





# 新自由主義論

胡秋原著



中出人民  
 政院出版  
 總署圖書  
 館藏書章

國民總署  
 政治出版社  
 民國三十一年  
 出版  
 皮藏章

新自由主義論

胡秋原著

版字 30661

民主政治出版社

1948

~~12699~~

# 新自由主義論

序

抗戰初起之時，我對於國家的前途，抱着莫大的樂觀；我幾乎以為，只要通過這抗戰的鍊獄，便立刻是民族的天堂。因為，我們只要好自為之，便能支持長期抗戰，而在長期抗戰中，便能改進自己，便能收獲勝利，也便能奠定現代國家的基礎。此意嘗於「中國革命根本問題」中言之。到了抗戰中途，我覺得我們許多事舉措乖方，而這原因，大抵深根於中國知識份子之過於軟弱，缺乏思想的力量和道德的勇氣；因而不能集中意志，扶持國家走上正當的前途。一切政治問題都通到思想和文化問題的。例如，在一個民族戰爭中，提高民族精神是必要的，可喜的。然如過度誇張本國的文化，是輕率的自誤。又如，雪於德義一時之所向無敵，或蘇俄之強大與成功，遂謂獨裁之堪師，而西方文明已趨沒落，亦是對於人類文化之趨向，缺乏正當的信，心而亦必影響自己正當的努力。所以在抗戰最艱難的歲月，我毅然以承繼中西自由思想之正統自命，寫了幾篇關於思想文化的論文，後於民國三十二年收集為「中西文化與文化復興」；在這小冊中，我想說明自由主義是人類文化之主流，而中西文化只有程度之別，並無本質之差，西方文化應該更生，然法西共產，則只是一時之逆流與偏向而已。到了勝利之前夕，我雖然沒有

序

一



放棄勝利以後國家能走入和平富強的希望，然眼見得中國民族還有很長的悲痛的歲月。尤其是中蘇條約之成立，更說明禍亂之已難於避免。這使我痛感有志於國事的人，有從頭做一個思想文化運動之必要。我雖然學問能力很淺薄，然自信對於國家有真誠與真知，不能放棄這個責任。所以抗戰一勝利，我決定沈默下來，一方面整理戰時的短文，一方面想用點氣力，寫幾本關於哲學以及中國問題的較謹嚴的著作。因為要想在思想上一點開路的工作，一定要在哲學和歷史上，下一番深厚的功夫。

然不幸戰後個人生活的擾攘，以及實際政治活動之牽扯，三年之間，這兩件工作屢起屢輟，一樣也沒有成就。只是利用開會的餘暇，以及隨時應報紙雜誌之約的短文，編成「思想道德政治」這本小書，算是我個人對於國事意見的一個輪廓。

但雖然緩慢，我並未停止我的計畫。我正在寫哲學和中國問題的書，同時，整理戰時文字，擬依類編成幾本書，或間加補充，使成系統。我想將有關自由主義和民主政治理論的文字合爲「新自由主義與民主政治」一書。因篇幅稍多，暫分爲二冊出版。一爲新自由主義論，二爲民主政治論。

本書上篇是自由主義史論。近一二年來，自由主義漸見提倡，這是可喜的事。然不知自由主義之歷史，是不能真正了解自由主義的。並且，在我看來，自由主義不是一種特定的思想，而毋寧是文化之胚胎及其本來的精神。整個人類文化可以看作是自由精神之成長。由這點講中國思想史的人似不甚多。其實所有今古漢宋程朱陸王之發展，都表示自由精神之進步。（參看拙作「經學與理學」）講西方自由思想之發達者甚多。Lecky, Benn, Rod

erison, Meritz, Robinson, Bury, Van Loon 諸人之著作，早已膾炙人口；不久以前，拉斯基以及一位義利人（適忘其名），均有關於自由主義史之專著。此文成於倉卒，只是一粗枝大葉的指南，如能有助於讀者進一步研究，則幸甚。

王陽明是孔孟以後最大的思想家。斯賓諾莎與洛克是現代文化的兩大先驅者。所以特別提出。假使我們由王陽明讀到晚明諸子再來讀斯賓諾莎和洛克，我們一定感覺是一種很自然的銜接，而中西文化幾乎沒有什麼閼隔。

附錄「述學」不是詩，只是一種歌訣。對於研究思想史的人，或者有點用處。

下篇是講我自己的見解的。第一篇汎論學問之意義。第二篇略說中西文化之不同。我以為一切中國政治問題可以還原到中西文化問題。在拙作「中西文化與文化復興」中論此較詳，此文可說是其提要。第三第五兩篇論哲學歷史之關係和歷史哲學，本想寫得更更有系統一點，因時間來不及，係由拙作「歷史哲學概論」轉來。第四篇論新自由主義，是作者所謂新自由主義之要點，預備在「宇宙文法」中加以展開的。第六篇討論道德政治經濟之原理。第七篇討論為學態度。第八篇是一結論。這幾篇文章，最早的寫於民國二十四年，最近的寫於民國三十四年。我想用這樣幾篇文章，說明我自己思想的要領。

我相信，所謂個人主義與集體主義，資本主義與社會主義，民族主義與國際主義，真正說來並不矛盾，而是相通的。沒有健全的個性，便不會有健全的社會。而一個社會是否健全，亦視其是否能保障個性之發展為斷。自由云者，即是人類的知力和能力能夠普遍順利提高與發展之狀態，亦即整個人類文明文化不斷進步之意。人生之意義與目的實在於此。而學問之目的，即在於提高個性，理性以及人民的價值，促成文化之進步，以擴張人類自由之地平線。我之所謂「新自由主義」，如譯為英文，不是 Neo-Liberalism

，而應作“Radical Liberalism”（澈底的自由主義），也可順便聲明一句。

聖經云：「真理使人自由」。我相信實現自由之工具，決非陰謀，暴力，以及激於意氣的狂呼怒吼，而是理性，以及根據理性的嚴肅的工作。我深知在這極端煩悶與怨憤的時代，必須是刺激性的言論才受歡迎。因此，像這本小著中平實無奇之言，不合時宜也未可知。然我相信，樸實的真理，才是達到自由彼岸之可靠的舟車。

民國三十七年五月四日，

胡秋原記於上海。

# 新自由主義論

## 目錄

序

### 上篇

- 一、自由主義史論
- 二、王陽明——中國第一個民主主義者
- 三、斯賓諾莎與洛克——現代思想之兩先驅

附錄：述學

### 下篇

- 一、崇學尊理論
- 二、論中西文化
- 三、論哲學與歷史
- 四、論新自由主義

目錄

目錄

- 五、論歷史進化之原理
- 六、論道德政治與經濟
- 七、論學術上之忠恕
- 八、論今日亟需一種精神革命

# 自由主義史論

許多朋友問我思想之淵源。我頗答道，我自信是承繼中西自由思想之正統的。也常有許多朋友談及今天中國應有一新的思想運動。我亦將毫不猶疑的答道，必須將自由主義發掘光大。今後世界一定是「新自由主義時代」，而中國應為其先鋒。作此短文，略言此意。

## 概念

所謂自由主義，尙一意義極不確定之名詞。其在西方之一般了解，在政治上，指保守主義與共產主義以外之思想；在哲學上，指自由意志論，即承認人類及其理智乃能變更世界者。我所謂自由主義，取較廣泛之解釋。即承認人之價值，承認理性功能，主張精神自由，主張個性發展，而不以任何威權（神的權威，人的權威）有權束縛無害他人的個性，及有權強制人類之行爲的思想，皆屬之。（註一）

因此我將自由主義分爲三個要素，也可說是他的三個發展階段：

一、人本主義——在「此世界」，人爲主人，亦爲尺度。而既同爲人類，平等之念生焉，博愛之念生焉。人本主義必然發展爲民主主義。而凡反民主者，最後必以神權爲據。

二、理性主義——人之所以爲萬物之靈者，在能合理思考，以知世界之變化；而世界之所以可知，在其有一定之法則，故人可窮理爲萬物主。於是數理明焉，科學工藝興焉。凡反理性者，最後必反科學，或以僞科學自昏其腦，如納粹。

三、進化主義——在無生世界，僅有循環，而有生之物，則有進化。人類因智性日進，尤能進化無疆，以脫循環之宿命。於是希望之念生焉，樂觀奮鬥之念生焉。凡反進化之思想，必流於廉價之現實主義與虛無主義。

總之，自由主義肯定人力偉大與個性及理性尊嚴。他反對特權，主張平等，主張不斷改革，以實現一個基於理性的社會，基於合作與同意的社會。因此，自由主義必然主張寬容，反對獨斷。他是民主政治的精神基礎，也是一切科學和改革之先導。

整個人類歷史是人類爭自由的歷史。以求由自然和人爲的各種束縛，獲得解放。故人類愛生之意志，即自由主義種子。人類之文明史，實爲自由主義史。世界自由思想，一源於周代，一源於希臘。在中國之自由主義發展中，人本主義甚發達，唯理性主義及進化主義僅稍有其緒。西方之自由思想，在文藝復興以前，未嘗進步於中國。唯自此而後，人本，理性，進化之義大明，乃有科學，民主政治，股份公司，汽力，電力，內燃機及原子炸彈。

近百年來，因東方之衰落，使西方利令智昏，因而自由思想，在歐洲頗見衰沈，以致第一次大戰後獨裁主義興起。唯新大陸則見自由主義發展之機運。故電力、內燃機、飛機、原子炸彈之發明於美國，並非偶然之事。唯自由始能創造。故四大自由與原子彈，實有不可分離之關係也。

## 西方自由思想之發達

### 古代

希臘是西方自由思想的發祥地。在許多先驅者中，我們應數及色諾芬，赫拉克利圖，德莫克利圖，以及哲人派中的普羅塔哥拉。他們提倡人本主義，並以理性態度觀察宇宙。稍後有蘇格拉底（紀元前三九九年死），他以生命擁護思想自由。而他的學生柏拉圖（紀元前三四七死）以其光彩之筆，確立現代哲學之最初骨幹。他將理性放在最高的位置。他的學生亞理士多德（紀元前三二二死）對於古代思想作了光榮的結束，也同樣表示對於自由思想對於客觀世界研究的熱心。後來苦行派快樂派以及懷疑派，都在自由思想史上，留下巨大的足跡，表示對宗教的反抗。唯懷疑派亦多少爲神祕主義開門。

羅馬人不是思想的天才。然紀元前一世紀有魯克列以其詩才歌唱快樂之歌，而紀元二世紀希臘人盧相又以詩歌

嘲笑宇宙之神權。魏吉爾，西塞洛，塞內加，普利尼，普魯塔克，塔西佗（約一一七死）等，大體承繼希臘的傳統。然政治的集權與腐敗，毀滅了羅馬的生機，招來蠻族的入侵。

## 中世

在羅馬腐敗崩潰的時候，神祕的新柏拉圖主義和基督教大體上同時興起。一世紀末，羅馬政府迫害基督教。究竟是基督教本不容忍異端還是受迫害而反動，總之，在君士坦丁（三〇六——三三七）定爲國教之後，基督教對於非基督教思想，採取抑壓的政策。二百年後最後一個雅典學校亦被封閉。因蠻族入侵及其基督教化，一千年間，歐洲是封建的教權的時代。而懲害異端的野蠻辦法，直到十八世紀還繼續於歐洲。故西方之自由思想，首卽以基督教權與神學爲對象而奮鬥。

奧古斯丁（四三〇年死）建立了基督教和迫害異端的理論根據。所謂迫害，是頗殘酷的。如十二世紀末法國南部郎古德地方因信異端，所有男女縊死焚死。十三世紀教皇格里哥九世成立異端審問制度，對犯者處死沒產，而火焚尤爲通常刑罰。十六世紀英王亨利第八還使用水煮之刑。這如吉朋所說，是以殘忍保障胡說。而這些方法，也爲其他歐洲其他刑事裁判使用，惡風直至十八世紀之末。

神學只許信仰，反對用思和科學。由奧古斯丁到路德都反對醫學，以疾病實由於魔鬼。十三——十五世紀教會剷除巫術，連化學也被認爲巫術。十三世紀一個正宗的科學家羅傑培根（一二九四死），亦因研究科學受長期監禁。

理性之光，實由猶太與阿拉伯人開始。他們由古代希臘汲取自由的靈感。十二世紀亞拉伯學者亞維羅士（Ave-roes, 一一九八死）研究亞理士多德，提倡信仰與理性可以併存。還有許多猶太思想家研究古代文獻，表現同一傾向。這些學說流入歐洲，刺激了學究哲學的興起。南義亞奎那斯（一二七四死）盡力使亞理士多德和基督教結合。於是唯名論興起。以個體爲實在的唯名論，是個性主義之再萌芽，亦卽自由主義之再萌芽。

## 復興與改革

到了十四五六世紀，在古學復興名義之下，有一種個人自覺的光明。當時研究古典文學的人，自稱人本主義者。這人本主義，是希臘精神和自由主義之復活。人本主義者是愛國者，現世主義者。他們因為還未成熟，乃由古代精神之武裝。他們與中世人有兩個最大的不同：第一，他們如古希臘哲人一樣，相信人爲萬物之尺度。第二，他們重視理智，因此反對封建的人身隸屬和宗教的權威。人本精神和理性精神，是自由主義的血和肉。中世思想之主要特徵，是服從權威。首先是教會的權威，其次教會所贊助的一切之權威。感謝理性的光明，文藝復興期的人類由傳統的威權解放，造成才智煥發的時代。所有近世文明和科學無非是理性精神之自然產物。但丁（一三二一—一三二一死），達文西（一五一九死），伊拉斯木（一五三六死），蒙丹（一五九二死），這些偉大的名字，都是人本主義的戰士。然而，自由主義成果的確保，還是以後的事。

人本主義尙未對教權採取戰鬥的態度。這有待於宗教改革。宗教改革在政治上促成了民族國家和民族主義，在思想上促進了科學研究。

過去歐洲是一基督教帝國，各個不同的民族，精神上政治上，都在教會統治之下。十三四世紀以後，各個民族逐漸成立了本民族結成的政權，爲民族國家之雛型。文藝復興時代人類僅在思想上反對教權以及封建特權。到一五二〇年路德等發動宗教改革，促成教會之分裂，亦即民族國家之鞏固。過去人類對地方和教會之效忠，至此表現爲對民族國家之效忠，此即民族主義。所以民族主義是自由主義在政治上的必然結論。而因爲在民族國家建立過程中，專制君主一時表現爲歷史的需要，故在對抗教會諸候以及異族的過程中，與我們今日的想像相反，自由主義者曾經是王政主義者。馬夏維里（一五二七死）、佛蘭西培根（一六二六死）、莎士比亞（一六一六死）以至霍布士（一六七九死），都是王政主義者，但我們不能否認其爲自由主義者。因爲他們的王政主義，是以人民利益爲目的，且站在理性立場立論的。特別因爲王政在當時是有其歷史意義的。十七世紀歐洲是無例外的專制時代。雖然如此，宗教改革以後，人類開始爭得兩種自由了，此即民族自由和信仰自由。不過這原則之確立，還是以後的事。

十七世紀許多大思想家脫離權威以理性思索。培根和笛卡兒（一六五〇死）雖然以正宗偽裝，根本上是理性的。加略（一六四二死）更以真憑實據，證明地動說，爲近世科學立下基礎，雖然他被迫隱晦而死。到了霍布士，雖主張君權最力，然對教會作大胆的輕蔑，且在思想上，以嚴密的理性思索。

對教權的反抗和對於自然的研究，是同時的。一五四三年哥白尼之太陽中心說是自由思想上之大事。一六〇〇年，布魯諾因信此說而被焚死。在這前後，因危險思想而被焚死者不知凡幾。然宗教改革的領袖，無論路德，無論加爾文，都不願寬容，唯沙西尼（*Socini*）在一五七四年公開反對宗教的迫害。一六四八年三十年宗教戰爭結束，神聖羅馬帝國承認宗教自由。真正信仰自由之成爲事實還在二百年後，但威權失其魔力了。因精神之解放，人類始大胆探索自然和大地，促進航海發見和科學的發明，理智的發達。

獲得國家和信仰自由的人類，進一步反對王權壓力乃羅輯的發展。王政主義日益惡化，衍爲王權神授之學說，而英國查理及詹姆士實行之。爲了反抗王權，英國以清教徒爲中心之圓顛黨於一六四六年起而革命。爲了鎮壓復辟，克倫威爾建立獨裁制。得意之清教徒亦不能寬容舊教，頗多過激行爲，一如後來法俄之恐怖黨及過激社會黨人。於是英國復辟。英國人鑒於專制及反專制之極端，均非國家之福，大家趨於溫和。一六八九年名譽革命以後，英國皇帝一直保留到現在，但已經不是過去的皇帝了。而英國雖早有議會和憲章，名譽革命以後，現代意義的議會制度才算確立。而英國也就成爲自由主義之故鄉。

在舊教分解之過程中，我們可以看出最早自由主義者，加爾文派流於激烈亦有民主精神。英國清教徒即是受加爾文教義影響的。清教徒在英國是反對王政的先鋒，並大批被迫移美，成爲今日美國的建立者。今日自由的美國人，都有清教徒的血脈。沙西尼更有自由傾向。因其影響，一六八二年新大陸在威廉潘恩領導下實行政教分離。名譽革命後頒布寬容令，承認信仰自由。而舊教中亦有耶穌會之革新運動。

十七世紀中葉自由主義有四個重要的人物。一爲英國黑伯特（*Herbert of Cherbury 1581-1633*），開始排斥基督教中的迷信，將信仰限於理性範圍以內。他首先提倡自然宗教，即合理宗教。其次是清教詩人米爾敦（

Milton 1608—1674) 他主張出版自由，教會不干政治。其次為荷蘭偉大的斯賓諾沙 (Spinoza 1632—1677)。他除了不朽的哲學著作以外，也許是歐洲第一個民主主義者，認為國家目的在於自由，並極力辯護理性和言論自由之必要。他反對自由意志，但此為反對自然界之最後因，不是反對自由。最後，在思想上奠立自由主義之基礎者，當數洛克 (Locke 1632—1704)。洛氏為清教徒，亡命外國。一六八八名譽革命後歸英。一六九〇年出版「政府論」。此著名之論文，首揭天賦人權及主權在民之說。謂凡人均有生命自由及財產之天然權利，人設政府，即在保障此種權利。如政府不能盡此責，人民即有革命之權，因真正主權在於民也。人民為一羣有同等權利者之結合，故決議應取決於多數。彼又嘗謂政府目的在保障自由，故除無政府主義，無神論及天主教外，政府均不當干頂人民之信仰。此種理論，為後來美國及法國革命之旗幟。在今日誠無新奇，且多可評議之處，然其書發表於距今二百五十年前盧梭民約論七十年前，不可不謂先覺之士。故洛氏號稱自由主義之父，實非偶然。他又著「寬容書簡」及「基督教之合理性」，主張政教分離，反對天啓真理；真理之標準，是人類之理性，於是理性成為宗教之規範，而上帝亦不復是全智全能的存在了。

在洛克著作之時，英國產生另一天才牛頓 (1642—1727)，他的思想與洛克並為經驗論之最高成就，而加上數學的沈思。他的「自然哲學原理」至今仍不失其偉大。在其大著出版後三年，洛克發表「人類悟性論」，對自由主義哲學建立了偉大的基礎。在法國，則有貝爾 (Bayle 1647—1706)，在正宗假面之下，痛烈攻擊基督教之不合理性。這幾部書，在思想史上發生了繼往開來的作用。

在科學日益進步的時候，自由主義進一步對宗教追擊，並以唯物論的眼光，討論道德和精神問題。托爾 (Tol and 1701—1723) 繼赫伯特洛克之後，提出自然神教。他說思想是腦的機能，上帝亦不能不顧自然法則行動。我們只能在自然法則中求上帝之啓示。Collins, Tindal, Bolingbroke (1673—1751) 提倡同一思想，他們在當時，稱為「自由思想家」。同時有沙甫茲伯利 (Shaftsbury 1671—1713) 的倫理學說。他說人有利己心，同時有愛他心。兩者保持均衡調和時是善，反之是惡。善的行為，即美的行為。而在此種調和之時，即最大幸福所在。哲學為幸

願之學，而判斷是否調和者，是道德感。他的弟子赫起生（Hutcheson 1664—1747）發揮其說，並最初使用最大多數最大幸福的標語。以後影響了休謨，斯密，以及邊沁和穆勒。還有哈特來（Hartley 1704—1757）和樸里斯來（Priestly 1733—1804）等繼續洛克及托爾的傾向，對於唯物論作了進一步的發展。樸里斯來是近代化學之祖。

此種自由思想的風潮，在各國都發生偉大的影響。

第一：在英國本國，發生經濟的自由主義。先是自然法則之觀念在法國爲重農主義者奎奈和屠果所採用。而在英國工業革命剛起之時，亞丹斯密於一七七六年發表「原富」一書，發展了經濟自由主義的原則。他是瓦特的朋友；他的思想，促進了英國以及大陸的工業革命。

第二：在法國發生政治的自由主義。反抗帝政之腐敗，教士之墮落，十八世紀法國受洛克貝爾的影響，出了許多思想家；除重農派外，如拉托托（1709—1751）孟德斯鳩（1689—1755）福祿特（1694—1778）盧梭（1712—1778）雷德羅（1713—1784）愛爾法修（1715—1771）霍爾巴哈（1723—1789）以及德蘭貝爾（1717—1783），在哲學上文學上提倡理性主義唯物主義，羣星燦爛。而福祿特尤以其才筆爲一世之山斗。他們都是法國革命之先驅。一個受他們教育的拉飛耶，在美國和法國革命中顯其身手。

第三：是美國和法國革命。美國於一七七六年脫離英國獨立，哲費生起草之宣言，多半採自洛克之理論；而美國之政府，則係依據孟德斯鳩之理論組織者。偉大自由主義者在美國除了哲費生外，還有富蘭克林（一七〇六—一七九〇）這一卓絕的天才。十三年後，即一七八九年，法國革命爆發。在自由平等和博愛口號之下廢止特權，解放佃農，容納異教，並實行社會教育財政法律之改革，達政治自由主義之最高峯。不幸反革命派之要求外國干涉，而其時歐洲反動勢方亦反對法國革命，一七九三以後，法國革命才帶報復的過激性質，而野心的拿破侖始得於一七九六年露其頭角，逐漸利用各國的干涉，取得獨裁的權力。拿破侖是一時代之矛盾，彼一方面爲自由主義之子，一方面亦具有非自由主義之虛榮心。但他保障了法國，並傳播革命於歐洲，在歷史上所有獨裁者中，是功多於罪的，不僅文采斐然而已。他最後在一八一五年爲工業革命所武裝的英國打败。法國復辟，不過革命原則並未受損傷。接

着維也納會議梅特涅起來領導歐洲的反動，組織神聖同盟，其主要目的，在撲滅自由主義，即當時的民族主義與立憲主義。然自由主義仍不可遏止，尤以英國不附和梅特涅爲然。

理性與威權在十七八世紀作戰，美法革命以後理性獲得決定的勝利。一個在美法革命中活動的思想家，裴因（Paine 1737—1809）曾在「一七九五年著『理性時代』（The Age of Reason）作理性勝利之凱歌。梅特涅的反動，不過回光返照而已。

### 十九世紀（前進與停滯）

在十九世紀前半，便看見思想學術的飛躍進步。十九世紀是自然科學的世紀，人類每進一步控制自然，也就進一步肅清宗教的殘軍。化學電學在十八世紀末已有進步，電磁說原子說開關利用厚生之途，而這應以達爾頓（一七六六——一八四四）馬克斯威爾（一八三一——一八七九）窩勒（一八〇〇——一八八二）厥功最大。十九世紀初拉普拉（一七四九——一八二七）的星雲說，朱維爾（一七六九——一八三二）黎爾（一七九七——一八七五）的地質學，尤其是達爾文（一八〇九——一八八二）的進化論，完全粉碎宗教神話。在哲學上，人本主義理性主義進化主義都有重大的成就。費爾巴哈（一八〇四——一八七二）邊沁（一七四八——一八三二）以及孔德（一七九八——一八七五）對於人本主義大有貢獻。穆勒（一八〇一——一八七三）發揮了功利主義倫理學，而其「羅輯體系」對於宇宙及思惟之合法則性，作了典型的分析。

關於進化和進步的觀念，一七五〇年左右由屠果加以論列，他以進步爲歷史法則。後來孔道西、普利斯萊加以應用。黑格爾在十九世紀初鼓吹浪漫主義，但他對於自由和發展的觀念，亦有卓越的貢獻。聖西蒙繼加發揮而最後由孔德完成。到了達爾文的著作更在生物界確立進化的真理，給實證主義以理論根據。於是斯賓塞（一八二〇——一八〇三）赫克爾（一八三四——一九一九）均欲據以建立一新的哲學，巴克爾（一八二一——一八六二）應用於史學，而莫爾干（一八一八——一八八一）泰拉（一八三二——一九一七）等繼續開闢了人類學的新領域。在文學上，聖經批評（博威、雷南、安諾德）發展爲文藝批評，希臘及文藝復興研究亦有助於理性闡揚。雪萊，斯文朋，和左拉

，都爲理性與人道而歌。許多理性主義史和叢書的編輯，也有功於自由主義之提倡。然而，十九世紀的自由主義到實證主義爲止，到不可知論爲止。赫胥黎斯賓塞都是不可知論者。這不可知論乃是表示理性主義對權威的姑息主義。也就表示自由主義的衰微。自此以後，西方自由主義亦不復有何偉大的創造了。而這原因，便在政治和社會。

因美法革命之鼓勵，在十九世紀初期，自由主義已形成有力之政治運動。美國獨立宣言謂人民在一定區域內有自建其政府之權。民族自決口號雖爲較近之事，實淵源於此。此種自決觀念，有兩種表現。其在業已獨立國家，以自治爲目標；而在尚未獨立之國家，以自主爲第一目標。梅特涅雖均加壓制，終爲徒勞。第一，民主政治運動以法國爲主要舞台。一八三〇年七月革命發生，君主制度雖然維持，自由主義已有進一步之勝利。因人民要求選舉權之擴張不遂，一八四八年法國發生二月革命。而因勞資之衝突，拿破侖第三起而執政，且於一八五一年十二月政變恢復帝制。直至一八七五，在普法戰爭以後，法國實始成立第三共和國。大革命所爭取之目標，始行確立。在一八四八年六月革命中，義大利德意志和奧大利之自由主義者起而革命，梅特涅遂不得不逃於英國。第二，民族獨立的原則，十九世紀之初因法國革命之鼓勵，在愛爾蘭以及土耳其帝國統治下各民族中有熱烈的運動。塞爾維亞及希臘人獨立成功，一八三〇年，比利時脫離荷蘭獨立。義大利之馬志尼，匈牙利之葛蘇士均爲各該民族之戰士，而馬志尼更以其動人之筆，感動其國人及他國之民族主義者。彼於一八四八年舉兵抗奧，雖敗，已奠立後來（一八七一）義國統一之基。凡此民族主義者，亦無不爲共和立憲主義者。第三，除此民族民權兩種運動以外，在兩者已有基礎之英國，則向經濟自由主義邁進。英國之貴族地主因並不頑固反對自由主義，在政治上反得保持較重大之勢力，故英國之民主政治歷史雖早，而進展甚緩。一八三〇年左右英國因工業革命之發達，中產階級勢力日增，加以法國革命之影響，一八三二年英國國會之改革及一八三九，一八四八憲章運動，使英國政治相當民主化。工業革命在十九世紀之前半已使英國成爲世界之工廠。然舊日重商主義時代所遺留的貴族地主之力量仍相當保持。新工業家要求經濟自由主義，亞丹斯密以後之經濟學家亦贊助之。彼等反對束縛工業發展之法規，主張取消穀物入口關稅，蓋地主利在增加穀稅以增高穀價，而工業家以此徒足增加工人生活費而反對之。此外，彼等對於殖民地之價值，亦不如重商派

之重視。因美國獨立反增加英美之貿易額也。此種經濟自由運動在國會改革後日益有力。而爲此運動之領導者，經濟學家以外，製造家中曼徹斯特之布萊特與科布登尤爲熱心。一八四六年五穀條例終於取消，至一八六〇年英國實行自由貿易制度。此爲資本對土地之決定勝利。但舊經濟自由主義至此爲止，對於勞工問題未能亦不願予以解決，於是發生社會主義。而另一方面西方各工業國對於殖民地仍熱心剝奪，且成爲外交之主要目標，又形成嚴重之民族問題。

法國革命之成功及梅特涅之逃亡，是自由主義第二個重大勝利，即人類思想自由及其有關的政治自由之原則業已確立。而英國的工業革命亦使經濟的自由主義得一進步。可是自此以後，自由主義即無重大之發展。免於恐懼和免於缺乏的自由根本說不上。民族自由遭遇可悲的背叛，即國內的民主亦大受限制。英國如此，他國亦然。

在名義上，一八三〇至一八六七年間，英國內閣在所謂「自由黨」之手。然在此期間，不僅英國國內之民治進展甚緩，尤不礙其對外之帝國主義政策。著名政治家巴麥斯頓自一八三〇至一八五一爲大英帝國之外長，彼即使英國兩次對華宣戰之人。一八六七年之際，自由黨之偉大領袖爲格蘭斯頓，然彼之「自由主義」並不包括民主政治，不過認爲政府應多注重人民自由，而少干涉經濟事業而已。彼與其保守黨之政敵狄士拉利均不願擴充選舉權於下層民衆，且均於美國南北戰爭（一八六一—一八六五）時援助南方。一八八六至一九〇六，保守黨執政，薩福伯里繼狄士拉利爲領袖，彼勇於對外強硬，反對一切民主改革。以後路易喬治及二十世紀成立之工黨，亦不能貫徹自由主義之原則。英國最後政治上之自由主義者或爲布萊特，彼在一八六一年之時除力主自由貿易外，亦力主工人應享政治權利，且在南北戰爭時，同情北方。總之西方自由主義之子孫在十九世紀中葉已不復忠於其祖先所奮鬥之巨而則熱中於帝國主義。故在思想方面，亦僅能停滯硬化於實證主義。大體說來，在一八五〇年以後，西方文化已因自由主義之衰落和帝國主義之興起，失其創造之光輝。不過西方自由主義並未死亡，而在新大陸偉大林肯所謂「民治民有民享」及「不能一半主人一半奴隸」之名言中得其承繼了。（註二）

總之，一八五〇年以後西歐的自由主義已因保守主義帝國主義而逐漸窒息。在其他比較落後的國家，如德國和

俄國，自由主義會發生極大的啓蒙作用。然或者因爲對外面不正當的壓力之反動，或者因爲國內反動勢力過於迷頭，都不會產生正當的果實。

德國因政治經濟之落後，其自由主義，是哲學上的。萊辛（1726—1781）是法國自由主義的德國版，康德（1724—1804）哲學是法國革命在德國哲學的表現。德國缺乏統一，亦無民主政治。然費希特，歌德，釋勒乃至謝林和黑格爾等，都多少表現自由主義的精神。黑格爾左派的費爾巴哈，以及馬克斯，代表了德國自由主義之頂點。因十九世紀初期梅特涅分裂德國的反動，德國自由主義也通過浪漫主義而變爲軍國主義，猶之凡爾賽條約逼迫德國歡迎希特拉一樣。德國一八三四年關稅同盟之成立，可說是德國經濟自由主義之成功。一八四八年德國亦有民主性革命運動。因當時德國自由主義之軟弱，失去以民主方法統一德國之機會。在此幻滅之後，益促成軍國主義之勢力，使保守的俾斯麥應運而出，利用德國人民之統一渴望，於一八七〇年戰勝拿破侖第三以後，完成德國之統一。而馬克斯主義亦逐漸離開自由主義。雖然德國出現不少的個別的自由的的天才。

此外，在俄國，國家早已統一，然無民主政治。十八世紀俄國女王加特林會歡迎自由主義之思想。使此古老帝國吸收新的空氣。羅蒙諾索夫（1711—1765）拉地雪夫（1749—1802）曾介紹吳爾夫和法國啓蒙派的學說。拿破侖戰爭及神聖同盟以後，俄國因國家地位之增高，鞏固了國內的反動勢力。狂妄的尼古拉決心剷除自由主義，提倡所謂斯拉夫化。當時自由主義者則提倡西方化，而他們的自由思想多半是文學上的，以普希金（1799—1837）泊林斯基（1810—1848）哥哥里、赫爾岑、屠介涅夫、車爾尼緬夫斯基和朵布洛留波夫，皮沙列夫，拉夫洛夫爲領袖，由黑格爾的哲學和西歐的學術的提倡，在文學上表現自由主義的精神。然沙皇的專制日益嚴酷，於是俄國的自由主義，在一八五七年左右，歪曲爲虛無主義。而因俄皇進一步的壓迫，迫俄國虛無黨人在一八六四年以後採取暗殺之手段，巴枯寧之思想大得俄國青年之同情。直至俄國工業革命進步，在一八八三年左右，橫列汗諾夫組織勞動解放團，成爲俄國社會民主黨和共產黨之前身。然亦漸漸的不復是自由主義了。

由以上之敘述我們可以看出，在十九世紀中葉以前，一部西方文明史，就是自由主義的歷史。在十九世紀中葉

以後，帝國主義保守主義抬頭，自由主義衰歇，而西方文化除了科學以外，已失其進步的力量。在德俄，因自由主義不得正常的發展，變爲軍國主義和無政府主義以及社會主義。舊自由主義沒落了。自由主義只有在新大陸尋覓其住宅了。所謂「世紀末」的悲哀正表示西歐心靈的危機，於是絕望而訴諸本世紀的大戰。

