

JUN 18 1949

中華郵政特准掛號認爲新聞紙類

人 權

刊 月

第 五 號 目 次

楓葉	因明學的研究	關係之民族	在中國版圖外與中國歷史上或種族上有	自我論解譯	裁判與無產者	濟和家族經濟的衝突	個人與社會的根本關係	從經濟組織的根本原則考察我國國民經	三英俄國交將有轉機乎	二荷蘭國會通過對教皇絕交案	一蘇俄民法上恢復產業相續權	國際時評
醉翁	子滌	石青	石青	筑山	元義	維煥	筑山	筑山	筑山	筑山	筑山	石青

人 權 雜 誌 社 發 行

國立北平圖書館藏

本社徵稿簡章

- (一) 本社徵稿重在關於政治經濟法律文學哲學教育美術等之論著文體不拘文言白話凡與本社宗旨相合者均所歡迎
- (二) 投寄之稿須繕寫清楚能合本刊行格者尤佳
- (三) 稿末須註明姓名住址
- (四) 未登之稿如欲寄回者須先聲明
- (五) 投稿一經掲載本社酌致薄酬
- (六) 來稿本社得斟酌增刪不願者請預先聲明
- (七) 來稿請寄北京西四碑塔胡同五十六號

人權雜誌社

本刊招登廣告

本刊廣告價目面議

廣告用白紙黑字或

用色紙彩印均可連

登多期價目從廉欲

知詳細請至本社面

議

國際時評

石青

第二次 批評

題目一 蘇俄民法修正對於產業相續權之

回復

事實

莫斯科十一日電，當局現將頒行之民律大加修正，尤其關於相續權一項，舊民律有種種制限，如財產相續只一萬盧布一節，現已撤廢。除無遺言相續人及合法相續人之外，財產概不歸公云。

批評 此案表面上為民法一小部分之簡單修正，我認為是俄國經濟制度精神之大變動，其變動之影響於全體人民者決不在三年前恢復私有財產之新經濟政策之下，茲就兩點分評於次：

第一點，為俄國經濟制度原則是否生改變的

問題。我遊俄時對此點即甚注意。遊俄第一日日記有一段云：

余書此日記時已入境十小時許矣。觀察俄國，與其他各國俱不同，其原因有三：

第一，共產主義與其連帶之思想，即近於中國所謂大同，中西哲人之含發此種思想蓋將三千年而迄無大膽政府以試驗之，俄之實行共產，乃為人類第一次試行東西哲人數千年之理想。試行之初，當然有極大之犧牲，此犧牲與其謂之為俄人為達到其共產主義之代價，無寧謂之為人類一部分試驗其數千年來東西哲人之共同的大同理想之代價。吾人不可誤認此試驗之代價為實行之結果。

第二，凡一種主義之最終結晶，必經若干次之改善與修正。共產之如何，無論贊成與反對，皆近於

理論的。試驗後，當局者本已嘗之甘苦，察所經之狀況，為最後之適應，其中必不免有相當之改變。在今日試驗之過程中，吾人尤不能指其原始之理論為最後之指歸。

人類在進化長途中，各時代所表現出的事實，日新月異而歲不同。論者往往為後一時代的人所成就的事實，皆是前一時代的理想之實現；余以為後一時代所實現之事實，其發軔必以實現前一時代之理想為動機，而其成為事實者往往不能與一時代之理想完全相合。社會無時不在改造中，其改造之動力與被改造者之反動力，及足以牽掣紊亂者動力及反動力社會上之自然動力與惰力，互相衝激，互相留滯，以成後一時代之新事實新現象。自其不同於前一時代之現象言之名之曰「新」。自其新以外之各部分觀之，仍不免有舊的性質之存在。如此推移，如此遞禪，

以成其改造。溯人類進化之往迹，未有能逃出此經途者。俄國此次實行共產，依前述的理論，當然係以實現理想的共產主義即東西哲人三千年來所懸想之大同主義為動機，所以必須將俄國的舊時社會澈底改造，但是改造方面的動力與被改造方面的反動力以及足以牽掣紊亂此動力及反動力社會上之自然動力與惰力，決不讓改造方面動力與被改造方面之反動力可以一意孤行；所以白黨舊勢力決不能恢復，共產主義的理想亦總不能實現。三年前之新經濟政策，乃應運誕生。我們如果認共產主義的內容是馬克斯制成的金科玉律，決不容後來實行的人參加意見，略事修正；則俄國新政策的實行即所謂共產主義停止試行之宣告。不然，則新政策之實行未必不為將來共產主義修正或改善之先聲。俄國當局究以此種新政策為過渡辦法以冀達到

真正共產之目的抑或借此作進步的試驗以醞釀共產主義的修正，局外人殊難意斷，恐彼當局對此問題現在亦不易或不敢為明確之解答。但數月前政府曾允許資本數十萬之私人公司註冊營業，現在又允許人民以完全的私有產業相續權；就其形式之推移遞禪觀之，將來其國有產業無論如何擴充發達，決不至將私有產業制度完全廢止。或者以國有產業作全國經濟之總樞紐，使全國人民均在此樞紐下各自發展私有財產以自謀其相生相養之道；則全國產業分之則千頭萬緒，人人有自由競爭之機會，合之則同條共貫，政府操調濟分配之權衡，未必不可叫作新的共產主義。我對於這種趨勢是贊成的，因其與我所主張的經濟制度已大致相近。

第二點，為財產相續權與所有權的關係，我常言人類對經濟上的要求，一為衣食住用品之享

用；二為衣食住用品之生產上得以自行計劃自行管有，自行支配。前者可以說是為維持生命存在之要求，後者可以說是為表現生命作用之要求。舊有的共產主義或大同理想，大半對於個人表現生命作用的要求，太不重視；所以連篇累牘的分配論，總是從生產講道享用。他以為能滿足的人類享用的要求，「所有權」之價值即不復有存在之餘地。殊不知人類為表現生命作用對於物質所要求者，為自行計劃，自行管有，自行分配；享有一端，不過為分配權下之一部分。滿足其一部分之要求而剝奪其表現生命作用之全權，多數人心理上斷不能承受；此俄國私產制度之所以必須恢復也。有私產的人對於物質享用不必加豐，而精神上所得快愉為多。蓋因彼對於私產，除享用外得以自行計劃，自行管有，自行分配也。私產相續亦祇為其權分配之一部分，允許

有私產即不能禁止其移轉於子孫或他人。人既不能禁其平時之移轉而專禁止其遺產之相續，則有財產者，對於其合法或適意之相續人給與財產時，將不採相續法上之手續，而以普通讓度之方法行之；於是禁止財產相續之法律勢成具文。更有進者，東方人視生命為貫連本身及祖宗子孫之作用，故其視生命較長。西方人以本身之生命為與祖宗子孫無干，故其視生命也較短。俄國人之思想不免介乎東西之間，故其視生命相續之關係或較歐美各國為重。俄國自改新經濟政策以後，國內生產亦大部分移於私人產業之上；則正式與人民以私產相續權或是以穩固多數今之人心，獎進生產之能力，於俄國經濟前途實有利益。

題目二

荷蘭政府中屬羅馬教之四閣員因國會通過撤消對羅馬教皇派遣公

使案宣告辭職

事實 海牙十一日電，荷蘭下院以五十二

票對四十二票通過新教議員克爾

斯登 (Kersten) 撤消羅馬教庭外交

代表之提案。哥力金總理當即請國

會停議預算案，俾閣員從長計議政

局問題，因內閣中羅馬教閣員四名

宣告撤消教廷代表案如果通過，彼

等即將聯袂辭職。

批評 我對於西方宗教，向來不贊成；我是主

張人類一體的，西方宗教是一種部分主義，*Partiality*

耶和華 *Yehoua* 是一種部落神，*Tribal*

他獎勵的是部分戰爭的偏見，任他信仰西方

宗教的各種學者，對於他們的宗教，如何粉飾，對

於部落神變名的一神教，*Monothelism* 如何推崇；

我以歷史上的事實及舊約上的記載作根據，總

不肯信他們瞭解人類一體之大義。我對近代西方的政黨也甚惑疑。他是正名定分的一部分主義。我久已惑疑西方的黨出於宗教，就是英美兩國的歷史可以說政黨是因經濟上利害不同之原因而成立的政治上之部分主義；這是因為英美政治的基礎不建在宗教上而建在經濟上。歐洲古代政治的基礎，大部分建在宗教上，退一步說，也是大部受宗教之支配，所以他的政黨所含的宗教色彩很重，且多有徑以宗教團體作政治團體者。荷蘭國政黨即其一例。茲將荷蘭本屆國會議員所屬的黨籍列述於下：

上議院

黨別 議員名額

羅馬教 Roman Catholic 六

反革命黨 anti-revolutionarists 八

改正教黨 Protestant Party 七

下議院

黨別 議員名額

羅馬教 三二一

反革命黨 一六

基督歷史 Christich onHistorical 一一

自由黨 Union of Liberty	五	自由黨	一〇
民主黨 Democrats	一一	民主黨	五
社會民主黨 Social Democrats	一一	社會民主黨	二〇
其他黨			六
共計	五〇		一〇〇

上表所列，羅馬教黨在兩院各黨中均佔最多數，惟就議員總額算則祇占三分之一。荷蘭人口六百八十餘萬，隸羅馬教者二百四十餘萬約居三分之一。其選舉法係採比例代表主義，Proportional representation。無論如何，羅馬教選出之議員祇能依比例占議員總額三分之一。此次，下院新教各黨，聯合通過撤消教庭派遣公使案，本為平常案情。而羅馬教閣員竟因此宣告解職以致內閣通知國會停議預算，其重視教務蔑視國家政務之態度殊出常規以外。幸而現在羅馬教皇在政治上無勢力，關係尚淺。若教庭尚有勢力處

