

第二集

現代學術論著

雲南省教育會印

Qin



現代學術論著

第二輯 目錄

什麼是文化·····	梁啟超
新文化運動是什麼·····	陳獨秀
智識階級的使命·····	愛羅先珂講
杜威論思想·····	胡適
哲學方法與科學方法·····	王星拱
認識的論理的意義·····	陳大齊
科學方法論引說·····	
五十年來之世界哲學·····	
中國文明的特色·····	周宏業
國民思想的獨立和外來思想·····	葉直書譯
何謂文化影體學·····	頌華

新 2045

現代學術論著 第二輯 目錄

一一

道德之不變的根基	嚴既澄
禮是什麼	徐炳英
文學之要素	劉伯明
人生與文學	謝六逸
國粹與歐化	仲密
評所謂科學與文學之爭	范壽康
業禮與婦女	Y. D.
市政問題	懋慈
法律與民意及政治	陳啓修
聯邦制之研究	張效敏
女子與文學	周作人
中國女子的責任	陳衛哲女士
歐美女子現今在社會地位	張默君
文學所研究的是什麼	施畸

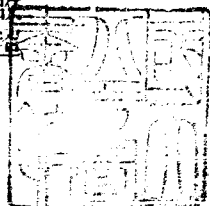
現代學術論著 第二輯 目錄

現代學術論著

第二輯 學術思想

什麼是文化

梁啟超



「什麼是文化」這個定義真是不容易下。因為這類抽象名詞，都是各家學者各從其所插之象而異其概念，所以往往發生聚訟。何況「文化」這個概念，原是很晚出的。他的定義，只怕還沒有討論到徹底哩。我現在也不必徵引辨駁別家學說，遂提出我的定義來，是：

「文化者，人類心能所開積出來之有價值的共業也。」

「共業」兩個字，用的是佛家術語。「業」是什麼呢？我們所有一切身心活動，都是一剎那一剎那的飛奔過去，隨起隨滅，毫不停留。但是每活動一次，他的魂影便永遠留在宇宙間，不能磨滅。勉強找個比方：就像一個老宜興茶壺，多泡一次茶，那壺的內容便多生一次變化。茶吃完了，茶葉倒去了，洗得乾乾淨淨，表面上看來什麼也沒有；然而茶的「精」漬在壺內，第二次再泡新茶，前次漬下的茶精便起一番作用，能令茶味更好。茶之隨泡隨倒隨洗，便是活動的起滅；漬下的茶精便是業。茶精是日漬日多，永遠不會消失的，除非將壺打碎。這

什麼是文化

叫做業力不滅的公例。在這種業力不滅的裏頭，有一部分我們叫他做「文化」。(這個比方，自然不能確切，因為拿死的茶壺比活的人，如何會對呢？不過爲學者容易構成觀念起見，找個近似的做引線罷了。)

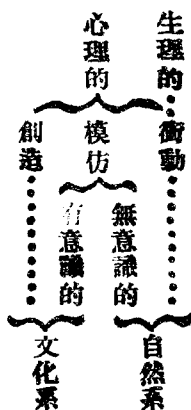
茶壺是死的，呆的，各歸各的，這個壺漬下的茶精，不能通到那個壺。人類不然，活的，整個的，相通的。一個人的活動，勢必影響到別人，而且跑得像電子一般快，立刻波盪到他所屬的社會乃至人類全體。活動流下來的魂影，本人漬得最深，大部分遺傳到他的今生他生或他的子孫，永不磨滅，是之謂「別業」。還有一部分，像細霧一般，靠灑在他所屬的社會乃至全宇宙，也是永不磨滅，是之謂「共業」，又叫做業力周徧的公例。文化是共業範圍內的東西。因爲通不到旁人的「別業」，便與組織文化的網子無關了。但還有一點應當注意：共業是實在的，整個的，雖然可以說是由許多別業融化而成，但決不是把許多別業加起來湊成。



文化是共業之一部；但共業之全部並非都是文化。文化，非文化，當以有無價值爲斷。然則價值又是什麼呢？凡事物之「自然」而然如此，或「不能不如此」者，則無價值可評；即評，也是白評。可以如此可以不如此而我們認爲應該如此，這是經我們評定選擇之後纔發生出來的價值；認爲應該如此，就做到如此，便是我們得着的價值。由此言之，必須人類自由意志

選擇且創造出來的東西纔算有價值。自由意志所無如之何的東西，我們便沒有法子說出他的價值。我們拿價值有無做標準來看宇宙間事物，可以把他們劃然分爲兩系；一是自然系，二是文化系。自然系是因果法則所支配的領土，文化系是自由意志所支配的領土。

人類活動，有一部分是與文化系無關的。依我的見解，人類活動之方式及其所屬系統，應表示如下：



生理上的衝動，如飢則食，渴則飲，疲倦則休息，乃至血管運行，渣液排洩，等等；心理上的衝動，如五官接物則有感覺，有感覺則有印象，有記憶，等等；這都是不得不然的理法與天體運行物質流轉性質相同，全屬自然界現象，其與文化系無關，自不待言。再進一步，則心理作用中之無意識的模仿，如衣服的款式常常變遷，如兩個人相處日子久了彼此的言語動作有一部分互相傳染，這都是「自然而然如此」，也與文化系無關。就全社會活動而論，也有屬於這類的。例如社會在某種狀態之下，人口當然會增殖；在某種狀態之下，當然會關

什麼是文化

爭或戰爭；乃至在某種狀態之下，當然發生某種特殊階級；這都是拿因果法則推算得出來的。換一句話說，這便是生物進化的通則，並非人類所獨有，所以不能歸入文化範圍內。

類所以獨稱爲文化的動物者，全在其能創造且能爲有意識的模仿。「創造」怎麼解呢？「創造者，人類以自己的自由意志選出一個自己所想要達到的地位，使用自己的心，能「闖進那地位去」。

假如人類沒有了這種創造的意志和力量，那麼，一部歷史，將如河岸上的沙痕，一層一層的堆積上去，經幾千幾萬年都是一樣；我們也可以算定他明年如何，後年如何，乃至百千萬年後如何。然而人類決不如此，他的自由意志怎樣的發動和發動方向如何，不惟旁人猜不着，乃至連他自己今天也猜不着明天怎樣，這一秒鐘也猜不着下一秒鐘怎麼樣，他是決對不受任何因果律之束縛限制，時時刻刻可以爲不斷的發動，便時時刻刻可以爲不斷的創造。人類能對於自然界宣告獨立開拓出所謂文化領域者，全靠這一點。

創造的概念，大畧如右。但仍須注意者三點：

(一) 創造不必定在當時此地發生效果。所以有在此時創造，到幾百年後纔看見效果的。例如孔子的創造力，到漢以後纔表見，或者從今日以後纔表見。亦有在此處創造，結果不見

於此處而見於彼處者。例如基督的創造力，在猶太看不出，在羅馬纔看得出。要之，一切創造，都循業。周徧不滅的公理，超越時間空間，永遠普徧的存在。

(二)創造的效果，不必定和創造人所期待者同其內容。例如清教徒移居美洲，原只為保持信仰自由，結果會創建美國。漢武帝通西域，原只為防禦匈奴，結果會促成中印交通。這是什麼緣故呢？因為一個創造，常常引起第二第三個創造，所以也可以說創造的率是累進的。

(三)創造是永遠不會圓滿的。這句話怎麼講呢？凡一件事物到完成的時候，便是創造力停止的時候。譬如這張桌子，完全造成後放在這裏，還有什麼創造？創造的工夫，一定要在未成桌子或未成桌子之時。這些譬喻總不能貼切，請勿拘泥。桌子是死的，有完成的那一天，所以經過一個期間，創造便停止。人與文化是活的，永遠沒有完成的那一天，所以永遠容得我們創造。亦正惟因此之故，從事創造者，只能以「部分的」不圓滿的自甘。

(四)創造是不斷的。現境距離遠的。創造的動機，總是因為對於現在的環境不滿意或不安心，想另外開拓出一種新環境來。所以創造必與現境生距離，真理易明。但這種距離，是容太遠而且不會太遠的；太遠使引不起創造，或創造不成。創造者總是以他所處的現境為立腳點，前進一步或兩步。換一句話說，是：在不圓滿的宇宙中間，一寸二寸的向圓滿理想

什麼是文化

五

路上挪去。

以上算把創造的性質大畧解釋明白了，跟著還要說說「模仿」的性質。我們既已曉得創造之可貴，提到模仿，便認為創造的反面，像是很不值錢的。這種見解却錯了。模仿分爲有意識無意識兩種。無意識的模仿，自然沒有什麼價值，前文曾經說過。現在所講，專指有意識的模仿。依我看：

「模仿是複性的創造。有模仿纔有其業。」

「複」有兩義：一是個體的複集，二是時間的複現。假如人類沒有了這兩種性能，那麼，雖然有很大的創造，也只是限於一時，連「業」也不能保持；或者限於一人，只能造成「別業」；如何會有文化呢？須知無論創造力若何偉大之人（例如孔子，釋迦），總不能沒有他所依的環境；既有所依的環境，自然對於環境（固有的文化），有所感受；感受即是模仿的資糧。所以嚴格說來，無論何種創造行爲中，都不能絕對的不含有模仿的成分。這是說創造以前的事。創造以後呢？一方面將自己所創造者常常爲心理的複現，令創造的內容越加豐富確實。一方面熏感到別人；被熏感的人，把那新創造的吸收到他的「識園」中，形成他的「心能」之一部分，加工協造。這兩種作用，都是模仿，內中第二種尤爲重要。

凡有意識的模仿，都是經過自由意志選擇纔發生的，所以他的本質，已經是和創造同類。尤當注意者，凡模仿的活動，必不能與所模仿者絲毫都融合。因為所模仿的對象經過能模仿者的「識顯」，當然起多少化學作用，當然有若干之修正或蛻變。所以嚴格說來，無論何種模仿行為中，又不能絕對的不含有創造的成分。因此也可以說：「模仿是羣衆體的創造。」明白這種意味，方纔知道所謂「民族心」所謂「時代精神」者作何解。

人類有創造模仿兩種「心能」，都是本着他的自由意志，不斷的自動互發，因以「開拓」其所欲得之價值，而「積厚」其所已得之價值。隨開隨積，隨積隨開，於是文化系統以成。所以說：「文化者，人類心能所開積出來之有價值的共業也。」

以上所說，把「文化」的觀念，畧已確定，還要附帶著一審查文化之內容，依我說：

「文化是包含人類物質，精神兩面的業種，業果而言。」

文化是人類以自由意志選定價值憑自己的心能開積出來，以進到自己所想站的地位，既如前述。價值選定，當然要包含物質，精神兩面。人類欲望最低限度，至少也想到「利用厚生」；爲滿足這類欲望，所以要求物質的文化如衣，食，住，及其他工具等之進步。但欲確

什麼是文化

七

決不是如此簡單便了，人類還要求秩序，求愉樂，求安慰，求拓大；爲滿足這類欲望，所以要求精神的文化如言語，倫理，政治，學術，美感，宗教，等。這兩部分融合起來，便是文化的總量。說到這裏，要把「業種」「業果」兩語先爲解釋一下；這也是用的佛家術語。「種」即種子，「果」即果實。一棵樹是由很微細的一粒種子發生出來。這粒種子，含有無限創造力，不斷的長，長，長，開枝，發葉，放花，結果；到結成實樹果實時，便是創造力成了結晶體，便算「一期的創造」暫作結束。但只要這棵樹不死，他的創造力並不消滅，還舉著有第二第三乃至無數期的創造。一面那果實裏頭，又含有種子。蘊着機會，又從新發出創造力來。也是一期。期……的不斷。如是一個種生無數個果，果又生種，種又生果，一層一層的開積出去。人類活動所組成的文化之網，正是如此。

但此中有一點萬不可以忘記：業果成熟時，便是一期創造的結束。現在請歸到文化本體來說明此理：人類用創造或模仿的方式來開積文化，那創造心或模仿心及其表現出來的活動便是業種，也可以說是文化種。活動一定有產出來的東西，產出來的東西一定有實在種。換一句話說：創造力終須有一日變成「結晶」。這種結晶，便是業果，也可以說是文化果。文化種與文化果有很不同的性質：文化種是活的，文化果是呆的。試舉例：科學發明是業種，是活的；用那發明來造成的機器是業果，是呆的。人權運動是業種，是活的；運動產生出的

憲法是業果，是呆的。美感是業種，是活的；美感落到字句上成一首詩落到色上成一幅畫是業果，是呆的。所以我說創造不會圓滿，圓滿時創造便停。業果成熟，便是活力變成結晶，便是一期的創造圓滿而停息。就這一點論，很可以拿珊瑚島作個譬喻：海底的珊瑚，刻刻不停的在那邊活動；我們不知道他有目的沒有；假使有目的，可以說他想創造珊瑚島。但是到珊瑚島造成時，他本身却變作灰石。文化到了結晶成果的時候，便有這種氣象。所以已成的文化果是不容易改變的；停頓久了，那體質也許成爲活動的障礙物。但人類文化果，究竟不能拿珊瑚島作比。因爲珊瑚變成灰石之後，灰石裏頭，便一毫活動力也沒有。人類文化果不然。正如剛纔說的樹上果實，果中含有種子，所以能發從文化果中薰發文化種，從新創造起來。人性中不可思議的神秘，都在這一點。

今請將文化內容的總量列一張表作結。

物質的——業種——生存的要求力心及活動力

- 衣食住等成品.....
 - 開闢的土地.....
 - 修治的道路.....
 - 工具機器等.....
 - 其他.....
- 業果

什麼是文化

精神的——業種

社交的要求心及活動力
 組織的要求心及活動力
 智識的要求心及活動力
 愛美的要求心及活動力
 超越的要求心及活動力

言語習慣倫理等……
 關於政治經濟等諸法律……
 學術上之著作發明……
 文藝美術品……
 宗教……

業果

新文化運動是什麼？

陳獨秀

「新文化運動」這個名詞，現在我們社會裏很流行；究竟新文化底內容是些什麼，倘然不明白他的內容，會不會有因誤解及缺點而發生流弊的危險，這都是我們贊成新文化運動的人應該注意的事呵！

要問「新文化運動」是什麼，先要問「新文化」是什麼；要問「新文化」是什麼，先要問「文化」是什麼。

文化是對軍事、政治（是指實際政治而言，至於政治哲學仍應該歸到文化。）、產業而言，新文化是對舊文化而言。文化底內容，是包含着科學、宗教、道德、美術、文學、音樂這幾樣；新文化運動，是覺得舊的文化還有不足的地方，更加上新的科學、宗教、道德、文學、美術、音樂等運動。

科學有廣狹二義：狹義是指自然科學而言，廣義的是指社會科學而言。社會科學是拿研究自然科學的方法，用在一切社會人事的學問上，像社會學，論理學，歷史學，法律學，經濟學等，凡用自然科學方法來研究，說明的都算是科學，這乃是科學最大的效用。我們中國人向來不認識自然科學以外的學問，也有科學的威權；向來不認識自然科學以外的學問，也

新文化運動是什麼

要受科學的洗禮；向來不認識西洋除自然科學外沒有別種應該輸入我們西洋的文化；向來不認識中國底學問有應受科學洗禮的必要。我們要改去從前的錯誤，不但應該提倡自然科學，並且研究，說明一切學問（國故也包含在內），都應該嚴守科學方法，才免得昏天黑地烏煙瘴氣的妄想，胡說。現在新文化運動聲中，有兩種不祥的聲音：一是科學無用了，我們應該注重哲學；一是西洋人現在也傾向東方文化了。各國政治家資本家固然利用科學做了許多罪惡，但這不是科學本身底罪惡；科學無用，這句話不知從何說起？我們的物質生活上需要科學，自不待言；就是精神生活離開科學也很危險。科學雖不是抄集各種科學結果所能成的東西，但是不用科學的方法下手研究，說明的哲學，不知道是什麼一種怪物！杜威博士在北實現，在演講底『現代的三個哲學家』：一個是美國詹姆士，一個是法國柏格森，一個是英國羅素，都是代表現代思想的哲學家。前兩個是把哲學建設在心理學上面，後一個是把哲學建設在數學上面，沒有一個不採用科學方法的。用思想的時候，守科學方法才是思想，不守科學方法便是詩人底想像或惡人底妄想。想像和思想大不相同。哲學是關於思想的學問，離開科學談哲學，所以現在有一班青年，把孔、秦諸子，儒佛耶回，康德黑格兒攪在一起說之障昏話，便自命為哲學家，這不是怪事是什麼？西洋文化我們固然不能滿意，但是東方文化我們更是領教了，他的效果人人都是知道的，我們但有毫一忽養惡心，也不至以此自誇。

西洋人也許有幾位別致的古董先生懷着好奇心要願向他，也許有些圓通的人拿這話來應酬東方的士政客，以為他們只聽不懂這些話；也許有些人故意這樣說來迎合一般朽人的心理；但其主張新文化運動的青年，萬萬不可為此墮諸所誤。『科學無用了』西洋人傾向東方文化了。這兩個妄想倘然合在一起，是新文化運動一個很大的危機！

宗教在舊文化中占很大的一部分。在新文化中也自然不能沒有他。人類底行爲動作，完全是因爲外部的刺激，內部發生反應。有時外部雖有刺激，內部究竟反應不反應，反應取什麼方法，知識固然可以居間指導，真正反應進行底司令，最大的部分還是本能上的感情衝動。利導本能上的感情衝動，叫他濃厚，熱烈，高尚，知識上的理智，總義都不及美術音樂宗教力量大。知識和本能尚不相並發達，不能算人間完全發達。所以詹姆士不反對宗教，凡是社會上有實際要緊的實際主義者都不應反對。因爲社會若還需要宗教，我們反對是無益的，只有提倡較好的宗教來供給這需要，來代替那較不好的宗教，才真是有一件有益的事。繩索也不反對宗教，他預言將來須有一新宗教。我以為新宗教沒有堅固的起信基礎，除去舊宗教或傳說的附會的非科學的迷信，纔算是新宗教。有人嫌宗教是他力，請問擴充我們知識底學說，利導我們情感底美術，音樂，那一樣免了他力？又有人以為宗教只有相對價值，沒有絕對的價值，請問世界上什麼東西有絕對價值？現在主張新文化運動的人，既不注意

新文化運動是什麼

美術，音樂，又要反對宗教，不知道要把人類生活弄成一種什麼機械的狀況，這是完全不會了解我們生活活動的本源，這是一樁大錯，我就是首先認錯的一個人。

我們不滿意於舊道德，是因爲孝弟底範圍太狹了。說什麼愛有等差，施及親始，未免太狹了。就是達到他們人人親其親長其長的理想世界，那時社會的紛爭恐怕更加利害；所以現代道德底理想，是要把家庭的孝弟擴充到全社會的友愛。現在有一班青年却誤解了這個意思，他並沒有將愛情擴充到社會上，他却打着新思想新家庭的旗幟，拋棄了他的慈愛的，可憐的老母；這種人豈不是誤解了新文化運動的意思？因爲新文化運動是主張教人把愛情擴充，不主張教人把愛情縮小。

通俗易解是新文明底一種要素，不是全體要素。現在歡迎白話文的人，大半只因爲他通俗易解；主張白話文的人，也有許多只注意通俗易解。文學，美術，音樂，都是人類最高心情的表現，白話文若是以通俗易解爲止境，不注意文學的價值，那便只能算是通俗文，不配說是新文學，這也是新文化運動中一件容易誤解的事。

歐美各國學校裏，社會裏，家庭裏，充滿了美術和音樂底趣味自不待言；就是日本社會及個人的音樂，美術及各種運動，娛樂，也不像我們中國人底生活這樣乾燥無味。有人反對婦女進廟燒香，青年人逛新世界，我却不以爲然；因爲他們去燒香去逛新世界，總比打麻雀

好。吳稚暉先生說：「中國有三種大勢力，一是孔夫子，一是關老爺，一是麻先生」。我以為麻先生底勢力比孔關兩位還大，不但信仰他的人比信仰孔關的人多，而且是真心信仰，不像信仰孔關還多半是裝飾門面。平時長幼尊卑男女底界限很嚴，只有麻先生底力量可以叫他們鬼混做一團。他們如此信仰這位麻先生雖然是邪氣，我也不反對；因為他們去打麼雀還比吸鴉片烟好一點。鴉片烟，麻雀牌何以有這般力量叫我們墮落到現在的地步？這不是偶然的事，不是一個簡單的容易解決的問題，不是空言勸止人不要吸煙打牌可以有效的。那吸煙打牌的人，也有他們的一面理由；因為我們中國人社會及家庭的音樂，美術及各種運動娛樂一樣沒有，若不去吸煙打牌，資本家豈不要閑死，勞動者豈不要悶死？所以有人反對鄭曼陀底時女畫，我以為可以不必；有人反對新年裏店家打十番鑼鼓，我以為可以不必；有人反對大舞臺，天蟾舞臺底皮簧戲曲，我為也可以不必。表現人類最高心情感底美術，音樂，到了鄭曼陀底時女畫，十番鑼鼓，皮簧戲曲這步田地，我們固然應該為西洋人也要來傾向的東方文化一哭；但是倘若並這幾樣也沒有，我們民族的文化裏連美術，音樂底種子都絕了，豈不更加可悲！所以蔡子民先生曾說道：「新文化運動莫忘了美育」。前幾天我的朋友張申甫給我一封信裏也說道：「宗教本是發宣人類的不可說的最高的情感（羅素謂之「精神」*spirit*）的，將來恐怕非有一種新宗教不可。但美術也是發宣人類最高的情感的（羅丹說：「美是人所有的

最好的東西之表示，美術就是尋求這個美的。」，就是這個意思。而且宗教是偏於本能，美術是偏於知識的，所以美術可以代宗教，而合於近代的心理。現在中國沒有美術真不得了，這才真是最致命的傷。社會沒有美術，所以社會是乾枯的；種種東西都沒有美術的趣味，所以種種東西都是乾枯的；又何從引起人的最高情感？中國這個地方若缺知識，還可以向西方去借，但若缺美術，那便非由這個地方的人自己創造不可。

關於各種新文化運動中底誤解及缺點，上面已畧畧說過，另外還有應該注意的三件事：一，新文化運動要注重團體的活動。美公使說中國人沒有組織力，我以為缺乏公其心才沒有組織力。忌妬獨占的私慾心，人類都差不多，西洋人不比中國人特別好些，但是因為他們有維持團體的公其心定制，所以才有組織能力，不像中國人這樣渙散。中國人最缺乏公其心，純然是私慾心用事，所以選政界，商界，工界，學界，沒有十人以上不衝突，三五年不換散的團體。最近學生運動裏也發生了無數的內訌，和南北各派政爭遙遙相映。新文化運動倘然不能發揮公其心，不能組織團體的活動，不能造成新集合力，終久是一場失敗，或是效力極小。中國人所以缺乏公其心，全是因為家族主義太發達的緣故。有人說是個人主義妨礙了公其心，這卻不對。半聾半瞎的八十衰翁，還要拚着老命做官發財，買田置地，簡直是替兒孫做牛馬，個人主義決不是這樣。那賣國貪賊的民賊，也不盡為自己的享樂，有許多省

吃儉用的守財奴。所以我以為我賊中國人公其心的不是個人主義，中國人底個人權利和社會公益，都徹一家庭底犧牲。『各人自掃門前雪，不問他人瓦上霜。』這兩句話描寫中國人家庭主義獨沒有絲毫公其心，真算十足了。

二，新文化運動要注重創造的精神，創造就是進化，世界上不斷的進化只是不斷的創造，離開創造便沒有進化了。我們不但對於舊文化不滿足，對於新文化也要不滿足才好；不但對於東方文化不滿足，對於西洋文化也要不滿足才好；不滿足才有創造的餘地。我們儘可前無古人，却不可後無來者；我們固然希望我們勝過我們的父親，我們更希望我們不如我們的兒子。

三，新文化運動影響到別的运动上面。新文化運動影響到軍事上，最好能令戰爭止住，其次也要叫他做新文化運動底朋友不是敵人。新文化運動影響到產業上，應該令勞動者覺悟他們自己的地位，令資本家要把勞動者當做同類的『人』看待，不要當做機器，牛馬，奴隸看他。新文化運動影響到政治上，是要創造新的政治理想，不要受現實政治底羈絆。譬如中國底現實政治，什麼護法，什麼統一，都是一班沒有飯吃的無聊政客在那裏造謠生事，和人民生活，政治理想都無關係，不過是各派的政客擁着各派的軍人爭權奪利，好像狗爭骨頭一般罷了。他們的爭奪無窮的运动，新文化運動是人的運動；我們只應該拿人的運動來解散那

現代學術論著 第二輯

狗的運動，不應該拋棄我們人的運動去加入他們狗的運動！

智識階級的使命

宗頌甫 合記
李小峯

愛羅先珂講

我從各方面聽說中國沒有新文學，現在的中國人中沒有大詩人，也沒有大著作家；最可悲痛的，是缺少領袖，而且只有極少數人研究或留心去研究文學。這是什麼緣故呢？在這四萬萬人民的國中怎麼只有極少數文學和喜歡文學的人呢？這件事實是很希奇的，可是亦很容易解釋的。——作工的人沒有空閒去學習，更沒有空閒去研究白費工夫而難見功效的希奇古怪的中國字。

我們敢說沒有一國的文學和其餘各國文學之隔離像中國這樣甚的。自然，這似乎不但是中國的損失，亦是全世界的損失。但世界各國所覺着困難的，中國人也一定覺着困難。在事實上，似乎全世界沒有一個民族的文學和民衆完全隔離像不幸的中國文學這種樣子的。現在的一般工人並不是對於文學沒有興趣，他們亦許是非常有興趣；他們不愛文學，只是因為終日要作工，沒有希望能制勝這種稀奇古怪的文字的困難。因為中國有這種文字的障礙，你們智識階級不但與歐美的土蠻相隔絕，並且同你們自己的人民相隔絕。這種障礙比古代的高里長城更要堅固，比專制君主的野性更要危險。

智識階級的使命

民衆離開了文學的光明，就要變爲迷信，愚昧，變爲自私自利。智識階級隔離了民衆，也要退化爲書獃子，退化爲孔雀，鸚鵡，或者退化爲更壞的東西。如埃及人離開了文學之光，就退化爲沒有學問的僧侶只剩下金字塔和模糊的古哲。印度人離開了他們的偉大的真理和道德原理之光，就退化。偶像崇拜，保守梵文學的有學問的僧侶也跟着退化，所留給後人的，不過若干可驚歎的偉大的遺蹟。離開了耶穌基督之光，中世紀的人退化到迷信，殘酷的地位，甚至焚殺男女以殉教，學徒和教王也跟了退化，他們在人中所留下的，只是些對於他們的行事信條和生活的恐怕及憎惡。俄國的農民和牧師離開了文學及科學之光，退化爲輕舉妄動的妖精，他們在耶穌復活節殘殺猶太人，焚毀異教的教堂，村中的婦人和孩子都活活的燒死了。很不幸，這樣的例在人類歷史中太多了，要一一回想也太痛心了，但僅是這幾個例，已可證明無論那一種民族要是離開了人類理想之光，一定會退化到可怕的地位。

這種事情各人都知道的，也許在這裏的人個個都比我懂得多。現在讓我們回頭來看看中國的人又是怎樣一種情形。我想各人的見解無論如何不同，有一點是大家相同的，就是中國很需要教育，愈能快使一般大眾教育愈好。那麼，誰應該教育民衆呢？政府豢養對於人民毫無貢獻的兵隊還愁沒錢；國中的地主雖然有錢賭博，討姨太太，但沒有人肯拿出錢來教育民衆；因此這種責任就完全落到國內智識階級的肩膀上，落到沒有領袖的文學家，沒有學生

的教員和沒有教員的學生等小團體的身上。我不願在這裏講外國的制度和外國的組織，因為他們都有特別的目的，和中國及中國的教育一點沒有關係。現在我且把四五十年前俄國的智識階級和他們對於俄國人民所做的事情告訴大家。那時正是俄國的農奴解放不久的時候。俄國的政府方屈服於一八五五年克里米之戰，給英法土耳其意大國的聯軍打了個大敗；在本國之內又受自由黨的脅迫，於一八六一年釋放農奴。政府所有的錢財全用去抵償俄人保護俄國的軍隊上，自然沒有錢財也沒餘力來幹這些危險的事情。教育剛解放的農奴。那般貴族失掉了千萬的奴隸地，都跑到巴黎倫敦羅馬的闊旅館裏，拚命的忘掉自己的國家，並且爲了這個目的，任意揮霍他們從前自農奴身上剝削來的錢；教養後代子孫的完全責任，統統放在一小部分的文學家，教員，和高等學校學生的肩上了。

在這些青年男女裏面發生了 *Harod* 的呼聲。你們想 *Harod* 的呼聲就是叫我們跑到美國去，在紐約大學裏學英國的文學罷。但是你們錯了。 *Harod* 的呼聲，是叫我們到民間去，到在開文明中心很遠的偏僻村落，進入祖國腹地的地方去。他們離開自己的學校，丟去都市裏的安樂，爲民衆，爲家庭，爲朋友犧牲掉自己。因為他們得着光明的社會事業，名譽，和世界的光榮，使積極的致力於祖國的改變。他們教育民間的兒童，醫治民間的疾病，扶持民間的少年，看護民間的老弱。他們這些工作，常常是教人而沒有校舍，治病

而沒有器具和藥品，並且沒有一點靠得住的薪水 and 報酬。不特如此，還要受地方官吏的壓迫，貴族的猜忌，牧師的怨恨，和那頭腦簡單不知不識的農夫的驚怪。這些無名的男女英雄所經的困難和苦楚，遠在所描寫的以上。他們裏面不知有多少是得癆病死的，得瘟熱症死的，和別種變化不測的病死的；又不知道他們裏面多少是憂鬱悲傷死的。他們的墳墓大家都忘記了，沒有誰來憑弔他們，除了楊柳樹；也沒有人來悲傷他們，除了杜鵑鳥。但是他們的工作做完了，俄國已得救了，他們喚起了民衆；驚醒了睡漢。是的，俄國睡漢的驚醒全憑他們幽靜的聲音，和驚的感觸，及溫柔的接吻，並不是無政府黨炸彈的轟烈，也不是革命黨的手槍聲音所做成的。這些無名的青年男女在俄國的鄉間點着希望的火把，引導民衆到自由裏去，竭力的和一切危險，一切專制奮鬥。如果必須犧牲的時候，他們先自己犧牲。不錯，那時俄國的智識階級轟轟烈烈的做出他們的工作，遂使各個人——無論是俄國或外國的——永遠的敬仰他們。

現在我想告訴你們在大戰和鮑爾希維克革命前一點俄國智識階級的另一故事。那個時候，智識階級受人重視；政府亦很聽從文學家的說話；有時政府也去請教他們，可是卻拿些不要緊的事；中產階級怕他們，牧師恭維他們，勞工們都向着每個學生的帽子鞠躬致敬。正在大家敬禮他們的時候，有許多人開始墮落了。墮落的開始，最先是對於他們的環境改變了

態度。雖則沒有大聲的呼喊：「讓我們到中產階級裏去，讓我們到貴族階級裏去。」但是各個教員，甚至是初等學校的，現在也做起大城裏的快樂議員的夢了；高級學校的學生，現在也不想到什麼小村落小城市去了，現在他們用全副精神要在莫斯科或彼得格勒找個位置了。現在一般文人也嘆賞皇宮的富麗闊他們所有的跳舞，奢華的午餐，坐汽車，聽戲，等等。雖則智識階級仍和從前一樣繼續的同政府及中產階級奮鬥，但是他們的目的現在已經改變了，他們只要求分享貴族的權力和特殊利益，他們要求分享中產階級的財產和利潤。他們厭惡貧窮和窮人，他們厭惡艱苦的工作和骯髒的工人。他們現在對於那般農夫的可憐的，粗糙的，醜陋的，鹵莽的性質，還看得清楚一點；但是他們底苦痛，想說而說不出的困難心思，他們現在不知道了。這些智識階級仍和從前一樣能聽得着農夫要田地耕種的呼聲，工人要麵包養家，要教育他們的兒童的呼聲，但是要求朋友的嘆息聲，現在他們聽不到。○當托爾斯泰招呼大城裏的民衆說「回到你們的鄉間，回到你們的田裏，用你們自己的手來賺你們的麵包」的時候，或者就是譏諷俄國智識階級的第一聲。現在他們不要做農人的生活，他們願意各個人都在皇宮裏過貴族的生活，賞鑑美術的作品，除掉娛樂自己以外不做他事。他們不要改變貴族和中產階級奢華的習慣和態度。他們要使各個人——工人和農夫——都過闊綽的生活像他們一樣。

智識階級的使命

後來鮑爾希維克黨起來革命，把貴族及中產階級都推翻了，連俄國的智識階級也一掃而空，好像他們對於革命一點貢獻沒有，好像他們對於勞工階級一向沒有過好意。如果說鮑黨破壞了對於革命貢獻比鮑黨還多的智識階級，便壞了。如果相信是如此，那便更壞。俄國的智識階級愛他們的歷史一直到死，他們很知道怎樣去為他們奮鬥，怎樣去為他們效死，但是他們不要民衆。在我的意思，這就是他們墮落到失敗的原因。

我家地處我國沒有那個政黨。無論是民主黨或君主黨。在國際間以及國內能比共產黨做出大的、更和更笨的事來，沒有那政黨能比鮑黨叫俄國到這不幸的景況。然而我覺得，俄國及及那兩個政黨能像共產黨這樣的親愛民衆，沒有那個政黨能像鮑黨這樣的誠實地和無私地盡力於大多數貧窮人的利益。據我的意思，這就是他們成功的秘密。他們不愛民衆不盡力於貧窮人的利益的時候，用不着東方西方人的帮忙，他們就要一敗塗地，不可挽回；如果他們還愛窮人，還盡力於窮人的利益，縱然合起全世界的力量，也不能損其毫末。

現在我告訴你們。去年九月在哈爾濱遇到一部分的智識階級的情形。那是一小部分的文學家，畫家，劇家，音樂家，等等。他們在哈爾濱創設了一個組織，叫做 *Dorm : ago club* 就是工人的會所。最使我受刺激的，是他們的對於自己及對於工人的態度，在我看來，是極端的新。他們的信仰是：現在的智識階級對於藝術不能有新的貢獻，不能產生文學中

的天才；那麼，在文學和藝術裏真的新生 (renaissance) 的源泉，只能出自勞工階級。他們相信，在工人中找出這樣的天才，首先在藝術的路上引導他，是智識階級的最高使命。這不但是在哈爾濱，全世界都如此。他們爲工人創設一個中學，爲他們設音樂，繪畫，雕刻，和文學的節目，開音樂會及非戲劇，印行一種雜誌，組織講演會，等等。他們又懷相信東方各國裏如日本，朝鮮，中國，在藝術中有許多東西是必須要學的。他們堅固的希望，是東方的藝術家，文學家將來聯合成一個大的藝術會，共通學習，互相教授，互相扶助，在人類的藝術和文學上從此可以啓出一個大的新紀元。

讓我再回到這裏，警告你們，要怪我輩是講俄國的事情，這並非因爲我自己是俄國人，實在我對於中國的事情一點都不知道。

要扶助，引導一個民衆，從黑暗的城中經過了各種的危險和困難到自由幸福的光明路上去，這一件事是絕不可少的，這件事就是犧牲自己的偉大精神，而且這種自己犧牲一定是出於自願的，不是受人強迫的。我相信我們有完全的權利爲我們自己的理想去生死；可是我們沒有權利強迫別人爲我們的理想而生死，無論這些理想有多麼高尚，多麼尊貴。我以爲我們有爲國家，爲社會，爲人類，犧牲自己的權利，却沒有爲同類的事情強迫別人去死的權利；然而我們有權利引導每一個人爲別人，爲社會，爲國家，爲人類，而犧牲他們的

財產，他們的特權，他們的時間，他們的才能。

據我的觀察所及，上海的學生，教員，文學家，等智識階級，卻一點沒有犧牲自己的偉大精神，雖然他們也許會爲了自己的理想而犧牲別人。要是，明白告訴你們，我就要說，爲鮑黨一掃而空的俄國智識階級所有的罪惡，中國的智識階級——就我觀察所及的——樣樣都具備，而他們的好處却一樣都沒有。中國的教員，學生，文學家，都渴望物質的享樂，凡能以倫敦，紐約之名的，不加辨別，都以爲是好的。他們夢想過中產階級和貴族的安樂的生活，他們求娛樂，求淫佚，可是他們沒有愛真美的心，不能領會音樂，跳舞，和戲劇的精美的滋味，對於繪畫和文學亦沒有深切的了解。這還是俄國的智識階級所可自誇的：他們愛好快活，愛好娛樂，却在俄國替藝術開創了一個新紀元：俄國的歌舞劇及詩歌是馳名世界的。而中國人的愛奢侈愛娛樂，似乎反將藝術和民衆降低了。俄國的智識階級，就是末日臨頭，依然挾着他的理想去奮鬥，去犧牲。中國的智識階級似乎連愛及生活的理想都沒有，至少在我看來是如此的，但我很希望我的見解是錯誤的。

現在試靜想一回，四萬萬人民隔離了文學科學之光，讓他自己順着下等的衝動走着，受各種情慾的支配，內有獸性的強盜互相殘殺，外有強力的壓迫，這種國民要退化到什麼田地，弄到怎樣的混亂和無政府的狀態啊！這樣一種民族，挾着他的各種黑暗恐怖和罪惡，不但

在本國，且將在全人類中造成個可怕的地獄，其禍患恐怕比拳匪傷害無事的孩子們還要大。德皇預料的黃禍，到這時候真是實現了！可是這種黃禍不是用政治及經濟的侵畧所能減輕，亦不是每天壓迫或科罰這不幸的民衆所能免除，這種種方法不但不能免除黃禍，並且要增加黃禍，速成黃禍。要是那種危險果然實現了，使後代的人受苦，這種完全的責任應該在你們及中國智識階級的身上；因為他們將說引導民衆使人類避免災難是你們的使命。那麼怎麼辦呢？我不知道，因為我不知道你們或你們的人民，不知用你們的能力及趨向可以做什麼事。如說：「到民間去，教導民衆，反對國內或國外加於人民的壓迫，不公道及各種科罰，爲方爭國家的自由故，奮鬥到底！」這些話單是說說，是很容易的。但要見諸實行時，不是那些衣服比我們穿的齊整和講究的男女們所能擔當的。應該有比我們更純潔的心，更尊貴的靈魂，更偉大的精神。

在結束這沒有系統沒有秩序的談話，我要說：讓我們盡力改善日常的生活，讓我們提高自己的人格，格於誠心的處理公私的事務，於是看他發生的結果對於人類是善的還是惡的。要是我們不能扶助我們的國家，社會和人類，也要讓後世不詛咒我們，讓他們同情我們，可憐我們，至少也要使他們對於我們永遠地一聲不響。

杜威論思想

胡適

杜威先生的哲學，基本觀念是：「經驗即是生活，生活即是應付環境。」但是應付環境有高下的程度不同。許多蛆在糞窖裏滾去滾來，滾上滾下，滾到牆壁，也會轉灣子。這也是應付環境。一個蜜蜂飛進屋裏，打幾個回旋，嗤的一聲直飛向玻璃窗上，頭碰玻璃，跌倒在地；他掙扎起來，還向玻璃窗上飛，這一回小心了，不致碰破頭；他飛到玻璃上，爬來爬去，想尋一條出路；他的指南針只是光線，他不懂這光明的玻璃，何以不同那光明的空氣一樣，何以飛不出去！這也是應付環境。一個人出去探險，走進一個無邊無際的大樹林裏，迷了路，走不出來了。他爬上樹頂，用千里鏡四面觀望，也看不出一條出路。他坐下來仔細一想，忽聽得遠遠的有流水的聲音，他忽然想水流必定出山，跟着水走，必定可以走出去。主意已定，他先尋到水邊，跟着水走，果然走出了危險。這也是應付環境。以上三種應付環境，所以高下不同，正為智識的程度不同。蛆的應付環境，完全是無意識的作用。蜂蜜能用光線的指導去尋出路，已可算是有意識的作用了；但他不懂得光線有時未必就是出路的記號，所以頭碰着玻璃就受窘了。人是有智識能思想的動物，所以他迷路時不慌不忙的爬上樹頂，取出千里鏡，或尋着溪流，沿着水路出去。人的生活所以珍貴，正為人有這種高等的應付環

境的思想能力。故杜威哲學的基本觀念是：「知識思想是人生應付環境的工具。」知識思想是一種人生日用必不可少的工具，並不是哲學家的玩意兒和奢侈品。

總括一句話，杜威哲學的最大目的，只是怎樣能使人類養成那種「創造的智慧」，使人應付種種環境充分滿意。換句話說，杜威的哲學的最大目的，是怎樣能使人有創造的思想力。

因為思想在杜威的哲學系統裏佔如此重要的地位，所以我現在介紹杜威的思想論。

思想究竟是什麼呢？第一，戲臺上說的「思想起來，好不傷慘人也」，那個「思想」是回想，是追想，不是杜威所說的「思想」。第二，平常人說的「你不要胡思亂想」，那種「思想」是「妄想」，也不是杜威所說的「思想」。杜威說的思想，是用已知的事物作根據，由此推測出別種事物或真理的作用。這種作用在論理學上叫做「推論的作用」推論的作用只是從已知的事物推到未知的事物。有前者作根據，使人對於後者發生借用。這種作用，是有根據有條理的思想作用。這纔是杜威所指的「思想」。這種思想有兩大特性：（一）須先有一種疑惑困難的情境做起點。（二）須有尋思搜索的作用，要尋出新事物或新知識來解決這種疑惑困難。譬如上文所舉那個在樹林中迷了路的人，他在樹林裏東行西走，迷了方向，尋不出路子，這便是一種疑惑困難的情境：這是第一個條件。那迷路的人爬上樹頂遠望，或取出千里鏡四望，或尋

到流水跟水出山，這部「尋思搜索」的作用；這是第二個條件。這兩個條件都很重要。人都知道「尋思搜索」是很重要的；但是很少人知道疑難的境地也是一個不可少的條件。因為我們平常的動作，如吃飯呼吸之類，多是不用思想的動作。有時偶有思想，也不過是東鱗西爪的胡思亂想。直到疑難發生時，方才發生思想推考的作用。有了疑難的問題，便定了思想的目的。這個目的，便如何解決這個困難。有了這個目的，此時的尋思搜索，便都向着這一個目的上去，便不是無目的的胡思亂想了。所以杜威說：「疑難的問題，定思想的目的；思想的目的，定思想的進行。」

杜威的論思想，分作五步說：（一）疑難的境地；（二）指定疑難之點究竟在什麼地方；（三）假定種種解決疑難的方法；（四）把每種假定所涵的結果一一想出來，看那一假定能夠解決這個困難；（五）證實這種解決使人信用，或證明這種解決的謬誤使人不信用。

（一）思想的起點是一種疑難的境地。上文說過杜威一派的學者認定思想爲人類應付環境的工具。人類的的生活若是處處沒有障礙，時時方便如意，那就用不着思想了。但是人生的環境常有更換，常有不測的變遷，到了新奇的局面，遇着不曾經慣的物事，從前那種習慣的生活方法，都不中用。譬如看中國白話小說的人，看到正高興的時候，忽然碰着一段極難懂的話，自然發生一種疑難；又譬如上文那個迷了路的人，走來走去，走不出去，平時

走路本事的不用了。到這種境界，我們便尋思：『這句書怎麼解呢？』『這個大樹林的出路怎麼尋出來呢？』『這件事怎麼辦呢？』『這便如何是好呢？』這些疑問便是思想的起點，一切有用的思想，都屬於一個疑問符號；一切科學的發明，都起於實際上或思想界裏的疑惑困難。宋朝的程頤說：『學原於思。』這固固然不錯；但是懸空講「思」，是沒有用處的。他應該說：『學原於思，思起於疑』。疑難是思想的第一步。

(二)指「疑難」之語究竟在何處。有些疑難是很容易指定的，例如上文那個人迷了路，他的問題是怎「尋」一條出險的路子，這是很容易指定。但是有許多疑難，我們雖然覺得是困難，却一時不容易指定究竟哪一點是困難的真問題。我且舉一個例子。墨子小取篇有一句語：『辟也者，舉也。』以明之也。』初讀的時候，我們覺得「舉也」二字不可解，是「疑難」。畢沅註釋了，選說「也」字是衍文，刪了便是了。王念孫讀到這裏，覺得畢沅看錯疑難的所在了。因為這句話裏的真疑難，不在「也」的字，而在研究這個地方既然跑出一個「也」字來。究竟「也」字何以有解說沒有解說。如先斷定這「也」字是衍文，那就近於武斷，不「科學的思想」。這一步的工夫，平常、往往忽略過去，以為不必特別提出。杜威以為這一步是很重要的。這一步就同醫生的「案」，西醫的「診斷」，一般重要。你請一個醫生來看病，你先告訴他說你有頭痛、發熱，肚痛，……，你昨天吃了兩隻螃蟹，又喝了一

林泳忘命，大概是傷了命，真是你胡亂猜想的話，不大靠得住。那位醫生如果是一位好醫生，他一定不睬你的什麼，他先看你的舌苔，把你的脈，看你的氣色，問你肚子那一塊作痛，大便如何，看你的熱度如何，……然後下一個「診斷」，斷定你的病究竟在什麼地方。若不如此，他便是犯了武斷不細心的大毛病了。

(三) 出種種假定的解決方法。——既經認定疑難在什麼地方了，稍有經驗的人，自然會從所有的經驗；知識，學問裏面提出種種的解決方法。例如上文那個迷路的人，要有一條出路，他的經驗告訴他爬上樹頂去望望看：這是第一個解決法。這個法子不行，他又取出千里鏡來四面遠望：這是第二個解決法。這個法子又不行，他的經驗告訴他遠遠的花郎花如的聲音，是流水的聲音，他的學問又告訴他說，水流必有出路，人跟着水行，必定可以尋一條出路：這是第三個解決法。這都是假定的解決法。又如上文說墨子「辟也者舉也物而以明之也」一句，畢沅說「也物」的「也」字是衍文：這是第一個解決。王念孫說「也」字當作「他」字解，「舉也」即舉「舉他物」：這是第二個解決。——這些假定的解決，是思想的最要緊的一部分，可以算是思想的骨幹。我們說某人能思想，其實只是說某人能隨時提出種種假定的意思來解決所遇着的困難。但是我們不可忘記，這些假定的解決，都是從經驗學問上生出來的。沒有經驗學問，決沒有這些假定的解決。有了學問，若不能隨時發生解決疑難的假設，那便