### 西歐自由主義之衰微

西方之自由主義在一八四八達其最高峯，自此以後，西方之自由主義在其他落後國家間歇表現生氣，在主要國家開始凋謝。所以然者，即帝國主義之興起是也。

世人以有帝國主義乃由自由主義，特別是經濟的自由主義變來者（即羅素亦然）。此殆與腐草化螢，同爲皮相之觀察。帝國主義非由自由主義而來，猶之不一定由民族主義資本主義而來。帝國主義爲一古老之侵略政策。當俄羅斯及德意志並無自由主義之時，其帝國主義特別露骨；而在葡萄牙西班牙之資本主義毫不足道之時，帝國主義亦至露骨；而在拿破崙的民族主義熾烈之時，雖從事擴張，而其設施，與今之帝國主義殊科。所謂帝國主義爲資本主義最後階段之說，並無根據（茲不具論）。所謂帝國主義實際爲一種強權政治，一種民族特權制度，爲一民族藉統治他民族而寄生之政策。各時代有各時代之帝國主義，不獨發生於資本主義時代。不過現代資本主義刺激生產力日益發達，使帝國主義達最大之規模，且成爲國際政治上主要之現象而已。自由主義不僅非帝國主義之前提，且爲反帝國主義之旗幟。而在帝國主義國家，其自由主義必日趨於萎縮。在被侵略之國家，其自由主義必成爲反帝國主義之動力。

近世西方帝國主義在反自由主義的梅特涅指導下，首先作惡劣之表現。波蘭被瓜分，義大利視爲「地理名詞」被瓜分，德意志亦被「分而治之」。其他芬蘭、好望角、比利時，均被重新分配。梅特涅之崩潰，曾鼓勵民族運動，然帝國主義政策未因此停止，且反因工業革命之進步增其猛烈。而其領袖，則爲大不列顛與沙皇。中國之侵略，克里米之戰爭，以及亞洲和非洲之分割，以及由此而生的祕密外交和軍國主義，都是帝國主義之露骨表現。尤以中

國之侵略，是促進帝國主義發展之一重大因素。

一般講經濟學的人只知道資本集中促進帝國主義，不知道恰於相反，是帝國主義促進資本集中，此又轉爾促薄帝國主義。帝國主義鞏固了資本統治和專制。因為由侵略殖民地而來的超利潤，是資本專制之最大誘惑；亦資本專制之最大憑藉，而對外征服事業又給資本專制以一種藉口，且給以過剩財力，來分化其國內的反對者。所以凡是增加殖民事業的資本家，日在其國內成爲金融貴族。至在無殖民地之國家，雖有資本主義，並無資本集中；例如瑞典挪威瑞士諸國，甚少金融貴族，乃亦無所謂帝國主義。一切貴族是自由主義之敵，猶之自由主義是一切貴族之敵。十九世紀下半期以來，在帝國主義佔勢力的國家，一面熱心於對外侵略之事業，一面反對國內民主的要求。他們不願其他民族自由，亦不願國內有真正自由。可是他們特殊有利的事業，也逐漸腐化了他們的理性。到了理性麻痺，還有什麼自由主義呢？此中包括現代文明之一大悲劇，至堪玩味。帝國主義之發展，中國及東方之沈淪，是西方文化的災厄。而西方人類理解這一真理者，是何其鳳毛麟角！

起源於法國革命時期的社會主義，日益成爲一個重要力量，而在一八四八年左右露其頭角。社會主義是不是自由主義之發展呢！在有條件的意義上，答案是肯定的。社會主義在反對金融貴族這一點上，他是自由主義。然而，西方社會主義者照例對於東方民族解放不甚熱心，而甚至反對。在他不贊成民族解放這一點上，他不是自由主義。又西方社會主義頗有熱心於暴力，而主張以雅各賓或拿破倫方式達其目的者。在其訴諸無限制暴力的時候，他也不是自由主義，且往往招來另一種反自由主義——法西斯主義。

帝國主義的活動造成第一次世界大戰。這時候社會主義者一部分滿足於升斗的利益，贊成帝國主義；另一部分，則因幻滅迫害，主張一種革命的浪漫主義（所謂世界革命）。在歐戰以後，因為專制主義的破裂，自由主義在歐歐歐多少得到一點滋潤，但馬上革命的浪漫主義刺激一種反革命的虛無主義（所謂法西斯主義）醞釀並業已製造出新的第二次世界戰爭。他們一致排斥自由主義。而在龍鍾的保守主義家庭中，自由主義也不過當作一種祖傳的裝飾品聊供談助而已。保守的帝國主義，法西斯主義，共產主義雖其表現不同，而共同謀殺自由主義則一。今天歐洲

自由主義雖未死亡，已是氣息微弱了。

但我們對自由主義之前途，斷不悲觀。西方文化的衣鉢，已傳給新大陸。自由主義在這裏也有市儈主義的障礙，然威爾遜總統民族自決的號召，以及今日羅斯福總統四大自由的主張，表示新世界的智慧與良知。這自由主義已與舊自由主義不同。此次戰後，新大陸亦將對歐洲重新輸入自由主義，使其復生。

而我們也還可自豪的說，在西歐自由主義衰落，當歐洲和自由主義分離的時候，自由主義在美國生長，同時，孫中山先生由歐美將他的種子帶到中國播種，並經過一番改造，在中國固有的自由主義之幹上接種，培養為一種中國的東西，這便是三民主義。當中山先生的思想因辛亥革命為世人所知的時候，列寧便說到落後的歐洲和先進的亞洲。在這一點，我深佩他偉大的遠見。

### 中國自由思想之傳統

先秦

自由主義並不完全是外國的。而且是中國正統文化的精神，不過我們未曾發展到西方的高度而已。中國第一個哲學家，也是第一個自由思想者，他就是我們的孔子。對於這一個人，不要將他看成偶像，更不可輕于菲薄。孔子以前的學問，大概為鬼神術數之類。春秋之末，已有許多人本主義者。如子產曰：天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？仲幾曰：辭徵于人，宋徵于鬼，宋罪大矣。左傳上還有許多開明的貴族，都有人本的傾向。此傾向到孔子而集大成。孔子之集大成，即集人本主義之大成。他將古代學術加以淨化（即人化），並將貴族學問有利用部分藉講學普及于民間（即民主化）。他更能以近情近理的眼光，評論世間的一切。

孔子講學，刺激了其他學派之興起，這就是楊墨或老墨。楊子可以說是右派，墨子可以說是左派。於是孟子出來，重振孔學的聲勢。孟子是一自由思想家，也是一民權主義者。他之言拒楊墨，似不寬容，然實在因為，他在當時，無寧是少數派的戰鬥者。

## 秦漢六朝

孟子以後，名家陰陽家和法家抬頭，隨中央集權之進展，陰陽法家甚盛，並着手擁護君權。儒道二家，也均受陰陽法家的影響。到了秦漢，陰陽法儒三位一體，形成今文學派的内容。今文學在鞏固中央集權制上，曾有進步的作用。鹽鐵論中之桑弘羊，是才智煥發的。然隨王政硬化，逐漸染上神權色彩，此即所謂鹹緯。而酷吏佞臣，也以災異文飾。

於是古文學派作今文之革新出現。這革新運動的先驅者是司馬遷和淮南子。後來有兩個領袖，即是劉歆和揚雄。前者是一史學家，研究古代文獻，以救世儒之陋；後者是一哲學家，提倡老子自然主義，以明神異之非，都是想洗刷今文學中之神權色彩的。兩派自然接近。桓譚、王充、班彪、張衡、班固、王符、馬融以及鄭玄、王弼，皆聞風而起者。他們都有自由思想的傾向。不幸東漢集權之腐敗，繼以魏武之好刑名，自漢末到隋初，中國分亂者垂四百年。

魏晉六朝之玄學，初亦承劉揚之餘波，固頗見思想之解放。諸葛造木牛流馬，馬鈞作機車，華佗精醫術，楊泉論物理，張華記博物（雖非今日之物理博物，但表示于古書以外求學之趨勢），魯勝究墨辯，稍後祖冲之得圓周率，均非偶然。（即葛洪之燒丹鍊金雖荒唐，亦表示控制自然之努力）。其所以日趨于虛無者，一來是政治之混沌，二來則由佛教的影響。

佛教流入中國，增加思想之新成分，也出了許多高僧，而慧遠博學，儒釋共仰。然結果是難于恭維的。我想釋老之學如果只有一樣，有利無弊，「二氏」聯合起來，就造成一種虛無空氣；而這亦由儒學本身空虛使然。不過二氏後來也同樣空虛，故裴頠范甯呼號無用者，齊梁以後，在范縝顏之推陸德明身上，反見儒學的分量了。

## 隋唐

第一個重新發展儒學者，是王通。我們有理由將他歸入自由思想者之列。後人不滿意他以孔子自命，其實他的見解是很新穎的。唐代由孔穎達賈公彥修「正義」，為古文學作了一個總結。然古文註疏之學，也從此日益硬化。

於是韓愈李翱劉禹錫柳宗元討論性道天人之故，而啖助趙匡陸淳也以批評眼光看三傳。他們都是宋學先驅。劉禹錫的「天論」，是中國歷史上有數的精采論文之一。柳宗元且說「吏於上者蓋民之役非以役民」。在唐學之中，還應該提到詩人杜甫，政論家陸贄，史學家劉秩，杜佑和劉知幾，他們都有人本精神，批評眼光和民主傾向。而他們同樣給宋人以影響。韓愈反對佛教道教也是有功勞的。否則六朝以降，中國成爲一個佛教國道教國也未可知。

## 理學

自宋迄清，中國形成一種絕對王政。理學發生漸成官學。理學爲宋學之一支。宋學原亦有革新之意義。其始即有三派。周敦頤爲一派，張載爲一派，王安石又爲一派。經過程朱之提倡，周派最盛，是爲理學。他們有意建立一種自然哲學，不過不求于自然，而求于書本和二氏，結果只有「太極」「無極」一流妄語。然宋人對於古書（經學），就是程朱，雖不免自用過甚，但很多見解比前人爲高，而「朱子語類」中尤多卓見。換言之，理性精神比前人多。不過他們尊王之念太深，又過爲二氏所拘，流于門戶煩瑣之習。他們融合名教與二氏，有如學究哲學調和宗教與亞理士多德。倒是王安石和張載，更爲開明，也更能注意民生疾苦。因爲門戶之爭，安石失敗了。到了南宋，程朱鼎盛，也流于學閥。此時陸九淵和浙東陳傅良、葉適、陳亮諸人起來。他們都和張載王安石通氣。陸九淵提倡個性尊嚴，叫入堂堂做一個人，浙東主張經世致用，而葉適的思想學問爲最高。他們的思想，都是傾向民主的，也是傾于合理的。宋末遺民中還有一個鄧牧，著「君道」「吏道」，實黃黎洲之先驅。又鄭樵馬端臨研究歷代制度，最爲精審。而自王安石以來，也漸漸有一種不明確的進化觀念。

元人立程朱爲官學，明初因之，又發明一種八股，叫人「代聖賢立言」，這是一大反動，束縛思想者凡五百年，而餘毒到今未絕。中國雖無神學，然八股之害，有過之無不及！

## 王陽明以後

於是王守仁出，倡致良知和親民，亦即自由和平等。這是一大革命，而這一革命也啓發了一大思想自由運動。這一運動的極端是泰州王門，其中很多平民學者。同時正統程朱學派，也受其影響。於是政府對他們也採取壓迫改

策。變爲朋黨之爭。

此時文藝復興後十六世紀之初期科學，業已流入。泰州王門的徐光啓，已熱心介紹。而未應星且著「天工開物」。當時政治稍爲開明一點，必可造成學問之新局。然學問之微光尙不能勝政治之大黑。滿人乘機入關，中國遭逢一離奇之變。由于故國之痛，及徐光啓等所播散的新學種子，十七世紀在思想上有了一批遺民，莫不表示勇敢的思想，對科學民主的趨向，雖然他們對此二者尙無明確觀念。這些人物，卽陳子龍，方以智，黃宗羲，顧亭林，王夫之，王錫闡，梅文鼎，魏禧，彭士望，顏元，劉獻廷和唐甄。他們都能開拓萬古之心胸，不僅人格彪炳而已。

清人入關以後，尊程朱，與八股，且排斥王學。於是士大夫唯有考史一塗，而有經世之思，爲遺民之學者，有李紱和全祖望。到了乾嘉之際，戴震以其博學，立漢學之幟。戴學精華，實在「原善」與「孟子字義疏證」，乃發揮顏元，破斥程朱，爲生民請命對專制抗議者。然末流買櫝還珠，取其考證，可謂冤哉。而其門下除程瑤田等外，多趨於字句之學。

當考據小道盛行之時，亦清廷統治開始崩潰之日。於是章學誠說文史，劉逢祿闡公羊，姚鼐言詞章，欲以濟考據之窮；而恽敬等又由姚鼐爲陽湖之文，洪亮吉、焦循、俞正燮、李兆洛、徐松、龔自珍則頗發揮戴震民主和科學的傾向，在古書之外開拓學問的天地。而這時候，鴉片戰爭發生了。

### 近百年來中國思想

鴉片戰爭乃中西文化進化懸隔之結果。中國因密後而挨打是不幸。然如果能由此補闕固強，亦是大幸。不過這一百年來，我們並沒有向正道邁進，而礎礎於徬徨瞻顧之中。

鴉片戰爭既起，中國逢亙古未有之變局。有識者錯愕之餘，知向以富強自矜者，實貧弱之至，乃極力求探洋務之祕，求富強之道。富強二字，是百年前我們先輩腐心以求而未得其道者；但他們的目的，是沒有錯的。

第一批人物是林則徐魏源。他們開始摸索，主張「以夷制夷」「師夷長技」。第二是曾國藩左宗棠李鴻章時代

，他們只是實行魏源學說的人。然較早如馮桂芬，稍後如郭嵩燾、薛福成等，則頗知西方政教之長，唯不能引起時人注意。而士大夫猶爲漢宋之爭，唯戴望李壬叔各治絕學。第三時期，則是變法時代。先是王韜薛福成已言變法，至鄭觀應所說最爲內行，而廣學會之譯書，亦頗有助於國人了解世界大勢。至康有爲之講學上書與孫中山之上書李鴻章遂漸形成一大運動。中山先生走海外，康有爲梁啓超譚嗣同等主持百日維新，失敗而鼓吹君主立憲。時嚴復海外歸來，介紹十七八九世紀自由主義文獻，功不可沒。第四，爲革命時期。日俄戰後，孫中山章炳麟等之革命民權運動日盛。立憲派宗今文陸王，章炳麟治古文之學而中山先生則能吸收古文陸王之長而又精通西方政教學術者。然無論立憲與革命，均使西方之自由思想，輸入古老中國。受民族思想民主思想鼓舞的青年（在今天已是老年了），帶幾分冒險精神參加革命，一呼而將清廷推倒了。於是，我們到了第五時期的民初。此實爲一倒退時代。我們對辛亥革命之準備，未曾成熟，其迅速成功，也有賴於袁世凱之軍事陰謀。在袁氏柄國以後，採取反動的保守的政策，政爭紛擾。此時之民主，亦爲政客招搖之詞。而一部分文人，轉入鴛鴦蝴蝶。民國初年是思想界消沈時代，中山先生偉大的自由民主思想，僅成孤憤，這是一大不幸。

第六是我們重新前進時代。第一次歐戰發生之後，思想界重見生機，先有「甲寅」之論政。及陳獨秀主辦「新青年」更富於自由主義之色彩。及於五四，一面有反日運動，一面提倡民主與科學，開始了一種思想革命，一種文學革命。我們打倒了孔子的威權，然因自己空虛，對西方一切，又不免以威權視之。而在國人渴飲西方山珍海味之時，反忽於稻梁布帛。吾人高談新潮，而七十年來諸先輩所探求之富強大道，反淡焉若忘。唯一例外，僅孫中山先生之建國方略。

五四運動初期的方向是正確的。民國七年到十一年是自由主義發揚時代。可惜，因社會力量之薄弱，因政治之尙無中心（中山先生當時是一國內亡命者），復因自己毫無創造能力，這運動不能不因國際政治運動的吸力而生彎曲。十月革命與半殖民地中國以極大刺激。民國十一年共產黨成立。「新青年」轉向馬克斯主義。梁啓超張君勱始爲東方文化張目，而胡適之吳稚暉等雖爲科學辯護，但在民國十二年科玄之戰中，最出色的還是陳獨秀的文章。換

言之，自由主義者沒有充分的思想力領導思想界。

第七時期，是馬克斯主義化的國民革命時期。由蘇俄在東方活動，孫中山先生之急進民主主義與馬克斯主義攜手，乃有國民黨之改組與北伐。自十二年至十五年，馬克斯主義的影響迅速擴大。當時所謂馬克斯主義不過布哈林波格達諾夫之節譯或全譯，但已在中國發生一種模糊印象，即世界新潮在於是。自由主義因無有力的發揚顯得消沈和凌亂了。

第八是一分歧時期。國民黨戴季陶的「孫文主義之哲學基礎」是對中國共產化之抗議，然其內容回顧多於前瞻。國共合作，至十六年分袂。共產黨進行土地革命。共產黨在政治上退却，然武漢下來的人物從事譯著，使馬克斯主義文學在出版界造成一種壓倒的優勢。雖然所謂馬克斯主義複雜得很，但十年之間，思想界最活躍的力量，是以馬克斯為旗幟的。

國民黨反對馬克斯主義，但並未能採用新的武器。國民黨中一部分人表示其民主傾向，然馬上因其現實主義破產。正統的國民黨漸漸與舊勢力攜手，曾左的提倡和新生活運動，顯然不能滿足知識份子的要求，而這也益增思想界之紛紜。

九一八並未造成思想界的團結，反之，一二八前後法西斯主義和統制經濟之說由歐洲和日本輸入，一時甚囂塵上。這自然影響許多青年。而馬克斯主義者在一般人對現狀不滿的情況下，還是賣得最好的。左右的衝突在西安事變中達最高峯。在這情況之下，自由主義益趨衰沈。在抗戰前夕，點綴政治以外的所謂文壇者，只是廉價幽默文學和古書標點。中國陷於虛無主義中。

第九時期可說是一過渡時期。抗戰對虛無主義有清醒之功，對於民族思想與創造精神會為一大鼓勵，而年來民主思想日漸高揚，然以政治的原因，中國思想界之狀態可以三語盡之：一曰馬克斯主義之悍潑，二曰保守主義之頑鈍，三曰自由主義之衰弱。悍與鈍不足慮，可憂者在自由主義之弱。保守主義也會想以西方虛無主義補充，然只造成官僚主義的頹廢；在這情形下，馬克斯主義不惜用各種方法，達到取得政權之目的，也擴大虛無的傾向。兩者相

持合作，造成一種最可悲的現實主義。在這空氣中，自由主義是難於發達的。於今抗戰雖然勝利，然而，倘無健全的自由主義，實在無以挽救當前的麻木，提高民智民德與民力。國家前途，是非常可愛的。

鴉片戰爭時期，正是帝國主義極盛時期，中國受難，西方文化亦覺惡化。在這百年之中，我們沒有充分學習西方文明，又立刻爲西方自由主義襲類以後的獨裁思想所眩惑，而尤不幸者，五四以前我們還有自立之圖，五四以後，只想追隨卽足。鴉片戰後，我們知道西方船砲勝於我們。甲午戰後，了解船砲次要，西方政教勝於我們。五四以後，了解不僅船砲和政教，西方的學術文藝，亦無不勝於我們。一方面說來，這是進步。然另一方面，我們始終沒有了解西方文化之核心是自由主義是理性主義，所以都不免不揣其本而齊其末。而信心既失，一切齊末之爭，都成出主人奴之見了。

今日應該如何？今日要緊之事，是喚起國人堂堂志氣，用自己獨立頭腦思索。唯有如此，西人之技術政教學術始能爲我所用。尙須知者，我們還要將西方文化的精神徹底發揮，不如他們之中途半端而止。倘能如此，那麼，第十個時期，一定是自由主義復興時期，亦新自由主義時期。（註三）

### 向新自由主義前進

西歐自由主義因帝國主義而萎頓，歐洲文化亦因失去自由主義之靈感而衰微。於是而有白癡與瘋人之局，於是而有第二次大戰。此次大戰如非美國之參加，我們很難想像西方文化之前途。所以民主國的勝利，實爲林肯，威爾遜，羅斯福爲先鋒的新自由主義之勝利。而今後的世界，大體而論，必爲一新自由主義之時代。

回顧中國過去思想的進化，我們可說在王陽明時代，中西自由主義的文化還在並駕齊驅之時。從此以後，西方速度快過我們，向理性主義進化主義發展，而我們走得甚慢。然在明末徐光啓時代，我們也很快的吸收西方自由主義的長處。不幸清人入關，延遲了我們的觀摩攻錯。及至鴉片戰後乃至甲午戰後，現代西洋文化業已甚爲成熟，如我們能迅速吸收消化創造，還不爲遲。嚴復梁啓超孫中山業已進行這一工作，而孫中山先生的三民主義且表現中國

人之創造的天才。須知三民主義是自由主義。

誰說三民主義與自由主義衝突呢？如果將自由誤解濫用爲利己和散漫，自由主義爲隨隨便便目無法紀，不負責任沒有是非，那不過「望文生義之自由」，與真正的自由主義毫不相干。自由主義以人本主義理性主義進化主義爲基礎，發展爲民族主義，政治的和經濟的民主主義，這不正是三民主義的一般特點麼？中山先生生平最欣賞的字句，除了「天下爲公」之外，不是「自由平等博愛」和「民治民有民享」麼？不過中山先生不是照樣輸入自由主義，而是將他的原則發揮得更澈底，使其更適合中國的國情而已。中山先生爲了防止望文生義，首先指出「自由平等，法爲之界」。他並指出合理的自由是應將國家（全體）的自由重於個人的自由，以防止狂放主義的誤解。關於平等，他指出是立脚的平等不是齊頭的平等，以防止庸俗主義的誤解。而博愛應由先愛本國的同胞及於全世界的人類，以防止空想主義的誤解。這在中國，尤有必要。須知中山先生的三民主義是澈底的自由主義和民主主義。三大主義均以「民」名，不是偶然的。民族主義首先求中國之自由，其次求全世界之自由。這是非常重要的。十九世紀歐洲人的自由，只以白種爲限，而結果發生今天的慘禍。如果還有人以爲自由只是一部分人的特權，或某一色某一部份人的特權，那真是愚不可及。民權主義主張全體人民均應有權，不僅選舉權應普及於全體民衆，無男女閭閻階級的差別，而且還應有直接民權。唯一例外，只是反對民權者不予民權，此之謂「革命民權」。而既然人人有權，則國家與個人之間實無所用其對立，因此公民選舉的政府應賦與大量的行政權，不過在民權管制之範圍以內；此之謂「權能分立」，亦即各盡其用。民生主義也是一種經濟的自由主義。一方面中國生產力必須高度發揮，與各國平等，此即須工業化。另一方面，國內不能有經濟的專制，每一公民必使免於缺乏的自由。因此，土地資本都不得容許獨佔。三民主義以打不平爲目的，亦即以消除國際的政治的經濟的一切特權爲目的，所以他是完全的自由主義，新自由主義。（註四）

在西方自由主義因其不澈底及被背叛而漸盡之日，火傳到中國，以三民主義的名義，放射其偉大的光芒。我們不僅應以中國固有文化之繼承者而自豪，且應以西方文化之菁華之復活者而自豪。我們要研究中國文化之遺產，也

應研究西方文化的遺產。我相信，法國革命時代的自由平等博愛，林肯的民治民有民享和中山先生的民族民權民生將永爲人類的晨鐘，而響徹千秋。

然中山先生以後，我們沒有大師。五四以後，我們很少進步。假如我們問，我們既有三民主義這一光輝的思想，而全國都說信仰三民主義，何以我們還不能在文化上政治上造成一個開明進步的機運呢？這原因有二：

第一，沒有將三民主義當作一種自由主義來了解，而當作聖經賢傳入股教條來了解。第二，以其他非自由主義的思想來修正三民主義；過去三十多年中國思想界有一種固有的，和三種外來的思想。一是中國傳統的封建專制主義，二是共產主義。這都是亞細亞的思想方法。三是法西主義。四是舊自由主義。這些東西都有相當強大的背景，三民主義的真精神常爲他們滲雜，這也就是三民主義未能光大的原因。於是一方面，陳舊的思想表現鉅大的催眠之力，另一方面，由於自己空虛，過分的受獨裁性的共產主義和法西主義的影響，其間雖有自由主義之輸入，其力量是過於微弱。於是三民主義的真價值沒有發揮出來，更說不上進一步的創造了。

然而，這也畢竟由於我們缺乏偉大的自由主義者。

我們百年屈辱之後，以八年血戰獲得勝利。這是否極泰來之時。在歷史上一個古老民族恢復其生命力的時候，常表現其思想的領導才能。假如中國民族能受得起歷史的考驗而生存於未來的世紀，那麼，一定是我們能發揚我們自由主義的傳統，吸收各國自由思想的財富，創造更新的自由文化。我們的道路只有兩條：或者無能而再滅亡，或者發揚新自由主義而成爲世界新文明領袖。

（註一）介紹美國社會科學百科全書自由主義條，以供參考：

「廣義的自由主義，是一種根深蒂固的精神態度，此種態度乃企圖在其預想之光明中，分析及綜合人類社會之智力的、道德的、宗教的、社會的、經濟的、政治的、各種不同關係者。其首要前提爲人類之精神自由，不僅反對人類之自然主義的與決定論的解釋，且主張以自由個性的意識，實現人類能力之無限的發展與自我表現。這自然得一明白的推論，即既成權力，對於個性所加任何人爲壓力和管束，無論在其內部和外部的安排上，皆爲不能言之成理的干涉，與人格及創造性

之愚弄。自由主義在智性上道德上、宗教上、社會政治和經濟上，一貫反對此種強制的干涉……因此，自由主義集中于此一基本問題，即限制國家對個人之干涉，以及變國家之政策，為增進個人與團體自由之工具。

按：這一種抽象解釋雖然大體上似無可非難，也有很大的語病。例如他說自由主義反對行為之自然主義的和決定論的解釋，是將自由主義與哲學上自由意志說併為一談。其實不少自由主義是以社會環境的因素，解釋人類行為的。又如，自由主義雖然主張國家權力決非無限，但為了保全公共利益，沒有人反對國家合理的干涉。但他指出自由主義是一種精神的態度，尊重個性與人格是不錯的，而一切干涉在最後必不可抑壓個性與人格的發展也是不錯的。

這個定義又繼續指出，自由主義之特點在於反對特權，且主張不斷改革，以實現一個基于理性的社會。他介乎保守與急進，並希望國家與個人之間保持一種均衡。他繼續指出英國自由主義因該國貴族之機警而成為傳統主義，法國反是，其自由主義帶急進色彩；而美國自由主義，則受兩國影響。他以民主政治和自由貿易為自由主義之成就，又說自由與平等相反形成。最後指出十九世紀末因資本獨佔之發生，使自由主義衰微，然在各國對於經濟問題的政策上，看出自由主義之新趨勢。第一次大戰以後自由主義雖受威脅，但在各國選舉權之普及，及勞動立法之進步上，自由主義仍表示其力量。不過，他對自由主義雖不失其復生的信心，其語氣不是十分樂觀的，凡此所說，雖大體不錯，也多可商榷。我介紹還一定義，不過是介紹西方一種普通看法，和他們的心情。

(註二)關於十九世紀末和二十世紀初自由主義理性主義的衰落，可由幾方面觀察：

第一，共產主義，即俄國的馬克斯主義，對自由民主之挑戰，是大家知道的。雖然他有時表現對民主的接近。

第二，著「西方文明之衰落」的斯本格勒，為法西納粹主義立了深刻的精神基礎，而退在基本上，是反理性的。

第三，在舊自由主義的世界，則有如羅素在其懷疑論集中所說，「今日的教育報紙和政治，現代偉大力量，都在無理性的「一面」。然就是這有良心的舊自由主義者，也止於懷疑主義。

實證主義以後，歐洲已無新的哲學創造。十九世紀末，歐洲學院派只能咀嚼康德和黑格爾。第一個對於二十世紀哲學給與新方向的，是美國詹姆士，雖然他也帶幾分懷疑主義。柏格森和真實在論，皆受其啓發。柏格森學說中有神祕主義要素，但有助於盾進論之形成。在我看來在實用主義和盾進論之中，有可為新哲學之材料的。參看拙著「宇宙文法」。

(註三)關於中國思想史，除「宇宙文法」外，余將有三書論之：「經學與理學」，「王陽明到戴東原」，「近百年思想

史」。

(註四)有人說，民族主義民權主義誠如君言，合於自由主義。然民生主義則是與經濟自由主義相反的。自由經濟流弊已昭然若揭，斷與民生主義不侔。為此說者，殆以自由主義即自由貿易或私人資本壟斷之類。而甚至以自由投機自由囤積，即為自由之意。然吾人如不以自由殺人，自由實國為自由主義，則自由犯法及自由獨佔亦斷不能是自由主義。

所謂自由貿易者，一般指曼徹斯特學派及今日減低關稅障壁之主張。其實自由貿易不僅對外而言，亦有對內之意義。例如德國之關稅同盟，使國內貨暢其流，在經濟學上，亦稱為自由貿易。重農學派及亞丹斯密主張不僅貴族才能營業，一切公民經濟權利均應相等，亦為經濟自由主義。原來所謂自由競爭是與公平交易相輔而行的。此為落後國家發展產業之必要步驟。然則落後國家對內固須取自由主義，對外可行自由貿易乎？任何問題不能離時空而作答案。亞丹斯密未嘗主張英國在任何條件下必行自由貿易。彼贊成航海條例，力言強重於富。而反自由貿易的李士特亦未嘗主張德國應永行保護之制。但無可疑者，如哈密頓所言全世界普行自由貿易實有利無害也。

至於資本主義之弊害，世人論者已多。然其最大之害，不在自由，實在壟斷，即在不自由。對外言之，資本主義對落後國家之罪，不在公平交易，而在以不平等條約束對方之發展，始成爲帝國主義。完全自由平等，即無帝國主義。對內言之，資本主義在國內之害，乃在其實行獨佔，使其他公民失其競爭與生存之自由。雖然集中爲資本運動之必然結果，且足增加資本之效能。至此階段，則公同管理實爲必要。此社會主義之所以有不磨之價值也。是故社會主義亦非反自由主義，且正爲促進人類更高之自由而起者也。不幸今日西方之社會主義，並不排除帝國主義，或在其實行之時詬誶反自由主義之政策。然其結果，不唯非自由主義，且必非社會主義。而帝國主義不倒，其國內亦斷無自由主義與社會主義也。

至於今日吾人所常見聞之現象，自貪污以至投機，其卑鄙齷齪黑暗醜陋之行爲，真人神共憤，天地不容。然欲根絕此種現象，亦唯有澈底之自由平等之制度耳。例如，此種現象在資本主義國家之稍有自由平等之制者並不常見，反之，在一切前資本主義國家則至尋常。如以投機貪污爲資本主義，正以殺人放火爲社會主義同爲笑談。今日有人見有貪污投機遂以資本主義將來爲懼。不知貪污不去，資本主義永無實現之日，而社會主義亦無從談起。倘僅以根絕資本主義爲目的，則貪污實爲最有效之武器。

余對此特別指出，乃鑒於近來頗有人贊成政治自由主義。而反對經濟自由主義。在理論上此爲一大矛盾，蓋政治經濟

上之自由乃平行相輔，合則兩美，離則兩傷。而在事實上，如欲完全以國家統制代替經濟自由，姑無論是否其效果殊堪嘉獎，以及是否能適合今後一般國際趨勢，然決無可疑者，經濟上之統制，勢必鞏固政治上之非自由勢力（官僚），而政治之修明，將與國家之富強，同為永不可期之事。至于節制資本，思患預防，誠為吾人斷不可忽者。然第一，必國民有資本然後始有節制可言。否則無異對不育之家庭施節制生育之術。第二，節制資本之道，在於積極發展國家資本，只要國家資本保持絕對優勢，私人資本之專制即無可能。反之，若僅消極抑制國民資本，不一定即保證國家資本之發展。第三，實際言之，今日中國國家與國民之資本均不足言，所有者，乃世人所謂官僚資本者也。此一名詞是否科學姑不具論，但此物如不節制及根絕，必至國困民窮，則明眼人所公認。然則根絕之道如何？一為政治自由主義，使此物失其種力憑藉。二為經濟上之自由主義，即使國內貨暢其流，使國民經濟得有喘息之機，且無須托庇特殊勢力而日趨下流。甚至進一步對於此種所謂官僚資本予以節制及沒收，以保國民生存之自由。信如是，以國家擁有主要之資源，國家資本未有不發達者。今日中國有無經濟自由主義余不得而知，然余知徒仰外人鼻息而不知刻苦廉潔普遍發展生產，消滅寄生主義之跳梁，即非經濟自由主義。今日西方諸國有無澈底實行經濟自由主義之決心余不得而知，然余知今日美國之所謂新政，英國之所謂社會安全，其目的仍在消除經濟上之特權勢力，而非消除經濟上之自由主義也。至于最近工黨之標榜「統制」「國有」，一則係對獨佔加以統制及國有，此為進步；而以一帝國之財富，供三島之社會主義，又非吾人有資格妄為追隨者也。

由此看來，三民主義與自由主義絕不衝突且為其澈底化，了無疑義。

（三四年十月「民主政治」）

## 王陽明——中國第一個民主主義者

### 一、第一個現代人

「知者不惑仁不憂，君胡戚戚眉雙愁。信步行來皆坦道，憑天判下非人謀。丈夫落落掀天地，豈願束縛如窮囚？君不見，東家老翁防虎患，虎夜入室啣其頭。西家兒童不識虎，執竿驅虎如驅牛。癡人懲噎遂廢食，愚者畏溺先自投。人生遠命自灑落，憂讒避毀徒啾啾。」

——王陽明：啾啾吟

在近四百年中國思想史上，王陽明實有畫時代的意義。他的思想之澈底性，現代性，以及其光明的人格，卓絕的天才，可說孔子以來，一人而已（李贄云，先生真足繼夫子之後）。他的學說，在當時有如電力，震動一世之心。然而他死得太早，他的偉大性，並未充分發揮，而流於所謂「狂禪」。後來劉鼓山黃黎洲雖然力加表彰修正，也不過將他的學說看作理學的一派。其實陽明之學，是理學之一大革命，在這一革命中；他比以前任何人對於民主主義有更深刻的思索，而其天才思索之光芒，也比以前任何人接近現代哲學的規模。他是中國思想史上最早的一個現代人。

