

年

卷

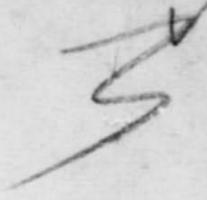
第

2

第

6-7

期



再生

統一思想問題

中華民族復興之精神的基礎

東西政治思想之比較

一個研究社會學的立場

經濟眼鏡中之軍備問題

選舉與代表制度

理解創造與鑒賞

財產在事實上及觀念中之歷史演化



諸青來

張君勳

張君勳

朱亦松

欣熙

鄭文海

牟宗三

費孝通

中華民國三十三年四月一日

第二卷

第六七期

NATIONAL RENAISSANCE

徵求推銷代售啓事

啟者，本雜誌材料豐富，爲國內有數之刊物，出版以來，頗受讀者歡迎。茲爲促進文化起見，擬增加各地推銷處寄售處，折扣從優。本社除現有代理者外，凡各省市區各商埠各學校，有願爲本雜誌推銷者，均請開具詳細店號地址，來函接洽爲禱。

本雜誌以後每逢一日發行。定閱全年國幣二圓，半年，國幣一圓一角，郵費在內。

再生雜誌社發行部謹啟

北平西城石板房

再生雜誌 第二卷 第六七期合刊

目錄

- 統一思想問題……………諸青來
- 中華民族復興之精神的基礎……………張君勳
- 東西政治思想之比較……………張君勳
- 一個研究社會學的立場……………朱亦松
- 經濟眼鏡中之軍備問題……………欣熙
- 選舉與代表制度……………鄒文海
- 理解，創造與鑒賞……………牟宗三
- 財產在事實上及觀念中之歷史演化……………費孝通譯

統一思想問題

諸



民國十八年間，愚爲『新路』雜誌撰文，曾痛論思想之不可統一。茲節錄其要語如下：

「初民之世，崇尚迷信，往往神道釋教，藉以齊一民志。歐洲古代，政教合一，排斥異端激成長期戰事。信仰許人自由，近世事耳。惟我國夙無宗教之爭，西漢中葉，罷斥百家，尊崇儒術，思想稍受束縛；然儒家之外，老佛盛行，固非定於一尊也。自帖括取士之制興，八股體裁，專代聖諭立言，不得自予已見清士應試，更須默寫聖諭廣訓：（聖諭廣訓係康熙所著格言。）於是全國之學術思想，悉納諸一定型式之內，當時人民爲積威所劫，罔敢不從，此在君主時代猶可言也。不圖滿清遜位，帝制推倒以後，已歷十餘載，乃有式樣翻新之八股：異名同實之聖諭；不論人民官吏，不論是否黨員，有所論議；有所著述；必援引黨魁之說，奉爲天經地義，不敢稍持異議，抑何與八股體裁相似也。不論公私集會，必先朗誦遺囑，列席者靜默三分鐘，抑何與默寫聖諭廣訓相類也。夫以此新八股；新聖諭；責成黨員奉行，在富於理解之黨員，未必甘受此束縛。……以此施諸黨員，猶且不可，况強令全國人民一律從同乎？」

去年十一月閩變之作，其主要分子，多爲國民黨老同志，且曾戮力黨國卓著勞績者也。五六年前之妄論，果不幸而言中矣。閩變未及數旬即行救平，由于軍事之得手；武力固可壓伏叛亂之行爲！然不能遏制思想之轉變，思想一旦轉變，父不能箝制其子，師不能約束其弟，父師對於子弟之思想，雖欲加以干涉，子弟可嚴詞以拒之曰：吾愛父師；吾尤愛真理。爲父師者其將奈彼何哉。

最近憲法草案初稿揭曉，就其全文觀之，草憲者於統一思想問題，似有成見，不肯放鬆，謂予不信，試以憲草初稿之條文爲証。

憲法草案初稿第一條云：中華民國爲三民主義共和國。依據此條，則中華人民不論是否爲國民黨黨員，須以三民主義爲唯一信條；苟非虔誠服膺，即爲違背國憲；設竟信仰他種主義，更應誅戮無赦。試問全國智識分子，在此恐怖狀態之下，慄慄危懼，咸存戒心，有何憲政可言。夫制定憲法，所以納民於軌物之中；今乃使國中優秀分子，日夕惴惴，不能自保，勢必橫決恣肆，軼出常軌，爲國民長治久安計，似不宜出此下策也。嘗考並世各國除行蘇維埃政治及法西斯蒂獨裁制外，大抵以率由憲政爲常軌；多黨並存，各標主義，以和平手段爲政治活動，俾在一定秩序之中，盡量發舒民意。各黨政見雖有差池，有時亦可聯爲一體，通力合作，如當年法蘭西之神聖政團；今日英倫之國民內閣是也。我國今後永與憲政絕緣則亦

已耳；否則政治清明，必須容許他黨之在野，倘許他黨在野，任何政見之發表，任何主義之流傳，苟非直接妨害社會秩序者，不能妄加壓迫，若竟妄加壓迫，過其流傳；在野黨之地位，已被剝奪無遺，即與憲政精神大相違背矣。

當民國二年，天壇憲法草案起草時，有一部分人士主張在草案中明定條文曰：『國民教育以孔子之道爲修身大本』。頗爲衆論所反對。至民國十二年，憲法會議公布憲法，其第十二條云：『中華民國人民，有尊崇孔子及信仰宗教之自由，非依法律不受限制』。既許信仰自由，却又獨尊孔子，自相抵牾，莫此爲甚。訓政時期約法第四十七條云：『三民主義，爲中華民國教育之根本原則。』今憲草初稿第三十四條云：『三民主義爲中華民國國民教育之根本原則。與約法文義完全相同。夫以孔子之道，明定在憲法中，爲當時與論所反對；今縱推崇三民主義與孔子之道等量齊觀，訂入憲典，是否適當，仍屬疑問。且在大學專科中所授社會科學，各派學說，盡量輸入，參互比較，見解各殊，欲定思想於一尊，頗爲事實上所難能。蓋以今日中外溝通，學派林立，究與閉關時代不同，欲襲取當年尊孔舊法，以遮掩天下耳目，似屬無裨事實。草憲者堅持成見，不可動搖，豈尙見不及此耶？

自國民黨執政以來，實行統一思想，亦已久矣；然而青年學子匪特不受陶冶，反益趨於偏激，苟非設法疏導，恐將不可收拾。身處黨外者思想固非齊一，即屬同黨亦何嘗一致，在

曩年有容共反共之爭，在今日有民治黨治之辯，（李烈鈞等主即行民治，其他均堅持黨治。）同在一黨之中，思想絕對相反，果已統一乎？否乎？一黨同志既分二派以上，互相水火莫肯讓步，思想之不易統一也若此。箕豆相煎，爲禍彌烈，武力尙不能縫除異己之思想，乃欲藉區區條文以束縛全國人民之心思耳目乎？噫，予欲無言。

我們的政治制度要點：

△設立全國經濟議會，由各種從事於生產之職業團體，推舉代表組織之。爲全國經濟計畫之諮詢與建設機關。

△各級議會之選舉以普選爲原則：被選舉權以人民之能力資格爲標準而定。但其常選名額分配，須依社會生活各方面之情形規定各類技能團體（如工程學會農學會經濟學會會計學會等）以及各種專門學術家技能家職業家，務取得最低限度之代表。

△凡關於宣戰媾和以及借款之條約締結，必先得中央議會之同意；但變更領土須得國民代表會議之認可。

△憲法上規定人民身體言論結社集會信仰等自由權，除擾害公安外不加制限。並規定任何立法與此相背者無效。

中華民族復興之精神的基礎

張君勳講
成炳南記

—在廣州中山大學演講—

日與鄒校長談，略識廣州中大情形。鄒校長欲余作第一次公開演講，勿促間遂以「中華民族復興之精神的基礎」爲題，誠以民族復興，乃目前極重要且富有興趣之問題。但今日所欲論列者，並不涉及高深哲理，僅引最近二年來之事爲例而加以說明而已。

自九一八瀋陽事變以來，迄東三省之失，除黑龍江稍有抵抗外，其餘各處，日兵一到，便拱手讓入。夫東三省人口凡二千四百餘萬，（註1）面積凡三百餘萬方里，（註2）以此廣土，以此衆民，不崇朝而失之，此乃古今中外所罕有。猶憶一九一四年德欲侵法，先破壞比利時之中立，比利時爲蕞爾小國，人口不過七百七十四萬四千，面積不過一萬一千餘方哩，自知不敵，猶毅然與德相抗，雖全國慘被德人蹂躪而不之惜，我國東三之失，其經過情形，較比之抗德爲何如？淞滬之役，十九路軍雖撐持月餘，終以後援不繼而退，熱河之役，並淞滬而不如。東省既陷，日人初則挾溥儀走大連，繼則成立所謂「滿洲國」，以溥儀爲執政。而號稱士大夫之鄭孝胥羅振玉輩，一爲詩人，一爲殷墟甲骨文字之攷訂者，乃不惜背叛祖國，借外力以破壞宗邦，民族意識之薄弱，可謂已達絕頂。日人之擾天津，則雇我莠民，以充便

衣隊。而使衣隊之所得，每人日僅四毫。上海閩北漢奸，其召募與組織，蓋與天津相彷彿。熱河之役，湯玉麟身爲主席且兼領重兵，竟不戰而棄承德。其平日治熱，祇知剝削，以子廷輔長財廳，專事聚斂，苛捐雜稅之結果，人民無所衣食，雖至嚴冬，孩童猶衣不被體，因此熱人恨湯刺骨，大有「時日曷喪，與汝偕亡」之概。迨熱戰既起，民兵揭竿四起，甘爲日人嚮導。承德之失，日軍先遣隊入城者不過一百二十八人，湯氏事先開風遠遁，不戰而棄省垣，乃截軍用載重汽車數百十輛，滿載其私人財寶，運往天津，是國土可棄，私人財產不可或失，其腦中絕不知有所謂民族又可見也！余近自故都來，試舉北方瑣事二件，藉觀國人心理之一斑，北方近狀亦可於此推想及之。熱河出產鴉片，每年可得三千萬。日佔熱河後，初用其自備汽車，懸掛該國陸軍軍旗，由承德載土運至天津，風馳電掣，旁若無人。北方當局以此舉與我國體面有關，乃商準日本，由承德載土運至天津，許其照常販運，河北省主席于學忠以日人馳行省道，載土過境，將日車扣留，而北方當局乃告于氏曰，平津之未失，皆日人之賜，奈何爭此區區運煙而不予通融乎？此一事也。日本強佔東四省後，各國迄今尙未承認，不圖日人乃在三省與河北省邊境，擅立界碑，事爲于氏所知，乃飭人將界碑攝成影片並備文呈報中央政府，請向日本提出抗議，中央雖知此事關係重大，但懼於日人之淫威，僅飭外交部函北平政整會加以注意而已！此又一事也。綜觀上述各事，吾人可得許多教訓，此次日本

之強佔我東北四省，非若清季英之割我香港，日之亡我朝鮮，得我台灣澎湖等地可比，乃中華民族之生命已成問題矣。換詞言之，中華民族，已在存亡絕續之歧路上矣。

民族意識。所謂民族，概括言之，即居民之同宗教，同言語，同習慣，同血統，且皆共患難者也。民族猶如個人，個人生於天地間，不能離物質與精神。民族亦然，一方為地理氣候之所造成，他方則有其宗教學術與政制方面之精神產物。人之所以異於動物者在有意識。民族之所以為民族，亦在於意識。故民族意識，乃民族之第一基本也。茲詳為說明之。

民族意識，乃民族巍然雄立於宇宙之要素，亦曰民族自覺，簡言之，即民族自知其為民族之謂。我國四境環而居者，多屬蠻夷，其文物制度，遠不如我，文化亦不能與我相頡頏，而我之待遇鄰封，復以寬大為懷，所以數千年來，養成民族意識之環境，缺然不備。吾國人民腦袋中充滿者，乃「天下」思想，而非民族思想。反之，歐洲之國家，到處皆見平等之民族，因有外民族之故，而本民族之認識，因而親切。德意志人與法蘭西人，世世相抗，常為勁敵，德人自知其為德人，並信日爾曼民族之優勝，法人自知其為法人，以為世界各民族，惟拉丁民族最強，民族思想所以充滿國中者以此，而外人莫敢輕侮者以此。我國人民，充滿天下思想，不識此民族與彼民族之界限，可證之於其客卿政策。曩者南懷仁湯若望利瑪竇東來，我政府以客卿待之，屬之以欽天監之職；此種顧問政治，迄今不但未改，且加甚焉。軍事

有外國顧問，農政有外國顧問，他若衛生生計各端，亦莫不有外國顧問。夫借材異國，以謀建設，乃各國常有之事，但專門倚賴外人，而不謀自立如我國者，則世所罕見焉。余嘗遊馬尼拉新加坡澳門香港各地，目擊該地之華僑，熙熙攘攘，或則受美人之統治，或則受英人之統治，或則受葡之人統治，俯首帖耳，安之若素，恬然不以爲怪。尤可異者，葡人之治理澳門，不但成績毫無，且嫖賭之風，盛極一時，政治腐敗，達於極點，我僑民未聞有起而抗之者。我國人既容許葡人治理澳門，英人統治香港，則東北四省之失，又何怪乎？上文所述，鄭羅等之甘爲虎俚，天津開北等處之便衣隊，與香港澳門馬尼拉等處僑胞之甘受治於外人，要皆由於吾民族之自覺性，絕未培養所致也。鄭羅等身爲士大夫，甘心事敵，亦即舊文化破產之明證。至於開北天津之便衣隊與夫香港澳門馬尼拉等處之僑民，其所以缺乏民族自覺，蓋由無教無養所致也。我國人口號稱四萬萬，而此類無教無養之民，竟達三萬萬九千萬，此三萬萬九千萬之民，一旦加以教養，其民族思想之強烈，當遠在一般士大夫之上。謂余不信，請觀河北定縣平教會之成績。平民教育促進會在定縣推行識字教育，時僅數年，平日對於平民概授以千字課，每人以識一千字爲度，當一二八滬上抗日戰爭之時，平教會乃將戰訊編爲簡短新聞，傳佈民間，一日平教會召集平民開會，屆時遠近平民扶老携幼而赴會者達二三千人，頃刻間，遂集抗日捐二百四十餘元。夫此輩平民多係貧乏之人，平日衣食時虞不濟，

一醫之費不過銅元數枚，一日遇國家對外抗敵之日，便欣然節衣縮食，捐資犒軍，其民族意識，又何其強也！除此民族自覺之外，更有民族表現於知情意之三方面，再分述之。

民族情愛。我中華民族之情感表現，可從兩方面言之。自九一八事變以來，海外華僑，男女學生及一般閩秀，對於抗日軍士，踴躍輸將，或捐資，或縫衣，寄往前線，以勵士氣，其情感之熱烈，可謂無以復加，此一方面之情形也。反之，如湯玉麟之治熱河，父爲主席，子掌財政，橫征暴斂，下至雞與貓，亦必有捐，據北方學生至熱河調查者言，某村居民僅三百家，販鴉片者已有六七十戶。苛捐雜稅之結果，民變隨之，夫熱河一般平民所以恨湯刺骨，日望日軍早來，蓋此種人民本已失救，又重以無以自養，非人民之叛祖國，乃祖國置彼等於死地也。若石家莊爲北方金丹白面之產地，北平之金丹廠有二三十所，均由師旅長舊軍閥暗中主持。軍人藉鴉片白面之所獲以養兵，既弱吾族之種，復挾槍桿以殘民，軍人之忍心害理若此，尙望其效力於國家乎？質言之，其人既無人性，尙望其能愛國乎？推廣言之，全社會之中，充滿了爭奪，嫉妬，反覆之行，殆必有社會崩潰，民族覆滅之一日。誠欲救之，惟有提倡民族的情愛而已。

民族智力。民族智力或曰民族思想。民族之有思想者，同時亦即有文化。研究西洋文化者，必推重希臘羅馬，誠以蘇格拉底柏拉圖亞理士多德之學術，至今爲西洋各國所共尊，羅

馬之法典，羅馬人之重秩序，迄今爲學者所稱道，不以其國已亡而棄之也。反之，若非洲之黑人，不知進取，文化落後，終爲野蠻部落而已。我國文化，發達甚早，周秦時代嘗大放光彩，但近千年來，入於停滯狀態。近年以來，大變而爲厭舊喜新之態。試檢國內各大雜誌，如東方雜誌申報月刊新中華每期題目，不外蘇俄五年計劃，意之法西斯主義，德之希特勒如何如何，余嘗謂吾人學A.B.C.，乃有形的外國語，學術界之步趨人後，乃無形的外國語。我族目下之學術界，猶之婦女之穿衣，彷徨於巴黎倫敦新鮮式樣之中，自己毫無主宰。因此民國特有思想之說，可以一轉而爲東方文化存廢問題。

依予觀之，吾國舊有學術政制，可以保存者實在無幾，在今後學術方面，自有可以存吾面目之方面，此事另有文詳論，（見拙著「學術界之方向與學者之責任」。）我之宗旨，不外乎「死後復活」四字，即在新努力之下，對於吾國之舊文化，加以一種選擇。數年前與梁漱溟先生譚，近人稱西方爲法治，中國爲德治；其實西方之鄉村，亦爲德治，可以美之 *Farmers Community* 情形爲證，梁先生聞之大喜過望，求余以美制與呂大鈞鄉約作一文以比較之，現梁先生本此精神辦理鄆平鄉村學院，同時即爲呂大鈞學說之復興，此即新努力下之選擇也。要之，一國之文化思想，莫不有其特點，例如論政治，憲法及議會，乃英之特色也，德之政治學者則以國家觀念爲出發點。論哲學，英國則以經驗派著稱，德國則以惟心論

警稱。可知獨立民族必有獨立學術，此我中華民族所當致力者也。

民族意力。民族意力，(National Will) 即民族之所欲云云者。強國有意力而能表現之，弱小之國，具有此意力而莫由表現，例如日之強佔東北四省，以其有民族意力也，英之能維持其龐大帝國於不墜，亦其民族意力爲之也。一強大民族，不但須有意力，且須有種種方法，以求此種意力之貫徹。反觀我國，自九一八事變迄今，當局之對策，可以「不戰不和，亦戰亦和」八字括之，如此，能謂爲有意力乎？歐洲之民族國家(National State) 成立最晚者，惟德與意，意國情形暫不具論，茲就德國言之。當一八零七年拿破崙之鐵騎縱橫於德境，是時德志士菲希德有「對德意志國民演講」，迨至一八一三年拿破崙失敗，法兵退出德境，故菲氏之言，即德國民族國家成立之先兆。其後俾士麥整軍治民，主張鐵血救國，一八六六年之役，遂一戰而勝奧，至一八七零年復再戰而勝法，於是德國嶄然露頭角，雄立於宇宙矣。由菲希德至俾士麥。其間不過數十年。可知民族之復興，先則有思想家之倡導，繼則有政治家之力行，由思想之成立，至於實現之日，其間必經過一培養時期，以充其實力。

我國人民之缺乏民族思想，至今已極。鄭孝胥羅振玉與天津開北便衣隊之頗爲虎作倀，誠不免令人悲觀。然從他方面言之，如海外僑胞之捐資抗日，定縣平民之縮食犒軍，無一不流露民族復興之曙光。余覺我中華民族，若加以培養，假以時日，定有復興之望。不過

民族復興，先則須從教養入手，俾三萬萬九千萬人民，咸認識其爲中華民族之人民，乃當今根本問題。人民有教有養，民族情愛，民族智識乃能逐漸提高，其後乃由意志之統一，Unity of Will終則爲行動之統一，Unity of Action。如是則民族可以自存，國家可以獨立矣。余從各方觀察，覺西南民族特富少壯性，故今後救國之責，西南所負者亦特重，諸君勉之。

註一 東三省人口：遼寧一千四百餘萬，吉林五百五十二萬，黑龍江五百萬

註二 東三省面積：遼寧八十六萬五千方里，吉林八十八萬二千方里，黑龍江一百七十八萬五千方里

我們的經濟政策要點

關於勞工的：

- △設立勞動保險。對於工人死傷疾病失業以國家力量救濟之。
- △承認工人對於雇主有團體締約權。
- △承認工人有罷工權；但不得擾亂秩序。
- △提高工人知識能力品行以漸達於工廠立憲制度。
- △以生產效率爲標準定分紅制度，得分給股票於勞動者。
- △以各地生活指數爲最低工資標準。
- △設立調解機關以勞資雙方與代表消費之第三者組織之，以執行強制調解。
- △另定完善之工廠法，注重工人福利。

東西政治思想之比較

張君勳

東西政治思想之異同，可以一語別之：曰東方無國家團體觀念而西方有國家團體觀念是矣。惟以團體觀念爲本，然後知國家之爲一體，其全體之表示曰總意，全團體號令所自出曰主權，更有政權活動之方式曰政體，與夫本於團體目的之施爲曰行政，反之，其無團體觀念者，但知有國中之各種因素，如所謂土地，人民，政治，所謂君君臣臣，父父子子是矣。東方惟無團體觀念，故數千年來儒，道，法，墨各家政治思想之內容，不外二點：曰治術，所以治民之方術也；曰行政，兵刑，銓選，賦稅之條例而已。

儒家好言德治，孔子曰：

「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」又曰：

「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」

「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」

此但言乎治人有正身修心之必要，而治人者所屬之團體，則未之及也。孔子曰：

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

此亦言乎治國者應捨刑法而重道德，與希臘政治思想中之注重倫理者，未爲不合，然希

服之所謂倫理，則團體自身之倫理也，非君主一人之尙德或尙刑也。

孟子最認人民在一國中之重要，故曰：

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」

孟子對於害民之君，則不認之爲君，而認之爲獨夫，故曰：

「賊仁者爲之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫，聞誅一夫矣，未聞弑君也。」

至於禮運篇：「大道之行也，天下爲公。」等語，其所謂公者，充其量，不過歐洲之所謂 Public Welfare，不得謂爲此「公」字涵有團體之意義也。

道家主張無爲政治，其言曰：

「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」

道家既重自然而反對人爲，故對於知識之進步，認爲非人類之福，其言曰：

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之，民之難治，以其智多，故以智治國，國之賊，不以智治國，國之福。」又曰：

「絕聖棄智，民利百倍，絕仁絕義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有。」

道家之根本觀念在法自然，以「在宥天下」爲宗旨，所謂「正」，所謂「治」，本非其所樂聞，與西方之所謂放任政策相合，而更過之矣。

墨家之尚賢與儒家之言必稱堯舜，與「選賢與能」出於同一精神，獨其所謂「尚同」，與西方 Community 之意，或有相似之處，但其結論，則歸于「選擇賢者」，恐亦不得與西方所謂 Community 相提並論。試舉墨子言如下：

「古者天之始生民，未有正長也，百姓爲人。若苟百姓爲人，是一人一義，十人十義，百人百義，千人千義，逮至人之衆不可勝計也，則其所謂義者，亦不可勝計。此皆是其義，而非人之義。是以厚者有門，而薄者有爭，是故天下之欲同一天下之義也，故選擇賢者，立爲天子。」又曰：

「國君亦爲發憲布令于國之衆曰：若見愛利國者，必以告。若見惡賊國者，必以告。若見愛利國以告者亦猶愛利國者也，上得且賞之，衆聞則譽之。若見惡賊國不以告者，亦猶惡賊國者也，上得且罰之，衆聞則非之。是以徧若國之人，皆欲得其長上之賞譽，避其毀罰，是以民見善者言之，見不善者言之。國君得善人而賞之，得某人而罰之。善人賞而暴人罰，則國必治矣。」

依以上兩段觀之，本於「同」之義，而選擇賢者，本于國人所謂愛利者與惡賊者而加以賞罰，是乃今日之所謂民意與輿論、依盧梭之名詞言之，是所謂 Will of all，非 General will，是各個人全部之意，非總意也。

法家之注重法律，與近代國家中法治主義，最相吻合，管子曰：

「不法法，則事無常，法不法，則令不行，令不行，則令不法也。」又曰：

「使民衆爲已用奈何？曰：法立令行，則民之用者衆矣。法不立，令不行，則民之用者寡矣。故法之所立，令之所行者多，而所廢者寡，則民不誹議，則聽從矣。法之所立，令之所行，與其所廢者鈞，則國無常經；國無常經，則妄行矣。法之所立，令之所行者寡，而所廢者多，則民不聽，民不聽，則暴人起而姦邪作矣。」

商君曰：

「世之爲治者，多釋法而任私議，此國之所以亂也。」又曰：「是故先王知自議私譽之不可任也，故立法明分。中程者賞之，毀公者誅之。賞誅之法。不失其議，故民不爭。」
 「故明主慎法制。言不中法者，不聽也；行不中法者，不高也；事不中法者，不爲也。
 言中法則辯之，行中法則高之，事中法則爲之；故國治而地廣，兵強而主尊，此治之至也。人君者不可不察也。」

管子商君等但知法律之當嚴守而已，至於法律與人民意志之關係如何，制定法律之權應屬於何人，法律應代表全體之意志，皆非彼等所見及也。

我輩執西方學者之言論，以評儒，道，墨，法四家之主張，初非有菲薄先人之意，不過

思想上有此大不同之點，因而影響於東西兩方之政治，故不可不抉而出之。

自秦以後，君主專制政體確立，朝野所討論者，更不外行政之制度曰田賦，曰考試，曰兵制，曰封建，試舉通典，通考等書而考之，皆不外此。一民族之中，其本體曰國家，其活動曰政治，因政治之目的而有所施設，是曰行政。秦以後之中國，但有行政制度之討論，無所謂政治，更無所謂國家。

一國人民之政治思想，不從國家本體着眼，不從主權行使之方式着眼，雖謂其國中絕無政治思想可也。

反而觀之，歐洲希臘與夫近代各國，其政治學之重心，厥在以國家爲團體，以國家爲道德的團體。人類不能一日而離團體，離團體則物質上無以生活，道德上無以立己立人，希臘之所謂團體，即各人所隸屬之國家也，亞里士多德曰：國家先個人而存在；又曰：人類者，政治的動物，皆言乎人類不能一日離國家也。國也者，積民而後成，然所謂民，非亂石之堆積，非泥沙之散佈，其間有互相維繫之關係，猶之一人之身，手自手，足自足，頭目自頭目，則不成爲人，必合乎足頭目而成爲運動自如之一體，而國之所以不可不成爲一體或曰有機體者，即以此也。國之所以爲國，非徒曰各人之飽食煖衣已焉，其間有公善之追求（Pursuit of common good）。曰治安之維持，曰文化之發展，曰國民生活之改善，曰國

家對外之生死存亡，此皆可謂公善，而當有以實現之者。故亞氏曰：國家者，人類求公善實現之組織也。柏拉圖更考求國家所以實現此善之法，在以公道為精神，其所謂公道，即各人應於其地位而盡其應盡之職責，即一國之內，有治者，有兵，有農，有工商，此等等人，各具真知，各具專長而不忘其應盡之職責，則國家治矣。若是，國家庶幾為道德的團體。

迄於近代，社會公約（Social Contract）之說昌，國家之為人民公共團體之理因以大明，由此而繹之，則有盧梭之總意說，以立國家之真基礎，更有黑格爾之客觀精神說，以明國家與其制度，皆為人類在同一地域上精神之實現，雖二氏之說，難者遽起，然國家為一體（Unity）之義，則歐洲各國不獨公認，固已現之於事實。若法律上之人民主權說，若國會為民意之機關，若戰時國民採對外一致之態度，非所謂「一體」精神之至顯者乎？國家之為性，其在對外之日，無所謂道德，誠哉然矣。然一國以內人民在法律前之平等，人人有生活之權利。人人求智識而受教育，以養老金制，予人民以老年退安之樂，以徵兵制平等各人執干戈而衛社會之義務，蓋亦可謂合於善字之義者矣。

國人或有解民族之義，視之與國家同，以為瞭解民族之意義，同時即瞭解國家之意義，而實誤矣。民族者，同言語，同歷史，同風俗之人種而已。學者名之曰自然概念，其地位與領土之為地理的因素等。國家云者，發號施令之主體，因其政策而能生死人民，故德人名之

曰價值概念，意謂道德上善惡是非之標準存乎其中也。民族之所以能對外有力者，以其爲國家之故，若但有民族而無國家之組織，雖有林林總總者同處於一隅，然亦無對外爭存之能力如吾國今日是也。故民族之義，固爲國人所不可忘，然苟不能以民族二字與國家相連續，以成所謂「民族的國家」，則所謂買櫝而遺珠，但存其外壳而失其至寶矣。讀者既明此二者之異同，則三義相緣以生：（一）國家之存在理由（*Raison d'être*）在一切之上；（二）個人利益應因國家之利益而犧牲；（三）國難之日，以舉國一致之態度待外國，不得逞私人意氣之爭。惟如是，國家團體之概念，儼如道德上之規律，爲國人所當共守者矣。

惟歐洲之政治以國家團體說爲出發點，故有所謂國家本體說，國家目的說，乃至議會之制，各人根本權利之說，政府官吏爲國家之公僕而不應自居於主人云云，皆此種學說之效果也。惟吾國無此種學說，數千年來以國家爲力爭經營之具，以國家爲君主之私產。項羽曰：彼可取而代之焉；高祖曰：仲之所就，孰與某多。皆不以國爲團體之環境中所產而出者也。國家既非團體，爲英雄豪傑者，尤便於操縱，人民之品質，雖日令其墮落而不加愛惜，曹操下令國中，求不忠不孝之人才，唐太宗視考試之制，則曰天下英雄皆入彀中，彼等心目中，豈嘗計及國民之品質可以影響於國家之存亡者哉？乃至國家對外之日，個人意氣之爭持，重於外患之應付，亦爲此種學說中只知有個人之流毒有以致之。若是乎今日東西政治之優劣，惟

以團體說之有無爲關鍵，誠非過甚其辭之言矣。

吾人以三四千年來吾國之國家觀念，與歐洲今日互爲比較，則兩方之差別，尤爲顯著，試表而列之：

歷史上吾族之國家觀念

(一) 吾國尙未脫中世紀之天下觀念，或曰世界觀念，其所以搏成一國者，除漢族因夷夏之界而稍具有自覺性外，蒙藏等皆由歷史之因襲而來。

(二) 政體爲專制君主，主權在君主一人之手中，領土主權視同君主私產。

(三) 立法，司法，行政三權，同屬於行政機關。

(四) 行政權力不集中，故無所謂真正

歐洲之近代國家觀念

(一) 歐洲之近代國家，以民族爲本位，以同言語，同風俗，同歷史之民族成爲一國，其有屬地之國家，則屬地另爲一單位。

(二) 近代國家之主權，爲憲法所限定，有爲民主國，有爲君主立憲，有主權屬於人民全體之規定。

(三) 立法，司法，行政分屬於三機關。

(四) 近代國家爲民族之組織，故保持

之統一其影響於國防者尤大。

(五) 君主平定天下後，分封同姓異姓，故封建遺跡，至今猶有存者。

(六) 吾國數千年立於君主專制政體下，故無所謂個人自由，或曰人民之權利。

(七) 惟其不承認個人之權利，故公法與私法混而爲一，即民事案中原告被告同受刑訊。

(八) 以君主之喜怒爲法律，無有憲法，故稱曰德治國。

(九) 所以統治之方，聽君主與大臣之意思衝動，並兼重成例。

(十) 社會組織之基礎爲家族，且有所

中央權力之統一。

(五) 歐洲雖亦存封建之跡象，然近三百年經君主專制之階段後，已成爲民族的統一國家。

(六) 近代國家確認各階級中各個人之根本權利。

(七) 近代國家公法私法完全劃分，公法所以限制國家，私法規定個人之事。

(八) 近代國家之統治，以立法爲法律之源，且爲法治國。

(九) 所以統治之方，出於自覺性，其行動側重理性。

(十) 西方以個人爲本位，各個人自負

爲連坐法。

(十一) 教育委之於士大夫之手。

其責。

(十一) 教育爲國家之職掌，以強迫教育施之於全國人民。

(十二) 吾國古代之國家觀念，合道德

(十二) 近代國家之行動，在一定範圍

，法律，政治，學術於一爐，故有所謂名教罪。文字獄，教

以內，以法律與政治爲限，不涉及宗教與學術。

匪案。

(十三) 吾國雖無宗教，然教權操於君

(十三) 神道設教之制，與國家無涉，

主，故可以得罪名教罰人民。

以國家專管人事，不管宗教。

(十四) 中國對於外族，名之曰夷狄，

(十四) 歐洲各國對內之民族性固發展

向不認識外族之團體性。

，同時認外族爲平等之國，故

有所謂國際法與國際關係。

國中近來提出東方文化說者日盛，即吾輩亦以爲東方文化自有其價值，不可忽視也。然但就政治就國家之理論言之，則古人之言，絕少可以爲新國家建設之憑藉者，此國人所常確認者也。惟其然也，除以西方柏拉圖以來之國家論，大昌明於國中外，無他法矣。歐諺有之

曰：「思想者，事實之母也」。有歐洲昔日之政治思想，乃有歐洲今日之政治事實，亦惟中國有昔日之政治思想，乃有中國今日之政治事實，吾人之第一義務，亦曰改造思想，以待新事實之滋長而已。

再生 第二卷 第四期

目錄

閩變的涵義.....	記者
從社會形態的發展的方面改造現社會.....	牟宗三
序嚴羣亞里士多德之倫理思想.....	張君勱
能強與能弱.....	嚴羣
選舉與代表制度.....	鄒文海
范格門教授新著之世界經濟的組織及其波形.....	黃超谷
中外大事記.....	冰 森

再生雜誌 第二卷 再生雜誌 第二卷 再生雜誌 第二卷

第一期 目錄

今年的九一八

歐美派日本派之外交政策與吾族立國大計

科學與哲學之携手

思想的自主權

民國成立二十二年尙在討論中之憲法

社會學家派克教授論中國

愛國主義

譚君勳先生講演詞書後

覆王吉占(恒)論國西民禁來源書(通信)

近代西江流域學術思想之溯源(附錄)

中外大事記

記者

張君勳

張君勳

張君勳

吳貫因

費孝通

楊祖培

王恒

張君勳

張君勳

記者

第二期 目錄

經濟計劃與計劃經濟

計劃經濟問題

民國成立二十二年尙在討論中之憲法

學術界之方向與學者之責任

馬克思唯物史觀之分析及其批評施友忠

愛國主義

討論道德根本問題答素痴先生

世界大戰中指揮同盟軍(書評)君勳

記者

張君勳

馮森

吳貫因

張君勳

施友忠

楊祖培

張東蓀

張君勳

記者

第三期 目錄

民族觀點上中華歷史時代之劃分及其第三振作時期

「幹」與責任

倫敦經濟會議散後之各國

學術界之方向與學者之責任

何謂國民所得?

