

民族文化論綱



本書著者其他著述

- 1 易通 (黃中初版)
- 2 宇宙疑謎解答史 (黃中即出)
- 3 天人四論 (黃中初版)
- 4 名理新論 (黃中初版)
- 5 民族文化論綱 (黃中初版)
- 6 文哲雜纂 (黃中即出)
- 7 宋平子評傳 (正中三版)
- 8 宋平子文鈔 (正中初版)
- 9 中國聖哲傳 (正中即出)
- 10 民生哲學引義 (商務再版)
- 11 民生哲學與土地政策 (正中即出)
- 12 經世文綜 (黃中三版)
- 13 玄奘 (勝利初版)
- 14 陪都賦大戰雜詩合刻 (黃中即出)

鉢 水 齋 叢 書

民 族 文 化 論 綱

蘇淵雷著



黃中出版社印行

再版題記

此書初版，印行無多，而字跡模糊，尤爲讀者詬病。友人林烈敷先生讀而善之，謂宜另謄一本，貢於當道，僕病未能也。其間惟太虛上人數數稱道之，張君勳先生亦認引爲同調，謂文化綜合論，實與鄙意暗合，此志平生，終常努力以赴云。

嗣見梁漱溟胡適之兩先生有關我國文化之短論，揭出理性主義，蓋視往論爲平實。郭沫若先生早歲嘗應日人請，撰中國文化之傳統一文，特標生動二字，甚得探驪之快。太虛上人近主超出宋明理學藩籬，真切激揚東方文化；遺書又稱「淑羣主孫（國父遺教）而徹性歸佛，庶其有宗」，亦皆鞭辟向裏之談也。錢賓四先生時復作論，倡導新農業文化，則又與余書結意相同。至呂秋一先生有關佛學性寂性覺之辨，尤爲我國思想界一大公案，吾人所當留心講究者也。

凡上所述，余書多漏，特表而出之，以示言公云爾。

再版題記

民族文化論綱

二

民國三十三年甲申人日蘇潤雷於北碚鉢水齋

自敘

余於八九年前，嘗造文化綜合論，編授雜誌，無肯爲之披露者。爾示故教授李石岑氏，李深韙之，願相與結納作新啓蒙運動，未幾李死，遂無繼響。逾年，而海上十教授之中國本位文化宣言出；一時論者，甚囂塵上，惟蔣百里氏爲高。至是拙論始獲刊布，蓋不無鍾以缶感之感也。

二十八年秋，有感各地新啓蒙運動及學術中國化口號之高，而苦無提要鉤玄之作，以廣其說；因擬訂論綱，期以三年，從事文化抉擇之工作，冀幸有成。比致書歐陽竟无老居士討論，歐陽未答，爲跋宋平子評傳以歸，而盛發其義於答張溥泉、梁均默、張君勸、空先生書中，余知其非止爲之三人發也。重之斯難之，自是不復談。

既，某雜誌約撰民族文化建設一文，初擬授以短論，乃發凡起例，下筆不能自休；遂竭旬百迄功，別成一小冊子。蓋十年來所念念不忘者，得此而一發其機矣。文成，見報載九中

民族文化論綱

二

全會通過促進文化建設諸案，益知茲事體大，非一人一手之烈所可奏效，一朝一夕之間所可蹴幾也。則斯編之出，雖牛蹄之涔乎，期無慚於大海耳。

吹網使滿，願弘力薄；海內學人，幸龍教之！

三十年十二月二十一日 蘇淵雷做於巴之南泉

目次

導言

- 一 一般原則 從根救起、迎頭趕上
- 二 兩種態度 批判的、綜合的
- 三 文化三性 繼承、吸收、創造

怎樣繼承傳統的文化

- 一 政治觀念
 - 夷夏之防
 - 王霸之分
 - 義利之辨

目次

民族文化論綱

二 社會倫理

達情適欲

兼愛利他

生養之道

三 學術思想

六藝新估

儒教科判

諸子鉤玄

四 生活態度

仁民愛物

樂天知命

任俠好義

強矯剛毅

怎樣吸收外來的文化

一 佛法抉擇

研究法門

教理透顯

悲智爲學

二 西化甄別

生活態度 古希臘之真美善 希伯來之敬 古羅馬之大 中世騎士之愛 文

藝復興時期之我的自覺 歐洲近世之浮士德精神 各國國民性

學術思想 辯證法 科學精神 現代科學之新結論

目次

五

民族文化論綱

四

文藝思潮 希臘悲劇 莎士比亞與西萬提司 歌德與拜倫 現代諸派文藝論
歐洲文化之真精神

怎樣創造新民族文化

一 觀念轉變

由民族主義到世界大同

由國家自由到個人自由

由勞動到服務

三 學術溝通

建立民生哲學新體系

設立中央文苑 編纂新百科大辭書及中國通史

世界學術中國化

民族形式現代化

三 生活改造

商業文化與農業文化之對照

都市生活與鄉村生活之調和

家庭生活與社會生活之調和

感覺生活與價值生活之調和

目次

五

民族文化論綱

導言

新民族文化的建立，是一歷史的課題。這一課題的圓滿解答，勢須全中華宛安殫精竭慮，積年累月的參加，始克有成。在歷史的流轉和生活的波動中，文化是向着日新月異的途中，驀進，並無止境。

文化是價值生活的創造，指某一時代某一民族生活之最高的型式。它包括精神活動和物質生產，以及二者關聯與發展的全程。

談文化的建立，必須涉及歷史的因緣和現實的條件，彰往察來，因鈞玄提要。因之，欲在簡短的篇幅裏展開燦爛而充實的場面，勢有未能。以下謹依個人一得之見，先就其繁華大者，發凡起例作一概括的說明。

一般原則

五十年來我國談民族文化建立者，自張之洞以下，有「中學爲體，西學爲用」，「全盤



西化」，「中國本位」，以至最近「學術中國化」之說，隨時代的演進，而漸趨於平實。然求其普遍妥適，不偏不倚，要以 國父的詔示，最為高明；其一、為發揚吾國固有的文化，其二、為吸收西洋現代的文明。此二者即所謂「從根救起」、「迎頭趕上」之論是也。 國父有感於民族自信力的喪失，民族意識的消沉，所以提出「從根救起」的辦法，恢復民族固有的道德和能力，先立其大者，這是就「能作」方面說，主張繼承和發揚。同時又有見近代科學文明的進步，以日爭里，利用厚生，舍此莫由；所以又要急起直追，就歐洲百餘年來燦爛的成果，而以最短的歲月，最經濟的方法，迎頭趕上，與之並駕齊驅。這是就「所作」方面說，主張吸收和創造。

這種寶貴的啓示，在五卅運動的高潮中，可惜不為當時一般文化人所了解，致使新文化運動和歷史脫了節，一方對傳統文化作全般的否定，同時，對西洋資本主義文化，又無抉擇的輸入。厥後思想界的跛行與近視，可以說都是食了那種「學步邯鄲」式的文化運動之果。直到十五年國民革命軍北伐後， 國父對於文化建設的兩大指示，這才漸漸喚起國人的注意。

不久，海士十教授即本之發表「中國本位文化」的宣言；最近毛澤東亦提出「學術中國化」的口號；文壇上又有「民族形式」的討論。這些都可說是受了「國父主張的影響，因時代的要求，而體現為各種不同的姿態。」

在此抗戰建國的過程中，欲求新民族文化的建立，上述「從根救起」，「迎頭趕上」的兩原則，無疑的是一必循的途轍。

兩種態度

一般原則既決定於哪末我們對於古今中外各型不同的文化，亦應持兩種合理的態度。一是批判的態度，一是綜合的態度。能「批判」則知所抉擇，能「綜合」則可言創造。但綜合的先行程序是「批判」。沒有批判的綜合，是機會主義的「綜合」；沒有綜合的批判，是「政府主義的「批判」。二十世紀是批判的時代，同時又是綜合的時代；是資本主義從「有機發展」到「自我批判」的時代，也是「國父所謂「民生主義躍躍然動」的時代。在這「時代中，談文化改造或建立，已非「復歸」什麼或「復興」什麼所可濟事的了。除了歷史的批判和時代的綜合二法外

；欲創造一簇新的文化，獨立於世界，談何容易？

國父的三民主義，係採取儒家的倫理學和政治哲學，復吸收近代民主主義與社會主義合理部分，加以補充、修正，而形成他自己莊嚴的主義。這可說明離開歷史與現實而侈談「創造」文化之不可能，亦可顯出批判不是「掃蕩一切」，而是去妄留真的「揚棄」作用；綜合不是「模稜兩可」，而是采善於人的「尚同」精神。明乎此，則文化上一切保守和排他的成分自然消滅，而人類文化亦可得到最高最大的綜合了。余早歲造「文化綜合論」暢論此旨，曾載文化建設月刊。

文化三性

文化有三性：一「繼承性」，二「吸收性」，三「創造性」。繼承是歷史的傳統，吸收是時代的潮流，創造是民族的精神。備具此三性，那就是活的有生命的文化，否則縱不老亦將近衰弱了。

我們認為：一個人或一民族，任你怎樣灑脫，自由，總不能不受空間的羈絆和時間的壓迫。人是地之子，多少總帶點鄉土的氣息。歷史的傳統與社會的勢力像阿爾卑斯山一樣，壓

在我們的頂上；我們不能一齊拋棄歷史上的材料，而憑空建築自己合意的天堂。不錯，人類創造自己的歷史，但不是恰如其所欲，人類只能在歷史所附與的條件之下，施展自由創造的工作。所以人類文化遺產的繼承，是生物學上自然遺傳的意義，不是社會學上法定繼承的意義。我們即使口頭上聲稱，願意放棄這份文化上的私產，但實際上，過去文化的勢力，總以種種姿態，在社會心的最深處潛藏着，到處左右我們的行動。在今日，要樹立另一種興故舊絕緣的新文化，實在是一件不可能的事，而且依照思想之辯證的法則，文化之史的發展律，也斷不容我們對舊文化棄之如敝屣，更何況它還是開放新文化燦爛之花的沃土呢。所以，資本主義的文化，必須植基於封建社會的廢墟之上，同樣，社會主義的文化，亦須高度的資本主義為其先行的序列。

其次，文化吸收性的快慢，要看一民族生活力的健康與否以為斷。正常青春期生活力旺盛的時候，對於一切外來新奇的文化，最能消受。我國如隋唐時之吸收印度文化，經過相當時期的消化，至宋明而產生燦爛的理學。文藝復興後，歐洲亦曾攝受希臘與希伯來的三大思

潮，而產生近代輝煌的文明。日本德川時代之致治，應歸功以前漢唐文化吸收的完美；明治維新後之日趨富強，亦緣盡全力吸收歐美文化的成果。

但一民族之能吸收外來文化，第一、要自己先有相當高度的文化爲基礎，然後才能從容吞吐，擇善而從；第二、要有健全的內部機構，從事有計劃的進行，多方準備，一切舊有阻礙的勢力，務當排去，一切轉形期的畸形現象，尤須設法消除，然後新型的文化，方有所託足，不致像「淮南之橘，渡江爲枳」或「廣東木棉，遷地勿良」了。蓋文化吸收，並不是架空的觀念之連絡，而是依存於經濟基礎之真實的適應，故必產業發達，資本集中，勞資對立，然後共產主義文化，始有孕育滋生的可能。又如佛教的大量輸入，必在人心厭亂玄風大熾之後，而周易老莊三玄之盛，正爲大乘佛法導夫先路，天台華嚴諸宗的興起，禪宗的創立，都可說是先有老莊之學作底子，加以商業資本主義抬頭，中外交通發展後，人民思想活躍，因而易於接受新文化，而與高度的舊文化水乳相融。當時一般高僧之深通老莊，儒家之好參禪學，三教同源之論，援儒入釋之說，代有所聞，卽此故也。

至於文化創造，正是最高度的綜合，其前提尤賴物質生產力的發達，使人得有優閒的歲月，從事真美善的探求。古希臘黃金期的文化，實由當時奴隸勞動，貴族及自由人得有閒暇，從事文藝的創作和哲學的思索。近來蘇聯三次五年計劃的成功，社會主義文化建設的猛進，亦正因社會內部無矛盾，人民生活得保障，故人人得於工作之餘，自由活動，一邊學習，一邊創造，取精用宏，左右采獲，文化的發展就一日千里了。

在近代可驚的物質生產力下，交通技術迅速的進步，將空間無限地縮小，人力無限地提高，自然的險阻克服了，異民族文化的接觸已鞭辟向裏，人類祖先無數經驗的積蓄，形成智慧之最大的寶庫，過去無數民族，無數學者，竭其心力，像螞蟻般替我們搜集好材料；現在是需要我們做蜜蜂的時候了——百花采罷，該釀點好蜜供給世人罷！

我們要發掘過去，借鏡現代，開拓將來，爲人類提供一合理而有光輝之生活最高的型式。這是歷史所賦予的使命，任重道遠，未可妄自菲薄的呵！

怎樣繼承傳統的文化

近人好言「保存國粹」，以爲凡屬固有，未有不好，因而以「保存國粹」爲復古保守的幌子，對社會文化的進步，很有阻礙。四十年前，近代啓蒙思想家之一，宋平子先生，曾寫過一篇「國粹論」，提出「國粹」二名詞以爲對。開首就說：

「於論理學，凡名詞有平對，有反對。國粹哉！國粹哉！于文，粹與穉爲反對，是故宋衡敢創造其反對之名詞爲「國粹」矣。粹之界說，以有益於其社會者爲斷，穉之界說，以有損於其社會者爲斷」。又說：

「且今之人有恆言，皆曰保粹！保粹！夫對於粹之尚存者之一方面，則可言保；若對於粹之已亡者之一方面，則所謂保者無着落，而非言復不可矣。……對於穉亦應有二主義焉，則謀棄也，謀棄盡也」。

當時一般自命衛道，主張復古者，動口保粹保粹，何嘗能明粹穉之有別？其於粹之尚存

與否，破之盡棄與否，更屬茫然，所以平子先生造此論以正之。

此一議論，在我們今日高唱繼承文化遺產之際，仍不失爲一可貴的指示。現本此觀點，將我們傳統文化中應當繼承和發揚光大的，試論如下。

政治觀念

我國古代的政治論，要以儒家爲最平實，而其精意所寄，則在：

一 夷夏之防 春秋道名分，尤在嚴夷夏之防，大復仇之義。公羊傳稱「春秋內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」，這是種族大義之發端。意謂天下未至「升平」「太平」之世，民族的界限，未可泯滅，親疏遠近自有一定程度，不得逾越，等到夷狄進至中國則中國之，那時的內外一統，世界大同，「天下遠近大小若一」，也就不分夷夏了。但在未到世界大同之前，仍須「尊王攘夷」，以今言釋之，就是「擁護中央，抵抗侵略」的意思，這是民族主義的第一解。

至於「大復仇之義」這一思想，在清末曾揭起興漢滅滿的大難，影響民族革命很大。這原是出於莊公四年齊襄公吞滅紀國一條。此條在經文中，書「紀侯大去其國」於齊未說滅，於紀

未說奔。於是左傳解之爲「紀爲齊附庸，而奉其社稷，故不曰滅，不見追返，故不曰奔，太去，不返之辭也」。公羊傳則解之曰：「紀侯大去其國，大去者滅也；孰滅之？齊滅之。曷爲不言齊滅之？爲襄公諱也。夏秋爲賢者諱」。至於襄公何以得稱賢？則因其九世祖哀公，曾殺紀侯之先祖，進纒言，見殺於周。襄公此次滅紀，因係復九世之仇，所以孔子於春秋不書滅，寓贊美襄公之意。此種復仇正是春秋大義，常時與漢排滿，恰好借題發揮，揭爲標幟，士氣大爲鼓舞，結果民族意識深入人心，而滿清遂以顛覆了。光復舊物，革命復仇，這是民族主義的第二解。

總之，夷夏之防，實是民族主義的真精神。傳稱伊川被髮，君子興嘆；孔門童子雖羞稱五霸，孔子却說「微管仲吾其披髮左衽矣」，正因管仲輔佐桓公「九合諸侯，一匡天下」，實行尊王攘夷的緣故。

二 王霸之分 儒家的政治哲學，以仁民愛物爲體，公天下爲用，而於王霸之界尤嚴。蓋紉以「力」而王以「德」，政爲不忍之寄；親親而仁民，仁民而愛物，則民易使而百姓以安。

孟子發明此義，最爲精闢。他說：

「以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大。以力服人者，非心服也，力不贖也；以德服人者，中心悅而誠服也。……梁襄王卒，然問天下惡乎定，吾對曰：定於一。……不嗜殺人者能一之。……今天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。」

「君不行仁政，爭地以戰，殺人盈野。爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊任土地者次之。」

後世若朱子和陳龍川，亦有王霸的辯論，大抵以聖賢爲治，一本天理，故爲王道，英雄劍業，純重功利，故爲霸道。

國父在民族主義講演中，說民族以自然力而成，近於王道；國家以武力而成，近於霸道，亦是此意。然據亂之世，欲求獨立，有時亦須兼用霸術。所以朱陳之辯，言各有當，未可一概論。太炎先生說得好：「王道安民，霸道保族」。安民但求仁政，保族則須國防。所以社

會主義國家，亦從事擴張軍備，以鞏固其領土，惟目的在防禦，不在侵略；此則與法西斯國家專以侵略爲事者，不可同日而語了。

三 義利之辨 儒家真精神，三者之中以此爲最嚴。孔子說「君子喻於義，小人喻於利」，正是學者入德最初法門。後來陸象山在白鹿書院，曾專拿這兩句話來教導學生，一時聽者莫不悚然動心，朱子且說他「其所發明救時，總到明白，皆有以切中學者隱微深涵之病」云。近人歐陽竟无居士專就此點，大加發揮。他說：