王陽明及其思想最偉大的意義有三：

第一、他承繼孔子人本主義的精神，對自由主義和民主主義建立了最初的基礎。孔子是一人本主義者。以後孟子也有民主的傾向。然而鄒衍荀卿以後，儒學變為王權之學，而又混於神權思想，如西漢今文之學。爲了糾正這一傾向，楊雄作太玄，劉歆提倡古文經學，也多少反映民主的傾向。以後六朝玄學，隋唐註疏，都是楊劉路線。王通韓愈李翱以及劉禹錫柳宗元，也都多少有民主思想之靈感。宋代確立絕對王政。當時的理學固然受有楊劉影響，在本質上，是西漢今文之復活，而去其神權色彩的。唯北宋的王安石和張載，南宋的浙東派都有民主傾向，但朱子以

後，理學盛大，到了元代，理學尊爲官學。明初是程朱世界。但程朱之學，日益苛細，日益八股化；而在實際上，只足以束縛齊民。這時候王陽明出來，講良知和親民。人類理性至高，而此理性，聖人與愚夫愚婦相同。所以聖人之學，即是人民之學，而當于日用中求之。這是他思想之要點。這就是尊重個人價值和平民價值。王陽明是第一個有意識的對民主主義給以哲學基礎的人。這是一班講理學的人所忽略的。

但陽明之學不單純是一種倫理和政治理論，而且有純粹哲學的意義。陽明說心卽理，心卽宇宙，以時下名詞言，是一種極端唯心論。但這不是巴克萊之唯心論，而近于康德之先天理性說。後來王良說格物之格卽「格式之格」，最爲思辯；王學之格式，近于康德之範疇。但不止此。陽明又言知行合一，主張在事上磨鍊，以知行是一個過程之始終，此又爲一種澈底經驗論，近于所謂實驗主義。陽明爲時代所限，其思想未成現代體系，未達到康德和杜威之高度，然其敏感之境界，不知現代哲學者亦難理解之。現代思想一個重要特徵是澈底性。王陽明思想之澈底，是可驚的。其驚服當時才智之士，這也是一重要原因。

第二、王陽明時代，正是現代歐洲覺醒的時候，卽所謂文藝復興初期，同時，也是中西開始交通的時候。現代思想之又一特徵，是思想寬容之原則。陽明不信二氏，但不主張攻異端——而自卓然與二氏有別。他反對宋學，然決不加以醜詆，而主張許之心——卽是理性。他沒有道統衛道的一套迂腐架子。這使染其學風者，容易接受新的經驗。在陽明與宸濠作戰的時候，佛朗機銃輸入中國。他對這新兵武器雖無深刻敏感，作了一首詩紀念它。後來提倡佛朗機的汪紘，也是他提拔的，而明末提倡西學的徐光啓楊廷筠王徵諸人，也都受王學感化。例如徐光啓受學于焦竑，而焦卽泰州王門也。

第三、過去中國的士大夫在長期專制之下，不是趨于迂腐，卽是習于諛詐，此外則如屈原賈生痛哭流涕，而均歸結到鄉愿。此一夫爲剛萬夫爲柔之果，而亦「今之學者爲人」之弊也。陽明一生用世而不阿時，自持而不隱世。貧賤富貴患難之中無入而不自得，其至誠坦惻之心，光明俊偉之氣，不愧「陽明」二字。何以能然？曰，自尊自信其爲人之價值而已。染其學風者，亦均能真誠負責，無閹然媚世之習；或獨來獨往，以赤手搏龍蛇。陽明以急諫充

軍，後以書生定亂，疑謗紛來，泰然處之無事。其弟子多遭困戮，亦多從容就義而無悔。以後東林之士，反對狂禪，亦流矯激，然慷慨犯難之精神，亦陽明之有以啓發也。

因此三者，使王陽明成爲中國現代思想史上之第一人。在理論上，他打破宋人之理氣、道器、理欲、知行、之對立而歸于一；在政治上，爲平民立言，亦即對專制反抗。以後泰州學派發揮這一精神，與西學合流，而以徐光啓爲代表。明末復社幾社領袖張溥陳子龍均出光啓之門，而方以智黃宗羲顧炎武王夫之李顥彭士望魏禧顏元李塈等，莫不直接間接與復巽二社有關，而都主張氣先于理，器先于道，雖立論有與陽明不同者，實無不受其啓發。而黃宗羲唐甄論專制之害，最爲痛切；顏習齋更將陽明之說向經驗主義發展。清人入關，崇拜程朱，排斥王學。然漢學代興，其中深思之士，如戴震焦循，無不暗與王學相通。至於康有爲譚嗣同等，公開反程朱而崇陸王。而中山先生之知難行易，亦知行合一進一步之發展也。

因顧亭林之批評王學，論近代思想者每以明清之際的思潮，爲王學之反動。此似是而非也。其實不僅徐光啓等爲王學之子孫，東林諸人亦王學之子孫，即黃顧王顏亦王學之子孫。如無王陽明廓清摧殘於前，此諸子者亦難有如是自由思想之勇氣。世每以狂禪譏王學。但最篤實履踐之顏李學派，實陽明之真正肖子。此王源所公言不諱者。雖事物而言良知，辯誠意而言率性，正陽明在世所極力反對者。明末士夫之不矜細行，乃苛政之另一結果，何于於陽明乎？雖然，有陽明之鼓吹，而權君權相權閹權鋤不止，終不得挽明室之危亡，此明史之所以特別令人酸鼻；亦水心所謂「人主自致滅亡，人才雖多不能救」者也。

## 二、陽明事略

險夷原不滯胸中，

何異浮雲過太空。

夜靜海濤三萬里，

月明飛錫下天風。

此陽明謫龍場途中「泛海」之詩也。

先生名守仁，字伯安，其先世出晉王覽之後，至義之居山陰，二十三世徙餘姚。以後代有聞人。祖名天敘，號竹軒，爲詩人。父華，以進士爲吏部尙書。母鄭氏。先生嘗築室陽明洞，故學者稱陽明先生。

茲據錢德洪編年譜摘其事略如下：

- 一四七二——（憲宗成化八年九月三十日）先生生。
- 一四八二——十一歲，寓京師，謂登弟恐未爲第一等事，或讀書學聖賢耳。
- 一四八六——十五歲遊居庸關，有經路四方之志。
- 一四八八——（孝宗弘治元年）十七歲，迎諸夫人歸越。合卷之日，偶行入山中遇道士忘歸。
- 一四八九——十八歲，歸餘姚，謁婁諒，自是一變和易善諳之性，勵志讀諸經子史。
- 一四九二——二十一歲，舉浙江鄉試，爲宋人之學。
- 一四九七——二十六歲，寓京師。邊報甚急，學兵法，每宴，覆果核列陣爲戲。
- 一四九八——二十七歲，談養生。
- 一四九九——二十八歲，成進士，疏陳邊務八事。
- 一五〇〇——二十九歲，授刑部主事。
- 一五〇二——三十一歲，悟二氏之非。
- 一五〇四——三十三歲，主山東鄉試。
- 一五〇五——三十四歲，在京師，以時人溺于詞章記誦，始講聖賢之學。與湛若水定交。
- 一五〇六（武宗正德元年）——三十五歲，上封事反抗劉瑾濫權，謫龍場驛。
- 一五〇七——三十六歲，赴謫至錢塘，欲逃劉瑾之誅害，遇勸而止。

一五〇八——三十七歲，至貴州龍場。夜中大悟格物致知之旨。

一五〇九——三十八歲，主講貴陽書院，始論知行合一。

一五一〇——三十九，陞廬陵知縣。

一五一一——四十歲，在京，論朱陸之學。調吏部主事。

一五一二——四十一歲，陞南京太僕寺少卿，歸越，徐愛稱弟子。

一五一三——四十二歲，旅行天台滁洲，講學。

一五一六——四十五歲，巡撫南贛汀漳。

一五一七——四十六歲，在贛，立十家牌法，平漳贛寇，疏通商稅鹽法。

一五一八——四十七歲，平三湘諸寇。刻古本大學，朱子晚年定論。

一五一九——四十八歲，在江西。六月，奉旨平福建叛軍，十五日聞宸濠反，返吉安起義兵，七月擒宸濠。舉

命巡撫江西。

一五二一——五十歲，始揭致良知說。陞兵部尙書。封新建伯。

一五二二——（世宗嘉靖元年）五十一歲，在越。門人日進，宴門人于天泉。刻傳習錄。

一五二七——五十六歲，刻文錄，命兼都察御史，征思田。天泉證道。十二月至梧州。

一五二八——（嘉靖七年）五十七歲，二月思田平。興學校。八月，破八寨。十月以病請歸。十一月，二十九

日卒于南安。問遺言，先生微笑曰，此心光明，亦復何言。又云，平生學問方纔見得數分，未能與吾黨共成之，爲可恨耳。葬于洪溪。

一五三一——（嘉靖十年），削爵。

一五六七——（隆慶元年），詔封新建侯，謚文成，張居正爲大學士。

### 三 時代之改造者

呼嘯其誰無過兮，  
抗直氣以爲難。

輕萬乘子褐夫兮，

固孟軻之所嘆。

去夫子其千祀兮，

世益隆以周容。

媒婦妾以馳鶩兮，

又從而爲之吮癩。

太白樓賦。

明代的絕對王政較宋代更嚴酷，而無其尊重士大夫之風。太祖起自微賤，不喜讀書人；胡惟庸事後，殘忌益甚。太祖改大臣立答爲跪對，並發明廷杖，設立錦衣衛，至成祖又以宦官主東西廠。明代名臣罕不受廷杖者，王陽明亦其一。

太祖又發明八股，提倡程朱。成祖修四書五經大全。成化以後，八股又限于四書。天下英雄入彀，然士大夫之無知與無恥亦不堪問。其不願以八股自閹者，不逃于秦漢盛唐之詩文，即從事先儒之理學。

然其時理學亦僅唱囉程朱之餘，不復有何生氣。薛瑄云，「自考亭以還，斯道業已大明，無須著作，直須躬行耳。」故才智較高者，如陳白沙，則不求聞達，而別求吾與點也之樂。

在這沈悶的空氣中，陽明之說，如雷鳴，如閃電，如甘霖。他是時代之反抗者，改造者。他在二十八歲時陳浚務疏中批評時政說：

「今之大患，在於爲大臣者，外托慎重老成之名，而內持固祿希寵之計。爲左右者，內挾交蟠蔽壅之資，而外肆招權納賄之惡。憂世者謂之迂狂，進言者謂之浮躁。沮抑正大剛直之氣，養成怯懦凶循之風。」

時宦官劉瑾當政。戴銑以言事被逮，先生上疏去權奸，云「君者元首，臣者耳目手足。陛下思耳目不可使壅塞，手足不可使麻痺，必將惻然有所不忍」。卽以此受廷杖而謫龍場。

時人主之威非不振，然無補於紀綱。先生云：

「今朝廷出一紙以號召天下而百司庶府莫不震懼，不可謂紀綱之不振，然而下之所以應其上者，不過簿書文墨之間，而無有貞固忠誠之實。」

民生憔悴，士習萎靡。其時學者無所匡正，正統理學日言仁義道德，其實急功近利之極。在答顧東橋書（卽拔本塞源論）中，先生以三代之學，所以安天下之民。然而，

「三代之衰，王道息而霸權昌。世之儒者慨然悲傷，掇拾修補於煨燼之餘。霸術之傳，積瀆已深。其所以講明修飾者，僅足以增霸者之藩籬。於是乎有訓詁之學，有記誦之學，有詞章之學，獻笑爭研者，四面競出。聖人之學，日遠日晦，功利之習，愈趨愈下。」

我們必須注意，陽明集中所謂霸術乃指專制，功利包括理學在內，其意義與宋人不同。讀者試加復按，必知余言不謬。如象山文集序云：

「王道熄而霸術行。功利之徒，假天理之近似以濟其私，而以欺於人曰，天理固如是。不知既無其心矣，尙何有所謂天理者乎？」

他奇怪當時學者重於背朱而輕於叛孔，乃大聲疾呼：

「道，天下之公道也，學，天下之公學也，非朱子可得而私也，非孔子所得而私也。」

而以二程朱子改大學以昌其說，乃復古本大學，作朱子晚年定論，以伸良知之旨。而他並非好名爭勝，他說

「生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？……每念斯民之陷溺，則爲之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以救之。」

朱彝水謂陽明是英雄豪傑，唯多却講學一事。其實他之平漳贛寇，擒宸濠，征思田和講學著書一樣，均出太公救民於水火之心。如他自己說的：

「與師正爲民疾甚，起向高樓撞曉鐘」。

先生之學，凡有三變。少年任俠習騎射，馳詞章，已而出入二氏，並求宋儒之學。繼乃居夷處困，悟良知之旨。生平於學，于孟子後推重王迪及陸象山。世人以陸王並稱，其實先生之學，遠在象山之上（他自己亦言象山稍粗）。禪宗以平民派佛學倡卽心卽佛，南宋初胡宏亦嘗言良心，然先生之學，實自得爲多。他少年時代是一意氣軒昂的人，有追求真理之熱忱。而在出入二氏宋人之後，看出兩種學問都不足救生民之苦痛，才在苦痛磨難之中，發明自己的見解，而在根本思想上反抗二氏和宋儒。

他以爲程朱與二氏有同一毛病，卽是析心與理爲二：

「自析心與理爲二，而精一之學亡。世儒之支離……不知吾心卽物理。佛老之空虛，不知物理卽吾心。」

既析心理爲二，卽不知人與萬物一體之理，於是趨時爲通達，逃世爲高尚，而古之學者爲己之義蕩然矣。他甚至於以爲程朱之學，猶在二氏以下。而他對於宋人的道德觀念之流弊，也有一針見血之談：

「偏頂僻陋，狡僞陰邪。假仁義之名，行其自私自利之術。詭詞以阿俗，矯情以干譽。掩人之善，訐人之私。恣以相勝，險以相傾。」

「居之似忠信，行之似廉潔，同乎流俗，合乎污世，闕然媚於世者，是鄉愿也」。此一敝也。

然「忠義之降，激而爲氣節。氣節之弊，流而爲客氣。其上焉者無所爲而爲，其次有所爲而猶近於正。迨其敝也，遂有憑其粗鄙之氣，以行其嫉驚之私，士流於矯拂，民入於健訟，而猶自私爲氣節」。此又一敝也。

於是陽明乃欲救以大人之學，卽大丈夫之學；欲使人人知天地與我爲一體而擴其大公之念；使人人知個個心中

有仲尼，而奮其自尊自信之心；使人人知知行之爲一，而履踐篤實。

#### 四、陽明之學說

無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基，拋却自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。

——詠良知

道器不可離，二之卽非性。

君子勤小物，蘊蓄乃成行。

——八詠

卽是參贊功，

毋爲輕稼穡。

——觀稼

夜起中庭成久立，

正思民瘼欲沾裳。

——祈雨

陽明的哲學著作，以大學問、傳習錄、和象山文集序、及拔本塞源論（卽答顧東橋書）爲主。昔人每以致良知親民和知行合一爲其三大發明，其實致良知卽是知行合一。所以我僅由致良知和親民二端來看陽明哲學。

宋人以學庸爲立論之本。先生亦以大學立其體系（然不言中庸，而對中庸只取首章）。大學問略云：

「大學者，昔人以爲大人之學矣。大人者，以天地萬物爲一體者也。

「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。至善明德，親民之極則也。天命之性至善，卽所謂良知者也。」

「身心意知物者，是其工夫所用之條理，雖各有所所，其實只是一物。

「何謂修身，爲善去惡之謂也。然必靈明主宰欲爲善去惡然後能也。故修身必正其心也，心之本體則性也。性無不善，則心之本體本無不正也。何從而用正之功乎？心之本體無不正，自其意念發動而後有不正，必就其意念之所發而正之，則意無不誠而心可正矣。然意之所發有善有惡，故欲誠其意者，必在致知，致者至也。致知之者，致吾心之良知焉耳。是乃孟子所謂是非之心，人皆有之者也。然欲致其良知豈懸空無實之謂乎？是必實有其事實。故致知必在格物。物者事也，格者正也，去惡爲善之謂也。」

無論大學本義是否如此，但其解釋，是澈底的。而三綱八目亦括于二義，即誠意（致良知）與親民。

陽明良知之說，以現在名詞言，是合本體論及認識論而爲一的。此一即是心。在此意義上，他的哲學可稱唯心論。他說：「聖人之學，心學也」。

又云：

「君子之學，心學也」。

茲分二項釋之。

其一——致良知

陽明之所謂心，實即現代所謂理性。世界一切，莫不循理性而行，人心即此理性之樞紐，故人之理性與他人理性及世界萬象都是相通的。

「目無體，以萬物之色爲體；耳無體，以萬物之聲爲體；……心無體，以天地萬物之感應之是非爲體。」  
宋人分別心、性、情、理、氣。他以心統一一切。

「人者，天地萬物之心，心者天地萬物之主。心即天。」

「心即性，性即理」。

「生之謂性，生字即是氣字。……性即是氣」。

「知是理之靈處。主宰處爲心，稟賦處爲性」

「有孝親之心，卽有孝之理。心雖主乎一身，實管乎天下之理。理雖散在萬事，實不外乎一人之心。」

「理一而已，以理之凝聚言，則謂之性。以其凝聚之主宰處言，則謂之心。以其主宰之發達而言，則謂之意。

其發動之明覺言，則謂之知。以其明覺之感應言，則謂之物。就物而言謂之格，就知而言謂之致，就意而言謂之誠，就心而言謂之正。正者，正此也。天下無性外之理，無性外之物。」

這自然不是說山河大地都是由心產生的。而是說，心是一面明鏡，世界萬象只有透過鏡子，才能被認識：

「良知之體，儼如明鏡。妍媸之來，隨物見形。」

感覺是心和良知之工具：

「心統五官，猶人君之任六卿。他只是垂拱而治。」

「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。」

友人指山中花樹問陽明道：如此花樹在深山中自開自落，於我心亦何相干。陽明說：「你未看此花時，此花與

汝心同歸于寂。你來看此花時，此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」

「心之本體卽天理，天理之昭明靈覺卽良知。所謂良知，卽孟子所謂是非之心，人皆有之。」

「心是知之本體，心自然會知。」

「理也者，心之條理也。」

「致知格物者，致吾心之良知于事物物也。吾心之良知，卽所謂天理也。」

在陽明體系中，這是一個極重要觀念。這就是說，我們認識事物，必將事物和良知相合。此良知近於笛卡兒之  
本有觀念，或康德之先驗範疇。但是，事物物與良知相合時究是如何關係，陽明並無進一步的分析，這因爲他的  
學說原是由倫理立論的。他所要格者，主要是君臣父子兄弟之事。良知是天然標準，亦卽無上命令。

「天理卽是明德，窮理卽是明明德。」

「明明德只是誠意，誠意的工夫只是格物致知。大學工夫只是誠意，誠意之極，便是至善。」

「良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠但但，便是他本體。」

「性一而已。」仁義禮知，性之性也。聰明睿知，性之質也。喜怒哀樂，性之情也。私欲客氣，性之蔽也。」

「至善者心之本體。本體上才過些當子，便是惡了。」

「格者正也。正其不正，以歸於正也。」

良知是人心所同然，是人心所固有的是非標準，於是良知又近於康德所謂實踐理性。

自然，陽明並未進一步分析良知如何統御他的六官，以及分析道德的規律，他沒有達到康德，而也沒有達到笛卡兒。然而他的良知，是純粹理性和實踐理性之共同胚胎。這胚胎沒有發展。但他的唯心論，他的理性一元論，充分表示其思想之澈底性。

而他的理性論同時也是經驗論。他說

「心無動靜。靜其體也，動其用也。」

動靜一體即知行一體。「所謂致良知，即知行合一也。」

「知是行之始，行是知之成。」

「真知即所以爲行，不行不足謂之知。」

「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」

人之知是由行來的：

「豈有不待身親履歷而已先知路歧之險夷者乎？」

「猶之行路，一遭一蹶跌，起來便走，不要欺人，做那不會跌倒的樣子」。宋人要找一個走路不跌之理，而陽明

則指出這理要不斷走出來。

「未有學而不行者也。蓋天下之學，無有不行而可以言學者。學之始，即是行矣。」

他以為「孟子集義養氣之說大有功於後學。致良知即孟子集義。即必有事焉。就事上致良知即是格物。若是守得個沈空守寂，才遇些事子，即便牽滯紛擾，不能經綸宰制。」

「人須在事上磨練做工夫，乃有益。若只好靜，遇事便亂。」

有一屬官聽其講學，謂自己簿書訟獄繁雜，不得爲學。陽明說：

「你既有官司之事，便從官司的事上爲學，纔是真格物。簿書訟獄之間無非實學，離了事物爲學，却是着空。」

「人民社稷，無非實學。」

「使在我無功利之心，雖錢穀甲兵，搬才運水，何往而非實學，何事而非天理，况子史詩文之類乎？使在我尚存功利之心，雖日談道德仁義，亦只是功利之事，况子史詩文之類乎？」（與陸元靜）

錢德洪跋大學問說：「此心之知，無出民彝物則之中，致知之功，不外修齊治平之內」。後來錢德洪四有之言及王畿四無之論，近于山中樞鋒，不如大學問之真切也。

不過陽明也沒有進一步分析如何由行來構成知。因此，王門後學中也有將知當行，如王船山所批評的。而知行之真義到船山習齊和中山先生才完全解決了。

在倫理學上陽明還有一大功績，即打破宋人之心，道心之對立。「人只有一個道心，並無兩個心。所謂人心，正如鏡上染有塵埃而已」。「心無不善，知無不良。」止至善者，復其本原而已。

他亦言天理人欲：

「必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，此作聖之功也。」

「學是學去人欲，存天理」。

但他所謂天理即是真誠，所謂人欲，即是作僞。在知識上以行知致良知，在道德上如何復良知之本然呢？宋人講禮法，而陽明則以爲：

「勝私復理，卽是心之良知」。

他並將禮字釋爲理字，開後來顏李東原之先。我們依據理性行動就得了。理性云者，出乎本心之自然，是灑然，亦是敬畏：

「灑落爲吾心之體，敬畏爲灑落之功。皆出乎心體之自然也。」

根據理性論，陽明有進化的見解。他在章實齋之前三百年提出五經皆史說：

「五經亦只是史。」

他說古不可復：

「風氣日開，文采日勝，至於周末，雖欲變以夏商之俗，已不可挽，况唐虞乎？然其治不同，其道則一。唐虞以上之治，不可復也，略之可也。」

因此，古代的禮亦必受理之裁判：

「先王制禮，皆因人情爲之節文，是以行之萬世而皆準。其或反之吾心，而有所未安者，非其傳記之說缺，則必古今風氣習俗之異宜者矣。若徒拘泥於古不得於心而冥行焉，乃是非禮之禮。」

其二——親民

陽明政治哲學可以親民二字括之。宋人將大學親民改爲「新民」，他極力反對。

他之親民說是根據人同此心，心同此理的。

「聖人之心，以天下萬物爲一體，其視天下之人，無內外遠近也，凡有兄弟皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。」

既然如此，所以人民之困苦卽是我的困苦，而解除他人之困苦，卽是自我之滿足。

「良知之在人心，無間賢愚，天下古今之所同。世之君子唯務致其良知，則自能公是非同好惡，視人猶己，視國猶家。見善不啻若己出，而一夫不獲，若己推而納諸溝中者。故非爲是以求天下之信已也，務致其良知求自慊而已。」

矣。」

「政在親民。人者天地之心也，民者對己之稱也，是故親吾之父以及人之父，而天下之父子莫不親矣。親吾之兄以及人之兄，而天下之兄弟莫不親矣。是之謂明明德於天下。是謂之家齊國治而天下平。然或失之虛空罔寐，而無有乎平天下國家之施者，是不知明明德之在親民，而二氏之流是矣。固有欲親民者矣，然或失之於知謀權術，而無有乎仁愛惻怛之誠，是不知親民之所以明其明德，而五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。」

他以為聖人之道，即是百姓之道：

「與愚夫愚婦同的，是謂同德，與愚夫愚婦異的，便是異端」。

他認為四民平等，士不獨高。在節庵方公墓表中說：

「古者四民同道，其盡心焉一也。……要在有益於生人之道，則一而已。……自王道熄而學術乖，人失其心，交驚於利，以相驅軼，於是始有故士而卑農，榮宦游而恥工賈，夷考其實，射時罔利有甚焉；……罪浮而實反不逮

，才用等辨，而民治可久；居安盡變而民用不匱，修此十者以治，達之邦國天下可也」。

「金壇縣志序云：『本立而天道可睹，利順而地道可因，養遂而民生可厚，施均而民政可平，俗成而民政可立，懲新而民性可復，才用等辨，而民治可久；居安盡變而民用不匱，修此十者以治，達之邦國天下可也』。

又如：

「聖人各有愛民之心，而同其責任之心。」

「民固必從乎君，而君之存亡有繫於民。」

其他奏疏文章之內，無一篇不談到民生疾苦；無一篇不談到安定人民。如「憫地方之瘡痍，哀民貧之已甚」，「財者民之心也，民者邦之本也」，不可勝數。

他出兵討宸濠時寫信與一個朋友說他的動機：「此人兇殘忌刻世所未有，使其得志，天下無遺類矣。」並不一定是出於忠於一家一姓的狹隘觀念。因此，他對於公羊穿鑿亦不以爲然：

「聖人之言明白簡實，而學者每求之於艱深隱奧，是以爲論愈詳而其意愈晦。」  
最後必須指出的，是先生自由思想之精神。

「學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也，而况其末及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也，而况其出於孔子者乎？」

「昔之君子，蓋有舉世非之而不顧者，亦求其是已，豈以一時毀譽動其心耶？」

其時儒者無不排二氏以自重。先生不信佛然亦不排之。他以為佛爲夷狄聖人，而聖人爲中國之佛。地方不同，故中國無取於佛。他看不起佛，他說佛氏逃世，是自私其身，是着相，是小道。然斤斤以二氏爲言，亦所見者小；「二氏之說，其始亦非欲以亂天下也，而卒以亂天下，則是爲者之徒之罪也。夫子之道其始固欲以治天下也，而未免於二氏之感，則亦爲之徒者之罪也。善學之，老氏之說無益而亦可無害。不善學之，則雖吾夫子之道亦不能無弊。子夏之後有田子方，子方之後爲莊周，莊周之後有荀况，荀况之後爲李斯，蓋亦不能以無弊矣。」

思想之寬容，卽對人之平恕。嘗告弟子云：

「無辯止謗。……苟其言而是歟，吾斯尚有未信歟，不得輒是已而非人。使其言而非歟，吾斯旣以自信歟，則常益求於自慊。」

## 五、陽明之人格

孔顏心迹單變業，

落落乾坤無古今。

公自平生懷直氣，

誰能晚節負初心？

獵情老去鷺獨在，

此樂年來不費尋。

矮屋低吟真局促，  
且從老頂一高吟！

——次韻畢方伯

先生倡良知於天下，蓋痛心於政治學術之萎瑣，其講學也，頗近於一種政治運動。他對於講學，即在軍旅中未嘗或懈，而時時勉勵同志，「砥礪夾持，務期有成。」而他對於有志之士，亦虛懷接納。自謂「每聞海內之高明特遠，忠信而剛毅者，即欣慕愛樂，不啻骨肉之親。」而從其遊者，亦如所云「凡與臣共事者，皆有忠義之誠者也」，實非虛譽。先生少年任俠，想見其英銳之氣。後來讀書磨鍊寓剛明于沈毅。然先生非世之大言者流。數次用兵，莫不馬到功成，蓋謀定而後動也。

先生與寧王交戰時尚在中軍講學。報敗者至，衆皆怖，先生言笑自若。頃之，報勝者至，衆皆喜，先生言笑自若。或問其故，他說「若人肯在良知上用功，時時精明不蔽於欲，自能臨事不動，不動真體自能應變不亂。」這是說他無個人之得失。有問「能養得此心不動即可與行酬否？」先生曰，也須學過。此是對刀殺人，豈意想可得？必須身習其事，節制漸明，智慧漸周，方可信行，蓋天下未有不履其事而能造其理者，此後世格物之學所以爲謬也。」先生以養生立大功，處宦官專政之時，疑謗交至。先生對於宦官，除坦坦蕩蕩外亦有其機智，亦即與人爲善之誠。

常宸濠被捕後，太監忠泰德意武宗親征，欲先生經濠符武宗自擒。先生不可，縛濠送另一太監張永，使功不致敗於垂成。

武宗嘗遣錦衣至先生處，例須送錢。先生與以五金。錦衣怒不稍。次日來辭，先生執其手曰，我未見輕財重義如公者，我無他長，止善作文字，他日當爲表彰，其人豈不能他語而去。

然亦賴其硬工夫。武宗南巡，北軍頗擾南方，先生與忠泰等語不稍徇。忠泰欲與先生較射，先生勉應之，三發三中，北軍皆鼓掌。忠等始班師。

先生至轅，大閱士卒，有勸先生勿處用兵之地者。先生曰：「縱有禍患，畏避不得。雷要打，隨他打來。」

又說：「我在南都以前，尚有些鄉愿的意思在。我今信得這良知真是真罪，信手行去，更不着些覆藏。我今纔做得個狂者的胸次。」

「昔孔門求中行之士不得，苟彙其次，其惟狂者乎？狂者志存古人，一切聲利紛華無所累，得是人而裁之，使之克念日就平易切實，去道不遠矣。」

然此非六朝玄虛任誕之謂。在滁時嘗曰：

「吾年來欲懲末俗之卑污，引接學者，多就高明一路，今見學者漸有流入空虛，爲脫落新奇之論，吾已悔之矣。」

天泉集會詩云：

「世之學者沒溺於當貴聲利之場，如拘如囚，莫之省脫，及聞孔子之教，知一切俗緣，皆非性體。乃豁然脫落。但只見此意不加實踐以入精微，則漸有輕滅世故，闊略倫物之病。雖比世之庸庸瑣瑣者不同，其未得於道一也。」

又戒其弟子勿矯以沽名，訐以爲直，動氣求勝，長傲遂非。又言良知須由困勉之功，不得假以文過飾非。

王艮服古衣冠見先生，聞先生語而折服，謂「吾人之學，飾情抗節矯諸外，先生之學，精深極微得之心者也。」

「先生在教育上主張發展個性而不主抑壓。訓蒙大意云：

「今教童子，必使其趨向鼓舞，中心喜悅，則其進自不能已。若近世不知導之以禮，導之以善，鞭打繩縛，若待拘囚，……偷薄庸劣，日趨下流。是驅之於惡而求其爲善也。」

天泉之會，弟子唱歌划船，先生以五十餘歲之高年，亦欣賞之。講學之地，常有歌聲。此禮樂之道，亦先生幽默之處也。

他一生光明磊落，其詩文中無一句寒酸語，其家書無一句勸子孫以利祿或持盈保泰之語，此與會國藩大不相同。

。其誠子之詩。猶可供世之父兄之觀覽：

「幼兒曹，聽教誨：勤讀書，要孝弟。要謙恭，循禮義。節飲食，戒遊戲。毋說謊，毋貪利。毋任情，毋鬪氣。毋責人，但自治。能下人，是有志。能容人，是大器。凡做人，在心地。心地好，是良士。心地惡，是凶類。譽樹果，心是蒂。蒂苦壞，果必墜。吾教汝，全在是。」

先生做人之道，是堂堂做一個丈夫。嘗云「妾婦之道非所以爲恭」。然此亦非自是自用，嘗云：總之，盡已之誠，與人爲善。然如此一人，決不爲中國官場及士大夫所喜。

後來徐階云：

「今世士大夫高者談玄理，其次爲柔愿，下者直以貪黷奔競，謀自利其身，有一人焉，出死力爲國家平定大亂，而以忌厚誣之，其勢不盡驅士類入此三者之途不止」。此吾人知人論世所不可忘者也。

陽明死後，朝政不改，而弟子輩尙無有才智比於師者，故難免流於飾情抗節矯於外，秦州東林，均不免此。然此亦張居正以後政治之益無生氣使然。而世每以狂禪譏王學，其實即何心隱羅近溪乃至李贄均操行整飭，多以真面目得謗於僞君子，而流言所至，亭林亦信之。夷考其實，彼等私行均無玷辱，熱腸古道多可風。徒好名之心未淨，往往於事無所補益耳。然責備賢者可，盡以咎諸人則不可也。

(三三年十一月「民主政治」)

# 斯賓諾莎與洛克——現代精神之兩先驅

## 斯賓諾莎與洛克之時代

釋勒管云：偉大人物之精神，歷數百世而不滅。近三百年人類文明的偉大成就，斯賓諾莎（1632—1677）與洛克（1632—1704）啓蒙之功，較任何哲人爲大。自然，在近代文化之先驅者中，我們不能忘記培根，笛卡兒和霍布士。然此三子，還都帶文藝復興的餘風，也都是王政主義者。而斯賓諾莎和洛克才完全脫離中世紀超自然主義和獨斷主義之束縛，給現代唯理思想和經驗哲學以完全表現，並對民主主義奠定明白的論據。

這兩大哲，生於同年。在十七世紀，荷蘭與英國是最進步的國家，在這兩國，先後完成了民主的革命。這兩位大哲同時降生於兩國，也不是偶然的。

荷蘭與南部之比利時原均爲西班牙屬國。新教之輸入，以及工商業之發達，刺激了荷蘭人之自由思想和民族的民主運動。他們在加利略之先，已發明顯微鏡和望遠鏡。其他許多發明，荷蘭人俱着先鞭。一五六六年他們開始反抗王權，一五八一年在「荷蘭華盛頓」威廉領導下，提出荷蘭獨立的要求。同時，他們的船隻在歐亞活動，獲得了大批的財富。雖然直到一六四八西班牙才承認荷蘭獨立，但在十六世紀之末，荷蘭已經事實上獨立了。繼義大利之後，十六世紀，荷蘭人才輩出。格老秀斯在歷史和法學方面的功績世人所知。科學藝術均表現生氣，例如有名的物理學家 Hugenius，畫家 Rembrandt。十七世紀之初，荷蘭且是各國思想犯的逋逃藪。斯賓諾莎是葡萄牙系的猶太富商之子，受過充分的教育。他在荷蘭吸收自由空氣之後，不信任猶太教了。這在以宗教維持團結的猶太教長看來，是不可容許的。於是被處破門之罪，蕭條流落，最後獨居於海牙，有時且不得不以磨鏡維持其生活。他始終沒有信仰任何宗教，雖在迫害之中，亦絕不掩飾對於共和民主派的同情。其恬靜慈祥之一生，以四十四歲之英年逝世。生前出版「玄學論」和「政教論」。「倫理學」，「政治論」，「知性改造論」都是死後出版的。