於與荷蘭國家利害衝突之時，則此羅馬教閣員或將犧牲國家利益以益教庭，自在意中。今耶穌新舊教均在中國大事傳播，其背後皆有歐美強國爲之盾。而吾國在朝在野之各外交家，乃大半爲外國教會之教徒，吾深慮此輩胆量氣魄不足以當對歐美人擡俎折衝之重任。望吾國人鑒於荷蘭國內教徒閣員重教輕國之往事，對於此等教徒外交家隨時施以嚴重之監督。

題目三 英俄國交將有轉機乎

事實 柏林五日電，英國與蘇聯兩國之意

見，現經法總理蒲利恩從中調停，已漸解除，英外長張伯倫與蘇聯外交委員長翟趣林定於聖誕節（十二月二十五日）在威尼斯會議磋商解決英俄間各問題云。

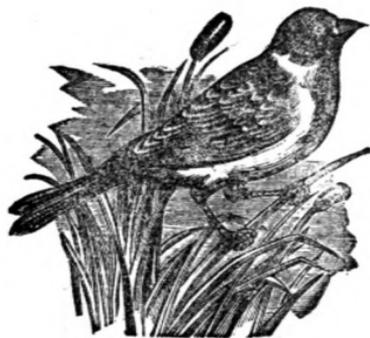
現世界舞台上四大勢力；

一將衰未衰的大英帝國，
二已興未盛的蘇俄聯邦，
三遠在大西洋以西的美國，
四遠在亞洲極東的日本。
衰老的大英帝國與乳虎初生的蘇聯站在一個舞台上，雖然有他的老規模，舊勢力，足以撐持一切，到底看見那生奔活跳的小老虎羔子，不但有些討厭也不免有點氣餒，所以總想拉住東方的日本西方的美國一同去包圍這個野畜生去困他，去餓他，庶乎可以不戰而勝敵，所以除英國工黨內閣的短時間內，英俄兩國總是處於對敵地位。後來英國漸漸明白了俄國是困不住，餓不死的。所以撤下俄國自己去解決歐洲的事情。機會一到，羅加諾條約居然成立。在最短期間歐洲各強或者可以相安。這可以說是歐洲各國的大好運，英國的大成功。到此時俄國也明白了。歐洲各國

在最短期間決無意外之破裂發生。俄國乘歐洲各國內訌向西方擴充勢力的機會，近時殊無希望；所以不妨與英國稍事敷衍，在可能範圍中謀兩方利益。十二月二十五日預定之英外相張伯倫俄外長翟趣林在威尼斯會議是兩國互相諒解的證據。

但是他們的會議的範圍，據我想專限於西方即歐俄與英國的事情。至在亞洲大陸尤其是亞東方面，兩國意見不同之處，尚不能提出商量。因為俄國在東方正一日千里謀他的勢力擴張之進行，英國在遠東勢力為其經濟上之命脉，亦決無對俄讓步之理。如此說一個局面如果已經確定，各方面的競爭者，都可以戡其野心即對敵之兩方面亦可以互相諒解。所以羅約成功以後，俄國立時就要與英國謀接洽。若在局面未定以前，而求各野心家之讓步，勢不可能。即如中國今日

仍為英俄交爭之點，仍是未定的局面。中國人應堅確持獨立自主的態度，對何方面均不退讓，則局面定後，彼英俄者亦祇可意見漸解除耳。



個人與社會的根本關係

無限大的虛空，彌漫着極稀薄的瓦斯體，發生了一個宇宙塵。宇宙塵的變化，迴旋着不可數的星雲環，凝結了若干星球體。星球體的當中有恒星無數，太陽居其一；有游星無數，地球居其一。

地球這顆玩意兒，生得很靈活，很乖巧；會自轉，又會公轉。自轉是他獨自運動，每二十四小時一次，很有恆，不間斷。公轉是他與同系的游星——金星，木星，水星，火星，土星，天王星，海王星，——繞着太陽競走。他的速度，雖然沒有像孫悟空的筋斗那樣神速；但是每分鐘達一千英里以上，年繞一週。地球這樣地有恆的自運動與公運動，所以他軀體上具有生活機能的細胞，都不斷地滋長發育進化出來，為一切植物與動物了。動物之中，要算人們從他母親——地球——所受的稟性為

最完全；因為植物雖能夠生長發達，却不能自由運動；人以外的動物，雖能夠自由運動，却只能自運動，不能公運動；至於人，既能自運動，又能公運動。

人們的運動，比他母親——地球——充分地靈巧；因為地球的自轉，不過是機械的，無目的的，自身一天打一轉；他的公轉，也不過是機械的，無目的的，跟着伙伴的游星，一年繞太陽一轉；人們的運動，不是這樣單純，這樣呆板。假如人們單是模倣他地球母親的自轉與公轉，那就好像小孩們遊戲，或是向前轉向後轉；或是一羣兒連環携手，向左轉向右轉罷了；那有甚麼意味！

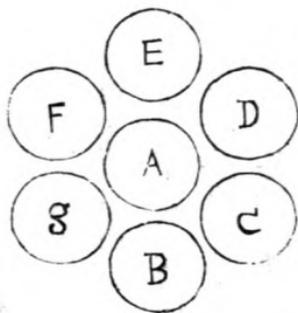
人們的運動，無論自運動或公運動，都是有意義的，有目的的，不是機械的。自運動的目的，在文

化的生活，在真善美的生活。真善美的生活，是文化生活的中心；文化的生活，是人們生活的價值。公運動的目的，在協力探索文化生活的中心，創造真善美的生活，實現人們生活的價值；故自運動與公運動，同為一個目的。

人們為達自運動的目的，不可不有組織的公運動，為達公運動的目的，不可不有限制的自運動。無組織的公運動，則公運動的本身無秩序，而自運動的目的不能達，無限制的自運動，則自運動的本身無規範，而公運動的目的不能達。結局人們的自由生活，反不如植物動物的機械生活為有味意。

因公運動的組織，社會於是乎生。因自運動的限制，個人與社會的關係問題，於是乎起。（即部分與全體的關係問題）茲先述一般似是非非的三個解答：

(1) 集成關係說 這一說的根本觀念，在視社會為個人的集團。國人論社會的文章裏，常有一句老套頭的話：「人相集而成社會，」差不多是千篇雷同的破題兒。西洋學者當中，抱此見解的也不少，尤其在十七八世紀個人主義的甚盛時節，他們解釋社會（尤重在國家），只是若干個人的集合。據此解釋，可以圖形表明個人與社會關係如左：



- 1, 有A, B, C, ...等各個人的存在
- 2, 社會是A, B, C, ...等的集團
- 3, 無A, B, C, ...等則無社會

據上圖觀察，此說的第(1)與第(3)兩個涵

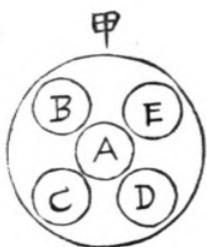
義是不錯的；因為社會（全體）的存在，須先有個人（部分）的存在；沒有ABC…等個人，便沒有社會；這是很明白的真理。但是第(2)個涵義說社會是個人的集團，仔細觀察，不但不足以說明社會，反把社會的根本存在打消，只認識個人的存在，不過留下一個偶然的若干個人集在一塊的印象罷了；尋不着社會的實在。譬如我們分析一句漢文，自然看出若干個漢字來，假使我們就說漢文是漢字的集合，因此我們作漢文，就隨便寫幾個漢字湊在一塊，如「的嗎乎哉」也算漢文了；豈不是鬧笑話？

據上面所說的，我們要是武斷地根本否認社會的存在，只承認個人的存在，倒也罷了，若還承認社會為與人類因時俱

來不可否認的事實；那末，社會的存在，絕不是偶然的現象，絕不可視作個人的集團。若視作個人的集團，只能認識集在一塊地上的若干個人，不能認識社會，因而看不出個人與社會的關係來。譬如山間有一羣羊，園裏有一羣豬；我們只能看見若干個羊聚在山間，若干個豬聚在園裏，看不出甚麼羊社會與豬社會，就是這個道理。

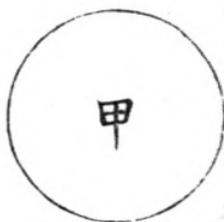
(2) 歸一關係說 這一說的根本觀念，與前說恰相反對：前說視社會為個人的集團，此說視社會為個人的歸一體。所謂個人的歸一體的意義，就是說個人的存在，統統歸入社會的存在，離開社會的存在，便沒有個人的存在。換句話說：個人已歸入於社會而構同成一體，便只有社會沒

有個人。此說與前說相比較。前說重個人（重部分），此說重社會（重全體）；前說視社會為機械體，此說視社會為有機體；前說為個人主義，此說為普遍主義。據此解釋個人與社會的關係如左圖：



- 1, 甲為A, B, C, D, E, ... 等之歸一體
- 2, 甲之存在即A, B, C, D, E, ... 等之存在
- 3, A, B, C, D, E, ... , 不能離甲而存在

據上圖觀察第(1)之義意甲為A B C D E ... 等之歸一體固然不錯，但不可視為絕對的同一。若視為絕對的同一，則個人與社會的關係當另如左圖：



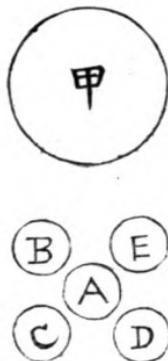
由是從理論上去推測：(甲)之為物必是惟一不可分。惟一不可分之物，其本來必為一而非

