

正治原理與經濟原理之關係

G. 柯爾普

子血雷云峯譯

生活書店發行



MG
FO-05
3

政治原理與經濟原理之關係

著 爾 柯

譯 嶠 雲 孟



上海生活書店發行

中華民國二十七年五月



3 2285 3006 3

譯者序言

英國現在學術界的政治與經濟原理，大概還保守着傳統的所謂正統派思想。我們對於學問持一種嚴正態度的人們，都承認所謂學問或理論者並不是智慧上的遊戲，和身體上的遊戲打球一樣，而是人類實際生活上的眼睛或指導。人生是離不開具體的客觀環境的，而客觀環境又在無時或息地變遷，所以能對人生發生真的作用的學問或理論——尤其是政治經濟——也必須針對着客觀的環境而作合理的指導與判斷。在英國今日的學術界，在經濟上能跳出傳統的範疇而多少持一種合理的態度的，有劍橋大學的道布（Maurice Dobb）與牛津大學的柯爾（G. D. H. Cole），斯揣測（John Strachey）雖然不是專門的經濟學家，最近也著了一本很值得一讀的書，資本主義的經濟危機論（The Nature of Capitalist Crisis）。

在政治學上，能對現代社會持點合理的態度的，要算倫敦大學的教授拉斯基（Last）和麥克摩勒（John Macmurray），前者有點是科學的，後者是純粹一位哲學家，立在人道主義的立場上作主張。

在倫敦的時候，常和韜奮先生談到中國學術界的貧乏，一般青年除非運氣好，得了一位富有資產的父親，或者另外有什麼宏運，而得把外國文弄得精通，又得到外國求學的機會，幾乎很難澈底瞭解現代世界的學問的可能。因此，我們會幾度計畫，想把我們能力所能及的哲學政治經濟以及歷史的範圍以內，選多少種大家公認的精彩的小著作，有計畫地翻譯一番，作為中國今日作社會研究者的一點基礎。這種計畫將來能做多少，大部份全靠韜奮先生的努力；不過我相信大家若是能有計劃地作去，而且作得好的話，的確可算我們一部分知識工人對於中國的貢獻。

這兩本小書是有相當的學術上的價值的，初讀政治經濟的人若是能一字不

漏地精讀一番，可以對於近代的政治與經濟原理的根源得個大致的概念。當然學者最好能先讀一下各家最重要的名著，然後再以這本偏重於批評的小書貫串一下，瞭解得自然更透澈。不然在未讀各家的名著以前，請讀這本小書，也可以作一個很精彩的導言。他的主要任務在批評近代的四大派的政治經濟思想，老實說近代的政治經濟思想家雖然很多，實在也逃不出這四種方式。關於第一派絕對主義者，學者至少必須讀盧梭的民約論 (Social Contract) 和康德的倫理玄學的基
本原理 (Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics)，這兩者都是百頁左右的小書。若是學者想知道康德的具體政治思想，最好再翻一翻哈斯特 (Hastie) 編譯的康德之政治原理 (Kant's Principle of Politics)，這是搜集康德的幾篇政治論文而成的，不似其他的大著作那樣難懂。關於第二派的黑格爾主義，學者最好讀一下黑格爾的正義之哲學 (The Philosophy of Right)，或者再讀一下黑格爾的現代最好的繼承者與解釋者鮑山揆 (Bosangnet) 的國家之哲

學的原理 (The Philosophical Theory of the State)。第三派功利主義，當然最重要的是邊沁的道德與立法的原理 (Introduction of the Principles of Morals and Legislation) 和他的政府論文 (Fragment of government)，若能再讀下米爾 (J. S. Mill) 的功利主義 (Utilitarianism) 和他的自由論 (On Liberty) 以及費邊論文 (Fabian's Essays) 的話，更可以看出這派的發展。第四派馬克斯主義，最好就一讀馬克斯與恩格斯合作的共產黨宣言 以及現在收入「現代叢書」 (Modern Library) 的馬克斯資本論節譯 (Marx: Capital, etc)，這是美國的伊
斯提曼 (Max Eastman) 編的。

關於寇爾的思想，我還有一點需要說明的。他在這本小書裏太偏重於政治及經濟原理的相對論——這當然大部份是對的——，他的意思是說，在不同的客觀環境之下就應該有不同的政治及經濟原理。學者若是不加深思，一接受了這種主張就會變成一種懷疑論，那是斲喪「人生之活力」的最危險的「思想之歧途」！事

實上，某種意義的政治經濟的相對論是對的，可是這種相對論並不是漫無限制的隨便思想，隨便作主張！寇爾在第二章最後的一段，提到『應當』（Ought）是政治學與經濟學上必不可缺的觀念，我們應當在某環境之下選擇那許多可能的辦法中的最好的一種，最合於人生之目的的一種，他名之曰『價值的判斷』。結果他似乎承認『正義』的目的論（Teleological conception of right），而說『正義』的內容是相對的，變化的。然則在人生的及社會的進程中，我們時時都有一個價值的判斷，斷定什麼是我們應該追求的好的，什麼是我們應當避免的壞的。這種判斷是否需要一個標準呢？這個標準自然不應該是各個人根據各個人的私利觀念，或嗜好而定的；它必須是有理性的人類所共認的。那麼康德方式的絕對標準（自然不一定只能用康德的方法）也多少有些真理。那就是說，我們在變化的環境上應有內容不同的政治與經濟原理，而這種相對的理論可必須合於人生的目的。那麼，理論對於變化的環境說是相對的，對於人生的目的是絕對的。況且變化的環境是

客觀的，環境變化了以後自然不能再以前那種不同的環境上的理論，但是在此時此地的環境上總應該有一種理論是最好的，最適於當時的環境以及人生之目的；那麼這種理論從歷史上以往的理論講有些是相對的，在此時此地是絕對的！

最後對於我所譯譯的名詞上也應該略有說明，以便於讀者的瞭解。Right 在當名詞用的時候我就譯成『正義』，在當形容詞的時候我解成『正當的』，在與 duty 對舉的時候譯成『權利』與『義務』。有人把 Justice 譯成『正義』，當然不對，Justice 是『公道』。黑格爾用大寫 I 的 Idea，中國有許多譯成『理念』，或者小寫 i 的便譯成『觀念』，我以為第一個字母的大寫或小寫似乎不應該譯成不同的名詞，而使上下文不連貫。所以我的辦法，Idea 譯成『觀念』而加上『I』的符號，idea 就譯成觀念而無『I』的符號。Value 和 Price 在英文的普通談話中也常混用，不過在學術上有時有不同的意思。我便把 Value 譯成價值，Price 譯成價格。

一九三五年八月十三日於牛津。

原序

這本小書是根據我一九三三年在牛津的講演。我很意識到牠的弱點；因為有許多地方我只講到那些問題而不能作更詳盡的討論。有些問題是我曾在別處作過比較詳細的討論的——比較偏於理論的方面有我的泰晤士報經濟論文 (Economic Tracts for the Times)、世界經濟之研究 (Studies in World Economics)、和馬克斯之真義 (What Marx Really Meant)。不過這些只是指示一個新的方法，用二十世紀的名詞去研究政治的及經濟的學說，還當不起對於我們講到的問題之解決。現在學術界最普遍地接受的政治及經濟學說，當牠們從前成爲普通的「形式」的時候，當時的政治經濟的實際情形，和現在我們用來解釋它的政治經濟情形，是十分不同的。但是一種原理只要一變成固定的，而成了學術上的因

襲，那就很難再變更他的形式了；就是有人想變更它，也很難希望完全的成功。不過理論必須合於事實；因為事實的變遷，理論也必須時時地改變它的形式與主張。這本小書是想於新形式上有所貢獻，尤其想把十九世紀以來——至少在英國——分離開了的兩種社會理論再弄在一起。

柯爾。一九三四年三月，牛津。

目錄

譯者序言

原序

第一章	緒論	一
第二章	絕對主義者的主張	一八
第三章	黑格爾主義	三六
第四章	功利主義	五三
第五章	馬克斯主義	七五
第六章	政治科學	九五
第七章	結論	九八



第一章 緒論



(南)

經濟原理與政治原理是兩種關係很密切的科目，不過現在大概都是分開研究的，甚或覺得他們彼此沒有關係。即使在牛津大學，戰後開設了哲學政治經濟科，通常稱之曰「近代學科」(Modern Studies)，目的在把政治經濟以及他們的哲學背景聯繫成一起，然而實際上教授起來仍然很難指出他們的明確的關係。各科都是被不同的教員當作分離的學科去教，他們很少彼此商議如何使他們聯繫在一起。這或者也不是多奇怪，因為全在英國這兩科已經趨向於分離而不重視他們的聯繫。這種教授上的因襲，是產生於實際的政治與經濟生活；特別是產生於一個時期的政治與經濟情形；在那個時期政治與經濟都鑄成了一定的形式而產出了現在的界劃，現在的學術界還是以那個為基礎。十九世紀，尤其是在英國，學

術界對於政治經濟的主要理論都受了那個時代的影響，大家認為國家不應該干預經濟範圍以內的事，政治應該盡可能的力量與經濟系統分開。在這個歷史進化的階段上，我們名之曰放任主義（Laissez-faire），經濟的或實業的理論都着重於經濟生活應該離政治而獨立。而政治的理論也認為國家應該管理實業活動以外的事。大家認為政治與經濟各有他們自己分離的定律，適用於他們不同的範圍以內。他們之間的相互關係雖然未能被完全抹煞，不過大家認為他們的關聯是例外的，使他們的關聯降低到最低限度，很少有人在兩科的基本上重視他們的關聯的。

自然，這種主張並不是未受人攻擊的。在全十九世紀之中它不斷地受社會主義學者們的攻擊，從法國的聖西門（Saint-Simon）與英國的歐文（Owen）而馬克（Marx）恩格斯（Engels），以至列寧（Lenin）與韋伯（Sidney Webb）。在另一個極端上，他也受國家主義與帝國主義的理論家的挑戰，從政治學上的黑格爾

(Hegel) 與經濟學上的李斯蒂 (Friedrich List) 以至現代的法西斯蒂與經濟的國家主義。經濟學者之中，米爾 (F. S. Mill)，尤其在他的晚年，與馬沙爾 (Marshall) 都很遲疑地對於那種主張發生過疑問；政治學者之中，那些發揮格倫 (T. H. Green) 的學說的，和瓦拉斯 (Graham Wallas) 還有許多別人，也都發生疑問。但是除了這些例外，政治與經濟應該分離的主張，確實佔據了十九世紀之大部份的主要思潮，成了學術界的正統思想。這種思想直到現在在學術的範圍以內還是佔着優勢，雖然實際的環境上已經不容許了。

感謝歐洲大陸上的社會學的理論之發達，這種政治原理與經濟原理的離婚，並未如在英國的完全分離。尤其是在德國，許多經濟與政治的學者們都採取了一種社會學的研究法，想把這兩種社會的研究弄到一個公共的原理之下。其次在法國也如此，這是要感謝孔德 (Auguste Comte) 迄今未衰的勢力。與以後的達特 (Tarde) 杜坎木 (Durckheim) 以及其他的社會學者。馬克斯的影響在大陸各國

遠勝於在英國，馬克斯主義和各種形式的馬克斯主義都是着重於經濟與政治問題的基本聯合。

即便在英國，雖然學術界仍然因襲着這兩科的分離，却也已經很明顯地與實際的問題不合了。因為在實際上政治與經濟的分離地研究，雖然原理有點適合於十九世紀，現在已經完全不適用了。現在的許多問題雖然仍有他們的政治的與經濟的方面，在理論的研究上可以勉強把他們分開看，但是我們絕不能說某某事，或某某問題，是純粹政治的，另外一些是純粹經濟的。在事實上，政治的活動大概都是處理經濟問題的方法；我們雖不能說一切事情都是經濟的，不過沒有那一個政治上的重要問題不含有重要的經濟性。

在歷史上這常常是事實。因為在各階段的社會上的政治活動都必須與財政上的費用相關聯，這就必須給他們一個經濟的方面。人人都知道「政治經濟學」(Political Economy) 這個名詞是研究公共收入與支出的經濟事宜的，這也就是

爲什麼名之曰「政治經濟學」的原因。許多從前的經濟學者並非完全從賦稅上及有影響於賦稅的條件上研究國家的財富，亞當·斯密司(Adam Smith)的先輩司徒瓦德(Sir James Stewart)，就是一個很顯著的例子。亞當·斯密司被認爲政治經濟學的創始者，而事實上他的主要貢獻是在使經濟學更不是政治的，他的全部的國富論(Wealth of Nations)是預備從「政治經濟學」過渡到「經濟學」而不要那個形容詞的。這個名詞上的改變，意義非常重大，不但是那些經濟學家想把各種的「財富」當作他們研究的範圍，而不限於國家的收入；並且使他們改變了態度，以爲經濟學是政治範圍以外的科學。賦稅，從前是「政治經濟學」的中心題目，現在已經僅僅成了新「經濟學」裏的一科；而經濟學建立在一個假設上，以爲財富的生產是不大與政治相關的，它服從經濟本身的「自然」律，這種定律異於政治行動上的定律，並且比政治定律更客觀些。

正統派的經濟原理主要的是建築在放任主義上的，雖然他們有時也承認國家

干涉經濟範圍以內的事的必要，然而在大體上他們認定了經濟的秩序是離政治的秩序而獨立的，國家對於經濟上的干涉是破壞或阻礙獨立的經濟秩序之工作。你可以讀了好久正統派的經濟學——純理論的——而不見有國家這個集體的存在，雖則國家是在保持有建築在財產關係上的經濟秩序，這在事實上是他們所始終默認的。正統派的經濟學自認爲立下了不受國家的干涉的自然律，偶爾的國家干涉只能使經濟律的進行上有所改變，而不能完全廢除那些定律；其實正統派的經濟學只是在國家干預經濟組織，維護私有財產的制度之下，才能立定了他們的定律。換句話說，就是在某一種的國家干涉之下的定律，而不是在另一種其他的國家干涉之下的。

所以正統派經濟原理所共同承認的基本原理，就是私有財產與私有收入的存在，這是『交換經濟』(Exchange Economy)的基本假設，而根據之以作分析。但是私有財產與私有收入並不完全是國家所創造的，而是在現在的國家形式

以前即存在的，不過，國家在現代的世界，却是必不可免的私有財產及私有收入的保护者，這便是他們所假定的現在社會；除非國家是現代形式的私有財產的保护者，正統派經濟學的分析是不能存在的。

* * * * *

現在我們再講十九世紀以來的政治原理的發展。政治原理不像經濟原理似的沿着一條清楚的路線發展。因為在政治學上理論與實踐的聯繫比在經濟學上更遠。從現代的開始在政治原理上即有三大派思想的基本爭辯——第一派是各種立足於『人權』(Rights of Man)的學者們；第二派即功利主義者(Utillitarians)；第三派即唯心論者(Idealists)。人權學派佔據了十八世紀的革命思想，想從人類的本性裏推出某種的天賦人權，只要是人類即應該絕對賦有的。另一方面，從邊沁(J. remy Bentham)以下的功利派學者們，斥絕對人權為胡說，邊沁以為天賦人權是『架空的胡說』(Nonsense upon Stilts)。這一學派的思想以為政治

制度的唯一裁判即是「權宜」(Expediency，譯者按：此字有「方便」或「便宜」之義，以後皆譯作「權宜」)。但是何者為權宜，必須使人們先知道什麼是權宜的。所以必須有一個原理作政治行為的裁判標準；這就是邊沁以來的「最大多數之最大幸福」(The greatest happiness of the greatest number)。在實行上人權主義者與功利主義者常常在一個陣營裏，雖然他們的基本原理不同；因為他們都是反對特權者的利益與因襲的。最後一派在哲學的基礎上是從白克(Burke)至黑格爾的唯心論者，和後來的黑格爾學派，法西斯蒂(Fascists)，唯心論者都着重於社會的團結，認為國家是一個集團的實體，反對其他兩派的個人主義；他們的社會團結的理論，常在表面上很像和社會主義相類。例如保守黨在表面上好像比過激派(Radicals)更近於社會主義，因為他們着重於國家的要求，以國家為一個實體，而反對看重分離的個人或人民。但是在事實上唯心論者社會團結的主張，正是社會主義的反面；因為社會主義的主要主張是人類的平等，而

