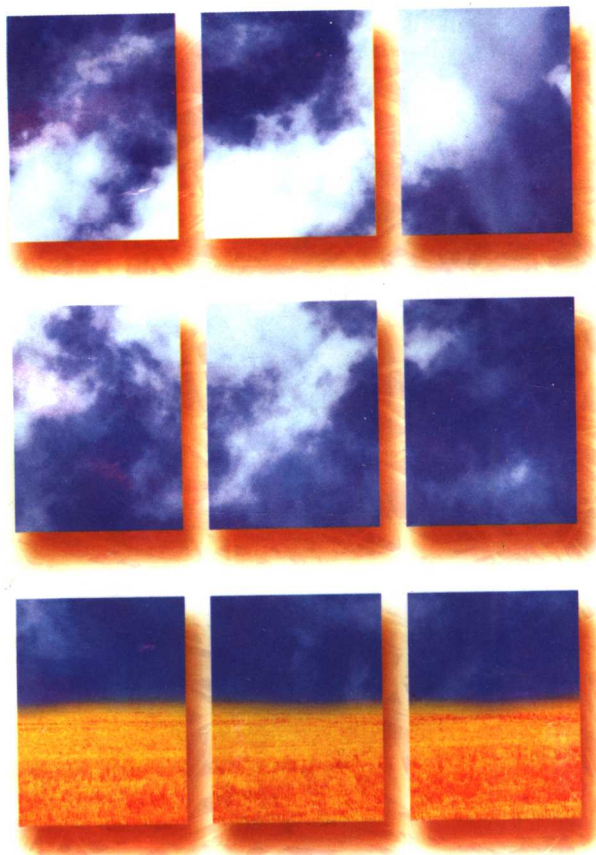


武汉大学本科生系列教材

中国农村社会学 理论与实践

吴怀连著



武汉大学出版社



中国农村社会学的理论与实践

吴怀连 著

武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国农村社会学的理论与实践/吴怀连著. —武汉: 武汉大学出版社, 1998. 3

武汉大学本科生系列教材

ISBN 7 307-02537-x

I 中…

II 吴…

III 农村社会学

IV C912.82

武汉大学出版社出版

(430072 武昌 珞珈山)

湖北省武汉第二印刷厂印刷

(430100 武汉市蔡甸区正街176号)

新华书店湖北发行所发行

1998年3月第1版 1998年3月第1次印刷

开本: 850×1168 1/32 印张 10

字数: 256千字 印数: 1—1000

ISBN 7-307-02537-x/C·78 定价: 11.00元

本书如有印装质量问题, 请寄承印厂调换

自序

1995年,我的《农村社会学》被国家教委评为1990~1995年度优秀教材后,学校领导十分重视,让我对这部教材进行修订,由武汉大学出版社再版。这部书于1991年出版以来,被全国多所高校用作教材多年,我在这个基础上经过五六年的教学研究实践,对农村社会学问题也有了新的认识,因此很想借这个机会修订。但这部书初版是安徽人民出版社出版的,因版权的关系,我决定就其中理论部分——这在原书中不足2万字,是一个薄弱点——进行修订扩充。现在的篇幅增至25万字,书名为《中国农村社会学的理论与实践》,完全是另一本新书。

我之所以将农村社会学理论作专门的研究,还有另外的考虑。社会学恢复以来,各种类型的研究不可谓少,社会学文章和著作十几年积累下来,虽还谈不上汗牛充栋,但也是成千上万,够多的了。但是我发现,中国社会学界真正称得上“社会学家”的,仍属凤毛麟角,少得可怜;即使写了几本书,被人称为“社会学家”的,若要问他是哪一家哪一派?有何理论?成何体系?别人答上不来,他自己也未必明白。社会学系的学生,谈起社会学理论,言必称西方,压根儿都没有想到中国社会学家有什么理论。这不能怪我们的学生,而只能怪我们的社会学家没有建立自己的理论体系,或者怪我们没有去挖掘和发现我们的社会学家的理论体系。我以为后者的过失更大一些。的确,中国社会学家大部分头脑中少了根创建理论的弦,但仅就我所知而言,并非所有人都是这样,其中有一小部分是有人理论的。不仅有理论,而且理论成体系,放到世界社会学

