

種二第刊叢濟經與化文

周憲文著

論

人

事

中華書局印行



周憲文先生著

文化與經濟叢刊 目錄

論貧富

論人事

論拜金主義

比較經濟學總論

經濟學術論綱

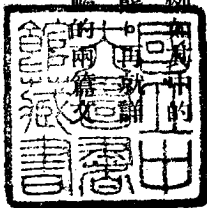
中華書局印行

自序

這本書，原是我的「幼稚錄卷二」，在民國三十四年夏，曾於福建永安，印過一千冊，書名叫做「文化與經濟」。現在多承中華書局的好意，把它重刊，援用「幼稚錄卷二論富貴」以篇名爲名的辦法，改稱「論人事」。在此，有幾點，特別需要說明。

一、這本幼稚錄卷二論人事，其中實在包括了三部份東西，一是我的隨筆，即所謂幼稚錄者，二是我的論文，三是我的理想的大學教育。惟其如此，所以就題目來說，例如論中、論庸諸篇，都是比較嚴整的；至於說福、子曰諸篇，則就充分表現另一姿態。略來說，也是大不相同，有幾篇寫得很詳細，有幾篇寫得很簡略，例如論中與說福的兩篇，就是一個頂好的對照。

二、講到理想的大學教育，在此，還得附帶一言。我始終認爲大學是學者講學的地方，目的不在對學生傳授就業的技能。我根據這一理想，原有一套未甚成熟的說法，準備陸續發表，將來專集印行。回頭想想，「理想不切實際」，我又不是學教育的，何必「紙上談兵」呢？所以專集之念，早就打消，現在僅把已經發表的，「收拾起來」，留個紀念而已。至於本書祇載「發凡」及「其三」，獨缺「其二」，這就因爲「其二」已經遺失，故意留此缺



點，也是一個紀念的意思。

三、本書所收二十篇文章，其中有一篇題爲「神醫、玄醫與科學醫」的，是林志純先生在民國三十四年三月十七日永安中央日報上所發表的星期論文。我所以要把林先生這篇文章收在本書裏，因爲林先生這篇文章與我的「農醫與工醫」可以互相引證。最主要的，還是因我同意林先生的見解，而願意負責向本書的讀者介紹。

四、我認爲，世界上任何事，都是向前進的，歷史的車輪永不回頭走。從這一見地，我更體驗到，我的幼稚錄，真是幼稚的。這話講來很多，現且不說；而祇一提本書所收的有幾篇文章，雖然從發表到彙刊，爲時至多不過幾年，但我就發現了一些「昨是今非」，現在依舊刊載，以資回憶而已。

論人事目錄

自序

論中（兼評馮友蘭先生論中庸之中）

論庸（兼評馮友蘭先生論中庸之庸）

論人事（人事本質論）

論人事（人事制度論）

論命運（科學算命）

說福

論學術

考試雜談

家的經濟觀（由兩腳的家到跛腳的家）

一

一四

三一

五三

五七

六九

七二

八〇

八六

025504

失業危言	九七
農醫與工醫（談所謂中醫與西醫）	一一二
神醫玄醫科學醫與中國現代化問題	一二三
點綫面（兼論所謂生產三要素）	一二九
談高低（以喻工業與農業）	一三八
政治與常識	一四四
宣傳與反宣傳（從標語開頭到標語結束）	一五一
理想的大學教育發凡	一五九
理想的大學教育「其三」（由大學基本國文問題說起）	一六三
「尊師重道」	一七一
「子曰」	一七六

論 中

——兼評馮友蘭先生論中庸之中——

一 如何讀中庸

本文題爲論中，目的在欲說說中庸之中。首先我得說說如何讀「中庸」。

說到「中庸」，想起孔子。孔子是中國人的至聖先師。他的言論，不論贊成也好，反對也好，直到今天，還影響着大多數的中國人；這當爲事實。不過，對於這一事實，如果加以分析，照我看來，可成三派。

第一派可以說是「食古不化」。他們認爲孔子說的，無一不是對的。比方說，孔子說忠君，雖然在今天，他們已經不敢明目張膽，宣傳復辟，但仍希望有一「真命天子」出現，使人民可以行其忠君之道。

第二派可以說是「以今論古」。這一派就比較高明。他們知道「真命天子」是無法可以再現的，忠君之君，已成陳迹，於是，他們就把天子當作國家。說過去的君，就是今天的國。孔子過去說的忠君，今天就是忠於國家。這樣一來，孔子的忠君之說，還是「天經地

義」的。

第三派可以說是「以古論今」。這一派眼看着，過去的已成陳迹，已不適於現代。比方孔子的忠君之說，這已不能復見於今日，且已不適於今日，因就大罵孔子反動，高喊打倒孔子，似乎「孔子不倒，大難不了」。

以上三種對於過去的見解，可以分成兩類。第一、第二兩種，可成一類，這可算是尊古的。第三種自成一類，這可算是反古的。而其中要以第一類的第二種，在今天的中國，似乎最得人心。而其實呢？照我看來，這與其他二種一樣，是有問題的。而其問題的嚴重，在另種意義上，恐怕還比其他兩種，有過之，無不及。何以言之？即以忠君爲例。到了今天，還要人民忠於皇帝，說這是由於孔子的遺教（上述第一種），那當然是不應該，是反動。說這種話的人，他忘記了孔子已是數千年前的人。反過來說，認爲孔子主張忠於皇帝，因其不合今天的「時代潮流」，所以要打倒（上述第三種），那也忘記了孔子是數千年前的人。這猶批評孔子，當年周遊列國，何以不坐飛機？是一樣的錯誤。至謂：「孔子過去要人忠君，在今天就是要人忠於國家」（上述第二種），這一說法，固然把孔子現代化了，可惜這位「西裝革履」的孔子，已經不是原來的孔子。這猶當年孔子周遊列國，明明坐的是馬車，今人偏說：「當時的馬車就是現在的飛機」。我們既然知道，孔子時代，還無飛機；我們就可明白，孔

子雖然坐着馬車周遊列國，那倒是應該的，而且是必然的。同樣的道理，遠在春秋戰國時代，既然還無民主的必要，亦無民主的可能，則孔子主張忠君，那也是應該的，而且是必然的。故在今天，一定要說：「孔子主張忠君，就是忠於國家」，這在表面上，是擁護孔子；而在實際上，是誤解孔子。

就我個人而論，第一：我不敢相信孔子的一言一語，都是不錯的。第二：我卻承認孔子是偉大的。我佩服孔子，我尊敬孔子。但我敢於斷言，孔子的有些言論，那是已經過去的。我們今天如果還有工夫來研究孔子的言論，則一方面不當曲解孔子，另一方面不當誤解孔子。前者是說我們不要以為：「孔子坐的馬車，就是飛機」。所以認為：「孔子是機械文明的倡導者」（孔子生在今天，也許會創導機械文明；但他畢竟沒有見過現代的機械文明，因就說不到倡導），後者是說：「我們不要以為孔子祇坐馬車，未坐飛機」，所以認為：「孔子是機械文明的反對者」（同樣的，孔子生在今天，也許會反對機械文明；但他畢竟沒有見過現代的機械文明，所以也就說不到反對）。這兩種見解，在我以為都是需要斟酌的。至於那種「因為孔子祇坐馬車，所以反對飛機」的說法，那更不必說了。

我們應當如何讀「中庸」？以上云云，就是我們讀「中庸」的應有態度。我說這些話，看似「題外之言」，實非「無病呻吟」。我現在就在這一前提之下，開始說到中庸之中。

二 什麼叫做中

什麼叫做中？程子曰，「不偏之謂中」。那麼什麼叫做不偏？朱子說是「無過不及」。當然，我們不能以為朱子說的「無過不及」，就是孔子說的中庸之中。但是，把中解作「無過不及」，在我以為，雖無錯誤，然欠明瞭。何以說欠明瞭？那就因為「無過不及」就是中。這猶言「中者中也」。亦因如此，我們為要知道什麼叫做中，勢必得問：什麼叫做「無過不及」？還有兩種說法。

第一種說法，假定一是稍好，十是極好，中就是一與十之間。比方是五。據此解釋，四是不及，六是太過。兩者都是偏。

第二種說法，假定一至十是好，十一至二十是壞，中就是一與二十之間。比方是十。據此解釋，十以下是不及，十以上是太過。同樣兩者都是偏。

由此可知，朱子對於中的解釋，說是「無過不及」，雖無錯誤，但欠明瞭的。因據第一種說法，「無過不及」是五成，是半，故其結果，為不澈底。但據第二種說法，則「無過不及」是十成，是極，故其結果，是澈底的。亦因如此，所以像馮友蘭先生說到中庸之中，往往一方面反對第一種說法，而採取第二種解釋；但同時則又不論在第一種說法或第二種解釋

上，都說中是「無過不及」。例如馮先生在反對第一種說法時說：「有部分誤會中的本義底人，以爲中即是不澈底。譬如一事有十成，用中底人作這個事，大概只作五成。若作四成，即爲不及。若作六成，即爲太過」。接着馮先生在採取第二種解釋時，亦說：「儒家所說中的本義，是什麼呢？中是無過不及」。我引這兩段話的目的，祇在證明把中解作「無過不及」，實在是殊欠明瞭的。這樣的解釋，與說「中者中也」，實在相差不遠。

那末，到底什麼叫做中呢？我以爲這不是用幾個字可以說得明白的，亦因如此，我以爲與其下定義，不如舉例子，倒容易明白些。這可有兩個例子。

第一：比方說一根線，長凡十尺，中就是其間之半。就算是五尺。這一解釋，也就是上述第一種的解釋。不論這樣解釋中，其將產生如何不良的結果（即所謂不澈底的結果），但就中論中，這不能不說是中的正當解釋。這一種中，茲姑名爲中點之中。

第二：比方說一圓球，直徑十尺，中就是其間之半。就算是五尺，這一解釋，嚴格說來，是與上述中點之中，是一樣的。不過，在另種意義上，球要比線來得複雜（亦可說球是由若干同一長度的線組織成的）。這種比較複雜的中，茲姑名爲中心之中。

由上可知，就中論中，不管是中點之中或中心之中，實實在在，都是不澈底的。實實在在是有「適可而止」，「不爲己甚」的意思（這是馮先生所反對的）。至於中點之中與中心

之中，其間的不同，照我的解釋，那是如此的：中點之中，是對一件事單獨而言的；即在此時，一直線猶指一件事。中心之中，是對許多事折中而言的；即在此時，許多直線猶指許多件事。換一說法，中點之中，也可說是對事而言的。中心之中，則可說是對人而言的。這就因為一個人必有許多事，人是圓球，事就是組成這一個圓球的許多線條。比方某甲，現有現金四千元，他拿二千元去買鞋，把其餘的二千元留在手頭，以防別用。這就是中點之中。也就是某甲對於「以錢買鞋」這一件事所用的中道。但就某甲這個人來說，他除了要買鞋以外，假定還要繳學費，付房租，還欠款；於是，他就不得不於這許多的用途之間，尋求一個比較折中的辦法。結果，他就犧牲了買鞋。這一犧牲，看來像極端，仍不失為中。即我所謂中心之中。

總而言之，我的看法，正是馮先生所反對的；中即折中，這是不澈底的。澈底是極，這就不能叫做中。

三 中的另一說

行文至此，就要說說馮先生的另一見解。照馮先生的說法，中是「恰好或恰到好處」的意思。這是澈底的。先說理論，再說事實。

就理論來說，假定一至十是好，十一至二十是壞，如照馮先生解釋，中不是五，而是十。這不是半好，而是極好。所以，中道是徹底的。所謂「恰到好處」，就是到了徹底之處。不過，這中間，在我看，有幾點可注意。

第一：按所謂中，這應該是對於同一事物或同一標準來說的。就以好壞為例。不論是好是壞，都應當以十為單位的。不能說自一至十是好，自十一至二十是壞，要在自一至二十中間找出好壞的中點來（同樣也不能說自一至五是好，自六至十是壞，要在自一至十中間找出好壞的中點來）。這就是說，好是好，壞是壞，好壞是兩件事，不可混為一談。就好壞而言中，這不是中好，就是中壞。

第二：退一步說，如果對於不同事物或不同標準，例如好壞，也可說中，那這不是不好不壞，就是亦好亦壞。像馮先生以自一至十為好，自十一至二十為壞，說「恰到好處」，就是頂好的十。這在數理上，是有問題的。明白點說，在數理上，一與二十之中，決不是頂好的十，而是好壞參半的十與十一之間，頂好的十，不是中，而是極。亦因如此，前文說的「無過不及」，不是當作半好或半壞解釋（即所謂五成），就是當作半好半壞解釋（即好壞參半）。而這兩種解釋，當然要以前者比較合理，因為前者還有好壞可說，後者則根本講不到好壞。

以上是說理論，以下再說事實。比方說：「宋玉登徒子好色賦說，東家之子，增之一分則太長，減之一分則太短，著粉則太白，施朱則太赤」。照馮先生解釋，謂「此人之高低顏色均是恰到好處，恰到好處即是中」。照我的說法，「此人的高低顏色，均是極好」，講不到中。再如炒菜，照馮先生的看法，「炒得過了則太老，炒得不及則太生，唯是不老不生，恰到好處，此菜方好吃，而這不老不生，就是中」。其實，此處的生老，即猶上文的好壞，這原不能併爲一談的。退一步說，即使併爲一談，則不老不生應是極，半老半生才是中。明白點說，此時好壞的標準，不在菜的生熟，而在菜的味道。菜炒得不老不生，是其味道極好。這與中根本無關。亦因如此，故如杭州西湖的醉蝦，以生爲好，要是弄得不生不老，那就變成了不好。我們要廚子燒菜，目標在求好吃，所以祇能要他燒得極（好），不能要他燒得中（好）的。所謂恰到好處，這是極好的意思，這與中道之中，似乎無關。馮先生又謂：比方「商人賣東西，要價太多，則人不買，要價太少，又不能賺錢，必須要價不多不少，恰到好處。此恰到好處，即是中」。這在我也是另有說法的。商人賣東西，賺錢是目的，要價是手段；所謂要價不多不少，恰到好處，此恰到好處之處，必是賺錢「最」多的地方。這不是中，而是最，即是極。

四 鄉原之於中

或謂：把中解作折中，這證之孔子的其他言論，恐不盡然。因為孔子一生所最痛恨的人物，就是所謂鄉原。孔子曾說：「過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎？鄉原德之賊也」。什麼是鄉原呢？孟子說：「非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉潔，衆皆悅之，自以爲是，而不可與入堯舜之道，故曰德之賊也」。照馮先生的說法，「古之所謂鄉原，卽今之所謂好人，或老好人。一個庸碌無能的人，既不能爲大惡，亦不能爲大善。不敢爲大惡，所以居之似忠信，行之似廉潔。不能行大善，所以同乎流俗，合乎污世。於是，人云亦云，模稜兩可。所以，衆皆悅之。惟其衆皆悅之，所以大家皆稱之曰好人，或老好人。這種人，正是儒家所稱爲德之賊者。爲什麼是德之賊呢？因爲這種人的行爲，與所謂中庸之道，有點相似。很能魚目混珠，以僞亂真」。這話一點都不錯，亦因如此，所以馮先生認爲：孔子既然道中庸，而惡鄉原，那就可以證明，中庸之中，不是折中，而是最大。這不是不澈底，而是澈底。其實呢？在我看來？這又恰恰相反。

舉例來說：假定自一至十，中道就算是五。那就是一定的，那就不變的。至於鄉原，那就徘徊於五的左右，就算自四至六。所以在表面上看來，中道與鄉原，是極相似，孔子會

謂：「惡似而非者，惡莠恐其亂苗也，惡紫恐其亂朱也，惡鄉原恐其亂德也」。德就是中。孔子惡鄉原，就恐其亂中，這是很合理的。如馮先生的說法，中既是極，那孔子就用不到惡鄉原。因為鄉原與極的距離，是相差很遠的，這中間是不能「魚目混珠」，「以偽亂真」的。亦就上例來說。鄉原是徘徊於五的左右，極是十。這中間的距離，是一目瞭然的。至少自五的左右至十，與自五的左右至五，兩相比較，後者要比前者容易「以偽亂真」。何況以五為中，以自五至六為鄉原，這還祇是數學上的舉例。如就複雜的人事來說，「中」固不能很明白的就是五。其與鄉原，在距離上，幾乎無可辨別的。所以由孔子痛斥鄉原，倒可證明：中庸之中，實實在在，是不澈底的五，不是澈底的十。不過，卻就因此，像今天有些中國人，歡喜模稜騎牆，希望兩面討好，這與其說是中了儒家教人用中的毒，不如說中了誤解儒家教人用中的毒。「因為照中的本義，中並沒有模稜兩可的意思」。模稜兩可，這是儒家所痛心疾首的鄉原。但是話得說回頭來。儒家教人用中，雖然沒有教人模稜兩可，但中畢竟是近於模稜的。所以由中道一變而為鄉原，這雖為儒家所大忌，至在客觀上，那倒是很合情理的。在這意義上，如果有人以為：「今天中國人做事，態度模稜兩可，希望面面討好，還是中了儒家教人用中的毒」，這雖然是誤解，但亦可說的。這又是我的說法與馮先生的意見所不同的。

五 中道的背景

總而言之，在我以為，中就是折中的意思。所以，如果今天的中國人，做事祇做五成，但求「適可而止」，「不為己甚」，這種不澈底的作風，正是儒家教人用中的道理（我這意見與馮先生的意見恰恰相反）。我們要是認為這種作風，在今天是吃虧的，在我以為，那也不是吃了誤解儒家教人用中的虧，而亦不是吃了儒家教人用中的虧，而是吃了「食古不化」的虧。這話如何說法呢？那就要講到孔子中道的時代背景了。

說到孔子中道的時代背景，這是說來話長的。我在這裏，祇想就經濟方面，略予一提。孔子的時代，在經濟上，乃是一個農業生產的社會。農業生產之一特徵，可以說是「靠天吃飯」。講得仔細一點，就是對於自然的依賴性極大。比方說，農民在春天裏，辛辛苦苦耕種一畝田地的稻子，到了秋天，到底能有多少的收成，誰都不敢擔保，年成好，可以收四石，年成不好，可以「斷粒無收」。在這一情形之下，人民對於未來的生活，應當如何打算呢？當然，第一不能作「最」小的打算。因為如此打算，這就是說，農民辛辛苦苦耕種一畝田地的稻子，將來是「斷粒無收」的。既然將來是「斷粒無收」的，那現在就不必耕種。所以，這一打算，雖然是「從嚴」，比較可靠，但會妨礙生產的。反之，第二，也不能作「最」大

的打算。因爲如此打算，這就是說，農民辛辛苦苦耕種一畝田地的稻子，將來是可滿收四石的。這樣「從寬」的打算，在一方面說，固然可以鼓勵農民努力生產，固然可以提高他們從事生產的興趣，但從另一方面說，也就擴大了他們的支出預算。這在事實上，是極其危險的。因爲一畝田地的稻子，將來是否真的可以滿收四石，誰都不能擔保；一個人事前把希望提得太高，事後固然可以使他過份失望，而事前把預算擴得太大，事後更可使他難於收拾。故在此時，最好的辦法，是守中道，對於未來的收成，既不估計得太高，也不估計得太低。嚴格說來，是不能估計得太高，也不能估計得太低。照上例來說，那就是二石。不過，在這裏，有一點還須特別提出的。那就是我以上例說明中道觀念的養成，如果有人因而認爲孔子主張中道，真的爲了農業生產靠不住，所以特別要人「允執厥中」，那就變成「觀念論」。所謂失之毫釐，差之千里。在我看來，至少可說：農業生產雖然形成了孔子的中庸思想，但在孔子的觀念上卻不一定是有如此明白的認識的。在此意義上，就是中道觀念的形成，這還是客觀的，而不是主觀的。

總而言之，因爲中道的時代背景，就經濟方面來說，這是過去的農業生產。至於今天的工業生產，那需要講極道的（如果極道兩字太刺目，那可改爲澈底）。但是，我們卻不能「移花接木」，說過去的中，就是今天的極。這因在那農業社會，是不可能產生極的觀念

的。中國人一向主張王道，反對霸道，也就由於這一理由。本文至此，原可結束，原可做個「重複的尾語」。在我以爲：中祇是折中的意思（當然，這不能像數學上五之於十這樣來得正確）。如果大家認爲今天不應再講折中，而當提倡澈底，那固然要放下中道；退一步說，即使中也可以當作極解，中道就是極道，但爲避免常人的誤解起見，也應放下中道，而明白提倡澈底的。自然，如果今天大家以爲折中的辦法還是需要的，那又當別論。

三四、三〇、於永安

論庸

兼評馮友蘭先生論中庸之庸

一、由中說到庸

我曾爲文「論中」，最初的目的，祇欲說明什麼叫做中。這是純客觀的。換句話說，我的最初目的，原在「論中」，並不在論中庸之中，更不在論中的好壞。因爲如此，我那篇文章，是以「論中」作正題，並以「兼評馮友蘭先生論中庸之中」作副題。而開頭「如何讀中庸」的一節，也是「跟着副題」，後來加上去的，所以儘管中庸之中，是天下之大道，神聖不可侵犯，但如中之爲中，不足爲訓，則此兩者，仍舊不可混而爲一。質言之，我們既不能以爲中庸之中是好的，故就說中是好的；同樣，我們也不能因爲中是壞的，故就說中庸之中也是壞的。而且嚴格說來，不論中或中庸之中，其本身都是沒有什麼好壞可說的。還有各種的論據，此處似可不提。

由上可知，我的「論中」，最大目的，原僅論中。但深自慶幸的，即我發現純客觀的中，那就是中庸之中。兩者並無不同。於此，我一方面覺得孔子的偉大，孔子言論的合乎科

學；同時覺得像馮友蘭先生的道中庸（見新世訓），是別有見地的。這因馮先生是主張用「極」的，但他認為中就是極。我呢？不敢說主張，但在今天（祇在今天），至少是贊成馮先生的主張的。我所斤斤而辯的，祇在認為中庸之中，那祇是中，不是極。試舉一比較有趣的例子來說。因為馮先生主張用「極」，而又認為中即是極，因就拿孔子惡鄉原來證明中庸之中，是極，不是中。我呢？同樣拿孔子惡鄉原來證明中庸之中，祇是中，不是極。這一個「個中焦點」，顯然有些人沒有看到，他們一方面贊成我對鄉原的見解，同時又不贊成我對中的說明。這一說法，在我的理論系統上，是無法可以完成的。明白的說，如果我對鄉原的見解是對的，那我對中的說明也就不錯的。反而言之，我對中的說明，如果是錯的，那我對於鄉原的見解，亦必是錯的。再如由我對於孔子惡鄉原的見解，說我認為「今天中國人做事，態度模稜兩可，希望面面討好，這是中了儒家教人用中的毒」，這樣乾脆的「破句取義」的說法，那不但是太冤枉了我們的孔子，而簡直是不可思議的。

此外，還得附帶一語的，我認中庸之中，是中，不是極，雖然在我是「閉門造車」，這在「中國儒者」，應為通論（這就是說，中國大多數的讀書人，應當都是如此說法的）。故像馮友蘭先生，以中為極，這在比較上，倒可以說是一種創見。這種創見，對或不對，那是另一問題；但總「言之成理」。至如我們要在上述的通論與馮氏的創見以外，再找中的意

思，這恐不是易事。在這意義上，我雖然並不同意馮先生的見解，但他畢竟抓住了問題的重點，這是極有力量的。或謂：「中者天下之正道也，既不是中，亦不是極」。這是程子一類的「題外之言」。這祇說明中是好的，並未說明中是什麼。這些意見，其與論中，是徒費筆墨的。

至於我說：「中國大多數讀書人，應當都是主張中不是極的」，因認馮先生的見解（以中爲極）是一種比較上的創見（此所以馮先生把他列爲新世訓之一，否則，就說不到新），這一說法，近於武斷，也可說毫無根據。在我固然是替舊說說話，但其結果，一定會有許多讀書人出來否認的（這也可說否認馮說之爲新）。好在我們既然無法召集全國的讀書人，大家來舉手表決，那我也不妨如此說說。不過，我在這裏，卻願貢獻一點意見。那就是我們論中，切莫把目的論與方法論混爲一談。申而言之，我們如就目的論與方法論的觀點，分別來說，那中祇是一種方法，不是一種目的。程子曰：「中者天下之正道」，道就是方法，正道就是正常的方法。就這一觀點來說，程子的話，可以說是一針見血的。所以，我們研究中庸之中，是中還是極，這一定是就方法論而言的。如就目的論來說，那一定是極的（天下任何目的論，都是主張極的：時無古今，地無中外，這是用不到說的。用不到說，還要來說，這就是多餘的）。不獨如此，就是方法論上的中，這也祇就客觀的方法論來說的；如就主觀

的價值論來說，那也一定是極的（天下任何方法論，就其主觀的價值論來說，都是主張極的，這也是時無古今，地無中外的。故亦用不到說的。說了反成多餘的）。以上云云，似乎頭緒甚爲紛繁，而且術語用得太多，讀來恐怕不易了解。現在先來兩種「整理」的工作，再來繼續述敘。

第一：爲使「紛繁的頭緒」，讀來容易了解起見，姑立一表如左：

目的論（極）

方法論

主觀的價值論（極）

客觀的方法論（中或極）

第二：爲使「太多的術語」，讀來容易了解起見，姑舉兩例如左：

（一）例如張三，吃飯可以吃一碗到三碗。假定中是折中，我們主張他吃一碗半。在這裏，有兩點，要注意。第一點：我們雖然根據折中的辦法（此即方法論），主張張三祇吃一碗半，如就張三吃飯的目的來說（此即目的論），那一定認爲吃一碗半對他最有益的。這是極，不是中。第二點：我們主張張三祇吃一碗半，這固然是根據折中的辦法（此即客觀的方法論），但就主張這一辦法來說，那一定認爲吃一碗半是最適當的（此即主觀的價值論）。這也是極，不是中。

(二)又如李四。他拿一半錢買魚，拿一半錢買肉。這在客觀的方法論上，可說是中。至在目的論以及主觀的價值論上，則又爲極。申而言之，即在李四，一定認爲(主觀)，用這一方法，才可達到他的最大的目的(目的論上的極)，因亦認爲(主觀)，這是最好的方法(價值論上的極)。

根據以上的兩種「整理」，我們更可明白，今天研究中庸之中，是中還是極，這祇是就客觀的方法論來說的。如果把這問題牽涉到目的論以及主觀的價值論上，那都不單是多餘的，而且是誤會的。爲欲說明這一道理，不妨再舉一個例子(雖然這段文字拉長了，與我這篇論文的題目，不甚適宜)。茲有甲乙兩人，甲認中庸之中，是中不是極。他對一位可以吃一碗到三碗飯的張三，主張祇吃一碗半(這是客觀的方法論，姑以甲中代之)。但是在他的主觀上，一定是認吃一碗半對於張三最有好處(這是目的論，姑以乙極代之)。而且認爲吃一碗半，是最好的方法(這是主觀的價值論，姑以丙極代之)。至於乙呢？他說中庸之中，是極不是中。他對一位可以吃一碗到三碗飯的張三，主張要吃三碗(這是客觀的方法論，姑以A極代之)。這因在他的主觀上，一定是認吃三碗對於張三最有好處(這是目的論，姑以B極代之)。而且認爲吃三碗是最好的方法(這是主觀的價值論，姑以C極代之)。兩者的不同，列表如下：

甲主張 甲中、乙極、丙極、

乙主張 A極、B極、C極、

兩者的爭點，祇在甲與A，不在乙丙與BC。因而可知，中的本體論，問題祇在甲A；拿乙丙與BC混在中間，那不但是「多餘的」，而且是「誤會的」。我們論中，到底有沒有做過多餘的工作？到底有沒有發過多餘的言論？這就需要自我檢討的（主張中道的儒者，對於「除惡」，則又主張「務盡」。盡就是極。不過這一個極，與中道的中，不但不衝突，而且是一貫的。所以我們要是拿了除惡務盡的盡來證明中就是極，這就由於上述討論目標的誤認）。

在此，還有一點，需要附帶一說的。那就是今人研究中庸之中，說中是極，那很明白。說中是中，那就費解。因就大家都用「折中」兩字，說中是折中，以便理解。這好比我們舉例，拿吃一碗半飯當作中。但其結果，這又是容易引起錯覺的。因不論「吃一碗半飯」也好，「折中」也好，都是主觀的。而今之論中，諸如上述，那是客觀的。拿主觀的例子或名詞，來作客觀事理的說明，這中間就要有「透過一層」的認識。否則，認為主張中道的人，是說孔子要人吃飯祇吃一碗半，遇事打個對折，那就變成觀念論。所謂「失之毫厘，差之千里」。這不但誤解了孔子的意見，就是現在一般雖有中的「意識」，但無中的「認識」的人

（甚而至於任何人），都會不以爲然的。關於這一點，我在拙稿「論中」的最後一段，即論「中道的背景」裏，已有詳細的交代，大家可以復按。茲不復贅，以省篇幅。

二 什麼叫做庸

以上云云，可以說是我論中的餘論。現在，我要於論中之後，進而論庸。但我首先需要提出一點，即拿孔子的中庸之道，分而爲中與庸，一爲中道，一爲庸道，這不是我的意思。在我看來，中就是庸，庸就是中。中庸之道，一以貫之，兩者是一整體，萬萬不可分割。不過，自古迄今，一般學者，常把中庸之道，分爲中道與庸道，因亦於論中之餘，再作論庸；並附帶說明何以中道就是庸道。

說到中庸之庸，先得追問什麼叫做庸？程子曰：「不易之謂庸」。又謂：「庸者天下之定理」。後之學者，跟着程子「學拆字」，說「不易卽是不可改易」，「定理卽一定不可移之理」。這一說明，原屬不錯。但祇可惜，仍舊沒有說明什麼叫做庸。這好比學生問先生，我應當如何讀書。先生說，你應當依照一定的道理讀書。說他錯，並不錯。因爲讀書當然應當依照一定的道理的。說他對，並不對。因爲到底沒有說出什麼是讀書的一定的道理。亦卽到底沒有說出一個人究竟應當如何讀書。所以，這樣的問題，可以說是答非所問。如果孔子