「能使其國必亡而無救藥者，偷與私也。能使偷私之禍深網而不拔者，鄉愿也。求生則害仁，謀道不謀食，而鄉愿同流合污，奄然媚世。積習中於人心，豆羹箠食是圖，而何有於國？大厦將傾之勢，而聊樂我員；流血百萬，乃視若無睹，聽若無聞，若之何其救之也？疾雷破山風振海，儻足以動之？烈日當空，儻足以明之？其必曰孔子真精神，嚴之以義利之界也歟！」（論孟課叙）

義利之界明，譬如播種，然後始可以言耕耨。陽明有言：「不扶其根，日滋灌培，但培

其惡」。是則不欲爲人則已，如欲爲人則必學聖；不欲學聖則已，如欲學聖，必辨義利以端其趣也。鄉愿則不然：謀食不謀道，舍義而取生，既持之有故，言之成理，而凡人又樂易於習俗，而難有出類拔萃之志，如是驟轉相承，無非鄉愿。所以孟子直指其立足爲「罔然媚世」，又直斥其毒害爲「德之賊」，可知其深惡痛絕之甚了。歐陽又說：

「嗚呼！世之敗壞，至是極矣，觀國是者莫不歸過於貪污之官吏，豪劣之紳，苟且偷墮之社會，此固然矣；然亦知病本之由來乎，二千餘年孔子之道廢，鄉愿之教行，孔子謀道不謀食，鄉愿則同流合污；孟子舍生而取義，鄉愿則曲以阿世。既有令名，復求壽考，腰纏十萬騎鶴揚州，以視枯槁獨行動輒駭俗，其於世間心理，孰得孰失，其于堯舜之道，孰入孰出，常判然矣。……今日者流血百萬，安全之地乃偃仰樓臺，曾不能掀淋漓柱，刺激淋漓，而關葺委蛇，衣食奔走，若不闡明孔子真精神，何以建國？何以全愛？何以慰慘？」……（與陶園士書三）

今日漢奸準漢奸之多，政風學風之壞，正緣義利之界不明耳。

上述夷夏之防，王霸之分，義利之辨三者，既與三民主義合拍，自是民族文化建立的準繩；此外，若禮運大同之教，儒行剛毅之氣，亦爲儒家真精神所寄，以世人多知，所以就不詳及了。

社會倫理

人羣之道，始於衣食；君子之道，造端乎夫婦。一切倫理的規定，人道的起源，皆不離此。我國文化號稱倫理的文化，在這方面，以儒家爲最當行出色。

一 達情適欲 儒家的禮樂論，實以達情適欲爲本。因爲人類情欲的流弊，如不合乎適當的節度分限，必至佚出範圍，與人或與己之別方面相衝突，而引起種種的不安。所以先王制禮，以節人情。禮運篇說：

「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人雖其心，不可測度也，美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」

荀卿亦說：

「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之」。

樂記篇則總揭其旨說：

「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。夫物之成人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也，於是有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。……此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人為之節」。

這三節，說明禮樂之興起，最為精闢。禮自外部規定人的行為，使趨合理；樂自內心調節人的情感，使達中和。禮所以節人之情，樂所以和人之聲。樂記又說：「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之。禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣」。蓋禮樂防範於未然，刑政施行於事後，求治雖同，而治道各異；禮樂含有暗示的、教育的意味，刑政則純是直接、剛性的執行。所以孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」。

怎樣繼承傳統的文化

總之，禮樂論的本身，深合詩的意味，若去繁縟，簡其儀式，正是政治之法門，可立人生之大本。惟末流徒崇形式，不免虛偽；孔子已有「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何」的論調。墨子的「非樂」、「薄葬」，可說是當時沒落貴族處為禮制的反動。但墨子非樂薄葬，似又太偏，不近人情。歐陽居士說得好：

「至愛者誰逾父母？大事者誰逾送死？哀痛迫切之餘，桐棺三寸掩不及泉，三月葬事。傷情無奈何，又催其情於喘息未定之際，與其生也毋甯死。動戚以樂，奮發以樂，鼓勇以樂，赴湯蹈火以樂，宣鬱以樂，通幽以樂，使民久而不亡以樂，季札聞樂，判十五國之治亂興亡，樂固可非哉？」（覆張溥泉書）

是知禮樂之源，起於情欲，養生送死無憾，為王道之始，而禮樂實為其太用。我國原為禮教之邦，移風易俗，惟此是賴。自儒學變質，轉為專制君主作馭世之術後，而禮崩樂壞，未有興起。歐美社會進化雖較晚，然日趨文明，人人守法，處處溫情，正符禮樂之治。怪不得梁平子先生見歐美憲政之美，竟至淚涔涔下而說道：「素王之志今乃行於海外哉，今乃行

於海外哉」了。我國近來新生活運動的提倡，交響樂、歌詠大會的嘗試，想是蘆樂復興的起點，希望多保留一點詩的成分，力求擺脫宗教的形式，或可得生活秩序之最高的和諧了。

二 兼愛利他 墨子爲我國古代最道地的樂利主義者。其哲學思想，重在功利二字。嘗說立言有三表，而以「憂爲利政，觀其國家百姓人民之利」，爲估定一切價值的標準。到底什麼是人民的大利，墨子則以狹義的功利觀點範圍之，說「凡足以奉給民用則止；諸加費不加於民利者，聖人勿爲」。以是墨子主張「非樂」，「節用」，「薄葬」；與崇禮樂的儒家，雖不同調，但其兼愛利他的思想，在本質上和儒家的精神並不衝突，與歐洲近代樂利主義者「最大多數最大幸福」之說，却最相契。墨子以爲「仁人之事者，必務與天下之利，除天下之害」；而天下之大患，在於人之不相愛，所以提出「兼相愛，交相利」之說救之。使知兼愛之道，不惟於他人有利，且亦利己。所以說「愛人不外己，己在所愛之中」。蓋純就功利方面證明兼愛的必要，與儒家之從倫理着眼者，微有不同。然其主張「強本節用」，爲百姓人民謀福利，至於摩頂放踵，以自苦爲極，純從平民立場，反對當時貴族之反動政治，而出之以犧牲的和革

命的精神，不可謂非一時之「才士」。墨學雖不爲後世君主所喜，然市井游俠之徒，則一脈相承，傳其衣鉢；太史公所謂「其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困」者，正是這種兼愛利他精神的表現。

三 生養之道 易稱「生生之謂易」，又曰「天地之大德曰生」，明天地之化，無逾於生；而轉入人倫日用之間，則爲「生養之道」，孟子所謂「養生送死無憾爲王道之始」的理論，經過二千年後戴東原的發揮，而淋漓盡致，這可說是從「生生」的宇宙觀，推衍出來，正是民生哲學的精華，戴氏說道：

「飲食男女，生養之道也，天地之所以生生也」。(原善上)

「生養之道，存乎欲者也，感通之道，存乎情者也」。(同右)

「聖人順其血氣之欲，則爲相生相養之道」，(孟子字義疏證上)

「合聲色臭味之欲，喜怒哀樂之情而人道備」。(疏證中)

所以生養之道，在於遂欲：「遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可勝用矣；快己之欲，

忘人之欲，則私而不仁」。但世人誤於宋儒「存天理去人欲」之說，致將理欲分爲兩截，互相對立，發爲政事，不近人情，喪心害理，冤抑細民，實有史以來生民未有的隱痛，戴東原有感一般社會深中宋儒之毒，於是發憤著「孟子字義疏證」一書，盡覆宋人之說，而提出有名的理欲一元論：

「理者，存乎欲者也」。(疏證上)

「凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲，有爲而歸於至當不可易之謂理。無欲無爲，又焉有理」。(疏證下)

「通天下之情，遂天下之欲，權之而分釐不爽之謂理」。(疏證下)

因而達到「理存乎欲」和「欲當爲理」的結論。生養之道不外「體民之情，遂民之欲」，導之使一於道義而已。宋儒矯枉過正，將人欲完全去盡，而以空洞的「天理」來衡量一切，結果遂如戴氏所說：

「尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者幼者賤者以理爭之

，雖得謂之逆。於是下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上。上以理責下，而在下之罪人，不勝指數。人死於法，猶有憐之者，死於理其誰憐之？

「其言之沈痛若是，真是三百年來最大胆的人本主義的思想家，當時許多漢學家還說他多事，宋學家又嫌其過激。所以這一偉大的啓示，在當時並未引起大的影響，直到近代西洋哲學輸入後，才被我們發現出來。這可稱爲「生生」的哲學，上承孔孟之真傳，下開民生哲學的論緒，實我國最優良的文化傳統之一。

學術思想

我國學術思想，自三代迄今，凡有四變。夏尚忠，殷尚質，周尚文，孔子折衷之而六藝以顯，這是第一次的大綜合。降及戰國，諸子爭鳴，嬴秦一統，荀卿之學大行，申韓原於道德，漢文雜用黃老，百家罷黜而儒法合流，這是第二次的大綜合。至六朝儒學衰退，老莊代興，佛氏乃應運西來，文化孳乳，他山攻錯，而禪學特盛，周程輩脫胎換骨，別立門庭，至朱子乃集大成，這是第三次的大綜合。明清因仍舊貫，別無發展，王陽明雖曾一開風氣，然

仍不離禪學，不久便衰。自海禁開，外力漸，遂啓千古未有的變局，一時士大夫多慷慨言經濟，競以利國厲民爲己任，於是中外文化的交流，始肇其端，國父孫先生於是抉擇西洋文化之長，復折衷古聖先哲之學說，創造三民主義，孕育民生哲學，而我國文化第四次的綜合，遂益恢宏。此一主潮，方興未艾，正待我們去利導，合龍，以入於海。

本此觀點，在學術思想方面繼承的工作，應分三項：

一 六藝新估 六藝是我國古代學術的總匯，爲諸子百家所從出，其影響之大，古典著作中莫與倫比。因爲六藝曾經孔子刪訂，定爲教科書，所以後人把它作爲儒家的專有物，這是不對的。我們應當把它看作我國古代學術的彙編，再以現代的眼光，重新估定它的價值和在學術思想史上的地位。

自來談六藝者，要以莊子天下篇與禮記經解所說，最爲精密。

天下篇說：「詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分

70

經解說：「孔子曰：入其國，其教可知也。其爲人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通遠，書教也；廣博易良，樂教也；絮靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也」。

以上二說，一就六藝的本質言，一就其影響於人心而言。近人馬一浮氏曾將六藝約爲三科：詩樂一科，卽今之文學，音樂及音韻學等屬之；書禮一科，卽今之政治學，社會學等屬之；易、春秋一科，卽今之哲學及史學等屬之。並總論其通義道：

「六藝之文，卽胥天下之道，實則天下之事，莫非六藝之文，明乎六藝之文者，庶可以應天下之事矣。此義云何？詩以道志而主言，在心爲志，發言爲詩，凡以達哀樂之感，類萬物之情，而出以至誠惻怛，不爲情泛僞飾之辭，皆詩之事也。書以道事，事之大者，經綸一國之政，推之天下，凡施於有政，本諸身加諸庶民者，皆書之事也。禮以道行，凡人倫日用之間，履之不失其序，不違其節者，皆禮之事也。樂以道和，凡聲音相感，心志相通，足以盪歡忻鼓舞之用，而不流於過者，皆樂之事也。易以道陰陽，凡萬象森

釋，觀其消息盈虛變化流行之跡，皆易之事也。春秋以道名分，凡人羣之倫紀，大經大法，至於一名一器，皆存分際，無相踰越，無相紊亂，各就其別，各嚴其事，各正其所，各得其正，皆春秋之事也。其事即其文也，其文即其道也，學者能於此而有會焉，則知六藝之道，何物而可道，何事而不可乎？故凡言文者，不獨前言往行，布在方策，有文史可稽者爲是，須知一身之勳作、威儀、行業、力用，莫非文也（孔子稱堯煥乎其有文章，乃指堯之功業，子貢稱天子之文章可得而聞，乃指孔子之言行）。天下萬事萬物之繁然並陳者，莫非文也」（復性書院講錄）。

若分而言之，六藝要旨，可約舉如下：

關於詩者：

1. 詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。
2. 思無邪。
3. 好賢如緇衣，惡惡如巷伯。將順其美，匡救其惡。

怎樣繼承傳統的文化

民族文化論綱

4. 天保以上治內，采薇以下治外。
5. 子夏詩序
6. 鄭玄詩譜序

關於書者：

1. 論語「堯曰」一篇
2. 孟子言王政各節
3. 蔡九峯書集傳序

關於禮者：

1. 毋不敬。
2. 言忠信，行篤敬。
3. 禮與其奢也寧儉；喪與其易也寧戚。
4. 報本反始。（郊社）

5. 慎終追遠。(喪祭)

6. 尊尊親親。(喪服)

7. 謹始。(冠婚)

8. 尊賢養老。(燕饗)

9. 婚姻之禮廢，則淫僻之罪多；鄉飲酒之禮廢，則爭鬪之獄繁；喪祭之禮廢，則倍死忘生者衆；聘覲之禮廢，則倍畔侵陵之敗起。

10. 明乎郊社之禮，審嘗之義，治天下如示諸掌。

關於總論禮樂者：

1. 禮主別異，樂主和同。

2. 序爲禮，和爲樂。

3. 禮主減，樂主盈。

4. 禮樂只在進反之間。

怎樣繼承傳統的文化

關於易者：

1. 懼以終始，其要无咎。
 2. 本隱而之顯。
 3. 觀其象辭，則思過半矣。
 4. 雜物撰德，辨是與非，非其中爻不備。
 5. 易以成爲體。
 6. 善易者不言易。
 7. 王弼易附例。
 8. 程頤易傳序。
- 關於春秋者：
1. 君君臣臣父父子子。
 2. 齊一變至於魯，魯一變至於道。

3. 內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。

4. 推見至隱。

5. 杜預春秋左氏傳集解序。

6. 胡安定春秋傳序。

近人對於讀經問題，尙多爭辯，若加抉擇，重爲整理，則六藝真精神，不難煥發，或爲目前民族文化建立的大業，增加一些新活力，亦未可知。

二 儒教科判 孔子的教義，籠罩中國人心逾二千年。其間嘗受御用，尊爲正學，開盛之隆，舉世莫並，曲解說彈，亦往往而有。近今學者盛倡復古學術須重估價值；我們爲發揚國光，繼承文化遺產計，對此百代仰止的偉人及其教義，應本論世知人之旨，作一合理的批判。

晚周之際，生齒日繁，宗法漸壞，爭奪四起。一時救世之士，應運而出，顯學如林，要以孔老墨三家爲上首。老子多危言，墨子重苦行，惟獨孔子遜言慎行，切問近思，用心於民

生日用之間，修己治人之事。三派徒衆滿天下，勢均力敵，孔學還未獲得一尊的地位。到了孟子時代，社會變革表面化，所以他的主張更激烈，言博而辯，一變孔子穩健的作風。強秦一統，君權確立，苟卿學行，孔學開始起變化，漸漸替統治階級作發言人。博士具官，以吏爲師，文字既同，思想亦漸趨統一。直到漢武表章六經，罷黜百家，孔學才取得官定的資格。從此以後，世代一變，孔學卽一度動搖，不久又底於安定。魏晉時受佛老的排擊，海運後又遭新學家的棄絕，但不旋轉間又上唱下效起來，仍舊恢復它特殊的勢力。這是什麼緣故呢，還須從我國歷史上求解答。

我國社會從秦漢以後，二千多年，朝代屢更，變亂紛乘，民族的藩籬，嘗被折毀，異族的文化，亦曾輸入，可是這二千多年間所演的史實，幾可歸納爲下列幾個不變的類型：

1. 表現在經濟上，爲封建制度的農業經濟，中間雖有郡縣制和貨幣經濟等現象存在，然主要生產樣式，仍爲自足的農業經濟，而階級剝削關係，則爲地主與佃農的對立。
2. 表現在政治上，則爲君主專制的集權國家，不問分裂或統一，其爲君主制則一。

3. 表現在社會意識上，則爲宗法與禮教。

4. 獨占智識，不事生產，爲人主效勞施政的，則爲士一身分，儒家實爲士之理想人格。封建社會重階級和名分，君權國家重一尊和威權；而老子主張無名、無爲，則不利於干涉；墨家唱兼愛，重平等，尙賢任能，尤不便於專制；惟獨孔學，嚴等差，重秩序，向老百姓講服從，同君主講仁政，以宗法爲維繫社會的手段，以達到鞏固君權爲目的。這對當時現實的社會，最爲合拍，帝王馭民之術，無愈於此，於是狡猾的野心家就竊取而利用之，以竊宰天下。漢高祖馬上得天下，至取儒冠以澆溺，及成大業，就到曲阜以太牢祭孔，一尊一卑之間，用心具見。所以我國社會的封建質素一日不去，則孔學的影響，一日不絕。但自秦漢以來，我國社會固日在轉化之中，並非一成不變的，而與之相應的孔學，亦日在蛻變昇華之中。此並行轉化的關係，齊貫中國的歷史，遂使社會形態和思想法式，呈錯綜矛盾之象，學者每苦於不得要解，史勢不明，思路遂阻，結果就不免陷於時代的錯誤。

