

世界學會叢書

徐慶譽詩文集

美

太平洋書店發行

第一集

徐慶譽論文集

導言

本書的材料，一大部分是從知難周刊，長風半月刊，和世界旬刊三種不同時期的刊物中摘取而來的。以「時間」論，從民國十六年三月起，到二十二年八月止。雖經過七年間的政治變化，我的主張却始終是一貫。以「空間」論，知難是在上海發行的，長風是在南京發行的，世界旬刊是在長沙發行的。發行的地域雖不同，我的思想却不會改變。我絕對不是守舊主義者，為什麼在過去六七年中，我的主張和思想始終一致？要解答這個問題，不是一兩句話所能說明，讀者如不嫌本書淺薄，肯忍耐的自頭至尾翻閱一遍，就不難瞭解我的主張之所以不變的原因。

民國十六年春季，正是國共未分，雙方暗鬥最烈的一個時期。共產黨在湘鄂倒行逆施，那時候全國青年，相率左傾，只知有共，不知有國。我為糾正青年思想上的錯誤起見，乃冒着生命的危險，創辦知難週刊。（那時候長沙共產黨員，都罵我為反動派，禁止知難在兩湖銷售，凡訂閱知難的，即被認為反革命分子。）

民國十九年秋季，正是上海『普羅文藝運動』全盛的時候。左翼作家聯合起來，形成一條反三民主義的聯合戰綫，想在工業幼稚和階級意識不顯著的中國，造成紅色恐怖，以筆桿的力量，麻醉青年的思想。我深知普羅文藝運動很容易叫青年走上惡化的歧途，又不惜旁人的非議，重唱着『一肚皮不合時宜』的老調。（許多淺薄的人以普羅文藝為最時髦的文藝）和陳立夫先生創辦長風半月刊。

民國二十一年春季，在湖南大學教書，感覺到湘中青年，沉毅樸實，勇敢有為。苦湘中缺少談思想學術的刊物，不足以引起青年好學的興趣，更不足以指示青年怎樣修養，怎樣做人。於是創辦世界旬刊，負一部分激勵青年的責任。

以上三種刊物，雖發行在不同的『時間』和『空間』，但主要的目的，總是始終一致，沒有變更。讀者初閱本書的時候，看見這許多不同性質的題材，和這許多不同時代的言論，難免不連想到本書的內容複雜。若讀者知道本書的材料是來自同一性質的三種刊物。就決不會發生誤解。總之，我的思想不是猛烈的『威斯忌』，乃是年久的『老花影』。在一班歡喜刺激的人看來，也許嫌我的言論中和無用，平淡無奇。然而在著者自身看來，我們中國人如不回轉頭來，走上中和、平淡、中庸、一條路上來，而硬要不顧一切的沉醉在猛烈的『威斯忌』中，我們中國人將永遠沒有再生的希望了！

本書的言論，與其說牠是我的『文章』，毋寧說牠是我的『汗血』。在過去六七年間流了這許多汗血，究於國計民生有何補益？這是一個很大的疑問。但這個疑問，絕對用不着我自己來考慮。因為我相信一個人做

事，應該始終抱定「章問收獲，第事轉」的態度。著者謹以此書獻給凡為中國求和平統一鈞男女同志。并感謝年來援助我做救國運動的諸位先生。

徐慶譽叙於上海環龍路

民國二十二年十一月廿七日

徐慶譽論文集 共三十一篇

目錄

導言

- 西方文化之起源及其發達之原因 一五
- 中西文化評論之評論 一五
- 中國文化之兩面觀 二六
- 西方文化之兩面觀 三八
- 社會主義述略 四六
- 兩件大事與兩種新稅 六五
- 十年建設計劃大綱 七一
- 獻給親愛的青年 九八
- 敬告青年 一〇四
- 青年性的煩悶及其解脫 一〇七
- 臺灣隨筆雜著 一〇九

- 近代自由性交論發生的原因……………一二四
- 怪哉所謂自由性交論者之學理根據……………一二九
- 自由性交與文化……………一三二
- 非死刑……………一四〇
- 爲政與求知……………一四六
- 學者也應該做官嗎？……………一五二
- 梁啟超之死……………一五七
- 中山先生之「三民主義」與「新中國」……………一六一
- 隨葉Severe的帝國主義哲學……………一六八
- 顏習齋動的哲學……………一七二
- 羅素眼光中的美國新哲學……………一八七
- 邪惡問題……………一九〇
- 唯物論的失敗與目的論的證實……………一九六
- 論潛識 Subconscious……………二〇四
- 甚麼叫宗教？……………二一〇

靜的革命	二二一
中國歷代考試制度述要	二二八
人格教育的意義及其實現	二三〇
長風的使命	二四〇
世界學會的使命	二四三
爲濟南慘案忠告日本民衆書	二四七

西方文化之起源及其發達之原因

(一) 西方文化之起源

地球之有人類，爲時約二百萬年。人類之有文化，爲時約二十萬年。文化之有歷史，爲時約萬餘年。萬餘年以前，雖有低級之文化，但無文字記載，考古家所賴以資參證者，惟遺留之古物而已。世界文化之發達，以巴比倫埃及爲最早，中國次之，希臘羅馬史次之，此史家之公論，非一二人之私言也。西方文化（亦稱歐洲文化）之起源，自其近者言之，固係發端於希臘羅馬，但自其遠者言之，仍出自於東方。西方各種科學，如天文，地質，生理，物理，政治，法律，化學，幾何，初視之，無一非直接得之於希臘羅馬，然考希臘羅馬文化之所以盛極一時，皆東方文化之輸入有以致之。如歐洲人以星期爲七日，以一小時爲六十分，此種時間之分析，爲巴比倫人所首創。試讀舊約一書即知希伯來族之遠祖亞伯拉罕 (Abraham) 於紀元前二千三百年間，巴比倫之南部，遷居歐土，時間分析之制，卽定之於此時。七日之名，蓋取自日月火水木金土之七星。是七星者，曠古以來，皆以神明奉之。可見星期之名，起於上古，歐人僅沿襲之而已。

科學必以數學爲基礎，蓋人皆知。西方數學，實起源於東方。研究幾何學者皆知幾何發端於埃及。幾何爲埃及及測量地面之術，尼羅河兩岸爲洪水所湮沒之疆界，非測量不能劃定。由測量而產生幾何學之理論，如

從平方或三角形，田之長邊，以計算其面積等，在紀元前二千年以前，埃及人已慣用之。觀埃及廟宇或金字塔之建築，非有數學決難成功。紀元前一千六百年間，埃及某僧所鈔之數學原本，今尚存於倫敦博物院中，且希臘有名之數學家，如畢達哥拉斯 (Pythagoras) 等，皆曾習數學於埃及或巴比倫，可見西方數學之得助於東方者，不為不多矣。

歐洲之醫學，自希臘人希波克納底斯 (Hippocrates) 發明病理學以後，始有基礎。希波克納底斯雖係紀元前五世紀人，仍不能為世界最初之醫學家。在紀元前四千五百年間，埃及有醫家名愛恩赫特 (Aen-hotep) (意為平安而來者) 是可謂最早之醫家。愛伯斯 (Ebers) 一書，為埃及古代有名之醫書。是書於人體各部之脈息，心臟與他器官之關係，及呼吸入肺之管道，略有敘述。又有病症表一，於療治耳目胃病及消除腫瘤之藥方，有所論列。當日所認識之藥共有七百餘種。據愛伯斯書所載，足證埃及人已知甲蟲之出於卵，花蠟之出於蛆，蝦蟇之出於蝌蚪。巴比倫之醫術，亦發達甚早。據近年考古家之報告，曾發現一醫師致亞西利亞王之書札，時在紀元前七百年。書中敘王之某友患鼻管流血，並述醫治方法，又述一貧民之目疾，可以醫治，使之痊愈。此外巴比倫尚有醫師名伊魯班尼 (Iru-bani) 生於紀元前二千七百年間。(在中國神農黃帝之世) 由是觀之，巴比倫埃及之醫學，乃希臘醫學之祖。希臘某史家於紀元前五世紀，謂巴比倫無醫學，豈非武斷乎？

談新天文學者，莫不推重十五世紀之哥伯尼蓋普勒及加里雷諸人。蓋自一六〇九年賈森 (Jansen)發明

望遠鏡以後，天文學家觀察彗星，瞭如指掌。然距今五千八百年前，巴比倫僧侶之天文知識，已甚令人可驚。如一年一月之長度，四季之循環，行星之運行，以及日月蝕彗星之出現，皆有研究。其研究之動機，一為計量時間，一為厘定日歷。當時求得者，一年為三百六十五日有零，一月為二十九日十二小時四十四分有零。巴比倫僧侶研究天文之興趣，大半為預言吉凶而發。如見行星之位置，對於其他天體時有遷移，因稱之為使者，或天使。見火星外表之紅色，遂以為戰爭之象徵，又以彗星流星及日月蝕為飢饉災禍及國運衰頹之預兆。即個人之命運，亦往往以生辰之天象為斷。當時僧侶之天文學，不過一「占星學」(astrology)而已。但後之研究天文者，要皆不出巴比倫埃及占星學之範圍。且其觀察之精詳，實富有科學家客觀研究之態度。希臘哲人如特列斯(Thales)雖生於巴比倫僧侶三千餘年之後，其天文知識，亦未必超巴比倫僧侶而上之。

東方民族如埃及及巴比倫等雖皆以信奉多神教著稱於世。但於科學工藝，亦皆有所發明。埃及人於紀元前三千四百年間，即能提鍊鐵鑽，且頗知鍛鐵，故能製盔甲刀槍及鞏勁器具。工業中所用之原料，有金，銀，純銅，及錳，鉛，錳，銀珠，白銅，白鉛等。又能製肥皂及透明染色之玻璃。瑤瑤陶器製革繪畫等工藝美術，埃及人莫不優為之。建築尤為埃及人之特長，觀埃及及重數百噸之石槓，及金字塔，即可知其技術之精，有足令後人贊嘆不置者也。

巴比倫之工業，亦不在埃及之下。槓桿，轆轤，丁字斧，鋸，鎚，日晷，水鐘，指時針（一直立之針可

指日之高度)等，皆巴比倫當時日用之器具。紀元前三千八百年間，琢玉之術，已極發達。觀於紀元前三千八百年以巖石結晶製成之平凸面透鏡，紀元前三千九百五十年間之銀瓶，及紀元前四千年左右之純銅羊首，能不謂巴比倫古代之工業為希臘羅馬之先驅乎？

時人塞基維克(W. T. Sedgwick) 泰勒(H. W. Tyler)等，均承認東方巴比倫與埃及之文化，為希臘文化之母。第翁(Theon of Smyrna)云：『關於行星之運行，埃及人以健全之方法，及測繪以研究之。加爾底人則以計算研究之，希臘人之天文知識，實始得之於斯二民族者也。』

第三世紀潘夫里(Porphyry)亦云：『埃及人在上古時，即研究幾何，菲尼森人研究數與計算，加爾底人則研究定理。』

歐洲人因胸存種族之成見，大都不肯拋棄其輕視東方人之心理，故始終謂西方文化為一獨立之文化，由希臘而羅馬，由羅馬以至近代歐洲諸國，一系相承，歷歷不爽。不但不含東方之神秘意義，且其創造想像之精神，批評研究之態度，以及征服自然之勇氣，皆係西方文化之特色，非東方人所能夢及其萬一者也。乃不情將巴比倫埃及與中國古代哲人發明創造之功績，一筆鈎銷，而視希臘為世界文化惟一發祥之地，是不特顛倒歷史之事實，且徒示人以不廣，而自白其愚而已。梅恩(Sir Henry Sumner Maine)書曰：『凡運行於世界者，除盲目之自然力外，無一非起源於希臘。』

歐洲人之為此言者，豈僅梅恩一人而已哉！夫文化乃人類之公產，非西方或東方所得而私。西方人之發

兩貢獻有益於東方，猶東方人之發明貢獻有益於西方，又焉用固執種族之成見，推翻事實，而故作欺人之語耶？吁！使希臘之先哲有靈，恐亦將怒髮衝冠，大罵其後起者之狹隘膚淺也。

東方文化，其影響於希臘文化之大，固不待言。然謂凡希臘文化悉得之於埃及與巴比倫，而希臘人惟全部承襲之，此非余之主張，亦非余之所敢贊同者也。夫希臘文化之物興於南歐羣島之間，雖拜受東方之賜，然其獨立門戶與另闢途徑之精神，皆昭然若揭，足以表示希臘民族之特性，不同於東方民族者正多。蓋希臘人屬於亞利安族 (Aryans)，埃及人屬於漢密斯 (Hamites)，巴比倫人屬於塞密斯族，Semites 血統既非出一源，遺傳自不無差異。故埃及之美術思潮，以及宗教信仰，皆與希臘有天壤之別。希臘之美術與宗教，無不以現實之『人本主義』為中心，其愛美之誠，與其傳美之巧，洵非埃及人或巴比倫人所能及。此史家之所公認，非余一人之臆度也。總之，希臘人之借鏡於埃及與巴比倫者，非徒模倣而因襲之，且能發揮而光大之。希臘文化之所以燦爛一時，而歐洲人之所以睥睨一世者，非偶然也。

(二) 西方文化發達之原因

西方文化者，白種人之文化也。白種人不論其為條頓民族，拉丁民族，抑斯拉夫民族，無不以其固有之文化為世界最優美崇高之文化。他如中國人、日本人、印度人等之文化，皆卑卑不足道，無一可與之抗衡。白種人之智力，果高於黃種人乎？據美國心理學家之測驗，中國人與日本人之智力，與美國人相上下。中國兒童

之記憶力，且優於美國兒童，事實具載，無能諱言。彼美國人者，非自翊白種人中之特出者耶？黃種人之智力，既不遜於白種人，何以近代之科學文明，皆出之於白種之手，而黃種人竟絕無貢獻之可言？此中原因，有足述者，請就所知，列舉於次：

(一) 希臘人爲學而學之精神

埃及人巴比倫人或亞述人雖於文化有所貢獻，但其發明，全係迫於日

常生活之需要，且全係以『實用』及『功利』爲目的，故其學乃爲『實用』及『功利』而學，非『爲學而學』也。『實用』與『功利』，皆有裨於人生，學而不能致用，又何貴乎有學？是則以實用及功利爲目的之學，乃真實之學，未可厚非也。然學雖貴能致用，但致用可視爲學之結果，不可視爲學之動機。如以功利爲學之動機，則其所學，將永不出尋常日用之範，不能由膚淺而進於高深，由狹小而進於偉大。凡高深偉大之學理，皆非以功利或實用爲動機，蓋一存功利之念，則去理想之創造益遠，去理想之創造益遠，則益不能獲得普遍之原則，與超乎尋常見解之假定。苟無普遍之原則，與超乎尋常見解之假定，則科學無從成立。科學之成立，非成於有所爲而爲，乃成於無所爲而爲也。無所爲而爲，即『爲學而學』(Knowledge for its own sake)之意。希臘人之治學，富有『爲學而學』之精神。自特列斯以至亞里斯多德其間三百餘年之文化史，皆成於爲學而學之精神。哲人派(Sophists)之末流，以辯術出售，惟利是圖，力求致用，學風不振，流弊滋多。故蘇格納底深惡而痛絕之。爲學而學之可貴，已無疑義。在奧伯撒爾(Orator)之評論以證明之，更信而有徵矣。伯撒爾曾著一文，名『希臘人之所屬於吾人者』(What We Owe to Greece)極推崇希臘

人爲學而學之精神 茲譯其大旨如次：

『希臘人有爲學而學之精神，實在古代各民族之先。其治學之方法與結論，雖不免錯誤，但其勇敢無畏之態度，實爲探求真理之先決條件。古代印度人皆老死不相往來，埃及人於天文醫學幾何，雖有發明，然無驚人之進步，以其秘而不傳，非如希臘人之酷嗜遊學也。如亞里斯多德爲研究五十八邦之憲法，而周遊列國，卽其明證。』

發現理性有無上權力者，希臘人也。以宇宙萬有之運行，皆依固定之律者，此愛阿尼亞人（Anaxagoras）之理想也。此理想爲近代科學之出發點。東方則未之前聞。將科學與美術合一爐而冶之，再進而求理性與想像之調和，此歷史之新紀元，希臘人實首創之。東方之術學權威，常操諸少數僧侶之手，非如希臘學術之平民化也。吾人愛科學愛美術以及愛自由之習慣，皆得之於希臘人。此數者，皆西方之特點。總之，希臘人之天才，卽歐洲人出類拔萃之「天才也」。(Sedgwick: A Short History of Science. pp. 87—98.) 伯撒爾雖不免言過其實，但其證明希臘人有爲學而學之精神，確有事實可憑，語非虛構。

(二) 亞力山大里亞之博物院 亞力山大征服希臘以後，僅納政七年即死，部將乃分其領土。埃及有新都名亞力山大里亞(Alexandria)爲托勒密(Ptolemy)所有，未幾卽成學術之中心。紀元前三百年(當中國戰國時代)設立博物院，乃爲研究希臘學術之最高學府。附設圖書館，及課堂，以供教授研究講學之用。自成立後，凡研究醫學數學地理天文與解剖學者，莫不以此爲中心。雅典羅馬以及其他古代之城市，皆

不足與之頡頏，而自詡爲文化之樞紐。當代鼎鼎大名之幾何學家歐克立，(Euclid) 風靡一世之數學家兼工程師亞基米德 (Archimedes) 著名地理學家伊拉托革 (Eratosthenes) 等皆亞力山大里亞之學者。亞力山大里亞在醫學史所佔之位置，尤爲重要。解剖學即胚胎於此地。(埃及人爲保存屍體常解剖死者，取出其腑臟，以防腐敗，此解剖之起源)。解剖名家有希羅飛勒斯 (Herophilus) 與伊拉西斯特拉圖斯 (Erasistratus) 二人，飛氏於動脈與肝臟頗有研究，伊氏於腦心臟及神經等之構造原理亦有發明。亞里斯多德關於生理學之錯誤見解亦於此時改正之。觀以上諸家之科學成績，即可知亞力山大里亞在歐洲文化史中之地位矣。

(三) 沙里曼復興學校 西歷五二九年，(在中國南北朝時) 優斯第利安 (Justinian) 皇帝下令封閉雅典境內之希臘學校，其用心之險，與秦始皇如出一轍。絃誦絕聲，教育停頓，垂二百五十餘年。當時士子惟以神學 (theology) 爲研究之主要課程，鮮有顯及希臘之文化學術者。希臘名著之原稿，亦多散失，此西方文化史中之一大悲劇也。幸否極泰來，沙里曼大帝 (Charles the Great) 亦稱 (Charlemagne) 因有鑒於人民知識之閉塞，乃毅然以興學育才爲急務，於七八七年，(在中國唐德宗貞元三年) 下令通飭所屬，廣興學校，培植人材，凡在其統治下之寺院，須一律興學，並詔彼得 (Peter of Pisa) 及亞爾鑑 (Alcuin of York) 兩大學者，主持教育。亞爾鑑於邏輯數理之學，研究甚精，後爲聖馬丁 (St Martin of Tours) 學校之校長，著作等身，成績昭著，可謂文化之功臣，非徒沙里曼一人之「能相」而已。(居詐 Guizot 嘗稱亞爾鑑爲 "Intellectual Prime minister of charlemagne")

(四) 亞拉伯人之貢獻 自西歷六二二年（在中國唐高祖武德五年）謨罕默德逃入麥地拿（Medina）

以後，世界文化之形勢，爲之一變。蓋謨罕默德此時已爲東方一大教主，率領亞拉伯之衆，橫行天下，所向披靡，無敢與爭。由細利亞、小亞細亞而達地中海之非洲沿岸。再出直布羅拖海峽，（時在七一年即唐睿宗景雲二年）而入西班牙。復北向以侵法蘭西諸地。震動全球之亞拉伯帝國，其勢力雄厚，可謂極矣。大軍之後，亞拉伯人不能致力於學術，迄亞爾曼沙（Almansur）當國（時在七五四年即唐大寶十三年）始提倡學術，四方學者集於巴格達（Bagdad）並建天文台，設譯學館，將希臘科學家亞里士多德、歐克立、奧托勒密之著作，譯成亞拉伯文。希臘科學之復興，亞拉伯人之功也。有以後數世紀中，亞拉伯之高等學院，相繼設立。十世紀之末年，於開羅（Cairo）作日月蝕之紀錄，並製日月行星運行表。亞拉伯人製造科學儀器，頗爲精巧。如天象球，大六分儀，（Sextant）各式象限儀，（Quadrant）及測量縱橫角度之儀器。此爲近世測量儀器之嚆矢。在十一世紀末年，有生於哥爾多瓦（Gordova）之亞拉伯人，製托勒坦星表，（Tolietan）後之天文家，皆重視之。

李貝（Walter Libby）在其所著科學史中，謂西方物理化學及算學天文之發達，皆亞拉伯人之力。余初頗疑其說，迄讀塞基維克與泰勒合著之科學史略，疑端始釋。十一世紀某亞拉伯科學家，研究光之反射，及屈折現象，解釋光與暮光之原因，且明瞭透鏡之放大率，與人眼之解剖。今吾人所用網膜角膜等名詞，皆譯自其光學之著作。亞拉伯人嘗製硝酸，硫酸，及二者之混合物，力能溶解金質。又能應用溶液化合物而成

金屬鹽類，如硝酸銀是。試驗室中之方法，如蒸溜清礬結晶等法，皆由亞拉伯人傳入歐洲。亞拉伯人又從酒精中得氫氫鉀，從海藻中得蘇打，從水銀中得氯化汞，此亦於後之化學頗有關係之發明也。據李貝云，亞拉伯人之科學智識，大多出於茂盛之商業，及醫藥事業。甘蔗之輸入歐洲，造紙法之改良，酒精製法之發明，石膏白磁之應用，藥料藥性之辨別，皆亞拉伯人之有功於科學者也。他如指南針與火藥之輸入歐洲，殆亦亞拉伯人之力歟？

吉彭 (Gibbon) 曾謂回教大學士捐款興學，有一人達二十萬金元之多者。一醫生搬運書籍，須駱駝四百餘匹。西班牙一圖書館，藏書達六十萬卷。僅在安達留西亞 (andalusia) 一地，公共圖書館在七十以上。學術文化之發達，可與亞里山大里亞之全盛時代並駕齊驅矣。第十世紀，可謂亞拉伯文化之黃金時代，然回教勢力衰微之後，其學術亦隨以陵夷。蓋基督教民族皆存種族與宗教之成見，對於異己者不能優容。亞拉伯學術之見棄於基督教之國家，適如希臘學術之見棄於羅馬人也。雖然亞拉伯人於西方文化之貢獻，以歷處之事實證之，自有其不可磨滅之價值，此讀史者類能言之，不可以輕心抹殺。

(五) 十字軍之影響 自六二二年謨罕默德出奔麥地拿，至一六八三年回教徒圍攻維也納也納此千餘年中，歐洲無一日不恐懼回教徒之征服。六三七年（唐太宗貞觀十一年）耶路撒冷聖地為阿馬 (Omar) 所佔領，在第一次十字軍戰爭以前，聖地常在回教統治之下。在十一世紀以前，基督教徒在耶路撒冷聖地，尙不受嚴重之逼迫。但在一〇一〇年（宋真宗時）以後，西方基督教徒之赴聖地進香者，往往受回教徒之干涉，回

教徒與基督教徒乃互相仇視，西方基督教徒爲復仇計，乃於一〇九六年，（宋哲宗紹聖三年）與師討伐；軍旗以十字爲徽，故稱十字軍。屢敗屢起，先後用兵凡八次，越時二百年。（一〇九〇年至一二九〇年）生命犧牲之大與財富耗喪之多，皆前此所未有，然東西文化之接觸，亦以此時爲最密切。從事遠征之人，對於東方文化，皆有親身之經驗，與深切之觀摩，迄班師西歸，其所得之知識，較之不出國門之歐洲人必數倍之，其影響於歐洲文化之大，自不待言。如歐洲內部之聯合，東方國情之了解，新宗教與新哲學之介紹，以及亞拉伯學術之輸入等，皆十字軍之影響也。拉施德爾（Rashdall）謂十一世紀爲歐洲學術史之轉機，良不誣也。且歐洲文藝復興運動，即發生於十字軍東征告終之後，其間之因果關係，不亦昭然若揭乎？

（六）文藝復興之影響 十四世紀之歐洲文藝復興運動，對於西方文化影響之大，人盡知之，無須詳述。吾人所當知者，爲文藝復興發生之原因，及其意義。十三世紀之初，東西民族接觸之機會日多，如西班牙之摩爾人（Moors）東征之十字軍，皆促成文藝復興之導火綫。因希臘思潮之復活，亞里斯多德科學之再生，皆賴於亞拉伯人之介紹。（印度之代數與算術，爲亞拉伯人所得，其入意大利也，係由皮桑洛 Leonardo Pisano 介紹）文藝復興之意義，若從狹義解釋，係指研究希臘古文藝而言。若從廣義解釋，則所指者，乃恢復古代自我獨立與批評研究之精神。總而言之，此時代之歐洲人，類皆覺悟，欲如往昔希臘羅馬人之有獨立思想。凡希臘羅馬文化之特色，欲取而光大之，不甘長處中世紀晦盲否塞之環境中。而作時代之落伍者。故於人生宇宙兩者中，新闢途徑。建設新之人生觀與新之宇宙觀，以求自我精神之解放。消極超絕之

舊宗教，乃不容於此時之「人文主義」(Humanism)矣。文藝復興運動者，實言之，一人文主義之運動而已也。此運動中之先驅，爲但丁(Dante 倍鏗 (Roger Bacon) 伯特納克 Petrarca 彼卡西阿 (Boecac-Go) 彼等或搜集希臘學者之原稿，或譯希臘名著爲拉丁文，或從事於古文藝與自然科學之研究，無不有嚮往開來之偉大懷抱，亦無不以建設新文化爲己任。風聲所及，海內景從，此不惟西方文化之曙光，亦世界學術前途之明燈也。

(七) 宗教權威之衰落 基督教教義，原極高尚，情中世紀教徒頑固守舊，迷信過深，以聖經中一點一劃，皆天經地義，無懷疑之餘地，可萬世而不移。如有稍持異議，略事批評，即罹法網，刑戮隨之。且教會中之執事者，大都以科學爲無用，視新學爲異端，深信天下真理，悉備於聖經，聖經以外之書，皆俗學也。不俱無補於人生，且將戕賊其靈性。拉克坦修斯(Lactantius)不信元子論，曾詰問曰：「原子起於何時？其存在有何證據！」又不信東西地球人與人相對立之說，曾曰：「若人與人對立，則世界顛倒混亂，何堪設想？」當時教會對於學說之歧視反對，一至如此，良可慨也。哥伯尼之天文著作，因悞於宗教權威之烈，始終不敢出書。加里雷因鼓吹日靜地動之說，即受宗教之審判，思想受其禁錮，言論更無自由。蒲呂(Bruno)亦因著書闡揚哥伯尼之天文學而受教會之逼迫，拘禁七年，猶嫌其處罰不重，乃於一六〇〇年(明神宗萬曆二十八年)二月十七日以火焚之，噤酷如此，後之曠史者，能不太息痛恨於教會之爲虐耶？迄十六世紀，宗教改革運動大功告成，羣屬舊教之勢力漸衰，教皇權威，一落千丈。馬丁路得之宗教革命，以及伯

特納克之入本主義，皆掃蕩宗教權威之利器也。羅馬舊教之威權既失，實予西方科學以復活之機。十七十八兩世紀科學之倡明，以及新思想之突飛猛進，實宗教權威之衰落有以致也。

(八) 哲學思潮之勢力 一時代之思潮，常為一時代文化之先導。故文藝復興中之哲學思潮，對於西方文化之影響，殊有研究之必要。談近代哲學者，莫不推重培根、洛克及笛卡兒諸人。因近代哲學之開始，科學方法之闡明，以及新思想之創造，皆培根、洛克與笛卡兒諸人之力也。培根之名著為新機關 (Novum Organum) 與新島 (New Atlantis) 兩書。新機關論科學方法甚詳。新島論科學院之理想亦饒有興趣。英國皇家學會以及各處學社之發起，實是書鼓吹之力所促成。培根謂治學之方法，不當如蜘蛛之抽絲於己身，亦不當僅如蟻之堆集材料，須取法乎蜂，蜂不但收集材料，且同化而變異之。培根不僅反對過去之因襲方法，即日常之知覺，往往為不批評與盲從之習慣所破壞。欲求真確之知識，有四種偶像，須首先打破。(一) 部落的偶像，(二) 人類的假設 (二) 洞穴之偶像，(三) 個人天性或生活狀況所生之偏見 (三) 市場之偶像，(四) 拘於字句因襲之意義 (四) 劇場之偶像，(哲學之武斷學說，未經自己批評而引人信服)。如能破除以上四種偶像，則真理不難求得之矣。總之，培根重經驗與客觀之事實，再綜合各種不同之事實而發現普遍之原理，此即吾人之所謂歸納法也。

培根以後，震動於十七十八兩世紀之哲學思潮，可分為兩大派，一為「浪漫主義」，一為「主知主義」。前者乃中世紀北歐與基督教之產品，後者乃地中海與異教之產物。以感情而論，前者常覺自我之不完全，與

自我之無能力。故往往以神祕之信仰爲自我實現之工具。後者則具有堅強之自信力，覺天下事無一不可爲，缺者可使之全，惡者可使之善。以理智而論，前者不重理論，不尚實際之科學。後者則無事不訴諸理論，亦無事不決諸科學。此兩主義之消長，皆與西方文化有至深切之關係。啟蒙運動中之大思想家，如英之洛克、法之百科全書派，與伏爾泰、盧騷等，德之瓦爾夫、勒星等，皆有偉大之貢獻。其思想言論直接或間接影響於歐洲之政治社會者，其力量之大，匪言可喻。啟蒙時代，乃「『理性時代』」。(Age of Reason) 中世紀之神祕思想，此時已爲科學精神所征服。故「自然主義」之勢力日增，科學之進步益速。美國之獨立，法國之革命，皆民權思想發達之結果。民權思想之發達。又爲哲學之新趨勢所陶鑄有以致之。自加里雷之天文學，以至達爾文之進化論，與今人安斯坦之相對論，其間四百年之學術文化，無一非哲學思潮之結晶。雖謂哲學虛玄空洞，而無補於人類文化乎？

以上所述，皆西方文化發達之主要原因。他如歐洲交通之便利，各國學術之競爭，科學教育之發達，以及文字之簡易，皆促進文化之要素。茲以限於篇幅，不及詳述。

中西文化評論之評論

(一) 研究之困難

中西文化，係指中國文化與西方文化而言，日本印度波斯之文化，固不在討論之列；即非澳洲之文化，亦不屬本題之範圍。本題所包含者，似不甚寬；然以之爲研究之對象，則不能不望洋興嘆。中國之歷史雖五千年，中國之幅員復大於歐洲之全部，欲於此悠久廣漠之對象，論斷其文化之得失，自非易事。西方歷史雖不若中國之長久，然其立國數十，語言文字，民族血統與夫宗教信仰，各自不同，欲於此千差萬別之生活狀態中，探索其文化之異同，而評定其優劣，亦已難矣。試以中國而論，秦漢以前與秦漢以後之文化相差甚遠。倘以秦漢以前之文物制度代表整個中國之文化，則失之千里矣。故談文化者，不可不明時代之先後也。中國人沿黃河一帶之生活狀況，與江南人之生活比較，固有天壤之別。卽同一江南人，江浙人之思想習慣，又不同於湘贛之人。甚至同一省之人，其性質土語風俗習慣等，亦各有其特點。浙江雖小，然贛人不同於杭州人，杭州人又不同於溫州人矣。不但彼此之土語不同，其生活習慣思想氣質亦皆有其特異之點。再以湖南爲例，湖南人敢於冒險，勇於奮鬥，固非溫良恭讓之江浙人可比。但同一湖南人又可分若干種類。長沙與瀏陽爲隣縣，凡長沙人莫不笑瀏陽人之野蠻，又凡瀏陽人亦莫不笑長沙人之狡滑。觀彼此之反唇相譏，

即可窺見其人民之特性。至彼此語言之隔閡，猶爲餘事。余爲瀏陽人聞吾邑東南鄉父老昆季之言，尙不甚了了；因余生長於瀏陽西鄉，西鄉與東鄉之語言，至今猶不統一。不惟中國如是，西方亦何獨不然？英國面積不過當我甘肅一省之大，威爾士人之特性，卽異於倫敦人。且威爾士人有其獨立之語言文字，非威爾士以外之英人所能了解者也。蘇格蘭位於英國之北部，其人之特性，既不同於威爾士人，亦不同於英格蘭人。至愛爾蘭人之自成一系，更無庸論。夫威爾士、蘇格蘭與英格蘭，皆屬於英國本部者也。其人之特性尙若是之殊懸，可見英格蘭人或威爾士人之不能代表英國文化，浙、江人或湖南人之不能代表中國文化。故談文化者，又不可不明地域之異同也。中國人自巴黎歸者，因見其婦女之浪漫，風俗之奢靡，以巴黎一隅代表整個之法國，遂謂法國人爲天下最淫逸之民族，是烏乎可？歐洲人自上海歸者因見其盜匪之多，煙毒之盛，乃謂全中國人皆匪徒煙鬼，不亦妄耶？從來論文化者，或不明時代之先後，或昧於地域之異同，往往以古喻今，以南擬北，其立論之偏，觀察之誤，與其批評之失，乃必然之結果。吾人欲其了解中西文化之異同，必力屏主觀之成見，以期無蔽於私人之感觸；必力求觀察之周詳，以期無囿於一隅之情況。且必明乎時代之先後，與地域之異同，庶不致倒果爲因，以一概百。否則張冠李戴，信口雌黃，徒見其愚妄而已。

(二) 一班人之誤解

(一) 精神與物質區分之誤

東方文化爲精神文化，西洋文化爲物質文化，此十餘年來一班人之口頭禪

也。彼輩以東方宗教文學社會組織之所表現者，無不呈神秘與情感之色彩，其人生哲學皆有超自然之趨向，惟其超自然也，故不汲汲於物質之貪求，不孜孜於肉體之享樂。老子之清靜無爲，莊子之達觀齊物，釋氏之厭離世間，雖其表現之方式不同，而其人生之歸宿則一。即輕現實之物質生活，而重超越之精神生活也。崇拜東方文化者當然認精神文化優於西方之物質文化。反對東方文化者，當然認精神文化爲亡國滅種之文化。辜鴻銘之流，代表前說者也。陳獨秀之流，代表後說者也。希臘人崇拜物質之美，與肉體之美，凡見其裸體彫刻及讀其文學者類能言之。歐洲人繼承希臘文化，其人生觀與宇宙觀之基礎，亦無不得之於希臘。自我之成全，肉慾之滿足，自然之征服，環境之改造，機器之發明，科學之進步，與夫政治經濟勢力之膨脹，皆成於其自然哲學與物質實在之信仰。惟其重視物質生活也，故不惜拚命以求之，求而不得，則繼之以奮鬥犧牲；得之小者，則努力以求其大；得之劣者，則努力以求其優；得之暫者，則努力以求其久；得之於此者，復求得之於彼；人得之矣，我亦欲得而甘心焉。所欲無窮，所得無盡，惟其無盡，故其文化之進步一日千里，而茫乎不知其畔岸也。魯之者，至目之爲理想之文明；（胡適之力主此說）貶之者，至詆之爲喪亡之朕兆。（羅素B. Russell 嘉本特 O. Carpenter 等有此批評）始不論其爲理想之文明，抑喪亡之朕兆，要之，西方文化之非物質二字可以形容，猶東方文化之非精神二字可以概括也。蓋精神與物質爲相對名詞，而非絕對名詞。如有精神之一面，則必有物質之一面與之對待。反之，如有物質之一面，亦必有精神之一面與之並行。換言之，即天地間無無精神之物質，亦無無物質之精神。精神猶「心」mind也，物質猶「體」

body 也，心不能離體而獨立，體非非無心而自存。苟明乎心與體爲整個生命之兩面，而非分離獨立之二物，則當知精神與物質，亦爲整個文化之兩面，而不容任意分割者也。如強調東方文化爲精神文化，而無物質之成分，或西方文化爲物質文化，而無精神之元素，是何異於謂東方人有知覺而無神經系統，與西方人有神經系統而無知覺耶？再以事實證之，孔子言人道不言天道，言今世不言來世，總其主張，無一不以實際之人生爲本。不僅不排斥物質生活，且重視之。如曰：『足食足兵民信之矣』『既庶矣，又何加焉？曰富之』乘肥馬衣輕裘，固中國儒家之本色，此種物質之享樂，孔子未嘗辭以闕之。其重人本主義而不尚無補於實際人生之精神哲學，可想見也。至孟子之『媯調政策』，則無不以民生爲政治之急務，其理想中之賢明政治，卽五畝之宅，樹之以桑，雞豚狗彘之畜，無失其時，黎民不飢不寒，老者衣帛食肉。人人於衣食住皆有滿足之享樂，則政治之目的達到矣，政治家之責任亦完成矣。觀於孟子之政治主張，吾知其所陶鑄之文化，斷非一班人之所謂精神文化也。

據一班人之見解，兩方文化純係一物質文化，然中世紀之道學院，林立歐洲，修道士不求聞達於諸侯，不求安樂於衣食，清苦自持，屏緣息慮。極端厭世者有之，禁慾苦修者有之，灰身滅智者亦有之。其禁慾不婚，厭棄人世，非世俗之所謂精神文化乎。他如清教徒之注重靈修，朋友會之提倡靜禱，以及精神主義者 spiritualist 所標榜之精神主義，又無一非從精神生活之立場，而鄙棄肉慾之物質生活者也。如以彼輩之生活代表西方文化，則西方文化，一純粹精神文化而已矣。自其精神方面言之，東西文化，無一非精神文化，

自其物質方面言之，東西文化，亦無一非物質文化。總之，飲食男女，人之大欲存焉。東方人之有物質慾望，猶西方人之有精神慾望也。精神與物質之慾望，爲東西各民族所同具之本能，故精神與物質之間，不可強爲區分，而自陷於矛盾之地位，此吾人所當注意者也。

(二) 靜與動區分之誤

有謂東西文化之異點，惟靜與動而已。東方文化偏於靜，西方文化偏於動。

李大釗謂：「東人之日常生活，以靜爲本位，以動爲例外。西人之日常生活，以動爲本位，以靜爲例外。試觀東人西人同時在驛候車，東人必覓坐靜息，西人以來往梭行。……更以觀於思想，東人持厭世主義，以爲無論何物，皆無競爭之價值，個性之生存，不甚重要，西人持樂天主義，凡事皆依此精神以求益爲向上進化發展，確認人道能有進步，不問其究竟目的爲何，但信凡事惟以奮鬥爲首務。東人既以個性之生存爲不甚重要，則事事一聽之天命，是謂『定命主義』，西人既信人道能有進步，則專事一本自力以爲創造，是爲創化主義。東人之哲學，爲求涼哲學，西人之哲學爲求溫哲學。求涼者必靜，求溫者必動。」（李大釗著東西文化異點見七年七月言治季刊）

謂東人好靜者，頗持之有故，言之成理，印度宗教不論佛教或印度教，皆尚神秘之玄想與禪寂。中國秦漢以前，道家之人生哲學，亦主清靜。秦漢以後，佛教來華，思想界大受其影響。宋儒主靜有終日默坐如泥塑人者。元明以來，此風未殺。由是觀之，謂東方文化爲靜之文化，又誰曰不宜！然好靜，豈東人獨有之特性耶？試觀西人禮拜時之靜坐，與默禱，士君子態度之安閒，舉止之恬靜，家庭生活之井然不紊，公共場所

之肅然無聲，以及一班人工作之按步就班，循規蹈矩，無一非好靜之表現。吾東人之日常生活，有二人以上同居，則高談闊論，聲聞於天，雖至夜深，輿猶不減。或拍案大笑，或取瑟而歌，隣人之寢處不安，自身之健康有礙，俱不顧及。此東人好靜之本色歟？

中國留學生素以好鬧，好高聲大叫聞於世。西人眼光中之中國人，殆極好動之胡騷也。東京日人所開之宿舍，往往不肯租於中國學生，倫敦劍橋等地，亦有同一之情形。此無他，恨中國學生之好鬧好動而無遵守秩序之恬靜習慣也。中國農人工人，其活動之精神，絕不後於西人。如端午之競渡，元宵之花燈，大而婚喪慶弔，小而迎神賽會，以時髦之口頭禪稱之，皆可謂「大規模之羣衆運動也」。每有舉動，無不萬人空巷，觀者塞途，肩相摩，踵相接，其興趣之濃厚，天真之浪漫，舉動之活潑，與夫羣性之堅強，豈亞於好動之西人哉？至於政客之慣於搗亂，軍閥之慣於挑釁，以及士豪劣紳之慣於遇事生風，有識者方嫌其心境之不寧靜，而過於好動，亟思以寧靜二字匡救之。不知者，猶謂靜爲東人之弱點，是誠不思之甚耳！夫靜美德也，試觀西方之科學哲學，無一非成於頭腦冷靜之人。靜則生明，古有明訓；寧靜致遠，尤爲名言。策士運籌於帷幄之中，兵家決勝於千里之外，指揮若定，神色不驚，運用存乎一心，喜怒不形於色，急來緩受，處之泰然，此古來志士成功之秘訣，而皆得力於靜之一字也。觀於總理在廣州蒙難時之鎮靜態度，及日本海軍名將秋山貞之戰勝俄國之故事，能不慨然有成於靜之神効之無限耶？（秋山貞之之智謀遠略，實得力於靜，其平生事略，季陶先生於其所著日本論中言之頗詳，但宋儒主靜，走上極端，殊有流弊，故顏習齋氏大加批評）

吾友英人霍爾，H. O. Hall與吾先後同學於牛津，於我國之文化學術素有研究。在倫敦各月刊。常發表論文，討論中英之國際關係，及文化問題。三年前，來華調查，歸國後，著不列顛與中國 Britain and China一書，亦論及中國文化。霍氏承認中國人之靜之生活，為中國人之優點。一班人以中國文化落後為好靜之結果，彼則力矯此說之誤。蓋靜為『寧謐』，『鎮定』，Frangibility非『停滯不進』Castagnation之謂。論者不察，誤以『寧靜』為停滯不進，『一倡百和』，以說傳說，殊堪太息！彼不云乎？『山之安穩。靜也；瀑布之奔流。動也；然山內所蘊藏之靜力。殊非瀑布奔流之動力所能及。此近代物理學家所昭示於吾人者也。……笑東人靜之文化為劣等文化者，可以豁然大悟矣。』

(三) 消極與積極區分之誤

東方文化偏於消極，西方文化則常為積極，此亦今人談文化者之慣語。東人遇事無徹底之主張，可因循敷衍者，則因循敷衍之；可折衷和調者，則折衷和調之。事之成敗得失，悉歸之於『命』，絕無奮鬥之決心與毅力。凡舉辦一事，莫不有初鮮終，除屈服於環境與自然外，他無自存之道。此種宿命觀之人生，皆消極之表現。日本早稻田大學教授北聆吉曾在東方時論第三卷第六號發表東西文化之融合一文，『謂自然之征服，環境之改造，為西洋人努力之方向。與自然融合，而以所處之環境為滿足者，乃東洋人優遊之境地』。彼亦謂東西文化之差別，即一為消極的，一為積極的。吾承認東方文化中有消極之色彩，如老莊之哲學，晉之清談，唐宋以來之禪學，與宋明之理學，皆有消極之傾向。然中國之有新談家，猶西方之有類廢派也；中國之有禪學，猶西方之有神學也；中國之有理學家，亦猶西方之有宗教徒也。消極

之人生觀，豈一方人秘製之寶貝乎？積極之人生觀，亦豈西方人獨有之哲學乎？以消極之眼光觀中國人，固無在不覺其消極。西方亦何獨不然？時人謂東方文化爲消極之文明，以消極之眼光觀之也；謂西方文化爲積極之文化，以積極之眼光觀之也。平心論之，積極之人生爲東西民族所同具，謂余不信，請舉例以證明中國之積極精神。

中國先哲思想之影響於民衆最大者，莫如孔子之思想。蓋自漢武罷黜百家以後，兩千年以來，全國人之視線，皆集中於孔子一人。孔子已無形中成爲中國人所頂禮之文化大師，上自君主，下至庶民，莫不以孔子之道爲立身之楷模。孔子之道，即忠恕之道。忠者盡己之謂也；恕者，推己及人之謂也。夫盡己與推己及人皆爲積極之精神，此不待智者而後知也。孔子以仁勇二者與智並重，仁與勇亦皆積極之精神，故曰『力行近乎仁，知恥近乎勇』。『力行與知恥，豈皆消極之謂乎？惟其不消極也，故曰『已欲立而立人，已欲達而達人。』此人我兩全之道，非西方之個人主義所能比。惟其不消極也，故曰：『老者安之，朋友信之，少者懷之。』務使社會之各階級與各份子皆得其所，而後於心乃安，此君子之仁術，即心理學者之所謂同情心也。且孔子自己之生活，又無一日不在積極奮鬥之中。發憤忘食，樂以忘憂，不好老之將至，其『學而不厭，誨人不倦』之美德，是其積極精神之表現於日常生活者也。或出而參政，或退而立言，或周遊列邦，或從徒講學，自始至終，皆奮鬥生涯，而無半點消極之痕跡，此孔子之所以爲孔子歟？繼孔子而起之孟子，其奮鬥之力量，亦不亞於孔子。如曰『我善養浩浩然之氣，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地

之聞。」又曰：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」其殺身成仁之哲學，實爲吾國二千年立國之精神。試觀古代忠臣烈士之以身殉國，持正不阿，如岳武穆、文天祥、陸秀夫、史可法之流，其忠烈之氣，皆得之於儒者舍生取義，與殺身成仁之古訓。先哲思想刺人之深，流傳之遠，與其影響於民族生存之大，於茲可見。墨子之道，尤爲艱苦卓絕。見義勇爲，雖赴湯蹈火亦所不辭，所謂磨頂放踵利天下爲之，靡無賊，脛無毛，皆墨子之積極精神也。嘗讀易至「天下健，君子以自強不息」。肅然生勇猛精進之思。讀夏書五子之歌，周書成王之酒誥，與周公之無逸，然後知先哲建國之苦心，與夫昭示於吾民族之嘉言懿行，皆一針見血，足以發人深省於數千年之後，而維繫紀綱於不墜耳。再觀中國先人之物質建設，如夏禹之治水，始皋之築長城，以及煬帝之開運河，非震動世界之偉大工程乎？其工程之完成也，非發於蓬轟烈烈之積極精神乎？誠不知謂中國文化爲消極者，又將何以自解？

（四）三路輪轉說之誤

梁漱溟先生曾將世界文化分爲三路，西方人所走者爲第一路，（向前要求）中國人所走者爲第二路，（對於自己之意思變換調和持中）印度人所走者爲第三路。（轉身向後要求）此說以事實證之，亦頗言之成理。蓋西方人之生活態度，不同於東方，中國人之生活態度，又不同於印度。大致於此，無可厚非。（見梁著東西文化及其哲學）李石岑先生雖不贊成梁先生三路之說，而李先生「本店自造」之文化論，謂中國文化爲道德的，印度文化爲宗教的，西洋文化爲科學的，（見李著人生哲學）亦變態之三路說。李先生駁梁先生之論，直五十步笑百步而已矣。吾於梁著東西文化及其哲學一書，有專論批評，

（見徐著中國民族與世界文化附錄）茲不贅述。此處吾所欲復論者，非三路說之誤，乃三路輪轉說之誤。換言之，吾信東西文化可以三種互異之態度區別之，但所謂某方有某態度者，乃相對之辭，非謂一具有此種態度，即無其他之態度，此吾人所當特別注意者也。蓋人類自有史以來，其生活即為多元而非一元，感情與理智，為東西各民族所同具；不過因發展有欠平均，遂生出畸形之狀態。如東方人之感情發達過甚，遂形成調和與神秘之生活，而喪失征服自然之精神；西方人之理智過於發達，遂形成冷酷之機械生活，而喪失人生之真義。東西兩方文化皆非完全，故有調和貫通之必要。梁先生以為文化之推演，儼如機械，一路走完，即走二路，二路走完，將走三路。乃斷定西方人不久將走二路，——中國孔子之路，二路走完，又將走第三路，——印度佛氏之路。吾以為梁先生之觀察，不啻錯誤。世界文化，確有此三種互異之態度，前已言之；但此三種狀態，在同一民族中，須平均表現，始可收調劑之效。若如梁先生所云依次輪轉，則為畸形之發展，殊非文化前途之幸福。西方人所走者三路皆有，不僅限於一路或二路也。梁先生亦證明西方兼走二路矣。曾謂：『西洋雖以功利為尚，與墨子為一態度，而同時又尚藝術，其態度適得一調劑。故墨子之遺，不數十年而絕，而西方終有今日。』（附註藝術用直覺而富情趣，其態度為不比較的）。（見東西文化及其哲學一百九十九版）

梁先生以不計較利害為中國文化之特色，西洋既尚不計較利害之藝術，則西洋已走上第二路之中國文化矣。以余觀之，西洋不僅是走上第二路之文化，且第三路之文化已浸潤滋長於西方。中世紀之修道院，與經

院哲學，皆顯然有出世之傾向，與佛教若合符節。自文藝復興以後，教會威權逐漸衰落，西方第三路文化之勢力，雖不如已往之甚；但現在加特力教之神秘主義，與其希望來世之觀念，與持厭世主義之佛教，又同一態度者也。可見今日西方文化，仍徘徊於三路交叉之十字街中，已往如是，現在如是，將來亦何獨不然？夫世界文化之有三種不同之態度，殆猶吾人心理作用之有知情意三大原素也。當吾人運用「知」時，即含有「情」與「意」之作用；當吾人運用「意」時，又何嘗不含有「知」與「情」之作用。蓋知情意三者，統屬於同一心理現象。三者之區分，不過為說明之便利而已，非三者中有顯然分立之界限也。世界文化之有三態度，恰如吾人心理之有知情意三現象，其表現之程度雖有強弱，然決非依次輪轉，彼此分離，各不相屬，此余可斷言者也。

