之欺凌也,将士之不能战也,大臣之不变法也,官师之不兴学也,百司之不讲求工商也,于是倡为民权之议,以求合群而自振。嗟乎!安得此召乱之言哉?民权之说无一益而有百害。将立议院欤?中国士民至今安于固陋者尚多。环球之大势不知,国家之经制不晓,外国兴学、立政、练兵、制器之要不闻,即聚胶胶扰扰之人于一室。明者一、暗者百,游谈吃语,将焉用之?……”

[6] 《劝学篇》,《循序》第七。

[7] 《劝学篇》,《张之洞自序》。

[8] 《劝学篇》下,《设学》第三。

[9] 梁启超,《清代学术概论》,第七一页。

[10] 一个“构造”并不一定是用来记述经验事物。它是试用性的或说明性的概念有无或范畴。科学家藉此来在特殊事例中找出共同的要点或征性。例如,三角形、经济人,以至于“圣人”,都是构造。

[11] 李亦园,《文化变迁经济成长与模式行为》,《思与言》,第二卷,第一期。

[12] 引自周振甫,《严复思想述评》,第八二—八三页。

为什么混沌的思想容易流行,而清晰的思想少人注意?这是中国近几十年来大值得研究的问题。

[13] 同[9]。

[14] See Clifford Geertz, *Old Societies and New States*, 1963, 200~201.

[15] 参阅全汉升,《清末的“西学源出中国”说》,载于《中国近代史论丛》,第一辑,第五册,台北,一九五六年。

[16] 《文化建设》,卷一,第四期。

[17] 同[16]。

[18] 同[16]。

[19] 同[16]。

[20] 胡适,《试评所谓“中国本位的文化建设”》,《胡适文存》,第四集,卷四。

[21] See Joseph R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, University of California Press, 1958, Chapter IV.

---

## 现代化的问题\*

中国的现代化的问题在基本上就是一个从古老文化过渡到现代文化的问题。这个问题是牵涉广泛而且曲折又多的困难问题。

中国现代化的演变程序并不简单。在一方面,中国文化必须在挣扎里痛苦地抛弃若干障碍现代化的文化要件;在另一方面,中国文化必须调整其机能来吸收若干新的文化要件。

没有任何文化分子可能是洛克(John Locke)所说的“心如白纸”(tabula rasa)。一个人既然是一个文化分子,于是他的内心便布满了价值观念。他做任何事时总是考虑“值不值得”。这就是价值观念在他心里起作用。一个人是如此;由文化分子的互动而形成的一个文化也是如此。中国文化要放弃某些要件,又要调整其机能来吸收新的文化要件,这得重新更换它最深藏并且又很遍在

---

\* 原载《中国文化的展望》(第十一章),台北:桂冠图书公司1990年版。

的若干价值观念。依照我们在前面一再所说,中国文化意识是崇古,拒变,轻外而又自足。中国文化要现代化,首先必须剔除这些观念,而采取好新,迎变,明外,并且自觉到不足而有向外人学习的必要。然而,这一类的观念与前一类的观念刚好居于大反对的地位。所以,无可避免地,在中国现代化的过程里,这两类观念常常发生冲突。复次,从观念的接触方面来看,中国近百年来来的现代化过程,也就是中国文化的某些基本价值观念和西方文化的某些基本价值观念互相冲突的过程。

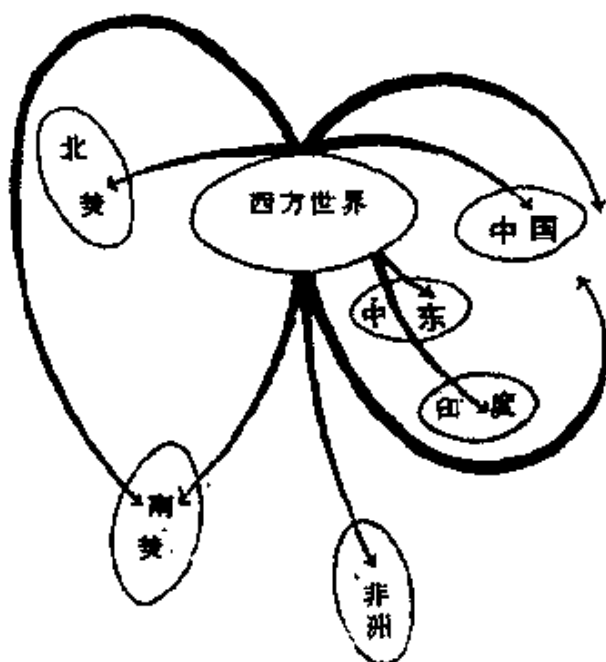
我们要明了关于中国现代化的种种,必须具有足够广阔的视野。这也就是说,我们必须从西方近代文化在世界规模上的扩张来看中西文化的接触。我们有了这样的展望界,既可以获得一个比较的了解,又可以去除不必要的情绪反应。除此以外,我们又须明了西化结果的两方面,以及从历史的次元来观察中国现代化的曲折经过。做了这些工作以后,我们才有所根据地规划出中国现代化的基本。

## 一 西方近代文化的扩张

近几十年来,有许多中国文化分子把西方近代文化对中国文化的冲击说成“文化侵略”。这固然是为了达到某种实际的目标,可是却曾颇收反西方文化之效。既然如此,足证有许许多多中国文化分子在潜意识中本来就存有反西方文化的态度。这种态度的形成,是由于许许多多中国文化分子总是觉得西方势力专一跟中国作敌。这种印象的形成,除了西方文化势力对中国文化的冲击所造成的一般中国文化分子的挫折和不安等等原因以外,是由于一般中国文化分子的视野不够开阔,只看见西方近代文化跟中国



文化之一对一的遭遇,而看不见西方近代文化扩张时跟世界许多文化之一对多的遭遇。特别自十九世纪中叶以来,因着工业成就的推动,西方近代文化像一个发酵的面包,向地球上的各方面膨胀,于是无可避免地和地球表面的许多不同的文化接触。中国文化不过是其中之一而已。关于这种实情,我们试看这个图表就可



1850 及其以后

明了<sup>[1]</sup>。

我们看了这个图解,可知西方近代文明所扩张的区域是全球规模的。这种情形尤以十九世纪中叶以来为然。时至今日,甚至南北两极冰天雪地人迹罕至的荒原,也有西方文化的脚印。在不久的将来,西方文化的势力可能会征服冷寂寞落的月球,使月球沾染人生热闹的气息。

当西方近代文化对地球上许多文化冲击时,有的文化反应“良好”,有的文化反应“欠佳”。之所以有这样的差别,是因为各个文

化的文化基线不同。这有点像同一题目,不同的人作不同的答案。依前所述,近百年来中国的现代化过程,就是对西方近代文化冲击的一连串反应。我们要能更清楚的明了中国文化的这种反应,最好是与别的几个文化对西方近代文化冲击的反应对照起来看。在这样的对照中,我们才能比较客观地了解自己的问题。

围绕着十九世纪中叶,有四件重大的变化使主要的亚洲文化遭到无可避免的摇撼。第一,在中国有太平天国运动之崛起。这一运动对中国近代诸巨大变动产生了空前的激发作用。它所产生的连锁反应,使中国文化要回复到传统的老样子已成不可能的事。“同治中兴”虽然现出了一点大病后的起色,可是毕竟是“夕阳无限好,只是近黄昏”(Indian summer)。第二,日本的幕府势力破碎了;坚硬的社会控制崩溃;实施着由上至下的许多重要变革。自一八五四年起,日本对外发生有限度的贸易关系。第三,在印度,一八五七年到一八五八年的变乱,是替旧的社会秩序掘挖坟墓。在变乱平服以后,西化大量推进,学校和铁路相继兴办。这种光景之出现,愈来愈使印度人不能把英国人看作只是属于一个封级(caste)的征服者。印度人在西方文化的遍在压力之下,只有愈来愈抛弃其传统的外壳了。第四,在一八五三年至一八五六年的克里米亚战争(Crimean War)里,土耳其虽然在英国和法国支援之下打败了俄国,可是鄂图曼制度反而更为之毁损。战争是社会文化激变的触剂。苏丹帝国在西方国邦所提供的铁路构筑等技术的创新之下并未恢复。不仅如此,它并且在英国,法国和奥国的要求之下,正式给予一切人民以自由。这是一件新事<sup>[2]</sup>。

上面所说的四个文化,在十九世纪中叶以前本来是以完整而又独立的地位和西方文化并存的。然而,到了十九世纪中叶西方文化因受工业革命的推动而四向扩张以后,这些文化都纷纷作崩

解性的激变,无论是从上至下也好,或是从下至上也好,举凡政治、经济、社会、思想等等变革,都在像放连串爆竹似的出现。这些变革猛烈地摧毁着古老的生活方式及藏在其中的价值观念。这也就是说,上面所述的四种文化与西方工业文化接触时引起了基本的损毁。因此,一个世界性的文化在互相冲突而又互相调整的程序里塑成中。

这是我们必须把握的一个基本关键。

我们现在选择来和中国文化对照的文化是伊斯兰文化,印度文化,以及日本文化<sup>[3]</sup>。

#### A. 伊斯兰世界

十九世纪的回教世界,在有财有势的西方基督教的压力之下,继续衰落,直到它徐徐放弃伊斯兰的许多重要价值观念,以适应来自西方的政治和经济技术。在第一次世界大战以前,回教的政治主权迅速丧失。回教地区的整个东部陷于从印度向北延伸的英国势力及从中亚草原向南进逼的俄国势力夹击之下。一九〇七年以后,整个鄂图曼帝国边疆以东的伊斯兰地区都受到西方势力的宰割。一九一八年土耳其人抛弃了鄂图曼及帝国思想,并且采取了土耳其民族主义。到一九三〇年,欧洲的势力才作有限度的撤退。第二次世界大战以后,回教地区才纷纷独立成国。

伊斯兰世界固然长期受到西方现代文化力量的支配,可是现代行政制度,现代军队,以及人民权利等现代观念,都从西方世界介绍进来。不过,这些外路货与伊斯兰原有的古代权力政治观念不大融洽。同时,回教人民对于他们那不可回复的古代文物制度仍有颇深的恋情。

这种情形与中国主张复古的人是相似的。

在实际上,过去百年来伊斯兰人民暴露在民主和工业革进的力量之下,但没有经过像欧洲的文艺复兴及宗教改革。在欧洲近代之初,伊斯兰人民从异教和革新面前退却。他们无宁躲在权威主义和既有的阶层之荫蔽底下过日子。可是,在十九世纪,原有的正统制度失效,鄂图曼不足以支配人的心灵和身体。在这样的情形之下,伊斯兰人民就得对他们从前之不肯改革偿付代价。他们必须在短短一百余年以内完成欧洲人在四百多年以内所完成的技术和复杂观念的了解与运用。这么一来,知识和制度上的混乱自然难免发生。

近代中国也正是如此。

伊斯兰人民奉“圣律”为依上帝旨意管理人事之唯一真实的律则。可是,照着这种律则来行事,不易与由西方势力所形成的激变社会适应;也不易与二十世纪俗世化的思想趋势适应。伊斯兰早年的博学之士把他们的时间,精力和聪明才智用来诠释“圣律”。这种传统,阻塞着后代伊斯兰人民重新诠释或应用圣律所亟需的心智努力。尽管原来样子的圣律已不复能够成为行为的规范,但很少人在口头放弃它,也很少人在表面放弃他们所信奉的宗教。不过,大多数受过教育的伊斯兰人对于传统伊斯兰的僵硬规律感到不耐。

中国的传统也是如此。中国“圣书”的注解只有朱注才算数。这种传统之发展所及,任何言词,只要是取得权威的地位,大家都奉若圣谕,对之只会信从,不会怀疑。即令这种言词已被证明为不真,或已与现实脱节,还是不可更新,而必须在口头敷衍,一直到它完全失去票面权威而后已。在古典的文化里,真理和权威常常被看作一回事。结果,权威倾倒之日,也就是真理幻灭之时。

伊斯兰固有的正统思想和现代思想不相容,因而导致人的思

想整合之破裂。于是,一般伊斯兰人在口头附和伊斯兰教义,同时也在口头附和西方近代思想。例如,他们常常谈到民主政治的理想。可是,他们既不能真正采纳西方文化的新东西,又不能真正复古,这使得一般受过教育的伊斯兰人心挂两头。这种情况又令他们努力设法开辟一条逃避难局之路。俗世化便成为现成易得的代用品。一九二五年瑞查夏(Reza Shah)即位以后就确定地采取俗世化的政策。这就是从事物质建设,政治改革和移风易俗等。一九三〇年代以来沙乌地阿拉伯<sup>①</sup>的瓦哈比(Wahhabi)运动之火,即为气油所浸灭。气油是俗世的利器。圣不敌俗。

中国的政治改革,五四运动,以至于终止读经,等等,也是从圣化至俗世化的过程。

在从“本位文化”出发同西方文化接触而且又从“圣化”到俗世化的历程中,易于出现弗勒斯(Lloyd Fallers)所说的二心(Double-Mindedness)<sup>[4]</sup>。如前所述,近东的伊斯兰民族想要把现代化与传统文化调和;可是,同时他们又要挣脱西方的统治。中古时期的伊斯兰教比印度教更理性而少魔术成分。正统伊斯兰教具有严肃的一神教的教义以及严格的法治。可是,伊斯兰世界和西方世界数个世纪以来接触的密切,后来它对西方世界之屈居下风,鄂图曼势力的衰落,西方势力之巧取豪夺,以及少有负责的殖民主义,促使近代伊斯兰世界陷于无政府状态。而且在现代化的过程中,伊斯兰世界没有一种强力的推动要素。当然,这并不是说,伊斯兰世界没有现代化的思想家。我们只是说伊斯兰世界在把传统思想和现代思想综合起来的这一工作上,没有出现印度那样伟大的思想家。所以伊斯兰人无法缝合新旧思想。于是,“二心”就出现。同时,近

<sup>①</sup> 沙乌地阿拉伯,即为沙特阿拉伯。

东诸国生出一个教育制度。这个制度在一方面承袭了过去伊斯兰世界知识分子所享有的大部分声威和地位；在另一方面又教育着新的政治和技术精干。这么一来，在传统的领导人物和现代人物之间产生了鸿沟；而且后者显然产生了“二心”。

现代化途程上的中国也发生类似的情形。以“中体西用”说为典型的各样各式的调和折衷论调，可以看作是缝合“二心”的产品。中国过去的教育建制里，“正科”与习洋务者之间的分别，以及大学文科与理科之间的分别，也存在着轻重之分。

## B. 印 度

印度之接受西方近代文化的观念与技术，就一般面论，远比伊斯兰世界容易。在印度和西方之间没有长期的冲突存在。印度宗教没有主义式的定义。这使得印度人能够比较容易就西方文化的本身来考虑它的利弊；至少不常发生如同西方观念和森严的回教圣律之间的冲突。复次，西方文化与印度文化的接触比在亚洲任何地区程度深入并且范围广大。在十九世纪的时候，印度接受了西方近代的教育制度，良好的文官制度，近代法律；军队、警察、经济、组织及交通系统。这些条件的建立更便利印度人学习西方的观念、思想、文学等等。当然，印度的许许多多风俗习惯及神祇崇拜里所含观念与西方的近代观念大不相同。但是，印度的知识分子可以调和于印度的本土文化和外来的西方近代文化之间。印度的青年知识分子一般的不崇拜偶像。他们住在半西化的都市，如新德里，加尔各答，等处。如果他们必须回乡的话，那末他们可以适应民间的封级(Caste)的习俗与生活方式。

中国的新知识分子一旦“出洋”留学或到大都市求学，便多不愿再回到乡村里去。他们不喜乡村“落后”的及“闭塞”的生活方

式。他们追求大都市日趋现代化的生活方式,以及较高的职位和报酬。乡村社会里的家庭也以自己家中“有人在外面作事”为“有面子”和“有靠山”。这是清朝时候乡村社会的家庭有人在外面——省城或北京——做官便觉“光宗耀祖”及“有势”的新版。(现在若干人则以“到美国”取代了“到上海”的声威地位。)自己的子弟在“学堂”里毕了业,万一在“外面”混不下去面非回家不可,乡党之间就叫他“回乡宝”。回乡宝尽管是回乡宝,他还是不愿跟乡人过一样的生活。上述的情形更扩大都市和乡村文化发展的位差:乡村滞留在半原始状态,而上海、天津、汉口等大都市则向现代化前进。

在统治印度的期间,英国人不断把印度原来的统治者变成傀儡,或者根本就换掉。行政部门藉英国式的教育换新人来掌管。这些印度人因常与英国人接触,而且他们的职位之升迁须合于英国上司的要求,所以他们极希望同化于西方的形式。这些印度人是印度社会的中坚分子。这些中坚分子对别的印度人有感染力,使他们也西方化。这样一来,英国的西方近代文化特征与印度本土文化的特征得以结合在一起,使印度的新文化呈现一种颇为殊异的色调。

在文化的综摄现象中,印度也许是一个最有趣的例子。在一方面,印度有它传统的神秘主义,以及神秘主义与森严的社会习俗的结合;可是,在另一方面,印度为一切新兴国邦中有现代化的职业组织之一。之所以如此,一部分的原因当然是前述英国之长期和深入的统治所致;另一部分的原因是印度的宗教传统之特殊多元的分立。而印度的宗教传统之特殊多元的分立,又与印度社会分裂情况互为函数。印度社会是分成无数自婚群体的。自蒙克儿(Mogul)及英国统治以来,在数个世纪之间这些群体和中央政权的

关系松疏。印度的教派经义中含有极多可以转换成现代化的文化资源。那些群体分立的情境使得印度文化之较上层的部分不致因过分与政治组织发生关联而被它拘束。

### C. 日 本

日本文化在幕府时代有一种显著的双重性格。它具有武士道的斯巴达精神；但却又沉湎于一个“飘浮不定的世界观”中。在这两个极端之间，日本文化维持着勉强的平衡。十九世纪幕府势力彼此冲突。在这一情境中，柏利(Commodore Perry)于一八五四年来临，触发了日本文化的激变：开始大规模西化。

从明治维新开始，直到第二次世界大战以前，日本在政治和经济方面的西化之速度和成就，于亚洲是首屈一指的。日本这种成就足以证明亚洲民族可以藉西化来赶上西方并且可以进一步地反击西方的势力。日本之所以能够如此，是因为他能够把旧的社会文化因素和新的西方文化因素很巧妙地配合起来。日本旧的社会结构是一个很严格的层级组织。这样的层级组织次序分明，而且各层之间有不同的行为模式。日本的这种社会结构准许相对少数的领导人物于一代人之间在军事制度和经济制度方面作深澈的改革。至于在政治制度方面，日本能够依照西方的民主型模至少作表面的改造。

自纪元后第六世纪开始，日本在一千多年之间吸收着中国文化里较高的文化要件或技术。这一事实，给予日本什么暗示呢？这使他们觉得外国文化有比本国文化优越的地方，因此本国文化有向外国文化学习的必要。既然日本文化分子有这种感觉，于是他们向外国文化学习时他们不认为是丢脸的事。日本文化分子当论及本国历史的时候，常常强调外国文化的输入。他们不因顾到



空虚的面子而拒绝模仿外国文化的事物。保全面子的要求阻挡不住他们模仿外国文化事物的要求。这是对现代化有利的心理条件。这种心理条件促使日本顺利而又飞跃地接受从十九世纪到二十世纪的西方观念和技术。日本文化分子崇拜祖先,他们也常照着祖先的脚步走。他们的祖先是学习外方文化的,所以他们也就很自然地学习外方文化。他们的祖先崇拜,不仅没有妨害他们西化,而且为他们的西化铺平了通路。

中国的情形刚好相反。如前一再所述,中国文化分子一向认为自己的文化最高,外方四夷的文化低于它,既然如此,于是外方四夷的文化没有什么值得中国文化学习的。而且中国文化也没有什么需要向外方四夷学习的。不仅如此,中国一般文化分子还发展出一种心理,即认为向外方学习是一件可耻的事。因为,向外方学习,意涵着自己不行。康熙时代有一位叫杨光先的人。他上书反对西洋历法,主张恢复旧历法。可是,皇帝不听他的感召,他对天象的算法错误因而下狱。他被赦以后还不知悔,著《不得已》说:“是以西洋邪教,为中国之人而欲招徕之,授引之,自贻伊戚。无论其交食不准之甚;即准矣,而大清国卧榻之旁,岂容若辈鼾睡乎?”我们真不明白他所说的“卧榻”不容外人“鼾睡”与历算准确与否有什么相干?艾儒略著《职方外记》;南怀仁著《坤輿图说》。这些著作都是地理学的贡献。纪昀竟不重视。胡礼垣说:“纪公曾于内庭管理四库全书。阮公曾建设学海堂于广东各省。南北学士,莫不资法于二公。二公博览群书,不愧一代之文宗。今者艾儒略、南怀仁等远涉重洋,来诣吾邦。二公表面勉为敬崇,而不用其说。其意以为我中华一统志,卷帙五百,至详且尽。安用此浅近之地球说略,与地图说等为?又以为尧舜之时已创历法,垂四千年而不变。彼琐琐之说恶足以易之?”

日本文化不尚这样的一套想法,而中国文化尚之。这是为什么日本的现代化容易但中国的现代化困难之一重要原因。

除此以外,赖世和(Edwin O. Reischuer)提出了可接受的解释<sup>[5]</sup>。他认为要说明十九世纪日本和中国之间近代化速率的差异,必须“阐明其社会构造,思想,价值观等”。十九世纪的日本留学生的知识受到重视,他们在社会上占有重要的地位;而中国留学生在在中国则否。日本有封建制度下的“多样性”;中国则否。“封建制度下的日本,国土被分割,各地呈现出各色各样的反应。但中国的情形,尽管国土比日本广大,反应则缺乏那种多样性”。日本社会是属于**目标定向型**(Goal Orientation)。中国社会是**地位定向型**(Status Orientation)。地位定向型是以官职的大小或身分的高低作社会地位的衡准。目标定向型是以成就的内容和大小为赞同与否的衡准。依据目标定向型而努力的人,能在自己所属的社会阶层里干出优异的事业,而不必投身政界。岩崎弥太郎生于武士家庭,但是立志做专业家。他对日本现代化有所贡献。涩泽荣一作过明治初期新政府的官吏。他后来辞职不干,转而从事实业,卒致成为日本早期经济界伟大的指导人物。然而,反观中国的盛宣怀,他在清末建立了近代工业基础。但是,他宁可不作实业家而要保留他的官位。因为,在传统中国,官比商有地位。日本比中国有企业精神。赖世和说:“中国的症结是强有力的中央政府。假如对政府有利的新事业兴起,就课予重税,变成国家的独占事业,扼杀民间的企业。”而“日本的商人被课以重税或耽心被政府征收比中国的情形为小,而富农也感到更大的安全性”<sup>[6]</sup>。

依据以上的比较观察,我们可以明了中国在近代化的途程中所遭遇的挫折和阻滞以及所发生的种种浪费,并不是单一的(unique);更不是西方文化特别与中国文化为难。如前第三章里所

说,这是不同质的文化接触时难以避免的结果。西方文化对中国文化是如此,对伊斯兰文化、印度文化以及日本文化也是如此。只因受西方文化挑战的这些文化的“底子”各不相同,所以反应也就有所不同。我们除了历史的眼光以外,必须具有这种洲际的文化展望界,才能把自己百余年来所逢这一个大问题看清楚。

自十九世纪中叶以后并经历两次世界大战以至于今日,西方文化向亚非地区这些不同的文化伸出其有力的手以来造成种种问题。环绕着这些问题,又衍生出一个大的问题,就是:西方文化对亚非文化的冲击,对亚非人民究竟是“有益”还是“有害”?所谓“有益”或“有害”,大大地不是纯粹的记述事实的名词,而是涵有浓重的价值判断。谈到价值判断,这是世界上最难解决的问题之一。不过,世界上有些最难解决的问题,往往也是最重要的问题。上帝作弄人类,使人类在这些问题上困惑,绞脑汁,流汗,甚至流血。关于西方文化之冲击亚非文化,这对亚非人民究竟是“有益”还是“有害”的问题,不是学院里纯知识上的问题,而是关系于人类今后的祸福问题。自由制度同极权制度在世界规模上的势力之消长,在基本上,是以对这个问题怎样解答为一大枢纽。[……]

亚非地区的一般文化分子,在不同的程度上,从民族自尊心,平等的要求,反“帝国主义”,及殖民主义,以及我族中心的文化主义出发,自然而然地觉得西方文化势力是可厌的,甚至是有害的。近六十年来亚非地区的许多重大变革莫不与亚非人民想摆脱西方势力的倾向有关。从闹“收回租界”,“废除不平等条约”,到提倡恢复旧的文化;从甘地用手纺棉纱以示对英“不合作”,到印度获得独立;种种等等,都表示这一无可阻遏的反西方的倾向。然而,西方文化分子对于西方近代文化给予亚非地区人民的影响之看法可不是这样。对于这样重大问题的合理解决,不能完全诉诸情绪。我

们对之必须有一个接近客观的认知。为了达到这个目标,像开辩论会一样,我们必须听听两方面的论旨。就这个问题来说,芬利士(Egbert de Vries)的指陈颇为简短扼要:

欧洲人在技术(包括军事技术在内),经济和行政上的成就远优于亚非地区的人民。藉着这些成就,欧洲人能够让亚非地区的人民在世界市场上享有他们的成品,大量工业生产的利益,改进了的生产力,较佳的保健及教育,内政上的安全,以及改善了的行政。欧洲商人,工业家,拓殖者,工程师,教育家,行政者往往包含传教士的精力,技巧和耐心克服着亚非静态社会对进步的缺乏兴趣,并且把亚非地区导向一个技术与理知为基础的世界社群。总而言之,这是白种人的责任。<sup>[7]</sup>

上列是白种人的看法。亚非地区的人民的看法则是另一个样子:

欧洲人藉着滥用他们军事上的优势,并且受他们工业家渴求廉价原料所推动,以及为他们的大量生产找市场,欧洲国邦的政府把亚非地区独立的人民拉到他们的轴心里去,在经济上剥削他们,挫折其本土经济的成长和民族的生活,否认他们自决的天然权利,攻击他们的文化,并且把他们暴露在所谓西方文明的罪恶之下。总而言之,有色人种的责任是醒觉,并且挣脱他们的锁链。<sup>[8]</sup>

上列两种看法颇不相同。哪一个对哪一个错?都对,也都错。这话怎讲?如果上列两种看法所指的是西方近代文化在亚非地区

所造成的事实之全部,那末上列两种看法全错。如果上列两种看法所指仅是西方近代文化在亚非地区所造成的事实之一面,那末上列两种看法全对。就事论事,西方近代文化之入侵亚非地区,的确是给亚非地区之现代化铺了路;可是,它同时也给亚非地区带来了因社会文化激变所产生的不安。西方人的确在经济上占过亚非地区人民的便宜;但是,他们同时的确开发了这些地区。西方人确曾藉着种种优越的力量把他们的支配之手伸向亚非地区;但是,这也激发起亚非地区一般人民独立的醒觉,或民族意识的高涨。

我们不要因避害而弃利;我们也不可因取利而吞害。我们想不出任何理由一定要将自己的前途交给来自遥远地方的陌生面孔来支配,正犹之乎我们想不出任何理由说在民主制度之下必须把大家的一切永远交给固定的熟面孔来主宰。亚非地区的人民不接受外力的干扰,但是这并不涵蕴着不接受现代化。不接受现代化,只有灭亡。我们不要西方人的警棒;但是,这并非不要现代技术,现代科学,尤其是现代观念与思想。

## 二 中国现代化的发展

我们在上面是从西方文化对亚非文化冲击的这一世界规模上来展望中国在西化的途程上所受困难以及所处情境。这种观察是一种外部的观察。我们现在要进一步从中国文化自身的变动来观察中国在西化的途程上所受困难。这种观察是一种内部的观察。如果我们仅作外部观察,那末就不能明了中国文化变动的“内情”。如果我们仅作内部观察,那末我们就不能明了中国文化在近代世界的“处境”。我们必须将二者配合起来看,才能对中国文化因西方近代文化的冲击而发生的激变得一比较完全的图象。

