

吳興沈
鎔選

第一集

國語文選

上海大東書局發行

□ 作文用書

□ 新文學研究法 二册 五一角元

□ 標準國語文法 一册 四角

□ 語體文法表解 一册 三角

□ 語體文作法 一册 二角

□ 駢體文作法 一册 五角

□ 論說文作法 一册 二角

□ 紀敘文作法 一册 二角

□ 書翰文作法 一册 五角

□ 作文虛字用法 一册 二角

□ 最淺學詩法 一册 二角五分

□ 最淺學詞法 一册 四角

□ 簡便作聯法 一册 三角

□ 大東書局發行

中華民國二十年八月七版

國語文選(第一集)

(定價大洋五角)

(外埠酌加郵費匯費)

纂集者 吳興 沈鎔

發行人 沈駿聲

印刷所 大東書局

總發行所 大東書局

上海北福建路二號

分發行所 南京 遼寧 徐州

杭州 長沙 汕頭

廣州 梧州 重慶

北平 天津 南昌

漢口 開封 哈爾濱

▲此書有著作權不准翻印▲

例言

自學制革新，於初級中學之國文科，應取何種教材？說者紛紜，莫衷一是。主用古文者，亦有主用近世文或國語文者。其實文章之妙，在乎精神，不在乎形式，儘可自由採擇，不必加以制限。惟是古文總集，坊棊已多，選購一二種，已足誦習；而近世文與國語文，名作有限，專集無幾，其散見於報章雜誌者，又東現一鱗，西現一爪，非加之剔擇，蒼萃成編，則不足以壓學者之求。此本書之所由輯也。

本書所選，皆當代名人之作，以關於論學術，論宗教者爲多；其專涉某種主義者，雖學理精深，議論弘闊，概從割愛。何者？爲學之道，自有徑塗，未可躐等。如欲談馬克司主義者，須先有經濟之常識；欲明柏格森學說者，須先有哲學之根基。否則對之茫然，轉失文藝上之興味。且此種學科，自有專書，故不取焉。

本書凡分甲乙二種，每二十篇爲一輯，凡若干輯，文言入諸甲種，名近世文選，語體入諸乙種，名國語文選。曰甲曰乙者，係區別之辭，非等第之辭，讀者幸勿誤會，以爲抑語體而揚文言。

本書凡遇同類之論題，必集若干篇於一輯之中，雖或難，或解，或爲人辯護，或自寫己意，要皆言之有物，持之有故。讀者於此，可以增進邏輯上之學識。

書中標點符號，悉仍原稿之舊。其有著作年月者，亦保存之，以便讀者明瞭作者某種之論調，蓋爲某時

期某事項而發也。

本書排印，雖細心校勘，然烏焉亥豕之誤，仍恐難免，惟望讀者逐時指教，俾再版時得以更正。

國語文選第一集目錄

- 中國文化的根源和近代學問的發達……………章太炎
- 經的大意……………章太炎
- 論諸子的大概……………章太炎
- 道家法家均反對舊道德說……………吳虞
- 墨子的勞農主義……………吳虞
- 老子的政治哲學……………高一涵
- 中國哲學的綫索……………胡適
- 近世哲學的新方法……………何思源
- 對於中國今日談哲學者之感念……………傅斯年
- 評胡適之中國哲學史大綱……………梁啓超
- 先秦政治思想……………梁啓超
- 羅塞爾的政治理想……………張東蓀

斯賓塞爾的政治哲學·····	高一涵
達爾文學說及其趨勢·····	譚仲遠
生物學在學術界之位置·····	梁啓超
生物之起源·····	周建人
科學的起源和效果·····	王星拱
天文學底價值·····	匡互生
物質變動與道德變動·····	李大釗
科學精神與東西文化·····	梁啓超

國語文選

中國文化的根源和近代學問的發達

章太炎

六百年前，宋朝有簡文天祥說的：『一部十七史，從何處說起？』十七史尚且無從說起，何況中國全部的學問，比十七史更廣？但教育的事，和博覽不同；更沒有到講學的地位。只是看人的淺深，見機說法，也就罷了。現在把中國開化的根苗，和近代學問發達的事蹟，對幾位朋友講講。就可以曉得施教的方法，也使那邊父子兄弟，曉得受教的門徑。

中國第一箇開化的人，不是五千年前的老伏羲麼？

第一箇造文字的人，不是四千年前的老蒼

頡麼？

第一箇宣布歷史的人，不是二千四百年前的孔子麼？

第一箇發明哲理的人，不是二千四百

年前的老子麼？

伏羲的事，並不能實在明白；現存的只有八卦，也難得去理會他。其餘三位，開了一

箇法門，倒使後來不能改變。並不是中國人頑固，其實也沒有改變的法子。

蒼頡造字，當初只有「指事」、「象形」兩件條例。

甚麼叫做指事？

就像上下兩箇字，古篆只

作「一」；不過是指箇方向。其餘數目字，像「一，二，三，四，五，六，七，八，九，十」，都也叫做指事；和號碼也差不多。

其麼叫做象形？就像古篆日字作 \odot ，月字作 ☾ ，水字作 𣶒 ，火字作 𤇀 ，是像他的形勢，所以叫做象形。

當初蒼頡造字的時候，只有這兩種例，字都是獨體的。蒼頡以後，就漸漸把兩箇字和合起來，變了合體的字，所以又有「形聲」，「會意」兩件條例。甚麼叫做形聲？一旁是字的形，一旁是字的聲；所以叫做形聲。譬如水有各項，不能統統都叫做水；自然別有一句話。要寫這箇字出來，若照著象形的例，仍還是箇 𣶒 字；不能分別。所以在水字傍又加一箇聲音去指定他。譬如江字水旁加箇工，河字水旁加箇可；水就是形，工和可就是聲。甚麼叫做會意？把兩箇字的意和合起來成一箇意，這就叫做會意。譬如人傍加箇言字，就是信字；見得不信就不算人的話，只是狗吹鷄鳴一樣。止上加箇戈字，就是戠字（案楷書寫成武）；見得別人舉動干戈，我能去止住他，就是戠。這箇「指事」，「象形」，「形聲」，「會意」四件條例，造字的法子略備了。

但是中國有一千六百萬方里的地面，（中國的本部，從黃帝到現在，有四千年，沒有甚麼大加減。）同是一句話，各處的聲氣自然不能一樣；所以後來又添出「轉注」一件條例來。甚麼叫做轉注？這一瓶水，展轉注向那一瓶去；水是一樣，瓶是兩箇；把這箇意思來比喻，話是一樣，聲音是兩種；所以叫做轉注。譬如「有」字，換了一塊地方，聲音有點兒不同；又再造箇「考」字。有了這一件條例，字就

多了。但是人的思想，萬變不窮，說話也萬變不窮，卻往往就這箇意思移做別箇意思。所以一箇字往往包容得三四箇意思又添出「假借」一件條例來。譬如令字，本來是號令，後來發號令的人，也就叫做令；不必別造一箇令字。長字本來是長短的長，後來看成年的人，比小孩兒身體長些，也就叫做長；年紀老的也叫長；做了官，在百姓的上，也就叫做長。有了這一件條例，字就省造許多。這箇「指事」、「象形」、「形聲」、「會意」、「轉注」、「假借」六條例，併起來叫做六書。二千九百年前，周公做周禮的時候，就有六書的名目。不過蒼頡造字以後，誰人把獨體的字，合做合體的字？這箇卻沒有明據。蒼頡造的字，叫做古文；後來合體的字，也叫做古文。到二千七百年前，周朝有箇史籀，又把古文整理一番，改了許多新形，叫做「籀文」，也叫「大篆」。到二千一百年前，秦朝有箇李斯，又把大篆減省些，叫做「小篆」。那古文，大篆，小篆，三項，雖有不同，祇是略略改變。秦朝又把小篆減省，叫做「隸書」。現在通行的「楷書」也這就是隸書。漢朝又把隸書減省，叫做「草書」。現在也是通行。當初用隸書草書的人，不過爲寫字煩難，想箇方便法門；不曉得通行以後，寫字就快，識字就難了。識字爲甚麼難呢？隸書形體方整，象形字都不象了。況且處處省筆，連這兩箇字是那兩箇字合起來的，都看不出，一點一畫，覺得沒有甚麼意思。小孩子識字的時候，不得不用強記，所以識字就

難。有說中國字何不成拼音？我說這箇是全不合情理的話。歐洲各國本來地方不大，蒙古滿洲地方雖大，人數極少，合起來不過中國十六七縣的人口，一國的說話，聲氣自然一樣，所以可用拼音，那箇印度就不然，地方和中國本部差不多大，說話分做七十餘種，卻還要用拼音字，這一處的話，寫成了字，到那一處就不懂了，照這樣看來，地方小的，可以用拼音；地方大的，斷不能用拼音字。中國不用拼音字，所以北到遼東，南到廣東，聲氣雖然各樣，寫一張字，就彼此都懂得；若換了拼音字，莫說遼東人不懂廣東字，廣東人不懂遼東字，出了一省，恐怕也就不能通行得去，豈不是令中國分爲幾十國麼？況且古今聲氣，略有改變，聲氣換了，字不換，還可以懂得古人的文理；聲氣換了，連字也換，就不能懂得古人的文理。且看英國人讀他本國三百年前的文章，就說是古文，難得了解，中國就不然，若看文章，八百年前宋朝歐陽修，王安石的文章，仍是和現在一樣。懂得現在的文章，也就懂得宋朝的文章。若看白話，四百年前明朝人做的水滸傳，現在也都懂得。就是八百年前宋朝人語錄，也沒有甚麼難解。若用了拼音字，連水滸傳也看不成，何況別的文章？所以爲久遠計，拼音字也是不可用的。有說拼音字寫起來容易，合體字寫起來難。這箇也不然。中國的單音語，一字祇有一音，就多也不過二三十筆，外國的複音語，幾箇音拼成一音，幾箇音連成一字，筆畫也很不少。中國人若是兼學草書，

寫起來只有比拼音字快，沒有慢的。有說拼音字容易識，合體字難識。這箇也不然。拼音字容易識他的音，並不容易識他的義。合體字是難識他的音，卻是看見魚旁的字，不是魚的名，就是魚的事；看見鳥旁的字，不是鳥的名，就是鳥的事；識義倒容易一點。兩邊的長短相校，也是一樣。原來六書的條例，最是精密，斷不是和埃及人只有幾箇象形字一樣。若說小孩子識字煩難，也有一箇方便法門，叫他易識：第一，要把說文五百四十箇部首，使他識得，就曉得造字的例，不是隨意湊成的，領會得一點，就不用專靠強記；第二，要懂得反切的道理，反切也是和拼音相近，但拼音只把這箇音當這箇字，反切卻是把音注在字旁，叫他容易喚出音來，並不是就把這箇音去代那箇字，所以反切與拼音用法不同，但前人做反切隨便把字取來使用，那箇能反切的字，尙且讀不準音，何況所反切的字，怎麼讀得準音呢？現前只照三十六字母，改換三十六箇筆畫最少的字，又照廣韻二百六韻，約做二十二韻，改換二十二箇筆畫最少的字：上字是紐（就是別國人喚做子音的），下字是韻（就是別國人喚做母音的），兩字一拚，成了反切，注在本字旁邊。大凡小孩子們識了五十八箇字，就箇箇字都反切得出來了。但聲音要照廣韻讀，果然不可用土音，也不可用北京音。土音果是各處不同，北京音也不算正音，都用不著。我以前曾將五十八箇字寫出，將來就可以用得哩！第三，要兼學草書，爲臨時快寫

的方便。但不可專用草書，不寫正字，草書不過是補助的東西罷了！至於當教習的朋友，總要備段注說文一部，廣韻一部，四聲切韻表一部，書譜一部，非但要臨時查檢，平日也要用心看看。最小的書，像文字蒙求（山東人王筠做的，只有薄薄一本）也好給學生講講。就曉得文字的妙處了。以上是論教文字的法子。

再說歷史，爲甚麼說孔子宣布歷史呢？以前中國的歷史，只有尙書，敘事不大周詳，年代也不明白。又還是貴族政體的時代，民間只識得字，通得文理，並沒有歷史讀。歷史只是給貴族讀的。孔子以前三百年的時候，纔得有春秋出來。用編年的體例，敘事都也周詳，卻還只許貴族讀的。孔子以前一百多年，山東有一箇齊國，宰相叫做管仲，頗要民間看看歷史，也只爲替他政府辦事，沒有別的好心腸。但那箇時候，民間看見春秋的是少得很。管仲想箇法子，凡有讀得春秋的，給他值二十兩黃金的衣服，五方里的田，看他的賞這樣重，就曉得讀春秋的少了。孔子也是由百姓起家，很不願意貴族政體，所以去尋著一箇史官，叫做老子，拜了他做先生。老子就把史書都給他看，又去尋著一箇史官，叫做左丘明。兩箇人把春秋修改完全，宣布出來，傳給弟子，從此民間就曉得歷史了。以前民間沒有歷史，歷史都藏在政府所管的圖書館。政府倒了，歷史也就失去。自從孔子宣布到民間

來政府雖倒，歷史卻不會亡失，所以今日還曉得二三千年以前的事。這都是孔子的賜了。孔子以後三百多年，漢朝有一箇史官，叫做司馬遷，又做成一部史記。又過了一百多年，又有一箇史官，叫做班固，又做成一部漢書。那箇體裁是紀傳體，雖和春秋不同，但總是看箇榜樣，摹擬幾分。所以史記、漢書的事，仍復可以編排年月，後來人又照著史記、漢書的體做去，一代有一代的史，到如今有二十四史。假如沒有孔子，後來就有司馬遷、班固，也不能作史。沒有司馬遷、班固的史，也就沒有後來二部史。那麼中國真是昏天黑地了！二十四史，現在稱爲正史。此外編年的史，一千六百年前，漢朝有一箇荀悅，做一部漢紀。一千四百年前，晉朝有一箇袁宏，做一部後漢紀。九百年前，宋朝有一箇司馬光，做一部資治通鑑。就是從春秋以後到宋朝以前爲止，歷代的事都有了。一百年前，有一箇邵晉涵，替畢沅做一部宋元通鑑。這種都是編年的書，比看正史略爲簡便。但是典章文物，不如正史詳明。此外還有紀事本末體，是七百年前宋朝袁樞開頭，摹仿尚書。近來有七種紀事本末，比看編年體更簡便，只是要緊的事，並不在事體大小，紀事本末，只有大事，沒有小事，就差了。至於典章制度的書，是仿周禮、儀禮、禮記做的。一千一百年前，唐朝有箇杜佑，做了一部通典，算第一美備。後來還有通志，通考，比通典萬萬不如，合起叫做三通。還有續三通，到清朝的三通，合起叫做九通。這

四種書都是最大的歷史。論開頭的，只是孔子一人。所以孔子是史學的宗師，並不是甚麼教主。史學講人話，教主講鬼話，鬼話是要人愚，人話是要人智，心思是迥然不同的。中國人留心歷史的多，後來卻落箇守舊的名目。不曉得歷史的用處，不專在乎辦事，只是看了歷史，就發出許多愛國心來，是最大的用處。至於辦事，原是在看形勢變遷，想箇補救的法子，歷史不過做箇參考，原不是照著他做。卻是中國歷史上的美事，現在人都不經意，不過看了些奇功偉業，以為辦事可以頃刻而成，這真是顛倒的見了。還有人說，中國的歷史，只是家譜一樣，沒有精采。又說，只載了許多戰爭的事，道理很不彀。這種話真是可笑極了，中國並沒有鬼話的宗教，歷史自然依帝王朝代排次，不用教主生年排次，就是看成家譜，總要勝那箇鬼譜。以前最好的歷史，像春秋，史記，漢書，學術，文章，風俗，政治，都可考見，又豈是家譜呢！後來歷史雖是漸漸差了，但所載總不止戰爭一項，畢竟說政治的得失，論人物的高下，占了大半。講戰爭的能有多少呢？可笑那班無識的人，引了一個英國斯賓塞的亂話，說歷史載的，都是已過的事，譬如鄰家生了一隻小貓，問他做甚麼？不曉得自己本國的歷史，就是自己家裏，並不是鄰家，鄰家就是外國，外國史也略要看看，何況本國史呢！過去的事，看來像沒有甚麼關痛癢，但是現在的情形，都是從過去漸漸變來，凡事看了現在的果，必定要求過去的因，怎麼可以置之不論呢！

至於別國人講的社會學，雖則也見得幾分因果，只是他這簡理，總合不上中國的事，又豈可任他瞎
過麼？又有人說，中國的歷史，不合科學，這種話更是好笑。也不曉他們所說的科學，是怎麼樣？若
是開卷說幾句「歷史的統系，歷史的性質，歷史的範圍」，就叫做科學，那種油腔滑調，彷彿是填冊一
樣，又誰人不會說呢！歷史本來是繁雜的，不容易整理，況且體裁又多，自然難得分析；別國的歷史，只
有紀事本末一體。中國卻有紀傳，編年，紀事本末，典章制度，四大體，此外小小的體，更有無數。科條
本來繁雜，所以難得清理。但是一千二百年前，唐朝劉知幾做的史通科判各史，極其精密，斷非那幾
句油腔滑調去填的可比。要問誰算科學？誰不算科學呢？至於學堂教科所用，只要簡約，但不能
說教科適宜的，就是科學，這箇也容易了解。若說合科學的歷史，只在簡約，那麼合了科學，倒不得不
「削趾適履」，卻不如不合科學的好。試看別國沒有編年的史，能穀把希臘以來，一年一年的事，排
比得清楚麼？沒有紀傳的史，能穀把不關政治的人，詳載在史中麼？至於別國的哲學史，就像中國
學案一樣；別國的文學史，就像中國文士傳一樣；那又別是一種，不能說有了這種書，正史上就可不載。
這樣看來，中國歷史的發達，原是世界第一，豈是他國所能及的。但是一千年來的正史，卻有過于
繁碎的病，所以人說看宋史，元史，不如看宋元通鑑，也有一理。現在為教育起見，原是要編一種簡約

的書。這箇本來不是歷史，只是歷史教科書。所以說教育的事，不能比講學的事；教科的書，不能比著作的書；歷史教科書，果然沒有好的，初學的也將就可用。凡是當教習的朋友，總要自己的知識，十倍于教科書，纔可以補書上的不及。大概通鑑輯覽必是看過，最喫緊的是四史，必是要看。此外日知錄也是有用。有這種知識，就可以講歷史。將來的結果，到學生能看這幾部書，就很好了。以上是論教歷史的法子。

至于哲理，那就深了一層，但書沒有歷史的繁，這倒是簡易一點。中國頭一箇發明哲理的，算是老子。老子的學問，漢書藝文志說道出于史官，原來老子在周朝，本是做藏史，所以人事變遷，看得分明。老子這一派，叫做道家。三千五百年前，商朝的伊尹；二千九百年前，周朝的大公；二千五百年前，周朝的管仲；本來都是道家。伊尹太公的書，現在沒了。管仲還有部管子留到如今，但管仲兼雜陰陽一派，有許多鬼話。老子出來，就大翻了。並不相信天帝鬼神和占驗的話。孔子也受了老子的學說，所以不相信鬼，只不敢打掃乾淨。老子就打掃乾淨。老子以後，有二百年，莊子出來，就越發駿逸不羣了。以前論理論事，都不大質驗，老子是史官出身，所以專講質驗。以前看古來的帝王，都是聖人，老子看得穿他有私心。以前看萬物都有箇統系，老子看得萬物沒有統系。及到莊子齊物

論出來真是件件看成平等照這箇法子做去，就世界萬物各得自在，不曉怎麼昏愚的道士，反用老子做把柄，老子的書現在再也不能附會上去。還有人說老子好講權術，也是錯了。以前伊尹、太公、管仲，都有權術，老子看破他們的權術，所以把那些用權術的道理，一概揭穿，使後人不受他的欺罔。老子明明說的：『正言若反』，後來人卻不懂老子用意，若人人都解得老子的意，又把現在的人情參看參看，任你蓋世的英雄，都不能牢籠得人，惟有平凡人倒可以成就一點事業，這就是世界公理大明的時候了。解老子的，第一是韓非子（在老子後有二百年光）景解老，喻老兩篇，說得最好。後來還算王弼（在一千五百年前三國魏朝）河上公的注，原是假託，傅奕的注（在一千二百年前唐朝時候）更不必說。老子傳到孔子，稱爲儒家，大意也差不多。不過拘守繩墨，眼孔比老子要小得多。孔子以後一百多年有孟子，孟子以後五六十年有荀子，孟子放任一點兒，學問上卻少經驗。荀子比孟子嚴整得多，學問上又多經驗，說話又多條理。荀子的見解，和莊子純然相反，但是正名，解蔽兩篇，是荀子學問最深的所在。後來人也都不解老子不看重豪傑，只要「以正治國」。正是甚麼就是法律。這一點，荀子卻相近些。後來變出一種法家，像韓非子，本來是荀子的門徒。又是深於老子的，可惜一味嚴厲，所以史記上說：「老子深遠，」見得韓非也不及了。儒家從孔子以後，又流出一派名

家，有箇公孫龍，原是孔子的弟子。就是名家的開宗。此外墨子稱墨家，在孔子後幾十年。意思全與儒家反對。經上，經下兩篇，也是名家的說。名家就是現在的論理學家。不過墨子、荀子，講得最好。公孫龍就有幾分詭辯。墨子的書，除去經上，經下，其餘所說，兼愛的道理，也是不錯。只是尊天敬鬼，走入宗教一路，就不足論了。還有農家主張並耕，也是從老子來的。小說家主張不關，和道家，儒家，墨家，都有關係。這七家都是有理的。居間調和的就是雜家。此外有縱橫家，專是外交的口辯；陰陽家，就是鬼話連天；文章都好，哲理是一點不相干的。這十家古來通稱九流。大概沒有老子，書不能傳到民間；民間沒有書，怎麼得成九流？所以開創學術，又是老子的首功。九流行了不過二百年，就被秦始皇把他的書燒了。（秦始皇在二千一百年前）到了漢朝，九流都沒有人，儒家只會講幾句腐話，道家只會講幾句不管事的話，農家只會講幾句墾田的話，（還算農家實在些）小說家只會講幾句傳聞的話，名家，法家，墨家，都絕了。雜家雖永遠不壞，卻沒有別人的說話可以採取，倒是陰陽家最盛行，所以漢朝四百年，凡事都帶一點兒宗教的意味。到三國以來，漸漸復原，當時佛法也進中國來。佛法原是講哲理的，本來不崇拜鬼神，不是宗教，但是天宮地獄的話，帶些雜質在裏面，也是印度原有這些話，所以佛法也不把他打破。若在中國，就不說了。所以深解佛學的人，只是求他的哲

不講甚麼天宮地獄。論到哲理，自然高出老莊。卻是治世的方法，例要老莊補他的空兒。後來到宋朝時候，湖南出了一箇人叫做周茂叔，名是周敦頤，要想把佛學儒學調和，有一箇鶴林寺的和尚叫做壽涯，對他說：『你只要改頭換面！』周茂叔果然照他的話做去，可惜還參些道士的話，傳到弟子河南程明道，名是程灝，他兄弟程伊川，名是程頤，（周程都是八百年前的人）就把道士話打掃淨了，開了一種理學的宗派。裏面也取佛法，外面卻攻佛法。那時候陝西還有箇張橫渠，名是張載，說話幾分和二程不同，帶幾分墨子兼愛的意思。程伊川的學派，傳到幾代以後，福建有箇朱晦菴，名是朱熹（朱熹在七百年前），周程張朱幾箇人，後來將他住址出名喚做濂洛關閩。朱晦菴同時，還有箇江西陸子靜，名是陸九淵，和晦菴不對。陸子靜只是粗豪，也取幾分佛法，到明朝有箇浙江王陽明，名是王守仁，傳陸子靜的派世人都把程朱陸王，當做反對的話。其實陸王，反對朱晦菴，也反對程伊川，到底不能反對程明道。陸王比伊川晦菴雖是各有所長，若比明道，是遠遠比不上。要把理學去比佛學，哲理是遠不如，卻是治世勝些。若比九流，哲理也不能比得老莊，論理學也不能比得墨子荀子，只沒有墨子許多尊天敬鬼的話。至於治世，就不能並論了。大概中國幾家講哲理的，意見雖各有不同，總是和宗教相遠。就有幾家近宗教的，後來也必定把宗教話打洗淨了。總不出老子劃

定的圈子。這箇原是要使民智，不是要使民愚，但最要緊的是名家，沒有名家，一切哲理都難得發揮盡致。現在和子弟講，原不能說到深處，只是大概說說。幾位當教習的朋友，要先把莊子天下篇，荀子非十二子篇，淮南子要略訓，史記老莊申韓列傳，孟子荀卿列傳，太史公自序漢書藝文志，近思錄，明儒學案講一段目錄提要的話與學生，再就本書略講些。沒有本書東塾讀書記也可以取材，這件事本是專門的學問，不能教人人領會。不過學案要明白得一點，以上是教哲理的法子。這三件事，我本來也有些著作，將來或者送給幾位朋友看看，不過今日講的白話教育，還說不到這步田地。

經的大意

章太炎

甚麼叫作經？本來只是官書的名目。後來孔子作孝經，墨子有經上經下兩篇，韓非子的書中間也有經，就不一定是官書了。但墨子、韓子的書，向來稱爲諸子，孔子的孝經，也不過是傳記，真實可以稱經的原只是古人的官書。莊子天下篇說六經的名號，是易、詩、書、禮、樂、春秋。禮記經解篇也同。難道古人只有六經麼？並不然！現在存的，還有周髀算經，是周公和商高所說，更有逸周書，也是周朝的史官所記錄。易經的同類，還有連山歸藏，禮經的同類，還有司馬法。漢朝都還完全。這種都是官書，都可以喚作經。不過孔子所刪定的，只有六經，也不是說刪定以後，其餘的書一概作廢，不

過這六件是通常講誦的，其餘當作參考書罷了。但是樂經到漢朝已亡，禮經有周禮儀禮兩部，周禮是講官制，本來喚作周官；儀禮是記儀注，本來專稱曲禮。到漢朝周官亡了，冬官一篇，曲禮本來有三千篇。孔子的時候，已經散失了許多。後來漢朝傳的，真本有五十六篇，俗本只有十七篇。因為頭一篇是士冠禮，所以喚作士禮。尙書本來有一百篇，漢朝傳的，真本有五十七篇，俗本有三十三篇，（三十三篇也并作二十九篇）這箇真本就稱古文，俗本就稱今文。可惜漢朝人只愛今文，把古文多餘的篇都亡失了。此外易經詩經春秋經，到如今都完全無缺。本來是六經，因為樂經亡失，所以只稱五經。漢朝人卻又不數周禮，此外左氏傳穀梁傳公羊傳，都是解說春秋。小戴禮記大戴禮記，是解說周禮儀禮。爾雅是總解羣經的訓詁。論語孝經，是孔子私家的書，本來只稱傳記，不稱爲經。從唐朝定五經正義，經的名目，漸漸混亂：五經中間的禮經，不用周禮儀禮，只用小戴禮記，這真是名稱不正。到了宋朝，本經和傳記統統有疏，卻只大戴禮記沒有疏，孟子倒反有疏。所以後來退去大戴，收進孟子，稱爲十三經。十三經的名目，原是蒙混相稱。只看這十三部有注有疏，就喚作十三經。其實孟子分明是子書，非但不是經典，也並不是傳記，所以這種名目，不可執定。這樣說，經典到底

是甚麼用處呢？中間要分幾派的話。漢朝人是今文派多，不曉得六經是甚麼書，以爲孔子豫先定

了，替漢朝制定法度就有幾箇古人派的，還不敢透露的駁他。宋朝人又看經典作修身的書，直到近來，百年前有簡章學誠說「六經皆史」意見就說六經都是歷史，這句話真是撥雲霧見青天！尙書春秋固然是史，詩經也記王朝列國的政治，禮樂都是周朝的法制，這不是史，又是甚麼東西？惟《易》經似乎與史不大相關，殊不知周禮有簡太卜的官，是掌周易的，易經原是卜筮的書。古來太史和卜筮測天的官，都算一類。所以易經也是史。古人的史，範圍甚大，和近來的史都有點不同，並不能把現在的史部硬去分派古人。這樣看來，六經都是古史。所以漢朝劉歆作七略，一切記事的史，都歸入春秋家，可見經外並沒有史，經就是古人的史，史就是後世的經。古代撰他當代的史，豈是爲漢朝，所說治國的法度，也只是當時現用，並不說後世必定用得著。固然有許多用得著的，但他當時著書，卻並不爲此。至於修身的話，本經卻也少見，就有幾句，你看後來史記漢書，何嘗沒有修身的話？要知道一部史書，中間嘉言懿行自然不會不有，不過他作這部書，並不專爲教人修身起見，譬如大海中間無所不有，頗有許多珍奇物品，可以供給人用，難道海爲要給人用，特特生這珍物麼？孔子雖則說「興于詩」，不說詩人的本意，爲教人修身，不過說依他的音節，可以陶寫性靈，伏除暴戾。其實在孔子當時，只有詩經，所以說這句話。如果在後世也好說：「興于離騷」，「興于漢晉五言」，禮樂原有

幾分教人修身的意，但是琴瑟歌詠，使人增許多樂趣，不至專尋煩惱。舞就和近來體操相似，使人身體輕利，少生疾病；曲禮防閑得人的行動，不能任意恣縱。禮既太拘，只怕人不能安處，又用樂去豐散他。所以說「禮樂不可斯須去身」，就算是修身的用處了！究竟六代的樂，都是像當時帝王的功德，朝聘饗燕等禮，原是為各國的邦交，大處總不是為修身，不過小處帶著幾分。若把經典當作修身的書，便只看了小小一角，本意差得遠了。若把經典當作替漢朝立法的書，就是看經典作推背圖，看孔子作神奇靈變的教主，更差得遠了！若曉得經典是古史，無論有沒有修身的話，無論現在政治上用得著用不著，總是該看，也和史記漢書一樣。本經以外，各種傳記，講修身的話原多，但真箇為修身計，也還不必用許多話。只禮記儒行一篇，分出十五種儒，儘可以聽人自擇了。可笑現在一班講今文學的，把經典看成奇怪的書，把孔子看成耶穌摩罕，真是喪心病狂！那邊總領學校的人，又作出規矩，要各學校專設讀經一課。讀經原不可少，但是把經典專看成修身的書，他意中所說的修身，又不過專是忠孝節義；孝義原是古人所重，忠節恐怕未見得罷！（這箇忠和忠恕的忠不同：忠恕的忠，只是周到懇摯的意思；這個忠，就專說忠君。）近來又刻許多經典讀本，還是用宋元人的注解，一發可笑。就中只有孟子一書，偽孫奭疏太荒陋不通，（甚麼叫偽孫奭疏？說這箇疏不是孫奭作的，作疏

的人自己冒名孫奭，所以叫作偽孫奭疏。覺得朱子的注很好。但朱子比趙岐也沒得高。（趙岐是漢朝人，在朱子的前有九百多年，作孟子章句。）論語邢疏，也不見得勝過朱注，究竟何晏集解是好。（何晏是三國魏朝的人，在朱子前也有九百年光景。）這種原可以勉強相代，大學只該用古本，斷不可用變亂改竄的本，並不是看輕程朱的理學。要曉得二程的理學，原是從禪宗出來，不是從大學出來。不過借大學作箇門面。現在只看二程自二程，大學自大學，自然應該改還古本。又何必用朱子章句呢！這種不過隨便講講，若說實話，大學中庸，只是禮記中間的兩篇，也只是尋常話，並沒有甚麼高深玄妙的道理，又不能當作切實的修身書。只要還歸禮記，也不必單行了。至於禮記用陳澧集說，陳澧集說的淺陋，和孟子偽孫疏差不多。鄭康成的注，現在反棄了不用，真是顛倒！大概對著假理學的人，說朱注不如古注，他總不信。至於陳澧集說，不如古注，就任便怎麼的假理學人，也該曉得的。若再不曉得，就不配作假理學，只配作真學究了。易經用朱子本義，比王注實在不如。（王是王弼，是三國魏朝的人，和何晏同時。）況且上面畫許多先天八卦假洛書，都是道士編造出來，作鍊丹的記號（假造的人，叫作陳搏）豈不是妖妄極麼？一百多年前，有一箇王懋竑，說這種怪圖畫，原不是朱子載在易經上的。我想朱子也未必這樣荒謬。他當初校定易經，還漢朝古本的舊面目，豈肯學

道士的圖畫，去亂易經？現在如果看注解的優劣，應該仍用王注。王注到底要算第一家。平心說來，比荀氏鄭氏虞氏都高。這種話，裝漢學門面的人不肯信。我說只要把王氏易略例看看，就曉得王氏遠在諸家的上，再把經典釋文所引馬融劉表兩家的注看看，就曉得漢人說易本是這樣，並不是改師法。那句「輔嗣易行無漢學」的話，簡直可以不必采他。如果看本子的優劣，應把朱子本義的本來面目還出，豈可用這種妖妄的書呢？尚書用蔡沈集傳，也是無理；這偽古文尚書，是東晉梅賾所獻，魏朝王肅所撰，已經有定論了。現在不把偽的幾篇削去，要問還是讀孔子刪定的經，還是讀王肅偽造的經。如果要留著偽經，用蔡沈集傳，自然不如用偽孔傳（託名漢朝孔安國所作，所以叫作偽孔傳）。偽孔傳雖是王肅冒名，但中間幾篇真尚書的傳，比蔡沈不曉要高幾千萬倍。況且王肅則偽撰古文，並沒有把書序刪去，書序是孔子所作，史記裏頭有明文。現在蔡沈用了杜撰的古文反削去真正的書序，真不知是甚麼心腸！如果要用真經，近來孫星衍的今古文注疏，雖不算十分精當，總可以用得。不過不分家法，是他的短處了。詩經用朱子集傳，朱子的書惟有詩傳最壞，因為聽信了鄭樵的亂話，把詩序都削去。若說用三家詩麼（魯詩、韓詩、齊詩，叫作三家詩）三家詩並沒有真本留存，依然用的毛詩；既用毛詩，又刪去詩序，這是甚麼道理！況且詩序所說，國風都是關於國政，朱子

削了詩序自去胡猜，把國風裏頭許多正經話，說成淫奔期會的詩。諸公要用經典教人修身，到這裏卻矛盾自陷了！鄭箋雖則有許多詰詘大義，總沒有差。就說鄭箋不大好，毛傳原是最精至當的書，略有眼睛的，總曉得比朱傳高萬倍呢！大概注疏本嫌他太繁單，注本卻是不繁，原有刻本，何不將來翻印，卻用這班陋劣荒疏的注本。還是總領學校的人，不曉得有那種書呢？還是看了這種注本，真箇奉爲金科玉律？看來總領學校的人，比半日賣草鞋半日教書的人見識差不多。我們要人看經典，是使人增長歷史的知識，用意在開通人；那邊要人看經典，不管經文是真是假，注文是好是壞，只用一句修身的假話去籠罩，又不曉得注文於修身是利是有害，用意只在迷罔人。曾看見日本大隈重信，作一冊國民讀本，別的話一點不說，只是誇張國體，教人自勉，正在駭怪：想這種書和中國的聖諭廣訓演義一樣，不是學校裏頭講的，只是在土地廟裏搭箇臺，叫老人穿了黃布袍子去講的。那曉中國人也是這種見解。唉！講今文派的，荒唐到那步田地；總領學校的，又鄙陋到那步田地；不必等別國的秦始皇來燒我們的書，就永遠是這箇中國，經典也就要滅亡了！有人說，經典不爲教人修身作的，這句話是不錯。但人到底要修身，如果說經典不關修身，恐怕要求修身的路，就不得不走入神教，或走入外國一種奇論，和中國向來的道德不合；況且看經典變了沒用的東西，就強他讀他，也不肯讀，成

了這一種輿論真怕經要廢絕了！所以總領學校的人用經典當作修身的具，也有一番苦心。我說這句話，也有幾分道理；但要曉得，傳記裏面修身的話還多；子書裏面像荀子說修身的話，就很少。並不是除了經本，沒有修身的書。經本和後代的歷史，我但說他不爲教人修身作的，並不說他裏面全沒修身的話。只要會得編次，豈怕沒有修身書。傳記諸子裏面講的修身，雖有高下不同，總比神教要高許多，略有一點知識的，大概曉得。又豈怕他入神教啊！至於別國道德的話，往往與中國不投，縱算他的道德是好，在中國也不行。古人說的，「甘露翻成毒藥」實在是有。何況功利主義快樂主義本來與道德背馳麼！這箇不是經典所能抗拒，也不是傳記諸子所能防制，只要教人明白了一句話，就自然不會走歧路了。那句話呢，說道德本來從感情來，不專從智識來，感情怎麼樣子發生？不專從當面的事發生，多從向來的習慣發生。各國的習慣不同，所以各國的感情不同；各國的感情不同，所以各國的道德不同，并不能擊一種理去強派。那墨子的天志說，董仲舒所說的：「道之大原出於天」，陸子靜所說的：「東海有聖人焉，此心同，此理同也」，西海有聖人焉，此心同，此理同也！都是凭空妄想的話。實在各國道德不同，既作了中國人，承中國的習慣，自然該守中國的道德。若說中國所守，只是古道德，不是新道德，在現世不相宜，那倒不然：中國的道德，從三代兩漢到現在。

總是漸漸變來，並不純和古代一樣。就偶然還有不愜意處，也只該由自己想法子改正，不必照別國的法子改正。別國的道德縱然好，也只好照莊子說的，水不可用車，陸不可用舟。何況更有許多可笑可鄙的麼？你看佛教進中國來，中國人覺得與本來的道德無礙，也都依了作去；只有父母拜子這一件事，就不容學那邊的風俗。有這樣的界限，自然不走入歧途了。假如那邊再難道：照這句話，中國的道德，是有一定的界限，不許人走出一步，豈不是硬束縛人麼？這也有話對他，說界限雖是有定，中間的道路原很多，任你自己要走那一條路，並不來束縛你。只有儒家，道家，農家，小說家，各有各他家道德話。孟子說的伯夷，柳下惠和孔子時，也是不同。就儒行所說的十五種儒，也是不同。不過在中國都行得去。這就是大界限哩！若怕人說經典沒用，就要廢絕，也只要問那箇人，歷史還有用麼？如果他說有用，那麼經典是最初的歷史，怎麼可以廢得！如果他說過去的事，都沒有用，那麼就該轉問他：你看了西洋史，記得希臘羅馬的事。記得一二百年前俄德法奧美的事，要作甚麼用處？一樣都是過去的事，和現在都不相干。一邊還是本國事，一邊卻是別國事，別國事過去沒用，還應該記，本國事過去沒用，就不應該記麼？那邊自然塞口。就要發廢棄經典的妄論，再也沒有立論的根源，不過是狂吠亂罵，總不怕別人會聽信，又何必用修身的名目去保護經典呢！（民報）

論諸子的大概

章太炎

現在人把一切的书，分做經史子集四部。這簡是起於一千五百年前晉朝荀勗。以前卻並不。然漢書藝文志，從劉歆七略出來，把一切書分做六部。其中諸子，兵書，數術，方技，四部，現在統統叫做子書。六部中間，子書倒占了四部，可見當時學問的發達了。當時爲甚麼要分做四部呢？因爲諸子大概是講原理，其餘不過一支一節，所以要分。（但縱橫家，也沒有理）流傳到現在，兵書只存了孫子，數術只存了山海經，方技只有黃帝素問，扁鵲難經還在，也難免有後人改竄。惟有諸子存留的還多。到底是原理，恆心，永遠不變，一支一節的，過了時，就不中用，所以存滅的數不同。

諸子也叫做九流。漢朝太史公司馬談，只敍六家，就是道家，儒家，法家，名家，墨家，陰陽家。劉歆做七略，又添敍了四家，就是農家，縱橫家，雜家，小說家。合起來是十家。因爲小說家是附錄，所以叫做九流。爲甚麼稱家爲流呢？古來學問都在官民間除了六藝。就沒有別的學問。到周朝衰了，在官的學問，漸漸散入民間，或者把學問傳子孫，或者聚徒講授，所以叫做家。九流就是九派的意思。流字古書上不見，家字在孟子裏頭已經說：「法家拂士。」荀子裏頭也說：「小家紛說。」莊子裏頭也說：「大方之家。」大概六國時候，喚做家，漢朝才喚做流。

古來學問都是在官，所以七略說：「儒家者流，出於司徒之官；道家者流，出於史官；陰陽家者流，出於羲和之官；法家者流，出於理官；名家者流，出於禮官；墨家者流，出於清廟之官；縱橫家者流，出於行人之官；雜家者流，出於議官；農家者流，出於農稷之官；小說家者流，出於稗官。」固然有些想像，也有幾箇有確實憑據。道家成氣候的，到底要算老子。老子本來做徵藏史，所以說道家本於史官。墨子的學派，據呂氏春秋說，是得史角的傳授，因為魯國想要郊天，（在南郊祭天，叫做郊天，）求周朝允許他，周朝就差史角去，自然史角是管祭祀的官，所以說墨家出於清廟之守。這兩項都是有真憑實據。但是七略裏頭道家一箇是伊尹，伊尹在商朝初年，墨家頭一箇是尹佚，尹佚在周朝初年，並不是周末的人，倒不能不使人起疑問。原來伊尹、尹佚的書，並非他自己做成，只是後來人記錄一點兒，所以說九流成立的時候，總在周。

九流裏頭，老子不過是一流。但是開九流著書的風氣，畢竟要算老子。況且各家雖則不同，總不能離開歷史。沒有老子，歷史不能傳到民間；沒有歷史的根據，到底不能成家。所以老子是頭一箇開學派。有人說諸子所說的故事，有許多和經典不同；怎麼說九流都有歷史的根據？這箇也容易解說。經典原是正史，只爲正史說的事跡，不很周詳，自然還有別的記錄。記錄固然在官，在官的書，