提倡庸道，就是叫人要依「不易」的「定理」去做，那孔子就變成一位十足的「江湖」，否則，就是一位道地的「政客」。讀者不嫌累贅，請聽聽以下的對話。

甲 先生，請問你老，做人的道理。就是一個人應當如何做人？

乙 這有兩種說法。一是道德的，二是功利的。道德的說法，是問一個人應當如何做？才是好人。功利的說法，是問一個人應當如何做？才會成功。你問那一種？

甲 我兩種都問。

乙 喔！那你應當行庸道。

甲 我還得請問，什麼叫做庸道？

乙 所謂庸道，那就是孔子中庸之庸的道理。

甲 先生！我雖然讀過中庸，但可不大清楚什麼叫做庸？還要請你指教。

乙 那你太客氣了。程子不是已經說過嗎？不易之謂庸，又說庸者天下之定理。

甲 這話我還記得。但我仍舊不懂什麼叫做庸？

乙 這！這就是說，庸是一定不易的道理。

甲 如此說來，所謂做人的道理，就是說人要依照一定不易的道理去做，是不是？
乙 正是！正是！

甲 多謝先生。

乙 很好！很好！你已懂得孔子的庸道。你看孔子多麼偉大啊！

甲 先生！怪不得我昨天請問張先生，問他如何養病？他說要照一定不易的道理去養。後來請問李先生，問他如何練字？他也說要照一定不易的道理去練。我起初摸不着頭腦，現在懂得，這就是孔老夫子的庸道。

乙 正是！正是！

甲 先生！不論做人、養病或練字，都要依照一定不易的道理去做，這我已懂得。我現在還有一點不懂得的。是為什麼庸就是一定不易的道理。

乙 那你能說庸不是一定不移的道理麼？

甲 這話不是這麼說的。在我以為，所謂一定不移的道理，這是形容庸道的，不是說明庸道的。

乙 可否再講明白些？

甲 那也可說，所謂一定不易的道理，是形容庸這道理的。並非說明庸的道理的。比方說，一只飯碗。我們說，這是一件好東西，這祇形容飯碗的好，並未說明飯碗是什麼。換句話說，這是指飯碗之爲物而言，並非指飯碗之爲何物而言。

乙 這樣說來，我倒要問你，什麼叫做庸了。

依據以上的對話，可以知道，像程子把庸解作一定不易，說庸道就是一定不易的道理，這實在是欠妥切的。孔子的庸道，也許是一定不易的道理；但說一定不易的道理，就是庸道，那就不無問題。

然則，什麼才是庸道呢？換句話說，到底什麼才是中庸之庸呢？關於這一問題，我已說過，在義認爲中就是庸，庸就是中，中庸之道，是「一以貫之」的。所以，關於這一問題的答案，可以參看拙稿「論中」。如果我們能夠了解「個中的精神」，不至於拘泥字面，橫生枝節，那不妨說，中是就數理來說的，庸是就哲理來說的。兩者實爲一體。如問何以見得？因舉一例，以資說明。例如我在論中的時候，說中是折中的意思，這在數理上，正猶一爲「稍」，十爲「極」，中假定就是五。這一數理上的五，換一觀點來看，卽由哲理的觀點來看，那就是庸。就中來說，十是「極」；就庸來說，十是「險」。所以「行險徼幸」，是猶「索隱行怪」，均爲孔子所不取。在這意義上，可知朱子說「庸平常也」，這倒是一個比較妥當的解釋。按所謂「平常」，這另一說法，就是中，不是極。所以中庸之庸，就是主張凡事要用叫做「平常」的辦法，亦卽名爲「普通」的辦法。換句話說，是要行中，不要行極。極就不平常，極就非普通。所以行極，等於行險。比方說，我們想免貧，最平常最普通的辦

法，是克勤克儉。孔子的庸道，就是要人用這種最平常、最普通的辦法。至用這種辦法，能否達到目的；那是另一問題。此之謂「君子居易以俟命」。如果有人要想買彩票，發橫財，即使達到了目的，但也不是最平常、最普通的辦法，所以說是「小人行險以徼幸」。

話說到這裏，那又可能引起誤解的。卽照我的看法，中就是庸，庸就是中，換句話說，應該是極就是險，險就是極。以此推論，則今人提倡極道，不是叫人行險嗎？不是要人買彩票發橫財嗎？不是叫人做小人不做君子嗎？關於這一問題，我們可以分開來講。如果我們站在孔子中庸之道的立場說話，那正是行極等於行險的。此爲小人，而非君子。由此亦可證明，中庸之道，合乎邏輯。但如站在現代的觀點來說，則極與險，又是兩回事。行極不是行險，此爲君子，而非小人。其中的道理，卽在孔子的時代，與今天不同。這已詳見拙稿「論中」的末節「中道的背景」，茲不多說。扼要言之，孔子的中庸之道，是以農業生產爲其時代背景，天命的的作用，勝過人事的（所謂盡人事，聽天命）。這就是說，在農業社會，人們從事生產，結果如何，誰都沒有充分把握。沒有充分把握，就不能行極。行極就成行險。行險的目的，在求徼幸，這是要不得的。所以孔子認爲小人。至在現代的工業社會，情形大不相同。人們從事生產，結果如何，一一都可預計，其間並無幸與不幸，也就沒有險與不險。卽在今日，行極既非行險，故就講不到徼幸，行極也遂成君子。這與孔子的中庸之道，同樣

合乎邏輯。更明白的說，即在今天，工業生產的關鍵，不在極不極，而在準不準。準則必極，無所謂險。險的發生，由於不準，並不在極。故如今天，亦論君子與小人，則其標準也不在險不險，是在準不準。準就是正確，就合乎科學。不準就是「大概」，「差幾分」，「苟且」、「敷衍」、「不負責」、「靠不住」的諸般現象。這是現代君子與現代小人的分水嶺。

什麼叫做庸？什麼是中庸之庸？第一：我以爲庸就是中，中就是庸，兩者是一整體，不可分割。第二：如果要分割，那以爲還是朱子的解釋，說「庸平常也」，比較來得妥切。第三：至於這種庸道，其產生的時代背景及其存在的時代價值，究竟如何，均已詳見拙稿「論中」，此處不再說明了。

三 其他關於庸

我的論庸，本可結束，祇以還有一些片斷的感想，要借這一機會，說他一說，這就是本節的「其他關於庸」。

上節結論，我認朱子把庸解作「平常」，是一比較妥切的說法，這所謂「比較」，不但是對程子的註釋而言，而還附有一個必要的條件，那就是必須承認「庸就是中，中就是庸」

的中庸一體論。否則，仍將得不到正確的意識。結果仍爲「失之毫厘，差之千里」的。這話如何說法呢？請由馮友蘭先生的「道中庸」說起。

馮友蘭先生的「道中庸」，其於論庸部份，是集程子與朱子學說之大成的。他首先把程子的言論，卽謂「庸者天下之定理」，又謂「不易之謂庸」，歸納而爲「庸是一定不可移之理」，卽「所謂公式公律等」。繼而加以擴展，說所謂公式公律者，「卽原則上人人所皆應該完全照着行，事實上人人所多少照着行者」。接着，他把程子的學說與朱子的言論（卽所謂庸平常也），結成一體，說因「事實上無論什麼人都多少照着行，都多少須這樣辦，所以這樣辦，卽成爲平常底了」。他又說，一事「就其是平常說，所以謂之庸，就其爲公律說，所以謂之不易，所以謂之定理」。由此可知，就「治程朱之說於一爐」來說，馮先生可算是煞費苦心的了。

於此，作者願意加以分析。

第一：程子曰「庸者天下之定理」。又曰「不易之謂庸」。一轉而爲

第二：「庸是一定不可移之理」。二轉而爲

第三：「卽所謂公式公律等」。三轉而爲

第四：「卽原則上人人所皆應該完全照着行，事實上人人所多少照着行者」。四轉而爲

第五：「事實上無論什麼人都多少照着行，都多少須這樣辦，所以這麼辦，即成爲平常底了」。五轉而爲

第六：「就其是平常說，所以謂之庸；就其爲公律說，所以謂之不易，所以謂之定理」。以上的五個「轉折」，我們細細加以體驗，實在是大有意思的。程子的說法，原不足以解釋庸的意義。其與朱子的說法，更是風馬牛，但經馮先生這樣「轉了五轉」，不但程子的說法，似可成立，而且「程朱連成一家」。其中奧妙，究竟何在？我在此處，不想多說。（雖然這就事理的研究方法來說，倒是一個極有興味的問題）。我在此處，祇想一說的，即照馮先生的說法，雖也歸結爲「庸平常也」的朱子釋言，但這所謂平常，顯然與我所說的平常，涵義不盡相同。試申論之。

關於這一問題，關鍵所在，即照馮先生的解釋，某一辦法，因爲「事實上無論什麼人都多少照着行，都多少須這樣辦，所以這樣辦，即成爲平常底了」。因亦成了庸道。至於我的說法，恰恰相反。某一辦法，因爲是平常的，亦即因爲是庸道，所以大家都應如此做。如照馮說，某一辦法，既然「無論什麼人都多少照着行，都多少須這樣辦」，那就沒有「特別鄭重其事地提出」的必要。比方說，我們吃飯，一日三餐，「無論什麼人都多少照着行，都多少須這樣辦」的。如果有人出而主張「人要日食三餐」，這顯然是多餘的，這顯然會成笑話

的。退一步說，即使有這必要，那也祇是叫那些「都已多少照着行，都多少須這樣辦」的人，要他如此行，如此辦而已。這好比對着一位每日「多少已吃三餐」或「多少須吃三餐」的人，要他日吃三餐，縱使不說全無意義，實在沒有很大的意義。不但如此，如果中庸之庸，是像馮先生所解釋的那種「平常」（就是無論什麼人都多少照着行，都多少須這樣辦的），那其結果，勢必一切都要依照老辦法，社會就可日新月異。試以逃警報爲例。大家以前沒有見過飛機，也未嘗有過逃警報的經驗。現在警報響了，飛機來了，如照馮說，「平常」是指「事實上無論什麼人都多少照着行，都多少須這樣辦」而言，則我們此時要行庸道，就將手足無措，不知如何是好。因爲這事（逃警報），對於大家，都是空前的，都不是平常的。照我解釋，那就另有說法。此時的平常（庸），就是「中」，既不要大胆不逃，也不要逃得過份。祇要這方法，不是「過或不及」的，那不管別人是否「都已多少照着行，都多少須這樣辦」，那均不失爲平常。這可以說是平常的第一義。至於我這樣辦了以後，大家也「都多少照着行，都多少須這樣辦」，那就是馮先生所說的平常。這可以說是平常的第二義。換一例子來說，比方某人的某一行動，因爲是合理的，所以人人照着行，結果遂成平常的，於是，得出一結論，認爲凡是平常的，都是合理的。這原是不錯的。不過這所謂平常的，已是上述的第

二義。

總而言之，朱子說，「庸平常也」，如果把中庸之庸，當作平常解釋，這所謂平常，那是指上述第一義的平常，不是指第二義的平常。第一義的平常，那就是中。所以我始終認為中與庸是「一以貫之」的。

末了，還有一點，似乎需要交代。那就是照我的解釋，像程子把庸解作「不易之定理」，說是「文不對題」，至像朱子謂「庸平常也」，不也有同樣的毛病嗎？試就以上所舉的例子來說，比方張三問如何養病，答曰，用平常這辦法（意即用中），李四問如何練字，答曰，用平常這辦法（意即用中），這不是同樣有「答非所問」的嫌疑嗎？其實，這祇是嫌疑，而非事實。蓋如上述，所謂「庸平常也」，這已說明庸為何道？並非僅指庸之爲道而已。換句話說，這是說明庸道的，並非是形容庸道的。兩者的本質，完全不同，而不能夠混爲一談的。由此也可得一結論，祇有把庸當作中解，即把庸解作上述第一義的平常，才會得出庸的真義，而不致於犯稱「不易之謂庸」的毛病。於此，還須附帶一語的，因爲庸就是平常（第一義的平常），而與「平常」相近似的，那就是庸碌與庸俗，所以「有一部份誤解庸的本義底人，以爲庸即是庸碌的意思。這一部份人，以爲儒家教人行庸道，是教人都成爲庸庸碌碌，不敢有所作爲底人。凡事不求有功，只求無過。與其畫虎不成反類狗，不如刻鵠不

或倚類鶩」。還「有一部份誤解庸的本義底人，以爲庸卽是庸俗的意思。關於藝術方面底創作或鑑賞，是所謂雅事。行庸道底人，多以爲這些雅事，爲雕蟲小技。作這些雅事爲頑物喪志。他們所作底事，或所認爲應該作底事，往高處說：不過只是些倫常日用。往低處說，簡直都是些柴米油鹽」。「這兩部份人，以爲中國人之所以庸碌或庸俗，都是吃了儒家教人行庸道的虧。中國人是否多是庸碌或庸俗，我們不論，不過如果中國人都是，或有一部份是庸碌或庸俗，他們亦是吃了誤解儒家教人行庸道的虧，而不是吃了儒家教人行庸道的虧，因爲照庸的本義，庸並沒有庸碌或庸俗的意思」。這話一點都不錯。這因孔子所深惡痛絕的鄉原，那才是庸碌或庸俗。故卽由孔子惡鄉原，也可證明「庸平常也」這所謂平常，決沒有庸碌或庸俗的意思。這與「中庸」之中，不是「模稜騎牆，面面討好」，同一道理。由此可達成我這「中就是庸，庸就是中」的中庸一體論。不過，我仍舊要說（參看拙稿論中），儒家教人用庸，雖然沒有教人庸碌或庸俗，但庸（平常）畢竟是近於庸碌或庸俗的。所以由庸道一變而爲鄉原，這雖爲儒家所大忌，至在客觀上，那仍是很合情理的。在這意義上，如果有人以爲「今天的中國人，所以庸碌或庸俗，這是中了儒家教人用庸的毒」，這雖然是誤解，但亦可說的。這也是我與「時論」所不同的。

論人事（幼稚錄之一）

——人事本質論——

四個月前，我寫過一篇幼稚錄，叫做「談筆名」；說明一個人用筆名發表文章的理由。最近校讀此文，覺得意猶未盡。因於中間，加了一段，原文如次：「第四，還有一點可說的，那就是批評人家文章之類的文章。在批評的人，原是就事論事的。既不是爲了某種公憤，作公開的告密，也不是對於寫這篇文章的人，有什麼過不去。確確實實爲了兩人見解的不同，甚或確確實實爲了那篇文章的見解是錯誤的。祇因文章都是人寫的（姑專就文章來說），尤其是在像中國目前還不脫以人爲中心的社會，所以你批評人家的文章，結果就會引起人家的誤會，誤會你對他過不去。故在此時，用筆名來發表文章，是有必要的。這與其說是怕得罪人，不肯負責，不如說是想在這一人事不分的社會，闡明一點是非。在這意義上，這不是壞的，這倒是好的」。這是從所謂人事的觀點，來論筆名的。本文之作，就由於這一動機，故錄之，以留念。

二

提到人事，我首先就有兩點感觸。第一點是自己的不懂得人事。不過，關於此點，在這地方沒有細說的必要，在這地方，可以一說的，倒是第二點。那就是一個不懂得人事的我，八年前，曾經在某一學校裏，擔任過一學期「人事管理」的課程。我既「實逼處此」，至少亦得「敷衍塞責」。記得開宗明義，我就講人事管理的根本精神。當時，我從人與事的關係說起。說這可有三種：一是人對人的關係；二是人對事的關係；三是事對事的關係。我又說：人對人的關係，其根本精神，需要誠。人對事的關係，其根本精神，需要勤。事對事的關係，其根本精神，需要精。換句話說，就是誠以待人，勤以處事，至所謂精者，乃指事的分類與人的分工而言。分之愈精，效力愈大。所以，祇要我們懂得誠勤精，就不會不懂人事管理。流光如駛，八年的歲月，匆匆過去。我現在雖在提筆論人事，而且談到八年前的故事，但我已不願對這誠勤精的舊說，有所論列。

三

我現在想論的人事，可說是更進一步的。不是人事管理學，而是人事本質論。申而言

之，我現在想論的是人與事的本質。這首先就發現了三個問題。一是什麼叫人？二是什麼叫事？三是人與事的比較觀。

什麼叫人？這在拙稿「與馮友蘭先生論人」上，已經講得很多，此處不想重述。扼要言之，人就是有理想的動物（詳見拙稿與馮友蘭先生論人）。那末什麼叫事？這在拙稿「說好」上，也已講過，簡單的說，人在一定的時與一定的地，對於一定的物或人的措施，這由動的方面看來是行，這由靜的方面看來是事（詳見拙稿說好）。易詞而言，即由人的行爲，把物地時或人連貫起來，就成爲事。所以，事是靜的看法。動的看法，就是人對時地物或人的連貫。這可說是行。比方說張三（人）昨夜（時）睡在（行爲）家裏（地）的床上（物）。這就是張三這個人的行爲，也就是張三這個人所作的事。普通所說「張三睡覺」，這祇是把時地物略了去，並非說沒有時地物。但是人的行爲，也有直接牽涉到別人的。比方說張三（人）昨天（時）在家（地）用手（物）打（行爲）李四（人）。這是張三這個人的行爲，亦即張三這個人所作的事。不過這事直接牽涉到李四而已。普通所說張三打人，這也祇是把時地物略去罷了（見同上）。由此可以得到兩點結論。一爲天下任何事，都是人做的。沒有人，就沒有事。二爲不但天下任何事，都是人做的，而且一定牽涉到別的人的。上例張三打人，不用說了，就是張三睡覺，看來這祇是張三一個人的事。其實這也是牽涉到別的人的。

不說別的，張三睡這張床，就是許多人勞力的結晶。在這意義上，人不但是最靈的動物，而還是社會的動物。所以，自古怕多事的人，他得設法避開人。或則看破紅塵，削髮爲僧，或則入深山，作隱士。但是結果，亦祇能少事，總不能無事。這因「事由人爲」，一方面是說沒有人，就沒有事（就個人說，死了就無事）。反過來，那正是有人就有事，人多事多。這從上文關於人及事的說明看來，那也是必然的。現在爲要節省篇幅，不擬申引。

四

以上是說什麼叫人，以及什麼叫事，而歸結爲「事由人爲」。現在講到第三點，即人與事的比較觀。那就相當複雜，先講「事在人爲」。

由上述「事由人爲」，可知人與事，這是以人爲主體，以事爲客體的（姑以主體與客體名之）。人比事來得重要。因此，社會上就發生一種「事在人爲」的說法。這就是說，天下無難事，祇怕有心人。愚公可以移山，我也可以填海。不過，細細想來，這話卻祇有一半是真理。這所謂一半，就在鼓勵人，要遇事不怕辛苦，不怕艱難。因爲世界上的事，有許多必須經過相當的辛苦與艱難，才得成功的。如果一個人，沒有毅力與恆心，來克服這一辛苦與艱難，那必功虧一簣，半途而廢。要說真的天下無難事，祇怕有心人，那就未必盡然。現且不

說移山與填海，就拿袁世凱稱帝爲例。在民主高潮的二十世紀，袁氏雖然有心稱帝，而且即使袁氏死後，尙有其子，其子死後，尙有其孫，像愚公移山一樣，百折不撓，前仆後繼，但可斷言，其事也是失敗的。因此，所謂「天下無難事，祇怕有心人」，亦卽所謂「事在人爲」，其另一半的真理，必須此人所爲之事，合乎當時當地的社會條件。晚清中國的社會條件，需要革命，所以「皇天不負有心人」，「有志者事竟成」，而此所謂晚清中國的社會條件，這事（是極複雜的事，此處無暇說明），不是人。所以，在這意義上，雖然「事由人爲」，但不一定是「事在人爲」的。亦惟如此，卽在這一情形之下，我們與其說人決定事，不如說事決定人。試看兩人同樣是學海軍的，日本人學了，可以佐成明治維新，中國人學了，不能挽回滿清劫運。這與其說是由於人的不如，毋寧說是由於事的相左。所以，如果拿現代的眼光來看，我們或可承認，中國的事是不及英美的。至於拿中國的人，與英美的人比較，那應該是毫無遜色的。假定真的，有人相信，中國人根本不如英美人，那除了從新改造人種以外，中國將是沒有希望的。這種思想，千萬不能存在。這不是說，存在了對於中國有害，而是說，這種思想是錯誤的。中國過去有人主張好人政治，雖然他們的出發點，是認中國也有好人，要使中國政治辦好，用不到從新改造人種；至其把人看得比事還要重要，澈頭澈尾相信「事在人爲」，則其意義，是一樣的。總而言之，「事在人爲」這一成語，是有條件的，

不是絕對的。在絕對的意義上，我們與其說人決定事，不知說事決定人。語云：「近朱者赤」，庶乎似矣。

五

不論「事由人爲」也好，「事在人爲」也好，爲者做也，因此，接着就要說說做人與做事。我們常聽人說，某人會做人，某人不會做人，某人會做事，某人不會做事。這話聽來很普通，實則，其間大有文章可做。在我以爲，做事可說，做人費解。蓋所謂做，亦所謂作，這顯然是假的，不是真的（所以古書亦稱人爲爲僞）。如說某人態度很做作，這就是說他態度不自然（假）。夏熱冬寒，這是自然的變化，不能叫做。花開花落，這也是自然的變化，不能叫做。以棉紡紗，這就叫「做工」。這因棉與紗，原是兩件東西。由棉而紗，這是人爲的，不是自然的。在這意義上，這可說是假的，不是真的。所以，我們祇聽人說做假，未聽人說做真。這因做就是假，所以做與假可以連在一起。亦因如此，做與真就不能並存。總而言之，凡所謂事，這像以棉紡紗一樣，都是人爲的（亦即是僞），不是天然的，所以做事云云，這是順理成章的。事是要做，不做就不會有事。至於人呢？原是一種有理想的動物，他像其他的動物，甚至於像一般的植物一樣，可以自然生存，用不到做的。就植物來說，我們從

未聽到有人說做花，有之，必是假的，是用紙做的。或謂：花不叫做，而叫種。要知所謂種花，這是說人種花，這應歸入做事的一類。這與上述人紡紗一樣。再就動物來說，我們也從未聽到有人說做狗。有之，也必是假的，這是人做的。或謂：狗不叫做，而叫養。要知所謂養狗，這是說人養狗。這同樣應當歸入做事的一類。這也與上述人紡紗或人種花一樣。在這意義上，所謂做人，壓根兒是個假。真就用不到做，也就不能叫做。

不但如此，諸如上述，做就是假，事也是假，這一方面是說假假可以連在一起，不相抵觸。而另一方面，假假相銷，則就變成了真。亦以用棉紡紗為例。棉是棉，紗是紗，紗是棉「做」成功的。在這意義上，紗是假的。但就紗的本身來說，紗就是紗，這又是真的。所以，做事雖屬做假，實是當真。做得愈真愈好。至於做人，那就不同。蓋如上述，做是假的，人是真的。這一方面說，假真不能連在一起，兩者根本衝突。所以，另一方面，如果要假真連在一起，那也是說，這個真是假的。惟其如此，做事與做人不同。做事可以做得真，因為真，所以就有具體的標準（像紗之為紗），無可假借。至於做人，因為根本就是假，所以就無具體的標準可說。我們中國人，推崇孔子為聖人，至少孔子可以說是我們中國人做人的標準。但是就在尊孔的今天，他老人家，不但冷豬肉都已沒得吃，連那破舊的住宅，也被佔據。再過些時，會不會被人打倒，自然是難說的。孔夫子都不能做「做人」的標

準，那末，我們講做人，到底要做成一個怎樣的人呢？這因所謂做人，根本就是「假」「真」，也可說壓根兒是個假，所以，就無具體的標準可說。這與做事是兩樣的。也許有人說，紗是棉做的，人不是父母做的嗎？這也可說。但這已是做事，不是做人。今天所謂做人，這是父母做成一個真（假假）的人以後的事。這兩者不可混為一談。

六

因所謂做人，就是人要做假。所以，孩子們不懂得這一套，就說是天真。更所以要是一個成年人，還像孩子一樣，不懂得這一套，就說是幼稚。總之一句話，所謂做，就是假。故所謂做人，那就是人做假。如謂某人很會做人，即說某人很會做假。比方說中午來了客人，主人原無留飯的意思，但得說聲「請在這裏便飯」，並且還要說得像。客人明明還未吃飯，但得回答「我已吃過」，而亦需要裝得真。否則，兩方都不知世故，不近人情，也就是不會做人。要是真的「有朋自遠方來」，留飯出於真心，其間並無假意，那是做事，不是做人。再如請人吃飯，明明菜很好，主人必得說聲「沒有好菜」，假定菜真壞，客人也得恭維好。這也是做，這也是假。做假的惟一目標就要像真。在這裏，大可說，愈像真，愈像人。否則，就算你不會做人。

固然，做就是假，所以做事與做人，都是做假。但同是做假，做事與做人，其間畢竟不同。這所謂不同，除了上述「做事是假假，假假可以成真；做人是假真，假真祇是假」的不同以外，現在根據人與事的性質，而就做的方面來說，其間也有不同的。這話如何說法呢？那就是人是以生為單位的，事是以件為單位的。現為說明方便起見，姑算英美人重做事，中國人重做人（這也是事實，但這事實的存在，在我以為，還是由於事的不同，不是由於人的差異）。所以，重做事的英美人，他就重於問事，輕於問人。一個機關的長官，他在機關裏，對其下屬，態度非常嚴肅，一上足球場，大家就換了一個身份。為爭一個球，彼此各不相讓。這因上機關辦公是做事，下球場賽球也是做事。做事就要做像。所以，這一上官，對其下屬的態度，前後是一致的，不是矛盾的。更明白的說，固然辦公與賽球，都是做事，但這畢竟是兩件事。為使這兩件事都做像，所以一個人，就要有兩個態度。這個人的態度，雖然前後不同，但為使事做像，那是先後一致的。上官如此，下屬亦然。

至是重做人的中國人；他就重於問人，輕於問事。一個機關的長官，他在機關裏，對其下屬，態度非常嚴肅。出了機關，態度也得一樣的嚴肅。他們不但不能爭球，簡直不能賽球。這因先後同是一個人，所以為使人做像，就得先後一致。而這先後的延長，就是人的一生。寫到這裏，我要講個故事。曾經有人告訴我，說在中國，如果一位長官，也像外國人一

樣，下了辦公廳，與下屬隨便賽球，那必有種種請托，麻煩之至。言外之意，這不是中國長官故擺身份，其間實有不得已的苦衷。實在呢？這還是中國人講做人的毛病。即在此時，長官固然是「做事」，至其下屬，卻在「做人」。申而言之，此時下屬所以要與長官賽球，其目的並不在賽球，在欲造成與長官接近的機會。賽球是做事，找機會與長官接近，那是做人。

七

亦因如此，所以重做事的外國人，他們的標語是：「做件事像件事」。一個士兵，打仗像打仗，玩耍像玩耍。而且這也是事實。一個大學生，在校上課，就像大學生。下課替人家做工，也就像個工人。至於重做人的中國人，我們的口號是：「做個人像個人」。一個士兵，他是打仗的人，故就不准玩耍。而其結果，就是我們今天所看到的士兵。而且這也是事實。中國人，不論士農工商，都得「像個樣子」。讀了書，就得像個讀書人。做過官，就得要有官架子。甚而至於，做了一天的大學生，他就不能再替人家去做工。爲什麼呢？就爲他要做人，不肯失去大學生這一「人」的身份。

說起中國人做人重於做事，這在中國的古籍上，簡直是「史不絕書」的。宋明的道學家，那副「道貌岸然」的做人態度，在今天看來，幾乎是不近人情的。這且不說，就說宋明

以前的孔孟之學，也是做人重於做事的。「大學」開宗明義第一句，就說「大學之道在明明德」。所謂「明德」，就是做人的道理。所以孔子接着就說：「古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身」。並反覆說：「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平，自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本」。修身就是做人，齊家治國平天下都是做事。孔老夫子明明白白告訴後人，要事做好，先人做好。「修身（做人）爲本」，做事爲末，「其本亂而未治者否矣」。所以，等到哀公問政，孔子就說：「文武之政，布在方策，其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也，故爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」（見中庸）。這都是說，做人重於做事的。

孔老夫子以「大學之道在明明德」爲開宗明義，要人講究做人。而左傳亦謂：「太上有立德，其次有立功，其次有立言」。立德是做人，立功立言都是做事。做人爲上，做事爲次。這與孔老夫子的說法，是一樣的（這一說法，不勝枚舉）。

但是，古聖先賢，唇焦舌爛，大聲疾呼，要人做人，其結果究竟如何呢？那簡直是「匪夷所思」的。說來「駭人聽聞」。不說別的，就說節孝。節是中國女子特有的美德，孝是中國男女共有的美德，都是中國人做人的無上準則。可是，中國幾千年來，宣傳節孝的結果，

固然，使我們就在今天，還可在書本上，讀到許多關於節孝的故事，並在鄉間，看到許多表彰節孝的牌坊。但在另一方面，姑不論社會上仍多不節不孝的事實，而中國人開口罵人的那一句話（即所謂國罵），就是針對着節孝而發的。假使有人肯做統計，把提倡節孝所收到的正面效果，及其反面的所得，比較一下，那恐怕還是負號勝過正號的。這一事實，在那些提倡節孝這種「做人之道」的古聖先賢，是夢想不到的。也許有人會問，國罵的流行，何以見得就是提倡節孝的結果？這理由就在你講做人，故在反對方面，就要攻擊人。做人講節孝，攻擊人就變成了「國罵」。亦因如此，故在不重節孝的國家，也就不會有像中國的「國罵」。這是一定的道理。如果有人對於這一道理，還不明白，請看下文。

八

不久以前，美國改選大總統。羅斯福與杜威，彼此競選。他們對於對方的大政方針，都有所批評。但從未涉及人身之攻訐。等到選舉揭曉，羅勝杜敗，杜即電羅道賀，羅亦復杜道謝。凡此種切，都是說明，他們的對事不對人。競選爲事，彼此提出大政方針爲事，彼此對於大政方針的批評也是爲事。等到選舉的結果揭曉，一則電賀當選，一則復電道謝，這都爲事（不論其間有無勉強）。所以，至少就表面來說，美國人是講究對事的。亦即不是對人的。

不錯，我同意這一說法。

於是，論者就回頭來批評我們中國人。要是我們中國人碰到這種事情，在選舉之前，一定是互相對罵。不但罵你現在，且還罵你過去。不但罵你過去，且還罵你父母。不但罵你父母，且還罵你祖宗。弄得不好，不是聚眾互毆，就是設法暗殺。等到選舉完畢，當選的一方，固然趾高氣揚，不可一世；落選的一方，也就恨之入骨。不但一生記住，而且希望兒孫也記住，幾乎認爲這是一件不共戴天的大仇，非報不可。總而言之，一切的一切，都是對人的，不是對事的。不錯，我也同意這一說法。

