

雜誌

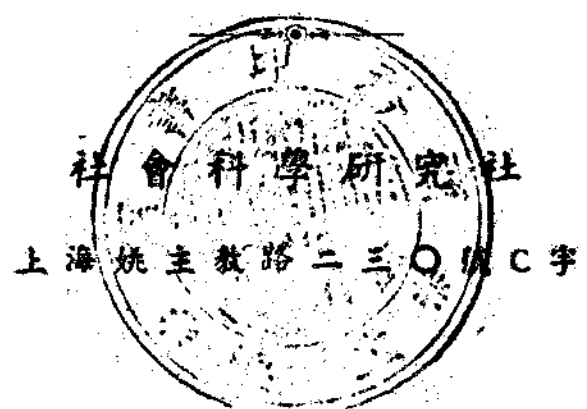
上海商務印書館
——
致育雜誌

社會科學研究

第一卷 第二期 民國二十四年六月

目次

著述：	頁
社會上權威與信仰的演進觀.....邵鶴亭	219
時代的人生問題試解.....范任	240
吾人對於現辦導淮入海工程應有之認識.....胡煥庸	306
民國二十二年廢兩改元運動之成功.....程紹德	313
經濟學論集總序(譯 H. Truchy 原著).....胡紀常	343
書報介紹與批評：	
關於兩淮及蘭谿的空前著述.....胡鍾民	357
馬寅初：中國經濟改造(續).....張毓璠	361



本 刊 啟 事

本刊為社會科學研究社學術工作之一，專載關於社會，經濟，法律，政治，教育等學科之研究著作。於論著及譯述外，並注重參考材料之蒐集，與書報之介紹及批評。每年於三月六月九月十二月出版，全年四冊 合為一卷。凡關於寄稿，請求介紹批評書籍，交換或訂購本刊，以及其他事件，均請逕函上海姚主教路 230 號 C 字社會科學研究社接洽。

社會科學研究 第一卷 第一期 目錄

論 著：

- 兩淮鹽壘事業之過去與未來.....胡煥庸
從文化之性質講到文化學及文化建設.....胡鑑民
中國鴉片統計的研究.....徐燮均
社會制度之形成及其變遷的法則.....衛惠林
我國中央銀行成立後之概狀.....程紹德
雷穆氏中國國際貨物貿易差額論之批評.....胡紀常

譯 述：

- 戰後法蘭西之汽車事業.....李成讓

書報介紹與批評：

- 最近出版的三本統計學.....李成讓
馬寅初：中國經濟改造.....張毓珊
H. Lauterpacht: The Development of International Law 王德輝
Bouniatian: Crédit et conjoncture.....俞 銓

社 會 科 學 研 究 抽 印 本

- 第一號 從文化之性質講到文化學及文化建設...胡鑑民
第二號 中國鴉片統計的研究.....徐燮均

著 述

社會上權威與信仰的演進觀

邵 鶴 亭

一. 引言

現代的社會，是一個紊亂與矛盾的社會；一切價值的標準¹，都在動搖與改造中。社會現有的權威 *autorité*，不是已在開始崩潰中，便是已經失掉了往日的威武而成爲具文。整個的世界，在批評，¹ 反抗，與革命的潮流裏離正常時期及平衡時期 *l'équilibre* 尚遠。²

時代的演進，使社會上原有的宗教、道德，以及法律的約束，變成了社會的桎梏；使一般人對於舊的理想與紀律，發生反抗，起而追求新的理想，與新的秩序。從理論上說，社會的改造與革新，是演進途中一個自然、健全而富有效果的現象。並且現代的社會，是動的社會，無時無刻不在繼續不斷的改造與生長中。

但是，改造與革命，往往趨於偏激，流於極端。一般改造家與革命家，因痛心疾首於舊組織的不平，與舊禮教的殘忍，常由反抗舊的訓練 *discipline*，與舊的紀律，*règlement*，推波助瀾，進而反抗一切規則與一切紀律。於是，整個的社會，不論在政治上與道德上，都陷入於無政府狀態 *l'état d'anarchie*。社會的生命，遂呈危殆不堪，岌岌不可