也有流傳錯誤。況且時代隔了長久，字形訓詁，也不免有些走失，所以諸子說的故事，許多和經典不同，並不是隨意編造。

九流分做十家，儒家，道家，法家，名家，都有精深的道理。墨家固然近宗教，也有他的見地。

經下兩篇，又是名家的開山。這五家自然可貴了。縱橫家只說外交，並沒甚麼理解。農家只講耕

田。陰陽家只講神話。小說家錄許多街談巷語。雜家鈔集別人的學說，看來這五家不能和前五

家並列。爲什麼合在一起？因爲五家都有特別的高見，也有特別的用處，所以和前五家並列。就

像農家有君臣並耕的話。小說家宋趺，有不關的話，有弭兵的話，都是特別的高見。雜家是看定政

治一邊，不能專用一種方法，要索取各家的長，斟酌盡善，本來議官應該這樣。陰陽家別的沒有好處。

不過驕衍說的大九州，很可以開拓心胸。後來漢武帝取三十六國，滅大宛，通印度奄蔡，（奄蔡大

概是露西亞地界）只爲看了驕衍的書，才得發出這箇大主意來。（鹽鐵論裏頭說的）縱橫家的

話，本來幾分像賦，到天下一統的時候，縱橫家用不著，就變做詞賦家。本來古人說，「誦詩三百，可以

專對」，可見縱橫家的長技，也是從詩賦來。所以屈原是賦家第一人，也就嫻於辭令。漢朝初年，鄒

陽，枚乘，幾箇人，都是縱橫家變成賦家的魁首。漢朝一代文章，大半是由縱橫家變來。從子書的局

面變成文集的局面，全是縱橫家做箇樞紐。這就是特別用處。所以十家並列，並沒有甚麼不稱。現在的分部，兼有諸子、兵書、數術、方技、四部。古來分，近來合，原沒有甚麼不可。不過做目錄的一代不如一代。且看子部裏頭，本來沒有釋道，從梁朝阮孝緒做子錄，添了佛錄，道錄，兩種，後來隋書經籍志，佛道兩家，還錄在經史子集四部以外。以後的目錄，佛道也收入子部，卻是佛藏道藏的書，並不全采，不過偶然雜采幾種，已經不如隋書遠了。究竟後來的道經，和老子、莊子、道家，並不混亂。像歐陽修、宋祁修唐書，都還明白這箇道理。因為道經本是張道陵開頭，雖則託名老子，到底和老子不相干；況且晉朝葛洪，好講鍊丹，倒還痛罵老莊。老子說的「吾所以有大患，為吾有身；若吾無身，吾又何患？」莊子說的「莫壽於殤子，而彭祖為夭。」和道士求長生的意兒，截然相反。怎麼能合做一家？若為張道陵託名老子，就把道家道士看成一樣，那麼道藏裏頭，連墨子、韓非子也都收去，也好說古來的九流，箇箇都是道士麼？不曉怎麼樣，萬斯同修明史，把老子、莊子的注解，和道士的書錄在一塊。近來的四庫提要，也依著這種謬見，真是第一種荒唐了。又像小說家雖然卑近，但是七略所錄，鬻子、宋子、青史子、周紀、周考，都在小說家。隋書經籍志所錄，辯林、古今藝術、魯史、欽器圖、器準圖，都在小說家。大概平等的教訓，簡要的方志，常行的儀注，會萃的劄記，奇巧的工藝，都該在小說家著

錄。現在把這幾種除了，小說家裏面，只剩了許多閒談奇事。試想這種小說，配得上九流的資格麼？這是第二種荒唐了。古來的九流，近來雖不完全，但看隋經籍志，名家只有四部書，墨家只有二部書，縱橫家只有兩部書，也還各自分開，並不爲書少了，就勉強湊做一堆。近來人不管合得合不得，一把叢送在雜家圈子裏。章學誠說的：『驅蛇龍而放之菑。』這是第三種的荒唐了。要把子部目錄，細細整理，就不是劉向父子出來，總要有王儉阮孝緒的學問，才彀得上，斷不是紀昀、陸錫熊這班人所能勝任的。

□ 道家法家均反對舊道德說

吳 虞

我常聽得專制時代賸下的那些紳士遺老，最愛稱贊舊道德的好處。舊道德的名詞，既深印入他們粗而且硬的腦筋，所以他們一聽得別人講新學說，便深惡而痛絕，視同洪水猛獸一般的可怕。然而他們『蜚螭團體』中的紳士遺老對於新學說，雖像有九世不共戴天的大仇，其實又老守著『關門主義』除了四經精華，史外，以及『桐城派古文』，『大學堂講義』（指清朝京師大學堂而言，以劉勳、蔡子民以後之北京大學）之類，就是他們反對的新書新報，并未去一看，只管瞎鬧亂罵，如老關絮語，如醉漢狂談，刺刺不休，真是令人生厭。卻試問他們舊道德是些甚麼，依然是囹圄籠統，說不

明白。不過覺得共和時代把他們信仰爲天經地義的三綱五倫淘汰成了二綱四倫，俾他們的『京味』、『官派』大大受了一打擊。到了如今，不但二綱四倫尙搖搖擺擺，立不住脚；并且那專制時代士大夫一種階級，恐怕還要被人鏟滅淨盡；就是幾本詩集，幾卷詞鈔，有甚麼黃山谷陳后山的腔調，姜白石張玉田的風韻，究竟也抵不住世界的大潮流，要被浪淘盡英雄了。豈不可憐得很嗎？

閒話不用多講，我如今且把我國自來道家 and 法家對於舊道德的主張提出來，和稱贊舊道德的紳士遺老一談。這都是我國古之人所講的，不是我杜撰的；想來那些紳士遺老，也不能效義和團加我一箇『投洋』的罪名了！

老子所著的書，大概講的是箇人的道德。講那家族和社會的道德，卻是極少。至於儒家注重的君臣父子夫婦等五倫的教，老子實在少說。老子以爲至德的時代，人人各得其所，各完其性，一切仁義禮智，都無所用。到了後來，世變多端，人人相侵相害，騷擾和平，於是纔有反對不仁不義不孝不慈不忠的名詞出現。然後道德的功用和道德的名譽方纔起來。所以老子說：『大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。』據老子這樣說來，仁義智慧孝慈忠等道德，不過是反對疾病的醫藥，簡直是不祥之物；因爲不患疾病，那醫藥便沒有用處。我們豈有寶貴醫藥，願

得疾病的道理嗎？老子又申明道德破壞後順序，說是『大道失而後有德，德失而後有仁，仁失而後有義，義失而後有禮，禮便是忠信之薄，亂之始了。』老子直認道德是不道德的原因，欲廢棄一切。所以說：『絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。』老子這些話，直以道德爲不但無益而且有害的了。莊子又把老子說『智慧不滅，大偽不絕；聖人不死，大盜不止』的意思，推證出來，說是『祛箠探囊，恐怕盜發其匱，要爲之守備，必定要攝其絨膝，牢其扁輪，絨可免損失，然而遇著大盜來了，他便負匱揭箠擔囊而走，反轉怕你那絨膝扁輪不十分穩固。』莊子再說明他這箇比喻的意思道：『齊國地方二千里，取法的是聖人，卻出了一箇田成子，一旦殺了齊君，盜了齊國，並且盜了聖智的法，擊來守衛他盜賊的身子。那田成子雖然受了盜賊的惡名，卻身享堯舜的安樂，十二世有齊國。』可見聖智的法，徒供盜賊的利用。由此推論起來，自湯武盜道德已後，直到現在，那盜道德盜法律的人，實在比田成子更加利害，更加巧妙。所以說是要掎擊聖人，殫殘聖法，天下的人纔能够清靜。這可明白老子是反對舊道德極了。

老子既以道德爲消極的，列子又引用老子的意思，推演而加以說明道：『邯鄲的人民，以正且的日子獻鳩鳥與趙簡子，簡子大喜，厚賞了獻鳩鳥的人。簡子的客見了，就問簡子厚賞他的原故。

簡子答道：「正旦日子放鳩鳥，所以示有恩於物的意思。」那客便說道：「人民知道你要放了那箇鳩鳥來示恩，那爭著去捕擒鳩鳥的必反轉更多，鳩鳥就不知格外要被他們弄死多少。如果要示恩於鳩鳥，與其捕了來又放，不如禁止他們勿捕。捕了來纔放，那就是恩和過不能相補了。」列子的意思，是借這件事證明仁義道德不足爲是非的準的。甲以爲是恩，安知乙不以爲是過？此處雖認爲是，又安知他處不認爲非呢？所以列子又推論各國的道德風俗，都有多少不同，本沒有一定的善惡。他說是：「南國的人祝髮而裸；北國的人韜巾而裘；中國的人冠冕而裳；九土所資，或農，或商，或田，或漁，冬裘，夏葛，水舟，陸車，都各有生來的習慣。越的東方有輒沐國，大兒子生，鮮而食之，說是「宜弟」；大父死了，便把大母拋棄，說是「鬼妻」；不可同他一塊住。楚的南方有炎人國，父母死後，待他的肉朽棄了，然後埋他骨頭，纔算得是孝子。秦的西方有儀渠國，父母死後，堆起柴火把他們燒了，火烟直上，就說是他父母升天了，然後纔算得是孝子。」列子的舉例如此，是證明道德由各國各社會有自然不同的地方。這一國認爲不道德的，又安知那一國不認爲高尚的道德，而公然行去嗎？你看中國以一夫多妻爲合於道德，歐美以一夫一妻爲合於道德，西藏以兄弟共妻爲合於道德。須知道德是人爲的，不是天生的。所以荀卿說，禮義是人爲的，是僞的。印度寡婦殉夫，福建李光地家婦女多殉節，殘

酷到了極點，還借著那些該死的腐儒說甚麼『烈女不事二夫』、『餓死事小，失節事大』的怪話來粉飾道德，裝點門面，以求合於那褒揚節婦烈婦貞女的「褒揚條例」。但是世界大通，人羣進化，閉關時代，各國自爲風氣的習慣，自爲風氣的道德，應該打破；採取世界最通行，最合人生的習慣道德來改正從前荒謬，愚陋，殘酷，野蠻的『土人習慣』、『土人道德』。所以列子又說：當時普通所認爲道德的，不過據一國一方多數人與少數人所承認的爲善惡的判斷。是非邪正，止是由多數習慣而定，不見得就合乎真理。這話真比死守舊道德的話頭，頑梗不化的紳士遺老，通透極了。

莊子由列子『道德由國而異』的說法更爲引申道：『宋人資章甫到越國去，越人斷髮文身，用不著章甫。』就是比喻一方的道德，必不通於他方。莊子又說：『道德由時代變遷，不能夠古今都是一樣。譬如水行要用舟，陸行要用車，方纔行得動。若把舟往陸上推，車往水內推，那就終其身不能達到。古今譬如水陸，周魯譬如舟車，若勉強行周制於魯國，無異於行舟於陸，勞而無功。禮義法度也是這樣，必要應時變通，不可拘執。若以古法用之今日，無異於把周公的衣服擊與猿狙穿了，不能扯爛弄壞不止。』莊子又對於世間衆人所公認善惡全然不信。他說是『民食芻豢，麋鹿食藿，螂蛆甘帶，鴟鴞嗜鼠，四樣知道那一樣是正味？仁義也是如此。』所以莊子說：『我觀於仁義之端，

是非之途，紛然錯亂，我如何能够知道他們辯的是甚麼？或者仁義不是人情。自三代以下，天下何其囂囂然不靖？彼仁義的人，何其反多憂呢？莊子於是又說：『今之行仁義道德的，往往失了自己一身小人以身殉利，士以身殉名，大夫以身殉家，聖人以身殉天下。此數種人，事業名聲雖然不同，其以身殉卻是一樣。伯夷死名於首陽之上，盜跖死利於東陵之上，其死雖然不同，其殘生傷性，有何分別？未必伯夷死的便是，盜跖死的便不是呢？我不知道善之爲善，究竟真是善呢？究竟還是不善呢？』

莊子蓋深慨道德之困人，不爲幸福，反爲痛苦了。莊子又能得道德的真觀而論其究竟。原來道德本是社會的意志，即由多數壓制的所發現；莊子卻把他勘破了，知道所謂道德，不過是纏於世俗多數人的一箇東西。他舉箇例證，如湯放桀，武王殺紂，在舊道德本算是大逆不道，卻因贊同湯武做放殺那事的人占多數了，便都稱湯武是聖王。止有伯夷叔齊說：『武王父死不葬，便動干戈，不可爲孝；以臣弑君，不可爲仁；以暴易暴，不知其非。』卻是一二人的議論，如何能够發生效力？那不仁不孝的武王，依舊騙了聖人的徽號去了。所以莊子說：『差其時，逆其俗，謂之篡夫；當其時，順其俗，謂之義徒。』

故由莊子講的道理看來，世上人所謂道德，就是在於與社會多數人從同的便是。如其民俗未歸，或是逆於人事，那必定會像之噲、慕堯舜而絕嗣，白公效湯武而滅身，徐偃行仁義而覆國。一言以

蔽之。莊子直以爲道德不過是多數平凡人所守的。所以又說「捐仁義的寡，利仁義的衆，竊鉤的誅，竊國的爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉。」他把那些講道德說仁義的諸侯大夫和一般人都認爲竊盜，一錢不值。所以楚威王要聘他爲相，他不肯出來，一則不能在竊盜名下去做忠臣，二則不能和那些竊盜們做同事；甯可衣敝履穿，游戲污瀆之中，以自快其志。那一種不屈的精神，自由的思想，何等偉大！不屑要當時王公大人器他，如像現在講『主憂臣辱，主辱臣死』舊道德的遺老紳士；他更不屑與他們作曼衍的卮言了。莊子既勘破舊道德的壞處，他便以舊道德爲桎梏，主張放棄。以爲當世所謂道德，實係自困自限的一箇東西，所以他說：『已而已而，臨人以德。殆乎，殆乎，畫地而趨。』他把講道德的人比如鳩鴟之在樊籠，虎豹之在囊檻，又比之罪人交臂歷指而在獄中，所以又說：『仁義者憯然而亂我心。黃帝以仁義撓人心而天下大駭。下有桀跖，上有曾史，儒墨畢起，愚智相欺，善否相非，天下大衰，孔子妄作孝弟，而僥倖於封侯富貴。』莊子的意思，以爲欲治天下，莫若放任自然，聽其自治；又何必汲汲乎標揭仁義，如『擊鼓而尋求亡子』一般？是莊子對於舊道德，也是極其反對的了。

道家儒家都以爲世與道交喪，深慨古治之不可回復，有江河日下之感。

法家商君，他卻以爲後

世之不能復行古治，乃是當然的趨勢，所以昌言變法。他同甘龍等在秦孝公前辯道：『有高人之行的，必見非於世；有獨知之慮的，必見教於民。愚者關於成事，智者見於未萌。民不可與慮始，止可與樂成功。』所以聖人止要可以強國，不法乎古；止要可以利民，不循其禮。『你看他那一種進化改革的精神，發現於言語之外，其果敢爲何如呢？』商君於道德法律，都貴應乎時勢，從其利便，非一定不變的。所以他說：『法者所以愛民，禮者所以使事，不必定要法古，定要循禮。』然而世人重視古聖先賢的禮法，但知守古而已。他便駁道：『前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？治世非一道，便國不必法古，反古的未必非，循禮的未足多。』商君認定社會的變遷，道德的進步，都是因時制宜，沒有一定的規則；所以治法變化無一定，道德的變化也就無一定。（但是若要改革治法，不同時改革道德，那新治法必然就要被舊道德牽制，改革便非常困難，治法便變不完全，就會鬧成不古不今，非驢非馬的怪狀。）商君深知道德世世不同，若要真正變法，必須毅然把舊日所謂道德一一剷去，才可以圖富圖強。所以他說：『國有禮，有樂，有詩，有書，有善，有修，有孝，有弟，有廉，有辯，國有十者，上無使戰，必削至亡；國無十者，上有使戰，必興至王。』又說：『聖人有必信之性，又有使天下不得不信的法。所謂義者，爲人臣忠，爲人子孝，少長有禮，男女有別，都非其義。餓不苟食，死不苟生，纔是有常的。』

法。聖王不貴義而貴法。商君的理想，是要富國強兵。當戰國時代，是生存競爭優勝劣敗的世
界，所以國家的關係極其重大，而箇人的義務至爲毫末。然而古來儒家，多以詩書孝弟爲箇人緊要
的事，對於富國強兵反轉輕視，這真是不知時務。商君以爲由國家役使人民看起來，各箇人者是國
家的兵卒，國家的農工商人，雖然是由箇人積成國家，卻不以待遇箇人的待遇箇人。商君以爲治國
家人民，惟有法律而已；禮樂有害於國家。孝弟之道，儒家雖然尊重，但不過是一箇人的義務，不是對
於國家的義務；盡孝道的人有時反棄了國家義務，從國命的人有時又反乎孝道，所以商君不取。商
君是要使國人盡同胞的義務，從國家主權者絕對的命令對外去壓服敵人，開拓疆土，以占優勝的大
政治家；不是抱著人倫道德講義本子當教習的人哩！照商君的主張說來，那姜維遠志，溫嶠絕裾的
故事，是不錯；王陽不敢以先人遺體過九折坂的話，就很不對了。商君既重在以實力強國，不務虛文，
以爲非盡廢除舊道德不可。卻是有詩書孝弟舊道德的人，便是當世所謂善民；而沒有詩書孝弟舊
道德的人，便是當世之所謂姦民；箇人的道德，爲漢族自古以來所尊的教法。然而商君全不過問，止
要能使國家富強，就不孝不弟，毫不打緊，所以商君主張「以善民治姦民的，必亂至削；以姦民治善
民的，必治至強；國用詩書禮樂善修孝弟治的，敵至必削國，不至必貧國；不用八者治，敵不敢至，雖至必

卻。』這也可見商君極力變革舊俗，反對舊道德的劇烈手段了。後來魏武帝取士令說：『陳平豈是篤行，蘇秦豈是守信的，然而陳平能定漢，蘇秦能濟弱燕。士有偏短，豈可便廢？』又舉賢令說：『或堪爲郡守，負汗辱之名，見笑之行；或不仁不孝，而有治國用兵之術。其各舉所知，勿有所遺！』就是用商君的主張了。

韓非既折衷黃老申商荀卿諸家的學說，以爲政治之道，古今異宜；因爲社會的變遷不同，所以制度不得不異。以爲儒術道德無益於富國強兵，斷然拋棄儒術，舍道德而論法律，非仁義而尚威勢，深以世之言『法古』的爲愚，儒家道德法，以一定不變爲神聖，說是『天不變，道亦不變。』韓非獨以爲道德法律，不取古法，所以他說：『博習辯智如孔墨，孔墨不耕，國何得？修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻，國何利？』譏儒教所說如土飯塵羹，可玩弄而不可食。仁義實止可以爲戲，而不可以爲治。又說：『若構木鑽燧於夏后氏之世的，必笑鯀禹決瀆於殷周之世的，必笑湯武。今與古已不同，然當今之世，稱美堯舜禹湯文武之道，又必笑新聖的所爲了。所以治民無常，惟以法治；法與時轉即自治，治與世宜即有功。』韓非以爲『孔子本未知孝悌忠順之道，所以天下皆以孝悌忠順之道爲是，卻不知審察孝悌忠順之道而行，所以天下亂。皆以堯舜之道爲是而取法，所以有弑君，有曲父。』堯舜湯武

或反君臣之義，亂後世之教。堯爲人君而君其臣，舜爲人臣而臣其君，湯武爲人臣而弑其主，刑其尸，而天下的人反稱譽他：此天下所以至今不治。』又說：『偃王仁義而徐亡，子貢辯智而魯削，由這樣看來，仁義辯智，皆非所以治國。』又仁義若慈惠，舊道德家都以爲善，韓非卻極端反對，說是『施與貧困，是世人所謂仁義；哀憐百姓，不加誅罰，是世人所謂惠愛。不知施與貧困，有功的人又拏甚麼去賞他？不忍誅罰，強暴的又拏甚麼去禁他？侈而惰的人自然窮，勤而儉的人自然富。如今勒取富人的錢財去布施窮人，是奪勤儉人所積的錢財去養那侈惰的窮人。有功與無功的人同賞，便不合正義。』所以韓非評孔子的仁惠主義爲亡國的。韓非又說：『善毛嬙西施的美好，無益於自己的面孔；稱先王的仁義，無益於現在的國事；所以明君但明法度，必賞罰，不講仁義。』又如伯夷叔齊，人都稱頌他的高義，韓非卻以爲『如此臣者，不畏重誅，不利重賞，是無益之臣。』恬淡的人，韓非卻以爲『無益的馬，驅之不前，卻之不止，不可以刑賞勸禁，是不令之民。』他於堯舜許由盜跖，概名之爲『殆物』，皆在可殺可除之列。韓非又以『忠』『孝』二事，往往衝突，他說：『楚有直躬，其父竊羊而謁之吏：這便是一面爲君的直臣，一面卻是父的暴子。魯人從軍，三戰三北，因爲有老父，所以不肯死，孔子以爲孝：這又是一面爲父的孝子，一面卻是君的背臣了。』至於德義人情，他人往往歎爲後

世退步不及古人；對於古人，每有黃金時代的夢想。韓非卻以爲「人情今仍如古，不過古今爲治之具，所以不同的原故，是由於人口多少的差異和社會生活的狀況不同；古來人民，財物有餘，所以人不爭，後世生齒日繁，供給不足，所以相爭。並不是人情退步，今不如古。所以聖人議多少，論厚薄，而爲之政，不貴空言仁義道德。」其思想之博大，義理之明晰，論鋒之銳利，實非儒家所及。劉先主救後主觀諸子，及六韜，商君書，益人意志；諸葛亮爲後主寫申、韓、管子、六韜。商君韓非的書，劉先主諸葛亮並加稱重，韓非反對舊道德言論的價值，也就可想而知了！

道家法家對於舊道德大加反對，大概如以上所舉的可見了。主張舊道德的人，多係儒家徒子法孫；那些徒子法孫，都是讀過「詩云」、「子曰」，取得紳士遺老的資格，每自誇是「禮樂之邦的人物」，所以我於道家法家之外，略舉墨子的學說，再論他一論。

儒家的禮樂，最重要的是喪禮。樂經早亡，那味淡聲希的古樂，儒士已大概不懂了。喪禮如果不謹，那便人格墮落，道德掃地，就是名教罪人，天地之大不能容了。我記得晉朝有位學者陳壽，他居父喪的時候，害了病，使家中婢女與他做丸藥，當時鄉黨說他不該，坐這事沈滯多年，不得出仕，可見儒教國喪禮的重要了。但是墨翟先生持論，卻極與儒家衝突。他主張短喪節葬，說儒家厚葬久喪的繁

端有四樣：一是厚葬，平民人死必竭家室，諸侯死必虛府庫，而處喪垂涕不食，手足不強，喪之愈久，廢事亦久，以此求富，必不可得；二是父母喪三年，以下遞推，喪久飢約，民多疾病，又敗男女婚姻的事，富庶相關，不能求衆，也就不能求富；三是厚葬久喪，國家必貧，人民必寡，民出無衣，入無食，並爲淫暴而盜賊衆；四是國貧無積委，城郭不修，敵人來攻，無以守國備戰。以上之弊，都由於喪葬之靡。後來呂氏春秋，劉向諫昌陵疏皆主節葬，可證儒家偏重這種道德，不及墨翟了。墨翟先生又論樂之弊，亦有四樣：一是樂器之費，民患飢寒勞苦，就替他撞鐘擊鼓，彈琴吹笙，民衣食之財，將由何得？二是樂人之費，樂人不可衣短褐，不可食糠糟，美顏色衣服以悅觀者，不能從事衣食之財，專待人而食；三是奪民衣食之時，丈夫爲樂廢耕，婦人爲樂廢紡績織紉；四是減民生產之力，人賴其力以生，不強從事，即財用不足，丈夫婦人好樂，不能夙興夜寐，從事正業。以上之弊，皆足以耗民財力。有人說：墨翟非樂，意思在歸本於節儉，頗近實利主義，所以重視物質方面，忽於精神方面。我說：這是據如今歐美的音樂效用來論中國古樂；不知道中國專制君主另有制禮作樂的妙用。我試把淮南子道應訓記武王太公問答的話舉出來，諸君一加研究，便可證明墨翟先生是不錯的哩。他記的是：武王問太公道：「寡人伐紂天下，是臣殺其主，下伐其上，我恐怕後世學我，用兵不休，爭鬥不止，想箇甚麼法子？」太公答道：「吾王這話，

開得很要緊。凡人打獵想得禽獸，唯恐其受傷太小，飛跑了；及把禽獸捉到手的時候，卻又恐怕把肉傷多了。王若欲爲持久之計，最好是塞民於兌道，爲無用之事，煩擾之教，爲三年之喪，使其類不蕃，高辭卑讓，使民不爭，酒肉以通之，竿瑟以娛之，鬼神以畏之，繁文滋禮以掩其質，厚葬久喪以賣其家，合珠鱗施纂組以貧其財，深鑿高釀以盡其力，家貧族少，慮患者寡。以此移風，可以持天下勿失。」武王太公這種陰謀，儒家反極力提倡。我們二千餘年都上了他的圈套，還自誇是聲明文物禮樂之邦，把那專制時代陳腐的道德死守著，卻偏要盲從死動的阻遏那新學說新道德輸入，並且以耳代目，那眼光就在牛市口以上盤旋，全不知道世界潮流，國家現象，近來是甚麼情況。莫說孔孟的靈魂，在山東眼睜睜看著日本來佔據他桑梓的地方，他的道德和十三經通通沒用，止有忍氣吞聲，就是活起的孔教會儒教會的人，又能把舊道德去抵抗日本嗎？

依我說，還是講究溫故知新，把現今需要的知識預備充足；有了充足的知識，再去講道德不遲。若知識尚且不夠，便去講道德，便去爭新舊，那就蠢得可憐，精得可憐！我是妄談，諸君幸勿見怪。陶淵明的詩說得好：『但恨多謬誤，君當恕醉人。』請了！請了！請了！八，六，五，吳虞草於成都師今室。

墨子的勞農主義

吳 虞

孟子的書稱楊朱墨翟之言盈天下。可見他們二人的學說流行很普遍了。楊朱的書，後來不傳，止有列子的楊朱篇，尙留得有楊朱的餘論。墨子的書漢書藝文志說有七十一篇，現在存的止有十五卷，又還殘闕了許多。據孫星衍說，墨子的書止「親士」、「修身」、「經上」、「經下」、「和說」、「六篇」，是墨子自己做的。就此說來，墨子的書存於今的，實在不足以盡墨子的學說。而墨子學說的精義，乃反見於他人的著述。此可見天下之言，當日傳布的很多，雖然不見於墨子的本書，也不是全然無據的話了。

莊子天下篇說墨子稱道：「昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，禹親自操橐耜，而九雜天下之川，腓无胈，脛无毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下如此。使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跣躄爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」淮南要略訓說：「墨子受儒者之業，學孔子之術，以爲其理煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。所以莊子說墨翟「不與先王同，毀古之禮樂。」儒家的禮是專一拏來保護尊貴長上的。如荀子王制篇說：「有天有地，而上下有差。明王始立，而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是天下之本也。」榮

辱篇說「夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容物不能贍也。故先王爲之禮義以分之，使之貴賤有等，長幼有差，智愚能不能有分。」所以荀子法行篇又說：「禮者衆人法而不知，聖人法而知之。」大略篇說：「禮之生爲賢人以下至庶民也，非爲成聖也。」禮的作用全在保護尊貴長上，使一般人民安於卑賤幼下，恭恭順順的。荀子在他著的樂論篇內，還說是：「禮者，理之不可易者也。」把禮與理籠統混合成一片，請問禮不下庶人，刑不上大夫的禮，也是理之不可易的嗎？真是荒謬極了。墨子毀禮，恐怕不專是因爲煩擾的原故，也許是和他上下同等及兼愛的主張根本上不相容罷了。我們今日所攻擊的乃是禮教不是禮儀。禮儀不論文明野蠻人都是有的。三叩首改成三鞠躬，並沒有好大的關係。禮教卻大不然了。儒家以禮定分，以分爲理，干名犯分，卽陷於刑律。你看管子心術篇說：「禮者，因人之情，緣義之理，而爲之節文者也。故禮也者，謂有理也；理也者，明分以諭義之意也。故禮出乎義，義出乎理。理因乎宜者也，法者所以同出不得不然者也。」阮元書學部通辯後說：「朱子中年講理，晚講禮，誠有見乎理必出於禮也。古人所以治天下者，禮也，五倫皆禮，故宜忠宜孝卽理也，故理必附乎禮以行。」法家儒家，都把禮與理混合爲一。於是出禮而出的「分也，法也」都認爲莫不合於理。所以講忠講孝既合理，夷三族夷十

族也就莫不合禮了。至於墨子毀樂，據我的見解看來也不專是實利主義的結果。因為禮樂刑政四項，在儒家利用起來，是相連的。樂記說：「禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行。」（樂記疏政謂法律又云政以行之者，政謂禁令，用禁令以行禮樂也。）刑以防其姦，禮樂刑政，其極一也。」（樂記疏用其四事齊之使同一致不爲非也，賀云雖有禮樂刑政之殊及其檢情歸政其道一也。）再看樂記說：「使親疏貴賤長幼男女皆形見於樂。」疏說：「宮象君，商象臣，角象民，樂聲有清濁高下，故貴賤長幼見於樂也。」這是以君臣民貴賤長幼的階級，附入於樂聲，使人於禮之外，就是聽樂，也要把君臣民貴賤長幼的觀念，灌輸在一般人的腦中，使他習慣。樂記又說：「先王有上有下，有先有後，然後可以有制於天下。」疏說：「明禮樂各有根本，本貴而末賤，君子能辨其本末，可以有制于天下。」他說的根本，就是分別尊卑貴賤上下長幼的階級。他說末的，就是指玉帛鐘鼓。所以孔二先生說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」也就是要辨本末的意思了。樂記又說：「然後鐘磬竽瑟以和之，干戚旄狄以舞之，此先王所以官序貴賤各得其宜也，所以示後世有尊卑長幼之序也。」疏說：「所以官序貴賤各得其宜者，又用樂體別尊卑於朝廷，使各得其宜，天子八佾，諸侯六佾是也。」前由樂聲，此又由樂體，都是要把根本的尊卑貴賤上下長幼的階級觀念，寓於其中，聖人制禮

作樂的精意，也很可見了。大抵禮政刑三項，對於人民，止能束縛他的外部，所以又須再用一種樂來治他的內部。禮制法律禁令刑罰，都是拘禁制裁的東西，使人枯槁嚴酷，少有生趣，便不能持久，必要用一種東西來緩和緩和，且使人稍感愉快。卻又恐怕人民感受一種粗厲焦殺之音，鬧出大亂子來，還是不妙。所以先王在上，特別的替人民制定正禮正樂來。樂記說：「禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。」由這樣看來，先王制禮樂刑政四項並用的心，也就可見了。福澤諭吉說：「支那舊教，莫重於禮樂，禮者使人柔順屈從者也，樂者所以調和民間鬱勃不平之氣，使之恭順於民賊之下也。」他這說真是把先王制禮作樂的精意揭穿了。墨子既要主張他的勞農主義，這一種從天尊地卑學說內出來的禮樂（見樂記）非先把他去掉不可。禮樂去掉，那法律刑罰，失了依據，自然就容易改變了。

莊子說：「墨子法禹之道，親操棗耜，腓无胈，脰无毛，沐甚雨，櫛疾風，裘褐爲衣，跂蹻爲服，以自苦爲極。」那操棗耜，沐雨櫛風，固是足以表現農夫辛苦勤勞的情狀。卻於墨子毀古之禮樂不與先王同的意思，全未說明。所以我不得不補充幾句。

司馬談論六家要旨，他說：「墨者亦尚堯舜之道，言其德行，曰堂高三尺，土墼三等，茅茨不翦，采椽

不刮，食土簞，墮土刑，糲梁之食，藜藿之羹，夏日葛衣，冬日鹿裘。其送死，桐棺三寸，舉音不盡其哀，教喪禮必以此爲萬民之率，若此則尊卑無別也。夫世異時移，事業不必同，故曰儉而難違，要其強本節用，則人給家足之道也。」

司馬談更進一步，稱墨者住茅茨采椽，食糲梁藜藿，所行所爲，是強本之道了。中土以農立國，所以李悝盡地力，商鞅墾草重農。到了漢代，還是以農爲本，以商賈爲末，孝弟力田，而後家給人足。管子說：「衣食足而知榮辱。」這話是與墨子宗旨很相合的。孟子稱舜竭力耕田，所以墨子亦尙其道。司馬所說的尊卑無別，似是指喪禮而言。觀荀子正論篇說：「世俗之爲說者曰，太古薄葬，棺厚三寸，衣衾三領，葬田不妨田，故不掘也。」楊倞注說：「此蓋言古之人君也。」可以得見司馬談雖贊墨強本節用，於墨子的勞農主義，卻全未發現。

我讀荀子的書，看見荀子極力攻擊墨子學說的地方，我方纔恍然大悟墨子的主義根本上和儒家絕對不能相容。孟子但攻擊他的兼愛爲無父，不特與墨子的學說全不相符，亦毫不合於論理。這種論調，固然是墨子不屑與辯的了。荀子的觀察明瞭，實遠出孟子之上。他雖攻擊墨子，墨子學說的精義，卻反藉荀子傳出來。廖季平說：「講學問要專尋恩人和仇人，無恩無仇的人，可以置之不

理。」像荀子這箇仇人，我想墨子有知也當含笑謝謝他罷。

荀子非十二子篇說：『不知壹天下建國家之權，稱上功用，大儉約而僂差等，曾不足以容辨異，縣君臣，是墨翟宋鉞也。』楊倞注：『不知齊一天下，建立國家之輕重，以功力爲上，無有差等，欲使君臣上下同勞苦也。上下同等，則其中不容分別至縣隔君臣也。』

富國篇說：『墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞，若是則不威。』楊倞注說：『均事業，齊功勞，謂君臣並耕鑿殖而治也。上下縣隔，故得以法臨馭，若君臣齊等則威不立。』

富國篇又說：『功名未立，則羣衆未縣也。羣衆未縣，則君臣未立也。無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。』楊倞注說：『有功名者居上，無功名者居下，然後羣衆縣隔。若未有功名，則羣衆齊等，既無縣隔，則未有君臣之位無上下相制，則天下之害生於各縱其欲。』

綜觀荀子攻擊墨子的話，便可知墨子的學說，不但主張親操耒耜以自苦爲事而止。他的意思，更要廢去儒家所主張的階級制度把尊君卑臣崇上抑下的禮教一掃而空之。他主張的是上

下同等，君臣並耕，不勞動者不得食。所以他說：『君臣氓通約也。』就是說君臣氓不過依著通約立了三箇名稱，以便分任其事，其實是一樣是同等，並沒有尊卑貴賤上下階級的區別。各人還是耕田的耕田，織屨的織屨，捆席的捆席，不過到了辦事的時候，各人照著通約上規定的職務，各人去辦就是了。儒家說的甚麼以君制臣，以上制下的事通通沒有。他的通約，就是盧梭的民約論；他的主張就是列寧的勞農主義了。所以墨子的學說和儒家根本上絕對的不能相容。班固序農家說是：『或者欲君臣並耕悖上之序。』也是把儒家的眼光去看他。墨子非儒篇罵儒家是『羗羊視』大。致就是指班固這一流人的眼光了。

和墨子同樣的主張，卻與墨子有積極消極的區別，還有兩箇人，就是陳仲子，許行。

荀子非十二子篇說：『忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分，是陳仲史鱗也。』楊倞注說：『謂其違俗自絜，離世獨立，不同於人。大分，謂忠孝之大義也。』孟子滕文公篇說：『仲子，齊之世家也，兄戴蓋祿萬鍾，以兄之祿爲不義之祿，而不食也。以兄之室爲不義之室，而不居也。避兄離母，處於陵。仲子所居之室，所食之粟，彼身織屨，妻辟纘，以易之。』趙岐注說：『仲子以其兄事非其君，行非其道，以居富貴，故不義之。仲子身自織屨，妻緝纘，以易食宅耳。』

列女傳說：「於陵子終賢，楚王欲以爲相，使使者往聘之，子終辭使者，與妻逃，乃爲人灌園。」

鄒陽書說：「於陵子仲辭三公，爲人灌園。」子終，子仲，和仲子，是一箇人。

戰國策說：「趙威后問齊使者曰：於陵仲子尚存乎？是其爲人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者，何爲至今不殺乎？」

荀子說陳仲子不明忠孝的大義；殊不知忠孝大義是儒家的主張，儒家止想做天子三公，當當王佐。仲子是主張無君主主義的人，要叫他盡忠於當世的民賊，豈不是開頑笑嗎？儒家費盡苦心，替民

賊設法，往往把君父二人並尊，忠孝二字連用。忠孝二字，就是掣來連結專制朝廷和專制家庭的一

箇秘訣。高尚的人，你離得開朝廷，你未必離得開家庭。有了家庭這箇累贅，可憐有許多人，就家貧

親老，不擇官而仕，止得去上那民賊的圈套了。仲子鄙棄他的老兄事非其君，行非其道，雖然食祿萬

鍾，不過同肢篋擔囊的強盜分點贓物來一樣，實在穢濁得很。所以仲子自守他的無君主主義，不臣於

王，不交諸侯，辭楚相而逃，視三公猶如糞土一般。仲子不治其家，避兄離母，他早已窺破君父並尊，忠

孝並用，擊專制家庭來補助專制朝廷的詭計。他卻和他的妻子離開大家庭，去尋小家庭的生活，灌

菜園，打草鞋，緝麻線，自食其力，以易食宅，他舍去世家的富貴榮華不享，要實行他的主義，多過勞農勞

工辛苦的生涯，這也和託爾斯泰不相上下了。荀子還學孝的大義去責備他，未免令人有方鑿圓柄的感歎了。仲子這種主義，都和儒家及當世的民賊極端反對，所以趙威后說他可殺。我想如今喫人的人很多，韓非子說：『由力不恃仰人而食。』那麼使人人都能夠學仲子自食其力，何至不生產的高等遊民遍國中，喫人的體教大家遍天下哩。

孟子滕文公篇說：『許行自楚之滕，其徒數十人，皆衣褐，捆履織席以爲食。陳相見孟子道許行之言曰：『滕君則誠賢君也，雖然，未聞道也，賢者與民並耕而食，饔飧而治，今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。』』趙岐注說：『賣履席以供飲食，以爲古賢君與民並耕，而各自食其力，當身自具食，兼治民事耳。』三皇之時，質樸無事，故道若此也。』

許行的主張，是人人都應該自食其力。或是打草鞋織席子，或是耕田力作，把羣衆的公事辦完，依就打草鞋的去打草鞋，織席子的去織席子，耕田力作的去耕田力作，不似儒家把君主推崇得如天帝如大神一般，沒有貴賤上下，都要勞動，不必設許多官僚在上妄分些甚麼勞心治人的爲君子，勞力治於人的爲小人。學稼學圃，都是正經事業，不能動輒學貴族的聲口罵人家都是小人，要曉得四體不勤，五穀不分的人，在社會上簡直是箇大蟲，就連「人」字也加不上，還說甚麼大小。許行他們須

知道互助的社會生活，把他們勞動的出品，去和別人交易。胡適之君說許行可稱爲互助的無政府主義，真是不錯。既能互相供給，又不用君主官僚，那倉廩府庫，便也無用。

專制政府剝奪人民汗血生產的財物，就不必藏在倉廩府庫之中。至於粟紅索朽，還擊來誇耀富強了。許行這種主義和墨子通約的辦法，大概相同。可見當日諸侯放恣，貴族驕奢，人民窮困，所以墨子陳仲子許行都有這種主張，想求根本上的解決。不過陳仲許行是屬於消極的一派，他主張無君，主張小家庭，不取忠孝的說法。然而他那些廢除階級君臣並耕的主張，全被儒家和民賊壓抑不能實現，他們就止能去打草鞋，緝麻線，灌菜園，織席子，耕田力作，便沒有其他的辦法，止算開出專制時代隱逸傳中一派人就完事了。墨子卻是箇屬於積極的一派，他的實力行很強，所以他主張非攻，他就有備城門諸篇。公輸盤爲楚造雲梯去攻宋，墨子聽得這消息，從魯國起程，走了十日十夜趕到郢都，去見公輸盤，公輸盤被他說服了，公輸盤九設攻城的機變，墨子就能拒他，所以楚王也就不攻宋了。不似荀子議兵篇，止有空話。墨子主張無差等，廢君臣，於是他見有上下不平等，發生種種奇冤至慘的事件，也要用實力去幫助剷除，以求貫徹他的主義。淮南子說：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。」新語說：「墨子之門多勇士。」韓非子說：「世之顯學儒墨也，儒之所

至孔丘也，墨之所至墨翟也。」又說：「儒以文亂法，俠以武犯禁。」又說：「國平則養儒俠，」儒俠即儒墨，所以墨子之後，多流為游俠，也是兼愛實行，當然有的一種結果了。墨子有主張就能實行，頗有歐美人的氣概，所以和陳仲許行不同。這都是勞農主義無君主主義的先覺。但是我們如今卻要學積極派的墨子，不可學消極派的陳仲許行。

此外還有韓非子稱的狂喬華仕兄弟二人，也是這種主義，我現在一并將他舉出。韓非子說：「居士狂喬華仕，昆弟二人，立議曰：吾不臣天子，不友諸侯，耕而食之，掘而飲之。吾無求於人，無上之名，無君之祿，不仕而事力。太公執而殺之，以為首誅，曰不臣天子，是望不得而臣也。不友諸侯，是望不得而使也。耕而食之，掘而飲之，無求於人，是望不得以賞罰勸禁也。且先王之所以使其臣民者，非爵祿即刑罰也；今四者不足以使之，則望誰為君乎？」太公殺狂喬華仕，和趙威后想殺陳仲，都是一樣的心理。他們要做諸侯，要做皇帝，止要你能伺候他，當他的奴隸犬馬，就「使貪使詐」也是不妨。就是「負汗辱之名見笑之行」，止要你不反對，他們民賊都能使你富貴安全。若是你對於他們的教條不肯信奉，那麼你就「掘井而飲，耕田而食。」但是不受他們的爵祿刑罰勸禁，他們便不能作威作福就不快活。倘使天下的人都像這樣行為，他們那尊嚴神聖，就會立不住腳了。所以你就非常

高尚廉潔，他們也斷不能相容的，非殺你不可呀。

自從孔子斥學稼、學圃的樊遲是小人，又斥荷蓀、丈人不仕無義，欲潔其身而亂大倫，墨子他們的勞農主義，都受了大大的打擊。孟子、關、楊、朱、墨、翟，斥他們『無尊異君父之義，比於禽獸。』荀子雖是儒家，又因為他的非十二子篇，開罪於子思、孟子，性惡論反對孟子，儒家的徒子徒孫，既排斥墨子，又排斥荀子，所以墨子的勞農無君兩主義，湮沒了多年。雖經畢秋帆、汪容甫、孫淵如、俞蔭甫、孫仲容諸公校的校話的話，都把他發現出來。我今天做這篇文字，都是明明白白的一點不敢穿鑿傳會，還望大家指正指正。（學燈）

