

陶其情編著

矛盾集

鄭洪年題



上海图书馆藏书



A541 212 00.1 2555B

矛盾集 出版紀念

馳聘文壇筆戟
健將夫豈好辯

陶君之心苦矣

潘序辰題



真理
愈辦
而愈

明

盧
錫
榮
題



影 近 者 編 書 本

自序

矛盾是進化的動力，矛盾又是存在的要素。天地有矛盾，便能晝夜轉變和四時有序。生物有矛盾，便生雌雄的性別以及品類的繁殖。人類有矛盾，便有男女，由男女而人生不息，再由生生不息而種族演進。矛盾！矛盾！世間事物，無不因汝而存在；世間文明和真理，無不因汝而創立；是則矛盾之爲用大矣哉！

辨論的起源，也是發生於矛盾。孟子曰：『余豈好辯哉？余不得已也！』爲什麼不得已而好辯呢？這不是受着思想的驅使嗎？我人亦覺得矛盾的力量偉大，遂站在探討和演進的立場，便和許多學者們掀起筆戰了。這些筆戰的重要意義，就是要摧毀學術界中旁通曲解的矛盾。這矛盾的產生，大概約有下列四端：

(一) 主奴思想 韓退之道：『入者主之，出者奴之』，便是主奴的定義。有了主奴思想，頓生門戶之見，門戶以內的事物，都可美之愛之，門戶以外的事物，都可陋之惡之。人們具着這樣思想，便無平等的眼光和公正的態度；以之究學，自然要有旁通曲

解的念觀了。

(二)偏重主觀 研學本概，固尚主觀；若有偏重，成見遂生。爲學受成見束縛，則必存自恃心，而對於所學，常多片面的獨斷或謬妄的推演，以爲坐井，便可觀天。曲解旁通之事，自然逢運而生。

(三)新奇之癖 好奇好新往往天性使然。有奇，則無平凡之弊；有新，則無陳腐之病。奇新之好，求學宜乎崇尚；却不能好之成癖。癖生，則研究難精，明理難確，而好立異言，好談怪誕；遂日以曲解旁通爲能事。

(四)支離之癖 究學之道，若就大體着眼，則小體從之；若專攻小體，便是支離之癖；不但對於學問，沒有多大的心得，並握不到綱領或概要。所以陸象山譏朱熹道：『易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。』人們有了支離癖，對於所學，往往從小處入手，而棄要點於不顧；又往往好用『以一概除』的非邏輯法；焉得不旁通而曲解呢？

人們探究學理，帶着以上任何一種的着色鏡，勢必生出旁通曲解的矛盾，而把所探討的客觀學理，弄得黑白倒置；更把學理的真相，埋沒雲霧之中，彼亦一是非，我

亦一是非；於是天下的真理，便是非無定了。淺學的我，深覺這旁通曲解之風，乃思想前進的最大障礙；遂秉着『以子之矛，陷子之盾』的主旨，大刀闊斧地摧毀了一翻。由這摧毀的結果，產生了六輯的矛盾集。

矛盾集誕世了！他的使命，解決了下列幾個問題：

(一)孔馬問題 一個古代東亞唯心派的孔子，一個近代西歐唯物派的馬克斯，他們的思想，當然冰炭難容了。新文學家郭沫若先生偏說馬克斯是孔子的老同志，而倡着馬克斯進文廟的理論，這不是曲解旁通之見嗎？我便以郭氏之矛，攻郭氏之盾；畢竟馬克斯倒底不能進文廟啊。把這次筆戰的論文，輯為孔馬異同的論辨。

(二)儒佛問題 儒佛本非同源，自然思想各別。然而佛學教授唐大圓居士以其嗜佛之癖，強熔儒佛於一爐，而高談佛體儒用之說，這甯非旁通曲解的怪論嗎？爲着真理的推求，遂以唐矛攻唐盾，而使唐君頓生『拔山蓋世』和『戰勝攻取』之歎了。把這次筆戰文字，集成一輯，題曰：佛體儒用的論辨。

(三)抄襲問題 從因緣和依傍的立場看來，任何學說或事物，決不可完全脫離抄襲的關

係，而能純粹創造或發明的；所以在學術界中便有「無抄不成書」的俗語了。老數學家陳文先生昧乎此理，便怕聽抄襲二字，因名自家檢字法是純粹發明的東西。爲着真理的推究，遂以陳矛攻陳盾，而使陳君有「放寬我「豁達大度」之量」的遁辭。把這次筆戰的文字，彙成一輯，名曰：抄襲問題的討論。

(四)封建問題 在現在的中國，革命潮流，雖已澎湃；然而封建勢力仍舊蔓延。江蘇省黨部深感於斯，遂有摧毀封建勢力方案的建議。其情深覺封建勢力固須摧毀，而封建思想尤須摧毀；因作「何不摧毀封建思想」一文，遂引起很多同志的爭辨，有贊余說者，有反余說者，民國日報覺悟主編特刊專號，以事廣求討論。厥後余仍本一矛一盾的精神，而求出孔子權威乃一切封建之淵藪。把這次筆戰的文字，成爲一輯，名叫封建問題的討論。

(五)黨治問題 號稱新文化運動的首領胡適博士，他只知文化有文章工具的革命，而不知思想革命之可貴！這何異乎王陽明傳習錄，曹雪芹紅樓夢等之號稱文學革命呢？誰知胡博士仍不量力，更用代議制的民治思想批評國民黨的黨治理論；一方倡着天

賦人權和好人政府，又一方擁護資本主義和帝國主義。胡氏這樣矛盾的思想，自然惹得舉國人士的注意：國民黨的左派，右派，中央派以及無派別立場的同志們，大都羣起關之；他如共產黨，新生命派以及村治派的梁漱冥，亦均有深刻的批評。與致勃勃的我，也就難于袖手旁觀，便前後發表萬餘言的批判文字。把這些論文蒐集起來，加以胡氏原文，而叫做胡適政論的批判。

(六)知行問題 知行的範圍甚廣，個人的生存，固靠知行；社會以及國家的組織，亦均由於知行。我國古昔學者把知行範圍看得狹之又狹，小之又小，僅落在倫理藩籬之中。其所謂知，乃知倫理，其謂行，乃行倫理；這當為學術界的一大錯誤。中山先生要打破這種錯誤，遂創立行易知難學說。誰知提倡實驗主義的胡適博士，倒反不贊成這種實用的知行學說，而要拾着王陽明倫理知行的虛玄理論，高倡『知難行亦不易』，甯非矛盾之至嗎？當時我便為文關之，又誰知姜琦先生仍本胡氏原旨，對余文有所評賞；這又不能不叫我于矛盾集付印之時，窮二日夜成萬餘言的答辨，而使科學性的知行，得一正確而忠實的闡述。把這些論辨的文章集成第六，名為胡

適知行的評關。

(七)革命問題 革命是主義的手段，也就是實行主義的方法。主義若不同，則其手段和方法，也就各異了。全民革命是國家主義的實行方法，國民革命是三民主義的實行方法。主義既各別，則全民革命與國民革命焉能混而爲一呢？黨國偉人吳稚暉先生却主張全民革命即國民革命，這豈非旁通曲解之說嗎？我覺得這種理論，未免曲解黨義，特爲文論之；並編刊全民革命與國民革命一書。現將鄙著輯成爲革命正名的闡究，以爲矛盾集之殿軍，而名附錄。

這六輯矛盾集，討論了上面的問題；也就是摧毀了那些問題中旁通曲解的矛盾理論。內中的資料，除小部分轉錄他人的作品外；其餘均爲我於近數年中零星寫或的；大都藉着洪水，學燈，時代，新評論，東南論衡，民國日報等刊物，公開討論，是中所論，以摧毀旁通曲解之風氣爲唯一使命和主旨。我很佩服唐朝有個韓愈，他要尊儒，遂力『排佛』。我又很佩服近代有個吳虞，他要思想革命，遂力『倒孔』。的確，我們要研究學理或信仰主義，最重要的任務，就是要認清楚敵對體和障礙物；則其所研究的學理或所

信仰的主義，才不致歧路傍徨。那末，思想界中由矛盾而發生的旁通曲解之弊，其風必息；惟是本書所負的使命，能夠一奏凱旋了。

最後，最後我要在這裏特別聲明一下：在這六輯矛盾集中，對我個人的主觀思想，很可看出顯著的突變來。這矛盾集的辨論開始，就是 myself 負笈大夏大學文本科的第二年（民國十四年年底）。那時我和郭洙若先生在洪水上討論孔子和馬克斯的思想異同，我却極端信仰孔子和崇拜孔子。後來我和唐大圓先生討論儒佛異同，其思想仍為一貫。及至大夏畢業（十七年暑期）後，頓使讀書的我變成口腦謀生的我，而我的思想，便開始演變，逐漸脫離唯心的羈絆了。直至民國十八年，我在民國日報覺悟中，討論封建問題，才極力反對唯心思想而主張打倒孔子，便生出明顯的突變來了。談到現在呢？當更看重到物觀思想，「論行知並答姜琦先生」（矛盾集最後一篇）一文，可為我最近思想的代表。

從矛盾集的筆戰開始，至矛盾集的編印刊行，這當中經過的時日，不過七年而已！我的主觀思想呢？業已發生了很大的變化了！這並不是我反復無常，實是我於七年中所處的環境有以致之。當矛盾集第一輯和第二輯的筆戰時期（十四年至十七年暑期），我確

是個幸福的青年，正是在大夏讀書的時代，雖是自幼失恃，又無伯叔昆季的親屬；然而我先君——諱錫類清庠生及江南師範畢業生——愛我逾恆，一切衣食及讀書的需要，均源源供給，而使我從未受過多大的困苦，這是人生多末愉快而幸福啊！生活於這樣優裕環境之中，我自要倡着尊孔崇儒以及精神愛國等的唯心論調，而把這些思想充滿了一二輯的矛盾集中了。在我將要卒業大夏的時候，我的先君因着性情剛直，便遭地方宵小所忌，而設法誣陷；縣長徐某更存敲詐之念，違法橫行；逼得我先君冒寒冒暑，奔波南北，忙於抗告上訴，使徐某受着省令申斥，而被誣一案得入司法範圍，是非畢竟大白。然而先君卒因勞瘁過度，憤悶成疾，竟於我剛由大夏畢業後（十七年秋）拋我而逝世了！唉！孤苦零丁的我，從此永無先君的慈愛，更無心靈的寄託了！這是人生多末深刻而且大的刺激啊！彼時我在悲憤哀感之下，曾爲辭晚吾先君曰：『談是甚麼公理良心，疊次犧牲，保地方安靖；仍遭無端陷害，南奔北跑，是非幸已昭明；誰知病染沈疴，臥牀不起！——聽到了輪舟汽笛（我家附設輪船埠局），一雙淚眼，盼遊子歸來；相見只說話多，隱泣吞聲，片言尙未遺囑；那堪從茲永別，會面無期！』唉！死者已矣！生者又不能殉

死，只得捨着悲哀的心腸，把社會認識個清楚，去謀求革命吧！後來甫約一年的光景，我的繼母又因病逝世了！同時又因析產的緣故，使我流入實際上的無產階級，而專靠勞動去生存；這又使我的思想，愈益突變而愈益前進了。客歲具着改革地方教育的懷抱，主持川沙的教育；誰知一年之中，又不知受了多少不良環境的壓迫和心志難行的痛苦；益發使吾人對於客觀社會更深一層的認識。

我主觀思想的今昔改變，既如上述。可是這種改變，並不是我前後矛盾，實由於認識社會的深淺以及所處環境的歧異，而有今昔思想的不同。在價值上講，我的主觀思想，却是革命的，演進的；而非倒戈的，保守的。但是，對於孔子和馬克斯的思想和學說，以及佛儒異同的爭辯，決不因往昔之我，而說他們是相反，也不因今日之我，便說他們是相同；這是客觀上早已固定的事實，非可因眼鏡著色的不同，而使觀察生朝夕的變更。朋友們！毋以人蔽己，毋以己蔽人，這是學問上求真的一個重要立場啊！

末了，本集的出版，我要感謝國立暨南大學校長鄭洪年先生替他題簽，我又要感謝上海市教育局長潘公展先生和內政部禮俗司長盧錫榮博士替他題辭。此外，對於促助本

集早日付梓的楊樹春律師和校訂本集而爲其廣事宣傳的中華日報編輯尚匯瀟學士，均在
此一致謝忱。至于本書內容，尙望海內學者不吝指正，實深盼幸！

陶其情序於上海。

民國二十一年十一月二十日

矛盾集

陶其情編著

目錄

第一輯 孔馬異同的論辨

(一) 討論馬克斯進文廟

沫若等

(1) 馬克斯那能進文廟呢？

陶其情

(2) 我的答復

郭沫若

(二) 馬克斯到底不能進文廟

陶其情

(三) 我的再答

郭沫若

(四) 答郭沫若的『賣淫婦的饒舌』

李蒂甘

(五) 討論馬克斯進文廟問題的始末

陶其情

第二輯 佛體儒用的論辨

(一) 我之內外學觀

唐大圓

(一)讀我之內外學觀質疑

陶其情

(二)答「我之內外學觀質疑」

唐大圓

(三)關於「答我之內外學觀質疑」之饒舌

陶其情

(四)再答陶其情君關於答我之內外學觀之饒舌

唐大圓

(五)內外學觀之繩蛇解

陶其情

第三輯 抄襲問題的討論

(一)由王陳檢字注說到抄襲問題

陶其情

(二)從抄襲問題說到科學方法

陳文

(三)從科學方法談到模稜兩可和小疵

陶其情

(四)從抄襲問題說到小疵

陳文

(五)平心靜氣地談抄襲

陶其情

第四輯 封建問題的討論

(一)摧毀封建勢力方案

蘇黨部

(二)何不摧毀封建思想

陶其情

(三)打破官貴民賤的封建思想

陶其情

(四)摧毀封建思想必先摧毀封建勢力

黃天水

(五)爲封建的因果問題答黃天水先生

陶其情

(六)對於封建因果的我見

談煥生

(七)評陶黃二君關於封建的論戰

林暉

(八)讀了「摧毀封建勢力專號以後」

余冀達

(九)封建勢力與封建思想之我見

王烈望

(十)從生活輪迴談到封建思想和封建勢力

陶其情

(十一)打倒孔子的權威足以摧毀封建勢力

陶其情

第五輯 胡適政論的批判

(一)人權與約法

胡適

(二)與胡適先生論政法問題

陶其情

(三)從 總理忌辰紀念說到國民會議和訓政約法

陶其情

(四)我們走那條路

胡 適

(五)評新月派的具體政見並賓胡適先生

陶其情

第六輯 胡適知行的評闢

(一)知難行亦易

胡 適

(二)闢胡博士『知難行亦不易』論

陶其情

(三)行易知難的闡微

陶其情

(四)『知難行易與教育』補遺

姜 琦

(五)談談近來幾篇討論『知難行易』學說的文字

姜 琦

(六)論行易並答姜琦先生

陶其情

附錄 革命正名的闡究

(一)論吳稚暉先生的全民革命與國民革命

陶其情

(二)對於全民革命與國民革命的解釋

建時等

(一) 葛建時的解釋

(二) 吳稚暉的解釋

(三) 張世豪的解釋

(四) 章乃器的解釋

(三) 論辨的要素

(三) 全民革命與國民革命序

附錄二 矛盾集文件彙錄

(一) 致上海市公安局長

(二) 復陶其情先生書

(三) 爲知行論戰函陶其情先生

陶其情

陶其情

陶其情

文鴻恩

姜琦

介紹矛盾集

許·晚·成·

知友陶君其情，與晚爲大夏大學同學，學行純篤，富研究性。歷任國立中央大學，交通部商船專門學校教授，上海公私立中學師範等校訓育主任，川沙縣教育局局長；學術界，教育界，知名士也。

陶兄爲文，與人辨論，見解新穎，爲當代學者欽佩，近於政教生活餘暇，彙集歷年發表報章雜誌之筆戰論文，編印成冊；顏曰「矛盾集」。

陶兄究爲何如人？讀其文，知其人，不必晚爲之喋喋矣。晚勸其將此集——矛盾集——速梓問世，以廣流傳，俾於思想界中有所貢獻，因敢略誌數語如上。

二一，七，十二，於上海。

矛盾集

陶其情編著

第一輯

孔馬異同的論辨

討論「馬克斯進文廟」

郭沫若
陶其情

(1) 楔子

沫若

我在洪水第七期上做了一篇『馬克斯進文廟』，本來是帶有幾分遊戲的性質的。我當初原想做一篇論文，叫着『馬克斯學說與孔門思想』，做來做去，只做成了那樣一篇文章，這是我所不會預料的。

文章做出了，我想反響一定會來。有的會說我離經叛道，有的會說我迷戀國糟，我對孔子信徒和馬克斯信徒兩方面都是不會討好的。不過我也顧不得這些，我想在現在漆黑一團的思想界，由我那篇文章能夠發生出一點微光來，那也是我所引以為欣慰的了。

文章發表後已經將近兩星期了，大夏大學的學友陶其情君，最先做了一篇文章來，他是表示反對的。他所持的反對的理由雖然很薄弱，但他的態度，我覺得還是一種討論的態度，所以我也就樂得寫了一封長信來答覆了，陶君的原文和我的答辯都一并附在後邊，以後如有朋友向我詰難時，我擬定仿照這次的成例，繼續討論下去。

不過我們在討論之先有一件事情是應該聲明的。

我們討論一種事理，每每易於激起爭持，弄到人身攻擊的地步。以至有一般器量不大的人竟把討論一事看爲與攻擊同等去了，偶爾一加論辯，便以爲大損尊嚴，不惜把多年的友情拋棄，這是很不愉快的事體，所以我們在討論之先，我們不能不有幾項要求：

- 第一，我們彼此須把度量放寬，能有容人之雅，
- 第二，我們彼此須尊重對方的人格，不可攻擊人身，
- 第三，我們彼此須認清題目，不可妄動感情。

(?) 馬克斯那能進文廟呢？

陶其情

郭沫若先生喲！恐怕一時底解錯了「雙聲疊韻」吧？明明孔子是個以國家爲中心的王

道主義者，爲什麼偏說他主張廢除國家的大同主義呢？本來「雙聲疊韻」四個字，文字學裏的問題，用來討論詩歌和詞曲的，文章上却不多見。現在拿他解決新名詞——共產與共管（見洪水第五期）——實算「罕見罕聞」的創造呵！還可「一而再」嗎？

誰都知道，馬克斯的學說是矛，而孔子的思想是盾。然而「馬克斯進文廟」（見洪水第七期）的結構，偏偏出現呢！這篇文章的主旨，以爲孔馬二人的思想，不惟不矛盾，還且同根又同源；所以馬克斯能夠進文廟了。此種調和見解，「引經據典」，「鉤心鬥角」，費殺了辛苦。可是，細細的研求，「勞而無功」呵！

馬克斯不是主張廢除遺產嗎？但是，孔子對着傳統觀念和家族制度，很重視的。所以說道：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」又說道：「家齊而後國治。」那末，還有什麼產不當遺呢？馬克斯不是主張共產制度嗎？但是，一部春秋貶謫了篡奪的人們不少呢！不是罵他們爲亂臣，便是罵他們爲賊子；一種行政的機關，尙視爲一人一家所私有，還談到什麼共產呢？馬克斯不是尊重勞動階級，而主張他們去參政嗎？但是，孔子偏說着：「民可使由之，不可使知之。」和「君君，臣臣，」的一類話呢！這樣看來，孔氏思想和

第一輯 孔馬異同的論辨

四

焉氏學說，不是各樹一幟，背道而馳嗎？還有什麼調和的可能性呢？

現在再來談一談，孔子對着國家的觀念吧。孟子上說道：「孔子之去齊，接淅而行，去魯，曰：『遲遲吾行也，去父母國之道也。』」這不是孔子對於于國家，主張絕對的愛護嗎？幸而齊魯同是隸屬於周的，孔子尚且如此。若是齊爲夷狄之邦，確可斷定他終身不到齊國去政治活動的。所以說道：「夷狄之有君，不如諸夏之無也。」又說道：「吾聞用夏變夷，未聞變於夷者也。」這些愛國精神，充滿了辭意之間了。呵呵！孔子真是一個大同主義者嗎？

不過孔子對於國家的主張，在政治上的策略，是以德治爲標的，非若歐美人之尙強權與霸道呵。換句話說，孔子是個王道主義者，所以「仲尼之徒，無道桓文之事」了。這種以國家爲中心的王道主義，走到極端，總沒毫釐侵略的色彩。似乎與大同主義相接近些，實際上却非大同。大同云乎哉，還能分國界嗎？那孟子排斥墨者的兼愛，更足信孔子不是主張大同了。

郭先生呵！孔馬二人的思想，畢竟冰炭難容啦！雖是馬克斯時常要想闖進那輝煌的

古剎，去吃一吃生豬生羊；無奈牆高萬仞，閉門不納呵！就是「由也升堂矣」的一步，也爲馬氏所夢想難到的。爲什麼郭先生偏說他進文廟呢？大概是「王道主義」和「大同主義」八個字，在「雙聲疊均」上，誤會了一回吧？呵！想來想去，馬克斯那能進文廟呢？

(3) 我的答復

郭沫若

其情學友：

好久不見面了，今天全平把你的一篇稿子送來給我看，我已經過細細地替你讀了兩遍了。

你崇拜孔子，於言外却不免反對馬克斯。你所徵引來證明孔馬矛盾的一些孔子的話，在我並發現不出矛盾來，而且有些如照你的解釋時，那孔子簡直是值得爲你所崇拜的。「民可使由之，不可使知之」的話應該照近人的解釋點成一「民可，使由之。不可，使知之。」「君君，臣臣，」只是相對地各盡職分的意思，並不是君有絕對的尊嚴，臣當絕對地屈服，孔子對於君位是以禪讓爲理想的——中庸更主張「有德者必在位」，這樣的君和絕對的君權神授的君不同，和無產者執政說也並沒有甚麼根本上的矛盾的。這樣的君

可以說就是委員制的執行委員長呢。

你又引「三年無改於父之道可謂孝矣」和「家齊而後國治」的話來說孔子承認私產，與馬克斯學說不同。其實馬克斯的共產主義並不會教人不要孝，也不會叫人不要家庭，而孔子的所謂「孝道」所謂「齊家」，也並不就是說「保守先人的遺業勿墮，更從而振興他」的話呢。「無改父道」的前提，總得先要有不可改的父道，即是父親是好人，兒子也當得跟著做好人的意思，孔子不曾教過人說「老子是壞人，兒子也該跟着學壞的」啦。

至於家齊而後國治的話就是說要一國之中各個家庭都要整齊齊，然後國家纔能夠不亂。一國之中各個家庭都能整齊，豈不就是共產社會嗎？在私產制度之下，貧富只有一天一天的懸殊，家是只有一天一天的不齊，國是只有一天一天地不治的。這和馬克斯的學說不僅沒有矛盾，而且是轉相發明的呢。

你又講到了春秋上來，春秋這部書是很難講的，說他壞時只是「斷爛朝報」，說他好時他有「三統三世」的主張，而你偏偏只用了孟子的「亂臣賊子」四個字。這「亂臣賊子」，你要曉得不僅在私產制度下可誅，就在公產制度下也沒人獎勵呢。你談孔子愛引道孟子

上來，其實孟子的主張恢復井田制，也就是實行共產呀！

王道與無政府主義與無抵抗主義不同，這一點是要認清楚的。王道主義也就是大同主義，也就是共產主義，他並不是不分國界，在私產制度未完全消滅之前，私產的國家和共產的國家，其界限比現今地圖上所畫的還要鮮明的呢。孔子是王道的國家主義者，也就是共產主義者，大同主義者。你在反駁我的文章，我文中所引用的話一句也沒有加以反駁，而你所引用來反駁我的話，我都替你解釋了，你該相信馬克斯學說和孔子的思想是並不相矛盾的罷？

還有夷夏之說，這正是孔子為時代所限，他所說的話不能句句都能傳諸萬世而皆準的證據。孔子當時中國比四圍的夷狄文明，所以很能談出那樣的大話。然到現在簡直是「諸夏之有君不如夷狄之無」吾聞用夷變夏者，未聞變於夏者也」了。我也是崇拜孔子的人，不過我所崇拜的孔子不在這些地方。孔子也有孔子的不好處，大多是時代限了他，他是兩千多年前的人啦。從智識學問上講來，我敢說我的學問比他還要淵博些？不過我們論人當以他的時代環境為背景，更當一針見血捉到他的根本精神；孔子在二千多年前

，他所能見到的那種一貫的合理的共產主義的主張，在二千多年後的今人還有許多不能見到，這正是孔子之所以難能可貴呢。

其實馬克斯學說和孔子的思想究竟矛盾不矛盾，在你雖說是「誰也知道」，但在我看來實實在在不是那麼容易的問題。第一是馬克斯學說並沒有充分地介紹過來，一般人腦中的馬克斯，都是想當然耳以訛傳訛的馬克斯。究竟他的唯物史觀是怎麼樣，他的經濟學說是怎麼樣，他的共產革命說是怎麼樣，不見得就有好幾位是真正真正的明白了的。我現在很想費五年功夫把他的「資本論」全譯出來，那時候或許我還能夠談得更圓滿一點罷。

回頭還有孔子的思想也不見得就是「誰也知道」的。我們要研究孔子，我覺得有三種根本的困難：

- 第一，時代遠隔，他的思想不是失傳便是被後人淹沒；
- 第二，他是述而不作，在相傳是他的著書內不容易尋出他自己的主張；
- 第三，他是因材施教，他對於門人的談話多是隨機應變的相對的說辭，不容易找出

他的絕對的宗旨。

我們有這三種困難，我敢斷言孔子的思想不見得就是「誰也知道」的。我對於孔子的思想自信還相當有點研究，我不是盲目地崇拜他的人，我也不是盲目地攻擊他的人，他是怎樣我還他怎樣，我也並不是要借他的光來抬高馬克斯，我也並不是要借馬克斯的顏料來把孔子畫成紅臉，他是怎樣我還他怎樣，這是我研究孔子的態度，也就是我們研究一切學問應該取的態度呢。

末了我再來說幾句不客氣的話罷。你的文字怕是過於速成了的關係，很有地方是尙欠推敲的。譬如「雙聲疊韻」這四個字，你好像沒有懂得到的光景。我說「共管」和「共產」是「雙聲疊韻」，是因為「共共」雙聲，「管產」疊韻呀！你學我一筆，說「大概是」王道主義」和「大同主義」八個字，在「雙聲疊韻」上誤會了一回罷？」這簡直是不成意思了。

還有你全部的文章都是缺乏邏輯的，我在前面已經一一辯駁了。我覺得你太急於追求結論了，所以每每無批判地引用些話來，反轉使自己的結論不能成立。這一點我勸你以後注意些罷。

本來你的文章我可以主張不替你登的，不過我怕你誤解以爲我們別存私見，所以我仍照着你的原文一字不易地登出。就是我這封信我原也想只直接寄給你就是了，不過你對於我的文章既是發生疑難，我想和你意見相同的朋友也一定不少，所以我也就決計公開了。

〔本篇轉錄洪水第九期〕

馬克斯到底不能進文廟

陶其情

洙若先生：

向來我對洪水，非常年的訂戶，乃按期的購者。這回寒假返梓，自然缺少捧讀洪水的機會了。昨天來到上海，在同學那邊，得了一冊第九期的洪水；知道了，我的那篇『馬克斯那能進文廟呢』的拙著，居然被先生把牠發表了。並且很浪費了先生底一些光陰，前邊加上一個楔子，後邊附上一篇詳細周到的答復。『對於孔子的思想』，這個『很薄弱』了解的後生小子，膽敢來反對『自信還相當有點研究』的郭師底宏論；不是班門弄斧

嗎？不是以卵擊石嗎？噯！默爾而息吧！夫復何言呢？

但是，話雖如此，事却不然。把『我的答復』，一遍一遍地細讀，愈讀愈欲有言；好像骨鞭喉中，吐而後快。却非我的倔強頑固；着實先生誤解了我的原文和前書倉卒未盡所言的原故；更欽佩先生『能有容人之雅』；所以勇猛直前，欲罷不能了。

本來反對任何人的言論，應該先下一番破壞的功夫，然後才談到自家的建設。我的『馬克斯那能進文廟呢？』却一味底建設；對於『馬克斯進文廟』，似乎未涉一言；當爲『全部的文章都是缺乏邏輯的』。無怪先生更說道：『我文中所引用的話一句也沒有加以反駁。』

我深知道『馬克斯進文廟』，『本來是帶有幾分遊戲的性質的。』何必一定破壞呢？然而先生總以爲孔馬二人的思想，同根且同源；於是單單自家建設，表示反對了。現在先生仍以那篇『遊戲性質』的理由，視作天經地義；我的破壞那能再隱藏呢？

現在要和先生說的話，意思複雜，語句很多，不得不分篇來講，比較整齊的。把『馬克斯進文廟』的扼要處和引用的話，提出來討論一下，是爲上篇。把『我的答復』，答

復一下，是爲中篇。把我個人對於這次討論的意見，認爲必須饒舌的，約略說說，是爲下篇。

上篇

研究中國古代學說，第一步工夫，要辨別古書的真僞，庶可舉一反三，而得廬山面目。十三經中，頂靠得住而少懷疑的，只有論語和孟子；頂不可靠的，便是禮記。所以疑古玄同的廢話（見語絲第五十四期），把論孟各認作古代哲學史料之一種，把禮記認爲後儒的著作。至若梁任公研究孔子思想，對於真僞書的辨別，尤爲透澈。他說道：『吾儕研究孔子，不能尅求諸其著述，惟當求諸其弟子及後學所記。所記最醇粹可信者，首推論語；次則易傳；次則公羊氏所傳春秋傳；其二戴禮記各篇，成立年代早晚不同，最晚者實出漢儒手，且純駁亦互見，當分別觀之。要之論語以外各書，若確指爲孔子學說，則尙容商榷；若認爲儒家學說，蓋無大過也。』（見先秦政治思想史本論第二章）崔述也說道：『孔子之言行，具於論語；文在是，卽道在是。』（見考信錄提要）那末，我們要研究孔子學說，唯一的法門，只靠一部論語了。換句話說，論語裏邊孔子所說的話，

總可算作孔子的學說；而論語以外關於孔子所說的話，除了孟子，實難遽信。那偽禮記的記載，當更難憑藉了。

閒話少提，言歸正傳。『馬克斯進文廟』的主旨，以為馬克斯的共產主義，即是孔子的主張大同（先生云：你——指馬克斯——這個理想社會和我——指孔子——的大同世界竟是不謀而合）。共產是否為大同？茲暫不論。孔子是否主張大同？吾人急宜研究的。一部論語，似乎沒有一言說到大同。只有偽禮記的禮運篇，先生所引用的『大同之行也……是謂大同。』底一段，清清楚楚，解釋大同的。這種論調，既是見之於偽禮記，就是後儒的偽託；那能一朝認作孔子的學說呢？所以我敢武斷孔子不是大同主義者，當然更非『二千年前，在遠遠的東方』的馬克斯底『老同志』了。

記得李君芾甘的『馬克斯底賣淫婦』（見一月份學燈），有一點，最為扼要。他指先生所講的共產主義，非馬氏的原意和本旨，乃先生自家的杜撰。對於馬氏學說，沒有多麼研究的我，見着這樣言論，實算將信將疑。如果李君的意見屬實，就是偽孔子和偽馬克斯，在一塊兒碰頭，他們倆的學說和思想，自然容易調和了。

再就偽孔子的大同主義談談，『大道之行也』一段中，最近於共產的話，便是『貨惡其棄於地也不必藏於己，力惡其不出於身也不必爲己；』所以先生特重這二話，解釋又解釋，而一篇之中，三致意焉。實際上與共產主義有點區別。梁任公道：『此（指貨惡二語）其義蘊，與今世社會主義家豔稱之「各盡所能各取所需」兩格言正相函；但其背影中，別有一種無所謂而爲的精神在，與所謂唯物史觀者流，乃適得其反也。』（見先秦政治思想史本論第三章）我覺得這些話，很可相信。不知先生以爲何如？

先生又把孔子所說的『庶矣富之，富矣教之』，『足食足兵，民信之矣』，『如有王者，必世而後仁』和『齊變至魯，魯變至道』等語，以烘托偽禮記的『貨惡其棄於地也不必藏於己』，用來證明孔子思想與馬克斯學說，同爲一轍。這種意見，想來想去，終久有點牽強。

呵呵！那些帝國主義者英日美法，那一國不是『庶矣富矣』呢？所以他們的教育也極普及而發達了。那一國不是『足食足兵，民信之矣』呢？他們的人民有多少流爲乞丐與餓殍呢？不是他們能『足食』嗎？他們的人民，免受外人的欺凌，不是他們能『足兵』嗎？再

看看去年的五卅慘案，誰也知道是他們野蠻成性，違背人道，滅棄公理的事體；然而他們的國民，仍舊贊助本國的行爲；這不是他們『民信之矣』嗎？那末，『庶矣富之，富矣教之』和『足食足兵，民信之矣』的話，不僅王道所宜重，霸道也當重視。崔述說：『然後知足食足兵，皆所以開敷教之先。不如是，不可以爲王道。晉文公定王以示義，大蒐以示禮，而不肯得原以致失信。霸道猶然，況王道乎？』（見論語錄說）信之一字，孔子特重，故去食去兵而不能去信；更常常說『言忠信』，『敬事而信』，『謹而信』，『主忠信』和『人而無信，不知其可也』的一類話；又設教以信，而嘉許子路的無宿諾。現在外國人的往來，最重信用的。信喲！信喲！豈第王道和共產愛之重之嗎？即帝國主義者，也無時不注意及之。

至於『如有王者，必世而後仁』和『齊變至魯，魯變至道』的話，與大同和共產究何關係？我覺得這種引用的話，對着正文沒有多大的裨益，不過重重疊疊的好看罷了。『如有王者，必世而後仁』，就是國家治平，在乎得人，得人成效，却非朝夕，程子說：『周自文武至於成王，而後禮樂興，即其效也。』『齊變至魯，魯變至道』的話，乃是孔子見

當時各國國情的不同，而施政有緩急之序，那有別的特別意思呢？程子又說道：『齊由桓公之霸，爲從簡尚功之治，太公之遺法，變易盡矣；故一變乃能至魯。魯則脩舉廢墜而已，一變則至於先王之道也。』我覺得這兩種的註解，有所見而言也。

他如『欲明明德於天下者先治其國』的話，與『各盡所能各取所需』的共產主義，簡直是風馬牛不相及。何必討論呢？況且這句話見之于偽禮記的大學篇嗎？

說到這裏，先生必要質問我：所謂先王之道，不是大同，不是共產，究竟是什麼東西呢？我可答道：「王道」，「王道」。論語裏邊，沒有很顯明的解釋。惟孟子把牠與霸道分別得很清楚。孟子道：『以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大；湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也；如七十子之服孔子也；詩云：「自西至東，自南至北，無思不服。」此之謂也。』所謂『王道』，即是我所謂德治主義了。日人高瀨武次郎解釋得很透澈（見趙蘭坪譯中國哲學史）。他以爲『孔子之志，重在興周道，毫不爲革命之言行。』那『政者正也；子率以正，孰敢不正？』的幾句語，就是德治主義的註腳。換句話說，『明明德修身，爲政

治之本。』所以孔子道：『爲政以德，譬如北辰；居其所，而衆星共之。』又說道：『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。』這種德政，賴乎躬自實行。孔子更說道：『其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。』又說道：『苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？』孔子學說的精神，就在先正身，而後正人；對於一切，順勢而利導，所謂大同也者，共產也者，也是這樣嗎？着實教我百索難得其解了。

此外有一段文章，讀來很覺動聽；『馬克斯進文廟』一文，便是受着這種錯誤的成見所主宰的。先生說：『我們既生存在這個世界裏面，我們應當探求的，便是我們的生存要怎樣能夠得到最高的幸福，我們的世界要怎樣能夠適合於我們的生存，我是站在這個世間說這個世間的話。……究竟你的思想和我是什麼樣？假使這個出發點我們早就不同，那嗎我們根本上走的是兩條路，我們的談話也就沒有再往下繼續的必要了，』試問古今的政治家社會家，他們所創的學說，所立的主義，用他們各個主觀的眼光來說話，那一個不是在『我們的生存要怎樣能夠得到最高的幸福』和『我們的世界要怎樣能夠適合』

於我們的生存』上去作想呢？那一個不是『站在這個世間說這個世間的話』呢？根本上總不是走的兩條路；不過方向有點區別或步法有點快慢罷了。倘若他們的學說和主義，離開民生作想，還有什麼可傳可信的價值呢？若因此故，便說孔子和馬克斯是先後的『老同志』，於理難講得通。然則墨子的兼愛與楊子的爲我，孫中山的三民主義與康南海的復辟主義，醒獅社的國家主義與共產黨的共產主義：也統統是一件東西，而沒有點兒矛盾嗎？

上邊已經把『馬克斯進文廟』的理由，駁辯一下了。自然孔子思想與馬氏學說，南轅而北轍，調和實難。於是我敢高呼一聲：『馬克斯到底不能進文廟』。

中篇

在我未答復「我的答復」之先，當要說出孔子是怎麼樣的人物。那能因着有三種根本的困難（見「我的答復」），而不研究呢？

胡適之把孔子比之於希臘的蘇格拉底與柏拉圖，實算中國古代的守舊派（見胡著中國哲學史大綱卷上）。疑古玄同也說道：『無如孔老二這位先生，是維持現狀的「穩健派」』

，絕不是革命前進的「過激黨」。（見廢話）這兩位先生的意見，很可相對信仰。着實孔子思想，重在『仍舊貫』的精神。一部論語，沒有一言，帶着革命的思潮；也沒有一言，談到破壞相沿的制度；就如『入太廟』的儀禮，還『每事問』呢。雖是孟子說孔子爲『聖之時者也』，也不過『可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕』吧了；絕不是今朝有個新主義，孔子便信仰一下；明朝有個新方略，孔子也主張一下。馬氏學說，是不是以革命爲前提？是不是先要破壞現有和相沿的制度？守舊派的孔子，對着這樣過激的精神，那能不反對而反主張呢？我說他們二人的思想，一矛而一盾，還誰曰不宜？至於大同，未免理想一點，高調一點。但孔子思想，多半從平實入手，言之可行。崔述道：『是以聖人，（指孔子）教人，惟務平實；非不能高，不可高也。』（見論語餘說）自然孔子當非大同主義者了。

現在我要依着『我的答復』，來答復了。『民可使由之。不可使知之。』和『君君，臣臣』的一類話，我的原意，以爲孔子未嘗主張平民參政。雖經先生把這二句詳細解釋，自然有些欽佩的話；然而先生總未說孔子主張平民參政。我看論語中，實沒有一言說到

這事。反而有『不在其位，不謀其政』的話，好像政治由政治的人們去謀呢。迨至孟子，確帶着些平民可以參政的思想。高瀨武次郎道：『至孟子，則革命之說屢見不鮮，不論何人，皆可王天下。』（見趙譯中國哲學史）所以遇着一國之君，便勸他行仁政，以得天下。什麼『保民而王，莫之能禦也。』『王往而征之，夫誰與王敵？』和『開誅一夫紂矣，未聞弑君也。』的一類話，七篇之中，屢見不鮮。這種思想，實為三代以後，匹夫可為天子；人君行暴，人民可以革命，開了一個大門。所以文廟裏的『亞聖孟子之位』，有時竟罹被射之災了。

『三年無改於父之道，可為孝矣。』和『家齊而後國治』的話，我的原意，以為孔子重視傳統觀念和家族制度，自然不是主張廢除遺產了。這層意見，是否的當，先生毫末論及。反而疑我說馬克斯『叫人不要孝』，這樣拉扯的功夫，未免笑話了吧？

至於我說孔子不是主張共產制度，固可由春秋貶謫篡奪的人們而推想及之。然而詳細理由在『上篇』中，業已說過。春秋一書，確實有很多的批評，什麼『斷爛朝報』，『流水賬簿』，『三統三世』的說，不一而足。然而孟子既是繼承孔子的學說：七篇的著作，

又是很靠得住的東西；自然『亂臣賊子』四字，是批評春秋的頂切實而的當的判語了。這『亂臣賊子』四字的意思，範圍很廣，不僅是弑君弑父的人們。那些以庶人而行諸侯天子之禮（季氏之八佾）和人子而作為父代勞之舉（如衛轍之為君）的人們，也統統當在貶謫之列。這些事體，共產制度之下，一定可誅的嗎？就在民主國家之內，也未可厚非的。

談到孟子主張恢復井田，便是實行共產。井田是否為共產？實屬最可研究的問題，井田制的內容以孟子滕文公問為國章使畢戰問井地節所記載者，最為完備而詳實。細玩該節全文，井田與共產不但不類似，並且相互矛盾。井田制主張「君子治野人，」「野人養君子」；共產制却主張「勞工專政」，乃「野人治君子」，又主張打倒知識階級，乃「君子變野人」。井田制主張「君子于世祿常制之外」，又應獲得「圭田」或「公田」，則君子必成為資產家（大中小三等都有的）；共產制却主張打倒一切資產階級而尊重勞工階級，換句話說，打倒君子，尊重野人。這樣看來，孟氏井田的恢復，便是馬氏共產的實行，此種見解，甯非「妙到極處」嗎？

井田既非共產，但井田制在我國的古代究否實行？抑系孟子之理想呢？此尤最可注

意的。我覺得井田的說法，頂靠不住，大概是孟子的託古偽制與許行託神農之言的相同吧？梁任公說：『其述助制云：「方里而井；井九百畝，其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。」此或是孟子理想的制度，古代未必能如此整齊畫一。』又云：『此制（指井田）孟子雖云三代所有，然吾儕未敢具信；或遠古習慣有近於此者，而儒家推演以完成之云爾。』（二段均見於先秦政治思想史）此種見解，深獲我心，井田制爲偽託的理由，厥有三種；

第一、若古代真有井田制，爲何論語未一言涉及？

第二、商鞅與孟子同時，秦廢井田，鞅爲主宰。井田之制，果爲屬實。自然捨秦外，各國仍沿是制。焉生恢復之說呢？

第三、談井田制度，爲何只有孟子？更爲何只能道其大概，使人知其然，而不知其所以然呢？

有上邊三種原因，所以我說井田是孟子的偽託了。還談到什麼實行共產呢？

先生說：『假使是「王道」，那簡直不生問題，你就說他不是大同主義也好，你就說

他不是共產主義也好，這些都是名目上爭執，都是無可無不可的。」殊不知孔子的學說，正名主義很重要的。所以胡適之講到孔子的哲學，特別看重正名，而編爲一章。倘是名稱可隨便，桌子可叫做椅子，椅子可叫做凳子了。豈非天下一切的東西，沒有專有的名稱嗎？一個名稱，必有牠的性質，名稱不同，性質自異；性質既異，名稱也就不同。白馬與白玉，名稱既不同，性質應有異。那能說白馬就是白玉呢？更焉能說天下一切白的東西，皆是白玉呢？『王道』『共產』和『大同』，自有他們的區別，奚能混而爲一呢？

孔子去魯運行的故事，並非『不甚希奇』，乃是甚爲希奇；才『值得』教人景仰崇拜』的啦。先生說是『愛重鄉土的』觀念，未免誤解罷？孔子的去魯，不是要到外國去遊學，去經商，去遊歷，而愛重鄉土的。乃是晉才而要楚用，才遲遲吾行的。倘若齊不隸於周，孔子絕不會有晉才楚用之志，所以乘桴浮海之言，僅引爲自歎而已。試看現在中國的人們，幾個能有這樣的精神呢？只要得着洋大人的恩寵，就充作洋奴，什麼賣國求榮，同胞殘殺，引狼入室的事體，統統可以做的。他們只恨洋大人不肯推愛或利用，還談到『遲遲吾行』嗎？記得去年五卅的時候，大家倡着不合作主義；過去幾天，明日費花了

！若真能具着『遲遲吾行』的精神，安得滬案沒絲毫的成效？！孔子這段故事，怎能不叫人景仰崇拜呢？

夷夏之說，先生以爲孔子受時代所限，深覺不然，孔子之時，邪說橫行，異端是尙，故主張用夏變夷。所謂夷者，非僅指夷狄而言，邪說異端，亦在其中，孔子之時，各國紛爭，諸侯強大，篡弑掠奪，內訌不已，深有類於今日；而孔子偏說：『夷狄之有君，不如諸夏之無也』。這些實是孔子『愛國的精神，充滿了辭意之間了』。先生說：『然到現在簡直是「諸夏之有君不如夷狄之無」，「吾聞用夷變夏者，未聞變於夏者也」了』。所以現在的人們，無時不醉心物質的文明，無處不服從外人的軟化，而親媚交尙了。怎能不欽佩夷夏之說呢？至於『一針見血』捉到孔子的根本思想，便是『他所能看到的那種一貫的合理的共產主義的主張』。究竟怎樣解釋呢？論語中實未一言道及，恐怕虛無縹渺的話罷？焉得『難能可貴』呢？

