

中外古今談

—觀 濟 經 的 會 社—

著 文 憲 周

★ 版 出 社 版 出 衆 大 ★

上海图书馆藏书



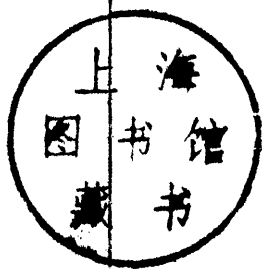
A541 212 0018 4922B

中外古今談

(幼稚雜錄一卷)

周憲文著

程濟



立達書店總經理

永安路一〇二號

~~1004131~~

中外古今談目錄

自序	一
人心不古論	一
與馮友蘭先生論人	一三
論文人相輕	二五
論無爲	四五
談知足	六二
談富貴	六七
說貧	七二
說好	八二
談遠近	九四

談筆名……………一〇一

漫談自由……………一〇七

漫談民主……………一一六

文化武化與物化……………一二三

上下中外古今談……………一二八

「理髮經濟學」……………一三三

亦論建都……………一四三

遷都與建都……………一五五

「科學談相」……………一五九

釋「括地皮」……………一六四

八股新論……………一六七

自序

近兩年來，我寫了幾十萬言的短篇論文。這些論文，有一部份是用「幼稚錄」的名稱發表的。所謂幼稚錄者，這原是個人的隨筆。含義有二。一則記錄當時自知爲幼稚之感想，期以自勉。二則常有自以爲是之見解，及後回想，幼稚可笑，亦錄之，以自勵。因就可知，這些幼稚錄，本來沒有發表的價值，本來不想發表，後來主要還是爲了各方的索稿，就陸續把它發表出來。至其內容的不足道，那是不用說的。否則，我也就不以「幼稚錄」見稱了。

不過，話要說回頭來。雖然幼稚錄是幼稚的，但既經發表，則在「留以紀念」這一點上，又不免是「敝帚自珍」的。我本來打算待戰事結束以後，集同過去所發表的一些論文，刊印留念；但現在因爲各種機緣，把它印行，並且爲了郵寄的方便，每冊以不超過十五萬字爲度。同時還把一些普通論文，也收集在內，因爲這些論文，雖然未嘗以幼稚錄的名稱發表，但其幼稚是一樣的。

在這裏，我要附帶一說的，就是一個人的興趣。前面我已說過，我的「幼稚錄」，本

來不打算發表的，現在不但把它發表了，甚至於反把一些普通的經濟論文，都收在幼稚錄之內。我想這一定為有些朋友所不贊成的。因為他們希望我專心致志寫一二本較有系統的經濟論著，說寫幼稚錄不但是我個人的損失而已。對於這些朋友的好意，我是完全了解的。但同時我又覺得，這是我的一種興趣。一個人的興趣，是超乎利害的打算的。除此以外，我也會想起，目前中國有許多的問題，看來很小，關係實大。據我所知，對於這些問題，還未嘗有人用簡明瞭的文字，加以解釋的。這也許就因為一般人不屑做這工作的關係。我寫幼稚錄，原也沒有要負起這種任務的野心，而祇是一種雜感的記載。不過假定我的這些記載，在這一方面，能有些須的貢獻，那就是我的意外收穫了。至於這些幼稚錄，十九離不開經濟的觀點，這在專攻經濟學的我，可說是無可奈何的。總而言之，我的幼稚錄，祇是一個專攻經濟學的人，對於各種社會現象的一點雜感而已。亦因如此，所以本書又稱社會的經濟觀。這所謂「社會」，也可把它當作各種問題來解釋。

講起興趣，那真是有點奇怪的。本書所集的文字，不但從初校而至校定，我都親自為之，而且每天跑一二次印刷所，自以為無上的快樂，朋友要替我幫忙，都經謝絕了。有些時候，甚而至於，我還想自己辦個小規模的印刷所，規模小到祇能印自己的著作。在這裏，我還可附帶一說的，就是每篇文字，自從起草而至刊出，至少要讀過十遍以上，這簡

直是個笑話。

此外還有幾點要附帶一說的。

一、全稿在發排前，均經重新整理，其中凡有批評到人家的地方，都儘可能的刪去。
二、本書祇是假裝本，希望戰事結束後，還有改裝成較有系統的學科本的機會。三、本書發排不久，印刷所就開始疏散，沒有毅力，這本書目前是不會出版的。但亦因此，有些地方也就不免「將就」了。字之不一律，是其著者。

末了，在此烽火逼近的今天，本書還能夠出版問世，我得鄭重向福建省銀行丘總經理暨印刷所諸先生道謝。

三四、二、一〇、於永安

本書著者其他編著

新農本主義批判

國民出版社

經濟本質論

商務印書館

社會政策論

新生命書局

日本社會發達史

民智書局

經濟學辭典

中華書局

社會政策新原理

中華書局

商業概論

中華書局

經濟政策綱要

中華書局

經濟思想史

中華書局

世界經濟學說要義（第一卷）

中華書局

社會問題與社會政策

中華書局

東北與日本

中華書局

蘇聯五年計劃概論

中華書局

人心不古論

(幼稚錄之一)

最近我寫過兩篇幼稚錄。一篇叫做「釋括地皮」。認爲一切語言文字，都是社會的產物，不是由誰憑空創造出來的。並以括地皮一詞爲例，故名。一篇叫做「上下中外古今談」。對於上下中外以及古今，有所解釋。其中講到古今，祇謂：「好是古而非今（漢書元帝記），這是人類的弱點。因爲人類對於現實，總是不滿的。於是，就起了尙古的心情，不知不覺間，走上了復古的道路。西洋人以有不朽價值之著作爲古典（Classic），中國人修起大學，亦求稽式古典（後漢書儒林傳論）。甚而至於，稱守正不阿者爲古道。文天祥正氣歌有「古道照顏色」語。所以今人看了世風丕變，遂嘆人心不古」。我現在想想，專以所謂人類的弱點來解釋人類之所以「好是古而非今」，這還有點不夠。因援「釋括地皮」例，而作人心不古論。蓋欲說明人類「好是古而非今」之「社會的意義」。是爲序。

所謂人心不古，這一成語，細細攷量，他的重心，祇在一個古字。

古也者，這有兩種解釋。(一)今之對。謂時代之久遠者。如言上古、中古。(二)不趨附流俗曰古。如人品之言古道，文字之言高古。(均見辭源)。由此可知，人心不古的古，主要是指後一解釋而言。所謂人心不古者，主要是說人心趨附流俗。這話合文理，容易懂得。

不過，把人心不古，解作人心趨附流俗，這固然是合于文理，而且容易懂得；但是仔細究研起來，這中間不應該有好壞善惡的觀念存在。蓋所謂流俗，是說「各時各地之風尚習俗，為衆所爭趨，有如水之順流」。如果我們並不武斷各時各地的風尚習俗，全是壞的，全是惡的，則雖為衆所爭趨，而有如水之順流，也就不全是壞的，不全是惡的。比方說抵制仇貨。假定在今天成了全國的風尚習俗，則我人歡欣鼓舞之不暇，還有什麼可以微言責難的。再如說自由平等，賢者還要以運動來促其實現，則一般爭趨於此風尚習俗，而有如水之順流，那也不是一件壞事。且事實上，此時我人所引以為懼的，反是惟恐衆不如順水之爭趨耳。這一道理，十分顯淺，毋須多事說明。甚而至於像「禮記」所載「幼壯孝弟，耆童好禮，不從流俗」，這句話的本身，亦祇是說「不從流俗」而已，原無好壞善惡的觀念存乎其間。有之，亦因為禮記這部書的關係。這好比一部可蘭經——這是所有回教徒認作至善的象徵——在這裏面寫着「不吃豬肉」，那也祇有信奉這本經典的回教徒才會同意人吃

豬肉是件壞事。卽這好壞觀念的發生，並不由於「人不吃豬肉」這句話，是由於這本被視作至善象徵的經典上寫着「人不吃豬肉的關係。所以同樣這句「人不吃豬肉」的話，假定見之於一般所謂閱書上，那就變成了毫無意義。這一道理，也是十分顯淺，毋須多事說明的。

總而言之，照字面說來，人心不古云者，祇說人心趨附流俗而已。這中間原無善惡好壞的觀念存在。

然則，爲什麼今天大家作文談話，在人心不古的下面，老是接着世風日下的一句，而作搖頭嘆息的表示呢？由此可知，一般辭書把古字解作不趨附流俗，這還是不夠的。這不單是說不趨附流俗而已。在這中間，顯然還有好壞的觀念存在。而且這一好壞的觀念，細細體味，還不是說趨附壞的流俗，而是說趨附流俗是壞的。（兩者的意義，大不相同，參看下文。）所以今之所謂「人心不古」，簡直就指「世風日下」而言。何以如此？這是值得我們注意的，也是一般辭書所未及解釋的。

行文至此，我又想起兩句成語。一是「古道照人」。二是「古道可風」。這兩古字，與人心不古的古字，意義就大不相同。蓋不論古道照人或古道可風，照文字釋解，這祇言其照人，這祇說其可風，並不像人心不古一樣，含有世風日下，今不如古的意義。更明白的說，不論古道可風或古道照人，這一古字，祇是道的形容詞，僅言此道並非今道，不像

人心不古的古字，含有好壞善惡的觀念。再進一步說，在這兩句成語中間，縱使同樣含有尙古，即今不如古的氣味，但這與人心不古的古字，仍不一樣。前者好比說「古道是好的」，後者好比說「好道是古的」。兩者顯然不同。拿一淺近的例子來說。前者好比說「過去的四書五經是好的」。後者好比說「四書五經是過去的，故是好的」。四書五經是好的壞，即使見仁見智，還有討論的餘地，但是他的重心，也在四書五經，不在過去。如謂「因是過去的，故是好的」，這即使同樣也是見仁見智的，但其重心，却就在過去。一言以蔽之，不論古道照人或古道可風，重心是在道字。至謂人心不古，則其重心是在古字。即在古道兩字之下，可以接上可風或照人，但也可以接上相反的說明，如「不可風」或「不照人」（不可風還可說，不照人就有問題。此處無暇細辯了）。至在「人心不古」之後，則必須接上「世風日下」；而謂今不如古。其間的差別，顯然可見。

以上所述，都是關於人心不古這一古字的解釋。在這一解釋之下，立刻就要發生一個很大的問題。就是照一般情形來說，（即使不說是絕對的），人類社會總是天天朝着進步的方面前進的。我們即使不說今天一定會比昨天好，但絕無理由可說昨天一定是比今天好。假定這一說法是成立的，即假定說「今不如古」的說法是成立的，則人類社會就祇有退化或退步的可能，絕無進步或進化的希望。這就是說，某一件事，例如讀經，即使有人說

「今不如古」，那還可說這是「智者見智仁者見仁」；至謂今必不如古，那就變成不可思議的，而非常識所可理解的。

然則，這一不可思議的，也可說是非常識的「今不如古論」，即所謂人心不古者，何以會如此深入中國的社會而當作一般人對於世風感慨系之的口頭禪呢？這決不會沒有原因的。而這原因何在？那就是我現在想試為說明的。

一一

顏光衷著官鑑，其中有一段說：「凡媚嫉之人，不能容賢，總是我見之為累耳。有聞其名，雅相慕重，及面前相對，便有一二事忍耐不過，積久愈成齟齬。故容遠賢易，容近賢難，容賤易，容貴難。容暫易，容久難。何耶？氣相觸也，才相抵也，名相傾也。勢相軋也。而彼賢人，亦未能盡平心無我。交久以後，實見他有不是處。往昔慕德，已認為錯敬。今朝嫉賢，反覺為平心矣。夫是之謂不能容彼，實是消遣不下也」。我們在這段話裏，可為「人心不古」得一論證。蓋其所謂「有聞其名」，此即「所聞世」。這就時間而論，就是古。就空間而論，就是遠。又其所謂「面前相對」，此即「所見世」。這就時間而論，就是今。就空間而論，就是近。（在此意義上，古今與遠近，又有連帶關係。因亦本

文可以參看拙稿談遠近)。換言之，我們目所能見者，必限於「目前」。而此所謂「目前」，論時間則爲現在，論空間則爲附近。至於我們耳所聞者，必較久遠。久則言時間之長，遠則言距離之大。故古之於今，猶遠之於近。王充論衡齊世篇說：「述事者好上古而下今，貴所聞而賤所見，辯士則談其久者，文人則著其遠者，近有奇而辨不稱，今有異而筆不記」。這一方面把「述事者」的尙古精神，和盤托出。另一方面則把「古之於今」，「聞之於見」以及「遠之於近」的關係，明白的告訴了我們。(關於此點，擬另文詳論之)。至於一個人所以「重所聞而賤所見」，亦即一個人所以「尊古而賤今」，又照顏光衷的說法，就是一個人所以「容遠易，容近難；容暫易，容久難」，就因「我見之爲累耳」。詳言之，即因「氣相觸也，才相抵也，名相傾也，勢相軋也」。「媚嫉之人」，固然有此「我見之爲累」，而「彼賢人亦未能盡平心無我」。可知這不完全是賢不肖的問題，而爲任何人所不免的。

關於上述一點，馮有蘭先生曾經說過一段近似的話。他說：「人都是人，不是神。此即是說，沒有人是絕對完全的。(不肖固然，賢亦如此——作者。)沒有人是完全合乎人的定義。但亦沒有一個事物能完全合——他的定義。人既是實際的事物，他總有缺點。在時間上或空間上，離我們遠的人，亦有他們的缺點。他們所作的事，亦有缺點。不過這些缺點

，異時異地的人，因為距離遠的原故，不容易看見。因為距離遠的原故，人看異時異地底人或事，都只看到其大體輪廓。其詳細，則看不清楚。如其大體輪廓無大缺點，人即以爲其是完全底。人對於其同時同地底人或事，則是深知其詳底。因深知其詳的原故，不但看不見其大體輪廓的無大缺點，如果其大體輪廓是無大缺點，而且簡直看不見什麼是其大體輪廓。如所謂見樹不見林者。在這種情形下，一個人看其同時同地的事，自然只見其是不完全底了』。這話與顏光衷的話，有些地方，大可參照。不過細細說來，我却別有所見。在我以爲，人就是人，要是變成了神，他就不像人。真實的世界，就變成了虛無的天堂。所以人的本身，是沒有什麼缺點可說的。他可說絕對完全的，完全合乎人的定義的。今之所謂人的缺點，這正是人的特點。亦即人之所以爲人。因爲人之爲人，不能單獨生存。所以人與人之間，必有所接觸。既有所接觸，就有所抵觸。在有色眼鏡之下，就有一部份被看成人的缺點。異時異地的人，大家不接觸，因就少抵觸。這不單是因爲距離遠就不容易看到他的「缺點」。至於人對於「其同時同地底人或事」，所以容易看出對方的所謂「缺點」，那也不如馮先生所說，是「因深知其詳的原故」；而是爲了由接觸而產生的抵觸。關於此點，說來話長，如有機會，當另文就正。

總而言之，今是現實的所見，古是傳說的所聞。語云「百聞不如一見」，這就是說，

現實的所見，是比較正確的。傳說的所聞，那就不甚可靠。人類之所以「戀古厭今」，「是古非今」，而每每搖頭感慨，大嘆其「人心不古」者，說穿了，就是這些人面對着現實的不滿，無法彌補，乃以所聞代所見，即以耳代目，以假代真，希望能在心理上得到一種發泄而已。亦惟如此，故在今天，也祇有善於感慨的人，才於無可奈何之中，大嘆其人心不古，以表示世風日下。質言之，從未見有勇於進取的人，會說「人心不古，世風日下」這些話的。由此，我們也就可以知道，這句成語到底有些什麼價值了。

三

以上所述，是從一般方面來論人心不古，而論點所趨，還祇限於一隅。即上述種種，還祇說明人類是不滿於現實的。但何以人類要於不滿之餘，寄懷戀於過去，徒爲人心不古的感慨，而不寄希望於未來，作勇往直前的奮鬥呢？這還是一個問題。關於這一問題的解答，可算「人心不古論」進一步的說明。以下試由經濟的觀點，加以敘述。這也許是我們研究經濟學者的一種偏見。

不過，講到這一問題，我自覺得十分不安。即我雖然在作人心不古論，但我直到此刻，還是不知道這句成語是何出典。雖然我曾請教過幾位先生，大家也都記不起來。想翻書

，則又無書可翻。因我認爲如果能夠知道這句人心不古的成語的出典，那就可以推究產生這句成語的時代背景到底如何。由此，我們就可從這一時代背景，說明其經濟的意義。——即可用經濟的觀點，來說明當時的人類，何以要在不滿現實之餘，寄懷戀於過去，徒作人心不古的感慨，而不寄希望於未來，作勇往直前的奮鬥？

不得已，求其次。我祇好根據憶測了。照我的憶測。第一：這句成語一定產生在農業社會。第二：這句成語一定產生在農業衰退，社會不安的時期。（我連用兩個「一定」作武斷）。何以言之？先從第一點說起。因在農業社會，人類賴以生存的，主要就是農業。而農業生產，不論就空間或時間來說，都富於安定性。農田既不能任意搬動（空間），農產也不能握苗助長（時間）。在這一社會裏生長久了的人，就於不知不覺間，養成了一種安土重遷（空間）與墨守成規（時間）的習慣。而這習慣的硬化，就變成了守舊與尚古。時人每以爲農民富於保守精神，這理由就在於此。而這理由，也就是人心不古論所以形成的一個根據。因在所謂保守精神的涵育之下，大家就覺得新不如舊，亦即今不如古。所以看到了有人趨附流俗，因就大嘆其人心不古。這是極自然的。

其次，農業生產，在一方面說，固然是富於安定性。但在另一方面，則又因爲農業生產下的人民，是「靠天吃飯的」。一定要風調雨順，才會國泰民安。可是風雨無常，變化

萬千，當時既無科學可作預測，所以人的經驗，就特別來得可貴。因為那些變化無常的風雨，在較長的時間以內，還是有一定的規跡可以推測的。惟其如此，所以年齡愈大，經驗愈多。而且這些經驗往往又是正確的。在這一情形之下，年輕人遇到一些不能了解或不能應付的事情，都得請教年老者，都得憑年老者的經驗來說明，來處理。故在農業社會生活久了的人，就於不知不覺之間，養成了一種特別敬老的風氣。由敬老而尊古，這又是必然的演進。也因為這個原故，一般老年人看到了一些年少者，趨附與他們當年所不同的流俗，就不管好壞，大嘆其人心不古，而感慨系之。

根據上述兩點理由，所以我認為人心不古這句成語的產生，一定是在農業社會。因如社會一旦進步到了以工業為主要的生產事業，則各種新的發明，就層出不窮。這些層出不窮的新發明，都為那些年老者見所未見聞所未聞的。他們的經驗，已不足以應付世變。代之而起的，是一批青年人。現在不是青年人要請教老年人，倒是老年人要請問青年人。什麼飛行堡壘啊，什麼潛水怪艇啊，青年人不但已經見過，而且正在用着。要是說給老年人聽，他們還會當作一種神話看待。所以，在今天這一工業社會，倒是老年人羨慕青年人，羨慕他們見廣識博。倒是老年人不如青年人，不如他們識多。所以尊古的觀念，自也逐漸改變過來。同時，人心不古的嘆息聲，也就相反而來得特別響亮。（工業社會對於老年

的尊敬；祇是爲了道德的理由，詳容另文敘述）。總而言之。農業社會，富於保守性；工業社會，那就富於進取性。前者（保守性）可說是老年人的代表。後者（進取性）可說是青年人的象徵。亦惟如此，我願武斷，在今天的工業社會，是不會有所謂人心不古這句話的；更不會有拿這句話來當作世風日下解釋的。

上文所述，是說人心不古這一古字觀念的產生，完全是農業社會的產物。現在接着，就要講到次一問題。即在農業社會產生了尊古的精神，何以又在農業生產趨向衰微的時期，產生人心不古這一成語呢？我以爲這一問題，比較簡單。因爲古既表示盛，則不古的觀念，自然產生在衰的時候。這好比一個富家子弟，必待門庭敗壞以後，才會感到今不如昔的。

總而言之。我認爲人心不古這句成語，是過去農業社會的產物。而且是農業衰微時期的產物。在某種意義上，今天也許正是一個代表的時期。所以這句成語在今天一部份人看來，也就特別來得真切。但隨中國工業建設的突飛猛進，人心不古這句成語的前途（主要還是這一意識的前途）如何，固然是瞭若觀火；至於這一成語（主要也是這一意識）在今天社會上所起的作用如何？，還是值得有心人加以注意的。但願目前這一新舊交接的混亂時期，趕快過去；把「人心不古，世風日下」，改變爲「人心不古，世風日上」；改後退

中外古今談

一二

爲前進，變懊喪爲歡欣，則我這篇人心不古論之作，也許並非全無意義的。

三三、八、三〇、於建陽

與馮友蘭先生論人

一年半來，足跡未出建陽城，因也寫了不少幼稚雜錄。最近奉准休假進修，遂又僕僕道途。旅中無事，翻閱舊作，知道自己曾經開出了許多「支票」，還未兌現。——即在我這一年半來所寫的稿件中間，常說「詳容另文敘述」的話。可是這些所說的「另文」，直到現在，都還未曾「敘述」出來——此刻，雖然生活尙未安定，可是已經開出的「支票」，倒是急於要「兌現」的。不過，因為急於要「兌現」，故就不免東拼西湊，所以內容之蕪雜，這是毋待別人指摘的。

現在既然準備「兌現」，先得說明「支票」的內容。

最近，我寫過一篇文字，叫做「人心不古論」。在這篇文字裏，就開出了不少的「支票」。其中之一，就是與馮友蘭先生論人的。我曾引述馮先生在其次大著「新事論」中「贊中華」篇上的一段話說：「人都是人，不是神。此即是說，沒有人是絕對完全的，沒有人是

完全合乎人的定義。但亦沒有一個事物能完全合乎他的定義。人既是實際的事物，他總有缺點。在時間上或空間上，離我們遠的人，亦有他們的缺點。他們所作的亭，亦有缺點。不過這些缺點，異時異地的人，因為距離遠的原故，不容易看見。因為距離遠的原故，人看異時異地底人或事，都只看到其大體輪廓。其詳細則看不清楚。如其人大體輪廓無大缺點，人即以爲其是完全底。人對於其同時同地底人或事，則是深知其詳底。因為深知其詳的原故，不但看不見其大體輪廓的無大缺點，如果其大體輪廓是無大缺點，而且簡直看不見什麼是其大體輪廓，如所謂見樹不見林者。在這種情形下，一個人看其同時同地的事，自然祇見其不完全底了」。

接着我提出了不同的意見說：「在我以爲，人就是人，要是變成了神，他就不像人。真實的世界，就變成了虛無的天堂。所以，人本身是沒有什麼缺點可說的。他可說絕對完全的，完全合乎人的定義的。今之所謂人的缺點，這正是人的特點。亦即人之所以爲人。因爲人之爲人，不能單獨生存，所以人與人之間，必有所接觸。既有所接觸，就有所抵觸。這些抵觸，在有色眼鏡之下，就有一部份被人看成人的缺點。異時異地的人，大家不接觸，因就少抵觸。這不單是因爲距離遠就不容易看到他的缺點。至於人對於其同時同地底人或事，所以容易看出對方的所謂缺點，那也不如馮先生所說是因深知其詳的原故，而是

爲了由接觸而產生的抵觸。」

末了，我就開出了一張「支票」，而謂「關於此點，說來話長，如有機會，當另文就正」（以上引文均見拙作「人心不古論」）。

現在就是機會，就是「另文就正」的機會，也就是「支票兌現」的機會。

以上是說「本文之所由作」。

二

根據上節引文，顯然可見，我與馮先生對於人的看法，是不同的。馮先生說：「人都是人，不是神」。又說：「沒有人是絕對完全的，沒有人是合乎人的定義」。我的意見，恰恰相反。我以爲：「人就是人。人是絕對完全的。即絕對合乎人的定義的」。至於我的理由，除在上文已經說過者外，現且提出幾點，記之如左。

第一：首先要講到定義的問題。通常所謂定義，是指界說（Definition）而言。即「爲言以闡其義，使適如其界，無漏無踰」，故名。這顯然是先有事物，後有定義。定義的目的，就在以簡單的文句，說明事物的特性，使適如其界，而無漏無踰。因此，如果事物與定義不符，這是由於定義不足以說明事物，並非事物不適於定義。這是定義的不完全

，不是事物的不完全。但照馮先生的說法，適得其反。這是事物的不完全。並非定義的不完全。這是事物不適於定義，不是定義不適於事物。宇宙事物複雜雜萬千。我們對於某一事物，要有一個完全的定義，這原是一件難事。所以定義與事物不符，往往有之。說得過份一點，也不妨說，宇宙間沒有一個定義是與事物完全符合的。但這是定義不符於事物，不是事物不符於定義。至於這一現象的糾正——即使定義符合於事物，就有待於科學的進步。但科學無論如何進步，總不能叫事物符合於定義，現在馮先生說：「沒有人是完全合乎人的定義」。在我以為，這至多祇能說「目前世界上沒有一個關於人的定義，是完全合乎人的」。這兩種意見，顯然是相反的。

第二：講到目前世界上關於人的定義，恕我淺見，所知不多。一般辭書，說「人爲萬物之最靈者」，源出一人爲萬物之靈」的成語。這一解釋，或者可說稍欠切實。至於馮先生呢？說「人是精神理想的動物」。（見馮著新事論贊中華篇，以下引語均同）。雖然馮先生未曾說明這就是人的定義，但一則除此以外，馮先生沒有下過其他更切實的定義，二則我以為把人解作「有理想的動物」，那也已經夠切實。至少要比「人爲萬物之最靈者」的定義，來得切實。所以，我就以馮先生之言——人是理想的動物——爲人的定義。根據這一定義，馮先生認爲：「沒有人是完全合乎人的定義」。但我以為：「沒有人是不完全

合乎人的定義。（此所以我同意馮先生把人解作有理想的動物）。聖人以修身治國爲他的理想，固然完全合乎人的定義。小人以一攫千金爲他的理想，同樣完全合乎人的定義。所以聖人是人，小人也是人。因爲他們都完全合乎人的定義。至多因爲聖人的理想好，我們說他是好人。小人的理想壞，我們說他是壞人。但好人是人，壞人也是人。推而至於男人是人，女人也是人。大人是人，小孩也是人。普天之下，芸芸衆生，無一不是人。無一不完全合乎人的定義。因爲凡是一個人，無論如何，總有他的理想；至其理想的好壞或大小，那是另一問題。那是與人的本身，即與人的定義無關的。

第三：接着就要說明的，我們常聽人說，張三這人是有理想的，李四這人是沒有理想的。這話換一方式來說，就是張三是有理想的人，李四是沒有理想的人。有理想的人是人的，那無問題。沒有理想的人也是人，這似乎與「人是有理想的動物」這一定義，不相符合。如果有人提出這一疑問，那就完全出於誤解。誤解了事物的層次。（關於此點，可看馮著新事論明層次篇）。大體說來，李四之爲人，固然沒有理想，但這所謂理想的有無，是對張三比較而言。如以李四與其他動物比較，則李四仍舊是有理想的，即李四仍舊是有理想的動物。所以李四雖然不像張三這樣有理想，但李四還是人。我們常以「醉生夢死」四字來形容人的沒有理想，現在即使李四就是這樣一個「醉生夢死」的人，但我們也可相信李

四於醉生夢死之餘，多少亦有一些理想。其實，嚴格說來，醉生夢死的本身，也就是一種理想。想做事是理想，不想做事，也是理想。所以醉生夢死的李四，即所謂沒有理想的李四，如與其他的動物比較，他還是一種有理想的動物，還是一個完全合乎人的定義的人。

三

第四：順便必須指出的，是有理想的與理想的不同。馮先生在謂人是有理想的動物之下，接着就說，「就客觀方面說，理想是事物的完全底典型。就主觀方面說，理想是人對事物的完全底典型的知識」。這兩段話，單獨都可成立，連合起來，就有問題。因所謂有理想的，這祇要有理想，不問這理想是好是壞。（不論是要修身治國，是要一攫千金，或要醉生夢死），這已見前述，茲不復贅。至謂理想的，這一般是指好的而言。亦即指完全的而言。照馮先生的說法，就是「完全底典型」。因為馮先生把有理想的與理想的，偶然混同了，所以馮先生覺得沒有人是完全合乎人的定義。其實，這是說沒有人是完全合乎理想的。亦可說沒有人是合乎「完全底典型」，更可說沒有人是完全好的或完全的。這就前面的舉例來說，聖人與小人，固然都是人，但可說聖人是完全合乎人的理想的，小人則否。聖人是合乎人的「完全底典型」的，小人則否。聖人是完全好的或完全的，小人則否。

不過，小人雖然不及聖人，雖然不完全合乎人的理想，不合乎人的「完全底典型」，不是完全好的或完全的，但他還是人。還是合乎人的定義。因為他也有理想，即有一撻千金的思想。