從前譚嗣同說過：「二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉

愿也」。用現代語解釋，所謂「秦政」，係指以官僚制度補充的君權政治，是後期封建社會的政治形態；所謂「荀學」，即指崇功利，尚干涉，鞏固君權，抑制民權的政治學說。孔學範圍既廣，仁智各有所見，準於時勢，因成數派，其間惟荀學最切實用，遂得假孔子之名傳至今日，然而已經變質了。

考春秋時代，孔子不過是個政治宣傳家或老教書匠耳，偏于七十二君，大不得志；戰國時世變日亟，縱橫名法諸家雜出，霸主方從事於兼併侵略，爭用其說，孔學遂衰；卽有衛道的孟子，逞其雄辯，亦無濟於事。稍後有荀卿，學出子夏，雜參名法，不談迂闊的仁義，弟子李斯相秦後，大用師說，爲嬴秦開思想學術統制的局面。漢代雖尊儒術，論治亦不廢黃老；其後董仲舒陰陽災異之學，衍爲東漢的讖緯，去聖愈遠；後秦又有今古文之爭，斤斤於文字章句之末，家法門戶之見，訓詁註疏諸學興，大義微言遂絕。自魏武言治用申韓，士以學功爲先，人惟才舉，儒行不振。六朝當大亂之餘，佛老遂乘虛而入，隋唐以後支配一代的人心；而韓愈程學識疏陋，不足以批判時代，徒唱道統繼承的論調，供後來理學以談柄。宋儒

依傍陳搏的太極圖，以圖明性理之學，濂洛關閩，人人自謂得孔孟的真傳。陸王的心學不可名家，乃亦託之孔氏，陰取禪宗，陽加駁斥，正誤於道統之見。到了明末，王學末流陷於狂禪，願寧人出始倡經，以救之，滿清入關後復因種族的猜忌，文字的興獄，學者遂相率覃心於箋註，以破碎繁難相夸尚，真能發揚孔學之真精神者，除了黃梨洲、顏習齋、戴東原各得其一體外，蓋未之全見。

綜觀此二千年來的孔學，一變於苟卿，再變於漢異，三變於訓詁，四變於心性，除了君權思想爲專制君王片面利用（如君君臣臣原爲對待，真制君王則昧此理），宗法思想爲社會保守派變本加厲（如三綱三從等）外，其博大弘遠的大同思想與仁愛精神，從未有人爲之發揚光大，以見於政事；而陽尊陰抑孔學的結果，反使世人養成篤舊服從的奴性，復假封建社會以一強有力的觀念基礎，根柢人心，則又爲不可恕的過失。但這是後學的過失，不能歸罪於孔子一人。

四十年前，辜平子先生曾經說過下面沈痛的話：

怎樣繼承傳統的文化

「嗟乎！陽儒陰法之學，始於叔孫通，極於宋程朱。其學陽尊孔孟，陰祖鞅斯，務在鋼民聰明，拂民天性，驅民入於狃棒之域，奴僕之區，嚴防其界，使民救死不暇，以是迎合世主。世主便之，貴族亦便之，則號於世曰：某某純儒也，某某之學正學也，有能習某某之學者，吾顯之；有敢非某某之學者，吾罪之。於是僞儒之黨，羣執世權，民間疾苦，悉置不問。禮樂兵刑農工商醫之政，悉置不修。官吏肆虐，盜賊橫行，民不聊生，頻釀慘劫；其極至於屠城數百，流血萬里，名門婦女，半充婢媼，如昔金元張李之亂，而彼僞黨，曾漠然不少動」。（與岡鹿門書）又曰：

「儒家宗旨，一言以蔽之，曰抑強扶弱；法家宗旨，一言以蔽之，曰抑弱扶強。洛閩講學，陽儒陰法，談經則力攻故訓，修史則大謬麟筆。認真詩爲邪淫，隲詎夏序；惡禮運之聖論，敢擯游傳。自謂接孟，實孟之賊；背此開誅一夫之說，樹彼臣罪常誅之誼，背此殃民不容之說，奉彼虜使其民之教。道統帝統，日事忿爭；上智上仁，悉遭橫貶。貪祿位而毀高隱，畏刑戮而毀孤直；憚讀書而毀通人，短用武而毀良將。善均，而出於其

黨則極稱之，出於非其黨則深刺之；黨均，而出於其黨則曲諱之，出於非其黨則痛斥之。嫉妬阿私，但務尊己；強詞拒辯，薄躬厚責。忠恕之風，於斯蕩然，末流虛僞益甚，詐僞益多，廉恥全亡，惻隱盡絕；而憑藉巍科，依倚貴勢，諛頌程朱，以媚當世，竟得號爲理學之魁，儒林之特者，自元明來，何可勝道？「衰哉理學，乃茲通也，彼真理不安得不滅跡埋名，空山夜哭，尙友兩生，神交沮溺也！」（卑議洛閩章第七）

其反對洛閩，蓋視顏戴二氏爲尤激烈。平心而論，宋氏所說，雖爲程朱學派末流之弊，而推原窮本，程朱一派漠視孔孟的大同思想，專演荀卿少康之學，以利君主專制之局，不爲細民請命，則又不得辭其咎了。明天祖誦洛閩言，又自謂法家，明中世人主喜怒僻遠而不循法，諫官有所長短，不以法律彈正，時藉洛閩重言，以爲柄；人主窮迫，亦以其言檢束，卒之誅心奪志，上下相率爲僞，後來清雍正亦利用洛閩之學，以馭臣民，致刑僻無常，百姓無所措手足，戴東原憤而著原善，益于字義疏證，殆非過激之論也。

太炎先生早歲對於儒家，亦頗有微詞：

怎樣繼承傳統的文化

「……孔子博學多能，教人以忠恕。雖然，有商訂歷史之孔子，則廓定六經是也；有從事教育之孔子，則論語孝經是也。由前之道，其流爲經師；由後之道，其流爲儒家。……蓋儒生以致用爲功，經師以求是爲職。……儒家之病，在以富貴利祿爲心。蓋孔子常春秋之季，世卿秉政，賢路壅塞，故其作春秋也，以非世卿見志。其教弟子也，惟欲成就吏材，可使從政，而世卿旣難猝去，故但欲假借事權，便其行事。是故終身志望，不敢妄希帝王，惟以王佐自擬。……孔子之譏丈人，謂之不仕無義。孟子荀卿皆譏陳仲，一則以爲無親戚君臣上下，一則以爲盜名不如盜貨。……孔子于七十二君，已開游說之端，其後儒家率多兼縱橫者。然則孔子之教，惟在趨時，其行義從時而變。故曰言不必信，行不必果。……用儒家之道德，故艱苦卓厲者絕無，而冒沒奔競者皆是。……用儒家之理想，故宗旨多在可否之間，論議止於兩胡之地，……雖然孔氏之功則有矣。變稷祥神怪之說，而務人事，變疇人世官之學，而及平民，此其功亦愈絕千古。二千年來，此事已屬過去，獨其熱中競進在耳」。（諸子學略說）

雖有感而發，所論亦深中其弊。後作訂孔篇，持論更平允，有云：

「自老聃寫書徵發，以貽孔氏，然後竹帛下庶人。六籍既定，諸書復稍出金匱石室間，民以昭祿，不爲徒役，九流自此作，世卿自此墮，朝命不擅威於肉食，國史不聚斂於故府。故直諸夏覆亡，雖無與立而必有與繼也。不曰賢於堯舜，豈可得哉！」

這是孔子在我國歷史上合理的地位。

歐陽竟无居士對於孔學，亦有評判。近年講學，尤重孔佛一致之論。嘗說佛法以「無餘涅槃」（寂靜寂滅）爲唯一宗趣，以根本、加行、後得三智爲法門三漸次，與儒學之以「不觀不聞」，「無聲無臭」爲唯一宗趣，以天命、率性、修道爲法門三漸次者，若合符節。對於孔子真精神的提示和對於偽學的抨擊，則又與宋平子同調。其覆張溥泉書有云：

「新周故宋王魯，革命之義出於公羊；而偽儒以爲說經義齊駁豈是魯純？民爲貴，君爲輕，民權之義出於孟子；而偽儒專制之奴，謂孟子泰山巖巖，英氣甚是害事。大同出於禮運，而偽儒竟謂禮運大同之說非孔子之言。凡不合其奴性組織，皆武斷廢除。跡其根

怎樣繼承傳統的文化

據，皆自譴蔑中庸而來。真孔以狂狷爲中庸，僞儒以鄉愿爲中庸；真孔中庸還我實落，僞儒中庸但有美言，樸者墮迷，奸人利用。曾子忠恕，子思索隱，孟子集義養氣而後，誰爲豪傑辨別孔子中庸？孟子集義粉碎無遺，尙餘浩然之氣一分不失時呈。宋明節義之士，如文史諸人，皆有造於國家，乃至今日抗戰猶能長時，無非賴是。但有一毫真孔，得歸不可道里計，恆河沙數所不能盡，而況全體哉？

於是揭櫫「求寂」，「主一」，「達情」三者，以立大本，而歸結於「中庸」的體認。其傳中庸，全此詮義。又謂「孔學入門，勤爲概論，止是學庸。千百年來講學家流但憑凡心推測聖量，又復故封疆域他實不容。是故中國實無孔學，此如語諱語，非誕言誓言也」。勸世人多讀佛書，「以西聖人之三藏十二部，解東聖人之四書五經，求聖於聖，方便莫大」。其對於儒佛二家所作的結論，要爲服明手快，鞭辟向裏之談。

此外，若馬一浮氏近主講復性書院，亦嘗以六藝判教。謂六藝可統攝諸子及一切學術，又謂「教育頓漸，大學說先後次第，明是漸教；中庸顯天人一理，君子篤恭而天下平，中和

卽位育，方是頓教」。其所立學規有四：一曰主敬爲涵養之要，二曰窮理爲致知之要，三曰博文爲立事之要，四曰篤行爲進德之要。而總爲之說道：

「子以四教：文行忠信。文卽六藝之文，行卽六藝之事，忠信則六藝之本。今此四門，亦略同四教，全體起用，全用歸體，此乃聖學之宗要，自性之法門，語語從體驗得來，從胸襟流出，一字不敢輕下；要識聖賢血脈，舍此別無他道。（復性書院講錄）

又辨判教與分科之別：

「六藝之道，條理粲然，聖人之知行在是，天下之事理盡是，萬物之聚散，一心之體用，悉具於是。吾人欲究事物當然之極則，盡自心義理之大全，舍是末由也。聖人用是爲教，吾人依是以爲學，教者教此，學者學此，外乎此者教之所由廢，學之所由失也。今言判教者，就此條理之粲然者而思釋之，綜合之，其統類自見，非有假於安排造作，實爲吾心自然之分理，萬物同具之根源，特藉言語詮表，抉而出之，顯而示之而已耳，豈有他哉」？又曰：

怎樣繼承傳統的文化

「蓋約人則品廢殊稱，約教則宗歸無異。德行文學，乃總相之名；言語政事，特別相之目。總爲六藝，別則詩書，豈謂各不相通而獨名一事哉？故有判教而無分科，若其有之，則成偏小，非六藝之道也。……分科者一器一官之事，故爲局，判教則知本之事故爲通。如今人言，科學自哲學分離而獨立，比哲學於蘇廟之主，此謂有類而無統；中土之學不如是，以統類是一也。如釋氏觀教相不明者爲總樹真如，顛預佛性，儒者之學不如是，以始終條理也。」（復性書院講錄二、琴經大義總說）

馬氏學窺百氏，深脫佛典，論學頗待力華嚴的圓融，禪宗的直截，即講程朱，亦不廢陸王，舍融周徧，觸處無礙，義理之學，最爲老師。但程朱之學，究竟是否真孔？六藝是否可專歸孔學，其間仍有問題。所以目前民族文化建立的工作，科判儒教，實爲當務之急；料簡衆說，約以己意，可得如下的結論：

- (一) 孔子以六藝立教，所謂「志於道，據於德，依於仁，游於藝」是也。
- (二) 孔子之一貫宗旨，以仁民愛物爲體，忠恕爲用。更詳言之，則夷夏之防，王霸之分

義利之辨三者，最爲根本要義。

(三) 孔學因時演變，約分兩派三支：(1) 子游傳禮運，子思作中庸，而孟子承其傳統，自爲一派；至宋明有陸王，清有黃梨洲、戴東原，皆不離其旨。(2) 子夏傳詩禮，曾子述大學，而荀卿集其大成，又爲一派；至宋有程朱，清有顧炎武、王夫之，亦大體相同。(3) 顏子心齋坐忘，其言行又旁見莊子，似爲儒家之教外別傳；其後晉有陶淵明，宋有程明道，明有陳白沙，殆亦相近。(4) 介乎朱陸之間者，在宋有永康永嘉(所謂浙學)；介乎黃顧之間者，在清有顏李，而顏李又與永嘉同風，皆以經國利民，躬行實踐爲旨，上規周禮，下及兵農者也。

(四) 此二派中，就政治思想言，孟爲大同，荀爲小康；就哲學觀點言，孟爲理性派，荀爲經驗派；就教之頓漸言，孟爲頓教，荀爲漸教；就修養方法言，則孟重復性，荀重勸學。復性則求其放心，反身而誠，集義養氣，以尊德性；勸學則變化氣質，格物致知，居敬窮理，以道問學。程朱陸王之異同，亦復如是。

怎樣繼承傳統的文化

(五)綜合一派，彙取衆長，以立內聖外王之道，而發揚孔學之真精神，實爲我們歷史的使命。

三 諸子鉤玄 周秦之際，我國學術思想，最爲煥發，百家並出，諸子爭鳴，與希臘三宗，印度六師，殆周同時。諸子雖源出王官，亦爲救時弊而起，班固藝文志與淮南要略二說，可並行而不悖。(胡適諸子不出王官論，曾經柳翼謀諸氏批判，實則二說合之則是，一偏即非)諸子可觀者，道墨名法而已，今於四家中約其宗旨，足爲今日思想界之資糧者，鉤玄如下：

(一)老子知常。老子學出於易，又深於史。饒有客觀的批判精神，白眼看世，芻狗萬物，似近不在不慈，然其學重在知常，論成敗得失，不爽毫髮。所以說「知常曰明」「不知常，妄作，凶」。蓋天下之道，不外常變，唯知常而後能應變，語變乃所以顯常。事殊曰變，理一曰常，處變之時，不失其常，斯乃酬酢萬變而無爲，動靜以時而常定。此爲老學之精髓。至於生而反「，觀「復」，求「損」，用「柔」，抱「一」，守「靜」諸說，皆從「知

常「一」概念派生。太炎先生曾說：

另老子云：道法自然。太史公論老莊諸子，以爲歸於自然。自然者道家之第一義諦。由其博覽史事，而知生存競爭，自然進化，故一切以放任爲主。雖然，亦知放任之不可久也，羣龍無首，必有以提倡之，又不敢以權首自居。是故去力任智，以詐取人，使彼樂於從我。故曰善爲道者，非以明民，將以愚之，弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知「」。

（諸子學略說）

總之，明自然，卽是「知常」，用權術，所以應變。所謂人君南面之術，不外「知常應變」四字而已。

（二）莊子齊物 莊生晚出，其氣獨高，不懼抨彈前哲。憤奔走游說之風，故作讓王以正之，惡智力取巧之事，故作胠篋以絕之。雖尊老子爲博大真人，而已與之異趣，蓋取法其自然，雅不欲以權術自污。其內篇七首，已攝勝義，內聖外王，一以貫之。逍遙遊從破時空，明必然入手，演自由的妙旨；齊物論以無差別，泯彼此爲歸，則平等的真諦。養生主批判

怎樣繼承傳統的文化

導感；因其固然，哀樂不入於胸次；人間世與之爲无町畦，達入於無疵；內德既充，生死既了，可爲大宗師，出而應帝王了。七篇宗旨，歸於齊物。太炎先生「齊物論釋」暢論其旨：

「齊物者，一往平等之談。詳其實義，非獨等視有情，無所優劣，蓋離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃合齊物之義。……若其情存彼此，智有是非，雖復汎愛兼利，人我畢足，封畛已分，乃奚齊之有哉？然則兼愛爲大迂之談，假兵則造兵之本，豈虛言耶？夫託上神以爲禰，順帝則以游心，愛其暫兼，兵亦苟偃。然其繩墨所出，對然有量，工宰之用，依乎巫師；苟人各有心，拂其條教，雖踐屍喋血，猶曰秉之天討也。夫然兼愛階於仁義，仁義借於法律，較然明矣。齊其不齊，下士之鄙執；不齊而齊，上哲之玄談。自非滌除名相，其孰能與於此？」（齊物論釋重定本）又曰：

「……齊物一篇，內以疏觀萬物，持閱衆甫。破名相之封執，等酸鹹於一味。外以治國保民，不立中德。論有正負，無異門之覺，人無愚智，盡一曲之用。所謂衣被萬物而不爲主者也」。（對漢微言）

總之，所謂齊物，正是老子「聖人無常心，以百姓心爲心」之意。心佛衆生，三無差別；以聖人有依他心，無自依心故。若明此旨，復何波瀾同異之辨，彼此是非之爭，直可「上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友」了。

(三) 墨子尙同 墨子爲一古宗教家，與孔老絕殊。其中心思想，則在尙同、崇實。尙同故主「兼愛」，「非攻」；崇實則主「節用」，「非樂」。淮南要略篇云：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬廢財而貧民，久服傷生而害事。故背周道而用夏政」。墨子是平民的思想家，不滿當時貴族的文化，所以對儒學起了一種反感。近人夏曾佑曾說：「孔子親親，墨子尙賢；孔子差等，墨子兼愛；孔子繁禮，墨子節用；孔子重喪，墨子節葬，孔子統天，墨子天志；孔子遠鬼，墨子明鬼；孔子正樂，墨子非樂；孔子知命，墨子非命；孔子尊仁，墨子貴義。殆無一不與孔子相反」。《中國古代史》宜其兼愛尙同之說，爲孟子所非，非樂節葬之義，爲荀卿所駁。二者相較，孔學帶有封建的宗法的色彩較濃，墨子雖亦維持傳統的社會，惟較爲平民化，勞動化。其艱苦卓厲之行，犧牲革命的精神