唯心論者的團結觀是根據於社會的不平等，認為各個人與各階級都有他們的不同社會功用。唯心論者想使每人都為國家而抹煞了他自己；社會主義者却是要重新改組國家而由此增進每一個公民的幸福。

橫斷這一種爭論，還有另外的一種；因為我們所討論的各種主張都是有他們的兩面鋒刃的武器。人權主義的主張可以解作，並且通常是這樣解釋的，衛護個人的財產權的基本原則；同時也很容易解釋成偏重於反對個人無限佔有財產的基本人權。功利主義可以衛護經濟的個人主義與放任主義，也可以解釋成社會主義的國家干涉而增進大多數之最大幸福。黑格爾主義以為人類的歷史是『觀念』(Idea)的自我實現的工具，也可以被馬克斯倒轉過來而成為階級鬥爭和『科學的社會主義』的根據。政治理論不是也不能像基本的經濟理論一樣，只是對於存在的客觀環境作信任或反對的表示。

因為政治原理比較經濟原理更偏重於哲學的研究而不是現狀的分析。雖然有

邊沿及其隨從者們的將政治原理簡單化，然而政治原理究竟偏重於人類的權利與要求，而不着重在事實與傾向的解釋，以及作成客觀的定律。它若是與經濟學相比較，它是必不可免地偏重於「什麼是應當的」，而不重在「什麼是存在的」。因為經濟學者們大概都假定，至少在結論上，現狀的存在必須因為有客觀的定律決定經濟界的工作，而政治的理論家從未能得到這樣的一個共同承認的前題作基礎。政治的秩序好像比經濟更偏重於人類的意志，它好像是人類從相反的政治行為的原理裏作明確的選擇而產生的結果。

這種見解對於唯心論者不如對於其他的兩派更真實些；因為唯心論者始終以為政治上有自然的秩序與理性的實體。不過他們還不像經濟學者們聲言這種自然的秩序是不能以人力改變的，即使人類都要求這樣作。因為政治大體上說是一個實際的組織與構造的問題，而且集中於一種特別的機關——國家。在經濟界是沒有這樣一個客觀的機關的。人類能用革命的或進化的行動來變更國家的性質，重

新組織或變更政治關係的系統的全體，這是無可否認的。若說人力也同樣地能改變經濟律的性質，這却可被否認而且也是常被否認的。因為政治的法律顯然是人類的行動所造出的，人類當然可以改變它；經濟律他們都以爲在理論上是根據經濟貨物的生產者，消費者，和交換者的天性而引申的。經濟律並不是人類爲自己制定的定律，却是人類認爲是他們的意志所不能夠干涉的活動的本性所固有的定律。

這種見解當然是不正確的。因爲他們之所謂經濟律者只能在某一特定的經濟制度之下施用，這種制度是可以變更的，它的維持也全靠政治上的法律。從另一方面說，這種見解也有真理，因爲國家的構成是具體在一種形式的工具政府上的，這政府是顯然可以改變的；而經濟的秩序的存在好像不是人類的意志可以自由建立或變革的，而是這種秩序的自身發展的必然結果。政治的法律只能批准而不能建設經濟關係，至少在以往的歷史上似有這樣的情形。

這樣說來，政治學的主要任務是關於各種應當(Ought)的原理上之研究，與其說它是一種獨立的學科，不如說它是倫理學的一個特殊的部分。在許多地方，人們教授政治學，老實把它視為是倫理哲學的引申，倫理哲學的一個附屬的部分。

在這種情形之下，政治原理是附屬於倫理原理的。假如在倫理學上他是主張絕對論的，想尋得一個隨時隨地都可施用的普遍的價值體系；於是他的政治原理也必須與之一致，想立定一個普遍的『政治責任的原理』(Principle of Political Obligation)，即是人與人之間的政治關係『應當』如何。我們於是就可以得到一種與我們自己的此時此地的客觀環境不相關的政治原理——自然他後來可被實用並適應於任何特殊的環境——，不過他是從人類的本性裏直接推演出來的概括的判斷。

這種的判斷無疑地是可被人利用來多少湊合於當前的需要和欲望；在一定的

特別時間和地域上，從許多不同的理論之中選擇一種理論的時候，大概都是選擇那一種適合於當前情形的。但是在這種情形之下所選擇的理論，往往被政治哲學家們認為是普遍的原理，以為可以施用於任何時間和地域。邊沁的「最大多數之最大幸福」的原理如此，康德 (Immanuel Kant) 的政治理想也是如此。但是邊沁主義之所以在十九世紀特別風行，正是因為他適合於當時的特別需要。況且邊沁主義，如其他的理論一樣，宣布他的普遍原理的時候，並未把他的普遍原理作成一條一條的定律。所以他可以避免唯心論者所時常陷入的錯誤，正如康德之反對有絕對普遍實用上的原理。邊沁主義始終是含有批評的態度，在最大幸福的原理範圍內，他容許實際的權宜，來測驗這原理在實際上的效用，這顯然包含他不但時常注意所認為絕對的，永久的原理，而且也隨時注意到事實的變化。所以邊沁主義在實行上近於採用了關於政治真理的相對主義。

我們必須比邊沁主義者們更進一步，認為政治原理的本身和它的施用都是相

對的，變化的：所以政治上的『正義』(Right)必須適合於特殊的環境，不應該認為一種含有特殊內容的原理是可以普遍施用的。這種相對性的認識可以使我們不斷地研究事實，拿現在的問題的眼光去研究歷史。

在某種意義上，最積極提倡以歷史為基礎而研究政治原理，這是從黑格爾的唯心論者們來的。因為黑格爾之所以異於從前的唯心論者們的，是他以為普遍的原理不是靜止的而是活動的。他們反抗康德主義者們以適合於特種時地的觀念作為政治原理的根據，反抗他們以為某種原理只代表進化秩序上的一個階段。但是這一種黑格爾的進化觀念，並不是直接根據於時間空間的世界上的事實，而是根據於時空世界之外的『觀念』之自然演變。所以黑格爾主義是從一種特別的觀點上研究歷史，以為歷史是『觀念』之自身的自我發展。人人都曉得黑格爾要把自己的『觀念』學說適應於他當時的絕對國家觀的要求，是怎樣地進退失據。

邊沁派的人們對於當時的地方情形及政治體系作批評的研究，想對於各種制

度都施用他們的最大快樂與最小痛苦的原則；這種態度也會同樣的引起他們對於客觀的社會和經濟情形作『實事求是』的研究。這邊沁主義的第二種結果，最重要的包含在他們『一八三二年的改革案』之後的十年間的『政府報告』裏。柴維克(Edwin Chadwick)是邊沁派第二種碩果的大信徒。邊沁派的人們的確對於事實作過客觀的研究，雖然他們不幸對於歷史是不發生興趣的；他們以為歷史不過是過去的無理性的錯誤之陳述。他們研究當前事實的時候，是貫徹的理性主義者；但是最大幸福的原則有建設的可能性，他們對於這一點並沒弄得明白，他們老是仇視某種形式的政治組織，以為它是破壞幸福的。雖然他們心目中的國家以及國家的行為正是他們所要打破的國家干涉主義，他們却採取了經濟上的放任主義——幾乎是無條件的採取。因此他們對於社會事實雖有客觀的研究，也弄得無用了，因為事實所暗示的關於國家行為的結論，在他們並不明白。但是他們對於政治的和經濟的『實在主義』的貢獻却很大；功利主義的本身以後受了他們無

意識的幫助，變成了社會改造的工具；最大多數之最大幸福的原理不但不攻擊國家的干涉，而且認為增加國家對於經濟界的干涉是應當的。這種後來的功利主義以米爾（I. S. Mill）為先鋒，發揚光大於哲房斯（Stanley Jevons）、費邊社（Fabians）更推進一步，而成爲適合於十九世紀末葉的環境的邊沁派的真繼承者。

黑格爾派和邊沁派對於政治思想的貢獻至馬克斯和恩格斯才得到一個綜合，這就是他們兩家學說中都一致含有的唯物史觀。這種理論就是從前的政治的和經濟的兩種理論之綜合，因爲他們把兩種研究合併在一起而包含在一個綜合的原理中。黑格爾，我們將來還要詳細研究的，以爲經濟的體系應該附屬於一個唯一的國家觀念之下；而功利派的人們又造了一種經濟理論，把國家完全降低成一種消極的作用，——雖然在事實上常他們主張某種社會改革的時候已經違反了他們的理論。馬克斯和恩格斯想指出經濟的勢力在政治的和經濟的兩種範圍以內皆佔支

配的位置，並且想指明政治的和經濟的力量實在不能分離，因為歸根到底他們是一個的。

這本小書中所研究的是各種不同的理論對於政治與經濟活動之間的正確而且真實的關係。我將要先開始敘述幾種主要的不同的意見，然後進一步再求一種綜合。

第二章 絕對主義者的主張

開始讓我們研究政治原理的一組，即可以大概地歸到「絕對主義」這一類；所謂絕對主義並非說他們主張專制而反對立憲和民主，而是指着他們想把政治原理建築在一種絕對的觀念上，認為政治的「正當」和「錯誤」是絕對的，從這種絕對的觀念再引出政治行為的積極的規律來，以為這種規律有普遍的效用。這一組的政治理論建立在靜止的基本概念上，是從人類不變的本性中推演出來的先天 (a priori) 的原理。盧梭 (Rousseau) 在一個自我啓示的當兒，當他對抗孟德斯鳩 (Montesquieu) 的方法的時候，他說：「不用管所有的事實」(Ecartons tous les faits)。因為如他所說的，孟德斯鳩的出發點是對於各種社會的實際的關係與制度作比較的研究，而盧梭是想發現一種普遍施用的政治原理。

這種研究的方法，自然不必一定要得到一個特殊的實行上的結論。對於專制，民主與貴族專政的社會組織，都可以施用。但是無論結論如何，他們總以為那個結論是普遍的真理，是從人類的本性裏直接推演出來的，並不是對於當時環境的需要有意識地研究出來的——雖然每一個實際的思想家都是受了他所在的時代的需要影響，而想對於他當時的問題給一個答復，即使他們要把他的答復作成一種普遍的形式。但是這種解答的數目，可以和對於政治問題的不同反應一樣多。一個具有絕對態度的思想家可以着重於人類權利的基本的平等，或者以為人類的『社會性』(Sociality)是國家的根本基礎。另一個人可以偏重於人與人之間的自然的不平等，認為許多人的愚昧無知是君主專制或貴族專制政府存在的理由。一個思想家可以着重於人類社會組織之自然性，以及人類之雄厚的社會衝動力；另一個思想家可以認為人類的自私自利，是出于天性，所以必須維護一個強有力的政府。還有另一個思想家可以從人與上帝的關係或宗教誠律的威權上尋

求他所主張的社會組織之形式。總之，我所說的絕對論者的共同性質，乃在他們立足於一個普遍有效的，無條件的原理上，不只是要求在某種條件之下決定怎樣去實行，而是絕對的，不容反抗的正義。

這裏立刻就發生一個問題，就是：假使有什麼內容的話，在這些普遍有效的名詞之下，到底可以有多少內容。在康德以後的倫理學上，『先天的命令』（Categorical imperative）的普遍性質，在特殊的環境之下，已覺不能與它的引申相一致。你不能從一個普遍原理的形式上的內容，直接過渡到個別情形之下的積極判斷的特殊內容上，或者立定一個概括的原理而施用於一切事件上。康德那條路線所能得到的一切，只是缺乏任何特殊內容的絕對原理。現在我們要問：這樣的限制，在倫理學上固然如此，在政治學上是否也是如此呢？盧梭的政治學理論在實際上是最近於康德的倫理學理論的；康德在形成他的倫理學主張的時候一定很受盧梭的影響。我們只要一看盧梭對於『主權』（Sovereignty）與政府的分

別，這兩種主張的聯繫就很明顯地表現出來了。這種分別並不是常常劃分得很清楚的，在民約論（*Social Contract*）上，有許多地方很難判定那些行爲是屬於『主權』的範圍，那些是屬於政府的範圍。不過，盧梭的基本觀念似乎是這樣的：凡一切行爲在不同的情形之下影響着不同的人民，這是政府的行爲。凡那些行爲在同樣的情形之下影響着社會上所有的成員，這是『主權』的行爲。假若盧梭的意見是如此——我想是如此的——那末，邏輯地說來照他的意見，所謂『主權』的行爲就只限於把憲法與國家之維護當作一個社會制度看待，而不是已成政權的某一種特殊形式。盧梭的主張，好像以爲唯一的『主權』的行爲，歸根到底，只限於直接構成社會結合的那些行爲；或者只是某種法律的緒言，規定什麼是應當達到的目的，却不規定如何去達到。盧梭好像主張，國家之所以成立，就是『主權』的一種行爲，因爲人人都覺得建立一個國家是大家的利益；所以建立國家的行爲，可以說被包含于『公共意志』（*General Will*）的決定之內。

不過，根據盧梭自己的原理，這對於任何具有特殊形式或構造的政府之國家；就不能適用；因為在無論那一個歷史的環境上，政府的形式與構造總是在不同的情形之下，影響着不同的人民的。所以政府的實際形式的構成，並不是『主權』的行爲，也不是出于『公共意志』的決定。我想，盧梭曾意識到這種困難，因此他乞靈于『立法者』(Legislator)的仲裁，以完成一種政府的形式，這個『立法者』一方面代表人民的公共意志(即主權的行爲)而樹立一個國家，一方面用立法者所訂定的憲法去限制政府的行爲。假設這種見解是對的，盧梭所論的主權就是一個沒有內容的主權，正如康德的『先天的命令』之沒有內容一樣。因為這種空洞的主權，對於任何特殊的環境，不能擔負實際指導的責任。

按盧梭自己的意見，政府的形式既經決定，政府既經實際地成立了以後，所有的統治權的行爲，便完全是政府的行爲，而不是『主權』的行爲。盧梭並沒有定地說明他的人民主權論，必須是民主主義形式的政府。他以爲政府的形式，應

該按照各個特殊國家所處的實際環境而加以判斷，並沒有一種形式是絕對普遍地公正的。只是樹立政府的權力，或撤換不良政府的權力，必須絕對地屬於人民罷了。只有這一點——實則也不會更多的了，盧梭在人民主權論的概念之最後分析上，似乎有所涉及。

但這種概念能否經過更進一步的分析呢？如果我們像盧梭那樣，先設想着一個並沒有組織的社會之存在，我們自然不准邏輯地設想到人羣的主權的行為，將決定創造一個有組織的社會。可是，假使『社會』在實際上已經存在，則無論那一種改革政府制度或形式的建議，必在不同的情形之下，影響着不同的人民，那末，也就都超越主權的行為之範疇了。對於這一個問題，各人對於客觀的環境有着不同的關係，所以也就形成不同的判斷。盧梭有時候想逃避這種困難，以為當政府的形式改變的時候，社會的本身即告解體，因此人羣能夠重新獲得他們的主權，以建立一個新的國家，在建立新政府的進程中，他們得再引用適宜的『立

法者」。但很明顯地，這一種見解是以為社會與國家就是一而二，二而一的政府形式，或者至少以為「社會」如不與國家結為一體，社會即不能存在。這見解完全是錯誤的；因為國家對於社會關係之調和與組織，雖為十分重要的機構，却絕不能與社會混為一體，也不是社會所立足的基礎。在根本上，社會包含人與人之間的關係，及人與物之間的關係，這些關係比國家的特殊憲法或國家機構的本身，要更為深遠。有許多人類的社會，簡直就沒有所謂「國家」。