中國文化之兩面觀

此文上半篇之意見，與著者前年在蘇州東吳大學所講演之「中國民族與世界文化」一題的材料，大致相同。爲求讀者對於中國文化有正確深切之認識起見，故本篇前段不惜重述其大略。如讀者有更進一步之認識，務祈發抒偉論者無任歡迎。

慶譽

炫己之長，攻人之短，乃人類之通病，凡己所有者，則視爲天下之至善，凡人所有者，則視爲天下之至劣。欣賞贊嘆自己之文化者多，欣賞贊嘆別人之文化者少。無論何人，莫不視本國文化爲世界最優美之文化。如法之潘思加齊，(Poincaré) 英之羅斯，(Ceel Rhodes) 美之裴治，(W. H. Page) 日本之北聆吉，皆各以其本國文化爲人類最高尚之文化。雖大學者如伏爾泰 (Voltaire) 亦不無種族之偏見。嘗曰：「法人爲歐洲之上品乳粉，(卽最優美之意)」「吾今稱道中國文化之美，獨無種族之偏見乎？是吾執筆時反躬自問之第一語，而亟思保持公平之態度也。無論何種民族，對於本國文化，務須認識真切，不但須認識其優點，亦當認識其劣點，非如此不足以謀文化之發達，苟徒炫其所長而隱其所短，則將妄自尊大，盛氣凌人。物壯則老，自滿必傾，此文化之自殺也。反之，若一味暴露其弱點，而忽視其優點，則喪失其民族之自

信力，而自甘處於卑劣，此亦文化之自殺也。妄自尊大，與妄自菲薄，皆非大國民之器度。所謂大國民者，必知本國優劣之所在，優則嘉勉，劣則改之，始能日進無疆，止於至善。中國爲古文明國之一，其他古國，若巴比倫，若亞述，羅馬，若印度，皆相繼覆亡，惟中國依然健在，縣縣不絕，垂五千年。無故而然歟？抑有其所以與立之道歟？吾等皆黃帝神農之子孫，對於先人遺傳交付之產業，宜如何珍重保守而發揚之，斷不容存漠視鄙棄之心理。茲爲破除國人妄自尊大與妄自菲薄之惡習，略述吾國文化之優劣如次。

吾國文化之優點有四：卽（一）尙倫理，（二）尙大同（三）愛和平，（四）重民治。劣點有二：（一）無法治精神，（二）無科學頭腦，茲分述之。

甲 中國文化之優點

（一）尙倫理 中國社會乃一倫理之社會，換言之，卽道德之社會。孔子言孝與仁，孟子言仁與義，荀子言禮皆各有特重之一點。然綜觀儒家之道德哲學，則無不以孝弟忠信禮義廉恥爲倫理之大綱。一班人之所謂五倫，卽君臣父子兄弟夫婦朋友之相互關係。如君使臣以禮則臣事君以忠，若君不禮於其臣，則臣可不忠於其君也。他如父慈子孝，兄友弟恭，夫愛婦敬，以及朋友之互信，無一非對待之道德關係。蓋人與人相處，不能不發生互相關係。所謂倫理道德，卽所以規定人與人間之相互關係也。一國文化之高下，全視其人與人間之相互關係有無倫理道德以爲之開，而倫理道德之優劣，又全視其範圍之廣狹，與其內容之良否。非

有普遍性與連續性之倫理，不得謂之高尙倫理。高尙倫理，必推而放諸東海而準，推而放諸西海而準。推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。中國之倫理，自其範圍而言，由個人之正心誠意，推而至於治國平天下，其範圍不可謂不廣矣。自其內容而言，由洒掃應對進退之小節，推而至於仁民愛物，皆人羣結合之原理，與社會建設之始基。有謂中國倫理家族之色彩太濃，無補於社會思潮澎湃之今日。殊不知其發端雖始於家庭，而其應用則常推及於人類。如老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，如刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦；又如親親而仁民，仁民而愛物，皆與修身齊家治國平天下之道爲一貫。推己及人，由近而遠。蓋同情心之擴大，必由近而遠，未有不能愛其親而能愛人之親者也。蘇格納底亦嘗言之，不愛己之母而曰愛人之母者，詭語也。中國倫理中之最重要者，莫如孝；人民遵守之謹與其信仰之深，亦莫如孝。由子弟之事父母，推而至於國人之立身行道，以及人民對於國家之義務，治者對於被治者之責任，舉凡一切持躬處世待人之道，皆包括於孝之倫理中，故曰：「居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；葭官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇，非孝也……」。（見祭義及曾子大孝）孔子曰：愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑如四海。（孝經）可見中國之孝道富有社會性與世界性。豈可貿然視爲宗法社會之遺物，而輕言打倒之耶？

（2）尙大同 西方人國家之觀念強，而世界之觀念弱。中國人則國家常與世界並重。或論人生，或談政治，無不以世界爲出發點。從未有哲學家如海格爾（Hegel）者，視國家爲絕對之權威，與至高之主體也。

中國思想家之言治國，其目的在平天下。故曰：「聖人耐（能）以天下爲一家，中國爲一人，非意之也。」（禮運）試讀禮運中大同書，墨子之兼愛篇，程子之識仁篇，張橫渠之西銘，晚清譚嗣同之仁學，以及中山先生之三民主義，其天下一家之觀念，與民胞物與之思想，歷代相承，未嘗中斷。具見大同主義之深入人心，由來久矣。非僅筆之於書，宜之於口，且已見之於事實。與絕國，繼廢世；遠人不服，則修文德以來之。大國不遺小國之臣，與夫仁者痛斥非義之戰，皆信仰大同主義之表示。西方皮毛學者，謂「中國古人所言之天下，乃指中國之全部，非指世界，故中國人當時之大同主義，非世界主義，仍爲一較大之國家主義而已」。在春秋戰國之世，與歐亞未交通以前，中國人當然不知有歐美澳非諸洲，然中國人之所謂天下，其着眼恒在當時意識所及之全人類，則毫無疑義。又焉可謂中國人之大同主義，非指全世界而言乎？（此點梁啟超亦曾駁過）西方人之飛揚跋扈，睥睨一世，國家主義之賜也；其分崩離析，紛擾不安，岌岌不可終日者，亦國家主義之賜也。皆悖而入者，亦悖而出，其斯之謂歟？梁任公謂「國家主義之苗，常利用人類交相妒惡之感情，以灌溉之而日趨蕃碩，故愈發達而現代社會枳棘不安之象乃愈著。中國人則自有文化以來，始終未嘗認國家爲人類之最高團體；其政治論常以全人類爲其對象，其目的在平天下，而國家不過與家族同爲組成天下之一階段」。（見梁著先秦政治思想史序）西方人愛國心之狹隘，雖自稱優秀之盎格魯撒克孫民族，亦不能免。羅素曰：「吾英人慣用仇嫉外國之卑劣手段，以獎勵其國民之愛國心，最初仇西班牙人，繼則仇法人，繼則仇德人，今後又不知當仇誰氏？」（見羅著愛國之功過）吾嘗告歐洲人曰：西方若不受中國大同主

義之洗禮，則互相火拚之日方長，一旦殺機暴發，其慘酷可畏，將十倍於一三四五年之「黑死疫」。此時而欲求西方文化之不淪胥以亡，其可得乎！吾自遊歐以後，中心寂焉如搗，寢處未安，因念吾西方兄弟皆沉醉於國家主義之中，而將葬身於砲彈戰壕之下也。

(3) 愛和平 今之倡軍國主義者，莫不以武力為勇敢之象徵，以和平為懦弱之表示。前年英國自由黨領袖路易喬治在國會評論中國曰：「中國為古文明國，其歷史之悠久，人口之衆多，皆令人敬仰；然其軍備不修，武力不足，此其文化之所以遜於英人也」。今日以武力之強弱，定文化之高下者，實繁有徒。日本在維新以前，列強之視日人，猶英人之視印度人也。維新以後，一戰勝我，再戰勝俄，日本之國際地位，乃一躍千丈。自此而後，西方人侮蔑日本之態度，一變而為尊敬之態度，且謂日本文化優於中國文化。西方人崇拜武力之心理，既如此之普遍，然則中國欲與列強立於平等地位，自非有雄厚之武力不可。若中國他日一戰勝日，再戰勝俄，中國不僅執亞東之牛耳，且一躍而為世界之盟主矣。故今日談富強之術者，力鼓吹中國人整軍經武，以期二十年後，與列強背城一戰，藉張撻伐之威，而雪百年之恥。中國處此強隣逼迫之環境中，而謂不需雄厚之自衛能力，固書生之幻想，至想中國之打倒帝國主義，必須觀兵日本，問鼎蘇俄，亦孟浪之見，非治國之上策也。蓋武力能發揚國威於一時，而不能維持和平於永久，亞力山大，成吉思汗，拿破崙，與威廉第二之流，皆曾以武力征服天下。當時戎馬塞途，角聲動地，軍威之大，莫與之京。然其衰也，如山之崩，汗馬之勞，付諸流水。且日本之強，全在教育之普及，科學之發達，與工商之振興，非徒武力戰

勝之功也。中國之弱在民智之閉塞，科學之幼稚，工商之落後，與政治之紊亂，非徒武力不振之失也。中國人以愛和平聞於世，和平乃全人類所嚮香禱祝者也。中國人既有愛和平之特性，中國人應保持之，毋令喪失。因世界文化之能否演進，視世界和平之能否維持以爲斷。使不幸一旦和平破裂，則世界文化之末日至矣。吾深信中國之和平主義，優於西方之軍國主義，且深信人類之將來，非聽命於和平主義將無以自存。因戰術日精，殺人愈易，一國發難，牽動全球，釐端一開，不可收拾，此有識者之所以咒詛戰爭而嚮頌和平也。

中國人愛和平之心理，半由於環境之影響，半由於哲學之支配，中國地大物博，閉關足以自給，生計不甚艱難，既不迫於飢寒，無所用其侵略，此和平心理之生於環境者也。中國歷代哲人之思想，莫不輕武力而重和平。如老子墨子孟子諸先哲，皆反對戰爭，不遺餘力。老子曰：「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還，師之所處，荆棘生焉，大軍之後，必有凶年」。又曰：「夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處」。墨子曰：「今師徒唯母與起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏爲者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂，今唯毋廢一時，廢則百姓飢寒凍餒而死者不可勝數……」。又曰：「今以攻戰爲利。盡善盡乎夫差智伯之事乎，此其爲不吉而凶，既可得而知矣」。孟子曰：「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城；此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑」。又曰：「征之爲言正也，各欲正己也，焉用戰？」遠自先秦諸子之哲學，近至總理之三民主義，無不以求人類和平爲平生之大願，亦無不從王道主義之

立場而反對霸道主義。總之，中國愛和平之心理，數千年來皆有一貫之精神，非西方人所能企及，此亦中國文化優點之一也。

(4) 重民治 凡研究中國歷史之西方學者，無不謂中國民族為最自由最平等之民族。劍橋漢文教授哲爾斯(Giles)在其中國文化(The Civilization of China)一書，極恭維中國之民治精神。布衣可一躍而為宰相，國家官吏，亦多來自田間，非如西方有貴族與平民兩階級之對壘。中國幅員大如歐洲，然歷代君主皆無為而治，君不勞而國家自安，蓋人民樂於自治，酷愛自由。鄉有團防，足以自衛；村有保甲，足以鋤奸，人民與政府之關係，惟每年照常納稅與收稅而已。地方之地益，人民自謀之；地方之災害，人民自救之；以及地方之治安教育交通等政，無不由人民自理，朝廷官吏，惟尸位素餐而已。中國古代政治雖名為「天治主義」，實則與「民治主義」表裏為一，君主代天行道，——「天工人其代之」——故稱天子，此與西方君權神授之思想如出一轍。但中國天子（君主）有相對之權力，而無絕對之權力，非如西方君權之無限。如：「皇天上帝改厥元子」。（召誥）元子即棄子之長，元子既可改，則人人有為元子（君主）之可能，天可改厥元子，則天必有意志。天意之表現，即以民意為準繩；民心之向背，即天心之向背。民意以外，無所謂獨立之天意，觀左列各例可以知矣。

「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威」。泉陶謠

「民之所欲，天必從之」。秦誓逸文左三十一引，

『天視自我民視，天聽自我民聽』。秦晉逸文孟子引，

君主行政，既須以民意爲準繩，故不得不尊重輿論。如『史載書，警陳詩，工誦箴諫，士傳言，庶人勝』，皆發表輿論之工具。古時三百篇中，其諷刺時政者，皆當日民衆之呼聲，古代士大夫主張言論自由，不許君主干涉，周厲王監勝，召穆公反對之。鄭人游於鄉校以議執政，或勸十產毀校，子產不許。且曰：『夫人朝夕退而遊焉，以議政之善否，其所善者，吾則行之，其所惡者，吾則改之，是吾師也，若之何毀之？』（左襄三十二）古代君主及士大夫因尊重人民之公意。故國家大事，常取決於民衆，如盤庚遷般，『命衆悉至於庭』，孟子稱太王將遷岐，亦『屬其耆老而告之』，皆欲詢其同意，不願拂逆人民之心理。又如：『吳之入楚也，陳懷公朝國人問焉，欲與楚者右，欲與吳者左』（左傳哀公元年）可見周官小司寇所謂『掌萬朝之政以致萬民而詢焉，一曰詢國危，二曰詢國遷，三曰詢立君』，其理想之民主主義，已見諸事實矣。

（乙）中國文化之弱點

中國人之弱點，中國人當自知之，否則徒炫己之長，而忘己之短，必將妄自尊大，固步自封。西方人論中國人之弱點雖不盡當，但亦非全屬子虛。羅素在其中國問題一書中，雖贊揚中國文化，然於中國官吏之貪污，則盡量批評，不稍寬假。他如中國人之不受清潔，不守秩序，不守時間，不重公德，吸食鴉片，販賣奴婢，與虐待婦女等，皆西方人所極不滿意於中國人者也。以上諸端，確係中國人之弱點，無庸諱言。中國人

當發大誓願，急起直追，以洗滌一切不良之習慣與制度，毋再遺笑於西人。然中國人之病，不止此也。吾以爲中國文化最大之弱點有二：即（一）無法治精神，（二）無科學頭腦。其他一切不良之習慣，與腐敗之制度，亦由此二弱點所養成，茲分述於次。

（一）無法治精神

戰國時之法家如韓非管仲商鞅之流，皆主張法治，而反對人治。

『奉法，廢私術』。（韓非子有度篇）

『凡夫堯舜桀紂千世而一出，……中者上不及堯舜，而下者亦不爲桀紂。抱法而治，背法則亂。背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也』。（韓非子難力篇）

『釋法術而任心治，堯不能正一國；去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。……使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣』。（韓非子用人篇）

『雖有巧目利手，不如拙規矩之正方圓也。故巧者能生規矩，不能廢規矩而正方圓；雖聖人能生法，不能廢法而治國』。（管子法法篇）

『任法而不任治』。（管子任法篇）

『使法擇人，不自舉也；使法量功，不自度也』。（管子明法篇）

『不爲愛民虧其法，法愛於民……不爲君欲變其令，令尊於君』。（管子法法篇）

「不以法論智論賢不肖者，唯堯，而世不盡爲堯。是故先王知自讓舉私之不可任也，故立法 equal 分，中程者賞之，毀公者誅之。」（商君書修權篇）

「今上論材能智慧而任之，則知慧之希，主好惡使官制物以適主心。是以官無常，國亂而不壹。」（商君書農戰篇）

「君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出。」（慎子佚文）

「法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鈞以分財，投策以分馬，非鈞策爲均也，使得美者，不知所以美；得惡者，不知所以惡。所以塞願望也。」（慎子佚文）

法家法治理論之精粹，觀右之引語，可以見其大略。法治優於人治，其理由有三：（一）人治待賢人而後治，賢人不常有，則世不常治，法治則無時無地不以法爲準繩，賢與不賢，皆可奉法而治；蓋所恃者非人也，法也。（二）人治則事無大小，皆以人意爲轉移，人有偏私，其政乃亂。法治則事無大小，皆以法規爲轉移。法至公平，其政乃理。（三）人治尚情，政以情成，則是非曲直，必因情之厚薄而有所蔽。法治尚理，政出於理，則公私之際，必以理之強弱而決雌雄。中國自戰國時之法家提倡法治以來，迄今二千餘年，尚無法治之基礎。辛亥以後，雖採用西方之代議制度，訂憲法，修法規，形式空存，精神未具。故無論何事，用感情而不用理智，重私體而不重是非。上之用人，決諸愛憎；下之干預，專事官緣。甚至賄賂公行，不顧廉恥，小人道長，綱紀蕩然。有錢者生，無錢者死。胥吏極貪污之能事，平民苦呼訴之無門。他如財政

之不公開，司法之不獨立，與人權之無保障，皆法治之缺乏有以致之。中國人之思想，無不受先秦諸子之影響，韓非管仲商鞅之流，皆先秦赫赫有名之思想家，其法治之理論，不為不精；而其鼓吹之力量，亦不為不大；何以秦以後之政治，與法家之思想，若風馬牛不相及？此殊有說明之必要。孟韓非等提倡法治時，即受儒家之攻擊，儒家主張人治，如：

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（孔子論語）

「羿之法非亡也，而羿不世中，禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。……有君子則法雖省，足以徧矣。無君子則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。」（荀子君道篇）

「有良法而亂者有之矣，有君子而亂者，自古及今未嘗聞也。」（荀子王制篇）

「徒善不足以爲政，徒法不能以自行。」（孟子）

「法令者治之具，而非制治清濁之源也。」（漢書董仲舒傳）

總之。儒家或謂「有治人無治法」，或謂「徒法不能以自行」，皆根本不信任法治主義。自漢武罷黜百家，儒家之勢力日盛，諸子之學說日衰。法家之法治主義，二千餘年，僅存於故紙堆中，而未嘗稍展其頭角。雖偶有取而議之者，不被斥爲「刻薄寡恩」，即被斥爲「非士君子之行」，是不僅法家之不幸，實中國文化之不幸，可慨也夫！

(二) 無科學頭腦

中國文化爲倫理之文化，而非科學之文化。先哲之思想，皆集中於人事之研究，而不重自然之研究。對於自然取調和之態度，而不取征服之態度，此東方人之特性，前已論及之。如「敬天之怒，無敢戲豫，敬天之渝，無敢馳驅」。又如「畏天之威，於時保之」。(詩經)皆屈服於天(自然)之心理，非制天之態度也。中國先哲有制天之思想者，厥惟荀子。荀子曰：「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？」(天論篇)惜其制天之說，一敗於老莊之樂天主義，再敗於漢代陰陽家之迷信，三敗於晉代之放任清談，四敗於唐宋之佛學性理，五敗於明清之八股辭章。攻之者風起雲湧，助之者力薄勢孤，此制天說之所以棄甲而逃，而中國科學之所以落於人後。今者八股雖廢，而佛學性理之餘焰，清談放任之遺風，陰陽五行之迷信以及樂天知命之人生哲學，猶盤踞於中國人之腦海中。其根蒂之深，勢力之大，雖非旦夕可剷而消滅之；若他日教育普及，則人人有入學之機會，舉凡一切陳腐迷信之舊頭腦，皆可以科學之新頭腦代之。庶荀子制天之說，將盛行於東方；科學進化之輪，必大轉於中國。此余之宏願，亦余之信仰。負教育文化之責者，其速圖之。

西方文化之兩面觀

今日論西方文化者，不失之太狹，則失之太空。贊之者，頗嫌其過分；貶之者，亦不免過苛。或有所激而言，或執一以概百。不昧於客觀之事實，即蔽於主觀之感情，此公論之所以難伸，而真理之所以不顯也。吾以為西方文化之優點有二：一曰尚法治，二曰重科學。其弱點亦有二：一曰國家迷，二曰武力迷。茲分述之於次。

(甲) 西方文化之優點

(一) 尚法治

西洋史家謂希伯來之宗教，希臘之美術，與羅馬之法律，此三者為歐洲文化之基本。西方人重秩序，守紀律，以及一班人之奉公守法，皆羅馬之遺風。紀元前四五一年，周貞定王十六年，孔子死後二十六年。羅馬頒佈十銅表法，次年加二表，總稱為「十二銅表法」。Twelve Tables 原名為 Lex XII Tabularum 是為西方成文法之元祖。至西歷五二七年，（南北朝時）羅馬皇帝優斯第利安組織法規編纂委員會搜集羅馬各種法律條文，及法學家之名著，著成有系統之法典，即所謂「民治統論」Corpus Juris Civilis (Body of the civil law)，是為西方有名之法典。第十世紀（宋之初葉）意大利之北部，設有法學院，專為研究法律之所。羅馬人當中國春秋戰國之際，十二銅表法，為學生必修之課程，近代歐洲各大

學，亦皆有法科。至「法制概要」及「公民學」，爲人人必讀之書。故凡屬國民，皆有普通之法律常識，其奉公守法之習慣，皆於幼年時養成之。歐洲人之法治精神，一半得之於羅馬，一半則得之於英國。近代憲法，英國首創之；（西歷一二一五年——宋嘉定八年——六月十五日英王約翰頒布大憲章，是爲憲法之萌芽）。近代國會，亦英國首創之。（英國下議院濫觴於一二六五年之人民代表會議）。然在一八三二年（清道光十二年）以前，不但歐洲人之法治精神萎靡不振，即號稱憲政發達最早之英國，亦徒有法治之名，而無法治之實。因一八三二年以前，國會議員之產生，多由賄賂，其腐敗不堪之現象，與曹錕時代之豬仔議員如出一轍。迄一八三二年，預布選舉改革令之後，賄選之弊乃除，法治之基始奠。於是刷新吏治，整飭官方，君主平民，無敢違法。軍人不能干政，貴族失其權威，官吏日益清廉，人權愈有保障。他如司法之獨立，財政之公開，與夫用人之必由考試，無一非法治之結果，英人倡之於前，各國效之於後，不及百年，法治主義風靡全球。西方政治制度之優良，物質文明之猛進，與夫文化事業之發皇，以余觀之，皆法治之所賜也。

（二）重科學

西方人尊重科學，由於希臘之遺傳，希臘人有「爲學而學」之精神，前已言之。爲學而學之精神，實科學進步之原動力。思想家必具有此種精神，而後能專一其心志，鼓勇其氣力，以竟其格物致知之功。凡治科學者，必須有抽象之理想，與分析之方法。數學一門，尤有賴於抽象之理想，與分析之方法。

希臘哲人，如特勒斯 Thales，希比亞斯 Hippias，畢達哥拉斯 Pythagoras，柏拉圖 Plato，亞里士多德 Aristotle 等，皆精於數理。且在蘇格納底以前，希臘哲學純係自然哲學。蘇格納底以後，雖爲人事研究

時期，（此時期所重者爲人生哲學）然伯拉圖之流，仍始終未拋棄自然科學之研究。且於幾何一科，尤爲注重。其書院門首，書有『不識幾何毋入此門』之標語。西方人能發明科學，而中國人罕能之，非天之降才爾殊也，科學方法之有無而已矣。希臘人之科學方法，傳之於歐洲，歐洲人繼其祖武，又從而光大之，此歐洲科學之所以蒸蒸日上也。自近代科學發明，人類生活之變化，一日千里。在手工業時代，千百人之勞力所不能成者，今可一人成之。在飛機未發明以前，莫不以騰空爲仙術，今則婦孺亦優爲之。他如火車之縮地，無線電之播音，皆科學所生之果實。其貢獻於文化之大，豈楮墨可形容其萬一耶？科學不發明於中國，非中國人之智力遜於西人，非中國人之智力不宜於科學，亦非中國人無發明創造之能力。近經美國心理學家之測驗，中國人之智力，與英美美人相等，其記憶力且強於西人。在外國習科學之中國學生，其成績往往優於外國學生，可見中國人之智力，非不宜於科學也。世界已往最重要之發明，莫如印刷，航海指南針，及火藥等。此數者，皆中國人首創之。可見中國人發明創造之力，確不後於西人。中國科學之所以落後者，原因有五：

- (一) 秦始皇焚書坑儒，實行愚民政策，不但知識份子受空前之蹂躪，一切有關文化之文獻，亦受波及。
- (二) 漢武帝罷黜百家，獨宗孔子，思想既定於一尊，士子無自由發表之機會。
- (三) 唐宋科舉取士，偏重經義辭章，不重實用科學。
- (四) 中國四周隣國如朝鮮匈奴日本交趾其文化皆不及中國，中國數千年虎視東亞，無敢與爭，故老大頑唐，每況愈下。
- (五) 明清兩季尊重八股，士大夫除空談性理或侈言考據外，不復知天地間有所謂科學者。日本久米及金子馬治諸人，則以爲中國科學之落後，其原因全在物質環境之不同。久米云：『中

國地大物博，不必藉勞動獲衣食；國家之本質為貴族的，初無發明自然科學之必要。久來之言，似是而非，不足憑信。謂中國「地大物博」則可，謂中國人「不必藉勞動獲衣食」則不可。中國自古以農立國，雖東南土地肥沃，亦須力穡而後有秋，惟聞「不問收穫，但事耕耘」，未聞可不勞而獲者也。至西北一帶，土不沃而民倍苦，終年勞其筋骨，猶且貧無立錐。詩曰：「七月流火，九月授衣，一之日鶡鴒，二之日栗烈。無衣無褐，何以卒歲？三之日于耜，四之日舉趾，同我婦子，饁彼南畝，田畯至喜。」古昔地廣人稀，中國農人之苦況，尚且如此，不知久來所謂「中國人不必藉勞動獲衣食」，果何所見而云然？

(乙) 西方文化之弱點

今日貶斥西方文化者，常曰西方人之唯物主義與拜金主義，為西方文化之病根。余以為西方人之重視物質與金錢，非西方人之重大過失。精神出於物質，苟無良善之物質生活，則難有良善之精神生活。重精神而輕物質，是納狀身體而冀健康。金錢為生活之工具，有之則生，無之則死。在私有財產制度之下，欲人不汲汲於金錢，是無異欲人之束手待斃。西人之拜金與中國人之希望發財，皆由於經濟壓迫，生活艱難。豈自甘拜倒於黃金之下，而終身為其奴隸者耶？至中產之家，所入足以糊口，而猶積千累萬，貪得無厭，此日本學者之所以輕視「町人」，中國儒家之所以排斥「市槍」，而西方宗教之所以鄙棄「富豪」也。夫貪婪為人類同具之弱點，不可以此專責西人。西人文化最大之病根，為「國家迷」與「武力迷」二者，非一班人之所謂

唯物主義與拜金主義也。

(一) 國家迷

忠於國家，乃國民之天職。國民之國家意識發達，則其國必強，反之則其國弱。愛國即國家意識與「羣的本能」，爲人羣結合之要素，故愛國之心理，爲民族應有之本能，不可厚非者也。然人類之感情易趨極端，純正之愛國主義，往往流爲狹義之愛國主義。曾重本國之自由獨立，同時亦曾重他國之自由獨立，對他國不可有侵略之野心；他國若加本國以危害時，則竭力防禦，毋使侵陵，此純正之愛國主義也。以本國之主權高於一切，而視他國之主權，如弁髦土芥，或侵佔其土地，或蔑視其人民，不問是非，惟一意孤行，以擴張本國之勢力爲目的，此狹義之愛國主義也。今日西方人之危險，卽在其狹義愛國主義之深入人心，而不能挽回其國家之迷夢於俄頃。致國際間之傾軋，無法免除；而世界和平，亦無從保障。此人類文化之所以動搖。而有識者之所以悲觀嘆息也。歐戰期中，各國軍人之荷鎗入伍者，莫不爭先恐後，一則曰爲吾祖國，再則曰救吾宗邦。父詔其子，兄勉其弟，一致禦侮，舉國若狂。平日以和平爲口號之牧師，此時亦供職於戰地。平日以懦弱見稱之婦女，此時亦効力於後方。其愛護口國之誠，殊令人言嘆不置！然其仇視他國之心過甚，不顧公理人道，抹殺正義是非，逞其殺伐之淫威，盡其殘忍之能事，雖將數十年所陶冶之世界文化破壞無餘，亦所不惜。只求「礙於本國之生存，雖殺盡全人類而冒萬世之大不韙，亦所不辭。此種「爲吾祖國不問是非」之愛國主義，非狹義之愛國主義乎？此狹義之愛國主義，非西方人之「國家迷」乎？歷祖獨小民族之帝國主義，非「國家迷」之產物乎？西方人之迷信國家，較迷信宗教尤爲深切。西方人之稱新於

日者以此，其難困苦，喪亂夷於明日者亦於此。彼等能否平安適活於明日，則視其今日之國家，迷悟否。雖然改悟。英工黨之宣言，開洛之非戰公約，威爾斯羅素蕭伯納等之國際思想，似為西方人之暮鼓晨鐘。西人苟能虛心接受，則『國家迷』之毒菌，雖已深入骨髓，而猶有復生之希望；否則岌岌乎危矣！

(二) 武力迷

西方自紀元前七四三年熱巴達與美孫它亞 *Megara* 之爭以後，中經十字軍之戰，百年之戰，三十年之戰，以至一九一四年之大戰，二千七百餘年之歷史，一戰史而已。其窮兵衛武之烏煙，如亞力山大，如拿破倫，如威靈頓，或成功，或失敗，其軍威之大，蹂躪之廣，與夫流血之多，皆世界史中所罕見。一九一四至一九一八年之歐戰加入戰圍者二十八國，作戰兵士四百五十萬人，陣亡者七百萬，受重傷者五百五十萬，染病者數百萬者一千四百萬，消耗戰費共美金十五萬兆。他如建築物之毀壞，教育之停頓，科學家文藝家之相繼陣亡，各國基礎之動搖，社會道德之墮落，財政之破產，以及人民所受之各種痛苦，其損失豈數目可以計數之耶？一九二四年八月國際學生救濟會在德納巴威利亞開會時，余告各國學生代表曰：『東方人羨慕西方科學之發達，與物質文明之進步。西方優美之物質生活，皆數百年來科學家殫精竭慮之功。今日各種殺人之武裝，及破壞性最大之毒氣，亦科學家慘淡經營之結果。科學家數百年所建設之物質文明，今不惜以毒氣毀之於一旦，此東方人所百索不解者一。西方人之注重衛生，講求體育，東方人亦羨慕之。然一至成丁，悉驅之於戰場，而任其飲彈以死，豈衛生之目的，為飲彈以死之準備乎？西方基督教會朝夕之所警告於人類者，曰互助互愛，而自命為信奉基督教之民族，則無一日不在互恨互殺之中；此東方人所

百索不解者二。……西方人除最少數之先知先覺以外，鮮知戰爭之爲惡百倍於洪水猛獸。蓋洪水猛獸之爲害有限，而戰爭之爲害無窮。時人有謂歐洲文化爲戰爭文化者，亦不過言其迷信武力之深而已矣。近代各國帝國主義之澎湃，無一非武力征服之結果。試以英國爲例，英國自一七〇四年佔領直布羅陀海峽，一躍而爲地中海之霸王以後，無一日不以武力規取遠近之殖民地。一七〇八年佔領米羅加 *Mirouga*，一七五九年佔領喀皮 *Cape*，一七八八年取得澳洲殖民地，一七九六年征服錫蘭，一八〇〇年佔領馬耳他，*Malta*。一八〇年佔領摩利圖斯 *Mauritius*，一八四〇年併吞紐西蘭，一八四二年奪我香港，一八五八年剪滅印度，一八八二年併吞埃及，一八八五年蠶食緬甸，一九〇九年統一南非洲，僅此一國之武力侵略，已足令人毛骨悚然，況其他列強之大張捷伐有聲於此者哉？大戰之後，威爾遜建和平之議，並發起國際聯盟，以期永絕戰禍。各國雖口唱和平，然皆厲兵秣馬，積極備戰。試觀最近英美之海軍競爭，法意之積極擴張軍備，大有如箭在弦，一觸即發之勢。可見開洛之非戰公約，日內瓦之減軍會議，與夫倫敦會議皆自欺欺人之舉。西方人若不根本破除武力之迷信，則世界和平，終等於黃梁一夢。而人類文化，亦不免隨之而亡。吾爲此悲！吾爲此懼！望各國當局，高瞻遠矚，好自爲之。幸勿輕起釁端，自貽伊戚！

結論

中國自宋以來，無重大發明者，垂千餘年。此千餘年間，可稱爲『文化之睡眠時期』。義和團失敗之後，

中國人始不復夜郎自大；然矯枉過正，由已往妄自尊大之心理，一變而爲『迷信西方文化』之心理，於是盡棄其學而學焉。（詳見總理民生主義第五講）以爲中國固有文化，皆陳腐惡劣，不合潮流，乃信口雌黃，抹殺殆盡。鑷外之心理漸生，自尊之觀念乃失。此由於自信力之缺乏有以致之，非中國人之智能後於人也。中國人之人生哲學及政治思想，不僅發達在西方之先，且其理想亦居彼土之上。中國今日之所短者，惟產業落後，與科學幼稚而已。然吾人所愛慕之西方物質文明，其發達之過程僅百餘年。一百六十五年以前（按瓦特發明蒸汽機在一七六五年，距今一百六十五年。）之歐洲，幾不知機械工業爲何物。生產之凋零，交通之阻塞，與夫物質生活之窳敗，方之今日之中國，猶且過之。當日歐洲無火車輪船，無電報電話，無汽輪飛機，無一切機械工業。此數者，今皆已爲中國人所採用。西方之新興工業，及其物質文明，既可於百餘年內造成之，依後來居上之原則，倘中國人急起直追，三十年後，安見其物質文明之發達，不將駕西方而上之乎？

社會主義述略

(一) 社會主義的意略

社會主義的思潮，早就有了，但這個名詞，却到十九世紀的前半期，才有人使用。在英國是一八三二年歐文 Robert Owen 派先用在窮人護者 Poor Man's Guardian 雜誌上面，在法國是一八三二年聖西門派 (St. Simonisme) 的地球 (Globe) 雜誌上，喬恩普耳 (Jon Jere) 這個人先用「社會主義」(Socialisme) 一名詞從此以後，社會主義一名詞，成了二十世紀的流行語。

什麼叫社會主義？須有一個界說，而後才可以明白這主義的真義。從來一班人對於社會主義所下的定義，各有各的見解，但大致說起來，不外是『打倒資本主義』，叫資本社會化，而建設一個自由平等新社會；在這新社會裏面，各人所享受的經濟利益，都是均等的，不論何種社會主義，其最後的目標，不外乎此。爲研究的方便起見，試折衷各派的主張，定一個簡單的界說如左：

『界說』——社會主義是要消滅個人掠奪個人的勞動，增進社會全體的自由與幸福，實行生產機關共有，及生活與享受資料的平均分配。

(參見秋水說：『夫土地者，人類未生之前已有之，非地主之所製造也。資本者，社會協同勞動之結

果，非資本家之所生產也。……故近世社會主義者，乃主張土地資本爲社會人民全體所公有，使社會人民全體得均沾土地資本所生之利益。

休夫爾 A. F. Shaftesbury 說：『將互相競爭的私有資本，移作全體的公共資本，這就是社會主義的全部。』

(二) 社會主義的起源

凡是一種主義，總不會憑空發生。總是由『環境』和『事實』演成的。社會主義，也和別種思想一樣，不是天上掉下來的，也是『環境』與『事實』的產物，考究社會主義的發生，確是由於兩種歷史的變化：一種是『產業革命』(Industrial Revolution)，還一種是『法國大革命』(French Revolution)。「產業革命」有好處，亦有壞處，比手工業變成大規模的機械工業，以機械代人工，因此增加了生產，發達了富源，同時又提高了物質文明，這都是產業革命的好處，但手工業崩壞了以後，大的工廠使隨機械的發達逐漸加多了，鄉村的人民慢慢都集中於工業的都市了，因雇主自私自利便宜勞工，於是工作的時間延長了，連婦女兒童也一齊被雇到工廠裏去作苦工了。英國在一八七〇年以前，無所謂國家教育制度，當時一班勞動者的兒童，都沒有機會受教育。英國工場法，是成立於一八〇二年，工場法未頒布以前，工人生活的痛苦，不堪言狀！這都是產業革命以後的流弊。「法國大革命」，可算是法人追求自由平等精神的表現，自由思想發達的結果，特殊階級的勢力，便崩了下來，社會主義的思潮，乃應時而起。

法國的聖西門 Saint Simon 和佛立葉 Fourier。以及英國的歐文 Robert Owen，都是社會主義的創始者。歐文少時是英國一個棉紗紡織業者，他一方面目睹產業革命後所生的流弊，一方面又受着十八世紀『人道主義』的驅使，很覺得當日的經濟制度，有改革的必要。社會主義，即萌芽於此時。社會主義真正的起源，應從一八一七年算起，因在這一年，聖西門和歐文的學說，才確定地取了社會主義的方向。

(三) 社會主義的國際運動

一八六四年第一國際勞動會議成立於倫敦這會議後來稱為第一國際。他們的目的，是要勞動階級自己解放自己，他們曾明白地說：『勞動階級的解放鬥爭，不是奪取階級特權，和階級專利的意思，乃是為平等的權利平等的責任，和廢除一切階級統治而鬥爭』。但這次世界勞動運動，不久便停頓了。

一八八九年各國勞動代表，開大會於巴黎想繼續第一國際的事業，這是第二國際。他們當時議決了幾個重大的議案：如『階級鬥爭』、『婦女解放』、『不與紳士黨聯合』、『以政治運動為策略』、『反對軍國主義』等是。

俄國革命後，各國的急進派，脫離第二國際，於一九一九年成立第三國際（又名國際共產黨）於莫斯科。當第三國際成立時，德國獨立社會黨法國聯合社會黨，英國獨立勞動黨等。既不欲加入第三國際，又不欲復入第二國際，乃組織二半國際於維也納。一九二二年，第二國際，第三國際，和二半國際開會於維也納，以

謀聯合，推出九人爲委員，後因意見紛歧，卒無結果。

一九二三年，德國共產黨和荷蘭葡萄牙巨哥斯拉夫等國勞動黨，反對第三國際的幾個議案，乃另組織一個第四國際。一九二四年五月，第二國際與二半國際在德國漢堡開會，以謀合併。到會代表約三千人，代表三十二國，美國工黨也參加了。他們造成一個新國際，稱爲『社會黨工黨國際』。這樣看來，全世界勞動者，還不會達到完全聯合的地步，要根本剷除資本制度，這是一個時間上的問題。

（第三國際『國際共產黨』議案中的要點，我們當注意的有三：（一）國際共產黨，是打倒資本主義和解放勞動階級的工具；（二）聯合全世界的無產階級，實行世界革命；（三）實行無產階級專政。

（四）國家社會主義

國家社會主義，創始於拉薩爾 Lasalle 與 納伯爾斯 Naubertus。拉薩爾的學說，有兩個要點：（一）是『國家論』，拉氏以爲國家職務，是在完成人通向自由之路上發展，在使個人得受極高的文化，得充分發揮他的才能和幸福。國家應當是一種完成個人的工具，凡個人想完全實現自己的理想，或追求自己的自由，而不能實現時，國家就當援助。照他看來，彷彿國家是爲個人存在的，個人不是爲國家存在的，（二）是『勞資鐵律』，他以爲經濟界的一定不移的鐵律，即是依照勞力供給和需要的法則決定工資。凡平均的工資數目，以達到夠買生活的必需品爲止；而這必需品，按照通常的生活程度，是維持生命，和養育子嗣所不可少

的。這種平均的工資，是一個定則。他又說工人是新時代的創造者，故主張普通選舉，由工人直接參與政治。

納伯爾斯分經濟的進步爲三時期：(一)上古野蠻時代，以人和爲財產；(二)到了農業時代，便以土地資本爲私有；(三)到了工業時代，以勞力或能力決定財產。納氏反對自由競爭，他的補救方法，就是國家應當管理生產和分配事宜。又主張以國家的權力，規定工作時間，和工資標準。

國家社會主義，與馬克斯社會主義不同之點甚多，前者以國家爲基礎，後者以國際爲基礎。并且國家社會主義，不主張階級爭鬥，不主張廢除私有財產制，僅以國家的權力，抑制有產階級，扶助無產階級。

(英國工黨對於經濟的主張，如重要實業收歸國有，及由國家管理生產機關等，都與國家社會主義的精神相貫徹。

俄國自一九一七年革命，實行共產，到一九二一年，列寧採行新經濟政策以後，也變成了一種國家社會主義。

我國孫中山先生的民生主義，也是一種國家社會主義。()

(五)工團主義

工團主義 可以說是「工聯主義」和無政府主義的混合體。從工聯主義所得的觀念，就是：(一)工團

的救援，不在乎政治，而在乎自助，和自己組織團體。(二)要制勝資本公司，不在乎政治團體，而在乎工人所組織之工團。工團主義以為將來的政府，當以職業為基礎。這種主義，首倡於法國「勞動組合大會」，成立於一八九五年，採用了工團主義的信心。從那時起，到一九一四年止，組織了好幾次總同盟罷工，和他的同盟罷工，各收了相當的效果。

工團主義，反抗使用強權一事，似與無政府主義相近。他們相信階級管理制度，和競爭財富這一類的事實，既已消除，人類自將逐漸走上理性的途徑；無論何種政策，都須取得大家一致的同意。各種事業，須提交國民大會討論，他們以為在將來的國家中，沒有一個人享有發號施令的權限，除掉那些故意反抗的人以外，不論對於何人，都不能使用強迫手段。

總之，工團主義，在原理上，便採用社會主義「階級鬥爭」的思想，借以撲滅資本主義；在理想上，便採用無政府主義的綱領，借以推翻政治的勢力。至如武器，則與工聯主義（職工聯合主義）一樣，以總同盟罷工為抵制掠奪階級的手段，換言之，即是以直接行動，為保障工人利益的唯一方法，絲毫不假手於立法，和其他的政治運動。這是工團主義與職工聯合主義不同的一點。

（工團主義 Syndicalisme 一字，與英語「職工聯合主義」Trade unionism，或「勞動聯合主義」Labour unionism 相當。英語所謂 syndicate，是指資本家為着某種企業上之目的底團結而言；法語所謂 Syndicat，不問是那種人的團結，凡是為着擁護屬於這個團體中之人底利益而存在的集合，團體，都可稱

爲 *Coöperative*。但是現在都是指勞動者的集合而言。)

(六) 基爾特社會主義

「基爾特」一語，是從中世紀的「同業組合」*GUILD* 得來的。基爾特社會主義，就是把業者者的同業組合作爲經濟組織的一種社會制度，換言之，就是在一種產業裏面，把從事於這產業的一切勞動者，——不論勞心或勞力——結合起來，組織包括全國的基爾特。各種產業，由各個基爾特實行民治的管理，廢除現在的貨銀制度。基爾特社會主義中最重要的一點，即在實現生產者完全自己管理生產的民主主義。

基爾特社會主義，與國家社會主義及集產主義不同。國家社會主義集產主義等，他們的生產事業，都是由生產以外的「管理」；基爾特社會主義的生產事業，都是由於這從事生產的人自己管理。就是從經理以下的職員，也是由他們自己來任命。基爾特社會主義，既排斥國家的官僚主義，但同時對於工團主義，也是排斥的；因爲工團主義反對國家的干涉，而基爾特却和國家并立，而且肯和國家携手。不過這裏所謂「國家」，並不像現在的國家，乃是連產產業民主主義的國家。所謂與國家共同管理，也不是說基爾特內部的一切細目，都當受基爾特以外團體的干涉，不過關於重大的問題，要依着一定方式和國家協力進行罷了。至如問：爲什麼基爾特有時要和國家合作？簡單的回答，即是無論那個基爾特所採取的政策，總和公共的利益相關；國家既是代表公共的利益，當然有參加的權利。再者，「基爾特」對於他生產所使用的土地，家屋，機

械等，並沒有絕對的所有權；照他們講來，這些生產機關，是應當屬於代表社會全體的家。

〔中世紀的「基爾特」，即同業組合的意思。故基爾特社會主義，又稱為「同業組合主義」。把中世紀的基爾特觀念，最先應用到近代的工業制度的，始於一九〇六年阿內奇 (A. R. Orbe) 和彭佛 (Penty) 兩人的論文；以後這問題，在阿內奇所編的新時代 (New Age) 上面討論的很多，近經牛津大學教授柯爾 (G. D. H. Cole) 提倡鼓吹，放在英國特別發達。〕

(七) 集產主義

集產主義，是要把一切生產手段，如工廠銀行土地礦產交通機關等，作為國家或地方團體的公有。至於消費用品，則仍維持私有制度。至關於生產分配的辦法，按照集產主義的主張有二：(一)是各人收入絕對平等，其收入的使用法，則隨各人的方便。(二)各人收入，不是絕對平等，乃是照各人勞動的分量和效率，附以等差，如何使用其收入，也是聽各人的自由。但馬克斯派的社會主義者，大概是主張頭一個辦法；路易勃南 (Louis Blanc) 和聖西米 (St. Simon) 是主張第二個辦法。

集產主義，與共產主義不同。集產主義，只主張把生產的工具收歸公有，並不是把一切財物一概收歸公有。因此在這主義下面的各個人，可以自由選擇所需要的消費品，作為私有。換一句話講，即是集產主義，并不主張完全廢除一切私有財產制度。再從生產方面看，集產主義的生產組織，是集中的；共產主義是

分散的。再從分配方面看，資本主義廢除後的分配制度，集產主義，主張貨幣經濟；共產主義，主張自然經濟，兩者在生產和分配各方面的異點，大概是如此。

（幸德秋水說集產社會的消費機關有三；

（甲）所有權雖在社會，各人仍舊可以不必納費而可隨意使用的消費機關。

（乙）屬於公有，必須出了費用才得使用的消費機關。

（丙）所有權與享用權都歸私有的消費機關。）

（八）共產主義

共產主義，是主張打破資本主義，將有階級的社會，造成一個無階級的社會，以各盡所能，各取所需的兩大原則，去建設新的經濟制度。在共產社會中，照共產黨看來，沒有私人企業家的競爭和恐慌，整個社會，是一個有組織的社會，生產機關和交通機關，收為公有。在共產社會中，只有生產品，沒有商品，生產品不能互相交換；買賣行為，完全消滅，一切生產品，都存儲在公共的堆棧裏，誰有需要，誰可去拿。

在共產社會中，因為沒有階級，所以也不會有國家。共產黨把國家看做一個階級的統治機關，以為國家總是擁護一個階級。而壓迫別一階級的。國家既不存在，那末，有甚麼機關管理社會上一切生產和分配的事務呢？共產黨使用賬房和統計局一類的機關，來代替國家的職能。至如實現共產主義的方法，共產黨一面鼓

吹「階級鬥爭」，一而又主張「無產階級專政」。起初聯合無產階級，和有產階級爭鬥，其目的即是消滅有產階級；以後，無產階級也慢慢地和別的階級融化，而形成一大勞動社會。

照上面看來，可說共產社會造成之日，即是大同世界實現之時，豈不是好極了嗎？本來共產主義的本身是一種理想的經濟制度，因為是理想的經濟制度，所以極不容易實行；除非人們的道德觀念，都在一條水平線上充分地發達了，決不足以實行共產。列寧把蘇俄做實驗場，結果終歸失敗；況且共產黨所採的手段，含有很大的危險性，因只要手段猛烈，和成功迅速，什麼方法他們都可以採用，試看中國共產黨近來的行動，便可想見一斑，總之，中國是產業落後的國家，此刻當盡量發達生產，在這種民窮財盡情況之下來主張共產，直等於癡人說夢，遺笑方家罷了。

(九) 無政府主義

無政府主義，又名無治主義，或安那其主義。「安那其主義」，是英文 Anarchism 的譯音。無政府主義，是主張廢除社會上一切權威，——尤其是政府——而建設放任的個人的，和自由的新社會；他們以為政府是自由的仇敵，和強權的代表，要得到真自由，便非打倒政府不可；他們又以為個人只可受自己的理智和感情的支配，不能受政府的支配，一切束縛人民自由的，如政府，法律，宗教等，都在廢除之列。代表這種思想的，在法為蒲魯東 Proudon，在俄有克魯泡特金 Kropotkin和巴枯寧 Bakunin。無政府主義雖與社

會主義有混同的地方，但也有根本不同的地方；社會主義，是國家萬能主義，無政府主義，是個人萬能主義；（指個人的無政府主義）前者蔑視個人，偏重公力，後者蔑視國家，偏重個人，復次，社會主義，注重富之分配的公平，無政府主義，注重權力的公平；前者注重的是經濟革命，後者注重的是政治革命，但兩者對於社會現狀，都不滿足，主張打破舊的制度，而建設新的制度。

個人的無政府主義以追求個人絕對的自由為目的，理想不為不高；可惜在事實上，差不多完全沒有實現的希望。我們當知道政府和法律等，都不是初民原始社會的產物，在原始時代，確是一種無政府時代，迄文化稍進，人民感受在無政府社會中生活的不安全，才想到政府的組織，政府最重要的職務，即是保障社會的公安，和人民的福利，有一天社會存在，便不能不有政府的存在，要有政府，然後才有個人的自由，若在無政府的社會中，而個人完全沒有自由，一定是由於政府腐敗，此時我們當起來革命，推翻「惡政府」，而建設「好政府」，但決不能因受惡政府的壓迫，就根本反對一切政府之存在。無論何人，都不能離政治而獨立，政治是社會生活之樞紐，是社會個人生活的總和。亞里士多德說：「人是政治動物」即是指人民都不得生於政治之中，政治與生活，不可分家。可見倡無政府主義的人，都不免近於空想，對於「人性」與「政府」的意義，太忽略了。

