
民國叢書

第三編

· 1 ·

哲學·宗教類

中國思想研究法

蔡尚思著

中國傳統思想之檢討

新中華雜誌社編

上海書店

新中華雜誌社編

中國傳統思想之檢討

民國三十七年七月發行
民國三十七年七月初版



編

者

新中華雜誌社

發

行

人

李

虞

杰

中華書局股份有限公司代表

印

刷

者

中華書局永寧印刷廠

上海澳門路八九號

發

行

處

各埠中華書局

新中華書局中國傳統思想之檢討（全一冊）
◎ 定價 國幣三元八角
（郵運匯費另加）

中國傳統思想之檢討

目次

(頁數)

一	我們爲甚麼要做這檢討傳統思想的工作(代序)	金兆梓	一
二	論中國傳統思想之取得存在與喪失存在的問題	王亞南	七
三	對於傳統思想的幾種態度	林礪儒	二二
四	中國哲學的「主流」與「逆轉」	紀玄冰	二七
五	先王崇拜與道統觀念的內部聯繫	紀玄冰	四一
六	儒家學說的貴族性	嵇文甫	五一
七	綱常的理論與實際之史的檢討	態德基	六七
八	格義比附與中庸主義的解析	陳守實	八九
九	從孔子精神清算「尊孔」	黃紹衡	九七
十	魏晉清談及其影響	杜守素	一一七

十一	宋明理學相同的缺點	蔡衡思	一三四
十二	文獻學的新解蔽	陳守實	一五三
十三	傳統思想與中國教育	董渭川	一六〇
十四	「中國傳統思想」與「現代化」	周憲文	一七六

中國傳統思想之檢討

我們爲甚麼要做這檢討傳統思想的工作(代序) 金兆梓

我要說明我們爲什麼做這檢討傳統思想的工作，我得先說明什麼是思想，什麼是傳統的思想，這纔可以說到爲什麼要來做這一套檢討的工作。

什麼是思想？思想這一名詞，一望而知是一種心理的現象；再說得詳細一點，便是就當前事物加以思維，由思維而產生的一種意識現象。

那末什麼是傳統思想呢？思想既是由對當前事物的思維而形成，那末思想之上而冠以「傳統」一詞，望文生義也就可以知其不限於當前事物——豈但不限於當前事物，而且明明告訴我們，這不是由於對當前事物的思維所形成，而是由於古人對當時事物的思維所形成，不過經他們的後人加以追認而成為應遵守的教條，積祖相傳地傳下來，使後人不得不捨棄自己對當前事物的思維，而服從已往的古人的思維。

所謂「對當前事物的思維」，這無疑是一種心理上的反應。凡一新事實的發生，一新物件的發見，吾人面對了這一事一物，爲了適應起見，自然而然會在心理上起了一種反應，這便是思維之由來。積了多人的思維，捨去其不同而抽取其共同，使那一部分衆人共同的思維成爲共同承認的信念，這樣形成了所謂思想。在同一地同一時的社會中，假定沒有受過些微古先傳下來那些教條的影響，那末這對當前實際事物的純粹共同反應，自必和當前事物的實際最爲調適，因爲這原是對此事此物而發生的反應，其正確

雖不能和攝影一樣準確，而較之夾雜有他種物象插入鏡頭者總正確得多。

可是，思維的機構——神經系統和感覺器官——原是我們用以思維的工具。要使工具能使用得當，這運用工具的本領必須受過訓練。可是施以此種訓練者是什麼人呢？這無疑是已具有這本領的人；換句話說，就是上一輩子的人，至少也是開道在我先的人；那末這些人未必是生而知之者，勢必有所從受。這又無疑是受之於比他們再上一輩子或開道更在先的人。再上一輩子還有再上一輩子的人，更在先的還有更在先的人，由此上推，可以推到很遠很遠的古先人。照這樣積祖相傳下來的訓練方法，勢必至或多或少的要將古先人之所思維而成的思想也連帶傳下來，以迄於近今，這便是傳統思想尚存於近今的由來。思想而有這種傳統思想滲雜在內，其不能像那純粹的共同反應和當前事物實際調適，這也是「勢有必至，理有固然」的事實。因為古先人思維時，其所思維的對象未必盡同於今日。以此而言反應，不將「方暑而思向火，當春而悲落葉」了嗎？不將「講鑽燧於夏后之世，謀決濟於殷周之庭」了嗎？所以環境變了，社會變了，而我們的反應却不能隨之而變，或變而不澈底，這無異安牛頭於馬項，試問如何配合得調適？這種道理，我想粗淺到不能再粗淺了。然而……