老子的政治哲學

高一涵

一 老子時代的政治社會情形

老子生在甚麼時候，死在甚麼時候，沒有人曉得確實。大概總生在周朝靈王初年，當西歷紀元前五百七十年前後。老子前兩三百年的時候，中原一帶，連年都不免兵爭；南邊有吳楚各國爭王奪霸，北邊又有獫狁、犬戎等族進來打攪。鬧得兵火連天，百姓都東跑西散；所以老子的時代，可算是兵禍頂利害的時代。

周朝行封建制度，社會裏頭，貴賤階級是很不平等的。左傳上說：『王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺，馬有圉，牛有牧，以待百事。』可見當時的社會是一箇比一箇勝些。鄉下的老百姓，不是替帝王去打仗，就是替權門貴族做馬牛。你看鴛鴦、陟岵、采芣、采芣、不黃……等詩，寫得怎樣淒慘。後來『錢穀兵刑』的權柄，漸漸落在權貴手裏，社會上的財產，一齊聚在幾箇權貴家裏。這就是經濟上『分配不均』，有了分配不均情形，社會自自然然的就現出貧富不等的狀況。你看葛屨詩裏頭所說的勞動社會，不是替富貴人家做馬牛嗎？勞動的人到了冬天，還穿著夏天的衣服鞋子，那王孫公子，沾他祖上福氣，一點事也不做，在家裏受用那種享不了的榮華，受不盡的富貴；這還怪得伐檀的詩人在那裏痛罵嗎？照這種情形看起來，從老子前幾百年來，真是一種貧富不均，『損不足以奉有餘』的時代。

再看看那時候的政治：老百姓祇有當兵納稅兩種義務，法律是管不著有錢有勢的人的；老百姓的生命，一箇錢也不值，老百姓的財產，是沒有『所有權』的。大雅瞻卬詩中講的最明白，他說：『人有土田，女反有之；人有民人，女覆奪之。此宜無罪，女反收之；彼宜有罪，女覆說之。』你想這還算什麼世界呀？再看碩鼠的詩人，想丟了『父母之邦』不要，跑到外國去過日子；你想當時的政治，豈

不黑暗極了嗎？所以從老子前幾百年來，又可算是暴君汚吏以百姓爲土芥的時代。

政治思想，本是正對時事發生的；無論誰家學說，不是時代思潮的產兒，便是社會情況的反動。

凡常人民頂不自由，頂不平等的時代，自然會有人出來主張『自然法』和『放任主義』。因爲凡想打破人爲的法制，總會說天然法怎樣好，怎樣森嚴。說天然法好，可見得人爲法不好；說天然法森嚴，可見得隨便怎樣，人爲法也不能勝過他。英法兩國十八世紀的經濟學家，深信『自然法』是完全無缺，不變不滅的；人爲法是不大完全，且常常變化的。人爲要順乎自然纔好，若背乎自然，就存不著了。』所以那時經濟學家所抱的政策，多是順乎自然的放任主義。至於政治家，如英國的洛克，法國的盧梭，美國的浩克爾 Hooker 文素樸 Winthrop 等，皆生在頂不自由，頂不平等的時代；所以一箇箇都拏『自然法』、『自然權利』、『自然平等』、『自然國家』等說，做攻擊政府干涉民事侵奪民權的武器——這都是當時社會情形的反響。老子的政治哲學，也完全是剛纔說的三箇時代——兵禍頂利害的時代；貧富不均，損不足以奉有餘的時代；暴君汚吏，以百姓爲土芥的時代——反響。講政治學的人，明白這箇道理，可以免去兩種弊病：（一）知道政治學說，是對著時事而發的，不要去無的放矢；（二）知道一箇時代有一箇時代的政治學說，不要強拉時代不同的學說，不分青

紅皁白，一齊擊來應用；——這就是我當敘述老子政治哲學時，所以先敘敘老子時代政治社會情形的原因。

二 老子政治哲學的根本觀念

要想明白老子的政治哲學，必先明白老子哲學的根本觀念。老子哲學是起於『無』而復歸於『無』的；以『無』爲一切事物的緣起，亦以『無』爲一切事物的究竟。老子說，

天地萬物生於有，有生於無。

他說恍恍惚惚之中，彷彿有了象，有了物，這就是有生於無的道理。老子所說的『道』是『先天地生』的，在未天地之先，當然是一樣東西也沒有，所以老子的『道』即是『無』，『無』也即是『道』。他以爲天地萬物是有始有終的，『道』是無始無終的，所以天地萬物起於『無』，復終於『無』。他說：

復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。

至虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。

老子所說的返真歸樸，就是歸到那『無狀之狀，無物之象』的境界；歸到那寂寥混沌，不可名狀

的『惚恍』的境界。一到了可字可名的地步，便不是那『萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣食萬物而不爲主』和那『恍兮惚兮』『窈兮冥兮』混混沌沌不可名狀的『道』了。所以他說，

道可道，非常道，名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。

他以爲天地的原始，是無名的；有名纔有萬物，名字既立，人類的知識便隨之發生。何以故呢？

因爲有了名字，萬物纔有區別；人所以能够識別萬物，就因爲有了名字可以代表物性；人類藉這名字把萬物的區別，印入腦中，所以發生知識的問題。知識越多智越多，智越多僞也越多。善惡，美醜，賢不肖，和那有無，難易，長短，高下，前後種種區分，都是從名字上知識上起的。既有這種區別萬物的工具，和識別萬物的能力，纔生出來文物制度。既有了文物制度，那『無名之樸』的混沌世界，就根本推翻了。老子以爲這都是大亂的種子，是人類所以造成種種罪惡的原因；不把這種子和原因去了，再也不能達到那沌沌悶悶無知無欲的烏託邦。所以他要『絕聖棄智』，『絕仁棄義』，『絕巧棄利』，『擊那『無名之樸』來鎮壓人欲，讓萬物自化，智欲自消，天下自定。所以老子說，

民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。

天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。

這就是老子所以尊尚『無名樸』的用意。他說要想使民易治，必先愚民；要想叫人不生情慾，必先廢去『五色』『五音』『五味』；要想叫人不要爭不偷不鬧亂子，必先『不尚賢』『不貴難得之貨』；『不見可欲』；要想叫人不作惡，必先叫人不曉得『美之爲美』；要想叫人不作不善的事，必先叫人不曉得『善之爲善』。老子的意思，想把文物制度，一掃而空；使天地萬物復歸到『無』的境界——這就是老子政治哲學的根本觀念。

三 老子理想中的國家

老子的政治哲學，是反抗當時政治和社會情形的，所以他的國家觀念，是空想的，不是實際的；祇從消極的方面想法子，便不從那積極的，文明進步上著想。老子一生，一點也不受政治和社會的現狀拘束，這是他所以能成一箇理想大家的原因，也是所以僅成一箇空想大家的原因。

何以說老子的政治哲學，是反抗當時政治社會情形的呢？因爲他看見當時年年打仗，百姓東跑西散，所以纔主張去兵。看見當時社會貧富不均，損不足以奉有餘，所以纔主張尙儉。看見當時暴君汚吏，以百姓爲土芥，所以纔主張無爲。看見當時智巧日生，詐僞百出，所以纔主張尙愚。這四箇主張——去兵，尙儉，無爲，尙愚——就是造成老子理想國的入手辦法。

(一)去兵 老子的人生哲學是抱定知止不爭主義。所以他說，

知足不辱，知止不殆，可以長久……禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足常足矣。

他又說，

是以聖人欲上民必以言下之，欲先民必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是

以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

上善若水，水善利萬物而不爭……夫唯不爭，故無尤。

老子以爲爲人的道理，貴知止，貴不爭。能夠知止，自然用不著爭的；若要爭，須先把作戰爭工

具的兵廢掉了。故去兵就是老子知止不爭主義的實際應用。老子眼見周朝人民，不是直接受服

兵的痛苦，就是間接受那因兵爭而起的死亡喪亂流離轉徙的痛苦。各國的當道，都把所有的百姓，

當他爭權奪利的器械。據老子看起來，都因爲他們不懂得知止和不爭之爭的道理，所以造成這樣

戰爭不歇的世界。老子所最痛恨的就是兵，所以他說，

夫佳兵者，（佳古唯字也）不祥之器，物或惡之，故有道者不處，君子居則貴左，用兵則貴右，兵者

不祥之器，非君子之器，不得已而用之。

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。

老子以爲國家的永遠和平——天下的永遠和平——祇在去兵一事。他確信「自然法」是調劑均平，稱物平施的。就是有強梁者也不得其死；暫時勝了，不久也是要敗的；暫時忍辱含羞，終久必能抵抗強暴；這就叫做「天網恢恢，疎而不失」，與其不能擊人的力量，去戰勝天的力量，又何必不知止，不逞讓，去反乎天道而行呢？

(二) 尚儉 老子反對高等文化，卻不甚反對低等文化。老子對於精神上的慾望，極端的反對，所以祇叫人見素抱樸，少私寡欲。說到物質上的慾望，他並不十分反對，卻要人喫得飽飽的，穿得好好的，住得安安靜靜的。所以他說：

虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。

聖人爲腹不爲目。

甘其食，美其服，安其居，樂其俗。

老子眼見當時富貴人家的幸福，都是勞動人家的汗血；下等社會的百姓，都是上等社會的馬牛；所以非常的痛恨。我們現在讀小雅正月一詩，「彼有旨酒，又有嘉肴，洽比其鄰，婚姻孔云。念我獨

乎！憂心慙慙！此彼有屋，藪藪方有穀，民今之無祿，天天是極。苛矣富人，哀此棹獨！』可見當時苦樂不均的狀況，讀大東『小東大東，杼柚其空。糾糾葛屨，可以履霜。佻佻公子，行既周行。既往既來，使我心疚。』幾句詩，可見當時貧富不均的狀況。再讀伐檀詩中『不稼不穡，胡取禾三百廛兮！不狩不獵，胡瞻爾庭有懸貆兮！彼君子兮，不素餐兮！』幾句，和北山詩中『或燕燕居息，或盡瘁事國，或偃息在牀，或不已於行。或不知叫號，或慘慘劬勞；或棲遲偃仰，或王事鞅掌。或淇樂飲酒，或慘慘畏咎；或出入風議，或靡事不爲。』幾句，可見當時勞逸不均的狀況，大概那箇時代，全是『損不足以奉有餘；』所以老子想反抗這種現狀，『損有餘以奉不足。』想把那太奢侈的生活，掣來填補那太貧苦的生活，把社會上的生活，引到一箇水平線上：這就是老子尙儉的目的。所以他說：

天之道其猶張弓與！高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之，他以為天地生物，祇有一定的數量；分配不均，這箇所多的，就是那箇所少的。所以他說：民之饑，以其上食稅之多，是以饑。

但是老子說的社會生活平等觀，是損有餘以補不足，不是添加不足上齊乎有餘的。他的真正目的，在『去甚，去奢，去泰。』他的平等的基礎，是『貴以賤爲本，高以下爲基。』可見老子是求

人類最小幸福，卻不是求人類最大幸福的。他以為窮奢極慾，必定要侵佔人家幸福，所以必須要尚儉。

(三)無爲 主張『自然法』的人，大概都有一種迷信，說是：『任憑你費盡了多大力氣，總跳不出那天行的圈套兒。』從積極的方面做，知道有天行處處同我爲難，必得要步步留神，纔能敵得過他，這就是『戰天主義』(Conquest of nature)從消極的方面做，明曉得跳不出自然的範圍，又何必白費氣力，去逆天而行呢？這就是達觀主義。老子屬於達觀主義一派，他以為人是逃不出天地範圍的，天地是逃不出道的範圍的，道是逃不出自然的範圍的，所以他說：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

無論是人是地是天是道，總要受自然支配的；順著自然法則，便『無爲而無不爲』；背著自然法則，『雖欲爲之而無以爲』。他把『自然法』的功用，看得這樣森嚴，所以纔主張放任主義。不過老子的放任主義，和歐洲學者彌兒斯賓塞爾等說的不同；他們的放任主義是放任於箇人，老子的放任主義，卻放任於自然。且看老子說：

天之道不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，緝然而善謀。天網恢恢，疎而不失。

因爲天行如此，所以凡想擊人力去抵抗天行的，皆不是本分內的事。且看他說：
常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲；夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。

自老子眼光看來，凡是替天行化的，都是違反天道，都是攪亂自然法則。國家的舉措賞罰，和簡人的學問知識，都是用不著的。大家祇有混混沌沌，無知無慾，聽那『自然』擺布罷了。

(四)尙愚 老子不但主張生活平等，並且主張知識平等。他的知識平等，是以愚作本位；百姓必到了混混沌沌無知無慾的程度，纔合老子烏託邦的人民資格。所以他說：

古之爲治者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。他以為天地間一切罪惡，皆是從知識上起的。且看他說：

民多利器，國家滋昏，人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。

因爲如此，所以纔用全副精力，去打消人類的知識，剷除世界的文化。他的理想的國民，就是他說的：

我獨泊兮其未兆如嬰兒之未孩。儼儼兮若無所歸。衆人皆有餘而我獨若遺。我愚人之心也哉！
沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人而貴食母。

這樣國民，還有甚麼知識；這樣國家，還有甚麼文物制度？愚的程度，必到了沒有爲非作惡的能力，纔合老子尙愚的意思。

綜看老子這四箇主張——去兵，尙儉，無爲，尙愚——可見他確是反對政治社會現狀的一箇頂激烈的政治家。把他的理想實現出來，不但沒有國家，並且沒有社會。他理想中的天下，不過是一羣無知無識的人，散在地面上，天天喫飯睡覺罷了。不用器械，不講交通，不要甲兵，不要文字；學問知識，文物制度，一齊廢掉；這還是甚麼世界，還像甚麼國家？老子有描寫這樣天下頂好的一段文章：說小國寡民，使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

這幾句話的的確確是老子理想中國家的小照，所以特爲引出來，作本篇的結論。（新青年）

中國哲學的線索

(王伯明筆記)

胡適演講

我平常喜歡做歷史的研究，所以今日講演的题目，是中國哲學家的線索，這箇線索，可以分作兩層來講。第一層是外的線索，凡一箇時代政治社會的狀態變遷以後，發生了種種弊端而哲學思想，也就自自然然的會發生，自自然然的會變遷，以求改良社會上政治上種種弊端，所謂時勢生思潮，這是外的線索。外的線索，是很不容易找出來的。第二層是內的線索，內的線索，是一種哲學方法。哲學方法，外國名叫邏輯，到了我國，就把他譯作論理學，或者譯作名學，但是這兩種譯名，都是不對的，因為邏輯原意，不是論理學和名學所能包含的，故不如直譯原字的音爲邏輯。外的線索只管變，而內的線索變來變去，終是逃不出一定的逕路的。今天要講的就是內的方法。

中國哲學，直到老子和孔子的時候，才值得稱爲「哲學」兩箇字。老子以前，並不是沒有思想，是沒有系統的思想，大概多是對於社會上的情形，發出些牢騷語罷了。譬如在詩經上說過：『蒼之華，其葉青青，知我如此，不如無生』像這種話，就是對於時勢不滿意的表示的意思。到了西歷紀元前二十世紀時，思想家才對於社會上政治上求根本的弊端所在。而他們的學說的議論，終是帶破

壞的，批評的，革命的性質。老子根本上不滿意當時的政治，社會，倫理，道德。原來人人多信天是「仁」的，而他偏說：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」天是沒有意思的，不爲人類做好事。而他又主張廢棄仁義，入於「無爲而無不爲」的境界。這種有破壞的思想，自然要引起許多反抗。孔子是老子的門徒，或是朋友，他雖不滿意當時的風俗制度以及事事物物，可是他不敢破壞的手段，不主張革命。他對於第一派是調和的，修正的，保守的。至於老子一派，對於社會上無論甚麼政治法律宗教道德，都不要了，都要推翻的，都要取消的。拏孔子一派兩相比較，孔子的思想要和平一點。他的主張，只求修正當時的制度。中國哲學起點，有了這兩箇系統出來後，內的線索，就是方法繼續變遷，卻逃不出這兩種。

老子的方法，是「無名」的方法。老子第一句就說：「名可名，非常名，道可道，非常道。」他知道「名」的重要，也知道「名」的壞處，所以才主張「無名」的。「名實」二字，在東西各國哲學史上，都很重要，「名」是「共和」也就是普通性。「實」是「自相」也就是「箇性」。名實兩觀念，代表兩大問題。從思想上研究社會的人一定研究先從社會下手呢？還是從箇人下手？換句話講，是先決箇性？還是先決普遍之問題？名的重要，可以舉出一箇例來說明：譬如諸君現在聽

講，忽然門房跑進來，他說：張先生！你的哥哥來了，這些代表思想的語言文字就是『名』。若是沒有這些『名』，他就不能傳達他的意思，諸君也無從領會他的意思，彼此之間，就覺得很困難的。簡單的知識，不是『名』無從表示他，而複雜的更要藉『名』來表示他。名是知識上的問題，沒有『名』，便沒有『共相』。而老子反對知識，便反對『名』，反對語言文字，都要一箇箇的毀滅他，毀滅之後，一切人類都無知無識的，無知無識，就沒有慾望，沒有慾望，便不至『爲非作歹的』，算是返到太古時代渾樸的狀態了。這第一派的思想，注重箇體，而毀棄普遍，所以他說：『天下皆知美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。』美和不美，便是相對的，有了這箇，就有那箇，這箇和那箇都不要，都取消，便是最好，這就叫做『無名』的方法。

孔子出世之後，也看得『名』很重要的，不過他以爲與其『無名』，不如『正名』爲好些。論語上頭，子路篇說過：『子路曰：衛君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎。』子路曰：『有是哉。』子之迂也，奚其正。子曰：『野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。』名不正，則言不順，言不順，則事不成，事不成，則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。』孔子以爲『名』的重要，語言文字是不可少的，只要把一切文學，制度，都回復到本來的理想的標準，例如『政者正也』，『仁者人

也，』就是這一類的理想。他的理想的社會，便是君君，臣臣，父父子子，』做父親的，要做到父親的理想標準，做兒子的，也要做到兒子的理想標準。社會上事物物，都要做到這箇田地的。若是君不君，臣不臣，父不父，子不子，那麼，倫理上所謂君臣父子，都失掉了本來的意義了。何以見得？『名』不正，則言不順，『言』是『名』組織成的，『名』字的意義，又沒有正當的標準，使連話，都說不通的。

孔子說過：觚不觚，觚哉？觚哉？觚是有角的形，故就有有角的酒器，叫做觚。後來觚字用泛了，連沒有角的酒器，也叫做觚，所以孔子又說：『現在觚，沒有角了，這還是觚嗎？這還是觚嗎？』不是觚的，也叫做觚，這就叫做『言不順。』現在的通用的小洋角子，明明是圓的，偏要叫他做『角』，也是同樣的道理。語言文字，『名』是代表思想的符號，皆是語言文字，沒有正確的意義，便沒有公認的是非真假的標準，所以他主張『正名』。老子主張『無名。』孔子既是主張『正名』，此後的思想，凡屬於孔子一派的，便是講究制度文物，壓抑箇人。老子既是主張『無名』，此後的思想，凡屬於老子一派的，便要推翻一切制度，注重箇人的發展。

這種哲學思想，除孔老以外，再推第三派的墨子；墨子見以前的兩派，太趨於極端，一箇注重『名』，一箇不注重名，都在名字上面用工夫，他便提出一『實』字來調和他們。這箇『實』字，就是實

用的『實』，『名』是實用的，不是空虛口頭的。他說：『今有瞽者曰：鉅者，白也；黔者，黑也。雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也；故我曰瞽者，不知白黑也，非以其名，以其取也。』照墨子所說的，我以為這箇取字，就是實際上的去取辨別。瞎子雖不見過白黑，也會說白黑的界說的。要到了實際上應用的時候，才知道口頭的界說，是沒有用的。許多高談仁義道德的人，也是如此，分別義利，辨人毫末，等到事到臨頭，則便手足無措，所以墨子不主張空虛的『名』，而注重實際的應用。墨子這一派不久又滅了，但是他的思想和主義，便影響及於各家。這三派終能遺傳下來的，卻算孔子一派是正宗。老子一派，也是繼續不斷，如楊朱有名無實，實無名，名者僞而已，各種語句，也很重要的。到了三國魏晉時代，便有嵇康一箇人，嵇康更是主張一箇空空洞洞的『名』，他的『名』更加要混沌一點，他們那般人，提倡箇人，推翻禮法。及到了宋明時，有陸象山和王陽明那班人，無形中都要取消名字。就是清朝的譚嗣同等，他們的思想，也是這樣，都是從老子一派的思想傳下來的。正統派的孔子重名，重禮制，所以後來的孟子，荀子，和董仲舒這一班人，也是要講禮法制度。內部的線索，有這兩大系統。

還有一派近代的思想，九百多年前宋朝的儒家想把歷代的儒家相傳的學說，加上了佛家，道家，

和禪家的思想，另外成一種哲學。他們表面上掛孔子的招牌，不得不在儒家裏頭找出些方法出來。他們所找出來的主要書本子，就是我們人人讀過的大學——指讀過三年以上的人言——大學本來是一本很簡單的書。但講的也是些哲學方法。他上面說：『致知在格物，格物而後致知。』『格物』二字就變爲中國近世思想的大問題。程朱一派，解『格物』是到物上去研究物理，物必有理，要明物理，必須親自到物的本身上去研究。今天格一物，明天格一物，今天格一事，明天格一事，等到後來，知識多了，物的理積的多了，便一旦豁然貫通。但是陸象山一派，卻又反對這種辦法，以爲這種辦法很笨，只要把自己弄好了，就是『格物』。所以他主張，『吾心即萬物，萬物即吾心，就是明萬物，吾心是萬物的權衡，不必要像那朱子那樣支支離離的格物。』這種重視簡性發展自我的思想，到了明朝王陽明，格外的明瞭些。王陽明說他自己不信格物是到物上去格的。他有一位朋友去格一枝竹子，格了五天，他病起來了，他就對這位朋友講，你不能格，我自己去格，格了七天，也病了，因此他不信格物是到物上去格。物的理在心中，所以他特別的揭出『良知』二字來教人。把『良知』弄好了，弄明白了，善的就是善，惡的就是惡，是的還他非，非的還他非，如此，天下的事物，都自然明白了。程朱和陸王這兩派，支配九百餘年的思想，中間格物的解說，有七八十種，而實際上還是『名』和『

實』的嫡派，不過他們改變了方向罷了。『格物還是從內起呢？還是從外起呢？』

思想必依賴環境而發生，環境變遷了，思想一定也要變遷的。無論甚麼方法，若是不能適應新的要求，便有一種新方法發生，或是調和以前的種種方法，求適應新的要求。找出方法變遷，就可得思想的線索。思想是承前啓後有一定的線索，不是東奔西走，全無紀律的。

□ 近世哲學的新方法

何思源

近世科學的進步，大有一日千里之勢；不祇實驗的『外範』擴充，而且實驗的『內涵』也是加長。天文學，算學，力學，生物學，發現於十七世紀；化學，地理學，植物學，發現於十八世紀；地質學，礦物學等，發現於十九世紀；這都是實驗科學的外範增加。到了今日，物理學中，又有電學，磁學，光學，熱學；生物學中，又有種係學，形態學，解剖學等；觀察的天文學，又生出物理的天文學；動植物學，又生出胚胎學，有機化學，原生動物學，原生植物學，有了電子說，於是物理學與化學漸漸的接近；有了生物化學，於是有机界與無機界漸漸的合一；有了原子論，於是在生物學上，外體形態的進化，就變成了內部原子的進化；在心理學上，單簡機體的作用，直成了複雜機體的作用了。各種學問，愈趨愈妙，愈求愈精，這都是科學的內涵加多。今日歐美的學者，年年都有進步，天天都有發明；舉這幾箇名字，不過表明實

驗學問的進步，作箇例子罷了，說不上該括全體。各種學問，日趨實際上的講求；哲學既是學問的一部，自然也是脫不了這箇潮流的影響；所以近世哲學也有兩大趨向：第一就是趨重科學的，及實驗的；第二是歸本常識，注重『親知』。

(一) 哲學趨重實驗的及科學的 今日以後的哲學，不是思辨學者 Speculative Philosophers 所說的哲學了，不是專任虛玄的道理，說到神秘的境界，不和我們共見共聞；乃是確實有根基的哲學，使人能有明了的見解，有可達的希望；不把他放在雲霧濃煙裏，教人難以捉摸。然而這確實的哲學，卻不是唯物學者的外部哲學； Philosophy from without 他卻能保存笛卡爾康德——思辨哲學家——的效果，作成內部哲學 Philosophy from within 這內部哲學以歷史的考察，人種的觀念，和心理的分析，作為根基；有了根基，有了方法，再求世界人生的原理。

(二) 哲學當歸本常識注重『親知』 哲學起於常識，也當歸於常識；常識都是尊重『親知』的，所以哲學也當以『親知』為本。但二千年以前，與哲學合的常識，和今日與哲學合的常識不同；二千年前的常識，是『見其粗不能見其細，知其然而不知其所以然』的常識，到了今日，哲學有二千年的工夫，又是懷疑，又是批評，又是考察智力，又是分析思想；於是罷淺薄的常識，造成了淵深的常識。

識；能盲從的常識，變成了有方法的常識，有根基的常識了。所以哲學對於常識如同顯微鏡對於眼睛；哲學就是精神的顯微鏡，也是精神的望遠鏡；對於『親知』的經驗和精神的原素，細細的分析研究，想求一箇確實的解決，也想求一箇根本的解決。然而顯微鏡雖是能看的真切，望遠鏡雖是能看的高遠，卻都不能擴充人眼中沒有的東西，於視覺以外，再增加新感覺。所以哲學也是祇能分析已有的精神，再為親切，再為明瞭，卻不能添上幾種精神原素，使人類進化。總而言之，哲學須歸本常識，注重『親知』，猶之乎望遠鏡得借重眼睛；沒有俗眼睛，望遠鏡是完全沒用；沒有常識經驗，哲學也是沒處研究。但是我所說的常識，不是普通的流俗見解，也不是說歸本常識，就蔑棄思想；卻是以『親知』的經驗為根本，而又以深思窮究為方法，必使哲學為明瞭的哲學，而同時又為淵深的哲學，然後才算達到目的。

以上所說的兩種趨向，今日哲學所有的趨向，必得循這兩箇趨向進行，才是能實效的哲學，才是立在確實根基，不受那雲霧的遮蔽。然而這實效的哲學，不是憑空就可做到，必得有他的所以做實效的方法，這方法是什麼呢？這方法就是發生法，生物學法，和社會學法——即歷史法，今一一說明他的效用如下：

1 發生法 Genetic method 發生法注重各種思想組合的成分，求著知道他們的生長來源 Origin 和發展的程序 Development 這方法是教育上的法子，今日用的範圍大了。

甲 心理學上的發生法 在心理學上發生法的效用特大：他分析研究精神的原素，求他的根源和他的發達；既知道他的根源和發達了，再求他的根源是何時出現，發達是怎樣的程序：以前的科學家，以『觀念』和『思想』兩種作用，最易省察；遂罷他當作意識的初相；倒罷『感覺』Feeling 和『意願』當作第二步，今以發生法細細研究起來，和這種相反：苦樂的感覺和與他相伴的動機，都是精神生活的第一步，至於思想和觀念，卻是由這發生出來。這種主張就是發生法所造的『主義的心理學』Voluntaristic Psychology

乙 認識哲學上的發生法 對於認識的根源，唯智說 Intellectualism 和感覺說 Sensualism 都不能有圓滿的釋解，有了發生法，才知道知識的起源，由於『自存的須要』；他的發展，是苦樂的感覺進成其他的感覺，又進而變為知覺，由知覺又變為觀念，由觀念變為統覺，統覺上『推己及物』的判斷，叫做『根本統覺』Fundamental apperception 所以無論怎樣的知識，——或是單簡的感覺，或是複雜的思想，——都是『判斷的作用』Func-

tion of Judgment 說明判斷作用的根本，和他的重要，就是發生法在認識學上的大效果，

丙 美學上的發生法 發生法在美學上的效果有四：（一）以人身機能的發達，是漸趨活動；這活動在外面觀察，是一種的須要，就是要保存機體，要發達機體，案生物學的公例；機體常用，則發達；不用，則消滅；這公例用到美學上，就是機能的阻止，則生苦；機能的練達，則生樂。所以『機能的須要』 Functional Demands 就是美學的根基。機能有三種，所以美學的根基也有三種，就是『感覺的機能須要』 Functional demand of the sense『知的機能須要』 Functional demand of intellect 和『情的機能須要』 Functional demand of emotion（二）以謂審美的情，是由具體的美觀，漸漸的加上一箇抽象的美觀；所以『美』不是『愛』的原因，卻是『愛』的結果。（三）審美的評判，是由客觀主觀平重的作用，漸趨於純粹主觀的作用。（四）機能審美的作用，是由身體的練達，漸趨於社交的活動；再由社交的活動，進到純粹的情感上的美觀。

丁 人生哲學上的發生法『道德的判斷』 Moral Judgment 和『道德的情感』 Mo-

ral feeling ——即是『良心』 Conscience 這兩種作用是人生的根基，也是道德心理上的根基。道德的判斷，初生於『體力』 Physical Powers 有體力者，最先受人贊稱；再進於『智力』 Intellectual growth 三進於『意志力』 Power of will 最後才能注重行爲的價值，這第四步，就是『道德上批評』 moral evaluation 到了這第四步，道德的判斷，才有社會的重要，所以 E. Westermarck 說，『社會爲道德觀念的生產地。』道德的情感，由宗教的而爲社會的，所以有『社會的良心』 Social Conscience 合於社會的行爲，才是道德；不合於社會的行爲，都是非道德。然而後來人知進化，漸漸的知道箇性的重要，不甘心盲從社會，受那俗爛的批評。所以由社會進爲箇人，那『社會良心』變作『箇人良心』 Individual Conscience 了。

戊 社會學上的發生法 社會學是一箇最幼稚的『哲學的科學』 Philosophical Science 自他下生之初，就是採取發生法，因爲人類不是獨居的，是社會的，所以人類的發生，不僅是有機的發生， Ontogenetic 也是種族的發生， Phylogenetic

2 生物學法 Biological method 生物學法和發生法極有關係，是以精神生活，就是機體的生

力。他的大目的，在保存箇人生命，和種族生命；同時又促進箇人生命，和種族生命。

A 心理學上的生物學法 生物學法在心理學上的效果最大；幾乎心理學全體解說，都被他改變了；若是考察精神作用的根本，和他的所以發達的原因，幾乎沒一箇不是爲的保存生命的。所以精神作用，有實際的效果的，都脫不了生物學上的公例——凡人類知識的機能，觀念的起源，都是因保存生命適應自然界而起——精神的現象雖是複雜，惟以生物學的方法可以統一他；所以近世心理學幾乎成了生物學的一部了！

B 美學上的生物學法 美學發生的根源，是「機能的須要」；這「機能的須要」就是生物學上的原理。美的快樂，就是練達精神上的能力，教他適於內部的機能。所以美術和知識一樣；知識能增加人的勢力，以管理週圍的自然界；美術能提起人的快樂，以發達內部的功能。

C 人生哲學上的生物學法 道德爲人類生活的第一箇條件，適於箇人的生命保存，也得適於種族生命的保存。所以「道德的情感」，無論是贊美的觀念，或是責罰的觀念，都是由於內部自然而生，並不是因爲怕上帝的律令，也不是怕皇帝的威權，不是必然的「你當作」，「Thou shalt」乃自然的「我願欲」；「I will」所以造成「我願欲」的能力，就是種族的自然性。

可知人類初現的時候，已竟是社交的了！到箇人發展以後，漸知尊重箇性；這發展箇性也是道德上的一箇須要，但是這保存社會的道德，和那發展箇性的道德，不是相衝突的，乃是相輔爲用的。這二力的相互作用，就是道德進化的一箇根本條件。

3 社會學法 *Sociological method* 案心理學上的研究，知道精神的原素和精神的發達，沒有一時不受週圍的影響，沒有一處不受自然界的拘束的；人類既是社會的動物，自然一切動作行爲不能不受社會原理的管理；即便是科學宗教的觀念，和道德美術的信仰，也不能逃出這箇範圍；所以凡思想學問，只要是人的思想學問，都得以社會學法研究他，才能見他的全體，才能知他的真相。

A 認識學的社會學法 真妄的觀念，都是由人類全體構成的，當時社會發生的問題，以前思想的影響，和週圍自然界的境況，都是能左右人的智力的。若是不知道思想的『社會因』*Social factor* 終是『知其然，不知其所以然』，不知他的效用，也不知他的來源。

B 美學上的社會學法 文明的程度，和社會的旨趣，都是所以造成審美觀念的原因；研究他的『社會因』，就是求他的真相。

C 人生哲學上的社會學法 在倫理上，社會的影響更大，無論是道德的根源，或是人倫的發

展，無論是箇人的保存，或是箇性的啓發，幾乎全是社會的結果。所以有些思想家，簡直把人生哲學當作社會學的一部，社會的進化，能造成箇人的獨立；而箇人的獨立，又能促進社會的進化，這兩種互相的作用，是天地間自然現象；能發明這種原理的，就是社會學法。

哲學既有了『實驗的』『科學的』和『歸本常識的』『注重親知的』觀念，作他的原理；又有發生法，生物學法，社會學法，作他的進行方法；儘可安然盡他的本分，作他的職務。他的本分是什麼呢？他的本分，是於萬象錯綜複雜之中，尋一箇統一的原理來，作為各種學問的『中心學問』。

分光鏡發明，我們就知道陽光的七色；化學進步，我們就知道物質內部的構造，和原子的分配；生物化學成立，我們就知道有機體內之機力的構造，和他的化學成分；有了這些結果，再統一之，連合之，就成了『自然哲學』了。超物哲學對於一切科學，和哲學的其他各部的綜合統一，與自然哲學對於自然科學的綜合統一，是同樣的作用。各種方法能用於各部，也能用於全體；所以超物哲學，不祇是各種科學的中心學問，也是各部哲學的中心學問。這今後的中心學問不是玄想的超物哲學，是『科學的超物哲學』Scientific metaphysics。他能綜合各種方法，也能統一各種原理。能作到此處，才算見『天地一體』的道理，所以今日的哲學定義當是：

『哲學是思想的努力，以科學的方法，從根本上著想；綜合各種學問的結果，想求一箇世界的根本原理，發明人生的真正本意。』（新潮）

對於中國今日談哲學者之感念

傅斯年

現在中國有高談哲學的聲浪了；有一般人以研究哲學自任。這是件很可樂觀的事情。因為一種哲學對於一箇人的效用比他的飯碗問題還要緊；而一種國民哲學對於他的民族的勢力遠在政治以上。哲學可以引人從卑淺思想的境界爬出，到自覺自成的地位。他可以告訴我們，我們以前所過的日子，都是受武斷的偏心所驅使。他給我們箇更清潔的空氣，更可靠的根據，更活潑的精神。我們必先和他攀上交情了，才有箇世界觀；有了世界觀，才有箇人生觀；有箇人生觀，才可以比較的懂得什麼是我，什麼是他們，怎樣用我，怎樣用他們。

但是中國現在的思想界到了哲學發達的地步了嗎？不客氣說來，現在以哲學自負的諸公，究竟已入哲學的正經軌道了嗎？這話好像大不敬！然而也有不可諱言的所在。所謂哲學的正經軌道，決不會指初民的國民思想，決不會指往古的不能成全備系統的哲學，定是指近代的哲學，更嚴格說起來，應當指最近三四十年中的新哲學；——因為舊哲學的各種系統，經過一番科學大進步

以後，很少可以存在的，只有應時而起的新系統，可以希望發展。一箇哲學時期每每跟在一箇科學時期以後，近代的歐洲是箇好例。五六十年前的哲學，雖然離開中世紀已經很遠了，還是受中世紀思想的支配，還未受科學的洗禮；所以雖然迷陣很深，思辨很費神力，終解不脫常言說的，「一箇瞎子在一箇暗屋子裏，說有一箇黑帽子在那裏哩，其實並沒有。」最近半世紀裏，哲學的唯一采色是受科學的洗禮。其先是受自然科學的洗禮，後來是受人事科學（Social Science）的洗禮。機械學發達了，哲學受了箇大影響，生物學發達了，他又受箇大影響；從生物學裏跳出心理學來，他受箇大影響；從心理學裏跳出社會學來，他又受箇大影響。現代的哲學是被科學陶鑄過的，想研究他，必須不和現代的科學立於反背的地位；不特不立於反背的地位，並且必須應用現代的科學中所得作爲根據。哲學是一時代學術的會通的總積。苦果並沒有受當代各類學問的深培養，或者竟不知道當代學問的門徑，或者逕以爲毫不相干，甚者以爲可以相反，專憑自己一孔的幻覺，也只好在三家村裏自豪，或者在黑人羣裏上哲學家的雅號，不便在北京某大學裏以陰陽乾坤的渾沌話著太極圖說，或者在著名報紙上談道體，循環，氣數了。

太極圖這箇玩藝兒，本是妖道造的；然而居然有幾位宋儒先生大談特談，這是爲何呢？我想彼

時科學毫不發達他的宇宙觀不能基於科學觀念，而又不肯不想像他的宇宙觀，所以才有這類的可笑見解。在當時的知識狀態之下，這類見解也未嘗不可聊備一格；到了現在，與其說他可笑，毋寧說他可憐。至於道體氣數等等名詞，都是古人求其解而不得，以渾沌了之的說話。循環一說，在西洋一百年前，還有勢力；彼時機械論的缺點還沒發覺；到了現在，機械論的位置已經動搖了，用初步而又相淺的機械論裏的話——不是後來進化的機械論——所組織成的循環論，早已死去了。若果抱住這些早經淘汰過去的觀念以為寶貝，未免不值。所以研究學問總要認定時代；不可弄後於時勢的作爲。現在我寫出幾條最淺近的說話，——其實我並不配談哲學，不過對這般誤以陰陽道體當做哲學的，無妨進此一解了。

第一：哲學不是離開科學而存在的，哲學是一切科學的總積。幾種科學相通的道理（思想）共守的規則就是哲學。若干科學所研究的範圍不同，因為表面上好像沒甚關係，然而骨子裏面有一箇會通的所在，就是哲學。哲學可以說是一種思想，——普通的思想。又可以說是一種知識，——基本的知識。他的目的是集合世界和人生的理論，調和成一箇兒的；所以他在學問界中包括最大範圍，而同時自佔最小範圍。這道理可就哲學的進化史上看來。最初所謂哲學家的，都是兼容並包，

通曉各樣學問的賢者，——就訓話講起來，誠然可以當得起『愛智者』的稱號。請看希臘古代的學者，各德黎，阿納次滿都，皮塔高拉史，黑拉哥來都，帕門尼得斯，安納差戈拉，恩培德刻勒，登莫戈里都，齊納等等，在當時都是無所不學的人。柏拉圖亞里士多德又是這般。到了中世紀，成了神道的哲學，又有聖阿昆納斯等無所不學，無所不講，笛卡把博學學派推翻，他自己卻是位最博的學者；至於培根的博學更不必說了。後來的來勃尼次弗爾夫又是最能包容的學者。從休謨起，纔有『批評哲學』的意味，康德是箇完全此派的。這派在近代學裏很佔大部分勢力；但是到了現在，已經應時勢的要求，站不住腳；最後的勝利，是斯賓塞式的哲學，把康德的哲學壓倒了。我們要知道，比較的更完全，是比較的更好的。那類抽象的知識固然不能說完全要不得，然而總須要知道實體的真確組織；要合於實體的真確組織，僅僅據著幾箇抽象名詞，辯論下去，實在無謂。最近的趨向很有點復古的意味，要把一切學問包括在內。其所以與古代不同的，古代所謂哲學，只能在當時所謂學問界中，包括最大範圍；最近的哲學趨向，在包括最大範圍之外，同時自佔最小範圍。古代一切學問，什之七八不能獨立，所以哲學的名稱包括學問界中最大範圍。近代以來，許多學問從哲學的本枝上分出，如物理學，機械學，天文學，生物學，心理學，倫理學，社會學等；——無心識的心理學 (Psychology of the

Unconscious)最近亦從哲學裏分出，獨立成科學；——只剩了形上學不獨立，這是和古代不同的，這所謂自佔小範圍。但是每一種科學向深處研究去，向與別種科學會通的地方研究去，便成一種哲學；例如規範的倫理學上有人生哲學，法律學上有法理學，生物學上有生物哲學等；又如馮德研究心理學深了而成哲學家，黑克爾研究生物學深了而成哲學家，奧斯渥研究化學深了而成哲學家等；這是和古代兼容並包的意味同的，這所謂包括最大範圍。我們可以稱他做哲學上進化的復古觀念；因為他雖然復古，卻又與古不同。我以為我們對於哲學應有的觀念，最好用斯賓塞的畢生著作證明。把第一義放在上面，其下有生物學原理、心理學原理、社會學原理、倫理學原理等，綜合起來；稱做會通哲學。哲學原是一箇會通的系統呵！然則不在近代科學上培植一箇好根基，專憑一己的觀察，無論不聰明的人沒有是處，就是聰明人也是枉然！

第二：我們須要認定『科學有限』一句話是再要不通沒有的。我們只能說現日科學的所得有限，不能說科學在性質上是有限的；只能說現日的科學還不很發達，不能說科學的方法有限。我們固不能說科學的方法是唯一的方法，然而離開科學的方法以外，還不會得更好的方法；我們固不能說現在所有的科學方法是盡善盡美了，然而將來新添的，或者改良的方法，也必須是『科學的』。

決不會是『非科學的』絕對的實體不是人所能知；人的精神界的力量，只能用實事求是的科學方法；過此而往，就是超人，也就是非人了。啓示，默思，頓悟，超脫，經驗，等等見神見鬼的說話，不過利用人類心理上的弱點，加上箇詭辯的手段。經驗固不能得全體，然而集合各方面的經驗，便得一箇全體的概念；經驗固不可盡憑，然而離經驗還有什麼可憑呢？凡言科學有限的人，大約可分兩類；一是迷信家，二是妄自尊大家。迷信家不必說了，他和科學有根性上的齷齪；至於妄自尊大家的不安分，忘了人性，已極可笑了。哲學家要站在巴黎鐵塔上看巴黎，不要因在倫敦樓裏想倫敦。就事實的經驗歸納起來成科學，就科學所得演繹上去成哲學；哲學止能用科學的方法，哲學沒有特殊的方法。經驗以外加上想像，興致，意念等等，原是哲學的本務；但是斷斷乎不可離開經驗，專憑想像，興致，意念等等。哲學誠然有在科學外的東西，但是科學確須包括在內；以科學的方法做根據，不能獨立成根據。我們想要有箇可以信得過的 *Weltanschauung*，自然要曉得世界人生的組織；想用『匠心』去製造我們的 *Weltanschauung*，自然要把世界人生的真組織做材料。哲學既和科學用一樣的方法，那麼，不知道科學的方法的，未便談哲學了。