1 Lévy- Bruhl: *La philosophie d'Auguste Comte*, p.2.

2 A. Loria: *Problèmes sociaux Contemporains*, pp.156-157.

終日的情勢。這因為社會本身，是一個組織。任何組織，賴紀律而維持；一旦喪失了他的基本紀律，便不能生存。

在社會陷入無政府狀態後，各份子又厭惡自由。他們最需要的，又是他們從前所最厭惡的紀律——雖然他們所崇尚的紀律，已與從前不同。故涂爾滄曰：“在推翻紀律時人們益感覺服從紀律的需要”。³

中國自維新運動，革命運動，及新文化運動以來，社會上一切名位，身分，及其他價值的標準，早已崩潰無餘，喪失了維繫人心與整肅風紀的威力。但是，新的標準，至今尚未創立。這幾十年來，尤其是近年來政治上的不安與思想上的紊亂，造成了一個相反的新動向。一般人民，又感覺着恢復秩序與創造權威的需要與迫切；一般輿論，莫不一反幾年前解放與自由的高潮；隨處，都可以聽得尊重權威與提倡紀律的新聲浪。

但是，如何才能真正建立一個新的權威？權威的基礎，是什麼？

權威有多少種形式？這許多問題，在研究社會科學與社會哲學的人，應當有精細的分析；在從事教育工作與社會事業的人，應當有正確的認識。否則，過猶不及；盲目地服從紀律，迷信權威，與盲目地尊崇解放，迷信自由，流弊相等，都足以障礙社會的演化。

權威與秩序，固然是社會生活的基礎；但是，變動與革新，亦是社會進化的必要條件。政治家與教育家的責任，便在“調和社會上傳統 tradition 與變異 changement 秩序與進步 l'ordre et progrès ——假定用孔德的名詞”。⁴ 所以，研究權威的演進，不僅裨益於理論，亦復有益於實際。

3 Durkheim: L'Education Morale, pp.60-62

4 G6orge Guy-Grand: Le proc6s de la D6mocratie, p.273

二. 權威的基礎與種類

首先我們應當明瞭社會上權威的基礎是什麼？一個偉大的權威不僅能支配人的行動並且能維繫人的心靈。他的基礎建築在社會的公共意識 *la conscience collective* 裏。不論在有形或無形中，他時時在支配個人左右個人。他是一個社會中根深蒂固不可動搖的信仰。

但社會權威與社會意識隨空間與時間而變遷。從橫的方面觀察，同一時代各個社會團體有各個社會團體的價值標準與權威觀念。軍事上有軍事上的理想與權威；政治上有政治上的理想與權威；其餘，在經濟上，教育上及宗教上，也各有其不同的理想與權威。

總之，社會分化 *la différenciation sociale* 的程度愈高，社會上各種價值觀念的分化，也愈甚；而各種權威與紀律的形式，亦愈不相同。

從縱的方面觀察，信仰與權威隨時代而變異的程度，更使人驚異。神秘社會，宗法社會，封建社會，與民治社會，莫不各有各的信仰，各有各的權威。一種信仰與權威祇能維繫一個時代的社會秩序，約束一個時代的社會生活。時過境遷，他便成爲一無實效的具文，變爲沒有生命的軀殼。譬如封建社會下的理想與紀律，決不能維繫民治社會上的信仰與秩序；反之，民治社會下的理想與紀律，也不能支配封建社會上的信仰與權威。

我們從演進的觀點上，來研究幾種不同社會形態 *Types Sociaux* 中的信仰與權威，比較其異同。但各社會所經過的階段，不盡相同。

譬如中國社會所經過的階段，與日本歐美社會所經過的不同。並且各社會在相同階段中，其基本精神，仍不完全相同。譬如日本封建社會的精神，與中國封建社會的精神，雖有其共同的特性，但其不同之處，或者更多於相同之處。我們現在的研究中，僅就普通情

