

嶺南學報 Lingnan Journal (1929-1952)

Volume 5
Issue 2 第五卷第二期

Article 3

January 1936

東西文化觀 (中)

Xujing CHEN

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929



Part of the Chinese Studies Commons

Recommended Citation

陳序經(1936)。東西文化觀 (中)。《嶺南學報》，5(2)，75-133。檢自：http://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929/vol5/iss2/3

This Article is brought to you for free and open access by the Scholarly Publications of Lingnan University (Guangzhou) at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in 嶺南學報 Lingnan Journal (1929-1952) by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

東 西 文 化 觀

[中]

陳 序 經

第二編 折衷辦法的派別

引 言

第八章 道的文化與器的文化 第十二章 植物文化與動物文化

第九章 中學為體與西學為用 第十三章 人的文化與物的文化

第十章 精神文化與物質文化 第十四章 所謂科學的選擇辦法

第十一章 靜的文化與動的文化

第二編 折衷辦法的派別

引 言

復古派是主張復返或是保存中國的固有文化的；折衷派的主張是要把一部份的西洋文化來和中國的固有文化融合起來，而成為一種中西合璧的文化。關於復古主張的錯誤，我們已在上編指摘出來，我們現在且來談談折衷派。從歷史上看去，東西文化的不斷的接觸，雖有三四百年的歷史，但是折衷派的發生，却不過是七十年來的事。把七

十年來的歷史來和四百年來的中西文化接觸史，尤其是四千年來的中國文化史，來相比較，雖是很短，然折衷派內部的派別之多，則較他派為甚。我們這裏所批評的，不過是我們所認為較重要的幾種派別罷了。

第八章 道的文化與器的文化

道和器兩個名詞之運用，最先見於易繫辭上第十二章，這兩個字本用為對待名詞，而其詞句是：

「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」

據說繫辭是孔子所作，而繫辭之言道器者尚有多處。道與器固雖然是對待名詞，但却非完全沒有關係的東西。易繫辭上第一章裡說：

「是以明於天之道，而察於民之故，是興神物，以前民用。……是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器。……」

可知器是從道而來的。孔子大概是受過老子的影響的，他這裡以為器是由道而來，正像老子所說：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」

從上面所舉繫辭一段話裡看，從道到器，中間尚有一個間隔東西；這就是象。老子不說道生萬物，而說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，」也是感覺到由道到萬物非直接的，這中間有了一個東西，像老子也明白的說：

「道之爲物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮其中
有物。」

象是什麼？象就是從道而到器的中間所必經的階段或步驟，這種

步驟是賴於變動。故繫辭傳說：「易者象也」。所有的萬物制度，都是從道而來，然並非從道直接而來，這是孔子和老子的同處。但是他們也有其異處。照老子的意見，從道而至萬物是一步一步，自然而然的發展出來，所以老子就主張聖人無爲。比方他說：「聖人無爲，而民自治」，他又說：「萬物將自化」。照孔子的意見從道至器，固然也是一步步的發展，然其所以能夠發展，是賴於聖人之有爲。所以他說八卦之作，是由包犧之「觀象於天，觀法於地」。從此推衍下去，一切的器用制度，都是賴於聖人之造作。故易繫辭說：「有聖人之道四焉，……以制器者尚其象」，又說「立成器以爲天下利」。

孔子不只是把老子的自然而然的發展，改作天生聖人而造作，他對於老子所說的道，好象也沒有充分的了解。所以他一生對於道這個字的解釋，總只是含糊過去，怪不得子貢要說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」。這個原因，大約也是由於他既把老子的自然而然之道，改作聖人造作之道。結果是他既沒有相當的魄力去推翻老子，而又沒有法子去把這人爲之道來調和自然之道。所以最好是含糊的說：「吾道一以貫之」，而使弟子們自己去解釋。

從這些的異同和孔子的含糊不明，遂生出後來宋代的蘇朱之爭。蘇軾和朱熹的道器的解釋的不同，在朱子蘇氏黃門老子解一文裡，說得很透澈。（朱文公集）我且把他分段抄下來：

「(1)蘇曰：「孔子以仁義禮樂治天下，老子絕而去之，或者以爲不同。易曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』」

余（朱子自指）以爲道器之名雖異，其實一物也，故曰：「吾道一以貫之」。此聖人之道，所以爲大中至正之極，亘萬世而無弊者。蘇氏論其言而不得其意，故其爲說無一辭之合。

學者於此先以予說求之，使聖人之意曉然無疑，然後以次讀蘇氏之言，其得失判然矣！」

(2)「孔子之慮後也深，故示人以器而晦其道」

「余謂道器一也，示人以器則道在其中，聖人安得而晦之。孔子曰：「吾無隱乎爾」然則晦其道者，豈聖人之心哉。大抵蘇氏所謂道者皆雜器而言，不知其指何物而名之也。」

(3)「使中人以下守其器，而不爲道所眩，以不失爲君子。余謂以蘇氏此言，是以道爲眩人，使之不爲君子也。則道之在天下，適所以爲此人之禍乎。」

(4)「老子則不然，志於道而急於開人心。」

「余謂老子之學以無爲爲宗，果如此言，乃急急有爲，惟恐其緩而失之也。然則老子之意，蘇氏亦不能窺者矣。」

(5)「故示人以道者薄於器，以爲學者惟器之知，則道隱矣。故絕仁義棄禮樂以明道。」

「余謂道者仁義禮樂之總名，而仁義禮樂之體用也。聖人之修仁義禮樂，凡以明道也。今曰絕仁義棄禮樂以明道，則是舍二五而求十也！」

平心來說，蘇朱兩者各有其是，也各有其非。蘇氏見得老子說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」之言，因以道器二字來區別老子孔子之說；以爲孔子既注重仁義禮樂，顯然輕視老子之道。因爲老子明確的說，道失然後有仁義禮樂，因此遂以爲老子取道，孔子取器。朱子見得孔子以爲聖人體天道以造萬物，故曰道器乃一。照兩者的解釋，道器的本身上，並非完全沒有道理，然兩者都忘記了孔子所說：

「君子不器」。

原來孔子所謂君子，是得乎道的人；得道的人既不器，則朱子所謂示人以器，則道在其中的道器一體，既非孔子之真意，而蘇子所謂孔子取器不取道，也非孔子之真意。孔子明明白白的說：「朝聞道，夕死可矣」。又說：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」。他之對子貢去食存信，他之罵樊遲請學稼，均是表示取道而舍器。他固然覺得器是由道而來，但是道却又可以離器而獨存。

照我的意思，蘇氏朱氏的錯誤，就是不明白孔子自己之對於道這個字，就沒明白。孔子一方面放不下老子之所謂至高至善的自然而然的道，一方面又放不下所謂聖人對於人生所不可無的器用和制度的創造，結果是生出一個矛盾。他忘記了若是順着自然而然，就不應當靠聖人出而創作，若要靠著聖人的創作，就非自然而然。其實孔子的根本思想，就是矛盾，這種矛盾是處處能找出來。比方他一方面希望人入學而致君子之道，然他方面又說：「唯上知與下愚不移。」孔子本身既是矛盾，所以照着孔子一樣的去解釋道器的意義，固然是會生矛盾，就是明白道器本身的人而以之解釋孔子，也是錯誤。只有承認孔子的道器觀念是矛盾錯誤的人，纔能知道真的孔子纔能沒有矛盾，沒有錯誤。

老子的道物觀，一到了孔子之手，遂成為含糊難辨的道器觀念，而道器觀念之在中國歷史上所佔的地位，又和孔子在中國歷史上所佔的地位為正比例。我們差不多可以說，二千餘年來的中國文化，都可以道器這兩個字來代表。所謂道的文化，是形而上的，而所謂器的文化，是形而下的。前者大概是指了一切所謂視而不見，聽而不聞，摸而不覺，嗅而無味，要想而始知的東西；後者大概是指了那些看能見

，聽能聞，摸能覺，嗅有味的東西。

自東西文化接觸以後，國人於是把道器來區別中國本身文化思想以外，又把來區別東西文化的差異。他們以為東方的文化是道的文化，而西方的文化是器的文化。因為爲了道的文化和器的文化之不同，於是遂生出兩者融合的論調。把東西文化來區別爲道器文化，而主張一種折衷辦法的代表人物，要算無錫的薛福成說：

「嘗謂自有天地以來，所以彌縫於不敵者，道與器二者而已。開闢之初，生民渾噩，所需於世者蓋寡。其後不能無以自養，不能不相往來，即不能無爭鬥。聖人者出，於是有所繫之教，有舟楫之利，有弧矢之威。其風氣所趨，不能不然者，道也；而道之所寓者器也。數千年來，土宇日闢，智巧日生，吳楚秦越昔之所稱戎蠻者，今皆爲中原腹地；匈奴突厥昔之常作邊患者，今卽是蒙古外藩。而天復使泰西諸國，研精器數，以通我中華，於是農織之機器，有火輪之舟車，有銅鐵之槍礮。蓋中國所尚者道爲重，而西人所精者器爲多。然道之中，未嘗無器，器之至者亦通乎道。設令炎帝軒轅復生於今世，其不能不從事於舟車，槍礮，機器者，自然之勢也。今之議者，勸引古聖，啜糟粕而去精華，務空談而忘實踐，失之於彌遠。欲求馭外之術，惟有力圖自治，修明前聖制度，勿使有名無實；而於外人所長，亦勿設藩籬以自隘。斯不道器兼備，不難合四海爲一家。蓋中國人民之衆，物產之豐，才力聰明，禮義綱常之盛，甲於地球諸國；旣爲天地精靈所聚，則諸國之絡繹而來合者，亦理之固然。」（薛福成文集文編卷二）

這篇言論，本來是薛福成代李鴻章答彭孝廉書裏一大段，鴻章閱

後，曾評爲「精整不磨之作」，我對彭孝廉之原書，雖未得閱，然據福成答書述云：

「來書援引古今，推究形勢，所謂中國之洪荒，以聖人制度文物關之，外國之洪荒，以大輪舟車機器電報之類關之。……世界日開，其機自外國動之，其局當自中土結之。」

這些言論，本和福成東西道器融合之旨相近，而辭亦以爲「此乃崇論闊議，於中外大局，洞若觀火，足破物墟之見」。可見得他們二位，和勢大位尊的李鴻章都是心神相印的。

這篇答書，是寫於光緒二年丙子年間，（一八七六）福成於光緒元年（一八七五）曾有過應詔陳言疏洋洋萬餘言，疏上後，據說「京師頗多傳誦，議論一播，鼓動中外，建言者往往響應而起」。然而我們可以說答彭孝廉的書，乃是這篇疏的結晶品，而這篇疏又是十年前（一八六五）福成應曾國藩張榜招致賢才而上曾氏之書脫胎而來。國藩得讀此書後，曾大加獎譽，因此而邀福成入幕府。文正且每語人云，「吾此行得一學人，他日當有造就」。所以我們可以說與彭孝廉這封信所說的道器之異，名稱固未見於前，然意思却是一八六五年的。

一八六五年正是太平天國失敗，而洪秀全自殺之第二年。我以為中國人於鴉片之戰，雖敗於洋人，然鴉片之戰之失敗，大家還以為是由海岸固守之缺少聯絡，並不覺得西洋人有特別之優點。在洪楊時代，國人見得外國人及外國器械之精，得之足以致強敵，於是開始提倡效法西洋，薛福成之上書於國藩，可以說是這種趨向的開始。福成最初追隨國藩，後來又得李鴻章之倚重，最後出使外國，見聞雖較廣，然其根本思想，至死仍然如故。光緒二十年（西歷一八九四甲午喪師以前）這卅年中，乃是曾李時代，而福成之言論，又可以爲曾李

之代表。福成之東西文化之根本觀念，既可於道器之說找出，福成之道的文化，及器的文化，對於這時期之重要，可以想見。

但是我們已經說過，孔子和歷來對於道器之說既矛盾含糊，福成應用之以區別東西文化，更是錯誤。孔子的「君子不器」是反器取道。福成想把西洋之器而融於孔子之道，根本已是錯誤。孔子欲以老子所謂天地自然無爲而生長之道，以調合伏羲聖人所創造之器之矛盾，福成默許承認，結果也是矛盾。

福成以為道之中未嘗無器，而器之至者亦通乎道。照這種議論而應用到東西文化問題，就是說東方固然重道，然也有器；西方因爲器精，故也通於道。我們現在要問西方之精於器而通於道的道，和中國的道，是不是一樣呢？若說是不同，那麼孔夫子已經說過，「道不同不相爲謀，」東西的道之不能融合，可以立見。何況福成以為西方人之於道，不若中國之重呢？若說東西之道是同的，那麼爲什麼有了同樣的道，而有了不同的器呢？爲什麼西洋之器則精過中國之器呢？若說中國是從道而見器，西洋是從器而見道，那麼老子孔子所謂道先於物於器之說，可以不攻而自破，而孔子所謂必有聖人（得道者）出，而後制器立器以爲天下利之說，豈非荒謬？若說以輕道的西人而能因器之精而通道，而得道的中國聖人，却不能造出精良之器，則不但中國之道器根本上是和西洋之道器不同，而且中國之得道的聖人，簡直比不上西洋人了。因爲西洋人既能由器精而通道，中國聖人却只能通道而不會創造精良之器，且要效法西洋人始有精良之器；西洋人之優於中國聖人也如是！有了天生之聖人，只能通道，沒有天生之聖人的西洋人，却有了道器兩全；中國聖人之無用，孰甚於此，中國古道之沒有價值，亦可以概見。