多之歸一。既說甲為A B C D E ... 等之歸一體，則甲之存在與A B C D E ... 等之存在，必非絕對的同一；此歸一關係說，理論上已先含矛盾之點；若就事實而論，個人的存在絕對沒入於社會存在之中，又非人們的經驗所能證明。譬如說社會一解體而個人同時盡亡，豈非妄語？

此說的極端表現，要算中世的實在論，對於「人」不認張三李四個人為實在，只認普遍觀念的「人」為實在，因此思想宗教上遂認教會為全能，政治上遂認國家

爲萬能、經濟上在現代極端反對自由競爭的原則的思想，即含有此說的謬誤。

(3) 對立關係說 此說的根本觀念，在視社會與個人爲對立的存在，以圖表之如左：



- 1, 甲爲社會
- 2, A, B, C, D, E, ... 爲個人
- 3, 甲與(A, B, C, D, E, ...等)爲對立的存在

據上圖觀察第(2)義雖爲實在，第(1)義則爲玄想，因爲離開一切個人那有社會的存在？譬如說中國四萬萬人民都出了中國國籍，中國還是存在着的，豈不是開玩

笑？或是中國四萬萬人民都這樣設想：我，我，國家是國家，國家壞到這樣田地，沒有甚麼可愛，只顧我個人生活罷了；這樣一來，還有甚麼中國存在的餘地？

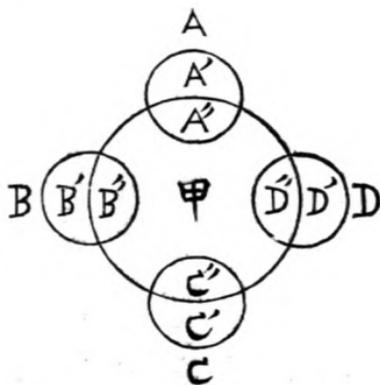
那仇視社會，盜賣國家的人們，心目中的社會與個人對立關係的觀念，且不必論。光說那自命高潔的隱者先生們，看個人與社會的關係，簡直是南海與北海的距離；高興的時節，同朋友們逛逛南海；敗興的時節，退隱北海之濱，看着國家社會的不良，以爲「君處南海，寡人處北海，惟是風馬牛不相及」；却是他老先生禦寒之衣，充飢之食，還是離不掉社會的生產。以上三種關係說，皆是錯誤的：第一說偏重個人，抹煞社會；第二說偏重社會，抹煞個人；第三說把個人與社會分開也抹煞社會，也抹煞個人。偏

信這三種謬說的人們，辜負他母親——地球——自轉與公轉的美性，都不能實現人生的價值，死了之後，棺木上當得寫四個大字：「罪孽深重。」

然則個人與社會的關係，究竟是怎樣呢？據我的愚見，當另立第四說，叫做必然附結關係，方為正確。

(4) 必然依存關係說 我立這一說的根本觀念，不滿意於集成關係，歸一關係，對立關係諸說，思有以補其缺點；根本上看社會為個人的依存體，個人自身譬如一個環，社會則為若干個人依存的公環。中心的意義，就是說：個人雖為一個獨立環而存在，同時必然依存於公環（社會）而存在。社會的存在，以個人的必然依存為內容，除開個人的依存，社會便了無意義；個人的存在，以必然依存於社會為內

容。要是不依存於社會，個人便成為孤立，也了無意義。今以圖形表示此說的關係如後：



- 1, A, B, C, ... 等為個人
- 2, 甲為個人必然依存的社會
- 3, 甲之存在以個人依存為內容
- 4, A, B, C, ... 等之存在以依存于甲為內容
- 5, A'', B'', C'', ... 等為 A, B, C, ... 等之內容同時亦為甲之內容，故受自己之支配，同時亦受甲之支配，
- 6, A', B', C', ... 等為 A, B, C, ... 等之獨立內容，不受甲之支配，

上圖中第(1)第(2)涵義，A B C ... 等個人為本生的，依存的社會（甲）為派生的，

即先有個人爲基本的存在，從其必然的依存，而社會亦不得不存在。舉個實例來說：我們相信有個張三同時至少必相信有張三的父和母，就張三個人與張三的存在；張三的母個別觀察固然各自獨立的存在；合起來看，至少必然有三個人附結的家庭存在。

因此，第(3)個涵義甲之存在，以個人附結爲內容，我們便可以了解。因爲張三的家庭，要是沒有張三的父或是沒有張三之母，我們無從看見張三的存在。故張三的家庭，本源上必以張三和其父其母附結爲內容。由是更了解第(4)個涵義A B C …等(個人)之存在，以附結於甲社會爲內容，即上例的張三，要是沒有附結于他的父和母兩人的家庭，張三的存在，是不

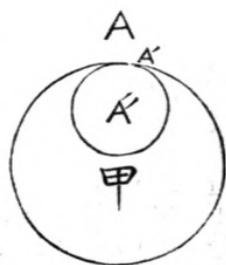
可想像的。又張三的父和母，要是沒有附結於其父和母之父母的家庭，那張三的父和母的存在，也是不可想像的，故個人之存在，以必然附結於社會爲內容。

第五個涵義A' B' C' …等爲A B C等(個人)之生活內容，同時亦爲甲(社會)之生活內容，故受自己之支配同時亦受甲(社會)之支配；其義更不煩言而解。因爲個別觀察個人是獨立存在的，所以能自己支配自己。綜合觀察個人是附結於社會而存在的，所以受社會的支配。

第(6)個涵義A' B' C' …等爲A B C …等(個人)獨立生活之內容，不受甲(社會)之支配，可從第(1)第(2)兩個涵義直接考見。因爲社會是派生的，雖爲個人必然的附結；而個人是本生的，爲自然的獨

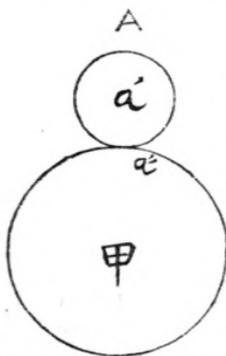
立存在，與社會不是同一體。譬如張三之存在，雖然附結於他的家庭，成爲家庭的一部分；但張三自爲一個獨立的七尺之軀，其存在不因爲家庭的一部分的緣故，而喪失其獨立；所以他的生活內容，除其程度上受家庭的支配外，尙保存其程度下的獨立。

上圖A'與A''與B'與B''等均做此爲A個人之生活內容，其附結於甲社會之環，在甲社會之範圍內的爲A'範圍外的爲A''。A'與A''的程度上之大小，常爲反比例的變動，沒有一定。就實例來說，張三在襁褓的時代，完全依賴他的父母才能生存，因此A'與A''的程度當如下圖：



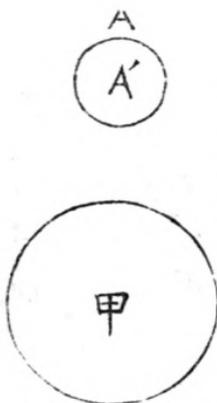
後來知識漸開，身體日強，獨立性日增，以至能完全自治的時節，便如左

圖：



這個關係，有的人不免要發生一種錯誤的思想；以爲A個人獨立自治

充分發展的時節，便可脫出甲社會之環，完全不受甲之支配。如左圖：



這是一種妄想，而非真實；因爲個人的存在，從始以

來即附結於社會而存在；其發展亦因附結於社會而發展。個人的發展是無窮止的，代代相續的，故附結於社會的關係，也是無窮止的。再明顯地說：所謂個人，是生生死死前仆後起相續不絕的個人，而非長生不老，億萬斯年同一的個人。即退讓十步說：個人的進化發展，到了大人小孩一切男女，都是聖人的時節，生活的內容，還不是孤立的；必然附結於社會的。舉個簡單的例說：譬如語言，是人們生活的一種工具，這種工具是社會的，不是個人的。假如孔老先生自由創造一種話；他的第一個賢徒顏子也自由創造一種話，無論他兩師徒的道德怎樣高，兩個人是說不攏來的。所以因個人的進化，其所附結的社會，也跟着進化是有的；個人進化到離

開社會是沒有的。

十六



的那一個圖形，表示個人發展到完全自治的時節，縱

然不離脫社會；社會的存在，也是等於零。因為個人完全自治，用不着受社會的支配，社會便失了內容。這種推想，對於個人與社會的關係，只看着半面，不曾窺見全體。何以故呢？因為個人達到完全自治的時節，正是社會內容極豐的時節。就個人方面說：所有生活的內容，都能自動的與社會生活的內容相一致，不勞社會的強制。就社會方面說：所有生活的內容，都能自主的與個人生活的內容相符合，不待個人的要求。這正是個人與社會雙方發

展極圓滿的狀態達到人類究竟的目的。
看作個人與社會相脫離，是錯誤的。

據以上各種關係說比較，我覺着我所假設的附結關係說較爲合理。但是一切學說一面是假設的，一面是進步的；我不敢自信沒有比此說還更圓滿的學說，所以寫出來向讀者諸君請益！



從經濟組織的根本原則考察我國國民經濟和家族經濟的

衝突

(續第四期)

維 煥

(二)我國國民經濟和家族經濟的矛盾
(上)

我國數千年來，以農立國，家人父子，男女長幼，勞作於田野，春耕夏耘，秋蒐冬藏，同甘苦，共憂樂，熙熙和和，自給自足，經濟上所謂「共同生產，共同消費」的現象，在我國社會組織的中堅的大家族，逐處皆然，其不同的，不過少數例外罷了。

