



西南聯大部分教授合影



西南聯大校舍



馮友蘭



張蔭麟



湯用彤



羅庸



雷海宗



吳晗



聞一多

編者的話

西南聯大只存在了八年時間，卻培育了兩位諾貝爾獎得主、五位中國國家最高科技獎得主、八位「兩彈一星」功勳獎章得主、一百七十多位中國科學院院士和中國工程院院士。這是教育史上的傳奇。傳奇的締造並非偶然，而是源於強大的師資力量和自由的教學風氣。

西南聯大成立之時，雖然物資短缺，沒有教室、宿舍、辦公樓，但是有大師雲集。聞一多、朱自清、陳寅恪、張蔭麟、馮友蘭等大師用他們富足的精神、自由的靈魂、獨特的人格魅力以及深厚的學識修養，為富有求知慾、好奇心的莘莘學子奉上了凝聚着自己心血的課程。

聞一多的唐詩課、陳寅恪的歷史課、馮友蘭的哲學課……無一不在民族危難的關頭閃耀着智慧的光芒，照亮了求知學子前行的道路，為文化的繼承保存下了一顆顆小小的種子，也為民族的復興帶來了希望。

時代遠去，我們無能為力；大師遠去，我們卻可以把他們留下的精神和文化財富以文字的形式永久留存。這既是大師們留下的寶貴財富，也是我們應該一直繼承下去的文化寶藏。

為此，編者以西南聯大為紐帶，策劃了一系列圖書，以展現西南聯大的教育精神和大師風貌，以及中華民族的文化與思想特點。已出版《西南聯大文學課》《西南聯大國史課》《西南聯大哲學課》《西南聯大詩詞課》《西南聯大文學課（續編）》《西南聯大國學課》，本書主題

是「文化課」。

本書所選各篇文章，在內容的側重和表述方式上有很大的不同，這是各位先生在教學和寫作風格上各有千秋的結果。這一點，不僅體現了先生們各自的寫作特點，更體現了西南聯大學術上的「自由」，以及教學上的「百花齊放」。

本書收錄文章，秉持既忠實於西南聯大課堂，又不拘泥於課堂的原則。有課堂講義留存的，悉心收錄；未留存有在西南聯大任教時的講義，而先生們在某一方面的卓越成就亦予以再現；還有一部分文章是先生們在西南聯大任教期間所寫，分為演講稿和發表在當時報刊上的文章，如羅庸先生部分文章，有的是講稿，有的是發表在當時的《國文月刊》上的文章。雷海宗先生《孔子以前之哲學》一篇寫於1932年，因這篇文章對歷史文化及哲學文化有很好的總結作用，故予以收錄。此外，張蔭麟先生部分文章，雖是在他離開西南聯大後，1941年至1943年發表，但這些文章思想的醞釀卻與他在西南聯大授課期間的學術研究息息相關，故予以收錄。

按照上述選篇原則，在任教於西南聯大的諸位先生中，選擇了馮友蘭、張蔭麟、湯用彤、羅庸、雷海宗、吳晗、聞一多等七位先生，以他們現存作品中較為完整的全集或較為權威的單本作為底本。這些底本不但能保證本書的權威性，也能將先生們的作品風貌原汁原味地呈現出來。

因時代不同，某些字詞的使用與現今有所不同。同時，每個人的寫作習慣以及每篇文章的體例、格式等亦有不同，為保證內容的可讀性、連續性以及文字使用的規範性，本書在尊重並保持原著風格與面貌的基礎上，進行了仔細編校，糾正訛誤。此外，本書還對原文進行了統一體例的處理，具體如下：

1. 原文中作者自註均統一為隨文註，以小字號進行區分；文中腳註均為編者所加，並以「編者註」加以區分。

2. 因篇幅限制，部分文章只能節選，對這些節選的內容，本書皆在標題下以「(節選)」加以說明。

3. 文中表示公元紀年的數字皆改為阿拉伯數字。為保持全書體例一致，本書將原文正文中表示公元紀年的名稱「西元」「紀」「西」等皆統一為「公元」。同時，對隨文註中表示公元紀年的方法也進行了統一處理，皆以「公元 ××× 年」表示。文中表示時間段的數字皆統一為「(××—××)」形式。

4. 聞一多先生作品，原文存在「定四年」的表述方式，鑑於《左傳》為編年體史書，以魯國十二公為次序，因此統一為現今通行的表述「定公四年」。此外，對於文章中「《論語·子路篇》」「《論語·憲問》篇」等篇名形式不統一現象，為保持原文風貌，編者未做統一處理。

5. 因時代語言習慣不同造成的文字差異，本書對引文外的文字做了統一，如雷海宗先生著作中多用「惟」字，均改為現今通用的「唯」字，「摹仿」「折衷」「那末」「成份」「無需」等詞皆改為現今通用的「模仿」「折中」「那麼」「成分」「無須」等詞。另外，按現今語法規範，修訂了「的」「地」「得」「底」，「做」「作」，「只」「止」，「他」「她」「它」，以及「絕」「決」等字的用法。還修訂了「那」「哪」的用法，「那」舊用「哪」，原文中部分「那裡」等詞表示的是「哪裡」的意思，此種情況，皆將「那」改為「哪」。舊時所用異體字則絕大部分改為規範字。