第五：再進一步，即使說聖人是完全合乎人的理想的，是合乎人的「完全底典型」的，是完全好的或完全的，但這也不是就聖人的人而言的。這還是就聖人的思想行為來說的。換句話說。這是說聖人的思想行為是完全合乎理想的，是合乎「完全底典型」的，是完全好的或完全的。（至其標準如何，那是另一問題），如就聖人的人來說，這與小人，並無不同。聖人有四肢五官，小人也有四肢五官。小人要吃飯，聖人也不能老是餓着肚子。不過一個（聖人）是填滿了肚子，運用四肢五官做修身治國的事。一個（小人）則吃飽了飯，運用四肢五官做一撻千金的事。這同樣是說，不論聖人或小人，兩者都是人，兩者都完全合乎人的定義，中間絲毫沒有不同的地方，至所以一為聖人，一為小人，這是由於他們的思想行為的關係，「與其為人也無關」，即與人的定義無涉。

第六：總而言之，馮先生偶而把有理想的與理想的混同了。既謂人是有理想的動物，因就把人解作是理想的動物。而此所謂理想，據馮先生說，是「事物的完全底典型」（客觀的），或是「人對事物的完全底典型的知識」（主觀的）。故在馮先生的心目中，完全

合乎人的定義的人，應當是完全底典型的。但怎樣才算「完全底典型」呢？馮先生始終沒有說出。其實，這是不可能說出的。所以馮先生祇好說「沒有人是完全合乎人的定義」。要而言之，在馮先生這一混同（即把有理想的混同爲理想的）之下，不但說不出人的定義，就是宇宙萬物，沒有一個定義可以說得出來的。比方說狗。照馮先生這一說法，完全合乎狗的定義的狗，這也應當是「完全底典型」的。再比方說筆。照馮先生這一說法，完全合乎筆的定義的筆，也應當是「完全底典型」的。因此，正如馮先生所說，不但沒有人是完全合乎人的定義，亦沒有一個事物能完全合乎他的定義。這在馮先生的論上，可說是一貫的（縱使不可能說出任何一個定義來）。可是在這一貫的理論之下，就要發生一個大問題。因爲人既不能完全合乎人的定義，他就不是人，難道是狗嗎？更難道是筆嗎？且不論狗與筆，這照馮先生的解說，也是不能完全合乎他的定義的。到頭來，宇宙間，人非人，狗非狗，筆非筆，充滿了不可計數的莫明其妙的東西——就是東西，這照馮先生的說法，也是不能完全合乎他的定義的。——這是必然的結論。但這結論太奇特了。

四

第七：抑有進者，照馮先生的說法，不但沒有人是完全合乎人的定義，更不但沒有一

件事是完全合乎他的定義，就是馮先生所假想的神，也是不能完全合乎他的定義的。馮先生說，「人都人，不是神」，所以沒有人是完全合乎人的定義。意思之間，假定人變成了神，人就可以完全合乎人的定義。其實，如照馮先生的說法，人即使變成了神，仍舊是不能完全合乎人的定義的。因如我們相信多神教，那末神就是人的化身。地上有各式各樣的人，天上有各式各樣的神。有善神，有凶神。有男神，有女神。有老神，有少神，其不能完全合乎人的定義，這與人之不能完全合乎人的定義，是一樣的。所以，馮先生說的神，一定是指惟一的神。這假定就是上帝。但什麼是上帝的完全的定義呢？到頭來，恐怕祇好根據舊約聖經，說「是在六天之內創造宇宙萬物的神」。如果這一定義是絕對完全的，那末，絕對完全的人的定義，勢必要像上帝一樣，能在六天之內創造宇宙萬物。反過來說，能在六天之內創造宇宙萬物的人，才算是完全合乎人的定義的人。這當然沒有一個人能合乎這一定義的。更說不到完全。但是觀乎馮先生所說人的缺點，又是不在他不能於六天之內創造萬物，則可知絕對完全的人的定義，又是另有所在。其實，上帝所以被稱為完人，（也可說是完全合乎人的定義的人），還不是因為上帝能於六天之內創造宇宙萬物，而是因為上帝是唯一的。假定宇宙間同時有兩位上帝，這中間就大有問題。現在世界上既有若干萬萬的人，所以即使人變成了神，如照馮先生的說法，他仍不會完全合乎人的定義的。

第八：我想馮先生的議論，當不致於如此。他所謂社會上或歷史上（即不論古今——作者）沒有人是完全合乎人的定義，這不是書本上排印的錯誤，那恐怕祇說無論古今，世界上未嘗有過一個十全十美的人。換句話說，即未嘗有過一個所謂完全的人。這看馮先生說：『人既是實際的事物，他總有缺點，他所作底事，亦總有缺點』，似乎我的推論，還近情理。果然，這就不是人的問題，即不是人的定義的問題，而是人的思想行爲的問題，即所謂好人與壞人的問題。世之所謂完人，就是頂好的好人，也可說是完全的人。但這所謂完全，是指人的思想行爲而言，並非指人的本身來說。而且事實上，今之所謂完人，乃上帝之別稱，世界上祇有聖人，並無完人。所以我們儘可有完人與聖人的定義，但同時一定還有人的定義。假定完人、聖人都是人，那就人來說，這與常人沒有不同。其實同樣一個人，怎樣才算是完人？怎樣才算是聖人？這就主觀的觀點出發，仍舊是見智見仁的。又由客觀的觀點出發，那也有時代意義的。古之聖人與今之聖人，標準就不見得完全相同。馮先生說沒有人是完全合乎人的定義，這一所謂人的定義，也許就是完人或聖人的定義，但決不是人的定義。我們可以說，世界上沒有完人，少有聖人，但是我們不能否認芸芸衆生都是人。

第九：末了，要由關於人的定義的問題，講到關於人的好壞的問題。馮先生認爲「人

既是實際的事物，他總有缺點，他所作底事，亦總有缺點」。在我以為，人是沒有缺點的，人所作的事，也是沒有缺點的。有之，也不是缺點，而是特點。這些特點，在好的方面說，就是優點。在壞的方面說，才成缺點。但這所謂好壞，是由人與人的關係而言的。亦就是人與人接觸的結果。關於所謂好壞的問題，我曾寫過一篇叫做「說好」的文字，已經講得很多，此處不再重述。現在祇想隨便舉個例子，加以說明。比方說茲有某甲，歡喜「隨手取物」，這可說是某甲這個人的缺點，也可說是某甲這個人所作事的缺點。所以如此說法，還是因為某甲的隨手取物，是影響到別人的關係。亦即人與人相接觸的結果。假定普天之下，祇有某甲一個人，他雖然隨手取物，因為並不影響別人，故也說不上好壞。這祇能說某甲有隨手取物的特點（習慣）而已。所以，一個有隨手取物的習慣的人，如果離開我們遠了（不論就時間或空間而言），與我們接觸不到，即他所取的物，並不是我們的，我們也就不覺得這是壞的。所以，「必親受之」，而始有壞的感覺發生。我們聽到某甲有隨手取物的習慣，雖然未曾親受而亦發生壞的感覺，這必由於曾經親受的聯想。總而言之，人就是人，人的本身是沒有什麼缺點的，人所作事的本身，也是沒有什麼缺點的。馮先生所謂「異時異地的人不容易看見對方的缺點」，又所謂「一個人看其同時同地的事自然即見其是不完全底了」，真正的原因，都是由於人與人的接觸所生的抵觸。這是我的意

見，而與馮先生根本不同的。（本節所述，也就是過去之所謂性善性惡的問題，借手頭沒有參考書，可供引證）。

三三、十、五、於永安

論文人相輕

(幼稚錄之一)

一、引言

二、文人相輕等於同行嫉妒

甲、實際的原因

乙、表面的原因

三、文人相輕甚於同行嫉妒

甲、可能的更甚

乙、表面的更甚

四、結語

一 引言

魏文帝著「典論」，內有「文人相輕，自古已然」語。這可見文人相輕，遠在三國以

前，並不始於今日。即在今日，至多祇可套句濫調，說是「於今爲烈」罷了。

然則，彼此同屬文人，何以相輕而不相重呢？

這首先對於文人的涵義，需要有個說明。

按所謂文人，講得通俗一點，就是讀書人。不過，同是讀書人，他的涵義，過去的與現在的，也不相同。明白些說，中國過去的讀書人，他們所讀的書，都不出乎四書五經。這不像今天，同樣是個讀書人，有些是讀社會科學的，有些是讀自然科學的。而且同樣是讀社會科學或自然科學的，這中間又有各種不同的科別。因此，中國過去的讀書人，爲了所學相同，所以他們的出路也就祇有一條。就是「學而優則仕」。這不像今天，儘管「滿朝朱紫貴」，仍舊「盡是讀書人」，但畢竟還有許多讀書人，是從事於農工商業的。換句話說，今天的讀書人，其所學的範圍既廣，故其出路也寬。惟其如此，文人的涵義，到了今天，也有廣狹的不同。廣義的文人，是指今天各種各樣的讀書人，即指所謂知識階級而言。狹義的文人，則仍指過去所謂「有文學之人」（見辭源）。至於文人相輕，固然不論廣義的文人或狹義的文人，都是一樣的。不過比較起來，一定是後者更甚於前者。至於本文所論，除有特別說明者外，都指後者（即狹義的文人）而言。這並不因爲前者（即廣義的文人）相輕的程度，比較好些，主要還是爲要節省篇幅。這是須要特別說明的。

二 文人相輕等於同行嫉妒

接着就要追問原因。最簡單的說法，還是由於同行嫉妒。所以我說文人相輕等於同行嫉妒。

那末，同行爲什麼要嫉妒？這有幾點原因可說的。而這原因就是文人相輕的原因。但這原因，又可分兩類。一是實際的原因，二是表面的原因。茲分述之。

甲、實際的原因

第一：彼此因爲是同行，好壞就有所比較。大家既有所比較，而又誰都不甘落後，於是就互起嫉妒。由互妒而相輕，這是必然的結果。假定說現有甲乙兩人，甲業木工，乙爲泥匠，各行各路，無從比較。因在甲乙之間，也就無所謂好壞。甲固不比乙好，乙也不比甲壞。彼此之間，既無可嫉妒，就毋庸相輕。要是甲乙同爲木工或泥匠，那情形就大不相同。嚴格說來，不是甲比乙好，就是甲比乙壞。祇要彼此都不甘落後，則一定要由互妒而至相輕。至所謂文人，既然彼此同是以文爲業，這是同行。所以上述同行嫉妒的第一個原因，是同樣可以應用在文人相輕上的。亦惟如此，所以狹義的文人，其相輕的程度，更甚於廣義的文人。蓋就廣義的文人來說，雖然彼此都是文人，即在文人這一點上，雖然彼此

是相同的，也可說是同行，但作進一步的推究，則甲學社會科學，乙學自然科學，彼此還是不同，彼此的好壞，還不易比較。所以，彼此也可減少互妒的成分，亦可減低相輕的程度。總而言之，這因同行嫉妒，亦即文人相輕的第一個原因；是由於好壞的比較，所以凡是好壞的程度愈接近的，爲了愈要比較，故其嫉妒或相輕亦愈甚。當然，根據同一理由，同行也可不嫉妒的，文人也可不相輕的，那就在好壞相差很遠，兩者無從比較的時候。在這時候，同行不但不嫉妒，而反可加以提攜的。文人不但不相輕，而反可加以吹噓的。舉例來說，前者即是木匠師傅對其徒弟的熱心提攜，後者好像化學專家之爲其高足廣作吹噓。至其原因，就在他們彼此之間，好壞相差太遠，兩者無從比較。所以這一事實，對於同行嫉妒或文人相輕，不但沒有衝突，而且是一致的。

第二：彼此因爲是同行，工作就有所抵觸，大家既有所抵觸，而又誰都不肯讓步，於是就互起嫉妒，由互妒而相輕，這也是必然的結果。同樣說個比方，甲業木工，乙爲泥匠，彼此的工作，不但不相抵觸；在整個建築物上，大家的工作，還是一致的。大家非但不相反，而且是相成的。即木工與泥匠，都爲建築一座房屋所必需的。因此，大家用不到互妒，彼此毋須乎相輕。要是甲乙同爲木工或泥匠，那情形就大不相同。甲要做這工作，乙也要做這工作。彼此的工作，就相抵觸。祇要彼此都不肯讓步，則一定是由互妒而至相輕

。至所謂文人，既然彼此同是以文爲業，這就是同行。所以上述同行嫉妒的第二個原因，也就可以應用在文人相輕上的。亦惟如此，所以狹義的文人，其相輕的程度，更甚於廣義的文人。蓋就廣義的文人來說，雖然彼此都是文人，即在文人這一點上，雖然彼此是相同的，亦可說是同行，但作進一步的推究，則甲學社會科學，乙學自然科學，彼此還是不同，彼此的工作，還是不易抵觸。所以，彼此也可減少互妒的成分，並可減低相輕的程度。同樣，總而言之，這因同行嫉妒，亦即文人相輕的第二個原因，是由於工作的衝突，所以凡是工作的性質愈接近的，爲了愈易衝突，故其嫉妒或相輕亦愈甚。根據同一理由，同行也可不嫉妒的。文人也可不相輕的。那就在工作範圍很大，兩者並不衝突的時候。在這時候，同行不但不嫉妒，而反可彼此合作的。文人不但不相輕，而反可互通聲氣的。舉例來說，前者好比一個木匠，自己做不了的工作，他一定願意介紹給他的同行。後者好比一個教員，自己教不完的功課，他一定願意介紹給他的同文。（指同行的文人而言，下同）。至其原因，就在他們彼此之間，工作覺得太多，兩者並不抵觸，所以這一事實，對於同行嫉妒或文人相輕，同樣不但沒有衝突，而且是一致的。

乙、表面的原因

上述兩點，即好壞的比較與工作的抵觸，總括起來，可以說是利害的衝突。這一利害

的衝突，就是同行嫉妒，也是文人相輕的實際的原因。此外，也有兩點，雖在實際上，並非由於同行嫉妒或文人相輕，但在表面上，却會變成同行嫉妒或文人相輕的，故名此為表面的原因。茲分述之。

第一：那就因為彼此都是同行，彼此都是文人，彼此的長處固然大家知道，就是彼此的短處，也是瞞不過大家的。比方說一個木工，他的技術究竟高明到如何程度？他所建築的房子，雖在形式上，富麗堂皇，但在骨子裏，究竟會否偷工減料？這些都祇可騙騙外行人，對於同行的木工，是騙不過的。這就是說，因為大家是同行，彼此的本領，大家都很清楚，所以儘管有許多外行人說你好，往往一入同行人的眼中，就顯出了壞。這在實際上，原非由於同行嫉妒，（即在他們中間，原沒有利害的衝突），但其結果，在表面上，大家看起來，就好像是與同行嫉妒一樣的。（即好像是因為利害的衝突）。同行如此，同文亦然。一位文人，不論你有多少學問，在一目不識丁者看來，總是了不起的，總是可以尊重的。如果大家都是文人，各人究有多少實學，彼此心裏就很明白。因此，對於對方，也就不像一目不識丁者對他這樣尊重。這在表面上，即在第三者看來，就變成了文人相輕。也因為如此，所以狹義的文人，其相輕的程度，是更甚於廣義的文人的。蓋就廣義的文人來說，雖然彼此都是文人，即在文人這一點上，雖然彼此是相同的，亦可說是同行，但作

進一步的推究，則一位學自然科學的人，他說天有多高，地有多厚，縱使信口開河，毫無根據，但在位學社會科學的人聽了，就莫明其妙。甚而至於，他會像目不識丁的人一樣，祇是覺得新奇，祇是佩服他的學問淵博。可是，這些話如被同樣研究一種自然科學的人聽了，那就一點都不能假借。在外行人覺得愈新奇的，在同行人覺得愈可笑。外行人的尊重，也就成了內行人的輕視。亦因如此，所以不論是同行或同文，凡是彼此所學愈接近的，則在表面上看起來，就愈有同行嫉妒或文人相輕的嫌疑。其實，這祇是嫌疑而已。

第二：上述一點，雖然祇是一個同行嫉妒的嫌疑，但遠與所謂同行的行，具有直接的關係。換句話說，雖然在實際上，這算不得同行嫉妒，但畢竟遠與同行的行是有直接關係的。現在所要進而說明的，是有些所謂同行嫉妒，他的原因，並非由於「行」的關係，祇是由於「人」的緣故。比較正確的說法，「行」祇是表面的原因，「人」才是真正的原因。這因為任何人都有他的特點，這所謂特點，是包括個性或習慣等而言的。所以人與人間，如果隔開遠些，相處也就容易些，要是接近了，則因個性與習慣等等的不同，就會發生衝突的。這一情形，在拙稿「人心不古論」及「與馮友蘭先生論人」這兩篇文章上，已經講得很多，可以參照，茲不重述。要而言之，比方說甲乙兩人，甲為木工，乙為泥匠，大家行業不同，接近的機會自然少些。大家既少接近，衝突的機會也就不多。要是甲乙同

爲木工，因爲是同行，彼此接觸的機會就多了。甚至於，太太與太太也會相打，孩子與孩子也會相罵。這些打罵，原與同行嫉妒，並無關係。但在甲乙也都爲了妻子的打罵，而互相水火的時候，這由第三者看來，即在表面上，都可當作同行嫉妒的。同行如此，同文亦然。這就是說，所謂文人相輕，他的原因，往往還是因爲彼此同是文人，生活接近了，所以發生一些日常生活上的糾紛的關係。也因爲如此，所以狹義的文人，其相輕的程度（假定這也算是文人相輕），是更甚於廣義的文人的。蓋就廣義的文人來說，雖然彼此都是文人，即在文人這一點上，雖然彼此是相同的，亦即可說是同行，但作進一步的推究，則一位學自然科學的人，與另一位學社會科學的人，他們接近的機會，畢竟要少些。所以，關於日常生活的糾紛，也就少些。被人看作文人相輕的情形，也就好些。亦因爲如此，所以不論是同行或同文，凡是日常生活愈接近的，則在表面上看起來，就愈有同行嫉妒或文人相輕的嫌疑。其實，這與同行嫉妒或文人相輕是不相干的。

三 文人相輕甚於同行嫉妒

以上四點，都是說文人相輕，同於同行嫉妒。但文人相輕與同行嫉妒，到底不是完全一樣的。在某種意義上，且不妨說文人相輕是甚於同行嫉妒的。何謂「某種意義」？這可

分兩方面來說。一可說是可能的更甚，二可說是表面的更甚。前者是說文人相輕，是可能的更甚於同行嫉妒，後者是說文人相輕在表面上更甚於同行嫉妒。試分論之。

甲、「可能的更甚」

第一：在同行嫉妒，不論其所同之行爲農爲工爲商，他們的資本，比較起來，都不算大。這所謂資本，當然並不專指貨幣資本而言，而還包含學習的時間、學習的精力以及其各種的要素。所以，他們即使在同行中間，競爭失敗了，他們的損失，也不算大。至於文人，他不但是「十年寒窗」，「鐵硯磨穿」，可說是畢生所有，盡耗於此。所以失敗不得。因此，文人相輕，遂亦可能甚於一般的同行嫉妒。如果要說比方，現在也可舉個例子。一位木匠，他的本領是化了三年工夫才學成功的。現在縱受同行排擠，而立不住腳，祇不過白化了三年的工夫而已。至於一位文人，就說是十年吧，也要比木匠多出七年。故其相輕的程度，也就可能高出三倍。

第二：上述所謂資本，還是就過去的來說。現在即就今後的來說，也是文人相輕可能甚於一般的同行嫉妒的。因爲一位文人，他「十年寒窗」，祇學會了一套本領。如果中途受人排擠，不能在文壇立足，不能以文爲生，他已無法改業。換句話說，他即使有「投筆歸田」或「從工」、「從商」的決心，但事實上，所謂「隔行如隔山」，本已難乎其

難，何況讀書人的地位，向居四民之首，改業等於降級，縱使可能，也非所願。（這就與下述要面子有關係）。所以，他就不像一般的同行容易改業。現在假定有一木工，如果被同行排擠，而致不能立足，他還可改學泥匠。即使不改學泥匠，就是降一級，替人家打雜，也未嘗不可。至少不像一位文人改業那樣困難，而且有失身份。這也是文人相輕可能甚於一般的同行嫉妒的。

第三：也因為文人向居四民之首，在平時就看不起那些農工兩人，早於不知不覺之間，養成了一種惟我獨尊的意識。換句話說，過去的文人，因為他們的優越感，特別發達，所以要是碰到一位同樣的文人，彼此由於這種優越感的驅使，就會在不知不覺之間，流露出一種互妒相輕的意識的。這一意識，在一般農工兩人中間，固然也是有的。但因他們一向自視較低，他們一向沒有像文人那樣發達的優越感，所以他們同行嫉妒的程度，也就不像文人相輕來得厲害。這一情形，換一方面來說，就是要面子。一般的農工兩人，固然也要面子，至其程度，則遠不如向居四民之首的文人。因為文人特別要面子，所以對於同樣的文人，也就特別相輕。因由別人的輕，才可顯出自己的重。這也是文人相輕可能甚於一般的同行嫉妒的。

第四：因為文人所作的文，可以說是超空間的，故就空間來說，他所及的範圍，就特

別來得廣。這就有特別顯出文人相輕的可能。關於此點，需要舉例說明。比方說，現有兩位木工，一居北平，一住廣州，他們雖屬同行，畢竟因為空間隔得遠了，他們的好壞，固不易比較，但他們的工作，也不相抵觸，總括一句，就是他們的利害，並無衝突。所以，他們也就無需乎嫉妒。工人如此，商人亦然，北平的藥舖與廣州的藥舖，雖屬同行，雖然他們利害衝突的可能性要比工人大些，但畢竟各有各的營業範圍，可以互不相犯。至於文人，那就不同。一篇文章出去，不但可以很快的傳遍國內，甚且可以很快的遍佈世界。所以，廣州的文人與北平的文人，雖然南北異處，但其利害的衝突，宛如近在咫尺。惟其如此，所以文人相輕也就可能甚於一般的同行嫉妒。

第五：換一觀點來看，因為文人所作的文，可以說是超時間的。故由時間來說，他所在的範圍，就特別來得遠，這也就有特別顯出文人相輕的可能。關於此點，同樣需要舉例說明。比方說甲乙兩木工，一生於清初，一存於現在，他們雖屬同行，畢竟因為時間隔得遠了，他們的好壞，固不易比較，他們的工作，也不相抵觸。總括一句，就是他們的利害，並無衝突。所以他們也無需乎嫉妒。工人如此，商人亦然。清初的藥舖與現在的藥舖，雖屬同行，但是他們的利害，是不相衝突的。這不像文人，一篇文章出去，可以傳之千古，而且往往希望傳之千古，因此，不但同一時代的文人，他們相輕的程度可能甚於一般的

同行嫉妒；甚而至於不同時代的文人，都還可以相輕的。因為時代雖然不同，前時代的文人雖已作古，但是他的文產還在現代流佈，對於現代的人文，仍有感同切膚的關係。惟其如此，所以文人相輕也就可能甚於一般的同行嫉妒。

第六：與上述兩點相似，而實並不相同的，就是由於名利重點的不同。固然，不論同行嫉妒或文人相輕，都是由於利害的衝突，而此所謂利害的衝突者，總而言之，不外乎『名相傾也，利相左也』。即爲了名利。不過兩者雖然同是爲了名利，如果加以細究，這中間也有輕重的不同。即在文人，是利由名來。所謂『學而優則仕』。所謂『書中自有黃金是』。那是說明，名先於利。沒有名，就不會有利。而所謂文人相輕，就是各輕其名。這屋文人所最痛心的。至於一般的同行，雖然他們也與文人一樣，並不忘情於名利。但在名利中間，他們是先利後名的。他們是名由利來的。他們已經不讀書，如果再是沒有錢，那末名是不可得的。因爲如此，文人相輕也就可能甚於一般的同行嫉妒。蓋在『利先於名』的一般同行中間，爲了眼前的利，他可放開暫時的名。至於文人，因爲『名先於利』，反常爲了眼前的名，而放開暫時的利。在這意義上，文人常罵一般的農工商人『孜孜爲利』，要知其罵的重點，倒不在『爲利』，而在『孜孜』。所以一般的農工商人，就常還敬文人一句，說是『死要名』。他們自己也要名，但不像文人這樣『死要』。而且名與利較，前

者不但在時間上可比後者來得久，即在空間上也比後者傳得廣。這可參看上文，此處不復詳述。總而言之，因為文人是『先名後利』的，就其相輕的程度，遂亦可能更甚於一般『先利後名』的同行嫉妒。（參看拙稿談富貴）。

第七：又原所謂利害的衝突，不論是由於好壞的比較或工作的抵觸，都是愈接近而愈露骨的。這在時間相隔久了，或空間相距遠了，彼此的利害既疏，彼此的衝突也少。此所以古人有『君子之交淡如水』的說法。（參看拙稿人心不古論）。現在一般文人，（尤其是狹義的文人），大家的出路是相同的，（學而優則仕），工作的地點是相聚的，（多為國家機關），甚而至於彼此發表文字，也都集中在幾個報紙雜誌上面，絕不像一般的農工商人，他們的出路較廣，工作的地點較寬，（工廠工人比較問題多些，其中的一個原因，就在他們是在一起工作。當然，大家聚在一起工作也可促進大家的團結，但這是另一問題）。所以，他們的利害衝突，也不像文人來得露骨。這是由工作場所比較集中來說明文人相輕是可能甚於一般的同行嫉妒的。

第八：此外，還有一點可說的，因為文人的工作，就是作文，所以他在他所作的文上，取笑取笑別人，挖苦挖苦別人，一方面達到了他的工作的目的，同時也可達到他的罵人的目的。換句話說，就是文人相輕，可以與他的工作，同時完成的。在這意義上，可以說

是一舉兩得，可以說是輕而易舉。至於一般的同行嫉妒，情形就不相同。同樣假定兩個木工。他需要做工作，但是在他所做的工作上，是無法表示對於同行的嫉妒的。他對於同行的嫉妒，如果要想有點表示，他一定要在工作完畢以後，或把工作停止下來。他絕對沒有像文人相輕這樣來得既「便」且「利」的。（縱使他也可在他的工作上，做點花樣，表示他的嫉妒）。不獨如此，因為文人原以作文為主，除作文外，無甚他事，所以他們是所當有閑階級。閑着無聊，順着筆尖，就可對別的文人輕他一下。至於一般的同行，他們終日忙於生活，縱有嫉妒之心，却不容他畫情表露。這也是文人相輕可能甚於一般同行嫉妒的一個原因。

乙、「表面的更甚」

以上是說文人相輕可能的更甚於一般的同行嫉妒。現在就要說到文人相輕在表面上更甚於一般的同行嫉妒。這兩者原不易明白的分開，大體前者是指有意的、主觀的而言，後者則對無意的、客觀的來說。茲分論之。

第一：按所謂文人，前已說過，原是知識身段。因為他能文，因為他有智識，故在「重」人的時候，即使不是有意的，也可「重」得特別可怕，使人啼笑皆非。但是在「輕」人的時候，同樣即使出於無意的，也可「輕」得特別可怕，使人啼笑皆非。

不像一般的同行。假定說是兩個木工，他們即使不嫉妒，固然也說不出怎樣漂亮動聽的好話來，反過來，就是嫉妒到了極點，也祇能粗言粗語，打打罵罵而已。至於文人，他會挖苦，他會反擊，他還可假借名義，簡直是「神乎其技」。這些「神技」，在士觀上，雖然是有意的，但在客觀上，也可說是無意的（即由於智識較高的必然結果）。因此，文人相輕，即使與一般的同行嫉妒，同其程度，但在表面上，至少前者要比後者來得兇些。

第二：總而言之，因為文人能文，而文字的宣传作用，遠在口頭的宣传之上，即前者與後者比較，不但可以宣得遠，而且可以傳得久，所以一般的同行嫉妒（假定是兩位工人或兩位商人），即使他們在客觀的技巧上，也學會了文人的本領，能夠挖苦，能夠反擊，還能假借名義，但畢竟因為是口頭宣傳，知道的人不多，這不像文人相輕，他們用的是文字宣傳，故其效力也就較大。因在第三者看來，即在表面上，也就覺得特別精彩，似非一般的同行嫉妒所可望其項背。那好比兩位婦人家，在街上相罵，即使有時比兩位文人在報上互罵，還有精彩，但畢竟知道的人不多。別人即使知道了，不久也會忘記，所以也就不像文人相輕一樣，不但可以引起當時大家的注意，而還可以引起今後大家的回憶。（這與上節第四、第五兩點，有相似處）。這也是表面上，文人相輕更甚於一般的同行嫉妒的。

第三：接着必須指出的，所謂文人相輕，這是文人替自己說的。至於同行嫉妒，在文人看來，那是文人替別人說的。世界上凡是自己的事，總比別人的事，看起來要清楚些，說起來要真切些。所以，即使一般的同行嫉妒，其嚴重並不亞於文人相輕，但在文人自己看來，總是前者不及後者的。這決不是文人故意看輕人家的事，特別看重自己的事。實在因為對於自己的事，知道得多，對於別人的事，知道得少。這一道理，反過來說，就很明白。儘管文人相輕，說是基於一般的同行嫉妒，但在一般人的心目中，看那些文人，却都是相重，而不相輕的。試執一農民而問之，他會知道同行嫉妒，但就不大明白有所謂文人相輕的。也因為這一關係，所以在表面上，由文人自己看來，往往也就覺得文人相輕是甚於一般的同行嫉妒的。