不過，現在假定有一中國人，出而從事競選。請大家想想，他是靠什麼來競選的？無可否認的，是靠身份，不靠政策。身份是人，政策是事。明白的說，即在競選的時候，他或替他奔走的人，其宣傳資料，不說「他是某國的博士，學問很好」，就說「他爲人非常廉潔，確有才幹」，或說「他過去曾經對於地方有過貢獻」，甚而至於說，「他的家第很好，若父若祖都做過大官」。總而言之，都是關於人的，不是關於事的。對於這些宣傳，大家並不覺得奇怪。可是等到他的對方，一旦加以反擊，說「他的博士是買來的，他在某年並曾犯過貪污案，坐過牢，出獄以後，又在鄉間，販賣毒物」。甚而至於說，「他的父親是土匪出身，他的祖父曾替某人做聽差」。如此一般的宣傳，大家聽了，一定不以為然。認爲這是人身攻

擊，不應該。其實，這是很合邏輯的。因為一方既以博士學問作宣傳的資料，則對方的反擊，當然要揭穿你的博士是買來的。一方既以過去的光榮歷史相號召，則對方當然就要暴露你過去的醜史。同樣的，一方既然請出祖宗來幫忙，則對方當然就要罵到你的祖宗。在這意義上，這一情形，不但一點都無可奇怪，而且是必然的，也可說是應該的。你要說你是劉備的後代，人就說你是劉豫的子孫。你說人造謠，你先得問問自己，你自己說的話，是否都是事實？要是你說的，都是事實，祇有對方是造謠，那才不應該。但這不應該，還祇在造謠中傷，不就在人身攻擊。

俗云：「以牙還牙」，你以「你這人」作宣傳的工具，則別人的宣傳，也就集中攻擊「你這人」。這就通俗的說明了上述節孝與國罵的關係。

九

行文至此，想起也許有人會提異議。卽在今天的中國，你縱使像美國羅斯福一樣，用對事不對人的態度，來參加一種競選，但結果也會被人作「人身攻擊」的。連你的祖宗三代，都會被罵的。這又不像是「以牙還牙」了。這又像是「曲不在我而在彼」了。其實呢？這很簡單。第一：你縱使沒有作「人身的宣傳」，但得問問你的幫手，可曾有過這種宣傳？假定是

有的，那末，人家對你的攻擊，也是應該的。第二：即使你的幫手，也沒有作「人身的宣傳」，還得問問今天中國的一般選民，是重事還是重人的？如果今天中國的一般選民，還是重人的，他們選舉你，不是因為你所宣佈的政策（事）好，還是由於你的人的關係，那末，對方對於你的「人身攻擊」，也不是「無的放矢」了。

因為中國數千年來，是講究做人的，所以古往今來，大家做事也祇認得人。「事在人爲」的說法，既然變成了像是絕對的真理，於是乎，在中國乃又產生了一件與上述「國罵」同樣普遍的現象。那就是「要面子」。國罵與要面子，是由兩個相反的方面，說明「重做人」的這一事實。因為大家相信，「事在人爲」，要事做好，先人做好；要人做好，當然要有面子。罵，就不給你面子。從前某地方，有一破落戶，雖然出門的時候，仍是衣冠楚楚，至其家裏，常是無米下鍋。有一天，好容易才弄到一些錢，拿去買了半升米，用手巾把它包好，帶回家來。路上不小心，跌了一交，米就散落滿地。他爬起來，整整衣服，緩步而行。圍觀的人，告訴他說：「先生還有米」。他搖搖頭說：「這不是我的」。他情願回去餓肚，不要這米。爲什麼呢？爲了要面子，也就是爲了要做人。所以，今人罵人，每說：「面子都給你丟光了，還做什麼人呢」？而這所謂面子，細細考量，大體都是假的。所以俗有「虛面子」的說法。人要面子，就因人要做假。中國人特別講面子，就因中國社會特別重做人。如在重

做事的社會，則「就事論事」，碰到像上述的事情，那必跌倒爬起，失落的米，拾回家去燒飯吃。這與人的面子，即人的身份，是兩件事。回頭講到選舉，情形也是一樣。即在中國，甲乙競選，兩不相讓，有時並不爲了事業（事），而是爲了面子（人）。並不是說，我當選了，要爲國家做點事；而是說，我不當選，有失面子，不能做人。當選才有面子，才可做人。所以，甲與乙競選，在甲勝乙敗之後，甲固「有面子」，趾高氣揚；乙也就不願向他道賀，因爲這是「失面子」的，這將表示我這人（乙）不如他這人（甲）。

面子！面子！這就是中國幾千年來重人輕事，亦即講究做人的結晶，其與所謂「國罵」，是相反而實相成的。

十

以上都是就人與事來說的。現在就要說到一般的所謂人事。

今天各機關，每有管理人事的組織，主其事者，不曰人事複雜，即謂人事難辦。按這所謂人事，不是人與事，乃是人的事。故所謂管理人事，就是對付人；其於管理業務，即對付事，可相並稱。

然則，何以對付人，要比對付事困難呢？換句話說，就是何以人事要比其他業務難辦

呢？在「表面」上，這就因爲人是活的，事是死的，對付死的事，當然要比對付活的人，來得容易。一方面因爲這一道理是「表面」的，誰都懂得，所以我以爲毋須申論。另一方面，在我看來，又因這一道理，祇是「表面」的，所以不必申論（明白的說，在我看來，照理，人的事，應當比事的事，容易辦些。這原因就在人是活的，事是死的，人可以自動的做，事祇能被動的做。不過這話說來太長，在此不想多說）。現在需要申論的，還在上述的做人與做事。因爲我們中國人是講究做人的，所以如就一個機關來說，則這機關的長官，以及辦理人事的各級人員，尤其要懂得做人。結果所致，自然做人的工作，重過了做事的工作。這有幾方面可說的。第一：比方說，某一機關，所有的事，祇要十個人就可辦完的，現在因爲做人重過做事，自然難免要用十二個人。這還是容易看到的。第二：比方說，某一主管（其他人員亦然），他每日工作十小時，消耗精力一百單位，至少必有五小時以上的時間與五十單位以上的精力，是化在對付人的方面的。明白的說，就是化在對人的時間與精力來得多，化在對事的時間與精力來得少。這也是大家可以看到。第三：事實上，確是祇要人對付得好，事就馬虎些，也無問題。人對付不好，事就做好了，也是不興的。第四：嚴格說來，人如對付不好，事是無法辦好的。凡此種種，都是說明，我們是重做人而輕做事。這就一般人員來說，亦即逢迎重於辦公，奔走重於守法。所以，社會上流言，祇要人的關係弄好了，事

是不成問題的。第五：雖然大家都在人的方面，用工夫，盡力量，但如稍加注意，就可發現，其間的糾紛，仍是不可究詰的。不是張三與李四鬧意見，就是趙二與錢五弄是非。我敢於說，就任何機關或團體來說，如以中國人與美國人比較，都是中國人比較講究人事的；但其結果，中國人的人事糾紛，往往反比美國人來得嚴重。其實，這是不足為奇的。因所謂做人，既就是做假；所以，你假，我假，大家假，這就變成了敷衍（中國一般官場，特別講究敷衍，這就因為中國一般官吏，特別講究做人）。既要敷衍，不但事做不好，而其結果，當然也祇能彌縫一時，終於是「百孔千瘡」的。

在這裏，還要附帶一說的，就是在像美國的各种機關裏，他們也有管理人事的組織，但是他們所說的人事，是指人的事而言，主要是對事，不是對人。比方說，關於進退獎懲，都是有所規定，辦理人事的人，祇要照這規定做去，祇問事，不問人。所以，我說這是對事，不是對人。亦因如此，這已不是本文所謂人事的人事了。

十一

現在問題要講到「進一層」了。為什麼數千年來中國人是重於做人輕於做事（講得婉轉一點，是做人重於做事）？明白的說，就是他的社會背景如何？

關於這一問題，大體說來，就是由於封建的關係。誰都知道，在封建社會，身份是最要緊的。甚而至於，可說封建就是身份的別稱。上自帝王諸侯，下至販夫走卒，即整個的封建組織，就靠這一身身份關係來維持的。比方說，朱元璋得了天下，他的子孫，無論如何不成樣子，還是一個皇帝的身份，多少有學問，有本領的功臣，仍得向他低頭。皇帝與我們距離遠了，講起來，也許還欠切膚。那就說說我們身經目擊的鄉紳。他們祇是靠着上代做過官，甚而至於，十百年來，仍舊維持着鄉紳的身份，直到如今，還是開口「我們太公做過什麼官」，閉口「我們祖父當過什麼差」，在鄉間形成一個特殊的階級。蓋在封建社會，人的身份是最要緊的。大家講究身份，因就不得不講究做人。有了身份，就是白癡也可以統治人民。這顯然是人重於事了。所以，等而下之，大家都講究身份，注意做人。有時他們也做事，但其目的，還在要做人。就是要創造或維持他的身份。朱元璋打天下，目的不在福國利民，而在創造皇位，就是要做皇帝。福國利民是做事，做皇帝是做人，就是要取得皇帝的身份。朱氏的子孫，也曾勵精圖治，但其目的，同樣不在福國利民，而在維持皇位，即維持皇位的身份。這也不是爲做事，而是爲做人。在這意義上，至少，做人是目的，做事是手段，換句話說，就是爲做人而做事。這因整個的封建制度，就建基在人的上面，所以大家就把做人看得比做事還要重。至於這種講究身份，人重於事的封建制度，又是如何產生的？那是另一問

題，本文無暇及此。

不過，在此，我們還可說明一點，那就是我們雖然常說「美國人重做事，中國人重做人」，這即使不說「中國人不及美國人」，至少是說「中國人與美國人不同」。現在可以明白，這一「不同」，不是人的不同，祇是事的不同（參看本文第三節）。一已進至資本主義的時代，一還停留在封建社會的階段。說到人，我們要自信，是不比任何國家的人差的。

十二

本文寫到這裏，話得說回頭來。因為做人重於做事，這是以封建社會為其背景的。所以，生長老死於封建社會的孔子，以及宋明的道學家，他們主張：「欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身」，這是沒有錯的。不但沒有錯的，而且是天經地義的。這比方說，朱元璋的子孫，他之為明朝的皇帝，即他之為一國之主，其身份早已確定的，而且無可置疑的。在這一情形之下，我們希望國治，當然祇好希望皇帝從「修身」着手。有好皇帝，才有好政治。一位皇帝，本身一場糊塗，國家也就一團糟。在這地方，我們不得不說孔子是偉大的。而成為問題的，是在時代變化到了今天，仍有一些先生，毫不保留的，要以孔子的一言一語來經世濟民。孔子有知，我想是會反對的。如果孔子的一言一語，真的都還可以用

作今天經世濟民的準則，那就說明，今天的中國，還是孔子時代的中國。過去的數千年，將是白白過去的。

那末，時代進步到了今天，我們就可不講做人嗎？當然，在現階段的中國，正面的答案，是會引起誤解的。但是，至少應以做事來表彰做人，不當再以做人來衡量做事。勉強引用成語，應該「因事擇人」，不當「因人設事」。大家細細想想，比方現有甲乙兩人，甲是長於做事的，處事頭頭是道，不過在做人方面差一點，閉着常是打牌。乙是長於做人的，規矩矩，絲毫不苟，不過做事不大高明。請問國家用人，應當用甲？還是用乙？用乙事情一定辦不好，用甲事情可以辦好。祇就這點來說，應當用甲，這是沒有問題的。不過，也許有人會說，用甲的結果，事情固然可以辦好，如果他打牌打昏了，耽誤公事，那怎麼辦呢？其實，要是果然有此一着，那像某甲，就不能算是一位真會做事的。真會做事的人，他雖打牌，決不誤事。退一步說，即因打牌而耽誤公事，在這時候，仍有法律可以制裁。更退一步說，由某甲來辦，尙是成敗參半（打牌辦不好，不打牌可辦好）；由某乙來辦，那就必敗無疑。誰優誰劣？毫無疑義。何況在一真正「事重於人」的社會，同時必有「事」的牽制與監督，某甲即使爲了打牌，想耽誤公事或挪用公款，都是不大可能的。有這可能的，還是人重於事的社會。

人乎？事乎？做人乎？做事乎？我不想再說了。未了，我還得附帶一說的，就是真假與好壞。我說：做人壓根兒是個假。這在有些人，是會反對的。原因就在他們以爲：「假的就是壞的，真的才是好的」。比方說，你去買皮鞋，賣主給你一雙假的（紙做的），你一定認爲他壞。其實，真假與好壞，這是兩回事。那就是，真的不一定是好的。假的也不一定就是壞的。比方說，一位軍人，回到淪陷區域去，他冒充商人，這是假，但不壞。再如他被敵人識破了，捉將官裏去，嚴刑拷打，要他說出他所知道的軍事秘密，此時他推說不知，這也是假，但這不但不是壞的，而且是好的。關於好壞，我已寫過「說好」，今後還想寫篇「說真」，以論真假。本文就此結束了。

再論人事（幼稚錄之一）

——人事制度論——

前論人事，係論人事本質。茲再論人事，想論人事制度。這可有各種的說法。最普通的一種，是由人事管理的立場，討論人員進退以及懲獎的諸般辦法。這可算是人事制度論的正統。關於這樣正統的說法，不是本文的範圍。本文所欲討論的人事制度，祇是人事制度「這一東西」。在這意義上，本文也可說是人事制度本質論。

按所謂人事制度，這人事兩字，非說人與事，是說人的事。故所謂人事制度本質論，其中心論點，就在關於人的事，要不要有個制度。為欲答復這一問題，先得明白什麼叫做制度。妙哉辭源。在制度條下，引了三段古典。一引易經，謂「節以制度，不傷財，不害民」。二引漢書元帝記，謂「漢家自有制度，本以羈王道雜之」。三引後漢書百官志註，謂「諸曹略如郡縣，五官為廷椽，監鄉五部，春夏為勸農椽，秋冬為制度椽」。到底什麼叫做制度？仍舊沒有說明（此不愧為辭源，即其目的祇在告人以辭之源）。簡單的說，我想可以把它解作一定的辦法。根據這一解釋，則所謂人事制度者，就是關於「人的事」的一定的辦法。接着就可明白，我之所謂人事制度論或人事制度本質論，其中心論點，就在關於人的事，要

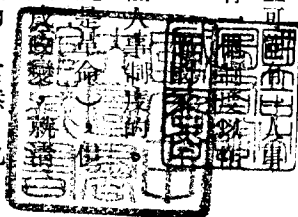
要有一定的辦法。

說到一定的辦法，首先必須說明一點，那就是沒有一定辦法的一定辦法。這猶言無用之用。無用固然也是用之一種，但在討論用的時候，這種無用之用，是當除外的。同一道理，沒有一定辦法，固然也是一定辦法的一種，但在討論一定辦法的時候，這種沒有一定辦法的一定辦法，是當除外的。不僅應當除外，正真說來，所謂關於人的事，要不要有一定的辦法？這就是「沒有一定辦法」與「有一定辦法」之利害得失的比較研究。

主張要有人事制度的理由，最大的一點，就說有了人事制度，大家可以循序漸進，職位既有保障，就用不到奔走逢迎；通同舞弊之風，因亦可以減少。這原是事實。但在反對人事制度者看來，正因有人事制度的存在，所以在職人員，做事就未免敷衍，主管者的指揮，也就不見靈活。而這也是事實。因此可知，這一問題的重心，不在利害的有無，而在得失的比較。明白點說，人事制度也與其他制度一樣，不是無弊有利或有利無弊的。所以，我們祇執人事制度的利，固然不足說明它的得；同樣祇執人事制度的害，也不足說明它的失。正真的利害得失，必須經過一番比較。而這一比較，嚴格說來，還應該是動的，而不是靜的。這就是說，在某一社會環境之下，人事制度是有不如無的，在另一社會環境之下，人事制度又是無不如有的。

大體說來，一個國家，如果處在正常發展的安定環境之下，那就需要而且可制度。反之則否。這因一個國家，既在正常發展，那在人事行政上，自然要有準繩。而在事實上，亦必在這一時候，一個人事制度，才得維持。也因如此，論在任何時候，就執政當局而言，是利於有一人事制度的，而且利於維持一種人事制度。這就是說，雖然「時候」已經到了不能正常發展，而需要激烈的變動（比方說就政治當局而言，爲欲保持政權，就要維持制度。大之如辛亥革命，小之如戊末的政治當局（此即辛亥革命時之宣統與戊戌政變時之慈禧）來說，都是如此的。當然，也有政治當局反對人事制度的。這一定是由於「政沿」與「當局」的利害不相一致。光緒皇帝之於戊戌政變，不用說了；就是今之各縣縣長，他們反對人事制度（指縣長以下的人事而言），正真的原因，什九亦在於此。當然，這所謂利害的不相一致，有的是偏於公的，有的是偏於私的。

以上所述，因係由於動的看法，故未免涉於艱晦；現試予以靜的比較，在可能有一人事制度的政治環境之下，則人事制度的存在，應該是利多於弊的。因爲有了人事制度，固然可能埋沒了一些英才，但政治卻可因此得到安定；使在安定中，求得發展。比方今有某長官，因受人事制度的牽制，不能展其抱負，這固然可說是人事制度的缺點。但要知如果沒有人事



制度，碰到好的長官，固然可以如虎添翼，大作大爲；但如碰到壞的長官，則亦同樣可以肆無顧忌，爲所欲爲。由此可知，所謂人事制度的利害得失，就靜的方面說來，歸根到底，就是法治與人治之爭。當然，法治與人治，各有其時代的背景，但由時代的眼光以論法治與人治，那畢竟是法治勝過人治的。在這意義上，人事制度畢竟是有勝於無的。如果再由靜的說法，回到動的觀點，那祇有在兩種情形之下，人事制度有不如無。一是在「重人治」的社會，二是在「要變動」的時期。

論命運（幼稚錄之一）

——科學算命——

我曾寫過一篇幼稚錄，叫做「科學談相」。本來還想寫篇「科學算命」，使成一對。但是，仔細想想，這類題目，雖然動人，似乎欠莊重，易滋誤會，乃改論命運。其實呢！我還有點捨不得這一「科學算命」的題目——這因個人抱有一種偏見，我寫幼稚錄既然要想達到一種特殊的目的（見拙稿農醫與工醫），則為求深入民間起見，題目的動人，那是與行文的流利，同其重要的。俗云：「引人入勝」，我雖然沒有這技巧，但我有這心願（在另一角度看來，亦可說是心願犧牲）。——所以仍舊把它列作小題，而還自作註解。算者推算，命者命運，用科學的方法來研究，亦即推算命運，這就是「科學算命」，其與算命先生之所謂算命，固屬兩樣者也。

一 命運的解釋

既然要論命運，先得說明什麼叫做命運？又命與運有何不同？茲先說命，再來說運。本文之所謂命，亦即算命先生所說的命。根據普通辭書的解釋，謂「凡窮通得喪，有若

或使之，非人力所能爲者，皆曰命」。孟子說：「莫之爲而爲者天也，莫之致而至者命也」。荀子說：「節遇之謂命」，均是。蓋所謂「莫之致而至」，所謂「節遇」，都是「非人力所能爲」，而又「若或使之」的。簡單的說，命就是遭遇，一人自生至死，其所遭遇的，有對於自己有利的，有對於自己有害的。有利的遭遇，是一人之幸。有害的遭遇，是一人之不幸。一人之幸與不幸，就一時說，是一人之運，就一生說，是一人之命（參看馮友蘭著新理學）。這就是說，運是一時的，命是一生的。易詞而言，亦可說：「流年爲運，終身爲命」。所以，一人要是所遭遇的幸，多於或大於不幸，我們說他的運好。反之，要是一時所遭遇的不幸，多於或大於幸，我們說他的運壞。又如一生所遭遇的幸，多於或大於不幸，我們說他的命好。一生所遭遇的不幸，多於或大於幸，我們說他的命壞。

這樣說來，運就是命，命就是運。兩者的不同，祇在時間的長短而已。不過，通俗的說法，與此兩樣，須要注意。即在通俗，大有認爲運是「偶然的」，命是「必然的」的意思。所謂「某人運道碰得好」。「運道」既是「碰得」的，那自然是偶然的。又所謂某人「命裏註定的」。「命裏」既是「註定」的，那自然是必然的。這兩者的性質，看起來完全不同，其實這一說法，是表面的。這就因爲，不論命與運，都是一種遭遇。這種遭遇，就長時期看來，尤其是在所謂「蓋棺定論」的時候，一生種種，均已固定，所以說是「命裏註定」的。

甚而至於，把遭遇這一意義，都沖淡了。運就不然，因為運是就短時期說的，這中間就有許多的變化。那就特別顯出「運道」似乎是「碰得」的，似乎是偶然的。這好比氣候，自夏至冬，由熱而寒，是一定的。這猶如一生的命。同是天氣，由夏至冬，每日寒熱，變化莫測，這猶人一時的運。其實，這一變化，也是一定的。由熱而寒，為其著者。不過，我們在當時（即在短時期內），不易體驗出來，似乎那是「碰得」的，似乎那是偶然的。總而言之，運與命，兩者的本質是一樣的。所以下文所論，有時祇就命說，有時祇就運言，為求節省篇幅，不再相提並論。

二 命運的本質（一）

以上主要是說命運的意義。

接着就要申論命運的本質。這可分為四點：

第一：這是未知的。諸如上述，命運祇是一種遭遇。由這遭遇兩字，也可知道，這是屬於未知的。換句話說，已知的事，一定發生，那就不成爲遭遇。比方說，我有十年的定期儲蓄，明年到期，可以收入十萬元，這不能算我的運好。因為這是已知的，不是未知的。這將一定發生，這不算是遭遇。假定我今年打中航空獎券的頭獎，收入十萬元，這才算我的運

好。因爲這是未知的。亦因可以說是遭遇。再如我今天出門，約定去看一位多年不見的老友，這一會見，也不能說我運好。因爲這是已知的約定，不是未知的遭遇。假定這位多年不見的老友，是在無意中遇見的，這才可算我的運好。因爲這才是未知的，這才是遭遇。

第二：這是未來的。謂命運是未知的，這很容易懂得。謂命運是未來的，那就相當費解。比方說，我去年中了航空獎券的頭獎，或昨天碰到一位多年未見的老友，這些都是過去的，但都是我的運。由此看來，命運也就可以是過去的。其實不然。一般所謂某人去年運好，某人昨天運壞，嚴格說來，這是說某人去年對於未來的遭遇是好的，某人昨天對於未來的遭遇是壞的。並不逕指去年或昨天的事情而言。這因命運既是未知的，那就一定是未來的（反過來，未來的不一定是未知的。諸如定期儲蓄的到期，以及夏之於冬，都是未來的，都是已知的）。質言之，凡是過去的，都是已知的，所以這不能稱爲命運。就如我在去年中了航空獎券，這件事情雖是過去的，但就中獎這一點來說，那在當時，還是屬於未來的。即在當時，還是屬於未知的（亦即此知是屬於未來的），所以算是運。

一言以蔽之，如說一個人過去命運的好壞，這一過去，是就說的時候而言的。如就命運的本身來說，這一定是屬於未來的。而且是未知的。一個瞎子，替人算命，他也講過去，但他祇說你幾歲結婚，幾歲喪父，決不說你幾歲走路，幾歲穿衣。這就因爲結婚喪父，就結婚

喪父以前來說，都是未來的，亦都是未知的。至於走路穿衣，就走路穿衣以前來說，縱屬未來，亦屬已知，因就不能算是命。

三 命運的本質(二)

命運的本質，除了上述兩點以外，還有兩點可說的。那就是必然的與無因的。茲分論之。

第三：是必然的。由上所述，命運既是未知的，又是未來的，則其實現，是偶然的？還是必然的？那就值得注意。假定說是偶然的，則照個人的解釋——即謂「流年爲運，終身爲命」，認爲命與運是一樣的——那就既沒有命，也沒有運；即無所謂命運（如照通俗的說法，即謂運是碰得的，命是註定的，那就可以說有運，沒有命）。反而觀之，假定說是必然的，則照個人的解釋，那就有命，而且有運。即命運都是有的（如照通俗的說法，那就可以說有命，沒有運）。

正因如此，所以凡是相信命運的人，他一定認爲命運是必然的。即所謂「註定」的。世有「定命論」之說，根據即在於此。現在試舉一例。比方說某甲，今年中了航空獎券的頭獎，這在表面看來，是偶然的。這表示某甲的運好（此即認運是偶然的）。可是我們站在命

運的立場來說，必須認爲這是必然的。那就因爲某甲今年交了發財運，才中航空獎券。交運是因，中獎是果。不是因爲他中了獎，才說他交了運。蓋如果這樣說法，那就中獎變成了原因，交運變成了結果。命運既依存於遭遇，那就根本否認了命運的存在。此外，社會上還有一種所謂「運由行轉」的說法（即謂一個人多行好事，可使壞運變成好運。多行壞事，可使好運變成壞運）。這也是否認了命運是必然的。其實，這一說法，不是算命先生的「江湖術語」，那就是有心之士的「勸善之詞」。都不足以語命運的。算命先生算命，他祇是將那「未來的」、「未知的」、「必然的」事，告訴人家而已。他與人家所不同的，也就是他比人家高明的，祇是人家未知的，他已知。如此而已。

第四：這是無因的。一個人的遭遇，不論是好是壞，嚴格說來，他一定是有原因的。假定這原因是說得出來的，那就不能叫做命運。命運是無因的，也可說命運就是因。命運好，遭遇好。命運壞，遭遇壞。比方說，一個人生了病，這當然是有生病的原因。明白知道這一原因的人，他決不會認爲這次生病是因運壞。反過來說，祇有不明白這一原因的人，才會認爲這次生病是因運壞。更進一步，也有明白這一原因的人，認爲這次生病是因運壞的。那就因他未曾明白他爲什麼要在這一時候得這病。因亦說明，命運是無因的。惟其如此，所以知識愈差的人，他愈容易相信命運。知識愈高的人，他愈不相信命運。這就因爲前者不大明

白其所遭遇的原因，後者比較明白其所遭遇的原因。再如上述的「中獎」，如果因為舞弊而才中獎的，這因知道了舞弊是中獎的原因；所以中獎就不成爲好運。必須說不出別的原因，祇因運好而才中獎，則此中獎，才是運好的表示。在這意義上，故說命運是無因的。

總上所說，可知命運的本質，一是未知的，二是未來的，三是必然的，四是無因的。

四 命運的有無（一）

以上是說，命運的意義與命運的本質，在某種角度看來，都還是研討命運的準備工作。現在開始講到命運的中心問題。那就是命運的有無。申而言之，即在宇宙間，到底有無既屬「未來」、「未知」，且又「無因」，但屬「必然」的事？要是有的話，那就是命運是有的。否則，那就無所謂命運。

於此，試看列子的力命篇。

「力謂命曰，若之功奚若我哉？命曰，汝奚功於物，而欲比朕？力曰，壽夭窮達，貴賤貧富，我力之所能也。命曰，彭祖之智，不出堯舜之上，而壽八百。顏淵之才，不出衆人之下，而壽四八。仲尼之德，不出諸侯之下，而困於陳蔡。殷紂之行，不出三仁之上，而居於君位。季札無爵於吳，田恆專有齊。夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若汝力之所能，奈何

壽彼而天此？窮聖而達逆？賤賢而貴愚？貧善而富惡耶？力曰，若汝若言，我固無功於物，而物若此耶？此則若之所制耶？命曰，既謂之命，奈何有制之者耶？朕直而推之，曲而任之，自壽自天，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？這是力與命的對話。從這對話裏，可知力是失敗的，命是存在的。命的存在，且有各種的事實。但及問其所以，則命又連用兩句「朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？」以作遁辭。由此可知，所謂命者，就是「豈能識之」的東西。明白點說，人的遭遇，凡是不能識其所以然的，無以名之，名之爲運。這不是我的曲解，請再以列子爲證。「揚布問曰，有人於此，年兄弟也，言兄弟也，才兄弟也，貌兄弟也，而壽天父子也，貴賤父子也，名譽父子也，愛憎父子也，吾惑之。揚子曰：古之人有言，吾嘗識之，將以告若，不知所以然而然命也。今昏昏昧昧，紛紛若若，隨所爲，隨所不爲，自去自來，孰能知其故？皆命也」。這就明明白白告訴我們，命是「不知所以然而然」，命是「孰能知其故」。

我們知道：列子的力命篇，是認爲人是有命的，但其所謂命，竟是「不知所以然而然」，竟是「孰能知其故」。這與其說，人是有命的，不如說人是沒有命的。祇因人的許多遭遇，我們不知道他的原故，無以名之，名之爲命，如此而已。如此說來，「豈有命哉」？「豈有命哉」？

五 命運的有無(二)

上引列子之言，反證命運之無，或嫌稍欠真切，再以今事爲例。

馮友蘭先生著新理學，於論命運時謂：「人生如打牌，而不如下棋。於下棋時，對方於一時所有之可能底舉動，我均可先知。但於打牌時，則我手中將來何牌，大部份完全是不可能測底。所以對於下棋之輸贏，無幸不幸，而對於打牌之輸贏，則有幸不幸。善打牌者，其力所能作者，是將已來之牌，妥爲利用。但對於未來之牌，則只靠其牌運」。那就是說，打牌有運，下棋無運。這照馮先生的說法，是因「於下棋時，對方於一時所有之可能底舉動，我均可先知」，「所以對於下棋之輸贏無幸不幸」。上句是說下棋之輸贏，雖是「未來的」，但是「已知的」(即非未知的)。下句是說，下棋的輸贏，雖是必然的，但是有因的(即非無因的)。因此，就不能有棋運(今人下棋輸了，說棋運不好，這是一句遮羞的遁辭)。至於打牌呢？情形就與下棋不同。所謂「於打牌時，我手中將來何牌，大部份完全是不可測底」，這就是說，這是未來的，又是未知的。又謂「對於打牌之輸贏，則有幸不幸，善打牌者，其所能作者，是將已來之牌，妥爲利用，但對於未來之牌，則只靠其牌運」。這就是說，這是「無因的」，又是「必然的」(運好就贏，運壞就輸)。因此，就有牌運。

如此說來，命運似乎是的確有的。打過牌的人，還可舉出許多的證據來。「某人打牌打得真好，可是四圈不和一副」。「某牌我開手就聽張，終被後聽張的上家，攔了和」。這「非戰之罪」，實在因為牌運不好。而比較深思的人，還可說出比較近似的原由。他說某人牌風之壞（風就是運，惟其經過比運尤速，其速如風，故稱），完全由於上副打錯了一張牌。這人就不大相信有所謂牌運的。然則，上圈打錯了一張牌，爲什麼會一直影響到現在呢？這就無法說明。因就名之爲風，稱之爲運。所以，此人也終不能不信是有所謂牌運的。由此可知，命運云云，實實在在，祇是我們說不出它的因果關係，而於無可奈何時，所用的一個代名詞。如果我們相信世界上決不會有無因之果，那就可以相信，世界上決不會有所謂命運的。即以上述所謂打牌爲例，這也許因爲心理上的關係，祇因我們現在說不出來，就說他是風，是運。亦因如此，科學愈加進步，事物變化的因果關係愈加明顯，則命運也就愈加失其存在的餘地。