形而論。至於各社會的特殊性質暫時從略。

我們提出四種不同的社會組織來作我們研究的對象。

一曰神祕社會 *la société théocratique*，是社會演進上最早的階段，與孔德 Comte 所說的神秘時期相等。在那時候社會組織，尚未分化，一切為神祕的精神 *L'esprit théocratique* 所支配。一般人祇知道有神，也祇相信有神。社會的權威便建築在這個宗教信仰上。

二曰宗法社會 *la société patriarcale*，是社會演化中的第二個階段。社會的組織，建築在氏族關係上。維繫社會權威的，是血統關係與家族感情。其社會意識，充滿着宗法精神 *l'esprit patriarcale*。社會上最崇尙的，已由神祕社會上的‘敬神’，變而為宗法社會上的‘親親’。

三曰封建社會 *la société féodale*，是繼宗法社會而起的一個社會組織。封建制度，建築在劫掠與保護的關係上；社會中分強者與弱者，保護者與被保護者兩個階段。封建社會，有其特殊的忠、勇、義、俠，及服從的精神。上層階級，以榮譽為生命，富勇敢義俠之氣。至於下層階級，對於主人，謹慎服從，富忠誠服從之心。封建社會的權威，便寄存在這樣一個社會意識上。

四曰民治社會 *la société démocratique*，封建社會崩潰後，民治社會，繼之而起。社會上氏族的畛域，日漸消滅；封建的階級，日漸化除；社會的領域，日趨寬廣；社會的組織，亦日趨平等。一般人的觀念，由愛上帝，孝父母，忠諸侯，進而愛國家，愛民族。其基本的精神，是奉公守法。

但是，社會組織 *la structure sociale* 的演進，並無截然的界限。社會的演進，與生物的演進相同，不能分割。並且，早已失掉效用的機能與組織，常遺留在進化較高的階段中。所以，在同一時代，同一地方時有不同的社會精神同時存在。許多舊的與死的遺物並不

能完全淘汰。

各種社會精神，紛紜交錯，相互混合的現象，不一而足。民治社會的基本精神，當然與神祕社會、宗法社會，及封建社會不同。但是他的許多基本精神，與神祕精神、宗法精神，及封建精神，往往不易分割。譬如民族意志 *la volonté nationale*，與人民的主權 *la souveraineté populaire*，在民治社會下，莫不視為神聖。一般人民的擁護主權與民族，頗像神祕社會下人民的崇拜神道；其犧牲自我的基本精神與信仰完全相同。不過一種是‘為神’，一種是為主權與民族。因為任何權威經過長時期的崇拜與信仰，便能不知不覺地變為神聖而不可侵犯的偶像。

民治社會下的精神，與封建社會下的精神，也有不能析離的地方。一個奉公守法救國救民的領袖，能使一般人民，因欽仰而發生信仰，因信仰而對於他絕對服從，絕對忠心。其精神與封建社會上忠君的精神，不易鑒別。

更進一步研究一個偉大的權威，其基礎常同時建築在幾種不同的社會精神上。最顯著的例子，莫如中世紀的帝王。他同時是宗教上政治上的最高權力。他的威權，建築在神祕社會、宗法社會，與封建社會的三種精神上。我國專制時代帝王的權威，也是幾種精神的混合體。帝王既是神聖的‘天子’，宗教崇拜的對象；又是人民的父母，人民敬愛的目標；同時，他還是一般諸侯臣子與人民的保護者，是全社會人士崇拜的中心與服從的對象。所以他的權威，同時受神祕精神、宗法精神與封建精神三者的維護。

不過各種時代精神紛紜交錯的現象，並不是說各時代沒有各時代的特殊精神。從大體而論，各種社會，都有他的基本精神。假定基本精神，尚未革新，社會上任何制度的改善，總是鑿枘不入，難望奏效的。孔德曾說：“在社會心理改造未成功或未有顯著進步時，

一切關於改革社會制度的討論都是空論”。⁵

三、神秘社會下的權威與信仰

初民社會，人類的理智尚在未分化狀態 *L'état d'inférenciation*。那時候，人類一切生活，以宗教為基礎。“社會上一切理性的與實際的生活，都淵源於最初的宗教活動 *premières représentations religieuses* 裏。一切技能、藝術與知識的神秘起源，固不必說；就是道德、政治、經濟的關係也未能離開宗教而獨立”。⁶ 社會上的組織，都寄託在神秘精神裏。