選舉與代表制度

古希臘學者與今世科學文明

陶齋論中國政治

愛國主義

記者

張君勳

元凱

諸青來

張君勳

公度

鄭文海

嚴軍

馮森

楊祖培

記者

一個研究社會學的立場

朱亦松

社會學 *Sociologie* 這個名詞，係法國人孔德，在一八三八年所創用，從拉丁文 *Socius* 和希臘文 *Logos* 兩個字，砌合而成的。前者，為伴侶的意思，後者原義，則為談論講說的意思，引伸之，則為學理或理論的意思。此兩個字併在一處，變成了一個字，直譯出來，便是伴侶的理論。所以社會學，應當看做為是一種專門研究人羣的學問，*It is a study of men in groups* 方與原義不背。侯官嚴又陵先生譯社會學為羣學，畢竟是不錯的。然而我們要問在中國方面，嚴譯何以迄未能通行呢？何以我們現在採用社會學這個譯名呢？關於西洋人所下的定義，我們且不必管他，這祇是因為後來我們採用了 *it* 譯罷了。所謂事出偶然罷了，在這一點上面，我們且不必再去談它。

社會學，既然是一門社會科學，那末，在未了解社會學以前，我們對於社會科學四個字，便有研究之必要。何謂科學？何謂社會科學？這是為我們必須首先解答的兩個問題。我們現在先研究第一個問題，何謂科學？所謂科學，便是指着對某類現象，作一種有系統的研究而言的。我們從某某觀點，觀察（直接的和間接的觀察（如鈎稽文件，）均包括在內），和蒐集許多個別的混亂的事實，把他們分類整理出來，使之綱舉目張，成為一種有組織的研究

。如其可能，我們再從此類事實裏面，發現了原理和定律，而使這些事實能以格外的融會貫通，活潑潑地含有機體性質，那就是科學的終極理想了。

原理 (Principles) 和定律 (Laws)，對於一種科學的關係，好像一座房子的鋼鐵梁柱一樣。如果沒有它們，科學的尊嚴建築，便不能完成。所以歷史學，儘管祇是一門紀述的科學，一位歷史學家，儘管他的職務，在於翔實的紀述過去人類經驗，却往往不能自禁的企圖從一些特殊事實上面，發現一個原理和定律出來。在歷史學方面，尚且是如此，何況在其他科學方面呢？那就可想而知了。

何謂原理？何謂定律？原理和定律有什麼分別？這又是三個必須解答的問題。現在讓我從定律談起。所謂一個定律，便是一個縮寫的公式，藉以說明兩種現象間之因果關係的。有了前一種現象，乃產生後一種現象。如果前一種現象不存在，便決不能產生出後一種現象。這樣兩種現象間的關係，便謂之因果關係。前者為因，後者為果，有是因乃有是果。百試不爽。一個科學上的理想定律，就是要用極確切的字樣，和極簡單的話，把這樣關係，述說出來。至於所謂科學上的原理，祇不過是一種較概括的，和較能說明現象間之因果關係的敘述罷了。它可以看做為是一個擴大的定律，充分說明現象間之變動的條件，以及如何而發生變動。它不似定律說明現象間的因果關係，有那一種簡單，或武斷樣子。因此它在組織知識

上面，便能盡更大功能。這就是它和定律分別的地方。例如孟德鄰的遺傳定律，祇是關於生物變異之一種簡單的說明公式罷了。達爾文的天擇原理則不然。它包括着下記諸點：（一）人口之增加，常有幾何率傾向。（二）有限量的食料生產和物競生存。（三）生物變異，為一種普遍的現象。（四）最適者生存。（五）由遺傳律之作用，最適者的優良品質，傳給其大部份苗裔。從上面看來，達爾文的天擇原理，和孟德鄰的遺傳定律，比較起來，顯為一種概括的，和較能說明現象間之關係的敘述。

原理和定律的種種相同之點總述如后：

（一）它們對已知現象各個盡其解釋的功能，對未來現象則盡其預示的功能。

（二）它們對於人類未知的黑暗世界部份，都是一種探險和搜討的工具，並且也都是有一種出發點，藉發現新的原理和定律，或修正和擴大舊的原理和定律。

（三）它們都是勾攝無數抽象的「相同事實」之磁石。在知識上面，它們使之系統化，並且造成種種知識的體系。（種種科學暨哲學，通通包括在內。）在實用上面，它們則幫助我們制馭此萬象森羅，雜沓混糺的世界，而使其秩然有序。我們控制環境的藝術，愈益發展，其結果我們的生活便能高度藝術化。

我們明白了原理和定律，對於科學的關係以後，便能澈底了解科學是一件什麼東西。不

過什麼叫做社會科學，和什麼叫做社會學？這兩個問題，猶待探討。我們第一要知道社會科學這個名詞是與所謂自然科學對待的。它和那理智科學（Mental sciences）也迥然不同。現在我們在這兒專談社會科學，和自然科學的區別。所談社會科學乃是指着人事的一類系統化的知識而言的（Human sciences）。它所包含的科學，如歷史學，政治學，法律學，經濟學，教育學，宗教學，文化人類學，社會心理學，社會學，倫理學皆是。自然科學，則指着以物類為對象的系統化的知識而言的。它又可以另外分成二類。（甲）物質的科學，如天文學，化學，物理學等類科學屬之。（乙）生命的科學，如生物學，動物學，植物學，生理學，生理的心理學，等類科學皆是。生命的科學，和物質的科學不同的地方，即前者之性質的難以標準化些，（一）比較的難以確定些，或恰切些，（二）比較的複雜些，或牽涉處較多些，（三）比較的難以標準化些，（四）前者富於地域性，後者則否，（五）前者富於時間性，而後者則不如是。

若拿整個的自然科學，和社會科學比較起來，凡上述生命的科學和物質的科學，不同之點，也適用於它們上面。不過其程度，更深一層罷了，社會科學，和自然科學的分別，也使是（一）前者比較的難以確定些，或恰切些，（二）前者比較的複雜些，或牽涉處較多些，（三）前者比較的難以標準化些，（四）前者比較的富於地域性些，（五）前者比較的富於時

間性些。不特如是而已，社會科學猶有一個特殊的質素，即（六）文化的質素，而為其所必須研究者。文化為人類社會的特殊產品，這是很清楚的。我們研究人類以下的動物，決談不到研究其「文化」兩個會嚴大字，同時一個民族，或一個國家，都有他的特殊文化。其特殊文化，即係產生於其特殊環境裡面的（包括地域，時間性，及歷史在內。）並且一個民族或一個國家的生活條件，如果變遷，它的文化，也就隨之變遷。一個文化，乃是有發展性的。在它的每個發展階段上面，其所構成之許多質素，都不免有若干變異，有做成某程度的新諧合。反過來說，便是它在其每個發展階段上面，都不免造成了某程度的新矛盾或衝突罷了。因為文化的性質既然如此，而社會科學既然必須研究文化的質素，對於人類社會生活所發生的種種影響，所以社會科學較諸自然科學便格外地難以攻治了。最後（七）前者研究活潑潑地意識發達的人羣而後者則否。

社會科學，比較整個的自然科學，（物質的科學，和生命的科學，都包括在裏面，）其性質（一）所以難以確定些，或恰切些，（二）所以複雜些，和（三）所以難以標準化些，正是因為它們研究的對象較諸生命的科學，更富於地域性，時間性，以及特具文化質素，和為人羣現象的緣故，而尤以文化質素之構成，發展的方向，及其影響多方面社會生活，為最難說明其必然性。至於我們說到人們，或人羣各方面利害之諧合，妥洽或衝突，其時時變換

不易捉摸之性質，那就更可推想而知了。由是我們便不難揣知自然科學者治學的結果，較諸社會科學者，所以易於獲得美滿成績，原係近合情理之事。而自然科學之所以被稱為恰切的科學，（*exact sciences*）和社會科學之所以被稱為比較的不恰切的科學 *less exact sciences*，原屬無足怪異。基於同樣原因，所以一個社會科學的定律或原理，祇是代表一種動向而已。所以一位識解通達的社會科學家，較諸一位自然科學專家，尤不易得，尤為難能而可貴。名政治家，名經濟家，名法律家，和名社會學家較諸一位有名自然科學家，確實難得。人類對於前者之需要，較諸對後者，尤其急迫。直至今日，西洋諸國所能控制的，乃是物質的環境，而不是社會的環境。它們今日所最急迫需要的，乃是社會工程學（*Social engineering*），而不是物質工程學（*Physical engineering*）。它們所最缺乏的，乃是名政治家，名經濟家，名法律家，和名社會學家而不是名工程師。我這樣說法，想來大家都是同意的。說到目前中國的情形，它對於真正物質工程師，和真正社會工程師。均感缺乏，尤其是社會工程師。所以我認為在今日的中國，至少對研究社會科學，和對研究自然科學，應當同樣注意，或者甚至前者較為重要些。這也許是我的偏見吧？我很願意和人討論這個問題。

我們解釋了什麼叫做社會科學，自然科學，和它們的區別以後，其次，我們便要討論什麼叫做社會學了。簡單說來，社會學乃是社會科學中的一門獨立科學。它以人羣為其研究的

對象。它的問題雖然極其繁瑣，其基本問題，則爲了解社會演化之歷程，（諸般人羣的源起，發育，形成，活動，及其趨勢之謂，）以及社會制裁之標準，手段，與其組織。社會學家爲欲達到此目的起見，便從種種觀點觀察人羣現象，把他們分類列舉，以完成其說明工作之第一步，然後從事考察其相互間之關係，務在發明社會學上的各種定律和原理，俾對諸般社會現象，能作充分的解釋和預示，以做成一種有系統的記述知識，和說明知識。社會學家，既經發明諸般社會現象間之關係，則對社會演化之歷程，便可獲得了解，和講求控制。這就是社會學家的終極理想。

所謂一個人羣，從政治單位來說，便是一個國家，若從文化單位來說，便是一個部落，一個民族，或一個國家。此等人羣，也就是一個社會。從爲學問而研究學問的立場點，我們研究一個社會，也就是研究此等人羣的起源，發育，形成，活動，及其趨向罷了。從改進一個人羣的生活方面來說，那末我們對於一個社會所要研究的，便是社會制裁或控制的問題。各種社會問題之能否獲得適當解決，全視社會制裁的情形如何罷了。這是一個實際的問題。我們對於一個社會的起源，發育，形成，活動，及其趨向，若不能獲得學理上的透澈了解，便決無資格談論社會制裁或控制的問題。因爲前者爲解決後者之必需的知識。唯有人們澈底的了解一個社會的演化歷程以後，方有澈底的了解社會制裁，或控制問題之可能。此兩個問

題，原是目前脈絡貫通的。並且一切實際問題的解決辦法，在理論上面未有確實把握以前，乃是完全靠不住的。

上面所述的社會或人羣，乃是一個龐大物事。社會學研究這樣一個龐大物事，究從何處着手？許多人對於此問題，或者不免發生疑慮。但社會學對它自有一種進攻方法。我們知道一個社會愈龐大，其所佔之地域愈遼闊，則其囊括的團體愈衆多。從時間上分類，這些團體當中，有持久結合的團體，亦有存在期間較短的團體。從地域上分類，這些團體，則可以分爲全國的團體，省團體，縣團體，鄉團體，鎮或村團體。從性質上分類，它們則可分爲政治團體，法律團體，經濟團體，宗教暨慈善團體，教育團體，文哲團體，藝術團體，科學團體，娛樂及運動團體，軍警團體，公益團體等等。從感化勢力上分類，若干團體，如家庭，伴侶，鄰里，則可以叫做基本的團體。(Primary groups) 其他大團體則爲非基本的團體，(Secondary groups) 或叫做缺乏人性的團體，(Impersonal groups) 此無數林林總總的團體，都是社會的單位。我們可以給它們一個共名，叫做社羣(Social groups)。一個發達的社會，便是無數社羣構成的。無疑地，諸社羣的活動構成了所謂社會的活動。因此社會學，研究一個社會，其最好的進攻方法，端在於研究諸般社羣之活動。至於有些社會學家，認社會學爲研究個人間交互影響，或感動行爲之科學，此自是一種立場。但著者認爲如此說法

，其結果殆不免於使社會學變為社會心理學了。

著者之愚，認為研究社會學，始終必須站在羣的立場，（民族的或部落的人羣，亦包括在內）。我們唯有澈底研究一個時期的諸般社羣之活動，方能對於一個時期的社會獲得了解，否則其結果必不能符所期待，可以斷言。

一個社羣都是代表一種利益或若干連結的利益而存在的。此等利益不論或為物質的或為精神的，祇要為這社羣所能實現，而各個份子都能感覺某程度的滿足，那末它們便是維持這社羣生命的營養食物。它們乃是團結其份子的黏力，而使他們站在一條戰線上面對外防衛，抵抗，奮鬥或發展，有時遭遇外界之合理的嚴厲斥責或攻擊，其分子即亦從事內部之洗刷，整理或改造。此等利益乃是造成社羣生命和促進種種活動之動力。它們對於社羣也好像燃料對於機器一樣。它們也是社羣常時期待實現的希望，或因思彼日昇（Inspiration）。它們繼續不斷的獲得實現，社羣的活動也就如水不斷的繼續向前進展，而其生命也就常呈一個整一的，百變不離其宗的，和始終貫徹一個既定目的，或若干既定目的之容貌。

社羣的組織都視其欲達何等目的而定。目的簡單，其組織亦簡單。目的複雜或許多人事的障礙，其組織便必得複雜和精密。在前一類社羣裡面，領袖人才對於其活動和命運，尚無何等重大關係。在後一類社羣裡面，適當的領袖人才却有迫切的需要。否則其組織便不健全

，其社羣的活動便不能順利進展，其目的便不能順利達到。因之此等社羣缺乏生命力而不免產生疲憊墮落的現象。其他份子在此等組織裏面，遂不能充分的獲得分工合作之效率，並且都無從獲得其人格上的充分自我實現。社羣組織及活動與領袖人才之關係，其重要蓋如此。一個發達的社會例如今日的一個文明社會，其羣之種類既然非常複雜而衆多，其需要多方面的和大多數的領袖人才既然非常迫切，於是其教育制度應如何養成此等領袖人才，遂變一個嚴重問題。凡社羣之目的乃是具有發展性的。所以它的組織暨活動也就隨以發展。

就大體上說，一個經濟性質的社羣，其組織暨活動對於實現它的利益或目的，爲最合乎理性：這是什麼道理？第一由於市場。競爭關係的原故。因爲站在買方的立場上面，都願在極好時機以極低可能代價，買入貨財。站在賣方的立場上面，則願在極好的時機獲得極高可能代價，售出貨財。買方以許多競爭者競買，賣方則有許多競爭者競賣。爲對付此等激烈角逐情態起見，各個經濟性質的社羣，其組織自非健全不可，其活動自非敏捷不可。並且此「極好時機」四字祇得付諸一位頭腦靈活判斷，決定對策和執行。第二，由於所產生的貨財以及金錢上的贏餘或虧損，都能精確核算的原故。第三，則由於私企業資本缺乏，對於損失負擔不起的原故。最後第四，便是由於各個企業家都對自己負責，欲爲自己獲得最大利潤的原故。

有此四種原因，所以一個經濟性質的社羣其組織暨活動，乃是純然融合實驗主義的。至於其他性質的社羣如政治團體，法律團體，教育團體，宗教及慈善團體等等，和經濟團體比較起來，其目的均不像它的那樣專一，其競爭情態，都不如它的那樣緊張，其得失都不能像它的那樣能以精確計算，其個人負責擔任損失問題，亦不能像它的那樣嚴重，動輒牽涉其畢生命運。不特如是，這些團體所欲解決的問題，其主要涵義乃是屬於另一價值世界裡面的。這價值世界便是倫理價值世界。而經濟團體所活動的世界，乃是一個經濟價值世界。它們朝夕努力於物質貨財之獲得，分配暨消費。前一類團體所進攻的問題，固然亦是數量的問題，可是其歸宿乃是品質的問題和倫理價值的問題。並且在很多問題上面，他們是不能以數字表明的。因此大概說來，它們的組織暨活動，便愈不能如經濟團體所臻的那樣標準化程度。此外如文學團體，藝術團體，科學團體，娛樂暨運動團體，都倡導各個人身心修養和培植的活動。它們可以叫做爲文藝團體。中國的六藝包括禮樂射御書數，其活動也是屬於文藝價值世界裏面的。其目的簡單，其與同類團體的關係則富有競賽的，欣賞的和合作的意味；而無經濟的團體的那樣的企圖佔有精神或獨佔精神，和敵視同類團體情態。以此它們的組織都係比較的鬆泛，它們的活動都係比較的溫和和舒放。

根據地域單位而分類的種種團體，如省團體縣團體等等，自然不免與上記從性質上分類

的團體相混合，而為跨層的分類。此等地域分類的團體或社羣，不獨各個具有如上記述的個別性質，而且其目的，其組織，其活動，都充分的受了地域支配。因此一個社會裡面的各方面利害衝突暨競爭，使愈加強烈化了。各個經濟社羣都欲維護和實現它的目的暨利益。其相互結合或彼此乖離，完全以利害相容或不能相容為前提。因此社會裏面的一個最顯著象徵，便是社羣間的利害衝突。其他一個同樣顯着的象徵，便是它們暫時的容忍合作。力量薄弱的社羣即不免為強者所壓迫和剝削了。而強有力社羣之間，亦復時時發生糾紛和戰鬥的狀態。

上面敘述類似哈樸思 Hobbes 論人們在自然境界裡面生活的情况。但哈樸思所敘述的乃是個人間之普遍的衝突現象，而我們所敘述的乃是社羣間之普遍的衝突現象。此是第一不同之點，哈樸思所敘述的乃是一種幻想，從古至今在任何地方，並未存在着這樣原子性的，獨立好鬥的個人。因為任何人都是生活在社羣裏面的。至於我們所說的社羣間的衝突則係一個千真萬確的事實。大家隨時隨地皆可觀察體驗。此是第二個不同之點。一個社羣代表一種既定目的或若干連結目的，蓋具有必然性，其與他社羣不免發生種種衝突亦具有必然性。

社羣間有種種衝突，然亦有種種合作。它們有容忍性的合作，有積極性的合作，亦有疏遠的合作。衝突與合作，形成了一部份具有矛盾性的，和一部份具有諧合性的社會秩序。各同類社羣間直接衝突和較量能力結果，雖然各個在社會裡面都佔有其適當地位，但充分同矛

盾性仍自存在。而一些同類社羣被淘汰的事實，更足以證明社會秩序之具有充分的矛盾性了。可是即在這樣衝突裡面，它們對於社會秩序仍然含有若干程度的合作意味，因為它們都竭力地滿足社會某需要使其毋感缺乏的原故。所謂社羣間容忍式的合作，例如電影業和音樂劇院二者為異類社羣，各個對於社會秩序代表一種不同的分工，所以便代表一種合作。不過在它們之間雖無直接的衝突，電影和音樂雖代表二種不同的嗜好，然而在觀衆當中不乏兼有此二種嗜好者。此等人們固然有「熊掌吾所欲魚亦吾所欲」之感想，但為金錢上或時間上之關係，二者不可得兼，祇能擇一於是電影業和音樂劇院遂有間接爭奪觀衆的情事，而發生利益的衝突。故電影和音樂劇院雖各自努力於己業之活動，而不發生直接的競爭，雖然對於社會秩序代表一種分工合作的情形，然此等合作祇可謂之容忍式的合作，因其含有間接衝突質素在內的原故。

社羣間的積極性合作例子，如衣服業與紡織業即是一個很好的說明。紡織業發達，衣服業方得發達。然而即在此等性質的合作例子裡面，仍然潛伏着一些衝突質素。無疑地衣服業希望紡織業減低其出品價格，庶幾更多的人們都有力量購置新衣。而紡織業則不欲大量生產，其目的則在於為自身獲得極大可能的利潤。在此等處，我們於是發現積極性的合作亦含有某種程度的衝突質素在內。

最後談到社羣間疏遠的合作，例如紡織業與建築業便是它的說明。此兩類社羣對於社會秩序代表兩種性質不同的工作，這兩類工作都是社會極端需要的。它們雖是相需相成的。其關係却好像「風馬牛不相及」。所以它們的合作，便可以叫做疏遠的合作。不過即在這樣合作裏面，我們仍然可以找得一些衝突質素出來！何以故呢？因為紡織者加價，建築業者便感受痛苦，因為後者處於消費者地位的原故啊。它們之間的衝突，不是生產者與生產者的衝突，而是生產者與消費者的衝突。或賣方與買方的衝突罷了。

由此看來，社羣間衝突裏面，含有合作質素，同時社羣合作裡面亦含有衝突質素。因此我們可以說衝突與合作二者互稜爲用，形成了一部份具有矛盾性的，和一部份具有諧合性的社會秩序。

就正常情形來說。社羣間的衝突，大率不致演成十分嚴重的戰爭狀態。換一句話來說，便是合作的質素在社羣生活裡面，較諸衝突的質素，尤其爲最彰著的社會事實罷了。它在某程度上面制勝了衝突的質素。社羣間不致演成無政府狀態，和社會共同生活之可能，便是由於這樣原因。但社羣間衝突力量之減小尙有其他原因：（一）一個人常參加許多社羣之活動而爲各個社羣的社員。他的興趣，欲望和利益乃是多方面的。他的目的乃是複數的，而不是單一的。他的所謂「善」和所謂「惡」亦是複數的和多方面的。一言以蔽之，便是他的生

活乃是一個多方面的生活，其所生活的世界乃是一個複數的價值世界罷了。因此在事實上任何一個社羣不能對於個人要求絕對的效忠，和無條件的爲它竭力奮鬥。甚至一個偉大的團體，如國家和一個基本的社羣如家庭，尙且達不到這樣目的，則其他社羣對他要求的力量可以推想而知了。其結果社羣間衝突的力量便因之減小。（二）無數社羣既然同時生存於一個社會裏面，此共存的事實，便迫令一個侵略社羣不得不考慮其他社羣之反動，而有所顧慮。國際間情勢尙且如此，何況在一個國家裡面呢？一個社羣對許多其他社羣之關係，至少在最後分析上面，總免不了有若干牽連的情勢。如此事實當然減少了社羣間衝突的力量。（三）很多社羣雖然對他羣時常有侵略行動或它們至少富於潛儲的侵略性，但各個亦重視安全和秩序。它們都要求確立爲衆所公認的競爭原則或規則。而政府則爲制定解釋和執行此類原則或規則之法律的機關。換一句話來說，便是各個社羣都要求有政府和有法律罷了。政府乃是一個具有極大力量的仲裁者。其判斷常有最後裁決之容貌。我們姑且不必在這兒討論政府最初怎樣成立的問題。我們最要牢記的便是政府暨法律的存在，和爲大衆所要求及擁護的事實。其結果社羣間的衝突便因之緩和和減少。（四）一切代表倫理價值的社羣都擁護公道，正誼，仁愛，秩序，暨和平。它們從倫理的暨法理的立場，造成一種輿論，以制裁侵略社羣。並且此種輿論力量，有時足以誘導政府遷路社羣採取某種行動。於是社羣間衝突的現象也就因

之緩和減少了。(五)社會裏面的基本羣如家庭，蒙塾，兒童嬉戲的伴侶，教堂鄰里，俱樂部等等其所樹立的理想都有緩和社羣間衝突的力量。(六)一切教育機關都以人羣合作為最有價值的理想。它們都接受贊助和提倡基本羣的理想。它們當然具有緩和社羣間衝突的偉大力量。

或者有人認為社羣間發生衝突乃是一件憾事，而我們的理想社會乃是一個各方面祇有合作而無衝突的社會。不過如此「理想」社會，亦適成其為理想社會罷了。人類不能廢除一切衝突與競爭，經濟性質的和非經濟性質的都包括在內。這樣事實是永久存在的。關於物質慾望的滿足，在數量和品質上面，各個社羣固然不能獲得同樣實現，貨財「適當的」分配固然有賴於各個奮鬥力量，即在社會的地位，榮譽，權力和事功上面，各個社羣之間又豈能廢除衝突與競爭？衝突與競爭乃是隨着生物性以俱來的。生物之無限的羣殖力，自衛力，和發展力乃其根性。生物之所以為生物，便是由於有這些根性的原故。以具有這樣根性的生物，而共同生活於一個絕難同樣滿足慾望的狹小世界裏面，那末競爭和衝突又如何可以免掉呢？人類既具有生物性，人羣既然皆是生存競爭的羣，所以衝突和競爭在一個社會裏面乃是一個必然永久存在的事實。不但如此，衝突與競爭對社會所發生的作用，亦有極大好處。先從消極方面來說，(一)各個社羣必須整刷內部至少須達到某程度，不然即有被淘汰之虞。(二)

各個社羣覺知他羣之地位和力量，便準備妥協，其結果它們都願在合法地位上面從事競爭。(三)一切社羣凜於得道多助失道寡助的教訓，便引起了尊重輿論的心理。它們在無形之中遂能互相監督過失和糾正錯誤，於是它們的僵化，腐化，惡化傾向遂得制止。以上都是消極方面的利益。我們若再從積極方面觀察衝突與競爭，則發見它們對於社會有如下貢獻：(四)競爭為社會進步之母，而衝突乃是競爭的原因。衝突與競爭於是造成了一個自強不息，事功發達的輝煌社會。這社會乃是一個富有生命力的社會。一切社會進步，不論物質的或非物質的，藝術的，或非藝術的，都是從競爭中得來。(五)衝突與競爭引起了社羣間擴大合作的想法和採取實行計劃。不過一種計劃經濟對於衝突與競爭雖然必須加以合理的控制，但必不可企圖從社會生命裡面排去一切衝突和競爭的質素。(六)衝突與競爭既然危害了基本羣所樹立的社會理想，那末一切代表倫理價值的社羣對之，便不得不講求制止方法，其結果它們對於各個所負的使命便愈有深刻認識。在這點意義上面，我們無異說社會道德之發達，乃是隨着社會問題之擴大複雜和嚴重而進展的。這好像無異於說，沒有惡事便產生不出善人來。沒有我 non-ego 便發展不了自我 ego。沒有暫叟之頑，其妻之囂，和象之傲也就產生不出舜之大孝來。此等事實雖是矛盾現象，却含有至理。並且宇宙至理常含於矛盾現象裏面。是之謂生命之謎。是之謂宇宙之謎。

在人格感化上面，基本羣如家庭，鄰里，教堂，蒙塾，兒童嬉戲的伴侶，村或鎮團體等，都發揮其建設的勢力和樹立種種社會理想。非基本羣如人數衆多的種種經濟團體和大都市，則具有莫大的破壞勢力，而爲整個社會的種種理想之摧殘者。凡基本羣其分子都互相接近，發生個人間之親密的情誼。它們都是具有人性的社羣。但一切具有人性的社羣却不盡是基本羣。例如某某盜賊團體，或某某秘密會社，其人數雖甚少，其各個分子間之親密的情誼雖屬發達，但不能叫做爲基本羣。因爲不但從時間上面來說，其分子都係後來加入此等組織，或團體的，並且因爲它們破壞了基本羣的社會理想。凡一切人數衆多的團體，其各個分子間便很難互相認識和發達一種友誼。它們都叫做爲非基本的社羣或缺乏人性的社羣。