換句話說，社會是「自然的」，社會之存在於人間，並非必須整個地或部分地包含於一個完全發展的政治團體內。所以無論那一種見解，如果以為人類脫離了國家的政府組織，便成純粹地分隔孤立的個人，都是不正確的。所以，盧梭所陳述的人民主權論也是不正確的。因為照他的見解，主權的行為和政府的行為就不能有正確的判別。

盧梭學說的真實價值，正如使他很受影響的陸克 (Locke) 一樣，在於那個時

代的環境，確實需要革命的方法，而他的學說正是那種革命的哲學上的根據。因為它間接地指出，在國家的制度及政府以外，還有一種基本的潛伏的勢力，這基本的勢力能夠並且適配來破壞國家或改造國家。

在事實上，假若我們去掉了國家，我們並非變成一羣各不相關的孤立的個人，而是一種很複雜的人類社會，各個人佔着一定而又不同的地位，在各種情形之下，彼此之間互相關聯。假若一種國家的制度破裂以後，創造新國家的決定的力量，並不是依賴盧梭所說孤立的個人之集合，而是依賴這種社會的錯綜關係；這種基本的潛伏的『社會』無時不存在而影響着任何實際國家的構成與活動。但我們必須認清這種錯綜的社會關係並不是靜止的，而是無時不在變動之中的；所以我們不能實在地認為，或哲學地斷定『一人一票』的代議制度，即所謂民主權論，是絕對的真理。社會的錯綜關係不僅包含個別的選舉者，並包含各種的勢力 (Powers)；如果國家解體——即在國家存在的時候對於國家也同樣發生影響

——社會錯綜關係的要求，應該以當時社會的實際勢力及人類要求爲斷，不是決定於那種個人的絕對而抽象的權利。這樣，社會的主權便不是一個絕對而不變的人權問題，而是一個變動着的，發展着的，同時也衰腐着的實際要求與勢力的問題。我們只要打破那種以不真實的『社會契約』說爲社會之基礎的觀念，絕對主義的國家論就不能成立，正如絕對主義對於政府的特殊行爲一樣。當然這些主張是建築在終極的倫理學觀念之上的；可是，除非與特殊的社會環境相聯繫，它們是沒有積極的內容的。

盧梭學說的虛妄與矛盾，並未阻止了他的人民主權論在事實上所產生的極大的政治勢力。因爲他的人民主權論，不管其虛妄的歷史基礎，和對於『公共意志』說的矛盾，仍適合他的時代的需要，爲提供了一種哲學的狀態，並爲反抗舊制度提供了一種滿意的號召口號。正因爲它有那些錯誤，盧梭的主張在實行上更具響影一切的勢力，不然，它便失掉了那種因襲上的方便，不能和當時已經很普

遍而爲大家所接受的『社會契約』說相聯繫。雖然它對於人民政府之公正性未曾給以一個哲學上的證明，但當時的人民確實在它旗幟之下，爲這個人民政府（不僅是人民主權）而鬥爭，爲達到一種保障人權的新憲法而鬥爭。

不過，盧梭雖讚成人民政府，却從未明說人民政府是普遍地公正的。他似曾以爲民主制度不能適用於太大的國家或社會之政府。盧梭學說的原理是讓有主權的人民自由去選擇任何形式的政府，自絕對的君主專制以至民主共和；他以爲政府的形式之選擇是一個『權宜』的問題，並不能拘於一格。雖然他受着自己的原理之限制，他却有點認清權宜的問題，要根據於社會上已存的客觀勢力的條件，而與『國家』無關，所以權宜的問題，並非取決于『一人一票』的人民主權論，而是取決于如何處理在一個特殊時代中，一個特殊社會上的種種客觀勢力。人民當時皆在人民主權論的含混的旗幟之下，爲他們的天賦人權的觀念而鬥爭。盧梭却很明白地否認這種權利的存在是採取着任何絕對的形式。因爲他主張主權

的本身就是無限的，我們不能拿個人的天賦權利來限制主權的運用。主權當然可以自由地限制政府的權力，但沒有任何威權可以合法地限制主權之自身。假若我們認爲主權並不是一羣非社會性的投票者之會集，而是社會上已存的許多客觀勢力（異於國家）之結合，那末，他們所欲利用政治的力量而實現的『人權』，就不是絕對的，天賦的權利，而是許多客觀勢力在實際傾向上所發生的『權利』或要求（Claims）。這種『權利』或要求是隨着客觀環境之變遷與發展而變化的。在這種改造的原理之內，『權利』的學說才能獲得它的適宜的地位，當這些權利不被看作絕對的權利，而被看作產生於當時社會勢力的條件時，社會主權論與個人天賦人權說之間的矛盾才能解除。

有人或者要辯駁，我們對於權利的學說，這樣加以重述，就已經逸出權利的範圍以外，而入於事實與要求（Claims）的範圍之內了。實際上，我們正是這樣。我們已經超越了不考慮時間與空間的絕對的權利範圍，而跨進在特殊的時間

與空間，以社會關係之發展爲存在之憑藉的相對的權利之範圍。因爲我所要爭論的是：所謂人權，離開了客觀的環境就沒有意義，根本上就是這些客觀環境內所產生的那些要求而已。

我知道有許多人一定不讚成這種主張，甚或以爲可驚，因爲他們都想找到一個絕對的道德律，既可以適用於倫理的環境，又可以適用於政治的環境。這本書並不研究倫理學的基本根據；但在政治學上，這種絕對論將產生何種後果呢？絕對的政治權利說是完全無用的；因爲它不是從一些普泛模糊的權利出發，便是不問時間與空間而單從人性的本身上說人類有些什麼權利；前者缺乏任何有積極價值的內容，後者在本身實際環境下，顯然不能施用那些權利，甚或施行起來會得到不良的結果。人民「政府」的權利，如盧梭所見，不能認爲是一種普遍的權利。然而那種設想的所謂人民主權（異於人民政府）的普遍權利，却是缺乏一切積極內容的空洞權利。

在積極的意義上，權利的存在並不是絕對的，權利是與變化而發展着的社會環境相適應的要求。這並不是說，所謂權利或要求，就沒有目的論上的性質，就是說，它們不能使社會及政治的組織臻于更爲完善更有價值的形式。這個問題，我以後還要講到。我現在的論點是，一個要求不能變成一個永久有效的潛伏的權利——這是說，包含着一種必須使它具體實現的義務——除非在客觀的環境下，能與實際的運用相一致。所以政治的權利不是絕對的，而是和社會環境相對的。政治的權利建立於倫理的思想；但只有那些倫理的和當時的事實聯繫起來以後，權利才能稱爲積極的權利。所以權利總是有條件的。

常常出現於政治原理上的絕對的權利論，却不必直接出現於經濟的原理上，因爲經濟的原理先承認一種客觀環境，然後再研究在這種已知的環境下，必然要發生的是什麼，或將欲發生的是什麼。所以經濟學家謂經濟學不包含倫理學的觀念，經濟學所研究的，只限於在經濟的意義上，現狀如何以及一定要如何，而

不研究倫理學上所說的應當如何。然而經濟原理也免不掉絕對主義的危險，質言之，如果經濟原理以一種特殊的而非一成不變的經濟關係為前題，而從此推演出普遍有效的原則或傾向，便陷入絕對主義的深淵中。當那一種經濟理論，對於以現存的私有交換經濟為依據的規律或趨勢，而定立其普遍的有效性時，皆犯了這種絕對主義的錯誤。最危險的則為更進一步的許多假定，不但以為私有交換是當然的，即自由競爭，一切生產的成分的全體活動，以及跟「平衡的分析」(Equilibrium analysis)和「自由市場」(Free market)相關的其它概念，也是當然的；於是根據這些假定而造出許多普遍的定律，或者以為客觀的經濟環境之基本變化，只是那些假定所造成的規範之外的變例。因為這種被認定的規範，不過是根據於客觀環境之分析的抽象，而這種客觀環境却已經不存在了。這種方法是最危險不過的，因為它認為經濟規律可以普遍有效，同時仍然可以完全不合倫理，殊不知凡是普遍有效的規律，必須明顯地指出，能使倫理的價值見諸實現的

限度。

其實，普遍有效的經濟規律或傾向的不能普遍有效，正如政治權利一樣；因為經濟界的規律或傾向，全靠時常變遷着的客觀的經濟環境之性質。況且，經濟上的『正義』和所欲發生的事情，並不一樣，政治上的『正義』倒是所欲發生的事情。我們以前說過政治上的『權利』(Rights)，是被客觀的可能性所限制的，所以不是絕對的；但是政治的實踐不一定常常或必須是政治的『權利』的表現。因為所有已成的政治制度，都拒絕變動，並且不願意接受客觀環境上所發展出來的新要求。那些操縱政治制度的人們，一點不願意接受這種新要求，除非那些不掌握政權的人們強迫着他們接受。但同樣拒絕變動的經濟制度，並非脫離政治制度而獨立的。政治制度的主要作用之一，在維護已成的經濟關係，而對抗從客觀環境所發展出來的新的經濟要求。結果，某個特殊時代所實行的經濟規律或傾向並不合於客觀的經濟環境，這客觀的經濟環境，不同于現存的經濟制度以及維護

經濟制度的政治制度，所以，某個時代所實行的經濟規律或傾向，表現着被國家所支持的已成的經濟制度和「要求改變的新興經濟勢力」之間的互相連結。經濟上的「正義」，或將要變成的「正義」，是這些發展着的現存勢力的衝擊的產物。所以經濟的「正義」，通常總是站在活動的經濟傾向之前。

可是，這裏我們所用的「正義」，倒底是什麼意思呢？因為當我們說什麼東西是正義的時候，我們就是說什麼東西應當實現，不僅是說什麼東西將要實現。我們不能因為不讚成絕對的正義，乃代以一種隨着客觀環境而變遷的正義，就抹煞了正義這個觀念的本身。什麼是應當的，和什麼是存在的，或將要存在的，其間各有分別。在我們的心裏，有一種「正義」的觀念，那就是指着什麼是應當實現的和什麼是應當承認的。正統派的經濟學以為正義便是「達到最大的財富生產之總量」。但這種觀念實非終極的，或不辯自明的。別人儘管可以有很充分的理由，不讚成最大總量的財富生產，而寧願較小量的財富生產，用一種完全不同的

方法來分配，以減少人類的犧牲；這兩種主張當然同樣地落在正統派經濟學者所承認的經濟行爲的目的之範圍以內。經濟學最後不能不顧「幸福」而建立經濟上的「正義」的觀念，也不能不顧變化的社會環境和變化的客觀力量（包含人類的需要）。所謂經濟上的「正義」，根本就沒有這種東西，一切的「正義」其實都是倫理上的。

那末，在經濟與政治上，「應當」（Ought）還是一種不可避免的觀念。我們所欲爭辯的是這觀念並非絕對的而是相對的。我們所認爲應當實現的觀念，不能離開我們對於過去所已發生之事態的研究和在現環境限制之下所「能」實現的事態。這是一種價值的判斷，這種判斷常常隨着客觀的可能性的變動而變動它的內容。憑藉着我們對於真正的事實與可能性的之領會，它始能在我們的思想裏生出積極的形式來，成爲在我們對於實際上的與可能的現狀之批判法。「應當」這一個觀念，幫助我們從許多可能性中，選擇一個被我們認爲可成社會行爲之目

標的可能性，並且激發我們的心靈和意志，使可能的變為實際的。所以，它是有目的的，而不是絕對的。我們最好把它和社會活動的目的觀聯繫起來，去加以研究，那便是根據于政治的相對性。

第二章 黑格爾主義

現在讓我們從政治和經濟原理的絕對觀進而研究政治和經濟的相對觀的第一種方式。這種方式最先給黑格爾清楚地表現出來；黑格爾是馬克斯主義精神上的義父，而同時也是近代法西斯主義和公團國家論的精神上的父親。不過馬克斯和法西斯主義者，各執着於黑格爾學說的完全不同的成分。馬克斯執着於歷史的進化觀，法西斯主義執着於靜止的和唯心論的部分。法西斯主義是揚棄了辯證法的黑格爾；馬克斯主義則為揚棄了黑格爾的辯證法。

我們先把黑格爾學說的要素很簡略地敘述一下。他的學說始終是根據於一種進化過程的觀念，這便是「絕對觀念」(Absolute Idea)的自我實現(Self-realization)。照歷史的觀點講，社會是從逐漸「分化」(differentiation)的過

程中生長着的，同時這種逐漸分化却也引導着社會進於一個更高的統一階段。一個完善的國家，卽一切都是普遍化了的國家，就是這種歷史過程的終極的目的；可是，當作人類普遍觀念看待的國家，最初卽已包含在這個全體發展的過程之內。它最初就存在，因為「國家的觀念」，實爲這種全體過程的合理的觀念；所以在邏輯上，國家是先於實際存在的歷史運動而存在的。可是現階段的國家，並不是全部歷史演進上最完善的實現。隨着爲歷史發展運動之特徵的「分化」過程而俱來的，是通過了社會關係之發展而趨向于統一化與普遍化的相反的過程，國家之現實的完善程度，便跟這分化過程與相反過程間之發展運動成爲正比例。

黑格爾以爲國家根據於：(甲)家庭；(乙)人類間全盤錯綜複雜的關係，社會的經濟的及政治的組織之各種形態，卽由此關係而產生這種錯綜複雜的關係，黑格爾名之曰『文明社會』(Civil Society)，它包含大多數人所說的國家，或者至少是多數人之大多數所說的國家；因爲在『文明社會』之內，有着全部的法

律和軍警機構，那是維持社會及經濟關係所必需的工具。不過「文明社會」的內涵雖然這樣廣泛，雖然包含着國家的機構，在黑格爾的眼光裏却遠遠不及國家的程度。因為在「文明社會」的階段上，雖然社會關係的制度強迫着個人在追求自己利益的時候，也就是顧到或增進別人的利益。但每一個人仍舊爲着自己的或自己一羣人的利益而鑽營。對於這一點，黑格爾稱頌英國古典派的經濟學家，因為他們指出了潛伏的經濟協調原理——亞當·斯密的「看不見的神手」(Adam Smith's "invisible hand")。

因此，「文明社會」雖然仍未脫離特殊利益的範圍，它却繼續地在暗示着一個普遍的全體(Universal whole)，在這個普遍的全體內，特殊的利益消失，人人都追求他們的自我實現——或實質上的實體(Substantive reality)——，承認自己不過是這個普遍的全體分子而已。這普遍的全體即是國家；國家之所以異於「文明社會」者，並非它有另一套的機構，而是因為國家把家庭與文明社

會裏的各種分子，加以統一化與普遍化，使之溶和於一個體制之內。

黑格爾以為「文明社會」的發展，主要地是人與人之間的經濟關係的發展，法律情狀則由這些關係而產生。他以為「文明社會」產生着與經濟關係相適應的許多階級和階級組織。這些「文明社會」所產生的階級，形成了國家的第二種基礎，家庭是第一種基礎。可是黑格爾所承認的階級和馬克斯所說的階級，完全不同，後者是社會發展的動力。黑格爾的階級是屬於農業的或農民的階級，產業的階級，和普遍的（*Universal*）或統治的階級。他又把產業階級分成手工工人（*Artisans*）、工業製造者（*Manufacturers*）與商人。他以為這一階級傾向於自由與自由的統治，因為這一階級的工作本身，使之走上思索與創造的道路。反之，他以為農業階級自然地傾向於服從，而以一种權力賦予所謂普遍的或統治的階級，作為統一社會而形成國家的必備條件。很明顯的，黑格爾所規定的階級，是依據他們的集體作用，依據於他們所操的職業對象，並不是從他們的貧富或者

他們的相互關係上去劃分的。每一階級的界限，以對於社會全體——或如黑格爾稱之國家——所作的集合專業為依據。所以在黑格爾所提倡的社會階級學說上，不能容許階級鬥爭。因為黑格爾的階級並不是互相衝突的，反之，每一階級對於國家皆有適當的功能上的聯繫。