在無政府狀態的部落中 *tribus anarchistes*，社會上祇有臨時的權威 *l'autorité temporaire*；永久的權威 *l'autorité permanente* 尚未產生。

但是，這臨時權威，就建立於神秘信仰上。⁷ 以後，社會組織，靠了神秘的信仰，漸漸鞏固社會，上方才有永久的權威。

初民社會的人民，不知道法律與權威，有自然的原因 *les causes naturelles*。他們所知道的，祇是法律與政府，是神秘的事物，是上帝的意志。不要說在圖騰 *Totem* 社會時期，就是在進步較高的社會裏，一般人民，仍以爲政府與法律是“神的啓示”。他們的服從政府與嚴守法律，爲的是敬神。他們以爲法律是直接由上帝頒定的。如希伯萊人，都相信十誡 *Déclogue* 是上帝當狂風暴雨與掣電疾馳之中，在阿拉伯的西南 *Sinai* 地方，傳給摩西 *Moise* 的。回教徒都相信可蘭經 *Coran* 是賈伯里 *Gabriel* 天使所賜示的。巴比倫 *Babylone* 人都相信赫謨拉比 *le Code d'Hammurabi* 是日神 *Dieu soleil* 所訓誡的。

5 Auguste Comte: *Lettres à Valat*, pp.156-157 (25 Décembre 1824)

6 René Hubert: *Manuel élémentaire de sociologie*, p.61.

7 Dr. Ad. Cureau: *Les sociétés premières de l'Afrique équatoriale*, pp.324-328.

神權最盛的時候，政權與神權不能分離，政府是神權政府。希伯來人以為摩西的命令，即神道的命令。⁸ 南美的英格司 Incas 族，亦以政府的命令為神道的聖啓 Oracle。其他如巴拉圭 Paraguay 耶穌會徒 Jésuites 所組織的政府，以及回教國內的政府，都是教權與政權合一的事實，政權都附隸於神權之內。

即在神權與政權分立以後，政權仍受神權的支配。歐洲中世紀的政教衝突，便是一部政治受宗教桎梏與制御的歷史。中世紀的帝王，受宗教信仰的支配，及經濟力量的牽制，對於教主，誰不是低首順心，唯命是聽？

另外有一種極普遍的事實，足以證明神秘信仰的力量，這便是各國帝王的神秘化。當時的人民，以為他們的帝王，不是神之降落，就含有神的性質，如埃及人之於王帝 Pharaon，波斯人之於大王 Grand roi，日本人之於天王。

中國歷史上，神道設教的傳說亦很盛行。如盤古氏身上的蟲，因風所感，化為黎甞；三皇的長壽；共工的觸山；女媧的補天；蚩尤的徵風召雨；九天玄女授黃帝的兵書；術士伍胥教黃帝的攻城之術。史家如司馬遷的聰明，也採述了“黃帝上天”的奇談，這足證中國社會上，神秘信仰力量的偉大。所以自古以來，中國的君主，莫不假借“天命”，來籠絡人民，驅迷人心。一般人民，也莫不以帝王為天的代表，為“真命的天子”。難得有殷朝的武乙，不信神道，開了許多“射天”與“天神”的笑話，使人民驚為無道，相率離心。

至於神秘信仰對於社會權威的最後一種關係，便是權威的神聖化。一般人，常有崇拜社會上偉大權威的趨勢。從西洋歷史中，我們可以找到許多事實。希臘的政治領袖，由人民選舉，但希臘人視執政者，為神聖而不可侵犯。⁹ 羅馬帝皇的來源，不是由於議院

8 Exode, ch. III 及以下。

sénat的選舉,便是由於兵力的掠奪。但是不論在生前與死後,他們都成爲人民偶像崇拜的對象。近世的偉大權威,與神祕信仰亦不能分割。其最顯著者,莫如拿破崙直到現在,他在法國人的心目中,還是神聖與偉大的象徵。