閒嘗讀史，見古先民，「穴居野處，茹毛飲血」，可以推想當時男女混雜，一時暫行所謂「雜婚」的制度。伏羲氏出，「始制嫁娶人倫之道以興」。堯舜繼起，「使契爲司徒，敬敷五教，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。然後正確的家族組織，方算成立。這時代的家族，大抵爲

單獨家族，學者稱爲小家族，以異姓的男女，由婚媾而結爲夫婦的兩人爲主，合子女數人，共同形成一家，其組織很單簡，太古風習，大概如是。例如史記五帝本紀，載有：

虞舜者，名曰重華，重華父曰瞽叟，瞽叟父曰橋牛……舜父瞽叟盲，而舜母死，瞽叟更娶妻，而生象，象傲，瞽叟愛後妻子，常欲殺舜，舜避逃，及有小過，則受罪，舜事父及後母與弟，日以篤謹，匪有懈。

是舜的一家，僅舜和其父，後母，與後母弟四人，和現代西歐的小家族制度，並沒大差異。

這種情形，歷夏殷迄於西周，均無大變動。周初授田，以家爲率，當時一家的家族，以夫婦二人爲

單位，最大的，不過十人；例如周禮「小司徒之職」上說：

小司徒之職，掌建邦之教法，以稽國中及四郊都鄙之夫家九比之數。……乃均土地，以稽其人民，而周知其數；上地家七人，可任也者，家三人；中地家六人，可任也者，二家五人；下地家五人，可任也者，家二人。

不特授田如是，即周禮「大司馬之職」和「小司徒之職」上，所定的軍賦徒役，也是以家爲標準，而其家族的人員，似乎最多都不過十人，真可謂單純的小家族制度。在這小家族制度底下的夫婦子女，共同勞作，共同消費，固不待言。

太古單純的小家族制度盛行時代，既已經營共同生產共同消費的經濟生活。到了後來，倫理想發達，親族親睦主義繁昌，於是崇拜祖先，尊重宗廟的形式和風尚，到周朝漸備，加以孔孟提

唱仁孝，一般儒者更創爲綱常之說，又因政策上的關係，周代就大唱聚族同居的思想，而形成宗法社會極盛的時代。儀禮子夏傳上說：

傳曰：世父叔父，何以期也？與尊者一體也。然則昆弟之子，何以亦期也？旁尊也，不足以加尊焉，故報之也。父子，一體也；夫妻，一體也；昆弟，一體也。故父子，首足也；夫妻，胖合也；昆弟，四體也。故昆弟之義無分。然而有分者，則辟子之私也。子不私其父，則不成爲子，故有東宮，有西宮，有南宮，有北宮，異居而同財，有餘則歸之宗。

所以在周代，已有完備的聚族同居的制度。然此制度的發展，却屬於周以後的事。先儒張沈曾經說過：「三代以前，蓋無累世同居共爨之制。」並且說：「漢唐以來，往往累世同居者，殆由君上旌其門，官吏復其役夫，有以之致然耳。」試看宋

書周朗傳說「今士大夫以下，父母在而兄弟異計，十家而七矣；庶人父子殊產，亦八家而五矣；凡甚者，乃危亡不相知，飢寒不相卹，又嫉謗讒害，其間不可稱數，宜明其禁，以革其風。先有善於家者，即務其賞，自今不改，則沒其財」。金志復有「三代同居孝義之家，委所屬申復朝廷，旌表門閭，仍免戶下三年差發」。唐律疏議並明定：「諸祖父父母母在，而子孫別籍異財者，徒三年」。這都是獎勵累世同堂，聚族同居，而嚴禁家人離散的種種法令制度。自聚族同居的習慣成，於是從前的小家族制度，一變而為連合家族，形成大家族制度。此種制度，有廣狹二義：廣義的聚族是一族聚居於一村一鄉乃至一郡。狹義的聚族，乃是一族聚居於一家，和同居相近。顏師古說：「同居，謂父母妻子之外，若兄弟及兄弟之子等，見與同居業者，若今言同籍及同財也」。同族的人，「無私貨，

無私蓄，無私器，不敢私家，不敢私與」。這種大家族制度，數千年來，傳承不稍衰；一般人民大概尊重累代同堂，高曾祖父乃至子孫，並及旁系親屬，共居一室，一家數百口，人丁旺盛，長幼和睦，則鄰里稱頌，政府旌表，號曰義門，晚近閩粵諸省，尚存古風，一鄉一村，共屬一姓。至於夫妻子女以外，直系或旁系的尊卑親屬，多數聚居，共營大家族的經濟生活的，遍國中都是一律。

在這種大家族下面，生息的各人，共同努力從事生產和營利，無私財，無私蓄，一切土地房屋等動產和不動產，完全為一家族所共有；其生產和營利所得的結果，供一家族的共同享用。或消費，所謂家族共產制度，自太古以迄現在，大體都是一樣，而且除了最近數十年，通都大邑，商工業發達，情形稍有不同而外，各家族無不經營共同生產和共同消費的生活。「各盡所能，各取所需」。

的精神，差不多浸潤彌漫到各家族裏，家人父子相扶助，各有奉養其親長的義務，各有受其親長撫育的理由，所以生息於此大家族裏面的各人，其物質生活經濟生活全由家族團體保障或負擔，宛如社會主義的社會保證其各分子的物質生活一般；一人飢寒則一家也隨同飢寒，一人富貴一家也隨同富貴，俗語說：「一人有福，利及全屋」，真足代表這種大家族共產的真精神呵。

我國以農業爲主要職務的大家族制度，在家族團體裏面，實行共產制度，家族各員的生活，完全由家族團體保證，老弱殘廢，不能自給的人，可以安享家人的撫育或奉養，毫無愧怍於心；其強健有力的人，則舉其全力，爲家人生財爲家人謀幸福也無所矜驕，無所不平；這是何等美滿的家族生活，理想的共同生活呵！——固然，家人勃谿，事實上也常有的，但是一種例外。

家族團體，既保證家人的物質生活，所以（一）各家族員的職務，和一家的人生計，全由家族團體的首領——家長或其他年高有德的尊親屬——通盤計劃，而後分命家人，各司其事，秩序整然，恰如社會主義的社會施行意識的法則一般。（二）親受敬長的道德觀念，雍雍和樂的精神，無一不足表示家人的愛他心。（三）老弱殘廢，既由家族團體撫育或奉養，其家族苟不陷於貧困，則家族各員的物質生活安然無恙，生存權的承認，孰甚於此？（四）家人無私財，無私蓄，一切財產均爲家族的公有。（五）家族各員對於經濟生活，都同在水平線上，何從而來貧富的不平等？（六）大家族制度下的農夫，耕種力田，植桑育蠶，衣食的資料，泰半自給，農產有餘，然後舉以與他家族交換油鹽等日用必需品，其生產的主要目的，固不在營利而在自用。（七）家人懶惰，或營私舞弊，抑或浪費，

不是生計均受家長的督責訓誨；就是一切經濟活動也都不免要經家長的指揮干涉。

綜上七端，參以家族團體保證家人生計，可知我國大家族制度下的家族生活，完全實行共產制度，而在私有財產盛行的社會上，放一異彩。所以說我國大家族，是一社會主義的社會的縮影，其經濟生活，是一共同生產共同消費的共產生活。

反而觀察我國國民經濟生活，却和家族經濟生活，呈正反對的現象，而適個人主義的原則，其詳俟下期續載。

(未完)



裁判與無產者

元義

往日法律學者，專注全力於法律的妥當性。法律之良窳，視其是否具備抽象的妥當性以爲斷。而現今法律學者之任務，則捨此等抽象的妥當性外，尚須研究法律之社會的妥當性。即將來適用法律時，須研究其與社會有無扞格也。故十八十九兩世紀所精選確立之原則，是否猶能適應於二十世紀之現代。吾人研究法律者，不能不以詳細考慮也。

裁判均等之原則，即憲法上所謂「To no one will we sell, to no one will we refuse or delay, right or justice」(無論對於何人不賣不拒否不遲延其權利或裁判)之原則。近世文明諸國，莫不採用之。本此原則，吾人之各種權利義務，始有所保障。階級雖有貧富之分。然其享有權利，履行義

務，在法律上，並無所差異。故單純由理論上觀察之。則由正義所表現之權利義務，炳然確立於條文之上矣。但吾人一考現代之實際生活。吾人之權利義務，果依此原則即可實現乎？又權利義務之關係，亦果能實現吾人之理想原則，即「各人各得其所分」之正義原則乎？在現代社會中，理論上所承認之權利義務，而實際上被否認者，其數不堪枚舉。此等事實，吾人不能不承認，而視爲可悲之現象也。若人人能以自制之精神，而尊重此等權利義務，固無問題。然一旦有侵害權利，違反義務之事實發生。欲求其恢復原狀，則在現代之制度上，結局不能不訴之於裁判。即在現代制度上，權利義務之行使及履行，多假手於法院，方能實現也。實狀若此。如請求之額甚巨，則當事

者無論耗如何犧牲。固必奮鬪到底，以期其權利之實現。至於因小額之請求而涉訴時，則合訴訟費與律師之報酬，多超過其請求額以上。若利用法院以實行其權利，結果不免受實際上之損失。故此等小額之請求權，在完全以利害打算之現代人，多不能行使。且提起訴訟，須經多少時日，方能開庭。而開庭之後，又不能一二回即審理完結。而此一二回之間，又有相當距離。再當事者之一造，不滿於第一審之判決時，又行上訴。則訴訟愈行延長。在如斯狀況中，無產者欲實行其法律上所保障之權利，事實上為不可能。結局彼等之正當權利，被富者所蹂躪，而法律無可如何也。不僅此也。律師之巧拙，足以左右裁判之結果。則不能聘請有能律師之無產者之地位，愈陷於絕望之境矣。