六 最後的結語

由前可知，所謂命運，那祇是說不出因果關係時候的一個代名詞。至於列子力命篇所舉諸般之命，其實都不是命。如謂：「彭祖之智，不出堯舜之上，而壽八百。顏淵之才，不出

衆人之下，而壽四八」。這那裏是什麼命？這因奇才與壽命，根本沒有必然的關係。再如「仲尼之德，不出諸侯之下，而困於陳蔡。殷紂之行，不出三仁之上，而居君位」。那也與命無關。這因德行與窮達，也不是有必然的關係的。要說這些都是命，那簡直是「無上的誤解」。講句笑話，彭祖之智，雖不出堯舜之上，但比堯舜懂得衛生，故壽八百。顏淵之才，雖不出衆人之下，但飲食比人粗心，故壽四八。仲尼之德，雖不出諸侯之下，因為不善「鑽營」，故困於陳蔡。殷紂之行，雖不出三仁之上，因為善於「操縱」，故居君位。一一均有原因，決非無因之命。

「知之爲知之，不知爲不知」。這是科學的精神。「命運」云云，這是「強不知爲知之」，是不合科學的精神的。不但不合科學的精神，且足妨礙科學的發展。這因大家如果都把「未知的」因果關係，一概委之於命運，那就無須乎「研究」。亦因如此，所以相信命運的人，一定是安於現狀的。甚而至於，還是苟安之安。反而言之，也祇有不相信命運的人，才會遇事必求其致此之因。雖然有些因，乃非目前的人力所能知的，但唯有求知，一切才有進步。凡所不知，概委之命，盡歸之運，則真理就永遠不會發見。正因命運是「不科學的」，所以信仰科學的人，就不相信命運。或謂命運既是不科學的，那爲什麼現在還有一些科學家相信命運呢？這一答覆，極其顯淺，那不是這些科學家的「科學精神」不夠，就是他們「別

有用意」。這所謂「別有用意」，不是故意用以安慰人（這好像人們對着一位明知無法挽救的病者，說賴上蒼的保護，這病是會好的），就是有意用來欺騙人（這好像財主對窮人說：你的挨餓，是命運不好，乖乖聽話，修修下世）。至於馮友蘭先生所說：「知命可免去無謂底煩惱，所以易繫辭說樂天知命故不憂」。這話在人情上是可以說的，在理論上是不足取的，因為大家都是樂天知命，個人即使可以不憂，社會就不會進步，許多沒有知道的因果關係，也就永遠不會知道。這是要不得的。

我常說各種學說思想的存在，都有各色社會經濟作背景。命運的「理論化」，他的背景就不外乎農業生產。蓋在農業生產之下，人受自然的支配，有許多自然的變化，不是當時的人所能知道的。辛辛苦苦種下的稻子，一場大風，就可化為「烏有」。大風之來，人既不能預知，那就祇好說是命運了。農業生產，在我中國，垂數千年，所以星相卜巫，在我中國，也就特別發達。至於現代的工業生產，情形就不相同（此處爲了篇幅的關係，不想說明理由）。亦因如此，現代的英美人，不像我們中國人這樣相信命運，那也不是沒有原因的（在這裏，也可知，那不是命運註定的）。在這意義上，爲要「不憂」，而求「樂天」「知命」，這還是不足爲訓的（此段說明，不甚透澈，擬另文以論之）。

說 福 (幼稚錄之一)

去年初秋，我去福州，南方日報要我寫些稿子，苦無以應，盛情難卻，乃於臨行前夕，寫了一篇短文，題爲「說福」，這因自從戰事發生以來，凡我沿海的重要都市，均已先後淪陷，碩果僅存者，惟福州而已。所以，當時一般人民，都認福州是有福的。我住福州近月，雖也看到，殘垣斷瓦，民有菜色，雖也聽到，許多令人酸鼻的故事。但是，如把見聞，換一角度，則亦未始不可相信「福州是有福的」。因在這一碩果僅存的沿海都市，聲色貨利，仍是一片昇平景象。「就此而言」，誰能說福州不是有福的？我那篇「說福」的稿子，目的就在告訴這些相信「福州是有福的」的人，一則福之不足爲訓，二則福之不足爲恃。誰知我離福州市二日，福州卽以淪陷聞。我那些話，固然不幸而言中；我那篇稿，卻也不幸而遺失。現就記憶所及，重作此文，亦所謂「敝帚自珍」云爾。

先說不足爲訓。

蓋福者，禍之對。沒有禍，就無所謂福。卽以當時的福州來說，就我見聞所及，以與平時比較，各種情形，都是今不如昔的，可是大家還說「福州有福」，這就因拿當時的福州，與當時其他沿海的都市來比較，福州畢竟要比它們好些。那就是說，福州之福，是建築在其

它都市之禍上的。沒有其它都市的禍，就沒有福州的福。其它都市所受之禍愈深，則相反而顯出福州之福愈大。這中間顯有「幸災樂禍」的成份。故謂不足爲訓。

再說不足爲恃。

所謂不足爲訓，這主要還是偏於道義方面的；至謂不足爲恃，那主要是偏於利害方面的。如果福之爲物，真是可靠的，那在道義上，雖是不足爲訓，但在利害上，還是可說的。其實呢？福連這點作用都是沒有的。易云「鬼神害盈而福謙」。世界如果真有所謂福，則主其事者，就是鬼與神。就是要靠鬼神的保佑。故福又作佑解。亦因如此，俗謂天下名山勝境爲神仙所居者爲洞天福地。福州是否真是福地？那祇要問問住在福州的人，是否就是神仙。雖然有些福州士女，倒是飄飄欲仙，但畢竟不是真仙。所以，福州也不是真爲福地。至謂鬼神的保佑，這不但鬼神根本不可靠，宇宙間即使真有鬼神，我們也得自問，他爲什麼要保佑我們？我們有那些地方值得他們的保佑？在這意義上，所以我說：福不但不足爲訓，而且不足爲恃。古人說：「禍福無門，惟人所召」（見左傳），「此之謂也」。

說到「禍福無門，惟人所召」，細味其意，這不僅說，福是不足爲恃，而且叫人，不當求福，而應懼禍。求福的結果，往往反而成禍。吳越春秋載稱：「大夫種曰，吉者凶之門，福者禍之根。」固已說得十分明白。就是史記所謂：「禍兮福所倚，福兮禍所伏，憂喜聚門

兮，吉凶同域。」也就說明禍福之來，常是相倚相伏的。我們過於信福，反可得禍，我們日夕懼禍，反可得福。所謂：「禍爲德根，憂爲福堂」（見吳越春秋勾踐入臣外傳），這是不錯的。又所謂「福不重至，禍必重來」（見說苑），這也是要人「不求福但懼禍」的意思。蓋必懼禍，乃知警戒。有所警戒，始可免禍。免禍就是獲福。所以，我當日所寄語於相信，「福州是有福的」的人的，是「不求福，但懼禍，多多警戒，多多準備」。

福，這不但是不足爲訓的，而且是不足爲恃的。

（註）說福猶談命運。本文僅爲舊作的追記，關於福的進一步的研討，可參看拙稿「談命運」。

三四、三、一六，於永安。

論學術（幼稚錄之一）

學術兩字，雖然常是相聯，變成一個名詞，其實，這中間是大有區別的。俗話罵人：「不學無術」。這就說明了學與術不同。然則，其不同之處，究竟何在？那就是我這篇幼稚錄所要說明的。大體說來，學是理論，術是方法。所以學又稱學理，術亦名法術。罵人「不學無術」，是說既不懂得理論，又不懂得方法。亦即「既無學理，又無法術」之謂。乾脆的說，是一無所長。因此可知，所謂學與術的不同，那就是理論與方法的區別。關於這一區別，茲就管見所及，記之如左。

一 對象的不同

首先必須指明的，學的對象是現象，術的對象是行爲。我在這裏，不想對於現象與行爲的意義，作過細的敘述，祇想粗枝大葉，對於現象與行爲的不同，加以比較。現象是無意識的，行爲是有意識的。比方說買賣。買主要價低，賣主要價高，所以不論買或賣，都是一種有意識的行爲（這類行爲，今天說是經濟行爲，屬於經營術的研究範圍）。至於物價，因其漲跌，普通並無意識的作用（即非由於某人的故意抑揚），所以算是一種無意識的現象（這

類現象，今天稱爲經濟現象，屬於經濟學的研究範圍）。再如經營農業或工業，這是行爲；一個國家之爲農業國或工業國，那就變成現象。因爲前者是有意識的，後者是無意識的。更如甲國的進口商人與乙國的出口商人，從事國際貿易，這都是行爲；至於甲乙兩國的貿易關係，那就是現象。這也因爲前者是有意識的，後者是無意識的。不過，在這裏，必須附帶指明一點，那就是現象與行爲，常是互爲因果的。兩者的關係，「有時」且極複雜。複雜到往往被人「混爲一體」。比方說因爲物價趨漲，所以買賣減少，這是以現象爲因，行爲爲果的。反之，如因買賣減少，以致物價趨跌，這是以行爲爲因，現象爲果的。買賣與物價如此，其他亦然。不過，現象與行爲的關係，雖是如此複雜，但在性質上，我們不能不把兩者分開。一是無意識的，一是有意識的。前者是學的對象，後者是術的對象。故就上例來說，研究物價何以漲跌，這是學（經濟學），研究買賣如何經營，這是術（經營術）。

二 範圍的不同

因爲學的對象是無意識的現象，術的對象是有意識的行爲，故就範圍立論，前者就比後者來得廣泛。明白的說，所謂現象，例如物價，雖其存在，是由於行爲（買賣），但是宇宙之間，還有許多現象，並非由於行爲的。這好比風雨寒熱，又好比魚蟲禽獸。這些現象的存

在，顯然是與行爲無關。由於這點關係，學就分爲兩類。一爲自然科學，是以與人的行爲無關的現象（卽所謂自然現象）爲其研究的對象。二爲社會科學，是以與人的行爲有關的現象（卽所謂社會現象）爲其研究的對象。至於術呢？因其研究的對象，是人的行爲，所以任何術的研究，都脫不了人的行爲。世界上祇有植物學、動物學或天文學，沒有植物術、動物術或天文術的。那就由於這一道理。不過，在這裏，還得注意一點，就像動物學、植物學或天文學等所謂自然科學，雖其研究對象，都是一些與人的行爲無關的自然現象，但就研究而言，這已經是行爲，所以不論研究任何學問，都是一種術，不是一種學。研究社會科學如此，研究自然科學亦然。故所謂學的範圍大過術的範圍，這是就兩者的對象而言的。此卽學的範圍，廣及自然的現象；術的範圍，那祇限於人類的行爲。固然，另一種說法，人類以外的其他動物，也是可有行爲的，如狗的搖尾乞憐，燕的銜泥築巢，但如我們承認祇有人是有理想的動物，那如狗與燕的行動，祇好算是無意識的行動，不是有意識的行爲。

三 目的的不同

這可分兩方面來說。第一因爲學的對象，不論是自然現象或社會現象，都是無意識的，所以學的研究，也是無目的的。至於術呢？因其對象是人類的行爲，人類是所謂有理想的動

物，由這一觀點來說，則人類的行爲無一不是有目的的。這就是說，人類縱使也有無目的的行爲，但這行爲祇是人這種動物的行動，不是人（有理想的動物）的行動。所以，我說術的對象，是人類有意識的行爲。有意識，就有目的。舉例來說，物價漲跌，這一現象，是無意識的，也是無目的的。至於買賣，這一行爲，是有意識的，也是有目的的。賣主的目的在貴賣，買主的目的在賤買。其間的區別，顯然可見。第二就學與術的本身來說，因為不論是學的研究或術的經營，都是人類的行爲（在這意義上，可說兩者都是術。比方說經營商業，固然須有方法，研究法律，也是要有方法。方法就是術），所以都有一定的目的。但如進一步觀察，則可發現學的目的與術的目的不同。前者祇求明白「因果關係」，後者爲達「一定目的」。比方說，對於物價的研究（經濟學），研究者的目的，祇求知道物價漲跌的因果關係，也可說物價漲跌的所以然。古謂「學以明理」，所以然就是理。明理就是知道所以然。學以明理，就是學的目的，要知道所以然。除此以外，並無目的。在這意義上，我們說學是沒有目的的。至於術呢？那就不然。比方說對於買賣的經營（經營術），經營者的目的，顯然是要藉經營買賣來達到另一目的。假定說是賺錢，因為「做買賣」與「賺錢」，這是兩件事，所以我們說術是有目的的。古謂學以致用，用就是有目的的術，這是說把學應用在術上，不是說學就是術。

四 方法的不同

因爲學的目的，祇在明理，即在明白現象變化的所以然，故其研究方法，就祇有一個，那就是「比較」。所謂歸納法者，那是拿許多的現象「來比較」，把同類的現象歸納起來，期於其間，發現一些原理原則。又所謂演繹法者，那是先假定一些原理原則，拿許多的現象「去比較」，看這些原理原則是否可以成立。而此所謂原理原則者，就是一般現象的因果關係。比方說經濟學上的需供原則，是說需要超過供給則價漲，供給超過需要則價跌；如用歸納法來研究，是拿許多地方許多時候的許多需供，加以歸納得出這一結論。也且證明這一結論是經濟學上的一個原理。再如改用演繹法來研究，那就是假定這一原則，把他應用到許多地方許多時候的許多需供上，看是否果真如此。要是果真如此，那這原則就成爲經濟學上的一個原理。總而言之，不論歸納也好，演繹也好，都不外乎「比較」。說到「比較」，那必限於同類的事物；否則，就失其標準。所以顏色祇能與顏色比較，說這是紅的，這是白的。長度祇能與長度比較，說這是長的，這是短的。如果拿顏色與長度來比較，那就無從說起。亦因如此，學就比較專門。一位專攻物理學的人，他祇能拿許多物理現象來作比較的研究，一位專攻經濟學的人，他也祇能拿許多經濟現象來作比較的研究。物理學家所知道的，祇是

一些物理智識，經濟學家所知道的，也祇是一些經濟智識。至於術呢？那就不然。這因術的目的，在欲達到另一目的，故其所用的方法，就不在比較，而在彙集。即彙集各種爲達到這一目的所需要的智識。比方經營一家印刷所，你不但要有關於印刷的智識，同時對於紙張油墨廣告買賣以及管理工人的智識，都要懂得。否則，你就不能達成（至少不能圓滿達成）經營一個印刷所的目的。有經驗的人說，經營一家印刷所，是士農工商，獨缺一農（即謂需要關於士工商的智識），這話大有意思。亦因如此，術就不能十分專門（對學比較而言）。一位經營印刷事業的專家，因其同時要有關於「士」「工」「商」的智識，這就自然不可能像化學專家或經濟學專家那樣來得專。

五 輕重的不同

這所謂輕重的不同，是說以學與術來比較，到底何者來得重要。這也可分爲兩方面來說。第一：研究任何學，都得要術。此所謂術就是研究的方法。沒有方法，則似盲人瞎馬，往往會勞而無功的。方法錯誤，則不但無功，而且是有害的。今天的邏輯，就是一種討論如何研究「學」的「術」。任何研究學的人，不論你研究任何學，都要懂得邏輯，也就因爲這一道理。在這意義下，術是比學來得重要的。不過，反過來，即第二，不論你講任何

術，都得有學作依據（此邏輯之所以爲邏輯，詳容另文敘錄之）。不以學爲依據的術，那就是所謂「不合理的措施」，結果沒有不失败的。有些做買賣的人，他並未讀過經濟學，他並不懂得各種經營的道理（學），可是生財有道（術），這不是說，術毋須乎學，是說術與學的巧合。合既以巧名，那這合一定是偶然的，是不可靠的。這就是說，任何一種術，我們要它確能達到成功的目的，這非有學的依據不可。在這意義上，是說學比術重要。也可說學是指導術的。其次，社會愈進步，由一方面說，是事業的規模愈宏大，由另一方面說，是事業的內容愈專門，例如過去一家小規模的雜貨舖，到了現代，就可分成各種大規模的商店，但就因爲這一關係，日益顯得學比術重要。蓋就事業的內容日趨專門來說，日趨專門，就是日近於學（理由見上）；再就事業的規模日趨宏大來說，這使學的指导，愈有需要，而亦愈有可能。舉個淺現的例子。經營大規模的專門商店，比較經營小規模的雜貨店，第一，經營者本人要有比較專門的知識，第二，可能而且需要比較專門知識的人，代爲策劃或從旁協助。這就說明，學與術比較，學的重要性，日益增功。

六 經濟與經營

一位研究經濟學的人，講任何問題，都會講到經濟學上來。現論學術，自亦難免。前一

時代的經濟學者，常說經濟學的研究對象是人類的經濟行爲；經濟學的研究目的，是要發現「用最少的犧牲得最大的效果」的方法。亦因如此，他們把經濟學當作了一種發財或謀生的法寶（術），似乎一個人讀了經濟學，不知道發財，甚而至於不知道謀生，那是不應該的。其實，這一見解，是錯誤的。錯誤的原因，就在沒有分清學與術。經濟學是一種學，謀生或發財都是一種術。研究經濟學的人，他並無目的，有之，祇在求知各種經濟現象的所以然。至如謀生或發財，那都屬於經營術的範圍。就說物價，研究經濟學，祇求知道物價何以要漲，即物價趨漲的所以然，至於如何乘機囤積，那是經營術的任務，與經濟學無關。所以，據我所知，有些講學的大學（大學應該是講學的——見拙稿理想的大學教育），他們即使也有簿記的一科，但所講的，都是貸借的原理，不是記賬的方法。原理是學，方法是術。這類大學的畢業生，縱使簿記成績一百分，但他可能是不會記賬的。這由「術」的眼光看來，「學」的結果，自然而然的，成了書獃子。但這是應該的。至少可說所謂學以致用，這是學以外的事情。中國今天的毛病，與其說是太着重了學，無寧說是太着重了術。即就今天中國的大學教育而言，這也是術的傳授偏於學的研討的。術，這當然是重要的。不過，太偏重於術，這不但是不會有很大的成功，而且是有很大的危險的。旁的不說，至少中國今天的大學教育，其根本方針得改正過來。

三四、三、二三、於永安

考試雜談（幼稚錄之一）

偶然與一位朋友談起，我對於考試的一點意見。他認爲「別有所見」，要我「筆之於書」，「公之於衆」。我說：「恐怕不合時宜。」他說：「沒有什麼」，我說：「隨便談談則可，要形於筆墨，材料不夠。」他問：「爲什麼」？迫不得已，我祇好告訴他，爲要說明我的意見，似須講到中國過去的考試制度。關於這一方面，我手頭沒有經典可以引據。他說：「能夠引經據典固好，卽不引經據典，那也未始不可」。我乃唯唯。誰知隔了些時，那位朋友寫信來，說他爲要替我找些關於中國過去考試制度的參考書，跑了幾處的圖書館，託了好多的老朋友，竟一無所得。他說：「還要繼續努力」。對於這一事情，我一方面固然感激這位朋友的熱心，我另一方面卻也私自慶幸。「我這篇文章可以不寫了」。誰知到隔了許多時的昨天，那位朋友送來一本章中如編的「清代考試制度資料」。這可使我不得不寫了。首先我回想了一下，那天談話的內容，真連我自己都記不清楚了。再翻翻這本「資料」，則祇見書上滿是「又奉諭旨」。這樣的資料，對於研究清代考試制度的人，自有參考的價值；對我寫幼稚錄，實在沒有幫助。而嚴格說來，我寫幼稚錄，也不應當在這樣的資料上面找幫助。所以，結果仍是我說我的。

記得那一天的談話，是從公務員的考試說起的。我首先感覺到，像公務員的任命，採用考試的辦法，這在今天的中國，實在有些問題，是需要考慮的。後來，我們逐漸由「事實」講到「理論」。我認爲：同是一種考試，中國過去的考試，與西洋今天的考試，其性質是大不相同的。對於這一不同，一直沒有人作過明白的指摘，我認爲這是一件稀罕的事。

這話如何說法呢？在我認爲，中國過去的考試，其主要目的，是在藉以表彰一種身份。按照我的人事本質論（參看拙稿論人事），這是「處人」，不是「處事」。記得民國初年，有人拿小學畢業生當作秀才，中學畢業生當作舉人，大學畢業生當作進士，這一「當作」，在令人看來，似乎可笑。而其性質，倒是確實如此的。過去的讀書人，考中了秀才、舉人或進士，那祇取得秀才、舉人或進士的身份，亦即取得秀才、舉人或進士的資格。要做官，還得另外想法的。一位進士，地位很高，要是去做官，那官則又不大的。這猶今天大中小學的畢業生，畢業祇是表示資格，亦祇表示人的身份。要做事，同樣仍得另外想法的。一位大學畢業生，大家對他，括目相看，一旦去就事，還是一個下級的職員。這就是說，在我認爲，中國過去一般的考試，這祇像今天大中小學的考試，其與今天一般公務人員的考試，性質是兩樣的。因爲一個已經取得大學畢業生的資格的人，還去參考公務人員的考試，其目的決不祇在求得公務人員的資格（或公務人員的身份），而是確確實實要做公務人員的。又由國家

方面來說，舉行公務人員考試，其目的決不祇在選拔一些有當公務人員的資格的人，證明他們有當公務人員的身份，應是確確實實要他們去當公務人員的。所以，今天這一類的考試，其與過去秀才舉人或進士的考試，性質是兩樣的。

其次，講到考試的科目。過去的考試，其範圍不出乎詩賦策論。那些投考的讀書人，大家所學，完全相同（主要不出乎四書五經）。所以，他們雖然也有幸與不幸，但就大體來說，究竟可以用考試的方法來評個高低的。這一情形，與今天學校裏的考試，性質也是一樣的。今天學生所學的範圍，雖然已由四書五經廣及各種科學，但就各種科目而言，則彼此所學，仍是相同。因就彼此仍可用考試的方法來評個高低的。申而言之，我們也可說，過去的考試，因為各人所學相同，所以凡是讀書人，都可集合而舉行考試。現在的考試（指學校裏的考試而言），因為各人所學不同，所以凡是讀書人，還得看他讀的是什麼書。自然科學，還是社會科學？經濟學，還是法律學？農業經濟，還是工業經濟？各就所學相同的科目，集合而舉行考試。——兩者（上述古今兩種考試）的範圍，雖然不同，兩者的本質，卻是一樣的。至像今天公務人員的考試，以與過去的考試來比較，則所同的，倒祇是形式，所異的，倒為其本質。這就失之毫釐，差之千里。例如今天的縣長考試，這原不是對人的，而是對事的。明白的說，今天考試縣長，目的不僅在給投考者以一縣長的頭銜（身份），而是要他去

辦縣政的。惟其如此，所以這樣的考試，就不像過去的考試來得簡單。這因人是以生爲單位的，事是以件爲單位的（參看拙稿論人事）。所以，事就比人多變化。而所謂考試，這祇考其一時，試其一事，在這意義上，我們可說考試制度用以對人則可，用以對事則有疑問。這話講得有點艱晦，容易引起誤解，請申論之。我的意見，因爲人是以生爲單位的，一個人祇有一生，所以關於人的身份，是可用考試的方法來表彰的。至於事呢？這是以件爲單位的。就每一件事來說，原更適於考試。但像今天的縣長考試，因爲一位縣長所要做的事，是多方面的，而且需要隨機應變的，因亦不是一次考試可以決其取捨的。更明白的說，一位縣長，他日常所要應付的工作，複雜萬千，這尤其是在還未脫人治社會的今天中國，人重於事，一個人能否勝任縣長，不是用筆考得出來的。一位滿腹經綸的讀書人，考試得百分，但不一定就是好縣長。他不一定辦得好縣政。反之，一位學問差些的「老粗」，也就不一定是壞縣長。他也未必不能辦好縣政。至少不一定是比考取的縣長差的。不獨如此，在今天這一還滯留在人治社會的中國，同樣一位縣長，在甲縣，可以極有政聲，調至乙縣，可以一籌莫展的。對於這種環境的適應，那不是考試可以見效的。現代國家，所以要有政務官與事務官的分別，政務官不講資格，事務官才講資格；前者不能考試，後者才可考試，這是大有道理的。

如此說來，似乎考試祇可對人，不能對事的。此說果確，則在今天那些「事重於人」的國家，爲什麼仍有對事而非對人的考試（例如法官考試等等）存在呢？這不是矛盾嗎？那又不然。試看那些所謂三權分立的國家，最「作興」考試的，是司法，就是法官。其次才是行政，這可說是事務官。至於立法，那就不見有用考試制度的，而亦不能用考試制度的。那爲什麼呢？那告訴我們一些什麼呢？那就是說，這些國家的考試，與我們過去的考試，性質完全不同。他們是對事，我們是對人。他們這種對事的考試，要有一個前提，那就是法治。惟其如此，所以立法人員，就不能用考試的方法來任用的。因爲所有的法，都是他們立的。他們立了法，才能有考試。考試制度，不能適用於他們，也就可以明白了。至於司法人員，因爲他們的任務，就在執法，即在執行已經立定的法，因就最適用於用考試的方法來任用的。這比方說，某些事應如何辦？在法律上，都已規定的，至少可以根據已經規定的法律，來推比的。假定現在國家祇需百位法官，來辦這些事，但同時有兩百位有做法官資格的人要做法官，何去何取，那就可用考試的方法，加以決定。這不但是最公平的，而且是最可靠的。一位考取的法官，他所要做的事，祇要在同一法令的國家領土之內，從東到西，都是一樣的。這不像在人治的社會，有所謂人地不宜的現象。所以這些人員的任用，用考試的方法來決定，那是極其妥當的。至於行政，那就介於立法與司法之間。所以行政人員的考試，可以

用，但不能盡用。近乎司法者可用，近乎立法者不可用。由此可知，在今天那些「事重於人」的國家，他們仍有對事不對人的考試，這不但沒有矛盾，而且還有「真理」存焉。

總而言之，我以為同是考試，這有對人與對事的區別。中國過去的考試，是對人的；這就近於今天各級學校的考試。至於現代外國那些對事的考試，他有一個極重要的前提，那就是法治（至於法治的基礎又是什麼，此處無暇細說）。我們用這種考試來推進法治則可，在法治基礎尚未完成以前，希望這種考試，「開花結果」，那是未免過奢的。

同樣一種考試，其社會基礎與社會背景，不同如此，論事立法，「難可知矣」。

三四、四、二八、於永安

家的經濟觀（幼稚錄之一）

——「由兩腳的家到跛腳的家」——

常言道：「在家千日好，出門半朝難」。這一感覺，對於在這交通困難的戰時出門離家的人，尤其深切。在家之好，自然不僅在經濟方面。不僅說出門要化錢，在家可省錢。同時還有經濟以外的各方面。譬如家人的親熱，路人的冷酷。在這意義上，家的作用，原也不僅在經濟方面。我現在寫這家的經濟觀，想由經濟的觀點，說明家的作用，原是「一孔之見」。這得首先聲明。

要由經濟的觀點，說明家的作用，這主要可有二點。這二點也可說是家的兩只腳。家就是建築在這兩只腳上面的。而這兩只腳，第一是關於財產的制度，第二是關於生產的方式。不過在要說明這兩點以前，先得說明家的意義。

一 什麼叫做家？

關於這一問題，手頭原有幾本專書可供參考，不過我現在不想引經據典，所以還是從日常的瑣事說起。

說起日常瑣事，「觸景生情」，就要講到養雞。雞給我的印象，第一，他亦知道一定的地方是它的「家」。早晨出去，夜晚歸來。第二，它也知道兩性的和諧生活。第三，它也知道愛護它的子女。要是我們養過雞，注意過雞的這三種習性，這可大有意思。不說別的，即在雞雛被人欺侮的時候，看那母雞跳起來和人拚命的勇武，就足令人「心往」不已。不過拿雞來與人比較，畢竟「人爲萬物之靈」，與雞不可同日而語。至少我們可以看出：第一：雞的家（不論雞籠雞窩）是「天然的」。就是說這不是雞創造出來的，且亦不屬雞的所有。人的家（不論洋房茅舍）是「人工的」。就是說這都是人創造出來的，且亦屬於人的所有（即使租自別人，其意義也是一樣的）。第二：人的兩性生活，不僅是一時的和諧，而且有一定的制度。雞的兩性生活，這祇由於生理的結合，並無制度的拘束。第三：同一道理，雞愛雞雛，完全出於生理的作用。所以儘管母雞如何愛護小雞，等到小雞長大以後，也就失其「親子」的關係。而人則不然。人的「親子」關係，是終身的，是永久的。這三點不同，歸納起來，祇有兩類，即第一是屬於形式的一類。第二、第三是屬於實質的一類（本節關於第一類所說的話，是有問題的，可見下文）。

何以說第一類（即把家解作一定的居處）是形式的呢？這有一些道理。普通兩人路上相值，甲問乙府上（家）在什麼地方？乙答舍間（家）就在某巷某街某號門牌。這某號門牌的房

子，不論是洋房是茅舍，就是乙的形式的家。正如上例雞的窩。我們日常談話說起來，往往把家的意義限在這一點上面。這其實是欠正確的。因為嚴格說來，所謂家者，這應指家的組織或家的制度而言，並不指那起居飲食的場所來說的。儘管旅館菜館的設備如何周到，使人有「賓至如歸」之感，但亦不過如此而已。「如歸」到底不是「真歸」。旅館菜館到底不是家。抑有進者，即使你在某街某街造起或買到一座住宅，假使你上無父母，中無兄弟，而又沒有結婚，更講不到子女，一個人或請了幾位朋友僱了幾名僕役，住在一起，這仍舊不是你的家，這祇是你的住宅。因為家是一種親屬間的組織。一個人說不上組織，所以儘管你或連同其他一些不相干的人住在一定的場所，但這場所可不就是你的家。中國俗稱青年人結婚為成家，也就透露了個中的奧妙。這因家的屬員，雖有父母妻子等等，極其複雜，但最基本的，莫過於夫婦。父母是上一代人的夫婦，子女是下一代人的夫婦，兄弟姊妹則為同輩人的夫婦。亦惟如此，所以俗稱夫為「家主公」，妻為「家主婆」。夫妻者，一「家」之「主」體也。