成了吃飯的書獃，有學問等於無學問。經驗學問所以可貴，正爲他們可以供給這些假設的解決的材料。

(四)決定那一種假設是適用的解決。——有時候一個疑難的問題，能引起好幾個假設的解決法。即如上文迷路的例有三種假設，一句墨子有兩種解法。思想的人，遇着幾種解決法發生時，應該把每種假設所涵的意義一一的演出來：如果用這種假設，應該有什麼結果？這種結果，是否能解決所遇的疑難？如果某種假設比較起來最能解決困難，我們便可採用這種假設。例如墨子的「舉也物」一句，墨沉的假設是刪去「也」字，如果用這假設，有兩層結果：第一，刪去這個字，成了「舉物而以明之也」，雖可以勉強講得通，但是牽強得很。第二，校勘學的方法最忌「無故衍字」，凡衍一字必須問當初寫書的人何以多寫了一個字；我們雖可以說鈔墨子的人因上下文都有「也」字，所以無心中多寫了一個「也」字。但是這個「也」字是一個煞尾的字，何以在句中多出這個字來？如此看來，墨沉的假設雖可勉強解說，但是總不能充分滿意。再看王念孫的解說，把「也」字當作「他」字，這也有二層結果：第一，「舉他物以明之也」，舉他物來說明此物，正是「譬」字的意義。第二他字本作「它」，古寫像「也」字，故容易互混。既可互混，古書中當不止這一處。再看墨子書中如備城門篇如小取篇的「無也故焉」，「也者同也」，都是「他」字寫作「也」字，如此看來，這假設定解決的涵義，果然能解

本文的疑難，所以應該採用這種假設。

(五)證明。——第四步所採用的解決法，還只是假定的。究竟是否真實可靠，還不能十分確定。必須有實地的證明，才可以使人信仰。若不能證實，便不能使人信用，至多不過是一個假定罷了。已證實的假設，能使人信用，便成了「真理」。例如上文所舉墨子書中「等也物」一句，王念孫能尋出「無也故高」和許多同類的例來證明墨子書中「他」字常寫作「也」字，這個假設的解決，便成了可信的真理了。又如那個迷路的人，跟着水流果然出了險，他那個假設便成了真正適用的解決法了。這種證明，比較是很容易的。有時候一種假設的意思，不容易證明。因為這種假設的證明所需要的情形，平常不容易遇着，必須特地造出這種情形，方才可以試驗那種假設的是非。凡科學上的證明，大概都是這一種，我們叫做「實驗」。譬如科學家裏理賴觀察抽氣筒，能使水升高至三十四英尺，但是不能再上去了。他心想這個大概是因為空氣有重量，有壓力，所以水不能上去了。這是一個假設，不曾證實。他的弟子佗里榮利心想如果水的升至三十四英尺，是空氣壓力所致，那麼水銀比水重十三又十分之六倍，只能升高到三十英寸。他試驗起來，果然不錯。那時寫理賴已死了。後來又有一位哲學家柏斯嘉，心想如果佗里榮利的氣壓說不錯，那麼山頂的空氣，比山腳下的空氣稀得多，拿了水銀管子上山，水銀應該下降。所以他叫他的親戚拿了一管水銀走上勞得東山，水銀果然逐漸

低下，到山頂時水銀比平地要低三寸，於是從前的假設，真成了科學的真理了。思想的結果，到了這個地步，不但可以解決前面的疑難，簡直是發明真理供以後的大家受用，功用更大了。

以上說杜威分析思想的五步。這種說法有幾點很可特別注意。(一)思想的起點，是實際上的困難，因為要解決這種困難，所以要想；思想的結果，疑難解決了，實際上的活動照常進行。有了這一番思想作用，經驗就更豐富一些，以後應付疑難境地的本領，後更增長一些。思想起於應用，終於應用；思想是運用從前的經驗，來幫助現在的生活，更預備將來的生活。(二)思想的作用，不單是演繹法，也不單是歸納法；不單是從普通的定理裏面演出個體的斷案，也不單是從個體的事物裏面抽出一個普遍的通則。看這五步，從第一步到第三步，是偏向歸納法的，是先考察眼前的特別事實和情形，然後發生一些假定的通則；但是從第三步到第五步，是偏向演繹法的，是先有了通則，再把這些通則所涵的意義一一演出來，有了某種前提，必然要有某種結果，更用直接或間接的方法，證明某種前提是否真能發生某種效果。懂得這個道理，便知道兩千來西洋的「法式的論理學」單教人牢記 A、B、I、O 等等法式和求同求異等等細則，都不是訓練思想力的正當方法。思想的真正訓練，是要使人有確切的經驗，來作假設的來源，使人有批評判斷種種假設的能力，使人能造出方法來證明假設的是非。

真假。

杜威一系的哲學家，論思想的作用，最注意「假設」。試看上文所說的五步之中，最重要的就是第三步。第一步和第二步的工夫，只是要引起這第二步的種種假設。以下第四第五兩步，只是把第三步的假設演繹出來，加上評斷，加上證驗，以定那種假設是否適用的解決法。這第三步的假設是水上起下的關鍵，是歸納法和演繹法的關頭。我們研究這第三步，應該知道這一步在臨時思想的時候，是不可強求的，是自然湧上來，如潮水一樣，壓制不住的。他若不來時，隨你怎樣搔頭抓耳，挖盡心血，都不中用。假使你在大樹林裏迷了路，你腦子裏熟讀的一部穆勒名學或陳文名學講義，都無濟於事，都不能供給給你「尋着流水跟着水走出去」的一個假設的解決。所以思想訓練的着手工夫，在於使人有許多活的學問知識。活的學問知識的最大來源，在於人生有意識的活動。從活動事業得來的經驗，是真實可靠的學問知識。這種有意識的活動，不但能增加我們假設意思的來源，還可訓練我們時刻拿當前的問題來限制假設的範圍，不至於上天下地的高思亂想。還有一層，人生實際的事業，處處是實用的，處處用效果來證實理論，可以養成我們用效果來評判假設的能力，可以養成我們的實驗的態度。養成了實驗的習慣，每起一個假設，自然會推想到他所涵的效果，自然會用這種推想出來的效果來評判原有的假設的價值。這才是思想訓練的效果，這才是思想能力的養

成。

現代學術論著 第二輯

三八

哲學方法與科學方法

王星拱

把各種學術下一個確定的界說，往往不是易於做到的事情。要下各種學術之界說，不外以各該學術所研究的範圍，或其所使用的方法為根據。然而範圍同的方法不必同。例如這裏有一棵玫瑰花，從文學（嚴格說來應為文藝）方面研究起來，要領會她的顏色如何嬌艷，她的香味如何幽馥，她的顏色香味及其他性質如何構成一個完全的美。從植物學方面研究起來，要考察此花之花圖為輻射式，為上下式，或為不稱式，其雌蕊之位置為高的，或為低的。方法同的，範圍也不必同。例如物理化學同為試驗的科學，但是物理研究能力之變遷，化學研究物質之變遷。概括說來，把人類動作之結果分成大類的時候，可以用方法為根據；凡用僅從的方法者為宗教，凡用領悟的方法者為文學，凡用實證的方法者為科學。把大類分成小類的時候，可以用範圍為根據；凡研究有機的為生物學，凡研究無機的為礦物學，凡研究物質的為化學，凡研究能力的為物理學。

但是哲學與科學的界說，應該要從何下手呢？按各種學術之互相關係而言，哲學介乎宗教又學與科學之間。牠所用的方法，也有近於宗教文學的，例如直覺哲學；也有近於科學的

，例如實驗哲學。所以若從方法方面下手，不像文學與科學之界限之明瞭。依各種學術之消長變遷而言，近來科學發展，一日千里，似乎把哲學的領土侵畧殆盡了。哲學倘有其本身的範圍與否，還是一個問題；如來是有，其範圍究竟是什麼，也是各人有各人的說法不同。所以從範圍一方面下手，也不是同礦物學與生理學，或物理學與化學之界限之比較或確定。現在把我所知道的可以代表其他的各種方法彙集起來，分門別類而陳列之，各項之下加以批評，全部之終，加以結論。這似乎是解決這個問題——或者也是解決任何問題——之正當方法。

一 哲學與科學，範圍不同，而其方法亦不同。

(甲) 哲學是研究本體的，科學是研究現象的。換一句話說，哲學就是本體論，凡講神秘哲學的，其言論大都如此。茲就柏格森之創造進化論大意而言。現象是貌似，本體是實在。現象是無時間性的，本體具有時間性的。現象無時間性，所以是因果的；本體有時間性，所以是自由的。因為現象是因果的，所以我們可以用論理的方法去研究；因為本體是自由的，所以我們不能論理的方法去研究，祇能用直覺的方法去領會。這話怎麼講呢？凡無時間性的東西。無論在什麼時候，都是一樣的。今天有一塊銅受熱必膨脹，這一塊銅，到了明天，還是受熱必膨脹，就令到了百年之後，還是受熱必膨脹。所以我們可以用論理去概括起來說，

凡銅受熱必膨脹。至於有時間性的東西，隨時把歷史加在裏邊，就同一個雪球在雪堆裏往前輪轉一般，（甲柏格森自己所愛舉的例子）時時刻刻的加大。今天有一塊銅，受熱必膨脹，這一塊銅，到了明天，固然也是受熱必膨脹，然而這一塊銅，從今天到了明天，其中原子電子之互相的位置，已經不同了，這一天之中，牠同外界的空氣，日光，……及觀察者，發生許多關係了。這一塊銅的本體，要包括這些歷史而成，所以永遠不是同的。論理的推論，惟憑藉於「原因必生結果」之齊一律。在這個本體界裏，既無同之可言，則論理的智慧失其作用，於是我們不能不問道於直覺。他並且舉一些下等動物之本能之偉大，來幫助他的直覺說之成立：因為下等動物之本能，人類的直覺，都是根本於生命之衝動，本是一樣的東西。

和直覺相類似的方法，有宋儒之所謂玩索。他們說：善讀者玩索而有得焉。又說：至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。貫通就是直覺之同意的名詞。他們的用語，就是思之思之，神明通之一所謂神明通之者，是不可用論理來限制的。注重這種方法的人，不但把牠應用到本體問題上去，他們對於任何問題，都可以用這個方法解決。試看明加烈自叙其伏詳函數的發明。他起首研究這個問題，深思苦慮，經兩星期之久而無結果。有一天晚上，他吃多了一點黑加非，睡不着覺。正當「輾轉反側」的時候，他覺得有許多觀念在腦子裏馳騁衝觸，到了後來，有兩個觀念聯合起來，成了一個系統。到第二天清早起來，不過證明結果就完了。這

了若干時日，他頗隨順萊學儀的人出外旅行，把他所研究的東西都忘了。有一天他出去遊玩，一脚剛踏上車，一個新的理論，——他所以用以證明伏詳函數的變換和非歐克里得何學變邊的變換是同一的——驟然在腦子裏發見出來，並且他覺得這個新理論是一定弄得住的。以後有了閒暇，他果然証明了這個理論之真實。他叙述這兩個以及其他例子，的意思，是要表明出來那一種驟然發見的光明——直覺可以解決問題，可以發明新理論。他以為凡我們盡心研究一件東西，首先是意識的我在那裏用論理的方法進行。到了意識的我停止工作的時候，仍有一個非意識的我在那裏研究。研究得了結果，於是打一個電報給意識的我，就是一個新解決或新發明。這個非意識的我用什麼方法研究，我們當然無從知道的，因為他是非意識的。

這樣底注重直覺，我恐怕未免太過了。我們研究問題，仍宜注重論理的追索，把許多舊有的觀念，互相攻擊，互相衝撞，互相錯綜，互相聯合，總有若干觀念聯合起來，成一個言之成理的理论。首先研究不得結果，以後驟然發見出來，自然也是間有的事情。然而這個驟然發見，仍是不據於當初的計算，並不是無因而至的。而且這樣的發明，究竟其實不真實，仍須經過証明，其錯誤之可能，總比用論理方法直接所得的結果，還要大得多。

(乙)哲學是研究知識的，科學是研究事實的。換言之，哲學研究「知」，科學研究「所

所以有人說，哲學就是知識論。這是一個普遍的傾向；因為近代哲學家多半拿哲學解釋爲經驗之分析，不像古代的哲學家拿哲學解釋爲物之最後的性質之考訂。這二者也是一個進步的傾向；因爲本體是須由研究知識間接得來的。康德似乎已有這樣的區別。康德的哲學，以純粹理性之批評爲中心，揆言之，就是知識論。他所研究的問題不是知識之如何發源，如何進化，乃是知識之如何可能，根據於何種條件。前項問題，屬於心理學，後項問題屬於知識論。心理學爲科學之一支，知識論則是哲學。心理學與哲學之區別，即是科學與哲學之區別。心理學研究各種精神的內心理的事實——認識，概念之成立，印像之組合，及情緒之發生，慾望之發展，等等及處理這些事實關係的定律。知識論研究在何種條件之下，知識方才得以成爲知識。心理事實的研究，和生物學一樣，須用歷史的方法，即發生的方法。知識論則須用超越的方法。所謂歷史的方法，是比較各事實之發生的多數原因，而彙集其同者，以之於一個定律之下。所謂超越的方法，乃是吾心之自然發見的動作。心理學中之材料，乃是個別的，起於後天的經驗。知識論中之材料，乃是普遍的，起於先天的固有。前項之事實須訴之於經驗之證明。後項之事實，無待於經驗之證明，若亦訴之於經驗之證明，往往發此衝突或虛偽，一例如康德的反論：（一）時間無始無終，（二）時間有始有終，照經驗的論理來看，一說都講不通，然而這是不可能的，故時間乃是先天的固有。但如認定經驗之條件

，即建設經驗之範疇。此種認定或建設乃是智慧之機能，俯拾即是，心所同有，永久存在，非由外鑠。這樣超越的方法與經驗無關——其無關到什麼田地呢？他竟說：這樣超越的自覺中的觀念，若移置於經驗的自覺之中，或為明瞭，或為模糊，絲毫不成問題，甚至於或有或無也絲毫不成問題。但是我們必定先有此種潛隱的範疇，然後遇着客觀的事實，方可分別應付，而成各種辨別的判斷。例如在分量的方面，我們原來有了單一的範疇我們才能判斷一件東西為普遍的，我們原來有了衆多的範疇，我們才能判斷一件東西為個別的。在性質的方面，我們原來有了實在的範疇，我們方才能判斷一件東西是有，我們原來有了虛無的範疇，我們方才能判斷一件東西是無。

固然本體及事實之研求。必有待於知識，猶之乎房屋之構造，必有待於工人。我們必定先將「知」知道了，然後才可以審察「所知」之強得住靠不住。故知識論必先於本體論。然而當我們用超越的方法研究「知」之時，我們已經承認我們當「知」之時，甚至於我們當用超越方法本身之時，有一個自覺之存在。這個自覺之存在，也是一個「所知」，和其他科學的事實一般，仍然有客觀的性質。所以我們無論如何超越，根本上仍脫不了經驗的勢力，況且當研究知識之時，總要用一些由後天經驗得來的觀念。排斥實質於世界之理解部分之外，乃是人家說謂洛克的集語。絕「所知」而言「知」，乃是不可可能事情。洛茲對於新康德誤會加一種批評，說

。日日磨刀而不切東西，將成勞而無聊的工作。我把這個比喻還可以推進一層，說：刀的本身，也同樣底是一件東西，就是用以磨刀的石頭，也同樣底是一件東西。世上更有絕對超越的方法嗎？

(丙)哲學是研究形式的，科學是研究實質的。換言之，哲學研究關係，科學研究發生關係的東西。形式雖是必定依附實質而表現，但是形式之本身，另是一個世界。由此言之，凡是沾滯物質的都是科學。例如植物學之研究花草，心理學之研究心理現象。凡是脫離物質的，是哲學，例如數學中之加二得四，不問還是二人加二人得四人，或是二馬加二馬得四馬，論對象中之一若凡甲皆爲乙，今有一物爲甲，則此物亦爲乙，祇問「乙」之關係如何，不問甲乙所代表何物。數理哲學，及概念論理學皆爲哲學；因爲數學祇管數之較大較小或相等，不管所數（上數）的是什麼，論理學祇把思想當思想（卽概念）之研究，不管所思想的是什麼。這是數理哲學家一加羅素，概念論理學家一加德爾所教的意思。現在就羅素之立說言之。

哲學研究形式，科學研究實質，形式是普遍的，不隨時間空間而不同，實質是個別的。其中總有一些性質是隨時間而變化的。研究實質的方法，既以經驗爲起源復以經驗爲歸宿。凡管理實質界一切的定律，須先由經驗歸納而成立，既成立的，其定律之真實不真實，仍須隨

時隨地用新經驗來證明。經驗証明到什麼地方，定律就真實到什麼地方。若是有一天發見一種經驗，和原有的定律不符，則此定律即刻失其真實的地位。所以科學中的定律，可以新陳代謝的。至於研究形式的方法則不同，牠完全憑藉理性。理性爲吾人所固有，不像經驗是由得感觸得來的。形式的真實是不久的，牠要把過去未來都包含在裏邊。因爲我們祇能經驗過去，不能經驗將來，所以我們不能憑藉經驗來成立形式的真實。但是理性不受時間的限制，形式的真實，是憑藉理性而成立的，經驗不能証明牠，也不能否認牠。例如論理中有一個命辭，「凡魚皆能游水，今有鱉是魚，鱉故亦能游水。」大家都認爲是真實的。倘若拿一條鱈魚試驗起來，放在水裏，竟同石頭一般，毫無游水的本能，在實質方面，這個命辭固然失了真實的價值，然而在形式方面，其真實仍然存在。因爲這個實質的命辭，可以簡約爲一個形式的命辭：「凡屬於某類（魚）的東西，都具有某種性質，（游水）如果有一件東西（鱈）是屬於此類的，則這件東西也必定具有某種性質，」其中彼此關係，永遠存在於天壤之間。至於某類是否都有某種性質，（即凡魚是否皆能游水）今有一件東西，是否屬於此類，（即鱈是否爲魚）却要讓與動物學家去考查，不關哲學家的事。

由此言之，研究科學須用經驗，研究哲學須用理性。惟其要用經驗，所以要在觀察經驗上做工夫。惟其要用理性，所以注重純粹的推論。我們覺得各種形式的真實，是推之百世而

不變的，然而又不能用「最能證明真實」的經驗方法去證明牠。所以我們不能不訴之於理性。依大家公認的常則說來，經驗是後天的，理性是先天的。但是理性是否能脫離經驗而獨立發展，無從試驗出來，故理性與生俱來之說，也不過是一個假定。一個小孩子連數目都數不清楚，何曾知道二加二得四，是永久不變的呢？赫胥黎反駁天賦人權之說，說道：「人之初生，不過一塊血團，人權是什麼地方呢？」我想把他這個語裏的人權二字改作理性二字，用以反駁天賦理性之說，比較還要妥當一點。詹姆司說：「形式的知識，其本身也是經驗的。」一種可以作本段理論之批評。

二 哲學與科學之範圍相同而其方法不同

(甲) 哲學在前而科學在後。哲學與科學都以全世界為領土，但是我們對於世界各部分的知識，有充足的，有不充足的，我們研究一種東西，或為生物，或為礦物，或為社會，或為心理，先有哲學作急先鋒，探險於未知之疆域，然後有科學一步一步底切實布置起來。就同歐洲列強漫無民地一般，其先有武士，商人，可游歷家向各處探險；探得之後，然後有軍事家去征服，政治家去管理，實業家去發展財源，把他弄成一片可居的土地。所以哲學重在思辨，科學重在証實。因為對於一展新問題，我們所知道的快本，過於薄弱，觀察試驗，都不易於舉行，所以我們祇能用比較自由的思辨。思辨所以的結果，當然不如觀察試驗所得的結

果之準確，體帶着可驚的色彩。所以在科學裏邊，雖有時有兩個或兩個以上的對敵的理論，然而彼此交戰，不要多少時候，勝負就決定了，就如同中國的戰事一般，勝負既經決定，於是祇有一個理論存在下來。在哲學裏邊，却常有幾種言之成理持之有故的理論，同時存在，就同列強鼎峙一般，有人竟以可辨論為哲學之特性。這是因為：在科學裏邊，我們可以用判決的試驗取其一面丟其他，在哲學裏邊，常有不能應用判決試驗的困難。又因為在哲學探險時期，我們往往可以虛設一個假定的存體去解釋一個問題。到了科學證實時期，假定的存體非萬不得已，決不容牠存在。這個限制，叫做奧康刀，乃是科學裏重要的精神。古列的哲學原理裏邊，就是這樣立論。他並且用一種比喻說：哲學所思辨的等於日蝕時之模糊的部分，科學所証實的，等於日食時之光明的部分。但是模糊的部分，終久也要變成光明的。

從學術史上看來，有一些例子，和這種說法相符合。希臘的 Democritus，羅馬的 Leucippus，在二千平前已經想到物質由原子集合而成；各原子大小不同，重量不同，原子相碰，則互相衝動；原子的結合與衝動，完全由於物理的力量，並與神道的力量夾雜於其間。他們的原子論，實在是哲學的思辨。一直到了十九世紀，達爾敦從多數含炭氣體的試驗，證明原子之存在與其結合。於是重訂原子論中之定份倍份定律。物質一元之說，在希臘時代，也已經有人傳到。不過他們有以為是原於水的，有以為是原於火的，有以為是原於

空氣的 (Anaximenes) ；有以爲是原於土的 (Pherekides) ；一百多年前，蒲勞司特以爲物質由於原質之積合，而各種原質皆由於輕之積合。這都是摸索窺探的思辨，一直到了近來三十年間，由放射化學及光學，方才證明：各種原質，都由於同一的基本物質——電子——集合而成，並且把這些電子之電學的性質及管理電子之定律，都考訂明白了。不過現在科學中所說物質之一元爲電子，古代哲學中所說物質之一元爲水火等等而已。然而其爲物質一元論則一事。

但是：哲學之思辨，亦不可過於勇猛，以致與証實的科學不相銜接。十字軍中「童男女無罪，必能克敵」，之荒謬的見解，佛學中「三千大千世界」二十萬年一劫「種種想入非非的宇宙觀，何曾不是思辨的結果，牠可有哲學的價值呢？這叫做純粹的唯心的構造。唯心構造之危險，是具有科學精神的哲學所必須避免的。培根說：「人類智慧之前進，不必加過勝去鼓舞牠，但是須垂一個鉛鉤去滯留牠」。正是洞見這種危險之極大啊。

(乙) 科學在前而哲學在後。牠倆也是以全世界爲領土，但是科學先從局部方面詳細研究，把各局部研究所得的結果，聚在一處，於是哲學集其大成，組織一個系統起來，安置於一個原理之下。這似乎和普通論理學中所講的歸納的方法是一樣的。然而這個哲學的組織，比普通歸納方法更爲深遠一層，更爲抽象一點。普通歸納是從事實而構成定律，哲學組織，是

從各科學中之原理，理論，定律，而構成更普遍的系統。例如從水至百度即沸騰至零度即結冰，水銀至三百六十度即沸騰，至零點三十九度即結冰，炭養二氣至零點下八十度即沸騰，至極低溫度（約零下二百餘度）即結冰，幾個例子，而構成一個定律，曰：凡物質皆可依溫度之高低而變遷其狀態；這是普通的歸納。又如從化學裏物質之化分化合，物理學裏能力之互相變換，生物學裏生物之歷代分衍，數種理論而組織成「宇宙是進化的，是變遷的，」一個宇宙觀；這是哲學的組織。由此言之，科學在前，故其方法重在分析，哲學在後，故其方法重在綜合（即上文之組織）。分析不離個別的事實，其結果在於事實之描寫，發見各種事實之性質及其彼此的關係。綜合是到了普遍的原理，其結果在於全部之了解，及全部與局部之關係之了解。據此而言，全部不僅是局部都相加的共總。各局部之所得，加在一道，仍須經過一番抽引歸納的手續，然後能成一個系統，這才到了了解的地步。分析得愈密，則其所得的結果愈確切而精緻。綜合的分子愈多則其系統所包含的範圍愈大，綜合的層次愈多，則其系統愈高遠而難明。因此所以有人把哲學叫做科學之科學。但是論理學也做科學之科學。這兩個實在有不關的意義。論理學之所以叫做科學之科學，是因為各科學之建設，都必定要用論理的方法。哲學之所以叫做科學之科學，是因為哲學要用科學所得的材料來構造牠的系統。包耳孫的哲學引說，及唐母孫的科學引說所陳說的，都是這樣的意思。

從學術史上看來，也有一些例子，和這種說法相符合。在試驗的方面，有物理學證明熱光電磁之互相變換，有力學證明出來潛能力之存在及其與動能力之互變，又熱與動能力之相同，又永行機器之不可能，然後才有熱動學中之「能力不滅」「能力自不漸漸趨於平」（熱動學中之二定律）兩條普遍的原理，然後才有能力論中之「能力主使一切」的觀念。自生物學中發明了「機關用久則發展廢久則退縮」種種事實，化石學中發明了許多古有今無的生物，其地質變遷與生物變遷之互相關係，歷史學中考訂了一些民族興衰隆替之理由，然後才有一個普遍的有科學意義的物競天擇之進化論。自化學證明原子之存在，而物質之成分是個別的，不是聯續的」之說穩固了。自放射化學發明電子之存在與行動，而電為「原子」組成之說（普通電之成分亦是個別的）成立。自光學研究出來光份之浪長為整數之函數，而量子論（實為本為個別的，非聯續的），成立了。自此之後，我們方有物質能力皆非聯續之普遍的論理。近代的多元哲學，以為宇宙為億萬無數的多元組合而成，雖是在歷史土，仍有其他哲學的基礎，不是完全根據於這些物理化學的新發明，然而實在是因為有了這些新發明，然後敢於出而問世，毫無怯縮的態度了。

但是：哲學總其大成，固負莫大的功勞，然而過於急速的綜合，和過於冒險的思辨，尚有一樣的弊病。若是科學逐件分析尚未底於完密之時，而哲學就遽然收拾起來，打一籠罩

的通電，其結果不免於自欺而欺人。達爾文做了十九年的觀察試驗，然後綜合成了進化論。還有許多科學家，做了一生的試驗，僅僅把局部的事實描寫下來，竟直未曾做過廣大的綜合。朋加烈說：古人綜合，我們笑他以不同為同，我們綜合，又安知後人不是同樣廝笑我們呢？人類本有好作綜合的癖性，我們對於這一層，還應當有相當的防備啊。

三哲學是全部的，科學是局部的。哲學的方法，是先於一定的原理，而後選擇與此原理相符合的事實來做輔助。科學是以事實而研究的，決不穿鑿事實於原理之下，亦不避衝突的事實，而保持固有的原理。哲學中用作根據的原理，是從信仰或武斷或其他方法規定下來，既經規定之後，奉守之而不移。科學中除敘述事實之外，也有原理，但是科學中的原理，是根據於觀察試驗而得來的。若是後來觀察試驗的新事實，和固有的原理不符，科學很願意修改，或甚至於完全拋棄牠的固有的原理。這就是科學家在試驗室的态度。必有如此的態度，而後科學方可有切實的進步，方可有新異的發明。總括起來說：哲學立原理以統事實，科學就事實而求原理。馬赫對於科學與哲學之批評，大致是如此的。他並且具體說明科學方法與哲學方法之不同。大意是：

哲學家總要解決物之真相和我之真相兩個問題。這個問題未曾解決，他總躊躇不安。他要引導科學家去顯露這種不成問題的問題，而把其他的問題——心物相變面發見於感觸界之

現象——付與實驗科學家去研究。但是科學所貢獻的最近的結果，（不是與事實相離甚遠的）又不足引起哲學家的注意；他們早已知道了，或是相信他們早已知道了，宇宙之基礎的原理！不特如此，他們還要用他們的原理而批評科學所得的結果；甚至於修改科學所得的結果以適應他們的需要；或者因科學所得的結果，和他們氣味不相投，他們也可以拋棄牠。科學家的思想與工作，與以上所說的大不相同。他們不幸，沒有一些不可動搖的原理作護身符，所以他們把他們的理論，觀念，——縱是最有根據的——都當作臨時的假定的東西，就是實驗哲學裏所謂利於進行的工具。他們當工作之時，固然有理想的目的，但是牠的實現，是逼近的，是緩進的，往往留之將來而不忘謂爲已得；因爲一個問題中各分子之關係常是複雜的，不是可以一目了然的。所以科學家永遠有勞苦的工作而無止境。

總論

從以上各種理論之中，我們可以看出有一個共同點：哲學方法是偏重理論的，科學方法是偏重事實的。哲學方法是偏重思想的，科學方法是偏重試驗的。哲學家多用腦，科學家多用手。在崇尚哲學的人看起來，哲學精緻，科學淺陋，哲學扼要，科學逐末。在崇尚科學的人看起來，哲學虛渺，科學切實，哲學武斷，科學謙虛。我是學習科學的人，自然也是相信第二說的之一分子。依歷史沿革和近代趨勢而言，哲學的歷史甚長然而進步甚緩，科學的

歷史甚短而進步甚速。因為哲學中的結論，沒有切近的證明，所以易於發生辨論；科學中的結論，都是緊密依據於觀察試驗的，所以其所得的領土，雖不是永保之而不亡，然而却不是朝秦暮楚旋得旋失的。而且近代哲學，都有科學化的性質。這不是因為現在科學之勢力很大，使哲學屈服於其下，是因為哲學在歷史上所製造的虛浮無當的辨論實在是太多了。拘迫遠久則思解決，紊亂過多亦思秩序，於是我們漸漸覺得須在耳聞，目見，的方面做工夫。假使現在有一個哲學家，因為他自己偶爾高興，依隨他自己的癖性，建築一個哲學系統起來，不管事實究竟如何，其立腳總是不穩固的。惟其因為立腳不能穩固，所以大家對牠，也沒有久遠的信從，則此系統之摧毀，或者比此系統之建築還要容易。其結果不過宇宙間多發生一番現象而已。現在我們可以下一個簡單的結論：現代的科學自然有科學的方法，現代的哲學，也必須採取科學的方法，——換言之即具此科學的精神，——方能稱為哲學。二者之方法漸漸底要趨的一致了。

認識底論理的意義

陳大齊

認識作用是一種心理作用，所以當然和想像作用感情作用意志作用等同爲心理學底對象。而現在爲哲學中心的認識論，依其名稱所示，就可知道，是以認識爲主要對象的。故認識爲心理學底對象，同時也爲認識論底對象。若干種不同的學問同以某事物爲研究底對象，本來其例甚多，毫不足怪；不過學問底種類既然不同，則雖以同一事物爲研究對象，其所厚該事物底方面必有多少不同。正如溫特所說：「同一事物可以爲多種科學底對象。故幾何學認識論心理學均研究空間，但各學所研究的却又爲空間概念底不同方面」。故心理學和認識論雖同以認識爲研究對象，但其所見方面必不相同。然則心理學上的認識論上的認識究有怎樣的不同的呢？

心理學研究認識，是把認識當做時間中所進行的一種歷程而研究的，分析認識作用，以求他的原素和結構，觀察他的進行，以發見進行時所遵循的法則；和別種心理作用，如感情作用意志作用等聯合起來研究，以覓定他們相互間的影響；或更進一步，追究認識作用底發生和進化。以上所說的各方面可以叫做認識底心理的意義。所以心理學是專從心理的意義方面去研究認識的。至於認識論則不然，他所注重的是認識底論理的意義，不是認識底心理的

意義，我們若不明加辨別，誤以為認識論所研究的也是認識底心理的意義或心理的意義底一部分，則認識論便將喪失其獨立的存在，而被吞沒於心理學之中，變為心理學底一部分了。認識底心理的意義不在本文範圍之內，本文只就其論理的意義一加研究。

認識既為這兩種意義，最好能有兩個名稱，分別表示，庶幾可以免却許多誤會與紛糾。可惜中國言語沒有語尾變化，在表示大同而小異的意義上，沒有西文那樣方便。我的意思以為：或可用「認識作用」四字表示心理的意義，用「認識」二字表示論理的意義。因為從心理的意義看來，認識是一種時間的事實的歷程，是一種作用，而從論理的意義看來，認識是已經抽象過的，是不復注重「歷程」「作用」等意味的。倘然可以如此分別，則心理學上所研究的是認識作用，而認識論上所研究的是認識。

認識底論理的意義成自三種意義或三種意識態。意識態這個名稱創自 *mayo* 和心理學上普通所謂意識的狀態並不相同。據 *hastie* 說：「意識態是一種不能再行分析的意識作用，不屬於知覺或感情。」我們遇見一種事物，有時覺得他很新穎，有時覺得他太唐突，有時覺得他極可異；聽別人底講演，或者覺得有可疑之點，或者覺得有可採之點，這些都是意識態底作用。又如與別人談話時，或者覺得他所說的涵義深遠，或者覺得他所談的毫無意味，這些也都是意識態底流蘇」。當認識事物的時候，心中所具的三種意識態便是（一）確實在，

(1)實有性，(2)逼效性。

(二)確實性 現在先取日常生活中淺顯的事情來做一個例，以便說明。我走在路上，看見前面遠遠地有一個黑的東西在那兒動。從他的形狀大小運動和別的特性上看來，我認識他是一個動物。漸漸走近，我不但認識他是一個動物，並且認識他是一條狗。愈走近，我竟認識他並不是一條從前沒見過的狗，却是鄰居張家底小黑狗「桃子」。在上例中間，有了三項認識作用。而認識那動的黑的東西是動物，是狗，是張家底「桃子」——這些也是判斷作用。所以認識作用是在判斷內進行的。當我們如此認識的時候，我們一定有極明確的意識，覺得我們當時所下的判斷——前面所見的東西是動物，是狗——很是確實，很是可靠，絲毫不是懷疑。我們正因為自己覺得我們的認識確實可靠，所以才敢如此下判斷，假使我們自己預覺疑惑，所見的東西不知道是不是動物，是不是狗，不敢堅決地承認「那是動物」，「那是狗」，那末我們一定不敢如此下判斷了。不敢如此下判斷便不能有認識。所以認識成立時，一定覺得不錯，覺得的確是如此的意識態，這叫做認識底確實性。普通論理學上往往有(一)必然判斷，(二)實然判斷，和(三)或然判斷底區別——這種區別底是非，現在姑置不論。必無判斷表示「不得不然」的意義，實然判斷表示「事實上確是如此」的意義，故其帶有確實性，大抵不至於有人懷疑。至於或然判斷，因其不過表示「或是如此」的意義，究竟能否帶有確實性，

不免易啓疑惑。或許有人說：或然判斷既是或然的，便不很確實，怎麼還能有確實性呢？即使能有，那確實性也不免殘缺不全的了。這種非難，乍看似乎很有理由，若細加考察，即可知其並無能力，足以破壞確實性底根據。因為此種所說的確實性，並不指判斷底確實程度而言。假使確實性就是判斷底確實程度，那末或然判斷誠不免是不很確實，才能有完全的確實性了。此地所說的確實性不是判斷底確實程度，却是隨伴判斷而起的「確實」意識，是對於判斷所承認的確實性。所以判斷底確實性和判斷確實程度絕無關係，大不相同。當我們下判斷時，無論那判斷是必然的；實然的，或然的，我們總對於所下的判斷加以承認。至於發念懷疑，又是別一問題，在當時總加以承認的；及到懷疑時，對於懷疑又承認其確實性了。下必然判斷時，承認他的必然性是確實的；下實然判斷時，承認他的實然性是確實的；下或然判斷時，同樣地承認他的或然性是確實的。所以必然判斷帶有確實的必然性，實然判斷帶有確實的實然性，或然判斷也同樣地帶有或然的或然性。綜言之，那一切判斷統統帶有確實性。假使我們對於某事，不敢確實地承認其「或是如此」，則我們如何敢下或然判斷，如何會有認識呢？所以認識都帶有確實性，是毫無可疑的，而這確實性便是使認識所以為認識的一種重要的意義。

(二) 實有性 認識於確實性外，還帶有實有性。當我們看見前面遠遠地一個黑的動的東

西，而認識他是一個動物，是一條狗，於是下判斷道：『那是一個動物，是一條狗』的時候，我們又有極明瞭的意識態，自覺所下的判斷並不是杜撰的，並不是虛構的。自覺我們的判斷是依照了客觀的對象才下的。客觀的對象是怎樣，我們便怎樣下判斷。客觀上確是動物，故我們才認識他是動物。客觀上確是狗，故我們才認識他是狗。我們的認識內容就是依照了客觀的對象而規定的，並非憑空捏造的。總而言之，自覺我們所判斷的內容和我們所認識的對象兩兩相應，初無二致。認識內容和認識對象相應，這便是認識底實有性。認識和想像在這一點上，大有分別。凡屬認識，都帶有實有性，而想像時，便沒有這種意識態。——想像無以自知是想像時為限；若誤以想像為認識，即不免有實有性隨伴而起了。關於認識內容和認識對象底區分，頗有異論。有人以為這種區分是不必要的，是不可離的。因為他們以為對象就是內容，離開了內容，別無所謂對象，兩者一而不二，無可分別，且亦不能分別。關於這些爭議，現在姑且存而不論。現在只把認識內容和認識對象底區別略講一講。認識對象是我們所認識的；認識內容是我們認識時所斷定的。例如二加二等於四，這條數學上的理為何河沙數的人所認識。此處的認識對象是『二加二等於四』，認識內容也是『二加二等於四』；似乎兩者完全相同，無可分別。但前者的『二加二等於四』是我們所認識的數學上的那條理，後者的『二加二等於四』是我們認識那條數學上的理的時候所判斷的。並且此處的認識對象實是

那俄數學上的理，世間只有這一條，並無同一的第二條。至於認識內容，因為有恒河沙數的
人認識這條理，所以也有恒河沙數，和認識這理的認識作用底數目相同。所以認識對象雖一
，而就此同一認識對象所得的認識內容，則可以很多又認識內容是認識作用底一成分，是個
人底一種心理現象，所以始終附着於個人，不是超個人的，始終在時間內，不能超越時間的
。至於認識對象，則不然，不是個人的，也不是時間的，能超脫個人底認識作用，而為普遍
的對象，能超越時間，而不為時間所束縛。如此看來，對象和內容確是可以分別，且有分別
底必要。內容和對象底相應便是認識底實有性，而這實有性又是使認識所以為認識的一種重
要意義。

(三) 遍効性認識於確實性和實有性外，又帶有遍効性。當我們看見一個黑的動的重物，
而認識他是動物，更進一步，認識他是狗的時候，我們不但覺得我們所下的判斷是極確實，
並非隨意亂下，而且覺得這個判斷不是我一人所視為確實，也是衆人所同視為確實的。不是
判斷者個人隨意地所承認，不是判斷者底主觀的意見，却是凡是認識能力者所不能不共同承
認的。不但判斷者自身認這判斷為有效，且覺得別人也不能不認他為有效——覺得這判斷是
普遍地有效，所以這種性質叫做認識底遍効性。我們識認狗時，覺得別人也不能不認他為狗
，我們認識二加二等於四時，覺得別人也不能不如此認識。我們總覺得這些認識不是個人

所私有，乃是人人所公有的，所以一切認識都帶普遍性。至於事實上那判斷是不是爲衆人所公認，却於遍效性無關係。即使有許多人反對，不肯承認那判斷，但也無傷其有遍效性。認識和個人意見底不同就在於遍效性底有無。認識時總有『大家不得不承認』的意識態，而吐露個人的意見時，只有『我以爲』的意識態。必然的判斷是必然地普遍有效，實在的判斷是事實上普遍有效，所以都有遍效性。來布尼茲以來所說的理真和事真都包括在這些遍效性的判斷中，但我們的認識不一定須真，有時只能以『近真』自足，如科學上所用的假設。近真的認識便是或然的判斷，或然的判斷雖只是或然地真，但也當然具有遍效性。這遍效性是使認識所以爲認識的第三種重要意義。

如上所述，認識有確實性，實有性和遍效性三種意義，正是使認識所以爲認識的重要條件。我們一定須從這三種意義裏去看認識，認識才能有論理上的意義，才能成爲認識論上的認識。若只把認識當做一種時間上的進行，則始終不過是認識作用，只能有心理上的意義罷了。認識論所研究的是論理上的認識，不是心理上的認識作用，是從確實性，實有性和遍效性裏所看見的認識，不是從時間的歷程上所看見的認識作用。所以在認識論上講到認識，總離不了確實性，實有性和遍效性三種意義，離開了這些意義，便不成其爲認識了。

科學方法論引說

自華太發明蒸汽機以來，各種應用的科學，彙程前進，一日千里，生出許多奇異的事業，爲前古所未聞；人類戰勝天然界之權力，一天一天的增長，而且人類生活的狀況，也一天一天的改變了。於是有人以爲科學之價值，不過是淺近的功利，至於搜探宇宙之奧奧，維持社會之道德，自然有那「立之又立」和那「天經地義」的學術，去擔負這個責任，不是科學所敢與聞的。此種謬誤的見解，也不是自現在起的。即十六七世紀中著名哲學家培根對於科學，也曾有偏而不全的評判，他說：「科學和人類的權力，互相依附，並且趨向同一的目的」。若把培根的意思，簡約成一個公式，就是「知識即權力」。笛卡兒對於科學的評判，比較的寬闊些，他以爲從科學之中，我們可以取得最有益於人生的知識。至於近代的普通觀察家，看見飛機可以升入天空一萬多英尺，電極爐可以熱到三千六百度，等等事業，都伸着舌頭奔走相告，說道：「奇異哉科學」；他們以爲這些事業，是科學之唯一的出產品。若說及我國之持「東方前道西方尚藝」之論調的老先生，他們必定以爲科學是區區微藝，和個人方面之「正心誠意」，社會方面之「體國經野」無關，那更是不待言了。

從歷史上看來，科學之進步，不是單在應用一方面進行，也不單是理論一方面進行。若

是單在一方面進行，則科學不能發達到現在的地步了。埃及的古科學所以中絕的緣故，是因為他們單在量地，數星，上做工夫，沒有理論上的綜合。希臘的古科學所以中絕的緣故，是因為他們單在他們所叫做理性的非功利的學術上做工夫，於人類生活太不相關。至於現在我們所享受的所研究的科學，是在文藝復興時代重行出世的。科學何以在那個時代重行出世呢？是因為那個時代宗教勢力太大，大家都想解放思想，從不可知的神道上，遷移到可知的人道上來，所以那個時代的科學，完全以求正確的知識為目的。自文藝復興算起，一直過了好幾百年，科學在應用的方面，都沒有若何的關係，所以有人說，科學之發生。原於求知而不原於應用。當牛教着天然哲學之算學原理的時候，決沒有料及後世航海家，須用他的數力定律以資測算。當安柏耳，法來德研究電磁感應之現象的時候，決沒有料及現在的工業狀況，為電機所搖動的，有如此之大。然而應用的科學之發達，又可以供給理論之材料。加耳騰之火之動力論，原來是用以解釋機器為火所鼓動之原理，他當初並沒有料及熱動學就由此而產出，而近代之能力論，又從熱動學而產出。德斐爾研白完金之接觸的作用，本是為實業而進行，那個時候，他也未曾料到析解之理論，就由此而發明，而化學的力學之發達，又即以此為發軔之始。故應用理論兩方面，須得同時並進。若沒有應用方面的利用厚生，則理論家不能發有藥品儀器等試驗室的材料，和工廠商場等社會的材料以供研究。而且決不能永遠受社會

上的歡迎和輔助，於是本身不能自立。若沒有理論方面的搜求新理，則應用的知識，每天照舊演習，其來源之涸竭，是可立而待的；而且人民之思想，永不能逃出於原有的範圍之外，而社會上之罪惡，也永遠不能洗除，則輪船，火車，大砲，飛機，都變成製造奴隸的東西了。

科學初發生的時候，指文藝復興時代所謂科學，不過指算學，天文學，力學，數種而言。以後科

學的意義，漸漸的增長，所以科學的範圍，也漸漸的推廣。到了近代，我們以為：凡是確切的，明晰的，有系統的學術，都可以叫做科學。伍耳夫說：「凡有系統而探其真實的教訓，我皆謂為科學的。」換一句話說，凡是經科學方法研究出來的，都可以叫做科學；因為科學之所以為科學，非以其資料之不同。正以其方法之特異。宇宙間之資料，總不外乎天地日月，草木鳥獸，政教風俗，愛憎苦樂，等等。便是在非科學的學術如文學宗教之類之中，所用的也是這些資料。從這些資料之中，若是探求真實出來，那就成為科學了。科學方法，就是探求真實之具啊。

自孔子提倡實證主義，穆勒實行邏輯革命以來，科學方法之重要，漸漸的為公衆所承認。因為中古經院派遣留下來的邏輯，由於形式的窳白，於實事的研究，真直漠不相關，所以有

科學方法出來取而代之。科學方法是什麼呢？換一個名字，就可以叫做實質的邏輯形式的邏輯重推論實質的邏輯重試驗；形式的邏輯重定律，實質的邏輯重事實；形式的邏輯重理性。實質的邏輯重直覺；形式的邏輯重傳衍，實質的邏輯重創造；形式的邏輯重證明實質的邏輯重發明；形式的邏輯是靜的，實質的邏輯是動的；形式的邏輯把未知句在已知之中，像一個小圈包在一個大圈裏邊一樣，實質的邏輯把未知伸在已知之外，像從一條直線向前另外伸長一條直線出來一樣。科學之所以能有進步，因為他無處不用這個方法，無處不有這個精神。這個方法精神之影響，在人類思想上，非常的大，不可遏抑所以科學不但是改變人類之物質的生活啊。

哲學界有人會分學術為知覺三科；屬於行的，是道德的以善為歸；屬於知的，為智慧的。以真實為歸；屬於覺的，為情感的，以美為歸。科學乃是屬於知的。有把這個界限看得過於板滯的人，竟直以為科學的知識，是完全客觀的，若果把科學的力量增高，人類將要為客觀所騙造，甚至於墮落滅亡。其實用我們自己的器官腦髓去研究科學，決不至於客觀之桎梏。我們姑且不論科學的起源，是否有求善和求美的心理，夾在求真實的心理裏邊，然而科學所得的效果，於行和覺的方面，却是大有裨益，已經是大家所公認的。

科學之於人類，不但是在物理的方面，^{物質的}方面，有用厚生之利益，他在道德的方面，使人能深辨是非，而改變物我之觀念。因為科學所貢獻於道德界的，有二種禮物：（一）真實之意義；科學不以從前遺留下來的真實為真實，是從自己的鑑別得來。換一句話說，科學中之真實，是要隨時進步的。（二）因果的秩序；科學以為：凡是物的分子，物是我的環境，若是要有好果，須得我去這個好因。這不是科學對於道德的方面的利益嗎？而且科學之中，具有秩序與諧和二個原素。這兩個原素，就是美中之不可缺乏的。秩序之反對為紊亂，諧和之反對為衝突，科學之中，若是有紊亂和衝突的地方，那就不成其為科學了。所以科學對於美的方面，也是大有利益的。