上述之法律上正當之利權，如小額請求權，其

不能實現者。不僅限於無產者。即有產者，亦莫不皆然。唯最感痛苦者，為無產者耳。蓋有產者之小額請求權，縱行放棄，並不感若何痛癢。而在無產者，若此等之小額請求權被拒否時，往往足為生活之脅威。於是此等權利之拒否，由利益問題而進於生命之問題矣。

如上所述，乃各國之實情。所謂裁判均等之原則，實際不能實現也。然吾人是認現行制度時，此等現象，到底不可避免乎？抑尙得以他種方法，能實現裁判均等之原則乎？悲觀論者之主張，則謂資本主義之結果，當然使無產者陷於如斯慘酷狀態。資本主義未破壞以前，此等弊害，終無法免除云云。吾人雖不能不認資本主義足以陷無產者於此等悲慘狀態。但吾人一面維持現今之經濟組織及社會組織。而他面改良其弊害及短所，果屬不可能乎？若屬可能，吾人須一面謀裁判組

織之簡易，而他面圖律師制度之改良。如此，雖不能完全撲滅此等可悲之事實。至少亦可減少裁判拒否之現象也。現外國之此種企圖，收效甚巨。回顧我國現狀，舉國紛然。一切官吏，罔不受軍閥之淫威所支配。卽有獨立尊嚴之法院，亦莫能幸免。京師雖號首善之區，中外瞻觀之地，亦不免受此影響。於是自愛者高蹈，狡黠者濫竽。致司法之黑暗，儼如地獄。獨立尊嚴，掃地無餘矣。此原因中之最大者。其次則爲(1)法院之俸，不足以養廉。加之財政困難。僅此最薄之俸，亦不能如數發給。於是訴訟之勝負勢難免決於金錢之力。(2)國家未行統一。政府之能力，不足以保護司法之尊嚴。且有時不獨不保護之。而任意摧殘之。(3)國民智識幼稚。不解司法獨立之利害。一任司法遭蹂躪，而視之漠然。且觀乎法官之腐敗，而轉引爲快者。綜此以觀。我國司法，求外國所咀呪之狀態而不可

得。遑能爲更進一步之改良乎？然吾人研究法學者，不能鑑於現狀，而停止吾人之工作。歐戰後，人類思想，爲之大變。自新俄立國，而階級之軋轢益烈。雖我國產業，甚爲幼稚。社會上貧富之差，不如泰西之甚。階級思想，未行發展。然外察大勢，內審國情。事前調濟之方，洵爲必要。且近代法律之傾向及任務，首在保護弱者。所以法律及裁判之社會化與活法律之思想，風靡一時。所謂勞動立法及其他種種社會的立法。正如雨後春筍，源源而生也。茲所論者，唯在裁判與無產者之關係。故僅略敘裁判之社會化。而法律之社會化及活法律二者，姑俟異日再行論之。

廣義之裁判社會化，包含三方面之運動。

(1) 裁判之民衆化，卽將裁判官置於民衆勢力下之運動是也。由律師中採用法官之運動，不過此運動之最微現象。由此更進一步，則爲民選

法官之運動。其最極端者，則為撤銷法官之保障。如法官不洽於民意時，隨時可以民意罷免之。所謂「由一般投票之法官之罷免」(Recall of Judge)是也。於是法官為不洽於民意之判決時，更可由一般投票而破毀其判決。「所謂由一般投票之破毀判決制」(Recall of judicial decisions)是也。此種運動，政治色彩過濃。其極端之形態，殊與裁判之本質不合。到底不可採用也。

(2) 使判決之內容合於現代社會之倫理思想、經濟思想及社會思想之運動也。為此運動者，一面主張陪審制，使有社會之良心與常識之數人陪審員，干與裁判。而謀判決之內容與社會思想相融洽。他面則圖增進法官自身之倫理的、經濟的及社會的教養。俾法官不僅精通法律，且使其具有透視現代人之道德的、經濟的及社會的生活之教養。此方面教養之完成，雖多俟諸其既

為法官之後。然溯其根源，則法學教育之大改造，殊為必要也。

(3) 謀法院組織訴訟程序及律師制度之改良。且使裁判方法之科學化之運動。所謂裁判方法之科學化者，如盛行於美國之速記者及蓄音機之利用，附屬於法院之犯罪心理實驗所之創設等，其收效之巨，為一般所公認。關於前者，如美國所發達之簡易法院 (Small claims court) 公共辯護人制度 (Public defender) 及訴訟扶助會 (Legal aid Society) 是也。此三者大有研究之價值。來日有暇，當行紹介也。

自我論解譯 (續三號)

筑山

前編 自我之分析

第一章 自我非我的相關性

【前解一】 本章主要點有三

一、自我與非我的限界，爲相對的，故因其場合互移不定。

二、自我爲一個組織系統，故因其場合而爲統一的組織。

三、自我須從論理上的關係去論究，然後可得到具體的認識。

【前解二】 本章共分十五段

一、自我概念的秘密

自我概念，有拒他、容他兩義：即一面與非我對立而爲拒外他人他物的自我；同時又與非我統一而爲包括他人

他物的自我。

二、能知所知與自我非我的區別

在認識論上，能知者不必即爲自我；但一般的可說自我即是能知者，非我即是所知者。

三、主觀客觀與自我非我的區別

主觀與自我，有時有同一的意義；客觀不盡是非我，因爲有時自我亦爲客觀。自我非我的限界不一定（附說以身體爲自我的種種經驗）自我概念，有

一面拒他同時又容他兩義的緣故，所以他的拒容的量常不一定，因之限界就不一定，即以身體爲自我，由小兒以至成人，也要經過前後不同的經驗。

五、自我之擴大

對他人發生同情的場合，被同情的人即入於自我的範圍內，而自我擴大。

六、自我之縮小

我們研究「自我是甚麼」的場合，其自我遂逐漸地被分析；已經被分析的當中，有多少歸入非我的範圍，其自我的範圍即縮小多少。

七、靈魂或精神即自我說

宗教徒殉道的場合，自信肉體雖死，靈魂不滅，是以靈魂為自我；志士仁人舍生的場合，亦以身體雖死，精神不滅，是以精神為自我。

八、意識概念為自我說

專以意識之分析為事的心理學家，稱心的活動之總和曰意識，以意識概念

為自我。

九、自我之轉換及分立

自我分立，有常態與異態兩種；常態的分立，如自己反省的場合，自己在內設置判定者判定自己；異態的分立，為精神病之分裂，有時現二重三重以上的自我。自我轉換，為自我與非我之位置圓轉裕如地變易，如演說時演者揣想聽者對於自己的演說傾聽與否，其時自我與非我巧於轉換。

十、心理學者在心的某方面來定自我的諸說

有以感情為主者，謂感情即自我，是謂主情說。有以意志為主者，謂意志即自我，是謂主意說。

十一、著者對於認定自我的見解

謂以上諸說皆陷於抽象，惟有從論理的關係具體的認定自我。

十二、自我內容論理的捨象及攝容

自我一方面拒外非我，叫做捨象。同時被拒外的非我，在他方面又被包括而入於自我的範圍，叫做攝容。

十三、自我非我爲相對的

無對於非我的東西，則自我不能考；無對於自我的東西，則非我亦不能見；即無非我則自我失，無自我則非我消。

十四、自我爲組織體

自我爲特殊的組織系統，從其場合因其捨象及攝容而爲統一的組織純粹經驗

十五、自我與非我對立相消，其所剩餘的

東西，認識論者名之曰「純粹經驗」

「自然科學者認爲「純粹機械的物質

活動」但在論理的研究自我只認

以上兩種見解爲一面的真理。

【譯文】 凡十五段

(一)自我概念之秘密 我們起程上研究的道路，將要逢着最困難的一個謎。這個謎是甚麼呢？就是自我的秘密。譬如單單指定甚麼來說「我」的場合，這個自我就是拒外一切他人他物而爲獨在的我。又如設想「我」是甚麼的場合，這個我字的代名詞，因說出口的人不同，所表示的內容也就因人而異，這是一般的我。甲說「我」乙丙丁也說「我」在這個時候，自我之一概念與單指「甚麼是我」拒他的場合有別，而爲包括的我。上面說過，在概念上有拒他的一個自我和容他的一個自我，而我們平常所稱的「自

我」同時有這兩義，這就是自我的一切秘密存在的地方。若是光光就拒他的一個自我來說，那末，這一個「我」是最直接的，是惟一不可分的。可得分析的自我，只限於無論何人可得稱的「我」；即限於容他的我，光就這容他的一面來說自我，自我似無真性命，却是只有在這一面的自我，一切事物始得於我有關，而有存在的價值。於是我們所研究的對象之自我，可知有依同一與統一所保持的種種內容（擴而言之可得及於宇宙一切那樣地廣大的內容），同時又有一切拒外他人他物的職役，這不僅限於自我，一切概念都是這樣。所以光作抽象的看待，他就沒有生命了，自然科學的看待雖然甚麼都可作抽象的；獨對於自我的概念，却不能這樣。

因此，自我一面與非我對立，同時又包涵一切的緣故，以後所要論述的，一方面不外是一切

在心內的——即在自我內的——所謂對立的也是自我內的事；同時他方面又是無論甚麼地方有決不能使對立於非我的「此」易反對方面的「彼」，因有這樣的特色，好像入於玄妙的迷路。其終局的解釋如何，當漸次地論述，特先從對立於非我的進其論步。