因為家的正確解釋，是一種親屬的組織（即不是個人飲食起居的一定場所），所以上述的雞，即使它能自造雞籠（雞雖然不能造籠，但在稻草中或泥地上自造一個窩，這是常事，反過來，人住的家，也不一定都是人造的。所謂穴居，這穴就是天然的），因他沒有家

的組織，所以這一籠子，還是雞的休息場所，不是雞的家。試看樹上的鵲巢，檐前的燕窠，他們自造居處的技巧，雖然勝過那些笨拙的木工，但這居處，還祇是燕鵲的居處，不是燕鵲的家。所以家的真正意義，這不在形式方面，而在實質方面。一般有所謂「一家離散」者，可知形式上即使是在「離散」狀態，父母子女各自東西，而實質上還是「一家」。從這反面，也就說明，家的主要條件，不在形式上的「同居」，而在實質上的「組織」。

把家當作一種組織看待，就是上文所說的第二類及其擴大。上文第二類：（一）說夫婦，（二）說親子，中國過去之所謂五倫，除此兩者以外，還有（三）兄弟，（四）君臣，及（五）朋友。兄弟固然是家的一份子，而屬於「家倫」。就有君臣、朋友，亦可以「家倫」類推。擬君臣爲父子，視朋友如兄弟。這話說來太長，容待另文敘述。總而言之，因所謂家，主要是指一種組織或一種制度，一個人不能成組織，不能成制度，故亦不能成家。即如一羣雞，雖然它們也有和諧的兩性生活與驚人的母愛表現，但因不成組織，不成制度，遂亦不能成家。

什麼是家？現行民法第一一二二條：「稱家者，謂以永久共同生活爲目的而同居之親屬團體」。這一說法，在今天，我以爲還不如改作「稱家者係指共有財產的親屬團體」而言。因爲在今天，家的條件，與其說是「以永久共同生活爲目的而同居」，不如說是「共有財

產」。這理由是在今天組織成家的親屬團體，其實祇有共有財產的關係，沒有共同生活（亦即同居）的義務。更講不到永久。例如兄弟，一旦析了產，就各自成家。自此以後，他們祇有血（統）的連繫，並非家的成員。所以俗稱分產為分家。這話大有意思。反過來，祇要沒有分家（產），不論父子兄弟分散在天南地北，雖然沒有共同生活，沒有同居，可是彼此還是一家。所以我認為家的主要條件，不在「以永久共同生活為目的而同居」，是在「共有財產」。

以上是我對於家的大膽的解釋。願意聽聽專家的指教。

二 何以會成家？

家的意義既明，現在就要說到家成立的原因，亦即家的作用。這如上述，擬分兩方面來說。

第一：家與財產制度的關係 現在仍由雞說起。不管達爾文的進化論可靠到如何程度，在今天我們還不得不相信人是由猿這類動物進化成的。在那人猿不分，或在所謂「原始」時代，人與今天的雞，並無不同。他知道找一定的地方住宿，他也知道兩性的生活，他更知道哺育子女，否則，人類早就滅種。也就不會有今天。所以今天的雞，既不能有家，那就可知

那時的人，也不會有家的。卽家的組織，那時還未產生。這一情形，甚至可以繼續到歷史上所謂野蠻未開的某一時代。在這意義上，我們不妨說家的存在，是文明社會的一個象徵。詳細點說，不知何年何月，那些野蠻未開的古人，逐漸感覺到覓食的困難（今天的雞還有人給它東西吃，那時的人是必須自己覓食的）。於是，就產生了儲蓄的觀念，並產生了私有的財產。這一財產，既然十分寶貴，本人活着的時候就需要有人幫同保管，可以担任這一重責的，首推夫婦及由夫婦所生的子女。等到本人死後，這份財產當然要由任其同保管之責的家族繼承下去（其間子女的地位又有區別，詳容另文敘述）。這就是家。這組織所以成立的原因之一，尤其是人類從漁獵時代至農業時代，他們不但已有私有財產，而且定住下來，這更大大促進了家的發達（參看拙稿武化文化與物化）。從而亦可知家的成立與發達是與農業生產大有關係的。中國過去的農業很發達，所以中國過去家的制度也很發達。更所以中國人過去家的觀念也就特別濃厚。這話在下一節裏，還要說起，茲不多述。

總而言之，因為家的主要作用之一，在傳繼一家的財產，所以在本質的私有財產尙未形成的時代，固無所謂家，卽在本質的私有財產已經形成以後，因為最初的財產，還是團體共有的，不是個人私有的，故在當時，還祇有氏族，並無家族，及後，因為農業生產的進展，大團體的氏族制度，逐漸失其必要，於是，財產權也逐漸由氏族私有變為個人私有。因此，

人類才需要一個家的組織，來繼承這份財產。這反映在婚姻制度方面，是由所謂羣婚、對偶婚進爲一夫一妻制，對於妻的貞操，於是特別重視（一方面儘管有所謂通姦，有所謂賣淫）。因妻如有不貞的行爲，則財產的繼承，就有問題。換句話說，從這時候起，「使家產繼承有人」，變成了妻的主要責職之一（也是家的主要職責之一）。所以西洋古詩上說妻是家庭用物（*Oikurema*）。又如雅典人謂妻有兩種任務，一爲生兒，二爲管家（包括生產）。都是這個意思。中國有幾千年農業社會的歷史，所以家的制度，在中國也就特別發達，對於婦女的束縛，也就相應而特別嚴厲。

末了，試再看看我們現行民法的親屬篇。其中九六八條謂：「血親親等之計算，直系血親，從己身上下數，以一世爲一親等，旁系血親從己身數至同源，至直系血親。再由同源之直系血親，數至與之計算親等之血親。以其總比數爲親等之數」，規定家之層次，可謂詳盡矣。但其最大目的，還在同法的一一三八條謂：「遺產繼承人，其順序爲（一）配偶，（二）直系血親卑親屬，（三）父母，（四）兄弟姊妹，（五）祖父母」。由此也可說明，家的作用之一，還是爲要繼承私有財產。這不是說私有財產制度取銷以後，人類就沒有家，就用不到家，而僅僅說那時的「家」，不是今天的家，他的結合，完全由於性愛。這才可說是愛的結晶。這樣結合的家，而且一定是小規模的。至其離合，亦必比較自由。這不是人「回到」雞

的生活。這是人的生活更進一步的表示。因為這種以愛爲中心的家的生活，畢竟不是雞所能有的。所以兩者的意義，也就截然不同。

第二：家與生產制度的關係 同樣也由雞說起。母雞與小雞間的「親子」關係，祇在小雞還不能獨立生活（亦可說是獨立生產）的一段時間。等到小雞也能獨立生活，他們就各自謀生，各不相關。因爲此一時期的現象，完全出於生物的本能，所以兩者的關係，也說不上家的組織。這亦說明像雞這類動物，是沒有所謂家的。根據這一理由，我們也可知道，當人類在那上古的原始時代，各人各自謀生，正如今天的雞一樣，是不會有家的。即家的組織，那時還未產生。在這意義上，我們同樣可以說，家的組織，是文明社會的一個象徵。即在不如何年何月，那些野蠻未開化的古人，逐漸感覺到覓食的困難（前面已經說過，今天的雞還有人給它東西吃，那時的人是必須自己覓食的）。於是，開始了生產的行爲，產生了生產的制度。同時是從漁獵時代進至農業時代，他們不但已有生產行爲，而且定住下來。這就大大促進了家的發展。明白點說，在本質的生產行爲尚未形成的上古時代，固無所謂家。即在本質的生產行爲已經形成以後，因爲最初的生產，還是團體共同的，不是個人單獨的，故在當時，還祇有氏族，並無家屬。及後，亦因農業生產的進展，大團體的氏族制度，逐漸失其必要，於是遂由氏族生產變爲家屬生產。因亦需要一個家的組織，來分擔這份生產的工作。所

以就生產方面來說，家的成立與發展，其與農業以及依附於農業的手工業，則又有不可分離的關係。

先說農業。鄉下的農民，不論他是自耕農或佃戶，他的一家就是生產的單位。父母、兄弟、婆媳、妯娌都是單位裏面的一份子，彼此都得參加生產工作。這一情形，我們來自鄉間，知道得很清楚，用不到多說。因為家就是農業生產的一單位，所以我們有所謂「農家」之稱。再說到手工業。這也常以家為生產單位的。據馮友蘭先生說：「昆明有家紙店，兼理裝訂。這位紙店主人，叫他的孫子把書的許多單頁抱到樓上。樓下是他的舖子，樓上是他的貨棧，亦是他的住所。此後摺疊單頁，排列單頁，以及裁齊裝訂等工作，由他的妻子、兒子、媳婦等分擔」。這種情形，在鄉下更容易看到。因為家就是手工業的一個生產單位，所以這種工業，又名家庭工業，或稱家庭手工業。至於今天的工廠工業就與家脫離了關係。兩者也就連接不起來。總而言之，在農業或手工業生產上，家就是一個生產單位。家的所在地，也就是生產的所在地。明白點說，這在家庭手工業，固然家就是工作場所，像上述昆明的一紙店。即在一般農業，其工作場所（農田），離家亦必很近。而且一定還有一部份的工作是在家裏做的。在這意義上，家的作用，不但是生活的本據，同時就是工作的場所。所以人對家的執着，也就特別濃厚，幾乎不能片刻離家。

正因家的另一作用，就是生產的單位，就是工作的場所，所以自從產業革命以後，生產的工作集中到了工廠，家的作用也就失去了一半。即在這一時候，我們從事生產工作，必得離開家，到工廠裏去。因此，在今天這一時代（機械工業時代），人對家的觀念，也就淡了許多。加上機械工業是大量生產，參加這種生產的人，數量既多，當然不能再限於父子、兄弟、姊妹、妯娌，而是在親屬上毫不相干的陌生人。並且驅使他們做工的，不是骨肉的恩義，而是僱主的命令。不是工作的成果，而是定額的工資。所以家與生產，更加脫了節。因此人對家的觀念，更不像過去這般親切。中國舊式家庭制度的日漸沒落，西洋新式小家庭制度的日漸抬頭，這不是因為「後代兒孫不肖」，實在還是產業革命以後生產制度改革的結果。資本主義社會裏的小家庭，現在已經不是生產的組織，而是消費的團體。在經濟學上，謂生產規模雖日益擴大，消費單位則反有縮小的傾向（嚴格說來，這也是生產上分工的結果）。即就這點來說，由大家庭到小家庭，也是必然的。這中間沒有可以使人感慨的餘地。即使要感慨，那也是無益的。

三 尾語

以上兩點，就是我的家的經濟觀。根據這一觀點，則家的發生、發展以及沒落，都有其

經濟的原因的。假定上述「私有制度」與「生產制度」是家的兩腳，則在今天，已去其一腳（卽已在生產方面失其作用），所以比較過去那兩腳俱全的家，就未免有點「跛腳」。再如果我這點不錯的，那末平常社會上之所謂「本家」，不妨解作本來是共同生產而且共有財產的親屬。又所謂「五百年前共一家」，是謂五百年前是共同生產而且共有財產的親屬。

失業危言（幼稚錄之一）

一 問題的矛盾

在這次抗戰沒有發生以前，大學裏流行着一句話，叫做「畢業就是失業」。大學是畢業了，可是職業找不到。畢業的歡喜，是一時的。失業的苦痛，倒是長期的。所以當時很有些人，反而怕出大學之門。這一奇怪的現象，也許爲現在的大學生所夢想不到的。因自這次抗戰發生以後，各方對於大學畢業生以及普通工人，都爭相羅致。他們感到困難的，不在沒有職業，而在如何選擇職業。就是這次抗戰結束以後，我們接着還要建國，人才的需要，至爲迫切，所以即在戰後，對於失業問題，大家也很樂觀。故在今天，來談失業問題，未免不合時宜，大有「危言聳聽」的嫌疑，此本文之所以題爲失業危言也。

不過，危言則有之，聳聽則不敢，請申其說。

三十三年六月十九日東南日報載華盛頓電，大字標題爲「美各方研討復員計劃」，小字標題一爲「防止戰後失業問題重起」，二爲「參院主張發展國外貿易」，由此可知，今天美國的朝野人士，也在研討失業問題，決不是我故意拿危言來聳國人的聽聞，而事實上，據說本年度各機關都在進行裁員，已有一部份人士受到失業的災厄。縱使這是一時的現象，縱使

中國在戰後建國這一時期，我們可以沒有失業問題，但決不能說失業問題將永遠絕跡於中國。所以，我現在跟着美國專家來作「失業危言」，對於失業問題，作理論的闡述，也算不得聳聽。

我寫這篇「失業危言」的動機，既然是在看了東南日報的標題，所以現在話也得由標題說起。當然，我不知道大家看了這一標題，究竟有無發生什麼感想，不過，在我「咬嚼」起來，問題可就不小。因為照這標題看來，美國各方研討復員計劃的目的，既然要防止戰後失業問題的重起，這就可知，美國在戰事發生以前，曾有失業問題。戰事發生以後，失業問題沒有了。戰事結束以後，失業問題又要發生。如此說來，戰事倒可解決使人苦惱的失業問題，和平反要造成使人頭痛的失業問題。人類爲要免於失業，就得從事戰爭，這一矛盾的現象，大可注意。至於解決失業問題的方法，經過美國參議院研討的結果，主張發展國外貿易。換言之，就是要求美國人民努力生產，把生產出來的東西，努力向外國推銷。這一方法，就美國本身來說，固然是「入情入理」。但其結果，不是那些外國的生產要受影響嗎？不是那些外國的工人將要失業嗎？這又是一個矛盾的現象，值得我們注意的。再則，那些外國的生產一旦減少了，那些外國的工人一旦失業了，這不影響到他們的購買力，而使本國工人苦心孤詣生產出來的商品仍舊找不到買主，仍舊不能維持原來的生產規模，而結果仍使工

人失業嗎？而且這種以鄰爲壑的辦法，不會再引起下一次的戰爭嗎？這一矛盾，更值得正在受戰爭苦難的人們，加以特別的注意。

不過，上述這些矛盾現象的存在，我們切莫以爲由於東南日報編者筆下的錯誤。該報所載，都是千真萬確的事實。於是，我們就得追究，何以那些美國專家會有如此矛盾的見解？其實，關於這一問題，祇要我們知道今天資本主義生產制度的病根所在，也就不足爲奇。不過，這話說來太長，現在我祇想把這段新聞當個引子，首先一言個人對於失業的一點淺見，最後對於上述這些矛盾，加以簡單的說明。

二 什麼叫失業

因此，接着就得要問什麼叫失業？

時人作文，每喜「引經據典」，我因手頭沒有什麼經典可以引據，所以近來常翻辭源。可是出乎意外的，辭源上沒有失業的一條。現在祇好杜撰。失是喪失，業是職業。失業者，喪失職業也。這一極簡單的說明，包含極複雜的內容。

第一：先就失字來說。所謂喪失，這一定是被動的。因爲任何事物，凡是爲人所願意自動丟去的，這就不叫失，而稱爲棄。故所謂失業，這就一定是被動的。申言之，當事者，即

失業的人，不但有就業的意思，而且有就業的能力，但是找不到職業，這才叫做失業。這話從表面看來，似乎還有問題。因所謂失，這就是說把已有的東西丟了。假定某甲自從大學畢業以後，他雖有就業的意志與就業的能力，但從來沒有找到過職業，這似不能算作失業。其實不然。因在原則上，一個有就業意志與就業能力的人，他應該是有職業的。應該有的東西，現在沒有，這也算是失。惟其如此，如果一個人，他根本沒有就業的意思或就業的能力，這祇是無業，不是失業。比方說現有某甲，他根本不要職業，飽食終日，無所用心，這祇好算是「無業遊民」。這決不是「失業份子」。再如某甲，他雖有就業的意思，但因臥病在床，沒有就業的能力，這也不能算是失業。故所謂失是被動的，這與上述自動的棄，正相反對。此外，還有與棄相近的，就是辭。申言之，失業是被動的，棄職與辭職都是自動的。所不同者，棄職是未向主管者說明（所謂棄職潛逃），辭職則必經呈請手續（所謂辭職照准或不准辭職）。故在理論上，凡因棄職或辭職而致失其所業者，這不算是失業。因在此時，祇要你不棄不辭，你就有職業，你就不失業。這是自動的不要職業，不是被動的失去職業。當然，社會上有些自動的棄職與大多自動的辭職，都出於被動的不得已。這些因不得已的棄職或辭職，而致失其職業者，自應歸入失業的範圍。這因其根本原因，也是出於被動的。

第二：再就業字來說，普通叫做職業。職作專解，業作事說。專門做一件事，就叫做職

業。詳細些說，這中間還包含着兩種意義。一是自動的，二是長期的。先說自動的。固然，天下很多的職業，是出於不得已的，是由於被動的。譬如機關裏的錄事，誰願意拿這樣微薄的薪金，而終日伏案作書，不過因被生活環境的壓迫，不得已而爲之。但在理論上，他總是自動的，總是他自己要做錄事。所以，奴隸或戰俘，被迫而做工，就不能算爲職業。因其工作完全出於被動的。再說長期。諸如上述，所謂職業，既是專門做一件事的意思，就這專門兩字，也就可以看出長期的意義。固然，天下也有很多的職業，是期間很短的。譬如鄉間之所謂「散工」，今天替張家斲穀，明天替李家割草，後天悶在家裏無事。如果他的工作，是偶而爲之，這是臨時的工作。這不算是他的職業。假定他長期的做着這種散工，那雖爲散工，也就成爲他的職業。他是以做散工爲職業的。因爲職業一定是長期的，所以一位農民，偶而做一兩次生意，則經商不算是他的職業。行文至此，想起一個故事。我們中國是通行募兵制度的，英德各國是通行徵兵制度的。有一天，一位英國人問一位中國人說：「你是什麼職業？」他說：「當兵」。那位英國人引爲笑話。其實，這沒有什麼可笑的。因在募兵制度的中國，當兵是自動的，是長期的（即無定期的），所以當兵也是職業。俗所謂「吃糧的」。至在實行徵兵制度的國家，入伍是被動的（即非入伍不可），是短期的（即有期限的），所以當兵就非職業，是所謂「服兵役」。

由上分析，失業的意義，已可知其大概（就是自動的業，被動的失去）。現在，接着就要說說失業的原因。爲什麼一個人有工作的意思與工作的能力，會找不到工作的機會呢？

三 一般失業論

於是，就要講到失業的原因。

講到失業的原因，時人頗多異論，一一說來，太佔篇幅，現在祇好擇要說個大概。此即所謂「一般失業論」。

有人說，某甲的失業，是因爲態度太傲慢，服務機關把他開除了。某乙的失業，是因爲做事太粗心，主管長官把他解僱了。某丙的失業，是因爲舞弊。某丁的失業，是因爲貪污。某戊的失業，是因爲懶惰。甚至至於說，某己的失業，是因爲疾病。夠了，夠了。這些舉例，已夠我們說明。

我的看法，是的，這些人確是因爲做事粗心、態度傲慢、營私、貪污、懶惰、疾病而致失了原來的職業，而又找不到其他的職業。但如我們仔細想想，就可知道。這些原因，只是表面的，不是本質的。一位公司總經理，他常罵人，態度傲慢極了，但他並不像一位小職員這樣容易失業。即使公司董事會認他態度不對，不請他做總經理，更即使其他機關也就有司

樣的想法，不想請教他，那他似乎要失業了。其實不然。他祇要拿點錢出來，開片鋪子，他就是這鋪子的老闆。甚或集資創辦一家銀行，他就是這銀行的董事長。某某銀行董事長或某某商店總經理，這就是他的職業。再如某乙，縱使因為做事太粗心，被主管人員解僱了，祇要他有錢，他仍可自開工廠；在社會上，成爲一位著名的工業家。縱使因他做事太粗心，工廠不會有好結果，但是祇要他有錢，可以維持工廠一天，他名片上的職業頭銜，就是某某工廠的廠長。何況他如有自知之明，還可請位細心的總經理，代爲主持。他可坐享其成。再說舞弊或貪污。假如這事業就是他本人所有的，像一家獨資經營的商店，那根本就用不到舞弊，那根本就用不到貪污。退一步說，他即使被僱於人，因為舞弊或貪污而被解僱，祇要他有錢，他也沒有失業的危險。因爲最底限度，他可利用他的錢，經營旁的行業。末如懶惰與疾病。一個人懶得不想做工，這就是說，他沒有就業的意思，他是無業，他非失業。假定他原想做工，祇因懶惰，而失其所業，那我們只要想想過去社會上還有整天睡在雅片床上的公司董事，也就可知懶惰並不是失業的原因。至於疾病，則與懶惰一樣，所不同的，祇是後者是不想做工，前者是不能做工（一個人病得不能做工，他即有做工的意思，嚴格說來，並不算是失業。這在本文開頭，已經說過，茲不復贅）。這就是說，懶惰的人，可以整天睡在雅片床上做公司董事。生病的人自亦可以整天睡在醫院裏當公司監事。惟一條件，就是要

有錢。有了錢，如又身體健壯，精神飽滿，你就是優遊山水之間，或馳騁洋場之內，整天整夜不做一點正經事，你祇是自動的無業，不是被動的失業。同樣的，有了錢，不論你懶到如何程度，病得如何情形，也都不會失業。反過來，假定你沒有錢，而必須寄人籬下，那就不論你如何勤奮，如何健康，更不論你態度如何謙遜，做事如何細心，亦不論你如何弊絕風清，廉潔自持，只要僱主不要你，你仍得失業。這因就業之意在我，授業之權在人。亦即上文所說，業是自動的，失是被動的。所以上述一切，都不是失業的真正原因。

四 基本的認識

如此說來，失業的真正原因是什麼呢？這照上文的說法，似乎就是沒有錢。這話過於籠統，需要加以說明。不過，我在說明這一問題以前，先得說明職業之所以形成。

按職業的種類極多，俗有「三百六十行」之稱。職業又名行業者，以此。在募兵制度之下，當兵吃糧固然是職業，做官教書也是職業。農為職業，工商亦為職業，援用流行的標語，可說是「農工商學兵」。但是，職業種類雖多，我們如果加以分析，則其形成，實有一定的原則。

第一：任何職業，都是力與物的結合。力是勞力，物是工具（代表土地資本與勞動工

具等，亦即上文之所謂錢，下同）。拿勞力與各種不同的物配合起來，即拿勞力來運用各種不同的物，就成了各種不同的職業。這猶各種電子原子相合而成宇宙萬物。

第二：任何職業，固然都是力與物的配合，但主要的職業，則指農工商等經濟事業而言。所謂「學」，所謂「兵」，他們的最後目的，還是在保護或推進農工商等經濟事業。所以不論一國的經濟發達到了如何程度，即不論是在農業時代或工業時代（或其他時代），如果大家都在學兵兩方面找職業，這決不是好現象。這現象決難持久。

第三：因此，現代之所謂失業問題，可說完全是就農工商等經濟事業方面而言的。祇有經濟落後的國家，大家才在學兵兩方面想辦法（中國過去就是如此，上焉者做官，下焉者當兵）。但這不但表示經濟落後，而且表示沒有辦法。又同在農工商業方面，商業則又依附於農工業。而工業則更比農業進步。這一現象，是跟經濟發展的程度及其性質而來，此處無暇詳述。

由上三點，我們可以得到結論。既然主要的職業是指農工商業（在今天尤其是工業），而且不論任何職業，就是力與物的結合，那就可知，一位有就業意思與就業能力的人，現在居然失業，這一定是因他缺乏一種物。而這物，也就是上文所說的工具。詳細點說，你即使有從事生產的勞力，你如果沒有從事生產的工具（即土地資本及勞動工具等），那你祇好把

勞力賣給擁有這種工具的人，才可從事生產。如果擁有這種工具的人，他不要你的勞力，那你就得失業。你的勞力，在生產上，就無「用武之地」。惟其如此，假使你既有勞力，又有工具，你就不會失業。你既可以業農，也可以業工，亦可以業商。

因此，我們又可得到幾點推論。

第一：在人類祇用兩手來做生產工具的上古野蠻時代，因為任何人都有兩只可以勞動的手，故在當時，不會有人失業，不會有失業問題。

第二：即使到了利用工具從事生產的時代，如果這些工具還未嘗為一部份人所私有，則因任何人都有勞動的工具，故在當時，也不會有人失業，也不會有失業問題。

第三：即使到了生產工具已為一部分人所私有，甚而至於一直到了所謂農業時代，嚴格說來，失業問題，還是不能成立的（至少是不易成立的）。人類還是沒有失業的（至少是不大有失業的）。這有幾點理由：一、因為土地可以分割，農業工具十分簡單，一個人要有一塊土地耕種，這不是一件難事（對工業言，參看下文）。二、即使一個人窮得既無土地，亦無工具，也因農業工作是散漫而且長期的，他需要的勞力多，但又不是天天需要（都對工業言），所以農業社會的窮人，儘管是佃農，儘管是「做三天闕兩天」的「散工」，他們也不致於失業。三、農業工作分工不精，一個人從播種到收穫，他們都做得；這不像工業生產如

此專精。這也是使人不易失業的一個原因。

由上可知，失業問題的發生，是與現代的工業生產，具有不可分離的關係的。

五 失業的眞因

由上所述，已可明白，失業問題是現代工業社會，即資本主義社會的特產。所以，現代資本主義的生產制度，那就成了失業的眞正原因。而所謂現代資本主義的生產，其最大的特徵，一是私有制度，一是機械工業（參看拙稿合作運動與生產制度）。兩者缺一，就不成爲資本主義的生產制度。然則，何以在這生產制度之下，會產生失業的問題呢？

第一：因爲機械是資本主義生產制度上最主要的生產工具，沒有機械，雖有勞力，也不能從事生產。可是機械的價值大，而且不像土地可以分割出讓，於是，遂使很多人沒有能力可以購買，遂使他們不得不以終身出賣勞力當作職業。一旦機械（即生產工具）的所有主不買他的勞力，他們就「英雄無用武之地」，他們就得失業，這是一個最根本的原因。

第二：機械的生產能力，是比手工來得大。百名工人用手織布，假定每日成布十疋，現在改裝機械，十人應用機械，就可成布十疋。這就是說，同樣生產十疋布，因爲利用機械的關係，失去了九十人的工作機會。也就是九十人因此失業。這就是常人之所謂「機械吃工

人」，亦即機械造成失業的重要原因之一。

第三：就一般農業與機械工業來比較，後者的工作比較專門。一個農民幾乎可以做任何的農業工作。至於一個工人，他的工作技術，就有限制。他的就業範圍，因亦受了限制。他的失業機會，因亦隨之增加。這也是機械造成失業的原因之一。

第四：也許有人說，利用機械以後，我們增加產量，增加工作，不就可以消滅失業了嗎？這就上述情形而論，我們如果把布的產量，由每日十疋，增加到每日百疋，則雖用機械，因為所需工作增加，工人並不因而減少，失業也就不會發生。豈非一舉兩得？但這忘記了一點。即忘記了資本主義的生產制度，是在私有制度之下，機械的所有者，購買勞力，從事生產，他的目的，是在追求利潤，並不在救濟失業，或供給消費。因據「供過於求則價跌」的原理，他們為達其追求利潤的目的，不但不願過於增加生產，而且為了生產過剩，形成恐慌，甚至於願意把已生產出來的商品，投之於海，焚之以火。所以這一希望，在今天祇是一種幻想（惟其如此，現在的經濟恐慌，與現代的失業問題，兩者又有密切的關係）。

第五：也就因為如此，今天資本主義生產制度下的失業問題，不但是被僱的勞方不能負責，嚴格說來，就是僱人的資方，也都不能負責。這就是說，假定現在有一資本家，他愛工人有如親友，他並不專為自己的利益打算，他還常為工人的利益着想，但在無情的經濟恐慌

襲來之日，他爲要維持他的事業，而仍逼使他不得不解僱一部分的工人，而讓其失業的。但這所謂經濟恐慌，則又爲資本主義生產制度下必然的現象。所以，這種失業，也就變成現代失業問題中一個最嚴重的問題。

由上可知，失業的根本原因，是在私有制度的工業生產。換句話說，即在所謂現代資本主義的生產制度之下，因爲許多人喪失了生產的工具，他們雖有勞力，但不能用以生產，故如擁有生產工具的少數人，不肯僱用他們（即不肯購買他們的勞力），他們就得失業。是以失業問題，這一方面是資本主義生產制度的特產，另方面則又爲資本主義生產制度下無力置備生產工具者的特權。

六 問題的解釋

根據上述，則本文開頭所說「矛盾的問題」，也就可以得到合理的解釋。即現代失業問題的產生，既源於資本主義的生產制度，則在這一制度經常發展之下，失業問題，自然日趨嚴重（即因機械生產力日益擴大，所需人工相對減少，而機械所有者因其從事生產之惟一目的，是在追求利潤，故又不願儘量擴大生產，以致影響利潤。所以結果，就引起了失業的狂潮）。此外，加上別的一些原因（這些原因的發生，要亦由於資本主義生產制度的經常

發展），必致形成流血的戰爭。戰爭一旦發生，前線固然吸收了大批的失業羣衆，後方也因軍火生產的增加，而急待人工的補充。在這時候，祇有感覺人力的不足，自然不會產生失業的問題。所以，可怕的戰爭，反而解決了惱人的失業。等到戰爭結束以後，前線的戰鬥人員復員了，後方的軍火生產停止了。資本主義的生產制度，又在和平秩序之下，慢慢促成失業問題。申而言之，即在和平秩序剛剛恢復的時候，因為各種受戰事影響的產業，都待復興，失業問題也許不很嚴重，甚或不致發生。但隨時日的進展，即隨資本主義生產制度內在矛盾的進展，失業問題一定又在天天嚴重起來。爲要解決這一嚴重問題（主要還是爲了維持生產），當然需要發展貿易。各國都要發展貿易，終又形成流血的國際戰爭，終又靠戰爭來解決國內的失業問題。但這畢竟是太殘酷了。愛好和平的人類一定會認識失業以及戰爭的真正原因，而知所努力的。失業畢竟祇是社會制度的產物，不是永存的厄災。

最後，我要附帶指明一點。依據上述，可知失業問題，是資本主義工業社會的特產。即在農業社會，絕大部分的人，是有工作的，是有職業的。其餘一小部分的人，雖然沒有工作，但也不是失業。因為其中有些是地主。他們儘可整日閑着無事，並不參加任何農事工作，但因他們根本沒有就業的意思，所以他們並沒有失業。也可說地主就是他們的職業。此外，有些是游民。他們既無土地，也無職業。游手好閑，鬼混渡日。但因他們沒有就業的意