依以上所說的結論下來，科學是求真實的和善，和美，是分不開的。然而科學的真實，能不能算得真實嗎？這到是個很有研究的價值之問題。現在討論這個問題，先要在「知識緣何而來」着手。

科學是什麼呢？乃是人類智慧之出產品；在心的方面，和思想律相符，在物的方面，又適宜於外界的心的方面的動作，有思想律去管理他，物的方面動的作，有天然定律去管理他。這兩方面都是有定的，然後科學纔能構成。

思想律是普遍的，凡人之思想之動作，都經歷這個途徑；所以人類之審度，在同一的情境之中，必定得同一的結論。然而我們尋常辨論，每有意見不同，又是什麼道理呢？，難道各人的思想之進行，不經歷同一的途徑嗎？這是因為事實繁複，或張本不同的緣故。當我們心中對於一樁事實構造一個意見的時候，若是事實之原因，過於複雜，而各人所認定的原因不同，或者各人之習慣，傳氣質，不同，都可以生出不同的意見。持個性主義的人，並且重視這些主觀的因子。此習慣意傳氣質希臘人對於知識和意見，曾劃有鴻溝的界限：他們以為無可辨駁的，是知識，可以辨駁的，是意見。其實這個區別，也不過是等級的問題罷！。

我們生活於宇宙之間，必定和外界的環境相適應不獨支體的生活，是這樣的，即精神的智慧的生活，也是這樣的。我們的手足耳目，若不能和環境相適應，必不能發達到現在的地步。即我們審度之權能，若不能和「用我們的審度以應付的」外界之物相符合，那就也無從發達了。如果我們根據於觀察的事實以預測將來，而屢次受了欺騙，如根據每日太陽背出之經驗、預測明日太陽將出、若明日太陽不出，那就是天然界欺騙我們了。則審度之權能，無從發達。但是天然界是不欺騙我們的。赫胥黎說，自然界向來不置我們於紊亂之鄉。明加烈說：天然界是和一，若不是和一，則其各部決不互相關係。這是說無因從經驗的方面看來，足見外界的物，是有一定的秩序，經由定律而進的；而

我們的智慧，若是經由思想律而審度，可以逐漸的尋出這些秩序，用定律去管理他。科學的真實，是智慧的，我和天然的物，同時在一個不可分離的圈子裏，何曾是完全客觀的呢！

我們爲何要發達審度之權能呢？同支體之發達，是一樣的原因，是因爲我們有生存之欲望。若要生存，不能不有這個權能。我們遇着一個困難，就要思想一番；思想所得的結果，若是和事實相符，就可適用的；——真實的知識了，那審度的權能，就增加一層了。雖然偶有不符也是增加我們的新教訓，於我們也是有益的，人以下的動物，也是如此：達爾文聖文做過許多實驗，證明高等動物的智慧，是由低等動物的本能進化而來的。波格生也以爲智慧是從本能中結晶出來的。本能，因爲生存而有的，智慧也是因爲生存而有的。這樣看來，惟其因爲人類要滿足生存之欲望，纔發達智慧，纔發達科學，何至於隨着客觀而墮落滅亡呢！

宇宙各部之各方面，和我們的器官，有聯續不同的接觸，輸入於意識範圍之中。由我們的直覺，從這些多而異的中間，選擇出簡而來的出來，用以構造知識，如定律理論假定等等。故我之自己，乃是外界變遷之認識所當作定準的，換一句話說，我就是參考之中心點。

再就概念一方面而言：當我們和外物接觸的時候，我們察見這些外物有兩種原素：一是客

觀的原素，如密度堅度等等，是外物所自有的；二爲主觀的原素，如物與我之距離，和我所用以窺此物之角度，等等，是由我所定的。這些原素，是無限的。我們祇能選擇這兩種原素之若干，保存起來，叫做概念。故概念之成立有強訂的性質。換一句話說，乃是由我的選擇而定的。一物之概念之成立，既是強訂的，則將來此物之概念，或因新原素之發生，或因主觀的原素，和客觀的原素之關係，加進分明，都有修之餘地。概念既可修正，則凡以概念爲基礎所構造起來的知識，都可以修正了，所以科學的真實僅有偏近的性質。既是偏近的就以進步而無窮了。

再就思想的方面而言：當我們解決一個問題，或構造一個理論的時候，應如何着手呢？若將所有的知識之分子合籠在一處，依聯合換合見第四章支配起來，可以得無限的結合式，惟其因爲我們有解決構造之志願，我們可以在這些知識之分子之中，直覺的選擇若干適宜的分子出來，再驅策這些分子，四方馳驟，就同化學中之氣體分子一般，一直到了這些分子中之有效的分子這原是化學中的語詞彼此聯合，成了一個言之成理的理论，纔算得圓滿；然後再拿試驗去證明他。總而言之，無論是什麼理論假定之構造，都有我們的志願，在那邊做驅策的主入，不是純粹由理性所能奏效的詳見科學和方法

總括一句話說，科學的真實，是再簡約的方法求出來的什麼是簡約之方法呢？就是拋除無關緊要的情境，在異之間求出同來確其如此，所以我們能用過去預測將來，因為過去的現象，和將來的現象，祇要有重要的同點，我們就可以預測，至於無關緊要的情境，祇好不計算他。然而我們何以知道這些情境是無關緊要的呢？這有強訂：固定的色彩。因為我們有這強訂假定之必要。請看外界如此的繁複，若是我們想用智慧把他表托出來，非簡約不能動手。我們明明的知道：簡約不能免有犧牲之連帶，然而必得如此，我們纔能走到較緊而較有定的界線之中，使我們所研究的，較為確定，而在較穩固的基礎上旅行，於是我們纔能和真實相逼近科學家用這個方法，在永增不已的繁複之中，按步進行，而且相信科學之各部，都有同一的趨向，而希望在永不停歇的勞働之終局，可以尋得一個和一。這個和一，就是費昂尼的哲子所已經夢想到的，讓我們都向着這目的前進，但是我們用簡約的方法，層層前進，祇能說，方法愈好，失望就是錯誤所生的愈少。然而無論什麼方法，決不能保證我們一路平安的進步，西揭威克說：「錯誤之危險：乃是我們進步之代價。」我們切勿莫要因失望而氣餒，這纔是科學的精神！

五十年來之世界哲學

(一) 引論

現在倒數上去五十年，正是一八七二年。我們且看那時候的哲學界是個什麼樣子。

(一) 歐洲大陸上，浪漫主義的哲學已到了衰敗分崩的時期了。海格爾已死了四十一年了。叔本華已死了十二年。組織偉大的哲學系統的狂熱——培根說的「蜘蛛式」的哲學系統，因為他們都是從哲學家的腦子裏抽想出來的偉大系統，——忽然冷落了。最有勢力的海格爾學派早已分裂了：「右」派的早已變成衛道忠君的守舊黨了；「左」派的，在宗教的方面，有佛爾巴赫與斯道拉斯的大膽的批評，在社會和政治方面，有馬克思與拉薩爾的社會主義。

(2) 實證主義的盛時也過去了。孔德已死了十五年了。英國方面的彌兒^(註)勒，再隔一年(一八七三)也死了。英國還有一個斯賓塞此時還正當盛時，但他久已完全成爲一個演化論的哲學家，久已不是十九世紀上半的實證主義者了。

(3) 大陸上浪漫主義的餘波此時變成了一種新的意象主義，又叫做「物觀的意象

主義」。這一派的遠祖是康德，但開宗的大師是洛克。當一八七二年，他的重要著作已出了不少。一八七四，他的出版；一八七九，他的出版；一八八四，這兩部書都譯成英文了。在英國方面，德國系的哲學向來沒有勢力；但到了這個時候，新意象主義也漸漸的有代表出來了。格林的名作，是一八七五年出來的。四耳得的是——一八七七年出來的。這一派的英國大師勒得來的兩部不可解的名著，與這時候都不曾出來。但這個時代的英國哲學界，——至少可以說，英國的士學教授所代表的哲學界，染上的德國色彩，已是很濃了。

(4) 大陸的思想界裏，這(一年一八七二)忽然出了一個怪傑，叫做尼采。他的少年作品，悲劇的產生，出在這一年。這書提出一種新的人生觀。他用希臘的酒神(即修司代表)的理相的人生觀。他說(即修司勝於阿波羅希臘的樂神，而阿波羅勝於梭格拉底)，——這就是說，生命重於美術，而美術重於知識。這就是尼采「重新估定一切價值」的第一步。

(6) 一八七二年一月十日，達爾文完成了他的物類由來第六版的稿子。這部思想大革命的傑作，已出版了十三年了。他的人類由來也出版了一年了。物類由來出版

以後，歐美的學術界都受了一個大震動。十二年的激烈爭論，漸漸的把上帝創造的物種由來論打倒了，故赫胥黎在一八七一年會說，「在十二年中，物種由來在生物學上做到了一種完全的革命，就同牛敦的在天文學上做到的革命一樣。」但當時的生物學者及一般學者雖然承認了物種的演化，還有許多人不肯承認人類也是由別的物類演化出來的。人類由來的主旨只是老實指出人類也是由猴類演化出來的。這部書居然銷售很廣，而且很快：第一年就銷了二千五百部。這時候，德國的赫克爾也在他的異極力主張同樣的學說。當日關於這個問題——物類的演化——的爭論，乃是學術史上第一場大戰爭。十年之後（一八八二），達爾文死時，英國人把他葬在衛司敏德大寺裏，與牛敦並列，這可見演化論當日的勝利了。達爾文同時的斯賓塞，承認演化論最早（在物種由來出處之先）；他把進化的觀念應用到社會科學和心理學上去。他的重要的著作早已出了好幾種，這時候（一八七二）他正在完成他的心理學；他的羣學肄言也是這一年出版的。

（6）一八七二年九月裏，達爾文的家裏來了一個美國客人，叫做萊特。萊特在美國曾讀過達爾文的學說做過很有力的辯護。（達爾文傳第二冊，頁三二三以下。）他

自己說，「我的目的是要把你（達爾文）的學說和一般的哲學研究，連貫起來。」這個萊特那時在美國康橋同幾個朋友組織了一個「方學會」。會員之中，有皮耳士和詹姆斯這兩個個人便是實驗主義的開山大師。一八七三年，皮耳士動手做了一篇文章，這篇文章後來（一八七七）又有修改，在科學通條月刊上發表。這篇的標題是『科學邏輯的舉例』，是實驗主義的第一次發表。但是那時候大家都不注意這種學說，直到二十年後，詹姆斯方才重新把這種學說傳揚出去。

（7）一八七十二是普法戰爭結局後的第二年。前一年，法蘭西帝國改成了第三共和國，普魯士王變成了新德意志帝國的皇帝；法國同普魯士議和，割了兩州的地；巴黎的市民暴動，組織「公立政府」；公立政府的結局，——暴亂與慘酷，——使法國的社會主義運動受了十年的挫折。但德國勝利之後，德國的社會主義却添了許多和平發展的機會。這時候（一八七二），拉薩爾已死了八年了，馬克思成了社會黨的大宗師。馬克思的資本論的第一冊（一八六七）已出版了五年了。社會民主黨已成了「一種政治勢力了」。一八七三年，社會民主黨得票四三七四三八。馬克思在前八年（一八六四）組織了一個國際勞動者協會。但已枯槁的無政府主義的鼓吹，普法戰

爭的影響，巴黎公立政府的失敗，——這些事件使這「第一國際」四分五裂。這一年（一八七二）國際勞動者協會，總機關遂從倫敦移到紐約；不上五年，遂解體了。

○第一國際解散之後，馬克思仍舊繼續做他的資本論。

以上這半世紀開幕時的哲學界的大勢。我們對於第一項的舊浪漫主義，和第二項的舊實證主義，都可以不談了。我們在這一篇裏，只敘述

(1) 新意象主義，

(2) 尼采的哲學，

(3) 演化論的哲學，

(4) 實驗主義，

(5) 晚近的兩個支流，

(6) 社會政治學說。

(二) 新的意象主義

洛家精通醫學與生理學，他受了科學的影響，却對機械論的人生觀。他總想調和科學的機械論與浪漫派的意象論。(或譯為觀念論，今譯為意象論。)他從機械論入手，指

五十年來之世界哲學

出近世科學承認一切現象由於元子的交互作用。這些元子只是無數「力的中心」。它是究竟物的本體是物質的呢？還是精神的呢？洛次要我們用「類推」法（比例）來解決這個問題。物的本體若是完全獨立的，就不必知了。我們只能由已知「推知」未知。我們所以能直接了解我們自己的精神的現象，全賴心靈的綜合力。宇宙的實際，也須譯成精神的現象，方才可知。洛次以為元子也是有生命的，並不是死的。（這裏面很有來本尼茲的影響。）實際有種種的等類；人的心靈代表最高的一般，其餘的以次遞降下去，就是最低等的物質也有心靈的生活。

洛次以後，德國有哈德門，費希納，心理學家溫德，都屬於這一派。現存的老將倭鏗，反對理智主義與自然主義，鼓吹精神的生活，頗能替近代的宗教運動添一個理論的基礎。

在英國方面，格林的休謨哲學緒論和他的人生哲學導言是這一派開山的著作。格林是一個熱心改良社會的人，做了許多社會服務的事業。當達爾文的進化論引起許多激烈討論的時候，格林正當壯年。（一八六〇年，六月三十日牛津大學辯論進化論的大會，「生物學史上最有名的一場舌戰」，格林也在座，他那時還是大學學生。）他對於這種自然主義的人生觀，總覺得不能滿意。人不單是物質的，他是精神的；他有自覺力。人是那普遍的心靈的一個

影子。他有欲望與情感，但人的欲望與禽獸的衝動不同：人能把他的衝動化成他自己的，變成自覺的，使欲望變成意志。人的特點就在他能想像一個勝於現有的境界，並且努力求達到那個境界。

格林不幸早死了。英國後起的新意象論派的哲學家，要算勃勒得來最重要了。他的哲學最不好懂，有人叫他做「近世哲學的柔諾」。他的名著叫做現象與本體。本體是絕對的。人類平常的經驗知識，都只是片面的，不完全的知識。那絕對的本體是普通的，諧和的，無所不包的。我們的經驗知識，只是那大本體的一個具體而微的部分；雖不完全，却非虛幻，也可以算是一個小本體。我們單靠思想知識，是不能知道那絕對的本體的。只有直覺，只有直截的感覺，可以使我們領略本體的大意。

自從勃勒得來以來，這一派又叫做「絕對的意象論」。何以又叫做「物觀的意象論」呢？因為他們一方面承受休謨與康德的經驗主義與意象主義，一方面又想，海格爾的歷史哲學來代替那新興的進化論。絕對的本體是可知的，却又是完全不可知的。心的作用，能把散漫的感覺與經驗，組織一個宇宙；這個宇宙雖是不完全，却不是純粹主觀的，因為人人都有。一個大同小異的宇宙。既然人人都有，互相印證，故可說是物觀的，這個宇宙，這個宇宙觀

是進化的。靠着知識科學的進步，由孩童的宇宙進到大人的宇宙由常人的宇宙進到科學家哲學家的宇宙，由不完全的宇宙進到比較上畧完全的宇宙，這就是進化。

這個學派，在五十年中，可算是大陸上「正宗」哲學的傳人。他的勢力在英國美國都很大。英國的大師是鮑生葵，美國的大師是羅以斯。狄雷教授在他的哲學史（頁五六）裏畧舉美國哲學家屬於這一派的，竟有二十人之多。但馬文教授在他的歐洲哲學史裏說（頁三五五）……

在這裏，哲學史家不得不指出，科學間這一派寂寞的，苦生的學說，又宣告離婚了。也許將來科學還可以回來和他同居；但在今日，這一個運動雖然是大而重要，却只可算是歐洲哲學思潮的一個迴波，不能算是正流！

(三) 尼采

尼采也是很漫主義的產兒。他接受了叔本華的意志論，而拋棄了他的悲觀主義。叔本華說的意志，是求生的意志；尼采說的意志，是求權力的意志。生命乃是一齣「權力的大戲」；在這戲裏，意志唱的在正角，知識等等都是配角。真理所以有用，只是因為他能幫助生命，提高生命的權力。生命的最大法是：各爭權力，優勝劣敗。生命的最高目的是造成一種更高等

的人，造成「超人」。戰爭是自然的，是不可避免的；和平是無生氣的表示。爲求超人社會的實現，我們應該打破一切慈悲愛人的教訓。叔本華最推崇慈悲，尼采說慈悲可以容縱弱者而壓抑強者是社會進步的最大仇敵。

尼采反對當時最時靡的一切民主主義的學說。生命是競爭的，競爭的結果自然是強者的勝利。強者賢者的統治是自然的；一切平民政治的主張：民權，社會主義，共產主義，無政府主義，都是反自然的，不平等是大法，爭平等是時人妄想。

尼采大聲疾呼的反對古代遺傳下來的道德與宗教。傳統的道德是奴隸的道德，基督教是奴隸的宗教。傳統的道德要人愛人，保障弱者劣者，束縛強者殘者，豈不是奴隸的道德嗎？基督教及一切宗教也是如此。基督教提倡謙卑，提倡無抵抗，提倡悲觀的人生觀，更是尼采所痛恨的。

尼采本是一個古學家，他在巴司爾大學做古言語學的教授。他一身多病，他也是一「弱者」之一！他的超人哲學雖然帶着一點「過屠門而大嚼」的酸味，但他對於傳統的道德宗教，下了很無忌憚的批評，「重新估定一切價值」，確有很大的破壞功勞。

(四) 演化論的哲學

五十年來之世界哲學

一八七二年的六版的物類由來，乃是最後修正本。達爾文在這一版的頁四二四裏，加了幾句話：

前面的幾段，以及別處，有幾句話，隱隱的說自然學者相信物類是分別創造的。很有人說我這幾句話不該說。但我不曾刪去他們，因為他們的保存可以紀載一個過去時代的事實。當此書初版時，普通的信仰確是如此的。現在情形變了，差不多個個自然學者承認演化的大原則了。（達爾文傳二，三三二。）

常一八五九年的種由來初出時，赫胥黎在太晤士報上作了一篇有力的書評，最末的一節說：

達爾文先生最忌空想，就同自然最怕虛空一樣。（「自然最怕虛空」乃是諺語。）他搜求事例的殷勤，就同一個憲法學者搜求例案一樣。他提出的原則，都可以用觀察與實驗來證明的。他要我們跟着走的路，不是一條用理想的蜘蛛網絲織成的雲路，乃是一條用事實砌成的大橋。那麼，這條橋可以使我渡過許多知識界的陷坑；可以引我們到一個所在，那個所在沒有那些雖妖豔動人而不生育的魔女！叫做最後之因的！設下的陷坑。古代寓言裏說一個老人最後吩咐他的兒子的話是：「我的兒子，你們在

這葡萄園裏掘罷。」他們依着老人的話，把園子都掘遍了；他們雖不曾尋着寶藏的金，却把園地鋤遍了，所以那年的葡萄大熟，他們也發財了。（赫胥黎論文，二、頁一〇〇）

這一段話最可形容達爾文的真精神。他在思想史的最大貢獻就是一種新的實證主義的精神。他打破了那求「最後之因」的方法，使我們從實證的方面去解決生物界的根本問題。

達爾文在科學方面的貢獻，他的學說在這五十年中的逐漸證實與修正，——這都是五十年來的科學史上的材料，我不必在這裏詳說了。我現在單說他在哲學思想上的影響。

達爾文的主要觀念是：「物類起于自然的選擇，起于生競爭裏最適宜的種族的保存。」他的幾部書都只是用無數的證據與事例來證明這一個大原則。在哲學史上，這個觀念是一個革命的觀念；單以那書名「物類由來」把「類」和「由來」連在一塊，便是革命的代表。因為自古代以來，哲學家總以為「類」是不變的，一成不變就沒有由「來」了。例如一粒橡子，漸漸生芽發根，不久滿一尺了，不久成小像樹了，不久成大像樹了。這雖是很大的變化，但變來變去還只是一株橡樹。橡子不會變成鴨腳樹，也不會變成枇杷樹。千年前如此，千年後也還如此。這個變而不變之中，——像有一條規定的路線，好像有一個前定的範圍，好像有

一個固定的法式。這個法式的範圍，亞里士多德叫他「做哀多斯」，平常譯作「法」。中古的經院學者譯作「斯比西斯」，正譯爲「類」。關於「法」與「類」的關係，讀者可參看和適中國哲學史大綱上卷，頁二〇六。這個變而不變的「類」的觀念，成爲歐洲思想史的唯一基本觀念。學者不去研究變的現象，却去尋現象背後的那個不變的性。那變的，特殊的，個體的，都受入的轉視；哲學家很驕傲的說：「那不過是經驗，算不得知識」。真知識須求那不變的法，求那統攝的類，求那最後的因。（亞里士多德的「法」卽是最後之因。）

十六世紀以來，物理的科學進步了，歐洲學術界漸漸的知道注重個體的事實與變遷的現象。二百年的科學進步，居然給我們一個動的變的宇宙觀了。但關於生物，心理，政治的方面，仍舊是「類不變」的觀念獨占優勝。偶然有一兩個特別見識的人，如拉馬克之流，又都不能澈底。達爾文同時的地質學者，動物學者，植物學者，都不曾打破「類不變」的觀念。最大的地質學家如萊爾，達爾文的至好朋友，——何嘗不知道大地的歷史上一個時代有一個時代的生物，但他們總以爲每一個地質的時代的末期必有一個大毀壞，把一切生物都掃去。到第一個時代裏，另有許多新物類創造出來。他們始終打破那傳統的觀念。

達爾文不但證明「類」是變的，而且指出「類」所以變的道理。這個思想上大革命在

哲學上有幾種要的影響。最明顯的是打破了有意志的天帝觀念。如果一切生物全靠着時變異和淘汰不適用於生存競爭的變異，方才能適應環境，那就用不着一個有意志的主宰來計劃規定了。況且生存的競爭是很慘酷的；若有一個有意志的主宰，可以生物界還有這種慘劇呢？當日植物學家葛雷始終堅執主宰的觀念。達爾文曾答他道：

我看見了一隻鳥，心想吃他，就開鎗也他打殺了：這是我有意做的事。一個無罪的人站在樹下，觸雷而死，難道你相信那是上帝有意殺了他嗎？有許多人竟能相信我不能信，故不信。如果你相信這個，我再問你：當一隻燕子吞了一個小蟲，難道那也是上帝命定那隻燕子應該在那時候吞下那個小蟲嗎？我相信那觸雷的人和那被吞的小蟲是同類的案子。如果那人和那蟲的死不是有意注定的，爲什麼我們偏要相信他們的「類」的初生是有意的呢？（達爾文傳第一冊，頁二八四。）

我們讀慣了老子「天地不仁」的話，列子魚鳥之喻，王充的自然論，——兩千年來，把這種議論只當耳邊風，故不覺得達爾文的議論的重要。但在那兩千年的基督教威權底下，這種議論雖是革命的議論，何況他還指出無數科學的事實做證據呢？

但是達爾文與赫胥黎在哲學方法上最重要的貢獻，在於他們的「存疑主義」。在疑主義這

個名詞，是赫胥黎造出來的，直譯爲「不知主義」。孔丘說，「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」這話確是「存疑主義」的一個好解說。但近代的科學家還要進一步，他們要問，「怎樣的知，才可以算是無疑的知？」赫胥黎說，只有那證據充分的知識，方才可以信仰，凡沒有充分證據的，只可存疑，不當信仰。這是存疑主義的主腦。一八六〇年九月，赫胥黎最鍾愛的兒子死了，他的朋友金司萊寫信來安慰他，信上提到人生的歸宿與靈魂的不朽兩個大問題。金司萊是英國文學家，很注意社會的改良，他的人格是極可敬的，所以赫胥黎也很誠懇的答了他一封幾千字的信。（赫胥黎傳，一，頁二三三—二三九。）這信是存疑主義的正式宣言，我們摘譯幾段如下：

……靈魂不朽之說，我並不否認，也不承認。我拿不出什麼理由來信仰他，但是我也沒有法子可以否認他。……我相信別的東西時，總要有證據；你若能給我同等的證據，我也可以相信靈魂不朽的話了。我又何必不相信呢？比起物理學上一「質力不滅」的原則來，靈魂的「不滅」也真不得什麼希奇的事。我們既知道一塊石頭的落地含有多少奇妙的道理，決不會因爲一個學說有點奇異就不相信他。但是我年紀越大，越分明認得人生最神聖的舉動是口裏說出和心裏覺得「我相信某事某物是真的。」人生最

大的報端和最重的懲罰都正顯着這一椿舉動走的。這個宇宙，是到處一樣的；如果我們遇着解剖學上或生理學上的一個小小困難，必須要嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西，方才可望有成績；那麼，我對於人生的神秘的解決，難道就可以不用這樣嚴格的條件嗎？用比喻或猜想來同我談，是沒有用的，我若說，「我相信某條數學原理」，我自己知道我說的是什麼：够不上這樣崇拜的，不配做我的生命和希望的根據。……

科學好。教訓（我坐在事實面前像個小孩子一樣：要願意拋棄一切先入的成見：謙卑的跟着「自然」走，無論他帶你往什麼危險地方去：若不如此，你決不會學到什麼。○）自從我決心冒險實行他的教訓以來，我方才覺得心裏知足與安靜了。……我很知道，一百人之中就有九十九人要叫我做「無神主義」者，或他種不好聽的名字。照現在的法律，如果一個最下等的毛賊偷了我的衣服，我在法庭上宣誓起訴，無效的。（一八八九以前，無神主義者的宣誓是無法律上的效用的。○）但是我不得不如此。人家可以叫我種種名子，但總不能叫我做「說謊的人」。……

這種科學的精神，——嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西——就是赫胥黎做「存疑主

義」的。對於宗教上的種種問題持這種態度，就叫做「存疑論者」。達爾文晚年也自稱爲「存疑論者」。他說：

科學與基督無關，不過科學研究的習慣使人對於承認證據一層格外慎重罷了。我自已是不信有什麼「默示」的。至於死死後靈魂是否存在，只好各人自己從那些矛盾而且空泛的種種猜想裏去下一個判斷了。（達爾文傳，一，二七七。）

他又說：

我不能在這些深奧的問題上面貢獻一點光明。萬物緣起的奇秘是我們不能解決的。

我個人只好自居於存疑論者了。（同書，一，頁二八二。）

這種存疑的態度，五十年來，影響於無數的人。當我們這五十年開幕時，「存疑主義」還是一個新名詞；到了一八八八年至一八八九年，還有許多術道的宗教家作論攻擊這種破壞宗教的邪說，所以赫胥黎不能不正式答辨他們。他加年作了四篇關於存疑主義的大文章：

(1) 論存疑主義，

(2) 再論存疑主義，

(3) 存疑主義與基督教，

(4) 關於靈異事蹟的證據的價值。

此外，他還有許多批評基督教的文章，後來編成兩厚冊，一冊名為「科學與希伯來傳說」，一冊名為「科學與基督教傳說」。

(赫胥黎論文。卷四，卷五。) 這些文章在當日思想界很有廓清摧怕的大功勞。基督教當十六七世紀時，勢態還大，故能用威力壓迫當日的科學家。葛里賴受了刑罰之後，笛卡兒就趕緊把他自己的「天論」毀了。從此以後，科學家往往避開宗教，不敢同他直接衝突。他們說，科學的對象是物質，宗教的對象是精神，這兩個世界是不相侵犯的。三百年的科學家忽氣吞聲的『敬宗教而遠之』，所以宗教也不十分侵犯科學的發展。但是到了達爾文出來，演進的宇宙觀首先和上帝創造的宇宙觀起了一個大衝突，於是三百年來不相侵犯的兩國就不能不宣戰了。達爾文的武器只是他三十年中搜集來的證據。三十年搜集的科學證據，打倒了二千年尊崇的宗教傳說！這一場大戰的結果，「證據戰勝」傳說，「遂使科學方法的精神大白於世界。赫胥黎是達爾文的作戰先鋒，「因為達爾文身體多病，不喜歡紛爭，」從戰場上的經驗裏認清了科學的唯一武器是證據，所以大聲疾呼的把這個無敵的武器提出來，叫人們認為思想解放和思想革命的唯一工具，自從這個「拿證據來的喊聲傳出以後，世界的哲學思想就

不能不起一個很大的革命，——哲學方法上的大革命。於是十九世紀前後的哲學的實證主義就一變而爲十九世紀末年的實驗主義了。（看下一章）

斯賓塞也是提倡演化論的人，達爾文稱他爲前輩。然而他對於演化論的本身，不會有多大的貢獻；他的大功勞在於把進化的原則應用到心理學，社會學，人生哲學上去。

他在一八六〇年出版了他的原理論，書的前面附有一張廣告，說他要陸續發表一部『哲學全書』，全書的順序如下：

(1) 原理論

部中，不可知的。

部乙，可知的原理。（如『力的永存』『進化的大法』等等）

(2) 物理學原理：分二冊，六部。（目從畧）

(3) 心理學原理：分二冊，八部。

(4) 社會學原理：分三冊，十一部。

(5) 道德學原理：分二冊，六部。

最初買預約券的人名也附在後面，中有彌兒（穆勒），達爾文，赫胥黎的名字。他這部大書

出了三十六年（一八六〇—一八六六）方才出完，中間經過許多經濟上的困難，幸而他的年壽高，居然能完了他這個宏願。他的哲學是我們不能在這篇短文裏討論的。我們現在只能指出他的進化論（一個字，我向來譯爲進化，近來我想改爲『演化』，本篇多用『演化』，但遇可以通用時，亦偶用『進化』。）應用時的幾個特別貢獻。

斯賓塞說萬物的演化，分三個時期。第一個時期是積聚，例如太陽系宇宙最初的星氣，又如地球初期在星氣內成的球形，又如生物初期的營養。第二個時期是畫分，——所謂由『由渾而畫』——例如由星氣分爲各天體，又如每一天體分爲各部分，又如生物分爲各種構造與官能。這個畫分的時期呈現一個分離的趨勢，如果有一方面太偏重了，必致陷入瓦解的危險。所以須有第三個時期的安定，安定就是調和分與合之間，保存一種和均。但這種和均的安定是不能永久的，將來仍舊要重新經過這二時期的演進。

我們先看他在生物學上的應用。他說，生命是內部（生理的）關係和外面關係的適應。一個生物不但承受外來的感覺，並且因此發生一種變化，使他將來對於外境的適應更勝於未變化之前。種類上，生理上的變異是外來勢力的影響，那種適宜的變異就得自然的選擇，就生存。——他又說這是『自然之選擇』，斯賓塞說，不如叫他做『最適者的生存』因爲種種

生理上的變化，雖是環境的影響，却也是生物對付環境的「作用」的積漸結果。

這個觀念，應用到心理學上去，就把心的現象也看作「適應」的作用。他說，心理的生活和生理的生活有同樣的性質，兩種生活都是要使內部關係和外部關係互相適應，從前的人把「意識」說的太微妙了，其實意識也是一種適應的作用。人受的印象太多了，不能不把他們排列成一種次序；凡是神經的作用，排成順序，以順適應外面的境地的，便是意識。斯密塞把意識看做一種適應，這個觀念後來頗影響了現代的新派心理學。

在人心行為的方面，斯密塞也很有重大的貢獻。他用適應和不適應來說明行為的善惡。刀子割得快，是「好」刀子；手鎗發的遠，放的準，是「好」手鎗；房子給我們適當的蔽護和安逸，是「好」房子。雨傘不能遮雨，是「壞」雨傘；皮靴是進水來，是「壞」皮靴。人的行為的好壞，也是如此的。有些行為壞沒有目的的，沒有目的便沒有好壞可說，便不發生道德問題。凡有目的的行為，都是要適應那個目的的。「我們分別行為的好壞，總要看他能否適應他的目的。」斯密塞又拿這個觀念來說行為的進化：他說，幼稚的行為：適應不完全的行為；行為越進化，目的與動作的互相適應越完密。他這種行為論，在最近三十年的道德觀念和教育學說上都有不小的影響。

(五) 實驗主義

我們在這一章裏說美國人萊特要想把達爾文的學說和一般的哲學研究，連貫起來。這個萊特在美國康橋辦了一個「女學會」，這個會便是實驗主義的發源地。會員皮耳士在一八七三年做了一篇「科學邏輯的舉例」，這篇文章共分六章，第二章是論「如何能使我們的意思明白」。這兩個標題都是很可以注意的，因為我們在裏面可以看出實驗主義最初的宗旨是要用科學方法來把我們所有的意思的意義弄的明白。皮耳士是一個大科學家，所以他的方法只是一個「科學試驗」的態度」。他說，「你對一個科學實驗家無論講什麼，他總以為你說的意思就是說某種實驗法若實行時定有某種效果。若不如此，你的說話他就不懂得」。他平生只遵守着這個態度，所以說，「一個觀念」意義完全在那觀念在人生行為上所發生的效果。凡試驗不出什麼效果的東西，必定不能影響人生行為。所以我們如果能完全求出承認某種觀念時有那些效果，承認他時又有那些效果，如此我們就是這個觀念的完全意義了。除掉這些效果之種思想方法，他的要點在於注重證據。對於一切迷信，一切傳說，他只有「一個作戰的武器，是一拿出證據來」。這個態度，雖然確是科學的態度，但只於科學方法的一方面，只是消極的破壞的方面。赫胥黎還不曾明白科學方法在思想上的完全涵義。何以見

得呢？赫胥黎的論文的第一章，大多是論科學成績的文章，他自己選題一個總目，叫做「方法與結果」。他做一篇小序，說本卷第四篇說的是笛卡兒指出的科學判斷必不可少的條件；其餘八篇說的都是笛卡兒的方法應用到各方面將來的結果。但笛卡兒的方法只是一個「疑」字；赫胥黎則指出笛卡兒的方法只是不肯信仰一切不清楚分明的命辭，只是把一個「疑」字從罪過的地位升作一種責任了。赫胥黎認清了這個「疑」字是科學精神的中心，他們當時又正在四面交敵不能作戰的地位，所以他的方法只是消極的部分居多，還不能算是科學方法的完全自覺。皮耳士的「驗主義」，方才把科學方法的積極消極兩方面的含義發揮出來，成爲一種哲學方法論。在積極的方面，皮耳士指出「試驗」作標準：「一個觀念的意義完全在於那觀念在人生行爲上發生的效果。承認他時，有什麼效果？不承認他時，有什麼效果？如此，我們就有這個觀念的完全意義。」在消極的方面，他指出凡試驗不出什麼效果的都沒有意義。這個標準，比笛卡兒的「明白」「清楚」兩個標準更厲害了。

皮耳士的文章是一八七七年出版的。當時的人都不很注意他。直到二十年後，詹姆士用他的文學的天才把這個主義漸漸的傳播出來，那時候機口也比較成熟了，所以這個主義不久便風行一世了。

但詹姆士是富於宗教心的人。他雖是實驗主義的宣傳者，他的性情根本上和實驗主義有點合不攏來。他在一八九六年發表一篇「信仰的心願」，反對赫胥黎一班人的存疑主義。赫胥黎最重證據，和他同時的有一位少年科學家。里福也極力擁護科學的懷疑態度來攻駁外，更無別種意義。這就是我所主張的實驗主義。」引

這一段話的證思是說，一切有意義的思想都會發生實際上的效果。這種效果便是那思想的意義。若問那思想有無意義或有什麼意義，只消求出那思想能發生何種實際的效果；只消問若承認他時有什麼效果，若不承認他時又有什麼效果。若不論認他或不認他，都不發生什麼影響，都沒有實際上的分別，那就可說這個思想全無意義，不過胡說的廢話。

皮耳士又說，「凡一個命辭的意義在於將來。」（命辭或稱命題。）何以故呢？因為一個命辭的意義還只是一個命辭，還只是「原有的命辭」認成一種法式使他可以在人生行為上應用。」他又說，「一個命辭的意義即是那命辭所指出的一種實驗的現象的通則。」（同上書）這話怎樣講呢？我且舉兩個例。譬如說「霜霜是有毒的」。這個命辭的意義還只是一個命辭。例如「霜霜是吃不得的」，或是「吃了霜霜是要死的」，或是「你千萬不要吃霜霜」。這三個命辭都是「霜霜有毒」一個命辭所涵的實驗的現象。後三個命辭即是前一個命辭翻譯

出來的應用公式，即是這個命辭的真正意義。又如說，『悶空氣是害衛生的』，和『這屋裏都是悶空氣』。這兩個命辭的意義就是叫你『趕快打開窗子換換新鮮空氣』！

皮耳士的學說不但是說一切觀念的意義在於那觀念所能發生三效果；他還要進一步說，一切觀念的意義，即那觀念所指示我們應該養成的習慣。『空氣有害衛生』一個觀念的意義在於他能使我們養成常常開窗換新鮮空氣的習慣。『運動有益身體』這個觀念的意義在於他能使我們養成時常作健身運動的習慣。科學的目的只是要給我們許多有道理的行爲方法，使我們從信仰這種方法生出有道理的習慣。這是科學家的知行合一說。這是皮耳士實驗主義。（參看）皮耳士的實驗主義只是一種方法論。我們在上章曾指出赫胥黎的存疑主義是一宗教。克利福雖然死的很早，（死時只有三十多歲）但他的論文與講演集却至今還有人愛讀，他有一句話說：

如果一個人爲了自己的安慰和愉快，就信仰一些不會證實不會疑問的命題，那就是侮辱信仰了。……沒有充分正據的信仰，即使他能發生愉快，這種愉快是偷來的。……我們對於人類的責任是要防禦這樣的信仰，就同防禦瘟疫一樣，不要使自己染了瘟疫還傳染全城的人。……無論何時，無論何地，無論何人，凡沒有充分證據的價

仰，總是錯的。

這種宣言，詹姆士大不滿意；他就引來做他的「信仰的心願」的出發點。他很灰諧的指出這班人說的事尋求「物觀的證據」是不可能的。他說：

物觀的證據，物觀的確實，確是很好的理想。但是在這個月光照着，夢幻常來尋着的地球上，那裏去尋他們呢？……互相矛盾的意見曾經自誇有了物觀的證據的，也不知有了過多少種了！「有一個上帝」——「上帝是沒有的」；心外的物界是可以直接知道的——「心只能知他自己的意象」；「有一種無條件的道德命令」——「道德成爲義務是欲望的結果」；「人人有一個長在的心靈只」——「只有起滅無常的心境」；「因果是無窮的」——「有一個最後之因」；「一切都是不得已」——「自由」……我們回想古來適用這個物觀證據的主義到人生上去的，最驚人的莫如富口教會的異端審問局；我們想到這一層，就不十分高興去恭聽那物觀證據的話了……

我定不能依里克福的話的。我們須記得，我們對於真理與謬誤的宣仕心其實卻是我們的情感生活的表現。……那說「寧可永沒有信仰，不可信仰誑話」的人，不過表示他太怕上當罷了。也許他能防制他的許多欲望和畏懼；但這個怕上當的畏懼，他却奴

隸也似的服從他。至於我呢，我也怕上當；但我相信人在這個世界上當更壞的事多着呢！所以克甲福的教訓在我耳朵裏很有一種風狂的聲音，很像一個大將調令他的兵士們『寧可完全不打仗，不可冒受微傷的危險』。勝敵與戰勝天然，都不！這樣得來的。我們的錯誤斷乎不是那樣十分了不得的大事。在這個世界裏，無論怎小心，錯誤總不能免的，倒不如把心放寬點，瞻放大點罷。

他的主張是：

有時候，某些信仰的去取是不能全靠智識方面來決斷的；當這樣時候，我們情感方面的天性不但正可以，並且正必須出來決斷。因為，當這樣時候，若說『不要決斷，還是存疑罷』，那還是一種情感上的決斷，結果也許有同樣的危險，——放過真理。

他拿宗教的問題做例：

存疑的態度仍舊免不了這個難關；因為那樣做去，若宗教是假的，你固可以免得上當；若宗教是真的，你豈不吃虧了麼？存疑的危險，豈不同仰信一樣嗎？（信仰時，若宗教是真的，固占便宜；若是假的，便上當了。）譬如你愛上了一個女子，但不

能斷定現在的安琪兒將來不會變作母夜叉，你難道因此就永遠遲疑不敢向他求婚了嗎？

詹姆士明明白白的宣言：

假如宗教是真的，只是證據還不充分，我不願意把你的冷水澆在我的熱天性上；因而拋棄我一生可以賭贏的唯一機會，——這個機會只靠我願意冒險做去，只當我情感上對世界的宗教態度畢竟會不錯的。

這就是「信仰的願心」。這個態度是一種賭博的態度：宗教若是假的，信仰的上當，存疑的可以倖免；但宗教若是真的，信仰的使占便宜，存疑的便吃虧了。信仰與存疑，兩邊都要冒險。但是人類的意志大都偏向占便宜的方面，就同賭博的人明知可輸可贏，然而他總想贏不想輸。赫胥黎一派的科學說，「輸贏沒有把握，還是不賭為妙」。詹姆士笑他們膽小；他說：「不賭那會贏？我願意賭，我就賭，我就大膽的賭去，只當我不會輸的！」

他這種態度，也有他的獨到的精神，他說：

假如那造化的上帝對你說：

我要造一個世界，保不定可以救渡的。這個世界要做到完全無缺的地位，須是各五十年來之世哲學學

個分子各盡他的能力。我給你一個機會，請你加入這個世界。你知道我不擔保這個世界不安無事的。這個世界是一種真正冒險事業，危險很多，但是也許有最後的勝利。這是真正的社會互助的工作。你願意跟來嗎？你對自己，和那些勞的工人，有那麼多的信心來冒這個險嗎？

假如上帝這樣問你，這樣邀請你，你當真怕這個世界不安感覺不敢去嗎？你當真寧願躲在睡夢中不肯出頭嗎？

這是魯姆士的「淑世主義」的挑戰。魯姆士自己是要我們大着膽子接受這個哀的。教書的。他很嘲笑那些退縮的懦夫，那些靜坐派的懦夫。他說，「我曉得有些人有不願去的。他們覺得那個世界裏要用無圖去換平安，這個很沒有道理的事。……他們不敢相信機會，他們想尋一個世界，要可以歇肩，可以抱住爹爹的頭顱，從此被吹到那無窮無極的生命裏面，好像一滴水滴在大海裏。這平安奇福，不過只是免去人世經驗的種種煩惱。佛家的涅槃，其實只不過免去了塵世的無窮冒險。那些印度人，那些佛教徒，其實只是一班懦夫。他們怕經驗，怕生活。……他們聽見了多元的淑世主義，牙齒都打戰了，胸口的心也該得冰冷了。」魯姆士自己說，「去嗎？我願意承認這個世界是真正危險的，是須要冒險的；我決不

退縮，我決不說「我不幹了！」」

詹姆士的哲學確有他的精采之處，但終不免太偏向意志的方面，帶的意志主義的色彩太濃重了，不容容易被一般宗教家利用去做宗教的護。實驗主義本來是一種方法，一種評判觀念與信仰的方法；到了詹姆士手裏，方法變態了，有時不免成了一種維護信仰的方法了。即如他說，

依實驗主義的道理看來，如果「上帝」那個假設有無意的功用，——此所謂滿意。乃廣義的，——那假設便是真的。

皮耳士的方法，這樣活用了，就很有危險了。所以皮耳士很不以為然，覺得這個名字被詹姆士用糟了，他想把那個名詞完全讓給詹姆士一派帶有意志主義色彩的「實驗主義」，而他自已另造一個字來表明他的「實驗態度」。杜威也不贊成詹姆士的意志主義，所以他不用名稱，自稱為「工具主義」，又稱為「試驗主義」。只有英國的失勒派的「人本主義」，名稱上雖有不同，精神上却和詹姆士最接近。

現在單說杜威的工具主義。杜威始終只認實驗主義是一種方法論，故他最初只專力發揮實驗主義的邏輯一方面，這種邏輯他叫做「工具的邏輯」，後來也叫做「試驗的邏輯」。

九〇七年，詹姆士出了一部書，叫做「實驗主義」，他想把皮耳士，杜威，失勒，以及歐洲學*倭斯頓，馬赫的學說都貫串在一塊，看作一個哲學大運動。這書也談玄學，也談知識論，也談常識，也論真理，也論宇宙，也論宗教。杜威覺得他這種大規模的綜合是有危險的，所以他做了一篇最懇切的批評，叫做「實驗主義所謂「實際的」是什麼」，後來成爲他的「論的邏輯雜著」的一篇。杜威把詹姆士論實驗主義的話，總括起來，作爲實驗主義的三個意義：第一，實驗主義是一方法；第二，是一種真理論；第三，是一種實在論。杜威引詹姆士的話來說明這三項如下：

(一)方法論 詹姆士總論實驗主義的方法是「要把注意之點從最先的事物移到最後的事物，從通則移到事實，從純論移到效果。」(看胡適文存卷二，頁九五。)

(二)真理論 「凡真理都是我們能消化受用的，能考驗的，能用旁證證明的，能稽核查實的。凡假的都是不能如此的。」如果一個觀念能把我們一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，連貫的滿意，辦理的女貼，把複雜的變簡單了，把煩雜的變容易了。——如果這個觀念能做到這步田地，他便「真」到這步田地，便含有那麼多的真理。」

(看胡適文存卷二，頁九八一—二〇一。)

(一) 實在論 「理性主義以爲實在呈現的，永遠完全的；實驗主義以爲實在還在製造之中，將來達到什麼樣子便是什麼樣子。」「實在好比一塊大理石到了我們手裏，由我們雕成什麼像。」（看圖書卷二，頁一〇五—一〇七。）

但杜威指出實驗主義雖有這三種意義，其他還只是一種方法論。他把方法論再分析出來，指出他的應用。(甲)用來規定事物的意義，(乙)用來規定觀念的意義，(丙)用來規定一切信仰的意義。

(甲)事物的意義。詹姆士引德蘭化學大家倭斯韋的話，「切實地能影響人生行爲；那種影響便是那些事物的意義。」他自己也說，「若使我們心中所起事」的感想明白清楚，只須問這個物事發生何種實際的影響，——只須問他發生什麼感覺，我們對於他起何種反動。」譬如說「悶空氣，他的意義在於他對於呼吸的關係和我們開窗換空氣的反動。」

(乙)觀念的意義。我們如要規定一個觀念的意義，只須使這觀念在我們經驗以內發生作用。把這個觀念當作一種「具用」，看他在自然中能發生什麼變化，什麼影響。一個觀念「意思」就像一張支票，上面寫明可支若干效果；如果這個自然能行見了這張支票即刻如數兌現，那支票便是真的，——那觀念便是真的。