(二) 能知所知與自我非我的區別 余（著者）曾在自著的「認識論」第二編第一章，論能知及所知的相關性，假使任何一方沒有，則他方立刻失其意義，恰與親子兄弟夫婦等的概念相同。能知及所知，為認識論上的術語；自我及非我，從意志及行為方面而來的術語——即從有為自己的職役之點看出來的。因此之故，為能知的，不必即為自我。此事的說明，雖然打算在以後；但現在略舉一例，譬如認識真理如此如此的認識者謂為自我，甚不恰當，因在甚麼也不會注

意的場合，能知者與自我就各自分離了。然而從一般說來，可說自我為能知者，非我為所知者，無自我不能考非我，無非我不能考自我的事情，全然與能知和所知的關係相同。若以之為獨立的那樣地看待，不過是想像上的產物罷了；這是在「認識論」中曾述過的事，此處也可得適用，所以在此單單舉其事，實其詳細避而不贅。

(二) 主觀客觀與自我非我的區別 還有要論述的事情，就是關於所謂主觀客觀的用語。這兩個用語被用的地方最廣，又加上一個「的」字的語尾，組成「主觀的客觀的」的形容詞，其意義是非常複雜。主觀這一語，是某動作及狀態的所有者——根抵——實體——的意味，其在「感情思考意志等的所有者」的地位，或伴其動作的時節，主觀與自我有同一的意義。客觀這一語，一般視作「主觀之動作所問的對

象。」他的對象是甚麼；此處雖然不一定要說明，但是要知自我亦得為對象而為客觀，所以在此這個意義上，見得非我與客觀不同。要而言之自我非我，主觀客觀（認識論上之能知及所知）因其時地之所宜去用他方為得當。然從意志行為的方面看來，在心理學的說法，他的主問題，係就自我意識所伴的職役來說的。

(四) 自我非我的限界不一定（附說）以身體為自我的種種經驗（自我與非我對立的限界，非一定不變的事實，從常識或自然主義的見解看來，這個身體就是自我，除此以外的就是非我，好像是最明瞭的限界）。

但是從心理學的分析上嚴密地考察的時節，確認肉體為自我的中間，要經非常複雜的經驗，雖在成人也多漠然不明。此後也將論及身體是自我的中核，固然不錯，但事實上這樣地明

瞭的區劃不能成立。在極幼稚的時代，身體的各部分決非是自己，現在雖不必一一地舉例，但是到認識自己的身體爲自我的場合，據心理學的見地，必要次之經驗，即關於身體以外的諸印象常常變化，關於自己身體之各部分的諸印象比較的不變。同時與那比較不變的諸印象相伴着的，有對於衣服的印象有關於手足運動之感覺，及其他關於呼吸消化血行等之有機感覺，於是這些感覺，不絕地爲一集團而成適合的狀態。其次就「外物運動之場合」與「自己手足運動之場合」比較觀察，此處有二重的印象——即在手足運動之場合，一方面眼睛裏見着與外物之運動同樣的事情，同時又感着「在外物運動之場合所絕無的自己運動之感覺以及種種觸覺之變化。」更於內外之區別，還有不可缺的經驗——即「以手足觸着外物之場合，

「和」以自己觸着自己身體之場合」的印象不同——就是在接觸外物之場合，其運動之感與視覺雖然結合；而在接觸於自己身體之場合，於自己有二重之感。因這樣的經驗不同的緣故，我們可以知道其「關於身體的諸感覺」與「關於其他身體外的」各爲別種，而互有連絡的關係。不但如此，在這種地方還有一件事要知道的，就是我們多少要本着自己的力量，通過以上所謂的連絡來支配自己的身體；這是很緊要的事情。假若支配的事情做不到，那就如樣小兒或是患一種神經興奮的病者（Hysteria）雖是自己的手足，也常以爲不是自己的。

如是以身體看作自我，在常識上好像是最明瞭的事實，其實不過抽象的概念。惟物論者阜爾拔 Feuerbach說：「自我即是肉體；」這是習於自然科學之見解的抽象論，其思考頗不明

瞭，因為事實上必待諸種之感覺感情，而且與自己支配之感多少結合，然後身體始得爲自我。所以這是漠然不明的見解。不用說，從身體所生的諸感覺及感情成爲自我的中心，這是很明白的事，其意義於後當再詳論。然則在普通的心理學以身體爲基礎去說明心的動作，已爲抽象之見，用來說明自我意識，自然是不可能的。

(五) 自我之擴大 自我的範圍，頗容易

移動，先就同情發生的場合看來，自己的同情所問的他人，全被包括於自己之中，（其意義在後之論感情生活的場合說明）這樣的場合，常稱爲同心異體。於此更進一層，加上反省的思索之同情真正發生的時候，直無異體之可言，全然成爲同一體。其次在對抗第三者的場合，自己與他人亦全然結合爲一致，所謂「兄弟鬩牆外禦其侮」就是這個理由。如是我等的自我，對於

第三者的他人之場合，自己之家內的一切人，皆入於其範圍；同樣對於外國人與自國對立的時候，自國的山川草木田宅，皆入於自己之內。如是對於他之游星，地球入於我內；對於他之恒星，太陽系也入於我內；這叫做宇宙感情（Cosmic feeling）於此可見非我之爲第三者，常常或明或暗有各樣的態度，與自我對抗而存在。

(六) 自我之縮小 前已言自我之擴大，

今將論自我之縮小：嚴密言之，本來無所謂擴大與縮小，如今雖說縮小而其內容上仍是非常的豐富，其在擴大的方面，內容亦有時貧弱。然則所謂擴大與縮小者，不過爲便於易解起見。在我們反省分析的能力少爲進步把捉「自我是甚麼」來研究的時候，其自我遂漸次地被分析，其被分析的立於非我的位置有多少，則自我之範圍即狹多少，其終局以至自我之本體如像一個

影子，不可把握。我們日常有感覺奇異的事情，就是一根毛髮的拔落，一節指甲的剪斷，若以肉體爲自我，那都是自我的一部分之消失，然而同時却不以爲自我的減少。乃至斷一指，斬一足，自我依然如故。更進一步來說：削去四肢，取去頭顱，自我之爲自我亦如故。自然不用說，身體一死，則自我消滅，這是事實；但是自思推之，自我可得出離身體（此事後當詳說）

(七) 靈魂或精神卽自我 信仰教理者之殉道，及自信主義者之舍生的場合，身體雖死，自我——於此場合稱爲自我的靈魂——不滅的思想，充分的被支配。其所助成這樣的思想，有兩種助力：一種是言語（從言語易考自我），一種是習慣。在平常不因何事去考究的場合，自我意識大抵光是伴着這種思想而存在。一旦與事物接觸，其來於內的內容，就非一一浮在思考中

的事。在這樣的時候，所謂「我」的言語，單立在當時必要的內容要素之代表中。若在更有必要反省我是甚麼的場合，普通一般以一定的容貌、社會的地位、一定的目的，及其他有很深的印象的經驗等等爲其內容要素。因這樣的緣故，自我可說是成了保持同一與統一的一定不變的實體。說到這點，我們就能夠想到有肉與靈的區別，並可考見肉雖然死靈還可以存在。（何以故？這種不變的實體與肉體有別故。）其他尚有可爲靈肉區別之幫助的有力經驗，就是夢和死。在幼稚的思想裏，以爲夢是不可思議的事情。有某人的記錄，載有野蠻人對於現實與夢不加區別，以爲夢中所見的事，即可在現實實行這樣的人，必然想到心在夢中可以離開肉體。又就死的事情說，也可幫助心離肉體的思想。這些種種經驗互爲關聯起來，無論何國的人，都以爲靈魂

是實在的。關於靈魂的真意義及不滅的事，以後再為詳論，但在此處想見靈魂與肉體的分離，雖然不說自我就是靈魂，或為與靈魂一般似的一種實體；却是說心或精神就是自我的本體，似覺正當。這樣地想，在我們的日常生活裏，也是很有力的功用，與信肉體即自我的功用其程度相同。

(八) 意識概念為自我 宗教上這樣地想自不用說，在心理學家的當中，也有持這樣地考究的方法者。雖在那一派的心理學者——即不看心為實體的，稱心的活動之總和曰意識，而以心理學為專以意識的分析為事的人，還是止於此點的抽象。但在分析更進一層的今日，所謂意識的概念，在心理學上却是研究的障礙物，實為一件有趣的事情。因為心理是科學的研究，以實體不能分析的緣故，所以捨棄為實體的靈

魂。但是替代靈魂所用的意識，因其為科學的分析之結果，更是不必要了。僅僅餘剩物理生物的職役，成了澈底的自然觀，最近所謂的「行動學」即屬於此。

(九) 自我之轉換及分立 自我之移動，不僅如前所云，就是靈魂或心，也常不立在自我的位置，其內又生自我非我的對立。即如一般反省的時節，自己在內設置判定者來判定自己。在論理的反省的場合，雖然比較離開所謂自我的人格要素，這原來不過是程度上的事，及心內的事，甚為明瞭。在倫理上反省的場合，明為人格的。其他我們熱心注意某事的場合，僅於其事及其直接關係為自我，而於其不適應的事情，皆為反對矛盾，居於非我的位置。在宗教家及其他苦於所置判斷煩悶的場合，甚顯這樣的態度。例如保羅說：「罪住在我內」後又說：「住