禍成不察這些道理，他的頭腦充滿了孔子之道，同時又見得歐人器械之精巧，想搬過來，於是發出舍短取長之說。且看他說：

今誠取西人器數之學，以衛吾堯舜禹湯文武周孔之道，俾西人不敢蔑視中華；吾知堯舜禹湯文武周孔復生，未始不有事乎此；而其道亦必漸被乎八荒，是乃所謂用夏變夷者也。（全集卷九
籌洋制議變法篇）

西人既因器精而通道，試問何須乎中國之道呢？中國人既只有道而要效法西人之器，那麼中國人正是用夷變夏，還說甚麼用夏變夷呢？假使中國之道，是高過西洋，則中國之器，亦應當高過西洋，這麼一來，我們何必用西洋之器，來衛中國之道。事實上我們的道既要西洋的器來衛護，我們又怎能說「而其道亦必漸被乎八荒」。簡單來說，我們的道既是要西洋的器來衛護，就是表明我們自己沒有自衛的能力，而須求衛於人。自己既承認自己的無能，而求衛於人，怎能又說「俾西人不敢蔑視中華」。這麼淺白的道理，以曾李幕下唯一人才的薛氏尚不見及，中國士大夫的智識的淺陋固塞，一至於此，那麼中國此後的前途之所以曰趨日下，已可概見。

從東西道器的不同，他又發出東西新舊文化及文化接觸的特異的學說來。他說：

中國上古之世，繼天立極之聖人，應運造卦，畫造市易，……使鴻荒氣象一變，為宇宙之文化，蓋新莫新於此矣。其化由東而西，至今西學有東來之法，是能新中國並能新及遐方殊俗者，莫中國之聖人若也。降及近古，中國之病固在不能更新，尤在不能守舊，即以制器一端而論，惟周公之指南針，民間尚知造鍼之法，外此如攷工記所論，暨公輸般之攻具，墨子之守具，……諸

葛亮之木牛流馬………已盡失其傳。藉令因其舊法，相與潭思渴想，庸詎不能出西人上乎。（故舊知新說）

中國文化之輸入西洋，乃元之初葉，若說西洋之由鴻荒之世而成為文明之世，乃中國聖人之賜，則希臘中世紀的文化，將為中國文化的支流了。這麼一來，我們就要問問為什麼這些像指南針的文化，一一器的文化。在西洋却能日新月異，而在中國却是日趨日退呢？像周公的指南針的器的文化，顯明是由他的道的文化產生出來，現在西人的器的文化，既是百倍優於周公的器的文化，那麼西人的道的文化，又豈不是百倍勝於周公的道的文化嗎？假使近古中國之病尤在於不能守着過去的器的文化，那麼提倡守舊就已夠用，我們又何苦取西人之器，來衛中國之道呢？並且假使中國上古已有繼天立極的聖人來造作出這麼多這麼好的器的文化，為什麼到了現在不但這些聖人不生產，連了保守固有的器的文化的人，也找不出來呢？這豈不是明白的指示天之將亡中國，而不賜以聖人。沒有聖人，怎能保存聖人之道，沒有聖人之道，那麼堯舜禹湯文武周孔們的聖人的道，老早就已成為歷史上的陳迹。我們生在今日，不求所以生存於今日的道，而急急然要衛這些老早已亡的道，還要把他來漸被八荒，這豈不是愚昧之至。

原來西洋人制器之精，乃由於西洋人通道之至而來，中國人造器之劣，乃由於中國晦道不明，所以有了西洋之器固像福成所說，亦通乎道。然反過來看，我們也可以說，惟有了西洋之道，然後始有西洋之器，故器精則道至，道至則器必精。反之，器不精者，其道也必不至，道不至者，其器也必不精。俗人固明白畫符以治病，而病不能治者，是由於道士之道不至，然他們却看不見中國之器之劣於西洋者，乃由於中國之道之不至，劣過西洋之道。今欲以西洋之器而融化於中

國之道，那真何異乎叫畫符的道士，舍其用符以醫瘡，而授之以西洋的醫方器具以割之。這樣一來，其流弊危險之甚，不待言而自知。

不但這樣，福成及曾李以至世人所稱爲見識較高一點的郭嵩焘之所謂西洋的器的文化，不外是專指機器而言。我們試讀薛氏一八六五年的上曾侯相書，及十年後的應詔陳言疏以至二十年後的言論，所謂效法西洋者，雖於商業條約外交方面畧爲致意，然大體均以機器爲主。所謂造兵船，築鐵路以至開礦務，都不外是機器的器的文化。這種文化的介紹，始於曾文正而繼於李鴻章，都沒有多少的變換。除了機器的器的文化，他們不知西洋有了道的文化，就是別的器的文化，他們也是茫無所知，視若無所睹。

第九章 中學爲體與西學爲用

體用之說和道器之說的關係如何，頗難確定。有些人說，前者是由後者脫胎而來，這話也未嘗沒有多少道理。原來易經上也曾說過，「立成器以爲天下利」，所以這裡所說的器是注重這個利字，而利用厚生也可以說是注重於用。故器用兩字可以連用。此外體用的體，和道器的道，也有多少同義。又道器和體用，兩者都表示一重一輕，一本一末的意義。換言之，道和體爲重爲本，而器和用爲輕爲末。又從時間歷史上看去，道器之說，是流行於太平天國敗後，而至甲午之辱的三十年左右，而體用之說却是從甲午以至歐戰的二十年左右。從這一點看起來，我們可以說道器的折衷辦法，是體用的折衷辦法的前身了。

然而體用兩字，不但字面上和道器不同，就是意義也非完全一樣。道器的意義正如易繫辭所說：「形而上者謂之道，形而下者謂之

「器」體却是可以包含有形的。易曰：「故神無方而易無體」易固無體，而道更是無體。又易曰：「形乃謂之器」，那麼體也就是器，而道處於對待之地位。器既是有形，而用却不必是有形，有器固不必一定有用，然用却不能離器，於是又見得器與用之不同了。

事實上道器體用這些名調，用之者既沒有明晰的解釋，而所謂道器之差，體用之別，又是含糊不清，結果是找不出一個確定的意義來。我們的結論，是道器之於體用，雖有了差別，然並非沒有關係的。

體用之於道器的差別和關係，固沒有明白正確的解釋，體用本身的意義也是言人人殊。有些人以為體是當做桌子，用是當做椅子，這樣說來，那麼中學為體，西學為用，就是以中學去比桌子，以西學去比椅子，還有什麼意義。又有些人以為體是能力 Capacity 用是動作 Action。更有些人以為體是機體，用是功用。這些解釋層出不窮，我們這裡所舉只畧表示其分歧之繁罷了。

我已經說過，中學為體西學為用，是甲午到歐戰的二十年間一種最流行的折衷言論，而主張這派言論的人，簡直是指不勝屈，上自名流學者，下至私塾小學裡的學生，都能侃侃言之，然我覺得比較說得透澈而最有力量者，恐怕要算南皮張之洞氏。張氏對於這種主張最力的著作，是他的勸學篇。這本書約有四萬言，廣布於光緒二十四年間，本子有好幾種，故印刊時間多不同。張之洞的序是光緒二十四年三月寫於湖北，然四五月間廣東廣雅書局已有王存善寫檢本，篇末且有王氏一篇跋云：

「爲政者能讀此書，可變弱而爲強也，爲學者能讀此書，可變愚而爲明也，農工商賈能讀此書，可變貧而爲富皆長存而不亡也。欲禦外侮，先修政令，欲靖內亂，先明綱常；是誠迷流之舟

筏，苦海之津梁也。吾願七十萬方里，四百兆丁氓，書萬本誦萬編，篤信謹守，而勿敢忘也。」

光緒二十四年七月後所刊之本多載了下面一段諭批。

「光緒二十四年六月初七日，內閣奉上諭，本日翰林院侍講黃紹箕，呈進張之洞所著勸學篇，據呈代奏一摺，原書內外各篇。朕詳加披覽，持論平正通達，於學術人心大有裨益。著將所備副本四千部，由軍機處頒發各省督撫學政各一部，得廣為刊布，實力勸導，以重正教而杜卮言，欽此。」

張之洞在當時本為第一等名流疆吏，言論足以左右人心，自不待言，而又得了學者之若是提倡，聖旨之若是獎勵，其影響之大，可以想見。張氏早年主張尊孔復古最力，傳說後來見得康梁維新運動，如潮湧湧，於是不得不變其素來之極端主張，而遷就潮流。此書之作，乃對康梁而發。辜鴻銘中國牛津運動一文(德文本)說此書之起源，稍異其說。惟據張氏自序裡說：

圖救時者言新學，慮害道者守舊學，莫衷於一。舊者因噎而食廢，新者歧多而羊亡；舊者不知通，新者不知本；不知通則無應敵制變之術，不知本則有非薄名教之心。夫如是則舊者愈病新，新者愈壓舊，交相為病，而恢詭傾危亂名改作之流，遂雜出其心，以蕩衆心。學者搖搖，中無所主，邪說暴行，橫流天下，敵既至無以戰，敵未至無以安。吾恐中國之禍，不在四海之外，而在九州之內矣。(序言)

為了這個原故，所以不得不找出一個折衷辦法來。然所謂折衷辦法，就是中學為體，西學為用；勸學篇的目的，就是說明這種折衷辦法的。這本書分內外兩篇，內篇有九，其題目為：同心，教忠，明綱

，知類，宗經，正權，循序，守約，及去毒。外篇分爲十五題目：爲益智，遊學，設學，學制，廣譯，閱報，變法，變科舉，農工商學，兵學，鑄學，鐵路，會通，非弭兵，非攻教。○內篇的旨趣務本，外篇的旨趣是開風氣；內篇所說皆求仁之事，外篇所言皆求智求勇之事。所以內外兩篇的差異和需要，正是暗合乎中學爲體，西學爲用的差異以及兩者的需要。這裡所說的折衷辦法，據張之洞說，是合乎中庸之道。他說：

「夫中庸之書，豈特原心抄忽校理分寸而已哉。孔子以魯秉禮而積弱，齊邪吳越皆得以兵侮之；故爲此以言破魯國臣民之聾贖，起魯國諸儒之廢疾；望魯國幡然有爲，以復文武之盛。然則無學無力無恥，則愚且柔，有學有力有恥，則明且強。○在魯且然，况以七十萬方里之廣，四百兆人民之衆者哉。」（序言）

照張之洞的意見，所謂中學，就是舊學，所謂西學，就是新學。四書，五經，史事，政書，地圖，爲舊學；西政，西藝，西史，爲新學。（設學篇）張氏這樣去分別中西之學，只有程度上的差異，沒有種類的區別。所以中學裡的政書固要學，西學裡的政書也要學。結果是要「新舊兼學，不使偏廢。」（設學篇）「知外不知中，謂之失心，知中不知外，謂之瞽瞽。」（廣譯篇）

因爲中學爲內學，西學爲外學，所以中學乃治身心的學，西學乃應世事之學。（會通篇）我們對於新舊中西內外之學，既不可偏廢，我們爲學者「不必盡索之於經文，而必無悖於經義。如其心聖人之心，行聖人之行，以孝弟忠信爲德，以尊主庇民爲政，雖朝運汽車，夕馳鐵路，無害爲聖人之徒也。」（會通篇）

大約在當時之一般守舊者，差不多樣樣都依據經文而行，在經文

裡找不出的東西，均在排擠之列；汽機，鐵路，是經文所不載的，故應在排擠之類。聽說曾紀澤因奔父喪，而坐汽船返鄉，全鄉人都以為他不只是反經違道，而且污辱家風。因是在這樣的環境裡，免不得要使張之洞發出不必盡索於經文，而必無悖於經義的言論。若把張氏的言論推衍起來，則一切西洋文化中國都可採用，只要這些東西和中國的固有文化沒有針對的衝突。

但是若要從西洋輸過來的文化，不要和中國文化相背馳，則中國文化不只是有了存在的必要，而且成為探納西洋文化的標準。假使這些文化是和中國的文化有了背馳處，則寧可棄西學而留中學。因為這個原故，中學仍當為本，而西學不外為末。而在求學和探納文化上，也應以中學為先，西學為後。這樣看起來，中西之不同，不但只有內外新舊的差異，而且也有本末先後的區別。他在內篇循序裡說：

「今日學者必先通經，以明吾中國先聖先師立教之旨，考史以識吾中國歷史之治亂，九州之風俗，涉獵子集，以通我中國之學術文章；然後擇西學之可以補吾闕者用之，西政之可以起吾疾者取之，斯有其益而無其害。如養生者先有穀氣，而後可飲庶羞，療病者先審臟腑，而後可施藥石，西學必先由中學，亦猶是矣。」