史上,也丝毫不比西方社会学家逊色。问题就在于我们“忘记”了去总结,“忽视”了对中国社会学家的理论的梳爬整理工作。如果要问为什么会“忘记”和“忽视”?这里面的学问可就大了。简单地说,只要西方中心主义在中国人的观念和心理上维持着有效的统治,只要西方中心主义仍然是我们衡量是非对错的标尺和进行价值判断的准绳,中国学者便会“虚怀若谷”地将理论的首创权拱手让给西方人,别的中国人也不会想到我们的学者也会有理论和理论首创权的。举个例子说,荀子是社会学的鼻祖,人口论是中国学者首创的,你信吗?

有鉴于此,我决定在农村社会学领域中做一件在西方中心主义信徒们看来是大逆不道然而在我看来却是极为平常的事:挖掘和发现中国农村社会学家的理论,总结和归纳这些理论的特征和体系。在这本书中,我一口气提到了5位著名社会学家的5大理论:

梁漱溟的儒学复兴理论;

晏阳初的定县主义;

毛泽东的思想(毛泽东生前谦虚地拒绝了别人称他的理论为毛泽东主义);

费孝通的辩证功能主义;

陆学艺的唯实主义。

这样的总结和归纳当然是初步的,目的是提出概念。准确地完整地定义这些概念,还有待今后更深入的研究。同时,这些概念,实在地说,只是我自己的理解,是梁、晏、毛、费、陆的学术思想在我头脑中的一种印象,未必就是他们理论的本身。以我现在的水平,有限的接触和有限的资料了解,误解是在所难免的。在这里,我希望能够听到社会学界批评的声音,尤其是费、陆两位先生的教导。

书的最后一章,是一个“结语”,讲中国农村社会学理论的发展。在这一章中,我对农村社会学作了史的分析,提出了一个三段

式的分期,并且指出了理论的发展实际上是时代变迁和社会转型的反映。马克思主义派所持的革命和阶级斗争的观点,乡村建设派的改良主义观点,以及学院派的现代化的观点,其正确与错误,发展与衰落完全取决于时代和主导这个时代潮流的利益集团的需要。在第一阶段,时代呼唤暴力革命和阶级斗争,因而马克思主义派的暴力革命和阶级斗争理论占上风;在第二阶段和第三阶段,时代由暴力革命和阶级斗争转向经济建设和现代化,中国特色的现代化的理论便大行其道。由此可见,把握时代的脉搏,紧跟时代的潮流,回应时代的呼唤,是创建理论的出发点和第一前提。

最后,我要特别说明的是本书的写法。我将上述5人的理论放在他们各自的学术经历中叙述,有一点像评传的写法。其目的是让读者不但了解这些理论是什么?而且还要了解这些理论是怎样产生的?在社会上有什么样的影响?我希望读者了解中国的农村社会学理论,首先得了解创建这个理论的农村社会学家,他们的人格,他们的生活。在我看来,理论是一定条件一定背景下的产物,它也只能适用于当时的条件和背景下的情况;然而,理论背后的人格魅力,理论形成的哲学观和方法论,却是具有持久的影响力和效用的。

我在写作这本书时,从我的传主那里得到了许多,希望我的读者也能有所收获。

1998年2月7日

目 录

自序	1
第一章 传统的再发现	1
——梁漱溟的儒学复兴理论与乡村建设实践	
一、东西文化比较与世界文化未来的预测	1
二、以乡村建设复兴民族	13
三、在山东的乡建实践	35
四、发现,再发现	44
第二章 定县定天下	52
——晏阳初平民教育理论与实践	
一、平民教育思想的形成	52
二、平民教育从城市走向农村	56
三、定县实验	63
四、后定县时代	76
五、定县主义及其历史地位	84
第三章 主体? 抑或对象?	102
——毛泽东关于中国革命与农民关系的探索	
一、从新村主义到信奉马克思主义	102
二、反对教条主义斗争中的农村调查和理论研究	115
三、工业化与农民改造问题	129