6. 譯名皆改為現今通用譯名，如「亞里斯多德」「馬克斯」統一為「亞里士多德」「馬克思」。

7. 本書為更清晰表達文章內容，對部分文章進行重擬標題及分節的處理。如本書第一章所選《文化的類型》《應對西洋文化持甚麼態

度》兩節本為一節——《新事論》中《別共殊》。為了讓普通讀者更清楚明白，一目了然，改為現標題。

8. 為保障現代讀者的閱讀體驗，本書對部分原文標點符號略作改動，以統一體例，如「《大學》、《中庸》」，改為「《大學》《中庸》」。

9. 書稿和講義中個別限於歷史和時代因素的用語，如「滿清」「外族」「異族」等，為尊重作者和保留講稿原貌，未作改動，尚請讀者予以鑑別。

希望本書有助於讀者們了解幾位先生對文化的一些見解，引起讀者們對未來文化出路的一些思考；同時，更希望本書能夠喚起讀者對西南聯大的興趣，更多地去了解這所在民族危亡之際仍然堅守教育、傳播優秀文化思想的大學，將西南聯大對中國傳統文化的堅持與希望傳承下去。

目 錄

· 第一章 ·

馮友蘭、湯用彤、張蔭麟、羅庸淺談文化

文化的類型(節選) / 002

論中西文化的差異 / 007

文化思想之衝突與調和 / 017

應對西洋文化持甚麼態度(節選) / 022

文化(節選) / 029

中國今後的文化建設 / 037

· 第二章 ·

雷海宗、吳晗、張蔭麟講歷史文化

- 歷史過去的釋義 / 042
- 中國文化的兩周 / 047
- 無兵的文化(節選) / 076
- 中外的春秋時代 / 087
- 中國的家族 / 094
- 中國的元首 / 111
- 歷史上的君權的限制 / 129
- 歷史上的政治的向心力和離心力 / 135
- 論修明政治的途徑 / 141
- 古代中國的外交 / 145
- 五代時波斯人之華化 / 158
- 論貪污 / 163
- 治人與法治 / 169
- 說士 / 175
- 論史實之選擇與綜合 / 179

· 第三章 ·

聞一多、羅庸講人文精神

甚麼是儒家——中國士大夫研究之一 / 192

論為己之學 / 197

詩人 / 201

思無邪 / 209

詩的境界 / 213

欣遇 / 217

· 第四章 ·

馮友蘭、雷海宗講哲學與人生

略談哲學的用處 / 224

論哲學方法 / 228

孔子以前之哲學 / 233

先秦儒家哲學述評(節選) / 257

論人生中的境界 / 263

論命運 / 275

關於真善美 / 279

· 附錄 ·

西南聯大進行曲(部分) / 285

西南聯大一九三九年度校曆 / 286

大聯合
國南太

· 第一章 ·

馮友蘭、湯用彤、張蔭麟、
羅庸淺談文化

文化的類型 (節選)

馮友蘭

荀子說：「類不悖，雖久同理。」(《非相》)荀子所謂理，與我們所謂理，其意義不必同，不過這一句話，我們可借用以說我們的意思。某一類的事物，必有其所以為某類的事物者，此所以為某類的事物者，為屬於此某類的事物所同有，即此類之理。一類事物之理，即一類事物之類型。凡屬於某一類之事物，必皆依照某一理，或亦可說，凡依照某一理之事物，皆屬於某類。所以「類不悖，雖久同理」。

凡屬於某一類之事物，必皆依照某理，有某性。所謂性，即屬於某一類之事物所依照於某理者。

一件一件的事物，我們稱之為個體。一個個體，可屬於許多類，有許多性。例如張三、李四，是兩個個體。張三是人，是白的，是高的，他即屬於此三類，有此三性。李四是人，是黑的，是低的，他即屬於此三類，有此三性。此不過舉例說，其實張三、李四，所屬於之類，所有之性，皆是很多很多的，可以說是不知有許多。每一個體所有之許多性，各不相同。所以個體是特殊的，亦稱殊相。而每一類之理，則是此一類的事物所共同依照者，所以理是公共的，亦稱共相。

我們可把一事物當成一個體而敘述其所有之性，或其所有之性之某部分。此等敘述是歷史。我們亦可把一事物當成一某類之例，而研究其所以屬於此某類之某性。此等研究是科學。例如我們可把張三當成一個體而敘述其所有之性，或其所有之性之某部分，如說張三是人，張三是白的，張三是高的等。此等敘述是歷史。我們亦可把張三當成一是人的生物之例，而研究其生理。此等研究即是科學，或更確切地說，即是生理學。

科學中所講者都是關於某類之理論，而不是關於某個體之歷史。例如醫學中講各種病，如傷寒、瘧疾等。其講傷寒，乃傷寒一類之病，並不是張三或李四患傷寒之歷史。他間或亦講張三或李四患傷寒之歷史，然其講此歷史，並非以其為歷史而講之，而是以其為傷寒一類之病之例而講之。在實際上張三或李四所患之傷寒病，其細微曲折之處，不必盡同，但均有傷寒病之所同然者。此傷寒病之所同然者，即醫學研究之對象。醫學研究傷寒病之所同然者，故其所有理論，可適用於實際上任何人所害之傷寒病。

知從類的觀點以觀事物，我們謂之為知類。科學雖不僅只是知類，而知類是科學所必有之一基本的條件，是一切科學所同然者。

我們可從特殊的觀點，以說文化，亦可從類的觀點，以說文化。如我們說西洋文化、中國文化等，此是從個體的觀點，以說文化。此所說是特殊的文化。我們說資本主義的文化、社會主義的文化等，此是從類的觀點，以說文化。此所說是文化之類。講個體的文化是歷史，講文化之類是科學。