（十）社會主義與文化

什麼叫文化？從來的解釋很多，此處限於篇幅，無庸詳述。我平常把文化看做「生活的方式」或「生活的標準」。文化與生活，是跟着一條路向走的，可說生活的起頭，即是文化的開始。文化是發達在生活以後，並不是先有文化，然後才發生生活；但生活的方式不一樣，有野蠻人的生活，半開化人的生活，與文明人的生活，所以文化的標準，也有高低的分別，在野蠻人的生活當中，是文化萌芽時代，在文明人的生活當中，才是文化成熟時代，文化雖是發源於生活，但生活的提高，又全靠文化的發達。

文化包含精神與物質兩方面，如一國的交通工業，以及尋常日用衣食住等，都是物質方面的，可稱為物質的文化，（物質文明）一類的文學，美術，哲學，宗教，以及其他的民族特性，和平，仁愛，勇敢等，都是精神方面的，可稱為精神的文化。（精神文明）文化的大意，我們明白了，現在要研究的是社會主義對於文化到底有什麼關係？在第一章說過：「社會主義，是要消滅個人掠奪個人的勞動，增進社會全體的自由與幸福，實行生計機關共有，及生活與享受的平均分配。」這樣看來，社會主義最後的目標，是要打破社會上的貧富階級，造成一個自由平等的社會，在物質和精神兩方面，都是要提高一班人的生活。換言之，就是提高文化。可見社會主義，是促進文化的工具；因為社會主義者，要實行經濟革命，推倒資本制度，而叫大家有飯可吃，有衣可穿，把人們的物質生活提高以後，人們的精神生活，也將隨之而高；若人們沒有飯吃，都感受生計的壓迫，在這時候，正所謂「救死不暇，奚暇治禮義哉」？管子說過：「衣食足知榮辱。」孔子也說過：「既富矣，又何加焉？曰，教之。」可見精神的文化，發達在物質的文化以後，物質的文化有了基礎，

然後才能發達精神的文化。社會主義，既是以解決飯碗問題為先決條件，彷彿偏重於物質一方面，其實不然。社會主義必不是唯物主義，（馬克斯的唯物史觀是例外）因為物質與精神不可分割，兩者同為文化的內容，只能說是一體兩面，有人把一切社會主義看做唯物主義，實在是一種偏見。

（十一）社會主義與婚姻問題

在社會主義制度之下，婚姻制度是不是將隨經濟之改變而發生變動？是值得研究的問題。婚姻是家庭成立的基礎，若一旦婚姻制度打破了，家庭自然隨之崩壞，常有人說：「家庭在農業時代，是非常鞏固的，一旦到了工業時代，家庭的基礎便動搖了。」從表面上看來，彷彿是對的，比方在工業發達的國家裏面，——尤其是美國——離婚的案件，一天一天的加多，男女社交的自由，已全無限制，因此兩性的關係，不能再把從前的貞操觀念去維持其絕對清潔了，這種洩不是家庭崩壞的象徵嗎？這也許是工業革命以後所難免的一種現象；但無論如何，不可說從今以後，家庭就無存在的必要了。

如果我們承認家庭不可打破，那末，為家庭基礎的婚姻制度，也當然不能打破。有許多人誤解，以為社會主義者是主張無家庭的，這種錯誤，正如許多人以為社會主義者，是主張自由性交的一樣。我們當知道純正的社會主義者，乃是以追求社會一般人的福利為其最後之目的；不但不提倡縱慾和其他一切違反倫理的舉動，并且都是以提高人類的道德觀念，和創造良善的新制度為己任。家庭在文化上的位置，誰也不能否認，

所以純正的社會主義者，對於婚姻制度，——家庭的基礎——都看為非神聖的，斷沒有主張打破的餘地。不過社會主義者，承認婚姻是以男女兩性的「愛」為中心，換一句話講，即是由「愛」的結合，才是真正的婚姻，若婚姻是以金錢，或其他一切違反愛的原則的制度，如「父母包辦」，「蓄妾」，「童養媳」等等，當然為社會主義者所反對；因為無愛情的結合，是等於姦淫，凡注重人道的人們，都應當起來打破，何況純正的社會主義者呢？

這樣看來，社會主義是主張維持「夫一妻和以愛情為中心的婚姻制度」，同時要打破一切不良的婚姻制度。所以在社會主義制度之下，婚姻將一天一天的純潔起來，家庭的團結，也將一天一天的鞏固起來；因為在社會主義之下，男女立於平等地位，誰也不能把誰當做一種商品或工具。換言之，男女雙方，都應該互相尊重對方的人格，對於舊禮教以及片面的貞操觀念，都不得不抱一種反抗的態度；並不是不要貞操，乃是男女雙方都應該貞潔，這才是社會主義者腦海中的理想婚姻。

（十二）社會主義與婦女問題

若是一旦實行社會主義，婦女所居的地位，和在資本主義的社會中，到底有什麼分別？這是很值得我們注意的一個問題。女子和男子不能立於平等地位，其原因非常複雜，大概說起來，有關於學理的，有關於生理的，有關於經濟的。比方中國的儒者，倡男尊女卑的學說，這男尊女卑的學說，是由天尊地卑演出來的，

在學理上，儒家不承認男女是絕對平等的。所以一切禮教和片面的貞操觀念，都是爲女子特製的。至於在生理方面，有更多的人因着女子的身體軟弱，乃承認男子是超過女子的，也有人說：女子的腦部，不及男子的偉大，遂斷定女子的才能，亦弱於男子，這是從生理方面所造成男子不平等的主張。講到經濟方面，更是爲女子隸屬男子之最大原因；自從私有財產制度確定以後，在法律上，女子沒有繼承財產的權利。在過去的時候，教育也成了男子的專用品。女子的智力和才幹，因缺乏教育的緣故，在生活上不能與男子競爭，經濟既不能獨立，只得俯首貼耳，地順從男子了。

在舊社會裏面的婦女，從來沒有想到甚麼女權，把她們的生活分析起來。簡直不是一種「人的生活」，因爲：第一，她們做了男子的商品，男子可以把她當做貨物一般去買賣。第二，她們做了男子的玩物，男子納妾，宿娼等等，都是把女子看做一種好玩的把戲，不承認女子和男子有同樣的人格。第三，她們做了男子的奴隸，因爲她們在法律上，政治上，社交上，和經濟上，都與男子不平等。她們在家庭裏面，完全過一種囚徒式的生活，這是女權衰落時代的怪現象。不消說，女子受男子的壓迫，一大部分是由於經濟不平等；那末，要解放女子，和提高女權，首先當從經濟上下手，須使女子的經濟，完全獨立，然後才可以拯救她們。談到這裏，我們就知道社會主義與婦女問題的關係是怎樣的了。老實說，要解放婦女，須盡力謀社會主義的實現，然後才可以得到真的解放。因爲在社會主義制度之下，打倒了資本制度，男女在經濟上都是平等的，女子的生活，一旦獨立，再不會做男子的商品和玩物，男子也不敢再以商品和玩物去看待女子，這樣看來，

社會主義豈不是解決婦女問題的先決問題嗎？

(十三) 社會主義與宗教問題

有少數的社會主義者，——尤其是馬克斯派——對於宗教十分攻擊；以爲宗教是擁護有產階級的工具，同時，也有少數的宗教家，反對社會主義；以爲社會主義專注重物質生活的改善，不兼顧到精神生活的提高，甚至還根本否認精神生活。因此社會主義與宗教的關係，便在社會上成了一個亟待解決的問題。現在我們要研究，到底這兩樣東西，是不是互相衝突？

我敢說：凡公正的社會主義者，和公正的宗教家，決不會承認社會主義與宗教是互相衝突的。比方英國工黨，從來對於宗教沒有下過猛烈的攻擊，並且工黨中的首領，有許多都是很忠實的基督教徒。一九二五年，世界基督教會在瑞士開大會時，工黨首領麥克頓納 R. McDonald還有賀電云：『世界各種問題，卻以基督教的精神來解決。……』公正的社會主義者，對於宗教的態度，於此可見一斑，宗教家對於社會主義的態度是怎樣呢？也可以把英國一位宗教名家的話拿來做一個例子。英國南恩主教 Bishop G. Lange 說得好：『社會主義是基督教理想的表現，因爲社會主義已和基督教一樣，要給人一種更豐富的生命。牠反對現存的經濟制度，乃因在現存的制度之下總免不掉失業，痛苦，紛爭。和阻礙生命發展等現象。牠（社會主義）是在爲全民謀最大的幸福，也是合作調和與愛的道路。』（參考格里飛師的什麼叫社會主義四十七版。G）

Griffiths: What is Socialism, P. 47.) 復次，我們還應當記得，社會主義的起源，確是生於宗教的『愛』。試考社會主義的首倡者，如法國的聖西門，英國的歐文，都是因着先有了宗教的精神，和基督仁民愛物的思想，才發生近代的社會主義，這樣看來，社會主義與宗教，雖是兩樣不同的東西，但兩者的最大目的，都是一樣，都是『要給人們一種更豐富的生命。』這一點是我們大家須認定的。

(十四) 社會主義與中國

社會主義的思想，發生在中國，比較的遲，這是就近代社會主義而言；至於談到中國古代的文化 and 制度，有許多地方很合乎社會主義的精神：比方井田制度，可說是中國古代的共產主義。談到近代科學的社會主義，確是從西方輸入來的。中國的工業落後，這時候手工業還沒有完全崩壞，大規模的機械工業，還在萌芽，社會的財富，除開幾個爲洋資本主義化的租界以外，都還沒有爲大資本家所壟斷，所以貧富的階級，不甚懸殊。

不過無論如何，這整個的農業國家，一定會變成一個工業化的國家。換一句話講，以後不僅是以農業立國，乃是以農工立國；因爲要解決中國的民生問題，非發達工業不可；不然，我們只能把原料輸出，自己不能製造，舶來品一天一天地加多，利權一天一天地喪失，民生也將一天一天地憔悴。要挽救中國，須提倡工業，就是這個緣故。在這提倡工業的呼聲中，有個很大的問題，值得我們研究。那就是中國到底應該用何

種方法去發展牠的工業？用資本主義呢？還是用社會主義呢？不錯，西方的工業，都是建築在資本制度之上；他們，資本制度開闢了國家的富源，增加了國內的生產，提高了民衆的生活，平心而論，這也許是資本主義對於西方工業和物質文明的貢獻。但從另一方面觀察，資本主義在西方所造的罪惡，比較牠的貢獻，何止多數十倍？試看現在歐洲社會階級之森嚴，罷工風潮之激烈，政治現象的紊亂，恐怖空氣的瀰漫，國際競爭的凶惡，以及帝國主義的擴張，都與資本主義有連帶的關係；簡言之。貧富階級的造成，和國際戰爭的惹起，資本主義不得辭其咎。這樣看來，中國現在還要以資本主義去發展工業，豈不是完全學歐洲人的自殺嗎？爲防止階級鬥爭，與保障國際和平起見，中國人決不能承受西方的資本制度！新的中國，必爲社會主義的中國。新中國的工業，必建築在社會主義的原則上，這是毋庸置疑的了。

但社會主義的名目繁多，加工團主義，共產主義，以及孫中山先生的民生主義，都屬於社會主義的範圍，中國究當採取何種社會主義，這又是我們當注意的一個問題。就中國的國情，及工業狀況而論，馬克斯的共產主義，以及不信任政府的工團主義，都不能採取；比較穩健而又適於時代思潮。只有民生主義一條路可走，這是我們大家當知道的。若民生主義一旦見諸實行，西方資本主義所造的罪惡，決不致重演於東方；同時中國的民生問題，也必迎刃而解了。

（十五）社會主義與人類

現在許多人承認一部人類文化史，完全是人類相殺史，即馬克斯，所謂爭鬥史。我們平日總是高談人類文化，其實在這互相爭鬥的人類中，有甚麼文化可講？難道所謂文化，就是互相殘殺嗎？這互相殘殺的慘劇。自十八世紀以後，一天一天的擴大了；但我們要問：人類爲甚麼要互相殘殺？換一句話講，爲甚麼人類容許戰爭的存在？戰爭是生自侵略。而侵略的原因，又不外乎經濟競爭。經濟競爭，又是由於資本的膨脹。因爲在資本主義制度之下。資本家爲個人發財計，不得不設法增加生產；其結果，就是「生產過剩」。因爲要找地方銷納生產品，不得不往外國多找市場，歐洲生產過剩的國家，不止一個，所以要在外國尋找市場的國家，也當然不止一個。有資格做他們市場的，就是那些工業退後的國家，如印度、中國，非洲諸殖民地等。因市場有限，便發生激烈的競爭，這種競爭，即是國際戰爭的導火線。這樣看來，資本制度不打破，國際間沒有和平的希望！長此以往，人類將永遠陷於殘殺的大劫；所謂文化文化云者，徒自欺而已！

我們要挽救人類，第一步就是要保障國際的和平；換言之，就是要消滅國際戰爭。對於惹起國際戰爭的資本主義，不得不根本剷除。代資本主義而生的，就是社會主義，我們相信在社會主義實行以後，世界和平，確有保障；因爲：（一）社會主義，是以國際合作爲基礎。（二）社會主義，是以解放全人類爲使命。（三）社會主義，不許有壓迫者，和被壓迫者的兩階級存在。

現在我們明白了，要挽救人類的文化，便該宣傳社會主義的福音。社會主義實現之時，才是帝國主義消滅之日。到那時候，各色人種都照來擁往於自由平等的大社會中。而過着一種和平快樂的生活；宗教家所希望的「天國」，和政治家所想像的「黃金時代」，就在這時候實現了。

兩件大事與兩種新稅

中國不識字的人佔百分之八十以上（小些說）教育應該普及，當然不成問題。中國產業落後，生計艱難，失業的農工，和失業的男女青年，到處都可以發現。我所謂兩件大事，即是指實施義務教育與救濟失業的國民而言。在財政拮据與金融紊亂的今日，那有這許多經費舉辦這種大事？好在中國還有兩種新稅可以徵收。但現在人民已經感受苛捐雜稅太多的痛苦，不曰減稅而曰增稅，不是使民衆更加失望嗎？不然！不然！我主張一面增加於一般人民有益的遺產稅與所得稅，一面廢除於一般人民有害的苛捐雜稅。遺產稅與所得稅都是直接稅，政府直接徵稅，確有『抑富濟貧』的美意，徵收富人的稅，以濟貧人的苦，這是總理所極力主張的。他所謂『制資本，平均地權』，都含有壓抑富豪加惠貧民的意思。

歐戰以前，英國從一九一三年四月到一九一四年三月底，這一年間徵收所得稅，有二萬三千萬元，遺產稅有一萬三千二百萬元。英國歲入是六萬二千萬元，所得稅與遺產稅兩項總收入，達三萬六千二百萬元，佔全部歲入百分之五十八。歐戰以後，英國所得稅的收入比戰前更多。德國各邦的歲入，所得稅佔百分之六十至百分之八十。美國自一九一四年起，開始徵收所得稅，據一九一七年的政府報告，資本階級在那一年就送了三萬萬元所得稅額與政府。一九一八年全國煤礦資本家，煤油資本家，和銀行家每一百萬元的進額，須納六十五萬元的所得稅，這一年美國政府收入的所得稅，總額為四十萬萬元半金。

在歐美產業發達的國家，資本雄厚，富豪甚多，當然容易徵收大宗的所得稅和遺產稅。中國工業幼稚，資本主義還在萌芽，擁有鉅資的資本家，為數極少，在舉國皆貧的中國，徵收遺產稅和所得稅，收入的總額，決不會很多。不過擁有十萬以上百萬以下的小資本家，在中國內地各省，也頗不乏人。至於通商大埠，如上海天津廣州漢口汕頭廈門等處，總計起來，百萬富翁，大有人在。還有許多軍閥，也擁有雄厚的財富。總理說：「十幾年以來一般軍閥官僚，像馮國璋王占元李純曹錕到處搜括，所發的橫財，每人動輒是幾千萬」（見三民主義）。我們對於像這一類人的若干幾千萬，不應該徵收重稅嗎？據總理告訴我們，自辛亥以來，中國人在外國銀行的存款，有十萬萬到二十萬萬之多。可見在今日的中國，要徵收所得稅與遺產稅，也可以得大宗的收入。如果推行得法，我想中央每年至少可增加四千萬元的收入。民國八九年的時候，全國歲入達一萬七千萬元，現在統一尚未完成，中央收入時有伸縮，一旦國家統一，全國歲入，應在六萬萬左右。如果每年在所得稅和遺產稅項下能得四千萬元，還只佔歲入百分之七弱，比起所得稅佔歲入百分之五十八的英國，或佔歲入百分之八十的德國，算是極少。假定中國每年把這四千萬元的直接稅用到擴充義務教育與救濟失業者的兩方面上，不是可以做許多有益於民衆的事業嗎？

義務教育非趕快的推廣不可，一個盲目的民族，決不會有戰勝帝國主義的一天。除非中國人都能識字，都有相當的公民知識，中國也決不會跳出來殖民地的火坑。現在整千整萬已達學齡的兒童，不論是在都市或鄉村，都沒有入學的機會，這是目前中國一個很嚴重的問題。失業的人數一天一天的加多，土匪流氓的增

加，恰與失業人數的增加成正比。土匪流氓愈多。社會愈不安定，而生產也愈不發達。生產不發達，民生愈苦，而失業者愈多。對於失業若無法救濟，將影響到整個社會的生存，所以失業問題的嚴重，也不亞於教育問題。實施義務教育，是精神的救濟，解決失業問題，是物質的救濟。這兩種救濟，誰也得承認是中國目前亟待舉辦的兩件大事。

經費從什麼地方去籌措呢？借外債嗎？不容易。發行公債嗎？公債已屬太多。加雜捐嗎？貧民的負擔太重，萬無再加之理。加特稅嗎？特稅在不遠的將來，都應該廢除，說不上再加。裁員減薪嗎？所裁者有限，所減者不多，終不濟事。增加關稅嗎？在國力還沒有到能夠降服帝國主義的時候，這一步也難實現。想來想去，只有一個徵收所得稅與遺產稅的辦法，在富者雖有所損，但仍無礙於富者的生存。在貧者確受惠無窮，很可以減輕貧者難堪的負擔。在政府，一方面解決了教育與失業的問題，一方面奉行了，總理反覆叮嚀的遺教。這種一舉兩得的美事，中央儘可策劃進行。著者曾在通訊中，和胡展堂先生提過這一件事，胡先生回信說：「徵收所得稅及遺產稅自是良制，言者輒疑其開始收入無多，實則凡新稅無不然，又疑隱匿之弊無從防止。……」開始收入無多，也許是自然的現象，當然無庸慮。至於隱匿，實在是不容易防止。不過絕對不是無法防止的。政府在舉行徵收以前，有許多預備程序須辦理完竣，如所得稅與遺產稅徵收法規的製訂，全國人民產業的調查，所得金額的統計，與人民財產的登記，都極關重要。如果把這幾項預備程序辦理清楚了，便不必愁收入之無多，也不必慮隱匿之無從防止。

關於法規一項，可由立法院財政專家參考歐美各國徵收所得稅及遺產稅的成例，再斟酌中國的情形，折衷辦理。務使此項法規不背於『均平』的原則，所謂均平即是『調劑勞資雙方的利益』。關於財產調查統計一項，可由中央黨部統計處與立法院統計處協同辦理，調查務求周詳、統計務求精確。但調查統計兩項均無法防止隱匿的弊端。防止隱匿的方法，莫善於『財產登記』。凡有產者均須於其所在地機關依法登記，登記法由立法院訂後，再由國民政府頒佈施行。在縣者，以縣政府為登記機關，在市者以市政府為登記機關。凡登記者由縣政府或市政府發給登記證。自登記法頒佈以後若干月內，凡無登記證者，其財產不受法律的保障，且須交政府的處分。如登記不報實數，許人民隨時告發，一經證實，即將被告的財產全部充公，並以全部財產十分之一為控告者之獎金。這樣一來，凡有產者不敢不如數登記，誰也不敢為貧免少數的稅額，而冒險全部財產充公的危險。有了翔實的登記以後，調查統計就有了可靠的材料，然後根據統計，開始徵收，行見成積斐然，國帑充裕，以之補助義務教育經費，及救濟失業的農民，為數亦復不少。

展堂先生對於著者的提議，甚表同情。他在覆函中說：『此亦當逐漸厲行，總勝望梅止渴。……』希望中央諸公、都與胡先生一致同意，『逐漸厲行』，仿照歐美直接徵稅的成規，奉行總理反覆叮嚀的遺教，芸芸民衆，受惠無窮。

義務教育應如何推廣，教育部當局已擬有具體的計劃，師資如何訓練，經費如何分配，這一類的問題，都不難解決，只要一日得着充裕的經費，不難立即推行，至失業者應如何救濟，目前、乎還沒有具體的辦

法。這個問題，是全世界一個很大的問題，各國失業的人數日益增加，政府大都束手無策。英國工黨政府在未上台以前，對於失業問題，總說有法解決，不料上台以後，失業的人數倒反增加。可見這個問題，實在非常複雜，確不容易解決。中國失業者究有多少，從來沒有統計。即有也不過各市府社會局對於各該市局部的統計而已。但中國內地有許多都市沒有市政府，更無統計之可言，所以如果有人問中國現在失業的究有多少，恐無人能給我們一個確實的答覆。中國是一個窮國，況年來加之以師旅，因之以飢饉，荏苒通連，餓殍載途，士農各商，都不能安居樂業。整個民生問題的根本解決，全賴戰爭結束，統一完成，政治修明，生產發達，但要到達根本解決的目的，又非一二十年的物質建設不為功。『俟河之清，人壽幾何？』故除採用根本解決的方案以外，還須補之以左列臨時的救濟。

(一) 各省市設立小規模的工廠，工廠性質及廠數多寡，以各地人民的需要為轉移。

(二) 各縣設立農民銀行，貸款於一班窮苦的農民，以免荒廢耕種。

（以上兩項是救濟農工的。）

(三) 設立中央編譯館，容納國內知識份子，各大學畢業生各國留學生，以及各大學教授的失業者，叫他們都來做有組織有計劃的文化事業。

(四) 設立全國民衆教育院，招收各省失業的青年，與以一年的訓練，然後組織若干隊，分發各省做鄉村的教育工作。如推廣注音字母，組織鄉村圖書館，組織鄉村成人補習學校，組織鄉村化裝講演團，

及農民俱樂部等，這一類基本的下層教育工作，都用得着民衆教育院畢業的學生。

（三四兩項是救濟青年的。）

上面列舉的四種臨時救濟法，所需的經費，即可從所得稅與遺產稅收入項下開支。這種救濟，對於民生問題雖不算是根本的解決，却也是撫戢流亡安定社會所必由的途徑。

十年建設計劃大綱

(一) 總論

(1) 建設與救亡

民國成立，已二十年。連年內爭。國勢日蹙，加以赤匪猖獗，洪水橫流，人禍天災，接踵而至。現日軍佔領東北，國本動搖，大禍臨頭，喪亡無日。救亡根本之道，在發奮圖強，努力建設。蘇俄自一九一七年革命以來，迄今僅十四載，當革命之始，內亂頻仍，強鄰威逼，飢荒驟至，舉國騷然，其環境之艱難，豈遜於今日之中國？然蘇俄國勢，日益富強，內亂救平，全國統一，社會安定，生產增加。考其成功秘訣，惟「努力建設」四字而已。國人千萬不可因反共而誅殺蘇俄建設之事實，蓋諒疾忌諤，是為自殺。知己知彼，百戰百勝。著者於一九二六年由歐回國，道經蘇俄，考察兩週，頗驚其政府努力建設之熱忱。近睹其五年計劃之實施。尤令人肅然起敬。第三國際亦化中國之陰謀，固屬可惡，然蘇俄對內勵精圖治之精神，實可為吾人之模範。蘇俄自一九二八年十月開始實行五年計劃以來，成效頗著，工業生產已超過戰前二倍以上，麥產已增至八千餘萬噸，工人收入較戰前增加百分之二十五，每日工作平均為七小時。現歐洲失業工人達二千萬人以上，惟蘇俄無失業問題。此皆努力建設之結果。我國人口佔全世界四分之一，而煤之產量僅佔世界百分之一。六。棉織業為國內最發達之工業，然其錠子數僅佔世界百分之二。生產

如此之落後，全國人民衣食住日用品，十九仰給於洋商。糧食布疋，及建築材料之輸入，年達七萬萬兩以上。如不積極謀物質之建設，即無外侮，亦將無以自存，況狡焉思啓封疆者，今皆協以圖我乎？總之，非建設無以救危亡，國人當着起直追，下最後之決心，作殊死之奮鬥，庶能挽狂瀾於既倒，繫黨國於苞桑。

(2) 建設非難事

中國建設事業之無進步，雖由於連年內戰，財力不充。然最大原因，乃在決心與毅力之缺乏。每廷議到建設，即覺不勝其難，未辦之初，無決心以開其端。既辦之後，無毅力以竟其志。計劃東之高閣，終至一事無成。二十年之寶貴光陰，今悉付諸流水。事之可嘆，無有過於此者。今後國人當信仰知難行易之說，毋畏難苟安，毋因循敷衍。在朝者握權一日，當立一日建設之功。在野者生存一日，亦當盡一日建設之責。劍及履及，無再遲疑。有志竟成，世無難事。後來居上，大有可為。蘇俄以五年成之者，我以十年成之，時且倍之，何難之有？

(3) 十年建設計劃之特徵

凡一計劃，不貴學理之高深，貴能見之於事實。本計劃係根據總理遺教，擇其亟待舉辦者，加以研究，求其實現，絕無與總理遺教相背馳之道，此其特徵之一。中國軍事政治以及教育經濟，諸待從新整理，不可顧此失彼，尤不可頭痛醫頭腳痛醫腳。蘇俄之五年計劃，專致力於物質建設，因蘇俄政治已具規模，學術文化，亦多改進，故可專致力於實業之開發。中國則不然，不但實業不振，他如軍事政治經濟教育等項，皆在混沌時期，非大加整頓，不足以撐支危局。本計劃將黨務軍事政治經濟教育等項，同時并重，乃整個國家力量之培養，非枝葉之建設，此其特徵之二。本計劃完全依據中國社會

前之需要，權其輕重，依其緩急，以爲實際建設之原本。凡模糊影響之空談，與不切事實之幻想，一律屏除。力求簡而易行，行而有效。力避勞民傷財之舉，而爲切身利益之圖，此其特徵之三。本計劃如全國一致推行，固爲大幸，即全國不能一致，各省政府亦可單獨實施，除開發實業外，其他各項，只須有相當之才，無須費大宗之經費，即可次第興辦，事觀厥成，此其特徵之四。

(5) 十年建設之目標

中國今日之病根，殊爲複雜，外受帝國主義之壓迫，內受赤匪盜賊之蹂躪，農村破產，餓殍載途。似此情形，危如累卵。不但有亡國之患，而且有滅種之憂。三百年前美洲之印第安人，號稱五百萬衆，今倖存者數萬人而已。蓋其人之知識與生活程度，均低於征服者之民族。征服者雖不加以摧殘，亦因天然淘汰而消滅。現中國文盲，佔全人口之大半，貧而無衣食者，又佔全人口之半。身體孱弱者不知幾何，疾病殘廢者亦不知幾何，所謂智力體力均健全之份子，不過百分之一。我民族之「質」既如此之弱，其量雖多，一旦被文化高於我者之征服蹂躪，不出百年，我中華民族亦爲印第安人之續。每念及此，心爲之寒，故今日之言建設，其目標不僅在挽救國家，尤務須保存種族。本計劃最低限度之目標，一則救中國之「貧」與「弱」，一則救中國之「亂」與「盲」。蓋「貧」「弱」「亂」「盲」，爲中國之四大病根，彼此互爲因果，有一不除，種將不保。故十年內，務須達到以下之六個目標。(一)普及教育，剷除全國文盲。(二)完成全國地方自治，以樹憲政之基礎。(三)完成全國國民軍事訓練。(四)完成全國各省公路，及各縣電話綫網。(五)禁絕鴉片，杜絕貪污。(六)開發實業，發展國民經濟，解決全國人民之生計問題。

(4) 實施方案

事急矣，國危矣，空談無益，端賴實行。不論計劃如何周密，倘不能一一施行，直等於畫餅充飢，何補於國？茲為推行之方便計，特擬具實施方案如下。(一)本計劃須由中央通令各省採用，限期實施，並由中央簡派能員分發各省當川駐劄，代表中央執行督察指導之權。地方政府奉行得力與否，得由該員呈請中央懲獎。(二)中央如以人才與財政關係，不能令全國同時採用，可劃分全國為三大建設區，即珠江流域區，長江流域區與黃河流域區，分區建設。(三)中央當於最短期間，指定一二省為實驗省，推行十年計劃。務於十年內，將該省建設完善以為全國之表率。(四)每省實施建設時，亦須將全省分為三區，每區建設，以三年為期，則全省之十年建設，可於九年內完成之。如全省同時建設，恐感人力與財力之不足。(五)產業中之有國家性質者，由國家經營之。有地方性質者，由地方經營之。(六)中央為實現建設計劃，得以平等互惠不損主權為原則，借用外資，並僱用外國技術人員。(七)開始建設時，政府當制定土地徵收法，地稅法，地租法，勞工保險法，農民保護法，所得稅法，遺產稅法，及徵兵法。(八)開始建設時，中央須限令各省於五個月內，將各該省戶口，(包括壯丁與學齡兒童)失業指數，糧食指數，以及鑛產森林，調查完竣。

(二) 黨務計劃

黨務工作人員，為整理黨務，實現三民主義起見，當注意左列五事：

(一) 統一黨員意志

黨員意志不統一，則黨內糾紛不能息。且對於黨之認識，亦難免錯誤，細考黨員

意志不統一之原因，多半由黨中有派，各樹一幟，互爲權利之爭，致起分歧之漸。欲謀團結，非打破黨內派別不爲功。

(二) 打破黨內派別

黨內不應有派，閩人所共知，至如河清滅黨內之派別，則頗費考慮。查黨內小組織之發生，往往因一二領袖缺乏親愛精誠之素養，與開誠佈公之美德。如黨中領袖人物，淡泊爲懷，以誠相見，彼此互相信任，則派別無形消滅矣。

(三) 領導青年思想

青年思想，爲一代之治亂所關。倘領導不得其人，必氾濫無歸、越出軌外。試觀湘鄂贛三省赤匪之披猖，如火之燎原，不可響邇。考其中心力量，全寄託於赤化之青年。故今後主持黨務者，非糾正青年思想，不足以救萬國之危亡。糾正之法，貴循循善誘，而不貴囁嚅逼人。貴以理性領導，而不貴威情用事。貴授之以知識與同情、而不貴威脅與利誘。

(四) 厲行七項運動

中央所規定之七項運動，如識字合作衛生造林造路保甲與提倡國貨七項，皆切中時弊，大有補於國計民生。各級黨部，應切實奉行，求其實現。

(五) 保障農工利益

保障農工利益原爲 總理之主張，惜黨員奉行不力，徒託空言。中國以農立國，農民最多，如本黨坐視農工凍餒而不救，不備違背 總理之遺教，且失吾黨之立場。何以對國人？何以對總理？一國之安危，與農工生活之安定與否，有密切之關係。法國與蘇俄革命之成功，皆得力於農民之援助。若吾黨能保障農工利益，則永遠立於不敗之地，而共黨亦無隙可乘矣。

(三)軍事計劃

現赤匪未滅，日寇西侵，非有充實之軍備，不足以安內攘外。關於軍事建設，須推行六項計劃，茲分述於左：

(一)整理現有部隊 全國現役軍隊，號稱二百萬。倘再加以整理，其戰鬥力可增加一倍。當此國難方殷，應加緊訓練，裁汰老弱。高級長官對於直轄部隊，須隨時檢閱，官佐與士兵應同艱苦，整飭風紀，以固軍心，各帥財政公開，以示大公無私。縱或欠餉，兵無貳心。先聲奪人，古有明訓。攻心妙計，莫如宣傳。每營須委明瞭黨義兼有政治常識及操守純潔之宣傳員一人，專對士兵宣傳黨義，及灌輸政治常識，以激發其愛護黨國之思想。(宣傳方法另訂之)倘全體兵官對黨義有堅決之信仰，必能殺敵致果，一以當百，愛國如己，視民如傷，是為鐵軍，所向無敵。

(二)實施國民軍事訓練 現代英美俄日德諸國，對於國民軍事訓練極為認真，凡十七歲以上之壯丁，皆學習軍事，蓋軍事訓練之利益有六：(一)鍛鍊國民體格，(二)培養國民之紀律及愛國心，(三)充實國家之軍事力量，(四)發揚民族之奮鬥精神，(五)養成國民刻苦耐勞之習慣，(六)養成國民合作互助之習慣。比方以浙江一省而論，全省共七十五縣，每縣應設一國民軍事訓練處，每村設一訓練所，務使全縣年滿十七歲以上之壯丁，每日受一小時之軍事訓練，以四個月為期，期滿發給證書。每縣壯丁，平均至少在二萬人以上，

以七十五縣計數，全省可得受軍事訓練之義勇軍一百五十萬人。每縣至少須軍事教官二百人，此項人才可於退伍軍人，及現役軍士中拔選。教官及教練所經費，由各縣負擔。兵非常設，又非雇傭，不給錢糧，所費無幾，地方當能自給，如省款充裕，亦須酌量補助，（日本青年教練所教官，多係本地退伍軍人充任，不支薪水，所費極微。美國財政充裕，故國民軍事訓練之經費，由政府負擔，中國此時，當採取日本制度）。

（三）添設兵工廠

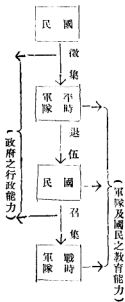
各省至少既可得一百五十萬義勇軍，倘無大規模之兵工廠，則糧從何出，故一旦訓練成功每省須添設一兵工廠，製造步槍機關鎗子彈及大砲等項軍械，以備應用。兵工廠所費浩繁，此項鉅款，應如何籌集，須由財政當局從長考慮。若財力有限，開始規模宜小，可先造步鎗，砲廠可從緩設立。

（各省兵工廠須歸中央管轄）

（四）實行徵兵制

現歐美各國，皆厲行徵兵制。德國採用此制，始於一七三三年。法始於一七九八年，意大利始於一八七六年。俄始於一八七四年。日本始於一八八〇年。我國唐代以前，歷代皆用徵兵制，迄唐府兵制廢，始行招募之法。募兵流弊滋多，亟待改革。厲行徵兵制，為國民黨政綱之一，當此外禍方殷，赤匪猖獗之時。非施行徵兵不足以捍衛疆土。茲將徵兵之具體辦法，略述如下：凡國中男子，自十七歲至四十七歲，皆有服兵役之義務，兵役分常備，後備，補充，國民四種。常備兵役七年，內以三年為現役，四年為豫備役。現役者自滿二十歲者服之。平時徵集入伍，使受訓練，以三年為限。現役既畢，退歸豫備役，解甲歸田。後備役十年，以滿豫備役者充之。戰時用於後方。補充役十二年，國家不能將所有壯丁盡使

當兵，故編其餘者於補充役。農隙時徵集之，施以短期訓練，戰時可編入守備隊，或補充隊。至國民兵役，則使凡滿後備及補充役者充之，以備戰時之徵調。徵兵實行上之事項，可分為三。(甲)「徵集事務」，平時徵集之，使入營受教育也。(乙)「召集事務」，戰時召集之，使出征也。(丙)「監視事務」，監督有兵役義務之人使確實履行其事務也。徵兵之要點有五，五者不備，不足以言徵兵。一曰徵之能來，二曰來之能教，三曰教之能歸，四曰歸之能安，五曰令下即至。此該徵兵者所最當注意者也。欲達到此目的，不但政府須有敏捷之行政能力，而軍隊與國民尤須有充分之教育能力，今以圖表之如左。



(實行徵兵及實施國民軍事教育者須從調查戶口及壯丁入手請參看許公武同志所編青年訓練教範)

(六) 培植幹部人才

整理現有部隊，實施國民軍事教育或徵兵制，非有多數幹部人才，則無從推動。

故政府須推廣軍官學校，培養步馬砲工各類專門人才。此項人才出校以後，或入伍充當下級軍官，或分發

各縣充當國民軍事教官，必能勝任愉快，但軍官學校之教育內容，除授以最新之戰術以外，尚須特別注重精神教育，以完成其智仁勇三者兼備之人格。

(四)政治計劃

修明政治，須從四方面着手。一曰澄清吏治，二曰實行地方自治，三曰提倡法治精神，四曰禁絕鴉片，茲分述如左：

(1)澄清吏治

傳曰「國家之敗，由官邪也」。誠以吏治之良否，乃一代治亂之所關。故凡談修明政

治者，莫不以澄清吏治爲入手辦法。現今我國官吏，貪污腐化者多，奉公守法者少。以致民心離貳，衆怨沸騰。政府選士，若不慎之於先，一經登庸，復不糾之於後，則賢者退而不肖者進。補救之法，可約分爲二。

(甲)「嚴格訓練」，凡現在委任以上及薦任以下公務員，須予以充分訓練。公務員在省會者，由省政府組織政治研究會，各機關公務員一律加入爲會員，每週於省府大禮堂，(或其他適中地點)舉行講演一次，由省政府敦請專門學者，輪流講演，其題材以關於世界各國政治現狀，現代政治思想，現代經濟問題，現代社會問題，現代國際問題，及中國之建設問題爲限。在省會以外之公務員，如縣長局長等，則由省政府指定各種公務員應讀之刊物若干種，勒令閱讀，並由省政府設立公務員政治訓練所，每年分期召集各縣公務員來省訓練一次，每次以一月爲限，非如此不足以增進公務員之政治常識，尤不足以振作公務員向上奮鬥之精神。(乙)

「嚴厲監督」，在中央分區監察未實行以前，由省政府設立行政督察委員會，除以省政府主席各廳長爲當然委員外，尚須聘請政治專家若干人，每半年出發各縣視察一次，以督察各縣之行政。如發現公務員貪污瀆職，或其他違法情事時得由督察委員呈請政府懲辦。（督察委員會之組織及其權限依法另訂之。）蓋非如此不足以懲貪污，而振綱紀。

（乙）實行地方自治

總理建國主張從下層做起，故極力提倡地方自治。總理會謂地方自治之特點四：（一）以縣爲自治單位，所以移官治於民治也。（二）事之最切於人民者，莫如一縣以內之事。（三）人口清查，戶籍厘定，皆縣自治之急務，此事既辦，然後可以言選舉。（四）人民有縣自治以爲憑藉，則進而參與國事，可以綽綽然有餘裕。地方自治之重要如此，惜辛亥以來，至今尙未完全實現，殊堪浩嘆！基礎不立，禍亂相尋，理所固然，毫不足怪。今欲救亡，非實行地方自治不可。若一旦地方自治完全實現，則民權與民生兩大問題均得解決矣。不俱地方治安可保無虞，而國家之法治乃因此確定。依照總理地方自治開始實行法，試辦之事項有六：一曰清戶口，二曰立機關，三曰定地價，四曰修道路，五曰墾荒地，六曰設學校。地方自治團體係政治團體而兼經濟團體，如辦理糧食管理，運輸交易，及合作事業等，皆自治機關應有之職務。地方自治問題極爲複雜，倘主持非人，易使士農勞紳乘機而起，魚肉鄉民，此人選之宜慎重也。倘辦理不得法，非徒無益，反增加民衆之痛苦，此方法之宜考慮也。吾以爲居今日而言地方自治，宜力求便民，凡勞民傷財之事，不可行之於劫後之民間。當先擇簡易而利於民者，提前舉辦，則事半功倍，易於實行。當籌備

之始，各省須設立地方自治人員養成所，以訓練人才。黨部須努力宣傳，以喚起民衆，雙方並進，庶幾有成。

(3) 提倡法治精神

官吏奉公守法，則人民不作奸犯科，歐美政治之修明全在其法治精神之充實，行政有一定之系統，用人有一定之標準，法律不爲命令所變更，司法不受行政之干涉。軍人皆服從政府，地方不反抗中央。當因事設官，不可因人設事，事事以國家之法律爲根據，不以個人之私意爲轉移，此法治之所以優於人治也。今日中國紛亂已極，非提倡法治不足以謀政治之革新，必須使全體官吏與人民，皆有奉公守法精神，始可以言建國。

(4) 禁絕鴉片

中國受帝國主義之侵略，始於一八四〇年之中英鴉片戰爭。八十餘年來之奇恥大辱，莫不肇端於鴉片戰爭，鴉片爲亡國滅種之毒物，盡人所知，惜屢禁屢弛，煙毒至今未絕，且有日益蔓延之勢。今後政府對於禁煙，須下決心，禁種禁吸同時舉行。所有煙稅，須一律取消，寧忍財政拮据之痛，毋收毒民滅種之損。革命之能否成功，即在禁煙之有無成效。若仍因循敷衍，任紅丸白面充斥城鄉，大好河山淪爲毒國，其危險正如林則徐所云，十年以後，不但無可籌之餉，亦且無可用之兵。而整個民族將葬身於鴉片矣。負救國救民之責者，豈忍吾四萬萬同胞，皆死於煙毒乎？

(五) 經濟計劃

中國於天災人禍之餘，哀鴻遍野，民困待蘇。如政府不設法救濟，則民生問題不能解決。民生問題不能解決，則社會將分崩離析，伊於胡底。治本之法，首在扶植全國之經濟力量。生產之要素，不外土地、勞力、資本、技術四者。中國版圖遼闊，土地肥沃，出產豐富，人民能勤苦耐勞，且知識份子中有專門技術者亦不乏人，生產之要素，如土地勞力技術三者皆備，所缺者資本耳。今既缺乏資本，又何以言生產？然事在人為，非絕無辦法。歐戰中之德國，財政破產，全國恐慌，其狼狽不堪之苦況，尙非今日之中國可同日而語。德人節衣縮食，慘淡經營，不出六年，即由恐慌時代而進入平安時代矣，由是觀之，今日中國之經濟，猶大有可為，財政問題，不難解決。惟視當局有無推行經濟計劃之決心與毅力耳。欲發展全國之經濟力量，最低限度須實行下述之六項計劃。一曰節約，二曰整理稅收，三曰開發實業，四月改良交通及運輸機關，五曰利用外資，六曰徵收所得稅，及遺產稅，茲分述如左：

(1) 節約 中國機械工業，方在萌芽，生產工具，全係人力。此種手工業之生產方式，與歐洲十八世紀產業革命以前之情形，若合符節。吾人生產能力，既如此之薄弱，而消費程度，則羨慕歐美而上之，日用所需，多係洋貨，倘不提倡節約，將何以爲繼？故政府當嚴禁奢靡，厲行節約，如賭博機關之裁撤，豫算之縮小，開支之撙節，宴會之限制，與服飾之樸素等事，政府應切實施行，轉移風氣。

(2) 整理稅收 稅目不在繁多，而在點滴歸公，無人中飽。與其增加新稅而加重人民之負擔。不如整理舊稅而增進公家之收入。整理辦法如下：(甲)注意財務人員之人選，非公正廉潔之人，不許濫竽充數。(乙)

主管機關隨時考核，貪污者立即撤職懲辦。(丙)各省政府大門外設民衆意見箱，准人民自由告密，但告密者須填寫本人姓名及住址以防不負責任之誣陷。

(3)開發實業 節約與整理稅收，皆消極的經濟政策。經濟政策中之最積極者，莫如發達生產，而開發實業，又為發達生產之上乘。中國各種鑛產，俱稱豐富，須設立鋼鐵廠，以為物質建設之基礎。此外如水泥廠，汽車製造廠，製革廠，造紙廠，玻璃廠，染織廠，機器製造廠等，均須設立。一旦生產發達，則政府與人民之富力，亦同時增進。公私兩益，何幸如之。經濟力與生產力成正比，未有不從事生產而能發展經濟者也。美國之生產力甲於天下，故其經濟力亦為天下之冠。美國每一工人平均有二百二十個機械奴隸，一人若欲讀完美國一日內全國所有廣告，須廢時五百年。因生產過多，甚至將麥焚毀，將牛奶傾於河中，此種現象之發生，全係資本主義膨脹之結果，中國今日開發實業，應以民生主義為目的，以謀社會全體之福利，不能蹈西方資本主義之覆轍，而造成少數利權獨享之富翁，此該經濟建設者所當注意之一點。至開發實業之具體辦法，因各省情形不同，應由各省專家斟酌各地情形妥為擬具，以免閉戶造車之誚。

(4)改良交通及運輸機關 交通與運輸為經濟之命脈，假使生產增加，而交通運輸，均不靈便，仍不足以求國民經濟之發展。以全國之交通運輸而論，各省各縣之公路，與各縣間之電話，均須於十年內完成。總理十萬英里之鐵道計劃，倘能於十年內完成，尤為大幸。

(5)利用外資 中國開發實業，必須利用外資，因所費浩繁，國內財力有限，非利用外資，不能作大規

模之建設。外費用之於開發實業，彼此互惠，無損主權。且中國之繁榮，即世界之福利，各國經濟，息息相關，倘一國財政破產，他國亦蒙損害。反之，一國富源開闢，他國亦坐享其成。故中國借款開發實業，各友邦必樂於投資。

(6)徵收所得稅及遺產稅 所得稅與遺產稅皆為直接稅，總理主張直接徵稅，意在調劑貧富。歐戰前英國所得稅與遺產稅，達三億六千二百萬元，佔全部歲入百分之五十八。德國各邦歲入，所得稅佔百分之六十至八十。中國生產落後，所得稅及遺產稅當然不能如歐美之多。然以中國之大，每年至少可得四千萬元之收入，（約占歲入百分之七），此兩種新稅，中國向未開始徵收（中央所得稅，只限于公務員）試辦之初，先當從調查入手，此項收入，須指定為教育經費不當移作別用，以謀教育之普及。

(六)教育計劃

普法之役，德人勝法，歸功於小學教育。教育為立國之根本，信而有徵。十年教訓，與十年生聚，有同等之重要。二者不可偏廢。韓詩外傳曰，「愚民百萬，謂之無民」。可見民無教育，雖多無益。中國自廢科興興學校以來，至今數十年，尚無偉大之成效。學校多一畢業生，即為社會添一高等游民不但中學畢業生不能自食其力，即大學畢業生亦鮮能恃其專門技能而獨立生活者。國家興學養士，垂數十年，而社會不但未受學生之賜，反以畢業生無出路而日趨於紛亂。辦教育者，大都好高騖遠不求實際。只知辦普通中學，而不知辦職業學校。只知辦大學而不注重小學。辦大學者，又只知辦空洞之文科法科而不注重切於實用之工科學

科。且主持教育者，只知維持城市學校之現狀，不肯致力於鄉村之民衆教育，及社會教育。城市學校林立，鄉村弦誦輟聲，興學數十年，不但不識字之文盲，未曾減少，鄉村少女纏足之惡習，亦未完全剷除。要如一班國民之科學常識，與生活技能，更無從談起。使中國教育者，不徹底覺悟，力謀改良，恐再過百年，亦無成績。茲對照目前之急切需要，而為教育當局所急待實施者，列舉六項如左：即

(1) 改善普通中學為職業學校 教育部曾通令各省說明職業學校之重要，各省普通中學，須改為職業學校。教育部此項計劃切中時弊，各省須切實奉行，務使中等學生畢業以後雖不升入大學，仍有獨立生活之技能，而不寄生於社會，流為無業之游民。

(2) 推廣成人補習教育 據教育部調查，全國文盲有二萬萬二百四十萬零三千餘人，佔全國人口之半。單以湖南一省而論文盲至少當有一千五百萬人。欲使一千五百萬人皆受成人補習教育，則每校能容一百人左右之補習學校，全省須設一十五萬所。以七十五縣計數，每縣須設補習學校兩千所，每所須教員一人，全省共須師資十五萬人。修學期限為半年，每週授課十二小時，全省民衆補習教育，分十年完成，每年每縣須設補習學校一百所。可以各縣現有之小學校為校舍，不足時，可假用祠堂廟宇。教員亦可請各縣小學校教員兼充。每人每年津貼生活費百元，每縣以一百名教員計算，須薪金一萬元。每年每所學生所需書籍費約九十元，每縣共需九千元，合教員薪金共一萬九千元。此款可由縣政府與地方共同籌募，不足時由省府補助。

(成人補習學校章程另訂之)

(3) 推廣農村教育 中國農人生活極苦，多數農民不識字，不講衛生，無農業上之新知識，且無正常娛樂。故今日社會教育之急須推廣者，莫如農村教育。中國為農業國，中國社會除都市外，全係農業社會，故農村教育實為社會教育之全部。農業教育應以改善農民生活為目的，改善之方法有四：(甲)增加農民知識，(乙)注重農民衛生，(丙)提高農民娛樂。(丁)維持農民生計。欲實現以上四目的，各縣須設立農村教育館一所，(農村教育館章程另訂之)。農村教育館在各區農村應辦之事項如左：

(一) 通俗講演 —— 派人至各鄉農村舉行通俗講演，灌輸農民應有之常識。

(二) 衛生展覽會 —— 在各鄉開衛生展覽會以增進農民之衛生常識。

(三) 農業展覽會 —— 在各鄉開農業展覽會陳列新式農具種子及各地農產物，以增進農民之農業常識。

(四) 農村劇團 —— 組織農村劇團到各鄉表演以增進農民之娛樂，劇本以發揚民族精神及改良家庭社會者為最適宜。

(五) 農村壁報 —— 每星期擇中外新聞之最要者，石印壁報數千份，張貼各村壁上，以供農民閱覽。

(六) 其他關於農業指導及提倡事項 —— 如驅蟲施肥選種造林畜牧及鄉村婦女家政改良事項，均由農業教育館負指導提倡之責。

(七) 農民貸款所

(八) 農民合作社

(4) 設立鄉村師範 推廣成人補習教育，與農村教育，皆賴良好之師資。鄉村師範之目的，即在培養實施成人教育與農村教育之人才。(鄉村師範課程另訂之)全省社會教育之原動力，即為鄉村師範。使鄉村師範辦理完善，則全省之成人補習教育，與全省之農村教育，亦必日趨於完善。