就是革命權威,也與神祕精神,不能絕緣。馬克司與列寧變爲俄國社會革命後的偶像;莫索里尼與希特勒,成爲意德兩國許多民衆所視爲神聖而不可侵犯的領袖。

二十世紀的社會,迷信的力量,雖已失掉了往日的權威,但是社會上的“宗教精神 religiousness, 則不弱於往日,或者比往日更強”⁹

一般社會運動與政治運動中,實在都含宗教運動的精神。因爲從廣義說,信仰主義,也是一種宗教的信仰。

在神祕信仰支配之下,被治者的服從治者,完全是宗教的義務。他們的宗教信仰,一日不變遷,他們的服從精神,也一日不會動搖。社會的秩序與組織,便維持在這一種信仰之上。完全的神祕社會,無庸論列;即如希臘與意大利,在城市國家時期,宗教的感情,與愛國的感情,不能分別。愛國就是敬神;逐出國境,就是開除教籍 excommunication。其他如在任何君主權威之下,人民的敬奉君主,莫不帶着‘敬神’的感情。即現代社會中,服從領袖,與服從國法的精神,也脫不掉神聖不可侵犯的神祕性質。

四。宗法社會下的權威與信仰

自演進的目光看來,家庭是一個社會的雛形。在家庭中有權威,有服從,有階級性 hiérarchie。社會的組織,即胚胎於家庭。德歷史家

9 Fustel de Coulanges: Cité Antique, ch. III, p. 10

10 Kido: social Evolution, pp. 17-18.

11 參見 Fustel de Coulanges: Cité Antique.

讓遜 Mommsen 曰：“家庭不僅是組成國家的份子還是國家的雛形，因為國家的形成與組織，由家庭蛻化而來”。¹²

一個社會的組織，類似一個家庭或民族的組織，其精神的基礎，也與家族的精神相似者，曰宗法社會。在宗法社會下，人民的對君主如子女的對父母；君主的對人民，也如父母的對子女。宗法社會的權威，便維繫在孝慈的精神上。

中國社會，是一個宗法社會。直到現在，社會上所充滿着的，還是宗法社會的精神。在宗法社會中，孝是“天之經”與“地之義”。明王“以孝治天下”。孝親與尊君，變為一而二，二而一的事。孝經上論卿大夫的孝時，說得最透澈。“一個孝順的卿大夫，應當非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行”。宗法社會上，以為能孝順的人，“然後能守其宗廟”；然後能“夙夜匪懈，以事一人”。

在宗法社會下，要做‘正名’的工作，要希望人民大家能安分守己，做順民而，不做亂臣賊子；這當然無疑義要教人民，做孝悌的工夫，要以孝悌觀念，深深嵌入人民的意識，而變為他的‘良心’。這所以論語上說：“其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上，而好作亂者，未之有也”。

宗法社會下的被治者，以‘孝弟’奉上；治者以慈愛臨下。君主是‘人民的父母’，他與人民的關係，儼然是父母子女的關係。這種精神，雖在施用刑罪時，亦有表露。當時法官的執行刑罪，如以竹桿施刑，很像父母的誡責子女。達特 Tarde 曰：“許多中國的刑法，含有家庭隨罰的意義 *repression familiale*”。¹³ 其言甚然。

進一步說孝弟是宗法社會上社會意識的核心。禮記云：“年

12 Mommsen: *Histoire Romaine*, Trad. française, Paris, Herold T.I. p.87.

13 Tarde: *Les Transformations du Droit*, pp. 18-19.

長以倍，則父事之；十年以長，則兄事之”。如此則宗法社會下，人與人的關係莫非是父兄子弟的關係了。五倫是中國舊社會道德的總綱紀。在“君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友”的五倫關係中，從表面上說，君臣與朋友，不是血肉關係。但是，宗法社會下的君臣關係，其精神與父子關係相同。宗法社會下的朋友關係，又類於兄弟，因為朋友本是“後來的兄弟”。¹⁴至於五倫以外，師生的關係亦與父子兄弟的關係相似：學生視師長如父兄，師長視學生如子弟。由此更可知，中國社會的精神，是一個家族中親愛的精神。