談到雙聲疊韻，我先要對着先生抱歉一聲；因爲我的那些話，自家也覺得談諸一些；實在爲讀時興趣起見，沒有別的意思。這次答復，也脫不了這種色彩，總要望先生原

諒的。先生所說『共共雙聲』，是因爲一字邊用切，一字居邕切，而邊居雙聲的。然而『共共』二字，依通俗慣例，均邊用切；不但雙聲，並且疊韻。

先生說我的文章，都是缺乏邏輯。又說『太急於追求結論』。『我的答後』之中，只這數語教我頂欽佩；着實感激得很。

『我的答復』已答復了。『馬克斯那能進文廟呢』一文，在我看來，扼要的理由，先生未把牠一一辯駁。所以我敢下一個結論：『馬克斯到底不能進文廟。』

下篇

先生的詩歌，着實叫我愛讀得很，每以爲『女神』和『星空』是在新詩界裏難得的傑作。一到先生來大夏教授詩歌，自然很願意聽課。雖是講義不多，然而教我十分喜讀。但是不能因爲敬愛之故，而忘却真理。深覺得孔子萬萬不能做馬克斯的『老同志』，才來反對『馬克斯進文廟』的。

我很佩服希臘的亞里士多得，他對於柏拉圖的學說，指謫不遺餘力；顧不到什麼師生的分別。他曾說道：『吾愛吾師，吾尤愛真理』；這便是孔子所謂『當仁不讓』，所以

『馬克斯那能進文廟呢？』和本文——『馬克斯到底不能進文廟』，就先後出來了。並且談不到點兒的忌諱，正是討論應有的態度。

馬克斯的學說，我確未加以反對；而先生說我『於言外却不免反對馬克斯』，何所據而云然？我之崇拜孔子，是相對的；自信非盲目的。果爲盲目，對着先生的言論，宜乎『不遠如愚』了。我之崇拜孔子，却非他的守舊思想，實是他的愛國精神和王道主義。研究學問態度，應當站在第三者的地位，用客觀眼光治客觀的學說，莊子所謂『因是』以『明』。我總覺得孔馬二人的思想是兩歧的；才說道：『雖是馬克斯時常要想闖進那輝煌的古刹……也爲馬氏所夢想難到的。』底話了。

總而言之，統而言之，『孔馬二人的思想，畢竟冰炭難容啦！』所以『馬克斯到底不能進文廟』了。這種見解，自然與先生抵觸得很；這篇文章，自然是冗長而拙劣。倘以爲還有點意思，望藉洪水之光，給讀者一個公開的批評，正是研究學術的人們，引爲愉快的一樁事啊！

一五，三，五。

我的再答

郭沫若

這篇『短，短，短的』『妙文』，本來是附在我的『長，長，長的』『馬克斯到底不能進文廟』底後邊；我覺得宜乎分開，所以又杜撰了一個標題。

其情附識

其情吾友：

大文業已拜讀，旁徵博引，具見苦心。惟所引各大家的名論崇議，在你是很信仰的，而在我覺得還有許多可以商量的地方。不過要一一批判起來，那問題就太扯遠了。並且我不日就要離開上海，恕我不能再同你細談了。本來是非之爭，只由兩造來對質。那是永沒有結束的。我所說的話已經盡於前次的答覆中，在你既不能承認，而你這篇大作，我又未能遽表同情，所以我只好尊重你的意思，在洪水上發表出來，『給讀者一個公開的批評』。不過我在此要附帶一個要求：以後的批評者無論有甚麼人加入，做文章的時候切不可過於冗長，徒是炫學鬥很的冗語可以減省一些；因為洪水的篇幅有限，登時覺得麻煩讀者，不登時又好像對不住作者。這一點要望大家留心：不要為自己的私心濫

用了一個公器。

右文轉錄洪水第十四期。

沫若

三月九日

答郭沫若的「賣淫婦的饒舌」(節錄)

李芾甘

我答覆沫若的話已完了，現在再來附帶說幾句其他的話。沫若說馬克思主義是中國古代的話「王道」，是「王道國家主義」。又說孔子的主張是和馬克思相合的。這確實是不懂馬克思主義的人說的話。我想沫若還是閉門「五年」把馬克思的大著「資本論」譯出來罷，「那時候或許還能夠談得更圓滿一點。」然而現在沫若確不懂得馬克思主義。有名的唯物史觀的公式(即經濟學批評的序言)中有這樣的話：「決定社會的，政治的及精神的生活歷程者，乃是這物質的資料之生產方法。人類的意識不能決定人類的的生活，而人類的的生活反決定人類的意識。」假若沫若懂得這幾句話，便不會說孔子的主張和馬克思相合，也不會說馬克思主義是中國古代的「王道」了。馬克思主義之所以發生於十九世紀，而不發生於十六世紀，或紀元前，究竟是什麼緣故？因為馬克思主義是資本主義發達工業

發達的產物。孔子與馬古思所處的時代相差太遠，孔子的生活決不會使他有馬克思那樣的思想。便是沫若所奉爲經典的「共產黨宣言」中也說『人的理想，意見，觀念，簡言之，即人的意識，隨着他的物質生活的條件，社會的關係，以及社會的生活變化而改變，豈不是人人都明白的嗎？』（英文本三十九頁）然而現在却有一個馬克思主義者武斷說在春秋時代的那樣物質的條件之下便發生了馬克思那樣的主義，這豈不是把他的祖師的「金言」忘在九霄雲外，把他的祖師的經典拋在糞坑裏去了嗎？『這不消說可算得是天下奇聞！』至於說古代井田制便是馬克思的共產制（集產制），真是妙到極處！

沫若說：『像馬克思那樣的人物，他就做我的「祖師」也當之無愧，而我也事之不慚。』自然呵，昂格思批評馬克思說，他的本性原來攪亂的，陰謀的，狹量的，專制的人物。莫斯特雖然尊重馬克思，却也說馬克思是一個野心家。馬克思並且曾幫助俄法政府評巴枯甯爲俄政府的經理。馬克思又是一個抄襲家。『共產黨宣言』大部份都是從昆西太朗（V. Considerent）的『十九世紀民主主義宣言』（Principes du Socialisme: Manifeste de lademocratie an dix-neuvieme siecle）抄改來的。他的哲家任務的理論，也是從

路易布朗的書抄來的。「無產階級專政」的理論，也是抄巴布夫，路易布朗勃朗諸人的書的。「資本論」的大部份都是從亞丹斯密，李加圖及其他經濟學家的著作中抄來的，還從當時報紙上抄了一大部分的事實。這樣『一頁復一頁，一章復一章』（用羅素語），無怪乎這部書有如此之厚呢！（想來沫若是不會罵馬克思「炫學鬥狠的」。）柴爾凱索夫（Tolke-rkasoff）批評馬克思說：『他把亞丹斯密的用語變更了一下，（Quantum 改為 Quantity 之類）而取其價值學說的全部……他給了彌爾以有產階級的惡名，置其著作於社會主義者不可接近的地位，然而他的利潤之最小限度之傾向的理論却又取之於彌爾』（見柴氏「社會主義史」第十章「共黨宣言的底本」）（The origin of The Communist manifesto）自然呵，這樣偉大的人物做沫若的「祖師」也『當之無愧』，在沫若『也是事之不慚的』。

最後我忠告那位「校對者」以後還是少動手好。這次洪水諸君（編者，校者，沫若）對陶其情君的態度『太不客氣』了。既然把他的文章登出來了，後面却又加上一些冷嘲熱罵的按語。什麼「炫學鬥狠」，自己佔據了一個說話的地盤，（也許是沫若所說的『公器』）對於反對者施以極卑劣的侮辱，所謂公理何在。我希望洪水諸君不要把自己的人格「槍

斃了！

四月三日

我另外還寫了一封信，寄「洪水」編者全平君，可與此參看。（希望全平君能替我刊出）我自信這次態度「客氣」多了。假若沫若還說我不客氣，那麼，只有請他把假面具剝下來跑到「君子國」裏去罷。引號內的話都是從沫若的幾篇妙文中借來，只有「卑劣」兩個字是我自己用的。我承認我對於那種人要永遠奉贈以「卑劣」兩個字的。

右文轉載民國十五年四月五日時事新報學燈

討論馬克斯進文廟問題的始末

陶其情

（一）開場白

誰也知道；孔子是完全注重精神生活的人，馬克斯是完全注重物質生活的人。在哲學方面：孔子是個唯心論者；馬克斯是個唯物論者。在社會方面：孔子重乎「仍舊貫」的精神，乃是維持現狀的穩健派；馬克斯重在破壞相沿的制度，却為革命前進的過激黨。在政治方面：孔子主張有德有位，而崇尚德治主義，德者正也，先正身，而後正人；馬

克斯主張勞動階級參政，而倡着「戰取民主主義」，所謂「戰取民主主義」，就是把「爲少數有產者的德謨克拉西」變成「爲多數無產者的德謨克拉西」的意思。在經濟方面：馬克斯以爲人類經濟，可以肯定人類生活，而爲人類意識之支配者，遂有所謂「唯物史觀」——實可名爲「經濟史觀」；孔子以爲財者末也，君子固窮，曲肱而枕，樂在其中，故曰：「君子憂道不憂貧」。這樣看來，馬克斯的思想和孔子的思想，完全站在反對的地位，一矛而一盾。那能有調和的可能性？更那能相互爲「老同志」呢？

不料我素所欽仰的郭師沫若，因着主觀的信仰，妙想天開，把客觀真理，泯滅殆盡，而作「馬克斯進文廟」（見洪水第七號）一文。他以爲孔子是「在遠遠的東方」馬克斯底「老同志」；他們的思想，同根且同源。這樣一來，文廟裏金色的「至聖先師孔子之位」幾個字，就要朱筆改塗，而赤化了。的確是「黑漆一團的思想界」啊！『吾受吾師，吾尤愛真理』，那可默默無言呢？所以討論「馬克斯進文廟」的爭辨，便開場了。

（二）第一次我和郭先生的爭論

本來我很覺得「馬克斯進文廟」，「是帶有幾分遊戲的性質的」。然而郭先生總以爲「

孔子的主張是和馬克思相合的」。所以我的「馬克思那能進文廟呢？」（見洪水第九期）一文，單單自家建設，表示反對了。裏邊的理由，最扼要的，約分五端：

（一）馬克斯主張廢除遺產；孔子却是重視傳統觀念和家族制度，當然贊成遺產了。

（二）馬克斯主張共產制度；孔子則對於行政機關，尙視爲君主所私有，自然談不到什麼共產的說法了。

（三）馬克斯主張勞動階級專政；孔子則主張「民可使由之，不可使知之」，乃孟子所謂「勞心者治人，勞力者治於人」的意思，實即反對勞動階級的參政。

（四）孔子特重愛國精神，以下道爲主義，非郭師所謂主張打破國界的大同主義。

（五）所謂王道主義者，以德治爲策略：走到極端，總沒絲毫的侵略色彩；似乎類於大同，而實非大同，大同當無國界；孔子却主張有國，而重視國界的。

上邊對郭先生所詰難的理由，完全由於「馬克斯進文廟」的「妙文」，而反動出來的。自然郭先生應當在我那文章後邊，附上一個「長，長，長，的」詳細周到底「我的答後」；却是郭先生所答復的話，對我所駁難的扼要理由。未涉一言。反而生出些若干的誤會，

因誣我說馬克斯主張非孝；更生出「王道即共產即大同」，「大同並不是不分國界」和孟子「主張恢復井田，就是實行共產」等等的奇聞與笑話。這樣題外生枝，隔靴搔癢，所問非所答的答復，那能使我滿意？何能止我不再饒舌呢？

(三) 第二次我和郭先生的爭論

郭先生的「我的答復」底當中，一方仍把那「馬克斯進文廟」的荒謬絕倫底理由，申述一番；他方又把「馬克斯那能進文廟呢？」的對象，未能握獲得住，便胡亂底解釋一番，批評一番。這樣歧路傍徨底答復，能不叫我「愈讀而愈欲有言」嗎？自然，「馬克斯到底不能進文廟」（見洪水第十四期）一文，便爲本問題的討論底最急需最重要的產兒了。那篇文章祇少負着三重責任：（一）對着「馬克斯進文廟」所持着的要點，應當施之破壞；（二）對着「馬克斯那能進文廟呢？」的扼要底地方，又須詳細申辯；（三）對着「我的答復」底不充分的理由，勢必反駁批評一下。把三篇文章，湊在一塊兒，討論而辯難，歸納於「馬克斯到底不能進文廟」之內：自然非「萬把字長，長，長的文章」——其實只七八千字——不能暢所欲言了。

那篇的內容，共分上中下三篇；每篇的範圍，在敘論裏邊明明白白地規定得很好，却是條理清楚異常啊。現在把裏面扼要之點，仍依分篇的次序，提綱挈領，遂條錄出；俾「爲真理而求真理」的人們，用客觀的眼光，共同討論，共同探求。

(一)郭先生所引用的「大道之行也……是爲大同」的一段話，乃孔子之所以得爲馬克斯的老同志底唯一理由。殊不知那些話，是見之於僞禮記的禮運篇，却是後儒的僞託，非孔子的思想。研究孔子學說，只靠一部論語，論語裏邊，未一言涉及大同。那末，郭先生說孔子主張大同世界的話，當杳無憑藉了。

(二)說明「貨惡其棄於地也不必藏於己，力惡其不出於身也不必爲己」與「各盡所能，各取所需」的區別：前者重在無所謂而爲的精神，後者重在有所謂而爲的欲望。那僞孔子的大同，也當非馬克斯的共產——其實馬克斯的共產是集產，而郭先生謬認作「各盡所能，各取所需」的共產——了。

(三)郭先生所引用論語的「庶矣富之，富矣教之」，「足食足兵，民信之矣」，「如有王者，必世而後仁」和「齊變至魯，魯變至道」等語，以烘托「貨惡其棄於地也不必藏於

已」——即郭氏心目中的「各盡所能各取所需」的意思。我遂逐句加以詳細解釋，而證明與共產主義，了無關係。

〔四〕郭先生又以爲馬克斯的主義，是在民生上作想；而孔子思想，亦復如斯。他們根本上既不是走的兩條路；當然可以相互調和，而相互爲同志了。殊不知古今的政治家，社會家所立的主義，用他們各個主觀來說話，那一個是離開民生去作想的？焉得就說各種主義是一件東西，而沒有矛盾呢？

以上四點是上篇中最扼要的；把「馬克斯進文廟」的扼要處和引用的話，提出來討論一下。換句話說，就是否認「馬克斯進文廟」一文之可以成立的。

〔五〕孔子是個「惟務平實」的人，絕非空想的大同主義者。孔子又是個「保守派」，類乎希臘的蘇格拉底 (Socrates)：絕非是有過激精神的革命黨，而同志於馬克斯。

〔六〕我所引用的「民可使由之，不可使知之」底原意，以爲孔子否認勞動階級參政。是意的當與否，或孔子另有主張勞動階級參政的話，見之於論語中，而郭先生却未一言涉及。

(七)我所引用「三年無改於父之道，可謂孝矣」的話，是證明孔子重視傳統觀念和家族制度。那能說我疑馬克斯「叫人不要孝」呢？

(八)井田制度，我國向未實行過，乃孟子的託古偽制，還談到什麼實行共產的話？

(九)「王道」，「共產」和「大同」是很有區別的，奚能混爲一物？

(十)孔子去魯遲行的故事，正是孔子的愛國精神，那能說他「愛重鄉土」？

(十一)夷夏之說，夷字之意甚廣，邪說異端，亦在其中，却是孔子愛國救國的精神，焉得目之受時代所限呢？

(十二)郭先生所謂孔子「能見到那一貫的合理的共產主義的主張」，究竟見之於論語中的那幾句話？又係怎樣解釋？

以上數條，乃中篇裏的扼要點；完全爲答復郭先生的「我的答復」而作的。

(十三)我很欽佩郭先生的；但爲真理的探求，顧不到師生的分別，而「當仁不讓」了。

(十四)研究學問的態度，應該用客觀的眼光；自然「孔馬」二人的思想，畢竟冰炭難容啦！

上邊兩條，乃下篇的要點；是我個人對於那次討論的意見，認爲必須饒舌的。

固然，郭先生看了我的「馬克斯到底不能進文廟」，要給我一個答復了。可是那篇一短，短，短的「二百字的「妙文」，簡直把世間的真理，一筆抹殺了。郭先生說：不過要一一批判起來，那問題就太拉遠了。」呵！何必要一一批判呢？倘能把我那文裏的要點，擒了出來，只要依着客觀眼光，不是很好答復，而認其錯誤與否嗎？是不是太扯遠？究竟遠到那兒？郭先生又說道：『本來是非之爭，只由兩造來對質，那是永有結束的。』的確，是非沒有窮盡，然而是非的近似值，人們總可探求得到。所以世間上絕不是沒有是非的定論。換句話說，是非之爭，任着兩造怎樣對質，總該有個結束。人生觀之論戰：甲主唯心，乙主唯物；甲重玄學，乙重科學；甲主自由意志，乙主因果律；兩造各憑主觀見解，相互是非；自然難得最終的結論。至若因古人學說而論戰，只要把自家的成見拋掉，純在客觀上討論，不會沒有結束的。畢竟孔子與馬克斯各有其自家的思想，奚能混而爲一呢？郭先生更說及「炫學鬥很」的話，却算意氣的見解，學說的爭論，總是說話要有來歷的，要重理知的。分析愈周密，說理愈精暢；論證愈豐富，理由愈充足；不

是很明顯的道理嗎？焉得目之爲「炫學」？目之爲「鬥很」？更那能與偏重情感和特尙白描的詩歌小說，同日而語呢？不然，郭先生便又說我空口白話，信口雌黃了。

原來郭先生是這樣一個沒有虛懷的學者啊！自家思想的錯謬，經他人指摘糾正一番，不但沒有感激的意思，反而妄動些意氣，無怪乎「毫無讀書經驗的」洪水編者和校對者，阿承其旨，便在「馬克斯到底不能進文廟」之後，加上些「冷嘲熱罵」的按語和申明，真是「上有好者，下必有甚焉者矣」。

（四）關於洪水的編者校對者底饒舌

我很覺得共產與大同這二種主義，在現在的「虎視眈眈」，「東亞病夫」底中國，不但非是急需的東西，並且很少實現的可能。共產也者，我國國計民生已經一貧如洗，中山先生所謂大貧與小貧之分而已；那有資產可共呢？共產主義由資本主義發達而產生；我國實業最不發達，那有資本主義的說法？更那有階級的鬥爭？我們現在的中國，不是患不均，乃是患乎寡；自然談不到共產制度了。大同也者，強國用這口號以欺騙弱國的；中山先生道：『列強因爲恐怕我們有了這種思想——指民族主義思想——所以便生出一』

種似是而非的道理，主張「世界主義」來煽惑我們。說世界的文明要進步，人類的眼光要遠大，「民族主義」過於狹隘，太不適宜；所以應該提倡「世界主義」。『民族主義第四講』可知我們弱國，只有被強國大同；那能去大同強國呢？中山先生又道：「我們受屈民族，必先把我們民族自由平等的地位恢復起來之後，才配得來講「世界主義」。』又可知大同主義——世界主義——的提倡，不但對我們現在貧弱的國家沒有裨益；並且是幻想之至，而有礙民族的團結精神。

但是個人信仰與學理討論是二重事體，不可相混的。信仰任何歧異，學理終可統一。爲學理之爭論，於個人，於團體，何榮而何辱？不過是思想之正謬和真理之探求的究竟罷了。偏偏那兩位洪水社裏的能文之士，——編者和校對者——自作聰明，在「馬克斯到底不能進文廟」之後，加上些「爲陶其情君文向讀者道歉」，和「編輯先生捏着鼻子看一遍」等等的「冷嘲熱罵」底按語和申明。憑心而論，這些一味嫚罵不堪入耳的話，於我何傷？

素不相識的李君芾甘，受着良心所驅使，憤憤不平，把洪水諸君痛責一番（見四月

五日學燈)：謂其手段卑鄙，人格醜陋，真懇切淋漓！是非自有公理。然而編者和校對者，聽到這第三者底公道良心的忠告，仍如春風過耳邊，略無點兒知愧知差。又在第十期洪水的卷末，答李君的責備，說出些似乎冠冕堂皇的話，文過而飾非；把世間直理一筆抹殺。直是思想界的糟糕！也許要遺害有些沒有判別力的青年底讀者了。

最近的洪水(第十六號)有景雲的通信。辱罵我的言語，卑鄙醜陋，更算極點！自然使全平「怎樣的銘感」，把他湊着「十足」，發表出來。本來我對於這些嫚罵，純取不理會的態度，現在因本文之便，偶爾道及。以後倘有所聞，一概笑而置之。他們已經不顧人格和公理！唉！予再何言？可是常我和郭先生開始爭論孔馬問題的時候，郭先生曾提出約法三章：「第一，能有容人之雅；第二，不可攻擊人身；第三不可妄動感情。」這些幫助郭先生對我的論調，能合他這「幾項要求」嗎？老實些說，「洪水諸君」對於他們所信仰的沫若，非所以愛之，實所以害之。

右文曾載時事新報學燈(一五，六，十日)

第二輯 孔馬異同的論辨

矛盾集

陶其情著編

第二輯

佛體儒用的論辨

我之內外學觀

唐大圓

道者學之體。學者道之用。道無內外。學有內外。

老子云。爲學日益。爲道日損。損之又損。以至於無。故無內外。亦可云益之又益。以至於有。乃有內外。

今舍道談學。亦有體用。內學外之體。外學內之用。

體不離用。故內學實包外學。用不離體。故論學亦不離道。此之謂體用一如。亦卽是眞俗不二。

今外學且置。暫談內學。

佛住常寂光。本無所說。由大定智慧而時有所說。則統名之曰法。

法之性無相無可說。所可說者法之相而已。相由識變。無量無邊。故學法相者則一切皆應學。何以故。一切皆法之相故。又學唯識者。無一非當學。何以故。無一相非識所變故。予之談東方文化。亦本此義。東方文化。可略攝爲二大派。一者華化儒派。二者印化佛派。就體用談，亦可云佛爲儒之體。儒爲佛之用。

儒化中有漢學闡微言。屬體邊。有宋學明大義。屬用邊。佛化中亦有性宗說真空。屬體邊。復有相宗說妙有。屬用邊。然應知者。漢宋二派。外學之體用。是有漏。性相二宗。內學之體用。俱無漏。

諸君學法相。自對內學之性宗言。固宜爲體。然若對外學之儒宗。亦自別體用。其依漢學訓詁之態度研究者屬體。其依宋學義理之態度研究者屬用。

凡學不自其本體研究。則無所依以起用。故訓詁派之研究是所尙。然若膠執其體。不進求用。亦是一蔽。故義理派之研究不可無。

訓詁派之研究易失之固。義理派之研究易失之蕩。然與其蕩也寧固。所以者何。訓詁派

之妙處。在信聖言量。依聖言量。起現比量。則研究之所得。雖不中。不遠矣。若今世義理派研究之哲學家。往往自持小慧。蔑視聖言。現量不得。則比量成似。以此武斷談學。何往不謬。

予之闡東方文化。亦在依佛法之體而起方便。求根本智後之有分別智。所堪自信者。恆思依聖言。不敢踰越。庶絕哲學家之狂悖。唯精力綿薄。對於根本經教。未及極深研幾。所以今日與諸君聚談。實願勸進諸君。努力此事。以厚培根本。則他時由體起用。共闡東化。光耀世界。予日望之。

本篇轉錄東南論衡第十三期。

讀「我之內外學觀」質疑

陶其情

東南論衡第十三期有唐大圓先生「我之內外學觀」一文，取而誦讀，感想油然而。事關真理研求，何妨陋見略述？况乎東南論衡以討論公開為旨，無分畛域，復不黨偏；因書一二，用質唐君，順以就正於讀者焉。

近來治學問者，往往恃一己之見，創立異言，以爲新穎，往往憑主奴之思，是此非彼，以爲正論；誠思想界之混亂現象，所謂不以人蔽己，而以己自蔽也。唐君大圓，專攻佛學，遂以其研究所得，高談東方文化；然則東方文化者，釋氏一家之文化耶？更以佛之體用說，強熔儒佛於一爐，而作「我之內外學觀」一文；試問儒與佛，果二而一，一而二，而略無矛盾乎？吾恐五尺之童，稍知學理者，亦不敢有是言。實唐君之好佛，而以佛自蔽也。

唐君之言曰：『予之談東方文化。亦本此義。東方文化。可略攝爲二大派。一者華化儒派。一者印化佛派。就體用談。亦可云佛爲儒之體。儒爲佛之用』。唐君之意：儒佛二派可概括東方文化。然則在我國學術界中，數千年來，與儒家抗衡，而爲南方學派之道家者，果何所屬乎？歸入於儒派中耶？抑納之於佛派中乎？此深令吾百索難解也。用從體生，自然之理，儒果生於佛耶？「內學外之體。外學內之用」，（均唐君語）則佛學必爲內學，儒學必爲外學。「體不離用。故內學實包外學。」（亦唐君語），則儒學必含於佛學，而佛學又必包括儒學矣。唐君！唐君！亦何主觀之甚，而尊佛卑儒之過耳！韓愈

所云「佛者曰：孔子吾師之弟子也」，唐君之旨，殆此謂歟？雖然，佛體儒用之說，解釋宋明理學，尙屬片面可通。蓋宋明學者，泰半以儒家之面目，高談佛理，援佛入儒，援儒入佛，或儒佛交雜，真「可云佛爲儒之體。儒爲佛之用」也。理學者固非純粹之儒學，更非儒學之全體；奚能竟曰：「佛爲儒之體。儒爲佛之用」乎？

唐君更以其所醉心之體用說，強分我國之漢學爲體，宋學爲用，殊亦獨斷者也。漢學者樸學也，重在考證，科學之精神也。宋學者理學也，重在思感，哲學之精神也。同學魏君建功曰：「樸學之長處是訓練我們有純科學化的腦筋和手腕，就是思想縝密，方法正確。」（見北大國學季刊二卷一號）斯言也，實獲我心，深矣！澈矣！吾亦可曰：「理學是訓練我們有純哲學化的腦筋和手腕，就是發明本心，澈底悟探。」吾人若強別漢學與宋學之性質，吾以爲前者屬科學，後者屬哲學。若謂漢學爲體，宋學爲用；則宋學必由漢學生，而漢學必可包括宋學矣。甯非失之毫釐，謬以千里者耶？

以上種種，乃余讀「我之內外學觀」而深覺唐君以己自蔽者也。信筆書來，一則用質唐君，一則就正讀者。總之，我人治學，宜脫主觀之成見，特重客觀之探求；方可使各

家學說，各有其廬山面目。段茂堂曰：「以六經孔孟之旨，還諸六經孟孔；以程朱之旨，還諸程朱；以陸王佛氏之旨，還諸陸王佛氏。」此種治學態度與方法，深可取法。蓋能使各家學說，不相蒙混，而各得其真相也。不知唐君與讀者諸君，厥意何如？

十五，一〇，二五，於大夏大學。

本篇曾載東南論衡第二十一期。

答「讀我之內外學觀質疑」

唐大圓

陶君其情有志研究真理。極佩。所質諸端。不可不有以報命。夫中國舊說儒釋道三教。徒有空名。實難鼎立。孔問禮於聃。莊周稱道田子方等。思想和會。本可相攝。况莊老後。談道家者。率雜陰陽（如張道陵等）儒（如陳希夷等）釋。（如今世通行之諸內丹家）缺獨立性。故可攝道於儒。而類別東方文化。亦祇分儒佛已足。且此義當參觀拙作東方文化集思社宣言。（東方文刊第一期內）云以儒佛為主。而以中國諸子及印度外道爲輔。君乃反質云東方文化是釋氏一家之文化。亦可云不以己自蔽。而以人蔽己也。（此依陶君

原文有不以人蔽已而以己自蔽之二語爲之轉語以資反照）至問儒與佛果一果二。最好思莊子自其異者視之。肝膽楚越也。自其同者視之。萬物一體也之語。則知余此演說內外學。本欲以方便令於異中見同。故權云佛爲體。儒爲用。或漢學爲體。宋學爲用等。若有時須於同中見異。則正可如陶君所引段茂堂說。以六經孔孟之旨還諸六經孔孟等。則廬山真面。森然差別。豈有絲毫混淆耶。

但觀陶君引段氏語。以證所謂我人治學。宜脫主觀之成見。重客觀之探求云云。似不獨不解段氏語。且不知主觀客觀之爲何義。所以者何。若於某義未究而妄存成見。此之謂偏執。非是主觀。或胸無把握。僅知與俗浮沈。此之爲闇愚。非名客觀。至真正之主觀。是依現比聖言三量研究所得之結果。必與客觀相符。不惟於別相中得其總（如陸子靜云六經皆我注脚等）亦能於總相中得其別相。（如段氏言以六經還六經等）則主觀爲研學本抵。何可脫而不重乎。若因學無深造。欲避偏執之嫌。不得已乃一意逐外。復美其名曰重客觀。吾以爲客者旅外之稱。若長此以旅外爲重。則於學問終無升堂入室之希望。恆處門外。將亦陶君所不甘矣。

年來自物質文明之說昌，誤會者多一意逐外。往往於學問之內心。不遑措意。故拙編之東方文化出。尙尠好問明辨者。近閱東南論衡第十七及十九期。嘉翁君序東有所發言。茲復有大夏大學陶君之質難。則他山之石。可以攻玉。其亦東方文化勃勃發皇之象乎。因樂據鄙見。以答陶君之盛意。稍待時日將亦有以釋翁君之疑。

本篇轉錄東南論衡第二十二期。

關於「答我之內外學觀質疑之饒舌」

陶其情

曩者讀唐君大圓「我之內外學觀」，因作質疑一文，不意唐君對於質疑一文，未能扼要答辯，用再饒舌，諒亦唐君所樂聞也！

(一)「佛體儒用」與「漢學爲體宋學爲用」之無稽

「我之內外學觀」之主旨，重在說出「佛爲儒之體，儒爲佛之用」與「漢學爲體，宋學爲用」之二大創見。「方便」可謂「方便」，試問證據何在？理由何依？吾於該文中，僅得「漢學闡微言，屬體邊；宋學明大義，屬用邊」之寥寥十數字，能涉及其片面之理由耳。

但闡微言是否爲體？明大義是否爲用？實深大可研究，吾却難於盲然以信唐君囫圇吞棗之說也。況乎漢學亦何嘗不明大義，宋學亦何嘗不闡微言，更焉得以體用別之？是則唐君對於其一大創見，既希理由以爲說明；更無證據使其成立。所謂「方便」，非隨便使何？隨便等於無稽，無稽之言，焉能任其見於學術中，此余所以作「讀我之內外學觀質疑」一文而指謫之也。

余之反對唐君之佛體儒用者，實因純粹儒學未受佛學之影響。試讀六經論孟荀子等書，能有一言涉及佛法乎？蓋佛學之傳入，漢明帝時也。是則儒學非生於佛學，而佛學又不可包括儒學也明矣。宋學既非生於漢學，而漢學又不可包含宋學；則體用之說，絕不可強別其性質也亦明矣。

若唐君定欲自圓其說，當先承認儒由佛生，佛可包儒與宋學由漢學生，漢學可包括宋學之二問題；然後再一方詳爲說理，一方廣爲引證。此種扼要之點，倘爲唐君答辯清楚；余當傾心欽佩，復又奚言？余久料唐君之不能自圓其說矣。蓋體用之說，不能判別儒佛，不能區分漢學與宋學也。唐君之思想主因已陷入謬誤境矣。

孰知唐君不肯慨然認錯，却更設他法，而輕微巧妙用「異中見同」數字以爲飾詞。「異中見同」之說，真乃玄之又玄之見！下節當詳爲反駁，茲可暫略。此時吾卽依唐君之意：異中可以見同，而唐君之所謂同者，非佛體儒用與漢學爲體宋學爲用之說乎？然則體卽用，用卽體耶？是則佛與儒，終難混而爲一，當非二而一，一而二也更明矣。

(二)「異中見同」與「同中見異」之謬妄

妙哉！唐君之答辯也！自謂其我之內外學觀爲「異中見同」之法，而謂段茂堂語——以六經孔孟之旨，還諸六經孔孟……——爲「同中見異」之法。斯言也，然乎？否乎？正乎？錯乎？稍一推勘，便可知矣。段氏之言，總非唐君所謂「能於總相中得其別相」，實乃「能於別相中各得其真相」也。

再就「異中見同」與「同中見異」之說衡之；亦殊謬妄者也。既云異矣，焉得有同？果能見得其同，絕非同之本身。既曰同矣，復何生異？真能觀乎其異，終非異之真相。「同」與「異」在名學爲反對概念。而「同」與「不異」，「異」與「不同」，均差等關係；一爲上位，一爲下位。吾人既知「同」中絕不容有「不同」（異之下位），「異」中絕不容有「不異」

同之下位)，此矛盾律使然；則「同」中更無有「異」（不同之上位），「異」中更無有「同」（不異之上位）也。故唐君之「異中見同」，「同中見異」之說，深無邏輯根據，不合事理，實難成立。諒係唐君玄之又玄之見耳！

唐君自謂「異中見同」與「同中見異」，從莊子「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一」——唐君原文將「皆一」書爲「一體」，各本莊子均爲「皆一」，而非「一體」，諒系唐君誤記。但援引陳語，不得更改，一有更改，便非陳語，却爲杜撰。故仍依莊子原文。——也」之語推演而出。殊亦誤解莊子也。「萬物皆一」之意，實與齊物論篇「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也；天地一指也萬物一馬也。」等語，一鼻孔出氣，而略無二見也。若眞謂莊子「自其異者視之，肝膽楚越也……」等語，含「同中見異」，「異中見同」之思，則指宜喻指之非指，馬宜喻馬之非馬矣。豈非莊子有自相矛盾之思乎？吾故曰唐君誤解莊子原意。

「萬物皆一」之說，衡之事實，確爲難能；蓋物之不齊，物之性也；焉得可齊？故胡

適之於其中國哲學史大綱中，言之至詳，詆之至力。其言曰：「莊子這種學說，初聽了似乎極有道理。却不知世界學識的進步，只是爭這半寸的同異」（見該書二百七十九頁）。足徵「萬物皆一」已屬玄想，則唐君之從「萬物皆一」而生的異同說，當為玄上加玄。呼之謬妄，誰曰不宜？

莊子學說，唐君「不獨不解」；卽其自家謬妄之「異中見同」，亦未知主張徹底。莊子論學，重乎齊物論中之「因是」「以明」。「因是」者，郭象曰：「達者因而而不作」；換言之，「因是而是之」之謂也。「以明」者，郭象曰：「反覆相明，則所是者非是，而所非者非非矣。非非則無非，非是則無是」；換言之，「以其明而明之」之謂也。此種思想，特重客觀方面，脫棄自我成見。若唐君有見及此，則不致妄斥西洋文化，迷信釋家學說，而更以佛併儒也。西洋文化與儒佛，均各有其是非；絕非佛學完全有其是，而西方文化完全有其非也。所謂是與非者，各種學術自身之是與非也。焉能依佛學成見，攻擊西方文化，以印度思想，包括中國思想？唐君果能瞭解莊氏學說，晤及「因是」「以明」之道；則不獨深覺其異同說為謬誤，並覺其「我之內外學觀」為怪誕，更覺其東方文化一書為妄作

也。唐君既倡「異中見同」，則西方文化當可與東方文化相合，而見其同也。奈何唐君對於西方文化，任意攻擊，不遺餘力乎？噫！知之矣！唐君之所謂「異中見同」者，只能限於東方文化，不可越乎雷池一步，非徹底之主張也。主張以不能徹底爲本，甯非笑談乎？

(三)「攝道於儒」之我見

儒道學說，本異根而生，焉能混作一體？梁任公曰：『道家哲學，有與儒家根本不同之處：儒家以人爲中心，道家以自然界爲中心。儒道家皆言「道」；然儒家以人類心力爲萬能，以道爲人類不斷努力所創造。故曰：「人能弘道，非道弘人」。道家以自然界理法爲萬能，以道爲先天的存在，且一成不變。故曰：「人法地，地法天。天法道，道法自然」。』(見先秦政治思想史第一百六十七頁)蔡子民亦曰：『北方學者(指儒家)之所謂道，宇宙之法則也。老子則以宇宙之本體爲道，即宇宙全體抽象之記號也』。(見中國倫理學史四十頁)由是當知儒道思想，終爲二物，不可相攝；蓋道家以出世爲基，而儒家純粹以入世爲本也。

善乎，蔡子民謝光量二君分道儒思想爲我國古代學說中之南北二學派也。（見古代政治思想研究與中國倫理學史二書）二君所論，詳細確切；非「妄存成見」者流，所可比擬。吾人對於儒道思想之探本窮源計，安得不主是說。總之，六經論孟荀子等書固不可併入於道德南華二經中；而道德南華二經，亦不可攝入於六經論孟荀子中也。

雖然，主張儒道相混者，亦頗有人焉。吾恐唐君「攝道於儒」之說，或許受此種謬說之影響也。故於本文之便，不得不略一論之：

（一）儒生於道說——江璩以爲儒乃道家之踐實一派，更主張道家開百家之學。（見諸子卮言）朱謙之著古學卮言，更從而引伸其說；甚至謂詞章家，神仙家，房中家及一切學說，皆出於老子。朱君主張儒出於道，並引日本文學博士井上哲次郎比較儒道符合之處，以爲佐證。江朱之說，雖言之有故持之成理；若吾人稍一推思，便可破之。儒家固以踐實爲懷，但絕非道家出世主義之踐實也。況乎儒家提倡仁義，而道家絕棄仁義；儒家主張有爲，而道家崇尚無爲；儒家尊重聖賢，而道家排斥聖賢；……則當知儒與道，無時不立於反對地位矣。儒旣爲道之反對者，當非道之踐實

派也。至於井上哲次郎之所謂儒道符合處者，實多爲欠當之見也。例如井上氏以爲孔子曰：「吾道一以貫之」與老子曰：「昔之得一者，天得一以清；……」符合。殊不知孔子所謂「一」者，曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣」。老子所謂「一」者，王弼曰：「一數之始，而物之極也」；乃「一生二，二生三，三生萬物」之「一」也。前者乃「人類心力」之「一」，後者則「自然界理法」之「一」；區別顯然，焉得符合？再如井上氏之所謂儒道其他符合處者，悉多犯只知詞句之表象，而不計及其內容與實質之病；此不過舉一反三耳。由是以觀，儒生於道之說，當爲謬妄而難成立也。

(二)儒道同源說——劉歆七略以爲諸子出於王官，並謂儒家者流，蓋出於司徒之官；道家者流，蓋出於史官。而龔自珍章太炎之輩，均主張是說。則儒道思想，乃同源矣。但胡氏適之起而非之，曾作「諸子不出於王官論」一文。是中所論，理由充足，證據豐饒。一讀其文，當便知之。胡氏對於諸子百家學說之起，依淮南要略「諸子之學，皆起於救世之弊，應時而興」之語，引申其說；不獨爲正確創見，實深爲探本窮源之論也。儒道同源之說，胡氏已先我詳細非難，破其妄誕，余復何言乎？

以上二學說，既均不能成立；則余主張蔡謝二君之以南北學派分道儒者，豈徒然哉？當非『與俗浮沉』而『一意逐外』也。

然則唐君之主張『攝道於儒』者，究何所見歟？唐君曰：「孔問禮于聃。莊周稱道田子方等。思想和會。本可相攝。……故可攝道於儒。」孔子問禮于聃一事，載諸史跡，誠難否認。但孔子思想，是否受老氏之影響？實令吾懷疑也。卽曰：老氏思想，真能影響孔氏：謂爲儒生於道則可，謂爲『攝道於儒』則不可；而唐君竟依之爲證佐，豈非『偏執』之見耶？莊周稱道田子方，便可道入於儒，未免強詞奪理，杳無所據。蔡子民謂：『韓愈曰：「子夏之學，其後有田子方；子方之後，流而爲莊周。」其說不知所本。』（見中國論理學史四十七頁）當知道不可攝於儒矣。況莊子之文，「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」（乃莊子自云，見天下篇）爲主。而「寓言十九」乎？其記載儒家之語，絕不可以之爲真實言也，則稱道田子方者，何嘗非其寓言之寄託耳。焉得因此，遂指莊子爲儒家？更焉得因此，而曰：『攝道——不獨莊子，老子亦在其中——於儒』乎？至於唐君「東方文化」內之「東方文化集思社宣言」，對於東方文化「以儒佛爲主，以中國諸子及印

度外道爲輔」，其中理由與證據，却未一言道及；自無討論價值。

由是以觀，唐君之「攝道於儒」者，證據薄弱，理由幼稚，實難成立；則東方文化之分類，當以儒釋道三派思想鼎立爲宜也。

(四) 主觀客觀之解釋

主觀客觀二名詞，本譯自西文。「主觀」二字，在英文爲「石不解克突」(Subject)。「客觀」則爲「屋不解克突」(Object)。若欲解釋此二名詞，自以從西文典籍中，探討之爲宜。• 但吾人對西文無高深研究，非可遽爾從事，若依中文典籍中之解釋此二名詞者，以爲立言之本；亦何嘗不可焉？孰料唐君皆不爲然，妙想天開，以杜撰爲能事，更夾以含糊佛學之言，用爲證佐。遂因此謂他人「不知主觀客觀之爲何義」，甯不令人仰天絕纓耶？

且余所謂「宜脫主觀之成見，特重客觀之探求」之言，其「主觀」與「客觀」，均爲形容詞；在英文爲「石不解克鐵夫」(Subjective)與「屋不解克鐵夫」(Objective)，而非「石不解克突」與「屋不解克突」；乃形容「成見」與「探求」，而均居於介字「之」之前。「石不解克鐵夫」普通意譯爲「主觀的」三字，實等於文言中「主觀之」三字。「屋不解克鐵夫」普通意

譯爲「客觀的」三字實等於文言中「客觀之」三字。今唐君奈何對余原文，竟不重及「之」字？即「之」可取消，而爲「主觀成見」與「客觀探求」，其「主觀」與「客觀」仍均爲形容詞；焉得視作名詞？更焉得生「則主觀爲研學本抵，何可脫而不重乎」之奇異反質？須知吾之所謂「宜脫」者，「宜脫主觀之成見」，非謂宜脫主觀也。敢勸唐君於講學之暇，對馬氏文通，不妨略爲流覽，便知文法，當不致誤解我之原文矣。以下便略論形容詞「主觀的」之意義，即依我國最流行之三種典籍言之：

(一) 韋氏大學字典(中文解釋的)——「主觀的」一作「虛妄的」。「客觀的」有解爲「離心而自存的——屬於事物之本體的」；依其意：余可以「真相的」三字表之。(此種解釋見於 Subjective 與 Objective 中)由是余所謂「宜脫主觀之成見，特重客觀之探求」者，當爲「宜脫虛妄的成見，特重真相的探求」。

(二) 哲學辭典(樊炳清編)——「主觀的」有解爲「指無根抵之見解與迷妄的之意略同」(見「主觀」條中)。「客觀的」有解爲「用作真實或實在之意者」(見「客觀」條中)。是則「宜脫主觀之成見，特重客觀之探求」者，可改爲「宜脫迷妄的成見，特重真實的或實在

的探求」。

(三)辭源——有曰：「思想爲主觀，實在爲客觀」(見「主」字「主觀」中)，即「主觀的」當爲「思想的」，「客觀的」當爲「實在的」。而吾之「宜脫主觀之成見，特重客觀之探求」者，亦可改爲「宜脫思想的成見，特重實在的探求」。

從上看來，吾之引用「主觀」與「客觀」二形容詞，曷嘗有謬妄不確之處乎？特不過唐君誤會原文，而吹毛求疵耳！

總之，我人治學，萬不可存乎成見。一有成見，則生「偏執」；「偏執」必流於「闇愚」；而學術之真面目，不可把握矣。故曰：「宜脫主觀之成見」。重在排斥成見，絕非排斥主觀。蓋吾人治學，當以思想與心意爲主；而思想與心意，即主觀也。安得測余有「脫而不重」之思乎？