四、重新探索“对象—主体”的契合点	143
五、毛泽东的思想是发展的	152
第四章 从传统到现代化	157
——费孝通的农村社会学理论	
一、从“江村”到“乡土中国”	157
二、在社会变迁中谋求乡土重建	175
三、城乡一体化中的小城镇问题	186
四、发展模式与区域发展	195
五、辩证功能主义：视野与方法论	210
第五章 为了传统农民的终结	228
——陆学艺的农村社会学理论	
一、对农村经济体制改革的调查研究	229
二、在陵县的收获	241
三、从农业问题探索到“三农”问题研究	257
四、农村现代化道路与传统农民终结	269
五、唯实主义：理论原点与方法论	281
结语：中国农村社会学理论的发展	294
一、中国农村社会学史的分析，三段论	294
二、从保守走向革命的时代，农村社会学理论的结构	296
三、建设时代，农村社会学理论转向	300
四、农村社会学在 21 世纪的发展	301
进一步阅读的书目（部分）	305
后记	308

第一章 传统的再发现

——梁漱溟的儒学复兴理论与乡村建设实践

哲学史家都愿意把梁漱溟往哲学家的队伍里拉，殊不知这样做，如同马克思说他的信奉者们拔高他的理论那样，给了他太多的荣誉，也给了他太多的侮辱。梁漱溟曾多次说他“无意乎学问”，也不想著书立说，所以，“以哲学家看我非知我者”。他希望别人把他看作“一个有思想，又且本着他的思想而行动的人”。^①准确地说，他是一个思想家，又是一个从事社会改造运动的活动家。他的理论著作不少，有些还相当哲学化，但主要的还是认识中国、改造中国的社会学。由于他改造社会的活动最有成效的是乡村建设运动，所以，称他为农村社会学的一个流派的代表，也未尝不可。在对农村社会学中国化作历史回顾时，我们关注梁漱溟的理论和实践活动，不仅是因为过去许多农村社会学家和农村社会学活动都与他和他的理论有关，分析这个理论和实践，有助于我们了解中国农村社会学的历史品格，而且，面对当前中西文化、传统与现代化、城乡关系的讨论再度潮起，回顾他的理论和实践，还有很强的现实意义。

一、东西文化比较与世界文化未来的预测

梁漱溟（1893～1988），原籍广西桂林，生于北京。他原名

^① 黄克剑、王欣编：《梁漱溟集》，群言出版社1993年第1版，第81页。

梁焕鼎，字寿铭，后改为现名。梁漱溟先祖本蒙古族后裔，历元、明、清三朝，世代为官。但到了祖父一辈时，家道开始中落。父亲梁济，幼年时也尝到了一些寒苦，40岁后虽步入仕途，官至内阁中书、侍读，但家庭似不横富，以至梁漱溟兄妹读书，还得变卖母亲妆奁支付学费。

梁漱溟生来体弱多病，所以格外受父亲怜爱。梁漱溟后来回忆他的父亲时说：“我是既呆笨，又极拗的。他亦很少正言厉色地教训过我们。我受父亲影响，并不是受了许多教训，而毋宁说是受一些暗示。我在父亲面前，完全不感到一种精神上的压迫。他从未以端凝严肃的神气对儿童或少年人。”^①梁济秉性笃实，遇事认真，绝不肯随俗流转，为人又豪侠仗义，对梁漱溟人格的形成，有直接的影响。