我常說，在中國歷史中，漢人最富於科學的精神。這是一句很駭人聽聞的話，因為照有一部分人的說法，漢人在許多方面的見解，都是反科學的。我承認漢人在許多方面的見解，是與現在的科學不合。

漢人在許多方面的見解，以現在的科學，或即以現在人的常識觀之，都可以說是荒謬絕倫。不過這些都是就漢人在許多方面的見解之內容說。科學本來是常在進步中的，無論何時代的人所有對於自然之知識，都有與已進步的科學不合之可能。若其不合太甚，則自己進步的科學之觀點看，都是荒謬絕倫。但此亦是就此等知識之內容說。此等知識之內容，雖可以說是荒謬絕倫，而其形式則不妨仍是科學的。此所謂形式，即指一切科學的知識所同然者。一知識，如其有一切科學的知識所同然者，即是科學的。如一人，或一時代之人，其知識有一切科學的知識所同然者，或求使其知識有一切科學的知識所同然者，我們即說，此一人，或此一時代之人，有科學的精神。

關於漢人之富於科學的精神，有幾點可說。此幾點中，有幾點我們已於別處說過（見《新理學》¹緒論）。現在只說一點，此一點即是：漢人知類。

漢人之歷史哲學或文化哲學，以五德、三統、三世等理論，說明歷史或文化之變遷者，就其內容說，有些亦可說是荒謬絕倫。不過他們的看法，卻係從類的觀點，以觀察事物者，就此方面說，漢人知類，漢人有科學的精神。

漢以前有許多不同的文化，若從特殊的觀點看，或從歷史的觀點看，我們可以說：漢以前有殷人的文化，有周人的文化，有楚人的文化等。但有一部分的漢人不從此觀點看，他們不從此觀點以講文化。他們不講殷人的文化、周人的文化等，而講金德的文化、木德的文化、水德的文化、火德的文化、土德的文化，或黑統的文化、白統的文化、赤統的文化。這些文化都是所謂文化的類型，與甚麼人無關。

1 《新理學》，馮友蘭所著《貞元六書》之一。——編者註

殷人可以是金德的文化、白統的文化，但金德的文化、白統的文化之實際的有，則並不限於殷人。我們可以離開殷人，可以離開任何人，而講金德的文化、白統的文化。此正如張三或李四的病可以是傷寒，但傷寒之實際的有，則並不限於張三或李四。我們可以離開張三或李四，可以離開任何人，而講傷寒。講金德的文化、白統的文化，或傷寒，是講歷史哲學、文化哲學，或醫學。講殷人的文化、周人的文化，或張三李四的傷寒病，是講歷史。漢人眼見有許多不同的文化，能從類的觀點，將其分類，離開殷人、周人等，而專講各類文化之類型，此即是有科學的精神。

從類的觀點以觀事物者注重同，從特殊的觀點以觀事物者注重異。從類的觀點以觀事物者，亦說異，不過其所說之異，乃各類間之異，而不是一類中各事物之異。但一類中各事物之異，正從特殊的觀點以觀事物者所注重者。例如醫學講傷寒病，固亦須說傷寒病與別的發熱病之異，但患傷寒病之張三李四間所有之不同，醫學並不講之。但講張三李四之歷史，或其患病之歷史者，其所注重，正是張三李四間之異。漢人不講殷人的文化、周人的文化等，而專講金德的文化、黑統的文化等，正是不講一類中各事物之異，而只注重其同。

《禮記·禮運》說，有大同之治，有小康之治，此亦是說有此二種文化類型。公羊《春秋》家說有據亂世，有昇平世，有太平世，亦是說有此三種文化類型。就內容說，《禮運》及公羊家之說，比五德說或三統說，較為合於現在人之常識，所以現在人對於《禮運》、公羊家之說，常加稱道。但就其皆注重於文化類型說，《禮運》、公羊家之說，與五德三統之說，是一致的。

自漢以後，中國人所見者，只是一種文化，所以對於漢人所有關於文化之理論，不感興趣，因為他們並沒有關於文化方面的問題。及

至清末，中國人又看見許多不同的文化，在文化方面，又起了問題，因此對於漢人所有關於文化之理論，又發生興趣。清末公羊家之學之所以大盛，此是其一重要的原因。

清末人用漢人所說對於文化之分類，以分別其所見之不同的文化。照康有為的說法，「歐美各國」的文化是白統，服色尚白，正朔建子。俄羅斯、回教的文化是黑統，正朔建丑。這些說法，當然是可笑的附會。我們若照樣附會起來，我們可以說，資本主義的文化是白統，共產主義的文化是赤統，法西斯主義的文化是黑統。這說法雖亦是可笑的附會，但似乎比康有為所說，還有根據些。

漢人亦有將文化分為文質二種者。公羊家亦說文家、質家，清末人亦有說，所謂西洋文化是屬於質家、中國文化是屬於文家者。例如西洋人對於國君，直稱其名，中國人對於國君，則諱其名。清末人以為此即文質二家之分之一例。

這些說法，我們現在看來，都是可笑的附會。但是有一點，我們不可不注意者，即是清末人亦是從類的觀點，以說文化。就他們所說之內容說，他們所說是可笑的附會。但是他們知類，他們不注意於一類中的事物間之異而只注意其同。他們不說，中國與西洋，有甚麼本來的不同，如所謂國民性等。中國與西洋之不同乃由於其所屬於之文化類不同。如中國人因文敝而改行質家之法，則中國與西洋即無不同。如西洋人因質敝而改行文家之法，則西洋與中國亦無不同。這種看法，離開其內容說，是不錯的。