洛克生於清教和民黨之家庭，少讀書於牛津大學。他生活於英國最創造的時代，亦內亂與革命的多事之秋。查理一世與議會之爭，長老派與獨立黨之勃興，查理之上斷頭台，克倫威爾之專政，復辟以及查理二世詹姆士二世之在位，一六八八年名譽革命及憲政之發展——此其一生所經歷或參加之大事。他久任沙甫伯利伯爵之祕書與家庭教師；因與當時之實際政治保持接觸。復辟後隨沙氏流亡到荷蘭與法國，名譽革命後返國，歷任要職，頗著政聲。他和當代科學家波義耳牛頓相交，對於科學之進步懷抱極大之期望。主要著作有「人類悟性論」，「政府兩論」，「寬容書簡」，「教育雜感」，「基督教之合理性」，「自然哲學之理解與要素」。這都出版於一六九〇左右，即其五十至六十之時，「悟性論」執筆於一六七〇年，出版於二十年後。其認真與好學不倦，亦可想而見矣。

現代哲學是賽（科學）德（民主）二先生的兒子，也是賽德二先生進一步成長的乳母。哲學起於宗教之批評，並進一步鍛鍊人類知慧之鋒刃。自培根笛卡兒以來，人類了解，爲了改善人類之生活，唯有依賴人類自身之知慧，而不能依賴神明之啓示，與傳統之教條。近代哲學有幾個根本特點：其一，對宗教作批評，雖然多半是以一種迂迴的方式，和外交的詞令。其二，認世界是有理性的，有法則可循的。其三，世界之法則，是人類理性可以或多或少發見出來的。所以現代哲學首先注重知性之研究與改進，而逐漸集中於知識論之探討，也是很邏輯的歸趨。而其四，假如人類理性是應該尊重的，則同具理性的人類其價值決無高下，而人權也應該平等。於是理性主義通於民主主義。在這幾點，斯賓諾莎和洛克作了繼往開來的貢獻。洛克號稱「自由思想之父」，其實斯賓諾莎也值得同一的尊稱。

### 斯賓諾莎之哲學

斯賓諾莎的思想，一方面受阿拉伯哲學家 Averroes 以及猶太哲學家 Maimonides、Crescas 和 Bruno 的影響，一方面，受笛卡兒的影響。而猶太教的汎神論，希臘的唯物論，學究派的辯論，也在其思想中留下顯明的色彩。然他的哲學，畢竟是以笛卡兒爲出發點而加以改造的。

笛卡兒是二元論者。在他的世界圖案中，物質的屬性是體積，精神的屬性是思惟。兩者究竟如何發生關係呢，他沒有說明。而最後只好求救於最高實體之神。他在近代哲學中首先提出自我和理性的觀念，存在與思惟之對立。他一面對世界作機械的說明，一面又與神以特殊的地位。於是繼起者中，馬爾布蘭基主張唯心論，霍布士則發展唯物論。而斯氏則統一之。

斯氏取消二元的對立，而以世界只有唯一的實體 (Substance)。這是獨立自存的根本。他稱此實體為神——然斯氏之神，不是基督教有人格的神，只是「自然」之意而已。假如三角形說話，必謂神為三角形云。此實體有二種屬性，其一為思惟，其二為體積。笛氏對立的二元，至此均為唯一實體之屬性了。實體是普遍永恆的存在，而特殊化的暫時形態，則稱為狀態。實體及屬性是「能造的自然」；而具體的現象世界，即「狀態」的世界，是「所造的自然」。人類感覺所直接接觸的世界，即此狀態世界。精神與思惟的狀態，表現為各個觀念及意志活動。體積的狀態，表現為動與靜。體積是運動之根據，運動是體積之狀態。狀態是事物之變動。狀態之於實體，猶衆漚之於海水。即用見體，世界本身即可說明世界，沒有超自然之造物主。斯賓諾莎的世界和霍布士一樣，是定命論的，因果論的，反目的論的。全部宇宙是一個內部相連的幾何學系統。每一事物均有其原因，而原因又有原因。我們各個觀念，亦由其他觀念而來。這合成宇宙的表面。

然則思惟與體積關係如何呢？他認為是平行的。「觀念之秩序與連結，與物之秩序與連結是相照應的」。心物是一體之二面。一切物處均有心，一切心處皆有物。人類不過一狀態而已，與一切狀態無不同。斯氏的心理學，認為身心是平行的，身體之動作與心理動作相符合。如物質有因果關係，精神亦必如是。這種意見，自有混同心物之嫌，所以萊布尼茲欲以單元論修正之。

於是斯氏進而論其知識論。他分知識為三階段：一，感官之知，二，理性之知；三，最高的直觀之知。即笛氏之所謂自明真理。不過笛氏之自明真理，僅指最簡單之命題，而斯氏所言，則指足以進行研究之觀念，即事物之邏輯關係也。所謂真偽者，即知識之完全與欠缺。對象並不存在而假定為存在，即是錯誤。原因不明而認為偶然，也

是錯誤的。

萬事萬物皆由普遍實體而生，人之心靈，只是實體之思想狀態。各個心靈，是無限知慧之一部。他認為理智意志都是心之觀念，且以二者同一。意志是肯定自己與否定自己的觀念。思想有無阻礙見之行動之時，即表現為意志。世間萬事萬物都受因果律之支配，意志亦然。就物質言，謂之決定，就思想言，謂之決意。因此，他與霍笛卡兒相反而與布士一樣，否定自由意志。下落之石頭如有知覺，亦將以下落是其自由意志云。

理智有感覺想像理性之階段，意志有與之相當的情緒及意志之階段。他認為情緒即意象，是混淆的不安當的觀念，而且與生理現象平行（此近於近代詹姆士之說）。人之無知，常起於愛惡希望及恐懼之情緒。然情緒並非人之弱點，反之，是人類天性。他分析情緒由快，不快，及欲望三要索構成。萬物均力圖維持自己之存在。足以增加存在力者，感覺快；減少存在力者，感覺不快。一切善惡美醜，都是對人而言。適於人類健康者，即是美。

斯賓諾莎之哲學，是其倫理學之基礎。人類必須合理思惟始能有完全認識，才有完美的德行和幸福。最大之善，即知心靈與自然之為一。心愈了解心與自然之合一，即愈了解自己力量 and 自然秩序，即愈能指導自己而為自己定下準則，並由無用事物解放自己。他定下幾個生活的原則：為人民服務，愉快，僅追求健康必需之金錢。

他嘗言「不笑不哭只是理解」。求知是自由之路，合理即是自由。我們知識愈清楚合理，愈能了解宇宙一切必然關係，因果與關聯，愈能脫離恨怒妬懼愛欲憐悔等情緒之羈絆，我們便愈是自由的，獨立的。

因此，自由與必然並存，道德與知識合一。凡知事物必然者，即看出他們對於神之必然，即知愛神（自然）（理智的愛神），亦必然愛己和愛人，因人我均為神（自然）之一部。

「縱浪大化中，不喜亦不懼」，「浩然與天地同流」，這便是斯賓諾莎的境界。

### 斯賓諾莎之道德政治論

斯賓諾莎之倫理學，肯定正當之利己，然同時力言愛能生愛。道德之本身即是幸福，幸福並非道德之報酬。

堅持自己之生存及其能力，乃是自然法則。萬物力圖保存自己，此種努力即爲德性。德性即是權力。

自然所要求者，乃不背於自然之事物。自然要求人各自愛自利，以達於完全之域。一個人愈能保持其存在，且於人有益，其道德愈高。他不贊成自卑。自卑近乎自傲，而自傲者必爲倭者所賣。愛己愛人是合理的。道德的行爲祇是心靈合於理性的行爲。最高之幸福是神之認識，即自然之認識。

人欲自利，莫於統一人類之目的，即莫於實現公利。人依理性行事，均將得益。凡有利於人者，必有利於己。公、誠、敬、是善行，憎惡、忿怒、復仇、嫉妬是惡行。謙遜悔恨，可以改正一個人之行動，然尙不足語於善行。

人各自私自利，必生爭端，如是發生契約，而國家以生，以謀公共之幸福。此與霍布士的看法一樣。但霍布士主張將統治權交於一人，而斯賓諾莎則相反。

他認爲國家目的不在管理人民，而在使人民免於恐懼，獲得安全，並指導人民獲得自由——依理性而生活。將權威交與一人而得到的，不是和平，而是束縛。他認爲民主政體是最合理的政體。此種政體，應以全民兵役和單稅爲基礎。他又力主官職應限於有學問的人，而不可給不學無術者。

斯氏痛惡秘密外交。他說與其讓暴君用奸謀瞞過國民之耳目，甯可正當計議使敵人知道。須知在戰時可以陰謀暗算敵人者，在平時即可暗算人民了。

斯賓諾莎認爲「最重要的工作，是想出一個改進與澄清知性的方法，使人類能在理性指導下生活」。而這第一件事，即是思想之絕對自由。即使是異端邪說，我們也還能在其中找出可能的利益。這在今天，已是耳聞習見之言，然如果想到加利略被迫放棄地動學說，笛卡兒修正其哲學以息耶穌會憤怒，而這一代哲人因對猶太教教義懷疑不得不離鄉背井甚至遇刺的時代，則這是何等的賢明和勇氣！何況今天還有統制思想的主張呢？

他說明承認言論自由的利益。「人類天性最不能忍受他們信以爲真的見解，被判爲違法有罪。」人類可以隱瞞他的信仰，然信仰不是口說而是實行的，一個人的信仰必然要影響他的行爲，強迫制止，「人類不但不以爲恥，反以爲榮。不但憎恨法律，而且要反抗政府」。如果禁止公開反抗，一定出之於地下反抗。禁止言論自由，其結果不

外兩點，作偽，和反抗。

斯賓諾莎不僅反對以法律干涉言論自由，而且要求思想脫離一切間接的無意的統制。他甚至反對國家設立學校，而贊成自由講學。

爲了要求言論自由，斯賓諾莎談到國家制度之根本。言論不自由使人無知，無知是專制之母。誠如霍布士所言，思想自由對於既成政府是一種破壞力。一切專政性的政府自然不會歡迎言論自由。然而，無知的結果，也只有使整個社會窒息而死。只有民主國家，或走向民主的國家，能有這一種機構，由批評獲益，改造其本身，而在這種情形之下，言論自由只有助於國家，而不會妨害國家，因爲沒有人能比一個知道能自由批評其政府更爲忠誠的。自由可以破壞專政，不過被破壞的，是政府而不是國家。

### 洛克之哲學

洛克之哲學，受兩個人的影響。一是 John Owen，他是主張寬容的清教徒；二是霍布士與笛卡兒。然他不是敘述笛氏之說，而是由批評而得出自己結論的。他爲了研究人智，即從事于考察人智之確實性，明證及其範圍。哲學研究的對象有三：萬物本性（物理學），行爲規範（倫理學），運用此種知識之方法與手段（邏輯與批評論）。當吾人從事研究之前，首須考察自身之能力，即人類之悟性。

他的結論有二：並無先天生得的真理；二，一切知識來自經驗。

笛卡兒主張有生得之觀念，如我、神、物等。然而不然。道德觀念似乎是與生俱來的。可是不同時代不同民族都承認的道德法律並不存在。即如笛氏所謂神的觀念，在小兒和許多民族竟然沒有。人心之初，不過是暗室，空屋，一張白紙。

但白紙如何變成黑字呢？由于經驗。吾人觀念之來源有二：一，感覺；二，反省。一切觀念，均由內外經驗結合而生。

人類藉感官反省獲得各種簡單觀念（如原始性的堅固，體積，動靜，數目；次要性的聲，色，味等）。然後因抽象作用加以聯貫，變為複雜觀念。此又有三類：狀態，實體，關係。狀態觀念之下，有空閒狀態（距離，無限，平面等），時間狀態（繼起，持續，永遠），思惟，數和力之狀態。實體觀念由代表特殊個體之性質之觀念而成。如鉛為綜合灰白色及重量硬度之綜合觀念。此有三種：物理實體，心理實體，神。關係觀念由比較而來，最重要者有二：同異，因果。觀念之相互結合，形成認識作用，猶如結合字母以成字，積單字品詞以成文然。

吾人一切知識，均為觀念構成。除觀念外，即無知識。故知識者，即對於觀念關係之審核，即觀念間關係之一致與否。如「白非黑」，「三角形三內角之和等于二直角」是也。

因此知識有二種：一為直覺之知，如「白非黑」是。二為證明之知，即利用其他觀念之插入者，如「三角形三內角之和等于二直角」是。此外，洛克尚承認第三種知識的感覺之知，即對於外物存在之知覺，如「太陽在天」是。

洛克分析了知識之後，認為知識既為「觀念之一致與否」，則在此範圍以外，即吾人無知之域。吾人知識之範圍至小。不過我們無須悲觀。我們可以從事知識之研究，以擴充知識之範圍。

在一切知識中，洛克以為直覺之知最無可疑。他相信因果和必然關係。在這一點，他和理性派是一樣的。但他畢竟認為不能感覺知識不能稱為確實知識，所以還是經驗論的。不過，感覺知識是否能有因果必然性乎？這就是後來休謨所要討論的。

### 洛克之倫理政教論

洛克以為快樂與痛苦為道德的原素。人類生來希望幸福，厭惡苦痛。凡引起吾人快樂者為善；引起苦痛者為惡。最大的善即最最大幸福。有些行為產生公共幸福，並有益於個人。洛克也否認意志自由。神給人以欲望，支配其意志以保衛自己，繁殖種族。鼓勵欲望者即是幸福。神將公共幸福與道德合而為一，而使道德之實行為社會之必

需。人類遵循道德法則而得到個人利益，因此，都予尊重。道德即是有益于己有益于人的行爲。人生之快樂，是健康，名譽，知識，行善，及來世幸福之希望。他說人類判斷其行爲之邪正，有三種法則：一爲神之法，其行爲是罪業抑爲義務，屬之。二爲民法，犯罪與無罪屬之。三爲輿論法亦即哲學法，德與稱讚，不德與非難屬之。神法是一切道德律之基礎。在這裏，他是調和希臘和基督教的道德觀。

在其「政府兩論」中，洛克批評專制政治，並論政府之起源，範圍與目的。他首先提出三權分立的學說。他反對君主有絕對權力，人在法律範圍內不有支配其自身行爲之完全自由權。人類生而平等，任何人無權侵害他人之生命自由與所有權。各個人均須自衛，並在與自衛不衝突之範圍內防衛他人。在自然狀態中，人皆有權懲罰違反自然法者，保護無罪者，抑制犯罪，報復侵犯者。自然狀態並非如霍布士之所說之「萬人對敵萬人」之狀態，而是和平，友愛與互助之狀態，不過，法律，裁判以及執行裁權之權力是缺乏的。到了人類結成社會，將自然法委于政府時，始有民治之社會。

正當國家必依人民同意而行事。人類結成社會，即在互相保護生命自由與財產。

原始自然法應爲立法之基礎。立法權不得取人民同意不得取人民之財產與稅收。立法權與行政權必須分開，否則人民即成君王之奴隸，也無公平之司法。任何人無權壓迫他人，剝削他人。無論君主或立法者如違人民之委托，人民即可裁判之。政府違反人民利益，人民即有革命之權。這些光輝理論，是美國獨立宣言和法國人權宣言的藍本。在基督教之合理性中，洛克力主政教分離。在寬容書簡中，提倡思想及宗教之寬容，雖然他認爲天主教和無神論尚不在寬容之列。他在教育論中，主張循自然程序發展個性，注重體育，遊戲及實物教授，發展自由的精神和身心都健全的有自治能力的個人。他又是職業教育提倡者，在學校中，教育和手工業合而爲一。

### 斯賓諾莎與洛克之影響

近代哲學以大陸唯理論和英國經驗論爲大宗，而斯洛二氏便是這兩大流派之祖。

斯賓諾莎沒有洛克幸運，沒有洛克得到普遍的歡迎。然而，天才不會長受冷遇的。德國萊布尼茲受他的影響，開德國學界之風聲。以後德國啓蒙派的萊辛（Lessing）更力言斯賓諾莎以外並無哲學家。歌德，赫德爾都由斯氏著作豐富其思想。法國雷南稱之爲近代最偉大的猶太人。而英國詩人柯立芝華茨活以及拜倫雪萊亦受其影響。到了黑格爾，尤大加表彰，且以爲究研哲學，當由斯氏開始。近世叔本華尼采輩之權力意志說，多少受其啓發；而馬克斯派更盛讚其有唯物辯證法的精神。其民主自由的學說，在美國亦受推崇。我相信他的偉大，尙有更受歡迎之時日。Bak已說，「現代不乏著名人物，宣稱近代科學，充分包含於斯賓諾莎之中」。

多半由于國勢的原因，洛克的影響更爲宏遠。他的心理學爲英國聯想派心理學（Brownie, Hartley）之根據，而法國之感覺派（Condillac, Helvetius）亦承其緒。他的知識論經休謨巴克來之發展批評，至康德而集大成。他的倫理學啓發了Hutcheson，休謨以及亞當斯密。他的政治學由盧梭之「民約論」孟德斯鳩之「法意」加以發揮。而他的教育學說，亦經盧梭傳播於世界。他的批評精神，個人主義以及民主主義，是十七八世紀自然神教和啓蒙主義之動力。哲學家對於思想與社會影響之大，實無人可與比肩。

如今科學進步與人權昌明，使萬世受其賜者，這兩大哲人之鼓舞提倡之功，是永不磨滅的。（三十四年初稿，三十七年略加修正）

## 述學上熊十力先生

十力先生來書勉學。先生平章華梵，力大思精，要歸于反求諸己，明心盡性，全體大用，力行知恥，所以保族而安民。船山而後，學者尙未見所造若先生之孤深。余不學，于經學取古文，理學擇陸王，而以文獻經制之學爲本，于西方之學，則以文藝復興與啓蒙諸子而後，雖羣山競秀，萬壑爭流，唯實證之學尙不離乎中行；而要在尙自由，尊理性，盡人智，振民力，以求濟乎祖國與蒼生。思路或有小異，而志則竊願從乎先生。但語寄意，略志淵源嚮往，及半生區區之志之所存。（聲韻不律，則古人固有此體云）

### 一

孔孟江河萬古流 百家羽翼各千秋 網羅文獻有司馬  
澄清怪異賴揚劉 康成大力窮六藝 輔綱驚才傲九州  
兵馬中原傷板蕩 遂令智士入緇流

吾國之學要以孔孟爲宗，而墨子亞之，不可以

陋儒之故遷議前哲。秦漢以來，公羊讖緯興，日多誣世惑民之語。太史公卓然不羣，爲文史宗；而劉歆揚雄亦張古學玄言正醜吏災異之說，功在後世，未可以莽事而短之也。厥後桓譚王充班固張衡聞風而起，鄭玄王弼，亦承劉揚之緒。魏晉以降，才士多歸二氏，儒生且問禮於慧遠。卽范寧范縝，亦尙未足與高僧爭雄。

### 二

河汾自許亦人傑 韓李才識世間稀 敬輿論政關民物  
端臨考史見興衰 不信程朱真正統 未必張王有是非  
水心壯志餘孤憤 至今南渡使人悲

顏之推後，王通承六代之餘，表章儒學。世以其擬經爲妄，吾未見其不可。陸贄奏章，具見才識。劉秩杜佑考典制，啓鄭樵馬端臨之先。韓愈李翱劉禹錫柳宗元言性道，實承雄通而開宋學。理學家推周程張朱而短安石，其實張載王安石所見，實多

相同。永嘉諸子，多有張王之意，而水心最爲傑出。宋有此人不能用，此其所以無救，不僅廢殺韓岳而已。

### 二

陽明曉日照迷茫 文定閣通出姚江 方顛王顏真卓犖  
待訪潛書並輝光 戴君章氏俱經世 李魏鄭馮圖富強  
勿忘先哲苦心處 拳拳一念在民康

程朱既興，八股復作。陽明挺生，復人性而破頑迷。陽明以後，無有能不受其影響者。明末徐光啓介紹西學，器識恢弘，復幾諸人，均其後輩，而徐亦泰州王門也。晚明遺老黃顧王顏創造宏遠最爲世知，而方以智王錫闡梅文鼎爲質測之學，顧祖禹魏禧彭士望劉獻廷經緯史地，唐甄潛書，足繼待訪錄，均不可忘。清人入關，亦以程朱八股事羈縻。先有全祖望爲遺獻之學。厥後戴經章史，無不志在生民。及外患初來，李兆洛俞正燮包世臣龔自珍林則徐魏源馮桂芬郭嵩燾薛福成龔觀應均苦心求富強之道。凡此，均中山先生之淵源也。

### 四

理性重光觀復興 賓莎洛克益精深 啓蒙諸子摧陳腐  
工業革命見奇神 華夏中衰滋世暗 達斯以後亦音沉  
獨裁邪說昏天日 「四大自由」振義聲

近世西方文明，始于文藝復興之個性覺醒。自培根笛卡兒以後，斯賓諾莎洛克繼之，而十八世紀法國啓蒙之學，最爲光華；近世科學及民權之制亦自此益盛。所以然者，即思想自由不爲傳統所拘束，盡理性之功能也。十九世紀初康德黑格爾先後名世，康氏啓蒙殿軍，黑氏天才，亦多戲論；以後則實證之學爲西方文化之最後階段。唯自中國因落後罹禍，西方亦因壓迫東方而昏昏。達爾文斯賓塞後，西方亦無巨人矣。於是獨裁之說，乘敵而生，幸中國抗戰于前，而新世界之羅斯福提出四大自由于後，自由得重光之日，即世界有太平之機。哲學復興，當在最近之將來。

### 五

本來道器不能分 正德之原在厚生 暴政當隨獨斷滅

人才將共民權興 操心利濟無今古 明真持術有新陳  
思想自由存亡事 斡旋氣運在吾人

近人恆以「精神」「物質」判東西文明，無論抑此揚彼，均爲井見。道器爲一，智德相成。生民之樂以外，別無道德。從來暴政與教條如形影不離，而人智與自由民主，則有如雲龍風虎之相生。利民濟物之心，乃賢愚所別，亦千聖所同。唯以人文

進化，所以求真明理而濟世者，有精粗疏密而已。今日以積弱之餘，大底以古今中外爲依傍。然如無獨立意氣，拓荒精神，學習以求若人，會通以求超勝，中夏亦無復興之日。而如不能向不知深入，由陳言解放，自用神智，博學精思，學問亦無自立之時。此有志者不能不有所事者也。

（註）「述學」前兩五十句係答應師十力並就教者，各段附語，則後來所加，用作詮釋。三十三年夏。

# 崇學尊理論

## 崇學

人類爲有學問的動物，卽有系統知識，並能作系統思考的動物。一般禽獸，其感覺之敏銳，狡猾與機智，不在人類之下，甚且有過於人。人之所以爲人且能主宰萬物者，在人類有學問。動物僅能有單純之經驗，直接之類推，而無系統之知識與思考力。

人類生活之目的，與一般動物並無不同，卽利其生保其羣而已。其不同者，人類生活更有效率，或更爲自由而已。動物僅能以一身之力，被動的適應環境，以求生存。飢則覓食，寒則入洞，或氣候變動，則作遷移，如雁南飛之類。而人類則能製作各種工具，以增強擴大其能力，自動的適應環境，進而改造環境。有冷氣管有熱氣管則寒熱不足畏。人行不如馬，不如鳥。然有車有飛機，則馬鳥不足羨。而種植飼養之術日精，宮室器械之利日著，使人類生活，日趨自由。然人類日益脫離自然的束縛以後，逐漸發生人束縛人的事實，如奴隸制度，封建制度，君主制度，殖民制度等。於是又有各種解放運動。一部人類史，就是爭自由的歷史。生活自由之程度，卽文化進步之程度。人類文明之最後目標，卽是要使全人類都得解放，都成爲自由人；然後全人類的力量與智慧，才能充分的發揮。

人類之所以能從事製作與文化，以增進其自由者，都是學問的成績，都是人類知識之成績。人類之所以至高，卽人智萬能之故。不知尊重學問與知識者，是不尊重爲人之價值，而自降於一般動物之列。

所謂學問與知識者，乃指人類對於外界一切事物之關係與法則之充分的有系統的了解。了解了這一切，我們就可以預見環境之變化，可以控制環境，創造環境，或者因勢利導，或者轉禍爲福。我們知道水之一切性質，就可以有舟楫之利，灌溉之利，而甚至可使行路難於上天的三峽，成爲中國最大的水力發電站。所以培根說，知識卽是權力。

學問不僅使人智慧，卽道德與勇氣，亦隨知識之進步而進步。而離開知識，道德亦不能維持。就個人而論，誠然有不學無術之小人，而小有才者，往往只足濟其大惡。但就社會而論，道德水準畢竟是隨知識水準而提高的。世人每有人心不古之嘆，其實我們真正研究歷史事實，平均說來，在道德上，今人並無愧於古人。一切不道的事實，古人實比今人更多。這理由很簡單：一切罪惡之發生，由於損人利己而來，由於強弱懸殊而來。而這則由於社會貧困而來，由於無知不智而來。人知進步，因此，社會生產力逐漸進步，以及人類智力逐漸平均化，使人類漸知無須損人亦可利己，並且，不易做到損人利己，合作之益大於損人利己之益。故曰，知德合一，而無知實爲大惡。至於勇氣，堅毅，這些偉大品性，實由於對於未來光明之信心而生。而暴虎馮河之勇，是斷乎不能持久的。故曰，胆生於識。

於是，我必須指出，一國政治進步與落後，主要係於一國統治層的知識程度。一國執政階級之不學無術，是一國最大不幸。然而要一國統治階級有知識，必須一國國民的知識普遍發達。否則，愚民之國，一定是暴政之國。

在政治歷史上，大抵各民族都經過神權政治，武力政治和金權政治時期。此神權，武力與金權，又以血統地緣而承繼結合，成爲貴族政治。然王侯將相不一定能生出王侯將相。反之，專權專利必然造成腐敗。所以貴族政治的結果，一定是瘋狂與白癡之政治。所謂民主政治者，乃對貴族政治而言，是選賢與能的政治，也就是思想知識的政治，道德學問的政治。縱使人民選擇力未必很高，但較貴族政治總是一大進步。

許多人以爲政治就是升官發財的一套，無須學問。這是以過去政治之混沌狀態來衡量現代的政治。就世界而論，自從拿破倫以後，各國統治者實少不學無術之徒。德國學問本甚發達，因特殊原因，讓納粹一般流氓執政，也就活活將國家斷送了。升官發財誠然無須學問，然也不是今天世界上之所謂的政治。如政治變爲升官發財，無非說明這國家非滅亡不可。

我們中國常有人嘆息「儒冠誤我」，或書生無用。於是乎一般人也往往覺得學問無用。也有留學生覺得他在外

國讀的課本，還不及「酬世大全」有用。但我們須知，第一、能做幾篇新舊八股，或能背誦中外五經四書，不一定算得學問。第二、如有真學問而不能見諸實用，那只是說明那一社會愚蠢，而不證明學問無用。沒有學問的國家，不知利用真學問的國家，只說明這國家非滅亡不可。

沒有比學問更能造福千秋萬世的。法國人認為巴士特比拿破倫偉大，英國人覺得甯無印度而不可無莎士比亞。真正的功業和德行，無不是學問的副產物。如這一次世界戰爭的勝利，是生產力的勝利，也可以說是學問的勝利。世界上最可羨慕者是美貌，因只有這是天生的。而最可尊崇者是學問，因為這是苦功之力，而也是人人可得的。

## 尊 理

然則何以人類能夠有獲得學問的能力呢？學問知識是如何構成的呢？

人類所以能有學問之能力，由於人類有一個細密的腦。人腦所以比其他動物之腦更受用者，則因為人類有一隻能幹的手。腦的前哨機關是感官。感官接受印象，積為經驗。動物也有經驗。但人類不僅被動接受經驗，而且因有手之故，能使用及製造工具，以適應及改造環境，使經驗更為複雜確實而豐富。然如僅此而已，人類不過最聰明的動物而已。人類之腦，還能對經驗加以整理，比較，抽象，概括，便獲得外界事象之法則，以舉一以貫之，聞一知十之功。人類組織經驗之能力，即是理性，亦即推理。動物也能作簡單的推理，如類推；例如我們用一個草人站在田中，麻雀以為是人，就不來了。猴子還能模倣人類的動作。然動物的經驗都是皮相的，推理是直接的。於是乎人能設許多陷阱，制服禽獸。

故知識之構成有兩個步驟，一是經驗，二是理性。二者分離，都不能形成知識。

所謂經驗，有許多來源。一是個人單純耳聞目見乃至感覺所得的事實，或道聽塗說之類。二是由觀察、實驗、探險所獲得複雜資料。第三、是前人或同時代的人的「二手經驗」或既知經驗；如書籍，報章，以及既知科學定理

，即是能由我們讀書學習得來的。

因此，所謂讀書，只是我們求知方法之一。我們不能事事重新經驗，讀書乃是節省我們求知過程的。然僅僅讀書，還不足謂之學問。感覺也好，觀察也好，讀書也好，都不足以構成知識。知識必須使經驗通過自己的頭腦，經過一番思索，成爲系統之後，亦即經過理性作用之後，才能成爲自己的知識。許多人以為讀書即是學問，也是大錯的。孔子所謂「學而不思則罔，思而不學則怠」，是深刻的真理。不經自己反復思惟的知識，縱博極羣書，不過一個書廚而已。至於一知半解，更爲無用。

理性使經驗成爲知識，並使零細知識成爲系統知識。大體說來，他有三種作用。其一，是檢查或反省。如忽聞日本投降，不一定相信，到可靠的情報機關加以證實。其二，是整理和組織。例如我們收到許多關於日本的不同情報，加以分析比較，獲得一整個印象，下最後的判斷。其三，是推論，推敲，並給以解釋，或者提出可能的假定看能否證明，或者加以引伸，看能否普遍妥當。這就是所謂歸納和演繹。如是，我們的知識就日益豐富和準確了。靠理性的幫助，我們日益擴充我們的知識範圍，提高知識程度。所謂觸類旁通，舉一反三者是。一個顯明的例子，是數學。幾條簡單的原理，可以引伸許多的定理和方程式，達到我們意想不到的境地，即將我們的經驗擴張到直接經驗所不及的境地。又如，誰也看不見原子、電子、中子、質子之類。然藉理性之功，我們能證明其存在，了解其法則，且能依據我們的理性運用他。

所以學問起於經驗而成於理性。由理性所獲得的知識，再在經驗，實驗和實行中證實而且熟練，變爲新的經驗，導誘更進一步的知識。於是知識日益系統化和準確化。現代的學問和知識，即指理性將經驗加以綜合、整理、組織、檢查、抽象、貫通、推演以後所發現的法則。於是有各種自然科學，社會科學，以及最高的哲學。人類了解宇宙法則，等於把握宇宙之鑰匙和綱領。而人類也就對於世界獲得預見的能力，以適應和控制世界。這些法則，不是一時就能確立的。而是在不斷的實驗和推理中，益趨正確和圓滿的。所謂知識和學問，就是這些法則的總和。孔德說，「知識爲了預知，預知爲了預警」。人類有預知之力，所以就爲世界之王。

理性所以能夠如此者，便是因為宇宙原是有系統的，有條理的。如宇宙萬象是一團混亂而偶然的事實，人類只有碰運氣了。如宇宙是有上帝在那裏主持一切，人類只有設法去逢迎上帝就行了。幸而不是如此。宇宙紛紛，到底有一定的理法。於是人類就可藉經驗和理性，來發現這些理法。王弼云：「物必有理，統之有宗，會之有元，故繁而不亂，衆而不惑」，即是此意。西方自培根、笛卡兒、斯賓諾沙、洛克以後，大家都了解自然中有一種理法。十八世紀啓蒙哲學基本主張，就是深信世界有一種合理性。而這種合理性，是人類理性所能發現的。到了十九世紀，穆勒更名之爲自然之條理性（Uniformity of Nature），且建議探求這條理的方法。

自然之中有法則，這是古今人類都多少意識到的。古人所謂「道」所謂「理」，柏拉圖之 *Idea*，都是了解世界是有理的。人類過去一切大小知識，也都是依其理性獲得的；不過是不自覺的，且缺乏有系統的方法而已。但人類在使用理性過程中，也有幾種障礙。一是惰性。大家獲得一定知識以後，即安於現狀，不求進步，以既成知識爲萬應藥。加以社會還有一種恐懼的心理，覺得前人走過的路總靠得住，另闢蹊徑沒有把握，而且不免危險。此外，政治上的既成勢力與保守主義，以保持現狀爲已足，自然反對一切改革，且常以暴力來阻止新思想與學問。因此，在歷史上許多新的思想，常必須以生命與幸福的犧牲且堅決戰鬥，才能獲得最後的勝利。這情形是中外一轍的。在歐洲中世，以爲理是上帝所定，「聖經」和亞里士多德業已啓示說明，由此求理就得了。中國雖無宗教，然如嚴復所說，有一套綱常名「教」。聖賢傳和註疏業已說明了，由此求理就得了。於是乎中西文化都會有長期停滯。不過歐洲在十五六世紀以後大不相同了。我們今日所謂西方文明，乃指文藝復興以來西方主要國家在精神活動方面所表現的主要潮流，這種潮流可以名之爲自由主義或理性主義，即是有意識的以理性從事思考的態度與精神。他們跳出權威，不懈精進，用其神智，發現世界之法則以求人生之幸福。這是培根以來之思潮，而終使中西文化的成就發生懸隔的。這理性主義有許多不同表現，但大體上這幾點是他們所同的：