第三：我們要曉得哲學也不是抽象的學問，他的性質也是具體的。這箇毛病誠然是歷來哲學

家所常犯的；但是抱住一堆蹈空的概念，辯析綜合去，建設出先天的知識，組織成空中的樓閣，其實滿不是那麼一回事，是要切戒的啊！總而言之，哲學止可集象，不可離象。

第四：哲學是一箇大假定 (Hypothesis) —— 一羣假定的集合。因為哲學是箇餘數 (Residuum) 這餘數包含著許多未經科學解釋的問題，所以哲學裏邊的事務都是假定。既然哲學是箇大假定，因而用專斷主義 (Dogmatism) 駕馭哲學，並且把『究竟』『絕對』『永久』的根究當做哲學的本職的人，實在是大錯了。更有一層，哲學裏面既然包含著無數假定了，這些假定有時可以加上一番證明，使成科學。大家對於這些假定每每很有趣味的，因而常把這些假定浸入科學裏，去受證明 (Verification) 的洗禮，——這是哲學影響科學的所在。認清楚這箇！我們切不要專斷！

第五：歷來的哲學家大概有兩種趨向；一以知識為前提，二以人生為前提。後一類要是講的極狹隘了，也有非常的危險，然而確不如前一類的危險大。前一項最明顯的危險有二；第一，於實用絲毫無補；第二，可以隨意說去，一點也不著實際。況且我們是人，我們有人性；用人性去觀察世界，所見的所得的自然免不了一層人性的采色；猶之乎戴上藍眼鏡看東西，沒有一件不是藍的。純粹的客

觀是不可能的，因而『唯一的客體』『唯一的真理』『絕對』等等名詞不成話說了。智識是一種人的反應，實體是一種生物學上的概念；超過人性的理解是做夢來的。一切的科學都是應生物學上的自然要求而出；一切的知識都是滿足人生的手段 (Means)；一切的行為都是發揮人生的動機。意機主義戰勝智慧主義了，人性主義戰勝自然主義了。哲學上業已得了箇最後的決戰，世界上一切設施，極受這決戰的影響。我們要度德量力，不要做哲學上的復辟！

以上所說，都是極粗淺的道理，我原不必說，不過還有一般中國人高談太極圖循環等等，這類淺話，也不妨談談了。我們不要忘現代的哲學早已受過科學的洗禮（新潮）

□ 評胡適之中國哲學史大綱

梁啓超

（在北京大學爲哲學社講演）

一

近年有兩部名著，一部是胡適之先生的中國哲學史大綱，一部是梁漱冥先生的東西文化及其哲學；哲學界裏頭能設有這樣的產品，真算得國民一種榮譽。兩位先生的精神，可謂根本不同，差不

多成了兩極端；然而我對於他們，各有各的佩服。他們都也曾要求我對於他的大著切實批評；我讀這兩部書的時候，也隨時起了許多感想，但苦於沒有時候把他聚攏寫出來；這回乘哲學社講演之便，我很願意將我所見提出來和諸君討論，並求兩先生指教。

今日先批評胡先生的哲學史大綱，但批評之前有三件事應該聲明：

第一：批評和介紹不同；介紹，只要把這書的要點和好處提掇出來便罷了；批評，不單是如此，是要對於原書別有貢獻。胡先生這部書，治哲學的人大概都讀過，都認識他的價值，用不著我添些恭維話來介紹；所以我只是把我認為欠缺或不對的地方，老實說出來。

第二：所以批評的，不敢說都對；假令都對，然而原書的價值，並不因此而減損，因為這書自有他的立腳點，他的立腳點很站得住；這書處處表現出著作人的簡性，他那銳敏的觀察力，緻密的組織力，大膽的創造力，都是『不廢江河萬古流』的。

第三：我所講的，有時溢出批評範圍以外；因為我有些感想，沒有工夫把他寫出來，趁這機會，簡單發表一發表。又原書還有許多小節，和我意見不相同的，因時間限制，只好省略了。

二

凡學問上一種研究對象，往往容得許多方面的觀察，而且非從各方面觀察，不能得其全相。有價值的著作，總是有他自己特別的觀察點。批評的人，儘可以自己另外拿出一箇觀察點來，或是指駁那對手的觀察點不對；然而總要看定了人家的觀察點所在，而且絕對的承認他相當之價值。胡先生觀察中國古代哲學，全從『知識論』方面下手；觀察得異常精密。我對於本書這方面，認為是空前創作；其間想替他修正之處很有限，而且非批評的焦點。我所要商量的，是論中國古代哲學，是否應以此為唯一之觀察點？這觀察點我雖然認為有益且必要；但以宗派不同之各家，都專從這方面論他的長短，恐怕有偏宕狹隘的毛病。

胡先生專從時代的蛻變，理會出學術的系統，這是本書中一種大特色。我們既承認他的方法不錯，那麼，對於各時代真切的背景，和各種思想的來龍去脈，應該格外慎重審查。我對於本書這方面，覺得還有好些疏略或錯誤之處，應該修正。

胡先生是最尊『實驗主義』的人，這部書專從這方面提倡，我很認為救時良藥。但因此總不免懷著一點成見，像是戴一種著色眼鏡似的，所以強古人以就我的毛病，有時免不掉。本書極力提倡『物觀的史學』，原是極好了；我也看得出胡先生很從這方面努力做去，可惜仍不能盡脫卻主觀

的臭味。我也知道這件事很難；（我自己便做不到）但對於『學問成家數』的胡先生，我們總要
求他百尺竿頭再進一步。

這是我對於這書的總批評，以下分段別論。

三

這書第一箇缺點，是把思想的來源抹殺得太過了。著者倡『諸子不出王官』之論（原書附錄）原是很有價值的創說；像劉歆班固那種無條理的九流分類，每流硬派一箇官爲他所自出，自然是不對。但古代學問，爲一種世襲智識階級所專有，是歷史上當然的事實；既經歷許多年有許多聰明才智之士在裏頭，自然會隨時產生新理解；後來諸子學說，受他們影響的一定不少。胡先生曾說，『大凡一種學說，決不是劈空從天上掉下來的。』（三五葉）這話很對；可惜我們讀了胡先生的原著，不免覺得老子孔子是『從天上掉下來』了。胡先生說哲學勃興的原因，就只爲當時長期戰爭，人民痛苦，這種論斷法，可謂很淺薄而且無稽，次段更加詳辯。依我看來，夏商周三代——最少宗周一代——總不能說他一點文化沒有；詩書易禮四部經，大部分是孔子以前的作品，那裏頭所含的思想，自然是給後來哲學家不少的貢獻；乃至各書所引夏志商志周志以及周任史佚……等先民之言論，許多已

經後來哲學問題，引起端緒。大抵人類進化到某水平綫以上，自然會想到『宇宙是什麼』『人生所爲何來』『政治應該怎麼樣』……種種問題，自然會有他的推論，有他的主張，這便是哲學根核。例如人類該怎樣的利用自然適應自然，這是我們中國人幾千年最刻意研究的問題，這問題決非起於老子孔子；像詩經說的『天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。』唯號斯言，有倫有脊。』書經說的『天敍有典，天秩有禮。』『洪範九疇，彝倫攸斂。』易經爻辭說的『君子終日乾乾，夕惕若。』直方大。』『觀我生進退。』不遠復，无祇悔。』……等等，都含有哲學上很深的意義；左傳國語裏頭所記賢士大夫的言論，也很多精粹微妙之談；孔子老子自然是受了這種熏習，得許多素養，纔能發揮光大成一家之言；胡先生一概抹殺，那麼，忽然產生出孔老，真是他所說的『哲學史變成了靈異記神秘記了。』

胡先生的偏處，在疑古太過；疑古原不失爲治學的一種方法，但太過也很生出毛病；諸君細讀這書，可以看出他有一種自定的規律，凡是他所懷疑的書都不徵引，（但有時亦破此例下文再論）所以不惟排斥左傳周禮，連尙書也一字不提；殊不知講古代史，若連尙書左傳都一筆勾消，簡直是把祖宗遺產蕩去一大半！我以爲總不是學者應探的態度。又如管子這部書，胡先生斷定他不是管仲所作，我是完全贊成；若說管仲這箇人和後來法家思想沒有關係，我便不敢說；胡先生說『管仲是實行

的政治學家，不是法理學家，』（三六三葉）請問：難道實行政治家就不許他發明些少法理嗎？
子書中許多奧衍的法理，我絕對承認是由後人引申放大；但這種引申放大的話，爲什麼不依託令尹子文，不依託狐偃趙衰，不依託子產，獨獨依託管仲？便可以推想管仲和這種思想淵源，一定有些瓜葛。我對於孔老以前的哲學，拿這種態度來觀察他，以爲必如此纔能理出他的來龍去脈，不知胡先生以爲何如？

四

這書第二箇缺點，是寫時代的背景太不對了。胡先生對於春秋以前的書，只相信一部詩經；他自己找一箇枯窳題套上自己，所以不能不拿詩經的資料作唯一的時代背景。殊不知詩經的時代，在孔子老子前二三百年，（這還是照原書三六葉所推算的，其實書中所引諸詩，有許多恐怕年代更在前）豈不是拿明末清初的社會來做現在的背景嗎？何況講古代哲學，自當以戰國爲中心，戰國學術最盛時，上距孔子又二百多年了；胡先生拿采薇大東伐檀碩鼠諸詩，指爲憂時的孔墨，厭世的莊周，縱欲的楊朱，憤世的許行……思想淵源所從出，簡直像是說辛幼安的摸魚兒，姜白石的暗香，疏影和胡適之的哲學史大綱有什麼聯絡關係，豈不可笑？胡先生亦自己知道有些牽強，所以只說箇「

懷胎時代。」（但那篇名卻標的是『哲學發生時代』）但我所不解者，出胎時代的背景，自然比懷胎時代尤爲緊要。爲什麼把次要的說了一大堆，那最要的倒不說了？懷胎一直懷了兩三百年，爲什麼老產生不下來？兩三百年後，爲什麼忽然便會產生呢？這都是史學上極要關鍵，胡先生沒有給我們一箇答案，我們不能不缺望。

胡先生專宗淮南子要略說：『諸子之興皆因救時之敵。』所以他書中第二篇，講了許多政治如何腐敗，社會如何黑闇，就是因這種時勢的反動，就把後來各派哲學產生出來。他所講的時勢狀況對不對，已經很是問題。據我看來，內中一部分，總不免有些拿二十世紀的洋帽子，戴在二千五百年前中國詩人的頭上。讓一步說，算是那狀況都對了，恐怕胡先生的結論，還不能言之成理：頭一件：古代社會交通甚笨，結合甚鬆，一箇地方的腐敗黑闇，不容易影響到別箇地方；你看，這一兩年內，湖南湖北陝西等地，鬼哭神號，北京南京，還是絃歌不輟，上海天津一樣的金迷紙醉；現在尙且如此，何況古代拿某處所采幾首詩，代表完了全社會現象，怕有點不妥吧？第二件：原書所舉詩人時代三百年，誠然是腐敗黑闇；但腐敗黑闇，怕不止這箇時代吧？前乎此者怎麼樣？難道胡先生真信文武成康是黃金時代？他說的『長期戰爭，喪亂流離』，並起自此時。唐虞三代的部落戰爭，比春秋前後的慘痛，只

有增加斷無減少。後乎此者怎麼樣？史籍上很可考見，更不必多說了。然則胡先生所列舉四種現象——所謂「一，戰禍連年百姓痛苦；二，社會階級漸漸銷滅；三，生計現象貧富不均；四，政治黑暗百姓愁怨。」（四二葉）除卻第二種稍帶點那時代的特色外，其餘三種，可算得幾千年來中國史通有的現象，爲什麼別的時代都不結哲學胎，單在這時代結胎呢？第三件：拿政治腐敗社會黑暗當作學問發生的主要原因，這種因果理法，我實在不懂據我所見，凡屬波瀾壯闊的學術，倒是從政局較安寧社會較向上的時候產生出來；這種證據，下文再說。第四件：應時救弊，自然不失爲學說發生之一種動機；但若說舍此別無動機，那卻把學術的門庭太看窄了；爲活動而活動，爲真理而求真理，確是人類固有的良能；哲學這件東西，格外帶有「超時間」的意味；胡先生的學風，最尊效用，所以把各家學派都看成醫病的藥；其實他們所說的，一小半固然算得藥方，一大半還是他們認作自己受用的家常茶飯；所以拿「救時之敵」四箇字來概括他，我覺得不對。

依我說：研究當時社會背景，推求諸子物興的原因，當注意下列各事：

（1）自周初封建以來，社會上智識階級，積有宏富的素養，經四五百年到春秋戰國之交，有文化大發展之可能性。

(2) 西周時代，凡百集中王室；春秋以後，漸為地方的分化發展，文化變成多元的。

(3) 境內之夷蠻戎狄，次第被滅或被同化，民族之外延益擴大，內容益複雜，思想當然應起一種變化。

(4) 兼井之結果，由百餘國合為十數國；國土既大，取精用宏，容得起高等文化的發育。

(5) 霸政確立之後，社會秩序，比較的安寧，人民得安心從事學問，加以會盟征伐，常常都有交通頻繁，各地方人交換智識的機會漸多。

(6) 從事學問，為貴族階級所專有；因兼井爭亂之結果，階級漸混合：例如黎侯之賦式微，變卻胥原之降為卑隸，民平階級中，智識分子漸多；即如孔子本宋之貴族，入魯已為平民；學問自然解放且普及。

以上春秋時代的背景，到戰國，這種背景越發擴大且生變化，如下：

(7) 戰國時，兼井更烈，合為七國，而且大都會發生，有蒼萃人文的淵藪，加以縱橫捭闔盛行，交通益頻數；所以前列第4、5兩種原因，循加速率的法則進行。

(8) 戰國時，貴族政治消滅殆盡，智識分子，全散在平民中；所以前列第6種原因，也循加速率

的進行，

(9) 因為列國並立，競爭人才，於是處士的聲價日增，思想言論的自由，也隨著發展，

(10) 因為鈔書的方法漸通行，書籍漸富，所以墨子南遊，載書甚多，蘇秦發書，陳篋數十，傳達智識的媒介工具，普及利用，學術自然驟進。

以上十件，都是環境的原因，還有兩件心理的原因，是：

(11) 因社會變遷劇急，人人都起一種驚異，便把研求真理的念頭刺激起來，各各建設新人生觀。

(12) 對於社會現狀，都懷抱一種不安不滿感情，所以社會問題，成了各家研究的焦點。

依我看：周秦諸子的時代背景，大略如此。總之春秋戰國之交，是我們民族大混合大醇化時代，是我們社會大蛻變大革新時代；在歷史上求他的比對，除非我們現在所處的時代，或者比得上。在這種時代之下，自然應該是民族的活精神盡情發露，自然應該有光怪陸離的學術思想。絕不是胡先生所說那種簡單的消極的理由所能了事，和春秋前詩人時代的社會更沒有很大的關涉，我很盼望胡先生採納我這一段的意見。

五

這部書從老子孔子講起，蔡子民先生說他『有截斷衆流的手段』（序文）這是我極同意的。但應否從老子起，還是問題；這卻不能怪胡先生，因為這問題是我新近纔發生的。我很疑心老子這部書的著作年代，是在戰國之末，諸君請恕我枝出題外，許我趁這機會陳述鄙見。

我們考老子履歷，除了史記老莊申韓列傳外，是沒有一篇比他再可靠的了。但那篇傳實在迷離惝恍，一箇人的傳有三箇人的化身，第一箇是孔子問禮於老聃，第二箇是老萊子，第三箇是太史儋。又說：『蓋老子百有六十餘歲，或曰二百餘歲。』又說：『或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。』這樣說來，老子這箇人，簡直成了『神話化』了。所以崔東壁說著書的人決不是老聃，汪容甫更咬定他是太史儋，特因舊說入人太深，很少人肯聽信他們。我細讀那篇傳，前頭一大段，固然是神話，但後頭卻有幾句是人話；他說：『老子之子名宗，宗爲魏將，宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝，而假子解，爲膠西王卬太傅。』這幾句話就很發生出疑問。魏列爲諸國，在孔子卒後六十七年，老子既是孔子先輩，他的世兄，還捱得到做魏將，已是奇事；再查孔子世家，孔子十代孫萊，爲漢高祖將，封蓼侯，十三代孫安國，當漢景武時；前輩的老子八代孫，和後輩的孔子的十三代孫同時，未免不合情理；這是第

一件可疑。孔子樂道人之善，對於前輩或當時的賢士大夫如子產蘧伯玉等輩，都常常稱歎，像史記說的『老子猶龍』那一段話，孔子既有怎麼一位心悅誠服的老夫子，何故別的書裏頭沒有稱道一句？再者，墨子孟子都是極好批評人的人，他們又都不是固陋，諒來不至於連那著『五千言』的『博大真人』都不知道，何故始終不提一字？這是第二件可疑。就令承認有老聃這個人，孔子曾向他問過禮，那麼禮記曾子問篇記他五段的談話，比較的可信（因為裏頭有講日食的事實）卻是據那談話看來，老聃是一位拘謹守禮的人和五千言的精神，恰恰相反（這話前人已曾說過）這是第三件可疑。史記這一大堆的神話，我們試把他娘家根究一根究，可以說什有八九是從莊子中天道天運外物三篇湊雜而成，那些故事，有些說是屬於老聃，有些是屬於老萊子，莊子寓言十九，本就不能拿作歷史譚看待，何況連主名都不確定？這是第四件可疑。從思想系統上論，老子的話，太自由了，太激烈了，像『民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有』、『六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣』這一類的話，不大像春秋時人說的，果然有了這一派議論，不應當時的八不受他的影響，我們在左傳論語墨子等書裏頭，爲什麼找不出一點痕跡呢？這是第五件可疑。再從文字語氣上論，老子書中用『侯王』『王侯』『王公』『萬乘之君』等字樣者凡五處，用『取天下』字樣者

凡三處，這種成語，像不是春秋時人所有；還有用『仁義』對舉的好幾處，這兩個字連用，是孟子的專賣品，從前像是沒有的；還有『師之所處，荆棘生焉，大兵之後必有凶年』這一類的話，像是經過馬陵、長平等戰役的人纔有這種感覺，春秋時雖以城濮、鄆……等等有名大戰，也不見死多少人損害多少地方，那時的人，怎會說出這種話呢？還有『偏將軍居左，上將軍居右』這種官名，都是戰國的前人已經說過了；這是第六件可疑。這樣說來，老子這部書，或者身分很晚，到底在莊周前或在其後，還有商量餘地。果然如此，那麼，胡先生所說三百年結的胎頭一胎養成這位老子，便有點來歷不明了。

胡先生對於諸子年代，考核精詳，是他的名著裏頭特色之一，不曉得爲什麼像他這樣勇於疑古的急先鋒，忽然對於這位『老太爺』的年代竟自不發生問題！胡先生聽了我這一番話，只怕要引爲同調罷？

說到這裏，我還附帶著討論一箇問題：列子楊朱篇，我近來越看越不相信了。列子這部書的靠不住，差不多成爲學界定論，胡君和我，都是同一看法；不過因爲這位大名鼎鼎的楊朱，他名下的遺產就只留下一點，凡屬學者，都很愛護他；我自己也是好幾次『刀下留人』，雖然將全部列子『宣告死刑』，獨獨想替這一篇開一條生路；胡先生對於這件案，也是持很謹慎的態度，到底還是割捨不得；這

篇東西本來有惹人戀愛的魔力，這也難怪。但我現在已經毅然決然當「劊子手」了！我看這篇書文章雖然優美，卻全是漢以後人的筆法，試拿來和莊子頭七篇一比，便比出來。裏頭所講的，完全是晉代清談家的「頹廢思想」；周秦諸子，無論那一派，都帶積極精神，像這種沒出息的虛無主義，斷斷不會有的。胡先生啊！我勸你也割愛罷！至於原書把楊朱這一篇，插在墨子和別墨兩篇中間，編次體例上，我也有點莫名其妙，還要請教著者哩。

六

這部書講墨子荀子最好，講孔子莊子最不好。總說一句：凡關於知識論方面，到處發見石破天驚的偉論；凡關於宇宙觀人生觀方面，什有九很淺薄或謬誤。這由於本人自有他一種學風，對於他『脾胃不對』的東西，當然有些格格不入；我並不敢要求胡先生採用我的主張，但把我所見到的貢獻些出來罷了。

現在先批評胡先生所講的孔子。我所看的孔子，既已和胡先生所看有不同之處，那麼，要先把我所看的講出來，纔能批評他；可惜不是短期講演所能辨到，在今日這箇講題裏頭，尤其不能喧賓奪主。我前年在清華學校講國學小史，曾有一篇論孔子的，差不多有三四萬字，那稿子是也曾寄給習

學社的因爲我對於這篇文章還有許多不滿意之處，不願意印出；如今我苦於沒有時候修改他，打算就印在本社的雜誌上，求海內同學的批評。今日只能用極簡單的話，把我的意見說說，作爲批評胡君的基础。

我想我們中國哲學上最重要的問題，是「怎麼樣能假令我的思想行爲，和我的生命融合爲一？怎麼樣能假令我的生命和宇宙融合爲一？」這箇問題，是儒家道家所同的，後來佛教輸入，我們還是拿研究這箇問題的態度去歡迎他，所以演成中國色彩的佛教。這問題有靜的動的兩方面，道家從靜入，儒家從動入。道家認宇宙有一箇靜的本體，說我們須用靜的工夫去契合他；儒家呢，與道家及其他歐洲印度諸哲有根本不同之處：他是不承認宇宙有本體的。孔子有一句很直捷的話，說「神無方而易無體。」然則這無體的「易」從那裏來呢？怎樣纔能理會得他呢？孔子說：「生生之謂易。」拿現在的話翻譯他，說的是：「生活就是宇宙，宇宙就是生活。」只要從生活中看出自己的生命，自然會與宇宙融合爲一；易傳說的「窮理盡性以至於命」，中庸說的「能盡其性，則能盡人物之性，可以與天地參」，就是這箇道理。

怎麼纔能看出自己的生命呢？這要引宋儒的話，說是從「體驗」得來。體驗是要各人自己

去做，那就很難以言語形容了。但我可以說他三箇關鍵：第一件，他們認自然界是自己生命爲一體，絕對可讚美的，只要領略得自然界的妙味，也便領略得生命的妙味，論語「吾與點也」那一段，最能傳出這箇意思。第二件，體驗不是靠冥索，要有行爲（有活動）纔有體驗，因爲儒家所認的宇宙原是生生相續的動相，活動一旦休息，便不能「與天地相似」了。第三件，對於這種動相，雖然常常觀察他，卻不是靠他來增加知識，因爲智識的增減，和自己真生命沒有多大關係的。

體驗出這箇真生命，叫做「自得」；中庸說：「君子無入而不自得」；孟子說：「君子深造之以自道，欲其自得之也，自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其源」；這話是已經自得的人纔能說出。有了這種自得，自然會「樂以忘憂，不知老之將至」；自然會「爲之不厭，誨人不倦」；自然會「知其不可而爲之」。坦蕩蕩的胸懷，活潑潑的精力，都從此出。這種理論對不對，方法好不好，儘可以任各人主觀的批評；但從客觀上忠實研究孔子，恐怕孔子的根本精神，大略是如此。

我剛纔說過，胡先生這部書，凡關於知識論的都好；他講孔子，也是拿知識論做立點；殊不知知識論在孔子哲學上只占得第二位第三位，他的根本精神，絕非憑知識可以發見得出來；所以他對於孔子說了許多，無論所說對不對，（自然有許多對的）依我看來，只是棄菁華而取糟粕。我對於本

書這一篇總批評是如此，下文更將裏頭的節目，擇幾處來討論。

論語頭一箇字說的是『學』，到底是學箇甚麼？怎麼箇學法？胡先生說：『孔子的『學』，只

是讀書，只是文字上傳受來的學問；』（百十葉）我讀了這段話，對於胡先生的武斷，真不能不喫一

大驚！魯哀公問弟子孰爲好學，孔子就只舉了一箇顏回，還說：『不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學

者也；』他說顏回好學，還下了一箇注腳，是『不遷怒不貳過；』我們在易傳論語莊子裏頭很看見幾

條講顏回的，卻找不出他好讀書的痕跡；他做的學問是『履空』，是『心齋』，是『克己復禮』，是『

三月不違仁』，是『不改其樂』，是『無伐善無施勞』，是『有不善未嘗不知知之未嘗復行』，都與

讀書無關；若說學只是讀書，難道顏回死了，那三千弟子都是束書不觀的人嗎？孔子卻怎說『未聞

好學』呢？孔子自己說，『吾十有五而志於學』，難道他老先生十五歲以前，連讀書這點志趣都沒

有嗎？這章書跟著說『三十而立』……等句，自然是講歷年學問進步的結果；那立，不感，知天命，耳

順，不踰矩，種種境界，豈是專靠讀書所能得的。孔子的學，學些什麼，自然是學箇怎樣的『能盡其性，

』怎樣的『能至於命』，拿現在的話說：就是學箇怎樣的纔能看出自己的真生命，怎樣的纔能和宇

宙融合爲一。問他怎樣學法，只是一面活動一面體驗；論語說的『食無求飽，居無求安，敏於事而慎

於言，就有道而正焉，可謂好學也已矣。」此外這一類的話還甚多；孔子屢講「學而不厭，誨人不倦，但有時亦說『爲之不厭，誨人不倦』，『爲』字正是『學』字切訓，可以說爲便是學，學便是爲。至於『行有餘力，則以學文』，『多聞多見知之次也』，這是胡先生所說讀書的，孔子論學問，把他放在第二位。依我看，顏習齋所講的學，和原始的孔學最相近，宋明儒的學，大半屬於孔子所謂『思』了，把箇學字從這方面解釋，那麼，『學而不思則罔，思而不學則殆』和『以思無益不如學也』這兩段話都明白了。胡先生解這兩章，用什麼『經驗推論』等名詞來比附，原是不該，若勉強用這名詞，那麼孔子的『學』正是屬於經驗方面，（經驗只算孔學的半面而且還是粗跡）他的思纔是推論，胡君所攻擊，純是無的放矢。

胡先生解『一以貫之』和『忠恕』，引章太炎先生所說，略加修正，（一〇五至一〇九葉）章先生從知識方面解這句話，原屬新奇可喜，剛剛投合胡先生脾胃，自然是要採用了，其實『一貫忠恕』當然不能從知識方面索解；用知識來貫孔學是貫不來的。梁漱冥先生說：『胡先生沒有把孔子的一貫懂得，所以他底下說了好多的『又一根本觀念』，其實那裏有許多根本觀念呢？』（東西文化及其哲學一七七葉）這句話很可尋味，既然有許多根本觀念，還算得『一貫』嗎？一貫既

是孔學裏頭最重要的一句話，這箇解釋錯誤，便可以引起全部的錯誤了。

胡先生又說：『孔子只說這事應該如此做，不問爲什麼應該如此做』（一五四葉）梁漱冥先

生說這『不問爲甚麼』正是孔子的好處。（梁著一九三至一九九葉）我想梁先生這段話固然

很有妙理，但拿來講老子可以說全對，拿來講孔子，不過得一半；胡先生的話，卻是完全無根。孔子講

事理，最愛推求所以然之故，易傳裏頭，最表出這種態度，易爻辭說『潛龍勿用』爲什麼潛龍該勿用

呢？因爲『陽在下也』說『亢龍有悔』爲什麼亢龍便有悔呢？因爲『盈不可久也』若再問爲什

麼盈不可久呢？這篇傳雖然沒有答，別篇傳卻有了：謙象傳說：『天道虧盈而益謙……人道惡盈而

好謙』若再問爲什麼虧盈益謙呢？他跟著就答因爲『謙尊而光，卑而不可踰』繫辭傳說：『仰

以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故』又說：『感而遂通天下之故』又說：『明於天之道

而察於民之故』又說：『明於憂患與故』我們可以說一部十翼，只是發明一箇『故』字，就是答

的胡先生所說『爲什麼』這句話。胡先生這一段，是引墨子攻擊儒家的話，墨子說儒家言『樂以

爲樂』無異言『室以爲室』這箇比例，本來不通；我們自然不應該說『爲喫飯而喫飯』但儘可以

說『爲美而愛美』『爲文學而做文學』『爲科學而做科學』前者是和『室以爲室』同性質，後

者是和『樂以爲樂』同性質；墨子只看見狹隘的實用主義，自然會起這種謬見，胡先生並非見不到此，何故附和他呢？

我對於孔子，還有好些意見和胡先生相出入，但爲講演時間所不許，只得就此而止。胡先生說孔子有許多獨到之處，雖然他的觀察點和我不同，我還是很尊重他的意見；獨裏頭有小小一節，我要忠告他：他相信孔子殺少正卯這件事，還把那傳說三件罪名譯成今文，是『聚衆結社，鼓吹邪說，淆亂是非』（七三葉）別人我不責備，胡先生是位極謹嚴的考證家，任憑怎麼有權威的舊說，都要查一查來歷，估一估價值，纔肯證引，爲什麼對於這樣無稽的事忽然不懷疑了呢？這件事，最初是見於荀子宥坐篇，那詳細的罪名，見於家語；家語之僞，不必說，宥坐篇胡先生也明明說是『後人東拉西扯，雜湊成』（三〇六葉）爲什麼這幾句雜湊話？忽然變了可寶的史料？其實，春秋時候很不容易殺一箇大夫；二，在那種貴族政治底下，斷不是『撮徒成黨，飾邪獎衆，反是獨立』的人所能亂政；那時候亦絕對沒有這種風氣；三，諸書中記齊太公殺的華士，子產殺的鄧析，孔子殺的少正卯，罪名都是一樣，天下那有這情理？四，孔子說：『子爲政焉用殺？』『齊之以刑，民免而無恥。』我們若沒有證據證明孔子是言行不相符的人，就不該信他有這件事；若信，便是侮辱他的人格。我相信胡先生不是輕

薄人，但時髦氣未免重些，有時投合社會淺薄心理，順嘴多說句把俏皮話，書中還有好幾處是如此；我還記得胡適文存裏頭有一篇說什麼「專打孔家店」的話，我以為這種閒言語以少講爲是。辯論問題，原該當仁不讓；對於對面的人格，總要表相當敬禮，若是嬉笑怒罵，便連自己言論的價值都減損了；對今人尙且該如此，何況是有恩於社會的古人呢？我想胡先生一定樂意容納我這友誼的忠告吧？

七

胡先生講的莊子，我也不甚佩服。這篇裏頭最重要的話，是說莊子發明生物進化論（二五五至二六五葉）內中講「種有幾」那一段，確是一種妙解；但我以為無論這話對不對，總不是莊子精神所在。寓言篇：「萬物皆種也，以不同形相禪，」這兩句，章太炎先生拿佛家「業力流注」的意義來解釋，胡先生拿生的進化的意義來解釋，我想還是章先生說得對。章先生的名著齊物論釋，用唯識解莊子，雖然有些比附得太過，卻是這箇門庭裏出來的東西；胡先生拿唯物觀的眼光看莊子，只怕全不是那回事了。

莊子的學說，我今日也不能多說，但可以用齊物論裏頭兩句話總括他全書，是「天與我並生，而

萬物與我爲一』他所理想的境界，和孔子也差不多；但實現這境界的方法不同；孔子是從日常活動上去體驗，莊子嫌他嚙嚙了，要『外形骸』去求他，所以他說孔子是『游方之內』，他自己算是『游方之外』。這兩種方法那樣對，暫且不論；但我確信這種境界，是要很費一番工夫纔能實現的；我又確信能實現這境界，於我們自己極有益；我還確信世界人類的進化，都要向實現這境界那條路上行。胡先生在這篇末說了有一箇有趣的譬喻：『譬如我說我比你高半寸，你說你比我高半寸，你我爭論不休；莊子走過來排解道：『……我剛才在那愛佛兒塔上看下來，覺得你們二位的高低實在沒有什麼分別，不如算作一樣吧；』這種學說，初聽了似乎有理；卻不知世界上學識的進步，只是爭這半寸，社會的維新，也只是爭這半寸……』這段譬喻，我也承認他含有一半真理；但我還要告訴胡先生：張作霖曹錕也只是爭這半寸，兩兄弟因遺產拔刀相殺，也只是爭這半寸；一箇好好的青年，或因落第，或因失戀，弄成發狂或自殺，也只是爭些無聊的半寸。我希望胡先生別要把應用的學問和受用的學問混爲一談，那麼說話也少些流弊了。

八

第七篇講的墨子，第八篇講的別墨，都是好極了；我除了讚歎之外，幾乎沒有別的說；現在且把我

對於這書講名學地方的感想，總說幾句。

我最初讀這書，就起一種異感，覺得他講名學的差不多占了一半，我曾和朋友說：若改稱中國名學史，倒更名副其實。後來胡先生和我說，本來是由名學史的底稿改成，那就毫不奇怪了。胡先生不認名家爲一學派，說是各家有各家的名學，真是絕大的眼光；評各家學術，從他的名學上見出他治學的方術，令我們古代哲學在認識論部門占得極重要的位置；這一部分事業，雖是章太炎先生引起端緒，卻是胡先生纔告成功；我們治國學的人，都應該同聲感謝。書中講的名學，無處不好，若要我講我微微不滿的地方：第一：說孔子的春秋，以正名爲唯一作用，像是把春秋看窄了些。第二：把墨經從墨子手上剝奪了，全部送給惠施公孫龍，我有點替墨子抱不平。第三：未免把公孫龍擡得太高了；天下篇的二十一事，雖然有胡先生替他當律師，說出許多微眇的道理，但內中除了三五條叫我心折外，其餘的，我還用孔穿那句老話回答：『臧三耳甚難而實非也，臧兩耳甚易而實是也。』就拿『臧三耳』這句爲例：胡先生依司馬彪說：『臧的第三隻耳朵，必是他心神了，』果然如此，既已是心神，爲什麼叫他做耳朵？豈不是『異物名實互紐』嗎？詭辯家之所以爲詭辯，就在此；這種詭辯派出來，把正名主義的價值都喪失了。

胡先生講墨學固然甚好，講墨學消滅的三種原因，還不甚對。依我說：第三種『詭辯太微妙』應改為『詭辯太詭』更有第四種原因，發於墨學自身：就是莊子天下篇說的『其道太穀，使人憂，使人悲，其行難爲也……反天下之心，天下不堦；墨子雖能獨任，奈天下何？』我和胡先生都是極崇拜墨子的人，但這一點，是不必爲墨子諱的。

九

其餘各篇，雖然還有些異同，不必多說了。惟有篇末說古代哲學中絕之原因，該有點商量。胡先生說那四種原因：一，懷疑主義的名學，二，狹義的功用主義，三，專制的一尊主義，四，方士派的迷信，我都承認。但是還有未盡，依我說：有兩個更大的原因：

第一：凡當民族混化社會劇變時代，思想界當然像萬流競涌，怒濤奔馳；到這種局勢完全經過了，社會狀況，由川湍變成大湖泊，當然是水波不興，一拭如鏡。戰國和秦漢的嬗變，正是如此；思想界發揚蹈厲了幾百年，有點疲倦了，自然移到休息時代。

第二：中國人本是大平原民族，因他的環境和遺傳，久已養成一種愛中庸厭極端的性質；春秋戰國間，因社會劇變，發生特種刺激，纔演出這箇例外。像孔子這派的中庸態度，本來是最適於這箇

民族的心理；他本身又有很豐富的資料，儘個人受用，所以特種刺激過去之後，自然是唯他獨尊了。我很高興，這次得有批評這部名著的光榮。我用十分的誠意，對於胡先生致敬禮。我希望胡先生和海內好學君子更有對於我這批評的批評（學術講演集）

先秦政治思想

梁啓超

（在北京法政專門學校五四講演）

一

先秦政治思想有研究的價值嗎？政治是現代的，是活的；研究政治的人，研究到二千年前書本上的死話：他們的社會組織和我們不同，他們所交接的環境和我們不同，他們所要解決的問題和我們不同；研究他們的思想有什麼用處呢？不錯；我且問：歐美的社會組織和我們同嗎？所交接的環境和我們同嗎？所要解決的問題和我們同嗎？我們為什麼要研究歐美政治思想？須知具體的政治條件，是受時間空間限制的；抽象的政治原則，是不受時間空間限制的。『政治學』是要發明政治原則，再從原則上演繹出條件來；那麼，凡關於講政治原則的學說，自然都是極好的研究資料，沒有什麼時代的區別和地方的區別。所以我覺得研究先秦政治思想和研究歐美政治思想，兩樣的地

位，和價值都差不多；說是空話，都是空話；說有實用，都有實用。

政治是國民心理的寫照；無論何種形式的政治，總是國民心理積極的或消極的表現。積極的表現，是國民心目中有了某種理想的政治，努力把牠建設起來；消極的表現，是國民對於現行政治安習他默認他。凡一種政治所以能成立能存在，不是在甲狀態之下，即是在乙狀態之下。所以研究政治，最要緊的是研究國民心理；要改革政治，根本要改革國民心理。國民心理，固然是會長會變；但總是拿歷史上遺傳做根柢。遺傳的成分，種類很多，而以先代賢哲的學說為最有力。因為他們是國民心中的偶像，國民崇拜他們，他們說的話像一顆穀種那麼小，一代一代的播殖在國民心中，他會開枝發葉成一棵大樹。所以學政治的人，對於本國過去的政治學說，絲毫不能放過。好的固然要發揚他，壞的也要察勘他。要看清楚國民心理的來龍去脈，纔能對證下藥。

『先秦』這箇名詞，指的是春秋戰國時代。那時代是中國歷史上變動最劇的時代；當時所謂諸夏，所謂夷狄，以同一速率的發展，惹起民族大混合。社會組織從封建制度全盛以至崩壞，從貴族階級成立以至消滅，經無數波瀾起伏；中間還有好幾箇國，屬於別系文化，把一種異樣的社會組織接進來。經濟狀況日日變動；人口比從前加增，交通比從前頻繁；工商業漸漸發生，大都市漸漸成立；土

地由公有變爲私有。幾箇大國對立，一面努力保持均勢，一面各求自己勢力增長，政治上設施，常常取競走態度。經唐虞三代以來一千多年文化的蓄積，根柢已很深厚，到這時候盡情發洩；加以傳播思想的工具日益利便，國民交換智識的機會甚多；言論又極自由。合以上種種原因，所以常時思想界異常活潑，異常燦爛；不惟政治，各方面都是如此。我們的民族性，又是最重實際的，無論那一派的思想家，都以濟世安民爲職志，差不多一切議論，都歸宿到政治。所以當時的政治思想，真算得百花齊放，萬壑爭流；後來從秦漢到清末，二千年間，都不能出其範圍。我們若研究過去的政治制度政治狀態，自然時代越發近越發重要；若研究過去的政治思想，僅拿先秦做研究範圍，也就殺了。

二

先秦學派最有力的四家；一儒家，二道家，三墨家，四法家。先秦政治思想，有四大潮流：一無治主義，二人治主義，三禮治主義，四法治主義。把四潮流分配四家，系統如下：



法治主義

——法家

無治主義，等於無政府主義，是道家所獨倡；有許行一派，後人別立一名叫做農家，其實不過道家支流。這種主義，結果等於根本取消政治，所以其餘三家都反對他。但他的理想，卻被後來法家采用一部分去。禮治主義，是儒家所獨有，其餘三家都排斥他。但儒家實是人治禮治並重，他最高的理想，也傾向到無治，惟極端的排斥法治。人治主義，本來是最素朴平正的思想，所以儒墨兩家都用他。墨家因為帶宗教氣味最深，所以他的人治也別有一種色彩。然而專講人治到底不能成爲一派壁壘，所以墨家的末流，也到法治。法治主義，是最後起最進步的，因這箇主義，纔成了一箇法家的學派名稱。其實這一派的學說，也可以說是將道儒墨三家之說鎔鑄而成。

我們要研究四家的政治學說，墨家的書，只有一部墨子。道家的書，向來以老子列子莊子三部爲中心；列子是偽書，應該剔去；莊子談政治的地方甚少，可以不看；最主要的還是一部老子。儒家的書，以論語孟子荀子爲中心，禮記裏頭，也有許多補助資料。法家的書，以尹文子韓非子爲中心；管子和商君書，雖然不是管仲和商鞅所作，卻是法家重要典籍，應該拿來參考。我這回講義的取材，就以這幾部書爲範圍。

三

在分講這幾箇主義以前，先講各家共通的幾點。這幾點或者就可以認為中國人政治思想的特色。

第一：中國人深信宇宙間有一定的自然法則，把這些法則適用到政治，便是最圓滿的理想政治。這種思想，發源甚古；我們在書經詩經裏頭，可以發見許多痕跡。

『天敘有典，勅我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。』

『天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。』

詩經說：

『天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』

『不識不知，順帝之則。』

所謂「天」，其實是自然界的代名詞。老子所謂「道法自然」，孔子所謂「天垂象，聖人則之」，墨子所謂「立天志以為儀式」，都是要把自然界的理應用到人事。這一點是各派所同認，惟實現這自然法則的手段，各家不同。主張無治主義的，以為只要放任人民做去，他會循自然法則而行，稍為

干涉，便違反自然了。主張人治主義的，以爲這抽象的自然法則，要有箇具體的人去代表他，得這箇人做表率，自然法則便可以實現。主張禮治主義的，以爲要把這自然法則演出條目來，靠社會的制裁力，令人遵守。主張法治主義的，以爲社會的制裁力還不設，要把這些自然法則變爲法律，用國家的制裁力實行他。四派的分別在此。

我們試檢查這種根本思想對不對，有無流弊：頭一件先問自然法則到底有無？說有罷，用什麼標準把他找出來，找出來是否真對？這兩箇問題，我們都有點難於答覆。我們的先輩，既已深信有自然法則，而且信那自然法則是普遍的，固定的，所以思想不知不覺就偏於保守，養成傳統的權威，這是第一種流弊。認自然爲至善的境界，主張人類要投合他效法他，容易把人的箇性壓倒，這是第二種流弊。好在客觀的自然法則，總要經過人類主觀的門關纔表現出來；人類對於自然界的觀念，常常會變遷會進步，他所認的自然法則，也跟著變遷進步。所以這種思想，若能善於應用，也不見得有多大毛病。