所謂基本羣在人格感化上面發揮其建設的勢力是一個什麼意思呢？我們便是說它們能以幫助各個人的人格發展有擴大自我使其變爲社會化的我之功能。例如在家庭裡面此種美德種子都獲得了培植和發展；例如服役，犧牲，互助，忠貞，同情，慈柔，篤愛，負責保護，服從，尊重長上，和平暨分工合作以完成團體目的都是。這些美德雖未必在各個家庭裡面，都能獲得十分美滿的同樣發展，然而它們譬如種子家庭則好好似它們的土壤，這一點乃是無可疑的。並且它們都擴大演變成爲社會的最高貴理想。而這些理想都具有最大的倫理權威和社會團結力量。它們都促進各方面的合作，都是一種社會的向心力。一言以蔽之，便是它

們對於緩和社羣間之衝突，使其不致爆發成爲一種社會戰爭，具有莫大的勢力罷了。除此而外，家庭培植屬於純然個人品質方面的下記美德，如勤儉，持續，信實等等，對於促進社會之團結暨繁榮，亦有莫大關係。故家庭在基本羣當中佔最重要位置，它乃是社會的基本單位，或者說它乃是社會生命的奠基磐石，也未嘗不可。

其他基本如蒙塾，兒童嬉戲團體，鄰里，村，鎮等，都能培養平等，自由，忍耐和互助合作的美德。而守望相助，患難相恤，疾病相扶持，則爲鄰里村鎮獨具的理想。公道，團結，恪守規則，和奮鬥勇敢則爲兒童嬉戲團體的特有精神。在蒙塾裏面，則發達尊重權威和尊重知識的心理。至於教堂則努力於養成兼愛（佛教會暨耶教會均如是）胞與和人道主義的理想。

由上說來一切基本羣的理想都有緩和社羣間衝突和防止社會戰爭之作用。它們幫助形成了一部份具有矛盾性的和一部份具有諧合性的社會秩序。它們幫助使得社羣間互相讓步，妥協，和調整其彼此利益，成爲可能的事實。它們在社會中所佔地位之重要，可以揣測而知。不過基本羣雖然對於他羣具有教育，感化，和陶冶的勢力，但其他缺乏人性的大社羣如大都市及大企業則對於基本羣的理想，加以破壞和摧殘，並且甚至威嚇它們的生存。現在讓我們簡略地述說點兒吧。在大都市裏面，對於最大多數的人們，財富獲得乃是人生的惟一理

想。財富給予人們以一個唯一的最大聲望。它乃是凡百勝利和凡百價值的測驗標準。它能以滿足人們的無數物質慾望和造成偉大的生殺予奪權力。它並且也是滿足一切精神慾望的條件。一個人的智愚賢不肖或有特長無特長，都不打緊。祇要他有錢，也不必問他怎樣得來的，他便是一個人物，到處都有人歡迎他。他的錢愈多則人對他歡迎的程度便愈增高。其為人價值等等，一視其享有財富之多寡而定。人與人間之關係，乃是金錢的，和貿易性質的。

拜金主義既然在大都市裏面盛行，財富獲得既然為人生之唯一目的，為目的不擇手段之行動既然為人們所能容忍，同時各方面物質引誘的勢力既然極其強大，於是便產生了無數與金錢有關係的如以下一類的現象：例如逃跑，欺騙，巧取，豪奪，偷竊，姦盜，謀殺，壓迫，賈淫，冤誣，圖毆，賭博，販土，貶人口，唆訟，行賄納賄，狗情貪贓，枉法，冷淡，麻木貪婪，吝嗇，兇狠，驕奢淫佚，和貧病愚弱等等。這些都是大都市的產兒。它們都積極的破壞和摧殘，一切基本羣的理想。

在各種類企業裡面，尤其是在大企業裏面，我們則發現貪婪，欺騙，壓迫，榨取，殘酷，長工作時間，低工銀，疲倦，穢習，疾病，災害，奴視，猜疑，仇恨和階級鬥爭以及一切威脅社會幸福的直接行動及罪惡，如罷工，停業，排貨，避開點Picketing暨撒潑Sabotage流血等等。我們也在這兒發現了貧富兩極端現象。這些全都是積極破壞和摧殘一切基本羣之

理想的。

不特如此。而且大都市和企業更進一步的威嚇基本之生存，在這兒唯我主義、快樂主義、物質主義，和拜金主義，支配了上中階級的家庭。無數夫婦之間，都以各個享用和快樂為前提，而出風頭的耗費和奢侈，尤其為婦女所醉心。閒暇，遊惰，承受恭維，交際和尋樂都是她們的理想。男子鮮不重色，女子則鮮不重財。色與財皆是給予對方以快樂的。它們竟構成了兩性結合的主要動機，和建立了一個家庭。但色衰則愛弛，金盡則恩絕，又為必然之結果。色與財都非常住不變的。都市上中階級家庭乃建立於財色基礎之上，其脆弱可想而知。並且除掉家庭以外，男子尚有其他種種尋樂地方。戲園，電影院，酒館，客棧，公廨，妓寮，賭博場，煙窟以及其他遊戲場所和娛樂場所，皆為銷金窟，和爭奪家庭的愛情者。兩性結合之動機如彼，其常川包圍之環境又如此，於是無數的婚姻都變成失敗的婚姻，無數的家庭都變成失去生命或精神破產的家庭。所謂失敗的婚姻，不獨包括離婚案件在內。凡不快樂的婚姻都應當認為失敗的婚姻。美國為大都市最發達和最多的國家，同時它也是唯我主義，快樂主義，物質主義和拜金主義最盛行的國家。此二者現象有密切的關係，可以不待言而喻。所以美國上中級等的離婚案件，和不快樂的家庭非常之多。而美的家庭也就成爲一個嚴重的社會問題了。其實大都市裡面發生此等問題乃是必然的。各國的大都市都不能逃出公例之外

現代企業如何威嚇家庭的生存呢？因為輕便省力機的創造，和分工細密的緣故，於是許多工廠便都可以雇用大批女工暨童工和付給他們以低廉代價而使其代替男工，藉以減少生產成本。這樣情形其結果便無異於從無數家庭裡面抓去了它們的主婦和兒童，而使此等家庭成爲一個畸形發達的下等變相公廨了。所謂家庭祇是一二間或三四間屋子罷了。其分子之間幾無共同生活可言。往往晨炊以後，各自分頭出外工作。僅有年齡幼稚之子女留守門戶。有時甚至女子和兒童找到工作，而男子則賦閒在家。於是女子不免體質虧損未老先凋，兒童則身心摧殘不能獲得正常之發達，男子也不免心意沮喪，並且他們的整個家庭生活已名存而實亡了。此皆現代企業威嚇下等階級家庭之生存的事實。

現代企業既不能付給工人們以適當工資，而且往往造成失業的恐慌，於是工人們逼得集居陋巷叢屋之內。其家庭則不能維持尊嚴生活而逼得與種種惡勢力接觸，因此貧窮、疾病、穢習，犯罪，昏愚和失業遂爲學生之胎兒，互相更迭爲因果，而做成一個不易打破的惡環。凡此又皆爲現代企業威嚇下等階級家庭之生存的事實。

現代大都市和企業對於家庭有如是惡劣影響既如上述，那末它們對於鄰里又發生何等影響呢？我們不難揣知在人們來自各地和五方雜處情形之下，鄰里的共同生活暨其情誼必然打

破。隔戶對門而居之人，終年不相訪問，或雖值面而不相招呼，此爲都市中習見的現象。所謂鄰里祇是物質的房屋毗連接壤而已。鄰里的共同生活既根本不存在，那末此等基本羣之美德暨理想又如何養成？而現代大都市和企業確實有造成此種五方雜處之情勢。

現代大都市和企業對於兒童嬉戲的伴侶暨教堂所造成之情勢又如何？此亦不難懸想。兒童根本即無從結合適當的嬉戲團體。如果我們發現兒童有自動組織的嬉戲團體，它們祇是一種小流氓團體罷了。教堂的情形亦不甚令人樂觀。工人們和他們的家庭根本即無錢和無閒暇得以從事心靈上之修養。上中流階級中人則沉沒於物質主義和快樂主義裡面。即有赴教堂禮拜之人，並非真能革面洗心，亦祇舒發霎時間之情感而成爲一種形式而已。教堂生活亦祇是一種喪失元神的生活。其實際生活和理想，遠不能符合一般人士之期待。

兒童蒙塾生活亦有其社會化作用，但在企業發達和都市化的國家裏面，久成過去。我們更不必談及、至於村鎮的生活在都市裏面，當然也是消滅得無絲毫遺跡，亦不待言。

都市小學校爲代替昔日蒙塾之新組織。它雖爲惡勢力所包圍，尙是一種發揚基本羣之理想團體。但在制裁社羣間之衝突上面，社會祇有主要的仰賴一切其他代表道德價值的團體出而主持公道。如政治團體，法律團體，和公益團體等等，都是此等性質的團體。其制裁之工具則爲輿論和法律。

現代文明的根本問題，便是大都市和企業危害基本羣的生存及其社會理想的問題。

從上文敘述裏面，我們可以知道各種類社會羣間之衝突和合作關係，誠然交互綜錯，複雜微妙，極盡大觀之能事了。而我們同時對於一個社會之結構的輪廓，它的各種社羣之分類，其性質，其目的，其組織，其理想，其活動，其發展，其趨勢亦能得到大體的瞭解。我們於是便可確實講求社會制裁之標準，手段及其組織。換一句話來說，便是我們即能藉以確實制定社會政策以指導社會之有意識的發展和演進罷了。著者所以認為研究社會學必須注重社羣，便是由於這樣的原故。

我們研究社會學所以必須注重社羣的立場尚有其他理由（一）捨去其所隸屬的社羣以外，我們對於一個人便絕對的不能獲得了解。我們所能了解的祇是這位純然生物性的個體罷了。因此我們必得研究一個人所隸屬的各種社羣。我們要問他的家庭是何等家庭呢？他的鄰里是什麼樣鄰里呢？他在兒時有過什麼嬉戲伴侶？他進的學校或商鋪或工場怎麼樣？他現在加入的職業團體是何等團體？等等一類問題。換一句話來說，便是我們如要澈底的了解這一位特殊的個人便非得研究他所隸屬的這些特殊社羣不可罷了。他的種種思想，情感，志願，嗜尚，偏見或成見，習慣，行動等等都非得借重這些特殊社羣以說明之不可。它們乃是他的

一切生活之背景。他原是生活和發育在它們裏面的。他在出生時原似一張白紙，初無人格可

言。他的經驗的自我，確實係在這些社羣裏面，由刺激和反應之交互的作用而造成的。他對於物質環境的最大多數刺激或其自身生理的刺激，所採取之文化性質的反應，亦係在這些特殊社羣裏面學習得到的。不過各個人往往再加以若干變通而已。我們如果拋開具體的社羣而談個人，則此個人之所以成其爲個人，實爲一種奇異不可思議之事實。我們對他絕不能獲得了解可以斷言。他祇是一個畸獨而無所聯屬的怪物罷了。

著者自己並非要在這兒唱導一種什麼社羣宿命主義。他充分地承認一個人有一個創造的活動的心靈，不過一個社羣對他都是一種社會環境。此環境供給他以無數的刺激。他雖則具有注意能力頗有餘地選擇其一部分刺激，而爲適當之反應，對於他部分刺激。則息忽或無視過去，他雖則從各種社會環境裏面，（即其隸屬的各種社羣裏面）自己造成了一個繼續發展的經驗的自我，而握有一些原則，以導率自己的生活，然而在某意義上面我們畢竟可以說各種社羣，乃是陶冶個人的各種社會環境。各個人所生活的社會環境既然都不是單數的而乃是複數的，並且這些社會環境是富有不一致諧合性的，而乃是往往具有高度矛盾性或衝突性的，所以一個人的社會自我就呈顯出一部分具有諧合性和一部分具有矛盾性的狀態。我們發現幾於各個人都有這樣的情形。

偉大領袖和偉大天才者雖具有融化經驗和創造的高度能力，然而他們畢竟乃是其羣之領

袖和天才者。其他姑不談，即以學術而論，不但在社會科學上關於學術上的特殊貢獻，各國學者有儼然分野的事實，即在自然科學方面亦有如此事實存在。「學術不知國界」一語，此僅就皮相上既得知識之傳播而言之，而非語於各國學者在學術上對世界真正的貢獻之謂。所謂偉大領袖和偉大天才者必有其羣之整個的歷史生活，爲其思想暨活動之背景。他們所創造的乃是其羣生活力或精神之最好的結晶。他們創造的源頭，既然係在羣之生活裡面，他們創造出來的文化質素故仍爲其羣所最熱烈的或誠摯無言的接受和默契。所以各國學者畢竟是各國學者，而不是世界學者。他們的成績係從其羣方面發動得來，也仍舊回到其羣裡面去，並且在融合消化之後，遂變爲其羣骨髓之一部。至於他們的人格則代表其羣之最向上發展的人格，和實現其羣之最高的理想。他們歿後，其精神則永久存在於其羣生活裡面，以擴大其生活力或向上力。所以然者，便是因爲他們澈頭澈尾乃是屬於其羣的原故。綜上所述，讀者便可知道著者所說「捨去其所隸屬的社羣以外，我們對於一個人便不能獲得了解」一語之各方面的充分的意義了。

(二)羣衆現象爲現代社會最普通，最常見的現象。著者固不承認有所謂羣衆的心靈(the crowd or mob mind)和個人的心靈一樣。羣衆的心靈云云，祇能看做爲係一個形容名詞或設喻名詞罷了。因爲羣衆並非一個生理的個體的原故。雖屬如此，然而我們從個人心理

方面解釋一切羣衆的現象却斷乎不可能。在羣衆裡面的個人迥異於常態的個人。他的觀念，思想，情感，和行動都失去了常態。他的人格顯然發生了解離的現象，而不復是一個健全的完整人格。他清清楚楚的失去了個性，而同化於羣衆，和受催眠於羣衆。並且他對於其思想，不能預知，不能控制，也不能負責，所以我們便不能從個人心理方面出發而獲得對羣衆現象的解釋。羣衆雖是各個人的集合體，然却吞沒了各個人。換一句話來說，羣衆現象，乃是別具一格的人羣現象罷了。在這樣混亂的人羣集合裏面，有了一個不負責任的領袖，便能產生出種種不可思議的危險結果。它們常有暴露獸性，蹂躪人權，危害社會安寧，和國家秩序的。在一個常態社會裏面，我們對於羣衆運動須要時常加以警戒。羣衆現象，確實值得受我們之嚴重注意和研究。

(三) 從人們成績方面來看，我們研究社會也必得重視羣的立場。一切人們的成績如語言，如方法，如途徑，如計劃，如組織，如技術，如民習，如風俗，如道德，如輿論，如一切社會制度，一切傳說，格言，諺語，和一切文藝，科學及哲學都是社會的產物，都是羣的結晶品。此類人們成績，如語言，民習，風俗，道德，輿論，一切社會制度（包括政治法律教育宗教婚姻家庭財產禮樂等等在內）和一切傳說格言及歌謠，顯然非一人一時之力所能造成，乃是一件極易明瞭的事實。我們承認他們都是羣的結晶，似乎不致引起何等疑問。不過

人們對於方法：途徑，原則，計劃，組織，技術，和一切文藝科學及哲學或者視為含有個人創造的質素非常之大，我們如果也都認為它們是羣的結晶品，似乎未免言過其實。說這樣話的人，確實不知道我們主張的地位。我們並非否認個人的創造力。一切創造和發明必發動於個人，這是無可懷疑的。但是我們要重複加重的說，這些個人乃是各個特殊社會裡面的個人，他們並不是生活在社會外面的個人。此層意見我們已在前節關於領袖與天才者對社會之意義上面闡明。各個人必須從羣的裡面獲得其一切經驗。所謂方法，途徑，原則，計劃，組織，技術，和一切文藝科學及哲學，都有其發展的歷史。它們原是無數人們造成的。個人即有收穫，祇是前人和時人經驗之結晶而已。此歷史性質的關係，譬如以錘擊鍊至五十次而鍊斷。我們決不能說前四十九擊各個都無貢獻，唯有第五十次之錘擊方致此結果。喻雖淺顯亦足明義。我們對於個人的創造力量祇作如是觀而已。文化之發展乃是有積累性質的。一個國家的文化質素，無論其係物質的或非物質的：都有它們的發展歷史。其發展史都是其羣整個生活的歷史。二十世紀的文化必得建築於十九世紀及其以前世紀文化的上面。十九世紀對以前世紀的關係亦然。舉例來說，今日複雜機器與古昔簡單車輪之製作，其間演進的關係，誰能否認之？又誰能獨攘其功？而此車輪之觀念誰實首先創獲之？實驗之和實現之？一切文化的質素，都是羣的裡面無數無名英雄所造成。結果它們為羣吸收以後，乃為羣之公產而支配羣

生活。各個無名英雄暨有名英雄之貢獻，實如巨浸之一滴，太倉之一粟，巖嶽之一坯而已。在某意義上面，有名英雄之享大名，亦可謂攘人之功也已。他雖是一個創造者，亦實是一個幸運兒。距今五十萬年至七十五萬年以前，人類已出現於此世界。而人類之有載籍乃是近幾千年間事。一切最初起源都埋沒於黑漆濃霧裡面。一切起源都無起源可說。有此種種原因，所以我們研究社會，從人們成績方面來看，也必得重視羣的立場。

(四) 從現代集團化趨勢來看，我們研究社會學更不得不重視羣之立場。人們本是羣居的動物。在近代交通發達產業革命以後，人們的集團生活尤其日愈擴大化。個人手工業暨戶內工業已成過去，種種新經濟集團都如雨後春筍地發達出來了。其他性質的團體，迫於新環境之需要，也都不得不擴大其組織和活動範圍，籍以增強其生活力，以與他團體競爭和合作。二十世紀的文明國家，無疑地乃是集團化時代的國家，並非過言。我們到處都發見團體間衝突，競爭，妥協，調整，和合作的現象。此類記載充滿了日報篇幅和雜誌篇幅。團體的勢力愈擴大，個人的獨立活動和力量則愈減小適成一個反比例。他便必得依附團體以活動。其順利和失敗，都視團體的順利和失敗為轉移。在最後分析上面，現代之實質有效的競爭乃是團體間的競爭，而非個人間競爭。個人縱或優秀而加入一個缺乏組織和無能力的團體，亦無由充分發揮其能力，和獲得可能的理想結果。此在政治團體有如是情形。在經濟團體，宗教

團體，教育團體，和無數其他性質的團體亦莫不有上述情形。個人間競爭的時代不但業已過去，而且在許多方面竟成爲不可能。有高度效率的團體聯繫工作，已經變爲獲得成功的唯一法門。並且大多數人們各個都覺得在團體裡面毫無支配團體的能力，而祇是一個被支配者罷了。在今日集團化時代，個人間競爭獲勝的殘留範圍，極其狹小。它祇限於學術上和文藝上的創造和發明罷了。其性質則有然。

(五) 社會學家既然認爲社會學係一種具體的和綜合性質的科學，則必須注重研究社羣。我們如果拋開了社羣而從事於研究這個生物的個體，自屬可能。但我們若欲研究這個社會化的或文明化的個人，而拋開社會，則斷乎不能。因爲此等抽象的個人並不存在的原故。換一句話來說，便是一個個人唯有在其隸屬種種羣的生活裏面：方變成爲一個社會化的和文明化的個人。此社會的和文明化的個人正以有社羣之故，方獲得實現其具體性。在前述意義上面，社會若不以社羣爲其出發點，而祇研究個人如何交互影響，則社會實有變成一種「純然抽象的」科學之虞。社會學之不得不重視研究具體的社羣，便是由於它乃是一種具體的科學的原故。不但如此，社會學既然亦係一種綜合性質的科學，所以它也必得研究各種類社羣之衝突競爭，妥協，調整，和合作等等的相互關係

(六) 社會有機體說，乃是一種譬喻學說，發揮到了極端，固然產生了許多荒唐不經的

怪論。但是在某性質上面，一個社會確實好似一個有機體，各個社羣間都呈露出一種互相倚存的情態。除去一些少數例外不計外。（如盜賊團體乞丐團體等等），各個社羣雖屬代表各個自己的利益或目的，然亦為社會盡一種義務。它們都是社會的功能的羣。社會是一個團體。它們則都是它的種種官能和單位。並且它們的活動都有牽連勾結的情態，和呈露出一個整個社會的活潑潑地現象。因此從社會的有機體性質上面來看，著者也認為我們必得承認社會學乃是研究人羣的科學，而不能解釋其為研究文化或人們間相互行為之科學。社會學儘管研究文化和人們間交互影響，但它必須始終從羣的立場方面看去。此義必須明瞭。

（七）最後從社會退步和社會制裁方面看去，我們也必得重視羣的立場。此又可分作五個項目討論之：（甲）從分析社會環境上面看去。（乙）從規定羣與羣間，和羣與個人間之關係上面看去。（丙）從規定政府之職權上面看去。（丁）從改良民風、民習，風俗，制度之傳說，等等上面看去。（戊）從明瞭和解決其他許多社會問題上面看去。

（甲）除去一些少數淑種學家外，一般人們，尤其是社會學者，都相信社會環境對於個人之發展具有極大的勢力。人性有似一束白絲是從其所染的。中國有一句古話「與善人交如入芝蘭之室，與惡人交如入鮑魚之肆。」也就是說明這個意思。不過所謂「社會環境」一語太覺抽象飄空捉摸不定。社會環境究竟是什麼？恐怕竟有許多人一時竟會答不出來。具體說

來，一個人乃是生活在複數的社會環境裡面，而非生活在一個社會環境裏面，此複數的社會環境，便是他所參加或隸屬的各種社羣。每個社羣，都對他造成一種社會環境，具有陶冶鑄其人格之勢力。他生活在一個羣裏面，而與其他份子間為交互刺戟和反應。所謂一個社會環境也可以看做為就是這羣內的交互刺戟和反應之總和的意思。

各個社羣之目的或利益，性質，組織，活動，人數的多寡，其所賴以生存的物質條件和精神條件等等，均不能從同。由此可知在每一個這樣社會環境裡面都有其特殊性質的社會過程，如水一般的繼續向前流動，而個人則浸沒於其中。從實際上說，我們倡改良社會環境，便是改良這些社羣的生活情形罷了。我們不但要研究它們的目的或利益，性質，組織，活動，和人數的多寡，我們也要研究其所賴以生存的物質條件，和精神條件等等。如此我們方可進一步的採取種種辦法，而造成一個人的種種良好社會環境。我們唯有從羣的立場方能對於所謂社會環境一語，有具體的和深切的認識。

(乙)從調整羣與羣間和羣個人間之關係上面看去，我們也須要重視羣的立場。各個社羣都是一個分工合作的團體而為各個分子實現一種利益，或一些連結利益。但在每個社羣以內，其各個份子的知識，品格，能力，性情，年齡，地位，及其他迥不相同，各個份子雖有共同的利益，也有各別利益。其於羣內樞要地位的份子不免發生時時損人利己情事，而妨害

羣之目的及其存在之理由。即在一個基本羣裡面尙且有此等情事發生，其他性質的社羣更不必說了。我們必須對於各個正常社羣予以法律上的承認，根據其目的，依照其分子之地位，以規定各個分子之權利義務，使毋相侵越和妨害羣中之目的及存在之理由。此等份子對於其羣的關係都是功能的份子。其權利和義務都是功能的權利和義務。從羣的立場點看去，我們便根本的否認了自然權或天賦人權說。一切個人的權利及義務都是功能的。必不可妨害羣之目的及其存在之理由。一個父親是否對於子女應當享有任意生殺予奪的絕對權利呢？子女是否有絕對的服從義務呢？這就看這樣權利義務能否完成其家庭的使命罷了。個人主義，物質主義，快樂主義，和拜金主義都在這個羣的立場點上面，受了適當的羈勒。而國家的法律，亦可藉此獲得適當的改造。

不特如是，我們從羣的立場，也能規定羣與羣間之合理的關係。每個社羣對於社會都是一個功能的團體。它們都是功的社羣罷了。它們對於社會必得各有貢獻。換一句話來說，也就是各個社羣在社羣間必得互有貢獻罷了。任何團體必不得妨害社會，民族或國家之生存。否則社會便產除之而不容其存在，正如它產除「害羣之馬」的個人一樣。社會自身便是目的。一切社羣都是它的功能的單位。盜賊團體，賭博團體及其他團體之不容於社會，即因為它們不是它的功能的單位的原故。

一切社羣對他羣的關係，必得各個根據其特殊功能之性質和完成其使命的需要，以獲得種種權利和義務。這些羣與羣間的權利義務，都是有功能性質的。它們都是功能的權利義務。關於一切社羣間之衝突，競爭，妥協，調整和合作，我們必得根據上項功能的原則，在法律上規定之。任何社羣必不得享受特殊權益，亦無尊重此項特殊權益之義務。一個鐵路工人工會對於其他社羣，是否享有罷工權利呢？或一個職業工會對於其他團體是否享有複雜式的排貨權利呢？這都看在完成它們的社會使命上面有無需要罷了！

(丙) 政府為推進社會活動和實現社會進步之一種重要的機器或工具。其地位和職權必須如何規定？對這問題，我們從羣的立場也能獲得解決。各個社會都是社會的功能的團體，而政府對社會亦祇是一種功能的組織。各個社羣都代表人們的一種利益或若干利益，而這些乃是為政府所不能代表的。人們的生活目的，即在於實現這些利益上面。所謂社會目的也就實現人們的共同美滿生活之目的。從這樣眼光看來，政府對於其他社羣，其地位並非高高在上，其自身也不是一個目的，其權利義務也和其他社羣的權利義務一樣，都不是神聖的權利義務，而是功能的權利義務罷了。社會的組織應當看做為是一個橫的羣體結構。它必須是純然功能的組織而不是一個自上而下縱的隸屬體統。一個社羣並不因為政府對它未曾予以法律上的承認，而失其存在性。它的生命基礎乃是建築在代表人們利益，實現人們利益，和完

成其使命之上。在這樣根本意義上面，它對政府乃是獨立的。所以政府的地位和一切社羣的地位都是一樣的，都是一種服務人們的組織，並無尊卑之別。政府並無摧殘任何正常社羣之權利。它必須是一個在法律上負責的政府。它對於各個社羣負責任，也就和各個社羣對政府和它們相互間必須負責一樣。

政府對於其他社羣間之關係，乃是從整個大處着眼，幫助完成它們目的的。這就是政府的功能。它努力於緩和社羣間利益之衝突，減少競爭的破壞性或耗廢性，並時時促進各社羣間之妥協調整，和合作程度。其具體手段則為大量的接洽利害關係方面之意見，制定適宜條例或法令，和舉辦衆所公認的政府應辦企業，以軌範國家與社羣間，社羣與社羣間，社羣與個人間，個人與個人間，以及國家與個人間之關係及活動，而達到各社羣間和各個個人間之共存共榮目的。一個政府的負責程度，也就看它實現上記原則的程度如何，便可以斷定了。至內安外攘，保護此特別區域的人羣尙是政府存在的消極理由，雖然它們也是政府存在的重要理由。總而言之，政府對於社會乃是一種功能的組織。它的權利義務都是功能的權利義務罷了。

(丁)對於一切民風，民習，風俗，制度，道德，傳說，及哲學的估價，我們也必得從羣的立場，方能認識清楚。我們要問這些對於整個的社會或社羣盡些什麼功能呢？它們發生

好影響或惡影響呢？更清楚的說，它們各個對於社會或關係羣，增加其生活力，或適應環境如何呢？姑舉數例來說吧。例如一種唯物主義的哲學，對於整個社會發生何種影響呢？一種軒輶華貴的傳說對於其民族發生何種影響呢？一種階級鬥爭的道德對於社會的團結力又是如何呢？一種多妻制度對於其社會又有何等關係呢？一種殘殺女嬰的風俗或早婚風俗對於其社會的人口問題暨其他問題又是如何呢？一個敬天法祖的民習是否增加其社會的生活力或適應環境力呢？一個喜吃講茶的民風對於社會治安是否有良好影響呢？我們從羣的幸福立場對於上項諸類問題經過詳細研究以後獲得了答案，便可以確定這些民風，民習，風俗，制度，道德，傳說，及哲學的價值了。我們也可以有科學的根據，或保留或改革或廢除或創造它們了。它們都是羣的產品。它們各個也必得盡一種良好的功能。它們各個對於其羣也都是功能的民風，民習，風俗，制度，道德，傳說，和哲學罷了。

(戊) 從明瞭和解決其他許多社會問題上面看去，我們也必得重視羣的立場。

(一) 除去遺傳上的缺點以外，一個個人的失敗如貧窮犯罪失業等等在最後分析上面，都是羣的失敗。我們必得要追問關係羣的責任。我們要問他的失敗原因在家庭方面呢？或鄰里方面呢？或伴侶方面呢？或學校方面呢？或職業團體或其他團體方面呢？這些團體是否未盡它們的或它的應盡功能以致失敗呢？假如我們的答案是肯定的（無疑的這些答案必然是肯

定的)那末社會爲維護各個人起見，對於任何社羣便不能聽其腐化或惡化，而必得保留對它們時時監督和干涉的權利。永久地警戒，乃是社會必須永久服膺的一個唯一格言。而任何社羣必不能容許任何個人假借其團體名義，以壓迫和剝削他人或他羣。其理亦甚明顯。因此我們認爲一切社羣和個人的權利義務都是功能的權利義務而已。

(二)我們要研究革命的性質及其提防的手段，也必須重視羣的立場。一個社會裡面其所以發生革命，便是由於它的等等統治團體腐化的原故。它們不但對社會變成了失去功能的團體，而且積極的壓迫和剝削其他團體。它們禁止後者的言論自由，集會結社自由暨活動自由，而自己則軍政權在握，唯自私自利之是務。它們不知道「防民之口甚於防川」其結果它們的暴虐到了至極的時候，後者亦怨毒至極，尤其是經濟團體和家庭團體。卒至後者忍無可忍，社會遂有大崩潰之一日。十八世紀的法國大革命便是由於貴族團體，和教士團體腐化和惡化的原故。中國滿清末年的革命，也可看做爲係貴族團體腐化反惡化的原故。俄國在一九一七年的革命，也是由於同樣的原因。「前車覆，後車隨」覆轍相尋，遂令「後之視今亦猶今之視昔」可哀孰甚。我們果欲免去革命時期的羣衆慘酷流血現象，和使一般民衆不致變爲獍狗欲噬的羣衆，則唯有聯合一切代表道德價值的社羣，警告統治團體之覺悟和限制其濫用權力。如此則此等社羣變爲社會中之防腐劑的團體。此爲對革命的唯一隄防。我們所需要的

社會演化，乃是有秩序的演化，而不是爆發突變和大混亂的演化。因為後者情形充滿了無限的墮落可能性。

從一切前文敘述裏面，我們便可知道著者為研究社會學的人們必須注重研究社羣之多方面的意義了。他們必須從人羣（社羣，部落，民族，國家都包括在裏面）的觀點出發，以研究種種社會現象。此乃一個最有效果的進攻方法，可以將一切雜亂無章，森羅萬象的社會現象，勾攝在一處，而使其變為一種最有系統，最能產生效果的研究。換言之，這個人羣的觀點或立場在研究社會現象上面乃是一個功能的觀點或立場罷了。一言以蔽之，我們若不採取羣的觀點或立場，便無由明瞭社會結構之輪廓及諸般活動之半諧合和半矛盾的真相。我們對於社會演化過程也不能有充分的認識。我們也不能了解基本羣的意義及其在現代文明裡面所遭遇的危險。並且我們對於社會進步。既然不能得到一個正確的見解，我們也無由談論制裁的標準，工具或手段，與其組織了。結果我們對於文明社會在其任何時期都不能認識，遑能談論到一個整個社會演化的大問題。