在我內的早已非我而爲基督。」又歌德的傑作 Faust 的前篇中說：「嗚呼！二個之靈我，在我胸內」實際我們在煩悶之時，可得一種經驗，見得詩人所謂「一方之我咽咽悲鳴，他方之我呵呵大笑」實非誇張之言。而其最利害的場合，即在自我爲精神病的分裂的時候。自我之在精神病的分裂時，或同時現二重之自我，或更代的出二重之自我，普通現二重三重四重並非奇事。

又在被他人或自己催眠的場合，可得巧施人工變換自我。我們於此，離不一一舉示自我變換或分裂的例，可見在這樣的狀態之下，於同一肉體之內，可得住全然相異的二人格三人格或以上。我們見此等現象的時候，不得不驚異自我組織之精巧與複雜。而且就事實言之，不僅在以上所述的異態爲然，其在常態之中，已見自我非我之位置的轉換，真是圓轉裕如。因此事實上

自我非我之位置能這樣地巧於轉倒，所以我們不担保持常態，而且同時可得包括多數之自我。故自我（人格）極爲豐富。假若限於單一的自我內容，則其自我無反省力，不但爲頑固執迷之人格，亦且因自我非我不能轉倒的緣故，其人格遂生變換或分裂，即於多少之程度發生異態。

（十）心理學者在心之某方面來定自我的諸說。在離開肉體可得考見的心之內亦有自我非我的對立。心理學者想到將心的那一方面來定自我，是理所必至的事情。於是有以感情爲主者，叫做主情說，謂感情即自我之主體。有以意志爲主者，叫做主意說，謂只有意志得爲自我之主體。自我之主體果爲何者，將於第三章論之；惟所謂感情與意志皆自我的直接態，本來看爲主體未始不可，只是何爲感情，何爲意志，更一反省時，皆不過自我一方面的抽象，故光說感

情或意志，不足以言自我。由此可見若以感情或意志爲自我之主體，則心之地方面如何，便味然不明。例如主意說的大將蕭彭或爾（Sho-penhauer）謂「自我之本體不外是欲生存在的意志」，然照這樣說來，知力之一方面，將爲意志的道具，而附著於自我了。畢竟定抽象的爲主體，在相當的立場，雖覺便利；以之說明一切之場合，其理不可能。

（十一）着者對於認定自我的見解 我們欲具體的看自我，除開定其論理的關係外別無良法，當於後詳論之。在與肉體有別的心內，尚有非我存在，將其非我通通捨棄的時候，那麼，所謂自我就與康德之認識的分析最後的餘剩的同樣，早已不可名狀。或者叫做認識諸能力的支持者的純論理的自我。然而所謂自我假使只是這樣，那末，果有果無，全沒關係，又如在普通

之場合，所以爲靈魂（即爲實體）的自我（從中世至近世初期作如是想）保持統一與同一而爲單一不可分的存在已如前述，不過是言語所迷的抽象概念之實體化，與科學的分析態度相矛盾。此事若要詳論，不可不入於所謂實體的概念之議論，但非此處之急務。

（十二）自我內容論理的捨象及攝容 於此所當考究的，即本章之始所述的自我概念之秘密。自我一面拒外他者，同時其拒外的並非如物的場合從自己的面前廢棄；乃在他面更爲攝容的事。（其詳參照認識論第三編第四章思維過程的否定）即論理的捨象非我，同時爲攝容更豐富的職役之自我；非我之被捨象的事，其實就是爲包括他的自我；這樣的自我，漸次成大組織而爲一大全一態。爲此全一的職役，爲後篇之主要問題，從而靈魂的真意義，也在彼處充

分地論述。

(十二) 自我非我爲相對的 要之前篇之問題，皆爲經驗的分析；從而如開始所述的自我與非我爲相對的相對的東西，然則無對於非我的東西，自我就不能考見；這是最要注意的事情。又看自我爲統一者之場合，無被統一的要素，則統一者亦不能考。從而離開肉體的自我與離開心之諸作用的自我不可考。若離之則陷於抽象。因此之故，將那認此身爲自我之通常的思想，以及以靈魂爲自我的見地通通解放來着，此身體在時間上空間上與他之一切關連，又我之心亦與他人之心關連，而爲十方貫通的。

(十四) 自我爲組織體 結局不可不解

釋自我爲特別的組織系統，從其組織統一之形狀，而其某種要素爲自我，某種爲非我。自我與非我爲對立的相關連，若無非我則自我失，無自我

則非我消。不用說自我與非我之對立相消，因我們不取主觀的獨我的惟心論，自然不會說一切皆空，其在如何之場合對立相消，爲後論之問題。

(十五) 純粹經驗 要之其所餘剩的，認

識論研究者名曰「純粹經驗」；又自然派的科學者認爲純粹機械的物質活動或本能，或反射運動的順應進化之結果，要皆由習慣而成的機械的活動。雖皆有一面的真理，但非全是。我們爲論理的自我的議論，關於其對立之消失的機械化之職役，看爲自我於同一統一漸次完成其職役之過程。即我們看自我內容，決不以爲後退消滅的，而看爲前行極豐富的。非爲所謂純粹經驗，只是非我自我之對立羣居其內而爲不能成概念之概念。何以故？我們的經驗，不能像「下等動物之經驗對相消」那樣地規定。

在中國版圖外與中國歷史上或種族上有關係之民族 石青

第一、芬甸族、Fino Ugrian 蘭芬人 Finns 匈亞

利人 Hungarion 布爾加利人 Bulgarion (

一部分) 土爾基人各種歐人通稱之爲芬

甸民族此族人西移後分爲四派：

一、芬蘭種、彼自稱爲索米。Suomi 芬蘭 Fin

land 尼司東尼 Estonia 拉維亞 Latvia

均屬此種。其人口：

芬蘭三百四十餘萬。

有十分之一二操瑞典語者。

尼司東尼一百一十餘萬。

拉維亞一百五十餘萬。

共六百萬有餘。

此族人與沿北冰洋岸人種族多相近。在其

東者爲薩茂人、Samoyed 再東卽爲鮮卑人

矣。余疑索米薩茂皆爲鮮卑之轉音。薩茂人住所東至也尼塞河、已在卑鮮境內矣。

二、匈亞利人、其轉徙由黑海之大東逐漸西遷

至歐洲多瑙河流域。其人自名爲末稼 Mag-

iar 音與韃鞨相近。其到歐之始祖名發爾

帕得。Varpad 時彼種內分七部、發爾帕得

爲盟長。盟時捧血、稱爲血盟。Blood dozent

人口約一千一二百萬、戰後被分入捷克等

國者約三百餘萬。

三、土爾基種西、移在匈亞利之後現在人口號

稱一千三百萬、實在土人不過一千萬左右

四、布爾加利人、西去之、時期及在遠東時何名

均未考得。惟 Bulgaria 一字係由俄境 Nolga

山而來。其骨格及語言均與前之種有相同

處。現有人口四百八十萬，但其中有少半爲歐洲人。

第二歐俄境內中國人種略列於下：

西 名	中 名	人 口 數
Ba hkir	巴什克	1,268,000.
Kesaon	喀山	2,852,000.
Kalmyk	未詳	126,000.
Kirghiz	乞兒古司	5,058,000.
Turkestan	突厥	7,201,000.
Yakut	野古	761,000.
Karelia	無	300,000.
Chugavash	未詳	753,000.
Votiok	帕米爾人	685,000.
Siberia	鮮卑人	10,768,000.
		29,572.

上表係俄人直捷統治者

Bokhara 布哈爾 Khiva 基窪二國爲蒙元後裔人口共三百五十餘萬 Azerbaijan 阿塞巴顏人口約二百萬以上原屬波斯大戰後先獨立後被併入俄總計與中國有關之人種在蘇聯境內約共二千五百萬之譜芬甸族亦稱爲烏拉族 Uralian 在俄境諸族亦稱阿爾泰族 Altaic 因之有合兩族共稱烏拉阿爾泰族 Ura-Altaic 考因二族內部不易詳爲剖析也。

第三西南蠻族：

此族古來由中國直曼衍至印度北部即吠陀 Nepa 中所稱之蠻達。Munda 現在自克什米爾 Kashmir 東沿須彌山直至緬甸皆此種人均爲英人所侵制略列如次：

英 名	中 名	人 口 數
Nepali	尼泊爾	5,600,000. 人

Bhudia	布丹	250,000.	人
Lepcha or Sikkim	列察即 哲孟雄人	550,000.	人
Assam	阿薩密	7,606,280.	人
Manipur State	蠻城國	384,016.	人
共計		13,940,296.	