然而張氏又說：

「今欲強中國存中學，不得不講西學。」

照他的意見，西學是不可不講的，因為西學不講，則中國弱，中國愈弱，則必至於亡，中國亡則學亦必隨之而亡。所以不但是為強盛中國計，要講西學，就是為保存中學計，也不得不講西學。所以中學為體，西學為用，是兩件缺一不成的東西。一者是末，一者是本，無

本固是沒有末，然若是沒有末，——照張之洞的邏輯來說，——也保不住本了。中學固不可無，而且要先學，然為保存中學及強中國計，西學尤其是不可不講的。

上面是畧將張氏的中學為體，西學為用的理論，大概解釋出來。細心的讀了這些理論的人，當然看出張氏本身上的矛盾和錯誤。事實上現在也再沒有人去相信這種理論，她已成為歷史上一種陳迹。然而她在當時的確是一種金科玉律，不刊之論。她又是一種上承道的文化和器的文化，而下開後來一般的折衷派的論調，而且她的理論上的錯誤所在，四十年來好像沒有人做過詳細研究而指摘，所以我們不妨畧將她的錯誤處說明於下：

第一，張之洞是像一般對於體用這兩個字沒有明白的認識。他說：「慮害道者守舊學」，好像是把道來做體，然我們已說過道和體是有很大的分別的，而且他在自序裡又說：「中學考古非要，致用為要」，這麼說來，那麼中學為體，西學為用的分別，根本就打破了。

第二，他以為中學為體，而學為用，乃合乎孔子中庸之道，這也是牛頭不對馬嘴的一個很大錯誤。原來孔子中庸之道，既是包括仁，智，勇，三者，那麼我們儘管照着我們孔子固有的仁，智，勇，的三不偏廢的中庸做去，就已夠了，何苦再要去學西人之智，之勇，而只留孔子之仁呢？若說西方之智，之勇，是勝過中國，故要採納，那麼西人之智勇，是和孔子之所謂智勇不同了。把西人的智勇去加在孔子的仁上，本來是行不得的，就是有了可能性，那麼這個中庸又是張之洞的中庸，怎說是孔子之中庸呢？

第三，一般用中學西學這名詞的人，其所指明的範圍雖是很廣，然他們所謂中學西學從文化的立腳場來看，總是嫌得太狹。他們所說

的西學不外是西政，和西藝；而所謂西政，和西藝，照張之洞的看法，不外是學校，地理，度支，賦稅，武備，律例，勸農工商，（統稱西政）算，繪，鐵，醫，聲，光。（統稱西藝）張之洞又說：「西藝非要，西政為要」，那麼所謂效法西洋文化的範圍，更是狹隘。我們當然承認張之洞心目中所見的西洋文化上比了機器的器的文化範圍較廣，這是因為甲午受了蕞爾的日本教訓以後，而引起較深一層的覺悟。然除了西藝，西政以外，一切的西洋的哲學，人生觀，社會觀，以及促成西洋文化的原動力，他們不但沒有注意，簡直是不知其存在。同樣他所說的中學，也不外是指四書，五經，史事，政書，地圖。所以他之所謂學，固然是想包含一切而等於文化的全部，或是重要部分；然爲了他對於學的範圍，既只知其一，而不知其二，結果他對於學是什麼東西，就沒有充分的認識。不懂學的本身是什麼，而來高談東西的學的優劣以及異點，而定取捨之方，以爲調和東西文化的張本，這正是舍本而求末呵。

第四，學固有新舊之分，却沒有東西中外之分；質言之，學固有時間上的差異，却沒有空間上的不同。在東西中外未曾接觸以前，我們既沒有東西學的觀念，致東學西學的名詞也無由成立。在東西接觸以後，其趨勢和結果，若不是一致，必定和諧，若不是一致，又不是和諧，則必是一者逐漸伸張，一者逐漸成爲陳迹，而只有歷史上，或爲研究而研究的價值，而其結果也是一致。而所謂中西學的真義，又不外是新學舊學，張之洞屢用中西內外，新舊諸名詞，而不指其接觸以後的各種不同的結果，於是把中學爲舊學，西學爲新學。要是舊了，她必定是舊時代的產兒，舊時代的產兒，是舊時代用的，新時代的產兒，是新時代用的。張之洞既承認西學乃救時應世之學，那麼西學

之爲新環境所需要，必更甚於舊學。張之洞且承認不講西學，不但中國不能強盛，就是中學也保存不來。那麼西學之爲體爲本，而中學之爲用爲末，不言而明。何況中學既是舊學，事實上就不能和新學熔於一爐，因爲若能融合，她必定也是新時代所需，新時代所需要的東西，就是新的，又怎能叫做舊學。

第五，體用這兩件東西，若照普通的意義來說，是分不開的，有其體就有其用，有其用必依其體。中學因有中學的體，西學也有西學的體，中學固有其用，西學也有其用。然而中學之用，（要是她有了用）必定是依著中學的體、而西學之用，也是依着西學的體。換句話說，有了體，固未必一定有用，然要有用，必定先有體。所以西學之用，完全由西學之體而來，沒有西學之體，必無西學之用。比方聽是用，耳是體，視是用，目是體，耳的用所以異於目的用，就是因耳的體是異於目的體。今因了耳聾而欲以目的覩的用，來配到耳的體，怎能配得同樣。他們既承認中西學之不同，則中西學的體用也有其不同處。今欲存中學之體，而只取西學之用，其愚昧之甚，和以目之用而配於耳之體，有何分別。其實體用是二而一的東西，要是中學只有了體，而沒有用，那麼中學已成了廢物，至多只能當作古董來玩玩，或爲研究而研究罷。

最後張之洞還有一種錯誤，這就是養成爲學不澈底和浮誇的風氣。這本來是由於他本身上對於學問就沒有做過澈底的工夫，這種錯誤也是由於他的中學爲體，西學爲用的信條推衍出來。他不知道學有專科，而勸人就其所欲所長者以求精益求精，而把學分爲中西。同時又感覺到不講新學，則勢不行，兼講舊學，則力不給的困難，於是勸人中西兼學，而其實是弄成中西兼缺。

因為要學兼中西，所以勸人不必以殫兒治聞爲賢，同樣他又見得西文難於東文，（日文）所以他勸人讀西文不如讀東文，譯西書不如譯東書，留西洋不如留東洋。我想晚清以來西洋文化之介紹於中國，以留日學生之功勞最大，大約是由于張氏之賜。然因此之故，國人所得之西化乃間接而非直接，乃皮相而非徹底，梁啓超在其所著清代學術概論裡說：

「晚清西洋思想之運動，最大不幸者一事焉。蓋西洋留學生殆全體未嘗加於此運動，運動之原動力，及中堅乃在不通西洋語言文字之人。坐此爲能力所限，而稗販，破碎，籠統，膚淺，錯誤，諸弊，皆不能免。故運動垂二十年，卒不能得一健實之基礎，旋起旋落，爲社會所輕視。就此點論，則疇昔之留洋學生，深有負於國家也。」

其實梁氏所責備於留學生者，正乃張氏之所盼望於他們的。而其原因，就是因爲他要以中學爲體，西學爲用。他忘記了學問的門類到這麼多，能夠專精支流百出的西學中的一件，已是不容易事，何況要學貫中西。他忘記了直接去學西學，尙恐不能窺其全豹。何況從日本人手中所得來的西學。他更忘記了日本人既能直接去學西學，中國人安有做不到之理，自暴自棄，一至於此，舉之浮誇，可以想見。

第十章 精神文化與物質文化

與主張中學爲體西學爲用的論調有多少的關係，而又有其差異的折衷派，是所謂精神文化和物質文化了。

從歷史上看去，這一派差不多是承着前一派而繼起的折衷論調。要是從甲午到歐戰的發生是中學爲體西學爲用的論調流行的時代，那

麼從歐戰的發生到了現在這廿年左右，又是精神文化和物質文化的論調的流行的時代了。

主張這一派的人們，已感覺到專把學字來區別中西文化的各方面，是未免太過狹隘而未妥。所以東方人之須效法於西方人者，既不專只在範圍較小的學的方面，而西方人之應當效法於中國人者，也不專只這個學的方面。並且體用兩個字，像道器一樣的表示一輕一重，結果是會使人就重而棄輕。因此之故，他們乃把文化或文明這些名詞來代替張之洞們之所謂學，同時又把文化來分析做兩方面。——爲精神的，一爲物質的。這兩方面的分析，既不像器從道來的道器的關係，又不像用必依體的體用的區別。照他們的意見精神和物質不外是文化所含有的兩種元素，這兩種東西既未必是表示一輕一重，也未必是一末一本，一先一後，或是一新一舊，兩者差不多可以說是兩件平衡的對峙的東西。實言之，文化是有兩種的，一種可以叫做精神，一種可以叫做物質。

文化既有精神物質之分，東西文化之差異，又是精神物質的差異。○東方的文化——他們告訴我們道——是精神的文化，西方的文化是物質的文化；物質的文化生活，固是人生所不可無的生活，精神的文化生活，也是人生所應當有的生活。西方的文化既是物質的文化，而且優過中國的物質文化，則中國人之效法西洋人的物質文化是應當的，中國的文化既是精神的文化，而且優過西洋的精神文化，那麼中國除了保存這些優點外，應當把她發揚起來，以救濟西洋人的精神上的痛苦。

我們已經說過，所謂精神文化和物質文化，特別流行於歐戰發生後，所以我們可以說這一派的主張是歐戰的一種反應。他們見得歐戰

的利害和慘狀，是由於所謂機器槍炮的進步的結果，而同時又見得歐洲人的汽車飛機的生活過於繁雜，於是他們禁不住的要手動足舞起來叫道：

我們可愛的青年啊！——立正！——開步走！——大海對岸那邊有好多人，愁着物質文明破產，哀哀欲絕的喊救命，等着你來超拔他哩。我們在天的祖宗三大聖，和好多前輩，眼巴巴盼望你完成的事業，正正拿他的精神來加佑你哩。

這是梁啟超先生，於歐戰後到了歐洲遊後而作的歐遊心影錄的末段勸告。這種論調，在歐戰初發，已有不少人去提倡。所謂精神救國論，所謂中國人對於世界文化之責任等等好聽題目，都是極力發揚中國的精神文化。不但是爲了中國計，且想把來救所謂受困於物質文化的可憐的西洋人。梁先生又親目看過滿目瘡痍的戰後慘狀，所以說得格外沈痛，而當時國人之感受這位「筆鋒常帶感情」的梁先生的勸告，特別深切。

這篇歐遊心影錄雖然是注重在精神文化的發揚，然梁先生究竟是位澈底相信中國物質文化太過缺乏。所以一方面他雖是勸中國人要保存着在天的祖宗三大聖和好多前輩所遺留的精神文化，而輸運到西洋去，以調和西洋人的物質文化，一方面他却承認中國應當努力於物質文化，而提高其物質生活。使中國人不但在精神文化上得到相當的位置，就在物質文化上也有相當的享用。換言之，精神和物質兩方面都要俱有，而不可偏廢。

我們可以說從歐戰發生後尤其是歐戰完了後，國人之持此種調和論調者，恐怕比之二十年前的相信中學爲體，西學爲用還要鬧熱，還要利害。智識階級唱之於先，一般的人們隨之於後，以爲戰後之世界

文化的趨勢和出路，只有這個精神物質融合起來的辦法了。

中國人固是樣樣的相信，外國人也有不少的這樣相信；印度的所謂智識分子，像泰戈爾們和日本不少的學者，爲着保存和發揚東方的固有東西，相信這種調和的可能性和必然性，固不待說，就是西洋的學者像羅素杜威也持同樣的見解。羅素在中國各處講演，對於這種東西文化融合的論調，已唱了不少，然其有系統和比較詳明的著作，要算他那本中國的問題。The Problem of China (1922) (趙文銳先生譯爲中文題爲中國之問題) 他以爲中國的問題，是文化問題，而所謂文化問題，又不外是東西文化的融合問題。第十一章題爲中西文化之異同，他以爲吾人(西人)文化的特長，是科學的方法，而中國人的特長，是人生目的的正當觀念。精神和物質的名詞，雖不多應用，然科學所產生的文化，大都是物質文化，而人生目的的正當觀念，是屬於精神文化的。中西的特長既不同，中西的特長又可以兼用。他以爲日本人只知效法西人之短，而保存自己之短，所以對於中國人則誠懇的希望，能効西人的所長，而保存自己之所長。事實上他相信若非合中西之所長。不足以救中國。

杜威先生對於這個問題，雖沒有專書討論，然到處演講，都脫不去這種調和的口號。他在亞細亞雜誌 Asia (一九二一年) 發表的中國人的人生哲學，就是主張這種折衷辦法的表示。

杜威和羅素都是歐戰後被中國人請過來演講的，他們一方面受過歐戰後一種變態心理狂，一方面因爲中國人對於他們太好，專說中國人樣樣不好，也是他們心裡很難過，而對不住東主的事。(羅素曾自己這樣的承認) 並且他們來了中國，正是走馬看花，而長年生活又被全中國的最高等最洋化的社會和環境所包圍，結果他是自然而然的沒

有機會去做一種深刻的考察，而持一種嚴密的態度。中國人既看不出這層，於是以爲西洋的大哲人，都這樣的覺得中西文化的融合的必要；火上加薪，其氣愈焰，東方的精神文化和西方的物質文化互相調和之說之流行，可想而知○