黑格爾對於產業階級的解釋，特別有趣。我們已經說過，他着重於產業階級要求自由的意志，以為這是由於他們的工作之本性。換句話說，黑格爾只以一種社會環境，作為設想的依據，這一種社會環境，把產業階級的僱傭者與被僱傭者聯合成一個集團，而向封建制度的束縛，爭取自由。可是，他並不要使產業階級的這種結合，成爲一個階級鬥爭的原理，而是要使這種包含僱傭者與被僱傭者的團體，在統一的國家之內，得到適當的地位，成爲「文明社會」的一個要素。

這很容易看得出來，黑格爾的學說實在包含着法西斯的公團國家論，以及在它一代以前的基督教公團社會論之萌芽。這種公團國家觀，當然和工團主義

(Syndicalist) 的概念與基爾特 (Guild) 社會主義的概念完全不同，雖在表面上有些相似。因為工團主義者與基爾特社會主義者根本承認階級鬥爭的觀念，其目的均在建設一種各職業團體的聯合社會，渡過階級鬥爭，而實現一個無階級的社會。反之，公團國家絕對不是聯合地建立起來的。國家仍然是主權者 (Sovereign)，僅承認各種公團是維持它自身的至尊性 (Supremacy) 的必要工具而已；並且這種公團的制度，並不是一種階級鬭爭的產物，而是承認各職業階級的有效性，根本否認階級鬥爭。黑格爾和近代的法西斯主義，都着重於普遍性 (Universality) 着重於國家的實際結合之成功以及個人成爲國家之一員的自我實現；因此個人在『文明社會』裏以私人的或一部份人的利益爲基礎的許多關係，當他對於這個『普遍觀念』(Universal Idea) 所具像化的國家表示虔誠時，便都熔化爲一體了。

這種學說的許多因素，我們不難認識其前身。黑格爾的國家之性質觀，是從

盧梭的「公共意志」，以及各種會社 (Associations) 的特殊性與普遍性之判別所發展而成的。黑格爾對於「文明社會」的意見，大部份根據於古典派政治經濟學者們的學說，特別是他們那種神祕的經濟協調觀，以為私利的行為可與「公共意志」的要求相協調。國家存在的「目的觀」則來自康德，康德根本否認幸福可以視為正確的政治原理，他以為國家必須立足于人類之基本天性上的絕對的「正義」觀念 (Absolute Conception of right)。功利主義者被斥為下流的人物，因為他們只生活在「文明社會」的一個較低等的平面上，那是以幸福而不是以自我實現為目標的。那些經濟學家也是生活在這個較低等的平面上的，但他們能夠憑藉了「不可見的神手」這一個觀念，指出一條前進與上昇之路。

直到這裏為止，我們只講了黑格爾主義的「玄學的國家觀」以及他的「文明社會」。這種觀念很能成為完全靜止的與絕對主義的形式，事實上有許多黑格爾的繼承者們就藉口于黑格爾沒有看到當時普魯士的國家以外，確會構成這種觀念

的形式。迄今爲止，黑格爾主義是國家主義，建築在盧梭，康德以及經濟學家們的國家主義的成份上，却完全沒有容納那些思想家們所具的國際主義的成份。

然而在黑格爾主義上還有另外一個成份——即動的成份（Dynamic）。黑格爾以前諸家，大多數想尋求『政治之正義』（Political right）的絕對原理，黑格爾却使他的學說採取一種歷史的，進化的形式。雖然他反對——或者他簡直就從沒想到——階級鬭爭觀，他確以爲社會的發展是在意識形態的鬥爭上進行着。黑格爾主義的這一部分就是辯證法。

我在這本小書裏不能講黑格爾的辯證法的全部，只講它在社會的範圍以內的含義。據黑格爾的意見，歷史不過是『觀念』（Idea）的演進。但這種演進的過程並不爲形式邏輯的範疇論（Categories）與矛盾律所束縛。一個活的觀念的本質，並非不能成爲它的相反的方面，反之，在精神或思想的衝突中，它可以部份地變成與自身的相反的方面，新的觀念因之而產生。人類歷史的外表上的事變，

就是這種精神或思想的衝突之產物，這衝突引導着「觀念」趨向于前進的實現。因爲「觀念」無時不在發展的過程中，反映着演進並使之具體化的人類社會，也常常是在發展着。所以社會的形式必然是流動的與變化的，直至家庭與「文明社會」在一個完全現實化了的國家裏達到完全普遍化的階段爲止。馬克斯所把握着的，正是黑格爾主義的這種演進的與動的成份，把它急劇地變更了形式，而成爲「唯物史觀」的基礎。

但黑格爾的思想上雖然有這種動的基礎，他却往往出之以靜止的措辭。爲什麼這樣呢？因爲他以爲「觀念」——在這個例子上就是完全的國家——在未具體實現以前就已經存在了。他的觀點上，完全的國家這一個觀念，在邏輯上是先於全部演進過程而存在，雖然完全的國家必須在這個過程的終極才能具體實現，而成爲一個具體的普遍的實在（Concrete Universal）。所以黑格爾在完全的國家尚未實現以前，就可以靜止地表述它的情形。馬克斯則與此相反，他否認觀念在

邏輯上居於它的實現化以前，反對任何像這樣靜止的表述之可能性，認為那只是一種社會烏托邦的想像。黑格爾的思想，對於實際的歷史之聯繫上是動的，在思想的本身上是靜的。馬克斯的學說在這兩方面都是動的。

關於黑格爾學說中的動的部分，將來我們講到馬克斯闡明黑格爾主義的時候，當再詳述。現在我們必須討論黑格爾的靜的國家觀以及它對於政治及經濟的實踐所發生的關係。從政治上說，黑格爾的國家觀是根據於機能主義 (doctrine of function) 的，黑格爾和柏拉圖一樣，以為政府的本身，就是一種為特別的統治階級所擔任的機能。所以黑格爾的國家觀念包含一種特別的統治階級的存在，這一階級的人們專門擔任那種機能，其他各階級則必須服從統治集團的意志。這完全是反民主主義的，根本否認了政治權的平等。並且它還涉及政府機能和「文明社會」之平常工作的進行間的尖銳的判別。黑格爾開始就想把「文明社會」裏一切職務上的行為，附屬於國家和統治階級，統治階級就代表國家的政府機能。可

是，他又想把「文明社會」在實行上的職務和政府的職務完全分隔。這就可以解釋現代法西斯主義對於國家干涉實業所持態度的不通之論。黑格爾主義堅持社會的經濟生活最後必須受國家的控制；而同時又堅持產業的行為必須直接地被控制於特別的經濟機關，這種經濟機關和政府機關判然劃分。所以，黑格爾主義雖然假定了一切經濟企業的政策必須歸屬於國家的意志。上述的觀點却與產業社會化的政策不相一致，因為所謂產業社會化，必須把經濟企業的行為直屬於國家。現代的法西斯主義便在這幾點上，直接做造了黑格爾的學說。

誠然，黑格爾以後的若干思想家，曾欲以民主主義為基礎，而重新建立黑格爾主義。他們想從黑格爾回到盧梭，否認政府是一種特別的機能，否認有一種獨立的統治階級的必要。他們追隨着盧梭，側重於「公共意志」的普遍性；他們也同意於盧梭的見解，即一方面同樣的個人可以是主權者的一員而表現着「公共意志」；另一方面可以是一個個人或者是一個集團的一員，而表現着一種特殊的意

志。這樣，統治階級所包含者，乃為社會之統治集團在特種資格上的每一個成員，而實際上的政府則僅包含為普遍的主權者所指定的附庸代表。這種見解自然地使我們聯想到十七世紀米爾頓 (Milton) 所堅持的一切政府形式的主要之引申性。但黑格爾的主張雖然可加以改造或加以虛梭化而使它與民主主義相符合，黑格爾主義却絕對不能加以『社會化』(Socialized)；因為他所嚴格劃分的國家與『文明社會』之判別，早已成為他的理論的基礎。自然，黑格爾自己也不能接受他的後繼者所提出的民主主義的解釋。

我們最關切的一點，是黑格爾主義裏所申述經濟須附屬於政治的一點。黑格爾學派的人們，以為經濟制度總逃不出特殊的與自利的範圍，而不在終極的與一貫的目的之範圍內。所以他們以為經濟制度是附屬於國家的意志的。開明的自私自利，固然可以增進公共的福利或『公共之善』(General good)，但照他們的意見，就是承認了這一點，仍不能解除這種附屬的關係，而這却是古典派的經濟

學者所爭持的。因為即使這種主張是真實的，所謂「公共之善」仍然只是一切個人的多數之「善」的總和——那就是說，最大多數之最大幸福。黑格爾學派的人們以為這與「全體之善」(The good of the whole)完全不相同，我們已說過，黑格爾是遵從康德的，他排斥以幸福（或快樂）為政治行為的目的之學說，因為黑格爾和康德一樣，以為幸福在性質上完全是主觀的，特殊的；而他所探求的，則為一種客觀的，普遍的目的。因此，照黑格爾的意見，經濟原理不過只是人類在一個特殊的活動範圍——「文明社會」——以內的經驗之概括化或一般化，對於較高度的政治原理，並不能予以什麼供獻。它的範圍完全是次要的，附屬的。經濟原理也許是很有用處的，但它仍須受着較高度的政治目的之支配。

黑格爾主義承認經濟關係的變遷，隨時變更着「文明社會」的形式，却不承認經濟關係的變遷，也能夠變更或影響着國家的形式。從歷史上講國家在某種意義上，確是從經濟關係上發展出來的；因為「國家之實際發展的必要條件，是

產生于「文明社會」的。但只要國家一存在，他們就以爲國家和統治系統的機能，即在于指導與統制社會上的經濟生活的組織，可以攝取經濟生活所促進的種種優點，廢止並消滅不利於國家自身之福利的各點。這種主張很難清楚地加以闡述，因爲我就不相信它可以自圓其說。它似乎包含着曾經我們「批評」過的潛伏經濟協調論的見解——換句話說，它包含着一種假定，以爲發生于非國家所能加以控制的勢力，而在經濟範圍以內的變遷，在事實上正與發展着的國家之需要相協調，這變遷促進完善的國家形式之實現。

自然，這種意見和他的整個國家論一樣，澈始澈終是玄之又玄的。它先假定一種「有目的的觀念」(Teleological Idea)的存在，這觀念在歷史的過程中逐漸實現着，它還假定了宇宙的存在，這宇宙使觀念按着所需形式並循着辯證法而發展。這主張建立在一種潛伏協調論的基礎上，這種協調論的性質自然與經濟學家們的不同。因爲黑格爾學派的「協調」(Harmony)，並不是從觀察事實而發

覺存在的東西，而是根據于理性自身的本性，認為是必須存在的東西。黑格爾學派的人們以為物質的世界不過是『理性的觀念』(Rational Idea)之自我實現的媒介而已。所以物質世界必須受『觀念』的支配。

這種信仰，以為『實在的就是理性的』(The real is the rational)，我想也有它的力量，即除非多少它是實在的，宇宙就絕不會有什麼意思，有什麼秩序。除非事物都是有目的地進行着，問題就要這樣提出：世界上所有的不是都將成爲偶然的浮動的事件了麼？那些反對黑格爾學派的人們，相信世界可以有秩序有意思的，並且相信所謂理性的秩序，並非絕對地憑藉了它自己之邏輯力量而存在的東西，至歷史的過程則必須跟這個邏輯的力量相一致；反之，理性的秩序乃是人類對於客觀世界之變動的經驗所產生的東西，它常常是在造成，破壞，重造的過程中。『物質和觀念何者在先』的問題，並不像『雞生蛋蛋生雞』的問題。這問題不是沒有意義的。它是使兩派思想爲終極的分界之真正問題。回答物質在

先的思想家，以實際經驗上的複雜性爲出發點，而非以思想上所獲得的同一性 (Unity) 爲出發點。他認爲同一性與指向 (Direction) 並不是離開他在物質本性中的行爲而獨立的，而是人類能夠控制物質的時候所賦與物質的一些屬性。所以社會的目的論並不是物質的屬性，而是人類對於物質的行爲上的屬性。

從這一種觀點上看來，國家並不是一種玄學上的實體，並不是在這實體以內邏輯上先在的『觀念』之普遍性的實現，而是爲人類所造成的控制物質的一種工具，所以人類的需要改變了，國家的性質也須改變，假如它不再是一個適宜的工具，我們甚至可以完全廢棄它。在經濟的範圍以內，其含義也同樣的深遠；因爲現在我們不能再設想一種『不可見的神手』可以神祕地使個人的私利歸趨於公共的福利，而是如何使一種社會的經濟組織去適應隨着客觀環境之變遷而變遷的需要。因此，政治與經濟兩者都變爲相對的，變遷的，歷史的了；不是絕對的，玄學的，或者只是潛伏之實體的繪描了。因此，不再有什麼絕對正義的經濟或政治

原理，只有以某種特別環境為轉移的正義的原理，這原理隨着特別需要的反應，應運而生。

雖然黑格爾十二分堅決地反對上述的見解，但他的辯證法却給予這種主張以一個很大的幫助。辯證法破壞了黑格爾以前許多思想家所欲建立的「靜止的正義」(Static righteousness)之基礎。

而且，從這種變動的基礎上看來，我們也沒有理由可以假定經濟系統具有純粹的支配權的性質。所謂經濟行爲的支配權，只限于方法而非目的；因爲它的存在就只爲提供達到良善生活的方法。我們若把政治理論的玄學外套剝掉以後，在政治系統上不是也可同樣施用了麼？事實上，一切的社會組織，不也都是方法而非目的麼？最後作這種主張的，就是功利學派的人們，他們對於政治與經濟思想上的供獻，我們將于下章加以注意。

第四章 功利主義

功利主義，在研究人類行為的基礎上，好像是古典派的經濟原理與最近代的經濟原理的根據，如哲房斯（Jevons）與奧國學派（Austrians）。我們要來研究這是不是真的情形；因為在這一件事上，單看外貌說不定要受其欺騙。

邊沁和他的信徒們所完成的功利主義，在形式上是獨斷的，在實質上却是批判的。因為它的最主要的根源，就在於想找尋一個滿意的合乎常識的標準，以批判現存的制度。邊沁最初用這種標準來批評當時的法律制度，最重要的是刑法——因為邊沁在尚未成爲一個政治理論家以前，是一個法律的改良者——然後再同樣地用這種標準，以批評政治及經濟制度與政府的管理系統。它的方法就是一切的法律與制度必須合於一個「功用的標準」（Standard of utility），即對於「

切法律與制度都提出一個問題：「他們是不是有用的？」但要提出這個問題，必須先有一個「功用」的定義，在作成「功用」的定義的時候，邊沁便由批判而進於獨斷。

邊沁與其學派的第一個答復簡單地說來，所謂功用，即在事實上可以增進最大多數的最大幸福；並且在提出這種主張的時候，邊沁派的人們確定「幸福」就是人生的目的——人類的社會活動的目的。但有人要問邊沁：什麼是幸福呢？他的回答是幸福包含愉快 (Pleasure)，而沒有痛苦 (Pain) 的存在。但有人加以反對，說有種種不同的愉快與痛苦，怎樣可以使他們都與幸福的共同條件相聯繫呢？邊沁的回答是：無論愉快與痛苦的質量怎樣不同，它們都可以歸結到數量 (Quantity) 的條件上。無論那一種愉快都可以純粹地在數量上與另一個愉快相比較，無論任何人的愉快也同樣地可以和另一個人的愉快相比較；並且愉快可以抵銷痛苦，快樂的數量就是愉快與痛苦加減了以後的結果。這種主張曾經一再被人

指責，謂這種人類感覺上的計算，沒有實在的數量上的正確性。我們在事實上就不能在愉快上加以愉快，或從愉快中減去痛苦。即使可以加減的話，它們的總和也不能加在我們的幸福上。邊沁所應用的倫理及政治行為的原理，一加分析，就不攻自破，並且把它作成一種絕對的哲學原理時，就立刻被人否認了。