如果社會學的基本問題厥為了解社會演化之過程以及社會制裁之標準，手段與其組織，則社會學者拋開了羣的觀點或立場，對於此等問題將何從談起。社會學畢竟應視為研究羣的現象之科學，而不可視為研究文化的科學。而且文化畢竟乃是產生於人羣裏面的。換言之，便是社會學所研究的對象，厥為活的人羣，至文化質素之研究，則為題中應有之義而已。

經濟眼鏡中之軍備問題

欣熙

每年十五萬萬耗費於烟灰中軍縮從何說起

歐洲大戰以來，經濟衰落人民失業者日多，尤其是近年來，各國軍備費用大增，不顧到居民的經濟力量，自從一九三〇至三一年，世界各國在購備軍器上，共費了二十萬萬國幣，然自停戰以還，經濟情形最繁盛的時期，直至國際經濟最不景氣的年份，如一九二九至一九三二年底，世界物產量，照其價值計算，已減少了一半，那末，世界生產力量，因為國際經濟正在恐慌之際，不得不力加緊縮，而軍備經費也應該照情勢減低，以謀救濟，但觀察現勢，非但未會縮減，且比較從前，確增加百分之七有餘，當此物產量極端減少之時，國民經濟，怎樣能夠負起這個重擔呢，照德國經濟學家計算，世界物產量的百分之五的價值，均消費於各國的軍備上，所以近來世界市面的呆滯，軍費的擴張也是其中原因之一，回顧一九一四至一九一八的大戰，要算人類戰史中最利害的了。但想不到歐戰告終，在和平時期的現在，軍費要比一九一三年增加三份之二，然一九三二年的農業和工業的生產量，確和一九一三年的相同，上述數點，我們可從左例的統計中查察。

軍費和世界物產量的價值

年份	1928價值=100	
	軍費	世界物產量
1913	64	54
1925	90	97
1928	100	100
1929	104	104
1930	107	86
1931	104	69
1932	107	56

各國軍費用度略述

軍費如此增高，大都用於軍器的改良和軍隊的機械化，對於訓練後備隊，也費了一大宗，所以發生戰爭時，列強的戰鬥力，較平日至少要增十倍，然上述軍備的擴充，均關係少數列強民族，如法國政府報告法國居民每人每年須負擔軍費五十元，英國負擔之數亦同，其餘重要各國，每人平均負擔十元。

各國軍費1930—1931

	百萬
合衆國	2940
蘇俄	2780
英國	2300
法國	2280
義大利	1400
日本	1020
波蘭	500
捷克斯拉夫	225

上述軍費用度最高之五國，其軍費在世界軍費總數中，所占程度按百分計如下。

陸軍	55
海軍	70
空軍	80

詳細統計如下，

一九三〇和一九三一年軍費用度，以百萬計算，

陸軍

蘇俄	2160
法國	1430
合衆國	1150
英國	880
義大利	860
全世界	11500
上述五國百分計	55

海軍

合衆國	1330
英國	1020
法國	500
義大利	330
蘇俄	290
全世界	5000
上述五國百分計	70

空軍

合衆國	460
英國	400
法國	350
蘇俄	330
義大利	210
全世界	2200
上述五國百分計	80

軍器工業的興盛

高度軍備的國家，均有規模極大的武器工業，雖說現在沒有戰爭發生，世界經濟又處於不景氣的時候，但兵工廠的營業，居然非常發達，大部份的工廠，還付最高的股息，即如法國 Schneider-Creuzot 自一九一八年來，每年付二分五厘。其他如英國的 Vickers 也能維持每年股東利益。同時兵工廠的股票，也逐漸激增，例如 Schneider-Creuzot, Skoda, Vickers 等

世界貿易的概況

據一般的觀察，則國際貿易，當然是退步了。但是誰也想不到軍需品的貿易額，確是增加。一九三二年全世界軍需品的出口價值總計一六零百萬，比較一九三一年的一四七百萬，增加不少，尤其是法國一九三二年軍需品出口，差不多加了四倍哩。

重要兵工廠所發的股息
以百分計

	法國 Schneider Creuzot	英國 Vickers Ltd.
1925	20	0
1926	0	0
1927	20	8
1928	22, 5	8
1929	25	8
1930	25	8
1931	25	5
1932	25	4

世界軍需品的貿易

以百萬計算

	軍器	火藥	共計
1926	81.9	137.3	219.2
1927	70.2	132.5	202.7
1928	94.8	154.7	249.5
1929	125.7	146.6	272.4
1930	94.2	140.4	234.7
1931	67.4	79.5	146.9
1932	—	—	158.8

我們中國呢

大凡一個國家，本是民族組織的團體，爲了生存的關係，不得不需要軍備，以維國家秩序之安甯。至於國民經濟的榮枯，和整固獨立的國家，具有密切的關係，而國家的強盛，又全恃國民經濟的力量以保障之。國民經濟力量充實，則一國軍備之設施自然綽有餘裕，因爲國民經濟的組織，是受國家所定的法律，保護其對內外的競爭和生存，是知國民經濟，與國

家軍備，更有相互的力量，與連鎖的利益。故從國民經濟的立場去講，軍備不但是需要的，還有經濟上的價值。因為保障國家的生存，除軍備外，並無別種代替品，如國際盟約等，實無絲毫保障之效能，和維持盟約之信用，是此軍備對於國家有直接鞏固國基之實力，間接對於國民經濟有充分的利益。照經濟學簡單的說，凡有利益的都是經濟的，但是中國的軍需品，大都購自外洋對於國防，就極不妥協，因為軍器工業何等重要，不宜輕假於人，應該建設在自己國內，庶幾不負保障國家和國民經濟生存的責任。又我國軍需品，二十年來，均耗廢於內爭，不但違背其固有的使命，反將國民經濟，陷於破產狀況，現在國內所喧鬧的農村破產，工商衰敗，共匪跳梁，以及社會不靖，失業日多，種種危象，均係軍備沒有認清他的目標，所以致此地步。

我們的經濟原則：

- ▲爲個人謀生存之安全並改進其智能與境况計，確認私有財產。
- ▲爲社會謀公共幸福並發展民族經濟與調劑私人經濟計，確立公有財產。
- ▲不論公有與私有，全國經濟須在國家制定之統一計畫下，由國家與私人各分別擔任而貫徹之。
- ▲依國家計畫使私有財產漸趨於平衡與普通，俾得人人有產，而無貧富懸殊之象。
- ▲國家爲造產之效率增加及國防作用計，得以公道原則平和方法移轉或吸收私人生產或其餘值，以爲民族經濟擴充之資本。
- ▲謀民族經濟在世界經濟上取得平等地位並得補助之，並促進世界經濟問題之解決。

選舉與代表制度

鄒文海

第四章 選舉和代表制功能的限制

(一)任何制度的功能，都有限制。人體的器官，我們都知道它們的功能是有限制的。我們絕不要耳朵去看東西，或是眼睛去聽聲音；亦不會叫手去走路，或腳去做事的。但是社會中的現象，往往異常矛盾。在這一方面很明白的人，未必就能明白那一方面，雖然這一方面和那一方面，都是建立於同樣原則之上的。不能自治的人民，而宣傳民治論的偏偏要他們做治者，就是一例。同是每天可以碰到的事情，但人類留意這一點而忽略那一點的習慣，往往使我們對於比較複雜的事情，不能和簡單的一樣了解。

不過各種事物的功能，有一定的限制，那是已經成立的原則。人類的四肢，在猿人時代，聽說有同樣的功用。所謂手能幫助走路，而足亦會攀折東西。但生理的進化，它們的功能，已經分得很清了。一說到腳，我們就會聯想到走路，一說到手，就會聯想到做事，決沒有人說腳同時可以代行的職務，或是手可以代行的職務的。這就是說：手或腳的功能，都有限制，手祇能做事，腳祇能走路，不能稍為混亂的。至於社會中的各種制度，也不能逃出

這個自然的法則。它們功能的限制，雖沒有人體四肢那樣分得清楚，但絕不能說是沒有限制的。專制的君主政體，決不會開出自由的鮮花，而真正的民主政體，也決不會得到暴政的惡果；希望地方自治的不能行中央集權的制度，而希望中央集權的自然也不能行地方分權的制度。這是政治制度中給我們比較明顯的例證。

所謂功能的限制，也許和分工的原則平行而不悖的。在分工的社會中，不至有萬能的制度產生。因為分工的結果，祇使某一種東西有某一種功能，如是由習慣而變成自然，各種東西的功能，就好像都限制於特別的一種或幾種了。社會制度雖是人造的，但它的進化，也依照了一定的自然規律，祇能適合一種環境。我們希望產生百齡機式的制度，以適應千變萬化的社會，那是不可能的。我現在雖然以為選舉和代表制是民主國家必要的工具，但千百年後的社會，不知要變到什麼地步，那時的人羣，是否還需要這種制度，也就很難說了。這就是說，社會制度的功能，在時間方面是有限制的。更就橫斷的或空間的一方面說，那任何一個國家或一處地方，都有它們特殊的情形和特殊的需要，決沒有一種制度，可以行之於各個國家或各處地方而有利的。這種理論，孟德斯鳩和盧梭已有詳明的闡述，（註1）不必再加解釋。一種制度有一種制度的用處，決不能以一種制度，替代各種制度的。一種制度所能產生的，祇是某幾種效果，決不能當它是魔術家要它變出無窮無盡的花樣。用比喻來說，一種制度

就好比一枝果樹。肥料的灌溉，自然可以使它果實繁盛，但決不能使桃樹上結出李子或杏樹上結出柿子的。

一種制度的功能有一定的限制，常常是極容易認識的。但有人竟會忽略這種事實。選舉和代表制有人就當它們是藥中的百齡機。詬罵它們的，以爲民主政治的罪惡，都由它們帶來，而頌揚它們的，又以爲民主政治的功績，都由它們造成。不過我們不能這樣武斷。民主政治的成敗得失，選舉和代表制僅僅負其中一部分的責任。民主政治不就是選舉制度之下的代表政治，那是很明顯的。而選舉和代表制不能爲民主政治負全部責任，那也是很明顯的。選舉和代表制之於民主政治，固不能謂無功過，但不能說民主政治的功，或民主政治的過，都是選舉和代表制所造成的。它們不過是民主政治中的幾種工具，不能說就是民主政治，這是應當認清的。

我永不會忘掉一般人對於選舉和代表制的意見。他們以爲它們是可以「將男作女」的妖魔或天神。他們說：「不諳政治的人民，有了選舉和代表制以後，從此大家有治權，大家是國家發號施令的人了。」不過這樣不能兌現的支票，祇有令人失望。男是不能變成女的，被治者亦沒有變成治者的可能。在各個國家中，犯者和被治者，還是分得很清楚的兩個階級，名義上的主人，是事實上的被治者；名義上的公僕，到反是命令人的治者，看過前面幾章的

人，很少人能相信民主是民治的國家。在民主國家中，大多數的人，明明受少數人的支配。我們受新開的欺騙，政黨的誘導，毫無目的地選舉幾個人做代表，由是我們就可以誇口說我們在治理國家麼？而且進一步說，就是我們能審慎的利用我們的選舉權利，能仔細的檢擇我們的代表，我們可以說我們在治理國家麼？民主國家的人民同專制或君主立憲國家的人民一樣恒以服從爲天職，競選的時候候選人告訴人民說：人民是國家的主人，國家的事業，都由人民或人民所舉的代表治理。但選舉一過，誰還顧到這個名義上的主人？以前自謙自卑的候選人，現在已走進他們莊嚴宏麗的議廳中去了，他們在那裏爭取私人的利益，就是發揮一點榨取人民公利的議論，他們也以爲毫無關係的。盧梭說：「英國人祇有選舉時是自由的。」早已給我們一個有力的警告了。爲民治辯護的可以說：以上所說的是暫時的現象。政治的澄清，經濟問題的解決，我們這個主人，就有治理國家大事的機會。但我願意回答他們說：這是夢想。無論在那一種政體中，大多數的人永遠是被治者。我並不輕視人民，我所以說人民永遠是被治者，並不因爲他們天生沒有治人的天才，但這個分工的社會所派給他們的責任，不在治人，所以他們就沒有治人的能力了。

我很相信現在一般研究公意的人的意見。他們以爲大多數人民對政治，永遠是隔膜的。
李亨 Lippmann 說教育的功用，也不能補救這個缺憾。（註2）近代社會的人，恐怕不能不

顧到分工的原則。人事的複雜，使大家不能了解一切，而各個人須要當心他自己的事業，更使大家沒有了解一切的可能。人類對於政治的智識，不是報紙或學校所可供給的，這需要專門的研究和練習。一個工業的發明家，他的智識，不能說低，但對於政治問題的了解，恐怕還不及次等的政客。這並不是說工業發明家的見識，沒有次等政客那樣高遠，但專門事業所須要於他們的精力，不容許他們再有研究政治問題的時間。這正如政治家沒有餘暇去研究機器的原理一樣。一個銀行的經理，一個出名的會計師，我們憑什麼理由一定要他們鑑別比例代表制和多數代表制的優劣？

政治既是種專門的學問，那政治界的事業，也和其他事業一樣，須要專門人才去管理。我們不能希望個個人去參與政治，正如我們不能希望個個人是銀行家或會計師一樣。在無論那一種國家中，我們可以看見少數治者和多數被治者的事實，而從沒有看見多數人都是治者的。社會的演化，無形中依循一個原則，那就是所謂效率的增加。多數人都是治者，行政的效率一定低落。民治的國家，一定會退化到法給 *Fasnet* 所說的阿米巴社會。個個人都要去處理國家的大事，那不和阿米巴各部分都是消化器官一樣？蒲脫韞 *Butler* 反對全民政治，以爲這是退化的政體，（註：）恐怕就是因爲這個緣故。

撇開這許多理論上的問題不談，我們且看一看舉行選舉和代表制的國家，它們民治的程

度。英國大家公認是施行選舉和代表制最早亦最有效的國家，但它是不是民治呢？它除掉法定五年舉行一次（但事實上無定期舉行）的國會選舉外再亦看不見人民參政的許多痕跡。其實就是這一個所謂人民承認的假面具，有時還要打破。（註⁴）歐戰時期議會的生命，自己延長到七年，而戰時內閣，一點看不到所謂順從民意的地方。在這種地方，我們將怎樣對自己解釋，說政府的人員是公僕，是受命於人民的呢？當時的英國人，亦許為愛國心所驅使，覺得內閣和國會這樣專制是應該的。但過後仔細想想，他們平日自誇的民治精神，不受這種舉動嚴重的打擊麼？民治的假面具，不過治者高興時給與國民的玩具，到緊急的時候，他們就不會顧到的。我們要不要覺悟到民治兩字的空虛？

我們再略一翻閱美國的歷史，愛護民治的人雖說，美國政治領袖的行動，完全以人民的意志為依歸。但不為理論所欺騙的人，都會知道白宮的決定，怎樣的勝過於人民的意志。固然，全體人民堅決的要求，有時也會改變政治領袖已定的計劃。但這是無論那一種國家一樣會有的事情。林再Lindsay告訴我們，無論那一個不民主的國家，都建立於普遍的同意「Generalized Consent」（註⁵）路易的專政，會因全體人民的討伐而崩潰。英國的君王會因人民的要求而簽訂大憲章。因全體人民一致的行動而達到某種目的，不能就說是民治，這在那一種國家都是這樣的。所謂民治，當然指國家的行政與立法權操之於人民的掌握而言。但美國

和其他各國一樣，政府的負責人員，才是決定政策的一方面，人民不過是服從的階級而已。被治者不能變成治者，既是這樣清楚的事實，爲什麼擁護民治論的人，還以爲選舉和代表制的採用，可以使被治者變成治者呢？一方面因爲他們中了人民主權論的深毒，一方面亦因爲他們不了解選舉和代表制的功能。提倡人民主權論的，以爲他們這種學說，可以使普通的國民，升登寶位。但政治這個舞臺，終於祇是容許少數角色的。而選舉和代表制，當然也不是張天師的符籙，被治的國民，並不能因此而搖身變爲治者。

當然，我並不是反對人民主權的。但因爲人民主權論而以爲必須個人執掌治權，那是我極端反對的。我們應當把政權和治權分得很清，政權是人民的，而治權是政府的。人民可以利用政權以監督治權，但決不能因此瓜分治權。民主政治並不是擯除專家的政治，反之民主政治的成功，專家的貢獻是必需的。我們如果希望民主政府有十分的效率去應付目前種種的困難問題，專家的幫助實在不可缺少。我們一定要專家做我們的治者，而後可以渡過民主政治現在所遇到的難關。但是民治的理論，剛剛有相反的精神，他們以爲個人應當是治者，他們要擯除專家的貢獻，這是多大的一種錯誤！

我們應當知道民主主義並不是無政府主義。但個人是治者，那就等於取消國家的政府。人民自己制定法律自己執行法律，還用得到什麼政府？所以在事實上，民主主義是沒有的。

，因為我們還沒有看見過沒有政府的國家。它不過是理論方面有多少人在那裏這樣提倡或信仰罷了。

民主既不是民治。選舉和代表制度不是人民治權的運用，那也是很顯然的。有選舉和代表制度的國家，人民既沒有自己訂法，更沒有自己執行法律，他們和在其餘的國家中一樣，在政治方面依舊是處於被領導的地位。但選舉和代表制度有沒有功用呢？要說有，它們又有什麼功用呢？

(一一) 選舉和代表制的功能是什麼？

我說選舉和代表制的功能是有限制的。它們不能把被治者變成治者，但它們也不是全無功能的。它們的所以被民主國家採用，也一定有特殊的原因。這種原因，一般人雖沒有明白，但研究選舉和代表制度的人，不能不詳為探求。

當我們要研究選舉和代表制的功能時，我以為不妨把它們看作一種制度。選舉和代表制的關係是很密切的，至少在本文範圍以內，可以把它們看作有鎖和鑰匙的關係。選舉是代表制的預備，而代表制是選舉的結果。民主國家需要選舉的地方是很多的，行政官的選舉，法官的選舉，以及代議士的選舉，在在都需要人民的投票。這種種選舉，廣義的說，都是代

表制的預備。因為民選的行政法官和代議士，都是代表人民去處理國家事務的。我們可以肯定的說：沒有選舉，就沒有代表政治，因為代表的產生，端賴選舉的制度。而同時，選舉制沒有代表政治，也是毫無意思的，因為選舉若祇是產生獨裁或專制的工具，也就無所可貴了。

選舉和代表制既可看作民主國家中的一種制度，所以它們的功能，也可以合起來說的，茲分條述之如下。

1 選舉和代表制是測驗公意的一種方法。公意雖有人稱之謂民主國家的靈魂，但它亦和靈魂一樣，是若隱若現，視之無形，摸之無物的東西。迷離如濃霧中的廬山，空幻如海市中的層樓，不能用方法使它結晶，（註6）我們很難說定它是什麼東西。自盧梭發表「總意志」（General will）的理論以來，因公意而爭辯的文章多了，但離開實際的經驗而用空想去解決這個問題的，可以說都沒有得到好的結果。博山克 Bosanquet 雖用盡了哲學上的技巧，不過在假利益（Apparent Interest or Private Interest）和真利益（True Interest）兩個名詞上繞了幾個圈子。（註7）而盧梭自己的「總意志」和「衆意志」（will of all）根本就是費人解釋的名詞。行為心理學自猛進使我們對於這許多名詞，已經無所留戀，而另謀實際經驗方面的解釋了。我們看到現實的公意，而後知道公意是需要領導的。一定要各方意見溶合

結晶以後，我們才能認識所謂公意。

選舉和代表機關，有人就說是使公意結晶的一種工具。這自然不能說沒有辯論的餘地。許多反對選舉和代表制的人，不相信選舉和代表制可以產生公意。各人意見的相加，不能就說是公意，（註8）而選舉和代表制所得結果，最多不過是各人意見的總和而已，何況選舉所表現的意見，還不一定是大多數人的意見呢？選民放棄選權是常事，而少數投票人的多數意見，往往不是全體的多數意見。（註9）至於代表機關，它所通過的議案，有時和人民的意見且相反背，顯然的它不是可以產生公意的機關。

這種反對的論調，都是根據於事實的。但他們祇認識了事實的表面，而沒有更深刻地去認識事實的本質。第一、選舉票中的意見，不是個人的意見，所以選舉的結果不能說是衆人意思的總和。我們應當相信社會中的個人，他們思想的途徑，好惡的取捨，和社會中的時代潮流，風俗制度，都有密切的關係。（註10）甲的選舉乙，狹義的說，是甲的意思或行爲，但寬泛的說，這是受當時社會標準的影響而有的行爲。文明的進步，團體的發達，使個人的智識，一點沒有獨立的餘地。我們的言語是親近的人教給我們的；我們的智識，也是親近的人教給我們的；而我們的經驗，又是爲左右的環境所養成的。粗看，我們各個人都有單獨的性格，但仔細分析，則各個人的行爲都是親近我們的人和左右的環境所決定的。我們雖自己用

筆去填寫選舉票上的名字，但社會的環境，不能說對我們毫無影響。所以選舉的結果，我們決不能說是各人意見的總和，而應當說是當時社會的傾向或趨勢所造成的結果。

第二、在選舉中，到場投票的雖不是全體，但選舉所需要的，也不必是全體。我們應當認清選舉並不能製造公意而不過是測驗公意的工具。在選舉之前，公意並不是不存在的，（註11）但我們往往忽略它的存在或疑惑它的存在，一定要經過測驗以後，它的存在才證實了。而粗心的人以為公意是選舉製造出來的，其實大謬不然。選舉不能製造公意，而祇是測驗公意的工具。我們應當想像到在現今巨大和複雜的社會中，要找尋公意是怎樣困難的事情。現在有一個影響全體利益的問題，國民對它是不能沒有意見的，但我們怎樣可以猜到國民的意向是東是西呢？是不是一定要像中國一樣必待人民的示威遊行，或罷市罷課而後才能知道呢？不然，這是最不經濟的表示公意的方法。十七八世紀的英國國民，雖亦曾用過這種方法來表示他們要求擴大選權的意見，但現在不同了。他們用一種和平而敏捷的方法去測驗國民的公意，這就是選舉。選舉的時候，不必全體選民到場，但全體的意見，可以安妥穩穩的得到，這沒有旁的理由，無非因為多量的選民的意見，就可以代表當時全體人民的傾向。現在做無論那一種測驗的人，差不多都都用看樣的方法（Sample Method）不必把所有的對象都測驗過來的。如此說來，我們雖是希望個個選民能利用他的選權，但選舉中不能得到全體人的投

票，也不足爲選舉理論上的缺點。

關於選舉能否製造公意這一點，我覺得還有申述的必要。我前面曾幾次說過使公意結晶，但所謂使公意結晶，是否即是製造公意？這是應當辨別明白的。使公意結晶，不能說就是製造公意。製造公意是無中生有；而使公意結晶，不過把已有的凝聚起來，使得更顯著而已。我相信公意不過是社會中的一種傾向，無時無刻不存在的。不過使它顯著，這才是選舉和代表機關的責任，而把這種顯著的公意作爲國家決策的標準，乃是民主國家的特色。所謂使公意顯著，就是前面說的使公意結晶，並沒有製造公意的意思。以爲選舉和代表機關能製造公意，那又超出了選舉和代表制度能力的限制了。

我們若把選舉這個事實，稍加分析，那似乎選舉的意義，在選出幾個官吏之外，還有另外的幾種作用。有許多的選舉票還問一問選民對於某幾個政治問題的態度。競選的時期，許多候選員亦往往宣布他們的政策，以求人民的批評和贊助。所以每一次選舉的結果，不能說祇是某某幾個人的當選，而應當說某某幾個人所主張的政策，得到人民的擁護。雖說金錢和政黨的惡勢力，已把我們這種理想破壞了，但選舉制度正當的運用，至少可以有這樣的意義的。

假使選舉真如我剛才所說那樣有意義，那它是結晶公意的工具，可以說毫無疑問。我願

次爲公意作解釋，總覺得它祇是一個時期一個社會一種顯著的傾向。它不必是全體人民所一致贊同的意見。要是如此那選舉所表示的意思，不能說不是人民的公意，因爲它可以說是一個社會對於一個問題公開討論以後所得的結論。選舉以前，我們不能知道人民的意向怎樣，但選舉以後，我們可以確切的指示出人民的公意了。選舉把各個隱藏於社會中的意見，使它顯著起來，做我們民主國家行政上最大的原則。這是選舉給我們的第一個功用。

至於代表機關的意見，雖有許多時候和人民的意見相左，但就大體說，到底還是和人民一致的。而且我們應當還記得前面的話，代表機關乃是測驗公意的工具，而不是製造公意的工具。代表機關的意見，雖不能和人民的意見常一致，但祇要達到測驗的目的，也就可以說盡它的責任了。

但代表機關能不能達到測驗的目的呢？

測驗公意的目的，自然在探知當時的民意怎樣。而測驗的方法，積極的和消極的可以同時並用。積極的方法，從正面去探求人民的公意爲如何，選舉就是屬於這一類方法的。至於消極的方法，則先立一假想的公意，看看人民是否反對。若假想的公意不爲公衆所反對，就可以說是真的公意了。若受公衆劇烈的反對，當然不能說是真正的公意。代表機關所用的方法，就是屬於這一類的。從這個原則說，那代表機關的議案應公開，盡量受人民的批評，而

後代表機關所產生的意見，才能切合公意。

但有人問：我們既有了選舉制度，爲什麼還要代表機關呢？有了選舉，儘可以表示公意，爲什麼還要議會來測驗？這個理由，事實上是很簡單的。我們希望公意爲國家的行政目標，所以公意最好是時時顯著的。不過選舉這個方法，誰亦知道不能常用。時間既不容許我們時時投票，而巨額的選舉費用，也不是我們願意擔負的。測驗公意最經濟的方法，自然要算設立一個特殊機關，爲人民謀解決政治問題的方法，而看一看人民是否贊成這個意見。代表機關就是爲滿足我們這種需要而設立的。我相信代表機關的主要目的，就在假定公意，而探求它是否合於當時的社會傾向。最近人民制裁代表的權力，逐漸擴大，更可以證明代表機關的責任，是屬於我所說的這方面的。人民的要求，若代表機關不加考慮，人民可以自己創制法律，人民所反對的議案，若通過於代表機關，人民可以要求覆決。而最後人民還握有罷免的權力，使不能和他們意見一致的代表失其議席。這就可見代表機關並不如一般人所想像的，以爲它有立法的最後權力，它也不過是探測公意的工具，作用和選舉並沒有分別。不過它是探測公意最經濟最便利的方法，所以應當是常常存在的。

我以前所說的話，自然不能不說在某種理想的環境之下才能如此。政黨的專制，金錢的權威，以及其他橫暴的暴力，往往使我們的預期，不能實現。我說選舉和代表制是測驗公意

的工具，但因爲的政黨和金錢勢力的侵害，使公民的意見，可以隱沒無餘。由是對公民測驗的結果，祇能知道政黨和企業家以利之所在。我說選舉票上的意見，不是公民個人的意見，而是受當時社會標準的影響而發生的行爲，但現在的所謂社會標準，都是政客和企業家這種有權威的人造的，所以選舉票上所反映的，也不過是政客和企業家這種有權威的人的意見。至於代表機關，它也是常常在有力者操縱之中，它的行爲，不能脫離這種惡勢力而獨立的。

我相信前面說的幾種惡勢力是不容易擺脫的。就說能擺脫，也難保沒有第二三種惡勢力來侵蝕。不過人類的生命，就是在奮鬥中找到他的意義。我們雖明知這是困難的，也是努力排除這種困難。並且我們要注意，因受惡勢力的阻撓，而沒有測驗出人民的真正公意，這不是測驗方法的過失，那是極應當辯正的。這好比實驗室中的試驗，因顯微鏡下的標本蒙着塵垢而不能得到正確的結果，那是不能責備試驗的儀器的。選舉和代表制度的能够測驗公意，既極明顯，那我們祇要排除這種惡勢力的方法，選舉和代表制目的就可以達到了。

2 選舉和代表制是制裁政府的一種工具。從政府的一方面說，選舉和代表是測驗公意的方法，而就人民的一方面說，這是制裁政府的一種工具。民主國家乃是承認人民有地位的國家，但人民的地位，不是自己有能力保護，勢必變成一句空話。有權位的人都會有種野心，衝破正常的範圍，而謀法外的利益，（註12）他們往往要利用他們的地位和權力，以謀達到不

正常的企圖。專制暴君的萬惡，也無非因為他假面具後面的真相，在希望蹂躪人民，以攫取私利。民主國的大總統，或是用旁的名義的執政者，要不在他們的週圍一重牢固的藩籬，一定也會越過正常的界線，而為人民的大害的。我不相信任何種制度，有減少當權者自私心的魔術。民主政體的採用，決不能即於人民的生命自由財產，加一重穩固的保障。人民一定要有防衛治者的能力，而後方可以談到普遍的福利。

近代社會的趨勢，似乎在希望政府多做一點事情，而不希望它是空有其名的機關。現在的人，都把治者看作公僕，治者愈有權力，人民得到的公利亦愈多。我們已不和十八九世紀的人一樣，以為治者的權力是應當限制的。我們希望治者的權力加大，因為這樣，我們才可以得到更多的公利，不過我相信治者擴大的權力，也一定要在正當範圍內運用。不然，我們不但不能得到更多的公利，就是最低限度的利益，也要變成治者的獵獲品了。無論那一個主張擴大政府權力的人，決不願意因治者的私利，而犧牲他自己的利益的。他也一定要在增進公共福利的原則之下立論。決不是無緣無故地要造成獨夫的專政。但怎樣使治者在增進公利的條件之下擴大他們的權力呢？那我們又要回到以前的老話，一定要人民有防衛治者的能力。

到這裏，我應當有個鄭重的聲明，我的所謂監督政府，並不是限制政府。放任政府，使

政府的行動，損害人民的利益，固然不可。但限制政府，使政府不能有敏捷的行動，以致不能得到最大的利益，那也不是很好的。監督政府，乃是在不損害行政效率的範圍之內干涉政府的行動而已，並不要牽制政府，使它的一舉一動，都要受到人民的制衡。但所謂不損害行政效率的範圍，也很費解釋。人民的監督權，到底要如何使用，才不致損害行政的效率呢？這個我以為人民要能活用他們的監督權力。人民的監督政府，須如御馬者的握住兩根韁繩，不是時時收緊，亦不是時時放鬆，而要有時緊，有時鬆，然後才能使良馬善馳，劣馬就範。政府的治者，人民不必去牽制他的行動，但一旦失職，則又非使他負責不可。這樣，賢良可以盡其才用，而梟桀也不致為民之害了。