，則又非孔老之徒所敢窺祀。

墨義懲禁精緻，尤切用於目前：「尙同」則服從主義，不容異議；「魯問」則大國不當攻小國；「貴義」則有犧牲精神；「非攻」則反侵略；不親佞近，所以「尙賢」；細文繁禮，一切摒除，所以「節用」；必盡人力，毋委氣數，所以「非命」。其所短者，特在不達情一節耳。知有用之爲用，而不知無用之爲用，故主「非樂」；知物質的有量而不悟精神的大用，故主「短喪」；重物輕情，拂人之性，宜其道大廢，不見行於世；若去泰去甚，那較之儒道兩家，亦毫無特色了。

(四)名家二派：別舉與名家，雖有淵源，旨趣自復不同。墨家主名實合一，名家主名實對立。一主盈，一主離。一主合同異，一主離堅白。經說下「見不見，離；一不相盈，廣修堅白。撫堅得白，必相益也」。以堅白同圍於石，必能相盈。公孫龍則反是，說「撫堅得白其舉也二；無白得堅，其舉也二。視不得其所堅，而得其所自者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅者，無白也。得其白，得其堅，見與不見離。一一不相盈，故離」。蓋以概念

與實體離，得堅則失白，得白則失堅，不能同時稱爲「堅白石」。墨家主「白馬馬也」名家主「白馬非馬」，亦尙同尙異之分耳。

惠施多方，與莊生莫逆；其學重合同異，與公孫龍之離堅白者殊科。故曰「汎愛萬物，天地一體也」。天下篇記惠施歷物之意凡十事，曰「至大無外，謂之大」，則爲無限的空間；曰「至小無內，謂之小」，則爲不可分的原子。曰「大而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異」，則又是華嚴一多相容，事理無礙的境界了。曰「南方有窮而無窮」，「今日適越而昔來」，正是時間空間的相對性。視辯者之蔽於辭者爲高。

辯者的命題有曰：「輪不輾地」，「一尺之極，自取其半，萬世不竭」。前者說明運動的矛盾律：卽一物同時在甲點又不在甲點，始形成簡單的機械運動之可能。運動卽爲矛盾的解決和展開。後者則說明有限的空間，可作無限的分割。但此僅爲論理的存在，初非實有。太炎先生獨稱惠施，謂辯者二十一事，不足爲重，殆因他過重抽象的概念，知別而不知總，知分而不知合，知靜而不知動，知異而不知同的緣故罷！

怎樣繼承傳統的文化

四五

總之，正名亦非一家之學，儒道墨法，必兼是學，然後能立能破。所以儒家有荀子正名篇，墨家有經說上下，都是名家的精義。推而論之，則

「名家之說，關於禮制者，則所謂「刑名從商，爵名從周，文名從禮」也。關於人事百物者，則所謂「散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期」也。莊子天下篇云：春秋以道名分，非特褒貶損益而已。穀梁傳曰：隕石於宋五。先隕而後石何也？——隕而後石也；於宋西竟之內曰宋；後數，散辭也，耳治也。六鵝退飛過宋都，先數，聚辭也，目治也。石鵝且猶盡其辭，而况於人乎？說曰：隕石，記聞也，聞其礮然，視之則石，察之則五。六鵝退飛，記見也。視之則六，察之則鵝。徐而察之則退飛。是關於散名者也」。（章太炎諸子學略說）

此外，若荀卿「同異緣天官」之說，則與佛家四分四緣之說相通；墨子之「大故」「小故」，又與希臘三段、印度三支同。會通比較，都可取資。

（五）法家二派 其一為術，其一為法。韓非子定法篇曰：「申不害言術，而公孫鞅為

法，術者因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。」然爲術者，與道家相近，爲法者，則與道家相反。莊子天下篇論慎到之術有曰：「椎拍輟斷，與物宛轉，推而後行，曳而後往。若飄風之遠，若羽之旋，若磨石之隧；全而無非，動靜無適，未嘗有罪」。這正是老子「聖人無常心以百姓心爲心」的註腳。——這是爲術者與道家相近的一派。老子說「民不畏死，奈何以死懼之」。太史公酷吏列傳亦引「法令滋章，盜賊多有」之說，而云「法令者治之具，而非制治清濁之源」——這是爲法者與道家相反的一派。亦有兼任術法者，則爲管子韓非二人。漢志管子列於道家，其「心術」、「白心」、「內業」諸篇，屬於術的範疇；「任法」、「法禁」、「重令」諸篇，屬於法的範疇。韓非亦然，解老喻老，本爲道家學說，少嘗學於荀卿，荀卿隆禮儀而殺詩書。韓非合此二家，以成一家之說，亦與管子相類。到了漢代，公孫弘董仲舒輩，本是經師出身，弘習文法吏事，而緣飾以儒術；仲舒爲春秋決獄二百二十二事，以廡廷尉張湯之間。儒法這才合流而爲人主效勞。宋平

子所謂陽儒陰法之學，「叔始之，董韓繼之，程終之，四氏之禍同族，烈於洪水猛獸」者，正指這一派。

儒法縱橫，當初也曾相互排詆，觀「五蠹」，「六蔽」之論可證。後來他們應客觀的需要，互相利用，包辦政治，這正是封建後期君主專制下的必然趨勢，於是形成官僚制度，而法家遂蔚為中心的勢力。這三派都以仕宦榮利為心，惟法家執守稍嚴，臨事有效。儒家於招選茂異之世，則習為縱橫，於綜覈名實之世，則毗於法律。到了今日，三派差不多已合為一體互為表裏了。

若舍此不談，而原法意，其間得失，亦有可言。道家貴自然，其流為法，慎到申不害韓非主之，卒以慘賊少恩，何哉？太炎先生解之道：

「雖在法家，亦言自然，各繇始作士，自稱子未有知，思曰贊贊襄哉。贊者佐也，襄者因也（馬季長說）佐之也者，輔萬物之自然也，因之也者，以百姓心為心也。舉如木禺動如旋規，謂之未有知。雖時更質文，械器服御異制，飾偽萌生，變詐益出，執政者終

莫能易管絃之言矣。夫慎申韓者獨聞自然，那能以大愚商度情性，此慘澹少恩所由起」。

。（檢論、道本）

韓非所謂：「不引繩之外，不推繩之內，不急法之外，不緩法之內」者，蓋因其自然，使各就範，不以賢不肖而改其度，使君民不相愛，塊然循於法律之中，這正是法治的精髓。但韓非有見於國無見於人，有見於羣無見於子，「政之弊以衆暴寡，誅嚴穴之士；法之弊以愚割智。無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師」這又是他的短處。如能本老氏「無爲」之教，演莊生「在宥」之論，那賞罰可不厭其一，好惡可不厭其岐，一者所以爲羣衆，岐者所以優匹士，因道全法，則君子樂而大衆止。真正的法治，這才實現。（參閱太炎國故論衡原道下）

諸子要義，略如上述。若能判定大本，異則簡之，同則收之，取古以資今，但有我合而無他縛，且具一段超遠精神，觀其會通，以爲典禮，正是我們歷史的工作，不朽的盛事！

生活態度

怎樣繼承傳統的文化

羅素嘗說：「中國文化的特長，在合理的生活觀念」。我國向以禮樂爲致治之本，禮所以規律其行爲，樂所以調節其情感，因其自然而爲之式，則所謂「威儀」、「禮儀」者出，大至於祭祀興戎，小至於飲酒拜客，乃至婚喪慶弔，飲食男女種種生活的藝術，無不窮形極狀，體貼入微，以養成文質彬彬的態度，而吟味生活本身的意義，這正是詩的表現，禮樂的精髓，論語鄉黨篇和禮記曲禮內則等篇所記載的，都是生活體驗的紀錄，除了繁文縟節外，大體都可保留。

此外，我國先哲生活態度之足爲我們楷模，而亟須發揚效法的，不可更僕數，約而言之，不外四事：

一、仁民愛物 仁爲元德，本於生活過程之通感。宋儒嘗從反面以醫書所說手足麻木不仁一事來譬喻，最爲精當。仁正是同情心的表現，生命應物相感，而喚起內心的共鳴。對於人類言，如禹稷的飢溺同懷，文王的澤及枯骨，孔子的老安少懷，孟子的政爲不忍之寄，都是仁心的普現。由親及疏，由近及遠，於是講「收宗」，「恤族」，「敬老」，「慈幼」，以至「

「四海之內皆兄弟也」，此卽儒家「親親而仁民」的精神。易稱：「天地之大德曰生」，推此以接物，那就要「仁民而愛物」了。如「網開一面」，「弋不射宿」，「釣而不網」，「君子遠庖廚」，「斤斧以時入山林」，都是古人的美德。歐美人的禁止虐待動物，亦是此意。

此外，如顏平原的遼鶴，周茂叔的留草，詩人們的「拔釵救蛾」，爲「蜻蜓解圍」，「夜半歸來放白鷗」，都是愛物心理的極致，擴充此仁心，以臨天下，那就「是心足以王矣」了。惠施所謂「汎愛萬物，天地一體」，張載所謂「民吾胞也，物吾與也」，「凡天下疲癯殘疾饑寒獨悴，皆吾兄弟之顛逆而無告者」，正是「仁民愛物」的真諦。

二 樂天知命 易傳稱：「知周乎萬物而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂」。一個人有了正確的世界觀和人生觀後，不論處境如何坎坷，總有一種樂天精神流露出來，像蘇格拉底，自以覺醒世人爲使命，所以臨死時飲鴆自若，猶念念不忘欠神遺願的一鷄。孔子厄於陳蔡，面有菜色，而弦歌不絕；乃至不自諱「繫纆若喪家之犬」，發「吾豈匏瓜繫而不食」之問，這些都是他老的樂天知命處。漢黃霸坐獄學易，引「朝聞夕死」之語以自

勵，嵇康臨刑而色不變，惟以廣陵散絕爲惜；乃至金聖歎臨刑致書家人，告以花生米拌豆腐乾之可味。這些都是知命之人。又如顏子的曲肱飲水，莊生的嘖傲漆園，陶潛的乞食責子，蓄無弦琴，聽山水聲，乃至白香山，蘇東坡閒適的詩篇，處處流露着樂天的精神。至若馬少游的平生，梁伯鸞的偕隱，孟敏的墮甕不顧，管平原的鋤金不視，更是高人一等了。

三 任俠好義 這是墨家的傳統精神，後變爲游俠，雖觸當時法禁，究爲社會正義的表徵。古代儒家亦有俠氣，若漆雕氏之儒，不色撓，不目迷，行曲則違於賊獲，行直則怒於諸侯。（見韓非顯學篇）太炎先生因之作儒俠篇，有曰：

「……天下有亟事，非俠士無足屬。侯生之完趙也，北郭子之白髮嬰也，自決一朝，其利及朝外，其視攝政，則擊刺之萌而已矣。且儒者之義有通於殺身成仁者乎？儒者之用有過於除國之大害，扞國之大患者乎？夫平原君僭上者也，荀卿以爲輔；信陵君矯節者也，荀卿以爲弼；世有大儒，固舉俠士而並包之，徒以威儀奮發，厲矜一節以自雄，其稱名有異於儒焉耳。大俠不世出，而擊刺之萌興。雖然，古之學者讀書擊劍，業成而

武節立，是以司馬相如能論荆軻。天下亂也，義士則狙擊人主，其他藉交報仇，爲國發憤，有爲鷓鴣於百姓者，則利劍刺之，可以得志。當世之平，刺客則可絕乎！尙文之國，刑輕，而姦令恆不蔽其辜，非手殺人未有致竟者也。

呂覽稱：「備說非六王五伯，死而操金椎以葬，曰下見六王五伯，將敲其頭矣」。其氣真可以奪世主奸雄之魄了。太炎論盜跖之賢，至譽爲古之巴枯寧，近無政府主義。謂「觀其持論，徒痛君臣兵革之禍，空爲龍章，以召爭奪，一人感福玉食於上，而民供政役奔走焉，卒然兩國告好，人民牽牛負重，輓駱千里，兵刃癢痠，伏尸如簣，然而人君又不能世守祿財，高位疾顛，屢致篡盜，七誠爭乎廟堂，鑿鑄殺於原野，故始以佞隸而終以塗炭者，皆立君治兵之以，誠非決去其而禍不斐艾。此其說則今所謂無政府論者。異時伯夷黜紂，懲離橫政，周興乃采薇首陽，槁餓以死。此當爲子氏守節哉，痛君臣立而攻奪起也」。是知莊生之記盜跖，蓋舉以非逢衣淺帶矯言僞行，以求富貴之士；而大史公次游俠列傳，自朱家郭解之徒，素無學術，猶舉以加漢廷經術名卿士，蓋所以羞當世之士。其踵行曠觀，孤憤酸情，全是有

感而發，太炎先生異代同心，遂不覺言之過激了。

後漢張儉因黨錮之禍而亡外，望門投止，人知爲張儉，無不接納，因而毀家者比比皆是，可見當時有正義感者之多。陶潛純爲儒者，詩獨好詠荊軻，正所以寄其愛憤之情。蓋任俠則赴人之急，好義則恥言利祿，事實上引車賣漿之流，反多沉潛仁義，而衣冠華族，少有忠貞，足覘消息了。近代民族主義之保留，多在下流社會，士人每以不出仕異族爲恥，可見俠義之氣消湮已久。此種精神亟應提倡，經過昇華作用，即是最可寶貴的犧牲和革命的精神。一切可歌可泣的英雄故事，成仁取義的壯烈行爲，都由這一粒種子發生。我國社會向來崇拜俠義，痛絕姦佞，這正是優良的道德傳統之一，我們應當激勵它，以振起一代懦怯的良心。

四、強矯剛毅 中庸稱：「君子和而不流強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」這就是尼采主張「倔強」(Bohard)的精神。獨往獨來，要堂堂地做個人，這便是強矯。強矯要無慾，無慾則剛，孔子說：「吾未見剛者」，孟子所稱「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫，庶幾近之。曾子說：「士不

可不弘毅：任重而道遠」，這便是「自強不息」，「積健爲雄」，「知其不可而爲之」的精神。古
代若張博望的鑿空，班定遠的通西域；稍後若法顯、玄奘的求法，文天祥、史可法的拒虜，
顧寧人、王船山的全節講學，乃至 國父四十年不斷的奮鬥，蔡松坡的雲南起義，以及五年
來上下一致敵愾同仇的抗戰，都靠這一股弘願毅力，強矯不流的精神爲之撐柱。禮記儒行一
篇，列舉儒者之行，自「自立」、「容貌」、「備豫」、「近人」、「特立」、「剛毅」、「仕」、「愛思」
、「寬裕」、「舉賢援能」、「任舉」、「特立獨行」、「規爲」、「交友」，以至「尊讓」，大體都足爲
我們生活態度的借鏡，文長不俱引，茲特錄其論「特立」及「剛毅」二段如下：

「儒有委之以貨財，淹之以樂好，見利不虧其義，劫之以衆，沮之以兵，見死不更其守
。鶻蟲攫搏，不程勇者；引重鼎，不程其力；往者不悔，來者不豫，過言不再，流言不
極，不斷其感，不習其謀。其特立有如此者」。

「儒有可親而不可劫也，可近而不可迫也，可殺而不可辱也。其居處不淫，其飲食不溷
，其過失可微辨，而不可而數也。其剛毅有如此者」。

太炎先生晚年講學，特別提出儒行一篇，正要我們養成一種剛毅特立的精神，以擔當來日艱虞的工作耳。

我國傳統文化中之應發揚光大的，略具於此了。

怎樣吸收外來的文化

我國歷史上近千餘年來，受外來文化影響最鉅者，要推印度的佛教文化和歐洲近代的文化。前者由吸收至消化，幾已成爲我國傳統文化的一部，在學術思想上，曾放過燦爛的花。後者輸入歷史雖較淺，但對我國社會各方面的影響却很大，目前正在吸收的過程中，還未達消化的程度。茲就「佛法抉擇」與「西化甄別」二方面，略加論列：

佛法抉擇

佛法原爲外來文化，但在我國，變成爲傳統文化的一部，大乘諸教義舉世惟我國存，台賢諸宗亦在中國始大，然在本質上，仍是外來的，若善加抉擇，大可供我們文化創造的參考。太炎先生說：

「吾輩說佛學與沙門異撰。入道階位，非親自證得者不說；神變之事，非今日可目驗者不說；圓通之談，隨事皆可附會者不說。今世競重科學，言必徵實，徒陳侈大，未足厭

怎樣吸收外來的文化

望，是故被機起信，莫如大乘起信、楞伽、深密及相宗諸論。彌勒當來下生，佛有豫記，由今觀之，其豈兆亦可識矣」。(荊溪徵言)

在哲學科學日益接近的現代，非宗教非哲學的佛法，其勝義妙諦，反漸與科學哲學的新結論相通，而左右逢源，觸處無礙；若去其名相，滌除玄覽，正可契機，而啓正覺。

一 研究法門 歐陽竟无居士有言：

「若說佛法實有勝法可學，卽魔說而非佛說。佛法乃日常應用恰到好處之事，亦猶人生眠食起居，不足希奇。無論佛出世若不出世，法性安住，法住法界，法界如是。佛有所說，但老實人說本分事而已，論其實固不可言說也」。