- 一、世界是有秩序的，有條理，有法則可尋的。
- 二、這秩序，這法則，是人類理智可以發現的。

三、人類對於這些條理法則了解以後，就能夠對於世界加以控制或作用，以增進人羣幸福。

四、人類所知愈多，能力愈進。因爲人智是進步的，所以世界是能進步的。

五、所以人類希望在於將來，人類是有改善社會之能力，使社會漸趨於完善的。

第一條爲一切科學之根據。第二條可說是主智主義。第三條發展爲樂利主義。第四條第五條是進化主義和淑世主義。到了十九世紀，進化之義大明，且認爲是宇宙根本法則之一，更增加了理性主義的氣勢。（不過，十九世紀之末，西方人還願對於信仰留一個位置，對理性所不及之事，畫入「存疑」範圍。這是理性主義之不澈底。）

然這幾點，並非西方獨有，而中國全無的。不過中國沒有充分發達，而十七世紀以來西方有意識的有系統的加以發展而已。西方文化之有今日之進步，完全是理性主義之賜，而這也正是我們應該提倡的東西。須知科學和民主，都是理性主義的產物。沒有理性精神，科學與民主也是無根的。我們日言科學而科學無進步者，亦有原因在此。

## 知方

理性所以求真。求真所以致用。然不能求真，即無法致用。

然則如何始能求真？蓋理性之功能而已，合理思考而已。如思想無理，自無以知宇宙之理。

求真先須除障礙。障礙有三，一爲古人之權威，二爲現世之權威，第三爲個人之偏見成見。一切聖經賢傳教條權勢之束縛，都是思想之害。凡對權威屈服，等於和權威共同犯罪。還有個人的偏見，先入的主觀以及各種心隱（Complex），都是妨害清楚的思索的。由各種教條所訓育的人，死人也不願聽一句不同的話，也就永遠不能接近真理。瘋子不可理喻，即因瘋子偏見最多。又如，中國歷史上有許多失意者，失意之餘，覺得堯舜桀紂死同枯骨，倡齊物之言，而自以爲至論。又如慈禧太后因其「甯贈友邦不與家奴」之一念，使他對於國事，失其理性之平衡。威權與偏見是求真的大障礙，培根功在百世，即他首先破斥四大偶象。還有一點是要特別指出的，思想一定是要解決問題，集中於目標。但必須了解從現在到目標的一切過程，不可認目標爲事實，也不可擇手段，發生不良的副

結果。

求真之目的，在發現事物之關係與法則。無論自然現象或社會現象，均有一定之法則。此法則或為必然性的，或為蓋然性的。關係之最主要者，為因果關係。近世科學對於因果律之解釋雖不如過去之機械，而宇宙之法則，亦不僅於因果律一事，然世間現象有必然前後之關聯，則不可否認之事；而了解此種關聯，對吾人駕駛外界有極大之便利，亦為明白之事。

我們研究事物之法則，簡單的說，有三大步驟：

根據事實之考察先立假說，

以假說驗之於一切事實，確立法則，即學說，

一定學說成立後，因新事實加以否定或修正，使其更趨於圓滿。

在此過程中，需要理性工作，需要推理，即世人所知之歸納與演繹推理。近世科學特重歸納，此因過去過重演繹使然。一般論理學將二者分開，亦不過敘述之便。實際上二者固不可偏廢，亦不能強分。如赫胥黎所舉之例：我們買蘋果，見色青而質硬者，試之而酸。再試一青硬者，亦酸。於是再見一青硬蘋果，即不覺曰，「凡青硬之蘋果必酸，此蘋果青硬，故必酸」。於是決定不買了。在前一步是歸納，而後者即演繹。此日常習有之事，不過在科學和哲學上，我們使用得更複雜更精確更周密而已。

關於歸納，近世穆勒曾立，「合同」「差異」「求剩」「共變」四則，在有共同現象A之情況下，發現a之現象，即可確定A與a之關係。然此亦不過舉例而已。歸納法之原理，在於同類現象，必有同樣原因。而在推理之時，最忌單詞孤證，或以不真實的多餘的理由來加解釋。同時也應用反證的方法，來確定a之真確性。

關於演繹，即一般人所知三段論法。此甚簡單，然應用實廣。而其原理，即凡對於全體為真者，則對部分亦為真。凡一理論為真者，必其全體不自相矛盾。我們在推理論之時，必須概念明確，並保持理論之完整。

除此以外，我們在思考之時，必須注意範圍和程度。不同的範圍，有不同的法則。例如自然和社會現象，有同

與不同。所以董仲舒的所謂天人之際，以及近世社會有機說，即犯了牽強附會之病。其次，一切法則離開程度的判斷，是不確實的。我們說周三徑一是不哲學的，三一四一五九二六五……才是科學的。

一切近代科學的神奇，都是自由思想而輔之以數學測量的結果，都是根據事實而力求理論圓滿的結果。

## 明史

自然科學對自然現象為系統記述，而記述人文社會者則有歷史。十九世紀以來歷史的方法成為研究社會現象的主要方法，且擴張到自然科學上面。

歷史自加爾東，維可，和塔果以後，已成為一種科學。換言之，人類社會亦有一定法則，不是上帝或英雄所造的。站在純粹政治的觀點，一國興衰之故，在中國過去已有人說得很多，而自人類學社會學興，更使我們對於人文進化有更多的了解。例如，一國政權集中於少數人之手，一國財富分配不均，一國武人干政，一國利用外交解決內政，一國不能以不流血的方法解決內爭，必衰必亂，而一國政治公明，言論自由，人民富於互助之習慣，必使人才輩出，國勢昌隆。此皆歷史上班班可考者。至於「技術」「組織」為文化進步之動力，各種社會制度均應需要而生而非一成不變之物，亦通觀人類文明歷史所能瞭然者。

唯歷史之法則與自然之法則，有三大不同：自然法則多為循環，而人類歷史大體是進化的。二、自然科學之實驗在空間中可以還原，而人類歷史之進行，在時間中則一去而不能復返。三、自然之法則為必然的，而人類歷史則因人力可變，而為蓋然的。例如，光之速率為一定，而由重慶到上海，則步行、舟行、車行、飛行，各有不同。因人力之增大，在理論上，人類漸能隨意支配世界，固非不可能之事。

古人謂鑒古知今。英人福里曼嘗云，歷史即政治。歷史固不重演，然治社會科學及從事政治者，如不研究歷史，必如盲人瞎馬。

歷史科學之進步，頗影響自然科學乃至哲學。在我看來，明白了歷史法則之特點，對哲學有幾個重大啓示。第

一、哲學上「自由與必然」的問題很容易解決了。在自然界，必然法則支配着，在人類社會，自由意志能隨人智之增大而增大。於是，第二、「存疑主義」亦無必要。人類由不知進於可知，由淺知進於深知。到了全知，即是全能。於是第三，個人與社會的問題亦可解決。社會有一定方向，然人力亦可以改變其速度，乃至改變其方向。辛亥革命終必成功，然無中山先生未必如是其速。小人可以亡國，英雄亦可興邦。故世界無不可爲之政治，亦無不可改造之國家。此社會之所以貴乎聖賢豪傑。聖賢豪傑者，有遠見而其工作能力千百倍於常人，且能振發常人，共同努力者也。

## 理想

人類必知方，明史，以獲得預見之能力；然亦必有理想，以磨礪智慧之清明。唯理想始能高瞻遠見，開拓智慧之地平綫。

社會學證明文明與野蠻之區別，在對全體與未來之關心之程度。野蠻人只知道一身一家一地方，而文明人想到一國乃至世界。野蠻人只想到眼前乃至一天一月最多一年二年之事，而文明人則想到百年乃至於千秋。能見大而遠者，就個人言也許疎於小近，但全體說來，這是安全的保障，進步的引導。

要增強理性力量，一定要期於遠大。蒙古人訓其子弟除習騎射外，即使早起遠眺，故蒙古人目力之視程甚遠。精神視力雖是另一回事，其理固同。一個只看見一身左右的人，一定不相信還有天地之大的。

無論藝術科學與政治，都要遠見，要深遠想像力。法朗士說，創作是「靈魂的冒險」。波音加說，科學家要有幻想之力。而一國為政者，如無百年大計之想，那不是政治家。一人無理想即無靈魂，一國無理想即無生命。理想是一種力量，一種活力之鼓風爐。英人拉斯基著「共產主義論」，有一段意思說得甚好，他說共產主義是一種理想主義，倘無更高理想主義，即不足以克服共產主義。

自張伯倫提倡「現實主義」以來，在中國很多人講「現實」，不知幾多愚蠢，假現實主義之名以行。其實無真

理想必無現實。理想是現實的準繩，而今天的理想也就是現實的明日。同理，求真所以致用。然以急功近利爲目標，亦斷不能得真。真正的功利主義，也必是真正的理想主義。

現代西方人智所以有飛躍進步，皆其人之抬頭望遠，勇於進取有爲。中國以知足知止爲教，而西方人則謂不知足爲神聖。(Divine discontent)。唯不知足，疑神於遠，乃能日新又新，乃有航海探險征空以及鬼斧神工之造就。

而小乘邪術之現實主義，最足以麻木墮落智性和德性。世界最現實者莫過飲食男女一身一家。現實成風，強梁者以巧奪爲能，柔懦者以卑順爲工。而共同之點，則是詐僞。於是做八股，打麻雀，找路綫，升官發財湮沒其人性，而最後無非刻薄百姓，而人道絕矣。劉獻廷云，「人而不能幹旋氣運，利濟天下，而以智能爲一身家謀，不得謂之人」。此即針對現實主義。人道垂絕真是末世。而此時不願乘時隨衆者，必受奚落，誹謗，猜疑乃至迫害。然沒有真誠氣血，要產生科學家政治家藝術家，豈非想在沙漠中生出新木？

此種現實主義乃過去專制之世之遺物。權勢出於宮門，故大家向此奔趨；密勿相傳，均以依附爲立身之道。其有自立之志者，不以非聖無法離經叛道而受磨折，即將挺而走險，或流於虛無。久而久之，積非爲是，無復生人之氣。一旦有更強的現實主義，則向之現實主義，又俯仰於其前，如小巫之見大巫了。在這時期，如無若干特立獨行的非現實主義，尤其是生命力特強的理想主義者，能夠卓然獨立，且保持其理性的平衡，逐漸恢復人的信心與尊嚴，這國家將無希望了。

世界是進步的。不以現實卑瑣而滿足，亦不以現實醜惡而灰心而矯激，眼看明天，大步前進者，最後是成功的。

## 自由

然則如何始能保持理性之進步？此則必有自由之空氣，而首先必有思想言論之自由。社會之進步有賴於智勇精

力之秀傑，然無自由之制度，彼等即難以表見與生存；而時俗之力最與思想，在威權保護之下亦僅足趨於腐化。所以，不自由之制度，是反選擇之制度。

近世論自由最精美者，莫過於穆勒。他反對限制言論思想之自由。因為，使其說而是，則禁之為不當；使其說而非，禁之亦無益而有害。不僅此也：「夫使陳陳相因為可貴，世固無所取於前識與蚤知」。「蓋唯其國有自由之風，而後人人皆可以進取」。（「嚴辭」羣已權界論」）

而專求唯諾趨伏，必使人人習於詐僞。人人作僞，即無是非矣。或則成為白癡，人人白癡，亦無是非矣。故「民德最隆之日，在在皆有不苟同不儕俗之風，而如是之風，又常與其所出之人才為比例，心德之剛健，節操之廉勇，其見於歷史者，皆在自由最伸之日」。（同上）

穆氏又言及何以東方與中國文明不進。蓋一切皆循乎例故，其國之言行云為，守一王之經法故。彼謂：「諸君何以歐洲不至如此老大帝國乎？蓋能有特操異撰，以殊塗千慮之功，而收其富有日新之效」。這豈不使我們毛骨悚然！

今天大家都羨慕美國之富強，科學之發達。何以美國能製造原子彈？美國人最能勇敢思想自由思想之故。最無傳統威權束縛之故。德國洪保特說：

「政教之鴻，在取民各得之天稟而修之，使各進極其高明，而成純粹雍和之全德」。

這便是民主政治的基本意義。普通人類大抵皆有守成同俗之習慣，與趨凶避吉之本能。唯生命力最強者，始能不安現狀，不同流俗，思想將來，以義為利。在專制之世，大家以保身為明哲，亦事非得已。唯有民治，人人得以其才智自見，勇敢的作一個人樣的人，社會才能有真誠、有進步。民主政治之大義，實在於此。不僅保障齊民之權，免於荼毒而已。嚴復云：

「言論自由只是平實地說實話求真理，一不為古人所欺，二不為權勢所屈。蓋世間一切法，唯至誠大公可以建天地不悖，俟百世不惑。未有不重此而得為聖賢，亦未有倍此而終不敗者也。使中國民智民德而有進今之一時，則

必自寶愛真理始。仁勇智術，亦皆根此而生，然後爲有物。是故刺譏漫罵揚訐譁張，仍爲言行愆尤，與言論自由無涉」。

這是四十年前的話。我們必須尊重自己的言論自由，並容忍不同言論。這是抗戰勝利後的第一大事。人皆知貪污之惡，貪污之惡，不過奪民之財，而奪人言論自由，則是亡國之命。縱動機至良，其害或與賣國相若。凡愛國者，必以尊重言論自由始。今後中國存亡之機運，在言論思想能否自由而決，在大多數的有知識者能否尊重其思想自由之神聖權利而決。（民國三十四年十月，「學生雜誌」）

# 論中西文化

## 論文化

人類用自己的理性，提高自己的力量來解決自己的困難與需要，這全部經驗，即是文化。文化指人類一切製作創造之成績，全部世界觀及生活之方式，所以自動的適應和改變環境，維持人類生活之安全與進步者。言其內容，有三大系統：

### 一、技術

### 二、制度

### 三、學藝

所謂技術，包括各種生活工具，器用，如房屋，電話，大砲，火車皆屬之。所謂制度，包括生活，保養之組織與規則，如政府，軍隊，股份公司，與風俗習慣及法律道德。學藝指對於技術及制度之研究，如物理學，化學，政治學，以及詩文與哲學。這三系統，是不能分的。如機器是技術，工廠管理是制度，而工程學，經濟學則屬於學術範圍。一切文化都可分為這三方面。

用洪保特術語，技術是「文明」，制度學藝是「文化」。用馬克斯術語，技術是「下層建築」，後二者是「上層建築」與「意識形態」。用人類學術語，技術是「物質文化」，而後二者是「精神文化」。

文化固可以有物質精神二方面，但二者如刀身如刀口，究竟不能分開。例如，飛機是物質文化，而製造及駕駛所需要的理化及氣象知識，乃至鎮靜和勇氣，是精神文化。精神文化者，產生及維持物質文化者也。

這簡單道理可以打破一種有害而廉價的迷信。以為中西文化一重精神，一重物質，各有所長。其實中國文化未始不注意開物成務，尙象製器。而西方文化亦同樣深入精神之祕密，愛重人格之尊嚴。古代中國文化在物質方面曾

在他人之先；而今日精神文明，亦未見有可自豪於人之處。道器不能分；精神物質，是不能分的。

## 論中西文化

自西力東漸，我們已在痛苦經驗中了解自己的聲明文物，不足以保持自己的生存。一百年來中國思想界的根本問題，是民族自由平等問題，而這一個問題，也歸結于對西方文化的態度問題。單純的復古主義，乾脆拒絕西方文明的論調，早成過去的事了。然直到現在，流行的意見，還有不是正確的。

其一、中體西用說。以為中國固有道德政教是根本，不過船堅砲利不如他人而已。不知西方的船堅砲利，正是由其道德政教而來。直到今日，還有不少的人以為中國遜於人者，只是應用科學及理工醫之類，而文哲尚非所急。其實，一切近代科學發明都是理論科學之產物。沒有許多科學家對於物質之玄想探究，也無今日之原子彈。華德是科學之國，更是哲學之國。今日美國科學發達，然美國人在哲學上，在純理論的探究上，決不如一般人所想的平常；反之，在二十世紀之初，美國人已在理論上取得領導的地位。即以實驗主義而論，不失為現代一個新哲學之嘗試與啓發。今天中國科學尚落後，文學哲學何嘗不落後？我們必須知道，如我們在文學哲學上無所成就，政治上科學上是決不會有何希望的。文化一般的是平均進步的。而科學精神較科學本身更為重要。

其次、許多人深知吾人固有文化不能立足於今日，必全部捨已從人而後可。五四初期，吾人一時對西方學說，不勝羨慕。及調和之說未壓人心，有全盤西化之論。不知文化均為各民族自己的創造。捨已從人，乃不可能之事。全盤西化，必亡國而後可。第一、文化之原理相同，但形式因時地而異。故外國文化不一定能合我們之用。第二、不是經過自己的手的東西，我們也不能純熟的使用他。第三、別人天天進步，僅事追隨，則我們剛學一樣之時，別人又花樣翻新了。其四、而如果文化能力並非他人之專利，不以創作為志，僅於追隨已足，豈不太懶惰乎？

其三、是調和折衷說。以為中西文化，各有高明，吾人當融合貫通以造一新文化。此說驟視之似無可厚非，然不知融合貫通之道，適成其亂雜無章而已。五四以後，由於西方崇拜之反動，由於歐戰以後西方學者偶為神往東方

之論的影響，以及對於馬克斯主義之反動，不斷有人爲調和之說，然大抵雜湊附合爲多，而政治亦頗受其害。

其四、爲馬克主義派。以爲西方資本主義文化已衰，唯蘇俄代表最新文化。唯有社會主義，辯證法，蘇俄的一切，始爲最新潮流。邇來又宣言馬克主義中國化，有所謂新民主主義。然察其實際，無非應用馬克主義于中國，而不悟其根本無法應用。

而在今日世界大變之中，守舊者尙侈言八卦五行，中庸大學；而喜新者唯知打聽新奇，不務基本。前者不知世變之亟，刻舟求劍。後者不知文化進步，有不可躡等者，日唯臨淵羨魚，不事退而結網。而所謂新者是否真新，亦不願加思考。

凡此一切，皆由不知中西之真正差別。認中西文化爲對立典型之錯誤實無異，由此而來推論之有害亦相同。其實，所謂文化乃人類心智創造之成績，如學業然。有不同的程度，無不同的性質。東西文化不是對立的，所謂西方文化，本身亦不是一致的。古代西方文化不同于中古，而中古不同於現代。反之，如將古代及中古之西方文化與中國文化比較，其相同之處甚多。中西文化不同者，只在現代這一階段，大體說來只是十七八九世紀以來的一段。

然此與其謂爲不同，不如謂爲落後。在技術方面言，人類文化由原始農牧而農業而手工業而機械工業。就制度言，文化由神權而君權而民權。由學藝言，文化由神道思想進而爲權威思想進而爲理性思想。在物質方面，我們過去只有農業手工業文化，而沒有到工業文化這一階段。在精神方面，我們長期停在君權和權威階段，雖有長期人本主義之提倡，而理性主義民主主義，則僅有萌芽，未曾發揮。西方文化所以日益燦燦者，即十六七世紀以來自由思想理性精神有意識的發達之故。

然我們的落後，不過是一時的。這不足自餒。因爲在過去，我們並不落後。大體說來，在古代，中西文化足相輝映；在中世，我們走到前面，在現代，西方才走到我們的前面了。

歐洲古代最光華之時期爲希臘，而羅馬繼之。此可與中國之周漢比美。羅馬末造，社會解體，耶教遂興，略有如佛教之流入。自四世紀至十三世紀，蠻族入侵，羅馬滅亡，歐洲混亂者垂八百年。其間唯阿拉伯人保持西方古代

文明，然較我唐代，嗟乎其後。宋代理學興起之時，西人僅有學究之學。比較中國造詣，落後遠甚。時中國人的政教工藝，羅盤印刷之類，也為西人驚為新奇。唯在元代，英國漸有民主之制。然鄭和航海，尚早于哥倫布至美者九十年。在王陽明時代，歐人漸有學藝復興。厥後西人舉思想自由之功，孟晉日新；而中國則受八股束縛，停滯不前。徐光啓時，培根「新工具」已出版，而徐氏已知西方富強已駕中國而上。十七世紀中國雖有黃順王顏諸君，然較之加略，霍布士，斯賓諾莎，洛克，究有不如。清人入關尤事思想之箝制，而英國已有民權革命，乾隆開四庫時，美國法國革命已先後發生。枕則徐燧煙之日，歐洲已有火車電報。太平天國之時，達爾文之大著出版。及同盟會成立，停科舉之時，西方已有無線電及飛機矣。

所謂中西文化之不同，不過如此。換言之，中西文化並非有何本來之對立，而只是進化過程上一時的參差。在古代，中西文化有並進之勢。在中世，中國轉進步于西方。而在近世，大約自文藝復興以來，因思想自由與否之故，中國之進步甚遲，西方之進步甚速，以致在最近二百年間，相形見絀。強弱之勢，大相逕庭，而中國即因落後而陷于半殖民地之深淵矣。

然也因為這一原故，近百年來西方文化也因中國之衰微而衰微。因西方之壓迫東方，西方文化亦逐漸失其自由主義的靈感而表現腐化徵象。聖經云「壓迫他人，賢者變為愚者」，正此之謂。西方正統文化到實證主義為止。實證主義，到不可知論為止。十九世紀之末，西方人因不能進步，感覺精神的幻滅。第一次大戰和獨裁主義的興起，即因自由主義理性主義之衰老而來。

今日西方文化之頹垣權已由歐洲移刊美國。十九世紀末，無論技術，制度，哲學道德，都靠美國拿出新的東西。第一次大戰及此次大戰如無美國之參加，我們真不能想像西方文明之結局。羅斯福總統所提倡的大西洋憲章和四大自由，表示西方文化之再度復興。而在自然科學上，由原子彈之應用可能開闢的原子能時代，一旦出現，則回顧汽力與電力時代，亦將如今日之回顧木船馬車，有隔世之感了。過去西方文化的代表是西歐，而今天是美國了。一切文化都是自由心智之創造。中西文化所以表現不同，只是在中西相遇之時，雙方創造的成績有高下之分。

但中國文化原不是要停在考據八股而止的，亦猶西方文化不是停在電氣和實證論而止的。就是地球上沒有西方諸國，我們遲早也是要走到西方人已經走到的道路上，不會停在百年前的地方終古，不過我們的步伐或不免更遲而已。我們只要看看明清之際好了。當時中國和西方的文化，可說非常近似。只是中國遇着清人入關，才使三百年的歷史走上不同的途徑。

所以我們對於西方文化問題，只是自己文化完成其歷史的進步問題。第一、我們要由手工業文化發展到工業文化，我們要清算專制主義和威權主義，發展民主主義理性主義的文化。這是我們歷史的道路。也就是我們建國的目標。

對於西方文化態度所以成爲一個問題，只是因爲在目前西方文化代表了我們前進的規模。但他是我們的模範，並非我們的對象。我們要向西人學習，但這不是說我們要拋棄固有的文明。文化如一株樹，逐漸繁榮。進步如上樓，層層上進。如果離開自己的過去，等於無根，等於懸空。這比停滯不前還要有害。一個西方人不能離開本國的傳統來學習他們的現代文化，我們也沒有方法離開自己的歷史創造新的文化。須知文化一身就是歷史；不能沒有根源的。中國過去的文化雖然在專制與威權之下沒有充分發展，然一切心智創造，不能離開理性，所以我們不難在舊文化中發現合理的根莖；而現代文學科學哲學，也都表現向自由和理性伸張；這在明末清初，尤其顯明。由于陽明到培根笛卡兒，實在是很自然的銜接。不過在這關頭，一方面前進甚速，一方面前進甚緩而已。然到了二十世紀，歐洲人已進步甚遲了。美國人上前了。由斯賓塞到詹姆士也是一個很自然的銜接。然如不懂王陽明，很難懂十七世紀以後的歐洲，而不懂十九世紀以前的西歐，也不能懂廿世紀的美國。

### 論創造中國新文化

由此看來，抱殘守缺固不可，中體西用，以及全盤西化之說，都不是問題的正當提法。因爲現代西方文化不是西方人所固有的，而是整個人類文明的必然發展的路數，只是西方人得風氣之先而已。而今日美國人又爲西方文化

先導者而已。所以問題不在如何接受西方現代文明，而在如何發展自己的文明，如何在自由主義的路綫上迅速前進，創造中國自己的現代文明。所以真正的維新和守舊是一事而非二事。我們自己進步，才真正能保存固有文明。而能發展固有文明，亦必是達到西方人智之同等水準。不由本國歷史出發，是不能長大的。而不能長到西方人（特別是今天美國人）的高度，是不算成年的。

然則我們如何才能創造自己的現代文明？

首先，必須有自信精神。自信不是自卑，亦非自驕。須知今日誠不如人，然亦須知，均是人也，有爲者亦若是。我們無可自驕。我們自己不能用自己的力量實現自己的富強，就證明我們的舊文化業已過時。就是我們的道德，也決不比人家高尚。然我們也無須自餒。文化是人類公器，人智也是相等的。一時的參差，在歷史上不是希罕的事。我們在中世曾在西方之前，他們能趕上我們，則今後我們趕上而且超過他們也決非不可能之事。沒有自立之志，就不會有自己的文化，沒有自己的文化，就只好以守舊與；從作自己無能的代用品。美洲的紅人最能守舊，然種將夷滅。黑人最能從新，幾乎全盤西化，還有前進份子，然無救其奴玩地位。我們不能有紅人脾氣，也不能有黑人脾氣。所謂文化都是要經過自己頭腦，而且日新又新的。限于祖先的經驗或者限于西人現成的經驗，都是無用的，等於無文化。沒有文化是不能立國的。

其次要創造必須學習。學問無捷徑，必須苦心學習，循序漸進。學習古今經驗。衡以理性，驗於事實，以逐漸擴張和提高自己經驗，此之謂創造。我們要了解現代西方人的經驗，但我們自己古人的合理經驗，也是應該尊重的。有人反對讀古書。其實西洋人一樣讀他們的古書。不過讀書乃是充實自己的經驗，如當作製成品，則由孔子，孟子讀不出什麼，也猶于由杜威、列甯、愛因斯坦讀不出什麼一樣。要緊的是用自己的理性思索，消化古今的經驗，來解決自己的問題。

我們要創造自己的新文化首先必須商量舊學，涵養新知。前者指我們正確的出發點的優良的遺產，後者指西方人超過我們固有文明之處。而要學習西方文明，首先要研究他們的學藝，其次是他們的制度和技術。我們尤其要知

道自由理性精神是一切文化的生命，尤其是西方文化所以能特別盛大的根源。

什麼是我們的優良遺產？我們要研究我們一切古典文獻，然特別要了解我們自由思想的傳統。例如孔孟的人本精神，司馬遷的歷史眼光，王充的批評精神。對於經學，應該重視古文，雖然不廢今文派的意見。對於理學，應該重視陸王，雖然不廢程，朱的學說。至於杜佑，馬端臨等制度考文之學，陸贄，葉適，陳亮等經世濟民之思，都是我們古學的菁華。

我們要特別注意王陽明和王陽明以後的思想。因為王陽明是一個最早的自由思想家，而他的時代，正是中外思想之一新時期。我們要研究明末許多先哲的著作，我們更要研究鴉片戰爭以來先賢的探討。他們的苦心孤詣的經驗教訓，對於我們是啓發深長的。而最後要研究孫中山先生的思想。孫中山先生的學說彷彿是家喻戶曉了。然不懂中國歷史不懂西方近兩百年的歷史和文獻，是不會真懂的。不能真懂，也是無法力行的。

說到涵養新知，我們首先必須研究文藝復興以來世界歷史，尤其要研究英美法革命以來各國歷史。中西面目之不同，主要是法國革命以後的事。於是我們就要研究十七十八十九世紀西方思想的變遷，特別要研究十八九世紀法國英國自由思想及其在政治經濟上的成就。最後，就是各國科學工藝經濟的知識。而要研究，就要全部研究。我們以為只學習西方的工藝就行了，則是大錯。老實說，技術並不是困難的，以蘇聯建設而論，多得力於外國專家。然所有專家不能代替一個斯大林。真正懂得中國懂得西方的通才，還是中國最缺乏的人物。

然必須說，要懂得西方事物，必須精通。所謂精通就是要學得和人家一樣好。所以要翻譯，要實習。從前徐光啓說：「欲求超勝，先須會通，會通之前，先須翻譯」。這還是我們今日應有之志事。不過我們先有超勝之志，所得或僅與人同；倘僅以追隨為能事，則終古無自立之期矣。

在人類文化史上，常見青出于藍。在十六七世紀，英國由義大利學習，結果超過義大利。十九世紀，德國由英國學習而美國由英德學習，德國人學得不比英國差，而今天美國也駁駁於英國之上了。

最後必須一說的，要一國文化進步，不可沒有政治上的和平與開明。在內戰與黑暗之中，只有墮落人智；而工業與民治兩不可能。

以自由思想和理性精神學習古今經驗，建設我們的民主和工業，這是建國任務，也是創造文明的道路。建立現代國家和創造現代文明是一件事，而對於西方文化態度，也就在此解決了。（三十四年十二月一日「讀者」）

## 論歷史與哲學

（余甲戌去國，嘗立志草二書，一曰小文法，一曰小辭書。兩書均未成功，只有一部分的草稿和筆記。蘆事發，整裝急歸，余以己無暇爲此類文字且暫時亦無出之機矣，所有草稿，筆記及參考書籍，均棄港滬，僅後稿序文尙留篋中。序文作於殷賊僞組織成立之前，今錄於此。廿九年記。）

學莫微於知原，知莫大於窮變。知原窮變者，所以御今而察來也。古人論學，首舉經史。經者，原理之學，論萬化之本原，究天人之大法，即今之所謂哲學也。史者記述之學，溯一切起伏之跡，追衆類生住異滅之相者也。芸萬彙，理趣同一；天地一理，稟變萬殊。執同以觀異，歷萬世以道遙，史之事也；綜異以見同，周天地而齊物，經之業也。學也無涯，斯爲經緯。今之所謂經，殆指孔家之典籍，然墨氏之言，時號墨經，老莊之作，亦有經稱，釋典東來，並稱經論。（後儒著作亦有名爲經者，沿至飲食博奕之文，亦稱爲經，殆與近世哲學名目之濫用同。）故廣義之經，卽哲學之意。兩漢以來，學尊一孔，然哲人代興，風流未沫，六朝之世，有玄學之名，宋明以來，有道學理學之目。斯張哲學之規模，亦玄言之漸著也。及其弊於空疎，亭林起而倡經學卽理學之說，謂經學以外無理學。蓋志切實用，用正經世之義於夫子，雖末流怠於支離，東原亦嘗深理欲之辨，豈徒章句之細哉。爰有實齋，標六經皆史之旨，正離器言道之非，驚才遠識，體思大精，子元以來，一人而已。夫所謂六經皆史者，猶言六經皆史料也。書春秋無論矣，他如詩爲文學史料，易爲哲學史料，禮爲法制典章風俗史料，樂雖亡佚，要亦藝術史料也。夫豈獨六經爲然哉？萬物莫不有變，卽莫不爲史。雲漢星宿之形成，天之史也，天文學在焉。山河之升沉，大地之層積，地之史也，地質學存焉。種幾之孕育，性命之發展，草木蟲魚禽獸靈長之造化，生命之史也，生物學在焉。（西儒稱博物學爲自然史）。人羣之分聚，文物之興替，學藝之演進，則人類史社會史也，而政治學經濟學法學及文學哲學等在焉。宇宙之大，離虫之末，均爲無窮史系之環節，無盡史流之川瀆，無限史樹之枝葉；故曰：萬有皆史也。然萬變不離常經，殊方宗於同理。千變萬化之機，固寓不易之則。是故爲學者必格物以窮理。如是有世之所謂

哲學焉，有數學焉，有物理學焉，有人地學焉，有進化論焉，有社會學焉。蓋無理之變爲盲目，無變之理爲空虛。六經皆史，諸史亦經，萬有皆史，萬有皆經。故歷史與哲學者，實學問之兩極，相輔交織，而宇宙之妙，用在無內之微，體在無外之大，體用之機，實錯綜複合而不可強分者也，今區爲二，亦方便之計云爾（中略）

余少治文史（中略），長習格致，十餘年頗涉羣學哲學史學之書，自信于學粗有所得，常擬將一得之愚，彙爲統系，造爲二書：一曰宇宙文法（綜合世界觀之哲學），一曰宇宙辭書（比較世界文化史），夫通一國之文法及辭彙，即可進窺一國之文籍，雖熟巧存乎時習，要可由是而之，斯固宇宙之書之門牆，而大塊文章之階梯也。

近世學問，側重分拆，務密分工，所得易精，全牛每失。所謂明察樹木而不見森林也。於是爲器漸精，去道常遠。所謂哲學者，日益貧蹙，幾同敝筵，黠者推波，以利於塗民之術，愚暴之說，益以猖狂，可哀也矣。夫進化之則，在由總而分，由汎之殊，然其差愈密，綜亦彌高，人物皆然，學應如是。蓋有豐富之材，不難建大成之殿，分科頗備，綜哲可立。豈惟總攝羣言，挈衍百學；抑亦具融會貫通之道，示舉一反三之機。專以造其深，博以成其大，始爲學之功，明道之途也。余之欲造宇宙文法，意在乎斯。