福特 Henry J. Ford 曾說：民主政治破壞以前的制度，就在希望建設一種政府，使人民能忠實地監督治者，而又不致妨碍治者的行政效率。（註13）這實在和我前面所說的意思是同樣的。但監督政府，無論如何，總得有種工具，決不能說監督就算監督的。那民主國家監督政府最妥當的工具是什麼呢？

我的答案是：選舉和代表制度。

選舉和代表制，我相信就是監督政府最妥當的工具。它們使公意結晶，換句話說，它們使散漫而隱沒的人民意見，一變而為顯著的公意。所謂公意，我們大家承認是一種偉大的勢

力，足以裁制政府而有餘。中國的人民，大家都可以認識公意的效力。無論那一次外患發生，柔弱的政府，總想妥協了事。但人民則不然，一致奮起，商者罷市，學者罷課，以督促政府不准它去做賣國的行爲。五四五卅幾次民衆運動，它們的成功雖是各有不同，但一樣給當時政府以一種顧慮那是沒有疑問的。雖是中國的外交，着着失敗，但我相信沒有公意的監督，那喪權辱國的條約，最少要比現在多出一倍。這並不是我故意要歌頌公意的勢力，凡是看過民衆運動的人，他們都會感覺到民衆激昂慷慨的態度，多少牽制了執政者的行動。中國並不能自誇說是民主國，中國的公意，向來不受在上者的重視，但是國家危急存亡之秋，人民一致的動員，而宣示他們所需要的是什麼，那就是平日專制慣了的獨夫，也不能漠然無顧的。於此，我們更認識了公意制裁政府的力量。

選舉和代表制所表示的公意，和前面所說的並沒有不同。不過它們是民主國家中所採用的制度，目的在使和平的社會中，也時時有宣示人民公意的機會。民主國的所以可貴，就因爲它平日即以人民的公意爲決定國策的標準，不像中國一樣，一定要於非常時期採取一種類乎革命的手段。民主國是在一定的規則之下，不斷地把人民的公意表示於政府之前，使政府遵爲原則，而謀達到這個目的的方法。選權的漸次擴大，勞工法的通過，以及累進稅率的採用等，都是在公意監督之下進行的。

普通人都懷疑不意的效用，尤其是選舉中所表示的公意，大家以為沒有裁制的力量。這實在是種錯誤的觀念。我們不能因近代惡勢力橫行之下的選舉，和代表機關之祇表示有力者的意見，而就斷定說選舉和代表制度不能制裁政府。選舉和代表機關所表示的公意，實在就是監督政府最好的工具。我不必引用盧梭頌揚公意志的話來證實我的理論。（註14）大家祇要想一想選舉和代表制度，所表示的意義，就可以知道我的話不是誇張。

選舉的時候，那種預備登到政治舞台上去的角色，完全都在向選民討好，要求他們的同情和贊助。這一種事實，實即包含着承認人民地位的意義。在專制國家中，賢能的君主雖然要察訪輿情，而暴虐的獨夫是可以不顧人民意思的。在民主國家則不然，任何坐上治者的寶座的人，他都要預先得得到人民的贊助。人民若不寶貴他們選舉的權利，那政治野心家要得到人的同情，自然是很容易的，他們用金錢或武力，就可以得到這個條件。但是如果人民知道選舉的意義而寶貴他們的權利，那得到人的擁護並不是很容易的。他們一定得修身潔行，然後才能得到人民的敬仰，然後才可以坐上治者的寶座。在這種情形之下，選舉的作用，就很重要了。

選舉不特使沒有坐上治者寶座的人要修身潔行，以取得人民的敬仰，而也使已經得到政治地位的人，努力從公，不敢招惹人民的怨恨，選舉不是一次舉行以後就沒有的，治者欲保

持他們的地位，也決不能一次得到人民的信仰就做到的。他們一定要利用自己的地位，極力增加人民的公共福利，使人民相信並沒有受他們的欺騙，而願意繼續地擁護他們做政治的領袖。

假使我前面所說的都是事實，那這種事實所告訴我們的，就是選舉是制裁政府的工具。一個上了政治規道的國家，決定用不到以暴力去懲戒政府的官吏。官吏對於個人權利的侵害，既可以从法律得到救濟，而對於公衆的失職，更可以用選舉的方法解除他們的地位。我們每每以爲選舉祇是選出幾個官吏的方法，這實在是近來官吏不能重視選舉的原因。殊不知選舉既可以使官吏官得到政治地位，而也可以使官吏失掉政治地位。政治家一定要得到人民的擁護，才能繼續他們的地位。人民的擁護與否，既是官吏任職或失職的關鍵，那政府的官吏，自然不能過分忽略人民的好惡了。他們必須依照人民的意思，以爲努力的目標，不然，下一次的選舉就是他們政治命運結束的一天。所以無論那一國的治者，他們都得願念被治者的意向；被治者大衆的需要，治者更不敢加以忽視。這實在都是選舉制度給我們的好處。

代表機關的足以監督政府行爲，那也是不可否認的事實。代表機關中的代表，實在可以說是受了人民的囑托，來監督政府的行爲。人民是一個散漫的團體，他們個人既沒有指使政府的權利，（註15）而團體的行動，又極滯緩，決不能時時刻刻行使監督政府的權力。所以人

民不得不組織一個比較靈便的機關，來代行這種職務。這種比較靈便的機關，就是我們現在討論到的代表機關。代表機關一方面固然假設一個公意，使人民去批評這種假設的公意是否就是人民的意見，而一方面也集中它的眼光於政府的行動，看看政府有沒有違反它所假定的公意。我們所以看重公意，因為公意表示了大衆的需要。但這種大衆的需要，政府如不以爲努力的目標，那公意的表示，實在也是沒有什麼意義的。中國的人民，雖已表示了他們的需要——需要和平的社會和安寧的生活，而政府剛好在向相反的方面走去，那中國人民表示他們的公意，到底有什麼價值？我們不但要表示公意，而且這個表示的公意，成爲一種制裁的力量。代表機關就是完成這一種使命的機關。

我曾經說過，以公意爲行政的目標，那是民主國家的特色。所以要保持民主國家的精神；我們亦不得不設法使政府不會違反公意所指示的原則。但這項目的怎麼可以達到呢？我們如果放任官吏，聽憑他們做所要做的事，那他們自然不會依照人民的意思行事的。我們一定要對於他們違反人民意思的行爲。加以公平的詰責或嚴厲的彈劾，而後他們才不敢超越本分，不敢爲人民之害。代表機關的目的，就在代替人民行使這種職務。我並不是說代表機關一定是大公無私的，而人民所舉的代表，也未見得個個都能盡諍諫的責任。不過代表未嘗不受人民的督責，他們的失職，也會受到人民的懲戒。我們雖交托它以監督政府一部分的責任，

但並沒有把所有監督的責任交給它了。人民如果要安全地享受他們的權力，自己的努力恐怕是必須要的。我們不能儘享權利，而把所有的責任，交給一部分人去擔任。

最後我要向大家聲明，我在這裡所說的，乃是選舉和代表制度的功用，在於表示公意和制裁政府。但這並不就是說表示公意和制裁政府的工具，祇有選舉和代表制度這一個。我們儘可以在選舉和代表制度之外，另外找到表示公意和制裁政府的方法，不過這不是我此地所要討論的問題罷了。

註 1 孟德斯鳩能深刻地認識環境對政治制度的影響，這是我們大家知道的。而與繼承其餘緒在社會契約論中大發其各種制度不能適應各種國家的論調。他以為「自由不是什麼氣候中都可以產生的果子，」所以在討論政治制度之外，還得研究社會環境。Tozer's Translation: Rousseau, *The Social Contract*, pp. 170—171.

註 2a Lipmann: *The Phantom Public*, ch. 2.

註 2c Butler: *Why Should We Change our Form of Government?*, pp. 12—15

註 4 無論那一個國家，在戰爭或其他嚴重時期，人民的同意，政府往往是不能顧到的。參閱 He Yonon:

Democracy After The War, ch. 1.

註 5 Lindsay: *op cit.*, p. 64

註 6 使公意結晶是很含糊的一句話，它的意義，實在就是使已存的公意，使之顯著而已。這是沿襲以前一輩人的

老名詞才採用的。

註7 博山克以爲「全意志」是追求眞利益的，而「衆意志」是追求假利益的。（見 Boasquet: *The Philosophical Theory of the State*, pp. 166—167）所以「全意志」，到底是可以分得很清的。但眞利益和假利益，也不如博山克所想的那樣容易分別，所謂全意志和衆意志可以分得清的話，依舊無所根據的。

註8 Follett: *The New State*, ch. 2,

註9 得爾布律克 Diebruck 說：威爾遜，大家以爲是美國大多數的人民公舉的，但事實上祇得到一千五百萬中間的六百多萬票。（見 Diebruck: *Government and the Will of the People*, Translated by MacFiezer, pp. 5—6）而孟諾 Muuro 更作進一步的分析。他說：那時一千五百多萬選民，事實上還是全體人民的一部分，所以威爾遜得到的票，不過是一部分人中間的少數而已。（見 Muuro: *the Invisible Government*）

註10 人類不能離社會而獨立，那是誰亦承認的了。而人類心理方面受到社會中風俗制度的影響，也是不可否認的事實。華勒新 Wallis 曾經誇大的說：「人類已更依賴他們的社會遺產了。」（Wallis: *Our Social Heritage*, ch. 1）這可見社會風俗習慣影響於個人的心理是極大的。

註11 我曾經說：公意並不是到民主國才有的這種意思，以致在好多人著作裏找到同樣的論調。哈德萊說：依賴公意不是最近有的現象，這是各種自由政府必要的基礎。（Hadley, *Standard of Public Morality*, p. 10）而福特且說以前許多專制政府的建立，也全時人民的擁護。（見 Hewy J. Ford: *Representative Govern*

ment p. 300) 這可見公意未必是選舉和代表制的產物，而時時存在的。

註12 與梭說：希望事實上君主的人，去追求私利以外的公利，那是可笑的。Rousseau: A Discourse on

political Economy, translated by G. D. H. Cole, p. 255

註13 Henry J. Ford; op. cit. p. 308

註14 梭梭不僅在他的社會契約論中頌揚全意志，而於政治經濟論中一篇論文中，已深刻地表示傾向。他說：一個

合法的民主政府，它第一個重要的事就是依從全意志。Rousseau: A Discourse on Political Economy p. 255

註15 格林 T. H. Green 以為個人沒有反抗國家的權利。格林的學說，現在的人很多加以攻擊的，但他這個見解

是不能否認的。國家的行為，如果可以因一個意思而變更，那社會一定要變成極無秩序。而或且國家是不能存

在的了。我們應當知濟的個人，也有他的私利心解，以個人自私的見解，去反抗國家為公的目的，那也是很不

應許的。

理解創造與鑒賞

牟宗三

卷

A 理解論

一 內蘊之抉發

二 外緣之觀察

三 本身之結構

B 創造論

一 內因外緣

二 低回靡靡

三 圖象烘托

四 向外投射

五 超視現實

六 前鋒後殿

C 鑒賞論

一 剛柔之感

二 狀態之感

三 氣味聲色之感

四 最後的神秘

今造此論，目的有三：（一）確定文藝批評之定型；（二）開發文藝之根本原則；（三）劃一文藝理論之派別，環觀言論界，汗牛充棟，而扼要者則甚少，吾爲斯悲，爰造此論，予豈好辯？不得已也！

A 理解論

理解創造與鑒賞

二 內蘊抉發

1 文藝批評之混淆浮淺誇大皮毛，莫甚於今日，今造此論，分成三部，首述理解決定方法。

2 理解論即是對於文藝理解時所用的方法。此可從三方面來說：a 內蘊之抉發；b 外緣之觀察；c 本身之結構。先說第一方面。

3 吾人既論文藝，故必以文藝作品為當前之所與 (Immediate given) 除此而外不預定任何假設，不先存任何成見。我們只許從此「直接所與」中推出其他。我們從觀察此「所與」中而解剖其他原素，決不應先從其他原素來規定「所與」。此種觀點即是奧坎別刀法，也即是馬克思分解商品時所用的方法。

4 固然，文藝之產生，不是孤獨的，不是從天上掉下來的，而乃是由內因外緣合和而成的；但我們理解時只能以當前的文藝為純粹對象來解剖他的內因與外緣，却不可先存了內因與外緣的成見來規定它，論謂它，因為這歷以來其弊有二。(一) 隔靴搔癢，把握不住作品的內性；(二) 內因外緣是理解者的不是作者的。

5 我們要從作品中解剖作者的內蘊與外緣。這種解剖法是暗示法或象徵法或推知法，因

爲吾之時非作者之時，吾之空非作者之空，而吾之私生活非作者之私生活，吾不能直接知，吾只可由其作品而知之，因此，故吾名曰「暗示」或象徵或推知，而普通所謂論「反映」始有意義。可是近之人只知口裏亂嚷「反映」，而却不知老老實實用反映法以映知，却只用了成見假設以規定。這那裏算是理解，這簡直是隔靴搔癢！

6 我們理解文藝第一先當由文藝以觀察作者之「內蘊」(Internalescence)即是說，所以有這樣的作品，必是由於作者私生活中有某種情緒在那裏糾纏着。這種情緒糾纏就是發生那樣作品的原因。這個原因我們即叫它是作者的內蘊。這內蘊即是決定那篇作品的表意之主要原素。沒有這東西，作品便不是「我的」，而是人家的。所謂「活文學」「死文學」是在這裏看得出。不通的胡適何足以語此，所謂死活決不在作爲工具的文字，而乃定是有個「我」，有個「內蘊」。如果白話就是活文學，則近二十年來的作品不皆成了傑作了嗎？笑話！

7 我所謂內蘊，具體指之，即是內部某種情緒的糾纏，我所以這樣說是爲的要免去柏格森(Bergson)的生命內浪說，以及佛綠特(Freud)老夫夫的性欲昇化說，以及斯賓塞(Spencer)遊戲發洩說。這三種主張都有缺陷。柏格森的生命內浪太神秘了太抽象了。因爲他所謂生命並不是具體的複雜的生活，乃是一種純粹的「動」或「衝」或「創」。這類的字眼如果用來形容生命之活力倒未始不可；不過用來作爲本體論上的根本存在，則在理解文藝

上，是太神秘太抽象。文藝的產生決不由於這個純粹的「動」，復次，他所謂生命內浪既是純粹的「動」，則他這個「動」只是一個單純而不可分的「內力」。他以為一切外境皆由於這個「內力」幻現出來。這樣也就無所謂「外」，把「外」除消了。「外」在文藝的理解上也是必須的。所以文藝的產生也決不單由於這個純粹的「內力」。我所謂「內蘊」還有一個「外緣」在那裏預備着，不過為解析方便起見，不能不有一個邏輯上的層次。

8 同時，佛緣特的性欲昇化說也有缺陷。照此學說，則文藝純變成盲目的，催眠術的，無所謂的。因為據他說人類一切的欲望經過外部的束縛，道德的制裁，不知不覺的還保留着潛伏在下意識裏，一遇機會，它們也會不知不覺地從下意識中作夢似的昇化出來。人類一切的神經病大部分都可以用昇化作用把他潛伏着的一般冤氣消化出來而使之歸於常態。文藝的產生，據說也恰是如此。文藝就是有文字的潛伏欲望之昇化之表現之外逃。可是，若果如此，則文藝出生時，意識作用完全不能參加；沒有意識，便是盲目的，催眠術的，無所謂的。可是，顯然，文藝不純是如此。復次，文藝若果是欲望之昇化，則一切文藝將盡成性史作品了。文藝固然不能以道德論，但也不能純以性史論。文藝固然不能純以神性論，但也不能純以獸性論，而人類最易潛伏的欲望，到現在止，恐怕還是性欲為最多。

9 同樣，遊戲發洩說也有其相當的缺陷。此說以為文藝是勞動後的遊戲產品，猶之乎小

孩子在工場裡被逼迫着作一天的苦工，到晚上回家作他樂意作的玩具一樣。這種說法，對於文藝的創造自由性很易達出；可是若只看成是遊戲的產品，則文藝豈不真成了個人的玩藝，社會的玩藝嗎？並且，若只是遊戲的產品，則人生的辣味便完全表達不出來，而文章本身的辛辣價值也完全失掉。所以文藝創作之自由性是對的，而看成它是遊戲則是錯的。遊戲只是創作自由性之一例證而已；過此則失其常。

IO 以上是述三種學說之缺陷；可是所謂缺陷並不是絕對錯。它們都有其部分的真理在。這種部分的真理必須找一更根本更具體更普遍更合事實的全體真理以包含之，我說內部的情緒糾纏當然活的成分也包在內，如果是死，則決不會有糾纏，但決不可把這個活字說得神秘了。復次，內部情緒的糾纏當然也是一種將要暴發的潛伏欲望；但此種潛伏欲望却不必那樣見不得人，而其暴發也不必那樣不光明。如社會能進化到不以獸性為可耻，或簡直就不承認有獸性，則昇化說便大部分可以無用了。同樣，內部情緒的糾纏自然也包含着創作的自由性；但此自由却不必是遊戲是鬧玩是隨便，而乃只是一種不得不發的自我表現。不得不發即是自己的逼迫，固然這種逼迫是有其外緣的；但純粹的外緣並不能使你不得不發。所以這種逼迫純是內心的逼迫；他的發是由他自己負責，非他人所能干預，非他人所能替代。因為他負責，所以他是自由的，失掉了自由便是被動，被動即可以不負責，道德上的自由問題在此便

可以與文藝的創造打通。

11 這樣，我的情緒糾纏說便可以統攝其他三種學說而消化之。這種情緒糾纏說即是觀察某種作品之所以如此的那內蘊之指示；而那種內蘊却是由該作品之理解上窺探出來，暗示出來，這種暗示出來的內蘊我叫它是「特殊內蘊」。因為它是具於那特殊作品中，而此特殊作品又是特殊作者的創造。因為我們的發見只能是具體作品中的特殊內蘊；所以我們便不能預定了某種假設或先存了某種成見來規定它。這即是以作品為「直接所與」的緣故。讀者必須先明白了這個觀點始可不被那似是而非的謬論所蒙蔽。

12 我們從這種觀點來理解作品定能發見出該作品中所蘊藏的作者內蘊之近是的確定。這個內蘊即是那篇文章的決定因子。內蘊與作品之表意有一致或相應的關係。兩者互為映照。我們由這種互為映照的關係裏就可以看出作者的人生態度。所謂文學上的某某派某某主義某某傾向完全從這裏決定。如果離開這點而還有個所謂「寫實主義」，那是完全不懂文藝之內蘊的。那一篇傑作還不是藉着一件具體事實而表現呢？所以「寫實主義」這個命題純是徒然的，無所謂的，至於他們說「科學的摹狀事實」，這簡直成了文藝理論的笑話，這只是快樂一時口舌而已，事實上即是說者自己也是辦不到的。復次，我們若不從特殊內蘊上抉發出作者的人生態度，人生見解，以及其對於人生的理解，人生祕密的宣佈，那理解便算失敗，便

算徒然，說到這裏，讀者便可以見出純用物觀法是怎樣的失敗，是怎樣的不能勝此大任，闕此，下段再說。

13 以上是普遍原則的說明。我們再用歷史上的具體作品以例證之。最顯明的就是屈原。現在就以屈原的離騷爲「直接所與」，除此而外不假設任何東西。我們固然可以從歷史的記載知道他的時代，他的地位，他的政治環境；但這一套都是歷史科學告訴我們的。現在我們是理解文藝不是讀歷史，我們定不要喧賓奪主，離騷是人人稱讚的一篇傑作；而所以成爲傑作却是道之者少，其原因就是因爲他們沒有明白作者的內蘊。在那篇傑作中，屈原述叙了他的降生，他的命名，他的潔己自好，進而敘述他的被放逐，他的時代的黑暗，君王的昏庸，以及小人之巧佞；因此又述叙了他的治國要道，述叙了歷史上的興亡之陳迹，歸納出必然的運命以警戒國君；但國君終於不聽，佞臣都目之以善淫。他憑弔了古人，歷述了歷史，再加以現狀之混亂，他不禁痛哭流淚了。所謂「沾予襟之浪浪」者即是述到此處的一種極度的傷心。這是真哭，讀者至此而不动心，其人必麻木，在極度傷心之下他去問卜以求處世之道，他想像了許多理想境界，他想離開這個世界；但他俯視下寰，又離不開他的故國。有人勸他隨處都可以作官；但他又不忍故國的覆亡。有人說他當該脫離這個昏君；但他終是懸念着不忍毅然捨去。總之，他想出世，又要入世；他想走，又要不走，他想去，又要不去，這種種

的矛盾衝突都是這篇文章本身告訴我們的。這些衝突的心理拉鋸似的迴旋着。我們所得知的這種拉鋸式的心理全是由文章本身觀察出來，由這種觀察之所得我們可以近是地推知作者是一種什麼樣的情緒。我們可知他現在定是一種七上八下往復回旋的複雜情緒在那裏糾纏着，而且他這情緒的糾纏必是一種痛苦萬分五衷欲焚而不能自拔的糾纏，因為他不能自拔，所以他終於死了，他終於葬送在這種糾纏中了。他表演了人生的悲劇，這是我們對於屈原的內蘊之抉發，在此舉出了他，不過只是一個例證而已。此外皆可用同樣方法抉發之而找出他們對於人生的見解與態度。

一一 外緣之觀察

1 現在再論「外緣」。外緣是現在最流行最被人所鼓吹的一種方法，即所謂唯物史觀者是，唯物史觀亦稱「物觀」。在此我用「外緣」而不用「物觀」等字樣，其故有二：（一）外界刺激，在生產文藝上，只是一個「緣」，而不是主要的因；但也缺少不了它。（二）外緣只是作者外境之內投，而不是一種規定文藝的先在成見或方法或假設，唯物史觀論者即用了這種先在成見或假設一口咬定文藝是時代的反映，受社會的規定，隨社會而變動，再也不放鬆。你如果開卷讀他們的言論，滿紙沒有別的，只是些反映，反映，最終還是一個反映

，這猶之乎胡適的白話文學史滿紙只是白話一樣，似這樣的空洞皮毛而不着癢的理論，真是可憐；然而他們還極力的吹這是新方法新犁，這又未免令人可恨了。

2 我們現在來觀察作者的外緣，其觀點還是與上段同。我們仍以作品爲直接所與，即是說我們由這直接所與中觀察出作者有什麼樣的外緣環境呢？這種觀察之所得仍爲暗示而得，這種暗示而得的我們叫他「特殊外緣」因爲我們所對付的是一篇特殊作品，並且除了這特殊作品而外，我們任何成見都不知道。所以我們不是以普遍的已成的先在外緣來解析規定作者的外緣，而是就眼前所擺的直接所與即特殊作品以觀察作者的特殊外緣。這樣得的外緣是作者的真正外緣，我們得了這個外緣之後，我們再用他來確定作者所處的社會環境是什麼狀態。所謂「反映社會」，所謂「時代之反映」，只有在這種說法之下始得其真意義，始得其真解析，今之人不如此也。所以他們的言論全不是文學史文學論，而乃直是時代論社會論了。這顯然是一種空乏的不着邊際，忘記了他作的事了！

3 外緣不是作品產生的決定因子，它只是一種外來的引子，它是作者周圍的氛圍場或亦曰環境場，這種環境場即是作者的生活範圍，也就是他與外界發生關係所及的範圍。故這種環境場亦可曰「關係場」(Relational field)，這個關係場即是作者的小宇宙，它是一個窮盡而無遺漏的整體，作者的私生活即是這個整體的焦點，周圍的一切，在此整體之內的，都

朝向此中心點而輻輳之。

4 這個整體，剛才所說的是從空間方面說，現在再從時間方面說，這個整體並不是一個靜止的，而乃是關連着向前動的，這好像一隻船在海中駛行一樣，在這駛行中無窮的生活相生活迹都完全被勾引起來。這些生活相生活迹即形成那個焦點的全部經驗。所以這個焦點便是時空整體向前駛行中的那個交切點，生活的內蘊即在這個交切點上糾纏着，發生着，而內蘊的外緣也即是這個時空合一的整體，確切點說，即是那個交切點的關係場。

5 「關係場」在這個整體中，從文藝產生的觀點上說是「反主宰」(Anti-domain)，而「內蘊」即是「主宰」，如果找「內蘊」的基礎或解析，則便是上條剛說過的那套理論。即是說內整是發生在那個整體的交切點上。在這種情形之下，吾說「內蘊」是反主宰，而關係場與焦點之整體是主宰，這是「內蘊」之物觀的解析。但此與文藝的產生沒有決定的關係。文藝的產生必須以內蘊為決定因子，大家或許也可以說從關係整體決定內蘊，從內蘊決定創作，所以從關係整體也可以決定創作。我說這種形式上的推論與具體事實的轉變並不相同，邏輯的推論都是先天的必然的已知的命題間的推演關係。邏輯命題沒有新的，只是引出，它們間的關係純是形式上的必然關係。而且具體事實的轉變則有層層創新之意，每一層都有新成分在內，關係整體只是一個生理物理的結構，內蘊則有情意的成分在內，它完全變成一

種新的東西。固然，我們可以用物理化學的過程來解析情意諸心理現象，但情意究竟不同于理化現象，這在文藝創造上，無論怎樣的玄，也不能不承認情意的作用。

6 以上說明了內蘊與外緣的關係，以及其對於文藝產生的關係。我們再進而述說內蘊與外緣在文藝創作中的本性作用及其變化。我們可說內蘊是機動是「法模」，(Form)是決定文章之所以然的「法模」，是主動的「心質」，(Active mind—stuff)因此它也可說是「內容」。外緣在文藝中可說是助動是輔助，是材料(Matter)，是決定文章之實然的材料，是被動的物質(Passive matter—stuff)，因此可說它也是內容，它是心質所運用的內容或資具，因此，外緣的材料，當入了作者的創作過程中時，常常要受諸體的改觀而起種種的變化，所謂「受過了淫的自然」即是此意。因為它要起變化，所以作者不得不取其他材料以象徵之。這種作象徵用的材料即是「托內蘊的工具。這種象徵法最顯然的便是老舍剛出版的貓城記。厨川白村所謂象徵主義或苦悶的象徵也即是此指，並非文學史上的象徵主義。

7 不但外緣要改觀，即內蘊有時也要轉其形而出之。所謂苦中笑，笑中苦即是內蘊的轉形，密爾頓能失樂園亦能得樂園，也是內蘊的轉化。陶淵明的自得，阮嗣宗的瘋狂，李太白的放浪以及辛稼軒的豪爽，這全都是一種極度悲哀與感傷下的轉變，同一內蘊，因個人性格環境的不同而能發生出種種不同的反應，這種能發不同反應的東西，我們總於一起也叫它是

內蘊，辛稼軒有兩首詞最能表示出這種內蘊的轉變，且引如下：

「少年不識愁滋味，愛上層樓；愛上層樓，爲賦新詞強說愁。而今識得愁滋味，欲說還休；欲說還休，却道天涼好個秋。」（鵲橋仙）。

「近來愁似天來大，誰解相憐？誰解相憐？又把愁來做個天。都將今古無窮事，放在愁邊；放在愁邊，却自移家向酒泉，」（同上）

「却道天涼好個」，「却自移向酒泉」，這兩個「却」字即是內蘊轉變的表示。

8 內蘊與外緣雖然有時轉形而出；但與其原形總有連帶的關係，總有相反相成的關係存在着，因爲有這種關係，所以我們總能從作品之表意上推知其固有之內蘊，由固有之內蘊推知其原來之外緣，這即是內蘊外緣與作品之表意的一致關係相應關係。外緣之所以能被觀察出也即因爲有了這種一致關係。對於外緣之觀察其方法與內蘊之抉發一樣，茲不贅例。

9 我的外緣主張上面已說明白，試再一評流行的唯物史觀法。關於此問題，我曾有一篇手的文章登在再生雜誌十一期上，題目曰社會根本原則之確立，讀者可以參看。在此我只作一個簡單的關於文藝方面的批評。用唯物史觀解析文藝有兩個特點：（一）從社會環境方面觀察文藝之產生；（二）從社會形態的進展觀點上說明文藝之流變，第一方面我們可以說是文藝之社會觀；第二方面可說是文藝之進化觀，這兩方面在他們的說統之下，都有缺陷，試述

如下：

10 他們所最以爲了不起發見，所最以爲自得的即是文藝是時代之反映，社會形態規定文藝，反之文藝不能規定社會形態。所以翻開他們的言論一看，沒有別的，只是這一類的話，其空泛真把人也膩死了！試問你純說這一類的話難道就把文藝的底蘊完全了解不成？如果有人問你什麼是文藝，你說文藝是時代之反映，試問這句話對於問者有多大表意，而結果真是只有所謂天曉得了！復次，我們只宣傳這一句話，試問還有人不承認作者的社會環境之重要嗎？即是我們最冬烘的老祖宗還說：「天生而靜，感于物而動」。這種道理有什麼希奇，何必這樣大吹大擂以炫耀耳目！復次，你們既主重社會形態規定文藝，所以你們不得不大肆鋪張社會科學，不得不以科學上的定型或已成的預見來解析文藝，可是這種說法就有很多毛病：

（一）隔靴搔癢，不能鞭辟近裏，滿天打雷，地上不見雨，令人有不見廬山真面目之感；

（二）喧賓奪主，忘其職責之所在，結果不是以文藝爲主材而是以社會科學爲主材，結果令人不明文藝之究竟底蘊；

（三）所解析的社會環境不是作者的特殊環境，而是社會科學所告訴你的已成的普遍環境；不是作者的私宇宙而全社會的公宇宙。固然有公私也能恰合，但這不過只是一個偶然而已，在方法上究有不知先後之弊。固然在理解文藝時需要多方的知識；但這只是修養的問題，求眼鏡的問題，不能算是一個方法。

II 我們再批評他們的文藝之進化觀，此觀點有它的好處：（一）使我們知道文藝常是因着社會形態之進展而有其不同，譬如原始共產社會的文藝必是很質朴而簡陋，而封建時代的文藝亦必不同于資本主義時代的文藝。（二）使我們用進化的觀點能識別出材料的真偽，不至於以僞托之假品當作邃古之寶有，前人講文學每從三皇五帝說起，像煞有介事似的在那裏搗鬼。這實在是太缺乏歷史的眼光！因為有這兩條好處於是他們又自得的了不起，以為這是破天荒的大發見，其實慢來：（一）這種進化的觀點乃是自達爾文以來家喻戶曉的真理，其功勞在達爾文，用不着再來多事，（二）信而好古的冬烘，從黃帝講起，其實這並沒有惡意，他們只是人類知識進化上的一個階段。這是知識與真理的問題而不是方法上的問題。也許他們也自以為是好方法哩！懂得了這個好方法，也不必萬事皆明、真理具備。方法不好固然有碍于真理之發見；但試問好方法從那裡生長出來？所以你們現在自以為好方法其實也不過人類知識中的一階段而已，（三）社會的進展，人類的進化，這是一個事實問題。你懂得了進化，只是你懂得了一件真的事實，「進化」算不了什麼特殊的方法，你如果以進化為好方法，試問進化從那裡得來？所以現在的物觀法，其實是在那裏歌頌已成的家喻戶曉的幾條普遍真理，于文藝的底蘊他們並未解剖出來，還吹什麼牛？