郭廷以说：

中国的历史并不孤立，历史上很少有孤立的国家民族。有史以来我们曾受过不少强大部族的凭陵，如塞外的匈奴，鲜卑，突厥，契丹，女真，蒙古以及西南的吐番南诏。但是他们仅恃一时的优越武力，经不起长期的磨炼。我们也曾受过异域宗教思想的熏染，特别是佛教；然而印度只有其消极性的文化，谈不上别种企图。近代我们所接触的“前史所未载，亘古所未通”的西洋诸国，则大异于是：不仅有其强大的武力，而且有其积极性的高度文化。于是我们遇到了新的对手，向所未有的劲敌。诚如同光年间留心时务，目光犀利的郭嵩焘所云，西洋人之入中国是天地的一大变。李鸿章、严复也均说这是三千年来中国的大变局，是秦以来所未有过的世变。大家都知道时代是“变”了，外在的环境变了，而我们内在的生活方式未能切实有效的来赶上这个“变”，来适应这个“变”，因而诸事感到不“通”，一切受到威胁。这是由于我们知己知彼的工夫不够，尤其是知彼工夫的欠缺，所谓认识不明，蹉跎遗误，措施乖方，步骤紊乱，劳而少获，甚至无获。百年以来民族的悲运危机之所以致成，均须于此求之。<sup>[9]</sup>

当然，我们很不容易找到长期绝对孤立的文化，我们尤其不容易找到像中国传统的文化这样伟大的文化长期绝对的孤立。可是，相对孤立的古老文化是不难找到的。中国传统的文化就是一个显著的例子。中国传统的文化之所以长期的相对孤立，最显而易见的原因是西阻高山、东绝大海这类自然地理环境。然而，这不是唯一的重要原因。除了这类原因以外，就是前面所说的价值

观念。价值观念可以布成一个幕。我把由此而构成的幕叫做价值之幕(value curtain)。价值之幕的作用可能相当于铁幕,有时甚至于比铁幕还有功效。铁幕是有形可见的。有形可见的铁幕能把人的身体关住,但不一定关得住人向往自由的心灵。[……]可是,价值之幕是无形的。如果一个人或一群人被罩在某一价值之幕里,那末他或他们与不分享那一价值的人即令是近在咫尺,也是咫尺天涯。例如,一个干走私买卖的人的最高价值是赚最多的利润。你跟他讲老子道德经,他可能当耳边风。我是一个以思想与读书为重要价值的人。如果有人跟我大谈跳舞,那末我一定心烦,和他的距离只有愈来愈远。一个人的行为被许多价值观念所制定。同样,一个文化的取向也被它具有的价值观念所左右。如前所述,中国文化的基本价值是以政教礼俗为天下最美,而且在经济上什么都有、无待外求。中国人是长期被封锁在这个自足的“价值之幕”里。所以,西方文化的冲击来了,中国文化的反应方式是那样别扭。除此以外,中国的另一基本文化价值,如前所说,是不尚变;甚至以变为不德。因为中国文化分子长期在这一文化价值的习染之下,所以弄得知守常而不知通变。习于这种心性的人,置身在这一大变动的时代,是不易适应的。结果:

人家是一日千里的在迈进,我们是故步自封,孤陋寡闻,仍是吴下阿蒙。一旦集近代大变的大成的大英帝国为了保持她的每年等于印度财政收入的十分之一的鸦片税源,为了推销她的工厂的大量成品,为了强以中西不同而为中国所绝不了解的观念逼着中国接受,挟其十八世纪以来新生的力量,威胁到中国的大门,闯入了中国的腹地,我们自然是手足无措。明成祖靖难之役,建文帝的少子被圈禁了五十多年,一

旦被释,据说连牛都不知道了。我们对于一别百余年的西方文化,自亦须重新认识,从头学习。<sup>[10]</sup>

中国文化发展成对西方近代文化之入侵“无所措手足”的光景,主要是因为文化的负荷太重。如第三章所说,文化愈古,对于前此的文化成规之倚赖往往愈深,而且文化的繁褥化也愈多,以至于整个的文化动弹不得。这种情形,不仅中国为然,许多“历史悠久”的文化也会如此。即令是在军事技术上锐意求新的日本和德国也多少不免受先在的成规所限制。据麦克尼勒(William H. McNeill)所说<sup>[11]</sup>日本的第二次大战计划是在战前仔细拟订的。日本军方在拟定作战计划时,系依一八六六年和一八七〇年普鲁士战胜法兰西的计划为蓝本。计划拟订好了以后,战事开始,日本军方并坚持付诸实行。可是,自一九四一年以后,日本在运输及其他方面的短缺,使日本的工业和军方难以维持,以致日本的行政者和设计者几乎束手无策。德国的作战计划也多少与日本同样有保守主义的成分。德国参谋本部认为第二次世界大战很快就会结束。像一八六六年及一八七〇年至一八七一年的普法战争一样,在第二次世界大战期间的每次新战役之开始,德国军方总是把作战物资贮备在手边。这些情形,都是原有的想法和实际情况脱节的现象。这种脱节的现象适足以例证“伟大传统”的后裔不容易改变他们的方法来适应新的情境。梁启超说的够通达:

我想人类这样东西,真是天地间一种怪物。他时时刻刻拿自己的意志,创造自己的地位,变化自己的境遇,却又时时刻刻被他所创所变的地位、境遇支配起自己来。……<sup>[12]</sup>



中国传统的文化分子是深受自己创造和熏习的文化所累的。蚕常“作茧自缚”。人这种动物创造了文化,但也常受文化之茧所缚。蚕蛹老是闷在茧里会因与外界不通空气而闷死的。它需要咬破茧壳,变成蝴蝶,飞舞花间,欣赏大自然的美。同样,中国文化分子不可一辈子闷在自己文化的残骸里。中国文化分子必须发挥创造的潜能,放弃腐朽的形式,变成大鹏,翱翔太空,饱吸自由文化的新鲜空气,努力创建一个新型的文化。

然而,罗马不是空想造成的。我们要创建一个新型的文化,必须明了中国文化在近百年来遭遇西方近代文化冲击时所作实际反应的进程。中国文化所作实际反应的进程,大致地(roughly)分别起来,有下面所列三大步:

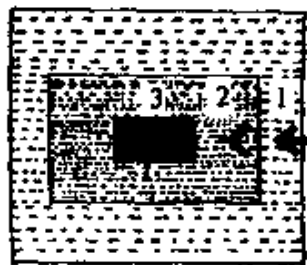
第一步,外层的改变。中国文化外层的改变即是开始吸收西方近代文化的器用特征。学习西方文化的“船坚炮利”就在这一层。

第二步,中层的改变。中层的改变是制度的改变。康有为和梁启超等人所从事的“变法维新”属于这一层。

第三步,内层的改变。内层的改变系指对中国文化的基本前提,基本价值,基本观念,以及伦理规范的挑战而言。文化的改变到了这一层,就是“太岁头上动土”,一定引起严重的反击。吴又陵,早期的胡适,以及后来许多要“改造思想”的知识分子的重要努力,就在这一层中。“打倒孔家店”是在这一层的中心节目。相应而起的“保卫孔家店”和“翻修孔家店”,也是在这一层的重要节目。

为了使上述的意思更易明了,我现在作一图解于下:

价值的分布有密度的差别。这种情形可由下面的图表看出。从外层走向中层,从中层走向内层,价值的密度愈增加。反之,从



内层走向中层,从中层走向外层,价值的密度愈减少。这一基本情形,可据之以说明并且预料在文化变动的过程中,文化价值抗阻力的大小。依照文化价值抗阻力的大小,我们可以预料某种改革的难易。价值体系有扩张的倾向。价值体系的扩张与文化域的扩张同其范围。就大规模的事例来说,回教帝国的扩张,基督教势力的扩张,根本都是各自文化域的扩张。中国文化也有类似的情形。当一价值体系碰到对它不利的境况时,它就向后收缩。它在向后收缩时,首先放弃的是外层,继而放弃的是中层。到了放弃内层时,意即该一文化的死亡。因此,保卫一个文化的核心价值之战,类似防守堡垒群的内卫战。价值外层的放弃不会太困难。中层的放弃相当严重。这常需诉诸所谓“革命”或至少“改革”。近百余年来中国文化,一直是在拿新的价值代替旧的价值之更换期。首先是追求“船坚炮利”;继而是藉“变法”以至于“革命”来改变制度;最后则攻到“孔家店”。倭仁大学士的一位高足徐桐仇视“夷人”到极点。他的住宅对而有一座洋楼。他看了不顺眼。但是,他认为他自己的住宅对他的官运亨通有帮助。他不愿乔迁,于是想出一个妙法:在他自己屋子的另一边开一个门出人。这样就不会天天看见“夷楼”了。徐桐实在是固执得可爱。今日标榜恢复固有“文化精神”的人士比徐桐开通多了。彼等并不拒绝到“殖民地”去“吃夷饭”,“坐夷车”,“住夷屋”。中国近百年来文化价值的这三层变动,我们从许多方面可以观察得到。从历史的事件,我们可以看出这一发展的轨迹。从言论方面的表现,我们也可以看出这三层变动的进程。

### A. 器用的现代化

中国文化因反应西方近代文化的冲击而走上现代化的第一步是吸收西方近代文化的器用特征。中国文化吸收西方近代文化的器用特征之核心,就是我们在前而一再提到过的“船坚炮利”。在今日的我们看来,中国之必须吸收西方近代文化的器用特征,尤其是“船坚炮利”,是不成问题的事。但是,历史告诉我们,今日的我们认为不成问题的事,正是当年大成问题的事。时至今日,即令最保守的国粹派,似乎很少人反对热天吃冰淇淋,冬天用暖气;尤其很少人反对用兵舰,大炮,飞机,等等西方器用来保卫国土。可是,这在当时只有极开明进步的人士才不反对;只有极少数办理“夷务”的人士,或领教过“夷人”利害的实务家,才主张采行这些“西法”。时至今日,即令是最高调“历史文化”的人士,也很少不鼓励他们自己的子弟攻习数学、化学,同物理学,以及外国语文的。可是,这正是当年恭亲王奕訢和理学名臣倭仁论争的主题。我们不要动辄从我们今日的眼光来批评倭仁之流“顽固”。他们站在他们当时的文化基线上,头脑里装满了那些意识,来反应一个陌生的文化之冲击,无宁是一件正常的事。当然,这样一来,在实际上,就形成中国在近代化过程里重大的阻力。这种实情,我们看郑观应之委婉论“西学”就可明了:

今之自命正人者,动以不谈洋务为高。见有讲求西学者,则斥之曰:名教罪人,士林败类。噫!今日之缅甸、越南,其高人亦岂少哉!其贤者蹈海而沉湘;不贤者面颜而苟活耳。沟渎之谅,于天时人事何裨乎?且今日之洋务,如君父之有危疾也。为忠臣孝子者,将百计求医而学医乎?抑痛诋医之不可

恃,不求不学,誓以身殉而坐视其死亡乎?然则,西学之当讲不当讲,亦可不烦言而解矣。古曰:通天、地、人之谓儒。又曰:一物不知,儒者所耻。今彼之所谓天学者,以天文为纲,而一切算法、历法、电学、光学诸艺,皆由天学以推至其极者也。所谓地学者,以地舆为纲,而一切测量、经纬、种植、舟车、兵阵诸艺,皆由地学以推其至其极者。也所谓人学者,以方言、文字为纲,而一切政教、刑法、食货、制造、商贾、工技诸艺,皆由人学以推至其极者也。皆有益于国计民生,非奇技淫巧之谓也。此外有剽窃皮毛,好名嗜利者,则震惊他人之强盛,而推崇过当。但供谈剧,亦实不能知其强盛之所以然。此则无本之学,不足登大雅之林也。夫所贵乎通儒者,博古通今,审时度势,不薄待他人,亦不至震骇他人;不务匿己长,亦不敢回护己短,而后能建非常之业,为非常之人。中外通商已数十载,事机迭出,肆应乏才。不于今日急求思智之士,使之练达西国制造、文字、朝章、政令、风化,将何以维大局,制强邻乎?且天下之事业、文章、学问、艺术,未有不积小以成高大,由浅近而臻深远者。所谓合抱之木,生于毫末,九层之台,起于垒土,千里之行,始于足下是也。(西人谓华人所学西法,皆浅尝辄止,有名无实。盖总其事者,不精其学。未识师授优劣,课艺高下,往往为人蒙昧。所以学生,每况愈下不如人。)论泰西之学,派别条分。商政、兵法、造船、制器,以及农、渔、牧、矿诸务,实无一不精。而皆导其源于汽学、光学、化学、电学,以操御水、御火、御风、御电之权卫。故能凿混沌之窍,而夺造化之功。方其授学伊始,易知易能,不以粗浅为羞,反以躐等为戒。迨年日长,学日深,层累而上,渐沉浸于史记、算法、格致、化学诸家。此力学者之所以多,而成名者亦弥众也。今人自居学

者，而目不睹诸子之书，耳不闻列朝之史，以为西法创自西人，或诡为巧不可阶，或斥为卑无足道。噫！异矣！昔大挠定甲子，神农造耒耜，史皇创文字，轩辕制衣冠，蚩尤作五兵，汤作飞车，挥作弓，夷牟作矢。当其创造之始，亦何尝不惊人耳目，各树神奇？况夫星气之占，始于史区。勾股之学，始于隶首。地图之学，始于髀盖。九章之术，始于周礼。不仅此也，浑天之制，昉于玑衡，则测量有自来矣。公输子削木人为御，墨翟刻木鸢而飞，武侯作木牛流马，则机器有自来矣。秋官象胥，郑注译官，则翻译有自来矣。阳燧取明火于日，方诸取明水于月，则格物有自来矣。一则化学，古所载烁金腐水离木同重体合类异二体不合不类，此化学之出于我也。一则重学，古所谓均发均悬，轻重而发绝，其不均也均，其绝也莫绝，此重学之出于我也。一则光学，古云：临鉴立影，二光夹一光，足被下光，故成影。于上首被上光，故成影于下。近中，所鉴大，影亦大。远中，所鉴小，影亦小。此光学之出于我也。一则气学，亢仓子蜕地之谓水，蜕水之谓气。此气学之出于我也。一则曰电学，关尹子石击石生光，雷电缘气以生，亦可为之。淮南子阴阳相薄为雷，激扬为电。此电学之出为我也。古神圣兴物以备民用，曰形，曰象，曰数，曰器，曰物，皆实徵诸事，非虚测其理也。童子就学，教以书数，穷理精益，实基于此。自学者惊虚而避实，遂以浮华无实之八股与小楷试帖之专工，汨没性灵，虚费时日。率天下而入于无用之地、而中学日见其荒，西学遂莫窥其蕴矣。不知我所固有者，西人特踵而行之，运以精心，持以定力，造诣精深，渊乎莫测。所谓礼失而求诸野者，此其时也。近人江慎修融贯中西测算，兼能制造奇器：尝制木牛以耕，造木驴代步；应声筒之制，亦先生创之。谁谓中人巧思，

独逊西人哉！以中国本有之学，还之于中国，是犹取之外廐，纳之内廐。尚鳃鳃焉谓西人之学，中国所未有，乃必归美于西人。西人能读中国书者，不将揶揄之乎？尤有进焉者，国于天地，必有与立。盛衰兴废，各有所以致此之由。学校者，人才所由出。人才者，民所由强。故泰西之强，强于学，非强于人也。然则，欲与之争强，非徒在枪炮战舰也。强在学中国之学，而又学其所学也。今之学其学者，不过粗通文字语言，为一己谋衣食。彼自有其精微广大之处，何尝稍涉藩篱？故善学者必先明本末，更明所谓大本末，而后可。以西学言之，如格致制造等学，其本也。（各国最重格致之制。英国格致会颇多，获益甚大。讲求格致新法者，约十万人。）语言文字，其末也。合而言之，则中学其本也，西学其末也。主以中学，辅以西学，知其缓急，审其变通。操纵刚柔，洞达政体，教学之效，其在兹乎？

如前所述，中国文化的基本前题之一，是认为军事“我固有之”。因此，要中国文化分子接受外来的新东西，必须与这一基本前题接上了头才行。否则便鄙而夷之，拒之于千里之外。所以，当时介绍“西法”与“西学”的人士，往往从承认“我固有之”的前题着手，移花接木，导诱出中国文化分子接受的态度。这类人士，可谓“用心良苦”。郑观应在这里也是用这种法门来介绍“西法”与“西学”的。

“痒赶急处抓”。中国西化之所以从学习“船坚炮利”入手，是因西方的“船坚炮利”对中国所造成的问题最紧急。中英交手以后，英国的“船坚炮利”造成中国海防上的严重问题。中国要筹办海防，必须“船坚炮利”。我们看左宗棠的《请拓增船炮大厂疏》就

可清楚：

窃惟防海以船炮为先，船厂以自制为便。此一定不易之理，臣于同治五年奏设船政局于福建，仿造外国兵船。甫蒙俞允，即拜西征之命。一切制造，经历任船政大臣斟酌办理。所制各船，多仿半兵半商旧式。近年虽造铁胁快船，较旧式为稍利，然方之外洋铁甲，仍觉强两悬殊。船中枪炮概系购配，较外洋兵船所用，又有多寡利钝之分。所以夷衅一开，皆谓水战不足恃也。夫中国之地，东南滨海。外有台、澎、金、厦、琼州、定海、崇明各岛屿之散布，内有长江、津、沪、闽、粤各港口之洪通。敌船一来，处处皆为危地。战固为难，守亦非易。现今守口之炮，率购自外洋。子弹火药，形式杂出。各炮各弹，南北洋虽能配补，而炮身枪管，久必损缺。各国既守公法，一概停卖，将来由杂而少，由少而无，诚有不堪设想者。臣去冬布置闽海防务，亲历长门金牌，察看炮台。飭将马江被敌击沉之炮起出安配，粗足自固。然炮位少而海口多，陆师乃不能省。兵多饷巨，司库难支，不得已而有商借洋款之举。夫借款必还，且耗巨息。幸而军务顺手，尚不失为权宜。倘夷焰日张，海防日棘，而徒剜肉医疮，勉强支持，何以抑强寇而靖海疆？臣愚以为攘夷之策，断宜先战后和。修战之备，不可因陋就简。彼挟所长以凌我，我必谋所以制之。因于船政局旧班出洋学生内，询考制炮大略。据称泰西炮厂不一，当以法华士厂，克虜伯厂，安蒙士唐厂，好雨莺厂四处为最。法、克两厂，炮身炮筒炮箍皆炼成全钢。安蒙士唐厂，筒用精钢，身用熟铁。好雨莺厂筒箍用精钢，身用铸铁。皆擅专长。然半钢半铁，制费虽减，惟有用久裂缝之虞。不如纯用全钢，价虽贵而无弊。参观

比较,仍以德国克虜伯、英国法华士作法为妙,故中外各国用该局厂之炮为最多。中国欲兴炮政,必于此两厂择一取法。雇其上等工匠,订购制炮机器。就船政造船旧厂,开拓加增,克日兴工铸造。虽经始之费需银五六十万两,而从此不向外洋买炮。即以买炮经费,津贴炮厂,当亦有赢无绌。惟制炮之铁,与常用铁器炼法不同:必须另开大矿,添机炼冶,始免向外洋购铁。查福州穆源矿苗极佳,闽中官民屡议开采,以销路不旺而止。若用以制炮,取之甚便。如能筹得二三百万金,矿炮并举,不惟炮可自制,推之铁甲兵船与夫火车铁路,一切大政皆可次第开办。较向外洋购买,终岁以银易铁,得失显然。泰西各强国,于此等工程,断不贪购买之便,而自省烦劳,良有以也。各等语,稟由船政局提调道员周懋琦,转禀前来。臣查西洋各国二十年前,尚无铁舰。所有兵船,与中国船政局现制相符。即炮位药弹,亦多前膛笨重之物。论其昔年兵力物力,本非能与我为难。孰料该夷逐渐讲求,日新月异。兵船铁甲,厚至一尺有余。更以一二尺厚之阴丁鲁泊,如蒙橡皮胶者,贴衬其里。以故刚柔靡荡,坚实异常。其后膛巨炮,全重能力,突过从前。上海制造局所译克虜伯炮准心法,及兵船海岸炮位架图说,言之甚详。申报所载英国新造巨炮,可受药弹一千余磅之重,能洞穿五尺余厚之铁甲,闻者莫不咋舌。而自泰西各国视之,亦寻常工作耳。该夷修明武备,不惜财力,至于如此。此次法夷犯顺,游亦重洋,不过恃其船坚炮利。而我以船炮悬殊之故,匪独不能海上交绥,即台湾数百里水程,亦苦难于渡涉。及待开厂制办,补牢顾犬,已觉其迟。若更畏难惜费,不思振作,何以谋自强而息外患耶?穆源铁矿,臣接见闽省官绅,均谓便于开采。似应委员试办,并拓马江船厂,兴工铸炮,



臣又闻江南徐州矿铁,矿苗之旺,甲五大州。若能筹款开办,即于楚、吴交界之处,择要设立船政炮厂,专造铁甲兵船,后膛巨炮,实国家武备第一要义。臣老矣,无深谋至计,可分圣主忧劳。目睹时艰,不胜愧愤。惟念开铁矿,制船炮各节,事虽重大,实系刻不容缓。理合请旨敕下内外臣工,迅速妥议具奏,仍乞宸衷独断,斯于必行,天下幸甚。

这疏可以代表中国文化分子对西方近代文化的了解及接受之初步。

### B. 制度的现代化

西方近代文化力量的推移和中国自身的需要,使中国之近代化不能停在器用层,而必须再向前走一步。西方的器用后面还有许多非器用的东西。中国要把器用学好,必须学习那些非器用的东西。学习那些非器用的东西,乃中国近代化的第二步。

清代以“自强运动”为中心的努力,主要的是围绕着以吸取西方近代文化的器用特征作目标的。这一阶段的主要领导人物,除奕訢、文祥、曾国藩和左宗棠以外,最出色的人物要数李鸿章。可是,包括李鸿章在内,由于时代及环境的限制,这些人士对于西方的科学与技术以及世界大势的了解,毕竟颇为有限。他们在这些方面的知识虽然已经高出时人,可是要用来促进中国近代化,仍然是不够的。正如蒋廷黻所说:“他们对于西洋的机械是十分佩服的,十分努力要接受的。他们对于西洋的科学也相当尊重。并且知道科学是机械的基础。但是他们自己毫无科学机械的常识,此外更不必说了。他们觉得中国的政治制度及立国精神是至善至美,无须学西洋的。事实上他们的建设事业就遭了旧的制度和旧

的精神的阻碍。”<sup>[13]</sup>梁启超说他们“以为吾国之政教风俗,无一不优于他国;所不及者惟枪耳、炮耳、船耳、机器耳。吾但学此,而洋务之能事毕矣”。因为他们自己在这些方面的知识不够,同时加上他们所在时代的社会文化背景的限制,所以他们的成就仅只如此。

然而,路是人探出来的。只有相信黑格尔的玄学迷执(meta-physical myth)的人才认为人类的历史是理性的发展。彼以为历史像一页一页的程序单,各个民族像不同的演员,照着程序一幕又一幕演下去,最后归结于他的德意志。我看不出这种想法有任何经验基础的根据。白云苍狗,变幻多样。你说它像飞鸟,他说像一条大鱼。它究竟像什么,多少得凭诗人的想像来决定。实在,古往今来,从庄周到黑格尔,许多哲人之驰骋想像,和诗人之驰骋想像,并没有基本的分别,只有所用语言不同而已。我说黑格尔的理性历史观毫无经验基础的根据,这并不意涵人类历史的行脚全无“理性”作成分。从一长远的过程来观察,人类的活动确有“理性”成分作用其间。然而,“理性”的力量,若与人的食欲,性欲,妒嫉,恐惧,虚荣,或其他原始内驱力所汇成的力量以及这种力量所掀起的历史壮阔波澜比较起来,实在渺小得可怜。而且,作为一种文化的动物,人类常不太愿意把这些原始因子赤裸裸地暴露出来。他们常拿“理性”的大礼服披在这些原始因子外面。某种哲学正好作这种用途。[……]在历史的某个相对短暂的片断,我们可以看见理知的作用达到一个高峰。例如,德国的战后复兴。可是,在一长远的过程中,我实在看不出历史的行脚是受“理性程序”的安排。未来的演变怎样,今天的人实在不能肯定。人类的生活,是在半理知、半非理知中摸索前进。近百年来的中国历史就是这样的。到了变法维新时代,康有为和梁启超的认识因前人之失而进了一步。梁启超尤其是这一阶段的健者。我们看他的《变法通议》便可知道他

的认知确实超过曾、李之流。他在《变法通议》的“自序”里说：

法何以必变？凡在天地之间者，莫不变。昼夜变而成日；寒暑变而成岁；大地肇起，流质炎炎，热溶冰迁，累变而成地球，海草螺蛤，大木大鸟，飞鱼飞龟，袋兽脊兽，彼生此灭，更代迭变而成世界；紫血红血，流注体内，呼炭吸养，刻刻相续，一日千变而成生人。藉曰不变，则天地人类并时而息矣。故夫变者，古今之公理也。贡助之法变为租庸调；租庸调变为两税；两税变为一条鞭。井乘之法变为府兵；府兵变为驍骑；驍骑变为禁军。学校升造之法变为荐辟；荐辟变为九品中正；九品变为科目。上下千岁无时不变，无事不变。公理有固然，非夫人之为也。为不变之说者，动曰守古，守古，庸詎知自太古上古中古近古以至今日，固已不知万百千变，今日所目为古法而守之者，其于古人之意，相去岂可以道里计哉！今夫自然之变，天之道也。或变则善。或变则敝，有人道焉，则智者之所审也。语曰：学者上达，不学下达。惟治亦然。委心任运，听其流变，则日趋于敝。振刷整顿，斟酌通变则日趋于善。吾揆之于古，一姓受命，创法立制数叶以后，其子孙之所奉行，必有以异于其视父矣。则彼君民上下，犹洵焉以为吾今日之法，吾祖前者以之治天下而治，莽然守之，因循不察，渐移渐变，百事废弛，卒至疲敝不可收拾。代兴者审其敝而变之，斯为新王矣。苟其子孙违于此义，自审其敝而变之，斯号中兴矣。汉唐中兴，斯固然矣。诗曰：周虽旧邦，其命维新。言治旧国必用新法也。其事甚顺，其义至明。有可为之机，有可取之法，有不得不行之势，有不容少缓之故。焉不变之说者犹曰：守古守古。坐视其因循废弛，而漠然无所动于中。呜呼，可不谓大惑

不解者乎？易曰：穷则变，变则通，通则久。伊尹曰：用其新，去其陈，病乃不存。夜不炳烛则昧，冬不御裘则寒。渡河而乘陆车者危，易证而尝旧方者死。今专标斯义，大声疾呼，上循土训诵训之遗，下依滕讽鼓谏之义。言之无罪，闻者足兴。为六十篇，分类十二。知我罪我，其无辞焉。<sup>[14]</sup>

梁启超的《变法通议》约有六万字，真可算是近代中国鼓吹变法运动中的皇皇大文。在这篇大文里，他娓娓而谈，力陈非变法不可的种种理由，情辞恳挚动人。他的认识高出曾、李一等，在提倡“变法”之中含有一个观念，这个观念就是中国要“变”。这是基本价值观念的一大推进。

后人看前人走过的足迹是容易的；前人要看来路却是茫然。从一个古老的文化到近代化该怎么走，我们从来没有这个经验。“他们在这条路上前进一步以后，就发现必须再进一步；再进一步以后，又必须更进一步。其实必须走到尽头然后能生效。近代化的国防不但需要近代化的交通、教育、经济，并且须要近代化的政治和国民。”在中国近代化的第二阶段的旅程中，主张“变法”，“民权”和“新民”的梁启超可以算是一个重要的指路人。