其實說起來，傳統思想，還不懂不能與當前事物——當前的環境或當前的社會——能配合得調適，有時還是以妨礙社會的進步。這因由傳統思想而形成的社會意識諸形態，諸如風俗、習慣、政治、法律、倫理、宗教、教育乃至哲學、藝術等等，原都已因了傳統的關係被尊稱為文化了。這種文化當然是非物質文化，原是以適應衣、食、住、行等物質文化的。可是一個社會的進步，物質文化的進步往往較活潑而佔了領導權；反過來非物質文化却往往有其先天的惰性來作拉腿的工作，拉住了物質文化的腿，不使之有痛快的進步。所謂社會的進步，原指的是社會生活的進步。衣、食、住、行等物質文化的

進步，不就是社會生活的進步嗎？所以物質文化實在就是社會生活的本身；其進步與否，也即是社會生活本身的進步與否。那些非物質文化既足以拉物質文化進步的腿，當然也便足以妨礙社會的進步。這是明明白白的邏輯，而無所容其詭辯。現在壓下了所要說明的，就是非物質文化「果否具有先天的惰性」一個問題了。

講到文化的惰性，原不限於非物質文化，便是物質文化也有它的惰性，可是就這兩種文化發生的先後講，物質文化總是先非物質文化而邁進的；例如人類狩獵社會進於牧畜社會或耕稼社會時，絕不因狩獵社會中有一種什麼非物質文化引起他們改善物質生活的動機來；反之正因牧畜和耕稼的物質文化，纔使得古代的社會組織由母系中心進而爲父系中心。這還是指沒有文化的社會講，或可說是指文化——不論物質、非物質——由無而到有的時候講。即如現代的社會組織，難道我們能說不爲了適應工業革命後的物質文化而形成的嗎？難道我們能說先有現代的社會組織而後有工業革命嗎？本來非物質文化是爲適應物質文化而產生的，這在原則上就是這麼一回事。你能說當前並沒有須思維的事物，憑空會去思維嗎？攝影機前沒有人體或景物，影片會有什麼影像憑空顯現出來嗎？固然，天下事原不可一概而論，沒有科學的發達和西歐各國海外貿易的發展也未必有工業革命。但這種互相影響互相倚存的現象要無非爲的是求生活的進步，生活的進步原就是物質文化的本身，這當是無可否認的事實。烏格朋(William F. Ogburn)說得好：「俗話說得好，文明不過是一層鍍上的金，假如在文明人背上用刀刮一下，便可刮出一個野蠻人來。」

由上所述，我們可以肯定的說，社會文化的發展，必先有物質文化，而後有非物質文化以適應之。而且不但先有物質文化而後有非物質文化；還往往物質文化向前邁進，非物質文化却跟在後頭趕不上，

便成了文化落後的現象。趕不上，假如肯努力前進，迎頭趕上，還可勉求其調適，無如當趕不上時，還往往要拉住了物質文化的後腿來求調適，這就是所謂反動了。這種例證，我們不必遠求，只須求之於我國近百年史。例如築造鐵路，行駛火車，這原是以捷於行遠的，當然是物質文化。可是當清光緒元年上海吳淞間由英人瑪禮遜(Morrison)築造了一條鐵路，當時蘇松太道馮峻光即起而反對，但反對的理由却不是主權問題，而是因火車壓斃人命。但是這還是表面的理由，實際上還是當地的人民也狂於風水的迷信而羣起反對。結果由李鴻章與英人交涉，備價收回，將全路一切材料盡行沈入打狗湖中，當一時人士都額手稱慶。第二年中國駐英公使郭嵩燾致書李鴻章請辦鐵路，清政府中的官吏除了李鴻章一人外，沒有一個不責備郭嵩燾爲名教罪人。所謂風水，便是風俗；所謂名教，可說是倫理或哲學；總括一句話，都是思想，而且是傳統的思想，這不是非物質文化是什麼？這樣一來，我國鐵路的築造要遲到光緒十四年纔由李鴻章一意孤行實現了天津通州間一小段，而當時反對者，還是紛紛而起。這時的李鴻章以一身而辦機器局、開煤礦、設電綫、創招商局、設織布局，儘量輸入西洋的物質文化，然而李鴻章畢竟招了個漢奸的惡名。這不是非物質文化拉住了物質文化的後腿，不使前進的顯例嗎？