(五)篇末之言

本篇答辯，拉雜太長，但爲說理清晰，免除誤會起見，實不得不然也，深祈讀者諸君，予以見諒！行文至此，已應收束。但有數言，骨梗在喉，不可不吐而爲唐君告焉。

余之反對「內外學觀」者，因其主旨——「佛爲儒之體，儒爲佛之用」及「漢學爲體，宋學爲用」——之陷于謬誤也。此種指謫之理由，於本文及「質疑」文中，均言之詳矣。撮要言之，儒非生於佛。佛難包乎儒；宋學非由漢學生，漢學非可概括宋學也。唐君若欲再辯，深望對此問題，三致意焉。

唐君之所以有「答讀我之內外學觀質疑」者，大半因誤解我之質疑原文而生也。關於誤會原文等處，上文業已解釋。惟對於「君乃反質云東方文化是釋氏一家之文化。亦可云不己自蔽。而以人蔽己也」之誤見，不可不再饒舌。東方文化乃釋儒道三家學說之總稱。不得以佛包儒，以儒包道，更不得以佛學研究之所得，高談儒道。今唐君竟反乎是，則東方文化甯非釋氏一家之文化耶？若唐君知「唐君大圓，專攻佛學……釋氏一家之文化耶？」爲一大句；絕不致呼余爲「以人蔽己」，而益覺其「以己自蔽」矣。故又望唐君於再答辯時，將余原文，細加思索，俾免誤會之見與獨斷之論也，幸甚！

治學之要，在探本究源，各重其真相，萬不能以佛氏一家學說爲準繩，高談一切學說。最可笑者，唐君東方文化一書，即完全依佛學研究，而高談一切也！儒家本無生死

輪回說，而唐君竟謂儒家有人鬼相變，循環不息之思。達爾文之進化論，推翻宗教思想，提倡科學進步，而以實驗與證據爲依歸；自當反對虛無之靈魂；而唐君亦以生死輪回說繩之，更發出「獸人互變，循環不息」之奇談，（均見唐君之東方文化二十九頁）。敢勸唐君萬勿再具此種態度，俾各家學說不相蒙混，「則於學問終有升堂入室之希望」，而不「復處門外矣」。

倘唐君於再辯時，仍乘爭難之要點而不顧，更仍以成見爲主旨，佛學爲萬能，實乃違反以上三者之要求。余當自認失敗，絕不再有所言，是非正錯，聽諸第三者之公判可也。

十一月念六日於上海。本篇曾載東南論衡第二十六期。

再答陶其情君關於答我之內外學觀質疑之饒舌

唐大圓

陶君其情。直諒多聞。是吾益友。雖未謀面。已深敬佩。前對予文。既有質疑。今憚煩。復爲饒舌。嘉其來意。謹再爲答。

答一。佛說方便，儒名曰權。論語云。可與共學。未可與立。可與立。未可與權。權之可與。其境極高。非在中人以下。故佛開方便善權。亦爲對大乘菩薩。如孔門顏閔之流其小乘。嫌其智短。不爲開演。恐彼誤會。過益繁滋。陶君旣以方便之詞。未見外書。遂疑爲隨便。又安名曰無稽。古人有言。呼我爲馬。則馬應之。呼我爲牛。則牛應之。君旣有呼。則予何得不歡喜應受。

答二。若如陶君言。旣云異矣。焉得有同。旣曰同矣。復何生異。今試問陶君在校。與各同學者爲同乎。爲異乎。若言是同。則不應說有張李陶劉等姓。與各別名。又不應說某爲廣東人。某爲江蘇人。某爲湖南人。某爲浙江人等。又不應說某學文科。某學理科。乃至起居言動一切不同之事。何以故。以同中不許有異故。若云是異。則不應有同校同學同省同姓同行同坐等事。何以故。異中不許有同故。若果如陶君言同中絕不容有不同。異中絕不容有不異云云。則使世間言同。則萬物合爲一物。無有絲毫差別。言異則萬物各各分離。毫無交涉。如是則予亦自認吾同中見異異中見同之語。是犯矛盾律。無陶君之邏輯根據。不合陶君之事理。

答三。引梁蔡二氏駁攝道於儒之我見。此我之所見。實不能強同於二氏。君服膺二氏。引其說以駁我。則亦有左袒我者。引我說以駁君之所引。此在因明學上屬自他隨一不極成之宗過。或相違決定之因過。然可說梁蔡二氏就儒道之異處言。可同於予在他處言儒道之異。吾此文就儒道之同處言。亦可同於梁蔡二氏在他處言儒道之同。

答四。主觀客觀之釋。雖出自西書。然必有與中文同意處。吾國方能轉譯。及其引用。若如陶君言。異中絕不許有同。則吾人不獨對於彼主觀等名詞。不能借用。卽西書亦不得讀。各科學亦不應學。今吾等既以中國人可讀西書學科學。引用主觀客觀等名詞。則隨引用者之適應。亦不能純從西書以成界說。若純從西書。則此名詞仍不能用。既如陶君之可借用。則亦不必硬從西文典籍中探討所謂「石不解克鐵夫」之原語。而自有最明了確切之主客字。堪爲普徧貫通之解釋也。

通觀陶君此饒舌全文。而其所爭焦點。亦自表白所云儒非生於佛。佛難包乎儒。宋學非由漢學生。漢學非可概括宋學數語。此在因明家名爲相符極成之過。蓋予亦正以爲儒非生於佛。佛難包乎儒。宋學非由漢學生。漢學非可概括宋學也。予惟說儒體非佛。

而有似佛之用處。君卽誤會儒爲生於佛。予唯說佛之根本義。儒莫能外。君卽誤會爲佛包儒。予惟說宋學談性理。不能離訓詁。君卽誤會爲宋學生於漢學。予惟說漢學紬繹微言。爲談大義者所資。君卽誤會爲漢學概括宋學。由此以觀。過在君之不善讀吾文。執繩成蛇。自生疑畏。理宜內省虛受。終有開解之期。今不此之務。又挾其拔山蓋世之氣。爲戰勝攻取之圖。吾修無諍三昧。於人何所不容焉。

本篇轉錄東南論衡第二十七期。

內外學觀之繩蛇解

陶其情

日昨於友人處得讀東南論衡第二十七期唐君大圓「再答」一文，是中所答，究否扼要與成理？讀者諸君試取余之「饒舌」一文，兩相推勘，當可明之；其情何必再爲喋喋。惟唐君該文最後一段，將余之爭辯焦點——儒非生於佛，佛難包乎儒；宋學非由漢學生，漢學非可概括宋學。——指爲誤會其原文而生；並曰：『過在君之不善讀吾文。執繩成蛇。自生疑畏。理宜內省虛受。終有開解之期。』噫嘻！斯言也，其然乎！豈其然乎？

果如唐君所云，爭辯焦點，已陷於誤會；則所討論者，甯非無謂之爭耶？情雖不敏，終難默認。況乎唐君既多雅量，「於人何所不容」；因敢再筆數行，解其「執繩成蛇」之幻焉。謹將唐君「我之內外學觀」與余之「讀我之內外學觀質疑」兩原文，論及此者，節錄於後，再擇要點，旁加密圈，俾便注意。而互勘校。

唐君曰：『今舍道談學。亦有體用。內學外之體。外學內之用。體不離用。故內學實包外學。用不離體。故論學亦不離道。此之謂體用一如。亦卽真俗不二。……予之談東方文化。亦本此義。東方文化。可略攝爲二大派。一者華化儒派。二者印化佛派。就體用談。亦可云佛爲儒之體。儒爲佛之用。儒化中有漢學闡微言。屬體邊。有宋學明大義，屬用邊。』

余質唐君曰：『用從體生，自然之理，儒果生於佛耶？「內學外之體，外學內之用」（均唐君語），則佛必爲內學，儒學必爲外學。「體不離用，故內學實包外學」（亦唐君語），則儒學必含於佛學，而佛學又必包括儒學矣。……理學者固非純粹之儒學，更非儒學之全體；奚能竟曰：「佛爲儒之體，儒爲佛之用」乎？唐君更以其所醉心之體用說，

強分我國之漢學爲體，宋學爲用，殊亦獨斷者也。漢學者樸學也，重在考證，科學之精神也。宋學者理學也，重在思感，哲學之精神也。……若謂漢學爲體，宋學爲用，則宋學必由漢學生，而漢學必可包括宋學矣。甯非失之毫釐，謬以千里者耶？』

讀者諸君，試觀上文，余之和唐君討論內外學觀問題者，果爲「執繩成蛇」之見乎？抑根據唐君原文推衍勘論以反質乎？明眼人終可有以語我。至於「儒非生於佛，佛難包乎儒；宋學非由漢學生，漢學非可概括宋學」（見「饒舌」文）之焦點，實從「質疑」一文所生之肯定結論也。其誤會唐君原文與否，當依「質疑」文爲轉移。爭辯之基本觀念，確在「饒舌」文中「蓋體用之說，不能判別儒佛，不能區分漢學與宋學也」數言；斯數言，可謂焦點之焦點。今唐君答曰：「蓋予亦正以爲儒非生於佛。佛難包乎儒。宋學非由漢學生。漢學非可概括宋學也。」既已承認爭辯焦點爲正確；則焦點之焦點，尤當正確；而唐君「佛爲儒之體，儒爲佛之用；漢學屬體，宋學屬用」等語，不啻駟可及舌，成命收回矣。蛇乎！繩乎！宛然二物；執繩爲繩，執蛇爲蛇，幻見既除，焉生疑畏？爭辯至此，已屆「開解之期」，余復何言乎？

矛盾集

陶其情著編

第三輯 抄襲問題的討論

由王陳檢字法說到抄襲問題

陶其情

現在我們中國的學術界，也算進步得很！一個小小的檢字法，居然能夠五光十色，爭豔鬥奇，這是很值得欣幸的。但是內中的四角號碼檢字法和首尾面線檢字法，因着抄襲問題，鬧個不休。前邊檢字法的發明者——王雲五，說後邊檢字法是抄襲他自家的；後邊檢字法的發明者——陳文，却極力否認，並說前法也是抄襲古人的。這樣抄襲不抄襲的糾纏問題，許多讀覺悟的朋友們，弄得是非混淆，莫知適從。所以我很覺得有說話的必要；或許吾師張鳳先生以爲又來一個「和事老」了。的確，這種一門之內（王陳同在商務編譯所任事）的民事訴訟，最是和解爲妙喲。

很多天的前頭，我在法大附中講授人生哲學，有一位高三的同學問我：先生的「人生哲學講義」，是不是抄襲的？我當時聽了這話，便引出了我的一大番底意見。我說：現代任何創作或發明，嚴格地講來，都是抄襲的。例如飛機是近代文明中的大發明，究其實在，却是從飛艇抄襲過來，而飛艇是抄襲輕氣球，輕氣球又抄襲風箏，風箏的來歷，我們倘若詳細知道，一定又是從別樣東西抄襲變成的。再如中國的文字，現在最通行的是楷書，楷書亦很有抄襲的淵源：牠是抄之於行書，行書抄草書，草書抄八分，八分抄隸書，隸書抄小篆，小篆抄大篆，大篆抄倉頡的文字；文字創作，大都推倉頡做始祖，其實倉頡也不是無因而創作，確是抄伏羲的畫卦，畫卦又抄結繩；只有提倡結繩的第一人，才可完全算做創作家。由此可知，如要完全免掉抄襲，只有那無依無靠，無因無緣的第一發明者或創作者，方能辦到。在現在演進變化的世界中，任何新的學說，新的方法，新的事物，新的主義，總不會離開因緣和依傍而能發生的。這樣看來，世界上豈不是沒有創作家，也沒有發明家嗎？不！我們把抄襲的意義放寬些，自然就有創作家，也就有發明家了。我覺得抄襲和創作及發明的界別，在於「自我」的有無：抄襲是一味地依

傍，抹殺了自我；創作或發明，雖是脫不了依傍，却重在自我，以自我爲主的。我又覺得抄襲是模仿的別名，統統是個「依樣畫葫蘆」；不過對於葫蘆的樣本，模仿者肯於直說，而抄襲者多是諱言罷了。至於我的人生哲學，處處有個自我在內，自然脫不了李石岑馮友蘭舒新城等三部人生哲學的影響，但絕對不與之相同的。這樣的著作，還能叫做抄襲嗎？

若依抄襲來說，陳先生的檢字法，當然是抄王先生；王先生的檢字法，不是沒有因緣和依傍而能發生的，所以陳先生說他是抄惠施。一個抄活人，一個抄死人，同是個「抄抄君子」何必兩下相吵呢？若依發明來講，王先生的檢字法，雖是脫不了因緣和依傍的痕跡，却很多他的獨到之處，而以自我爲依歸，自然是個發明；陳先生的檢字法，不獨抄王先生，還要抄林張二先生，但他用了科學的方法去改良，也就有他不少的獨到之處，所以他的檢字法，也是特重自我，自然也叫做發明。一個先發明，一個後發明，同是個「發明大家」，又何必兩下相爭呢！

末了，我首先要對陳先生說幾句：陳先生喲！你的首尾面線檢字法的宣言裏，曾說道

：『因為我的檢字法，雖然有我自己發明的東西，却把前三種的東西來改良一下，作為自己東西，也就不少。』這些話是完全承認自家的檢字法有一部分是抄之於王先生的；到了筆戰的時候，却完全否認了依傍和因緣的關係，未免前後矛盾吧？我又要專對王先生講幾句：王先生喲！你把度量放寬些，人家抄你的東西，不是你的光榮嗎？你主張『不得任意更改或割裂本檢字法』的說法，未免好笑吧？學術界中那能無更改割裂的事體？更那能有永久不變的系統。倘若你的檢字法好上加好，人家沒有方法可以更改割裂，就是勉強更改割裂一下，所得的結果，終要『自然淘汰』的。反過來說，倘若你的檢字法不好，雖是無人更改割裂，還是終久不能『適者生存』的。試問更改割裂的發生，究竟對於你的檢字法本身有多大的影響？王先生啦！優勝劣敗，天演定律，抄襲與否，問題微末，我敢略贈數言，其辭曰：『他山之石，可以攻玉；他山之石，可以為錯。』祝學術界的發明和創作，一天天地發達！

（本篇發表於十七年十二月中國日報覺悟附刊）

從抄襲問題說到科學方法

陳文

我看了陶其情先生的「由王陳檢字法說到抄襲問題」一篇，我很有些感觸。陶先生是一位學者，而且是不造檢字的旁觀者，頭腦自然是很清楚的，說出來的話自然是很公平的。但是他把「抄襲」「模仿」「改良」三個名詞，視爲同義；那就未免「模稜兩可」了！這也怪不得陶先生，祇是中國的文字，向來囫圇慣了，沒有一定的界說。却是在我——老陳文——個人的眼光裏，「抄襲」是「抄錄他人的文章以爲已有」；「模仿」是「稍加意匠，依樣製作」；「改良」是「刪除不良，改用善法」。三個名詞，各有界說，不能相混。我的首尾面線檢字法，所說的『雖有我自已發明的東西，却是把前三種的東西來改良一下，作爲自己的東西，也就不少。』這裏的「改良」二字，就是「刪除不良，改用善法」的意思。改良過後，自然是我的東西，不是別人的東西了。我原文的下面，還有改良的方法：『一，畫定界限。二，擴充範圍。』但是這兩種，還不是對王雲五的四角號碼說的。對於四角號碼的改良方法，我還沒有說出；因爲說出是很難爲情的呢！現在我已顧慮不得許

多，祇好率性說出來；就是：

(甲)四角是糾纏不清的，是不良的，我不用四角，我用字首字尾，就是改良。字首，字尾，兩個名詞，是我——老陳文——在十五六歲讀莊子的時候，已經有了這個名詞，至今三十餘年，沒有用出；那時的王雲五，恐怕還不會識字呢？至於這二個名詞，我有個很合法的解釋：現在還沒有發表，我把牠寫在這裏，請大家看看：

「字首是字裏最高的筆形。」

「字尾是字裏最低的筆形。」

(解)字首字尾，是惠施的學說。莊子天下篇載惠施的學說：「丁子有尾，」郭象注「在上爲首在下爲尾，」說文「上，高也；下，底也；」所以「在上爲首。」就是說「字首是字裏高的筆形；」「在下爲尾」就是說「字尾是字裏最低的筆形。」

這種界說，是古時本來有的，不待思索的，怎麼說我是「抄之於王先生的」(陶先生的原文如此)呢？

(乙)號碼是勉強安上去的；我不用號碼，我用直觀的記號；就是改良。我的記號是

用來代表筆形的；我的筆形裏的名稱，和四角號碼相同的。祇有角又小口八五個字，但是這五個字，在四角號碼裏，是用作主體，叫做「筆名」的；在我的檢字法裏，却是用作呼喚「記號」△×十口八的「名稱」。這五個字豈是如專制時代皇帝所稱的「朕」，一個人所能專用的嗎？難道用了這五個字就算是「抄襲」嗎？就不能有著作權嗎？就該給我一個警告嗎？

(丙)四角號碼裏十種筆形的排列，沒有一個共同的性質，不能造成一個界說；我就先定一個界說，再把筆形來歸納，歸納的結果，筆形雖然也是十種，却是內容已經大不相同。這就是改良。而且這些筆形，都是從林玉堂著的『漢字索引制』（是民國七年三月出版的一本書，不是新青年雜誌裏的片段文字）裏採取來的，也不是王雲五的。王雲五的筆形，祇有「个」一段木頭，這一段木頭，在我印的檢字法裏，還是一個錯字，因為我的筆形，都是整筆的，沒有半筆的東西呢？

(丁)記面線的數碼，是從張鳳形數法裏採取來的。與號碼毫無關係。

若是說我會經受過四角號碼的影響，那是我的『已經受過前三種檢字法的教訓』一語

，業已承認的，不過『教訓』也有好歹罷了。

此外還有什麼是抄王雲五的東西呢？我是甚望旁觀的人指教我的。陶先生是局外的人，說話自然是很公道的。這些小庇，也是局外人應分有的，我決不怪陶先生，但是我因此說了一大籮的話，請陶先生也莫見怪。

至今我的首尾面綫檢字法，我現在已經改訂多處：

(一)十種筆形，已經改訂，曾在『覺悟』上發表過了。

(二)現在我又想採用林憾先生的意見，保留部首制，已有具體的辦法，尙待覆驗，容我的修改完竣，再行發表。

(三)林憾先生說我的檢字法，是『太奇怪的混合物』，我率性大混合一下。(或者大「抄襲」一下)我以為要混合得有井然的條理，纔不辜負了我的科學方法。(因為科學都是混合的，複式的，不是單調的。)才能夠把中國的文字學變成一種科學。讀者們試批評一下，對嗎？

(四)現在學界的人，都喜歡說什麼『科學方法』，我看懂得科學方法的人還是很少，

他們實在是拿『科學的方法』五個字來裝門面；問他什麼是『科學的方法』，他也未必回答得出，這不是我看輕學術界的話，有許多書，實在用不着科學方法，他們也是『科學方法』，『科學方法』的說個不休，這種人多着呢！現在我把『科學的方法』，也解釋一下，還不至於糟蹋『覺悟』上可寶貴的篇幅吧？

首尾面線檢字法是完全依科學的方法組織的；想知道科學的方法，要先學習名學（Logic），名學的歸宿，就是得到一個科學的方法。

所謂『科學的方法』，現在不能把全部的名學來講解，祇能將方法中的要項，約略講解一下：就是『以經驗所得的或是採取來的原素為資料，由是分析，比較，綜合，解說，以求其間的法則與原理。先之以觀察，試驗，說明，立證；終之以作成假說；然後再加以覆驗』。（這幾句話當然是抄襲來的）

我的首尾面線檢字法，就是所謂『假說』，必須待我的字典或檢字表出版後，才能覆驗。我現在編製字典及檢字表，就是天天做這些覆驗的工夫。

我是相信科學的效率的，我對於首尾面線檢字法，可自信的優點，祇有下列三項：

一·是易分別的，二·是固定的，三·是不會忘却的。

我是不會說謊的，不會像那些時髦，大吹大擂，自稱自贊的。完了。

（右文轉十七年十二月中華民國日報覺悟附刊）

從科學方法談到模稜兩可和小疵

陶其情

——和「老陳文」先生的商榷——

本來「和事老」極不易做；因為倘要做得公平，往往開罪雙方，而引起雙方的反感。果爾，「由王陳檢字法說到抄襲問題」發表之後，陳文先生便來一個「從抄襲問題說到科學方法」的反感了。在這反感底當中，有兩個重要之點，很值得研究而必須答辦的。

第一，陳先生的腦想，以為我「把「抄襲」模仿」「改良」三個名詞，視為同義」，便判我是「模稜兩可」；

第二，我根據因緣和依傍的道理，說陳先生的「檢字法有一部分是抄之於王先生」，陳先生力為否認，便判我說話有小疵。

上邊這「模稜兩可」和「小疵」六個字，是陳先生從「科學方法」裏推演出來的。現在我要和陳先生商榷，實在難乎其難：因為陳先生是「老」科學家，科學方法當爲拿手好戲。我呢？蒙陳先生的過獎，說是「一位學者」，其實是一位不學無術，好多話的青年；做起文章，「囫圇慣了」，談不到什麼叫做界說，更談不到什麼叫做科學方法。然而陳先生既「很有些感觸」，在我也不能不稍說幾句。我雖不懂得科學方法，但總理却主張「不知亦能行」，何妨鼓着勇氣，也從科學方法說起。

陳先生喲！科學精神，不是重在客觀和證據嗎？你說我是「模稜兩可」，又說我的話有「小疵」，到底在「由王陳檢字法說到抄襲問題」一文中，找到了證據沒有？再如你所下的「抄襲」「模仿」「改良」三名詞界說，你又提出什麼證據做着立言的基礎？我想來想去，恐是你老先生怕聽「抄襲」二字，才有這樣標榜科學方法，而生出特重主觀的說話吧？

我對於「抄襲」和「模仿」，視爲大同小異，區別甚微；而對於「抄襲」和「改良」視爲大異小同，區別甚巨；這是在「由王陳檢字法說到抄襲問題」中可以細看出來的。何得說我「模稜兩可」呢？某甲在那裏學習顏柳的字體，真能有自我的存在嗎？大家總說某甲模仿

顏柳，在某甲心中總想酷肖顏柳；至及真能酷肖顏柳的時候，和直接抄襲顏柳字體，恐無二致；所以模仿到了極端，往往變成抄襲一樣了。其實模仿的時候，舉動的原則，都是從抄襲得來，這是因為模仿和抄襲，大同而小異。至于改良，我確說有發明原素在內，所以我說陳先生的檢字法，『自然叫做發明』。陳先生既用改良方法，去發明檢字法，所得的結果，勢必有一部分仍舊貫的；這仍舊貫的部分，非抄襲而何？但大部分却是把從前的檢字法，改過一下，而使之良，畢竟我要說陳先生檢字法是發明。一方我說陳先生是『抄抄君子』，一方我又說陳先生是『發明大家』，就是因為對於改良抄襲，大異而小同。自其異者視之，便有發明；自其同者視之，便有抄襲。這樣的精細地分析，焉得算做模稜兩可呢？

採取和抄襲，恐怕沒有分別吧？前者的名詞，說起來好聽些；後者的名詞，說起來不好聽（其實是心理作用）。陳先生承認採取林張二先生的檢字法，便也承認『抄林張二先生』。陳先生否認採取王先生的檢字法，便也否認『抄王先生』，更進一步，說我說話有小疵。我總覺得陳先生的『檢字法有一部分是之於王先生』；陳先生是大名鼎鼎的『老』

數學家，我敢老着面皮，班門弄斧，拿幾何方法（也許是科學方法）來和陳先生討論『小疵』問題；諒亦陳先生所樂聞吧？

一．假設（a）陳先生說他的檢字法是採取林張二先生。

（b）陳先生因採取之故，便默認『抄林張二先生』。

（c）陳先生說他的檢字法受林王張三種的教訓和影響。

二．求證 陳先生檢字法有一部分是抄之於王先生。

三．證 陳先生受過林張二先生的教訓和影響（假設c），遂採取他們的檢字法（假

設a）；

今陳先生既受過王先生的教訓和影響（假設c），則陳先生必採取王先生的

檢字法；

從假設a和假設b推知採取即抄襲；

故陳先生的檢字法有一部分是抄之於王先生。

陳先生！上邊方法，是我用在文章中的第一次嘗試，不對的地方還請指正。但就上

邊這個幾何方法的推證看來；什麼『小疵』二字，恐怕沒有立足的場所了。至於陳先生的檢字法。抄襲少而發明多，因他用改良方法，自然算做發明；所以我說陳先生是發明大家了。

末了，我盼望陳先生的原諒，因為我是率直的青年，說話自無謙遜的情感化了。我又盼望陳先生也『把度量放寬些』，不要因為受着王先生的警告，便憤然地抹殺了因緣和依傍的痕迹。最近王先生却能放寬度量，又很知道優勝劣敗的天演；所以他答覆張鳳先生道：『還是讓應用這些字典的許多人評判罷』。（念四日覺悟）這話很有學者氣概。倘若旁人表同情於某檢字法的多，就是某檢字法優良，而可適者生存；談什麼抄襲？談什麼發明？

此外陳先生有三個界說，覺得不妨饒舌的，陳先生道：『抄襲是抄錄他人的文章以為已有；模仿是稍加意匠，依樣製作；改良是刪除不良，改用善法；』抄襲界說，專指文章，未免範圍太狹。模仿界說有意匠二字，重及意志，偏於主觀，未免和改良相混。至於改良的界說，也很含糊不清，未能把各種意思包括在內。我覺得陳先生的界說似宜

略一更動。方稱完備而較適當。其辭曰：（1）抄襲是採取他人的東西以爲己有；（2）模仿是依樣製作，而不佔他人的東西以爲己有；（3）改良是保留良者，刪除不良者使進於良。

一七，一二，二六於黃渡。

（本文發表於十七年十二月民國日報覺悟附刊）

從『抄襲問題』說到『小疵』

陳文

——和陶其情先生的商榷——

陶其情先生：我前撰『從抄襲問題說到科學方法』一篇，不過隨便聲明幾句，其中曾有「請你莫要見怪」的話。我昨天看到陶先生與我商榷的話，似乎大有見怪之意，却是陶先生總算得一個青年學子，分析「抄襲」，「模仿」，「改良」的異同，自有相當的理由，祇要用字稍加審慎，就可以連點「小疵」也沒有了。就陶先生現在所談的「模稜兩可」和「小疵」；「模稜兩可」還是「模稜兩可」，「小疵」還是「小疵」，無論陶先生如何洗刷，是斷斷洗刷不了的。陶先生須知「抄襲」二字，本來是王雲五先生對於我「答王雲五」一文的遁辭

。王先生對於鄙人的檢字法，說到「抄襲」的時候，態度已經三變。第一次：是說我完全「從他的各種檢字法更改割裂而成」，直接結我一個警告。第二次：是說我所謂改良反不如他原發明之便利，他可以阻我行用，不許我有著作權。第三次：他才遁到「抄襲」裏去。「抄襲」是較有理由的話，是最易引起別人誤會的話。（陶先生恐怕也是被「抄襲」引起誤會的一人呢？）陶先生想學令師張鳳先生，借個「和事老」名義，做一兩篇文章；就事實論，鄙人與他人筆戰，是一種抵禦態度，祇要別人不再干涉我的著作權，不再破壞我的名譽，便算了事；用不著什麼「和事老」。其實張鳳先生也不是想做什麼「和事老」，不過「借他人之酒杯，澆自己之塊壘」，說幾句風涼話罷了。張鳳先生的文章甚是高妙，他說本已是「抄抄君子」，又說鄙人善於抄書，是一種滑稽口吻，「謙而不虐」的趣語。所以鄙人對於張鳳先生的批評，不惟無異詞，並且認為知己。陶先生不善學令師張鳳先生，便直認鄙人的檢字法，「當然是抄王先生的」，（陶先生的原文如此）居然下了「當然」二字，鄙人自不得不稍加申辯，這種申辯，自然是從陶先生撰的「由王陳檢字法說到抄襲問題」裏，用客觀的態度提出證據，才敢判斷的。（鄙人雖然不是律師，這點常識也是有

的)陶先生現在要我指明證據，我就應陶先生的要求，指明一下，請陶先生莫要動氣。

(一)陶先生說：「前邊檢字法的發明者——王雲五，說後邊檢字法是抄襲他自家的；後邊檢字法的發明者——陳文，却極力否認，並說前法也是抄襲古人的」。

「按」最後一句「並說前法也是抄襲古人的」，鄙人從來沒有說過王先生的方法是抄襲古人的話，這句話不知道陶先生是從那裏圖圖出來的。

(二)陶先生說：「我又覺得抄襲是模仿的別名。」

「按」既是別名，自然同義。陶先生怎麼又說：「模仿和抄襲，大同而小異」呢？

(三)陶先生說：「若依抄襲來說，陳先生的檢字法，當然是抄王先生。」

「按」居然了「當然」二字，這不得不說是陶先生圖圖慣了的地方。

(四)陶先生說：「王先生的檢字法，不是沒有因緣和依傍而能發生的，所以陳先生說他是抄惠施」。

「按」這個「他」字，當然是指王先生。却是鄙人祇說「我用的字首字尾，是本於惠施」，並沒有說過王先生是抄惠施。這句話不知道陶先生又是從那裏圖圖出來的。

至於我的「抄襲」，「模仿」，「改良」三個名詞的界說，我雖是隨便寫來，自然是也有根據的，陶先生要我提出證據，這是很容易的事。陶先生祇要翻下「辭源」便可知道。（此外別的辭書，或者也有，我是不暇細查了）

（一）抄襲 謂「剽竊陳文以爲己作。」（詳「辭源」卯集八九頁）用白話說：就是「抄錄他人的文章以爲己有」。

（二）模仿 本作摹倣。謂「效而爲之」（詳「辭源」卯集一四〇頁）用白話說：就，「稍加意匠，依樣製作」。

（三）改良 謂「改變其事使益就善良」（詳「辭源」卯集一五七頁）就文字說：就是「刪除不良，改用善法」。

陶先生！這三個界說，可不是我杜撰的嗎？「模稜兩可」還不是「模稜兩可」嗎？「小疵」還不是「小疵」嗎？可洗刷得了嗎？

須知一定是剽竊他人的著作，才能叫做「抄襲」；一定是效人所爲，如仿古的詩，摹倣的字，才能叫做「模仿」；這兩個名詞，對於我的檢字法，是不適用的。

王先生畢竟聰明，居然引誘起一位學者和他表同情。

陶先生說我默認「抄林張二先生」，這也不對，祇是林張二先生未曾出來主張權利，鄙人自無辯明之必要，鄙人對於林張二先生的檢字法，亦決非抄襲，祇是林先生已經把筆形分析過，鄙人不要再做分析的工夫，鄙人想求簡單，把筆形歸納成十種，省却了許多工夫，所以說採用林先生的種種筆形，至於「字首字尾」本來與「首筆末筆」也有分別，但是其中也有許多相同的，所以說採用林先生首筆末筆。拙著「首尾面綫檢字法」裏的面和線，與張鳳「形數簽字法」裏的面和線，因為界說不同本來不是同物，祇是用數碼指明面數線數，是張先生先用的，所以說採用張先生的面數線數，這種因緣知依傍，可以叫做「採用」，却不能叫做「抄襲」；因為「抄襲」是中國的舊名，自然當用大家知道的舊義，陶先生對於「抄襲」，「模仿」，「改良」，都想別立一個新義，這也未嘗不可，可惜祇有陶先生一個人知道，別人却不知道呢！陶先生勸我「把度量放寬些」，這是對的；我實在是將陶先生作一位學者看待，以為還可以談得上談話的程度，不然像梁一德哥兒的話，鄙人置之不理，還是張鳳先生看不過，出來和他拌了幾下嘴呢！陶先生可會知道嗎？陶先

生想我不說話，還是自己也不說的好。不然率性無理取鬧，那麼，我也祇好放寬我「豁達大度」之量，將陶先生作梁一德哥兒一樣的看待了。

（右文錄十八年一月中華民國日報學悟附刊）

平心靜氣地淡抄襲

陶其情

——和「老陳文」先生二度商榷——

陳文先生：『從「抄襲問題」說到「小疵」』，我已經拜讀過了。你說：『陶先生想我不說話——其實我何嘗想你陳先生不說話——還是自己也不說的好。不然，率性無理取鬧，那麼，我也祇好放寬我「豁達大度」之量，將陶先生作梁一德哥兒一樣的看待了』。我聽了這些話之後，自當三緘其口學金人，況且這些時候，我的心緒太為凌亂和煩悶，何能違背陳老先生的意旨，而要『率性無理取鬧』；從『一位學者』的天堂，降到『梁一德哥兒』的地獄呢！然而仔細一想，我若平心靜氣地，談一談抄襲問題，『豁達大度』的陳先生，還不致十分動氣吧？

談到抄襲，陳先生的檢字法是用改良方法去抄襲的（當然也有陳先生自己的東西）。

不獨抄林張二先生，還要抄王先生，陳先生的宣言，已經間接的說出；再經我的幾何方法一推證，更叫陳先生對於抄襲的痕迹，『斷斷乎洗刷不了』的。

抄襲的意義，陳先生視着狹之又狹，僅僅當做『抄錄文章』，當然不適用於陳先生的檢字法。因為檢字法根本上不是文章；吾師張鳳先生還說檢字法不是學術，尤為深確。那末，陳先生何必大吹其科學方法呢？抄襲云云，究屬何傷？

陳先生自己承認『他的檢字法受林張王三種的教訓和影響』，既採取林張二先生，當然也要採取王先生。例如 $A+B+C \parallel X$ ，這 X 不獨和 A B 生關係，還要和 C 生關係。在採取方面，既採取 A 和 B ，當然也要採取 C 。這種很淺近的例子，講科學方法的陳先生，早應知道的。 X 是什麼？首尾面線檢字法， A B C 是代表林張王的檢字法而被陳先生採取的部分。由此看來，陳先生的檢字法有一部分是採取王先生的。換句不客氣的話，就是抄襲王先生。只可惜王先生一時度量不寬，去警告陳先生；自然陳先生憤憤地抹殺了因緣和依傍的痕迹，而怕聽抄襲二字。

末了，很誠懇地再對陳先生說幾句，我這篇文章，絕不是幫助王先生；我對王先生

和你陳先生，總是沒有半面之識的。王先生的『還是讓應用這些字典的許多人評判罷』底一言，說得很漂亮，又很合生存競爭的原則，自然要表同情；但王先生的警告，我却始終反對；這一點，陳先生要把牠弄清楚。至於陳先生的態度，拋棄了客觀的因緣和依傍，『大吹其科學方法的螺』；弄得這個不懂科學方法的小子，不得不班門弄斧，『攢一攢科學的圈圈』（這是張鳳博士評我的話）。

此外「抄襲」，「模仿」，「改良」底定義，陳先生能拿出很有力的證據——辭源，真叫我舌橋汗下！陳先生把辭源上名詞界說，當作幾何學上的定理一樣看待，絲毫不能損益，未免拘泥偽說吧？試問讀者諸君，我的界說，比之陳先生的界說，究竟孰優孰劣？如果比較的優良些，何必暫時計較知者的多寡，却有其真理在。其實我要陳先生拿出證據，是重在這三名辭的舉例方面。

抄襲問題，已經平心靜氣地說過，自然『模稜兩可』畢竟不是『模稜兩可』，而『小疵』畢竟不是『小疵』。最後我很切望陳先生給我的『一位學者』底帽子，還依舊戴在我的頭上；那就要觀音合掌，唸幾聲「阿彌陀佛」。（本篇發表於十八年三月二日覺悟）

矛盾集

陶其情著編

第四輯

封建問題的討論

摧毀封建勢力方案

江蘇省黨部

——第十二次執委會議決建議中央——

中國現在，在政治的表面上，雖然是在本黨革命的統治之下，可是社會的情況，人民的思想，還是受宗法的禮教的封建餘毒牢牢的支配着；因此，本黨的革命主義，革命運動，往往被封建勢力有形無形的障礙阻撓，甚至本黨黨員份子，亦有不能克服此種惡勢力之來攻，終於受其輓化而背叛革命；證之過去及現在，本黨革命勢力，日見消沉，而反動氣燄之日益高漲，即可瞭然。故欲恢復本黨革命精神，鞏固本黨革命基礎，則目前惟一之任務，即在如何摧毀此種腐蝕本黨破壞革命之封建遺孽，而滌除其餘毒。封建

嚴厲加以制裁；二，掃滅依附軍權之投機政客，——爲個人利祿，鼓吹似是而非之言論，釀成武人割據，破壞政治基礎的無恥政客，應嚴厲掃除，使其無活動餘地；三，鏟除貪污土劣，——本黨政治之不能刷新，不但黨外之貪污土劣，未能完全剷除，即黨內亦具有此種敗類之潛伏，處處破壞黨治之實現，以後應以民衆之意志爲依歸，剷防摧殘民衆之貪官污吏土豪劣紳，即有不加注意而引用貪污土劣，或發現貪污土劣，而不加以嚴厲處分的政府人員，亦須連坐，以靖亂源；四，澄清國家主義派學閥文妖，——黨化教育之無由實施，最大原因，實在一般把持教育，錮閉青年思想，曲解黨義，陰謀破壞黨務之國家主義派，學閥文妖，必須澈底澄清；五，消滅黨內小組織，——以利爲繩，各樹異幟，實足分散革命勢力，本黨中央應以黨紀制裁之，使黨內一切小組織一律消滅；六，查禁反動書籍，——言論荒謬，破壞國民革命以及思想陳腐誣淫邪說之書籍刊物，均應嚴格查禁，或封閉其書店。乙，打破封建制度應該：一，一切庵廟寺觀，改作別用，如辦學校及救濟院等，鬼神型像消毀一空，二，禁止姓族建詞立譜，祭祖祀宗；三，嚴禁重男輕女蓄婢納妾之惡俗；四，嚴禁用同鄉同學名義結社集會；五，嚴禁婚喪酬酢

之無謂虛糜。

……治本……
……方法……
甲，以黨專政——一切權力屬於黨：一，政府官吏，由黨部遴選充任；二，履行革命的法治，防止封建勢力之復活；三，軍官士兵由受黨的訓練之青年黨員充任之；四，厲行黨化教育，教育行政及訓育黨義教師等科由黨員專任。乙，訓練黨員——一，消滅黨員封建思想（如領袖慾，支配慾，及佔有慾）之存在，二，黨員須絕對服從黨的命令；三，黨員應為民衆之領導從事於摧毀封建勢力之運動。丙，提高文化——一，一切文化機關應受各該地最高黨部之指導；二，提倡科學，使科學常識普及民間；三，廢除階級制度，實行教育平等；四，崇尚節儉，共同勞動。丁，從新釐定全國政治區，劃分政治組織：一，以水流山脈氣候言語交通為標準，而以人口分配文化傳布經濟調劑為通融，從新劃定各級政治區域；二，提高中央及縣之地位省僅居於中央縣聯絡之間；三，各級政治組織應用嚴密的科學方法有貫一之系統；四，裁併駢冗機關，使職責專一，效率增高，時間金錢兩俱經濟。戊，變更財產制度——一，實行平均地權，素地增價，完全歸公，並用累進率重抽地價稅；二，限制私有地面積，分配無業，或有業

不耕之土地於農民，實現耕種有其田；三，嚴定有關日用民生之商業及一切大規模之實業完全公辦；四，以高率進法徵收所得稅及遺產稅；五，用漸進方法於短時間廢除遺產制及土地私有制。

（見四月廿二日各大報）

何不摧毀封建思想

陶其情

——貢獻給蘇省黨部——

依科學的因果律來說，封建思想是因，而封建勢力是果。有了封建思想，自然會有封建勢力；沒有封建思想，封建勢力便無從發生。封建勢力的存在，最足障礙革命；爲着革命的前途，應該把他消滅。但是要消滅封建勢力，先要消滅封建勢力思想；便是皮之不存，毛將安附的道理。若專消滅封建勢力，封建思想依然存在，則封建勢力仍是潛然隱藏，而時時求蓬勃的時機；這是有因必有果的道理。

蘇省執委會鑒着封建餘毒深入人心，本乎革命立場和愛黨愛國的熱忱，遂有「摧毀

封建勢力方案」的建議；很希我們的中央予以十二分的同情，加以採納而施行；庶幾革命前途，裨益匪淺。但我覺得摧毀封建思想較之摧毀封建勢力尤為急要。蘇黨部專專建議摧毀封建勢力，而置封建勢力思想於不顧，未免重果忽因吧？究竟封建思想分析起來是些什麼？請看下列的種種：

(一)位置地盤的思想 這種思想由於人們患得患失的觀念而產生的。在野的時候對軍政機關和公其事業存着患得的心思，以為一朝在朝，便有位置和地盤。及至在朝，又時慮自己的位置和地盤被人家搶去，而存着患失的心思。本着這樣主意去為公服務，一旦羽毛豐滿，自然要分崩割據。十八年來軍閥迭起，內亂相循，總是受着位置地盤思想毒的毒。

(二)上下相孚的思想 在下的人，日日奔候權勢之門，而仰其鼻息；在上的人，深喜譽已媚己者，而獎其多才。這便是上下相孚的本意。本着這種思想，在上者以在上者視作爪牙，而樹其羽翼；在下者以在上者視為後台，而營私作弊。此孟子所謂「上下交相利，而國危矣」。

(三)光耀門楣的思想 這種思想起於傳統的家族觀念，以爲一個人的顯達是祖先的福澤，既可以驕其親朋，又可以光榮門庭。有了這樣思想，只知功名富貴，不知革命爲何物；即有時主張革命，也是爲功名富貴而革命，不是爲革命而革命。蘇秦道：「嗟乎！貧窮則父母不子，富貴則親戚畏懼；人生世上勢位富厚，蓋可以忽乎哉！」這幾句話，把光耀門楣思想的遺毒，描寫盡致了。

(四)升官發財的思想 本來官吏是人民的公僕，偏偏有些人門對於官則榮耀視之。做了官便可發財，官愈升則財愈大，所謂「位尊而多金」。有了這種思想的存在，政治舞台終必日趨黑暗，而永無澄清之望。

(五)復古保守的思想 很多人們見着新奇事物和學說，總以爲古已有之，又以爲現在一切，總是不及古代的好；這樣復古的思想是反革命的思想。又有許多人們對着相習成風或多年相沿的事物，無論其腐敗與否，無論其惡劣與否，但總以爲是好的，而不可推翻或改變；這是保守的思想，乃不革命的思想。

(六)英雄領袖的思想 迷信着武力，以爲武力可以制服一切，武力可以造成自家

的威嚴；這是英雄思想。充滿着支配慾，以為天下一切都可「被自己的支配慾支配着，被自己的佔有佔慾了」；這是領袖的思想。英雄思想和領袖思想，對於民主化，民衆化的思想，大相違背，乃是反革命的思想。

上邊這六項思想，總名之爲封建思想。由這封建思想，產生了封建勢力什麼。軍閥，政客，士劣，學閥，……以及一切反動組織，均是从上邊六項封建思想裏面表現出來的。我們要消滅封建勢力，當先要消滅封建思想，方可真正消滅封建勢力；假若專消滅封建勢力，封建勢力雖可暫時消滅，終必死灰復燃。在消滅封建餘毒的方面，固要消滅封建勢力，尤要重在消滅封建思想。但在治本方面，須積極的建立民主化，民衆化，創造慾和犧牲奮鬥的革命思想，以代封建思想；方可叫封建餘毒根株俱無。復何封建勢力之有？區區陋見，不知蘇執委和讀者諸君以爲何如？

四，二三於吳淞。

（錄民國十八年四月廿五日覺悟）

打破官貴民賤的封建思想

陶其情

中國一向把官看得高高在上，把民看得卑卑在下。什麼「衣錦還鄉」喇，什麼「公侯於城」喇，……這都是官貴思想的表現；什麼「百姓」，「子民」，「庶民」……的稱謂，都是民賤思想的表現。因着官貴，大家多喜奔候權勢之門，逐鹿宦海之中；一朝升了官，便是顯達，遂擺着十足的官僚架子而趾高氣揚。因着民賤，大家多以爲官之邪惡，由於命運，無可奈何；官爲賢良，宜乎歌功頌德——傳散「青天大人」的黃色報條，恭送「澤被甘棠」的牌傘匾對。這樣官貴民賤的思想，是把官當做父母，所以地方行政官（如縣長、局長等）便有「父母官」的尊號。「爲民父母」的封建思想的吏治，在中國是非常普遍的。

本黨對於官民地位，基本上和從前相反，乃是主張官賤而民貴；所謂「民爲貴，社稷次之，君爲輕」。官是有能的，民是有權的。有能的替有權的服務，有權的駕御着有能的。前者好像諸葛亮，後者好像劉阿斗。阿斗雇用諸葛，諸葛受制阿斗。諸葛做事做