然而事實上，戰後的歐洲的物質文化，既並不見得破產，而中國的精神文化，也並不見得是吾道而西。同時在中國呢？精神文化的保存，既並不見得有了什麼成績，物質文化的需要。也並不見得是已經充足。這是什麼原故呢？我們的回答，就是根本上，他們已經誤會了精神文化和物質文化的真義。

原來一般把文化來分析而爲所謂精神文化物質文化的人們，總差不多以爲精神文化是指着道德，哲理，思想方面的，而物質文化是包含像機器，建築物，以及一切的實物的，但是文化的真義，據一般的人類學者所公認，是包含物質和精神兩方面○其實所謂文化精神或物質方面的分析，不外是我們對於研究文化的便利起見的分析，而這種分析又是隨各人的觀念的不同而差異的。文化身上並沒有這回事。文化本身既沒有這回事，每種文化都含有物質和精神兩方面。世界上既沒有過只有精神而沒有物質的文化，世界上也沒有只有物質而沒有精神的文化。除了所謂天堂和陰間，除了只有物體的月球，我們找不到所謂人類的社會的文化，是只包含精神或物質一方面的。但是要是她不是人類的社會的文化，我們也沒有法子，去找出文化來。

再從文化兩個字的語源來看，文化也是指明精神物質兩方面。Culture 或德文 Kultur 一字本由拉丁文 Cultura 而來，而拉丁文 Cultura 一字，又出自 Cultus Cultus 這個字，含有兩種意義：一爲 Cultus Deorum — 為 Cultus Agri ○前者含有拜祭神明之義，而後者含有

耕作土地之義。這兩種意義在原始社會本有密切的關係，因為文化的演進而逐漸趨於複雜，這兩種意義的範圍，也因之而擴大。崇拜神明遂包括一切的精神方面的動作，耕作土地遂包括一切的物質上的動作。社會的文化愈進，分工的動作愈顯，於是不但從事物質上動作的人不能兼顧精神的動作，或是從事精神的動作的人，不能兼顧物質上的動作，連了從事兩者中之一者的人，也沒有法子能夠完全做了這一件所以分工愈趨細微。因此一般普通人，遂以為文化這個名詞，是包含了好多沒有關係的東西，所以從語源上去考究所謂文化，並不專指精神或物質之任何一方面，而乃含有精神物質兩方面的。

設使我們上面所說的話尚不能給讀者以充分的明白，我們從東西文化的實體上看去，則讀者也必覺得我們上面所說的話是不錯的。折衷派的人嘗說東方文化是精神文化，其實東方文化何止只是精神文化呢！中國的絲綢紗綢，山珍海錯，花園大廈，長城運河，以及一切的物質方面的工具及成就，豈不是東方的物質文化嗎？可知中國不但是有精神文化，而且有了物質文化。

從這個時代看起來，東方的物質文化，也許遠比不上西方的物質文化，然從四百年前來看，東方的物質文化却又不是這樣了。我們知道馬可波羅的遊記，在歐洲刊行以後，歐洲人正在那裡驚訝中國的物質文化之駕於歐洲，而四百年前的歐洲人心目中的中國文化，恐怕也不外是物質文化，所謂火藥，指南針，所謂印刷版，絲布以及園藝種種，是不是吾物而西呢？所以事實上經過十數世紀受制於精神天國的歐洲人，見了中國這東西，總免不得要說東方只有物質文化；西方呢，却只有優美的精神文化。我這話並不是憑空說的，四百年前的歐洲人，老實是這樣的想，這樣的說，我現在且把數段很有趣味而證明

吾所說的話之真實的歐人自白，抄之於下：

「契丹國者，地面最大國也；幅員之廣，莫如倫比，人口衆多，財富無窮。國濱大洋，海中島嶼星羅棋布，無人能知其數究竟為若干，蓋無人能見其所有群島也。其為人所得知者，皆藏珍寶，難以數計」。

其國最昂貴之物，即橄欖油也，有自外國運往其境者，國王及貴族皆以重價收買之，寶藏之，視若無上之膏藥。契丹國奇異物品極多，皆為世界他國所罕見。其國人聰慧敏巧，遠過他人，蔑視他國之工藝，美術，科學，一若皆出其下者也。其人嘗自誇，謂世界人類惟契丹人視物以兩目，拉丁人以一目，而其餘諸國之人，則皆盲目者。由此語吾人可以推測其國人之心理，視世界各國為野蠻不開化，不能與其人相比例。然其國亦實多奇異珍物，販運四方，製工優雅，精美過人，諸國之人，亦誠不能為也」。

「國境之內，所有人民皆稱契丹人，然亦有依其地方之名而稱其異號者。各地人民男女皆甚嬌美，而大抵兩目甚小，男子無鬚。契丹國人，文字書法皆為美觀，可與拉丁文並駕齊驅也。國內宗教派別甚多，不可以數計，有拜金鑄偶像者，有因牛耕田產生五穀水菓供給人食，而拜牛者，有拜各種大樹木者，有研究天文而拜天者，有拜日者，有拜月者，又有人民一無信仰，又無法律，生活如獸，而與野獸亦實無別者也」。

物質上或有形諸學，其人皆極靈巧，駕於他人之上。然精神上或無形之學，全國境內，不得一人，有毫釐之智識，或感覺也。」這數段的記載，而特別是最末數句，和我們中國今日之談西

方文化爲物質文化者，真是千古絕無僅有的暗合。原來這裡所謂契丹國者，就是中世紀的歐洲之叫中國的別名。傳說歐人之由陸路來中國者叫中國做契丹，而由海道來者名曰支那。最初一般歐人以爲支那乃契丹外之別一國，到了明萬曆之末，葡萄牙人，鄂木篤自印度隨往契丹之回教商人而抵中國境，始知契丹爲支那。上面數段話是元成宗大德十一年遊過中國而返的小亞美尼亞親王海敦所口述者。張星烺編中西交通史料匯編（第四冊頁二七——二九）因從親王海敦的契丹國記中譯出來，張氏且加了下面的附註。

近數年來，中西人士頗有言西洋文明以物質勝，而東方文明以精神勝，殊不知此乃近二百年來之大差異耳。二百年前西洋物質文明，固未必勝於東方，海敦此記，可以作爲左證也。

然而現在的東方的聖人，却又告訴吾們道，西方只有物質文化。我想這話不但中世紀的歐洲人會百思莫解，就是現在的歐洲人也會驚訝起來問道：「東方的聖人呵！你的文化解釋是怎麼樣呵？我們不只是有愛迪生亨利福，還有盧梭黑格兒，我們不單只有汽船，飛機，還有宗教，文學，哲學，試問你所持以誇耀的精神文化，是那一件爲我們所沒有，是那一件好過或多過我們一點呢？」

可知精神文化既非東方所獨有，物質文化也非歐洲的特產。

然而折衷派的智者，也會說道，我們並非獨斷的說中國沒有物質文化，歐洲沒有精神文化，我們不過是說歐洲偏重於物質文化，所以歐洲的物質文化，是優於東方的物質文化，東方偏重於精神文化，所以東方的精神文化，較優於歐洲的精神文化。我們的主張不外是把西方之長，以補東方之短，以方之優，去救西方之劣。

這種理論是很好聽的，可惜好聽未必適於實行。原來我已說過，

文化本身上因為沒有精神物質之分，所以所謂某種文化的物質方面，不外是精神方面的表現，而精神方面的表現，又必賴於物質。歐洲的物質文化，能夠這麼發達，是賴於歐洲的精神文化的發達，而歐洲之精神文化之發達，又可從歐洲的物質文化的發達中見之。有了科學上的發明及方法，纔有科學上的果實。一間五十層樓的高廈，不只是靠着一桶桶的士敏土，還要靠着不少的思想和計畫；一隻五萬噸的大輪船，不單是靠着一堆的鋼鐵，還要靠着不少的潛思冥索。所以一切的文化的進步，都依賴於精神文化的進步，我們一看人家的物質文化的程度，就可以明白人家的精神文化的程度。同樣看了人家一本製造飛機和汽車的書冊，我們可以推想人家的物質的文化是怎麼樣。這本書是精神文化之一，然這種精神文化之有無價值，是要待物質文化來表明。設使看了這本書而照樣的去做，而造不出一個飛機，或是造成而不能飛行，則這本書的價值，也不能表現出來。根據了這些道理，我們的結論是：東西的物質文化的差異，是由東西的精神的文化的差異而來，看了東西的精神的文化的不同，也可以知道東西的物質的文化之不同。我們若要西方的物質文化，我們不能不要西方的精神文化，我們若是要保留東方的精神文化，我們也只能享受從這裡精神文化所表現出的物質文化。

退一步來說，就使物質文化與精神文化可以分開，我們能否把西方的物質文化來配上中國的精神文化呢？我們的回答是否定的。所謂中國的精神文化，無非是一種簡單的物質生活的文化，而所謂物質簡單生活的文化，並非沒有物質文化，而是對於物質生活的復雜及發達上加以否認。這種文化是全由於傳統思想所造成，而傳統思想的代表的最顯明者，又要算老子和孔子。老子之反對復雜和發達的物質生活

，固不待說，孔子之所謂：「君子食無求飽，居無求安」，「士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也」，和「君子不器」，「去食存信」，「邦無道穀恥也」，以及罵樊遲之學稼，贊禹回之爲賢，以至宋儒所謂「餓死事小，失節事大」，無一無非爲着他的道的精神文化而着想。這種的精神文化，不但是物質最低下最簡單的文化，而精神文化本身上已是最低下最簡單。因爲惟有低下簡單的物質文化，始能得到這種精神文化，欲達到這種精神文化，也必先有了這種物質文化。老子孔子明叫我們先做這種簡單低下的物質生活，然後能達這種的精神生活。去把西洋的優高和複雜的物質文化運輸過來，就是違背了老子和孔子的意旨，違背了他們的意旨，是反叛他們，打倒他們，還說什麼調和，什麼取長去短。須知你們所謂孔老之長，就是孔老之短，而孔老之短，就是你們所謂孔老之長，西洋之長，也許就是西洋之短，然而西洋之短，也就是西洋之長呵。

第十一章 靜的文化與動的文化

所謂靜的文化和動的文化的融合的主張，和上面所說的精神文化與物質文化的融合的主張，雖有根本不同之點，然也並非沒有密切的關係。所以一般主張前者的人，也很多的主張後者，同樣一般主張後者的人，也很多的主張前者。大約把文化分爲精神物質的人，是注重在文化的分析的橫方面，而把文化分爲動的和靜的，却是注重在文化的歷程或縱的方面。

以靜動來區別東西文化的人，總以爲西方物質文化之所以急進，是由於歐洲人征服自然的力量很大；而這種征服自然的力量，就是動的表示，故叫做動的文化。反之，中國人因爲順乎自然而自然的供給

，自己不必用力去征服自然而能於精神上得到不少的安寧和靜定，以成其靜的文化。所以根本上，東西文化的差異，就是一則以動，一則以靜。

主張這一派的人很多，印度的泰哥兒以及好多的西洋學者，均以爲東西文化之差異，是由於靜動之不同。國人之極力鼓吹這種差別和調合者，當推李大釗先生，及歐戰時的東方雜誌記者僧父先生。

李大釗先生於民國七年七月在言治季刊裡發表了一篇東西文明根本之異點，對於動的文化和靜的文化之不同，說得很透澈。現在且把文中很重要的一段抄在這裏。

「東西文明有根本不同之點，即東洋文明主靜，西洋文明主動是也。……一爲自然的，一爲人爲的；一爲安息的，一爲戰爭的；一爲消極的，一爲積極的；一爲依賴的，一爲獨立的；一爲苟安的，一爲突進的；一爲因襲的，一爲創造的；一爲保守的，一爲進步的；一爲直覺的，一爲理智的；一爲空想的，一爲體驗的；一爲藝術的，一爲科學的；一爲精神的，一爲物質的；一爲靈的，一爲肉的；一爲向天的，一爲立地的；一爲自然支配人間的，一爲人間征服自然的。南道之民族，（指東洋）因自然之富，物產之豐，故其生計以農業爲主，其民族爲定住的。北道之民族，（指西洋）因自然之賜予甚乏，不能不轉徙移動，故其生計以工商爲主，其民族爲移住的。惟其定住於一地也，故其家族繁衍；惟其移住各處也，故其家族簡單。家族繁衍，故行家族主義；家族簡單，故行個人主義。前者女子恆視男子爲多，故有一夫多妻之風，而成賤女尊男之習。後者女子恆視男子爲缺，故行一夫一妻之制，而嚴尊重女性之德。農業爲主之民族，好培種植物

，商業爲主之民族，好畜養動物。故東人食物以米蔬爲主，以肉爲輔，西人食物以肉爲主，以米蔬爲輔，此飲食嗜好之不同也。東人衣則廣幅博袖，履則綵鞋木履，西人衣則短幅窄袖，履則革履。東方舟則帆船，車則驥車，人力車，西方舟則輪船，車則馬車足踏車，大車，電車，摩托車。東人寫字則用毛筆，硯池，直行工楷於柔紙，西人寫字則用鉛筆或鋼筆，橫行草字於硬紙。東人講衛生則斗室靜坐，西人講體育則在曠野運動。東人之曰常生活，以靜爲本位，以動爲例外，西人之曰常生活，以動爲本位，以靜爲例外。試觀東人西人同時在驛候車，東人必寢坐靜息，西人必往來梭行，此又起居什器之不同也。」