何以會有這種情形的呢？除了我上面所講訓練思維時或多或少連帶傳下來的古老思想外，還有一個比此更重要的原因：這個原因，約略同於我曾說過的那個原因，不過將上一輩子的人或聞道在先的人換做了社會上有地位的權威人士。大凡一個人既在社會上獲得了權威的地位，無論他正路的才調也好，歪才也好，聰明才智必有勝人之處，這也原是不爭的事實。惟其如此，這些人憑其地位很容易得到一般人的信服；固然未必中心悅而誠服，至少也要屈於他們的權威而不敢不服從。在這種情形之下，他們就雖然握有操縱一時思想的權威，而成思想的壟斷者，其人一旦成了思想的壟斷者，他必以爲最好一切思想

讓他們去獨佔，不許人家有思想，尤其不許有新的思想，使大家都只能做他們的應聲蟲。思想本來不比衣食之不可一日或缺。沒有衣，要凍死；沒有食，要餓死；沒有思想，雖不免於苦痛，總不至於死。一般人只要不至於死，在思想方面遷就一點原也未嘗不可，而況權威人士還往往操生死人之權以相臨呢？這就是非物質文化所以會趕不上物質文化的絕大原因。至於權威人士的思想，則因他們既握有權威了，最好一切不必更張，一更張，對他們的既得權容有萬一之不利，又何肯放鬆呢？更何肯冒險呢？因此傳統思想便深根固柢蟠結於他們的思維機構中。這只消看看，自古以來，凡是主張革新的，必都是年輕而無地位的人，於是「年輕」與「躁進」兩詞就結了不解之緣。老實說，年輕人是社會組織中的新細胞，新細胞不讓長大，社會還會有進步嗎？所以我上文說傳統思想還足以妨礙社會的進步。

當然傳統思想——非物質文化的核心亦是根源——妨礙社會進步的原因，不僅止於我上面所說的那一二種。不過這在社會學上都有得說過，不必我再辭費。只是所謂有權威的人士，並非個個頑梗不化的人，不然近代世界上那些突飛猛進的民族，難道就沒有這種阻障了嗎？照我個人的臆見，以爲一個社會變動得顯著而多了，傳統思想的作祟就不會太厲害，因爲那些年老的或有權威的人士眼見得不能不變，其思維機構見得多似也容易習於變，所以會適應社會的進步。惟有那靜止不變的社會如我國，古老文化是有的，只因我國社會生活互一二千年而不甚變，那些古老文化直至百年前似乎還不曾失去了效用，自然容易很調適地被保留着。這種古老文化保留得越久，情性便越強，其拉後腿的力量也愈大，於是社會生活——物質文化——也越給它拉得緊緊，一動不能動而成了靜止的狀態。即使有外來的物質文化乃至非物質文化來予以強烈的推動，也很不容易發生效力。所以到了清季，外來的物質文化圍進來了，古老文化明明已不能配合得調適了，但議築鐵路時，有一位還曾出使英法等國的劉錫鴻說：「鐵路乃天所以

專賜西國，斷不可移植中華。」這十足表示我們這種古老文化的頑梗嗎？固然同時並非沒有像李鴻章一類的人，但李鴻章當時不正被譏爲漢奸了嗎？而況現在更非復李鴻章的時代了。可是現在還有人神往於我們那頑梗不化的傳統思想——古老文化，咀而又咀，嚼而又嚼，想從朽腐中咀嚼出神奇來。於是孔子、董仲舒不妨到如今還可拿來做示範的教育家；而用西洋天算之學潤色經義的戴東原也不妨被尊爲用科學方法治學的大師；其他盲目的復古運動，更不勝舉。這種學術風氣不廓清，這種傳統思想不根除，而要在這樣的時代求生存，我們真有些不敢想像。有人說，照你這樣說起來，那些傳統思想的載籍鄙可以一炬而拉雜摧燒之了嗎？話不是這樣講。這些東西都是史料，我們要明白我國文化的演進過程，自然不能不保存。這讓那些治史者去做工作罷。可是治其他學科者、教育者、從政者却不可再拿來當做教條以教今之人。今人自今人，古人自古人；今人應有今人的頭腦，不可借古人的頭腦以爲頭腦。傳統思想是從古人頭腦中出來的，於今已無用。要知古人者「其人與骨皆已朽矣」。