歐洲社會史中這類的例子，也很多。十世紀左右時法國的封建社會，便充滿着宗法社會的精神。德福禮 Hugues de Fleury 曰：“那時的皇帝是父親的縮形 image”。帝皇與諸侯臣子的關係，等于父親與子女的關係。當時許多不平等的侯國，等于許多不平等的家庭；其中最高的一個家庭，便是皇室。這與我國封建社會的情形，大致相同。

法國社會上，這樣的宗法精神，存在的時間頗久。福德馬來 Fontenay Morreuil 說：“法國路易十三時，尚保存着古時宗法社會上帝王的精神。他是人民的父親，而不是人民的主人。”¹⁵當時，帝王對於人民的這種精神，常反映在聖諭及公文的語氣中。皇帝稱他的諸侯曰堂兄弟與兄弟；稱他的人民，為彼愛護者 les aimés，與信徒 les fidèles；稱他自己的領土，為“寡人的領土”。他們以家長自居，視國家如家庭，子女財產，都是他的隸屬品。

至于人民的敬愛皇帝也十分親善。他們常為他們的帝王祈禱，唱‘祝頌歌’。當一七四四年，路易十五患惡瘧時，fièvre maligne，全國人民，驚懼若狂；一旦告痊，則又欣慰不已。¹⁶如此親愛的精神，也

14 李西園：冰雪

15 G.D'Avenel, La Noblesse française sous Richelieu, p.14.

有例外，如路易十四的死耗，反使全國人民，歡欣鼓舞，不過，這種是宗法社會下的反常現象。從大體而論，法國社會中的宗法精神，到大革命時，方才動搖。

宗法社會下的權威，建築在孝慈的感情中。社會的基礎，建立于治者與被治者“相互的善意與相互的感情上”。當時社會上一切法令，是獨斷的。¹⁷除了治者的善意志以外，人民沒有什麼法律的保障。所謂公義，完全靠着仁愛的觀念而維持他的基礎，是道德，不是法律。

宗法社會上，重人治而不重法治。他們以為“君子之德風，小人之德草”，對於“以身作則”的原則，特別注意。這無非因為當時的社會，尚無精密的法律。一個好的官吏，在他的能公正無私，而不在他的精密執法。所以，對於人治的觀念，特別注重。

從宗法社會中，官吏審判訟事的精神上，可以證明我們以上的觀點。昔聖魯意 Saint Louis 審判民事，或在家中，或在萬賽 Vincennes 樹林中。他所到的處所，並無森嚴的門禁，人民可以隨時向他起訴。他自己莫不隨時悉心體察，力求公平與合理的解決，en voie droite et raisonnable。這樣的審判，是家族中的審判；這樣一個正義，是家庭中的正義 justice familiale。¹⁸

在研究都尼斯 Tunis 文化中，也有同樣的例證。都尼斯的省長 le Bey de Tunis，不論走到何處，常召集人民談話，給他們申冤的機會。有時候，他還在海濱，設了幕帳，寄寓其間，使一般人民，便于申訴。

有一次，一個賣果子的商人，來向他哭求，說道：“他樹上的果子，被

16 Voltaire, siècle de Louis XV, ch. XII

17 André Joussain: Les motifs d'obéissance Comparés aux formes d'autorité Revue Internationale de sociologie, Juillet-Août, 1931

18 Joinville, Histoire de Saint-Louis, chap. XIII.

人家竊去了，求省長追究”。省長聽了，沉思一回，便吩咐他將樹上現在所剩餘的果子，每個中藏一粒大麥。果子商聽了，唯唯而退，遵命而行。竊果子的人，不知此計，繼續盜竊，果然水落石出，被捕而受罰。一場案件從此了結。華對 Warteg 曾曰：“有一天，他在都尼斯，看見兩個訴訟者，訟事判決之後，勝訴者，與敗訴者，都跪在省長之前，向他道謝”。