康有为和梁启超推动变法维新距今已经六十七年了。中国在这六十七年之间，除了几度小康局面以外，真可说是“祸乱如麻”，依据这六十七年之间的经验事实回顾起来，康有为和梁启超所提示的路线实在比较平坦，少坎坷，少不必要的浪费，而导中国走上近代化之途。但是，他们毕竟失败了。他们之所以失败，有两大原因：

第一，康有为图功太急，缺乏历史感，把事情看的太容易。他对光绪皇帝说：“‘变法的’章程条理，皆已备具。若皇上决意变法，

可备采择,但待推行耳。泰西讲求三百年而治,日本施行三十年而强。吾中国国土之大,人民之众,变法三年,可以自立;此后则蒸蒸日上,富强可驾万国。”我不知道康有为行的什么推理(reasoning)。较小的日本变法,“施行三十年而强”;较大的中国变法,反而只要三年。慢说光绪皇帝只是一个有名无实的君主,即令他是康熙,他是威廉大帝,他是彼德大帝,以这样一个“老大帝国”,在短短三年的时间以内要变法也变不了的。火车越长越难开动。

第二,这一变法维新的公事,不幸卷入皇家权力争夺的私务。这是中国历代“家天下”制度殆难避免的结果。中国历来在这种奇妙的制度的扩张之下,个人的地位、声威、成败,以至于现实的利害,同行政事务甚至于政策施行,像胡子与头发纠结在一起似的分不清。即令有人用梳子狠狠梳几下,过不了多久胡子与头发又长在一起了。传统的中国文化分子喜欢这种“忘人忘我”的混沌境界。在二十年前,朋友借了钱要还,认为是不够交情。而且格调低。严又陵的“群己权界”之分,提倡了六十年以上,很少成效。甚至到了民国,许多县官大老爷上任,小舅子,姨太太的哥哥,伯伯叔叔的儿子,外祖父的表弟,一大串一起跟着来,塞满了衙门。结果,一个县太爷光临某县,他后面的家族队伍便陆续开到;一个县太爷垮台,整个队伍只有回家“吃老米”。中国实际的社会结构是如此,于是政争起来就没有法于不搅动人事之争。在光绪皇帝集团和慈禧太后集团为要“变法”和反“变法”而争的幕后,藏有新旧两种权力的消长。旧势力为保持其声威,禄位和利害的实质而打主意。维新分子刚一上台就裁撤这个衙门,那个衙门,就废除八股文,就改革科举制度,就裁除空粮以节省饷糈,就鼓励创办报纸。这一下子等于没收了许许多多荷包,打破了许许多多饭碗,摘掉了许许多多顶子,打翻了许许多多大官轿。他们当然要反扑。在一次苦迭

打(coup d'état)中,维新的幼苗被摧毁了。

守旧集团固然胜利了,但这一胜利导致自我毁灭。近百年来中国的历史,正是保守势力和进步势力对演、消长、起伏的纪录。中国文化受到西方近代文化冲击以后所发生的总问题是要近代化。变法维新的温和坦道既然被事实证明走不通,于是增加一般主张用激烈方法达到目的者之理由。这一个大转变,给中国近代化以至深且远的重大影响。一九一二年民国的形式是出现了。可是,如前所述,内容的更新实在没有换个招牌那么容易。一家很老的商店,虽然换了主人,换了经理,换了字号,也换了组织形式;可是基本的营业方式仍旧,店员们的基本习惯仍旧,顾客们的心理仍旧。民国形式的出现,并没有能够给中国产生一个真正的统一政府。在旧的统一政府的瓦解中,涌出一些大大小小自立为王的军豪。这些军豪除了从事了无已时的兼并杀伐以外,多不知现代化为何事。三十年代由南方冲出一个新的势力中心。这个新的势力中心可望形成一个推进中国现代化的动力系统。但是,时代和环境对它不利。它还没有来得及确实巩固它自己并发挥出足够的新力量,就受到各种因素的合成克害。旧社会腐蚀着它,军豪直接打击它,波尔希维克的狂风不断从乌拉山过来吹袭,更加上日本军人对中国发动武装侵略,遂致中国不可收拾。对外的民族战争和对内的社会冲突一起迸发,野火烧遍了原野。以京沪为重心而向四面辐射的一点现代化的劳作变成了灰烬<sup>[15]</sup>。

### C. 思想的现代化

中国现代化的内层是要改造中国文化的基本前提、基本价值、道德伦范和重要思想。关于这一层,我们的成绩最差,而所引起的乱子也最大。这类问题是值得今日尚未沦于赤潮的中年以上的知

识分子深深反省的。

我们可以从两方面来考虑这类问题：

第一方面是破除旧的基本前提、旧的价值观念、旧的道德伦范，以及与之相关联的观念和思想。正如我在前面第八章所说的，五四运动前后吴又陵等人对于这种工作极为热心。他们的声音很响亮，态度很坚定，言词也颇泼辣。但是，关于他们所面对的问题，他们的感情反应多于认知努力。他们在挑剔旧的弊端方面有所启发，但在开展新的路线上贡献还不太多。他们很少碰到道德伦范问题实际的核心。结果，旧的问题依然存在。他们的努力所引起的混乱掩盖了他们应得的功劳。

批评旧的价值和道德伦范是可以的。但是，批评这些东西，并不必然等于一概不要。一概不要则归于无何有。完全无何有则生命飘荡。而启导性的批评可能导致价值世界的进新。

第二方面是介绍外国的观念、思想和知识。在这一方面，我们不能不承认近几十年来有若干进步。但是，有若干进步并不等于一定没有缺点。我们在这一方面的缺点是杂乱，不识深浅，蜻蜓点水，浮光掠影，还没有学好就闹派别；尤其糟糕的是把纯粹弄学问和搞宣传不分，更要不得的是有意地利用学术作宣传工具。

近几十年来在介绍外国的观念、思想和知识方面之所以弄出这些缺点，重要的原因有二：一、如前所说，为好新的心理所驱使。好新并非一件有害的事。可是，毫无原则的好新，尤其是毫无学术训练的好新，极易变成为追逐时尚而吸收新知。为追逐时尚而吸收新知的人心情易于浮动。这样的知识分子也极易随波逐流，成为宣传言词的俘虏。二、如前所述，中国没有“为知识而知识”的学术独立传统。旧日中国的学术不成文地做了道德伦范价值的支柱。既然有了这条把“学术为工具”的旧路，正逢中国在大变动里

有种种大问题临头,而知识分子又接受了“以天下为己任”的熏陶,于是很自然地把吸收外国的观念、思想和知识同用以解决这些现实大问题的迫切要求混扯在一块。我并不是说真正的学术研究必须与现实世界脱节。恰恰相反,我认为要解决现实问题,必须从真正的学术研究工作开始。不过,为知识而知识的真正从事学术研究工作的心情和方式,与迫切要求解决现实问题的心情和方式,是有一段距离的。如果后者牵引前者,知识就很难蒸馏出纯净的结晶。近几十年来,中国出现了许多“速成班”里搞出来的假学术。“劣货币驱逐良货币”。假学术既然畅销,真正的学术就抬不了头。演变所及,无根的浮词矫语被当作金科玉律,夸大狂的词令被奉为绝对真理,浓雾笼罩着楼、台、亭、阁。但是,这样的雾却进不了郎静山的镜头。它太缺乏艺术价值了。

这个问题对于中国文化有根本的严重性。因此它值得我们深思一下。自五四运动以来,一般热血分子好谈“救国救民”的大道理。我们现在不妨回顾两点:一,那些大道理是些什么大道理?二,那些大道理是经由什么通路跑到我们脑海里来的?

中国近几十年来的如雷贯耳的言论,大都是些舶来的或土产的或二者混合的美丽诺言,高悬的意底牢结,及包天盖地的伟大计划。这些言论之“深入人心”,并不靠他们能否解决问题,能否在实际上行得通,更没有多少人去考虑到须要牺牲多么巨大的代价。这些言论之所以“深入人心”,多是由于他们能挑起一般人的直接反应,引起一般人的幻想,激起一般人的仇恨,煽起一般人的狂热,逗起一般人对未来产生美丽的憧憬。只要这些言论被一般人接受了,他们就成为“政治的宗教”的教条。这些言论一旦成为“政治的宗教”的教条,就被兴奋的群众认为是颠扑不破的真理。一种教条被强化到这种程度,就成了具有排他性的独格码(dogma)。独格码



受独格码的支持。任何经验的证据,任何逻辑的推论,任何理知的呼唤,对于独格码都起不了冰释的作用。独格码的横行,像台风肆虐,要等它吹过了才能露出宁静的青天。

任何观念或思想之进入人心,与它藉着什么通路或什么工具进入人心不能独立。这也就是说,同一个观念,由不同的通路进来或不同的工具输入,我们所得可能颇不相同。例如,同样是“能”的概念,我们藉读通俗科学小说之所得,与藉读一本满是公式的近世物理学教科书之所得,是很有差别的。逻辑也是这样。能操纵符号的人所得到的逻辑与只会用日常语言的人所得到的逻辑,简直有坐汽车与走路的不同。近几十年来,一般中国知识分子之接受那些高悬的意底牢结及包天盖地的伟大计划,是靠着什么通路或藉着什么工具呢?说来实在令人遗憾得很。自五四运动以后,一般人之接受那些大观念并不是靠科学理论,并不是靠统计数字,并不是靠工程师的设计。这些太“枯燥无味”了。他们多是经由诗歌、小说、漫画、木刻、唱游、戏剧,甚至标语口号,等等来接受那些大观念。这实在天真!

人在制造一只小手表时,知道须用精密的科学知识与技术;而在关系于国家前途的大事上,却听凭那些鼓动情绪的唱片和勾起幻想的连环图画作主。这实在有点不可思议!

灌输那些“空中楼阁”式的大观念之“深入一层”的工具有所谓“哲学”。中国一部分知识分子历来所说的“哲学”,本来就是天海迷茫、漫无际涯的一大堆轮廓不清而且结构不明的观念。这样一大堆阿米巴似的观念,可以作各种形变,并可以作多样解释。既然如此,于是由此塑出的思想形态即成最便利于“思想走私”的渊藪。如果我们对于西方现代的理论哲学有点实际的习作,那末便可明了它的概念之精确和结构之严密以及推论之灵活已经到达了什么

程度。如果我们明了西方现代的理论哲学在这些方面的成就已经到达了什么程度,而且拿来和那一般中国知识分子心目中所谓的“哲学”对照一下,那末便立刻可以看出他们所谓的“哲学”无非是一堆“混沌一片”的词说而已。当然,“敝帚自珍”的人可以藉它而得到各种陶醉。可是,陶醉至极,可以使人昏迷。昏迷的人,最易受到思想的催眠。二十多年前,我曾看见“唯物辩证法”催眠了那么多陶醉于那种“哲学”的中国知识分子。但是,我从来没有看见任何一个精于西方现代理论哲学的人士被“唯物辩证法”所迷。因为,凭他们的训练,他们很轻松地知道“唯物辩证法”不过是一种玄学的迷执。玄学的迷执之根据,除了是玄学的迷执以外,还有什么呢?可是,长年习于中国本土“哲学”语言及浸沉于浪漫思想的中国知识分子,碰到了远处飘来的玄学迷执,真是“一拍即合”,无法抵抗的。面对这种烈性酒,有人搜出旧仓库里的“陈年汾酒”来抵抗。且不说这种“陈年汾酒”早已走了气,年轻人喝起来只像白开水;即令它没有走气,凡酒精都会使人中毒的。在思想基础上这样缺乏判断力的一般知识分子,又怎能有把握在那些关系于国家前途的重大问题上不发生错误?

二十多年前,我曾亲眼看见许多中国知识分子掉进俄式迷魂阵里,要救也救不出来。因为,对于这类知识分子而言,“正、反、合”的简单公式,比复杂的科学知识及冷静的逻辑推论有吸引力多了。有些忧时伤世的人士想“挽狂澜于既倒”。他们搬出经其特殊“哲学”过滤了的“历史文化”,糅成“历史唯心论”来和“历史唯物论”对抗。这种热忱是比较高贵的。但是,实际而论有什么用?何助于“挽狂澜于既倒”?这种努力的结果,即令能发挥作用,充其量使本来想“向前看”的青年知识分子扭回头来“向后看”。结果,有的青年知识分子的锐气被古气抵消了;有的躲在古壳里面做灰暗

的囚徒；有的觉得既然前进无路、后退无门，索性失落在空虚里。“历史唯物论”和“历史唯心论”都是同出黑格尔之一源的两难兄弟，所不同的，不过是一为左派，一为右派。但是，除了所谓“物质”和所谓“精神”这二种填料不同以外，二者的基本思想型模是相同的。所以，“历史唯物论”和“历史唯心论”之争，实在只是兄弟之争。他们把中国思想的坛场，变成打擂台的场地。这样再混战一百年，还是不会有结果的。中国知识分子要在思想上找条有希望的出路，必须把问题切实与科学结合，从而另外开辟一个新天地<sup>[16]</sup>。

### 三 现代化的涵义

因着种种理由，我在前而分别地用了“西化”，“近代化”和“现代化”三个名词。从现在起，我在以后只用“现代化”一个名词。固然，现代化是以西方近代文化为中心而向全球扩张的，可是西化却不一定即是现代化。在英国，有位物理学家希维赛(Oliver Heaviside)反对相对论。在美国，奇事更多。有位荷勒(Alexander Wilford Hall)写了一本五百二十四页的著作，反对达尔文的演化论，抨击牛顿物理学。这本著作居然畅销二十版之多。开瑞顿(Hereward Carrington)等人所提倡的绝食论，居然风行一时。德国斐希特(J. G. Fichte)这类人的哲学，有原始野蛮的根源(autochthonous origin)。希特勒“精神”征象严重的精神病狂。德国纳粹史学家法朗克(Walter Frank)和缪勒尔(Karl Alexander von Mueller)这些先生简直有资格做美国三K党的师爷<sup>[17]</sup>。现代化固然发源于西方近代文化，但已逐渐变成一个世界普遍的文化<sup>[18]</sup>。时至今日，任何一个文化，只要得到科学思想与技术的要领，都可能有所贡献于现代

化。这样一来,现代化已经不是西方近代文化的专利独占品了。所以,我们只说现代化,而不再说西化。

现代化至少在两种程序里进行。第一是俗世化(secularization)。第二是革新(innovation)。从圣化的社会变迁到一个俗世的社会,这一过程叫做俗世化。在圣化的社会里,社会的结构,行为伦范,甚至为学致知,都以远古时代传袭下来的圣典则为张本。即令这圣典圣则已因实际情况不同而不适用,还得奉为标准,不许改变。改变就是有违圣教。有违圣教就会遭受种种阻挠甚至惩处。王安石变法的失败就是历史上显著的例子。如第四章所说,中国社会就属圣化社会的类型。于是,人而有所谓“圣人”,书而有所谓“圣典”,行为而有所谓“圣行”,言论而有所谓“圣言”。顺着这样的制度思想下来,皇帝当然是“圣君”,宰相是“贤相”。俗世化是要把这种制度思想消除。在俗世化之下,办事只问便利不便利,不问是否合于古老的章制。说话只求表情达意,不必一定要合于圣典。皇帝也是结婚生的,丝毫无圣可言。这样的一种过程正是从古制圣则解放出来的一种过程。在这一过程中,许多尊古崇圣的分子一定感到挫折、失望、失势。但是,这种古旧僵枯的桎梏不丢掉,后人就得事事“向古看齐”。我们事事得“向古看齐”,就不能无挂无碍地吸收新的知识和技术。我们不能无挂无碍地吸收新的知识,而人家则一日千里,我们岂有不“落后”之理?因此,革新成为现代之所必须。从圣化的社会走向现代化,革新是一种必经的过程。在这一过程中,革新比革命稳当、实惠,少不必要的浪费,而且少不必要的牺牲。但是,革新如果受到太大的阻抑,就难免引起革命。水涨起来总是要往低处流的。聪明的工程师开条溢洪道让水走一条正路。不聪明的工程师跟水赌气,加高堤防堵塞。结果堤防溃决,泛滥成灾。现代化根本就是一种社会文化的变迁。对于这种

变迁,只有顺应,只有因势利导。在这种过程中,我们需要现代化的文化思想与这一趋向配合。如果我们一方面从事现代化,另一方面又提复古,那末就是等于一个走路的绅士一只脚向前、一只脚向后。他自己跟自己为难。

从事现代化要能普遍而又深入地有效,必须满足两个条件:(1)有一群接受革新观念的创导人物。这些人物的从事革新,不是为了时髦,不是为了应急,而是内心真有渴望创造更新的人生理想。只有这种人生理想,才是推动时代进步的真正动力。如果社会中的领导分子没有这类理想,而只是因为重大的刺激来了在表皮做些枝节的应付工作,那末刺激过了工作也就歇下来,清代末年有许多“西化”工作之所以未能锲而不舍地去做,这是基本原因之一。(2)有一个富于弹性的社会系统。这一点跟上述的一点是相互关联着的。一个富于弹性的社会系统,不仅富于适应力,而且较能收摄这一高度技术化的世界之必要的知识和智巧。这样的社会必须不是一个封闭的社会(closed society)。因为,一个封闭的社会里传统的风俗习惯的支配力太大,由这些条件作底层面建构的制度对创新的妨碍力可能更大。在这样的社会里,修公路得绕过祖坟,建铁路怕吵坏死人,活人努力是为了孝敬祖先烈士,从事一件工作的动机被熏陶得是为了讨好权势以利己,而且兴办任何事业必得通过如麻的规章及如毛的手续。这样自我束缚的社会要想在现代化的道路上跟西方国邦赛跑,等于包三寸金莲的女士想跟天足小姐赛跑。

从上面所说的,我们可知在现代化的过程中牵涉到的社会文化之现存因素颇多。推动现代化的主力是现代技术。然而,从基础上看,现代技术的泉源是科学。所以,讲求现代技术如不从讲求科学着手,实在是舍本逐末。从清末到现在,中国现代化运动的成

绩欠佳,不切实大规模从研究基本科学入手,乃是一个基本原因。亡羊补牢,我们要真正走上现代化之路,必须从发展科学植根。发展科学所牵涉到的社会文化因子比前面所说的更复杂。除了经济能力以外,一个文化的基本价值,社会结构,风俗习惯,人际关系,以至于人生观和世界观,都牵涉在内。这类问题我们将在后面作扼要的分析。

#### 四 科学与社会

科学的根苗每个文化都有。可是,在人类文化史中,并不是每个文化都有高度发展的科学。直到目前为止,有高度发展的科学的文化颇为少数。有些在历史中科学相当发达的文化,科学相继萎谢了,这是什么原因?这是一个根本重要的问题。这个问题之确切的解答,将大有助于中国科学之顺畅的发展。

就已有的证据来说,埃及和巴比伦的科学发展是世界最早的。我在前面提到过,埃及人早已构造出算术同几何。他们之构造算术同几何,主要的是为测量地皮这种实用的目标。除此以外,埃及人还会造运河,堰堤,并用石块砌成坟墓。古代巴比伦人的科学是够发达的。他们曾致力研究星宿。早在纪元前七六三年巴比伦即有日蚀的记载。巴比伦人已制出乘法表。约纪元前二千年,巴比伦人即管一年分作三百六十天;并发明了日规。可是,他们在科学方面的创制之目的,一部分限于宗教,另一部分限于实用。他们缺少为致知而致知的精神。巴比伦人制作了很利的武器,防身衣服,并用驴及马来拖战车。他们研究物理学,为的是建造水利系统。他们研究地理,绘制地图,并发明治疗方法。他们研究动物解剖,为的是藉此预料将来,而不是为的明了动物的构造。巴比伦人相

信星宿不动,且由观星可知人事。结果,纯科学透放不出来。

然而,希腊人和他们不同。希腊人能够把宗教与科学分开。他们极有兴趣于了解宇宙的真相。之所以能够这样,如所已知,系由于希腊人有三种特异的品质:第一,他们有强烈的好奇心。第二,他们完全信赖理知。第三,他们的认知活动不被风俗习惯所妨碍。因为希腊人有这三种特异的品质,所以他们能发展科学。同样的几何原料,在埃及人手中时只是上述的测量地皮的工具而已。可是,这样的几何原料到了希腊人手中,欧基理德(Euclid)能够把它予以推广,予以抽象化,并且组织成系统的型模。这就是向科学之路前进了一大步。

我们将前而所陈示的埃及人、巴比伦人同希腊人在科学的发展情形上作一概略的比较,立刻可以发现他们的重要而又基本的差别之所在。埃及人、巴比伦人同希腊人在发展科学上的能力之绝对值是相等的,他们是同样有研究科学的天生才力或同样没有。但是,埃及人和巴比伦人在从事科学工作时,他们的心智活动很少摆脱宗教前提,美感满足,以及实用的价值等非认知因素的束缚或干扰。所以,他们在科学上的成就跳不出这些势力所划的一道又一道、一层又一层的圈子。科学的真理是非常娇羞的小鸟。稍微有点障碍,它就不会飞进我们心里来。埃及人和巴比伦人自设这么多樊篱,科学真理的小鸟怎会飞来呢?希腊人则不然。如上所述,希腊人很少有这些拒绝科学真理的文化措施。所以,演变所及,埃及和巴比伦的科学多停留在前科学的阶段,且与魔术不分。于是,等不到开花结果,它就萎谢了。埃及和巴比伦的科学现在只有历史的兴趣了。而希腊人在科学上奠立的基础,到现在还站在科学发展的基层。

我们再看中国科学发展的历史。中国近百年来因为抵不住西

方世界的“船坚炮利”与器用特征方面的成就,于是明白事理的人承认科学远落西人之后。但是,如果这是指从古至今全部历史的过程而言,那末就是一个错误的认识。这个错误的认识之所以形成,是因震于西方近代科学成就的威力而忘记了过去历史的事实。人类许多不同文化的发展像许多不同的运动员跑万米赛。起跑时领先的运动员也许在跑了几圈以后掉下来了。起跑较迟运动员也许在跑了几圈以后超上前去。在运动场上,这种此起彼落的情形是很平常的。在世界文化史上,许多不同文化发展的起伏是如此,在不同文化中科学发展的起伏也是如此。我们必须具有这样长远的眼光,对于一个文化的起伏与在其中的科学发展之起伏才可能看得比较清楚。

自纪元后第二世纪以来,中国即知炼丹术。炼丹术可以看作是前期科学的起源。这种术法主要系道家所传。佛教徒又把医术带到中国。宋朝时代即已发明了医治天花的接种法。中国的数学也曾因受印度的刺激面进行研究。第四世纪时中国人即能正确算出圆周率的值。第十三世纪中国人已经知道用算盘。约在同时,中国人发展出球面三角术及工程术。远在第四世纪时中国人即已知用煤。元代马可·波罗东来时,带回一项惊人的消息给数洲人,说是中国人从山里挖出一种黑石头,这种黑石头能像木炭一样燃烧,但能终夜不熄。可见中国人用煤比欧洲人早多了。在第十一世纪时中国人即能把铜、铅及锌按照适当的比例制成合金。欧洲人在十八世纪以前还不知炼锌的。第十一世纪中国人即知铁针经摩擦后便向南指,并且发现它对正南略偏。可是,中国的罗盘却被风水先生看坟地用。第十二世纪时罗盘则用于航海。直到几个世纪以后欧洲人才发现磁性偏差的现象。中国在唐代已经知道用火药。但是当时只用火药来制爆竹。第十二世纪时中国人用火药来



作战。到第十三世纪时中国人用爆炸武器来抵挡入侵的蒙古人。早在纪元后一〇五年,汉代的中國就已经发明了纸。纸由中国传到中亚,再由阿剌伯人传至西欧。和纸有关的发明为印刷术。纪元后八六八年中国印出了佛经。第十一世纪时中国已有活字印刷术。……

依据以上所列的事实看来,中国曾经是科学及技术的先进国之一。中国在近代以前的科学成就之辉煌不下于埃及和巴比伦。但是,何以中国变成了科学的后进国呢?

这个问题,完全不能从中国人天生聪明或不聪明得到解答。体质人类学不能证明任何人种天生的智能比别的人种低,正犹它不能证明任何人种天生的智能比别的人种高。体质人类学所能证明的,是任何人种天生的智能都是一样的。任何人种的大脑工作能量没有可以检证得出的差别:都会做代数,都会证几何,都会想哲学。如果有何差别,主要是各人种所浸沉于其中的文化氛围不同。林顿(R. Linton)说:“在一个不知轮转原理为何事的文化里长大的发明家,根本不可能想像去发明车轮或车床这样简单的东西。他首先得发明轮子。一个有思想和动作的发明家不能不呼吸在一个文化里。他所在的这个文化之内容恒常限制着他的创造力之运用。这样的限制不仅对机械的发明为然,而且对其他一切发明也是一样的。一个数学天才只能从他所在的文化里的数学知识能够达到的那一点出发,来发挥他的创造力。因此,如果爱因斯坦是生在一个原始部族里,而且这个部族所能计的数只限于一、二、三,那末终爱因斯坦之生,应用这种程度的数学,他充其量也许只能用手指和脚趾发明十进位而已。”<sup>[19]</sup>由此可见文化对人的心智活动的影响作用大到什么程度。只有极少数特出的人,或与外界文化有相当接触的人,才能飞越出他们自己长年习染的文化意识以外。

至于一般的人,或是从来未曾与外界文化接触的人,总把他们从自己文化之所习视若当然。因此,他们的神经活动无所逃于自己的文化天地之间。

中国文化怎样不利于科学真正发展呢?科学的第一个设准为“是什么就说什么”。这个设准要求我们愚人(homo faber)经验到什么就说什么。如果没这个设准,那末经验科学永远建造不起来。这也就是说,一切真的经验语句都涵蕴这个设准。也许有人说,这个设准是关于事实层的,所以不难。这适足表示这类人士之未了解经验科学知识的结构与所谓“事实”是多么复杂的东西。我们要确认一个“事实”,除了必须由官能提供感觉基科(sense-data)以外,还要具备与之相干的背景知识,逻辑组织,以及语意范围。自古至今,在“是什么就说什么”的话中,真正可靠的或合格的并不多。古往今来,一切经验科学家所孜孜以求的,可以说就是这一条。可是,真正求到的并不多。严格地说,如前所述,只是那几条科学定神。足见要“是什么就说什么”并非一件容易的事务。

然而,问题的真正重点还不在这里。这里适才所说的是知识学上的问题。这个问题对于地球上所有的文化而言都是一样的,只是程度不同而已。这也就是说,如果“是什么就说什么”不是一件易于办到的事,那末所有的文化都有同样的困难。既然如此,为什么在有的文化里科学能够高度发达,而有的不能?这不只是一个知识学上的问题,而同时又是文化人类学的问题。有的文化之基本价值取向正视“是什么就说什么”。有的文化之基本价值取向别有所在,不正视“是什么就说什么”。“差之毫厘,谬以千里”。不同的文化之间的许多重大的发展差异,在最初的起点上;也许只是态度等等因素上细微的不同。这些因素上细微的不同,与许多其他的条件结合,就可能逐渐形成文化间重大的发展差异。文化的

基本价值取向正视“是什么就说什么”，就可能发展出科学。西方近代俗世化的文化就是这样的。布鲁诺和加利略是为这一基本价值奋斗牺牲的伟大人物。他们宁可受迫害，甚至被火烧死，不说他们认为不真实的话。但是，中国文化的基本价值取向不在此。中国文化的基本价值取向不仅不在此，而且常常为了道德与感情与或利害关系，牺牲了“是什么就说什么”的原则。如前所说，许多儒士尊若至圣的孔仲尼首先带头牺牲这一原则。后世大家跟着样学。这样形成的心理状态就是忽视事实层。所以，科学在中国虽然曾经一度开过花，可是由于在文化价值里生不了根，所以终于萎谢。

我在前面曾经提到，鄂图·法兰克(Otto Franke)说，孔氏作春秋，为了达到使“乱臣贼子惧”的道德谴责作用，不惜篡改历史事实，在这一关联中，就是发生两种不同价值的冲突。一种价值是泛道德主义(pan-moralism)。泛道德主义是把人间任何事物置于道德观点之下来作评判。人间任何事物都无所逃于道德的审判。这么一来，人间就不可能有外于道德(morally free)的事物。人间的一切，无一不笼罩于道德意识的氛围。我们必须切切实实认清，这一源远流长的泛道德主义，衍到今天已成泛政治主义(pan-politicism)的根底。时至今日，这一泛道德主义已经很少道德价值的内容了，可是它的泛罩空壳依然健在。这一健在的泛罩空壳，却正好成为泛政治主义的预存纲常。另一种文化价值是以陈述客观事实为至上。我们不能因任何理由而动摇这一原则。顺着这条原则推论下去，就得承认人间有外于道德的事物。如果我们承认人间有外于道德的事物，那末就得否定泛道德主义。这么一来，我们便是站在两个不相容的价值选择关头。自孔氏以降，中国文化是走的泛道德主义的路。道德是一定要的，但泛道德一定有害。至少，泛

道德主义迷住了我们的视线,使我们看不清现实世界,因而发展不出现代科学。

我们无论看中国传统的哲学,文学,还是看历史,很少没有经过道德价值意识染色的。这实在是“由来有自”的。我们且看下面的一段对话:

叶公语孔子曰:“吾党有直躬者,其父攘羊而子证之。”孔子曰:“吾党之直者异于是。父为子隐,子为父隐,直在其中矣。”<sup>[20]</sup>

叶公所说的“直”,我们很容易了解。这个“直”无非是不徇情的“法治精神”。孔子的所谓“直”是什么,我们不大容易了解。我们要了解这样的“直”,似乎必须转两三个弯。而弯与弯之间并没有一定的关联,所以很容易走进迷宫里去。在事实上,二千多年来,中国文化分子于公、私、忠、孝之间是不大分得清的。我在这里无意提倡严酷的法治,更无意鼓动儿子打父亲的报告。克尔文主义者(Calvinist),或苏俄斯达林时代的某种少年,似乎不是可爱的榜样。活在那样峻厉的铁盖子底下的人,如果多讲点人情调润调润,也许使人尚觉生之可乐。我的意思是说,情谊及私人关系不妨讲,但总不可讲到“是是非非”都弄不清楚的地步。

中国二千多年常受这种害。可不是吗?时至二十世纪六十年代了,这个社会上一个人只要跟另一个人的“关系拉好了”,那末便一好百好,学问也好了,人品也好了。一个人只要跟另一个人的“关系”稍微搞坏了,便一坏百坏,学问也坏了,人品也坏了。这样小朋友式的感情用事,是非怎么讲得清楚?科学精神怎么出得来?