得好，是他應該如此的；倘若做得不好，阿斗就要行使職權，罷免諸葛。所以在三民主義旗幟下的官吏，不獨不能比人民高貴；就是退而和人民等量齊觀，已是逾分。

現在革命成功，訓政伊始，依着三民五權的思想，應該到處表現出官賤民貴的精神。然而實際的情形，有幾個行政長官不擺着官僚架子而能民衆化呢？有多少人民能把行政長官當做公僕呢？從前牌傘的餽贈以及『青天大人』的口號，的確減少了許多；但是變相的歌功頌德之舉，各種報紙上還是屢有所見；這都是官貴民賤的封建思想的表現，和我們革命思想相衝突的。

同胞們！要知道做公僕的官吏，根本沒有我們老百姓的高貴。他們——官吏善于做事，公正廉明，我們可以多用他們幾天。假如他們不善做事，營私舞弊，我們可以行使職權罷免他們。我們何必歌功頌德呢？在這革命的時代，我們應該知道民爲邦本和民有民治民享的原則，一致起來打破那傳統的官貴民賤的封建思想；賤的封建思想，而代以民貴官賤的革命思想，那就是政治得以光明，而使社會走入青天白日之途了。

摧毀封建思想必先摧毀封建勢力

黃天水

——貢獻給陶其情先生——

四月念五日，你貢獻給蘇省黨部的「何不摧毀封建思想」一文中說：

『蘇省執委，鑒着封建餘毒深入人心，……遂有「摧毀封建勢力方案」的建議；我希望我們的中央予以十二分的同情，加以採納施行……但我覺得摧毀封建思想，較之摧毀封建勢力尤為急要。蘇省黨部專建議摧毀封建勢力，而置封建思想於不顧，未免重果忽因罷？……』又說：

『……在治本方面，積極的建立民主化，民衆化，創造欲和犧牲奮鬥的革命思想，以代封建思想；方可叫封建餘毒，根株俱無，復何封建勢力之有？』這種言論的動機，當然表十二分的同情；不過認定封建思想爲因，封建勢力爲果一層，不免令人懷疑的結果，更同情於黨部的提案，而不憚費辭的來轉貢獻一些給你了。

人類一切思想，皆由客觀事實之需求而發生，決非先有闕空的思想，再發生相應之

事實的；即使有先思想，後事實的例，但追求此事實之因，還在最先之事實。譬如世界憲政，有英國一二一五年的大憲章，一六六八年的權利請願權利法典等歷史的事實，然後有一七四八年法人孟德斯鳩法意大著作的發生；決不是十二世紀的英人，早有三權分立的主張，再去造成三大憲章的事實的。達爾文以前的人類宇宙，本係依自然進化的，不過他根據已往的事實，推究將來的情形，作成進化論的大學說；也決非先有進化論，我們硬是依着他的思想去做進化的事實的；中古時期若無宗教的黑暗壓迫，決無文藝復興之思想和運動；十八世紀後若無產業革命，資本主義無由擴展成立；若無資本主義之殘酷事實，亦不易有社會主義的產生。所以一切學說主義（皆是思想），決非憑空起來的；雖則柏格森羅素主張人生是創造的，然而所謂創造，也不過根據舊的經驗去創造新的罷了。因此推究封建思想，亦是先有封建制度和勢力，才得發生；故欲消滅封建餘毒，必先消滅現存的封建勢力。

人生之初，本無所謂「封建思想」，「民主思想」實因出生以後，浸潤於封建勢力之中，始不期然有封建思想的頭腦！看了前呼後擁，車馬疾馳，誰不願升官發財呢（原文句）

？看了衣錦還鄉，親戚畏懼。誰不願光耀門楣呢（原句）？因了永享厚祿，澤被親朋，誰不願佔據地盤呢（原句）？爲了一切一切，誰不希望做英雄做領袖呢？所以在這種濃厚的封建空氣中，任你怎樣去民主化，民衆化，用創造欲和犧牲奮鬥的思想去替代牠（封建思想），怎的不是南轅北轍，緣木求魚呢？總之，封建勢力一日不倒，封建思想一日存留；果能用革命的手段，將社會制度，經濟組織，家族觀念，改造的改造，打倒的打倒，使封建勢力根本無容身之地，那末封建思想自不容發生了，（譬如財政革命政策用和平立法的手段去限制財產使得相當生活資料而止，則自然沒有發大財的思想了；又譬如人自出生以後，生長在民主勢力濃厚的環境中，目濡耳染，自然可有犧牲奮鬥及爲公共謀幸福的思想了），故欲消滅封建思想，必先消滅封建勢力呀！

以上是與你立於相反地位立論的，我現在姑且讓步承認你的說法，那末再把蘇黨部提案事來研究，又將怎樣？

蘇黨部建議，你不是說「希望中央加以採納施行」嗎？既是採納施行，當然是用行政行爲去設法摧毀。但是封建思想，抽象的，分散的，封建勢力具體的，有某部事實表現

的。依黨部的提案（摧毀封建勢力），中央如肯採納施行，却有摧毀的具體對象，一時或有效果可見；倘照你的貢獻必先摧毀「思想」，那無異於要求中央通令改革各人心理，大有抗不遵辦懲不貸之概了。雖然整飭官方之類的命令，不斷的頒發着，究竟還是官樣文章，有濟於事嗎？若說用教育的方法去摧毀，那又無異處盜窟而談「一介不取」了，豈是蘇黨部提案的本旨？由此說來，無論如何使我不能承認必先摧毀封建思想的論據，所以省黨部的提案實無疑議的餘地，大可不必貢獻什麼意見了。鄙見如此，不知尊意如何？

（錄五月八日覺悟）

爲封建的因果問題答黃天水先生

陶其情

黃天水先生反對拙作「何不摧毀封建思想」（見四月二十五日本刊）中的因果問題，

特著「摧毀封建思想必先摧毀封建勢力」（見五月八日本刊）一文「貢獻給」我。在我當然感激黃先生批評的好意；但在討論真理的立場上，又不得不答復黃先生幾句。

黃先生道：「人生之初，本無所謂『封建思想』『民主思想』，實因出生以後，浸潤於封建勢力之中，始不期然有封建思想的頭腦。」這是主張封建勢力是因，封建思想是果，和我所主張的『封建思想是因，而封建勢力是果』，却立在絕對相反的地位。這兩種意見，讀覺悟的人們，也許很多覺到雙方理由各執；到底誰是誰非，何去何從？這是很值得討論的。

總理在民族主義第一講的開頭，主張思想由信仰而生力量。力量不就是勢力嗎？自然封建勢力生於封建思想；當非黃先生所謂『因此推究封建思想，亦是先有封建制度和勢力，才得發生。』換句話說，就是『封建思想是因，而封建勢力是果』。

蘇省黨部的提案有云：『封建思想之表現，其所代表之人物：如一，互爭雄長，割地自肥的新舊軍閥；……五、破壞黨紀，分散革命勢力的各種小組織分子。』又云：『至封建思想之充分表現于現實社會者，如一、修庵建廟，迷信鬼神；……五、婚喪酬酢，過事鋪張』。從上邊這些話看來，蘇省黨部也是主張封建思想是封建勢力的因，和我意見相同。而黃先生既對『省黨部提案實無疑議的餘地』，倘仔細遍讀省黨部的提案

，注意「表現」二字，便覺得自家是倒因為果，倒果為因了。黃先生若整個的承認蘇黨部的提案，勢必也要承認我的「封建思想是因，而封建勢力是果」的意見了。

此外，黃先生對於他的因果主張，舉出許多例子做護符。倘若細細推勘一下，便覺得這些例子，不甚可靠。試問黃先生近代歷史中，先有三權分立政體的勢力？還是先有孟德斯鳩三權分立學說的思想呢？我們細究了這一個例子，就感覺到思想是勢力的因，而勢力是思想的果了。

最後再說幾句題外的話，蘇省黨部的提案，我也是「實無疑義」，不過我覺得省黨部重果而忽因，所以才有「何不摧毀封建思想」一文貢獻的。依我的意見，最好封建勢力和封建思想同時摧毀，而尤重在摧毀封建思想；當然永無封建勢力的潛然存在。不知讀者諸君和蕭君以為何如？

（錄六月九日覺悟摧毀封建勢力專號）

一八，五、十二於上海。

附註：本文為專號第二篇。

對於封建因果的我見

談煥生

陶其情先生看了蘇省執委會「摧毀封建勢力方案」的提議，「覺得摧毀封建思想，較之摧毀封建勢力尤爲急要」，所以有一個「何不摧毀封建思想」的貢獻；（見四月二十五日本欄）。

而黃天水先生却以爲「人類一切思想，皆由客觀事實之需求而發生……」，所以主張「摧毀封建思想，必先摧毀封建勢力」（見五月八日本欄）。

我們處於第三者的地位，對於這個辨論，倒也值得研究一下：

我們要判別這個辨論的是非，應先研究：究竟先有封建思想然後才有封建勢力呢？還是先有封建勢力然後有封建思想呢？

照普通說起來：「理想爲事實之母」，假使沒有封建思想怎麼會有封建勢力的事實。不過所謂理想，又從那裏來的呢？也無非是根據於事實的經驗，和黃先生說的「客觀事實之需求」。所以嚴格地說起來，封建思想的發生，實在是因緣於封建勢力，而封建勢

力的形成，又無非導源於封建思想。這二者，實在是互為因果，相為表裏，簡直不能分別牠們的先後。

依照這個論據，我們就可以說：假使單單摧毀封建勢力，同時不把封建思想摧毀，那「斬草不除根，春來草又生」，封建勢力決不會消滅的；但是單單摧毀封建思想，同時不把封建勢力摧毀，那封建思想仍舊要觸機即發，無可遏止的。

所以我們一方面應當厲行省黨部的方案——摧毀封建勢力，一方面還得努力「心理建設」，幹那斬草除根的工作——摧毀封建思想。

（錄六月九日覺悟摧毀封建勢力專號該專號共載論文三篇，本文為其第一篇；標題是本書編者加上去的。）

評陶黃二君關於封建的論戰

林暉

蘇省黨部之建議文，引起了陶黃兩君之討論，余乃得此良機以貢獻鄙見。讀兩君之文，知兩君皆有誤會；陶君誤會於該建議文，而黃君則誤會一種科學定律。兩君既各誤

會，今余於發表意見之先，請先將該建議文之內容簡略析爲大綱：

目的：恢復本黨革命精神，鞏固本黨革命基礎。

原因：封建餘毒之留存，厥爲封建思想；封建遺孽之存在，繁於封建之制度：

腐食本黨，破壞革命。

表現封建思想之人物：

- 一、新舊軍閥，
- 二、投機政客，
- 三、貪污劣士，
- 四、學閥文妖，
- 五、黨內小組織。

受着佔有慾，支配慾，領袖慾之衝動；換言之，就是英雄思想，自私自利，升官發財，復古反動等封建思想之潛滋暗長。

封建制度（封建思想之充分表現於現實社會）：

- 一、修庵建廟迷信鬼神，
- 二、建祠立譜祭祖祀宗，
- 三、重男輕女蓄婢納妾，
- 四、同鄉同學植派營私，

第四輯 封建問題的討論

110

五、婚喪酬酢過事鋪張。

消滅封建思想及封建制度之方法：

甲、治標方法：

- 一、打倒新舊軍閥，
- 二、掃滅投機政客，
- 三、剷除貪污土劣，
- 四、澄清學校文妖，
- 五、稍減黨內小組，
- 六、嚴禁反動刊物；

乙、治本方法：

- 一、以黨專政，
- 二、訓練黨員，
- 三、提高文化，
- 四、厘定區劃，
- 五、變更產制。

建議文之意，上既析爲大綱，已甚明瞭，然更可以數語概括之：曰「中國雖在本黨

革命統治之下，然封建餘毒及遺孽往往腐食本黨，破壞革命。故欲恢復本黨革命精神，鞏固革命基礎，必需用治標及治本方法（如上所述）以打破封建制度及消滅封建思

想。」

夫該建議文內容如是之明矣，陶君謂「何不摧毀封建思想，」殊令人思而莫之解意者；陶君僅閱該建議文所載於日報中之標題及大綱而忽其詳文乎？文中僅有分治標治本之方法，而方法之性質且爲互用；方法之目的固未嘗置封建思想於不顧，重果忽因也。陶君之誤會，諒亦可釋矣。黃君給與陶君之文，尤未以該建議文爲根據，祇對陶君下一討論的意見而已。抑兩君之意見，一則曰：「依科學因果律言，封建思想爲因，而封建勢力爲果；摧毀封建思想，較之摧毀封建勢力尤爲急要。」一則曰：「人類一切思想；皆由客觀事實之需求而產生，先有封建制度與勢力，然後能產生封建思想；故摧毀封建思想必先摧毀封建勢力。」鄙見竊以爲不然，試爲閱覺悟諸君言之：

夫「思想爲環境之產兒」，「理想爲事實之母」。環境者，事實也，特此前後之事實不同，性質絕異。譬之民主制度，非有民主制度之事實於先，然後產生此民主制度；此民主制度之成，乃民主勢力之發展而成爲一種法律之社會的習慣。奮起民主勢力以反抗封建制度，最初造成此反抗封建社會之民主力量，無他，感於封建制度之暴虐，非人民自

主不可，民權思想驅之耳。無封建之環境，決不能造成民主之思想；無民主革命之理想，決不能造成民主之制度。故前之事實爲封建環境，後之事實爲民主制度。民主制度中所產生之思想，而繼續民主制度之生命之思想；而封建環境中所產生之思想，爲創造民主制度之理想。事實既涇渭，思想尤絕不能淆也。斯誠科學定律，他又何嘗不然？其爲改造性者：歐洲十一世紀之文藝復興，先則宗教黑暗，後則宗教改革，個性以達到共產制度爲目的，達爾文之物種原始說，掀起歐洲個人自由競爭之大風波，而克魯泡特金則更伸之互助論，人類才漸趨於正軌。其爲繼續性者：孟德斯鳩之隱定民主之力量，有三權鼎立之倡，至乃人生根據舊的經驗以創造之說，夫所謂根據舊的經驗者適者，謀所以延繼之；不適者另謀改造之而已。文藝復興如此，則封建社會以思想爲因，勢力爲果，非可謂誕。蓋考之社會進化，在農業社會中未嘗無有佔有慾……而發生佔有……思想，破壞此農業制度而造成私利之勢力也。

抑尤有進者，因果之理既分，然則打破封建制度先乎？消滅封建思想先乎？此乃今日之革命青年必須明瞭之策略也。夫謂先宜滌除封建思想？則黃龍未搗，遺毒已深；欲

以革命思想替代之固困難，則撼動之亦匪易。辛亥之秋，不先求民族思想之普遍，而必須狂血陡奔，以屋清室，可徵例也。夫謂先宜打破封建勢力？則制度之轉移，需於思想之改造，誠今者封建勢力爲思想與既成之制度之權勢與力量；然毛附於皮，皮不揭而剔毛，潛然隱藏，生機匪殺，滿清既屋，而軍閥猶繼起不斷者，又可徵例也。况本黨黨員尙有懷封建思想，以致革命勢力日見消沉者乎？溯封建思想與革命思想，封建勢力與革命勢力，在我國之鬥爭，已垂十年，於今尤烈。歷史之經驗，社會之實情，正確示於吾人之前曰：欲期封建思想之根本消滅，必須封建勢力之根本消滅；欲求封建勢力之根本消滅，亦必須封建思想之根本消滅。封建社會根深蔓廣，具絕倫之組織。捨此以攻彼，既不可也；擱彼以攻此，亦不可也。唯表裏夾攻，雙管齊下，方乃唯一之善法。吾輩試衝政命於鄉間，令毀其祠廟焉，善導之以鬼神之說，迷信之非。然後齊而毀之，庶能灑溉乎科學精神矣；否則糾紛而來，必遭反果，無疑義也。雖然，今者時代大更，三民主義已形成爲我國新文化之中心樞軸，今日之唯一目的，在推進此中心文化力向封建社會伸展，鞏固，繼續，而完成新的社會。况以黨治國，黨已具絕對之政治力量，雙管齊下

，固理有固然，孰宜更重，尤勢所必至。封建社會爲整個之機體，思想猶其根源，勢力猶其工具；根源難絕，工具易摧。倘夫奮政治之權威，搗其巢營，掃滌遺孽，雷厲風行，今已成熟者失其憑城，未得勢者警然懷懼，半形成痛者然有悟，則不特封建制度陷於危崩，實將大促退封建思想之陷於消滅。昔在革命未得政權之時，則欲摧毀之而莫得；今在革命既得政權之後，則非迅即摧毀之而不可。苟非然者，豈特延長封建社會之壽命，抑誠如蘇黨部建議文云：腐蝕本黨，破壞革命。蘇黨部之建議，洵適時機，且詳審內容，一方面充實本身之精力，一方面對整個封建社會施更銳厲之圍攻，誠中央能允納逐漸實行，翹觀將來效果，豈特封建思想之消滅，仰三民主義之社會的文化建設，亦可成功過半矣。故於此，余敢作一總括之論斷；曰『封建思想所產生，對於封建社會必需作整個之圍攻，雙管齊下。然今本黨已握政權，理勢所趨，自應更重於肅清封建勢力，（蘇省黨部建議文治標方法差不多完全着重於此），以促進封建思想之崩潰；且必惟更重於肅清封建勢力，而非封建思想尤非有可先後而僅更重也』。

（錄九月六日覺悟摧毀封建勢力專號第三篇文題是編者後加的）

讀了「摧毀封建勢力專號」之後

余冀達

封建勢力，封建思想和封建制度這三種在昔都是應客觀環境之需要而產生而存在；否則，其歷史必不能若是之悠久。

但是封建勢力和封建思想間的相互關係，以中國特殊的歷史與社會環境而言，求嚴正科學的判斷是不容易的。到底哪一種是「因」，或哪一種是「果」，或它們有否互相因果，這些都是不易解答的。

因為我沒有相當科學的論證，可以斷定它們倆孰為先後，所以姑且掉一方面來語說看。

人類社會底演進，從太古自然社會，而圖騰社會，而母權社會，而父權社會……同時，在生活方面，則從自然生活，而漁獵，而游牧，而農業……在那游牧經濟與農業經濟之間，一方面發生了私有財產底制度，它方面形成了父系中心底家庭。然初時的農業經濟，土地還是團體公有的；不過它們現在有固定的生活了；而且爲了生活團體間要起

戰爭了，於是它們不得不選擇土地聚族而居了。這樣就形成了村落，能幹的人，便做了會長；而且這樣也就漸漸向城市和國家底路上推進了。

中國現在還脫不了農業經濟，全國底鄉村裏，依然還是那些準會長的「高等游民」主持其間。請認識吧！這便是封建思想底空氣最濃厚的處所了。以這樣的社會，它們見了封建勢力，那得不頂禮膜拜？因之，從淺薄的社會學底見地來下觀察，我却相信封建制度乃封建思想與封建勢力二者之因，至於封建勢力和封建思想發生的先後，誰都難於判定，也許會同時出現的。

現在呢，封建思想，固然彌漫了全國，而所謂『封建勢力』，初亦不僅限於政治上之組織而已；我們當然認為能支配人民的，就是勢力。那麼，它在下層社會裏的潛勢力尤為可驚。

我這篇拙作，自知卑無高論，不敢認為有何種把握，不過我的意思是要說明封建勢力和封建思想可以不必再分軒輊，不妨雙管齊下，一併摧毀，較為直截了當，不知讀者以為如何？

（錄六月十六日覺悟）

封建勢力與封建思想之我見

王烈望

讀六月九日覺悟，有談煥生君陶其情君林暉君關於摧毀封建勢力論文三篇所持均以「封建勢力是因，封建思想是果」爲非。按三君係與黃天水君辨論：黃君之文，余未及見，但觀三君之言，殊不能自解，故願述鄙見，以質三君。

談君之言曰：「封建思想的發生，實在是因緣於封建勢力，而封建勢力的形成；又無非導源於封建思想，這二者實在是互有因果，相爲表裏，簡直不能分別他們的先後」；陶君則絕對說：「封建思想是因，封建勢力是果；」而林君亦謂：「封建思想所產生」夫封建者，乃歷史之產物，此稍有歷史常識者所共知，三君並未一加推究，惟激目前之現象以爲論斷，此余之所以大惑不解者也。且從來歷史學家設封建之起原者，未嘗有言封建思想爲封建勢力之因，且觀西洋史之述封建起原爲何如？其言曰：「欲述封建之起原，蓋難事也；且從來歷史學家亦不一其說。但此爲不可掩之事實；自日耳曼民族遷移羅馬以後，其所掠得之土地，各自分據，每一自由人 (Free German) 得受一部分

之土地，而名之曰(Allod)。當夫中世紀初期，戰爭頻仍，國王統馭其部下之方法，即將所得之土地，分封各人，以作戰鬥之報酬，而名之曰Fend或Fief，初為終身，旋成世襲，……]——Colbgis Antliny General Historg 返觀我國封建之起原為何如？「禹朝諸侯於塗山，執玉帛者萬餘國」。當時部落之多，於此可見，惟其多而散漫，故中央之力常勝於其各部落，部落既不能反抗中央，中央亦不能將各部落統一於同一政治之下，故中央因便制宜，即以其所有之土地，錫以封號，柳宗元之封建論曰：「彼封建者，更古聖王堯舜禹湯文武而莫能去之，蓋非不欲去之也，勢不可也」，此言可謂深察封建之起原。

生存之慾為生物所同具，人類最初之慾望，就是生存。民權主義第二講說：「人類要能夠生存，就須有兩件大事；第一件是保，第二件是養。」因此，可知部落之組織是為保，佔據土地是為養，無所謂封建思想，更無所謂國家思想。且部落中之酋長，亦不過在戰爭時任指揮之職，平時固與其部民無異也，則又無所謂階級觀念。總之，初民時代之人類，只有衝動，無所謂思想。若如陶君所云，事實之實現，必藉思想家之倡導，

如孟德斯鳩之學說起於先，三權分立政體實現於後，則封建制度；亦必藉封建思想家之鼓吹而後能實現也。然則吾人遍讀歷史，於封建制度未確立以前，能得一位封建思想家乎？封建思想家，既未曾有，而封建制度竟實現矣。吾不知陶君將何說以解之？

歷史與自然科學不能一概而能，何則？自然科學的事項，常爲反復的，完成的；歷史的事項反是，爲一度的，不完成的，此其一。自然科學的事項，爲超時間的空間的；歷史事項反是，恆以時間空間關係爲主要條件，此其二。自然科學事項，爲普遍的；歷史事項反是，常爲個性的，此其三。（引梁任公歷史研究法）根據第二項言之，封建之產生，苟在人類思想發達以後，則封建勢力之來，或由於封建思想，但歷史所告訴吾人之事實，並不如此。且歷史上之因果，常有動機極小而結果極大者；更有結果完全與動機分離而別進展於一方向者，封建卽其一例。有時帝王之創封建制也，本爲一時權宜之計，豈料封建之結果，一至於此哉？歷史之因果關係，既若是其複雜，若以「理想爲事實之母」一語，而定封建之因果，吾恐其謬語之出，將更顯而易見也！

迨封建勢力既盛以後，人皆知封建之有利於己——增高一己之地位與權利，——於

是皆思所以攬得之，由封建思想深入人心，遂至不可磨滅。秦時雖取消封建制度，但至漢而復活，以後或隱或現，綿綿不絕，蓋封建思想一日未去，即封建勢力未除。至此，封建思想與封建勢力，遂互爲因果，相爲表裏矣。

於此可作一結論：第一，封建制度是人類演進史上必經之階段，而爲環境所造成的。第二，封建制度確立以後，封建勢力遂逐漸澎漲。第三，有封建勢力，才產生封建思想，但以後互爲因果。

（錄六月十六日覺悟）

從生活輪迴談到封建思想和封建勢力

陶其情

在生物界裏我們常看到一種普遍現象：就是卵子或孢子變成父母，又由父母產出卵子或孢子，再由卵子或孢子變成父母，……的循環現象。舉個最明顯的例子：就是蛋生雞，雞也生蛋，蛋又生雞……的蛋雞循環。這種生生不息的循環，生物學者叫他生活輪迴。這種輪迴是不斷地流轉和流動而不膠着一個場所的演進輪迴。依據進化論的見解，

宇宙間的萬事萬物，總是朝着由單簡而繁複的進化之路走去。所以生活輪迴的學說，肯定生命的起源是由於卵子或孢子變成的；其方式是：「卵子或孢子——↓父母——↓卵子或孢子……」。像這種方式的形成在順序上是一樣的，但是就着循環的本意是不同的，乃是世代的更迭循環。換句話說：就是父母子孫曾孫……的意思。

生物學的生活輪迴，業已略略地說過；現在要談到封建思想和封建勢力了。封建思想和封建勢力的因果，雖是見仁見智，各有不同，然歸納起來，約分下列數派：

甲派——我所主張的封建思想是因，封建勢力是果；

乙派——黃天水先生所主張的封建勢力是因，封建思想是果；

丙派——談煥生先生所主張的封建思想和封建勢力，互為因果；

丁派——余冀達先生所主張的封建制度是因，封建思想和封建勢力是果。

上邊甲乙丙丁四派，甲派和乙派處在絕對相反的地位，丙丁兩派却是調和甲乙的折衷派。但丁派的主張，依我的獨斷，沒有多大的自成一派底獨立性，應為乙派的附庸。因為封建制度，也是一種封建勢力，不過封建制度的表現以文物為代表；而封建勢力的

表現以人物爲代表而已。衡其實質，文物和人物均是社會上的勢力，又均從封建出發，當可算做二而一了。這二而一的封建勢力是廣義的，那一而二的專以人物爲代表底封建勢力是狹義的。所以蘇省黨部有見及此，對於摧毀封建勢力，分爲勢力與制度二種，而統名爲「摧毀封建勢力方案」。這樣一來，封建的因果底主張，只有甲乙丙三派了。

讀覺悟的朋友們，大都感到這三派的理由各執，遑難辨明。因此，我要把生活輪迴的學理和原則當做法律，而執行法官的審問，以求個水落石出的判決。丙派的封建思想形成封建勢力，封建勢力產出封建思想，封建思想又形成封建勢力，……的思想 and 勢力互爲因果，却是封建輪迴；和卵子或孢子變成父母的輪迴相同；乃是一種封建循環的現象，並非最初因果關係的肯定。

談到封建的因果，只剩甲乙二派；所謂「天下之言，不歸楊，則歸墨」。到底楊之言爲是呢？還是墨之言爲是呢？這是很值得研究的。封建既有輪迴的現象，而生活也有輪迴的現象，若拿生活輪迴的生命起源的見解，來肯定封建輪迴的封建起源，也許很合邏輯吧！況乎生活輪迴學說，依據由簡單而繁複的進化原則，以推定生命由卵子或孢子所

變成。宇宙間的萬事萬物底變遷，總難逃出進化的原則；封建的起源，那能例外。思想較勢力爲簡單，誰也難於否認。思想可算未成形的勢力，猶之卵子或孢子是未成形的父母一樣。我們一方根據進化原則；又一方面根據生活輪迴的學理，胆敢下個肯定結論：勢力由思想所形成；就是封建思想先產出，封建勢力後產出。換句話說：封建思想是因，封建勢力是果。

總理生平最看重科學，也很推崇科學上的進化原則，總理說：『大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想；思想貫通以後，便起信仰；有了信仰，就生出力量。所以主義是先由思想再到信仰，次由信仰生出力量，然後完全成立』。（民族主義第一講）在總理這幾句遺教裏，我們很看到勢力是由思想形成的。我可以說：『封建是先由思想再到信仰，次由信仰生出力量，然後完全成立』。總理在民權主義第一講裏又說：『宇宙間的道理，都是先有事實，然後才發生言論；並不是先有言論，然後才發生事實』。自然封建勢力在先，而封建思想在後；也就是封建勢力是因，封建思想是果。這樣看來，豈不是 總理的遺訓也犯着矛盾律了嗎？不，不，還是我們這些後知後覺的

同志們誤解了 總理的遺訓。究竟誤解在那兒？就是我們把事實和勢力混作一談的原故。勢力可以成爲事實；但事實不一定完全有勢力。所以人們的思想要根據事實，才非幻想。但勢力之成，却由於思想加了信仰的原故。在前清的時候，專制勢力充滿全國，依因果律——同因生同果來推求，只應有專制思想，爲何竟有 總理的「大逆不道」的革命思想？須知這種革命思想的產生，是根於當時的事實，需求這樣思想方能解決；並不是當時的勢力，需乎這樣思想。這是主張乙派思想的諸先生首先要明瞭的一個大前提。能了解這一點，便恍悟到自家的封建勢力是因，封建思想是果的主張，確是因果倒置了。

有人說：你『於封建制度未確立以前，能得一位封建思想家乎？』我可以答道：有了封建思想家周公旦，制禮樂，封王候，而周代的封建制度於以實現，封建勢力於以形成。有了封建思想家叔孫通，訂朝儀，而實現了漢代的封建制度；復叫漢高祖封功臣和親屬，而或立了漢代的封建勢力。這些事實昭然於史跡中，焉得不是先有封建思想，後有封建勢力呢？只可惜我們的歷史在周代以前，大都不甚可靠；而且也簡單得很，自然難於尋到發明會長制的思想家。

我覺得不獨封建思想是封建勢力的因，就是一切思想，也是一切勢力的因；所以總理主張先有思想後有力量了。三權分立的思想固是生於三權分立的政體之先。現在國民政府的五院制，不是根於總理五權分立的憲法底思想而發生的嗎？總理對於思想變成勢力的歷程，也明白告訴我們：由先知先覺的發明，生出思想；有了思想，復由後知後覺的宣傳而生出信仰；更由不知不覺的實行而成立勢力。如果真能深知總理的遺教和科學的進化律，再參以生活輪迴的學理，當知道我的封建思想是因，封建勢力是果的主張，不是偶然的，而益足可信。

六，一九，於吳淞。

打倒孔子的權威足以摧毀封建勢力

陶其情

——順便略談子見南子的訟案——

「挽弓當挽強，用箭當用長；射人先射馬，擒賊先擒王」。我們讀了杜甫前出塞詩中的這幾句話，很覺得摧毀封建勢力，當先要摧毀封建思想；摧毀封建思想，當先要摧毀孔子的權威；這就是挽強用長的道理，也就是射馬擒王的辦法。封建勢力產生於封建思

想，這是在史跡中和科學原理上推求出來的，我已於「從生活輪迴談到封建思想和封建勢力」中，言之至詳。至於封建思想的存在，究竟從何發生？竊嘗推而究之，很覺得由於孔子的權威所造成的，所以聽到「子見南子」的訟案，更覺得本文有急就的必要了。

思想家的思想，大都導源於客觀的環境，而以事實為根據。所以總理道：『宇宙間的道理，都是先有事實，然後才發生言論』。受着環境的反動，而以事實做參考，遂發生革命思想。受着環境的制裁，而以事實為依歸，遂發生保守思想。同一滿清專制腐敗的環境，在康梁，根據當時的事實，便高倡君主立憲的保守學說；在總理，也根於當時的事實，便發明三民五權的革命學說。康梁和總理對於中國同一的政局，因着觀察的精神和立足點的不同，遂發生歧異的思想。

孔子一向主張『仍舊貫』的精神，而受環境的制裁。受着環境的制裁，發生出來的思想，自然趨於保守。保守思想是站在時代當中而不前進的思想，所以孟子說孔子是個『聖之時』；這「時」字便含着不前進和不後退的意思：春來則花開，秋至則葉落；一切順着四時之序去進行，無所謂革命的說法。

周代的春秋，可算封建社會發達的時期。保守派的孔子，受了那時潮流的燻染，受了那時環境的支配，一切言論，自然不能跳出封建的圈子一步，也可算是封建思想的一「集大成」。什麼『民可使由之，不可使知之』的愚民政策，『君君臣臣，父父子子』的主奴學說，以及『尊王攘夷』的閉關政策等，都是導源於封建環境，而為代表封建社會的思想。我們遍讀論語一書（孔子的言行，只有論語最為可靠），找不出什麼革命的思想，大都總是『損益可知』的『述而不作』的封建言論。這樣看來，孔子在史跡中，當然是個偉大的封建思想家了。孔子有權威，就是封建思想日益蔓延；封建思想既蔓延，就是孔子有權威：這是互為正比的。

中國的封建思想，遭着秦始皇焚書坑儒的大劫，本可滅跡銷聲；可惜秦皇在位日短，加之大興建築，驕奢淫逸，民怨沸騰，以致傳統的封建思想，乘機復活。自秦而後，二千年來的社會，無時不受封建思想的支配。集大成的封建思想家——孔子，直到如今，仍然大吃其冷豬頭，而備受朝野的歡迎。什麼至聖喲，素王喲，……這是歡迎的尊號；什麼『高山仰止，景行行止』以及『日月經天，江河行地』等語，這是歡迎的贊詞。歷代

帝王的尊孔，可以維持其『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣』的君權思想。歷代士林的尊孔，可爲維持其『詩書門第』，『惟有讀書高』的階級觀念。這樣一來，孔子在中國古今社會上的權威，真正大極了。而封建思想在中國社會裏的根柢，也就日益深固。過去的思想家，有些雖然覺得中國很要思想革命，起而非孔，如漢代王充作『問孔篇』，近代吳虞著『吃人與禮教』，……但是他們的言論，曲高和寡，很受社會的攻擊，無異以卵擊石。所以現在革命成功，封建勢力終難摧毀，就是因爲封建思想的蔓延；封建思想之所以蔓延，就是因爲已故的孔子在社會上頗具權威。

從前大學院也覺得孔子的權威是革命的障礙，遂頒廢祀明令。誰知爲日無多，而各地尊孔之論，又漸囂塵上。這次山東的子見南子的訟案，就是這種復古思想的表現。本來學校裏的演劇，並無什麼用意，不過拿了子見南子做劇本，比較有趣些，何用起訴爲？況乎該校演劇，並無污辱孔子的話，又何用起訴爲？就是真有污辱孔子的話，在革命時代，反對一個封建思想家，也不算犯法吧？其實我們依論語來推求，孔子肯把男女別途的格言丟開，而勇敢地去會南子，未嘗沒有醉翁之意吧？弄得很爽直的子路，覺得孔

子這次行爲與其平昔的言論，太相矛盾；自然要表示不悅。孔子見了這種情形，難於維持其假道學的面子，遂發誓道：『予所否者，天厭之！天厭之！』其實鑑賞曲線美，很是應當，這是富於藝術趣味的，天何可厭？況且孔子也曾說過：『吾未見好德如好色者』；南子頗具姿色，自然要去她一會，藉飽眼福。孔子的後裔，倘若深知他們遠祖見南子的真相，山東二師的演劇，情節固未離奇，何必起訴呢？行政當局站在革命的立場上，本應置之不理，又何必從事調查呢？從此足見孔子的權威，至偉且大；也就是封建思想的蔓延無己。

最後我覺得封建和革命，勢不兩立。欲革命的永久成功，封建勢力固要鏟除，封建思想尤要鏟除，孔子權威更須鏟除；這才是摧毀封建的完善方法。若依射馬擒王的步驟，當先從摧毀孔子的權威做起。

（錄七月廿八日覺悟）

第四輯 封建問題的討論

矛盾集

陶其情著編

第五輯

胡適政論的批判

人權與約法

胡適

四月二十日國民政府下了一道保障人權的命令，全文是『世界各國人權均受法律之保障。當此訓政開始，法治基礎亟宜確立，凡在中華民國法權管轄之內，無論個人或團體均不得以非法行為侵害他人身體，自由，及財產。違者即依法嚴行懲辦不貸。着行政司法各院通飭一體遵照。此令。』在這個人人權被剝奪幾乎沒有絲毫餘剩的時候，忽然有命令保障人權的盛舉，我們老百姓自然是喜出望外。但我們歡喜一陣之後，揩揩眼鏡，仔細重讀這道命令，便不能不感覺大失望。失望之點是：

第一，這道命令認『人權』為『身體，自由，財產』三項，但這三項都沒有明確規定。就如『自由』究竟是那幾種自由？又如『財產』究竟受怎樣的保障？這都是很重要的缺

點。

第二，命令所禁止的只是「個人或團體」，而並不會提及政府機關。個人或團體固然不得以非法行為侵害他人身體自由及財產。但今日我們最感覺痛苦的是種種政府機關或假借政府與黨部的機關侵害人民的身體自由及財產。如今日言論出版自由之受干涉，如各地私人財產之被沒收，如近日各地電器工業之被沒收，都是以政府機關的名義執行的。四月二十日的命令對於這一方面完全沒有給人民什麼保障。這豈不是「只許州官放火，不許百姓點燈」嗎？

第三，命令中說，「違者即依法嚴行懲辦不貸，」所謂「依法」是依什麼法？我們就不知道今日有何種法律可以保障人民的人權。中華民國刑法固然有「妨害自由罪」等章，但種種妨害若以政府或黨部名義行之，人民便完全沒有保障了。

果然，這道命令頒布不久，上海各報便發現「反日會的活動是否在此命令範圍之內」的討論。日本文的報紙上以為這命令可以包括反日會（改名救國會）的行動；而中文報紙如時事新報畏壘先生的社論則以為反日會的行動不受此命令的制裁。

豈但反日會的問題嗎？無論什麼人，只須貼上「反動分子」「土豪劣紳」「反革命」「共黨嫌疑」等等招牌，便都沒有人權的保障。身體可以受侮辱，自由可以完全被剝奪，財產可以任意宰制，都不是「非法行爲」了。無論什麼書報，只須貼上「反動刊物」的字樣，都在禁止之列，都不算侵害自由了。無論什麼學校，外國人辦的只須貼上「文化侵略」字樣，中國人辦的只須貼上「學閥」「反動勢力」等等字樣，也就都可以封禁沒收，都不算非法侵害了。

我們在這種種方面，有什麼保障呢？我且說一件最近的小事，事體雖小，其中含着的意思却很重要。

三月廿六日上海各報登出一個專電，說上海特別市黨部代表陳德徵先生在三大大會提出了一個「嚴厲處置反革命分子案」。此案的大意是責備現有的法院太拘泥證據了，往往使反革命分子容易漏網。陳德徵先生提案的辦法是「凡經省黨部及特別市黨部書面證明爲反革命分子者，法院或其他法定之受理機關應以反革命罪處分之。如不服，得上訴。惟上級法院或其他上級法定之受理機關，如得中央黨部之書面證明，即當駁斥之。」

這就是說，法院對於這種案子，不須審問，只憑黨部的一紙證明，便須定罪處刑。這豈不是根本否認法治了嗎？

我那天看了這個提案，有點忍不住，便寫了一封信給司法院長王寵惠博士，大意是問他『對於此種提議作何感想』，並且問他『在世界法制史上，不知在那一世紀那一個文明民族曾經有這樣一種辦法，筆之於書，立為制度的嗎？』

我認為這個問題是值得大家注意的，故把信稿送給國聞通信社發表。過了幾天，我們接得國聞通信社的來信，說：『昨稿已為轉送各報，未見刊出，聞已被檢查者扣去。茲將原稿奉還。』我不知道我這封信有什麼軍事上的重要而竟被檢查新聞的人扣去。這封信是我親自負責署名的。我不知道一個公民為什麼不可以負責發表對於國家的討論。

但我們對於這種無理的干涉。有什麼保障呢？

又如安徽大學的一個學長，因為語言上挺撞了蔣主席，遂被拘禁了多少天。他的家人朋友只能到處奔走求情，決不能到任何法院去控告蔣主席，只能求情而不能控訴，這是人治，不是法治。

又如最近唐山罷市的案子，其起原是因為兩益成商號的經理楊潤普被當地駐軍指為收買槍枝，拘去拷打監禁。據四月二十八日大公報的電訊，唐山總商會的代表十二人到一百五十二旅去請求釋放，軍法官不肯釋放。代表等辭出時，正遇兵士提楊潤普入內，「時楊之兩腿已甚擁腫，並有血跡，週身動轉不靈，見代表等則欲哭無淚，語不成聲，其淒慘情形，實難盡述。」但總商會及唐山商店八十八家打電報給唐生智，也只能求情而已；求情無效，也只能相率罷市而已，人權在那裏？法治在那裏？

我寫到這裏，又看見五月二日的大公報，唐山全市罷市的結果，楊潤普被釋放了。「但因受刑過重，已不能行走，遂以門板抬出，未回兩益成，直赴中華醫院醫治。」大公報記者親自去訪問，他的記載中說：「……見楊潤普前後身衣短褂，血跡模糊。衣服均粘於身上，經醫生施以手術，始脫下。記者常問被捕後情形，楊答，苦不堪言，曾用舊時懲罰盜匪之壓槓子，余實不堪其苦。正在疼痛難忍時，壓於腿之木槓忽然折斷。旋又易以竹板，週身抽打，移時亦斷。時劉連長在旁，主以鐵棍代木棍。鄭法官恐生意外，未果。此後每訊必打，至今週身是傷。據醫生言，楊傷過重，非調養三個月不能復原

。」這是人權保障的命令公布後十一日的實事。國民政府諸公對於此事不知何作感想？我在上文隨便舉的幾件實事，都可以指出人權的保障和法治的確定決不是一紙模糊命令所能辦到的。

法治只是要政府官吏的一切行爲都不得踰越法律規定的權限。法治只認得法律，不認得人。在法治之下，國民政府的主席與唐山一百五十二旅的軍官都同樣的不得踰越法律規定的權限，國民政府主席可以隨意拘禁公民，一百五十二旅的軍官自然也可以隨意拘禁拷打商人了。

但是現在中國的政治行爲根本上從沒有法律規定的權限，人民的權利自由也從沒有法律規定的保障。在這種狀態之下，說什麼保障人權！說什麼確立法治基礎！

在今日如果真要保障人權，如果真要確立法治基礎，第一件應該制定一個中華民國的憲法。至少，至少，也應該制定所謂訓政府時期的約法

孫中山先生當日製定『革命方略』時，他把革命建國事業的措施程序分作三個時期：

第一期爲軍法之治（三年）

第二期爲約法之治(六年)……『凡軍政府對於人民之權利義務，及人民對於軍政府之權利義務，悉規定於約法。軍政府與地方議會及人民各循守之，有法者，負其責任。……』

第三期爲憲法之治。

『革命方略』成於丙午年(一九〇六)，其後續有修訂。至民國八年中山先生作孫文學說時，他在第六章裏再三申說『過渡時期』的重要，很明白地說『在此時期，行約法之治，以訓導民人，實行地方自治。』至民國十二年一月，中山先生作『中國革命史』時，第二時期仍名爲『過渡時期』，他對於這個時期特別注意。他說：『第二爲過渡時期。在此時期內，施行約法(非現行者)，建設地方自治，促進民權發達。以一縣爲自治單位，每縣於散兵驅除戰事停止之日，立頒約法，以規定人民之權利義務，與革命政府之統治權。以三年爲限，三年滿期，則由人民選舉其縣官。……革命政府之對於此自治團體祇能照約法所規定而行其訓政之權。』又過一年之後，當民國十三年四月中山先生起草『建國大綱』時，建設的程序也分作三個時期，第二期爲『訓政時期』。但他在建國

大綱裏不會提起訓政時期的『約法』，又不曾提起訓政時期的年限，不幸一年之後他就死了，後來的人只讀他的建國大綱，而不研究這『三期』說的歷史。遂以爲訓政時期可以無限地延長，又可以不用約法之治，這是大錯的。

中山先生的建國大綱雖沒有說明『約法』，但我們研究他民國十三以前的言論，可以知道他決不會相信統治這樣一個大國可以不用一個根本大法的。況且建國大綱裏遺漏的東西多着哩。如廿一條說『憲法未頒布以前，各院皆歸總統任免』，是訓政時期有『總統』，而全篇中不說總統如何產生，又如民國十三年一月國民黨第一次代表大會宣言已有『以黨爲掌握政權之中樞』的話，而是年四月十二日中山先生草定建國大綱全文廿五條中沒有一句話提到一黨專政的。這都可見建國大綱不過是中山先生一時想到的一個方案，並不是應有盡有的，也不是應無盡無的。大綱所有，早已因時勢而改動了。（如十九條五院之立設在憲政開始期，而去年已設立五院了。）大綱所無，又何妨因時勢的需要而設立呢？

我們今日需要一個約法，需要中山先生說的『規定人民之權利義務與革命政府之統

治權』的一個約法。我們要一個約法來規定政府權限：過此權限，便是「非法行爲」。我們要一個約法來規定人民的『身體，自由，及財產』的保障：有侵犯這法定的人權的，無論是一百五十二旅的連長或國民政府的主席，人民都可以控告，都得受法律的制裁。我們口號是：