(丙)信仰的意義。信仰包括事物與觀念兩種，不過信仰所包事物觀念的意義是平常公認爲已確定了的。若要決定這種觀念或學說的意義，只須問「如果這種學說是真的，那極學說是假的，於人生實際上可有什麼分別嗎？如果無論那一種是真是假都沒有可驗上的區別，那就可證明這種表面不同的學說其實是一樣的，一切爭執都是廢話。」

以上是杜威就詹姆士書裏搜括出來的方針論。杜威自己著的書，如「我們如何思想」，如「試驗的邏輯雜論」，卻特別注重思想的工具的作用。怎樣是「工具的作用」呢？杜威說：

我們人，手裏的大問題是：怎樣對付外面的變遷才可以使這些變遷朝着那於我們將來的活動有益的方向走……生活的進行全在能管理環境。生活的活動必須把周圍的變遷一一變換過，必須使有害的勢力變成無害的勢力；必須使無害的勢力變成幫助我們的勢力。

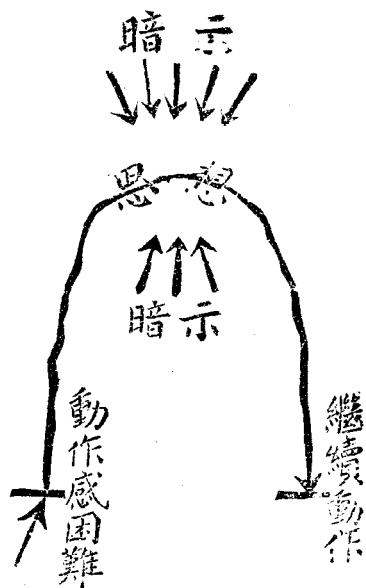
這種生活就是經驗。經驗全是一種「應付的行爲」；思想知識就是應付未來的重要工具。向來的哲學家不明白經驗的真性質，所以有些人特別注重感覺，只認那糾紛散漫的感覺爲經驗的要義；有些人特別注重理性，以爲細碎的感覺之上還應該有一個綜合組織的理性。前者屬

於經驗主義，後者屬於理性主義。近代生物學和心理學發達的結果，使我們明白這種紛爭是不必有的。杜威指出感覺和推理都是經驗（生活）的一部分。平常的習慣式的動作，例如散步，讀小說，睡覺，本沒有甚麼段落可分。假如散步到一個三叉路口，不知道那一條是歸路，那就不能不用了；又如讀書讀到一處忽然上下不相接了，讀不下去了，那就又不能不用思考的工夫了。這種疑難境地便是思想的境地，困難的感覺使起思想的動機，「便是思想的挑戰書」。感覺了困難之後，我們便去尋求解決困難之法，這便是思想。思想是解決困難的工具。當尋求解決的方法之時，我們的經驗知識便都成了供給資料的庫藏。從這庫藏裏弄出來了幾個暗示的主意，我們一一選擇過，斥退那些不適用的，單留下那最適用的一個主意。這個主意在此時還只是一種假設的解決法；必須他確能解決那當前的困難，必須實驗過，方才成爲證實的解決。解決之後，動作繼續進行，散步的繼續散步，讀書的繼續讀書，又回到順適的境地了。

我們可以把思想的層次畫一個畧圖：

仔細分析起來，凡是有條理的思想，大概都可以分作五步：（1）感覺困難；（2）尋出疑難所在；（3）暗示的湧現；（4）評判各種暗示的解決，假定一個最適用

五十年來之世界哲學



作用」的一個小段落。

杜威在他新著哲學的改造（一九二〇）裏說：

……我們現在且從古代生活到近代生活，「經驗」本身遭遇的變化。在柏拉圖眼裏，經驗只是服從過去，服從習慣。經驗差不多等於習俗，——不是理性造的，也不用心造成的，只是從很無意識的慣例和習俗成的。所以在柏拉圖眼裏，只有「理性」可以解放我們，使我們不做盲從習俗的奴隸。

的解決：（一）證實（就是困難的解決。）——在這五步裏，究竟何嘗單是細碎的感覺？又何嘗有甚麼超於經驗的理性？從第一步感覺困難起，到最後一步解決困難止，步步都是一段經驗一個小部分，部分，都是一個「適應

到了培根和他那一派的哲學家，我們就可以看出一派奇怪的翻案。理性和他手下的多抽象觀念倒變成守舊拘迂的分子了。經驗却變成解放的動力了。在培根一派的眼裏，經驗指那新的分子，使我們不要拘守舊習慣，替我們發見新的事實與真理。對於經驗的信仰，並不產生頑固，却產生了謀進步的努力。

這個古今的不同，正因為大家都不知不覺的承認了，所以是格外可注意的。這一定是因為人生實在的經驗上起了一種具體的重大的變化了。因為人們對於「經驗」的見解究竟還是跟着實際經驗來的，而且是做照那實際的經驗的。

當希臘的數學和其他理性的科學發達的時候，科學的學理不曾影響到平常的經驗。科學只是孤立的，離開人事的，從外面加入的。醫術總算是含有最多量的實證知識了，但醫術還只是一種技術，不曾成為科學。況且當日各種實用的技術裏也沒有有意的發明與有目的改良。近人只知道不徹追傳下來的模型，不依老樣式做去，往往退步。技術的進步，或者或慢慢的無意的逐漸變出來的，或者是一時興到，偶然創造一種新式。既然沒有自覺的方法，只好歸功於神助了。在社會改換的方面，做一種新式樣的人，或改革家，只覺現有的弊病都是因為缺乏可以做效的範範。

五十年來之世界哲學

匠人制器，尙有型範可以依據，而社會國家裏反沒有這種型範。哲學家應該供給這種法象。法象成立之後，應該得宗教的尊崇，藝術的裝點，教育的灌輸，行政官的執行，總要使他們一成不變。

試驗的科學的發達，使人們能制裁他們的環境；這本是不用再詳說的了。但這種制裁是和那舊日的經驗觀不相容的，然而人們常常忽畧了這一層，所以我們不能不指出：經驗從「經驗的」變爲「試驗的」的時候，有一件根本重要的事就發生了。從前人們用過去經驗的結果，只不過養成一些習慣，供後人來盲目的服從或盲目的廢棄。現在人們從舊經驗裏尋出目的和方法來磨厲那新而且更好的經驗。所以經驗竟積極的自己制裁自己了。詩人沙士比亞會說「沒有法子可以改善「自然」，但「自然」自己供給那種法子」。我們也可向他說「自然」的話來說經驗。我們不用專鈔老文章，也不須坐待事變來逼迫我們變化。我們用過去經驗來創造新而更好的將來經驗。經驗的本身就含有他用來改善自己的手續了。

所以智識——所謂「理性」——並不是外加在經驗上的東西。他固是經驗所暗示的，固須靠經驗來證實的，但他又可以從種種發明裏用來擴充經驗，使經驗格外豐富。

……康德的哲學裏的「理性」，是用來介紹普遍性與秩序條理到經驗裏去的。那種「理性」，在我們現在看起來，很可以用不着了；那不過是一班中了古代形式主義和煩瑣術語的的人捏造出來的。我們只把那過去經驗裏出來的一些具體的意思，依據現在的需要，漸漸發展成熟，用之做具體改造目的與方法；並且用適的事業的成敗來試驗過，就備辦了。這些是經驗出來，積極的用在新的目的上的種種意思，我們就叫做「智慧」。（頁九二—九六。）

杜威在這幾段中，指出古今人對於「經驗」的態度所以不同，正因為古今人實際的經驗確已大不相同了。古人的經驗是被動的，守舊的，盲目的，所以古哲學崇拜理性而輕視經驗。今人的經驗，因為受了試驗科學的影響，是主動的支配自然，是進取的求革新，是有意識的計畫與試驗，所以倍根以來有許多哲學家推崇經驗而攻擊理性和他的附屬物。但人們究竟不肯輕易打碎他們碰頭膜拜過的偶像，所以總想保存一個超於經驗之上而主持經驗的「理性」。這是兩千年歐洲哲學史的一個總綱領。杜威指出，我們正用不着康德們捏造出來的那種理性。經驗的活用，就是理性，就是智慧，此外更沒有甚麼別的理性。人遇困難時，他自然要尋求應付的方法；當此時候，他的過去的經驗知識裏，應需要的徵召，湧出一些暗示的意思

來。經驗好像一個檢察官，用當前的需要做標準，一項一項的把這些暗示都審查過，把那些不相干的都發放回去，軍留下一個最中用的，再用當前的需要做試金石，叫那個留下的假設去實地試驗，用試驗的成敗定他的價值。這一長串連貫的作用，從感覺困難到解決困難，都只是經驗的活用。若說「既有作用，必還有一個作用者」，於是去建立一個主持經驗的理性：那就是為宇宙建立一個主宰宇宙的上帝的故智了！

杜威的這一洞中心觀念，把哲學史上種種麻煩的問題，——經驗與理性，感覺與理智，個體與名相，事與理，——都解決了。他在創造的智慧裏，曾說：

智識上的進步有兩條道路。有時候，舊觀念不必十分改變，更不必完全棄，只須擴大範圍，精密研究，知識也因此增加了。有時候，知識的增加只要性的變換，不要數量的增加。人心覺得有些老問題實在不值得討論了；從前火熱的意思，現在退涼了；從前很迫切的興趣，現在冷淡了。人們的道路改了一個方向了；從前的困難，現在都不成問題了，從前不注意的問題，現在倒變大了。那些老問題未必就解決了，但他們用不着解決了。——頁二〇。

杜威覺得哲學史上有許多問題都是哲學家作繭自縛問題，本來就不成問題，現在更用不

着解決了我們只「以不了了之」。他說：

如果哲學不弄那些「哲學家的問題」了，如果哲學變成解決「人的問題」的哲學方法了，那時候便是哲學光復的日子到了。同書，頁六五。）

（六）晚近的兩個支流

這一章名爲「晚近的兩個支流」。我也知道「支流」兩個字一定要引起許多人的不平。但我個人觀察十九世紀中葉以來的世界思潮，自不能不認諒爾文赫胥黎一派的思想爲哲學界的一個新紀元。自從他們提出他們的新實證主義來，第一個時期是破壞的，打倒宗教的權威，解放人類的思想。所以我們把赫胥黎的存在主義特別提出來，代表這第一時期的思想革命。○（許多哲學史家都不提起赫胥黎，這是大錯的。他們只認得那些奧妙的「哲學家的問題」，不認得那天動地「人的問題」！如果他們稍有一點歷史眼光，他們應該知道二千五百年的思想史上，沒有一次的思想革命比一八六〇到一八九〇年的思想革命更激烈的。一部哲學史裏，康德占四頁。而達爾文只有一個名字，而赫胥黎連名字都沒有，那是決不能使我心服的。○）第二個時期是新實證主義的建設時期：演化論的思想侵入了哲學的全部，實證的精神變成了自覺的思想方法，於是有實驗主義的哲學。這兩個時期是這五六十年哲學潮流的

兩個大浪。但在這洶湧的新潮流之中，我們還可以看出一些迴波，一些支派，內中那舊浪漫主義的迴波，我們已說過了（第二章）。現在單敘最近三十年中的兩個支流，一個是法國柏格森的新浪漫主義，一個是英美兩國的新唯實主義。

(A) 柏格森

實證主義——無論舊的新的——都是信仰科學的。科學家的基本信條是承認人的智慧的能力。科學家的流弊往往在於信仰理智太過了，容易偏向極端的理智主義，而忽畧那同樣重要的意志和情感的部分。所以在思想史上，往往理智的頌讚在高唱的時候，便有反理智主義的喊聲起來了。在舊實證主義的老本營裏，我們早就看見孔德的哲學終局成了孔德的宗教。在新實證主義的大本營裏，那實驗主義的大師詹姆士也早已提出意志的尊嚴來向赫胥黎們抗戰了（見上章）。同時法國的義學家柏格森也提出一個很高的反理智主義的抗議。

柏格森不承認科學與論理可以使我們知道「實在」的真相。科學的對象只是那些僵死的精粕，只是那靜止的，不變的，可以推測預料的。在那靜止的世界裏，既沒有個性，又沒有生活，科學與論理是很有用的。但是一到了那動的世界裏，事事物物都是變化的，生長的，活的，——那古板的科學與論理就不中用了。然而人的理智偏不安分，偏要用死的法子去

看那活的實在；於是他硬把那活的實在看作死的世界；硬說那靜的是本體，而動的是幻象，靜止是真的，而變動是假的。科學家的理想的宇宙是一個靜止的宇宙。科學的方法是把那流動不息的時間都翻譯成空間的關係，都化成數量的和機械的關係。這樣的方法是「不能了解」的「實在」的真相的。

柏格森說，只有「直覺」可以真正了解實在。直覺就是生活的自覺。這個宇宙本來是活的，他有一種創造向前的力，「柏格森叫他做『生活的衝動』——不斷的生活，不息的創造。這種不息的生活向前，這種不斷的變遷，不能用空間的關係來記載分析，只是一種『長時間』。這種長時間，這種『實在』，是理智不能了解的。只有那不可言說的真覺可以知道這實在。

柏格森也有一種進化論，叫做「創造的進化」。這種學說假定一個二元的起源：一方面是那死的，被動的物質；一方面是那「生活的衝動」。生命只是這個原始衝動在物質上起作用的趨勢。這個原始衝動是生物演化的總原因。他在種子裏，一代傳給一代，積下過去的經驗，不斷的向前創造，就如同滾雪球一樣，每一滾就加上了一些新的部分。這個衝動的趨勢，是多方面的，是無定的，是不可捉摸的。他的多方面的衝動，時時發生構造上，形態上的變

異；變異到了很顯著時，就成了新的種類了。他造成的結會，雖是很歧異的，雖是五花八色的，其實只是一個很簡單的唯一趨勢，——就是那生活的衝動。

我們拿動物的眼睛做個例。從一隻蒼蠅的眼，到人的眼，眼的構造確有繁簡的不同，但每一種動物的眼各有他的統一的組織，他的部分雖然極繁複，而各有一個單一的「看」的作用。機械論的生物學者只能用外境的影響來解釋這一副靈妙繁複的機器的逐漸造成，但他們總不能說明何以各微細部分的統屬呼應。至於目的論者用一個造物主的意志來解釋，更不能滿意了。柏格森用那原始的生活衝動來解釋；因為有那「看」的衝動，那看的衝動在物質上自然起一個單一的作用，那單一的作用自然發生一個統一的互應的構造。那衝動越向前，那構造也越加精密。但每一個構造——自極幼稚的到極高等的，——各自成爲一個統一完備的組織。

柏格森又用一個很淺近的比喻。假如我們伸一隻手進到一桶鐵屑裏去，伸到一個地位，擠緊了，不能再進去了；那時候，鐵屑自然擠成一種有定的形式，——就是那伸進去的手和手腕的形式。假如那手是我們看不見的，那麼，我們一定要想出種種話頭來解釋那鐵屑的組織了；有些人說，每一粒鐵屑的位置只是四周的鐵屑的動作的結果，那就是機械論了；有些

人說，這裏面定有一個目的的計畫，那又是目的論了。但是那真正的說明只是一樁不可分析的動作，——那手伸進鐵屑的動作。這個動作到的所在，物質上起了一種消極的阻力，就成那樣集合了。（創造的進化，頁八七—九七。）眼睛的進化也是如此。

柏格森批評那機械式的演化論，很有精到的地步。但是他自己的積極的貢獻，却還是種盲目的衝動。五十年來，生物學對於哲學的貢獻，只是那適應環境的觀念。這個觀念在哲學界的最大作用，並不在那機械論的方面，乃在指出那積極的，創造的適應，認為人類努力的方面。所謂創造的適應，也並不全靠狹義的理智作用，更不全靠那法式的數學方法。近代科學思想早已承認「直覺」在思考上的重要位置了。大之，科學上的大發明，小之，日用的推理，都不是法式的論理或機械的分析能單獨辨到的。根據於經驗的暗示，從活經驗裏湧出來的直覺，是創造的智慧和主要成分。我們試讀近代科學家像法國班嘉實的科學與假設，和近代哲學家像杜威們的創造的智慧，就可以明白柏格森的反理智主義近於「無的放矢」了。

（B） 新唯實主義

近年的一個最後的學派是新唯實主義。「唯實主義」的歷史長的很哩。當中古時代，哲學家

五十年來之世界哲學

爭論（名相）的實性，就發生三種答案：

（1）名相的實在，是在物之先的：未有物時，先已有名象了。這一派名為柏拉

圖派唯實論。

（2）名相不能超於物先：名相即在物之中。這一派名為亞里士多德派唯實論。

（3）名相不過是物的名稱：不能在物之先，也不在物之中，乃是有物之後方才

起的。這一派名為唯名論。

中古以後，哲學史的紛爭總離不了這三大系的趨勢。唯名論又名「假名論」，因為他不認名相的實在，只認為人造的符號。（楊朱篇，「名無實，實無名。名者，僞而已矣。」）所以唯實論其實是承認名相的實在，而唯名論其實乃是一無名論。大抵英國一系的經驗哲學是假名論的代表而大陸上的理性的學是唯實論的代表。所以極端的唯心論（意象論）乃出在英國的經驗學派裏，而大陸上理性派的大師笛兒乃成一個唯物論者！這件怪異的事實，我們若不明白中古以來唯實唯名的背景，是不容易懂得的。

最近實驗主義的態度雖然早已脫離主觀唯心論的範圍了，但他認經驗為適應，認真理為假設，認知識為工具，認證實為真理的唯一標準，都帶着很深厚的唯名論的色彩。在英國的

一派實驗主義；失勤的人本主義；色彩的意象論則色彩更多。在這個時候，英國美國的新唯實主義的興起，自然是很可以注意的現象。英國方面，有維素等；美國方面，有何爾特，馬文等。何爾特和馬文等六位教授在一九一〇年出了一個聯名的宣言，名為「六個唯實論者的第一次宣言」；一九一二年又出了一部合作的書，名為「新唯實主義」。

我們先引他們的第一次宣言來說明新唯實論的意義。他們說：

唯實論主張：物的有無與認識無關；被知識與否，被經驗與否，被感覺與否，都與物的存否無關；物的有無，並不依靠這種事實。

六個唯實論者之中，馬文教授於一九一七年出了一部歐洲哲學史，那書的末篇第七章是專論新唯實主義的。我們只採他的話來說明這一派在歷史上的地位。馬文說：關於「知識的直接對象是心的呢，還是非心的呢」一個問題，共有四種答案：

(一)笛卡兒以來的二元論者說科學能推知一個物的（非心的）世界。

(二)存疑派的現象論者說科學只能知道那五官所接觸的境界，此外便不能知道了。

(三)意象論者，包括那主觀的唯心論者和那物觀的意象論者，根本推翻二元論

五十年來之世界哲學

，並不認有什麼超於經驗的物界。

(4) 新唯實論者說我們須跳過笛卡兒，跳過希臘哲學，重新研究什麼是「心的」，重新研究知識與對象的關係。

新唯實論者批評前三派，共有兩大理由。第一，笛卡兒的二元論和他引起的主觀主義，有了三百年歷史的試驗，結果只是種種不能成立的理論，仍舊不能解決笛卡兒當日提出「心物關係」的老問題。這一層，（我們不細述了。可看馬文原書，頁四一—四一三。）第二，這種二元論和他對於「心的」的見解，都從希臘思想裏出來的。希臘思想假定兩個重要觀念：一個是「本體」的觀念，一個是「因果」的觀念。這兩個觀念，在近代科學裏都不能存在了，所以我們現在應該用現代科學作根據，重新研究什麼是「心的」。這第二層，確是很重要的，故我們引馬文的話來說明：

自從爲邏輯以來，科學漸漸脫離「因」的觀念，漸漸用數學上的「函數」的觀念來代他。……例如圓周之長，就是半徑的函數，因爲圓半徑加減時，圓周同時有相當的加減。又如槓杆上應加的壓力，就是槓杆的定點的函數。……函數只是數學上用來表示相互變的兩個級系之間的一種關係。……科學進步以來

，所謂「因」的，都化成了這種函數的關係；我們研究天然事物越精，這些函數的關係越明顯，那野蠻幼稚的思想裏的「因」和「力」越容易不見了。「自然」成了個無窮複雜的蛛網，他的蛛絲就是數學上所謂「函數」。

「心與物怎樣交相作用呢？」關於這個問題，我們不會把他們看作相為因果的兩種本體了，我們只須去尋出兩個級系之間的函數的關係。這些關係都可以用試驗研究去尋出來，都不是供懸想的理論去辯駁的東西。這些關係都是可以觀察的，並不關什麼不可知的本體。這樣一來，那心物關係的老問題就全沒有了。……

對於「本體」的觀念，也可用同樣的駁難。普通的思想總以為世間有許多原質，如木石金水等等，物體就是這些原質組成的。不但如此，普通人還以為一物的原質可以說明那物的行為或「性質」。因為這是綱，所以是堅硬的；因為他是木，以所可燒；……但是在嚴格的科學思想裏，這些觀念和仙鬼魔術同屬於幼稚時代的懸想。從科學看來，物所以成物，所以有他的特別作用，所以有他的特性，全因為他的構造。假若我們還要問什麼構造，科學說，構造就是組織，就是各部分間的關係。這個太陽系的宇宙所以如此運行，所以有他的特性，全因為

他的組織。吹烟成圈，吹笛成音，……都只指出物的本性不過是他的構造的假面。近代科學漸漸的拋棄「本體」的觀念和搜求本體的志願了。（化學家也漸漸知道，他的所謂「原子」並不是向來所謂原質，只是組織不同的物質。）

近世思想上的這兩個變遷，就是新唯實論的基礎：新唯實論解決心和知識的問題的方法，只是要人拋棄那古代思想傳下來的「因」與「本體」的老觀念，而用近代科學裏「構造」與「函數」兩個觀念不用到心的生活的事實上去。

馬文又說新唯實主義論「心」的主張是：

人心並不是一個最後不可分析的東西，也決不是一個本體。心有一個構造，現在漸漸研究出來了。心有各部分，因為疾病可以損害一些部分，而不能損害另一些部分，教育可以改變另一些部分，而不能改變另一些部分。……至少有一部分已經有了說明了。這種說明大要都是生物學的說明。我們的肢體是配着我們的環境的，我們的心也是如此。我們的肢體是退得的，心的特性也是退得的。我們的筋力配做種種相當的筋力伸縮，我們也有衝動，愉快，欲望等等來引起相當的筋力伸縮。心的某種特性多用了，那種特性就會格外發展；不用他，物就萎弱了。

○……總而言之，神經系統一生理學漸漸的使我們明白心的作用，心的發展，心的訓練。○科學研究心越進步了，心和物的關係越見得密切了，那向來的心物二元論也就越見得沒有道理了。

關於「知識」的作用，新唯實論者也認為一種「關係」。○他們也受了生物學的影響，所以把這種關係看作「生物的一種反應」。○馬文說：

知識這件事並不是什麼不可思議的作用，他不過是這個世界裏的一件平常事實，正和風吹石落一樣；他也很容易研究，正和自然界裏的一切複雜事實一樣。……知識不過是一種複雜行為，複雜的反應。……我們的神精系統是不適宜於應付那整個的世界的，我們所有的那些生成或感來的反應，自然是很不完全的。○錯誤就是這種不完全的反應。（頁四一三—四二〇）

以上述新唯實論者的基本主張。○他們對於歷史上因襲下來的「哲學家的問題」，雖不像實驗主義者「以不了了之的爽快，但他們的解決法確也有很精到的地方。○但我們看新唯實論者的著作，總不免有一種失望的感想：他們究竟跳不出那些「哲學家的問題」的圈子。○他們自命深得科學的方法，他們自以為他們的哲學是建築在科學方法之上的；然而他們所謂「哲學

裏的科學方法」究竟是什麼？關於這個問題，英國的唯實論者羅素說的最多，我們請他來答覆，羅素在他的「哲學與科學方法」神祕主義與邏輯頁九七——二四裏，曾說：

第一，一個哲學的命辭必須是普通的。他必不可特別論到地球上的事物，也不可論到這太陽系的宇宙，也不可論到空間和時間的任何部分。……我主張的是：有一些普通的命辭可以適用到一切個體事物，例如論理學上的命辭。……我要提倡的哲學可以叫做「邏輯的元子論」，或叫做「絕對的多元論，因為他一方面承認多物的存在，一方面又否認這許多物組成的全體。……」

第二，哲學的命辭必須是先天的。一個哲學命辭必須是不能用經驗上的證據來證實的，也不能用經驗上的證據來否認的。……無論這個實在世界是怎樣組成的，哲學說的始終是真的。（頁一一〇——一一一。）

假如我們用這兩個標準來評哲學，我們可以說幾千年來還不曾有哲學。況且他們的「科學方法」，也實在是奇怪的很！羅素說「哲學與邏輯」無別，而邏輯只管兩部分的事：

第一，邏輯只管一些普通的原理，這些原理可以施於事事物物，而不須舉出某物，某種表詞，或某種關係。例如：「假如是類的一員，而凡類的各員都是類

的一員，則是類的一員，無論是什麼。」

第 一，他只管「邏輯的法式」的分析與列舉。這種法式就是那些可能的辭命的種類。事實的各種，事實的組合，分子的分類。這樣做去，邏輯供給我們一本清單，列舉着種種「可能」，列舉着種種抽象的可能的假設。(頁一一二。)

現在姑且不說這樣縮小哲學範圍的是否正當。我們要問，如果科學不問「經驗的證據」，他們更從何處得來那些「普通的原理」？他們說，須用分析。然而分析是很高等的一個知識程度，是經驗知識已進步很高的時代的一種產物，並不是先天的。人類從無量數的「經驗的證據」裏得來今日的分析本事，得來今日的許多「邏輯的法式」，現在我們反過臉來說「哲學的命辭」是不能用經驗上的證據來證實或否證的，這似乎有點說不過去罷？

我們觀察我們這個時代的要求，不能不承認人類今日的最大責任與最需要是把科學方法應用到人生問題上去。然而羅素的「哲學裏的科學方法」却說哲學命辭「必不可論到地球上的事物，也不可論到空間或時間的任何部分」。依這個教訓，那麼，哲學只許有一些空廓的法式，「可以適」到一切個體事物」。假如人生社會的問題果然能有數學問題那樣簡單畫一，假如幾個普通適用的法式（例如：「真能解決人生的問題，那麼，我們也可以跟着羅素走」）但這

種純粹法一式的哲學方法」，斯平挪莎在他的「雷卡兒哲學」和「人生哲學」裏早已用過而失敗了。羅素是現代提倡這種「科學方法的哲學」的人然而他近幾年來談到社會問題，談到政治問題，也就不能單靠那「不論到地球上的事物而可以適用到一切個體事物」的先天原則了。

羅素在牛津大學演講「哲學」的「科學方法」時，正是一九一四年；那年歐戰就開始了，羅素的社會政治哲學也就開始了。我們讀了羅素的政論，讀了他反對國家主義與共產主義的議論，處處可以找出羅素哲學方法的背影。那個背影是什麼呢？就是他的個人主義的天性。他反對強權，反對國家干涉個人的自由，反對婚姻的制度，反對共產主義，反對國家社會主義，處處都只有他這種個人主義的天性的表現。他的哲學，——「邏輯的元子論」或「絕對的多元論」——一方面承認多物的存在，一方面又不認這許多物組成的全體，其實只是他的個人主義的哲學方式。我們與其說羅素的哲學方法產生了他的個人主義的政治哲學，不如說他的個人主義的天性影響了他的哲學方法。同一個數學方法，那一位哲學家只看見數學上「只認全體而不認個體」的方面，康德是也；這一位哲學家雖然也看見了數學上「只認法式而不問內容」的方面，却於只認個體而不認個體組成的全體，羅素是也。這種表面上的矛盾，其實骨子裏還只是個人天性的區別。

我們對於新唯實主義，可以總結起來說：他們想用近代科學的結果來幫助解決哲學史上相傳下來的哲學問題，那是很可以佩服的野心；但他們的極端，重分析而輕綜合，重「哲學家的問題」而輕「人的問題」，甚至於像羅素等說法，不許哲學論到地球上的事物，不許經驗的證據來證實或否證哲學的命辭，——那就是個人容性的偏向，不能認為代表時代的哲學了。

(七) 五十年的政治哲學的趨勢

這五十年中的政治哲學很有幾個重大的變遷：(一)從放任主義轉到干涉主義；(二)從個人的國家觀變到羈羣的國家觀；(三)從一元的主權論變到多元的主權論。(以下是高一涵先生代作的。)

照白爾克說：自一八四八年到一八八〇年是放任主義盛行的時代。放任主義有兩層意思：對內，把政府活動的範圍縮到最小的限度；對外，實行自由貿易的政策。這時斯賓塞有兩部代表個人主義的最重的著作出現：一是社會上的靜止觀（一八八五〇年出版的），一是個人與國家（一八八九年出版的）。但是放任主義的命運似乎已經走到末路來了。一方面又有文學家如萊爾羅斯金等，都想把社會的生活放在偉大的引導和軍政的組織之下，這種理想便是

放任主義的對頭。自一八七〇年福斯特已經制成國家干涉教育的條例，一八八〇年格林在牛津講演政治義務的原理，主張國家得排除侵犯個人自由的障礙。自一八八〇年以後，社會主義已經盛行。強烈的社會主義如馬克思派，極力的主張階級戰爭，穩健的社會主義如英國，又極力的主張改革。這兩派的主張雖然不同，但是有一個共同之點：就是都想把經濟生活完全放在國家或社會的支配之下，白爾克說得好，他說：

當一八六四年，凡不信任國家的都是正統派，凡是信任政府干涉的都是異端；
到一九一四年，（因為他的政治思想小史是在這一年做的。）凡信任國家的都是正統派，凡是趨向無政府主義的都是異端。（見政治思想小史第一章緒論。）
這是從放任主義變到干涉主義的明證。

個人主義大概都以為國家只是孤立的個人的總集體，在個人之外再不能不注重羣的結合。邊沁一派雖然贊成職工組合，但其他們只承認職工組合是達到個人自由競爭的一種方法。近五十年來，學者對於羣的觀念很和從前不同。近來的學者明白爾克柯爾福萊等部認定國家的基礎不是建築在孤立的個人之上，只建築在羣的上邊。這些羣，正如絲絲相接的網子一樣，這條線連到那條線，沒有一條線不與別條線發生關係。福萊在他的新國家中說：十九世紀

的法理學（如個人權利，個人契約，個人自由之類）。都是建築在孤立的個人一個舊觀念上。他的著作，就想打破這種個人觀念的謬說，極力說明羣的意志和羣的感情。他的平民政治就是在互相關係的個人的基礎上建設起來的。白爾克也是抱這種見解，且看他說：

如果我們要是現在的個人主義者，我們便是聯羣的個人主義者。我們的個人正在結合成羣。我們不要再做個人與國家的書，只做羣與羣的書。現在聯合主義盛行，普通人都以為單一國享有唯一的主權，是一種錯誤的見解，同生活的實際不相符。我們以為每個國家多少總是聯合的社會，包括許多不同的人羣，不同的教育，不同的經濟組織在內，每個團體都可以行使對於團員的支配權。聯合主義的感情異常的普及。新社會主義已經丟開獨受中央支配的集產主義的方法，在行會名義之下造羣。他承認國家為生產的工具的主人，要求這種工具勞動權付託於各種同業行會管理之下；想教國家來鼓勵文化，要求由行會管理經濟的生活。

（見政治思想小史第六章。）

柯爾也是這樣主張。他想打破以個人為單位的代表制，而以職業團體為單位的代表制（見社會學理第六章）。想打破集產於國家的學說，代以集產於行會的學說。（見工業自治

○所以現在的國家是聯羣而成的國家。現在的文明是羣產生的文明；從前個人主義家心目中亦條條的個人，早已不在現在政治哲學家的心目之中了。○以上是高一涵先生作的，以下是張慰慈先生作的。○

現今政治哲學方面最重要的爭點就是主權論。主權論的學說共有兩種：一元說的和多元說的主權論。一元說的主權論就是普通一般政治學者所早已承認的學說，是把主權看做國家至尊無上的統治權。照這一元說的學說，國家是社會中的政治組織，有強制執行其意志的權力。那強制執行的權力就叫做主權，就是政治組織的根本基礎。這一種政治組織的特質有兩種：

（一）有一定的土地，在那範圍之內，國家對於各種人民或人羣均有絕對的權力。

（二）統一——在一國之內，祇有一個主權。

（三）主權是絕對的，無限制的，不可讓棄的，不能分的。

（四）個人自由是發源於國家，由國家保障的。

主張一元說的學者，還是極力注重國家對於人民或人羣那一種直接的和絕對的權力。他們

說：

無論在什麼地方，一元總是發現於多元之先的。所有的多元是發生於一元，是歸納於一元的。所以要有秩序必須把那多元抑制在一元之下。如非一元有管理多元之權，引導多元達到其目的，多元的公共事業萬不能做起來。統一是一萬物之基礎，所以也是各種社會生存之基礎。

這一元說的主權論倡始於布丹。歐洲當封建時代之末期，時局非常擾亂，貴族與貴族爭，貴族與國王爭，國王又與教皇爭，社會上紛亂的現象達到極點，人民的生命財產毫無保障，國家是差不多陷於無政府的危境。所以非有一個強有力的君主出來，不能救人民於水火，拯社會於沈溺。國王權力的擴張，實在是當時社會上的需要。專制君主政體最先實現於法國，所以說明這新制度所根據的新學說也發現於法國。

民治主義發展以後，人民對於主權的態度，雖經一次的改變，但是那一元說主權論的本觀念仍舊繼續存在。十八世紀以後的主權論祇不過把「人民」這名詞來代替「君王」這名詞罷了。不過那時所謂人民也決不能包括全體的「人民」，祇不過中等社會以上的人罷了；所謂民權民意也祇不過是中等社會人的權利意志罷了。中等社會人因工業革命而得到財

產，又因財產所有權而得到政權。他們有了金錢，無論什麼事都容易做得到。在各國政府裏邊，這一階級的人佔了極顯赫的地位，所以他們的目的就是要維持社會秩序，保持他們自己的地位。他們的方法就是把國家抬高起來，把法律看做人民公共的意志，把主權當作國家的政體基礎。但是近年來，社會上的情形又不同了，勞工階級無產階級均要求社會給他們一種公平待遇。但是國家法律，差、多入是爲中級社會而設的法律，政府機關也在中級社會人民手中，勞工階級和無產階級實在不能靠社會上固有的學說，固有的制度，來達到他們所追求的「公平」，所以那一元說的主權論就受了一次存人民的攻擊。

主張多元說的主權論的健將要推法國的狄格和英國拉斯基兩個人。他們絕對不承認國家爲社會中至尊無上的組織，高出於其餘的各種組織之上。他們說：

人民在社會之中，組織各種各樣的團體，有宗教的團體，有文化的團體，有社會的團體，有經濟的團體，他們有教會，有銀行清算聯合會，有醫學會，有工業聯合會，凡人民間有利害關係發生之處，他們總是羣聚起來，組織一個團體。

人民對於這種種團體，也和他們對於國家同樣的盡心盡力，同樣的服從。照拉斯基說，這多元的社會觀

否認那一元的社會，一元的國家。……凡與人民相接觸的無數團體均能影響於人民的舉動，不過我們萬不能說人民的本身就因之而被那種團體併吞了。社會的作用祇有一種，不過那一種作用可以用種種方法解說，並可用種種方法達到其目的。這樣分析起來，國家祇不過是人類社會中的一種團體。國家的目的不必一定就和社會的目的相適合中猶如教會的，或上團聯合的目的，不一定就是社會的目的。那種團體自然有種種關係，由國家管理的，不過那種團體並不因之而就在國家權力之下。國家權力的至尊無上完全是一種錯誤的想像。……在道德的作用方面，教會是不在國家之下的。在法律的作用方面，國家的尊高是……誤認『國家就是社會』的結果。我們如果注重於國家的內容一方面，那一元說的錯誤就顯而易見了。國家既是治者和被治者所組織的社會，國家的尊高當然有種種的限制：（一）國家祇能在其職權的範圍以內，不受外界的限制；（二）祇有在那種未經人民抗議的職權範圍以內，國家纔有最高的執行權力。

除出那種學理方面的攻擊之外，還有許多運動從事實方面攻擊那種根據於一元說學理所發生的政治制度。這種種運動的目的，或者是極力提倡社會中各種團體的權利，使之不守國

家的侵犯；或者是想把那政治管理權分配於各種職業，使各種職業在一定的範圍以內，有自治權力；或者再用種別處方法，設立一種分權的政治制度。在英國，在法國，現今有種種勢力極大的運動，其作用均想從根本上改造現今的政治制度；改造的方法或從組織方面入手，使國內各種職業，各種利益均各派出政治代表之權，分掌政治方面的權力，或從職權方面入手，把國家權力範圍以內，分出一部份職權，由各地方機關執行。至於那種種運動的性質不是在這一篇文章的範圍以內，故不敘述。我們單把這些運動的名稱列舉於下：

(一) 職業代表制度

(二) 行政方面的分權

(三) 地方分權的趨勢

(四) 基爾特社會主義

(五) 工團主義

這都是從一元的主權論到多元的主權論的明證。(以上是張慰慈先生作的，)

統觀這幾十年的政治思想的變遷，有幾點不可不加說明。第一，從放任主義到干涉主義，自然早從不信任國家到信任國家了，然而近年的趨勢，要求國家把政治管理權分給地方，

分給各種職業，根本上却不是和「信任國家」的趨勢相反的。十八世紀和十九世紀前半的放任主義，只是智識階級對於當時政府不滿意的表示。政府不配干涉，偏愛干涉，所以弄得稀糟，引起人民「別干涉我們罷！」的呼聲。十九世紀中葉以後，歐洲政治稍稍革新，人民干涉的範圍大擴張，大陸上國家社會主義的干涉政策的成效也大顯了，故人民對於國家的信任也漸漸增加起來。但十九世紀的政治究竟還是中等階級的政治。到了近年，小資產階級與無產階級漸漸起來，團體也堅固了，勢力也成形了。他們不能信任那建立於資產階級之上的集中政府，而要求一個分權於地方和分權於職業的政府。他們的運動，並不是根本上不信任國家，只是要求一個更可以代表人民意志和利益的國家，並不是無政府的運動只是一種改善政府組織的運動。

第二，多元主義的政治學說，並不是個人主義的復活，乃是個人主義的修正。凡是個人主義者，無論古今中外，都有一個共同的特點：他們一方面只認個人，一方面却也認那空蕩蕩的「大我」「人類」他們只否認那介於「人類」與「我」之間的種種關係，如家庭，國家之類。他們因為不願意受那些關係的束縛，所以想像出種種「天然的權利」（舊譯「天賦人權」）來做反抗的武器。一元主義的政治學說早已指出他們的謬誤了。一元主義說，「權

利」是法律的產物，沒有社會的承認和法律的保障，哪有權利可說？一元主義的話雖然也有理，但總不能使個人主義者心服。多元主義的政治哲學雖然不否認個人，但也不認個人是孤立的，多元主義不但不否認家庭國家的真實，並且指出個人與人類之間還有無數「車皮營板」的關係。你在家是一個兒子；在宗教方面是一個浸禮會會員，在職業方面是印刷工人會的會員，又是上海工人聯合會的會員，在政治方面是國民黨的黨員，是婦女參政運動會的會計，又是一個中華民國的國民。你每一個團體裏，有權利，也有義務，受影響，也影響別人，受管理，也管理別人。國家不過是這種種人類社會的一種種公民的權利義務不過是這種種人類關係的一種。所以白爾克說：

如果我們要是現在的個人主義者，我們便是聯羣的個人主義者。

所以現在的政府問題不是斯賓塞說的「個人對國家」的問題，乃是白爾克們說的「羣對國家」的問題了。

第三，現在的政治思想何以不反抗「干涉主義」呢？十八世紀的幾塊大招牌——「自由」「平等」——到了十九世紀的下半，反變成資產階級的擋箭牌了。工人要求政府干涉資本家，要求取締工廠和「善勞工待遇」的立法，資本家便說這是剝奪他們營業的「自由」，便說種種

勞動立法是特殊階級的立法，是違背「平等」的原則的。放任主義的政治的結果早已成了有力階級壓制無力階級的政治！所以赫胥黎批評斯賓塞的放任主義，叫他做「行政的虛無主義」。現代的思想所不反抗干涉主義，正因為大家漸漸明白了政治的機關是為人民謀福利的一種重要工具。這個工具用的得當時，可以保障社會的弱者，可以限社會的強暴，可以維持多數人民的自由，可以維持社會的比較的平等。所以現代的政府強迫兒童人學而父母不反抗，強制執行八時工作而工廠主人不敢反抗，禁止兒童作工而不為剝奪作工的自由，抽富人所得稅至百分之五十以上而不為不平等。所以現代的政治問題不是如何限制政府的權限的問題乃是如何運用這個重要工具來謀大多數的福利的問題了。所以我們與其沿用那容易惹起誤會的「干涉主義」，不如叫他做「政治的工具主義」罷。

十一，九，五。

現代學術論著 第二輯

一三六

中國文明的特色

周宏業

我久居外國，想及中國許多好處，以為外國人中國人，必有許多與我同見的。不過他人縱然曉得，莫不比我這們深切，所以率筆寫出來。我寫的既是好處，就恕我不寫中國的壞處了。

近世所發生的文明，——或者說是歐洲的文明，或者說是中等社會的文明，或者說是科學的文明，或者說是進化論的文明——要算是偉觀的了，要算是前古未有的了。但是與文明並生的弊害也不小。第一是個人主義太發達。這個人主義，是近世文明的要素；個人自由發展，然後創出許多文明。但發達太過，甚至婦人們為着自己的容顏，不願多生兒女，這是必有惡果的。第二是享樂主義。近世人心，愛的是金錢，最重是現在一瞬間，故享樂之心，瀰漫其間。有一段故事：

一騎紅塵妃子笑，無人知是荔枝來。

那時楊貴妃愛吃鮮荔枝，從四川涪州摘下來。過一日味要變的，過三日便不能吃了。所以用後世驛遞公文的方法，人和馬輪換着，晝夜不停，將他送到長安，塵頭起處，楊貴妃就笑了。

論中國文明的特色

一三七

。後來唐明皇幾乎亡國，就是這驕奢必敗之理。但是四川長安，都是中國地方，於今的人，却吃着美洲的咖啡，吸着埃及的香烟，喝着法國的香檳，又不同了。唐明皇不過是個匹夫匹族，亡了他自己的家業；於今的人，却是中等社會全體，仗着科學資本的勢力，大大的享樂，驕奢的量更大了，負更深了。那結果豈不是全世界都要傾覆麼？第二是無信仰。人的宗教心，無論信那一教，是純潔的。於今的人，就只崇拜金錢，小而男女匹偶，大而國家相交相戰，都是這個阿塔。那心地不穩不穩，得了人了，都是於人有害的。所以任年的十字軍，還能發生歐洲文明；於今的歐洲大戰，簡直是驅人人做鬼道畜生道了。

這是幾宗大的，那其餘就不必說。所以近世文明，大有崩壞之象。恐怕中等社會，要被下等社會革命了恐怕大資本要散了。恐怕大國家也不穩回了。再說文明自身，要岌岌可危，全社會要破壞了。這破壞，或者說是改造，或者說是革命，那就隨各人的意。

於今的文明，破壞人性，到甚麼地步？將來要崩析到甚麼程度？我們無從想像，也不想想像。不過工商國民，受害要深些，要大些；農業國民，受害要淺些，要小些。農民有二件可貴的第一是體質較頑健些。衣食稍為粗惡，寒者稍為不調，病疾稍為猖獗，他人吃不住的時候，他們還吃得住；他的子孫，傳此素質，也還吃得住。第二是精神較純潔些。就是道德較好

，所有墮胎花柳以及享樂主義，種種自滅的罪過，他們與傳着他精神的子孫，難沾染，所以他總望着人家滅亡在前。我們中國素來以農立國。中國的文明，是伴着農耕為核心發生出來的。千餘年來，亂臣賊子，層出不窮，一般士大夫，無惡不作，蕩盡中國的元氣。試問保持中國的，是那一種人？即如諸君知道的西太后，袁世凱，徐樹錚，作了多少壞事，那擔任這惡結果的是誰？於今納稅的是誰？受魚肉的是誰？生子孫負外債的又是誰？不消說是中國的農民了，再說一身樸較頑健精神較純潔的人與其子孫了。中國黃帝堯舜之子孫，每況愈下；只有這一派下，毛髮孔中，還存着祖宗的遺質。再說是中國文明的特色與精神，在士大夫階級尋不着，在農民階級或還能尋出來，真要禮失而求諸野了。於今研究得都市的人口，平均不過三代，就要消亡，全仗着鄉下的人口，移來補充；那可憐幾個商工業的大國，連鄉下的補充人口，也漸少了。所以我們這社會分崩離析的時候，不能不把這農民當作中國的至寶。我們東方人，更不能不把自己的文明，發揮光大。不但是對於中中之寶，還是對於世界之寶呢。

中國文明的核心，是農耕。自后稷大禹以至今日，四千餘年，經過種種環境，形質的變化甚多，這核心却是不動的。論歷年之久，衣被人類之多，無論何國何種文明，都比不上。

論中國文明的特色

果真社會分崩離析，西洋文明現出許多破綻來，中國文明，更起着試驗的機會了。我於今說出幾種特色，更研究這特色與新環境相觸的優劣。

第一平和主義。中國文明集大成的三位聖人，老子，孔子，墨子，都是不喜戰爭的。不知聖人感化中國，還是中國誕生聖人，後來的文學家思想家，竟是一個個都不想到戰勝的好處，鼓吹過一次；這人性上戰鬪的本能，幾乎失掉了。日本兵家說：『中國人的素質，不能組成強健軍隊，一是有理的。』千年以來屈弱的歷史，這是原因。但是中國民族，却眼看着許多強武民族，死在中國地方，於今他的骨頭，不知在何處，他的文明或遺業，更不知在何處了。只有中國民族，却還擁抱着地球上四分之一的數目，又遭着這他種文明試驗的機會了。

我不能說託爾斯泰的無抵抗主義，與中國的平和主義相同不同。我知道中國的平和，是有把握的。明末張國維先生絕命詩云：『蒼蒼若肯施存恤，乘來全身答所生。』又吾友林君（臺灣人）上新主人日本的書起數句云：『吾儕自從鄭氏戰敗，棄去刀劍，提起耒耜。』爲甚麼中國人到了存亡生死之際，想不到『戰至最後一人最後一馬克爲止，』却想到耒耜與子孫二物？自然是民性發生出來的，又自然與環境有關係的。但這二件很有效。因爲人是地上