第四：因為文人，他的主要工作，就在作文，即使在實際上，絲毫沒有文人相輕的意思，不過，「多言必失」，文作多了，難免不牽涉到別人的。關於這一點，我想一般文人，大都是經歷過來的，往往在文章上，偶然引了人家的一兩句話，甚而至於雖然沒有正式引用，但已無意的觸犯了人家。此時，連自己都還未曾知道，可是人家已在發怒了，人家已下攻擊了。這一情形，在一般的同行中間，是沒有的，至少是少有的。比方說一位木工，祇要他的內心，未嘗嫉妒人，則不論他造多少房子，做多少工作，在他的工作與他所造

約房子上面，這是不會牽涉到別人的。這點不同，也可說在表面上，文人相輕基於一般同行嫉妒的這個原因。

第五步更進一步，因為任何文章，都是人做的，所以往往在實際上，是對於事物的研討，但在表面則，這會變成了文人相輕的。這一情形，是常有的。比方說，一座山，文人甲寫了兩篇詩，說他如何。文人乙也寫了一篇文章，說他怎樣。甚至於互相辯論。這不論誰是誰非，總歸是就專輪事，絲毫沒有相輕的意識。但在此時，因為兩人的意見不同，又經辯難，故在第三者看來，即在表面上，這又是文人相輕。此一情形，在一般的同行中，固然是最普遍的。因為兩個文人，也不可能拿同一個題目來做文章。甲乙兩人，拿同一題材來做文章，大誤兩人的知識，因為這批文人，所以表而一替，文人不相輕。甲乙兩人，同以某一事物作題材，天各一方，這有一點人，他總注想，是相輕的。現在進一步，也有文人甲，即用文人乙人因為規矩，不同的子，經辯論，這批文人，相輕。現在進一步，也有文人甲，即用文人乙的文字，誰題謝的，乙撥表了這批文人，甲就以此為題，發揮他的意思，這在甲的主觀上，祇是找到了一個問題，他批評人家的文章，正像他批評天然的山水一樣，原沒有半點相輕的意識（也請祇為了一些稿費）。但是，因為甲所找到的題目，就是乙的文章，也就

是乙的意見，故在表面上，就好像是文人相輕。詳細點說，甲的意見，原是對事的，但一般人，尤其是書事的乙，往往認他是對人的。這就因為任何文章，都是人做的。這不像山是天然的。所以，一個人對於天然的山水，儘可批評，如果也用批評山水的態度，去批評文章，那就大有問題。那就會被認作文人相輕。這一情形，在一般的同行中間，是沒有的。甲乙兩個木匠，甲固不能拿乙的營造物做工作的目標，乙也不能拿甲的營造物做工作的對象。工人如此，農商亦然。也因為如此，故在表面上，文人相輕似又甚於一般的同行嫉妒。

第七：末了，更有一點，可以一說的。因為文人的工作成績，就是文章；至於文章的技巧，所謂智者見智仁者見仁，往往是沒有一定的好壞可說的。就是文章的內容，也是見仁見智的，往往也是沒有一定的是非可說的。你說是，我可以說非。你說好，我可以說壞。也因為如此，這在表面上，就好像是文人相輕。此所以同樣是文人，廣義的文人要比狹義的文人好些。蓋知兩位學數學的人，一說三加五等於八，一說三加五等於十，這顯然是後者錯了。要爭辯都無從爭辯起。要是碰到兩位學哲學的人，不說別的，就連唯心與唯物，也都可以爭辯一輩子，而終於得不到結論。這一情形，在一般的同行中間，是比較少有的。兩位木匠，各造房子，到底誰的房子造得好，固然也可爭辯，但畢竟因有實物可以對

比，這是容易解決的。文人相輕，在表面上，所以似乎甚於一般的同行嫉妒，這也未始不是一個原因。

四 結語

本文拉雜寫來，雖然意向未盡，但已起過了豫計的篇幅，現在需要趕快結束。

綜上所述，可知文人相輕，固然不足以說明文人的不好，即並非因為文人不好，所以彼此相輕，但就相輕這一事實來說，這畢竟不是好的。此其一。這一不好的相輕，既然不是因為文人的不好而始存在的，故其發生，自有其社會的背景。試觀狹義的文人，比較廣義的文人，相輕尤甚，就可思過半了。此其二。亦因為如此，請文人範圍之日益擴大，即日由狹義的擴大而成廣義的，故文人相輕這一不好的現象，自可逐漸消滅的。此其三。退一步說，就在今天，一般的所謂文人相輕，依照本文的各種分析，也可見其大部份還是由於客觀的誤解，並非由於主觀的實情。此其四。

所以，我們大可以說，文人相輕，雖然自古已然，但不一定就是於今為烈的。由相輕而相重，這倒是一定的。這種一定的發展，固然有特於我們的努力，即努力推進中國的現代產業，使中國變成一個現代的國家，使文人的範圍擴大，由狹義的擴大為廣義的，而兩

時亦須我們把人與事分開。我個人如果能夠做到分開人與事的一點，那就在今天，文人也不是怎樣相輕的。當然，嚴格說來，這種人與事的分開，也是需要具備一種社會的條件的。而這一社會的條件，歸根到底，回轉頭來，還在推進中國的現代產業，使中國成爲一個現代的國家。

要而言之，文人相輕，這一觀念的普遍存在，這是中國文化發展前途的絕大障礙，棄而去之，這是今天中國每一文人所應努力的。

論無為

(幼稚錄之一)

一、問題的提示

二、無為的解釋

第一、不動說

第二、自然說

第三、少為說

第四、順勢說

第五、順理說

第六、順心說

第七、假借說

三、綜合的觀察

四、最後的結論

一 問題的提示

無為，這是中國哲學上一個重要的名詞，也可說是中國哲學上一種重要的思想。然則，什麼叫做無為？這種無為學說的產生，其背景如何？又其影響奚若？換句

，就是這種無爲學說，是怎樣產生的？又其產生以後怎樣？這些都是問題。對於這些問題，我原是外行。茲就窮思所及，記之如左，以爲幼稚錄之一。但在這裏，我得附帶說明一點，就是我的論無爲，祇是就無爲而論無爲，並非討論中國哲學上的無爲。比方說，我們無爲的解釋，分成不動說、自然說、少爲說、順勢說、順理說、順心說及假借說七種，這都是根據個人對於無爲的見解，而不是根據中國的哲學思想的。因此，我雖在各種解釋之下，「引用」到老莊朱程的言論，但這不是對於老莊朱程的研究，而祇是一種「引用」而已。亦因如此，所以「引用」的是否恰當，這在本文，是屬次要的。

現在開始說明什麼叫做無爲。

二 無爲的解釋

什麼叫做無爲？這可有各種不同的解釋。

第一是不動說 本文的主要目的，既然不在研究中國哲學上的無爲，而是就無爲而論無爲，所以首先就得照無爲這兩個字的字面說起。「無者不有也」。「爲者動也作也」，照字面說來，「不有動作」，或「不動」「不作」，這就是無爲。講得通俗一點，就是「不做」。這種拆字式的無爲解釋，顯然是欠妥當的。中國哲學上的無爲學說，顯然不是如

此說法的。這因常識告訴我們，人既是一種動物，他就不能不動，也就不能無爲。其實，這不但動物要動，不能無爲，宇宙間，任何物，就是已死的屍體，無生的礦物，嚴格說來，也無時不在動，也一刻不能無爲的。所以，把無爲當作「不有動作」，這顯然是一種錯誤的解釋。這種錯誤的解釋，茲姑名爲不動說。

中國哲學上的無爲，既然不是不動，那到底作如何解釋？這有後面幾種說法。

第二是自然說 首先我們必須指出，中國古代有些哲學家，像老子，像莊子，他們是把人爲與自然對立起來的。在這意義上，人爲就是不自然。據此推論，無爲就是自然。自然的動作，雖然也是動作，雖然也是爲，但因其是自然的，不是人爲的，所以算是無爲。譬如屍體的腐爛與礦石的變化，這雖也是一種動作，也是一種爲，祇因出於自然，故就算作無爲。人既是宇宙間一種最靈的動物，所以不但也像其他的動物一樣，一定有許多自然的動作，而且必比其他的動物，有過之，無不及。祇要人所有的那些動作，都是人這種動物所自然有的（如一般之所謂飲食男女），結果，這也就像鳥之築巢與虎之搏鬥，甚而至於像屍體之腐爛與礦石之變化一樣，因其是出於自然的，故就算作無爲。這可說是對於無爲的第二種解釋。茲姑名爲自然說。這就表面看來，似還言之成理。其實，這也是說不通的。因所謂「人爲萬物之靈」，這不僅說人比萬物靈些而已。申而言之，這不但有量的不同

對補這有質的差異。更詳細點說，獸之異於禽獸者，不但因為人比禽獸的生存方法來得高明，像「祇能靠巢穴」，「可造銅骨水泥的洋房」，像虎祇能博鬥，人可用發機大砲的武器，而主要還是因為人的生活，是「社會的」。至於什麼叫做「社會的」，這非本文所能詳述（參另文以說明之）。但大體說來，就是人的生存，不能脫離人與人的關係。這不像一般的動物，如鳥如虎，牠們可以單獨生存。亦因如此，所以一般的動物，祇要牠們的生活能夠得到自然的滿足以後，甲鳥用不到向乙鳥拜年，甲虎也用不到向乙虎送禮。這些都無礙於牠們的生存。牠們可以無為。至於人呢？不但吃飽就算數，還有許多所謂人事上的問題。像拜年的禮送禮，固然是「小焉者」，好像是一「不足道」，但有時也可影響到一個人的生存的。至於禮而大之，所謂政治、法律、外交以及軍事等等，無一而非這「小焉者」的擴大，而為人在生存上所必不可缺的。所以人就不能無為。這一道理，與上節所述（即不動說）同樣都很淺顯。這些淺顯的道理，應該都是盡人皆知的。所以多說，反成蛇足。現就不再申明。不過，我在這裏，還要附帶一語的，就是假定我們的老莊哲學，其所謂無為，如果真的如此說法，即謂順自然而為無為，這至多祇是一種形式邏輯。這在實際上，是違反人之所以為人的，是講不通的。

第三是少為說。不過，從表面上看來，像右所述，謂老莊以自然對人為，主張道應自

然，因而倡導無爲，這倒是不錯的。因此，那就奇怪。像老莊那樣的大哲學家，何以還要倡導這種「盡人皆知其講不通」的無爲哲學呢？這是老莊的錯誤嗎？這又不是的。因爲老莊之所謂無爲，一方面固如上述，以自然對人爲，主張適應自然。因而倡導無爲。但在另一方面，他所倡導的無爲，却並不像上述那樣的澈底。明白些說，老莊的意見，並不是說，入除適應自然以外，不當再有所爲，而祇是說，不可爲得太多。例如老子曾謂：「入法地，地法天，天法道，道法自然」，這似乎是澈頭澈尾的自然說，可是接着他的意思是說，故如人能「恃萬物之自然而不敢爲」，則「無爲而無不爲」。否則，「雖欲爲之而無以爲」。由此可知，老子主張無爲，他的目的，還是爲了「爲」。不是無爲之爲，乃是少爲之爲。再如老子所說的「小國寡民」。單就這小與寡來說，也就可見老子之所嚮「無爲，祇是小爲寡爲而已。如果我們再進一步，追究老子這一「小國寡民」的內容，則如使民重死而不遺徙，雖有舟車，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之，使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其民，樂其俗」，這些都不是無爲，而祇是小爲寡爲。所以，老莊的無爲哲學，嚴格說來，祇是主張人當適應自然，盡量小爲寡爲而已。因此，我姑名這種無爲的見解爲少爲說。這種少爲說，在理論上，原是可通的。而問題是在如何叫做少？如何才算多？這就難說了。假定說「小國寡民」的小與寡，就是少爲的少的標準，那不說別的，祇看歷史

的發展。國是由小而大的，民是由寡而衆的，也就可知，老莊的無爲哲學，是過去的了。關於這一問題，就是關於老莊的無爲哲學，是否已經過去的問題，下文還想論及，此處不想再說。

第四是順勢說。卽所謂無爲者，是說順勢而爲，反過來說，就是毋爲逆勢之爲。這因順勢之事，有如水之自高而低，卽使人不爲之，而其結果，亦復如此，故凡順勢利導的行爲，可以說是無爲。至如逆勢之事，則因其「回天無術」，爲而無益，不如不爲。例如「淮南」載稱「若昔所謂無爲者，私意不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立權。自然之勢，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而民弗有，非謂其感而不應，攻而不動者。若夫以火熯井，以淮灌山，此用已而背自然，故謂之有爲。若夫水之用舟，沙之用鳩，泥之用，山之用，夏瀆而冬陂，因高爲田，因下爲池，此非所謂爲之」。又如郭象說：「夫高下相受，不可逆之流也。小大相羣，不得已之勢也。曠然無情，羣知之府也。承百流之會，居師人之極者，奚爲哉？任時世之知，委必然之事，付之天下而已」。〔見莊子大宗師註〕。由此可知，照順勢說的說法，則所謂無爲者，是說「循理而舉事，因資而立權」。就是順「自然之勢」，非謂「感而不應，攻而不伐」。照如此解釋，則像中山先生倡導國民革命，就其爲大勢所趨這一點來說，那可說是無爲。因爲這是「任

時世之知，委必然之事」。亦因如此，這一時侯的無爲，嚴格說來，不但是有爲，而且是大有所爲。（例如革命）。祇是因其所爲，是順乎大勢的，即所謂「任時世之知，委必然之事」，並非矯揉造作，故開倒車，故稱無爲。當然，照這解釋，則如張勳復辟，洪憲改元，那都是有爲。因其是矯揉造作，因其是逆大勢，而非「任時勢之知，委必然之事」。不過，由上所述，可知淮南郭象的順勢說，還是脫胎於老莊的自然說或少爲說的。所以在哲學思想的派別上，這些都還是一派相傳的。至於其間的不同，大體可說順勢說是自然說或少爲說的擴大。比方說，水之由高而低，這是自然的，也是順勢的，原無不同。至於辛亥革命，這在順勢說看來，因其是順勢的，故爲無爲。但在自然說看來，因其是人爲的，故爲有爲。再在少爲說看來，這也可以算作多爲。多爲就非無爲。老莊的自然說或少爲說，其與淮南郭象的順勢說，所不同者在此。而此不同，也就是老莊無爲哲學的發展。關於此點，下文還要提起，此處不再詳究。

第五是順理說 即所謂無爲者，是說順理而爲。反過來說，就是毋爲逆理之爲。這種順理說，初看起來，好像與順勢說，並無不同。其實，是兩樣的。比方說，水之自高而低，這固然說「勢所必至」，「理所必然」，勢與理是一致的。但是有些事，理與勢就不一致。舉個明白的例子。好像在一路賄盛行的社會，一個人接受別個人的賄賂，就勢來說，

這是順的。就理來說，這是逆的。亦因如此，故這就順勢來說，可以說是無爲。因是順勢之爲。但就順理來說，那就是有爲。卽爲逆理之爲。這一時候的無爲，倒是設詞拒絕，或盡出揭發，因爲這才是順理的。所以拿理與勢來比較，理是比較客觀，勢是比較主觀的。朱子說：『擴然大公，祇是除却私意。事物之來，順他道理應之』。又說『至於聖人則順理而已，復何爲哉』？（均見語錄卷一）。這就是說，順理而爲可算無爲。雖然朱子之所謂理，與我所說拒賄之理，涵義廣狹，容有不同，至謂順理而爲無爲，那是相同的。至於順理說與自然說及少爲說的不同，則更顯然可見，毋庸多事說明的。簡而言之，順理之理，既不限於天理，（卽自然之理），則順理說自非自然說。更因順理之事，可以多爲，所以順理說也就不同於少爲說。如果要說比方，同樣可以上述拒賄爲例。這在順理說，因爲拒賄是順理，故爲無爲。至在自然說，則不但是行賂，就是拒賄，亦因人爲的，故爲有爲。（自然說之不能成立，在此亦可看出）。這是順理說與自然說的不同。再在順理說，不但設詞拒賄是無爲，就是盡情揭發，也是無爲。因其是順理的。至在少爲說，那就可能說以拒賄爲無爲，以揭發爲有爲的。這是順理說與少爲說的不同。

第六是順心說 宋儒程明道說：『天道無心而成化，聖人有心而無爲』。又說：『君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應』。如果一個人的心，能夠「廓然而大公，物來而

順應」，那就到了無爲的境界。但在這裏，我們有一點必須指出，因爲明道的言論是對聖人君子而說的，所以要在「物來順應」之上，加以「廓然大公」四字，似與上述朱子所說「擴然大公」只是除却私意」的順理說，是一樣的。其實，細加體味，兩者並不相同。一屬順理說，一屬順心說。因爲像明道這一說法，如果把他應用到聖人君子以外的一般人民，則所謂無爲者，就變成了求心之安。換句話說，就是心安爲無爲。要而言之，我這輪無爲，前已說過，原祇是就無爲而論無爲，並不在研究老莊朱程的學說，所以即使明道的原意，與我的解釋不同，即使我曲解了明道的原意，但以心安爲無爲的順心說，也是講得通的。這比方說，辛亥革命，照順勢說的講法，參加革命是無爲。但照順心說的講法，則必心願參加革命者，始爲無爲。反而言之，即使反對革命，如其反對出於心願，則亦爲無爲。不然者，就爲有爲。這可說是順勢說與順心說的區別。至於順理說與順心說，加以比較，則不論在怎樣的社會環境之下，一個人受了賄賂，這照順理說的說法，都是有爲，但照順心說的說法，那祇要受賄的人，心安無愧，則其受賄，也可說是無爲。其間的區別，是顯然可見的。至其與自然說及少爲說的不同，則更爲明淺，而毋待辭費的。

第七是假借說。還有二種無爲，那可說是假的。因名假借說。這在形式上，又可分爲兩類。一類是自己有爲，要人家無爲。另一類是自己無爲，要人家有爲。前者例如一位帝

皇。他自己儘管是勵精圖治或盡情享樂，（這些在此處都當作有爲），但他所曉諭於其人民的，却是無爲。要他們安份守己。要他們安貧樂道。蓋在這一情形之下，必須人民無爲，始可使其有爲。這是假借別人的無爲，以便其自己的有爲的。反之，也有假借別人的有爲，以便其自己的無爲的。同樣好比一位帝皇。他自己儘管是終日荒嬉，不理朝政，（在此處可說是無爲），但他所曉諭於其人民的，却是爲。要他們努力生產。要他們堅守國防。蓋在這一情形之下，必須人民有爲，始可使其無爲。總而言之，這種無爲，都是一種有爲的手段。即在形式上，這雖分爲兩種，但在骨子裏，兩者是一樣的。易詞而言，兩者祇是一個觀點不同的一體。自己有爲，要別人無爲，目的固在保全自己；而自己無爲，要別人有爲，目的也在保全自己。所以歸根到底，兩者的意義，是相同的。兩者的目的，是一樣的。不過，這種無爲，雖然在政治上，可以發生很大的作用，但在哲學上，那是沒有什麼地位可說的。

三 綜合的觀察

什麼叫做無爲？這大體不外乎上述七種的解釋。現在再就這七種解釋，加以綜合的觀察。

第一種的不動說，這照文字說來，原是最妥當的。但在事實上，這是不成立的。所以這可不用說他。

第七種的假借說，這在權術上原是很妙巧的。但因這祇是一種手段，不是一種學說，故在學術上，這也是不能成立的。現在也不必說他。

第二種的自然說，這祇是一種形式邏輯，也是不能成立的。這必與第三種的少為說，連在一起，才可成立。而這就是中國哲學思想上的所謂老莊哲學。關於主張少為的老莊哲學，下文還有交代，現亦不說。

第四種的順勢說，這雖是老莊少為說的擴大，但如前述，這不一定是『青出於藍而勝於藍』的。馮友蘭先生批評這種順勢說，『雖不是開倒車底，逆勢底，而却是機械論底』。這話是不錯的。因如辛亥革命，雖說『勢所必然』，參加革命是順勢，是無為，但是辛亥革命的成功，畢竟還是要用有志之士的熱血頭顱換來的。沒有這些熱血頭顱，辛亥革命的成功，還是有問題的。這就是馮友蘭先生說的『一種勢只能使一種事物可有，而不能使其必有』。我們要使『可有』，變為『必有』，這中間還是需要人的努力的。而這努力，就是為。也就是有為。其實，在我看來，順勢不但是機械論的，而且發展開來，還可被假借為『無所為』的理論根據。而其鮮明旗幟，就是大勢所趨。所以順勢可以是好的，如果這

夫勢所趨的勢是對的。但是順勢也可能是壞的，即如這大勢所趨的勢是錯的。亦因如此，把無爲改作順勢，這不但是機械論的，而且是十分危險的。在這意義上，順勢說的無爲論，亦但是老莊哲學的發展，而還是老莊哲學的變質。

第五種的順理說，雖所謂理者，仍是公有公理，婆有婆理，但以理與勢比，理畢竟是比較客觀的。關於這一比較，上文已經說過，茲不重述。總而言之，以順理而爲爲無爲，雖然理的標準很難說，但至少要比以順勢而爲爲無爲，來得圓滿。不過圓滿是一事，如就無爲而論無爲，則我以為，順理說還是不及順勢說的。詳細一點說，順理而爲，不但不爲無爲，也不但不是少爲，有時是可大爲特爲的。這不像是順勢而爲。蓋如上述，就機械論的立場來說，謂順勢而爲爲無爲，這是合理的。所以據我看來，朱子以順理而爲爲無爲，這是受了老莊哲學的影響。申而言之，即朱子一方面受了老莊無爲學說的影響，但同時對於老莊的無爲學說，則又不盡贊同，因此，他就襲用了老莊無爲的舊瓶，另外裝上了順理納新酒。致認順理而爲就是無爲。其實呢？我已說過，順理而爲，不但不爲無爲，而且可以大爲的。所以，嚴格說來，這種順理說，只是主張順理而爲，實在講不到所謂無爲的。

第六種的順心說，這可說是順理說與順勢說的折衷。但仍近於順理說的（此所以朱程之學，與老莊之學，畢竟不同）。第一：何以說順心說是順勢說與順理說的折衷呢？這因

爲心傾於理，就成順理；心傾於勢，就成順勢。所以，就順心說的立腳點來說，他可高過順勢說，但必低於順理說。因此，我說順心說是順勢說與順理說的折衷。亦因如此，我們可說順心說在學術的地位上，他雖高過順勢說，但必低於順理說的。第二：然又何以說順心說是近於順理說呢？這有兩種說法。一因心的標準，比較理的標準，尤難捉摸。這是兩者所不同的。這可參看上文，此處亦不多說。但在另一方面，即以順心說與順勢說來比較，則其所得的結論，又與順理說是一模一樣的。合此兩者，所以我說順心說是近於順理說。申而言之，雖所謂心者，與理比較，並無標準，但以心與勢比，畢竟是比較客觀的。此所以「憑心說話」，與「看勢立言」比較，前者是比較後者來得可靠的。（參看上文）。此所以以順心而爲爲無爲，雖然心的標準，比理的標準，更加難說，但至少要比以順勢而爲爲無爲，來得圓滿。但是，這與順理說一樣的，圓滿雖是圓滿，如就無爲而論無爲，則我以爲，順心說同樣是不足順勢說的。這也就因順心就是順心，把順心而爲當作無爲，那同樣是可以不必的。蓋順心而爲，不但不是無爲，也不但不是少爲，有時是可大的。這不像是順勢而爲。因如上述，就機械論的立場來說，謂順勢而爲爲無爲，這倒是合理的。所以，同樣的，據我看來，明道以順心而爲爲無爲，這也是受了老莊哲學的影響。明白點說，明道一方面受了老莊無爲學說的影響，同時對於老莊的無爲學說，則又不盡贊同。因此

，他就襲用了老莊無爲的舊瓶，另外裝上了順心的新酒。致認順心而爲，就是無爲。其實呢？我已說過，順心而爲，不但不是無爲，而且可以大爲的。所以，嚴格說來，這種順心說，祇是主張順心而爲，實在講不到所謂無爲的。

四 最後的結論

由上可知，七種無爲的說法，其中如不動說、假借說與自然說，大體說來，有的根本是不能成立的（如不動說），有的在哲學上是不能成立的（如假借說），有的是不能單獨成立的（如自然說）。再如順理說與順心說，嚴格說來，前者祇是主張順理而爲，後種祇是主張順心而爲，這都不是無爲。餘下來的，只有老莊的少爲說及老莊一派的順勢說。關於順勢說，上面已經說過，這雖然可使無爲變爲「無所爲」，又這雖然是機械論的，但就無爲而論無爲，這倒是可通的。在這意義上，順勢說畢竟不愧爲繼承老莊的無爲哲學的。亦因如此，我們不妨說，在中國的哲學史上，真正主張無爲的，還祇有老莊的一派。

不過，我們如作進一步的推敲，則順勢說雖就「就無爲而論無爲」來說，這是可通的，但畢竟是機械論的。祇此一點，即使不說其他，（即使還有變成「無所爲」的可能），已足使他在無爲的哲學思想上，失其立腳點的。（關於這一理由，上面已經說過，茲不重述）。所

以，我們不講無爲則已，要講無爲，實實在在，還祇有老莊的少爲說。這有三點理由。一因少爲固然不一定就是無爲，但少之於無，亦猶多之於少，原是比较的。故名少爲爲無爲，這祇是程度的不同，不是本質的差異。二則爲要加強少爲的意識，特名少爲爲無爲，這倒是十分合理的。俗謂「矯枉過正」，如果我們把他解作「矯枉必須過正」，那末爲了反對多爲，主張少爲，而特別提出無爲的口號，這不但是十分合理的，而且是十分必要的。三因少爲可以包括順勢、順理及順心，而成順勢少爲（即雖順勢而爲但適可而止），順理少爲（即雖順理而爲但不爲過甚），及順心少爲（即雖順心而爲但恰到好處）。至於順勢、順理及順心，則就不能像少爲一樣，可以包括其他的。這也是少爲說比其他任何無爲學說都較偉大的地方。本此三點，我以爲在中國的哲學思想上，真正算得上主張無爲的，還祇有首倡無爲的老莊。至於老莊所說的少爲，究竟少到如何程度？老莊未曾說明，且亦無法說明。這似爲老莊學說的缺點。（馮友蘭先生就有這種見解）。我則不以爲然。這因在我看來，少之於多，原屬比較之詞，所謂少爲者，這本來祇是一種原則。少的程度如何，自隨各時各地的環境而異，絕對沒有方法可以確定的。且也不應該確定的。老莊僅提少爲的原則，而不及少爲的標準，這正是老莊的偉大所在，而值得後人欽佩的。

接着，需要說明的，就是這種老莊的無爲哲學，其產生的背景如何，又其對於現社會

的影響奚若？這些問題，說來話長，本文已過預定篇幅，現在祇想作一簡單的交代。我在最近，曾經寫過一篇叫做「談知足」的幼稚錄，認為這種知足學說的產生，固然是有很多的原因，至在經濟方面，主要不外乎農業生產。因在農業生產之下，第一爲了農業的生產力不大，所以要叫人民節省消費，因就提倡知足。第二爲了農業的生產，受着自然的限制，縱使多加人力，也不能多得收穫。（這在經濟學上，即所謂受收穫漸減法則的支配）。所以，生長在這一社會的人，就自然而然的養成了一種知足的觀念。這兩種理由，雖然過於簡單，但用以說明無爲哲學的經濟背景，也是可通的。（參看拙稿談知足）。這也因為知足與無爲，是同其經濟背景的。所以，主張無爲的老莊，也就必然的提倡知足。無爲與知足，這祇是一物的兩面而已。以上姑作個人對於無爲哲學的經濟背景的說明。（詳擬另作無爲哲學或知足思想的經濟背景一文，以說明之）。至於這種無說哲學對於現社會的影響如何？這一問題，同樣可以參看拙稿「談知足」的。爲要避免重複，這裏我不想再說，現祇引用馮友蘭先生的一段話，略予申引，以作解答，並資結束。馮先生批評老莊的哲學說：「老莊所想像之理想底社會，亦是一種社會，不過此種社會所因而有之勢，在先秦之時，以已過去，所以老莊對於社會之主張，是開倒車底，是逆勢底」。我的說法，是「老莊的無爲哲學，在先秦以前，是有其社會的根據的。所以老莊的主張，既沒有開倒車，也

不是逆勢的。不過，在遠離先秦數千年的今天，還有人宣傳老莊的無爲哲學，並希望見之於事實，這才是開倒車的，這才是逆勢的。我們不能拿今天「那些人」開倒車的逆勢的行爲，加罪在數千年前的老莊的身上。易詞而言，數千年前的老莊，並沒有開倒車，他的無爲學說並非逆勢的。開倒車的，逆勢的，是今天的「那些人」。老莊不能代「那些人」受過。馮先生未免錯怪了老莊老，莊畢竟是偉大的」。

那末，時代已經過去了數千年，爲什麼今天還有「那些人」在宣傳老莊的無爲哲學，並希望見之於事實呢？在我看來，這還是因爲時代雖已過去了數千年，可是數千年前的經濟背景，仍是或多或少的殘留在今天的中國。這是我的看法。三十三年除夕於永安。

談知足

(幼稚錄之一)