第二君位神授，君權無限那一類學說，在歐洲有一箇時代很猖獗，我們的先哲，大抵都不承認他是合理。我們講國家起源，頗有點和近世民約說相類；可惜只到霍布士洛克一流的見地，沒有到盧

騷的見地，這也是時代使然，不足深怪。人類爲什麼要有國家呢？國家爲什麼要有政府呢？政府爲什麼要一箇當首長呢？對於這箇問題，各家的意見都不甚相遠；這種意見，像是在遠古時代已經存在的。論語記堯舜傳授的話說：

『允執其中，四海困窮，天祿永終。』

左傳記師曠的話說：

『天生民而立之君，使司牧之。豈其使一人恣於民上。』這種學說，相傳很久。後來各家論政治起源，大率根本此說，以爲國家之建設，實起於羣衆意識的要求。例如儒家說：

『水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。

……故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物……君者善羣者也。

』（荀子王制篇）

墨家說：

『古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義，是以一人則一義，二人則二義，十人則十義；其人茲

（同滋，益也。）衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合；天下百姓，皆以水火毒藥相虧害；至有餘力不能以相勞，腐朽餘財不以相分……明夫天下之亂生於無政長，是故選天下之賢可者，立以爲天子……」（墨子

尙同篇）

法家說：

『古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處羣居，以力相征。於是智者詐愚，強者凌弱，老幼孤弱，不得其所。故智者假衆力以禁強虐而暴人止……是故國之所以爲國者，民體以爲

國；君之所以爲君者，賞罰以爲君。』（管子君臣篇）

又說：

『天地設而民生之；當此之時也，民知其母而不知其父；其道親親而愛私。親親則別，愛私則險；民生衆而以別險爲務，則有亂。當此之時，民務勝而力征，務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性也。故賢者立中，設無私，而民日仁；當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛利爲務道，而賢者以相出爲務；民衆而無制，久而相出爲道，則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。

分定而無制，不可故立禁；禁而莫之司，不可故立官；官設而莫之一，不可故立君。既立其君，則上賢廢而貴貴立矣。」（商君書開塞篇）

各家之說，皆爲救濟社會維持安寧秩序起見，不得不建國，不得不立君。荀子所注重者，在人類征服自然，有互助之必要，乃相結爲羣，而立君以爲司之，故「君」實以「羣」得名。墨子則以爲欲齊壹社會心理，形成社會意識，所以有立君的必要。管子所說和諸家大致相同，他說「民體以爲國」對於「國家以民衆意識爲成立基礎」的觀念，指點得很明瞭。然則國家的首長——即君主，從那裏發生出來呢？儒家根據「天生民而立之君」的舊說，說是由天所命，但天是箇冥漠無朕的東西，此說未免太空泛了。墨家說「選天下之賢可者」像是主張君位由選舉產出，但選舉機關在那裏，選舉程序如何，墨家未嘗明言。法家的商君書，把國家成立分爲三階段，第一段是血族社會，靠「親親」來結合；第二段是部落社會，靠「上賢」來結合；第三段纔是國家社會，卻靠「貴貴」來結合。他所說和事實很相近；我們拿歐洲歷史——就中日耳曼民族歷史，都可以證明。

各家所說，雖小有異同；但有一共通精神：他們都認國家是由事實的要求纔產生的，國家是在民衆意識的基礎之上纔成立的。近代歐美人所信仰的三句政府原則——所謂 *Of people, for*

people, by people, 他們確能見到 of, for, 這兩義, 尤爲看得真切。所以他們向來不承認國家爲一箇君主或某種階級所有; 向來不承認國家爲一箇君主或某種階級的利益而存在。所以他們認革命爲一種正當權利。易經說:

『湯武革命, 順乎天而應乎人。』

孟子說:

『殘賊之人, 謂之一夫。聞誅一夫紂矣, 未聞弑君也。』

這種道理, 儒家闡發最透, 各家精神, 亦大略相同。所以中國階級制度, 消滅最早, 除了一箇皇帝以外, 在法律之前萬人平等; 而皇帝也不是什麼『神聖不可侵犯』的東西。經濟組織, 以全國人機會均等爲原則, 像歐洲那種大地主和農奴對峙的現象, 中國簡直沒有。都是由這種學說生出來的影響。第三, 中國人對於國家性質和政治目的, 雖看得不錯; 但怎麼樣纔能貫徹這目的呢? 可惜沒有徹底的發明。申而言之, 中國人很知民衆政治之必要, 但從沒有想出箇方法叫民衆自身執行政治。所謂 by people 的原則, 中國不惟事實上沒有出現過; 簡直連學說上也沒有發揮過。書經說: 『天視自我民視; 天聽自我民聽。』(孟子引秦誓)

像這種類的話，各家書中都有。但『民視民聽』，怎麼樣纔能表現呢？各家都說不出來。管子說：

『以天下之目視，則無不見也；以天下之耳聽，則無不聞也；以天下之心慮，則無不知也。』（管子

九守篇）

又說：

『夫民別而聽之則愚，合而聽之則聖；雖有湯武之德，復合於市人之言。是以明君順人心安情性，而發於衆心之所聚……先王善與民爲一體，與民爲一體，則是以國守國，以民守民也。』（

管子君臣篇）

這種話，原理是說得精透極了。但實行方法，仍不外勸那『治者』採取那『被治者』的輿論；治者和被治者，還是打成兩概。尹文子的見解，稍爲進步些，他說：

『爲善不能使人得從，此獨善也；爲巧不能使人得從，此獨巧也。未盡善巧之理，爲善與衆行之，爲巧與衆能之，此善之善者，巧之巧者也。所貴聖人之治，不貴其獨治，貴其能與衆共治；貴工倕之巧，不貴其獨巧，貴其能與衆共巧也。』（尹文子大道篇）

『與衆共治』一語，可以說很帶德謨克拉西色彩。但他是否選主張民衆進而自治，還不很明瞭。

他又說：

『己是而舉世非之，則不知己之是；己非而舉世是之，亦不知己所非。然則是非隨衆賈（即價字）而爲正，非己所獨了。則犯衆者爲非，順衆者爲是。（同上）』

這段話，把民衆意識的價值，赤裸裸地批判；民衆政治好的壞的兩方面，確都見到。但他對於這種政治，言外含有不滿之意；不能得絕對主張。

第四：中國人說政治，總以『天下』爲最高目的，國家不過與家族同爲達到這箇最高目的中之一階段。儒家說的『平天下』（禮記大學）『以天下爲一家，中國爲一人』（禮記禮器）道家說的『以天下觀天下』（老子）這類話到處皆是，不必多引了。法家像很帶有國家主義的色彩，然而他們提倡法治，本意實爲人類公益起見，並不是專爲一箇國家。所以商君書修權篇說：『爲天下治天下』而斥『區區然擅一國者』爲『亂世』。至於墨家，越發明瞭了。

墨子說：

『天兼天下而愛之……天之有天下也，譬之無以異乎國君諸侯之有四境之內也……』（天

志篇）

『夫取天之人，以攻天之邑，此刺殺天民，……上不中天之利矣……』（非攻篇）

墨子說的『天志』說的『兼愛』都是根本於這種理論。他的眼中，並沒有什麼國家的界限；所以他屢說『視人之國若其國』（兼愛篇）

這樣看來，先秦政治學說，可以說是純屬世界主義。像歐洲近世最流行的國家主義，據我們先輩的眼光看來，覺得很褊狹可鄙。所以孔子墨子孟子諸人，周遊列國，誰採用我的政策，我便幫助他，從沒聽見他們有什麼祖國的觀念，因為他們覺得自己是世界上一箇人，並沒有專屬於那一國。又如秦國的政治家，從由余百里奚起到商鞅張儀范雎李斯止，沒有一箇是秦國國籍；因為他們覺得世界上一箇行政區域（國）應該世界上有才能的人都有權來共同治理。若拿現代愛國思想來責備他們，那麼簡直可以說春秋戰國時代的人，箇箇都是無廉恥，箇箇都是叛逆。然而拿這種愛國思想和他們說，他們總覺得是不可解。須知歐洲的法蘭西和德意志，當沙里曼大帝時，只是一國，到今日卻成了幾百年的世仇；中國的晉和楚，當春秋時劃然兩國，秦漢以後，便一點界限痕跡都沒有，現在若有人說你是山西國民，我是湖北國民，豈非笑話？可見彼我學說之異同，影響於歷史上事實者至大。我們所以能化合成麼麼大的一箇民族，很受這種世界主義政治論之賜。而近二三十年來，我

們摹仿人家的國家主義，所以不能成功，原因亦由於此。所以這派學說，在從前適用，在將來也會適用，在現在真算最不適用了。

四

前回講的四大潮流，現在要分別論他：

無治主義，是道家所極力提倡的；全部老子，可以說有三分之一是政治論；他的政治論，全在說明無治主義的理想和作用。無治主義，如何能在學理上得有根據呢？據老子的意思，以為人民自己會做自己的事，只要隨他做去，自然恰到好處。他說：

『民莫之令而自均。』

又說：

『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』

這種論調，很像亞丹斯密的一派經濟學說；以為只要絕對的放任自由，自然會得良好結果。所以凡帶一點干涉，他都反對。他說：

『夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。』

又說：

『天下神器，不可爲也。爲者敗之，執者失之。』

又說：

『愛民治國，能無知乎？明白四達，能無爲乎？……生之畜之；生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂

玄德。』

這種話，對於政治上干涉行爲，一切皆絕對否認。像『代大匠斲必傷其手』這種見解，我們不能不承認爲含有一面真理。我想起歐洲某學者有兩句妙語說：『英國王統而不治，法國總統治而不統；』老子『長而不宰』這句話，正可以拿『統而不治』來做訓點。

這種絕對自由論調，論理，他的結論應該歸到人民自治那條路去。例如英國王統而不治，所以『治』的權自然是歸到人民組織的國會。老子卻不是這樣想；他以為這樣子還是『爲』還是『執』還是『宰』還是『代斲』對於無治主義不能貫徹。他理想的政治社會是：

『小國寡民，使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死

不相往來。」

這種主張，不獨說人民不應該當被治者，並且說不應該當治者。因為他根本認『治』是罪惡，被治和自治，在他眼中原沒甚分別。

後世信奉這主義最熱烈的，有和孟子同時的許行。許行的門徒陳相說：

『賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。』（孟子滕文公

上）

又說：

『從許子之道，則市價不二，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺……』（同上）

正祖述老氏之說，和現代無政府黨同一口吻。

我們要問：老子許子心目中的『烏託邦』，要有什麼先決條件纔能實現呢？我們從老子書中

察勘得出來。他說：

『不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。』

又說：

『見素抱樸，少私寡欲。』

不錯；果然能穀人人都少私寡欲，自然可以鄰國相望……老死不相往來；自然用不著甚麼被治自治。你說不尙賢使民不爭，他們自己會『尙』起來呀！你說不見可欲使民心不亂，拿可欲的給他見，固然是干涉，一定不許他見，還不是干涉嗎？況且他自然會見，自然會欲，你又從何禁起呢？

荀子說：『人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂……』（禮論篇）

韓非子亦說：

『古者不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭……今人民衆而貨財寡，事力而供養薄，故民爭……』（五蠹篇）

老子的無治主義，以人民不爭不亂爲前提。荀子韓子從經濟上觀察，說明老子所希望的不爭不亂萬萬辦不到。孟子駁難許行，也是從經濟方面立論。老子之徒若不能反駁，那麼，無治主義算是受了致命傷了。

五

人治主義，是儒家墨家共同的。拿現在的話講，就是主張賢人政治。孔子說：

『爲政在人……其人存則其政舉，其人亡則其政息。』（禮記中庸）

又說：

『修己以安人，修己以安百姓。』（論語）

諸如此類，不可枚舉。孟子說的『法先王』，荀子說的『法後王』，歸根結底，不外人治主義。荀子更明目張膽擡出人治主義和法治主義宣戰，說道：

『有治人，無治法……法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡……』（君道篇）

孟子較爲帶折衷精神，說道：

『徒善不足以為政，徒法不能以自行。』（離婁上）

然而孟子所謂法，不外『遵先王之法』，也可以說仍在人治範圍內。他說的『行仁政』說的『保民而王』，都是靠賢人做去，所謂『苟非其人，道不虛行』，可以算他最後的結論。

墨家的人治主義，主張得尤爲簡單堅決。『尚賢』、『尚同』，是墨家所標主義裏頭很重要的兩種。尚賢主義，和老子的『不尚賢使民不爭』，恰是反面。他主張的理由如下：

『何以知尙賢爲政之本也？』曰：自貴且智者爲政乎愚且賤者則治，自愚賤者爲政乎貴且智者則亂……

『……且夫王公大人……不察其知而以其愛，是故不能治百人者使處乎千人之官，不能治千人者使處乎萬人之官……夫不能治千人者使處乎萬人之官，則此官什倍也。夫治之法將以日至者也；日以治之，日不什倍，知以治之，治不什益，而子官什倍，此則治其一而棄其九矣……』

〔尙賢中〕

這些話是針對當時貴族政治立言，很含有一部分精理。擊歐美官署或公司裏頭的辦公人和中國比較，他們的勞力能率，總要比我們加好幾倍。我們都是『以不能治千人者處萬人之官』。我有一位朋友會說兩句話很妙，他說：『人人都說中國國民程度不穀，我說只有國官程度不穀。』墨子這一派尙賢主義，可以說現在還該極力提倡，而且我信他永久可以適用。

墨子的尙同主義，也是從尙賢引申出來，而結果益趨於極端。他說：

『是故里長者里之仁人也。里長發政里之百姓言曰：『聞善而（訓或）不善，必以告其鄉長，鄉長之所是，必皆是之，鄉長之所非，必皆非之，去若（訓汝）不善言，學鄉長之善言，去若不善行，』

學鄉長之善行」……鄉長惟能壹同鄉之義，是以鄉治也。

鄉長者鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓言曰：「聞善而不善，必以告國君，國君之所是，必皆是

之，國君之所非，必皆非之……」國君惟能壹同國之義，是以國治也。

國君者國之仁人也。國君發政國之百姓言曰：「……天子之所是，必皆是之，天子之所非，必皆非之……」天子唯能壹同天下之義，是以天下治也……」（尚同上）

又說：

「明乎民之無正長以一同天下之義而天下亂也，是故選擇賢良聖知辯慧之人立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子既以（同已）立矣，以爲唯其耳目之請（情字假借）不能獨一同天下之義，是故選擇天下贊閱賢良聖知辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。以爲天下博大山林遠土之民不可得而一也，是故靡分天下設以爲萬諸侯國君，使從事乎一同其國之義……率其國之萬民以尚乎天子。

……凡國之萬民上同乎天子而不敢下比，天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之……」

（尚同中）

墨子這種主張，可以叫做徹底的賢人政治，可以叫做絕對的干涉主義。他要『壹同天下之義』，要『是上之所是非上之所非』，要人人都『上同而不敢下比』，簡直連思想言論的自由，都剝奪淨盡了。墨子爲什麼信任天子到這種程度呢？他說：

『天子之視聽也神……非神也；夫唯能使人之耳目助己視聽，使人之吻助己言談，使人心助己思慮，使人之股肱助己動作……』（尚同中）

他的意思，因爲天下能尚賢，所以可信任。尚賢尚同，是連帶的理論。

墨子的主張，要有一箇先決條件，倘若國君一定是一國的仁人，天子一定是天下的仁人，那麼，這種學說，還可以有相對的成立餘地。試問墨子有何方法能殼保證呢？墨子說：『選舉天下之賢可者立以爲天子。』不錯，選舉是好極了；由甚麼人選舉呢？怎麼選舉法呢？選舉出來的人何以靠得住是『天下賢良聖知辯慧』呢？可惜墨子對於這種問題，都沒有給我們滿意的答覆。但我們細讀墨子書，大略看出他的方法來了。墨家是一箇宗教，教主自然認爲天下最仁賢的人；教主死了，過後，承襲教主道統的，也是天下最仁賢的人；這箇人，墨家上他一箇徽號，叫做「鉅子」。我們從傳記中看見好幾處記鉅子的行動，可以看出他在本教中權力如何。簡單說，倘若墨教統一中國，恐怕

要採用歐洲中世羅馬教徒所主張的「法王政治」。這種政治，教徒當然說是最好，但到底好不好，用公平的政治學者眼光看來，怕沒有什麼可商量的餘地罷。

墨家的人治主義，本來太極端，不須多辯。即儒家之中庸的人治主義，可指摘處亦甚多。後來法家駁得極徹透。

尹文子說：

『田子（田駢）讀書，曰：堯時太平。宋子（宋鉞）曰：聖人之治以致此乎？彭蒙在側，越次而

答曰：聖法之治以致此，非聖人之治也。宋子曰：聖人與聖法何以異？彭蒙曰：子之亂名甚矣！

聖人者自己出也，聖法者自理出也。理出於己，己非理也；己能出理，理非己也。故聖人之治，獨治者也；聖法之治，則無不治矣。』（大道下）

此言對於人治法治兩觀念根本不同之處，說得最爲明白。然則何以見得『聖法之治則無不治』呢？尹文子又說：

『若使遭賢則治，遭愚則亂，是治亂續於賢愚，不係於禮樂。是聖人之術，與聖主而俱沒；治世之法，逮易世而莫用，則亂多而治寡……』（大道上）

韓非子亦說：

「且夫堯舜桀紂，千世而一出……中者上不及堯舜，而下亦不爲桀紂。抱法……則治，背法……則亂。背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。」（難勢篇）

這兩段都是說「人存政舉，人亡政息」不是國家長治久安之計，最能指出人治主義的根本缺點。韓非亦以大多數的「中人」爲標準，說得更爲有力。

人治主義派自己辯護，或說：雖有良法，不得人而用之，亦屬無效。法治派反駁道：

「……夫曰良馬固車，臧獲御之，則爲人笑，王良御之，則日取乎千里，吾不以爲然。夫待越人之善海游者，以救中國之溺人，越人善游矣，而溺者不濟矣；夫待古之王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣。夫良馬固車，五十里而一置，使中手御之，追速致遠，可以及也，而千里可日致也，何必待古之王良乎？且御非使王良也，則必使臧獲敗之；治非使堯舜也，則必使桀紂亂之，此則積辯累辭，離理失實，兩未之議也。」（韓非子難勢篇）

這一段說的是「人無必得之券，則國無必治之符」。政權總是有人把持的，希望賢人政治的人，碰

不著賢人，政權便落不肖者之手，豈不是全糟了嗎？法治則中材可守，卻以穩當。

法治派之駁難人治，再進一層，說道：

『夫言行者，以功用爲之的，毅者也。夫砥礪殺矢，而以妄發，其端未嘗不中秋毫也。然而不可謂善射者，無常儀也。設五寸之的，引十步之遠，非羿逢蒙不能必中者，有常也。故有常則羿逢蒙以五寸的爲功，無常則以妄發之中秋毫爲拙。』（韓非子問辯篇）

此論極刻入，以爲人治主義，不得人固然破壞，即得人也不算成立，因爲偶然的事實，不能作爲學理標準；學理標準，是要含必然性的。

法治派對於人治派之尙賢政策，還有一種攻擊，說道：

『今上論材能知慧而任之，則知慧之人希主好惡，使官制物以適主心，是以官無常，國亂而不壹。』（商君書農戰篇）

前所舉各條，不過說賢人不易得，並非說賢人不好，還是消極的排斥。這一條說尙賢根本要不得，是積極的排斥。雖說得過火些，卻也含一部真理。

平心論之人治主義，不能說他根本不對，只可惜他們理想的賢人靠不住能出現。欲貫徹人治

主義，非國中大多數人變成賢人不可。儒家的禮治主義，目的就在救濟這一點。

六

禮治主義，是儒家所獨有的，也是儒家政治論的根本義。孔子說：

『道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。』（論語）

當時法治的學說，雖尚未盛行；然而管仲子產一流的政治家，已有趣重法治的傾向。孔子這段話，算是對於當時的政治實際狀況，表示自己的態度。

禮到底是甚麼？我們試把儒家所下的定義參詳一番。

『禮也者，理之不可易者也。』（禮記樂記）

『禮者，因人情之節文以爲民坊者也。』（禮記坊記）

『禮也者，義之實也。』（禮記禮運）

『禮也者，節之準也。』（荀子致士篇）

『禮，衆之紀也。』（禮記禮器）

『禮者，斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也。』（荀子禮論篇）

儒家最崇信自然法。禮，是根本自然法制成具體的條件，作人類行爲標準的東西。

然則禮爲什麼可以做政治的工具呢？ 儒家說：

「禮起於何也？」

人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則

窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。

兩者相持而長，是禮之所起也。……故禮者養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴

賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」（荀子禮論篇）

又說：

「天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。……離居不相待則窮，羣而無分則爭。

窮者患也，爭者禍也。救患除禍，莫若明分。」（荀子富國篇）

又說：

「飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。……欲一以窮之，

舍禮何以哉？」（禮記禮運）

他們從經濟上著眼，以爲社會所以有爭亂，都起於人類欲望的衝動。道家主張無欲，雖然陳義甚高，

無奈萬做不到。他們承認欲望的本質不是壞的，但要給他一箇度量分界，纔不至以我箇人過度的欲望侵害別人分內的欲望。這種度量分界，名之曰禮。所以說：『禮者因人情之節文以爲民坊。』他們以爲這種「根據人情加以修正」的禮，是救濟社會最善最美的工具。所以說：

『禮豈不至矣哉？……至文以有別，至察以有說。天下從之者治，不從者亂；從之者安，不從者危。

……故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。故繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也。

』（荀子禮論篇）

我們讀了這段話，不知不覺把禮治家所謂禮和法治家所謂法聯想到一起。法家說：

『有權衡者不可欺以輕重，有尺寸者不可差以長短，有法度者不可誣以詐僞。』（馬氏意林引）

（慎子）

此外法家書這一類話還甚多，恕我不一一徵引了。

儒家讚美他的禮，法家讚美他的法，用的都是一樣話。究竟這兩件東西是一是二呢？那一件真能有這種功用呢？孔子有段話說得最好：

『君子之道，譬猶防歟。夫禮之塞亂之所由生也，猶防之塞水之所從來也……凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後……禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。』（大戴禮記禮察篇）

法是事後治病的藥；禮是事前防病的衛生術。這是第一點不同。孔子又說：

『禮義以爲紀……示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃。』（禮記禮運）

法是靠政治制裁力發生作用，在這箇政府之下，就不能不守這箇政府的法。禮卻不然，專靠社會制裁力發生作用；你願意遵守禮與否，儘隨你自由，不過你不遵守時，社會覺得你是怪物，你在社會上便站不住。制裁力源泉各別，是禮與法第二點不同。

禮治絕不含有強迫的意味，專用教育手段慢慢地來收效果。

論語記：

『子適衛，冉有僕。子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之，既富矣，又何加焉？曰：教之。』

提倡禮治主義的人，專務『移風易俗』。最高目的是『使人人有士君子之行』。他們以爲經過

這一番工夫，便可以『無爲而治』。孔子說：

『大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所歸，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養；男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏諸己，力惡其不出於身也，不必爲己。』是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，是謂大同。』（禮記禮運）

這是儒家理想的社會。把社會建設在兼愛互助的基礎之上，真可以實行無治主義了。但何以能如此呢？下文說：

『故聖人能以天下爲一家，中國爲一人者，非意之也；必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。何謂人義？父慈子孝，兄良弟悌，夫義婦聽，長惠幼順，君仁臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人，七情修十義，講信修睦，尙賢讓去，爭奪，舍禮何以治之？』（同上）

據上所說，禮治主義的根本精神大略可見了。這種禮治主義，儒家雖然說得很圓滿，然而逃不了四方八面的攻擊。道家因爲他帶有干涉氣味，違反自然，所以攻擊他。說道：

『失道而後德，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。』
墨家尊實利主義，因爲他偏於形式而太嚙嚙，所以攻擊他。說道：

『儒學不可以議世，勞思不可以補民。累壽不能盡其學，當年不能究其禮。』（墨子非儒篇）
法家和道家正相反；道家因為他干涉，所以攻擊他；法家因為他不干涉，所以攻擊他。法家說：

『夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數；用人不得爲非，一國可使齊爲治也。用衆而全寡，故不務德而務法……不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也。何也？……所治非一人也。』（韓非子顯學篇）

各家攻擊禮治主義之言大略如此。我們試平心把這箇主義的價值檢查一番。禮這樣東西，本是以社會習慣爲根據。社會習慣，多半是由歷史上傳統的權威積漸而成，不能認他本質一定是好的。絕對尊重他用作政治上主義，很可以妨害進步，我們實在不敢贊成。但換箇方面看來，習慣支配社會的力量實在大得可怕，若不能將習慣改良，一切良法美意都成虛設。儒家提倡禮治主義的深意，是要使『人人有士君子之行』。法家說：『弗貴有自善之民』，儒家正和他們相反，確信非有『自善之民』，則良好政治不能出現。論語陽貨章說：

『子之武城，聞絃歌之聲。夫子莞爾而笑曰：割雞焉用牛刀？子游曰：吾聞之，君子學道則愛人，小人學道則易使也。子曰：二三子！偃之言是也。前言戲之耳。』

這一章很可以見出儒家政論根本精神。他們是要國中人人都受教育，都成爲『自善之民』。他們深信賢人政治；但不是靠一兩箇賢人，他們最後目的要把全社會人箇箇都變成賢人。質而言之，他們以養成國民人格爲政治上第一義。他們反對法治；反對的理由就專爲『民免而無恥』於國民人格大有妨害。

拏辦學校做比方：法家以爲最要緊是嚴定章程，信賞必罰；令學生整齊嚴肅，學校自然進步。儒家不然；以爲最要緊是養成好學風，得有『自善』的學生，學校乃能進步。法家的辦法，例如每學期只准告假若干次若干點鐘，過了便扣分數，以爲這樣便可以防懶惰的學生；例如圖書館規則嚴密規定弄污了如何懲罰，撕破了如何懲罰，以爲這樣便可防亂暴的學生。儒家以爲專靠這些，效力有限得很，而且會生惡結果。你立許多告假章程防備懶惰，那懶惰的學生，儘可以在不違犯告假章程內，依然實行懶惰。你立許多借書章程防止亂暴，那亂暴的學生，當著旁人不見的時候撕破書，你便無法追究；你要懲罰他時，他可以有法抵賴。所以立法無論若何嚴密，到底不能得豫期的效力。不惟如此，你把學生當作賊一般看待，學生越法不自愛，逼著他想出種種方法遁逃於法之外，養成取巧或作偽的惡德，便根本不可救藥了。所謂『免而無恥』即指這種現象。儒家的辦法，以爲只要想方法

引起做學問的興味，學生自然不會懶惰；只要想方法養成公德觀念，學生自然不會亂暴。在這種學風底下發育的學校，倘若學生中有一兩位懶惰亂暴的，全校學生都不齒他。這種制裁力，比什麼章程罰則都強。禮治的真精神，全在這一點。從這一點看來，法治主義，很像從前德國日本的「警察政治」，禮治主義，很像英美的自由主義。儒家所以站得住的地方在此。若從繁文縟節上求「禮」，便淺之乎視儒家了。

七

法治主義，最爲晚出。法治成爲一種系統的學說，起於慎到、尹文、韓非諸人，然而以前的政治家，早已有人實行這種主義。道儒墨三家的學說，亦有一部分和法治相通。因此後起的學者，踏貫這些偶現的事實和斷片的學理，組織成一箇新派。

今請先述法之定義。定義者有廣狹。廣義的「法」，如儒家說：

「是以明於天之道，而察於民之故，遂與神物以前民用……一闔一闔謂之變，往來不窮謂之通；

見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法。」（易繫辭傳）

墨家說：

『法，所若而然也。』（墨子經上篇）

再追尋法字的語原。據說文說：

『灋，刑也。平之如水，从水。廌所以觸不直者去之，从廌去。』『式，法也。』『范，法也。』『模，法也。』『型，鑄器之法也。』

「法」本字作「灋」，含有平直兩意。其互訓之「刑」即「型」字，其字从井，井含有平正秩序之義，俗語『井井有條』即其正訓。型爲器物之模範，法即行爲之模範。墨家說『法所若而然』意思是說：「你依著這樣做便對了。」儒家說法的本原在『天之道』與『民之故』，換句話說，就是「社會自然法則」。這種自然法則表現出來的叫做象，模範那象用人力制成的叫做法，把以上幾條歸攏起來可以下箇定義道：『根據平正秩序的自然法則制成一種模型叫做法。』

依這廣義，凡人類一切行爲的模型，乃至無機物的模型，通謂之法。法家以爲範圍太廣泛了，他們另外下一種定義解釋。說道：

又說：『法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。』（韓非子定法篇）

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」（韓非子難三篇）

從廣義的解釋，則法與禮同爲人類行爲的標準，可以說沒什分別而且可以由一箇人「以身作則」，「法治人治」也可混爲一談。狹義的解釋不然，他們所注重的，是具體的成文法，用國家權力強制執行。法家的特色全在這一點。

說到這裏，應該把古代成文法的沿革，略爲研究。現存的三代古籍，沒有一部是用法典形式編成的——周官很像行政法，但這書爲戰國以後僞作，已成學界公論。尚書呂刑篇說：

「苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。」

像是刑法這樣東西，專爲統治異族的苗民而設。這種推測，很近情理。因爲古代部落社會，大半由血統關係而成立；部落不過大家族。家族的統治，靠情義和習慣使然，用不著什麼法律。後來和外族競爭的結果，漸漸有些血族以外的人同棲於一社會中，這些人和社會的固有分子沒有什麼情意，和社會的固有習慣常常不相容，於是不能不立些法律來約束他強迫他。荀子說：

「由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數制之。」（富國篇）

荀子時候的「士」和「衆庶」雖然不是用血統做區別；但這種觀念發源甚古。大約古代有貴族

平民兩階級，貴族是相互的以禮爲坊，平民是片面的受治於法。所以說：

『禮不下庶人，刑不上大夫。』（禮記曲禮）

這種辦法，在部落時代，原是可行。但社會漸漸發達成了國家，情形卻不同了。社會分子日日增多，日日趨於複雜，貴族平民的界線日日混合變化。專靠相互的以禮爲坊，可有點維持不住了；成文的法律，就不得不應時而興。據左傳所記，各國有所謂「僕區之法」「茅門之法」「被廬之法」等名目，雖然內容如何，今無可考，大約是「憲令著於官府」的「法」之起原了。其他如晉國之「作原田，作州兵」，諒來都應該有一種條文來規定辦法。最顯著者，如管仲相齊，「作內政，寄軍令，制爲軌里，連鄉之法」，他所制定的法律當然很多。到春秋末葉，成文法之公布，遂成爲政論界一大問題。

鄭國的子產要鑄刑書，晉國的叔向寫信責備他，說道：

『先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也。……並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之，弗可爲矣。……錐刀之末，將盡爭之。亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎！』（左傳昭六）

後來晉國也作刑鼎，孔子史墨都批評他，認爲不好，意思和叔向大略相同。大約「民免而無恥」是他們反對派最強的理由。當時子產回叔向的信說道：『僑不才，不能及子孫，吾以救世也。』觀此

可知法治主義，已成爲那時候的「時代要求」；像子產一流的實行政治家，早已承認了。

到戰國初年，魏國的李悝遂制定法經六篇，後來商鞅以魏國人做秦國宰相，應用李悝的精神，把秦國做成法治的模範國。法經雖然久已亡佚，但現存的唐律疏義，以晉律爲底本，晉律以蕭何的漢律九章爲底本，漢律以法經爲底本。所以法經可以說是最古的成文法用蛻形的方式有一部分流傳到今日。古代成文法制定公布的經過歷史大略如是。

法律之制定公布，既成爲「救世」所必要，各國政治家向這方面著著實行，而反對論亦纔起。於是法治之可否，遂成爲學界問題，有一羣學者，要從學理上找出法治主義可能且有益的根據，法家乃因而成立。說到這裏，我們有一件事應該注意：當時法家的大學者，不是和墨家有關係，便和道家有關係。如尹文、莊子天下篇把他與宋鉞並列，底子是簡墨家，然而他的言論，確是法治主義急先鋒。如韓非，人人公認爲法家中堅，他的書中，卻有解老、喻老等篇，可見他和道家淵源很深。然則主張無治主義的道家和主張人治主義的墨家，何以末流都歸到法治主義呢？試看以下所引幾條，便可尋出線索。

法治主義最堅強的壁壘，在「綜覈名實」。尹文子說：

「名者，名形者也；形者，應名者也……故必有名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名……善名命善，惡名命惡……使善惡盡然有分……名宜屬彼，分宜屬我……定此名分，則萬事不亂也。」

（大道上）

古代名學的派別和應用，不是本論範圍，今且不說。但看司馬遷以來都稱法家言為「刑名之書」，法經第一篇便是名篇，漢律唐律第一章便是名律，可見得「法」和「名」關係的密切了。古代名學，墨家講得最精，墨經四篇，大半闡明名理。他們的後學，把來應用到政治論上，便完成法治主義。

尹文子說：

「故人以度審長短，以量受多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂。以簡治煩，惑以易御險難。萬事皆歸於一，百度皆準於法。歸一者簡之至，準法者易之極。如此，頑歸聾，瞽可與察，慧聰智同其治也。」（同上）

墨家學說，不是認「一人一義十人十義」為不好，要「選舉仁賢聖智辯慧之人立為天子使之壹同天下之義」嗎？法家也認「壹同天下之義」為必要，但「壹同」的手段，不恃人而恃法。例如市面用的尺，有京尺，有廣尺，有滬尺，有英尺，有米突尺，便是「一人一尺十人十尺。」我們和人說：「我有

「一尺布」不知是一京尺呀還是一廣尺一英尺呢？這便是名實混亂。然則「壹同天下之尺」自然是有益而且必要。怎樣去「壹同」他呢？主張人治主義的人說：「某人手法最準，請他用手量一量，便可認爲公尺。」但如何能件件東西都煩他用手去量呢？他的手一伸一縮，能保不生出參差嗎？這些問題主張人治主義的人不能答覆。主張禮治主義的人說：「只要社會公認通行的便靠公尺。」但所謂「社會公認」有什麼法能令他一致？結果還不是「一人一尺十人十尺」嗎？這問題主張禮治主義的人也不能答覆。主張法治主義的人說：「只要農商部設一箇度量衡檢查所，用一定的標準來「壹同天下之尺」，用一塊銅片或竹木片規定他怎麼長便叫做「尺」，把「尺」的名確定之後，便循名責實，和這長度相等的便是尺，不相等的便不是尺。」墨家亦說：

「效也者，爲之法也，所效者，所以爲之法也。故中效則是也，不中效則非也。」（墨子小取篇）

法家把這種理論應用到實際，以爲萬事都要用法律規定，執政的人便立在法律後頭，綜覈名實，看他「中」與「不中」，掣賞罰的威力制裁他。例如人民應該做那件事，不應該做那件事，憑聖君賢相一時的主觀的判斷來做標準嗎？不對；憑社會習慣做標準嗎？也不對。不如由國家法律定出一箇標準。凡法律認爲應該做而不做或認爲不應該做而做，都要受制裁。這是最簡最易的辦法。譬如農

商部的公尺預定以後，不必有好手法的人，自然會根據這標準量布毫釐絲忽不差，所以說：『頑歸賢，警可與察，慧聰智同其治。』

法家的話，反覆發明這種道理的很多。韓非子說：

『設柙非所以備鼠也，所以使怯弱能服虎也。立法非所以避會史也，所以使庸主能止盜跖也。』（守道篇）

意思是說，好人不必法律制裁他，法律的作用，在使無論何人都可制止惡事。又說：

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

有人說：法定得妥當固然好，萬一不妥當豈不大糟？法家以為不然。他們說：

『法雖不善，猶愈於無法。所以一人心也。夫投鈞以分財，投策以分馬，非鈞策為均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，所以塞願望也。』（慎子威德篇）

或疑法律威權如此其重，豈不是助成專制？法家的精神卻大大不然。他們認法律為絕對神聖，他們不許政府行動軼出法律範圍以外。他們說：

『明君置法以自治，立儀以自正也……禁勝於身，則令行於民矣。』（管子法法篇）

『不爲君欲變其令，令尊於君。』（同上）

『有道之君，善明設法而不以私防者也。而無道之君，既已設法，則舍法而行私者也……爲人君者，棄法而好行私謂之亂。』（管子君臣篇）

『君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出……君舍法以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣。怨之所由生也。』（管子君人篇）

這類話，在法家書中屢見不一，他們的根本精神，專在防制君主『以心裁輕重』，不令『誅賞予奪從君心出』，所以又說：

『使法擇人，不自舉也。使法量功，不自度也。』（管子明法篇）

『不知親疏遠近美惡，以度量斷言……故任天下而不重也。』（管子任法篇）

儒家最貴的是行仁政，法家不以爲然。法家在法律之下，無所謂愛憎，無所謂仁不仁。他們說：

『不爲愛民虧其法，法愛於民。』（管子法法篇）

又說：

『慈母之於弱子也，愛不可爲前。然而弱子有僻行使之隨師，有惡病使之事醫。不隨師則陷於刑，不事醫則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救死，則存子者非愛也。母不能以愛存家，君安能以愛持國？』（韓非子八說篇）

儒家每每攻擊法家刻薄寡恩，在法家不過在法律之下常常保持冰冷的面孔，特別的仁愛固然沒有，特別的刻薄亦何嘗有呢？

法家以爲任法的結果，可以到無爲而治境界。他們說：

『名定則物不競，分明則私不行。物不競非無心，由名定故無所措其心，私不行非無欲，由分明故無所措其欲。然則心欲人人有之，而得同於無心無欲者，制之有道也。』（尹文子大道上）

又說：

『聖君任法而不任智，故身佚而天下治。』（管子任法篇）

他們以爲用法律正名定分，人民雖有私欲也行不開，自然可以變成無私無欲。又以爲用呆板的法律支配一切人事，統治的人一毫成見參不下去，自然可以垂拱無爲。然則法治主義結果可以達到無治的目的。道家後學所以崇拜法治在此。

然則有什麼保障能令法治實現呢？頭一件，君主不可『棄法而好行私』，不可『誅賞予奪從君心出』，前文已經說過了，他們更有一種有力的保障，是要法律公開使人民箇箇都明白了解。他的辦法如下：

『公問公孫鞅曰：「法令以當時立之者，明且欲使天下之吏民皆明知而用之，如一而無私，奈何？」』
公孫鞅曰：「爲法令置官吏，樸足以知法令之謂者，以爲天下正。……諸官吏及民有問法令之所謂也於主法令之吏，皆各以其故所欲問之法令明告之。各爲尺六寸之符，明書年月日時所問法令之名以告吏民。主法令之吏不告及之罪，而法令之所謂也，皆以吏民之所問法令之罪各罪主法令之吏。……故天下之吏民，無不知法者，吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也，遇民不修法則問法官，法官即以法之罪告之，民即以法官之言正告之吏。吏知其如此，故吏不敢以非法遇民，民又不敢犯法。如此，天下之吏民雖有賈良辯慧，不能開一言以枉法。……此所生於法明白易知而必行。」（商君書定分篇）

羅馬十二銅表法之公布，由人民用革命的手段纔換得來。法家這樣誠懇堅決主張法律公開，而且設種種方法令法律智識普及，真可謂能正其本，能貫徹主義的精神了。

法治主義，在古代政治學說裏頭，算是最有組織的最有特色的，而且較為合理的。當時在政治上，很發生些好影響，秦國所以盛強，確是靠他。秦國的規模，傳到漢代，得有四百年秩序的發展。最後極有名的政治家諸葛亮，也是因為篤信這主義，纔能造成他的事業。可惜從漢以後，這主義一比一日衰熄，結果竟完全消滅了。爲什麼消滅呢？一半是學說本身的原因，一半是政治上原因。學說本身原因：頭一件太硬性，和國民性質不甚相容，所以遭儒家的打擊，使站不住。第二件學說有不周密的地方，容易被壞人利用變壞了。這一點下文再詳說。政治上原因：頭一件就是剛纔說的利用變壞。第二件：外族侵入和內亂劇烈的時候，真成了俗話所謂「無法無天」，還有什麼法治呢？中國不幸在這種狀態之下過了一千多年，有何話說？政治在法治以上還要有事，我們是承認的。但若使連法治尚且辦不到，那便不成爲今日的國家，還講什麼「以上」呢？所以我希望把先秦法家真精神，著實提倡，庶幾子產所謂「吾以救世」了。

我們雖崇拜法治主義，卻要知他短處。短處要分別言之，一是法治主義通有的短處；二是先秦法家特有的短處。什麼是法治主義通有的短處？法律權力淵源在國家；過信法治主義，便是過信國家權力。結果箇人自由，都被國家吞滅了。此其一。法治主義，總不免機械觀，萬事都像一箇模

型裏定製出來，妨害箇性發展。此其二。逼著人民在法律範圍內取巧，成了儒家所謂『免而無恥』。此其三。這三種短處，可以說雖極圓滿的法治國家，也是免不了的。什麼是先秦法家特有的短處呢？他們知道法律要確定要公布，知道法律知識要普及於人民，知道君主主要行動於法律範圍以內，但如何然後能貫徹這種主張，他們沒有想出最後最強的保障。申而言之：立法權應該屬於何人，他們始終沒有把他當箇問題。他們所主張法律威力如此絕對無限，問法律從那裏出呢？還是君主還是政府。他們雖然唇焦舌敝說『君主當設法以自禁』說『君主不可舍法而以心裁輕重』結果都成廢話。造法的權在什麼人，變法廢法的權自然也在那人，君主承認的便算法律，他感覺不使時，不承認他，當然失了法律的資格。他們主張法律萬能，結果成了君主萬能。這是他們最失敗的一點。因為有這箇漏洞，所以這箇主義，不惟受別派的攻擊無從辯護；連他本身也被專制君主破壞盡了。我們要建設現代的政治，一面要採用法家根本精神，一面對於他的方法條理加以修正纔好。

（學術講演集）

□ 羅塞爾的政治理想

張東蓀

凡人有些現代哲學概念的，必定曉得巴朗羅塞爾 (Bertrand Russell) 是甚麼人，羅塞爾是

箇哲學家，卻是因爲他是箇大大的數學家；但他不單是箇數學家和哲學家，並且是箇社會改造的發明家；他著的書很多，（中略）現在我要解說的就是那本 *Political Ideal*。這本書是一九一七年出版的，共一百七十二頁，是箇小冊子。內容分五章：