的動物，除了爬在地上，蜷着身上的汗，吃地上的毛，是不容易絕滅的，馴柔的，我們中國人，抱着中國的曲幾千年，地味氣質，不但是神與之會，而且形與之化。自從大禹起，研究這塊地的土宜。這是神經上的事，不消說了。我們的肺，吸慣了蒙古吹來夾着沙土的感覺；我們的腸胃，吃慣了井水苦水長江黃河的濁水，沒有甚麼不宜。到了饑荒的時候，草根樹皮，也可養活的，蝗蟲也可吃的，雀兒鼠兒，更不用說了。所以強弓硬弩的民族，奈何我不得。我們駕駛無畏艦，比不上別人；却是無畏艦載來的巨砲，恐怕也滅我不盡，驅我不去呢！

至於子孫，不消說是生物唯 的話路了。大凡富國強兵的好方法，沒有一件可以靠生子孫，更不能使子孫成爲管子孫。一百年後，即二三代後，那富國強兵的末路，在個人即是有的。錢有勢的末路，可以眼見了。倒是不富不強，和家庭，訓子弟，那公算却比富強靠得住些。所以有宋一代，賢士大夫，韓范司馬 流，並無勳業，只善於睦宗族；那時一種哲學，由修身齊家，說到平天下，把眼前長弓大馬相煎相逼一種情形，都置之度外了。這個於今西人謂之「活武器」。『意若曰「中國無以爲武，以子孫以爲武。」這就是血肉存在，所以文明存在的緣故了。這小和主義的把握，而有切近的說詞。就是隣近的一國，他的素質，與我們相反，恰能組成強健軍隊；所以扼我的喉引，我的吭，來吸我的精，吮我的髓，我們動彈不得

兩國性質不同，結果至於如此，不過他不能殺盡我的良民，殄滅我的文明，他！己今年的軍隊，是甲午乙未年間所生的，是與中國相戰的人的兒子。兵器固是精些，兵的素質却低下了。再過二十年，便是於今的人養的兒子當兵，於今的人是成金，物質慾大了，那時候恐怕不是素質低下的說法，要腐敗他的核心了。（其國以徵兵制度為核心，事當另說。）所以我與他的優劣，只要四個二十年，即八十年，可以分曉。那麼亞洲黃種的大責任，只怕不在他，還在我呢！再說，他於今把持滿蒙，說要鞏固他的國防，圖他的經濟安全。這經濟安全，不消說是拿東省的雜糧並原料，解決他的糧食問題，並發達他的工業，養他的人口了。似乎他是仗着他的兵力和資本，却不仗着勦擊和自己的汗。而且他的國民，也不喜歡用最大的汗，去換最小的收穫。那俄國過激派東來的時候，社會破壞的時候，或者海上的路被人截斷的時候，他倒很不安全的了。於今國際聯盟正義人道都靠不住，滿蒙還是中國的還不是中國的，也不能自信。不過這一國，若能練好他的皮膚，他的腸胃，與寒風烈日相適應，是可怕的。若單仗着兵力和資本，那還不知鹿死誰手呢！這個意思可以換一句說。是「平和主義最後之勝利。」

第二健全的人生觀。人生觀種種不一，比如說「我們是為金錢來的」；或者說「人生

在世，只有酒醉的好。」也是自由的。不過抱着這種觀念的人或民族，是不健全的。再說「人類是進步的，」今日比昨日好些，明日又比今日好些，時間無窮，人類的進步也無窮，恐怕是不然的。又說「超人」似乎靠着許多「庸人」爲犧牲，那麼，這超人還不如庸人了。佛家說：「空間是大無極的，時間是長無極的。人類縱有千萬年，萬萬年，也是夢幻泡影一般。」是不錯的。不過中國却未悟到這個地步。中國民族，抱着一種極凡庸極俗的見解，就是留着子孫。比如有「善念，就是目前有些犧牲，他不求來生，不求末日的審判，只說留點福蔭到兒孫。有了惡念，也不怕地獄，也不求末日的審判，是怕的報到兒孫。這種見解，是家族主義與儒教禮造出來的，倒有極深微的意義。因爲動物身上各種器官，無論久暫，是要腐朽的，只有生殖器內一點點核子，是日新又新，趕着這時間走的。所以動物有一個意思，「不盡於這個意思」就是各色器，是爲保護此核子來的。那工蜂工蟻，勤劬到死，還向着女王，就是最明白的了。所以人身的神經機能，消化機能，呼吸機能，循環機能，少發展些，享用些，只要這子孫能日新又新就夠了。那麼，「節衣節食，留些福蔭到兒孫，是不錯的。」王船山先生一流，說的「屈於一時，伸於百代，大而短，不如狹而長。」的議論，也有理的。

論中國文明的特色

中國人這種觀念，很深的，很普遍的。匹夫匹婦的見識，卻高出士大夫百倍，而且高出西洋八百倍。讀者但向稗官，小說，碑記，行狀，族乘，家譜，任意取一部查查，總有一個孺人，丈夫死了，公公被怨家所害，只剩下個幾個月的身腹的孩子，是某家的骨血，孺人避匿他方，千辛萬苦，撫養成人，後來某家又光大了。這不但是趙武是由程嬰杵臼救出來的。是如是，無時無地不有這種事。今日的中國人，無人的祖宗，不經過與此相類的難關。再說這就是中國民族近史時代的生活狀態了。五代以來，至於今日，千餘年中，國亡家破，九死一生，這種狀態，尤其普遍，尤其連綿。那眼看着遼滅，金亡，元逃。清退，不消說是這種生活的結果了。生活是正體，歷史是影片，可惜一班史家，忘却正體，單提這影片來研究，那是史家錯了。

國民思想的獨立和外來思想

稻毛祖風原著
葉直青譯

此篇文字，係譯自民本主義的真髓一書，故結局還是注眼於民本主義思想上面。

譯者附誌

不問是個人和團體，凡生活的中心，就是思想生活。思想生活的進步和發達，是不可不依着外來的歐美思想幫助的。就事實上看起來，我國的國民生活，由古時到現在，差不多是不斷的輸入外來的思想；就是一切思想的進步和發達也就差不多完全是他們的功效了。再就我國的民族性和國家的境遇看起來，也是很合的。何以呢？因為我國民族性的長處，同化力和模仿力很強大，所以輸入外來思想也就便宜了。那末，我國的文化史，也就差不多是一種借想史了。但是，現在我國國民的大多數，很以一現在還持舊來的借想生活為遺憾。為甚麼呢？因為我國現在無論從那一方面看，非實行思想生活獨立不可。換句話說，今日，就是我國文化的獨立——我國文化的創造開始期，使他成一個獨立的基礎思想生活。究竟怎樣才華够使這國的思想獨立呢？

關於這一點。現在有兩個並立的主義：一，排斥外來思想主義，我們的主要宗旨，是主張國民思想的獨立和外來思想

張極端的國粹論——無自覺的國家主義和民族主義。一，利用外來思想主義，他的主要宗旨，是主張要尊重西洋思想。這兩種主義，據我看來，後者是比前者要優了。何以呢？前者，是不待對於思想的本質和獨立的意義未有明白，並且連國民思想和外國思想的現狀也未有明白了。請在下面詳細的說他：

第一，前已說過，凡思想生活的進步和發達，是不可不取外來的優美思想來幫助的；由這種外來思想幫助，能達到健全的進步和發達，也就是本質的進步和發達了。還有一層，思想的生命，也是有一「力」和「自由」的；假使有力有價值的外來思想，也絕對的排拒他，那就有害了；且事實上也不可能，所以排斥外來思想，為這國民思想獨立的計畫，這是我不能贊成的。

第二，所謂「獨立」者，就是不受他種勢力的支配，能夠有積極的自動力。換句話說，就是一方面，不受他勢力的影響，自己有獨立的精神；再一方面，又積極的自動，來造成一種良好的結果，把他們所有的長處，拿來自由的溶解助成自己的長處，匡救自己的短處，能夠自己成一種超特的優美理想和理想的實現力，這就真正叫做「獨立」。更換句話說，務必要把單獨乃至自由底消滅的，形式的，和協同乃至卓越底積極的，實質的兩方面，統統的具

備，才能够是獨立。那末，這兩方面中的後一面——積極的實質的方面，當然是獨立底第一義的本質的方面；以排斥外來思想爲國民思想獨立的計畫——兩方面中的前一面，當然是第二義的形式方面了。所以我認爲這種獨立，是不完全的獨立。

第三、現在我國國民思想，不僅僅是上面所說底消極的形式的不能够獨立；並且是非極端的維持——端的助長本來思想，和極端的輸入外來優美思想不可。何以呢？因爲要想我國國民思想獨立，非借外來的思想幫助力不可。以排斥外來思想爲國民思想獨立的計畫，這也是我反對他的一個理由。

第四、外來思想，也有好多的種類。與本來的國民思想，有絕對不同的，有彷彿相似的時候；或比本來的國民思想優些的，劣些的種種。假若外來思想，比我國的本來思想要卓越幾分的時候，那一定帶了幾分的危險性；這個時候把他輸入進來呢，那就不可以十分的獨立精神完全以我國的國民思想來支配他了。至若論者說外來思想，都要比我國本來思想低劣；對於我國本來思想都有危險；這種的一面觀，是很錯的。所以我以排斥外來思想爲我國國民思想獨立的計畫，這種一見解，是很陋了。

我固然是用以上這四個理由，來極力的排斥那拒絕外來思想主義；但是我對於這種主義

的消極方面，也還表示贊意。何以呢？就是沒批判的歡迎，讚美那一切外來思想，和極端崇拜那一切外來思想底弊端，藉端可以打破；再外來的真正危險有害思想底輸入，也藉此可以仍止了。所以我對於消極的精神方面，只衷心表示贊意。若祇是走於極端，非難對象，與極端的崇拜外來思想成正反對，這是我都不以為然的；我非難「國民思想統一論」的，也是與這同樣。

當然，從一方的看來，我國國民思想，是有統一的必要。為甚麼呢？因為現在我國國民思想，是極混亂的。但是，國民思想的統一，不僅僅是由他自己來統一；要想達到思想的真正統一，還不可不依人為作用。

詳細的來說他呢，第一，國民思想統一的需要，不僅是防止目前的混亂現象，並且還要思想的本身能夠發達——本質的進步。嚴格的說，就是在事實上，要有那思想發達的前提和結果，才算是思想的真統一。何以呢？因為思想，是以本來統一為他的根本屬性，假若沒有那美健全的思想，就不能有真價值的統一；不能有真價值的統一呢，也就不能算那美健全的思想了。但是，現在我國國民思想的統一論是怎樣呢？現在我國國民思想的統一論，就是，不以「真的統一」為目的，祇是以統一的自身來統一——以「劃一」為目的罷了。

原來統一，在他的性質上可分為兩種：一是靜的，外表的，機械的統一；一是動的，內部的有機的統一，前者不是統一的原動力，在統一以外，即統一思內底要素的部分間，沒有內的關係；所以這種統一，沒有何等質的變化，離了統一力的時候，也就分離了。後者，是統一的原動力，在統一體以內，即統一體內底要素的部分間，是不可分離而有內的關係的；所以這種統一，有質的變化；不徒在質的變化，並且各個統一體，是有全體性的，在統一和統一的目的外，無所謂統一力；這一種的統一，才算是真統一了。

但是，現在我國國民思想的統一論，是以第一個意義為統一目的。他們的統一方法呢，就是把許多七亂八雜的本來思想，現在思想和某種的代表思想，一齊拿來，為一個外表的，壓迫的，有害無用的統一。簡直說，就是形式的統一——「劃一」罷了；那國民思想以外的思想——一切的外來思想，是統統排去。這種機械的統一法，豈是真統一法麼？但是，這種的統一法，也有時候可以需用他。甚麼時候呢？就是前面已說的以輝達為中心的真統一底時候，也多少的可以需用他。何以呢？就是極混亂思想的統一時候，非先定一個標準原理不可，由這個標準原理，把那有害無益的思想——無論本來或外來——一齊壓迫，一齊排拒，這是他第一步的必要程序；這個時候是可以用得著他的。至若說以這種的統一法，為國民思想的

真統一法，那就大錯了。究竟國民思想真統一法——以發達為目的——是怎樣呢？

我國國民思想的現狀最可憂的就是缺乏統一意味——外形雖說不混亂，而內容未免太不充實。但是，國民思想的改造，最有效的方法，不是所以整飾外形，達到小康為目的底；是以他的內容充實和伸張——複雜的和深遠的——為第一着，為主眼的。那末，我國國民思想的統一——以發達為目的——那就有排除消極政策，講積極政策的必要了。但是，由我國思想界的意見混亂看起來，那上面所說的似是而非的統一政策，大有妨害本質的發達，這是我的衷心所憂的。據我看呢，現在要想我國國民思想的真統一，務必要思想的自身，來成一種發酵和圓熟的結果才好。

由以上的見地看起來，我國國民思想的發達——底統一，頂好的方法，就是：第一，要樹立國民生活和國家文化的思想，使國民全體，都明白那思想生活的標的。第二，對於我國國民思想的現狀和缺陷，要使國民澈底明白有超越這種現狀和匡救這種缺陷的必要。第三，要激勵國民理想的精神，使他們好對於這種現狀的超越和這種缺陷的匡救來着手；同時，又須觸發國民一種批評的精神，使他們這種現狀超越，缺陷匡救的最適應有效的方法出現。第四，以青年男女即一少年時代的人物——和新知階級，為思想發達的中心對象，發始點。要促

那社會的上流光覺——政府當局——底自覺。使他們對於青年男女乃至新知識階級的思想自由和生氣不要有壓迫，不要有阻害他們的健全發達。第六，要促國民教育者的自覺和奮起，使他們培植一種健全有生氣的思想教育。第七，一切雜誌，新聞，書籍，言論界和讀書界的風氣，都要把他們拿來一齊刷新，使他們思想界不斷的健全發達起來。

嚴密的說呢，要憑國民思想統一和發達，務必要有一種真正卓越的思想家出來，才足夠成功；至若祇上面所說的一切方法：——人爲的手段——那是不可能的。那末，就祇有一面希望那國民的大思想家出現；再一面呢，就用所有的方法來促他出現——使國民大思想家容易出現。

據以上看起來，要想國民思想發達，是不可不依着思想家成功的。那末，思想家的產出呢，就不不可不由國民的自覺！自覺以後，慢慢造成一種批評的人才；這種人才，就是新產生底國民的大思想家。這個時候，就是有包含了幾分危險性的外來思想輸入進來，也就不裏緊了。前已說過，對於外來思想，因感恐懼就來絕對排拒他，這是不可能的。所以我們祇有拿一種真批評的眼光，來十分的利用他罷了。何以呢？因爲以利用外來思想爲國民思想獨立和計畫和以完全排拒外來思想爲國民思想獨立的計畫兩兩比較，當然是以此爲優了。但是，

外來思想的利用，究竟是怎樣呢？

外來思想的利用，有兩方面：一、外來思想與本來思想相似而比本來思想卓越的時候，把他輸入進來，助成他的長處，爲一種資料，這是一方面。一、外來思想與本來思想絕對不同的而比本來思想卓越的時候，把他輸入進來，匡補他的短處，助成他的長處，爲一種資料，這是一方面。但是，利用外來思想第一必要的，就是對於本來以及現在的國民思想（及國民生活）的真相和外來思想的真相，切不可不確實的明白他，換句話說，就是要明白本來以及現在的國民思想（及國民生活）有怎樣的特色，有怎樣的長處和短處，並且要怎樣，才得把他的長處可以十分的助成，短處可以十分的匡救，同時還要明白外來思想的真相，看外來思想自身的價值，對於我國國民思想（及國民生活）有怎樣的功過，若是本來以及現在的國民思想（及國民生活），不確實的明白呢，那國民思想獨立的意義和標的，也就不明白了，並且評定外來思想價值的標準也失了。若是對於外來思想的真相，不確實的明白呢，那就對於他適切的態度——是利用還是排拒，也不能定了，就是利用他，也就不能爲十分有效的利用。

何謂文化形體學？

頌華

（德國之文化形體學研究會之一節）

今請先將此問題，爲諸君解釋之，文化形體學研究會者，研究「文化圈學」之學會也，德國文化形體學研究會會員以爲欲明文化形體學，非從研究「文化圈學」入手不可，明乎「文化圈學」，即文化之形體即不難明瞭矣，故欲問何謂文化之形體，應先察何謂文化圈學，茲請先將：

（甲）文化形體學研究會所研究之文化圈學之根本思想，
爲諸君道之，

按「文化圈學」之基本思想而論，人類生活之表現，或爲政治的，或爲經濟的，或爲社會的，或爲藝術的，或爲宗教的，或爲其他各種生活之表現，均存立於一個共通的，統一的，特定的基礎之上，然而世界上各民族生活上之表現，却又依其各自特定之原則發達，語言之，即民族各自有其文化圈，是以民族之間有或深或淺的文化圈之界限，在一文化圈內，人類之生存及其意志之表現（社會的經濟的政治的及其他生活之表現），恒與其圈內特獨立之精

何謂文化形體學？

神和表裏相聯接。蓋以各地生活條件不同，各文化圈向其分，歧不同之方向各自發達故也，因各地方情形（山川氣候，大陸，海島，土地之蘊藏與其肥瘠等等）互殊，故以各文化圈相較，其間有相同之的，亦有相異之點，因此遂有互相親密者，亦有互相抗拒者，關於民族與國家間有相互關係之際，以及其經濟上與精神上交通相感之間，恒發生種種或親或疏之現象以及種種競爭勝敗之史績。前人殊不甚明瞭其根本原因所在，今本文化圈學之研究，深察文化圈之普遍性與特殊性，則其原因所在，可較前明瞭多矣。文化形體學研究會會員本此文化圈學根本思想之研究，著書立說，深討文化形體，並制文化圖表學，以所集之材料作成圖表，比較各文化圈之特質，此即文化圈學之根本思想，以及文化形體學研究會對於學問上之貢獻之概要也。

道德之不變的根基

嚴既澄

道德觀念之崩解，至今日而臻其極矣！人類生活，日就艱煩，而人類神智亦日臻成長；數千年積習相沿之道德，遂日與現狀乖離，而喪失其久據人心之勢力。而後之年少氣盛，不自甘箝約其精神於因襲之旨從下者，則且放言高論，指道德之標準，以言個體之自由。然則道德者，其繁隨人生以遷變，而無永久標準之足言者哉？窮變通久，人事之常塗，而彼實用主義者所奉為科律之「此時與此地」一言，遂悍然侵道德之範圍，而剝盡人心之依據。此非能探本窮依據。源以言道德之言諦者也，其去取予奪，沾沾於咫尺之間，而未嘗以幽微之思慮，深究人類精神之標識；道德之真諦，又安能發現耶？

往昔之道德，果何為而不鑿於今日之人心哉？則其基於習慣而依附於宗教之過也。人類本有惰性，恒趨於保守，而不容理智深索其所保守者之為是為非。惟然，故有基於習慣之道德，支配人心，但使師法古人，不復問其通塞。夫今日之人生，進取者也，創新者也，則彼以因襲為事之道德，復安能適應於今日乎？宗教之無上之威力，震懾人心，而使人不敢有疑慮。自由，以玷虔信，故道之依附於宗教者，亦但有利用人類之信仰，而強制執行其

道德之不變的根基

善惡之標準。夫此亦豈近代傾向於自由之人心所能默認者耶？進化之說興，而因襲之生活，自然之說盛，而宗教之氣勢衰；此舊道德之迄於今時，所爲四分五裂而無以自固者也。雖然，舊道德之破壞，非道德無永久標準之明徵也。道德固依繫於人生，然人生之變雖繁，要亦有其歷久不渝之大本；由是，道德遂亦有其不變之根基。但使人類不進化而至於超人，不退化而返於猿類，則其間自有俟諸萬世而無惑之道德基楨矣，請得而概論之。

夫人類營社會之生活，其所標揭之共同鵠的，不外謀措其生活於豐華富備之境域而已。人類者，稟神智而亦秉獸性者也。往昔之道德，但着重於防閑獸性之一途，其於人類之神智，則未能積極指揮，致失其威力於今日創新之時代，故今日之言道德者，首當蕩滌其因襲保守之遺傳性，脫之於宗教之桎梏，而使之無所依傍，直接浸入於人心。夫如是，則道德之爲用自防閑獸性而外，更進而支配人類之神智於適富之塗，以措人生於豐華富備之境矣。此基於創造之道德，不啻人生表面之變遷而其變者也。由是觀之，彼之依附於宗教信仰之道德，梗塞人類之創造力者，實爲不道德之尤。進化論之概念，自達爾文之前，非無有能言之者，然而必遲至十九世紀之中葉，乃能播之於世者，亦皆道德依託於宗教之威權，爲之障礙也。自今觀之，寧值一笑耶？然今日尙繫人心之道德，固未嘗盡無此類者，此吾人所當審思而

抉擇之者也。

復次，則個性之自由，本人類所宜固有。而社會者，則抑遏個性自由之發展者也。夫人類既不能無社會之組織，復不甘毀棄其個性之自由，則其唯一兩全之道，但有劑二者於平衡，以避其衝突而已。道德者，即所以劑二者之平，以措人生於寧靜者也。而其措置，則不與法律同科；法律傾於強制，而道德務於人自覺也。往昔之道德，偏重社會之安寧，而於個性之自由，則遏絕之惟恐不及，不知個人為社會之本位，個性不甘長閉，社會亦奚自久安，此舊道德之至於今時所為無取者。故夫言道德於今日，必先解放個性之幽鋼，不復抑個人於羣衆，而但謀所以起發個人對於羣衆之同情。此出發於同情之道德，乃互萬古而不磨者也。蓋人生究竟，但有感情，理性固匪先存，意志尤為後起，「孩提之童皆知愛其父母；『今人見孺子葡萄將入井，則必有怵惕惻隱之心。』」與其以理性釋之，又何若歸之於同情者？人類本具有沛然莫測之同情，所謂人生之意義，惟以同情中覓之。故道德之為用，首當以擴展人類之同情為其出發之點。今世之人，所由疾首蹙額，皇皇然靡所歸依者，亦坐同情心之日趨離木耳。而舊道德與法律，則所以致人類之同情麻木者也。驗其究竟，則個性之自由，終不可防，社會之安寧，終不能得，徒使人類瀕於險危之境，而無以自掃。今幕欲

道德之不變的根基

改造而為新之。固非逆其道而行之不可矣。吾意人類同情心之盛衰，必繫於個性之自由之消長。個性之自由，如受逾量之制裁，則我之自身，必因其所受之社會者而觸發其忿志，我之感情，始為社會所創制，變假而仇視社會之心，且悠然生矣，則尚何同情之足言耶？故所出發於同情之道德，首當盡量擴展個性之自由，即所以培養個性之同情心，而致之於一汎愛衆之境域也。但使人類未變其所以為人類者，則道德之存在，必基於同情，而支配人類之神智於適當之途路：此吾所謂道德之根基也。今之人日耗其全力於生活之競爭上，已無餘力致思於道德之問題；但三數哲學家，稍稍製作其紙上之空談於報章講義之上：此可為悲觀者也。而德國之哲人倭伊鏗且曰：『今人雖無心及道德問題，但其日常在工廠及公共場所中所作之事，亦自有其道德。』（見其在美國紐約大學演講之今日倫理觀）不知此類之道德，亦果足為人類之真道德否耶？欲謀道德之改造固非多數人注意於道德問題不可耳。

禮是什麼？

徐炳昶

禮這個問題，我們可以說，是同我們中國的歷史一樣古的。尙太皞陶謨篇內就說過：「天秩有禮，自我五禮，有庸哉。」冢陶謨雖然不見得，虞夏時人所著的書，然而是我國最古的一篇書，殆可斷言。

以後儒家簡直把禮教當作治世的一個中心問題，雖然一方面受法家的排斥，他一方面又受道家的譏評，而二千年中「教實爲國教，所以禮教的重心」成了「天經地義」，在那些時候，「禮是什麼」的問題，自然無從發生。到前清末年修訂新刑律的時候，對於禮教纔有問題。但是那個時候，還沒有人敢議及禮的本身，所爭議的不過是刑法和禮教是否有不可分離關係的問題。直至近數年吳又陵先生盡在「新青年」發表論，吃人與禮教諸口，禮始大爲「詬病」，魯迅先生狂人日記上有「仁義道德均將吃人」之說，其後「吃人的教」一名詞遂常見在報紙上面。同時梁漱溟先生著有東亞文化及其哲學一書，言東方文化來也要成世界的文化，而東方文化的大用就在禮樂。並且說禮樂將來可以替代刑律和宗教。這兩方面極端的論，如果是曲學阿世之徒拿來驅飯吃，我們很可以不去理他。無奈吳梁二君雖主張不同，却全世

禮是什麼？

現在好學深思的人，他們的議論相反對到這步田地，這個問題豈不是很有可以令人注意的方面？

並且這個問題，如果像惟心，惟物，實質，現象，各玄想，我們也是沒有工夫，很可以暫置不論。無奈他不是玄想的問題，却是每日遇見的問題。我們雖可以不談論，卻沒有法子不去實用。如果既不能躲過，又不能辨晰明白，那豈是我們念書人所應該取的態度呢？

我個人對於吳，梁二先生都很敬重，但是我不能瞞人，他兩位談禮的議論，全很令我失望。吳先生禮論的末節說『談法律者不貴識其條文而貴明其所以立法之意；言禮制者不貴辨其儀節而在知其所以制禮之心』。這幾句話使我對於全篇有很大的希望。但是我找過全篇，並沒有看見他講到禮教的根源端底是什麼東西。如果我不大錯誤，他的大意不過是說禮為伯主民賊騙人君親上的工具，並沒有什麼旁的道理。至於孔子言禮，也不免急於求治，曲學阿世。禮教為伯主所利用，漸失本意，我也全承認。(一)但是我所不能明白的，就是騙人的東西，或能騙人數十年以至於百年之久，至於延長數千年，使聰明俊傑之士全無疑議，——管人對於禮的本體問題並未攻擊，觀阮籍禮豈為我輩設和戒其子渾的話，及王坦之問安對於期功不廢絲竹的意見，就可以知到。——那是不能的。伯主能利用社會的弱點以期利己，

如果一件事物，在社會上絕無根源，伯主也萬不能臆造出來欺騙大家。孔子的話，期救一時，現在時過境遷，很有許多不合時的地方，就是他救一時的話，也同其他的思想家的話一樣，有合有不合，那全是我所承認的。但是我相信他如果真願意曲學阿世，他取利祿的手段，一定要比同時的人全高，萬不至「栖栖皇皇，終身不得行其志」了。至於梁先生的議論，我更不懂。他並沒有把刑法，宗教，禮樂的根源，異同，辨別清楚，何以見得他們能互相替代呢？二者之說，全不能使我們滿意，所以我們不能不找一種新解說：

（一） 陳得秀先生曾說：「愚今所信問者，漢唐以後諸儒，何以不依傍道法楊墨，而人亦不以道法楊墨稱之？何以獨與孔子為緣而復敗壞之耶？」這話有一部分的道理，但不足以稱尊者之口。因為無論什麼學派，宗教，當他有成國教或準國教形勢的時候，一定有人依附他，敗壞他，現在如果我們拿托爾斯泰的學說來當作國教，數年之後壞人一定以屬於托爾斯泰派者為最多。如果有人問我，伯主何以不利用他物，而獨利用禮教？我也可以拿上面的話答他。蓋伯主所利用，一定是在社會上已經有暗勢力的東西。比方說，拿破崙利用法國人的愛國心，亦其一例。

我們現在想明白禮教對於社會的利弊，預先要知道禮的本質是什麼。所以我這一次的

禮是什麼？

研究，先試著給禮下一個比較明確的定義；次，察明禮與宗教，名教，法律等事的區別；復次，察考我們所下的定義與古人所說的禮合不合，又次，就禮的本質體察其利弊，視其果能吃人與否。如其果能吃人，此吃人果在何時？吾儕之所謂吃人端底有何意義？禮樂果能代法律和宗教與否？並且爲什麼？最末，畧說吾人日用對禮教所應取的態度。

一 禮的定義

吾人想明白禮的本質，預先須要知道社會理想是件什麼事情，積個人而成社會，並不同積亂木而成東薪一樣。一根木頭同東薪止有量的差異，此木與彼木中間，並不需要另外公同的東西。如果有這樣多量的人，可以倏然而聚，條然而散，却萬不能組成一個社會。社會的成立必須有一種成分或不成分的組織。這組織又是從什麼地方來的呢？必須要社會的各份子有一種公同的理想，纔能有組織之可言。這種理想雖與個人的理想有密切的關係，而在發現的時候，不但有數量的不同，並且他的性質却是另外一種。如果我們能用化學上的名詞，就可以說這並不是個人理想的一種相加，一種混合，却是一種溶解。積氫氧而爲水，但水自有水的性質，並非氫和氧的性質；積個人理想而成社會理想，但他的性質與個人理想的性質，有大不同的地方。他的勢力非常的偉大，社會間大半的動作，全要受他的影響，現止就他

與本題有關係的性質畧述數端。

(一)社會的理想我們可以說是貴族的，不是平民的。換一句話說，就是他不愛普通投票的判定。因為人的理想有發達的，有不發達的，有意識已經明白的，有意識尙屬混沌的，這第二種人，在社會動作的時候，除牽掣外，並無其他的影響。他們的意識既不明白，所以社會理想，也沒有他們參與的必要。比方說，宋元以後的貞節問題，如果問大多數的農人，恐怕他們並沒有堅決的主張，就在這件事情極盛的時期，也不過由一部分有勢力的文人主持罷了。又如現在的政治問題，如果問大多數的人，政體應該用君主或民主，恐怕他們還要覺得君主好一點。但是自二十世紀的初年，君主神聖的迷信已破，君主已經不成爲社會理想的一條。近數年來，勞工神聖又有漸成爲社會理想的形勢。雖說還沒有完全成立，而數千年來所默認的私產神聖，已經由社會理想成爲個人的理想了。所以社會理想與普通人尙未完成的意見，並無很大的關係。

(二)社會理想並不是簡單的，是複合的。這種複合的各理想中間，常有若干的關係。但是相互的關係並非必要。某種理想變化，與他相關的理想並不一定全要跟着他變化。例如我國六朝時代世族寒門的區別，成了「天籟地義」，已爲那個時候社會理想的一條。隋唐以後，

禮是什麼？

這條理想，完全變化。至於其他的理想，數千年裏面沒有大變化的，也還不少。此外還有兩件很重要的性質就是：

(三)社會理想是有制裁力的。社會理想是社會的一種方向，一種目的。當個人不遵守這個方向的時候，社會就要起來制裁他；或用名譽，或用刑罰。他的能力非常的偉大，所以抵抗他也是非常的困難。他的命運固不是不死的，但是我們想勝過他，一定要消耗很大的潛能。改良社會的先鋒隊，一定失敗，也就是這個緣故。他這種制裁力可以潛伏多年，隱而不現，但既屬於社會理想，革新家一定能覺到他的勢力。

(四)社會理想是可以變的，非永久的。古代的人不曉這個道理，所以有「天不變道亦不變」的說法。其實他們所謂道，如果要指自然界的定律，大約是不錯的。無奈他們不曉得社會理想是人類思想的製造品，可以變化一部，並可以完全變易，所以每次變革的時候，有許多殺身成仁的志士，却因抵抗新潮流而失敗。革新的志士死於社會理想的犧牲性；守舊的志士死於社會理想的必變性。社會理想這兩種互相抵拒的勢力，就是一切社事變的原動力。

我們現在既明白社會理想的性質，就可以給禮下一個定義說：

禮就是附於社會理想的行為的規則。

大家總要注意，社會理想是偏於抽象的，至於禮卻是具體的關於行為的規則。

二 禮與別種社會事實的區別

(一)禮與宗教的區別 宗教為社會理想直接的發現；禮卻是輔助社會理想的規則。宗教的範圍很廣；禮卻是部分的。無論何種宗教全有禮的一部；禮卻不一定附屬於宗教。因為宗教為社會理想發現之一形式；禮卻是無論何種理想所必有軌則。

(二)禮與名教的區別 名教亦如宗教，為社會理想的直接發現。但富神秘性的人民，其發現多為宗教的形式；缺乏神秘性的人民，多發現為名教的形式。若用宗教的廣義，名教也可以叫作宗教，但名教的講解多偏於理性，不若宗教之偏於直觀。禮同名教的關係和同宗教的關係一樣。

(三)禮與習慣的區別 禮是附於社會理想的；習慣卻不附於社會理想。所以習慣雖有制裁力，卻無禮的偉大。例如從前敬祖的觀念屬於社會理想，纏足卻不過是一種習慣。所以對於反對家族主義者可加以大逆不道的罪名；對於反對纏足者不過嗤其無益，卻沒有另外的道理。他們所謂「道」就是社會理想的代名詞。對於習慣，用強制的手段就能破除；對於社會理想的發現，除卻加以根本的攻擊，別無他法，專恃威力，是沒有用處的。但社會理想的發

禮是什麼？

現，一但理想變化，也可以變成簡單的習慣，例如大人，老爺的稱呼，原來附屬於君子，小人階級的理想，可叫作禮，現在一部分的留遺，不過習慣罷了。

(四)禮與法律的區別 禮與法律雖皆屬於社會理想的發現，但就本體說，禮爲應行的一部分，法律爲不應行的一部分；就作用說，法律用硬性的司法機關制裁，禮卻利用有彈性的社會制裁。使社會組織直接受危害的人，應受法律的制裁，如與社會理想不合，卻直接與社會組織無干者，得用社會的制裁，斥之曰非禮。

三 用古義證明我們所下的定義

曲禮上說：

「夫禮者所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」

所謂「親疏」，「嫌疑」，「同異」，「是非」，全是社會理想的一端，「定」，「決」，「別」，「明」，是說能幫助這些理想發達的意思。

禮運上說：

「夫禮先王以承天之道，以治人之情。」

所謂「承天之道」，就是說他附屬於社會理想，所謂「治人之情」，就是說他爲行爲的

規則。

又說：

「禮者君之大柄也。」

古代政教合一，故禮爲人君的大柄。

禮器上說：

「禮，時爲大……」

這句話好像已經明白社以理想有變遷，禮也要跟着他變遷。但是他總把社會理想當作「天之道」，因爲天道不變，所以他所說的禮也就跟著成了結晶體，以至于受人詬病，

老子說：

「失義而後禮，禮者忠信之薄亂之首也」。

他這句話是要說正道失，纔需要有制裁性的禮。若果忠信不失，何需制裁。忠信既失，卻來強用制裁，更要啓人的巧詐。如果這樣，說他是亂之首不算是冤枉他了。

禮爲行爲的規則，所以「魯昭公自郊勞至於贈賄無失禮」，晉候就說他善於禮。女黑齊說：是「儀也，不可謂禮。」他是要說禮固爲行爲的規則，但是總要附屬於社會理想。如果

禮是什麼？

不注意他所附屬的理想，那規則止成了空殼子，變成所謂「儀」了。

現在隨便舉幾條，已經可以證明我們所下的定義不大錯誤。其餘不能多舉。請讀者依此類推。

四 禮的利弊

想明白禮的利弊，先要知道人大約可分為幾等。

魯謨斯把人分為三等……一機體的人，二社會的人，三理想的人。墜野的人，飢思食，寒思衣，除了飲食男女以外，沒有另外的目的，叫作機體的人。普通的人，看別人對於他自己的意見，不能漠然無所動於其心：聞譽則喜，聞毀則怒。為什麼作一事？因為社會恭維這件事。為什麼避一事？因為社會厭惡這件事。社會的名譽，就是他們的第二生命，他們就叫作社會的人。還有另外一小部分的人對於一件理想可以犧牲自己的生命，犧牲自己的名譽，利害毀譽，全不能引誘他，迫脅他，止有他自己的理想，纔是他們真正的生命。古今所謂志士仁人，英雄聖賢，全是這一流的人物，我們可以叫他們作理想的人。這三種目的，雖然不見得常相衝突，但是不能兩全的時候很多。人當擇術，立志的時候，必須要辨認清楚，纔能不至於兩敗俱傷，一事無成。

社會理想爲社會意象的中心點，所以他的作用，介於前後二者之間。他的益處就是提高機體人的人格；他的損處就是阻撓理想人的進步。禮爲附屬於社會理想的行爲規則，所以他的利弊也同社會理想相仿，在理想統一的時候，就一個人說，重禮可以使人篤實踐履，無空談浮華的毛病，他的弊害就是使人拘泥形迹，對於理想的本體不能理解，——對於同理想的誤會更不用說，——成了一個機械人。就社會說，重禮可以使社會外面整齊嚴肅——我用整齊嚴肅這幾個字，裏面並沒有含什麼好意——他的弊害就是使人馳騁虛文，忽畧實際，外面雖整齊，而實際既忽畧，社會日無真正進步之可言，並且社會這件東西，也是不進就退，如果滿意了外面的假象，社會一定要一天一天的腐敗起來。所謂『人而不仁，如禮何？』正是指這時的人。總而言之，在理想統一的時候，禮可以爲增進羣衆道德的一種工具。可是總要知道，羣衆實質的進步，在於大家向道德本體的努力，規則的統一，雖不見得就壞，卻絕不是社會進步的徵驗。少有誤會，禮可就成社會的毒藥了。

到社會理想變化的時候，最受虧病的還不是理想的本身，禮是附屬於他的禮教。因爲社會理想比較抽象，很有人自由解釋的餘地。至於禮卻有些規矩，是硬性的。思想的變化還認，禮制的變化卻顯。變革社會的實際，就是改易禮制，而抵制力最大的也莫若禮制。這個時候

禮是什麼？

，改良社會的先鋒隊，一定要做舊禮教所吞食。『禮以吃人』也真是一種無可諱言的事實。但這是社會理想自然的努力，社會的組織，又不可無公同的理想，所以這也成了無可奈何的東西。今天理想革變，耗費維新志士無限的心血，把舊禮教推倒。明天新理想成立，新禮制又跟着成立，又要來吃後大半新的志士，社會演變的歷史總是如此，也真是無可如何（一）。

註（二） 吳又陵先生近日也好像覺得新禮制不可少，他在北京大學月刊上曾說：『所當攻擊者為禮教，非禮儀。社會通用的禮儀，並沒有什麼壞處』。什麼叫禮教？什麼叫禮儀？他也沒告訴我們說。我用私意測度，大約他所謂禮教就是屬於舊理想（階級思想）的禮制；所謂禮儀就是不屬於舊理想的禮制。他卻不曉得他所說的禮儀，還要附屬於舊理想。如果不然，那就成了新習慣，習慣的制裁力很弱。新理想一定，能滿足，一定要發生出來新禮制。所附屬的理想雖不同，他的本質和作用同禮教全一樣。作用既同，他就不能不吃將來維新的豪傑了。

禮教就是社會的制裁。膨脹社會的制裁，減少法律的制裁，本是儒家很好的意思。但是如梁先生所言之以禮教代法律卻萬不可能。因為梁先生既不能證明將來無直接危害社會組織

的人，就不能以禮樂代法律。宗教，名教爲體，禮樂爲用。無論何種宗教，名教，全有禮樂，禮不過是一種的規則，樂不過是一種怡人性情的美術品，他們怎麼樣能夠替代宗教呢？

五 我們對禮教所應取的態度

社會不能無理想，我們也不能無行爲的規則。所以我們對於不合時宜的禮制，雖然當盡力去摧陷擄清，而對於禮的本體，卻無所用其駁擊。但是我們一方面要知道禮是一種工具，並且是一種容易騙人的工具。社會真正的進步不係於規則的整齊，而係於向道德上的努力。我們應當向道德本身竭力前進以利用此工具，萬不可偏重工具而忍畧努力。另外一方面，要知道人的理想全是相對的。我們對於自己理想的進行，誠然不妨抱絕對的態度，而對於與自己不同的理想，也要有辨別的能力，含容的精神。

最末我還有一句話說：就是禮是社會學上一件大問題，我們今天的研究，不過引一個頭，還要大家盡力纔可以弄明白，我們相信我們的結論可以說是錯誤的，我們的方法卻沒有大錯謬。換一句話說，無論何人想有結果的研究問題，很可以不承認我們所下的定義，但是在研究之先，一定需要下一個比較明確的定義。如果不然，那是萬不會有結果的。

現代學術論著 第二輯

文學之要素

劉伯明

總論

通常之說，以謂一切信今傳後之著作，無論其述真理或叙真情，苟敘述之間畧有條理，皆可謂之文學。此說誠有可言之理。然其義過泛，報章時評等不能傳後，故不能被以文學之名，固也。然如憲法，算術中程式，其中皆含至理，又可垂諸久遠，不能謂之文學；而情人之隻字片言，反列入文學。然則文學之所以爲文學，不僅以其有至理名言存乎其中也。文學者，不惟有至理存乎其中，且自體不朽者也。古人著作，存者無幾，而其中所涵真理，則綿綿不絕，垂諸來茲，其理雖存而其書已亡；而文學則異夫是。考其所以然之故，則以其有訴諸情感之能力也。

文情爲物，變幻無常，而文學即賴以不朽。其事豈不大可怪耶？雖然，不足怪也。理有常者，而情無新舊，其變者，單獨之情，其不變者人類之深情也。喻如海中波浪：波浪，起於常變者也；而海中波浪，則無一息之頃有間斷也。

不俱此也，文學者，著作者之人格之所寄也。其所寄者，亦情也。就知方面觀之，物無

美惡，科學中之定理，皆屬此類。時人釋月，視爲衛星系地而行；而離人怨女望之生悲，冰天雪地，不啻其身世之反映也。

然著者之所表示，不惟其深情至性，亦卽其人生觀也。奧諾爾德曰：詩者人生之批評也。

文學之所以爲文學，不惟表情，且有其必要素存乎其中，卽想像，理實，外像足也，試換次述之。

一 情緒

文學基於情緒，前已言之矣。然情之性質如何，尙未論及，此本節之所有事也。情之種類甚夥，有利己之情，有社會之情，有愛情，有同情，有苦情，有樂情，有知的情操，有美的情操，有倫理的情操，有宗教的情操；若此之倫，不必殫舉，然情緒之中，有兩種當擯諸文情之外：一曰自利之情，二曰痛苦之情。試分述之。

所謂自利之情，即情之以個人利益爲鵠者也，凡貪婪恐怖以及感恩報怨之情，皆是也。人之有感恩之情者，吾人見之，或生愛慕之情；然就其自體言之，非文情也，文情必涵周徧之性質，而不僅麗于個人；此中外之所同也。

苦痛之情，懸惡如髮，暴戾諸情屬之。凡此諸情，所以推諸文情之外者，以其增人苦痛，凡有健全心理者，皆不好之。然有時描寫苦痛，于文學上有極高之價值。石頭記一書，悲慘已達極點，而讀者不無快感。推原其故，蓋因苦痛能動人深摯之情。此深摯之情，超然于利益之外，所謂哀憐是也。哀憐之能與人以快感者，蓋有兩種：其能緩和苦痛者，一也。○哀憐之施諸所想像其已往之苦痛者，二也。有時苦痛能動文情，以受苦者，動心忍性，能以堅定之精神，戰勝命運。或一友相愛，其情至死不渝。然苦痛能生文情，其最大原因，則以其能動人之同情也。○語云，同病相憐。凡人生深澁而真摯之經驗，見諸文字者，皆可謂之先獲我心，而吾所欲言，不苦言者也。

約畧言之，情之可稱為文情者，必能增人感興，而宜達其澀鬱；其增人苦痛，或苦悶，或氣者，皆非上品之情也。

吾人用以品情之標準，可分四種列舉如次：

一曰情必適當。適當一情，基於適當之緣由。聞爆竹聲或遊市場而生驚羨之情，此情之無文學上價值者也。詞人所詠，無論其為風雲月露，或為花草鳥獸，必脫然於塵氛之外。所謂超脫塵氛，不必限於天然等物，即人事看似瑣屑無甚價值者，如癡婦孺子之哀傷，亦屬適

當之情，祇求其無市儈之氣足矣。

二曰情必顯豁。顯豁之情，情之能動人者也，所謂顯豁之情，不必盡屬主動，凡極深沈或纏綿之情，苟其發自至性，皆可被以此名。所謂真摯之情是也。真摯之情，由於自感，情之不出於自感者乃偽情，非真情也。美術家之所最忌，名曰虛飾。虛飾者，己本無情，而佯爲有情之謂也。所謂無病呻吟，卽此意也。

三曰情必持久。此謂一篇文中所叙之情，必前後一貫而不屏其他相反之情緒也。

四曰情必高尚。此謂情有高低。凡高尚情感，皆涵有道德的性質，唯美之說，吾以爲非美學正宗。特文學之表高潔情緒，與諄諄勸世不同：此則不可不辨者也。

二 想像

前章言文學特色，在乎傳情。然情不自現，必有所隱而後現，其所隱者，名曰想像。凡人傳情，其所由之途徑而不徑，必假道於想像。如吾人讀報章，其中載新聞一則曰，昨日日本地震，死者以千計，文字樸實，其所記錄必不能動人。但其事若經文學家描寫或附以己臆，吾人易爲一墮淚，以其要約而寫真也。

想像之種類甚多，其屬於回憶者，無論矣。其有文學上之價值者，可分四種：一曰創造

的想像，二曰聯想的想像，三曰解釋的想像，四曰體物的想像，試分述之。

所謂創造的想像，不同憑虛結構，此爲幻想，非想像也。凡吾人之所意思，雖不必照合事實，然必合情理。即吾取已知之事，而配合之，其中亦必具有條理，且合乎自然之理勢。凡文學所構之境，皆具有此項表徵也。

文學家之所意造，其中原素有繁簡之差。小說戲劇家所描寫之人物，以數十或數百計。方其描寫一人，其內錯綜變化，又必甚大。凡此皆非想像力薄弱者所可希跡者也。

聯想的想像者，就事物而附以感情上相合之意影之謂也。凡卽景生情，撫事懷人之作，皆本於此項想像。班婕妤之怨歌行，歐陽修之秋聲賦，皆其例之最著者也。

解釋的想像，乍觀之與前相似；但細審之，其中不同之處，瞭然可見。蓋于此最緊要者，非附麗事物之情，乃其意義，此卽詩人觀物之法也。常人觀物，往往得其表，不得其裏；卽科學家格物窮理，亦僅及其因果之相承，與夫質力之交推，事物之精神的意義與價值，概乎未之見也。伍蔡伍斯曰：『詩人直觀而深入物之生命，』卽此種想像之解釋也。詩 見月而
以爲美女身着白衣，聞波浪聲而以爲慈母暎暎其子女聲，他如李白之古朗月行（前四句云：
一小時不識月，呼作白玉盤，又疑瑤臺鏡，飛在白玉端，皆根于解釋的想像也。

所謂體物的想像，與以上所述，誠有相似之點，蓋二者皆涵體物入微之性質也。然吾之意謂此種想像，不過於常人所見者爲細，並非就事的加以解釋。張若虛春江花月夜「玉戶簾中卷不去，捲衣不上拂還來」，兩語之述月影，「重重疊疊上舞臺」等語之述花影皆體物的想像之所致也。