什麼叫做知足？辭書告訴我們，這就是自知滿足。這種自知滿足的處世哲學，曾爲我國古聖先賢所倡導。所謂「知足常樂」，所謂「知足不辱」，直至今日，而猶深入人心。即在今日，不但在上的「士大夫」，仍尙以知足「訓人」；就是在下的「販夫走卒」，也常以不知足「笑人」。不過，我們如果進而想想，一個會有數千年輝煌史績的中國，爲什麼到了現代，除了跨躍過去的輝煌以外，反而事事落後？這是否與我們這種知足的處世哲學有關？那就值得注意。當然，我們不能把現代中國事事落後的責任，一概推在過去這種知足的處世哲學上，但總不能否認其間是有多多少少的關係。退一步說，這中間即使沒有什麼關係，但是爲了要使現代中國能夠迎頭趕上，則闡知足的工作，也許仍是必要的。

現在，先得揭開知足這一處世哲學的外貌，使我們知其本來的面目。按所謂「知足」，即所謂自知滿足，他的用意，原在「持盈保泰」。漢書疏廣傳，「廣兄子受，並爲師傅。廣謂受曰：吾聞知足不辱，知止不殆，不去，懼有後悔。即日俱拜病上疏，乞骸骨」。由此可知，知足的第一個理由，還是爲了持盈，亦即所以保泰。但就盈字來說，這原是足的

別稱，像廣受叔姪，在專制時代，官至師傅，位極人臣，這已到了盈的程度，也即到了足的程度，既盈故求持盈，既足故無不足。在這意義上，廣受叔姪的求去，與其說爲知足，毋寧說爲無不足。且其動機，與其說爲真知足，毋寧說爲求不辱。明白的說，祇因「懼有後悔」，乃藉辭官以保泰。像這樣的知足，這是已足的人說的。這不是一般人可以說的。這是已足的人對已足的事說的，這不是一般人對一般事可以說的。因此，這也可以說是客觀的，而非主觀的。在任何事物，如在客觀上，已經到了足的程度，這是真足，這已講不到知足。真足與知足，是有區別的。

不過，同樣是持盈保泰的知足哲學，如果加以比較，這也有對人的與對己的。像上述廣受叔姪，上疏乞骸骨，這可算是對己的。就是要自己知足，藉以達到自己持盈保泰的目的。在這意義上，這是比較消極的。此外，還有對人的。這就是要別人知足，藉以達到自己持盈保泰的目的。這是比較積極的。普通所謂知足，大體都指這種比較積極的對人的知足而言，老子說：「是以聖人之治，使人無知無欲」，又謂：「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定」。（鹽鐵論本議篇引）。莊子說：「古之畜天下者，無欲而天下足」。（天地）。孔子說：「奢則不勝，儉則固，與其不勝勿寧固」。（述而）。這些都顯然是說：要使天下治，王位安，必須要使百姓們知足。

無欲。更露骨點說，大家縱使餓得沒有飯吃，如能各安本份，天下就可太平。少數人的優越地位，也就可以保持。這比用武力來鎮壓，用法律來禁止，都還省力而且有效。所以老子說「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足尚足矣」。因為如此，所以在上者如帝王，就要用知足的哲學來戒爭，即所以使其持盈保泰。於是乎，等而下之，凡怕人爭者，結果同樣都可拿出這套知足的法寶，來告誡羣衆。這一知足的思想，發展開來，是自己儘可不知足，祇要別人知足。在這意義上，所謂知足者，這不但說不上一種美德，而且還是一種魔術。這是教人「肚皮餓了不必抱怨，要把褲帶拉緊些」。這是教人「眼前的光是頂好的，不必再想旁的」。

以上所述，一則要自己知足，二則要別人知足，在某種意義上，這兩種知足的說法，就其本身而論，都還是相當真的。此外，還有所謂比較假的。那不是用作「以退爲進」的幌子，就是用作「所謀不遂」的遁辭，那就更不足道了。這樣的「知足」，本文不想論列了。要而言之，知足的思想，不論其內情如何，如果普遍開了，大家就會安於現狀，不求進步，這是要不得的。

不過，我們如果細細加以分析，可知這種主要用以「安慰人心，保持祿位」的知足思想，也非完全出於那些有心人的故意造作，而有其社會的背景。那就是農業生產。大體說

來，因為農業生產力低，所以對於人民的消費，特別需要提倡節儉。否則，將無法可以滿足他們的慾望。至於提倡節儉的最有效的方法，自莫過於宣傳知足。大家如能知足，慾望自可減低，消費自可減少。此其一。再則，在農業社會，不但生產力不高，即使加以改進，而其效力也是有限。比方說，一畝農地，平時產穀四石，現在即使多加人力，多加肥料，也不能使其收穫特別增加。（這用經濟學術語來說，是受所謂土地收穫漸減法則的支配）。這也是使人養成知足觀念的一個原因。此其二。總而言之，農業社會是崇尚保守的，知足哲學，就是保守精神的表現。因此，從一方面說來，由農業社會走上工業社會，這種知足哲學自然會被淘汰。但從另一方面說來，這種知足哲學的普遍存在，也會多少阻礙着社會的進步。故在今天，我們固然一方面要使中國趕快建設成爲一個工業的國家，另一方面也得用力剷除這種深入人心的知足哲學，才可有效地促使中國工業化。

也許有人說，知足的哲學，不一定全是壞的，不一定可以一筆抹煞的。比方說，研究學問，因為學無止境，固然我們不應知足，至於名利，那就不能貪得無厭，不能不提倡知足。否則，將要造成極其不良的社會風氣。其實，嚴格說來，這種說法，也是欠精確的。先就名來說，即使一個平民，「得步進步」，要做大總統，這不但不是一件壞事，而且是他應有的權利。但這是叫人循着正當的途徑去求升遷，不是叫人爲了目的不擇手段。如果大

家都能本着一颗不知足的心，依照正當的途徑，努力進取，這對社會，祇有好處，決無壞處。再就利來說，俗語常用「千錢要萬錢」的話，來取笑那些貪利不知足的人。嚴格說來，這也是不正確的。因為現在社會，既然承認錢財的私有是正當的，而且對於私有數量並無一定的限制；那只要不是不義之財，這種「千錢要萬錢」的精神，固是各人所應有的。正統學派經濟學，就以這種精神為其骨幹。現代社會的進步，也就以這種精神為其動力。至於正統學派經濟學以及現代社會之所以發生破綻，這原因並不在這種不知足的精神，而在生產方法與所有制度的矛盾。

總而言之，即就名利來說，不知足還是求進步的要素。要是大家都知足，那就不會有進步。或謂：人不知道，那就難免不受挫折。而且有時操不過急，難免不擇手段。但這種挫折，不是可辱的，也不是可悲的。或倒是應該提倡的，應該磨練的。所以大家如果認為這種挫折是在求進步的途上所必經的關口，則所謂知足不辱，這祇是蒙住眼睛的自我安慰；所謂知足常樂，這祇是旁若無人的自得其樂。這樣的尊固不足憂，這樣的樂亦非可歡。所以我們不能為了「有時操之過穩，難免不擇手段」，而「因噎廢食」，提倡「知足」，以求自我安慰或自得其樂。我們一方面要發揚不知足的精神，力求進步，另一方面要提倡用正當的方法求達進步的目的，這才是對的。

談富貴（幼稚錄之一）

記得童年的時候，聽過老輩人說起，不知道那位仙翁，有天臨雲駕霧，遨遊天際，俯覽大地，看那芸芸衆生，忙忙碌碌，引爲觀，因而下凡，一視究竟，同去大失所望，說世界上，其實祇有兩個人。一爲名；一爲利。如此而已。意謂：芸芸衆生，忙忙碌碌，不是爲名，就是爲利。所以人要成仙，不是一件難事，祇要他能放得下名與利。

現在我想談的是富貴，不是名利。嚴格說來，名與貴不同，利與富有別。但在此處，我們講仙人下凡的故事，用不到過於咬文嚼字。所以，要是那位仙翁的話不錯的，我們不妨爲他下一轉語，說世界上其實祇有兩個人。一爲富，一爲貴，芸芸衆生，不是爲了富而忙碌，就是爲了貴而奔波。

其實呢，我們決不想咬文嚼字，不過在今天這科學昌明的時代，說有仙人下凡，多少有點荒唐。所以仙人的話，也就自然不合科學。有史爲證。『周武帝常令楊素爲詔，下筆立成，帝嘉之，謂曰善自勉，勿憂不富貴。素曰，但恐富貴逼臣，臣無心圖富貴也。』（見北史楊素傳）。可見芸芸衆生中間，還有並不爲富貴而忙碌的。還有無心圖富貴，而恐

「富貴遠人的。誰如不信，還可引些成語。如所謂「富貴不能淫」。如所謂「視富貴如浮雲」。雖然前一說法比較積極，後一說法比較消極，但其漠視富貴，則是一樣的。國父中山先生謂「人生以服務為目的」，也就說明人生的目的，應在富貴之外。

不過，本文的題目，既是談富貴，所以現在祇好就富貴來說富貴。富喻財多，貴喻位尊，富而且貴，俗話叫做有錢有勢。其實，富貴本是兩件事，財多者未必位尊，位尊者未必財多。但因財多與位尊，都是常人所希望的，所以富貴兩字，也就老是連在一起。說什麼「長命富貴」，說什麼「富貴如意」，說什麼「榮華富貴」，不勝枚舉。且在事實上，富者恆貴，貴者恆富，兩者確有如影隨形的關係。

事實固屬如此，但如我們對於富貴的來源，加以先後的辯別，則可發見其社會的意義，却大不相同。這話如何說法？以下試為說明。

大體說來，在封建社會，富由貴來。先貴後富。貴為主，富居次。祇要貴為天子，就可富有四海。此所以封建政治，亦稱貴族政治。中國的封建歷史最久，所以關於這一事實的說明也最多。常言道：「書中自有黃金屋」，這就是說，要發財（求富）先得升官（求貴）。升官之道，在過去，即在封建社會，是以讀書為終南捷徑，亦可算是不二法門。俗云：低有窮秀才，沒有窮舉人。中了舉人，固然不會窮，就是起碼的秀才，比起常人，

也是不會窮的。何況中了秀才舉人之後而還做官呢？因在封建社會，富由貴來，升官之後，既要發財。所以貪污就在所不免，政治就難得清明。過去嘉頌廉潔的官吏，說是兩袖清風，這因他未嘗由貴而富。所以難得。不過難得是難得，至於一般的由貴而富，於此也可得一反證。因此，如果目前中國的政治，還不能盡除貪污，這決不是中國人特別壞，這自有其社會的背景。而這社會的背景，在我這篇文章裏，可說就在先貴後富，即富由貴來這一點。

也許有人會持異議，說先貴後富，即富由貴來的理由，並不足以說明政治上的貪污現象。試看那些拿錢買官的人物，他們可說是貴由富來。可是一旦官到手，貪污更厲害。其實，這是另一件事。官既可以買賣，官就變成商品，商人進貨，目的是在求利，則人以錢買官，不貪污又何所為？這可算是官吏商品化。不過這一事實，嚴格說來，仍舊還是富由貴來，所不同者，別的人是間接投資，先把錢投在書本上，「學而優則仕」，於是「祿在其中矣」，因為是間接，所以大家看不清楚，這種人是直接投資，直捷爽快，將本求利，致為仕途所不齒。

但由封建社會演進到了資本主義社會，情形就大不相同。即在此時，是貴由富來，是先富後貴，富為主，貴居次。試以英法所謂資本主義先進國家為例。他們的政治當局（貴

人），不是資本家（富翁），就是資本家的代表。因在資本主義的國家，求貴的終而捷徑，莫過於組織政黨，出而競選——這也可以說是資本主義國家內求貴的不二法門。——這首先就要有錢。慢說過去的選舉法，規定非有財產若干以上者，沒有選舉或被選舉權，就是沒有這種規定的所謂普通選舉，也不是一個窮光蛋可望當選的。這並不說窮光蛋沒有錢可以行賄，就是最低限度的選舉費用，也是無法支出的。如果他們窮到每天祇是「從手到口」，那不但是競選的費用，就連競選的時間，都是沒有的。此所以英美雖已實行普選，而政權始終落在富人手裏，不像我們過去的窮和尚朱元璋也可家天下。

但亦因此，資本主義國家的政治家，可以說是先富後貴的，可以說是貴由富來的。正因為資本主義國家的政治家，是先富後貴，是貴由富來，所以至少他們用不到貪圖小利。他們固然也會利用其政治勢力來維持並擴大其所有的財富，但確無須乎在政治本身，營私舞弊，揩油中飽。所以他們的政治，也就比較清明。這好比我們鄉下的土財主，到了晚年，有時也可拿點私產出來，造橋鋪路，博個樂善好施的美名。至於有些人帶了不透明的眼鏡，硬說英美人比中國人來得廉潔，這實在未免有點冤枉，這實在忘記了英美的社會背景。而這社會背景，在我這篇文章裏，可說就在先富後貴，即貴由富來這一點。

也許有人會持異議，說在英美不也有所謂無產政黨嗎？在英美的國會裏，不但有無產

者的議員，而像工黨領袖麥克唐，還會做過英國的首相，握過英國的政權，這似乎即在英美這樣的國家，也不盡是貴由富來。其實，這是大有問題。慢說像麥克唐這樣的人物，根本不屬於無產階級，他僅借了無產政黨的名義，來做政治活動的工具，至少他還是富人的代表。而且進一步說，參加無產政黨的人，即使真的都是無產者，但也有兩點，值得注意。即（一）無產者要上政治舞台（貧者要貴），必須參加政黨組織。這一政黨組織的意義，就是要替從事政治活動的無產者，獲得必需的資金。在這意義上，他們仍舊是貴從富來的。他們與資產階級政治家所不同的，祇是前者的富，是集體的，後者的富，是個人的。（二）則貧者畢竟還是貧者，他們雖然組成政黨，羣策羣力，他們的力量（就財力言），總還敵不過富人。所以英美各國，儘管已經實行普選，儘管無產政黨已有多年的歷史，但在整個政治舞臺上，始終祇是一個配角。這就是說，在像英美等資本主義國家，貴畢竟是從富來的，所以他們的政治，畢竟要比富從貴來的國家清廉些。

固，我們承認「貴由富來」要比「富由貴來」來得進步，但拿人類活動的目的，限於富；這畢竟不是好辦法，這畢竟是有流弊。而這流弊的重心，還在富貴連在一起，即不是貴以富為目的，就是貴以富為靠山。

說貧

一、什麼叫貧？

二、何以會貧？

甲、近似的原因

乙、根本的原因

『近見廣告，有人寫原貧，因亦心血來潮，想寫篇「原富與原貧」，針對亞丹斯密的理論，說說貧富問題。但茲事體大，未敢下筆，且手邊也無原富這本書，可供引證。如果僅憑記憶，隨便談談，這又未免過於大題小做。再因關於富的部份，我已寫過一篇「談富貴」的雜文，因把話題縮小，改爲說貧。重心有二。（一）什麼叫貧？（二）何以會貧？茲分述之』。

一 什麼叫貧？

『貧者乏於財也』。換句話說，貧是財乏的意思。由此，我們可以得到兩個概念。第一：就財字來說，貧的出現，一定是在財爲人有，而成私產以後。即在私有財產制度成立以後。因在私有財產尚未成立以前，人類既無私有之財，根本講不到乏，亦即根本無所謂貧。第二：就乏字來說，貧的出現，一定是在財爲人有而成私產，並且豐乏不均之時。因爲乏是豐的對稱，如果大家所有之財，多寡一樣，既沒有豐，也就沒有乏。既無所謂富，也就無所謂貧。貧富是比較的說法，所以富的解釋，是豐於財也。

固然，財豐爲富，財乏爲貧，但如進一步推究，敢問什麼是豐乏的標準？某人現有資產五萬元，還算是富？還算是貧？如說比較，則與誰去比較。與四萬比較是富。與六萬比較是貧。所以，這還成爲問題。關於這一問題，可分時地人三方面來說。（一）說時。不說太過，即說前朝，那時萬貫家財，已成巨富。現在雖說硬幣已經漲價，（對法幣言），家有萬貫銅錢的財產，恐還祇好算是窮人。這如何說法？（二）說地。美國工人坐了汽車去做工，還說是無產者，開窮。中國鄉下的老百姓，有了十畝地，就成富農。這又如何說法？（三）說人。有些人擁資百萬，而仍天天叫窮，有些人貧無立錫之地，倒是有得其樂。這更如何說法？這中間假定沒有一個客觀的標準，而僅取決於主觀的判斷，則貧作何解？也就無從說起了。要是如此，則救貧的方法，與其積極造產，不如積極宣傳。（要不然

，或做揚子雲做做逐貧賦，或仿韓昌黎寫寫送窮文。因為造產的結果，即使人人都有百萬以上的財產，但人不知足，也許財產愈多，反而鬧貧愈甚。而事實上，今天鬧貧的，也不盡是窮人。倒不如叫他們安貧樂道，「精神第一」。即使家無隔宿糧，自以為「南面王不如也」，心曠神怡，這樣使真的窮人，都不自以為貧，那不就已解決了貧的問題嗎？此所以古人有「知足常樂」的說法，要是這樣說法，那就無所謂貧，無所謂富，世界上也就無所謂貧富問題。因為貧與富，都在各人的一念之間，說富就富，說貧就貧。

如此說來，貧富的標準，究竟何在？這標準就在當時當地的社會生產力。詳細的說，如個人的財產，擁有（或可能擁有）合於或超過代表當時當地社會平均生產力的生產工具者為富，不然者為貧。假定代表某時某地社會平均生產力的生產工具是某級的機械，則凡擁有（或可能擁有）這種或超過這種機械的人，就是富者。不然者為貧。（參看本文末節貧的根本原因，在此，我不多說了）。這是客觀的，不是主觀的。這是變動的，不是靜止的。故就時間來說，前朝的社會生產力低，代表當時社會平均生產力的生產工具簡單，所以當時有了萬貫的家財，就是富翁；因他已可擁有這種生產工具。至在今天，因為現在的社會生產力高，代表今天社會平均生產力的生產工具複雜，所以今天縱有前朝的萬貫家財，恐還算不上小康；因他不能擁有這種生產工具。再就空間來說，美國的社會生產力大，

，代表美國社會平均生產力的生產工具複雜，所以當地的無產者，在我們中國看來，也許已是富翁；因為他已經可能擁有代表今天中國社會平均生產力的生產工具。

什麼是貧，我想貧的標準，應該取決於當時當地客觀的社會生產力及代表這種生產力的生產工具，不應取決於任何個人主觀的判斷。根據同一道理，我們如作進一步的推究，即由個人的貧富，推究到地方的貧富，則其標準，就在當時當地社會生產力發展的程度。苟有甲乙兩國，其他條件相同，一定是社會生產力比較發達的國家較富，社會生產力較不發達的國家較貧。甚而至於甲國，地下縱有無盡的寶藏，要是社會生產力不發達，不能或尚未開發，則與社會生產力比較發達而地下並無寶藏的乙國（當然必須兩國的其他條件相同）比較，仍舊還是貧。這些天然的寶藏，要在兩國的社會生產力相似的時候，才能影響到兩國的貧富。雖然在另種意義上，天然寶藏的豐富，也可促進社會生產力的發達，不過要使天然的富，變成人間富，一定是與社會生產力的發達，成正比例的。這些話說來很長，祇因本文的目的，在說個人的貧富，對於地方的貧富，原不想多說，故就在此帶住。

二 何以會貧？

現在就要談到第二個問題。那就是何以會貧？即貧的原因何在？這就衆說紛紛了。先

說一些近似的原因。

甲、近似的原因

中國有怠惰生貧窮的說法。其實這話祇能勉勵人們要勤奮，不夠說明貧的原因。至少不能說明現代人們致貧的眞因。因在現代的經濟組織之下，你有財產，就有專門的銀行家、企業家替你保管、經營。並有保險公司，可以替你保險。你就飽食終日，無所用心，你也不會貧。反過來說，你原是一個貧僕，即使勤勤懇懇，朝夕辛勞，貧仍不會離開你的身邊，且恐永遠不會離開。還有常與勤併在一起的，就是儉。勤指開源，儉指節流。勤的反面是怠惰，儉的反面就是浪費。固然，浪費可以致貧，但由上述同樣的理由，有些人一席千金，他並不貧。有些人雖然節衣縮食，仍舊還是貧。而且貧者縱比富者精於安排，明於計算，但貧恐怕還是他們的終身伴侶。何況在這以錢爲中心的社會，便於安排，利於計算，其實還不屬於貧者，而屬於富者。你如果沒有多餘的錢，在此戰時，慢說不能囤積居奇，就連自己一家的糧食，都得每日籌款零購，明知道明天就要漲價，今天也無法多購一點；遑論其他了。由此說來，可知卽居國民之首的士大夫，假定你不貪污，又不中航空獎券，更不發橫財，僅僅靠了薪水的收入，你就勤儉一輩子，到死還是貧。且在事實上，除非你打算急性的自殺，否則用不到人來提倡，你一定會克勤克儉，生活逼得你非勤不可，非

儉莫辦。寒士尙如此，窮苦的農工商人，更可知了。故謂怠惰浪費是致貧的原因，也許這話祇好對少數的富人去說，這至少在一般廉慎自持的公教人員聽了，都會感覺異樣的。而下之的貧者，更不用說了。我說這話，並沒有絲毫輕視勤和儉，我祇一方面認為貧者受生活的壓迫，自非克勤克儉不可；另一方面當然也就承認貧者尤其需要勤和儉。所以，專就勤儉的本身來說，這確是一種美德，而應該提倡的。因在今天，勤儉固不足以去貧，當可以減貧。至謂怠惰浪費就是貧的原因，我想今天絕大多數的貧者，是會提抗議的。

一般所謂貧的原因，除了上述怠惰與浪費以外，還有許多近似的說法。舉其要者，有如失業、早婚及疾病等。茲亦略略加以說明。

先說失業。當然失業可以致人於貧。但嚴格說來，富者即使無業，他亦不貧。且在天這一生產制度之下，所謂失業，這根本就是貧者的專用名詞。反過來說，就是富者，永遠沒有失業的時候。因所謂失業，是說有就業的意思與就業的能力而找不到職業，富者如果也有就業的意思，即使沒有就業的能力，也用不到大人先生的八行書，更用不到許願燒香，他就可以開設工廠，請人經理，而自居老闆的地位。他就是工業家。這就是他的職業。關於失業問題，我曾寫過長篇論文，今後還想寫些短篇雜感，現在不想多說。總而言之，凡有失業危險的人，他根本就是貧者。不過失業以後，使他更貧而已。在這意義上，今

天的失業，不妨說是貧的結果，不是貧的原因。換句話說，因了貧，才有失業的可能，所以失業固然可以使人更貧，不失業也不會使人不貧。這一問題，我想與其在紙上多寫，口上多說，倒不如請任何有失業的可能，而且担心失業的人，反躬自問一下，更加明白些。要之，就業之心在我，授業之權在人，何況失業之責，有時既不在人，亦不在我，（這倒是今日最普遍而且最嚴重的失業問題），我即用盡心機，保全了飯碗，但必有人，因此失業。我固不能去貧，人必因以更貧。所以，如謂失業是致貧的原因，則去貧之道，我固不能自主，有時人亦無法保證，結果不是等於零嗎？何況搶飯碗的結果，就是解決了我的問題，也不能解決人家的問題。

再說早婚。同樣的道理，富者早婚，並不會貧。所以早婚的結果，最多是使貧者更貧而已。換句話說，今天的貧者，即使節衣縮食，等到有了生育的經濟能力之後，而始結婚，甚至於一生不結婚，也許個人的手頭可以寬裕些，亦難去貧致富。而且事實上，今天大家因為貧，結婚的年齡，已經提高。許多貧者，甚至於終其一生，無力結婚。所以，即使早婚真是貧的原因，但這原因，也已逐漸減少。且必逐漸減少。更所以今天我們如果還想以遲婚為療貧的妙藥，說句也許是過甚的話，那結果勢必至於結婚成了富者特有的權利，生育可算是富者特有的義務。如果有人要說，某也家本小康，因結婚早，生育多，

至不勝負担，終成貧僕。因認早婚是致貧的原因，遲婚是療貧的良法。那末，我除了自己再多想想貧的意義以外，沒有什麼話可說的了。

末說疾病。慢說富者患病，甚而至於殘廢，並不一定會貧。而且貧者因為生活的艱苦，工作的困難，遭遇疾病殘廢的機會，固然要比富者多，至於醫療休養的機會，則比富者少。在這意義上，我們與其說疾病殘廢是貧的原因，不如說疾病殘廢是貧的結果，比較確切。換句話說，因為貧者多病，（祇是少進醫院，少見報章，要不然就因富者吃得太多，玩得過火，或者為了事業財產，而操心過度），愈病愈貧，愈貧愈病，此所謂「貧病交迫」了。所以我們如認病是貧的原因，那末去病，須先去病。去病的方法，固然很多，起碼的條件，多休息，多營養，這在貧者，如何可能？結果沒有病死，倒先餓死了。總而言之，致病不是貧的根本原因，所以去病也不是貧的根本療法。

此外，我還想起紅樓夢。貧的劉老老，食量大如牛，富的林妹妹，不大吃東西。貧的原因之一，也許因為貧者食量大的原故。所以有些人埋怨窮人太會吃，說「吃窮了」。當然，這種說法，一未想到劉林平日的工作情形，二未想到劉林是否還有零食可吃。不過要是一「食量大」，也是貧的原因，那末療貧的方法，應該以減食治標，以絕食治本了。不知道天下可有這種道理？

乙、根本的原因

總上所述，可知所謂怠惰、浪費、失業、早婚以及疾病，甚而至于大食，富者固未必會因以致貧，祇是貧者則必因以更貧。所以這些，雖然不是貧的真正原因，但在這種意義上，也就不妨說是貧的原因。故在今天，拿這些來警戒者，不論是否辦得到，（如失業、疾病），可說沒有錯。不過我們如果根據上述的意義，作進一步的推究，則就可見致的根本原因，實在另有所在了。

那末，到底什麼是致負的根本原因呢？我以為這是由於人們在私有財產的制度之下，喪失了當時當地標準的生產工具（即代表當時當地社會平均生產力的生產工具）。因為富的來源，最後無不由於生產，而生產固然需要勞力，而還需要工具。就世界一般的情形來說，在產業革命以前，因為簡單的工具（對此後的機械而言），是當時標準的工具，即代表當時社會平均生產力的工具，也即因此，當時勞力是生產的主力，工具祇是生產的助力。人人有勞力，而且人人都可具備這種簡單的工具，所以祇要克勤克儉，就不難利用各人所有的生產工具，努力生產，由貧致富。但在產業革命以後，因為標準的工具，已由簡單的工具，變成了昂貴的機械，而亦因此，工具變成了主力，勞力變成了助力，所以雖然今天人人都有勞力，但是大多數人，就無錢可以購備這種高貴的工具。故就無法從事生產。

因此，勞力就一變而成商品。必須賣給工具的所有者，才能在生產上，發生作用。於是，生產的結果，也就不屬於勞力的所有者，而屬於工具的所有者。結果，工具的所有者，就享受生產的成果，變了成富人。（分析言之，這中間可有直接享受與間接享受的不同。因所謂擁有生產工具，這還包括可能擁有而言。凡事實擁有者，則直接享受生產成果。凡可能擁有者，則間接享受生產成果。所以兩者都是富人。亦所以富的條件，是可能擁有生產工具，不一定要真有生產工具）。專靠出賣勞力為生的人們，既與生產脫離了關係，自然就成了窮漢。除了發橫財，就無法可以致富。這一理論，雖然是就世界的一般情形而言，這在中國，祇有程度的不同，沒有本質的差異。當然，我說的原因，由於生產工具的喪失，也許有人反過來說，謂生產工具的喪失，是一的結果。關於這一問題，我不想多說了。至少，與當時當地標準的生產工具，總是站在一起，可說大多數人，因為自己沒有當時當地標準的生產工具，所以祇好出賣勞力，於是病殘就成了他們的膩友，失業就成了他們的特友，結果，遂使他們更貧。節儉不能使他們去貧，勤奮不能使他們致富；所以他們就難得翻身。至於早婚，那更說不上了。

話固這樣說，但在今天這一社會，所謂病殘、失業、節儉以及勤奮等等，還是窮者所應特別警戒，否則，就要更貧了。這不僅然，這是更甚。三三、三、四、於建陽。

說好

(幼稚錄之一)

一

好，這原是壞的對稱。故必有壞，而始有好。好碰到更好，就變成壞。壞碰到更壞，就變成好。因此，在好與壞的中間，就有所謂頂好、還好、不壞、極壞等名稱的出現。不過，這裏有一問題。比方說「長」。這原是短的對稱。亦必有短，而始有長。長碰到更長，就變成短。短碰到更短，也變成長。而在長與短的中間；同樣可有頂長、還長、不短、極短等名稱的存在。這與好壞，似無不同。但兩物之為長為短，畢竟還有一個具體的尺度。在你說你的長，我說我的長的時候，不妨大家拿來比一比，這問題就可解決。至於好壞，那就不然了。