「然凡愚未可避語於此也。凡外造三惡趣因，墮于有見；小乘徧執我空墮斷見，二皆增損，非老實，更不是說本分事。佛以大悲心憫凡愚迷惘，從旁面反面而爲說之，惟避忌諱不說正面。反面說者，如「空」宗說一切俱非而顯法性。旁面說者，如「有」宗以二空所顯而說真如，凡此皆方便之說也」。(今日之佛法研究)

蓋佛法談空說有，談大說小，若相對立；其實大小空有所依之「事」皆同，說「義」則有不同。如空宗說無餘涅槃一切皆空，寂靜不起，此指體言。若正說之，則錯同外道，故但從通而顯。相宗說涅槃同時之善提知見，相貌圓明，無一毫之欠缺，此就用言，故從善巧方便而說。然佛法研究，因寂靜圓明之境，非世間衆生所知，亦非世智所得範圍，正面無路，乃不得「假借」聖言量以爲「比量」，換言之，卽一切佛法研究，皆是結論後之研究，而非研究後之結論。舉例釋之，如以佛說「諸行無常」爲結論，而研究得其因于生滅。又以「有漏皆苦」爲結論，而研究得其因於無常。又以「諸法無我」爲結論，而研究得其因於苦。如是展轉相比，道理盡出，卽是研究。

二 教理遞嬗 了知研究方法後，更須知佛法遞嬗之理：

一、佛在世說法隨機。當時未卽記載，但大小空有義理皆具。後來菩薩詳細發揮，不外其範圍。若並此一層亦不置信，則魔外無從分別。

二、佛滅度後，二十部小乘興淨，皆切實可資研究。今人對大乘立義每有望塵莫及怎樣敗壞外來的文化

之歎，而小乘思想接近，可藉以引導。

三、龍樹破小。此爲大小轉移之一關鍵。所云「一切空者空其所空」，乃最得我佛之意。

四、無着詳大。此繼龍樹之說而圓滿之，故二家缺一不可。

五、唐人薈萃。此于無着以來各家學說皆得會通，然其後絕響，及千餘載。今繼唐人，須大家担当。（以上見今日之佛法研究）

蓋自佛滅度後六百年內，部執繁興，彼此責難，法理日臻精密，而針執亦愈深，是爲「小有」；於是龍樹菩薩出，抉擇揚棄，妙用遮詮，空諸法執，導入大乘，而「般若」之學顯，是爲「大空」；但未流沈空，墮入斷滅，於是無着菩薩出，宗彌勒大士「瑜伽」學，善析法相，方便善巧，妙契中道，是爲「大有」。其教理辯證發展之跡，顯然可尋。

故依空有兩輪而談佛法，始盡佛法之全而，而貫通之道，亦即在此。所謂「般若瑜伽」之教，龍樹無着之學，羅什玄奘之文，正是佛法全體的統緒，三藏十二部的結撰。

三 悲智爲學 佛法重悲智雙修，自佗兩度，觀衆生老病死之苦，而卽拔衆生老病死之苦；教衆生觀三界五蘊之無常，而卽詔衆生善用三界五蘊之無常。所以歐陽居士說：

「悲而後有學，憤而後有學，無可奈何而後有學，救亡圖存而後有學。不如是而學，其施也不親，其由來也不真，其究也無歸，唐其智力精神，危乎冤哉，天下有如是學吾其愈益悲也。夫人心理，咸其一致，如理者事在一己，如量者發由乎人，不可以不審。聲聞緣覺悲心微薄，是故聲聞出定不識食鹽，緣覺化人，顯通無二，鈍之至矣，烏足以言佛？菩薩摩訶薩生心動念莫不皆悲，舉足下足無非是學，牛搜馬勃寶於芝苓，醫方工巧因明聲明，但可致用，都非蕪善。惑執無邊，慧解無邊，過患不已，功德不止，三阿僧祇，豈有終極？其悲也大，故其學也大，應如是學；大往大來，是名內學。（吾嘗論之，亂之興也自無悲始，治之萌也自親愛起。生心動念惟私一己，天下亡矣。一舉一動，環顧皆人，世界太平。食不搏飯，坐不橫肱，比丘立戒二百五十，多視大衆，祛彼妨害。任教育者可以思矣，治學問者可以知矣。）

怎樣吸收外來的文化

「……歸命曰「信」，「信以往，次「解」次「行」，大有事在。既非盲從，亦非臆度，研究有的，「解」無量也。既非冥行，亦非說食，遵道守轍，「行」無量也。隨順「現證」，趨向「現證」，臨入「現證」，學之序也。多聞熏習，熏此「現證」；如理尋思，思此「現證」；修斷轉依，依此「現證」。三慧漸頓，學之事也。無邊沙界平等「現證」，盡未來際「昧」現證」，學之事也」。(見內學年刊第一輯敍言)

佛法的精髓和學佛的真義，全具於此。最近歐陽兩答陳真如論學書，更是結論之結論，圓明滿證，全體披露，實爲無上醍醐，文繁不錄，讀者可參閱。(太炎先生對漢微言中，亦多勝解，太虛上人佛法總抉擇談一文意尤簡要)

原夫佛法研究，實爲輓近學術界一新風氣，自楊仁山居士在金陵刻經說法以來，一時學者踵起，其直系門人可勿論，若宋平子、章太炎、康長素、譚復生、嚴又陵、梁任公諸先生，學術事功，衣被一代，那種勇猛精進、大雄無畏的精神，悲天憫人、仁民愛物的胸懷，都是從學佛中得來；就是他們治學方法的精嚴，見解的圓明遠到，亦可說是得力佛法的研習。

大抵東方人根器本厚，益以大乘教理與近代哲學科學息息相通，所以我國學者，多喜作名理的深探，相宗遂一時稱盛，白衣居士學律學淨土的就少了。

此外，就淺見所及，佛法切實處：如「悲智雙修」，可藥近人「智及而仁不能守」之病；「勇猛精進」，可起萎靡不振的人心；「二諦三性」，可破俗學的計執；「華嚴緣起」，可廣世界觀；「四分五觀」，可訂認識論；乃至禪宗的奮迅直截，一棒一喝，亦足以摧陷葑菲，芟夷大難，懾世主而勵末俗。

世人好談辯證法，鹵莽滅裂，往而不返，還視佛法，瞠乎後矣。本人別有「辯證法訂補」一文，即名理新論，係採取三論、法相、華嚴諸宗勝義，益以周易老莊，以充實其內容，而澄瑩其理致，一反世人唯唯否否的論調。蓋本東方人治學圓融的態度，爲世人進一解；論雖未定，亦可算學術中國化的一例了。

西化甄別

近人論文化者，或主「全盤西化」或主「復古保粹」，頗有諍辯。要皆未諳文化本身之多樣

怎樣吸收外來的文化

性與易塑性，呂種易羸，淮橋變枳，固未可死繁句下，不知變通。近人張君勸氏嘗謂：

「吾族立國精神與其學術思想，自有不可磨滅者在；然以之與歐洲現代文化相較，寧免相形見拙之譏！第一，就學術言之，歐人上自哲理，下至萬物，中爲人事，無一網一目，不加以研精覃思，其智識範圍之廣博，絕非吾國所及。彼於素不相識之文字，如埃及文，如梵文，能探尋其鍵鑰而通曉之。自萬物初生以至人類進化，彼等能一一列舉其種類，以成一聯繫之線索。誠以歐人之於學術，得其至精巧之方法學，有名數以立其基，有證據辨僞之法以定其是非黑白，因而其學者之所成就，實有震古鑠今之效。第二，就政治社會現象言之，其最易見者，曰各人之飽食暖衣；曰各人之讀書明理；曰各人之獨立自尊；曰各人責任心之發達；曰各人愛國心之強烈；曰治者與被治者從容揖讓於根本大法之中；曰戰爭時之舉國一致。吾國士大夫之赴歐美者，嘗目擊此種種而歎爲三代盛治復見於今日，則其衷心仰止之情，可以想見矣。……吾人處於今日，惟有坦白承認歐洲文化之優良，而大開心胸以招來之，俾歐洲文化之移植，成爲吾族衰弱之補劑，俾兩

文化之交流，因以促進吾族新文化之興起。此乃學術上政治上至顯之途轍，大勢所趨，誰能逆流以抗之乎？（見民族文化書院緣起）

尤爲持平之論。而吳敬軒氏之論新中華民族文化之基本精神，亦主張發揚我國固有之仁愛精神，尤應採取邏輯的方法以利學術研究之武器。其評量中西文化的不同，亦頗能鞭辟向裏，嘗說：

「中國重直觀，故偏於想像，而結果文學特別發達；歐人重辯證，故長於推理，而結果科學特別發達；此實中西文化所由成立之根本不同處。是以中國國民性，富於詩歌藝術的想像，故能尙志養性，安於貧淡之生活，愛慕天然，寄情物外，此其所長也；而因物宛轉，不求觀念之正確，思想之明澈，此其所短也。歐土國民性，長於科學邏輯的推理，以人力勝天然，雕鑄萬物，以爲人用，觀念正確，思想明晰，此其所長也；然或知進而不知退，守強而不用弱，不能如中土之由詩歌化的想像而觀自然，故往往能極物質之效用，而不能得神思之靈解，結果精神上，不能獲深遠之安慰，而生活亦遂無由達於美滿

怎樣吸收外來的文化

六五

之境，此其所短也。……今日中國，欲求改造思想，革新文化，正宜考晚周之名辨，取歐士之邏輯，訓練推理能力，建立思想條理，使概念明晰判斷正確，然後內外籀方法之用，始能程功於無窮，所謂能立能破，乃邏輯推理之最大效用。晚周諸子精名理，故能立其思想；印度論師通因明，故能肆其辯才；歐士哲士有邏輯，故能昌其科學。此皆各擅精能，光燄萬丈。吾人今日正宜取古今中外學術方法之長，立邏輯推理之用，以建立今後新思想；一掃從前籠統游移之弊，則真正之學術研究，可由此循序發展，而吾人理想中之新中華民族文化，亦可由此逐漸造成，而無美人遲暮之感矣」。（中華文化學院說明書）

茲將歐洲文化，從其生活態度，學術思想和文藝思潮三方面來作一抉擇談。生活態度方面 歐洲文化，古稱二希，後來歸匯於羅馬；近代則以文藝復興後的資本主義文化為代表，現略舉我們所常採擇者如下：

一 古希臘之真美善 希臘人的生活態度，可說是樂觀的，現世的，青春的，是商業文

化的典型。重自由，重發展，最富原始德謨克拉西的精神。他們以真美善三者爲人生的勝境。諸如哲學的玄思，藝術的創造，道德的規律，無不求其發達，以期三者的合一，而止於至善。

二 希伯來之敬 希伯來爲家長制的農業社會，所以敬天，講信仰。聖書第一句就說：「敬畏上帝是智慧之始」，基督教那種博愛與殉道的精神，就是建立在堅實的信仰之上。耶穌本人爲大衆而上十字架，可勿論；他門徒的堅苦卓絕，樂天知命，視墨家之摩頂放踵有過無不及，那種銀獅投火視死如歸的精神，非見道篤而信仰堅者不能，這是基督教所以能流傳久遠的原因。

三 古羅馬之大 羅馬人的成就，以在政治道德（可說是市民精神），和家族倫理方面爲多；而那種泱泱大國的風度，和「硬碰硬」的精神，大足爲我們取法。蔣百里先生曾說：「羅馬是一個文化之海，上下人類史，縱橫全地球，一切美術、文學、宗教的巨流，匯集在這裏。同時，它又是一坐文化之山，一條條長江大川都從嶺上流到人間，灌溉了阡陌，衣食了

大衆，正好比西諺所謂一條條的路都引到羅馬去，同時也從羅馬通到了四面八方」。（見國防論新羅馬游記一節）

這正如漢唐盛時的長安，爲一切文化之總匯，王獨道「弔羅馬」詩稱它爲「地中海上的第二長安」，信然。蔣氏又說：

「一提起歷史，我又要你們去體會羅馬歷史上又一基本元素。且說上海人有句俗話叫「硬碰硬」，你們別要發笑，這話倒是表示一種誠實真摯的意思，不折不扣，不討虛頭，而羅馬精神，也正就是「硬碰硬」的精神。原來當初羅馬有一部分專事對外發展（戰鬪生活）的人叫做武士，後來形成了貴族，另有一部分專事對內發展（經濟生活）的人叫做平民。……後來貴族的權凌大，不肖分子又利用特權，欺壓貧民，平民不願意，但苦沒有兵力，於是表示了不合作的精神，一致離開了羅馬；然而貴族生活也離不開平民，所以結果雙方講和。貴族硬，平民亦硬，這一碰，碰出世界歷史之光輝的羅馬法來了。須知法是兩種實力的交互方式，不是一種勢力的統制條件，因爲公平，所以能夠合作，不

僅與同種人合作，且能與異種人合作，這一合遂合成了一個歐亞大帝國。……近世紀的英吉利，能夠「國旗終日見太陽」，也就是抄了這一篇老文章」。(同上)

「道大能容」羅馬帝國得祚之久，不是偶然的。

四 中世騎士之愛 騎士之愛，亦即一種俠義精神，非止爲扶助弱者，其中且含有「理想之愛」的傾向，爲宗教與愛情的結晶體，這是歐洲中世特有的精神，近人吳宓於「改造民族精神之管見」一文裏，曾謂此種精神爲中國夙所未有，亟應輸入於思想及生活中。實則唐人小說中所描寫的「古押衙」，「虬髯客」之流，已有此傾向，特不十分普遍耳。西洋文學中表現此種精神最道地者，有「四騎士」，「言訶德先生」等名著。

五 文藝復興時期之「我的自覺」 文藝復興的真精神，一方是理智的抬頭，擺脫神與傳統的束縛；一方是感情的解放，重估生活的價值，總之是「我的自覺」。前者打破經院哲學的煩瑣，而發展爲近代的實驗科學和進步派哲學，以培根、笛卡兒爲代表；後者反對擬古的形式的傾向，採取現世的鮮明的表現，若達文西之畫，莎士比亞之戲劇，其重「性格」的描寫，

怎樣吸收外來的文化

了時代」的反映，實是近代文藝的靈魂。二者之影響日常生活，即為反抗既成權威與自我表現的精神。

六、歐洲近世之浮士德精神 即渴求無盡的智識與無盡的經驗。包括好奇心，研究慾，征服肉體與現實的精神。浮士德不僅前進，且亦上進，其靈魂雖經惡魔麥非斯多芬士的誘惑，終於沒有出賣，戰勝了他而歸天上，不墮地獄。歐洲人的前進與靈魂冒險的勇氣，此一精神，實鼓盪之。此外若亞諾德感懷一詩所歌頌的，除了歌德式的智慧，還有拜倫式的熱情和華茨華士式的玄想，亦是近代歐洲人生活鮮明的態度。

七、各國國民性 上來僅就歐洲人生活態度，作一般的概述。若分而言之，則德國人沈思與組織的能力；英國人謀而後動與幽默的風度；法國人愛美愛自由的性格；俄國人沈毅與集體的精神；乃至美國人樂天而活潑的態度，若加調劑，都可作陶鑄新堯舜的材料。

學術思想方面 歐洲學術，自亞里斯多德以還，皆以人間為本位，以人為萬物的尺度。自達爾文出，始一變人間本位而為自然本位，且延長人類前史至數十萬年前，由地質學之發

展，更拓世界歷史至數百萬年以前，由天文學之發展，更知宇宙之大，生命之短促，我們的
世界觀，更隨而擴張至於無限了。

哲學思想。歐洲人雖因科學的進步而益加精審，但東方人關於生活理念的探討，名相的
分析，宇宙的慧觀，視彼所造，略無遜色；惟科學則相去甚遠，落後多了，因此下面所述，
詳略亦自不同。

一 辯證法 辯證法語出希臘文 *Dialektik*，意即進行對談或論戰。係古代人用以揭發對
方議論中的矛盾，並克服之以求真理的方術。古希臘哲人赫拉克利泰，妙觀萬物，取譬水火
，曾說「滯足長流，抽足復入，已非前水」。又說「世界是包括一切的整體，是永恆生動的，
按規律燃燒着並按規律熄滅着的火」。這一從動變中觀察宇宙的方法，柏拉圖曾稱為「一中見
多，多中見一之藝術」可「打開靈魂之眼，使向上望」。後來學者，即本此觀點，窮索自然
社會與思維的一般，於是辯證法的論域始廣。直到黑智兒始以正反合三拍子，演奏歷史的旋
律，提出所謂「矛盾引導前進」的理論。馬克思學出黑智兒，入室操戈，化朽腐為神奇，自期

怎樣吸收外來的文化

剝去神祕的外衣，而發現合理的核心，謂辯證法係「對事物肯定的理解中同時兼含必然的沒落的理解」；恩格斯則謂辯證法之「觀察對象及其精神的反映，主要的是在他們的相互聯繫中」，在他們的結合中，在他們的運動中，在他們的產生和消滅中，去觀察他們」；而蒲列漢諾夫亦謂「辯證法是在發生、發展、消滅上觀察現象的方法」；列寧則直說：「辯證法按其本意說來，就是研究對象自身本質內的矛盾」。於是「辯證法竟成爲馬派所獨有，連黑智兒也被數典忘祖，視爲「死狗」了。