中国文化分子讲哲学主要是为道德立根;写历史是要写褒贬,

辨顺逆,或站立场;作文章是为“载道”。甚至江湖奇侠传背后的导演意识,也万变不离其宗地围绕着“赏善罚恶”的观念进行。好像除此以外,再没有别的了。中国的土地确乎算是广大的。可是中国文化分子自来宇宙实在太小了,观念活动的领域一直是太窄了。我看见有人著逻辑也是满纸伦理道德价值词令,且俨然以之诲人。我碰到有的人士,当我对他逐条分析一个问题的时候,他显然没有静听分析的训练和耐心,立刻就抢着问:“那样好不好?”价值的追求欲,超过了事实的分析欲。这是中国的“历史文化传统”。诊断的工作根本没有认真做过,人们就急着开这方子、那方子。这是儒门的传统家风。诊断工作是客观地研究事实层的科学工作。病况没有诊断清楚就下药,这是多么危险!这种风气,演变所及,就变成目的狂,方法盲;就变成主义热,认知冷。中国知识分子一般的心性是从这种传统的老底子里酝酿出来的。近几十年来的大变动,使他们不能不奋起推动“历史的巨轮”。大家太热心了,方向盘没有拿稳,七手八脚,把车子推到沟里去了。

空谈意底牢结(ideology)是容易的,要确实解决许多大问题却难。意底牢结可以是想像加希望的产品。要确实解决许多大问题,则必须诉诸科学与技术。科学与技术是走向现代化的康庄大道。别的路子都是急流险滩。所以,全力发展科学是推动中国文化革新的引擎。但是,冰山上开不出玫瑰。同样,在不适于科学发展的社会文化环境里,科学不易结出能够再生的果实。要科学能够顺利发展,必须社会文化的环境与它融和。科学是求真的。如果它所在的社会文化环境唯假是务,那就好像一团红炭丢在雪地上,怎么燃烧得起来?如果一方面提倡科学而同时又制造社会迷执(social myth),那就好像一只脚向前而另一只脚向后,怎么走得动?科学真正能够良好发展的社会文化环境,是把追求真理当做

基本价值的社会文化环境。只有唯真理是尚成了一个社会文化中大多数分子坚持的态度,科学的发展才会得到真正广大的支持。法布伦(Thorstein Veblen)说:

关于对科学的看法之问题,即是对知识的特殊态度和敌意的问题。这个问题也就是思想习惯怎样形成的问题。而思想习惯乃生活习惯的一个结果。一个社群之对事物采取科学的观点,乃该社群中流行的共同的思想习惯,科学家坚持地相信,这一共同的思想习惯之所以形成,系反应着该一社群中大家多少共同具有的经一致训练而成的思想习惯。而这种共同的思想习惯要能扩张并且要能维持其力量,只有在实际生活的推动并且支持之下才行。<sup>[21]</sup>

## 注 解

[1] 这个图是仿自麦克尼勒(W. H. McNeill)。

See William H. McNeill, *The Rise of the West*, The University of Chicago Press, 1963, p. 727.

[2] 同上书, Chapter XIII。

[3] 同[2]。

[4] Lloyd Fallers, *Equality, Modernity and Democracy in the New States*, in *Old Society and New States*, edited by Clifford.

[5] 《日本与中国的近代化》,赖世和作,王松兴译,《文星》,六八期,台北,一九六三年。

[6] 中国左派的宣传家一直是把封建认作落后的标记;而赖世和则将封建看作现代化的基础。这是一个有趣的对照。

[7] Egbert De Vries, *Man in Rapid Social Change*, New York, 1961, p. 27.

[8] 同[7]。

[9] 郭廷以,《中国近代化的延误》,《大陆杂志》,第一卷,第二期。

[10] 同[9]。

[11] 同[1], p. 797, Note.

[12] 梁启超著,《饮冰室合集》,专集第五册,《饮冰室专集》之二十三,《欧游心影录》节录,《欧游中之一般观察及一般感想》;上篇,《大战前后之欧洲》;二,《人类历史的转换》,第二页。

[13] 蒋廷黻,《中国近代史,长沙》,一九三九年,第六三页。

[14] 《饮冰室文集》,第一册,一八九六年。

[15] 关于官方兴办的现代化事业的一部分,可参看《革命文献》,《抗战前有关国防建设史料》,(一),(二),(三),(四)。

[16] 我们要解决人的问题,必先了解人的问题。我们要了解人的问题,必须研究行为科学。这种所说的行为科学,除了社会学、经济学、心理学以外,包括文化人类学。

[17] See *The Varieties of History*, edited by Fritz Stern, 1960, p. 8.

[18] 同[1], Part III.

[19] Ralph Linton, *The Study of Man*, New York, 1936, p. 319.

[20] 论语,子路第十三。

[21] In *Sociological Theory*, edited by Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg, New York, 1959, pp. 567 ~ 568.

---

---

## 道德的重建<sup>\*</sup>

“道义为之根。”

我在这里将这一命题作为人类的社会文化生活的设准。

人类的社会文化的生活非设准道德不可。如果人类的社会文化的生活没有道德,那末势必归于萎废,甚至归于崩解。人类的社会文化生活,小无道德则小乱,大无道德则大乱,全无道德则全乱。

时至今日,整个人类的社会文化生活正在面临道德原则的考验。自由的取向和极权的取向之对抗,分析到底层,必须是而且仅仅必须是为了道德原则。就我所想像得到的而论,目前的这一抗争如果不是真诚地为了道德原则而是为了现实的权势,那末便不能激起人类新的感兴和新的力量以使世界归于稳定和新生。

当空气充足时,如果有人提倡呼吸空气,那末他很可能被人看

---

\* 原载《中国文化的展望》(第十四章),台北:桂冠图书公司 1990 年版。



做疯子,至少是无的放矢。因为,在这种情形之下,大家之有空气呼吸,根本不成其为问题。但是,在人间世,有许多大家认为根本不成其为问题的事,一旦成为问题的时候,便变成非常严重的问题。呼吸空气就是如此。当人有充分免费的空气呼吸时,提倡呼吸空气诚然是一项多余的举动,可是万一空气从地球表面消失因而人快要窒息至死时,那时方知提倡呼吸空气是一件生死攸关的事。同样,当着社会文化里的道德原则能发挥其功能时,如果有人提倡道德,大家很可能充耳不闻。因为,这时大家本来已经在行道德,社会已经泡在道德的空气里,发现不了道德问题何在。然而,一旦道德原则失去了相对的作用,社会功能濒临解体,人际行为脱轨时,我们才知道提倡道德不是一件没有重大意义的事。现在正是这个时候。

今日中国社会文化里道德问题的紧急,丝毫不下于空气缺乏。今日中国社会文化之急需重建道德,正像缺乏空气的人之急需吸收空气一样。社会生活失去道德规范,于是共同的核心价值亡失。这么一来,人际的互信与互赖的基础濒于倾覆。如果人际的互信与互赖倾覆,则不仅合作极其困难,而且内心陷于孤立状态。个人成为寂寞群众中的寂寞人。个人成为套上纱罩在街上的独行人。个人成为戴上假面具在公共场合跳鬼舞的人。这样的个人,其内心绝对缺乏真实感及安全感。缺乏真实感及安全感的人,绝对的萎缩、畏缩、朝秦暮楚、并茫无所归。这样的人为了满足真实感及祛除不安全感,往往多面认同。所谓多面认同,就是把自己投身于传统的或非传统的权威之中,俯伏于直接的或间接的权力之前,以求得护庇和麻醉性的安宁。在这样的情境之中,他所估计的只是认同对象的现实力量之大小,而绝不计及他们之间有无性质的冲突。他只权衡势力,绝不顾及他的认同是否发生理论的冲突。所

以,他可以躺在权力的怀抱里,但同时又向往自由;他可以主张复古,但却又标新立异。实在,他的人格完全撕碎了。他完全暴露在“绝对的肯定精神”之前,而完全丧失了基本的判断力。谁的金钱多,谁就可以占有他。谁的拳头大,谁就可以掌握他。谁的声调高,谁就可以支配他。他成了人世的飘萍,随着浪潮的起伏而浮沉。他化作时代的尘埃,跟着气流的冲激而左倾右倒。

今日中国社会文化里道德之急需重建,由此可以看得很清楚。可是,我们怎样重建道德呢?我们所需重建的道德又是怎样的道德呢?这些问题都是复杂而又重大的难解问题。

## 一 民初人物的错误观念

近半个世纪以来,随着文化问题的论争,时有关于所谓新旧道德的论争。有的人士主张恢复旧道德;也曾有人主张建立新道德。有人认为除掉那与旧制度绞连在一起的旧道德中国文化才能新生。旧道德的建构即是孔制。所以,摆脱旧道德即须倒孔。持这种说法的急先锋,除了前面第八章所论列的吴又陵以外,还有陈独秀。胡适引介陈独秀的话道:

近来报纸上发表过几篇解释“新思潮”的文章。我读了这几篇文章,觉得他们所举出的新思潮的性质,或太琐,或太笼统,不能算作新思潮的真确解释,也不能指出新思潮的将来趋势。即如包世杰先生的《新思潮是什么》一篇长文,列举新思潮的内容,何尝不详细?但是他究竟不曾使我们明白那种新思潮的共同意义是什么。比较最简单的解释要算我的朋友陈独秀先生所举出的新青年两大罪案——其实就是新思潮的两

大罪案——一是拥护德莫克拉西先生(民主主义),一是拥护赛因斯先生(科学)。陈先生说:

要拥护那德先生,便不得不反对孔教,礼法,贞节,旧伦理,旧政治。要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术,旧宗教。要拥护德先生,又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。(《新青年》六卷一号第一〇页。)

这话虽然很简明,但是还嫌太笼统了一点。……<sup>[1]</sup>

陈序经在批评胡翼南等人的“错误”言论以后,接着申述他自己的看法:

对于这点的错误,加以根本上纠正的要算民国四年后的新青年的著作者。他们对于孔家思想,极力反对。试看孔子平议,宪法与孔教,孔子之道与现代生活,吾人之最后觉悟等篇,便能知道。他们以为民主主义,是和孔家思想不能并立的。陈仲甫先生说:

要拥护那德先生便不得不反对孔教、贞节、旧伦理、旧政治;要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术、旧宗教;要拥护德先生又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。(《新青年》六卷一号第十页,本志罪案之答辩书。)

德先生就是民主主义,赛先生就是科学,我们看了这段话,便能了然他们不但只要积极的提倡民主主义,还要提倡科学,同时又要消极的去打倒孔家店。这样的态度,连了提倡孔子化的梁漱溟先生,也禁不止的赞道:

从前人虽然想采用西方化,而对于自己根本的文化,没有下彻底的攻击。陈先生他们几位的见解,实在见得很到,我们

可以说是对的。<sup>[2]</sup>

陈独秀这段言论很错,然而影响也很大。足见影响很大的言论不一定就对。影响很大的言论有时可能很对,但有时可能很错。在较多的情形之下,一种言论如因合于一时一地的情绪偏向和希望而形成了所谓“时代精神”而被普遍接受,那末错误的机会可能更多。这类“时代精神”式的言论,等到事过境迁,回顾起来,加以检讨或分析,往往发现是“时代的错误”。于是,我们过去对它的迷执是迷执着一个幻影,过去因它而兴奋是白兴奋一场。世事往往如此!这里所引陈独秀的这段言论便是好例。我现在要问:如果说必欲倒孔才能实现民主,那末西方国邦必须扫灭基督教才能实现民主。但是,何以西方国邦之实行民主和信奉基督教各不相伤呢?我现在又要问:如果说必欲反对旧文学和艺术才能提倡科学,那末现代西方国邦科学这样高度发达,是否同时停止究习古典文学和艺术了呢?显然得很,陈独秀这一段话是根本不通的。陈独秀这一段话之不通固然是不通,但是附和的人却那么多。甚至以喜好深思著称的梁漱溟也是如此<sup>[3]</sup>。胡适对于陈独秀这段言论也并没有反驳,他只是嫌“太笼统了一点”,认为须要加以发挥<sup>[4]</sup>。从知识社会学(the sociology of knowledge)的眼光来看,人的思想或见解是多么不易避免他所在的时代的“意见氛围”之影响。一个人要从他所在的时代的“意见氛围”超拔出来,真正作独立的思想以始终从事独立的评论,是多么不容易的事。

也许有人说,基督教义与孔制不同。基督教义涵育着自由、平等和博爱,所以容易导出民主政治。孔制里没有这些东西,所以无从导出民主政治。因此,中国要建立民主,必须排除孔制,另辟途径。我现在要问:孔仁孟义,再加上墨氏兼爱,为什么一定不能导

出民主？可见问题不在这里，而是别有所在。

好了！既然陈独秀认为要实行民主必须排孔并且要提倡科学必须反对旧文学艺术的见解不通，而且从孔仁孟义及墨氏兼爱里不一定不能导出民主，那末是否必须因此盲目捧孔并且恢复国粹呢？非也！从上面的话推演不出这个结论。是否折衷呢？非也！从上面的话也推演不出折衷的结论。都不是，那是什么呢？什么是我们该走并且走得通的道路呢？这正是大家须要切实研究的重大问题。

## 二 传统德目的今观

中国知识分子历来在“好古”的氛围笼罩之下，用那么多气力去“释古”，“赞古”，“怀古”，为古人打圆圈。照现在看来，那无数的精力和时间大部分在古牢里浪费掉了。到了五四运动前后，有许多新知识分子起来“疑古”。他们认为凡古皆非。其实古人也是人，哪有那么值得捧入九天之上？我们想不出古人怎么会有那样神奇特异的禀赋，值他们得以在二千几百年前能够合理地规划二千几百年后我们的伦理生活。我们想不出任何理由来说二千几百年前依古代社会而设计的伦范德目还能适于今日的变动社会。凡事说过了头就难免有假。如前所述，我们中国文化分子遭逢巨大的动乱；内心焦急，彷徨，怅惘，失落；向前看不出一个玫瑰色的远景。在这种情况下，童年时代的崇古教育影响从潜意识界破闸而出，泛上心头。正在这个时候，如果一个人可巧知道一点与古教相近的哲学，便很自然地在这崇古心情上加一层哲学油漆，用哲学名词铺陈出崇古心情。在中国文化里，任何一点情感因素，一用诗来表达便色调优美，一用哲学名词铺陈出来便成神圣庄严的大

道理。对于这样神圣庄严的大道理，一般人不明底蕴，常用一种过去读经的心情去读。任何人一旦本着读经的心情去读任何作品，便失去批评的能力和判断真假对错的准绳。在这类怀思古之情的作品里，将古物，古制，尤其是古人全理想化(idealized)了。任何东西，任何制度，任何人物，只要一经理想化了，便脱离现实，非复原样。其实，古物、古制、古人尽管尚有可供参考之处，但是哪有理想化了的那么美妙！莱兴巴赫说：“如果我们对伟大人物的错误附会其词，使这些错误成为后人能够凭藉他们的知识来证明的神圣猜测，那末并不能增进哲学的研究。”<sup>[5]</sup>我们对于古代的伦理道德也当如此。我们与其费那么大的劲来维古，不如用多的努力来开新。

我在这里所说的开新，并不是像五四运动前后的那许多知识分子之系受反偶像主义的推动，以致见古就打。当然，我们更不当作知识上和道德上的乡愿主义者，也不当作知识或道德上的折衷主义者。当着人在知识构造上想不通，在道德实践上行不通的时候，不是容易流为乡愿主义者，就是容易变成折衷主义者。这种人永远在琐细和浅薄之间打转。

唯有在思构时破除古今之界，才足以谈道德重建。谈道德重建时不受民俗情感的牵连，工作才能顺利展开。道德节目有古今之别，道德原则无古今之别。道德实践有古今之别，道德理想无古今之别。我们在重建道德时，所面对的不是那“古圣先贤”，而是眼前活生生的个人和社群。人并非为道德面存在，道德是为人而建立。所以，我们的道德是存在的道德。存在的道德之延伸，才是道德的理想。

前面所说主张恢复旧道德的人士所主张恢复的旧道德究竟是些什么？怎样恢复法？或者说，我们用什么有效的程序才能使有待恢复的道德在现今实际的生活发生实际的作用？任何道德节

目是社会文化的产物。因此,任何道德节目的效能(efficacy)不能离开同型的社会文化场合。从中国古代社会文化产生并因应中国古代社会文化而设计的道德节目,怎样继续完全有效能于今日面目全非的社会文化?复次,如果要实行民主政治并不一定要全盘非孔,那末该怎么办?

孔制是中国旧道德建构的核心。儒家是孔制的总经理。所以,我们要批评旧道德,必须从孔制与儒家入手。我们的批评是以前面所列重建道德的评准作评准的。依据前面所列评准,儒家的德目有这几种弊病:

第一,儒门德目有阶层性。这一阶层性隐含在君子、小人之分,君臣之分,等等划分上。我们随便举个例样:

……然则治天下,独可耕且为歟?有大人之事,有小人之事。且一人之身而百工之所为备。如必自为而后用之,是率天下而路也。故曰:或劳心,或劳力。劳心者,治人;劳力者,治于人。治于人者,食人,治人者,食于人,天下之通义也。……<sup>[6]</sup>

当然,这种划分是由社会分工衍生出来。可是,这一分工所引起的阶层观念又凝固实际的社会阶层划分。这类“上下之分”的口气,在儒门著述中简直是随处可见。儒门的君子和小人之分,不仅是单纯指谓上下社会阶层的记述名词(descriptive terms),并且用成价值名词(valuative terms)。结果,“君子”变成“在上位的模范人”;“小人”成为“在下位的可轻鄙的细民”。

第二,重男轻女。中国社会文化里重男轻女的约定俗成真是由来已久。这一约俗到现在还有许多尾巴。原来论语的作者大有

助于稳固这一约俗：

唯女子与小人为难养也。近之则不孙，远之则怨。<sup>[7]</sup>

我想今天的女士们很少赞同孔老夫子的这一“妇女观”。可是，男士们却一直于有意无意之间拿这一“妇女观”作偏待女士的“哲学基础”。

第三，为愚民政策立张本。中国历代统治者的知识水位和被统治者的知识水位之位差，远大于民主国邦政司和人民之间的知识水位之位差<sup>[8]</sup>。

子曰：“民可使由之，不可使知之。”<sup>[9]</sup>

这种思想，极其影响统治者对被治者的态度。愚民比较容易统治。帝王们总是乐于老百姓头脑简单。

第四，独断精神。我们且看：

子曰：“攻乎异端，斯害也已。”<sup>[10]</sup>

孔仲尼戒人“攻异端”。欧洲中古时代教权行“异端迫害”。东西的“正教”都排斥“异端”。“异端”也许是有害于人生的。不过，问题在什么是“异端”。任何人都有权说反对己见的想法为“异端”。“持异端”的分子是不能宽恕的。这么一来，岂不是“异端”成了“异己”的别名？如果“异端”在实际上不过是“异己”，那末“异端迫害”岂不是成了“异己迫害”？如果两造都藉“异端迫害”而进行“异己迫害”，并且都有武力作后盾，那末怎样解决才好？这样的戏



剧,古今排演不尽。演员所受的祸似乎总比导演大。

孟轲在这方面表现得更较强烈。他说:

……世衰道微,邪说暴行有作。臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也。是故孔子曰:“知我者,其惟《春秋》乎?罪我者,其惟《春秋》乎?”圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱墨翟之言盈天下,天下之言不归杨则归墨。杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。……杨墨之道不息,孔子之道不著。是邪说诬民,充塞仁义也。仁义充塞,则率兽食人,人将相食,吾为此惧。闲先圣之道,距杨墨,放淫辞。……<sup>[11]</sup>

这篇话里无论对于杨、墨是否“随便谩骂”,确充满了独断精神。孟轲常藉激烈言词来别义利、辨人禽。例如他在《滕文公章句上》说:“饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。”这话确非对谁谩骂,而是对人下定义。但是,不对谁谩骂,并不等于无独断精神。对人下定义也可将对人所作独断的价值判断藏在里面。例如,古话“名臣不事二君”。这话翻译成白话文就是“有名的臣子是不替两个君王办事的人”。这个定义暗藏另一个命题“替两个君王办事的人不是好人”。这个命题显然是一个价值命题。我不明白为什么替两个君王办事的臣子就不是好人因而不能得名。我的了解刚好相反。如果一个有名的臣子能替两个君王办事,岂不是更有名吗?“名臣不事二君”这句格言,可能又是什么理学夫子造出来防止人作“贰臣”的名教。可是,他们尽管宣扬这样的名教,作“贰臣”的人还是照样去作。孟轲在上面这篇言词里斥“处士横议”,叹“杨墨之道不息,孔子之道不著”,他要“距杨墨,放淫辞”,将排斥异己的独

断精神暴露无遗。这种精神有助于抑压思想自由和言论自由,这种排斥异己的思想模式铸成了,任何时代里的任何权势集团都可应用无碍。

第五,泛孝主义。儒门之教里行不通的德目多得很。泛孝主义就是最显著的例子之一。亲子之间的合理情谊,颇有助于建立一个康正的社会,并且发挥互助的功能以及减少寂寞。但是,盲孝并且把下一代钉死在上一代的意志和好恶上,这有什么可取?

子曰:“父母在,不远游。游必有方。”

子曰:“三年无改于父之道,可谓孝矣。”<sup>[12]</sup>

现在提倡儒学的人,如果真的要实践孔氏之教的话,儿子至少不能急忙留学,而且父亲作穷教书匠孩子有跟着作穷教书匠的危险!

第六,轻视实务。儒门轻视实务的态度简直随处可见。我且列举一则最显著的:

樊迟请学稼。子曰:“吾不如老农。”请学为圃。曰:“吾不如老圃”。樊迟出,子曰:“小人哉,樊迟也!上好礼,则民莫敢不敬。上好义,则民莫敢不服。上好信,则民莫敢不用情。夫如是,前四方之民,襁负其子而至矣。焉用稼。”<sup>[13]</sup>

这种轻视实务的态度,经过儒门的建构化,遗害中国社会文化几千年。结果弄得中国人的“奇技淫巧”远落西人之后,现在必须“恶补”。

如果我们有兴趣,我们还可以举出儒门不适于今日社会的德

目。我们不知道主张恢复旧道德的人士,是否把这些德目也列为必须恢复之列。儒门的最大弊端还不在于这些条款,自古以来儒门最大的弊端是与现实权力粘合。任何教条,即令再好,与现实权力粘合久了,便易于被权力压变了形,或者失去了原味。儒门严于阶层上下之分;讲究“定于一尊”;主张“尊王攘夷”;掀起浓厚的权威主义的气氛。这些要素无一不合于君王的口胃,容易用作治理万民的建构框架。所以,儒宗终于战胜了佛老,取得了统治的地位。历代有些帝王对儒门表现得颇为尊崇的样子。我们且以康熙皇帝为例:

己卯谕大学士等:帝王之学以明理为先;格物致知必资讲论。向来日讲惟讲官敷陈讲章,于经史精义未能研究印证。朕心终有未慊。前曾谕内阁诸臣或朕自讲朱注,或解说讲章。内阁诸臣奏称,朕宜随便发明书旨,不必豫定规程。今思讲学必互相阐发,方能融会议理,有裨身心。以后日讲,或应朕躬自讲朱注,或解说讲章,仍令讲官照常进讲。尔等会同翰林院掌院学士讲奏。寻大学士等议覆,讲官进讲时,皇上随意,或先将《四书》朱注讲解,或先将《通鉴》等书讲解,俾得仰瞻圣学。讲毕讲官仍照常进讲,则理义愈加阐发,而裨益宏多矣。从之。<sup>[14]</sup>

又记:

庚戌 上亲制日讲《四书解义》序曰:“朕惟天生圣贤,作君作师。万世道统之传,即万世治统之所系也。自尧、舜、禹、汤、文、武之后,而有孔子、曾子、子思、孟子。自《易》、《书》、

《诗》、《礼》、《春秋》而外，而有《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》之书。如日月之光昭于天；岳渎之流峙于地。猗欤盛哉！盖有四子，而后二帝三王之道传；有四子之书，而后五经之道备。四子之书，得五经之精意而为言者也。孔子以生民未有之圣，与列国君大夫及门弟子论政与学。天德王道之全，修己治人之要，俱在《论语》一书。《学庸》皆孔子之传，而曾子、子思独得其宗。明新止至善，家国天下之所以齐、治、平也。性教中和，天地万物之所以位育，九经达道之所以行也。至于孟子，继往圣而开来学，息邪说以正人心；性善仁义之旨著明于天下。此圣贤训辞诏后，皆为万世生民而作也。道统在是，治统亦在是矣。历代圣贤创业守成莫不尊崇表彰，讲明斯道。朕绍祖宗丕基，孳孳求治；留心学问，命儒臣撰写讲义。务使阐发义理，裨益政治；同诸经史进讲，历寒暑罔敢间辍。兹已告竣，与海内臣民共臻至治。特命校刊，用垂永久。爰制序言，弁之简首。每念厚风俗必先正人心；正人心必先明学术。诚因此编之大义，究先圣之微言，则以此为化民成俗之方，用期夫一道同风之治，庶几近于唐虞三代文明之治也夫。”<sup>[15]</sup>

这里最重要的义旨就是“万世道统之传，即万世治统之所系也”。儒门子弟听到这两句话大概最为神往，鼓舞欢欣，不能自己。即令到了“共和国”，他们还没有放弃这一美梦的实现。可惜境物全非，河山易色，美梦终归是美梦！

也许，如果有像吴又陵这样的人起来直言揭指儒宗的可议之处，那么会受到儒门子弟的怒目相向。因为，历来“圣谕哲学”都是不受批评的。批评了它就是“有渎圣教”。“有渎圣教”的人是要受到惩罚的。就因此故，儒门需要一个现实的权力作靠背。而现实

的权力也正需要这样一个堂而皇哉的护符,使它在文化里取得合法地位。在这种相互供求的关系上,形成了中国形式的“政教合一”。虽然“共和国”早已在法律上构成了,可是这种“政教合一”的幽灵却附在不同牌记的躯体里一现再现。资深的幽灵是不易消散的。

在中国社会文化里的人之常情是,当人受到直言指责时常怒目相向;可是,如果有人对你“请上座”,那末你也许飘飘然。人对处于对立状态的人在心灵上的抗力大;可是对于阿附自己的人的抗力小。历代现实权力之提挈儒宗,这在儒门子弟认为是“理所当然”。上焉者也许认为这是“行道”的正路;下焉者也许把这当作个人的出路。可是,这样一来,儒道就被腐蚀了。

我们再看实际的情形:

二月丁巳谕大学士等:“朕自冲龄笃好读书,诸书无不览颂。每见历代文士著述,即一句一字,于理义稍有未安者,辄为后人指摘。惟宋儒朱子注释群经,阐发道理。凡所著作及编纂之书,皆明白精确,归于大中至正。迄今五百余年,学者无敢疵议。朕以为孔孟之后,有裨斯文者,朱子之功最为宏钜,应作崇礼表彰。尔等会同九卿詹事科道,详议具奏。”寻议宋儒朱子配享孔庙。本在东庑先贤之列,今应遵旨升于大成殿十哲之次,以昭表彰至意。从之。<sup>[6]</sup>

朱熹升官,吃冷猪头肉,都得靠皇帝授旨。儒宗斯文是由帝权来扬抑了。

仁皇夙好程朱,深谈性理。所著几暇余篇,其穷理尽性

处,虽夙儒耆学,莫能窥测。所在李文贞(光地)、汤文正(斌)皆理学者儒。尝出理学真伪论以试词林。又刊定《性理大全》、《朱子全书》等书。特命朱子配祠十哲之列。故当时宋学昌明,世多醇儒耆学。风俗醇厚,非后所能及也。<sup>[17]</sup>

理学的熏陶之下,产生出怎样的人物呢?