李先生於是進而分別東西思想之不同，以爲一持厭世主義。一持樂天主義。東方人聽於定命主義，西方人信於創化主義。至於東西宗教也有不同之點，東方之宗教爲解脫之宗教，而西方之宗教爲生活之宗教。因此之故，又生出道德之不同，東方之道德，在個性減却之維持，西方之道德，在個性解放之運動。最後李先生又舉出東西政治之不同，以爲東方想望英雄，其結果爲專制政治，以及專制所產生之各種特色，西方依重國民，其結果爲民治政治，以及民治制度所產生之各種特性。

這是李先生的東西文化根本之異點的大概，然概括起來，所有的異點，都是從靜的文化，和動的文化產生出來。僧父先生之對於動的文化，和靜的文化的觀察，也有了下面一段的重要結論。他說：

「綜而言之，則西洋社會爲動的社會，我國社會爲靜的社會。由動的社會發生動的文明，由靜的社會發生靜的文明。兩種文明各現特殊之景趣與色彩，即動的文明具都市的景趣，帶繁複的

色彩，而靜的文明具田野的景趣，帶恬淡的色彩。」

我們這裡應該聲明信父先生是偏於靜的文化方面，而大劍先生是偏於動的文化。信父先生說：

「吾人之羨慕西洋文明者，猶之農夫牧子偶歷都市，見車馬之喧鬧，貨物之充積，士女之都麗，服御之豪侈，目眩神迷，欲置身其中以爲樂；而不知彼都人士，方疾首蹙額，焦心苦慮於矛我盾之中，作出死入生之計乎。」

大劍先生却說：

「中國文明之疾病已達炎熱最高之度，中國民族之運命，已臻奄奄垂死之期，此實無容諱言。……今日立於東洋文明之地位觀之，吾人之靜的文明，精神的生活，已處於屈敗之勢。」

但是他們兩位都相信靜動文化之能夠融合，而成為一種第三者的
新文化。大劍先生說：

「東西民族因文明之不同，往往挾種族之僻見，以自高而卑人，近世政家學者頗引爲莫大之遺憾。平情論之，東西文明互有長短，不宜妄爲軒輊於其間。……中國民族今後之間題，實爲復活與否之問題，亦爲吾人所肯認。顧我人深信吾民族可以復活，可以於世界文明爲第二次之大貢獻。然知吾人苟欲有所努力以達此志的者其事非他，即竭力以受西洋文明之特長，以濟吾靜止文明之窮，而立東西文明調和之基礎。」

信父先生更給吾們以東西文明已經調和的事實。

「至於今日兩社會之交通日益繁盛，兩文明互相接近故抱合調和，爲勢所必至，以事實證之，則西洋社會以數世紀競爭活動之結果，所獲得之資本，流入吾國，以開發富源，吾國

社會以數千年刻苦安靜之結果，所滋生之人口，輸入他國，以興起工事，此固於兩社會交有利益者。吾國現時水陸交通之逐漸便利，皆賴西洋資本之助，而西美南非及澳洲各埠之開闢與南洋羣島各國之興盛，亦賴吾國人民之移植，皆事實之彰著者。」

倉父先生於是又舉出歐戰時法人歡迎華工，以證明東西文化之日趨於調和。然他却忘記了華工之赴歐，除了以血汗之勞力受役於歐人以外，並沒有攜了半點東方文化給予歐人，事實上要希望這些在國內覓不得食，目不識丁的華工，來負宣傳東方文化的責任，已是一種夢想。何況華工之赴歐，與其說是使歐人東化，不如說是他們多只運回歐人的文化的皮毛。在歐戰的時期，除了法國以外，別的國沒有請過華工，而歐戰以後，歐美各國之禁止華工，固不待說。連歐人統治之下的南洋群島之禁止華工，也只見得變本加厲，那麼倉父先生之人口調濟之說，不攻而自破。

因華工之西赴，而謀東西文化溝通之說既未必是，倉父先生所謂賴西洋資本以開中國之富源，而發中國之交通，也有不少的錯誤。中國應否借外債以發展實業，是別一問題，然倉父先生所指已往之外國資本之流入，對於中國，恐怕是害多益少。中國政府數十年來之所謂借外債以開實業的說既不外是以資一般武人之內爭，飽官僚之私囊，而外人自己投資之事業，又不外是施行其剝奪殖民地之出產，而增加其國力的政策。故這兩種外資之流入，都沒見其益，而只見其害。至說年來交通之便利，乃得西洋資本之助，固非無例可舉，然我們試看年來之道路開闢，結果不外是為美孚福特公司暢銷貨物，交通上的利便，固得享受，然事實上的錢財，只有流出，沒有流入，也不能加以

否認。

李大釗先生的調和主張，實在是一種矛盾的主張。且看他自己所說的話。

余旣言之，物質的生活，今日萬不可屏絕勿用，則吾人之所以除此矛盾者，亦惟以澈底之覺悟，將從來之靜止的觀念，怠惰的態度，根本掃蕩，期與彼西洋之動的世界觀相接近，與物質生活相適應」。

這是簡直把他東西文化各有長短而持調和之說，根本打破。然而李先生研究沒有十分誠意的承受這種結論，他簡直徘徊於不知何所為而可的地位。

然而大釗先生和僧父先生所列出東西文化異點的錯誤，更是不少。比方大釗先生以為東洋文化乃南道文化，而西洋文化為北道文化。結果是滿洲蒙古是屬於北道，而成爲西洋文化，這恐怕無論是誰都難相信的。滿洲蒙古的文化要是西洋文化，那麼元清之統一華夏，老早把東西文化相調和，中國何苦再學西洋，西洋何苦再學中國。此外又像李先生以為家族制度下的女人多，個人主義之下的男人多，於是生出多妻一妻制。中國既因女多而多妻，西洋何故不因女少而多夫，則根本上家族主義和個人主義之於男女多少有了什麼關係呢？

像上面所說的各種錯誤，在大釗和僧父先生的文裡，舉不勝舉，我們以為他們的枝葉上的錯誤，是由於根本上他們所說的動靜的文化的錯誤。所以我們現在且從這方面來指摘，則他們的全部見解的錯誤自見。

我們以為文化是人類適應時境以滿足其生活的努力的工具和結果。因為時代和環境是時時處處變遷的，人類而想適應這種時代和環境

，不能不時時和處處努力。文化既是這努力所得的結果，或是工具，那麼文化本身上就是動的，不是靜的。因為文化本身是動的，所以一切的文化，都是動的，西方文化固是動，東方文化也是動；高等文化固是動，低級文化也是動；古代文化固是動，現代文化也是動。

我們的見解，是人類之所以異於他種動物，是人類有了文化，而動物就沒有。然而人類之所以能夠有文化，也是由於人類能夠努力去改造環境和適應時代，而創造文化。努力總是要動，而努力所得到的結果，——文化——當然也是動的。因此之故，沒有努力去動作，文化固沒有法子產生，沒有努力去動作，文化也無由發展。某種文化之能夠發生，是要賴人類的動力，某種文化之能夠不斷的發展，也是完全靠着不斷的動力。所以變動老實是文化形成的原動力，也是文化的特性。沒有變動的力，文化決不會演進，所以文化演進的速度，是和文化變動的速度為正比例。變異的動力愈大，則文化的演進愈速，文化的演進正像賽跑，要想先登，只有時時刻刻的不停的向前跑，然而每一步的途程，就是代表每一寸的動力，賽跑而不願去出腳力，怎能配得賽跑。文化的發展，也是這樣的，她之所以能夠日進無已，就是賴於人類不斷的動力，沒有動力，她也是要停滯的。

文化的發生和演進，固是賴於動，文化之所以能夠保存，也是賴於動。前人創造了一點東西，我們若想繼長增高，則我們所需的動力，當然要多，就使我們而只想沿舊蹈常，去保存這件東西，也是要了不少的動力。比方一間屋子，是我們祖父創造出來的，祖宗之創造這間屋子固是用了不少的動力，然而這間屋子決不是壽比南山，萬年不壞的。因此之故，要想保存這間屋子，我們總要時時修理，時時照顧，修理和照顧總免不得要動力。可知保存的工作，也就是動的表示。

不但這樣，所謂保存不只是修理和照顧，還要明白我們祖宗創造這間屋子的方法，所用的材料，因為這間屋子也許因了水災或是風災被推倒，也許是因了經過日子太久而自倒下來。我們若不依着我們祖宗創造這間屋子的方法，用他所用過的材料來重新建造一間，那麼我們恐怕沒有屋子來住。然而照樣的像祖宗所用的方法，所用的材料，當然是需要了不少的努力和工作，努力去記着這個法子，努力的去採集材料。若是用不着自己來親手的記着這些方法，搬運材料，自己也要努力的來找着別人，并給與人家做了這些東西的代價。於是又可知想要照舊的重建祖宗已經創造過的屋子，而保存着祖宗所創作的功勞，也要不少的動力。

一間小小的屋子的保存，已要不少的動力，一種文化的全部的保存，試問又要了多少的動力呢？

因此我們可以斷定西方文化固是動的文化，東方文化也是動的文化。世人但見得中國今日的固有文化，乃數千年前的祖宗，已經創造過的文化，於是以爲中國的文化是靜的，而不是動的。他們忘記了數千年前已經創造過的文化之所以能夠流傳至今，而不至消滅者，也靠着子子孫孫，世世代代的不斷的照顧修理重造的動力。設使中國人而有了這些沒動力，不但中國的文化不能傳諸數千年，恐怕數十年間也要煙消雲散了。所以事實上世間並沒有靜的文化，靜的文化是死的文化。然而要是靜了，要是死了，怎能叫做文化，所謂靜和死的文化，至多也只是化到成爲烏有罷。

老實說，要是我們的文化不是動的，那麼我們不只能保存着數千年前，祖宗已經創造的文化，我們祖宗也決不會從茹毛飲血而進到熟食講飲地位，我們祖宗決不會從穴居野處而達到高樓大廈的地位，

我們祖宗決不會從結繩紀事而達到用文字以記載的地位，我們祖宗既還脫不出禽獸生活的圈子，我們今日又怎能有了所謂固有的文化。

進一步來說，據科學家所考究的結果，天地萬物時時刻刻都在變動的過程中，何況要靠着人類的精神腦力，手足胼胝，而始得來的文化。提倡靜的文化的人們，其理論的結果，簡直會弄到我們上做皇古的生活，而下做禽獸的生活了。他們忘記了皇古的人類和禽獸的生存，也是依賴於半斤頭腦的焦思苦慮，和兩手兩足的動作不斷呵。

若說動靜二字不外是相對的名詞，而非絕對的，那麼我們覺得西洋文化，既不像倫父先生所說，只具都市的喧鬧景趣，東方文化也不像他所說只具田野的恬淡色彩。中國人的鄉村雖有田野的恬淡色彩，然而中國人既不只是有鄉村而沒有城市，中國人的性情和舉動，並非見得比較西洋人為靜。反之，西洋人固有車馬喧鬧的都市，和喜好運動的性情，然而運動既不是終日為之，而都市的喧鬧也有規定的時間。西人之家庭既小，而居住地方又和其做事業的地方相離，而且事事都有秩序，所以車馬雲集的柏林，比之道狹人多的中國任何城市，未必就見得喧鬧像倫父先生所說，也未必見得西人以動為常而中國人以動為例外，像大劍先生所說。這樣片面的觀察，不外更顯出見解之錯誤。

第十二章 植物文化與動物文化

除了上面所舉出數種折衷辦法之外，又有所謂動的文化和植的文化之分，主張這種相異而趨於折衷的態度的，是劉鑑泉先生所著的外書。劉先生的書的全部，很可惜我刻下沒有法子去找得着，我現在所見者却是他書中動與植一篇。這一篇見於梁漱溟先生的中國民族自救運動之最後覺悟(村治論文集)裡。梁先生以為讀之喜為未曾有。但是梁先生從來說話既未可盡信，而劉先生的言論，至少在這篇比較重

要的動與植篇裡，也有不少的錯誤的地方。

所謂動的文化和植的文化，固然是和動的文化和靜的文化有了分別，然劉先生的動與植好像是從動與靜的差異脫胎而來。劉先生說：

「近日論東西文化之異點者多矣！較而論之，以靜動一說爲最能該。雖然，論文化者必根據於生活狀態，社會組織，此型成民性之要素也。兩方文化之所以異，正在於是。吾敢妄造二語以分別之，曰：東方爲植物生活，西方爲動物生活。」

從這段話裡和劉先生的全篇言論來看，動與植與動與靜固有不同之處，然根本上沒有很大的差異。因爲了東方的文化是植的文化，西方的文化是動的文化，於是從動物和植物的影響而生出不少的不同。