先說物，同樣一朵花，在你說好，在我說壞，固然我們也可請人評個究竟，但這究竟未必就能折服兩造。且也沒有理由可以一定折服兩造。因為各人的嗜好不同，看法兩樣，這中間，原無一定的標準。再說事。因為各人的觀點不同，說法也就不同。我們認為軸

心國家的侵略行動，是件壞事；假定軸心國家的人民，個個都有這樣的感覺，這次的戰爭也就不會發生。再說地。有人歡喜濱海，有人歡喜山居，這中間也就沒有一定的好壞可說。再說時。秋高氣爽，固然可以令人心曠神怡，冬日圍爐，則亦別有風味，一定要說秋比冬好，那就近於武斷。未說人。一個人的行爲，是多方面的。所以一個人的好壞，就更難說了。聖人未能無過。就這過來說，聖人也是壞人。過而能改，善莫大焉。壞人能改過自新，也就變成好人。何況原是聖人。由此可知，人的好壞，不妨與事的好壞，併在一起。因事由人爲，此人所作事，好多壞少，算是好人。此人所作事，壞多好少，就成壞人。嚴格說來，除了多少以外，我們還得注意大小。一生作了一百次修橋鋪路的好事，臨老出賣祖國，恐仍不能將功贖罪。

固然，任何人都歡喜好，討厭壞，但因好壞難得有標準，所以老於世故的人，逢人祇說：「今天天氣哈哈」。連「今天天氣好」，都不敢說的。因爲你以爲晴天好，他正希望下點雨。這就得罪了人，這就不討好。

但是，一則因爲老於世故的人，畢竟不多；哈哈，畢竟代替不了好或壞。此所以有血有肉的人，還是「從善如流」，還是「疾惡如仇」，對着現實，仍要說好道壞。二則實在也因喜好惡壞畢竟是人情，對一個渴望着春天到來的人，在春光明媚的一天，你不說聲

好，祇說今天天氣哈哈，反會得到不好的結果的。

這就是好壞還能存在，而且需要存在的理由。

那末，到底怎樣叫做好？怎樣才是壞呢？

二

語云：「宇宙萬物」，由時間與空間而成宇宙。宇宙內的一切，算是萬物。不過，好壞之感，既發於人，自然不能離開了人。換句話說，離開了人，就無所謂好，也無所謂壞。比方單說紅花（物）、早晨（時）、深山（地），固然沒有比較，說不上好壞，我們即使進一步，把兩種同類的物、同類的時、同類的地，對立起來，如說紅花與綠葉（物）、早晨與夜晚（時）、深山與沿海（地），這在紅花的本身，固然不一定是比綠葉好，早晨的本身，也就不一定比夜晚壞，深山與沿海的本身，也沒有什麼好壞可說的。所謂好壞，祇是人對宇宙萬物的一種觀念。不過，人既為萬物之一，所以人的本身，也就有好有壞。而這所謂人的好壞，當然也指人對人而言的。這就是人對人的一種觀念。因為如果把一個人孤立起來，當作一種生物看待，這固然是與上述紅花（物）早晨（時）及深山（地）一樣，沒有比較，說不上好壞，我們即使進一步，把兩個人對立起來，如說男子與女人，張

三與李四，這與紅花與綠葉（物），早晨與夜晚（時）及深山與沿海（地）一樣，本身也沒有好壞可說的。

說到人的好壞，即人對人觀念的好或壞，這當然不是說這人認為那人鼻子生得好，或那人認為這人眼睛生得壞，因為這種好壞，固然也是好壞的一種，但應歸入物的一類，即在這一時候，不妨把人當作物看待，——是宇宙間最靈的物。我們說某人鼻子生得好，這與某隻孔雀翅膀生得好，某張沙發墊子做得好，沒有兩樣。普通所謂人的好壞，應該是指人的行為而言。而所謂人的行為，就是人在一定的時與一定的地（即在宇宙之內），對於一定的物或人的措施。這種措施，如就靜的方面看來，就是事。比方說張三（人）昨夜（時）睡在（行為）家裏（地）的床上（物）。這就是張三這個人的行為，也就是張三這個人所作的事。這是顯然的。普通所說「張三睡覺」，這祇是把「時」「地」「物」略了去。並非說沒有「時」「地」「物」。但是人的行為，也有直接牽涉到別人的。比方說張三（人）昨天（時）在家（地）用手（物）打（行為）李四（人）。這也是張三這個人的行為。亦即張三這個人所作的事。不過，這事直接牽涉到李四而已。這也是顯然的。普通所說「張三打人」，這也祇是把「時」「地」「物」略去罷了。至於講到事的好壞，這同樣不能離開了人。比方單說睡覺（事）。這固然是與上述紅花（物）、早晨（時）、深山（

地)一樣，沒有比較，說不上好壞。我們即使進一步，把兩件事對立起來，如說睡覺與讀書，這與紅花與綠葉、(物)、早晨與夜晚(時)、深山與沿海(地)、男人與女子(人)一樣，他本身也沒有什麼好壞可說的。

總上所述，可知好壞的存在，完全發於人類比較的認識。即人類對於宇宙萬物(包括時、地、物、人、事)的比較認識。當然，嚴格說來，這種比較的認識，必為社會的反映，詳容下述。

三

根據以上個人對於人、事的說明以及爲了行文的方便起見；以下的敘述，姑且分爲兩類。一是人對物的，二是人對人的。前者包含着人對地的與人對時的。後者包含着人對事的。這因事由人爲，人對人的關係，無不以事爲直接的媒介。茲有甲乙兩人(人)，在某日(時)某處(地)買賣(事)某物(物)，此兩人發生關係，就以買賣這事爲其媒介的。此所以一般是把人事連在一起。

當然，我們如果作較深刻的研究，則在物、地、時以及人與事的內涵中間，也可發見人與人的關係，亦即所謂社會的關係。至於單純的人對物、對地、對時以及對事或對人的

關係，這未始不可把他當作是與別人，即與社會，沒有關係的。這種當作與別人，即與社會沒有關係的人對物、地、時以及人與事的觀念，為好為壞，就該取決於各人的主觀判斷，這中間似無客觀的標準。主觀說好是好，主觀說壞是壞。適於主觀的目的是好，不適於主觀的目的是壞。先說物，一個人平時穿了一件大紅衣服，主觀認為好是好，主觀認為壞是壞。因此，也就沒有一定的好壞。如果一個人穿了一件大紅衣服，到人家家裏去吊喪，那就使人覺得不大好。也就發生了好壞的問題。因為前者是單純的人與物的關係，後者則影響到人與人的關係。再說地。一個絕世潛修的老和尚，他可以山居，也可以市隱，這祇看他個人的方便，沒有一定的好壞。至於一位銀行的經理，就不好離羣索居。這因他所住的地，是與別的人發生關係的。末說時。個人起牀，可遲可早，遲早並不影響到好壞。早晨六時起的，與早晨十時起牀，這中間沒有什麼好壞可說的。如果六點鐘約了人，七點鐘才起牀，這才算不好，因為這一小時的延遲，影響到了別的人。

不過，進一步，即就所謂單純的人對物、對地與對時的關係來說，雖然這中間似乎沒有一定的好或壞，似乎好壞完全取決於個人的主觀判斷，但由多數人，即由社會的立場來說，這中間就有客觀的好壞存在。先說物。一位七十歲的老太太，穿了一件大紅衣服，即使他不到人家家裏去吊喪，即使他自己並不以為壞，但一般人總不以為好。因此，他自

己也就往往不以爲好。再說地。就是一位絕世潛修的老和尚，他隱居深山，這在他自己並不以爲壞，但對一般人，就不是好普遍提倡的。所以這也就不能算好。未說時。個人起牀，固然可遲可早。但在大多數人都有早起習慣的社會，少數人的睡晏，也就會被歸入壞的一面。而此所謂由多數人的立場，即所謂社會的立場者，歸根到底，還是入於人的關係。惟其如此，我們也就可說，好壞還是一種社會的反映。這是客觀的，不是主觀的。至其原因，因爲嚴格說來，在今天這一人類社會，就是一個人穿了大紅衣服，不到人家家裏去吊喪（物），一個絕世潛修的老和尚，溷跡山林（時）與一個人無事睡至日高三丈才起牀（時），這中間也有所謂社會的關係。就是他們的行爲，仍舊要與別人發生關係。所以這中間仍有一般所謂好壞的觀念存在。這因他們所吃的，所穿的，所住的，所行的，仔細分析起來，無一不是關係着別人的。所以他們的觀念以及行爲，就須受社會的拘束。

四

現在就要由物、地、時講到人與事。

前面已經說過，事由人爲，即由人的行爲，把物、地、時或人聯繫起來，就成爲事。所以事是靜的看法。動的看法，就是人對物、地、時或人的聯繫。這可說是行。更所以人

的好壞，可以說就是人的一般行的好壞。惟其如此，關於事與人的好壞，不但有些已在上面講到過，此處沒有重述的必要，就有一些還未講到的話，現在也可依據上述對於物、地、時的說明，而舉一反三的。比方說：前面對於時的好壞所舉的例子——一個人睡到早晨十時才起牀，由整個看來，這就是一件好事。上述對於時所說的好壞，同樣可以應用到事的好壞。而積一個人所行的事的好壞（這中間當然還要注意到事的大小），就成了這個人的好壞。

以上所述，還祇限於平面的分析，還沒有達到斷面的追究。依據上述平面的分析，我們固然可以知道，所謂好，所謂壞，這是人對宇宙萬物的一種觀念。不過，這種觀念，一定是牽涉到人與人的關係，——不論是直接的或間接的。

然則，人對宇宙萬物的觀念，何以有好有壞呢？籠統說來，凡合乎這人的目的的，就叫做好。不合乎這人的目的的，就叫做壞。比方說殺人（事），一是刀起頭落，一是「割了三刀才割下來的」，這是前者好，後者壞。因其目的祇在殺死人，一則一刀就達到目的，一則要三刀才達到目的。假定殺人的目的，在使被殺者吃苦，則就愈殘酷愈好。亦即一刀不如兩刀，兩刀不及三刀。對於事的觀念是如此，對於時、地、物以及人的觀念也是如此。先說時。比方百碼賽跑，目的在求先到，則誰先到一秒鐘，就是誰好。再如人行車比

賽，目的在求遲到，所以誰先到一秒鐘，就是誰壞。再說地。一個患肺病的人，不好住在苦寒或酷熱的鬧市，因為這些地方，不合療養肺病的目的。再說物。一個時鐘，自然不好走得過快，也不好走得過慢，準確才好。因其目的在求準確。末說人。強盜的目的在搶劫，故愈長於搶劫者愈好。當然，一個強盜除了搶劫以外，他還要做旁的事——假定他還要殺人，則就殺人來說，愈會殺人愈好。同樣，學生的目的在讀書，故愈長於讀書者愈好。一個學生，除了讀書以外，也要做旁的事，假定他還要打球，則就打球來說，愈會打球愈好。

不過，這種好壞的觀念，諸如上述，固然一定牽涉到人與人的關係，即所謂社會的關係。至於社會一般的好壞，其與個人主觀的好壞，則又未必相同。就說強盜殺人，這在殺人的強盜看來，固然是愈兇愈好，但由整個社會看來，反而愈兇愈壞。這種不同，實在祇是立場的不同，不是本質的不同。蓋由社會的立場來說，好壞的標準，仍舊是在所謂「適合目的」。因為社會的目的，是在維持治安，所以強盜殺人，就與這一目的不合，故是壞的。同樣是殺人，人殺強盜，因與這一目的相合，所以是好的。至於這種社會觀念的形成，當然不是由於少數人的，而是由於多數人的。比方說，在專制時代，所謂「君要臣死不得不死」，這不但君個人認為這是好的，也不但少數的臣認為這是好的，一定是多數的民

都認為這是好的。惟其如此，這種認識，一定不是由於各人主觀的判斷，而必有其客觀的根據。那末，這種客觀的根據是什麼呢？這就由平面的分析，講到斷面的追究。

五

這最普通的說法，是謂這一客觀的根據，就是國家的法令。合乎法令的是好的，反乎法令的是壞的。殺人本來是件壞事，合法的殺人，是為社會除奸，就變成了好事。所以犯法的人，可說是壞人。不犯法的人，可說是好人。這樣說法，固然是很明白。但有兩點，似得注意。一則假定法令就是好壞的標準，那末社會上有些所謂「好人」，祇因忠厚，被人玩弄，而致犯法，結果還贏得一個壞字。而那些殺人不見血，貪污不露痕跡的老手，反因逍遙法外，算是好人。這如何說法？二則何況法令這本身，是否真是好壞的標準，還有問題。假定法令真的就是好壞的標準，那末革命就是壞事。參加革命的人，都是壞人。因為革命的目的，就是要推翻現行法令的。

或謂法律不外乎人情，合乎人情的是好的，反乎人情的是壞的。人情比法律來得抽象，所以如此說法，對於上述法律論上的兩個難題，或可解決。即一殺人不見血的老手，雖可逍遙法外，但其行為，反乎人情，故是壞的。而一革命黨員，雖屬違背法令，但其行為

，近乎人情，故是好的。不過，問題接着也就發生。貪生怕死，人之常情，根據人情論，則士兵臨陣脫逃，也就不是壞的。逸惡勞，人之常情，根據人情論，則飽食終日，無所用心，也就不是壞的。

或謂人情常偏於私，道德才近於公，故凡合乎道德的是好的，反乎道德的是壞的。如此說法，則如巧妙的貪污，雖然可以逃出法網，但在道德上，這是壞的。又如革命運動，雖然非法所許，但在道德上，這是好的。末如臨陣脫逃或飽食終日，這雖是人情，但不道德，所以也不是好的。但問題也就接着發生，道德又是如何成立的？三從四德，這不是過去女子所應遵從的道德嗎？何以我們現在要說「禮教吃人」？

當然，如果我們承認所謂法律、人情以及道德，都是「當時」「當地」「社會關係」的反映，則凡適於這一「社會關係」的法律、人情以及道德都是好的，適於這種法律、人情以及道德的行爲都是好的，凡爲這種法律、人情以及道德所體現的人，也是好的。三從四德的舊禮教，這在昔日的舊社會，確是好的。到了今天這一社會，才成了問題。惟其如此，故在過去（農業社會），雖以行爲厚樸是好人，到了今天（工業社會），這一「好人」兩字也就當作「沒用」解，用來嘲笑人。今天中國的社會背景，是半殖民地；也可說是封建社會的身子，披上了資本主義的外衣，所以今天中國的好事與好人，往往也是並此兩種

性質兼而有之。一方面要懂或講資本主義的口號，另一方面要懂或行封建社會的辦法。

總而言之，好壞的標準，這不在個人主觀的批評，而在社會客觀的環境。在客觀環境需要奸猾的社會，誰最好奸猾，或誰裝得最好奸猾，誰就是最好的好人。在客觀環境需要信義的社會，誰最講信義，或誰裝得最講信義，誰就是最好的好人。

然則中國今天的社會環境所最需要的是什麼呢？

好！就此結束。

談遠近

(幼稚錄之一)

晨興作遐思，偶而及遠近。乃於無意中，得到三句成語。細細體味，不無意義。現在把他記錄下來，而且加以演繹，亦足見我之幼稚云爾。

所謂三句成語，一是近悅遠來，見論語。二是遠水近火，見韓非子。三是遠交近攻，見史記。至其解釋，誰都懂得，毋須辭費。現在，試以正負符號來表示這三句成語的正反涵義，即以正號表示積極面，負號表示消極面，可得下式。

近悅遠來

近正遠正

即正正

遠水近火

近正遠負

即正負

遠交近攻

近負遠正

即負正

由此，我首先發現了兩個問題。

第一：兩件事物，互相比較，這應得四個方式。即（一）正正，（二）正負，（三）負負，（四）負正，現在只有三個，獨缺負負。這是因我一時想不出來呢？還是根本沒有呢？此其一。

第二：同樣是「遠近」，即使沒有負負，何以會有上述三種不同的說法呢？此其二。
後一問題，比較複雜，現由前一問題說起。

當然，上述關於遠近的三句成語，只是我偶然想到。此外，可能還有許多。在這許多中間，除了一部份可以併入上述三種公式者外，也許還有第四種，即負負的一種。不過，我卻想起，這種「四者缺一」，倒不是全無理由的。因為一個人，在社會上生存，可以有負號，但不能沒有正號。沒有正號，人就不能生存。這一例子，唾手可得。今日社會上儘管有大批的人餓死（負），但也一定有人吃飽的（正）。一個人儘管有許多仇人（負），但一定也有親人的（正）。某種制度，既能存在，雖然備受攻擊（負），但亦必有人擁戴的（正）。某一個人，即使一般人都說他壞（負），但他既能存在，就必有他的好處（正）。拿這些例子，應用到遠近上來，那就是我們儘管有「近正遠正」、「近正遠負」或「近負遠正」，可不能有遠近都是負的。假定說遠近都是負的，這好像衆（遠）叛親（近）離。結果一定是失敗，甚至不能生存。如果今天還有衆叛親離的人，而仍能存在，這一定不是遠有未叛之衆，必是近有未離之親。我根據這點意見，對於遠近的看法，倒反認為只有上述「近正遠正」、「近正遠負」與「近負遠正」三種，而獨缺「近負遠負」，反是合理的。

於是，接着就要講到次一問題。即爲什麼關於遠近會有上述三種方式？這就比較複雜。茲姑分別言之。

一、先說近悅遠來，這一符號爲近正遠正。

論語：『葉公問政，子曰：近者悅遠者來』。後人註云：『被其澤所悅，聞其風則來，然必近者悅，而後遠者來』。由此可以得到兩點暗示。（一）這是和平者，（二）這也積極的。因所謂「悅」，所謂「來」，都是和平而且積極的註脚。詳細點說，在近悅遠來這一指示之下，是說要以「澤」使近者「悅」，並使遠者聞「澤」而「來」。可知這是一種和而且積極的政策，使近者身被其澤，使遠者耳聞其澤，以遂所求。

二、再說遠水近火，這一符號爲近正遠負。

韓非子：『失火而取水於海，海水雖多，火必不滅矣。遠水不救近火也』。這話已經說得明明白白，用不到待人再加註釋。同樣，我從這「遠水不救近火」，尤其是從這一「救」字，可以得到兩點暗示。（一）這是和平的，（二）這是消極的。蓋救者止也。其爲消極的，或無多大問題。至謂救火是一種和平的行動，也許有會持異議。實則不然。因爲救火這一行動，即使在表面上是一種鬪爭的行動，但其實際的意義，則是「以戰止（救）戰」，故爲和平的。這好比中國今天的拉戰，因爲我們的目的，是在救國（這猶救火）

，故就戰爭的表面來說，這是鬪爭的，這是積極的；但就戰爭的性質來說，這是和平的，這是消極的。（關於抗戰的性質，個人另有所見，參看下文）。

三、末說遠交近攻，這一符號爲近負遠正。

史記：『范雎告秦王，不如遠交而近攻，得寸則王之寸，得尺則王之尺也』。即言『親遠邦伐近國』。至其理由，范雎已經說得明明白白，現也毋須再加解釋。同樣，我們由此可以得到兩點暗示。（一）這是鬪爭的，（二）這是積極的。蓋攻者擊也。其爲積極的，其爲鬪爭的，已是「一言破的」。至所謂「交」，原是「通好往來」的意思，含有和平的性質。但因遠交的目的，是在便於近攻，可以使王獲得尺寸的土地，所以這也變成一種鬪爭的手段。可說攻是武力的鬪爭，交是和平的鬪爭。由此可知，所謂遠交近攻，確是一種積極的鬪爭。

總上所述，表列如左。

近悅遠來	近正遠正	積極和平
近水遠火	近正遠負	消極和平
近交遠攻	近負遠正	積極鬪爭
近×遠×	近負遠負	消極鬪爭

對於此表，同樣可以說明兩點。

第一：我在上文，已經說過，人類社會儘管有「近正遠正」、「近正遠負」或「近負遠正」，而不可能有遠近都是負的。這一論點，在此又可得一證明。即在人類社會，儘管有「積極和平」、「消極和平」或「積極鬪爭」，而不可能有「消極鬪爭」的。這因任何鬪爭，都是積極的。所以消極與鬪爭，是不能連在一起的。比方說甘地的絕食，這好似「消極鬪爭」。但如我們承認甘地的絕食，是一種鬪爭，那就應當承認，甘地的絕食，只是一種鬪爭的手段。這是積極的，不是消極的。再如中國的抗戰，這也似「消極鬪爭」。其實不然。蓋如上述，我們如果把抗戰解作止戰，即以戰止戰，那這應該還是「消極和平」，不是消極鬪爭。反之，我們如果把抗戰解作一種普通的戰爭，那就變成了積極鬪爭。（關於中國抗戰的正確意義，還要參看下文）。所以，無論如何，人世間不會有消極鬪爭的。至謂「消極抵抗」，這是說用消極的方法，作積極的抵抗，並非說抵抗是消極的。消極就不抵抗。

第二：依據前表，可以得一結論。即不論為人爲國，（一）如欲以和平的態度達到積極的目的，則應本近悅遠來之義，而探近正遠正的方法。（二）如欲以和平的態度，達到消極的目的，則應本遠水近火之義，而探近正遠負的方法。（三）如欲以鬪爭的態度，達到

積極的目的，則應本遠交近攻之義，而採近負遠正的方法。關於這一結論，看來似頗分歧，說穿了，還是一貫的。因為由近及遠，不但是古之明訓，而且是今之物理。做不論「近悅遠來」、「遠水近火」或「遠交近攻」，都是合乎這一原理的。詳細點說，上列第一、第二兩類，（即近悅遠來與遠水近火），因其目的在求和平，所以爲了由近及遠，積極的，必須先使近者悅而後可使遠者來；消極的，自然遠水救不得近火，遠親不及近鄰。又上列第三類（即遠交近攻），因其目的在於鬪爭，故本由近及遠之義，則近攻遠交，也是必然的。

不過，進一步來說，我以爲所謂積極的和平，這還是一種形式論。比方說，近悅遠來，嚴格的講，這只是用和平的方法，來爭取遠近。在這道義上，這還是一帶積極的鬪爭。就是以積極的態度，用和平的方法來鬪爭。亦惟如此，我以爲世界上豈有所謂和平，那這和平恐怕還是消極的。至其目的，頂多是在保守現狀。甚而至任人宰割。因如有人對於中國這次抗戰，認爲是「爲抗戰而抗戰」，忘記了抗戰的目的，是在建國；那就變成了一種「不足爲訓」的保守現狀論。亦即上述所謂消極和平論。至所謂和平發展，這就像「近悅遠來」一樣，已是用和平的方法來鬪爭，這已是積極和平論。因此，我想把上列遠近表，改列如。

消極和平

親睦的(和平的) | | 遠近火
 武裝的(鬪爭的) | | X X X X

積極鬪爭

親睦的(和平的) | | 近悅遠
 武裝的(鬪爭的) | | 遠交近攻

因就說明，人類社會，本「不進則退」之義，其實只有積極鬪爭。（此處改爲奮鬪更爲妥當）。或則用親睦的方式，促使「近悅遠來」，或則用武裝的方式，實行「遠交近攻」。前者（近悅遠來）的光明面，就是團結。後者（遠交近攻）的光明面，就是除暴。只有團結除暴，才是人生努力的正當途徑。同時也才是中國這次抗戰建國的正確意義。至如「遠水近火」，這只是人生在艱苦期中的一種救急丹方。當然，如果「人生在世」，「不如意事」，是「十常八九」的，則在此意義上，這種救急丹方，還是無上妙品，而未容忽視的。但其意義，不過如此而已。

三三、八、二三於建陽

談筆名 (幼稚錄之一)

雖然過去中國人，也有用「某某室主人」這類名義發表文章的。但筆名 (Pen name) 這一名詞，大概是從外國來的。外國人寫文章，往往不用真名實姓，像我們中國人用「某某室主人」一樣，歡喜用筆隨便署名，這就是筆名。

對於筆名，我曾經有過一點偏見。直到現在，這一偏見，還未去盡。否則，在我今天這幼稚錄上，也就不會再有談筆名的一篇。

大體說來，我的偏見，認為一個人寫了文章，無論如何，都得負責。用筆名來發表，這是不負責任的表示。所以，我自出校門以來，先後編輯過多種雜誌，從未採用過一篇用筆名發表的文章。同時，我自己從事寫作，二十年來，除了鬧過一次笑話以外（註），也沒有用筆名發表過一篇文章。我對筆名，一向抱着這樣一種幼稚的偏見。

(註) 大家都知道，龔德柏先生在做研究本的文章，對於中日戰事，每每驚人的預言。有一次，我高興，也寫了一篇預言中日戰事的文章。這篇文章的主要論點，是對「日本人富於忠君愛國精神，決不會中途投降」的時論，提出相反的意见。即謂

「惟其因爲日本人富於忠君愛國精神，如在投降可以保全其君國的形勢之下，他們是可以放下武器的」。我這點，其實與德柏先生的見解，是不同的。不過因爲我認日人是可以中途放下武器的，所以就與德柏先生一樣，預言中日戰爭的結束之期，已不在遠。這篇文章，我以「龔德松」三字署名。（也許就是筆名）。開頭就戲言：「吾家德柏先生，對於中日戰爭的預測」，接着引用了一句成語，說「雖不中亦不遠」。稿寄重慶朋友。不知道他在什麼刊物上替我發表了。（我直至現在，還沒知道）。後來在東南日報的筆壘上，有人投稿。一口咬定，龔德松就是龔德柏的訛名。說我這篇文章，完全出於龔德柏的自捧。並把龔德柏罵了一頓。有位朋友知道這一內情，瞞着我寄了一篇稿子去。題目就叫「龔德松在建國」。記得編者似還不大相信，要他舉證。這是這個笑話鬧的經過。由此可知，天下冤枉的事正多着呢。不過，當時我用龔德松之名，原出一時高興，（也許可以歸入本文談筆名的第五類），根本沒有一點捧或罵的意識存在。但結果，倒使德柏先生無辜受累。我一面覺得不安，同時覺得，即在今天，就事論事的精神，還是必要的。因亦想到，筆名還是少用的好。

可是到了最近，也許是進步了。自覺到我的偏見太幼稚。「用筆名發表文章，這不是一定是不負責任的表示」，我常這樣想。想，想，我想出了幾點理由。

第一：現實的社會，常有對人不對事的事，同樣的一篇文章，張三寫了沒有什麼，李四寫了就有問題。這不是因為李四的文章有問題，這是因為李四這人有問題。在這一情形之下，李四發表文章，不得不用筆名。這不是李四對於自己的文章不肯負責，而是現實的環境，不許他負責。在這一情形之下，李四用筆名發表文章，這可說是被動的。因為是被動的，縱使不對，我們也不能怪李四。

第二：當然，也有寫文章的人，本來沒有什麼，可是他所寫的文章，是有問題的。這所謂問題，如在專制時代，寫推翻帝王的文章，結果不但會被補，且會被殺。於是祇好用筆名來發表。雖然，我也曾想起，一個人，要做事，就不應當怕。怕，就不要做。好像革命，既欲獻身，還怕什麼文字獄？鬼鬼祟祟的用筆名來寫文章，這不是英雄，這不像革命家。其實，這英雄主義的思想，現在想來，是幼稚的。革命是為大家，不許意氣用事。在革命事業還需要你活着的時候，你拼着一死，這毋寧是罪惡的。在這意義上，英雄主義可算是革命的大敵。所以，在像這樣的環境之下，用筆名來發表文章，這也是應該的，這也是必要的。

第三：像上述關於革命這類事情，是為大家的感情，故不許有個人的英雄主義存在。蓋在此時，弄得不好，犧牲個人，還是小事，貽害大家，這就關係不小。在此情形之下寫

文章，固然有時是需要用筆名的。但還有一種與這相似的情形，也有用筆名來發表的必要。即如一個人，爲了某種公憤，在法律許可的範圍以內，在公開的告密。嚴格說來，這與革命這類事情不同。因爲前者是個人的行爲，後者是團體的行動。這種個人的行爲，祇要他不是假公濟私或捏造事實，則用筆名來發表，以免無謂的麻煩或可預料的犧牲，雖似欠勇敢，欠負責，但這在今天，倒有其必要。故也不足非議。

第四：還有一點可說的。那就是批評人家文章之類的文章，在批評的人，原是「假事論事」的，既不如上述，「爲了某種公憤」，「在公開的告密」；也不是對於寫這文章的人，有什麼「過不去」，確確實實爲了兩人見解的不同，甚或確確實實爲了那篇文章的見解是錯誤的，祇因文章都是人寫的（姑專就文章來說），尤其是在像中國目前還不脫以人爲中心的社會，所以你批評人家的文章，結果就會引起人家的誤會，誤會你對他「過不去」。故在此時，用筆名來發表文章，是有其必要的。這與其說是，怕得罪人，不肯負責，不如說是，想在這一「人」「事」不分的社會，闡明一點「是」「非」。在這意義上，這不是壞的，這倒是好的。

第五：我也想起，即使沒有上述四種情形，一個人用筆名來發表文章，這也不一定可以非議的。因爲社會上固然是有好名的，但也有不好名的。在這些不好名的作者看來，他

雖然寫了一篇好文章，載諸刊物，公之社會，但不一定要把自己的姓名發表出來。他所希望於讀者的，是讀他的文章；不是知道他的人。他用筆名發表文章，祇是不欲以文章揚名，並非對文章不負責任。在這意義上，對於用筆名來發表文章，也是不可非議的。或有人說，有些人用筆名發表文章，目的非在不欲揚名，而在避免批評，怕得惡名。這在我看來，是不會有的。常言道：「文章總是自己的好」。一個人寫了文章，不論客觀上是壞到如何程度，他既然願意去發表，至少在他當時的主觀上，是不會覺得這文章發表以後是會受批評的，是會得惡名的。