茫茫時空，縱橫罔極，五洲萬國，興亡何限。人類之生，文物可考者，五十萬年，文獻可徵者，亦垂萬年。淵源所自，亦長遠哉。夫今日者昨日之綿延，現在者將來之根據，故必搜集祖典，網羅故實，考其始源，理其流別，較其同異，驗其因果；辨所從來，不迷去向，史之爲職亦大矣。原夫書契之初，卽肇史記之始，厥後或紀年記事，或紀傳綜述，或斷代成書，或紀事本末，或別考貨殖四裔之源流，或詳案制度學術之沿革，東西載籍，亦充棟而汗牛也。二百年來，砲艦商輪，無遠弗屆，五洲互通，鞅譯大明，通史遞作，頗事對裁。而隨地學、古生物學、人學、金石學之大興，或依地層而推滄桑，或依化石而次生息，或掘地顯先史之幽光，或遠征證古俗於今日，史料日富，史疆日廣。於是羣知諸皆流變，諸相因緣，攝三才萬有之序，始盡歷史之功。本此爲史，頗有著錄，特風緒始開，未爲美備耳。余擬據斯旨，綜天人之始末，集四海之波瀾，造爲宇宙辭書，亦不過整理陳言，惟鑿以新識而已。自人知日廣，人事日繁，無牢籠記憶之便，有淹通貫串之難，類而聚之，乃有通書。若中國之三通、大典、集成，

西方之百科全書，均其疇也。雖然，欲以通書類書百科全書以賅古今文物之變，中外涂轍之殊，則無論依內容分門別類，或依部首字母索引，既不免重見疊出，漫無理次，尤不能見其相關相連之密，僅供檢閱之資，或網祭之助；猶如斷錦盈屋，未爲冠裳也。余以爲最理想之百科全書，莫如取世界通史之形式，自原始以迄今日，一切事象，均依其生成，敍其次別，則首尾一貫，脈絡分明，譬登高樓，窮千里目，河海細流，均在眼底；非同管窺，不爲斷水。欲便檢査，可附索引。如是則一切天地之開闢，人羣之生聚，與夫人事器物之變異，政治之風波，學藝之發明，殆無不納於史體以內，所謂萬物之聚散，皆在其中，通學集藝之法，計莫善於此矣。

然此千秋盛業，須竭全國並世才智，通力成之，非一人力盡畢生，所能爲役也。亡已，乃不自揣固陋，先縮爲小文法及小辭書，聊爲節略，以發其凡。茲編卽小辭書也。中西之爲通史者多矣，然成于衆手者，每失蕪雜，成於一人者，常病譴陋，成於西人者，卽隔膜於東土，而成於國人者，教本而外，罕見專書，若干編譯，不無陳漏。余爰參考中西史籍文獻與夫學人最可信賴之作，益以十餘年來之見聞，採拾最近數十年間史學界之新收獲，考信近世人學金石學上之新發見與新資料，整理爲一書，書成十二編（中略）

自星雲以迄本歲，世界事蹟，相在其中，中國史亦織於世界史內，蓋雖時遠地隔，卽未正式交通以前，已未嘗不息息相關，不僅見世界人文之步武，亦見我民族在世界史中之地位也。一人之力，草創之間，漏誤目多；大雅君子，不吝教之。（中略）

余之觀史也，原道術於器用，見樂利於自由，據勞動之技術及組織，釋人治之運行，以自由之境界及性質，測世運之隆污。人文之進步，實由勞動與自由之深廣而決之。夫宇宙之史，不外物質運動之歷程，天行健，君子自強不息，人類史者，又人類勞動之成績也。人類之勞動，目的在人類之自由。云何是自由？生命之健全發揚，生力洋溢及其自然發揮之狀態而已。析而言之，凡有五義：一曰無礙，去壓迫也；二曰不踰距，不他侵也；三曰發展，盡其才能，精進不已也；四曰創造，日新又新，個體有限，全體無窮也；五曰諧和，各個獨立，普遍合作，同登春台，萬方中節也。勞動創造一切，趣最高普遍自由之的，而自由者，又爲發揮勞動最高能力之因。故一社會不勞者愈

多，縛抑愈甚，卽衰滅之徵，而習乎惰逸，安爲奴隸，亦自殺之途。是故禍莫大於侵凌，害莫過於貪欲，罪莫醜於賣國，惡莫兇於殘民，恥莫辱於媚暴，哀莫痛於心死，而樂亦莫悅於自立，義莫尊於自衛焉。精勤勞於創造，乃人類之天資，護自由而禦暴，又人類之天責。勞動自由與自由勞動，始真正文明之標識。世界有一不自由者，卽斯世之尙未痊可也。生民之初，俱縛於天，器物漸治，人互相縛，奇巧之末，貪殺隨之，人相解脫，人道乃昌。今舉世尙在明夷之際，正醜禍橫塞之秋，然人義尙存，性靈弗絕，將來必有一世界焉，擁萬國爲一家，納世界於庠序，無強權，無私貨，選賢與哲，以爲師長，合作自治，無缺無爭，於是教育與政治合一，科學與生產合一，而藝術與生活爲一，歎各人天賦之能，享人生應有之樂，修文偃武，役地戡天，萬人勞動，普遍自由，斯乃世治之隆，而真人類史之發軔也。叱在初世，具體而徵，貴賤既殊，斯義始泯，發揚光大，必在將來。（中略）今蠻風大厲，去此方蕞，羣策羣力以赴之，吾人遠重之責矣。

總觀絳籍以來人類之活動，均以民族與國家爲背景，民族之生剋離合，構成人類歷史之路程。而民族間之自由，實爲世界不自由之根本。人間最慘痛之事，莫過於亡國滅種，而尤莫過於文明國家優秀種族之爲野蠻國家殘暴種族所夷滅也。或曰，自平等義乖以來，有民族之主奴，階級之壓抑，閹閹之尊卑，男女之君臣，斯皆不自然之現象，人類之恥辱，文明進步之障礙，非獨種族相殘，兼弱攻昧之爲禍亂也。雖然，世界之不自由也，以民族不自由始，而將以民族之自由終。自由民族爲自由世之前提，而民族自由實國際自由之起點。若民族不得解放，則階級閹閹男女間之抑縛，亦無解決之日。惟有民族間之平等博愛立，始能保證階級之平混與全人類之博愛也。百年以來我民族日受侮凌，幾於不國。大漢聲沈，靈光慘澹，今更河山半裂，倭餓披猖。千百倍於晉宋明季之慘者，已迫於眉睫，而今日之亡國，卽萬古之沈淪。凡我黃帝之子孫，自均應首爲祖國之自由而奮戰也。

處邇無限複雜之史象，余川劇史法之敘述，略廣溫公通鑑年經月緯之息，而於一定年系之下，依次羅列各地域各國家（「文化區」）之事跡，復結述片段，并爲比論。人類未生，時空爲舞台，物質爲俳優；人類既出，大地爲舞台而人類民族爲俳優。吾人讀劇，必先知其時代，次知其場面，再觀其人物，然後始了解其劇情。余之敘史，如

較劇烈。惟人類之劇，乃人類集體之創作。英雄豪傑，不過劇中代表脚色而已。（中略）

古人著書，非玩人玩物也。太史公曰：仲尼屢而作春秋，：：詩三百篇大抵聖賢發奮所爲作也。顧亭林曰：君子之爲學，將以明道，將以救世也。余所期或異。情同古人。今倭禍日深，宗邦危殆，（中略）此士君子慷慨投筆之秋，余無狀未能執干戈衛社稷，遠在異國，哀憤莫伸，爰師古人之意，述往事，整齊其經歷，以明興亡之跡，盛衰之由，興革之端，禍福之際，與夫社會推移之則，人文進化之流，貽於邗人父老兄弟姊妹之前。余雖未嘗善善惡惡賤不肯，然讀吾書者，必能憬然有所悟於自救自強之道，而爲自由中國，自由世界之謀。國民之受荼毒殘虐譴辱，雖創鉅而痛深，然倘能統一抗戰，一旦脫其鐐鎖，余固不疑我勞苦忠厚和平優秀之民族，能發揮其才力，大貢獻於世界之將來。信如是，則余之勞形爲不虛矣。余息食於國二十餘年，今不能守城野戰，盡殺賊拳旗之烈，能獻於國人者，僅此數冊之書，能不悲乎？能不悲乎？孔子曰：我欲載之空言不如見諸行事之深切著明也，余亦未嘗甘以此區區者而自朽也。一九三五年黃陂胡秋原自序於朔方旅次。

# 論新自由主義

(一)

余嘗于拙著「中西文化與文化復興」中提出「新自由主義」之名。欲知何謂新自由主義，須先知舊自由主義。自由主義是西方文化之神髓，亦其最高成就。他起源於地中海，發達於英倫海峽兩岸，對於全世界發生偉大的影響，且使西歐成爲人類文化生活之神經中樞。到十九世紀中葉，在一八四八年左右，西歐自由主義達到其光輝之頂點，而自此以後，西歐自由主義漸趨萎頓了。現在西歐人士雖仍然表示對自由主義之愛好，實際上自由主義在西歐已只剩了一個乾枯之形式了。而在我國，自由與自由主義因濫用誤解及兩受貶抑之故，信用甚低。尤以第一次世界大戰以後，那乾枯的自由主義已在世界上受到嚴重的挑戰。於是在西方和在中國，就有許多人以為自由主義業已落伍或和三民主義不相容。然而這是一個嚴重而有害的誤會。

廣義的自由主義（不是西方自由黨之自由主義）其本身不是一種固定的條文，只是一種精神的態度。如加以分析，他可說包含二種成分：一、人本精神；二、理性精神。自由主義相信人的價值，相信理性之功能。自由主義要使人類性能由一切偶像與權威解放，而獲得無限自然的發揚。自由預想平等，因此自由主義是反對一切專制和不平等的精神。所謂民族主義，工業和科學，都是因其鼓勵而產生的。

西方自由主義最初萌芽於希臘，冬眠於十中世，而在十三世紀經院哲學之唯名主義中得到最初的復生，在十六世紀的文藝復興期而含苞吐蕊。在宗教改革運動中自由主義發現其政治的戰士。宗教改革的最大結果，是思想寬容原則之確立，這是自由主義第一次光輝戰績。十七世紀天才輩出，都是自由主義之賜。

然自由主義在與教權奮鬥和民族國家成立之時，曾表現爲王政主義和王政的民族主義。莎士比亞霍布士是自由主義者是民族主義者，也是王政主義者。由神權解放的人類，仍在王權之下。於是自由主義又進而反對王政和王政

的經濟政策——即重商主義。

十七世紀初葉，加爾文主義在英國發生自然神教的運動和清教主義，自然神教者自稱「自由思想家」，他們表現民主的傾向。而在荷蘭，斯賓諾沙首先以嚴密的思索，作第一個民主政治代言人。清教徒的克倫威爾發動了英國的民權革命，而清教徒的洛克，著「政府論」，首先在理論上提出天賦人權之說及自由主義原則，被譽為自由主義之父。他是盧梭的先驅，也是美國獨立的教師。和他同時的牛頓，代表同一精神，探索自然之秘密。

孟德斯鳩福祿特將洛克學說介紹到法國，笛德羅盧梭以及其他十八世紀法國啓蒙學者，使自由主義開花燦爛。由清教徒精神所培養的美國發動獨立戰爭，而法國啓蒙主義成爲他們的精神領導。美國獨立的精神是民族主義，也是民主主義。而法國革命又將這一精神實驗於歐洲。但自由主義在歐洲遇着強烈的反對，而野心的拿破侖登台了。然在一切獨裁者中，拿破侖還是最近於自由主義的。

在歐洲大陸人民力爭政治自由的時候，已因名譽革命獲得一定政治自由的英國，獲得和平，自由，進步的利益，於是存英國首先發生工業革命，而大地爲之一新。

在大陸，拿破侖失敗以後，梅特涅和俄皇成立神聖同盟，專門鎮壓自由主義。當時所謂自由主義，包括馬志尼及各小國的民族主義，德國的關稅同盟運動，以及法國的立憲共和主義。故如以爲自由主義與民族主義矛盾，是莫大的誤會。

但梅特涅沒有成功。一八四八年各國自由主義者蜂起，梅特涅逃亡英國。這是西歐自由主義的勝利，亦其最後光華。因爲帝國主義之興起，西歐自由主義此後並無一展。過去自由主義之負荷者，迷於帝國主義之利益，不忠於自由之原則了。帝國主義作爲自由主義之梅菲斯特，使西方走上邪路而文明亦從此失色。

在自由主義故鄉的英國，十九世紀以後，自由主義並無進步。一八三〇至一八六七年間，英國是自由黨執政時代。兩次對華遠征即在此時發生，而鼎鼎大名的格蘭斯頓之「自由主義」並不包括民主政治在內。在一八六一年美國南北戰爭時代，他和他的政敵狄斯萊里都是同情南方的。這時候英國同情北方的人，只有曼徹斯特之布來特，他

可說是西歐舊自由主義的殿軍。

自從帝國主義興起以後，西歐的自由主義只在孔德、穆勒、斯賓塞、達爾文諸人著作中表現相當的光輝。在德國，在康德著作中首先吐露其光芒，然到黑格爾，則是進步和反動的合奏。在俄國，柏林斯基和哥哥里等以自由主義的文學照耀那古老的國度。然因政治的異常壓迫，也漸歪曲為虛無主義了。但自由主義的精神並未死亡。十九世紀中葉以後，西方自由主義的衣鉢，已由偉大的林肯承繼。而我國的孫中山先生，也採取自由主義的精華發展為三民主義。

三民主義與自由主義不唯不相衝突，而且是其偉大原則之澈底化。民族民權民生和自由平等博愛，及民治民有民享都是根于打不平的精神。不過或者有人說，民族主義與民族自由主義，民權主義與民權自由主義不相衝突是可以說的，然民生主義與經濟自由主義似乎是絕對相反的。所以解釋這一點便夠了。

許多西方人和中國人以爲帝國主義是自由主義變來的，其理論是自由主義產生資本主義，而資本主義產生帝國主義。這是很牽強的理論。第一、帝國主義不一定由資本主義產生，各時代有時代的帝國主義。資本主義運動如不剝削對方之自由，則只有經濟合作，而無帝國主義。帝國主義乃由獨佔而生，即由剝削他人自由而生的。其次，資本主義之罪惡，在其獨佔，在剝削他人免於缺乏之自由，而在其他。資本主義而不獨佔，便無可厚非。所以，資本主義之獨佔化以及帝國主義是和自由主義相衝突，而不是並存的。至於今日之貪污囤積無不藉特殊力量以生存，更不是自由之弊，而是自由不足之弊。

然則社會主義是否合乎自由主義？此是一富于興趣之問題。在我看來，在反對資本專制這一點上，社會主義是自由主義。然社會主義如對於其他民族之自由不予尊重，而在實行之際輕視理性，那麼，他便不合於自由主義。

一部人類的歷史，是一部爭自由的歷史，所以自由的價值，是無可懷疑的，而唯其有人誤解不守法紀狂縱因循等等爲自由，我們更應該說明自由之真義。不過時至今日，西歐的舊自由主義已不中用，確是事實，因此，我們不能也不應以舊自由主義滿足。

在第一次世界大戰以後，共產主義與法西斯主義對西歐衰病的自由主義挑戰。舊自由主義確已昏庸老朽，但法西斯主義已至其末日，而共產主義也必修正其本身，使其合于自由主義原則，始有存在之理由。舊自由主義必待輸血始能復其青春，然新自由主義，由林肯之民治民有民享以及羅斯福總統之四大自由（信仰，言論，及無懼與無缺乏自由）而看出其偉大前途。而在東亞，則三民主義成爲新中國爭自由之光輝旗幟。因此我們不僅應以三民主義承繼中國正統文化而自豪，而且應以三民主義復活西方文化之真精神而自豪。今後應是新自由主義之時代。

## (一)

上論西方自由主義之略史，並謂此自由主義到十九世紀中葉已窒息而成爲過去。然新世界必賴新自由主義而新生。

新自由主義乃舊自由主義之復生。其根本精神仍與舊自由主義同，即人本精神與理性精神是也。舊自由主義之衰亡，不在其本身有錯誤，而在其不忠于其固有之原則，新自由主義者乃充分貫徹其原則，而使其復生者也。欲知新自由主義，須知其舊自由主義之不同。

第一個不同在新自由主義有堅強的形而上學的論據。一切哲學在有形而上學基礎時，才更有力，因其更圓滿。舊自由主義主要是一種政治經濟理論，而其形而上學或爲經驗論，或爲理性論，或唯物，或唯心，如充分演繹，是很難沒有矛盾的。新自由主義則由宇宙論和歷史哲學說明自由主義之意義。

十七世紀以來，物理學家發現世界只有兩個最高範疇，即兩個M，亦即物質和運動。十九世紀末至二十世紀初，這二者爲電子和放射所代替。但在生命界，其運動之方式不是放射而是進化。而在人類及精神之王國，其運動可以創造表現之。放射、進化、創造、爲自由之層次：由無機物到人類，表現自由性之增高，而創造包括進化，進化包括放射。世界是一層創秩序（如層創進化論所說），自由是無上之大法。世界有各種不同程度之自由，因此是必然的；然人類能以其智力無限擴張其必然界限，所以是自由的。人類是最自由的動物。

而由人類歷史看，一部歷史即是自由史。人類最初受自然之束縛，以後人類又自造各種宗教的政治的經濟的束縛。人類對神權王權反抗，逐漸建立了民主政治。此人文的進化，無非表示人類自由之分量和性質的擴張。自由是人生的目的，歷史之主流。

因此，自由主義不僅是一政治哲學，而且是一純粹哲學。

第二個不同，是新自由主義在政治經濟的領域是盡量澈底的。舊自由主義所以衰亡無力，即在其不澈底，例如宗教改革以後之寬容，不是無保留的。至少無神論難被寬容。在政治上，國內的平等在原則上確立，但民族平等至今仍爲西方的死硬派所否認，至犯帝國主義之罪而不知悔。至于經濟自由在西方國內確立不久，即由資本專制代替資本自由。而對外更以資本獨佔，阻止落後國家之經濟發展。新自由主義要求精神政治經濟之無限民治，要求東方與西方一律自由，要求資本與勞動同樣平等，以保障生產力之無限擴張，以保障人類——用羅斯福之術語——免于恐懼及匱乏之自由。

世界上任何東西有過猶不及之弊，甚至飯吃多了亦可致命。唯有一物不患其多者，即爲自由。至于恣意和散漫，實不得謂之自由，因爲凡妨害他人自由或不足自保安全者，無自由可言。真正自由是預想秩序和安全的。

不澈底之自由必爲自己毀滅之源，林肯云：我不能半主半奴。一個人，一個國家，一個世界皆是如此。驕人者必乞憐，獨裁者皆懦夫，而一國和世界，如半主半奴，不是混亂即主奴同時墜落。耶穌云，壓迫他人，聰明人爲蠢才。孔子曰，己所不欲，勿施於人，同一理由，未有政治自由而經濟可不自由者，亦未有貧困存在而政治自由能保全者。未有國家不自由而個人真能自由者，亦未有個人無自由而國家能真自由者。

第三個不同，新自由主義在實行上是積極的。舊自由主義所最得意的問題，是國家與個人的關係。故以國權之擴張即民權之衰弱，而要保障民權，不得不犧牲政治的效率。故舊自由主義的政治解決方案，僅止于「勿干涉」，如不干涉人民思想言論集會身體財產之自由等。但在邏輯上以及在政治上倫理上，再多些「勿」，不能真正解決問題。如僅以聽其自然的放任爲已足，則只有無政府主義才算澈底。新自由主義不是聽其自然主義，而以「汝應」代

替「汝勿」。我們既立國家，要他勿此勿彼，不如要他積極發展人民的自由，個性和創造力。自然，在貪暴黑暗之世，能清靜無爲已爲上乘，但究竟是不不得已之論。示人以正路，畢竟比教人勿走邪路更爲重要。猶之道德較之法律，更爲重要。我們與其給人以四勿十誡，不如教以己立立人自尊愛他的大義，以充分發展個人及全體的自由。同理，我們不僅應要求一個政府不妨害人民的自由，而且應以一個政府能否發揚民力民智民德爲其良否之標準。於是我們就要使人民之權政府之能盡量發揮。這是孫中山先生之創見，而近來英美人士，也都了解這一點了。

由此觀之新舊自由主義之不同，只在舊自由主義是半自由主義，或少數人的自由主義。而新自由主義是完全的普遍的徹底的積極的自由主義。

世人習聞之自由，以爲僅個性或個人無拘束之意，於是以自由乃與組織對立者，如羅素亦如此，此大誤也。其實組織爲自由之必要工具，而組織之良否，視其能否盡自由之功。例如散兵游勇較機械化部隊「自由」，然立即潰敗，反大不自由矣。又如吾人以兩腿行路較乘火車自由，因不必守時間，亦不必一定坐于車廂之內。但有火車之時，無人不願受火車之拘束矣。（唯如若干地方之汽車，開車不定，常擁擠翻跌以至于死，則無人樂于嘗試耳）。或以個人自由與國家安全對立，此亦過去之見，前已言之。豈特此也，馬志尼爲自由主義者，亦爲純民族主義者，甚至非希特黑格爾尼采之輩，高唱自我自由，無礙其爲極端之國家主義者。反之，如一國之民不知自由之可貴，無愛自由之觀念，則僅足以供異族之驅除耳。

爲避免誤會計，宜鮮明自由真諦，余嘗于「歷史哲學概論」中云：

「云何是自由？生命之健全發揚，生力洋溢及其自然發揮之狀態而已。析而言之，凡有五義。一曰無礙，去壓迫也。二曰不踰距，不他侵也。三曰發展，盡其才能，精進不已也。四曰創造，日新又日新，個體有限，全體無窮也。五曰諧和，各個獨立，普遍合作，同登春臺，萬方中節也。勞動創造一切，趣最高普遍自由之的，而自由者，又爲發揮勞動最高能力之因」。

余尚願將此五義括爲二字，卽古人所謂「盡性」。萬物莫不欲盡其性。天行健，天之自由也；鳶飛魚躍鳥語花

香，動植物之自由也。然因其性之低，其自由亦有限。唯有人類，有無限之聰明才力，盡人知性，盡人之才，斯為自由之目的。盡己之性，斯可盡人之性。此聖賢豪傑之所以為聖賢豪傑。盡人之性亦能盡物之性。人知進步，已日益役地戡天，將來解放一斤之煤之全力，以驅使全世界火車，盡飛機之速，於半日之內環繞地球一週，亦非不可能之事。文明進步是一種加速運動，人類智能之擴張，是無限制的。

### (二)

新自由主義不僅是一圓滿的本體論，政治哲學和歷史哲學，而且可以應用於知識論和價值論。

新自由主義可與知識論以新光。人類之理性因勞動創造而發達，因而獲得創造之能力，而達最自由之境界。人為萬物之靈者，在有最自由之精神，所謂最自由之精神，亦即具有最創造的性。知識作用，是一種創造作用。舊式感覺論及唯物論者以人腦為一張白紙，攝取印象以成知識。然照相機能視，收音機能聽，究非人之耳目。認識過程不是被動的反映和反射，而是主動的組織和構想。人類心靈不僅反映外界且能創造外界。蠶吐絲蜂釀蜜。然集桑葉不能成絲，集花汁不能成蜜。此吐釀之功夫，即創造之功能。人智創造可以人類語言之孳乳見其一班。人類之語言最初不過人類對於外界動作中發生的聲音之模倣。然在人類之勞動創造過程中輾轉分合，人類之語言無限複雜。人類之知識最初不過各別之經驗，而蓄積增殖，乃有今日之可驚人智。所謂知識，即是創造的經驗。人類愈能由世界之現象解放，把握現象之法則，即愈能以簡御繁，此即知識之功用。識知程度愈高，人類自由之能力愈大，故全智即全能。另一方面，創造亦須自由。知識愈用愈靈，愈自由愈發達。故思想之懶惰與束縛，即人智之墜落。

新自由主義供給價值論以新的標準。善是眞與美之標準，而自由是善之標準。一切思想制度之價值，視其對於人之解放，即自由之貢獻之程度而定。在政治上，新自由主義必然歸結到民主主義。新自由主義并不否認專制主義在一定歷史階段之價值。因為在一定時期，專制是發揮人力之一必要步驟。但是任何制度到了妨害人類性能更進一步之發揮時，他即成爲不可忍受之罪惡。同理，自由主義并不贊成無政府主義。沒有組織，沒有力量，也就沒有自

由。因此，新自由主義的價值論，也可歸于效率的觀念。有效解放、發揮、增進人類性能之制度，始為良制度。

於是，效率也預想餘裕。餘裕是自由之前提。如人類為生存而耗其全部精力，將無文化可言，因將無創造可言也。一切制度必須保證個人及全體生命力之餘裕，俾得用以精進于創造。使人類能力，無限擴張。人類文明史即是不斷繼往開來過程。而文明之功用，厥在消除一切人性人力自由之障礙，啓發個性，鼓舞活力，解放人類的潛能，提高人類的才智和品德，使人類向遠大天地擴張，以增進人類的自由，幸福，愉快——這三者是一體的。

新自由主義對於道德及個人修養，也提供新的啓示。人為自由動物，故人為「自由人」始得稱之為人。人既有最高之能力，故必盡其性以貢獻于國家及世界之自由，此為人之天責。每一個人均具有堯舜，孔子，王陽明，斯賓諾莎，洛克，林肯，羅斯福的潛能。故必須啓發鍛鍊，開發自己的偉大能力，以繼前人之功，造福於國家世界。道德不是一種義務，且為一種權利，不僅勿犯他人之自由，且須創造更大自由。然此必有生命力之餘裕始克為之。故自私自利之徒，乃人類最大之弱者。自由人必為最強大生命力具有者，故有與一切權威抵抗之勇氣，且能在為人類服務之中，欣賞創造之愉快。千古知此意者，法國居友而已。

故人生之天責，即在養成強有力之人格，以盡力于人羣之自由。發揮自己之聰明才智，以啓發萬人之聰明才智。人類實質，大抵相同，有賢不肖者，均由于未能盡性，即未發揮其固有之智能，而所以未能發揮之者，半由于不適當之抑壓，亦由于不能作堅強之戰鬥。今日之抗戰，目的即在驅除日寇之壓力，發揮四萬萬人聰明才智。而建國之意義，即在啓發四萬萬人之聰明才智，以增進人類之文明，擴張同胞與人類之自由。人人當知，人類既有無上之價值，即當發揮此價值，造成國家之強，國民之智，進而使世世萬民，莫不強智。以其進于人世之極樂。自甘愚弱者，是為奴性。自強而畏他人之強者，亦為婢性。奴求而婢伎，此夫子之所以謂為難養者歟！（三三年八月）祖國

# 論歷史進化之原理

（此為民國二十九年拙作「歷史哲學概論」中第四章中之末節，轉載於此，略見余之歷史意見）

余之歷史哲學，係根據人類社會學史釋，當於（小小）宇宙文法中稍作系統之說明。此處但提大綱，稍附詮釋。

（一）人類史為自然史之延長，大初為自然。

（二）由無生命之自然逐漸發生生命，是為宇宙之第一次大革命。

生命云者，能適應自然而吸取自然以擴充其本身之有機體也。

（三）有組織之生命發生，是為生物。凡生物，無論動物植物，均有個體保存及種族保存之二大本能。此為生物之主要特點與現象。

動物與植物之區別，在動物能運動自身以適應自然。在植物主以礦物為養料，而動物以植礦二物以及動物為養料。

（四）最高之生命為人類。人類之特徵，在其為「製造工具之動物」（富蘭克林語），不僅適應自然，且能改造自然。換言之，在以工具而勞動。因而增進控制自然之能力。所以然者，在其有萬能之雙手——工具之工具。其次，在其為最能合羣之動物（亞里士多德：人為社會動物）。故人類史即工具進步及團體擴大之歷史。人類賴工具及團結之賜，合同勞動，以增加人類之能力與福利，福利之表現為自由，自由者，生命之健全，豐富，及發展之意也。

其他動物全恃其本身器官，如爪牙之類，以維持生命；人類則能以工具補器官之不足。今日之機器增強手脚如何，而儀器補充耳目又如何？

動物多有合羣性，人類尤然。人類之個人結合體為家族，種族結合則由部落進為國家。

自由之本義為不侵犯他人之自己發展，此為人類之根本目的。

（五）因工具及羣居，人類在合同勞動中得二新能力，即思想與言語，言語輔助思想，又發達而為文字，此益使人類能力增加而提高。

據事物之關係推進一步之關係，為思想作用。思想必藉語言為媒介，而文字為記錄的思想。人類在生活中，在合同勞動中，即適應、吸取及改造自然過程中，認識自然，始生思想。

(六)工具為人類之武器，故技術實為進化之主要尺度。技術云者，包含二方面之意義；一即製造工具之能力，二即使用工具之效率。

馬克斯主義者以技術即工具，故認生產力之概念較技術為廣。其實技術表示人類征服自然之成績。僅有工具，尚不能認為技術，中國可輸入歐美機器，但不能說技術已等於歐美。然惟能製造工具，必能使用工具。

(七)新技術發生後，改變人與自然關係，亦改變人與人關係。蓋人類勞動，必合同進行，即發生人力之配置問題。新技術常要求細密之分工，因而更廣大之合作。勞動之技術，決定勞動之組織。

觀作坊之組織及工廠之組織，即可知勞動之技術與組織之關係。分工愈密，效率愈大，然分工愈密，工作之組織亦必愈複雜。將近代軍隊組織與舊軍隊組織比較，亦可知此理。

(八)人類之技術，形成一定之產業制度，並形成一定之社會制度與學術系統，所謂物質文明，指社會之技術產業體系；所謂精神文化，指政治經濟制度以及學術思想創造，即所以扶持，培養，或促進物質文明者。

文明文化不可分。有一定之物質，斯有一定之精神。中西社會文化之不同，只是農業手工業技術與機械之不同而已。故所謂東西文化，不是能對立的名稱，而只是進化過程之階段而已，技術如根幹，文明如枝葉，文化如花果。武士官僚政治與家族制度乃農業手工業社會必然發生之社會制度；而農田水利之學，孝弟力田之義，也都是為了這社會需要的。同樣的，科學是工業之子，也是工業之母。（不過文明文化，亦非截然可分，而社會制度，可屬於文明，亦可屬於文化）

(九)技術進步之因素有三：一為需要，二為環境，三為經驗。此外，一定之閑暇或精力之剩餘，創造的風氣與個性，均必要條件。

人類有基本需要（生存，飽，暖，生殖），有基本需要以上之需要。需要無止境，進步亦無止境。然人類環境有阻止及啓發新需要產生之作用。如適宜農耕之地，易使人類安於農耕，沙漠之地，不易使人類起農耕之念，而水運便利之地，易促工商之發達。經驗云者，指傳統技術文明之遺產，亦即文化之蓄積。如不知農耕之民族，亦決不易立刻嫻熟工具器械之使

用。蒸汽機之發明，亦非突然而至者。此外，如人類除衣食之外，全無閑暇，一無蓄積，則亦不暇改進其狀況，及為精神之創造矣。創造風氣指社會鼓勵，創造個性即天才是也。

(十)人類改進其技術，其目的在於增進其能力與福利（或自由）。所謂福利，首為基本需要之滿足，然人類除滿足基本需要以外，尚要求安適與愉快，換言之，勞力減少，時間縮短，而效率增大。更換言之，所謂文明文化者，即在生產率（Productivity，包含量與質）之不斷增進中，在人類能力與自由之不斷增進中。

世人每輕物質文明而重精神文化。其實精神文化之價值，在其能生產更多物質文明而已。機器為物質，科學為精神。然科學之價值，正在其能不斷製造新機器，以增人類之福利。物質幸福之可輕，在幸福為少數人所獨享，以毀滅寧息全人類大幸福之時；而精神幸福惟在不斷生產大多數大量而永久幸福之時始為可貴。

文化者，一方面言之，為勞動過程之縮短，火車汽車出，人力須百日走到者，十日即可。機器出，不僅百人百日者一人，日能之，而且能人力所不能也。維持生活之必需時間愈少，從事生活以上之創造時間愈多，為人類文化之目標。

(十一)人類技術之進步，大體有下列諸階段：

- 一、原始采集時期，
- 二、漁獵時期，
- 三、農耕或牧畜時期，
- 四、農耕手工業時期，
- 五、機器工業時期。

此一分類，係綜合布魯，伊里及李士特之畫分而定。孫中山先生之分期，亦大體相同。此分類特點，在完全根據人類技術之程度。原始采集及漁獵為人類必經；以後多繼以畜牧及原始農耕；然因地理環境不同，有發展為高度農業之社會，有發展為高度畜牧之民族。於是進而為農業手工業之時期，在此時期，手工業漸次脫離家庭副業形態而獨立，由作坊至工廠手工業，此亦商業資本演重大作用之時期。一百年前中國尚未脫離此時期，而歐洲已進入機器時代矣。今日人類猶在工業時代，以後但有動力之改進，殆不會有完全不同性質之技術也。

在上述每一時期，可因技術程度而區別。如漁獵時代有舊石器新石器之別。在工業時代，有蒸汽時代及電氣時代之別。今時可謂正電氣時代也。（今後將有原子能等等時代矣——三十四年補誌）

（十二）上述技術種類之進化，即社會進化之助力。新舊技術之交替，即社會之經濟革命。一種技術體系（文明）既發生一定社會制度（文化），此社會制度如上所述，乃培植其技術者，及一種新技術發生以後，舊社會制度不能適應新技術，必或遲或速變革，或被修改。此則表現為政治上法制上經濟上或文化上之革命與改革。然無新技術之確實建立，新社會形態不可能，而新技術之建立，非完全取消舊技術，而多逐漸編為其附屬物而已。

伏羲至神農為一革命。農業至工業為一革命。

農業社會有其相符之制度文化，工業興，一切發生變革。現代國家與現代文明出現。

中國今日雖有新技術，但因尚不普遍，故不能樹立真正之現代組織。

工業發達以後，工業以前一切生產技術，或改造，或淘汰，或降而為其附庸。

（十三）社會之進步，制度文物之變革，須有一定技術條件為其基礎。惟人類主觀之努力，可以縮短其過程。

人力——技術——自然：此為人類生活或勞動之公式。一種制度如無適當之技術條件即不可能。技術進步，人力可以減輕；是故反之，人力可以補物力之不足。但人力之效果，亦有一定之限度。如此次抗戰中吾人之英勇，足以補武器之落後，但如不設法力求增進技術，仍不易完成最後之勝利。