劉先生因用表列之。

中國	西洋
植根於土壤 惟死物受死徒 田出鄉尚首丘	農鄉 遊而求食 逐水草而居離 鄉輕家尙探險
賴自然之惠 保守知足	安定 盡人力 進步貪多
枝幹相扶 血統相結 重天倫 國家之性質如家特同情 大君爲天下之宗 子地方官稱父母 政府權力不及家	親子分散 利益相結 重大群 國家之性質如公司特法律 讓行分 立制 家日崩壞爲他種聯合形式所代
互相容讓 出入相友守望相助 兵主自衛	好爲鬥爭 種族仇敵階級鬥爭 兵主侵略
分治 由農村而封建制 小工場	集中 由遊群而大帝國 大企業

劉先生這個表是從他的動物文化，和植物文化的前提推衍而來。我們以為根本上這裡所謂動物文化和植物文化的意義，已經含混混統。結果是他從這個前提所推衍出的各種異點，也是錯誤。

我以為設使我們把生物像生物學家一樣的分為植物和動物，那麼人類也是動物之一。歐洲人固是動物，難道中國人就不是動物嗎？同樣歐洲人的文化既是動物的文化，難道中國人的文化，就不是動物的文化嗎？

若是我們承認人類是和動物植物不同，而有其根本差異之處，那麼所謂人類的文化，也必和動物植物不同。事實上人類之所以異於動植物者，就是惟有人類纔有文化，植物固是沒有文化，動物也是沒有文化。就使我們相信動植物而有文化，則動植物之文化，也必和人類之文化不同。因為根本上人類是和動物植物有很大差別的，人類既和動植物不同，把動物植物來做區別東西文化之不同的錯誤，是顯而易見的。

劉先生說：『生物學家又言動物分兩大類，食肉之獸類，大多為非社會的，食草之獸類，大多是社會的』。照劉先生的意見，以為動物之食草與食肉的不同，遂生出非社會和社會的的差異。同樣人類也可以因食植物與動物之不同，而產生出文化的不同。據劉先生的意見，歐洲人是食肉的，中國人是食植物的，因為食物之不同，而起了身體上的生理之差異，因為生理上的差異，而產生出動作和思想的不同，因為了思想動作的不同，而成為文化的不同，東西文化之不同，也就是這樣。然而這樣的議論，至少有下面數點的錯誤。

第一，所謂生物學家之分動物為食肉和食草兩類，而生二種不同的社會，不過是一種臆說，確實的證據，還是找不出來；而且這種臆

說，是反乎我們平日所見的事實。比方牛羊及好多動物，雖是能群，然好多食肉動物，未必就見得像劉先生所借重的生物學家所說，是非社會的。

第二，就使相信因食物之各異而影響到文化之不同，然這種原因，只能算作多因和遠因之一，所謂多因就是除了食物之影響於文化，還有很多的原因，像氣候之不同，地理之各異，心理習慣風俗等等之差別，這一點劉先生也有多少承認。比方他說：

「人之質性大半生自習慣，可以遞傳而生於生活狀態，生活狀態受限於經濟地理。」

文化之形成的原因；既非一端，那麼把東西的文化，名爲動，文化植物文化，豈非等於所謂氣的文化，地的文化，心的文化，俗的文化嗎？

所謂遠因，就是文化之受文化如風俗習慣社會組織等等，深於所謂心理，遺傳，及食物等原因。人生固不可一日無食，然而文化愈進步，則文化之受限制於自然養料之力愈薄。因食動植物而名曰動植文化，則猶不如像因信耶佛之異，而名曰耶佛文化之較爲妥當。

第三，就使因養料之異，而成爲動植文化之不同，則西人既非特別注重於肉，而中國人也非特別注重於菜食。一般沒有去過外國的人，見得在中國的西餐館的大菜，魚、豬、牛、雞、固是肉，就是湯及餅食也舍了不少的油質，於是以為西人乃肉食的人類。這正像在外國的中國餐館注重肉食一樣。其實普通的西洋人的餐食，肉食不過是好幾件東西中之一，麵包、蔬菜、茶、咖啡、生菓、薯類，爲每餐之重要食品，而這些東西通通是植物。而一般生活程度比較低點的人家，肉食簡直是件非常事。反之，中國之應酬酒席之多爲肉食，固不必論。

就這平常三餐之食肉食者，並不見得少於西洋人。肉食比素食為貴，中國人因窮貧之故，未能飽以肉食，固不能說是不喜歡肉食。若說東方人因信佛之多，而蔬食之人也多，故名為植物文化，這也是錯誤。因為東方人，並非因蔬食而信佛，乃因信佛而蔬食。這麼說來，則世界文化之差別，乃成為佛教文化，與非佛教文教，而無動植之異。何況中國人之信佛而完全蔬食的，並不算多。不但這樣，一般普通人之觀念，皆以為北地苦寒，植物較少，故多食肉食，然則這裡所說的食物之影響於文化，只能有南北之分，並沒有東西之分，而所謂南北之分，乃是中國本身上所有的，然若以此而繩中國之文化，以為北方文化是動物文化，故其文化是動的，而南方文化是植物文化，故其文化是靜的，那又是反乎現代中國文化之事實。何況在交通發達的近代，食物之運輸既便，北人固不因寒冷而少蔬食，南人也未必因蔬菜之多，而少肉食呵。

第四，宇宙物類之進化，本來由無機而至有機，由植物而動物，由動物而人類。植物是靠着無機物而生長的，動物又靠着植物而兼以動物，至於人類也靠着植物與動物。劉先生若說人類因為靠着動物植物為生，故有動物文化，植物文化，然則再推下去，所有植物都是靠着無機物，或是礦物，結果是與其叫做動植物文化，不如叫做礦質或無機物的文化了。這麼一來，豈不是成為玄之又玄，妙上加妙嗎。

劉先生也許說道，我所說的動物文化，和植物文化，並不是說植物或動物的本身的文化，而是人類對於動植物所生的興趣，而影響到人類的文化上。比方西洋人喜歡養狗，養貓，而中國人却喜歡種菊，種蘭，因為嗜欲菊狗之不同，而其結果是菊狗之影響於人類文化，也有不同，這就是說從一種的間接的影響於人生生活。像種牡丹的人喜

富貴，種竹的人喜氣節，養羊喜馴性，養狗喜活潑，從這種的欲望和特性，而生出某種特殊的文化。劉先生自己說：

「畜馬之民健鬥，畜牛羊之民溫馴，人性受畜之影響，此社會學家所證明」。

我們就是翻閱任何一本社會學的書，恐怕也找不出像劉先生說得這麼津津有趣，即使有了，也並不見得是一種已經證明的事。而事實上我們却以為牛馬之養畜，在文化低下的社會裡，固受地理及他種原因的限制，而在文化較高的社會裡，牛馬之養畜，不但影響於人性很少，或是簡直沒有。連了牛馬之養畜與選擇，也是隨乎某種地方的需要和人類的意志而定。人之所以異於禽獸者，也是前者能夠用自己的意志而改造環境，而後者却為環境所支配。要是人性而像劉先生所說之受影響於禽獸，人簡直是比不上禽獸了。

上面是說明動物文化和植物文化的名詞和意義之不當。我們現在且再將劉先生表中所列的動植之不同，而產生出東西文化之差異的要點的錯誤，畧為說明。

在劉先生表內第一格所列之中西異點，一者植根於土壤，一者是遊而求食，因此前者成為農鄉而後者成為牧群。然而事實上，一切人類都是要植根於土壤以為生的，所謂遊而求食，也不外是求得一片土壤肥沃，水草生產較盛的地來居住。這種的居住，比之所謂農鄉的居住時間，雖然較短，然此種差別，只有程度上的差別，並沒有種類上的差別。比方在五指山及南方各處的黎人苗人，他們本來是屬於劉先生所謂農鄉者，然而他們這季在一個地方耕種，到了下季也許因為土壤的肥質已被這季的稻穀所吸收，或他種原因，於是又移到別處。這樣的農鄉，試問比之一個牧群找得一片水裕草豐的地方，住了一年半

載，再移去別處，又有什麼很大的分別呢？何況劉先生所謂遊而求食的人是逐水草而居，我們試問他們所逐的水草是動物還是植物，畜類所喫的東西，既是植物，那麼這些牧群的文化，也是植物的文化了。

事實上稍能涉略歐洲歷史的人，恐怕總不會相信劉先生所謂歐洲文化是遊牧文化。希臘的論理生活和理想，及其城市的文化，既不是遊牧文化，羅馬帝國之發源於南歐半島，也非遊牧的文化。中世紀的教會生活，及封建制度，既不是遊牧文化，近代的國家民族主義，為中心的文化，更是和遊牧的文化絕對不能相容，國際公法學者，固不承認遊牧民族為有國家的民族，而事實上世界今日也差不多沒有過一個沒有土地的國家。

若說歐洲之喜於遷移，敢於冒險，而能開闢世界，開拓殖民地，而趨於帝國主義，而名之為遊牧文化。那麼中國人自從西方移來，沿着黃河流域而發展，而揚子江，而珠江，也豈是不時時刻刻都在遷移開闢開拓的歷程中嗎？而其結果也豈不是成為遊牧文化嗎？若說歐洲人文化之發源是從這些牧群而來，遂目歐洲文化為遊牧文化，那麼吾們的莊子所謂太古之時，人與群獸居，商君及諸子所謂古之民「知有母而不知有父」的，沒有教化的時代，也豈不是一種遊而求食的文化呢。

劉先生是不相信一般經濟學家所謂文化之進步，是必經過遊獵而牧畜，由牧畜而商業，而工業，一步一步的沒有躐等而進的。然而他又很奇怪的說：

「夫牧畜者，漁獵之初變也，遊群之風，初民所通有也。中國已無其風，而西人至今猶未脫盡。然則寧謂西人少進一步，倚謂近理，何反言中國為未進耶。……中國已至漢矣；而西方乃

爲諸種族角逐期，今西人種族之見極甚，蓋去部落之時，猶未遠也。」

這真是「夜郎自大」，這正是像梁漱溟先生所說中國文化已進了第二步，而西人却方走完第一步。怪不得梁先生讀之嘆爲得未曾有。然而他却忘記了這種首尾不相呼應的最大矛盾——壹方面以爲文化進化是沒有階級步驟，一方面却說西洋現在之文化還未脫漁獵的時期，而比之中國爲退步。

從農鄉生活與遊牧生活的錯誤，遂生出劉先生所說的農業文化，和商業文化的差異。劉先生說：

「大抵農業而兼收畜者多畜牛羊，畜馬者，非農業也。」

這真是天下之妙論，以農業爲主的農鄉生活，本來是劉先生所謂爲植物的文化，農業而兼了牧畜，怎能叫做植物文化。事實凡叫做農家，都免不得養牛養豬，養鷄，養鴨。我們並不以農者爲專事種植的人，然想像不到提倡植物文化的劉先生也會明白這麼顯淺的事實，而仍要主張農業文化是植物文化，這個邏輯是什麼邏輯呢？然而最奇者，是他說畜馬者，非農事也。劉先生要是沒有見過，至少也應聽過歐美人之耕田，是用馬的。劉先生好像以爲牛是用以耕田，馬是用以拖車運貨，而爲商業流通上所必用的。同時又以爲西人多用馬，中國多用牛，因此之故，牛是農業的主要，而馬是商業的主要。這樣一來，劉先生差不多是要叫西洋文化爲馬的文化，而中國文化爲牛的文化，然而我們試問，牛馬文化之分別，又與動植物文化之理論，有無矛盾！

劉先生明白的承認歐洲也有農業，中國也有商業，他所說的不外是歐人重商，而中人重農。然而這樣說法，又只有程度之差別，而這個程度之差別，不但在歐洲本身上有，中國本身上也有的。中世紀的

封建制度，既不是重商，廣東福建的人民，也未必是很重農。此外從此推衍下去，劉先生又以為中國文化是農村文化，而歐洲文化是城市文化，也是片面的見解，我們只能從略罷。

此外又如劉先生以為中國人是賴自然之惠，而西人却盡人力，因此中國乃保守知足，西人進步貪取，以及表中所列的各種異點，均是片面及籠統。這是稍能留心於東西文化者，所能言及，用不着這裡把來詳細討論的。

動物文化和植物文化的根本觀念既錯，動物文化和植物文化的調和的論調，也可不攻而自破。從這一篇文來看，我雖然不敢斷定他是一個主張動植文化融合很力的人，然而從他這篇的語氣來看，他雖很看不起因牧群而染習於野獸的西方人，然他也覺得西人有其長處。又如他說靜躁，進退，散合，商農之利害，均是朝向在調和折衷的路上，然而折衷本身上的理論，已是錯誤，折衷辦法而施諸實行，結果也是路不通行罷。

最後我覺得劉先生這篇動與植的文化的分別，不外是從李大釗先生的動的文化與靜的文化脫胎而來。大釗先生言因根本的動靜之別，遂有農業，商業，種植，畜牧，蔬食，肉食，種種不同。劉先生把這些異點推衍起來，而成為動物文化植物文化之別。我們在前一章已將大釗先生動靜之說加以駁議，那麼劉先生之從李先生之動靜主張脫胎而來之動植文化之不當，可以想見。