這就是我們要做這一套檢討工作的因由。

論中國傳統思想之取得存在與喪失存在的問題 王亞南

從社會的意義上講，一個社會的傳統思想，殆可以說，就是它的正統思想。一種思想體系能長久沿襲保存下來，已經表明出了它的獨占性格，即表現出了它自以爲是正統，其他皆非正統而爲異端的，排他的性格。每種思想，在它本身雖然也能顯示出包容的寬度或狹隘性大小的差別，而歸根結柢，它的獨占排他特質，仍得是通過社會對於它的要求，或它對於一定社會制度的適應性而顯示出來。換言之，就是一種傳統思想，往往要由一種與它同時並存的傳統社會制度，取得社會存在的意義，一旦那種社會制度發生了動搖或根本喪失了存在，任何「推之四海而皆準，百世以俟聖人而不惑」的高見或傳統權威，立即就會暴露出它的狹隘性，而叫一個最頑固保守的人，也能嗅出它的陳腐味道。所以，一部社會史，是不絕破壞舊傳統制度、建立新傳統制度的除舊佈新的歷史；相應着，一部社會思想史，也就是不絕破壞舊權威、建立新權威的新陳代謝的歷史。

社會存在規制着範圍着社會意識的徵言大法，儘管早已被當作一種常識，而爲人們所接受，但是，那怕是一個衷心服膺那種學說的社會哲學者或科學研究者，一遇到比原則比法理更複雜更豐富的現實問題或歷史問題，又往往會因爲他們只知道拘泥或望文生義的去理解原則，而未能認識一個極簡單的原則，需要通過非常深澈的分析力，從錯綜複雜的社會事象中去靈活鑑別的運用；所以，談「存在決定思維或意識」的人很多，而因爲運用那個原則不來，回過頭來反對的人却也不少。一個顯著的例證，就是有關中國傳統思想發生的許多大議論，如中國傳統思想阻制中國社會發展的見解，如中國傳統思想得超

歷史存在的見解，如中國傳統思想一直在因時制宜的變化着的見解……等等，其中都直接橫着那個思維與存在的關係的問題。爲了答復或反駁那許多似是而非的見解，我們應該好好研究一下，看中國傳統思想是怎樣取得存在，並看它是否會喪失存在。事實上，它取得存在似已經不成爲問題，而我們目前應注意的，寧是它爲何還頑執的存在着，究竟要到什麼時候才會喪失存在。

二

不過，中國傳統思想是否會喪失存在，或這究在何種場合才會喪失存在的問題，在研究的進程上，是需要從其取得存在或如何存在着的問題說起的。

關於傳統思想的存在或取得存在的問題的說明，有幾個有關的前提認識，需要辨別清楚。而以往乃至當前許多人對中國傳統思想之所以發生了一些幻想或誤解，大體是由於不曾明確分辨下面這幾個有關的前提認識。

第一，是思想的通性與特性的問題。我們講思想，它是全稱；講傳統思想，它是特稱。兩者是可以相含的，但不是同一的。饑而思所以得食，渴而思所以得飲，受壓迫思所以反抗，對弱者表示同情，特別是親子間的慈愛，友朋間的交誼，以及有關所有這些方面的觀念、意見、教義，大體都具有一般的通性；人類文明社會存在一天，這些思想也許能一同千古。而事實上，古今中外一切文化程度不等的社會或民族，殆莫不在這些方面表現有深淺不同的基本思想存在。這是我們遠古祖先所感、所思、所行，能够叫後代子孫、異族人民，發生共鳴或引起反感的基礎條件，亦是古今中外文化可以傳演交流的基礎條件。所謂『天下車同軌……行同倫』，所謂『天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德』，應是指着這類有通性的思想行爲。如其是這類有通性的思想，我們也自無從稱之爲傳統思想，更不能獨擅其美的