快快制定約法以確定法治基礎！

十八，五，六。

快快制定約法以保障人權！

（轉錄新月月刊）

與胡適論政法問題

陶其情

『評胡適反黨義近著』序

光明書局把關於胡適先生「人權與約法」「我們什麼時候才有憲法？」和「知難行亦不易」等近著底批評文字，彙集付梓；同時也把我的「闢胡博士的知難行亦不易論」，濫竽充數。更來信叫我爲之命名和作序。我覺得胡先生那三篇近著之思想和理論，都是違反黨義的；所以遭着很多人們的批評，遂名此書爲「評胡適反黨義近著」。我又覺

得胡氏知行見解的錯誤，雖宜特別注意，爲文闢之；但胡氏談人權，譚憲法的謬見，未可不置一辭，何妨乘此機會，稍說幾句，藉以代序。

胡氏感到現狀的不滿，做出嗚不平的文章，而詆毀黨義；這是笨伯的行動。現狀不滿和主義優劣，本是兩回事體，何能混而爲一？更何能因噎廢食呢？胡氏反黨義的動機，不能建築在革命理論上，專建築在畸形的現狀上；實屬可笑之至！

我覺得胡氏反黨義的近著，分析起來，歸納二部：一部是胡氏反對革命的哲學理論，拾着傳說知易行難和王陽明知行合一的牙慧，而作「知難行亦不易」。又一部是胡氏反對革命的政法理論，信着歐美民治主義的謬說，而作「人權與約法」和「我們什麼時候才有憲法？」。本書編者，本斯旨而分本書爲「知行問題」和「政法問題」上下兩卷。胡氏知行的錯誤，我已於「關胡博士的知難行亦不易論」中，詳細說過。胡氏政法的錯誤，正爲本文之所闡論。我覺得胡氏這種泥於歐風美雨的政法理論，根本上有二個謬見：一是把人權當作民權；二是把訓政當作憲政。現在把這二種謬見，略一申述：

一，人權與民權 法儒盧梭著民約論信天賦人權之說：世界政治和法律的思想，爲

之不變。法國革命，美國革命，以及歐美一切政治上的革命，大都受着這種天賦人權學說的洗禮，而爆發出來的；所以他們的宣言，多有『人類生而平等』，『人類原來皆自由而獨立』，……的一類話。這樣一來，歐美政治潮流的趨勢，便以人權做中心，由權人而民權。這種人權的民權正是民主主義的真義所在；乃是虛偽的不普通的民權，建築在各個人自利自私的人權上。資產階級暨特殊階級，爲着自家人權的發展，勢必行其侵略主義或操縱主義，以法律爲其護符，政治爲其工具，便造成種種人爲的不平等，還談什麼真正的民權呢？大多數民衆既得不到民權，處在不平等的地位，更談什麼人權呢？本黨民權主義，以爲有人權，不一定有民權；有民權，則人權便在其中；遂主張民權的民權和民權的人權，與民主主義所主張民權的民權和人權的人權，頗不相同。前者的人權，以大多數民衆做中心；後者的民權，爲少數特殊階級和資產階級所操縱。前者的人權，以不侵犯他人的人權爲界限；後者的人權，以自私自利做基礎而漠視他人的人權。胡氏倘深知民權主義和民主主義的區別；便覺得「人權與約法」爲妄作了。

二、訓政與憲政 本黨建國，分軍政訓政憲政三時期。訓政時期是由軍政入憲政的

渡橋，也可叫做過渡時期。爲什麼要有這過渡時期呢？總理道：『故中國今日之當共和，猶幼童之當入塾讀書也。然入塾必要有良師益友以教之，而中國人民今日初進共和之治，亦當有先知先覺之革命政府以教之；此訓政之時期，所以爲專制入共和之過渡所必要也。非此則必流於亂也』。總理覺得人民對於共和知識，異常幼稚，需乎入塾，因有訓政之說。在這訓政時期，革命政府使人民受着四種直接民權使用的訓練，更養成人民的自治能力，異日能遵行憲法而不背。憲法草案的制定，依我看來，最早當在六年訓政的最後一二年；憲法的決定，當在憲政開始時召集國民大會討論和通過。憲法一經頒布，國民政府便將國家一切政治權交給民選之政府主持之，『卽爲憲政告成之時』。假若在軍政末或訓政始，便制定憲法，則其憲法最易變做特殊階級和資本階級升官發財的工具；因爲多數人民沒有共和政治的知識。況且「憲法之所以能有效力，全恃民衆之擁護」；未經訓練的民衆，對於民權既不知運用，何能擁護憲法？憲法任何盡美盡善，終必成爲一紙空文。所以總理根本上要反對立憲派的主張了。今胡氏依着立憲派的論調，更泥於民治主義的見解，抹殺了客觀的事實，要求國民政府早頒憲法，甯非皮相之見？尤爲味

於以黨建國和以黨治國的進化真理。這種洋八股的精神，未免過甚吧？

年來對於革命理論的討論和闡明，在我見聞所及，前後三次，均堪注意：一是國民革命與全民革命的論戰，而確了三民主義革命的性質；二是討論封建的摧毀，而認識了三民主義革命的障礙；三是胡適反黨義近著的批評，而發揚了三民主義革命的理論。前二者均由其情編輯成書：一名全民革命與國民革命（此書精義俱見于本書附錄），已和世人見面了；又一名摧毀封建勢力討論集（此集即本書「封建問題的討論」），在付梓中，不久便可入讀者之眼簾。最後一種，即呱呱墮地的本書。這三書言論，各不相同，其以三民主義做基礎而「觸類引伸」者則一。研究主義的人們，倘取此三書進一步而討論之，闡究之，不勝欣望，尤願附驥。

從 總理忌辰紀念說到國民會議和訓政約法 陶其情

——在國立中央大學醫學院講——

今天是 總理逝世後第六週年紀念日，現在我們在這哀悼的紀念當中，大家往往

生出兩個人我相同的問題：一是我們爲什麼紀念 總理？二是我們怎樣去紀念 總理？我們紀念 總理，除去紀念 總理革命人格的偉大和革命事業的昭著外，另有兩個最重要的紀念要素：第一爲紀念 總理的重視民衆——總理一生努力，無一不是爲民衆的。三民主義的產生，立足於民衆之上，族啦，權啦，生啦，統統以民爲主，乃民本主義。三民主義的實行，靠着民衆的覺悟，故 總理有『喚起民衆』的遺囑；三民主義的目的，在於謀求民衆的解放與幸福；故三民主義亦即民有民治民享的主義。 總理一切思想和努力，均以民衆爲依歸。這種重視民衆的精神，勝乎古人已飢已溺的偉大；此最足使吾人朝夕的紀念。第二爲紀念 總理的重視法治——近代科學發達，打破了宗教觀念和先天的動機論理；國家一切，悉以法爲準繩。 總理對於法，尤爲特別重視，把建國程序，分爲軍法之治約法之治與憲法之治三時期；又把未能充分施行法治精神的三權分立的憲法，創爲充分施行法治精神的五權分立的憲法； 總理於推翻滿清之後，隨即頒佈臨時約法。厥後更因臨時約法的被毀，疊次有護法宣言，復因護法而興師北伐； 總理更覺得國家憲法之奏效，在於民衆能擁護憲法，能運用憲法，遂定訓政時期，施行約法

之治，以爲憲法施行的準備；凡此種種，均足見總理對於法治之崇尚了。至於怎樣紀念總理？今日既是總理忌辰紀念日，同時又是植樹節而舉行植樹典禮；我們就可用植樹意旨去紀念總理，那是最切合而又最適宜的。所謂以植樹意旨紀念總理，就是以建設精神紀念總理。總理一生的思想和努力，無一不是建設：民國的成立，國民黨的創設，固爲建設。三民主義，五權憲法，建國大綱和建國方略等，何嘗不均是建設？吾人今日紀念總理，要用建設精神去紀念總理的重視民衆和重視法治；換言之，對於民衆方面與法治方面，多謀建設，才算真心紀念總理。

對於民衆方面建設，固要足裕樂利其衣食住行四大需要。然其最主要的建設，乃爲民衆方面民主勢力的樹立。民衆方面能有民主勢力，則國家的政治建設，經濟建設其他一切建設，民衆才能直接享受其福利，而永無榨取壟斷和利用的危機。總理以爲現在的民衆，知識幼稚，能力薄弱，非可遽然樹立民主勢力，因有訓政時期的規定，使全體民衆一致入塾讀書，逐漸訓練其自治能力，以爲異日民主勢力之養成。但民衆在入塾讀書的時候，學習民主勢力的運用和建設，却爲重要任務，故總理遺囑吾人速開國民會

議。現在國民政府遵照 總理遺囑，定於五月五日召集國民會議，各地業已熱烈地籌備推舉出席代表。吾人今日紀念 總理，不獨要贊助國民會議的完成，更要對於國民會議有深澈的了解和認識。國民會議的召集，在表面上看來，乃實現六年前的今天 總理在北平於彌留時際，所遺囑吾人的最近主張。但其實際原因，還是實現 總理的重視民衆，而發揚民主勢力。國民會議的特性，乃一建設和運用民衆方面民主勢力的訓練與實習的會議，正類乎學校中的學生自治會，純爲國民大會的預備會議；故其組織，以民衆爲基礎，由農會工會商會以及各職業團體，推選代表，出席會議。黨部對於國民會議，須站在指導協助的地位，正如學校中的訓育先生對於學生自治會一樣。政府對於國民會議，須站在扶植協助的地位，正如學校當局以及各教職員對於學生自治會一樣。至於國民會議的目的，大體說來，乃是謀求中國的永久和平與永久統一。分析來說，總 會於遺教中提出二點：一是『國內人民的生活，究竟要用甚麼方法可以救濟？』此即『解決國內民生問題』；二是『中國受外國的種種壓迫，究竟要用甚麼方法可以挽救？』此即『打破列強的侵略』。這次國民會議對於第一點，應該討論到國家經濟建設的方案和計劃；

對於第二點，應該討論到廢除不平等條約的方法和步驟。國民會議能特別注重到這二點，才不負國家發揚民衆精神和民主勢力的苦心，更不負轟轟烈烈地召集之舉。

在今日的紀念 總理，吾人對於以民衆爲中心的國民會議，既已相當認識；則當說及以法治爲依歸的訓政約法了。我以爲訓政時期宜頒約法，其根據有二：

(一) 遺教的垂示 總理於孫文學說第六章說道：『規定革命進行之時期爲三：第一軍政時期，第二訓政時期，第三憲政時期。……第二爲過渡時期，擬在此時期內施行約法(非現行者)，建設地方自治，促進民權發達，以一縣爲自治單位，縣之下再分爲鄉村區域，而終於縣；每縣於敵兵驅除戰事停止之日，立頒布約法，以之規定人民之權利義務，與革命政府之治權……』。由此看來，革命政府一入訓政時期，即應頒佈約法。今已訓政二年，約法才始起草；依 總理的遺訓，似覺稍遲。然政府方面實有許多苦衷：蓋約法的頒佈，須得民衆的同情與協助，而由國民會議的討論和通過。國民會議的召集，宜在軍事結束之後，不得不遲至今日始行制定約法。有人說，總理也曾反對約法，今日何能施行約法？殊不知 總理所反對者，乃民國

約法，並非訓政時期施行約法之治的約法。又有人說，總理制定建國大綱，即所以代替訓政約法，故建國大綱中，不提及約法；殊不知約法成立，須經國民會議的通過，建國大綱雖具約法性質，乃總理所手訂的約法草案，不能直接算做約法。總之，今日政府當局提出約法問題，純為依據總理遺教的垂示，而建設國家法治的基礎。

(二)實際的需求 維持國家與社會的秩序以及人民的安甯，其工具有二：一為道德，二為法律。道德對於人羣一切，僅有消極的功効；至於法律，兼有積極的功効。前者僅能勸導人們惡劣行為於未然，而不能防止其惡劣行為之產生；後者不獨能使人們對於惡劣行為畏罪而少作，更可裁判其惡劣行為；故近代國家無一不以法治為尚。中國自古以來，悉以德治為立國大本，而痛責法家的嚴而少恩，故商鞅韓非王安石等人的思想和主張，未有不遭失敗。時至今日，受了歐風美雨的洗禮，什麼相沿的忠孝貞節禮義廉恥，統統視為迂腐而毀棄無遺。至於科學道德，人各異辭，難於一時建立。同時民元的臨時約法，又是久已失效，其他如天壇憲法，曹琨憲法等，

更爲不兌現的支票。現在的中國，既無德治，又無法治，這是多麼危險啊！二十年來，軍閥的攘奪不已；貪官污吏與土豪劣紳，狼狽爲奸，害民無己；這總由於國家道德和法律廢弛的原故。在中國今日實際情況上看來，訓政約法的產生，自爲刻不容緩之舉。而且約法最大的作用，乃是限制執政者的權威和督促執政者爲民服務。六年訓政，要使其成績昭著，而能安然達到憲法之治，則訓政約法的制定，殊爲重要。

綜上二者觀之，訓政時期應有憲法，理由頗爲充足。國民政府對於訓政約法，業已着手起草；但吾人覺有二點意見，不妨稍一曉舌。第一爲訓政約法的特性——約法也是憲法，乃過渡的憲法，預備的憲法。在憲法中。本有剛性與柔性之分。所謂剛性憲法，就是憲法一經公佈，非經十分嚴格合法手續，不得苟且修改；同時憲法的效力，居於普通法律之上。所謂柔性憲法，就是憲法的修改手續，不必十分過於嚴格，其效力與普通法律相等。這二者各有短長。滋可不論。但我們的訓政約法，以剛性爲宜？還是以柔性爲宜呢？在我看來，宜乎趨重剛性。一因訓政時期不過六年，六年之中，假若常常修改

約法，未免使政令朝更夕改而影響訓政的進行吧？二因普通法律，已多由立法院頒布施行，若遇與約法發生衝突之處，將普通法律由立法院修改，自較召集國民會議修改約法易得多多；三因修改約法，往往易生毀法護法之爭。有此數因，訓政約法宜以剛性爲宜，更可使從事訓政人員，一心一德的努力，而永無徬徨猶疑的顧慮。第二爲訓政約法的內容——訓政約法既宜剛性，則其內容宜求完備。除去規定人民之權利義務與政府的治權外，還要規定黨部訓導人民的職權和方案以及政府對於人民各項建設的具體計劃。

此外對於訓政約法內容，有數點急應特別注意：『一』建國大綱規定政府制度爲總統制，現在所施行者爲委員制，究竟那種制度較爲適宜？此訓政約法內容中所應注意者一。『二』建國大綱規定五院完成當於憲政開始時；現于訓政開始，業已完成五院；究竟訓政的五院與憲政的五院，其特性與職權，應有若何分別？此訓政約法內容中所應注意者二。『三』訓政執政者的任期，以訓政完成爲一階級，還是六年訓政當中，分爲一二階段呢？此訓政約法內容中所應注意者三。訓政法約的草案，雖是不日公佈，很希望約法起草委員們和國民會議代表們，顧及上邊的幾個要點，而使訓政約法成爲訓政的完備大典。

記得前年胡適先生大信人權論，而要求政府速頒約法或憲法；現在政府居然起草約法，這好像採納了胡氏的意見。究其實際，殊不乃爾。訓政約法乃遵照 總理遺教而制定的；決非由於胡氏的要求。同時胡氏未深究黨義，武斷 總理主張訓政時期不要約法之治，尤與今日政府起草約法之舉，立於相反的見解。胡氏所要求的人權約法與訓政約法有很大的區別：（一）人權約法以天賦人權說為依歸，主張絕對自由與絕對平等，乃個人主義的約法；訓政約法則以民權為主，包括人權，主張相對的自由與平等，乃社會主義的約法。（二）人權約法把訓政時期與憲政時期合而為一，對於約法與憲法視為一物；訓政約法則以訓政為憲政的渡橋，約法為憲法的渡橋。（三）人權約法的理論是拾着昔日立憲派政見的牙慧，『祇知求憲法，而絕不顧及將何以擁護憲法，何以運用憲法』的方法；訓政約法則以實用為旨，不獨顧及將來憲法的擁護，更顧及將來憲法的運用。（四）人權約法只知個人私利，沒有主義的立場；訓政約法立足於三民主義之上，保障一般民衆的利益。吾人明白了人權約法與訓政約法的區別，則當知訓政約法的偉大，決非人權約法所能望其項背的。

最後統括來說，吾人紀念 總理，就是要奉行 總理遺教。全部遺教大都立于民衆與法治之上，則吾人對於民衆建設與法治建設，不獨特爲留意，尤應多多努力。國民會議與訓政約法乃民衆建設與法治建設的初步和基礎。吾人對斯二者，不獨要努力擁護，更要深知運用之方，俾訓政得以完成，憲法得以開始，而 總理遺教可以全部實現，則總理雖死猶生，那才是今日舉行紀念的真義。

二十年三月十二日

我們走那條路？

胡 適

緣 起

我們幾個朋友在這一兩年之中常常聚談中國的問題，各人隨他的專門研究，選定一個問題，提出論文，供大家的討論。去年我們討論的總題是『中國的現狀』，討論的文字也有在新月上發表的。如潘光旦先生的『論才丁兩旺』（新月二卷四號），如羅隆基先生的『論人權』（新月二卷五號），都是討論的文字改作的。

今年我們討論的總題是『我們怎樣解決中國的問題？』，分了許多子目，如政治

，經濟，教育，等等，由各人分任。但在分配题目的時候，就有人提議說：「在討論分題之前，我們應該先想想我們對於這些各個問題有沒有一個根本的態度。究竟我們用什麼態度來看中國的問題？」幾位朋友都贊成有這一篇概括的引論，並且推我提出這篇引論。

這篇文字是四月十二夜提出討論的。當晚討論的興趣的濃厚鼓勵我把這篇文字發表出來，供全國人的討論批評。以後別位朋友討論政治，經濟，等等各個問題的文字。也會陸續發表。

十九，四，十三，胡適。

我們今日要研究怎樣解決中國的許多問題，不可不先審查我們對於這些問題根本上抱着什麼態度。這個根本態度的決定，便是我們走的方向的決定。古人說的好：『今夫盲者行於道，人謂之左則左，謂之右則右。遇君子則得其平易，遇小人則蹈於溝壑。』（淮南汜論訓，文字依意林引。）這正是我們中國人今日的狀態。我們平日都不肯澈底想想究竟我們要一個怎麼樣的社會國家，也不肯澈底想想究竟我們應該走那一條路才能達到我們的目的地。事到臨頭，人家叫我們向左走，我們便撐着旗，喊着向左走；人家叫

我們向右走，我們也便撐着旗，喊着向右走。如果我們的領導者是眞眞睜開眼睛看過世界的人，如果他們確是睜着眼睛領導我們，那麼，我們也許可以跟着他們走上平陽大路上去。但是，萬一我們的領導者也都是瞎子，也在那兒被別人牽着鼻子走，那麼，我們真有『盲人騎瞎馬，夜半臨深池』的大危險了。

我們不願意被一羣瞎子牽着鼻子走的人，在這個時候應該睜開眼睛看看面前有幾條路，看看那一條路引我們那兒去，看看自己可以並且應該走那一條路。

我們的觀察和判斷自然難保沒有錯誤，但我們深信自覺的探路總勝於閉了眼睛讓人牽着鼻子走。我們並且希望公開的討論我們自己探路的結果，可以使我們得着更正確的途徑。

在我們探路之前，應該先決定我們要到什麼地方去，——我們的目的地。這個問題是我們的先決問題，因為如果我們不想到那兒去，又何必探路呢？

現時對於這個目的地，至少有這三種說法：

(1) 中國國民黨的總理孫中山說國民革命的『目的在於求中國之自由平等。』

(2) 中國青年黨 (國家主義者) 說，國家主義的運動『就是要國家能夠獨立，人民能夠自由，而在國際上能夠站得住的種種運動。』

(3) 中國共產黨現在分化之後，理論頗不一致；但我們除去他們內部的所謂史大林——托洛斯基之爭，可以說他們還有一個共同目的地，就是『鞏固蘇聯無產階級專政，擁護中國無產階級革命。』

我們現在的任務不在討論這三個目的地，因為這種討論徒然引起無益的意氣，而且不是一千零一夜所能打了的筆墨官司。

我們的任務只在於充分用我們的知識，客觀的觀察中國今日的實際需要，決定我們的目標。我們第一要問，我們要剷除的是什麼？這是消極的目標。第二要問，我們要建立的是什麼？這是積極的目標。

我們要剷除打倒的是什麼？我們的答案是：

我們要打倒五個大仇敵：

第一大敵是貧窮。

第二大敵是疾病。

第五輯 胡適政論的批判

二六

第三大敵是愚昧。

第四大敵是貪污。

第五大敵是擾亂。

這五大仇敵之中，資本主義不在內，因為我們還沒有資格談資本主義。資產階級也不在內，因為我們至多有幾個小富人，那有資產階級？封建勢力也不在內，因為封建制度早已在二千年前崩壞了。帝國主義也不在內，因為帝國主義不能侵害那五鬼不入之國，帝國主義爲什麼不能侵害美國和日本？爲什麼偏愛光顧我們的國家？豈不是因為我們受了這五大惡魔的毀壞，遂沒有抵抗的能力了嗎？故即爲抵抗帝國主義起見，也應該先剷除這五大敵人。

這五大敵人是不用我們詳細證明的。余天休先生曾說中國人口百分之九十五在貧窮線以下。張振之先生（目前中國社會的病態）估計貧民數目佔全國人口三分之一以上。張先生引四川李敬穆先生的話，說：依據甘布爾，狄麥爾，以及北京的成府，安徽的湖邊村的調查，中國窮人總數當佔全國人口百分之五十。（李先生假定一家最低生活費爲一三〇元至一六〇元，凡一家庭每年收入在這數目以下，便是窮人）。近來所得社會調查

的結果，如李景漢先生『北平郊外之鄉村家庭』等書所報告，都可以證明李敬穆先生的估計是大體不錯的。有些地方的窮人竟在百分之七十三以上（李景漢調查北平郊外掛甲屯的結果），或竟至百分之八十二以上（民十一華洋義賑會調查結果）。這就離余天休先生的估計不遠了。這是我們的第一大敵。

疾病是我們種弱的大原因。瘟疫的殺人，肺結核花柳病的殺人滅族，這都是看得見的。還有許多不明白殺人而勢力可以毀滅全村，可以衰弱全種的疾病，如瘧疾便是最危險又最普遍的一種。近來有科學家說希臘之亡是由於瘧疾，羅馬的衰亡也由於瘧疾。這話我們聽了也許不相信。但我們在中國內地眼見整個的村莊漸漸被瘧疾毀為荆棘地，眼見害瘧疾的人家一兩代之後人丁絕滅，眼見有些地方竟認瘧疾為與生俱來不可避免的病痛（我們徽州人叫牠做『胎瘧』，說人人都得害一次的！），我們不得不承認瘧疾的可怕甚於肺結核，甚於花柳，甚於鴉片。在別的國家，瘧疾是可以致死的，故人人知道牠可怕。中國人受瘧疾的侵害太久了，養成了一點抵抗力，可以苟延生命，不致於立死，故人不覺其可怕。其實正因為牠殺人不見血，滅族不留痕，故格外可怕。我們沒有人口

統計，但世界學者近年都主張中國人口減少而不見增加。我們稍稍觀察內地的人口減少的狀態，不能不承認此說的真確。張振之先生在他的中國社會的病態裏，引了一些最近的各地統計，無一處不是死亡率超過出生率的。例如廣州市十七年五月到八月每週死亡超過出生平均爲六十人。廣州市十七年八月到十一月每週死亡超過出生平均六十七人。南京市十七年一月到十一月平均每月多死二百七十一人，每週平均多死六十二人。不但城市如此，內地人口減少的速度也很可怕。我在三十年之中就親見家鄉許多人絕嗣衰滅。疾病瘟疫橫行無忌，醫藥不講究，共公衛生不講究，那有死亡不超過出生的道理？這是我們的第二大敵。

愚昧是更不須我們證明的了。我們號稱五千年的文明古國，而沒有一個三十年的大學。（北京大學去年十二月滿三十一年，聖約翰去年十二月滿五十年，都是連初期幼稚時代計算在內。）在今日的世界，那有一個沒有大學的國家可以競爭生存的？至於每日費一百萬元養兵的國家，而沒有錢辦普及教育，這更是國家的自殺了。因爲愚昧，故生產力低微，故政治力薄弱，故知識不夠救貧救災救荒救病，故缺乏專家，故至今日國家

的統治還在沒有知識學問的軍人政客手裏。這是我們的第三大敵。

貪污是我們這個民族的最大特色。不但國家公關『捐官』會成爲制度，不但二十五年沒有考試任官制度之下的貪污風氣更盛行，這個惡習慣其實已成了各種社會的普遍習慣，正如亨丁頓說的，中國人生活裏有一件最惹厭的事，就是有一種特殊的貪小利行爲，文言叫做『染指』，俗語叫做『揩油』。上而至於軍官的剋扣軍糧，地方官吏的刮地皮，庶務買辦的賺錢，下而至於家裏老媽子的『揩油』，都是同性質的行爲。這是我們的第四大敵。

擾亂也是最大的仇敵。太平天國之亂毀壞了南方的精華區域，六七十年不能恢復。近廿年中，紛亂不絕，整個的西北是差不多完全毀了，東南西南的各省也都成了殘破之區，土匪世界。美國生物學者卓爾登 (David Starr Jordan) 曾說，日本所以能革新強盛，全靠維新以前有了二百五十年不斷的和平，積養了民族的精神，才能夠發憤振作。我們眼見這二十年內戰的結果，貧窮是更甚了，疾病死亡是更多了，教育是更破產了，——避兵避匪逃荒逃死還來不及，那能辦教育？——租稅是有些省分預征到民國一百多年

的了，貪污是更明目張胆的了（半官辦的中國評論週報本年一月三十日社論說，民國肇立以來，官吏貪污更甚於從前。），然而還有無數人天天努力製造內亂！這是我們的第五個大仇敵。

以上略述我們認為應該打倒的五大仇敵。毀滅這五鬼，便是同時建立我們的新國家。我們要設立的是什麼？

我們要設立一個治安的，普遍繁榮的，文明的，現代的統一國家。

『治安的』包括良好的法律政治，長期的和平，最低限度的衛生行政。『普遍繁榮的』包括安定的生活，發達的工商業，便利安全的交通，公道的經濟制度，公共的救濟事業。『文明的』包括普遍的義務教育，健全的中等教育，高深的大學教育，以及文化各方面的提高與普及。『現代的』總括一切適應現代環境需要的政治制度，司法制度，經濟制度，教育制度，衛生行政，學術研究，文化設備等等。

這是我們的目的地。我們深信：決沒有一個『治安的，普遍繁榮的，文明的，現代的統一國家』而不能在國際上享受獨立，自由，平等的地位的。我們不看見那大戰後破

產而完全解除軍備的德國在戰敗後八年被世界列國恭迎入國際聯盟，並且特別爲她設一個長期理事名額嗎？

目的地既定，我們才可以問：我們應該用什麼法子，走那一條路，才可以走到那目的地呢？

我們一開始便得解決一個歧路的問題：還是取革命的路呢？還是走演進 (evolution) 的路呢？還是另有第三條路呢？——這是我們的根本態度和方法的問題。

革命和演進本是相對的，比較的，而不是絕對相反的。順着自然變化的程序，如瓜熟蒂自落，如九月胎足而產嬰兒，這是演進。在演進的某一階段上，加上人工的促進，產生急驟的變化；因爲變化來的急驟，表面上好像打斷了歷史上的連續性，故叫做革命。其實革命也都有歷史演進的背景，都有歷史的基礎。如歐洲的『宗教革命』，其實已有了無數次的宗教革命新運動作歷史的前鋒，如中古晚期的唯名論 (Nominalism) 的思想，如十三世紀以後的文藝復興的潮流，如弗朗西斯派的和平的改革，如威克立夫 (Wyclif) 和赫司 (Huss) 等人的比較急進的改革，如各國的君主權力的擴大，這都是十六

世紀的宗教革命的歷史背景。火藥都埋好了，路得等人點着火線，於是革命爆發了。故路得等人的宗教革命新運動可以叫做革命，也未嘗不可以說是歷史演進的一個階段。

又如所謂『工業革命』，更顯出歷史逐漸演進的痕跡，而不是急驟的革命。基本的機械知識，在十六世紀已漸漸發明了；十六世紀已有專講機器的書了，十七世紀已是物理的科學很發達的時代了，故十八世紀後半的機器生產方法，其實只是幾百年逐漸積聚的知識與經驗的結果。不過瓦特（Watt）的蒸汽機出世以後，機器的動力根本不同了，表面上便呈現一個驟變的現象，故我們叫這個時代。做工業革命時代。其實生產方法的革新，前面可以數到十五六世紀，後面一直到我們今日還在不斷的演進。

政治史上所謂『革命』，也都是不斷的歷史演進的結果。美國的獨立，法國的大革命，俄國的一九一七的兩次革命，都有很長的歷史背景。莫斯科的『革命博物館』把俄國大革命的歷史一直追溯到三四百年前的農民暴動，便是這個道理。中國近年的革命至少也可以從明叙末起。

所以革命和演進只有一個程度上的異，並不是絕對不相同的兩件事。變化急進了

，便叫做革命；變化漸進，而歷史上的持續性不呈露中斷的現狀，便叫做演進。但在方法上，革命往往多含一點自覺的努力，而歷史演進往往多是不知不覺的自然變化。因為這方法上的不同，在結果上也有兩種不同：第一，無意的自然演變是很遲慢的，是很不經濟的，而自覺的人功促進往往可以縮短改革的時間。第二，自然演進的結果往往留下許多久已失其功用的舊制度和舊勢力，而自覺的革命往往能剷除一些陳腐的東西。在這兩點上，自覺的革命都優于不自覺的演進。

但革命的根本方法在於用人功促進一種變化，而所謂『人功』有和平與暴力的不同。宣傳鼓吹，組織與運動，使少數人的主張逐漸成爲多數人的主張，或由立法，或由選舉競爭，使新的主張能替代舊的制度，這是和平的人功促進。而在未上政治軌道的國家，舊的勢力濫用壓力摧殘新的勢力，反對的意見沒有法律的保障，故革新運動往往不能用和平的方法公開活動，往往不能不走上武力解決的路上去。武力鬭爭的風氣既開，而人民的能力不夠收拾已紛亂的局勢，於是一亂再亂，能發而不能收，能破壞而不能建設，能擾亂而不能安寧，如中美洲的墨西哥，如今日的中國，皆是最明顯的例子。

武力暴動不過是革命方法的一種，而在紛亂的中國却成了革命的唯一方法，於是你打我叫做革命，我打你也叫做革命。打敗的人只圖準備武力再來革命。打勝的人也只能時時準備武力防止別人用武力來革命。這一邊剛打平，又得招兵購械，籌款設計，準備那一邊來革命了。他們主持勝利的局面，最怕別人來革命，故自稱爲『革命的』，而反對的人都叫做『反革命』。然而孔夫子正名的方法終不能叫人不革命；而終日憑藉武力隄防革命也終不能消除革命。於是人人自居於革命，而革命永遠是『尙未成功』，而一切興利除弊的改革都攔起不做不辦。於是『革命』便完全失掉用人功促進改革的原意了。我們認爲今日所謂『革命』，真所謂『天下多少罪惡假汝之名以行』。用武力來替代武力，用這一班軍人來推倒那一班軍人，用這一種盲目勢力來替代那一種盲目勢力，這算不得真革命。至少這種革命是沒有多大意義的，沒有多大價值的。結果只是兵化爲匪，匪化爲兵，兵又化爲匪，造成一個兵匪世界而已。於國家有何利益？於人民有何利益？

就是那些號稱有主權的革命者，喊來喊去，也只是抓住幾個抽象名詞在那裏變戲法

。有一班人天天對我們說：『中國革命的對象是封建階級。』又有一班人天天說：『中國革命的對象是建封勢力。』我們孤陋寡聞的人，就不知道今日中國有些什麼封建階級和封建勢力。我們研究這些高喊打倒封建勢力的先生們的著作言論，也尋不着一個明瞭清楚的指示。一位教育革命的鼓吹家在民國十八年二月二十日出版的教育雜誌（二十一卷二號二頁）上說：『中國秦以前，完全爲一封建時代。自黃帝歷堯舜禹湯以至周武王，爲封建之完成期。自周平王東遷，歷春秋戰國以至秦始皇，爲封建之破壞期。統一之中國，卽於此封建制度之成毀過程中完全產出。（原註：封建之形勢早已破壞。而封建之勢力至今猶存。）』但是隔了兩個月。這位教育家把他說的話全忘記了，便又在四月二十日出版的教育雜誌（同卷四號二頁）上說：『中國在秦以前，爲統一的專制一尊的封建國家成長之時代。……到秦始皇時，……統一的專制一尊的封建國家才完全確立。（原註：列爵封土的制度，到這時候，當然改變了許多。然國家仍可以稱爲「封建爲」者，因「封建的」三字並非單指列爵建土之制而言。凡一國由中央劃分行政區域，設爲種種制度，位置許多地方官吏；地方官吏一方面負責維持地方次序，另一方面吸收地方一

部分經濟的利益，以維持中央之存在。平民於此，無說話之餘地。凡此等等，都可以代表「封建的」三字之一部分的精神。」兩個月之前，封建制度到秦始皇時破壞了；兩個月之後，封建國家又在秦始皇時才完全確立！然而教育雜誌的編者與讀者都毫不感覺矛盾。這位作者本人也毫不感覺矛盾。他把中央集權制度叫做封建國家，教育雜誌的編者與讀者也毫不覺得奇怪荒謬。爲什麼呢？因爲這些名詞本來只是口頭筆下的玩意兒，愛變什麼戲法就變什麼戲法，本來大可不必認真，所以作者可以信口開河，讀者也可以信口開河。

那麼，這個革命的對象——封建勢力——究竟是什麼東西呢？去年大公報上登着一位天津市黨部的某先生的演說，說封建勢力是軍閥，是官僚，是留學生。去年某省黨部提出一個剷除封建勢力的計劃，裏面所舉的封建勢力包括一切把持包辦以及含有佔有性的東西，故祠堂，同鄉會，同學會都是封建勢力。然而現代的把持包辦最含有佔有性的政黨却不在內。所以我們直到今天還不明白究竟什麼東西是封建勢力。前幾天我們看見中國共產黨中的『反對派』王阿榮陳獨秀等八十一人的『我們的政治意見書』，其中有這麼

一段：「我們以爲：說中國現在還是封建社會和封建勢力的統治，把資產階級的反動性及一切反動行爲都歸到封建，這不但是說夢話，不但是對資產階級的幻想，簡直是有意的爲資產階級當辯護士！其實，在經濟上，中國封建制度之崩壞，土地權歸了自由地主與自由農民，政權歸了國家，比歐洲任何國家都早。……土地早已是個人私有的資本而不是封建的領地，地主已資本家化，城市及鄉村所遺留一些封建式的剝削，乃是資本主義襲用舊的剝削方法；至於城市鄉村各種落後的現象，乃是生產停滯，農村人口過剩，資本主義落後國共有的現象，也並不是封建產物。」（十六——十七）封建先生地下有知，應該叩頭感謝陳獨秀先生等八十一位裁判官宣告無罪的判決書。但獨秀先生們一面判決了封建制度無罪，一面又捉來了一個替死鬼，叫做資產階級，硬定他爲革命的對象。然而同時他們又告訴我們，中國『生產停滯，人口過剩，資本主義落後』，本國的銀行資本不過在一萬五千萬元以上。在一個四萬萬人的國家裏，止有一萬五千萬元的銀行資本，資產階級只好在顯微鏡底下去尋了，這個革命的對象也就夠可憐了，不如索性開恩也宣告無罪，放他去罷。

以上所說，不過是要指出今日所謂有主義的革命，大都是嚮壁虛造一些革命的對象，然後高喊打倒那個自造的革命對象；好像捉妖的道士，先那出狐狸精山魈木怪等等名目，然後畫符念咒用桃木寶劍去捉妖。妖怪是收進葫蘆去了，然而床上的病人仍舊在那兒呻吟痛苦。

我們都是不滿意於現狀的人，我們都反對那懶惰的「聽其自然」的心理。然而我們仔細觀察中國的實際需要和中國在世界的地位，我們也不能不反對現在所謂「革命」的方法。我們很誠懇地宣言：中國今日需要的不是那用暴力專制而製造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那懸空捏造革命對象因而用來鼓吹革命的革命。在這一點上，我們們甯可不避「反革命」之名，而不能主張這種種革命。因為這種種革命都只能浪費精力，煽動殘忍的根性，擾亂社會國家的安甯，「種下相殘害相屠殺的根苗，而對於我們的真正敵人，反讓他們逍遙自在，氣餒更兇，而對於我們所應該建立國家，反越走越遠。

我們的真正敵人是貧窮，是疾病，是愚昧，的貪污，是擾亂，這五大惡魔是我們革

命的真正對象。而他們都不是用暴力的革命所能打倒的。打倒這五大敵人的真革命只有一條路。就是認清了我們的敵人，認清了我們的問題，集合全國的人才智力，充分採用世界的科學知識的方法，一步一步的作自覺的改革，在自覺的指導之下一點一滴的收不斷的改革之全功。不斷的改革收功之日，即是我們的目的地達到之時。

這個根本態度和方法，不是懶惰的自然演進，也不是盲目的暴力革命，也不是盲目的口號標語式的革命，只是用自覺的努力作不斷的改革。

這個方法是很艱難的，但是我們不承認別有簡單容易的方法。這個方法是很迂緩的，但是我們不知道有更快捷的路子。我們知道，喊口號貼標語不是更快捷的路子。我們知道，機關槍對打不是更快捷的路子。我們知道，暴動與屠殺不是更快捷的路子。然而我們又知道，用自覺的努力來指導改革，來促進變化，也許是最快捷的路子，也許人家需要幾百年逐漸演進的改革，我們能在幾十年中完全實現。

最要緊的一點是我們要用自覺的改革來替代自動的所謂「革命」。怎麼叫做自動的行爲呢？不認清目的，是盲動；不願手段的結果，是盲動；不分別大小輕重的先後程序，

也是盲動。我們隨便舉幾個例。如組織工人，不為他們謀利益。却用他們作「亂的器具」，便是盲動。又如人力車夫的生計改善，似乎應該從管理車廠車行，減低每日的車租入手；車租減兩角三角，車夫便每日實收兩角三角的利益。然而今日辦工運的人却去組織人力車夫工會，煽動他們去打毀汽車電車，如去年杭州北平的慘劇。這便是盲動。又如一個號稱革命的政府，成立了兩三年，不肯建立監察制度，不肯施行考試制度，不肯實行預算審計制度，却想用政府黨部的力量去禁止人民過舊歷年，這也是盲動。至於懸想一個意義不曾弄明白的封建階級作革命對象，或把一切我們自己不能脫卸的罪過却歸到洋鬼子身上；這也都是盲動。

怎麼叫做自覺的「改革」呢？認清問題，認清問題裏面的疑難所在，這是自覺。立說必有事實的根據；創議必先細細想出這個提議應該發生什麼結果，而我們必須對於這些結果負責任：這是自覺。替社會國家想出路，這是何等重大責任！這不是我個人出風頭的事，也不是我們個人發牢騷的事，這是『一言可以興邦，一言可以喪邦』的事，我們豈可不兢兢業業的去思想？懷着這重大的責任心，必須竭力排除我們的成見和私意，必

須充分尊重事實和證據，必須充分虛懷採納一切可以供參攷比較暗示的材料，必須時時刻刻提醒自己說我們的任務是要為社會國家尋一條最可行而又最完美的辦法：這叫做自覺。

十九，四，十。

評新月派的具體政見並質胡適先生

陶其情

(一) 引言

好多天的前頭，我便在新月月刊上讀到胡適先生『我們走那條路』一文，很想提筆一評，卒為事務所羈。但胡氏大文是由他的幾個博碩之流的朋友們，各隨專門研究，於一兩年中，經過常常聚的歷程，而討論出來的結晶佳構。雖是遲遲批評，也還難算明日黃花吧？

這一羣博碩的專家們，在政治，昔則主張好人政府，今則高呼天賦人權；在經濟，主張資本萬能，提倡拜金主義；在教育，主張專家人才，提倡高等教育救國；在哲學，主張杜威的實驗主義，却又反對特重實驗精神的行易知難；在文化，主張白話文，就是

整個的新文化；……這許許多多的矛盾主張和怪僻主見，均靠新月月刊新月書店做着宣傳的大本營。所以我們便稱這一羣博碩專家們，叫做新月派！

新月派的主要腳色就是胡適先生，胡氏最近所著的『我們走那條路』，便是代表該派發表的具體政見宣言。什麼「人權與約法」，「我們什麼時候才有憲法」，「新文化運動與國民黨」以及「論人權」，「告壓迫言論自由者」等作，都是立足於這篇政見宣言的主旨之上的。自然胡氏（也就是新月派）這篇——我們走那條路——政論，不得不為吾人所注意，而加以詳澈的批評和糾正了。

（二）新月派消極目標的錯誤和我們革命對象的認識

胡氏對於中國的政見，首先提出兩個目標：一是應該打倒剷除的，叫做消極目標；一是應該急謀建立的，叫做積極目標。前者是新月派所認識的革命對象，後者是新月派所理想的革命？建設。為着行文便利，先從消極目標說起；胡氏之意，以為應有下列五大仇敵？

第一大敵是貧窮。

第二大敵是疾病。

第三大敵是愚昧。

第四大敵是貪污。

第五大敵是擾亂。

這五大仇敵，帝國主義不在內，封建勢力也不在內。胡氏以爲帝國主義不能侵害那五鬼（即五敵）不入之國；故今日的中國，不是受着帝國主義的危害。胡氏又以爲封建制度早已崩壞在二千年前，故今日的中國，已無封建勢力的存在。

胡氏言論，在表面上看來，未嘗不是言之成理，持之有故，很可麻醉一般暮氣的青年；但稍一推闡，便覺這種似是而非的政見，難於逃出下列二重錯誤：

(一)倒果爲因 胡氏所謂貧窮等五大仇敵，乃是中國現象中的五種病態。這病態的發生，何能憑空就有；究從那裏得來？胡氏未一言道及。那不能不說胡氏倒果爲因了。專致力於果，對於剷除工作，固難爲力；更所謂斬草不根，春來又復生，這種努力，勢必徒然。

(二)忽視歸納 胡氏列舉中國社會的病態「貧窮」，「疾病」，「愚昧」，「貪污」及「擾亂」等五種。究其實際，危害中國者何僅這五大仇敵？什麼「奸詐」，「怠惰」，「欺騙」，……

：等，又何嘗不很大的仇敵？依着胡氏這樣一五二十的泛指，危害中國的却有成千累百個大敵。再就胡氏所指的五敵衡之：「貧窮」一敵可爲代表，其他四敵，總由「貧窮」而生。秋魂同志以爲胡氏所謂衛生設備不完美和醫藥不講究而發生的疾病，教育不深進和不普及而發生的愚昧，「揩油」「染指」的貪污，土匪綁票的擾亂等，總是由於貧窮所致。（見上海黨聲第五期）故危害中國的仇敵，嚴格說來，只有一個貧窮而已。胡氏心目中的革命對象，若依前者言之，僅舉五敵，確爲太少；若依後者言之，列舉五敵，未免過多。我于此不能不說胡氏應用思考方法的錯誤：對於中國社會上的仇敵，應用歸納法去推求，而胡氏用着演繹法，以致生出過猶不及的弊病。

胡氏理論的錯誤，既如上述；則胡氏所認爲我們的仇敵，當非根本的觀察。究竟誰是我們的仇敵？倒不得不進一步求之：第一不要立異鳴高，第二不要捨近求遠，第三不要拋棄史跡。注意到上邊的三點，才算擒賊擒王的推求。歸納來說，中國現在的革命對象，只有胡氏所否認的帝國主義和封建勢力二大仇敵；社會中的千千萬萬的癥結，總是從這二大仇敵產生出來的。能打倒這二大仇敵，什麼「貧窮」，「擾亂」，「貪污」……

等，勢必樹倒猢猻散了。

(三)新月派否認帝國主義的錯誤和我們承認帝國主義的證據

打開我國近時史來一讀，雖是五尺孩童，也還知道帝國主義是我們當前的仇敵。中國近時史的主要成分，就是外交的失敗，中國外交之所以失敗，就是因為受着帝國主義的壓迫。怪聰明的劉彥，有見及此，便把他的中國近時外交史一書，改名做帝國主義壓迫中國史；誠不知具有歷史癖的胡氏，究作何感？