想像在文學上之價值甚大。蓋文學重想像，不重寫實寫實與敘述無異，非美文也。然想像不惟於美文學爲緊要，即於他項文學亦甚緊要。譬諸歷史，其中所記載爲事爲人，皆必逼真，否則若存若亡而已。且史家職分所存，不僅搜集事實而紀錄之；必依據事實構造，所謂時代之精神，而使之復現。故史家所錄，其能傳後與否，亦視其有無神情。其素然無味者，無文學上之價值也。

三 理智

吾前謂文學特重感情，存乎表情，凡文學能動人情感者，始有文學上之價值，否則直與割記無異，非文學也。然吾人評論文學，不應僅就情感着想，其中所涵理智，亦甚緊要。蓋性情之深沈者而真摯者，皆有真理寓乎其中，不僅動人快感而已也。英人康乃爾，羅斯金章，皆謂詩人之天職，在取人生之真理與夫時代之精神而以文字傳達之，其僅閉戶造車不與於人生

之經驗世界之趨勢而乏判斷能力者，其所著作，皆一足貴。卽此觀之，真正文學家，皆具先覺之精神，不僅表示個人之牢騷已也。

然文學所測之真理，不必新奇；此文學與科學哲學之區別也。科理想理，日新月異，今日所發明而視為新奇者，逾數年卽成已陳腐物。文學則不然。其中所寫真理，模於真情至性，故無新舊之可言也。且文學家其職分所在，非發明新理而傳授之，乃取吾人已知而可直覺之普及而不易之真理，附以外象，而使吾人有以感覺而想像之也。文學中之理，不必新奇也；然其理之正確，不同於覺或直與科理想理背馳。惟寫人生，無所遺漏，雖非文學之職分；然人生之精神及其規律，皆不能任意違反。卽傳奇之文學，亦應依據情理事理之當然。不根據真理之文學，皆非文學上品也。

以上言理，至於事實，其與文學之關係，亦有待於研究者也。自余觀之，文學不必悉合事實。悉合事實之文學，謂之寫真，其與依樣畫葫蘆者無異，非文學也。蓋文學所以狀物之神情，非寫其迹象。然此卽寫意寫實兩派之所爭辨而迄今未完全解決者也。

主寫實者，謂文學所描寫者，宜限於社會狀態，不宜過於遙遠，馳於荒誕；又所狀者，必合乎事實，而文學品格之高下，卽以其合乎事實之程度定之。此其所言，自余觀之，殊屬

寫論。蓋文學所寫，必不能與事實悉合，纖毫無遺，所謂栩栩欲活，狀態、真，乃就其神情而言，其間其盡合事實也。即小說戲劇，必不能取一切瑣屑事實，絮絮述之。亞里斯多德有言：『文學之異於歷史傳記者，一表統舉之常德，一表偏及。』。其意蓋謂文學所寫人動，其言行一切，皆出。理勢之當然，前後聯貫，無絲毫與之相矛盾者，攙入其中。而史家所載與此不同，則其瑣屑無關緊要甚且前後抵牾者，亦兼收而并蓄之。即其當然者論之，戲劇小說之屬，方之歷史記載，尤爲真。而自然。蓋其所寫者，既非憑空結構，又非僅切於事實。其所描寫乃出於其人物之本性。故文學家必洞曉其人物之心理，曲盡其態，而後其所描寫，皆能爲其同類之代表。凡此皆得自同情，非綜計共通之性所可倖獲者也。更有進者，文學家之職分，不在摹仿事物，乃在表示其得自事物之印象。其所爲者，謂之描寫，乃就事物而施以理想化也。東坡有詩云：『論畫以形似，見與兒。』。其此之謂歟？

四 文學外象

吾心有意，而以記號逕達，此爲言語。但如吾心有情，或有意與情和合，而以言語傳達之，則爲文學。

吾人通常傳情，率用實物。譬如吾見薔薇，而爲所動，而爲所動，而亦欲他人感吾所感。

，則與以示之。文學傳情之法，與此迥殊，其法紆而不逕，此即謂之文學外象。如前所述，情感不可逕達，亦非分析敘述所能傳達，吾必描寫之，如畫家所爲。故想像之才，乃文學外象之要素也。試就項所舉鬻微之例，而申其義。鬻微外形，鮮豔可愛矣；但直述其物，其情不顯；吾必深體其性，曲盡其態，或以之喻薄命紅顏，或以之喻少年精神。又美文既以性情爲主，所用語言，必不黏淡生硬。詩中文字雖淺而意則深遠。不但此也，鬻微亦文中要素，必帶韻悠長、平仄和協，而後其情始顯；故情不惟寄於意，亦寄於聲也。

由以上所述觀之，內容外象，不可分離。無內容則外象無所附以存，外象變則內容亦與之俱變。人恆言曰：思想一也，而表之法，因人而異；此僅就純粹論理文爲言耳。數學中程式「甲等於乙」與「乙等於甲」兩式相等，毫無差別。但吾人一入文學範圍，則其事頓變。於此形變質亦變，二者共變。職之故。詩詞不可繙釋，其形變其質亦變。詩文之僅以詞賦者，其外象亦不佳；猶人之身體弱羸者，其外形索然無生氣也。然形質雖不可離，而二者並非一致。蓋人之性情，往往不可言喻，或不易以言語表之，蓋言語者，表意之具也。吾心之意，逕而達之，此非極難之事也。其文字不清者，率皆由于思想不清。獨至情感，不然。情感爲物，極其無定，不易捉摸，天機所至，轉瞬即逝；迨其現于文，其機已去，其

影雖存，其實已逝矣。然善爲文者，既有其情，斯有詞以達之。特此非常，所能幾及者耳。

由是言之，形之佳否，視其符合內容之度數而定。苟吾所言者，能合吾心之情意，縱悉無遺，則其之文學爲工；否則爲拙。工拙之辨，盡于是矣。

人性，文亦有性。性者文學內容之所寄也。文性之最著者，有三：曰清，曰挺，曰秀。清者，言其明淨不蘊雜也，論理文之命脈寄于此。挺者，強健有力之謂也，神情顯豁之文亦挺拔之文也。秀者措辭爾雅不雜俚俗之氣之謂也。其他文，因題而異，未可一概論。然審而觀之，亦不外乎上列三種也。

文一體，即文之構成，不外積字成句，積句成段，積段成篇。一篇有一篇主統，必線到底，西人所謂統一是也。一篇既分數段，噴發奪主，崎嶇踴重，皆在所忌，所謂雜碎是也。文有幾有，篇各不同，開合謀統，助以波瀾，所謂變化是也。既各自爲段，即段可積句而成，前後聯貫，所謂銜接是也。

（註）以上所述，其材料之大而分，取諸美國文學批評學家所著之。伯明頓註。

人生與文學

謝六逸

凡百學問都是和人生有關係的。似乎應該爲一般人所承認的了。然不免時常聽着人口裏唧咕，彷彿在那裏說有些人當這世事紛擾的時候，放着正經事不做，鎮日地弄什麼小說，戲劇，詩歌，把縉紳先生所看不起的雕蟲小技，拿來做得津津有味；而且「咱們中國，科學這般不發達，實業又那般的幼稚，還不起緊幹一點實用的東西，替別人得點實利？不見那研究科學的，他們坐在實驗室裏，弄出了許多合用的東西出來。研究農業商業的，也有實在的效果。研究文學的人，終日沉思默想，終究是畫在紙上的東西，雖則有可以表演出來的，但不過叫人笑一霎哭一霎就算完事，真是「無裨實際」，這是何苦呀！也有人研究文學的人辯解，說他們終久是有用的，當我們茶館酒後，要的是消遣品，這些東西也可以開開心呀！——這兩種人對於文學的誤解是我們時常聽見的，他們的最大弊病，就是不懂得人生與文學有什麼關係；不懂得人生爲什麼要求文學？文學會怎樣影響於人生？他們只知道與衣食住利害關係的東西是最好的，而自己則如昆蟲一般，憑其生理作用，由食產以至死亡而已。對於人生一字的完全意義，實是不得其解，簡言之，他們只知有生理作用，而不知人的生活

，因此，於使人生創造發展的文學，妄加評斷。其次的，也將文學看爲可有可無的，不過是一種娛樂品，他們對於「踰牆樓處子」一類的作品；「劍釘刑祭」一派的文學，便趨之若鶩，倘若含意較深，或用語淺明，就連消遣二字也說不到了。綜言之，便是不明人生與文學的關係。因不揣冒昧，將平日讀書所得，參以己意，由文學的本質及傾向上，以人生與文學的接觸點，說出來和大家商榷一下。

我們劈頭遇着的一個大問題，就是人生是什麼？這個問題實是不易解答。問人生是什麼，問人是什麼，其解答的困難是一樣。從來的許多哲學家文學家，總沒有截然的一條定義，有的說人是有思想的動物，有的說人是不知足的動物，此外不勝枚舉。對於人字的答案的困難已經如此，至於人生二字的答案也是這樣，全憑着各人的主觀去解釋他，一部哲學史差不多有一半是這個問題的解答，自此以後，我怕星月沒了的一天，這問依懸舊是沒有一定的解答啊！

人生二字的解答既然困難，只好在困難之中想出一個相當的解釋，其實人生二字的意義雖然廣漠，但我以爲最重要的是這一個「生」字，何以呢？因爲造成人生的內容的，除了「生」以外沒有什麼？「生」便是「生着」，要我們「生着」，我們才有存在的意味。而我們的

內外的一切要求，都全靠這「生着」爲根本。「生」是一種不可思議之力，使一切有存在可能的，便是他；造出我們的可得意識的一切現象的，也是他。不過這種力量的具體的解釋，我以為是不可能的，因爲一個人決不能設暫時和「生」分離開，我們的一切存在全浸透在生的裏面，所以不能設客觀的考察。「生」是什麼東西？日本有島武郎曾有一個譬喻，他說：「人沒有入於真空之中，決不知道空氣是何物？但若離開空氣而入於真空，那末人已經死了。」他的說法雖然微欠恰當，可是除此之外沒有更好的譬喻。人與空氣的關係有時還可以用種種的方法去知道也，而生之力則在空氣以上；因爲「人生」完全由「生」之力而成的，不能下客觀的觀察，所以比空氣還要難得明瞭些。話雖如此說，我們也可以找出一條路去探求他，就是我們由「」的行動的經驗，可以知道一點「生」對於「人」的關係，按言之，生的本質雖不可解，而生之力於人的動向是如何，卻可以體驗得的。

凡人在世中均保有各自的存在，無有不欲持續各自的世界之衝動，這是一切人的內在的要求。又我們對於自 的存在，不僅僅「持續而已，還要使他擴充，使他強固，即是延長我們的」存在的要求，這種要求應該要生的時候才失掉的。生的時候，這要求成爲強力，不斷的活動着。這要求便是「生之力」所致的。

生物學家以「本能」爲「本能」。由進化的原理說：是深而且廣的活動於生物全體的力量，可以看作推演無窮，或有機物，有植物或昆蟲生物，單純生物或草履蟲生物，複雜生物成人間之巨大的力量。由進化的進化方面說：是引導無意識的活動到有意識的活動，由有意識的活動到反省的活動，由反省的活動到道德的活動之巨大力量。這些都是生的動向。所以生的動向是由單純到複雜，由外面的到內面的，由粗糙到精緻，由無自覺到有自覺，由無表現到有表現的引導一切存在的，換言之，使一切存在由不完全走到完全的路上去。「生」就是使一切存在爲「能」，綿延，完成。人一便是在這「能」中流着的一部分，最重要的一部分。因此「生」是表現我們自身的，表現就是創造。上帝所創造的「當與兒娃」，無非是上帝自身的表現，所以說表現即創造，除創造也無表現。科學便是表現與創造，不是上帝的表現與創造，是人生的表現與創造。在這一端，我們就可以談到人生爲什麼要求文學了。

凡是人都有表現自己的「能」。外面的生存條件如飲食起居等，只要我們仔細一想，無一不是表現我們自己的，推廣至於所作的事業，舉止，更全是自己以表現，二十四小時之中，無一刻不是我們自己的表現。人生便是表現的步驟。不過表現是有程度上的差異的，又因爲我們要表現自己，必須相當的媒介物，經過我們的取捨之後，才能表現自己。這媒介物之中

，使有我們的面影。着。在物質方面，這一杯食物，也是我們的表現；推廣說來，做一件事業更。我們的表現。發聲吐詞，是表現；做詩更是純粹的表現。這些都是我們內部的要求，因為我們要滿足這要求，我們才飲食，作事，長叫，才作詩。人生不過是藝術的活動而已。

這樣看來，一般人的生活的本來面目，都是藝術的，無論誰人都有表現自己的要求。只是徹底的表现是不容易的。有些人因為感情的遲鈍；或有人雖欲表現，而自己的培養不足，都做不到。有些則因困，所以除藝術家即外，都不是純粹表現的生活。然而藝術的共鳴，我想無論誰人都該有的。在意義上，無論其人的性質如何，社會的境遇如何，程度雖差，總是一個藝術家。這話乍看去，似乎過分，其實只要是自己的生活中創造前進的，都是藝術的意味。人類由原始時代發展到現代的文化時代，都是全。這創造之力。這種力成爲原動力的。我們的內部活動。時候，於是我們的生活才生出種種的式樣，生活的式樣有缺時，也能使。他革新轉化，成爲新生活。

人生的動向就是由內向外，便是一種的發展。具體一點說，我們爲自己的活動，爲自己的興趣，爲自己的感情，爲自己的人格，爲自我而得地位，工作，自由，以至調和的擴張。

才可以說是一生着，才可以說是發展。倘若人生爲外界所閉塞，或是因襲的，傳統的，沒有奮鬥力的，則簡直是無存在，這樣的人生，然是沒有創造與表現的。爲什麼呢？因爲他們的思想與感情是隱蔽着的，他們還受着「生存競爭」的舊思想的毒，做了麵包的奴隸，不過如昆一般蠕蠕然而動，營營然而食罷了。自己的思想感情尚且不能表現，何論及創造新的思想感情——人生呢？到了這步田地，是不能設想內心的世界，在外圍創出世界來的，只是消極的求免貧窮，免的餓，求滿足乞丐般的慾望以求憐於他人而已。這樣一來，自己的工作也不是自己的表現，思想感情更說不到表現了。

文學是什麼？便是人的思想情的表現。又是創造新思想感情的。人生的表現與創造，就是文學的表現與創造。而且凡是表現與創造，決不能出於實用的或嬉戲的態度的；倘若這樣，便失掉了文藝的意味。怎見得呢？譬如人的叫聲，常然是表現感情的東西，然我們發聲，有時是爲保存自己，繁殖種族的，有的爲求友，有的爲求偶，在最早的原初生活，叫聲的目的不過是如此，到了後來，就漸漸不同，換言之，就是不僅僅是爲實用的動機所發出的，如感痛苦時不知不覺所發的出的叫聲，覺得喜悅時不知不覺的叫聲，都沒有實用的要求在背面，而且出之於有意無意之間。照這樣無實用的意義，感着自己內部的痛苦而表現出來的，才

是文藝的表現。是人生的表現，不是昆蟲的表現。只盡說出這一點，已盡把啣咕說文學不實的人，辯得倒了。

由此以觀，人生要求文學之懇切，自不待煩言而解。以下而由西洋文藝表現的傾向上，說明人生與文學的接觸點。

人生的時期不外過去，現在，未來三者，因此歷來文學家作品裏表現的傾向，也不出這三個時代。當人生感着絕望的時候（即患病受挫折的時候），便想到目前的生活是很虛弱的，遂把榮華富貴的情形在腦筋裏左思右想，而這樣的情形是不易辦到的，恰好處於這種時代的人，其意志力又因失望而變薄弱，要把榮華富貴的生活在目前築造起來，是不容易的事。於是他們想出了一條妙策，可以不用意志力而能得的，就是模倣過去，把過去的華美搬到目前，歐洲一三〇四年到一五〇〇年左右的的生活，便是如此。此時文學家所表現的人生，全是過去的，荷非希臘羅馬的武士的勇武，非妄誕不經的傳說，是不能滿足當時人們的慾望的。這使英古典派的文學。他們所描寫的是華麗之夢，不是現實，他們的人生觀是回顧的，羨嘆的，情感的。其時的作品使個人屈服於標準及法則，忠實於型範，非過火的華美衣服不穿，因此表現自己的活力便減少了，而表現的對象又僅僅是過去，所以他們只覺得過去是最優越

的。

到了十八世紀末葉，正當歐洲國民勃興的時候，人的感情更加激盪，既回顧過去的生活，也不注目現代，只是憑着他們奔放的熱情，夢想未來，想把自己的生活，引到別的世界去。其次這時的人都是生活於國家主義之下，中央集權的組織方盛，一國裏除了王公貴族，一侶武士外，沒有民衆的事。影響所及，遂以稀有的東西爲貴，於是羅曼派的文學遂產出，以荒唐冒險爲尚，期待未來的生活。此時的人生，可用狂熱激昂，懷慕不安二語表之。人生觀亦流於熱情的，空想的，傳奇的，破壞的。

至十九世紀的科學精神大倡，空想的人生觀漸斥無餘，一變而爲機械的，唯物的，謂物質又配一切，人生與萬有的關係，更加明瞭。在以前的注目過與未來者，至此純以現在爲歸。自然派文學之主旨，全在此處。其中雖派別不同，其以客觀的態度觀察及描寫物，爲各家一致。當時的人所以不能不注視現在，亦有理由，就是物質生活增高，凡人均受壓迫，實無暇想來與羨慕過去之余裕，所以文學的傾向，適於描寫自然，不再如張粉飾。惟以表現或批評現在之人生爲務。如法國的莫泊桑，德國的屠格涅夫等皆主人生的藝術，至此人生與文學的關係，更是明瞭了。

綜下以觀，具已文學與人生，無時或，如把內外的人生表現出來，亦文學不能的所以無論複雜，或單純的人生，沒有不縮影於文學家作品中的，平常人所不能得到的思想與感情，亦在作品中可以求得，文學乃其人生的本來的需要，而使人生向上發展的東西。其次文學作品雖非袂目的同來，然感染所及，尤無微不至，固不僅為改造思想而已。

然則今後的人應如何？雖人人不一審同，但文藝化的生活，當為首要。真是我們不應該為物質所支配，所有工作，勿為恐怖而工作，當為愛而工作；勿因奴隸般的強迫而工作，當工作於以自己的手為創造真生活與康之中，即是將人間的生活看為一個藝術。這種生活才真是人生的表現。此後我們的創造，亦當注意於美，美乃人間性質及活動的產物，為內部調和的表現。試看春風和煦，日光杲然，綠蔭如花，生機勃勃，草地，啾啾的小鳥，小溪裏潺潺的清流，溶於大氣之中，這是何等歡喜的樂，自由的美麗！倘若無希望，無興趣，無愛，終日為物質營營不輟，以至於心身皆疲，則人生的真意義在什麼地方呢？

現代學術論著 第二輯

一九二

國粹與歐化

仲密

(自己的園地的一節)

在學術上的一篇文章裏，梅光迪君說：「實則模仿西人與模仿古人，其所模仿者不同。其爲奴隸則一也。況彼等模仿西人，僅得糟粕，國人之模仿古人者，時多得其神髓乎？」因此引起一種對於模仿與影響，國粹與歐化問題的感想。梅君以爲模仿都是奴隸，但模仿而能得其神髓，也是可取的。我的意見則以爲模仿都是奴隸，但影響卻是可以的；國粹只是趣味的遺傳，無所用其模仿；歐化是一種外緣，可以儘量的容受他的影響，當然不以模仿了事。

倘若國粹這一個字，不是單指那選舉桐的文章和綱常名教的思想，卻包括國民性的全部，那麼我所假定遺傳這一個釋名，覺得還沒有什麼不妥。我們主張尊重各人的個性；對於個性的綜合的國民性，自然一樣尊重，而且很希望其在文藝上能發展起來，造成有生命的國民文學。但是我們的尊重與希望無論怎樣的深厚，也只能以聽其自然長發爲止，用不着的事的幫助。正如一顆小小的稻或麥的種子，裏邊原自含有長成一株稻或麥的能力，所需要的

國粹與歐化

一九三

只是自然的養護，倘加以宋人的揠苗助長，便反不免要使他「叫苗稿矣」了。我相信凡是受過教育的中國人，以不模仿什麼人為唯一的條件，聽憑他自發的用任何種的文字，寫任何種的思想，他的結果仍是一篇「中國的」文藝作品，有他的特殊的個性與共通的國民性相並存在。雖然這上邊可以有許多外來的影響。這樣的國粹直沁到我們的腦神經裏，用不着保存在，自然永久存在，也不會消滅的；他只有一個敵人，便是「模仿」。模仿者成了人家的奴隸，只有主人的命令，更無自己的意志，於是國粹便跟了自性死了。好古家卻以為保守國粹在於模仿古人，豈不是自相矛盾麼？他們的錯誤，由於以選舉桐城的文章，網常名教的思想為國粹，因為這些都是一時的現象，不能永久的自然的附著於人心，所以要勉強的保存，便不得不以模仿為唯一的手段，奉模仿古人而能得其神髓者為文學正宗了。其實既然是模仿了，決不會再有「得其神髓」這一回事；創作的古人只有他的神髓，但模仿者的所得卻只有皮毛，便是所謂糟粕。奴隸無論怎樣的遵守主人的話，終於是一個奴隸而非主人，主人的神髓在於自主，而奴隸的本分在於服從，叫他怎樣的去得呢？他想做主人，除了從不做奴隸人手以外，再沒有別的方法。

我們反對模仿古人，同時也就反對模仿西人；所反對的是一切的模仿，並不是有中外古

今的區別與成見。模仿杜少陵或太戈爾，模仿蘇東坡或胡適之，都不是我們所贊成的，但是受他們的影響是可以的，也是有益的，這便是我對於歐化問題的態度。我們歡迎歐化是喜得有一種新空氣，可以供我們的享用，造成新的活力，並不是注射到血管裏去，就替代血液之用。向來有一種鄉愿的調和說，主張中學為體西學為用，或者有人要疑我的反對模仿歡迎影響說和他有點相似，但其間有這一個差異：他們有一種國粹優勝的偏見，只在這條件之上纔容納若干無傷大體的改革；我卻以遺傳的國民性為素地，儘地本質上的可能的量去承受各方面的影響，使其融和沁透，合為一體，連續變化下去，造成一個永久而常新的國民性，正如人的遺傳之逐代增入異分子而不失其根本的性格。譬如國語問題，在主張中學為體西學為用者的意見，大抵以廢棄周秦古文而用今日之古文為最大的讓步了；我的主張則就單音的漢學的本性上儘最大可能的限度，容納「歐化」，增加他表現的力量，卻也不強他所不能做到的事情。照這樣看來，現在各派的國語改革運動都是在正軌上走着，或者還可以邁緊一步，只不必到「三林們的紅們的壯丹花們」的地步：曲折語的語尾變化雖然是極便利，但在漢文的能力之外了。我們一面不贊成現代人的做駢文律詩，但也並不忽視國語中字義聲音兩重的對偶的可能性，覺得駢律的繁達正是運命的必然，非全由於人為，所以國語文學的趨勢雖然

向着自由的發展，而這個自然的傾向也都可以利用，鍊成音樂與色彩的言語，只要不以詞害意就好了。總之我覺得國粹歐化之爭是無用的；人不能改變本性，也不能拒絕外緣，到底非大膽的是認兩面不可。倘若偏執一面，以為徹底，有如兩個學者，一說詩也有本能，一說要「取消本能」，大家高論一番，聊以快意，其實有什麼用呢？

評所謂「科學與玄學之爭」

范壽康

(一) 緒論

自張君勳氏在清華週刊第二七二期上發表了一篇講演稿「人生觀」以後，引起了我國學術界年來罕見的大波瀾。所謂「科學與玄學之爭」的導火線就是這篇「人生觀」。張君勳氏爲了這篇文章，不久就引起了丁文江氏的駁擊。丁氏發難以後，於是加入這一次的論爭的有梁啓超，任叔永，胡適之，孫伏園，林宰平，張東蓀，章演存，朱經農，唐鉞，甘肅仙，王星拱等諸氏。對於這種大規模的學術上的討論，一方面我覺得這是學術界應有的事情。所以我以爲這種論爭，在論爭本身上，是應該提倡，卻不應該排斥；但是在他方面我却覺得這次討論的內容未能十分令人滿意，所以我不願自己學識的淺陋，以爲爲真理起見，爲學術起見，還有出來把這筆總賬清算一下的必要。

我看這次論爭的中心要在於「人生觀與科學的關係」，所以關於討論的程次和範圍，似應由這個中心問題而決定。梁啓超氏在他那篇「人生觀與科學」裏面說得好：

「凡辯論先要把辯論對象的內容確定：先公認甲是什麼，乙是什麼，纔能說到甲和乙

評所謂「科學與玄學之爭」

的關係何如。否則一定鬧到「驢頭不對馬嘴」，當局的辯論沒有結果，旁觀的越發迷惑。我很可惜君動這篇文意，不過在學校裏隨便講演，未曾把「人生觀」和「科學」給他一個定義。在君（即丁文江）也不過拈起來就駁。究竟他們兩位所謂「人生觀」，所謂「科學」，是否同屬一件東西，不惟我們觀戰人摸不清楚，只怕兩邊主將也未必能心心相印哩。

梁氏這段評論倒是確當。這次論爭的缺點，我以為第一就在討論的程次和範圍問題多被忽視的一點。梁氏獨具隻眼，對於這個問題，獨能首先認定清楚，而且他又能與以相當的解決，他確不愧為論壇的老將。

對於討論的程次和範圍一層，梁氏而外，伏園氏也有一種提案。伏園氏在「玄學學論」雜話裏面說：

「我以為現在兩方都沒有注意到首先應該注意的三個問題，就是：玄學是什麼？科學是什麼？人生觀是什麼？不消說，只是這三個定義就可以討論幾百萬言而沒有解決。不過至少，我以為雙方都應該宣布自己對這三個名詞的定義。這樣纔能使觀戰人明白，此方之所謂玄學，科學，人生觀，是不是彼方之所謂玄學，科學，人生觀」。

『不過要討論這個問題，只是下了那三個定義還不够，我以為還有一個更重要的定義應該明白的，就是哲學是什麼？』

伏園氏這個提案雖足以證明他注意到討論的程次和範圍，然而我覺得他的理解已落梁氏之後。他於科學之外，另立一個哲學，不是他已承認科學只能為狹義的科學（不包含哲學在內）麼？但是爭論者所指的科學係廣義的科學，那末，他這個另論哲學的意見又未免是另生枝節了。

梁氏及伏園氏而外，王星拱論「科學與人生觀」，他所定的程次和範圍也還不錯，他對於這一層的見解，大體與梁氏相同。

至於其他諸氏中間，有的人們所實施的攻擊係側面攻擊，有的人們所計畫的戰關係短兵相搏，可以說樹這一種堂堂正正的旗幟的差不多是沒有。

照我的私見，我同梁氏一樣，也以爲這次問題的核心既是「人生觀」與科學的關係」，那末，討論的程次和範圍應當如下面所列：

(一) 人生觀是什麼？

(二) 科學是什麼？

評所謂「科學與玄學之爭」

(三) 人生觀與科學究竟有無關係？如有，他們二者的關係究竟是怎樣

(二) 人生觀是什麼？

人生觀爲關於人生的現實及理想兩方面的見解，古來對於人生觀，議論極多，實在是衆說紛紜，莫衷一是。關於人生現實的見解有悲觀論及樂觀論等。關於人生理想的見解有快樂論及直覺論等。進一步言，人生觀所包含的內容雖分現實和理想兩方面，而注重卻在於理想方面。我們對於人生想立一種完善的理想，當然應以了解人生現實的真狀爲第一步，然而了解人生的現實，究不過是爲我們樹立人生理想的準備；所以人生觀就大體而言也可說是關於人生方面所有價值問題上的主張。這一種主張，實際上雖是各人各殊，但是我們對於這種人生方面各種價值問題的解決，未始不能求一種共通應守的規範，這是我對於人生觀的私見一斑。

現在我再討論諸氏關於人生觀的意見。

張君勱氏在那篇人生觀裏面不過列舉了九條我與非我的關係，他對於人生觀起初本沒有提出一個明白的定義。丁文江氏在第一篇玄學與科學中間，就駁他說是我與非我的關係不止

九條。張氏雖對丁氏的駁論仍有辯答，然丁氏這個責難大體是妥適的。張氏在那篇再論人生觀與科學並答丁在君一文，他自己也曾下一人生觀的定義說：

『人之生於世也，內曰精神，外曰物質。內之精神變動而不居，外之物質凝滯而不進。所謂物質者，凡我以外皆屬之。如大地山河，如衣服住宅，則我以外之物也；如父母妻子，如國家社會，則我以外之人也。我對我以外之物與人，常求所以變革之，以達於至善至美之境。雖謂古今以來之大問題，不出此精神物質之衝突可也。我對於我以外之物與人，常有所觀察也，主張也，希望也，要求也。是之謂人生觀。』

張氏在這一段文字裏面，我以爲有兩種地方可以爭議第一，如丁氏的批評：『張氏所定物質精神的分別是以內外分以我與非我分，這一點未免過於幼稚；第二張氏所謂人生觀既是包括一切我對於我以外之物與人上面的觀察，主張，希望，要求，那末，難道張氏不是曾丁氏所言，也把我與非我的關係已經從九條放大至無窮麼？』

至於丁文江氏呢，他對於張氏議論的駁擊，論鋒雖銳，可是他自已對於人生觀卻未曾發表一明確的定義。此外諸氏裏面對於人生觀的見解釋頗繁多，然而最得要領的要算梁啟超和王星拱二氏。現在把二氏的議論評論一下，餘則從略。

梁氏在「人生觀與科學」中說：

『人類從心界與身兩方面調和結合而成之生活叫做人生。我們懸一種理想來完成這種生活，叫做人生觀』。

梁氏這個定義，口實確是明瞭。他對於人生現實的研究方面雖行忽畧，但就大體而言，他的見解是正當的。不過他的文字可惜太簡單些。

王氏在「科學與人生觀」中，論人生觀頗為詳細，他說：

『人生觀這個名詞，因為歷史上之沿襲，也有兩種不問之意義；一是生命之觀念。二是生活之態度』。

倘使我大體可以把生命之觀念看做人生活現實的問題，把生活之態度看做人生活理想的問題，那末，王氏這一層的意思，就我個人看來，大體是不錯的。但是王氏關於這兩個問題，更寫有詳明的解決，這裏面卻頗有懷疑的餘地。就生命之觀念而論，他以為生物活動和無機界之活動沒有根本的區別；就生活之態度而論，他以為意志毫不自由，全受因果律之支配。但是照我所見，這一點卻不是這樣容易能夠速斷的問題。生命和意志問題實是自古迄今尚未解決的謎。我們如果能夠斷定意志毫不自由，生命全無意義，那末，人生不是變做一種機械，

試問人類社會裏面還有什麼道德可言？什麼責任可講呢？果如王氏所言，今天的社會現象不過是昨天的社會現象所必致的結果；明天的社會現象不過是今天的社會現象所必致的結果；我們人類不是簡直毫無參與的餘地麼？退一步說，王氏縱使承認我們能够參與，但他既爲參與（原動力）——意志——全受因果律的支配，那末，所謂參與，充其量也不過是必然的參與，我們對於這種雖然的參與那有責任可講呢？王氏倘不否認道德，我以爲王氏對於這種問題還應當慎重研究才是。

（三）科學是什麼

科學的解釋有廣義和狹義兩種。照廣義講來，凡由科學方法製造出來的學問都是科學。廣義的科學裏面包含說明科學及規範科學兩種。照狹義講來，科學單指說明科學。什麼叫做說明科學？什麼叫做規範科學呢？原來我們人類所謂法則中間有兩種不同的法則：一種叫做必然的法則，一種叫做當然的法則。（必然的法則自然的法則）都是一定不變，我們不能用人力去左右他們，他們是，必然的，是不可避的。當然的法則（規範）卻是不然，在放任的時候，我們未必服從，也未必不服從，視言之，當然的法則的實行非必然的，是可以隨人而異的；但是在另一方面，當然的法則，縱使有時有人去背犯他，卻是我們所要求的，所以我們

對於他們，總想竭力發見，并想竭力遵奉。科學裏面，凡是研究必然的法則的叫做說明科學，研究當然的法則的叫做規範科學。如動物學，植物學，物理學，化學，地質學乃至研究意識的自然法則的心理學等都是說明科學。如論理學，美學乃至研究人生的當然法則的倫理學等都是規範科學。與廣義的科學——包含說明科學及規範科學——相對待的是宗教和藝術。這是我對於科學的見解的一斑。

現在我再討論諸氏關於科學的意見。

關於科學的定義，意見極多，然大體講來，似以科學方法為廣義科學的本質的見解最占優勢。如丁文江，王星拱，唐鉞等諸氏都取這種主張。對這一層我以為是妥適的。張君勳論科學分類及各項問題洋洋數萬言，但對科學的定義卻沒有一個明白的宣言，這實在令人驚怪；不過他所謂科學從他的科學分類看來，是指廣義的科學，這卻是毫無疑義的。至於反對以科學方法為廣義科學的本質的見解的代表則有林宰平，張東蓀二氏。我以下對二氏的意見畧做批評一下。

林氏在「讀丁在君先生的文學與科學」裏面說：

『……即如烏爾夫主張凡用科學方法所研究者皆可謂為「科學的」，然嚴格說來，

科學的實不是科學，換句話說：就是科學方法實不是科學自身。譬如一步一步的「搜集材料，次假定公例，又次試驗證明，這樣誠實有條理，固然應用到那一方面都相宜，然科學若僅指這種空穴洞洞的方法，那末，凡做人能够誠實有條理的，都可稱他是個科學家麼？假如科學方法即是科學自身，然則幾何學的方法應用於繪畫音樂等，能否即將繪畫音樂叫做幾何學？數學方法應用於無線電上，能否說無線電，就是數學？物理學應用於醫學上，能否說醫學就是物理學？……若謂繪畫等雖不能說他即是幾何學，然他既是應用科學的方法，總可之謂科學。其實這句話只可說繪畫等雖未嘗不可用科學的方法來研究，至於繪畫自身，他是整的、活的，不可分析的；音樂也是如此，更說他是科學就很費解的了。

○ 1

林氏這種駁論，未免牽強。第一，科學既是一種學問，那末，學問自然不應該和藝術、宗教混為一談。我們用科學方法研究藝術或宗教的時候，我們固然可以稱這一種科學做藝術學或宗教學，但是斷不能稱應用科學方法的藝術或宗教。假使有這一種的藝術或宗教——做科學。我想丁氏的主張大概也是如此。林氏似可不必吹毛求疵。第二，科學方法雖是科學的本質，但我以為丁氏決不會把科學方法就看作科學。科學方法是一種研究方法，科學是應用這

一種研究方法而成立的學問。研究方法和應用這種研究方法的學問當然是不同的。林氏也可不必故生枝節，我以為林氏這段辯論在討論學術，恐是沒有多大價值。

至于張君孫先生，他住「勞而無功」中間說：

「丁先生說凡用科學方法都是科學，于是我們的問題一轉而為科學方法的討論。科學方法者即是形式論理，則不但玄學用之、宗教用之，即戲曲小說亦用之。可是普天之下莫不科學。科學既早已如此普遍，丁先生大可不必再費九牛二虎之力以提倡了。可見科學方法決不僅是形式論理；科學各應其對象而各取特殊的方法。這些方法雖是二次的，（即林先生所謂實質論理）卻非常重要。若抽離這些各別的二次方法以成根本的方法，勢必愈普遍而愈失其獨到的精神。我們真要提倡科學便不能僅注目于空洞的根本的抽象的方法。」

張氏主張提倡科學應當於第一次的科學方法而外，注目于第二次的科學方法，這也未始無理。然而我要問第二次的科學方法的根源究在那兒？我們有了第一次的科學方法，所謂第二次的科學方法不是就會逐漸由此產生出來麼？不過我此地所謂第一次的科學方法，如王星拱所言，並不單指形式的論理，此外還包含「許多精密嚴毅的手續。所謂精密者是層層不

真空。所謂嚴毅者是不以感情而定去取。宗教家小說家實在沒用過這個方法，而且他們無須用這個方法，或者他們簡直不能用這個方法。若用這個方法，那就不成其為宗教小說了。張氏對此，不可誤解。更進一層，就如張氏所說，我們提倡科學應當把這一次和第二次的科學方法兼行注目，那末，結局張氏所提出的問題不過是應當注目的科學方法的內包問題，對於以科學方法為科學的本質的這一層完全沒有關係。

(四) 人生觀與科學的關係

如上所述，人生觀既是關於人生的現實及理想兩方面的見解，科學又指廣義的科學，那末人生觀與科學二者，我以為大部分是有關係的，可是同時我卻主張科學決不能解決人生問題的的全部。為什麼呢？人生觀既分做現實和理想兩面，那末，我關於人生所能得到的法則一部是必然的法則，一部是當然的法則。而人生觀既注重於理想方面，關於現實的法則不過是為樹立理想的準備，那末，當然的法則自然比必然的法則為重，而所得必然的法則不過是為樹立當然的法則的根據，因為這個緣故，我們很可以說人生觀實在是規則科學裏面倫理學的研究所問題，同時我們也可以說：人生觀大體就是倫理規範的全部。關於倫理規範，我在拙著「教育哲學的體系」（見學藝第四卷）裏面，曾有「對於倫理規範的探討」一節，裏面說

「我們的倫理的規範是由兩部分合成的，就是由主觀的和客觀的部分合成的。良心——就是感覺、感情和意志所合成的統一的意識——有二重的作用。（一）良心命令人類做各人所自認為善的行為。（二）良心又營各種善惡的評價。」做你所自認為善的行為」——這一個命令實在決不會錯誤的。可是許多的錯誤都是存在於善惡內容的判定裏面。就是：甲以為善的，乙未必也以為善；乙以為惡的，甲未必也以為惡。康德以為普遍妥當性是倫理規範的要件，我也以為這個普遍妥當性確是重要。一項法則所定的妥當性範圍愈小。這項法則的權威也就愈減。倘使只有先驗的法則才能够普遍地適用，那末，先天的形式（指一）實在是唯一的道德規範，這是毫無疑義的。所謂直覺主義就立腳於這一點；而且他能够也只應該中止於這一點，可是事實上他往往還想從主觀獨斷地演繹適用於實際生活的內容的倫理規範，（指二）這是直覺主義的根本錯誤。內容的倫理法則決不是如純粹主觀形式一樣，能够單從主觀直觀而得的。我們只能用科學的探討，方才能够獲得這一種內容的倫理規範。至於這一種由科學研究而獲得的內容法則，竟有沒有普遍妥當性，這實在是一個疑問，可是我們不要忘記：（甲）單單純粹形式的規定對於實際科學和實際生活是不够使用。（乙）從主觀方面獨斷地演繹出來的規範比從科學研究所得的規範更當少妥當性和權威。對於倫理

的當爲的先天形式，對於人類最可寶貴的義務意識，我們當然不應該和快樂主義的學問家一樣去完全忽視他——快樂主義的學問家將各種倫理的規範都看做經驗的產物——可是在這種先天形式以外，我們不得不根據科學研究，樹立更切實的內容的基本法則。「哲學家們的倫理的立腳點雖是變化自出，可是他們對於道德目的的判斷是比較少於變化；倘使遠于道德意識的某種發達的段階的時候，這一種判斷大概也會固定起來。和論理的關係一樣」。胡恩特的這句話的確含有至理」。

就上一段文字看來，讀者當也了解我對於倫理規範的見解的大概了。我的私見以爲倫理規範——人生觀——一部分是先天的，一部分是後天的。先天的形式是由主觀的直覺而得，決不是科學所能干涉。後天的內容應由科學的方法探求而定，決不是主觀所應妄定。換句話說：人生觀的形式方面是超科學的，但是人生觀的內容方面卻是科學的。而形式方面普遍妥當，始終不變，除實踐外，實無更事研究的必要，所以現應研究的實偏於內容方面，而爲研究內容的法則起見，尤不得不採用科學研究法。在這一種意義，人生觀與科學二者，大部分是有關係，而同時科學卻不能解決人生問題的全部。

關於私見，上面已經約畧述完，現在再對諸氏的議論加以批評。

張君勱氏在「人生觀」裏面，把人生觀與科學二者完全絕緣，以爲人生觀的各項問題決非科學（廣義）所能解決，而科學所能解決的決非人生觀上的問題。這一種立論未免過於超現實，無怪乎引起了科學家丁文江氏的攻擊。更進一層，就是張氏自己，弄到後來，也不能自圓其說，居然現出胡適「那篇『孫行者與張君勱』中的『對矛盾來。我對於這一種人生觀與科學完全無關的見解不得不表示反對。』

至於丁文江，王揖拱，唐鉞等研究狹義的科學的諸氏呢，他對於科學（狹義）與人生觀二者似乎都有主觀完全相關的傾向。換句話說：他們都以爲人生觀的解決全賴狹義的科學，（狹義）的科學能解決人生觀的全部。弄倒結局，他們竟至承認人類的意志全受因果律狹義的支配，他們看人類直同機械一樣，他們否認自由和道德。這種議論是科學家對於人生觀時有的偏見。我對於這一種人生觀與科學完全相關的見解也不敢表示贊成。

就人生觀與科學的關係而言，完全無關和完全相關的兩種見解既都難稱妥適，那末，能够成立的自然不出部分相關的見解。諸氏裏面抱部分相關的主張最明顯的要推梁啓超氏。梁氏在他的「人生觀與科學」裏面說：

『人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的。卻有一小部分——』

或者還是最重要的部分是超科學的。

對於梁氏上面的判斷，我是全體贊成的。可是梁氏在那篇的末段對於上面的判斷所添的說明還未使我滿意。他說：

「人生關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決。關於情感方面的事項，絕對的超科學。」

對這個說明，我以為梁氏以理智與情感的分別為科學能否解決的界限，這是難其正當。為什麼呢？現今的心理學不是已經把情感研究到某種程度麼？照梁氏看來，難道心理學不是科學麼？梁氏這種結論難怪要引起唐鉞氏的「癡人說夢」，說得梁氏無話可答了。現在且在最後，敢替梁氏另下一種的說明如下：

「人類的倫理的當為的先形式——就是人類最可寶貴的，站在道德現象的背後而為道德現象的本本的義務意識——是超科學的。此外的一切倫理的內容法則卻完全應由科學方法來解決。」

現代學術論著 第二輯

一一一

職業與婦女

Y
D

一 近世代表的婦女對於婦女職業的意見

自從大戰以後，職業的婦女，被社會看重了許多；而職業和婦女的關係，也從此益加重。現在我們先把近代著名婦女運動者對於職業的意見，畧述於下：

南非須林那女史，曾在所著婦人和勞動上，痛詆婦人們寄生生活的可憐，主張婦人須要求無制限的自由勞作，以謀獨立自營的生活，庶幾免了徒食的痛苦。美國陶侃德夫人，歐戰時曾巡遊英法各國，於一九一九年著被需要的婦人一書，說及婦人不可不到家庭以外去求各種的職業，而且證明婦女能盡力任勞役，都是勝任愉快。紀爾曼夫人也是美國現代有名的婦人。在他的婦人和經濟書上，對於婦人應該求職業一事，說得更剴切。他以為世界上幾百萬種的動物裏邊，女性依賴男性而生活的，只有人類。換一句話，女性的生活資料，仰給於男性，是一類和別種動物不同的一種特徵。所以世間的男子要得着一定的生活資料以後，才可以求妻育女，反轉來說，在女子一方面，必須有了一定的男人，才可以得着生活的資料。所以做婦人的，必得對於他的良人，勉力從事於性的愛情的充足，才能苟延殘喘。於是其結

果，一面拼命發揮男人的「人道」，一面盛行女子的「女德」，男女兩性的道德狀態，從此背道而馳。但這是一種極不適當極不幸的結果。最大的原因，就是女子沒有經濟上的獨立。女子要謀經濟上的獨立，只有從事於一定職業的一法。

二 婦女和職業的關係

上面不過畧舉現代婦女運動先覺者的幾種言論，證明婦女解放和職業的關係。我們現在再顧國內的婦女的狀況：婦女的人格已經為社會所承認沒有？教育的機會均等，已經得到沒有？社交能不能公開？婚姻能不能自由？在社會和政治上，有沒有發展能力的機會？我們覺得我國婦女們勢力十分薄弱，所以對於職業問題也愈覺得切迫。現在且一述職業和各種問題的關係。

(一) 職業和人格 婦女的人格，為什麼不為社會所承認？其中原因，雖有許多，而他們的仗！子為生活，不能得到經濟的獨立，要算是主要的原因。所以婦女要爭回已喪失的人格，不被人視為男子的寄生物，萬不能不有職業。

(二) 職業和教育 父系制度最強的中國家庭，抱着牢不可破的舊觀念，以為生男以後，將來可以賺錢做官，至於女子，橫直是男子的附屬品，所以雖在有產階級的人家，對

於教育一層，也是絕對的不能平等。因此婦女閉居家庭，除掉油，鹽，醬，醋的智識以外，不知道別的事情了。假使有了職業，不但是因職業得着應用的智識，而且可以求職業上所需要的專門學問；從來說婦女都是依人爲生的觀念，也可以完全改變。

(三) 職業和社交 婦女們如果想求精神上的安慰，想得交換智識的機會，想達婚姻自由的目的，社交公開的一件事情，實在非常重要。現在雖有人提倡社交公開，終沒有具體的辦法。果然婦女有了相當的職業，就能和社會相接觸，相交際，自然而然的達到社交公開的目的了。

(四) 職業和婚姻 要求結婚的自由，而自己沒有獨立的能力，終逃不掉受父母兄長的支配，受不肖男子的誘惑。要求離婚的自由，又因自己沒有謀生的技能，沒有養活自己的能力，只好求父兄保護，靠別人度那辛酸的生活；假使有了自活的職業，有了獨立的能力，不但結婚可以由自己作主，而且能够擺脫不良的婚姻，恢復自己的人格。職業真是婚姻自由的第一個條件了。

(五) 職業和政治 個八互相結合而成團體，婦女既然在團體中生活，自然也應該參與團體中的事情，所以婦女的參政，原是必要；但婦女在經濟上不能不倚賴男子以謀生活的

時候，政治上當然不得受男子的支配。所以婦女要獲得政治上的獨立，也非先取得經濟的獨立不可。

三 反對婦女舊職業的批評

中國婦女，向來沒有確定的職業，一但有人提倡這事，社會上若不是生出許多反對的批評，一定有種種的懷疑。所以現在對於反對者的幾種言論，加以一番說明。

第一，有人以爲婦女的體格纖弱，不及男子，所以不宜於職業。但我們要知道，婦女身體所以纖弱，不是生來如是。一方面因爲幾千年束縛的結果，一方面卻又沒有鍛鍊身體的機會；所以便一天弱似一天。如果除掉這種原因，婦女的身體也決不會纖弱的。試看從前斯巴達和現在非洲剛果地方的婦人，體格都和男子一般強壯，便是唯一的證據。