(5) 實施義務教育 中國已達學齡之兒童有百分之六十至八十，無入學之機會。非實施義務教育，不足以謀普及。全國學齡兒童未入學者，究有多少，迄無統計，故第一步須從調查入手，一俟調查完竣，然後研究師資及經費問題。

(6) 整理大學及專門學校 大學為一國之最高學府，須切實整理，以求內容之充實，如圖書儀器之設備，各科教授人選，與新生入學考試，均須特別注意，認真辦理。工科為培養專門技術人才之所，尤須竭力整頓。學生學業之良否，全賴教授之指導，故宜提高教授待遇或羅致國外有名學者來華講學，以振作士子之精神，發揚全國之文化，務使中國成為世界學術中心之一，而與歐美並駕齊驅。

(七) 十年建設計劃分區推進表

十年建設計劃如全國各省同時推行，則十年後全國建設完成矣，如全國不能同時推進，各省可單獨進行，即在一省內，亦須分區辦理。如全省各縣同時舉辦，則人與財皆虞不足。為實施便利計，每省須分三區，試以湖南為例，應以湘東各縣為第一區，湘西各縣為第二區，湘南各縣為第三區。第一期開始建設，範

圍宜小，且須先從交通便利與民智較高之各縣著手，否則不易收效。茲將湖南各縣劃分三區如左：

第一區 (第一期) 共二十二縣

長沙 瀏陽 醴陵 平江 湘潭 湘鄉 寧鄉 安化 新化 寶慶 衡山 衡陽 臨湘 華容 岳陽 沅江 益陽 南縣 安鄉 湘陰 攸縣 茶陵

第二區 (第二期) 共二十三縣

常德 澧浦 桃源 沅陵 瀘溪 辰谿 淑浦 麻陽 芷江 晃縣 澧縣 臨澧 石門 慈利 大庸 桑植 龍山 永順 保靖 永綏 乾城 鳳凰 古丈

第三區 (第三期) 共三十縣

韶縣 安仁 桂東 永興 資興 郴縣 桂陽 宜章 新田 寧遠 嘉禾 臨武 藍山 江華 永明 道縣 耒陽 常寧 祁陽 汝城 零陵 東安 新寧 武岡 城步 綏寧 會同 靖縣 通道 黔陽

如浙江推行十年計劃，亦須分三區辦理。第一期之建設，宜以杭嘉湖各縣為第一區，以浙中各縣為第二區，以浙南各縣為第三區，茲將各區劃分如左：

第一區 (第一期) 共十五縣

杭縣 嘉興 嘉善 海鹽 平湖 海寧 桐鄉 崇德 德清 吳興 長興 安吉 武康 孝豐 餘杭

第二區 (第二期) 共三十縣

臨安 於潛 昌化 富陽 新登 分水 桐廬 建德 蘭谿 淳安 遂安 壽昌 開化 黃山 紹興 餘姚
慈谿 鄞縣 鎮海 定海 上虞 諸暨 縹縣 奉化 新昌 浦江 金華 義烏 甯海 象山

第三區 (第三期) 共三十縣

南田 東陽 天台 臨海 仙居 黃岩 溫嶺 玉環 樂清 永嘉 瑞安 平陽 青田 泰順 永康 武義
縉雲 麗水 雲和 景寧 龍泉 慶元 湯溪 宣平 松陽 遂昌 龍游 衢縣 江山 常山

(八) 十年建設計劃推進黨表 (以省爲單位)

第一年建設方案

- (一) 召集全省縣政會議，討論本年建設問題。
- (二) 完成全省戶口統計，糧食統計，失業統計，及壯丁統計。
- (三) 設立鄉村師範。
- (四) 組織宣傳隊，到全省各縣宣傳。
- (五) 第一區各縣軍事訓練開始實施。
- (六) 第一區各縣地方自治工作開始實施。
- (七) 考核全省縣長成績。

(八)第一區成人補習教育開始實施。

(九)第一區籌設民生工廠若干所，收容無業游民，以增加各地之生產。

第二年建設方案

(一)召集全省縣長會議，討論本年建設問題。

(二)繼續第一區各縣軍事訓練，地方自治及成人補習教育工作。

(三)每縣設立農村教育館一所。

(四)架設第一區各縣長途電話。

(五)修築第一區各縣公路。

(六)整理全省各縣農田水利。

(七)繼續全省各縣宣傳工作。

(八)考核全省縣長成績。

(九)充實民生工廠。

第三年建設方案

(一)召集全省縣長會議討論本年建設問題。

(二)完成第一區軍事訓練地方自治，及成人補習教育。

(三)繼續修築第一區各縣公路。

(四)繼續架設第一區各縣長途電話。

(五)第二區軍事訓練，地方自治，及成人補習教育開始實施。

(六)繼續全省各縣宣傳工作。

(七)考核全省縣長成績。

(八)推廣全省農村教育館工作。

(九)籌備第二區民生工廠。

第四年建設方案

(一)召集全省縣長會議，討論建設問題。

(二)繼續第二區各縣軍事訓練，地方自治，及成人補習教育工作。

(三)開始修築第二區各縣公路。

(四)開始架設第二區各縣長途電話。

(五)推廣全省農村教育館工作。

(六)整理全省各縣農田水利。

(七)繼續全省各縣宣傳工作。

(八) 考核全省縣長成績。

(九) 第一區各縣義務教育開始實施。

(十) 充實第二區民生工廠。

第五年建設方案

(一) 召集全省縣長會議，討論本年建設問題。

(二) 繼續第二區各縣軍士訓練，地方自治，及成人補習教育工作。

(三) 繼續修築第二區各縣公路。

(四) 繼續架設第二區各縣長途電話。

(五) 完成第一區各縣公路。

(六) 完成第一區各縣長途電話。

(七) 整理全省各縣農田水利。

(八) 清丈第一區各縣土地，限十年完成。

(九) 繼續全省各縣宣傳工作。

(十) 考核全省縣長成績。

(十一) 推廣全省農村教育館工作。

(七)繼續第一區義務教育工作。

第六年建設方案

(一)召集全省縣長會議，討論本年建設問題。

(二)完成第二區各縣軍事訓練，地方自治，及成人補習教育。

(三)繼續第一區各縣義務教育工作。

(四)第三區各縣軍事訓練，地方自治，及成年補習教育開始實施。

(五)第二區各縣義務教育開始實施。

(六)繼續修築第二區各縣公路。

(七)繼續架設第二區各縣長途電話。

(八)繼續全省各縣宣傳工作。

(九)推廣全省各縣農村教育館工作。

(十)考核全省縣長成績。

(十一)籌設第三區民生工廠。

第七年建設方案

(一)召集全省縣長會議，討論本年建設問題。

十年建設計劃大綱

- (二)繼續第三區各縣軍事訓練，地方自治，及成年補習教育。
- (三)完成第二區各縣公路。
- (四)完成第二區各縣長途電話。
- (五)充實第三區民生工廠。
- (六)繼續全省各縣宣傳工作。
- (七)推廣全省各縣農村教育館工作。
- (八)第二區各縣義務教育開始實施。
- (九)考核全省各縣長成績。
- (十)整理全省各縣農田水利。
- (十一)清丈第二區各縣土地，限十年完成。
- (十二)開始建築第三區各縣公路。
- (十三)開始架設第三區各縣長途電話。

第八年建設方案

- (一)召集全省縣長會議，討論本年建設問題。
- (二)繼續第三區各縣軍事訓練，地方自治，及成人補習教育。

- (三) 繼續第二區各縣義務教育工作。
- (四) 繼續修築第三區各縣公路。
- (五) 繼續架設第三區長途電話。
- (六) 推廣全省農村教育館工作。
- (七) 繼續全省宣傳工作。
- (八) 考核全省縣長成績。
- (九) 擴充全省民生工廠。
- (十) 第三區各縣義務教育開始實施。

第九年建設方案

- (一) 召集全省縣長會議，討論本年建設問題。
- (二) 繼續第三區軍事訓練，地方自治，及成人補習教育。
- (三) 繼續修築第三區各縣公路。
- (四) 繼續架設第三區各縣長途電話。
- (五) 推廣全省農村教育館工作。
- (六) 繼續全省宣傳工作。

十年建設計劃大綱

- (七) 擴充全省民生工廠。
 - (八) 繼續全省各縣義務教育工作。
 - (九) 考核全省縣長成績。
 - (十) 清丈第三區各縣土地，限十年完成。
- 第十年建設方案

- (一) 召集全省縣長會議，討論本年建設問題。
- (二) 完成第三區各縣軍事訓練，地方自治，及成人補習教育。
- (三) 完成第三區各縣公路。
- (四) 完成第三區各縣長途電話。
- (五) 整理全省農村教育。
- (六) 整理全省民生工廠。
- (七) 繼續全省宣傳工作。
- (八) 考核全省縣長成績。
- (九) 普及全省義務教育。
- (十) 編製全省十年建設成績總報告。

(一) 推行十年計劃應注意之事項

1. 政府當局，須破釜沉舟，下最大之決心，求計劃之實現。
2. 黨軍政首領須以身作則，與人民共艱苦，屏除一切官僚貴族之驕奢習氣。
3. 黨軍政首領，須深入民間，隨時視察，以免蒙蔽。
4. 集中幹部人才，努力下層工作。
5. 事事以人民福利為前提，即知即行，毋稍猶豫。
6. 勤訓練，明賞罰，以妨工作人員之怠惰腐化。
7. 實事求是，毋驚虛名。
8. 犧牲一切，奮鬥到底。

如依照以上八項原則而推行十年計劃，斷無失敗之理。精神一到，何事不成？一省之建設完成，全國之根基乃固，內爭自息，外患可平。志士救亡，在此一舉。時機已迫，其速圖之。

獻給親愛的青年

『青年』兩個字，是何等的美麗而神聖呀！青年好比那遲遲的春日，煦煦的和風，幽谷的芳蘭，含苞的花蕊。清香撲鼻，幽雅宜人，玉骨冰心，一塵不染……這一類的形容成語，都不足以表現青年的美麗神聖於萬一。我們一生的成敗，整個民族的興衰，以及文化的隆替，都爲這一時代的青年所決定。小而國家的生命，大而人類的榮枯，都操在青年的掌握。古人所謂『爲往世繼絕學，爲萬世開太平』，這種重大的使命，也都是在青年的肩負。青春是一個人的全盛時期，青年對於自己的青春，應抱有無限的希望，與無限的歡樂。

青年時代，一鼓血氣，勇往直前，應該沒有半點煩惱的種子，與頹喪的傾向。活潑愉快，原是青年的本色，爲什麼今日中國的青年，大半彷徨不安，喪面囚首？那種欣欣向榮的氣象到那裏去了？沒有聽到青年的歡呼，只聽到他們的怨嘆。沒有看到青年的鼓舞，只看到他們的悲哀。當然這個不幸現象的發生，決不是無故而然。青年生在今日的中國，外面感覺到帝國主義的壓迫，內面感覺到政治環境的不良，遍地荏苒，社會紛亂，生計窮困，人心險詐，……這一切的一切，都是青年痛苦的原因。

中國產業落後，全國皆窮，況自辛亥以來，幾經兵燹，天災人禍，紛至沓來，青年處在這種惡劣環境之中，自然要受經濟的壓迫，有志升學的不能升學，即盡力掙扎勉強畢業，但畢業以後又找不到相當的職業，

依舊點金乏術，無法謀生。稍有志氣的還能忍飢挨餓，殘喘苟延，意志薄弱的，就失望悲觀，或誤入迷途，自甘反動，或厭世自殺，結果此生，或墮落不堪，糊塗一世。這種種不幸的現象，却不能完全歸咎於青年的自身，學校與社會都應該負十分之八九的責任。在黑暗的社會中，不容易產生光明磊落的人物，在痛苦的環境裡，不容易發現快樂活潑的青年。

自然，中國有富強的一天。在中國富強以後，大家都有揚眉吐氣的機會，中國決不會永遠做他人的次殖民地，也決不會永遠四分五裂，一到社會安定，政治修明，大家在衣食住行各方面都能滿足的享受，不但青年沒有痛苦了，無論何人都沒有痛苦了。那時候海內宴然，人人快樂。不過這是未來的景況，這個未來理想的新中國，必定有實現的一天。我們應該忍耐希望着未來新中國的實現，但同時不能不盡力打破「現在」的難關，以求現在生活的安定。不戰勝艱苦的現在，決無法達到美滿的未來。

目前的問題，是「怎樣戰勝艱苦的現在」。關於這個重大複雜的問題，許多朋友都有很具體的解決方法。如政治方面，經濟方面，教育方面，乃至社會方面，都與青年問題有切膚的影響，我現在把那幾方面暫時擱起不談，因為我覺得那幾方面雖與青年關係密切，却不是一時可以解決的，必須假以長時的建設，然後才有成效。所以我權且從範圍比較小些的地方着手，供獻幾點意見，以備青年採納。

青年首先當「了解人生的意義」，人生究竟有無意義，這是歷代思想家爭辯未休的一個問題，在肯定人生的哲學家看來，人生當然是有意義的，但在否定人生的哲學家看來，人生是沒有意義的。他們不但否定人

生的意義，並否定一切制度，學術，和真理的存在。『虛無主義』Nihilism的先驅葛嘉斯 Corstius of Leontium 否認一切，他的理由，即（一）世間沒有存在的東西，（二）即令有東西存在，也無法知道。（三）如果有東西存在，而那些東西又是可以知道的，也必無法溝通。他根據這三個理由，大倡其『虛無主義』，然而近代的思想家，附和他的極少。可見要根本否認人生的意義，畢竟是無法溝通。有人說佛法否定人生，這也是誤會。佛法雖主張看空一切，但所空者是苦惱的人生，不是真實的人生。佛法所最忌的是『執』，不論是『我執』或『法執』，都足以束縛『真如』發生『苦惱』。所以學佛的人，第一要打破『我執』，以空『煩惱障』，第二要打破『法執』，以空『所知障』。兩障皆空，自是涅槃境界——常住的快樂境界。這樣看來，佛法絕對不是消極，也絕對不是否定人生。人生不是空虛，人生富有意義，現在對於這一點我們毋庸懷疑了。不過『人生的意義是什麼』？這個問題，非馬上明白的答覆不可！

『小人閒居爲不善』，『逸居而無教則近於禽獸』，『發憤忘食』，『生於憂患而死於安樂』，『憂勞可以興國，逸豫可以亡身』。『天行健君子以自強不息』……這一類表示憂勤惕厲的古訓在中國十三經廿四史中，在在都是，這些古訓無非是說人生要積極的『奮鬥』，生命是一種戰爭，不鬥即敗，所以一息尚存，此志不容稍懈。西方也有同樣的諺語。如『安逸閒散是魔鬼的工場』，『最長的假期，是人間地獄』。最後的勝利，決之於最後的五分鐘。『難之一字惟庸人字典中有之』。這一類的格言，也無非是暗示人生的可貴在乎奮鬥。但奮鬥與犧牲須相輔而行，若沒有犧牲的精神，便沒有奮鬥的能力。

當一羣猿猴被襲擊的時候，大而強壯的猴子奮勇當先，把幼稚無力的小猴留在最後，讓他們躲避，這是什麼意思？一粒種子落在地下，經過嚴冬霜雪的摧殘，還是在土中掙扎，慢慢的毀壞牠的軀殼發出嶄新的幼芽，這是什麼意思？整個宇宙萬有，無一刻不是在新陳代謝，換言之，即無一刻不是在奮鬥犧牲。我們身體中微小的白血球尚且常和赤血球奮鬥，何況整個的人生？

希臘小島上的一個窮措大——蘇格納底爲「真理」而飲了毒杯，建樹了千年不朽的人格。二千前約瑟木匠的兒子——耶穌，爲「救人」而被釘在十字架，開闢了流傳萬世的教宗。印度一個家出——人釋迦牟尼爲什麼做成了人類的先覺？不是因他拋棄了宮室之美，與妻妾之奉嗎？戰國時山東一個布衣——墨翟，爲什麼成爲千古的哲人？不是因他有廉頂放踵以利天下的精神嗎？大哉奮鬥！美哉犧牲！人生的意義，就在這裏。

既明白了人生的意義，現在須進一步以求了解宇宙的意義。唯物論機械的宇宙觀，已成了明日黃花的哲學。赫克爾唯物的一元論，困在舊書店裏的塵埃中，現在沒有人過問了。只有中國少數思想落伍的青年，還在瞎吹其唯物論。隨便打開現代那一家哲學名著一讀，不由得我們不承認唯物論機械的宇宙觀久已到墳墓裏去了。或研究杜里舒的「生機主義」，或研究柏格森的「創化論」，或讀歐依德與格羅迪的著作，不論是英美派也好，大陸派也好，整個現代哲學的新趨勢，都是暗示着一種有目的宇宙觀。換言之，即承認我們所處的宇宙，是一個創造進化的宇宙。

宇宙在創造進化中，沒有瞬刻的停息，一切萬有，不論是有機無機，都有一團電子在那兒迅速的活動。

宇宙不是靜止的，也沒有靜止的事物。一張四方的書案，擺在辦公室裏，好像是死而不活動的東西，然而構成書案的那些木料，却無一處不有電子在那兒活動。宇宙既是個進化的，那末，舉凡一切人爲的社會制度，以及教育文化等，也當然是隨着宇宙時時在創造進化，現在繼承過去，未來又繼承現在，現在的一切，必優於過去的一切，未來的一切，也必優於現在的一切。在進化的宇宙中，如果發現了退化的事實，那些「退化」必是時代落伍者的象徵，退化不是宇宙的公律，更不是宇宙的目的。宇宙的目的，是叫萬有突飛猛晉，由惡而善，由醜而美，由僞而真，由簡單而複雜，由不完全而完全，若青年澈底了解宇宙的意義，應該如電子一般的活動，勇往直前，一無所畏，務使今日的我，日進無已，日新又新，這才是「自我的實現」，也就是「人格的長成」。

生命是一個戰場，每日的生活，不容我們有絲毫的苟且和疏忽。許多青年在生命的戰線上退回來，失了勇氣，失了口信力，敵人乃乘機而入，於是一敗塗地，做了生命戰場中的俘虜，喪失了終身的平等自由。假如一個青年參透了人生和宇宙的意義，他在生命的戰場上決不會有失敗的一天。那些權利熱中，私慾太甚，絕對不能犧牲奮鬥的人，才會時常和「失敗」做朋友。惟有艱苦卓絕，百折不回的青年，才可以得着「成功之神」的勳勝。

惡劣的環境，只能壓迫意志薄弱的青年。黑暗的前途，只能阻撓柔懦無能的男子。沒有志氣的人，才會真的墮落。在一個真有志者的心目中，簡直不知「痛苦」「失敗」「死亡」「恐懼」是什麼東西，他只知道前

進，只相信成功，只知有生，不知有死。真有志氣的人，『雖無文王猶興』，即在一個極壞的環境中他能另創一個新的環境，他絕對不存憐憫的念頭，絕對沒有命運的迷信，也絕對不貪半點不勞而獲的便宜。他只是當穿着其才灼識和深謀遠慮的武裝，以『信仰』『人格』和『主義』當他的兵器。他知道敵人的凶惡，早晚都有準備，敵人若來襲擊，他不難一鼓蕩平。經濟壓迫他嗎？他可以一簞食一瓢飲，清苦自持。社會鄙棄他嗎？他可以卓然自立，不求聞達。拜金的少女不愛他嗎？他可以寄情文藝，逍遙於長江大河之間，欣賞自然的壯美，以社會做他的愛人。政治不修明可以叫他悲觀失望而走入反動的歧途嗎？『他與其做一個滿足的豬，寧肯做一個不滿足的人』，決不因不滿足而悲觀失望，只會因不滿足而犧牲奮鬥，以表示其革命的精神，『死！之神』可以叫他感傷頹喪嗎？他腦子裏根本就沒有死的觀念，不知死爲何物。這樣的青年，才值得人們的讚美，這樣的青年，才可以戰勝艱苦的現在，而實現快樂的未來。我愛這樣的青年，我祝青年萬歲。

敬告青年

在這亂七八糟的壞政治，和烏烟瘴氣的惡社會環境中的青年，差不多自己都站不住腳，至如想改造環境，和當面種種的罪惡奮鬥，誰也當承認這是一樁不容易的事。我以為今日的青年，若真不甘做時代的落伍者，須富有革命的精神；在未革環境的命以前，須先革自己的命。對於自己的思想，言論，以及行為，都應該徹底地革命。那些『頑固復古』，和『升官發財』的思想，不是今日的青年們應該有的；那些『一知半解』和『誇大虛浮』的言論，不是今日的青年們應該有的；那些『陰險狡詐』，和『傾軋猜忌』的行為，也不是今日的青年們應該有的。他如『盲從』，『武斷』，『倨傲』，『奢華』，都是青年的惡習，和敗事的主因！隨便有了一項，便不免終身墮落，遺恨無窮！當青年學識經驗都甚幼稚的時候，對於自己修養，須經一番極嚴格的訓練，換言之，就是時時刻刻當研究『做人』的方法；不然，自己還不會得救，徒開口閉口要救國救民，恐怕是騙了自己！

那『依古法製』，和『不合時宜』的舊禮教，不僅不足以陶鑄今日的青年，也是今日青年當前的仇敵；今日的新青年，自有其當守的『新信條』，這些『新信條』，即是今日我們大家當共同遵守的新道德。所謂新道德，即是我們所認為應付新環境之一種合宜的規則，這規則是人與人相接所萬不可缺少的，所以有遵守的必要。現在用不着把一切信條，都在此處列舉出來，暫把幾個起馬的根本信條，分舉如次：

(一)青年的思想，當「主義化」。我們活在世界，不是單來穿衣吃飯的，除個人生活外，須努力成全人的生活，比方社會的生活，國家的生活，和世界的生活，都包括在「他人的生活」當中；簡言之，即是我們對於社會國家，以及全世界，當有一番貢獻。庶幾才不辜我這一生。要做到這步，便不可不有「主義」。無主義的人生，不僅無價值，并且是最痛苦的人生；人生的意義和價值，待「主義」而後顯，所以青年的思想當「主義化」。

(二)青年的言論當「系統化」。『言為心聲』，換言之，言論即個人思想的代表，所以言論不可矛盾。青年不可隨便開口亂講，因為亂講，不但是損了自己的人格，也同時容易惹起他人的誤會。我們不論講一句什麼話，須「言之有物」；若能「言之有物」，便不會「東扯西拉」。復次，我們對於自己的言論，要積極的負責，要非常的有系統，非如此不足以免無謂的紛爭，和他人的誤會。

(三)青年的行動當「團體化」。人們是政治動物。也是社交動物；政治與社交，都是「團體」的生活，絕不是「個人」的生活。「團體」雖是個人的總和，但個人不可離「團體」而獨立。個人之於「團體」，猶如細胞之於「全身」，各細胞的活動，都是為「全身」的生存；所以各個人的活動，也是為「團體」的生存。要有團體，而後才有個人的生存，苟明乎此，那末，個人的活動，就該「團體化」了。中國的團體不緊，是由於組織散漫，組織散漫，又是由於各人只顧到各人，不能把個人的小行動，納在團體的大行動中；其結果不但團體瓦解，即個人也不能有所作為。這個毛病，為青年所共犯，以後須特別矯正才好。

右列的三項，我認爲是任何男女青年所必守的信條，不可缺一；缺一，便不是一個健全的青年，便不足以談革命！當這新舊過渡時代，青年的責任，是何等的重大呀！四萬萬人的生命和國家的前途，不是握在今日青年的手裏嗎？嚴重！嚴重！慎之！慎之！

青年性的煩悶及其解脫

青年問題中最重要而最不容以解決的恐怕就是「戀愛」，從有人類以來，戀愛在歷史上佔了一個很大的地位，那個地位大到什麼程度，雖無法具體的表明，但從社會結構和文化推進的過程兩方面觀察，便不難知道。並且藝術是發端於戀愛，藝術的情緒，即愛的情緒，所以畫家卜雷冬 Jules-Breton 說：「在自然界中找出美的奧秘的，就是『戀愛』。C'est l'amour, dans la nature, trouve le secret des beautés esthétiques.

法國一個屬於經驗實證派的哲學家納樂 O. Lalo。在他的美與性的本能 La Beauté et l'Instinct Seruel 一書中，積極證明美與愛同是出於性的本能。「人是戀愛動物，L'homme est l'animal erotique 這句話以歷史的眼光分析起來，決不是一句荒唐的成語。原始社會的人類曾經把男女兩性的生殖器官若神明，形成拜性的宗教，奉性的器官當做超自然的，以及中世紀的修道士以兩性為污穢下賤，這都是幼稚可笑的笑見解。

但「戀愛」是神聖的，因為人類是戀愛動物，因為戀愛與種族繁殖有極大的關係，又因為戀愛是一切人生向上的出發點。達爾文把生物進化的原理分為自然淘汰，人為淘汰，與兩性淘汰三種，可見兩性對於生物的進化有極大的意義。兩性淘汰在人類和其他生物中都是顯而易見的事實，動植物和人類都是以美為互相吸

引的媒介。植物有各種美麗的花卉，動物有各種光彩奪目的羽毛，人類有各種身體的自然美，和人爲的裝飾美，都是以美爲吸引異性的工具。勞倫斯 Lawrence 在其所著性對愛一文中，是根本否認這一說的，他舉了實例，但我覺得他的主張還不足以打破達爾文的『兩性淘汰說』。性既與生物進化有這麼一個息息相關的因緣，那末可見孟聖人勸齊宣王與百姓一同好色，到底不失爲聖人的態度。『王如好色，與百姓同之，於王何有？』（見孟子）

孟聖人勸齊宣王與百姓一同好色的理由，萊者在美的哲學第九章中已經說明了，讀者可以參看，此處恕不再談。現在要研究的是性煩悶的來源，和解除這種煩悶的方法。要研究解除煩悶的方法，不得不先研究煩悶的來源。性的煩悶是青年許多煩悶中最顯著的一種，牠發生的原因，是因人都有『性的本能。』(Sexual instinct) 有了這個本能，才發生戀愛的要求，——即追逐異性的要求。異性的追逐，實在是一種『生理的需要』，在需要時若能得到相當的滿足，當然是幸福的生活，若得不到相當的滿足，便發生痛苦和煩悶，這即是佛家所謂『求不得苦。』行爲心理學者華村氏 Watson 根本不承認什麼『本能』。若人類果無一切本能，那末，戀愛一事就不能歸之於性的本能了。但本能與先天的遺傳關係極切，如果遺傳的學說不能根本推翻，那末，本能的在，也將無法否認。華村氏爲什麼反對本能，他說了許多理由，他的要旨，即是以『教養的習慣』，代替『遺傳的稟賦』。教養與環境的勢力當然不可忽視，不過說戀愛完全是起於撫摸的習慣，絕對沒有性的本能之存在，這句話不免近於武斷。

男女感覺性的興趣，據多數學者的意見，大約是在八歲的左右，性的本能要在這個年齡，才逐漸的顯著。性慾是怎樣來的呢？佛羅德Freud說男性對女性發生性的衝動，是因為男性在小時常常吃娘的奶，在娘的懷抱中吃奶，可以感覺到性的愉快。不過我們要問女性對男性的戀愛是怎麼發生的呢？難道是因她小時吃母親的奶而感覺到性的愉快嗎？可見佛羅德雖然是一個很有經驗的析心術家，也正和華村一般，都高興說幾句過火的笑話。

無論何種「本能」，只要使用得當，都是好的。性的本能之要求滿足，正如飢餓之要求飲食。所以墨古獨W. McDougall說：「每一種本能都是心物能力的源泉，這種源泉，足以扶助我們身心的發展。」（McDougall: Social Psychology, P. 899）性的本能和其他的本能一樣，實在是心物能力的源泉，也實在是扶助我們身心的發展。也許牠的力量，在許多本能中是最偉大的一種。賀川豐彥在他著的戀愛之力一文中說的很對，他說：「惟有戀愛才是提高人類的鎖匙，惟有戀愛才是改造人類唯一的工具。所以蔑視戀愛的人，是人類極大的叛逆者和冒瀆者。」我對於他的話十二分的同情，我覺得整個人類的問題，不外「麵包」與「戀愛」，全部人類的文化史，不過一麵包與戀愛史而已。民生問題除了吃飯生殖以外，沒有比這更重要的了。中國學者從來沒有忽視這兩個問題，大家對於「食色性也」，「飲食男女人之大欲存焉」的學說，不敢加以反駁。禮記昏義篇說：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。」匡衡說：「妃匹之際，生民之始，萬福之源。……」這些說法，無非是證明易經繫辭所謂「男女媾精萬物化生」兩句話的正

確，也即是證明許多生物的繁殖，都是由於交精作用，而交精作用，又純粹出於兩性愛。足見兩性愛是一切創化的根源，和一切文化的起點。當人類兩性調和的時候，便是社會安定的時候。所謂治平之世，無非是指當時的人民對於飲食男女之慾，有相當的滿足。若在性愛上沒有滿足，其痛苦也不遜於飢餓。『不論你哲學家怎樣去想，這世間的劇場，此刻還是由飢餓與戀愛演成的。』這是謝勒(Scheler)告訴我們的，我們可以否認這個顯明的事實嗎？

最奇怪的，就是大家只知道盡力解決麵包問題，少有人盡力解決戀愛問題。尤其是在今日之中國，對於全國青年『性』的煩悶，沒有人設法解除。所以在男性方面，都是吟着：『彼澤之坡，有蒲與荷，有美一人，傷如之何！寐寤無爲，涕泗滂沱。』在女性方面也長吟着：『焉得諶草？言樹之背，願言思伯，使我心痛！』未婚者，戀愛不得其道。或勉強壓抑，以致精神變態，心理反常。已婚者，夫婦不能和諧，或強勉同居，以致家庭不睦、反唇相譏。社交尚不公開，兩性殊多隔閡，於是性慾橫流，手淫、宿娼、強姦、逃婚、情死……種種醜態，層出不窮，稍一留心社會新聞，總覺得滿紙都是社會罪惡的暴露。在這般光怪陸離，事事反常的環境中，怎能陶鑄青年的偉大人格？在這般烏煙瘴氣，一榻糊塗的社會中，怎能解脫青年兩性的煩悶？青年一批一批的墮落，一批一批的自殺、推原禍始，實由於教育失敗，指導無人，以致大家掣動亂繩，自投陷阱。爲列舉解脫兩性煩悶的方案起見，先將兩性煩悶原因具體的列舉如左。

兩性煩悶的原因

1. 性教育的缺乏——
 - (一) 父母不指導
 - (二) 教師不指導
2. 男女社交不公開
3. 禮教的壓迫
4. 不懂婚姻的意義
5. 不懂戀愛的意義
6. 不自然的壓抑
7. 兩性隔膜
8. 學校生活不愉快

兩性煩悶的原因既然知道了，現在要研究解脫的方法。手淫與宿娼都不是正當的發洩，手淫最易使神經衰弱，娼妓有梅毒，宿娼不但有傳染梅毒的危險，且有損自己 and 婦女的人格，實為道德所不容。性慾是不容易控制的一種衝動，讓牠橫流，固屬不對，極端壓抑，也有危險。壓抑過甚，精神容易反常，治性猶如治水，只可疏，不可塞。疏則通暢，塞則橫流。疏即是「超化」，Sublimation 塞即是「壓抑」，repression 心理學家所謂「超化」，是將性的本能，由性的活動移到其他非性的精神活動，換言之，就是把性的情緒，和性的興趣，寄托到別種精神活動上去，而相忘於無形。拿別種興趣來代替性的性趣，不是死死的壓抑，乃是替代的本能另闢一條新的出路。要達到這新的出路，須注意左列幾種不同的門徑。

(一)運動 逸興淫有因果關係，這是古人都知道的，不過古人說不出所以然的理由，爲什麼會容易發生淫念？近代因着生理學與心理學的進步，才知道性慾的發生，有時候是因爲我們身體上藏有許多「餘力」，*Surplus energy*。如果不把這些「餘力」利用在旁的事上，牠就會在我們身上作怪，——就會扶助精虫和卵子的活動，增進性慾的狂熱。等到性慾的烈火被餘力燃燒着以後，就如同烈馬無韁，很難控制。運動是消費餘力的，所以常常運動的人，多半富有自持的力量，性慾不會時常發生，即發生也不難控制。比方各種球賽跑，競船，拳術，舞劍，游泳，騎馬，……都是很好的運動。一方面可以強健身體，一方面可以消費餘力以調節性慾的衝動。越好運動的青年，越不感覺性的煩悶。

(二)藝術 藝術的範圍很廣，詩歌，音樂，繪畫，彫刻，都是藝術。這種藝術，都是怡情性的工具。當一個青年感覺孤寂無聊的時候，最容易引起性的衝動。越孤寂，越感覺性慾的侵襲；旅客需要娼妓，無非是「閒居爲不善」的表示。青年要打破性的煩悶，第一要打破孤寂的環境，第二不可貪閒暇的安逸。即在無工作時，也當找些消遣的玩意兒，藝術即是人生消遣的活寶貝，有了這個寶貝，雖閒居獨處，不致意馬心猿。或讀詩，或繪畫，或彈琴，或看名家的小說，都可以慰藉我們的孤寂，興奮向上的精神。只有寄情於創造的藝術中，才可以養活一團春氣。不過這都是指健康的藝術而言，至於那些頹廢的小說，淫靡的詩辭，肉麻的跳舞，以及春宮式的裸體照片，不但不能解脫青年的煩悶，反足以引起性的煩悶。這一類頹廢淫靡的東西，根本夠不上稱藝術，可惜中國現在號稱藝術家的作品，一大部都是這些肉感誘惑的東西。爲父母和教師

的，應該選擇健康的藝術，以供青年的鑒賞，不可讓青年沉醉於那些肉感淫蕩的藝術中。

(三) 社交公開 「我們知道女子是男子最可愛的目的物，正如男子是女子最感興趣的目的物一樣。」
Nous trouvons ainsi que la femme est l'objet le plus aimable pour l'homme, et l'homme celui qui interesse le plus la femme. (Talo: La Beauté et l'Instinct Sexual.) 男性追逐女性，女性追逐男性，這是天賦的本能，這種本能是無法消滅的，根本消滅，也不是人類的幸福。心理學者墨古獨告警我們：「本能的擾毀，即種族的滅亡。」(McDougall: Social Psychology, P. 405)

墨古獨在他的社會心理性的本能一章中也說過，男女在幼年時代，應該彼此時常接觸，「兩性的分離」(Segregation of sexes 住養成性的)『誤用』(Perversion 如手淫，同性愛等，因為越分離，好奇心越大。男性對女性常起不可思議的幻想，女性也對男性常起不可思議的幻想，男女越隔絕，相思越利害。性的煩悶也更多，如果男女社交公開，在小時就養成互相尊敬的習慣，將來成年的時候，男子決不會把女子單看為一個滿足性慾的機器，必定能夠尊重女子的人格，所以男女社交公開，至少有四種利益：(甲)調和兩性。使男女雙方沒有隔膜，互相了解，互相尊敬。(二)打破男女界限，減少兩性的好奇心。(三)打破兩性獨處的孤寂，使枯燥的生活，變為愉快的生活。(四)滿足兩性互相戀慕的慾望，打破「一日不見如三月兮」的相思苦。社交若不公開，男女沒有機會交接，彼此必定有「未見君子，憂心靡靡」的感慨。若男女常有機會見面，彼此又必有「既見君子，云胡不喜？」的樂趣。

也許頭腦陳腐絕對不懂兩性心理的冬烘先生，會大聲疾呼的說：「男女授受不親是古禮呀！」「男女不可雜坐呀！男主外，女主內呀！」我們對於這些陳腐的呼聲，應皆嗤之以鼻。我記得有一天和一個朋友在中央大學校園中散步，在一張長的靠背椅子的後面，看見粉筆寫的一行字：「沒有女朋友，一個人坐在這裏有什麼意義？」這句話可以代表全世界男青年的心理，男子有這種性的要求，女子當然不是例外，不過女子的性情比男子沉靜，她的要求是潛藏在內心，不是露在外面，安知她不是刻着一行：「沒有男朋友一個人坐在這裏有什麼意義？」在她那心的深處呢？可見不主張男女社交公開，實在是「拂人之性」，但在男女社交從來不公開的社會，一旦實行公開，如果沒有好人指導，當然會發生流弊，負這指導責任的人，即是家庭的父母，學校的教師，和社會的先覺，尤其是學校的男女訓育員應該負責。現在男女青年在學校裏常鬧着什麼「同性愛」「手淫」等不規則的把戲，這可說是訓育員滿職的結果，如果訓育員了解青年兩性的心理，好好指導提倡男女社交公開，決不會逼成性的煩悶，與性慾的橫流。「同性愛」「手淫」這一類性的「誤用」，也可以避免。

一個好的訓育員，能負這種責任的，必須注意左列的幾件事：

1. 多研究青年心理學。
2. 多研究性的教育學，利用適當的時間，對學生實驗性的知識。
3. 多研究戀愛及婚姻問題，指導學生怎樣戀愛和怎樣結婚，（戀愛雖是極自然的事，確非有先進指導不

可，)著者前年在廣州某大學講演，有一次該校全體女學生請我專為她們講演兩性問題，她們不許男同學旁聽，講完以後，她們差不多每一位提出了戀愛與結婚的問題，要我答覆。我很佩服她們的勇氣，同時十二分感覺到全國學校當局對於青年的戀愛與結婚問題是何等的忽視！而全國男女青年對於這個問題要求徹底的了解，又是何等的迫切！如果一個學校只知道教學生怎樣作文，怎樣證幾何，不指導學生怎樣戀愛，和怎樣結婚，這個學校的使命當然沒有完成。

4. 如果是男女同校，訓育員應每星期六舉行男女同樂會或茶話會一次，每一月舉行野外旅行一次或兩次，叫男女青年在一塊兒彼此談天，學習交際，養成互相尊敬的習慣。如果不是男女同校，在男校方面就應該和女校聯絡，舉行擴大同樂會，或擴大旅行團，由兩校訓育員指導一切。

5. 訓育員應利用課餘的時間，開特別講演會，召集男女學生，對他們講演「婚姻的意義」，「戀愛的神聖」，「理想的家庭生活」，「育嬰常識」，「兩性的生理及其衛生」，「男女社交應有的態度」等題目，如訓育員自嫌經驗不足，也可以請其他的教員，或校外的專家輪流講演。

以上這五項是任何訓育員——尤其中等學校的訓育員——應該注意的。現在一班訓育員所同患的毛病，即是思想陳腐，祇知道壓迫學生，天天以威嚇的態度叫學生「莫這樣」，「莫那樣」，這種教育我無以名之，只好名之曰「莫的教育。」在這「莫的教育」之下，青年性的煩悶當然是無法解脫，要解脫青年兩性的煩悶，先要打破「莫的教育。」

讀者當中，也許有許多人會這樣想：「男女社交公開與其說可以解脫性的煩悶，毋甯說反足以引起性的煩悶，——甚至性的罪惡，和人生的悲劇。因為異性的吸引力有如磁石一般，兩異越接觸，越容易引起性的衝動，一個好好的女子，在沒有和許多男性交接的時候，必定有一個清潔而愉快的心，一旦和男性接觸，難免想入非非，夜長多夢，發生「盛年處芳室，終夜起長嘆」的苦痛。同樣在男子方面也是一樣，若常和女性交際，性的激刺必非常利害，天天「云誰之思？美孟姜矣」，於是今日「期我乎桑中」明日「贈之以芍藥」，其結果必是巫山洛水，輾轉相思，情海難填，愛濤洶湧，迷離徜徉，身心兩傷，病入膏肓，不可救藥。倘使兩性離隔，既不致互相吸引，煩悶自無從發生，舉一個明顯的例子。若少年維特，Werther 不是在公開的社交中遇見了綠蒂 Lotte 又何致為綠蒂而自殺。綠蒂在未認識維特以前，已經有阿耳伯 Albert 做她的愛人，她倆情聯意結，愉快異常，只因社交公開撞識了維特，使維特一見傾心，發生狂愛，維特為情而死，她也終身感傷，這場悲劇，不是社交公開的惡果嗎？前車可鑒，中國人又何苦重蹈西洋人的覆轍？」

拿維特的故事反對社交公開，不但是因噎廢食，並且不合「理論」，比方有一個人前天晚上在朋友家宴會回來，次日就死了，我們可以就因此得一結論說：凡在朋友家宴會的人，次日都不免一死嗎？維特是為戀愛而死的，我們可以說「凡戀愛者必死」嗎？中西男女在過去絕對沒有公開的社交，嫂叔尚且不通問，更應該全國男貞女潔，為甚麼社會上犯姦淫的男女反這麼多？天地間無論何事何物，越隱藏祕密，越足以引起好奇心，而越使人追逐。越公開，越易使彼此相忘於無形。設有一兒藏一物於衣袋中曰：我有奇物，但不許舉

兒探示，羣兒必爭奪不已，不至出而示之不止。若最初不深藏諸衣裳，而置諸掌上，則觀者恐將視若無睹，男女兩性又何獨不然？

著者再以某朋友的經驗為例證，某朋友做學生的時候，若一個星期中不和女朋友見面談天，便如癩猴失樹，坐臥不安，煩悶叢生，憂心如醉。若一星期以內有機會和女朋友談談，便覺精神愉快，如坐春風。他在外國鮮居數年，絲毫不感覺性的煩悶，就是因外國男女學生社交公開，他常有機會和她們接近，他很感激那些外國的女同學，尤其是Faith 梅白兒，Mable 蓮麗 Lilian 和 Mary。她們或者和他在河中划船，或者在公園散步，或者在茶店裏茶話，或者在書房裏論學，這種友誼的交際，和純精神的愛慕，我相信在男女青年雙方的人格學識和品性的發展上，都有不可思議的神效。所以墨古獨教授說：『在兒童與青年的遊戲中——跳舞與同樂會，兩性參雜在一塊兒，能給青年以莫大的愉快，並且還能增進他們身心的精力。』(McDougall: Social Psychology, P. 401)

運動，藝術，以及社交公開三項，足以打破性的煩悶，已如上述，不過還有一點要注意。就是男女兩性彼此交際的時候，千萬不可存一種結婚的心理。交際是一樁事，結婚是另一樁事，如果男女初次會面，就彼此存着結婚的觀念，這是很不對的。婚姻須經過長時間的友誼，決不是一見即可視對方為匹偶，若大家不把友誼與結婚的界限分清，那末，社交公開非徒無益，而且有害。只有基於友誼觀念的社交，才可以解脫兩性的煩悶。

著者所貢獻小小的意見，是根據現代心理學的主張，和許多男女朋友的經驗，凡感覺性的煩悶的青年朋友，不妨依照本文所提議的方案嘗試一番，也許可以減少許多精神上的痛苦。

參考書

- W. McDougall: An Introduction to Social Psychology. Pp. 385—394
- A. Moll: Untersuchungen u. d. Ibdido Sexualis.
- Havelock Ellis: The Psychology of Sex.
- J. E. Watson: The Ways of Behaviorism, ch. II,
- Frend: Three Contributions to the Sexual Theory.
- A. G. Jansley: The New Psychology and Its Relation to Life, Pp. 245—270
- G. Lalo: La Beauté et L'instinct Sexuel.