- 一 政治的理想，
- 二 資本主義與工錢制度，
- 三 社會主義的缺陷，
- 四 箇人自由與公共管理，
- 五 民族獨立與世界主義，

他說：『政治的目的，就是使各箇人的生活能夠盡量充分的得到幸福。』『政治的問題就是如何整頓人類的各種關係，使各箇人都能盡量充分的得到幸福。』（P. 4）既是政治的目的在使各箇人生活得到幸福，那幸福是甚麼，必定是由箇人自己想出來的，政治家不能替他代定。既是各箇人自己想出來他的理想生活，則各人的理想就未必一樣了。羅塞爾以爲各人儘可不必一樣，不必立一箇「通型」，把所有人的都鑄成一箇樣子。他說：這乃是專擅的行政官的所爲，所以凡

能實現的，必定是箇人各別的理想。但是各人，遇著一種境遇，可以增長他的善心；遇著另一種境遇，也就是可以養成他的惡德；有時還可以改去惡德變做善心。這是甚麼緣故呢？因為理想雖是各別，然而人類卻有一箇通性，就是『人類的衝動大概可分兩種，』一種是『私有的衝動，』（Possessive Impulse）一種是『創造的衝動，』（Constructive or creative Impulse）社會制度就是衝動的實現，也可以依衝動的分類去區別為幾種。如財產就是私有的衝動的直接表現；科學與藝術就是創造的衝動的直接表現。（P. 131）『我們可以將財分為二種，正與兩種衝動相當。有一種財可以私人據為已有的，人人都各有一份。如食物和衣服，是各人一份，不過供給不足的時候可以取別人用膳了的。此類以物質為大宗。還有一種財，就是精神的財，不能據為私有的。如一箇學科學的人，他不阻止別的人去學科學；非但如此，他並且幫助別人求這科學的知識。又如一箇大畫家或大詩家，他非但不阻止別人學畫和作詩，並且還幫助別人去提倡風氣。再如一箇仁人，這仁愛的精神便不是他私有的，乃是感化社會使人人都要愛人。所以這精神的財沒有私有的性質，因為他不能據為己有，一處有了，各處便都可以有。人類有兩種衝動，正與這兩種財相當。一箇是私有的衝動，就是意在把貨物據為私有，不能分給別人，也就是財產權的衝動。還有一

箇是創造的衝動，就是意在把不能私有的精神財傳播到全世界去。最好的生活就是創造的衝動居最大部分，而私有的衝動居最小部分的。』（P. 6-8）因為『物質的財可以強奪了去，也可以偷盜了去，』所以他引起種種惡德；『把人的心都引壞了；使人競爭，妒嫉，專擅，殘暴，這種種惡德瀰漫了世界。其中最壞的就是引人去做搶劫的勾當。』『精神的財是不能如此的。你可以殺死一箇藝術家或思想家，但你不能搶得他的藝術或他的思想。你可以殺死一箇人，因為他有愛人的心，但你仍不能取得他的愛人心。所以在這種財上，強權是無用了；因為強權止能用在物質財上。可見得凡是愛權力的人，必定是思想上欲望上都被物質財充滿了的人。』（P. 8-10）所以『私有的衝動，雖分防禦的與攻取的，但都是以敵視他人為本質。若以為防禦的私有衝動是公平的，止有攻取的乃是不正當的，這便錯了，因為現狀本來是不公平的。』（P. 132）『創造的衝動，不與私有的衝動一樣，就是一人所得不是他人所失。如一箇人有科學上的發明，他同時貢獻於別人。所以知識道德的增加，是一班人的所得，不限於發明者一人。』（P. 137）依此說來，人類的私有衝動是箇壞東西，應該設法使他減輕到最小的限度。讀者要明白，這箇私有的衝動也是文化發源的原因，不能完全消滅，止可以把他縮小。那創造的衝動是好東西，應當把他擴充到最大的限度。

因此，『我們所希望於各箇人的：（一）要使創造的衝動強起來，壓倒私有的衝動；（二）要尊重他人的人格；（三）要注重民族的根本創造衝動』（p. 13）雖則各人由自己的奮發力可以向前做去，但是政治制度社會組織也很有關係。所以我們可取三箇問題去考察我們現在的制度究竟是好是壞。這三箇問題就是：（一）他能獎發創造的衝動與限制私有的衝動否？（二）他使人人互相尊重人格否？（三）他能保持民族的根本衝動否？

羅塞爾以爲我們現在的制度非但不能達上說三項目的，並且是正相反對。因爲我們現在的制度是建立於二箇東西之上的：就是財產與權力。這二箇東西都是分配很不公平，而且這二箇都是可以私有的財。所以現在的政治制度與經濟組織不僅不能助長創造的衝動與抑制私有的衝動，並且阻礙創造的衝動與促進私有的衝動。因爲私有的衝動太發達了，必定對於別人也看做機械，供自己的驅使。如雇工制度與婦女不平等，這就好例了。所以現在的制度也不能達到尊重人格的目的。說到最後一層，現在沒有國際政府；民族中受壓的真是不少。總之，現在的制度完全是與上說相反的，因此我們非把現在的制度取消不可；應當從新另建一箇合於上說三箇目的的制度。羅塞爾對於建立新制度的標準，以爲就是上說的幾項：第一，要能促進創造的衝動；第二，要能制

限私有的衝動；第三，要使人互相尊重；第四，要使民族的根本衝動能發達。這四箇標準的當中，羅塞爾以爲第一尤爲重要。爲甚麼呢？他說『安寧與自由是良政制的消極條件。既經有了以後，必定更要有箇積極條件；就是創造能力的提倡。安寧止能產出靜止的社會；必定有創造去補助他，有進步有活氣，且時時有革新改善的運動。要曉得人類的制度沒有最後的標準，那最好的就是能產出進步比現狀更好的。沒有奮發與變化，人類生活不能常好。所以世上沒有已成的『烏託邦』。』可以取得的，所有的止是奮發前進的世界』（P. 22-3）

羅塞爾主張，一方面要促進創造的衝動，他方面要制限私有的衝動。既然是要抑制私有的衝動，則政權是不可少的了。他說『政權與自由的調和，雖是箇最難的問題，然而無論甚麼政治論都不能不論到這一點』（P. 28）所以他第一反對的就是無政府主義。無政府主義主張絕對廢除政權。羅塞爾以爲政權，不能絕對廢除，換一句話來說，就是政權不能完全消滅，止能減少。那最好的制度就是政權減到最小限度，自由增到最大限度的。爲甚麼尙要這小限度的政權呢？乃是因爲人類的私有衝動非置在政權（即公共管理）之下不可。掣政權去干涉箇人的私有衝動是必要的。因爲私有的衝動是關於物質財的，人人關於物質財，若有無限的自由，必定得不公平的結果。

你看現在的社會，貧者愈貧，富者愈富，狡詐的人發財，忠厚的人餓死，乃是因為現在的法律是保障私有的衝動，現在的政權是依據這種不合理的法律。現在要矯正這種流弊，必定仍要借重政權，因為政權的使用，也有合理的；那合理的就是限於對付以強力侵犯別人的人，與違背公共意思的人。若是沒有這箇合理的權力，各箇人依了他的私有衝動，橫決起來，必定弄到腕力從事。現在國際的狀態不是箇好例麼？因為沒有國際政府，做公平的制宰，所以纔有現在弱肉強食的慘狀。可見得組織一箇公共管理的權力，乃是滅除各箇人各團體各民族間的暴力關係；換一句話來講，就是使各箇人各團體各民族間的互相關係得到公平。但是這箇政權若運用不良，必定也有流弊，羅塞爾對於這箇問題，也想了一箇很好的法子。

羅塞爾的法子就是：第一階各業自治；第二階地方自治；第三階民族國家（其實不是國家，因為沒有絕對主權）；第四階世界政府。這四層組織都採取一箇原則，就是庶民主義。現在請分端說明一下。

先說各業自治與地方自治：羅塞爾第二反對的就是國家社會主義。他說：國家社會主義，即使在庶民主義的國家，也不是真庶民主義的組織……在一箇廣汎的社會中，各團體的利害：志願

不相同，必定要把各團體的內部事務聽他去自決，這乃是庶民主義的本質。『政治上地方團體既然如此，經濟上的團體，如礦工與鐵路人員，也應當如此。』（p. 79—80）『在國家內做事的人對於國政既有發言權，那在鐵路上做事的人對於路政也應當有建議權。』（p. 13）所以羅塞爾是反對鐵路國有的人，他的主張是鐵路自治；因為他主張各種經濟的團體都要自治，和政治上各地方團體一樣；鐵路既然是一箇經濟團體，所以也應當自治。

工團主義(Syndicalism)雖則也主張各業自治，但與羅塞爾的意思不同。所以羅塞爾第三反對的就是工團主義。他說：『法國的工團主義主張各業自治，比國家社會主義固然是好些。但是他以為各業獨立，好像現在的主權國家。這便不能維持平和，因為必定和現在的國際關係一樣。凡是箇團體，必定要分內部事務與外部事務。所以在政治上構成一箇集合體的必定對於內部事務，可以完全自決，但與外界有關係的事務則不能純由自決。若是兩箇團體互相交涉，純出於自由，就難免不訴諸武力，應當有一箇中立（即超然）的權力管理各團體間互相關係的事務。所以專為整理各業互相關係的事務起見，那國家便不可缺了。一箇製造業，對於勞動時間，利益分配，與管理方法，都可以自己決定。但是造出來的物品，卻不能自由決定價格，因為價格是與社會上其他部

分有關係的……所以經濟關係不能像國際上強權的關係。現在有一箇大原則，可以保持自由至最大限度，並使強權退至最小限度：就是各政治上的團體有自治權，另外還有一箇中立的權力專管各團體間的關係事務。這箇中立的權力必定立於庶民主義的基礎上，代表全體的人民。』(p. 97)

—(9)— 總之，羅塞爾的意思與國家社會主義不同的地方在反對集產於國家，主張各業自治；可以說是根本上不同。他與工團主義不同的地方在反對各業獨立不要國家，可以說是一部分的不同。

既然各業自治是最好的法子，但要實行此法，有一箇前提：就是必定先要廢去資本主義與工錢制度。從這一點看來，可以說羅塞爾的主義與無政府主義國家社會主義工團主義都是相同的。

羅塞爾說：『經濟組織必定要能達到四箇目的：(一)要出產愈多愈好，就是製造的進步；(二)要保持分配的公平；(三)要保障不致貧困；(四)要能啓發創造的衝動與減輕私有的衝動。這四箇目的之中，尤以最後的爲最要緊。那保障不致貧困，就是專達這箇目的的手段。國家社會主義雖然比現在制度是分配公平與保障安全，但是他仍不能啓發創造的衝動，產出一箇進步不已的社會。我們現在的制度全不能達這四箇目的。雖則他專要達第一箇目的，但他的方法仍是空耗天然物產與人類精力，可以說是箇淺見而無遠慮的方法。』(p. 43-4)『其餘的三箇目的，現在的

制度更不能達了。資本主義與工錢制度有種種惡弊，其中尤以引起劫掠的衝動，分配不公平，與備主的殘待為最甚。』(p. 46) 至於資本主義的種種不良與工錢制度的種種不良，不單是各種社會改良主義所都承認的，而且是世界所公認的，所以現在不必詳說了。

羅塞爾所主張的各業自治與地方自治有錯縱的關係，他說：『有許多的事務都是地理上有關的，如煤汽與水，道路，關稅，海陸軍，必定由代表一箇地域的權力去處理他。這箇地域的大小，是以地勢與人情，和事件的性質而定的。煤汽與水可以由小地方處理，道路就必定由稍大的地方管轄，至於陸海軍則當屬於全球，因為屬於小地方便不能防禦戰爭。』(p. 94-5)

次講民族國家，世界政府羅塞爾說：『國家與國家的關係，和一國內團體與團體的關係一樣，關於內部事務應當獨立自治，關於外部事務應當有法律，庶不致訴諸武力。』(p. 75) 讀者要知道羅塞爾所說的國家是民族國家。他說：『非把國家的界限劃得與民族的界限十分相合，便不能有好的國際制度發生。』(p. 746) 所以他是主張重劃國界，專以民族為單位。但民族的界限是甚麼？不能不把民族下一箇定義。他說：『雖則言語的相同與歷史的同源可以助長民族，但說民族不能以此二項做為定義。』(p. 147) 『一箇民族所以組成，全由同類的感情與同族的本能。這

箇本能就是動物成羣結隊的天性的擴充，這箇感情就是家庭感情的擴充』（p. 148）民族既以感情與本能爲單位，所以民族性是非常的強，因此不能不使民族獨立。但民族的獨立是關於內部事務的自治；不是無限的自由。照羅塞爾所說，應當一箇民族組成一箇國家。舊派的學者說，國家的要素是主權。羅塞爾以爲絕對主權就是關於國際上事務（即外部事務）也有全權處理的意思。這是非常的危險，必定演成弱肉強食的慘狀。所以他說：『若不是各國願拋棄對外事務的絕對主權，將國際事務付託世界政府，則決不能保持人類的和平』（p. 155）至於世界政府的組織，應當於司法以外，尚有立法。「必定有一箇立法機關，制定國際法，且是有權能變更國界」此外，陸海軍止能爲世界政府所有，各國不能私有，關稅也必定盡撤。他說：『有三件事是與各民族的利益相抵觸的：關稅，是簡欺詐；利用低等民族，是簡罪惡；霸強的驕傲，是簡笨如蠢騃的事』（p. 159）

總而言之，羅塞爾的主張有一箇一貫的精神。這箇精神從上而下說來，就是責任下落（Devolution）從下而上說來，是聯治。他說把責任下落與聯治二箇大義擴充起來，就免得種種弊端。責權下落是責權凝聚的反面，就是把凝聚在少數人身上的責任平均分散到多數人身上去，也就是把凝聚在一國的權限平均分散到多數地方上去。責權下落是由統一而分化的作用，那聯治是

由分化而統一的作用。因止有一箇由統一而分化的作用是不夠的，必定另有一箇由分化而統一的作用去補足他方好。換一句話來講，責任下落是自由；聯治是拘束。自由是啓發創造的衝動；拘束是抑止私有的衝動。自由與拘束不是相反的；愈拘束私有的衝動，則創造的衝動愈得自由。羅塞爾說：『好的政治制度就是使人類的權力慾與專制慾變為淡薄，有二箇法子：第一箇是給創造的衝動以許多機會，並用教育的方法去促進他；第二箇是使私有的衝動減少發生的機會。』（p. 31）就是把私有的衝動置於公共管理之下，拘束他，使他退到最小限度；同時使創造的衝動絕不受一些拘束，教他自由發展。所以羅塞爾主張權力的使用限於抑止私有的衝動，非但不致侵犯自由，並且可以助長自由，這是他的主義的大概了。

他雖是主張改造的人，但是他並不主張革命。他說：『革命的行為可以不必必要，但革命的思想是不可少的。』（p. 70）所以他也是主張漸進一派的。

他的學說是自治的社會主義（Guild Socialism）之一種。這箇自治的社會主義是英國最近的新學說，主持的人有握拉奇（A. B. Orage）郭爾（G. D. H. Gole）哈白生（S. G. Hoison）等人。法國有工團主義，德國有國家社會主義，俄國有無政府主義，英國就有這箇主義，可謂

世界的特色了。這箇主義的特色是講權力的分配。羅塞爾說：『權力分配的問題比經濟分配的問題更難。』（P. 87）所以這箇主義的特色就是把權力分配給三箇機關——職工組合、民族國家與世界政府——非常平均，乃是他的優點。我以為近代的改造運動中，以此說為最妥善，所以首先把他介紹過來。（解放與改造）

□ 斯賓塞爾的政治哲學

高一涵

一 斯賓塞爾時代的政治思潮

古今學問家的思想，沒有一箇不受時代影響的；所以要想知道斯賓塞爾的政治思想，必先要知道他那箇時代的政治思潮。斯賓塞爾的時代，是生物學經濟學等發達的時代；這箇時代的政治哲學，多受這些科學的影響；所以要明白這箇時代的政治哲學，又必先明白這箇時代生物學經濟學的原理原則。原來政治和經濟是關係最密切的，所以經濟學的原理，常常影響到政治學上去了。這種先例，英國是最多的；如放任主義，本是舊派經濟學家斯密亞丹和李佳德等所唱導的，後來竟成了政治上的信條；干涉主義，是從德國李斯特 List 的保護主義，和馬克斯 Marx 的國際社會主義，輸到英國來的，後來也變成了政治上的信條。生物學的原理，影響英國政治學家的思想，更是彰

明較著的如『生存競爭』『適者生存』的公例和那『物競』『天擇』的道理也適用到政治學上去了；更有許多人拏自然有機體的生長進化去說易社會的組織演進。所以斯賓塞爾的時代，可算得生物學經濟學的原理原則，來說明社會進化的時候。

當十九世紀的中世，英國思想家因為『保護貿易制度』『徒弟法』『米穀條例』……等，把工商各界的自由，差不多剝奪完了；此外又有甚麼國教，又有甚麼救貧法，不是拘束思想自由，就是斲喪箇人的品格；這是不能不反對的，所以當時的學者，一箇箇都大唱放任主義。打一八四八年到一八八〇年，前後三十二年間，是趨嚮箇人主義的時代。主張箇人主義的，必定拏天然權利作根據，拏放任政策作方法；所以這箇時代，不問是政治學家，是經濟學家，總脫不了天然權利和放任主義兩種學說的彩色。這種學說的實際應用：對於內政，總說人民有天賦的權利，因此便想把政府的權限，縮到不能再縮的地步，對於國際貿易，總想把自由貿易的政策，行到各國裏邊去纔好。簡單講起來，這箇時代的一般思想，是從侵略主義 Militarism 趨到實業主義 Industrialism 的。所以斯賓塞爾的時代，又可說是箇人主義和放任主義極盛的時代。過了一八七〇年後，英國政府因為應時勢的要求，所以竟拏國家的權力，去施行教育，再過十年，到了一八八〇年的時候，格林 Green 在牛

津大聲疾呼的，主張伸張國家權力；社會主義，也漸漸的雷厲風行。當時 Hinduan 激烈社會主義，和 Eurasians 改革社會主義，主張雖不大相同，然卻沒有一箇，不是想把經濟的生活，放在社會管理之下的。這就是那箇時代的反響，和箇人主義放任主義過盛的證據。

斯氏生在這箇科學發達的時代，本可拏科學的訓練，來開發政治原理；但他的政治學，並不是純從科學中得來的，是拏各種不同的觀念湊成的。當他研究科學的時候，他就先有了政治上的成見；又把不能相合的人權因果觀念，和那國家有機體及進化的觀念，合在一塊，所以斯氏的哲學從頭至尾，是拏一箇自然權利和生理的比譬湊合起來的。他本想把各不相調的原理，融成一箇原理，可惜他不能成功。照這樣看來，斯氏僅是一位『牛溲馬勃』、『俱收並蓄』的概括家，不能成一位『條分縷析』、『融會貫通』的哲學家，僅成了一箇雜亂無章時代的產兒，不能成一箇匯合萬派的先覺。這也是因爲他思想的來源太雜了，所以纔成就了一箇駁雜不純的斯賓塞爾。

二 斯賓塞爾思想的來源

斯氏生平有一種癖性，就是說凡事由我創始，不肯『拾人牙慧』；所以他的學說，就是和前人一樣，也再不說是學人家的。他當一八九九年，寫信給司蒂芬 Leslie Stephen 說他做靜止的社會觀

Social Statics 的時候，並不會預備過；所論的事，皆是擊自己眼光觀察的，不是從人家觀察得來的。照他自己說，他的學問是沒有來源的；照事實上說，卻沒有一處不是從人家思想發源下來的。就是他信爲『獨得之奇』的自由界說，『人人自由，以不侵犯他人自由爲限』一句話，也是從法國人權宣言書中抄來的。所以我們要想明白斯氏的思想，不可不先去找出他思想的來源，斯氏思想的來源有三：（一）激進主義，Radicalism（二）自然科學，Natural Science（三）唯心主義，Idealism

（一）激進主義的發源 斯氏早年，即在英國激進的空氣中生活。他生在不信國教的家中，自小就受了許多反對國教的教育。他的叔父，名叫斯賓塞爾泰門司 Rev. Thomas Spencer 是一位很文明的神學家，他說教會是適應外界的情形生長起來的；他又常常同斯達支 Joseph Sturge 合在一塊，辦 Nonconformist 週刊，並加入普通選舉的運動。斯氏的政治活動，就是從一八四二年，任普通選舉聯合會的職員起。這箇時候，英國人多反對金錢選舉，成了一種社會的運動，斯氏也曾出了許多氣力。又常常做些文章，反對國教和米穀條例。他常一八四八年，曾充任 Economist 的副主筆，因此纔同浩思金 Thomas Hodgskin 合在一塊兒；可是自打同他在

堆做事，感受他的影響，是很少的。浩思金說：社會是自然的現象，當受自然法支配，政府的職務，祇是消極的，將來的烏託邦，就是無政府；到了無政府的時候，人類全體的感情，自然能够一致。斯氏早年，既受這種激進主義的影響，且把浩思金的思想，奉作政治上的信條；所以他後來的思想，總脫不盡激進主義的彩色。

(二) 自然科學的影響 斯氏哲學的思想，是一半從生物學得來的，一半從物理學得來的。斯氏當少年時代，最歡喜抽氣機和電機，又親自做幾年機器師；所以他得物理學的益處很多。他常常擊物力機械的名詞，說明宇宙的進化，卻不用生物有機的名詞。他用的第一箇原則，就是『物力永存』；又從這箇原則中，看出萬物的終極，必走到極端的平均；因為如此，所以必須順著進化的次序，向平均的地方走去。斯氏社會的進化觀，也是這箇道理。他說社會必有達到極端平均的那一天，因為未達到極端平均的地步，所以纔有進化，進化就是向極端平均的地方走的。這種觀念，在達爾文前，已經有了，斯氏不過承這派的『緒餘』罷了。

但是斯氏受生物學的影響，也是很大的。他自幼就好餵養昆蟲，所以也很得生物學的益處。後來他常常適用一八〇〇年拉馬克 Lamarck 所說的生物學原則。他說外部的境遇，能够感動

內部的精神；內部精神的構造和機能，又常適應外界的環境；這種適應，是打多少時代上經驗得來的。斯氏的生物進化觀，和 Coleridge 的生物進化觀念不同：Coleridge 說生物進化，是從內部發動的，斯氏說是從外部發動的。所以斯氏自始至終，都主張生物內部的精神，常隨外界的環境變化；這就是他跳不出拉馬克主義外的鐵證。他又承認『自然律』非常的莊嚴，好像老莊看『天道』一樣；因為『自然律』如此，所以纔能夠淘汰不適宜的，遺留下那種最適宜的。這就是斯氏受生物學影響的所在。

(三) 唯心主義的影響 斯氏常從 Coleridge 書中，求得德國 Schelling 和 Schlegel 的唯心主義。他靜止的社會觀中所說的『生命觀念』Idea of Life 就是從唯心主義中得來的。他說『生命』是宇宙進化的原因，實在就可算是宇宙進化。照這樣看來，斯氏的進化觀念，並不是從生物學上起首的；也不是孳生物學上的進化觀，擴張起來，適用到宇宙進化上去的。他是從宇宙進化的觀念起首；然後把生物的進化包括到宇宙進化之中的。他書中所說的『進化的假設』也是 Schelling 講求過的。所以斯氏哲學的基礎，簡直可以說是今治 Hodgskin 和 Schelling 兩箇人的理想而成的；這就是他受唯心主義影響的所在。

斯氏思想的來源，雖不止這三種；但這三種思想，是斯氏政治思想中最重要。斯氏的腦筋，是一箇『博采兼收』的雜貨店子，所以纔成了一箇駁雜不純的概括家。他是打唯心的生命觀念起頭，到唯物的物力永存觀念收尾，一方面深信激進主義，一方面又深信自然主義。他雖想用種種的解說，把各種觀念調和一致，但他始終不曾做得到。這就是斯氏學說所以駁雜的原因。

三 斯賓塞爾的烏託邦主義

斯氏的政治思想，很有許多地方和我國老子一樣：（一）老子主張放任主義，斯氏也主張放任主義。不過老子的放任，是放任於天；對於箇人，則主張『無爲』，教他不要去『代司殺者殺』。斯氏的放任，卻是放任於箇人，不教國家去干涉箇人的行動。（二）老子把『自然法』看得非常的森嚴，所以教人聽天，不要有爲。斯氏也把『自然法』看得非常的重要，所以說天演造就人，比國家造就的好得多。（三）老子的政治學說，推到極端，祇有無知無識老死不相往來的箇人，並沒有國家社會。斯氏的政治理想，推到終點，也是一箇人人均等的無政府的社會。（四）老子心目中的世界，是一箇想像的古代的世界。斯氏心目中的社會，是一箇想像的將來的社會——這就是他兩箇人大同小異的地方。我們要研究斯氏的政治哲學，第一件緊要的事，就是要曉得他所論的社會，是將來的空

想的社會，不是現在的實際的社會。

斯氏是一位崇拜『烏託邦』主義的人，他確信進化的終點，必達到完全均等的境界。這完全均等的境界，就是進化最終的目的，也就是終極的社會觀念。到了這箇境界，進步就止住了，運動也停歇了。生存這箇境界中的人，要怎麼樣便怎麼樣，應該怎麼樣做便怎麼樣做，所以用不著政府。他在靜止的社會觀裏面有幾句話說到政府存廢的問題，他說：

『政府不是不道德的嗎？……政府所以存在，不是因為世間有犯罪的事嗎？若是世間沒有犯罪事體，政府的職務，已經沒有了，還可以存而不廢嗎？』

他又說：

『說政府可以永遠存在，這句話是很不對的，……政府不是必定需要的，乃是偶然需要的。我們看見布盧民族是先有國家後有政府，所以相信這兩箇東西，將來必有一箇是可以廢止的。』他所以要想廢止政府的意思，就是癡心妄想那種無政府的『烏託邦』，因為擊那無政府的『烏託邦』來作社會的標準，所以把現在的社會看作萬惡的來源。他所以這樣主張，也有幾層道理：（一）他看這不完全的政府，實在不配于與人民的行動；（二）他是崇拜箇人主義的，所以主張凡

事總要從箇人的智識得來，不要從國家和政府官吏的智識得來；（三）他是最信人類自然權利的，所以他的反面，不得不反對政府；（四）他是信服『自然法』勝於人爲法的，所以他相信人爲的淘汰，不如天然淘汰的公平——這也是十九世紀中最普遍的政治思想。

斯氏的意思，以爲不均等是進化的原因，極端均等是進化的歸宿。當未達到極端均等的時候，政府也不能夠就廢；唯一的方法，祇有限制政府的權力。斯氏很反對國家立法去管理貿易，反對立法去干涉衛生，反對國設的教育和國立的教會，反對營求屬地，反對救貧的制度，並且連國家管理郵政和發行貨幣也一齊反對的。他理想中的國家，祇是一箇合股保險公司，祇有保護自然權利的一種職務。在這外邊，如再多給一點保護，就是人民多受一點損失。所以他說的國家職務，全屬於消極的一方面，祇說某事某事都是國家不當做的，不說某事某事是國家應該做的。他所以這種主張，就是因爲他確信有自然權利，和天演淘汰兩件事。

四 斯賓塞爾的自然權利觀

斯氏所以反對國家，就因爲想保全自然權利。他以爲人類第一件重要的事，就是自由運用箇人的才能；把箇人的才能發展到了極點，就能够得最大的幸福。發展箇人才能的要件，就是自由，他

靜止的社會觀中第一原則，就是平等的自由律，平均的自由；就是人人自由，以不侵犯他人的自由爲限。甲盡力發展甲的才能，乙盡力發展乙的才能；甲也不妨害乙的活動，乙也不妨害甲的活動；這就是斯氏的平等的自由觀念。

斯氏哲學的基礎，全築在箇人身上。他的箇人，是無關係的箇人，是虛擬的箇人。國家的特性，就是集合箇人的本性所成的，所以說國家的根本，就在箇人。國家全靠著箇人，箇人全靠著自由；能够自由，纔能得權利。斯氏所說的權利，是自然的權利，是從天賦得來，在未有社會以前，已經有了的。這也不是斯氏一箇人說的，盧梭也是這樣說；但這種觀念，是很不對的：因爲不由社會承認，不待法律承認，不能算是權利。斯氏不承認人民得私有土地權，因爲這私有權，妨害一切自由的法則。他主張把土地歸公家所有。不過一經分給箇人，則土地上產生的東西，必爲箇人私有的。這是甚麼緣故呢？這不是單因爲他花費了人工；祇因爲他向社會租借土地，當得社會承認的時候，已經得到所有權了。照這句話推論起來，私有權要社會承認，難道自然權利就不要社會承認嗎？斯氏這一句話，幾幾乎把自己的自然權利根本推翻；他後來竟把所有權認作社會的權利，就是因爲這句話改變的。

但是斯氏說家族制度，仍然本著自然權利的觀念。他極力反對婦人服從，并且連兒童的服從，也反對的。他不但說婦人應該有選舉權，並且說家庭內的生活組織，和訓育兒童的職任，也是應該廢止的。自由的權利，就這小孩子也是應該享受的，也應該和大人一樣，不當讓父母去壓制他。這種主張，也是從自然權利觀念發出來的。

五 斯賓塞爾的天演觀

斯氏注重自然權利，本想為箇人尋出自由的根據，讓他去發展自然的才能；他尊重天演，發揮『物競』『天擇』『適者生存』的道理，也是教人發展他適宜於環境的才能。他因為那時代的國家說不起造就人物的話，所以相信天演有造就人物的功能。所以他說：

『人者生物之一科，而最為善變者也。自其善變，而其變常受成於所遭之外境。』
這是說環境影響人生的功效，且看他舉出天演中適者生存的證據：

『……是故目莫疾於鷺鳥，此非泰始而然也；其不疾者以艱食而漸亡，其疾者以天擇而蕃滋焉。故鷺鳥以目疾特傳。足莫迅於食鷹，其不迅者為豺虎之食盡矣；而豺虎以求食之愈難也，亦存而衍其迅足而善伺者。故天演之事，其能殺與所殺，二者形體之完利，有交相進者焉。不獨形

體有交進也，其官知亦然。警者遇險而早覺，蠢者當機而晚悟；早覺者傳而衍，晚悟者漸以亡也。黠者以善伺而得食，鈍者以驚物而常飢；如是黠者有其子孫，而鈍者絕其種嗣。故自有生物以還，自然者用其相攻，以範進乎庶類；圓顛方趾之倫，其受範於自然亦如此耳，豈能違哉？

這是斯氏所以重視天演的原因。因為天演是存留最適宜的，淘汰那不適宜的，所以他反對救貧制度和公共衛生。這兩件事，都是妨礙生存競爭適者生存的事，是干涉天演的事；就同老子說的『代司殺者殺』、『代大匠斲』是一箇道理。

六 斯賓塞爾有機體的社會觀

斯氏因為 Schelling 所說的生物學原理，有趨於簡體的傾向；所以他由生物學得來的進化觀念，就是『由一之萬，由純之雜』。因為他深信簡體的原理，所以極力主張簡人主義。他以為人，有人的簡體，社會有社會的簡體；因為人的簡體，是有機體，所以社會的簡體，也可說是有機體。原來有機體含有三層意思：（一）是由不一樣的部分，合組起來的生活體；（二）因為各部有各部的用處，纔能够互相補助，互相倚靠；（三）全部的發達，全仗各部能夠各做各的事。這種生活體，是天然生長的，不是人力製造的；是由內外都一齊發達長起來的，不是由一部一部單獨長起來的。斯氏學

這箇原則來說明社會，卻有兩層用意：一是想讓他自由生長，不教國家去干涉他；二是想叫各部分同時發達，各盡各的職務，不可單從一部分著手。不過社會有機體，到底是箇甚麼？恐怕連斯氏自己也不大明白。人是天然的軀體，可以稱爲有機體；社會不過是由人類精神結合的組織，並沒有天然生成的軀體，若叫他爲物質的社會有機體 *Physical Social organism* 試問這箇名詞，怎麼能通呢？

原來國家和社會，有些地方是同有機體相同的，有些地方是同有機體兩樣的，甚麼地方是相同呢？（一）國家和社會的構成分子，結成一塊，各有各的機能；照這樣看來，國家和社會絕不像無生命的機械體，到很像有生命的有機體。（二）國家和社會想達到公共目的，全仗各部各自做事；有機體也是這箇樣子。（三）國家和社會的變遷，也是由內部發動，用全體進步的法子；這箇地方也很像有機體。說到不同的地方，可就很多了：（一）有機體的構成分子，離了全體，就沒有獨立的生命；國家和社會的構成分子，就是離了全體，也可以獨立生活的。（二）有機體的構成分子，不能自由運動遷移；國家和社會的構成分子，就是離了全體，也可以獨立生活的。（三）有機體的構成分子，不能自由運動遷移；國家和社會的構成分子，不但可以自由運動遷移，並且可以增減箇數。（四）有機體的

分子發展活動，都是沒有意識的，國家和社會的分子發展活動，都是有意志的。因為有這些不同的地方，所以祇能說國家社會像有機體，不能說國家社會就是有機體。國家和社會單是精神的、心理的結合，不是物質的生理的結合！斯氏不把他分析清楚，所以弄出許多費解的議論。

七 結論

斯氏的政治思想，到後來很有許多變，更土地和婦人兩箇問題，變易的痕跡是很明白的。他那種直覺的道德觀已拋棄了，外界的環境觀念，後來也變成內界的精神觀念。但他的虛榮心很重，所以始終打不破自我作始的念頭，去不掉固執己見的癖性。伯爾克 *Barber* 說：『斯氏生平，不大坦白，若是改變觀念，總要遮掩他改變的痕跡；他又有一箇習慣，凡遇有矛盾，他就模模糊糊的掩飾過去。他同密爾泰勒爾爭論婦人選舉問題，同喬其亨利辯論土地國有問題，後來因為後一問題，竟同赫胥黎喬其亨利等吵鬧。他對於這些問題，雖分明改變了舊日的主張，卻不肯明明白白的說出來；他一八九二年所印的靜止的社會觀把第一次出版書中關係這箇問題的部分刪了，卻不加一箇字的說明，這真是一樁可笑的事！』照這幾句話看來，就可以明白斯氏學問受自我作始和固執己見兩樁事的影響；所以把他引來，作我這篇政治哲學的結尾。（新青年）

達爾文學說及其趨勢

譚仲達

(在北京高師達爾文百二十週紀念會講演)

達爾文底學說，大凡研究生物學的，沒有不知道他，沒有不景仰他。可是我對於達爾氏有箇偏見。不過這偏見，非關乎他當時的，乃是死後的。自他底種源論出世，距今已六十餘年，當時他所主張的，因時代關係，自然與今是有不合處。要進一步說，實在就是因為後來的人對他底學說，不深加研究，不能前進的過。

達爾氏重要的主張，就是進化。但在他以前，已有許多人研究此說的，并主張此說的，如法 Linnark，Geothe，及其祖父 Erasmus Darwin 等。此三人中，尤以拉氏對於進化原因說的，很明瞭，但當時人并不注意，及直到五十年後，達爾氏書出，世人公認進化學說是對於社會很重要，對於科學上很有價值的，進化學說能立足於世，自達爾氏始。這可就算他一人底功勞了。當達爾氏二十歲遊歷南美時（1831），已有進化的思想，（在給海葛爾信中可看出）但回到國後，絲毫不敢發表，每日間祇平心靜氣地研究，並養許多的家禽花草做證據，如此二十餘年之久，還不敢發表，此足見其為人謹慎。及至 Wallace 提出天然選擇的主張，他的朋友如地質學大家 Lyell 力勸其發表，他

才於一八五九年發表出來。由此我們就知達氏學說在社會與科學上力量有價值，實因他精多年的心血專心研究謹慎考察的原故。他將人所反對他的，疑惑他的，在他底書中，已預先一一答出，并把許多迷信，亦件件打破，從此他底學說，才被人注意。才被人崇拜。所以說這進化學說雖不能說是他獨創，可也說是他底力量了。

現有新達爾文派，以天然選擇的主張為根據，殊不知這正是達氏學說本根上的錯點；因為他們口裏雖說進化，而所說出來的結果，卻不是進化，這真奇極了。達氏注重事實，主張物是變（Variation）的。但沒有說出變的理由，只說是生存競爭的原故。至其間因果關係，大家都不明白，他卻偏要講這一點，講來講去，仍是箇不明白。他說適即能存，不適即亡（斯賓塞氏所給之詞）這是對的。但就此即能說有進化嗎？其實競爭是一事，進化是一事，二者能否連合起來，實在是箇問題。生物究竟在什麼情形能進化？什麼情形不能進化？是我們要注意的。近來新達爾文學派如德國動物學家魏士曼（Wissman）等，他們雖尊達氏，卻把達氏學說完全變了。如現在已知天擇是箇不明瞭之點，競爭進化是箇含糊點，但主張進化的，偏要說競爭就能進化，且說由競爭而來的進化，是發生於生物的本身的，並且進化原因，是本身已具有的。有人問他們說，本身既具有進化，為什麼

早不發現出來呢？他們無法，不能不說環境的原因，然祇說環境僅具刺戟的關係，以引起本身的發展。此種意義，請試思與宗教家所持的論調，是不是有異？人常說，科學愈發達，宗教愈退化。進化學說發生，宗教的說法當然退步，但現在宗教仍是宗教，與進化學說毫不生關係。這就是因為這班主張進化的誤把進化的原因，說他早具在生物的本身的緣故。所以現在宗教家就說：『科學家所講的進化，實在上帝已把進化造在那裏，只待機會一到，生物就要進化。』進化學說受此一弄，把原來所主張的變，反卻成爲不變，這真奇極了。所以講進化的仍信宗教，宗教家也講進化。並有宗教家把進化學家的缺點收集起來，說明宗教與科學毫無妨礙，這是一種怪現相。再者，這樣的進化，與貴族的保守也並不妨礙，並且反應把他們底地位擴充，以做進化的根本。因爲進化，祇緣先天的原因，那際，貴族者就說他們底血性最好，惟貴族才能產佳嗣，所以進化學說發生於英國底達爾文，而英國最是守舊，宗教和貴族不但不與進化學說衝突，反受進化學說底保護，這豈不是奇事，豈不是新達爾文派底錯處誤點嗎？

拉馬克派主張環境說，他們老不承認，然則物變能進化，究竟是從那裏來的呢？除非上帝早把優美造在那裏決不能有旁的方法。這箇意思，卻與進化真義相反。這是我對於新達爾文學派所

最不满意的。雖然平心論之，這種趨勢，都是因為我們研究進化的學識不足的緣故；我們不必徒然反對他們，我們既知有這些缺點，就應用力更去研究，只要我們科學的根基堅固，那種奇怪的思想自能改變了。達氏的學說，是因重於事實，而見重於世。新達爾文學派必要虛造學理，以毀壞達氏底精神，這是他們底過處。我們要反抗這種潮流，及求明進化的原因，亦要從事實上去做工夫，這才是我們尊重達氏的意思。我並不要過意反對 *Wissman*，我且很喜歡他底阻難，這樣才能使研究學問的能格外謹慎，這是很好的，但他底主張，對於達氏學說底前途，是很有阻礙。這不可不注意的。至拉氏底學說，他底書出來的時候，正是達氏生的那一年，離現在已有一百二十年了；以現在的眼光去看他，當然有很多不妥的地方，我也不願去爲他辯護，但他的根本大處是很對的。現在惟望諸位對於達氏學說的根本上須要弄明白。他有錯處，我們就要更正他，這才不失今天紀念他的意思。要不然，照新達爾文學派這樣弄下去，再過幾年後，不但達氏底學說要弄的奇奇怪怪，恐怕達氏底本身，就要幾成一箇上帝說了，豈不可惜。這就是我們今天要紀念他的意思。（覺悟）

□ 生物學在學術界之位置

（八月十八日在南京科學社生物研究所講演）

梁啓超

本社多年經營創設的研究所。到今天纔成立生物學一部門。固然因為社中力量有限，未能各部門同時並舉；但何以最初先從生物學著手呢？據我想，也很含有重大的意味。今請把生物學在學術界之位置說以當祝辭。

生物學在學術界的輩行是很幼的；他成爲名實俱備的一種獨立科學，不過從一八五九年十一月達爾文種源論出版的那一日起；比諸數理化學政治學生計學哲學……等等有一二千年歷史的學科，資格淺得多了。但講到學問力量之偉大——一種學問出來能影響有一切學問而且改變全社會一般人心，我想自有學問以來，能殼比得上生物學的再沒有第二種。

第一：他把人類在世界上的真位置確定了。從前人類，把自己身分誇張得過甚，宇宙間一切物類上，自日星下到蟲魚草木都認作人類之目的物——說他們都是以人類而存在。什麼上帝照著自己樣子造人，什麼六日製出來的東西都賞給人用，什麼與天地參叫做三才，什麼「天人相與」日食星變都關係人事，這種妄想，中外同揆。妄想結果，能令人日日去夢那非分的事，把自己分內事倒忘記了。做學問的開口便要說把宇宙說明，做事業的動手便要說把陰陽變理，其實是絕對做不到的事，白把精神費掉，還養成許多有毒害的思想。生物學出世之後，纔知道人類不過春椎動物部中乳哺

門猿類之一種，從最下等原始生物中漸漸變成，並沒有什麼「首出庶物」的特權，所有生物界生活法則，我們沒有那樣不受其支配。人類從前像列子裏頭說的寓言告化子每晚夢做皇帝，（役夫昔昔夢爲國君）享了許多福，施了許多威，都是空的。如今醒了，才明白自己身分，量自己的力，結結實實去做自己所應做而且能做到的事。這種發明，是生物學家一件驚人事業。

第二：他把進化的大道理尋出了。從前我們總以爲黃金時代早經過去，我們只有一天一天的往黑路上行；因此心中充滿了悲哀，喪失掉前進的勇氣，常常向後望，擊戀舊作爲唯一的安慰。生物學出世之後，纔知道從幾十萬年以前生物界的活動，總像登山一般，一層一層的往上爬；人類大概是最高一層，然而爬了幾萬年，也不過爬得幾級，每爬一級，總比從前得的好處更多。令我們得著人生新趣味，像一盞明燈引著我們向希望路上行。這種發明，又是生物學家一件驚人事業。