三 本身之結構

1 上兩段說明了作品的本質形態，本段再說一說作品的「現象形態」，所謂現象形態即指作品本身的結構而言，本身的結構雖為外現，然常為其本質形態所決定。我們從一篇作品觀出其內蘊與外緣，完全是從作品的本身結構中看出。所以我們現在當研究蘊藏本質形態的那現象形態是怎樣的一種形態，有什麼樣的幾種原則以統馭之，並當指出統馭現象形態的那幾條原則與其本質形態有什麼樣的關係，我們明白了這兩點才能理解文藝才能對於文藝有自覺，學者在練習時這一步工作是必須的。

2 我可以把現象形態分成三種，（一）共性形態；（二）時間形態（三）空間形態。這三種形態完全由作品本身的複雜結構中昭示出來。這種昭示法也是以作品為「直接所與」。其觀點完全與以前相同。所以這三種形態也是由觀察作品中萃乳出來。

3 所謂共性形態即指作品所表示出來的意義之普遍性而言。普遍性可以從兩方面來說：（一）人所易懂。此意不必同于家喻戶曉雅俗共賞，而倒同于「人同此心，心同此理」的共性。因為你所不懂的，照人類全體言，不必全不懂；你現在所不懂的，照一生而言，將來不必不懂。所以此所謂共性即是人類之同感同覺。（二）不變之共性。人所同覺同感的不必

不變，而不變之共性却必同感同覺。第一點的意義可以包含着時代性即指現在社會的空間性而言；這一點的意義則不含着時代性。在現在為同感，在以往也為同感；在以前為真，在現在亦為真，我們人類之情感的底蘊裡實有此種不變之特性在。作者必須把這個特性發見出來，表示出來。所以一篇傑作，它必須要含着一種「共性形態」而具有這兩方面的意義，有第一種意義即是有時代性；有第二種意義即是有永恆性。人類的情感中實有這兩方面意義的共性互相含蘊着不承認詩之永恆性的人們，完全不懂得人性，而且直是空口說白話。關於永恆普遍的問題以後我還要稍微談及並可具體指之以作例證。

4 時間形態是指作品中所表示出來的節奏而言。此亦可從兩方面說。(一)活力。在一個節奏中必須有一種緊張的活力在那裏作機動。而且這活力必須其來也有無限的過去在其背後，其往也有無限的將來在其前面。即是說，這活力使我們有無限的感覺而不能是有限的感覺，這種活力之表示于作品中勢必有一種極強烈的底蘊在其背後。所謂深而不淺者即指此而言。(二)波動，波動有兩個因素為其根基：(一)蘊釀；(二)跳躍。此即是繼續與跳躍的問題。也即是漸變與突變的問題。這兩個因素合起來即是一個「波動」，作品之能表示出波動即足以表示出這篇作品有無限的特性在。所謂言有盡而意無窮即是此意，作品必須做到有無窮之意的地步；而無窮即是波動的表示。因為波動本身即是一個無限而不息的東西，波

動之無限與活力之無限合起來即是一個節奏之無限，這種節奏之無限能使我們對於作品發生一種上至無限的九霄，下至無限的深淵一樣。作品本身因這種節奏溢出了文字的範圍，並且亦能供讀者同樣地隨其範圍之增大而增大。所謂死文學，所謂二三流的作品就是完全失掉了這種節奏的東西。我讀了老舍的趙子曰的結局，以及矛盾的三部曲以後就發生了這種無限的感想。這套理論，完全由讀這兩種傑作萃乳出來。再舉一個例，當我讀紅樓夢讀到黛玉死，寶玉尚在朦朧時，及至醒了以後痛絕欲死，繼之來了個無可奈何的嘆息。這個嘆息也使我發生了個無限的感想。復次，當我讀離騷之亂的時候也發生了無限的感想，離騷之亂是這樣的：「已矣哉！國無人莫我知兮，又何懷乎故都？既莫足與為美政兮，吾將從彭咸之所居！」當然這幾句話是滿腹冤氣吐出之後的最後嘆息，與寶玉之嘆息同為無限之悲慘。寶玉雖未跳江而死，然因此也出家了，所以也是最後的嘆息！

5 空間形態是指作品中所表示出的空間方面的複雜關係而言。此形態與上面論的形態並分不開；但因為可以從兩方面說，所以就分開了，時間形態是從時動關係方面說；空間形態是從空擴關係方面說。一篇作品就好比一種有範圍有界限的複雜關係。這種複雜關係以文字言語而組成之。在這樣組成的複雜關係中能表示出兩方面的關係形態來，這兩方面總於一句話說即是「動的擴張」，這有兩方面的表示的「動的擴張」却並不為那有範圍有界限的作

品所限制，所以一篇作品我們可以看成它是一種已知的關係，是呈顯在眼前的關係，但這種已知的，呈在眼前的複雜關係却時常溢出它的範圍之外。即是說，在已知的關係中，那些關係者總能與那已知的範圍之外的一切關係者相關聯着。這種溢出範圍之外即是「動的擴張」之表示。從動的方面說，這種溢出即是時間方面的無限，即是我所謂時間形態，從擴張方面說，這種溢出即是空間方面的無限，即是我所謂空間形態，作品必須有這樣的緊張密度始可說是偉大。所謂「大樂與天地同和」所謂「感天地，泣鬼神」即是在這種溢出的無限中表示着。這種溢出而無限之由來是從那有限的關係中推証出來，暗示出來或反映出來。即是說，在那篇中，雖然沒有明說出這範圍之外的東西；但由其範圍中的已知之「關係者」却能完全昭示出來。這固然由於人類之推想或類比的作用；但也由於作者措施之得當。這種由已知的到未知的表意即是整個宇宙的表意。所以每一作品都能映照出一幅全宇宙的面孔。科學與哲學是了解宇宙，摹狀宇宙；而文藝則是反映宇宙，所以每一作品即是一個萬花鏡，它映照宇宙之各方面，每一方面都是一個無限，各方面都是互相出入而組成一個大諧和。

6 以上是三個現象形態的說明，現在再從這三個形態中引出三個原則來以統馭之。

(一) 永恒原則。作品必須含着人類中不變的感性。

(二) 波動原則。作品必須昭示出一種活的無限的節奏。

(三) 張大原則。作品必須昭示出一種無限的擴大。

這三個原則完全由以上的理論中引申出來，用不着再加以說明。

7 這三個原則是理解作品的現象形態之終極標準，理解了這三個原則所統馭的現象形態，再進而歸約到作者的底蘊以發見作品的本質形態。本質形態與現象形態是相應的關係，本質形態是作者的底蘊；現象形態是作者的煥發。本質形態是「密度」是「焦點」；現象形態是「波幅」是「場合」，猶如以石投水，波幅之大小完全定於石之大小。波幅雖有大小，然終極則是一個圓融而完滿，作品亦是如此，由它的密度向外煥發；煥發範圍之大小完全定於密度之大小。這樣，密度與波幅，本質與現象完全打成一片，理解文藝就是來解析這個一片。執其一者特一孔耳。

B 創造論

一 內因外緣

I 上段是從讀者方面立論，本段再從作者方面立論，創造論即是解析作者的創作過程間的步驟，以及其所運用的幾個普遍原則，本節先從內因外緣說起

2 一個人在社會或世界裏，猶如一隻船在大海裏一樣。他要冒險前進，因之他引起了許多波濤。這些波濤就是他的生活相，他的歷史跡。這些歷史跡是他對於他的周圍所發生的些關係跡，在這些關係跡中，生理的身體即是一個演員。他的內心，或者說他的生命力、即是他的前進之內因；他的環境，或者說是外在的世界即是他的前進之外緣。生命力催促着他的肉體在世界的海裏向前駛行，在這種駛行過程中，肉體即把內心與外緣結合起來。

3 這種肉體所結合而前進的生活過程即是物理化學的生活。這種生活是萬物之所同具，是實然而偶然的。他沒有甚麼意義，他直是是其所是，處其所處，而時其所時。這種生活吾叫他是「赤裸的生」(The Bare Life) 其意是說：這種生活如蛆如蒼蠅一樣的無意義。他只是一個向前衝。在這種生活裏什麼悲哀享樂憂鬱煩悶，完全沒有。

4 孔子說「發奮忘食，樂以忘憂，不知老之將至」。這種境地也可以當作「赤裸的生」之說明。因為在這發奮的一煞那中，一切生活的面相都未覺得，所覺得只是一個單純的發奮。所以人生如要免去許多煩惱，你就當奮力工作，不要想前，也不要思後，猶如兩軍相見，心中所有的只是一個衝一樣。如果心中雜念一起，便甚麼危險，怕死，後跑，想家，父母妻子等一類的東西全個勾引起來。這樣還能制勝嗎？可是，這樣人生還能有意義嗎？人之不能不想，所以人生也不能沒有意義，意義即在極度勞動下的一想中。

5 這種「赤裸的生」我們叫它是一個時空凝一的整體。即是說一方面向前進，一方面向外擴張。從向前進這方面說，人便有其以往的歷史背景或經驗。這個經驗史即是羅素所謂「個人之「行狀」(Biography)」。從向外擴張這方面說，人便有其現在的新宇宙之獲得。這個新宇宙即是佛海所謂機體之環境。因為有時間上的過去，所以人們有回想以往的情感；因為有空間上的現在，所以人們有靜觀當前的心境，因為回想過去，所以未來也入了想像中；因為能靜觀現在，所以現在以外的也入了神遊中，有了時間上的回想，有了空間上的觀照，則人生的意義便紛至沓來，全部叢集於這個赤裸的生上，這時，赤裸的生便加冕了！於是赤裸的生便成了人們歌咏贊嘆詛咒怒罵的對象了！

一一 低回靡靡

1 「低回靡靡」是常見的一句話。此處用來作意義的起源之說明。上節所說的對於「赤裸的生」之回想即是一種「低回」的作用。「回想」可作「低回」的一種解析；但不如「低回」專門，深刻而有效，「低回」下再加上「靡靡」兩字，那更能表示出深長意義之出現。且舉例以明之，譬如你到了風景勝地，你如果馬上觀花，不加玩味，那也罷了。你如果稍加凝視，那末你便可以得着許多意義，這些意義一層一層的綿延而起，越綿延，越不忍去，這

即是所謂「流連不忍去」的意思。從凝視到流連不忍去，其間就有一種低回作用施行着，這種低回作用即是你所以「不忍去」的原因；而不忍去即是意義豐富時的表示。

2 對於外景是如此，對於赤裸的生也是如此。當你極度忙碌之後，稍加以低回，則生之意義便加春荷似的一齊出現。所以人生意義即在人的低回中。此處所謂意義當然是指普遍的，無定型的而言。有了這種普遍的意義之出現，然後加以各方面的幫助而形成一種定型的特殊的意義，這種特殊的人生意義即是一個人的人生觀或人生見解，普通人常有這種疑問：人生意義究竟在什麼地方呢？我想這個疑問即是要求那特殊的人生意義，而並不是那普遍的意義。普遍的意義，在此時，早已出現了。所缺少的即是那意義之定型。人們若沒有一個定型的意義，便無安心立命之處。這即是人們所以發疑問的原因。可是這種疑問旁人是絕對不能解答的。如果問我，我只能解答意義的出生，我只能解答普遍意義的所在；我不能替你規定一個特殊的人生意義，我不能賦汝以定型，定型完全是在你自己的決定。你決定革命也好，決定出世也好，決定甚麼悲觀樂觀等也好，但我不能選其一而賦于汝。所以定型的決定全在乎個人的環境，性格，經驗，知識之如何。

3 由低回而出意義；所以意義決不在赤裸的生中，赤裸的生沒有意義，意義只在回想中，維持根什坦所謂「人生意義在人生之外」所謂「世界是外乎意義的」等名言，就是這個意

思，所以你要指定人生意義在什麼地方，那是很難指示的。因為意義根本就在你的底回中，他決不在你的底回以外而客觀獨立存在。它好像永遠隨着你，擺脫不開他，他好像宇宙的收縮性，隨着你測量的尺而一起收縮。所以你不能指示他，你只能暗示他，這就是為甚麼人於一旦豁然貫通之後而仍指不出意義的所在的原因。這就是生之神秘。神秘即是一個不可說；但可暗示。是所謂定型的意義也不過是由實踐中表示出，你也並不能指示出來。

4 低回是意義出生的總原則。沒有低回，生也沒意義，世界也無意義，對於世界無意義即是對世界無見解。因而對於世界也就不能有所解析。由低回而至於解析那是科學哲學的事情：由低回而至於享受，那是文藝的事情。文藝就在這裡出生；科學就在那裡出生。所以文藝所意謂的世界，始終是低回出來的，其表示法始終是暗示的，雙關的，烘托的，而不是指示的，確鑿的，一定的。他們所說的話始終是神秘境界的，而不是科學境界的；所以那些話全都不是邏輯命題（Logical Proposition），而乃是些象徵的隱語。明白了「低回」這個總原則，才可以進而討論文藝之出生。

三 圖象烘托

1 圖象烘托可以從兩方面說。一是科學知識方面的。此可從心理學或知識論方面講。這

方面的圖象，懷佛海曾分爲兩種：（一）感官圖象，（二）幾何圖象，感官圖象是最根本的，同時也是最粗略的。由最粗略的感官圖象漸至最精確的幾何圖象。圖象的用處即是對於外界有精確認識的媒介。即是說，當外界來一刺激時，我們對之先有一種大體圖象，在那裡烘托着。由此大體的圖象再進而將外物固定化，準確化。外物的固定化即是幾何圖象的起源。一是文藝知識方面的，這即是本節所要解析的。

2 文藝方面的圖象，其來源完全不同於科學知識的。科學知識的圖象是由物理而至於生理的一種自然的現象。其出現完全是基於物理律的，文藝方面的圖象却不如此，他的來源固然也離不了外界的刺激；但他出生唯一的原因是在人們的低回上。這即是對於世界，文藝的理解與科學的理解唯一不同的所在。

3 文藝圖象的烘托可以從兩方面說：（一）對於當前的烘托；（二）對於以往的烘托。對於當前的烘托，以當前的實境爲根據，而以過去的經驗陳跡爲副助，對於以往的烘托，是以往爲根據，而以當前爲引子。當前的烘托，譬如畫家畫水，我們此時可說：（因爲畫水所以看起來似乎是濕）這種「似乎是濕」的感覺即是當前實境的圖象的烘托。這種圖象的烘托人們曾名之曰「可觸價值」（Tactile Value），即是說因感觸「實有」，而烘托出一種「幻有圖象」。文藝知識全部是烘托在這種幻有圖象上的，以往的烘托是根據於人類的記憶。

因爲某種原因。譬如當前有一羣小孩子，那末此時你便可以烘托出你以往的兒童時期的一幅幻有圖象。有了這幅幻有圖象，你便可以按照這幅圖象而施行想像，而表演隱語。再譬如讀歷史上的一篇作品如離騷，那末你便可以籍着離騷這篇作品而構作或刻劃一幅屈原的幻有圖象，有這幅圖象，你也可以進行你對於屈原的認識與描寫。所以圖象的烘托，在文藝創造或理解中都是最根本的東西。作者以烘托而出之，讀者便不能不以烘托而解之，這即是作者與鑒賞者的一致，而所謂人人都是藝術家其意義也就在此。

4 我們現在再討論圖象對於實境的關係。我們認識外界時，決不要說感官圖象是從感官物相中引申出；我們倒可以說感官物相是由感官圖象中脫化出。因爲前邊說過，在最初我們並不認識外物，而外物倒是因圖象的認識而認識。所以圖象比外物其可知性更爲先在。感覺知識是如此，文藝知識也是如此。文藝的圖象根本是由於對於外界的低回而烘托出來。外界的實境只不過是表演一種喚起作用而已，假使外界的實境被固定時，我們便可以低回出好多的圖象來，這些圖象對於那個實境都有相當的關係，都可爲那個實境的一幅肖像。這種關係，我們叫他「多對一的關係」(Many-one-Relation)。即是好多圖象對於一個實境的關係，因爲這些圖象是被低回而托出來的，所以他們雖然是一幅肖像，其實却並不照像似的來摹狀，他們只是一些若斷若續的映照。文藝不是邏輯命題於此而益顯；而文藝之模糊，雙關

，含蓄，以至於最後的神秘，其原因也全在此。

四 向外投射

1 本節述說文藝之出生。在此我提出一種主張來，即是文藝是「圖象之象徵」(Symbolism of Figure)。圖象是低回之結果。把低回所得的諸種圖象使其互相組織而以文字表示出來即是文藝，圖象之烘托是內部的，把他們用符號表達出來即是向外投射，即成爲外部，成爲客觀的。圖象之外部的符號化即是圖象之象徵，圖象在內部時爲遊離的，不定的，難以把握的；及至到了外部即成爲確定的，清楚的，具體的，有象可徵的。

2 在此我要提出厨川白村以修正之，在現在論文藝之創造最出色最根本而最有內容的要算這位先生，現在那些自以爲新進的文藝批評家其實是做帶自重，胡亂吹牛。除了加上一個社會基礎而外，可說連文藝的大門還未踏進，至於升堂入室更不容說了。可是這個社會基礎不但厨川白村已經承認，即是任何人我想也不能不承認。可是現在有人說厨川氏已經老了，過去了。

3 厨川氏雖未過去；但他的「苦悶的象徵」却不十分徹底而周到。他說文藝是苦悶的象徵。苦悶是由於兩種力的衝突。兩種力即是外來的壓力與內部的抗力，這兩種力的衝突便發

生出苦悶。由這種苦悶，便不得不想把他這種苦悶昇化出來，發洩出來，這種苦悶的發洩，表之於外成爲詩爲文爲戲劇，便是所謂文藝，所以文藝完全是人生的壓抑之苦悶象徵，他這套理論自有其不可磨滅的真理在，只是他說文藝是苦悶的象徵，未免範圍側狹一點，理論缺少一步。

4 我們要知道文藝不純是苦悶的象徵，而苦悶之來也自有其源泉，並不是先驗存在，也不是自然存在，更也不存在於內外的物理現象上，兩種力之中並不含蘊着苦悶。兩種力是物理現象，是自然的存在，如果把我只看成我前邊所說的赤裸的生，則人之反應外界如蛆之滾滾滾去沒有大差別，我雖然不道蛆有苦悶，可是我也不知道他有快樂，所以我們便不能斷定它一定有苦或樂，赤裸的生也是如此，所以苦悶決不存在於兩種力的衝突上，而兩種力也決不是苦悶的源泉。苦悶是由于對於生之低回而來，所謂抵抗，所謂壓抑，全是低回的結果。兩種力本身無所謂抵抗或壓抑。

5 低回的結果也不只是苦悶，就照苦悶一方面言，厨川氏所謂苦悶也不過只是苦悶中的一種而已。他這種苦悶我叫他是空間關係上的苦悶，此外還有時間關係上的苦悶，這種苦悶也是人類之同感，尤其東方人爲最甚，我曾名這種苦悶曰「感傷」。感傷甚麼呢？即是時間上的「無常」，大概因爲東方人克己的力量特別大，所以對於空間上的壓抑倒不覺得怎樣難

過；唯是時間上的「無常」，却擾亂了他們的芳心。他們對於這個問題費了很大的思索；但終于不能挽救，可是在這不能挽救之中，他們却又想出許多解脫法，印度人的解脫法是「涅槃」；中國人則以為這是絕對辦不到，中國人的解脫法我曾分爲三種：（一）感傷而自得的（二）感傷而放浪的；（三）感傷而豪爽的。這三種解脫法都是對於無常的的反應，我曾名這三種解脫法爲中國的三種人生典型，詳細情形將專文論之，在此不能多說。

6 人生自然苦悶居多；但爲周延起見，有時文藝却也並不象徵苦悶。喜怒哀樂人之情也，所以文藝也時常象徵喜樂，但無論苦悶也好，喜樂也好，而皆爲低回之結果則無疑，所以文藝斷然是低回所得的圖象之象徵，而不是苦、的象徵。

7 我們前邊論圖象有空間方面的與時間方面的，所以象徵也是有這兩方面的，並且又因爲圖象有時關於具體的，有時關於寫意的，所以我們的象徵也是關於兩方面的，大概寫景文是關於具體的，道情文是關於寫意的，可是情景常不相離，所以寫意與具體也常化合，文章的玄妙就在這裏，即是說，兩種圖象常是糾結在一起，似有所指，似無所指，迷離徬恍，萬花千點；文章之生動，全在圖象之配合上。

8 至此我們可以總結說：在作品之出生上，有兩個原則必須記着：

（1）低回原則（Principle of contemplation）

(11) 圖象原則 (Principle Of configuration)

由此兩原則，我們可以得一結論說：文藝是圖象之象徵。

五 超越現實

1 每一圖象之象徵是從作者的主觀之胎裏脫穎而出，這種脫穎就是向外投射，就是圖象之物觀化。每一篇物觀化的圖象即是一個「四度體」，所謂四度體即是空間三度加上時間一度，四度體成，便是所謂活的文學，每一四度體都是活生生的參加了這個宇宙的大流中。它開始要影響宇宙並為宇宙所影響，此猶之乎嬰童之脫離母胎一樣，他開始為人類社會前進的一份子，它開始攪擾了社會的安靜，揭開了社會的黑幕，摧着社會的輪子前動起來，所以它這一個四度體即是大軍進行的交響曲，它的節奏的聲音充滿了人間。

2 這種所以能催動社會的交響曲完全由於那四度體中蘊藏着一種理想，這種理想在圖象的烘托時早已滲進來了，它早已把那事界淨化過了，揭穿過了，所以每一圖象總是踏着現實而憧憬着將來，將來即是它所暗示的理想，理想超越了現實，足以使現實不安起來。

3 沒有純粹的實現，沒有純粹的理想，左那等人所宣佈的寫實主義的信條。完全是虛構，在我這種主張之下，文藝上的一切主義或派別的爭執，都是盲目的。最大的分別，普通以

爲理想主義與寫實主義，可是在我看來，理想主義只不過是實境的圖象化；理想主義能夠憑空造想嗎？這種說法決不是甚麼調和，乃是從圖象的烘托上所孳乳出來的兩種看法，根本是一個東西。

4 在文藝的出生上是如此，至于在科學知識上那另當別論。因爲文藝上的圖象根本不同于感覺經驗上的圖象。文藝根本是帶着一種理想的，炫染的色彩；而科學知識則力求「實是」而避免炫染。一般人根本不明瞭「理想」，「觀念」，「唯心」與「寫實」或「唯物」等字樣的用法，意義，範圍或方面，只是拉來胡亂比附，亂罵一陣，這有甚麼是處？思想混淆無過現在，此不得不辭而闕之也！還有些人，因爲投合時好的緣故，竟公然棄其所學，昧起良心，空口白舌在那裏表演瞎話，以流行的口頭禪來曲解本意，這是多麼可恥的事！這不是表示他的昧心，即是表示他以往的無知。

5 文藝中的理想之超越現實根本是蘊藏着對於人生的見解，在這個理想中我們能看出作者對於人生的理解與對於人生的希求。從其理解上，可以使我們明白人生；從其希求上，可以使我們決定人生，所謂人生之反映不只是人生之社會生活的反映，且是人生意義之反映。作品的影響之大全在意義方面的反映，而不在實際的社會生活之反映。作品之永恆而與天地同其不朽，也全在人生意義之開發，而不在實際生活之描寫。實際生活或物質生活是作者發

揮意義的工具，是常變的，是隨着時代之轉變而更換的，可是所發揮的意義那是歷千古而不變的。可憐一般只會抄襲的人們連這點道理都不明白，還說「不變」是文學本身的價值；試問這種無用的本身價值，還有什麼價值可言？價值從那裏說起？發這種言論的人都是小孩子們學步，不通已極，還自稱是新興文學理論，是適應時代的需求。適應你自己不通的要求吧！社會不需要你這種理論！今之人不承認自己之不通，却先吹一氣大牛說是新。學術界到了這步天地，真當該吃佛家的狗棒！

六 前鋒後殿

1 本節再討論文藝中的理想在社會上居什麼樣的地位，據以往的理論，可知文藝中的理想只是暗示傾向或指導，而不是規劃實成或格律。因為文藝中的理想只是在圖象的烘托上。圖象的烘托即是一種遊離雙關的，而不是一定的確鑿的。所以寄托於圖象上的理想當然也是一種搖擺的暗示，而不能是準確的辭說 (Exact statement)。

2 文藝中之理想猶如人類中之「觀念」。在心理學上，我們講「觀念」之起源是在人們對於疑問的態度上。對於眼前的困難不能馬上解決，這時候即需要觀念的出現。所以觀念之出現完全是在經驗生活之打斷上，完全是在生活之不能照常過下去。觀念在這種生活的打斷

上即出現而居於暗示或導引或傾向的地位。我們的經驗生活之能繼續不斷的擴大，完全在這種觀念的運用上。觀念此時只是一種見解，傾向，或假設；及至這種假設證實了，便是那觀念的實現，也便是那見解的知識化。觀念的實現有待於證實；但是觀念的出現却在疑問不定之時。文藝中的理想在社會上恰是如此。

3 文藝中的理想也只是是一種假設或傾向。他只是負疑問之責，具催動之機。只能暗示或引導，他却不能規劃或陳列。他要能實現，他必須其他成分的輔助，此猶之乎觀念必需證實一樣。從其暗示或導引性上說，文藝中的理想永遠是社會的先鋒，從其實現或證實方面說，他永遠是社會的後殿。他為先鋒，他永遠領導社會不息的前進，他為後殿，他永遠督促着人們起來響應它輔助它使其成為實現。政治法律即是規劃理想而使其實現者，政治法律的功用就在此處，它們的出現是人類把它們規定出來以去實現理想，這時能動的，它們是先鋒。因為它們是人類的規定，所以就有一種一定的永恒性。它不是如自然物似的可以常變不息。它們之變或不變全繫乎人，當其久而不適應時，即是說當新理想出現時，它們即有變動的可能。這時它們是被動的，它們是後殿，所以社會的改造以及改造之實現非注目於政治法律不可，因為它們是社會之規律，它們是人定之格式，人們不來打破它建設它，誰來作這步工作呢？這是我的社會轉變之一貫的主張，詳細情形當參看社會根本原則之確立一文。（載本誌

一卷十一期讀者可參閱。

C 鑒賞論

一 剛柔之感

1 現代論鑒賞最根本而透徹者還是日本人厨川白村，不過他所論列的還是屬於鑒賞之原理方面。即屬於鑒賞之底蘊與可能方面。至於鑒賞之正文即鑒賞之所得方面，他沒有積極的告訴我們。他那步工作，現在我們不必作，不過既然論鑒賞，則必須假設鑒賞有可能；而所以可能倒有幾個原則常列出來：

(甲) 人人都是藝術家的假設，即人人都有低回作用與圖象烘托，此在創造論裏已經說過。(乙) 情欲共感的假設，此亦可說是生命之共感。即必須假設在人類生命之底蘊裏有一種互相通繫之情欲，此在理解論裏已經說過。有了以上兩個假設，鑒賞始可能，此處雖然說是假設，其實也就是實情。

2 我們由這兩個假設，對於作品始能發生許多的審識。由這些審識可以得到剛柔之感，狀態之感，氣味之感，以及聲色之感等等玄妙理論。這些理論都是實實在在在品題出來的，沒

有這種經驗的必以爲這是鬼話，可是，即便有經驗的，這實在也是鬼話，所謂鬼話者是指看不見摸不着而言。這套鬼話最盛行於中國，而清之桐城派古文家尤其是盛中之盛。所以對於文之品題至清而極矣。本段所論的大半取材於姚永樸的文學研究法。我從其中抽出四點加以說明以與前兩部打成一片所以在此須對於以前的理論全部記着，尤其對於理解論中的第三節，常徹底了解。

3 本節先論「剛柔之感」。所謂剛柔者即是從一篇具有那三種現象形態的作品中審識出來的一種性德之表意。我們對於一篇作品，因着作者特殊內蘊發出那三種現象形態，我們就對着這種形態能發出種種不同的感覺來。這種不同的感覺恰是反映着作者的個性之或剛或柔。如果作者的個性是剛健的，則作品之表意必具有一種陽剛之美。所以作品之剛柔即是個性之剛柔方面的表示。不但對於文藝如此，即是對於音樂與歌曲也是如此。

4 剛柔不但可以總分作品及個性，並可以區別宇宙間一切事物。剛柔二字從易經上來。易經之所以論剛柔是因爲論陰陽的緣故。易經觀察一切現象不外起伏變化之理。於此起伏變化中得出一種相反的表意來，這種相反表意即以陰陽二字標誌之。凡屬於起或變的以陽誌之；凡屬於伏或化的以陰誌之，依此類推，陰陽就可以和剛柔連給起來。一切現象都可以如此分，當然人性也不能例外。由人性而發出來的文藝更不能例外。

5 陰陽剛柔之本性是什麼呢？即是說怎樣來形容呢？我們由以往的比附配合，對於陰陽剛柔，總可以歸納出一種通則來以區別之，這種通則姚惜抱與會國藩體會的最好。引証於下：

「鼎開天地之道，陰陽剛柔而已，文者天地之精英而陰陽剛柔之發也……其得於陽與柔之美者，則其文如霆如電，如長風之出谷，如崇山峻巖，如決大川，如奔騏驎；其光也如杲日如火，如金鏗鐵；其於人也如馮高視遠，如君而朝萬衆，如鼓萬勇士而戰之。其得於陰與柔之美者，則其文如昇初日，如清風，如雲，如霞如烟，如林幽曲澗，如淪如漾，如珠玉之輝，如鴻鶴之鳴而入寥廓；其於人也，滲乎其如嘆，逸乎其如有思，暎乎其如喜，愀乎其如悲。觀其文，諷其音，則爲者之性情形狀舉以殊焉……」，（答魯潔非書）。

會國藩論之更詳：

「陽剛者氣勢浩瀚；陰柔者韻味深美。浩瀚者噴薄而出之；深美者吞吐而出之。」

（日記）。

「陽剛之美，莫要於雄直怪麗四字；陰柔之美莫要于茹遠潔適四字。」（日記）。

他於雄直怪麗，茹遠潔適八字各爲之贊：

（一）「雄」：剗然軒昂，盡棄故常；跌宕頓挫，捫之有芒。

- (二)「直」：黃河千里，其體仍直；山勢如龍，轉換無迹。
- (三)「怪」：奇趣橫生，人駭鬼眩；易元山經，張韓互見。
- (四)「麗」：青春大澤，萬卉初葩；詩騷之韻，班揚之華。
- (五)「茹」：衆義輻湊，吞多吐少；幽獨咀含，不求共曉。
- (六)「遠」：九天俯視，下界聚蚊；寤寐周孔，落落寡聞。
- (七)「潔」：冗意陳言，類字盡芟；慎爾褒貶，神人所監。
- (八)「適」：心境兩閒，無營無待；柳記歐跋，得大自在。
- 6 由以上可以歸納說凡「光明俊偉」乃「陽剛之勝境」；凡「憂危謙謹」乃「陰柔之勝境」。此兩境界即可以盡剛柔之感，並可以爲剛柔之通則。按此通則品題一切作品，則莊周，揚雄，韓愈，蘇軾皆有陽剛之美，屈原，劉向，歐陽修，曾鞏皆有陰柔之美。不過此種分別並非截然不同。譬如司馬遷有陽剛之美又有陰柔之美，此其所以爲偉大處。