第二，更有以爲婦女的智識比男子低淺，所以不能就職業。但我們應先反問，男人的智識，從那裏得來的？假使不受相當的教育，不在職業中歷練經驗；那麼他們的智識，能够比婦人高麼？據最近的調查，近來婦人的發明家，一天多似一天，如去年向各國學士院提出的文件，達三百十一件之多，足見教育發達，婦女對於智識上文化上，實在和男人有同樣貢獻的能力的。

第三，以婦女有月經生產等生理的障礙，說他們不宜於職業。但月經原是生理上一時的現象，並不是永久的疾病狀態，在職業方面，除劇烈的過度勞作外，是沒有什麼妨礙的，——至於生產這一件事，我們對於職業，只可說是一時的間息，並不能說是完全的障礙。只想在產前產後畧休養，仍舊可以回復原職，所以婦女的生理，和職業是不生關係的。

第四，又有以為婦女有了職業以後，侵奪男人的地位，因競爭而低減男人的薪金，將要使經濟界發生不安的狀態。我們且不說這完全代男人着想，在現在資本主義的社會制度之下，即使沒有婦女加入職業界，男子勞動者，難道可以希望獲得滿足的工資嗎？將來社會問題如果畧有解決的希望，關於工資時間及保護方法等，一定可以改良許多。我們怎樣可以把這一個歸罪於婦女的加入職業呢？

第五，有人以為婦女有了職業，家庭將因此破，對於最重要的母職，更是不能顧到。這是反對婦女就職業最有力的一說；但我們如果要主張維持家庭，先要明白家庭對於我們有益還是有害。以我國現在的家庭，因襲舊來專制的遺風，妨碍個性的發展，阻止社會的進化，有什麼維持的必要？而家庭制度中最大的弊點，尤在男主女奴一端。婦女如果有了職業，一定可以逃出奴隸的待遇，那所組成的家庭，不是要比現在更加高尚嗎？至於母職的應該尊重

，原是不錯。但我們要曉得爲母是婦人天然的本能，決不會因職業的緣故而薄弱。況且照紀爾曼夫人的說法，婦女依賴男子，反以減殺爲母的本能。所以婦女如果能够在職業上發揮他的才能，得到經濟的獨立，一定比現在更有益於母職的。

四 中國婦女職業問題的將來

現在我們再看中國的情形：工業方面，漸漸有發展的氣象；家庭方面，又受了經濟的壓迫；婦女方面也漸漸有點覺悟，極願在職業界占一位置了。所以今後我們都應該研究：

(一) 怎樣使婦女獲得職業？

(二) 婦女處現在的社會組織之下，應該找什麼職業來做？

(三) 婦女的智識技能方面，應該怎樣補救，才能對於職業勝任愉快？

(四) 在這資本主義之下，怎樣減少婦女的勞動時間？怎樣規定婦女最低工資額和生產疾病的休養時間？

(五) 怎樣救濟現在職業婦女的痛苦？

(六) 怎樣促進現在職業婦女的團結力，使他們在勞動運動的地位上，占着極大的勢力

總而言之，現在的難問題，不是婦女可不可以就職業的問題，而在婦女怎樣去就職業，和職業後該怎樣保障的問題。

我有一位阿嫂，受了家庭的束縛，差不多有十多年多先景。上半年我和我的阿哥，用盡全力，把他接到上海，總算承許多人的照應，初次介紹到一處中國著名的大煙草公司裏去。那裏知道每天早晨六點鐘進去，一直到晚上十點鐘還不曾放工。過了三天，他竟瘦了許多。後來又換了一處絨布廠，每天的工作，是十二小時，而且一個月當中，要做半個月夜工，不到一個星期，聽說在廠裏忽然人事不省，後來發了一次大病，休養了十多天，才回復原狀。這樣看來，在今日資本主義工業社會之下，裏邊的黑暗痛苦，比較舊式的家庭還要利害得多哩！婦女們呀！不要怕難！我們只好抱定奮鬥的精神，再來開關血路，使後來的姊妹們，享真正的幸福。

現代學術論著 第二輯

三三〇

市政問題

慰慈

大凡談政治的人往往很容易誤把政治的範圍限于中央政府的政治，他們用了全副精神去討論憲法問題，總統制，內閣制等類，還有一部分甚而至于去極力提倡空空洞洞的馬克思主義，基爾特社會主義等，對於他們切身的市政問題和本地方上的政治，他們反而不十分注意。這是差不多各國政治學者的痼病。所謂市政問題，是最近發生的問題。現今人民的老祖宗並沒有曉得什麼叫做城市生活和市政問題。那時候就是有幾個城市，城市中的生活又是非常之簡單，城市政府的組織就可以隨隨便便，無須十分完備。以後各處的城市雖則逐漸發達，人口又因有別種較大較重要的中央政治問題沒有解決，那自然顧不到地方上的政治問題。我國自從光復以來，直到現在，已經過了十一年，憲法還未制定，統一還未成功，全國人民中間心政治者能有多少人，這幾個人對於憲法統一等問題，還沒有辦法，還沒有辦法，那裏還有精力還有空閒工夫去研究新近發生的市政問題呢？所以這市政問題至今還沒有澈底的研究過。

但是現今學者多承認城市政府是全國政府的基礎。城市政府是頂重要的一種政府，在市

民方面着想，較之中央政府或省政府更加來得有密切的關係。普通人民大概與中央政府或省政府不時常發生什麼關係的，每年除了納稅以外，如果不做犯法的事或不發生特別事故，可以永不見一個中六官吏。不過對於城市政府，是完全不同了：我們一出門，就看見警察；我們平常一舉一動，如有不得當的地方，就有警察來干涉；我們的生命，我們財產，全靠幾個警察來保護。還有市民子弟的教育，公共衛生，市民權利的保障等，完全須靠辦理市政的人有良善的計畫，和適宜的方法，纔能發生良好的結果。現今工商業漸漸發達，城市人民一天多一天，市政問題的複雜，城市政府的重要，亦一天更甚一天。城市政府並且又是極難管理的。現今城市的生活是非常複雜——人口漸漸加多，工商業漸漸發達，各種各樣的特別利益，漸漸發現——要管理這種複雜的事情，實在是好不容易的，非普通的官僚，也非普通的人，所能辦得了的。

所以這市政問題是一個極大的極重要的問題，萬非本報這一旬篇之章所能詳細討論得了，我們祇能提出這個問題中幾個重大要點，以引起一般人的注意，大家共同討論解決的方法。我以爲市政問題中最主要的問題就是（一）城市與中央政府的關係，（二）城市政府的組織。第一個問題是對外的，就是城市自治應該治到怎樣一個情形。我們在此地先討論這一

個問題。在下一期第二篇文章內再討論城市政府的內部應當有怎樣的組織。

城市自治并不是普通一般人心目中所想像的那樣簡單一個名詞，其意義是非常複雜，並且是很不容易解釋明白的。所謂城市自治並不是把城市中一切事務完全交給城市自己管理，中央政府對於城市一些管理權力也沒有。這是叫做獨立，不是自治。但是我們要曉得古代有一種城市，確是這樣的。那時候有所謂城市國家，兼有現今中央政府和城市政府應盡之義務，和應有之權力，這種古代的城市是完全獨立的。現今所謂城市自治並不是要城市完全脫離國家的關係，完全獨立；此處所謂城市自治，祇不過一種有限制的自治罷了。

在社會生活簡單的時代，各城市自然可以各管各的事務，與別的城市毫不發生什麼關係。不過到了經濟上社會上的各種事情發展後，有許多事務從前祇與各城市有關係，現在卻變了與別的城市有關係，或與全國有關係。因顧全全國或別的城市利益起見，中央政府就不能聽各城市各自為政，就不得不把中央管理來代替城市管理。近來歐洲各國所訂定關於城市的法律，大半均是增加他們的自治權力。不過凡各城市執行與別的城市或全國有關係的事務，城市又須在中央政府的權力之下。所以現今的城市有兩種地位：

(一) 作為中央政府機關、處理凡與全國有關係的事務。

市政問題

(二) 作爲地方自治的機關，處理一切純粹的地方事務。

作爲中央政府機關的時候，城市是完全在中央政府權力之下；作爲地方自治機關的時候，城市可以完全自治；這是現在歐美各國城市的實在地位。所以現在所謂城市自治，不過一種有限制的自治，城市祇能在中央政府所規定的範圍之內，自治他們純粹的城市事務，並且這種事務必須與別的地方或別的城市沒有什麼相干。

但是什麼是一純粹的城市事務，是很不容易決定的。往往有許多事務在一個時候，完全是城市的事務，不過到了交通便利，商務發達後，就與別的地方或城市發生連帶的關係，所以就漸漸變成中央政府的職務了。關於這一個問題，美國已經有了很多的經驗。美國各城的職權和各邦政府的職權因爲沒有分得清楚，在前幾十年之中，發生了很多的衝突，各城的自治權因之受了絕大的影響。

近二三十年來，美國人民漸漸覺悟起來了，他們也看出邦政府無理干涉城市自治的種種弊病，所以主憲法之中限制邦議會的條文，也多起來了。限制邦議會對於城市的權力有下列的幾種：

(一) 禁止特別法律（就是不劃一的城市法律）。在特別法律制度之下，邦議會可以用

一種法律來組織甲城的政府。用另外一種法律來組織乙城的政府，並且可以為幾個人的利益起見，時時修改這種法律。城市的特別法律是時常出於不正當的主動力，邦議會往往為權利所誘，隨便便通過幾條關於城市的特別法律，至於城市居民的幸福和利益，實不在他們議員的心上。為掃除這種弊病起見，各邦憲法大半有禁止特別法律的條文，各城市的根本法律，必須一律，如有關於城市的法律通過，這種法律必須通行於那內的各城市。

(二) 在憲法之中規定一個範圍。在這範圍之內，城市可以自由行動，有完全的自治權，邦政府不得干涉，例如

(甲) 所有純粹城市性質的官吏，邦政府不得任命。

(乙) 如無人民的許可，邦議會不得隨意把城市的街道的或別的权利允許給人家。

(丙) 城市有制定城市根本法律的權。

所謂城市的根本法律就是城市的憲法，凡城市的權限和組織都規定在內，又叫做市約。去年地方行政會議議決的，六月十七號總統以命令公佈的市自治制之中，也有市公約這名詞。第五條說：『凡市關於其住民之權利義務及自治事務得制定市公約，但不得與本制及他法令抵觸』。所以市自治制裏邊所說的市公約並不是一種城市根本法律。這市自治制纔是一種

劃一的城市根本法律。

這一種劃一的市制，將來究竟能否適用於我國這樣大的地方，還是一個問題，不過從歐美各國的經驗方面看起來，這種劃一制度恐怕不能適用。我們姑且把美日的經驗來述一述。在最初的時候，美國各邦的市制是極不劃一的，邦議會可以細察各城市的特別情形，為各城市各立一種特別法律。這叫做特別市約制。但是這種制度以後發生了種種弊病，上邊已經約畧敘述，所以在十九世紀的中間，各邦憲法，就有禁止特別市約的條文，各邦議會須制定一種普通法律，凡邦內各城的權限和組織均須照這普通法律所規定的。但是各城大小不一，情形不同，一修劃一的普通市約，萬難適用於邦內所有的城市。所以就有一種普通辦法，一方面可以不犯憲法的禁令，又一方面可以免去劃一的普通市約的弊病。這個辦法或是把所有城市照人口的多寡分成等級，凡在一個等級內的城市，須照一種普通法律去規定他的職權，組織他的政府。但是這種城市分類法子，就是特別法律的變相，特別法律的流弊，不能完全免去。因為這種種法子——特別法律，普通法律，城市分類——的失敗，近來又通行一種新法子，這就叫做自治市約制度——人民可以照憲法或法律所規定，召集一個市約會議，制定城市的自治市約。

自從自治市約制度通行後，市自治這名詞的意義就變成市民根據於法律所規定，自行制定市約的權。照這樣的辦法，城市和中中央政府種種的衝突，種種的爭執，都可免了。中央政府祇須制定一種普通法律，把城市職權的界限大致規定，並給與城市居民自行規定市約，既可以免去特別市的制度的弊病，又不至於像普通城市約制度那樣的不能適用。現行市自治對於城市政府組織一方面，規定得非常詳細，並且非常複雜，對於城市和中中央政府的關係，反而沒有確實的規定，這樣的市制，我們不能贊同。

城市政治是一種極困難的政治。因為工商業的發達，人口的增加，城市的職務就日漸加多，城市的生活愈加複雜，城市政府的組織也不得不時時改組，使之能適用於當時的實在狀況。在最初的時候，因為人民不大十分注意于城市問題，所以多數國家的市政制度往往是隨隨便便抄襲中央政府的制度。在當初城市生活簡單的時候，這種不合式的制度還能勉強敷衍過去，但是到了後來情形日漸複雜的時候，那就不能適用了，所以就發生城市政府改組問題。我們從各國的經驗方面，很可以得到一個大教訓，我們必須先記城市政府的性質和職務實先研究明白，然後纔能規定一種最簡單的最適宜的組織。

我們最先要注意的，就是城市自治完全是一個事實問題，絕對不是一種哲理的觀念。我

們必須從具體的事實一方面着想，去研究用怎樣的方法，怎樣的組織，可以使市民得到最大的利益；萬不能說這類的辦法是忘却民治的精神，那樣的辦法又不能使市民當行政之衝，與自治的精神不能相容。我們祇須讀一讀美國市制的歷史，就可以明白這一層。

美國最初的城市市政府組織完全是抄襲聯邦政府和各邦政府的組織。美國制定憲法的時候，是在十八世紀之末，當時的政治思想是一種個人主義理想，人民對於政府的觀念，並不是要政府有很大的實權，能為人民做一些實在的事務。這個時期，是民治主義初發生的時期，人民從皇帝的威權得了許多教訓，把強有力的政府看得非常可怕。所以那時候的政治哲學家，極力要想出一種政府的組織，使這個機關管制那個機關，不讓他變成專制的政府。所謂三權分立，兩院制的議院等均有這種作用在內。美國政府的組織受這十八世紀政治學說的影響非常之大，所以有兩院制的議會，立法行政司法權完全分開，用總統來防止議會濫用職權，用議會來監督總統行使職權。最初的時候，因為大家不注意城市政府，因為沒有人知道城市的實在性質，以為城市政府也是一種政府，大可以照中央政府的組織去組織城市的政府。所以從前美國城市的政府就有叫做「聯邦式」的組織在城市政府中，有一個市長，等於中央政府的總統；也有兩院制的市議會，大半議員是城內各區選出來的；也有三種分立的制度，市

長市議會市法庭的權限完全分開。所以到了十九世紀之末，美國城市政府的組織是非常複雜，有各種的機關，不過都不能做什麼事，因為城市的職權是由各種機關分擔的。在權一方面，各種機關是相制的；在責任一方面，彼此又可以互相推托的。

三權分立，代議制度等等，在中央政府也許有成立的理由，不過在城市政府是萬萬不能適用的。我們要曉得城市政府的性質和中央政府的性質完全不同：中央政府有決定政策和實行政策的兩種職務，所以必須有兩種獨立的機關，決定政策的機關是立法部，實行政策的機關是行政部。但是城市並沒有決定政策的職務，城市政府所做的事完全是幾種實質在在的事：如保護人民的生命財產，清潔街道，疏通溝道，檢查飲水和各種食物，經營各種公共的事業，辦理各種公益的事務，設立人民休養和娛樂場所等，這幾種事務人人都知道是城市政府應該辦理的：城市政府的良否全看他辦理出來的結果如何。如果城市政府的組織是非常之複雜，設立了許多機關，各機關職權又混雜不分，請問那一個機關肯極力為公家作事？出了亂子，請問那一個機關肯出來負責？美國向來通行的城市政府完全是這樣的，所以在十九世紀的中間，他們的市政弄得一塌糊塗。

還有一層，自從民主主義發展後，人民誤認選舉官吏為防止政府專制的唯一妙法在美國

這民選官吏的運動也到了城市政府，所以城市的官吏也漸漸變成民選的。人民的意思自然以為民選的官吏容易受人民的節制。並且人民選舉官吏是民主主義的一個要素，不是這樣，不能叫做民治的國家。所以在城市之中，自市長市議員以下直到最小的錄事，沒有一個不是人民選舉出來的。選舉的時候，每一個市民至少須選舉好幾個官吏。城市的人民大概個個有職業的，平常的時候一定是非常之忙，那裏有工夫去把幾十個候補官吏的歷史資格，詳細調查。選舉的時候，無非是糊裏糊塗，把政黨裏提出的人隨便舉幾十個，就算了事。所以城市政府裏的各種位置變成政黨的酬勞品，極壞的人占住各種位置，好的人民就不願意加入城市政府的機關，所以市政統一天壞似一天。最重要的原因不過是（一）組織太複雜，各機關易於卸責；（二）選舉官吏太多，人民不能詳細選擇。

所以城市政府組織最重要的原則就是職權必須集中，責在必須確定，民選的官吏萬不可過多。美國新近最通行的市長式的，委員會式的，和經理人式的城市政府就是根據於這一條原則，我們討論市政萬萬不可不注意於這一層。近來有很多的人往往誤解民主主義的原則，以為凡一切職權放在普通人民手中，總是不會差的；不曉得人民沒有能力，沒有機會，去使用職權，最容易被腐敗的政客和官僚所利用，借人民的名義去做出種種自私自利的事情，結

果人民一方面反而得到種種的害處。如果城市政府的組織是非常簡單，所有職權完全在幾個負責任的人手裏，那末，人民也極容易去監督他們，這種簡單的組織萬不會變成專制的制度。

c

我國各處的情形和外國完全不同，當然不能純粹仿效他們的制度。不過從他們所經過的歷史方面，我們很可以得到種種的教訓，至少我們可以不再向他們已經失敗的那一條路上去走。

我國土地這樣的大，各處的情形又這樣的不同，劃一的市制萬萬不能適用。但是我們雖則不能規定一種統一的辦法，我們很可以把研究市政制度的人所應當注意的幾個要點提出，供大家討論。

第一：我們不當再採用三權分立的城市政府組織。

第二：市議會的議員額數愈少愈好，市議員不當用分區選舉法舉出。城市政府是以辦事為主，不是一個討論會。市議員的額數太多，市議會勢必至於變成一個雄辯會，一些事情也不能做。市議員如果由各區舉出，那末，他們的眼光往往祇能看到他們區內的事情，不能看到全城的利益。還有一層，各區內所居住的人民各種各樣的人多有，他們完全沒有一些共同

的利害關係，他們怎樣就可以舉出一個人來代表他們呢。市議員的額數如果祇有三個，五個，或七個，那末，由全城市民共同選舉也容易做到。

第三：除出市議員之外，城市政府中不當再有別種民選的官吏。城市議員是市政府中最重要的人物，市政方面的種種事務均由他們對於人民負責。人民如果祇舉幾個負責的重要市議員，他們很可以仔細調查各候選人的歷史和資格，能够舉出相當的人；如果除市議員之外，還要人民舉出其餘的官吏，那末，民選的官吏太多，人民就沒有能力去盡他們的職務。

第四：市長當由市議會選擇，並不必限於本城市民。市長也是一個重要人物，為什麼不由市民選舉呢？這是因為市長的性質和市議員大不相同。市長是執行市政事務的首領，非有專門智識的人不能勝任。凡是人民所選舉出來的人大半均是這一般能演說的或能在報紙上發表意見的出風頭人物，這一般人也許能出主意，能計畫各種事情，未必見得真能辦事的人，選舉這類人物充當市議員是很相當的，充當市長未必能相配。

現在將要初辦市政的時候，一切的組織總以愈簡愈妙。城市政府的性質和中央政府絕對不相同，我們萬不可拘束於普通的民治主義觀念，去講哲理原則，而不去注重于事實一方面

。不過無論那種制度不是自動的，有了好制度還得要有好人去應用他，纔能有好的效果發生出來。如果市民自己還是麻木不仁，對於市政覺得毫沒有一些利害關係，自己沒有自動的權力，覺悟的心理，一般流氓的政客，腐敗的官僚，就有把持市政，包辦市政的好機會，那末，什麼樣的制度，什麼樣的組織，都不能發生良好的效果。

現代學術論著 第二輯

法律與民意及政治

陳啟修

一，導言 二月以前，國民大會之說盛行，時賢論著，連篇累牘。其中關於國民大會之前提，有主張民意即法律說者，有主張約法無法統說者，有主張國內主權無限制，故政治上國民之行動，可不依據法文說者，有主張國民當然有制憲權說者。其言多可置疑，而竟來觀學術的評論文字之發表，過深憾之。以爲國民大會之正當前提，斷不如此，國民大會之正當組織，亦斷不如彼，而世論乃若熟視無睹，此其原因，不由于未能深識法律與民意及政治之關係，必由于瞶瞶之而故作違心之談，以逢迎時勢。二者，皆足以導輿論于旁軌，招政治之紛糾，不能不有以明之，故作「國民大會之學理的研究」一文，欲以供時賢之討論，而因種種故障，全文迄今猶未脫稿，不能發表。幸文中法律與民意及政治一段，本可獨立成小文，而又帶有評論的性質，故茲先將此段登評論之評論。所惜者語焉不詳，未能盡意之所欲盡耳。

二，何謂法律？法律者由其本質言之。爲社會生活主體之集合的意識力，而由其屬性言之，則社會生活之強行的規則也。社會生活主體欲達共同生活之目的，當然不能不規定一

種共同的生活方式。然各主體對於此種方式，不必盡人皆願遵從，故爲公共利益起見，不能不擇此種生活方式中之重要者而強行之，此種強行的生活方式，是爲法律。強行者，若不遵行，則以制裁隨其後也。制裁以實力的制裁及意力的制裁二者，前者如現今各國國內普通法上之制裁是也，後者如現今各國國內根本法上及國際法上之制裁是也。意力的制裁無論矣，實力之施，亦必先有思想力之存在，故法律可謂賴思想力以維持其存在，易詞言之，即法律者社會生活主體之集合之思想力也。

三，何以必要法律？ 法理存在之理由有二：（一）由法律之實質的作用而來者，爲謀社會生活主體之法律上之平等。社會生活主體至爲繁夥，其先天之稟賦及後天之憑依，亦極爲不等，在事實上必不免有專恣放肆弱肉強食之舉，以害及於共同之生活，故不得不有法律以範圍之，使社會生活主體，在法律之前，皆立於平等之地位，而不專以腕力之強弱爲行爲之標則。（二）由法律之形式的作用而來者，爲謀社會生活之安固。法律爲社會生活之規則，與社會之生活，息息相關。欲使社會生活圓滿進行，必不可不求社會生活之安固，即不可不求其生活方式能繼續進行於稍稍長久之期間。若今日定一方式，獎勵某種行動，明日又定一方式而禁止之則社會生活將不堪其擾，更無軌道之可言矣。法律者蓋一種固定之生活方式

，具有一致反覆之特性。對於同一性質之行為。要求發生同一之效果者也，是謂法律之安定性。依此安定性而社會生活得以安固。是為存在之第二理由。

四，法律之變遷與民意 法律為社會生活之規則，而社會生活有隨時變遷之性質，故法律之內容亦不得不隨時變遷。社會生活之主體，因奴隸，有產階級，無產階級，及女子等之次第解放，而擴張其範圍，法律亦隨之而擴張其所保護權利之範圍，人類社會現象愈益繁複，法律亦隨之而日益詳備，故法律者由其實質的作用言之，不得不隨時變遷者也。社會事實已變。而猶墨守成法，不知變通，此形式法學派之通弊也，吾人固當力闢之。法律之變遷，當以社會生活主體之總合的意力為標準，參照上段所述，毫無疑義。以現文明國之國內法言之，其變遷當然以民意為標準，民意者人民一般之共同意思也。民意之發現，或由於積極的表示，或由於消極的容認，其所志之方向，恒隨時間之進展而時時刻刻變遷不定者也。民意之內容，既時時刻刻變遷不定，則法律亦可以時時刻刻變遷乎？曰不可，依前段所述，法律存在之一理由，在其有安定性，否則失其所以為法律。故由法律之形式的作用言之，其內容雖不能不隨時變遷，亦正不能時時刻刻而有變遷。若今日一變，明日又變，則又一踏於極端社會法學派之弊矣。蓋法律雖依民意為轉移，而民意却不必盡為法律，此理甚明；普通所

謂事實之步驟尤於法律則治，法律之步驟先於事實或同於事實則亂者，理亦不此。

五，法律變遷之方式。法律既不能不隨社會之進展而有變遷，又不能時時刻刻而有變遷，此二事者，顯然互相矛盾，蓋出于法律本質之當然，而無可如何者也。法律不變遷則將失其實質的作用，法律時時變遷則將失其形式的作用，欲兼顧二者惟有寓實質的作用于形式的作用之中；原則上以形式的作用，抑制實質的作用，唯在特別例外之時，始棄形式的作用而專重實質的作用；易詞言之，即在原則上法律之變遷，必依法定之程序，唯在特別例外時，始可不顧法定之程序。故法律變遷之方式有二：（一）通常的方式謂之立法，即依據既存法律之規定，而行法律之制定廢除及修改者也。（二）非常的方式謂之造法，即毫不依據既存法律而完全以民意為根據，而消滅舊法創造新法者也。若以國內法言之，即前一方式用于舊國家存在之時，而後一方式則用于新國家締造之時者也。

六，法律與政治之關係。依上段所述，民意在制，造法在後，故以發生之先後論之，政治之事實在前，法律之形式在後；易詞言之，在造法之初，事實可以創造法律，法律所以維持事實，然從運用之狀況論之，則形式所以作事實之較範，政治乃不能離乎法律；易詞言之，即當普法之後，政治之運用，必依據於法律，而後始能上軌道。軌道者法律規定之謂，

即所謂法軌是也。社會有變遷，舊法律不甚適用，則政治上依法定之程序，修訂廢止之，社會上發生新事實，無舊法律可以適用，則政治上依法定之程序，或類推舊法律之精神，或制定新法律以應付之，此所謂上軌道也。政治能上軌道之國，謂之法治國。今人常有一面痛歎政治法律不上軌道，而復爲明背約法律之主張者，蓋誤解軌道者矣。

七、政治發達之趨勢與法律及民意。政治必遵法軌說即法治國說，確立於近世立憲運動發生之後，至今未替。欲明此事，先必明政治發達之趨勢。吾嘗謂政治之發達有由君治而法治，（君民共治），而民治，而自治，而無治之趨勢。君治之世，政治完全出於有力者之意，爲所欲爲，而無限制，其弊每流於專制暴虐，招被治者之反抗，而釀成革命運動及立憲運動。於是始進而爲法治；立憲法以爲政治之標準，使一部分之被治者，亦得參政。再進始達於民治之域；不但依法以爲治，而且欲使全體團員，皆爲治者。更進必達於自治之域；不但依法以爲治，及全體團員，皆爲治者，而且將此統治之形跡，僅有事務之處理，而無權力之運用，如彼行團社會主義所想像者。最後必達於無治之域，自由之鄉；既無治，則亦無法矣。由理論上言之，欲行合理的政治，必不能不以法治爲基礎，否則政治隨實力之傾向爲推移，必致擾亂；故民治及自治，皆當以法治爲前提。即從事實上觀之歐美先進國政治，大抵

皆將入於民治之域者也，不但未廢法治，法制且加密焉，亦可知民治國家之不能不用法治矣。我國今日，猶未入於法治之域，弄法滅紀，視同尋常，法律之威信，不能確立，實為發展民治之一大障害。吾獨怪乎彼一面以速行制憲為今日之要圖，一面復單以今日為民治主義盛行時代為理由，或單以民國主權在人民為理由，而主張不願約法者，何顛倒理論之甚也！八，結論以上所述，雖未能詳盡，然對於時論所謂民意即法律說，約法無法統說，及國民之行動可不依據法文說等等，可謂中其要害矣。甚願有學術的良心者，對於本文一，為平心靜氣之討論也。

聯邦之研究

張效敏

(一) 聯邦之意義

聯邦是國家聯合形式之一種。國家合本有兩大類：一類是無組織的聯合，即無聯合機關之存在。一類有組織的聯合，即有聯合機關之存在。前者如攻守同盟，擔保中立之同盟，保護國之關係。後者如（國際間的行政聯合國際郵電同盟，多瑙河航行委員會等），君主前聯合（聯合國如一九〇五年前的挪威瑞典，人合國如從前英國與漢羅威，荷蘭與盧森堡，比利時與孔戈，一七〇七年英格蘭與蘇格蘭等），邦聯（詳後面第二段）等是。以上所講的聯合，沒有組織的，固無論已；即有組織的，也有一共同之點，就是那些聯合的本身並非國家，不過是國家間之一種契約而已。

聯邦這種「國家聯合」形式，就與上面述的相反；因為這種聯合成立以後，他的本身就是一個單獨的國家了。這種國家的政治，是二重政治，與單一政治不同。單一政治是把政權根本放在一個單獨組織之上，國中別種政治組織是倚靠那個單獨組織而存在，其權力也是由那個單獨組織所賦予。採這個單一政治的國家，為行政的便利計，雖分別為若干有地方政府之

區域；然這些區域不過是中央權力之代理者，對於中央的干涉沒有法子防禦的。二重政治，是把政權根本的分成兩個組織，各有各的一定的權力範圍，彼此均無權干涉，無權破壞，而各邦仍爲組織聯邦之分子。確定那兩個組織（即中央政府與邦政府）的權限的，即是聯邦法。——這個法法是成文的，故能永久而確實。

聯邦制的發生是很早的，希臘市府國家之聯盟，如之類，即有今日聯邦制之精神。然近代歐美各國之成立，或爲單一國，或爲聯邦國，其歷史的變遷，也是我們亟應研究的。大概中世紀末葉以來，民族觀念加重了，組織進步了。政治的單位（即國家）面積之擴張，就有二個方法：一個是完全的鑄合，即各單位各別由政府鑄爲一個單獨的組織。如果民族精神發達到了極點，地方之差異很小這種改變是和平的，是出於自願的；如一七〇七年英格蘭與蘇格蘭之合併，一八〇〇年大不列顛與愛爾蘭之合併，一八六〇年意大利王國之成立，即其例證。有時這種變化亦爲征服的結果，如不列顛（全）帝國之成立，從前法蘭西王國之成立是。然無論是用和平的或征服的方法，近代的單一政治，總由此而成立；其組織的分子，都變爲行政的區域，法律上是附屬於中央政府之權力。擴張政治單位的面積，其第二個方法，即聯邦制之採用。聯邦之成立，是本於自願的結合，考其原因，也有二端：一因民族關係或地位

關係而聯合；二因地方的差異太大，不能歸化爲單一國；三因各邦彼此力量相等，誰也不能征服誰；以此三種原因，就易于聯合爲聯邦國了。聯邦國成立之後，各邦仍保有其政府，根據憲法，管理特定之事務，不過犧牲了主權，讓之於新發生的聯邦國了。即中央政府之權限，也有一定，中央政府與地方政府彼此不能侵犯。不能破壞。這種聯邦國是由漸進的手續而造成，經過同盟，邦聯的種種階段：如一七八九年後之北美合衆國，一八六七年後之德國，一八四八年後之瑞士等是。即離開不列顛帝國說。一八六七年後之加拿大，與一九〇〇年後之澳大利亞，均爲聯邦國。又如一八九一年後之巴西，一八五七年後之墨西哥一八六〇年後之阿根廷，都是採了聯邦制的：惟巴西，墨西哥，阿根廷等之採聯邦制，不是把聯邦做擴張面積的——或聯合的——手段，是把聯邦做調劑民族與地方間之利害的。

聯邦國之成立，有由多數獨立的主權國聯合的（即先邦後國），如美，如德，如瑞士等，都是這樣。也有先爲單一之國家，其行政區域因政治上之利益分離而變爲聯邦的（即先國後邦），如巴西，澳大利亞等是，世有以單一國家不能變爲聯邦的，實在是錯誤了！

（二）聯邦國之主權問題

聯邦國成立之政治上的手續，以及主權之所在，都是爭訟的問題，有人說：各獨立主權

國自願的結爲聯邦，如同各國用契約創造一個新國家一樣。然國家間僅用契約的方法，發生相互的關係，則所謂契約者，不過一條約而已；由契約而創造一種超於結約分子的權力，此爲不可能。因此，本於這種基礎的結合，是聯邦不是聯邦（參看後面第五段），聯邦國之成立，和別種國家之成立一樣，是一種革命的行動。其基礎，不是根據原有的政治團體之權力，乃是聯邦國的本身組成聯邦之各獨立主權國，都失掉了主權。在這個時候，各邦是否還是國家，是一個很大的問題。有許多學者以各邦自組織聯邦後，既失掉了主權，不過是聯邦中之「自治區」而已；即持此說。德國學者就不以此說爲然，以聯邦中之各邦，在法律上講，仍爲國家，不過沒有主權罷了；這說是承認主權不是國家的要素。也有從主權上講，說聯邦與各邦分割了主權的，這叫做二重主權說。如等，就是這樣主張。美國之憲法等法庭，且以此宣言即說：「從各邦讓與政府之各種權力論，合衆國是主權國；從各邦所保留之各種權力，合衆國之各邦是主權國」。這種二重主權，說是把王權和憲法上的權力混爲一談了。我們要知道主權是完全的，絕對的，不可分的；憲法上的權力，是可以限制到無論什麼程度的。於是又有別種學說出來，如說：「在聯邦國中，主權既不在聯邦政府，亦不在各邦，也不如十九世紀學者所說分之於各邦。主權實在聯邦國之本身上，中央政府與地方政府均爲主權之代理

者，彼此均不能決定他自己的權能，或互相破壞。中央政府 and 地方政府，依聯邦憲法而產生，彼此的權力，均在聯邦憲法中定出一個大綱來。并且主權之行使，是賦予於聯邦與各邦中之各種立法團體，即修改憲法的團體，也包括在內」。——這是說聯邦國之主權，是在聯邦國本身的 *Convent* 說：「聯邦國之創立，滅掉組成的各邦之主權，——既不是限制他，也不是分割他，只是滅掉他；因爲主權或者是存在，或者是不存在。惟新國中之主權，不是落在中央政府，乃在那不論何地不論何事有權修改憲法之團體。在法律上講，這個主權的團體能够完全廢棄聯邦，和恢復各分子到原有的獨立地位」。——這是說聯邦國之主權，屬於修改憲法的團體 *Convent* 說：「主權固不可分，然可由數主體共有，所以聯邦與各邦相合而爲主體之所有者」。這說頗占勢力，我也是贊成這說之一人。

(二) 聯邦國政權之分配

聯邦國中央政府與地方政府權力之分配，是一個很重要的問題。據 *Convent* 的意見，權力分配之原則，可以分做五類：第一類是關係聯邦國本身之存在的，如軍事權（管轄海陸軍），外交權，財政權（徵收租稅募集國債之類）等，應屬於中央政府的。第二類是須全國一致更有效力的事情，如貨幣，金融，特許權，版權，郵務等之管理，也應屬於中央政府的。第三

類是雖全國不須絕對的一致，然其事業有助於國家之進步者，如影響於國際商業之交通機關（鐵道運河電報等），和銀行之管理，關稅稅則之制定等，也可屬於中央政府的。第四類是屬於中央或地方政府與否，須隨情形而定的事情，關於這類事務管理權之分配，各國人士之意見不一，如結婚，離婚，公共教育之管理等是。第五類是應屬於地方政府管理者，即僅有地方關係之事務，或因地方不同而處理須跟着不同之事務，如公共慈善業和酒類等是。

權力分配之原則，雖如上述，然政治家之意見，與各聯邦之實際情形，常有相反的地方。如運輸，交通，勞動，結婚，離婚，公共教育，民法，刑法等，應屬中央政府與否，各聯邦國憲法之規定不同。美國憲法即無明文規定，我們只就其「未經明定屬諸國政府之權限，都由各邦處理之」一條而論，足見美國對於上列各事讓之各邦了。德國憲法把郵信，電報，電話，勞動，鐵道，公共水路，保險，租稅等，都歸國政府。瑞士中央政府雖無徵收租稅之權，然對於鐵路，工場，勞動，保險，漢類以及宗教與教育，結婚離婚等事，均有管理之權。加拿大與澳大利亞之中央機關，也有很廣的權限。

從世界各聯邦國看來，有一個很重要的趨勢：即中央權力之增加。這是大半根據現在生活情形之改變。如大規模的生產，運輸與交通之發達，市場之推廣，以及各地方從前經濟上

獨立，現在要互相倚賴的情形，不能不影響於中央政府之權限。所以現代許多事業，是國家的，甚至是國際的，不是地方的。除此以外，聯邦之成立，他的本身就是趨向統一之一階級。公共政府之職務與全體國民日益接近，故其存在，實增進國家精神。聯邦即表示此種國家精神之起點。公共的行爲——尤其是戰爭與外交——最能犧牲地方觀念，增加愛國精神。本此國家統一之趨向，而調劑法律上權限之分配，有幾個方法：一、憲法修改之容易，可以隨時勢之需要，重行分配政權；如瑞士憲法之修改，只須投票人及各州之過半數承認，二、公同管理之計劃，即不把權力之分配，死呆呆的規定，只要地方政府不背聯邦法律，對於聯邦政府所未做的就可以做。這樣一來，中央政府的權力可以隨時擴張，免得時時修正憲法，澳大利亞的憲法即如此。如果憲法把權力的分配，死呆呆的規定起來，就頗困難，美國的憲法即如此。不過美國人有一種特別的方法以處理之，因為美國大法院解釋憲法所擴充之中央政府權限，爲草憲法者所夢想不到的。美國人民之政治能力，能够隨現代生活情形之改變及國家統一精神之增漲而運用憲法。

(四) 聯邦制之利害

國家存在之最大作用：一爲對外的保衛，一爲對內的治理。就前者而言，國家的擴充是

意中事；在從前，征服是國家擴充之惟一方法，然弱者附屬於強者，失掉政治上的權利，於是外部爭鬥的危險，就變為內部革命的危險。就後者而言，從前的方法，就是嚴格的劃一，使用中央的權力施之於國家全部面積。這種對內對外的政策，羅馬曾經做到；然而犧牲個人事，阻礙進步，結果，瓦解分崩而不可收拾。因此，要使小的單位願意居為全體之一部，必使他們不犧牲政治生命而為和平的結合，此外對關係公共利害的事，用劃一的管理法；地方事務，用地方管理法；於是鞏固與進步，統一與自由，纔能够聯合起來；聯邦制即是現代國家用為解決這種問題的方法。站在平等條件上之自願的結合，是用不着征服的手段。由中央政府管理公共事務，由各地方人民解決各地方互異之問題，即能由統一而得鞏固，由參差而得活氣與進步。關於外交，既有聯合的抵抗和政策；關於內政，各邦又可隨地方習慣與情形而定法律。故在大面積之國家，除採聯邦制外，無法使民主主義實現。聯邦制能減少民族不同利害關係不同之國家之危險，免除中央政府繁重之職務，并可鼓勵民族與統一精神之增長，德國與美國之成立，即其例證。故聯邦制實為統一小國之方法，聯邦國內部之組織，又絕防止專制的中央集權之發生，並保存人民之政治的自由。

然而聯邦制若能是錯了，亦復很有危險；如外交政權，應分而分，聯邦就學阻碍；其餘

須一致處理之公共事務劃歸地方政府，弊害亦隨之。從前應歸各所辦之事，後因情形之變更，亦改歸中央政府辦理者，若調劑不得法，足以惹起內亂。總之不須二重手續所做之事而用二重制，其延誤與糜費，殊足以妨害聯邦政治近代經濟狀況之複雜，有受一致處理之需要，聯邦制之缺點就發生了。於是一般人不在政治與對外兩方面去注意聯邦制之力量，乃在經濟與內都兩方面去注意聯邦制之弱點。今工業的集中，繼續如故，聯邦的組織，不得不趨重於中央政府，使之有管理經濟事業之能力；因此，關於聯邦制之未來，學者之意見不一。總之聯邦制是隨時勢之需要而創生的。我們不能說他永遠適用，然在今日確有好處，單一國很有採其特點的。如英國的自治殖民地變為聯邦式的團體了，即不列顛帝國聯邦之呼聲亦高，聯邦制殆有政治上的便利的。

(五) 聯邦與邦聯

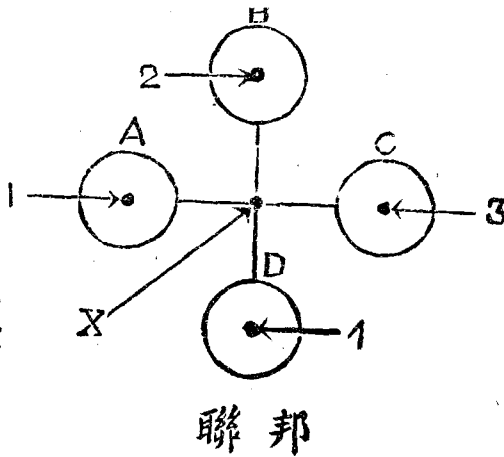
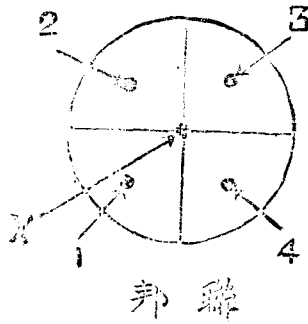
聯邦是各邦組成一個單獨的國家，把政權分於中央政府與聯政府，前面第一節已經詳晰說過了。聯邦是各邦為對外防禦侵略，對內保全和平起見，用契約相結合為一個「國家的聯合體」（即聯邦）：即創立一個公共政府，辦理一定公共事務（如宣戰媾和外交等事）。邦聯的本身，不是一個國家，各邦仍為獨立的主權國，可以自由退出邦聯之外。

再詳言之，邦聯的期限無定，有公共的議事機關和執行機關，所以與普通公共同盟不同。邦聯的法律，是各邦契約，不是憲法。邦聯的權力，僅能行之於各邦上級機關，而不能直接行之於人民，因為各邦的領土與人民，不邦聯的領土與人民。且邦聯議事機關的議決，和行政機關的行政，全為各國的意思所支配，邦聯並無獨立的意思存乎世間；所以邦聯非國家，與聯邦迥然不同。

我們從西洋政治史上考究起來，則知邦聯制之發達亦早，古代希臘之，結合甚固，有公共之立法司法行政機關，介乎邦聯與聯邦之間，學者也有目之為聯邦的。意大利市府國家常有短期結合一事，其結合不如希臘之堅。中世紀之萊茵同盟（一一八四——一三五〇），標意志自由都市之同盟（一一三六七——一六六七），都近於聯邦；不過當時國際法和國法之觀念，與近代不同，故其例不可與近之邦聯相比。我們認為邦聯最好的例證，就是一七九五年前荷蘭之聯合，一八四八年瑞士之聯合，一七八一年至一七八九年北美之聯合，一八一五年至一八六六年德意志之聯合等。

總之，邦聯並沒有一個新的單獨主權國存在，各邦均有權決定他自己的權利和其他事項；其公共政府權力之來源是在各邦，故此公共政府是代表各邦的；這是與聯邦大不同的地方。

○曾以聯邦與邦聯之分別用圖表之，我現在照抄在下面做我這段的結論。
 『下圖邦聯有四個主權國家，各有各的政府，（一二三四）并另有一個公共政府；聯邦只有一個主權國家和一個中央政府，四個邦政府。（一二三四）在聯邦，各邦仍各有其主權，各邦間的關係，有條約的性質；在聯邦，主權在聯邦國，各邦都變為國的領土。邦聯是一時的組織，其結果常增長統一的精神，造成聯邦，且在邦聯，各邦破壞公共政府，仍然分立起來。是自然可能的事情』。（見）



(一六) 聯省自治與聯邦

「聯省自治」這個名詞，已成爲國人的口頭禪了，但是聯省自治四個字，究竟怎樣講？「聯省」，是把聯省聯合起來；「自治」，是表示省的地位；聯省自治，就是各省聯合起來，實行自治。對內而言，卽省各自治；對外而言卽自治聯省互相提掣，聯合抵禦外侮。原來倡聯省自治者的意思，不外乎此。後來一般人竟以聯省自治代聯邦制，我以爲實在錯了！因爲聯省自治本不是政治學上的專名詞，我們照上面所述原來提倡聯省自治者意思，在政治學裏面去找，只有「聯邦」和他相近。什麼叫做聯邦，前段已經說過了。據我個人的見解，我們與其說聯省自治是聯邦，不如說聯省自治是邦聯，爲什麼呢？因爲聯省自治的實施，不外西南各省（假定爲湘，粵，桂，滇，黔，川六省）先制省憲，變省爲邦（名目雖仍叫做省，然後制憲，性質實已變爲邦）。而這六省就同時以契約結爲一聯合體，防禦侵襲，保全和平，藉以鞏固省的地位。並各派代表組織一公共政府，處理宣戰，媾和，外交等事。北方各省如有已制省憲，造爲邦國之資格的，也許他加入聯合體：——這就叫做聯省自治。也就是政治學上的邦聯。邦聯不是國家，聯省自治的聯合體。也不是國家，他倆的性質是一樣的。若中國各省全體都加入了這種聯省自治的聯合體，或聯省自治的局面成立後而統一問題因之正當

解決，那就可以成立「中華聯邦國」。聯省自治就無形取消了；所以我認「聯省自治」是成立聯邦國一種過渡的組織，我之贊成聯省自治，就是這個理由。這並不是我的創議，卽在世界各聯邦國的歷史上，也有先例可尋：如今之北美合衆國是在一七八九年從北美之聯合變遷的；德意志聯邦國，是在一八六六年從德意志聯合改變的；瑞士聯邦國，是在一八四八年從瑞士聯合改變的。我以為我國若馬上統一起來，定一部聯邦國憲法，那自然不必走聯省自治這一條路，然而我默察我國的情勢，在最近的將來，統一是不會成功的：所以我以為我國要採聯邦制，聯省自治這條路，是必不可免。反過來說，西南各省既與北政府對立，勢非造成聯省自治（邦聯）的局面不可，而西南聯省自有之結果，就是把中華單一國變爲中華聯邦國。

有人以爲西南各省實行聯省自治，組成一聯合體，北方軍閥假名統一，常派兵來破壞，又怎樣對付呢？不知這個並不要緊！民國成立以來，北方攻打西南，不知好多次了！試問那一次北方曾把西南的實力剷除淨盡？西南各省如果造成了聯省自治的局面，他們聯合的實力，一定比以前大得多。因爲西南各省如以誠心制憲自治，成立了聯省自治的局面，其聯合體的組織，一定有條理，有系統；合聯合體內數省的力量，沒有不能抵禦北軍的道理。從前西