康德在政治正義的原理 (Principles of Politic I Right) 上，幾句話就駁倒了以幸福為政治行為之基礎的原理。據康德的主張，幸福純粹是主觀的。這一個人的佳餚是另一個人的毒藥。使一個人快樂，要靠他自身，還要靠他所經驗的事物。故以幸福為我們的原理，就是樹立了一種行為的目的，以為這種目的是應當使人們快樂，事實上却並非真使他們快樂。據康德的主張，這種主觀的目的，絕不能成為「客觀的正義」的基礎。因此他就根本拋棄了幸福的原理，而以絕對的人權來闡述政治的原理——所謂人權就是個人的自由，法律上的平等，公民之自立。他告訴我們，這些權利乃是政治正義的原理，而不是幸福。

邊沁的回答，恐怕以為政治學是倫理學的一部分，以為個人行動之唯一健全的或可能的原理，就在盡量地增進幸福。但這種標準在政治上的施用，主要地是在消極方面，就是說注重如何使人們去消除痛苦的來源，而不是注重如何增進積極的愉快，這一點他恐怕也同意的。因為，邊沁把國家主要地看成一種強制的，立法的與警備的組織，其性質適宜地于懲罰而非酬賞；其職務也主要地在于如何消除幸福的障礙——用干涉，或用限制——而不在于如何增加愉快的積極設備以促進人們的幸福。因為，如果政治行為的方法，就是強制——即給人們以痛苦與懲罰——那麼很明顯地，政治的干涉必為人們所反對，除非國家行為所給與的痛苦小於它所要制止的痛苦。

這種國家權力的強制論是邊沁放任主義(Laissez-faire)的態度的根本，正如亞當·斯密斯特別適用於經濟活動上所採的態度一樣。再者，這種放任主義的態度，在邊沁攻擊當時實際的政府制度上，更形堅強，他誓死反對那些制度，認為

是增加人民不必要的痛苦的設置。他的主張的要點，在於如何消除那些已成的濫用之物，而不在于如何建設新制度以代替舊制度。所以功利主義在本質上是批判的，破壞的，而不是建設的。

我們現在大概都聽慣了那些對於邊沁的倫理主張和對於米爾 (John Stuart Mill) 在措辭上更見改善的主張之種種反對意見。米爾想把邊沁的學說用較高尙的言詞重加闡述，根據於愉快不但有數量上的，也有質量上的不同的觀念，去判別幸福與僅爲愉快之總和的差異。雖然我們不時地聽反對邊沁和米爾的意見，在實踐倫理學以及實踐政治學上，功利主義並未減少它的勢力。它自從被擯于哲學的高座以後，在個人的行爲與社會的努力之範圍以內，仍然是很有勢力的原理。尤其重要的是，自從米爾採取了這種主張以後，它已經給予近代的社會運動以一種推動力，特別對於英國的社會改良家們——從慈善的自由主義者直至進化的費

邊社會主義者 (Fabian Socialists)。

在這種新形式上，功利主義已不是根據於放任主義而推演的學說，與之相反，却攻擊着放任主義的後果了。這種地位的激劇轉變，就是因為須要解決的客觀社會環境，也已經轉變了。在邊沁的時代，政治上的主要的實際需要，似乎是破壞那些增加痛苦的政治活動之形式，像那些很殘酷的刑法，對於異教的歧視，以及某階級和某團體的特權，他們利用這種壟斷的特權以謀自身的利益而不顧社會的目的。同樣地，在亞當·斯密斯的時代，最大的需要，就是使經濟活動的發展着的世界，從特權的與壟斷的商人的死手裏得到解放。但到了維多利亞女皇的時代 (Victorian era)，放任主義已經成爲佔據優勢的學說，並且它的後果也已經施用于實際政治與經濟系統上，於是其着重點就逐漸地從國家干涉所產生的痛苦而移轉于國家放任所產生的痛苦。這種過渡的情形，可以很明顯地從長時期的對於『工廠法案』 (Factory Acts) 的鬥爭以及其他的保護法律上看得出來，這些在十九世紀的前半世紀，逐漸加入于經濟制度之中。隨着時代的進展，越來越明

顯地證明範圍廣泛的積極的立法，對於消除不必要的痛苦是不能缺少的。隨着這種實際的必要性的逐漸現實化，追隨于米爾的「費邊派」，開始建立他們的國家干涉的主張。但是他們還更進了一步；因為社會的立法範圍擴大了之後，他們就認為國家的主要作用並非只在強制，也可成提供公共服役（Common services）的機關。本着這種精神，費邊派的人們即有目的地要把國家逐漸轉變成一種服役的機關，把強制的成分——即警備的成分——列于次要的地位。這種進步的社會改造的觀念，並不是社會主義，只是國家行爲的範圍之擴大而爲一種社會主義的準備而已。因爲立刻就可提出這樣的問題來：國家財富——生產工具——的所有權在私人手裏操着，國家是否可以真正變成一種有效的服役機關？據費邊派的人們辯解，國家的職務當然是在增進公共的幸福，要達到這個目的，最好用很爲平均的方法來分配收入。捐稅在若干限度以內可以用來達到這種重新分配的目的。但國家不是可以管理收入的來源——即全部的經濟機構——可以更完善地達到那

種目的麼？

這種社會主義與馬克斯的社會主義根本不同，費邊派的人們以為現在的國家，不必是階級專政的強制工具，以為它也可以成爲一種民治的工具，用以完成而且實行社會主義制度，並以為現在的國家，在一個很大的限度以內已經成爲提供公共服役的機關了。因此，這種費邊派的社會主義，其目的乃在擷取國家的機構，來施行一種社會主義政策；馬克斯主義的目的，則在推翻資本主義的國家，而建立無產階級專政的新國家。馬克斯主義基要地是革命主義，費邊主義則欲利用選舉權以及人民控制政府之基礎的擴大，增加國家組織的真正民主議會政治的形式。

當邊沁採取大多數之最大幸福的原理之立場時，他就已經認爲一切人們的最後平等是政治範圍以內的目的了。這種意見在邏輯上就需要一種憲法，規定「一人一票」(One man one vote)的平等原則。邊沁完全反對他當時最盛行的

那些民主主義的主張。他和社會契約說，天賦人權說，或者康德所欲從人類本性中推演出來的絕對政治權利說都不相關。他站在「功用」的立場上，達到民主主義的結論，即每人應有一票，沒有人可以多於一票。因為這是緣于一種假定，即每人的和全體的幸福是政治行為的目的，而每一個人對於他自己的幸福，則為最好的裁判者。因此邊沁學派的人們力爭普遍選舉權 (Universal Suffrage)，以及廢除政治上的一切特權的形式而使國家的機構民主化。但他們心目中的民主化了的國家機構，其功用却被他們認為是國家之適當的機能所限制；在認為國家是公共服役機關的觀念之下，普遍選舉權就具有完全不同的意義。在這種新意義之下，普遍選舉便成了「費邊」的進化社會主義學說的重要部份；大陸上的社會主義，雖然不斷地慣用馬克斯的成語，在實踐上也接受了同樣的主張，相信議會的鬥爭可以達到社會主義的目的。而且大陸上的社會民主黨 (Social democrats) 從拉薩爾 (Lassalle) 以及馬克斯獲得許多教益；德國社會民主黨的政策，根據

于一八七五年的「哥達計劃」(Gotha Programme)，這計劃曾爲馬克斯所反對，因爲它承認了「非馬克斯」的國家觀。

這種主張的正確性，全恃普遍選舉的發展，以及現存國家機構的其它改革，使國家能具真正民主主義的性質，從而產生一種工具，以建設社會主義。這個問題等到我們討論馬克斯學說的時候再講。我們必須暫時把這個問題擱起，再進一步研究功利主義的學說。

我們對於這種學說，從十八世紀末的極端宣揚放任主義，如何變爲十九世紀末的進化社會主義的學說，加以闡述了。但我們所探討的，僅爲這種原理的政治上的含義。現在我們要在經濟思想的範圍以內，觀察它怎樣發展。

許多人常說，古典派經濟學家們認爲人類行爲完全發生於自利的動機，邊沁這樣主張（因爲他以爲利他的行爲，在事實上也是自利的一種形式），所以結論說那些經濟學家是經濟的功利主義者。這種見解犯了嚴重的錯誤。邊沁所說的

是，人類的行為常欲提高他們自己的幸福觀（Their own Conception of their own happiness），但他們如果是開明的，有理性的動物，他們可以領悟他們自己的幸福，只有在使他人也同感幸福的時候，才能達到最好的程度。當邊沁在類別各種愉快時，曾給予『善意的愉快』（The pleasure of good will）以一個很重要的地位；他的表面上的自利心理學並非真正就是他的倫理學說的根據，而是次要的，引申的，因為它是在『功用的原則』之下去解釋，去估價的。在邊沁的學說上，最先的要點是『功用的原則』，在這一原則上，已經假定了人人平等是最後的目的，邊沁所幻想的心理學，只是一種企圖，欲在第二個階段，以這種根本的假設使人類的天性趨于公正。

在另一方面，那些古典派的經濟學家們，似乎確也認為經濟行為上的自私觀念是研究經濟活動的基礎，他們所說的自私，自然比邊沁的要狹義得多；並從絕對個人主義的觀點上，認為一切經濟行為都是完全自私的。他們更進而形成一種

很不聯貫的主張，以為這些純粹自私的行為，最後在事實上就能獲得到最大多數之最大幸福的結果，即使沒有一個人懷着這種目的。古典派的經濟學家們所假設的『經濟人』(Economic man)，和邊沁所想像的個人不同，前者是自私自利的，後者則顧到他人的幸福。我們現在有兩種不同的見解，它們却是很容易混合的。邊沁主義並不是宣揚自私，而是宣揚不自私——把別人的幸福和自己的幸福同等看待；因為『功用的原則』最初就包含着這種主張。

有人可以這樣辯論，經濟學家也不是宣揚自私自利，不過承認它的存在，並以它為研究經濟範疇內人類活動的根據而已。但在實際上，當經濟學家贊成放任主義，相信人類如任其自由，他們的行動一定是自私的時候，經濟學家即超出了僅僅描寫的程度而成了宣揚，因為這就等于提倡一種經濟社會的形式，使人類的自私心可以縱橫自由。毫無疑義的，古典派的經濟學家確曾對國家說：『不要干涉自私心』(Hands off selfishness)。他們所以如此，乃因為他們相信有『不

可見的神手』，可以用什麼方法引導着各個人的自私心，以增進公共的福利。但這種經濟的神秘主義與邊沁主義完全不同；因為邊沁的所謂自私心，並不需要這種『不可見的神手』來救濟。

然則，古典派的經濟學並不是根據於功利主義的倫理學，而是根據於『不可見的神手』。不過在實踐上這兩種根本不同的學說確相並而行，只要它們都承認國家是一種強制的機關而不是服役的組織。因為只要這是共同的一點，這兩種主張就都導入放任主義的結論，雖則它們走的途徑截然不同。

後來的經濟學家們則更借助於功利派的人們。尤其是哲房斯，他以經濟上的『功用』(Utilities)和『無用』(Disutilities)的計算作為價值論的基礎。後來的經濟學家們所以需要功利派的幫助，乃由於從前價值論的變更。當他們認為決定價值的是需要 (Demand) 的條件而不是供給 (Supply) 的條件時——換句話說，在經濟意義上即為功用——立刻就發生潛伏于購買者之急切需要後面的，到

底是什麼的這一個問題。他們以爲需要後面的潛伏的力量——就是各種購買者對於他們所購買的商品在消費上所獲取的利益之估計——這種概念從消費者的商品擴展到中間的與資本的商品上，並且憑藉了『引伸的需要』(Derived demand)之觀念而擴展到生產的種種因素上。哲房斯以邊沁派的態度，用計算愉快或『功用』的形式來表示這種觀念。哲房斯又進一步想用相當的痛苦或『無用』的計算來表示供給方面的物價；但這在他的學說之中，只是次要的和過度的分子。很明顯地，馬沙爾(Marshall)和以後英國派的經濟學家們，都保存着哲房斯的計算方法的多分子，雖然他們都去掉了哲房斯的大多數的邊沁式用語。

另一派的經濟學家却完全否認愉快與痛苦的計算之概念，但他們和哲房斯的見解一致，認爲價值的決定主要地是靠需要的條件。對於快樂主義的計算之否定態度，曾爲奧國學派(Austrian School)的經濟學家所採取，這是大家知道的。奧國學派的人們，說價值的基礎是這樣的：人們在事實上就估計一種東西高於另一

種，一個數量的東西高於另一個數量，因此對於一種東西準備比另一種多出代價，對於一種數量的每一單位準備比另一種多出代價。他們以為經濟學家不必追究到這種客觀事實的後面去，或者探詢人們為什麼要這樣做，什麼東西使人們願出一種特別的價格。據他們說，經濟學家只管人類在商品與服役之需要者的立場上的行為，不必管他們所以提出他們的需要的動機。這是對於哲房斯學派的一個很正當很有力的批評——在一個最重要的限制之下。如果我們不去追究所以產生需要的動機，那末在需要之價格和這些價格所代表的功用之假定總額間，就根本不能建立同一性，也就不能說產生最大限額的需要價值之經濟制度，即為產生最大總量的功用。因為如果這樣說，就必須歸究到在需要方面之價格上的心理上的性質，並使這種價格和意料的愉快或滿足之總量相同。假若經濟學家只以純粹的敘述科學為限，並且只去研究消費者實際所出的是什麼價格，一點也不去探究為什麼出這種價格，或者這種價格所代表的愉快與滿足是什麼，那麼他們所構成的

經濟科學，就沒有一點倫理上的含義。但經濟學家却不能吃了倫理上的點心同時還留着這點心，雖然那是他們通常所想做到的；因為放任主義的主張之所以能夠成立，就是根據着最大限度的需要和最大限度的功用之同一，這最大功用就是最大限度的滿足。

某種經濟情形純粹敘述的或分析的經濟原理，自然可以避免任何倫理上的判斷。但這只在最初所假設的那些條件之下而研究因果關係時才能夠做到。那就是說，只在一種特殊的經濟制度上可以適用，而且就在那種經濟制度上，也必須是那個經濟組織的實際事實，能與經濟學家所擬定的那些抽象假設相一致。實際上這就是說，在這種情形之下所形成的經濟原理，即從經濟的權宜觀點上看來，絕對不能指示什麼是應當做的。它至多只能敘述某種情形之下的純粹的經濟因素，從這些因素的相互關係上給予一種價值。如果某一組的經濟力量不受任何的干涉，如果沒有別的力量——經濟的或非經濟的——加以阻礙，那末它是可以預定

什麼是將要發生的。它却不能得到經濟因素與非經濟因素間的關係之結論，因此也不能得到整個環境的結論。況且在各種情形之下，所謂經濟因素的定義，都不免有些臆斷，因為這全靠經濟學家所取以作為抽象分析的估計之標準。

但這就是我們所要求於經濟學家的嗎？事實上就很難使純粹的經濟因素在一種情形之下可以與其它因素完全無關，而這些所謂其它因素為達到一個實踐上的判斷，即判斷最好是作什麼的時候，又必須和經濟的因素同時考量，同時比較。尤其要者，接受了這些限制的經濟原理，當我們並非考慮在某種既定的經濟與社會情形之下想作什麼，而考慮怎麼改變這種情形的本身，或者怎樣更換一個新的環境以代替現存的環境時，就毫無用處了。或者應該這樣說，這種經濟原理在這些情形之下，只能給予一種批評上的幫助，它指出了現存制度上的局部變動的後果，在整個制度的運用上起着反響。