二 狀態之感

由以上的剛柔之感可以引出各種不同的狀態之感。譬如觀水、剛柔就其浩浩大流的本性而言，于此浩浩大流中可以觀出種種不同的狀態。觀彩霞，觀大山，觀奇石怪樹都能有狀

態觀念的出現。此就實物而言。文雖無物可指，然其狀態亦可由言外尋之。

2 論文之狀態最詳者，爲清之桐城派始祖劉海峯。他把文之狀態分成十種。今次第述之如下：

3 (一) 文之「奇」：「有奇在字句者，有奇在意意者，有奇在筆者，有奇在邱壑者，有奇在氣者，有奇在神者，字句之奇，不足爲奇；氣奇則真奇矣。」（論文偶記）

「奇氣最難識。大約忽起忽落，其來無端，其去無迹。」「讀古人文於起承轉接之間，覺有不可測識之處，便是奇氣。」「奇與平正相對。氣雖盛大一片行去，不可謂奇。奇者於一氣行走之中，時時提起。」（同上）

於是，所謂「奇」必在吾所謂時間形態中蘊藏着。所謂「時時提起」，所謂「無端無迹」，即是吾所謂無限的活力與波動。當參看理解論第三節。

4 (二) 文之「高」：「窮理則識高，立志則骨高，好古則調高。」「文到高處，則樸淡意多。譬如不事紛華，儻然世外之味，謂之高入。昔人謂子長文字峻，震川謂此言難曉；要當于極真極樸極淺處求之。」（同上）。

5 (三) 文之「大」：「道理博大，氣脈洪大，邱壑遠大，邱壑中峯巒高大，波瀾攢大，乃可謂之遠大。」（同上）。

6 (四) 文之「遠」：「遠必含著；或句上有句，或句下有句，或句外有句。說出者少，不說出者多，乃可謂遠。昔人論畫曰：遠山無皴，遠水無波，遠樹無枝，遠人無目。此之謂也，遠則味永，文至味永，則無以加。」(同上)

7 (五) 文之「變」：「易曰：虎變文炳，豹變文蔚。又曰：物相雜故曰文。故文者變之謂也。一集之中，篇篇變；一篇之中，段段變；一段之中，句句變。神變，氣變，境變，音節變，句句變，惟昌黎能之。」(同上)

總上所謂奇高大遠變皆不外吾所謂時間形態與空間形態。這五種狀態是指兩種形態合一而成的向前擴張之無限而言。這種向前的無限之擴張即是「至大無外」之意。那五種狀態全是從「至大無外」中表示出。我在論現象形態時，特注重「無限」二字。一篇作品，若不能作到無限，便不會有那五種狀態發生。

8 (六) 文之「簡」：「凡文筆老則簡，意真則簡，辭切則簡，理當則簡，味淡則簡，氣蘊則簡，品貴則簡，神遠而含藏不盡則簡；故簡為文章盡境。」「程子云：立言貴含蓄意思，無使無德者眩，知德者厭。此語最有味。」(同上)。

9 (七) 文之「疏」：「宋書密，元晝疏。顏柳字密，鍾王字疏。孟堅文密，子長文疏。凡文力大則疏，氣疏則縱，密則拘，神疏則逸，密則勞，疏則生，密則死。」(同上)

10 (八) 文之「瘦」：「須從瘦出，而不宜以瘦名。蓋文至瘦則筆能屈曲盡意，而言無不達；然以瘦名，則文心狹隘。」(同上)。

此謂瘦即靈敏而有筋骨之意。靈敏故能屈曲盡意，筋骨故能瘦峻。從瘦出即從靈敏筋骨中出，不以瘦名即不犯枯槁之病。

11 (九) 文之「華」：「華正與樸相表裡，以其華美故可貴；所惡於華者，恐其近俗耳；所取于樸者謂其不著脂粉耳。昔人謂不著脂粉而清真剝削者，每魯俞之詩也。不著脂粉而精彩濃麗，自左傳莊子史記而外，其妙不傳。此知文之言。」(同上)

此所謂華正是樸中之華。無華而樸則以瘦名；有華無樸，不從瘦出。所以華瘦正當合觀；最好的譬喻是梅花千點。

12 (十) 文之「參差」：「天之生物，無一不偶，而無一齊者；故雖排比之文亦以隨勢曲注爲佳」。(同上)。

所謂「參差」即是奇偶相雜之意。以上簡疏瘦華參差五種狀態皆指那向前的無限擴張之「至小無內」而言。由這種「至小無內」或「向前擴張」中的起伏變化，即可得出簡疏瘦華參差五種狀態來。至小無內含有簡疏瘦；起伏變化含有華美參差。不過以上兩組狀態實是無限的擴張之兩方面的看法，根本是連在一起而由一個根本的擴張表示出來。主重轉折起伏的

內在即爲後一組；主重前進擴大的外在即爲前一組。如以剛柔比之，則前者爲陽剛之美，後者爲陰柔之美。

13 狀態可以無限的引出。並且對於作品，可以隨汝之所願而想像與描寫。譬如韓愈進學解上說：「周語般盤，佞屈聲牙；春秋謹嚴，左氏浮套，易奇而法，詩正而葩」。這是對於六經的描畫，柳子厚與楊京兆憑書云：「博如莊周，哀如屈原，奧如孟軻，壯如李斯，峻如馬遷，富如相如，明如賈誼，專如楊雄。」這是對於諸子的名狀。蘇明允上歐陽內翰書云：「孟子之文，語約而意盡，不爲銳刻斬絕之言，而其鋒不可犯。韓子之文，如長江大河，渾浩流轉，魚龜蛟龍，萬怪惶恐，而遏抑掩蔽，不使自露；而人望見其淵然之光，蒼然之色，亦自畏避而不敢迫視，執事之文，紆餘委備，往復百折，而條達疏暢，無所間斷，氣盡語極，急言切論，無艱難勞苦之態，此三者皆斷然爲一家之文也」。這是借三人而表示陽剛陰柔之狀的，又姚鼐塢援鶴堂筆記論昌黎與歐公最妙：「昌黎雄處，每於一起一接，忽來忽止不可端倪。」「歐公文字玩其轉調處，如美人轉眼。」「歐公於將說未說時，吞吐抑揚作態，令人欲絕。」忽來忽止，即是剛健之狀；美人轉眼即是柔婉之狀，剛健見本領，柔婉見涵養，這是兩種狀態之極致。所以狀態雖有十而皆可歸納于二。

三 氣味聲色之感

1 由狀態之感即可以發生氣味聲色之感。這也由鑒賞而品題出來的玄妙鬼話。在此先說氣味。

2 作文固然要有內蘊；但內蘊對氣而言，可說只是個「有」(Being)而已，而氣則是鼓動那內蘊而宣表於外者。但無有內蘊而無氣者，所以氣即是內蘊中之活力而已。有這種活力為底子即可摧動而施行其創造。這種活力之氣在作者中是什麼樣，發出來也是什麼樣。

3 我們先說在作者中的「氣」。孟子曰：「氣，體之充也」。管子曰：「氣，身之充也」(心術篇)。淮南子曰：「氣，生之充也」。(原道篇)。孟子復有「養吾浩然之氣」的主張，所以氣在作者即是生命充實之謂。宋之三蘇最佩服孟子的浩然之氣，蘇東坡作潮州韓文公廟碑說：「是氣也寓于尋常之中，而塞乎天地之間；韓文公起布衣，談笑而麾之，天下靡然從公，而歸於正，蓋三百年于此矣。豈非參天地闡盛衰浩然而獨存者乎？」這是說韓愈富有有那種浩然之氣。並且此氣不是私的而是公的，而是充塞乎天地之間的東西。這樣「氣」即有本體的意味在，不但是個人的摧動機，而且是天地的摧動機，這個摧動機即是充滿宇宙的大活力，即是「氣」。蘇子由上樞密韓太尉書亦云：「轍生好爲文，思之至深。以爲文者

，氣之所形，然文不可以學而能，氣可以養而致。孟子曰：吾善養吾浩然之氣。今觀其文章，寬厚宏博，充乎天地之間，稱其氣之大小。太史公行天下，周覽四海名山大川，與燕趙間豪俊交遊，故其文疏宕頗有奇氣。此二子者豈嘗執筆爲如此之文哉？其氣充乎其中，而溢乎其貌；動乎其言，而見乎其文，而不自知也」。氣之流行而形乎其外即是文。這即是氣之本體觀，文之現象觀，作家非有這種浩然之氣不可。

4 再從發之于外而成文章這方面看，曾文正公日記說：「古人之不可及全在行氣。如列子之衝風，不在義理字句間也」。又云：「爲文全在氣盛。欲氣盛全在段落清，每段分束之際，似斷非斷，似咽非咽，似吐非吐；古人無限妙境，難以領取，每段張起之際，似承非承，似提非提，似突非突，似紆非紆；古人無限妙用，亦難領取」。又云：「奇辭大句，須得瑰瑋飛騰之氣，驅之以行，凡堆重處皆化爲虛空，乃能爲大篇，所謂氣力有餘於文之外也，否則氣不能舉其體矣」，此三段論氣之發於外最妙，每段分束之際，其氣爲柔婉，每段張起之際，其氣爲剛健，柔婉一無限，剛健一無限，氣之流行全在這種無限的變化起伏張大中表，示出，故氣之發於外，完全離不了以前所討論的三種現象形態及十種剛柔狀態。

5 因爲有柔婉與剛健之氣，所以在文中能品題出不同的氣味來，（一）元氣。此即充天地之間的那浩然之氣，此種氣上下與天地同流，李義山謂昌黎文若「元氣」；王荊公謂少陵

詩與「元氣」作，是表之於文而具有元氣者實不多見，惟杜韓足以當之，（二）敦厚之氣。此偏於陰柔之和愛者，若詩經若楚辭若歐公若曾鞏等皆是，（三）嚴凝之氣，此偏於陰柔之辛辣者，若韓非若商鞅若太史公若蘇明允等皆是，（四）光明之氣。此偏于陽剛之博大者，若莊周，若孟軻，若東坡等皆是，（五）雄偉之氣。此偏於陽剛之赴健者，若國策，若賈生，若韓愈等皆是，上所分列並非顯然，但皆爲真氣則無疑。

9 由氣之不同可以發生味之不同，若厚味或意味，若深味或風味，若異味或趣味等皆可按氣之不同而有差異，所以味通於氣，而氣連於狀也。

7 我們再論聲色，由狀態氣味亦可發生聲色之感，聲是就大小短長疾徐剛柔高下而言；色是就清奇濃淡而言，聲音之感譬如聽樂，色澤之感譬如賞花樂由音節而有節，文由段落而有節奏，花由色澤而有濃淡，文由字句而有濃淡，文之節奏濃淡亦全連於狀態氣味，而與以前所論列息息相關。

8 左傳季扎，觀樂卽是對於詩之音樂化，使詩樂打成一片，歐陽修論音樂之功能最妙，他在送楊真序云：「夫琴之爲技小矣。及其至也，大者爲宮，細者爲羽，操絃驟作，忽然變之。急者凄然以促，緩者舒然以和。如崩崖落石，高山出泉，而風雨夜至也，如怨夫寡婦之嘆息，雌雄雍雍之相鳴也。其憂深思遠，則舜與文王孔子之遺音也；悲愁感憤，則伯奇孤子

忠臣屈原之所嘆也。喜怒哀樂動人深心；而純古淡泊，與夫堯舜三代之言語，孔子之文章，易之憂思，詩之怨刺無以異。其能聽之以耳，應之以手，取其和者，道其澀鬱，寫其憂思，則感人之際亦有至者焉。此雖論琴，文亦應然。文之節奏至于極，而與天地同，則所謂感天地泣鬼神乃是自然之事。

色澤是文之光彩，與聲相輔而行。此應當于字句上注意。即所謂練字造句者是也。字句之位置與安排，於聲色上實屬至要，不可以小道目之。喜怒哀樂之情皆有與之相應的聲色之韻字。故聲色之韻與字亦皆通于剛柔狀態與氣味。劉海峯論文偶記云：「神氣者，文之最精處也。音節者，文之稍粗處也。字句者，文之最粗處也。然予謂論文而至于字句，則文之能事盡矣。蓋音節者，神氣之迹也，字句者，節之矩也。神氣不可見，于音節見之；音節無可準，以字句準之。」又云：「音節高則神氣必高，音節下則神氣必下，故音節為神氣之迹。一字之中多一字，或少一字，一字之中或用平聲或用仄聲；同一平字仄字，或用陰平陽平，上聲去聲入聲，則音節迥異。故字句為音節之矩」。又云「積字成句，積句成章，積章成篇。合而讀之，音節見矣；歌而詠之，神氣出矣。」此論字句音節神氣三者之關係最精到。其實這三者即是三位一體。為使學者自覺，故特指而分之。從剛柔狀態以至于神色氣味，也是三位一體，並與吾所謂現象形態渾融為一。

四 最後的神秘

1 由以上剛柔狀態氣味之感，再加以低回，玩而融之，必至最後的神秘。易說卦傳云：「神也者，妙萬物而爲言者也」。孟子盡心篇云：「夫君子所過者化，所存者神。」又云：「大而化之謂聖，聖而不可知謂之神。」吾所謂神秘即所謂神化之謂。大而化之、渾融爲一，而至于不可知不可說，即謂神秘。譬如以石投水，由石落處，波幅漸向周圍擴張，及至擴張到無可再擴張，而與石落處之中心點渾而爲一，這即是「大而化之」的境界，也即是不可說的神秘。易繫辭傳所謂：「神無方而易無體」所謂「陰陽不測之謂神」即是指這種境界而言。因爲到了大而化之的時候，那些「波幅」「差別」「色相」等可說可指的東西全個渾融而消滅，所以此時既無方又無體，復不可測。

2 神秘雖然無方無體，但却必須于有方有體中昭示出來。有方有體的世界是科學的世界。神秘的世界即在這個可說的科學世界之外而爲它所映照。所以于起伏變化中，擴張之無限，即是陽剛的神秘境界。折轉之無限，即是陰柔之神秘境界。由擴張轉折中感出無限即能感出神秘，擴張折轉之可說可指是謂科學之所對；無方無體之無限或神秘是謂藝術或宗教之所對；指出可說與不可說而劃清其界限則是哲學之功能。

3 我們上邊說神秘由可說可指中昭示出，這可說可指即是「理」。所以我們現在從「理」這方面論神秘。理即是條理關係結構之謂。條理之極致，無不含神秘。古希臘畢他哥拉斯及柏拉圖之神秘，即極端數理之結果也。即現代的甄思（Jens）及愛頂頓（Eddington）亦莫不由數理而至于神秘，所以神秘必含于條理中而爲人所品題，我們再以上邊所說的石頭投水爲例，波紋色相即是條理，即爲可說可指；神化即是由這種波紋色相中烘托渾融出來。

4 從水方面說明理由以至於神，最妙的有宋史文苑傳載張文潛（即張來）的言論，他說：「……夫決水於江河淮海也，順道而行，滔滔汨汨，日夜不止，衝砥柱，絕呂梁，放於江湖而納之海。其舒爲淪漣，鼓爲波濤，激之爲風颭，怒之爲雷震。蛟龍魚鼈，噴薄出沒；是水之奇變也。水之初豈若是哉？順道而決之，因其所遇而變生焉。」這即是「卑下倨句必循乎理」之意，若舒若激若鼓若怒此即條理之奇變。由此奇變，我們即能看出浩浩蕩蕩之神化。所以神化必是條理的極致。文亦復如此。字句音節之極致即是條理變化之極致；所以也就是神秘。由理而神即是姚惜抱所謂「神理」，這是最後的境界。中國人最善於鑒賞；文，樂，世界，皆用同一態度鑒賞之。所以他們的道理，就有一形而上的一貫原則在那裏貫通之，這是鑒賞之極致。

5 文章到了這最後的境界即能永恆而普遍，勿論作者的個性是特殊的，作者的材料與環

境是常變的；但到了神化的境界則是永恆而普遍。吾人必須了解這種境界，始能言變與常，殊與共的悶題，不然徒自暴其無學而已。

6 說到這裡，定有革命的人物出來反對說你這道理太玄了，太布爾喬亞了。普羅文學不是如此。我說：慢來！（一）我是論文學的本性，發揮客觀的真理，你的普羅文學如果是文學也出不了我的圈外。（二）你的普羅文學若沒有神化作用，那便不會發生影響。（三）你說玄，我說文學根本就是玄的，你如果不至於無知以文學為科學，則玄是必須承認的。你現在不明所以，將來也必有明白的一天，如果始終不明白，那你就當吃狗棒，不配談文學！

再生雜誌 第一卷第五期

目錄

論建國與專制.....	王希和
社會問題之解決的社會哲學基礎.....	朱亦松
論民主.....	吳惟平
從社會形態的發展方面改造現社會.....	牟宗三
選舉與代表制度.....	鄒文海
蘇聯計劃經濟之進行 (Ronin 原著).....	孫寶毅譯

我們的教育方案之要點：

- △實行強迫教育，以縣為單位，分別實施，分期進行，並縮短年限。
- △設立工作學校，養成就業地方需要上人民之生活技能。
- △使各級學校分別與農村或工廠聯絡，實施個人生產技能與共同生產習慣之訓練。
- △實施公民訓練，養成國民對於國家負責之觀念。
- △中等以上學校嚴格實施軍事訓練，使軍人生活之優點為之普及。
- △以社會教育方式，對於婦女成年人實施民衆成人教育。
- △設立托兒所，就農村與城市分別實施之。
- △設立分區之教育視導制度。
- △設立感化院，對於不良少年施以特別感化教育。
- △各學校教學活動勵行開辦競爭法，以矯專用個人競爭法之弊，使共同生活與個性發展有所並重。
- △由小學校以及託兒所成人教育等一律免費。講習書籍全由國家或地方供給。
- △多設專門學校。專門學校與大學，不論國立私立，均由國家就所需用之人才與社會各業之需要，指定各科學額之比例與人數；超過限制者國家律禁止之。
- △大學設獎學金制度，使家貧者仍有求得高等學識之機會。
- △為全國平均發達起見，中等以上之各學校須視人口密度與地方需要分開設立之。私立學校亦同一辦理。
- △各種學校教員實行按若干年為一級之進階增薪制，並予養老金。
- △設立專攻高深學術之研究院，頒布學位法，以提高中國對於世界文化之貢獻。
- △規定國外留學辦法，限制資格。
- △改師範學校為教育專門學校，養成健全師資，俾有領袖與建設工作之道德知識與能力。
- △劃出一部分教育行政權限由教育會執行之。

財產在事實上及觀念中之歷史演化

霍布浩士著
費孝通譯

財產乃一最複雜最重要之社會制度，論者雖多，而能以公正之態度，根據事實，作一事實及理論演化之綜論者，迄未多觀，有之，自霍布浩士始。

霍布浩士，L. T. Hobhouse 英之社會學家也，其研究社會，事實與理想並重。蓋闡明事實之目的，即在發現理想之途徑；理想者即欲達之未來事實也。其於社會事實之蒐集，除文明各國之歷史外，遍及一切可知之初民社會。開比較社會學之先聲。所著簡單人民中物質文化與社會制度之關係 *The Material Culture and Social Institution of the Simpler Peoples* 一書（一九一五年發表，一九三〇年重刊）尤為世所推崇。其於社會理想之推究，則深入哲學之堂奧。自知識論及心理學出發，樹立其目的論之觀點。有知識理論 *The Theory of Knowledge*（一九一六）進化中之心 *Mind in Evolution*（一九〇一）等書。後綜合事實與理想著社會學原理一集，集分四書即理性之善 *Rational Good*（一九一七）社會正義要素 *Elements of Social Justice*、國家之社會學理論 *The Metaphysical Theory of State*（一九一八）及社會發展 *Social Development* 是也。

霍氏對於財產之論，分見各書，於一九二二年爲牛津主教所編之財產，其義務與權利 *Property its Duties and Rights* 一書，特撰一專論，題爲「財產在事實上及觀念中之歷史演進」*The Historical Evolution of Property* 爲後世社會學者研究財產問題之主臬。如最近出版之財產，社會心理上之研究 *Property: a Study of Social Psychology* (Beag Hole 著，倫敦大學社會專刊) 卽根據此文之論加以擴充發揮耳。

霍氏自註於此文之題下曰：「在此文中，財產之社會功能，乃純以人本主義倫理 *Humanitarian Ethics* 之標準，加以考察者也。」其主要之點，即在闡明財產之有二種不同性質，一爲以使用爲目的者，一爲以支配他人爲目的者，前者稱 *Property in use* 譯爲「使用之財產」；後者稱 *Property for Power* 譯爲「權力之財產」。「使用之財產」無公有之必要而「權力之財產」不公有即不易得社會之正義。現代之社會上種種問題，多起於「權力之財產」操於私人之手，大衆之勞動者，無生產之工具，俱須倚賴有工具而不勞動者之意志爲生，於是財產非用以發展個人之人格，而用以侵占他人之人格矣。此種情形，一日不除，則社會一日不能安寧。

近日國人頗有風從共產之說。而不明財產問題癥結所在。故特譯霍氏之文以供關心財產問題者之參考，本文之大綱可簡述如下：

一，財產之概念。財產乃社會所公認對於物之權利，此種權利，可係絕對的，亦可係局部的；可係一人私有的，亦可係多人或一社會所公有的；但必須有獨占性，及相當之永久性。

二，財產與理性之企圖及自由之關係。

三，「使用之財產」與「權力之財產」之對立。

四，財產爲一切社會所共具之制度，但於簡單社會中，視其爲權力之根源者絕少，物質文明逐步邁進，此種現象漸形發達，至近代財富分配不均之社會中，始造其極。

五，關於財產之理論可分別如下：一，共產的理論，攻擊財產之整個原則；二，勞動理論，三，個人主義的理論，以財產爲人品所必需；曰，社會主義之理論，認爲「使用之財產」與「權力之財產」應加分別，於個人權利不衝突下，推廣國有之方式。

譯者註

降至今日，關於財產之發展猶未有一較可人意之論述，且就吾人現有之知識而論此種論述似尙無成就之希望，蓋社會制度之比較研究未有若財產之困難者也。其法制理論與經濟事實之參錯，成文法與習慣之互異，及規定權利與實際享受之不相謀合，即令盡屬極篤之人，對之亦不易有相同之見。重法制之史家恒偏於與實際生活無甚關涉之方式及原則。經濟史家

則不耐此迂瑣，認爲惟實際活動之狀況，斯爲重要，法律效力之隱現有俟於實況之轉移也。觀點不一，立論異矣。至於論據，則任持何說無不能於種種遊記，典章，風俗之材料中隨意取舍，揀選其所欲得之事實。隨意取舍而猶不能得一說之憑證者，實罕有也。然吾人苟一念及近世史家對於一時代之財產制度，且不論其歷史上之發展，欲加以完全而公正之描寫，所遇困難之深，定能懷悟冥求漫無典章之簡單民族所有財產制度之性質時，所需慎重及嚴謹當何如也。

試舉一例，已足明此。一旅行者至一耕植爲生之簡單社會中，土人告曰：此乃「彼」之地也，彼乃其鄰人之地也。旅行者以其言，載之於記錄。已而出版，爲研究財產發展者所見。未及推考土人保有土地權利之性質，遽爾引以爲個人獨占土地之明證矣。另一旅行者，亦至其地詢之土人，謂彼等土地俱「屬」部落。歸而記之，爲另一研究財產發展者所見，不問其土地實際使用之情形，即以之爲原始共產之論據。此非吾人虛構之例，澳洲某某諸部落之記載，委實如是。有謂彼等並無以土地爲私有財產者（註一），亦有謂其土地既不屬部落，亦不屬家族，而屬私人。（註二）

註一.. Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* P. 27, etc

註二.. 即 Grey & Ryle, *Die Hildebrands Recht und Sitte auf den Verschiedenen Kulturstufen*, P. 4,

此種差異起於事實，抑起於觀察耶？豪易特 *Howitt* 之名著中有足助吾人明瞭此問題之癥結及方法之難處者，其言如是：新南威爾斯 *New South Wales* 之海濱有部落也，其俗一人誕生之地，即屬於「彼」。得在其地狩獵。苟一人非產於父母之本土，則其父母即可因之「獲得」土地。其族之老人曾曰：「一人誕生之地，即為彼之本土，彼有權可狩獵其間。其他同產於其地者，亦有同樣權利」。至其地，若單執一人而問之，必曰，一人誕生之地即為其所有；若執產於同地之多數人而問之，即可見各人所有者乃一地也。於是彼等之財產，實不能謂公亦不能為私矣。

註 III. The Native Tribes of South East Australia, P, 83

斷審材料，既如是之難，何況結論，自當慎之又慎矣。故此文中，可得而言者，惟略舉有助吾人瞭解財產在社會中功能之若干要點，財產觀念之變遷，及其與社會一般發展之關係耳。以此為綱，吾人可依次討論如下各項：一，財產之概念，二，財產之心理基礎；三，財產社會功能之幾方面；四，社會發展各時期中，財產制度所具之方式；五，據上所論以衡諸重要之財產理論。

一，財產之概念

於社會理論中財產常視爲人對於物之支配。飢需食；謀食需工具；工作，動，息，均需土地。故一人苟欲滿足其需要，對其工具，土地至少須有暫時之支配。此暫時之支配或占有，若加以相當條件，即可爲財產。條件維何？曰首在其占有須爲他人所承認者。易言之，即其占有須係權利性質。次則其所占有者，及其占有之權利均須有相當之永久性。占有人須能預期其能使用其所占有者。其占有之權利，雖可受時間之限制，但在此時間內，並不限於其使用之時，即不使用時，亦須爲人所尊重。三則其支配須係獨占性，凡對於一物與其他入共同支配者即非其私有財產，苟彼等共同支配一物，而拒絕外人與分者，則此物爲彼等共有或公有之財產。若一物任何人均得而使用者，則不足以財產名之矣。財產可私有，可共有，可公有，但必有所屬；不論其所屬者係一人或多人，所有者必拒絕他人之侵占。

吾人雖謂支配須有獨占性，但非必謂對於一物之完全支配也。設有一物於此，甲可於某種目的下支配其一方面，乙不得侵占之。而乙亦可於另一目的下支配其另一方面，甲不得侵占之矣。譬如夜宿於旅店，所宿之室，是夜乃屬於我，他人不能入。但旅店主人對於此室得有永久之權利，我不得侵占之。或謂此例非也，旅店原屬於其主人，我所得者惟由彼所授予之使用權耳。此果與常論相符。但吾人若將財產加以分析，最後，似宜將各種支配之方式，同視爲一類之各科爲妥。支配一切可全部，亦可局部。局部之支配又有等級，由偏微而至於

完全。此乃漸進者也，實無明漸之鴻溝。原則上重要之分別可得而言者乃在其用以爲使用，享受或交易醜贈之間耳。以財產爲所有權，則後者性質之支配固屬重要，但若以財產限於此義，其使用及享受之方式勢將擴於論列之外矣。一人可爲終身佃戶，死後其所耕之地，有社會之法律或舊主之遺囑，爲之處理。但當其生時，則有全權管理其地。且受田之人，世世如此，故舍實際使用及享受而論所有權則財產概念將脫離實際支配之主要情況矣。

由此觀之，財產乃一容許種種不同方向之變異之原則也。社會承認及保障之程度，使用及享受之久暫，所有者人數之多寡，及所有者目的之異同，均隨境而遷。然對於一物之支配而得謂之財產者，社會必須予以相當之承認，使用及享受必有相當之永久性，及所有者必具相當之獨占性始可。苟在此限制之下，種種變異均可發生，而且發生之種種變異亦不一定相關者也。

二，財產之心理基礎

財產之心理基礎，在上文關於財產基本性質之討論中，已略見端倪，於此稍加申述已足，世頗有以財產本能爲說者，未免將事實過於簡化。財產在高等動物中固已開其緒。一犬一旦獲一肉骨，即視此骨爲己有，苟有奪之者必表示忿激之情，對於一未獲之肉骨，則無此表

情也。我有一馴鳥，常竊取我筆，急促而行，一若情知偷竊者；或以之爲戲，憤然而棄，撻然而拾，及我示意，即持之疾趨我指前。凡此種種均足見對於一物之興趣，不論其出於充飢之念，或如馴鳥之例，出於逗情遊戲之心，常因其最初獲取之動作或注意而集中。其後，由使用而引起之種種聯貫之感情及反應亦以此物爲對象。於是與他物異矣，此乃私有一物之心理狀態也。此種心裡狀態並非始於人類，狗之於骨，鳥之於巢，皆是也。私有之物乃行動之基礎，蓋彼之存在，可得而預期，隨時需要，隨時可用。人之於財產首在其能倚以爲居住，食料，及享受之永久保證。故財產乃一有目的之活動所構成有秩序之生活中不能少之要素。究其極亦自由生活所不能少之要素也。此所以別財產於祇爲貨物準備之充足。有人於此，餐碟已備，且經技師之指示，極合於營養。彼若除碟外，別無財產，即食此與棄此之外，亦別無選擇之自由。若有一先令在身，即可隨其好惡，盡一先令之力購其飲食。所選者雖或無前者營養適當，但可從己所好矣。故其他條件若相等，按期付工資之工人不如按工付工資之工人爲自由；以自己之工具工作於自己之土地者較以他人之工具工作於他人之土地者爲自由也。一人之力愈能用於自有之財產上則愈能就其一己之興趣而活動。故相當之財產實爲自由所必需之基礎，反言之，享受之自由與所有之安全與穩久同爲消長者也。

三、財產社會功能之幾方面：使用與權力。

最不幸者即一人之自由常爲他人之自由之障礙是也。發達之社會中，一人之財產並非祇用以爲一己勞力之基礎及其活動秩序之張本，而常藉以支配他人，而爲他人勞力之基礎及安排他人活動秩序之張本。抽象之財產權利，不作此鑑別固宜；例如，財產之理論常基於勞動者對於其所生產者之權利。自工業發達後，財產最顯著之功能即在其能使人爲他人之利益而勞動。此種事實，理論家常置之不顧。惟有論財產之歷史及哲學者則兼及此制度與社會生活所發生之二種關係。一方面論，財產爲永久的，有秩序的，有目的的及自主的活動之基礎，此乃個人及其親屬所使用，所享受之財產也。另一方面論，財產乃一種社會組織。在此組織中，有財產者得利用無財產者之勞工以爲自己之享受。因之，所有者支配之權力即支配他人勞動之權力。坐收利益者無使用任何物質工作之必要，鐵路之股東，甚有不知該路之起迄，儼然爲其主人也。

故財產之功能有二，一爲對物之支配，藉以得自由及安全者。一爲由物而對人之支配，因而得到權力者。此二功能實大相逕庭。有時復至相互對立。但由其性質言，則有交割之處。彼等之於關係該制度之發展史上，亦可得而言也。

四，財產發展之各種狀態

按財產之普通意義言，任何已知之社會均有此制度者也。一人之衣服，器械，一女之飾物，一家之茅舍及洞穴，最初即認為屬於其人，其女，其家。塞利格曼夫婦 Dr. and Mrs. Seligman 曾將味達 Veda 人個人所有極簡單之物件開列如下：

一 斧弓與箭，三鉢，一鹿皮，一燧石，一鑽及若干引火物，一水瓢，一盛胡椒之囊，一按烏龜之匣，及若干身外之衣料。

對於上述諸物件，個人有所有之權利，此權利為社會所公認者。偷竊為社會所不許，最低亦將引起所有者之震怒。且有規定之賠償方式。一旦任何形式之法庭產生，處理此種權利及其侵犯者即引用與處理其他權利相同之原則及方法。於此問題吾人不能再深入推究，因將涉及一切權利之社會基礎，非本文範圍所能及矣，財產最初即被認為與生命及婚姻等相同之權利，彼等之發展過程亦相伴。吾人所須討究者乃在何種物件能作為財產，何人之財產，或進而分析，對於物件有何種獨立之支配，何人支配。

請先論最簡單之部落，彼等以採集野實發掘草根及狩獵為生，凡可作為財產者，大概可分為二類，一為如上所述之隨身什物，一為土地；土地雖未加開墾，但仍不失為其維一最大之食料來源，前類之物，係私人所有。而此等小社會之生活狀態實受決於狩獵及採集之自由

與限制之情形，易言之，即倚於土地問題。彼之土地屬於個人耶抑社會耶？吾人若能回答此問題而明白無誤，則久懸莫決之原始財產問題可得而解決矣。惜吾人之答案不能明白無誤耳。若干地方，土地公有已無可疑，中澳諸族 *Central Australians* 可以爲例。在此人民中，一部落有部落之土，且有公認之界限。部落中再加劃分，以至於數家合組之小團體——某部落中此類團體之最大者爲四十人。——彼等漫遊於一定之地域中，在此區域中，不再分割個人所有之範圍。同屬一團體者均能自由利用其所占之土地，團體以外之人欲狩獵其間必須得到彼等之允許，區域之界限俱須遵守。區域之中心有久已存在之祖先靈魂所附託之「亞爾丘靈加」*Acheruiga*。土人俱信所附之靈魂投生即爲該地之人，土地之所有權與諸「亞爾丘靈加」有密切關係，依吾人之定義言，此區域乃一團體之公有財產也。及對狩獵民族有公有財產者，認爲此不能謂財產，惟主權耳。此等團體固屬自主之單位，但吾人由此可推論者乃政治之管理——若吾人於此可用此詞，——與財產之權利在此時猶未分化耳。此種分化實屬近代社會發達之事，至於能否完全分化而不致於社會發生不良之影響尙係疑問。但以上述之人民而論，其土地之支配權實操於團體，任何個人對於團體無獨占之權。團體本身乃一獨占之單位，拒絕外人參與。此種權利爲他人所公認者。故吾人無從否認其土地之公有也。若一切狩獵人民中俱有此種制度，則財產發展之起點，不難明矣。

但事實不然。因狩獵及採集上之必需，常使土地更加分割。澳洲及其他地方均有實例可見。彼等之土地分屬個人及其家屬，但所屬並不十分明顯，可舉一例以明之，味達人數家聯合以成一小團體。每團體有其一定之獵地。但團體中，各人有各人之地域。土地之傳授均有一定規則，或與其子，或與其婿，或甚至讓與外人，但無論傳於何人，均須得團體中全體長成之男子之許可，（註四）於此可見直接之所有權固屬諸個人，而土地收用權，仍屬於團體，其重要之點仍受團體之支配，出入之權仍保持其本團體之人。此種原則之下，其土地可謂公有，可謂私有，亦可謂公私共有。但無論為何者所有，「所有」之意在於使用，並非在於獲取權力。其土地之保有實係租借性質，吾人於此可暫下一結論，土地之為財產，其原始狀態之普遍性質即如此。

註四 See *Seligman*, op. cit. pp. 107, 111.