近日士大夫,皆不尚友宋儒。虽江浙文士之藪,其仕朝者,无一人以理学者。转于八旗之士,得二人焉。一为松尚书筠,蒙古人,虽不以科目进,然品行廉能,立朝不苟。和坤当国时,尝与之抗。纯皇笃任之。居家好理学,程朱之书,终日未尝离手。性孝友。某叔某虎而冠者也。侵占其田,日相诟詈。虽公官至六卿,而其叔驱使之,无异奴隶。尝命手执炊,公笑受之而已。人有代不平者,公曰:“伦常在焉,何可非也?”其孝友也如此。其一为唐水部嵩龄,满洲人,咸辛巳进士,曾任兖沂道。少时以才能称。老而归于理学,曰:“聊足以自忏耳。”理学之书,无不具在。余尝借观之。公惊曰:“君狂诞之士,而乃肄业及此耶?”盖予素以清狂著也。二公虽官阶出处不同,然于举世不为之时,尚能笃于伊洛。非知道之君子,不能为也。<sup>[18]</sup>

这真是一对典型的“理学废物”! 一个社会,如果有三几个这样的废物点缀其间,那末表示这一社会有中印两大文化综摄的高级样品存在。可是,如果这种样品太多了,那末整个社会没有不瘫痪之理,枭雄没有不猖狂之理。

就我迄今所知,对于儒宗的批评超过吴又陵及陈独秀这些民

初人物的是韦政通。韦政通围绕着儒宗对中国传统文化作了初步的解析<sup>[19]</sup>。从他的解析,我们可以约略知道儒宗的泛道德主义对于文学发展的桎梏,对于政治的恶劣影响,对于经济的空疏思想之形成,以及儒家道德思想的种种根本缺陷。在他所作的分析中,最深入而且与今天的我们的关系最密切的,要算他所说的儒家“对生命体会肤浅”:

通常皆知儒家的观念方向是由“仁”做出发点,而仁又是就人之成德说的,故由仁出发必首先把握“生命”。因为儒家自始就把握生命,且已积久至两千余年,所以新儒家可以毫不犹豫地:“真正的生命学问是在中国”。至于西方人,哲学方面不要谈了,就是在宗教方面,也未能“开出生命的学问”。这显然是根于中国传统而来的偏见。因宗教教义主要的对象就数对付生命。所以世界上几个大宗教,实际上是各自开出一套生命的学问,对生命的体会也各有其不同的方面和深度。……

……儒家在道德思想中所表现的,对现实人生的种种罪恶,始终未能一刀切入,有较深刻的剖析。根本的原因就是因儒家观察人生,自始所发现者在性善,而后就顺着性善说一条鞭地讲下来。因此儒家的道德思想,对生活安适,痛苦较少的人,比较适合而有效;对生活变动幅度大,且有深刻痛苦经验的人,就显得无力。所以在过去静态的农业社会和理想单纯的士大夫阶级,这种人生思想,曾起过相当的作用。可是现代人生活变动的幅度很大,遭遇也极尽屈曲。人生活中感受的痛苦愈来愈深,儒家的一套偏于性善一而而构造的道德观念,就很不容易与这一代人的破碎心灵起共鸣。现代人的普遍改

变其祖先的信仰,你不能简单地骂他们一声忘本就能了事(如传统主义者之所为),你应该虚心检讨,中国那套古老的道德真理,是否仍足够应付现代失望不安和种种复杂情绪的人生?

基督教的人生智慧因来自对人类原罪的认识,所以从原罪流出的一些概念,是负面的,非理性的,如:邪恶,贪婪,狠毒,凶杀,奸淫,偷盗,诡诈,仇恨,谗谤,怨尤,侮慢、狂傲,背约,妄证,说谎,基督教教义中,劝告世人的一些警句,无不是环绕这些概念说的。这一切所指控的事实,对资质醇厚,或善于自欺者来说,可能叫他们胆战心惊,但这是充满社会的事实,为儒家人生思想所不加措意的事实。也许你习于自欺,而拒绝这些概念,但却有大部分的事实为它作证。基督教是一刀砍入人类罪恶的渊源,使我们可以认识人类罪恶的真相。也许它所开治病的药方,不是最有效的,但对人类病源的诊断,确有其独到处。拿这个例子返观儒家的道德思想,却专门在治病的药方上下工夫,对病情的诊断,却不能深入——这证明儒家对生命大海探测的肤浅。

首先,我们要问:所谓“真正的生命学问”是什么?就我所知,无非是生物学、心理学、人类学、社会学这些科学。如果不是这些科学,那么只能是对人生的一些直观、体验、自我观察之所得。由这些功能所得到的“生命学问”,偶尔也有所见,甚至可能所见甚深,但论可靠程度则远不及科学。如果所谓“真正的生命学问”并此而非,那末只能说是出于神的启示,或异人传授。这两者非我们凡人所知,我们凡人所知只有前二者。在前二者之中,关于“真正的生命学问”的科学,中国文化里即令不是没有,也近乎微迹。这点微迹是不能与西方现代科学相提并论的。除非一个中国文化分



子被前面第四章所说“我族中心主义”所迷蔽而不自知,否则他应该很容易看清这一事实。如果所谓“真正的生命学问”是由直观等等得来的。那末只能算是科学前期的东西。科学前期的东西只是科学的生料。科学的生料是不太可靠的。它必须经过科学程序的精制,才能够使我们得到“真正的生命学问”,那末究竟是什么呢?那似乎不是现代文明人所可思议的。空大名词常无真实的内容。无真实内容的空大名词是经不起究诘的。近来讲所谓“真正的生命学问”的论著,似乎是这类名词的大本营。其实,在一个学术水准稍高的社会里,这些浮词幻语是不会认为值得一提的。

儒家所谓“性善”之说,根本是戴起道德有色眼镜来看“人性”所得到的说法。因为他们惟恐人性不善,所以说人性是善的。因为他们认为必须人性是善的道德才在人性上有根源,所以说性善。这完全是从需要出发而作的一种一厢情愿的说法。如果这种说法能够成立,那末性恶说完全全同样能够成立。至少至少,就这年头来看,如所已知,人要行善,简直像把一块大石头向山头推;人要作恶,简直像把一块大石头向山下推。实实在在,人要实践道德,一点也不自然,而是一件极其勉强,必须克服许多冲动,牺牲掉许多欲望才能达成的事。恰恰相反,人要作恶,只是一弹指之间就办到了。如果不然,古往今来,为什么所谓“道德的完人”比早晨的星还稀少?所谓“满街都是圣人”,这话多么天真!多么情痴!

就我们所知,所谓“性善”,如其有之,是文化涵化的结果。正如同所谓“性恶”,如其有之,也是文化涵化的结果。在一个良好的社会里的人,平均说来,就是好些。在一个恶劣的社会里的人,平均说来,就是恶劣些。假定任何社会文化对于一个人的涵化作用等于零,那末,我们不难想象,他既说不上什么“性善”,又说不上什么“性恶”。一个尚未进入文化的自然人或纯生物人,是根本说不

上“性善”或“性恶”的。

也许有人说,蜜蜂的社会无所谓性善或性恶。之所以如此,是因为一只一只的蜜蜂无所谓性善或性恶,于是由一只一只蜜蜂所构成的蜜蜂社会也就无所谓性善或性恶。而人的社会既有良好的社会,那一定是因为构成这个社会的一个一个的个人有善根。这一善根是良好社会之所以良好的来源。这一善根是固有的。这种说法能否成立,我不在这里分析。我现在要指出的是,即令这种说法能够成立,也丝毫无助于道德。因为,人的社会有恶。人的社会既然有恶,可见构成这个社会的一个一个的个人也有恶根。这一恶根是恶劣社会之所以恶劣的来源。这两个论证的论证力完全相等。无论主张性善说的人士怎样别别扭扭说了多少话以求有利于性善说,我们找不到特别有利于性善说的证据。我们充其量只能说“我们希望人性是善的”。主张性善说者也许说,这句话所代表的就是证据。非也!希望不是证据。因为,希望可能成为事实,也可能不成为事实。我们所要的是:拿事实来!

自来儒家对于事实层界没有兴趣。他们没有将认知这个经验世界当作用力的重点。但是,比闭起眼睛悟空的人来,他们较食人间烟火,关心人间伦事。不过,他们却把人间看得太简单。他们认为那一套古方是“万灵丹”,可治百病。然而,他们毕竟是失败了,彻底失败了,并且有人就在他们自己身上失败了。何以致此呢?重要的原因之一,就是他们把道德建立于空中楼阁式的性善观上面。这样的道德节目,正如韦政通所指出的,在简单而静态的古老社会里尚可勉强维持,一碰到现代多变动而又复杂的社会就不灵了。现代人心灵的曲折、茫散、委曲、游移、苍白,台风眼里的安详,汽油式的放浪,只有精神病理学加上存在主义的分析才能捕捉。迟钝而空悬的儒学性善观很难和他们交切。儒教和现代人更陌生

了!

### 三 我们所需的德目

然而,我们在以上的分析并不蕴涵儒宗没有依前述设准的可取之处。有的,而且不少。我找不出人造的东西有所谓“不可分的基本精神”。人造的学说固然不一定是机械,但也不是有机体,依此,我无从同意人造的学说“要接受就得整个接受,要反对就得整个反对”这种原始而又天真的态度。我们现在所需的是分析的批评和依适合存在的标准所作的取舍。社会文化的发展是有其连续性的,于是抽刀断水水更流,我们想不出任何实际的方法能将既有传统一扫而空,让我们真的从文化沙漠上建起新的绿洲。我们固然没有盲目维护传统的必要;可是,如果传统里有许多规范和文化要件继续发挥他们的积极功能,那末我们殊无理由因着要反传统而把他们反对掉。一个无规范的(normless)社会是无法活下去的。何况在实际上这样的传统不可能一下子抹掉?例如,家庭制度,考试制度,文官制度,不管在多么标榜“前进”的统治之下都是继续存在的。为维护传统而维护传统固然没有意义,为反对传统而反对传统也没有意义。我们在这里对于儒宗所要做的工作,既不是反对又不是拥护,我们是要把它“是山还他一个山,是水还他一个水”。我们要依现代人生的需要来观照他并且选择他;我们尤须把他与权威主义与现实层界的权力分开。任何道德,一与权威主义及现实的权力亲合,迟早会变成道德的背反,以致只剩下一条蛇的空壳。

在事实上,儒宗有不少即令在今日还是可行的德目,也有伟大的道德原理。

子曰：“人而无信，不知其可也。大车无輶，小车无轨，其何以行之哉！”<sup>[20]</sup>

现在社会上的人太缺乏信。“民无信不立”。人际没有信，整个社会就“立”不起来。许多提倡孔孟之道的人对于这一条似乎特别不感兴趣。

子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”<sup>[21]</sup>

只要不是唱高调而且保持在一适当限度以内，这一条值得我们读书人参考。

子曰：“富与贵，是人之所欲也。不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也。不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁。造次必于是，颠沛必于是。”<sup>[22]</sup>

这段话对于现在的人是多么重要！尤其对我们读书人是多么重要！我们应该把这段话当作座右铭。

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。<sup>[23]</sup>

这种态度可以通向客观精神，可惜时人几乎全忘记了。不仅忘记了，而且有计划的加工制造“意”，“必”，“固”，“我”。许多人真是武断得出奇，“我执”强烈得令人不敢近。这类人物的生存类似

从前北平民间玩的烟上火。烟上火有火气,但没有生根。烟了火了。

孟轲固然有强烈的独断态度,但也有极锋利的道德判断。他那种极不通融的坚持原则的精神,实在足为我们知识分子的范式。

孟子曰:“鱼,我所欲也。熊掌,亦我所欲也。二者不可得兼,舍鱼而取熊掌也。生亦我所欲也,义亦我所欲也。二者不可得兼,舍生而取义者也。生亦我所欲,所欲有甚于生者,故不为苟得也。死亦我所恶,所恶有甚于死者,故患有所不辟也。……”<sup>[24]</sup>

面临义利关头能舍利而取义,这是第一程的考验。面临生死关头能舍生而取义,这是更进一程的考验。有而且只有通得过这两程考验的人才能顶天立地作个人。这样的人才能不为利动,不为名摇,不为死惧。不为利动,不为名摇,不为死惧的人才能在必要时牺牲自我的一切以求实现道德理想。有而且只有这种格调的人才能撑危局,当大任,旋转乾坤,为开创新时代而奋进。现今的人类最需要这种人物。但是,现今的世界最缺乏这种人物。这种人物是群魔中的天使,因此群魔时时要吞噬他。这种人物是黑暗中的光亮,可是黑暗中的魅影要扑灭他以成全黑暗,这种人物是腐烂社会文化的新生机,然而腐烂社会文化要腐烂掉他以延续腐烂里的沉醉。清末以来,谭嗣同可算是这样的一个人,虽然不免有些矫激。至于一堆一堆的广告师,只合与一群一群的油漆匠为伍。豪雨来淋,台风来袭,广告纸张,油漆粉刷,没有不一齐剥落的。

在这种竞利和斗势的时代,口头“讲道德,说仁义”是为了宣传。连道德都被编入竞利和斗势的行列以及用成广告词令,真是

“哀莫大于心死”！谁要认真讲道德，不是被目为傻子，便是认为会吃亏。风气已成，要矫正是很难的。一般人多少是受经验影响的。他们在经验里获致教训。当着他们藉着切身的经验而发现不顾道德就可得到种种便利和丰硕的酬报，但谨守德则便招致毫无补偿的牺牲时，谁还有那样超人的德力来谨守德则呢？当着人们发现败德为获利的捷径时，败德之事即如江河之就下，沛然莫之能御。这样导演下来，整个社会文化就走向癌化(cancerization)。一个社会文化到了这个地步，道德和不道德的界线泯灭了，于是过去藉消耗道德势能(moral potentiality)而产生出来的若干负号的力量也为之消失。因为，积德和无德之间有一位差。这一位差可因积德的消耗而趋近于零。等到积德耗尽到与无德的位差等于零时，积德的势能也必等于零。如果一个社会文化的积德被消耗到这种地步，那末藉消耗积德以图利的人亦必无利可图。我们可以瀑布发电为譬。瀑布之所以能够发电，是因水源和低处之阁有一位差，而这一位差产生势能所致。如果二者之间的位差因种种原因而消失，那末势能也就消失。如果势能消失，那末发电厂只得熄火。不仅如此，一个社会文化的积德如因由这一方式而消耗，那末，如果仅仅用语言文字来作道德劝诫(moral exhortation)，那末无异暗示人走向道德的反面，至少助使人产生道德冷感症。在这种情形之下，产生道德冷感症的人已算可敬重的人了。因为他没有起心利用道德劝诫来图利。一个社会文化到此境地，便普遍发生劝诫免疫作用。这也就是说，除了口头作必要的附和以外，一般人对于任何不关私利的“大道理”一概视若夸夸空谈。再打个比方。一个卖假药的人要大家信他的假话，必须在从未听过假话的南太平洋上某一小岛的部落里才行。他这样的语言，在纽约可没有市场。因为，纽约的市民对这类语言早已听够了。他们对于假话老早产生了免疫

作用。在人事烂熟的社会文化里,拿道德来败坏道德的结果只有整个癌化。曾国藩起而应付洪杨之变时即已尝到这种苦果的滋味。当时他就觉得无兵不足忧,无饷不足虑,可痛者在难得一忠愤耿耿之士。这种症候,在未现形之先很隐微,人多不之觉;在既现之后败象毕露,人人可见,但已经不是普通丸药在短期可以治疗的了。

孟轲所提示的人禽之分与义利之辨实在扣紧基本的德操。这一堤防冲破了,便是洪水横流,世无宁日。不幸得很,有的地区这一堤防在渗水,有的地区这一堤防冲垮了许多段。问题实在严重。而玩弄道德,更增加这个问题的严重性。达格·哈玛绍(Dag Hammarskjöld)已经有见及此:

以自身的兽性为儿戏者必将沦为禽兽。以虚伪为儿戏者必将丧失获得真理的权利。以残酷为儿戏者必将丧失心神的敏感。

时至今日,我们已置身于一个人理模糊的时代。在目前的这个时代,是和非的界线不明了,善和恶常常易位,荣辱往往倒置。是,往往被弄成非;而非,倒取得主宰的地位。善的被乌云遮住;恶的反变成司命之神。可荣的被说成可耻的;可耻的则被捧成可荣的。同样,真正的伟大消失不见;而实际渺小的倒是打扮得看来伟大。斯达林们可以僭取上帝的宝座。苏卡诺们居然登台作法。乐户的主人们可以披上贤人的长衫。说不尽的巧伪啊!

人类经历了两次残酷的大战。宗教,伦理,道德都还没有随战争以俱去;可是,却多少走了样,变了味。教会靠近青年会,伦理成了褪色的抽象画,道德变成有力者口头虚饰的修词学。于是,任何

实际反道德的人,可以毫不费力的篡夺道德的尊严;任何恶行者,可以化装成普度众生的活佛。人间竟是这么戏剧化。戏剧是给人观赏的,值不得认真。于是,谁还愿为道德价值而牺牲呢?谁还顾到伦理准则呢?我们已经失去生活的理想了。然而,我们是生物,我们毕竟不能不生活下去。失去理想的生活,就很容易退回到生物逻辑的层界,而唯生物的生存满足是求。我们既要活下去,还要求“出路”,更不能不“应付环境”。我们不能讲求品质,不能讲求格调。我们被挤到一个极狭窄的地带,被社会经济力迫着作边际的区别(marginal differentiation)。我们常常只能徘徊于“有”和“无”之间,而不能在“有”和“更好”以及“最好”之间作选择。

工业革进以来世界所发生的动力,大大小小的战争,各种台风式的意底牢结冲突(ideological combats),辐辏成种种形式的权力争夺。十九世纪维多利亚式的乐观情调离我们日远了。在权力争夺的主调推动之下,几乎每个人都被编入争夺的队伍。也许,我们的灵魂在印度圣山之巔,在太平洋之滨,在古长城上漫游。然而,谁要我们的灵魂呢?这种岁月,灵魂是一个累赘,一个痛苦的泉源。我们的灵魂一落入尘寰,便被机轮碾碎了,便遭海怪吞噬了,便被公程式割裂了。这个时代所需要于我们的是我们一堆一堆的细胞,一块一块的肉。灵魂是多余的,甚至是碍事的。这个时代要把我们塑成只会立即直接反应刺激的听话机。它要配给我们每个人一式一律的基本价值观念,一式一律的人生目的,和一式一律的历史及世界观。每个人从里到外,从观念活动到肌肉活动,必须毫无保留地投掷到意底牢结冲突的海洋上,化作一波又一波的浪花,消失到浩瀚无边的汪洋里。每个人所得到的,是数字,是整齐划一的赞词,是拍空气般的掌声。李耳似乎在二千五百多年前就预见到二十世纪初叶以来即已接连上演的这些剧本。卡莱尔(Thomas



Carlyle)说：“照我看来，普遍的历史，是人在这个世界所完成的历史。这个历史，说到底层，是在这个世界上工作的伟大人物的历史。”卡莱尔所道称的“英雄”或“伟大人物”，至少就历史进入二十世纪而论，很少不是以万民为刍狗的巨匠。小匠流汗，巨匠留名！

巨匠高高站在时代巨大的旋力轮子上的时候，正是我们每个个体的生命意义、价值及道德原则受到严重考验的时候。我们每个人面临一个重大的抉择：如果我们要求动物性的生存，那末就得牺牲崇高的理想，牺牲道德原则，牺牲自己的抱负。如果我们要保持崇高的理想，保持道德价值，保持自己的抱负，那么就难以活下去。这种情形正是孟轲所说的“生亦我所欲也，义亦我所欲也。二者不可得兼”。我们正陷于这一十字路口：是“舍生而取义”呢？还是“舍义而取生”？这是人生最大的难题。每个有意识的人可能碰到这一难题。

孟轲所立“义利之辨，人禽之分”是一种二分法的建构。这种建构只是一种理范。在实践中，情形就不是这么简单。为着容易了解起见，我们可以设想一个例子。假定像苏俄所常有的事：有人要某甲出售你的师友。对于这宗交易，你可能处于三种情况之下。第一，某甲本来丰衣足食，但他想取得某些便利或高官厚禄。某甲出售他们便可轻易得到这些，否则得不到。第二，某甲的物质生活处于困境。他如出售他们便可因获金钱酬报而轻易解决这种困难。他如不出售他们的话，还得继续在生活困苦中挣扎。第三，某甲处于某种性质的危险之中。如果像出售他们，那末这种危险就解除。不然的话，他经常被置于这种危险的阴影笼罩之下。就距离生物逻辑而言，这三种情形的“梯次”不同，一层比一层紧。因此，某甲的“道德人格”一步紧一步地受到考验。我们还可用别的例子来说明这种考验。兹假设有一个人生于太平治世，并且因曾

受良好的人理教育而具备相当的道德修养,纯洁的心志和高尚的情操。可是,当他到了中年,忽然遭逢巨大的社会文化的突变。在这一突变里,道德原则失踪了,伦理荡然无存,美感也低落了,代替它的是凄厉的号角声。讲品格,成为嘲笑的资料。说真话,是到坟场之路。讲义气,正好被人当做傻子来利用。撒谎,变成与呼吸新鲜空气一样轻松的事。投机取巧,成为生存的正常途径。重操守,只有与饿鬼为邻。坚持理想,结果只有与幽灵为伍。置身此情此境,这个人怎样选择?在这种情形之中,他所碰到的是一个两难论式(dilemma):如果他坚持道德原则和崇高理想,那末他就难以活下去。如果他要活下去,那末他就不能不放弃道德原则和崇高理想。结果,他不是难以活下去,就是必须放弃道德原则和崇高理想。可是,放弃了这些所换得的生活与猪的生活在基本上又相差无几。

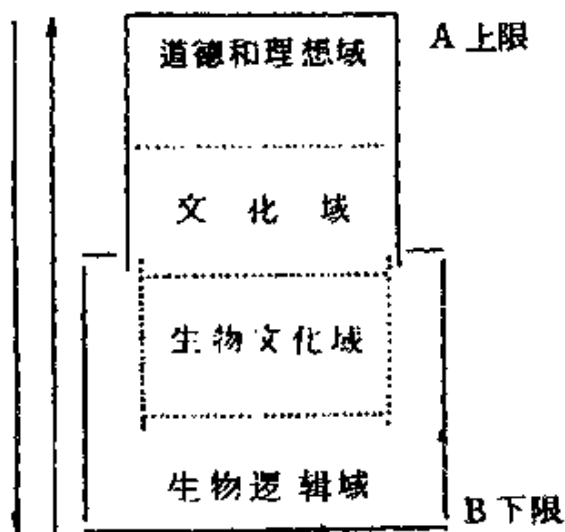
在因战乱,外力侵袭,经济崩溃,人口播迁等等动因所引起的社会文化变迁中,作为一个大量现象来看,道德伦范和人生理想失去了现实的基础。这里所说的现实基础,即是人类学家所说的“生物文化的”基础。铁硬的事证告诉我们,这个基础一经动摇,则以它为必要条件——虽然不是充分而必要的条件——而建立的道德伦范及人生理想没有法子不随之动摇的。这种情形在一个主位文化骤然遇到在许多方面优势的外来文化冲击使其生物文化基础动摇时可以看得清清楚楚。我们再进一步推论:如果一个文化之生物文化的基础烟消云散,器物委弃于荒烟蔓草之间,只供后人凭吊,那末这一文化中的道德伦范和人生理想也一定跟着烟消云散,更不用说能发生何种实际的积极作用了。当着一个社会文化的道德伦范和人生理想日益失去了支持的基础时,它的实践和实现之难也一定与日俱增。在这种情形之中,作为一个大量现象来看,一

般人常相应地降低道德水准或一部分人生理想以求生物逻辑的生存。当然,这种时候“现实主义”成为流行的观念形态。可是,如果此时尚有相对的少数人物勉力维持原有道德水准和理想程度,那末他们的处境便像洪水淹没的城市中的危楼高耸。在这样的时分,这类文化精华分子的寂寞,孤独,委曲,焦虑,以及所受环境陆沉的心头压力,不是忙乱的俗人所易体会得到的。然而,自古以来,人类曾经历过不少次的洪患。洪患过后,大地苏新,生命又在劫后发芽。如果道德伦范和人生理想有昭苏发煌的一天,那末也许靠的就是那几粒烂泥里留下的种子。

我在上面举了两个例子以明维持道德原则和满足生物逻辑的生活二者发生不能两全的情形时人所面临的选择之困难,以及这种选择的困难之所以发生以及剧增之社会文化的背景。我们现在要从结构方面来了解这个问题。站在我在以上所陈演的事例背后的,有一个共同的结构。这一个结构是前述道德原则和生物生活冲突时人据之以行选择的场所,也是这种选择的极限:

文化的行为和生物的行为有所不同。但文化是建立在生物逻辑的基础之上的。如果连生物逻辑这一域都不存在,那末还谈什么文化?可是,在文化域和生物逻辑之间有一界际域。这一界际域是文化诸力和生物诸力交互影响面构成的。我们管它叫做“生物文化域”。我在这里用“域”而不用“层”,为的是怕引起一个印象,以为各层各不相干。这个图解表示:第一,任何选择只能行于所示结构以内。这好像打球只能在球场似的。第二,任何选择只能行于上限 A 和下限 B 之间。这好像打球只能在球场周围铁丝网以内似的。复次,从生物逻辑域经过文化域面到道德和理想域,是一极复杂而艰难的历程。从旧石器时期算起,人类的文化演变到现在,道德伦范的建立经过许许多多创发,吸收,修正和扬

弃,等等程序。可是,要从道德和理想域“跌落到”生物文化域相对地就容易得多——有点像小朋友滑滑梯,不费什么气力。许多人修行,必须几十年;要破戒,只需一刹那的功夫。这真正是“成之百年不足,毁之一旦有余”。



从上面的分析,我们就可明了道德力量和反道德力量对演之难易。显然得很,维持道德远比破坏道德难——尤其是在一个大动荡时代和权力冲斗的气旋中。敌对双方所采用以致胜的手段是利用道德而又毁坏道德的。在这一关联中,即令致胜的目标是为了保卫道德原则,冲斗者也陷于目标和手段的冲突之境。这一情境使道德原则的保持比平时倍加困难。然而,人间如无道德秩序,则一行动可能受盲目的驱策。如果人的行动受盲目的驱策,那末活地狱就在地球上出现。因为,人类的道德力容易消失,但是技术的成就却不易忘记。我们无法返回到旧石器时期的技术水准。如果人类的道德力消失,但是智术又这样高超,那末人类很容易变成自我毁灭的类族。目前的世界正在这个边沿上冒烟。所以,道德

问题的紧急,实在千百倍于往古。

#### 四 东西道德的整合

依照上面的分析,我们可知“道德重整”实乃人类今后最重大的基本问题,当然也是中国最重大的基本问题。怎样重整呢?并非复古。根据前面所一再指出的,复古是走不通的路,也毫无必要。并非趋新。所谓“建立新道德”,只能看作是一种要求(claim)。提出这种要求时如果同时没有列出切实可行的蓝图和运作程序,那末只能算是对“旧道德”反动的表现。反动的表现常常是激烈的,但也常常是空泛的。“建立新道德”这种说法固然给人“除旧更新”的感觉,但同时也给人一个印象,即是以为从前的道德传统一概要不得而必须一刀割断。这既无必要,又无可能。一个道德而成为传统,原因之一,是在一长久的时序中经历了或多或少社会文化变迁形成的。既然如此,足见它或多或少有整合于社会文化及“人性”的部分——当然,依人类学看,也有不能整合于“人性”的部分,但只因其成为一文化要件故致被传下来。复次,一个道德既然多少有其功能,即令是残余的功能,也比完完全全的道德真空略胜一筹。在这里我并没有忽略一种实际的情形,当着道德传统发生负号的作用时,就出现“伪道学夫子”,道德言词成为作伪的幌子,道德的余威被欠诚实的强人利用作控制弱者的钳子。在这类的情形之下,往往有人对道德传统极其厌恶,认为这个样子的道德传统不如没有还好。这是愤世嫉俗之谈。这样的愤世嫉俗之谈何以发生?还不是因为一股道德感在他心中起哄?假设有一个完完全全的道德真空出现,以现今诈伪技巧之高超,和金钱运用之法力无边,这个世界还成什么世界?为了道德功能的持续,即令一个道德

传统只有残余的功能,也须任其发挥,以待给它以充实的内容与新的活力。在这种“接续”之交,只要我们不立意为着自己现实的利益而打道德官腔,而是诚意的持执道德原则,对提高人群的生存总是有所助益的。

中国近几十年来由于宣扬“革命”而衍生出一种革命主义(revolutionism)。这种“革命主义”里涵蕴一种意识,即是以为“旧的不除,新的不生”。其实,这只是行动人物的一个口号。这个口号,要彻底执行起来,结果真是“寂寞的宇宙”,空无所有。认真说来,作这种主张的人士连“旧的不除,新的不生”这八个字也不能用。因为这些字导源于古代,已经“旧”得很了。旧的制度并非必然百无一失。只有“泥于”旧的制度,只有“墨守”成规,只有“食古不化”,成认为“非古不足为法”时,才构成灾祸。近几十年来有许多中国知识分子倡言“新道德”。我们看那些说法,多属道德的乌托邦,并没有与中国的社会文化现实整合。这也就是没有社会文化的基础。没有社会文化基础的道德主张,怎能付诸实行?