梁漱溟在两个世纪之交亦是中国社会大变动的转折期度过他的童年。他虽生于典型的旧式家庭，但梁济却志向高远，思想颇为新潮，四个子女都受过新式教育。梁漱溟的哥哥留学东洋，毕业于日本明治大学商科，两个妹妹也毕业于京师女子初级师范学堂。梁漱溟更是这样，6岁启蒙，学的是《地球韵言》——一本讲述世界地理和人文概况的书。第二年入中西小学堂，这是北京当时第一个洋式学校，学中文和英文。1901年，他转到南横街公立小学。1902年，又转到蒙养学堂。蒙养学堂同样是一所新式的小学，梁漱溟在这所小学学到了当时最新的西方科学和文化知识。1906年，梁漱溟考入顺天中学堂。这所中学是北京最有名同时也是最早的中学之一，教学水平与后来的大学不相上下。梁漱溟在顺天中学一口气读了5年半，同一帮要好的同学在一起自学，开始对人生问题和社会问题产生兴趣，也形成了他最初的人生思想。

^① 见黄克剑、王欣编：《梁漱溟集》，群言出版社1993年第1版，第42～43页。

1911年，梁漱溟中学毕业，开始在《民国报》任外勤记者。在当记者期间，他除了采访新闻，接触上至总统府、政务院人物，下至社会团体、街头巷尾民众，有广泛的交往外，还对社会主义理论发生兴趣。据说有一天，梁漱溟在家闲着无事，偶然在书堆中捡得一本日本人幸德秋水著、张继译的《社会主义之神髓》一书。这是一本根据《共产党宣言》和《社会主义从空想到科学的发展》两书基本观点写成的宣传社会主义运动的理论著作。他看了这本书之后，被书中反对私有财产的观点所吸引。此时的他，已开始萌发“废除私有制度，以生产手段归公，生产问题基本上由社会共同解决，而免去人与人之生存竞争”的社会主义观念。^① 1912年冬，他将这些朦胧的见解写成《社会主义粹言》一书，自印数十本分赠友人^②。但是，他对社会主义的热情，很快便冷下来了。因为当时社会党人江亢虎打着社会主义旗号到处招摇撞骗，梁漱溟不愿与江亢虎们为伍，对社会主义理论也就失去了兴趣。

1913年，梁漱溟离开《民国报》，开始了对人生问题的探索。他经常去琉璃厂的书店翻阅、购买佛经及佛学书刊，对佛教典籍和思想有了较多的了解，同时也产生了归心佛法、出家为僧的念头。当然，梁漱溟幼年便好学深思，十四五岁时，便阅读佛教书籍，思索人生苦与乐的主客观属性。至此，他潜心研习，希望从中探求解救人生之道。经过几年的系统钻研和思考，1916年，梁漱溟在《东方杂志》发表《究元决疑论》的长文。这篇文章分成“究元”和“决疑”两大部分。在究元部分，梁漱溟将法

① 梁漱溟著：《我的努力与反省》，漓江出版社1987年第1版，第42页。

② 梁漱溟后来回忆说，《社会主义粹言》是他21岁时作，推算为1913年。见梁漱溟著：《梁漱溟学术精华录》，北京师范大学出版社1988年第1版，第489页。

国哲学家鲁滂 (Le Bon, Gr. G-) 的《物质新论》与佛教的《楞严经》、《起信论》比较研究, 认为鲁滂所谓的“不可思议之以太”与佛教中的如来藏或阿赖耶相近似, 都是世界的第一本体。他对鲁滂关于物质源于以太和运动过程性的理论推崇备至, 认为《物质新论》这本书: “为说本之甄验物质, 而不期乃契佛旨。余深感皈依三宝者多肤受盲从, 不则恣为矫乱论, 概昧道真。不图鲁君貌离, 乃能神合, 得之惊喜。”^① 接着, 他还探讨了人的生死问题, 并肯定了佛教教义对解决人生问题的有效性。在决疑部分, 梁漱溟主要探讨了苦与乐的问题。他认为这个问题基本上是一个主观性问题。苦乐与人的欲望大小和满足方式大有关系, 知足便常乐, 不知足满足不了日益增长的欲望, 人便感觉到痛苦。人的欲望是永远也不会得到满足的, 所以, 梁漱溟认为, “人生基本是苦的”。解决人生疾苦最关键的是求诸人类本身, 而不是向外面去求解决的方法。在众多理论流派中, 此时的他, 最欣赏的是佛家的出世观念。