自從鴉片戰爭起，一直到現在，種種不平條約的訂立，一切屬國的分離，許多領土的割讓與租借以及前仆後起的慘案等，那一件不是帝國主義者侵略我們的成績！因為中國受着虎狼般的帝國主義者，不斷地壓迫，以致百病叢生，「無鬼不入」了！何得謂為帝國主義不是我們的仇敵呢？

帝國主義對於弱小民族，以政治侵略做手段，以經濟侵略做目標，所以有人主張帝國主義就是國際資本主義，自從歐戰告終，一方是強德挫敗，武力似難可靠；又一方是弱小民族逐漸覺悟日求解放和自決。各帝國主義者，便把昔日用為手段的政治侵略，代

以表面和緩，實質陰狠的經濟侵略而趨於工商上的資本侵略了。我國受帝國主義的經濟壓迫，依總理於民國十三年講演三民主義時的統計，每年因着關稅不自主，航業不自主……等的損失，已是不下十二萬萬元。這不是叫中國貧窮的最大原因嗎？貧窮既爲貪污，擾亂，愚昧，疾病等的總因，要想剷除貪污，擾亂……等，則不得不剷除貧窮，要剷除貧窮，又焉得不打倒帝國主義呢？

帝國主義者對於中國，除了直接拿資本壓倒中國的工商業外，還要間接拿資本勾引中國的軍閥，延長中國的內訌，俾得坐收漁人之利。什麼協助槍械嘯，什麼助款嘯，以及什麼祕密條約的訂立嘯，這不獨有史可證，更許人盡皆知，爲何胡家博士硬不承認帝國主義不能危害中國呢？

據聞胡氏現寓極司非爾路，這不是英美日的公共租界嗎？本是中國領土，爲何變作租界？中國自願呢？還是受強國強迫呢？一念及此，胡氏亦當承認帝國主義爲害了！胡氏出入於故鄉異域之中，趾高氣昂的碧眼兒做着芳鄰，纏頭多髻的亡國奴做着警衛，偶一思及愛國救國，觸景生情，倒不得不生着還我河山之感，而痛恨着帝國主義之危害中

國吧？勢必要和我們一樣，時時刻刻地存着打倒帝國主義之心了！

（四）新月派否認封建勢力的錯誤和我們承認封建勢力的證據

封建勢力胡氏以為產生於封建制度，這是誰也難於否認的。不過封建思想也是產生封建勢力的一因，所謂理想爲事實之母，這也是誰難否認的。封建制度雖易剷除，而封建思想的剷除，却非朝夕之力。所以封建勢力往往最易無形產出，胡氏只知其一，未知其二，便肯定現在中國，沒有封建勢力，亦何所見之淺！

胡氏依倚着中國共產黨「反對派」王阿榮陳獨秀等人的「我們的政治意見書」中否認中國封建制度遺存的一段文字，便武斷封建制度由秦始皇而破壞無餘。那末，我也可拿中國共產黨斯達林派李立三瞿秋白等人關於承認中國現有封建制度的言論做根據，反駁胡氏和陳獨秀，這真真「不是一千零一夜所能打了的筆墨官司」。其實陳獨秀的原意，以爲封建制度導源於地主壓迫佃奴的土地制度，站在經濟學的立場來說，乃產業落後的國家所具有的。中國既是產業落後的國家，那能由資本主義發達之結果，而產生出來的階級鬥爭以爲革命呢？史達林派一面主張中國具有封建勢力，便承認中國產業落後；一面又

主張中國宜用階級鬥爭的革命，便承認中國資本主義發達；這不是理論上的很矛盾嗎？託洛斯基派有見及此，覺得這種矛盾理論，對於馬克期主義的前途，實是一個很大的障礙，便主張中國已由產業落後走到私有資本發展的道路上，就『促來了一個替死鬼，叫做資本階級，硬定他爲革命的對象』。託洛斯基派的理論，雖是背乎中國實際現況；但較史達林派的理論，確是精刻進化得多，無怪汪精衛先生要說陳獨秀爲毒辣了。

胡氏弄錯——也許是故意如此——了陳獨秀等的原意，只一味地肯定中國沒有封建勢力；同時又說中國沒有資本主義（這是事實）。前者認中國的產業已是發達，後者又認中國的產業仍然落後，這樣的理論，正和史達林派陷入同樣的矛盾的境界。即依胡氏的矛盾理論言之，中國的產業，既非如封建社會的落後，又非如資本社會的發達，究竟情況怎樣呢？原始社會的大同共產呢？還是蘇聯社會的產業集中呢？敢請胡氏，有以語我來。

封建制度經過秦始皇的摧毀，本可破壞無餘。誰知到了劉邦以馬上定天下，爲着治天下之計，遂信任叔孫通，效法三代之制，訂立朝儀，更進一步，大封功臣和親屬，這

不是封建制度的復活嗎？再如晉代的封宗室，唐代的節度使，元代的設汗國，明代的封王子等，何一而非封建呢？不過秦以後的封建，一方面沿用秦皇的郡縣制，又一方面效法三代的舊制，可以算做變相的封建制度。迨至清代，除去勅封三藩外，更利用『奪田』政策，大事圈地；把前明一切的皇莊和官莊以及無主的荒田，圈給東來諸王及八旗兵丁，更設馬廠，以為深軍駐防各省的馬料田；這些制度，不是很明顯的封建嗎？民國成立，似乎封建制度可以鏟除。然而實際情況，前清遺下的馬廠與皇莊莊園，農民仍未得着尺寸，悉被各該省軍事長官所佔有。無怪乎袁世凱的帝制，也要舉行勅封王侯的盛典了。只要我們稍微細心一讀我國的古今史鑑，對於封建之舉，確是史不絕書。具着歷史癖的胡氏，竟謂封建制度完全破滅於秦皇，誠不知從何說起！

封建制度的核心，在我看來，就是宗法制度和土地制度。我們走到鄉村去一看，什麼張莊王舍，到處皆有；什麼同姓相親的風俗，鄉黨序齒的習慣，又是到處皆然。至於土地之制，地主統御佃戶，地主的家奴和婢僕，大都是佃戶去服務，甚至地主的警衛事項，也由佃戶去充當，地主的地位，好像一區域的王侯，確是據土而豪的現象。這些現

存的宗法制度和土地制度，不是深具着封建的意義嗎？何得閉着雙目而高呼封建制度早已破壞無遺呢？

爲什麼二千年來，封建制度終難破壞呢？這叫我不能不說句唯心的話，乃由封建思想的作祟。中國人的天性，素重保守，儒家「仍舊貫」的精神，大家視着美德而深藏腦袋中。到了社會一起改革，不旋踵就去復古，此秦皇王莽王安石等人的素志，不獨永久無成，更爲史家所痛詆。在中國思想界，具有權威的文化，大都是封建時代的產物。誰都知道孔子是二千年來的唯一思想家，可是孔子就是最富保守，而以維持封建爲職志的一個「至聖先師」。歷代君主，無不尊孔，藉以桎梏人民的思想，而維持專制的淫威。這樣一來，中國思想界實包含着封建思想而根深蒂固，由這封建思想的遺毒，常常把整個的中國，變成權位紛爭，羣雄角逐的局面，漢末的三國，唐代的藩鎮是其最顯者。今日之軍閥擾亂，新舊更迭，又個嘗不是封建的遺毒呢？

(五) 新月派積極目標的錯誤和我們革命建設的理論

有破壞，便應有封建。上文已談過破壞，現在當論及建設。所謂建設，就是胡氏所

謂積極目標。胡氏之意，以爲『我們要建立一個治安的，普遍繁榮的，文明的，現代的統一國家』。誠然，要建立一個光華燦爛的新國家，不能抹殺了這個積極的目標。倘若純依胡氏所期望的積極目標做去，及其結果，恐難如吾人所切盼的光華燦爛吧？這是胡氏把組織國家頂重要的主權忽視了。究竟國家主權誰屬呢？資產階級呢？特殊階級呢？還是一般民衆呢？國家的主權，既未特別標明歸定，其所謂治安，普遍繁榮，文明和現代等，便無明顯的目標。這不是胡氏的一大錯誤嗎？

依胡氏平昔言論推之，所謂『統一國家』，就是要把中國做到歐美列強的富強統一底一樣，可以保持着白色的國際聯盟。可是我們中國果真能夠做到和歐美列強相平頭，也不過把中國成爲世界中的一個帝國主義；無怪胡氏否認帝國主義足以危害中國了。倘若叫中國取法現代的帝國主義所謂治安，正足擾亂世界的和平，所謂普遍繁榮，却使世界經濟日益衰敗，所謂文明，便是拿知識助着侵略的進行；所謂現代，就是復古。胡氏這樣理想的國家，是以資本主義做前提。不獨無益於一般民衆，徒然替特殊階級和資產階級去助桀爲虐，試問這樣的國家，何能使其生存，正爲二十世紀中社會革命的對象，這

不是胡氏建設理論上的又一錯誤嗎？

胡氏的建設理論，既多錯誤，我們的建設理論，不得不略一言之。這種建設，是革命的建設，與胡氏的建設，迥乎有別。所謂建設，就是建設全民政治的新國家。國家的主權，完全屬於全體民衆，而求其民有，民治，民享的實現。以民族平等互助的精神，把國家歸之民有。以政權管理治權的方法，把國家成爲民治；以平均地權和節利資本的實施，把國家變爲民享。這樣的國家，既不是標榜共產主義者所可比擬，更不是標榜民主主義者所可企及。虛偽的共產是欺騙農工的工具，虛偽的民主是特殊階級的專利品；至於我們所要建立的國家，決不願陷入他們的覆轍，乃是朝着真共產和真民主的道路上走去。所以我們的效法歐美，是迎頭趕上去的精神，決非胡氏生吞活剝的追逐。如我們這樣所要建立的國家，不是深合乎現代的意義嗎？

我們所謂現代的國家，一方面應立足於國內全體民衆幸福之上；又一方面應立足於全世界民衆利益之上。及其建立，靠着努力奮鬥的革命力量，決不賴着因循改革的機會力量。及其完成，才是真實的「治安，普遍繁榮，文明和現代的新國家」；那能和胡氏的

烏託邦，同日而語呢？

(六) 新月派自覺改革的錯誤和我們革命方法的要旨

實現目標，端靠方法。胡氏對於這種方法，曾說道：「這個根本態度和方法，不是懶惰的自然演進，也不是盲目的口號標語式的封建，只是用自覺的努力作不斷的改革」又道：『最要緊的一點，是我們要用自覺的改建，來替代盲動的所謂革命』。在這些名言偉論裏，我們祇少要覺得胡氏應具下列幾種錯誤：

(一) 昧乎封建的發生 社會環境，碰到內憂外患，百病叢生的時際，慢慢地改良，既難奏效，不得不發生激烈的革命，俾以澈底醫治一切的癥結。前清晚年，政治腐敗，賄賂公行，列強侵略，領土日削，立憲運動，已是無成，勢不得不產生與中會和同盟會的革命運動了。所以革命的發生，乃是環境的需求，既非偶然，更非隨便。是則革命的特性，理化而非情感化，由理知而深切地認識環境，再由認識的自覺而發生革命，何得謂為盲動呢？總理的一生，無時無刻不努力於革命，奮鬥四十年，莫知稍懈，不因失敗而灰心，不因環境而轉移，這是因為有澈底自覺的原故。這樣的自覺，是客觀性的自

覺，不是主觀性的自覺；換言之，乃是理化了的自覺，而非情感化的自覺。倘若自覺以情感為轉移最足朝三而暮四，出席善後會議也是自覺，退出善後會議是自覺，贊美知難行易是自覺，反對知難行易也是自覺，這樣的自覺，何異今日之我和昨日之我相宜戰呢？此種以情感為轉移的自覺，不獨不能發生革命，更足障礙革命的進行。

(二)淆亂革命的真諦 什麼叫做革命？這是主張革命和反對革命的人們首先要明瞭和了解的。考次基(Kanisky)道：『一個階級從來在經濟上及政治上，都是受人壓迫，其後竟能奪取政權，又能利用政權，為自己的利益計，或徐徐，或急激變更社會之政治的制度的上層建築全部，因而創出一種新社會組織者，則這個階級所實行的施設，才可叫做革命的產生物』。(社會革命論第一篇——從薩譯)總理道：『革命云者，即掃除中國一切政治，社會上舊染之污，而再造一莊嚴華麗之新民國，為民所有，為民所治，為民所享者也。』(軍人精神教育)這樣看來，革命以除舊建新為主旨，除舊就是破壞，乃革命的過程，建新就是建設，乃革命的標的。有破壞無建設，便是盲動或暴動，有建設無破壞，建設無從實施。由破壞到建設，往往藉着暴力和官傳的力量。口號標語不過是宜

傳中的一種方法，只能算做革命的一種手段，何能當作革命，而名曰「口號標語式的革命」？就是反革命不革命或其他事項的宣傳，又何嘗不用口號與標語？這口號與標語，豈是革命宣傳所獨有的方法嗎？再就暴力來說，也不是革命唯一的手段；甘地的非武力反抗，極端反對暴力，誰都難於否認其為革命吧？康梁的立憲運動，也曾利用暴力脅逼慈禧太后，誰都難於承認其為革命吧？可知以暴力當作革命，而名曰「暴力革命」，寧非很大的錯誤嗎？

(三)背棄革命的立場 胡氏所謂自覺改革，便是主張自然演進的改良，却為背棄了革命的立場。以改良代替革命，不是違反了現代潮流嗎？胡氏所自誇的文學革命，在實際上推求，不過把紅樓夢水滸三國演義等的白話文，加些西式標點的符號，而改良一下罷了。著名的嘗試集，不過嘗試了「辟克匿克來江邊」一類的中西合璧的詩句而已。其實這類「辟克匿克來江邊」的名句，在我們不懂英文的朋友們，却讀而不知其意，未免離開民衆太遠吧？提倡遠離民衆的詩文，何異乎復古？所謂新文學的意義，究屬何在？歸根究底來說，胡氏的自覺改革，乃是不中不西的改良主張，和革命相較，不知相差了幾千

萬里了！

新月派的自覺改革，既已錯誤叢多；茲當論及我們革命的要旨了。談到我們的革命，在性質上，是革命而非改良；是突飛的進化而非自然的演進；在正名上，乃是大多數被壓迫民衆所覺悟的國民革命既不是共產黨的階級鬥爭或青年黨的全民革命，更不是領袖革命或專家革命；在目的上，爲民衆謀利益和幸福，而以民有民治民享爲依歸，在實行上，以黨爲領導機關，喚起民衆，共同努力，使革命得永久的完成。

(七) 結論

本文於暑假中，草就大半；後因事忙課冗，以致中輟。正以爲時過境遷，這篇未完的稿子，應該拋入字紙堆中了；不料最近新月月刊的特大號，復刊載胡適先生對於梁漱溟先生久已發表過的『敬以請教胡適先生』（村治二號）一文的答覆，捧讀之下，鼓起我不少的勇氣，整理舊稿，把這『三尺童子皆能說的濫調』，求知於胡氏以及新月派的專家們。

胡氏答覆梁氏的大文，只知主觀思想之可貴，抹殺了全部歷史的事實，而猶謂富於

歷史的根據，實在叫這三尺童子的讀者，難已於言了。胡氏否認帝國主義之危害中國，以張獻忠洪秀全的事實和日本的維新做根據。其實張洪的時代景況，和今日門戶洞開的情形，已是大不相同；而且帝國主義的爲害，頂重要的是以不平等條約做護符，而以經濟侵略爲依歸；焉得以軍閥之受帝國主義的操縱與否，而斷定帝國主義之危害中國的與否呢？再如日本的維新，倘若日本人不把帝國主義對日本所訂的種種不平等條約澈底廢除，焉能一耀爲強國呢？這不是帝國主義之足以爲害嗎？胡氏的歷史癖，只知癖於已，不知癖於事，亦可謂善癖了！『詳細奉答之文』，雖是需要二三月的時光，才可大功告成。但在我們預測中，也不過單拿舉一隅而拋棄三隅的事實，用做立言的根據罷了。

（本文曾載民國十九年上海國民日報雙十節特刊）

矛盾集

陶其情編著

第六輯 胡適知行的評闕

知難，行亦所易

胡適

——孫中山先生的「行易知難說」述評

一，行易知難的動機

孫文學說的自序是民國七年（一九一八）十二月三十日在上海作的。次年（一九一九）五月初，我到上海來接杜威先生；有一天，我同蔣夢麟先生去看中山先生，他說他新近做了一部書，快出版了。他那一天談的話便是概括地敘述他的『行易知難』的哲學。後來杜威先生去看中山先生，中山談的也是這番道理。（本書第四章之末也說，『當此書第一版付梓之夕，適杜威博士至滬，予特以此實證之。』）大概此書作於七年下半，成於八年春間。至六七月間，始印成出版。

這個時代是值得注意的。中山先生於七年五月間非常國會辭去大元帥之職，那時舊式軍閥把持軍政府，中山雖做了七總裁之一，實際上沒有做事的機會，後來只好連總裁也不做了，搬到上海來住。這時候，世界大戰爭剛才停戰，巴黎的和會還未開，全世界都感覺一種猛烈的興奮，都希望有一個改造的新世界。中山先生在這個時期，眼見安福部橫行於北方，桂系軍閥把持於南方，他卻專心計劃，想替中國定下一個根本建設的大方略。這個時期正是他邀了一班專家，着手做『建國方略』的時候。他的『實業計劃』的一部分，此時正在草創的時期；其英文的路稿成於八月的一月。

他在發表這個大規模的『建國方略』之前，先著作這一部導言，先發表他的『學說』，先提出這『行易知難』的哲學。

爲什麼呢？他自己很悲憤地說：『文奔走國事三十餘年，畢生學力盡萃於斯；精誠無間，百折不回；滿清之威力所不能屈，窮途之困苦所不能撓。吾志所向，一往無前，愈挫愈奮，再接再勵。固能鼓動風潮，造成時勢。卒賴全國人心之傾向，仁人志士之贊襄，乃得推覆專制，創建共和。本可從此繼進，實行革命黨所抱持之三民主義，五權憲

法，與夫革命方略所規定之種種建設宏模，則必能乘時一躍而登中國於富強之域，躋斯民於安樂之天也。不圖革命初成，黨人卽起異議，謂予所主張者理想太高，不適中國之用。衆口鑠金，一時風靡，同志之士，亦悉惑焉。是以予爲民國總統時之主張，反不若爲革命領袖時之有效而見之施行矣。此革命之建設所以無成，而破壞之後國事更因之以日非也。

夫去一滿洲之專制，轉生出無數強盜之專制，其爲毒之烈，較前尤甚，於是民愈不聊生矣。溯夫吾黨革命之初心，本以救國救種爲志，欲出斯民於水火之中，而登之衽席之上也。今乃反令之陷水益深，蹈火益熱，與革命初衷大相違背者，此固予之德薄無以化格同儕，予之能鮮不足駕馭羣衆，有以致之也。然而吾黨之士於革命宗旨革命方略亦難免有信仰不篤奉行不力之咎也。而其所以然者，非盡關乎功成利達而移心，實多以思想錯誤而懈志也。

此思想之錯誤爲何？卽「知之非艱，行之惟艱」之說也。此說始於傳說對武丁之言，由是數千年來，深中於中國之人心，已成牢不可破矣。故予之建設計劃一一皆爲此說

所打消也。嗚呼！此說者，予生平之最大敵也。其威力當萬倍於滿清。夫滿清之威力不過祇能殺吾人之身耳，而不能奪吾人之志也。乃此敵之威力則不惟能奪吾人之志，且足以迷億兆人之心也。是故當滿清之世，予之主張革命也，猶能日起有功，進行不已。惟自民國成立之日，則予之主張建設，反致半籌莫展，一敗塗地。吾三十年來精誠無間之心，幾爲之冰消瓦解，百折不回之志，幾爲之槁木死灰者，此也！可畏哉此敵！可恨哉此敵！

兵法有云，「攻心爲上」。……滿清之顛覆者，此心成之也。民國之建設者，此心敗之也。夫革命黨之心理，於成功之始，則被「行之非艱行之惟艱」之說所奴，而視吾策爲空言。遂放棄建設之責任。……七年以來，猶未覩建設事業之進行，而國事則日形糾紛，人民則日增痛苦。午夜思維，不勝痛心疾首。夫民國之建設事業，實不容一刻視爲緩圖者也。國民！國民！究成何心。不能乎，不行乎，不知乎。吾知其非不能也，不行也。亦非不行也，不知也。倘能知之，則建設事業亦不過如反掌折枝耳。

回顧當年，予所耳提面命而傳授於革命黨員，而被河漢爲理想空言者，至今觀之，

適爲世界潮流之需要，而亦當爲民國建設之資材也。乃擬筆之於書，名曰建國方略，以爲國民所取法焉。然尚有躊躇審顧者，則恐今日國人社會心理猶是七年前之黨人社會心理也，依然有此「知之非艱行之惟艱」之大敵橫梗於其中，則其以吾之計畫爲理想空言而見拒也，亦若是而已矣。故先作學說，以破此心理之大敵，而出國人之思想于迷津。庶幾吾之建國方略或不致再被國人視爲理想空談也。」（自序）

這篇自序真是悲慨沉痛的文章。中山先生以三十年的學問，三十年的觀察，作成種種建設的計畫，提出來想實行，萬不料他的同志黨人，就首先反對。客氣的人說他是『理想家』，不客氣的人嘲笑他是『孫大炮』！中山先生忠厚對人，很忠厚地指出他們所以反對他，『非盡關乎功成利達而移心，實多以思想錯誤而懈志。』此思想的錯誤，中山認爲只是『知易行難』的一個見解。這個錯誤的見解，在幾千年中，深入人心，成了一種迷信，他的勢力比滿清還可怕。比袁世凱還可怕。滿清亡了，袁世凱倒了，而此『知易行難』的謬說至今存在，使中山的大計畫半籌莫展，一敗塗地。所以中山先生要首先打倒這個『心理之大敵』。這是他的『學說』的動機。

要打倒這個大敵，所以他提出一種『心理建設』。他老實不客氣地喊道：『夫國者，人之積也。人者，心之器也。而國事者，一人羣心理之現象也。是故政治之隆污，係乎人心之振靡，吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日。吾心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效之期也。心之爲用大矣哉。夫心也者，萬事之本源也。滿清之顛覆者，此心成之也。民國之建設者，此心敗之也。』（自序，參看頁七七論宣誓一段。）

迷信『唯物史觀』的人，聽了這幾句話，也許要皺眉搖頭。但這正是中山先生的中心思想。若不懂得這個中心思想，便不能明白他的『有志竟成』的人生哲學。

一一，行易知難的十證

中山先生的『學說』只是『行易知難』四個字。他舉了十項證據來證明他的學說。1）飲食；2）用錢；3）作文；4）建築；5）造船；6）長城與歐洲的戰壕；7）運河；8）電學；9）化學製造品：豆腐，磁器；10）進化。這十項證據，原書說的很詳細，不用我來詳細說明了。

這十項之中，有幾項是證明『不知亦能行』的，如飲食，——嬰孩一墮地便能做，鷄

雖一離蛋壳便能做，但近世的科學專家到今日尙不能知道飲食的種種奧妙。但大部分的證據都是證明知識之難能而可貴的；如造船，——施工建造並不爲難，所難者繪圖設計耳，倘計畫既定，按圖施工，則成效可指日而待矣。如無線電報——當研究之時代，費百年之工夫，竭無數學者之才智，各貢一知，而後得成全此無線電之知識。及其知識真確，學理充滿，乃本之以製器則無所難矣。……其最難能可貴者則爲研求無線電知識之人。學識之難關一過，則其他之進行有如反掌矣。這些證據都是要使我們明白知識是很難能的事，是少數天才人的事，少數有高深知識的人積多年的研究，定下計畫，打下圖樣，便可以交給多數工匠去實行。工匠只須謹依照圖樣做去，自然容易成功。『此知行分任而造成一屋者也。』中山先生的意思一面教人知道『行易』，一面更要人知道『知難。』

三，「行易知難」的真意義

中山先生自己說：『予之所以不憚其煩，連篇累牘，以求發明行易知難之理者，蓋以此爲救中國必由之道也。』（頁五五）他指出中國的大病是暮氣太深，畏難太甚。『中

國近代之積弱不振奄奄待斃者，實爲知之非艱行之惟艱一說誤之也。此說深中於學者之心理，由學者而傳於羣衆，則以難爲易，以易爲難，遂使暮氣畏難之中國，畏其所不當畏，而不畏其所當畏。由是易者則避而遠之，而難者又趨而近之。始則欲求知而後行，及其知之不可得也，則惟有望洋興歎而放去一切而已。間有不屈不撓之士，費盡生平之力以求得一知者，而又以行之爲尤難，則雖知之而仍不敢行之。如是不知固不欲行，而知之又不敢行，則天下事無可爲者矣。此中國積弱衰敗之原因也。夫畏難本無害也。正以有畏難之心，乃適足導人於節勞省事，以取效呈功。此爲經濟之原理，亦人生之利便也。惟有難易倒置，使欲趨避者無所適從，斯爲害矣。』（頁五五）

他要人明白「不知亦能行之，知之則必能行之，知之則更易行之。」他考察人類進化的歷史，看出三個時期：

第一，由草昧進文明，爲不知而行之時期。

第二，由文明再進文明，爲行而後知之時期。

第三，自科學發明後，爲知而後行之時期。

凡物類與人類，爲需要所逼迫，都會創造發明。鳥能築巢，又能高飛。這都是不知而能行的明證。我們的老祖宗製造豆腐，製造磁器，建築長城，開闢運河，都是不知而行的明證。西洋人行的越多，知的也越多；知多了，行的也更多。他們越行越知，越知越行。我們却受了暮氣的毒，事事畏難，越不行，越不知，越不知，便越不行。

救濟之法，只有一條路，就是力行。但力行卻也有一個先決的條件，就是要服從領袖，要服從先知先覺者的指導。中山先生說人羣進化可分三時期，人的性質也可分做三系：

其一，先知先覺者，爲創造發明。

其二，後知後覺者，爲做效進行。

其三，不知不覺者，爲竭力樂成。

第一系爲發明家，第二系爲鼓吹家，第三系爲實行家，其中最有關係的是那第二系的後知後覺者。他們知識不夠，偏要妄想做先知先覺者；他們不配做領袖，偏要自居於領袖；他們不肯服從發明家的理想計畫，偏愛作消極的批評。他們對於先知先覺者的計

畫，不是說他們思想不澈底，便是說他們理想太高，不切實用。所以中山先生說：『行之道爲何？卽全在後覺者之不自惑以惑人而已。』

力行之道不是輕理想而重實行，却正是十分看重理想智識，「行易知難」的真意義只是要我們知道行是人人能做的，而知卻是極少數先知先覺者的責任。大多數的人應該崇拜知識學問，服從領袖，奉行計畫。那中級的後知後覺者也只應該服從先知先覺的理想計畫，替他宣傳，使多數人明白他的理想，使那種理想容易實行。所以中山先生說：

『中國不患無實行家，蓋林林總總者皆是也。乃吾黨之士有言曰，「某也理想家也，某也實行家也。」其以二三人可爲改革國事之實行家，真謬誤之甚也。不觀今之外人在上海所建設之宏大工廠，繁盛市街，崇偉樓閣，其實行家皆中國之工人也。而外人不過爲理想家計畫家而已，並未有躬親實行其建設之事也，故爲一國之經營建設所難得者，非實行家也，乃理想計畫家也。而中國之後知後覺者，皆重實行而輕理想矣。是猶治化學而崇拜三家村之豆腐公，而忽於裴在輅巴斯德等宿學也。是猶治醫學而崇拜蜂蟲之螺贏，而忽於發明蒙藥之名醫，蓋豆腐公爲生物化學之實行家，而螺贏爲蒙藥之實行家也。』

有是理乎！乃今之後知後覺者，悉中此病，所以不能鼓吹輿論，倡導文明，而反是混亂是非，阻礙進化也。是故革命以來建設事業不能進行者，此也。予於是乎不得不澈底詳關，欲使後知後覺者，了然於向來之迷誤，而翻然改圖，不再爲似是而非之說以惑世，而阻撓吾林林總總之實行家，則建設前途大有希望矣。」（頁六一—六二）

所以「行易知難」的學說的真意義只是要使人信仰先覺，服從領袖，奉行不悖。中山先生著書的本意只是要說：『服從我，奉行我的建國方略。』他雖然沒有這樣說明，然而他在本書的第六章之後，附錄『陳英士致黃克強書』（頁七九—八七）『此書便是明明白白地要人信仰孫中山，奉行不悖。英士先生在此書裏痛哭流涕地指出民黨第五次重大之失敗都是因爲他們『認中山之理想爲誤而反對之，致於失敗。』他說：『惟其前日認中山先生之理想爲誤，皆致失敗，則於今日中山先生之所主張，不宜輕以爲理想而不從，再貽他日之悔。』他又說：『夫人之才識與時並進，知昨非而今日未必是，能取善斯不厭從人，鄙見以爲理想者事實之母也。中山先生之提倡革命，播因於二十年前。當時反對之者，舉國士夫，殆將一致。乃經二十年後，卒能見諸實行者，理想之結果也。使

吾人於二十年前即贊成其說，安見所懸理想必遲至二十年之久始得收效？抑使吾人於二十年後猶反對之，則中山先生之理想不知何時始克形諸事實，或且終不成果至於靡有窮期者，亦難逆料也。故中山先生之理想能否證實，全在吾人之視察能否了解，能否贊同，以奉行不悖是已。」

「孫文學說」的真意義只是要人信仰「孫文學說」，奉行不悖。此意似甚淺，但我們細讀此書，不能不認這是唯一可能的解釋。

四，批評

行易知難的學說是一種很有力的革命哲學。一面要人知道「行易」，可以鼓舞人勇往進取。一面更要人知道「知難」，可以提倡多數人對於先知先覺者的信仰與服從。信仰領袖，服從命令，一致進取，不怕艱難，這便是革命成功的條件。所以中山說這是最重要的心理建設。

孫中山死後三四年中，國民黨繼續奉他做領袖，把他的遺教奉作一黨的共同信條，極力宣傳。「共信」既立，旗幟便鮮明了，壁壘也便齊整了。故川四年中，國民革命軍

的先聲奪人，所向都佔勝利。北伐的成功，可說是建立『共信』的功效。其間稍有分裂，也只為這個共信上發生了動搖的危險。但反共分共所以能成功，也都還靠着這點點『共信』做個號召的旗幟。

故這三年的革命歷史可說是中山先生的學說添了一重證據，證明了服從領袖奉行計畫的重要，證明了建立共同信仰的重要，證明了只要能奉行一個共同的信仰，革命的一切困難都可以征服。

但政治上的一點好成績不應該使我們完全忽視了這個學說本身的一些錯誤。所以我想指出這個學說的錯誤之點，和從這些錯誤上連帶發生的惡影響。

行易知難說的根本錯誤在於把「知」「行」分的太分明。中山的本意只要教人尊重先知先覺，教人服從領袖者，但他的說話很多語病，不知不覺地把「知」「行」分做兩件事，分作兩種人做的兩類的事。這是很不幸的。因為絕大部分的知識是不能同「行」分離的，尤其是社會科學的知識。這絕大部分的知識都是從實際經驗（行）上得來：知一點行一點；行一點，更知一點，越行越知，越知越行，方才有這點子知識，三家村的豆

腐公也不是完全沒有知識；他做豆腐的知識比我們大學博士高明的多多。建築高大洋房的工人也不是完全沒有知識；他們的本事也是越知越行，越行越知，所以才有巧工巧匠出來。至於社會科學的知識，更是知行分不開的。五權與九權的憲法，都不是學者的抽象理想，都只是某國某民族的實行的經驗的結果。政治學者研究的對象只是歷史，制度，事實，——都是「行」的成績。行的成績便是知，知的作用便是幫助行，指導行，改善行。政治家雖然重在實行，但一個制度或政策的施行，都應該服從專家的指示，根據實際的利弊，隨時修正改革，這修正補救便是越行越知，越知越行，便是知行不能分開。

中山先生志在領導革命，故倡知難行易之說，自任知難，而勉人以行易。他不曾料到這樣分別知行的結果有兩大危險。

第一，許多青年同志便只認得行易，而不覺得知難。於是有打倒智識階級的喊聲，有輕視學問的風氣。這是很自然的；既然行易，何必問知難呢？

第二，一班當權執政的人也就借「行易知難」的招牌，以為知識之事已有先總理擔任做了，政法社會的精義都已包羅在三民主義建國方略等書之中，中國人民只有服從，

更無疑義，更無批評辯論的餘地了。於是他們搶着『訓政』的招牌，背着『共信』的名義，箝制一切言論出版的自由，不容有絲毫異己的議論。知難既有先總理任之，行易又有黨國大同志任之，輿論自然可以取消了。

行易知難說是一時救弊之計，目的在於矯正「知之非艱，行之維艱」的舊說，故爲「林林總總」之實行家說法，教人知道實行甚易。但老實說來，知固是難，行也不易。這便是行易知難說的第二個根本錯誤。

中山先生舉了十項證據來證明行易知難。我們忍不住要問他：『中山先生，你是學醫的人，爲什麼你不舉醫學做證據呢？』中山先生做過醫學的工夫，故不肯舉醫學做證據，因爲醫學最可以推翻行易知難的學說。醫學是最難的事，人命所關，故西洋的醫科大學畢業年限比別科都長二年以上。但讀了許多生理學，解剖學，化學，微菌學，藥學，……還算不得醫生，醫學一面是學，一面又是術，一面是知，一面又是行。一切書本的學問都要能在臨床的經驗上；只有從臨床的經驗上得來的學問與技術方才算是真

正的知識。一個醫生的造成，全靠知行的合一，即行即知，即知即行，越行越知，越知越行的工巧精妙。熟讀了六七年的書，拿着羊皮紙的文憑，而不能診斷，不能施手術，不能療治，才知道知固然難，行也大不易也！

豈但醫生如此？做豆腐又何嘗不如此？書畫彈琴又何嘗不如此？打球，游水，開汽車，又何嘗不如此？建屋造船也何嘗不如此？做文章，打算盤，也何嘗不如此？一切技術，一切工藝，那一件不如此？

治國是一件最複雜最繁難又最重要的技術，知與行都很重要，紙上的空談算不得知，鹵莽糊塗也算不得行。雖有良法美意，而行之不得其法，也會禍民誤國。行的不錯，而朝令夕更，也不會得到好結果。政治的設施往往關係幾千萬人或幾萬萬人的利害，與一利可以造福於一縣一省，生一弊可害無數人的生命財產。這是何等繁難的事！古人把『良醫』和『良相』相提並論，其實一個庸醫害人有限，而一個壞政策可以造孽無窮。

醫生以人命爲重，故應該小心翼翼地開刀開方；政府以人民爲重，故應該小心翼翼地治國。古人所以說『知之非艱，行之維艱』，正是爲政治說的，不是叫人行，只是叫人

不要把行字看的太容易，叫人不可鹵莽糊塗地胡作胡爲，害人誤國。

民生國計是最複雜的問題，利弊不是一人一時看得出的，故政治是無止境的學問，處處是行，刻刻是知，越行方越知，越知方才可以行的越好。『考試』是容易談的，但實行考試制度是很難的事。『裁兵』是容易談的，但怎樣裁兵是很難的事。現在的人都把這些事看的太容易了，故執袴子弟可以辦交通，頑固書生可以辦考試，當火頭出身的可以辦一省的財政，舊式的官僚可以管一國的衛生。

今日最大的危險是當國的人不明白他們幹的事是一件絕大繁難的事。以一班沒有現代學術訓練的人，統治一個沒有現代物質基礎的大國家，天下的事有比這個更繁難的嗎？要把這件大事辦的好，沒有別的法子，只有充分請教專家，充分運用科學，然而『行易』之說可以作一班不學無術的軍人政客的護身符！此說不修正，專家政治決不會實現。

十八年五月改定稿

——新月，第二卷第四卷——

闡胡博士的『知難，行亦不易』論

陶其情

一，篇前語

本來胡適博士『知難行亦不易』的一篇近著，既沒有什麼學理的根據，更沒有什麼獨創的見解；時事新報社評滄波君道：『胡氏所言，自其言論之內容觀之，則十八世紀以來之老生常談，絕無新奇可喜之論，亦並無驚世駭俗者在也』。這幾句話，已足估定該篇近著的價值。這種老生常談的論調，偏偏受着很多人的注意，『毀之譽之』，鬧得烈烈轟轟，也許是一種畸形的現象吧？我覺得這種畸形現象的產生，不外下列二因：

(一) 學者名人的權威 胡博士總算數一數二的學者名人，尤其是梁任公逝世以後，博士更算天之驕子。我們中國人一向迷信學者名人；一本書的出版，不問內容怎樣，只要得到學者名人的題簽或作序，便可龍門聲價，紙貴洛陽。自然大名鼎鼎胡博士的言論，雖是平庸異常，錯誤紛繁，仍應受人們的注意。

(二) 復古思想的蔓延 胡博士這篇『知難行亦不易』，依着客觀的眼光來推論，完全是

他根據於中國二千年來『行之維難』的一貫思想而創作(?)的；這不是復古思想的表現嗎，胡氏曾經做過文學革命的先鋒，現在便有這樣思想後退的論調，很足見復古思想的蔓延無已。文學革命的先鋒，在今日革命時代，高倡復古，很足搖動一般歧路徬徨的意志薄弱的人們，更深合『民國遺民』學究先生們的心理。這麼看來，無論知難行亦不易的內容怎樣，仍很爲人們所深深地注意的。

有了上述兩種原因，一篇毫無學理價值的知難行亦不易，倒不得不浪費許多人們的口舌和筆墨，阿諛的，糾正的，真是鬧得不亦樂乎，素來不看新月雜誌的我，勢必化上三角大洋去買一本來，仔細推求，究竟是一回什麼把戲？啊！老把戲；由傳說傳到王陽明，現在又傳到提倡文學革命的胡博士。

胡博士是實驗主義的信徒，實驗主義者主張真理能進化，自然後來的真理較從前的真理爲愈近真理；也就是總理知難行易的新說，比之數千年來一貫的知易行難的舊說爲進化的真理了。胡博士在這革命進化的時代，偏要恢復行難而反對行易，不獨和其平常信仰相衝突；更是一種思想後退的表現。爲着真理進化起見，不得不來闢一闢胡博士

的宏(?)論。所以本文的主旨重在闡明進化的真理，不以黨或主義的立場來討論的。因為國民黨是博士所痛恨的，三民主義是博士所反對的。這兩種立場不獨對於博士是風馬無關；更足叫平時信仰博士的忠實同志們很覺得博士的『大作』，『甚佩甚佩』，新月雜誌上還不知『披露了』多少『表示贊成的通信』呢！

知難行亦不易的全文，是述評性質，共分四節，前三節是述。後一節是評。述是客觀的，當無關的必要。評是主觀的，自應加以討論；所以本文的關，是關的知難行亦不易的最後一節。最後一節的要點，就是胡博士妄評知難行易說有二個根本錯誤：第一個根本錯誤是 總理『把知行分的太分明』，胡博士的『修正補救』是『越行越知，越知越行，便是知行不能分開』；第二個根本錯誤是 總理『教人知道實行甚易』，胡博士的『修正補救』是『知固是難，行也不易』。究竟胡博士二個批評，對於真理合與不合呢？且聽下回分解，爲着行文的便利，先從第二個批評說起。

一一、知行難易問題

知和行到底誰難誰易？還是同樣難或同樣易呢？這是研究 總理知難行易的真理和

糾正胡博士知難行亦不易的錯誤，所應該首先明瞭的大前提。若說知行是同樣的難；殊無實際的根據。天下任何事物的相比，決不會真正的平衡或同一，而變為絕對的；最低限度總有輕重難易大小優劣的毫厘之差。這毫厘之差也就是胡博士在他的名著——中國哲學史大綱卷上——裏，反對莊子萬物皆一的學說，而認為世界進化的原動力。水平線和同一的說法，倘拿精密的實際功夫去考察去證明，也是不可靠。自然胡博士在古今中外只有一個，決不會再有第二個了。這無怪乎愛因斯坦要發明相對論。這樣看來，知行到底要有難易的分別，決不是胡博士所謂一個是難，一個是不易，而成爲幻想中絕對的平衡；便把社會的進化，一概取消；這恐怕也非胡博士的本意吧？

談到知行的難易，我覺得古今中外只有二大派：一派是知易行難，一派是知難行易，前者是傳說所發明；希臘哲學家蘇格拉底的主知主義(Doing by Learning)是主張行從知裏去求，自然行要比知難，也就是『言之非艱，行之維艱』。後者是總理所發明；胡博士的老師杜威博士的主行主義(Learning by doing)是主張知從行裏去求，這便是知比行難，行比知易了。若依進化論的見解和實驗主義(這是胡博士唯一的信仰)的

思潮來說，知難行易說是現代唯一的進化真理。現在胡博士談到知行，主張知固是難，承認了總理進化學說的一半，惟對於其他一半的行，加以非難，而胡博士以爲不易。究竟『行亦不易』的不易，其程度怎樣？比難較難些？還是比難較易些？這實是胡博士的論調，太模稜了。若說同樣的難，在進化論上，在真理上，已是說不通的；勢必有所偏了。若說不易較難爲更難，便是知易行難。若說難較不易爲難，便是知難行易。胡博士！任你思想怎樣模稜，筆舌怎樣狡猾，你的知難行亦不易，總難跳出「知易行難」或「知難行難」的藩籬吧？

記得科玄戰爭的時候，胡博士做了一篇「張君勳與孫行者」其大意是張君勳任何神通廣博如孫行者一樣，及其結果，孫行者却跳不出如來佛的掌中，就是張君勳跳不出如來佛的掌中；這如來佛是科學；換言之，哲學不能跳出科學的掌中。現在的胡博士也如孫行者一樣了。胡博士任何淵博，於知行的見解和主張，總不能跳出老如來佛或新如來佛的掌中；這老如來佛就是傳說的知易行難，這新如來佛就是 總理的知難行易。

胡博士深信杜威博士，杜氏的主行主義，已把行當作易而知當作難了。胡博士又提

倡嘗試主義，不也是行易而知難嗎？假若行非易，焉可嘗試？又假若知不難，焉用嘗試？胡博士素來的信仰和主張，却總是立足在知難行易的立場。現在雖然說是「知難行亦不易」，亦可謂太善變！以這種太善變的論調來判定行易知難的錯誤，甯非可笑之至！

三，知難行易與知行合一

要談知行的合一，先要推究知和行是一元？還是二元？換言之，就是知行是兩樣東西，還是一樣東西？解決了這個問題，然後才知道知行是怎樣去合一？依我的拙見看來，知畢竟是知，行畢竟是行；雖是知可以促進行，行可以促進知，知行的關係密切異常；却各有其個體的存在，不可化爲一元的。所以主張知行合一的王陽明也說道：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成」。這更足證明知行是二元而非一元了。胡博士却說道：『行易知難說的根本錯誤在於把「知」「行」分的太分明』。實不知從何說來？知和行明明是二元，焉得不分明呢？至于胡博士主張知行不可分明的唯一理由，就是「越行越知，越知越行」八個字。這八個字是說明知行的關係，『不能分開』；並不是知行是一元而非二元。即以博士的博學多聞，也未敢說知和行是一樣東西，實在

真理應如此的。知行在真理上既是各有本體和界綫，而爲二元；則總理把牠們說得分明些，也是應該的。今胡博士竟批評說是 總理的錯誤，甯非胡說嗎？

知行合一的真理，只有知和行不要偏重，却不是知和行可以混爲一體的。這種合一是連環性的合一，不是整個性的合一，因爲知行是二元的道理。胡博士不知是理，便以爲 總理不是主張知行合一。其實 總理也很看重到知行的合一，因爲人們輕視着知，故云知難；因爲人們畏懼着行，故云行易；這就是叫人們對於知行不要過於偏重。日前我替吳淞中學製定標語有『唯其知難，更要求知』；『唯其行易，自應力行』的二條。這二條標語是既重知又重行，深合知行合一的真理，也就是 總理發明知難行易的標的吧？ 總理一方以爲知難，教人求知，遂說道：『凡造作事物者，必先求知而後乃敢從事於行；所以然者，蓋欲免錯誤而防費時失事，以冀收事半功倍之效也。』由知難而得知，則其知必爲可靠，自然能行；這就是『能知必能行』。 總理又一方以爲行易，教人力行，因爲『人類之進步，皆發軔於不知而行』，這就是『不知亦能行』了。總理覺得『知易行難之說』，不能『以行而求知，因知以進行』；又覺得王陽明的知行合一，不