此種情形於農業開始時為尤然。耕種土地首在開墾。但經一熟之後，土地之力即竭，於是耕種者不得不另闢新土，已墾之地遠不及未墾者之廣袤而未墾之地則俱屬公有，團體中任何人均得狩獵其間。已墾之地，所有權當屬於開墾者及其家屬，當此之時，私有財產不過占有之權利耳，其次收獲之後，其地即廢棄無用。未墾之地又廣，又屬公有，任何人得而開墾，故可謂其係暫時的私占，及永久的公有也。農業開始之情形猶不盡於此也，耕種可為集合

之事業。墾作，收穫具可由多人共同合作。如喀拉耶以^{Калая}族即如此，（註五）且有如克里克司^{Криксы}者有一公共之收藏處以備不虞，尤常見者，即耕種逐漸發達，不向外發達，而向內加工。於是暫時的占據成爲永久性矣，土地需休息，更替之法起矣，同一土地，一再耕植，漸爲其永久所有之財產。維所有者尙多爲一家或一族。一族之人共居於長屋中，有共同之積倉。構成一小規模而嚴密之共產社會。但因家族之分裂或耕殖之發達，土地被視爲開墾者之私有財產，得自由轉讓，出賣，及餽贈。直接之所有權遂由族而家，由家而入於個人之手矣，但社會仍可保持其收用權及相當之支配權；例如，出讓於族外人可加以禁止或核准土地價值增加時開墾新地須獲得社會或酋長之許可等。

註五：Rheinreich Veroffl. Konigl. Museums, Band I

再者，社會仍可維持其對於耕種之一般支配，仍可爲一切由權利發生之爭執之最後申訴處及日常生活上風俗之監督者。此種情形猶遺留於歐洲中世紀之地主法庭制度中。而且，農業所需之地，並不限於耕種。當農業發達，人力不足，利用獸力。於是廢棄之草原亦爲耕種所必需者矣，但此等草原仍屬公有，若有牧場，則常依各人之需要予以分配，若分配日久與需要不合，於是有定期重分之制，俄國之米爾^{Мир}即其例也。

類此之制度中，個人之占有雖已形成，然其財產猶屬爲使用而非爲權力。自財產對於生

存日形重要，一人於自立之時，即須社會供給其一生生活經濟之基礎，如於家中獲得一份地，以事耕種，牧畜，及狩獵。若家族過大，所分得者過狹小，不足藉以維持生活，則取得社會同意，自行開墾廢地。一旦人口過多，內部之缺乏土地，及貧窮，引起向外發展，於是種種不安定之現象如移民，征伐等發生矣。此為社會解體之根源也。社會解體之根源非此也。人生而不齊，勤儉起家者有之，因循墮落者亦有之。若借債不同，淪為奴隸之制——尤以贖罪之債為然，——通行後負債者入債主之手為其利益而勞動耕作矣。戰爭之俘虜亦然。甚至一族盡夷為附庸，按期納貢，戰勝之國，軍備日盛，其酋長及其從屬之地位亦因之日高，形成一貴族階級，超立於平民之上，社會中既有一部分人升為貴族，不事生產，需他人為其服務，於是其他衆人之地位亦因之降落。

此等趨勢之外，猶有一經濟運動，吾人未及討論。東歐及亞洲諸地，廣大之牧場間有一與狩獵時代不同之發展方式產生焉。畜羣之占有不若耕地之易受社會限制，即屬於一家之畜羣，因家長權利之強大，常可視為該畜羣之主人。尤要者，畜羣之增殖及衰亡，極易，極速，於是遊牧社會中貧富分矣。彼等亦有畜奴者，不畜奴之社會，則貧民當之，此等雖身非奴隸，而生來即無謀生基礎之人，為遊牧社會之特產，耕種社會中此等人之發現實受遊牧者之影響而生者也。直至圍地運動之末，將一切草原廢地俱被圍領之後，英國之公地制始破壞

其像，小農因而傾覆。

此簡單之敘述中可藉以見西歐中古時代經濟組織起源之普遍性質，莊園制度以前之狀況究屬如何尙屬爭論未決之問題，但統觀人類學之材料大致與普通所謂「最初之狀況乃一鄉人民於散耕制度（open field system）中從事耕作」之意見相合。吾人之問題乃在此社會中私有財產之發達及社會支配之維持至何程度耳。但在任何情形之下，土地原爲使用而占有者也，所占地之價值視一人對於未開墾之地之權利如何而定。吾人已見此制度之始，即有平等之現象產生。產生之由來，亦已述及。當中世紀初期之英國，國王權力日增，常以司法及賦稅特權授人，逐漸將鄉村淪爲莊園。莊園之制，耕者必以一部分勞力之收穫貢獻於地主。地主之財產爲權力而維持者也。若從嚴而論，此乃地主對於其居民所有法權之附屬的經濟權利耳。故可謂爲財產而維持其權力也。唯當時舊制度之優點，猶未盡失。在此制度中人，均生而有其工作之基礎，以保證其生活者也。人各有其地。即最不幸者，苟非奴隸亦有相當草原及廢地足以生產。不幸此等情形不足持久耳。當園地之風起，草原及廢地俱有人領，除自由保有土地者，皆不足當此驟變也。莊園制度廢，農奴之自由雖恢復，然倚以爲生之土地則喪失無餘矣。經過詳情，現已大白，惟此文限於篇幅，即欲加以簡單之敘述亦屬不能耳。其結果，吾人已熟知，一方有替代公共責任而起享有財產之私人，一方有拋離本鄉，有謀生之

自由而無土地之人。前者遂利用後者之勞力以獲租稅。

資本主義性質農民之發生，惟與大規模土地私有同起之財產性質劇變中一次要之現象耳。在早期社會中吾人實可以土地為謀生之一重要基礎。又因其於實際耕種占領之外，私人不能加以貯積，故可謂民生之保障。但於遊牧時代，畜羣之生殖得以累積，為資本之最初形式。社會貧富緣是以分。工商發達，常引起相同之情形。使立法者，自希臘羅馬，以迄於今，窮於應付。工業之生產力日增，在吾人之文化中，財富之累積，已龐大無比。政治，宗教，國家以至於社會間之鴻溝雖日漸隱淡，而財富之不平等則有增無減。財產之不平等猶非現今制度重要之點，最重要者莫若羣衆之完全依賴他人之土地及資本以為生也。我以為現代所生之人，入世之初，六之五，在此工業制度中無可恃無恐之地位者也。彼等無屬於自己之謀生之具。既無土地，又無工具，所有者惟手與腦耳。即有土地，亦不能容納全部人口之工作。紡織，鐵路，及煤礦工人，工具之私有，更無從說起矣。大規模之工業一旦興起，任何個人主義之方式，均不能解決此經濟問題矣。

故現代之經濟狀況，實已將使用之財產，加以消滅，——除家具，衣服等，指大多數人民生產工具之財產而言，——而使權力之財產巨量累積於少數人之手。財產之使用及權力愈分離，上述之對立情形亦愈深刻。大地主雖云脫離土地，但與其田產猶有相當之直接關係。

所有權猶常與責任相聯。地產之保有與政治作用之關係中尙能見之。在資本主義發生之初，雇主方與二人分化，如工業革命時所常見者，雇主與資本家不分。投資者亦參加工作，運用其財產。但財產愈累積，分化愈甚，資本之所有者與從事工作者不復合一矣。及合股制度興，資本分爲股份，投資者所知者唯一紙憑證，按期取息而已，但所投下之資本乃支配分散世界千萬人生命之力也。此乃彼等所倚以活動之工具，彼等之勞動亦賴以維持，最要者，此乃彼等勞動所受支配及左右之由也。財產功能之分離，至是已告完全，資本之所有者視勞工爲抽象，遙遠，糊模之啣筒。但求生產，不加顧惜，有何奇也？

投資者之後猶有金融家，盤轉此等抽象之資本，以獲利益，成爲工業之活動中心。現代制度中，財產之成爲少數人操縱多數人生活之具，已超之極。豈尙可謂其爲有規律之勞動有目的之職業，自由及自立之基礎哉？

五、各家財產之理論

吾人既已將財產制度於社會發展程中，所表現之各種略加擇論，可進而論各家對於財產之基礎及功能之理論矣。財產之理論可大別爲三：一，根本攻擊私有制而主張共產者；二，或由經濟價值或由倫理價值出發擁護私有制者；三，主張分別財產之種類及功用財產問題始

能解決者。

甲。對於財產之攻擊，有根據哲學者，亦有根據宗教者。理想國一書中，柏拉圖所欲發表者乃一完全統一之國家最明晰之大綱。此國家嚴密團結形如一體。任何分子遭受痛苦，即爲全體所覺，如吾人手指傷痛，即能知傷痛在指也。凡足以與社會之團結發生衝突者，柏氏認爲惟家庭及財產二者耳。故主張併此二者而廢之。即不能盡廢，最高尙、最完全社會化及生活最哲學化之衛士，彼等腦中必須不復有家庭及財產之顧戀存在。其主張共產，並非欲求享樂，而在能淡樸自事。柏拉圖派之哲學家所想像之共產社會乃一寺院社會之模型也。其說頗有可議之處，既偏重社會之團結，竟至抹煞個人人格；又認人類可不倚賴物質之供給，實自相矛盾。人不能離物質之供給而生活，而獲取物質之供給又有賴於他人之意志。舉足受掣之處，自不能孤意獨行。至於獲取精神自由之克已推其極勢必否認自主而後止。

財產之原則亦有自自然法之觀點，加以批評者。彼等以爲財產乃人爲之制度，自然所賦之土地及其果實，原無所私。占有，人爲者也。規定占有之制度，亦出自人造之法律。一切人生而自由，生而平等，故生而有利用土地及其果實以達其自有之目的之自由，自由勞動，自由享用。

早期之教會接受此法律制度下之自然共產之概念，更難以基督教共產觀念。此觀念並不

以柏拉圖之抽象團結之原則爲基礎，而以同教，同神，同宗間之友愛；互助之理想爲出發點。彼等之理想祇能見功於小社會中。一旦教會鄭重其事，欲將國家之法律與基督教之倫理加以調和時，遂又入於斯多噶派分別自然法及人爲制度之窠臼。對於已存之社會結構既行接受，雖以共產爲自然法則，亦無意爲此原則改變決定財產所屬及財富分配之國家制度，所及者惟課富者以相當稅額作爲教會之用及貧民之救濟耳。共產之理論，因已存制度之當前，遂成爲一種慈善性質之教義矣。

共產主義之成爲政治學說，實非體系，惟感情耳。在一小社會中，自可通行。一家族同居一宅，常爲一共產之單位。任何熱情之小團體中，苟能維持其熱情，共產自無問題。然於較大之社會中，可通行共產原則惟限於無義務之享受。如曠野，公共娛樂之所，及某種方面論，清潔，衛生，秩序及優良之政治等，皆可公有財產。任何人均能無代價的享受。且上列中有非公開於一切人即不能存在者，其餘亦皆係公開與限制並無出入者。但此種共產惟及於生活之外表耳。

乙。有以爲經濟秩序能有條不紊，其工具及產品必須有系統之分配。社會之功能不一，而任何功能均需相當之刺激及報酬。故最通行之財產理論即爲勞動及享用產品之說。陸克因之爲財產存在之理由先於法律。依自然之理，土地原公開於一切人民，亦依自然之理，人

對於其自身及其手所工作獲得之產品有享有之權利。因之，凡曾「加以勞力」者即為彼所有之物。土地亦然，凡占據耕種者，該地即屬於彼。但此概念如陸克所自承財產限於使用。「凡使用之後能於生活有益者，即屬於彼。苟過所應得而甚至有害於其身者，即屬於他人。」故陸克謂其理論與獨占壟斷時不相容的。所不幸者，其理論祇合於當時土地豐富，且多未加開墾者美國耳。若至一有組織之社會，彼亦惟能痛心而已。曾曰「人民顯然曾同意於一不均不平之土地分占——我意乃謂出於社會契約，因政府有法律規定，彼等曾同意一如何個人能極正當的，並無損害的，占領過於其可使用之物，可收利息也。」（註六）

註六。 *Second Treatise on Civil Government*, Chap. V.

陸克確曾謂政治及法律均應大致與自然法之原則相適台。苟執此以論財產，陸克生於今日，亦不難取激烈之態度也，雖然陸克之說乃擁護財產及批評工業組織之說也。彼謂工作之機會，生產之出品，及出品之使用俱為天賦之權利，過此即軼出權利之範圍。此種財產即吾人所謂使用之財產也。其概念乃個人主義的。而經濟制度之結構及活動實受決於整體性之社會。人民生產，交易之社會中，勞動係一社會功能，勞動之工資即為其報酬。若見乎此，吾人不難得一近於社會性質之概念矣，陸克之說，實即謂人人俱有在經濟秩序中獲一地位之社會權利，使彼能行其機能服務社會，依其貢獻之大小，定其報酬之多寡也。

丙。財產之理論中猶有較陸克更偏於個人主義者。其源亦可溯及上古，亞利士多德對柏拉圖之批評，半由於團結社會生活之一種情形。真正之社會乃一由多數不同之部分所構成也。且謂財產係發展個人人格所必需之外界正當之物，彼偏重物的方面，或謂亞氏視共產原則為一種宗教之渴望亦可。私占而公有誠係悅耳之詞，惟祇一悅耳之詞而已，不足以言事實也。蓋吾人不能以法律規定人人須以「無分人我」之精神以使用各人之財產也。

此派思想之中心乃以財產為發達人格之工具。在現代思潮中頗占重要位置。其說之大概，在上文中業已陳述。吾人曾謂一人可據為已有，可隨意使用之物乃有目的的人生之基礎，亦係人格之理性的及美滿的發展所必需之條件。但此原則所含之意義常為世人所忽視，依此原則則凡社會制度不能使一切人，非依法剝奪者，均得發展其人格所需之財產者，皆屬不當，對於現代財產分配之狀態決無容忍之可能。亦決不能坐視財產集中於少數人之手使多數人窮無立錐之地之情形。故此固為一保守之原則也，何知激烈而革命之種子，即生於此？若此原則需要生存與料之平均分配，則即須以一人物質上及精神上之需要為限制積聚之標準。藉財產以避免工作，不用發展自我，而用以支配他人，在此原則中，實不能免於譴責也。故此種擁護財產之論，適為對於豪富之針砭也。財產論中之倫理的個人主義，總於自毀其城廓。

丁，最後吾人可進而論社會主義之財產觀念矣。所謂社會主義之財產觀念，就其普通而

言，包括一切分別生產工具之所有及生產品之所有之理論，此種理論困難之點，——純自其理論方面而論，不涉其實施，——首在分別此二種性質之財產之不易，次為決定個人謀取生產工具之狀態及其所受報酬之倫理基礎及方法之困難。於此吾人可先將社會主義之原則與共產主義加以分別。共產主義認為一切事物具可用以享受，無須以金錢或服務相交換。社會主義者認為財產並非人人得而取之，乃為衆人之利益而存在者也。故其分配指派為共同之事。無不勞而獲者。社會主義者所有之問題乃在如何可使社會規約與個人之自由創造及全圖相形調適。於純粹之社會主義之原則中能否解決此問題猶未易言也。

該問題已由民主組織之心理困難處而愈趨繁複。吾人每易謂公財產與公共全圖乃以公共幸福的目的，及由公共意志所組織者。但所謂公共意志究何在耶？其為修辭學上之飾詞耶？抑具在生活上之實在性耶？自實際言之，其意義是否為一種集合之決定，各人之人格所藉以表現者，抑僅係政治家之命令由一羣俯首聽命之羣衆不得已而接受者耶？若係前者，則公財產確誠認為具有對於人格之有機關係，一若耕地之與深知其地之農夫之關係然。若係後者，則集合性質之工業，一如機械，各人或一無用思慮之齒輪矣。輪轉活動，毫無自由，與資本主義雇主下之人手無別，亦不覺其工作在社會上之價值，如機械或性之人在分工之製造業中，作一極專門之工作，所製成之器，何人受用既無從知悉，對於受用者之有益無益更非

所有權猶常與責任相聯。地產之保有與政治作用之關係中尙能見之。在資本主義發生之初，雇主方與二人分化，如工業革命時所常見者，雇主與資本家不分。投資者亦參加工作，運用其財產。但財產愈累積，分化愈甚，資本之所有者與從事工作者不復合一矣。及合股制度興，資本分爲股份，投資者所知者唯一紙憑證，按期取息而已，但所投下之資本乃支配分散世界千萬人生命之力也。此乃彼等所倚以活動之工具，彼等之勞動亦賴以維持，最要者，此乃彼等勞動所受支配及左右之由也。財產功能之分離，至是已告完全，資本之所有者視勞工爲抽象，遙遠，糊塗之啣筒。但求生產，不加顧惜，有何奇也？

投資者之徒猶有金融家，盤轉此等抽象之資本，以獲利益，成爲工業之活動中心。現代制度中，財產之成爲少數人操縱多數人生活之具，已超之極。豈尙可謂其爲有規律之勞動有目的之職業，自由及自立之基礎哉？

五、各家財產之理論

吾人既已將財產制度於社會發展程中，所表現之各種略加擇論，可進而論各家對於財產之基礎及功能之理論矣。財產之理論可大別爲三：一，根本攻擊私有制而主張共產者；二，或由經濟價值或由倫理價值出發擁護私有制者；三，主張分別財產之種類及功用財產問題始

能解決者。

甲。對於財產之攻擊，有根據哲學者，亦有根據宗教者。理想國一書中，柏拉圖所欲發表者乃一完全統一之國家最明晰之大綱。此國家嚴密團結形如一體。任何分子遭受痛苦，即爲全體所覺，如吾人手指傷痛，即能知傷痛在指也。凡足以與社會之團結發生衝突者，柏氏認爲惟家庭及財產二者耳。故主張併此二者而廢之。即不能盡廢，最高尙。最完全社會化及生活最哲學化之衛士，彼等腦中必須不復有家庭及財產之顧戀存在。其主張共產，並非欲求享樂，而在能淡薄自事。柏拉圖派之哲學家所想像之共產社會乃一寺院社會之模型也。其說頗有可議之處，既偏重社會之團結，竟至抹煞個人人格；又認人類可不倚賴物質之供給，實自相矛盾。人不能離物質之供給而生活，而獲取物質之供給又有賴於他人之意志。舉足受擊之處，自不能孤意獨行。至於獲取精神自由之克已推其極勢必否認自主而後止。

財產之原則亦有自自然法之觀點，加以批評者。彼等以爲財產乃人爲之制度，自然所賦之土地及其果實，原無所私。占有，人爲者也。規定占有之制度，亦出自人造之法律。一切人生而自由，生而平等，故生而有利用土地及其果實以達其自有之目的之自由，自由勞動，自由享用。

早期之教會接受此法律制度下之自然共產之概念，更雜以基督教共產觀念。此觀念並不

以柏拉圖之抽象團結之原則爲基礎，而以同教，同神，同宗間之友愛；互助之理想爲出發點。彼等之理想祇能見功於小社會中。一旦教會鄭重其事，欲將國家之法律與基督教之倫理加以調和時，遂又入於斯多噶派分別自然法及人爲制度之窠臼。對於已存之社會結構既行接受，雖以共產爲自然法則，亦無意爲此原則改變決定財產所屬及財富分配之國家制度，所及者惟課富者以相當稅額作爲教會之用及貧民之救濟耳。共產之理論，因已存制度之當前，遂成爲一種慈善性質之教義矣。

共產主義之成爲政治學說，實非體系，惟感情耳。在一小社會中，自可通行。一家族同居一宅，常爲一共產之單位。任何熱情之小團體中，苟能維持其熱情，共產自無問題。然於較大之社會中，可通行共產原則惟限於無義務之享受。如曠野，公共娛樂之所，及某種方面論，清潔，衛生，秩序及優良之政治等，皆可公有財產。任何人均能無代價的享受。且上列中有非公開於一切人即不能存在者，其餘亦皆係公開與限制並無出入者。但此種共產惟及於生活之外表耳。

乙。有以爲經濟秩序能有條不紊，其工具及產品必須有系統之分配。社會之功能不一，而任何功能均需相當之刺激及報酬。故最通行之財產理論即爲勞動及享用產品之說。陸克因之爲財產存在之理由先於法律。依自然之理，土地原公開於一切人民，亦依自然之理，人

對於其自身及其手所工作獲得之產品有享有之權利。因之，凡會「加以勞力」者即爲彼所有之物。土地亦然，凡占據耕種者，該地即屬於彼。但此概念如陸克所自承財產限於使用。「凡使用之後能於生活有益者，即屬於彼。苟過所應得而甚至有害於其身者，即屬於他人。」故陸克謂其理論與獨占壟斷時不相容的。所不幸者，其理論祇合於當時土地豐富，且多未加開墾者美國耳。若至一有組織之社會，彼亦惟能痛心而已。曾曰「人民顯然曾同意於一不均不平之土地分占——我意乃謂出於社會契約，因政府有法律規定，彼等曾同意——如何個人能極正當的，並無損害的，占領過於其可使用之物，可收利息也。」（註六）

註六。 *Second Treatise on Civil Government, Chap. V.*

陸克確曾謂政治及法律均應大致與自然法之原則相適合。苟執此以論財產，陸克生於今日，亦不難取激烈之態度也，雖然陸克之說乃擁護財產及批評工業組織之說也。彼謂工作之機會，生產之出品，及出品之使用俱爲天賦之權利，過此即軼出權利之範圍。此種財產即吾人所謂使用之財產也。其概念乃個人主義的。而經濟制度之結構及活動實受決於整體性之社會。人民生產，交易之社會中，勞動係一社會功能，勞動之工資即爲其報酬。若見乎此，吾人不難得一近於社會性質之概念矣，陸克之說，實即謂人人俱有在經濟秩序中獲一地位之社會權利，使彼能行其機能服務社會，依其貢獻之大小，定其報酬之多寡也。

丙。財產之理論中猶有較陸克更偏於個人主義者。其源亦可溯及上古，亞利士多德對柏拉圖之批評，半由於團結惟社會生活之一種情形。真正之社會乃一由多數不同之部分所構成也。且謂財產係發展個人人格所必需之外界正當之物，彼徧重物的方面，或謂亞氏視共產原則為一種宗教之渴望亦可。私占而公有誠係悅耳之詞，惟祇一悅耳之詞而已，不足以言事實也。蓋吾人不能以法律規定人人須以「無分人我」之精神以使用各人之財產也。

此派思想之中心乃以財產為發達人格之工具。在現代思潮中頗占重要位置。其說之大概，在上文中業已陳述。吾人曾謂一人可據為已有，可隨意使用之物乃有目的的人生之基礎，亦係人格之理性的及美滿的發展所必需之條件。但此原則所含之意義常為世人所忽視，依此原則則凡社會制度不能使一切人，非依法剝奪者，均得發展其人格所需之財產者，皆屬不當，對於現代財產分配之狀態決無容忍之可能。亦決不能坐視財產集中於少數人之手使多數人窮無立錫之地之情形。故此固為一保守之原則也，何知激烈而革命之種子，即生於此？若此原則需要生存與料之平均分配，則即須以一人物質上及精神上之需要為限制積聚之標準。藉財產以避免工作，不用發展自我，而用以支配他人，在此原則中，實不能免於譴責也。故此種擁護財產之論，適為對於豪富之針貶也。財產論中之倫理的個人主義，總於自毀其城廓。丁，最後吾人可進而論社會主義之財產觀念矣。所謂社會主義之財產觀念，就其普通而

言，包括一切分別生產工具之所有及生產品之所有之理論，此種理論困難之點，——純自其理論方面而論，不涉其實施，——首在分別此二種性質之財產之不易，次為決定個人謀取生產工具之狀態及其所受報酬之倫理基礎及方法之困難。於此吾人可先將社會主義之原則與共產主義加以分別。共產主義認為一切事物具可用以享受，無須以金錢或服務相交換。社會主義者認為財產並非人人得而取之，乃為衆人之利益而存在者也。故其分配指派為共同之事。無不勞而獲者。社會主義者所有之問題乃在如何可使社會規約與個人之自由創造及企圖相形調適。於純粹之社會主義之原則中能否解決此問題猶未易言也。

該問題已由民主組織之心理困難處而愈趨繁複。吾人每易謂公共財產與公共企圖乃以公共幸福的目的，及由公共意志所組織者。但所謂公共意志究何在耶？其為修辭學上之飾詞耶？抑具在生活上之實在性耶？自實際言之，其意義是否為一種集合之決定，各人之人格所藉以表現者，抑僅係政治家之命令由一輩俯首貼耳之羣衆不得已而接受者耶？若係前者，則公共財產確能視為具有對於人格之有機關係，一若耕地之與深知其地之農夫之關係然。若係後者，則集合性質之工業，一如機械，各人成一無用思慮之齒輪矣。輪轉活動，毫無自由，與資本主義雇主下之人手無別，亦不覺其工作在社會上之價值，如機械成性之人在分工之製造業中，作一部專門之工作，所製成之器，何人受用既無從知悉，對於受用者之有益無益更非

所能問聞。此種情形，近已引人注意，改良之謀，亦已影響於立法。雖彼等之改良多自個人主義出發，猶少社會主義之傾向。彼等理想之社會有若中世紀之組織，主張個人自由不加限制者，蓋為小農及小工業吐氣也。

此概念應用於土地，自有相當限制。其發展似被阻於經濟之實情。如生產之大規模化，交易範圍之推廣，及性質上複雜等是。但此原則能於財產概念中承認一不能毀滅之中心價值一點，實足稱道。私有財產之能有價值惟在其能充實為人之人格，公有財產於其表現及發達各人之社會生活一點上，亦有同等之價值，現代經濟改造問題中，即在尋求一種方法能適合於近世之工業狀況，而使每人均能於工業制度得一地位，如其生而有之權利。並且得保留其享用公共產物中可視為己有者之權利。可不倚賴私人之憐惜而生，亦不受公衆獨斷之拘束。

此問題之另一方面，則為國家如何能得到一切自然富源及遺產之終及所有權，及如何能為支配工業活動及勞動契約之最高權力。吾人不能重建原始之共產。吾人亦不能舉各人之遺產，土地，及耕種之夥伴，一一保證其不失。吾人之目的乃在於個人與社會之關係上，一方藉教育及訓練，一方由統制工業組織，務使古代原有之安全，及近世之自由合而得之，俾各人能安生於近代複雜之狀況中，務使勞動者能無失業之危險，並於相當之勤儉中，使各人能於病痛等不幸事件發生時，猶能維持。因此種種，吾人須使社會對於一切生產所需之物能有

直接之所有權。簡言之，即使「使用之財產」歸於個人，「權力之財產」歸於民主之國家也。

我們經濟政策的要點：

關於工業的：

- △國家於全盤經濟計畫中，依社會之需要，規定工業開發之程序。
- △依工業之性質定公有私有之分別；凡天然富源與公用事業如礦業電力鐵路等，以公有為原則，但已歸私有者得議價收回之。
- △各項企業依計畫所定得招致國內外商家參加，其首先投資者許以減稅或減輕運費等優待權。
- △由國家就交通發展狀況依農林牧礦所在地勢，在全盤工業計畫上制定各種製造業之分配。
- △獎勵特種國貨之製造，並保護技巧之手工業，由國家與以補助或保證其貸款之利息。
- △原料品免除運輸捐稅。