思，所以祇是無業，並非失業。惟其如此，中國過去只有無業游民，沒有失業羣衆。現在有些先生僅僅看到這一點，即僅僅看到了現代英美的工業社會，有嚴重的失業問題；我們過去的農業社會，並無所謂失業。因就大吹大擂，說我們的社會組織如何優美。這似乎是我們中國「得天獨厚」的地方。這似乎是我們「古聖先賢」安排過去那種社會組織的結果。其然豈其然乎？願我輩加以深思。要而言之，農業社會沒有失業，這也許（祇是也許）是事實。我們如果認爲失業問題的存在，是社會制度的缺點，那就沒有失業這點來說，我們承認這是農業社會的特長。不過，我們如果再由另一種觀點出發（比方說由生產力的大小出發），看看農業社會與工業社會的優劣，則我們又得承認由農業社會到工業社會，雖然帶來了嚴重的失業問題，但這畢竟是進步的，但這畢竟是可喜的。而且何況工業社會雖然帶來了嚴重的失業問題，但如仔細分析，則又可知失業問題的存在，是根源於工業生產與私有制度的衝突，這並不是所謂工業社會的必然現象。這話說來太長，此處祇好收住。

農醫與工醫（幼稚錄之一）

——談所謂中醫與西醫——

一 題外之言

近在前綫日報上，看到文抄公的「郭沫若大罵中醫」。據說：「最近郭氏爲重慶某報撰文，對所謂國醫，作了一次毫不客氣的批評」。可惜文抄公沒有把郭氏的全文抄下，而祇「抄下其中二段」，未免遺憾。但卻因此，引出了我這篇農醫與工醫的幼稚錄。

在講農醫與工醫以前，我得要求讀者，讓我離題講幾句廢話。正如文抄公所說：「鼎鼎有名的郭沫若氏，他本來是在日本學習的，後來改了行，從事文學及考古學，反而名聲鵲起，久而久之，人們把他的本行也忘了」，倒認他是研究文學及考古學的。現在，他偶爾「大罵中醫」，有些人看了雖然覺得奇怪，學文學及考古學的郭沫若，爲什麼罵起中醫來？不過，要是知道郭氏原是學醫的，那末，他的大罵中醫，還不出乎他的本行。至於我呢？素攻經濟，對於醫學，毫無淵源，現在也談中醫與西醫，那才奇怪。關於這一點，就牽涉到我的幼稚錄。最近有些朋友一再勸我不要再寫幼稚錄，說這不但我的損失。我完全了解朋友

的好意，像這樣的一再勸告，真是難得的。不過我仍覺得，目前中國有許多的問題，看來很小，關係實大。據我所知，對於這些問題，還未嘗有人用簡單明瞭的文字，加以解釋的。這也許就因為一般人不屑做這工作的關係。我寫幼稚錄，原也沒有要負起這一任務的野心，而祇是一種雜感的記載，且本不打算發表，現在把它發表了，實有另外的原因。所以，祇求這些幼稚錄，雖然幼稚，但無「毒素」，那我也就心安理得了。至於這些幼稚錄，十九離不開經濟的觀點——就說這篇農醫與工醫，我認醫祇有時代的不同，沒有地點的區別，因說中醫是農醫，西醫是工醫，根本否認了中西醫的區別，附帶對於稱中醫為國醫的說法，有所論列——這在專攻經濟學的我，可說是無可奈何的。總而言之，我的幼稚錄，祇是一個素習經濟學的人，對於各種社會現象的一點雜感而已。

以上都是一些離開了題目的廢話，現且開始說到題目上來。

二 問題所在

關於中醫與西醫的問題，我在讀文抄公的文字以前，曾經聽到許多人講過，歸納起來，可分三派。第一是擁護西醫反對中醫的。第二是擁護中醫反對西醫的。第三是以上兩派的折中，認為中醫西醫，各有長處，大體說來，他們認為中醫以內科見長，西醫以外科見長。這

三種意見，當然要以第三種最合我國的中庸之道，也可說是面面顧到。不過，在嚴格的理論上，倒反以這種中庸之道爲最不通。這因爲所謂中醫與西醫的問題，那一定是整體的，決不是局部的。中而言之，這一問題的重心，是說中醫與西醫的根本精神，孰優孰劣。如果西醫的根本精神是優過中醫的，縱使某一部份不及中醫，我們也就可說中醫是不及西醫的。所以，例如對於某種病症（卽如通常所說的傷寒症），縱使中醫比西醫還要高明，但這祇是對於某種病症的高明，決不是整個醫道的高明。這猶所謂土方郎中，他們也有一些特效的單方，對於某些病症，是有特效的。但這祇能說某種單方可以醫治某種疾病，而不能說土方郎中勝過一般醫生。所以，即使中醫對於傷寒症特別見長，那也不能就以中醫與西醫相提並論的。反之，亦然。我說這些話，卽謂：「中醫與西醫，兩者對於某些病症縱使各有獨到之處，惟就整個醫道而論，不是中醫勝過西醫，就是西醫勝過中醫」，因而我就根本反對那種折中的中庸之道，說什麼「中醫長於內科，西醫長於外科」。對於我這意見，一定有人認爲過於偏激。其實呢？我自己還以爲欠澈底。還不免帶些「中庸」的氣味。蓋在理論上，假定說西醫是比中醫更合於科學的，那就任何病症，都應當是西醫比中醫更合於科學。反之，亦然。總之一句話，科學是整個的，是不可分割的。我們祇能說某人長於內科，某人長於外科，但不能說中醫長於內科，西醫長於外科。這話在科學上是講不通的。不過關於此點，我

現在還不想作更深入的說明。

就整個的醫道來說，中醫與西醫，既是不能「分庭抗禮」的，既是不能「相提並論」的，那留下來的，不是中醫勝過西醫，就是西醫勝過中醫。對於這一問題，我雖外行，不願說誰勝過誰，但敢斷言，西醫是比中醫前進的。爲要說明我的意見，先得解釋幾種日常聽到的誤解。現在一般相信中醫的人，除了那些「毫無理由的死相信」者以外，第一：他們常有證據，就是某人某病，是中醫醫好的，這可見中醫是靈的。第二：更進一步，他們還有經驗，就是某人某病，先請西醫看，看不好，後請中醫看，看好了，這就是中醫比西醫高明的鐵證。第三：還有一種說法，那就是某人某病，始終是請西醫看的，結果看壞了，因就想起，當時要是請中醫看的話，也許不會死。在這時候，自然還有一些「高明」的中醫或一些相信中醫的「高明」的親友，他們會說：中醫對於這一病症，一定是可「妙手回春」的。好在人已死了，說這話不但可以不負責任，而相形之下，尤可顯出中醫的高明。這種「死無對證」，而且「別有用意」的說法，我不想深究。因而現在所要說明的，就是上述第一第二的兩個問題。關於第一問題，可以說是醫與藥的問題。關於第二問題，可以說是醫與醫生的問題。茲分論之。

三 「醫」與「藥」

關於醫與藥的問題，先錄郭氏的高論，再寫個人的意見。

郭氏說：「中國藥多半是一些草根樹皮，果仁果壳之類，這些東西比較安全，而且這些東西也正是富於維他命的。醫不好的病，誰也醫不好（例如肺癆、癩病）。醫得好的病，不醫也會好。在這兒於是便有國醫的生命了。國醫所能醫好的病，反正是自己可以好的病。一加上病者的信仰，先得到精神上的安靜。二加這些國藥富於維他命，在吃膩了脂肪油和精白米的富貴病人，恰好得到了補充維他命的機會。三加以藥價便宜，不那麼傷腦筋。四加以忌避油葷或什麼什麼，減少肉體的負擔和消耗，這樣，自然病也就容易好起來。能醫的病佔多數，不能醫的病佔少數，不能醫的病，誰也不能醫，因此，國醫也就好像萬靈萬驗，幾千年來，維持了他的傳統的尊嚴」。我大體同意郭氏的意見，就是人的病，多數本來自己會好的。這所謂「人身自有卻病的功能」。所以一個人吃了中藥，病好了，這不一定就是中醫醫好的，這不一定就是中藥的功效。當然，持平而論，這一道理，就在西醫，也是一樣的（其間容有程度的不同）。不過，關於這一點，在論中醫與西醫孰優上，並不成爲問題，故不伸論，以省篇幅。總而言之，關於這點意見，我與郭氏是相同的。

至於郭氏說，中藥的價錢，比較便宜，不論事實如何？這一問題，無關重要。至謂中藥祇是富於維他命，此外別無功用，慢說富於維他命，那就是功用，我且相信，世界上既有無數種的草根樹皮果仁果壳，其中一定是有對於人的身體，可以發生維他命以外的功用的。而且我還認為，這是用不到舉例的。因如真的所有的中藥，至多祇有一些維他命的功用，那就相反證明了中醫倒是可以存在的。至少是無害的。所以郭氏的意見，就攻擊中醫而言，固然可說「痛言中藥的無能」，除了有些維他命以外，一無所有；但就另一方面來說，又將證明中藥的無害，除非一個人本來不需要維他命的，現在吃了中藥；或本來需要某種維他命的，現在吃了富於另種維他命的中藥；否則，中藥對於人身，縱無好處，也無壞處。中醫縱使不能醫病，但也不會致病。就這一點來說，倒是增加了中醫的地位。這是我讀郭氏的文字以後所得的感想。即我以為，中藥除了富於維他命以外，一定還有其他的功用，故如對症下藥，未始不可卻病，但如藥石亂投，那也可以添病，甚或致命。

四 醫與醫生

其次，講到第二個問題，那就是醫與醫生的問題。現在的確有些人生了病，初請西醫看，病不好，再請中醫看，病好了。因此，他們就五體投地，佩服中醫。其實，這中間也有

問題的。首先，這一情形，也是可以有的。那就是這病，事實上是已給西醫看好了，祇在表面上，還看不出來，病人急不過，接着就請中醫看。於是，就把西醫的功，轉給中醫了。再如我記得有位先生在報上發表過，中醫某某，對於一位患瘧疾的病人，一方面給他吃中藥，同時要他服奎寧，這也大有可能把西醫的功，轉給中醫的（精確點說，是把西藥的功，轉給中藥的）。不過，這些情形，不管他是「間或有之」，或是「數見不鮮」，那還不甚重要。比較重要的，還是我所要說的醫與醫生的問題。比方說，一個人的病，請中醫看，不論這病是否給他看好的，但是病確好了；如果改請西醫看，假定確實是看不好，死了。這在擁護中醫的人看來，那是中醫勝過西醫的鐵證。其實，這還是醫生的問題，不是醫的問題。這是西醫的醫生不高明，不是西醫不高明。關於這一誤解，是相當深入於民間的，就亦大需揭發的。這因西醫傳入中國不久，醫生本已不一定個個高明，尤以鄉間設備差，更難保沒有「掛羊頭買狗肉」的，所以給人不好的印象，也是不免的。但這不是醫的問題，而是醫生的問題。重複的說，儘管中醫張三「手到病除」，西醫李四「一定送命」，但這祇是張三比李四高明，不是中醫比西醫高明。這一點，我們是需要分開的。

行文至此，還須附帶一語的，就是由醫生的問題，回頭講到中藥與西藥的問題。在我的看法，中藥固然也有卻病的功能，因而也有增病的作用，但以中藥與西藥比較，不論就卻病

或增病來說，都以中藥比較西藥來得溫和。所以同樣兩位不甚高明的醫生，甲（中醫）誤投藥石，病人所得的影響較差，乙（西醫）誤投藥石，病人所得的影響較大。換句話說，病人吃錯一服中藥，普通也沒有十分要緊，吃錯一服西藥，那就可能引起比較嚴重的問題。很多人祇看到這些問題，就說西藥不如中藥，西醫不如中醫，那也是一種錯誤的偏見。這種偏見的正面解釋，恰恰相反，是中藥不如西藥，中醫不如西醫的。

五 我的解釋

綜上所述，在我以為中醫自有中醫的特點，自然不可一筆抹煞的。但與西醫比較，那就比較落後。申而言之，我認為中醫與西醫的不同，不在中西，而在農工。換句話說，不在地域，而在時代。因而我名中醫為農醫，稱西醫為工醫。這所謂工，當然還不是手工之工，是指機械工業而言。常識告訴我們，中醫所用的藥，正如郭沫若氏所說，多是一些草根樹皮果仁果壳，此外即使還有一些珍奇的魚蟲禽獸，但總不出農業（廣義的）的範圍。至於西藥，可說百分之百都是工業品，都是用機械提煉的。所以即使那些草根樹皮果仁果壳以及魚蟲禽獸，都有藥的功用，而且即使西藥的原料亦不外乎此，但就功用來說，中藥就不及經過提煉的西藥。西藥比中藥進步，正猶工業比農業進步，那是不容否認的。中藥西藥如此，中醫

與西醫的其他用具亦然。不說別的，就說普通的注射，祇要對症，其功效自在中醫之上。但是注射用的針與藥，無一不是機械工業的製造品。沒有機械工業，就不會有這種西醫的藥品與用具的。因亦不能有今天的西醫的。

寫到這裏，我想起了二十多年前的一個故事。有一年的暑假，我從海外歸來，在一隻輪船上，碰到一位從他所穿的制服可以知道他是日本東京帝國大學醫學院（日本稱學部）的中國學生。海行無聊，我們談到中醫與西醫的問題。當時的我，自然不免「中了一點社會的毒」，「人云亦云」地認為西醫長於外科，中醫長於內科。那位大學生，他並不正面反駁我。他祇舉了一個例。這使我在二十多年後的今天，還牢牢地記住。印象之深，於此可見。他說一個人，好比我們坐着的這條船，內臟等於機器。現在機器出了毛病，需要修理。工程師就是修理機器的醫生。甲則跑到甲板上，探頭向火艙間望了一望，這猶中醫用手指對於病人的切脈。乙則跑近機器，細細加以檢查，這猶西醫用聽筒對於病人的診斷。孰優孰劣，顯然可見。他還說，一位有經驗的工程師，也許在甲板上向火艙間望了一望（甚而至於連一望都可以不必的），他可憑他的經驗，說出機器的毛病及修理的方法。而一位沒有本領的工程師，儘管跑近火艙間，他還找不到機器的毛病，或者反把機器弄壞。但在其他條件相同的情形之下，毫無疑義，一定是愈能跑近機器，愈易看出機器的毛病。故以中醫與西醫比較，至

少西醫要比中醫科學些，可靠些。這一比方，實在大有意思。我現在所要補充的，就是一個工程師，他爲什麼不跑近機器，而祇在甲板上張望。明白點說，就是一位中醫，爲什麼要憑病人的脈搏去診斷病人的病狀？這無疑的，中醫看病，祇有兩隻手，不像西醫有聽筒，所以西醫可以用聽筒來診斷病人的內臟，同時也可用手指去切病人的脈搏。至於中醫，那就祇好以切脈爲唯一的方法。由此可知，如果沒有機械工業，西醫也就不會有聽筒，也祇能像中醫這樣來切脈。所以我認西醫是工醫，中醫是農醫。由西藥與中藥來比較，固屬如此，由西醫的用具與中醫的用具來比較，也是一樣。唯其如此，祇要我們承認現代的機械工業是比農業來得進步，則西醫比中醫進步，應該也是無可爭辯的。

六 附論國醫

末了，由中醫講到所謂國醫的問題。中醫是中國之醫，有些人爲了保存國粹，乃稱中醫爲國醫。認爲這是中國的國寶之一。其實，任何學術，祇有時代的不同，沒有國家的區別的。關於此點，郭沫若氏亦曾說過。他說：「我們首先應該打破什麼國醫和西醫的界限，要建立起一個近代化的中國的醫藥學出來。那樣的對立是不通的。中國人用新式的教練和裝備，組織成了的軍隊，難道應該稱爲西軍麼？難道還有人保存舊式的營防，穿上寬敞的紅布

號褂，胸前背後繡出一個『勇』字，而稱之爲『國軍』或『中軍』麼？誰也知道，這是滑稽的事。然而講國醫、國畫、國藥、國學的人卻偏偏不以爲滑稽，在我看來，都實在是有欠自覺」。我雖然認爲郭氏的語句，可以斟酌，至於他的意思，那是完全合理的。中國因有數千年的農業歷史，相應而有數千年的農業文化。所謂中醫，就是這種農業文化的一種。亦因此，在今天盛行西醫的外國，西醫的發達，一定也在近世的機械工業發達以後。在此以前，他們一定也像我們一樣，曾用草根樹皮果仁果壳來治病的。祇因中國的歷史比他們來得長久，中國的農業比他們來得發達，所以農醫就變成了中醫，變成了中國的國醫。因此，我們如果認爲在今天，農業是要受工業支配的，中國必須要向現代工業迎頭趕上才能立國的，那末，中國過去所有的農業文化，就都得從新改造。中醫之須受淘汰，亦將是時間的問題。在這意義上，我們稱中醫爲國醫，說這是中國的國寶，那與「中學爲體，西學爲用」的辦法，同樣是需要斟酌的。國醫！國醫！如果中醫一天不失爲中國的國醫，那中國就一天不能由農業國家變成工業國家。時代需要中國工業化，代表工業的西醫，即我之所謂工醫，其將取過去的中醫，即我之所謂農醫的地位而代之，這將是必然的趨勢。

神醫玄醫科學醫與中國現代化問題

林志純

一

頃讀周憲文先生的大作「農醫與工醫」（見民國三十四年二月二十五及二十六日東南日報），引起了「談醫」的興趣。周先生的意見，「醫祇有時代的不同，沒有地點的區別」，我完全贊同。我以為不但醫，整個學術，如果要分做「中」與「西」，必定是歷史的，不是地理的，是時代的，不是區域的。因此，我願就歷史的立場也來談談醫。但我們外行人所談的醫，與其說是討論醫的問題，毋寧說是討論文化的問題。正如「中醫」「西醫」之為時代的不同，中國文化與西方文化亦為時代的差異。如何迎頭趕上歐美，是中國現代化的問題。

二

根據社會學創始者孔德所分的歷史三大時代，醫亦分為神學時代之醫、玄學時代之醫及科學時代之醫。此三時代之醫，可簡稱之為「神醫」、「玄醫」及「科學醫」，玄醫相當於周先生的農醫，科學醫相當於周先生的工醫。農醫與工醫是從經濟觀點創造的名詞，神醫、玄醫與科學醫是從學術觀點創造的名詞。就吾國現在流行的名詞說，玄醫即所謂「中醫」，

科學醫卽所謂「西醫」。

本文中的神醫，異於我們古籍中所說「神醫也」的神醫——那是良醫的另一稱號。當神學時代，社會上的醫術是受神的支配的。那時候治病的方法，大抵靠着「求神」「問卜」。而「巫」大抵是那時候唯一的醫師了。關於神醫的史實很難得，殷末周初已屆神學與玄學兩時代過渡之末，但神醫的俗尚猶有可觀者。尚書「金縢」說周武王有疾，周公「爲壇」「植璧秉珪」，告於大王、王季、文王，願以身代，卜之吉，武王之病，果「翌日乃瘳」。這個故事可以作爲神醫的一個例子。

「中醫」界有句名言，「醫者意也」。此語最足以代表玄醫的精神。玄醫時代的醫術，是受主觀的「意」或「觀念」的支配的。

吾國的玄學思想起源於五行與八卦，八卦之理以陰陽爲歸。陰陽五行的思想，支配吾國整個玄學時代，亦支配整個玄醫時代。

陰陽有老陰老陽少陰少陽之分。老陰老陽卽是太陰太陽。醫書說脾肺二經是太陰，心腎二經是少陰，少腸膀胱是太陽，三焦與膽是少陽。

五行是金木水火土。天事人事皆與五行相應。時令方位，色味音聲，皆以五計。在「中醫」，人體五臟亦屬五行。心屬火，肝屬木，脾屬土，肺屬金，腎屬水。合於四時，春爲肝

木，夏則心火，秋以肺金，冬推腎水。配以五味，水鹹屬腎，心苦屬金，木酸屬肝，金辛屬肺，土甘屬脾。又有生剋之說，如木生火，故降火則平肝；土生金，故治肺須養土……。

以陰陽五行言生理，言醫理，玄醫之能事盡於此。

自西周以至於鴉片戰爭，三千餘年，皆屬吾國玄學時代，亦皆屬玄醫時代。鴉片戰爭以後至於今日，凡一世紀有奇，吾國學術自玄學過渡於科學猶未竟其功，故「中醫」在社會上猶有極大之勢力。國人美其名曰「國醫」，一若醫失其玄，則國將不國！是以兢兢然保之，唯恐科學之抬頭！此固過渡時代必有之怪象。然科學思想既已支配世界，亦將必支配中國。誠如周先生所云：「中醫之須受淘汰，亦將是時間的問題」。科學醫之必受歡迎，更亦將是時間的問題也。

吾人當知玄學之在今日，猶之神學之在昔日，皆為過時之思想；玄醫之在今日，猶之神醫之在昔日，皆為落伍之醫術。玄醫之理論不出於陰陽五行，玄醫之實踐不出於望聞問切。這完全背實證的精神，無科學的基礎。病與藥，無與於生理學、解剖學，無與於細菌學、化學；不據溫度計而言冷暖，於是乎有真寒假熱之玄談；不依循環系而按脈膊，於是乎有分別左右手脈與臟腑相應之理論。不用儀器，而恃五官，不知預防，但言治療。在科學時代而信仰玄醫，與在玄學時代之信仰巫術，同其可笑。

以中國領土之廣，人口之衆，歷史之久，自必有許多在中國發生之病爲世界醫學界所未知，亦自必有若干經驗上有效之藥爲世界醫學界所未識。然此病與藥必須交與有科學訓練的專家去研究整理改造，不是玄醫所能勝任的。吾人要使特有之病有救治之方，要使特效之藥有實際之用，須信任最前進的生物學、化學、醫學……等科學，不能信任以陰陽五行爲基礎的玄學與玄醫。

生物進化，往往遺留其前此退化未盡的器官。人雖無尾，而尾之殘跡猶存。盲腸無所用於人體，而猶不肯完全消失。此所謂附贅懸疣，多餘之物。社會之進化亦然，往往前一社會階段的餘孽猶徘徊於後一階段之社會而不肯去。中國神學時代過去數千年了，而野蠻人所行之巫術神醫尙不少見。此猶人身之盲腸，有時固痛癢無關，有時則潰爛致命。玄醫在今日的中國猶有地位，而不覺其爲附贅懸疣者，則以今日吾國之社會猶未步入科學時代的緣故。

三

周先生云：「國醫！國醫！如果中醫一天不失爲中國的國醫，那中國就一天不能由農業國家變成工業國家」。我將學着說：「玄醫！玄醫！如果玄醫一天不失爲中國的國醫，那中國就一天不能由玄學時代轉入科學時代」。

我們必須由農業國家變成工業國家，我們必須由玄學時代轉入科學時代。易言之，我們必須現代化。但，我們中國既處於現代化的世界之中，其現代化是必然的。中國不自現代化，現代化世界亦終將現代化中國。世界上許多殖民地便是給現代化世界現代化了的。所以，中國現代化的問題不在於中國能否現代化，而在於現代化中國之主人翁爲己爲人，現代化之時序爲速爲緩，與乎現代化之手段爲革命爲進化。

沒有人願意做亡國奴的。現代化中國的主人翁倘不是我們自己，我們便沈淪於萬劫不復的亡國奴的地步。那麼我們必須自己來現代化中國。我們將探擇革命的手段以現代化中國呢？抑是讓中國走入現代化的進化過程呢？革命的手段一定迅速，進化的過程一定疲緩。但現代化的世界到處是採用閃電戰術的。疲緩要不得，人家不許你疲緩。我們不能自己來現代化中國，我們則不能自存；但我們不能迅速的自己來現代化中國，我們亦不及自存。所以，中國的現代化，要求採取革命的手段。

革命的手段第一要明是非，定信仰。那些是應當予以肯定的，我們信仰他們；那些是應當予以否定的，我們反對他們。什麼是應予以肯定的呢？凡是合於科學標準的，都應予以肯定。什麼是應予以否定的呢？凡是背於科學標準的，都應予以否定。在是非之間，不容折中；在信仰之外，不容猶豫。

社會上的知識份子，尤其是教育人員，可比是全社會的頭腦或眼睛，不是先知先覺，也是後知後覺。頭腦會想，會想得周到；眼睛會看，會看得遠。想得周到看得遠的，才知道選擇標準，明斷是非，確定信仰。所以中國現代化的革命程途中，知識份子，尤其教育人員是最站在前面的先鋒，所負的使命也更大。他們如果走錯了路，影響可不是小的。玄醫與科學醫的是非分別，雖只是一件事，但在中國走進工業國家，走進科學時代，走進現代化的理論和實踐上，這一件事是整個系統裏的一件事，不可割裂，不容折中，不容猶豫！

點綫面（幼稚錄之一）

——兼論所謂生產三要素——

一

有一時候，我曾想入非非，寫了一篇題爲「點綫面」的文字。長數千言。主要論點有二：（一）我以山頭喻點，平原喻面，道路、河川喻綫。而認點是控制着綫與面的。所以一座空無所有的山頭，往往成爲交戰兩方拼命爭奪的目標。（二）我以城市喻點，城與城間的交通要道喻綫，城與城間的廣大地域喻面，亦認點是控制着綫與面的。所以少數敵人佔據我一城市，往往使我附城的多數民衆，受其支配。這兩論點，在表面上看來，或亦言之成理，但是一經細察，漏洞立見。

第一：點綫面的不同，原限於表面的形式，至其內面的素質，那應該是一樣的。現以城市喻點，城與城間的交通要道喻綫，城與城間的廣大地域喻面，這顯然祇是一種形式論。因在這一時候，點綫面的素質，是完全不同的。不說別的，單說點與面裏的人口與設備，就可執一反三。例如某一城市（點），周圍十里，人口十萬，設備周密，武器優良；至其附近的

農村（面），面積雖是大過十倍，人口則僅多過兩倍，設備武器，俱更不及。二者相較，這當然是面不及點的。即點是要控制面的。可是，這一不及或控制，不是面不及點，而是面的條件不及點。如就點與面的本身來說，這中間是沒有什麼控制被控制可說的。

第二：如以山頭喻點，平原喻面，道路河川喻綫，這中間顯有高低（亦即厚薄）的不同。因為普通所謂點綫面，這都是在同一水準上的。點既高出綫與面，則縱有控制的力量，這一力量的存在，也不完全由於點綫面的關係。簡單的說，這是由於「據高臨下」的緣故（見拙稿談高低）。亦即是高控制着低，不是點控制着綫與面。換句話說，就在點與綫面中間，是沒有什麼控制被控制可說的。

爲了上述兩點理由，我那篇寫好，且已謄清的文字，終於付之一炬。不過，關於點綫面的問題，畢竟因我有過一番思索，不無可以記載下來的地方。縱使我所記載下來的，仍有許多漏洞，但在幼稚錄的意義上，容或反有必要。此本文之所由作也。

二

首先就得說明，什麼叫做點綫面？在數學上，所謂點者，僅有位置，無長幅高。綫者，有長而無廣厚之量。包括直綫與曲綫兩種。面者，主體與周圍之空間相間隔，以綫爲界者，

有位置及長與幅而無厚。包括平面與曲面兩種。又在數學上，點綫面間的關係，依出發元素而不同。

第一：以點爲基本元素時，則綫由點織成，面由綫織成。空間之一點定時，可定通過該定點之一羣之綫。空間之一綫定時，可定通過該定綫之一羣之面。如是可說點控制綫，綫控制面。

但第二：以綫爲基本元素時，則點可以兩綫之交點定義之。如是，則綫又控制點矣。

又若第三：以面爲基本元素時，則綫爲兩個面之交綫。此時，則面又可支配綫矣。再則，綫亦可爲兩個面之切點，如是，則面又可支配點矣。

故在數學上，若依第一項所述，以點爲基本元素時，則謂點控制綫，綫控制面，是合理的。但尚有第二、第三兩項其他情形，未可籠統而言。這就是說，在數學上，根本否認了點是控制着綫與面的。這就因爲在數學上，如果一定要附加「以點爲基本元素」一語，才可以說點是控制綫與面的，那就等於說，「以紅爲基本元素時，紅是最重要的」。這是自前提，自下斷語；顯然並無多大的意義。明白點說，以點爲基本元素時，則點控制着綫與面。以綫爲基本元素時，則綫又控制着點與面。更以面爲基本元素時，則面同樣也是控制着點與綫的。這在數學上，原是不錯的。但點綫面三者，究竟是誰控制誰，或誰被誰控制，則始終

沒有說出。而其相反的真理，倒被說出。那就是在這三者中間，並沒有所謂控制與被控制的關係。

三

話雖如此說，但我卻因此另外得到一個啓示。現試追問面是如何成功的？這或可說，是由幾條綫織成的。然則綫又是如何成功的？這無疑的，是由若干點連成的。因此，我們亦可說，無論綫與面，都是由點組成的。在這意義上，點是最基本的。點縱不能控制綫與面，但如沒有點，那就不會有綫與面的。最有趣的例子，就是電傳的相片。把它拿近眼前仔細看看，那根本祇是許多大小不同濃淡兩樣的點。但如拿遠些看，那就現出人形。這中間不但有面，而且有綫。五官鬚髮，畢露無遺。由此擴大，我想到了整個的宇宙以及宇宙內的一切，歸根到底，祇是一點。比方說是球。那是五花八門，各形各色的，但在整個的宇宙間，它祇是無數的點（各色星球）中的一點（地球）。再地球上的人，其構造的複雜，可說無以復加，各種思想運動，更是神妙難言，但是我們跑上山頂，遠遠望去，那只是一點黑影而已。當然，這一說法，是遠觀的，卽由近處看來，一個人就不像一個點。它不但有綫，而且有面。但是，這一看法，則又未免是近視的。祇是看到外表，沒有透到裏面；如照裏面的「說法，

那末一複雜神妙的人，根本是由多數的細胞組織成的。這些細胞，就是點。人固如此，萬物皆然。即不論地球上的動植礦物，甚而至於地球的本身，整個的宇宙，都是一樣的。今天科學上所已知道的原子電子，這些都是點。在這意義上，宇宙中間，祇有點，沒有綫與面的。有一位朋友偶持異議，說像電光一閃，這是宇宙間的綫，不是點。其實呢？在我看來，這一綫的電光，還是由無數的點織成的。祇因這些點，體積太小，跑得太快，所以我們分不開來，說它是綫；實在還是點。