質問陳獨秀君

(這封信是在民國十六年清黨以前寫的)

獨秀先生：

一時不能面談，只好暫時通訊。先生在近幾年中努力著述，指導青年，一片熱忱，實深佩服！慶譽會拜讀大著，對於先生的主張，有許多懷疑的地方，現在列舉出來，務望逐條答覆。在未舉出疑問以前，有當聲明者數事。第一，我這次通訊的動機，完全是尋求「真理」，絕非基於黨系的偏見。第二我是與先生個人作學術上的談話，因我相信凡事都當以學理解決；要經得學理上的洗練的，才算真真理。我完全是以科學的態度與先生討論問題，決不是攻擊先生個人，這是我所要特別聲明的。

現在把我的疑問列舉於左：

(一)共產主義在今日的中國是否有實現的可能。依我看來，現在的中國，萬夠不上談共產。我不是反對共產。共產主義，也不是新奇可怪的東西，希臘哲人伯拉圖在兩千年前就鼓吹了。(見共和國)不但不反對，并相信共產主義是最高的經濟理想，若能把他完全實現起來，那末，這個有情世間，便是天國了，也便是孔子之所謂大同世界了，爲什麼我說現在的中國，够不上談共產？一因馬克斯的共產主義，是對針資本主義國家裏面生產過剩與分配不均的病癥而發的。在生產過剩，和分配不均的工業國家裏面，當然有實行共產的可能。至如今日的中國，除幾個洋資本勢力所籠罩的租界以外，還是一整個的農業國家，也還是在手工業時

代。在這種環境之下，貧富的階級，遠不如西方社會之懸殊；嚴格地講起來，中國的社會，就是『一個大貧民窟』都是『窮光蛋』。所謂地主與企業家，比起西方資本家來，還是算貧。這就是孫中山先生所謂小貧。其他全無產業的，就叫大貧。這樣看來，中國目前的毛病，不是生產過剩，和資本集中，乃是工業幼稚，和生產落後。我們目前解決民生問題的要着，是盡力發達生業；在生產還沒有充分發達的時候，要來共產，必定終歸失敗。蘇俄的工業，雖迫不上英美，却遠勝於中國；尚且不能共產。到一九二一年，便採用了『新經濟政策』。現在蘇俄的經濟制度，是建築在一種『國家社會主義』上，而不是建築在『馬克斯的共產主義』上。在蘇俄還不能實現的共產主義，又怎能行之於中國？并且共產主義，以『各盡所能』，和『各取所需』兩大原則為根本。這種高尚的理想主義，當然要以普通一班民衆的教育為中心。假如民衆的教育落後，只有貧困利己的私心，不負共同生產的責任；換言之，他們只能各取所需，不能各盡所能。共產主義的實施，不僅是民衆當有良好的教育，還當有良好的道德。今日中國的民智民德，都非常墮落，急待提高；在沒有提高以前，我以為無法共產。

不錯！先生也可以和其他的共產黨員一樣回答我說：『我們共產黨，并不要馬上就實行共產；共產是我們最後的目標。在第一個時期，我們不過激起勞動階級的自覺，而同時提高勞動者的生活罷了。所以現在是宣傳共產時代，不是實行共產時代，請不必慮！』如果先生承認目前不要共產，那末，所謂提倡勞工生活等等，純粹是國民黨的主張，與三民主義原無二致。為什麼共產黨員，外面掛着國民黨的招牌。裏面偏賣着共

產黨的九散？不僅如此，湖南湖北的共產黨員，在青天白日旗幟之下，居然一味排斥純正的國民黨員，和服從三民主義的忠實份子，「打倒蔣介石」一類的口號，難道不是共產黨喊出來的嗎？既承認現在無共產的可能，當然只有三民主義一條大路可走，爲什麼共產黨又以三民主義爲不澈底，而同時盡力排斥非共系的黨份子呢？雖然先生在與汪精衛先生宣言中聲明：「中國共產黨堅決的承認中國國民黨及國民黨的三民主義，在中國革命中有毫無疑義的需要，只有不願意中國革命向前進展的人，才想打倒國民黨，才想打倒三民主義。中國共產黨，無論如何錯誤，也不至於主張打倒自己的友黨。……」然在事實上，共產黨却無一天不是想把國民黨挾持在自己肘腋之下，而肆其操縱之能事。箝制國民黨的輿論，（如長沙共產黨封閉民國日報是），排擠三民主義的信徒，（如武漢共產黨壓迫黃埔學生是）。誣陷總理生平所最信任的同志，（如汪精衛蔣中正同志是。）以上種種，難道還不是共產黨要打倒國民黨和三民主義的鐵證嗎？先生對此，又怎樣講？願請教者一。

（二）馬克斯學說如「階級鬥爭」，「唯物史觀」，和「贏餘價值」等，業經多數學者批評，實非健全的理論。孫總理對於馬克斯學說，也不滿意，在民生主義第一講中，言之頗詳。總理反對「唯物史觀」馬克斯以「物質」爲歷史的重心，以爲一切政治法律 and 宗教等，無不受經濟勢力的支配。惟物質的人生，才是真實的人生。總理的見解，與美國威廉氏相同；以爲歷史的重心，是「社會問題」，不是「物質」。所謂社會問題，即是生存問題；古今人類的努力，都是求解決自己的生存問題。生存雖不能離開物質，但物質絕對不

是生存唯一的條件。人類生活，是精神與物質的總和。精神的慾望，與物質的慾望，都須有相當的滿足。所以精神生活，與物質生活，都包括在生存問題以內。決不能拿「物質」去解釋一切生存問題。麪包問題——經濟問題——在人類生存上佔很重要的位置，這固無庸諱言；但麪包問題，是不是世間唯一無二的問題呢？難道麪包問題解決了，使一切問題都解決了嗎？肉體方面，沒有衣食的供給，固然痛苦；精神方面若沒有美術與宗教等慰藉，難道就沒有痛苦嗎？世間確有許多人有物質上的享受很圓滿，而精神方面很感痛苦的。比方男女戀愛不遂，因精神痛苦而自殺的，豈不是很多嗎？試問這種精神上的痛苦，是不是空麪包問題可以解決的？美術與宗教，都是滿足精神生活的工具；兩者都不是物質的。如果人類都和陳先生一樣，迷信馬克思的「唯物史觀」，把人類當做消麵包的機械，而否認一切精神生活，排斥理想的人生觀；那末，人類的的生活，與牛馬沒有兩樣。人生還有什麼意義和價值之可言？共產黨加入國民黨合作，無非是表示服從三民主義。總理的三民主義，不但不具出發於物質主義，且對於馬克思的唯物史觀，極端排斥。為什麼現在的共產黨員加入國民黨以後仍然大鼓吹其唯物史觀？身為一黨領袖的陳先生不僅不加制止，又從而潛導倡導之，誠令人百思不得其解，此願請教者二。

(三)馬克思以過去的人類史，是一部階級戰爭史。如主人和奴僕的戰爭，地主和農奴的戰爭，貴族和平民的戰爭，凡社會上形成壓迫者與被壓迫者兩階級時，便免不了階級戰爭。照馬克思及馬克思信徒看來，階級戰爭，是社會進化所不可少的歷程；彷彿沒有階級戰爭，便沒有進化了。總理指出歐美社會進化的原因，

在經濟方面有四，都與階級戰爭無甚關係。比方「工業的改良」，「運輸與交通機關收歸公有」，「直接徵稅」，和「分配的社會化」，都是經濟進化，和社會進化的四大原因。總理說：「社會之所以有進化，是由於社會上大多數的經濟利益相調和，不是由於社會上大多數的經濟利益有衝突。……人類求生存，才是社會進化的原因；階級戰爭，不是社會進化的原因。階級戰爭，是社會進化的時候，所發生的一種病症。……馬克斯研究社會問題所有的心得，祇見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理；所以馬克斯只可說是一個社會病理家，不能說是一個社會生理家。」（見民生主義第一講）我認定總理的批評，非常中肯。爲什麼共產黨員偏要在今日無階級的中國，造出一個階級戰爭的病症？此願請教者三。

以上三點，務請詳明答覆，此外如無產階級專政等問題，也有辯論的價值，現因限於篇幅，暫不提出質問。若陳先生無回滿答覆時，則請馬上宣告解散共產黨立即停止一切馬克斯共產主義的宣傳，以免遺誤國家，嫁禍民衆。現在青年之附和馬克斯主義，多係盲從，不但昧於中國的國情，而且不明進化的原理。侈談共產，信口雌黃，流失敗壞，伊於胡底，倘不及早挽救，不免國破家亡。先生一黨之魁，以後發言，務宜慎重。古人有「毋以學說殺天下後世」之戒，此語殊不可忘！先生尤當細玩！

近代自由性交論發生的原因

有一天我的朋友某君，送一份長沙某報給我，他說：「這上面有幾篇鼓吹自由性交的文章，很有趣味，請你看。」……其實，自由性交在一部分青年中，久已由「鼓吹時期」，進到「實行時期」了；并且不但在萬象維新的長沙有人鼓吹，在其他所謂文化的中心點、和教育先進之區，何嘗沒有人鼓吹？總之，「自由性交」的思潮，姑不論好壞，總算是近代青年中一種有勢力的主義。我認爲這種思潮，不僅是青年目前的生死存亡問題，乃是中國文化的生死存亡問題。不錯，「自由性交」一名詞，英文叫(Free Sexual Inter-course)，這種思想，不是中國青年所獨有。但爲什麼這種思想 在這時候如此受一班青年的歡迎？這思想將來普及乃至於實行以後，究竟有什麼結果？這兩大問題，是我們大衆——尤其是好談文化的人——所應注意的，現在引述如次：

要分析這種思想發生的原因，不是一篇短的論文可以了事的；因爲原因非常複雜。現爲節省讀者的時間起見，簡單地列舉幾個最大的原因如左：

(一)舊禮教的反響 純正的禮與教，總多少包含些倫理的觀念，原無反對的餘地，若把「禮」看做一種「禮儀 Courtesy or Manner，誰也當承認「禮儀」是社交上應有的東西。若把「教」看做一種「教育」或「教訓」，也沒有什麼了不得的地方；只要是良好的「教育」，或良好的「教訓」，不但不可打破，倒要

提倡才對。可惜今日我們之所謂「禮教」，全不是這回事。現在中國的「禮教」，確是壓抑女權，和擁護特殊階級的利器，確是封建制度的遺跡，也確有修正的必要。男女兩性間因受禮教的壓迫和蹂躪，絕對不能有公開的社交；「男女授受不親」，和「男主外女主內」……各種片面的遺規，都是些戕賊青年的東西。由這壞禮教所產生的壞制度，如「父母包辦婚姻」等，更叫男女青年精神痛苦。性的生活，既因禮教而遭這般重大的打擊，那末，今日青年性慾橫流，乃是勢所難免的反響；正所謂「壓力越大，反動越強。」

(一) 側重「本能」的流弊 近來幾位談「心理學」的先生們，迷信美國華特森 *Watson* 的「行為主義」*Behaviourism*，已經無行中給了青年們幾許錯誤的暗示。又加上幾位「一知半解」的哲學先生們，整天站在男女青年面前公開地呼喊着：「性慾不過是『本能』*Instinct*，凡是本能，都須任牠發展，不當受絲毫的限制。」那知道此說所生的流弊，便是變相的縱慾主義？我好幾次聽着由法國回來的先生們說：「有什麼真潔問題？男女性交一度，正如小便一般，並不是什麼了不得的事。」我有一天又聽見一位鼎鼎有名的哲學教員，在大庭廣衆中告訴學生說：「我是相信自由性交的，根本反對一夫一妻制。……」在這新舊過渡時代，正是一班青年「徘徊歧路莫知所之」的時候，還加上些「行為派心理學家」的武斷，和「縱慾主義」者的鼓吹，怎能不叫青年如狂如醉地高唱着自由性交的新調？（我非否認行為派心理學的全部，但我只認以行為 *Behaviour* 來解釋心理，是研究方法之一種；決不信人們的心理現象，可以用研究動物心理的同一方式去解釋一切。最近羅素 *B. Russell* 有「篤批評「行為主義」的論文，讀者可參看。）

(三)誤解達爾文進化論的結果 不錯！達爾文承認人類是由禽獸進化而來，但這不是說：『現在我們人類，就是禽獸。』可惜有些人誤解達爾文的學說，以為現在的我們，都是禽獸，於是把『人格』歸納於『獸格』之中，而自列於禽獸。以『放縱』為率性，以『卑劣』為本能，以『自持』Self-control為不經，以『亂交』為博愛。其所以弄到這般地步的原因，全是基於『人即禽獸』的一念。我記得某一天有一個青年對某學者說：『若我們一旦實行自由性交，那末，我們和狗子有什麼兩樣呢？』某學者的回答真妙極了！他回答說：『按照達爾文的生物進化論，我們人類與禽獸是共一個祖宗；換一句話，我們也就是禽獸，又何必斤斤於『人』『狗』之分？還有一次某學者在湖南通俗教育館講演，登台開口頭一句便說：『人類自有史以來，只有達爾文說了一句真話；那句真話是什麼？即『人們是禽獸。』這句話確實是很對的。……』當時我在場，可惜沒有和他討論這個問題。不過當時我自己對自己說：『唉！達爾文真不幸！若達爾文今日知道中國人會如此地誤解他的進化論他一定會號天痛哭哩！』平心而論，『人們是禽獸』，是中國人的新進化論，絕對不是達爾文的進化論；達爾文從來沒有承認他自己是一隻狗。人們既願自躋於犬狗之林，又何自由性交之不可？

(四)工業社會的變遷 我雖不完全相信馬克斯的『經濟決定論』Economic Determinism，却承認社會生活，多少要受經濟的支配。社會的變遷有時候——離不常常——確是因經濟的變遷。在農業社會中，一班人的家庭生活，和工業社會中的家庭生活，完全是兩樣。在農業社會中，家庭生活，是儉樸的，夫婦間精

合其穩固的；貞操的觀念，是堅強的；男女交際的機會，是稀罕的。反之，在工業社會中，家庭生活，日趨於奢侈了；夫婦關係，日趨於鬆放了；貞操的觀念，日趨於薄弱了；男女交際的機會，日趨於繁多了；爲什麼呢？因爲工業發達以後，物質文明，逐漸增高，人們的慾求，也逐漸擴大；加以男女同廠作工，交際的機會既多，苟合自所不免，因此離婚的案件，層出不窮，家庭的根基，遂以搖動。單就離婚一項而論，美國在一九〇五年，有六萬八千件之多；在華盛頓 Washington 俄爾岡 Oregon 和蒙達納 Montana 諸州，每五組結婚中有一組離婚。并且都市的離婚率，高於鄉村的離婚率；可見在工業化的社會中，家庭生活，已根本動搖了；自由性文的傾向，也逐漸地顯明了。中國雖還沒有『工業化』 Industrialized，却有『工業化』的趨勢；在這時候一班人對於婚姻制度終免不了要懷疑。換言之，對於自由性交的主張，終免不了要想到。

(五)個人主義的發達 個人主義 Individualism 自文藝復興宗教改革以來，中經法蘭西的大革命，一直到现在，一天一天地發達起來了。教會的威權，既一落千丈，從前帶着宗教式的專制家庭，也隨着崩壞了。普通一班人都把婚姻當做私的契約，一雌一合，男女有絕對的自由；不僅教會的儀式，難以束縛他們，即國家的法律，也無從限制。并且個人主義發達到極端的時候，人們的私慾就擴充到無限大了。私慾既盛，社會中各分子只盡量去滿足他和她的私慾，什麼都可以不顧。在這以個人爲中心的社會裏面，大家不論在什麼事上，都是貪圖方便。講到滿足性慾一方面，當然沒有比『自由性交』再方便的了。所以在個人主義發達的

社會中，來談「自由性交」，極容易得着大多數人的附和。西方物質文明輸入中國以後，中國人的個人主義發達的很快，這是可注意的一樁事。物質文明，我們自然應該歡迎，隨着物質文明而來的個人主義，是不是應該歡迎的，這又是一個大問題了。

怪哉所謂自由性交論者之學理根據

主張自由性交的人，正如主張無政府主義或國家主義的人一樣，並不是完全沒有學理的根據，恐怕自由性交一說，在學理上的根據，還頗充分。我們若有誠心求真理，便不可稍有成見，凡事當以批評和研究的態度，從學理上去求解決。如果一種主義完全受不得學理的試驗，便不成其為主義了。自由性交，到底是不是一種主義，全看牠在學理上的根據是怎樣。依我個人看來，有人擁護自由性交論，覺得比擁護馬克斯主義還容易些，因為他們把下列的幾個理由，做學理的根據。

(1) 心理學的根據 告子說：「食色性也」，這就是講色和食一樣，都是人們所同具的「天性。」(即本能 *instinct*) 告子這句話。經最近心理學家的證明，更加有價值。一般心理學家，大概都承認「性的本能」 *sexual instinct* 正和其他的「本能」一樣，都不是壞的。英國心理學家赫德飛耳 *H. A. Haddfield* 說過：「每個本能，都是趨向一個生物上的目的；如逃跑是為的要保護自己，性交是為的要繁殖子嗣。……」 *Each instinct is directed towards a certain biological end: flight towards self-preservation; sex towards reproduction; (見心理奧道德十四版) 性交既是人們的本能，就當把這本能練習，叫達發達；要達到這個目的，最好是實行自由性交。并且心理學又告訴我們，性的本能，須任牠尋一條出路，不可把牠壓抑。赫德飛耳也說過「本能」經壓抑，便將發生神經病。」 *When repressed the instincts may give**

rise to nervous and moral diseases. (見同書十三版) 主張自由性交的，往往根據這個理由，去證明自由性交有實行的必要。

(2) 生理學的根據 不但從心理學一方面看，應當實行自由性交；即從生理學一方面看，也當如此。男女發生性的衝動，並不是老學究們所謂『淫念』，乃是生理構造上一種自然現象。男女發生性慾，是因男的精液，和女的卵子，已超過飽和的程度，非找一條出路不可。換言之，即是非排泄不可。所謂男女性交，實言之，即是男精女卵的排泄。這種排泄，正如納樂教授 Prof. Lalo 所說，是一種『生理上的需要。』Physiologique (Physiological necessity) 這樣看來，自由性交，不過是自由排泄而已。難道人們連排泄也不應該自由嗎？

(3) 哲學的根據 自由性交論者，在哲學方面所找的根據，恐怕是最強有力的一個。這個根據，是不是一個可靠的根據，暫且置之一論。但無論如何，總是相信自由性交的人所共同援引的公式。他們以為性交在原始時代，本是自由的，那時的人只知有母，不知有父，可見當時所謂婚姻，更無所謂固定的家庭。到後來變成農業社會，人民的生活一天一天地固定，婚姻制度，乃隨之而起，於是造成一些百操婦德……的禮教，箝制婦人，演成了一夫一妻的兩性專賣等制。到五百制行了許久以後，一班人和習成風，總以專賣為道德，自由性交為不道德。其實這不過人心為習俗所移罷了。他們以為天地間的事，本無所謂道德不道德，因『道德』與『不道德』兩觀念，都是『習俗』造成的；若大家在這時候，打破一切『習俗』如禮教等，而實行自

由性交，不到數十年，自由性交豈不將爲舉世所認爲千古不磨的『天經地義』嗎？關於此點，吾鄉兌烈譚公嗣同楊發最精。他說：『男女媾精，名之曰淫，此淫名也。淫名亦生民以來，沿習既久，名之不改，故皆習謂淫爲惡耳。向使生民之初，即相習以淫爲朝聘宴樂之鉅典，行之於朝廟，行之於都市，行之於稠人廣衆，如唐虞之長揖拜跪，兩性之抱腰接吻，沿習至今，亦孰知其惡者？乍名爲惡，即從而惡之矣。或謂男女之體，生於幽隱，人不恒見；然如世人行禮者光明昭著，爲人易聞易睹，故易謂淫爲惡耳。是視與淫，俱有幽顯之辨，果無善惡之辨矣。是使生民之初，不生其具於幽隱，而生於顯顯之上，舉目即見，將以淫爲相見禮矣，又何由知爲惡哉？』（見仁學）

主張自由性交的，既得看以上三個學理上的根據，自不難風靡一時，引起一大部分青年的信仰。然而此處所謂學理的根據，有的是指『性交』，並不是指『自由性交』。『性交』與『自由性交』是兩樁事，不可混爲一談。他也居然要把護擁『性交』的學理，拿來擁護『自由性交』，未免是『張冠李戴』罷！究竟自由性交可否實行？實行以後，對於文化有何影響？讀者想明白這一點，請讀下篇我的自由性交與文化一文。這篇論文，是根據人類學及歐美諸家，社會學立論，自信引證詳明，事實確切，可爲本題的最後解決。凡讀我自由性交論發生的原因及自由性交論之所謂哲學的根據二文的，非讀第三篇自由性交與文化不可。不然，讀者對於這個問題的答案，必定會發生許多誤會和曲解。

自由性交與文化

文化一名詞的意義，非常含混。英文 Culture 和 Civilization 兩字，可說是同意義，雖有人譯前者為文化，譯後者為文明，亦不易於區別。英美人對於這兩個字的用法，非常隨便；有時候用 Culture 有時候用 Civilization，都是增人羣的知識生活與道德生活而言。換言之，即是社會生活的「狀態」和「標準」。民族文化的高下，就是從那民族生活的「狀態」Condition 和「標準」Standard 而定。若「民族生活」（兼道德與知識兩種）的「狀態」好而其「標準」又高，自然算是「高級的文化」，反之，即是「低級的文化」。文化是「生活」的表現，這是我們所公認的。但「生活」又是怎樣來的呢？人類學 Anthropology，社會學 Sociology 和生物學 Biology 都已經再三地指示我們：生活是導源於「兩性」。因有 Sex 兩性，「才有」戀愛，「因有」戀愛，「才有」性交。「性交與文化的關係，是否密切，由此可想而知了。社會學家狄爾雷 J. Q. Dealey 說：「社會的基礎，必為兩性的。」The basis of Society must be Sexual 他又說：「性的滿足，乃是社會的需要。」Sexual Satisfaction is a Social Necessity（見他與瓦德 L. Ward 合著的 Text-Book of Sociology P. P. 115-123.）法國哲學者納樂 Prof. Lalo 更說的痛快：他大聲疾呼告訴我們：「人是戀愛動物。」L'homme est l'animal erotique 這樣看來，可見「男女居室」不僅是「人之大慾」也是「人之大倫」戀愛與性交，都是極神聖而極莊嚴的，沒有牠，便無所謂人類，更

無所謂文化了。所以狄爾雷教授說：「由最理智而最科學的見解看起來，性慾不論在何地常為世界上大生命的補丸，和至高無上與純潔絕倫的衝動。」A more rational and Scientific Stand-point Shows that the Sexual Passion, every-where and always, has been the great life-tonic of the world, the Sublimest and most exalted as well as the purest and noblest of impulses (見前書一百十四版) 總合以上各點，至少可得左列的幾個結論……

(甲) 兩性是社會的基礎。

(乙) 兩性是文化的根源。

(丙) 性慾是純潔而高尚的衝動。

(丁) 人是戀愛動物，戀愛與性交，都是社會的需要。

由左邊的四個結論又可以推得左列幾個定律：

(A) 反對戀愛，或以戀愛為羞恥，全是錯誤的思想。

(B) 勉強地壓抑性慾，或以性交為不道德，也全是錯誤的觀念。

但讀者在此處要特別注意，萬不可以戀愛性交經社會學家和哲學家的公認，便放縱起來，而大鼓吹其「自由性交主義」。『須知道』性的本能，『正和別的本能一樣，當『用之得法。』不是隨便可以亂用的。『吃飯』雖是一樁最正經而最必需的事，也常有『節制』Control和『選擇』Choice，決不能一次吃的大

多，也不能隨便遇着東西就亂吃起來，這是我們吃飯的普通「衛生律」。『若我們不遵守着，一定免不了生命的危險。』性交』也是一樣，也常有『節制』和『選擇』，『不是可以隨便的一樁事。戀愛可以自由，也應當自由；性交不可以自由，也不應當自由。因為自由性交，不但是男女兩人的關係，其影響於文化前途，關係太大，不容忽視。假使一旦實行自由性交，將發生以下五大流弊：

- 1, 破壞了家庭生活。
- 2, 縱慾主義盛行。
- 3, 花柳病蔓延。
- 4, 盛行姦姪，人口日減。
- 5, 人類文化的大衰敗。

以上五個流弊，最大的是第一個。因為家庭在文化中所居的地位極大，若一旦家庭破壞了，文化也隨之退化了。在『自由性交』的社會中，只有『亂婚』(Promiscuity)並無所謂一夫一妻的婚姻制度。一夫一妻的婚制既經破壞，那末，以夫婦為基礎的家庭，當然無法維持了。在亂婚情形之下，實行兒童公有，對於兒童的教育和培養，能否收得圓滿的效果，還是一個很叫人懷疑的問題。縱慾主義，在亂婚的社會中，當然會特別的盛行；盛行的結果，必致把人類生活弄到和獸類生活一樣。不但把人生的價值降低，即人生的意趣，也消滅了。獸類可自由性交，而人類不可；因人類生活，與獸類生活不同。照愛爾烏德 O. A. Ellwood

講，人類與獸類的生活，至少有九個異點：（一）獸類差不多都有「交尾期」Pairing Season，而人類沒有，（二）人類產兒的數目，比獸類少。（三）幼兒依賴父母養育的期間，人類比獸類長。（四）人類在本能有反對同一血族通婚的傾向，獸類無此觀念。（五）人類在求愛的時期中，喜用人為的裝飾；反之，獸類在交尾期中，只有天然的裝飾。（六）無論文明民族，或野蠻民族中，在新家庭成立的時候，必要得社會的習同。如宗教儀式，或結婚禮等都是新家庭成立的表示。（七）無論文明民族或野蠻民族，都重視婦女的貞節；已婚的婦人，更重貞節。（八）人類對於男女間的關係，總有些羞恥的觀念。（九）人類除肉慾以外，還有精神上的愛情，以結合男女。人類生活，既與獸類生活相隔如此的懸殊，怎麼可以把人類生活變為獸類生活？這是我們該注意的一點。

主張自由性交論者，大半相信原始社會中，是實行亂婚的，本來相信古代實行亂婚的人不在少數，如羅柏Sir John Lubbock，柏士德Post和斯賓塞 Spencer等，都以為古代曾經過「公妻」一個時代。但愛爾烏德 Elwood力闢此說。現在把愛氏的意見，照錄於次。

愛氏說：「現在我們先考察野蠻民族的情形，是否與以上各說相符合，然後再去批評各說。文化最低的人，不是北美印第安人，也不是非洲的黑人，却是些住在幽僻地方的人。那種人，他們是純任天然，不知耕種，不知利用自然界。例如南非好望角附近的野人Bushmen，澳洲的土人，菲利賓羣島及安得滿（Andaman）羣島的矮黑人Negritos，錫蘭島的威達士番（Veddars），以及南美的福葉安人（Fuegians）

以上各種人，除去澳洲土人以外，全行的是一夫一妻制，並且還有家庭。他們的一夫一妻制與父權時代的一夫一妻制不一樣。不過是偶合的一夫一妻制 (Pairing Monogamy)。有了子女，夫妻就可以常久同居，沒有子女也很容易分散。魏士德馬克著的人類婚姻史 (History of Human Marriage) 說，在野蠻民族中，決沒有亂婚的事。社會進步以後，反有亂婚的事。白種人常常到了未開化的民族中，破壞該種民族的家庭舊道德，在該時，最容易發生亂婚的事。所以亂婚這種景象，是變態的。例外的，並不是常態的，羅馬是文明古國，到了衰微的時候，男女的關係比野蠻人還要混亂。總之在十九世紀，文化最低的民族，全有一定的家庭生活，並且還有偶合的一夫一妻制。

取上古亂婚的臆說 考察高等動物和野蠻民族的情形而歸納之，再研究生物的及心理的各事實而演繹之，全都均證明出來，古代亂婚的臆說是謬誤的。現在總論之於下：

(一) 與人類相近的動物，如類人猿，沒有亂婚的情形。

(二) 現在和從前的野蠻民族全不見得有亂婚的情形。

(三) 考察上古經濟的狀況，也可以知道上古不能有亂婚的情形。在最古的時候，人類不能支配自然界，食物的供給不能豐足，所以住在一處的人民不能衆多。食物既然缺少，又不能好多人住在一處，亂婚如何能去實行。

(四) 用演繹法去說 高等動物全有嫉妒心，人類更甚，既有嫉妒心，就不容易有男女亂相交合的事。

一個男子總想驅逐旁的男子，爲的是自己獨擁一個或好多個婦女爲妻。因爲這個原故，人類很難有全愜，婚的事。這種道理，在好多年以前，卷爾文已經說過。

(五)從生物學上看去，也可以知道不能有亂婚的事。因爲男女要是亂相交合，在病理上，就不宜於生產。歷來醫生，都以爲確是這樣。現代的妓女，不容易產生子女，就是一個確證。人類以外的動物，雖然是雌雄亂相交合，但是有一定的交尾期；不到那個時期，雌雄全有避居的本能。這種本能，人類是沒有的。要是實行亂婚，生產率必大減少；與不實行亂婚的人種相競爭，必要失敗。

(六)最後從社會上的事實去看，亂婚的結果，嬰兒必有不得養育的景象，既然亂婚，男女就不能同居。不同居，男子就不能照管女子；養育子女的責任，完全歸母親所擔任，子女很容易夭亡。所以亂婚的事，不但可以減少生產率，並且可以增加兒輩的死亡率。凡淫風太盛的國家，大概如此。所以極端實行亂婚的民族，和旁的民族相比較，自己一定有滅種亡的惡結果。

看以上所說的各條，不用再去詳加討論，就可以取魏士得馬克所說的話作一個結論了。他說：『上古亂婚的臆說，斷然沒有實據，又與科學的道理不能相合。』他又說：『主張亂婚說的人，所舉的例，不能證明出來古時有某種民族，完全是實行亂婚的；更不能證明出來，男女亂婚是最古的情形。』究其實，各種民族，因爲男女不道德的行爲，多少全有些亂婚的事。文明民族中的淫風，也有比野蠻民族還盛的。但是無論如何，不論是在何種民族，決沒有極端實行亂婚，毫無限制的。況且亂婚這件事，很可以破壞社會，把養育

子女的責任，完全由婦女擔任，足以減少生殖率；由這種種的弊端，我們可以斷定亂婚這種制度，是有害於社會的。再從犯罪學和社會學的調查上看去，社會中淫亂的人，容易犯罪，容易墮落。總之實行亂婚的民族，容易滅亡。假使有一種民族，極端的實行亂婚，恐怕難免滅亡的禍！」（見趙作雄譯社會學及現代社會問題九十八到百零二版）。

自由性交，是文化的致命傷，誰也不會否認了。因此我希望青年以後莫再從事鼓吹，只要辦到了男女結婚離婚有絕對的自由，而根本剷除父母包辦婚姻制，我們的兩性問題，就可以解決了。因一部分青年相信自由性交的學說，深恐流毒社會，危及人羣，不得不把這個問題提出研究。但我對於這個問題的態度，并無絲毫成見，完全是以『學理』來解決；若一旦從『學理』方面找出了『自由性交』的立腳點，我也許會鼓吹『自由性交』。在沒有找着牠學理上的立腳點以前，我決不能盲從附和。我以為人們都當服從『真理』，『真理』要在『學理』中去探討。無論對於什麼問題，都當以『學理』來解決。

參考書舉要

- Dealey: The Family in its Sociological Aspects.
Goodsell: The Family as a Social and Educational Institution.
Thomson: Sex and Society.
Goddes and Thomson: Evolution of Sex.

- Western etc: History of Human Marriage.
- Parsons: The Family.
- Lecky: History of European Moral.
- Howard: History of Matrimonial Institutions.
- Adler: Marriage and Divorce.
- Thomson: Darwinism of Human Life
- Morgan: Ancient Society

非死刑

我素來主張廢止死刑。四年前在拙著的哲學中，已討論過這個問題。迄遊歐時，知道歐洲各國如瑞典、瑞士、荷蘭、丹麥，及法蘭西等國，有的已完全廢止死刑，如瑞典等國是；有的曾經廢止，嗣後又回復了的，如法蘭西是。其他如英德各國，雖沒有廢止死刑，但每年所殺的人，不僅是極少，並且非常的慎重。回顧中國軍閥濫用極刑，和草菅民命的慘狀，悲痛異常！最近又親眼看見許多學生和工人，又遭軍閥的慘殺，更覺得這個人道的死刑，有廢除的必要了。

普通一般刑法學者，都說：「刑罰是對於依法定為犯罪的行為，而加以制裁，這就是刑罰。」為甚麼一個人犯罪，定要加以制裁？換言之，就是刑罰的目的是甚麼？關於研究刑罰的目的，十八世紀以後的學說，非常盛行，大略說起來，可以分為三派：（甲）是「純正主義」，「純正主義的主張，以刑罰的目的，專在正義的要求，完全以『因果報應』和『罪惡必罰』的純理為根據；（乙）是「實利主義」，「實利主義的主張，以刑罰的目的，專在利害關係，並且是以得國利民福的實益為目的；（丙）是「折衷主義」，「折衷主義以刑罰的目的，若僅限於正義的要求，或利益的獲得，都是走極端；正義的要求和利益的獲得，兩個條件合併起來，才是刑罰的真正目的。

社會的分子，良莠不齊，國家為維持正義和公安起見，不得不有刑罰，這是一般人所公認的；正所謂

「刑罰無刑，」以「辟」以止辟。但刑罰有輕重的分別，輕刑固可以實施，重刑則有傷人道。我們為維持人道起見，不得不反對重刑，此處所謂重刑，是指「生命刑」，即是「死刑」。死刑在刑罰中的位置，看左表便可以明白。



死刑是斷絕犯人生命的一種極刑。制死犯人的方法，或用刀殺，或用鎗斃，或用電觸；方法雖不同，其制人於死地則一。我不反對一切刑罰，只反對主刑中之一項——死刑。反對死刑，並不是破天荒的主張；歐美學者主張廢止死刑的很多，日本花井博士，也會在國會提議，廢止死刑。在未說死刑廢止以前，先要簡單地把反對廢止死刑的主張說一說。主張死刑存置的，不外兩種主張：(甲)死刑有威嚇犯人之效果(乙)對於擾亂社會秩序的，不能不加以永遠的淘汰。

主張死刑存置的兩種理由，照我看來，都沒有事實上和理論上的根據。以甲項而論，死刑不但沒有威嚇

犯人的效果，實足以增加犯人的勇氣和毅力；在主張存置死刑的一方面，以為死刑足以寒犯人的胆；殊不知「死」之一字，漢書是人人所同懼的，正如老子說：「民不畏死，奈何以死懼之？」若死刑其足以威嚇犯人，那末，政府今天須整一個土匪，明天就應該沒有土匪了，為甚麼土匪越殺越多？有時候土匪明明知道他們的夥計為政府殺了，他們不但無所恐懼，并且勢能更兇。又如前清末年，清政府捕殺革命黨，算是很嚴厲的，革命黨并不因此一殺就瓦解了。自譚嗣同等流血，及黃花園諸烈士葬身以後，革命黨的勢力，更加偉大；可見死刑絕無威嚇犯人的效果。又以乙項而論，擾亂社會秩序的，因為社會的公敵；但是我們要問：他為甚麼擾亂社會秩序，是基於環境的罪惡呢？還是基於政傳的罪惡呢？若是基於環境。就只可歸罪於社會；若是基於遺傳，就只可歸罪於父母。比方殺人罪，背叛罪，強盜罪等，現今各國刑罰，對於這幾種罪人，都是處以死刑；強盜罪的發生，多半是迫於生計，正如俗語說：「饑寒起盜心。」因迫於生計而做強盜，這是無可奈何的事，雖然由於自己意志薄弱，但尚不得不歸咎於社會的經濟制度。社會的經濟制度組織不良，少數人因着經濟的壓迫，挺而走險，這實在不是本身的罪惡，完全是社會的罪惡；換一句話講，他做強盜，不是自己甘心做的，是社會逼迫他做的，政府不能改造社會去救濟他，反要科他以死刑，政府這種行為，也可說是一種驅人行為。至於背叛罪，更無成立的理由，人而至於背叛，多半是因政府不良。比方漢武革命，在桀紂一方面看，武是背叛者，便是罪人，差不多非科以死刑不可；比方華盛頓使美洲離英獨立，在英國一方面看，華盛頓是背叛者，也是罪人，應該科以死刑。誰是背叛者？誰不是背叛者？都沒有一定的

標準；那末，誰是罪人？誰不是罪人？也沒有一定的標準。既然如此又怎能夠把人們寶貴的生命，做無意義的犧牲？若犯罪是基於父母的遺傳，那末，在政府一方面，只能設法救濟，如提倡優生學是，決不能因此就斷絕他的生命。這樣看來，主張存置死刑的人，不僅是反乎正義人道，並且是由於眼光太小，和腦筋簡單。死刑應該廢止的理由，還沒有充分地說明現在要簡單的說一說：

從來主張廢止死刑的學說，可分三種：（一）死刑違反社會契約的本旨，（二）裁判難免誤斷，（三）死刑違反刑事政策的原理。為甚麼說死刑為違反社會契約的本旨呢！因為政府是受人民的委託，人民委託政府的目的，是為人民謀幸福，不是要政府加人民以禍難；政府既是受人民的委託，政府即是人民的公僕，人民是政府的主人，若政府以死刑處罰人民，豈不是僕人虐待主人嗎？僕人為謀主人全體的安寧計，有時候固不得不犧牲主人的一毛一髮；然為主人的，決不願僕人拿刀去斷他的頭。政府與人民彼此相互的關係，既是由契約而成，那末，政府用死刑處罰人民，當然是違反社會契約的本旨。為甚麼說死刑裁判難免誤斷呢？比方背叛和內亂，是罪不是罪，還是一個問題；現政府果真良善，決不會有背叛和內亂的事實發生；人民至於背叛和內亂，完全是因不堪政府的壓迫。人民因不堪政府的壓迫而背叛，是一種正當的「革命行為」，人民為收回自由權起見，不得不反對政府。人類的文明史，就是由人民反抗惡政府的精神組成的。若人類不肯犧牲一切抵抗惡政府，世界文化，決不能有繼續不斷的進步。從這方面看，政府所指為犯背叛和內亂罪的人，都是為人類興利除弊的功臣。一方面以背叛為功魁，一方面以背叛為罪首；姑不論功魁罪首，總之背叛是由

惡政府激成的。決不能以死刑處罰。況且是功是罪，毫無定評，不能保裁判官不徇私見。既然如此，政府用死刑剝奪人民的生命，到底是一樁極無理由的事；無論他人怎樣辯護，總找不出一個死刑的立腳點。爲甚麼說死刑違反刑事政策的原理呢？因爲刑事政策，是預防犯罪，施一種積極的預防政策。刑事社會學派。以犯罪的原因。全是基於社會的罪惡。比方社會的經濟組織不良，窮人不能生活，於是流爲強盜；比方社會的婚姻制度不良，男女不能互愛，於是秘密宣淫。試問這些罪惡，是不是社會釀成的？若明知是社會釀成的，不先改良造惡的社會，徒然加罪於弱小的人民，是不是違反刑事政策的原理？且依立法上的刑事政策而論，有四大要件，是刑事立法上不可不採取的。（一）刑事以外的手段，有可以維持社會的秩序的，就當避免刑罰；（二）刑罰的程度不可超過維持秩序的程度，以免失之嚴酷；（三）對於不當以刑罰預防的行爲，不可科以刑罰；（四）刑罰的結果，反致荼毒社會時，當限於無弊害的範圍。我相信死刑不足以維持社會的秩序；死刑的程度，超過維持秩序的程度；並且死刑的結果，反致荼毒社會。即以刑事立法上的四大要件論，死刑也無存留的必要。所以我爲擁護人道計、根本的反死刑。死刑與兇、勢不兩立，要廢止死刑，才能實現人類的愛；因要擁充人類的愛，所以才主張廢止死刑。

我今寄語凡爲求自由而橫遭軍閥慘害的同志：你們真冤枉地死了！然而你們的死，確在人類無限的歷史中，放了無限光榮的色彩；你們雖死猶生，今當含笑於九泉之下。置你們於死地的，不是那野蠻的軍閥和野蠻的死刑嗎？假使沒有野蠻的軍閥，當然不會濫用野蠻的死刑；假使沒有野蠻的死刑，雖有野蠻的軍閥，亦

不敢明目張胆地徵你們於死地！今爲死者雪冤，爲生者謀福，不但要打倒萬惡的軍閥，還要廢止殘酷的死刑。軍閥與死刑消滅之時，才是正義與人道伸張之日。『往者不可諫，來者猶可追。』願與國人，共同奮鬥！

爲政與求知

中國人最大的毛病，即是熱衷以「老大」自居，每每看見許多年僅三十左右的青年，當着鬚鬚，借此裝老。心理上既常常存着老大的觀念，便無一處不表示一種老大頹唐的暮氣，不但痛失了進取冒險的精神，還時時以固步自封爲老成持重。不論在什麼場合上，都不肯力求進步，尤其是在知識上，不肯努力。一旦離開學校，把以前念過的書籍，束之高閣，至於新出版的刊物，更不問津。普通一班官吏，差不多十有九犯了這個毛病。我常看見許多退職和現任的官吏，專門講些無謂的應酬，把寶貝的光陰，消磨於酒食徵逐之中，對於學術，全無研究的興趣。若問以現在國內有名的刊物，不但不知其內容，甚至連刊物的名稱都不知道。把這種人放在治者的地位上，要他治理國家，是不是盲人騎瞎馬？不幸現任文武官吏當中，像這種對於學術毫不聞問的先生們，已經是很多了。

我個人始終覺得國家官吏所負的責任，非常重大。他們既立於治者的地位，應有充分的學識才具經驗和人格，才可以做人民的公僕。不但學識是從讀書得來的，即才具經驗和人格三者，都要從讀書中磨鍊出來。不但宰相須用讀書人，「就是一個駕汽車的車夫，和守衛的警兵，也須有相當的知識。不然他使不能應付環境。我常問我的朋友，爲什麼不抽空不看書，和談談學問，他們總是回答說：「心裏實在想看書求些新知識，無奈機關裏公事太忙，白天要辦公，晚上回到家裏有時要見客，或出外應酬，簡直絕對沒有時候看

書。這話一方面是事實，一方面却又是騙人的。有許多人白天坐在辦公室，並沒有多少事幹。有的閒談，有的整天望望天花板，這是我親眼看見的情形。位職很高的人，今天開會，明天開會，當然是分外的忙；不過也不應該以事忙為不求知的唯一口實。曾文正在軍書旁午，甚至四面受敵的時候，依然能抽暇讀書。總理在廣州時，身為元首，總攬萬幾，還不夠忙嗎？然而他依然能於百忙中讀書講學。三民主義建國方略等書，都是於百忙中著成的，參攷西籍數百多種。用功刻苦，可見一斑。可見凡有真心做學問工夫的，不論在何種環境之下，都能劃出一部分的時間研究學問。孔子發憤忘食的精神，是為政的人應該具有的。

有人誤解總理知難行易的學說，以為總理主張行易，已經證明行不一定難知，不知也可以行。許多人從有歷史到現在，都天天在那兒行，却不是因為先知而後行，乃是先行而後知。便以為總理是抹殺『知』的價值，只鼓吹力行，不注重求知。不錯，總理是鼓吹力行的，不過，並沒有輕視求知。不但不曾輕視，還積極證明求知的必要。他說：『夫破壞之革命成功，而建設之革命失敗，其故何也？是知與不知之故也。』他的意思，就是說要革命成功，非努力求知不可。辛亥革命的失敗，他完全以為是當日黨人的程度太低，不明瞭他的主義，以致破壞以後，不能建設。所以他太息說：『嗚呼！是豈余之理想太高哉？毋乃當時黨人之知識太低耶？予於是乎不禁為之心灰意冷矣！』不知固可以行，但若求行之無失，必先求知，他說：『當今科學昌明之世，凡造作事物者，必先求知，而後乃敢從事於行；所以然者，蓋欲免錯誤而防費時失事，以冀收事半功倍之效，是故凡能從知識而構成意象，從意象而生出條理，本條理而籌備計劃，按計畫而用功夫則無論其

事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以樂成者也。他分人類的進化爲三時期：第一由草昧進文明，爲不知而行的時期；第二由文明再進文明，爲行而後知的時期，第三自科學發明以後，爲知而後行的時期。現代是科學倡明的時代，我們生於社會組織複雜的今日，決不是不知而可以行的，一定要先知而後才可以行。不知不覺的實行家，不是單獨可以實行的，非借助於後知後覺的宣傳不可。後知後覺的宣傳家，也不是憑空可以宣傳的，又非借助於先知先覺的發明不可。

政治與學術不能分家，彼此互爲因果，且互相爲用。要謀政治倡明，須先謀學術發達；反之，在壞政府之下，學術難有進步。因爲科學的發明，出版的豐富，以及其他文化事業的擴大，都有賴於政府的提倡與獎勵。歐美各國的文化事業，多半由政府主持；雖有許多學術文化機關是私人創設的，也無不受政府的補助。至如各城市大規模的博物館，美術館，和圖書館等，差不多完全由政府經營。可見一國文化事業的發達，必須借助於政治的力量。國家把文化事業推廣以後，能給民衆以研究學術的機會，並同時能喚起民衆研究學術的興趣，使國內各種專門人材，能盡量研究，盡量發明，西方科學能蒸蒸日上，就是因西方科學家有一個研究科學的環境。科學愈進步，學術愈發達；學術愈發達，政治愈倡明。這是人類進化史中一個極顯明的公例。中國在革命之破壞以後，應致力於革命之建設。所謂訓政時期，依總理的意思，即是一個「教育時期」。他說：「故中國今日之當共和。猶幼童之當入塾讀書也。然入塾必要有良師益友以教之？而中國人民今日初進共和之治，亦當有先知先覺之革命政府以教之，此訓政時期之所以爲專制入共和之過渡所必要也，非此則

必流於亂也。」他又說：『是故民國之主人者，實等於初生之嬰兒耳。革命黨者，即產此嬰兒之母也。既產之矣，則應保養之，教育之，方盡革命之責也。』

訓政時期既是一個保養教育的時期，而保養教育的責任，又全在我們黨員的肩膊上。我們……尤其是在政府服務的……就應該拿全幅精神實施教育事業，以完成革命之建設。為實現我們的使命計，首先當從我們自身下手，要使全國黨員一致走到學術的路上來，個個有求知的大慾，個個有求知的機會，而且個個有求知的方法。不僅對於黨義須有澈底的認識，對於黨義以外的科學知識，也須認真研究。一方面養成科學的頭腦，一洗從前空洞浮泛的習氣；一方面求得科學的技能，以便應付新興的科學環境。中國不自強則已，一旦自強，必須於十年內造成一個科學化的中國。因為科學化是工業化的先決條件，工業化又是挽救中國貧窮的唯一法門。一旦中國成為科學化的國家，不但做國家首領的須有科學的頭腦，和科學的技能；即一班國民，都應該有科學的訓練。否則便不能生存於科學的社會。

國民政府與中央黨部，在訓政開始的時候，為奠定法治的基礎起見，當然在消極方面，要嚴防『官僚政治的復活』；在積極方面，要實行『政治學術化』，並同時要舉行左列的三種運動。

(一) 講學運動

(二) 識字運動

(三) 義務教育普及運動

為政與求知

講學足以轉移人心的趨向，足以喚起民衆研究的興趣，足以憤發青年向上的精神，足以掃除那僻不經的學說，足以闡揚三民主義的理論，且足以統一國民的意識。希臘哲人（俗稱流蘇派）*Socrates* 頗創是非，弁髦正義，蘇格納底 *Coarates*，起而講學，擁護真理，指導青年，其影響及於希臘的學術，及西方的文化，非常偉大。西方的名學，以及人生哲學得力於蘇氏者甚多。以後伯拉圖的學園 *Academy*，亞里士多德的來西亞 *Lycium*，及斯多噶 *Stoico* 的斯多亞 *Stoa*，都成了希臘講學的中心，也都大有貢獻於歐洲的文化。我們今日研究自然科學與社會科學的歷史，若非數典忘祖，對於當日希臘哲人的講學運動，不能不表示熱烈的敬仰和感激嗎？中國處於人心麻木，文化落後的危險時代，亟宜提倡講學，由中央組織中央講學會，延聘海內學者，分別擔任講師，在首都每週舉行學術講演一次或兩次。中央講學會組織完備以後，再於各省的學術中心點，設立分會，由中央輪派專門學者分途赴各省區講學。我相信如此幹去，不到一年，全國的思想界必起一很大的變化，必能由破而轉於建設之一途，由紛歧而趨於統一之點。一切反動的思想，皆無所施其技。物質建設，確有賴於心理建設，又確有賴於講學。這是我們大家所公認的。總理說的好：「夫國者人之積也，人者心之器也。國家政治者，一人羣心理之現象也。是以建國之基當置端於心理。」現在國人建設的心理，還待培養，至培養的方法，雖不只一端，但我認定講學，是培養方法的一種，並且是最簡切的一種，此事我和京中許多同志談過，他們都很贊成，並希望此舉能快快見諸事實。

識字運動與講學運動的性質不同，前者是普及的，後者是提高的，但兩者確有同樣的必要。外國公民必

須識字，不識字就不能取得公民的資格。中國不識字的人，佔百分之九十有奇，這種巨大的「不識字階級」，實在是民治前途的危險，非把這個階級打倒，終不足以造成民治的國家。現代新興的國家，如土耳其如俄羅斯，莫不竭全力以提倡識字運動，其目的在消滅「不識字階級」。本黨對於識字運動，已有計劃，惜還沒有猛烈地進行；希望本黨同志，以不屈不撓的精神，特別努力，須於十年內使全國「不識字階級」完全消滅。

（蘇俄消滅「不識字階級」也是以十年為期）

普及義務教育，也是本黨對內政策之一。在這訓政開始的時候，中央當首先注重此點。前以內亂頻仍，財政紊亂，國家無暇及此，這還可歸罪於軍閥。現在軍閥既已打倒，以全民福利為目標的國民政府，和國民黨，對於全國義務教育的實施，絕對不容漠視，我主張由中央組織一全國實施義務教育設計委員會，以教育部長及各省教育廳長為當然委員，此外再聘請國內教育專家若干人共同策畫。北方師資問題，經費問題，義務教育年限問題，以及全國已達學齡兒童的統計，都須切實籌劃。并須限定於五年內，全國一致施行，庶幾十年後的中國兒童，人人都有入學的機會。

總之，訓政時期，完全是一教育時期。依總理最初的主張，訓政時期不過六年，在六年中，須使全國民衆人人有求學的機會，人人有公民的常識。務使政本乎學，學成於政。在為政的時候，不要忘記求知，求知首先從自己本身做起，然後推而至於社會。現本黨和國民政府所處的地位非常的好，正所謂「以有為之人，據有為之地，而遇有為之時。」只要大家明白為政與求知的關係以後，而加以努力，中國就從此一日千里了。

學者也應該做官嗎

學者與官吏是兩種不同性質的人，宜於做學者的，未必宜於做官，喜歡做官的，未必喜歡講學。從兩者事業的性質上觀察起來，也彼此不同。學者事業的對象是學問，官吏事業的對象是政治。一個於理想，一個於實際，因此學者的生活，多半是靜的；官吏的生活，多半是動的。兩者的性質和生活既相差如此的遠，不但官吏沒有做學者的可能，同時學者也沒有做官吏的必要。所以普通一般人都主張學者做官。還有人以為學者是根本上不應該做官，他們把學者的身分，看得非常尊貴，把官吏的身分看得非常卑污。若學者要去做官，就如同良家子女墮入煙花，完全喪失了自己的人格。因為他們認定政治是污穢骯髒的東西，凡稍潔身自愛的人，都不肯捲入政治的漩渦；凡去幹政治的人，都是些無廉無恥的宵小；政治既成功了宵小的玩意兒，清高的學者，就應該退避三舍。不但官不可做，簡直連政治都不要預聞。

上面這種思想，至少可以代表一部分人的心理。不消說，這種思想是絕對的錯誤。亞里士多德不是說過嗎？『人們是政治動物，孫中山先生不是告訴過我們嗎？』政治即是管理衆人的意思。』換言之，政治是人們共同生活中萬不可少的一種組織，誰也不能離政治而獨立，誰也不能不受政治的支配。你想歐洲中世紀修道院裏的僧尼，和中國出家的和尚等，能不受政治的支配，和法律的保障嗎？若你一旦去竊佔和尚的廟產，那自命離世獨立的和尚，為保障廟產的安全計，必定要訴之法律。可見雖出家的和尚，尚且不能離開政

治，又何況我們這些『非和尙』呢？除非你一個人像魯濱孫一樣，漂流荒島，不然無論怎樣，總逃不出政治的範圍。可見『人是政治動物』這句話，是千真萬確的了。

政治既是人們共同生活中所萬不可缺的組織，那末，政治的本身，當然無所謂污穢。不錯，政治是可以腐敗的，而腐敗的政治，又多半是出於腐敗的官吏，腐敗的官吏，當然不是正人君子。不過國家設官吏的目的，爲的是實現良好的政治，可見政治惡濁，是政治的變象，並不是政治的目的應該如此。人們爲改善社會的共同生活起見，不能不首先改造政治；要改造政治，又不能不首先整頓吏治；要整頓吏治，又不能不物色一般正人君子去代替那般貪官污吏。好政治鬼好人，有連帶關係；若一旦多有好人加入政治，污穢的政治，就可變爲聖潔的了。這樣看來，學者是應該做官的，因爲第一學者有高尙的人格，一旦做起官來，決不會做貪官污吏。第二學者有專門的學識，一旦做起官來，對於國家應興應革的制度，必有周詳的計劃。第三學者有冷靜的頭腦，一旦做起官來，不會一味糊塗。現在中國的政治不能弄上軌道，就是因爲一般做官的人，沒有高尙的人格，沒有專門的學問，更沒有冷靜的頭腦。換一句話講，就是現在官吏當中，太缺少學者的成分。

伯拉圖在他的共和國 *Republic* 一書中，主張哲學者做王，彷彿只有哲人 *Philosopher* 才有做君主資格。政治是何等重要的一樁事！斷不是一些非驢非馬，和無德無學的人可以担任的。從中國歷史上看，每逢一代政治清明的時候，握政治大權的人，必定是些學者。如孔子爲魯司寇，不及三月，而魯大治。他如

齊國的管仲鄭國的子產晉國的趙宣漢朝的賈誼唐朝的房杜宋朝的王安石以及明朝的劉基等，都是學者而兼政治家。西洋學者，從事於政治運動的也很多。英國哲學家培根 Bacon 做過國會議員，也做過掌櫃官。Lord Keeper 英國科學家牛頓 Newton，做過國會議員，也做過整廠廠長。英國哲學家洛克 Locke 曾做過愛使Lord Anthony Ashley 的秘書，後亦參與朝政。英國哲學家密勒 J. S. Mill 也做過國會議員。德國哲學家來布尼茲曾做法王路易十四征伐埃及想因此打銷他侵略的野心，後來他又跑到英國在漢洛維 Hanover 為顧問。法國文藝家莫泊桑 Maupassant 在普法戰爭的末了一年供職於教育部。法國社會主義者聖西門 St. Simon 當美國獨立的時候，他在華盛頓部下參加軍事工作。法國革命的時候，他做過巴黎自治團 Commune 團長。法國思想家孟德斯鳩也做過布哈多 Pordeau 高級審判廳廳長。再看最近英國政治舞台上的人物，多半是學者出身。歷來英國內閣的團員，一半是建橋大學的畢業生，一半是牛津大學的畢業生。雖間有非大學畢業生而掌握政權的，如路易喬治然而至少也有與大學生同等的學力。總之，學者出來幹政治，以資格論，十分相當。以原則論，也應該如此。想要把政治弄好，就非多找些學者出來做官不可。學者的生活，與官吏的生活不同，上面已經說過。有些學者喜歡靜的生活，願終身從事於學問的研究，不肯與聞政治，這只好聽其自由。學者肯安於寂寞生涯，當然是很難能可貴。如德國哲學家海格爾 Hegel 一心從事著述，當法兵打到耶拿的時候，他仍在耶拿揮筆著他的精神哲學 Phänomenologie Des Geistes，這種精神，誰不佩服？不過若每個學者都像他一樣，置理亂於不聞，也未必是國家前途的幸福。