第六：上述是說一個人喜用筆名發表一般的文章，但也有人對於某類文章，則用真名，對於另類文章，則用筆名的。這在表面上，似乎他用筆名，並非由於不愛名。（反過來，不能說用真名發表文章是爲愛名）。因如爲此，則其任何一類的文章，都得不署真名。現在他對某一類的文章，用真名，對另一類的文章，用筆名。這就表示，他對用筆名發表的這一類文章，沒有把握，怕累聲名。其實，這也不盡然的。假定他是學文學的，偶有所見，寫了一篇關於經濟的論文，雖然自己覺得寫得不壞，總因非其所學，在這「凡事求專」的時代，則其筆名來發表「非其本行」的文章，也是說得過去的。（我自從開始寫幼稚錄並把他發表以來，我所寫的，範圍很廣，並不限於我所學的經濟學，所有稿件，都署

真名，獨獨對於上述預言中日戰事的文章，用了筆名，這似乎不能把他歸入這一類。其實，這不盡然。因像這類關於預言的文章，我過去固然沒有寫過，我以後恐怕也沒有興緻再寫，故只就此「預言」的性質來說，把他歸入這一類，這是可通的。

照我幼稚的想來，用筆名發表文章的正當理由，大體不外乎上述六點。但這幼稚的六點，我在過去，都還不曾想到。這也可算是「古不如今」的。不過，根據「古不如今」的說法，則今一定還不是頂對的。頂對的一定是在今後。爲此，即在今日，我對筆名，仍有偏見。認爲一個人發表不受禁忌的文章，最好還是不用筆名。至對別人文章的商榷，這在不受禁忌的範圍以內，我還不以用筆名爲然。至少，我們要提倡不用筆名。因爲在這時候，即在商榷一個不受禁忌的問題的時候，如果大家不用筆名，說話就得禮貌些。總不便於無謂的開口罵人。其目的原在罵人者，自爲例外。直至今天，對於筆名，我還有這樣的一個幼稚的偏見；這不僅爲要維持彼此討論問題的一種「紳士」的態度，而主要還是爲要避免一些無謂的意氣之爭。因爲這是會影響到真理的發見的。

三三、一一、一、於永安

漫談自由（幼稚錄之一）

一

我近來寫文章，自己感覺到有些地方已經鑽進了牛角尖。比方說對於文章的分段，我特別注意，往往爲了第一段太長，第二段太短，而不惜用力把第一段的一部分分割入第二段，或在第二段上硬湊一些字數；務求各段得到均勻。這種辦法，爲好爲壞，另一問題。但我有時感覺這太不自由，第一段本來沒有什麼話可說的，硬要湊成與第二段相等的字數。苦矣哉，不自由。不過，有時我又覺得這很自由，這很快樂。我可以自由地把第二段的文字分割一節到第一段裏，我可在第二段裏，自由地加上一些文句。於是，我就懷疑，到底什麼叫做自由？如何才算自由？由懷疑而思考，因作此文。題爲漫談，即欲打破向來作文的拘束，隨便談談。

二

西諺謂：「不自由毋寧死」。這是由反面說明自由的可貴。說明一個人如果失去了自由，則生不如死。

何以自由的可貴，要從反面來說明呢？把他改從正面立論不也可以嗎？對這問題，我曾想了不少的時間。不論是「有自由始可活」、「有自由就可活」、「有自由正可活」、或「有自由大可活」，總是不甚妥當。比起「不自由毋寧死」來，不但在形式上，後者來得強而有力，即就內容言，兩者亦大不相同。人類的死活，除了自由以外，原還有許多條件。失去了自由，固然可以死，有了自由，却不一定可以活。所以反面的說明，也就比正面的說明，來得妥貼。這好比說，生肺病，毋寧死，但不一定是生肺病，就可活。因為不生肺病，如生其他的病，也可毋甯死的。

其實，以上這些說明，還是形式的，表面的。我們所以要說「不自由毋寧死」，而不從正面立論，這真正的理由，還是自由的可貴，一定要在失去了自由的時候，才可體驗出來。一個過慣自由生活的人，他決不會知道自由的需要。需要自由的，一定是自由的人。此所以自古以來，可貴的自由，一定是爭來的。天生的自由，用不到爭，也就沒有什麼可貴。爭得愈激烈，爭來愈困難，這自由愈可貴。這猶如我們在爭時，決不會知道健康的可貴，等到病在牀上，才會羨慕人家會走會說。再如一只鳥兒，當他翱翔天空的時候，他

一定不知道什麼叫做自由。他就不需要自由。必待把他關在籠裏，他才會體驗到「自由毋寧死」的味兒。但是病人要復康，鳥兒要出籠，都須相當努力的。不是空言可得的。所以我們即使把不自由毋寧死，改從正面立論，但這觀念的發生，一定也在「不自由」的時候。一個人沒有生過病，沒有經驗過生病的痛苦，他是不會知道，也就說不出健康的快樂的。一只鳥兒沒有進過籠子，也一定不會知道自由的可貴的。

三

那來什麼叫做自由？如何才算自由？澈底的說來，應該是「任所欲爲」。應該是「任所欲」、「任所爲」。(姑把欲、爲兩字分開)。前者可說是思想的自由，後者可說是行動的自由。

先說思想的自由。

當然，人類的思想，有時是不自由的，比方說在宗法社會，由於耳濡目染，潛移默化，人類的思想，也被宗法的教條所拘束，不能自由擴展。在這地方，也就發見了所謂宣傳、所謂教育的功能。不過，進一步說，則思想自由這句話是不成立的。即使是在宗法社會，人的思想仍可不受拘束，而自由發展的。願受束拘是自由，不願受束拘也是自由。俗云

「背後罵皇帝」。在宗法社會，皇帝是不能罵的。罵了是要殺頭的。但在背後，仍可自由罵，因為沒有人知道。罵，這已是行動。沒有人知道的行動，尚可自由；沒有行動的思想，那更不必說了。六法全書上，縱有許多禁條，我們如果祇有思想，沒有行動，決不會犯法的。在這意義上，社會上不應該有所謂思想不自由的說法。因亦不應該有所謂思想自由的要求。所以各國的憲法條文，亦祇規定人民有言論自由、著作自由、出版自由以及信仰自由等，而無思想自由。所謂言論、著作、出版以及信仰，都已由思想表現而成行動。然則，為什麼現在社會上偏偏還有思想自由的要求呢？

這一要求的真意，其實還是對行動而言的。因為有些人的行動（不僅是思想），束縛着別些人的思想，所以這些人才會發生思想自由的要求。目的在要解除那些束縛別人思想者的行動，並非真的要求自己思想的自由。

四

諸如前述，嚴格說來，人類的任何思想以及任何行動，沒有不受社會的影響的。在這意義上，這不但一個人的行動，有自由與不自由的問題，就是一個人的思想，也有自由與不自由的問題。不過，要是退一步說，認為個人的思想，是與別人無關，即不受社會的影

響（束縛），則人類的思想，就永遠是自由的。跟着就是個人的行動，如果認為也與別人無關，那也沒有所謂不自由。講到這裏，就要說到本文第一節裏的話。作文分段，這已由思想進而為行動，祇要一個人的行動完全出於本人的意志，（當然，嚴格說來，這一意志亦必受社會的影響），並非「實迫處此」，則這就是自由。雖然這種自由，有時亦不自由，但這不自由，既出於自主、自願，也就變成自由，可說是「不自由的自由」。因在這中間，如果真的感到分段不自由的苦痛，那就不分段，這是自由的。

由上可知，自由問題的發生，一定是在不自由的時候。而人之所以不自由，一定是兩個人以上的事。換句話說，一定是指人對人的關係而言。一個人生了病，行動不自由，這固然也是一種自由，但這不是今天成為自由問題的自由。

五

所謂自由，既然主要是指人的行動而言，是指與人發生關係的人的行動而言，所以世界上就沒有絕對的自由。沒有所謂任所欲為的。假使世界上果有絕對的自由，人人都得任所欲為，則自由問題，也就不會發生。這理由很簡單。因為一個人的行動既然關係到別的人，黨中間固然也有利害一致的，但大都是利害相反的。甲造的自由，就是乙造的不自由

。甲造的快樂，就是乙造的苦痛。甲造的利益，就是乙造的損失。一只鳥兒在天空中飛，不與旁的鳥兒相接觸，固是完全自由。一個人在地上跑，如果不與旁的人相接觸，也可完全自由。要是踏壞了人家的田園，碰壞了人家的東西，甚而至於遮住了人家的視線，擾亂了人家的思路，那就會引起問題，不是妨礙了人家的自由，就是人家要妨礙你的自由。所以在這時候，大家的行動愈自由，則其結果反而愈不自由。這好比很多人擠在一條街上，大家愈是自由地亂跑，結果必是愈不自由地擠在一起。大家能夠犧牲一點自由，順着一定的規則走，彼此反而比較自由。在這意義上，我以為自由就是不自由，不自由就是自由。此所以今之所謂自由，並不是說任所欲為。一須不傷善良風俗，二須不背法律秩序。

六

偶而記起報上的一段文字。大意是說外國人爭自由，這有理由；因為他們太不自由。至於我們中國人，正如一盤散沙，病在太自由，現在還要爭自由，不但無的放矢，而且火上添油，必致貽害無窮。

這話，從表面看來，言之成理。細細加以推究，中間就有問題。中國人像一盤散沙，這是事實。就絕對的自由來說，散沙自然可以代表自由。在這意義上，中國人原是自由不

過的。這拿上節的比方來說，盤就是街，沙就是羣衆。一盤散沙，就是一街雜亂的羣衆。他們自顧自，亂跑亂跳，毫無秩序，毫無組織，當然是再自由不過的了。但正如上述，這樣的自由愈發展，則其結果，是愈不自由。不但一旦有警，街上秩序，立刻混亂，即在平時，因為大家自由的亂跑亂跳，都會擠倒或踏死人的。故從這一觀點看去，這街上的人，是最不自由的。好好的一個人站着，忽然會被人擠倒踏死，這中間絲毫沒有保障。一盤散沙一樣的中國人，就是這條街上的人羣。可以說是最自由，也可說是最不自由。自由，因為最自由，就是最不自由，所以今天爭自由的人，要在憲法上規定人民有居住、遷徙、言論、著作、出版、通信、信仰以及集會、結社諸自由，在我的意思，這是要把最不自由變為最自由。姑就居住自由來說。即使憲法上，無此規定，沒有說人民不能自由居住。假定有人的居住，受到不自由的拘束，這由拘束者看來，正是大大的自由。現在要用國家的最高法令來規定人民有居住的自由，這是最不自由的表示。何況人民的行動，除了憲法所規定以外，還有許多，如果沒有憲法的規定，倒是什麼都是自由，有了憲法的規定，人民反受限制，這豈不就是不自由的表示？

我自自由我說這些話，決不是反對憲法的規定。我祇說自由就是不自由，不自由就是自由。說自由明這些話，也可說少數人的自由，就是多數人的不自由。多數人的自由，就是少數人的不

自由。我們今天所要的自由，不是少數人的自由，也不是每一個人的自由，而祇是多數人的自由。就說憲法規定人民有居住的自由，這似乎是對每一個人而言的，其實這還是爲了多數人的自由，而犧牲少數人的自由。即少數不許人家有居住自由者的自由，是被犧牲掉了。

七

其實，法律即使規定人民有居住、遷徙、言論、著作、出版、通信諸自由，即使別人對於這些自由，不得非法干涉，但在今天這一社會，沒有相當的經濟能力，則這法律上的自由，還是『口惠而實不至』的。結果這些自由，還是變成了有經濟能力者的專利品。就說居住的自由。（言論的自由亦然）。固然現在法律保障你可以任意搬家，如果你沒有搬家的經濟能力，那你祇好『睡在法律上面』（西諺），仍舊無法可以利用這一法律，享受這一自由。所以法律的自由，固然重要，經濟的自由，尤爲重要。否則，公平的法律，反會得到不公平的結果。

講到經濟的自由，我想起日本林癸未夫博上著的「經濟政策新原理」，大意是說，自由是「自資本主義社會的一大特徵，這一自由，從個人的觀點看來，可分爲生產的自由、

交換的自由及消費的自由，亦可以分爲資本的自由、企業的自由及勞動的自由。再從兩人的關係着眼，則有所謂競爭的自由及契約的自由。林氏對於這些自由，詳加分析，結果認爲：資本主義經濟學者之所謂自由，在沒有經濟能力的人看來，連勞動的自由，都是沒有的。因爲他們雖有勞動能力，但無經濟能力；他們迫於經濟的需要，不得不（即不自由）出賣勞力。不得不（即不自由）低價出賣勞力。甚而至於連低價都賣不出去。（要賣而賣不出去，也是不自由）。他們僥倖賣出了勞力，至於如何使用這勞力，當然要聽買主自由支配，而非買主所得自由決定的。所以林氏最後結論，謂在這以自由相標榜的資本主義社會，沒有經濟能力的人，實際上他並沒有什麼自由。有的，祇是餓死的自由。這不是開玩笑的。因在資本主義以前的封建社會，一個沒有經濟能力的人，做了人家的奴隸，他即使厭惡人生，不願做工，要自殺，主人都是不許的，他都不能自由的。現在今天，一個沒有經濟能力的人，他如果願意餓死，沒有人可以強迫他去做工了。這就是他由過去封建奴隸制度而

所有法律條文上的自由，都是表面的自由，不是真正有經濟上的自由，這話對於今天專有參考的價值。

三三、七、一四，於建陽

漫談民主

(幼稚錄之一)

我會寫過一篇幼稚錄，叫做「漫談自由」。現在又寫「漫談民主」，這原是偶然的。換句話說，我本無意要把它們「配對」使成「姊妹篇」。不過，我寫這兩篇幼稚錄，固然是偶然的，可是自由與民主的關係，却不是偶然的。記得曾經有人說過：「自由民主與平等，纔是三位一體的。即在經濟上叫自由，政治上叫民主，法律上叫平等」。如就大體說來，這話未始不通。要是嚴格的說，一則不論在經濟政治與法律上，都有所謂自由民主與平等的。二則政治及法律上的自由民主與平等，其與經濟上的自由民主與平等，這在「地位」上，還是不能相提並論的。至於我的漫談民主，祇是就民主而談民主，談到那裏是那裏，原無一定的範圍可說的；因亦沒有一定的段落可說的。

二

民者人民，主者作主，一國的政治讓人民自己作主，這就是民主政治。如果拿這一精

神應用到其他方面，這就叫做民主精神，或就叫做民主。所以，民主不但是就一國的政治而言的，而且可以應用到任何方面的。亦因如此，我們對於國家可以要求民主，對於任何組織或團體，也是可以要求民主的。

三

固然，民主並不限於政治方面，但爲集中說明起見，本文還須以政治作主要的對象。什麼叫做政治？記得中山先生說，政是大家的的事情，治是管理，所以管理大家的事情，這就叫做政治。照此解釋，則所謂民主政治者，應該是由大家來管理大家的事情。這所謂大家，當然是指組成國家的人民而言。所以這與上節所說：一民主政治是一國的政治讓人民自己作主一，是文異而實同的。

四

一國的政治，要讓人民自己作主，即讓大家來管理大家的事情，嚴格說來，我以為這是不大可能的。因所謂自己作主，所謂大家管理大家的事情，這都是自治，不是政治。明白點說，所謂作主，所謂管理，這都是少數人的事，而不是大家的事。或謂作主與管理，

其間不盡相同。即作主是立意，管理是執行。執行雖是少數人的事，立意却可以是大家的。現代的民主政治（指代議制度言），就是大家立意，交由少數人去執行，但因少數人所執行的，是由於大家的立意，這就等於讓大家來管理大家的事情，所以仍爲民主政治，對於這一說法，在我們持論者，其理由，一因不論在何種民主形式之下，管理是立意，決不能完全一致的。換句話說，就是少數人的行動，無論如何客觀，總不能完全代表大家的意見的。這要是可能的話，則活的政治家就變成了死的機械。天下決不會有活的人爭作死的機械的。二因大家的意見，且必參差紛紜，一定是無法可以完全代表的。假定有一代議士，以爲自己的一言一動，都是代表大家的意見的，這未免有點狂妄。

五

爲什麼呢？這很簡單。第一，就算中華民國共有四萬五千萬人，一位代議士的當選，是不可能得到四萬五千萬票的。第二：退一步說，即使一位代議士，他居然以四萬五千萬票當選了，但這四萬五千萬人的意見，是無時不在變動的。所以這位代議士，在議會裏所發表的言論，即在一秒鐘之內，其所代表的人數，也是大不相同的。一秒鐘前，他可代表四萬五千萬人，一秒鐘後，他所能代表的人數，就會減少的。所以聰明的代議士，他不說

代表大家，而說代表大多數人。因所謂大多數人；這就比大家來得「活動」多了。

六

不過，即使一位代議士，他是真的代表大多數人，行進一步說，即使在民主國家，政治真的代表大多數人，但這還不能說明民主及民主政治之可貴，因亦沒有說明民主及民主政治的特質。蓋如民主政治的特質，就在代表大多數人，則與民主政治相反的君主政治，就該不是代表大多數人的。其實不然，我們古代的明君聖主，他們不但在口頭上說說「民爲重社稷次之」，而其措施，且亦實實在在是代表大多數人的。所以即使說大多數人是可代表的，那也沒有一定要以民主政治代替君主政治的必要。不但沒有必要，有時後者還比前者來得澈底而且痛快。君主政治如此，其他獨裁政治亦然。或謂君主政治之下的皇帝，如果是賢明的，他固然可以代表大多數人，否則，那就「不得了」。就這一點來說，可見民主政治是勝過君主政治的。這話固亦言之成理，不過，如果我們根據這一理由，主張推翻君主，實行民主，那至少表示我們對於民主的認識是不夠的。而且這種觀念，是很危險的，隨時都可由民主一變而爲君主的。所以這將成爲對於民主的侮辱，這決不是我們擁護民主的最大理由。

七

那末，到底什麼是民主？什麼是民主政治？關於這兩問題，我仍維持我在上文的答案。即所謂民主，就是由人民作主；民主政治，就是讓大家來管理大家的事情。或問這樣的答案，不是說不通嗎？但我以為這一說不通，倒不在民主或民主政治的本質，而在民主或民主政治的形式。換句話說，這在民主或民主政治的本質上，我以為是說得通的。這話如何說法呢？即照個人的成見，所謂民主或民主政治者，這祇是人民對於當局的一種要求，這不是事實。過遠的歷史，本文無暇研述，茲姑由民主政治的誕生說起。歐洲在那產業革命的前後，一般商人，一方面本其過去經商（主要是海外貿易）的結果，積蓄了大批的錢財；另一方面則又本其積蓄的錢財，經營工業，富埒王侯。他們就是現在的所謂資產階級。因為他們從事工商業，所以他們羣集於都市。他們雖然已在經濟界取得了「王者」的地位，但在政治上，他們還不能作主。於是，他們發出了一種聲，產生了一種運動，要讓他們也能在政治上作主。這就是近世的民主。由此可知，在這民主運動之下，所謂民者，並不是全國的國民，而祇是都市的市民。

八

惟其如此，所以儘管近世的民主政治是成功了，近世都市的市民已經可在政治上作主，可以管理大家的事情，但是民主的要求，仍舊沒有斷絕，民主的呼聲，仍是洋溢於耳。這就因為這些都市的『民』，雖然已得在政治上作『主』，不再要求或爭取民主，換句話說，雖然他們已經是『主』，不復是『民』，因亦不再要求或爭取民主，但在此時，一定就有其他的民，還只是『民』，而不是『主』的。現在，就輪到他們要求或爭取民主了。當然，就是在這時候，那些所謂都市的市民，他們也未始不說民主的。但其目的，不在爭取，而在擁護。其所擁護的民主，那自然就是過去市『民』之『主』。至其所以要擁護，也就因為今天另有些『民』要作『主』。

九

因為民主是由民作主，政治是管理大家的事情，所以真正的民主政治，嚴格說來，是不会有『主』不過，真正的民主政治，雖然是不會有『主』，至於民主政治的要求，却是應該有的。當然，這一要求，固然是應該有的，但亦需要相當代價的。這因依照上文的解釋，所謂民主的要求，在政治上說，根本就是革命，就是『民』要作『主』，也就是『民』對『主』的反抗。天下決沒有一種革命或反抗，可以專喊口號成功的。

十

末了，話又回到第一節上，使成首尾相接。我在第一節上曾經說起，自由、民主與平等。這是三位一體的，又說這三者的關係，不是偶然的，現在也需要用『我的話』來解釋。所謂民主，既然是由『民』作『主』，這在一方面，就是說，向居下位的『民』，現在也要出頭作『主』，就是要與過去的『主』求平等。這在另一方面，就是向居下位的『民』，因其向居下位，所以受向居上位的『主』的束縛，現在他要出頭作『主』，他要與過去的『主』平等，所以他就得擺脫過去的束縛，獲致自由。亦因如此，所以民主、自由與平等這三者是三位一體的。爲此，醉心於民主政治的人，同時亦不能忘却自由與平等。

文化武化與物化

(幼稚雜誌)

第二期的「當世評論」，載蕭一山先生的大作，題目是「後國文化」。裏面有句名言，他說：『我曾向一個日本有名學者開玩笑說。自來水，中國，輕武，故中國有文化；日本重武輕文，故日本無文化，而有武化。西洋重物輕人，故西洋可謂之物化』。正如蕭先生所說，這祇是一時的笑譚而已。但我愛這笑譚，因此就想寫一點雜感。不過，我得附帶聲明，我這雜感雖由蕭先生的笑譚所啓發，但與蕭先生的那一篇大作，絲毫沒有關係。

按蕭先生說的文化武化與物化，這三個名詞，祇有文化是確有其事；所謂武化與物化，都是特地用來與文化兩相對待的。翻開辭源，文化有兩義。(一)謂：「文治教化。(說苑指武)。凡武之興，爲不服也，文化不改，然後加誅。(東晉補亡詩)。文化內輯，武功外悠」。(二)謂：「國家及民族文明進步曰文化。紀述一國之政治民俗教育等之程序，謂之文化史」。以武化物化相對待的文化，主要應指辭源的第一義而言。亦即所謂「用禮樂法度來感化人民」。故以威力服人者可稱武化，財力治人者可稱物化。

然則何以中國尚文化？日本崇武化？西洋重物化？這似乎與中日以及西洋的歷史地理不無關係。又因一國歷史原是一國人民在一國土地下活動的經過，故亦可說地理的關係是直接的，歷史的關係是間接的。更亦可以說：一國的歷史是受一國的地理所影響。就歷史來說，我把他分爲三個時期。一是農業以前的漁獵時期。二是農業時期。三是農業以後的工業時期。獵是獵陸上天然的動物，漁是漁水中天然的動物，物既以動名，他又屬天然，則其棲止，自然不定，故恃以生活的獵者漁者，他們的生活亦必變動不定，而且朝不保夕。所以他們自然而然養成一種冒險好鬪的精神。這可算是武化的註腳。但是武化的民族，並非沒有文化。滴血爲禮，殺人取樂，這固然是武化社會的『禮樂』；順我者生，逆我者死，這也就是武化社會的『法度』。再就地理來說，像日本是太平洋上一島國，所以漁獵遂成古代日本人民的主要生活方式。日本以神武天皇爲其始祖，這就表示日本民族崇尚武力。所謂武士道，所謂大和魂，也就是日本之武化的文化。

照一般的情形來說，由漁獵時代進步到農業時代，這中間會經過遊牧的方式。漁獵是人類取天然的動物以生活，遊牧是人類以天然的植物飼養動物，再以這些動物來供人生活。遊牧人民逐水草爲生，居無定址，其武化情形，無大異於漁獵人民。但因人類長期遊牧的結果，發現了有些水草不獨可供畜食，而且可供人食。自此以後，人類的的生活，用不到

大套圈子，先以植物養動物，再以動物養人類。現在人類可以直接拿那植物來解決生活問題。這就是農業的開始。人類自從到了農業社會，大家都住下來，大家住在一起，久而久之，自然需要而且產生一種互相約束的共處方法，即和平相處的方法，再不能你爭我奪，亂無章。這些方法，就是文治教化，亦即所謂文化。所以西哲每稱農業是「文化之母」。日本因為地理的關係，沒有經過上述游牧的時代，同時也因為地理的關係，農業在日本始終沒有出人頭地，這也許是日本文化不及武化的原因。至於我們中國，自從黃帝戰勝蚩尤於涿鹿，即據中原而建國。苗族退處南部萬山間，蒙族遠處沙漠南北及東三省，回族散居陝甘新疆各地；正因中原適於農業經營，所以漢族的文化特盛。而其他各族，則仍以武化著稱，五胡以及遼、金、元、清各代，都是文化吃了武化的虧，入東海求神仙者，都是我們崇尚文化的漢人，祇是武化的蒙古人，才會出梅遠征。同時也祇有武化的日本人，才會屢寇朝鮮，並在我國沿海文化之區，造成烏寇之亂。文化之邦，主以德服人；武化之邦，主以力壓人。

但是，由漁獵游牧到農業經營，這畢竟是表示社會的進步，所以武化到底不及文化，日本人到底不能不學漢文漢字，到底不能不入使中朝，學習我們的禮樂法度。就是我們國內的五胡以及遼、金、元、清，也不但不能長久安治，終反被漢族所同化。不論在東方，

或在世界，我們敢自稱文化古國，而藐視四周那些國家爲蠻邦，也即爲此。可是十八世紀初，我們竟走了物化的道路，於是天下大變。我們這種幾千年來重文（文）及遠、金、元、清各朝，武力雖強，但終不能久據中原，終被漢國，表面，似乎重文輕武，其實文即是武，文武合一，也可稱文化就是武。其武化的日本，相反而實相成，即武士道精神統治下的日本，表面上似乎重武輕文，也許他的武，就是他的文，而亦文武合一。——就一變而趨向於所謂資產階級的民主政治。

這一劇變，即由帝皇專政變爲資產階級的民主政治，從一方面看來，是政治民主化，任何人都可握政權。但由另一方面看來，又可說是政治資產化，政權落入了資產階級手裏。在過去，窮和尙的朱元璋也可揭竿而爭天下，在今日，沒有相當資產，莫想競選大總統。說句笑話，過去是貴而後富，現在是富而後貴。貴而後富者，富由貴來；富而後貴者，貴由富來；這中間大有文章可做，留待他日再寫。富者物多也，今天的情況，名爲物化，可說『別有風味』。不過，物化既然代表了工業社會，則根據人類是由漁獵而遊牧，而農業，而工業的發展，則物化的社會，也就比武化與文化的社會進了一步。舉個例子，比方

機械，這完全是所謂物質文明，亦即可謂物化的表現，僅在這一物化的事實之下，就包含新的武化與新的文化。拿機械來製造炸彈，毀滅別人的田園房舍，這是物化的武化。這當然要比匹夫之勇的武化進步些。同樣的拿機械來印刷書籍，供給世人以精美讀物，這是物化的文化。這當然也比手刻木版的文化進步些。

武化的日本，自從明治維新以後，走上了物化的道路，連文化的基礎——農業都趕過了我們這一文化的古國；祇因他跳越了文化的過程，所以被人輕視；同時也就自然要比其他物化的國家表現得更「武」。我們這一文化之邦，從甲午年到一二八，一路是吃虧。現在臺灣戰局已在轉變，同盟國的勝利思經在望，我們應該多想想這次中日戰爭勝敗的關鍵所在，並找出獲勝的真正原因，圖悉事緣起。

上下中外古今談

(幼稚錄之一)

中國有兩句俗語，一叫上下古今談，二叫中外古今談，申而引之，就是上通天文，下知地理，學貫中西，博古通今。說明白了，也就是宇宙之大，蒼蠅之微，無所不談。

筆者不才，上不知天文，下不知地理，遑論中外古今？宇宙太大，固不知從何說起，蒼蠅其微，出糞滾蛆，到落墨。現在要談的，祇是筆者對於上與下、中與外、古與今的一點雜感而已，非真上下中對古今無所不談也。

洗禮蓬萊。上者高也，下者低也，原出說文，毋待引證，上下猶言高低或高卑。因而轉弱尊卑。例如周禮夏官訓方氏所謂「掌道四方之政事，與其上下之志」。禮曲禮所謂「君臣上下父子兄弟非禮不定」。再轉爲本末，爲豐凶。前者如論語憲問「君子上達，小人下達也。後者如周禮地官廩人「以歲之上下數邦用」。而周禮秋官司儀「從其爵而上下，故更非豐殺解。但不論高低、尊卑、本末、豐凶或豐殺，都是比較之詞。常言道：「人向高處水向低」，求上進原屬人類的本能，也是社會進步的動力。不過我們要懂得登高自卑的道理，腳踏實地，順序漸進或迎頭趕上，現在有些人拼命向上爬，翻雲覆雨，不擇