這一方術自傳入我國思想界後，曾引起軒然大波，然贊從和反對的，都不得當。要知辯證法是人類智慧的公產，非一家一派所得而私，我們應以東方人的立場，將我國周易老莊的思想和佛家法相華嚴諸宗的勝義，予以修正或充實，重新確立它的地位。一味的深閉固拒，或一往偏至，都非合理的態度。（參閱拙著：名理新論）

其二、科學精神 歐洲自中古時代後，進入歷史上所稱黑暗時代，學術上自由研究的風氣，已爲獨斷信條所替代，人們只有信仰而無智識，科學與哲學都做了宗教的奴婢。當時的科

學只有替創世紀加注解，哲學只是替聖經作說明。直到培根的「新工具」出，才提倡治學方法應注重觀察，歸納事實，於是科學始漸次分類，獨立發展；以智識求進步，以科學造權力，就孕成近代燦爛的文明。所謂科學精神或方法，處處着重觀察、實驗、測量、統計，不僅是一種思想方法論，且亦推廣到人事各方面去了。科學的特性，可約為四點：

一、重敘述 科學家在探求自然之祕密時，是偏重於事實的觀察與實驗，必須先將觀察與實驗所得的結果，詳細的敘述下來，以爲論本。

二、重分析 科學所用的方法，是分析的。必須把整個分析爲零散，把全體分析爲部分，才能處理對象。這是抽象的作用，即在整個的資料中，抽釋出自己所注意的一部加以深入的分析。如物理學之析物質至不可分的原子、電子；生物學之原生物爲簡單的細胞皆是。

三、盡精微 科學偏重抽象，偏重分析，因而窮源徹底，直造深微之境，以求精確的結論。所以觀察不厭其深刻，實驗不厭其頻繁，統計不厭其嚴密，測量不厭其精審。科學家千辛萬苦搜得的 Data，即使一時得不到結論，但已爲後人預備好許多極有益的論資了。

怎樣吸收外來的文化

四、求規律 科學家既已注重分析，盡其精微，同時還要力求簡潔明晰，以便利用；於是把許多普遍的現象歸納為幾條簡單的法則，予自然以鈎玄提要的說明，因而藉此預測未來的現象，控制自然的運行。

總之，科學是有系統有條理的智識，利用觀察，實驗，測量，統計的所得，加以綫述排比，分析比較，再抽出精微審慎的規律，以解釋自然現象社會現象，而利人類的生活。

科學方法雖不能用以研究哲學，但經科學方法所提供的結論，却為哲學上所不可少的要素。我們如果用辯證法「觀天下之動」，用科學精神「探天下之蹟」，相互為用，分工合作，就不致貽「見木不見林」或「見林不見木」之譏了。

三、現代科學之新結論 古今學術思想之發展，大抵從外到內，從自然到人生，科學亦然，迄今為止，其所成就者亦以天文、物理、生物、心理四大科學為多。

(一) 天文學上的新結論 首先，我們對於宇宙的偉大，起了驚異，欲探索其究竟，於是有了天文學，說明：

1. 宇宙之大 八大行星合太陽始組織一太陽系，而在太陽系外尚有許多天體系列，如恆河沙數，此即星雲的集聚。太陽系與之相比，僅滄海之一粟，而天體間且亦有不可思議的距離，若以十分之七秒鐘能繞行地球一週的光線去巡行，要行一〇〇、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇〇〇〇光年，才能繞大宇，則宇宙之大，可想而知了。

2. 生命之短促 太陽系的造就，係因兩星雲的相撞，但兩星雲間約須七兆兆年才得相碰一次的機會，所以太陽系的年歲在星雲中真是幼稚得很，地球從太陽分裂出來，經若干萬年始有生物，從生物進化至人類，不過全生命綫一端的幾分之幾，而人類之有歷史文化，不過四千年，若把全生命綫當作十二小時計，則人類生命的發生，只是十二時最後的一秒鐘。若把三者作一比較，則

地球年歲約有二、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇年
生物年歲約有二、〇〇、〇〇〇、〇〇〇年
人類年歲約有三〇〇、〇〇〇年

怎樣吸收外來的文化

人生幾十寒暑，若以之與地球、太陽系或星雲相比較，更算不得什麼了。

3. 自然之完整 自然界是一個不可分的完整體。摩爾頓曾說：「在物理世界中，他認為最顯要的，最有趣的一部分，不在其星辰之數量與容積，不在其天體運行之狂力，不在其天文時間之悠長，而在宇宙之完全的統一性及其天空現象莊嚴的連續性。從此太陽系極小之衛星以至星雲，銀河和銀河以外的一切，其間絕沒有混沌，絕沒有機遇，絕沒有反常。宇宙之統一性為科學中最著的發現，也正是在這一點上，使我們非但明瞭外在世界，而且使我們有知道本身和心靈的希望」。

4. 空時與運動 牛頓的萬有引力律，肯定一切行星的運動，都由「離心」「向心」兩種相反的力量而發生，因此構成絲毫不忒的太陽系，又主張空間、時間、運動，都是絕對的。至愛因斯坦、閔可夫斯基之相對論出，力斥絕對時空之說，承認只有「空時」的連續體。宇宙不僅單獨計算廣、長、厚三度，時間為第四度，矢道 (Vector) 為第五度，空間乃球形或圓管形之彎曲式，有限而無邊。牛頓以物質為空間所決定，愛因斯坦却以空間為

物質所決定。最近因斯里拍 (Slipher) 在洛威爾天文臺發現星雲有大速度之擴張，幾衝過愛因斯坦空時之限制，而至無窮盡之境。德國海克門教授 (Otto H. Cismann) 亦證明此擴張之宇宙物質能通過而不必為非歐幾立特之宇宙。因此，相對論空間曲度之說，似有搖動之勢，將代以 Friedmann 與 Lemaitre 之空間膨脹說，則空間仍為無限的。

(二) 物理學上的新結論 如其天文學是說明宇宙之大，則物理學可說是專講宇宙之小，研求質力的本然。

1. 原子之結構 物質析至最後，物理學名之曰原子。原子是太陽系式，其特點有二：A、原子為正負兩電荷所組合。B、其間有極大的空隙。

2. 量子新論 主張力能也是原子的，其單位為量子 (Quanta)。應用到光學上，則有光子論，主張光不是繼續不斷波浪式的放射，光能是一個光子，像彈子式的射擊。輻射力能是原子性的，輻射係許多光子的組合。

3. 波動力學 主張光能單以粒子解釋還不夠，同時光亦需波浪的概念。物質單以原子去

怎樣吸收外來的文化

解釋也不夠，物質還有總括與干涉作用及波浪的性質。因之，物質與輻射成了一種波粒兩元的東西。

原子論經過了許多人的補充，可得兩結論：1. 元電效應——光從原子中射出電子——指出在光裏面粒子的系統與波浪的振動，同樣重要。2. 電子不僅有電能的粒子而且具有波動的狀態。宇宙結構可用「有波動的粒子」和「有粒子的波動」二語描述之。

(三) 生物學上的新結論——我們既知宇宙之大，復析物質之小，環顧四周，復有許多生物，因之我們要「觀其生」、「觀我生」了。生物學就教我們觀察生命的意義，機體的組織，生存的適應，物種的演進。

1. 生力說——主張生物除了物理化學的運動之外，還有一種不可測定的活動，這種活動的明量，或名爲「生力」，或名爲「生機」，或名曰「生命原力」，或名曰「機體原則」。

總之，生命是全體的，既不可重視機械，復不能偏向生力。

2. 進化與突創——達爾文有見物種之變化，由於遺傳、變異爲體，物競、天擇爲用，而逐

漸演進，適者生存。荷蘭植物學家達佛來氏（Hugo de Vries）則認達爾文的逐漸演進說不合事實，謂新性質的產生乃突然而來，新舊間找不出繼續的痕跡。最近柏格森主張生命是綿延不斷的創化，亞歷山大與摩歇則主進化層次突變之論。柏膝又說：「無創造則無進化。創造不斷之流即是進化，進化即是連續的創造」。

3. 活動與機體 生物有二特性，一為自主的活動，能適應環境，匡制環境。僅用刺激與反應，不足說明生物一切的行爲。二為有組織的機體，即生機的完整，部分為整體而發生作用，整體也為其他部分而始發生作用，互相關聯，互相依賴，以保其完整性。

（四）心理學上的新結論 人類以自我為中心，為萬物之最靈秀者，誰是大自然中一株弱草，寸心却妙能通靈，於是反觀我心，心理學乃得於最近期內作極速的發展。

1. 行為主義 以研究生理狀態動物行為所得的結果，來解釋人類的行為，不承認意識的存在，謂思想只是無聲的言語行為。

2. 精神分析論 主張意識只是心理活動的一部分，另有一種極大的活動力在不知不覺中

怎樣吸收外來的文化

支配着一切人的行爲，即是慾的衝動，佛羅乙德名之曰「立必多」(Libido)。人類一切夢境、精神病或失言偶忘，都是這種隱伏的色慾衝動的結果。

3. 目的主義 謂人類一切行爲都有動機，原始的動機就是本能，本能是人類一切行爲的原動力。行爲乃是趨向目的的活動。

4. 格式塔心理學 此派力反分析法把整個心理狀態破裂爲若干原素，謂心理的活動是完整的，名之曰格式塔(Gestalt whole)，此字德文作圓形或「完形」解。心理狀態是一種有組織的有系統的完形，它不是刺激與反應之總和，自有其完整性。

以上所述各說，僅是現代科學新結論中之瑩瑩大者；對於目前行將建立的民族文化或民族哲學，大可參考，這是文化哲學之最高的了解和理論基礎，爲我們所常虛心接受的。

此外，若主張「最大多數最大幸福」的樂利主義，「各盡所能各取所需」的社會主義極的理想，「媚於庶人」，「以百姓心爲心」的民主政治真精神，以及蘇聯集體主義的新經濟，都是歐洲近代文化的結晶，法當捨濫留純，擇善而從，於魚去乙，於馬去肝，才不致貪

味中毒或見影卻走。因為涉及太廣，非數語可盡，所以不再引述了。

文藝思潮方面 自古以來，不分中外，文藝思潮起伏於現實主義與理想主義二派之間，互為消長，迭相交織，已非一日了。然每一時代有每一時代的精神，每一地方有每一地方的色彩，其特徵約略可言：

一 希臘悲劇 以「運命」的捕捉，為其主題，一切人間的悲歡離合，幾視為不可避免

的運命，而以無可奈何的精神出之，藉此昇華人類的感情，提高生活的認識。亞里斯多德在詩學中曾謂：「凡是天才皆憂鬱」，以其悲天憫人與萬物同憂患，而思以壯美的形式救濟人心；故又曰「悲劇者所以感發人之情緒而高上之」也。叔本華嘗置詩歌於藝術的頂點，復置悲劇於詩歌的頂點，意亦在此。蓋以美學上的最終目的與倫理學上的最終目的，有着最大的一致。我國文學上，最缺少此種悲劇成分，好言溫情，好言團圓，沒有使人「哀以思」的魅力；惟紅樓夢一書，始有真正的悲劇情調。古文學上亦惟史記的傳記文，有甚高尚的悲劇味，如項羽本紀，魏其列傳等便是佳例。

二 莎士比亞與西萬提司 莎士比亞重在「性格」的描寫與「情慾」的表現。其作品深饒人間味，劇中所創造的典型人物，直到現代仍是栩栩若生；正因他能夠捉住人類靈魂的弱點，而予以形象化，人格化，所以他的作品得有超時代的價值。王爾德至謂有莎士比亞的哈孟雷特一劇，才有近代的懷疑派人物，誠非過言。

並世的西萬提司，則重在抒寫偉大的同情和時代落伍者的悲哀，將一切溫情俠氣齊集唐吉訶德之一身，英雄肝膽，菩薩心腸，而失敗者的悲哀，永被樂天知命的心理所克服了。所以唐吉訶德實是活在每一時代裏的好人物，時常代表失敗而又饒熱帶的一面。這可說是新理想主義文學的先河。

三 歌德與拜倫 亞諾德說過，歌德是「歐洲鋼鐵時代的醫生」，他高調智慧而努力於「大」。王爾德稱贊拜倫是「戰士——詩人」，他鼓勵靈魂遠征，以戰取自由，人類感情的奔放，理智的煥發，到他們時代，幾已到達頂點。浪漫主義的精神，瀰漫全世界，同時法有雨果，英有華次華士，都是開風氣，愛天然的朋友，前期浪漫主義的代表人物，這些差不多是歐洲

近代文學的最高峯，衣被着萬衆的靈感，盪漾着一代的人心。

三四 現代諸派自從資本主義由「有機發展」到「自我批判」的時代，社會的醜惡相漸漸暴露，自然主義的文學，就跟着出現。同時，還有不滿現實而憧憬未來的理想主義的文學，和那根轉於「世紀末」「世界苦」(Tokos)的呼聲下，而無力反抗現實的一派，這可說是後期浪漫主義的產物，如唯美派，新感覺派等都是，他們以剎那的享樂自適，而耽悅美的詞藻和隱微的形式。此外，懷着偉大的改革弘願，而出以人道主義的精神，寫實主義的手法者，則有托爾斯泰、屠格涅甫、杜思妥夫斯基三位俄國偉大的作家。這一脈相通，隨着新興革命勢力的抬頭，再發展為高爾基、巴比塞、羅曼羅蘭等新理想主義，而革命後的蘇聯文學，又可說是新寫實主義的文學了。

四五 文藝論 文學不僅是人生的表現，且是人生的批評，不僅反映現實，還要指導現實；不僅暴露社會的黑暗面，尤要指出新生的意義，所以列寧說：「托爾斯泰是我們時代的大鏡子」；斯達林亦謂「文藝家是靈魂的技師」。這樣，文學便成爲感情社會化的工具，成爲

怎樣吸收外來的文化

八三

意識生活的組織者，通過美的形式而于役政治了。

文學上一切派別，不分新舊，都有其歷史性，不光是一時期一民族的產物，例如古典浪漫（亦可說現實與理想）二思潮，幾乎在每一個時代裏都並存着；當社會的內部均衝破壞或大變革的時代，思想上往往帶有浪漫的色彩，即批判的、反抗的、熱情的、理想的、憧憬的精神之流露；一到社會安定，入於有機發展的時代，則思想上古典的色彩佔優勢，即綜合的、調和的、理智的、現實的、規律的精神之表現。在文學上如此，在一切意識形態上，亦無不如此。

我們將上述的理論，應用到我們的文學史上，亦有可通的地方。如子夏的詩序，近於浪漫派，孔子「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨」之說，就近古典派。唐詩重風韻，近理想主義；宋詩貴意境，則近現實主義。文心之美，十分同感，派別云云，終是精粕，讀者應以意逆志，不可以詞害意。對於一切文學理論不妨兼采，要能出之以民族的形式，時代的呼聲，那末文學始有自由獨立的園地，不致向他人討殘羹冷炙，歸驕妾婦了。

歐洲文化之真精神，上來略就生活、學術、文藝三方面，將歐洲文化作一蠡測，終嫌東鱗西爪，未窺其大。現在且借蔣百里先生「從希臘之愛與耶穌之愛說到羅馬之大」一段妙文，縮壓於下，以當總結論：

「愛為天地之大德，（歌德浮士德最後揭出「永久的女性」一語就是這意思）德者虛位，表現在實際行動上就是生，所以愛之根苗就種在生之最初，可稱為世界成立之原動力。生活力在發展過程中，必然遇到環境的阻礙力，於是而有奮鬥，啼餓號寒以求生，這是奮鬥的序幕，而犧牲一切以至於死，却是奮鬥的最高峯，犧牲到極點至於生命也不要，接受人生最後和最大的大事——死，於是愛就功德圓滿了。」

「希臘之愛就代表愛之初，它充滿了生命的喜悅，生命的享受，它有自由解放的人格，把握着快樂的現在。它的美的藝術品，白石的塑像，從形式與姿態上，充分表現了它的文化——男女的文化——中間的軟情。然而我們離開它的外表而注意它的內心時，就發現他潛在意識中有一個魔鬼，這魔鬼姓「未」名「來」，道號「不可知」，別字「運命

「希臘人覺得自然太威嚴，人太渺小，人會一下子給運命顛倒，不管你賢愚美醜給你一個大破壞、大滅裂，至於將來是怎樣，死後歸何處，却渺茫然不可知。……其實希臘人所以這樣困惱，原因還在他們的無知。希臘文學最發達的是悲劇，而且都是運命的悲劇。讀了索福克里斯的「厄狄波斯」，「劇誰不爲之慘然！這位最聰明的英年國王，解答了女怪的謎語，但却茫然於自身的運命。在這樣的環境裏，梭格拉底來了，他以求真知做自己的使命，他努力要造就一種愛真理、求真知的風氣。然而無知的希臘人那能一下子領悟真知之可貴，所以就把梭格拉底毒殺了。」

「耶穌的精神不僅在希伯來思想中養成，即在希臘文明中，也有重大的預告。他的根本教義即存在希臘哲學裏面。學理上梭格拉底就是「純粹的耶穌。……到底耶穌的教義怎樣？就是：

犧牲個人以爲羣衆，犧牲現在以爲將來。

梭格拉底說：「個人常在羣衆之下，人生最高目的在實現道德的存在。」

耶穌說，人類有罪了，所以上帝派他的兒子來做犧牲。十字架放下來，耶穌復活了。永
久了！

這樣看來，梭格拉底是教人應當這樣做，耶穌却教人樂願這樣做。梭格拉底的毒藥杯，
是智的正的權化，耶穌的十字架，是情的愛的權化。耶穌的門徒直接繼續不斷的殉教，
而造成中世紀宗教統一一切的局面，梭格拉底的門徒一千五百年後，從加里尼起一個一
個的殉教，而造成現代的科學文明。……