我記得在英國牛津的時候，我的哲學教師馬克麥雷 Macmurray曾經問我，回到中國以後，預備幹些甚麼。我回答他說：『閉戶讀書，專門講學。』他說：『這種學者的生活，固然很好，對於社會文化，當然有些貢獻，不過你不可把這種計劃當做終身的事業，你對於政治，也須參加；因為政治還沒有上軌道的中國，決不容你們所謂知識分子關上門來著書。』他的意思，即是學者與政治，不應分家，這也許是讀書不忘救國，救國不忘讀書的意思，學者可以做官，在必要時，而又應該做官，已毫無疑義。但由學術界跳入政治界，是一種生活上的大改變，這一跳必須非常慎重。因此我就想到學者如果要出來做官，必預先考慮下列的幾點。

(一) **動機要純潔**。如果是因為做官可以享福，或可以發財而去做官，這是根本的錯誤。無論何人，都不應該有這種思想。何況學者？

(二) **效率必比較**。學者如果認定做官對於國家的貢獻，大於講學，當然不妨出山試試。若預料做官以後不能有所建設，或建設的成績小於講學的成績，就應該繼續講學，不要做官。

(三) **人格須尊重**。近來有許多幹政治運動的，專事齷齪奔競，卑躬折節，幾不知廉恥為何物。這種所謂妾婦之行，不是士君子學者所應該有的。學者是『難出而易退』的，為保全人格起見，不但不可以齷齪奔競，就是有人請你出山，也須再三推讓，正像伊尹一樣，若不是湯王一而再再而三的敦聘他決不輕就。這並不是甚麼架子，或志高做物，乃是一種『獨立自尊』的態度。學者固不可以自負，然不可以自尊。社會

學者也應該做官嗎

需要你的時候，自然會要求你出來，你自己不必汲汲於未知於社會。（不患無位，患所以立。）

以上三點，須仔細考慮，不可以爲學者可以做官，就四處鑽營起來，做官以後，須仍不失學者之態度。不但不可以腐化，還要立爭上進，把講學的精神，與爲政的精神打成一片，庶幾不失學以致用的本意。

梁啟超之死

梁啟超死亡的噩耗，自北平傳來已經二十多天了，除開日報上將他病故的電訊披露以外，毫無旁的反響，各方面的沉寂，真是達於極點，只間常有幾個多心的朋友，在閒談的時候，偶然提及梁啟超之死。有的說「可惜！中國又少了一個作家。」有的說：「梁啟超真倒霉，連死都不得其時；若早幾年死，多麼榮幸！」

梁氏最初與其師康有爲都主張君主立憲，與同盟會立於相反的地位。民元以後，梁氏是研究系中的人，不與民黨妥協。他死於青天白日旗幟下的北平不能引起黨國重大的同情，是很自然的現象，遠不足怪！但不心而論，我們——國民黨黨員——對於梁氏的死，是應該表示惋惜與同情的。梁氏雖曾爲敵黨的首領，但其勞績之直接影響於國家者，確有其不可塗抹的價值。就他的政治事業而論，如助蔡松坡推翻洪憲。確有功於民國。就他的文化事業而論，從他辦新民叢報直到現在，幾無一日不用他的筆和舌宣傳鼓吹。或介紹學術，或整理國故，或批評時政，或討論問題，過去三十年的中國文壇，幾爲梁氏所獨佔。我相信凡與梁氏同時代的知識份子，沒有一個不曾讀過梁氏的著作，也沒有一個不佩服梁氏治學之勤，與其涉獵之博。即歐美各國的學者，也無不一致承認梁氏爲中國現代第一流的學者。他的聲譽既洋溢海外，決非無故而然，必定因他的思想和眼光，都有獨到的一點。梁氏不是戲劇家，不能拿日本的菊池寬英國的蕭伯納或那威的易卜生和他比較。梁氏不是純粹的文學家，不能拿英國的約翰孫法國的莫泊桑或德國的哥德和他比較。梁氏不是純粹

的哲學家，不能拿傑姆斯柏格森或羅素和他比較。梁氏又不是自然科學家，不能把他和湯姆斯與安斯坦一流人物等量齊觀。梁氏雖嘗發表關於考據的論文，但他對對不是惠棟戴震一流的樸學家。究竟他是一個什麼家呢？他彷彿是博學而無所成者，什麼也懂得，却不能稱為某種學術的專家。許多佩服梁氏的人，十九都有這樣的批評。梁氏自己却承認他在晚清是「今文學派」的代表。「今文學」的初期，專門研究公羊，當時今文學的啟蒙大師，為莊、與與劉逢祿等。莊氏著有春秋正辭，劉氏著有春秋公羊經傳何氏釋例把何休所謂「非常異義可怪之論」，暢發無餘。梁自珍往往引公羊譏諷時政，排斥專制。梁啟超少時與陳千秋同受業於康有為的門下，共誦康氏講學於萬木草堂。梁氏自稱為今文學的猛烈宣傳者，完全是自與康有為研究今文學一事引出的。

梁氏既自認是今文學派的一個宣傳者，我們現在要估定梁氏的思想在中國的地位，就當首先認清「今文學派」。康、梁、自珍等都是「今文學家」，梁、康兩人的思想，在當時知識份子的眼光中，都是有革命性的。康氏所著的新學偽經及孔子改制考可說是晚清思想界的革命種子。偽經考出版一年以後，即被清廷燬版，是書以諸經中一大半為劉歆所偽造，改制考復以真經的全部份為孔子託古之作。這樣一來，把數千年來一班人對於經典信仰根本搖動了。不但引起了學者懷疑批評的態度，同時又打破了傳統與定於一尊的思想。在當日晦盲否塞的學術界，真可以說是颶風烈火；即稱這兩部書為中國新文化運動的種子，亦不為過。梁自珍對於晚清思想界的解放，也很有功。梁啟超講過，光緒年間許多新學家，差不多人人都經過崇拜梁氏的

一個時期。『初讀定庵文集若受電然。』梁氏思想的激進，可見一斑。

『今文學家』是站在思想革命的立場上鼓吹思想解放的，梁啟超是今文學家的一個，而他的思想與康梁諸人又更爲激進；如果承認康梁諸人對於晚清思想的解放有所貢獻，就不能不同時承認梁啟超是當時思想解放運動中的巨擘。

在清廷未推倒以前，孫中山先生主張推倒滿清政府，梁氏主張變法，仍舊維持清廷，這是梁氏與民黨分立的一大原因。彼此對於改造中國的方略雖不同，但其力求改造則一。且彼此對於晚清稅政的攻擊，也是同樣的憤慨。彼此不容於清廷也是一樣。所以梁氏在晚清的一切政論，有許多地方助長了國民革命的精神，從當時政治的立場上觀察，決不能認梁氏是反革命或不革命的人物。三十年前梁氏在上海所辦的時務學堂所傳播的變法通議都含有民權論的色彩。至如主張廢科舉，興學校，尤爲切中時弊。梁氏在長沙時務學堂所傳播的思潮，都無不足以喚醒當日的民衆。湖南人之勇於改造，和革命，亦未始非梁氏等提倡鼓吹的結果。

梁氏一生的主張，隨時改變，就其無成見一點而論，這是他的優點。他的改變，不是投機，乃是適應環境。他平生的著作，無不態度公正，批評得體。他的論文，另成一派，明白曉暢，罕有其匹。今日之所謂淺近文言，即當時一班老學究所共斥之『野狐筆』，梁文的魔力，可以想見。我少時愛讀冰室叢書近年稍長，頗嫌其淺薄；然近十年內讀其所著先秦政治思想史中國佛學史及任公近著等書，深覺得梁氏的學問，在三十歲以後，長進很快。他這種廣漠無邊的『求知慾』與自強不息的『少年魂』，委實令人佩服。他受業於

康有爲，但不如康有爲之頑固；他與譚嗣同爲至交。但不如譚同之激烈。從多方面觀察，梁氏彷彿是中國的盧騷但不如盧騷之浪漫。梁氏對於自己的短處，並不掩護。他曾爲梁令嫻（啟超的女公子）的蕪湖節日記題詩云：『吾學病愛博，是川淺且蕪；尤病在無恒，有獲旋失諸。百凡可效我，此二無我如。』

梁氏與我們長別了，學術飢荒時的中國，又少了一個救荒的學者了。倘他的肉體生命再能延長十年，我可斷言中國的出版界必能多添幾部有價值的著作。我們不能不認定梁氏之死，是中國學術界的一大損失。托爾斯泰離世已百年了，至今俄人猶敬仰之。兩年前，我遊莫斯科時，看見他的侄孫女。她偕我遊托爾斯泰博物館，該館至今猶爲政府所保護。托氏係無政府主義及無抵抗主義的信徒，其思想與蘇俄共產黨完全相反，蘇維埃政府並不以其主張與信仰之不同，而稍加貶抑。英國現代政治舞台的人物，當以麥克唐納與包德溫兩人爲最著，一爲工黨首領，一爲保守黨黨魁，然彼此莫不互相尊重其人格。最近美國選舉總統的結果，胡佛當選，斯密士失敗；胡氏雖爲斯氏的敵黨，當胡氏當選時，斯氏宣言說：『我今後必盡力以助胡佛』各國政治家對於敵黨人才的尊重既如此，而各國人士對於學者的愛護又如彼，反觀我國對於梁啟超死後的態度，未免過於太上忘情了。尊重本國文化至誠，及愛護中國至切的梁啟超其死也可謂哀矣！但精神不滅，雖死猶生，身後遺條，與他何損？

孫中山先生之「三民主義」與「新中國」

「三民主義」一名詞，一般人皆能言之；究何所指？涵義如何？恐未必能人人了解也。昔者法之盧梭著民約論，倡自由平等之說，風靡一時；知其書者甚多，但讀其書者，爲數甚鮮；正如今日之「三民主義」，雖販夫走卒，亦能不假思索，脫口而出。而黨中同志，或因忙於工作，未遑讀其全書，因而不能明瞭其內容者，爲數亦復不少。中山先生爲一大政治家，乃民國之國父；其受人崇拜若此，必其學說與思想皆有獨到之處。吾人對於如此偉大人物所倡之「三民主義」，益不容不深加研究。「三民主義」對於中國有何貢獻？及中國是否必須提倡「三民主義」以資拯救！如其必須，究係何故？在未回答上列三項問題之前，請先略陳「三民主義」之內容。所謂「三民主義」者：一，「民族」，二，「民權」，三，「民生」。茲分述於下。

一，「民族主義」 中山先生謂：「主義」，即是「思想」，「信仰」與「力量」。又說：「民族主義」即是國族主義。照中山先生解說民族與國家，意義絕不相同。民族係由王道自然力所結合而成，國家是由霸道人爲力所造成。中山先生之「民族主義」，絕對不是狹義的國家主義。彼以中國民族瀕於衰危，良由近百年來，經鴉片戰爭後，國勢日弱，外受列強武力之壓迫，與不平等條約之束縛，關稅不能自主，經濟無由發展，致中國民族之地位一落千丈。又且擊當時清政不綱，勢非先推倒滿清政府不可。是以初則以排滿爲目的，而並非謂滿清一倒，而「民族主義」即告成功；必須聯合漢滿蒙回藏五族爲一大民族，以平等，自由，

博愛之精神相團結，一致努力，以期鞏固民族之地位。不然，我民族前途，危險殊甚！茲結果人口統計一項，以證明世界民族之趨勢。卽就人口數量而論，在距今百年前，俄國人口僅四千萬。今已增至一萬六千萬，以視百年前，計增加四倍。德國則由二千四百萬現增至六千萬。法國由三千萬，增至三千九百萬，比較率雖不及俄德然亦增加四分之一。其增加速率最足驚人者，首推美國。百年前，美國人口僅九百萬，今則已達一萬萬以上，視前增加十倍有奇；依此推算，再閱百年，美之人口將超過中國二倍以上。返觀我國之人口統計，反有減無增，精密計算，僅有二萬萬耳。此中原因，甚爲複雜。在政治方面，則因內政腐敗，外交列強之經濟侵略，利權外溢，工商凋殘，人民感受生活之困難而餓死者，年達一千萬以上。此尙就無天災發生時而言。人口減少之大原因，卽在於此。我國受外國經濟之壓迫，出入口相差太遠。十年前出入口相差二萬萬，查一九二一年海關報告表，進口竟超過五萬萬；比十年前增加二倍半。設再過十年，則爲十二萬五千萬。舉此足以證明經濟壓迫之情形，與利權外溢之可嘆。中山先生以爲欲解決中國問題，須保持我民族過去五千年之歷史，使佔世界四分之一之中國人口，對於世界文化有所貢獻。倘任其奄奄一息，陷於滅亡，非特此一民族之不幸，抑亦全世界民族之危機。爲中國前途計，爲全世界前途計，實有拯救之必要。此非出於一己自利之見，乃仍以世界主義爲歸宿。以此觀之，中山先生之「民族主義」決非狹義的國家主義；此則昭然若揭，人盡知之。

二，「民權主義」中山先生講演「民權主義」凡六次，都數萬言；茲尙不暇細說，謹摘錄其精華，以

爲國人告。在美邁民權發達史以前，請先略言人類文化史。地質學家謂：地球成立至今約有二千萬年；至於人類歷史之起源，約有二百萬年；而文化開始，則僅有二十萬年。在二十萬年以前，可謂「禽獸時代」。若論較高文化，如中國，埃及，希臘，羅馬之文化，不過距今五千年至一萬年。全部人類文化史，不過一部人類之鬥爭史而已。「鬥爭時代」，可分爲四：第一時期，人與獸爭。其時人與禽獸同處；人之生活，與禽獸之生活，無其分別。迨人類戰勝禽獸以後，乃進而入第二時期。此時期爲人與天爭時代。人類對於自然界，因當日無所謂科學，不能了解自然界之奧秘，極富於神鬼觀念；此時代亦可謂爲神權思想最發達之時代。第三時期，爲君權時代。此時期與國爭，每一國之苦領，代表該國，而與他國相爭。第四時期，爲民權時代，人民與君主爭權，因此時人民逐漸覺悟，不信君主可以統御一切；於是各起而爭求其個人之權利，不甘心隸屬於君主之下。考近代民權之發達史，距今不過一百五十餘年。在歐洲首先發動者，爲英國，當我國明末清初時，英人克林威爾殺英王查理第一，實行共和，此乃英國民權發動之初期。旋不出十年，查理第二復掌國政。後美國離英獨立，其宣言中，亦以人類平等爲口號，而實行民主立憲。迄法蘭西大革命，其口號亦爲自由平等，卒將法王路易十六送上斷頭臺，而建共和新國於大陸。此皆民權壓倒君權之證據。中國民權思想，發達最早，如書經云「天視自我民視，天聽自我民聽」又謂：「民爲邦本」。孟子謂：「民爲貴，社稷次之，君爲輕」。可見中國民權思想在古時即已發達；惟惜此種思想，未曾普及於一般人，用以爲實行打破君權之工具。就現在世界潮流而論，君權已無復存在之餘地，人民爲一國之主體；一國之主人翁，非君主，

直切。「三民主義」中，以「民生主義」爲最重要。若民生問題不能解決，則所謂「民權」，「民族」各問題亦終難解決。管子云：「衣食足，知榮辱」。良以衣食不足，民不聊生；救死不遑，誰治禮義？是欲欲求一國文化之發達，與夫道德之高尚。非先解決「民生」問題，使人人皆有物質之享受與安全之生活不可。所謂生活者，即係衣，食，住，行，四要素。（行，係指交通而言。）現今我國內外俱傷。內則政治腐敗，軍閥專權；外則受帝國主義與資本主義之壓迫，他如不平等條約之訂立，國稅主權之喪失，無一非民生憔悴之原因。欲解除以上之束縛，必須採雙管齊下之政策。內則打倒軍閥，整頓內政，實行組織民治，民有，民享之政府；然後以政府之力，實行節制資本，平均地權。外則廢除不平等條約，收回稅權，以恢復中國之自由獨立。所謂節制資本，即以有餘補不足，實行徵收遺產稅與所得稅。此法德國曾經採用，每年收入佔歲入百分之六十至八十；美國在一九一八年所得稅之收入達四十萬萬元；此項收入，在個人所出者有限，而在政府之所得甚多。他如礦產，森林，鐵道，皆當由國家興辦，以防私人壟斷之弊，國家以其所得之利益，興辦各種公益事業。平民實受其惠，階級因以鏟除。所謂平均地權，即是按照地價登記抽稅。倘政府如欲收買，即可照報價給資收買；如地價漲高，餘利亦歸政府；平均地權之後，國家對於地主，既可收稅，又可照價收回，自然不致產生大地主與勞農之衝突。以上兩項，簡而易舉，施諸中國，尤爲適宜。中山先生又謂歐美經濟進化之原因，不外四種：一，社會與工業之改良，二，運輸與交通收歸公有，三，直接徵稅，四，分配之社會化。中國欲解決此問題，亦須進行上列四種辦法，方能有濟。

「三民主義」既如上述，但是否合於世界潮流，與中國國情？誠有討論之必要。依余個人觀察，凡一思想之產生，無不受「事實」與「環境」之影響，如老子處於春秋擾亂之世，目擊當時諸侯之互相殘殺，乃發為「清靜無為」之學說。又如托爾斯泰目擊當時俄皇之專制，乃發為和平無抵抗之主張。又盧梭之倡自由平等諸學說，皆由環境相逼而成。可見凡學說之成立，未有不經事實與環境之陶冶者。中山先生之「三民主義」，亦為「事實」與「環境」之產物。因中國有此病，故下此藥；決非憑空臆造，立異鳴高。假使此種主義不甚完全，決不能引起全世界人類之注目。此種主義實為今日中國唯一之救時良藥、誠以中國今日處此列強壓迫之下，豈尚不應提倡民族主義，使之漸圖發展乎？以素愛自由平等之中國，對於世界所不能抵抗之「民權主義」，豈有不應表示歡迎者乎？資本主義之罪惡，既已暴露於天下，豈尚不應以「民生主義」取而代之乎？「三民主義」之合乎世界潮流，毫無疑義。

資本主義在一國之內，則產生貧富階級，在國際間。則常為國際戰爭之導火線。彼帝國主義者之用武力保持經濟利益，即由於資本主義之作祟。此種擾亂世界之惡魔，豈可任其再造禍於中國？中國非工業國，資本主義雖尚在萌芽時代，然不可不防患於未然；故宜未雨綢繆，以圖善後。換言之，中國無論如何，當造成一社會主義之國家，而不可變成一資本主義之國家。不然，以中國土地之大，物產之博，人口之衆，若一旦變成資本主義之國家，不但中國民衆蒙其害，且實有擾亂全世界之可能。蓋資本主義，以國際競爭為主旨；而社會主義，則以國際合作為前提，兩者相去，固不可以道里計也。

國際競爭，既易釀成世界大戰，而國際合作，則易達到世界和平；中山先生之倡「民生主義」，（即社會主義）固不僅為中國同胞造福，亦為全世界策和平也。以此觀之，「三民主義」既合乎中國國情，亦順乎世界潮流；一方面可以拯救中國之積弱，而一方面亦可以永保世界之和平。故吾人不但應表同情，且當努力革命；務使「三民主義」見諸實行；對內則當力謀打倒軍閥，刷新政治，從事建設；對外則當力謀提高國際地位，廢除不平等條約，以恢復我絕對之獨立主權。誠能如此，庶不負孫先生四十年奔走革命之苦心，與四萬萬同胞嗚呼求治之切望。邦人君子，其各勉之。

隨葉 Severe 的帝國主義哲學

在打倒帝國主義的聲浪高唱入雲的時候，我們對於帝國主義一名詞的界說，歷史的背景，與其將來的趨勢，都應該仔細研究一番。帝國主義的產生，不是「一聲喊」就成功了；帝國主義的消滅，也不是「一聲喊」就打倒了。換一句話講，我們要打倒帝國主義，單靠宣傳員喊口號無濟於事，還須叫民衆知道帝國主義的「成因」及其「特性」。若一旦把牠的「成因」和「特性」弄清楚了，自不難找出一個根本的方法去打倒牠。「帝國主義」一名詞的解釋，其說不一，有人說：「帝國主義是強國以其優勝的政治力經濟力或武力去侵略弱國的一類掠奪行爲。」又有人說：「帝國主義是資本主義發展到最高度的時期。也是最後一期，在這時期內，資本主義的國家，以優越的『財政資本 - Finance Capital』的勢力，所加於弱國——尤其是產業落後的國家——的侵略。」

右邊兩個定義；至少代表兩種思想。前者側重政治或武力方面，以爲凡以政治或武力的勢力加人以侵略者，都是帝國主義。後者側重經濟方面以爲資本家以其資本勢力去侵略他人者。才是帝國主義。馬克斯主義者，都是主張這說的。本文介紹隨葉的思想，馬克斯派的解釋，須另文說明。

法國小說家羅蘭 Romain Rolland在他的名著 Jean Christophe 中，把「帝國主義」Imperialism 一名詞，不做與「暗殺」「掠奪」「暴動」三名詞爲同義。照羅蘭看來，帝國主義不但泛濫到各種生活當

中，即在社會主義中，如工人團體等，也免不了帝國主義的色彩。比方工人在罷工時期中，強迫工人出廠，或對於罷工的工人，加以嚴酷的處分。羅南以爲這是社會主義中的帝國主義。羅南雖是從哲學的理論方面解釋帝國主義，然遠不及隨葉的解釋之博深切明。隨葉的帝國主義哲學 *Philosophy of Imperialism* 共分四卷，第一卷名叫『葛齊羅與其歷史的亞利安主義』。Comte Gabineau et Arianisme Historique 葛齊羅是法國有名著作家；他的勢力普遍德法兩國的文壇。葛氏相信亞利安民族，是世界最高尚的民族；中國人，日本人，非洲黑人，以及印度人等，都應該順服白種人，而受白種人的指揮。換言之，只有白種人有資格支配全世界的人類。

當日俄戰爭初起的時候，歐洲一班人都以爲日本決不能戰勝俄國；雖有新式槍械，不過如『猴子戴假面』罷了。因爲日本人是黃種，俄羅斯人是白種，故當時歐洲有此輿論，等到日本大獲全勝，歐洲人的種族成見，才開始減少；於是承認日本人與歐洲人有同等的聰明才力；對於日本的文學美術的研究，風動一時。自南滿洲之役以後，『白人天使』的觀念，便受了一大打擊。歐戰開始，德國大捷，既挫俄羅斯於北，又破比利時於西，德人趾高氣揚，極端自負，以爲德國民族，是世界最高尚的民族；他如英俄法意諸國的文化雖高，然都不若我德國人之富有『組織能力』；『如果德國一旦掌握世界大權，全世界的人們，都可享太平的幸福。』他們忘記了海恩的話，海恩老實地說過：『德國民族是無秩序的。』It is incapable of any order. 自德意志統一以後，工業逐漸發達，人民的組織力增加了許多，但不一定駕乎英法人民之上。迄歐戰告終，

德國老師失地，蘇俄革命成功；到此時德人所謂『德意志超過一切』(Deutschland über Alles)的迷夢，才翻然大悟。加以中國，土耳其埃及，印度等國的民族運動，如濤洶湧，力爭上游，葛氏所倡的『種族帝國主義』乃不攻自破了！

帝國主義哲學第二卷的要點，是闡明『個人的帝國主義』，對於尼彩(Friedrich Nietzsche)的超人哲學，盡力說明。尼彩承認個人有無限的發展能力，且各個人有各個人的特殊天才。強者可戰勝四周的環境而自居於戰勝者的地位，弱者應遭淘汰，無庸顧全。若對弱者表示矜憐恤，是為『奴隸道德』，非『強者道德』，不足以為『超人』。若拿破倫亞力山大華盛頓等，都有統御羣衆的能力，故都可為『個人帝國主義』的代表。

帝國主義哲學的第三卷，評論盧騷、蒲魯東及馬克斯諸人的思想。隨葉以為盧騷與福爾特(Voltaire)都是中產階級中人，所以他們在當日專為中產階級說法。隨葉把盧騷在當日所鼓吹的自由平等的學說，看做代表一個階級利益的『平民帝國主義』(Plebain Imperialism)。馬克斯主張無產階級專政，在馬克斯的信徒看來，當然與帝國主義立於相反的地位；但隨葉以馬克斯的主張為『階級帝國主義』。隨葉以為馬克斯的階級鬥爭論，不過主張甲階級反對或制服乙階級而已。然而在馬克斯派一方面，絕對不承認階級鬥爭，與無產階級專政，是這一階級壓迫那一階級的帝國主義。因為無產階級佔全人口百分之九十五，並且最少數的有產階級打倒以後，可實現一個絕對太平新社會，所以馬派極端否認階級鬥爭是一種『階級帝國主義』。

隨葉把種族的帝國主義，個人的帝國主義，平民的帝國主義，以及階級的帝國主義，分類說明，表面上看來，似乎很對。但他這種說法，把帝國主義的意義，太看寬泛了；簡直把『帝國主義』與達爾文的『生存競爭』看為一物，殊不知『生存競爭』是生活必採的手段，反之，『帝國主義』正如羅南所云，是『暗殺』、『掠奪』的代名詞。隨葉竟把兩個不同性質的東西混為一談，這不是科學的態度，巴黎維治 Michel Pavlovich 告訴我們說：隨葉的門徒，更擴大其師的理論，把人類的帝國主義，推到動物和植物兩界。說『密』有蜜蜂的帝國主義，螞蟻有螞蟻的帝國主義，樹木也有樹木的國帝主義。比方森林中的大樹，往往把自己的枝葉，侵入隣近的樹枝；為着自己身的發育，而防害隣樹的生長，這可算是樹木的帝國主義。像這樣類推下去，簡直無物不含帝國主義的危險。

總之，隨葉要從各方面證明帝國主義是生物界一掃不可掩的事實，彷彿有一天生物存在，即有一天『競爭』的存在；有一天『競爭』的存在，即有一天『帝國主義』的存在。若他的理論真確，那末，帝國主義將與宇宙同悠久，那有打倒的一日？前面我已經說過，帝國主義是近代資本制度的產物，其主義與性質，決不是像隨葉所講的那麼寬廣。帝國主義與資本主義，既相依為命，那末，資本主義打倒之時，即帝國主義消滅之日。若不把世界現在的資本制度推翻，從經濟上求一個解決方法，徒然喊打倒帝國主義，只見其徒勞無功而已。

（為什麼說帝國主義是資本主義的產物？要答此問，非專論說明不可，請參看資本主義製造帝國主義的辯證一文，見徐慶豐講演集）

顏習齋動的哲學

今天和諸位談談顏習齋動的哲學。選擇這個題目的理由，是因為現在中國社會紛亂已極，人心麻木，士氣頹喪。民族精神，一天一天的萎靡，青年思想，一天一天的紊亂。在這危急存亡的時候，必須有一種中心思想做推動社會與轉移風氣的馬力。三民主義當然是我們的中心思想，但有什麼方法叫全國國民對於三民主義有深切的認識，和堅定的信仰？同時我們有什麼方法使三民主義一步一步的實現，而不致徒託空言？這完全靠一班同志努力去『做』。中國人的惰性很重，遇事因循敷衍，只求苟安，不肯創造。這種風氣若不轉移，國家前途，非常危險！我近來讀顏習齋的著作，深覺得他的思想大有補於現代人心，很值得我們來提倡和研究。他的思想非常澈底，非常偉大。我相信他的哲學可以發揚中國的民族精神，可以挽回頹喪萎靡的士氣，更可以改造國民苟安敷衍的心理。所以今天特提出這個題目來和各位講講。

「哲學」二字的原義是「愛智」與「探討根本原理」的意思，哲學是科學的科學，凡研究事物之根本原理的，都是一種哲學。哲學不是神秘，更不是迷信。哲學也不是社會上少數人獨有的思想，無論何人，都有他自己的人生觀和宇宙觀。假如一個汽車夫是樂觀的，可以說他的人生哲學就是樂天主義。假如一個泥水匠是悲觀的，可以說他的人生哲學就是悲觀主義。他們雖不懂什麼叫哲學，甚至連哲學兩個字都不認識，然而他們還是有他們各人的人生哲學。顏習齋對於「動」的根本原理，下了一番深刻的研究工夫，並且發揮了許

多精闢獨到的思想，所以我們可以稱顏先生那種動的思想為動的哲學。顏先生是主張「行的」的，為什麼不說是「行的哲學」，而說是「動的哲學」呢？原因有三：（一）顏習齋的學說是以「動」為中心，在他的著作中時常講動。（二）哲學史上原有「主動」與「主靜」的派別。（三）中國人的毛病是「不動」，現在要叫全國人民都動起來，我們就不得不提出一個「動」的口號。因有以上三個原因，所以才確定顏習齋的哲學為「動的哲學」。當然我們所謂動，不是反動和盲動，乃是合乎理性的動，與有意義的動。

近來頗有人因不明哲學的真義而反對哲學，以為哲學是空洞而不切於實用。哲學是科學的仇敵，中國現在只應提倡科學，而不應提倡哲學。殊不知哲學的本身就是科學，而且是「科學的科學」。各科可以各別成家，如精於數理的就成為數學家，精於化學的就成為化學家，精於物理的就成為物理學家。一個數學家或化學家，雖不精於哲學，而猶不失其為數學家或化學家的資格。然而一個哲學家若完全不懂數學或理化，就不成其為哲學家了。所以科學家可不必懂哲學，而哲學家斷不能不懂科學。一切自然科學與社會科學的知識，如同同一座寶塔，哲學便是這個寶塔的塔頂。可見哲學全是以科學做基礎。這樣看來，凡站在科學的立場上來反對哲學，是自己打自己的嘴吧。如果說哲學空洞無用，更是錯誤。哲學是思想的結晶，思想為一切事業之母，無思想即無事業。思想越蓬勃，事業也越偉大。人類文化，與世界政治，無時不受思想的支配。換言之，即無時不受哲學的影響。

前面我已經講過，中國人有一個很大的缺點，就是不動。所以無論那種制度，由歐美一搬到中國來就行

不通了。雖然一方面是因爲有些制度不合中國的國情，但最大的原因還是在中國人不會運用，不肯力行。中國民族之所以頹唐萎靡，社會之所以麻木不仁，有四個最大的原因：（一）是老莊思想的傳播，（二）是佛教的麻醉，（三）是宋明理學的浸潤，（四）是八股的流毒。老莊教人無爲好靜，返于自然，不尚賢、不尚智，不貴難得之貨，不敢爲天下先。……老子這種思想是何等消極！莊子也主張無欲無爲，棄聖絕智。他說：『同乎無知，其德不離，同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。』（馬蹄）老莊主張返于自然，與法國盧騷的思想相似。人類是進化的，不是後退的。要二十世紀的人仍然回到紀元前二千多年以前的自然社會，去過那種原始社會的生活，姑無論其在事實上辦不到，縱令辦到了，與人類前途有什麼幸福？

道家主張把人類的慾望約縮到無限小，以爲慾望是懷愁苦惱的根源，無慾望則一切問題都不難迎刃而解。殊不知欲望爲人類進化的原動力，我們不要文化則止，否則便不能反對欲望。比方人類最初的交通機關，就只有兩條腿，後來欲望增大，就發明舟車以代步。後來欲望再擴大，不以舊式的舟車爲滿足，於是發明輪船火車。輪船火車還不足以滿足『求速』的慾望，於是又發明了飛機。如依照老莊的主張，我們還得穴居野處。

佛教的大乘，雖非消極，但小乘把有情世間看做一個虛幻的泡影，所以主張厭離世間，屏除欲望，不事生產，離羣索居。這種消極的出世主義，和違反人性的禁慾主義，都是開倒車的哲學，麻木了中國不少的人。因爲在中國社會中流行最廣的，不是大乘，而是小乘。宋明的理學家一味主靜，同時又參雜了一些禪宗

的思想在夢中，所以也發生極大的洗滌。靜不是全無價值，科學家和哲學家都必須有靜的頭腦，然後有深刻的思想。我們反對宋儒主靜，是因為他們以靜為人生的真相，和人生的目的。若他們以靜為動的手段，或「為動而靜」，而不是「為靜而靜」，我想顏習齋決不會反對他們。顏習齋所以反對宋儒主靜的理由，即是因宋儒一口咬定靜是天理而動是人欲，所以他們深信「人生而靜，天之性也，感于物而動，性之欲也。」宋儒教人存理去欲，即無異教人求靜去動。理學的危險就在這一點。至如八股流毒之深，盡人皆知，無庸贅述。中國民族因為受了以上四種思想的影響，所以老大頹唐，毫無朝氣。現在一切事業不能推動，即是這個原因。顏習齋在三百年前，就看清楚中國的毛病，所以他極力提倡動的哲學。在介紹他的思想以前，先講他的生活。

(一) 顏習齋的生活

顏先生是河北博野人，名元字渾然號習齋，生于明崇禎八年，他的父親叫顏昶，是蠡縣朱九祚的養子，後來他的父親逃亡了，八歲就外傳吳澗雲，二十四歲開家塾，訓子弟，自號師古。二十六歲讀性理大全，研究周程朱張的思想，屹然以道自任。他有幾個極好的朋友，王法乾即其中之一。他們十日一會，互相研究，互相批評。顏氏的著作可分四類：(一)存人，(二)存治，(三)存性，(四)存學。他一生不做官，淡于名利，以復興儒學為己任，喜習歌射御及拳術，且通兵法，在家除講學外，常做粗事，如種菜洒掃等

事，都是自己做。他叫學生學禮樂射御書數，一面教，一面習，不尚空談，講求實用，所以對於兵農水火各種學問都喜歡研究，死時年已七十了。

(二) 動的哲學

顏氏爲什麼主張動。他說：『三皇五帝三王周公，皆教天下以動之聖人也，皆以動造成世道之聖人也。五經之假，正假其動也。漢唐學其動之一二以遊其世也，晉宋之苟安，佛之空，老之無，周程朱邵之靜坐，徒事口筆，總之，皆不動也，而人才盡矣，聖道亡矣，乾坤降矣。吾嘗言：一身動則一身強，一家動則一家強，一國動則一國強，天下動則天下強。』(言行錄)他說：『宋人好言習靜，吾以爲今日正當習動耳。』(年譜)動的意義，與動的價值，可以現代思潮引伸如下：

(甲) 動即生命——生命是什麼？這個問題好像是宇宙疑謎之一，即最新的發生學也難給我們一個很圓滿的答復。講牛機主義的杜里舒(Darwin)和講利化論的柏格森(Bertrand)也都是以『生命的活力』與『生之衝動』，這一類的名辭來解釋生命的意義，生命是始於動，無動即無生命。單細胞的分裂，與原形質的生長，都是動的方式。我們可以說動即是生命的開端。再看自然界的現象，萬有生生不息，新陳代謝，那一樣不是動的表现。生命與動不能分開，這是很顯明的事實，戶樞不蠹，流水不腐，這是什麼原因？不是因爲動嗎？一粒種子埋在土中，爲什麼有排山倒海的力量，裂土而出發榮滋長？不是因爲牠有動的活力嗎？宇宙間

的太陽系，循着軌道運行，沒有一秒鐘的靜止。假如太陽系八大行星一秒鐘不動，整個宇宙馬上就被破壞了，可見動即生命，不動即無生命。

(乙)動即本體——宇宙的本體是什麼？唯心派與唯物派的觀察完全不同，唯心派說：「客觀的物，以主觀的心而存在，無心即無物。換言之，心就是物。」唯物派的三張完全與此相反。他們以為客觀的物，是離心而獨立存在的，並不因心的認識而後存在。究竟什麼叫物質？物質是分子構成的，分子是由原子構成的，原子又是由電子構成的，電子是什麼？是一種肉眼眼看不見，兩手摸不着的「動力」而已。所以不論何種物質，分析到最後不過是一團電子的活動而已。譬如講台上的桌子，看來是靜止的，其實是由無數活動的電子所組成，宇宙萬有，都是由電子組合而成。可見整個宇宙，是一個動的宇宙，整個人生，也是一種動的人生。動是宇宙的自然律，所以主觀的心，不是宇宙的本體，客觀的物，也不是宇宙的本體，只有動才是宇宙的本體。

(丙)動即創造，——人生的意義，惟動可以表現。易曰：「天行健，君子以自強不息。」自強不息的精神，就是「動的精神」，流水是人生的象徵，「逝者如斯，不舍晝夜。」宇宙有繼續不斷的進化，因宇宙無時無刻不在創造的歷程中。我們所處的這個宇宙，決不是一成不變。今日的宇宙，不同於昨日的宇宙，明日的宇宙，又將異於今日的宇宙。人生也應該如此，人格應該日新又新，天天生長。所謂創造就是「生長」與「進化」。「生長」無止境，「進化」無止期，所以創造不因時間與空間的轉變而中止。創造如突進的飛

欠，如奔流的瀑布，具有無限的力量，與無盡的生機。但全部創造的工作，都是動的工作。沒有不動而能創造的，也沒有創造而不動的，我們可以認定創造即動，動即創造。動的意義既明白了，現在要進一步研究動的方法，怎樣動才有效果？防礙我們動的阻力是什麼？這都值得考慮。

(三) 動與讀死書

動就是行與做，中國讀書人最大的毛病，只知道求死的知識，不知道運用活的知識。把學問與事業完全分開了。自命有學問的人，只知道子曰詩云，空口講白話，不能做出一兩件有益於社會的事業，不但對社會無所貢獻，甚至連個人自身的生計都沒有方法解決。社會上多一讀書人不過是多添了一張有腳的書櫃。讀書原來是幫助我們去行的，若讀了許多書而不能行，豈不白讀了嗎？比方病人服藥，原是想醫好自己的病，若服了藥以後，不但無效，反把病加重了，那末，這種藥有什麼價值呢？顏習齋因鑒於講讀無補於實際的事功，所以不主張讀書人專務講讀，而流於空洞。他說：

『書之病天下久矣，使生民被讀書之禍，讀書者自受其禍，而世之名爲大儒者，方且要讀盡天下書，方且要每篇讀三萬遍，以爲天下倡。歷代君相方且以爵祿誘天下於章句浮文之中，此局非得大聖賢大空傑不能破矣。』(言行錄)

顏氏不是否認讀書的價值，他的意思是讀書貴能力行，如不能力行，雖讀盡天下的書也是無用。所以他說：

「古今旋乾轉坤，開務成物，由皇帝五霸以至秦漢唐宋明，皆非書生也。讀書著書能損人神智氣力，不能益人才德，其間或有二三書生濟世救難者，是其天資高，若不讀書，其事功亦偉，然爲書損耗，非受益也。」（言行錄）

「使爲學爲教用力於講讀者一二，加功於習行者八九，則生民幸甚，吾道幸甚。」（存學）

非講讀而不能實行固無用，講讀老佛理學的書，更無用，顏氏把老佛宋儒與八股文一同看待，他說：

「孟子必有事焉一句，是聖賢宗旨。必有事則心存，身有事，則身修。至於家之齊，國之治，天下之平，皆有事也。無事則道統統治俱壞，故乾坤之禍，莫甚於老之無，釋之空，吾儒之主靜。」（言行錄）

空談性理與咬文嚼字的章句學問，都無補於社會，因爲這都與「勤」的原則背道而馳。爲鼓勵努力前進，拚命硬做起見，對於八股章句之學，不得不盡力反對。顏氏講八股的流毒，說得非常痛快。

「故八股行而天下無學術，無學術則無政事，無政事則無治功，無治功則無升平矣。故八股之害，勝於焚坑。」（言行錄）

現在中國的學者，趨向於力行與動的方面的雖不乏人，但還有許多學者仍然不脫學究的窠臼，以博聞強記爲技能，以空洞詞章相標榜。文體歐化，自翻新奇，唯物史觀，不絕於口。漢八股廢除未久，洋八股又取而代之。學經濟的只知道空談書本上的理論，而不想法解決國民的生計。學農業的只知道做農官，而不肯

到農村去實地試驗。用非所學，學非所用。學校多一畢業生，即社會多一高等游民。現在要糾正這個錯誤，就不得不提倡顏氏的主張，與其讀死書不能致用，不如多動（力行）而少讀死書。講讀不但不能幫助我們動，反為動的障礙。然則我們有什麼方法可以鼓勵大家去動呢？輪船火車的動，是由於蒸氣的鼓蕩，我們的動，有不有像蒸氣一般的東西在我們心裏鼓蕩呢？當然是有的。如果沒有，根本就不會動。不過那鼓蕩我們動的是什麼？不是武力的威脅，也不是物質的引誘，乃是本身固有的「情感」。為什麼情感能叫我們動？要明瞭這個問題，就當注意顏習齋的解釋。

（四）動與情感

顏習齋深知道「情感」與「行為」有密切的關係，深知道情感具有偉大的力量。一切事業的成功，都是情感的果實。也知道情感的本身是很純潔而很有價值的一種心理。宋儒往往誤以情感為「氣質之性」，而非「本原之性」，故主張壓抑情感，甚至以情感為煩惱的種子，與罪惡的淵藪。殊不知無情感，即無行動。顏習齋因知道情感與行動不能分離，所以極力提高情感的地位。他說：

「心之理曰性，性之動曰情，情之力曰才。」（年譜）

他這一說，實在發前人之所未發，遠勝於佛老和宋儒的解釋。性即「人性」Human Nature 即發個心理現象。性與心不能分開，故曰「性者心之理」。情與性也不能分開，比方我好運動，而不好讀書，這是我的

性。由好而生『愛』，由不好而生『惡』便是情。可見情是出於性，同時又是性的活動。故曰『情者性之動』才與情的關係更易證明，如作詩苟非發乎至情，無病呻吟，必非好詩。又如做事，倘無宏願與毅力，必不能把事做好。宏願與毅力，都是生於情感。任何事業的成功，都是因着情的鼓舞，凡是才氣縱橫的人，無不是情感熱烈的人。斷沒有一個冷酷無情的人，而可以做英雄豪傑。也沒有一個冷酷無情的人，而可以產生佳美的文藝。歐洲詩人如沙士比亞拜倫等，中國的詩人如唐之李白，清之袁枚等，那一個不是情感豐富的才人。情感越豐富，才氣越縱橫。無情感便無才能，可見『才者情之力』一語，有千古不磨的價值。情感既然如此重要，就應該讓牠有一條正當的出路，千萬不可壓抑。心理學者告訴我們，情感壓抑過甚，容易得精神病。可見壓抑情感是很危險的一樁事。佛老與宋儒不懂這個道理，所以叫人死死的禁欲遏情，把活潑的人生，弄成槁木死灰一般，所以顏習齋不得不大聲疾呼的反對。伊川說：

『形既生矣，外物觸其形而動於中矣，其中動而七情生，曰喜怒哀懼愛惡欲，情既熾矣，而益蕩其性矣。』

這明明是伊川把情與性分開，以為性善而情惡，情愈熾而性愈蕩。若要全性，便須滅情。這個當然不對，所以顏習齋批評他說：

『情既熾矣，是歸罪於情矣……子曰孝子之情濃，忠臣之情盛，熾亦何惡？賢者又惑於莊周矣。』（行性）

和尚尼姑不婚嫁，在寺庵中過那種不自然的牛活，顏氏極不贊成，他曾勸告僧尼：

『你看見婦人果漠然不動念乎？這一動念，却是天理，不容滅絕處。』（喚迷途）

宋儒論性，是理欲對峙的二元論，顏氏講性，是理欲調和的一元論。他的見解高人一等，證諸現代的心理學，當然覺得顏氏的思想更合乎科學的精神。顏氏因重視情的生活，所以他主張遇事率真，不要矯揉造作。他曾對僧人無退說：

『可恨不許有一婦人！』僧驚曰：『有一婦人更講何道？』顏氏曰：『無一婦人，更講何道？當日釋迦之父，有一婦人生釋迦，才有汝教。無退之父，有一婦人生無退，今日才與我有此一講。若釋迦父與無退父無一婦人，並釋迦無退無之矣，今世又焉得佛教？白塔寺上又焉得此一講乎？』

佛教徒以為男女兩性的結合，有玷清規，不合乎道。氏極不謂然。他以為食色性也，如好好色，如惡惡臭，是人的天性。況食色兩種本能，是自我保存與種族繁衍的工具。我們既有這天賦的本能，就要率真，不要虛偽。注重情感，與放縱情欲不同。放縱與壓抑，都是走極端，都不是中庸之道。曾國藩說過：『養活一團春意思，』所謂春意思，就是情的生活，與動的生活。

佛老與宋儒因看輕情感而主張禁欲，他們覺得『人之所欲無窮，而物之可以足吾欲者有限。』欲望是沒有法子可以滿足的，不滿足便痛苦，與其求不得而發生痛苦，不如根本不求。這是他們主張禁欲的理由。殊不知這完全是因噎廢食。快樂要從痛苦中得來，譬如做母親的為什麼非常愛兒子？是因她冒生命的危險，經

過極大的犧牲，受了極大的痛苦，而得着的。有一位美國學者說：「百分之九十九的天才是流汗，」可見大地間沒有不勞而獲的事，「若農服田，力穡乃亦有秋。」要有痛苦，然後才有快樂，不經過痛苦的快樂是假的快樂。痛苦是快樂的根源，奮鬥是成功的秘訣，因怕痛苦而主張禁欲，其錯誤等於因怕咀嚼的麻煩而終日廢食。

總之，我們今日所需要的藥是「動」，叫我們「動」的就是「情感」。我們有時打定了主意，想做一樁事，但沒有勇氣去做，或者沒有決心去做，結果還是一事無成，這是什麼原因？這是因為徒有理智的打算，而沒有情感的鼓蕩。我們心中若沒有情感，就等於發動機沒有蒸氣，雖想動也沒有法子動。顏習齋的學說我已經說了一個大綱，還有一點要補充的就是要把他的思想和近代的哲學比較一下，然後我們知道他的思想在世界學術中究竟有沒有相當的地位？這一點關係非輕，所以有申述的必要。

（五）動的哲學與實驗主義

美國哲學家傑姆士 W. James 和杜威 J. Dewey 都是提倡「實驗主義」Pragmatism 的。實驗主義與顏習齋動的哲學很相類似，實驗主義者是以學問知識為做事的工具，是以思想為解決問題與掃除障礙的工具。實驗主義所謂真理，也和旁人不同。從來哲學家對於真理有兩種不同的主張，希臘的智人派 Sophists 以為真理沒有一定的標準，真理沒有普遍性與永久性，甲有甲的真理，乙有乙的真理，過去有過去的真理，現

在又有現在的真理。這樣看來，真理常受時間與空間的限制。理想主義者 *Idealist* 則以真理有普遍性與永久性，絕對不受時間空間的限制。這兩種不同的解釋，都持之有故，言之成理。不過還不及實驗主義者的解釋為直截了當。實驗主義者以行為的效果做真理的標準，不論何種行為，如能發生良好的效果而有補于人生，就是真理。本來政治法律經濟以及其他自然科學，都是以促進人生幸福為目的，學問之有無價值，制度之是否良善，全看她對於人生能否發生良好的影響。如果一種主義或一種制度不能發生良好的影響，雖有圓滿高尚的理論，也沒有什麼價值。總之，實驗主義者，絕對不尚空談，所用的方法也完全是科學的方法，凡遠于事實的空想，與不能發生實際效果的理論，都在排斥之列。這一點與孔德 *A. Comte* 『實驗哲學』 *Positivisme* 相同。孔德說現代是科學的實證時代，不是原始時的神學時代，也不是超越的玄學時代。所謂近代的精粹，完全是積極的，不是消極的，是入世的，不是出世的。是實驗的，不是冥想的。是力行的，不是空談的。所以孔德與傑姆斯的哲學，與顏習齋之動的哲學在精神上是是一致的。顏氏說：

『學須一件做成使有用，便是聖賢一流。』（言行錄）

『聰明人不足貴，只用工夫人可敬。善言不足用，只能辦事人可用』（言行錄）

顏氏這種精神，不是與實驗主義完全一致嗎？我們把動的哲學與實驗主義一比較，覺得中國學者的哲學思想，不落西方之後。同時又覺得世界愈進化，人本主義與淑世主義的思潮，也愈澎湃。不論何種學問，都是由玄想而轉入實驗。換一句話講，就是由靜而趨于動，由空談而趨于力行。我們現在應該迎合世界潮流，

勇往直前去幹，不要開倒車，現在除了拚命的做，與加速度的動以外，沒有第二條出路。中國的道德家多半喜歡蹈空，不務實際，偏重獨善其身，不講兼善天下。即講也是一個空虛，不過宜之於口筆之於書而已。除講讀以外無事功，大家竊取『正其誼不謀其利，明其道不計其功』幾句老話，互相標榜。顏習齋以為『明其道不計其功』是錯誤的思想，道而無功不能謂之道，因為『道』之所在，即『功』之所在，所以他說：

『世有耕種而不謀收穫者乎？世有荷網持釣而不計得魚者乎？抑將恭而不望其不侮寬而不計其得衆乎？這不謀不計兩字，便是老無釋空之根，惟吾夫子先難後獲，先事後得，敬事後食三後字無差。蓋正誼便謀利，明道便計功，是欲速欲助長。全不謀利計功，是空寂，是腐儒。』（言行錄）

他這種思想與傑姆斯杜威一班人的主張，若合符節。熊天翼先生曾對我說：『做得通便是學問，做得好便是人格。』這話很有理由，顏習齋一生着力處也就在此，不慊不賭是消極的道德，這還不够，除了消極的道德而外，還必須有積極的道德，兼善天下，殺身成仁，才是積極的道德。

結 論

今日中國的大患，正如胡林翼所云：『不在強敵，而在人心。』人心如此麻木，如此渙散，沒有緊張的空氣，與奮鬥的精神，這實在是國家的危險。我們要打破這個難關，就非根本的把這麻木的人心挽轉過來不可。顏習齋的哲學是我們的好當頭棒，我們要知道中國的問題不是別人可以替我們解決的，還是要我們自

已來解決。我們有不有方法來解決我們自己的問題呢？當然是有的。只要大家把動的哲學當做立身做事的主臬，拚命的幹，切實的做，沒有不成功的事業，沒有不能肅清的，也沒有不能挽救的國家。在國難期中，我們所負的責任，特別重大，我們處在這樣惡劣的環境中，要應付一個嚴重的局面，當然是很苦。但我們須知道苦之所在，即樂之所在。顏習齋說：「苟無所苦，便無所樂。」現在我們絕對不可有怕苦念頭。今日的痛苦，即是明天的快樂。況且以復興中國為己任的我們，應該下最大的決心，作勇猛的奮鬥。苟有利於國家，雖殺身亦不惜。大家都研究過中山先生「知難行易」的學說，當然不會有「畏難」的思想。做一分必有一分的效果，動一天必有一天的成績。當日周公一沐三握髮，一飯三吐哺，夜以繼日，坐以待旦。因有這般發勤傷腳與自強不息的精神，才創造了千古不磨的事業而成為中國古代特出的大政治家。歐美各國的物質文明，與機械工業，已經發達到了極度。我們中國還在手工業時代。落人之後，相去百年。現在要趕上他們，除了加速度的努力，和實行蔣介石先生「快做」「硬做」「實做」三個原則以外，沒有第二條路可走，顏習齋動的哲學給了我們許多有價值的教訓，希望大家以顏學為做事的楷模，不但是要了解他的思想，還要模倣他的人格。

我覺得顏習齋的學說與推行三民主義有極大的關係，我們可以把動的哲學，做推行三民主義的發動機。不要偷懶，不要畏難，不要空談，不要怕苦。若大家有救國的宏願，人人抱犧牲的決心，安內攘外，易如反掌。精神一到，何事不成？願與國人，奮鬥到底！

羅素眼光中的美國新哲學

最近羅素在兩週評論 (Fortnightly Review) 中發表了一篇文章，叫美國的新哲學 (The new philosophy of America)，羅氏個人對於美國的態度，都在這篇文章裏表現了。據他說，歐戰以後，歐洲人有一種排美的傾向，排美的原因，就是因為美國擁有特殊的經濟勢力，尤其是英國人不喜歡美國人，只看見美國人的壞處，抹殺了美國人的長處。羅素以為今日的美國，不論在何方面，為歐洲人所不及。美國人的人生哲學，無論歐洲人歡迎不歡迎，總比較歐洲人的人生哲學更適合於現代的新環境。美國人不像歐洲人一樣，他們能打破舊有的遺傳，富有進取的毅力，他們對於「工業的哲學，Industrial philosophy，都有一種堅定的信仰，即是相信人是命運的主人，不是罪惡的奴隸，一切自然界的罪惡，或人為的罪惡，他們相信這都是可用人力去戰勝的。本來人們有三種恐懼，一是「怕飢荒，」二是「怕瘟疫，」三是「怕戰爭。」這三種恐懼，近代的歐洲人，雖正在設法挽救，但其成績趕不上美國人；在今日的美國，不僅是沒有饑荒，連貧乏都不成問題了。美國的醫學，比較的講起來，也強乎歐洲人之上。至於戰爭，我們都知道發起國際聯盟的，還是美國人，美國自己雖沒有加入聯盟，然而美國人對於戰爭的恐怖，決不如歐洲之甚。講到哲學和心理學的進步，美國人不像歐洲人一樣，為中世紀的遺傳所束縛，他們有充分的自由，所以能有特殊的貢獻；歐洲人到現在還脫不了中世紀玄想 Contemplation 的遺傳，歐洲各大學，最初都是為訓練僧侶而設立的，

當日僧侶的生活，純是玄想的生活，現代歐洲的教授，因沒有打破玄想的遺傳，專尚空洞的理論，不講應用的知識。反之美國人的態度，就完全不同，他們新近哲學的傾向，差不多完全是以「工具」的理論 Instrumental Theory 為基礎，不承認有一成不變的「知識」和「真理」，只講究如何動作，與如何適應或改造四週的環境。這種理論的定義，即是：「了解事物，即是能夠從心所欲地改變」 To know something is to be able to change it as well.