手段。對上則逢迎拍馬，自不知耻；對下則頤指氣使，不知人耻。上行下效，潛沓成風，上下其手，狼狽爲奸。今日何日？我國族存亡絕續之時，應如何上下一致，共同奮鬥？結果則在上的領袖，雖宵旰夕惕，在下的百姓，反水深火熱。上級發出一道囑國利民的政令，到了下層，消極則敷衍塞責，積極則藉以漁利。可是下層對於上級的報告，沒有不說得頭頭是道，「像煞有介事」的。這叫做「下騙上」。因爲逢迎的裏面，原屬巧騙；拍馬的行動，本出虛僞；但是自古以來，「忠言逆耳」，「良藥苦口」，上官也就往往受了下屬的虛僞所騙。而不自覺。所以大家總捧着上官當工作，不在下層做工夫，在「下騙上」的方面也提「上欺下」。所以那些受了婆婆欺侮的媳婦，一旦媳婦違門，自己做了婆婆，就忘記了當年的苦痛，不肯對媳婦寄以同情，也擺起婆婆的架子，以當年爲媳婦時所身受者種種變態，甚或變本加厲。這一作風，也就說明了那些「在台下」則罵人貪污，上了台則貪污過人的怪現象。「下騙上」或「上欺下」的現象，如果長此下去，我想「火山一定會爆發的」，那些在火山旁邊專做欺騙工作的人，一定會自食其果。糾正之道多端，我祇想提出「本末分明」、「豐殺有度」八個字，質言之，我們要「明是非」、「嚴賞罰」。

再談中外。本作內外，轉爲中央與地方；卽後漢書宦者序所謂「梁冀受鉞，亦因公正。恩固在心，故中外服從，上下屏氣」，不過此處所說的中外，則指中國與外國言，尤其

是指中國與西洋。猶言東西。自從華外交通以後，我們黃帝子孫，初則排外，繼外國為蠻邦，稱本國為中土。這一情形，一推而精到英法聯軍攻陷北京時。即在此以前，情廷對外來的壓迫，一本其傳統的自大心理，藐視外國，以股孰洋臥或維一的公認。到了這個時期，清廷在國內民族革命風潮，迫迫之下，迫自種量星，以由排外而。於是，與列強所訂條約，均已路有一種動讓讓退的作用在內。而漢族的野大失。對於列強的認識，於此也有重大變遷。在此以前，他們對於強迫，自有自決的心理。與清廷相同；到了此時，其大多數是在存誇虛味之中，而鄙視群勢。本直一節，而其。看了出了西洋鎗炮輪船的厲害，漸懷戒懼之心。乃時變效模仿西洋，盛信格致。於是甚至有了中學為體，西學為用張的性張。說什麼中國精神文明，西洋重物質文明。初不獨物質精神原為一體，有何體必有用。中國過去的精神文明，自然自有其物質的繁榮。而西洋現代的物質文明，也自有其精神的寄托。自從中學為體，西學為用的主張失敗以後，中國國民對於西洋的文化，由拒絕而屈服，漸於固有的文化，由自大而自卑。這「屈服轉為篤信」，「自卑轉為自艾」。質言之曰：我們當初學西洋的文化，是不甘做奴隸，所以我們對於西洋文化，應為中國的獨立自強而學，亦當為愛國的獨立自強而用。最不幸的就是亥辛以後，一般國人雪恥圖強的志氣，亦隨革命的失敗而消沉，而不平等條約的影響。

，更隨我革命的失敗而加深。國民於不知不覺之中，養成了捨己耘人、重外輕內、倚賴官從的風氣」。所以直到今日，正如 蔣委員長所說，有些治學的人士，還是「崇西化，則捨己從人，尙國學，則閉關自大」。（以上引語均出蔣著中國之命運）。我的偏見，學無中，都得研究；至於實際應用，則祇問是否適於此時此地？如此而已。如此而已。

末談古今。即謂過去與現在。漢書元帝記有句名言，「好是古而非今」。一言道破了人類的弱點。人類對於現實，總是不滿的，於是就起了尙古的心性。於不知不覺間走上了復古的道路。西洋人以有不朽價值之著作爲古典（*Classics*），中國人「修起大學」，亦求「稽式古典」。（見後漢書儒林傳論）。甚而至於稱「守正不阿」者爲古道，文天祥正氣歌有「古道照顏色」語。所以今人看了世風丕變，遂嘆「人心不古」。更所以今人做事，每以無例可援，不予考慮。這都是尙古的表示。人類不滿於現在，這是社會進步的動力。但是因爲不滿現在，而懷戀過去，這是社會退步的象徵。在另一方面，有些人則又矯枉過正，爲「過去的都是壞的」。孔老二應該打住，線裝書應該焚燬。看了人家讀古書，認爲就是復古了。看了人家在考古，也就認爲是復古。我則期期不以爲然。在學問上，我對古今與對中外，同樣看法；認學無古今，都得研究；至於實際應用，則亦祇問是否適於此時此地。不過我想補充一句，那就是歷史的車輪，無論如何，總是向前進的，人類社會總是天天

在進步的。適於古者，未必適於今。舉個極端的例子。古說忠於帝王，沒有錯誤，今天就得改爲忠於民族。我認：說古無罪，復古其罪。所以蔣委員長對三民主義青年團第一次國代表大會的訓詞，「要引導青年前膽，勿鼓勵他們回顧，要使青年們知道不滿社會現狀，是無益的，惟有自主自勤，積極創造，才能打開出路，改革社會，有益於國家，有益於個人的前途」。這就是說，現代青年應該不問古今，但知有所謂時代的使命，努力前進。

三二、七、三、於建陽

理髮經濟學

(幼稚錄之一)

昨天去理髮，坐着無聊，觸景生情，就未免想入非非。回來把牠記錄下來，現在把牠整理出來，叫做「理髮經濟學」。

我會記起童年時候，在私塾裏讀的左傳，有所謂「寡君使婢子侍執巾櫛」的話。當時還會看到，農家主婦替他丈夫梳頭理辮的事。關於辮子的來踪去跡，這因涉及滿清入主中原，應讓「理髮政治學」去說明。我所想到的，祇在大家把辮子去了之後，尤其到了今天，理髮已經成了理髮師的專業，我們已經很少看到，甚或可說沒有看到，婢子或妻子替主人或丈夫理髮的了。現在不但男人的髮，是由理髮師去理，連過去替男人理髮的女人，都要請教理髮師了。這一方面，可以說明經濟學上分工的道理，另一方面，假定理髮也是一種工業，這就是家庭手工業沒落的一種照寫。如果現在我們還想復興已經沒落的家庭手工業，我們就該不上理髮館。更假定我們連這輕輕而易舉的事，都不肯做，那我們要在「時代潮流」之下，拖狂瀾於既倒，而提倡家庭手工業，則其效果如何，不也就可想而知了嗎？

我又想起，理髮這一名詞的歷史。晉書謝安傳載謂：「桓溫嘗詣安，值其理髮」，據後人的解釋，是指櫛髮而言。（見辭源）。亦即禮記之所謂「櫛緝筭總」的意思。當然，有人就有髮，除非原始野蠻人，有髮就得理。所以理髮與人類文化，同樣有古色古香的歷史。也同樣有所謂歷史的演進。由「櫛緝筭總」四字看來，就可知道當時的理髮與今天的理髮不同。那時候的主要工具，是木製的櫛與竹製的筭。這不是我們今天所用，以鋼或鐵製成的刀或剪。因亦可見，理髮工具的發展，是由植物到礦物，由簡單到複雜。即由礦物用具來說，由剃刀至洋剪，這不但表示機械工業勝過了手工業，而最使衛道先生們頭痛的，還是這種「歐風東漸」，使中國固有的文物制度，趨於淪替。關於這一點，此處不想多說。

現在我偶如以由機械製造的濼剪，代表機械工業；由皮鞋製造的剃刀，代表手工業；那來自從洋剪在理髮上奪去了剃刀的地位以後，剃刀祇好淪為修面的工具；在理髮這一工作去，皮鞋去了重要的地位。這又說明了手藝業發展的趨勢及舊產業的墜度與所跌我們現在如果還想復興日漸沒落的手工業，我們首先就該不用洋剪剪髮，而該「保存國粹」，仍用剃刀剃髮。假使我們連這點最易的事，都不肯做，那我們要在「時代潮流」之下，提倡一戕手工業，甚或保全中國固有的手工業，希望「挽狂瀾於既倒」，則其效果如何

，不也就可想而知了嗎？提起剃刀，目前在那些時髦的理髮館裏，都捨國貨，而用洋貨。不知道那些洋貨剃刀，產於何國？有何專名？我所知道的，祇就外表看來，洋貨剃刀似比國貨剃刀來得美觀。不過，我敢斷定，舊式的國貨剃刀，都是手工產品；新式的洋貨剃刀，必由機械製造。假定新舊剃刀的效用，並無不同，而理髮師僅爲了形式上的美觀，捨國貨，用洋貨，那末，第一他們似乎有點喜新而惡舊的習氣，第二他們似乎有點崇尚表面美的傾向。第三也就可看出他們的愛國情緒，不夠熱烈。但所謂好惡，所謂美醜，又所謂情緒，這都是唯心的說法，關係還小。假定他們因爲舊式的中國剃刀，不應用上，確實不及新式的外國剃刀，所以不用國貨，而用洋貨；那關係就大了。不但缺少愛國心，而且偏於唯物論。關於愛國心與唯物論的問題，已經出了「理髮經濟學」的範圍，我不想說它在「理髮經濟學」上，我所注意的，祇是效用的問題。新式的洋貨剃刀與舊式的國貨剃刀比較，兩者效用的大小，究竟如何？我不知道。所以，這一問題，也就祇好存而不論。不過，洋剃刀逐漸得用上，剃刀逐漸失寵，這是事實。因此，至少是製造土剃刀的中國手工業者，又受一重打擊。即如製造洋剃刀的外國機械工業的打擊。這倒是事實。

講到理髮的工具，想起理髮的方式。在人類還沒有理髮工具的時候，人類的頭髮，一定是像禽獸的毛羽一樣，任其自然。無所謂理。因爲要理，就得要有理的工具。現在理髮

工具的原料，祇有植物的木和竹的時候，理髮的方式，當然亦不外乎梳與篦。大家如果覺得「披頭散髮」不方便，祇好把牠編成一條辮子。再如覺得「拖辮子」不方便，祇好把牠盤在頂上。所以禮記上的「櫛、笄、總」四字，就脫不了木竹與線索，（櫛從木，笄從竹，總總均從絲）。因為不論拖着辮子或盤髮頂上，除了要用櫛或笄以外，有時還得要用根把線或索，來把牠結住。這也就是說，在我們的理髮工具，祇有木竹和線索的時候，我們沒有方法可以斷髮。剃髮一定先要有刀。剪髮一定先有髮剪。這就是理髮的工具，決定了理髮的方式。也就是經濟學上的一個重要原理。即生產工具決定了生產方式。有了機械，我們才能辦機械工業。這猶我們有一刀和剪，我們才能剃頭剪髮。但是資本家爲了個人的利益，可讓機械閒着不用，或用以生產有害人羣的生產物。所以同樣的，我們雖然有了可以剃頭的刀，有時也就並不用牠來剃頭，甚至用牠來殺剃頭者的頭。（如滿人入主中原以後的事）。這又講到「理髮政治學」上去，快快帶住。

不過，說到生產工具與生產方式，意猶未盡。在以剃刀爲理髮工具的時代，我們的頭髮，像孩子們一樣，或則四周留個「金鋼圈」，或則前額留片「豆腐干」。否則，祇好剃得光光，或個「和尚頭」。「和尚頭」當然一點沒有花樣，就是「金鋼圈」和「豆腐干」，比起「平頭」「圓頂」以及「朝後梳」「兩邊分」，都不可同日而言。比起時髦仕女花

樣繁多的電氣燙髮，則更不可以道里計了。所以今天的理髮，不但已經「機械化」，而且已經「電氣化」。這種理髮方式的進步，也就由於理髮工具的進步。換句話說，因為理髮的工具複雜了，理髮的方式也就複雜了。沒有理髮用的洋剪，我們也就不會有，亦不可能有「平頭」「圓頂」的東洋頭，或「朝後梳」「兩邊分」的西洋頭。沒有電氣燙髮的設備，則時髦仕女，亦必因而減色。生產工具愈進步，生產方式愈複雜。這在理髮上，也可得到證明。至於東洋頭要比西洋頭簡單，這是否也因日本的生產技術不及西洋發達，我可不敢妄下斷語了。

現在生產技術的進步，由另一觀點看來，可說建基在分工的上面，所以亞丹斯密的國富論，開宗明義第一章，就論分工。講到分工，這與工具，又有互為因果的關係。不過，在我個人的理解上，則認分工的發達，是由於工具的進步。沒有各種可以單獨工作的工具，工就無法可分。工具愈發達，分工愈精細。又在分工的反面，一定是大規模的生產。否則，分工不但無益，而反有損。這些話，又越出了本題，現在趕快回到理髮的話題上。當然，我們在小理髮館裏，看不出分工的跡象。如果我們有機會，去大都市的大理髮館試一試，分工的跡象，就可看得出來。剪髮有人，洗髮有人，修面有人，燙髮有人，打熱毛巾者有人，擦雪花膏者又有人。甚而至於剪髮，還分粗剪與細剪。前者由技術較差者擔任，

後者由技術較精者負責。一個人的髮，由好幾個人來理。亞丹斯密的理論，即在理髮館裏，也已實現。這因大都市的理髮館，第一他有衆多的顧客，使在經濟上，形成了分工的有利條件。第二他有周到的設備，使在技術上，造成了分工的可能條件。

以上是就內部分工，亦即狹義的分工而言。而經濟學上廣義的分工，實尚包含外部分工（亦稱分業），以與內部分工相對稱。本文首節所述理髮工作脫離了家庭婦女之手，而已成理髮師的專業；這就是外部分工的代表。所以理髮與分工的原理，不論由任何方面看來，都極吻合。

前面已經說過，經濟學告訴我們，分工的前提，一定是規模的宏大。而大規模的經營，則需大規模的資本。此所以在現代機械工業的生產制度之下，使參加生產的工人，都無力購備生產的工具。（主要是機械），終於淪爲出費勞力的勞動者。這一事實，亦見於理髮。過去的理髮師，祇要十元、八元的資本，也就可以備副理髮的工具，擔着一剃頭擔，在各市鎮行脚。現在呢？由高脚凳，懸壁鏡，而至於電氣吹風，名目繁多。即在戰前，要開一家設備完美的理髮館，也得化上萬把元的資本。因此，一般的理髮師，祇好僱工廠裏的工人一樣，與生產工具脫離了所有關係，淪爲被僱於人的純粹勞力。而過去未嘗爲人重視的理髮館老闆，現在也可成爲資本家。衣冠楚楚，汽車代步。反過來說，即在今

天，你自己無須懂得理髮的技術，你自己用不到動手理髮，你可以在追求利潤的目的之下，運用你的資本，開設理髮館。這像開設紡織工廠的老闆，不但無須親自紡織，而且無須懂得紡織一樣。你如懂得運用所謂科學管理的方法，那在理髮館，與在其他工廠一樣，也可施行計件、計時的工資制度以及各種分紅、懲獎的辦法。而事實上，現在都市裏的較大理髮館，大都已经實行這些方法。今天的理髮師，既然淪為理髮館內的工資勞動者，所以不論任何資本家，都是不願聽聞的罷工這一「萬惡」的舉動，也就傳染到了理髮館。上海就曾有過這種舉動的發生。

今天的理髮館，既已成了資本家投資經營的一種目標，所以現代的各種經營形態，也就同樣反映到理髮館。因為理髮是偏於手工業的性質，所以經營資本比較不大。更所以目前的理髮館，尚無須乎有有限公司的組織。但由同一老闆獨資經營，或由幾個老闆合夥經營許多理髮館的事，這又合乎理髮館經營的原則。像上海「一樂也」之類的理髮館，遂亦數見不鮮。這一事實，活像現代工廠的分支廠。所以將來像鋼鐵大王一樣，要有理髮大王出現，這又是可以預料的。將來的理髮大王，像今天的鋼鐵大王一樣，運用托拉斯（Trust）一類的獨占組織，以操縱理髮市場，這也是可能預料的。至於理髮托拉斯之所以遲產，將來甚至於難產，這又由於理髮畢竟近乎手工業，資本畢竟不多的關係。

總而言之，這些情形，也就充份說明了偏於手工業的理髮館，他的資本可以集中，而且一定集中，不過集中的限度不甚大。所以理髮館的組織，儘可先有類似現代工廠的分支廠出現，而還未有有限公司的產生。再如理髮館的規模，今後可以擴大，而且一定擴大，至於他的工作場所（館址），則須分散，且須相當的分散。這又由於手工業之類小工業的必然性能。至於比較分散的手工企業與比較集中的獨占組織，「集於一身」，這在經濟學上，不但不能抵觸，而且是人情入理。因為前者是就技術方面而言，後者則就資本方面立論。理髮事業，對此兩者，則兼而有之；故亦就有上述「似屬相反而實相成」的表現。

我也曾想起，現代的生產，有集中的趨勢，這與理髮似乎異趨。似乎我們不應在大都市裏，開設一、二家規模極大的理髮館，來包攬全市生意。仔細想想，這也不然。理髮館規模的日益擴大，這是毋待說明的事實。祇這事實，也已足夠說明現代生產集中的趨勢。至於理髮館不能在一大都市內集中成爲「一家兩家」，這一方面因爲理髮畢竟近於手工業，不是機械工業，所以集中的限度，就不大。再因理髮的對象，是散居市內的市民，所以他的集中，也就受了限制。換句話說，即因經濟發展的趨勢，生產雖然日益集中，消費則未必盡然。至於理髮，則爲生產者與消費者的直接結合，故就生產者方面來說，他有集中的趨勢，但就消費者方面來說，則需要相當的分散。經營理髮事業，雖然可有類似托拉斯的

獨占組織，但不能過於集中；理由也即在此。惟其如此，所以這與經濟原理，不但不相抵觸；而且是相一致。

總而言之，至少今天的理髮，雖已趨向「機械化」，但畢竟還是偏於手工業。所以在這上面，還可看出「此外一些」手工業的特色。而所謂「此外一些」者，例如（一）在手工業的生產品上，常有生產者特殊技能的表現，不像機械工業的生產品，是千篇一律的。所以中國稱手工爲手藝。即謂其中含有藝術的意義。（二）惟其如此，手工業的生產，就不能過求迅速。因爲否則，那就不能表現出手工業者的特殊技能，亦即失了藝的意義。所以講究理髮的人，他懂得理髮師技術的「火候」。甚而至於有些「講究理髮」的先生，還要指定某理髮師替他理髮。更所以像我這種但求其快，不求其美的人，每每覺得理髮師的不肯聽話。這些原因也就在此。

現在是在戰時，理髮當然也與其他事業一樣，要受戰爭的影響，最簡單的理一次髮，也得化上十五元，比戰前要漲五十倍，而實事上，決不止此數。因爲同樣是理髮，這中間也有偷工減料的情形存在。自從政府實行限價政策以後，則在理髮館裏，也有反響。有些理髮館，在表面上，是接受了政府的限價。但同時則於規定的價目以外，洗髮要加錢，修面要加錢，搽油要加錢，用化整爲零的手段，來達到所要達到的目的。這與戰時一般商業

的情形，又是一模一樣。

我的一理髮經濟學」，想就此結束。談理髮這件事，真是日常小事，但其存在與發展，同樣也受經濟法則的支配。我所不太明瞭的，是我們時常理髮，而有些先生且時常坐着汽車，去最現代化的理髮館理髮。舒舒服服的享受了現代理髮館的設備，把頭髮左右分得齊齊整整，光可鑑人，可是一出理髮館，對於現代集中生產的機械工業，卻又大放厥詞。甚而至於，祇因厭惡現代機械工業的流弊，而根本厭惡機械工業的本身，並抹煞了機械工業的優點及其發展的必然性。這又不知爲了什麼緣故？鮑質高明。

亦論建都

(幼稚錄之二)

- 一、積極的意見
- 二、消極的商榷

最近在東南日報的「輿論動向」上，看到了後防輿論界討論戰後建都問題的輪廓，我一時高興，幾次提筆，想寫點淺見，就教高明，終因問題所涉太廣，個人所知太少，掛一漏萬，未敢着墨。結果祇零星記下一點雜感，現在把他整理出來，題為「亦論建都」，非敢「標奇立異」，徒示「卑無高論」。因所謂「亦論」，譯成語體文，就是「我也來談談」的意思。猶言人云亦云，惟云與論，多少有點不同而已。

一、積極的意見

個人要有一所理想的住宅，都不容易，國家要有一個理想的都城，自更困難。因在個人，我們不但要住宅的建築合理，環境適宜，而且還要便利老爺辦公，少爺上學，太太燒香，奶奶買物，老少男女，都要方便。同時更不宜所費太多。所謂「既要馬兒好，又要馬兒不吃草」。這是一件難事。那怎麼辦呢？我以為這中間祇有一個條件，最為重要。那就是安全，亦即所謂安全第一。爲了安全，我們要離開生活舒適的都市，而遷居生活不便的鄉村。爲了安全，我們可以放棄洋房，改住茅舍。爲了安全，我們也可犧牲小爺的上學，老爺的職業。至於國都，這祇是個人住宅的擴大。惟其是「擴大」，所以條件就更多，關係就更大，地方也就更難找。現在已有許多位先生把國都的條件一一開示出來。說什麼地位適中，交通要便利，同時又須是文化的中心，經濟的重點。而且歷史最悠久，必須是我們有史以來的古都。位置最安全，必須是我們堅不可破的堡壘。甚而至於還須有人口的大量集中。此外再如氣候適宜，開發便利，風水好，風俗美，不勝枚舉。凡此一切，一方面是說明一個理想的國都不容易找到，另一方面也就可見諸位先生謀國之忠，立論之慎。但亦因爲各人謀之過忠，論之太慎，結果就難免意見分歧，得不到一個結論。

當然，中國如果像德國經濟學者圖能（Thünen）所理想的孤立國（註），我們一定可以決定一個理想的國都，我可擔保四萬五千萬同胞，沒有一個會持異議。否則，那我以

爲着於國都的討論方法，就需要首先加以考慮。

第一：粗淺說來，我以爲討論建都問題，必須先用客觀的態度來討論首都必具的條件。頂好在自己的心中，不要先有一個首都存在。換句話說，我們應該看重首都條件的討論，不應着重首都地點的爭執。這樣的討論，似乎比較客觀些。條件決定了，地點就可迎刃而解。否則，各持地點來選就條件，這一討論，就不容易得有結果。

第二：再進一步說，我以爲討論建都問題，一定要就各種建都的條件，分出主從，列出輕重，萬不可等量齊觀，枚舉條列。假定大家公認一個理想的首都，必須具備十個條件。這決不是說，具備八個條件的地方，就比僅具五個條件的地方來得適宜。好像選舉，以票數多者當選。我們應當分別那些條件是主要的，那些條件是次要的。寫到這裏，我幾乎要想舉個例子。比方說文化發達，這當然是建都的一個重要條件。但這條件，在許多條件中所處的地位如何？就大有問題。因爲文化發達，固然是建都的原因；但也可爲建都的結果。自從重慶做了戰時的首都，文化事業就重慶集中，把偏僻的「沙磁區」，都變成了文化的中心。備中道理，可以「思過半」了。當然，我說這話，並非說我們建都可以不顧到文化。我祇說：文化的發達，不一定是建都的原因，也可爲建都的結果。文化如此，其他許多條件，也是如此。

那末，在許許多多的建都條件中間，到底是那一條件最重要呢？這在個人的住宅，則是安全第一。但在國都，應為國防第一。安全與國防，似乎一樣。所以有些人就往往混為一談。其實不同。因為安全是偏於積極的，國防是偏於積極的。不妨舉個極端的例子。假定其他條件完全相同，則在安全第一的目標之下，我國的國都應該建在崑崙山上，如任國防第一的目標之下，我們的國都就應設在長白山邊。

也許有人會問。個人住宅與國家建都，何以一則注重安全，一則注重國防？自有道理。這可分兩方面來說。第一、因為個人生活所寄托的住宅，可以跟着個體移動，單地認為危險，可以遷居他地。祇要地點安全，這個家就可保住。至於國都，那就不然。因為國都固然也可遷移，但國家則無法搬動。所以，祇有國家安全，國都才會真正安全。這就與個人住宅的情形，大不相同。也因為如此，所以我認為建都的第一條件，應當積極的注重國防，不是消極的注重安全。換句話說，因為國家無法搬動，所以國都就得在最危險的地方，挺過了最危險，就變成最安全。

其次就要講到國家的任務。我不懂得政治學，嚴格記來，國家與政府應該是兩個東西。不過，此處姑且就舉政府的任務，當作國家的任務。這固然是千頭萬緒，扼要說來，第一是攘外，二是安內。雖然俗有「物必自腐而後虫生」的話，在我們國內也有一安內重於攘

外」的說法，可是仔細想想，應該是攘外重於安內。內之不安，充其極，是政府的被推翻。外之不安，充其極，是國家的破滅亡。而且安內的責任，可由地方政府來分別擔負。至於攘外，那就須整個國家，全力擔當。所以我們也不妨說，站在國家的立場來論建都，這是最重要的任務，應該祇有一個，就是攘外，也就是國防第一。不過這不一定要把國都武裝成爲一個要塞。固然國都也可以經營成爲一個要塞，如果本身不能具備作爲要塞的條件，可以用外衛據點來鞏固他的安全。在這一方面，一國的特殊性是必須重視的。國力有強弱之分，故在國防的意義，有攻勢與守勢之別。德意志爲四戰之地，故其國都以在中央爲宜，英美力足以禦外侮，故其國都可以暴露在沿海地帶。申而言之，所謂國防者，應該包括積極與消極的兩種意義。消極的意義，在防備外國的攻擊。積極的意義，在便利向外國的發展。

總而言之，國都的條件雖然很多，但這許多條件中，我認爲國防是其中頂要緊的一個。大公報記者論建都，曾謂「首都的位置應該近於邊防」，又謂「以首都當要塞」，「以天子守邊疆」，亦卽所謂「遠統不如近防」，這是一針見血之論。這應該是建都論爭中的結論。今後我們應該建都何處，就要看我們今後的國防，那裏最重要。據說胡秋原先生主張建都長春，時人笑爲「太可驚人」，認爲「故作危言」，我不知道他的論據究竟何在。

想來亦必出於國防的見地。所以我個人雖然不一定也贊成拿長春做我們今後的國都，可是這種「建都精神」，是未可抹煞的，是大可佩服的。

最後，我想一提的，是建都與遷都不同。我提這一問題，是有原因的。因為很多人把周室的東遷、晉朝的偏安與宋代的南渡，都當作建都看待。我以為這是遷都，不是建都。就像目前，我們國都雖然搬到重慶，但近三分之一的土地畢竟是淪陷了。因為古代的外患來自北方，所以當時就向南方遷徙。如果目前的戰事，再延長幾十年，幾百年後，人們說我們現在建都重慶，試問大家作何感想？至於過去這些史實，我的意思，祇是說明當時那些不能立足北方而實行南遷的皇朝，結果都祇成爲時間不長的偏安之局，所以這不但不足爲一南方建都論。張自，而反足爲「北方建都論」的一個根據。此外，還有一點，未經別人指出的，（據我所知），就是太平天國的奠都南京。這祇是偏安局面下的奠都，不是已經全國統一後的建都。我們也不能拿來與今日的建都相提並論的。試問當時洪秀全不都南京，難道去都北京嗎？西人柯氏以爲中國一國都位置，初在西安，繼而北平，終至南京者，實因外患初在西北，轉而東北，更轉而東南沿海之故，雖然有人不以爲然，在我則認爲「不無見地」。我所未敢完全貿然同意的，即所謂「更轉而東南沿海」者，這是出於真正的建都，還是不得已的奠都，須待研究。所以最後的結論，我以為國都的最大作用，還

是六十分積極的用以利於對外征戰，（七）消極的用以利於對外防禦。我們今後的國都，就應在這方面多多注意。

二、消極的商榷

我在開頭已經說過，我作此文本不想提出建都何處的主張，而祇想一提建都的條件，所以我的積極的意見，姑止如此。現在轉入了我對時下一般建都議論的消極的商榷。某首先我要提起的，也是我在上文已經略說過的，就是有些建都的條件，不一定是建都的因，同時也是建都的果。關於建都與文化，上文已經說過，這豈不重疊。此處祇就其他比較重要的條件，略作摘之詞。例如交通，當然說我們要在交通便利之處建都，這毫無問題。不過交通便利，往往也是建都的結果。有人以為，「苟介後奠都西安，隴海平漢津浦諸路必將為之開運米專車矣」，龔柏先生則說「不但隴海等路運糧食，將來尚須建築若干鐵路，以供西北糧食」，而歷史告訴我們，溝通南北糧道的運河，還是隋煬帝用人力開鑿的。我聽這話，是說我們討論首都的交連，不宜祇在現有交通工具上打算。再如人口當然，我們不應當在地廣人稀的地方建都，可是反過來，人口集中，何嘗不是建都的結果。目前的重慶，就是一個例子。甚而至於歷史，也是如此。有人主張建都西安，因