《究元决疑论》分三期在《东方杂志》连载, 引起学术界的注意。1916年冬, 蔡元培从欧洲回国, 路过上海时, 就看过这篇文章。回到北京接任北京大学校长后, 梁漱溟经当时的教育总长范源廉的介绍, 带此文去拜访蔡元培。蔡当即表示要请梁漱溟到北京大学教书。1917年, 梁漱溟正式到北京大学任哲学讲师, 讲授印度哲学。此时正是“五四”运动时期, 北京大学作为“五四”新文化运动的中心, 新学势力如日中天。大部分旧学人物都在学术论战中敌不过他们, 以至于整个东方学术都因“打倒孔家店”而受到“株连”, 显得黯然失色; 从事东方学术研究的人, 在当时承受着巨大的价值观舆论方面的压力。梁漱溟对此却绝不以为然, 同时感到中国问题的严重性, 必须奋起抗击。在答应进

^① 梁漱溟:《究元决疑论》, 载《漱溟卅前文录》, 商务印书馆1923年版, 第46~47页。

北大任教直到来校上课前，梁漱溟有感于内乱战祸之烈而作《吾曹不出如苍生何》，显示了传统知识分子以天下振兴为己任，做王者师的经世致用气概。到任后，便公开声称，此番来北大，“除替释迦、孔子发挥而外，不再作旁的事”。^① 在进校的最初的一两年中，他主要讲授和研究印度哲学。1919年，他出版了《印度哲学概论》一书，此后两年，他还印行《唯识述义》第一、二册。与此同时，他还在学校讲授孔子哲学，并开始了他从世界文化发展角度将中、西、印三大文化进行比较的研究。1918年10月31日，梁漱溟在《北京大学日刊》上刊登一则《启事》，征求对东方学术感兴趣的志同道合者，公开申明自己对孔子哲学有不同于时的见解。11月开始，他在学校组织了一个孔子哲学研究会，每星期都开讲他对孔子哲学研究的新见解。很明显，梁漱溟已经开始对儒学感兴趣，看法上也有了转变。他以前笃信佛学时，对孔子的儒家思想不太重视；接触到孔子的人生学说后，才知道孔子思想“之至足贵。住世思想之最圆满者无逾于孔子，其圆满抑至于不能有加。……所谓西土思想无其类者即是此物，所谓欧土将弗能外之东方化者即是此物，而彻上彻下孔子所谓一以贯之者即是此物”。^② 通过对儒家学说的钻研，尤其是他领会到王阳明哲学的精髓后，梁漱溟觉得应从佛家立场转向儒家立场。他在回顾这一转变时说：“主张大家作孔家生活的结论，原是三四年来早经决定，却是我自己生活的改变，只是今年（1921年，引注）的事。……我不容我看着我周围种种情形而不顾。——周围种种情形都是叫我不作佛家生活的。一出房门，看见街上的情形，会到朋友，听见各处的情形，在在触动了我研究文化问