我們歐洲人多半以為「人性」 Human nature 是不能改變的，在今日的美國，雖聞或有些人受了中世紀的影響，也以爲人性不能改變；但在今日美國的知識階級中，不論是心理學家，或教育家，都承認人性是可以改變的。總之，美國人，有一種實驗的精神，和積極的態度，盡量的應用機械征服自然，一方面放自己，同時又能改造環境，宗教倫理和美術，都正在推陳出新，新世界能夠跑到舊世界的前面，完全是因爲新世界裏面的人，得着了一種新的「人生哲學」。羅素對於美國「科學的文化」 Scientific Civilization，雖極端贊美，却有一樁事，他認爲最不幸。工業發達的結果，雖能使人羣做自然界的驕子，但同時單獨的個人，又往往爲團體所屈服；所以在工業化的世界，社會對於個人的干涉，是一種無可避免的現象。但人類爲征服自然起見，雖須付很大的代價，也沒有甚麼不值得。羅素此文全篇的大意，就是如此。

我學得羅素對於美國人的觀察和批評，都很公正，在現代廿世紀的歐洲，不論是納丁民族，和條頓民族，中世紀遺傳下來的勢力，依然很大；在所謂愛自由平等的法蘭西，今日居然還有所謂「保皇黨」，在工

業發達最早的英國，今日煤礦中所用的機器，有許多都還是三十年以前的老機器，即素享有科學盛名的德意志，現在的科學發明，也落於美國之後，回轉頭來，看看我們中國，不但趕不上美國，又何曾趕得上歐洲，不但趕不上歐洲，又何曾趕得上日本？中國人的病根，正與歐洲人相似，黃老的思想，宋明的理學，以及出世的佛教，其流毒之深，遠甚於歐洲人中世紀的遺傳。我們今日還是做自然的奴隸，遇到水旱饑荒瘟疫，以及其他禍，無不束手待斃。外面敵不住外來的經濟侵略，裏面打不破自家的武人政治。這時候，我們當盡量學美國人的精神，提倡「科學的文化」，談談「工具的哲學」，少做些「妹妹我愛你」的打油詩，多譯些關於研究自然科學的新書籍。要實行「全國工業化」，才可以解決四萬萬人的飯碗問題；不然，就只有死路一條了。但「實行全國工業化」完全是一種國家的物質建設，這種物質建設，按照總理的建國方略去做，必須有穩固的負責的和廉潔的好政府，然後才可以成功；要造成一個穩固的負責的和廉潔的好政府，又必須洗滌歷年來「軍人把持政治」，與「實力派割據地方」的惡毒而造成「實際的統一」，然後才有希望。寄語全國武裝同志：「兵猶火也，勿戢將自焚」。快快打破卑鄙不堪的地盤思想，大家和衷共濟，努力救亡，切莫自棄於國人，又去做軍閥第二。因有取於盧素的宏論，才寫了這幾句沉痛的贅言。

罪惡問題

罪惡問題，是哲學上和心理學上一個很重要的問題，從來一班學者都精細地研究過，但在生物學和心理學幼稚的時期，他們研究的結果，總不免多少近於「玄想」Speculation；因此從前關於罪惡問題一般的見解，很少科學的根據。這並不說他們的見解完全與科學矛盾，也許從前一班哲學家的理論，和現在生物學家或心理學家的理論相近，但不同之處，即是前者知其當然，而不知其所以然；後者知其當然，又從而說明其所以然。

我們現在研究此問題，當然要採用生物學和心理學的材料，絕對地以科學方法對付，絲毫不雜模糊影響之談。此問題在人生哲學和宗教中所居的地位太大，當然為人生哲學家和宗教家所注意，尤其是心理學者所不能忽視的一大懸案。如此懸案得不着相當的解決，那末，道德問題，便無從講起了。因為惡與善是對待的，如不知惡之所以為惡，也不知善之所以為善。惡好比是病，善好比是藥，總須首先探出病源，而後才好下藥。所以特把罪惡問題提出討論。在未述生物學和心理學的理論以前，當首先用概括的方法，把過去哲學家一般的見解說一說。

(一)近代哲學的鼻祖笛卡兒 Descartes，以為「罪惡是生於體與靈的結合」Sin arises from the union of the soul with the body，他以為體與靈彼此的屬性不同，靈雖善，而體有為惡的可能，當體

與靈結合時，純潔至善的靈，不能保持獨立的善，常為體所侵襲，罪惡因之而生。

(2) 斯賓羅作 Spinoza 以為「罪惡是知識的缺欠」Evil is defect of knowledge, 他以為如果人們有完全的知識，罪惡的觀念，便無從發生；因為他以「實在」Reality 與「完全」Perfection 為同義的名詞。「實在」即「完全」，不完全便不是實在。罪惡既是生於不完全的知識，當然無「實在」之可言，所謂罪惡罪惡者，不過一虛成的觀念而已。

(3) 來布尼慈 Leibnitz 承認罪惡的存在，但其產生不是由於「創造者」Creator，故創造者不負責。罪惡的產生，乃是出於「有限的原性」Essential Nature of the Finite。所謂「有限的原性」，即是指「被造一切生物的本質」。他認定原始的罪惡，即由於我們原始本質的缺欠所生，故「罪惡的根原，超乎人類的意志以外」The source of evil is as much out-side the human will as that of God.

(4) 康德 Kant 對於罪惡問題的見解，大致與聖奧古斯丁 St. Augustine 相似。康德不信「原罪說」，他以為罪惡，並不是生於「本能」Instinct，人的本性，決不是惡。罪惡之所以生，乃是由於物慾的衝動，不是受理性的指揮，若能受理性的指揮，當然不會產生罪惡。他又說：「我們自己對於罪惡的存在，應當負責，因為我們明知道不應該有這麼一回事」We, not our nature, are responsible for its existence, simply because we are conscious that it ought not to be. (見康德的純理領域內的宗教 Kant: Religion within the limits of Pure Reason)

(5) 黑格爾 Hegel 的罪惡論，與斯賓羅作相彷彿，黑氏簡直根本否認罪惡的存在，不相信天地間有所謂罪惡。即假定有所謂罪惡，那種罪惡『並不是絕對的惡，乃是相對的善』。Sin is not absolutely evil but relatively good. 不僅如此，并且罪惡是達到道德不可少的步驟，凡一切所謂道德，都是由罪惡演進而形成的，所以『罪惡是個人發展的要素』。Sin is a necessary factor in the development of man. 換言之『人不能成其為人，若沒有罪惡的經驗』。Man can not be a person without experience of evil. (當代印度詩人泰谷兒 Tagore 對於罪惡的觀念，與黑氏如出一轍，泰谷兒以爲『惡即是善』，他的解釋，也與黑氏的論調同。)

(6) 史來爾馬哈 Schleiermacher 關於此問題研究的結果，也與斯賓羅作相似。史氏以『神』God 爲宇宙絕對的和唯一的『因』，換言之『神』即是宇宙的創造者。被創造者『人』，對於創造者『神』的關係，是一種『絕對的附屬』Absolute dependence. 所以人對於罪惡，是不負完全責任的。這樣看來，對於罪惡負責任的是『神』，如果有所謂罪惡，則神的自身，就是罪惡的創造者。但神的屬性是『至善』，決不能創造罪惡。史氏所以不承認罪惡有『客觀的實在』；所謂罪惡者，僅一種『主觀的見解』而已。Sin has no objective reality but is only sin from our subjective point of view.

一班哲學家對於此問題的見解，已經說了一個大略。現在要從生物進化和心理兩方面去研究，我們從進化論中所得的教訓，即是宇宙是天天在進化的歷程中，在進化的宇宙中，很難劃出一條善惡的界綫，正如同

在綿延不斷的時間中，若要劃出一個「現在」和「過去」的界綫，是很難的。因為時間的進行，正像一枝飛矢，在飛的歷程中，決停不出停頓的痕跡。時間也是一樣，才說「現在」，立刻變成了「過去」。平常我們在時表上把每日的時間分為二十四小時，這完全是爲便於計數起見，其實時間沒有分割的可能。宇宙進化，也同此一理，在進化的歷程中，當然很難立一個善惡的標準。宇宙進化的最太目的；可用「完全律」Law of Completeness 三字說明；換言之，宇宙是一天一天向着「完全」的路上前進。宇宙最初的生物，不僅沒有心理作用，什麼精神活動也沒有，所有者僅反應作用而已；以後逐漸進化，於是較高一層的動物，才有神經系統。有了神經系統，才有感覺作用，再由單純的感覺作用，進而爲複雜的思考，想像，和判斷諸作用。進化的初步，總是幼稚，但決不能認幼稚爲最惡。普通人的善惡觀念，大概都是建立於「完全」Perfect 與「不完全」Imperfect 的比較上面。以「完全」爲善，以「不完全」爲惡。殊不知在進化的宇宙中，決不會產生絕對的「完全」，如果一旦達到「絕對的完全」，宇宙便不會再進化了。「完全」一觀念，純粹是生於比較，比較中的「完全」是「相對的完全」Relative Perfect，而「相對的完全」，並不是一步達到的，乃是由經過許多「不完全」的步驟而產生的。這樣看來，「不完全」是達到「完全」所必經的階級，不可當牠爲「罪惡」；如定要以牠爲惡，那末，這種惡，（正如黑格爾說的）是善的根本，換言之，即是善由惡所生。宇宙進化的目的，既是向「至善」Ultimate Good 和「完全」的路上走，所以一切惡的現象，都沒有永久真實存在的可能。嚴格地說，天地間無所謂罪惡，一班人由常識所肯定的一切惡，照黑格爾的主

張，并非真惡，不過是『不完全的善』而已。我們從進化論方面觀察，可以承認黑格爾的『無惡論』，有科學的根據。

試再從心理學方面研究，看近代心理學家對於此問題的態度究竟是怎樣的。心理學者以為人們一切衝動和本能的自身，都是好的，因為衝動和本能的作用，都是包括在『個體生存』，和『種族繁殖』兩大原理之中。比方食的衝動，是個體生存不可缺的條件；性的本能，是種族繁殖不可缺的條件。其他如『矜炫』、『嫉妒』等，普通一班人總以為是惡，其實『矜炫』和『嫉妒』的本身，以心理學者的眼光看起來，不但是惡，并且是人生不能少的天性。按照心理發達的程序，『矜炫』是兒童時代必須發現的本性。兒童活潑的天性，向上的狂熱，以及將來身心的健全，和天才的培養，都與『矜炫』有密切的關係，如果我們以兒童的『矜炫』為惡，遂從而摧殘之，那末，『矜炫』消滅之時，正兒童摧毀之日。『矜炫』既是兒童心理發達所必經的路程，所以兒童的『矜炫』，是兒童天性的自然流露，決無惡之可言。如已達成年，則此路程已過，不應再有此種衝動的表現。若三十或四十以上的成人，還時時矜炫，便是不好的現象，嫉妒亦然，其本身不特非惡，且有良好的作用；心理教授赫德飛耳 Hartfield 以為『嫉妒』是維持『兩性貞潔』 Sexual Fidelity 與『家庭結合』 Family tie 的要素。『妻一夫制』之所以能成立，全賴這天賦的嫉妒性。所以從這方面看，嫉妒并不是惡。總之，凡各種天賦的本能，正如鳥的保護色一般，都有相當的作用，不能加上一個惡字。然則惡的觀念，是如何生的？赫德飛耳教授說：『沒有真實的惡，惡不是一樁實事，乃是一種錯誤的機

能，是由於把好的衝動，用在錯誤的時間和錯誤的地方，而趨向一種錯誤的目的，於是組成一種惡的機能』。There is no such thing as an evil in itself. Evil is not a thing, but a wrong function it is the use of a good impulse at the wrong time, in the wrong place, towards a wrong end, that constitutes an evil function. 如果大家承認赫氏的見解是對的，那末，以後我們只要不把好的衝動，用在錯誤的時間和錯誤的地方而趨向一種錯誤的目的，我們就可以免除一切的罪惡了。

唯物論的失敗與目的論的證實

各人的宇宙觀，以各人的哲學而定。唯心論者，以「心」爲宇宙的實體；唯物論者，恰與唯心論對立，以「物」爲萬有的實在。由唯心論生出所謂「目的論」，和「有神論」等；由唯物論，生出所謂「機械論」；和「無神論」等。此外尚有介乎「心」「物」兩派中間的「心物平行論」，和「中立的一元論」等。究竟以誰的主張爲最對？這不是一個容易答覆的問題。各人有各人的見解，各人有各人的立腳點，和出發點。但最近的哲學家，大家都相信絕對的唯物論與絕對的唯心論，都沒有看到真理的全部。他們兩派所持的理由，只有片面的真理，很易爲人攻破。現在西方的唯物論，一天一天失勢，牠的勢力，却在東方一天一天膨漲起來。就文化演進的程序看來，這是自然的趨勢，也是所必經的階級。東方的科學落於西方以後，至少是半個世紀；在西方所看爲落伍的思潮，在東方正嘆其新異。西方四五十年前的著作，有許多到現在方輸入中國。如達爾文的物種原始是一八五八年出版的，到今年（一九二六）剛六十八年了；直到早幾年前，才譯成中文，又如赫克爾 *Haeckel* 的生命之基，*Die Lebenswunder* 是一九〇四年出版，到現在有了二十二年，在中國不過三四年前才出版。因爲哲學的思潮輸入太遲，所以中國思想界有許多地方在西方以後好幾十年。中國思想界現在的情形，正好像三十年前的英國，唯物派的勢力極大，反對宗教的聲浪也甚高，後經格林 *Green*，加來爾 *Collier* 和克德 *Creighton* 諸大思想家，以「人格的理想主義」，與唯物派奮鬥，卒得優勝。

唯物論實淵源於德謨克利圖 Democritus 的『原子論』 Atomism 在他以前的哲學家，雖間有對於宇宙爲機械的說明，只能算是一種『萬有有生論』 Hylzoism。這是調和唯物與唯心的一種哲學，並非絕對的唯物論，也非絕對的唯心論。德謨克利圖 斯反對柏拉圖 Plato 的唯心論，他以為精神爲原子組合的表現；精神實屬於元子之中。他如詭辯派 Sophists 的『感覺論』，與伊壁鳩羅 Epicurus 的『快樂說』，都多少是以唯物論爲出發點。文藝復興以後，人文主義勃興的結果，對於唯物的傾向，也有相當的影響。至如十八世紀的法蘭西，十九世紀的德意志，差不多完全爲唯物論的空氣所籠罩。十八世紀的唯物論巨子，當推愛爾威 赫斯 Helvetius，納美特利 Lauchrie，和蘭底雅客 Condillac 諸人。愛爾威 赫斯的精神論 De l'esprit (58)，納美特利 的機械的人生 L'homme Machine (1748) 和蘭底雅客 的感覺論 Traite des sensations (1754)，都是鼓吹唯物論的名著。此外如提德羅 Diderot，阿爾巴哈 Holbach 等，也是有名的唯物家。阿爾巴哈 的自然系統 Systeme de la Nature (1770) 一書，至稱爲無神派的聖經。提德羅 的自然界的解釋 Interpretation de la Nature (1754) 也是以機關的宇宙觀爲主腦。十九世紀唯物論的巨子，差不多都集中於德國 以胡葛德 Karl Vogt，莫烈約德 Moleschott，和薛希納 Buchner 等爲最著。莫氏 的生之循環 Der Kreislauf des Lebens (1852)，和薛氏 的力與物質 Kraft und Stoff (1856) 兩書，勢力頗大。十九世紀因生物進化論的鼓吹，天文學的進步，與物理化學的發達，一班思想家往往以爲生物學，天文學，和理化等科學，可以解釋人生的奧秘，與宇宙的疑難。他們以爲精是物質的產物，故心的作用，如『思考』『記

體」等，也是腦筋的產物，腦之主思考作用，正如肝能分泌液質，以營消化作用。舉凡一切精神作用，都以機械的方法說明；換言之，即是把人生當做一種機械，又以『因果律』說明宇宙一切現象，宇宙萬有，莫不受『因果律』的支配；宇宙間的事物，不過『因果關係的聯續而已；因既生果。果復爲因，聯續無窮，生一切象，

三十年前斯賓塞 Spencer 的宇宙觀，也是傾向唯物論。他以為宇宙一切現象，不過元子的組合而已，所以萬有都能用科學說明，即心的現象，也是『理化作用』，也可以用理化的名詞去解釋。心靈與物質都只有程度上的差異，而沒有種類上的差異。但斯氏的主張，以後大加改變。他的生物學原理 Principle of Biology 在一八九八年改了版，他在『生命的原質』一章中，把他的宇宙觀，差不多根本改變了。他說：『生物進行的程序，是不可捉摸的，……我們不得不承認生命的本質，不能用理化的名詞去詮釋』。The Processes which go on in living things are incomprehensible…… We are obliged to confess that life in its essence can not be conceived in physico chemical terms. 這明明是反對以唯物的眼光去武斷一切精神界的現象，這明明承認科學不是萬能的。科學所能解釋的事物，是有限的，不是無限的。這明明是告訴我們機械論與因果律和其他理化的名詞，只能在物質界以內，以為『物』的研究，不能用在精神界以內，以為『心』的研究。心理現象是非常複雜而難於說明的，赫胥黎 Huxley 曾引用一般有趣的成語說：『這是何解？爲什麼如此巧妙的意識現象，可看爲神經組織反射的結果，正如同安那丁

把那妖怪一擦，妖精迪恩便立刻現身？How it is that anything so remarkable as a state of consciousness Ganesa bout as the result of irritating nervous tissue is just as unaccountable as the appearance of Djin when Aladdin rubbed his lamp. (Elementary Physiology: Lesson 8)

唯物論失敗的大原因，即在牠以武斷的態度，把機械的因果律為說明宇宙的根本條件。殊不知宇宙不是單用物質上的名詞可以說明的，因為宇宙不完全是個物質的宇宙；活動的生命，決不是機械的理化名詞所能解釋，這一點我已經提出了，唯物家偏要憑着那機械的理化名詞去解釋那生命的原始，其結果不是拿石塊打自己的腳，便是欺哄了自己的良心。比方德國赫克爾在他的名著宇宙之謎和生命之玄兩書中，費盡了氣力證明生命的原始，和靈魂的意義等問題。他以為生命問題，和靈魂問題，都被他的唯物的一元哲學所解決了。老實說來他不過加上些許多新生物學的名詞，究竟生命的起源是怎樣來的，他並沒有給我們一個答案，並且現代哲學家還說他的證明有些欠誠實的地方，牛津哲學教授馬克麥雷 J. Macmurray 即是代表此說的一個。丹麥哲學家哈夫丁 Hofding 的近代哲學史略不恭維赫克爾，也是為這個原因。（哈夫丁在他的近代哲學史略中，關於近代哲學家的著作和思想，敘述甚詳，如倭伊鏗 Eucken 傑姆士 James 等，都被他收入了，惟對赫克爾始終不曾提及，即赫氏的著作，也沒有收入在歷代哲學名著的統計表中；並不是哈氏對於唯物家特別歧視，他舉出了許多旁的唯物家，單不提赫克爾，赫氏在近代哲學中的位置，可想而知了。在

科學落後的中國，一班人竟把宇宙之謎和生命之玄兩書，看為唯物論的聖經，而以赫克爾為近代思想家的泰斗，這是何等的可笑！)

(二)目的論的誇實

與機械論立於相對地位的為『目的論』Telology，『目的論』一名詞，雖出於希臘文Tsysos，但在希臘文和羅馬文中，沒有一個正與『目的論』相當的名詞。『目的論』的思潮，在希臘發生很早，安那那拉師 Anaxagoras，以為宇宙既如此的有條不紊，必有一大『目的』存在，這也許是哲學上『目的論』的開端。以後亞里士多德與新柏拉圖派都以『最後因』final cause和『目的』end為宇宙的基本思想。『目的論』成立的原因，即是因機械論的宇宙觀與真理相矛盾；從『倫理』『心理』和『生物』各方面研究的結果，不得不承認宇宙組織的奇巧，萬有調應的調和，和自然現象的統一，都有一個『目的』的表現。從『倫理』方面觀察，『善』是倫理的基礎，也是倫理的『目的』，不僅人生以『善』為最後的目的，宇宙萬有，也都是向着『善』的方向前進。雖宇宙間有許多不善的痕跡，但那一切不善，都有成『善』的可能；由『不完全』，而趨向『完全』，由『不善』而歸於『善』，不僅是人生的願望，也同時是宇宙的全圖。因此宇宙必是一個有目的宇宙。從『心理』上觀察，亦復如是。心理現象，極為複雜。『想像』『本能』『衝動』『情緒』『思考』和『意志』等聯合起來，組成一個『自我的意識』。『自我』是『全部的心理生活』。

The whole Psyche Life，組成這全部心理的生活原素如『想像』、『本能』和『衝動』，並不是同性質的。『想像』的價值，大於『本能』，因『想像』有節制『本能』的功用。一個高尚的『自我』，純靠一部分優美的心理作用，去調和那一部分卑劣的心理作用。但讀者不要以為『本能』和『衝動』等都是不好的東西，『本能』和『衝動』的本身，並無所謂『不好』，牠們的『不好』，是在用的不得當，即是『發而不中節』。雖他們有發而不中節的危險，但這危險是例外不是原則。從『原則』上講他們都有一個『目的』，這個『目的』，即是『慾望的滿足』。人生為要實現這個目的，所以全部的心理生活——『想像』、『本能』、『衝動』等——都向着一個共同的方向前進，這共同方向與自我的生存連為一氣，換言之，達到自我的生存，（包括慾望的滿足）即是全部心理生活的目的。人生不過是無數生物的一部分，除人生以外，其他生物的目的也是一樣。人生機體的組織，是一個小小的宇宙，和這小宇宙對立的自然界，是一個『大宇宙』。小宇宙的生存，既有『目的』，那末，大宇宙的生存，也必有『目的』。再從『生物』上研究，更覺得宇宙萬有，都有一個共同的目的，即是『由不完全而進為完全』，由不善而進為『善』。比方身體有一部分受傷，生理各部以全幅精神使受傷的部分復原。有機器的器官，如手足耳目等，並不是為各個體面生存，乃是為全體面生存。在各種動物中，都可以看出一個生存的目的，尤以下等動物的例證為最顯明。比方螻蛄 *Locust* 若斷了一隻腳，他可以生一隻新腳，以補起那斷掉腳。還有些動物，你雖把他砍成兩斷，那兩斷不相連屬的殘軀，不僅不死，反成了兩個完全的生物，仍舊繼續活着。像這一類的事實，德國生物學家杜里舒 *Driesch* 在

他的科學與生機哲學 Science and Philosophy of organism 一書中，說得很詳，所以我們研究生物，處處總覺得生物界的生生不息，和新陳代謝諸現象，都有一個『生存目的』的表現。此外如鳥的保護色，花草的香味，和顏色等，都是與生存目的有關係的。鳥的保護色，是防避敵人襲擊的；花的紫色，是引誘虫蝶的；千差萬別的生物狀態，都是以『維持生存』為最後的目的。這是生物學者所公認的。杜里舒以為生物的奇妙，不是在牠有機械似的組織，有機體原不是一個機器，機器是死的，生物是活的，活的生物，當然不是死的機械論所能說明。生物學家若專拿物理化學的名詞來談生命，直等於畫餅充飢。物理化學的名詞，既不能說明生物的奧妙，然則有什麼較好的名詞可以適用呢？杜里舒用『生原』entelechy 一名詞，可算是進一步的解釋。他把“entelechy”和“Psychoid”兩個名詞看為同意義的，仔細分析起來，前者含有『目的』Purposiveness 的意義，後者含有『原心』Primitive minds 的意義。『生原』之利用腦，正如琴師之利用『琴』。自杜氏的原生說一倡，唯物論所謂心為腦的產物一說，更無立腳的餘地了。

（歐洲現存的哲學家，如柏格森·羅素·哈夫丁 Hoffding 歐伊鏗 Eucken 等，都是反唯物論的鉅子。他們的理想，除哈夫丁一人以外，其餘的差不多都介紹到國內來了；所以本文對於柏氏的『創化論』歐氏的『精神哲學』，以及杜里舒的『生機哲學』等，恕不重述。再者慶譽之反對唯物論正因唯物論的解釋，與純正科學的態度不符，並非反對科學。復次我雖反對哲學上的唯物論，却不排斥物質生活，和近代西方的物質文明。不但不排斥物質文明，還十二分地希望國人盡量吸收西方的科學和物質文明，以改善中國人的生活。

近有人以哲學上的唯物論，與物質文明混爲一談，於是以爲凡反對唯物論的，即是反對科學或物質文明的；換言之，他們以爲要增進物質文明，便當鼓吹唯物論，這是一種極大的錯誤！殊不知西方物質文明的發達，與唯物論并不生因果關係。比方哈夫丁羅素格林（H. D. H.）等，都是反對唯物論的哲學家，他們三人又何嘗有排斥或鄙夷物質文明的色彩？即高唱精神生活，而代表新理想主義的倭伊經氏，也沒有否認物質生活和科學的傾向；他不過不以科學爲萬能，不以物質生活爲生活的全體罷了。可見反對唯物論的哲學家，絕對不是主張禁慾主義的厭世家，讀者萬莫誤會！）

論潛識 (Subconscious)

我們因為要求真的知識——真理——和澈底的瞭解，所以當用科學的方法，做一個系統的研究。科學的目的，原是以『定律』，和『前因』對於人們的經驗，作一貫的敘述，而求其真實的意義。但想求『完全真理』的實現，有許多困難，科學家所根據的是『經驗』，而經驗中有一個『缺』gap，這個缺便是個阻我們前進的障礙物。第一個困難，即是我們親身經驗的各種『事實』，有許多是為我們所不能瞭解的；我們的直接經驗，其本身尚係一個『疑謎』，又怎能夠借『疑謎』做求『真理』的工具？第二個困難，即是我們平常對於未曾經驗過的事實 unexperienced events，以『假定』hypothesis 為根據，而『假定』的本身，又不是十分可靠的東西，所以求『真理』的實現，不是很容易的事。關於平日一班人所笑為不可捉摸的宗教信仰，心理學家有不有方法對付呢？早五十年前的心理學家，恐怕不會給我們一個圓滿的答覆；近代心理學進步很快，研究的結果，當然比過去的要強。心理學家解釋心的現象，所憑藉的工具有二：(A)是純粹的生理研究，(即個人的神經系統)。(B)是純粹的精神研究。(即個人的潛識。)

(一) 潛識的意義

潛識 The subconscious or the un-conscious 一字，創始於哲學家萊卜尼茲 Leibnitz，後來經哈德

門 Von Hartmann 把這個名字用在他的潛識考中『Die Philosophie des Unbewussten』成功了一種哲學上的『潛識主義』。當日所謂『潛識』是屬於哲學範圍，到最近才與哲學分離，變為心理學家研究的中點。『潛識』從哲學跑到心理學，有兩條路。一是 F. W. H. Myers 和他的門生，一是『腦系學家』 Neurologists 和『醫生』。『潛識』與『意識』 Consciousness 的區別；前者的作用，為吾人所不能知；後者的作用，為吾人所能知；前者是心理的變態，後者是心理的常態；前者的範圍大，後者的範圍小；前者是後者的因，後者是前者的果。這種表解式的說明，讀者當然不十分明白，再詳細解釋如次：

邁爾 Myers 以為我們各人的『意識自我』，僅『真我』的一小部；在『意識自我』以下，還有超於感覺的『大我』，除指揮我們的行動，思想以外，且為組成『真我』的原素，所謂『意識自我』，即是由『潛識大我』射出的微光。『The Conscious self of each of us is only a small part of the real self; but underneath the conscious personality there extends a much larger subliminal self, below the threshold of our immediate awareness, behind the door, dominating our actions and our thoughts by powers not known to us, and constituting the real and essential Personality, of which the conscious self is but a broken gleam』. (Pratt: The Religious Conscience, P. 49.)

近代心理學家對於『潛識』的解釋，極不一致，有的根據『生理學』，有的根據『社會遺傳』和『個人

過去的經驗』，有的抱『不知論』，以為『潛識』之爲物，是不可思議的神祕，把各種不同的意見，依類劃分，大約可別爲三種：（一）是『背景說』。此派以爲我們的『潛識』，Subconscious與『背景』Background或『邊際』fringe 同意義。換言之，潛識與『意識』並沒有十分截斷，『意識』是『潛識』的反射。主張此說的有羅斯特羅 Joseph Jastrow，和華德 Ward 諸教授。哲氏在他的潛識論中，即力主『背景說』，這是十八年以前。十三年前(1911) 華德 Ward 教授繼續鼓吹此說他以為潛識是心理生活的起源 Original form of psychic life, 是形成意識的本胎 Matrix of Consciousness. (二) 是『生理現象說』。主此說者，以『腦』與『心』爲對立(Brain and mind are correlates.) 心的作用，乃出於腦，故一切『潛識』，都是神經系統中生理現象。因此便可以說我們的意識作用，雖受潛識的支配，而所謂潛識者，不過『神經系統的自動作用』而已。Automatic activity of the nervous system. 嘉本特 Dr. Carpenter 在六十年前，力主此說，(見他著的精神生理學 Mental Physiology) 即在今日還有許多心理學者，與他同調。(三) 是『同意識說』Co-Consciousness. 主此說者如卜林斯 Prince 謝帝師 Sidis 等，以為『潛識』是變態的心理現象，在這種現象之下，『意識』與『潛識』不僅彼此混雜，並且互相分割；在分割的意識中，并無所謂統攝的思考作用，只有應付環境的『慣習行動』habitual acts. 『意識』與『潛識』間，非無顯然界限，因爲兩者交換對流，所以心理學家稱這種作用爲『同意識』。(見卜林斯的總態心理的近代問題 'Some of the present problems of Abnormal Psychology.' Psychological Revi-

以上三說雖各有一部分的理由，但都不是圓滿的解釋。我們當知道「潛識」雖在「意識」範圍以外，但有侵入意識的可能。而常為意識的指導。意識既不能離開「經驗」，和「生理作用」；難到「潛識」就可以離開「經驗」，和「生理作用」嗎？如果承認潛識的來源是由於日常的經驗、社會的遺傳，和神經系統的作用；那末，「潛識」的來源，就不只一端了。彼單以生理現象解釋「潛識」，其錯誤正如認「潛識」為病態現象同。潛識是出於生理作用，卻不限於生理作用；是生於病態現象，却不限於病態現象；乃是與生理、病態現象有密切關係，而又同時為「日常經驗」，與「社會遺傳」的產物。

(二) 潛識的勢力

平常我們總以為一切思考行動，都是受意識的支配；以為我們精神活動的主體即是這萬能的意識。直到近代「分析心理」，*Psychic-Analysis* 和「變態心理」進步了，才知道精神活動的主體，不完全是意識，在意識以後，還有支配意識的「潛識」。因「潛識」指揮意識是在無形中，和「不知不覺」的態度中，所以「潛識」的勢力，對於我們精神活動的影響，簡直不可思議。人們形諸外的「動作」，當然以有諸內的「意識」為轉移；但有諸內的「意識」復以藏於密的「潛識」為嚮導。「潛識」勢力之大，可想而知。

哲學家柏格森 *Bergson* 等都承認「潛識」與我們全部心理生活有極大的關係。柏氏說：「一切過去的

心理生活，可決定我們現在的生活，且大有影響於我們的道德』（見柏格森的物質與記憶。Bergson: *Matter et Mémoire* Clap, III.）伍斯特 Dr. Worcester 說：『潛識是我們精神生活的常態，其審別善惡的能力較意識強，且個人的天才每為潛識所製造』（見伍氏的宗教與醫學四十二頁 *Religion and Medicine* P. 42 還有一位心理學著作家名羅里默 *Dreamer* 他也十分承認潛識的偉大勢力。他說：『我們的心，大於我們所能知者；心好比是一座冰山，冰山的大部分，是潛在海底。』*The mind is like an iceberg of which the great part is hidden under the sea.*（見羅氏體與靈三十九面 *Dreamer: Body and Soul*, P. 39.）近代心理學家佛勞德 *Freud* 更注意『潛識』對於人生影響的問題；他以為我們成人一切精神活動，都為社會的遺傳，和已往的經驗所左右。The whole drama of our maturer years is presented before a background determined almost entirely by our social inheritance and our early experiences. 比方，我們夜間的夢，一大部分是取材於兒童時代的記憶。（*Traumdeutung*, pp. 132—155.）

心理學幼稚的時候，一切宗教信仰，大受科學的攻擊；因宗教家的宗教經驗，除他自己能領悟肯定以外，別人不能領悟。所以科學家對於宗教便懷疑起來，以為宗教純粹是迷信的結晶，斷不能與科學並立。二十年前歐洲科學與宗教之爭，乃因此開始。當時『心理分析』還在萌芽時代，對於『意識』以外的心理現象，不能充分說明；即宗教家本人，也只知道其『當然』而不知其『所以然』。直到近年『心理分析』逐漸進

步，於是宗教的疑謎，才得了一個相當的解答。科學家的態度，從此改變了，不但不敢武斷地否認宗教的價值，且對於宗教信仰，有相對的同情。宗教生活，完全是『心理生活』(Psychic life)，『心理生活』是兼指能知及的『意識』與不能知及的『潛識』而言。宗教信仰盤踞於『潛識』中，非一朝一夕，『潛識』的活動，即多少含有宗教的活動；同樣，宗教的活動，總不外乎潛識的活動；宗教與潛識既成了『剝頭交』，想要根本的打破人們的宗教信仰，不但是『無益之舉』，恐怕也為心理學所不容。

甚麼叫宗教？

以社會學者的眼光觀察人事，知道人們的生活，是複雜的，不是單純的。組成人們生活的原素，既不是
一種或兩種東西，那末，我們要實現完滿生活，決不可單認定一種或兩種東西為生活的工具；必須兼收併
蓄，叫各種原素都同時發達起來，然後才能產生一種圓滿的生活。再以心理學家的見解去分析人們的精神作
用，都承認『知識』，『感情』，『意志』三者，是人們所同具的精神作用；而這三種作用，對於人的生
活，有同等的重要和價值。如果僅重視『知的作用』而忽視『情』與『意』，或僅重視『情』的作用』而忽視
『意』與『知』都是極大的錯誤；所以哲學上和倫理學上的『主知主義』 Intellectualism，和『主情主
義』 Sentimentalism，都不是完全無缺的主張，因為都只看到生活的一方面，沒有顧及生活的全體。

除走極端的唯物論者以外，凡純正的學者，大概都認定宗教是發達『情感』和鞏固『意志』的利器；因
此宗教佔了人們生活的一大部份。我們生活的優劣，一大半以宗教的高下為轉移。社會學者常說：『要看那
民族的文化，首先要看他們的宗教是怎樣。』有的人說：『宗教是過去的化石，』也有人說：『宗教是迷信，
不能與科學並存。』這種論調，是否錯誤，宗教因時代而變遷，野蠻時代的宗教照我們看，當然是劣等的宗
教。開化時代的宗教，是高尙的宗教。劣等宗教，自然免不了迷信，自然不能與科學併存；至高尙的宗
教，便與迷信分開了，也可以與科學相輔而行。比方，一個鄉下人跑到木雕泥塑的偶像面前，跪下為他生病

的小孩求藥方；和一個在菩提樹下沉思默想與「自然」親近的釋迦牟尼；這都是一種宗教的態度和信仰。但那跪在偶像面前的鄉下人的宗教，是劣等的宗教。是迷信的結晶，是科學的仇敵；坐在菩提樹下沉思默想的釋迦牟尼的宗教是高尚的宗教，是生命的湧現，是科學的朋友。

從來學者對於宗教所下的定義，千差萬別，莫衷一是。祿培教授 Prof. Lueneba 在他的宗教心理之研究一書中，收集了四十八種不同的宗教定義，都是哲學家 and 宗教家所定規的。我竊取羅奈師 *Flourens* 的意見，先從四十八種定義中，抽取數種，以說明宗教的意義。

(1) 佛來慈 *Frazer* 的定義

佛來慈在他的金樹 *The Golden Bough* 中說：「宗教是人對於統御自然，和引導人生之神的一種信仰，與調和。」人在自然界中，有超人與超自然的神為信仰的對相；其信仰的流露，純是一種「行為的方式」(A mode of behaviour) 彷彿信仰者的本身，對於神的屬性，不甚注意；其信仰的發生既不是生於意志的肯定，也不是生於情感的衝動，完全是一種本能作用。這種宗教態度是「不期然而然」，和「行乎其不得不行」的態度；所以宗教心理學者稱牠為「行為的方式」佛氏的定義，正是描寫這方式的。

(2) 馬丁盧 *James Martineau* 的定義

馬氏在他的宗教研究 *A Study of Religion* 中說：「宗教是一種對於宰治宇宙，和維繫人類相互關係的生命之神之信仰。」馬氏所謂「生命之神」，是指「神的心境」(Divine mind) 和「神的意志」。

甚麼叫宗教？

(Divine will) 宗教心理學者，稱這種信仰，為「智識的信仰」，(Intellectual belief) 因這種態度，是生於「瞭解」；信仰者對於信仰的目的物(對相)，有相當的瞭解和領悟。以他的智眼觀察宇宙，覺得宇宙是生命之神的表現；並不是一個無意義的死宇宙。

(3) 莫克達加 Dr. McTaggart 的定義

莫氏說：「宗教是一種心境，這種心境，是建築在人與人，和人與自然調和的情感上面」(Some Dogmas of Religion, P. 3) 這完全是以情感說明宗教。以為宗教即是情感的產物(Thoughtless: An Introduction to the Psychology of Religion, P. 3)

(4) 傑姆斯 W. James 的定義

傑姆斯已告訴我們，宗教的定義，不足以幫助我們明白宗教；換言之，從來一班學者對於宗教所下的定義，都不完全。不是過於廣泛，便是過於窄狹。過於廣泛的缺點，正與過與窄狹的缺點相同，都不能使我們對於真實的宗教，有明白的觀念；所以傑姆斯主張研究宗教學的人，不必特別在宗教定義方面多注意。但為便於說明起見，又不能不有一相當的定義，以為解釋的根據。這是傑姆斯小主張注意定義，而畢竟自己又製造定義的原由。傑姆斯說：「宗教是個人在幽靜時，對於自己所認識之神的情感，行為，和經驗。」(W. James: The Varieties of Religious Experience, P. 31.)

傑姆斯的定義，當然比以上三種完備多了；因為以上三種定義，或主「情」，或主「智」，或主「行

爲」；都只看到宗教的一面，不足以說明宗教的全體。傑姆斯把情感，行爲，和經驗三項，都看做宗教生活的要素，似乎很爲圓滿；然還不及卜納提Pratt的定義。卜納提因不滿意於傑姆斯的定義，所以才有他「本店自造」的定義。

(9) 卜納提Pratt的定義

卜納提說：「宗教是個人或社會對於一種力或多種力所生的莊敬和社會的態度；而這一種力或多種力是個人和社會所認爲掌握他們自己的福利和命運的。」Religion is the serious and social attitude of individuals or communities toward the powers or powers which they conceive as having ultimate control over their interests and destinies.

在各種宗教定義中，恐怕卜納提的定義，比較圓滿。第一個特點就是卜氏以「態度」兩個字描寫宗教家的信仰。這種態度係兼「主觀」和「客觀」而言，是指「心理生活」的 *Psycho life* 全體——知、情、意，不是單指某一部分的現象。卜氏自己對於「態度」兩個字，有一種新見解；他說：「宗教是自我對於自我信仰之對象的態度。」Religion is the attitude of a self toward an object in which the self genuinely believes，因爲宗教是主觀對於客觀的一種「態度」，所以宗教不可與神學、哲學及科學併爲一談；換言之，宗教非神學，非哲學，亦非科學。神學所研究的是各種「主義」Doctrines，和「信條」Creeds，對於個人與「宇宙本體」Cosmic realities 的關係不能有所說明，因此便不能使個人與宇宙合爲

一體，而陶鑄一種純正的宗教態度。嚴格地說起來，神學中各種主義和信條，都是置宗教於死地的仇敵，要有純正的信仰，必須使宗教從無意識的神學中解放出來才對。宗教之所以不同於哲學者，正是因彼此態度不同；哲學家對於宇宙態度，是要問：『甚麼是宇宙的原因，和最終的性質？』（What is the Cause or The Ultimate Nature of the world?）反之，宗教家對於宇宙的態度是要問：『我將變成一個怎樣的自我？』（What is going to become of me?）前者是想對於宇宙根本問題，求一相當的解答；後者是要對於自我本身問題求一相當的解答，前者趨向客觀，且以智力為後盾；後者趨向主觀，且以信仰為中堅。宗教之所以不同於科學，也是因態度的互異。科學重分析，宗教重直觀；科學以自然界為對相，宗教以精神界為對相；科學所得的，是抽象的理論，宗教所得的，是實在的生命。這三項東西——宗教，哲學，科學，各有各的態度，各有各的領域，也各有各的功用；無互相攻擊的必要，也無含此取彼的可能。

宗教既不是神學，哲學，和科學；宗教是不是道德呢？這個問題，從來經過倫理家和宗教家多次的筆戰，有主張宗教與道德不可分離者，有主張宗教非道德者，彼此都持之有故，言之成理，究竟誰是誰非，我們當有公正的判斷。

主張宗教即道德者，當以安思斯教授 Prof. Ames 為代表。安氏在他的名著宗教經驗的心理 (Psychology of Religious Experience) 特別注重此點，他以為宗教的特色，即在發展人們『羣德的意識』。若宗教與道德分離，便不成其為宗教了。安氏以為凡不信宗教者，是因他們缺少公德心；反之，那些熱心宗

教者，正是因他們富於公德心，可見宗教與道德是不可分離的一個要素。

與安氏相反的論調，以潘爾莫 Prof. Palmer 的議論，為最明晰。照潘氏的見解，宗教與道德，彼此有聯帶關係，且凡高尚的宗教，都不能不以道德做骨子。與道德原理相背馳的宗教，決不是高尚的宗教。宗教雖不能與道德分離，但道德可離宗教而獨立；道德家不一定有宗教的信仰，即在無神派中，也可找出許多道德高尚的人物，可見道德與宗教不是一樣同性質的東西。換言之，宗教非道德。(Prof. Palmer: "The Field of Ethics")

宗教既不能與道德分離，然則宗教與道德的根本異點，是甚麼呢？關於此點，卜納提 Pratt 在他的宗教意識中，解釋地很清楚。卜氏以為宗教，除倫理觀念以外，還對於「命運的決定者」(Determiner of Destiny) 有一種信仰或希望。此處所指的「命運決定者」，與平常所謂「命運決定論」的意義不同；普通「命運決定者」是指相信人們的屈伸禍福，皆為命運所決定，且受命運的支配，自己一切的努力和奮鬥都是空虛，無補於實際。這種「定命論」，完全與「意志自由論」相抵觸。卜氏雖說宗教家對於「命運的決定者」發生信仰，然決不是說我們的命運完全受「他力」的支配，而自己意志沒有伸縮的餘地。卜氏如果用一個旁的名詞代替「決定者」(Determiner) 可以減少讀者的誤會；因為我們一看見「決定者」三個字，便聯想到「定命論」去了。

Pratt 的定義，還有一個好處，就是承認宗教一面是個人的，一面是社會的。從信仰方面說，宗教當然

是個人的，因為各人有各人的信仰，甲的信仰，不一定同於乙的信仰；乙的信仰，不一定同於丙的信仰。且各人有各人的宗教經驗，和宗教意識，決不能以別人的經驗為自己的經驗，也決不能以自己的經驗為別人的經驗，因此在信仰上，宗教便成為個人的了。傑姆斯等不贊成以一定的儀式，和信條做宗教的中心，所以他不同意於『制度的宗教』Institutional Religion，而主張『個人的宗教』Individual Religion。從功用方面說，宗教便不完全是個人的了。十八世紀以前的歐洲宗教家多半以宗教的『功用』只限於個人。個人得到永生，個人能離苦得樂。這就是宗教惟一的『功用』。這種見解，當然不對；因為宗教雖不是道德，却不能與道德分離，若視宗教為個人超度的工具，而不存超度衆生和救濟社會的觀念，那末，這種自私自利的個人宗教，絕無價值之可言！中世紀的隱士，和修道院的僧尼，都抱『獨善其身』的主義。自利而不利他救己而不救世；像這樣的宗教家，與其說他們是人類的『大先覺』；不如說他們是社會的寄生蟲。

十八世紀以後，個人主義的宗教，便一躍而為社會性質的宗教了。十八世紀以後的宗教家慢慢地覺悟了，知道一個人希望進入天國，或往生西方，而不顧念社會的羣衆，是自私的動機，不是真實的宗教；所以把自私動機打破，變為利他救世的動機，都知道要捨身救世，服事人羣；要使西方淨土和天國樂園實現於地上。換言之，就是要把這黑暗的世界，根本地改造過，成一個天堂似的極樂世界。變消極而為積極，出世間而兼入世間，這是宗教由個人主義而變為社會福音的一大轉機。近代學者如貝敦教授 Prof. Patton。杜克恆 Prof. Durkheim 等都攻擊個人主義的宗教，而鼓吹社會福音。杜氏說：『宗教完全是社會的現象。』

(Religion is altogether a social phenomenon.) "Durkheim, De la Definition des Phenomenes Religieux."