論中西文化的差異

張蔭麟

文化是一發展的歷程，它的個性表現在它的全部「發生史」裡。所以比較兩個文化，應當就是比較兩個文化的發生史。僅只一時代、一階段的枝節的比較，是不能顯出兩文化的根本差異的。假如在兩方面所摘取的時代不相照應，譬如以中國的先秦與西方的中古相比，或以西方的中古與中國的近代相比，而以為所得的結果，就是中西文化的根本異同，那更會差以毫釐，謬以千里了。

尋求中西文化的根本差異，就是尋求貫徹於兩方的歷史中的若干特性。唯有這種特性才能滿意地解釋兩方目前之顯著的、外表的而為以前所無的差異。若僅只注意兩方在現今一時代之空前的差異，而認為兩方的根本差異即在於此，一若他們在現今一時代之空前的差異是突然而來、前無所承的，在稍有歷史眼光的人看來，那真是咄咄怪事了！

近代中西在文化上空前的大差異，如實驗科學、生產革命、世界市場、議會政治等等之有無，絕不是偶然而有、突然而生的。無論在價值意識上，在社會組織上，或在「社會生存」上，至少自周秦、希臘以來，兩方都有貫徹古今的根本差異。雖然這些差異在不同的時

代，有強有弱，有顯有隱。這三方面的差異互相糾結，互相助長，以造成現今的局面。

這三方面的發生史上的差異，下文以次述之。

一

凡人類「正德、利用、厚生」的活動，或作為「正德、利用、厚生」的手段的活動，可稱為實際的活動。凡智力的、想像的或感覺的活動，本身非「正德、利用、厚生」之事，而以本身為目的，不被視作達到任何目的之手段者，可稱為純粹的活動。凡實際的活動所追求的價值，可稱為實踐的價值。凡純粹的活動所追求的價值，可稱為觀見的價值。過去中西文化的一個根本差異是：中國人對實際的活動的興趣，遠在其對純粹的活動的興趣之上。在中國人的價值意識裡，實踐的價值壓倒了觀見的價值。實踐的價值幾乎就是價值的全部，觀見的價值簡直是卑卑不足道的。反之，西方人對純粹的活動，至少與對實際的活動有同等的興趣。在西方人的價值意識裡，觀見的價值若不是高出乎實踐的價值之上，至少也與實踐的價值有同等的地位。這一點中西文化的差異，以前也有人局部地見到。例如在抗戰前數年時，柳詒徵先生於《中國文化西被之商榷》一文裡曾說：

吾國文化惟在人倫道德，其他皆此中心之附屬物。訓詁，訓詁此也；考據，考據此也；金石所載，載此也；詞章所言，言此也。亙古亙今，書籍碑板，汗牛充棟，要其大端，不能悖是。

又說：

由此而觀吾國之文學，其根本無往不同。無論李、杜、元、白、韓、柳、歐、蘇，辛稼軒、姜白石、關漢卿、王實甫、施耐

庵、吳敬梓，其作品之精神面目雖無一人相似，然其所以為文學之中心者，君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之倫理也。

柳先生認為中國人把道德的價值，放在其他一切價值之上，同時也即認為西方人沒有把道德的價值放在其他一切價值之上，這是不錯的。不過我以為這還不能詳盡地、普遍地說明中西人在價值意識上的差異。在上文所提出的價值的二分法當中，所謂實踐的價值，包括道德的價值，而不限於道德的價值。唯有從這二分法去看中西人在價值意識上的畸輕畸重，才能賅括無遺地把他們這方面的差異放在明顯的對照。

說中國人比較地重視道德價值，稍讀儒家的代表著作的人都可以首肯。但說中國人也比較地重視其他實踐的價值，如利用、厚生等類行為所具有的，許多人會發生懷疑。近二三百年來，西方人在利用、厚生的事業上驚心炫目的成就，使得許多中國人，在自慚形穢之下，認定西方文明本質上是功利（此指社會的功利，非個人的功利，下同）主義的文明。而中國人在這類事業的落後，是由於中國人一向不重功利，這是大錯特錯的。正唯西方人不把實際的活動放在純粹的活動之上，所以西方人能有更大的功利的成就；正唯中國人讓純粹的活動被迫壓在實際的活動之下，所以中國人不能有更大的功利的成就。這個似是自相矛盾而實非矛盾的道理（用近時流行的話，可稱為辯證法的真理），下文將有解說。

《左傳》裡說，古有三不朽：太上立德，其次立功，其次立言。這是中國人的價值意識的宣言。歷來中國代表的正統思想家，對這宣言沒有不接受的。許多人都能從這宣言認取道德價值在中國人的價值意識中的地位。但我們要更進一步注意：這僅只三種被認為值得永久崇拜的事業，都是實際的活動，而不是純粹的活動；這三種頭等的

價值，都是實踐的價值，而不是觀見的價值。所謂德，不用說了；所謂功，即是惠及於民，或有裨於厚生、利用的事；所謂言，不是甚麼廣見聞、悅觀聽的言，而是載道的言，是關於人生的教訓。所以孟子說：「有德者必有言。」