從上面的事實中，我們可以知道宗法社會上相親相愛的精神。當時的社會，確然是一個大家庭。

五. 封建社會下的權威與信仰

封建社會的精神，與宗法社會的精神，有相同的地方。國皇與諸侯臣子的關係有許多是宗族親戚的關係。但是，封建社會，自有封建社會的基本精神，與宗法社會下的家族感情，各不相同。這一點，在研究歐洲封建社會的歌曲時，可以證明。

歐洲在封建制度時代，有許多可以代表社會精神的歌曲；他們為全社會所歌誦，是當時社會信仰的反映；內中所鼓舞頌揚的，莫非是“大義滅親”與“勇敢義俠”的德性。在 Raoul de Cambrai 一歌曲中，有 Bernier 者，他的母親所居之寺院為其國皇所焚，他的母親，便燒死在寺院之中；但是，他對於皇帝，仍忠心耿耿，並不因此而懷恨，與貳心。在愛蒙之四子 Quatre fils aymon 一歌曲中，有愛蒙 aymon 者，因忠于其君，與四子相戰，其子盡敗而身死。但愛蒙一無怨言，因為在他的信仰上，忠君是他最高的責任；他的忠心，壓服了他慈愛兒子的感情。日本封建制度的歷史，雖現在還近維新以後，封建制度，方才革除。日本人對於他們的諸侯忠心義俠；一旦諸侯有事，莫不棄家庭，離妻子，慷慨激昂，勇往直前，預備去為諸侯犧牲。現代日本人的偏狹愛國心，還含有封建意識的因子。

封建意識與宗法意識的不同既如上述。那末究竟什麼是封建社會的基本精神？什麼是維繫封建權威的基本信仰？在未解答這個問題以前，我們不能不先研究封建社會的特點。

封建社會的第一個特質，便是權威 *autorité* 與財產 *propriété*——土地——的合而為一。帝王諸侯，卿大夫；有土地，有權威。農奴無土地，更談不到權威。

封建社會的第二個特質，便是社會的等級化。社會上有各種不同的身分階級，層層相壓，真有“天有十日，人有十等”的情形。

這樣一個不平的等級社會，其權威，如何能維持呢？這不用說，全靠着有等級的思想與信仰。他的秩序，完全建築在“臣子對於諸侯的忠心” *le dévouement des vassaux aux sūzerains* 上。¹⁹ 這種“人對於人的忠心”，與宗法社會下孝悌的精神，和現代社會下的愛國精神，雖多相似之處，但是他們的基本精神，實不相同。

我們試從歷史中，來究研封建社會下的基本信念。

各種封建社會的起源不同。蘇格蘭的封建社會，是宗法社會的延續；所以封建精神，與宗法精神，相互聯繫，不能分割。全部落中的份子，都賴着這兩重感情的維繫，團結一致。

蘇格蘭本來是許多部落與氏族的聯合。各部落有各部落的會長。同一部落，大家都相信，是一個同一祖先的子孫，他的直系子孫 *descendant en droite ligne*，便是會長；全部落的人民，在戰時，與平時，都絕對服從他，惟他的命令是聽。他們不問自己的行為，是否合理，是否合法，是否合于國王的意志；他們所知道的，是服從會長命令，對會長忠心。²⁰

除蘇格蘭外，許多封建社會，與宗法組織，並無淵源。歐洲古代

19 Bouglé et Raffault: *Éléments de sociologie*, p. 189.

20 cf. Walter Scott: *Histoire d'Écosse*,

及中世紀的許多封建社會都建築在保護者 *Protecteur* 與被保護者 *Protégé* 的關係上。其最顯著的例子莫如賽爾特或羅馬人的從庸制 *Clientage celtique ou romaine*, 日耳曼人的附從制 *Compagnonnage germanique*, 帝王的特許制 *antrustionat royal*, 以及食邑封建制 *Vas-salité*。

賽爾特人的主人 *Patron* 與附庸者 *client* 是一個顯著的封建關係, 主人靠着他的能力與勢力, 保護他們的從庸者 *client*, 如從庸者被人控告, 主人便去出席法庭, 爲他保護, 爲他申冤。從庸者所盡的義務更多; 在戰時, 他們須隨着主人, 同赴戰場; 在平時, 須幫助主人, 做許多工徭。²¹