(9) 宗教的分析

宗教大略可分為四類：(一) 遺傳的宗教 Traditional 遺傳的信仰者，是以過去的歷史遺傳。和教會的儀式為主。兒童的宗教信仰，完全是以他人的信仰，為自己的信仰。因兒童的智力薄弱，沒有充分的思考力。和判斷力，所以他們不得受環境的支配。他們的宗教思想是由教會的習慣和父母的灌輸。中國內部及蒙古西藏等地普通一班人的佛教信仰，並不是他們對於佛法「自覺覺他」和「覺行圓滿」真能澈底瞭解，不過是以歷來傳下的習慣為轉移。正所謂「奉行故事」，遺傳的宗教，即制度宗教的別名，既有一定法規制度為信仰的標準。信仰者便為教會的法規制度所束縛，不但思想不能獨立，並且久而久之成了沒有思想的機械了，這是遺傳宗教的一大流弊。宗教家每每眼光窄狹，思想陳腐，固執不通，其所以如此，完全是因中了遺傳宗教的毒。守舊是人們的通性，人們相安於過去的風俗習慣，總不想改弦更張，繼以過去為黃金時代，以現世為罪惡淵藪，只好因循不願創造，於是遺傳的宗教利用這種惰性，把宗教看為一成不變的死東西，無形中阻滯了進化的路途，宗教所以遭人攻擊，恐怕這也是一大原因。我自己是一個反對遺傳宗教的。但我們要小心無論評論一樁什麼事，總不可武斷。如果說一切遺傳的宗教，全無價值，都在打破之列便是武斷。我們當知道現在是過去的連續，沒有過去，便沒有現在；現在的好壞，多少要受過去的影響。要造成一個美滿

甚麼叫宗教？

的『將來』，除努力於『現在』以外，除要留心到『過去』；換言之，文化的演進，一方面是靠『現在』的創造，另一方面，即是靠『過去』的保守。這樣看來，守舊並不壞；其要點不是在『舊』，乃是在『守』，『過去』的一切『舊』，有善有惡不全是善，也不全是惡，我們當保守舊中之善，而不可保守舊中之惡。如果遺傳的宗教所保守的是過去的惡，我們當然要反對；若他們所保守的是過去的善，我們就萬不可抹煞他們的價值。我們所當注意的不是僅在『遺傳』，乃是要看所遺傳的是『甚麼』。關於遺傳宗教的流弊卜納提有一段公正的批評。他說：『遺傳宗教的本身，沒有理性的新空氣，沒有神秘經驗的活生命，因此便成了冷酷死朽和虛偽』。The religion of traditionalism is left to itself, without the fresh air of the reason and the warm life of the mystic experience, becomes cold, dead, and untrue. (Pratt: The Religions Consciousness, P. 18.)卜氏是指遺傳宗教壞的一方面而言。還有好的一方面，他並沒有抹煞。所謂好的一方面者，正如狄雷耳 Tyrell 所說的即是保存『過去』的文物以爲『現在』的張本和『將來』的指導。

(二) 理性的宗教 Rational 這派的宗教信仰。根本與遺傳的宗教相衝突。他們以爲宗教信仰，必須建立在『理性』Reason 上，以『理性』爲信仰的中心，打破一切舊有的遺傳，和習慣。這種傾向，在十八世紀便非常的盛，即遠如奧古斯丁 Augustine，也可以爲理性派的代表。人們是理性動物，我們凡事訴之於理性，比較訴之於情感或遺傳在普通人看起來，是要較爲妥當。其實不然，理性派的危險，也非常的大。

宇宙間的事物，固賴理性為解決的工具。但理性的「機能」Function有限，而與理性相對待的宇宙，却不是有限。以有限的理性，去應付無限的宇宙，是包辦不了的。如以理性為萬能，定要勉強包辦一切，其結果不是進入迷途，便是流為虛幻，二者必居其一。黃夫格爾 Von Hugel 和卜納提等，對於理性派的危險和缺點，都有恰當的評論。黃夫格爾以為宗教的信仰，不像一塊石片，和一個木頭，換言之，宗教的信仰，不是靜而死的物質；乃是動而活的精神。一切憑理性所產生的「定律」「法規」和「假定」等，用在機械似的物質上，確有功效；若用在活潑潑的精神生活上，不僅不能有所發明，且對於統一的「靈我」，有絕大的阻礙。愛德華 Jonathan Edwards 更加說得透澈，他說：「若他只有各種主義的知識，和冥想。而沒有愛力，決不能從事於宗教事業。」「He that has doctrinal knowledge and speculation only, without affection; never is engaged in the business of religion,」（J. Edwards. A Treatise Concerning Religious Affections, Part I. Section 22.）

（三）神秘的宗教 Mystical 此派的信仰，既不是基於「遺傳」，也不是基於「理性」，乃於基於「個人的經驗」。神秘主義，是達到宗教真理的一條大路，因神秘家的個人經驗是絕對的實在，凡宗教信仰稍堅的人，總多少帶有神秘主義的色彩；但萬不可說：僅有神秘主義能代表純正的宗教，神秘主義，雖與宗教有密切關係，然彼此都有獨立的可能；宗教家不一定是神秘家，而神秘家也不一定是宗教家。神秘主義，在心理學的方面，有充分的根據。沒有研究心理學的科學家，和哲學家——尤其是唯物主義的一元論者——

如赫克爾 Haeckel 等，當然不了解神祕主義的旨趣，因此便武斷起來，說宇宙間無所謂神祕，不究有所謂神祕案；甚至以一切神祕思想為『迷信』。這種論調，正如趙高之『指鹿為馬』，完全是自欺欺人。說凡一切神祕思想是迷信，固然是武斷；反之，說凡一切神祕思想皆非迷信，也是武斷。神祕有為迷信的可能。凡基於自利的衝動，而缺乏「宇宙意識」Cosmic Consciousness 的神祕思想，若完全不愛理性的調和，便是迷信的神祕主義了。總之，神祕主義的優點。是在『個人』與『宇宙』聯合的具體經驗，和『超然物外』的無上快樂。至如不受理性支配的極端神祕主義，而又以自利為中心，便成了迷信的神祕主義了。

（四）道德的宗教 Moral, or Practical 宗教與道德的關係，前面已說及。現在要補述的，即是此派的信仰者把宗教的重心搬到『倫理』上，以為宗教是當以服務社會與超度自己為並行不悖的原理。所以宗教有無價值，就看他對人類的貢獻如何？其高尚的教義能否實施到社會上，使社會一切組織有改善的希望？如果宗教不能供給社會的要求。或反而為人羣進化的阻礙時，並不成其為純正的宗教了、大家可鳴鼓而攻之。

以上四種不同的宗教信仰，各有各的根據，也各有各的優點；但優劣所在的地方，也就是劣點的寄宿舍。因宗教信仰，是多種精神作用所組成的。情感，道德，理性和遺傳等，都是組成宗教信仰的一部；我們須同時顧及到各方面，萬不可囿於一隅，而以『一部』代表『全體』。至少每人要兼有三種，然後才能產生純正的信仰。情感與理性的調和，信仰與道德的聯合，是任何宗教家所當注意的，決不可有所偏重。

詩的革命

什麼叫詩？毛詩序中曾替詩下了一個恰當的定義：『詩者，志之所之也。在心爲志，發言爲詩。』詩既是言志的，當然是代表作者的個性和理想。詩對於人生有什麼貢獻？詩序又告訴我們『正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。』詩歌與音樂都是抽象的藝術，感動力的偉大在各種藝術中，莫過於詩歌與音樂。

不論那一民族或那一個時代的詩，必須建築在三個基本的原則上。第一個基本原則是『聲調和諧』，第二個基本原則是『語句自然』，第三個基本原則是『言之有物』。前兩項是指詩的形式，後一項是指詩的內容。形式與內容須雙方顧到，不可偏廢。古詩三百篇都是出於天籟，極爲自然，絲毫沒有做作。

中國舊詩的毛病，以律詩爲最多。不論是五言律或七言律的作者，都容易犯下列的四個毛病：（一）是堆砌，（二）是雕琢，（三）是板滯，（四）是空洞。唐朝上官儀會做律詩，時人稱爲『上官體』。他說：詩有六對，一曰正名對，天地日月是也。二曰同類對，花葉艸芽是也。三曰連珠對，蕭蕭赫赫是也。四曰雙聲對，黃槐綠柳是也。五曰疊韻對，穆穆放曠是也。六曰雙擬對，春樹秋池是也。『想求律詩工整，不得不求對仗工整，但對仗工整的詩，十九是板滯堆砌的詩。古人的律詩我們暫且置之不論，單論今人的律詩，以我個人的經驗，從來沒有讀過疑首自然而絕對不拘擬的律詩。許多朋友志維國聞週報中的采風錄，昨天偶然

翻閱梅泉先生答病山翁的七律一首，原文如次。

『太白光侵缺月寒，幾人今夜起愁歎。防民但可關其口，作賊能無愧在肝？寧念要盟存息壤，漫勞侷案伐烏桓。吾儕料事如山鬼，不待他年扶日看。』（國聞週報第九卷第十二期）

讀者對於梅泉先生這首詩也許有些人非常恭維，但我個人就不敢恭維了。作者因為用了『要盟存息壤』的古典，於是很有力的搬出『侷案伐烏桓』的故事來陪襯，已經不甚自然，至於『作賊能無愧在肝』一句，更加滑稽。平常只聽說『有愧於心』，從來沒有聽說『有愧於肝』。作者的本意雖然是說作賊的人有愧於心，但因為要押『寒』字韻，寒肝是同韻的，心與寒不同韻，所以只好說『愧在肝』了。在作者自有苦衷，然在讀者看來，不曰『愧在心』，而曰『愧在肝』，未免太不自然了。其實犯這個毛病的詩人很多，斷不只梅泉先生一人。我們讀杜少陵的律詩，有時候也覺得板滯牽強，其他更不必說。

現在流行的白話新詩，總算是胡適之先生提倡語體文的成績。我不滿意於舊詩，和胡先生是一樣，但我對於新詩的作法，就和胡先生的主張不同了。不但和胡先生的主張不同，和一班新文藝作者的見解也都有出入。現在各刊物所載的白話新詩，我已經看過的不下數千首，自從白話詩在中國文壇出現以來，直到現在，總想找幾首可以終身背誦的詩，終歸失望，到現在還記不得一首。雖然一方面是因我的記憶力退化了，但新詩之不可讀，是一個最大的原因。我常問愛讀新詩的朋友，他們也背不出幾首詩來。亡友徐志摩先生，許多人稱他爲『詩聖』，不錯，志摩的確是一個極聰明的人，但他的新詩究竟有些什麼好處，我至今沒有找出。

志摩是我的好朋友，我不是糟踏他，讀者可以原諒我。據魯迅譯了曼殊斐兒的詩三首，寄給我，在長風發表，有一首比較好的叫深淵，譯文如次：

「離開着你我的是一個沉默的深淵。

我站在淵的這一邊，你在那一邊。

我見不到也聽不到你，可知道你是在那裏。

我再三提着你的小名兒呼喚你，

還把我也自己叫的回聲當作你的答應。

我們如何填起這個深淵？

再不能用口，也不能用手。

我先前曾想我們許可以把眼淚，

來填得它滿滿的，

現在我要用我們的笑聲來，

銷毀了它。」

這到底是詩呢？還是散文呢？在形式上看來，我完全不覺得有詩的味道既說不上「音調鏗鏘」，當然說不上「出口成誦。」不僅志摩的譯詩如此，就是他的創作也是如此。在志摩也許是獨樹一幟，但對於詩沒有

素養的我，始終不能領略。

冰心女士的新詩，也比較的有名，可惜我所看到的不多。她的「往事」一詩（見超人）我曾仔細的讀過，畢竟沒有嘗到詩的口味。「往事」原文如次：

「在別人只是模糊記着的事情

然而在心靈弱者

已經反覆而深深地

鏗刻在迴憶的心版上了

※ ※ ※

索性憑着深刻的印象

將這些往事

移在白紙上罷——

再回憶時

不向心版上搜索了」

志摩和冰心都有天才，爲什麼寫不出較有趣味的新詩？他們的詩不是沒有內容，有時候他們也發抒了很好的思想，我是一個愛讀詩的，尤其對於志摩和冰心的詩，不紳率看過，總是反覆咀嚼，只想嘗一點詩的味

道，但結果是失望。

「的嗎白話詩」失败了！這是無庸諱言的。失败的原因，就是在沒有「聲調」與「和諧」。詩的性質與音樂相近，音樂是詩的筋肉，詩是音樂的骨骼。音樂不和谐，當然不成其為音樂。詩不和谐，也不成其為詩。現在所謂「的嗎」一流的新詩，雖然有時候押韻，幾乎沒有幾首是和諧可讀的。因為不和谐，所以每逢讀新詩的時候，總是味同嚼蠟。

今後文壇上如果不要詩則已，若文人要做詩，必須再有一度詩的革命。「的嗎的新詩」維持不住了。今後的新詩，當再受一次革命的洗禮，換言之，今後的新詩，必須建築在左列的幾個條件上面。

(一) 須有韻 有韻固不一定是詩，然無韻便不能成詩。詩韻是達到和諧的要素，但押韻時最好是用通韻，不可為傳統的三江七陽……所拘束，更不必疊韻或和韻。袁枚說：「余作詩雅不喜疊韻和韻及用古人韻，以為詩寫性情，惟吾所適，一韻中有千百字憑吾所選。倘有用定後不愜意而別改者，何得以一二韻約束為之？」（隨園詩話）這話極有理由。

(二) 須自然 舊詩不自然，因為過於重聲調了，新詩不自然，因為太不重聲調了。過於重聲調，就不免雕琢，太不重聲調，就不免草率，雕琢與草率，都是違反自然。「過猶不及」可惜許多詩人不懂得這句話的真義。我以為詩要自然，第一不可堆砌古典，第二不可限制每句的字數，最好是長短句。所以我主張今後的新詩，可師詞之意，却不可拘守詞的古調。我愛讀詞，而最慎填詞。如果依照什麼「浪淘沙」「滿江

紅」「菩薩蠻」……這一套老調子去填，是最板滯而最無意義的舉動。一個有天才的詩人，不應該受這格調的拘束。然而詞有一個極大的好處，即是句有長短，容易自然，頓挫抑揚，易於調節。凡是自然不假雕琢的詩，雖不好也離好的標準不遠了。袁枚說：「熊掌豹胎，食之至珍貴者也。生吞活剝，不如一蔬一筍矣。牡丹芍藥，花之至富麗者也。剪綵爲之，不如野蔓山葵矣。味欲其鮮，趣欲其真，人必如此，而後可與論詩。」（隨園詩話）

（三）不可多用「的」「嗎」。現在的新詩以我所知道的，差不多每句至少有一個「的」「嗎」。我們知道白話中的「的」「嗎」，等於文言中的「之」「乎」。在散文中自然少不了「的」「嗎」，在詩中就不能多用這一類的虛字眼了。詩無分中外新舊，總宜以少用虛字眼爲好。苟非萬不得已，絕不亂用虛字，因爲虛字太多，容易變成散文失掉詩的面目。

（四）須言之有物。詩的內容比詩的形式更重要，形式是詩的筋肉，內容是詩的骨格。不論是抒情詩或敘事詩，總要言之有物，不可無病呻吟。古詩三百篇共分「風」「雅」「頌」三類，每章都是因有感而發。什麼叫「風」？詩序說：「上以風化下，下以風刺上，主文而譏諫，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰「風」。什麼叫「雅」？詩序說：「言天下之事，形四方之風，謂之雅。雅者，正也。言王政之所由廢興也。「什麼叫「頌」？詩序說：「頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」可見古詩不論爲「風」「雅」，都是有感而發，內容充實，絕不作無病之呻吟。三百篇的價值就是在此。現在的白話詩，因爲大

象相製造，差不多無人不作詩，無詩不發表。大家以為只要把幾個吟風弄月的字，一行一行排起來，就是一首詩了。有無內容，有無興感，與有無寄託，都不在意，所以詩越多而越找不出詩的真相。

我不反對白話詩，但反對散文式的『的嗎白話詩。』我主張今後的新詩當取法乎詞，一律用長短句，以合自然的節奏，但不主張襲用傳統的詞調，如『滿江紅』『點絳脣』之類。填詞的麻煩無謂，甚於做五律七律。律詩固應打破，填詞也應該打倒。總之，我們今後所需要的詩，應該是有音韻而和諧，有意義而自然的詩。現在是新文藝的建設時代了，堆砌雕琢板滯空洞的舊詩，與讀不上口的『的嗎新詩，』都應該和我們握別了。我們唱着『歡送之歌，』祝牠們平安歸去。

中國歷代考試制度述要

周之考試制度

考試制度，爲官吏之登庸法。登庸法成爲制度，始於周。周以前，如堯之舉舜，舜之舉皋陶，雖以人才爲標準，其用意與考試之目的頗同，但當時無確定之制度。考試制度之確定，實始於周之貢舉。周時鄉大夫舉鄉之俊秀送於司徒，是曰選士，司徒又舉選士中之俊秀者送之於學，是曰俊士。既經爲司徒所舉者，則雖在鄉亦免其鄉役，不率社事供田賦。又既舉於學者，則雖在學，亦免其司徒之役，不赴軍旅奉祭祀。俊士既舉於學，又獲免於役，則曰造士。大宗正又舉造士之俊秀者。送於司馬，是曰進士。司馬乃論其才調而受之以官，賜之以爵。與之以祿。由鄉進者。鄉大夫掌之，大司徒用之；由國學進者大宗正掌之，大司馬用之。

漢之考試制度

秦承戰國之後，自始皇統一六國，不旋踵而覆亡，故無考試制度。漢代取士，分賢良方正，孝廉，博士弟子三種。賢良方正一門。始於文帝。孝廉及博士弟子二門，始於武帝。郡國取士，共分四科。所取人數，

以人口爲比例。人口十萬以下者，每三年舉一人。二十萬以下者，二年舉一人。二十萬以上者，一年一人。四十萬以上者二人，六十萬以上者三人，八十萬以上者四人，百萬以上者五人，百二十萬以上者六人。四科（一）德行高尚，志節清白者。（二）學通行修，中經博士者。（三）法令明習，足以決疑者。（四）剛毅多略，遇事不惑者。厥後取士，略有變更。但孝廉及賢良方正兩科，至後漢亦盛行未息，尤以孝廉一科爲最盛，故氣節之士，一時輩出。惟此種取士，不經考試，使爾拜官，流弊頗大。順帝時乃設年齡之限制，非年至四十以上者，不得應舉，且儒者須試經學。文吏須試奏章，以後來成常法。

兩晉及南北朝之考試制度

晉仍魏制，於州郡設中正官，以九品取士。依學行之等差，分上上，上中，上下，中上，中中，中下，下上，下中，下下，九等，各授以官，是謂九品中正。先由郡邑之中正，定人才之品，乃上之大中正；經大中正覆核後，乃上之司徒。司徒再檢，乃付尚書，然後登庸。自漢以來，雖是察舉孝廉爲之人入仕之途，然漸久弊生，奔競資緣，至爲穢濫，乃定中正取士之制以補救之。但中正久於其位，往往以私人之愛憎爲進退，不重真實之人才，徒視門閥之高下。二十二史劄記云：「其所謂上品無寒門，下品無世族，高門華閥，有世及之榮，庶姓寒人，無寸進之路。選舉之弊，至此而極。」當日考試腐敗之程度，於此可見一斑矣。東晉初承喪亂之餘，舉孝廉秀才，不經策試，未幾，仍試以經，若有落第者，則免舉者之官，以矯中正之弊，

南朝在宋時令由州舉秀才，郡舉孝廉，依其人物之得失，而定舉者之賞罰。梁時廢中正官，每州置州重，郡置郡崇，鄉置鄉豪，使各掌求賢之職。每年州郡各舉二人。陳時仍梁制，北朝則後魏亦於州郡置中正官，復廢之。至北齊又復舉秀才廉良。北周舉郡孝廉一人，州舉秀才一人，故中正官之制，至隋始廢。在魏晉及南北朝之間，中正所以不能廢除之理由，廿二史劄記中，言之詳矣。劄記云：「然魏晉及南北朝三四百年，莫有能改之者。蓋當時執權者即中正高品之人，各自顧其門戶，固不肯變法，且習俗已久，自帝王以及士庶，皆視為固然，而無可如何也。」

唐之考試制度

隋煬帝時，始設進士科，以詩賦取士。至唐之取士，分生徒，貢舉，制舉，三種。從京師各學館（國子學。大學，四門學，律學，數學弘文館崇文館）與州縣各學校送舉業生於尚書省。而使之受試者曰生徒。不從學校出身，而先在州縣考試，及第則於京師應尚書省考試者，曰貢舉。天子數年詔舉一次者，曰制舉。生徒及貢舉，有秀才，進士，明經，三類。試驗科目各異，秀才試方策五道。進士試雜文二篇，時務策五道。明經試以每經（易經三禮三傳）十帖，與經策十條，乃更以「身」「言」「書」「判」之優秀者而選拔之。身須體貌豐偉，言須言詞辨正，書須楷法遒美，判須文理優良。此外尚有優法，明字，明敎，道舉，開元禮，及孝廉諸科。但以進士及明經兩科為最盛行。

宋遼金之考試制度

宋之考試制度，與唐制大同小異。除進士明經三史三傳等科外，有制科及武舉。就中以進士爲最盛，考試科目，有詩賦雜文策論帖經之類。最初每年舉行考試一次，後每間一年一次。再後每三年一次。但詩賦之弊，則流於浮華，帖經之弊，則偏於記誦。至神宗時，進士考試，不復用詩賦，而代以經義策論，並頒行王安石所撰之三經新義，嗣後復分經義與詩賦兩科，此外尚有弘詞科。（即詞學兼茂科）

遼設鄉府省三試，中於鄉者曰鄉薦，中於府者曰府解，中於省者曰及第。進士考試，亦分經義詩賦兩科。至道宗時設賢良科，應舉者須各進所業十萬言。

金承遼後，前後設詞賦經義策律科經童諸科，又有女異進士科，專試女真文字。初僅試策，後增試論，故又稱策論進士。又設制舉弘詞科，以舉非常之士。以詞賦經義策論中選者，稱進士。以律科經策中選者，稱舉人。

元之考試制度

元世祖時，雖曾議定科舉制度，未及施行。至仁宗時，始斟酌舊制，實行考試。每三年舉行一次，有鄉會試及御試。分進士爲兩榜，以蒙古色目人爲右，漢人南人爲左。每試凡三場。第一場以經問五條試蒙古及

色目人。（色目人卽外國人之義）以明經疑二問，經義一道。試漢人及南人。第二場以策一道試蒙古色目人。漢人南人，則於古賦詔誥章表之內，任試一門。第三場僅漢人南人試策一道。蒙古人之出身科目者，授以從六品官，色目人漢人南人則降一級授之。元待漢人之不平，可想見矣。

明之考試制度

明之考試制度，與前代同。分鄉試會試殿試三種。三年大比，以諸生試之直省曰鄉試。次年以舉人試之京師曰會試。中式者，天子親策於廷，曰廷試，亦曰殿試。狀元榜眼探花之名，制所定也。士大夫通以鄉試第一爲解元，會試第一爲會元，鄉試以八月，會試以二月，廷試以三月。科目僅進士一科。一場試以四書義三道，五經義四道。二場試判語五道。（詔誥表之類課一道）三場試經史時務策五道。殿試課時務策一道。分殿試及第者爲三等。一等爲一甲，限三名。第一者曰狀元，第二者曰榜眼，第三者曰探花，皆賜進士及第。二等爲二甲，賜進士出身。三等爲三甲，同進士出身。二等三等無定員。狀元除翰林院修撰，榜眼探花除翰林院編修。此外爲庶吉士，或爲知縣之候補。又自憲宗以後，應科舉者必用八股文，科舉之流弊，自此更甚。

清之考試制度

清代考試，與明相去無幾。亦有歲試鄉試會試殿試之別。歲試，士子先應縣試，及第乃應府試，又及第，則府錄其名，以行學政使之每歲巡閱，受學使在府之親試，及第者稱爲秀才。鄉試每三年在各省省垣集省屬各府秀才而舉行之，及第者稱舉人。會試每五年在北平舉行一次，各省舉人前往受試，及第者稱進士。殿試於四月二十一日令會試及第者對策於保和殿，分及第者爲三等。一等爲一甲限三名。第一曰狀元，第二曰榜眼。第三曰探花，皆賜進士及第。二等爲二甲，皆賜進士出身，三等爲三甲，皆賜同進士出身。二甲三甲無定員，狀元除翰林院修撰，榜眼探花除翰林院編修。此外各進士則入翰林院稱庶吉士，亦有入各部爲各種官吏之候補，或出爲知縣之候補者。康熙十八年及乾隆元年，曾舉行博學鴻詞科，以備顧問著作之選。嗣後留日及留歐美之學生日多，痛陳已往考試制度之失，請求改革，光緒二十九年時，乃舉行經濟特科，蓋應時代之需要也。迄學校興，八股經義取士之制遂廢除矣。

人格教育之意義及其實現

(在江西教育廳講演——舒垚筆記)

近代教育學者把教育看作「生活」，生活的目的在完成個人人格。提高社會文化。無論標榜的是科學主義的教育，實用主義的教育，人文主義的教育，社會主義的教育，或職業主義的教育，對此都抱着同一的見解。個人與社會實有密切的聯帶關係，教育如不能完成個人人格，便不能提高社會文化。沒有人格卑污的人能提高社會文化的。

什麼是人格？人格的定義各時代的學者解釋不同，希臘時以為最高的人格，是個人能絕對的服從國家。亞里斯多德說人是政治動物，人不能與國家脫離關係，所以人的天職在服從國家，做一個良好的公民。新赫格爾派則謂最完全的人格是實現自我，自我不但有社會性，並和宇宙一般偉大。肉體之我，可以消滅，精神之我，卻可以永遠存在。這即是精神的永存和不朽。格林說個人的人格是由社會陶冶而成，個人的一切，得之於社會，同時，亦可施之於社會。其中際微之處，不過為我們所不能見罷了。一個人的行動，可以影響到全人類。個人對於社會的影響，好像掉一個石子到海裏去，海水的全部，都要受波動。社會上多一壞人，可以阻礙社會的進化。多一貪污的人，社會所受的惡影響是很大的。換言之，多一急公好義的人，社會便可以

得着許多利益了。

所謂有高尚人格的人，便是具有道德的人，什麼叫道德？規定人與人相處的正常關係就是道德。如互相侵害，便不成其爲道德了。設若社會上祇有一人生存，那道德便可以不要了。因爲一切的行動，都和他人不生關係。如一人之外還有人，便非有道德去維繫人心不可。中國的「仁」字，從二人，二人相與，仁便成立了。可想見有社會存在，便有道德存在。社會存在到幾時，道德也可以存在到幾時了。至於道德的目標，則隨人類文化的演進而提高，人類的智識愈高，道德的標準也愈高。現在認爲最高的道德，到將來難免不笑我們幼稚。三十年前認男女授受不親是道德，現在男女却可以雜坐握手了。不但是道德目標因時而異，就是人格的解釋，也和從前不同。人格照拉丁語根解釋，是戲子所戴的假面具。戲子戴上假面具，表示超越常人，這便是一種非凡的儀表。所以完全的人格，除了具有高尚的道德，情感豐富，喜怒哀樂皆中節之外，還要有健全的體格，和優美的儀表。人格是指體與靈兩方面，不是有靈而無體，也不是有體而無靈。要靈與體都健全。所謂健全的精神，寓於健全的身體，就是這個意思。我有一個朋友，他的學識道德都好，却與他的夫人不和，時常吵嘴。後來仔細考察他們所以不和的原因，根本是由於他的夫人身體太壞，消化不良。因爲身體不強，影響他的生理，所以身體與人的情感聲音笑貌都有莫大的關係，人的意志薄弱，胆怯，就是因爲他的身體太衰弱了。凡身體強的，必勇敢向前。古今中外的名將，身體都是很強健的。不過也有例外，比方尼采雖一生多病，但他能創造「超人哲學」，這是因爲他和病魔奮鬥所生的反抗力，他覺得意志薄弱是可恥

的。除了這特殊的例以外，一般的人生理，常常影響到心理。所以教育者除了培養被教育者的心靈而外，還要注意學生身體的健康。

人格教育比國難教育生產教育更重要。國難教育，生產教育，沒有人格教育做基礎，便不能穩固。所以人格教育是一切的基本教育。

兒童人格的培養，比大學生更重要。中國吃虧的原因是在幼稚教育太幼稚。幼稚教育機關太少了。行為派心理學者告訴我們，兒童從一歲到三歲的時候，非常重要。因為個人一生的思想判斷行動，都在這時期內決定趨向。在這時期內，兒童常在母親身旁，所以家庭的幼稚教育，是非常重要的。許多成年人走到有墳墓的地方去，便想到鬼，便發生恐懼心，那時理智上雖叫我們不要怕鬼，但心裏却不由自主的怕。這是由於幼稚時代受了乳母或他人的哄騙，腦筋裡深深刻着一個怕鬼的印象，養成了一種怕鬼的心理。如果一個人在幼稚時成人不以鬼怪去恐嚇他，他自然不怕鬼了。中國人醉心於升官發財。也是因為在兒童時代，帽上便戴着「長命富貴」四個大字，什麼「萬般皆下品，惟有讀書高」一類錯誤的思想，一天一天的牽引着兒童向那求富貴利達的路上去。在人的意識剛剛萌芽的時代，便播下了這樣的惡種子。一切勞動生產的思想，都不在一般人的腦筋中，以致養成一班四體不動，五穀不舂的人，以致國家敗壞到這步田地。所以要改變國人心理，須從幼稚時改起，到了十歲以後，一切意識便很穩固，不易改變了。我在英國時常到幼稚園去參觀，那些小孩子對我很親愛，看見我穿中國衣，他們也要穿中國衣，絕對沒有種族的成見，祇覺得人類的可愛。到了六

歲以上的小孩子，便說我是支那人 China man 種族的界限便在他們意識裏滋生了。我們講人格教育，必須要
把成人心理養育到如嬰兒那般的天真純潔，誠實不欺，所謂大人者不失其赤子之心者也，那便是人格教育
成功。

再講人格教育的實施方法，我們要學生好，便要從先生好起。先生的行為好，學生也必朝着好的方
走。所以人格教育的實施方法，第一要注意教師的人格，教師的人格影響學生甚大，當教師的要純潔真誠，
給學生以很好的模範。第二要賞罰嚴明。辦學校的人和行政長官軍事長官一樣，賞罰要有一定的標準，如果
對於一部份學生好，對於其他的學生壞，便不成功了。上海有許多私立學校的教師、對於相親好衣服穿得漂
亮的學生，分數特別打的多，對於容貌醜陋或衣衫不漂亮的學生，便不給以平等待遇。這種事實由教師看
來，好像無關宏旨，但是在兒童看來，却是一件了不起的大事，足以給兒童以不良的印象，養成一種偏私的
心理，影響到他將來的生活。西洋人在幼年時，便很注意到這點，他們在政治舞台上活動的人，都很廉潔，
就是因為他們在幼年時，受了良好的教育，養成了純潔高尚的人格。第三要製定道德信條，宗教是有道德信
條的，教育也要製定道德信條。凡違反道德信條的，便不是好學生。拿道德信條去訓練學生，使成習慣，習
慣成自然，以後便不要費大氣力了。這種道德信條，其範圍在小學生要狹隘些，到中學生便要擴大些，大學
生更要擴大些才好。因為道德責任的輕重，須以學生年齡的大小為轉移。這種道德信條，最好由教育廳製
定，頒佈各校。第四要造成風氣。譬如說凡貪鄙卑污招搖詐偽的人，是最無人格的人。把貪鄙卑污招搖詐偽

諸惡德，與殺人同樣看待，雖一時能逃法律的裁判，却逃不了道德的制裁，和良心的譴責。這樣自可日進於善了。最怕的是沒有造成風氣，一齊人傳之，衆楚人咻之，斷無良好結果。一校的风氣要校長教員校工以至於學生一致的去造成，尤其學校當局應該以身作則。第五要感化。感化可分兩種：一是有形的感化，即是有意的感化。一是無形的感化，即是無意的感化。用語言文學藝術去感化學生、是有形的感化。一個不好的學生，對他個別訓話可以感化他，語言不足以感化時，便可用文學去代替。一個人在欣賞一種文學名著時，會手之舞之，足之蹈之，不知不覺間可以潛移默化人的性情，而收變化氣質之效，如一個人的胆量小，便可以給他讀英雄冒險的故事。像拿破崙傳之類，都是很好的材料。去年我在湖南時，有一個小學生因為看多了武俠小說，受了小說的影響，不辭而別其父母，要到四川峨嵋山修道，可見文學的影響很大。讀思想正確的文學，可以使貪夫廉，懦夫有立志，弱者強，而愚者智。讀文天祥的正氣歌李密的陳情表，諸葛亮的出師表，沒有不受感動的。所以文學可使沒有國家思想的發生國家思想。不過給文學書與兒童讀，要對症下藥，需要那種文學，便給他讀那種文學，才可收事半功倍之效。

文學如此，藝術也是一樣。詩歌、音樂、繪畫、雕刻、跳舞，都是藝術。學校要藝術化，要有優美的環境。環境優美，學生的行為思想，才會朝着優美的方向走，我們住在都市過久的人，很覺煩悶，一旦跑到平安堡看見郊外綠草如茵，便覺心曠神怡，滿身輕快，竟有天上人間之感。可見環境影響於人生很大很大。品行行為，在在要受環境的影響。現在國家非常窮困，要把學校設備弄到如何完全，勢所不能，但至少要使環

境弄得清潔美化，且可以利用時間，開美術展覽會，跳舞會，音樂會等，以陶冶學生的性情。此外教育者的儀表，也是很重要的，教育者要隨時給學生以和藹慈祥的儀表。

至於無形的感化，是不需要講話的，即是不言之教。先生的態度，行爲，品性等等，都可以給學生以很深的印象，啟學生以模倣的動機。模倣可分兩種，第一是反射的模倣，即是無意識的模倣，這種模倣多少有點意識作用。其中有相當的選擇作用。第二是理想的模倣，這種模倣是有意識的。意首相繼索里尼處處模倣拿破崙之爲人，他的照片姿勢，也和拿破崙一般。我國有許多革命黨人模倣孫中山先生。女子的模倣心理更比男子強，所以模倣在教育上佔有重要的地位，教育要拿行爲態度去教學生，要注重人格的感化。

下一時代民族的命運，完全由今日的教師去決定。各位的責任非常重大，在這國難當頭，過去和現在全民族所受的痛苦，都是前一輩的教育者所散佈的種子。我們現在要培養許多史可法文天祥林青華鬱頤一流人物出來，中國才有希望。如果教育不改進，教育不能培養國民高尚的人格，那末，一切建設都無從談起。所以要隨時製造好人的社會，建設好人的政府，各位是好人的製造者，務必要把虛偽萎靡頹廢因循苟且各種積習，一律改去，重新發展各人的本能，才可以挽回民族的危機，繁榮我們的國家和社會。

長風的使命

歷史告訴了我們，一個時代的治亂安危，一個民族的興亡成敗，和一種文化的優劣盛衰，無一不是「思想」的反映。人類的榮枯禍福，以及功德罪惡，也無一不是「思想」的結晶。海格爾(Hegel)說：「思想的力量，猛於地獄的烈火。」這句話的真確，等於數學的公式，絕無懷疑的餘地，現在中國的生命，危在旦夕，政治紊亂，社會紛擾；民生凋敝，盜匪蜂起，外患日急，滿眼都是亡國的現象！看不出興國的曙光。推原禍始，都是因「人謀不臧」，以致鑄成大錯。人謀不臧又完全是一班士大夫「思想錯誤」的結果！

就回顧過去二十年的中國，如袁世凱之稱帝，張勳之復辟，督軍團之搗亂，陳炯明之背叛，以及近年以來之一切火併嘶殺，那一件事不值得我們懺悔？那一件事不是因「思想錯誤」而演成循環報復的慘劇？士大夫階級，念念不忘，終日追逐，不擇手段，不惜斷送國家民族以求之者，惟個人「升官發財」而已。辛亥以來二十年中分崩離析的怪現象，皆由於士大夫階級一念之差——升官發財——之所致；因着一念之差，而演成今日國破家亡的危局，所以我們認定今日中國一切禍亂的總因，都可以歸納到「思想錯誤」的一點。

思想既然錯誤了，就應該設法糾正，糾正以外，還要拿出正確的主張，昭示國人，務使國民有共信的目標，與互信的習慣，辨是非，明善惡，不再因思想錯誤而種下亡國滅種的禍根，這是本刊唯一的使命。我們不敢說本刊文字能如韓文公起八代之衰，更不敢自信能如孔子之修春秋，而使亂臣賊子懼。然而我們決不因

能力薄弱而放棄救國的責任，也不因效力孱弱而消去奮鬥的勇氣。因為我們相信，惟有在全國國民意識統一之下，才可以建立統一的民國。費希特 Fichte 的『告德意志國民書』，不是德意志中興的典書嗎？瑪志尼的少年意大利運動，不是意大利復國的原動力嗎？

本良心說話，按真理立言，不發個人陰私，只求事實明瞭，這是本刊應有的態度。我們誓死不屈服於日本砲艦威脅政策之下，對外主張以大無畏的精神，與暴日周旋到底。我們不願大好神州爲 []，主張培養民衆自衛的力量，同時修明政治，發展國民生計，根本消滅製造 []，以恢復社會的秩序。我們不忍中國政治再爲少數以升官發財爲目的的政客所壟持，而重陷中華民族於萬劫不復，主張以好人運用良法，既不偏重人治，也不忽視法治。相信孟子所謂『徒善不足以為政，徒法不能以自行』兩句話有不可磨滅的價值。我們不忍目擊一班可愛而最有希望的熱血青年，因缺乏指導而一個個誤入迷途，走上頹廢反動悲觀自殺的歧路、主張從學理的立場，發爲獎誘箴勸的言論，使全國青年有所適從。對於讀書擇業戀愛結婚與處世接物等切身問題，都能澈底了解，不致因錯誤而遺誤終身，危及社會。我們希望今後的國民黨，對於整個國家建設計劃，有決心毅力以促其實施，使中國的政治軍事經濟文化四種立國的基本力量，能逐漸培植起來。所以主張今後辦黨的人員，不要再以黨都爲衙門，以黨職爲官吏，少貼些空洞的標語，多做些實際的工作，以對『人』的精神來對『事』，以運動選舉的能力來推進社會事業。我們希望今後全國教育界，打破一切派系和固步自封的惡風氣，大家要以親愛精誠的精神，連爲一體，力掃數千年來黨同伐異新舊互傾的『鬥

戶之見，「努力合作，以謀全國教育文化的普及。我們更希望今後全國將士，大覺大悟，國爾忘家，公爾忘私，不再以國家軍隊爲私人鬥爭的工具，而替自己的國家大掘其墳墓，須一心一德，擁護中央，共禦外侮，整頓軍紀，綏靖地方，毋扣餉自肥，毋驕奢致敗，以倅飛爲模範，致天下於太平。以上種種，都是本刊今後必須提出討論的問題，此外本刊對於世界學術與東西文化都負有介紹與溝通的責任，務使中國學術與中國固有文化都能夠發揚光大，而爲世界文化舞台中的主角。

總之：本刊同人，今後誓以至誠坦白，與大公無私的態度，與國人朝夕相見，冀國人不棄葑菲進而教之。

世界學會的使命

本會的使命有四：（一）介紹世界學術，（二）溝通東西文化，（三）提倡民族合作，（四）促進人類大同。爲甚麼要採取這四個使命？我們不是隨便擬幾個好聽的宗旨，做一塊漂亮的招牌，乃是從我們的心坎中，十二分地覺得生在今日的中國，要盡一番改造國家，和服務人類的天職，不得不從大處着眼，和小處下手。這四個使命，是根據我們過去半生的經驗，中國的國情，以及世界的趨勢而決定的。西洋人常說「中國人的祖先穿絨羅綢緞的時候，我們的祖先還是裹一塊鹿皮在那裏打獵。」本來中國的文化，發達遠在西方以前；等到中國文化達到極盛的時候，西方希臘的文化，才開始發展。在過去數千年的歷史中，除開最近一百年外，亞洲各鄰國，無不受中國文化的支配。東方如日本朝鮮，南方如緬甸安南，西方如亞爾卑斯一帶，北方如西北利亞一帶，各民族的文化，都受了中國文化的影響。可惜環繞中國的各友邦，當日的文化，都趕不上中國，也都不是與中國抗衡。因爲在文化上沒有競爭，中國也就因此不前進了。歐洲自文藝復興以後，新潮澎湃，風靡各邦，科學因此發明，機械因此進步，實業因此開發，國家也因此富強。中國雄峙亞東，自恃地大物博，講些無用的科舉，籠絡天下的人才，固步自封，不求進展，所以國勢日衰，幾至亡國滅種。歐洲各國強盛的原因，完全是由於學術發達；學術發達的原因，又完全是因各國知識階級互通往來，交換文化。比方路得留學羅馬以後，便造成了改教運動。美國獨立運動的發生，因當日有殖民地的學生在倫敦留學，把英國

的普通法，帶回新大陸以後，就成了美國革命的種子。日本的維新，也是因與西方接觸。可見一個閉關自守的民族，正如離羣索居的個人一樣，其結果沒有不流於孤陋寡聞。

中國在已往的歷史上，也間常和以外的民族有所接觸；每接觸一次，正如同一個人多交了一個朋友，總要增長一些見聞。最初與中國發生關係的，即是印度的佛教。西漢秦景憲使越支，得着口授的佛經，從這時起。中國人才知道有佛經。漢明帝永平八年，（西歷紀元後六十五年）遣蔡愔到天竺求佛法，得了四十二章經，和釋迦牟尼的遺像，又弄了迦葉摩騰竺法蘭兩個沙門到中國來，同時建築白馬寺，開始翻譯佛經，這是印度文化輸入中國的初步。唐太宗貞觀十二年，即西歷紀元後六百三十八年，有景教的教師阿羅本來中國獻經，太宗信仰景教，留阿羅本翻譯經典，并建波斯寺。高宗封阿羅本為鎮國大法王，後玄宗改波斯寺為大秦寺，因景教發源於大秦。（即羅馬）有人說，景教即波斯的火教，但大秦景教流行碑，有「卍」字以定四方七日一薦」的話語，這顯係西方的天主教。（即基督教）景教來華，是東西兩大文化破題兒第一遭的接觸。元朝至元十八年，即西歷一千二百八十一年，有意大利威尼斯人馬哥博羅來華，馬哥博羅通蒙古語言，在中國及東方各處遊歷，回意大利以後，把他所著的東方見聞記，宣示國人；歐洲人知道一點東方人的風土人情，是從這時候起。從西漢時的會法蘭到元時的馬可博羅，在這一千二百年中，中國和其他民族雖有接觸，只限於宗教一方面；至於西方科學的介紹，是始於明朝利馬竇熊三拔薛華長等。他們來中國的時期，是在高歷三十四年，即西歷一千六百〇六年，利馬竇通中國語言，以中文著乾坤體儀兩卷，上卷講天象，下卷

談算術。熊三拔著有簡平儀說，與熊三拔同來中國的，還有一位葡萄牙人，叫爾瑪諾，陽氏著有天問略，也是天算上有價值的書。徐光啟與利馬竇合譯的幾何原本，也是當日難能可貴的貢獻。西方科學之輸入中國，不得不以利馬竇等為開山祖了。

鴉片戰爭以後，中西接觸的機會更多，在外交上和政治上中國因與西方接觸。受了很大的打擊！但在文化上、和學術上，中國因與西方接觸，卻開闢了一個新紀元。英國傳教師雷雅各譯了中國的九經，普爾斯翻譯了中國的老子莊子，並著有中國文學史與中國美術史等書，今日西方人懂得些中國文化，未始不是他們介紹的力量。

東西民族的接觸，雖為日已久，但學術的介紹，和文化的溝通，還不過走了十分一二的路程；因此各民族間的「成見」，「猜忌」，和「誤解」，都無從打破。國於世界，正如個人之於社會，個人不能離社會而獨立，國家也不能離世界而獨立。人類和平，不是一種最高的理想嗎？但要達到實現和平的目的，非實行各民族合作不可，要實行民族合作，又非溝通東西文化不可；要溝通東西文化，又非介紹世界學術不可。這樣看來，本會的四個使命，都是互相連貫的，不僅要求中國的自由平等，還要謀人類的永久和平。在我的中國民族與世界文化中，不是說了嗎？中國人的「人生哲學」，和「政治哲學」，受儒墨道三家的影響很大，而儒墨道三家，都是從「王道主義」的立場上，來反對「霸道主義」，從「世界大同主義」的立場上，來反對「狹義的國家主義」，又是從「和平主義」的立場上，來反對「侵略主義」。這種崇高雄偉大的文化，不應該

把鴨光復起來。而大的貢獻於全世界嗎？反之，西方的工業文化，完全得力於科學，產業落後的中國，要振興工業，開發富源，當然非求助於科學不可。爲提高中國的物質生活，與發達中國的生產事業，以彌補中國數千年一系的偏枯文化，我們不應該盡力介紹西方的科學嗎？

總之，世界學會是文化的轉運公司，和學術的製造局，至少我們是如此看法，也可以說我們有這種野心。我們很表同情於西方羅素 Bertrand Russell 威爾斯 H. G. Wells 和印度的太谷兒 Tagore 甘地 Gandhi 諸人的主張，願和他們站在同一戰線上，和近代的資本主義、國家主義、帝國主義，以及其他一切不人道的制度挑戰。我們以「真理」爲先鋒，以「理想」爲後盾，「學術」是我們的軍餉，「信仰」是我們的武裝。看哪！東方文化革命軍動員了！宇宙大地風雲變色了！

爲濟南慘案忠告日本民衆書

日本各界人士公鑒。貴國田中首相，藐視中國民衆之輿論。不顧國民政府之抗議。敢冒天下之大不韙。一再出兵侵略我土疆。殘殺我百姓。擄掠我官吏。焚燬我民房。佔據濟南。阻撓北伐。山東父老。及北伐軍士橫遭日軍之屠戮者。以數千計。此種慘無人道之暴行。竟出於所謂同種同文之日本軍事當局。不僅出乎中國民衆意料之外。即貴國富有理性之人士。諒亦不敢表同情於此種違反正義人道之寇盜行爲。

山東爲中國領土。揆諸國際公法。貴國無派兵侵入之理。如曰保護僑民。則我國政府已數次宣言。力予保護決不侵犯。如曰國民政府之宣言不足憑信。則儘可限令僑民歸國。焉用妄動干戈侵入國土。貴國政府之侵略中國計劃。固非始自今日。此爲全世界人類之所共知。當亦爲貴國人士之所深悉。國際間之侵略。其爲野蠻。實無窮於個人間暗殺。深望貴國人士。認侵略爲報行。不備損人主權。而且自壞人格。欲爲人愛。必先見愛於人。存心滅人。終必歸於自滅。徵諸史乘。莫不盡然。因果循環。已成定律。以力服人。是爲霸道。霸道立國。國必危亡。成吉思汗之武力。亞力山大之雄圖。拿破崙之蹂躪歐洲。威廉之虎視寰宇。類皆曇花一現。遺臭萬年。人類罪魁。文化蠹賊。史家之所同惡。正義之所不容。

吳能制越。越既可以沼吳。日能亡華。華豈不能滅日？高岸爲谷。深谷爲陵。國家興衰。變遷靡定。貴國人士。當知中國民族確有百折不撓之精神。斷非武力所能屈服。凡以武力壓迫中國民族者莫不自取滅亡。

如契丹。如金元皆曾以其不可響通之淫威屈服中國。然皆不旅隨而覆亡。中國人侵人則弱。自衛則強。惟其不好侵凌。故能建國悠久。此西方學者如威爾士 H. G. Wells 嘉本特 E. Carpenter 羅素 B. Russell 等之所公認。彼等遠處歐陸。尙能了解華人心理而謂與我同種同文之貴國民衆。猶不了解華人心理乎。中日兩國。唇齒相依。唇亡齒寒。歷歷不爽。不論從何方觀察。未有中國顛覆而日本猶能倖存者。況日本之熟貨大半銷於中國。日本之原料。亦大半購自中國。爲日本自身之利益計。亦當與中國親善。促進邦交以期互惠。今計不出此。徒恃其武力之優勝。逞其侵略之野心。近傷中國之感情。遠動世界之公憤。結百年難解之怨。種他日自滅之因。愚者猶且不爲。智者豈徒弔嘆！

然吾深信貴國人士。決不皆如田中之短視昏聩。必有反對田中之自殺政策者起而爲中國作不平之鳴。深望貴國人士勿爲政府之反宣傳所蒙蔽。本良心之主張。受理性之驅使。督促政府。撤回山東駐軍。賠償華人損失。懲辦禍首。彈劾田中。倘能一一實行。中日不難親善。否則大風四起。巨浪沸騰。毋謂泰無人。華心人未死。師直爲壯。誰敢侮予？破釜沉舟。誓雪此恥！

吾愛吾華人。固不忍吾華人受日人之壓迫屠殺。吾亦愛日人。亦不忍日人之因今日壓迫屠殺我華人而他又自食其壓迫屠殺之果報。貴國模仿德人，無微不至。請言德史。昭戒來茲。德法爲隣。儼如中日。畢士麥 Bismarck 之存心圖法。正如田中之蓄意圖華。一八七一年，德兵逞其新勝之淫威。佔據巴黎。擄其君主路易拿破倫。迫法人爲城下之盟。雖訂勿蘭克福 (Treaty of Frankfurt) 之約。當時德人洋洋自得。以及

法人羞憤填胸之狀。方之此時中日兩國人民之心理狀態。如出一轍。法人固受德國武力之屈服。不得已而割讓亞爾沙士及洛林兩州。當德人興高采烈之時。正法人痛哭流涕之際。但天道好還。強權難恃。迄一九一八年歐戰告終。德軍大敗。喪師失地。幾瀕於亡。使畢士麥尙存。將凡爾賽條約與奧克蘭條約對比。能不痛哭流淚如一八七一年時之法人乎？總之。爾能殺人。人亦能殺爾。今日德國受制於凡爾賽條約。不過食一八七一年之果報而已。追懷往事。令人神傷。事實不磨。可爲殷鑒。用特忠告。其速圖之。