能打破人們畏難心理，遂有『行易知難』的發明。行易知難的『能知必能行』，就是『因知以進行的道理』，也就是胡博士所謂『越知越行』。行易知難的『不知亦能行』，就是『以行而求知』的道理，也就是胡博士所謂『越行越知』。這樣看來，胡博士說總理把知行分的太分明的一根本錯誤，畢竟還是博士自己思想上的根本錯誤吧？

再就胡博士『知行不能分開』的知行合一來談談，這却是堂堂大博士拾着王陽明『知行不可分作兩事』的牙慧而標榜爲發明。況乎王陽明是看重『知易行難』的；胡博士更爲大聲疾呼地道：『古人所以說「知之非艱，行之維艱」，正是爲政治說的，不是叫人不行，只是叫人不要把行字看的太容易，叫人不可鹵莽糊塗地胡作害人誤國。』博士主張知難行亦不易的不易却認着比難爲難些，實是改頭換面的知易行難。王陽明的知行合一和胡博士改換面目的知行合一，均是立足於知易行難；至於 總理的知行合一，是立足於知難行易；這是二者很大的區別。知難行易的知行合一，才是真知行合一，才可以越知越行，越行越知，而不相偏重。行知易難的知行合一，却是假知行合一，因爲『奮勉之氣，不勝畏難之心』。自然胡博士的知行合一是一種不能實現的東西了。拿這

種不能實現的學說來批評總理能實現的學說，而自以爲很對，說人家是錯誤，甯非可笑之至嗎？

四，結束語

關於知難行亦不易的二要點，上文業已闡過。此外胡博士很巧妙的，以爲總理沒有拿醫學證明行易知難，便是醫學最可推翻心理建設，而認爲行亦不易，這也是胡博士泥于成見的原故。張振之同志道：『西洋醫科年限比別科長，因爲醫學是很難的事，這正可以證實了「知難」說的真價值了。再說實施診病的時候，第一步是診斷的功夫，在診斷時非詳知病人的病源病狀不可，非運用高深的醫學知識不可，這就是知難；至於過了這重診斷的「知難」的難關，那麼不論下藥開刀都很容易了。下藥下錯，開刀開錯，不是行之難，是由於診斷時所知未切的緣故。胡氏也不能拿醫學來難倒孫文學說呵！』（參看知難行易的根本問題）

胡博士對於現在的現狀，深爲不滿，因爲未『實現』他的『專家政治』，遂歸罪於知難行易的學說，而加以胡誣。須知現狀的滿意不滿意是一回事，學理的錯與不錯又是

一回事。憑着心意不滿，便來反對進化的真理，未免笨拙得很吧？所以王健民同志道：「我以爲胡先生若不同意現在的事實，儘可以作公正的批評，不必要歸咎於中山先生之學說；如果要純粹的討論中山先生回學說，也要有有力的理論和證明。信仰耶穌教的人，因爲要維護「上帝造人」之說，就反對「進化論」的學說，這根本是一個笨法子。」

『知難行亦不易』的一文，由上文的闡關，已證明是無學理，無創見的膚淺爛調。課務忙碌的我，雖是看到報章雜誌上的筆酣墨飽，很覺難于抽暇來闢一闢博士的謬論，但是同濟和水產的同學們，很多拿這問題和我討論，倒叫我不得不速成了本文了。

（載民國日報星期評論）

行易知難的闡微

陶其情

總理的行易知難，是從行難知易和知行合一的舊說，而革命出來的。這種學說，以實用真理和進化要旨爲依歸，乃博大精深的革命哲學。胡適先生以爲這是總理「一時權宜之計」而主張「行亦不易」，却是謬乎革命的批評。虛白先生以爲這是總理的「一

種政治手腕」，而非革命哲學，實是忘却哲學的本義。以上二種錯見，社會上主張之者，定不乏人。故特就行易知難的本旨，以闡其微，俾世人咸知革命哲學之底蘊。

(一)行易知難的重心 我覺得「以行而求知，因知以進行」的話，乃行易知難的重心，純就知行自身的相助和相因的關係上立論。本着「以行求知」之旨，遂主張「不知亦能行」；本意「因知進行」之旨，遂主張「能知必能行」。總理的意思，叫人不要以「假知」妄「知」爲「真知」，便說「知難」；又叫人不要存怠惰萎靡的心理，便說「行易」。由此看來，行易知難的本旨，就着實際應用去設想，乃正宗的哲學，非可與玄之又玄的玄學，同日而語的。

(二)行易知難的特性 行易知難的學說，主張知行是二元，故知行可以分開。其理論的根據，一方立足於整個社會，一方又立足於各個個人。前者具普遍性，後者具特殊性。在特殊性的方面，知行可以分開；在普遍性的方面，知行可以分任。行知的分任是守望相助的分工合作，並無絕對性；又正如腦司知，手足司行的一樣。知行中的三系人——發明家，宣傳家和實行家，是就整個社會分析的。這三系人，缺一不可，相需相助

，共謀社會的進化和發展。若就個人設想：先知先覺者的發明，固是知；其所發明的，便是力行的成績。後知後覺者的鼓吹，自然是行；其所以能夠鼓吹的，就在於知。不知不覺者的實行，當然是行；其所以能夠實行的，大都由於知。不過發明家特重「能知行」，實行家特重「不知能行」，而鼓吹家兼重斯二者；此其精神上，略有差別罷了。個人固要知行相需，社會也要知行相需，正合乎「以行求知，因知進行」的本旨。

(三)行易知難的基礎 近世任何哲學，大都立足科學之上，而以某種科學爲其基礎。行易知難既是哲學，則必有其基礎的科學。這基礎科學，正我看來，當是社會科學中的政治學。行易知難的產生，是迫於革命的需要，蓋立足於政治之上；其所討論，以三民主義建國大綱和革命經過做中心，這也是立足政治之上的原故。以政治做基礎，而發明行易知難，正如羅素以數學做基礎而發明新唯實主義和杜威以教育做基礎而發明實驗主義的一樣。

革命以進化爲主，有進化才能算做革命。革命又以實用爲宗，能實用才能生出革命。行易知難是推翻舊說建設新說的進化學說；行易知難又是應用實際生活而發揚革命志

趣的實用哲學。這種革命心理的建設，既能進化，又能實用，當爲完備而垂久的哲學了。謂爲「一時權宜」，請爲「政治手腕」，寧非皮相之見嗎？

『知難行易與教育補遺』

姜 琦

我在做了前篇補遺之後，總覺得我自己的本文，還有許多「言未盡意」的地方，心很不安！所以我今天特地於課務之暇跑到廈門大學圖書館的裏面，再搜羅些關於「知難行易學說」的討論文字，拿牠來做本文的補遺資料。我因爲上海民國日報曾載這類文字較多，所以先就舊民國日報去找；但是牠散佚過多，祇得姑從所殘餘之民國日報的當中去翻尋，遂發見陳德徵先生所編的星期評論第三卷第廿二期的裏面載了陶其情先生的闢胡博士的知難行亦不易論一文，喜出望外！就把牠細讀一遍，我覺得陶先生的文字，除掉一部份有批評胡適之先生的個人態度外，其餘大部份也足以做我們建設「知難行易的教育學說」的參考資料。不過其中有一點關於「知行合一」的問題和我自己的見地是在根本絕對不相同的。讓我逐段寫在下面：

陶其情先生說：『知和行到底誰易誰難？還是同樣難或同樣易呢？……若說知行是同樣的難，殊無實際的根據，天下任何事物的比，決不會真正的平衡或同一，而變爲絕對的；最低限度總有輕重難易大小優劣的毫釐之差。……知和行到底要有難易的分別，決不是胡博士所謂一個是難，一個是不易，而成爲幻想中絕對的平衡。……』

上面所舉的陶先生的這一段話，我是很佩服的！我在上面本文的當中，也已經說過了各個事物上的「知」和「行」，用許多學理來解釋，和許多實例來證明，確信「知」是比「行」難的，「行」是比「知」易的。不但「知」和「行」相比較是這樣的，就是各個事上的「知」或「行」本身自相比較，也是一樣的。至於胡適之先生的知難行亦不易這個命題，我在上面本文的這裏，雖已替牠做過一度的解釋，而補充其意義，說着：『胡適之先生所主張的「知難行亦不易」，就是他指出了「行」也有些是難做的「」的意思，和孫文學說毫不發生什麼矛盾』。然而我替牠所下的解釋，究竟是否適合於胡先生的本意，還待胡先生自己來證明；否則，胡先生所說的「行亦不易」的不易，仍不免如陶先生所懷疑的，其程度怎樣？還是比難較易些！這種模稜的論調，實不合於邏輯，應該要修正，至少也應該下

一度註釋，才能夠明白的。

陶先生談到「知」「行」的難易，把古今中外的學說分做兩大派：一派是「知易行難」，一派是「知難行易」。前者是傳說所發明；希臘哲學家蘇格拉底的「主知主義」(Doing by Learning)是主張「行從知裏去求」，自然「行」要比「知」難，也就是「言之匪艱，行之維艱」。(我按蘇格拉底曾否主張「知」比「行」易？還待考證)。後者是孫中山先生所發明；杜威的「主行主義」(Learning by Doing)是主張「知從行裏去求」，這便是「知」比「行」難，「行」比「知」易了。這分派法，若就中國歷史上而論，固然是很對的；可是我們不能斷定「行從知裏去求」，自然「行」要比「知」難；而「知從行裏去求」，便是「知」比「行」難，「行」比「知」易了。怎樣說呢？因為陶先生的這兩個命題的前後件，不能夠相連貫的，實陷於邏輯上所謂「似因非因」「似果非果」的誤謬。更進一步說：我們研究「知難行易」的問題，是要把各個事物上的「知」和「行」及「知」或「行」本身，根據種種事例，經過多次實驗，並須佐證以幾許學理，纔能夠決定其孰難孰易的程度。(我在本文第四章的裏面已經略略做過這樣工作，但是詳密的研究，還需時日。)否則，若僅憑臆想的推斷，仍不免

陷於主觀的判斷，以無科學的價值。況且「知從行裏去求」及「行從知裏去求」這兩句話是一件事，而「知易行難」及「知難行易」另是一件事，更不能夠拿牠們來做互相推論的資料。不過「行從知裏去求」，及「知從行裏去求」這兩句話，在實際教育的方面，應該交換的去應用；因為學校裏面所有學科的性質，既多種多樣，而學生的能力，又參差不齊，所以有些時候是要使學生側重「知從行裏去求」的，有些時候是要使學生側重「行從知裏去求」的。換句話說，教育作用，應該先「知」而後「行」，或先「行」而後「知」，不能夠一概而論，須視學科之性質及學生之能力的差異而定的。這樣說起來，與其如陶先生所說的「行從知裏去求」，自然「行」要比「知」難；「知從行裏去求」，便是「知」比「行」難，「行」比「知」易了；倒不如照我的判斷，以爲「唯其「知難」，自應「行後知裏去求」，唯其「行易」，自應「知從行裏去求」。總括起來說：我們應該先用科學的方法去研究「知」和「行」孰難孰易，然後按照其難易之程度，再去決定教學方法之步驟和順序——「行從知裏去求」，或「知先行裏去求」。現在我們對於孫中山先生的「知難行易學說」，既深信而無疑了；那麼，我們在實際教育上，應該對於「知難」的方面，要使學生側重「行先知裏去求」

的，對於「行易」的方面，要使學生側重「知從行裏去求」的。所以我自己一樣的信服蘇格拉底的「主知主義」和杜威的「主行主義」的教育。換句話說，我自己不願主張教育作用，毫不顧着學科之性質和學生之能力的差異，極端偏重於知識方面，或意志一方面，而置意志或知識於第二着。

談到這裏，我就聯想及我的本文裏面有一個地方必須要修正，至少在這裏也要做一度補充的聲明，纔能夠發揮我自己的本意。什麼地方呢？我在上面本文的裏面，豈不是把「知難行易的教育學說」，或稱做了「主知主義的教育學說」嗎？我當起草本文的時候，我的存意，雖說是因為「知難行易的教育學說」是主張要使人人知道「知比「行」難，「行」比「知」易；唯其「知難」，更應該要格外注意，更應該要努力加工去探究，以期達到得有一種真正知識的地位，所以把牠或稱做「主知主義的教育學說」。然而及今思之，所謂「主知主義」一語，總不免令人看見的時候，顧名思義，就生誤會；或以爲我迷信知識萬能，而忽視意志。殊不知我的本意，是並重「知」和「行」的，正是要使人人看重「知行合一」的。具體的說：我主張在實際教育的方面，本着「知難行易」的原則，有些時候是要

使學生側重「知從行裏去求」的，有些時候是要使學生側重「行從知裏去求」的。因此，我欲爲避免他人的誤會，而發揮我自己的本意計，不可不在本文裏面，刪去「主知主義的教育學說」字樣，並稍修改其內容；但是本文的底稿，早已發交手民排印，不能夠中途變更，祇得暫仍其舊，俟將來再版的時節，重行改訂罷。

陶先生又說：「知畢竟是知，行畢竟是行；雖是知可以促進行，行可以促進知，知的關係密切異常；卻各有其個體的存在，不可化爲一元的。所以主張知行合一的王陽明也說道：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成」。這更足證明知行是二元而非一元了。……知行合一的真理，只有知和行不要偏重，卻不是知和行可以混爲一體的。這種合一是連環性的合一，不是整個性的合一，因爲知和行是二元的道理。胡博士不知是理，便以爲總理不是主張知行合一，其實總理也很看重到知行的合一，因爲人們輕視着知，故云知難，因爲人們畏懼着行，故云行易，這就是叫人們對於知行不要過於偏重。……」

上面所舉的陶先生的這一段話，一方面是我同樣的承認孫中山先生也主張「知行合一」的；但是他方面他卻以為王陽明的「知行合一說」是屬於「知易行難」一派的，乃是「假知行合一」；而孫中山先生的「知行合一說」，是屬於「知難行易」一派的，才是「真知行合一」。這樣區別，是很不公平的。可是我以為王陽明的「知行合一說」，只說「知」和「行」應該合成爲一，並未說過了孰難孰易的話。我在上面本文的裏面，已經反覆討論不了，現在毋須再事贅述。再陶先生所主張「知」和「行」是二元的而非一元的，更是我所不敢贊同的。所謂「心物二元論」，早已成爲歷史上之陳迹，因爲人類的思想，無論對於那種學問，總要由複雜現象的當中，求出一個唯一的根本元素，以總其成；若有兩個以上的根本元素之存在，那麼，於心總覺不安！所以一切哲學家，就經驗之不同及其性之所近，有些主張「唯心論」，有些主張「唯物論」，更有些主張「心物一元論」。這三種論據，究竟孰優孰劣，非屬於本篇論列之內，姑置不問；但是這三者，是一樣的不滿意於採用古來哲學家所主張的「心物二元論」。至於我自己呢，是主張「心物一元論」的。什麼叫做「心物一元論」？誰也所知道的，「心物一元論」是主張「心」和「物」是一體的，

乃是宇宙現象的兩相。宇宙上任何現象，怎樣發生，一方面可說是心的作用，他方面也可說物的實在。譬猶觀察一個物體，從陽面看起來，是這樣的；然從陰面看起來，是那樣的；但是那個物體之所以爲物體，仍是整個的。這樣說起來，人類的「知」和「行」也是一樣的，因爲「知」和「行」同是人類生活的樣式，有些時候可說是「知」，有些時候也可說是「行」。舉一個極淺的例來說明：譬猶行路，我們以爲是「行」，但是也可以爲「知」，因爲成人的行路，早已經變成爲一種習慣，不待思索就自然而然的；但是初學步的兒童，怎樣開步？怎樣能夠保持其平衡而不會顛倒？及怎樣能夠會達到所行的目的地，非先靠着「知」不成功的；然而同時我們也可說兒童的學步，是先靠着練習（行）然後纔能夠成功的。所以「知」便是「行」，「行」便是「知」，兩者是個性的合一，而不是連環性的合一。換句話說：「知」和「行」的本體是一體的，兩者的界限是很難分得清楚的。陶先生說：「彼主張「知行合一說」的王陽明也說道：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成」這更足憑明「知」「行」是二元而非一元的」。可是我以爲王陽明的這幾句話，正是足以證明「知」「行」是一元而非二元的。以上所說的話，是關於理論的方面的；不過

在實際的方面，有些學者，爲謀說明便利計，往往把「知」和「行」分開來說，有些時候先說「知」然後說「行」，有些時候先說「行」然後說「知」，更有些時候並說「知」「行」。但是他們的本意，決不會把「知」和「行」看做二元而非一元的，例如杜威，他雖極力主張「知從行裏去求」，然而他很注重「知」和「行」合成爲一的。他的民本主義與教育(Democracy and Education)一書的當中，尤其是知識論與道德論一章的當中，隨處可以看出他是極端主張「知」和「行」不是兩元的，而「知」和「行」的界限，是不能夠劃一道鴻溝或築一堵高牆把牠們隔開。總括起來說：「知」「行」同是於神經系統上有其物質的基楚；所謂心靈的活動，處處依賴身體機關之活動。就生理方面說，神經系統爲調和生活各種機能之機關，使環境「刺激」和對之所起「反應」起調協作用，且有了第一次「反應」後，更能決定後來所起之「刺激」。這樣連續循環下去，就不容易辨別出孰「知」孰「行」了。簡單的說：所謂「知」和「行」，同是一種環境「刺激」(Stimulus)和神經系統上所起之「反應」(Response)的相互調協作用(RS)。不過因爲兩者間的相互調協作用是簡單的時候，叫做「行」；複雜的時候，叫做「知」。然而兩者間相互調協作用是簡單而生硬的時候，也可叫做「知」。

複雜而純熟的時候，也可叫做「行」。這種「刺激」和「反應」間的相互調協作用（The Bond of S and R），好像我們所行的道路相似，即使有一條捷徑，倘其未經人蹈成痕跡，也不能夠使人人辨識其途徑達到目的地；反之，即使有數條曲徑，倘其條條都經人蹈成痕跡，也容易使人人認識其途徑達到目的地。教育之所以重思想，就在於此，教育之所以重練習，也就在於此。前者便是「知」，後者便是「行」，合攏起來說：所謂「知」和「行」，要不外乎「刺激」和「反應」間的相互調協作用；即兩者間的相互調協作用的時間較長的時候，叫做「知難」；時間較短的時候，叫做「行易」就是了。（請參照本文第四章）

上面所討論的最後一段話，就是我和陶先生的見解不同的地方。此外陶先生還有兩句話，也不合於邏輯。陶先生說：「總理因為人們輕視着「知」，故云「知難」；因為人們畏懼着行，故云「行易」。其實孫中山先生因為他自己確信「知」比「行」難，故云「知難」；因他自己確信「行」比「知」易，故云「行易」。這樣說法，纔合於邏輯，纔是知識論和道德論的論調。至於對着孫中山先生恐怕人們輕視着「知」或畏懼着「行」，應該改說孫中山先生因為人們輕視着「知」，故云：「求知」，因為人們畏懼着「行」，故云「力行」，也纔

合於邏輯，纔是教育論的論調。但是以上兩種論調，陶先生也會想到，他曾經替吳淞中學製定有『唯其知難，更要求知』；和『唯其行易，自應力行』兩條。這兩條標語，一方面是可以糾正胡適之先生所解釋的『知難行易學說』的真意義，他方面又是可以符合汪精衛先生所摘出的『知難行易學說』的真動機，這是我所最欽佩的！

最後還有句話要向陶先生聲明的；陶先生既在他自己文字篇前語的裏面聲明了「本文的主旨，在闡明進化的真理，不以黨或主義的主場來討論的」。所以我也不客氣的從教育的見地把陶先生的文字批評一下，究竟批評對既否？還請陶先生不吝指教；同時請陶先生，本着「切磋」的原則，把我的本文從頭至尾大加批評一下，並將所批評的文字郵寄，使做將來改訂本文之張本，這是我非常歡迎的！大凡學術的進步，是要人人互相批評，互相糾正；否則，只要攻擊他人的文字，卻又怕人批評自己的言論，不但是學者的真正態度，並且是阻止學術進步的障害物，凡帶有革命性的學者們，應該首先痛革這弊！

談談近來幾篇討論『知難行易學說』的文字

姜琦

自孫中山先生倡導「知難行易的學說」以來，頗引起許多學者對於這個問題研究的興味。最初張振之先生發表知難行易的根本問題一文（載在上海民國日報），復次，胡適之先生發表知難，行亦不易一文（載在新月雜誌），復次，陶其情先生發表關胡適博士的「知難行亦不易」論一文（載在上海民國日報星期評論第三卷念二期），最近汪精衛先生發表知與行一文（載在香港南華日報及天津大公報）。第一篇張先生的文字，我未曾閱讀，無從探悉其內容。聞張先生近把那篇文字再事擴充，命題曰知難行易說釋義，已由上海民智書局出版。我正在購買中，俟將來閱讀後，再做評論。至於後三篇，我都已拜讀過了，胡汪兩先生的文字，大部份是為時弊——時局問題——所發揮的，陶先生的文字，大部份指摘胡先生個人態度上的缺點，因為這三位先生現在所處的地位不同，所以各有各的論調。除掉那大部份枝葉論調外，他們對於「知難行易」的根本問題，各有長處，也各有短處。我現在跟着那三篇文字發表的先後，對於每篇文字；先言其長處，然後舉其短處，分段寫在下面：

胡適之先生的文字的長處，是在於把「知」和「行」連為一處，不使兩者各自分離，而

成爲孤單獨立的東西。他說：「絕大部份的知識，都是從實際經驗「行」上得來：知一點，行一點，行一點，更知一點，——越行越知，越知越行，方才有這點子知識。」這幾句話，是很切實合理的，然而他的短處是誤解「知難行易學說」的真意義。他說：「知難行易學說的真意義，只是要使人信仰先覺，服從領袖，奉行不悖。」他又說：「知難行易的真意義只是要使我們知道行是人人能做的，而知卻是極少數先知先覺者的責任。」這兩種意義，是由於胡先生帶着顏色的眼鏡或未曾把眼鏡揩揩乾淨去看孫文學說的緣故。再胡先生的知難行亦不易這個命題，不知道他究竟怎樣說法？他若說「知」確是比「行」難，「行」確是比「知」易；但是就「知」或「行」本身而論：「知」有難的「知」，也有易的「知」；而「行」有易的「行」，也有難的「行」。因此，所謂「行亦不易」，乃是說「行也有些是難做的」的意思，——就是指此「行」和彼「行」相比而言，並非指一切「行」和一切「知」的相比而言的。這樣說法，才是對的。否則，他若把一切「知」和「行」相比，一方面既說「知難」，他方面又說「行亦不易」，那麼，「知」和「行」的難易程度完全相等，就成爲一個絕對相同的東西，天下寧有此理？前一層對於「行亦不易」的解釋，是我替胡先生所辯護的，究

竟對否？還待胡先生自己來對質。後一層對於「行亦不易」的批評。是陶先生所說，覺得是很對的。

陶其情先生的文字的長處，是在於指出「知」和「行」到底要有難易的分別，決不是胡適之先生所謂一個是「難」，一個是「不易」，而成爲幻想中絕對的平衡。他以爲胡適之先生論調太模稜了。這幾句話，我剛才已經說過了，是批評得很對的。陶先生又說出孫中山先生很看重知行的合一，並且他替孫文學說下兩句結論道：「唯其知難，更要求知」；「唯其行易，自應力行」。這兩句話很能夠發揮「知難行易學說」的真意義。然而他的短處，是在一方面他既承認孫中山先生很看重知行合一，他方面他又以爲王陽明的「知行合一說」是「假知行合一」，而孫先生的「知難行易學說」，是「真知行合一」；並且硬把王陽明的「知行合一說」列入於「知易行難」一派，似近於武斷，這種黨同伐異的態度，是很不公平的，殊非學者們的真正態度。

汪精衛先生的文字的長處，是在於摘出孫中山先生之所以創立「知難行易」的真動機。他說：「孫先生創爲知難行易學說之動機，不是要人不求知，正是要人求知，尤其是

要人知道知不是一件容易的事。……：孫先生平日最恨那些強不知以爲知的人，尤其是那些一知半解，以一知充十解的人。嘗嘆惜於「半桶水」最要不得。」汪先生由孫先生的意思，推出天下事知的人少，不知的人多，不知而自以爲知的人更多，這是社會一個極普遍的現象。這許多話，他雖爲時弊說，然而確是愛護知識的。汪先生又對於求知的方法，說出要虛心又要實力，並說出重直覺而重實驗等等，很有特別的見地，且能和現代教育學說上諸原則相吻合，更令我所欽佩的！至於他的短處，在那篇文字裏面，看不出什麼，不過在措辭上，有些地方似嫌語氣不足，還須稍加修正和補充就是了。

上面所說的三段批評話，不過略舉其一二就是了；至於詳細的討論，我另有長篇的文字，就是拙著《知難行易與教育》一書（上海華東書局發行，正在印刷中，不日出版。）現在利用篇幅，在這裏做一個廣告，把這書的意旨和內容略略披露一下：拙著《知難行易與教育的意旨》是我本「心物一元論」的見地及根據現代最新的教育學說去說明孫中山先生的「知難行易學說」的真意義，而總想不要失掉牠的真面目；同時，還要維持王陽明的「知和合一說」，然後更由這兩種學說的裏面抽出若干共通論點，去構成一種互相溝通

的關係。牠的本論內容共分六章：（一）教育學說的起因，（二）知難行易的真意義，（三）知難行易在教育上的價值，（四）（五）（六）知難行易的教育學說。卷首的序言及卷末的贊言，可做這書的引言和結論，其中除掉大部份是紹述，發揮孫文學說外，有一小部份是批評（兼含贊否）胡適之先生的文字的。最後又附添補遺兩篇，一篇是對於汪精衛先生的文字，他一篇是對於陶其情先生的文字所發揮的，這書出版時，還請讀者諸君多賜批評，使我做將來改訂這書的張本，這是我十分所盼望的！

總之：我們研究「知難行易」的問題，不可專憑自己的臆想所構造的，必須要根據許多事例，經過多次實驗，并佐以幾許學理，然後才能夠決定其孰易孰難的程度。否則，若僅僅憑自己的臆想去推論，仍不免蹈於主觀的判斷，似無科學的價值。「知難行易學說」，雖經孫中山先生自己舉出十個事例來證明了，然而我們欲為這個學說確立基礎，使牠不致顛撲而破，那麼，非繼續孫中山先生的工作，努力加工，去做精密的研究不可。據我的意思，以為研究「知難行易」的問題，應該分做理論和應用兩方面去進行，而理論方面又分做本體問題和現象問題去討論，分論於左：

一，理論方面

(一)關於「知」和「行」的本體問題

「知」和「行」的本體問題，是哲學上的問題。換句話說：我們先要由從來諸種哲學學說，如所謂唯心論，唯物論，心物一元論，或心物二元論等等中，就着自己過去的經驗及其性之所近，任擇其一，去確定「知」是「行」的元，「行」是「知」的元，「知」和「行」同是一個元，或「知」和「行」是兩個元等等。就中所謂「心物二元論」，早已經成爲歷史上之陳迹，而爲現今多數學者所不取，所以我們不應該再去採用牠；因此，知行二元論不能夠成立的。況且孫中山先生自己是主張「唯心論」的人，他在心理建設自序的裏面說：「夫心也者，萬事之本源也」，非「唯心論」而何？孫先生既主張「唯心論」，就是他主「知」是「行」的元；而陶其愷先生硬說「知」和「行」是二元而非一元的，豈非和孫先生的本意相背馳？所以若發揮孫文學說的真意義，而和孫中山先生的本意相接近，至小限度，非採用「心物一元論」去確定「知」和「行」的本體是一元的不可，雖不中，不遠矣。

(2)關於「知」和「行」的現象問題

「知」和「行」的現象問題，是科學上的問題。換句話說：我們欲要解決「知易行難」或「知難行易」的問題，非先用一種科學的根據和實驗的方法去研究不可。這種任務，是生物學和心理學者們所負擔的。我聽孫貴定先生告訴我說：「知難行易」之心理學的研究，已經有人——國立廣州中山大學教授陳禮江先生——開始工作了。我料將來陳禮江先生對這個問題，必有一番大貢獻。

二、應用方面

「知難行易」的問題——「知」確比「行」難，「行」確比知「易」的問題，一經解決，那麼，我們就拿牠來應用之於社會上各種實際問題——政治問題，經濟問題，教育問題等等——之上。更進一步，我們本「知難行易」的理論，在政治學上，經濟學上，或教育上，創立各種原則，拙著知難行易與教育就是這方面的嘗試工作。

上面兩段所討論的研究「知難行易」問題的方法，既有事物可憑，又有實驗可據，尤有根本原理做牠的基礎，較諸徒在紙上空談，互相抨擊，是勝得許多。不知道讀者諸君以為怎樣？

一九，五，八草於課餘。（載在廈門大學周刊第九卷第七期）

論行知並答姜琦先生

陶其情

(一) 研究知的認識

往昔胡適博士依王陽明知行合一的神祕哲學，用以批評孫中山行易知難的革命學說，發表『知難行亦不易』一文。當時拜讀胡氏大著，很覺得那種保守思想和玄妙理論，在這黑漆一團的思想界中，遺毒必深；遂著『關胡博士「知難行亦不易」論』，刊載民國日報，冀稍盡思想革命之責。時至今日，雖已二秋；但世人對行知問題，仍不斷地探討和研求（最近『再生』月刊先後發表方剛『知行難易解』，傅佩青『行易知難說批評』等文），自無時間的限制。姜琦先生尤為研究行知的健將，本其教育專長，特著『知難行易與教育』一書，誰知刊行須臾，便遭禁版，此令人深為言論自由和學術自由之一歎也！

近忽於舊書肆購得姜氏禁書，深自欣善！歸而誦讀，殊失所望！蓋姜先生的偉言宏論，與胡博士知難行亦不易之旨，異曲同工，難兄難弟，均錯認行知真義以及行易知難的原理。姜氏又在其大著的本文告成後，特著補遺二，專評鄙著——關胡博士知難行亦

不易論。姜氏道：『要請陶先生不吝指教！同時須請陶先生本着『切磋』的原則，把我的本文從頭至尾大加批評一下，並將所批評的文字惠寄，使我做將來改訂本文之張本，這是我非常歡迎的！』那末，我人爲着客觀真理的探求，同時深感姜先生殷殷的企望，也就不得不寫了這篇文章，以推求知行意義，並報姜先生之盛情了。

在這二三年中，自從胡博士發表『知難行亦不易』以來，關於行知學說，雖多學者們的繼續研求，但終未研求出一個水落石出的結束。這最大的原因，就是大家忽略了下列二大認識：

(一)要從科學立場研究行知 行知的自身，是客觀的，而非主觀的；是實用的，而非虛玄的；當爲最富於科學性了。我國學者一向把行知當作哲學中的問題，而以知易行難的主見，闡究心性理的倫理，以致養成今日麻木不仁輕知畏行的社會，王陽明洞察時艱，遂倡知行合一說；誰知王說要旨，仍在玄學的圈套中，而以心性理爲依歸，自然無裨於實際社會了。到了中山先生依據客觀事實，應用科學原理，發明行易知難，以推翻數千年來支配社會的知行舊說——知易行難，誠爲思想革命之曙光。

在這學術科學化的時代，號稱新文化運動的首領胡適博士，竟拾着唯心家王陽明的玄秘牙慧，而高唱知難行亦不易；姜琦先生以及其他學者們，更從而和之，甯非我國思想界之糟糕吧！所以我在未和姜先生答辨之先，特要聲明一下，就是大家要拋棄相沿的倫理行知底概念，另換一個科學立場來談行知，那才能夠得到比較正確的結論。換言之，就是大家走出唯心的鬢宮，跑到唯物的曠郊去求行知啊！

(二)要從動的觀點解釋行知 依唯物立場來觀察行知，則行可生知，知又可生行，而行知互成因果，更互相演進，此即胡博士的『越行越知，越知越行』。可惜胡博士僅知行知的因果，不明知行知的演進，以致仍依靜的觀點，倡其知難行亦不易的理想合一。行知的自身，是動的，而非靜的，故行之中已存在了知，由這知和行的衝突，使知脫離行的羈絆，成爲獨立的知。這獨立知一經成立，便已存在了行的要素，再生衝突，就變爲知的行。中山先生的行易知難，即根據這種行知衝突和演進的原理，而產生不知能行和能知能行二大結論。前者的行，是不知的行，後者的行，是『知行的行』，這是站在互爲因果和互相演進的立場，所主張的行知，當爲最革命的心理

建設了。我們取推闡或批評行易知難，當先知道行知的本體，是循着演進的道路去瞬息變遷的。這就是我們研究行知，不可拿着形式論理做工具，須要靠着辯證論法實，才能把握着行知的真意義和真價值。

(二) 行知總論

(一) 行知的意義 『行』說文：「人之步趨也，从彳行。」韻會說：「从彳左步，从子右步也；右右步俱舉，而後爲行者也。」「知」，說文：「舊也，从口矢。」段玉裁注曰：「識敏，故出於口者，疾如矢也。」由此可知，從腦中發生之識或將識疾出於口者，均爲知；凡手足五官之動作者，均爲行。

(二) 行知的發生 行的發生，由於本能，所以嬰孩一出母胎，便會吃和會啼泣，並不待知而後行；此乃行之生與生而俱來。至於知的發生，由於學習和研求，乃由行而生的。故行知在發生的過程，乃行先而知後。彼世之主張知先行後者，乃是把習慣和經驗錯認爲知；其實習慣和經驗均是行的結果。若不從行的方面去推求知，則其知必爲幻知

，而非科學的知，也非知的本體。世間有蘋果落地的行，才有牛頓地心吸力的知；世間有沸水昇騰的行，才有瓦特使用蒸氣的知；此尤足徵行之生較知爲先了。

(三) 行知的演進 吾人既以動的立場觀察行知，則行知必生演進之象。依辨證法究之，遂有下列二公式：

第一公式 行—知，知—行：

第二公式 行—↓知—↓行

上述第一公式，就是說「行」中潛存「知」，知中潛存「行」。「行」「知」的本體，却互相矛盾的在，決不可完全分離而獨立。由這矛盾的衝突，便有行知的演進。世人所謂行知不可分開和行知宜乎合一的主張，就是對於行知本體的矛盾，知其然，而未能知其所以然，才發生這樣似是而非的學說。上述第二公式，就是說「行」生「知」，「知」生「行」，行知互爲因果關係而演進。人們最初生「行」，由「行」的不滿足或其他需求，便發生「知」；既知了，復再把「知」去見諸實「行」；這「行」却是知的行。也就是「知」的「知」，正如辨證法中的反之反。由這行知的活動公式去演進，則行知的本身，必隨之愈演變而愈

進化了。

(四)行知的學說 行知是人生切要的問題，同時又是人們生存的要素，自然要學說講起了。古今中外對於行知的學說，依我的見聞統計起來，約分下列種種：

(一)政治上的行知 這是拿政治哲學做立場的行知，約分二派：

(甲)知易行難 這一說出於傅說。尙書說命篇傅說告武丁說：『知之匪艱，行之維艱』，這是把知當作易，行當作難，數千年來的中國思想界，差不多總受這說所支配。

(乙)行易知難 這一說出於孫中山。中山先生特著孫文學說一書，以專論行易知難的新心理之建設。

(二)倫理上的行知 這是拿倫理哲學做立場，而闡究道德的行知，約分三派：

(甲)先知後行 這一說出於程朱。程子道：『誠敬固不可以不勉以行之者也。』這是程朱叫人先格物致和，然後勉以力行；其所謂知，乃親身閱歷之知。

(乙)知行合一 這一說出於王陽明。陽明以行知不可分做兩事，其所以分者，乃被

私欲間斷，不是知行本體。未有知而不行者，知而不行，祇是未知。這是叫行來與知合一，而以知爲行之始的知行合一。

(丙)即行求知 這一說出於顏李。顏習齋道：「思不如學，而學必以習」。這是教人一方習事，一方求知，也就是「見理於事」的即行求知。

(三)教育上的行知 這是拿教育哲學做立場而研究教育主張和方針的行知，約分二派：

(甲)主知主義 這一說出自希臘哲學家蘇格拉底。蘇氏主張行從知裏去求，而以知爲行之主，遂用產婆術去考察個人的知否和知之正錯，然後施之以教。我們中國很多人們把教育當爲知識的啓發，增進和傳遞，以及古代把教育當爲傳道授業和解惑等動力，這均是主知主義的教育。

(乙)主行主義 這一說出自美國現代教育家杜威。杜氏主張知從行裏去求，而以行為知之本，遂倡「教育即生活」的學說。生活即發生於行，即以行求知，而改進生活，此乃教育的功效。現代很多人們倡着「做學教」，此即主行主義的教育；也就是行易知難的教育。

上邊各派行知學說，嚴格分析起來，只有唯心和唯物二派。知易行難，先知後行，知行合一和主知主義等，均是立足於唯心哲理之上。行易知難，即行求知和主行主義等，均立足於唯物科學之上。吾們處於今茲科學發達的時代，應以事實生思想為前提；是則後說之宜於為吾人所推崇了。

(五)行知的難易 行知有沒有難易？有些人們以為行知是一元，當無難易之分了。殊不知行知只能合一，不能成為一元，實因為行有行的個體和知有知的個體；所以王陽明也說道：「知是行的主意，行是知的功夫」，這頗足證明行知雖合一，而行知本體畢竟仍為二元。行知既二元，則行知當可相比，而生難易之差了。關於行知的難易，約有三說：一是傳說的知易行難，二是孫中山的行易知難，三是胡博士的知難行亦不易。這三說中，胡說頂無學理根據，而無存在的價值。世間沒有真正同一和絕對相等的事實，難與不易常難成為事實上絕對的平衡了。那末，所謂行知難易，只有傳說和孫說了。前者以哲學為立言之基，哲學生於知，故哲學名愛知，這是哲學把知當為行之始，而以知為易，以行為難的。後者以科學為立場，科學生於實驗，乃以行為知之本，而認行為易

和知爲難的。現在正科學發達之時，當以行易知難近乎真理；所以杜威對孫中山道：「吾歐美之人，只知知之爲難耳，未聞行之爲難也」。

(三) 知行合一述評

(甲) 知行合一的申述

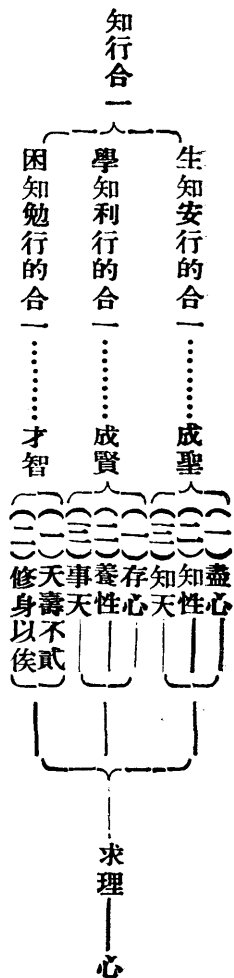
(一) 知行合一的動機 大凡一種學說或一種思想的發生，必有其動機之所在；欲究其學說或思想之內容，必先探求其動機。關於知行合一說的動機，黃宗羲道：「先生指王陽明——憫宋儒之後，學者以知識爲知；謂人心之所有者，不過明覺，而理爲天地萬物之所公共；故必窮盡天地萬物之理，然後吾心之明覺與之渾合而無間。說是無內外，其實全靠外來聞見，以填補其靈明者也。先生以聖人之學，心學也，心卽理也。故於致知格物等之訓，不得不言致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物，皆得其理，夫以知識爲知，則輕浮而不實，故必以力行爲功夫。良知感應神速，無有等待，本心之明卽知，不欺本心之明卽行也。不得不言知行合一，此其言之大旨，不出於是。」（黃

著明儒學案）蔡元培道：『朱學泥於循序漸進之義，曰：必先求聖賢之言於遺書。曰：自洒掃應對進退始；其弊也，使人遲疑觀望，而不敢勇於進取；陽明於是矯之以知行合一之說。』（蔡編中國倫理學史）從這二段話看來，所謂知行合一，就是立足於唯心之上，而為倫理上改良的學說；他的發動，就是要推翻因朱子學說，而發生出來的觀望和畏怯的思想；另用一個新的立場，以闡明古昔倫理問題。

（二）知行合一的要旨 知行合一的知行，與科學的知行，迥乎有別，乃純以倫理哲學為範圍。其所謂知，就是德性的智；其所謂行，乃就動機言，如大學之所謂意。陽明道：『如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行；只見那好色時，已自好了；不是見了後，又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行；只聞那惡臭時，已自惡了；不是聞了後，又立個心去惡。』所謂見好色和聞惡臭的知，不就是德性的智嗎？好好色和惡惡臭的行，不就是動機的意嗎？是則陽明的行知，乃純就心出發，而以心為主體的。至於知行的合一，陽明說道：『知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。』又說：『知者

行之始，行者知之成；聖人只做一個功夫，知行不可分作兩事。」更說：「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。」陽明雖知道知行是矛盾的存在，知中潛存着知，行中潛存着知；但陽明終站在靜的觀點和絕對的立場上，來主張這矛盾的知行，不可分開，而成爲一始一成的休止合一。所以近千年來的中國，仍永陷輕知畏行的後退之境，不可超拔，王學終無補於實際的社會。

(三)知行合一的功夫 陽明深知人類天生資質有差異，對於知行合一的功夫，勢必也生差異。陽明道：「盡心，知性，知天是生知安行事；存心，養性，事天是學知利行事；天壽不貳，修身以俟是困知勉行事。」這是陽明把知行合一的努力，分做由淺入深和由易入難的三個功夫，去叫人們把那富具分離性的知行，以求其合一，而去明理於心。所以陽明說：「求理於吾心，此聖門知行合一之教。」現再將其知行合一之功夫，表列如左：



從上表看來，陽明的知行合一，純從心出發，而其步驟，也是用玄想的直覺，把心分析一下。其所謂心，乃無私欲之心，實即天理。陽明曰：『心即理也，無私欲之蔽，即是天理。』是則陽明之所謂知行合一，乃以白紙般的心為準繩，而去由知以力行，以入合一之境。陽明道：『邇來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好；隨你去事上磨練也好；良知本體，原是無動無靜的，此便是學問頭腦。』陽明之所謂知，就是明白了良知；其所謂知行合一，就是致良知，使人入於天理之境，而道德上之能事盡了。

(乙) 知行合一的批評

(一) 論知行合一的動機 我們若依唯心的眼光來討論知行合一的動機，却未可厚非

的。但知行在心的範圍內，求其合一，則知行的本體，必變爲見仁見知，而不可把握住的。蓋因人心不同，有如其面；及其結果，不獨輕知，尤爲畏行。孫中山先生說：「於是陽明『知行合一』之說，以勵同人；惟久而久之，終覺奮勉之氣，不勝畏難之心，舉國趨勢，皆如是也。」孫先生這一段話，却是一個知行合一的實驗報告。其所以有此不良的結果，乃是知行合一的動機，叫人們的一舉一動，一思一想，總要反求諸心，而以不蔽於私欲的天理爲依歸，這是多麼漫無標準而渺茫無定啊！在這樣精神之下，自然要視行爲畏途和知爲無用了。

(二)論知行合一的要旨 陽明把知行當作一事物的始終，而認爲知先行後；其實知行却有互爲因果的關係；知固爲行之始，行固爲知之成，但行亦爲知之始，知亦爲行之成，故世間有所謂嘗試者；實驗者以及冒險家和探險家等均以行而求知。陽明僅知道知行是矛盾的存在，不知道利用這矛盾而使知行生進步，反說道：「若會得時，或名知，或名行」的矛盾語，以致把知行的本體，弄得飄搖無定，而使人們自然生着輕知畏行的念頭，這是知行合一的最大錯誤啊！

(三)論知行合一的功夫 陽明把知行當作個人倫理的果西，而以先天的心性理等爲標的，以求其合一。其實在孔門中關於倫理有內修和外修兩功夫：所謂內修，就是格物，致知，誠意，正心，乃個人人生哲學的基礎；所謂外修，就是修身，齊家，治國，平天下，乃社會政治哲學的基礎。今陽明的知行合一，僅就內修功夫的知行，而高談其合一；把外修功夫的知行，抹殺不論。這樣的知行合一，純以個人主義爲立場，輕視社會的知行，不獨不是儒學的正宗，更是無益社會的學說。陽明更把知行合一分做三步功夫，而以個性爲轉移，去求理於心，這又是多末玄之又玄啊！這種玄祕的功夫，只那離開社會生活，而終日清靜無爲的朋友們，或許可以去做的。總之，一個真實的學說，要以客觀爲主，要以科學爲主，然後才有益於社會，而爲真理。陽明學說，完全背乎這樣精神，我們處在今日科學發達和社會潮流澎湃的時代中，則玄理的知行合一，當不能認作天經地義的學說了。