希臘樂生的美術與耶穌用死的宗教，通常錯認為截然的兩極，實則二者都出於愛，前者
是愛之初——天地之大德曰生——使人善樂其生，後者是愛之極——人生之大事曰死
——使人善用其死。而且很重要的，須知二者中間自有一個一貫之道，在做着旋乾轉坤
的工程，就是 *tragic*（慈悲或悲憫），這個字它在美術上的象徵，就是聖母抱屍圖。……
：耶穌以復活永生為前提，有「事死如事生」之意，所以墓道中用希臘人生享樂的活動
材料來裝飾復活永生的恬靜生活。慘酷的十字架；墓道中竟尋不出來，有的是花、鳥、

怎樣吸收外來的文化

八七

果子、天女、羊、魚，千年古墓裏保留着無限春光，生與死完全一樣了，這奇蹟就是羅馬的成就，墓道之大（一天走不完）正是象徵着羅馬成就之大。

這個「大」，這從死羅馬骸骨中跳出來的一個活鬼，第一個嚇倒了德國詩聖歌德；他一到羅馬就感覺到他自己藝術的方向，應當向着「大」走，他說「美哉大乎」！大就是真的極致，古代藝術之所以能大，因為他的思想與行為都是真的緣故，……羅馬人最初不過是一個武勇的蠻族，當一世紀時候，憑他的公平佔領了地中海一帶，希臘愛生的藝術，與希伯來用死的宗教，都不先不後輸入羅馬，於是法律、宗教、藝術三者互相融合，結了一個胎，成了羅馬文化。後來北方的蠻族雖屢次侵入，而這個酵母的力量，終究能克服他們。世界各國的生活基調，全部陸續受了他的陶鑄。白種人今日所以能夠稱雄世界，儼然天驕，其由來早在紀元之初。不錯，現代文化是有一個偉大的開始的。

在這種宗教藝術政治的匯流中，我們發現羅馬的文化的特點有二：

一為世界性，古羅馬因為地理上的關係，所以主力的發展，在南而不在北，地中海就成

爲它的庭院。至於陸地則東西而向各方發展，而以築路爲統御邊疆的唯一要領，所以各方馳道以羅馬爲中心，像太陽的光線，輻形四射。君士坦丁既定教宗，復能躬率士卒建都於東方，彼其理想固以天下爲家，而適與教宗的保羅精神相符合，保羅就是打破種族觀念而以傳教於異族爲事的。

二爲平民性，政治固無論其爲王政專制或貴族共和，而媚於庶人的精神，是始終不變的。鬥牛場一方面是表示羅馬人的殘忍野蠻，一方面可見英雄外征，猶不忘設法取得國內羣衆的歡心。聖彼得寺雖窮奢極華，但其本意，實欲以外形的美麗莊嚴，肅穆羣衆的身心，至於一鄉縣市必有廣場，以爲羣衆集合之所，得一寶物必列之於羣衆矚目之所，不像東方人的苑之必禁，藏之必祕，祇供給私人的娛樂而已。這種風氣，固早在盧梭民約論以前千百年之久」。(見國防論：新羅馬游記節)

蔣氏所論，雖限於羅馬文化，實即歐洲近代文化之真精神，而資本主義末期的文化，流於自私、殘暴、淺薄、淫佚，又早已喪失古希臘羅馬文化的大度了。斯賓格勒會著「西方之

怎樣吸收外來的文化

沒落」一書，謂世界文化獨立發展自生自滅的，自巴比倫、羅馬以下，迄今爲例不少。歐羅巴的文化經第一次世界大戰後，已趨沒落之境，繼此而起者將爲亞洲文化。我們試着蘇聯的崛起，中國的復興，或將爲世界創一新型的文化，而展開人類史燦爛的新頁，也未可知；則如何採擷古希臘之美，希伯來之敬，古羅馬之大，歐羅巴之智，而益以印度之慈悲平等，中國之仁民愛物，使商業文化與農業文化相調和，抒情詩與唯物論相合抱，人類生活得智情意的均衡發展，達真美善之無上勝境，實是我們義不容辭，當仁不讓的歷史使命了。

怎樣創造新民族文化

我會說過文化有三性：一繼承，二吸收，三創造（即最高的綜合）；又曾提出怎樣繼承傳統文化，怎樣吸收外來文化的主張。現在貞元交會，車書大同，該輪到我們自己創造新文化的時候了。

以三民主義為最高指導原理，在優良的文化傳統和激盪的世界潮流裏，我們應當兼收並蓄，舍英咀華，創造出一種最富歷史性同時又最富時代性的文化，以為生活之最高的形式。從人類文化之綿延性和波動性看來，一種新型文化的建立，斷不容與舊的完全絕緣，所以我們的觀點，正如沙羅門所說：「陽光之下無奇事」，但是，世界畢竟是日新不已，雖則老了，依舊年青，這就應了席勒所說「世界老去復年青」的一句話了。在歷史的因緣和時代的影響下，我們提出新文化的經緯如下：

觀念轉變

怎樣創造新民族文化

在三民主義新共和國裏，首先，我們應轉變自我生活的觀念。

一 由民族主義到世界大同 我是中國人，我是黃帝的子孫，這是第一個認識；對於生於斯，長於斯，祖宗廬墓所在，衣食起居所賴的祖國，我們應當愛護，效死勿去，這是第二個認識；同時，對於同血統，同語言，同生活習慣的組成員，尤應有患難相共，疾病相扶持的同胞之愛，這是第三個認識。以上可說是民族主義的起點。

民族獨立後，才有資格談世界主義，一切種族的藩籬打破了，資源供給得到合理的分配，人類才能各以兄弟之愛，相見於世界。那時候，我們不僅以「國民」自限，應以「國父」所說的「世界大同」為最後歸宿，或如希臘哲人所自稱的「世界民」，肩起作為人類一分子的責任，對於全人類的生存，要有絕大的關懷。古人那種「四海之內皆兄弟也」的見解，真有「世界民」的風度；而那種聞君王行仁政，願編氓以終老的心事，實在是人類理想政治的極致。

故從愛祖國到愛人類，從民族獨立到世界大同，從夷夏之防到天下為公；這，是人類有

史以來理性發展的最高峯。

二 由國家自由到個人自由。荀卿有云：「人生而有羣」；亞里斯多德亦謂「人是政治的動物」。人類自進入社會生活後，勢必受政治的約束，因而個人委身於全體，以成就其存在。所以，一個人任你怎樣灑脫，總不能遺世而獨立；莊生所謂「君臣之義無所逃於天地之間」者，正指政治約束的必然性。

在民權主義政治下，我們雖可得到相當的自由，然而却不是絕對的自由，因為個人自由，係寓於國家自由之中。國家為顧及大多數的最大利益起見，對於個人的自由，自不能不有所限制和干涉，這種限制和干涉，是合理的而且也是必要的。我們首先，應認定自己的身分是「國民」，對於國家意志——政府法令，有接受並服從的義務。但在憲法規定的範圍內，我們自由不應輕易放棄。依照黑智兒的說法，自由是必然的認識，同時寄託於法律，不是一個人的自由自在，而是受周圍條件所支配。柳子厚詩所謂「春風無限瀟湘意，欲採蘋花不自由」，正是說明此意。所以儘管無君無政府的思想，自莊子至樂篇「死無君於上，無臣於下

怎樣創造新民族文化

九三

「自以至王安石桃潭圖詩『兒孫生長與世隔，雖有父子無君臣』，歷史上不絕如縷，但真正無治的理想，迄難實現。必須經由徹底的民主政治實施後，每個人人格平等，意志自由，政府既失其干涉的作用，人民復能塊然相處於法律之中，互相尊重，互相禮讓，則真正的自由生活，有似『天民』者，或可實現了；而在現實狀況之下，衆綠未具，去高唱那種遙遠的理想，則是不可能的。

三、由勞動到服務 人道始於衣食，而勞動爲其手段，因此人類進入社會的生產過程，發生種種人我互相的關係。古稱『民生在勤』，歌德說『太初有業』，陶潛詩『人生歸有道，衣食固其端』，就是都不營，而以求自安』都是說明勞動爲生活的本質。

私有財產發生後，勞動成爲資本累積唯一的源泉，而人剝削人的制度出現；勞動遂被視爲可詛咒的生活，因爲它已沒有『帝力於我何有哉』的氣概，而僅爲米鹽瑣屑饑來驅我的手段；如種花翁不爲欣賞而種花，垂綸叟不爲消閒而垂釣，其結果勞動不是生活的本身，而是生活的手段。這中間有多少悲劇多少葛藤產生？資本家專以剝削他人勞動的價值爲自己發

富的源泉，因此形成貧富的不均，近代社會革命，民生問題都從此發生。

在民主主義的經濟體系下，人剝削人的現象逐漸消滅，勞動已不是一己謀生的手段，而是為大多數人謀幸福，已沒有「生活難」「世界苦」的壓迫，而饒有征服自然天工開物的樂觀態度。國父所詔示的「人生以服務為目的，不以奪取為目的」，正是勞動服務的真諦，到那時，才可以「各盡所能，各取所需」，人類的新史這才展開，生活的意義這才味得，理想國，烏託邦，華嚴樓閣，地上樂園，一一實現了。

所以從勞動到服務，從為己到利他，從生活手段到生活本身；這皆是合理的經濟體系下人類勞動觀念最大的轉變。

以上三者，是觀念的革命，亦可說是新民族生活的基調。

學術溝通

茲事體大，非一人一手之烈所可奏效，亦非模糊影響之談所可濟事；必疏通知遠，切問近思，刊立大本以為天下式，然後理論有所依歸，推行不致受阻，自然水到渠成，不覺十分

怎樣創造新民族文化

費力了。往歲造「文化綜合論」，對此略有主張，本詳略互見之例，這裏可提出的，僅是些綱領的綱領。

一 建立民生哲學新體系 民生哲學雖是一個新課題，實係我國學術思想發展的產物，亦即哲學、歷史、政治三者之最高的綜合，所有我國優良的文化傳統，都可以「民生」二字爲箭彀，而齊集其身。國父雖未創立民生哲學之名，但其所孕育的中心概念，實足以立民生哲學的大本。時賢對此，間有發揮，但未有將它作一綜合的理解，而予以全體的披露，雖仁智各有所見，究未窺其全圖。謂當以國父所提示者爲骨幹，上承我國優良的傳統，外采近代進步的學說，左右采獲，自成機杼，組織民生哲學新體系，以立民族文化的基礎，而爲內聖外王的通書。本人別有民生哲學引義一書，凡十萬餘言，發凡起例，略具規模，或可「慰情聊勝無」耳。（其精要處別勒成天人四論一書）

二 設立中央文苑編纂新百科大辭書及中國通史 我國的啓蒙期，可說從雅片戰役五口通商後開始，中經魏源、龔自珍的今文經世之學，曾李的洋務運動，張之洞的中學爲體西學

爲用說，康梁的維新，辛亥的革命，民八的五四運動，北伐的文化批判，乃至最近的「本位文化」，「學術中國化」諸運動，都是一貫的發展，現在正在繼續，還未完成歷史的使命。

世界史上，國民啓蒙運動做得最好的，要算法蘭西大革命前的百科辭書派，像服爾太、第特洛等偉大的思想家，在當時爲知更之鳥，獨開風氣之先，將所有進步的學術思想，都納入百科大辭書中，以爲國民教養的基本讀物，造成不少革命的幹部和時代的兒女。其次，日本明治維新前，許多學者一方消受漢學的精華，同時吸納歐洲的新學，除努力介紹工作外，還以日本通史的智識灌輸到一般國民，使得有歷史的覺醒和時代的認識，如德川家園等所著的「大日本史」專提倡尊攘忠愛的思想，所以維新的收效，來得迅速。

我國古代，自孔子以六藝教人，學術平民化後，一時言六藝者皆折衷於夫子，漢後尚立五經十四博士，以樹學術的權威。近來我國雖有中央研究院和國立編譯館的設立，目前僅限於「索引」和「校訂」的工作，除自然科學部門略有表現外，尙少顯著的成績，像英國皇家

怎樣創造新民族文化

學會和法國學士會那樣有聲光。竊謂卽在抗戰期間，中央亟應羅聘通儒碩學，設立「中央文苑」，略仿宋明帝之分玄儒文史，先設哲學、文學、史學、編譯四館，將現有的中央研究院，專劃爲自然科學研究機關，其餘歷史語言研究所等，則分別併入文學史學二館內。同時禮聘巍然獨存的老師碩儒爲名譽館長，因古有往學而無來教，所以要尊之以禮，另以現在大學院系主任學識淹通者充任館長及各組主任，負責實際指導之責，廣延研究員，招收研究生，在教學和長師弟合作的空氣下，學術的新氣象可開，新學派亦可自由成立了。

年來國家多故，文獻不足，一時最爲老師者，已罕如星鳳，太炎任公伯嚴靜安諸公往矣，現仍健存者若歐陽竟无之於佛學，馬一浮之於儒學，張爾田、柳翼謀之於史學，章行嚴之名理，亦並世絕等雙者，此外，若張東蓀、張君勱之於西洋哲學，繆鳳林、張其昀之於史地，林語堂、梅光迪之於西洋文學，胡適、郭沫若、錢穆等之於文化史，雖親疎有別，得失互見，要皆足以自姿其意，成一家言。倘能廣爲羅致，聽其自開講座，各立門庭，則於學術思想的發展，當有可觀的成績。而目前最重要的文化工作，無過編纂新百科大辭書及中國通史

二事。百科大辭書應以大英百科全書及蘇聯百科辭書爲藍本，益以我國的古今圖書集成等類書，融會貫通，鎔鑄新型，以爲學術的總匯，文苑的珠林。金陵楊家駱承祖父之緒餘，嘗出資建史纂閣從事中國通史與百科詞書之編輯，雖未成書，良堪欽佩。（歐陽竟无居士另有刻藏的弘願，計劃甚詳，以此爲抗戰建國時期之紀念碑，意義甚深。歷代帝王於得天下後，皆刻藏以示迴向，日本於日俄戰役後亦曾刻藏經，附死難將士之名於後，以慰忠魂。中國抗戰視舊日之得天下者，與嗜戰之日本，其意義的重大，不可以道里計，刻藏一事，實不容緩，况以最精最完之佛藏，貢獻於全世界，亦我國文化獨立之工作，不可謂非一大事肉緣了）。

通史亦應分國民通俗本與足本兩種，請專家主編，另由兼具史才、史識及史筆者總其成。總之，這兩種書須集四館以及全國的人才物力，日積月累而成就之。抗戰勝利後我們如能拿出這兩種書，作爲改造國民生活的精神食糧，以提高其民族性與時代認識，我想其功效當不在法國革命時大百科辭書和日本維新前國民通史二書之下了，（往曾將此意，口頭提供教部，頗蒙採納，謂將先從編譯館充實入手云）。

怎樣創造新民族文化

九九

三 世界學術中國化 學貴求是，本無中外之分；但在我國學術獨立發展和近代科學落後歐洲百餘年兩特殊情形下，首先，我們須將世界學術作有系統有抉擇的輸入，然後再將進化已久的我國學術吹入生氣，重加揚棄，以與世界進步的學術相配合，執兩用中，以求至善。以上專就文學、政治、經濟等部門而言，若自然科學，只有精粗之別，決無中外可分，所以我們應以中國人的資格，在世界學術廣場上貢獻能力，發展天才，（在這一方面，若翁文灝李四光之於地質，郭任遠之於心理學，都已有國際的聲譽，共謀人類智慧的進步。

歷史上，學術中國化工作做得最好的，要算隋唐間的佛學者，若天台華嚴諸宗，要義雖本於經，其輝煌的理論體系，實是中國化後佛學的新展開；禪宗不立文字，教外別傳，雖託為達摩初祖，却正是中國的本地風光，中國人自己的開宗立派。近代若嚴幾道之譯西書，已漸知與我國學術相比較，其譯本後每多按語，頗能抉西學的精微，會華方的勝義，遠非西學古微派之附會穿鑿者所可比擬。至章太炎王國維等因研究西洋哲學文學，而對中國哲學文學所發的議論，便不同凡響。辜鴻銘、蘇子毅、林語堂等之互譯中西文學，亦每得妙處。林畏

虛雖不識西文，所譯都出第二手，然其所關文境文心，已開馬班以後未見之局面，而爲後來的新文學運動，作精神的響應。這些東鱗西爪，雖不是系統化的學術工作，但已爲我們留下了可珍貴的例子。

此外，大學教科書尤須自編適合國情的善本，脫離舶來的依存性。例如世界通史，世界文化史、文學史、哲學史等書，總以中國人自己著成的爲佳。蓋歐美學者對於中國文化的認識，自黑智兒以至韋爾斯，都不免有隔靴之感。他們研究的對象，往往限於歐洲的社會，當年郭沫若曾致憾於恩格斯「家族私有財產及國家之起源」一書，雖稱精審，但對於偌大的東方社會未有一言相及，於是發憤著「中國古代社會研究」一書，以填此空白的一頁。所論雖間有未盡，還有一派大家氣象，要爲難能可貴。

近今學者往往守一先生之言，自限自封，游學歸來，未能收「賤而知其類，異而知其通」之效，爲祖國立學術高深的基礎，以提高國際的地位，博士反成鈔胥，求學等諸販賣，亦可算虛出國門了。所以如何系統的翻譯世界名著，介紹新興學術，同時從事國故揚棄的工作，