看嗎！他們天天拾蚌殼，捉蝴蝶，養白鴿，剝蝦蟆……好像小孩子弄頑意兒一般。誰知就在這頑意兒裏頭，發出一種極雄偉極神秘的電力，一直震盪到全世界人心坎上，令全世界思想界乃至現實生活界立刻旌旗變色。十九世紀下半期的世界，幾乎成了生物學的獨舞臺！

生物學不過自然科學中的一種，但他所銜的職務，不僅在他本身，還不僅在自然科學。他直接

產生一位極體面極強壯的兒子，名叫社會學。他把生物界生存的共通法則——如遺傳，如適應，如蛻變，如競爭，如淘汰，如互助，如進化，等等都類推到人類生活上去；如何如何的發展箇性，如何如何的保存團體，件件都發見出「逼近必然性」的法則；於是人類社會怎樣的組織怎樣的變化，歷歷然有線路可尋。社會學所以能應運而生，可以說全部都建設在生物學基礎之上。不惟直接產生社會學而已，凡有關於人事之諸學科，如法律學，如經濟學，如政治學，如宗教學，如歷史學，都受了他的刺戟，一齊把研究方向挪轉。試看！近五十年來這些學問，那一種不和所謂「達爾文主義」者發生交涉？無論是宗法他或是駁難他，總不能把他攔在一邊不管。他比方一隻大蜘蛛伸著八根長腿到處爬動，爬得各門學問都發癢。他產生了這位兒子，（社會學）這位兒子把他同類的學問（政治學經濟學歷史學……等等）合成一箇聯邦國，叫做社會科學，取得和自然科學對抗的資格。他以自然科學一部門的身分，伸手干涉到社會科學的全部，好像歐洲島上小小一箇英倫王遙領亞洲的印度皇帝。學界奇異的現象，莫過於此了。

他這頂皇冕何止統治東半球歐亞兩洲呢？還支配到新大陸！向來哲學和科學是兩箇分野，哲學家最心高氣傲，把別的學問都看成自己的「興臺」。自從生物學出世，哲學界便軒然大波的

發生革命；多少年共推爲正統的康德派，漸漸偃旗息鼓；以生物學爲基礎的進化派，便大踏步取而代之，過去的斯賓塞爾，現在的柏格森，都是這派的鉅子，他們在哲學界地位如何，我們國裏人多已知道了。即如下一箇月就要來南京講演的杜里舒，他的學派，便有人替他起名叫做「生物學的哲學」。

「要之以近年哲學趨勢而論，講得客氣點呢，可以說是科學侵入哲學；講得蠻橫點呢，可以說是科學征服哲學！侵入軍征服軍的急先鋒是誰？便是生物學！」

思想影響到行爲，是無可逃避的。生物學既已成了五十年來思想界的霸王，自然社會上政治上經濟上無不受其簸盪。最怕人的軍國主義，以物競天擇爲信條；最時髦的社會主義，以同勞互助相號召。彼此立於兩極端，然而理論的基礎都求之於生物學，豈非奇事！這樣看來，過去世界五年大戰以及將來全世界社會革命，其原動力都在生物學。學問力量之偉大，還有過於此嗎？

我是科學的門外漢，本來不配在此說話。幸逢本研究所開幕盛典，得有參與的光榮，只得把自已很粗淺的見解貢獻出來，助一助諸君研究興味。我希望本社前途發展和生物學一樣的猛利。我希望本研究每年有一箇新部門開幕，像生物學會養出許多兒子來。（學燈）

□ 生物之起源

周建人

大凡自然界的現象，本來極易惹人注意，所以從古以來議論很多；而且推而上之，對於宇宙創造以及生物起源的問題，也早經多人提出，下過解答。這類解答，在古代是無論歐亞都免不了一種玄虛的想像。現在就生物起源問題說，則如王充會說，『人者生在元氣之中，既死復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。』希臘 Anaximenes 也因為人有呼吸，纔得生存，所以定空氣為萬物根本。當時實驗的研究，尙未發生，這些問題，自然多混在哲學範圍之內。但近代科學的基礎，也往往在這玄虛的想像上建立，所以種種解說，都能漸近真確，漸見光明。只有中國，卻依然說是『天地絪縕，萬物化生』，不見什麼進步。其間雖偶有類於明白生物不能突然發生的道理的話，——例如李時珍說，『天行疫癘，取初起病人衣服，於甑上蒸過，則一家不染』，彷彿知道殺菌的原理了；但又說，『天地絪縕，一氣生人』，立刻顯出矛盾——也毫無統系，沒有學術上的價值；所以現在只能按下不談，單從希臘說起。

希臘解說生物起源的人，最早的要算 Thales，以為萬物都由水化成，死了仍然變水；所以水是萬物本源。英人 E. Clodd 說，大約 Thales 因見水能化氣，又能成水，能結冰，所以認水為善於變化的東西了。至 Empedocles 出，便從單源說轉到了衆源說，以為世間萬物，都因地水風火四質的

聚合或離散，遂有生滅的變化；所以說這四質是萬物的根本。後來 Aristoteles 也立一種生命起源說，說乾的物體溼了，能生出動物；溼的物體乾了，也是如此。直至第六世紀，化學家 Van Helmont 還是深信生物能自然發生的人。他說，便是鼠，也是自然發生的；若取汗布片和幾粒麥或乳餅，放在櫃中，便能化生鼠。又說，蠅子的自然發生，很是奇異；那試驗的方法是『取一塊磚，中央鑿成一窩，窩中置了羅勒草，搗碎之後，別取一磚，蓋在上面，就日光下曬著，過數日，這羅勒草的氣味薰蒸起來，便化生蠅子了。』

後有意大利醫士 Redi，纔用實驗的方法，證明了物類自然發生說的錯誤。法將腐肉放在瓶中，用紗蒙了瓶口，後見蒼蠅飛來，生蛆在紗的上面，於是曉得了各種幼蟲發生，全因先經有卵在內的緣故，並非腐敗物質，真能無端的化生蟲豸了。再後有同國的科學家 Valisneri，也用相似的方法，試驗果實中的蟲，究竟如何發生；這是觀審昆蟲變態的開端。再後又有同國著名的生理學家 Abbe Spallanzani 反對自然發生，十分有力；而且此時顯微鏡已經發明，所以立說愈加確鑿。至法國 L. Pasteur 出世，關於微生物的知識愈深，那自然發生說的勢力，也就完全失墜了。

但在十七世紀末葉顯微鏡發明之後，一方面雖然增進了許多確實的知識，一方面卻又惹動自

然發生學說，大有復活的狀態。當時會有人用顯微鏡檢查糊粉及乾草浸過的腐水，發見許多微生物；於是以為這些生物，便是自然發生的東西，對於生物起源的問題，便又大起紛爭，多年不決。到十八世紀初，有英國教士 Needham 與法國有名的自然學家 Buffon 說微生物的發生，功在一種力量。這種力謂之生長力，(Vegetative force) 便是化生各種生命的要素。因這要素結合的不同，所以生出各種各樣的生物。生物死了，要素依舊放散空中。但這要素的性質極活動，放散之後，仍能結合；於是變了微生物，如顯微鏡下所見的便是。有時竟能變成地蠶，或很大的菌類。

Needham 對於此項問題，也很苦心研究。他取腐敗的物質，放在瓶中，封固了，用炭火蒸殺原有的微生物。但總因蒸的不透，或者封的不密，幾日之後，又見有生物活在瓶中。於是相信自然發生的心，便愈加堅固。反對他的是先有 Spallanzani 後有 Pasteur。Spallanzani 說，Needham 的試驗，因瓶未經煮透，瓶口雖用木塞塞了，但並不嚴密，所以微生物種，能從空氣混入，因此不久瓶中又發生各種微生物。他又述自己的試驗方法說，『我用封口極密的瓶，內盛浸液，放在沸水內煮一點鐘之久。數日後，用顯微鏡驗瓶內的水，驗了十九瓶，並不見微生物。』這種試驗方法，不但在十八世紀中葉要算極精確的布置，便在科學史上，也是卓卓有名的研究了。

Pasteur 也用實驗的方法，證明物類斷不能自然發生。他說，若將物消淨之後，露在空氣中，不久即生微生物，可見空氣中必含有微生物的種子。若消淨之物，置在高山上，微生物不易發生；露在市鎮地方，卻很容易。他因此知道高山上的空氣，比城鎮潔淨，含微生物較少。又說，若將器具消淨封固，雖至數年之久，器中之物，並不腐敗，也不見有微生物發生；這便因密封之後，帶著微生物的空氣，不能混進去的緣故。

自從 Pasteur 證明以後，自然發生說竟完全破壞。但同時又引起一重大的問題，仍然是生物既不能自然發生，則現今許多物種，是否古來如此，還是歷時逐漸變化而成？若說這許多物種是逐漸化成，則最初的一種生物，究竟如何發生？總而言之，仍是一箇絕未解決的生命起源問題罷了。此後解答的話，也是很多，不能決定；但大約不外兩派，其一以為從別處移來，其一以為從無機物進化。

有名的英國物理學家 Kelvin 是不信從無機物進化的。曾說，『死物質若不受生活物質的作用，斷乎不能變為生物質，這是一定不易的理，正如引力的條律。』他的意見，與德人 Helmholtz 相同，以為最初的生物，是從隕石帶來；假如有一行星，本有生物，後來行星破壞，碎片落到地上，生物的

種，也便傳到地上了。德國化學家 Richter 與近時瑞典化學家 Arrhenius 又略略變化其說，說空中有一種極微細的生物，可以從此行星傳至他行星；此種極微生物，飄浮在大氣中，能送至遠方，而且極速，這便是世界上有生命的來源。這種假說，本在細菌學上立足。因見許多極微的黴菌，能在空氣裏浮游極高，於是以為倘若尤其微細的生物，必能飄浮更高，直到空氣上面；即在真空之內，受了光浪的激動，已足夠使他移行，猶如克洛克熱轉輪的輪葉轉動一般。Arrhenius 說：『這種微細的生物，受光放射的力量，經過以太，行走極速，祇須二十日左右，便可從我們的地球，直到火星了。』但物種若從他行星傳來，便又引起一箇疑問，——他行星上的生物，又是如何發生？倘不能明白解答，問題便依然存在，不過將地球上的難題，推到別星球去罷了。

以上所說的生命來由，既然難滿人意，一方面便又有自然發生說出現。德國植物學家 Zeeb-oli 說：『在物理世界的各物，倘若認為彼此都有因果關係，若一切現象都循自然的途徑進行，次後方有生物從物質分出，建造成功；這便是有生之物，當初是從無生的物質變化出來的了。反對自然發生的人，不過提出一種神秘的問題罷了。』但近世的生物自然發生說，實又與古人不同。古人的意見，以為各種生物，從氣或水或泥土變成；且不獨下等生物，即使昆蟲以及有脊椎動物，也無不如

此。今人所說的生物起源，是先從無機物質化成極簡單的有機物質。此種有機質必比細菌更爲簡單。因細菌在生物界中，雖然已是極微細極簡單的生物，然與無機物質比較，相差還是太遠；所以無機物質斷不能忽然直接化成，必須先成一種十分簡單之質，由此進化，纔能漸漸成爲生物。這由簡單的物質漸進於複雜物質的定理，謂之複雜律 (Law of Complexity)。化學者 Bach 說，有機物中，Formaldehyde 算最簡單；植物學者也都承認綠色植物，造碳水化合物時，須先造成此質，然後再成糖類。近世化學家雖未能製造生物，卻能從無機物質製成簡單的有機物質；因此深信世上生物，是從無機物質漸漸變化而成。當地球由酷熱漸次冷卻，至某一時期，這景況適可使無機物質逐漸化成有機物質的時候，那便是生命發生的時期了。此後地球上的情形，又時時改變，生物也時時變化；到了現在，便成現在生物的情形。

英國的醫學家 H. C. Bastian 在一八六七至九五年爲倫敦大學病理解剖及醫學教授，也是崇信自然發生，反對 Pasteur 的人。曾說，若將瓶放在攝氏一百十或一百十五度的熱度上，消淨了，盛入用矽酸鈉 Na_2SiO_3 、硫酸銨 $(\text{NH}_4)_2\text{SO}_4$ 、稀磷酸 H_3PO_4 和蒸水製成的溶液，封固瓶口，安置三月或五六月，瓶中便有許多微生物——Micrococci ferulae, Villonsete——發

生。這些微生物，不但形狀瞭然可見，又與染色有反應，可以渲染；若放入培養液內，即能繁殖；與生在別處的微生物無二。其詳細說明，載在自作的生命起源（*The Origin of Life*）中，但從無機物質直接發生完成的生物，實是出人意外；所以有人疑他所見的，不過是一種簡單的有機質，並非完全的生物。別有化學家數人，卻以為縱使所見的物質，尚非生物，也安知這些有機物質，不是生命的初步。

直到現在，還未聞有人用相同的方法，試驗 Pasteur 所見，究竟是非。所以依然徒有爭論，毫無解決；但解釋生命起源問題的種種假說，目下總要推從無機物質進化的話，較為圓滿。英國生物學家 J. Arthur Thomson 說，『地球生物之由來，仍屬無從窺測。至有機物生於無機物之說，頗多主張者；今雖未能確證，然不能謂其不合於天演之理。』正是最確當的評論了。（新青年）

科學的起源和效果

王星拱

一 科學的起源

科學的起源，不是偶然發見的，因為人類是有理性的動物，有種種心理的根據，可以發生科學。我們現在把這些心理數出如下：

(一) 驚奇 人類都有驚奇的心理，我們看見一物，必訝問這是什麼東西；遇見一椿事，必問這是什麼道理；這種種驚奇的心理，就是科學的起源。最初的人類，看見天然界中日月山川草木鳥獸各種不同的現象，首先要辨識這些現象的不同，然後要解釋這些現象的道理；把這箇心理往前發展，就是科學的進步。但是有一班哲學家說：驚奇的心理，祇能創造宗教，不能創造科學，因為人類到驚奇不能解釋的時候，就把神來解釋，那心上就圓滿了。我覺得人類有驚奇的心理的時候，總想得箇理性的解釋，如果想了多少法子，還不能解釋，方纔歸依宗教。所以驚奇的心理，對於科學的起源，總有一部分的潛力。

(二) 求真 無論何人，總想明白萬事萬物的真理，人類的心理，總是信真實而不信假偽的。就是迷信糊塗的人相信假偽的，他的心全是把假偽當作真實；如果有人叫他明明白白的知道他所信的是假偽的，另外還有箇真實的，決沒有不『舍其所信而信之』的。亞拉伯成語曰：『不知其不知，才叫做愚。』若是能叫他知其不知，他便不是愚了。就是有心作偽的人的心中，仍然有箇求真的趨向。羅司金 Ruskin 說：『求真的渴望，仍然存在於有心作偽的人的心中。』這話深有意思。例如點金化學家說銅錢可變為金，這箇學說盛行一千年，但是自十七世紀，有人證明他是假的，也

就沒有人相信了。又如星卜命相之流，他的心上何曾不知道他所說的都是騙人的，不過因衣食名聲，不得不說誑話罷了。但是有一派悲觀的哲學家，以爲「人愛欺騙」Man loves Deceit。這話我還未敢深信，因爲人所以愛欺騙的緣故，還是由於『外鑠』的，不是由於天性的自然。

(三) 美感 美感，無論是物質的，是精神的，都是人類所共有的。物質的美，是外界的可以感觸器官的美。精神的美，是心理上的異中求同綜合的判斷。Synthetic Judgment 然而精神的美，常常隱在物質的美的後頭。科學家以爲天然界是美的，因爲天然界各部分的秩序，Order of its Parts 是恰恰支配的得當，不是紊亂衝突的，這是物質的美。我們把異中的同點綜合起來，成了理論定律，用他去推論，審度，判斷，也是不紊亂的，不衝突的，這就是精神的美。這物質的美感和精神的的美感，最初的人類也有的。攷古學家查得冰川時代的洞居人類乘在灰石上所刻的毬象的圓像，有寫實的意思。試問那樣野蠻人類，爲什麼要圖像呢？是因爲他們有物質的美感的緣故。最初人類，解釋現象界的繁複，也想用一種綜合的方法成一種有系統的理論，是因爲他們有精神的美感的緣故。科學家何以盡心竭力研究科學呢？因爲科學中間有和（不紊亂不衝突）的美。所以科學的起源和他的進步，美感也是一箇主使的原因。

(四) 致用 這箇科學的起源，要分兩層說法。在太古的時候，這箇想致用的心理，對於科學的發生，或者有很大的潛力；因為那箇時候的人類，穴居野處，茹毛飲血，漸漸覺得自然界中所有天然的器具，實在是不夠用的，總想拏這些天然的材料，製造一番，來供給他們飲食起居的日用。但是我們現在的科學，是在文藝復興的時候重行出世的。當這十五六七世紀的時候，那些科學家，像加里約牛敦並不是為致用而研究科學的。一直到了近來五六十年間，纔有許多科學家，特意的為致用來研究科學。所以致用這一層，在中古期的科學降生，沒有什麼力量。不過近來的科學的進步，致用也是一箇很重要的主動。Motive

(五) 好善 人有好善惡惡的本能。盧騷說：『我們不知道什麼是絕對的善惡，』這話不錯，但是我們心裏總有箇比較的善惡。這箇比較，是從辨別得來。科學是辨別的武器，不是糊裏糊塗的把前人所說的善惡就當作善惡，必定要明明白白的研究出一箇道理來。如果要能辨別善惡，來做行為的標準，必定要發達科學。

(六) 求簡 宇宙萬象，繁複不同。古時人類，已經想提出一箇綱領來，研究宇宙的真理。因為對於繁複的東西，若是沒有簡約的方法，簡直是對付不了，理不出一箇頭緒來。所以科學之唯一

的方法，就是簡約。至於星下命相各種邪說，都是故作繁難，不要使人家懂得清楚的。因為如果人家懂得清楚，他的本身就不能存在了。古代點金化學家，也是如此。他教人家點金的方法，故意用顛倒錯亂的數目，來蒙蔽人家。人家學過，仍然不懂。倘人來問他，他便答道：『你下次就可以稍為清楚些了。』所以這些邪說，是科學的仇敵。科學是從繁複之中，用簡約的方法，理出頭緒出來，剛合我們心坎兒上所要懂得的。譬如我們有書一架，各色不同，若有人把他編成目錄，叫我們可以隨時取閱，不費時力，我們必定感激他。科學就是替我們在自然界這箇大書架上，用簡約的方法，理出一箇目錄來，我們怎得不感激科學呢！

二 科學的效果

我們人類依據以上種種的心理，來研究科學：科學的發達，就是這幾項心理往前發展。現在我們要問：科學既是依這幾項心理而發展，還是每項心理，有一箇特別的效果呢？還是他們的發展，都趨向同一的途徑呢？我們的答案是：『一定趨向同一的途徑。』第一，因為奇和真實是遞相發見的；第二，因為真實和美和功用和善，原是分不開的東西；第三，因為真實是由簡約得來的。怎麼講奇和真實是遞相發見的呢？不懂得的就是奇，既懂得以後，掣來應用，不得生謬誤的，就是真實。我們因

爲驚奇求真兩種心理來研究科學，期望能懂得這箇奇，又漸漸的逼近於真實。如算學的得數，先得萬位，再得千位，再得百十單位，再得小數，一層一層的逼近。然而當每層前進的時候，層層裏面有現象發見，這就是奇。再從這箇奇又往前研究，我們的知識更增加，我們又得一層真實。凡是研究科學的人，沒有不知道這箇道理的。例如鮑以耳研究氣體的行爲，看見氣體的體積，因壓力而變遷；這是箇奇。因此研究，就得了『氣體之壓力與其體積成反比之定律』。這是箇真實。但是這箇真實，仍不是絕對的。從此再往前研究知道在一定的情境之中，有新現象發見，就是『氣體可變爲液體』。這又是箇奇。因此研究，就得了氣體變液體之理論和分子的物理之知識；這又是一層真實。從此再往前研究，又有進步，知道『液體變爲氣體之時，必吸收熱若干』。這又是箇奇。因此研究，就得了熱和形體變遷的關係；這又是一層真實。因驚奇求真，於是研究科學，得和真實相信近。奇是無窮的，真實也是無窮的。知識增加，層層不絕，我們所以有許多的樂趣在這裏。羅司金說：『知之不全，而又知之不已，人生之樂，莫大於此。』唐姆司 Thomas 說：『我們所得之真實，可以逐漸進步，並且可以隨時增加確切。』科學家對於絕對的真實，自然不能斷定他是已得的，然而就此逼近的真實，叫我們有預測的能力，也不妨就把他叫做真實，至少也可以把他叫做『實用的真實』了。

怎麼講真實的就是美的呢？美有兩箇不可缺乏的原素：一是秩序，一是諧和。譬如一室之內，桌椅圖畫，東倒西歪，毫無秩序，決沒有美之可言。又如一隊音樂，嘈雜無章，各樂器所發之音，不相諧和，也決沒有美之可言。這兩種性質，在科學裏邊發展得最完備。因為各科學都以算學為基礎，算學是最真實的。所以算學秩序整齊，絲毫不可紊亂。必先得第一層的張本，Data 然後能得第二層的得數。Result 不能無憑藉而妄行，也不能枉桎而牽就。又算學的理論，彼此諧和，決沒有自相衝突的地方。例如一箇問題，用數學算之，其得數如此，用代數算之，其得數也是如此，用方格圖算之，其得數也是如此；因為這些得數，都是真實的，就是氣體之定律，如鮑以耳之定律，格羅撒克之定律，達爾敦之定律，都是左右逢源，無一點背謬的地方；因為這些定律，都是真實的。就是生物學社會學裏邊各種理論，有貌似不相調和的，然而自科學的精神（科學的精神，指算學確切的精神，並不是說種種學說，都要算學公式來表明他）輸入生物的社會的學問之後，這些學問裏邊的定律理論，都是逼近於真實的，並沒有不相諧和的地方。就達爾文和克爾泡得金的學說來說：外貌好像兩相矛盾，其實並不是不諧和的。達氏的學說是強的存，弱的滅；克氏的學說是互助的存，獨孤的滅。但是我們要記得達氏的原文是：『最適宜的就能生存，』The fittest survive 和克氏的學說並不衝

突。況且強弱兩箇字，不是專指體大力強說的；因為地質歷史上，人類歷史上，有許多體大力強的東西；西反來都滅了，是因為不適用於環境的緣故。互助是發達人為同情，是合於大家的心理的；那纔真正是強。這裏看來，克氏的學說是比達氏的學說更加精密，更逼近於真實，並不是不諧和的。科學是以求真實為目的，真實的總能有秩序，纔能諧和，有秩序而諧和，就是美。再從心理的一方面看來，我們觀察外界，有千千萬萬的影子，和我們的器官相接觸。當這箇時候，如果我們的智慧，不能看出他們的同點出來，一把握在掌中，我們遇著無限的接觸，祇好見一箇菩薩磕一箇頭，那就不堪其苦了。

——那就沒有美感（就是愉快）之可言了。幸而我們的智慧，有這箇綜合——一把握在掌中——的能力。不但在不同的接觸之中，尋出同點來，並且把未曾接觸的將來都可以綜合在一處來預測他，沒有紊亂，沒有衝突。這箇綜合，就是知識的脊椎，就是思想的經濟（是有用的）就是精神的美，因為他是有秩序的，他是諧和的，所以安德雷 Andre 說：『無論美是什麼東西，他的根本總是秩序，他的精液總是和——Unity 和——就是不衝突，就是諧和。朋加烈 Boineare 說求美和求有用的心理，都趨向同一的途徑，（有用的就是真實的）因為凡是我們覺得美的東西，都是和我們的智慧相適宜的，所以我們可以懂得怎樣可以利用他的。

怎麼講真實的就是有用的呢？科學對於物質文明貢獻得如此之多，這是很便易看得出的方面。物質文明，替人類增加許多幸福，把人類的生活，從不美變成美的；茫特因 Montagne 曾經說：『科學是一箇最大的裝飾品（美的）又是一箇最良的應用品（有用的）但是這箇物質文明，可是真有益於人類，我們可以應該享受他，還有些別致朋友（像託爾司泰一般人，『別致朋友』這四箇字是吳稚暉先生給這一般人的徽號）都說不是！不是！在這篇裏面，不能作詳細的辯明，我祇能截取科學的斷案，說：科學的本身，是有益於人類的，我們大家都應該享受物質文明。這是功利 Utilitarianism 的方面，現在撇開不談，我們再談理論一方面。我們的科學知識，都是物質的經驗得來，真實不虛，無可辯駁的。科學戰勝所得的地方，永遠不會再被仇敵搶得去的；因為依科學的方法，層層論斷，是確切而不可移，最適宜於應用，決不至受他欺騙的。例如我們試驗多次，水到攝氏百度即沸騰，因此事實構成定律，就可以預測無論何時何處的水（須非溶液）都是到百度就沸騰，又如幾何學中的種種原理，把他量地，是準的，把他造機器，是準的，把他測算熱光電動之分量，也是準的，就是拿他來研究社會學中人口貨品增減各問題，也是準的。況且依這些定律原理推去，並可知道情境變遷之時，應有如何變遷的現象。例如水中加鹽，沸騰點必加高。水上減壓力，沸騰點必減低。因為這

些定律原理論等等，都是真實的，所以無論用於何處，恰恰適宜，永不欺騙我們的。這不是科學的大功用嗎？所以哥脫 Goethe 說：『凡是適宜的，就是對的。』赫耳姆毫斯 Helmholtz 說：『我們對於外界之表釋 Representation 何時算得真的呢？』依這箇表釋，可以推出在一定的環境之中，必有一定的事實發生，且若變其情境，並可推出結果之同變；那麼，這箇解釋，可以算得真的了。』換言之，凡適宜的，可使我們預測將來的，就是真實的；因為他是真正有用的。

怎樣講真實的就是善的呢？科學的致用如此的大，在上節裏面，我們已經截取科學家的斷案說，科學的本身，是有益於人類的。若是我們挈野心家資本家的罪惡加在科學身上，那就是不怪創子手而怪刀了。科學既是有益於人類，那不就是善的嗎？這是物質的一方面，再從精神的一方面說，科學所貢獻於精神界的，分析起來，有兩箇新觀念。第一，宇宙間的因果的關係。我們從試驗裏得了物質能力總數不滅的大理論，就是實實在在的證明有因必定有果。我們要得好果，須得我去做。我和物是分不開的，我是物的一分子，物是我的環境，所以科學的人生觀，就是要求真實於生活之中。第二，是道德的真意義。從前人把盲信當作道德，科學家把懷疑當作道德；因為懷疑纔研究，研究纔有真是非，有了真是非，（就是真實和錯誤）我們的行為，纔有標準。所以科學的道德觀，要能

辯別是非（就是善惡）這是知的方面，就是以上所說的第二箇貢獻。又要能取是舍非，這是行的方面，就是以上所說的第一箇貢獻。蘇格拉底說：『知識就是道德』同科學的『真實的就是善的』的意思很相同。

怎麼講真實是由簡約得來的呢？我們要在宇宙不同的萬象之中，求出真實，必用簡約的方法；否則茫無頭緒。所以科學家權量現象之分量，必減少其外來攙雜的情境，然後可以權量我們所要權量的。例如我們要量燈光之分量，必用一黑房，不讓太陽光來攙雜他。我們要量空氣傳聲之速率，必選擇恬靜的天氣，不讓風來攙雜他。這就是用簡約之原理。凡是科學之方法，都是以算學為根據，確切而不模稜。赫切耳 Herschel 說：『數目的確切，是科學唯一的靈魂。』因為算學是簡約的，縱是高深的算學原理公式，終是有層次，有秩序，可以尋繹，決不是紊亂無章，這就是比較的簡約。因其簡約，所以有用，所以是真實。這種思想，古代人類亦已有之。試看古代神異學說，以神鬼為操縱宇宙之主。然終承認天然界中，有一種天然力，雖神鬼亦須服從。——中國人說是數定的——這就是承認天然一致之定律；這就是簡約之方法。不過他們所用的材料，不是真實的，沒有實驗可以證明，所以鬧到神異莫測的地位。科學是平民的學問；就是普通的智慧，都可得其門而入；因為他

是簡約而可解的，都是真實不虛的，不是神怪莫測，把我們送到莫名其妙的地位的。試看科學中最普遍的最真實的定律，莫過於牛敦的吸力定律 $G = \frac{M \times m}{D^2}$ 。我們要知道這箇定律，當先是他把兩箇球做試驗而得來的。若是把三箇球做試驗，這三箇球吸力的互相的關係，已經很複雜，不能擊這樣的簡單公式可以表明得了的。若是用四箇球五箇球——百箇球千箇球，那就更複雜，不能駕馭了。我們在前頭說的異中求同的綜合，也是簡約方法。我們總要擊我們的智慧去駕馭現象，不能擊我們的智慧去跟隨現象。怎麼駕馭呢？就是簡約的方法。用簡約的方法，雖不能把真實完完全全的表托出來，（這是不可能的）然而可以和真實相逼近，叫我們在較穩而有限制的地盤上去進行，不至於生出空疏，籠統，紊亂衝突的弊病來。波耳哈夫說：『簡約是真實的封鎖。』就是用簡約求真實的意思。這樣看來，真實，和美，和功用，和善，是不能分開的東西。我們用簡約的方法，可以漸漸和他逼近。但是什麼時候可以能得著這箇東西呢？拉耳默 Larmer 說：『真實住在深井裏邊，我們永遠不得到井底。』然而我們要問：如果我們果然到了井底，那還有什麼生活的樂趣嗎？進一層說，那還有什麼生活的存在嗎？（新青年）

□ 天文學底價值

匡互生

通俗天文學敍言

我費了幾箇月的時間和精力，把紐可姆底通俗天文學譯了出來，現在已經譯完了。我譯這部書，究竟爲什麼？因爲天文學在科學中占一重要位置，和各科學有密切關係，如地質學須根據天文學底研究，纔知道地球底起源和歷史，纔決定地球底大小和形狀，纔明了地球內部的情形；氣象學大部分須根據天文上發生的事實以推出每日底風向和晴雨；物理化學須藉天文學上的發明以推廣研究底範圍等；而在中國，除幾十年前有談天、天文圖說等書以外，幾乎沒有書，這不能不說是學術界底一大恥辱！我譯這書，無非想稍稍雪這恥辱吧，不錯的。又因爲我對於天文學特別有興趣，這部書無非藉此過興趣的生活吧，也不錯，也是的。可是還有超出於這兩種的幾種意見來督促我譯這部書，使人們對於漠不關心的天文學，或者能够因此認識他一點真價值來，這可以說是我譯這部書的微弱的真實的本心了。但是我不敢自信我底『力』能夠合於這箇『心』。這部書究竟能給一點影響於人們與否，那就不是我所知道的了。我譯這書的徵意是什麼？且簡單地說一說。凡是認識天文學三字的人，很容易知道他是純粹關係於物質的科學，和精神科學沒有關係。所以研究形而上學的人，對於天文學，多有以爲在他們是無足重輕的。但是從歷史上看起來，天文

學和形而上學的關係果真如此嗎？哲學家如關利士，如畢太哥拉，如康德，都精於天文學而影響到他們底哲學的建立。現在安恩斯坦發明相對論，哲學界也受其影響。原來時間空間，是哲學上大問題，所謂天文學，正是討論著這箇問題的。近來哲學界底趨勢，對於科學處在相成而不相反的地位。天文學上的宇宙觀，儘可以作哲學上的宇宙觀的參考材料的。我爲供給研究形而上學的以一點天文的常識，所以譯這一本書。

天文學底實際價值，如航海探險必須憑天文上的觀察以決定所到的地方的位置；如決定鐘表的時間必須憑天文上的觀察以求得一年一日的真長；如中國和乙國之間必須憑天文上的標準以確定彼此的疆界等，自然是很重大的。但是天文學決不是因爲那實際的價值而才有價值。彼底真價值，在求真理，在爲真理而求真理。彼不是可以發財的，彼反要耗費財；彼不能被人利用去運動做一議員一總長甚至於一總統。彼於「浮名」「勢力」「權利」三位先生，是終身無緣的。然而彼底可貴，未始不在於此。法國潘加勒以爲天文學使我們超越我們自身，以所有用；彼偉大而美，所以有用。他又以爲政府和議會以爲天文學是最費錢的科學，是不錯的。最大的機械，價值需數十萬佛郎，逢日蝕月蝕，又需臨時支出。他們爲什麼呢，爲非常遠距離的星，爲和選舉戰毫無關係而

且將來也永無關係的星。政治家支出那種費用，因為他們還保有一片理想的遺物，還保有對於偉大者的本能。實際，我也相信他們因此而受誹謗，但是他們底本能不欺他們，理想主義不欺他們。潘加勒這幾句話，已經把天文學底真價值，說得透澈極了。吾國近來功利毒深透國人底腦海，無論什麼事，都只揀日前有利的去做，都要先問有什麼用。譬如送子弟入學，先要商量畢業後可以得到如何的利益。看見人家作官發財，就送子弟入法政或陸軍學校；看見銀行，交易所，公司發達，就送子弟進商科學校；諸如此類，舉不勝舉。總之無非貪圖私利罷了。貪圖私利之念，充滿了人心，互爭互殺之事，就普遍了全國。充其結果，四萬萬人，何難於最短時期內同歸於盡，還有什麼學問，還有什麼真理。凡是一種民族如果不能保持著超越利害純粹為真理而求真理這一種天性，是最可悲最哀最可恐懼的事！其實研究真理，是無用之用，不但不是無用，而且是人生底大用。因為人生如果缺乏了彼，恐怕就要失了人之所以為人了！我所以譯這本天文學，是恐人們因此而研究天文學，以鼓勵幾分純粹求真理的精神，把極端的功利的人生觀改變一下。

有人以為天文學只可讓專門家去研究，無普及的必要，所以現在中學科目，沒有天文一科。我底意見，以為天文學在現在的中國，真是最重要的了；而且尤其重要的，是天文常識的普及。中國底

社會，實際上還是「神權」的社會，「迷信」的社會。這無論在都市在鄉村，只要有中國人的地方，幾乎都可以用事實來證明。但是神權迷信的根據；關於天文現象的很不少，如什麼彗星，日月蝕關係國家災福，什麼月亮婆婆，什麼太陽菩薩，什麼牛女渡河鵲橋相會，什麼某星落凡某星照命，什麼替天行道；總之，人所最容易感覺到而又最覺得有偉大的力量的，就是天文現象。他們既然莫明其理，自然不得不走到「神權」和「迷信」上面去。我記得一九一九年金星水星等五箇行星各在各自軌道上公轉，偶然成了一根直線；中國一班古黃先生依著古書堆裏的怪誕名字，把這箇現象做什麼五星聯珠，以為這是國家禎祥之兆，徐世昌亦以為這是他底盛德所致，引為快事。我又記得前年秋季杜威羅素同到長沙講演，正值月蝕發生，長沙一班平民鳴鑼放礮，奔走狂呼，一時全城鼎沸。杜威羅素看見這種情形，很覺怪異，後來詢問原因，纔知道市民底大搗大鼓，爲了要駭退那箇什麼吞食月亮的天狗。杜威羅素當時作何感想，我雖不得而知，然而這種未開化的民族的證據，總算和盤托出了。我更記得去年有一位朋友對我說及八月十七日在海寧觀潮的情形，他說：當高潮近岸的時候，有許多居民頂首跪拜，因為他們說，潮是伍子胥引來的，伍子胥就站在那最高的潮的頂上，所以向他行禮，就是要求他息怒的意思。而同時的外國人都笑得不得了。科學發達到了今日的地步，而

我們中國一般人連這種很淺近的天文常識都沒有，官僚學究依舊在那裏作什麼天人感應的夢，住在市上海濱的居民依舊相信那幾千年傳下的什麼天狗子胥潮的神話。什麼改造，進化的話，還可和他們說得上嗎？所以我以為要改造社會，要先從打破神權和迷信入手。而打破神權和迷信，非普及科學常識不可，尤其是天文常識。古人說通天地人三者謂之儒，其實知天知地知人，凡是人都是應該的。我有感於此，一方面我希望有專門天文學家，對於天文學，作精深的研究，一方面願普及無論誰們都該具備的天文常識。我所以介紹這一本書，希望官僚學究居民，從此能夠解釋點天文現象而打破神權和迷信。

我更要說一說天文學和人生實際的關係。現在的中國真是百孔千瘡，幾無一方面可以樂觀，推究其原因，當然不止一種，然而歸納起來，不外「制度」「人性」兩種。就人性說，最可怕的，是淺見，是狹隘，是自私，是固執。得過且過，今日不知明日事，是淺見的現象；稍不合意，便相衝突，是狹隘的現象；只知有己不知有人，是自私的現象；牢守舊習，不肯變更，是固執的現象。但是我們如果放眼一觀天象，空間怎樣的偉大，時間怎樣的永久，把我一箇人的地位和數十年的壽命和彼等比較起來，恐怕較之太倉一粟大海一滴都還不如。那麼，對於細微權利底爭奪，意見底執持，未免太無意味了。從

又一方面看，宇宙如何偉大，如何永久，但仍各各互相維繫，互相影響；一方面是各各獨立的星，一方面仍集成爲一統系。我們從天文學上看來，宇宙是相關的，是一體的；我們還有什麼自私可言。至於『變動不居』一句話，正合宇宙的原則；我們在宇宙中，尋不出靜止不變的事。我們要不違反宇宙的原則，只有刻刻活動，刻刻求進，固執就是我們的大敵。我覺得天文學對於人生實際所以有最大價值，就在於彼能夠使我們對於這浩浩蕩蕩的宇宙有一種明晰的概念，並能夠使我們明瞭我們自己在宇宙間所處的地位。這種價值，正和游歷者在地球上遊歷所得的價值一樣。游歷者遊歷名山大海以及繁盛之區，名勝之地，實際上本無所得。所得的不過使識見高遠一點，胸襟宏大一點罷了。人們研究這太空裏面千千萬萬的世界，對於日常生活，雖無什麼益處；然而把所謂淺見，狹隘，自私，固執等卑賤鄙陋的事情默想起來，腦筋裏頭必發生深奧的感想，因此平日在這齷齪的社會裏所傳染的卑賤鄙陋的思想，不難立刻消除，而那遠大崇高美麗等美德，必可同時養成了。

以上種種，都是我對於天文學所以願意研究的原因，也就是我所以介紹這一部書的原因。閱者有疑心我故意擴大天文學的價值的嗎？至於原著的價值，無待我說，我所以對原著者和閱者所抱歉的，是恐怕我不能很忠實地，很明達地繙譯。我希望閱者指示我底錯誤。（學燈）

□ 物質變動與道德變動

李大劍

近幾年來常常聽關心世道人心的人談到道德問題；有的人說現在舊道德已竟破滅，新道德尙未建設，這箇青黃不接人心荒亂的時候真正可憂。有的人說別的東西或者有新舊，道德萬沒有新舊。又有人說大戰以後歐洲之所應爲一面開新，一面必當復舊；物質上開新之局或急於復舊，而道德上復舊之必要必甚於開新。這些話都很可以啓發我的研究興味；我於是想用一番嚴密的思索去研究這道德問題。

我當研究道德問題的時候，發了幾箇疑問：第一問道德是甚麼東西？第二問道德的內容是永久不變的，還是常常變化的？第三問道德有沒有新舊？第四問道德與物質是怎樣的關係？

以上諸問，都是從希臘哲學以來沒有解決的問題，因爲解決這箇問題是一件很不容易的事情。但是道德心的存在卻是極明瞭的事實，不能不承認的。我們遇見種種事體在我們心中自然而然發出一種有權威的聲音，說這是善或是惡；我們只有從著這種聲音的命令往善這一方面走，往光明一方面走，自然作出『愛他』『犧牲』等等的行爲。在這有權威的聲音指揮之下，『忠信』『

正直』『公平』諸種德性都能表現於我們身上；我們若是不聽從他，我們受自己良心的責斥；我們自己若作了惡事，就是他人不知，我們也自覺悔悟，自感羞恥；全因為我們心中有道德心的要求，義務的要求。這自然發現，自有權威的點就是道德的特質。自然科學哪，法律哪，政治哪，宗教哪，哲學哪，都是學而後能知的東西，決不是自然有權威的東西。惟有道德，纔是這樣自然有權威的東西。

但是這道德心究竟是怎樣發生出來的呢？有人歸之於箇人的經驗；有人歸之於教育；有人歸之於習慣禮俗；有人歸之於求快樂，求幸福的念望；又有人歸之於精練的利己心，或對於他人的同情心。這些都不能說明人心中的聲音——犧牲自己愛他人的行為。

道德這箇東西，既是無論如何由人間現實的生活都不能說明，於是就有些人拋了地上的生活，人間的生活，逃入宗教的靈界；因為宗教是一箇無知的隱遁地方。在超自然的地方，在人間現實生活以外的地方，求道德的根原。就是說，善心是神特特給人間的，惡心是由人間的肉慾生的，是由物質界生的，是由罪業生的。本來善惡根原的不可解，就是宗教發生的一箇原因。人類對於自然界，或人間現象不能理解的地方，便歸之於神。道德心，善惡心的不可思議，也苦過很多的哲人；這些哲人都覺得解釋說明這不可思議的現象，非借重神靈不可；所以柏拉圖，康德之流，都努力建設超自

然的靈界。直到十九世紀後半，這最高道德的要求之本質，纔有了正確的說明。爲此說明的兩位學者，就是達爾文與馬克思。達爾文研究道德之動物的起原；馬克思研究道德之歷史的變遷。道德的種種問題，至此遂得了一箇解決的方法。

二

我們先用達爾文的進化論解答道德是什麼的問題。

人類的道德心不是超自然的，也不是神賜的，乃是社會的本能。這社會的本能，也不是人類特有的，乃是動物界所同有的。有些人類以外的動物，雖依動物的種類，依其生活狀態的差異，社會的本能也有種種的差異；但是他們因爲生存競爭，與其環周的自然抗戰，也都有他們社會的本能。占生物界一大羣合的動物生存競爭，天然淘汰的結果，使他們諸種本能——若自發運動，若認識能力，若自己保存，若種族蕃殖，若母愛本能等等——日漸發達。社會的本能和這些本能有同一的淵源，爲同一的發展。而在有社會的共同生活的動物，像那一種的肉食獸，很多的草食獸，反嚙獸，猴等類，社會的本能尤其發達。人類也和右舉諸獸相同，非爲社會的共同生活，則不能立足於自然界。故人類之社會的本能也很發達。