亞里士多德的《尼各馬可倫理學》，其在西洋思想史中的地位，彷彿我國的《大學》《中庸》。《倫理學》¹和《大學》都講到「至善」。我們試拿兩書中所講的「至善」，做一比較，是極饒興趣的事。亞里士多德認為至善的活動，是無所為而為的真理的觀玩；至善的生活，是無所為而為地觀玩真理的生活。《大學》所謂「止於至善」，則是「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信」。這差別還不夠明顯嗎？中國人說「好德如好色」，而絕不說「愛智」「愛天」；西方人說「愛智」「愛天」，而絕不說「好德如好色」。固然中國人也講「格物致知」，但那只被當作「正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下」的手段，而不被當作究竟的目的。而且這裡所謂「知」，無論照程朱的解釋或照王陽明的解釋，都是指德行之「知」，而不是指經驗之「知」。王陽明的解釋不用說了，程伊川說：「知者，吾所固有，然不致則無從得之。而致知必有道，故曰致知在格物。」又說：「聞見之知，非德行之知，物交物則知之，非內也，今之所謂博物多能者是也。德行之知，不假見聞。」「致知」所致之「知」，為「吾所固有」，即「由內」，而「不假見聞」，即德行之知也。朱子講致知，是「竊取程子之意」的，其所謂「致吾之知」當然即是致「吾所固有」之知了。實踐價值的側重在宋明的道學裡更變本加厲。在道學家看來，凡與修身、齊家、治國、平天下無明顯關係的事，都屬於「玩物喪志」

1 即上文《尼各馬可倫理學》。——編者註

之列。「學如元凱方成癖，文至相如始類俳。獨立孔門無一事，卻師顏氏得心齋！」這是道學家愛誦的名句。為道學家典型的程伊川，有人請他去喝茶看畫，他板起面孔回答道：「我不喝茶，也不看畫！」

我不知道有甚麼事實可以解釋這價值意識上的差異。我們也很難想像，這差異是一孤立的表象，對文化的其他方面，不發生影響。這價值意識上的差異的具體表現之一，是純粹科學在西方形成甚早，而在中國受西方影響之前，始終未曾出現。我們有占星術及曆法，卻沒有天文學；我們有測量面積和體積的方法，卻沒有幾何學；我們有名家，卻沒有系統的論理學；我們有章句之學，卻沒有文法學。這種差異絕不是近代始然，遠在周秦、希臘時代已昭彰可見了。純粹科學，是應用科學的必要條件。沒有發達的純粹科學，也絕不會有高明的實用的發明。凡比較複雜的實用的發明，都是（或包含有）許多本來無實用的發現或發明的綜合或改進。若對於無實用的真理不感興趣，則有實用的發明便少所取材了。這個道理，一直到現在，我國有些主持文化、學術或教育事業的人，還不能深切體認到。傳統的價值意識固人之深，於此可見了。觀見價值的忽略，純粹科學的缺乏，這是我國歷史上缺少一個產業革命時代的主因之一。

有人說：中國的音樂是「抒情詩式的」，西洋的音樂是「史詩式的」。不獨在中西的音樂上是這樣，在中西全部藝術上的成就上也大致是這樣，想像方面的比較缺乏「史詩式的」藝術，與智力方面的缺乏純粹科學是相應的。史詩式的藝術和純粹科學，同樣表示精細的組織、崇閎的結構，表示力量的集中、態度的嚴肅，表示對純粹活動的興趣，和對觀見價值的重視。

二

其次，從社會組織上看中西文化之發生史的差異。就家族在社會組織中的地位，以及個人對家族的權利和義務而論，西方自希臘時代已和中國不同。法國史家古郎士說：「以古代法律極嚴格論，兒子不能與其父之家火分離，亦即服從其父，在其父生時，彼永為不成年者。……雅典早已不行這種子永從其父之法。」（《希臘羅馬古代社會研究》漢譯本，頁六四）又斯巴達在伯羅奔尼撒戰役以後，已通行遺囑法（同上，頁五八）使財產的支配權完全歸於個人而不屬於家族。基督教更增加個人對家族的解放。在基督教的勢力下，宗教的義務，是遠超越過家族的要求。教會的凝結力，是以家庭的凝結力為犧牲的。《新約》裡有兩段文字，其所表現的倫理觀念與中國傳統的倫理觀念相悖之甚，使得現今通行的漢譯本不得不大加修改。其一段記載耶穌說：

假若任何人到我這裡來，而不憎惡他的父母、妻子、兒女、兄弟和姊妹，甚至一己的生命，他就不能做我的門徒。

另一段記載耶穌說：

我來並不是使世界安寧的，而是使他紛擾的。因為我來了，將使兒子與他的父親不和，女兒與她的母親不和，媳婦與她的婆婆不和。（兩段並用韓亦琦君新譯）

基督教和佛教都是家族組織的敵人。基督教之流佈於歐洲與佛教之流佈於中國約略同時。然基督教能抓住西方人的靈魂，而佛教始終未能深入中國人的心坎者，以家族組織在西方本來遠不如在中國之嚴固，所謂物必先腐然後蟲生之也。墨家學說的社會的含義和基督教的大致相同，而墨家學說只是曇花一現，其經典至成了後來考據家聚訟的一大問題，這也是中國歷來家庭組織嚴固的一徵。基督教一千數百