爲西安是我們歷史上的古都，可以增加我們的一史力」。但是我們爲了「別的理由」，爲什麼不能在別的地方建都，造成比過去的西安更偉大的「史力」呢？谷風先生說得好：「歷史是可以尊崇而不可以迷戀的，歷史上的文化遺產是可以吸收而不可以因襲的」。我想補充一句。歷史不但可以尊崇，而且可以創造的。歷史上的文化遺產不但可以吸收，同樣也是可以創造的。假定我們因爲「必要」，而能在「沙漠上」建築成空前偉大的首都，這給後代子孫的「史力」，不是比我們今天對於過去長安更加偉大嗎？

講到歷史，我認爲歷史給我們的教訓以祇有兩點。第一：在某時代爲什麼建都在某地？第二：某一時代建都某地，何以產生某種結果？這就是說，第一我們不能因爲某地是我們的對都，我們現在也應在此地建都。第二我們也不能以爲過去建都某地的結果，預料今後建都亦復相同。由具體來說，「歷史上建都北方的時間較久，建都南方的時間就較短」。這當然不爲我們今日建都北方的根據。預有兩點，我們可以認識。第一：我們過去的外患，不在南方，而在北方。第二也因爲如此，所以過去建都南方的，享國就較短了（理由詳下）。或謂「國都南遷的諸朝代，本已成了殘局，其享國較短的基本原因應是諸建都北方的時期中」。不錯，就因爲那些朝代在建都北方的時候，爲了另種原因守不住蘇秦的國都，退到南方來。所以在南邊也就不能像秦漢至於隋唐宋元時代

建都偏安是國勢衰弱的結果。不能看衰弱的結果。建都邊陲是國力強盛的结果。却不是國力強盛的原因。引申言之，國力強盛，首都內遷不致有損其聲威。國力衰微，首置都建陲，却不免一夕數驚，疲於奔命」。這話很對。但這不是說應該建都內地，反是說應該建都邊陲。因如國力強盛，我們可以建都邊陲，也可內遷。如果國力衰微，就祇好內遷。不能建都邊陲。所以祇有在邊陲站得住腳的，才一定是國力強盛。同時，我們還得記住，中國有所謂「遠統不如近防」一語。（關於這段文字，十分有意思，因為前提完全相同，而結論則完全相反。我本還想寫段「數學公式」來說明，詞繁從略了）。

至於大公報記者以爲中國各朝建都北方的享國較久，建都南方的享國較短，是因爲南方較富，北方較貧，以爲這不是真正的原因。真正的原因，應該仍是大公報記者所說的未能「以首都當要塞」，未能「以天子守邊疆」。北方的要塞既破，南方自然不能久守。所以我的意見，財富不是建都之「敵」，仍爲建都之「友」。既有自要（要塞之要），是爲上選，則不可兼得，不得不始去「富」取「要」。

再講到地理。最理想固國都，當然應該在全國的中心，像上圖能所說的孤立國一樣。我們在開始建設以前，還可請位專家，畫幅中國地圖。那時的鐵路與河道，像蛛網一般整齊，首都就是蛛網的中心。由首都到東邊的西邊，到南邊北邊，

國境，里程的長短固然一樣，到達的時間固然相同，就是沿途的風光人物亦都相映成趣。但這畢竟是理想，不是事實。而事實上，比方說武漢；看起來好像已是我們全國的中心，即「如以一千公里作飛行半徑，則北可及平津，南可達香港，東可至京滬，西可至成都，西北可及天水，西南可達南寧，若半徑增至一千五百公里，則昆明康定蘭州瀋陽朝鮮台灣皆在圖內」。但這是就同一空運的半徑來說的。如果改爲水運或陸運，則由武漢到京滬與由武漢到天水，似乎就不甚相同。何況國境外的國際關係，也非南北盡然。關於這一點，已經有人說得很透澈，我不多說了。此外，我想附帶一語的，就是地勢與氣候。當然，地勢險要，這是建都的條件之一。不過今天畢竟不是「過去」，所謂潼關之固，所謂隴山之峙，所謂棧道之險，所謂長城之阻，又所謂龍蟠虎踞，所謂表裏河山，在今天的國防意義上，已不能與「過去」等量齊觀。龍蟠虎踞的南京，我們守不了兩天，而一片平原的蘇聯西部，也可擋住他國的大軍。這不是說地勢不重要，祇是說不能像過去那樣重要。

至於氣候，當然不宜過冷或過熱，而須適中。不過與其過熱，則不如過冷。如果拿西安的氣候與武漢的氣候來比較，而亦成建都的爭執理由之一，則似可不必。如以「現在軍隊亦以東南人爲多」，因而遷就今後建都的氣候，那也未免太着重「現在」。我以爲祇要我們的首都，就是我們國防最重要的地方，則氣候問題，就可連帶解決，用不到再費筆墨。

來討論。這就是說，假定我們的大患是在較寒的地方，那末，這種較寒的天氣，也就是我們需要經常體味的。建都於此，這一問題，就可解決。

此外，還有一些論點，在此也不妨一說。有人以為：「世界一切國富民強的民族和他們的都城，皆在北方，一切國不富而民不強的民族和他們的都城，皆在南方；倫敦在北緯五十二度，華盛頓在北緯三十九度，莫斯科在北緯五十五度，柏林在北緯五十三度，羅馬在北緯四十三度，東京在北緯三十六度」，而「北緯二十三度以南的南方民族如泰國、緬甸、越南、印度、尼泊爾、不丹、伊朗、阿富汗、阿剌伯、埃及、摩洛哥、墨西哥、古巴、菲律賓、台灣等民族，皆與長江流域或珠江流域同緯度」，而主張建都西安。但同時也有人說：「在北緯三十三度以北的國家，他國都自然不能在北緯三十三度以南」，此外的話，我想不必多說了。

其次講到物產。當然，如果我們的首都，同時也是各種物產豐盛之區，那是最理想不過的了。但是這一條件，不是建都的首要條件。今後交通發達，就是爲了運輸物產，而多開幾條鐵路，都不足爲奇。總而言之，工業沒有，今後可以建設起來。農產品沒有，今後可由別的地方運輸進來。此所以英國無須把首都搬到緬甸產米之區。至於以宜興的陶器與宣城的紙張，都用作建都南京的理由，那未免小題大做了。

(會計)這一國家是一片肥沃的平原，且在平原的中心，有一唯一的都市，平原之內，絕無河道可供航行，至其土質，則隨處皆然。此一平原之境界，盡為尚未開墾之荒野，因此荒野之孳生，乃與他國不相往來。

三三、二、一四、於建陽首

遷都奠都與建都

(幼稚錄之一)

據東南日報的記載，知道陪都文化界在討論建都的問題，甚為熱烈。我一時高興，寫了一篇「亦論建都」，寄投某雜誌。我對這一問題的意見，包括積極的建議與消極的適權，都也寫在那篇文章裏，現在沒有重述的必要。現在我想說的，是與建都的意義不甚相關的遷都與奠都。這有兩個理由。第一，因為對於這一問題，在那篇文章上曾經提起，但沒有說得詳細。第二，實在也。現在許多討論建都的文章，沒有把建都、奠都與建都劃別清楚，而混為一談。所以這結果，就難免朱之毫厘，差之千里了。

這歷史是偉大活動的紀錄，拿來作後人活動的參考，是最珍寶貴的。但是過去的環境，而且畢竟是過去。現在有現在的環境，而退到底是在現在。所以讀史書有史學。不難易事。我國歷史是外行，這話話不想多說，覺得專家聽了好幾版都有一些差風。在那篇「亦論建都」上，已經說過，用不到重述。現在我就「單刀直入」，如言體書信世了。並記得這次好些討論建都的文章，老是拿着盛唐都長安、南宋都臨安與明清大國之都金陵，相提並論。譬如有人說：「中國各朝，建都北面的，享國數久，建都南方的，享國數

幾口。諸如鏡類等本勝枚舉。所以有人還要在這裏面，找點證據建都的理論根據。象以爲這中間大有問題。而這問題，就是我在所要說的建都、奠都、建都的問題。對之，第一亦從概念說起。所謂建都，應該是在全國國土之內，任意選擇一個最適當的地方，而建設爲一國的首都。這中間有一重要條件，那就是「可以自由選擇」。欲兼則東，欲西則西。至於遷都與奠都，那就不然。至少是地方的選擇，宋及建都自由，都既以遷名，這就是說，原來國都固難其不柱脚，因而遷地爲良。這顯然是出於不得已，這中間顯然沒有充分選擇的自由。至於本文所講奠都，是解葬國土還沒有統一，不得已祇好在已經獲得的領土以內，選擇一個比較適當的地方，作爲國都。所以這與遷都同樣，也沒有充分選擇的自由。兩者所不同的，祇在遷都是偏於消極的，奠都是偏於積極的。

現在再由概念講到事實。北方說兩室的東遷，晉朝的偏安以及宋代的南渡，這些都是遷都，不是建都。茲姑以南宋爲例，加以比較詳細的說明。我們都知道，南宋之都臨安，這是出於不得已。地有說宋朝在南渡以後的情況之下，臨安才是一個比較適爲國都的地方。這中間顯然很少自由選擇的餘地。所以，如果南宋一旦中興，則其國都也就可由臨安搬到別一地方。這就是說，南宋雖都臨安，我們可不能因此證明臨安是一個適於中國建都的地方。這一個形勢，我們今天也差不多。北戰到現在，邊祿有七個年頭，所以我們現

在還未忘記南京是我們的首都，重慶是我們的陪都。假定這次戰爭延長幾十年，我們的子孫，也會說我們是建都重慶的。又假定幾十年以後，我們恢復了全部的失土，變成了世界最強的國家，而後人在討論建都問題時，說什麼「中華民國建都重慶而成世界強國」，因就證明重慶應當爲中國的首都，我們在今天想想，就會覺得好笑。所以南宋雖不幸而亡，即使中興，我們也不能以此證明杭州可爲中國的國都。由於這一理由，所以我的結論，今天的杭州，可否爲我們今後的國都，是另一問題，如以臨安會爲南宋的國都，也作爲我們今後應該建都杭州之一例證，則失之毫厘，差之千里矣。

其次，講到奠都。最好的例子，莫過於太平天國。嚴格說來，民國元年我們之以南京爲國都，多少也含有奠都的意義。現且不說中華民國的近事，來談太平天國的往事。洪秀全自金田起義，打到了長江流域，爲了政治軍事上的理由，已經需要建都，所以祇好在其勢力範圍以內，選擇一個比較適當的地方，作爲首都。更所以太平天國之都金陵，同也可說是出於不得已的。因在當日的情況之下，祇有金陵是一比較適爲國都的地方。同樣的，這中間顯然很少自由選擇的餘地，惟其如此，太平天國如果推翻了滿清的統治，則其國都也就不一定是在金陵。由於這一理由，我認爲今天的南京，可否爲我們今後的國都，是另一問題，如以南京會爲太平天國的國都，也作爲我們今後應該建都南京之一例證，則亦失之

毫厘，差之千里矣。

總而言之，我們今天討論建都問題，是要在全中國境內選擇一個最適當的地點。這與南宋之都臨安、太平天國之都金陵，都是似是而非的。我們說明了這道理，就可與我們華民族，自有史以來，曾經建都過的地方，實存並不多也。至於這三個名詞，即是建都、遷都與奠都，是否妥當，那是另一問題。我的目的，祇在說明這三個名詞含義的不同。而其要說明，我們今天是討論建都問題，並非討論遷都或奠都。過去的建都，固然可供今天的參考，如果我們不懂得「史眼」，拿「似是」當作「真是」，那即與參考來說，也是很危險的。

三三〇三、二〇、於建陽

科學談相

（幼穉雜錄之一）

卜巫星相，原說是一種迷信。近與友人偶然談到相，當時戲言「我們談的，是科學的，不是迷信的」。但畢竟是偶然談到，大家也就一笑了之，沒有把牠記下來。昨天在某雜誌上，看到二位外國心理學家談相的論文。我由好奇心的驅使，打開看了一下。這篇論文，旁徵博引，自然有他的價值。可惜太專門了。對心理學毫無修養的我，未敢格格不入。不過，我却因此想起，相到底不是迷信的。於是，我把那天所談的，記錄下來，算成此文，題為科學談相。當然，我所謂科學談相，這畢竟是一句戲言；既不想替人看相，把牠當作一幅廣告，以事招徠，也並非真的以為自己談的相，是有科學的根據。因此，我雖然讀過那位外國專家談相的論文，現在也不想一知半解地加以引證，還是我說我的。

「一個人生成的相，是否真的註定了他一生的成敗榮辱？即相這東西，到底有沒有？這所謂「有沒有」，自然是指「先天的」說法。雖然今天的一般相家，往往也說：「破財可以獲福」；先天的相，仍舊可用後天的行，來補救的。比方說，照相看，你在那年那月，要有大災大難，（這是先天的）；你如在事前，能行些好事，不但可以便作平安渡過，還

可使你去禍得福。(這就變以後天的)。這說法，就好的方面說，是含有勸善的深意，要人多行好事。就壞的方面說，那就是永遠不着邊際的「江湖術語」。言之果中，相術高，賺言之本中，亦有原因。如此一來，相這「西洋鏡」，就可永遠拆不穿。要是你真虔信相士的指示，願意出錢做點「花頭」，消災納福，那更奧妙無窮。所以，我的一科學談相，^然首先對於這種別有用意的說法，不論其用意是好是壞，認為都不合科學。這種不合科學的相，我在想談。於是，今天相士所說的相，餘下來的，就祇有「先天相論」。(恕我杜撰)也可說是一種定命論。要是這種「先天相論」是可靠的，即一個人生處的相，如果確實關係着這個人一生的敗辱，我以為那才是迷信。這與命裏註定何年何月要發財或生病同樣的不合科學。要是今天一般樵士以及相書所說的相，不是上述那種別有用意的說法，就是一種先天的定命論，這樣的相，我可不信。

但我信相，不過我所信的相，是「科學的」，是「後天的」。這有幾點理由。

第一：我們看戲，不論看的是舊戲，是話劇，我們即使不知劇情，祇要看那小丑的面相，就可知道他是壞人。這一情形，不但表現在中國的舞台上，即在外國的銀幕裏，我們也可看到。~~許多~~人與善不與惡那靈驗的情節，但總可以分別出那個是壞人，那個是好人。這就說明，地不分中外，人的好壞，有時是可從外表上看出來的。而這所謂外表，就是相

。或謂：舞台上或銀幕裏的那些壞人，都是丑角裝出來的。因為要裝得像，所以就表現得特別觸目。使人看了，一目瞭然。至於普通人，就不至於如此顯明。這也許是事實。但這頂多祇有程度的差別。至由人的相，可以看出人的心，從這是可證明的。其實，嚴格說來，戲台上的丑角，所以能夠使人一看就知道他是壞人，這決不是小丑自己「別出心裁」裝出來的，這還是「人世間」的「現世相」。小丑祇不過是「學着做」而已。這就更加說明了由人的相，是可以看出人的心的。亦即說：人確是有相的。不過這一論點，還是所謂「先天相論」，還是不科學的。比方說，現在拿「獐頭鼠目」來代表壞人。如果一個人在娘胎裏就生了這個相，那他將一生得不到人家的好評。他就先天的註定是個壞人。這一說法，當然是不科學的。那末，爲什麼看了一個人的相，好像就可知道這個人的好壞和吉凶呢？即如「獐頭鼠目」，何以在今天把他當作壞人的標記呢？這照我「科學的」解釋，還是由於後天的影響。而這所謂後天的影響，就有下文所說的幾點根據。

第二：按所謂相者，原不限於五官的部位與氣色，還要看那全身的舉止與裝束。所以相的「科學根據」，首先就要說到習慣。我們沒有學過相，沒有看過相書，偶在路上，碰到幾個陌生人，如果加以注意，我們也可看出他是軍人，他是商人，他是學生。俗話說「三行本離本行」，這也因為習慣的緣故。一個人在某一環境生活久了，就自然養成某

一種相。他即使換了服裝，（像軍人改穿便服），不開口說話，而這由習慣養成的相，是仍舊可以看出來的，是仍舊無法可以掩蔽的。其次，普通所說的習慣，大都是就生活而言。即所謂生活習慣。其實，這種生活習慣，即在人的面相上，同樣也是有的。想來（我祇能如此說）一個多思慮的人，額上必多縐紋。一個多憂鬱的人，常是愁眉苦臉。而一個樂天的人，則其嘴角一定老是掛着微笑。「凡此種種」，從一面說來，是心理上的反映。從另一面說來，亦正是面相上的習慣。由這面相上的習慣，自然也可看出一個人的輪廓的。

第三：說到心理上的反映，這確也是「科學談相」的一個根據。按喜怒哀樂，原本是個人內心的變化。但「蓄於中者，則常形於外」。長於修養的人，或者不容易「露相」，至於一般人，那就不免要「形於色」。所以，看了人的「色相」，也可猜出人的休咎。且因喜怒哀樂，畢竟出乎內心，縱有長於修養的人，在不知不覺間，總要流露出來的。所以看一個人的愁眉苦臉，就可斷定他的時運不甚亨通。不獨如此，因凡「蓄於中者，則常形於外」，所以一個人的個性，也可從這個人的面相上，看出來的。「善觀氣色」的相士，他會從人的面相上，知道這人的個性是懦弱或還是剛強的，是優柔的還是果斷的，是進取的還是退守的，是好動的還是喜靜的。這種個性的辨別，也是相的一個重要部份。反過來，正因為社會上有人迷信相，所以相士「信口開河」說的話，往往也會影響這些人的心理。

，能使相士所言果中的。比方說，農叟張三，他虔信着相士李四，在李四「信口開河」說他某年某月行交某相，必生大病。以後，終日提心吊膽，到了那一時候，就真會憂出或急出病來的。於是，相士成了仙人。此所以社會上許多迷信事情，對於迷信者往往是靈驗的，對於不信者則又毫無影響。今天一般廟宇內掛的匾額，叫做「誠則靈」，這不盡是一宣傳的標語——這便有一部份的真理存焉。這是我這一科學談相」在心理學上的又一根據。

第四：這可說是「社會的」理由。不論是由於上述習慣的或心理的根據，甚或完全出於迷信，因為社會上儘有人魯相，認為人的窮通善惡，是可從相上看出來的。所以，邢些人交友或用人，就要看看對方的相。清末曾國藩，就是這樣一個著名的人物。亦因如此，遂使不科學的相，變成了科學的。比方說，照張三的相看來，他到若干年齡，就會大大的發跡。這話原是江湖術語，並無科學價值。但因社會上一般人都作如此想，所以社會上一般人對於張三的勸途，就有特別的期待。自然而然會給以各種的便利與援助。假定在這所謂一般人士中間，有一位是像清末曾國藩這樣炙手可熱的人，則一承青睞，富貴立得。因此，這人的相，也就由迷信的，變成了科學的。

我的「科學談相」，似乎當日談的，還不止這些，現在記不起來了，就此擱筆，好在我並不真想研究相術。

三三、六、二四、於建陽

釋「括地皮」 (幼稚錄之一)

對於語言文字之學，我是外行。現在也沒有「臨時抱佛腳」，翻閱專書或請教專家的必要。外行人說外行話。我不相信語言文字是由誰憑空創造出來的。我認爲都是當時當地社會生產力以及生產關係的反映。不過有些反映是直接的。一目瞭然。有些反映，則相當曲折，而需要考證。舉個粗淺的例子。過去中國輪船上頂好的房間，叫做大菜間。次一等的，叫做官艙。這似乎沒有什麼道理。其實大有道理。第一：大菜間這一名稱，來自外國，這表示西洋的文物制度已經到了中國，且已爲中國所接受。第二：在中國這一社會，原以官爲貴。官艙云云，也就透露了這點內情。第三：官艙之上，還有大菜間，這就表示：外國人比本國官還要可貴。總括起來，那就說明當時的中國，是正在帝國主義者支配之下的一個封建國家。當時的中國人民，一方面怕洋人，一方面怕官府。而官府則又屈居於洋人之下。這確是事實。

因此，我想起「括地皮」這句俗語，這句通行南北的俗語。

按所謂「括地皮」者，貪污之謂也。

爲什麼貪污叫括地皮呢？這有道理。

第一：先從地字說起。這是貪污的對象。中國人把貪污的對象，放在土地上面，這就因爲中國是一農業國家，土地是中國人民的最大財源。所以貪污也得從此着手。我雖然不知道在那些工商業發達的國家，貪污叫做什麼，但可推測，不叫括地皮。國人近有稱括地皮爲發洋財者，這就已經現代化。

第二：再就括字來說。這是貪污的手段。中國人對貪污的手段，用這括字，大有意思。一方面，也就說明因爲中國是一農業國家，所以勞動工具不甚發達。蓋凡括以「括」的，決不是一件巨大而且複雜的東西。其細小而且簡單，離我們日常用的漿糊括，不致相差很遠。另一方面，可並不因爲工具的微小而且簡單，貪污就不厲害。恰恰相反，由這「括」字，正可表現出「毫末不留」。所謂「一場括之」。所謂「一括而光」。這足說明括這動作所應有的情景。亦即形容貪污手段的殘酷。而這殘酷的情景，則又暴露了農業社會的封建性質。

第三：末就皮字來說。這可更有意思。人類用以括的工具，既是一件細小而且簡單的東西，所以儘管他的動作是極其殘酷，不論是「一場括之」或「一括而光」，但總無法深入。祇能限於地表。因爲深入地內，這叫做掘。掘的工具，當然要比括的工具來得巨大，

而且複雜，這不是農業社會所能有的。再則，地皮上的東西，肉眼都可着到，括起來就有把握；地底下的寶藏，非有科學知識，不容易知道。即使知道了，不但要有巨大而且複雜的工具，才得探掘，並還需要大量的資本與相當的技術。這些條件，都不是農業社會所具備的。此所以地下各種礦產的探掘，一定要在機械相當發達以後的工業社會。不但如此，祇就括與掘的程度來說，似乎掘比括來得深入，所以時人每每以掘地皮代替括地皮，原欲形容比括還要厲害，其實不甚妥當。因為掘固可深入地內，但決不能像括這樣「不留毫末」。而且在文字上，也祇能有括皮掘洞，不能有掘皮括洞。所以，我雖然不知道外國工業社會拿什麼話來形容貪污，想來當不再以土地為對象，即使仍舊脫不了土地，那也一定不是括地皮，而是掘鑛藏。

總而言之，我以為這括地皮三字，把建基於農業生產之封建社會的貪污情形，形容得淋漓盡致。我因此，愈加相信一切的語言文字，都是所謂社會的產物。其然豈其然乎？願質高明。

三三、七、六、於建陽

八股新論

(幼稚錄之一)

「我生也晚」，「束髮受書」，已是讀的「一二三四五」，「人手足刀尺」，「小貓一隻兩隻」，原不知何謂八股。後來聽人講到八股，翻翻辭書，見在八股條下；註云「經義之文，流俗謂之八股。蓋始於成化以後。股者對偶名也。天順以前，經義之文，敷衍傳註，或對或散，初無定格。成化二十三年會試，乃以反正虛實淺深扇扇立格，八股之制，實始於此」。使我知道，八股者經義之文也。但是什麼叫做經義之文呢？仍舊沒有懂得。再翻閱辭書。解曰：「宋時考試，以經文爲題，使引申其義，故謂之經義」。這一註解，總算已把經義兩字，說得清清楚楚。但我仍是懷疑，「以經文爲題，使引申其義」，「敷衍傳註，或對或散」；謂之經義可矣，爲什麼叫做八股？仔細想想，大概所謂八股者，是「以經文爲題，用那反正虛實淺深扇扇的八格，來引申其義」。但又什麼叫做「反正虛實淺深扇扇」呢？這連辭書裡無從翻起。所以這對我，終於是個謎。是個八股的謎。幾次三番，我想請教人，但一則怕人笑我連八股都不懂得；二則我也怕人像我一樣，連八股都不懂得；三則尤其怕人仍舊翻了那些辭書來轉告我。所以一直悶在肚裏，莫明其妙。

不獨如此，近二十年來，除了舊八股以外，還有新八股，例如「洋八股」「黨八股」之類。而抗戰軍興，則又有所謂「抗戰八股」者。這更使我像「墮入五里霧中」，莫明其妙。因為這些被稱為新八股的，明明白白，既不以經文爲題，亦沒有什麼八格。所以我又懷疑，世之所謂八股者，恐怕他的主要條件，不在形式，而在精神。

什麼叫做八股？我雖然直悶在肚裏，莫明其妙，而且沒有機會問人，並也找不到「參考書」。但在暗地裏，我却時常注意。有一次一位先生講八股了，可惜他講的不是八股的意義，而是八股的文章。這就是膾炙人口的「二郎廟記」。這一八股妙文，我現在記不全了。大概開頭是說：『且夫二郎者，老郎之子，小郎之父，大郎之弟，三郎之兄也』。當時在場的人，聽了都大笑。但我奇怪，「這有什麼值得大笑的」？我不禁發出了這問句。答語是：『二郎當然是老郎的兒子，小郎的父親，大郎的弟弟，三郎的哥哥，這用不到說的』。經此說明，我對八股文的「精華」，略有所悟。這大概是指「沒有意義的文章」而言。講得更明白些，這大概是說那些文章，祇有字面的堆砌，並無實際的內容者。最初我還不敢自信。因謂「二郎者，老郎之子，小郎之父，大郎之弟，三郎之兄」，這也並非全無意義的。固然，我們也許可由二郎，知其有父爲老郎，和其有兄爲大郎，但二郎却不一定就有小郎之子與三郎之弟的。要說這段文字，毫無意義，那也不然。後來聽到：『廟

前有大樹一株，人皆謂樹在廟前，而我獨謂廟在樹後」句，而始自信，我對八股文的解釋，大體是不錯的。因為樹在廟前與廟在樹後，那就確實祇有文字的堆砌，並無一點的意義。再拿這一解釋，來解釋世人之所謂「洋八股」「黨八股」以及「抗戰八股」，我的自信，遂更加强。有一天，我拿這話告訴一位對八股文頗有研究的朋友，據說這確是「祇有聲調，而無意義，浮文濫調，堆砌成篇者也」。馮亞舉「兩般秋雨庵」筆記中所記的二股見示。一謂：「天地乃宇宙之乾坤，廣矣哉，億兆京垓里，已非咫尺矣。思往事而追維，何不誦詩書而撫文獻之典籍」。二謂：「百姓乃黎民之赤子，庶矣哉，十百千萬人，已非幾個矣。念中懷之在抱，何不披錦繡而攬黼黻之文章」。他並加以解釋。謂：「天地、宇宙，乾坤、百姓、黎民、赤子，詩書、文獻、典籍，錦繡、黼黻、文章，皆文異而義同。又思往事即追維。念中懷即在抱。億兆京垓里，即咫尺而非咫尺；十百千萬人，即庶而非幾個。讀去成文，挹之無義」。這算是我的八股知識。

假如我這知識是對的，那我就說說另一八股，為八股文開一新面目，並名之為現代八股。蓋現代者，科學時代也。科學者，合理、正確而有系統者也。故所謂現代八股者，即不論你寫什麼文章，你都可主張：第一要科學化，第二要合理化，第三要正確化，第四要系統化。說得中時髦一點，還不妨自稱為四化主義。這一主義，而且一定不差的。因為

我可擔保，今天不會有人敢說不要科學化，反對合理化，藐視正確化，唾罵系統化的。因此，我原得根據一些現成的材料，把這現代入股，一一轉錄下去，供諸同好，藉廣流傳。但本「舉一反三」之義，現在僅錄其一，以概其餘。

「第一：必須科學化。必須把這基礎建築在科學上面。因為科學不是空想，這是由新理和實驗得來的，這是可靠的真理。如果我們不把他的基礎建築在科學上面，那就變成空想。就不合科學。就不可靠，所以，祇有把這基礎建築在科學上面，才有成功的希望」。

諸如此類的現代入股，實不僅止上述的「四化」而已。祇要我們肯留心，此外還多着呢。現在也本「舉一反三」之義，不再引述。因為本文的主要目的，但使大家知道今天有所謂現代入股這一東西而已。如果我們真要學習，我想這也可以「舉一反三」的，並非難事。

最後，我又想起，把入股文解作祇有字面的堆砌並無實際內容的文章，這可說是入股文的實質論。時人之所謂「洋入股」「黨入股」以及「抗戰入股」，都是根據這種實質論而言的。如果把這種「實質」，擴而大之，則一個人寫的文章，如果每篇的結論，都是一個樣子，即所謂「千篇一律」，這就入股的觀點看去，那也入了格，變成的入股的一種。

而事實上，世之所謂「洋八股」「黨八股」以及「抗戰八股」，主要也是指這千篇一律而言的。因爲千篇一律的文字，就其「一篇」來說，是未嘗沒有意義的，但就「千篇」來說，則因其「一律」，故就成了濫調，成了八股。我根據這一見解，想想我近兩年寫的文章，不論是幼稚錄或正式論文，都有這一味兒。所以這些文章，也許可以稱爲「幼稚八股」。這些「幼稚八股」，他日如有彙集印行的機會，我當以此「八股新論」，附列篇末，以當自白。

三三、八、十五、於建陽

上海图书馆藏书



A541 212 0018 4922B

1604131

Handwritten signature or initials, possibly "H.A. 576".