(四)行易知難的闡述

(一)行易知難的創立 中山先生創立行易知難學說，不是心理上偶然的作用，乃是

環境上必然的需要。這必然原因，具體的分析，約爲下列二者：

(一)打破懈志思想的迷津 中國人羣的思想，一向具着知易行難的仰信，以致數千年來，社會文化，每况愈下。中山先生深覺此種思想頗影響於革命之進行，遂有行易知難的創立，匡濟時艱。中山先生道：「此思想之錯誤爲何？即「知之非艱，行之非艱」之說也！此說始於傳說對武丁之言。由是數千年來，深中於中國之人心，已成牢不可破矣。故予之建設計劃，一一皆爲此說所打消也。嗚呼！此說者，予生平之最大敵也！……乃此敵之威力，則不惟能奪吾人之志，且足以迷憶兆人之心也。」又道：「故先作學說，以破此心理之大敵，而出國人之思想於迷津，庶幾吾之建國方略，或不致被國人視爲理想空談也。」由此觀之，中山創立行易知難的動機，在消極方面，重在破壞，乃是打破中國社會上相沿的和普遍的懈志底謬誤思想。

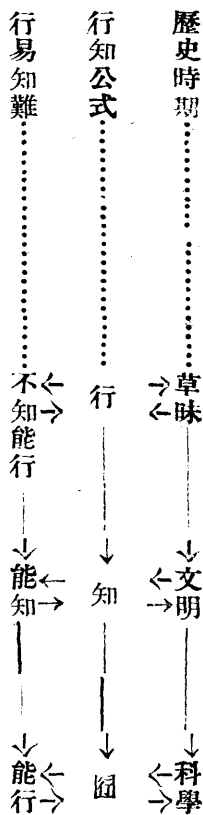
(二)建設革命心理的信仰 行易知難的創立，積極方面，在於建設而非破壞，其所建設，乃建設人們的革命心理。中山道：「予乃廢然而返，專從事於「知易行難」一問題，以研求其究竟。幾費年月，始恍然悟於古人之所傳，今人之所信者，實似是而非

也！乃爲之豁然有得，欣然而喜，知中國事向來之不振者，非坐於不能行也，實坐於不能知也。及其既知之而又不行者，則誤於以知爲易，以行爲難也。倘能證明知非易而行非難也。使國人無所畏，而樂於行，則中國之事大有可爲矣。」中國社會，若欲走入革新之途，必賴乎羣衆咸能認行爲易，以樂於行，認知爲難，以勇於知，而均信仰着行易知難的革命心理。

(二)行易知難的理論基礎 行易知難既從客觀環境而產生，則其立言的理論，必有基礎的存在。這行易知難的理論基礎，在我看來，最主要者，約有下列二端：

(一)歷史基礎 一部人類的歷史，實卽人類行知的記錄，人類史的演進，也就是人知的演進。談行知者若專在倫理範圍內轉圈圈，決不會求出行知的真面目而可裨益人羣的。關於行知問題，能以歷史爲理論的基礎，而跳出倫理的牢籠；前無古人，今稀來者，吾僅見中山先生一人而已。中山道：「……中國人幾盡忘其遠祖所得的知識皆從冒險猛進而來。其始則不知而行之，其繼則行之而後知，其終則因已知而更進於行」。這可見行易知難的創立，乃以歷史爲理論的基礎了。中山先生就歷

史上行知的演進，把歷史分做三個階段。中山道：「夫以今人之眼光，以考世界人類之進化；當分爲三時期：第一由草昧進文明，爲不知而行之時期；第二由文明再進文明，爲行而後知之時期；第三自科學發明後，爲知而後行之時期。」行易知難的具體理論，完全依着上述三階段——三個時期，做立言的基礎。所謂「不知亦能行的『行』，就是草昧時代的『行』，乃文明之始基。所謂『能知必能行的』『知』，就是『行而後知』的知，乃入文明之境；其所謂『行』，就『知而後行』的『行』，乃達科學之域。不有文明始基，則不能文明進文明，更不能踏入科學的領域；故行易知難的理論，純依歷史進化原則做立場的。現再表述如左：



(二)社會基礎 社會是人羣行知的組織；其生存，其活動，其演進……無一不賴平行知

。從來提倡或研究行知學說的人們，大都以個人做立場而抹殺了行知的社會基礎。殊不知社會由個人結合而成的團體，有了團體的行知，則個人行知自在其中了。中山先生確深見及此，遂創立行易知難的學說，而以社會爲立言的基礎。社會依着『由行而知，由知再行』的方式以進化，故中山先生倡『不知能行』和『能知能行』。到了科學發達的社會，一切事物均從行裏得知，由知而行；故中山有行其所不知者，於人類則促進文明，於國家則圖致富強也。是故不知而行者，不獨爲人類所皆法，亦爲人類所當行，而尤爲人類欲生存發達者所必要也。有志國家富強者，宜罷勉力行也。』等語，而勸人樂行。但科學精神重在知而後行，以發明律理，以建設事物。故中山同時也說道：『當今科學昌明之世，凡造作事物者，必先知而後乃敢從事於行；其所以然者，蓋欲免錯而防費時失事，以冀收事半功倍之效也。』等語，而勉人求知。這樣行知兼重，純就社會進化而立言，並非有矛盾存乎其間。中山先生更深知社會的生存，由人羣行知的互助；這互助要以分工合作爲原則，遂將人羣的智慧分爲先知先覺，後知後覺，不知不覺等三系。現特表解如左：

系	別	名	稱	職	別	及	行	知
先知	先覺	發明	家	創造發明……	從行	建知		
後知	後覺	鼓吹	家	做效推行……	能知	能行		
不知	不覺	實行	家	竭力樂成……	不知	能行		

社會的事事物物，決非一人所盡知和盡行的；必賴乎羣策羣力的互助。這互助當中，勢必要把行知分工合作，才可使社會進化而收事半功倍之效。所謂發明家，就是社會的領袖，以其聰明才智的知，為社會擬具計劃或發明原理，再由鼓吹家去知其計劃或原理而做效推行；再由實行家去努力完成之。這樣一來，不是社會上有進步嗎？可是自古以來的社會，都不能離開這個分工合作的行知互助底原則而生存的。

(三)行易知難的理論要旨 行易知難是從知易行難和知行合一而革命出來的新興學說。這學說的理論內容，中山先生著孫文學說一書以專論之，吾人若詳加研究，即可求之於原書。茲僅撮其理論之要者，推闡而論述之：

一)行易知難的特色 我覺得行易知難能較一般行知學說爲進步者，就是這學說具着下列三大特色：

(1)主行主義 中國一般學者大都承認和主張知先於行，而以知爲事物之主。中山却反乎這種謬妄的見解，而主張行先於知，其言曰：『當科學未發明之前，固全屬不知而行，及行之而猶有不知者；故凡事無不委之於天運氣數，而不敢以人力爲之轉移也。迨人類漸起覺醒，始有由行而後知者，……至科學昌明，……惟人類之事，仍不能悉先知而後行之也；其不知而行之事，仍較於知而後行者爲尤多。且人類之進步，皆發軔於不知而行者也。』這種以行爲事物之主的主行主義，則其行必爲實用的和進取的行，其知必爲真實的和演進的知。中山先生更依着主行主義，而主張着以行爲本的『不知能行』和『能知能行』。這樣的主行主義，不獨富具科學精神而切實際；更使行知發生演進，而爲行知中最有價值的學說。

(2)行知並重 行易知難的第二特色，就是把行知看得同樣注重，而不失之偏頗。中山先生說：『夫民國之建設事業，……吾知其非不能也；不行也。亦非不能行也；

不知也，倘知之，則建設事業，亦不過如反掌折技耳。』這可見中山對於知的重視，認為一切事物和一切建設，均須以知為本。同時中山先生對於行也一樣地重視，其言曰：『人類之進化，以不知而行者，為必要之門徑也。……行其所不知以致其所知也。……行其所不知以建其功業也。』這可見行之為用大矣；故中山先生又勸人們特重着行，而去努力奮鬥啊！這樣行知並重，就是因為行比知易和知比行難，而能夠使其並重的；這並重的要旨，可以『唯其行易，自應力行；唯其知難，更應求知』等語表之。

(3) 行知合一 中山先生雖把行知分成易難，但對於行知却不主張分開，而極端提倡合一。就是中山先生根據互助的原則把社會行知成為分工合作的努力 以求其整個的合一。可是中山先生的行知合一，乃以行為主的動性合一，決非王陽明以知為主的靜止合一，所可同日而語的。蓋前者是演進的合一，後者是保守的合一。中山先生所謂行知，是行知公式：『行—知，知，行；』的行知。而其行知的合一，也依着『行个知↓圖』一公式而演進的。其所謂行，內中已潛存了知，由潛知的運動，以

脫離行而爲知；這個知——行而後知的知，他的內部業已有行的成分潛存着，由潛行的運動，又脫離知而爲行，這固就是知而後行的行。行易知難的行知，乃完全依照上述原則而演進，以求其合一。這種合一是人羣中分工合作的互助合一；決非所謂聞惡臭的知和惡惡臭的行，在腦中憑着玄想而求其合一的知行合一，所可並論的。

(二)行易知難的建設 建設行易知難的理論，就是建設人們革命的心理。這理論的建設，分析起來，約有二端：

(1)建設的基礎 所謂行易知難的建設基礎，就是『有志竟成』四字。吾人有志於行，雖移山超海之難，終可達到功成業就之日；吾人有志于知，雖學海無邊之苦，終可達到升堂入室之境，此即『有志竟成』的心理有以成之。吾人若具『有志竟成』的革命心理，則不知者固屬能行，其已知者亦必能行，更深知行可求知，知可進行，而行知同時兼重了。

(2)建設的方略 關於怎樣去建設行易知難的心理，孫中山既提出了『有志竟成』的基礎，更提出下列二大實行的方略：

(A) 不知亦能行 中山先生認爲行比知易，同時行先於知，這當然不知亦能行了。這不知能行有二大目的：一是文明動機——在一切文明，無一不由不知而行來的；如科學家的試驗，探索家的探索以及偉人傑士的冒險等，總是行其所不知，以成其發明和功業。二是順應環境——現在科學雖已發達，但不知之事，仍然很多，一切均須知而後行，則必「河清無日，坐失良機」了；這就不能不提倡不知能行以順應環境的需求了。

(B) 能知必能行 行既易，知既難，則能知者必定能行，此乃自然之理。這能知行也有二大目的：一是科學精神——中山先生道：「凡能從知識而構成意象，從意象而生出條理，從條理而籌備計劃，按計劃而用功夫，則無論其事如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以樂成者也。」這些就是科學的精神。科學以求真爲目的，則其求得之知，自爲真知，當能實行，故曰：「能知必能行」。二是革命建設——革命以建設爲目的，但其建設乃非常的建設，往往被人們視爲理想太高而難於力行。倘人們真瞭解革命建設的重要以及革命的方略，則必勇

猛的力行了，這就是能知必能行的精神。

上邊所述行易知難理論的三大基礎，有互相體用的關係：所謂『有志竟成』，就是『不能行』和『能知能行』的體，而『不能行』的『行』，因靠『有志』以『竟成』；『能知能行』的知和行，也靠『有志』以『竟成』；是則『不能行』和『能知能行』，均以實行『有志竟成』為標的了。

(五)和姜琦先生討論行易知難

姜先生於其大著『知難行易與教育』中，對於其情多所垂質，為着真理的探求，不得不有所解答以報之，因有本文——論行知並答姜琦先生——的發生。我很覺得我和姜先生對於行知的見解，各其立場的差異。姜先生是高坐在唯心宮殿之中，大談其知行；我呢？却是隻身地走向那唯物荒郊，去尋覓行知啊！因為我和姜先生的立場不同，則在未答覆姜先生下質之先。宜乎對於行知理論以及行易知難學說。加以具體的闡究，然後方有標的以為解答的準繩。關於我的行知見解，業已闡一過；現當解答着姜先生的垂質之點了。

(一)行易知難的行知難易 姜氏主張知行有難易，並主張行易知難，這是我見解相同的。但姜氏對於知行的難易，沒有一貫的主見，更對於行知發生的先後，也沒有明確的見解。其實知行難易和知行先後是很有因果的關係；依進化定律，總是由簡易到繁難的。若承認知先於行，則必知易而行難；若承認行先於知，則必行易而知難；這是受演進原則所肯定的，姜氏未明此理，便武斷地說道：『可是我們不能夠斷定「行從知裏去求」，自然「行」要比「知」難；而「知從行裏去求」，便是「知」比「行」難，行比知易了。怎樣說呢？因為陶先生這兩個命題的前後件，不能夠連貫的，實陷於邏輯上所謂「似因非因」「似果非果」的誤謬。』若姜氏能以動的立場來探究知行難易和知行先後的關係，便自覺得未明知行的因果，而所謂「似因非因，似果非果的誤謬」一語，尤爲無的放矢了。常孫文學說刊行之初，杜威博士也曾對中山先生表示着行確爲易知確爲難（見孫文學說知行總編中）則「主行主義」的行知，當爲行易知難了。至於主知主義是和主行主義站在相反對的地位，必爲知易而行難了。姜氏又道：『這樣說起來，與其如陶先生所說的「行從知裏去求」，自然行要比知難；「知從

行裏去求，便是知比行難，行比知易了；倒不如照我的判斷，以爲惟其知難，自應「行從知裏去求」；唯其行易，自應「知從行裏去求」。姜氏這段話，粗讀起來，似覺言之有理；稍一推勘，便就破綻百出。他的判斷，完全是從我的『關胡博士知難行亦不易論』中『唯其知難，更要求知』和『唯其知難，自應力行』等語，模仿下來的。可是我的知難求知和行易力行，純是發揮行易知難的功用和目的，思想上是集中而正確的，姜氏亦深表同情而加贊許。至於姜氏上述的判斷呢？我人爲着真理的辨明，便老實不客氣的說一句：這却是思想錯亂和見解荒謬的判斷啊！『行從知裏去求，』乃是 *Doing by Learning*，就是『主知主義』的別名，也就是哲學的知行。『知從行裏去求』乃是 *Learning By Doing* 就是主行主義，也就是科學的知行。前者以唯心爲立場，便主張知生行，而認知爲易行爲難；後者以唯物爲立場，主張行生知，而認知爲難和爲行易。姜氏既主張唯心，同時又主張唯物，這不是矛盾之至嗎？若拿「行從知裏求」和「知從行裏求」二語來解釋行易知難的知行難易，決非如姜氏所謂『唯其知難，自應行從知裏去求；唯其行易，自應知從行裏去求』的囫圇吞棗和

因果倒亂的見解所能從事的。能知必能行的「知」，是從不知亦能行的行而發生的，乃「知從行裏去求」的知；能知必能行的「行」，是行而後知而後行的行，乃「行從知裏去求」的行。如此看來，我們只能說：唯其行易，自應「不知能知」，唯其知難，當可「能知能行」。這二語才是解釋行易知難的真意義；姜氏倘見及此，決不致發生那樣似是而非的判斷了。

(二)行易知難的行知個體 我很覺得知行有體用的關係，知是行之體，行是知之用，這就是知以知行和行以知知的說法；所以陽明認「知是行的主意，行是知的功夫」了。體固有體，用亦有體；此即知有體，行亦有體。知行既各有體，則知行當爲二元了。然而姜先生却主張知行非二元而是一元，並以「心一元論」爲論證。其實心物二者，個體各別，乃一切生物二大生存之元素，這是每個科學家均承認的。這心物既是各別的元子，當非一元而爲二元了。例如輕二養成爲水，總不能就說輕二養成爲一元吧？這淺近的知識，奈何姜故作不知，而偏反對知行二元論呢？即以姜氏的知行見解衡之，姜氏主張行爲易，知爲難，這是認知行各有個體，才能比較出難易來；

現在姜氏要把二個各具個體的知和行，變爲一元，這真是開千古科學界中的奇聞啊！雖然，知行雖不可一元，倒却可合一。所謂知行合一，就是把知行二元子合成一體。這一體的知行，若以知爲主，便是王陽明的知行合一；若以行爲主，此卽中山的知行合一。前者是哲學的知行合一，哲學尙玄，吾故名之爲假知行合一；後者是科學的知行合一，科學求真，吾故名之爲真知行合一，姜先生能悟及此理，也不致有『然而他——這是指我一情註』——的短處，是站在於一方面他既承認孫中山先生很着重知行合一，他方面他又以爲王陽明的知行合一『是假知行合一』等語的片面主觀底判斷了。

(三)行易知難的發生和目的 姜先生道：「陶先生說：『總理因爲人們輕視着知，故云知難；因爲人們畏懼着行，故云行易。』」其實孫中山先生因爲他自己確信行比知易，故云行易；因爲他自己確信知比行難，故云知難。這樣說法纔合乎邏輯，纔是知識論知道德論的論調。至 對着孫中山先生恐怕人們輕視着「知」或畏懼着「行」，應該改說孫中山先生因爲人們輕視着「知」，故云「求知」，因爲人們畏懼着「行」，故云

「力行」，也纔合於邏輯，方是教育論的論調。但是以上兩種論調。陶先生也會想到，他曾經替吳淞中學製定標語有「唯其知難，更應求知」和「唯其行易，自應力行」兩條，細玩上邊姜氏原文，則我的理論必爲前後矛盾了。其實我自家當時闡究行易知難的理論，並沒有衝突的思想存乎其間；這還是姜先生未能完全明白我所闡究的理論，以致拿着矛盾的見解來批評我的理論，更武斷着說我不合邏輯。這姜先生的批評矛盾在那裏？就是姜先生把行易知難的發生和目的，混爲一談的原故。大凡一種科學性的學說，他的發生必以環境做背景；行易知難既科學學說，則其發生必以環境爲依歸。在中國的環境有二大弱點：一是大家畏懼着行，二是大家輕見着知；由這畏行輕知的結果，遂使國家人民陷入苟安和萎靡之境而不知努力。當民元時際，中國正應行革命方略而謀國家之建設，以使國家日成磐石之安；無余一般同志均以中山先生知之甚易，理想太高，而畏於奉行，因之中山先生看到這種輕知畏行積習，遺毒既深，更阻礙了革命的進展，遂有行易知難建立。就是知識論和道德論，也無一不立於環境之上，而從環境來發生主張；是則吾之所謂由輕知而云知

難和由畏行而云行易，又何不合於知識論和道德論呢？所謂「確信」，若離客觀環境，而以主觀心靈爲轉移，又何確信之可言呢？至於「唯其知難，更應求知」和「唯其行易，自應力行」等語，這是說明行易知難的目的，所謂「不知能行」是勉人力行，而由於行易。所謂「能知能行」是勸人求知，而由於知難。總而言之，我這兩種理論，一就動機，一就目的，自然要意義各別；但這二層意義，細究起來，仍爲一貫，其辭曰：因爲人們畏行，故云行易，由行易而勉人力行，因着人們輕知，故云知難，由知難而勸人求知。依這樣方式來解釋行易知難才適合中山先生行知並重和行知合一的意義。姜先生！請仔細推究一下，我所推究的理論，真是違反邏輯嗎？

末了我還再說幾句結束的話，本文純爲答復姜先而作，我覺得我和姜先生思想立場既是兩歧，則答覆姜先生理論，不得不先對行知有所闡述了。這篇文章的作法，是先建設後破壞；其所破壞，乃以建設做基礎。姜先生若有所答辨，請勿專從破壞方面下手，須先注意我的建設，那才算得入虎穴得虎子了！本來我想把姜先生『知難行易與教育』的本文，加以詳細的批評，那至少要多上二三倍的文章，實在暇時不我予，而且本文也涉

及其重要論點之一般了；只得從此作罷吧！把原題『論行知並答姜琦先生兼評其知難行易與教育』改爲『論行知並答姜琦先生』以告結束了。

二一，一一，一四於上海僑光中學。

矛盾集

陶其情編著

附錄 革命正名的闡究

論吳稚暉先生的全民革命與國民革命

陶其情

(一) 引言

黨國偉人吳稚暉先生於總理遺教之外，提倡全民革命的口號，並以爲全民革命和國民革命是二而一的東西（見『書汪先生最近言論後』和『全民革命與國民革命的商榷』一文）。這樣革命的理論，影響於一般小同志們，定非淺鮮！我們爲着探討革命的真理底緣故，不得不繼着葛建時蕭淑宇二先生之後，來和吳老先生說幾句『商榷』的話。

(二) 全民革命與國民革命的區別

我和吳先生商榷的第一步，就是要研究全民革命與國民革命究竟有沒有區別？依名

學眼光來說，全民只是綜合全體平民，人民，民衆或國民的『一個不缺』底總稱，乃爲絕對的集合概念；而國民是相對的集合概念或個別概念，當然可以不必限於『一個不缺』的全體了。由此一來，全民革命就是全中國四萬萬同胞個個一同革命，那些政客買辦土豪劣紳等，既不是官，又不是吏，當然是民，他們也是全民革命裏的原動力。試問這樣革命，到底革誰之命？什麼打倒土劣，什麼政治平等，什麼經濟平等，都算『無的放矢』；所以國家主義者極力鼓吹這個不革命的全民革命，而去做政客的勾當，依附於軍閥，充任孫聯帥的參謀了。至於國民革命則不然，是爲着全中國大多數被壓迫的民衆——尤其是農工和小資產階級——去革命那極少數壓迫者的命，新舊軍閥，貪官污吏，固是要打倒，政客買辦，土豪劣紳，亦復要打倒；便是總理所謂『革命云者。即掃除中國一切政治上社會上舊染之污，而再造一莊嚴華麗之新民國；爲民所有，爲民所治，爲民所享者也』（軍人精神教育）的本意。

我們細看上邊這一段話，便知道全民革命和國民革命很有區別，不可相混的。吳先生倘若注意到正名的說法，勢必覺得全民革命就是國民革命的主張是錯謬了。

(三) 從國民革命的立場批評吳先生全民革命的錯誤

國民革命與全民革命，我們已知道不是互相等屬的東西，實在很有分別的。現在我要站在國民黨國民革命的立場，對於吳先生全民革命的錯誤，再說幾句商榷的話。

吳先生極力反對『破銅爛鐵的國家主義』，實在欽佩得很！可是自家的全民革命底理論，却難跳出不革命的國家主義的雷池；蕭淑宇先生以爲吳先生的全民革命，『比之，會琦們的全民革命，尤少發揮』（革命評論第九期），這話挖苦得很！然而平心推論，的確不錯。上邊的批評，如果不信，請細看下面引來的話：

吳先生道：『國民黨偏重爲農工多謀利益，乃是一定的。但中山先生不贊成馬格斯的階級革命，革命不是專爲一二階級，是合智識階級，工人，農人，商人各階級，爲平民的全體，乃是載在第一次代表大會宣言的。軍閥，買辦，土豪，劣紳，貪官，污吏是平民全體的障礙物，不止是一二階級的障礙物。就是無產階級裏，中山先生也相信他裏面有障礙物，故於民生主義裏說：『此等游惰之流氓，就是國家人羣之蝨賊，政府必當執行法律以強迫之，必使此等流氓漸變爲神聖之勞工。』所以共產黨利用無產

階級中之流氓，欺騙了農工，成新軍閥，新土豪，新劣紳，新貪官污吏，現在斯丹林加拉罕鮑羅廷瞿秋白等，就是這種東西！我們口號應增個打倒流氓。打倒無產階級裏的流氓，就是除掉無產階級裏直接的害蟲。同除去「閥，辦，豪，劣，貪，污，」爲「軍，買，土，紳，官，吏，」裏除去直接害蟲，同一用意。這就是爲全體民衆除害物，就叫做全民革命。」（書汪先生最近言論）

李璜道：『但是有人要問：你們何以不用『國民革命』，而要稱『全民革命』？我們回答道：在中國國民裏除國賊自然都是國民；但我們不稱國民革命而稱『全民革命』的原故，是特別針對中國共產黨的階級革命而言。我們國家主義也既認爲共產黨所主張的階級革命——勞動階級打倒資本階級的革命——爲不適合國情，而又認爲全中國民衆士農工商各階級皆同樣的有向壓迫者要求革命的志願和需要，故我們反對『階級鬥爭』而主張『全民革命』。自從中國共產黨加入中國國民黨以後，中國國民黨所主張的國民革命四字，被共產黨人解釋得簡直成了階級鬥爭一樣。……我們認爲這種一面主張階級合作以實現民主革命，又一面要階級鬥爭以實現社會革命，兩者在事實上恰恰衝突，

勢不可並行，故我們特標出『全民革命』，以表示士農工商各階級全體合作之意。』（國家主義淺說頁二二）

我們細讀上邊這兩段全民革命的理論，很覺得詞句的意義，兩相符合，恐怕無可諱言吧！國家主義者因為反對共產黨，便『醒獅畫瞎貓』般的『胡鬧』，錯認偉大的國民革命當做階級鬥爭，而要另外創出一個不革命的全民革命。吳先生也因為反共，便恐怕單單提倡總理的國民革命，勢必要變成馬克斯的階級鬥爭，不得不把不革命的全民革命高倡起來，去和國民革命相輔而行，做牠的化身，這是預防之計。吳先生這樣的見解，不是落在國家主義理論的藩籬裏邊嗎？不過吳先生的全民革命是主張打倒軍閥，買辦，土豪，劣紳，貪官，污吏，流氓等；這與國家主義的全民革命，單單主張打倒捉摸不定的國賊，實在比較革命些。但就全民革命本身來說話，吳先生的理論敵不過國家主義的理論來得澈底，無怪蕭先生以為『少發揮』了。

吳先生答葛建時先生的商榷（民國日報五月三十日社論），我覺得吳先生唯一的理由，就是國民黨主張全民政治，便應提倡全民革命。這樣見解又與國家主義者『糊裏糊

塗」拿了本黨全民政治四字去附和他們的全民革命，以求一貫的理論相同。吳先生啦！全民革命和全民政治本是兩件東西，不可相混的。政治可以就全民作想，而叫做全民。革命不能就全民作想，而叫做全民；假若革命是全民，便是不革命，無所謂革命！因為革命的對象——被革命者，也藏身於革命之中了。

此外吳先生解釋全民革命，引總理的『爲平民全體』和『故對於全國人民之食衣住行四大需要』做主張的護符。實在總理的『全』，和全民革命的『全』，很有分別的，蕭淑宇先生道：『因爲我們的國民革命是三民主義的國民革命，吳先生的全民革命是無主義的全民革命，三民主義的國民革命包含了「民族革命」，「政治革命」，「社會革命」，申言之，我們的目的，不僅求「國際平等」，「政治平等」，尤在求「經濟平等」。（革命評論第九期）嘗知道總理的『全』和全民革命的『全』底不同，更知道國民革命與全民革命的不同，現在恕我不再饒舌，就此結束正文吧。

（四）結 論

我始終覺得全民革命與國民革命根本不相同的，我又覺得吳先生提倡全民革命，未

免拋棄革命的立場，也許對於一般沒有真確認識國民革命理論的同志們，影響很大。所以依着探討真理的態度，做了本文，很希望吳先生和同志們，加以指正！

最後我有幾句附帶的話，馬克斯主義很不適合社會環境，人人應該反對；因為他不知社會進化的原因，而倡着病理學說。不過我們不能因為反對共產主義，便疑懷到民生主義，也不能因為反對階級鬥爭，便懷疑到國民革命，而要主張不革命的全民革命；更不能因為反對唯物史觀，便聯帶的反對物觀，而棄絕科學精神，把總理的主義看成太高的古董；這總未免因噎廢食吧？

一七，八，一九於上海（錄新評論十八期）

對於全民革命與國民革命的解釋

葛建時等

（一）葛建時的解釋

——節全民革命與國民革命——

第一，「民」字之解釋甚泛，「平民」「民衆」是「民」，「公民」「士民」也是「民」，

軍閥貪官污吏固然不是「民」，但是買辦階級土豪劣紳，在軍閥時代，何嘗不是極漂亮的「公民」或者「士民」？就是軍閥，貪官污吏，在他下野以後，何嘗不是堂堂的中國人，堂堂的「一品大百姓」？

第二，本黨第一次代表大會宣言，曾言：「吾人之要求，則在於全體平民自己組織政府，以代表全體平民之利益，」又說：「國民黨人因不得不繼續努力，以求中國民族之解放，其所恃爲後盾者，實爲多數之民衆，若知識階級，若農夫，若工人，若商人是已」，却並沒有說，這就是「全民革命」。

第三，以我們愚笨的腦筋想來，全字頗含有一個不缺的意味，所以我們的口號，只是「國民革命」，而並不是什麼「全民革命」，如其說「全民革命」，就是「全體平民的革命」，那末不如就用「平民革命」四字，來得實而妥當。

第四，「全民革命」，是國家主義派向來沿用的口號，我們並不是說，凡是他們以口號，便不可採用，他們一方面，也曾說他們的「全民革命」，便是國民黨的「國民革命」，但是他們却始終懷疑國民黨，反對國民黨，直到現在，他們在日本印刷在北平張作霖政

府下公然發行的醒獅週報，還大罵國民黨，要取締國民黨的「一黨專政」，要組織「他們」所需要的革命政黨，要國民黨同張作霖「推誠相與」，來一致禦侮，因為他們認定張作霖就是全民的一份子，應該同他攜起手來，一致對外！

（上海黨聲第四期）

（二）吳稚暉的解釋

——節全民革命與國民革命的商榷——

（一）名目 我們國民黨革命的名目，本叫國民革命，猶之乎列甯黨的革命，名目叫共產革命，這不必再討論。

（二）性質 我們國民黨的革命，不是為局部人民，是為全體人民的。

（三）革命為誰？是為「四萬萬皇帝」。皇帝裏有些債台高築的赧王，所謂窮百姓，要特別優待。只也是中山先生注重民生的附帶條件。

（四）誰來革命？ 一是有領導權的國民黨，二是全體平民裏的智識階級，農夫，工人，商人，這些多數民衆，為之後盾。

（五）領導權 國民黨的領導權，並不是用野心來僭竊的。乃是中山先生致力了四十

年，推翻了滿清，建立了民國，有最公道的主義，與頂相宜的資格，經了人心天理，自然賦予的。

(三) 張世豪的解釋

——節答修平論全民革命與國民革命——

在過去，『全民』與『國民』兩個雙字，沒有人作過切實的解釋，十八期本刊陶其情先生對於這兩個雙字有了個明顯的解釋，我以為陶先生的解釋很對，現在引證如下：

『……全民是綜合全體平民，人民，民衆或國民的』一個不缺，底總稱，（世豪按：這與修平先生所說全民指的是一國各階級統統在內的百姓的解釋，無所出入。）乃絕對的集合概念；而國民是相對的集合概念或個別概念，當然可以不必限於『一個不缺的全體了。』

我們既然明白了全民與國民是有區別的，我們再進而討論全民革命與國民革命那一個是合理的革命。

我認為革命是種鬥爭，若沒有兩個相對的階級的對持，（或兩個以上）即無從鬥起

。中國的革命，因中國是個產業落後的國家，大家都是赤貧，製造不出資產階級與無產階級兩大壁壘，所以不是共產黨的資產階級與無產階級的階級鬥爭，而是被壓迫與壓迫階級的一種階級鬥爭。壓迫階級是甚麼呢？是帝國主義，軍閥，貪官，污吏，土豪，劣紳以及買辦階級，這些是革命的對象；被壓迫階級又是甚麼呢？誰也曉得的，是佔全人口百分之八十以上的農工，除此之外，小資產階級亦受着相當的壓迫，而他們要求革命的出路——衣食住行的解放，與農工是一致的，於是小資產階級與農工革命聯盟了，這些是革命的主要成分。

我們已經知道了，三民主義的革命的對象是帝國主義，軍閥，土豪，劣紳，貪官，污吏，買辦階級，但軍閥土劣貪污輩，不能否認他們是中國一部份的人民所謂『全民』之內的，若要完成全民革命之說，則不得不把他們亦拉攏在我們一個革命的戰線上，（不革命了！）可是，這是可能的麼？這是合理的麼？所以三民主義的革命是國民革命，不是無主義的全民革命。

把軍閥貪污土劣等拉攏在我們一條革命的戰線上來完成全民革命之說，確是不可能

的，由此，即證明全民革命是不合理的革命了！同時，我還得請問倡全民革命的吳稚暉先生輩，『三民主義的革命的對象除了帝國主義者外是甚麼？』

(四) 章乃器的解釋

全民革命和國民革命之爭，我本想一字不提，因為張世豪先生之外，還有陶其情先生的一枝生力軍，實力可算十分充足。不過，目下的文章，似乎漸漸趨向題外了；而且，雙方的理由，似乎也都發揮淨盡了。倘使再糾纏過去，覺得大殺風景，所以只得出來做一個結束。

修平先生當然是反對陳公博的，而我呢？以為陳公博的言論，大部分極有價值，極好；但是，有一小部分是錯誤的，當（然誰免得了錯誤呢）他的錯誤的所在，我已經在本刊提出辯駁過了，反對陳公博的修平先生，要引用陳公博的話做論據，已經是可怪，然而却又恰巧引用他的錯誤言論！

National Revolution 要譯做『全民革命』是無論如何都不通的。這個，陶其情先生也已經說過了。全民革命是中華民國的思想派革命家吳稚暉先生發明的，所以在英文

上當然找不到熟語。『全民革命』胎於『全民政治』。我們倘使說『全民政治』名詞中的『全民』二字，在英文上應作National那不是笑死人嗎？所以，說全國革命就是國民革命，而唯一有力的證據，還只是陳公博氏的英譯的辨證，是完全不要牠能成立的。

張世豪先生和修平先生辯論的主點，是：『全民革命』是否就是國民革命？『此外什麼『全人革命』，『全民政治』，……都是題外的文章，現在我們退一千二百步，承認『全民革命』就是國民革命』的話是對的。但是，既然全民革命就是國民革命有什麼標新立異的必要？是因為『國民革命』四字帶着『國民』二字的記號，不適用於無政府黨呢？還是非創設一個名異實同的名詞不足以顯出領袖的本能。中山先生定下來的名詞，要不附理由擅自加以更改，不是侮蔑中山先生嗎？

結論是：創造『全民革命』的名詞者，在理論的立場上，是無誠意，無事自擾；在革命立場上，是蔑視中山先生的叛逆者。

以後的爭論，最好另立題目。否則我要請張世豪先生，不必加以答覆，因為恐怕讀者要厭惡了！

（新評論二十三期）

論辯的要素

其情

評張世豪和修平的革命論辯

誰也知道，全民革命與國民革命，明明是兩件不同的東西；偏偏黨裏的領袖，却主張牠們是名異而義同，未免革命的理論太不統一了。我覺得凡是本黨的信徒，對於這種革命理論，很應該討論的；我便做了「論吳稚暉先生的全民革命與國民革命」（新評論十八期）一文，把個中的錯謬，探本窮源的評論一下，那知仍有許多人，不斷地主張全民革命和國民革命相混，以致張世豪先生一篇一篇的大作，刊布出來，筆戰個不休，也許是革命理論的糟糕吧？所以我不得不再說幾句，把張世豪和修平二先生的戰線縮短迫入了衝鋒的境界，是非勝敗，自易判決。

（一）論辯的立場 兩造論辯的理論，須要站在同一的立場上，方不背道而馳，是非各執。這次革命的論辯，完全爲着三民主義理論而論辯的，大家應站在三民主義理論的立場上去討論。可是修平先生的理論立場，却是無政府主義，自然辯來辯去，辯不出一

個結論來。我總覺得三民主義和無政府主義，正如三民主義和共產主義一樣，不但不同，還要很爲相反。三民主義的革命，是有政府的革命，自然要重在國（這個字認清楚）民；無政府主義的革命，是廢政府的革命，自然要重在全（這全字仔細想）民。再如三民主義的大同，是有政府的大同，乃相對的；和無政府主義所理想的絕對的大同，很有差別的。修平先生（不但修平而已）倘若明白這層意思，便可放下了無政府主義的屠刀，而跑到三民主義旗幟的下邊；畢竟全民革命和國民革命，不能魚目混珠的。

（二）論辯的正名 孔子說道：『名不正，則言不順』；那末，正名主義在語言中不是很重要嗎？尤其是因名詞而爭辯，更應特重正名。我的『論吳稚暉先生的全民革命與國民革命』一文中，特地依邏輯把全民和國民二概念做了一翻正名工夫，把牠們分別得明白。後來張世豪先生便把我的全民和國民底界說來做『護符』，以答復修平，這是張先生覺得正名的重要才如此的。修平先生對我的界說，雖未批評，好像以『咬文嚼字』目之，這未免太不重及各個名詞的概念了。依修平先生之意推之，不是無政府主義可以叫做共產主義嗎？我恐怕修平先生定然不肯承認這種『名不正』的話吧？尤爲奇怪的這次論

辯，明明是我們黨國裏革命理論的論辯，修平先生偏要找一個斜字文來做解釋中國名詞的『護符』，這樣的正名。未免可笑吧？我雖不懂得英文，但總覺得把National Revolution 譯作全民革命，未免欠當吧？從字源來看，National 是由Nation 變做形容詞，然則Nation 也可譯作全民嗎？依修平意，Nation 一字，任何譯法，要含着『全』的意思，若把牠譯作國家，便是全國家了，而各個國家皆包括在內了。修平先生！我很希望你注重到正名的真相，把成見拋掉，而用以華文解釋華文的方法吧！當然全民革命和國民革命是意義各別的名詞。

(三)論辯的證據 科學家的精神，第一件就是要證據；我覺得理論的論辯，更加重在證據。有了證據，才算客觀的論辯，方可有正偽是非的可言。修平先生若要主張全民革命就是國民革命，唯一的要素，就是在總理遺著裏找出有力的證據。可是修平先生乃不過拿吳老先生的證據做證據，我在新評論第十八期中，業已逐一批評過，當無再評的必要。但修平先生自覺有一個很有力的證據，就是引着李石曾先生現今革命之意義一文所說的全民革命底理論。我去打開李先生佳作細看，原來李先生是要把蒲魯東的全民革

命，來穿鑿附會國民黨的國民革命，強名之爲名異而義同；並不是國民黨自身本有全民革命的說法。這樣的論據，實無立足的餘地。最後我問修平先生一聲：總理遺著中，究竟什麼地方有全民革命的理論和名詞呢？恐怕全民革命和國民革命到底不是二而一的東西吧？

上面這三個問題却是任何論辯中的最根本的問題，所以名牠做論辯的要素。我很覺得張世豪和修平二先生對於全民革命與國民革命之論辯，未能知道這三個基本的要素，以致野戰個不休，未免徒多浪費了筆墨吧？因之我不得不做了本文，雖是文中袒護了張先生，不過理論的立場相同，並不是和張先生有什麼關係。假若修平先生要來答復我，希望他時時顧到這三個要素，而切實地討論。否則，光是一些毛細瑣碎的話，只得笑而置之。

一〇，二三 於黃渡。（錄新評論第廿二期）

全民革命與國民革命序

其情

偉大的國民革命，在過去，共產黨把他認作階級鬥爭；在現在，無政府主義派又把他當做全民革命。其實這兩種曲解，均無革命的立場：一是反革命，一是不革命。階級

鬥爭是彼此報復，不獨不能使社會進化，並且叫社會因暴動而退化，不是反革命嗎？全民革命，重在四萬萬人一個不缺的去革命，却是千秋難辦的事，不是不革命嗎？

在我們偉大的國民革命理論底當中，固當要排斥反革命的理論來混淆，也應要拒絕不革命的理論來夾雜。汪精衛先生道：「凡理論之合于三民主義者則留，不合於三民主義者則去，不能有絲毫苟且假借。」（見分共以後）我覺得忠實同志很應牢記着這幾句話。

階級鬥爭即國民革命的邪說，分共以後，大家一致去掃除，只是呼聲微弱，難於立足了。對於全民革命即國民革命的謬論，現正雨後春筍，將來遺禍，不知伊於胡底？我本着愛黨愛主義的熱忱，不得不奮勇地糾正了這種的錯謬，所以除了加入筆戰，廝殺一陣外，更覺得有編輯本書的必要。

本書的出版，專在喚醒一般歧途徬徨的同志們，大家一齊知道本黨只有偉大的國民革命底理論，絕無什麼不革命的全民革命底說法。如再懷疑，請仔細地遍讀總理的遺教，到底何處是全民革命的理論？何處有這全民革命的名詞呢？

附錄二 矛盾集文代彙錄

(一)致上海市安局長書

陶其情

日昨 鈞局警佐檢查城內新新印刷公司，當認鄙著矛盾集爲反動刊物，遂將其底稿及印就稿件全部帶去；並拘捕前往領取校對稿件工友彭三。鄙人掌教滬濱，數載於茲，從無反動嫌疑；至於矛盾集，則更明白表示，摧毀反動思想和言論，而以革命爲依歸也。今奈何遭此矛盾波折，既阻止矛盾集之付印，又扣留矛盾集之稿件，更拘留爲矛盾集領稿之工友，此深令鄙人百索難得其解也。

所謂言論反動者，其義有三；一爲反對政府，二爲詆蔑黨義，三爲宣傳共產。至於矛盾集之立場；對政府，則未置一辭，既無所謂擁護，更無所謂反對；對黨義，則用科學主旨以闡述其真義，既無所謂詆評，又無所謂毀蔑；對共產，則僅論及馬克斯主義與孔子思想，互相歧異，毫無所謂宣傳。此種闡究真理之著作，尙名反動；恐任何作品均稱爲反動矣。且鄙著大部分發表於民國日報，是則民國日報亦可名爲反動乎？

彭役受鄙命取稿，對矛盾集之反動與否，均是了無關係；祈卽釋放，免累無辜。倘

(二) 爲知行論函陶其情先生

姜琦

其情先生大鑒：頃由貴舊同事傅文楷先生轉示僑光第二卷第四期，得讀大作——論知行並答姜琦先生——一文，感佩無已！承

先生指弟的舊作爲『失望』，這不但

先生會失望，就是我自己亦要失望。因爲弟的舊作是三年前之思想，至於現在呢，我的思想已經轉變了。第一點，三年前我的哲學觀點是心物一元論，然今日我的哲學觀點已經轉變爲唯物論了。第二點，三年前我的研究學問方法，亦自命應用實驗的歸納法，（但是我自己未曾做過實際的實驗工作，慚愧得多！）然今日我的研究學問方法；已經轉變爲辨證法了。唯有此兩點，所以弟對於自己的舊作當然會失望的。至於知難行易問題，現在我不欲再談，因爲我的舊作，既被禁版，所以不願再碰釘子。我的舊作如先生所說『不通』則有之，但我自問『反動』則絕無，那麼，牠爲什麼遭禁版，我實百得其解，因爲有這個緣故，我對於



A541 212 0011 25558

矛盾集文件彙錄

四

先生的近作，決計不參加討論，務乞原諒爲幸！最近弟作成論嬗變與突變二
呈一冊，請

賜評正，並且可以使

先生窺見弟的思想轉變之一斑耳。此外弟又草成教育哲學（一名三民主義教育）一書，不
近要出版。茲奉寄仿書局的口氣所擬成之出版預告一紙，請

察收，亦資我的思想轉變之一證耳。但弟最怕的，我的諸種近作，是否仍遭禁版之運命
。尤可怪的，胡適之先生及『再生』關於知難行易說的批評，均不遭禁版，獨祇我的舊作
遭禁版，若說『不通』，彼此都不通；若說『反動』彼此都反動，然一許發行，一遭禁版，
難道政府當局亦有徧好徧惡之成見嗎？關於這一點，弟想

先生應該說幾句公道的話吧。這並非弟發牢騷，然公理所在，則不得不這樣說的，未知
先生以爲何如。倘有公暇，尙請

先生時時指教，尤盼！專此卽請

著安

弟姜琦頓首

十二月十六日

公民學之理論的基礎

陶其情著 編印中

這是陶其情先生掌教國立中央大學和國立同濟大學以及交通部商船專門等校黨義講義，現在陶先生把原稿重行整理和補充一下，而名爲公民學之理論的基礎。全書近二十萬言，共分三民主義概觀，革命意識的理論基礎，建設意識的理論基礎，民衆運動的理論基礎，國際運動的理論基礎和民生史觀要旨等六章，大都是黨國公民所應該深知和力行的的重要理論。該書可供大學專門以及高級中學教本或參考之用，不日將由拂曉書室刊印發行。

民國二十二年一月十五出版

▲每冊實價大洋柒角正▼

有 著 作 權

書 名 矛 盾 集

著 者 陶 其 情

發 行 者 拂 曉 書 室

印 刷 者 新 新 印 刷 公 司

代 售 處 各 大 書 坊

海图书馆

0

6469

书店

44