功利主義以邊沁的愉快與痛苦之計算為基礎，認為每一個人必須是自己的幸

福之最好裁判者。這見解包含着這樣的意義，即所謂幸福，須從純粹是個人的滿足中去尋求。假若有人認為滿足的集體供應，可以促進幸福，達到很大的限度，可以使人共同享受，無所謂個人需要的價格，那末，這種主張在功利主義上將佔什麼地位呢？集體社會對於這種滿足的需要，必須和商品與服役之個人購買者的需要相聯繫。不過，社會需要的性質，顯然靠着社會與政治組織的性質。這是一個集體政策的問題，社會的全體代替個人以行使緊切的需要。據費邊派的意見，國家主要地就是集體需要以代替個人需要的一種工具。這種集體的需要只要見諸事實，就被經濟學家認為是已知的資料；因為它和私人消費者的需要在市場上發生同樣的效力。但它的性質却靠着政治的而非純粹經濟的條件。集體需要仍然保持以價格為標準的度量性，它只有在以價格競爭為基礎的經濟制度存在着的時候，才能夠和個人的需要同樣加以度量。如果生產制度已經社會化，這種價格的自由競爭之基礎，就隨着消滅；因為以一種集體會計制度——雖然為社會的度

量起見，它是不可缺少的——來保存價格的影子，這企圖大部分就必然不是真實的了。事實上，集體經濟的生長，必含一種需要的集體估計，以代替根據於個人之滿足的個人需要。這就形成了一種客觀的需要觀念以代替主觀的，因此大大地改變了需要的性質。因為社會在集體需要上所『要求』的，不一定就是每個成員所要求的，而是一個整個集團體的需要，或者是認為它的成員所應當要求的而已。這樣，每一個人是他自己的幸福之最好的裁判者的原則，就必須以一種社會幸福的集體觀代替之，至少在大部份的需要上是如此。自然，人們在集體需要上所要求的，也許大部份和個人在『私有經營』(Private enterprise)制度之下所要求的滿足一樣。但只要他們集體地判斷所需要的是什麼，客觀的標準就代替了主觀的。因為每一個人所說的，就不僅是爲他自己要求，同時也是爲別人要求了。

這種社會的功利主義是集體經濟的基本原理。費邊派的經濟哲學就是講這種『社會功用』(Social utility)的，把國家當做一個以社會需要爲基礎的集體需要

之實行者。但用這種方法以度量的社會需要，最大部分還是組織國家的各個成員的需要，並不是法西斯主義與黑格爾主義所說的國家自身之需要。視個人僅為達到國家之目的的工具。費邊派的基礎，雖然已經從個人的變為集體的，從主觀的變為客觀的，從欲求 (desire) 變為需要 (need)，却仍保存着邊沁的最大多數之最大幸福的原則。

對於認為集體的幸福觀至少在一部份上可以代替個人的幸福觀這一個原則，這是否有什麼妨害呢？我不以為有什麼妨害。因為雖然如康德所稱，幸福純粹是一種主觀的狀態，但這並不能阻止我們承認幸福的方法上包含着許多客觀的成份。據社會功利派的主張，這許多客觀的成份確實存在，並且這種成份的發現，乃為集體的社會行動之特別任務。以幸福為政治原理，並不是說一個人可以作他人之幸福的完善裁判者，而是說人們可以用集體行動去提供一切積極的與消極的幸福之方法。這裏以幸福為政治原理，比較任何玄學的國家觀或任何絕對人權的

國家觀，都更可取得多。但幸福的原理並非證明完全的個人主義的制度之合理，而是與集體經濟的條件相協調的。

費邊派的國家觀，以為國家是正在演進而成一種福利組織的過程中，這與馬克斯主義及黑格爾主義相反。因為黑格爾主義着重於國家的福利，只有在國家的福利中並從國家的福利中，個人才能達到那種自我貫徹的實在，馬克斯主義否認現存的國家可以變成一種福利的組織，以為現存的國家就只是某種階級獨佔的制度之政治上的表現，費邊主義則以為國家是一種機構，凡控制該機構之運用的任何集團，都能夠利用它來達到他們的目的。因此費邊主義建立在政治機構之逐漸民主化的立場上，以為這種趨向就可以保證國家將來可以變成一種增進人民福利的工具，國家日趨民主化，民主主義則更能控制國家。費邊派根本反對馬克斯以為國家有不可磨滅之階級性的觀念，這種階級性使國家主要地為一個強制的機關而不是福利的組織。

對於這個問題，我們必須從馬克斯學說的經濟與政治兩方面，加以研究。在敘述馬克斯的見解時，我們將達到對於曾經我們考察過的幾種衝突傾向加以新估價的要點，並且從各種不同的原理和現在社會環境的關係上，得到一種綜合 (Synthesis)。

第五章 馬克斯主義

馬克斯主義是一種政治原理同時也是一種經濟原理，這兩種原理不是兩種分離的東西，而是一個東西；尤其要者，馬克斯主義是一種歷史的原理，它包含着具有重要政治運動與經濟運動。它開始就完全否認上述絕對主義的一切學說。因為它堅持着政治上或經濟上根本就沒有絕對的原理，而只有與客觀的環境相應而生的各種勢力，運動，要求（Claims）和思想，或者至少可以說，只有這樣產生的各種勢力，運動，要求和思想才能在形成歷史之普通進程上產生影響。因此按馬克斯派的意見，在政治學上，尋求政治正義（Political right）之絕對的原理，是徒勞無功的。因為一切權利並不是絕對的而是常常變動着的。沒有理想的政治組織，只有適合於某種特殊社會環境的政治組織，所以這種組織並不是在任何時

間都是準確的。我們也不能有任何絕對的經濟原理。因為理論是對於某組特殊的客觀事實或一個特殊制度的解釋；當這些事實與制度變遷時，新的理論就產生出來，獲得一種契合於新環境的相對的準確性。

這種見解很像黑格爾的而同時又與黑格爾的大不相同。馬克思主義在主張進化的觀念上，在主張人們的思想，制度以及外界之必然的變遷性上，很像黑格爾主義。它異於黑格爾主義的地方，就在它反對這些變化是起於一個邏輯上先在的「和獨立自存的『觀念』，或者『絕對的觀念』是思想上所必須存在的，雖然這種『觀念』在它發展的完全過程上還沒有實現。

自然，黑格爾從未說過任何人的觀念是先於他的人而存在。他是說「觀念」之自身，那最終的，獨立自存的實在，是先已存在的。但「絕對觀念」是否有任何的存在呢？它是否是從存在于許多人心坎中的特殊觀念抽象出來的呢？

馬克斯與黑格爾之間還有一個分別；黑格爾認為外界演進是「觀念」之演進

的反映與引申，而馬克斯則把黑格爾顛倒轉過來，以爲人類的觀念主要地是他們對於外界的經驗之反映。馬克斯，繼續着費爾巴赫（Feuerbach），反覆地申述物質存在於意識之前；並且這種以爲物質先於觀念的主張，就是『唯物史觀』的基礎。

因爲如果物質的存在是在觀念之前，並且觀念反映着我們對於事物的經驗，那末，人類歷史的終極的動力，自然是物質，而不是觀念了。在表面上好像觀念是變動的原因；可是，如果這種觀念是從物質引申而來的，那末，物質不就是真實的原因了麼？須知變動着的，是與人類相關的客觀環境上的事物，人類也變動着他們的觀念和制度，以適應這種環境上的變動。這是唯物史觀的基本原理。

那麼，按馬克斯的主張，這種物質的動力是在什麼地方呢？馬克斯認爲這動力在根本上就是社會經濟基礎的變動狀態。受人類所支配的生產能力是變動着，發展着的；這種生產能力的變動，促成與之相應的人類（生產者）關係的變動，

這種關係的變動是以經濟與社會組織的形式出現的。歷史上的偉大運動都歸根於馬克斯所謂『生產能力』的演進。

然則『生產能力』又是什麼呢？為什麼馬克斯稱『生產能力』的影響觀為唯物論呢？生產能力包括所有能使人類創造經濟商品的一切資源。在人類以外的東西，包括土地與礦產，湖海與河流，氣候的情形，以及人類所已經製成的累集起來的生產工具。但很明顯地假如人類沒有使用這些外界物質的知識，它們也不能成為人類所控制的生產能力。換句話說，它們之所以能成為生產能力，就是因為他們和人類心靈之間的關係。海洋在人類不會航行以前，是一種旅行上的障礙而不是大道。在人類不知道怎樣利用煤鐵以及怎麼從地下掘取煤鐵的時候，煤鐵都不是生產能力。所有發展的生產能力，都是因為人類已經能夠充分使用生產能力的緣故。因此所謂生產能力的意義，並不是物質與人類相反抗，而是物質與人類站在一種相互關係立場上——簡言之，就是人力駕馭自然。

但在這種意義之下的生產能力解釋——這是唯一可能的解釋——是否可以稱爲『唯物論』，或者這一種加重物質的重要性的學說就可以稱爲『唯物論者』呢？馬克斯確實這樣稱之，但最緊要的，我們必須瞭解他的『唯物論』是什麼意思，他曾經時時聲明他的唯物論和在某派科學上所流行的粗糙的機械唯物論之不同。

馬克斯的唯物論正就是我們現在所稱的『實在論』(Realism)。他所關切者，並非加重物質對於心靈的優越性，而是將包括心靈的實在世界之優越性以對抗黑格爾的抽象『觀念』。馬克斯的『唯物論』是針對黑格爾的唯心論而來的，黑格爾以爲外界只是『觀念』的反映。馬克斯的唯物論闡述經驗的實際具體世界之完全的與自存的實在性，包括心靈在內；並闡述抽象的觀念對於這個世界的次要性與附屬性。

我們現在拿馬克斯的『生產能力』之優越性——就是說人力控制自然——作起點。這種能力常常是變動着的，並且在文化的繼續發展中，常常是在擴充着的。

但當人們發見了使用物質的新方法時，他們就需要樹立人與物之間以及人與人之間的新關係，藉以發展或者榨取這些物質。所以農業的發展產生了土地財產的新形式，並且產生了表現農業生產制度中的人與人之間的新關係。各種職業的分工，具有同樣的效果；交通的改良也是如此，立刻導入大規模的商業之發展。再者，近代礦產的發展，機械技術的進化，以及生產與交通技術上的新發明所促成的市場之擴張，使人與物之間以及人與人之間的關係，都發生很大的變動。這種人與物的關係或人與人的關係——事實上所有人與物的關係歸根結底也是人與人的關係——須要一種使大家遵從的制裁力。這種關係的維持必須有一種能使大家承認的風俗習慣或法律。依馬克斯的主張，就是因為這種制裁力的需要，才產生了國家，才能使國家發展它的權力；所以，國家是一個有強制性的組織，以認許並且規定財產權以及為生產能力條件所需要的人類關係。因此，他以為國家是一種引申出來的（*Derivative*）組織，其特質是產生于生產能力的條件。從歷史上

說，他以爲人類間各種社會及政治組織的形式，都相當於不同的發展階段中之生產能力的不同的使用方法。國家的形式與色彩就是任何社會中有力的人與人之間的經濟關係所形成的；並且這種關係就是產生於生產能力的發展。

因此國家的形式是演進的，變動的。不過，當生產能力在不斷地變動着，並且不斷地使人與物之間，及人與人之間的經濟關係——馬克斯名之曰『生產條件』——也發生變動的時候，已經奠定的某種形式的國家，就拒絕變動，因爲在它的身上，已經寄托着一部份人的特別利益。『生產條件』（Conditions of production）處於『生產能力』與社會的政治機構之間，或者也是拒絕變動的，但比較政治制度的反抗力爲小，因爲『生產條件』不斷地在下面被生產能力的狀態之變動所推進。因此，國家的變動並不如生產能力的變動是漸進的，繼續不斷的，而是由於潛伏的積累的壓力，所突然產生的革命。經濟歷史的過程大體地說來是繼續的；不過政治歷史的過程必然是革命的，突然的。政治作成躍進（Politics

可是很明顯地，歷史並不是自己轉動的，而是人去推動它的。在生產能力的範圍以內，人類總是擴充他們控制自然力之主動的發明者和先鋒隊。他們或者是被當時的需要所刺激而從事於發明的工作，因為需要是發明之母，這句話大部分是對的。人類在經濟進化範圍以內所能解決的問題，就是他們當時所感覺有其需要的問題。所以十七與十八世紀的機械發明無疑問地大部分是由于市場的擴大，並且大部分是產生於英國，因為英國佔着榨取發展中的東西市場的最好地位。但我們也不必擴大這種主張，而以爲所有的技術上的進步都只是人類對於他們已經感覺到了的需要的反應。發明與發見可以用有目的的努力得到，也可以偶然得到；一個發明家常常想求一種東西，事實上却會偶然地得到一件別的東西，而他最初所求的東西，竟更形重要。不過從我們目前分析的觀點上看來，這一點並不是重要的事情。我們所欲着重申明的，是當技術上的知識已經改變了生產能力

而使社會與政治也需要適應的調整時，人類對於世界的改變，確佔着重要的地位。

在這種社會變動的範圍以內，馬克斯堅執着每一個時代只須解決那個時代所需要解決的問題。這並不是說，人類只能思想他們的時代所必然提示出來的問題。因為很明顯地，雖然沒有人能夠逃避他的時代的影響，可是一個人總能思想他那個時代的切迫問題以外的事情。這一點並不是說人類的思想是受限制的，而是說每一個時代都傾向於從當時的思想中——或者從過去所遺留下的思想中——選擇出那些適合於那個時代的問題之發展；所以無論個人的思想怎樣，一個時代的主要思潮總是環繞着那個時代最急需解決的問題。人類將集體地發展為時代需要之反映的思想，意見，與政策；而這些需要主要地是產生於生產能力的變動的性質。

然而一種思想的『自身』不能推動什麼，雖則它一旦找到了行動上的媒介以後

就可以變成一種動力。只有人類以當時的社會運動為背景，把思想在要求與政策中具體化起來，思想才變成有勢力的東西。馬克斯認為，可以影響歷史發展的社會運動主要的是階級運動——就是含有經濟階級的思想與欲望的運動。因為在生產能力發展的每一階段，經濟環境的需要使人們分為各種階級，適應於經濟範圍內人類相互之間以及人與客觀的物質之間的關係。

這些馬克斯所說的階級和黑格爾認為是國家之必要原素的階級或秩序，絕對不同。因為黑格爾的階級完全是從它們不同的客觀職務上加以分別的——那就是農業，工業，與統治階級；馬克斯的階級是從他們的經濟地位以及經濟勢力的分配而加以分別的。黑格爾把所有的農業階級，混在一起；馬克斯就把封建地主和奴隸或農奴相對立。黑格爾把資本家和工人混在一起；馬克斯則很嚴格地分開。
二。進而言之，黑格爾認為政府本身的機能需要一種特殊的統治階級去管理，在馬克斯的學說上，根本就不能為政府的機能而規定統治階級；因為他以為統

治階級之所以爲統治階級是由於它的經濟勢力，所以應該從它的經濟地位上去規定，而不能只看政治上的地位。因此，黑格爾派或法西斯蒂和馬克斯的社會階級組織的觀念，是兩種絕對相反的觀念。

馬克斯根據他的經濟階級的觀念而建設他的動的社會進化觀。他以爲過去的西洋文化史，主要地就是一部階級鬥爭史，從原始社會裏發展出封建制度，再從封建制度裏產生出資本主義，最後他以爲現代正是一個社會主義的無階級的社會從資本主義的母體裏逐漸孕育出來的新時代。每一種新經濟制度代替了舊經濟制度的『革命』，他以爲都是產生於生產能力的演進，其特質在於造成一個新經濟階級，足以奪取大權。

我想，以馬克斯所講的這種見解去解釋全世界的歷史，是不免使用得太廣泛了。它很明顯地是在解釋單一的文化之內部發展上的繼續進程，並不如若干人們所說，足以解釋兩種文化的接觸或者幾種並非繼續發展的文化之間的關係。它實