誇稱是中國的傳統思想；而中國的傳統思想，只不過是以這類有通性的思想為基礎，因應特定社會的統治需要，將其中某些部分或某些因素，特別強調，或矯揉造作而成的東西。比如，作為中國傳統思想之核心的倫常教義，原本是儒家就已往社會通體存在的，有許多是根於人類天性或自然要求所形成的親子之愛、友朋之誼一類思想習慣，加以推演，加以渲染，加以矯造，以期達成某種目的的結果。而我們有些天真的學者，特別像梁漱溟先生等，因為不會分辨其中的差別，一方面硬把儒家的倫常教義，當作是中國孔孟之流的聖哲的「特殊發現」，同時又將其絕對化成超歷史的東西，以為中國今後對世界文化的貢獻，就是這一套精神的法寶。其實，這是錯了。

第二，是思想的主流或傍流的問題。這一項是比較容易說明的。當作一個社會傳統思想看的思想，可能因應客觀的需要，同時把那些與它相異的，甚至相反的意見或學說，揉雜在它裏面，一同傳衍下來。比如，中國中古以後的儒家思想，有的就變成怪異萬千，有的則禪氣盎然；從這點上立論，似乎傳統的思想，真個與正統的思想兩樣了，即異端的思想，可以同正統的思想相併當作傳統思想而存在着。但這是似是而非的；我們講到一個社會的傳統思想，一定要把它的主流或主幹與傍流或枝節分開，且一定要把異端學說，附麗或依託於正統思想，甚或被編組於正統思想中的道理講個明白。我是打算在下面（四）節中將它講個明白的。

第三，思想的外圍部分與中心部分的問題。一個思想體系，是所包甚廣的。我們要把握它，不但要把它傍流，它的不純粹因素，同它的本體區別開，且還得將它自身的外圍部分與核心部分區別開。比如，我們中國儒家思想是牽涉頗廣的。但從社會立場去看，那種思想體系能長久贏得正統的地位，而當作傳統的東西維持下來，究是由於其體大精思，每一點，每一觀念或見解或教義，都可久，可大，可傳。

呢？抑僅由其中最核心最精彩，或最適合於社會統治要求的部分，才使其他一切部分也聯帶得到傳衍的機會呢？

以上三個問題的提出，都逼着我把中國傳統思想的正體，明確指點出來。

三

當作中國傳統思想或正統思想的儒家學說，由其發端以至現代，本來經過了不少增減變化，但其取得正統思想地位的幾項根本主張，却仍是萬變不離其宗的被保持着。我們可以說，是因為儒家學說中，有我們將在下面指出的幾種中心思想，才逐漸為歷來的專制官僚封建統治者所賞識；我們還可以說，是因為那幾種中心思想，被專制官僚封建統治者賞識了，後儒才益發在那幾方面特別有所發揮。不論如何，由孔子集大成了的儒家學說，是到專制官僚統治確立了的漢代，始由「罷黜百家」而正統化，而定於一尊的。我曾在其他場合（見拙作「中國官僚政治研究」第六篇「官僚政治與儒家思想」），指出儒家學說有三大中心思想綱維着，而那三者也正好是維護專制官僚封建統治所缺一不可的。其一是天道觀念，其二是大一統主張，其三是倫常教義。茲分別簡釋如下：

（一）天道觀念 任何一個專制統治，都是需要藉助於愚民政策的，而愚民政策的推行，在較低的文化階段，言鬼言神；在較高的文化階級，則言天言自然。儒家學說體系出現在學術比較昌明、思想比較自由的春秋戰國之世，一般儒者都不肯言鬼言神，却昌言「天」。言神，在神學範疇，言天，則比較進了一步，在玄學範疇。在近代初期的歐洲社會，強調天或自然的玄學，本是當時專制官僚統治的代表意識。在社會的實質上，中國傳統的專制官僚政治，較之近代歐洲的專制官僚體制，是低級得多的，因此，中國儒家強調的「天」，就顯然比歐洲啟蒙學者所宣揚的自然，有更多的神性。所謂「君萬物者莫