（十四）社會及技術之進化，在勞動組織方面，表現為複雜之分工與合作。

生物之進化表現複雜之分工合作。變形虫以一細胞作營養生殖運動之各種機能，而人體分工最密，合作亦最密。社會上之分工有二：一為人之分工。自年齡兩性之分工以至各種不同之職業者。二為事之分工。最初勞動組織者，勞動者，勞動設計者集于一人，現在已分化為企業家，工人，及工程師矣。然社會愈複雜，亦愈趨于有組織。此進化之潮流。

（十五）因社會之進步，人羣（人類社會團結形式）亦發生複雜之分化與結合。分化有身分之別，階級之別，職業之別。

職業之分化，是合理的。身分與階級之分，雖為人類所必經，終為不合理之現象。身分與階級有時為同物，有時有出入。

身分是法律上的等級，階級是生產過程中的等級。社會發生治者與被治者，即發生貴族與平民之身分。然貴族之身分（即有法律之特權者），自當為經濟上之統治者。法國革命前有僧侶，武士貴族及市民（農民在內）之三分身。地主與農民之階級亦可變為身分之差異。法國革命消滅身分制，但又發生有有產者（即生產工具所有者）及無產者二階級。然身分制并未因此而完全消滅。遺產之承繼者實為一種貴族。

此種貴族之存在，使階級制度難於撤廢。而漸孕育社會之頹廢。此外，凡有法外權力之勢力，均為貴族制之復活。如日本之軍閥，一黨專政國家之黨閥。

（十六）階級（以及身分）形成之因有三：有由暴力的，有由承繼的，有由競爭的。第一種如征服，如強力收奪造成之奴隸主與男性奴隸女性奴隸，農奴主與農奴是。第二種如爵位及財產之承繼者是。這二者是不合理的。但由競爭而得到的個人之力量及財富，則是合理的。

工業制建立以後，國內之暴力壓迫已極稀罕，但加強對異民族之壓迫。此即帝國主義。

（十七）人類結合有二形式：一為個體的，即家族；二為種族的，如宗族，部落，職業團體，民族及國家是。凡此結合形式，均隨社會技術之進步而變化。此種結合，原為共同生活之福利，然亦常為貴族所把持。人類今日之最高團結單位為民族—國家。

同民族人羣之獨立政治組織為國家。立國之自然要素有三：領土，人民，主權。但欲求主權之保持，除領土人民合格以外，尚賴有不劣于同時代其他國家之技術條件。否則難免被侵略，而世界上最痛苦者，無過于亡國之民。（中國被侮，由於技術落後，捷克亡國，則自然條件之不甚充分也。）

（十八）人類文化至於今日，自不能說已至完全文明之域，因尚有八類壓迫人類之現象，國際及國內一有特權階級，人類之能力，社會之生產力即不能充分發展。欲實現幸福之世界，必須取消特權，解除人類文明與生產力之障礙。在今日水準下，尚須實現二事：一即取消國際之強權政治，實現國際的民族獨立聯合，二即取消國內之特權，實現政治經濟之自由平等。

欲實現真正之國際和平，必須被壓迫民族均能解放。各民族均能獨立，始有健全之世界，正如各公民均能獨立，始有健全

之社會。各民族均能獲得自由，然後經自由聯合逐漸成立世界一家，應爲人類之目標。人類生產力亦須如此始能獲得最大之解放。在一國以內，少數人之專權專利，各種貴族式之特權必須廢止。政治經濟的機會必須均等。故選舉權必須普及，言論集會自由必須確保，而遺產制必須取消。人以其能力獲富無可非難。但一有遺產者與一無產者競爭，不僅立足點不平等，且亦腐化有遺產者之本身。誠能如此，暴力的社會主義毫無必要矣。

(十九)根據以上看中國問題，則中國當前生存及進步之標的，爲民族之獨立，政治之民主化，經濟之工業化。而根本之問題爲工業化。

中國尙主要爲農業手工業生產，此中國被侮及貧弱之由來，如中國能工業化，以中國人口資源之多之富，必能漸爲世界最富強最安樂之國家。但日本阻止中國工業化。故必抗戰始可求存。然中國工業落後，以致一切落後，故必須在抗戰中建国。抗日戰勝後，中國束縛去，必能發揚國力，無限富強。故曰：抗日即是一切，一切歸於抗日。(註：現在應該說，工業就是一切，一切歸于工業。一切是非善惡，以有利工業與否爲斷。三十四年補誌)

(二十)今日人類最大之不幸爲戰禍。科學及技術之發達使戰禍更慘。於是發生一種文化的浪漫主義與虛無主義，對科學及文化表示不滿與懷疑。然人類之進化，由過去看，必向人類全體幸福有利之路發展。和平合作，以充分發揮科學功能，提高人類生產和創造之能力。今日之不幸，在文化之不足，在世界文明發展之不平衡。如全人類文化平均發達，戰禍亦可消弭，蓋如各民族均勢均力敵，而各國國內社會合理之時，決無人以弄戰爲有利也。中國之落後混亂貧弱，必然招來侵略，陷入國際屠戮。由中國之自由與工業化，促進世界之和平，終於世界政府之實現，使人類之自由，幸福與快樂，無限提高，也是完全可能的。我們觀人類之歷史，應可鍛鍊我們樂觀的，創造的人生觀與世界觀。

上述二十點，爲余之歷史哲學要點。

# 論道德，政治與經濟

## 論道德，政治與經濟之關係

(一)經濟學之祖亞丹斯密除「原富」外，還著有「道德情操論」和關於警察司法財政軍政的書。這三書是三位一體的；正如倫理學，政治學，經濟學是不可分離的一樣。倫理學是純哲學的一部分，所以一個真正哲學家既然對倫理學有一定意見，也必然對政治經濟學有一定意見。斯賓諾莎曾著「國家論」，洛克曾著「政府論」，休謨曾著「商業論」，康德和黑格爾也有關於和平和法制的著作。這都是大家知道的。在十八世紀，所謂道德哲學，原包括倫理學政治學經濟學，乃至法學的。

(二)廣義的說，所謂道德，指人類生活之良好狀態。而政治經濟，實在其基礎。正人心厚風俗，必始乎政，這道理很明白。倉廩實而後知禮節，衣食足而後知榮辱，這道理也很明白。但我想說明的還不在此，我認為理想的政治與經濟，應該受道德原理的指導。

在十九世紀，樂利主義曾為政治經濟的指導，從沙甫伯利到邊沁穆勒的道德學說，是代議政治和自由經濟的根據。不過到了十九世紀下半期，這一體系因破綻而動搖，樂利主義，民主政治，福利經濟學動搖了。這震源地實在帝國主義制度，而帝國主義制度實為樂利主義民主政治福利經濟之不徹底及其背叛。可是西方人不明乎此；他們不願取消帝國主義制度，而來修正過去的倫理學政治學經濟學乃至懷疑和反對自由主義。而結果反而發生法西斯主義。

現在法西斯主義倒了，然西方人似乎並沒有表現一個新的思想系統，這新的思想系統非他，應該是樂利主義民主政治福利經濟之澈底化。

## 論道德之原理

(三)道德之標準是善。什麼是善之標準？我以為樂利主義之基本原則是對的：「最大多數之最大幸福」。關於這一原理的懷疑，穆勒已答復得很好了。近百年來西方人之所以過失，不是這原則之錯，而是並未忠實於這原則之錯，因為，他們的「最大多數」，並不包括殖民地的人民。他們言行矛盾，所以發生思想之混亂。

但這原則還需要補充且澈底化。我們補充如下：

- 一、人生之目的在求最大多數最大量最長久的快樂與幸福；
- 二、凡合乎此者，是善的；

三、凡能產生人類最大多數最大量最長久幸福者，是更善的；

四、凡能最有效的產生善的行爲者，是最善的。

我以為這幾點補充，可使舊原則更爲圓滿。

其一是「最長久的」一語。最長久的幸福才是真正的幸福。鴆不是好飲料。當年秦檜主和，未始不是爲了目前苟安，然南宋終亡于檜。而能巧取豪奪開拓疆土的政治家，雖可博英雄偉大之名于一時而終結怨于世界者，也決不是好政治家。

其二是「產生」的概念。過去許多人區分物質幸福與精神幸福，即穆勒所謂緒之幸福與蘇格拉底之幸福。我以為這區別並無必要。一切精神創造，都是產生物質幸福的。否則，亦無價值。做一篇好八股文不一定比打一回網球更高尚。因爲八股文不比網球更能產生幸福。

第三是「有效的」觀念。有效乃合乎目的之意。或以爲這是實用價值，不是道德價值。然而，快的刀是好的刀。而最好完成任務的將軍，比一個戰敗而死的將軍更好。一個官吏如不能福國民，僅不貪污，亦不是好的官吏。善的動機如不能獲得善的效果，亦不足爲善。(註一)

有效亦經濟之一義，即以較小勞力獲較大結果。在究極，道德的與經濟的是一個意思。最好的文章是最能以少文含多義者。最善作事的人，是最能提綱挈領，游刃有餘者。反之，壞事一定是浪費人力物力的事。平常在道德上

不容許的，也一定是最無效的。例如，作戰不好殘忍。殘忍固然不人道，其實也是不經濟。一種力量用于不必要的殘忍愈多，則用于必要的工作必愈少。同樣的，一個普通人或一個政治家如不知區別重要與不重要，濫用氣力，結果是不道德的（註二）

（註一）我知道此意可以引起很多反對。

世常謂「不以成敗論英雄」，此言然乎？成功者不一定為英雄，然大英雄必可成功。失敗之英雄，必非頭等英雄。

然亦如歌德所言，為大事失敗，勝于為小事成功。蓋為大事失敗，可與後來者以較善之儀型鼓舞。而破舊之汽車，究勝于一新黃包車。

不僅此也。合目的不僅為善，抑且為美。此理想主義者居友所已證明者。

此與實用主義不同者，即實用主義以有用為真與美之標準或原因。而金以真與美為有用之原因。並非有用即真即美，而是真美真，必有大用。

（註二）馬赫等以科學為思惟之經濟，亦甚有理。凡更大的真理，一定是形式更簡單而內容更複雜者。

故所謂善者，即民生之大樂利，即萬人各遂其欲，各樂其生。必使國富兵強，人人豐衣足食，始能謂之至善。必須能增加人生之幸福，始能謂為善人。世以道德無與實際生活，此為大誤。求一人之福利為最平庸，而萬人萬世之福利，即至高尚。

世以抑欲為道德，此為大誤。抑欲之說，僅足使少數縱欲之人。節之是矣。世以無為為道德，此為大誤。士偶木塑，決無道德可言。有所不為是矣。

由此可知道德與法律之別。其一，法律乃謂汝不可如此，如此，則必罰汝。道德云，汝應如此，如此，汝將有更大之快樂。法律只是社會之安全保障，而道德則是促進社會進步的。其二，法律是律人的，道德是律己的。勸人道德，正如勸人美食豐衣，乃甚可笑之事。而世常有貪鄙之夫，自己行如禽獸而勸人為聖賢，乃最可鄙之虛偽。

在此意義上，私德與公德之區別乃不可能，亦不必要。東身穿過之自了漢，儘能免於犯罪而已（所謂只掃自己門前雪，不管他人瓦上霜，乃最卑鄙之說教）。而所謂善者，必其所產生之價值，大於其所受于社會者也。

（三）道德是人類生存進步之必需，并不是多餘的，或裝飾的。道德助了人別于禽獸，且戰勝了禽獸。例如勤勞、誠實、互助、勇敢、仁愛，這些基本美德，在禽獸也未始絕無，然到人類才成爲有意識的行動標準。這可說是人類之優良經驗，而亦即是人之所以爲人的。人是社會動物，道德是社會的需要。人是道德的動物。

在這意義上，人性是善的。人性是善者，非所有人類一切本性皆善之意，蓋人仍爲動物，仍有蠻性之遺留。然人之所以爲人之性，是善的。而不道德的行動，如懶惰，虛偽，懦弱，自私，殘忍，是反社會的，是有害于人類生活的。亦即是變態，或蠻性之遺留。

爲維持人類共同生活及進步，必然發生「公道」「正義」的觀念。道德意識由此而生，作爲行動標準。正義即平等。同爲人類，是應該平等的。然平等僅有安全，尚無進步。要進步，必賴自由。法律是保障平等的，而道德是預想自由的。（註）

（註）自由、平等、博愛，雖爲陳言，實含至理。唯有自由，始有平等，有自由平等，始有博愛。

社會爲人類共同生活之結合。故休戚禍福，最後必相關。真正大家幸福，個人不至苦痛。社會上還有苦痛，結果必影響大家幸福。人類互相關切，守望相助，疾病相扶持，始能保共同之利益。此道德之所由發生。

所以道德意識，乃同類感，社會連帶感，人我一體感，亦即對人類之關心。

所以道德本質，即是人道主義，尊重人的價值，發揮人之所以爲人的智能，始能謂之道德。反之，蔑視人的價值，毀滅人之才能，即不道德。已爲人，人亦人。自尊自愛，必然愛人尊人。此人類之愛，即是道德之表現。

（四）如人性爲善，惡從何來？一言以蔽之，由人類之愚弱狀態而來。不道德常爲果，而非因；唯不道德又轉生更多之惡果。愚弱狀態有二：

一爲社會之貧困。貧困常爲惡之源。愛其子女，禽獸亦然。然人類不僅有食人種族，即文明人，在饑饉之歲，

亦有易子而食折骸而饜者，貧困迫之也。

二則不道德更惡化於不公平。社會因相關互助始得維持進步，公平如不得維持，則人道薄而萬惡生。公平本法律之基礎，然法律僅爲公平之最後防綫。不公平狀態惡化，法律僅成具文，道德更不堪問矣。不公平之制有三：一爲民族之主奴。自奴隸制度以及近世帝國主義制度，無不使治者及被治者同時墮落。其次，爲專制及貴族政治，亦未有不使帝王臣妾同時墮落者。其三爲經濟上之財富集中。結果亦使貧富同時墮落。所以然者，道德爲人道，人間應無主奴之別，一旦有不平，有力者作威作福，自視爲超人；無力者無生人之樂，久之亦自視爲非人。而狡滑者乃爲超人之人而魚肉非人。於是在國際有強權政治，在社會有勢利主義，在經濟上則有貪奢饑餓。由此而生革命，暴動，仇恨，報復，而人道愈陵夷矣。

然貧困與不公，皆由愚蠢，亦生愚蠢。人類知識進步，足以克服自然之時，可以減少貧困之惡。而人智一般進步之時，知不公平並非自身之福，而受不公平待遇者，亦知所以解放自身，均可減少不公平之惡。一切罪惡，皆由人類之愚蠢而生。而少數人或個人之愚蠢，又造成無限之罪惡。例如殺人祭神，烈女殉夫，動機非惡，而實成大惡。義和團動機不惡，而結果大惡。又如有一人見其父病而不設法求醫，而僅事割股，能謂之孝子乎？又如袁世凱，近世第一大惡人也，非其甘心作惡，實由其個人及左右愚蠢，不知有更好之方法，求得更大之尊榮也。

貧困不公又造成愚蠢，無論社會個人均如是。經濟貧困之國必爲文化落後之國。袁枚嘗謂「公生明」。自私自利之徒，常利令智昏，權令知昏。唯胸襟廓大，始能燭照萬物。

愚生弱。而弱又爲大惡。真正的勇士，一定是仁人。而卑怯之徒，一定虛偽，一定涼血，一定殘忍，因爲他無力爲光明正當的生存，唯有害人以生存。賣國貪污及社會各種不肖，均至弱怯之徒。而另一方面，社會愚弱，不能或不知對惡爲正當之抵抗，又使私愚卑惡之輩肆無忌憚焉。對罪惡屈服，其不道德僅次於強暴。

無知有二：一對世界之無知。迷信，恐懼，成見，偏見，邊見，逞一己之私忿，特業已過時之經驗，愚而自用，不自害害人不止。二對自己之無知。妄自尊大，芻狗他人，不量德力；或妄自菲薄，自甘暴棄，不知自己爲人之

尊嚴，不知自己善盡其爲人之力之道，不入下流不止。

以個人言，明智之人，必能自愛愛人。以社會言，人類知識進步，能力進步，可以克服貧困，則人類無須殘忍始能生存；人類文化進步，智力相等以後，不公平制度亦難于維持，欺騙方法亦難于維持。一般社會水準提高，人誰不願以光明方法生存？唯愚弱之社會與愚弱之人民，始不知亦不敢以光明之方法生存。

故提高社會道德，必自提高知識水準始，必使人人認識人格之尊嚴始，必使人人自覺其應爲一堂堂的大丈夫始

或以道德頹喪，正由人類計量太多，打算太多。道德豈知識所能救？然一方面說，無論神道設教，或強制行事，或盲目信仰，凡非心悅誠服自願如是爲善者，皆不足持久，而免於流弊。另一方面說，小慧旁門所生之不道德，唯有大智正道之啓迪，始能救之。現實主義之打算，乃奴才之狡猾，非大知識也。

(五) 因人性爲善之故，因人智進步之故，故人類道德大體上是進步的。這進步有二方面：

一是人類道德範圍之擴大。道德必利其羣。人類社會逐漸擴大，過去的小道德，逐漸不成爲道德。例如在部落時代，血族復仇是一種道德。在封建時代爲主復仇是一種道德。但在國家生活時代，這是無益而甚至有害的。在國家主義時代以侵略是英雄。在今天國際生活時代，也就不行了。

二是道德性質之提高。在家族和專制社會，每一個人是人身隸屬關係中之一部分，沒有獨立的個人；因此，道德觀念不免是片面的忠心。許多人爲的壓制，使人不能免於恐懼及缺乏之自由。忠憤之士，常被殺戮。而才智之士，往往隱遁。因此，道德多半是消極的。而在現代社會，人格觀念確立，公民權利得有保障，人類始能在不害他人範圍內以真面目生存。所謂道德，是對責任的忠心，是積極的個性之充實發揮，是對國計民生幸福之有效貢獻。

所以隨社會進步，維持和促進這社會進化的道德觀念，亦必然自然進步。不能以新道德標準來估量行爲，其害亦與不道德相等。今日誠有「人心不古」之勢。然此是動亂時代之一時現象。全體說來，現代人類畢竟比過去在道德上進步。縱使有不道德者，然人類性靈不全滅，世界總是可以趨向光明的。不道德的人終必得其報應的。

(六)一時代一社會道德與不道德，是互為消長的。然道德的時期，一定是社會健全發展的時期。不道德反道德時期一定是社會解體的時期。

道德時期，必見人道光昌。大家尊重自己，尊重他人。真誠剛健，快樂光明，同情互助，生氣洋溢。

反之，不道德卽人道墮落，蔑視人之價值。不知社會禍福，實有連帶關係。於是以巧變為能，狡獪為能。於是虛偽，涼血，自私，傾軋，苟且，虛偽，幸災樂禍，而反以世故自矜，勢利是尚。上者獨善其身，下者無所不至。社會遂無是非，於是為玩世主義，虛無主義，「現實主義」。

是故樂觀悲觀均為近視。知世界有缺陷，而又可進於光明，則吾人即當以自身之力從事社會之改革。此卽淑世主義。

淑世主義者，己立立人，己達達人，自修高明，精進不懈，成人之美，與人為善。此為入德之基。對於罪惡，視如疾病而有以醫療之，勸治之，隔離之，而最後掃除之。

(七)道德乃人人可以轉移的。無論情感，知識，德行，均有散播感染之用。故卑瑣之行相習成風。而靡頑立懦，移風易俗，亦存乎其人而已。因此，個人的報應縱有例外，社會的報應是科學的。

人皆急於目前，必卑瑣始得衣食，此惡風所以流傳之故。然人究有向善之心，性靈不滅，此亦風俗可以糾正之故。

世人見末俗之世，不道德者，反得富貴，而謹縵之士，常得災禍，此虛無玩世之所以成為風氣。報應之說既破，小人益無忌憚。雖然，尚有社會的果報。如一社會不道德，則此社會必受其害，不道德之個人既在此社會之中，亦斷無倖免之理。而特立獨行之士，無論影響大小，能多少幹旋氣運，亦功在後世。

(八)所謂有道德的人，尤其是末世而特立獨行者，必是生命力最強的人。蓋必有強大之生命力，始能克服不道德的環境，有效的為人類產生大量而永久的幸福，始能除一身之外，對社會對國家對人類有所關心和作為。

有道德的人，是先天下之憂而憂，後天下之樂而樂者。此豈不違反一般之常性乎？非也。世界上有三種人：一

爲常人，此在道德上爲中性，即無善無惡者，即生命力平常者。二爲反常，此爲負性，即反道德者，亦即生命力最弱者。三爲非常，此爲正性，即有道德的人，乃生命力最強者。反常者最弱，只能享病態之樂。蛆在屎中，自以爲樂。平常人只能在一般的幸福中追求快樂。唯生命力強者，在道德中體味最大的快樂。病人以沉睡爲樂。而最健康的人以能爲大勞動爲樂。

所以然者，蓋快樂之法則，即在生命力之生長與發揮之故。合乎此者爲樂，反乎此者爲苦。此生生不已欣欣向榮之爲樂。生命力強者，在其生命力使用中獲得最大的滿足與陶醉，所以能領受最大的快樂。

凡生命力最強者，追求生命力最有效使用，故對於日常生活的幸福，反不措意。凡爲大學立大業者，於個人之生活，大抵以維持健康之水準爲已足，而集中精力於最大快樂之追求。此非矯情，亦非自苦。蓋其日常生活上之快樂易於滿足，而除此以外，又有其至樂之天地。人之精力有限，支付於瑣屑者多，則能支付與遠大者少。故無論個人或民族，生命力之衰弱與奢侈淫佚之行爲，實互爲因果。而生命力強大的人，粗茶淡飯，已得滿足；而其剩餘飽滿之精力，復能在立言立功之中獲得更大滿足，其樂爲如何乎？（註一）

故道德者爲快樂的人。快樂的人是幸福的，所以道德者是有福的。道德快樂幸福是三位一體的。道德者是不惑不懼且不憂的。故道德的人，是常能有洪亮真誠之笑聲的。（註二）

此強有力而完滿之人格之培養，由自信自尊始。人自信其才能，自尊其價值，必不僅以自利自了爲足，他一定有榮譽感，一定希望自己的生命能對人類有益。而自暴棄者，自無事不可爲。世間一切敗德惡行之所由生，大抵對人類失去信心，對自己亦無希望，始集中精力於本能之滿足。發揮才性，造福人羣，此人生之意義與價值。

是故道德成於對人類之造福，而始於個性之發揮。中國對個人主義頗多誤解。昔杜威論個人主義謂有真假之別。假個人主義即爲我主義（egoism），自利自私不顧他人。真個人主義乃個性主義（individuality），特點有二：一是獨立思想，不以別人之耳目心思爲耳目心思。二是自己對自己的思想信仰負責，只知真理，不計利害。他反對假個人主義，主張真個人主義。（註三）但我尙願增加一義：即不僅自己對真理負責，還要盡量使大家都對真理負責。

這可說是新個人主義，亦即社會的個人主義。

(註一) 凡生命力衰弱之人，其美的觀念亦流於病態。如胃口強健者，青菜大肉津津有味；而胃弱者，非酸苦奇異不能下嚥。強健之人，能欣賞健康自然之美，衰弱之人，非矯揉造作不感興趣。

(註二) 余嘗戲謂觀其人，觀其笑。笑是人道的。民主之國，健全的人，能有真誠笑聲。專制之國，病態的人，只有假笑，冷笑，苦笑。

(註三) 胡適先生嘗謂尚有一種獨善的個人主義，如隱逸與新村主義等。余以此與爲我主義，只有高下之別耳。

## 論 良 經 濟

(九) 經濟者，一般認爲是生產，交換，分配，消費之體系。然經濟之核心畢竟是生產。交換分配均是由生產所決定的，而消費乃是生產之目的。故無生產，即無經濟。

生產云者，製造物品而消費使用，以滿足生活需要與提高生活水準之意也。動物僅能消費現成物品，而人類則能製造物品而消費之。

既云製造，必用工具。如人僅用兩手生產，效力至微。自有工具，人力乃大增。工具乃生產之槓桿。

工具有簡單與複雜之分。一刀一鋸一犁一鋤，皆簡單工具。其過程爲：人力——工具——自然物——製造品。複雜工具或爲工具之結合，或爲機械。手工織布機已較複雜。以機械而論，則工具已可相分爲：動力（人力）傳達機（機身）工作機（梭）。至于汽機，則動力已用製造的工具矣。

工具愈複雜，勞動之組織亦趨於複雜，即分工合作之方式趨于複雜。

生產工具及生產組織之全部體系，合而爲生產方法。

(十) 經濟之進化，即生產力與生產方法之進化，有如下之變遷：

原始采集

原始農業及畜牧

手工業及農業生產

## 機器生產

蒸汽——內燃機——電力——（將來原子能或太陽熱）

生產方法之進步，一方面使生產物品之數量增加，一方面使生產物品之種類品質進步。每一種生產方法，又因工具改良，及技術熟練而進步。物品之進步與改良，即社會富力之增加，人類權力之增加。故生產方法進步之國，即富強之國。牛油大砲，均自機械而來。

（十一）經濟之進化即生產力之進化，亦生產率之進化。生產力指生產之量與能力；生產率指每一生產者之勞動效率。自有工具及機械以後，一人之力，能敵數十人數百人之力。故無機械之國四萬萬人，不敵有機械之國之一千萬人。而無機械之國，一人工作二十四小時，不及有機械之國，一人工作一小時。故機械一面為人力之增大，一面為人力之節約。人力愈能節約，即愈能以較少精力從事維持生活必要之勞動生產，始愈能以其較多精力從事精神之創造。精神創造愈進步，物質幸福愈增大。輾轉相乘，文明乃日益進步。精力完全耗於生活，無論就個人和國家而論，都是貧弱的，不幸的。故生產方法進步之國，不僅為富強之國，亦為幸福文明之國。而文明之標誌，要而言之，即人力之增大，時間之節約，即生活必需勞動時間之盡量減少。亦即是自由之擴張，國民才智能力之提高。

（十二）生產力之進步與停滯，視三者而定：政治制度，經濟制度，與思想狀況。

政治制度就是統治制度，誰統治，如何統治。經濟制度就是分配，以及所有制度。此二者，我稱之為制度體系，而制度（政治經濟）者，主要是社會上人與人之關係。而生產力則是技術之體系，即人與物之關係。

此制度體系——人與人之關係，與技術之體系——人與物之關係，能調和符合之時，社會安定；制度促進技術，技術促進制度之時，社會進步；兩者相尅之時，社會落後，動亂，甚至衰亡。直到生產力重新進步之時，社會始能復原，進步。今日技術進步而人類尚無幸福者，一由於技術進步之不均衡，一由於制度尚未趕上技術之進步。

（十三）良經濟者，即進步的經濟，即有效增進國富之經濟，即保障生產力不斷擴張之經濟也。凡落後之經濟，無效率之經濟，皆不良之經濟。凡不能使國家富強民生幸福，不能使人類生活水準提高之經濟，皆不良之經濟。

此與吾國舊日「不患寡而患不均」之思想不同。不均不可，寡更不可。今日歐美並不均，然因足，縱不均，其生活仍較吾人幸福。以今日中國之貧，即四萬萬人均之，亦不足解決中國之經濟問題。

然此非輕視分配問題。而是只要生產不斷進步，分配即在其中。蓋如貧富不均，分配不平，財富集中於寄生者，則生產將因無購買力而停頓；不僅因不平而生政治危機而已。不均必造成不足。不過僅僅均，不一定即足。

故經濟學者，即研究生產之學，增進生產力與國富之學，保持生產不斷擴張，使生活水準不斷普遍提高之學。其對象有三：一即生產及其流通之一切現象；二為各種生產方式與經濟制度之關係，其生尅之法則；三為經濟政策，此為制度之結論，以便決定一時一地應以何種方法，保障生產力之進步，及其不斷再生產。

(十四)一切經濟制度政策，必以效率為評價之標準。以此而論資本主義與社會主義，則吾人意見較公式主義稍有不同。一，必先有民主，然後才有社會主義。二，資本之社會化是必然趨勢，然落後國家，必先經工業自由之過程。

在歐美先進國，工業高度發達，但工業為私人所有。此為資本主義。大規模之生產倘無國家調節之、生產力將不能進步，於是社會主義生焉。社會主義者，乃欲資本公有，使資本主義生產力更進一步發展者也。然資本公有并非即為社會主義。其一，如一國無民主，政權在少數人之手，則資本公有適足助長專制與獨裁主義（此即蘇俄之流弊是也）。其二，如一國政治甚民主，則民有亦即國有。況政府可隨時限制私人資本之跋扈，開創新的事業，以更高度的自由政策保持生產力之提高，此即美國今日所行者也。

社會主義及共產主義批評資本主義理由有二：一，資本主義造成資本集中與獨佔，因而多數人無產化，因而生產力與消費力不調和，因而發生恐慌，失業及戰爭。二，資本之集中獨佔，又形成帝國主義。關於第一點，確是事實。然此為資本獨佔之過，非資本自由之過。故只要能防止資本獨佔即可。誠能使政治澈底民主，此非不可以立法解決者。至於帝國主義，不一定為資本主義之產物，因非資本主義國家一樣表現為帝國主義。如謂資本集中獨佔即為帝國主義，則社會主義正是高度集中獨佔，更容易成為帝國主義。

至於中國，情形大與歐美不同。中國之問題在如何迅速工業化，在如何更有効的變手工業生產爲工業生產。資本主義社會主義均以工業爲對象。中國既無工業可言，資本主義社會主義尙無從談起。如謂自由與國營二者何者更能有效促進工業化，則無疑騰走自由之路，獎勵保育民營之路。蓋：一，唯自由始能發展；二，以中國之政治效率，斷不能付托工業於官僚；三，如不能普遍發展民間事業，知識份子永不能在作官以外求第二出路，政治經濟永無澄清之日。此點實極重要。

爲有效發展工業計，必須以明確政策獎勵工業並歡迎外資。同時完成以下條件：一，保持統一與和平；二，發展交通；三，改革土地制度；四，改革賦稅及財政；五，逼迫商業高利資本變爲工業資本；六，保障人權及財產所有，澄清吏治，厲行法治；七，與各國商約須注意有利於本國工業之發展；八，鼓勵公司組織及科學研究。

一切善惡之標準，須決於是否能最有效的促進中國之工業之普遍發達，一切書本成見，時髦口號均不足注意。今日中國因豪門操縱，中產階級破產，加以因思想之紛歧，對於中國今後經濟政策，多爲淺薄口號所混亂。而往往忽略，政治如不民主，任何表面急進之經濟主張，實際上必流于法西斯主義。率直言之，政治右傾，經濟左傾，即是法西斯主義。

## 論 良 政 治

(十五)今日一般以政治學爲研究國家之學。國家者，土地人民而外，爲主權。主權之表現，爲行使權力之方式。故政治學者，實爲研究權力之學，權力來源，行使方式，及其盛與衰，鞏固與擴大，轉移與解體之學。國際政治者，即指各國間權力關係而言。

一定之人民因血統語言相近而聚居，其中一部分或大部分願意或不得不共同生活，而爲共同生活起見不得不有一定組織，此組織爲主持事務不能無一定權力，此即民族，國家，與政治。國家起源於兩者：共同防衛與征服。權力之機關，即爲政府。故政治學最後之對象亦即爲政府。

政權政府之目的何在？入羣最基本之需要有二，一曰安全，二曰生活，中山先生所謂保養，孔子所謂足食足兵，西人所謂牛油大砲是也。何者更爲重要？此在中國，原有二說：一即所謂仁政王政，即能安民而治者，一即富國強兵之說，或以爲卽霸術。章太炎云，王道安民，霸道保族，以爲不能偏廢。斯賓塞謂近世國家由武士國家進於和平國家，則重養於保。及獨裁暴起，一時席捲歐亞。新武力主義復張，今雖和平勝利，然經此鉅變，恐任何國家無有忽於整軍經武者。然另一方面言之，如非先有牛油，大砲實難爲繼，未有國困民窮而能強者，尤以近代戰爭決於生產力爲然。故生產力之增進，實爲政治之基本問題，蓋必如此，國家可強，而人民生活可以提高。由此言之，政治乃以人力完成經濟之目的者也。是以個人之威權，權位之保持，並非政治。

然生產力之提高，非單純經濟之事，而爲一國民力民智民德之產物。一國國民之力量能得最高效率之使用，國必富強；反之，必爲貧弱。是故政治者乃發揮一國國民力量之機構者也。是故官場逢迎，公文敷衍，決非政治。

在今日國際生活時代，各國均非閉關，而係置身於列國和競之場。一國政治，與國際事件息息相關。各強國均以其政策在世界上發生其作用。一國政治在過去爲對內問題，而今首爲對外問題矣。如一國不能在世界保持其獨立，權力與繁榮，即將不能自立。是故政治者，乃在國際生活中維持一國國民之安全與進步者也。是故僅知對內之富貴尊榮作威作福，決非政治。

(十六) 政治之進化，實表示權力行使及其來源範圍之擴張。就權力行使之範圍而言，即國家進化而言，有：

血族政治

部落政治

邦國政治

國家政治

血緣相近之部族社會爲國家原始形式，部族聯合而爲部落，部落分合而爲小邦，小邦統一而爲國家。邦國時代

即封建時代。國家時代之國家有三種方式，一爲民族國家，二爲聯邦，三爲帝國。而就權力方式而言，古今政治不外二種：

一曰少數政治，

二曰多數政治。

少數政治即貴族政治，多數政治即民主政治。歷史上之貴族，或爲老人，或爲僧侶，或爲武士，或爲略士德。而近世之一黨專政，亦爲貴族政治。至於民主，有程度之分，如希臘之民主，僅限於希臘之自由民。至今日爲止，民主政治尚非全民，不過政權由少數趨於多數，己爲不可抗之勢耳。