① 汪东林著：《梁漱溟问答录》，湖南出版社1988年第1版，第40页。

② 梁漱溟：《在孔子哲学第一次研究会上的演讲》，载《北京大学日刊》，第249号，1918年11月11日。

题的结论，让我不能不愤然的反对佛家生活的流行，而联想到我自己。又总没有遇到一个人同意于我的见解，既或有，也没有如我这样的真知灼见，所以反对佛教推行这件事，只有我自己来做。这是迫得我舍掉自己要做的佛家生活的缘故。我又看见西洋人可怜，他们当此物质的疲敝，要想得精神的恢复，……我不应当导他们于孔子这一条路来吗！我又看见中国人蹈袭西方的浅薄，或乱七八糟，弄那不对的佛学，粗恶的同善社，以及到处流行种种怪秘的东西，东觅西求，都可见其人生的无着落，我不应当导他们于至好至美的孔子路上来吗！无怜西洋人从来生活的猥琐狭劣，东方人的荒谬糊涂，都一言以蔽之，可以说他们都未曾尝过人生的真味，我不应当把我看到的孔子人生贡献给他们吗！……孔子之真若非我出头倡导，可有那个出头？这是迫得我自己来做孔家生活的缘故。”^① 这种救世济民，以当代孔子自居的圣贤心态，在外人看来，也许是狂妄而滑稽，但梁漱溟却是极为认真的。当然，作为一种心理过程，梁漱溟的思想转变，也与他此时的生活有关。一来佛家生活搞得他精神憔悴，他觉得难以长久下去；二来到北大后，在学术界也想出人头地，争名好胜心理占了上风；三来大概生理和情感需求发生了变化，他觉得还是回到人间过世俗生活为好。1921年11月，梁漱溟结婚，^② 是他弃佛还“俗”在行动上的一个表现。

世界观和研究上的“问题”意识明确以后，梁漱溟便开始以儒学的再认识为中心，对东方（中、印）哲学和西方文化进行宏观比较研究。1920年秋，他在北京大学讲授东西方文化及其哲

① 黄克剑、王欣编：《梁漱溟集》，群言出版社1993年第1版，第69～70页。原载梁漱溟著：《东西文化及其哲学》“自序”。

② 梁漱溟结婚时间，他的《自传》和汪东林编《梁漱溟问答录》，皆说是1921年，他在《我的努力与反省》中记为1920年，但以梁漱溟29岁结婚推算，当在1921年。

学，并把部分讲授的内容发表于《少年中国》杂志。1921年暑假，应山东省教育厅之邀，梁漱溟到济南讲授东西方文化及其哲学，由陈政、罗常培记录全文并加以整理，当年即由财政部印刷局铅印成书。次年又由商务印书馆出版。

梁漱溟在《东西文化及其哲学》一书中，首先谈到东西方文化及其哲学比较研究的缘起。他认为，这个问题不仅是一个学术问题，而且也是一个很急迫的现实问题。目前的情形是，西方化如一股巨流在冲击着东方，包括中国在内。“几乎我们现在的生活，无论精神方面，社会方面，和物质方面，都充满了西方化”。东西方文化现在不是对垒对等的竞争，而是西方文化将东方文化逼到了绝境，东方文化还能否存在下去的问题。因此，他讨论东西文化的本意是提出东方文化有没有存在的价值及可能的问题。他分析了各派人物如陈独秀、胡适、梁启超、杜威、罗素等人在这个问题上的观点，认为他们的主张都行不通。首先，全盘西化派是错误的。梁漱溟指出：西方文化不论多么先进，都是不能全盘照搬的。如果不从根本上改变中国人的生活习惯和人生态度，只求政治制度民主化，那么，很可能只会加剧东西文化的矛盾和冲突，而无助于问题的根本解决。其次，他也不赞成保守主义，不认为中国传统精神文明优于西方。相反，他相信现在东方文化是撞在墙上无路可走了。如果要想开辟新局面，必须努力奋斗，求得问题的根本解决，才有活路。^① 激进主义和保守主义的错误在于它们割裂文化内在的联系，不懂得文化的本质。在梁漱溟看来，文化是一个整体，它的本质是一个“民族生活的样法”，即生活方式，而生活又是“没尽的意欲”，意欲即需求、欲望，是文化的最初本因。所以，他分析东西文化的差别，出发点就是作为文化的最基本的“意欲”。从意欲来分析文化的不同路向，就