由此，我得一結論，宇宙祇是一點，點是一切的重心，若干點排成長條，這就是綫，若干點排成平面，這就是面。綫與面既然是由點排成的，所以綫與面的形狀，就取決於點的排列方式。在這意義上，點畢竟是最基本的，亦可說最重要的。當然，所謂最基本的，所謂最重要的，不一定就有控制的作用；這是行文至此，需要特別指明的。

四

總而言之，地球甚而至於宇宙，那都祇是點，祇是一個大點。就說地球吧，因為這點太大了，所以就用我們的肉眼，也可看出在這大點內，有線如江河如道路，也有面如水平如原野，更有其他由線與面交織而成的奇形怪狀，千變萬化，林林總總。但歸納起來，不獨這些

線面，以及由許多線面交織而成的奇形怪狀，無一不在大點（地球或宇宙）之內，即其本身，且還祇是無數點的集合而已。比方說，由蜀入海的長江，由京至滬的鐵路，這些都是線，可是細細分析，這些還是由無數的點連結成的。綫如此，面亦如此。這話上段已經說過，茲不重述了。

不過，這中間也有不同。那就在我看來，宇宙固然祇有點，但也可有面，而決不會有綫。這就由另一觀點，說明點綫面的不同。這話如何說法呢？首先我們應當承認上文的結論。那就是宇宙間，沒有綫與面，而祇有點。但如進一步觀察，則這點的本身，它就有面。比方說地球。這是一個大點。但是地球的外殼，即所謂地面，那就是這一大點的面。大至如地球，小至如原子，任何一個點，同時必有面。不過，這面是內在於點而已。這可說是「點的面」。

總上可知，在表面上，宇宙間，有點，有綫，亦有面。在骨子裏，那祇有點及點的面。由點的面來說，面就是點的擴大，點就是面的縮小。即點的擴大就是面，面的縮小就是點。

五

末了，我又要講到經濟學方面。這真是一種「學習的偏見」。一般經濟學者，普遍地告

訴我們，生產有三要素。那就是勞力、資本與土地。由一方面來說，這三者在生產上的重要性，是一樣的。那就是任何生產，三者不能缺一。農如此，工如此，商亦如此（蓋在那些經濟學者看來，農工商同為生產事業，因其同樣可以增加貨物的效用）。但從另一方面來說，則由於傳統的觀念，他們又往往認為土地是最基本的。一部經濟學，在論生產要素的一章，最先是講到土地。這因「有土斯有財」，一切的財，皆產於土。而且事實上，過去人們所賴以生存的，至少在表面上看來，都是土地所出產的。不過，這一看法，畢竟是表面的。我說這話，倒不是根據什麼經濟學理，而是根據我的點綫面來說的。這話如何說法呢？即在我看來，勞力是點，資本是綫，土地是面。這因勞力集中於人身，人身就如勞力的據點。資本流通於各界，各界好比資本的路綫。土地廣被於原野，原野就是土地的平面。這當然還是表面的說法。至於三者的實際的關係，也是不像那些學者所說，是並列的。換句話說，這猶點綫面的關係，是互有先後的。申而言之，這是點（勞力）控制着綫（資本）與面（土地）的。如果控制兩字，過於硬性，帶有語病，也可說點（勞力）比綫（資本）面（土地）來得重要。這所謂重要，是就生產的本質來說的，不是就生產的現象來說的。如像今天，在生產上，明明是勞力與土地均受資本的控制，資本居指導的地位。但這是生產的現象，不是生產的本質。在本質上，我以為這與目前的現象，是恰恰相反的。現在就以農業生產為例。誰

都知道農業生產是以土地爲最重要的，勞力次之，資本又次之（對工業生產與商業生產而言）。一個農民種稻，在表面上說，固然是勞力、資本與土地三者不能缺一。但如進一步研究，這畢竟是以勞力爲最基本的。要是沒有勞力，縱有適當的資本與肥沃的土地，仍舊不會有稻的生產的。或謂這一理由，還不能說明勞力比資本與土地來得重要。這因祇有勞力與資本或勞力與土地相結合，同樣是不能有稻的生產的。這話在今天，也有道理。不過，我們得問，資本與土地又是怎樣構成的？這不是像點構成綫與面一樣，根本就是點（勞力）的結合嗎？先說資本。不問其來源如何，顯然都是人類勞力的產物。至於土地，雖然不是人造的，而是天然的，但是天然的土地，必經加工，始得生產。故在生產的觀點上，土地也是勞力的結果。如此說來，就可證明，點（勞力）是控制綫（資本）與面（土地）的。若說控制兩字，用得不甚妥當，那不妨說，在所謂生產三要素間，應以勞力最爲原始的，而這所謂勞力，當然還是廣義的，即指生產力而言。

以上，我以點比勞力，可說在所謂生產三要素間，加強了勞力的作用，即認生產的基本要素，祇有一個。那就是勞力。餘如資本與土地，正如由點而成綫面一樣，都祇是點（勞力）的變形而已。次則，就綫與面來說，固然兩者都是點的變形，但如前述，分析起來，宇宙間，雖然可以沒有綫，但仍有面的，不過，這所謂面，仍是點的面，這是依存於點的。拿這

一道理移殖在資本與土地上，那就是，固然資本與土地，都是勞力的變形，然而分析起來，生產上可以沒有資本，但仍有土地的。不過這一土地，還是依存於勞力的。

所以，勞力、資本、土地，這就是生產上的點綫面。

三四、二、二、於永安



談高低（幼稚錄之一）

——以喻工業與農業——

那是去年（民國三十三年）秋天的事情。有一日，我走上了一座山頭，俯覽下方，看那平平的田地，黃黃的稻穗，長長的河流，點點的人形：使我心胸爲之一開，精神爲之一振，深深感覺到農村的優美，大地的可愛。不過，回頭看看附近，臺草沒脛，滿目荒涼，更使我想起高山的生活，是不及平原的。此所以人類社會的文化，亦就高山不及平原的。

但是，就在這一時候，我卻想起了另一問題。

幾年來的戰爭，給我們許多關於打仗的智識。不論是在國內或在國外，交戰兩方，往往爲了爭奪一座山頭，而死傷纍纍。這爲什麼呢？平原不是比山頭尤爲可貴嗎？大家爲什麼不爭平原，而爭山頭呢？難道這些被人爭奪的山頭，全是金銀玉帛的儲藏所嗎？那一定不是的。這不用旁的證據，證據就在我的身邊。因爲我自己所在的這座山頭，雖然臺草沒脛，滿目荒涼，但就在這裏，卻還留着一座碉堡。在那碉堡的週圍，還有戰壕。由此可知，這座既無家園，又無物產的山頭，也曾爲人深溝高壘，因亦曾爲戰爭的目標。這爲什麼呢？從守的方面來說，他們縱使不怕敵人的包圍，接濟的斷絕，但爲什麼要用寶貴的生命，並從遠方艱

苦的搬來給養與彈藥，來守這座既無家園，又無物產的山頭呢？他們不是傻子嗎？又從攻的方面來說。他們縱使不怕敵人的據高臨下，自己的巨大犧牲，但爲什麼也要用寶貴的生命，並從遠方艱苦的搬來給養與彈藥，來攻這座既無家園，又無物產的山頭呢？他們不是傻子嗎？

我想，不論攻守兩方，他們都不應是傻子。那爲什麼？那就爲了高低的關係。申而言之，這就因爲山比地高。能夠佔住山頂，就可控制地面。山頂雖然一無所有，地面雖是隨處黃金，但是爲了爭奪隨處黃金的地面，必得設法佔取一無所有的山頭。所以，爲了保衛地面，固須守住山頭，爲了囊括地面，亦得佔取山頭。

高控制低，這是本文的結論。

俗云「三句不離本行」，現就要由高低講到本行的經濟學。這在本文上，我是以工喻高，以農喻低的。而結論則爲工業控制農業。這話如何說法呢？當然，這不是說，農田大都是在平地上面，故以農喻低。因爲縱使這是事實，但也不能以工喻高。這因工廠也同樣大都是在平地上的。明白言之，我以農喻低，以工喻高，這就由於任何工業，都是建築在農業上面的。講得通俗一點，那就因爲任何工業品，無不以農產物爲其原料的。沒有農產物就不會有工業品。這與任何高山，無不以低地爲其基礎；沒有低地，就不會高山，是同一道理。工

業愈發達，也可說工業技術愈進步，更可說一件農產物製造爲工業品的過程愈複雜，那就等於山與地間的高低相差愈遠。比方說，甲能用鐵沙煉成鐵塊，這猶山與地間的高低相差爲百丈。乙能用鐵沙煉成純鋼，這猶山與地間的高低相差爲千丈。丙能用鐵沙造成坦克，這猶山與地間的高低相差爲萬丈。餘可類推。正因如此，所以儘管我們吃的穿的，歸根到底，無一不是農產物；儘管人類的的生活，可以沒有工業品，不能沒有農產物；但在事實上，我們不得不把工業看得比農業還要重要。這與上述一樣，高山雖然是一無所有，但是我們仍得在此設防堅守。再講得明白些：不論你如何歡喜低的地面，討厭高的山頭，可是爲要保全低地，必須守衛高山。這一時候的山，愈高愈好。正猶這一時候的工業，愈發達愈好。工業控制着農業，正如高控制着低。我們如果了解爲要保衛低地須在高山設防的道理，那就應當明白，即使不說工業本身有什麼好處，至少爲要保衛我們的農業，那就必須發展工業，國小民寡的日本，能在國大民衆的中國，長驅直入，就因他高我低，即他是工業國家，我是農業國家。

什麼是農業？農業就是低地。什麼是工業？工業就是高山。高山固然是以低地爲其基礎；沒有低地，不會有高山；但在作戰的時候，低地畢竟是受高山所控制的。戰爭的勝敗，畢竟是取決於高山，而不取決於低地的。一個國家，不論如何崇尚和平，不論如何逆來順

受，如果戰爭是不可避免的，那我們就不能老在低地上優遊歲月，還得千辛萬苦，爬上高山，設防守土。因此，今天的國家與國家，可說正在舉行着爬山比賽。誰爬得高，勝利就屬於誰。當然，爬山是辛苦的，一不小心，還會跌得血肉模糊，可是不爬，那就一定沒有生路。何去何從：這就是我們今天所當選擇，而且可以選擇的「十字路口」。

寫到這裏，我想起有一天與某朋友的談話。我拿以工比高，以農喻低的意見告訴他。最初，他不十分同意。他說，比方歐洲的捷克，工業是極發達的。這照我的說法，捷克好比一座高山；但終敗於德國。這是一個問題，對這問題，我首先武斷的答復，如以捷克與德國比較，前者的工業，一定不比後者來得發達。所以前者是失敗了。拿高低來說，就是捷克這座山頭，還不及德國這座山頭來得高。所以捷克終被德國所控制。這位朋友，認為這一說法，未始不通，不過，即使捷克的工業與德國的工業，是在同一高度，就是捷克這座山頭與德國這座山頭，即使同其高度，照他看來，捷克也會失敗的。所以山頭的高低（即工業發達的程度），在他以為，這不一定就與戰爭的勝敗，成正比例的。他的意思，就是決定戰爭勝敗的條件，除了工業的發達與否以外，其與農業，也有關係。他亦舉例來說。比方現在甲乙兩個國家，甲的面積很小，但是他的山頭很高。這就是說，甲國的工業雖很發達，農業則不足道（這在東方可以拿日本做實例）。反之，乙國的山頭雖然很低，但他的面積卻很大。這就

是說，乙國的工業，雖然差些，農業則極發達（這在東方，還說不上是我們中國）。現在兩國相爭，他以為結果不一定是甲勝乙敗的。這一個例子，也許可以有。不過，要是科學是說通例，不是說特例的，那末，世界上可以有山頭低而面積大的，不會有山頭高而面積小的。這就是說，在地理上，一座高山，普通是不會突起的，中國古語所謂「源遠流長」，一條長的流，必有遠的源。同樣的，一座高的山，必有廣的脈（這猶崑崙山脈）。山脈愈廣，就是這座山頭所關的面積愈大。換句話說，我們要有的一座高山，普通就要有與這高度相稱的平原，供其山脈的起伏。這拿農工來說，一個工業高度發達的國家，他同時一定要有與其工業相適應的農業的。英國如果沒有印度、澳洲的農業，他的工業，也就不會像今天這樣的發達。但是，反過來，面積廣的地方，不一定就有長的山脈（這猶江南沿海），因亦不一定就有高的山頭。所以，農業發達的國家，不一定工業也就發達的。印度、澳洲以及我們中國，就是頂好的例子。

不過，在這裏，我們卻發現了一點不同。那就是一座山頭的高度，畢竟是天然的。要是沒有相當的地面，為其山脈綿延之用，那山頭是高不起來的。至於一國工業的發展，那就可用人力來促成的。所以，要是一個國家，照他本身的面積，祇能有一萬丈的高山，如果當局一定要把這座山的高度提到一萬五千丈，那就需要推廣其國土的面積二分之一。否則，這座

高山是不能存在的。這就說明了，如果一個國家，他的工業發達到超過其本國農業所能負擔的範圍，那他必須向外去尋求農業原料的。這又就高低的立場，說明了在資本主義的生產制度之下，帝國主義國家必須要向海外尋求殖民地的理由。

總而言之，農低，工高，高固建築在低的上面，但卻控制着低。故在今天，工業是支配着農業的。縱使工業的本身，並不足道，但爲保衛農業起見，也得發展工業。這至少與本文開頭所說，我們要在一座荒僻的山頭設防，是同一道理的。

三四、二、一、於安永

政治與常識（幼稚錄之一）

吳江嚴靜波先生，官閩數載，政聲載道，識與不識，無不仰慕。客歲中央成立戰時生產局，聘主採購；就道前夕，曾與親友話別，以極誠懇之態度，作至坦白之敘述。對其讀書做事之經歷，所言尤詳。大意是謂：渠本習實科，在校成績，亦僅中上，惟平素對於任何問題均極留心，關於政治經濟之書，固無論矣，即如舊時說部，流行歌曲，無不瀏覽。故得在閩，主持財政，辦理金融，均無大過。因亦勸人，必須隨時隨地，注意學習，以增常識，而利事業。當時並曾列舉事實，用作證明。我聽嚴氏這席話，不無感想。第一：嚴氏自稱祇憑一點常識，使所事得無大過，這不僅是坦白，自然還未免有點客氣。第二：過分提倡常識，無意之中將會相對的壓低了專識（指專門知識而言，下同）。這一流弊是須注意的（這也就是一般之所謂事實與理論或感情與理智的交叉點，說明恕略）。第三：嚴氏以其從政的經驗，說明常識的重要，就政治與常識的關係來說，這有真理存焉。本文之作，即欲對於這一真理，加以闡述。而此或為一般人所不大注意的。

說到政治與常識的關係，第一先得明白什麼叫做政治？第二又得明白什麼叫做常識？關於第一問題，說來話長，本文無暇及此；茲僅轉錄中山先生的一句話，作為解答。所謂政

治，就是管理大家的事情。這一說法，是偏於行政方面的。但嚴氏所說的政治以及本文所要說的政治，也就是這一政治。至於第二問題，那就需要說得詳細一點。所謂常識，那祇是專識的對待名詞。這中間原無一定的標準可說的。就「時」來說，今人的許多常識，在古人不但是專識，甚而至於聞所未聞。再就「地」來說，城裏人的許多常識，在鄉下人，不但是專識，甚而至於聞所未聞。未就「人」來說，在甲認為是常識的，在乙可以是專識的，而亦同樣可以聞所未聞的。因為如此，故就一般而論，文化水準愈提高，則常識的程度亦相應而愈提高。這由另一方面來說，也就是專識的程度相應而愈提高。總而言之，所謂常識，這並無一定的標準，這就是某時某地為一般人所應有的知識。故在某時某地，一個人如果有其應有的知識，甚或「超而過之」，我們說他有常識，或常識豐富；反之，就是無常識，或常識缺乏。以上是說什麼叫做政治？並說什麼叫做常識？以下就要說到政治與常識的關係。這可由各種觀點來說明。

第一：由學術的觀點來說。關於學與術的區別，已見拙稿「論學術」，茲不詳論。大體說來，政治既是管理大家的事情，故就管理兩字，就可知道這是一種術（即所謂治術），不是一種學。申而言之，所謂管理，這是有意識的行爲，不是無意識的現象（參看拙稿論學術）。亦惟如此，所以政治就有一定的目的，不論富國強兵或福國利民，都不失為政治的目的。

的。更因如此，一種政治，爲欲達到它的目的，就必須集合各種爲其所必需的知識。從事政治，特別要富常識，理由亦即在此。要說比方：國家好比家庭，政治就是理家。一位主持家政的人，對於柴米油鹽，件件都得安排，樣樣都要懂得；他不能像管柴的入，祇懂得柴，不懂得其他的油米鹽；他也不能像管米的人，祇懂得米，不懂得其他的柴油鹽。申而言之，一位主持家政的人，他所需要的，乃是關於柴米油鹽的常識，不是關於其中某一項的專識。以小喻大，一位主持政治的人，他所需要的，就是各種常識；上自經濟文化，下至風土人情，都要懂得。政治地位愈高，就一方面說，他愈祇需要常識，就另一方面說，他愈祇需要常識。行文至此，尙須附帶一語的，那就是普通所謂政治家的這一名詞。政治而稱家，這不用說，必是專家；因此，也許說有人會提異議，從事政治，既然祇需常識，那何以會成專家？專家有的，應爲專識，不是常識。其實，這是誤解，這是沒有明白事物的層次。按普通所謂政治家，這是進一層專就政治而言的。換句話說，這不是就政治與其他比較而言的。也用家事來作比方。茲有甲乙兩人，對於柴米油鹽，甲則件件精明，乙則僅能勉強應付，因此就稱甲爲家事專家，表示他精於管家。要是拿他與那些專理柴米油鹽之某一項的人，互相比較，那他所知道的，還只是常識，而不是專識。總而言之，政治是術，不是學，所以政治所需要的，是常識，不是專識。

第二：由人事的觀點來說。關於人與事的本質，已見拙稿「論人事」，茲亦不詳述。大體說來，政治既是管理大家的事情，就「大家」兩字，可就知道這是對人的（即所謂治人），不是對事的。前以家例國，但是一般的家，規模太小，對人與對事，不容易分清楚，讀者自易誤解，茲不妨以紅樓夢裏的賈府為例。王熙鳳主持賈府家事，賈府的柴米油鹽，雖然都由鳳姐料理，但她所直接指揮的，還是一些「管家」。「管家」是人，不是事。鳳姐祇指揮人，並不直接做事。關於柴米油鹽的事，是由那些「管家」的人去辦的（一般的家，雖然沒有這樣的規模，但其性質是一樣的）。這就是說，鳳姐祇是管人，再由那些人去做事。我在拙稿「論人事」裏，已經說得很明白，人是以生為單位的，事是以件為單位的；在這裏，可以說，因為人是以生為單位的，所以一個人就包含許多事；事是以件為單位的，所以一件事祇是一件事。一個管人的人，他就要懂得關於這人的許多事。結果就成了常識。反之，一個管事的人，他祇要顧到一件事或一類事，那就可能成為專家。所以管人的鳳姐，他一定要有常識，至於管事的「管家」，他倒可能而有專識。在事實上，賈府的一些專門的事（小至柴米油鹽），鳳姐確非請教那些「管家」不可的。這就目前的中央政府來說，一位元首，他祇注意派某人長教育，派某人辦財政，他祇要支配某某之人，用不着管理某某之事。他祇要常識，用不到專識。那些專門的事，是有專門的人去辦理的。各部部长之於司長，各司司長之

於課長，可以類推。在這意義上，反是愈下級，而愈專門的。一個國家的政務官，所以不能限定資格，自亦毋須限定資格，這也是一個理由。以上是就由人與事的立場，說明了政治是常識的；政治的地位愈高，愈祇需要常識。

第三：由目前的事實來說。上述第一第二兩點，可以說是從理論方面立言的，這時無古今，地無中外，都是一樣的。至在今天的中國，政治特別需要常識。那就因為今天的中國，正在所謂新舊交替的過渡時代。一位從事政治的人，他不但要知道一些舊的，同時還得知道一些新的。反過來，也可說，今天在中國從事政治，不但要知道一些新的，同時還得知道一些舊的。不論新的舊的，因其所需知道的，祇是「一些」，故原為常識；現因新的舊的，都須知道一些，故就特別需要常識。好比說行禮，你祇懂握手，有時不能適應舊的社會；你祇會作揖，那也不能應付新的環境。在今天的中國，從事政治，更特別需要常識，那是一個最大的理由。這一理由，如果講得「澈底」一點，那就是今天的中國，正處在一個所謂半封建，半資本主義的時代，所以一個人，要想辦好政治，對於「舊的封建」與「新的資本主義」，都得懂得，才可應付裕如。不但如此，有時還得知道一點「最新的反資本主義」。如果也以賈府為例，則在過去，鳳姐祇要懂得用人參湯孝敬賈母，現在除了人參湯以外，還要知道用所謂「維他賜保命」。過去知道雲南白藥也就夠了，現在還得知道有所謂「般尼西

林」者。過去鳳姐接待劉姥姥，能講幾句蘇白，也就夠俏皮的；現在爲了接待外賓，不但要懂得一些外國禮節，至少還得說上幾句「洋涇浜」。總而言之，今天的所謂常識，其範圍已擴大而成「世界的」。誰能有這樣的常識，誰才能在今天的政治舞台上立足。

綜上所述，在我個人的淺見，政治與常識是不可分離的。因亦可知，從事政治，那祇需要常識，也祇需要常識，今之所謂專家政治，這是說要請專家做參謀，並不是說：要請專家辦政治。我們縱不說專家一定辦不好政治，但至少可說專家辦不好政治，那是應該的。對我這些意見，論者或會反對，說當今經濟部長翁文灝先生，他是專家，他有專識，但是他長經濟部幾年，成績斐然，而這成績，也可說是「專家政治」的成績，其實，這話是錯誤的。翁先生這幾年來，在經濟部所有的成績，即是事實；但我們不可忘了翁先生是一位研究地質的專家。翁先生的專識是地質，不是經濟。所以，以一地質專家，能辦經濟行政，且能辦好經濟行政，這更可證明政治祇需常識。

政治根本就是常識，從事政治也就祇需常識；如果有人自以專家的姿態出現於政治的舞台，那就可知他不是真正的專家；真正的專家，至多祇能做政治家的幕僚，他應該是不懂得實際的政治的；而實際的政治，也無需乎專家的。這不僅是在中國，在外國也是一樣的。試看今天那些所謂一等國家，甚至還有由文人講武事的（即由文人來當陸軍部長），同時也

有由武人主文事的（即由軍人來當教育部長）；這比中國，還要徹底。此一情形，如由政治與常識的觀點來講，一方面說明政治祇要常識，另一方面不知道可否說明他們的常識要比我們來得豐富。



宣傳與反宣傳（幼稚錄之一）

——從標語開頭到標語結束——

生平一缺點，那就是粗心。雖然街頭巷尾，滿佈着各式各樣的標語，但我可以從這中間經過，由一次而至無數次，始終並不看見。嚴格說來，應是看見，而不注意。據一般對此注意的人說，現在街頭巷尾的標語，已比過去少了許多。至其原因，或許就是爲了像我這樣漫不經心的人太多了，使許多人苦心孤詣寫的貼的標語，都不能發揮宣傳的作用，所以少寫少貼的了。這也是事實。不過，這一事實，卻不能說明標語絲毫沒有宣傳的作用。例子就像我自己，雖然一向對於標語漫不經心，但最近終於有一次引起了我的注意，並且想了一想。這篇「宣傳與反宣傳」的幼稚錄，就是由注意而想到的結果。所以，這亦可說標語已經收到了宣傳的作用。縱使這一作用，在我看來，有時是相反的。這話如何說法呢？這就需要我這篇「宣傳與反宣傳」的幼稚錄，來作解答。

爲要解答這一問題，先得說明什麼叫做宣傳。

二

什麼叫做宣傳？我的解釋，宣是宣佈，傳是傳達。就宣佈來說，可知這一定是兩個人以上的事。因為如果祇有一個人，那末這個人所已知道的，就無須乎宣佈。宣佈的目的，無非要使別的不知道的人知道。再就傳達來說，可知這還是三個人以上的事。因為如果祇有兩個人，那末第一個人向第二個人所宣佈的，大家都已知道，再無須乎傳達。傳達的目的，無非要使不知道的第三者也知道。由此可知，宣與傳，即宣佈與傳達，不但兩者的範圍，廣狹不同；就是兩者的主體，也是輕重異殊。試分論之。

第一：先就兩者的範圍來說。宣既為宣佈，故在「人」的方面，不論是一個人對一個人，或一個人對多數人，總是一次的。故「其數不多」。傳既是傳達，則所謂「一人傳十，十人傳百」，因是連續的，故「其數必夥」。再在「時」的方面，因為宣是一次的，故祇限於目前。因為傳是連續的，故可垂之後世。末在「地」的方面，也因為宣是一次的，故祇限於一地。傳是連續的，故可普遍於四方。即不論就人、地、時那一方面說來，傳的範圍，都比宣的範圍來得廣。

第二：再就兩者的主體來說。宣的範圍雖狹，但宣者畢竟是居主動的地位。傳的範圍雖

廣，但傳者畢竟祇居被動的地位。這好比一位客人去拜訪一位主人，所謂宣，就是客人對主人說，「我來看你」。不論這位客人的身份如何不及主人，但就「我來看你」這件事情而言，他畢竟是居主動的地位。至所謂傳，就是客人對第三者說，「我要看某某人」。而這第三者，就是傳達的人。不論這位傳達者的身份，如何高過客人，但就傳達這件事情來說，他畢竟是居被動的地位，亦即可說是次要的地位。

因此，對於宣傳，我有一個杜撰的解釋。叫做「先知知後知」或「先覺覺後覺」。宣者就是先知先覺。傳者就是後知後覺。當然，根據這一解釋，一般被宣傳的對象，祇好算是不知不覺。

三

把宣傳解作「先知知後知」或「先覺覺後覺」，這在表面上，似乎有點過火。即似乎有點太看重了宣傳。換句話說，如果照此說法，則所有從事宣傳的人，不是先知先覺，就是後知後覺。這似乎有點過份。其實，這在我看來，是並不如此的。我所以說「並不如此」，這到不是說從事宣傳的人，如何重要，而反是說，先知先覺並不是怎樣稀奇的，在這意義上，我們就是承認所有從事宣傳的人，都是先知先覺，這也沒有什麼過火的。

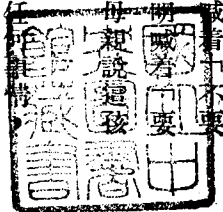
這話如何說法呢？試舉例以明之。一個孩子，哇哇墮地，哭着要吃。這「哭」就是宣。孩子的哭聲，被他的姊姊聽見了，去叫他的媽媽來喂奶。這「叫」就是傳。就地位以及知識來說，當然孩子不及姊姊，姊姊又不及媽媽。但就孩子「餓着要吃」這一點來說，他畢竟是先知先覺，他的姊姊是後知後覺，他的媽媽，比較起來，又爲後知後覺，也可說是不知不覺。

現在，話又說回頭來。先知先覺雖然並不怎樣稀奇，但這畢竟是可貴的。在孩子餓着要吃這一點上，雖然孩子是先知先覺，姊姊是後知後覺，媽媽反是不知不覺，但就一般的情形來說，那一定是媽媽爲先知先覺，姊姊爲後知後覺，孩子爲不知不覺的。這拿宣傳來說，那一定媽媽在宣，姊姊在傳，孩子則爲被宣傳的。要是照此解釋，推論下去，那就可知，宣傳的工作，還是與人類的歷史，同其古老的。換句話說，一定是有了人類，就有宣傳的。在古代的政治機構上，雖然沒有宣傳的一部，可是宣傳的工作，一定仍舊在做的。孔夫子周遊列國，固然是宣傳，就是諸葛武侯的出師表，以及舊日軍閥的發通電，何一而非宣傳。在這意義上，我們不能把宣傳的工作，當作現代的特產。因此，倒可套句成語，祇是「自古已然，於今爲烈」而已。

以上是說宣傳，現在就要講到反宣傳。

什麼叫做反宣傳？這就是與宣傳相反的宣傳。一個孩子肚皮餓着要吃，嘴巴喊着「不要吃，不要吃」，這就是反宣（如果孩子喊着要衣穿，這就是誤宣）。一個孩子明明喊着「不要吃」，姊姊偏偏向他母親說這孩子喊着「不要吃」，這就是反傳（如果姊姊向他母親說這孩子喊着要衣穿，這就是誤傳）。兩者相合，「籠統」而稱反宣傳。

照理說來，反傳容或有之，反宣是不會有的。這有一點理由可以說明。因為自己知道得最清楚，總是自己感覺得最真切。這亦可說是「先知先覺」。一個孩子餓着要吃，除非他有特殊的疾病（如神經錯亂），他決不會相反地喊着「不要吃」的。所以，反宣是不應該有的，至於反傳，那就在所不免。因為他畢竟是別人，亦可說畢竟是後知後覺。換句話說，因為傳者畢竟是被動的，宣者畢竟是自動的；被動的事可能比自動的事，容易弄錯，這也是合理的。不過，我們如果作進一步的推究，則不但有反傳，而亦有反宣的。這一理由，決不是因為那些宣者傳者生有特殊的疾病，而是因為宣傳的觀點不同。比方說抗戰。我們的宣傳觀點，就是要人民為國家而犧牲。如有某甲，為要保全個人的利益，而主張對日投降，那他的主張，就是反宣。轉播他的主張的，就是反傳。兩者相合，就成反宣傳。不過，這所謂「反」，並不是違反他個人的利益，而是違反國家的利益。重複的說，他的主



張，就他個人的利益而言，還是宣傳（在這意義上，他還是先知先覺）；惟對國家的利益來說，他就是反宣傳（在這意義上，他連不知不覺都說不上）。正因爲如此，所以任何宣傳，在宣傳者看來，普通都不失爲一種宣傳；必由另一觀點看來，而始成爲反宣傳的。

總而言之，宣傳與反宣傳，這祇是觀點的不同而已。宣傳是先知知後知，先覺覺後覺。反宣傳亦復如此，惟其所知所覺者，不是正的，而是反的罷了。

五

以上已經說過宣傳，亦已說過反宣傳，不過本文之所謂「宣傳與反宣傳」，除了上述以外；還有一種特殊的意義。這種特殊的意義，說句幼稚的話，我還沒有聽人說過。那就是在我看來，世界上往往有一種宣傳，但其所取得的效果，是相反的。在這意義上，就是宣傳變成反宣傳。這一情形，當然外國也有，似乎在我們中國，特別來得利害。本文之作，主要還是爲要說明這一點。現分兩方面來說，並舉標語爲例。