第十三章 人的文化與物的文化

近來又有些人而特別是前年（民國二十年）在南京成立的亞洲文化協會的人們，把東西文化之差異，來分做人的文化和物的文化。名詞

上所謂人之於物，雖和上面所說那五派有了分別，然骨子裡頭並非完全沒有關係。其實我們還是免不得要懷疑，他們所謂人物的分別，是復返去數十年前的道的文化和器的文化的主張。不過他們所謂人的文化物的文化，是一方面含了上面所說那五派不少的色彩，而一方面又有了他們的自己注重點。

所謂人的文化這個人字，好像是由亞洲文化協會的諸君提造出來，但是物的文化的物字，却已有人說過。前一章所謂植物文化和動物文化，都可以叫做物的文化，而老子之所謂道物，和這裡的人物，均含有對待的意義，而有不少的同樣的關係。此外十餘年來所最流行的精神文化和物質文化，這個物字就是他們所謂人和物的物字相溝通。換言之，所謂人與物的物，也就是物質文化的物字。

所謂人的文化和物的文化的意義，在亞洲文化協會，於民國二十年所出版的半年報告書裡，所載亞洲文化協會第一次大會的主席的開會詞裡，及亞洲文化協會的使命一文裡，說得很詳細。我現在且把主席開會詞裡幾段話錄之於後。

「他們（西洋人）自己誇耀自己的文化，實際上他們的文化的本質，只是物質的侵略，他們的文化簡直是物的文化，而不是人的文化。在現在的世界裡，物的文化竟代替了人的文化，這是多麼可痛，而又可惜的事。」

「歐羅巴的文化是世界上大多數民衆呻吟痛苦的文化，是近百餘年興起的文化，是物的文化，是霸道的文化。」

「亞細亞的文化，是具有解放一切被壓民族的特質的文化，是具有悠久的歷史過去的光榮的文化，是人的文化，是王道的文化。」

原來一切的文化都是人的文化，沒有物的文化，因為惟有人纔有文化。人固然依賴於物以創造文化，但是物的本身上決沒有變成文化的可能性。一塊很美麗而可以有用的雲石，藏於大山之中，沒有經過人工磨琢而成了一件東西，像一間大廈的柱或是別的用途，決不能叫做文化。一株生在深林裡的楓樹，沒有用過人工來培養，決不能叫做文化。連了能飛，能走，能叫喊，能動作的禽獸，也創造不出文化來，所以物的文化這句話，簡直就是不通。

但是要是一切的文化都是人的文化，那麼中國人的文化固是人的文化，難道歐洲人的文化，就不是人的文化嗎？中國人從來就有夏夷之分，以為華夏纔有文化，蠻夷是沒有文化的。沒有文化的人是近於禽獸，二千年前的孟夫子既已說過，「人之所以異於禽獸者幾希，」近來像劉鑑泉先生也說西人乃習染於野獸。所以亞洲文化協會諸君，也許有了這種見解，以為亞洲乃人文之邦，而西洋乃獸物之邦，然而孟夫子之時代既想不到有西洋，而他簡直是把禽獸兩字來加在名滿宇內學感天下的楊子墨子的身上。這樣說來，我們兩千年前之祖宗，大半就是禽獸。那麼我們二千年來所傳下的文化，也是物的文化了。至於劉先生以為西洋文化是動物文化，而東方文化是植物文化，不但是說東西文化都是物的文化，而且在進化的程序上看去，動物的文化，就比了植物的文化高了一級。儒家的健將荀子豈不是說過嗎。

「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有生，有氣，有知，亦且有義，故最為天下貴也。」

我已說過物的本身不能變出文化，所以物的文化這句話就不能成立。就使動物文化植物文化這些名詞而有成立的可能，那麼像荀子所說的有生又有知的動物的文化，豈不是勝過有生無知的植物的文化嗎？

？那麼西洋文化又豈不是勝過東洋文化嗎？

上面的話似近於戲謔，但是從字面上看去，人的文化和物的文化，已是一種戲謔。自然的，我們承認人與物文化的意義，還有別的重要意義，不過把人的文化和物的文化來區別東方文化和西方文化，最是容易使人因詞害意，望文生義的錯誤。所以這裡所說的人的文化和物的文化，至少在字面上是不妥當的。

若說物的文化，不外是物質的文化，那麼我們就要問問物質的文化，是不是人的文化呢？飲食是充飢渴，衣服是蔽寒冷，宮室是禦風雨，以及一切的物質的用具，都是物質文化。這些文化無一不是由人創造，由人創造，就是人的文化了。何況人類一旦離了這些物質文化，像食物像衣服等等，若不餓死，就要凍死。人之於物質既不能須臾離開，物之文化正是人之恩物，有之則生，無之則滅。今把物之文化來做人之對方仇敵，豈非愚昧之至。其實人的本身就是物質，沒有了組成人的物質，那裡還能有人，更說什麼人的文化。若說所謂人的文化就是人道，而人道之對方，就是物質；人道是包括了一切的道德的美性，如仁義禮樂等。但是專說人道而不講物質，物質固不會進步，人道也是講不來。管子不豈是說過嗎？

「衣食足而後知榮辱，倉廩實而後知禮節」

管子固然是偏於物的方面，而不大得孔子的贊同，然試問孟子之所謂「制民之產，必自經界始」，以及他的重農主張，豈不是把人道物質來混為一談呢。

可是他們又說物的文化是霸道的文化，人的文化是王道的文化，這麼一來，簡直是愈弄愈糟了。近年以來國人因外患日亟，於是異口同聲的以為西洋文化不外是霸道文化，而東方文化乃王道文化。殊不

知所謂王道霸道無非乃政治上一種策略，而所謂政治，又不外是文化的很多方面之一方面。今把王道霸道來表示全部的文化，其籠統淺薄之見，熟甚於此。何況東方文化裡既不只是王道，而沒有霸道，而西方文化裏，也不只是霸道，而沒有王道。

何以見得中國不只是有王道呢？原來所謂霸道，大概是指着征伐，而征伐在中國歷史上，是一件並非希奇的事。自我們的開國元勳直到現代，試問霸道政策之實行，指何可勝屈。呂氏春秋曾說：

「兵之所自來者久矣，與始有民俱。凡兵也者，威也，威也者力也；民之有威力性也，性者所受於天也，非人之所爲也。武者不能革，而工者不能移，兵所自來者久矣。」

又說：

「黃帝故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣，遞興廢勝者用事。又曰蚩尤作兵，蚩尤非作兵也，利其械矣，未有蚩尤之時，民固剝林木以戰矣。」

五帝固是如此，三王又何獨不然。夏禹綏服，湯武用兵，以直到春秋之五霸，以開口就說王道之孔子，也免不得要嘆道：「微管仲吾其被髮左袵矣！」，降及戰國，七雄相爭，那是更闖得了不得。秦始皇統一天下，人人知道不是王道，漢高漢光武一般的開國八主，中興君王，所用之道，難道不是霸道嗎？三國之世，六朝之時，而唐，而宋，而元，而明，而清，那一代不是用了霸道，那幾個君主是不用過酷殘酷干戈。在明朝的末葉，在清時的太平天國時代，我們的皇朝人物，還要借西方之機械，槍礮，霸道所養成之臣民，來征伐所謂皇朝之叛亂，而扶王道於危傾。這樣看起來，中國不但只有霸道，中國之王道，還借霸道以維持。所謂逆取順守，所謂攘夷尊王，豈不是顯明的

證實了，上面所說之不謬嗎？

反過來看，一部歐洲歷史雖有了不少的你征我伐的事情，然而雅典人的正義主張，斯多亞的世界觀念，羅馬法家的自然平等之法律，基督教的博愛信條；以至近代的哲學家像康德的永久和平的思想，近來的民族自決，裁兵運動種種的主張和動作，難道就是霸道的主張和運動嗎？

我們的見解是，要是亞細亞人強盛起來了，那麼亞細亞人之霸道之施行，恐怕還要甚過西洋人。亞細亞文化協會諸君，未嘗不見及這點。所以協會開會時，除了弱小民族像中國高麗印度等外，日本不但不邀之入，而且反對之，謾罵之。年餘以來，日人之霸道氣焰，有加無已，始而佔領東三省，繼而擾亂淞滬，再而侵犯熱河，今且進而窺伺平津。試問諸君所謂亞細亞文化乃王道文化之說，豈非矛盾錯誤之甚。籍曰日本乃步着西洋之後塵，不能稱為亞細亞固有的文化。那麼諸君之所謂亞細亞文化者，固非亞細亞之文化，乃是中國、印度之弱者的文化。就把日本算做例外，試問三保太監元征服南洋諸國，元代軍馬之犯歐西，又豈不是霸道嗎？元帝之西征歐洲，教皇之勢力尚未崩墜，我們一讀當時教皇所遣來求中國之使者的遊記，只覺得歐洲人心目中之中國的文化，大都不外是霸道文化，而反乎歐洲之王道文化。在東西溝通艱難的十三世紀之歐洲人，尙能見到這一點真詮，乃在中外交通後的二十世之中國智識界，尙不及十三世紀歐人之觀察，豈不令我們自覺羞愧嗎？

從物質文化的霸道，和人的文化的王道，他們又分出歐洲文化為物質侵略文化，和亞洲文化為解放文化。八十年來的中國歷受外人的侵辱的痛苦，凡是中國人都這樣感覺得很自然的，然而要免除這種痛

苦絕非盲目的自尊自大和感情的空言的抵抗侵略所能濟事。歐人日人固恃其物質優越的能力來侵略中國，然而中國有槍階級之侵略民衆，何嘗不是物質的侵略。事實上歐人之侵略中國，並不止是物質的侵略，還有其他的侵略，可知歐洲人之文化，並不只是物的文化。

歐洲人之對外，兩百餘年來雖有了不少的侵略的形跡，然而歐洲各國之對內，却有不少的解放。思想上的解放，宗教上的解放，而特別是政治上的解放，無一不是歐洲近代文化史上的特點。至於中國所謂對外既不見得有所解放，而對內呢，却無時無處不在壓迫之中。中國人之於歐洲民族，在歷史上固以蠻夷相視，其對於亞洲之各種民族也並不見得是當作平等民族看。春秋和傳統的內夏外夷，既不是解放思想，德以治中國，刑以威四夷的信條，更不是對外解放，而乃對外壓迫的表示。若說近百年來之放棄黑龍江以北之土地，東南海之大小島嶼，以及高麗之放棄，安南之割讓，和最近來東三省之喪失，乃是解放的明徵，那就未免過於滑稽，而且背乎協會諸君之本旨。

再從對內方面來說，恐怕有史以至今日的中國，都不見得做過什麼驚人的解放。書經周書裡多士一篇，所載之事實，就可知所謂以王道治天下的聖人的周公，沒有法子去用王道來感化一般臣民，而唯一的辦法，也不外是迫壓他們，遷到洛邑。孔子之尊君周公，商君之愚民，秦始皇之徙天下之有智識有財富的人們於咸陽，也不外是行周公之故策，這些的政策難道就是解放政策嗎？此後一朝一代，幾經滄桑，然思想上的束縛，禮教上的固執，專制政治之形成及發達，無一非違背解放之真諦。我們所謂亞洲文化，具有解放一切被壓民族的特質的文化，究竟是指著那一件事呢？

他們所謂物與人的文化的觀念，既是錯誤，他們對於文化的發展

史上的觀察，也是錯誤。他們說現在的世界，物的文化竟代替了人的文化，難道過去的世界，是沒有他們所說的物的文化嗎？他們又說歐羅巴的文化是最近百餘年興起的文化，這也是錯解了歐洲的現代文化史。歐洲的物質文化的發展的速度，雖是最近百餘年來的事，然而近代歐洲文化之興起，却是好幾百年的事。此外又如他們說亞細亞文化具有悠久的歷史，過去的光榮，我們也有了這種感想。不過過去的歷史和光榮，是亞洲過去的人所做的歷史所得的光榮。你們生在千數百年後的，不自努力振作，去顯出你們的能力和光榮，不但是太過自暴自棄，弄到樣樣都不如人，試問還有什麼面目來對着你們的祖宗，說起祖宗的光榮，豈不是愈顯得自己的醜拙嗎？

我們老實的感覺到這一派的人們，對於文化這兩個字的認識上太過糊塗。他們憑着一種感情的作用，去號召所謂亞洲的弱小民族，聯合起來，希望能夠反抗歐洲文化之壓迫。這種的熱忱是很可嘉的，無奈他們錯誤了文化的根本觀念，以及發展的途徑，和目前的趨勢。於是想喚起所謂東方之優美特質來，抵抗西方的文化的輸入。殊不知東方之所以衰敗到這個田地，就是因為東方人忍不住的放棄，他們所謂祖宗數千年來所傳下那些特性特質。現在再來重張旗鼓，把這些三百年來屢試無效而反受害的法寶，去和歐洲的文化挑戰，豈不是見得不死不休嗎？

他們只知道日本是可惡的，然而他們却忘記了六十年前的日本同樣的受過西洋文化的征服，他們又忘記了今日的日本不但四百兆衆的中國！沒奈他何，就是目測情況的西洋各國之於日本，也是沒奈他何，然而這是什麼原故呢？大約稍能留意過這問題的人，決不會不明白的。