因明學的研究 (續前)

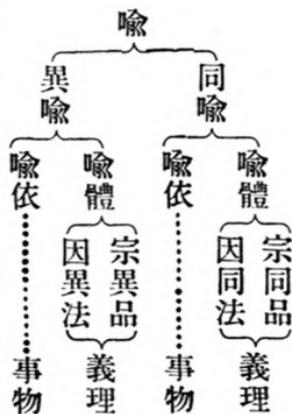
(丁) 喻

喻，印度原語爲『達利瑟案多』直譯爲『見邊』，乃明瞭邊際之意。即由既知者以察未知者之邊際，不僅爲甲乙二者之比較已也。

至於喻之分類有二，一曰同喻，二曰異喻。同喻異喻之中，又各有喻體喻依之分。喻體之屬於同喻者，有宗同品異同法之分。喻體之屬於異喻者，有宗異品因異法之分。茲爲圖以明之，

注 列察人，多併入孟加拉省人口中，不易分計，所列爲約數。
蠻城國人種同阿薩密，與緬甸人極相似。
布丹人與藏人多混合，與其他蠻人略不同。
此外如安南緬甸等不必列舉

子滌



何謂『同喻』，其義與『宗』(後陳)相同，又或與『因』相似，換言之，即助『因』以定『宗』之正面的比例佐證也。例如

(宗) 學校教員當端品行

(因) 因其為指導之人

(喻) 如宗教家然

教員乃指導人宗教家亦居指導人地位，此即

『喻』與『因』相似之點。為指導人之宗教家當

端品行，為指導人之教員，亦當端品行，此即『喻』

助『因』以斷定『宗之後陳』之謂，而此斷定，

為正面的斷定，即由正面的比例佐證，以斷定者，

故曰『同喻』。

喻體與喻依之分如何，曰，為比例佐證之物，非

以物之全部為比例佐證，乃僅用其一部分為比

例佐證。用為比例佐證之一部分，曰『喻體』。此

喻體所依屬之事物，為『喻依』。即如前所舉例

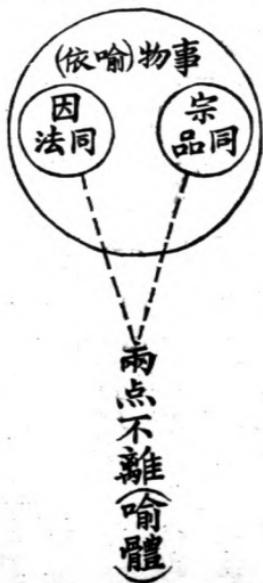
宗教家為喻依。宗教家之為指導人，當端品行，為

喻體。立言者僅就其為指導人當端品行之二點。

用為教員之比例佐證。至於宗教家有迷信之義，

則為『喻體』所不取。

何謂『宗同品』？『因同法』，曰，喻體有與宗之後陳相同之點，與因相同之點。與宗相同之點，曰『宗同品』，與因相同之點，曰『因同法』。但此宗同因同，一而二，二而一者也。故曰兩點不離。請為圖以明之。



兩點不離之宗同因同，再舉例言之。

(宗) 某貴顯當守中國法律，

(因) 因其為中國人民故，

(喻) 凡中國人民 (因同法) 皆當守中國法律。

(宗同品)

因之所在，宗即隨之，如影隨形。故名之曰『合作法』。又可稱爲推演斷定法。

何謂『異喻』？分別因正與不正之方法，所以表示未有『宗』義者即未有『因』義，即由反面矯正同之濫與不濫，而間接確定宗義者也。

異喻，亦有喻體喻依之分。喻體之中，與宗相異之點，曰宗異品，與因相異之點，曰因異法。茲試圖表之如左，



以宗異因異之兩點爲喻體，似與同喻之取宗同因同兩點爲喻體相似，但同喻之宗同因同，必

存在於一點以內，不可須臾離。異喻之宗異因異，則並不以兩點不離爲必要。所謂『宗異品』者，即表示與宗相絕離，毫無關係之謂，所謂『因異品』者，即表示與因不相通，未有關涉之謂。茲即就前同喻所舉之例，敷陳其說，以證異喻。

如曰：凡不必守中國法律者（宗異品）皆非中國人民（因異品）。如彼外國人然（喻依）與『宗相離絕，則與因不相通，如是者名爲『離作法』。在合作法必先合其『因』而『宗』自合，在離作法，必先離『宗』而後離『因』。先後之間，如有差錯，則爲『倒合』、『倒離』，均屬過失，不得爲正喻。倒合過與倒離過詳見於後。

（四）似能立

似能立者，有似於真能立而實非真能立。如甲所懷抱之主義，原與乙同。乃甲乙兩人各本此主義發言於堂以告有衆，目的本同，但因本已發言，

中有過失非特不能得他人之贊同，反遭辯駁，如是者即為似能立。

詳細說明似能立之過失，此因明學之特長。非西洋論理學及中國辯學所能及也。過失分二大類，一曰『缺過』二曰『支過』缺過之中，又分兩類，一曰『無體缺』二曰『有體缺』所謂無體缺者，即指三支之未完具者而言。有體缺又分為二，一曰『少相缺』二曰『義少缺』所謂少相缺者，言其雖有宗因喻三支，而因缺少三相之義。（即遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性）所謂義少缺者，言其雖有因及同喻異喻之言，而義則缺。如是者均為缺過。至如『支過』即就宗因喻三支詳細察其各支之過失，多至三十三種，請先列為一表，而後詳加解說。閱者幸勿以其繁冗而遂河漢其言也。

似能立三十三種支過表

支過

(A) 似宗九過

- (1) 現量相違過
 - (2) 比量相違過
 - (3) 世間相違過
 - (4) 自教相違過
 - (5) 自語相違過
 - (6) 能別不極成過
 - (7) 所別不極成過
 - (8) 俱不極成過
 - (9) 相符極成過
- 此四過商羯羅主所增
- 此五過陳那所立

四不成過

- (1) 兩俱不成過
- (2) 隨一不成過
- (3) 猶豫不成過
- (4) 所依不成過
- (5) 共不定過
- (6) 不共不定過
- (7) 同分異全不定過
- (8) 異分同全不定過

(B) 似因十四過

六不定過

(C)
十過喻

(9) 俱分不定過

(10) 相違決定過

(11) 法自相相違因過

(12) 法差別相違因過

(13) 有法自相相違因過

(14) 有法差別相違因過

(1) 能立法不成立過

(2) 所立法不成立過

(3) 兩俱不成過

(4) 無合過

(5) 倒合過

(6) 所立法不遺過

(7) 能立法不遺過

(8) 兩俱不遺過

(9) 不離過

(10) 倒離過

異喻五過

同喻五過

四相違
因過



楓葉

楓葉！ 楓葉！

不識你的是潯陽客。

他看你秋瑟瑟，無端悲切；

我見你壯烈，滿身是血。

你飛舞似莊周化蝶；

作聲似宋識擊節；

紅日光中方顯出你英雄氣魄。

最堪欣羨的是楓葉！

到零落猶爲宇宙添色。



欲定閱人權月刊者注意

諸君定閱本月刊請將后幅定單裁下填列姓名住址連同款項寄交北京本社掣取收據當即按期奉寄不誤

注

意

- (一) 報費郵費須先惠足空函恕不寄報
- (二) 定報銀件均請掛號以免遺失
- (三) 定單每單只限填一個姓名住址

北京西四磚塔胡同五十六號人權雜誌社啟

人權月刊定單

茲定閱人權月刊 份自第 期起至第 期止
計大洋 元 角 分連同郵費洋 元 角 分
共計大洋 元 角 分一併繳奉望即掣發收
據按期照寄為盼此致
人權雜誌社台照

姓名

住址

中華民國

年

月

日

本社臨時啓事

(一) 本誌創刊原定八月一號嗣因立案手續耽延至今殊爲抱歉

(二) 本誌取擇材料重在創作并求精撰不在充幅但每號至少總在五十頁以上

(三) 本誌印刷務求明潔並期掃除錯誤本號錯誤多至三十處以上極爲缺憾此後力求免除閱者諒之

(四) 欲通函定閱本誌者請逕寄本社欲直接定閱者請與本京琉璃廠東門內路北

文明齋書莊接洽

代售處

北京宣武門大街晨報社

北京琉璃廠中華書局

北京琉璃廠東門內路北文明齋

北京琉璃廠中間寶仁堂書局

北京阜城門內錦什坊街新華書社

通訊處

北京西四磚塔胡同五十六號

人權雜誌社

本 刊 定 價					
郵 費			定 價	冊 數	
外 國	日 本	本 國	大 洋 一 角 一 分	一 冊	
四 分	三 分	一 分	大 洋 七 角	六 冊	半 年
四 分 二 角	八 分 一 角	六 分	大 洋 一 元 二 角 一 分	十 二 冊	全 年
八 分 四 角	六 分 三 角	二 分 一 角	計 算 郵 票 九 折		

人權月刊第五號

民國十四年十二月出版

不許轉載

編輯者 貴陽陳筑山

發行者 人權雜誌社

總發行處 人權雜誌社

印刷者 京華印書局
北京虎坊橋
電話南局一三八

分售處 京內外各書局

人 權 月 刊 各 號 目 次

第一號

發刊詞

我們爲甚麼主張人權……石青

人權的宇宙觀……筑山

爲滬案與全國青年書……筑山

英國對我侵略史

的一瞥……筑山

德國新憲法上主權的性質與

活用的研究……筑山

蘇俄憲法上主權的性質與活

用之研究……筑山

裁剪自然……子濂

第二號

人權的人生觀……筑山

申論我爲何主張人權……石青

人格的半醒覺……醉翁

英國對我侵略史

的一瞥……筑山

對於國權劃分規定之

意見……侵山

中央與各省權限分配之

提案……筑山

法螺村……醉翁

第三號

人權的社會觀……筑山

經濟活動最高目的……維煥

學生與政治……勉己

爲關稅會議告各邦代表僑民

及本國人民書……石青

因明學的研究……子濂

自我論解譯……筑山

大謔會……醉翁

乘自轉車的老頭……醉翁

第四號

國際時評……石青

普產主義之胎孕時期……石青

共產主義的根據何在……勉己

從經濟組織的根本原則考察

我國國民經濟和家族經濟

的衝突……維煥

因明學的研究……子濂

招美魂 Beautiful Soul……筑山

觀 Niagara 瀑感懷……醉翁

通訊(一)……兆麟

通訊(二)……筑山

獨立青年

快出版了！

政治經濟月刊
雜誌的權威，

「孤軍」，

現在擴大篇幅

，充實內容，

改名爲「獨

立青年」；

定於民國十五

年一月發行，

熱心國事者，

不可不先觀爲

快。

總發行所上

海關北寶山

路寶光里十

二號獨立青

年社