年的訓練，使得犧牲家族的小群，而盡忠於超越家族的大群的要求，成了西方一般人日常呼吸的道德空氣。後來基督教的勢力雖為別的超家族的大群（國家）所取而代，但那種盡忠於超家族的大群的道德空氣是不變的。那種道德空氣是近代西方一切超家族的大群，從股份公司到政治機構的一大鞏固力，而為中國人過去所比較欠缺的。我不是說過去中國人的社會思想一概是「家族至上」。儒家也教人「忠孝兩全」，教人「移孝作忠」，教人「戰陣無勇非孝也」，教人雖童子「能執干戈以衛社稷者可無殤」。孔子亦曾因為陳國的人民不能保衛國家，反為敵國奴役，便「過陳不式」。有些人以為過去儒家所教的「忠」只是「食君家之祿者，忠君家之事」的意思，那是絕對錯誤的。不過中國人到底還有調和忠孝的問題，而西方至少自中世迄今則不大感覺到。在能夠「上達」的人看來，「忠孝兩全」誠然是最崇高的理想。但在大多數只能「下達」的人看來，既要他們孝，又要他們忠，則不免使他們感覺得「兩姑之間難為婦」了。而且對於一般人畢竟家近而國遠，孝（此處所謂「孝」就廣義言，謂忠於家族）易而忠難，一般人循其自然的趨向，當然棄難趨易了。就過去中國社會組織所表現於一般中國人心中的道德意識而言，確有這種情形。而這種情形在西方至少是比較輕淺的。像《孟子》書中所載「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何」的疑問，和孟子所提出舜「竊負而逃，遵海濱而處」的回答，是任何能作倫理反省的時代的西方人所不能想像的。許多近代超家族的政治或經濟組織，雖然從西方移植過來，但很難走上軌道，甚至使人有「橘逾淮而為枳」之感者，絕對盡忠於超家族的大群的道德空氣之缺乏是一大原因。

三

再次，就社會的生存上看，過去中國的文化始終是內陸的農業的文化；而西方文化，自其導源便和洋海結不解的關係。腓尼基、克列特，不用說了。希臘、羅馬的繁榮是以海外貿易、海外掠奪和海外殖民做基礎的。在中世紀，海外貿易的經營仍保存於東羅馬帝國，而移於波斯人和阿拉伯人之手。文藝復興的時代同時也是西南歐海外貿易復興和市府復活的時代。從 12 世紀西南歐的準市府的經濟，到現代西方海洋帝國主義的經濟，是一繼續的發展，是一由量的增加而到質的轉變的歷程。這歷程和希臘、羅馬的海外開拓是一線相承的。而海外開拓的傳統是中國歷史上所沒有的。這點差異從兩方的文學也可看出。西方之有荷馬和維吉爾的史詩，好比中國有《詩經》和《楚辭》。荷馬和維吉爾的史詩純以海外的冒險的生活為題材，他們的英雄都是在風濤中鍛煉成的人物。而在《詩經》和《楚辭》中，除了「朝宗於海」「指西海以為期」一類與航海生活無關的話外，竟找不到一個「海」字。近三四百年來，像卡蒙斯（葡萄牙詩人，以瓦斯科發現好望角之航行為史詩題材者）、康拉德（英小說家，專寫海上生活）之徒在西方指不勝屈，而中國則絕無之。中國唯一與航海有關的小說《鏡花緣》，其海外的部分卻是取材於《山海經》的。我不是一味謳歌洋海的文化，而詛咒內陸的文化，二者各有其利弊。孔子說：「智者樂水，仁者樂山，智者動，仁者靜。」我們也可以說洋海的文化樂水，內陸的文化樂山；洋海的文化動，內陸的文化靜。而且我們也可以更進一步說，洋海的西方文化恰如智者，尚知；內陸的文化恰如仁者，尚德。洋海的文化動，所以西方的歷史比較地波瀾壯闊，掀揚社會基礎的急劇革命頻見迭起。內陸的文化靜，所以中國歷史比較地平淡舒徐，其中所有社會的大變

遷都是潛移默運於不知不覺，而予人以二千多年停滯不進的印象。洋海的文化樂水，所以西方歷史上許多龐大的政治建築都是「其興起也勃焉，其沒落也忽焉」，恰如潮汐。而中國則數千年來屹立如山。（第一次世界大戰後，希特勒汲汲經營陸軍，圖霸歐陸，而不甚着意海軍，以圖收復殖民地，他未必不是有見於此理。）這差異固然有其地理環境的因素，但地理環境所助成的文化發生史上的差異，研究比較文化的人不容忽視。海外開拓是產生資本主義的一大原動力，雖然資本主義的發達也增加了海外開拓的需要。一般僅只根據《共產黨宣言》去講唯物史觀的人，以為照馬克思的說法，歐洲資本主義的社會是蒸汽機的發明所造成的（所謂生產工具決定生產關係）。其實馬克思晚年在《資本論》裡已經放棄這種說法。近今講馬克思主義的人絕不提到《資本論》裡對資本主義起源的更近真的解釋，我覺得是很可詫異的。在《資本論》裡，馬克思把資本主義分為兩個時期：

- (1) 手工製造時期；
- (2) 機械製造時期。

照定義，在資本主義的手工製造時期，蒸汽機還沒有出現，怎麼說蒸汽機的發明，造成資本主義的社會呢？那麼資本主義是怎樣起來的呢？馬克思以他所目擊的英國為例。資本主義發生的先決條件是大量無產無業的「普羅列塔列亞」聚集都市，以供擁有資財的人的利用。因為海外市場對英國毛織品的需求，使得這種製造事業（起初是由小規模的工場和家庭出品的收集來供應的）在英國特別繁榮，同時羊毛的價格也大漲。於是擁有巨量土地的貴族，紛紛把本來供耕種用的土地收回做牧場，同時把原有永久的佃戶驅逐。這大量被剝奪了生產的資藉的農民的聚集都市，和海外市場對英國織造業的繼續增長的需求，便是造成最初出現於歐洲的大工廠的動力。以上都是馬克思在《資本論》裡的