在不能解釋現代的歐洲是怎樣從古代的世界裏產生出來，也不能提供一個關於羅馬帝國之崩潰的解釋。這類的事件也許是由於經濟的原因，但不能容合於普通的馬克斯公式。如果要那把那種公式來解釋一切歷史的話，至少須用更複雜的文字重加述。實際上，馬克斯作成他的公式的時候，並沒有想到全部的人類歷史，而只着重從黑暗世紀（Dark Age）至十九世紀的單一的歐洲文化之進程。現在我們暫時把它視為比較狹義的意思。

從這種觀察上看來，封建國家相當於生產能力的演進中的一個階段；現代歐洲的資本主義國家又相當於另一個階段。資本主義階級代替了封建貴族，經過了縱互數世紀和各種方式的階級鬥爭，才把政權弄到自己的手裏。譬如說，宗教改革就是這種鬥爭的一種形式。因為新興的資本主義想打破『普遍教會』（Universal Church）的勢力與要求，正如想打倒封建地主一樣，因為資本主義需要一個強有力的國家以奠定內部的秩序，給予經濟以自由的發展；並且因為商業階級認為

『新教』(Protestantism)的個人主義的倫理比『舊教』(Catholic)的堅持普遍性(Universality)，更適合於他們的需要。這個鬥爭大部分是循着國家的路線去進行的，其階段則相當於各國生產能力的發展；工人階級在那個階段裏參加鬥爭，仍然是附屬於新興的資本階級，因為工人階級當時和資本階級一樣，也被擯於政權的門外，而其力量又不足以爲自己要求政權。但資本主義完全戰勝之後，工資勞働(Wage-labour)隨着發展，結果工人階級已經成爲反對資本主義的前鋒，並且隨着資本主義的生產的發展而繼續不斷地增加新力量。

馬克思在資本論關於歷史的幾章裏及其共產黨宣言裏闡明這種原理的時候，運用黑格爾的辯證法。馬克斯和黑格爾一樣，以爲社會的進化是生於兩種相反的力量之衝突，從那兩種相反的力量之衝突中，產生出一種異於那兩種力量的新東西。和黑格爾一樣，他也主張正題(Thesis)遇着它的反題(Antithesis)，產生出一種較高的綜合(Synthesis)。但在黑格爾，這些衝突的力量主要地是觀念；

在馬克斯，則爲生產能力的發展所產生出來的階級，並且這些階級在政治與經濟上都代表着不同的思想，系統，與制度。馬克斯以爲在重要的歷史運動中，那種制度或階級必須能夠推進生產能力的發展，否則絕對不能得到政權；並且他還以爲某階級所佔的優勢，如果尚未從生產能力之發展的助力變爲生產能力之發展的桎梏，那一階級是不會衰頹不會挫敗的。資本主義是封建主義更進一步的產物；但資本主義也和封建主義的命運一樣，等到它不能使生產能力增進的時候，就要被新的制度所代替。

這裏，我們必須小心檢點什麼是馬克斯所沒有說過的。第一，他絕對沒有說過人的行爲只能被經濟的自私自利的動機所推進。馬克斯主義中一點也沒有「經濟人」(Economic man)之暗示的存在。馬克斯簡直就未曾討論個人的行爲之動機，他的學說中也沒有關於人類之天性的特別觀念。他所爭辯的要點，只在表明歷史上那些能使一種文化推移爲另一種文化的大運動，都是被經濟力量所左右

的。在這些大運動之間，一切的事情都可以發生，並且各種不同的力量都可以發生它們的影響。馬克斯和恩格爾都會反覆申述，受潛伏的經濟條件之影響而產生的那些政治的與思想上的力量，可以成爲一種獨立的因素，以推進經濟的發展。馬克斯認爲潛伏的經濟力量——生產能力——只能決定歷史上的一般運動；不能同時決定一切特殊的事件。

馬克斯的這種主張，對於政治、經濟原理發生怎樣的意義呢？假如這種主張是對的，那末，尋求政治正義的絕對原理，顯然都是枉費心機的企圖。因爲馬克斯主義認爲一切的政治形式，都必須相當於生產能力之演進的各個特殊階段。所以馬克斯主義者認爲西歐現時存在的國家，並非真是承認人民權利的民主政治，而是資本主義的政治權力之表現。這種見解在被馬克斯所提出的當時，自然比較現在更不容易反對。因爲在那個時候普遍選舉權還未存在，選舉權還沒擴展到工人階級裏。但就在馬克斯活着的時候，選舉權的擴展並未變更他的見解。因爲他

認為國家的全盤機構，即包括法律，法院，與警察的機構，君主，上議院，以及民選的下議院，主要地是保護資本階級的財產的工具，並且任何民主化的方法，不能把它變成適宜於無產階級或無階級的社會之目的工具。他覺得普遍選舉權是對於工人階級之新與勢力的一種讓步，但並非能夠變更資本主義國家之根本性質的讓步。資本主義國家必須加以破壞並代之以新的制度，這並非僅藉社會主義者選舉勝利的結果就能辦到。馬克斯的那些社會民主主義者的信徒們，後來便修改了馬克斯的這種重要主張，在各國組織政黨，企圖利用憲政的代議制以實現社會主義；同時俄國的共產主義則沒有機會利用憲政的勢力，就很熱烈地服從馬克斯的主張。社會民主主義者與共產主義者的這種分歧，是兩個自稱為均以馬克斯主義為根據的學派在理論上所發生的主要分裂。但馬克斯自己的主張是毫無疑義的。他徹底否認議會中的多數的勝利，就可以變更資本主義的國家，而成為為社會謀幸福的工具。

不管這種爭論的是非如何，馬克思主義無論在什麼形式，都指示着國家形式與政治原理的相對性。根據馬克思的分析，民主主義與其說是一個政治的概念不如說是一個經濟的概念。僅改換政權的形式上的分配，是不能實現真的民主政治的，因為實際的政權是操在經濟權的手裏。所以照馬克思派的見解，民主主義只能在無階級的社會裏才能實現。

馬克思主義和其它經濟理論之間的關係，較難解釋清楚。驟然從表面上看來，馬克思似乎提出了一種新價值論，和古典派經濟學者們以及現代的正統繼承者們的價值論完全不能相容。但這一種衝突只有在思想的特別平面上可以存在。在另一個平面上，衝突就一點也不存在，因為馬克思與正統派經濟學者們完全以不同的用語討論不同的問題。所有的正統派的價值論，實質上都是「價格形成論」(Theories of price-formation) 而不是別的。他們所要發現的與解釋的，是在私有財產與私人交換的社會中價格形成的程序。反之，馬克思的價值論，完全不

是價格形成論，對於市場上的商品之價格以及價格的漲落，也無關係。它並不是一個價格的原理而是資本家剝削的原理——用馬克斯自己的用語來說，就是一個『剩餘價值』的原理（A theory of surplus value）。馬克斯經濟學的精髓，並不涉及價格問題。它並不否認資本主義情形之下實際價格形成的程序之其它原理。

馬克斯所說的是，古典派經濟學——他大概對於現在的正統派經濟學者也具有同樣的見解——完全是解釋資本主義生產之工作進行的原理，形成於資本主義社會的預先假定之內，所以絕對不能作為批評資本主義的根據。因為要想批評一種制度，必須站在那種制度之外，並且以相當於生產能力與社會組織之不同階段的標準與假定，來對抗那些舊的標準與假定。經濟理論和政治理論一樣，都是相對的，而且對於客觀的環境也必然是相對的。在資本論上，馬克斯用一組新的假定來批評資本主義制度，為新的經濟原理奠定了基礎，這新的經濟原理適合于以無階級社會中之生產能力的集體控制為根據的社會主義制度。這一種批判上所使用

的適宜的價值標準，絕不能從資本主義下價格形式的研究得來，而是根據於無階級社會中之生產富源的社會價值觀而提出的另外一種標準，這些生產富源，可以供給集體利用的各部分。

我在這本小書裏，對於了解馬克斯經濟原理的重要點，不能講得更為詳細，（註）因為我所研究的，並不是馬克斯的經濟學，只是馬克斯主義對於一般的經濟與政治原理的意義而已。從馬克斯的觀點上講，簡單的結論是，經濟理論與經濟制度是相對的，經濟制度一變，經濟理論也須隨之而變；政治原理也是相對的，而且是從別的原理引申出來的，因為引申出來的原理之形式，都是從生產能力的發展所達到的階段以賦有其性質。

我們既經分析了並且概述了幾種政治與經濟思想的主要學派以後，我們差不多可以進而為綜合的研究。但我們在嘗試這一點以前，必須簡單地敘述另外一派的思想，這一派思想以為政治原理，只在發現政府的最有效的「方法」，不拘政府

所以存在的最後目的是怎樣。

(註)更進一步的研究可以參考我的馬克斯之真義的最後的幾章。

第六章 政治科學

十九世紀有一派政治學的著作家，對政治哲學與政治科學，通常予以嚴格的區別，很像盧梭劃分他自己的工作和孟德斯鳩的工作之區別。按照這種區別，政治哲學的目的，在於發現政治權利和義務之終極的與絕對的原理，而政治科學則在於比較和分析各種政府組織的不同形式，其目的在於從行政的觀點上，獲得人類最好的政府的規律或原則。這種理論並未深入到鮑浦 (Pope) 那兩句著名詩句的地步：

政府的形式讓那些傻瓜去爭論吧；

凡是治理得最好的就是最好的政府。

但它確實認為政府的問題是一個可以用科學方法解決的問題，主要地依據於

行政效率的考慮。因此它就包括一種立法與行政問題上的技術的研究；但它通常也從研究各種政府制度的技術問題，進而從所謂『科學』的觀點上去尋求一個組織之正當形式的結論。

對於政府組織的各種形式加以比較的分析，並從這種研究裏獲得結論，這自然可以佔着一個很重要的地位。尤其重要的是，它考慮着任何一種特殊的憲政制度的實際工作，往往受着最精密的檢核，並且與其它的制度相比較，着眼于繼續不斷的修正。但這種對於制度的比較研究，如果範圍廣泛了，實際上就成爲文化上的制度史，把各地各時曾經存在過的不同形式的政府，和各種不同文化的特質以及不同的基本經濟情形相聯繫起來。這樣，它就變成歷史的社會學了。不過接受了這種廣泛的性質以後，它就不能規定某時或某地的政府行爲的詳細規律了。它如果把自身廣泛起來而成爲文化的批評史，它就不能達到它的原定的目的，即援助立法者和行政者去正當地面對政府的次要工作，反之，假若這種比較的研究

是狹義的，限定去研究存在于某一種文化內的各種政府的形式，並且指出它們的基本性質的相同之點以及次要現象的相異之點，那末，它就不能深入於政治哲學家所欲研究的那些問題了。這種科學，在它的範圍以內是有用的而且是不可缺少的，只有在社會形式的基本問題已經決定了以後，才能代替較深的政治原理而加以接受，好像在十九世紀的西歐，尤其是在英國。因為只要政府的形式被認為固定了以後，其餘的問題便是發現實行已經大家所公認的特種社會之政府與行政上的最好的方法。這種科學每經過一次社會組織的基本變遷，必須經過全盤的改造。它是嚴格地與某一種制度相聯繫的，正如正統經濟學家的經濟原理與資本主義相聯繫一樣。但社會的最後的問題，並非把某一種的社會制度認為當然。政治原理的最後的問題是一個目的的問題，而不是方法的問題，『政治科學』則主要地討論方法，預先承認了某種目的是滿意的。因此之故，在這種對於各種互相抗衡的政治學說派別的簡單敘述裏，似乎不必再進而研究『政治科學』與『政治哲學』的對立。

第七章 結論

從上邊所已敘述的幾章裏，自然呈現出這樣的結論，就是說，政治與經濟是沒有嚴格分離的真正可能性的，因為無論在理論或實踐上，它們都是發生於一個共同的來源。不論政治或經濟的行動，都不能脫離人類用以組織並指導社會集團中之共同生活的制度，我們不能把社會生活的政治方面與經濟方面分隔起來。

然而，只研究社會制度或社會中的人類生活的一個特殊方面，也是很可能而且是有利的，不過研究者不要以為他所研究的社會組織的一方面，便是一種特殊的材料，可以與其它部門所研究的材料相隔絕。我們無論從事於那一種的特殊研究，它只是研究社會生活中某種特殊方面的事情；我們必須時時記憶這一方面對於全體的其它方面的關係，以及對於全體自身的關係。這種事情的證明，我們可

以從政治學和經濟學的著作們想劃分一科的範圍與材料時所遭遇極端的困難上看出。因為無論那一種劃分兩者之有限的嘗試，立刻就遭遇到這樣的困難；即經濟的事情有它的政治方面，政治事情有它的經濟方面。

最重要的是，假若我們研究社會組織的一個特殊方面而欲有所成就，我們必須存着一個清楚的觀念，明瞭它對於全體社會生活的關係；並且我們必須完全意識到從研究這種社會生活的一個特殊方面所得到的實踐上的判斷之限制。因為在實際上，具有社會的重要性之判斷，都必須是綜括的判斷，把各種不同的方面合在一起。在實踐的範疇內，沒有那一種事情可以說是純粹經濟的或純粹政治的問題。

這樣說起來，假若我們要瞭解社會的性質，我們不能只研究它的許多方面就認為滿足。我們必須再進一步具體地研究社會的全體。即使社會的形態是靜止的，不變的，這種研究也很必要。但這種具體的研究尤為必要，因為社會的潛伏

的形態是常常在變動着的，而使它變動的那些力量，也影響社會的全體，並非只影響着它的特殊方面。所以我們必須具着一般的概念，去研究一個特殊的方面，並且用這種一般的概念作爲我們特殊研究的方法之基礎。如果不能如此，固然並非使我們真正放棄了一般的概念，其結果將使我們無意識地和不加分辨地接受當代社會或當代社會之研究上所存在的那種一般的概念，或者將使我們採取一種只適用於某種界限以內之局部的與特殊的概念，而以爲這種概念是可以適用於全體社會的一般的概念。

社會是一個變動的東西；除非我們相信它的變動是無因的與隨便的（*Capricious*），我們就應該發見社會變動的潛伏的原理，並以我們對於社會變動的動力之瞭解，作爲我們研究某種特殊部門的方法之基礎。

馬克斯主義在具體的歷史經驗的世界裏，最先具有這種廣博的透澈的觀察力。因爲黑格爾在縱談人類歷史的全部時，雖然有時也同等地廣博而透澈，但在

黑格爾主義裏，一切事物都歸究於普遍觀念之自我發展，而歷史的經驗之引用，僅由於結論的證實，這結論是導源於實體本性的先天(a priori)存在。反之，馬克斯是從研究具體的人類經驗出發，在歸納事實的基礎上獲得他的結論。在馬克斯之外，如今自然也有許多別人用這種方法構成歷史原理與社會原理。因為從馬克斯的時代起，歷史社會學就有長足的進步；社會進化的知識，尤其是關於原始民族，已經有了很大的進展。如今已有許多社會學家的派別；倘使各派所得到的社會知識的極大進展，都不能修正馬克斯的結論，那末，這不是很驚人的事情麼？我現在的主張並非說馬克斯主義一定是對的，但馬克斯的方法，從具體的歷史經驗上求得一般的原理，確是唯一的正當的方法。

當我們考慮馬克斯用這種方法所得到的結論之正確性時，我們立刻就遇到了一種鮮明的對比，馬克斯自己從未清楚地加以指示。從全體上看，歷史演進的過程有着兩種不同的運動——一種是特殊文化的內部的演進，可以說是一種繼續進