① 梁漱溟著：《梁漱溟学术精华录》，北京师范学院出版社1988年第1版，第9页。

是这本书的研究方法。

关于西方文化，梁漱溟认为是“以意欲向前要求为其根本精神的”。他说，西方文化的基本内容是科学和民主。从科学方面看，西方文化整个建立在科学的基础之上；而相比之下，东方文化则整个地只是一些艺术或技术。他论证道，西方秉持科学精神，看待自然和社会，因而产生了无数学问。科学发达，技术也随之发达。科学技术发达了，人类征服自然、改造社会的能力也随之增强。从民主方面看，西方人有民主传统，个人的个性自由伸展。由个人组成的社会性也很发达，国家实行共和或立宪政体。这些在中国是不存在的。梁漱溟认为，科学、民主是西方文化的两大特点，也是它们的两大优点。为什么科学民主思想只产生于西方，而不产生于中国呢？梁漱溟具体分析了西方文明的起源，由于人类生活的样法不同，生活中解决问题的办法也有所不同。在他看来，西方文化中的种种不同，都与他们人生态度取之于他所谓的第一路向有关，科学、民主等等特征都是向自然、社会、人生努力抗争的结果。自古希腊、罗马时代，西方文化即是这种意欲向前要求为其根本精神的路向，一直走到现在。所以，西方有很高的科学、民主成就。当然，他也指出，西方文化发展也不是一帆风顺的，其间也有挫折和反复。在对于西方化这个问题上，梁漱溟不反对将西方文化引入中国，但他不赞成简单地、盲目地、全盘地照搬。他认为，向西方学习，必须从人生的基本路向、人生的基本态度入手。从这一点看，他对待西方文化的态度，比当时的许多激进的思想家要冷静得多，至少不能得出他是一位古板的旧式人物这样的结论。

关于中国文化，他认为是以意欲自为调和持中为其根本精神的。从中西文化比较中，他看到西方文化中的所谓科学、民主以及征服自然的精神，在中国文化中是找不到的。有人认为，中西文化差别就是西方先进，中国落后。然而梁漱溟不这样看。他认为，这只是一种客观事实，而不是中国文化比西方落后。他说：

“我可以断言假使西方文化不同我们接触，中国是完全闭关与外间不通风的，就是再走三百年，五百年，一千年，也断不会有这些轮船，火车，飞行艇，科学方法和‘德谟克拉西’精神产生出来。……中国人另有他的路向态度与西方人不同的，就是他所走并非第一条向前要求的路向态度。”^① 中国人不像西方人那样勇于进取、抗争、奋斗，而总是乐于安分守己，乐于知足、寡欲，不太要求过多的物质享受，当然也没有印度文化中的禁欲思想。中国人满足于现状，无意去征服自然，梁漱溟把这种人生态度称为第二路向态度，即意欲自为调和持中为其根本精神的态度。由于这种人生态度，中国人在物质生活方面，“所享受的幸福，实在倒比西洋人多”，因为我们的幸福观，是建立在能享受的主观感觉方面，而不在所享受的东西上；在社会生活方面，虽然它可能使个性发展和社会性受到限制，但是人际关系的协调，可以使“人生的活气有不少的培养”，“处处都能得到一种情趣，不是冷漠、敌对、算帐的样子”；在精神生活方面，却是失败的，一无所取。由此可见，梁漱溟虽在一些问题上承认中国文化不如西方，但他整个论证的基调是中西文化的不可比性。如果说要比，整体上他觉得中国文化优于西方文化。之所以如此，根本原因在于创造中国文化的古代圣人比西方圣人的“天分高些”。他们“由其观察宇宙所得的深密思想，开头便领着大家去走人生第二路向，到老子孔子更有其一盘哲学为这路向作根据，从此以后无论多少聪明人转来转去总出不了他的圈”。^② 这种解释与他整个精神史观一致，在我们看来，自然是不正确的。

关于印度文化，梁漱溟指出，印度文化同中国文化和西方文化都不同，“印度人既不像西方人的要求幸福，也不像中国人的安遇知足，他是努力于解脱这个生活的；既非向前，又非持中，

① ② 黄克剑、王欣编：《梁漱溟集》，群言出版社1993年第1版，第158、180页。