大乎天」(「易」「繫辭」上)，所謂「天道福善禍淫」(「書經」「湯誥」)，所謂「皇矣上帝，降臨有赫，監觀四方，求民之瘼」(「詩經」「小雅」)……通像表明冥冥之中，有一個司吉凶禍福的人格神在那裏主宰；但同時却又有更濃厚的政治性，所謂「天生民而樹之君，以利之也」(「左傳」「文公」)，所謂「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方」(「書經」「秦誓」)，所謂「天子爲民父母，以爲天下王」(「書經」「洪範」)……通像表明「天」或「上帝」不能自行其意志，而必假手於天子或帝王以行之，於是帝王或天子的所作所爲，就是所謂「天功人其代之」，換句通俗的話，就是「替天行道」。

可是，「替天行道」的事，過於繁重，天子一個人作不了，要大大小小的官吏在一種政治組織下來代他或幫同他處理，結局，單是把帝王或天子的存在地位神祕化了神聖化了還不够，必得使他的官吏們，使他們大家所由進行統治的政治秩序，也都取得一種「玄之又玄」的或「先天的」存在依據才行。關於這一點，儒家的集大成者如孔子乃至以後的孟軻，都不曾講得明白，直到漢武帝時主張罷黜百家，崇尚儒術的董仲舒，纔因了要把專制官僚體制合理化神聖神祕化的要求，而痛快的予以發揮了。他說：「天以四時之選，與十二節相和而成歲，王以四位之選，與十二臣相砥礪而致極」(「春秋繁露」「官制象天」)。不僅如此，天有春夏秋冬之異氣，聖人則「副天之所行以爲政」，而分別出以慶賞罰刑，所謂「王者配天」。

這天人相通的玄學，與歐洲啓蒙學者所強調的自然秩序社會秩序相通的玄學比較，顯然表現得更素樸、更牽強附會，但其本質的要求是極相類似的：即專制官僚政治秩序，沒有貴族政治秩序那樣有外部的一見明白的自然血統條件可資爲依據，它就需要託之於天，假手於不可見不可知的冥冥主宰，以杜絕

野心者的非法覬覦。至若中國歷代王朝末期的犯上作亂者，往往也假託天命，譁言端異，以加強其號召，那正是現實歷史辯證表現之一例，而於專制官僚政體需要一種玄學為其政治出發點的主張，並無抵觸，每一個王朝的開國君臣，都是會把『天予不取，反受其殃』，『予弗順天，厥罪惟鈞』的經典文句，背誦得爛熟的。

(二)大一統主張 前所謂「受命於天」的帝王或君子，乃是「天地」或「天下」的最高主權者，所謂『皇天眷命，奄有四海，為天下君』（『書經』「大禹謨」）。這句話的翻譯，就是『普天之下，莫非王土，率土之賓，莫非王臣』。孔子依着這天命的最高主權不可分割的命題出發，而主張「尊王」，主張恢復西周形式上的大一統，而對於破壞那種大一統，並各霸一方各自為政的亂臣賊子，不惜口誅筆伐。至於「作春秋」而亂臣賊子是否真正有些恐懼，當然是另一個問題，但孔子託「春秋」以明其「復興周公」之志，想把當時分崩離析的局面，多少挽回過來，却是一個事實。又孔子所夢想恢復的大一統，原不過是西周那種只在形式上表示『禮樂征服自天子出』的貴族政治秩序，可是專制的官僚的統治，却正好需要這種『天無二日，民無二王』的學說，來支持其中央集權的政治獨占局面。假使在四境之內，或在聲教所暨的小天地間，有一個國土或有某一個民族自樹一幟，不肯對那個自視為「誕受天命」的政權表示服從，就算它安其土而子其民，治理得頗有條理秩序，也認為非撻伐用張，使其解體屈服不可。而且，那種獨樹一幟或未曾就範的政權，愈是治理得有辦法，它便愈要成為『王赫斯怒，爰整其旅』的征伐的目標。照理，「天下為私」的專制者，自己既強制傍人接受自己的統治，他究竟何所根據而阻止旁人不各自為治？或者至少他將如何勸說旁人不各自為治呢？在這種場合，「天命」和「春秋大一統之義」，便被反復發揮與宣傳，大一統教義在呂不韋的「呂氏春秋」中，是講解得非常明澈的，