說法。我們更可以補足一句：蒸汽機的發明也是適應着海外市場對英國織造業的繼續增長的需要的。（但非純由於適應此需要，遠在此時以前西方已有以蒸汽為發動力的機構，唯視為無用的奇器，陳列於博物院者而已。）所以要明白近代西方生產革命的由來，不可忽略了西方航海事業的傳統，要了解中西文化在其他方面的差異，也不可不注意西方航海事業的傳統。

文化思想之衝突與調和

湯用彤

自日本發動侵略戰爭以來，世界全部漸趨混亂，大家所認為最高的西洋文化產生了自殺的現象。人類在慘痛經驗之中漸漸地覺悟到這種文化的本身恐怕有問題。這個問題太大，和全世界有關係，我不能加以討論。中國與西洋交通以來，因為被外族的欺凌，也早已發生了文化的前途到底如何的問題。直到現在，這個問題猶未決定。有人主張用中國文化做本位，有人主張全盤西化。這個問題也太大，我也不能加以討論。不過關於外來文化思想和本有文化接觸時，發生的問題確實有兩方面：一方面我們應該不應該接受外來文化，這是價值的評論；一方面我們能不能接受外來文化，這是事實上的問題。關於價值的評論，我們應不應該接受，我已經說過，現在不能加以討論。關於事實上的問題，我們能不能，問題也非常複雜，我們不是預言家，也不相信預言，現在也不能討論。不過將來的事雖然現在我們不能預知，過去的事，往往可以做將來的事的榜樣。古人說得好，「前事不忘，後事之師」。現在雖不能預測將來，但是過去我們中國也和外來文化思想接觸過，其結果是怎麼樣呢？這也可以供我們參考。而現在科學中的文化人類學，也對於文化移植問題積極地研究，他們所研究

的多偏於器物和制度，但是思想上的問題，恐怕也可以用他們的學說。

「文化的移植」，這個名詞是甚麼意義呢？這就是指着一種文化搬到另一國家和民族而使它生長。這中間似包括兩個問題：第一個是問外來的文化移植到另一個地方是否可有影響；第二個是問本地文化和外方接觸是否能完全變了它的本性，改了它的方向。這個問題當然須先承認一個文化有它的特點，有它的特別性質。根據這個特性發展，這個文化有它一定的方向。現在拿思想做一個例子，第一個問題就是說外來思想是否可以在另一地方發生影響，這問題其實不大成問題。因為一個民族的思想多了一個新的成分，這個已經是一種影響。所以第一個問題不大成問題。第二個問題，就是說一個民族或國家的思想有它的特性，並且有它的方向，假使與外來思想接觸，是否可完全改變原有特質和方向，這實在是一個問題。就拿中國文化和印度佛學的接觸來說，向來的看法很不相同。照宋明儒家的說法，中國文化思想有不可磨滅的道統。而這個道統是由中國古聖先賢堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟軻、揚雄一代一代傳下來的。中間雖經外來思想所謂佛學搗了一回亂，但宋明儒家仍是繼承古國固有的道統。中國原有的文化特質並沒有失掉，中國文化的發展自三代以來究竟沒有改換它的方向。但是照另一說法，卻是與儒者意思相反。他們說中國思想因印度佛學進來完全改變，就是宋明儒家也是陽儒陰釋，假使沒有外來的佛學，就是宋明儒學也根本無由發生。

關於文化移植問題，文化人類學本有三種不同的學說。第一演化說，是比較早的主張。第二播化說，是後來很為流行的主張。第三是批評派和功能派，都是反對播化說的主張。假使將這三種學說應用到思想上，似乎可以這樣說：照第一種學說，人類思想和其他文化上的事件一樣，自有其獨立之發展演進。照這種說法如推到極端，就可以

說思想是民族或國家各個生產出來的，完全和外來的文化思想無關。照第二種學說，則一個民族或國家的文化思想都是自外邊輸入來的。而且有一部分文化人類學者主張世界文化同出一源（就是埃及）。他們以為世界各地均以一個地方為它的來源，一個民族或國家的文化的主要骨幹，是外來的。文化的發展是他定的而非自定的。假使照這樣的說而說到極端，則一種文化思想推它的本源總根本受外方影響，而外方思想總可完全改變本來的特性與方向。本來外來文化之有影響是無問題的。但是推得太大太深，因此發生了疑問。所以才有第三派的主張出現。批評派的人或者功能派的人以為外來文化與本地文化接觸，其結果是雙方的，而絕不是片面的。外來文化思想和本地文化雖然不相同，但是必須兩方面有符合的地方。所以第一，外來文化可以對於本地文化發生影響，但必須適應本地的文化環境。第二因外來文化也要適應本地的文化，所以也須適者生存。外來文化思想也受本地文化的影響而常常有改變，然後能發生大的作用。外來文化為甚麼發生變化，當然因為本地文化思想有本地的性質和特點，不是隨便可以放棄的。

因為一個地方的文化思想往往有一種保守或頑固性質，雖受外力壓迫而不退讓，所以文化移植的時候不免發生衝突。又因為外來文化必須適應新的環境，所以一方面本地文化思想受外來影響而發生變化；另一方面因外來文化思想須適應本地的環境，所以本地文化雖然發生變化，還不至於全部放棄其固有特性，完全消滅本來的精神。所以關於文化的移植我們贊成上面說的第三個學說。就是主張外來和本地文化的接觸，其結果是雙方的。照以上所說，因為本來文化有頑固性，所以發生衝突。因為外來文化也須和固有文化適合，故必須兩方調和。所以文化思想的移植，必須經過衝突和調和兩個過程。經過以後，外來思想乃在本地生了根，而可發揮很大的作用。