平心來說，這一派的人們之反對西洋文化和歌頌亞洲之固有文化，他們好像是偏於復古的路上。然而他們看得歐洲的文化，只是物的文化，霸道文化，而東方的文化，是人的文化，王道文化；他一方面想把這些東方的優點去救濟調和西方的物狂，一方面並沒有反對西人之吾物而東，所以骨子裡還是走在折衷辦法的路上。

而且把東西文化分為王霸文化的論調，不只是亞洲文化協會諸君的獨有論調，國人自從甲午戰後，無時不希望能夠利用西方之機械，槍礮，武備，兵法，來衛護堯舜禹湯文武周孔之王道。所以王霸互用之說，也是一種有了相當的歷史和一般普通入所主張的學說。但是根本上這種學說既不能免於錯誤，則這種調和學說之實施，終於不外是一種夢想。

第十四章 所謂科學的選擇辦法

上面已經說了六派的折衷辦法，並指摘其錯誤處，這六派的名稱和意義雖各有不同，然却有不少的關係。所謂道器的文化，既和中學為體西學為用有關係，而這後者又和物質和精神的文化有關係。此外所謂動的文化和靜的文化，所謂植物文化和動物文化，以及人的文化和物文化的化，均有了不少的互相交錯的關係。

這六派的橫的方面固如上面所說，縱的方面也有了多少的新陳代謝的秩序。所謂道的文化和器的文化，是流行於甲午以前三十年，所謂中學為體西學為用的論調，是唱於甲午以後，至歐戰以後，所謂精神文化和物質文化的折衷辦法，是很流行的。于這時期中，應運而起的較早者為靜的文化和動的文化的論調。此外如所謂動物文化植物文化之說，雖由動靜之說脫胎而來，然時間上却在民國十八九年間，到

了民國二十年後又有所謂人的文化和物的文化的提倡。

然而除了這縱和橫的都有密切關係的上面所說六派外，還有一派和這六派設有多大關係，而本身却也是一種拆衷的辦法，就是本章所標出的所謂科學的選擇辦法。

所謂科學這回事，一看而就知是一件舶來的東西。原來近年以求國人對於社會學的介紹和研究的興趣，好像是逐漸濃厚，在外國而尤其是美國。社會學上的學派，比較新鮮一點的要算所謂文化學派，研究社會學的人，當然對於這麼新鮮的學派，要加以特別注意。

本來所謂文化學派的社會學之外國，正是新興的社會學，他的根基既方纔立定，他的目的是想在社會學上得着多少的貢獻。所以主張這一派的人，除了從學問上和解決社會學上的難題外，還說不到解決實際的文化的問題。可是在中國，研究的工夫雖很少做過，却是應用來解決實際問題已見端倪了。

平心來說，從文化的根本觀念上去研究文化，以解決東西文化的問題，本來是一件很好的事。因為東西文化這問題本來就是文化問題之一，而且至少從我們東方人的立腳點來看，她可以說是文化問題中一個最重要的問題。數十年來的中國人之對於這個問題，雖然有了不少的研究和討論，然而好像是發了無的之矢，而其根本原因就是沒有明白文化本身究竟是什麼一回事。文化本來是一件很複雜的東西，研究的人若只執一端來度全部，結果總是陷於偏見，於是他就對於這種偏見所得到東西文化的解決的辦法，也是自然而然的陷於偏見。

現在有人能夠從文化本身上來研究文化，再從這些研究的所得，而求所以解決東西文化的問題，比之過去一般討論這問題者總算做進一步的工夫。但可惜目下專為解決東西文化問題的著作，尚不容易找

出來。而且這些的人們對於文化的根本觀念，沒有充分的了解，結果他們所謂用科學的文化研究，以解決東西文化問題，也是未能使得我們滿意。

關於主張這種折衷辦法的人物，很不容易找出來，許仕廉先生在其文化與政治裡曾有論及，但為便利解釋起見，我且暫把孫本文先生在社會學刊第一卷第四期所發表的中國文化研究芻議這篇來討論。這篇文章是為中國文化的研究而作，而所謂現在的中國文化，又和西洋文化有密切的關係；因此之故，孫先生自然而然的談起東西文化的問題來。

孫先生研究中國文化的動機，是見於下面一段話：

「我中國文化富有悠久的歷史，與特殊的發展，卓然自成爲東方文化的一大系統。但自海通以後歐風美雨，滾滾而來，潛滋暗長，勢不可遏。時至今日，歐美文化充斥都市，遍及鄉僻，可謂無孔不入，無微不至了。在此潮流中，究竟中國固有文化，有否保存的必？要歐美文化又有否全盤接受的必要？此誠中國目前急需研究的一個切要問題。要解決這個切要問題，自非把中國固有文化，做一種客觀的科學分析不可。」

他又說：

「我們相信只有這種科學的文化研究，方可把中國社會的特性和盤托出；只有用這種和盤托出的方法，方可見到中國文化的真相；只有根據這種文化的真相，方可決定我國目前應取的文化政策。」

從這種的研究以解決東西文化，我們已經說過，是一件很好的事。無奈所謂科學的研究對於某種研究的對象上，固可以得到充分的認

識，然而對於某種實際問題的應用上和解決上，未必一定能見功效。換言之，科學也有她的範圍和境域，她有她的山窮水盡處。但我要特別的聲明，我並非反對用科學方法來解決實際問題，我們應該盡量的去應用科學方法，來解釋和應付文化問題。然她既有她的範圍和止境，我們在她的範圍和止境以外，把她來應用，那是不但沒有見功效，恐怕還生出不少的弊病來。

事實上孫先生所謂科學方法的文化的分析，照我看起來，好像是非科學的。他把中國文化的特質來分爲十四條大綱，每條大綱又分爲若干細則。這個大綱雖和人類學者 Wissler 所著的人與文化裡所列的大綱，和社會學者 Haukins 所著社會研究緒論裡所列的大綱有多少出入，但是從這兩大綱脫胎而來，是無疑義的。我們若把所有學者關於文化分析的大綱，來看一看，那麼恐怕沒有兩個相同的大綱。所以比方 Ratzel 的分析大綱和 Wissler 不相同； Wissler 的大綱一到了 Haukins 的手裡，又變了一個相差很遠的大綱。再從這兩者而至孫先生又復一變，結果是有十個大綱，就有十個花樣。這是什麼原故呢？我以為就是因爲他們通通是隨着主觀去分析，並非客觀的分析，而其弊病並不亞於一般把文化來分做爲物質精神動靜動植等等。

我們若把孫先生十四條文化分析大綱來研究，我們覺得處處都有可以商量的餘地。而其最奇者像政治制度，司法，立法，三者列於政府之下。大約凡稍有政治學智識的人，都知道政治制度這個名詞，是廣濶過政府這名詞。孫先生不把行政部分而把政治制度列於政府之下，難道司法，立法，以及政府都不是政治制度嗎？又如外交固含有鬥爭的意義，然多亦含有和平解決的意義。此外每一大綱及他的大綱之不甚清楚，還不可勝舉。這樣的分析已缺了科學的精神，難道還能用

科學的方法，求解決文化的實際問題嗎？

我們以為析衷派的主張的缺點，是對於研究文化的方法和文化本身沒有充分的了解，為了便利起見，我們不妨把文化來分做物質方面，精神方面，或者像各學者所列出各種文化分析的大綱，但是我們須知，文化本身上並沒有這樣的分開一回事。沒有明白這一點，結果不但所謂物質文化和精神文化的分別是缺了客觀的態度，而是主觀的分類，連所謂科學的客觀方法的分析文化的特性，也是主觀的分類。假使科學這個名詞是嚴格的，像自然科學家所常用，而應用來研究文化問題，我們根本上就會發生疑問。究竟文化問題的解決，能不能適用○科學的方法？因為把所謂科學的方法，來為研究而研究文化，像上面所說各家的文化性質的分析大綱，已免不了不少的主觀態度，而缺客觀的態度。何況要從這些研究所得的結果，而應用來解決文化的實際問題，又何況文化本身的範圍，是不像科學本身的範圍，這麼狹小，這麼嚴格呢。

文化本身既是一個整的東西，而分析不來，我們所假設而為研究和認識上便利起見的分析的各方面，都有連帶的關係；一方面因了內部或外來的勢力的衝動，必影響於他方面○她並不像一間屋子屋頂壞了可以購買新的瓦來補好，而不必理及其他的部分，她並不是這樣的機械的，簡單的○

上面是說，孫先生所謂科學方法的分析的研究和應用的缺點○因為這種缺點，所以孫先生所擬的科學的文化的研究的目標，也不免有了錯誤。孫先生的目標約有三種：

(1) 分析我國固有的文化，而了解其種種特性。

(2) 根據現代世界趨勢對於這種種特性的價值，加以嚴密的評

估○

(3)了解我國固有文化的特長，及其缺陷，以爲改造文化的張本。

我們可以設一個例子來解釋其目標的錯誤，比方我們照孫先生的辦法去做，而尋出大家庭制度是中國文化一種特性。第二步的工作，是看看世界的趨勢如何，我們對於這一點的研究的結果，是大家庭不合於世界的趨勢，而且沒有法子在這種趨勢之下生存。第三步工作，是看看大家庭制度的好處和缺點，對於這種的研究的結果，是大家庭的好處是互助的精神，而其缺點是依賴的惰性，缺點當然是要廢除，好處是應該保留，然而世界的趨勢，既不容許大家庭的存在，不但是缺點要逐漸消滅，好處也沒有法子去保留，結果是所謂科學的選擇的辦法，也是沒有辦法了。

孫先生和一般折衷派的最大缺點，是太過忽略中國目前的需要，而過重所謂理想的生活文化。理想的東西通通是好的，然而理想未必能夠實現，而且未必就合乎需要。去東西文化之短，取東西文化之長，好像是理論上一件很好的事。然而世界的趨勢和目前的需要，有時未必能合乎我們的理想。何況天下無論那一件事情，總是利弊參錯而並生，長短相互而同存。人生固不會能達到其唯一至高的理想生活文化，設使真能達到，試問人生又有什麼趣味？文化的演進是沒有止境的，惟有沒有止境，纔見得人類創造文化的價值。但是所謂沒有止境就是承認時時處處都有缺点，我們承認現代的西洋文化不是一種理想至高的文化，我們並且相信將來的文化，也不會達到將來人的理想文化。然而我們如果承認歐洲目前的文化是比中國較好一點，則全盤放棄中國的固有文化，而全盤接受西洋的文化，總比過去進步一點。我

們自然承認我們對於文化上的奢望沒有折衷派這麼大，然而我們所跑的路的危險，畢竟沒有他們這麼利害。他們以為東西文化各有長短，去短取長固是很好，然而往往弄到去兩方之長，而取兩方之短，簡直是危險萬分的。而且這種危險，是東西文化接觸以後，日趨日顯的現象。

孫先生豈不是告訴我們嗎，『但自海通以來，歐風美雨，滾滾而來，潛滋暗長，勢不可遏。時至今日，歐美文化，充斥都市，遍及鄉僻，可謂無孔不入，無微不至了』。試問所謂滾滾而來的歐風美雨，是不是現在世界文化的趨勢呢？如其不是，那麼我們所當據以爲估評我國固有的文化的特質的現在世界的趨勢，是那一樣呢？如其是，那麼照孫先生所說我們已完全西化了，即我們全盤接受西方文化，已成爲一種事實，而且合乎現在世界的趨勢了。

可惜事實上的中國，並不像孫先生這樣說，就算是了，也不外是我上面所說的去長取短的危險。假使中國而真完全西化了，中國老早趕上歐美，至少也趕上日本。無奈孫先生所說的西乃化是我們只曉得享受的西貨，並非我們自己所創造的西貨，也並非我們自己所創造的西化。不會造汽車，只會坐汽車，這樣能叫做西化嗎？我們自己不會造汽船，只會乘汽船，這樣能叫做西化嗎？無怪數十年來的提倡西化，終不見得化的什麼！

並且孫先生既承認文化是人類適應環境的出產品，那麼不能不承認環境既變，文化也隨之而變。把二世紀前的環境來和現在的環境來比一比，無論是誰都要承認其完全不同，然能夠承認文化上應該根本改變者，能有幾人？

理論上我們若把世界的趨勢來做估評我們固有文化的特性，我們

也要問問這種世界的趨勢，是否容許我們固有特性的存在呢？要是這種回答是是，那麼我們所謂固有的文化的特性，並不是我們的固有了，也非吾們的特性，因為她是世界所共有，和世界所共趨。換句話來說，她是我適應現在的環境的出產品。從歷史的眼光看去，她固然是和過去的固有特性相偶合，也許是相連帶，然而我們決不能說因為她是我們的過去的固有的特性優點，所以要保存她，因為我們的文化觀的前提，是人類適應環境的出產品，環境變了，她也要變。

假使我們對於這個問題的回答，是否定的，則我們的固有文化的特性，已沒有存在的餘地，因為她已不合乎世界的趨勢；不合乎世界的趨勢，不但沒有存在的餘地，而且沒有可以估評的價值。因為孫先生所用估評價值的標準，是現在世界文化的趨勢。

最後我們以為這裡所謂固有和特性這些名詞，只有歷史上回顧的價值；因為在東西文化沒有接觸以前，我們既沒有固有和特性的可能，而在東西文化接觸以後，她若不是變為普通所有，和普通性，她必定是不能存在的。