第一：因爲宣傳是先知知後知，先覺覺後覺，所以，在宣傳的語氣上，就不應有疑問的。我們儘管可以貼標語，說「打倒軍閥」或「擁護軍閥」，這都不失爲宣傳。但是不能說「軍閥要打倒嗎？」或「軍閥要擁護嗎？」。這因疑問的語氣，是向人家請教，不是向人家

宣傳。明白的說，軍閥是否需要打倒，連你自己都不知道，所以在這一件事上，你不是先知先覺，從而你亦不能去知後知，覺後覺，亦即不能向人宣傳。我最近在街頭巷尾所注意到的標語，就有採用這種疑問的體裁的。這不是宣傳，這是反宣傳。這不是你向人宣傳，這是要人向你宣傳。總而言之，這是「宣傳的反宣傳」。

第二：不過本文所要說明的宣傳與反宣傳，主要論點，還不在此。因像上述這樣的宣傳方式，畢竟是少有的。它的不對，很容易知道，不足為奇。我特別所欲指出的「宣傳與反宣傳」，卻是多得不可勝數，而又常為時人所忽略的。舉個例子，比方說「打倒帝國主義」。當然，有帝國主義，不一定就有打倒帝國主義的標語。但是，如果沒有帝國主義，那就一定不會有打倒帝國主義的標語的。所以我們如果看到打倒帝國主義的標語，不但可以想起帝國主義的存在，且必相當的猖獗，否則，就用不到貼標語，喊打倒。再如像近來街頭巷尾貼的標語，說「當兵最光榮」，這就說明，中國大多數的人民，是認當兵不光榮的。蓋如真的個個都有「當兵最光榮」的認識，那大家就會去當兵，根本用不到宣傳，至少用不到說「當兵最光榮」的。但這是宣傳，沒有話說。我在這裏，願意特別提出一說的，就是有些「宣傳的反宣傳」。這比方說「擁護國民政府」的標語，大家看了，就都覺得，是應該的。但要知道，這種宣傳，在今天看來，正是一種反宣傳。因如上述，孩子向人宣傳要吃飯，他一定是

在餓着肚子。餓得愈利害，要飯的呼聲，就愈迫切。根據這一理由，今天的中國人民，既然沒有要推翻國民政府的，那就毋須乎作擁護的宣傳；擁護國民政府的標語貼得愈多，這就證明國民政府愈有問題。假定一位外國人，初入中國國境，觸目都是擁護國民政府的標語，試猜他的感想如何？所以，在這時候，與其說「擁護國民政府」，不如說「國民政府萬歲」。因所謂「萬歲」，固然也可當作「沒有萬歲」的反證，但至少可以說明目前是穩定的。古時的帝王，沒有要人民貼「擁護」的標語，而祇讓人民立「萬歲牌」，這是大有道理的，這比叫人亂喊「擁護」要高明多了。

依據同一理由，我們今天不但在街頭巷尾，就在政府機關的門口以及室內，都常貼滿了宣傳關於禮義這一類的標語。假定中國人是不大講禮義的，那沒有話說，因為這是宣傳，如果中國真是一個禮義之邦，中國人一向是講禮義的，那麼這種宣傳，不將成爲一種反宣傳嗎？這不會反證中國不是一個禮義之邦嗎？這不會反證中國人平常不大講禮義麼？因爲如果大家都是守時間的，這一定不會有要人遵守時間的宣傳標語。這是常識，而且是真理。

宣傳，這是需要的，因爲這也是教育。但得當心反宣傳。我猜想一位深信中國爲一禮義之邦的外國人，看到中國到處宣傳禮義的標語，也會得到相反的印象的，亦即宣傳是會變成反宣傳的。

理想的大學教育發凡

一個大學是由三部份人員組成成功的，即教員、職員和學生。個人當過大學學生，現在做着大學教員，並且兼有職務，故由一方面說來，個人身經目擊，對於大學教育的各種情形，都比較清楚。另一方面，即使對教職員或學生有責備求全的話，因為個人自己也被責備在內，或可見信於社會，相信我語語出於衷誠。

對於學校教育，我有一種理想。即認大學以下，是以學生為中心。學生需要那種知識，教員講授那種知識。大學教育是以教員為中心，教員講授那種學理，學生研究那種學理。前者是教員講給學生聽，後者是學生去聽教員講。兩者的意義，截然不同。這就是說，大學應該教員講學之地，職員的任務在便教員講學，學生的目的在聽教員講學。學貴專精，大學裏是否需要內容劃一的教科書，就得考慮。學在明理，青年學生爲了求得職業資格與謀生技能而入大學，也非上乘。至於學校官廳化，讓職員來支配教員，尤屬大忌。說個比方，每一教員都可當院長，但任何院長就不能教每一教員所教的課。我根據這一理想，要對目前的大學，提出一些意見。

第一、我主張集中力量，集中全國學者，祇辦少數的幾個大學。招收學生的目的，在傳

授高深的學理，不在培植職業的技能。不必要的大學，儘量改設爲職業專門學校，並把學生的修學年限縮短。我們的學制，小學六年，中學六年，大學四年，本來已經太長，而在目前，學校設備不夠，學生求學困難，光陰不免浪費，而且我們要培植像現行制度的大學畢業生所有的職業技能，即在平時，也可縮短修業期間兩年（可改爲小學六年，中學五年，專門學校三年），現在戰時，一方面可以節省青年寶貴的光陰，另一方面也可配合今後建國人才的急需。至於非有較長年限無法完成的學科，如醫如工，又當別論。

第二、現在大家倡導尊師，忝爲人師的人，當然絕對贊成。我想貢獻一點意見的，就是尊師運動不是空言唱導所能奏效，同時還得要有具體的辦法。忝爲人師的教員們，如何砥礪自己的學養，即如何自尊，固然是一問題。同時至少在教育行政上，要把教員的地位提高。我們親眼看到學校的高級職員，坐了汽車，風馳電掣，喇叭嗚嗚嗚，要坐人力車或靠兩腿跑的教員讓路，這雖是小事，但顯示着職員尊於教員。這就難怪教員有時要謀高級職員做。所以我提議大學裏的院長系主任等（甚而至於大學校長），應由各該院系教員會議輪選，任期一定。做了院長系主任，祇有多盡義務，不能多享權利。總之，我們要養成一種風氣，沒有教員兼職員，並認兼任職員是盡義務。

第三、連帶要說起的，現在的大學教員一方面地位並不可尊，另一方面生活也太清苦，所

以不論爲了地位，爲了生活，教員們有較好的出路，往往就離開學校。這不但是學校的損失，也是國家的損失。我主張一切都要專業化，尤其是大學教員。其他機關，特別由政府機關，固然不宜輕易拉大學教員，而大學教員也不應輕易離開學校。爲達到這一目的起見，政府不妨有一適當的規定。但這一方面要提高教員的地位，另一方面要保障教員的生活。就教員的生活來說，像目前雖說是戰時，應當吃苦，但是一個教員的收入，不夠養活一家，自己教人家子女書，自己的子女反沒有讀書的機會；如果生病或死亡，則更不堪設想。即使勉強活着，每日要教員自己買米燒飯，這不是說有失身份，這確是學術界的損失。有苦大家吃，在此國族存亡絕續的關頭，大家沒有話說。但事實豈真如此？希望國家能夠進一步想個切實而有效的辦法，至少要確實辦到甘苦共嘗的地步；尤其希望有個辦法，可以讓教員們安心以教書爲終身事業。

第四、對於目前的大學生，個人也有感想，即認求學的空氣不夠濃厚。嚴格說來，本也難怪他們。學校的教員不夠，學校的設備太差，求學的條件殊欠完備。在這一情形之下，祇有對學問特別有興趣的人，才肯特別努力，而亦事倍功半。何況現在的大學，原是一種職業學校，大多數學生的目的，祇在求得一定的資格與相當的技能。所以祇要考試及格，不犯校規，就算是好學生。時人每以思想問題爲病，我以爲沒有思想，才是大病。如何可使大學生

思想正確，不走錯路，這一方面需要教員的指導，同時也需要社會的指示。這就是說，必須社會的事實與教員的說教相合致，這才可收得偉大的效果。因為社會的影響，事實上比學校的教育，力量更大。但無論如何，我們得先在大學裏，造成濃厚的學術空氣，要大學生有思想。

上述幾點意見，都是隨手寫來的感想；因為這些感想離開事實太遠，不易實行，故稱爲「理想的大學教育」；又因上述四點，祇是我對大學教育的一部份理想，故題爲「理想的大學教育發凡」。我提出這些意見，容有責備求全之意，決無吹毛求疵之心，國人其諒諸。

理想的大學教育「其二」

——由大學基本國文問題說起——

近來我曾爲東方雜誌寫過「理想的大學教育發凡」與「理想的大學教育其二」的兩篇文章，原擬隨時續寫，終因湘桂路斷，郵遞困難，未及繼續。現在看到有人與俞劍華先生就大學基本國文問題，大開筆戰，因亦談談我的理想的大學教育中關於基本國文的問題。至於本文所以叫做「理想的大學教育其三」，而不以「關於大學的基本國文問題」命題，這有兩點理由。第一：我並不想參加俞先生他們這一筆戰（我連俞先生的教育芻議都還沒有機會看到）。第二：我並不想討論目前大學裏的基本國文問題。總而言之，我所說的，還是我的理想的大學教育的一部份，至於什麼叫做「理想」，此處恕不敘述。

當然，要說「理想」，有時還得先說「現實」。這尤其是關於大學基本國文的問題。

關於大學基本國文的現實問題，雖然說來話長，而且時人已似口槍舌劍，爭得面紅耳赤；但是歸納起來，實甚簡單。這不外乎兩個問題。至於時人的爭論，則大多出於誤解。而此所謂兩個問題，一可說是理論的問題，二可說是實際的問題。前者亦即是意識的問題，後者亦即是應用的問題。茲分述之。

第一：關於理論或意識的問題 關於這一問題，顯然是有一部份人誤解了理論或意識的意義。他們一向「爲國文而國文」，一篇文章到手，祇是從頭至尾，逐字講解，久而久之，甚至明白主張「關於基本國文是沒有什麼理論或意識可說的」。他們以爲，「祇有像政治學、經濟學這類東西，才有理論或意識可說」。其實，這是不自覺的錯誤。在我看來，不但是大學裏的國文有所謂理論或意識的問題，就是小學裏的國文也有所謂理論或意識的問題。否則，民國肇造，滿清時代的小學教科書，也就毋須改編。而日本人在我淪陷區域改編各級教科書，更是多餘的工作。嚴格說來，豈但如此，就是「一加二等於三」的數學，在我認爲也有所謂理論或意識的。這話在懂得的人聽了，覺得膚淺；在不懂的人聽了，覺得好笑，所以現在還是不說的好。不過，既然國文，甚至於數學，都有所謂理論或意識的，那爲什麼有些人還在大聲疾呼，主張大學裏的基本國文要有理論或意識呢？這不是無的放矢嗎？不是的。這就因爲社會上有一部份人，不自覺的否認了理論或意識，所以特別提出理論或意識的問題，要他們有理論或意識的自覺。因爲一位教師（不一定是國文教師），如果沒有這種自覺，那對學生是很危險的。爲什麼是很危險的？在這裏我不想說了。勉強說個比方，一個工人替主人引路，有路就走，一刻向東，一刻向西，漫無定向；而事實上，他祇看到眼前的路，根本沒有注意到方向；如果主人的目的祇不過如此走走玩玩的，這還可說，如果主人的

目的是有一定的地點，這不是愈走愈遠，那就一定走了不少的冤枉路。至把學生比主人，先生比工人，失敬失敬，罪過罪過。接着要說的，我們在基本國文（當然這不但是基本國文）裏，應該有些什麼理論或意識？似乎有人也曾提起過這一問題，其實這是用不到提的。爲什麼？大家想。

第二：關於實際或應用的問題 上述關於理論或意識的問題，主要是指教材的精神而言，本節關於實際或應用的問題，主要是指教材的形式而論。時論對此，每有混同，所以必須指明。比方說應用文或公文程式，常爲那些主張基本國文要有理論或意識的人所反對，似乎這些東西沒有什麼理論或意識可說的。其實，這是欠正確的。我們正不妨一方面強調理論或意識的重要，而同時採用應用文或公文程式來做教材，這兩者是不衝突的。至於大學基本國文，所以不宜教授應用文或公文程式，這到不是因爲應用文或公文程式沒有什麼理論或意識，而主要還是因在形式上，基本國文與應用文或公文程式畢竟是兩件事。如果我們認爲今天的的大學生，讀了基本國文，不切實際，畢業以後，不能應用，無法謀生，那不妨向教育部建議，或由學校逕自另開一個應用文或公學程式的學程，這與基本國文是不相干的。這猶如小學的國文讀本裏，儘可有「父親大人膝下」的一課，但畢竟不是尺牘。這目的還在教學生國文，不是教學生寫信。要教學生寫信，就得另開尺牘課。同樣的道理，時人每以大學商學

院的畢業生，拙於經商爲病；照理這也許是應該的。因爲大學商學院，不但不一定教學生如何經商，反而是痛斥商業資本的。所以大學裏的基本國文，這祇是基本國文，這與應用文或公文程式是風馬牛的。過甚言之，大學裏是否應教應用文或公文程式，那是另一問題；至於教基本國文的先生，不但沒有討學生傳授應用文或公文程式的責任，而還可以「破口大罵」的，而還可以主張「一脚踢開」的。如果一個大學畢業生，進了社會，因爲弄錯了公文程式，打破了飯碗，這也不是那些主張不教應用文或公文程式的大學基本國文教員所應負責的。因爲他們雖教基本國文，但不教應用文或公文程式。

由上說來，我以爲這未免有點奇怪。現在居然有人會聚精會神去討論大學基本國文的意識與應用的問題。如果這是成問題的，那在中小學的國文上，不是也有同樣的問題嗎？因爲小學的國文與大學的國文，同樣都有所謂意識的問題，這在上面，我已說過。就是說到應用，兩者也是一樣的。固然，小學的畢業生，他還沒有資格做官，用不到學「等因奉此」；但學學「媽媽給我銅錢買糖吃」這一類的文字，也是需要的。

總而言之，上述第一點是說大學基本國文的精神的問題（亦即所謂理論或意識的問題，換句話說，也就是關於基本國文目標的問題），上述第二點是說大學基本國文的形式的問題（亦即所謂實際或應用的問題，換句話說，也就是關於基本國文的教材的問題）。其實，

關於這兩點的討論，顯然，在我以為都是不必要的，都是多餘的。因為大家既然都是站在現行教育法令之下講話，那很簡單，祇要翻翻現行教育法令，問題就可解決。因為關於大學基本國文的目標及教材，教育部應該已有明白的規定。否則，那就去個公文，請示一下，遵之行之，如此而已。當然，這不是說「凡是已經法令規定的事就無須討論」。相反的，為求法令的改進，有些已經規定的事，正是需要討論。但今之討論基本國文問題者，其動機是否如此？是否希望變更已經規定的法令？則又「似屬不然」。這好比一個在前線作戰的士兵，一方面毫無疑義的接受了上級的命令，同時又在竊竊私議甚或高談闊論地討論這一命令：這就費解。

其實呢？在我看來，現行學制下的大學一年級，就是大學預科或高中四年級。這因今天「大一」的課程，如國文、英文、數學、物理、化學以及生物等，無一不是高中課程的延長。亦惟如此，時論對於高中的國文，未見有什麼意識問題或應用問題的討論，獨獨對於大學的國文，提出這一問題，這是多餘之又多餘的。在我以為，今天大學裏的基本國文問題，既不在什麼意識，也不在什麼應用，因為這是與高中，甚而至於與小學的國文，並無不同。所不同的，祇是大學的程度比中小學來得高深點而已。質言之，今天問題的重心，是在大學裏要不要基本國文，並不在基本國文的意識與應用或目標與教材如何。

也許有人說，今天的大學，有了一年的基本國文，學生畢業以後，往往還是不夠應用，如果連這一年的基本國文都取消了，則大學畢業生的國文程度不是更差了嗎？是的，這至少要差些。但在我的理想的大學裏，這一責任，不在大學，而在高中。如果大家認爲一個大學畢業生，對於國文，最低限度須求清通，則在大學招考新生的時候，就不應該有連國文都欠清通的學生錄取進來。如說一般高中畢業生，其國文程度大都如此，則補救之道，也應在高中裏面加緊國文的訓練（甚或把高中的期限放長一年，即把今天的大學一年級，改爲高中四年級），而不是等到學生進了大學，再用基本國文來補救的。這因我的理想的大學，乃是學者講學的所在，也是學生研學的地方（詳見拙稿「發凡」），所以，在大學裏，根本就不應有所謂基本國文這一課程的。因爲這在教者，說不到講學；這在聽者，也說不到研學。蓋如上述，這祇是比高中較高深的國文知識的傳授而已。換句話說，這就是基本的訓練，這不是學術的研究。

當然，我說理想的大學裏，毋須有所謂基本國文這一課程，諸如上述。這不是說一個人進了理想的大學，就用不到讀國文。更不是說一個人在理想的大學畢了業，就可不求職業，就可不要吃飯。我祇說一個理想的大學，這應當是研究高深學理的所在。關於國文的基本智識，在入大學之先，就應俱備。再則一個青年，他入大學的目的，也應該是在研究高深的學

理。至於畢業以後，如何求業，如何吃飯，那是另一問題。如果爲了職業或吃飯而才升學，那就應該去進各種職業學校；到那時候，就是我的理想的大學教育實現的時候，且不妨辦個專門傳授應用文或公程式的學校，來傳授這些謀生的工具（假定必要的話）。至於時人每把進大學與找職業聯在一起，這在今天，固未可厚非。故在今天，主張給大學學生一點應用文或公程式的知識，免得他們畢業以後，連「等因奉此」都弄不清楚，想當一名中級的公務員都不可得，可說用心良苦，在這意義上，雖然應用文或公程式與基本國文無關，但亦不無必要。至於我的理想的大學，既是一個研究高深學理的所在，自然不應該再有基本國文這門課程（更加講不到應用文或公程式）。這不是說研究高深學理的人，用不到國文，這如上述，是說像國文這樣的課程，應該是在高中裏就已修畢的；一個學生進了大學再毋須去讀什麼基本國文的。這是我的理想的大學教育的一部份，也是我對現行學制下大學基本國文的意見。

本文至此，原可結束，因回頭再翻了翻俞先生的「基本國文能指導甚麼理論」，覺得像俞先生這樣苦口婆心要大學生多讀應用文或公程式，免得畢業以後連這點技能都沒有，欲求糊口而不可得，平心而論，這在今天，是語重心長的，是未可一筆抹煞的。所以上述我的意見，雖然是與俞先生的意見相左，但我得聲明，我說的祇是我的理想的大學教育，這與俞先

生說的現實的大學教育，根本不同。假定理想就是空想，那我在此聲明，我說的話，都是空話，易詞而言，俞先生說的，都極實際。在實際上，我毋寧同意俞先生的說法，至少是俞先生的用心。至於俞先生痛罵「理想」，那我以為大可不必的。因為即使不說「理想」有什麼價值，或竟如俞先生所說，理想是騙人的，但是對着青年，我們雖然知道特別在這年頭，有些事是需要學學的（假定說是囤積），學了之後，對於他們是很實惠的，但仍得鼓勵他們，莫學這些玩意。反過來，有些事（假定說是革命），明知道是很危險的，但仍得鼓勵他們，勇往直前。這不是欺騙，這才是教育。我們要以理想來教育青年，我們教育青年要有理想，質之俞先生以為如何？

「尊師重道」 (幼稚錄之一)

「師也者教之以事而喻諸德者也」(禮文王世子)。「道也者不可須臾離也」(中庸)。師道當然應該尊重。所以師生關係，古人列爲五倫之一。「一日爲師，終身爲父」。又所以方孝儒被誅，禍及學生。前者固言師道之可尊可重，後者亦言師生關係之密切，而喻師道之應尊應重。

但是到了今天，師生有如陌路。於是，有心人就大嘆其「世風日下」，「師道淪替」，而復倡尊師重道之說。近在報上，看到三種尊重的方法。一是某先生主張恢復過去學生家族謝師的俗例，每逢佳節，請先生吃一頓。二是某地某中學，令學生長跪聽訓五小時，不許反抗，說亦爲了尊師重道。三是某報言論，謂「爲人師表者之基本精神，係先以身爲教，克盡厥職，行己無愧而後能道被所重。必先尊人重人及自尊自重，而後能師被所尊」。這些使忝爲人師的人，看了感愧交併。

語云：「責人先責己」。今天師道之所以淪替，教書先生們首先應當責備自己，未能以身爲教，未能克盡厥職，對於尊人重人及自尊自重都未免有所虧損；看了人家升官，有時眼紅，看了人家發財，有時心動。大學教授成了進身之階，這還有什麼話說。做不到官，才罵

貪官，而自命爲「高」。發不到財，才罵奸商，而自以爲「清」。可是嘴裏儘管罵貪官，罵奸商，「不得已而求其次」，專門教書不耐煩，又想在學校裏幹幹什麼主任什麼長。師道如此，又焉得而不淪替？當然，這些話太得罪了一部份真正爲教育爲學術而克苦自勵的人師，事實上，很多先生們，確是視富貴如敝屣，爲作育人才研究真理而盡其畢生的精力。對於他們，不得不使人肅然起敬。惟在「責人先責己」的意義上，不妨說得過火一點，表示一種「謙謙君子」的風度。

但是話又說回頭來。師道果是可尊可重，則任何教書先生都不致於不自尊不自重。遠者不論，先由學校的情形說起。假使你在學校當了什麼主任什麼長，你的薪水就比一般教員高。學校裏有房子讓你先住。學校裏有汽車讓你先坐。這些，看來是小事，可是這些小事就說明現行制度承認「職務」重於「師道」。或謂「長」與「主任」，責任較大，所以待遇較優。難道師道的責任反而小嗎？或謂「長」與「主任」，需要坐辦公廳，難道教書先生不需要進研究室嗎？老實說，每一能夠教書的人，大都會做「主任」會做「長」，可是任何「長」與「主任」，就不能教每一教員所教的書。這明明是「師道」重於「職務」，但事實恰恰相反。現在再講遠一些。你做了大官，自然有人來奉承。你發了大財，自然有人來迎合。甚而至於今日有些機關的練習生，待遇都比教員好。總而言之，今天有錢有勢，柴米油鹽，都無

問題，教書一輩子，每天還要担心開門七件事。師道究竟何處可以尊重？社會究竟是否尊重師道？事實如此，這又如何怪得有些教書先生要離開自己的崗位呢？常言道「人向高走水向低」，在目前這一社會，我們雖說有些教書先生關心利祿，欠自尊重，其實也許倒是他們太自尊重了。

「吾聞之矣」，「爲人師表」，這就是說：師道之可尊重，就是教書先生要做常人的榜樣。要移風易俗，不能隨波逐浪。常人利祿驚心，你得安貧樂道。儘管現行制度以及社會環境如何重視官與財，爲人師者必須富貴不能淫。否則，就何貴乎師道？行文至此，略有所悟。現在大家都在提倡尊師重道，凡爲人師者，更須自尊自重。你們不能學那些不自尊不自重的常人，天天鬧窮，天天叫苦。你們不但要甘於窮苦，你們還得以身作則，做個榜樣，不能讓那些窮者鬧，苦者叫。同時你們也不要羨慕或憤恨那些窮奢極侈的人。他們比不上你們清高，他們沒有像你們可以尊重。如此說來，真是天下安危，繫於師道了。教書先生們果能做到這一地步，那末要學生家族請他們吃幾餐，固然是應該，就是要學生長跪聽訓五小時，比起方孝儒的學生們總還好了許多。那又有什麼不可以？且在某種意義上，平日靠了尊師重道的「牌頭」，使青年們於不知不覺間，養成一種不知是非，祇知服從的習慣，這未始不是幫助師道去維繫社會秩序的一個好方法。但是有人又說這是不合現代的教育原理，我有點不

懂得。

不過講到現代，我想起產業革命。在產業革命以前的手工業時代，師傅與徒弟的關係，極其密切，也可說，徒弟極其尊重師傅。一方面師傅固然可以任意打罵徒弟，而徒弟還得供奉師傅的生活（尊師到了極點）。這活像過去的教書先生，一方面可以任意打罵學生，而學生家族還得逢節謝師，同時如果徒弟衣食有困難，出路有問題，師傅也就挺身維護，不但「義不容辭」，而且「責無旁貸」。這又活像過去的教書先生，對於學生的前途，關心備至。可是產業革命以後，大家都說這種制度「太封建」、「不合理」。而主張「自由」、「平等」。今日工廠裏的資方與勞方，就是這種自由與平等的表現。一方面雇主固然不能打罵工人，而工人對於雇主也無供養的義務。同時雇主對於工人的生活，不論在道德或法律上，都更不負責任。甚而至於，他們「相見不相識」。工人做工拿工資。先生教書拿薪水。戰前上海的私立大學，有教書一小時，報酬一元二角五分的。現在後方各國立大學也祇八元一點鐘，抵不上三隻雞蛋。「家有十隻老母雞，勝過一位名教授」。「道」（作知識解）已公開出賣，而且價廉如此。「師」的地位，已淪為工廠裏的工人，或戲台上的戲子。學生變成了工廠裏的雇主，或戲院裏的聽衆。學生繳了學費就有權選聽那些先生的課，聽了不滿意，還可改選。可是先生拿了薪水，就無權選擇聽衆。而內容劃一的教材，也就是南北通行

的臺辭。現行制度如此，師道尊嚴，自被侵蝕。雖然時下也有好學生，爲了表示尊師重道，而屈身替老師穿鞋。但大多數青年就不免當作「戲」看。在現行制度之下，要特別提倡尊師重道，固然是難乎其難，同時我也不懂得，如何才算尊師重道。要學生長跪聽訓五小時，當然是不應該；要學生家族請吃飯，似乎也有點苛求；且亦不一定可以表示師道的尊嚴。到頭來，所謂尊師重道者，恐仍爲學生以及社會人士對於教書先生，要有相當的禮貌。如此而已。

「禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡」。我們又在什麼地方可以表示出對於師道的特別尊重呢？

如果目前師道的淪替，就是「禮維」的不張。那麼，我們能不能進一步想想目前是一個什麼社會？爲什麼在這一社會會產生這一現象？我希望真心誠意提倡尊師重道的先生們，進一步在社會制度方面多求改進，尊師重道，不是空喊可以實現的。

三二、七、一二、於建陽

「子曰」（幼稚錄之一）

我們鄉間過去有句俗話，形容孩子們讀書，叫「田雞叫」。這就因在過去，大家聽孩子們讀書，祇聽他們拉長嗓子，老是喊着「子曰」「子曰」，而「不知所云」。我雖也曾讀過四書，同時也曾拉長嗓子喊過「子曰」「子曰」，但在四書中間，究有多少「子曰」，可就不大清楚；恐也沒有人做過這一統計。近來重讀大學、中庸和論語，對於這一問題，偶然注意了一下，至少總在四百以上。講起這一注意，就讀四書來說，當然沒有意義；但由另一觀點看來，那又是不無意義的。

何以言之。那就因為這部四書，幾千年來，都被當作中國讀書人的經典；過去中國每一讀書人所要記得的，就是「子曰」。要是「子曰」：地方，那就證明大地一定是四方的。久而久之，直到今天，這在社會上不期然而然地養成了一種「子曰」的現象。誰如不信，試就今人的「著書立說」，以證我言。現就今人著書立說：

第一：每喜引用名家說的話。姑以經濟學為例，今人寫經濟論文，往往在西洋書上，抄引一些，用以證明自己所論的正確。其實呢？那些西洋書上的引語，他本身是否正確，也是問題。要用這些引語來證明自己所論的正確，這就中了「子曰」的毒。退一步說，那些西洋

書上的引語，他本身即使是正確的，但時代不同，環境兩樣。拿異時異地的人所說的話來證明自己所說的正確，這還不是中了「子曰」的毒。我常看到，兩個人爭辯一個問題，當事者往往說「某人就是這樣說的」，實則，這樣的說法，除了流露一點「子曰」的意識以外，是不能折服對方的。我不是說別人的文章不可引，這要有一個條件。那就是我們在研究這個人的言論與思想。這猶我們要研究孔子的言論與思想，自然非引「子曰」不可的。

第二：每喜請人做序。我曾看到一本薄薄的書，序文多至幾十篇。寫這些序文的人，既然都是著者請得來的，所以他們所寫的序文，也就千篇一律是說好的。這給讀者的暗示，就是「子曰」。其實呢？文章的好壞，全在文章的本身，我們即使不說：「序文多的書本，一定是不好的」，但至少一般序文是不足以證明書本的內容的。今人著書，歡喜請人作序，這還是受了「子曰」的影響。

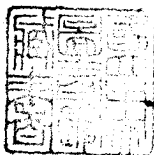
第三：每喜請人簽題。一本書的封面，不但要求裝璜美觀，而且要求封面的裝璜與書本的內容，配合適當；這些都是應該的。至於請那不相干的人來簽題，那與請人作序，同樣是受「子曰」的影響；而也可說的一種變相的「子曰」。

總而言之，直到今天，四書雖已不復為一般讀書人所必讀，但是「子曰」的觀念，似還深入中國一般讀書人的腦海，形成一種普遍的現象。這一現象的另一說法，就是偶像崇拜。

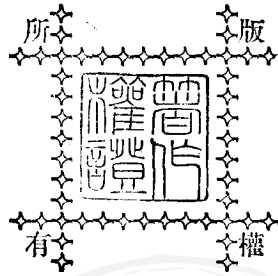
說到偶像崇拜，我倒以為這是不可一筆抹煞的。換句話說，像在政治作用上，或有其必要的。但在學術上，這種偶像崇拜的遺風，那是要不得的。這不但在學術上，即在一般社會上，也尚有商討的餘地。至於這種遺風的存在，當與中國的封建社會，或有多少的關係。其然豈其然？

「子曰」「子曰」，想不到他的影響會深入今人的「著書立說」的，誰如不信，請翻翻今天外國的一般書本，他們的著者，因未受「子曰」的薰陶，故也就很少上述三種的現象。

——完——



民國三十七年五月發行
民國三十七年五月初版



文化與經濟
叢刊第二種論
人 事 (全一冊)

◎ 定價國幣四元五角

(郵運匯費另加)

著 者 周 憲 文

發 行 人 李 虞 杰
中華書局股份有限公司代表

印 刷 者 上海澳門路八九號
中華書局永寧印刷廠

發 行 處 各埠中華書局

(一三八二九)中