所谓“道德重整”,既非复古,又非趋新,更非三条大路走中间式的浮面折衷,而是调整(accommodation and adjustment)。我们谈“调整”,不可茫茫然的调整,而必须明文地定立调整的目标。调整的目标定立起来了,再研究调整的程序。罗素说:

良好的生活是为爱所激发并为知识所指导的生活。<sup>[25]</sup>

这一句话也可以看作一个道德的设准。这个设准将道德调整的目标和程序都陈示出来了。我在以后要依这一设准作起点来进行分析。

从这一设准出发,我们在调整道德时,所要顾到的元次(di-

mensions) 如后:

(1) 既有的社会文化场合。

(2) 既有的社会文化里所含有的道德。既有的社会文化里的道德常含在它的文化理想, 宗教建制, 经典教条, 风俗习惯, 以至于民俗歌词, 故事里面。

(3) 民主及科学。

我们调整的顺序和取向是:

从自己的文化和道德出发向世界普遍的文化和道德整合(integration)。

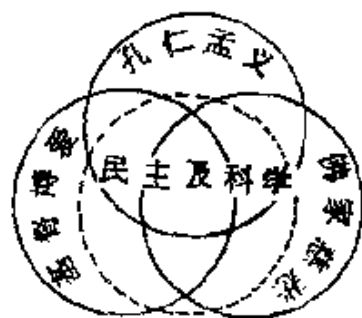
为着易于了解和易于分析, 我们现在作一个图解在下面:

对于这个图解, 有几方面我们必须注意:

第一, 民主及科学的范围, 是在虚线所表示的圆以内。这个范围之所以用虚线画出, 是表示在调整道德时, 民主及科学居于必要的动因(agents)地位, 而且调整所涉范围并不固定。我们用民主及科学来调整道德所涉范围究有多大, 全视需要而定。

第二, 孔仁孟义, 基督博爱, 和佛家慈悲各成范围, 但有交会界域。三个圆相交的界域就是三者交会的界域。这表示三者各有特点, 但也有共同的地方。

我们在这里所说的民主, 就是第一二章里所说的老资格的“正牌子”民主。这样的民主, 既是一种能伸张众意、调和众益的卫生程序, 又具有自由的内容。在有自由的民主制度里, 道德才不致充满了权威主义的气氛而被权威利用作钳制人的工具, 并且成为社会文化以及各个人之有生意的内化的信持与规范。我们在这里所



说的科学,如前一样,指称行为科学的全部:经济学、社会学、人类学、心理学;尤其是心理学中的社会心理学、性格心理学、精神分析学,以及精神病理学等。道德的玄学家常好侈谈“人性”。如果离开了这些科学来谈人性,格外到那里去谈,而且又不流于虚玄,那末实为不可思议的事。道德离开了知识,不是与现实人生毫不相干,便是根本行不通。这样的道德,不是枯死,便是因需假借现实权力来行使而成为虚式。我在这里所说的知识,不多也不少,就是科学。除了科学以外,我不知道地球上还有别的东西——不然就是科学前期的东西,或坏科学。科学的本身不是道德。但是,科学有助于德目的厘订和实行。这也就是说,科学并不是建立道德之充足而又必要的条件,可是科学是建立道德的充足条件。这也就是说,有了科学可能对德目有所增益;但是,没有科学并非即无德目。一个道德学家一点人类学和心理学也不懂,那末他怎能懂得人性?如果他不懂得“人性”,那末他怎能建立人可顺利行之的德目?哪些是人喜好的,哪些是人所厌恶的,这在特定的社会文化域里可以测定。这种工作就是科学所做的工作。某一条道德规律会产生什么样的实际效应,这也只是科学去研究的事。一个社会文化的道德要求所加于个人的压力有多大,个人的行为怎样与社会文化规范作整合,这些只能作实际的社会调查以求了解。“女子从一而终”是否“好”,不“从一而终”是否“坏”,这类德目之确定,不能请教古道德家,而需就商于心理学家。一个人一辈子坑在一个政党里“好”,还是自寻出路好,这类问题不须请教政治家,而是必须请教政治科学家。

我们在前而曾经指出,在道德传统中有些德目不适于现代社会。但是,这并不表示道德传统中的道德原理也不适于现代社会。道德传统中有些德目固然不适于现代社会,但是道德传统中的道



德原理依然适于现代社会。这是什么原故呢？这与道德原理之先验、后验，绝对、相对，永恒不永恒这些说法不相干。道德传统中的道德原理之所以依然适于现代社会，系因他们广含，所断说的少，而且可作多样的解释。例如，“别善恶”。在这一律令中，“善”及“恶”都未特指何善何恶。但是，并不因此而有人能明目张胆反对“别善恶”。所以，“别善恶”也就不因此而失其为道德原理。经典语言常有此妙。孔仁孟义，基督博爱，和佛家慈悲都是这类道德原理。今日要挽人类于浩劫，必须使这三者整合起来以发挥协同的道德力量，再用这深厚而又庞大无比的道德力来推动西方世界自工业革进以来所形成的巨大经济力与器用力，这个世界的危疑震撼局势才能由稳定而改观。当然，这三者各产自不同的社会文化背景，因而各有不同的色调和不同的涵义，不过，孔仁、博爱和慈悲是可以通约的共同核心。这一共同的核心也就是三者整合的真实基础。自由世界并不缺乏经济力和器用力，但是在道德上总是打不起精神的样子。自由世界的道德力之萎缩，抵消了它在经济上和器用上的优势。这是自由世界的弱点之基本的所在。可是，这个弱点并非不能移除。移除的契机就是振起道德的精神。自由世界要能振起道德的精神，除了以佛门的慈悲为怀和孔仲尼的仁照以外，最不可少的就是孟轲的义峙。如果当今自由世界的有力人士能为自由而“舍生取义”，作持久而坚毅的努力，那末我有理由来预料，世界目前的乌云终会一扫而光，整个的大局终会逐渐好转，人类的前途终会在极权制度的威胁之下解救出来。

我作上面的思考时，我的视野是扩及世界的。在这星际交通遥遥在望的时代，以地球作单位来考虑人类的问题已经是最小单位了。因为，时至今日，全球已成为一个“动理的单位”。地上这一部分的事件之发生常常影响到地上的另一部分。莱布尼兹(Leibniz)

所想像的情形在今天已成事实。可是,谈世界文化问题,并不涵蕴不谈地域文化问题。所谓“世界文化”,无非是这个地球上各个文化的集合。没有这个地球上各个文化的集合,哪里还有什么“世界文化”呢?而除了“狼人”之流以外,任何人不在这个文化里就在那个文化里。所以,谈“世界文化”的人士,不要只看见那远在天边的“世界文化”,而竟忘记了近在身旁的自己文化。中国文化是“世界文化”大家庭的一个分子,而且确实是一个重要分子。何况中国文化在道德方面过去曾有重要的建树?作为中国文化分子之一的人,有义务也有权利将中国文化在这一方面的优长加以更新。关于这一方面的意义,我们一看上列图解及其前后左右的论列就可明了。

然而,时至今日,文化的“闭关主义”已经行不通了。如果我们像过去那些人士一样,关起门来谈中国文化以自慰,而不问世界文化,也不向世界文化整合,那末不仅谈不通,而且也不会有前途的。至少自第二次世界大战以来,人类一切古老的观念和制度被战争所激发的巨力摇撼而加速改变。旧的王室没落了,旧的统治形态崩溃了,旧的价值观念也失去活力了。在这一全而性的改变之中,宗教也不能不跟着改变。宗教改变的大方向,就是俗世化(secularization)和普遍化(ecumenicalization)。宗教俗世化之一坠落的形式,就是有些和尚庙几乎变成观光旅社。当然,并非所有的宗教变成这个形式。无论怎样,基督教已经不是一个“封闭系统”,而慢慢向着“开放系统”之途修正它自己。促成这一发展的一种导力是反神话化(De-mythologization)。在这一趋势之下,古代近东地中海沿岸流行的创世传说,奇迹故事,生死观,等等,都渐失去作用。近年来罗马公教前后出现了两位胸襟豁达而且眼光远大的人物。前有教宗约翰,后有教宗保禄。他们都致力于宗教之俗世化和普遍

化。他们关切着社会福利和民生疾苦。身居圣职的人的婚事至少已经不是不能谈的问题。节制生育的问题已被正式讨论着。约翰的气度打开了罗马公教和基督教四百年的冻结。保禄则更进几步。他朝拜圣地时,和希腊正教的大主教亚塞那哥拉斯(Athenagoras, Greek Orthodox Patriarch)握手言欢。他访问回教地区,疏导基督教和回教之间的隔阂<sup>[26]</sup>。他的行程更远及印度,在那里沟通基督教和非基督教的情谊。这些行谊溶解着一个一个人为的狭小圈子,而可导世界逐渐进入大同之境。

实现世界大同,并非无根的幻想,而是实实在在有科学根据的。除了上述世界性的宗教衍出的伟大道德力可以稳步溶解人为的藩篱以外,人类学等等科学可以提供我们以具体的途径。我们在前面说过,各个文化虽有不同特征,但是有几种文化特征正在普遍化。这几种正在普遍化的文化特征是认知特征和器用特征。认知特征之最精采而又可靠的部分是科学。器用特征是工业和经济。这几种特征所构成的巨大动力正在从根本上改变艺术特征如电影工业等等。甚至动摇到规范特征。这一巨大的新力量导源于西方世界。世界其他部分,在情绪上,利害关系上,或基于自尊的理由,无论是否反西方,都不能不受这一巨大力量的冲击,都不能不为了生存起而学习工业并且发展经济。这种情形,在第二次世界大战以来,尤为显著。战后亚非新兴国邦对西方科学、技术、工业和经济之急起直追,已经蔚成风气。在可见及的将来,后开发的亚洲和非洲,将和西方国邦分为世界势力的金字塔。国邦的主权观念固然划分着各个势力范围,不同的历史统绪也摄持着不同的单位,但是上而所说横切面的力量却渗透并洞穿着这些势力壁垒,而使他们在横切面不能不逐渐走向天下一家,美国人爱吃俄国鱼子酱。鱼子酱里可没有马列主义。俄国人喜喝美国可口可乐。可

可口可乐里并没有“资本主义的罪恶”。东欧诸国标榜“实行社会主义”，但是他们所欢迎的金元，和英国所欢迎的金元，并没有两样。我们的世界是在彼此抗拒中求整合。人类的希望在此。

莫达克(George Murdock)说，就历史上或民族学上而言，已知的文化都有下列共同的节目：年资、运动、体饰、历法、分工、合作、舞蹈、求婚、守信、礼节、仪式、解梦、馈赠、居住、伦理、发型、清洁训练、社群组织、宇宙观、食物禁忌，以及亲子性忌(incest taboos)，等等。之所以如此，系因各个文化的生物逻辑基础是相同的：第一，所有的文化在两性的结构上和功能上的差异都是一样。第二，养育婴儿的时期较别的动物长。第三，受饥饿，口渴和性欲等所产生的有机驱迫都一样。第四，都经历自幼而少而壮而老的程序。第五，归于死亡。因此，尽管各个文化的发展各有不同的特色，他们仍有基本的共同之处。文化的差异无论怎样多，可是总没有民族以吃自己的排泄物为乐，妇女代表总不能裸体参加联合国大会。就凭这些基础及其向上延伸时的扩大和交流，人类文化迟早会有混同的一天。文化的混同是世界大同的真实基础。从一长远的过程着想，我倒不忧虑未来的世界各个文化不归于混同，我忧虑未来的世界文化混同得太彻底。因为，各个文化的特殊形色，正是创造力的泉源。如果世界各个文化彻底混同了，那末意即它们的特殊形色消除。如果各个文化的特殊形色消除，那末创造力也就终止，至少会大打折扣。当一切都归于整齐划一时，刺激的来源也是整齐划一的。当刺激的来源整齐划一时，反应就迟钝。反应迟钝的人，怎会有什么创造力？所以，如果使人类文化富于创造力而且多彩多姿，那末必须把文化的整合保持到一个必要的限度以内；虽然整合必不可少。

## 五 新人本主义

我在前面所说的是伟大的宗教和道德的共同之处,以及世界文化发展的整合趋向。现在,我们必须明了,这些动因正在汇集而为自由、平等、幸福、友善、正义、合作,增进人群利乐,以及尊重个人的生命与尊严等德目的实现努力。这一努力也就是对人类普遍价值的追求。这一追求,正合科学的人本主义(scientific humanism)的主旨<sup>[27]</sup>。

科学的人本主义的主旨已被前面所引罗素所说的那句话包含无遗。“良好的生活是为爱所激发并为知识所指导的生活。”在实质上,我们必须把“爱”作为人生之最基本的出发点。从这一出发点向外四射,我们像沐浴在春天的阳光里,像游泳在温暖的溪流里。在爱的境地,我们相忘于无形。我们不必互通姓名,互道身份,就开始谈天。空中的飞鸟共赏,地上的瓜果同享。人间没有了爱,到处像阴霾的天气,疑云四合,满眼尽是陌生人。枯干的心田,像失水的鱼。强颜为欢,弥补不了心灵深处的孤寂。你和我同桌吃饭,但貌合神离。虽然满街是霓虹灯,但抵消不了脸上的苍白。温泉到处有,怎奈浇不暖冰冷的心头何?到处是歌舞,到处是酒肉,然而席终人散,大地却像火山爆发过后的凄凉死寂。金钱可以买到欢笑。岂道金钱来时,情感就溜去也。权势和财富的确可以制造许多看来像是那么回事的光景,但这毕竟只是代用品,代用品毕竟不是真货色。人类灵魂的深处,权势和财富是到不了的。我们要向心灵深处探幽。我们要在这一深处去发掘爱,生命的精华,人生的要素。我们要用理知的光来照耀人生。科学的人本主义不

是粗浅的唯物主义。科学的人本主义是依自然论的观点来解释人的存在。科学的人本主义是以现世的人为本位。依此出发,它要在地上和现世增进人类的幸福,而不把现世生活看作是达到来世生活的过渡。人间有这多悲剧,吾人并不讳言。可是,我们并不因此对人类感到失望。恰恰相反,从爱出发,我们要努力设法改善。作为科学的人本主义者,我们要能从无私及仁慈得到内心深刻的满足。

目前的世界,火车和汽车倒都是在轨道上走;可是,人的价值观念、人生的理想、道德标准,却在迷茫的海上飘荡。虽然如此,市而所宣传的“唯物主义”却不是我们的出路。赫胥黎(Julian Huxley)说:

自两次世界大战以后,人类现在经历着一个不安的幻灭时代。在这一个时代,我们亲眼看见种种传统信仰之处处破灭。可是,大家也逐渐认识到纯粹唯物主义的看法并不能给人类的生活以一个适当的基础。<sup>[28]</sup>

[……]唯物主义之不适于人生,批评的人已经很多。唯物主义不行,赫胥黎提出他的看法:

如果人类的现况不是要引起混乱,失望,或逃避的态度,那末人类必须在一个适当的观念系统的架构以内把生活重新统整起来。为要达到这一目标,人必须纵览他所能得到的种种资源。这也就是说,他必须纵览他所能得到的外界资源及在他内部的资源。他藉此界定他的目标,绘出他的地位,并且计划他未来行程的大纲。他必须尽他最大的努力来运用他的

知识和想像力来建造一个思想和信持的系统,藉此系统来作为他支持现在生存的架构。这个系统也是人类未来发展之最后的或理想的目标,并且是实际行动和设计的指导。<sup>[29]</sup>

人的生活如果要与猪不同,而是要有点目的和意义,就需要一个观念系统。但是,可能的危险也在这里<sup>[30]</sup>。这样的观念系统不能是由权威配给的,只能由民主自由的教育培养出来,而且要确实合于人生的个别需要。所以,人本主义注重导向的程序,而非静态的机械式的建构。依此,人本主义者不作观念之茧以自缚。人本主义注意到个人的差异,而不注重到量和整齐划一。人本主义和绝对主义无缘。这也就是说,人本主义和所谓“绝对的安全”无缘,与“绝对的权威”更无缘。但是,人本主义认为我们可以在科学的基础上找到一些标准,藉以适当地联系我们的行动,而且依此个人和社会可以找到更好的方向。人本主义疏远权力。它反对为增加效率而牺牲人,也反对经济的剥削。它要把人的较大成就作为真正努力的目标。人本主义特重个人的品质。赫胥黎说:

我现在谈品质。重视品质,乃吾人的信持系统之主要的概念。我们是拿品质不凡和内容丰富来对抗重视物量和整齐划一。虽然,我们的新观念型模必须是首尾一致的,可是它不必要是狭隘的,也不应该是狭隘的。我们也不可将文化弄的单调和整齐划一。……文化内容之多彩多姿,无论是在整个世界或在各个国邦,乃人生的香料。然而,时至今日,文化上的多彩多姿,被大量生产,大量交通,大量的整齐划一,以及一切求整齐划一的力量所腐蚀。整齐划一是丑恶事物的一个丑恶名词——我们必须努力来保存文化的多彩多姿,并且从而

助长它。<sup>[31]</sup>

在这种岁月,一个人的思绪很难逃出大量纸张,广告和音响织成的网罗以外。时代的风尚是一个人观念的铁幕,能够逃出这类铁幕的人似乎比能够逃出柏林围墙的人一样少。在目前的世界,经济发展和技术竞走既成主调,整齐划一成了“时代精神”。在这一“时代精神”的压力之下,个人变成泡沫,个性成为稀世之宝,文化的多姿多姿成为土产礼品。人,沦为街头蠕动的虫。在这样的时代,人本主义强调个人的特殊品质,强调文化的多姿多姿,可谓众醉独醒,对症下药。

在生物演化的历程中,个人是最高的成品。我们要肯定个人,拿个人做真实的最初起点,逐步向外延伸。一个人除了为团体尽义务以外,他可以较充分地发挥他自己的能量(capability)来自我实现。世界民主的理想只有在一具世界规模的人本主义的架构上才能得到实质的而非仅形式的实现。人本主义的架构是对个人生存权利的肯定,对人的尊严的肯定,对道德价值的肯定,对自由的肯定,以及因此对开放的心灵和开放的社会之趋进。

## 注 解

[1] 《胡适文存》,第一集,卷四,《新思潮的意义》,第七二七~七二八页。

[2] 陈序经,《中国文化的出路》,第五章,《全盘西化的理由》,第八七页。

[3] 梁漱溟就抱负和行谊来说,可以算得是现代中国的苏格拉底,可惜他弄学术简直毫无办法。他虽好思想,但他是一点也不会作严格思考的。他越想越不通。他对人生往往有极深的体验。可是,体验不透过思想技术的处理,不能成为知识。他常常分不清哪是自己主观的揣测,哪是经验的知识。他的著作,写来写去,表现得最强的还是佛学意像的浮现。他写的“东西文化及其哲学”里的“西方文化”只好说是“梁漱溟的西方文化”。他在中国现代思



想界的影响颇大。然而,就对西方文化的知识甚至中国文化的知识来说,他的影响是错误的。

[4] 同[1]。

[5] Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, 1951, pp. 14 ~ 15.

[6] 《孟子·滕文公章句》上。

[7] 《论语·阳货》第十七。

[8] 我并不是拿后者与前者作比较,而是拿后者作前者的参考点。

[9] 《论语·泰伯》第八。

[10] 《论语·为政》第二。

[11] 《孟子·滕文公章句》下。

[12] 《论语·里仁》第四。

[13] 《子路》,第十三。

[14] 《十二朝东华录·康熙朝》,康熙十六年,卷五。

[15] 同[14]。

[16] 《十二朝东华录·康熙朝》,康熙五十一年,卷十八。

[17] 汲修主人,《啸亭杂录》,卷一,《崇理学》。

[18] 同[17],卷十,满洲二理学之士。

[19] 《文星》,八九期,九〇期。

[20] 《论语·为政》第二。

[21] 《论语·里仁》第四。

[22] 《论语·里仁》第四。

[23] 《论语·子罕》第九。

[24] 《孟子·告子章句》上。

[25] *The Basic Writings of Bertrand Russell*, edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn, 1961, What I Believe, p. 372.

[26] See *The National Geographic Magazine*, Vol 120, No. 0, December, 1964.

[27] 我在这里用“主义”一词,完全是一个语言上的偶然(linguistic acci-

dent)。除了这个记号以外,我找不到其他的记号来表示我在这里所要表示的意思。我在这里所要表示的意思是说,“科学的人本主义”没有强迫性,没有权威阴影,而只是一个价值系统,一个观念系统,一个理想系统。

[28] See Julian Huxley, *The Humanist Frame*, in *The Humanist Frame*, edited by Julian Huxley, New York, 1961, p. 13.

[29] 同[28], p. 14.

[30] 参看陈伯庄,《卅年存稿》,香港,一九五九年,《二胡论》。

[31] 同[28], p. 23.

---

---

## 知识分子的责任\*

知识分子是时代的眼睛。这双眼睛已经快要失明了。我们要使这双眼睛光亮起来,照着大家走路。

### 一 怎样才算是知识分子?

照《时代周刊》(*Time*)的时代论文所说<sup>[1]</sup>,得到博士学位的人早已不足看作是知识分子。即令是大学教授也不一定就是知识分子。至于科学家,只在有限制的条件之下才算是知识分子。该刊在两个假定的条件之下来替知识分子下定义:

第一,一个知识分子不止是一个读书多的人。一个知识分子的心灵必须有独立精神和原创能力。他必须为追求观念而追求观

---

\* 原载《中国文化的展望》(第十章),台北:桂冠图书公司 1990年版。

念。如霍夫斯泰德(Richard Hofstadter)所说,一个知识分子是为追求观念而生活。勒希(Christopher Lasch)说知识分子乃以思想为生活的人。

第二,知识分子必须是他所在的社会之批评者,也是现有价值的反对者。批评他所在的社会而且反对现有的价值,乃是苏格拉底式的任务。

一个人不对流行的意见、现有的风俗习惯,和大家在无意之间认定的价值发生怀疑并且提出批评,那末这个人即令读书很多,也不过是一个活书柜而已。一个“人云亦云”的读书人,至少在心灵方面没有活。

如果依照上列时代周刊所举两个条件来界定知识分子,那末不仅中国的知识分子很少,即令在西方世界也是聊聊可数。在现代西方,罗素是十足合于这两个条件的。史迪文逊(Adlai Stevenson)显然是一个知识分子。在中国,就我所知,明朝李卓吾勉强可作代表。自清末严又陵以降的读书人堪称知识分子的似乎不易造一清册。而且,即令有少数读书人在他们的少壮时代合于这两个条件,到了晚年又回头走童年的路,因此不算知识分子。

维斯(Paul Weiss)说,真正的知识分子没有团体,而且也没有什么朋友。赫钦士(Robert Hutchins)认为一个知识分子是试行追求真理的人。

这样看来,作一个真正的知识分子是要付出代价的,有时得付出生命的代价。苏格拉底就是一个典型。一个真正的知识分子必须“只问是非,不管一切”。他只对他的思想和见解负责。他根本不考虑一个时候流行的意见,当然更不考虑时尚的口头禅;不考虑别人对他的思想言论的好恶情绪反应;必要时也不考虑他的思想言论所引起的结果是否对他有利。一个知识分子为了真理而与整

个时代背离不算稀奇。旁人对他的恭维,他不当作“精神食粮”。旁人对他的诽谤,也不足以动摇他的见解。世间的荣华富贵,不足以夺去他对真理追求的热爱。世间对他的侮辱迫害,他知道这是人间难免的事。依这推论,凡属说话务求迎合流俗的读书人,凡属立言存心哗众取宠的读书人,凡属因不耐寂寞而不能抱持真理到底的读书人,充其量只是读读书的人,并非知识分子。

海耶克说<sup>[2]</sup>,知识分子既不是一个有原创力的思想家,又不是思想之某一特别部门的专家。典型的知识分子不一定必须有专门的知识,也不一定必须特别有聪明才智来传播观念。一个人之所以够资格叫做知识分子,是因他博学多闻,能说能写,而且他对新观念的接受比一般人来得快。

海耶克的说法没有时代周刊的时代论文那么严格。我对这两种说法都采用。依照海耶克的说法,中国文化里的知识分子倒是不少。《时代周刊》的时代论文所界定的知识分子是知识分子的精粹。海耶克所说的知识分子是知识分子的本干。前者是一个社会文化创建的前锋;后者是一个社会文化创建的主力。时至今日,知识分子自成一个站特殊地位的阶层之情形已经近于过去了。今日的知识分子,固然不限于在孔庙里,也不限于在学校里,而是分布在各部门里。因此,我们现在谈文化创建,已经不是狭义的局限于拿笔杆的人的事,而是广义的扩及社会文化的各部门的优秀人物。在一现代化的文化建构上,经济工作者,工业工作者,农业工作者,以至于军事科学工作者,都不可少。可是,在传承上和方便上,以研究学问为专业的人是“搞观念的人”。我在这里所要说的种种是以这类人士为主。当然,这一点也不意含其他方面的工作对文化的创建不重要。

## 二 知识分子的失落

中国近代的知识分子,自严又陵、康有为、梁启超以降,在推动中国现代化运动上和历史性的变动上,无论是直接或间接,多多少少有所贡献。到了五四运动,这一发展到达一个新的高峰。从清末到一九四九年为止,就我们所知,中国知识分子对新知识的灌输,新思想的介绍,新观念的启迪,新制度的推行,风俗习惯的改革,都表现了罕有的热诚和高度的锐气。中国近代和现代知识分子在近代和现代中国历史的舞台上,曾扮演着新时代催生者的重要角色。然而,曾几何时,面目全非,斯人憔悴!于今,一部分知识分子飘零海角天涯,一部分知识分子被穿上紧身夹克,一部分知识分子过着蹉跎淡漠的岁月。这是一幅秋末的景象。凉风超天末,草枯木黄,无边落叶纷纷下。只有三几片傲霜叶,高挂枝头,在寒风里颤抖,任慢步怀古的诗人悲吟!