社會的本能也有多種。有幾種社會的本能確是社會生活存續的必要條件；沒有這種本能，社會生活，無論如何，不能存續。這種本能，在不與人類一樣為社會的結合便不能生活的動物種類間，也頗發達。這種本能果為何物呢？第一就是為社會全體，捨棄自己的犧牲心。若是羣居的動物沒有這種本能，各自顧各自的生活，不肯把社會全體放在自己以上；他的社會必受環周的自然力與外敵的壓迫而歸於滅亡。譬如一羣水牛為虎所襲的時候，其中各箇分子如沒有為一羣全體死戰的決心，各自惜命紛紛逃散，那水牛的羣合必歸滅亡。故自己犧牲，在這種動物的羣合，是第一不可缺的社會的本能。在人類社會也是如此。此外還有擁護共同利益的勇氣，對於社會的忠誠，對於全體意志的服從，顧恤毀譽褒貶的名譽心，都是社會的本能；都會發見於動物社會極高度的發達的也很多。這些社會的本能，和那被稱為至高無上靈妙不可思議的人類道德，全是一箇東西。但是『公平』這一樣道德，在動物界恐怕沒有。因為在動物的社會裏，雖有天然生理上的不平等，卻沒有由社會的關係生出的不平等；從而沒有要求社會的平等之必要，也沒有公平這一樣道德存在的理由。所以公平只是人類社會特有的道德。

這樣看來，道德原來是動物界的產物；人類的道德，從人類遠不過是一種羣居的動物時代，就是

還沒有進化到現今的人類時代，既已存在。人類爲抵抗他的環境，適應他的周圍，維持他的生存；不能不靠著多數的協力，羣合的互助，去征服自然。這協力互助的精神，這道德心，這社會的本能，是能够使人類進步的；而且隨著人類的進步，他的內容也益發發達。

因爲人類的道德心，從最古的人類生活時代，既是一種強烈之社會的本能，在人人心中發一種有權威的聲音；到了如今我們的心中，仍然有此聲響，帶著一種神秘之性質；不因外界何等的刺激，不因何等的利害關係，他能自然挾著權威發動出來。他那神秘之性質和性慾的神秘，母愛的神秘，犧牲心的神秘，乃至其他生物界一般的神秘是一樣的東西；絕不是超自然的力，絕不是神的力量。

正惟道德心是助物的本能，和自己保存種族蕃殖等本能有同一的根源，所以纔有使我們毫不躊躇，立即聽從的力量；所以我們遇見什麼事情，纔能即時判斷他的善惡邪正；所以我們纔於我們的道德判斷有強大的確信力；所以探求他的活動的理法，分解他，說明他，愈顯困難。

明白了這箇道德，『義務』是什麼，『良心』是什麼，也都可以明白了。所謂義務，所謂良心，畢竟是社會的本能的呼聲。然『自己保存』的本能，『種族蕃殖』的本能，也有與此呼聲同時發生的時候。在這箇時候，這二種本能常常反抗社會的本能，結果這二種本能或得相當的滿足；可是這不過

是暫時的現象，不久歸於鎮靜。社會的本能發出更強的聲音，就是愧悔的一念。有人以良心爲對於共同生活伴侶間的恐怖——就是對於同類所與的擯斥或刑罰的恐怖——之聲音。但是大錯了。良心之起，對於他人全不知覺的事也起，對於四圍的人都誇獎贊歎的事也起，甚至對於因爲對於同類及同類間的輿論的恐怖而作的行爲也起。可見良心的威力，全係自發的，非因被動的。至於輿論的褒貶，固然也是確與人的行爲以很大影響的要素，然輿論所以能有影響的原故，全因爲豫先有一種名譽心的社會的本能存在。輿論怎樣督責，假使沒有注意褒貶的名譽心的社會的本能，當不能有什麼影響。輿論作出社會的本能的事，是作不到的。依了這樣說明，我們可以曉得道德這箇東西不是超自然的東西，不是超物質以上的東西，不是憑空從天上掉下來的東西；他的本原不在天神的寵賜，也不在聖賢的經傳，實在我們人間的動物的地上的生活之中；他的基礎就是自然，就是物質，就是生活的要求；簡單一句話，道德就是適應社會生活的要求之社會的本能。

三

達爾文的理論可以把道德的本質闡發明白了。可是道德何以因時因地而生種種變動？以何緣故，社會的本能之活動發生種種差別？說明這箇道理，我們要用馬克思一派的唯物史觀了。

馬克思一派唯物史觀的要旨，就是說：人類社會一切精神的構造，都是表層構造；只有物質的經濟的構造，是這些表層構造的基礎構造。在物理上物質的分量和性質雖無增減變動，而在經濟上物質的結合和位置則常常變動。物質既常有變動，精神的構造也就隨著變動。所以思想，主義，哲學，宗教，道德，法制等等不能限制經濟變化物質變化，而物質和經濟可以決定思想，主義，哲學，宗教，道德，法制等等。

我們先說宗教與哲學。一切宗教沒有不受生產技術進步的左右的，沒有不隨著他變遷的。上古時代，人類的生產技術還未能征服自然力；自然幾乎完全支配人類；人類勞作的器具，只是取存於自然界的物質原形，而利用之，還沒有自制器具的知識和能力。那時的人類只是崇拜自然力，太陽天電光火山草木動物等，人類都看作最重要的物件，故崇拜之為神靈。拜火拜物諸教均發生於此時；直到現在，蠻人社會還是如此。紐基尼亞人奉一種常食的椰子為神，認自己的種族是從椰子生下來的，就是一箇顯例。

後來生產技術稍稍進步，農業漸起，軍人宗祝這一類的人漸握權力；從前受制於自然，現在受制於地位較高的人類了。因為這時的社會已經分出治者與被治者階級，這時的宗教又生一大變化。

從前是崇拜自然物的原形，現在是把自然物當作一箇有力的人去崇拜他了。在希臘何美爾（Homer）的詩中所表現的神，都是男女有力的君長，都是智勇美愛的化身。因為生產技術與人以權力的結果，自然神就化爲偉大的人了。後來希臘人的生產技術益有進步，商工勃興；智勇美愛肉體的屬性又失了重大的位置；有神變不可思議的萬能力的乃在精神。因為在商業競爭的社會裏，人類的精神是最重大的要素；計算數量的也是他，創作新發明的也是他，營謀利益的也是他；精神實是那時商業社會人類生活的中心。故當時哲家若梭格拉的，若柏拉圖都說自然界久已不足引我們的注意了。引我們注意的只是思想上及精神上的現象。這種變遷明明白是生產技術進步的結果。但是人類精神裏有很多奇妙不可思議的現象，就像道德心，是什麼東西，善惡的觀念是從何發生，柏拉圖諸哲家也不能解釋。由自然界的知識與經驗不能說明，結局仍是歸之於神，歸之於天界。故當時多數人仍把道德的精神認作神，認他有超自然的淵源。

各國分立，經濟上政治上全不統一的時代——就是各國還未組成一箇大商業社會的時代，——尚有多神及自然神存在的餘地。自希臘之世界的商業發達以來，羅馬竟在地中海沿岸的全部建一商業的世界帝國。這種經濟上的變動反映到當時思想上，遂以唯一精神的神說明當時的全世界，

及存於其中的疑問，使所有的自然神全歸於消滅。驅逐這些自然神的固然是柏拉圖及士多亞派哲學上的一神論；而一神論的背景，畢竟是當時羅馬的具有絕大威力的生產技術，羅馬的商業交通，羅馬的商業大社會。

到了羅馬帝政時代，大經濟組織，大商業社會，正要崩壞的時候；恰有一種適合當時社會關係的一神教進來，就是耶穌教了。耶穌教把希臘原來的一神論吸收進去，把所有的勢力歸於一箇精神，歸於一箇神。

羅馬商業的大社會崩壞之後，從前各箇分立的自然經濟又復出現。中世紀的經濟組織次第發展，耶穌教也不能保持他的本來面目，他的內容自然發生了變動。中世紀的社會是分有土地的封建制度，領主制度的社會。社會的階級像梯子段一樣，一層一層的互相隸屬，最高的是皇帝，皇帝之下有王公，王公之下有諸侯，諸侯之下有小領主，百姓農奴被踐踏在地底。教會本來是共產的組合，到了此時這種階級的經濟組織又反映到教會的組織，漸次發達，也成了箇掠奪組織。階級組織最高的是教皇，教皇之下有大僧正，僧正等，僧正之下有高僧，由高僧至普通僧民的中間還有種種僧官的階級。百姓農奴伏在地底，又多受一層踐踏。這種階級的經濟組織又反映到耶穌教的實質，天

上也並不是一箇神住著了，最高的是神，神之下有神子，有精靈，其下更有種種的天使，墮落的天使，又有惡魔。神的一族，恰和皇帝教皇，及其屬隸相照應；人在諸神之下，恰和百姓居社會之最下層相照應。人類的精神把地上的實物寫映於天上，沒有比這箇例子再明白的了。

後來都市漸漸發達，宗教上又生一變化。意大利南德意志法蘭西英吉利荷蘭諸國都市上的居民，因其工商業的關係，漸立於有權力的地位，對於貴族僧侶有了自由獨立的位置。隨著他們對於社會的觀念的變動，對於宇宙的觀念也變了。於是要求一種新宗教。他們既在經濟上不認自己以上的勢力，又在政治上作了獨立的市民，獨立的資本家，獨立的商人，立於自由的地位；他們覺著自己與宇宙的中間，自己與神的中間，也不須有中間人介紹人存在了。所以他們蔑視教皇，蔑視僧官，自己作自己的牧師，直接與神相見：這就是路德及加爾文所倡的新教。這樣看來，宗教革新的運動全是近世資本家階級自覺其經濟的實力的結果。資本家是箇人的反映出來的，所以新宗教也是箇人的。

美洲及印度發見以後，資本主義的制度愈頗強大，工商貿易愈頗發達，人與人的關係幾乎沒有；幾乎全是物品與物品的關係了。一切物品於其各箇實質的使用價值以外，又有一般共通抽象

的交換價值。所以這時的人也互認爲抽象的東西。因而所信的神也變成一箇抽象的概念了。又因資本主義制度發達之下，貧困日見增加，在這種慘烈的競爭場裏，社會現象迷亂複雜的程度有加無已，人若想求慰安與幸福，除了內觀冥想靈化而外，殆不可能。而資本家的箇人的表象照映於精神界就成了一箇絕大的孤立的神。十七世紀的哲學家，若笛卡兒斯賓挪撒等都認神是有絕大精神的絕大體，能自動自致，就是這箇原故。又因生產技術的進步，資本主義制度的發達對於自然界的知識驟見增大。十七世紀間自然現象的不可解大概已漸消滅，但於精神科學尙未能加以解釋。這時的宗教漸漸離開自然界和物質，神遂全爲離於現實界不可思議的靈體。基督敎賤肉的思想，與夫精神勞動與手足勞動分業的結果，也加了許多的勢子。這時의 哲家若康德則說時間的空間的事物，是單純的現象，沒有真實的存在；若菲西的則只認精神的主觀就是我的。實在都是受了當時物質界經濟界的影響，纔有這種學說。就是因爲當時的資本主義制度使每箇人都成孤立，都成靈化，反映到宗教哲學上去，也就成一種孤立的抽象的精神。

蒸汽機發明以後，生產力益加增大，交通機關及生產技術益加發達，對於自然的研究益有進步。自然現象的法則漸爲人智所獲得，超自然的存在一類神秘的事遂消滅於自然界；同時人類社會的

實質也因交通機關生產技術發達的結果，乃有有史以前，有史以後的種種研究，或深入地底，研究地層地質；或遠探蠻荒，研究原始社會的狀況。又得了種種搜集歷史統計材料的方法，而由挾著暴力的生產過程而生的社會問題，更促人竭力研究人類社會的實質。以是原因，自然現象人類社會都脫去神秘的暗雲，赤裸裸的立在科學智識之上，見了光明。以美育代宗教的學說，他就發生於現代了。

資本階級固然脫出神秘宗教的範圍了，就是勞工階級也是如此。因為他們天天在工廠作工，天天役使自然，利用自然，所以他們也了解自然了；自然現象於他們也沒有什麼神秘不可解的權威了。至於人類社會的實質，他們也都了解；他們知道現在資本主義制度是使他們貧困的唯一原因；知道現在的法律是階級的法律；政治是階級的政治；社會是階級的社會；他們對於社會實質的了解，恐怕比紳士閥的學者還要澈底，還要明白。太陽出來了；沒有打著燈籠走路的人了。

以上所論，可以證明宗教，哲學都是隨著物質變動而變動的。

四

再看風俗與習慣。社會上風俗習慣的演成，也與那箇社會那箇時代的物質與經濟有密切的

關係。例如老人和婦女在社會上的地位，也因時因地而異，這也是因為經濟的關係。在狩獵時代，食物常告缺乏，當時的人總是由此處到彼處的遷徙流轉；老人在這社會裏很是一種社會的累贅，所以常常被棄被殺被食。如今的蠻人社會也常常見此風俗。日本古代有老捨山的話，相傳是當時捨棄老人的地方。中央亞非利加的土人將與他部落開戰的時候，必先食其親；因為怕戰事一經開始，老人很容易為敵人所捕獲，或遭虐待，或被虐殺；所以老人反以為自己的兒子所食為福，兒子亦以食其親為孝。馬來羣島的布爾聶伊附近，某島中人遇著達於一定年齡的老人必窮追他，使他爬上大木，部落的青年羣集木下搖之使他落下，活活跌死。耶士魁牟的女子亦以把他比鄰罹病垂危的老太婆帶到投棄老人的地方，由崖上把他推下為愛他比鄰，憐他比鄰的行爲。到了畜牧時代，農業時代，衣食的資料漸漸富裕，敬老的事漸視為重要。而以種種經驗與知識漸為社會所需要，當時還沒有文字的發明，老人就是知識經驗的寶庫，遂為社會所寶重。近來生產技術進步的結果，一切事象日新月異，古代傳說反足以阻礙進步，社會之尊重老人遂又與前大不相同。不專因為他的衰老，就算重他，乃因為他能終其生涯和少年一樣奮鬥，為社會作出了許多生產的事業，創造的功績。因為他不但不能擊他的舊知識妨害進步，並且能夠吸入新思潮，纔尊重他。婦女在社會上的地位隨著

經濟狀況變動，也和老人一樣。在游獵時代，狩獵與戰爭是男子的專門事業，當時的婦女雖未必不及男子驍勇，而因負懷孕哺育兒的重大責任，此類事體終非婦女所宜，遂漸漸止於一定的處所；在附近居處的田地裏作些耕作，在家內作些燒煮的事情。因為狩獵的效果不能一定，而農作比較著有一定的效果，且甚安全，所以當時婦女的地位比男子高，勢力比男子大。後來牧畜與農業漸漸專歸男子去作，婦女只作燒煮裁縫的事情，婦女的地位就漸漸低下。到了現代的工業時代，一方面因為資本主義發達的結果，家內手工漸漸不能支持；大規模的製成許多無產階級，男子沒有力量養恤婦女，只得從家庭裏把他們解放出來，聽他們自由活動，自己謀生。一方因為生產技術進步的結果，為婦女添出了許多與他們相宜的職業，婦女的地位又漸漸的提高了。這回歐洲大戰（一九一四年的大戰）許多的壯丁都跑到戰場打仗，所有從前男子獨占的職業，一時不得不讓給女子，不得不仰賴女子，他們於是從家庭裏跳出來，或入工廠工作，或當警察，或作電車司機人，或在軍隊裏作後方勤勤，都有很好的成績。但是這回大戰停了，戰場上的兵士歸來，產業彫敝沒有工作，從前的職業又多為女子所占領，男工女工的中間現在已起了爭議。不過以我的窺測，這箇爭議第一步可以促女工自己團結；第二步可以促男女兩界的無產階級聯合，為階級戰爭加一層勢力；結果是女子在社會

上必占與男子平等的地位。頗聞從法國回來的人說，戰後的法國社會道德日趨墮落；男子游惰而好小利，女子好奢侈而多賣淫。憂時之士至爲深抱杞憂，說歐洲有道德復舊的必要。但我以爲此不必憂，這種現象全是因戰爭而起的物質變動的結果。歐洲這回大戰，男子戰死於戰場的不知有幾千百萬，社會上驟呈女子過庶的現象；女子過庶的結果，結婚難，離婚及私生子增多，賣淫及花柳病流行，物質上有人口的變動，而精神上還沒認作道德的要求。（如法國女子與華工結婚還爲法政府及社會所不喜，就是一例。）社會上纔有這種悲慘的現象。在這箇時期中必要發生一種新道德，適應社會的要求，使物質的要求向上而爲道德的要求。至於男子的游惰好小利，女子的奢侈，也是物質變動的結果。男子在戰爭時期中，精神上物質上都經了很多的困乏，加以生活難，工作難的影響，精神上自然要發生變動。遊惰哪，好小利哪，都是因爲這箇原故。將來物質若是豐裕，經濟組織若有相當的改造，精神上不會發現這種卑苦的現象。女子驟然得到工作的，自然要比從前奢侈些，也是當然的現象。固然戰後的人口增加，或者加猛加速，女子過庶的不平均，或者可以調劑許多，而經濟的組織生產的方法則已大有改動。故就物質論，只有開新，斷無復舊；就道德與物質的關係論，只有適應，斷無背馳。道德是精神現象的一種，精神現象是物質的反映；物質既不復舊，道德斷無單獨

復舊的道理；物質既須急於開新道德亦必跟著開新；因為物質與精神是一體的，因為道德的要求是適應物質上社會的要求而成的。耶士魁牟的女子本性上不能多產多生，所以他們的風俗就不以未婚的婦人產生，及懷孕的處女為恥辱；所以在他們的社會多生多產的德，比貞操的德重。女子貞操問題也是隨著物質變動而為變動。在男子狩獵女子耕作的時期，女子的地位高於男子，女子生理上性慾的要求強於男子，所以貞操問題絕不發生；而且有一妻多夫的風俗。到了牧畜農業為男子獨占職業的時期，女子的地位低降下去，女子靠著男子生活，男子就由弱者地位轉到強者地位，女子的貞操問題從而發生；且是絕對的，強制的，片面的。又因農業經濟需要人口，一夫多妻之風盛行。到了工業時期，人口愈增，人類的欲望愈頗複雜，雖因生產技術的進步，生產的數量增加，而資本主義的產業組織分配的方法極不公平，造成了很多的無產階級；貧困迫人日益加甚，女子非出來工作不可；男子若不解放女子，使他們出來在社會上和男子一樣工作，就不能養贍他們；女子的貞操，就由絕對的變為相對的；由片面的變為雙方的；由強制的變為自由的。從前重『從一而終』現在可以離婚了；從前重守節殉死，現在夫死可以再嫁了。將來資本主義必然崩壞；崩壞之後，經濟上生大變動；生產的方法由私據的變為公有的，分配的方法由獨占的變為公平的，男女的關係也必日趨於自

由平等的境界。只有人的關係，沒有男女的界限。貞操的內容也必大有變動了。家族制度的變動也是如此。狩獵時代及劣等農作時代，因土地共有共同耕作的關係，氏族制度纔能成立。後來人口漸增，氏族中的箇人自進而開闢山林，墾治荒蕪的人所在多有，因而對於箇人辛苦經營的地面，不能不承認箇人的私有；既經承認了箇人的私有權，那些勤勉有爲的人大都努力去開闢地面；私有的地面逐日增大，從前氏族制度的經濟基礎就從而動搖了。到了高等農作時代，因為私有制度的發達，農業經濟的勃興，父權家長制的大家族制度遂繼氏族制度而興起。後來生產技術進步的結果，由農業時代入了工商時代，分業及交通機關日見發達，經濟上有了新變動，大家族制度遂漸就崩壞。這箇時期就發生了一夫一妻制的小家族制度，以適應當時的經濟狀態。可是到了現代，機械工業，工廠工業又復壓倒了手藝工業，徒弟工業，大產業組織的下邊造成多數的無產階級，生活日趨貧困，婦女亦不得不出來工作；加以義務教育，兒童公育等制度推行日廣，親子關係日趨薄弱，這種小家庭制度，也離崩壞的運命不遠了。

由此類推，可見風俗習慣的變動，也是隨著經濟情形的變動為轉移的。

五

再看政策與主義。一切的政策，一切的主義，都在物質上經濟上有他的根原。Louis Bourdin 氏在他的『社會主義與戰爭』裏說了許多很精透的道理，我們可以借來說明一種政策或主義與物質經濟的關係。他說資本主義發達的歷史，可以分作三箇時期：第一是少年時期，是奮進的時代。富有好戰的氣質。第二時期，是成年時期，是全盛的時代；專務爲內部的整頓，氣質漸化爲平和。第三是衰老時期，是崩頹的時代；急轉直下，如丸滾坡，氣質又變爲性急好戰的狀態。這種變動，在英國歷史上最易看出。由耶利撒別士卽位到七年戰爭，二百年間，英國確是一箇好戰的國；東衝西突，轉戰不休；因爲當時英國的資本主義方在少年時期，經了二百年間的苦戰，纔立下了世界第一商工業國的基礎。七年戰爭以後，英國的資本主義已經確立，遂頓歸平和；拏坡崙戰爭全是別的原因，不是英國的資本主義惹起來的。直到這次大戰以前，英國的資本階級總是愛重平和，世界上帝國主義的魁雄不在英而轉在德；美國獨立所以成功，不全是因爲美洲獨立軍的勇武，華盛頓的天才，英國不願出很大的犧牲爭此殖民地，也是一箇重大的原因。固然英國也未嘗不欲得此土地，但因此起大戰爭，他們以爲很不值得。當時英國政家巴客大聲疾呼，主張美國民有獨立的權利。表面的言辭說來很是好聽，骨子裏面也不過是亞丹斯密氏殖民政策的應用罷了。亞丹斯密氏主張母國與

殖民地之間若行排他的貿易，不但於殖民地及世界一般有害，即於母國亦大不利。故母國應使其殖民地自由平等，與世界通商。美國所以能夠獨立的原故，畢竟是因為正值英國持平和政策的時期。以後英國在南非又承認波亞人組織的二共和國，也是這箇原故。過了十五年，波亞人又與英國開戰，二共和國就全為英國所壓服了。那時英國的態度全然一變；最初波亞人與英國開戰時候，英國正是正統經濟學的國，自由貿易的國，滿切士特 *Manc'ester* 學派的國，亞丹斯密氏殖民政策的國，新帝國主義的波浪還未打將進來。到了第二戰爭，英國已竟不是從前的英國了，是新帝國主義的英國，是張伯倫氏新殖民政策的英國了。使英國的主義政策起這樣變化的經濟關係的實質是什麼呢？簡單說，就是從前的時代是織物時代，現在的時代是鋼鐵時代了。英國的工業當初最盛者首推織物，織物實占近世產業的主要部分；英國織物產業的中心，卻在滿切士特；滿切士特的織物產業為世界產業的焦點；亞丹斯密氏的自由貿易主義，就以滿切士特為根據，成了滿切士特派。郭伯敦之驟起反對穀物條例，反對保護稅，在自由平和一些美名之下，為新興的商工階級奮鬥，也是因為這箇原故。

當時的英國既以織物類的生產為主要的產業，其銷路殆遍於全世界；以握海上霸權，工業設備

極其完密的英國，自無用兵力擴張的必要。且以低廉的價格出賣精良的貨物，也是很容易的事情。所以自由貿易主義，平和主義，殖民地無用論，都發生在這箇時代。以後各半開化國及各殖民地工業漸能獨立，像織物類的單純工業不須仰給於英國，英國要想供給他們，必須另行創製益加精巧的工業。恰好各後進國工業新興，很需要機械一類的東西，於是英國的產業就由紡紗時代，入了鋼鐵時代了。英國銷行世界的產物，就由織物類變為機械類了。英國的產業中心，就由滿切士特移到泊明港了。泊明港是鋼鐵的產地，張伯倫是生於泊明港的人，所以張伯倫代表泊明港的鋼鐵，代表英國鋼鐵產業時代物質上的要求，經濟上的要求，主張一種的新殖民政策，新帝國主義。張伯倫初次入閣的時候，自己要作殖民總長，大家都很以為奇怪；因為從前的殖民部是一箇閒部，張伯倫是一代政雄，何以選這閒部；那裏知道當時的殖民部已竟應經濟的變化，發生重大意義了。但是機械的販賣，與織物類的販賣不同；販賣織物類只須藉傳教士的力量，使那半開化國和殖民地的人民接洽文明生活的趣味，就能奏功；而販賣機械，則非和他的政府官廳與資產階級交涉不可。那麼政治的，外交的，軍事的策略，就很要緊了。以是因緣，自由貿易的祖國，也變為保護政策的主張；和平主義的國家，也著了帝國主義的彩色。

德國的產業進步，比英國稍晚。英國正當成年時期，德國方在少年時期，好戰的氣質極盛，還沒有到平和時期；又正逢著第二次的好戰時期，最近十年內英德兩國的產鐵額大有變動。當初德國的產業僅當英國的什一，到大戰以前，德國的產額已經超過英國了。觀此可以知道德國爲世界帝國主義的魁雄的原因，也就可以知道這回大戰的原因了。綜觀以上三箇時期：第一時期是使當時新興商工階級打破封建制度束縛的物質的要求，向上而爲國民文化主義；第二時期是使當時織物販賣的物質的要求，向上而爲自由主義；第三時期是使機械販賣的物質的要求，向上而爲帝國主義。有了那種物質的要求，纔有那種精神的道德的要求。

六

總結本篇的論旨，我們得了幾箇綱領，寫在下面：一，道德是有動物的基礎之社會的本能，與自己保存，種族繁殖，性慾母愛，種種本能是一樣的東西。這種本能是隨著那種動物的生活的狀態生活的要求有所差異，斷斷不是什麼神明的賞賜物。人類正不必以萬物之靈自高，亦不必以有道德心自誇。二，道德既是社會的本能，那就適應生活的變動；隨著社會的需要，因時因地而有變動。一代聖賢的經訓格言，斷斷不是萬世不變的法則。什麼聖道，什麼王法，什麼綱常，什麼名教，都可以隨著

生活的變動，社會的要求，而有所變革；且是必然的變革。因為生活狀態社會要求既經變動，人類社會的本能自然也要變動。拏陳死人的經訓抗拒活人類之社會的本能，是絕對不可能的事。三、道德既是因時因地而常有變動，那麼道德就有新舊的問題發生。適應從前的生活和社會而發生的道德，到了那種生活和社會有了變動的時候，自然失了他的運命和價值，那就成了舊道德了。這新發生的新生活新社會必然要求一種適應他的新道德出來，新道德的發生就是社會的本能的變化，斷斷不能遏抑的。四、新道德既是隨著生活的狀態和社會的要求發生的，——就是隨著物質的變動而有變動的，——那麼物質若是開新，道德亦必跟著開新；物質若是復舊，道德亦必跟著復舊。因為物質與精神原是一體，斷無自相矛盾，自相背馳的道理。可是宇宙進化的大路，只是一箇健行不息的長流，只有前進，沒有反顧；只有開新，沒有復舊；有時舊的毀滅，新的再興；這只是重生，只是再造，也斷不能說是復舊。物質上，道德上，均沒有復舊的道理！

這次的世界大戰，是從前遺留下的一些不能適應現在新生活新社會的舊物的總崩頹。由今以後的新生活新社會，應是一種內容擴大的生活和社會，——就是人類一體的生活，世界一家的社會。我們所要求的新道德，就是適應人類一體的生活，世界一家的社會之道德。從前家族主義，國家

主義的道德，因為他是家族經濟，國家經濟時代發生的東西，斷不能存在於世界經濟時代的。今日不但應該廢棄，並且必然廢棄。我們今日所需要的道德，不是神的道德，宗教的道德，古典的道德，階級的道德，私營的道德，占據的道德；乃是人的道德，美化的道德，實用的道德，大同的道德，互助的道德，創造的道德（新潮）

□ 科學精神與東西文化

梁啟超

（八月二十日在南通科學社年會講演）

一

今日我感覺莫大的光榮，得有機會在一箇關係中國前途最大的學問團體——科學社的年會來講演，但我又非常慚愧而且惶恐，像我這樣對於科學完全門外漢的人，怎樣配在此講演呢？這箇講題——『科學精神與東西文化』，是本社董事部指定要我講的。我記得科舉時代的笑話：有些不通秀才去應考，罰他先飲三斗墨汁，預備倒吊著滴些墨點出來。我今天這本考卷，只算倒吊著滴墨汁，明知一定見笑大方。但是句句話都是表示我們門外漢對於門內的『宗廟之美百官之富』如何欣羨如何崇敬如何愛戀的一片誠意。我希望國內不懂科學的人或是素來看輕科學討厭科學

的人聽我這番話得多少覺悟，那麼，便算我箇人對於本社一點貢獻了。

近百年來科學的收穫如此其豐富；我們不是鳥，也可以騰空；不是魚，也可以入水；不是神仙，也可以和幾百千里外的人答話；……諸如此類，那一件不是受科學之賜？任憑怎麼頑固的人，諒來『科學無用』這句話，再不會出諸口了。然而中國爲什麼直到今日還得不著科學的好處？直到今日依然成爲『非科學的國民』呢？我想，中國人對於科學的態度，有根本不對的兩點：

其一，把科學看得太低了太粗了；我們幾千年來的信條，都說的：『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，『德成而上，藝成而下』，這一類話。多數人以爲：科學無論如何高深，總不過屬於藝和器那部分，這部分原是學問的粗跡，懂得不算稀奇，不懂得不算恥辱。又以爲：我們科學雖不如人，卻還有比科學更寶貴的學問，什麼超凡入聖的大本領，什麼治國平天下的大經綸，件件都足以自豪；對於這些粗淺的科學，頂多掣來當一種補助學問就穀了。因爲這種故見橫互在胸中，所以從郭筠仙張香濤這班提倡新學的先輩起，都有兩句自鳴得意的話，說什麼『中學爲體，西學爲用』。這兩句話現在雖然沒有從前那麼時髦了，但因爲話裏的精神和中國人脾胃最相投合，所以話的效力，直到今日，依然爲變相的存在。老先生們不用說了，就算這幾年所謂新

思潮所謂新文化運動，不是大家都認爲蓬蓬勃勃有生氣嗎？試檢查一檢查他的內容，大抵最流行的莫過於講政治上經濟上這樣主義那樣主義，我替他起箇名字叫做西裝的治國平天下大經綸；次流行的莫過於講哲學上文學上這種精神那種精神，我也替他起箇名字叫做西裝超凡入聖大本領。至於那些腳踏實地平淡無奇的科學，試問有幾箇人肯去講求！學校中能穀有幾處像樣子的科學講座？有了，幾箇人肯去聽？出版界能穀有幾部有價值的科學書幾篇有價值的科學論文？有了，幾箇人肯去讀？我固然不敢說現在青年絕對的沒有科學興味，然而興味總不如別方面濃。須知，這是積多少年社會心理遺傳下來，對於科學認爲『藝成而下』的觀念，牢不可破；直到今日，還是最愛說空話的人最受社會歡迎。做科學的既已不能如別種學問之可以速成，而又不爲社會所尊重，誰肯埋頭去學他呢？

其二，把科學看得太呆了太窄了：那些絕對的鄙厭科學的人且不必責備，就是相對的尊重科學的人，還是十箇有九箇不了解科學性質。他們只知道科學研究所產結果的價值，而不知道科學本身的價值；他們只有數學幾何學物理學化學……等等概念，而沒有科學的概念。他們以爲學化學便懂化學，學幾何便懂幾何；殊不知並非化學能教人懂化學，幾何能教人懂幾何，實在

是科學能教人懂化學和幾何。他們以為只有化學數學物理幾何……等等纔算科學，以為只有學化學數學物理幾何……等等纔用得著科學；殊不知所有政治學經濟學社會學……等等只要彀得上一門學問的沒有不是科學，我們若不拏科學精神去研究，便做那一門子學問也做不成。中國人因為始終沒有懂得『科學』這箇字的意義，所以五十年前很有人獎勵學製船學製礮，卻沒有人獎勵科學；近于幾年學校裏都教的數學幾何化學物理，但總不見教會人做科學；或者說：只有理科工科的人們纔要科學，我不打算當工程師，不打算當理化教習，何必要科學？中國人對於科學的看法大率如此。

我大膽說一句話：中國人對於科學這兩種態度倘若長此不變，中國人在世界上便永遠沒有學問的獨立；中國人不久必要成爲現代被淘汰的國民。

二

科學精神是什麼？我姑從最廣義解釋：『有系統之真智識，叫做科學；可以教人求得有系統之真智識的方法，叫做科學精神。』這句話要分三層說明：

第一層 求真智識：智識是一般人都有的，乃至運動物都有；科學所要給我們的，就爭一箇真字。

一般人對於自己所認識的事物，很容易便信以爲真；但只要用科學精神研究下來，越研究便越覺求真之難。譬如說『孔子是人』這句話不消研究，總可以說是真，因爲人和非人的分別是很容易看見的。譬如說『老虎是惡獸』這句話真不真便待考了：欲證明他是真，必要研究獸類具備某種某種性質纔算惡，看老虎果曾具備了沒有？若說老虎殺人算是惡，爲什麼人殺老虎不算惡？若說殺同類算是惡，只聽見有人殺人，從沒聽見老虎殺老虎，然則人容或可以叫做惡獸，老虎卻絕對不能叫做惡獸了。譬如說『性是善』或說『性是不善』這兩句話真不真，越發待考了：到底什麼叫做『性』？什麼叫做『善』？兩方面都先要弄明白，倘如孟子說的性咧情咧才咧，宋儒說的義理咧氣質咧，鬧成一團糟，那便沒有標準可以求真了。譬如說『中國現在是共和政治』這句話便很待考：欲知他真不真，先要把共和政治的內容弄清楚，看中國和他合不合。譬如說『法國是共和政治』這句話也待考：欲知他真不真，先要問『法國』這箇字所包範圍如何，若安南也算法國，這句話當然不真了。看這幾箇例，便可以知道：我們想對於一件事物的性質得有真知灼見，很是不容易；要鑽在這件事物裏頭去研究，要繞著這件事物周圍去研究，要跳在這件事物高頭去研究，種種分析研究結果，纔把這件事物的屬性大略研究出來，算是從許多相類似容易混淆的箇體中，發現每箇箇體的特徵。

換一箇方向，把許多同有這種特徵的事物，歸成一類，許多類歸成一部，許多部歸成一組，如是綜合研究的結果，算是從許多各自分離的箇體中發現出他們相互間的普遍性。經過這種種工夫，纔許你開口說『某件事物的性質是怎麼樣』，這便是科學第一件主要精神。

第二層 求有系統的真智識：智識不但是求知道一件一件事物便了，還要知道這件事物和那件事物的關係；否則零頭斷片的智識全沒有用處。知道事物和事物相互關係，而因此推彼，得從所已知求出所未知，叫做有系統的智識。系統有二：一豎，二橫。橫的系統，即指事物的普遍性——如前段所說。豎的系統，指事物的因果律，——有這件事物，自然會有那件事物；必須有這件事物，纔能有那件事物；倘若這件事物有如何如何的變化，那件事物便會有或纔能有如何如何的變化；這叫做因果律。明白因果，是增加新智識的不二法門，因為我們靠他纔能因所已知推見所未知；明白因果，是由智識進到行爲的嚮導，因為我們預料結果如何，可以選擇一箇目的做去。雖然，因果是不輕容易譚的；第一，要找出證據；第二，要說得出理由。因果律雖然不能說都要含有『必然性』；但總是愈逼近『必然性』愈好；最少也要含有很強的『蓋然性』；倘若僅屬於『偶然性』的，便不算因果律。譬如說：『晚上落下去的太陽，明早上一定再會出來』說：『倘若把水煮過了沸度，他一定會變

成蒸汽，』這等算是含有必然性；因為我們積千千萬萬回的經驗，卻沒有一回例外；而且爲什麼如此，可以很明白說出租理由來。譬如說：『冬間落去的樹葉明年春天還會長出來，』這句話便待考；因爲再長出來的並不是這塊葉，而且這樹也許碰著別的變故再也長不出葉來。譬如說：『西便有虹霓，東便一定有雨，』這句話越發待考；因爲虹霓不是雨的原因，他是和雨同一箇原因，或者還是雨的結果。翻過來說：『東便有雨西便一定有虹霓，』這句話也待考；因爲雨雖然可以爲虹霓的原因，卻還須有別的原因湊攏在一處虹霓才會出來。譬如說：『不孝的人要著雷打，』這句話便大大待考；因爲雖然我們也曾聽見某箇不孝人著雷，但不過是偶然的一回，許多不孝的人不見得都著雷，許多著雷的東西不見得都不孝；而且宇宙間有箇雷公會專打不孝人，這些理由完全說不出來。譬如說：『人死會變鬼，』這句話越發大大待考；因爲從來得不著絕對的證據，而且絕對的說不出理由。譬如說：『治極必亂，亂極必治，』這句話便很要待考；因爲我們從中國歷史上雖然舉出許多前例，但說治極是亂的原因，亂極是治的原因，無論如何，總說不下去。譬如說：『中國行了聯省自治制後一定會太平，』這話也待考；因爲聯省自治雖然有致太平的可能性，無奈我們未曾試過。看這些例，便可知我們想應用因果律求得有系統的智識，實在不容易。總要積無數的經驗——或照原樣子繼續忠

實觀察，或用人爲的加減改變試驗，務找出真憑實據，纔能確定此事物與彼事物之關係。這還是第一步。再進一步，凡一事物之成毀，斷不止一箇原因，知道甲和乙的關係還不彀，又要知道甲和丙丁戊……等等關係原因之中又有原因，想真知道乙和甲的關係，便須先知道乙和庚庚和辛辛和壬壬……等等關係。不經過這些工夫，貿貿然下一箇斷案說某事物和某事物有何等關係，便是武斷，便是非科學的。科學家以許多有證據的事實爲基礎，逐層逐層看出他們的因果關係，發明種種含有必然性或含有極強蓋然性的原則，好像拏許多結實麻繩組織成一張網。這網愈織愈大，漸漸的函蓋到這一組知識的全部，便成了一門科學。這是科學第二件主要精神。

第三層 可以教人的智識：凡學問有一箇要件，要能『傳與其人』。人類文化所以能成立，全由於一人的智識能傳給多數人，一代的智識能傳給次代。我費了很大的工夫得一種新知識，把他傳給別人，別人費比較小的工夫承受我的智識之全部或一部，同時騰出別的工夫又去發明新智識，如此教學相長遞相傳授，文化內容，自然一日一日的擴大。倘若智識不可以教人，無論這項智識怎樣的精深博大，也等於『人亡政息』於社會文化絕無影響。中國凡百學問，都帶一種『可以意會不可以言傳』的神祕性，最足爲智識擴大之障礙。例如醫學，我不敢說中國幾千年沒有發明，而且

我還信得過確有名醫，但總沒有法傳給別人，所以今日的醫學和扁鵲倉公時代一樣，或者還不如。又如修習禪觀的人，所得境界，或者真是圓滿莊嚴，但只好他一箇人獨享，對於全社會文化竟不發生絲毫關係。中國所有學問的性質，大抵都是如此。這也難怪：中國學問，本來是由幾位天才絕特的人『妙手偶得』——本來不是按部就班的循著一條路去得著，何從把一條應循之路指給別人？科學家恰恰相反：他們一點點智識，都是由艱苦經驗得來。他們說一句話總要舉出證據，自然要將證據之如何搜集如何審定一概告訴人。他們主張一件事總要說明理由，理由非能設還原不可，自然要把自己思想經過的路線，順次詳敘。所以別人讀他一部書或聽他一回講義，不惟能設承受他研究所得之結果，而且一併承受他如何能研究得此結果之方法，而且可以用他的方法來批評他的錯誤。方法普及於社會，人人都可以研究，自然人人都會有發明。這是科學第三件主要精神。

三

中國學術界，因為缺乏這三種精神，所以生出如下之病證：

一。籠統。標題籠統，——有時令人看不出他研究的對象爲何物。用語籠統，——往往一句話容得幾方面解釋。思想籠統，——最愛說大而無常不著邊際的道理，自己主張的是什麼，和別

人不同之處在那裏，連自己也說不出。

二武斷。立說的人，既不必負找尋證據說明理由的責任，判斷下得容易，自然流於輕率。許多名家著述，不獨違反真理而且違反常識的，往往而有。既已沒有討論學問的公認標準，雖然判斷謬誤，也沒有人能駁他；謬誤使日日侵蝕社會人心。

三虛偽。武斷還是無心的過失。既已容許武斷，便也容許虛偽。虛偽有二：一，語句上之虛偽，如隱匿真證，杜撰假證，或曲說理由等等。二，思想內容之虛偽，本無心得，貌為深祕，欺騙世人。四，因襲。把批評精神完全消失，而且沒有批評能力，所以一味盲從古人，剽竊些緒餘過活。所以思想界不能有彈力性，隨著時代所需求而開拓。倒反留著許多沈澱廢質在裏頭為營養之障礙。

五散失。間有一兩位思想偉大的人，對於某種學術有新發明，但是沒有傳授與人的方法，這種發明，便隨著本人的生命而中斷。所以他的學問，不能成為社會上遺產。

以上五件，雖然不敢說是我們思想界固有的病證，這病最少也自秦漢以來受了二千年。我們若甘心拋棄文化國民的頭銜，那更何話可說？若還捨不得嗎？試想！二千年思想界內容貧乏到如

此求學問的途徑榛塞到如此，長此下去，何以圖存？想救這病，除了提倡科學精神外沒有第二劑良藥了。

我最後還要補幾句話：我雖然照董事部指定的這箇題目講演，其實科學精神之有無，只能用來橫斷新舊文化，不能用來縱斷東西文化。若說歐美人是天生成科學的國民，中國人是天生成非科學的國民，我們可絕對的不能承認。擊我們戰國時代和歐洲希臘時代比較，彼此都不能說是有現代這種嶄新的科學精神，彼此卻也沒有反科學的精神。秦漢以後，反科學精神瀰漫中國者二千年，羅馬帝國以後反科學精神瀰漫於歐洲者也一千多年。兩方比較，我們隋唐佛學時代，還有點「準科學」一精神不時發現，只有比他們強，沒有比他們弱。我所舉五種病證，當他們教會壟斷學問時代，件件都有。直到文藝復興以後，漸漸把思想界的健康恢復轉來，所謂科學者，纔種下根苗；講到枝葉扶疏，華實爛漫，不過最近一百年內的事。一百年的先進後進，在歷史上值得計較嗎？只要我們不諱疾忌醫，努力服這劑良藥，只怕將來生天成佛未知誰先誰後哩！我祝禱科學社能做到被國民信任的一位醫生；我祝禱中國文化深入這有力的新成分再放異彩！（學燈）

國語文選第一集終