(註)奧本海麥論國家之發展有如下階段：無政府—原始封建國家和海洋國家—高級封建國家—立憲國家—自由人之公民制度。

(十七)凡少數專政常趨於個人專政。少數專政必啓爭端，其能統率調和此特殊勢力者，自爲其魁。而在武力政治之時，兵力最強者自爲公認之主，乃形成絕對專制。

爲削平羣雄建立統一國家，絕對專政乃一不可避免過程。而歷代開國之君，固亦多豪傑之士。雖然，貴族及王政之惡果，亦是必然發生的。此二十四史所以充滿黑暗與膿血也。

梁啓超嘗舉出專制之十大罪惡(見飲冰室文集)，其言至爲痛切。余願補充者，即此十惡，實由兩大基本原因。其一，凡少數或一人專政，無人監督之，必不能顧及全體人民之幸福。而爲保持其政權計，且利在人民之愚弱。而一人專政，自覺其孤寡堪虞，則外戚宦官之害，亦必然之勢。

其二，一人既能擅作威福，誰不欲得其位？爲避免競爭，始有世襲。然此仍不能斷絕覬覦，必生篡奪征誅，即流血。而流血爭權，種種殘忍陰謀亦必然之勢。

我以爲專制之罪，尚不在貪橫，而在愚民而治，流血以爭，均喪國力民德。而一切政策，又必集中於陰謀。陰

謀者，萬惡之源也。

(十八)專制有二，一爲王政，二爲獨裁，卽共產與法西斯。羣雄角逐之後，發生王政。近世政黨相爭，社會騷動，先有其產主義，倡工農獨裁之說。厥後義大利德意志之野心家又反其道而行之而變本加厲，實行一黨獨裁。獨裁與王政相同之點，卽寡頭專制。而不同者，王政純恃軍力及官僚制度，獨裁則用黨的組織且科學化。一人之欲望有限，而黨的組織則周密並有小寡頭。故獨裁之制下，人民更爲慘苦。而小寡頭各競其權力，故喜對外擴張，而造成國際戰爭。

(十九)除寡頭專政以外，政治上最可畏者，一爲外力干政。凡殖民地半殖民地皆受外力干涉之國家。如此之國，外力既濫用其權化爲寡頭，民力不能伸張，統治者與被統治者均將趨于腐敗苟且。二爲武力干政。如此之國，有力者爲寡頭，不僅寡政之害均可發生，而有武力者又分心于政，既害其專心致志之功，復使其根據馬上經驗以治國，未有不債事者。猶不僅此。其在強國，必滋黷武之政；其在弱國，必以政見不同而生內戰。

然外力干政武力干政絕大多數是專制的結果。民既愚弱，外力自然容易侵入。君主不能恃民意保障政權，自唯有依賴武力。而武力干政造成內爭，又與外力以可乘之機。故專制之結果，多數爲亡國。此二十四史之內容也。

政治上之大忌有二：一曰開惡例，二曰趨極端。人爲喜作藉口之動物，又爲易于模倣之動物。卽以唐太宗之賢，因曾迫父爲太上皇，又因頗聽長孫皇后，故唐代父子爭位及女主干政(武韋)之事卽數見。而極端之例尤不可開。法國革命厥功大矣，然因恐怖時代之報復，至今使法國政治不能安定。而赤白恐怖之循環，亦吾人所熟知者。「子爲政，焉用殺？」我非絕對不主張殺，但輕于言殺，徒使人性涼薄而已。此余對鬥爭，恐怖，特務之詞，深願敬而遠之者也。真勇者必寬容；最不寬容者，怯而非勇也。

然開惡例趨極端亦專制易患之病。一人之意孤行，其開惡例趨極端乃必然之事。而人民對專制怨憤，遂有與爾偕亡之心。此種心理，日益趨于變態；不僅使國家解體，且使人民近于痴呆矣。

(廿)專制政治既有百害，民主政治則完全不同。

民主政治第一原理，是將人當人，承認個人價值。民治承認國家主權在全體人民，凡公民都是平等的。所以不承認有超人，亦不容有奴才。所以國事應由國人自由公意公決。而政府不是人民主人或父母，只是人民之公僕。

民主政治第二原理承認每一個人在不妨害他人利益公共安全範圍內有權追求個人的幸福發展個人才能。反過來說，任何人任何權力無侵害他人權利之自由。

第三、民主政治由人民以選舉方式選擇其政府。人人皆有權被選參加政府。人民有監督及罷免政府之權，使政府只能做利國福民的事。政府須對人民負責，履行諾言。

第四、民主政治必須軍隊國有。軍隊以衛國為天職，不能干涉政治。

第五、民主政治主張寬容。服從多數，但不抹煞少數的意見。多數黨執政，少數黨仍立于監督地位。

或謂民主國家有政治自由而無經濟平等，共產國家有平等而無自由。余以為民主國家缺乏平等不如共產國家缺乏自由之甚。民主改進，自由澈底，必能保證平等。

我們不否認民主政治有缺點。但這缺點，是這原則之不澈底而來的，須知今日各國民主並未完全完成。至於目前反對民主政治的理由並不一定可靠：一、謂民衆易為人所利用，民主政治是一庸人政治。但我們須知，多數人均以為是之時，不會不是真理。誠然民可樂成難與慮始，然而這弊病，是可以文化教育之提高來補救的。民主政治使政府無權作事。但是這是政治家能夠善於運用的。民主政治的確需要更高的領導才能。二謂民主政治是資產階級的工具。然而這是可以擴大選舉基礎來補救的。至于謂專制獨裁適于對外作戰之說，已由此次戰事證明其不然了。

但我們承認民主優於專制之最主要理由，尚不懂專制之下，人權民生沒有保障，而是在這一點；在專制之下，一國人力浪費，而在民主制下，人力能得到最高度的發揮。

(廿一)一國國力既為國民力量之總和，一國政治之目標，必須提高一國國民之民智民德民力，更具體言之，必提高一國之知能與生產力，必提高一國之文化與經濟水準。

因此，不能不選擇政府人員。由歷史上看，有二種方式均可達此目的，即專制的官僚制度與民主制度。前者如

中國之漢唐，近世之日本德國，即有一固定的權力體，由此權力體來作選擇。其次即英美所行之政黨政治，由朝野二黨發揮監督競爭之作用。但以效率而言，到底民主政治好。一國領袖即令賞罰公明，不過是能找出為名利奔走的人。而民主政治則能使人鼓勵自己為第一流人才，而自動的向高明前進。這自動之力，不是專制可比的。為一人效忠與為萬人效力，這動力是不同的。

而事實上因專制必然受少數或一人利害決定之故，斷不能作明智之處理。過去盛世明君之下，不知多少忠賢憂讒畏譏，冤屈而死。至于排擠，陰謀，應酬，敷衍，以至一切明爭暗鬥，不知消耗多少人力。總之在專制之下，人不易堂堂光明的做人，不易發展才智。專制之下，權力出於一人，民主之下，權力出於大眾。專制之下，權力之行使是強制的，民主之下，是同意的。民主必然維持公開和公平。於是，每一個人無須損人或諂媚他人而獲得其利益。這鼓舞才智，亦足以促成自由公民之合作與進步。所謂各盡所能各取所需，並非共產主義的口號，而實在是民主政治的可能結果。

（廿二）所以我們承認民主政治是良政治。他合於道德原理，他最能有效的完成政治目的。

魯登道夫謂近代戰爭為國民總力之戰，這道理並不錯。近代政治即是提高國民總力，使在世界上不遜於任何國家的。然一國國民力量必須自由始能發揮，而不是（如魯登道夫之流所想）可以強制發揮的。奴蓄的人民，雖能服從，是不會發揮長處的。過去專制者欲使人民為羊為犬，然而一旦外面有狼來，即非犬羊所能抵抗了。這是專制之致命矛盾。中國欲與世界爭一日之短長，非實行民主不可。過去南面之術，是無用的。

民主政治是最能發揮人力的政治，因此是最好的政治。我們可用杜魯門總統在對日勝利日演說，結束此段：

「此次之勝利，非僅為軍事之勝利，實為自由對於專制之勝利。由於渴望自由之精神，方使吾人具有軍事力量，在戰爭中成爲征服者。目前吾人已知渴望自由之精神，人力自由與人格尊嚴，實為世界最強有力之助力，並最能持久之力。故在此勝利之日，對於吾人自己生活方式，重感信任與榮耀。僅有自由，當然仍不能使人類均能臻於完善。但自由主義實較歷史上上任何政治思想均能給予更多人類更爲堅實之進步幸福與文雅。今日勝利又一次證明自

由主義已能給予人類以向無未有之力量與威權。」  
不過，方式是有了，如何運用這方式還要靠偉大的政治家，以及國民對這方式的尊重愛護及他們的判斷力。

### 論思想政治經濟之交互影響

(廿三) 欲改造社會，為乎始？

在昔自由主義以為意見支配世界。馬克斯則以存在決定意識，唯物史觀認政治與思想為經濟之上層建築，經濟決定一切。此有一定之理由。但畢竟人為建築師。而觀近世各國之經濟均因政治而改變，則經濟決定論決非圓滿之說。吾人深知政治影響思想，然亦不能否認思想亦影響社會，因亦影響政治。不過，思想之成為事實，必賴技術與經濟。自古人即想飛。然到二十世紀，人類才真正飛上天去。

此兩種論法究應如何解決乎？

余以社會進化乃波浪式，互相推動而前進。投石於水，形成波浪。經濟如石，然如忽視投石之人，其投之意志，方向，力量，亦為大誤。故最穩健之說法，應以精神為歷史原始動力，而技術為歷史決定動力。思想創意，而技術完成之，又進而啓發進一步之思想。做僕列汗諾夫之公式：(註一)

1. 在一定社會形成一定精神狀態。但其中常有人焉，能看見進一步之趨勢，此為新的思想。

2. 新的思想普遍後，乃影響社會心理，形成新的政治運動，以及新的技術。

3. 新思想新政治新技術，造成新的經濟。

4. 新政治新經濟鞏固新的政治，造成新的社會精神狀態。

5. 於是又右更新的思想，更新政治，更新經濟。

余意此與僕列汗諾夫所作馬克斯主義公式，可以合觀。須知文化乃人與環境相互作用之結果。吾人必須肯定技術之力，然發明操縱技術者仍為人。不過技術之所以偉大在能擴張人力，而技術愈發達以後，人力亦受技術之節焉。

。但技術到底是人發明和學習的。無人斯無主矣。唯思想有一定之界限，人力亦有一定之界限。新的技術，亦促進更新的思想。離思想而言技術，是盲目；離技術而言思想，是空虛。

（註一）梭列汗諾夫在「馬克斯主義根本問題」中爲馬克斯主義歷史觀作一公式如下：

- 一、生產力之狀況，
- 二、由生產力所決定的經濟關係，
- 三、在此經濟「基礎」上發生的社會政治制度，
- 四、由經濟決定，再由社會政治制度決定的社會人心理，
- 五、反映這種心理特性的各種意識形態。

（廿四）由此言之，社會之原始動力，仍爲人與思想；政治經濟加以完成而已；仍爲大思想家，大政治家，而國家制度加以實現與完成而已。

今日欲言改造中國，固必須道德政治經濟分途並進，而基本任務，仍爲提高人智，以培養政治新精神新風氣新人才，然後以此推動政治之改革，科學之研究，工業及軍事之建設。循此前進，以提高中國文化之一般水準，始爲有望。

或曰，如君所言，中國之治豈非河清難俟乎？余曰，政治進步乃可以迅速，但無特殊方法可以一蹴而幾。緩進急進，其達目的之時或常相等。國家終賴一點一滴的工作。革命只在可以因勢利導之時，否則亦可發生不良之副作用。今之爲急進者有三種人：其一迷信武力，蓋自民初以來皆武人當國，大家以爲武力萬能，不知武力並不一定萬能，何況造成武力必須受所以造成武力諸因素之支配。例如招兵買馬必須苛擾人民，苛擾人民之方法，尙能達解放人民之目的乎？故武力革命無非作法自斃。明乎此則朝野迷信武力者可以休矣。二爲迷信外力，不知一國之事唯自己始能解決之，古今中外未有倚賴外力而能成功者。明乎此，則朝野之迷信外力者可以休矣。三爲迷信某一個人。不知社會進步，根本非一人所能爲力者。

今日中國政治經濟已在破壞之中，道德亦瀕破產之境。人生此日，實至不幸。此時所需者，乃無數有志有識有恆之士，能抗逆流，能不喜不懼，砥柱中流，由精神之自由，進而謀政治經濟之革新而已。（三十四年十二月

「當代」）

## 論學術上之忠恕

我們研究歷史，有兩個結論，可說並不衝突：一是生活決定意識，二是人類創造歷史。一時代的技術和經濟環境，大體上決定一時代政治和文化的狀態，這是無須乎多加證明的。然人類之所以為人，首先在其創造力，不是歷史之運玩偶。人類能運用其心思才力改變他的環境，創造自己的前途。我們看見許多國家撥亂反正，轉弱為強。以中國而論，因為我們的落後，才有百年的痛史。然七年間我們作超人的血戰苦鬥，終為四強之一，更是實際的證明。所以時勢造英雄，英雄造時勢，正是歷史的節奏。這不同於循環論法；蓋所謂生活，即是人類之創造。這不同於空想之主觀主義，因為我們承認人類創造其歷史，有一定的限度。但是，亦不同於機械的客觀主義，因為我們承認在一定限度以內，人類有創造的自由。並且，文化愈進，即人力愈強，亦即人類支配環境左右歷史之力愈大。

所以文化與學術，是歷史的發條。一國文化與學術之平均水準，是一國國力的測量器。以我們中國而論，這一百年的不幸，可說是文化學術落後的結果。就是今天我們各方面所表現的缺點，歸根結底說來，也是學術落後的結果，一般文化水準低落的結果。例如今日許多人批評到政治，一定要說到官吏素質。我無意為他們辯護。但世界上沒有一個國家官吏全壞而人民全好的。須知官吏是由人民來的，如果人民全好，官吏應無不好之理。而好與不好，不是一倫理學問題，是一知識問題。西人云，暴政由於愚民，而無知實為大過。噲斯言也，始可言國事。

因此，國家的根本問題，就對內而言，實在是一般的提高文化和學術水準問題。所謂提高，含有二義：一是使現代國民應有知識，普及於一般人民，二是國家負荷文化學術責任的人，提高自己創造的水準。兩者相輔相成的。普及始能提高，而提高也才能使業已普及的水準相應提高，而且更加普及。我想，第二點更為重要。

從事學問的人對於今天的政治經濟自不能滿意。但數十年來，中國的思想家科學家文學家的成績，亦未必即可

自豪。自然，我們亦毋庸自餒，因為我們的憑藉，是太薄弱了。不過，這也不足為我們安於成績平常的口實。因為人類是能動的，是有創造之資質的。而在今天，我們應特別自懷責任之重大。我們已經是一獨立平等的國家了。但我們須知，必須中國學術能夠獨立平等之日，才是獨立平等之確實保障。在工藝上，我們不能造飛機大砲，不能造一隻手錶，也不能造良好的紙張。即有製造，離今天一般國際水準遠遠。其他哲學文學，亦復如是。這就是說，我們在文化上還沒有獨立平等。我們還在學習，也必須學習。我們還是徒弟，也必須做徒弟。但我們必須出師。我們還未成年，但我們必須使自己迅速成年。

我們如何才能提高中國的學術水準呢？這自然要牽涉到許多政治技術問題，但根本問題，畢竟在學術界，在一切從事思想，工程，著作和教育的人們之共同努力。應該如何努力呢？曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣」。我想提出忠恕二字，作為我們努力的方針。

從前章太炎先生也曾在「荊漢微言」中論學問上之忠恕。他說：「為道則以忠恕是已。彼為學者，何與忠恕事耶？答曰，舉一隅不以三隅反，此之謂恕。顧凡事不可盡以理推，救此失者，其唯忠。忠者，周至之謂，檢驗觀察，必微以密，觀其殊相，以得環中，斯為忠矣。今世學者，亦有歸納演繹二途：」

他是以恕為演繹，忠為歸納。此就為學方法而言，亦為一說。不過我所謂忠恕者，不指為學之方法，而是指為學之態度與精神。

## 一一

所謂忠者，即忠於國家，忠於學術。忠即是真誠，即是對於某一事物奉獻自己全部生命力。世間最平凡而最偉大，最簡易而最不朽者，莫若對一事之忠誠。聰明美貌乃至權勢和金錢，也許可使我喜悅和歡羨，然使人由衷有敬意者，只有鈍杵磨針之精神，愚公移山之精神。因為一個人將自己的生命獻出的時候，總無話可說；然而這並非特權和機智，而是任何人都有的自由。真誠是力與偉大之根源，也是人性之莊嚴的頂點。古今中外的大學問，無不出

於對自己國家自己所學之精誠。而忠於國家忠於學問，無論在理論上事實上是衝突的。西方有所謂「爲藝術」與「爲人生」之論爭。其實在一個真的藝術家，其靈感均由爲人生而生，然而在其從事藝術之際，自可能忘記人生，心中只有藝術；然而在這時候，也正在爲人生之頂點。例如作戰，自然是爲國家作戰。然在酣戰之中，真的勇士只知道如何殺敵獲勝，也可說是在爲戰爭而戰爭了。

忠誠是生命力之根源，也是生命力之表現。對國家民族的忠誠，起於對人生對同胞的熱愛。而此種熱愛，則由於生命力的強烈與餘裕。此種強盛的生命力，因不滿足於個體之保全，發而爲創造的活動；而在其對人類對國家之獻身活動之中，更增加其創造的動力，豐富其靈感之源泉，因而更表現其生命力的光芒。一個人對國家忠誠的活動可以表現於各方面，例如政治經濟和軍事；其表現於精神之創造者，即是學術。但人之從事於學問，可以玩物喪志，可以游談無根；唯如此爲學，由於根力之薄弱，亦必不會有對學問之精深。凡由對人類對同胞之忠悃而肆力學問之時，乃以整個的生命付之學問。換言之，他全部的生命通過學問與廣大的社會交感。因此交感，他的生命力更爲強烈，而他的成就，也愈爲輝煌。凡人以其生命來從事任何事業之時，無論如何，一定是有真知灼見的，也一定使人肅然起敬的。這不僅由於他們的才智，可以啓發其他的人；而他們生命力之鼓舞，也將提高一般的精神，到更高的水準和更廣闊的地平綫。

古今中外的大學者大作家無不對國家對人類對自己的工作，盡最大的精誠，真正是以心血寫他們的著作。無論司馬遷或玄奘，杜甫與陸游，但丁與莎士比亞，加利略與牛頓，達爾文與馬克斯，他們所以卓犖千古，他們天才之祕密，即在其對人生與學問的忠誠，由忠於學問而生的精博與熟鍊，和忠於人生而來的遠見和透視之統一。一切偉大作品，無論科學的和藝術的，其力量與光輝，即在其爲對人生對學術二者之忠愛之結晶，亦即學者本身生命力之轉化。而他的生命力，亦將通過其作品，變爲民族的生命力。明末諸子，其博大精深莊嚴雄渾，實爲空前。爲學所以明道也，以救世也，這是他們的抱負。必前人所未發而後世所不可無者而後爲之，這是他們的創造精神。而他們的志業雖不及身而成，辛亥革命之成功，他們有莫大的感召力。精神之創造，如長江大河之源泉，匯合爲巨大的潮

流，有時潛行於地下，但必有噴出地上之一日。物質之力不滅，精神之力，更能擴張。一國學術界生命力的強度，是一國國力之真正淵源。

現代中國因為社會之落後以及一般社會力之薄弱，使中國的創造力衰退，是無怪其然的。要使中國的創造力復活，需要一定時期的培養，乃至除去若干人為的政治的障礙，也是沒有問題的。然無可疑者，必須整個學術界振作忠於國忠於學的真誠的風氣，才有遠大的前途。而迎合主義與浮滑主義，敲門磚主義與生意經主義，是不會使我們健康與成長的。

## 二

所謂恕，意指思想上的寬容，學術上的自由。不想即是獨斷與排他。我們今天很羨慕西方的文明。但在歐洲中世，智識界是很愚陋的。當時的學問就是用三段論法來證明聖經。對於異端，有極嚴酷的威嚇。現代精神之標誌，就是以理性與寬容代替獨斷。靠這種恕道，才有現代的科學文明和民主政治。所謂理性與寬容者，一方面認為一切學說必須驗之於事，衡之於理；另一方面，尊重自己的見解，同時也尊重不同的見解。福祿特說，我一點也不贊成你所說的，但我承認你有說這話的權利。思想的民主，造成學術的進步。

寬容之所以必要，即在學術本無止境，到真理之路不止一條。學術必須不斷接收新的經驗，才能日益豐富其內容。任何真理一變為教條，即將斷絕其生機；至於似是而非之談，必待公開討論而澄清；否則積非成是，其害更大。並且，學術一趨專斷，則人類思想必趨於頑固，對於新的事變，不願了解而終於不能了解，其結果一定造成自身之失敗。清末中國士大夫之不願不能了解西方文明，以及過去西方之不願了解中國，其有害結果者是富於教訓的。所謂思想之寬容學術之自由，並非鼓勵橫議清談或思想無政府之意。第一，寬容自由不在法律範圍以外。第二，學術思想要他本身夠得上說是學術和思想。一種有害公益的思想在法律上加以干涉，或者某種思想在戰時加以取締，此純為政治問題。所謂思想之寬容學術之自由者，只是在思想領域承認一切思想有發言的權利而已。然則此為

姑息乎？否。因爲，第一，理性不可抗，有理不怕無理。真理不怕討論。其次，真理不許異端說話，固然很好；一旦異端也不許真理發言，則爲害即大。因此，不寬容之風斷不可長。不過，寬容只有一點是不寬容的，即那不寬容他人的思想。

思想寬容不是鄉愿主義。鄉愿無是非，而理性是有是非的。鄉愿出於儒怯與玩世，而理性是真誠的，坦白光明和勇敢的。斯賓諾莎云，不笑不哭，只求了解。此是理性態度。朱子嘗答陸象山云，「天下之理有是有非，正學者所當明辯。然凡辯論者亦須平心和氣，仔細消詳，反覆商討務求實是。如不能然，但於慮速急迫之中，肆支蔓躁率之詞，以逞其忿懣不平之氣，恐反不若鄉愿矣」。朱氏能否自守其言，不無疑義，但這話是不錯的。

章實齋云，「學者不可無宗主，而必不可有門戶」，此有見乎學之言。學無宗主爲俗人，學有門戶爲陋人。實齋又云，「朱陸異同，干戈門戶。究其所以紛論，則唯騰空言，而不切於人事耳。彼不事所事而但空言德性，空言學問，則黃茅白草，觸目雷同，不得不殊門戶以爲自見地耳，故唯陋儒則爭門戶也」。凡於學問確有所見者，因能卓然自立，對於不同學問，其有自立之道者，必有道並行而不相悖之感；而對於惡俗之談，則日月出而陰暗滅，無所用其門戶。至於辯疑析異，事甚平常。唯其理直氣壯，必能心平氣和。泰山不擇土壤，河海不擇細流。強者能寬大，寬大益高明。弱者必狹礙，狹礙益陋愚。

近人恆言中國歷史上無宗教之戰爭，無階級之定制，此異西土，可爲美談。大體言之，確係事實。換言之，中國人乃最能以恕道立國者也。此在思想上尤然。中世歐洲言地動必受火刑，在中國殊難想像。或謂孔子誅少正卯，孟子開楊墨，下至秦皇焚書坑儒，漢武罷黜百家，果爲如何？唯孔子誅少正卯之說，出於王肅杜撰。孟子之開楊墨，乃應有之義，唯比於禽獸，未可爲訓，從前陸象山即不以爲然矣。始皇之焚坑，本無害於儒學，然究因不恕，禍不旋踵。至漢武之罷百家，不過不以百家爲博士，漢代黃老刑名盛於過去，非百家之學，至此而斬也。即在東漢，光武信織緯，桓譚而非之，譚雖獲罪，終未至於死。而東漢今古文之爭，六朝三教之辯，執政者每親臨聽講。至於唐代，太宗兼收併蓄，待用無遺。不過到了宋人的確稍爲狹隘，以政治之鬥爭，立學問之門戶。但結果甚爲悲慘。

明人承其積習，亦詭譎覆其邦。唯明末諸公大同而亦小異，但均淡於門戶之見。綜觀歷史上最無怨道者，實爲清人。自文字之獄至四庫全書，爲禍之烈，遠過焚坑。一方面使士人束於八股考據，一方面養成固步自封之習。唐人對佛教的研求，明末諸人對耶穌會諸人的介紹，都可見中國人對於外來學問之雅量。將清人對西學之固拒態度一比，不能不深感驚異。何以故？清室之之不恕之精神所養成的。而此與近百年之不幸，有絕大關係。使徐光啓李之藻之事業不致中絕，近三百年史必大爲不同。

近年中國的思想界，因爲各種原因，怨道甚是陵夷。學界與文壇不免有一種老頭子主義和防區主義。黨同伐異，守殘妬真，更由門戶主義衍爲村婢主義。是其所同，非其所異，愛之欲其生，惡之欲其死。對於與自己所習染以外的學問思想，不去了解他，不是假定爲某物而攻訐之，卽斷章取義，道聽塗說而攻訐之。而攻訐之法，每扯到問題本身之外，淫文因納充類至盡而「國罵」之。流風所至，大家以爲非如此，不足言革命或戰鬥。而不知此適足以造成涼薄的風氣，在這空氣中，學問連同人性，是只有墮落的。

#### 四

總之，唯有忠才能與學術以內在動力，唯有恕，才能供學術以發展機會。今天學術界必須培養忠恕的精神。這不僅是提高學術水準之道，而且亦必對社會發生深遠的影響。例如，我們對今日政治上之唯諾敷衍，認爲是國家的隱憂。今日若干青年亦有趨於浮滑者，更是國家之隱憂。但如果國家有一羣篤實深沉的學者，有一堆獨立恢宏的著作，必能對時代積弊作一種身教。我不是說這是學術報國之唯一有效的道路。這收効是很遲的。然而，學術界之心血，對於我們這一民族可爲聖潔的洗禮，而此種心血之浸潤灌溉，其功德是長久的。

改造社會和世界最有效的工具，自然是政治軍事和經濟。但這些工具不可強求，而也不是可以如意使用的。但世間有一件最民主和自由的武器，人人可以有獲得使用的機會，雖然不能如政治軍事之有效，然功力深長者，就是學問。然要發揮這一武器之力量，必須大力精思，氣度恢宏。

我的話非對任何人而發。因爲國家的弱點，誰也是有責任的。此只是自勉相勉之言相期於遠大而已。（三三二年一月十八日「文風雜誌」）

## 今日亟需一種精神革命

納水先生：昨談至快，意有未盡，特寫此信。

今天第一事是什麼？是人格尊嚴，理性至上，思想自由的確證。一言以蔽之，是人心之解放。

我們的中心任務是建立民主政治。唯有民主政治，才能集中國力，發展工業。唯有工業發達以後，才能保障民主政治之鞏固。然如何才能促進民主政治呢？這首先必須人的力量。而人的力量之發揮，必始於人心之解放。

西方的民主政治在十八世紀奠基，到十九世紀初工業革命大成以後才算穩固。民主政治和工業革命成爲現代文明的兩大支柱。然而沒有十六十七十八世紀的精神革命，沒有文藝復興之個性解放，便沒有十七世紀的科學思想；和十八世紀之理性思想，是不會有工業和民主的。而中國的工業與民治迄無可注目之發達者，固有更現實的障礙，而主觀力量之不克負荷，也是基本的原因。這主觀力量之薄弱，便是精神之不自由，不獨立。沒有獨立自由的靈魂，如何能建立獨立的國家？孫中山先生講國家建設先講心理建設，是有極深刻理由的。

我所謂人心解放，心理建設，並不指目前一般人所說的世道人心之變。道德的頹廢，是理智墮落的結果，是精神之束縛閉塞，因而衰弱，近視，低能之結果。

我們一切落後，無能，乃至腐敗和殘忍，乃是民主政治以前的必然現象。讀過西方歷史的人，便可知今天我們的許多毛病，在法國舊制時代，一點也不希奇。而救濟之道，不是嬉笑怒罵可了，不是明法嚴刑可了，而在現在國內外情形下也不是革命暴動可了，而是經過民主政治可以解決的。然要實行民主，我們必在精神上有一大革命，作爲心理準備。而民主政治也不僅是一種政治形式，尤其是一種人生態度，一種生活方式。

其一，是尊重個性尊嚴，尊重人的價值。人人必須自己爲堂堂獨立的人。必人人尊重自己和他人的堂堂人格，自己和他人的權利義務，才有法治，才有民主。否則，政治上便是親分子分的家臣制度，政黨便是拜老頭子的會黨作風，社會上便是勢利涼血的現實主義。強者強行霸道，弱者一任魚肉，而狡者招搖撞騙；國家也就離心解體了。

個人不知自尊不能自尊，自然也就不知尊其父母之邦，且無事不可爲了。

其二、就是尊重理性，尊重真理。必須有證據，有根據，才是真理。傳統與傳感，決不等于真理。每一個人必用自己的頭腦獨立思想，對於自己良心的思想能夠堅持，對於他人良心的思想，也能尊重。必須如此，才有自由民意，才有科學創造。所以，聖經賢傳必須重估，作之君作之師的荒唐見解必須肅清，推之四海行之百世的懶惰想法必須停止，真理已在約翰或斯基口袋中的迷信必須取消，外國月亮好或西洋也有臭虫兩種同樣奴化頭腦，也都要改變。否則我們只有愚蠢，只有愚而自用，只有無限制的下流了。

其三、尊重言論思想之自由，研究學問之自由。今天檢查制度業已取消，這是最值得慶賀之一事。但我們必須從心底承認人人有討論國事之權利，只要不攻訐私人，不危害公安，均應不加干涉。每一個人要尊重自己良心的主張，同時，也尊重他人良心的主張。前者是責任心，後者是寬容美德。必使每一個人的良心、免于恐懼與貧乏之自由，國家才有真是非，文明也才能進步。劉博嶠先生嘗沉痛說及貧困對於良心之威脅，較武力爲尤甚。要使知識份子不受貧困之威脅，必須破除一切經濟上政治上教育上的統制和把持，特別是要有經濟上的自由，促進產業的發達，促進購買力之提高，才使知識份子得依賴讀者市場保持最低的生活，而不必爲作官，爲求保護者而低首下心。而人人無須掩飾自己的真面目生存，社會才有真誠和生氣，真正的政治與學問才有可能。因此，今天講自由比民主更重要。唯有自由才能供給民主以基本原料。

對於人格，理性，與言論自由之蔑視，其共同的結果卽是造成一種廉價而卑下的現實主義。（從前二十一條引起全國的反對。如今中蘇條約左右一齊叫好，就表示現實主義業已淪浹骨髓了。）現實主義在國際上表現爲強權主義，政治上表現爲官僚主義，經濟上表現爲投機主義，社會上表現爲市僧主義。現實主義到極端便成爲各種各色的虛無主義，玩世主義。人類道德所承認的一切價值標準概視爲欺人之談，而逞一切智能博取一身一家一朝一夕之滿足。中國民族傳統中剩下來的最後一點骨血的氣節，亦被摧毀而無餘了。如不迅速培養國家元氣，建國將爲空談，一旦再遇外患，則由現實主義所訓練出來的陰忍性格，加上怨毒之氣，只有驅其屈膝於更現實的勢力之前，甚至自

毀自殘而無所顧惜了。

凡是對於當前精神狀態注意的人，一定可以了解目前精神病態不加療治，將如何危險！今天流行的傾向不外三種：其一，既權得利階級表面上以傳統的舊文化爲護符，暗中還是請業已證明失敗的法西斯思想作顧問，這一般人也許談談現代化，實際上只是作爲門面語而已；其二，另一方面的人以破壞現在秩序爲目標，然而他們的一切聰明才智，只是爲另一外國教條而努力的。他們並不相信中國人能夠而且應該有自己的前途。除此以外，自然還有許多有希望的人，但大多數不過是依違於二者之間，保持一點現實利益。總之，今天大家注意的，都是小集團乃至一身的現實利害，很少打算到如何確保勝利果實，爭取國家富強之前途的。一個國家如果沒有許多人爲國家前途負責，這是如何危險的事！自然，我們深知，有抱負有熱忱的人決非少數。但在目前陰暗空氣中不易抬頭而已。在積非成是空氣中不願出頭而已。因此，所以今天最重要的事，要有一廣大的自由思想運動，鼓勵所有知識份子一面提高自己的自信心和自尊心，一面對於所謂現實主義拒毒。當年楊墨都是現實。然孟子出而大呼，「能言拒楊墨者，聖人之徒也」，這氣概和精神，真正值得佩服。一定要做一個自由獨立的人，自由獨立的思想，磨礪理智的光明，提高道德的勇氣，與民衆結合，爲自由奮鬥，大家重新樹立一個價值標準，這樣才有民主政治，也才有富強的祖國！

劉歐廷說，爲學者不能幹旋氣運，利濟天下，徒以知能爲一身家謀，則不得謂之人。這是前哲的傳統抱負。我們一定要做一個人，和人造朋友，共同努力於人的事業。因此，我想，我們可以發起組織一個團體，可以稱爲「民主政治學會」或者「自由思想學會」，團結許多有抱負的朋友，可以從事于社會事業，也可以從事于參加選舉的活動，然而更重要的，是從思想和文化運動入手。因爲，如不先將國產的和舶來的一些腐敗與惡劣的教條肅清，永遠和那些自會不凡者說不清楚。如不養成一種自由思考的學風，下一代的青年只有習于流傳的謬說。而在國際鬥爭之局中，只會有隨波逐流的附和而自毀前程。這是很迂遠的看法，然而也是根本之圖。不知先生以爲如何？（三十四年八月廿日，「民主政治」）。

不 許 翻 印  
有 所 權 版

吳 谷 虹 裝 幀 吳 寶 田 校 對

發行者：民主政治社  
總經售者：中國文化服務社  
上海福州路六七九號  
南京中山東路一七〇號  
印刷者：中國印刷廠  
南京林森路估衣廳39—41號  
民國三十七年六月初版

定 價 六 元