中国知识分子是失落了!

何以失落?

这一大变迁不是偶然的,也不是简单的因素形成的。这一大变迁是与时代的变迁息息相关而为时代的变迁之一环。从知识分子的观点来看这个问题,我们可以举几种重要的原因:第一,与传承脱节。第二,与社会及家庭脱节。第三,与经济来源脱节。第四,与现实统治建构及行动人物脱节。有这么多的脱节,于是知识分子纷纷变成脱节人,关于第一,第二,和第三这三种原因,从我在前面第三章,第四章,和第五章里所说的可以推论出来,我无须在这里进一步作琐细的分述。我现在所要说的是第四种原因。

中国近几十年的巨大变动带有浓厚的群众运动之色彩。群众

性的运动之发展趋向,通常经由三个阶段。第一个阶段是宣传。第二个阶段是组织。第三个阶段是新的权力形态可能出现。在头两个阶段,有两种人物居于主导地位:一种人物是狂热分子;另一种人物是观念之士<sup>[3]</sup>。当然,有时一个人既可以是狂热分子又可以是观念之士。我之所以把二者分开,有两种理由。第一,在有些情形之下,有的人是狂热分子而不是观念之士,有的人是观念之士而不是狂热分子。第二,据我的经验所及,如果一个人的某些观念太清楚了,常狂热不起来。在第二个阶段里,即在组织阶段,常有一种潜在的行动人物(potential man of action)。这种人物常常隐身在组织中,职卑位低,不为人所注意。到了第三个阶段,如果有新的权力形态出现,那末这种潜在的行动人物可能脱颖而出,成为实际的行动人物(actual man of action)。所谓实际的行动人物,意指行政官,司法官,计划家,以及作最后决定的人,等等。

在群众性的运动之初期,除了狂热分子以外,是观念之士的黄金时代。所谓“观念之士”即是“搞观念的人”。例如,好谈主义学说的人,爱演说的人,擅长写文章著书立说的人。这一类的人物我们送他们一块招牌,叫做“观念人物”。群众性的运动之初期所需要的是宣传、煽动、激励这一类的汽油。因此,这一期间所需要的是新的观念启发,贬抑既存制度,对人众提供理想社会的蓝图,作海阔天空式的诺言,开列伟大的空头支票,种种等等。这些工作观念人物俱优为之,而实际的行动人物不太高明。所以,在群众性的运动之初期,观念人物得以长才大展,头角峥嵘。至少在表面上,这类人物此时居于主导地位。因此他们的人生得到最大的满足。

然而,好景不常!等到新的权力形态出现,就是该换主角演员的时候了。到了这一阶段,就是实际的行动人物登台的时候了。可是,从初期阶段到权力形态出现的阶段,中间并没有明显的形迹

可分,同时观念人物满脑袋还是幻想。在事实上,从权力的巩固着眼,群众性的运动确有收场的必要。因为,群众性的运动是像洪水一般的盲力。这股盲力既可被“革命”工程师导来冲垮旧的统治建构,也未尝不可导来冲垮新的统治建构。在这一转形的过程中,从事巩固权力的实际行动人物首先要设计“收拾”的就是带头的狂热分子,其次就是鼓动性的观念人物。所以,紧接着旧的统治建构瓦解而新的统治建构成立时,往往发生内部的“权力斗争”或“整肃事件”。实际的行动人物富于对付人的经验,头脑冷静,精于计算,且行动不为自己口里所标尚的主义所拘限。狂热分子则沉醉于狂热之中。观念人物则执着于自己的观念,从观念的展望孔里延伸出对将来世界的美丽图像。这两种人因用心之不同,在“权力斗争”中常非行动人物的敌手。托洛斯基(Leon Trotsky)和斯大林的对弈就是很有名的例子。俄国革命成了功,波尔希维克党人的政权已经拿到了手。斯大林很现实地主张从事“一国社会主义建设”,而托洛斯基犹不忘理想,不尚权争,高唱“不断革命论”,终于被斯大林打垮,流亡海外。接着而来的,是斯大林所策划的一连串的整肃。在这一连串的整肃之中,始原的“革命人物”差不多都整完了。群众性的革命运动像一个大食魔(Gargantua)。为了维持它的生存和气力,它要吞食一个社会的一切才智、真诚、希望,以至于生命。这个普遍的律则,在相同的基本条件之下,可以用来说明不同时空里发生的实例。当然,表现的形态和程度的强弱可因时地之不同而不同。

中国近几十年来,实际的行动人物和观念人物之间的悲欢离合有发人深省之处。在中国的历史和社会文化里,依前所述,根本就没有培养西方意义的“为知识而知识”的纯知识分子。小而言之,个人的名位利禄,大而言之,对国家、社会、伦教的责任感,在在



都难使中国知识分子与现实政治绝缘。于这一关联上,中国知识分子享有比较特殊的社会地位,也往往遭受比较特殊的挫败。这类陷入的情形,自清末以来似乎更深。因为,如前所说,社会文化的动乱逼着他们纷纷走出书房,为脱节的他们自己寻觅新的安排。在这一情态之中,他们很难完全摆脱前人走过的旧路。在背后的这一因素推动之下,恰好又要拼命去追求如前所说国族诸大问题的解决。陈伯庄说:“最为中国社会独具的,而在部中国历史上占了重要角色的便是士大夫。自从封建消灭而入于大统一的中国,无统治阶级统治部族的特殊拥护,而孤立于上的皇室,君临版图极大而社会结构以宗法农村为主体的中国,士大夫阶级一直是中国的准统治阶级。他们从政问政的性格最发达,不是想做‘大臣’,即想做‘权臣’。经过近代意识的转变,‘大臣’即是救国志士,‘权臣’便是政党领袖。……”<sup>[4]</sup>近代“打天下”需要“一套理想”。谈“理想”是中国近代许多知识分子的乐事和特长。所以,在变革运动的初期他们得到实际的行动人物借重,因而这两种人物<sup>[5]</sup>大致可以相处得不错。可是,等到新的统治结构出现以后,实现的问题逐渐来临,理想的问题逐渐褪色,权力的一元化问题成为转变的枢纽。随着这一转变,行动人物和观念人物无法不起分化。在观念人物之中,比较能放弃理想而自认为目的已达的人又变为辅治阶层。比较坚持原有理想而又天真的人慢慢滋生一种被诱拐(*being betrayed*)的感觉。当有别的机会时,这类的人可能投奔别的公司行号。第一流而又有独自思想的人,不是别立门户,就是遗世独立。

行动人物和观念人物的这种分化实在是动理(*dynamism*)上不易避免的结果。因为,行动人物和观念人物不仅在基本的想法上不同,而且在性格形成方面也不同。他们是一个运动中的两种异质要素(*heterogeneous elements*)。

行动人物的基本兴趣是成功。至于怎样成功的,使用什么手段成功的,是否由于因缘时会,是否由于巧取豪夺,对于这些问题他们认为是些空洞的问题。他们对于空洞的问题向来不感兴趣。行动人物在必要时也标榜一些主张。他们之所以如此,主要的作用是把主张当做结纳精于并吸引人众的工具。至于标榜的主张是否实行,那要看对他们同他们的团体是否有利。他们口里似乎也强调理想,但是他们更重视现实的人身崇拜。当着理想可以用作人身的装饰时,他们拉拢理想。当着理想妨害人身崇拜时,他们可以翻修理想,不然就束之高阁。所谓意底牢结,他们弄成一种制度化的心理。所谓制度化的心理,就是一个团体或组织以内的每个分子必须共同承认的成文的甚或不成文的那些前题。既然如此,他们不太注意到这些前题的本身是否为真,而只注意到是否为团体所要求而且大众是否承认。即令这些前题是假的,但是,既然团体是这么要求而且大众又这么承认,所以也就是真的。既然这些前题是真的,于是在势力圈内的任何个人也得承认他们是真的。这种“真理观”的作用是为了抒发团体的意志,维持建制的尊严,并且延续组织的存在。在这一关联中,所谓的“真理”与权威是不分的。行动人物的这种真理观与科学上的真理观很不相同。科学上的真理观是,一个语句如果合于某一事实,那末它便是真的。最低限度,这种真理观不受情感的播动和意志的支配。行动人物的真理观是,因为我们需要它是真的所以它一定得是真的,至于是否合于事实那是次要的问题。就事论事,这只能算是一种团体应迫(group imperative)。

正如霍弗尔(Eric Hoffer)所说的<sup>[6]</sup>,真正的行动人物并非要改造世界,他只要占有世界。他的内在冲动是要掌握和控制,并令既得权力能够行使。在这类要求之下,他要以制度来规范人众的行

为。人众的任何重要的自发活动都在可疑因而当禁之列。在对付人众时,他们好诉诸镇制力和官司制度。因为,使用这类工具最可靠。为了保持权力,他们可以用自己创造的方法,可以用外来的方法,可以用古旧的方法,甚至也可以用敌人的方法。这么一来,彼等于不知不觉之间,变成了为权力而权力。

观念人物在一个动荡时代常削弱流行的信仰,批评既存制度的权威,为新的信仰之普及而开路。真正的观念人物视追求真理为一重要的事。照他们看来,上述行动人物的真理观简直荒谬到不能忍受。他们常视理想为第一。人身常置于理想之下,一切为理想,一切努力向理想集中。有些观念人物好争辩,乐于看到不同的思想之冲突。正如霍弗尔所说<sup>[7]</sup>,他们提出一个主张时,用意在于炫耀才华,或希图惊世骇俗。“语不惊人死不休”。一般而言,观念人物渴望受到尊重。中国的观念人物,受传统影响,渴望出人头地。当他们得不到这些满足时,不是离异了自己,便是远避了实现。

从上而的陈列看来,真正的观念人物和行动人物有内在心性上的不调和。当势利抬头时,真理一定远避。就一特定的情况而言,真正的观念人物是对付不了行动人物的。由于前面所提到的中国知识分子与传承脱节,与社会及家庭脱节,与经济来源脱节,再加上因与行动人物脱节而与权位脱节,于是变成脱节人。脱节人最易陷于脱序(Anomie)的空虚之中。

柏逊斯(Talcott Parsons)认为脱序乃“伦范秩序之全部崩溃”<sup>[8]</sup>。他说建构化有程度的差别,脱序也有程度的差别。麦尔顿(Robert K. Merton)把脱序视为“不稳定”且与正式的“反道德化”,即“反制度化”有关<sup>[9]</sup>。

墨克斐(R. M. MacIVER)很注意脱序问题。在他的一本名著

中,他用两章来讨论这个问题<sup>[10]</sup>。从心理的次元着想,脱序是一种反社会的程序。脱序的人退缩到他的自我之中,他对社会的一切轨范都不信任。脱序并不止于无法律而已。脱序的心理状态是由一个人的道德连根拔起造成的。脱序的人不再有任何标准,他只受一些不相隶属的驱力所驱使。他不复有联续感,义务感,及对群体的责任感。“他嘲笑别人的价值。他唯一的信持乃否定的哲学(the philosophy of denial)。他生活在既无将来又无过去的一条窄线上。”“他们在年青时代被他们的环境,他们的经历,他们的梦幻,他们的希望,所撕碎。他们必得面对吃力而又冗长讨厌的工作,……”这是墨克斐对脱序者的描写<sup>[11]</sup>

他发现脱序人物有三种:

第一种脱序人几乎完全丧失价值系统。他的生活因此变得没有目的,失去前途的南针。他把他自己委弃于现在的一刹那,毫无意义的一刹那。他被一种疑虑多端的凉薄之感所侵袭,并藉此来宽解他的失落。当前的快感、唯觉主义、享受主义成了支配他的主宰。

他要在麻醉和忙乱中忘记自己。

第二种脱序人失去伦理目标,不复怀抱任何内在价值和社会价值。他所努力追求的是外在价值,追求手段而失却目标,尤其爱好权力。他藉崇拜别人以壮大他自己;注重他所崇拜的权威之功利性的神话。脱序人成了无疆的野马。除了“必要如此”或“现实的需要”以外,没有什么东西能够限制得了他。除了因利乘便以外,别无所谓良心。

这种人物以能摆脱残余的道德伦范而达到目标为得策。他对真、善、美和高尚的情操一概报之以轻蔑的冷笑。他忘记了自己的脱序,而把人间一切善意都看作是坑害他的陷阱。凄凉、热闹中无

限的凄凉!

第三种脱序人在基本上内心有一种悲剧式的不安全感。这种不安全感比焦虑和恐怖等困扰别人的因素还要深入他的内心。由这种不安全感衍生无望的失却方向。他失去他过去的价值之根据。有时,他失去从前的社会关联,从前的社会地位,以及从前的经济支持。就最深的意义来说,他是“失所的人”。他惟恐被人迫害。他极其因着未受人尊重,被人排弃,被人给予不公平的待遇,内心燃起怨恨之火,但有时又作不安的内省。

脱序是伦范互相冲突造成的一种社会情况。在这种情况下,个人同时要适应两种互不相容的伦范。例如,“为公”是一种伦范,“为家”也是一种伦范。在有的情形之下,这两种伦范要实行起来会互相冲突。这种冲突到了某种程度,会使身当其冲者不知如何是好。这类冲突多了,就发生脱序的结果。在外来文化价值和主位文化价值冲突时,在社会文化激变时,在相当长期的混乱时,最易产生脱序的现象。脱序人在权威面前丧失了自己,又常为极廉价的自我拍卖者。在学校里教的是一套,进入社会行的是另一套,乃脱序之一源。在学校里教的是重理想、进步、正义,要规规矩矩,是就是、非就非。进入社会行的,必得是重现实,要懂得怎样“混”,要圆圆滑滑,势势利利,要明白是就是非,非就是是,要能对许多事视而不见、听而不闻。这两种价值系统背道而驰,使刚出学校的青年不易适应,甚至终于锐气消磨。积累所及,会使整个社会缺乏活力。所谓“阳奉阴违”也是脱序的一个报告目录。权威方面所说的话,所作的要求是一套。这一套不能实行,或不合执行者的利益;但是,又不能正面公开批评或反对。因为,根据过去的实际经验,批评或反对都有灾殃。这两个价值系统冲突。于是,分别办理:“表面敷衍”的是一套;骨子里实行的是另一套。在一个权威主义

的气氛浓厚而许多倡导又极不切合实际的社会文化里,一定会出现这类脱序现象。而且,由权威所发动的极不切合实际的倡导愈多,则脱序的现象也愈多。于是,许许多多本应可以用来作有益贡献的时间和精力悉浪费在应付权威倡导之中。这也就是说,于这样的社会文化里,在一方面权威的倡导势在必行,可是在另一方面代办又不能不巧为应付。这样一来,社会文化中许许多多分子的许许多多努力都在这两个不相容的价值系统的冲突里抵消了。社会文化中重要的价值系统因互相冲突而彼此抵消,结果之一就是脱序。脱序的结果就是许多人内心失去“平衡”及“稳靠感”。因而心身的马达总不能像俾斯麦(Bismarck)时代的德国那样开得足。在脱序过甚的社会文化里,比较敏感的知识分子在心灵上常有一种说不出的茫然之感。人不能仅靠面包活着。人是必须活在表里如一的气氛中的。

现在,许多知识分子蔑视过去的价值系统,并因而对一切价值系统存愤疾的态度。他们自以为步入一个价值的真空地带,不受一切系统的羁绊。他们似乎如释重负。其实,根本没有这回事的!人实在是一种最奇怪的动物。当着他们不能勉力向道德境界升进时,就常会下降到受生物逻辑的作弄。当人的内心什么必须信持的原理原则也没有时,就有一种空茫无寄之感。自信力也就丧失了。他除了胃在蠕动,鼻子在呼吸,脉搏在跳动以外,好像什么也没有了。这时,他就成为街头的流浪者。信步走去,莫知所知。于是,任何人只要摆出一点肯定的态度,他就可以跟着他一起走,盲目的走。他完全流离失所了。所谓流离失所,并非一定没有房子住,也许他住的是高楼大厦,甚至出入汽车。然而,尽管他的身体在教室里,在办事处里,可是他的心田早已没有生物需要以上的原则,早已没有任何主张,早已无一点信持了。他放弃了自我,听任

某甲今天装进什么货色就装什么货色,某乙明天装进什么货色就装什么货色。一切都“满不在乎”。多少知识分子,一忽儿被叫恭维某张,就恭维某张。一忽儿被叫詈骂某张,就詈骂某张。一切都“无所谓”。一切不和谐的动作都引不起剧痛。人,早已工具化(instrumentalized)了。他已经不是他的他了!这是最彻底的失所(dislocation)。虽然内心空虚,可是只要活着一天生物逻辑却一天不空虚。生物逻辑一天不空虚即一天要宰制他<sup>[12]</sup>。内部的价值没有了,就追求外部的价值。孔雀要展屏。生物文化驱策着知识分子追求虚荣和面子,不择手段地制造空虚的声威,轻易地把自己的生命和时光换油条吃。规格没有了,风范随着秋风以俱去,体统只有在记忆里去追寻。剩下来的是藉挫折他人以弥补自己的挫折,藉锥痛他人来医治自己的创伤。多奇异的时代啊!罗素说,人是一种残暴的动物。被生物文化层愚弄而脱序的人可能更残暴。戈矛时代盛行身体残暴。知识分子则擅能进行“观念残暴”。冷漠的眼光一扫,就藉虐待以取快。虐待异类不够意思,虐待同类才够味。于是,我们看见今日若干中国知识分子的一幅悲剧图。

脱序,导引人们走向非洲的原野!

有许多人轰轰烈烈地活着,有许多人悲壮地死去。在一些角落地,也有许多人无精打彩地换日子。生命对于他们似乎是多余的。但是扔掉可舍不得。扔掉生命,需要比混着活有更大的勇气。一些人感到人生味同嚼蜡。然而,嚼蜡毕竟占有时间,也填充了空虚。所以,嚼蜡虽然没有实际的营养,但有画饼充饥的功效,它给人以象征的满足。于是,嚼蜡成了一种时髦。隔夜的馊饭,阴沟的积水,垃圾箱里的渣滓,都捧出来作经典。在无何有中,一切廉价的代用品出现。低级的刺激比没有刺激有助于驱走心田的疲惫,换来临时的快感。脱序者的生命在灰色中打发过去。

### 三 时代环境的透视

中国知识分子一般的失落,如前所述,主要的原因,是时代的大震荡所致。在大震荡中,许许多多的人迷失了方向,不知道去路究竟在哪里。有许多人的身体是安定下来了,可是心灵还是找不到安顿。稍有头脑的人,谁都听不进马路上聒噪的声音。在这个时代的氛围里,几乎没有任何一种震耳欲聋的言词能够沁入心灵的深处。于是,茫然之上只有更加茫然了。于是,索兴不去想它了。这是把自我放弃了一大半了。然而,“智者不惑”,“仁者不忧”。我们如果搬开眼前的云雾而看到前景,如果对人生持执道德的肯定态度,那末就可从失落里自救了。

#### A. 到奴役之路

中国的前景怎样呢?要思考这个问题,我们的视野必须扩张到百年来中国的历史和文化的全貌。[……]我们知道中国原有的样子维持不住了,非变不可。怎样变呢?本来有三条可能的路摆在中国人面前:第一条是英国式的道路。英国式的道路是和平的,渐进的,自由生长的,及自发演变的。第二条道路是法国大革命式的。这种途径是一种“武断式的理性主义”的<sup>[13]</sup>。它把一个预先设想的型模强迫加诸他人。这种办法,稍一不慎,就变成恐怖统治。第三条道路是以苏俄[……]为蓝本。俄国革命可以看作法国大革命之世界性的延续和推广<sup>[14]</sup>。但是,俄国革命在法国大革命的型模上加了马克思哲学及列宁的权力技术。这么一来,它的猛烈性、独断性、权变性,更远甚于法国大革命。

在这三条道路之中,中国应须走哪一条呢?从一个向往道德



和自由的知识分子的观点来看,撇开神话和激情,成熟一点地说,中国最好是走第一条道路。因为,第一条道路最平坦,最不容易发生车祸。根据中国的历史条件,社会文化特征,以及国民性格的另一面来观察,中国像一列长长的火车,这一列火车很不容易开动,开动了以后又很不容易煞住。依照这种条件,中国只宜从事和平的、渐进的、自由生长的,及自发的演变。也许有人觉得这条道路太慢了,缓不济急。中国人的事最难办。急是急不来的。与其因求急功而所得甚少,不如走的较慢而多得实惠。第二条法国大革命式的道路,论美德是美德的,论壮观是壮观的,可是要在中国的情形之下实行就颇危险。第三条俄国革命式的道路充满了激情、血腥、阴森、恐怖。无论怎样宣传,在事实上,这是一条“惨厉之路”。这条道路是从宗教与道德之逆反(*inversion*)筑成的。无论如何,中国人应须极力避免走上这条路。自一九二七年以来,曾国藩以后的人物确曾在这方面尽了最大的努力,而且在军事上可有成功的希望。然而,“人间不如意事十常八九”,人类历史中不该发生的事至少占一半。如前所述,日本军人的短视和贪欲,直接助使远东的赤化势力得到大好的膨胀机会。许多因素辐辏,加上战后的虚脱,中国被大动乱的旋力身不由己地卷上这一条路。这是中国人民的劫难。

我作这一叙述,我有我的理由。在实际上,关于同一对象,现实的行动人物和观念人物的出发点是并不一样的。观念人物常为一理想来构思,来努力。现实的行动人物当有权势和利益时,几乎是本能地(*instinctively*)为保持其权势和利益而努力。用几何的名词来说,这两种人物的出发点和作风并不是两个同心圆。《圣经》上说:“有钱财的人进上帝的国,是何等的难哪!骆驼穿过针的眼,比财主进上帝的国还容易呢。”(路加福音,第十八章,第二十四节)

现实的行动人物之基本的着眼点是为了现实的权势,理想人物自然撤离。现实同理想不能变成同心圆,这是对抗共产制度扩张中的一个基本弱点。

马列信徒自第一次世界大战以来把人类搞得这么紧张,这个问题已经是一世界性的大问题了。面对这一世界性的大问题,我们要求面对,我们的出发点总得与自由制度有共同的基础才行,我们所持的理由至少总得使世界一半的人听起来觉得不是“一孔之见”而真是一“公理”才行。就我面论,像我这样的知识分子,没有一丝一毫现实的权利可与马列信徒相争。但是,我不同意中国走上俄国革命式的道路。为什么呢?实质的理由是我不能接受那包含共产思想在内的共产制度。[……]

我所说的[……]理由是人类赖以存立的理由。为了人类得以存立,我们必须持执人的自由和普遍价值。关于人的普遍价值,我在前面[……]所说的道德整合及科学的人本主义里已经揭示过了。我在这里所说的人的普遍价值,无论富、贵、贫、贱、贤、愚,统统都得持执。可是,马列信徒说不然。[……]他们说道德伦理是“有阶级性”的。“有阶级性的”道德伦理是“有产阶级”麻醉并统治“无产阶级”的工具。而“有产阶级”是“该打倒的”,所以他们的道德伦理也该一扫光。

从人类学上观察,伦理建构的内部常成一个层级。例如从前的“君为臣纲”,“父为子纲”,“夫为妇纲”。许多文化的调查都可证实这一点。然而,这并不是说富人有富人的道德,穷人有穷人的道德。道德而分穷富,尚得谓之道德乎?[……]历来固然有富人藉道德伦理以作伪,但也有许多富人因欺压穷人而在道德面前抬不起头。[……]

[……]在人的普遍价值之中,生命是第一。柯赫(Adrienne

Koch)说：“生命即令不是一个绝对价值，也几乎是最逼近绝对价值的价值。”<sup>[15]</sup>古往今来的大伦教家，莫不以爱生命为训。我们看史怀哲(Albert Schweitzer)是多么热爱生命：“有一次，一只河马闯到他的医院附近，把河里的独木舟推翻，并攻击舟上的人。许怀哲就祷告上帝，请使这只狂暴肆虐的动物，在被射杀之前知难而逃。又当一群豹子不断地潜入他的田地想偷吃他养的小鸡时，他也下令不得杀死他们。……”<sup>[16]</sup>生命是人间一切价值的极限(limit)。逾越了这个极限，一切价值都失去支托。没有了生命，财富有什么用？没有了生命，政治从何来？没有了生命，讲什么主义？把生命消灭了，权力又向谁行使？[……]照我看来，人间的政治制度只有相对的好坏。我只能说，依据经验，有自由作实质的民主制度比独裁制度较为妥善。人类在“自然科学”方面已经发现了一些高度可靠的真理；但是，在政治制度方面，几千年来人类一直是在探索之中。关于政治方面的主张，迄今还是与神话，宗政和传说难分：哪一个真有理知的人能说自己所持执的是“绝对真理”？在这方面如有所谓“绝对真理”，那末不是迷执，就是武断。就我所知，从古到今，我们还没有发现任何一种政治制度好到值得藉毁灭人的生命以求实现。如果真有这样的政治制度，那末我们宁可不要它。因为，要藉毁灭人的生命才能实现，这就是一恶。手段和目标同等重要。[……]

[……]

问题谈到这里，我们对中国文化的脆弱的一面不能不稍作考察。我们在圣化社会的文化，方范的思想(prescriptive thinking)曾有突出的发达。如前所述，方范思想突出的发达，就压抑了别种思想的发展。在中国文化里，认知的思想(cognitive thinking)即令不是没有<sup>[17]</sup>，也被方范思想压抑，从来抬不了头，成不了主流。直到

现在二十世纪六十年代,中国文化分子能够把方范思想和认知思想相当划分清楚的人,似乎还是非常之少。不仅如此,而且有人还故意依一种“哲学基础”把二者混同起来。这真是“俟河之清,人寿几何”?作为一个正统的主流来看,几千年来,中国的读书人非经书不读。经书所载,主要是方范思想。这样便弄得认知思想薄弱不堪。从古昔以至现今,中国一般知识分子看经验世界,不是根据古往传说作范畴,就是眼光中充满了诗情画意,迨几十年来更增加了外来的若干哲学体系和各种“主义”的套子。至于能够把这一切的一切统统从内心刮掉或摆脱掉,运用比较纯净的认知作用来分析事理的人,真是少之又少。自新式教育实施以后,习科学的人的认知思想是有若干进步了。可是,这种进步主要限于物理科学方面,离着蔚成社会风气的日子还遥远得很!而且,即令是习科学的人,他们的认知思想多局限于所研究的专门范围。一离开了专门范围,他们也多天真得很。中国社会文化里的认知思想这么脆弱,于是对外来或内发的“理论魔术”的抗力没有办法不也脆弱。一般而论,中国近代知识分子之对外来的思想观念是依这几个条件而定迎拒:第一,合于自己先在那几个大观念或大间架。第二,合于自己强烈的要求(claims),例如救国救民的需要。第三,好新奇的心理。后二者我在前面已经一再说过了。拿这样的一些“底子”来迎拒外来的思想观念,哪里会有认知的把握!在认知上没有把握的人,无论拒绝外来的思想观念,还是迎接外来的思想观念,都是“不由自主”的。“不由自主的”人之所想汇成的“时代精神”,又怎能不危机!近半个世纪以来的经验事实够教训的了。

[……]一个读书人,除了头脑里装的那一点东西以外,还有什么更宝贵的呢?可是,现实层界的政治氛围变了,他们头脑里装的那一点东西也被认为“要不得”,必须洗干净,连保持沉默也不行。

何其苛暴！照事实看来，那群胁迫知识分子变更观念思想的人物只能算是打乱仗的乱世人物。[……]他们并没有多大的学问。中国近代学人里比他们学问好的够多了。是否要学问好些的人接受学问糟些的人的教育呢？而且，每个人的思想和价值观念是他的人格尊严之基础。凡人都是人格平等的。[……]他们凭什么颠扑不破的理由硬是要别人换上他们认为“真理”的想法和价值观念呢？我实在想不通。如果说，分析到底层，无非是因为他们有枪，那末予欲无言。

[……]

人类有许多策术实行起来的利弊得失不是一朝一夕看得清楚的，而是必须在相当长久的时期中藉着一序列的事件纪录所构成的函数曲线才看得清楚。[……]尼鲁(J. Nehru)说印度所走的路不是把“民主的制度牺牲在经济进步的祭坛上”。他认为：“在一长远的过程中，因追求经济的繁荣而否定人的自由和尊严，是不会使一个国邦长久存立的。”这真是既抓住了立国的要点又有远见的话。一个国邦即令经济繁荣，可是人都失去了人的自由和尊严，充其量来不过是一个充满了蜜槽的蜂窝而已，[……]即使真是遍地黄金，用珍珠嵌街灯，天天吃山珍海味，出门有汽车代步，但它随时秘密逮捕，不许人保有个人尊严，不许思想自由，不许言论自由，不许学术自由，甚至连隐居的自由也没有，我们知识分子怎能接受这种制度？

[……]

不错，我是一个自由主义者，但我是一个理知的自由主义者。理智的自由主义者的重要特色之一，就是讲理。什么是讲理呢？我所说的讲理，并不是事先“站稳自由主义的立场”，然后再援引论据或制造说词来保卫这个“立场”。我所说的“讲理”，更是一上

来就预先立了一个否定对方的腹案,然后再搜求证据或制造说词来支持自己对于对方的否定。这是拿“讲理”作不讲理的程序。这种程序[……]的常数是,自己永远是对的,自己的“立场”绝对不能放弃或动摇;而对方永远是错的,所以他的论据丝毫不必考虑。这个方程式的变数是,怎样或拿什么来保卫自己的立场并压倒对方,可因时、因人、因地、因题而制宜,毫无拘泥之处。这个样子的“讲理”,纵然讲到宇宙的来日,也讲不清的。这完完全全是“斗争”的一种形式。既是“斗争”就要求胜。决定胜利的最后因素是权力。既然如此,从事辩论,不过是把这一权力的孙悟空摇身一变而深藏在语言词令里面罢了。在战场上用枪炮“斗争”。在会场上用语言“斗争”。表现的方式有文有武,但其为“斗争”则一。既为“斗争”,有什么真理好讲呢?