而建立自己學術的新體系，使世界學術中國化，中國學術世界化，實爲當務之急。

四 民族形式現代化 就創作的形式，推而至一切生活的藝術言，每一民族各有其特殊的作風，爲其歷史所鑒定，而垂爲典型。我國的民族形式，隨手拈來，如詩中之有風雅頌賦比興六義（前三近內容後三近形式），畫中之有六法（尤重氣韻生動），樂中之有雅亂（所謂曲終奏雅，頗近樂旨之複述，離騷亦有亂曰，以爲結束），戲劇中之重象徵的手勢，歌舞口白之同時並作，大鑼大鼓急管繁絃之交響，都不失爲優美的民族形式之一。至中國字因富有綫條之美，所以趙之謙用隸法畫梅，吳昌碩用篆法寫竹；復因富有印象之美，所以詩畫互通，中國畫家慣以題詩補畫境的不足，或化詩情爲畫境，以寄遙深的感興。蘇東坡稱王摩詰「畫中有詩，詩中有畫」，實爲知言。中國山水分金碧與淡墨二派，花卉分鈎勒與沒骨二派，至宋又有文人畫出現，蘇米好寫寒林竹石，以意境爲尙，自別於古典的院派，而南宗山水且影響遠及荷蘭的風景畫與印象派之創作。文章風格，漢魏古賦，六朝美文可勿論，即韓柳歐蘇歸惲的散文小品，其波瀾壯闊，明媚隱秀之處，視西洋之 *Edgar* 與 *Scott*，殆無遜色。

章句組織之美，抑揚唱歎之調，即英倫文家自麥考萊以至却斯脫頓的小品，不論內容論其法式，恐亦未必勝此。近入習爲語體文，若不深味駢散文的氣韻體勢，以自錘鍊，欲求文美難矣。（魯迅小品的遒勁，半亦得力於潔字訣）

如何將這些固有文藝的形式現代化，使成爲表現新時代生活的最佳方式，要使各部門藝術家的更大努力。關於中西畫法的融貫，如高劍父、陳樹人、徐悲鴻、伍蠡甫等，都有較好的成績，而舊劇的改良，亦日在有素養的藝人的試驗中，這只可說是開端。

造型藝術方面，隋唐間佛像的雕塑，已帶有印度的色彩，而塔與闕若的建築，對於營造學上影響更大。我國所獨有的，則爲造橋造城之合於於重學原理，園亭花石之富有詩意。又如昭陵八駿，孝陵石獸，都散在廣漠的邱陵中，形成偉大平遠的墳園組織，那種泱泱大國之風，視古羅馬的墓道之「大」，實有過之無不及。音樂歌舞方面，魏晉間中原雅樂淪亡後，自西域輸入胡樂，一時稱盛，琵琶羌笛羯鼓弦索等，已成爲流行的樂器；而蠻歌、蠻舞、蠻調也就輸入，迄乎今日，已成爲民族形式之一。今日古樂留存的，恐怕只有祭孔時那一派鐘

鼓鑠磐之音了。(瀏陽孔廟留傳一脈)

至一般生活的形式，若圍棋柔術之有益身心，易卜相人之足以觀變，亦不失爲可存者。周代士必習御，無故不去琴瑟；兩宋以前，儒者佩劍，文官騎馬，上流女子皆寓體操於鞞鞞，均爲民族形式之已亡者，現在亦有設法恢復並使之現代化的必要。總之，凡是藝術的創作形式，或一切生活的藝術不問固有或外來，足以提高興趣，洗鍊感情，並發揚我們生活向上的精神者，我們都要好好的保留他，改造他，做到「恰到好處」，「漸近自然」的程度。

近人對於民族形式，漸知注意，惟討論範圍僅限於文藝，而偏談原則，未能鞭辟向裏，爲可憾耳。上來所說，不過一二例證，其詳當俟另文暢論之。

生活改造

世界上各民族的文化，其型式雖各有不同，但就其本質說，不外商業文化和農業文化兩種。蔣百里先生於研究國防經濟學時，曾說「有無相通，供求相應」是商業生活的一種基調，「自給自足，無求於人」是農業生活的一種基調，嘗列一表以資對照。兩種生活的基調既根

本不同，所以影響到思想、習慣、制度上，處處成一對立的狀態，但其間並不永遠衝突，有時激盪，有時調和，而成爲另一種新型的文化。

一 商業文化與農業文化之對照 現在先將該表錄下以爲論本。

商業文化之基調

農業文化之基調

地理 海……交通

陸……區劃

道德 獨立自由——個人主義。(日

忠孝(愛)——家族主義。

本福澤諭吉以獨立自尊主義養

(世界各國之武士貴族團體皆然)

成現在財閥，此義完全是從英

美來的)。

國家 國家發源於市府。

國之本在家。

社會 契約

感情與信仰

(所謂憲法民約，一切皆有契

(影響到商業，熱識的就一言爲定，

怎樣創造新民族文化

二〇五

約性，視契約爲神聖。）

不用文字契約，故歐洲人引以爲奇。）

經濟

(一) 觀念

(一) 觀念

重「餘」，餘卽利，卽商業存
在的本質，故對數字養成一嚴

重在生產之本體，對剩餘不甚注意，
故養成籠統習慣，結帳抹零。

肅習慣。

(二) 運用

(二) 運用

以生命在交通，故重周轉，確
立信用制度，資本能集中。

生產易，運輸難，故只能各個的貯
蓄，不能周轉，故不能集中，社倉成功
青苗失敗之原因在此。

對於科學之利用

能利用前期科學，卽蒸氣機關

能利用後期科學，卽土地肥料之改良

之類（物理的），輕工業屬之。

及煤製汽油之類）化學的，重工業屬之。

影響於軍事及國防

取攻勢以開闢世界，覓商場，

取守勢而效死勿去，守墳墓保家室。

求原料。

就大體說，中國爲農業文化，歐美爲商業文化。分而論之，則中國春秋前爲純農業時代；戰國末年貨幣出現，都市發展，漸有商業文化的色彩；至漢賤商重農，以孝悌力田爲致治之大本；至唐因通中興亞細亞及南海，而商業文化又盛，元明後西域大道阻絕，商業停滯，仍以農業文化爲主；雅片戰役後海禁大開，資本主義侵入，而社會遂驟向商業化邁進。

其在歐洲，希臘以國興，爲商業文化的雛型，但其時雅典重商，斯巴達重農，已有分別，羅馬以一半島而發展，繼承希臘文明而調和農商，靠海的財源文化以發達陸上；至世紀封建時代，因重農業，商業就退化了；由十字軍的東征，而引起文藝復興，於是又從農業文化轉到商業文化；接着發現新大陸，發明蒸氣機關，而資本主義就如日初中，直到現代，都是商業文化的時代。第一次歐洲大戰後，各國漸講自足自給，農業文化漸有抬頭的傾向，

怎樣創造新民族文化

而蘇聯的鄉村電業化計劃，逐漸實現，新農業文化快又出現了。

所謂工業文化，不過商業文化的高級形態，本質上仍是商人的。工業須原料，農業須機器，二者互相補充，互相調劑，固未可截然分別。此二種不同的生活方式反映到意識形態上，可說商業生活重自由發展，農業生活重服從威權，一偏於肉，一偏於靈。西洋之有古典派與浪漫派，中國之有儒家與道家，正可說明農業文化與商業文化的分野。古人說，齊一變至於魯，魯一變至於道。可以說齊代表商業文化，魯代表農業文化，而所謂道者，殆指調和農商二者的新型文化罷！

在三民主義共和國裏，一切文化建設，無疑的是要從上述商業和農業兩大文化系統中，取長捨短，期得最高最大的調和。因之，我們生活的改造，須從二者交流處着手。

二 都市生活與鄉村生活之調和 近代都市繁榮之結果，使人類生活日趨激盪化，競爭化；絕少隣人之愛，更無閑暇之情；利那之享受主義，投機的交易所心理，拜金的狂熱，交織成不可諱的現代文化的罪惡。使人與人間，人與自然間的距離，日益遼遠，一種溫煖的同

情之愛，常爲諂媚的拜物教所替代，勞動者在不休傳送帶下幾無喘息之自由。古代犬儒學派中有以一桶自隨，白晝舉火在雅典街上找「人」的，可見都市生活已使人失「真」了。唯美詩人王爾德嘗在倫敦街上穿奇裝，佩向日葵，高視闊步以自恣；惡魔派詩人波特萊爾至吸鴉片，詠死屍，貓頭鷹以自遣，足見他們對現代都市之「美」的厭倦心理。一切誨淫誨盜的新聞之聳聽，低級趣味的普遍深入人心，在在表示現代都市生活中，更無「善」與道德之可言了。

但都市生活亦有好處：生命的錯綜之網，絲絲入扣，個人不能自外；易於接受新思想，工場和劇場亦可陶鑄新人物。職業自由，不受土地或家族的拘束，朋友同志，易起同感；這兒沒有傳統，只有新鮮。

鄉村則反是：一種靜穆的牧歌式的生活，像一首田園詩，四時景物寫就絕妙的好詞，只要你一抬頭，一舉足，種種境界齊會向你奔來。人與人間，人與自然間只覺得親切有味，絕少尼采所說「距離的悲哀」。出入相望，雞犬之聲相聞；沒有色彩的饑荒，沒有市聲的聒耳。

怎樣創造新民族文化

一〇九

。一切的蠱惑，一切的罪行，都無託足藏身的地方。這兒沒有燈紅酒綠急管繁絃的場面，只有「寒鴉數點，流水繞孤村」。

鄉村生活的短處，則在凝滯化、靜寂化、不知天下事，遺世而獨立，缺乏青春的動力和活躍的精神，易趨平淡，平凡，絕少都市生活那種絢爛奇異的聲光，更沒有如茶如火羣衆迸動的熱情。

總之，都市生活重外的發展和官能的享受，鄉村生活重內的約束和自我的吟味。前者不免鈞搭外界，逐物而喪己；後者只是執着小我而忘却大衆。所以要調和二者的生活，先須在物質上做到農村電氣化，都市田園化，然後去其機心，發展個性，喚起邁帶責任的感覺，不礙徇徇獨來的自由；不爲稻粱謀而各就自己愛好的職業；不因人熱而自立門庭。這才是生活的最高型式和最大意義，爲我們所常努力以赴的理想境界。

三 家庭生活與社會生活之調和 私生活和公生活的矛盾，家庭幸福與社會活動的不一致，這些都可說，本質上是商業和農業的生活基調之不同。古稱「君子之道，造端乎夫婦」

；又說「飲食男女，人之大欲存焉」。這是人道的起源。我嘗說人生最難處的境界有二：一是男女之際，一是功名之際。易稱夫婦之道不可以不久，故受之以「恆」；又說物不可以終久，故受之以「遯」。到底夫婦之道可久不可久？是否將另有所遯？這實與飲食同爲絕大的社會問題。戀愛的因素，往往出於物觀之外，純粹經濟關係的說明，有時亦窮。再說，「夫妻反目」，首見易經；怨女曠男，可覩治亂。古有棄婦之詩，近傳婉容之曲，或倚柱以悲吟，或白頭而與怨，這些都是屬於女子的悲哀。至古樂府有「雉朝飛」，張籍有「節婦吟」；劉孝標、汪容甫的自叙，那種掩抑的情緒，滿紙的牢騷，還不是「非偶」一因素在作祟，而歷代詩人綺懷詩之多，正可說明中國婚姻制度的缺憾。照佛羅乙德精神分析學的說法，一切變態心理與夢，都是男女因慾望受抑而起的作用，全由「情結」(Libido)而起。恩格斯說道，資本主義社會根本沒有嚴格的一夫一妻制存在，除非以通奸或宿妓來補充。這話雖刻，殆亦實情。不過，在我國農業的社會下，男女雖不安於室，受着舊教條的束縛，多不敢輕易提出離婚；而在歐美商業化的社會，以及我國各大都市裏的男女，就不同了，朝秦暮楚，不

足爲奇。生離死別，其中含有多少難言之恫？這真是人世間最悽慘的事，決不可僅供爲茶餘酒後的談資。以上還不過就男女本身的配合不當說。

至因男女之際而牽及功名之際，換言之，因家庭生活而引起社會生活的脫節者，其間葛藤，尤非一言可了。近人對劉申叔的學術雖無間然，而對其志節，頗有微詞者，正因他於男女之際與功名之際，未得合理解決的緣故。古人對此問題解答得最洒脱的，要算范蠡，我會寫過一首詩，自謂頗能道出他的心事：「絕世風流范大夫，竟憑一女沼全吳；想當初動澆紗際，未必功成不自居」。正可移此說明。

復次，我國因爲是大家庭制，仰事俯畜，一個人往往負有較多的責任。米鹽經濟很容易阻礙他社會生活的發展。白居易有過兩句詩：「僮僕歡娛妻子笑，算來只是爲他人」，這對生命力較旺，社會感較敏的人，真是一種苦惱。（反之，對於幽居家庭的娜拉，其痛苦亦復相同）至於那些因緣攀引，以多金高位爲尙，歸驕妾婦的，又當別論了。

必須在民生主義的經濟體系下，男女生活獨立，職業自由，社會復有托兒慈幼等組織，

那末男女的幸福，或可獲得。那時家庭已經變質，不復似往昔的桎梏愛情；同時，家庭作爲社會生活的一部，不復獨立，致限制男女社會活動的自由。這時候，男女經濟已獨立，智識又發展，彼此諒解既深，互相敬愛，那末他們正度着愛倫凱所說「人格之合抱」的生活，縱有世離，亦不多了。

一個人既享有愛的生活，即使在社會活動上有時失敗，亦可因愛力的激勵而重振奮鬥的勇氣。記得歐文寫過一篇小品，喻人之未有愛的生活，其心靈的空虛，一如荒屋之無人居住；若得愛侶，則他的生命將如長春藤的滿含希望了。要把那種冷酷的、乏味的家庭生活，設法改變他，使成爲溫暖的、自由而不自私的家庭生活，同時更可促進一個對社會事業的熱忱，這正是抗戰建國完成後我們更要致力的「第四革命」呵。

四 感覺生活與價值生活之調和 觸受的快樂是感覺的生活，體味的快樂，才是價值的生活。淺言之，「溫飽」是感覺的生活，「心安理得」，則是價值生活了。感覺生活爲生物界所同具，價值生活則爲人類所獨有，其間亦有等差。論語稱「君子喻於義，小人喻於利」，利是

感發的尺度，義是價值的尺度。推而至於殺身成仁，舍生取義，尋孔顏樂趣，志伊呂之志，都可說是價值生活的極致。人類一切藝術的創作，學問的研探，自然的欣賞，真如的證悟，凡是不以官能刺激，剎那享受為滿足者，都是價值的創造，意義的追求，所謂文化生活也者，才得託足之所。

近代哲學漸趨價值論，自尼采以下，皆以人類生活的向上與提高為中心的教義。所謂「昇華作用」、「柏拉圖式之愛」、「真美善」、「智仁勇」，無非價值生活的別名。正如精神不能離開身體一樣，價值生活亦決不能離開感覺生活而獨立。須得於現實中求理想，於現象中證本體。「身處江湖之上，心懸魏闕之下」；「晤對一室之內，放浪形骸之外」。要有關心落葉，寄語夕陽，惜花起早，愛月眠遲的偉大同情心。要懂得事理無礙，事事無礙的法門，要解得無明有愛是如來種，生生憂患是天地心，這樣，才能使生活意義增強，人生價值提高；到此，功名榮辱的念頭，完全泯滅，天光雲彩，自然披露，愛染無着，動靜無違了。

古今來的大思想家、大詩人、大情人，沒有不懂得感覺生活與價值生活之調和的。莊周

夢蝶，伯牙絕弦，陶潛乞食，謝安的東山絲竹，胡瑗的歸對梨渦；乃至韓愈的縱博，歐陽修的治詞，杭世駿的「破銅爛鐵」，都是絕好的例子。國外的如拍拉圖的對話，伊索普的寓言，但丁的神遊地獄，拜倫的戰取自由，以及蕭伯訥之與女伶談情，張伯倫與哈里法克斯，軍書旁午時在下院閒談釣術，要都懂得生活本身的價值。再說，鄉下老太婆聽書掉淚，爲古人擔憂，市井好漢，路見不平，拔刀相助。歲時伏臘，斗酒自勞的村翁，醞釀與學，長跪不起的義丐，亦是深通價值哲學的典型人物。

總之，價值生活與感覺生活的調和，實是人生最高的理想，直達「無關心」與「忘我」的境界。往曾作一偈：「物心雙遺無人我，客賊並來有主賓，解得青山獨往意，何妨步步踏紅塵」，正可移作此節的註腳。

上來所說文化創造三大端，僅是些原則的原則，讀者或許以爲迂闊，視同河漢；實則爲天地立心，爲生民立命，固應如是，「道大故不肖」，我將以此解嘲了。

願天下有心人共獻身心成就此無量的大功德，以報答天地父母社會國家生養教衛的大

恩！

參閱拙作（見文哲筆談）

文化綜合論 一九三四年

與歐陽竟无先生書 一九三九年

論我國學術之新途徑 一九四二年

三十年十二月十八日夜十二時 完稿

購于成都祠堂街
中華書局
35. 兒童節
共 5 00. 00

中華民國三十三年十月訂正一版（渝）

民族文化論綱（全二冊） 售價壹百元

著者 蘇淵雷

發行人 蘇淵雷

出版者 黃中出版社

四川：北碚北平路卅二號

印刷者 京華印書館

重慶：打銅街廿七號

經售處 各大書局

版所不翻
權有准印

重慶市圖書館藏書查驗
容登證世圖字第二七二〇號

453

453721