展的過程；另一種是這一種文化與那一種文化的相互接觸，這包含當一種文化崩潰與另一種文化勝利時被導入於歷史進程中的間斷的因素。大概地說，我覺得上一章所講的馬克斯主義，對於解釋自黑暗世紀以後的西歐文化之內部的演進，是相當滿意的一個原理。但馬克斯所提出來的公式，如果作為人類全部歷史的端緒，或者作為西歐以外的其它文化之內部的演進的端緒，我就覺得不能滿意。我似乎覺得，馬克斯的公式既不能解釋古代社會的內部發展，也不能解釋兩個文化的接觸，如羅馬帝國之陷落於野蠻民族，或如任何一個歷史上的民族大遷移。我並不是說古代社會的發展或兩種文化的接觸，不能從經濟上找出根本的解釋。因為我覺得這兩者都可以這樣解釋的。我的意見是說，馬克斯所構成的解釋歐洲文化之演進的公式，並且作為革命無產階級之理論上的武器的公式，不論它對於那些目的怎樣切合實用，絕不能使之擴展以解釋全部的歷史。古代社會的內部發展得以馬克斯所使用的經濟原理去解釋，但是我不相信它是可以用階級鬥爭的特殊

重要性作解釋。兩種文化的接觸也可用經濟原理解釋，可是並不能用生產能力的內部的發展去解釋。因為兩種文化的鬭爭，並不是產生於一種制度之內的內部生產能力的發展，而是產生於一種文化對另外一種文化的經濟上的飢渴或經濟上的貪婪、當一個大遷移或大征服發生的時候，一種特殊文化的內部的演進可以突然斬絕，而另外產生一種新的，不同的演進過程，好像羅馬帝國之崩潰一樣；或者它可以轉移某種文化內部發展的途徑，創造一種新的社會階級的陣線，征服者壓迫被征服者而成爲統治階級。

歐本海末教授(Prof. Oppenheimer)在他所著國家論(The State)一書內所表示的意見，正如我說過的一樣。據他的主張，歷史上有兩種很大的力量在活動着，——即經濟力量，他叫作『勞力』，與政治力量，他叫作『盜竊』(Theft)。歐本海末教授這樣加以分別的意思，就是說歷史的演進不只是因爲生產能力的內部發展，也因爲一部份人用戰爭與征服去佔領另一部份人的生活資源。這兩種力

量，在馬克斯的意義上，根本都是經濟的；但其間的分別却也非常重要。

無論我們在這一點上作成什麼結論，在經濟與政治的研究上都需要一種歷史的原理作基礎，而這種歷史的原理應當從事實的歸納上得來，事實並非先天的原理所支配，這似乎是很明顯的。這樣，我們就能以一般的概念進而研究社會組織與長成的特殊方面。

在特殊方面的研究中，我們可以從事討論的就是經濟原理；我們現在就可以確定它的範圍與目的。根據於社會之進化觀的歷史原理警告我們，不應該從經濟原理中希望獲得普遍的結論，只能獲得適用於某組歷史事實上的結論。因為無論我們所欲設想的經濟原理是如何抽象，我們不能不先從若干假定上開始，而這些假定又必須先假定某種特殊的社會制度。譬如，即使是現在最抽象的經濟原理，它也必須先假定交換經濟，工資勞動階級，生產工具為私有財產，貨幣為交換之標準媒介等等的存在。根據這些假定而產生的若干特殊結論，即使以若干新假

定來代替那些舊假定或者仍然還有效；但整個的原理不能作如是觀，並且我們也沒有理由可以相信若干結論在另一種制度之下仍然有效，除非我們能夠確鑿證明在別種假定之下也是有效。由此看來，即使是最抽象的經濟原理，也是被那些假定所限制的，其一般的有效性也限制於一種特殊文化歷史上的一個特殊時代。對於這種限制能完全認清以後，經濟的分析就能安全地有益地着手進行；但除非能夠完全認清這些限制，經濟學家常常陷入於荒謬的危險中，欲給予他的結論以一種普遍性，而他的結論是不能具有那種普遍性的。

承認了這種限制的經濟原理，必須局限于解釋那些適合着某種根本條件之動作的情形，那些根本條件就是特殊經濟制度的基礎。所以它對於根據着不同條件的經濟制度裏所包含的問題，就不會有多大的幫助。因為不同的經濟制度包含着不同的假定，需要一個完全不同的經濟原理。這在目前的蘇聯，就很明顯，不但根據于資本主義之假定的正統派學院經濟學，對於蘇維埃制度之下具體的經濟問

題無大裨益，就是批判資本主義的正統馬克斯經濟學也無能為力。

社會主義的經濟原理，質言之，根據着適合於社會主義化的經濟之假定的原理，雖然可以預示若干因素的大概，但只有等到社會主義化了的經濟制度的實際動作，給予我們以若干經驗之後，才能完全建設起來，因為除非一個理論家已經具有實際動作的模型以資依據，他絕不能自信地擬成適合於將來的假定。現在蘇維埃的經驗，已經開始給予經濟學家以一個實際動作的模型，這經驗對於經濟理論家實具異常的重要性。

然而，在任何實際的社會主義化的經濟實現之前，創造一種批評的經濟原理——資本主義的一種批判——是十分可能的事情。實際上這就是馬克斯為什麼要作成他的資本論。資本論並非解釋社會主義的經濟學，而只是一個適宜於批判現存資本主義社會制度的原理。馬克斯不得不構成異於資本主義之假定的若干假定有效地進行自己的工作，因為沒有另外一種方法可以樹立批判的正確標準。這些

假定必須超越資本主義的經濟原理之外，並且採取一種新的立場去進行批判。這是馬克斯的價值學說的真詮。馬克斯的價值論並非如許多人所誤解，是一種價值產生過程（Value-creating Process）中的獨斷論，而是反對資本主義之價值標準的一種批判的理論。它預示着社會主義化的經濟之價值論，而不是社會主義化的經濟原理之本身。

在政治的範圍以內，作成一種適合於現存制度的政治原理，是很可能的。這可能具有兩種不同的意義。政治理論家可以研究與比較現存制度之下各種制度形式的實際動作，其目的在求得一個最適宜的政府與行政的方法。在這一範圍以內，政治理論家可以得到關於議會與選舉的機構，以及立法與行政的形式等結論——換言之，就是屬於所謂「政治科學」的範圍以內的結論。但政治理論家也可以作成一種適宜於現行制度的政治哲學，以求得在某種制度的限制之下所需的政治正義之原理。在這個範圍以內，他可以得到關於個人與社會的關係，或各種集團

與社會的關係，個人自由，言論自由，以及公民的基本權利等問題的結論。但這些結論也只能在相當於某種制度之需要的那基本假定下有效；制度一有變動，就須形成一種新的政治哲學與政治科學；在兩種政治制度交替的時候，就須一種批評的政治哲學，相當於上面討論過的批判性的經濟原理。欲如此批判現行政治制度的政治理論家，正如批判的經濟家一樣，需要一個對抗舊標準的其它標準，才能站在現行政治制度的外面，以達到批判的目的。但在另一種制度實際上還未出現以前，就根據着適合於另一種制度的假定而形成一種發展的政治哲學，那恐怕是不可能的。超過了現時所存在的而批判地開陳將來可以存在的是什麼，這是可能的；但武斷地提出將來存在的一定是什麼，這是不可能的，除非在純粹「烏托邦」的意義上。

然則，在政治與經濟兩者之間都有人敘述與分析的研究以及批判的研究。重要的是，研究者應該張開他們的眼睛，注視他們所欲作爲的是什麼，並且注視在

某種社會環境之下他們所能作爲的限制。

現在，經濟原理得以分析實際力量爲滿足，這實際力量在「自由」交換經濟的機構內形成價格與調整生產，而在「自由市場」爲生產與消費關係之手段的假定下，經濟原理也用不着去管潛伏於這種經濟機構之後的力量。但只要這種假定發生問題，經濟學家就必須研究那些潛伏的力量。這種研究有兩種不同的考慮，一種是歸究到生產能力的變動性，另一種則歸究到人類的動機與欲求的心理因素。因爲只要「自由市場」一成爲問題或發生阻礙，關於需要的集體判斷就將引以矯正私人判斷 (Private judgments)，並且我們曾經說過，集體判斷必有一個需要的標準。社會的需要與個人的需要不同，就因爲社會的需要是根據大衆（個人以及他人）而判斷的。換言之，它包含着一种客觀的標準。這種標準必須站在社會的值得或不值得 (Social worthiness) 的立場上去考慮，這完全是在經濟學家所研究的通常範圍以外的事。經濟的機構，並非只要消費者出價錢就可以自動

進行，現在它被有意識的社會目的管理着。個人的需要仍然是一個必須加以考慮的因素；但無論它是如何重要，它不能再是管理生產與消費的唯一因素了。我們也就不能把所有的因素都化爲經濟的了。因爲「美滿的生活」才是需要的社會估計之基礎啊。

這就立刻把政治的問題攪到經濟的範圍裏去了。因爲斷定各種集體與個人的需要之緩急，必須有一種社會的機構，在通常的意義上，即爲政治的機構。所以在集體的平面上，政治和經濟必須聯在一起；因爲政治必須提供一種決定生產條件的機構。放任主義的原理，當它盛行的時候，確使政治原理與經濟原理分離頗遠。社會標準則必然使它們相結合。就是今日的國家，在某種限度以內已經成爲人民之幸福與治安的機關，也不容許政治判斷與經濟判斷相分離。在事實上，沒有那一種集體的判斷，可以是純經濟的。所有的集體判斷都牽涉到政治的考慮。心理學在經濟原理上佔一個很重要的位置，雖然有些經濟學家極力想排除

它；因為如果經濟社會主義化，那就必須尋求個人的需要與欲求的社會解釋。譬如，無論那一種計劃生產的制度，都必須根據於男女個人的需要與欲求的集體觀，作成實行的計劃。它絕對不能只靠價格的機構之運用，雖然那種機構還有很大的用處。

政治原理怎樣呢？心理學無論在那一種制度上都佔很重要的位置。因為所有的政治，與所有的經濟不同，都必須根據着集體的行動。所有的統治集團，所有的統治領袖，以及社會改良者都必須是心理學家，因為他們必須研究如何能夠得到大眾的同意或默認或積極合作的藝術。所有的政治原理都包含着心理上的假定，即使這些假定並未說明。政治原理常常避免心理因素的討論，只構成了心理上的最大假定——就是說，在理論家的觀點上，人類應該被當作純粹經營理智生活的純粹理性動物看待。這就使政治理論與政治實踐之間發生最大的裂痕，因為從來就沒有那一個實踐政治的團體能這樣對待一切的人。邊沁派的功利主義最

切近於這種實踐上的待人之道，因為他們的人類理性觀最切近於人類實際的心理狀態。他們在形式上是理性主義者；但他們承認各種不同的動機之存在，並且以為這些動機都是合理的，所謂不同的動機，實則就能很廣泛地從旁引入了一切本能，情操與感情。邊沁把這些因素都搬上他的愉快之估計的算盤上。反之，康德派以及格倫 (T. H. Green) 和他的英國信徒們，則在集中注意於人類行為的純理智因素的基礎上，建立他們的政治原理。這種態度久已在英國政治哲學中佔據優勢，迫切地需要瓦來斯 (Graham Wallas) 所提供的心理學上的修正；瓦來斯是一個邊沁傳統的真正繼承者。很明顯的，所謂政治的藝術，不僅包含以理智的辯辭訴諸人類，還要激發人類的情感與本能以擁護一種可以施行的政策。蘇聯的共產主義以及意大利，德國與其它國家的各式法西斯主義，其力量都建立在認識這種廣泛激發感情與本能的力量上；同樣的原因使舊教主義能夠繼續維持它的政治上的努力，使已經成爲壟斷自私的死手的各國保守主義，也還能夠繼續保持它的

力量。

然而人類心理上的反應，久而久之，終不是一種獨立的創造力量。一種願望或情感在破壞或阻礙的作用上，固有很大的勢力，但它的自身缺乏創造的力量。它只有成功地列入於客觀力量方面，才有創造的力量，而它必憑藉人類意志的動作才能收獲良好的效果。如果欲望或情感不與客觀的力量相結合，心理上的激動也許可以拗轉了歷史的途徑，把人類引入於沙漠之中而餓死。因此，政治領導者的真實藝術，必須把人類的本能與感情以及理智力，都集中在適宜於客觀力量之發展的解決一方面。一種社會運動如果不能訴諸人類的理智與想像，那是一點也沒有希望的；因為『思想的自身不會推動什麼』。

這種必要性的認識，對於現代的政治實踐，尤其是對於現代的社會主義，給以一個很深刻的教訓。現代社會主義的領袖們，都太倚重對於社會主義之心理上的說服，而忽視了徵集人類之感情，本能以及理智的重要性。一個政治家，尤其

是一個革命的政治家，必須是一個實踐上的——如果不是理論上的——政治心理學家。他須利用本能與感情去抗衡反對他的本能與感情，使反對他的本能與感情者歸到擁護自己的方面來。在另一方面也並不減其真實的程度，因為社會無時不需要盡量地擴展人們對於理性的瞭解，無時不需要加強人類社會生存的純理智因素的力量；因為，不然只在加強這些力量的企圖中，如不能獲得其它力量的擁護，結果不但不能加強，反將削弱社會的理性力。

只要承認了具象化於實際政策與信條上的政治原理以及政治的權利義務，是與某種特殊制度相對的東西，而非絕對地從人類的本性引申出來的東西，我們就更易承認這種心理因素的重要性。因為制度是產生於運動，這運動是根據原理，並從變動着的環境上去重複解釋原理的，並不是只靠原理的本身；政治信條與社會要求產生於制度與運動，並不是獨立存在的空中樓閣。運動能使原理變成信條，正如運動之能創造制度一樣；如不憑藉運動，沒有一種原理能夠從抽象變為

具體的現實。

人類的行爲應當儘可能地合於理性，這自然是十分願望的事情。但只有當他們把握着若干理想的假定時，他們才能合乎理性地行動着，這些假定或者是根據於現行的制度，或者是根據於在他們所處的環境中可以發展成爲制度的理想。否則他們就失去了行動的基礎。理智沒有這種假定的幫助，便無路可走，並且把它自己的力量消耗於無用之中。人類在社會中的任務，是憑藉了各種運動的力量，使自己站於適應環境需要即發展着的客觀環境需要的假定上，而合乎理性地行動着。就是說，人類在社會中的任務，應當爲他們自己建設一種使理性行動易於進行的經濟與政治的制度，因爲這些制度與社會生活的發展條件相契合。我以爲那就是廣博的社會原理之鎖鑰，這原理潛隱在各種政治與經濟原理之下，給人類應付具體的社會問題以一種真正的幫助。

版出店書活生

給青年作家

再版出書

實價三角

高爾基等著 曹靖華等譯

文學並不是才子的特殊行業，然而，也決非讀幾本「文章作法」或「描寫辭典」就可以成爲文學家的。本書的作者，都是名揚世界的大作家，他們把自己從艱苦歷程中所獲得的經驗，發表出來，對青年作家指示了一條走到成功的路徑。這裏的每一句話，是世界上最偉大人物的心血結晶，對於一切青年作家則將是最有益處的心靈糧食。

給初學寫作者的一封信

蘇聯·文學顧問合編 張仲實譯
增訂三版 實價三角

本書是從理論上和實踐上開發青年作家如何修養的問題。文字平實淺顯，譯筆忠實流利。不但有志於文學事業者應當讀之，就是凡有志爲一般學術工作者都應當各手執一冊。

文學修養的基礎

伊佐 托夫 著 實價二角五分
沈起予 李 爾合譯

本書分「初從事寫作者的作家，應如何修養」，「新聞與速寫」，「言詞的正確性與藝術性」，「短篇小說」，「戲曲」等六篇，每篇分若干小節，每節既有實例幫助讀者的理解；復有練習範例可資讀者觀摩。書中提倡集體研究，集體創作，尤爲本書之絕大特色。

文學問答集

再夏征農著
版實價五角

中央政治學校研究部

圖書室

圖書室

圖書室

圖書室

圖書室

政治原理與經濟原理之關係

每冊實價貳角五分
外埠酌加郵費

原著者

G. D. H. Cole

譯者

孟雲嶠

發行者

生活書店
上海福州路

印刷者

生活印刷所
第三八四號

版權所有 翻印必究

中華民國二十五年十二月
初版
中華民國二十七年五月再版

7210

2.

活生