理知的自由主义者所说的讲理,完全不是这么回事。理知的自由主义者出发的基地是一个开放的心灵。开放的心灵有两大特征:第一,没有禁忌。这也就是说,无事不可以谈。既然无事不可以谈,于是就没有偶像,没有权威,也没有任何学说及制度或人物可视为“闲人免进”的禁地。第二,理知的自由主义者并不在未讨论之前就有意无意的自以为站在正统的地位,也不先肯定别人不对,面无宁假设别人可能是对的,再分析他的论据。如果全部是对的,那末全部接受。如果有一部分是对的而有一部分是错的,那末一部分接受一部分不接受。如果全部是错的,那末只好全部不接受:一是以“理”为本。作为一个理知的自由主义者,我不事先对人间任何观念,思想,制度预存偏见。我是研究了再下判断的。

[……]

有些中国文化分子对于极权统治似乎特别曲予原谅。他们也承认极权统治是一恶(evil),不过他们认为极权统治在中国是一必

要之恶(necessary evil)。这些人所持论据是说“中国人的事不用强制手段搞不好”。可是,这些人士又常说“中国人是一优秀民族”。一个优秀民族的起码条件是不接受别人的强制而且也不必别人强制。他们能自动、自律、自爱。如果一个民族不能自动、自律、自爱,而需要一个强大的统治集体作泰山压顶式的强制,那末怎能算是“优秀”呢?在事实上,从清末到一九四九年以前,中国人自动起来作了许多社会改革,教育普及,学术提倡,物质建设的事。在这几十年间作这些事体,很少有强制的情形。怎么又行得通呢?

[……]假若有人闻爆而欣,不问主持者的动机是什么,不管是在什么条件之下举行的,那末是什么力量在支配他?中国人自八国联军入侵以来,京师被陷,割地赔款,丧权辱国,主要原因之一是科学技术不及西方。这种奇耻大辱,沉淀到一般中国人的潜意识里。今有人的表现能与欧美并驾齐驱,便颇有扬眉吐气之感。这种情形是由于潜意识内的“民族情感”被人抓住了。飘零海外的人士尤其容易作“民族情感”的俘虏。一谈到“民族情感”,仿佛是“行人止步”,神圣不可侵犯,殊不知即令是“民族情感”也有两种。一种是理知的;另一种是盲目的。如果民族情感是出于良知的,那末任何人有任何举措,民族的任何分子有权利也有义务来批评,看这一举措是否切合整个民族的需要。如果民族情感是盲目的,那末只要有人打起“民族”招牌,头就昏了,不敢仰视。即令有人搬出“民族”的大帽子,作出不利于民族的事体,也不敢批评。这种盲目的民族情感是很容易被激发的,被利用的,因而像古黄河之水也是很危险的。根据民族实实际的利益,我想不出造核有何必要。任何民族要挺起来,必须在改善人民的生活并提高文化水平这一坚实的基础上挺起来。置这一层不顾来发展武器,便是打肿脸充胖子:顾政权不顾人民。

[……]

## B. 吾人的大环境

我们中国知识分子生当今之世,身逢这种际会,必须对我们置身其中的时代环境有一个真切的了解。有一个真切的了解,才能作立身行事的张本。中国社会文化目前的遭遇,真正是“三千余年一大变局”。就西方世界来说,目前的变局是回教势力勃兴以来的第一大变。回教势力从第七世纪开始发展,极盛时期建立了一个横跨欧、非、亚三洲的大势力圈。一四五三年鄂图曼土耳其人攻陷君士坦丁堡,灭掉东罗马帝国。回教势力达到一个高峰。一五二九年回教势力第一次包围维也纳;从一六四五年到一六六四年与威尼斯长期作战;一六八三年又包围维也纳。在这样长久的岁月,回教势力构成对基督教的重大威胁。直到一六九九年鄂图曼帝国与奥国订立卡洛维兹条约(Treaty of Karlowitz),才不复成为欧洲的有效威胁。综计回教势力从第七世纪开始到第十七世纪之威胁欧洲,前后达千年之久。我在前面说过,欧洲赤潮有退落的征兆。可是,大病往往不是短期可以痊愈的。世界规模的任何动乱无一不是由来已久而且植根也深。这种动乱的消弭一定得从它由之而发生的根源之消弭开始。可是,它由之而发生的根源之形成既然经过相当长的时间,所以由这根源所发生的动乱之消弭也往往须要相当长的时间。世界规模的赤热症也是如此。共产世界和自由世界对敌不过五十年左右,再敌对五十年实在不算稀奇。整个东亚的形势今后也不能自外于世界的这一基本形势。推理和希冀是不同的。

如果世界的政治、经济、技术和意底牢结等等条件化合而成的动理(dynamism)照目前的情形继续发展下去,那末世界今后的形



势可以分述如下：第一，欧洲方面，共产制度将首先被软化、松化、驯化。在内容上，它将逐渐与西方同化；可是在形式上，它还会保持空架子到相当长的时期。第二，美洲方面，赤色势力的渗透，颠覆，及破坏活动还会继续。不过，这些努力会被美洲国邦的联合行动中中和到不足为害的程度。从远大处着眼，赤色势力的渗透、颠覆，及破坏活动未尝没有好处。〔……〕第三，非洲方面，非洲人在一方面有若干接受过世界较高的文明洗礼，在另一方面保有原始的活力。刚从殖民主义解放出来的非洲新国，对前途充满了自信力和进取的锐气。非洲黑人一点也不笨，只是我们不想跟他们结婚而已。在经济方面，非洲走向新型的计划制度。在政治方面，非洲成为自由国邦和共产国邦竞争的场所。〔……〕第四，亚洲方面，情况比较混乱，问题比较复杂。亚洲防赤问题的主要关键，在自由面又高度工业化的日本，及人口众多既有真正民主制度和高深文化且又领土广大的印度，印尼的背向也颇举足轻重。显然得很，促成亚洲赤潮的退落，将是自由势力的最后一课。

古往今来，人类的历史就是有治有乱。根据齐布利兹(Victor Cherbullicz)的研究，从纪元前一千五百年到纪元后一千八百六十年止，人类所签订的和平条约不少于八千个。每个条约之订立都是为了永久和平。可是，每个条约的效力平均只有二年的寿命。中国从战国到现代的战乱之频为数也是可观的。我们殊无理由说乱世是变态，而治世是常态。我们只能说乱久望治是常态。既然大家望治，就得从根本上讲求致治的道理。

#### 四 知识分子的责任

什么才是中国应走的道路？怎样才能使中国有个光明的远

景？依照我在本书里从一开始到现在所陈示的种种，关于这些问题的解答可以浓缩成八个字：

道德，自由，民主，科学。

只有实现这四目，中国才有希望。我们要实现这四目，必须积极的努力于新的文化创建。要努力于新的文化创建，必须有健全的知识分子作努力。怎样的知识分子才算得是健全的知识分子？一个知识分子要成为一个健全的知识分子，必须同时满足两个条件：

第一注重德操；第二献身真理。

在目前的社会风气之中谈道德，不是被人讥为迂阔，就是容易被人认为虚伪。的确，在谈道德的人物中多的是这两种人。可是，我们不能因此就不要道德。有没有人因市面流行假钞票而根本不用钞票？稍一反思，现在的道德问题实在是严重。在这迷茫失绪的世界里，人事朝夕变幻多端。我们把握着什么？我们靠什么作定力？我们必须怎样才能免于失落？各种无定向的风在乱吹，一忽儿东，一忽儿西，令人何所适从？我们怎样站稳脚跟？现在，有些人在权势面前是一套，转过背来对弱小是另一套。脸谱的变换，比戏台上还要快。他们到张家是这个样子，到李家是那个样子。中间一点联贯也没有，一点共同的基本原则也没有。自己跟自己不一样。自己把自己在各种不同的应付人事的场合撕成碎片。结果，自己不见了，只剩下一张名片。这样的存在，像马路边灰尘般的存在，像汽车后面排出的烟似的存在。我们最核心的需要是始终维持自同（selfsameness），是保持内部巩固（inner solidarity），是静悄悄地作自我综合（ego-synthesis）<sup>[18]</sup>。这就需要德操中主了。我们处身在这样一个光怪陆离的时代，要像屹立海岸的奇崖，任它风吹雨打，鱼虾相戏，狂浪拍击，我则屹立不移。坚面道德的完整，

方可收敛散漫的心灵。只有照着道德原则的指标走去,才可免于掉进远远近近大大小小的鳄鱼潭。我们能否见小利而不忘大义?我们能否处贫困而不改素志?我们能否视马路上的富贵若浮云?我们能否坚持理想而不受诱惑?我们能否不把廉价的恭维当作“精神食粮”?我们能否在无端受侮辱与迫害时处之以宁静?凡此等等问题,都是知识分子常常遭遇到的问题,而且在实际中必须认真面对的。这些问题在纸上解答都是容易的,坐而论道也不太难。只有在实际的情况出现,身历其境,受到临场的考验时,才可测出一个人的德操之深浅高低。在这种虚华而又沦丧的岁月,一个知识分子要保持道德原则,实在是难上加难。但是,功夫就在这里。

如第十四章所述,道德而无相干的知识作充足条件时是盲目的。我们处身在这个鱼龙混杂的时代,不可少的是分辨能力。据斯泰因(Maurice R. Stein)和维底奇(Arthur J. Vidich)说<sup>[19]</sup>,莎士比亚剧中描写的哈姆雷特(Hamlet)的中心性格,是到一个社会里去寻求个人的真实性。而在他所到的社会里,集体的真实性已不复能够认为没有问题了。于是,他的追寻变为寻求他个人的认同。这也就是说,他只能去找和他相同的个人,团体已经不可靠了。但是,他发现这只能藉着细心考查他与他周围之真实的和想像中的人之关系才能得到。结果,哈姆雷特发现男女人们把最光荣的仪态和角色当做真实的,尤其是把合于并保卫他们所喜爱的自我影像的人当做真实的。在阿塞罗(Othello)里,莎士比亚告诉大家,有些人的情感导引他们把“虚假的”自我影像和角色当做真实的,以致毁掉了他们的生命。伊亚哥(Iago)装得像是一个顾问和朋友的样子,来寻引阿塞罗走人歧途。其实他充满了邪恶的动机。阿塞罗回答伊亚哥的假殷勤,而且受自己被抑压的情感之驱使,他与一个谋杀者同流,并把德士底摩纳(Desdemona)和他自己毁掉了。不

过,莎士比亚细心弄明白了,阿塞罗并不止是一个谋杀者而已,他也是很神圣而高贵的。可是,莎士比亚所注意的,是这样的高贵之如朝露,阿塞罗往往表现着两面性格,他没有内在的调和。

在这个时代,伊亚哥这种角色以形形色色的姿态出现。我担心知识分子变成阿塞罗。

际此时日,真是歧路亡羊,是非不明。是非不明,社会没有不乱的。所以清理是非是一百年大计。这件事是知识分子责无旁贷的。中国的传统一向是知识分子乃社会的南针。是非被保持在知识分子那里,而且真正的知识分子把是非之分际看的非常严重。正因此故,每次大乱过后总可保持一点命脉。清末以来,政事议论,国家大计,也莫不以士流清议为重。行动人物有时也以知识分子的是非为是非<sup>[20]</sup>。然而,近几十年来逐渐搞倒了头。知识分子逐渐放弃自己的见地,让出自己的思想主权、以行动人物的是非为是非。甚至民国初年以来知识界的若干健将,也失去独自思想的能力,以流行的意见为真理。正所以致此,说来真是话长。我现在只提出几点:第一,有些知识分子所见本来不深。不深的见解易被大众的意见声威所慑伏、所转移。第二,发言投机取巧。这种言论经不起考验。第三,在大震荡之中丧失定见,结果把是非的判断交给果决的行动人物。这是弗洛门(Eric Fromm)所说“逃离自由”<sup>[21]</sup>的一面。另外也有知识分子的是非没有完全跟着行动人物的是非走。彼等之所以如此,并非基于认知,而是以承继道统自命,抱紧圣像不放。这类人士倒是有点是非,可惜是“向后看齐”的是非。这种玄古的制式是非,很少切合当前的实际,和创新文化的需要。

近几十年来,行动人物的是非和观念人物的虽然非并不是完全违离的,然而究竟是两个不同的类。关于这两个类之不同,从我在前面所指陈的行动人物和观念人物之种种不同,可以推论若干

出来。真正的观念人物重理想；行动人物重实际。某一个时代，在许多不同类型的人物之中，究竟是哪一类型的人物居于导演的地位，这是各种现实情势造成的。这样的结果，我叫做“历史的偶然”。关于“历史的偶然”，我现在没有什么可说的，这只有留待别的机会去讨论。如果历史是人类的舞台，那末似乎本来就是昨天某甲登台表演，今天某乙来表演，明天又不知是谁来表演。同是搞科学工艺的，过去叫做“畴人”。这是一个不被圣化社会重视的类。可是，到了今天搞科学工艺的被叫做“专家”。“专家”几乎是人上人了。同样是弄表演艺术的，过去叫“优伶”，我们由“与娼优同蓄”这一句话可以看出他（她）们的社会地位是够低了。可是到了今天，“歌星”是被捧的对象。据说有的歌星一支曲罢所得胜过一位教授一月的薪金。在人类历史舞台上的某一幕中，行动人物登台献演，这只好说是“时势使然”。然而，如果说行动人物的是非足为天下后世法，并且知识分子的是非也得跟着走，那就似乎有点“越界筑路”。行动人物中之最优秀的，所作所为的重点只在事功。事功上的道理局限得很。更何况有时是离题千里！行动人物的是非，揭开优美的修词学来看，根本多属从局部的感情、利害、得失、声威要求、个人及团体的意气出发的。我不知道这些因素与知识有什么相干。然而，这些因素经过细心经营而且建构化以后，居然成为是非的标准。影响所及，似乎不是历史上一幕两幕就能过去的。

我们在知识分子之间可以很显著地看到这种影响。当梁启超的新说风靡时，当早期的陈、胡倡导的新潮澎湃时，有许多人赞同，也有不少人反对。赞同的是真诚的赞同，否则不会产生那么广大的影响。反对的也是真诚的反对，否则保守势力不会那么顽强。这种真诚，到现在似乎愈来愈微茫了。时至今日，知识分子似乎愈

来愈彼此陌生,而且互相怀疑彼此的动机<sup>[22]</sup>。若干知识分子之狂热追求个人的煌大,远甚于追求真理。彼等一般的对个人声名的饥渴,远甚于对真理的饥渴。于是,知识方面的工作被用为达到这类目标的手段。评论往往变成捧或骂的化身。未搀入私人因素的文字实在难逢。现代生活日重享受,彼此之间的竞争不易避免。个人的现实需求挤走了对无关利害的客观真理之追求。这一趋势,把人们的思路引向一条死巷子:一切思想言论几乎已无客观效准可言。一切思想言论都依利益或人事关系来解释。只要是在同一条线上的,便捧入九天之上;只要不是在同一条线上的,便踩入九地之下。彼此的语言不通,彼此不了解,也不求了解。各人努力的方向像光线的漫射。彼此努力的成果流失在相互的抵消中。几十年来理实权利争夺所铸成的意识型模已在知识分子之间隐约可见。现今的若干知识分子一般的把个人或团体的情绪当真理,把一时流行的意见当是非的准绳,而思想则随着流行的音乐打转。所以,知识界成为一个失血的人。他除了制造大量的统计数字以外,剥落了昔日的光和热,更未能给人以新的展望。

社会总要有些知识分子来累积,保持,再制,并传授知识。知识分子是一般地失落了。要救起知识分子的还只有知识分子自己。每个人有而且只有一个一生。这一个一生极容易自己浪费或被别人浪费掉了。无论是自己浪费或被别人浪费掉了,既已逝矣,即永不再来了。回顾这几十年来,在时代的大播动中,比起别国的知识分子,中国知识分子的浪费委实是太多太大了。人生不能仅靠反什么而活。只有积极的努力所产生的积极成果才能在当今之世发生自救救人的真实作用。就知识分子而论,努力于知识和真理的探求是中心的任务。从一长远的过程和根本的培养来说,一个社会文化还有什么比知识和真理更重要呢?然而,我们必须认

识清楚,真理是吃素的。当财富太多时,真理就逃走了。当权势临头时,真理就远避了。财富可以购买金山,但买不来一条定律。权势可以使人在它面前谄笑,可以使人在它面前歌颂,可以使人在它面前屈膝,但是制造不出真理。一切靠权势支持的“真理”都是可疑的。一切从权势里分泌出来的“真理”更属可疑。权势可以毁灭人的身体,但是毁灭不了真理。有而且只有这样的真理才是值得我们追求的。古往今来,献身追求真理的人,常能和寂寞为友。真理是轻微的声音,他要诉说与清醒的心灵。太好热闹,不甘寂寞的人,周旋在鸡尾酒会里,听一片喧笑,到哪里去找到真理的踪影?真理不靠权威成长。大众的起哄只有把真理吓跑了。牛顿定律不产生于群众大会。爱因斯坦的相对论并非集体创作。罗素的哲学更不是遵照什么路线走出来的。独自的探索,是通向真理的幽径。多数的协作和讨论可以给人启发,但最后的吸收和创造,还是着落到个人的独自思考。

[……]

海耶克也很关心这个问题。他说:

在为获得世界人民的道德支持的奋斗里,西方人自己缺乏坚定的信持。因此使西方世界陷于重大不利之中。西方知识界的领袖们的心情长久以来一直是对于西方的原理原则感到幻灭了。他们轻蔑西方的成就,并且一心一意要创造“较好的世界”。西方人士自己的心情如此,我们就不要希望别人跟着我们跑了。如果我们在目前世界观念的大冲突中想要获致成功,那末我们首先必须知道我们信持的是什么。如果我们要不随风飘摇的话,那末我们心中也得明白我们所要保持的是什么。我们与别的人民发生关系时也必须将我们的理想明

白说出。时至今日,我们的外交政策上的问题,主要就是我们的政治哲学能否胜过别人的问题。而且,我们的生存端赖我们能否在一个共同理想之下集结世界足够坚强的部分。<sup>[23]</sup>

在西方世界,同样有理想虚渺的问题。所不同的,是西方世界的学人不粉饰自己,正视问题,而且提出来认真的讨论。

然而,这并不是说,我们要提出一个文化理想,就是自创一个什么意底牢结,或者是关起门来为世界设计一个什么“蓝图”。这个时代已到尾声了<sup>[24]</sup>。我们要树立一个文化理想,有人的普遍价值之实现作远景,有现成的科学知识和技术可资利用。关于这方面的种种,已经蕴涵在前面几章的讨论里了。

就中国的社会文化所出的大病症来说,中国的知识分子首当其冲。既然中国知识分子首当其冲,于是有必要也有义务在世界的配景之中来研究这类问题。中国的问题既然根本是出在社会文化上,于是解决这个问题也只有在根本上从社会文化的创建着手。这里所说创建社会文化,就是从头创建一个适于大家生存和发展的现代文化。我们需要从目的社会(*telocratic society*)走向波柏尔(K. Popper)所说的开放社会(*open society*)。在这样的社会文化里,我们的思想和行为,不再受无谓的前例,禁忌,复杂意结,人身神话,等等的束缚;而是以合于人生的德目及理知为指归。一谈到这些问题,事体就大了,端绪就多了,可努力的方向就多了。首先,我们在从事这一金字塔式的工作时,我们的胸襟必须是“为万世开太平”而铺路。我们希望透过自由文化的默运力,中国终于能够消解目前的种种暴戾之气,而出现一个重道德、有自由、行民主的境象。就知识分子来说,还有什么事比这更值得做?还有什么工作比这更巨大?还有什么境界比这更开阔?照我看来,将我们



的才智和努力安置在这一配景之中,我们就会觉得人生有了意义,人生有了价值,人生有了确实的目的。

当然,从事社会文化的创建,正同从事一切根本之图一样,收效是比较缓慢的,但确会宏大让一切短视的现实主义远离我们。我们应须走一条沉长的路。除了这一条远路以外,别无近路可抄,也无近功可图。曾国藩说:“天下之事,有其功必有其效。功未至而求效之遽臻,则妄矣。”<sup>[25]</sup>孟轲说:

……今之欲王者,犹七年之病,求三年之艾也。苟为不畜,终身不得。……<sup>[26]</sup>

七年之病,需求三年之艾。百年大病,最少需求三十年之艾。

## 注 解

[1] *Time*, May 21, 1965.

[2] F. A. Hayek, *The Intellectuals and Socialism*, in *The Intellectuals*, edited by George B. de Huszar, Illinois, 1960, p. 372.

[3] Eric Hoffer, *The True Believer*, 1958, p. 15, *Men of Words*.

[4] 陈伯庄,《卅年存稿》,香港,一九五九年,《二张论》。

[5] 我在这儿把“观念人物”和“行动人物”分开,是把二者当作两种造型来处理。这样的处理有许多方便,虽然同时也有许多不方便。在无法两全的情形之下,我取前者而舍后者。在实际上,这里也有四种排列组合。以甘地为例,他固然是观念人物,但也有行动,所以也算得是行动人物。

[6] 同[3], p. 17. *The Practical Men of Action*.

[7] 同[3], p. 15, *Men of Words*.

[8] Talcott Parsons, *The Social System*, Illinois, 1951, p. 39.

[9] Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Illinois, 1959, p. 136.

[10] R. M. MacIVER, *The Ramparts We Guard*, New York, 1952, IX, X.

[11] 同[10], pp. 84 ~ 85.

[12] 我们看尤国新所说的：

抗战戡乱对于国家最大的戕害,在于中产阶级之没落。中产阶级是社会的中坚。这些人过去都有退路,是以有所不为——大不了“回家吃老米”,所以能够辨是非,全气节。抗战以后,情形不变。在政治方面本来是玩票的,现在——下海了;等到避地来台,这情形越发严重,简直像海洋中的溺者,手中板持的那块木板,将与生命一同存在,永不肯放手的了。在此情况下,一切一切只是为了生存。所谓气节,尊严,都变成次要的了。(《春秋》,一九六五年,第三卷,第一期。标点符号稍有改动。)

这一段话说出了大部分知识分子的真相。我看了有空谷足音之感。我父执那一辈的读书人是坐在家里的,要出外作事的话必须等着有人来请。若他是一个“名士”,那更须有人来三顾茅庐。现在,当一名大学教授,多半还得托人说项,并且还要“审查资格”。台湾外县的中学老师被校长先生视同“属员”。他的一张聘书掌握着老师一家人的生命线。这是怎样的一种社会变化!又是多么可叹!

[13] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Postscript, p. 409.

我不认为“武断式的理性主义”是完全没有语病的一个名词。不过,这个名词颇能传达法国大革命时的心理气氛,所以我还是有条件地用了。

[14] Consult A. J. Grant and Harold Temperley, *Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (1789—1950), Part VI, Chapter XXXIII.

[15] Adrienne Koch, *Philosophy in a Time of Crisis*, New York, 1959, p. 362.

[16] 丁博均,《无防备的瞬间》,《文星》,台北,九一期。

[17] 方范的思想只问应然,不管实然。认知的思想只问实然,不管应然。前者没有真值;后者有真值(truth-value)。前者形成道德价值;后者形成科学知识。

[18] Erik Hornburger Erikson, *The Problem of Ego Identity, in Identity and Anxiety*, edited by Maurice R. Stein, Arthur J. Vidich and Daavid Manning White, 1962.

[19] 同注[20], Maurice R. Stein and Arthur J. Vidich, *Identity and History: An Overview*.

[20] 如果一个人既是知识分子又是行动人物,那末他应以知识分子为重。这样方不致迷失在现实的混乱中。

[21] Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York, 1958.

在长期混乱的时代,人陷于不定的情况之中时,即令是珍爱自由的人,也难免放弃自由而照着强制的规定行事。

[22] Consult Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York, 1954, Preface by Louis Wirth.

[23] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960, p. 2.

[24] See Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York, 1962, *The End of Ideology in the West: An Epilogue*.

[25] 《曾文正公全集》,台北版,第四七九页。

[26] 《孟子·离娄章句》上。