需各省中常有被北軍蹂躪的，那是他們自己貌合神離，各私其私，不會實行團結的緣故。

又有人以為西南各省以行聯省自治之後，南北長此對峙，到底怎樣的結局呢？不知西南各省真能成立聯省自治的局面，他們的政府必定進步得很快；北方各省在那裡無意識的北政府底下，久必生厭，必有羨慕西南聯省自治的成績，跑來加入的如米北方有三四省加入聯合體的範圍，那北政府當不攻自倒。在這個時候，聯合體起而謀統一，建設中華聯邦國，是極容易的事，所謂統一之機一至，不統一而自統一。再進一步講，北方各省永不加入聯合體，這種南北對峙的局面，延長幾年，並沒有什麼妨害；如民國成立以來，即袁世凱沒有繼續統一三年之久（元年就職，二年南方獨立，四年稱帝，蔡松坡起義雲南）。黎馮而後，南北常在分立之中，除軍閥作惡而外，並沒有他種妨害，中外人民卻看慣了，也不覺得什麼稀奇。至於西南成立聯省自治局面之南北對峙，西南各省的政治既入軌道，必一天好一天，像這樣的西南獨立形式，比以前的獨立形式，豈不好多了嗎？而且那時西南既成了那聯，外人的視線必集中於西南，或者將和西南之聯合體談外交，而不和北政府來往了。因為那聯雖不是國家，還是在國際間交涉之資格，我們看從前荷蘭瑞士德意志北美等聯合，就可以知道。這樣一來，北方人民必自起反動，北方政府或自覺沒有意思，甘願取銷，所以南北對峙的局面

，斷沒有長此終古的道理。

以上是述我對於聯省自治的解釋，和我主張聯省自治的理由。不過我對於聯省自治的解釋，既與時人不同，而主張的聯省自治，也不是建築在無誠心的制憲自治上面。若西南各省毫無覺悟，不自治而自亂，那不僅不能結爲聯合體，而且每一省的內政，也是弄不好的。如果真是這樣，不管什麼政策，什麼主義，都無效，自不獨聯省自治一項是這樣的呵！

女子與文學

周人作

五月三十日在北京女高師學生自治會講演

中國古來的意見，大抵以爲女子與文學是沒有關係的。文學是載道的用具，然而吟風弄月也是一種文人的風流：在這裏邊含著極正大與極危險的兩方面。女子呢，即使照最寬大的看法，也是附屬於男子的，伊們的活動只限於閨以內，既然不必要伊們去代聖賢立言，更不希望伊們去吟風弄月，以免發生危險，「女子無才便是德」這一句話即是這派思想的精義。縱使不如此說，也覺得這是很無聊的事情。我的一個長輩曾說：「婦女做詩，只落得收到總集裏去的時候，被排列在僧道之後，倡伎之前」，可以算是這派見解的一例，

但是到了現在，關於女子和文學的觀念全然改變了。文學是人生的或一形式的實現，不是生活的附屬工具，用以教訓或消遣的：他以自己表現爲本體，以感染他人爲作用，他的效用以個人爲本位，以人類爲範圍。女子則爲人類一分子，有獨立的人格，不是別的什麼的附屬物。我們在身心狀態的區別上，承認有男子女子與兒童的三個世界，但在人類之前都是平等。與男女的成人世界不同的兒童，世間公認其一樣的有文學的需要，那麼在女子方面這種

需要自然更是切要。因為表現自己的與理解他人的情思，實在是人的社會生活的要素，在這一點上文學正是最切要的要素。

人類一分子這一個名詞，也是近來新發生的，只在世界語裏纔有這個熟語，就是「阿瑪拉諾」，意云人的總體的分子。普通的說法大抵以個人與人類或社會相對立，以為要利個人不得不損及社會，要利社會不能不犧牲個人，於是個人主義和入道主義變成了反對的名詞，無繼的生出許多紛爭。其實人類或社會本來是個人的總體，抽去了個人便空洞無物，個人也只在社會中纔能安全的生活，離開了社會便難以存在了。所以個人外的社會和社會外的個人，都是不可想像的東西，個人實在是人類一分子，他的自然的行動都含有自己保存與種族保存的兩重意義，現在更意識的加以肯定。明了個人與人類的不可分的關係，將利己利他併作一起，要愛鄰人必須先能自愛，而愛鄰人也即是愛己，這樣看來個人主義與入道主義無非是一物的兩面，並不是兩件東西，上邊所說的對於文學的新觀念也就是由此發生的了。

理論上雖如此說，但是倘若沒有女子本身的自覺來做根柢，這也只是有一番毫無效方的空話罷了。中國近來女界也很有新的氣象，但是據我看來，那似乎只是國民的自覺，還沒有到個人的自覺的地步。這個情形固然是一般的，就是在男子也多半如此，但總之只有這種自覺

，他的理解至多也只能及於本國，決不能同世界的人心相接觸，於了解藝術更是不可能的，因何敵愾心不是藝術中的分子。我在北大日刊（一〇三四號）上看見有一封東京的通信裏說，『……藝術是生活上決不可少的。但是文化淺薄的社會的藝術，很難滿足我們的慾女。……日本畫是很不足惹起我們高尚之情感，他的設色筆法，都是代表他們的島國性，缺乏大國風』。這正是一個極好的好例。個人的自覺是自覺其爲人類的一分子，在同族的立脚點上與人們相見，中間更沒有別的障隔，所以容易彼此了解。既然有了這個自覺，然後再從事於國民的運動沒有什麼妨礙，因爲那時心目中的民族只是人類的一部分，但與自己更爲切近，所以有首先改善的必要，同時也成爲世界改善的一步。因此大家研究本國的文藝，他就成爲理解對國文藝的初步，推己及人，原是正當的辦法，未知有己固然不會知有人，既知有己也當然不會不知有人了。所以我以爲這個人的自覺實在是很重要的，就是在文藝的例上也很明瞭的可以『出來』。

個人的自覺的根本，在於進化論的人生觀。這種覺悟在男子方面並不很難，但在女子則爲有多少因襲的消極的思想足爲妨害，所以更須注意。這些思想便是對於女性迷信的超越現實或低過現實的觀察。其一是宗教的，以爲女子是穢惡的，欲求超脫，雖然那裏邊或者還有

別的事情，但我知道在學生界中頗有傾向出家的悲觀的女人；其二是禮法的，以為女子本來是從屬的，伊的義務在於娛樂別人；沒有獨立的自己的生活，這樣的想定了也就樂天的生活下去，沒有什麼不平。這兩派意見，無論他是悲觀或是樂觀，總之都不合於真實，因為真實的人生既不是如他們理想裏的那麼高尚，也不是如他們噩夢裏的那麼醜惡。現在的人生的各面相，當然有許多不合理的應該抹去的地方，但是人生的原則，在凡生而為人者都有坦白的肯定的必要；這便是自己的與種族的保存（保存裏含有存在與發達兩事）。進化論的人生觀便是這一種態度，積極的肯定人生，勇敢的去追求「全而善美」的生活，正是辛奇所說的「要做好的人須得先做好的動物」，也即是尼采的所謂「忠於地」。自覺的女子要取這個態度，毅然肯定人類的根本的生活，打消現在對於女性的因襲的偏見，以人類一分子的資格，參與人生的活動，以對於自己與同類之愛為基礎建設起所謂「第三的國土」。了解這個意義，現代文學的精神便不難明白了，因為文學原只是生活的或一種形式。

現在的文學漸變複雜，要理解他須有相當的一點訓練，這是因為現代的精神生活趨於複雜的緣故，原是不足怪的。但雖然是這樣說，從文學的本質上看來，人人有理解的可能，而且也有這個需要。女子因為過去的各種束縛，以致養成一種缺陷，不為他人所理解，也不大

能理解他人：在這一點上，文學的創作與研究可以有很大的效用。世界上不少女詩人女小說家，但是真能自由的發表出他們的衷曲的可以說是絕無僅有。約翰彌勒說，古今女子所寫關於女子的書都是諂媚男子而作，沒有把算的女性寫了出來，這也不是過分的話。今後的女子應當利用自由的文藝，表現自己的真實的情思，解除幾千年來的誤會與疑惑。但這只限於少數有創作之才的女子，而且在現社會的因襲的禮教制裁之下，也難得十分自由的自由。對於男子還是如此，在女子自然更是爲難了。因此我們的注意不得不畧偏於研究賞鑒這一方面。創作倘若能發表自己的情思，賞鑒便是承接他人的情思。俗語說，「秀才不出門，能知天下事」。可以借用到這兒來。我們的經驗有限，不能感到各種複雜的心情，文學家便以他所經歷或以特別豐富的想像組成的幻景描寫出來，使我們能感到此得到仿佛的印象：我們不會到過戰場，但看了託爾斯泰等人的小說，可以感到戰爭的悲慘，引起非戰的思想。我們對於一種不幸的人們，因爲沒們接觸的機會，往往容易發生不公平的反感。描寫黑暗生活的文藝，便能發矯正我們的這些錯誤。他們不必加上理想化，使其成爲落難的好人，只須如實的描出一個爲運命所簸弄的，同我們一樣的善惡雜糅的常人，就儘量使我們拋棄平日的成見而發「你是我的兄弟」之歎了。這些效用固然是以現代文學爲最大，但在古文學中，我們如用

寬大的眼光看去，也可以收得相似的效果。安特來夫在七個絞死者的故事序裏說：「我們的不幸，便是在大家對於別人的心靈生命痛苦習慣意向願望，都很少理解，而且幾於全無。我是治文學的，我之所以覺得文學可尊者，便因其最高上的功業是在拭去一切的界限與距離。」這可以算是一句對於文學的效用的簡要的解釋。至於文學的賞識可以養成藝術的趣味，於兒童的文化教育很有利益，也是一個要點，不過那與教育相關，我這裏不能多說了。

中國女子的責任

陳衡哲女士

女子在社會上所負的責任，本來與男子異有不同；但在這個過渡時代的中國，他的不同的程度，就更大了。從前中國女子的受過教育的，固然不少，但她的活動的範圍終究極狹，家庭便是她的世界，便是她的權府，也便是他負有責任的唯一地方。由這個地位一躍而為中國的國民，以至於世界民，實是一個巨大的變化。女子的地位既已改變，他所負的責任能不加添嗎？能不由簡單的變為複雜的，平易的變為崎嶇的嗎？這個崎嶇而複雜的女子的新責任，實是我們今日的一個大問題我現在便是要把他的幾個較為重要的方面，畧述一述，深望能藉此引起一般人士對於這個問題的注意和討論。

(一) 社會方面 我現在所欲說的。並不是社交問題的本身，乃是女子在社交上所負的責任。因歷來男女禁錮交際的結果，中國青年男女的性的自覺心，常不免異乎尋常的深切。這是一件極不幸的事。因為他不但能使男女在社交上，發生一種過分的性的自覺，並且能使彼此都以純粹的性的動吻，對對待方；他尤能幫助男子們，去保存那以「婦人」比「醇酒」的態度，使他們永遠不承認女子除了性的人格之外，還有一個更大的獨立人格。在類這男子的這

會中，性臭不潔的女子，便不免感到社交上的孤獨了。我們固然知道，在會裏受過教育的男子中，確亦有知道尊重女子的人格，確亦有能以高尚純潔的友誼去待遇他們的；但這一類人的數量，比了戴着性彩眼鏡者的被量，真是滄海一勺了。青年女子們處在這個環境中，我以為至少有兩件事可做：其一，是修養我們自己的人格，去夾勵那少數尊重女子的男子。使他們的數量，可以漸漸增加起來。其二是拒絕戴著性彩眼鏡的男子的需求，使他們知道我們現在所奮鬥的，並不是爲了要把高底皮鞋來代替尖頭高蹠的繡花鞋；也不是爲了要把西洋的玫瑰霜，來代替北京的胭脂。換一句話說，現在我們所要爭的，並不是一個換皮不換骨的新一式玩物，乃是我們獨立人格的恢復，和我們女性的提高及擴大。我們在社交一方面要使男子們了解我們的人格，一方面又要利用我們的女性，去提高社交的標準。我上面說過，在這一方面努力的人們，無論男女，他們的地位都是很孤獨的。但孤獨不應該使我們灰心，我們應該把他當做一種挑戰聲。我們常用完美的人格，和潔淨的女性，去把那些躲在社交的壁爐底下的毒蛇猛獸，驅除乾淨，使他們不能蒙了新的假面具，來欺騙我們；這是怎樣神聖的一件事業阿！

(二) 婚姻方面 青年男子們對於別的問題，容有不甚同意之處；但對於自由結婚的一

件事，大約千人中也找不出一個反對的人罷，所以這件事的自身，本不成爲問題。但因爲中國的婚姻，有許多特別的歷史背景，所以中國女子在婚姻上的地位，也就不甚簡單了。這背景中的最重要的，第一是代辦式的婚姻，第二是娶妻的風俗，第三是早婚。因此這幾個情形，所以今日中國的青年男子，大都是已經娶過親的；而來中的一部分，又是十分不滿意於他們的夫人的。他們處了這個地位，自然只有兩個辦法：其一，是抱定了忍痛主義，不作非分的思想；其二，是棄妻重娶——與妻子離婚之後再重娶的，算不得棄妻，我們於他們是沒有非難的，但這類人實在不多。能實行第一個辦法的，至少須具兩個條件，便是高尚的人格和對於不幸女子的同情心。但這兩個條件，卻不是大多數的男子所能具的；何況還有多妻的遺傳性，淪髓浹骨的躲藏在他們的生命之內呢？他們現在既碍於清議，不能公然娶妻；而姨太太的鉤子，也不能釣到時髦的女子；於是棄妻重要的一條路，就被他們踏成平坦大道了。我敢於說棄妻重要的主動力，是娶妻的遺傳性，實是年來觀察的結論。因爲我看見有許多新太太，除了年事輕畧姿色畧佳之外，就在沒有別的勝過家中的舊太太的地方。若使棄妻重要的事件，不至於使任何一方面受苦，那也就不能一定算爲罪惡。但是可憐的舊式女子呵！他們既沒有自立的能力，又沒有重嫁的膽量，我所知道的棄妻中，有幾位是四十多歲的人了；他

們卽願再嫁，亦豈難得？於是他們就只得像秋天敗黃葉一樣，乾枯憔悴，踐踏由人了！我們現在要問：爲什麼中國數千年來禮教的罪惡，要完全問在他們的身上呢？爲什麼這個十字架要叫他們孤零零的，酸楚楚的，獨自承受呢？我們現在不必去管男子在這件事上所負的責任。我們且先問一問：我們自己有沒有責任？我們豈真是「無辜」的嗎？我們豈盡是「上當」的嗎？我們豈沒有「明知故犯」的嗎？青年的女子們，我們則不爲自身的人格計，嫁與有婦之夫的人，無論如何，總逃不了作妾的羞辱；亦當爲不幸的同類，發生一點同情之心，爲志行不堅，彷徨歧路的已娶的男子，作一個黑夜的明星，使他們知道用不幸的女子的血淚和碎心，來換取小己的快樂，是卑鄙的，是可恥的，是早晚要出更大的代價的！我們對於他們若有真實的愛情，那我們援救他們的責任就更大了。這個救助三方面的艱巨責任，固然不會落到每一個女子的身上；但每一個青年女子，卻不可不負此大任的願心。不然，風波未時，他僕不免要連人帶己的一同跌下千丈深淵了。

(三) 國事方面 說女子應該提倡儉德，屏棄虛榮，似乎是老生常談。但我有時追溯現在中國內亂的禍苗，卻不能不聯想到女子在這一方面所負的責任了。有看不起宣場失敗者的蘇太太，然後有那位以錐刺股的戰國的大政客；有授意僚屬孝敬汽車的某太太，然後有不顧

名譽舞弊作奸的某官僚，有誓作中國國母的某女學生，然後有甘自降爲禍國殃民的軍閥的某偉人；但這一類的例，又豈勝舉？總而言之，充女子奢侈心之所極，天下的男子，可盡入於萬劫不復之地；充女子虛榮心之所極，天下的大亂，也可以永無終止之期！今日中國當內亂，責任固不盡在女子；但女子的手上，豈無血跡嗎？我們即不能爲我們的軍人丈夫，致咨丈夫，譏員丈夫，去洗盡他們心上及手上的血跡；我們至少可以把自己身上的血跡洗去。我們若認定軍人，政客，議員，是今日中國內亂的主因，我們若認定他們是慘殺全國人民的凶手，我們便將學了那位冷芳女士去和他們斷絕關係，那裏還有閑情去贊助他們的作惡呢？況且女子們若能以儉樸相期，以高尚純潔的學問事業爲他們野心的唯一標鵠，那麼，中國的內亂，也就不帶釜底抽薪了。青年的女子們！清議即能放過我們，我們自己的良心，能讓我們去避免這件重大的責任嗎？

新地位所給中國女子的新責任，何止這麼幾樣。比如因新家庭而產生的女子的新責任，因工業制度輸入而發生的社會新事業，因教育方法的改革而女子在教育界上得到的新地位，因東西文化的接觸而落在女子肩上的新使命，以及其他大大小小，正的負的，各種女子所能盡說應盡的責任，那一件不值得我們的討論呢？但因爲篇幅的關係，此處只好從畧了。

結論 馮志尼說得好，天下的大患，不在人們的沒有權利，乃在他們的沒有責任心。放棄了責任而爭權利，即使爭得到，也是可愧的。反而言之如今日中國青年的女子們，能人人明白自己責任的所在，能以一己的人格，去培植那方始萌芽的社交之花；能以高尚冷潔的嗜好，去澆息那火焰山一般的虛榮心；能以誠懇的同情心，去替不幸的同胞負他們的十字架；能以聰慧的心思，銳利的眼光，純潔的情感，幽默的態度，隨時隨地去盡我們的特別的責任；我們若能這樣的爲人類負擔子，我們能犧牲自己幸福的一部份，去替這個過渡時代的中國造一個堅固美麗的橋梁，那麼，我們做人的目的，不巳就達到了嗎？我們不是巳經在婦女的歷史上加上了和一篇光榮的實錄嗎？我們還用得著爭什麼權利呢？我們巳經用了自己的血汗在海底找到奇美的明珠了，還和人們去爭那個玻璃做的假珠子做什麼？

歐美女子現今在社會地位

張默君

一何謂在社會之地位

即頂天立地堂堂地做一個人，而於人羣中確有立足地是也。王陽明謂腳踏實地，便是奇才。此係進一步立論。顧此地位須費幾許奮鬥，並有相當代價，未有不著力而獲者。代價為何，即：

(一)人格及能力；

(二)對於社會之供獻。

二歐美女子地位之觀察

(一)從歷史方面觀察之 歐美各國歷史雖不及吾國之悠久，但其關於歷史之女界人物，如法之貞德羅蘭，英之空丁格爾維多利亞，及西班牙女王一派哥倫布尋得洲新大陸者，皆其代表也。

(二)從學術方面觀察之 居利夫人之發明鏡，愛利娣之文學，克魯伯女士之科學。意法美諸美術家或詩人，亦足表示其供獻社會之功。

歐美女子現今在社會地位

(三)從教育方面觀察之 前在歐美見各國小學校教授管理權，幾全在女子手；中學，大學，女子亦具一部份勢力。如美國各教育行政機關辦事員，教育會長，各省教育局局長，省視學等。又英法美各國女大學教授，皆其例也。

(四)從家庭社會方面觀察之 家庭以女子為主體，社會亦已成尊崇女子之風尚及自然之趨勢。

(五)從政治法律方面觀察之 各國大都已有國會省議會女議員，律師，縣知事，外交官；美奧尤多。又如遺產支配及管受權，以及一切人格生命上保障，已與男子立同等地位。

(六)歐戰後女子地位已猛進 (英國大教育家說此次大戰實為女子開一光明之路)。此次歐戰，歐美人士表示其能力及供獻人羣者，成績極佳。故地位因之猛進。如英法美德之通過女子參政，並英牛津大學創給女子學位，其例也。

三 中國女子在社會地位之比較

(一)教育方面 我國女子地位，古代固無論矣，民國肇建以來，亦有漸見增高之勢；而最近五年中尤為顯著；如七年中央政府委託女子赴歐美考查教育；八年北京女師改為女高師；九年北大南大兩高師均收女生，並聘女子任教授；十年廣東舉省議員，東南大學及各省立

女師範（如蘇皖）中學均聘女教師；十一年湘省議會選舉女議員。

中華教育改進社第一次年會所邀請參與研究討論教育專家，女子亦佔一部份（三十餘人）。女子教育組到會者頗踴躍，所提各議案既多，且確有見地及具體辦法，有研究價值。此實近五年中教育進步之徵，仰即吾女子自行發表其能力，升高其地位之實現也。

（二）社會方面 一般社會對於女子已不如前之輕視；惟風俗習慣，不易剷除，大多數女子任在黑闇悲慘之境，安有地位可言。如纏足，婢妾，娼妓，溺女，早婚，童媳，等等，凡在僻鄉，觸目皆是。此吾儕有提倡教育改良社會之責者，不可不特別注意，起來奮鬥，共謀補救解決之。不然，多數女子既喪其人格，失其自由，吾少數受教育者，力量有限，安望全國女子同進於善。社會有供獻，有創造，而當一優尚地位，庶堂堂地不愧做一個良好的公民。

現代學術論著 第二輯

文學所研究的是什麼？

施 疇

(科學的文學建設論的一節)

文學所要研究的，究竟是什麼東西？如就此沒有明瞭的觀念，則於文學的研究，未免過於荒唐。因為凡是一種學問，都有個對象，都有個被研究的東西。動物學以動物為對象，心理學以精神作用為對象，言語學以言語為對象，從沒有沒對象的學問，更沒有以非確定的現象為對象的。由此類推，則文學也必有個對象。

有人說「哲學沒有對象」。此實不能不謂之錯誤。我們試就哲學史上畧作分析的綜合觀察，則此說之謬，立刻明白了。

凡稱為哲學家的，無人不為宇宙問題及認識問題的討論。其社會觀，政治觀，藝術觀，又無處不與其宇宙觀，認識觀，相關連而一致。例如孔子論政尚禮，一切制度，無不以正名為要。這種嚴格的階級思想的根源安在？以我看來，都是根據其宇宙觀的「天尊地卑，乾坤定矣」一句話罷了。又如近代西洋各大學家，如盧梭，克魯泡特金一般人物，無一不主張自由，平等。這種人生觀的根據是什麼？要不過由其動律的宇宙觀而來。哲學所論之問題，雖

文學所研究的是什麼？

非常之多；若其根本，不外宇宙論與認識論罷了。故可以說哲學的對象，就是宇宙與認識。怎能說他沒有對象呢？

文學之不進步，多半因為沒有確定的對象。歷來研究文學的，都把文學的文，作為文學的解釋。這是普通而且誠。因此遂把文學的對象作為文章。文學所研究的，就是文章。此種議論，前些年我也承認；但經過一度討論，乃不能捨此通常見解；而別求立足地了。此種議論之缺點，大畧如左。

(一)文章是第二級現象。凡各科的對象，都是自然界的現象，如動物，植物，言語，美，精神作用等，沒一樣是第二級現象，全第一級自然界的原來現象。文章是藝術品，是第二級現象，所以不能作對象。

(二)文章是部分的現象。凡可作對象的，總是全體；或是比較全體的。研究物理學中之電的狀態，固可稱為電學，但不能稱為物理學。研究動物精神作用的，固可稱為動物心理學；但不能即謂之心理學。全體的是類名，部分的是種名。類與種怎可以不分。故研究文章，固可稱為文章學，絕不能就謂之文學；因為文章之外，尚有文字，文法兩部分。文學是類名，文章學是種名。

我既否認通常見解所立的對象，於是不能不利用科學的觀察，以尋覓新對象。所謂科學的觀察，就是先憑想像，設一個假定，以爲說明證實之端。我所設的假定就是：

〔有形的聯續言語。〕

言語是占時間的，是不能存在的。有形的言語，就是占空間的，是聯續存在的，是彼此聯續成個體的。今就此義再證明之如左：

〔甲〕野蠻民族沒有文學，兒童沒有文學，但都有無形的，不備的文學。凡文學上所有的現象，如詞，句，讀，音調，都有的；不過他們只托之於口，不能保有其形罷了。後來稍稍進化，纔把這種只托於時間的東西，附以空間性。兒童到六七歲，雖不教其書畫，彼也能自爲各種形像。又北布亞美利加土人之形語，尤爲確切之證據。故我以爲文學上所有的現象，都是言語別塗的進化。

〔乙〕更就歷史上觀察，近代社會的歷史學家，考察原人情意的現象說：「原人時代，以種種切身的事項，與不可解的事項，都歸之於神，於是對神生種種感想，其感想的表示，有敬，有畏，有感謝，有哀憫；然神終不可見。久之，乃想用非常之聲，以躁動神聽」。又說：「紀載的事，應起於宗法社會後半期。其紀載的符號，各種族雖不一致；其原因則皆

文學所研究的是什麼？

以（一）對當時積習的種種社會原則，生了保存欲望；（二）這些規則有使人都知道的必要。那，文學上的現象，實以言語的變態一成形罷了：因為這些感想，意見，當初都是利用言語的。

上述兩種事實，仍不能確定。學對象就是有形的聯續言語，只能證明言語有古時間與空間的兩種。至文學何以含有形的言語作對象，其理由如下：

（子）語言是表示心理作用的一種工具。有形的言語，也不是一樣；但其中最良的是源圖畫。文字是圖畫的變象。各民族文字，都起於象形，就是個明顯證據。這也就是書畫同源的根本。

圖畫與文字既然分流，遂為分途之進化。文學特性，就是兼為音符，圖畫則否。此所以文字在有形的語言中為最良之良者，到現在則幾乎成獨一無二的了。這就是取他作文學對象的大理由。

（丑）占時間的言語，已有言語學去研究。尚沒有專門研究這個的學科。若是單立一種字學，他的作用又不是單純的，必得把他聯續在一起，纔能完成言語的功用。所以這一種形的聯續言語，包括着文字，文法，文章，三種。這就是取他的第二理由。

(寅) 科學的對象，必要合下列各款：

A 必此現象有比較的常住性能，

B 必此現象有普遍性，

C 必此現象有遵循軌道的可能，

D 必此現象可以理解的。

種種有形的聯續言語，自是比較着常住的，他的普遍性，雖像是部分的，若由其「質」上看，則幾乎是絕對普遍的。第三個條件，也很符合，他的軌道是自然法則之一，他從來沒轉出去過。第四條件，更相符了，不只他可以理解；并且是日常所經驗的。這個條件既備，當然要承認爲對象了。這就是第三個理由。

由上述種種議論，可推得一個結論，就是文學所研究的，乃「有形的聯續言語」。要把這個現象裏的種種原理，及自然法則尋找出來，以便人生應用，這就是文學的大任啊。

文學所研究的是什麼？

現代學術論著 第二輯

文學的分類

西 諦

文學的分類，很不容易；一則因為文學的定義太廣泛了，凡一切用文字來表現人的思想與情緒的都可算是文學。如把這種廣義的文學，分起類來，不僅是多而不能偏舉，且容易牽涉到別的科學範圍去。再則，即就狹義的文學，所謂「美文」而言，其內容也很混雜，不易有明晰的界限；如依最普通的分類法，分詩歌與散文為兩大類，則近代的散文詩究竟歸到那一類裏呢？古代的戲曲多用韻文寫，近代的戲曲多用散文寫，那末，在此分類中，戲曲究竟應歸在那一類呢？

為免除這幾種困難，本文所指的文學的種類，以狹義的純正文學為限，不牽涉到「文學的」史書，如璉彭的羅馬史及其他帶有文學性的科學哲學等書。又，分類的標準，也取有較明晰的界限者；與其失之含混，毋寧取較精密的分類法。

二

韻文與散文，上文已言其不能為文學類分的標準。但歷來則均以此為不可易的文學的兩

文學的分類

二七九

大類。中國人的分類法，也是如此。詩選與散文選各成爲集部的兩大類，雖然自蕭統的文選以後，所謂唐文粹宋文鑑之類，大都合詩文而爲選集，然其分類的方法，則殊爲可笑，現在不提他們。杜威的分類法，把每國的文學細分爲八類：

(一) 詩歌

(二) 戲曲

(三) 小說

(四) 論文

(五) 演說

(六) 尺牘

(七) 諷刺文與滑稽文

(八) 雜類

這種分類，似已較爲精密，但仍有許多不大對的地方。演說與尺牘之類，有永久的文學的價值的很少，似不宜與小說，詩歌之類並肩而立，此其一。回憶錄，作家的傳記，自傳及懺悔錄之類，作者極多，有許多且是很重要的文藝作品，應該另列一類，且他們的體裁與詩

歌戲曲之類是不同的；此其二。因此，這種的分類法我們也不承認他是很精密的。還有許多人，把文學分爲十類：

(一) 史詩

(二) 抒情詩

(三) 戲曲

(四) 小說

(五) 批評及論說

(六) 教訓文，諷刺文，滑稽文

(七) 演說

(八) 寓言

(九) 個人文學

(十) 報紙文學

這一種分類法，也有許多缺點；以演說，寓言，與小說，史詩等等爲對等的種別，似乎不稱；且報紙文學多半爲有時間性的作品，其有永久價值者，不是批評論說，卽爲小說戲劇

文學的分類

之類，其他有永久性的小品文字，畢竟不多，似也不必另列一類；因此，這種分類法也不能作爲標準。

三

明晰而較能包括一切的分類，是現在所需要的。底下所舉的一種分類法，較上面的幾種，更爲周密而允當些：似可以使初與文學接觸的人，於文學的形式，得一種較明顯的觀念。

(一) 詩歌(包括韻文的與散文的)

〔甲〕敘事詩

〔乙〕抒情詩

(二) 小說

(甲) 長篇小說

(乙) 中篇小說

(丙) 短篇小說

(三) 戲曲

(甲) 悲劇

(乙)喜劇

(丙)獨幕劇

(丁)其他

(四)論文

(甲)文學評論

(乙)其他

(五)個人文學

(甲)尺牘

(乙)自敘傳

(丙)回憶錄

(丁)日記

(戊)讖悔錄

(六)雜類

(甲)教訓文

文類的分類

(乙)諷刺文

(丙)滑稽文

(丁)寓言

(戊)演說

(己)其他

下面一一加以簡括的說明。

四

詩歌是最初的文學形式。許多人以為牠是美麗的情緒的文學，帶有固定的音節的。但在實際上，詩歌卻不一定有什麼固定的音節。古代的書籍，如醫書，數學之類，常用韻文寫的，而詩歌卻反有許多不用韻的。到了最近，則散文詩已成為很流行的一種形式，詩歌必有固定的韻律一句話已經不是事實了。

詩歌的分類極為複雜，現在僅大別之為敘事詩，抒情詩二類。其他如諷刺詩教訓詩之類，在下面另提。

敘事詩一名史詩，但卻不一定是敘述一種史的活動的。牠的定義是「用韻文寫的長的敘

述」。「現在有些敘事詩已不用韻文來寫」。這種詩歌有兩個不同的類別：一是古代的流傳的史詩，如荷馬的依利亞特亞特賽英國的皮狐爾罕，印度的拉摩耶那，這些詩都是口傳的，敘述古代英雄的事跡，且都不知作者；二是近代的創作的敘事詩，如但丁的神曲，索爾頓的失樂園之類，這種詩不多見，都是出於一個作家的手裏的。

抒情詩是表現個人的情感的，在一切文學形式裏，牠實是最主觀的。原始的抒情詩都能寫能唱的，所以牠最近於音樂。牠的分類很多，如短歌，如挽歌，等等都是，在中國也有古詩，樂府，五七言律詩，詞，散文，等形式上的區別。

五

小說是現代文學中最流行的一種形式。但牠的發展卻遠在詩歌戲曲之後。古代流傳的禽獸故事，冒險記及神奇故事及西歐中世紀的傳奇，已開小說的先路。中國的小說，發達得很早，但其完全的形式，也在宋時才發現。

小說以其篇章的長短可分為三種：「長篇小說」是篇次極長的，如顯克威契的歷史小說你往何處去，曹雪芹的紅樓夢，以及佐拉，狄根司諸人的小說都是。「中篇小說」是篇次較「長篇小說」短，而較「短篇小說」長的小說。有人譯為「長短篇小說」，日本人則譯之為

中篇小說。如魯迅譯的阿志巴綏夫的工人綏惠畧夫，我譯的路下洵的灰色馬，字數在五、六萬字上下的都是。短篇小說是現在極爲流行的文學形式，如莫泊桑，柴霍甫，高爾該，亞倫波諸人的作品尤爲著名。

六

戲曲的起源極早。野蠻時代遇攻敵得勝時，或捕獲巨大的食物時，或祭神時，往往且歌且舞，以表洩他們的情感。就是現代的戲曲的最初雛形。

戲曲在古代時，常以韻文寫下來，無論那一國都是一樣，如莎士比亞，如馬致遠，如將士銓，都不脫此例。到近代，才有以散文作劇本的，如易卜生，蕭伯納，安特列夫諸人都是。

戲曲的分類，最普通的是喜劇與悲劇二種。近代則獨幕劇極爲流行。其他何有所謂插白戲，即說白中雜有諷詩的劇本，所謂啞劇，即純以動作表現劇情的戲曲，所謂木偶劇，即寫來供木偶劇場用的的劇本，等等，近來也出產得不少。

七

論文之帶有文學性質者極多，如柏拉圖的理想國，如亞里斯多德的詩學，培根的論文集

，都是極重要的文學著作。論文之中，以「文學評論」的一大部分，尤其富於文學性。所以有人運把文學評論譯爲「批評文學」。

古代的文學評論，有的用散文寫，有的用韻文寫，但到近代，則都是用散文寫的。

文學評論在近代文學上占很重要的地位；所以文學史家，常以批評家與小說家、詩人、戲劇作家，作並行的敘述。自報紙文學日益發達，文學評論，尤有日趨重要之勢。

八

個人文學是作家自己表現的作品。他們的事實都是真實可靠的，所以是歷史上文學史上，文學評論上最可靠的材料。由他們裏面，可以研究出作家的思想與性格及其他一切。

這一類的文學，有尺牘，自敘傳，回憶錄，日記，懺悔錄等。「尺牘」是作者生平寫給朋友的信札；如近出版的杜思托益夫斯夫的尺牘等是。自敘傳是作者敘述他自己的生平的；如法蘭克林、自敘傳等是。回憶錄是作者記敘他自己過去的感想的；如露西蒙的「回憶錄」等。日記與懺悔錄的作者也很多，尤其以懺悔錄爲感人最深；如盧梭的懺悔錄，托爾斯泰的懺悔錄等部是。

九

文學的分類

教訓文及諷刺文等類因作者不多，所以歸入雜類。

教訓文是作者以嚴肅的態度來宣揚他的道德信條的。

諷刺文的主旨也與教訓文相近，但她卻以譏嘲的態度，揭開墮落時代的罪惡。

滑稽文僅以敘寫人的舉動與性格的小錯誤，以引起讀者的笑聲，別無其他目的。

寓言是把自然界的事物人格化了，用以諷刺或教訓人類的。這種體裁最初始於印度，後漸西行。希臘的依索，法國的勒封登，俄國的克慮洛夫諸人所作，尤為流行。中國莊列諸子的寓言，也很富興趣。

演說自西賽羅以迄，歷代都有以「演說集」著名的。但中國還沒有這種著作出現。

紙幣統一與發行紙幣制度之研究

程振基

(一)

紙幣統一原有兩種意義：一即全國紙幣僅由一個銀行發行，此銀行享有唯一發行紙幣之特權，其他銀行概不得發行紙幣。一即全國紙幣不必僅由一個銀行發行，但所發行的紙幣可以通行全國而不須貼水。前者為制度問題，容後文詳論。後者為吾國特有現象。茲所講紙幣統一者即求所以統一吾國各省的紙幣。

紙幣在吾國為銀銅幣的代表。銀銅幣既未統一，紙幣當然亦是如此。現在各省銀行，官銀號，官錢局，以及各埠外國銀行，皆發行紙幣，流通市面。銀元票，銀兩票，小洋票，銅元票，制錢票，五花八門，應有盡有。而此一省之紙幣僅限於本省範圍以內通用，携至他省，則非貼水不行，甚至有貼小且不能通行者。紙幣之複雜情形如此。現在吾人所欲研究者即在銀銅幣未能統一以前，銀幣能否先行統一，有人說：「自民國三年頒布國幣條例，舉行京像新幣，……統一幣制為期不遠。……今中國銀行發行國幣鈔票，其利益即可得全國通用之鈔票。……因國幣鈔票所代表者為國幣，重量，成色，全國一律，市價自無參差之幣

紙幣統一與發行紙幣制度之研究

二八九

• 故能通行全國，流通無阻」。此種樂觀論調，乃假定國幣條例一經頒布，即統一幣制為期不遠。孰知九年後之今日，幣制紊亂仍如前狀；國幣鈔票仍然不能暢行全國？哀像新幣雖能通行於各省，而銀兩未經廢除，各地市價自仍不能不有參差。故現時紙幣之能統一與否實不在於銀兩幣之統一與否，而在於銀兩之能廢除與否。

請申言之，民國三年頒布之國幣條例曾規定以庫平純銀六錢四分八釐為價格之單位，定名曰圓。其施行細則中又會規定銀兩折合銀圓之條文，即以庫平純銀六錢五分四釐折合一圓是圓為價格之標準業經確定，而銀兩當為一種通貨。但事實並非如此，政府雖一方頒行國幣條例，而另一方國家徵收關稅仍以銀兩為主體。各埠商人又未能革除舊習，沿用銀兩。雖無現銀交易，而進出貨物猶以銀兩為記帳單位。銀元反為一種貨物。故各埠每日仍有洋釐行市。各地銀兩平色既不相同，則同重量之國幣自亦各地互異。猶之同一商店，因供求關係，京滬二處決不能時常價格相等。因此之故，代表國幣的鈔票之價值，亦因時因地而不相同。

請再申言之，假使中國銀行所發行之國幣鈔票不加地域限制，可以自由流通全國，則北京所發行之鈔票，在各大小「準備市」兌現，當無疑義。茲更假定北京與上海二處，是日北

京洋價每元合公鈔銀六錢八分七釐三，上海每元合規元七錢二分六釐五，則在北京兌換一元與在上海兌換一元相等。因一千兩公鈔等於一千〇五七兩九八規元，即以一〇五七除七二六五等於一〇〇〇除六八七三。若北京行市仍如前不變，而上海洋價暴漲，每元規元七錢二分六釐五，則在北京兌換千元，短銀十兩，不如在滬兌換較為有利。如此各地洋價漲落無常，紙幣準備何由決定？故欲紙幣統一，非先廢除銀兩作為單位不可。如果銀兩單位終至廢除，國幣單位確乎成立，則各種銀元雖未統一，而代表國幣的鈔票自可流通無阻，此敢斷言。

二二

吾國紙幣既不能流通全國，紙幣發行亦屬漫無限制。雖民國九年財政部與幣制局早准公布取締紙幣條例十四條，而陽奉陰違，迄不發生若何效力。近年來私人設立之銀行，且多獲得發行權。更有藉外人之力，由組織中外合辦銀行而發行紙幣者。現以北京而論，銀行兌換券已有二十餘種。尤可怪者，北京既非商業繁盛之區，商業票據原屬有限，而各銀行竟繼發出鉅額鈔票！說者謂今日北京銀行之鈔票實為政府借款之代表，其然豈其然乎？吾於是在討論發行制度之前，不得不正告北京銀行當局一語：紙幣發行應以商業信用為唯一基礎，庶能

盡其調劑金融之責；否則基礎不固，而政府之慾望難填，非惟社會深感通貨膨脹生計日高之苦，即銀行本身亦與噬臍何及之嗟！

茲爲便於討論起見，特摘錄政府對於紙幣制度之要點於次：（見銀行週報所載之幣制調查）

（一）政府向主統一發行紙幣之權，採取少數中央銀行之制。

（二）中交兩行之銀貨準備，集中於天津，上海，漢口，重慶，廣州，長春，六處，他處均不兌現。

（三）各省官商銀錢行號發行紙票，未發者不准增發，已發者逐漸收回。

（四）外國銀行發行鈔票之數，以最近三年之平均數爲標準，祇可減少，不可增加；並得定一年限逐漸收回。

（五）上項紙幣收回以後，應歸併中交兩銀行發行。

（六）兩行發行之數，以經濟狀態日見發達，不能預爲規定。

又民國九年所頒布之取締紙幣條例第七條云：

「各銀錢行號……發行紙應負隨時兌現之責。前項紙幣至少須有六成現款準備；其餘得以政府發行之正式公債票作爲保證準備」。

前列諸項，吾人祇可認爲政府對於紙幣之意見。目前情形固與此意見相去甚遠，即將來變化如何，亦深難預測。惟政府既有具體主張，吾人自亦不妨依其主張而專事討論。觀上列諸事，假使法英美制，欲逐漸收回多數銀錢行號之發行鈔票特權，而交與中交兩行，統籌採取少數中央銀行之制。茲應研究者，一國之中，有兩個對立之中央銀行同享發行紙幣特權，豈不無不當否？其次，中交兩行究能各自擔負中央銀行之責任否？

關於第一疑問，如發行權分而爲二，則紙幣之伸縮，利息之高低，仍難歸於統一。故各國之採取中央銀行制者祇有一個中央銀行，俾其總握金融之樞紐，而獨負紙幣發行之責任。若英法銀行者，當金融緊急之時，即以轉貼現方法發行其紙幣，遽金融寬鬆，復行收回。一發一收，操縱自若。設中交兩行並立，當中行認爲應收之時，而交行正大發其紙幣，背道而馳，統一發行之精神喪失殆盡。

姑暫認上述之疑難不必與事實盡合。再從事實立論，以中交兩行爲中央銀行，能勝任快愉否？中行資本已繳者爲二千萬元，公積金約五百萬元。交行資本已繳者爲七百五十萬元，公積金約三百萬元。就實力言，中行所處之地位較優，各省分銀行亦數已逾百；果能竭力經營，信用日溥，則調劑金融，維持利率，或能變爲之。至交行資本非裕，信用甚衰，欲其備

於中央銀行之地位，恐爲不可能之事。吾意我國如不採取中央銀行制度則已，如採斯制，則惟有養成一偉大中央銀行之一法。紙幣統一之日，交行亦應放棄其發行權，換取中行低利放款之權利，以專營國外匯兌之業務，如日本之橫濱銀行然。苟能如是，單一紙幣發行制度能完成。

至於銀貨準備，政府主張設準備市六處，又修正取締紙幣條例規定現款準備六成，保證準備四成，得以政府之公債票充之。而對於發行額則以經濟狀態日見發達，不能預爲規定。是取比例準備法者；此法之缺點，不勝枚舉，茲就其顯而易見者言之，亦有二端：（一）紙幣之發行端賴信用，在金融安靜之時，信用易於維持，現款準備成數較低，亦無危險。若一旦金融緊急，發生擠兌風潮，雖有六成現款以爲之備，仍不足以致其困難。况政府信用不孚，以其公債票爲保證準備，尤爲下策。（二）依據條例，銀行之有發行權者，如有六百萬現金，四百萬公債票，則可發行紙幣一千萬。此在時中，其準備失之厚，銀行利益薄。設一朝金融逼迫，須增發鈔票，則以現金無從籌措之故，勢難立足。若因信用搖動，更有持券請求兌現者，則鈔票不惟不能增發，抑須設法收回。蓋現金準備因兌現而減少，則不足六成之數。是則不得不特設例外以救濟其弊甚明。

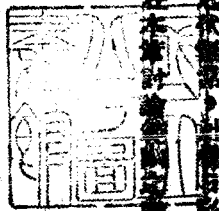
抑猶有一至關重要之點，政府似未曾注意及之：設銀價提高，銀貨準備將如何保護，實一不可忽畧之問題。在英國，英蘭銀行保護準備金之第一步，即在貼現率之提高。如金融界偶呈不穩之象，該行即提高貼現率，以抑制借款，吸收存款；即所以防止金貨流出而反促其流入。若其他銀行不取同一步調，則英蘭銀行之第二步為賣却所有之公債，以吸收市場之現金。同時並提高現金之賣價以防流出，又提高買價以引流入。此倫敦之所以終能保持其現金貿易之自由市場。至於法國保護準備金之方法與英不同，因在法國金銀並用，銀行亦為無限法貨。有以紙幣求兌現者，法蘭西銀行得以銀幣與之。然有要求金幣者，銀行即令貼奉以示限期。若吾國，原為用銀國。銀之價格視金為轉移，而其變動極大。設有特別原因致令銀價暴漲，吾國對外匯兌自為順利，銀貨流出，亦勢所必然。若無保護方法，銀貨準備必至減少，而以條例關係，紙幣亦必依比例收回。其結果即市場缺乏通貨而物價低落；人心惶懼，而恐慌於以發生。準備金關係一國之金融有如此者，能不早自為計以為銀價變動之防備乎？豈意提高貼現率之法，殊不能適用於吾國，因銀價變動獲利之大，有時非利息所可比擬，則必終至藉法律效力禁止銀貨出口歟？

(三) 結論

紙幣法一與發行紙幣制度之研究

吾國幣制未定，本位幣徒擁虛名，銀兩在各大商埠猶爲記帳單位，而國幣反成爲一種貨物，日有行市，因之鈔票不能流通全國。故欲統一紙幣，當以打破銀兩單位爲入手辦法。政府徵收關稅亦應析收國幣，其有與外國訂定以銀兩繳納關稅之條約，應於關稅會議時提出修正之。至於發行制度，國家急宜立定方針，頒布銀行條例，採取單一中央銀行制，而與以發行鈔票特權。各省官商銀行以及外國銀行之發行權，即廢訂條例，限期收回。惟法定比例準備法太欠伸縮，終有不能維持比例之時，似非改正不可。保護銀貨準備一層，最感困難，然亦須特加注意。吾國每年應付之賠款及外債利息，爲數甚鉅，而年來國中現銀猶未至枯竭者，端賴借款與停付賠款勉強支持。今後如外債不成立，對外貿易又無長足之進展，則勢非起輸出現銀以償債務，別無他法。外國銀貨既增，銀價必跌。於是吾國得以貨物或舉債贖購銀貨收回。國中存銀忽起忽落，其禍均非淺鮮。金融界之波瀾，亦即起於無常，其禍甚於於恐慌之境，豈不可懼？欲求根本救濟之策，當在於廢除銀本位。以非在本埠討論國幣之

，姑從缺焉。



編輯者 雲南省教育會

代 印 雲南開智印刷公司

價 目

中華民國十六年八月出版

1 1 4 1