照上面所說的，一國的文化思想固然受外來影響而發生變化。但是外來文化思想的本身也經過改變，乃能發生作用。所以本地文化思想雖然改變，但也不至於完全根本改變。譬如說中國葡萄是西域移植來的，但是中國的葡萄究竟不是西域的葡萄。棉花是印度移植來的，但是中國的棉花究竟不是印度的棉花。因為他們適合地方，乃能生在中國。也因為他們須適應新環境，他們也就變成中國的了。同樣的道理，可以推知外來思想必須有改變，適合本國思想，乃能發生作用。不然則不能為本地所接受，而不能生存。所以本地文化雖然受外邊影響而可改變，但是外來思想也須改變，和本地適應，乃能發生作用。所以印度佛教到中國來，經過很大的改變，成為中國的佛教，乃得中國人廣泛的接受。舉兩個例來證明罷。第一我們知道中國靈魂和地獄的觀念不是完全從印度來的。但佛經裡面講的鬼魂極多，講的地獄的組織非常複雜。我們通常相信中國的有鬼論必受了佛經的影響。不過從學理上講，「無我」是佛教的基本學說。「我」就是指着靈魂，就是通常之所謂鬼。「無我」就是否認靈魂之存在。我們看見佛經講輪迴，以為必定有一個鬼在世間輪迴。但沒有鬼而輪迴，正是佛學的特點，正是釋迦牟尼的一大發明。又通常佛教信徒念阿彌陀佛。不過「念佛」本指着坐禪之一種，並不是口裡念佛（口唱佛名）。又佛經中有「十念相續」的話，以為是口裡念佛名十次。不過「十念」的念字乃指着最短的時間，和念佛坐禪以及口裡念佛亦不相同。中國把念字的三個意義混合，失掉了印度本來的意義。這是很簡單卻很重要的兩個例子，可以證明外來文化思想到另一個地方是要改變它的性質與內容的。

外來文化思想在另一地方發生作用，須經過衝突和調和的過程。「調和」固然是表明外來文化思想將要被吸收，就是「衝突」也是他將要被吸收的預備步驟。因為粗淺地說，「調和」是因為兩方文化思想相

同或相合，「衝突」是因為兩方文化思想的不同或不合。兩方總須有點相同，乃能調和。但是兩方不同的地方，假使不明了他們中間相同的地方，也不能顯明地暴露出來，而且不知道有不同而去調和是很粗淺的表面的囫圇的。這樣的調和的基礎不穩固，必不能長久。但是假使知道不同而去調和，才能深入，才不浮泛，這樣才能叫外來文化，在另一文化中發生深厚的根據，才能長久發生作用。所以外來思想之輸入，常可以經過三個階段：(一) 因為看見表面的相同而調和；(二) 因為看見不同而衝突；(三) 因再發現真實的相合而調和。這三段雖是時間的先後次序，但是指着社會一般人說的。因為聰明的智者往往於外來文化思想之初來，就能知道兩方同異合不合之點，而做一綜合。在第一階段內，外來文化思想並未深入。在第二階段內，外來文化思想比較深入，社會上對於這個外來分子看作一嚴重的事件。在第三階段內，外來文化思想已被吸收，加入本有文化血脈中了。不過在最後階段內，不但本有文化發生變化，就是外來文化也發生變化。到這時候，外來的已被同化。比方佛教已經失卻本來面目，而成功為中國佛教了。在這個過程中與中國相同相合的能繼續發展，而和中國不合不同的則往往曇花一現，不能長久。比方說中國佛教宗派有天台宗、華嚴宗、法相宗等等。天台、華嚴二宗是中國自己的創造，故勢力較大。法相宗是印度道地貨色，雖然有偉大的玄奘法師在上，也不能流行很長久。照這樣說，一個國家民族的文化思想實在有他的特性，外來文化思想必須有所改變，合乎另一文化性質，乃能發生作用。

《史記》裡有幾句話，說「居今之世，志古之道，所以自鏡也。未必盡同」。過去的事不能全部拿來做將來的事的榜樣。上面所說的，並不斷定將來和過去必定一樣。不過僅僅推論以往歷史的原委，以供大家的參考而已。

應對西洋文化持甚麼態度 (節選)

馮友蘭

自民初以來，我們對於西洋之知識，日益增加，漸知所謂西洋文化，絕不是一個甚麼「德」、一個甚麼「統」，或一個甚麼「家」所能盡。清末人這種看法，就其內容看，遂成為可笑的附會，而民初人之知識，又不能用別的標準，以為文化分類。他們於是盡棄清末人所說，不但棄其所說，而並棄其看法。他們知清末人之錯誤，而不知其錯誤在於何處，遂並其不錯誤者而亦棄之。這是民初人的錯誤。

民初以來，一般人專從特殊的觀點，以看所謂西洋文化。他們所謂西洋文化，是「西洋」文化，此即是說，是個特殊的文化。這個特殊的文化，在他們面前，好像是一個「全牛」，其中條理，他們看不出。他們常說，中國人如何如何，西洋人如何如何。好像在他們的心目中，中國人之是如何如何，是因為其是中國人；西洋人之是如何如何，是因為其是西洋人。他們似乎不知，至少是不注意，中國人之所以是如何如何，乃因中國文化在某方面是屬於某類文化；西洋人之所以是如何如何，乃因西洋文化在某方面是屬於某類文化。譬如張三因患傷寒而發燒，李四因患瘧疾而發冷。張三之發燒，乃因其是患傷寒