附從制 *compagnonnage*, 起源甚早。西帥 César 曾曰: “在一個領袖, 出征之前, 他可以召集全部落的人民, 宣佈他作戰的計劃, 請他們隨從出征。凡自願從行的人, 須一律宣誓, 對於領袖, 表示信仰與忠實”。²² 這種制度, 本來是一時的組織, 後來纔成爲永久的制度。戰士終身隨着領袖, 一變而爲領袖的戰士。他們對於主人, 莫不忠勇, 義俠; 他們以爲主人的榮辱, 就是自己的榮辱; 領袖的失敗, 便是自己的奇恥。²³ 這種忠勇的精神, 造成了許多戰爭的奇蹟, 使許多將領, 護得偉大的戰功, 佔領廣大的土地。

皇帝特許制 *antrustionat royal*, 最初僅限于教士婦女及兒童; 皇帝給他們一個證書 *diplôme*, 承認做他們的正式保護者。其後, 戰士也以被保護爲榮譽, 請求帝皇的保護; 特許制度, 遂推行及于戰士。當戰士舉行宣誓儀禮時, 常帶着武器, 十分森嚴莊重。此種宣誓, 與宗教宣誓不同。因爲在宗教裏, 是人對於‘神’的宣誓, 其權威維繫在

21 *Declaréuil: Rome et l'origine du droit*, p.41.

22 *César: De Belle Gallico*, ch. VI, p.4.

23 *Tacite: De Germania*, pp. 13,14.

神秘信仰中。至于封建社會下的宣誓，乃是人對於人的宣誓 *Un serment d'homme à homme*。其信義，建築在榮譽心與良心上。

中世紀的食邑封建制，即淵源于特許保護制 *antrustionat*。當時，諸侯對於國君，宣誓以後，國君承認是諸侯的保護人；同時，還以土地饋贈諸侯；這便成爲食邑 *fief*。在食邑制度下，國君與諸侯，不復是個人與個人的關係，而是家庭與家庭的關係。所以食邑制度，含有封建與宗法的兩種精神。

在封建社會，保護者與被保護者，感情深厚。在奧南公爵 *Guillaume d'orange* 一歌曲中，公爵與敵戰爭，大敗而歸，盡喪其勇士。回宮以後，回憶平日與附庸相遊相叙的情形，觸景生情，傷感萬分。諸侯對於附庸的感情，真摯如此。

日本社會，在封建制度下，也充滿着忠勇義烈的精神。十八世紀，日本有一個公爵，名曰 *Daimo*，橫受冤屈，被侮自殺。他的騎士四十七人，警聞之下，莫不義憤填膺；於是，歷盡種種艱苦，設法爲主人復仇。及達到了目的，他們在主人的墳前，剖腹自殉。這表示多麼義俠與忠勇！

由上所述，我們可以知道封建社會下，個人對於個人的忠心與義氣。這是封建社會下的第一種特殊精神。封建社會下的第二種特殊精神，在上面也已提及，便是個人的榮譽心 *le sentiment de l'honneur*。在日耳曼封建社會下的領袖，假使不能身先士卒，勇敢過人，便是他的奇恥；反之，侍從者假使不能勇往直前，效忠首領，使他們的領袖，每戰必勝，也是他的大辱。這種俠義勇敢的精神，與好榮譽的風氣，盛極一時。

中世紀貴族的榮譽心亦甚；他們對於身分寬大與信實等品德，視同生命一般的寶貴。一個殘酷而不信實的貴族，是貴族階級之玷，便不配做貴族，不配有領土。²⁴ 日本封建社會下的榮譽觀念，更

甚于歐洲中世紀。忠信榮譽在日本貴族階級看來，比生命都來得重要。²⁵ 法國在封建社會下的貴族對榮譽也有同樣的珍視。孟德斯鳩曾說：“在封建社會下做人的第一個原則，便是不做不榮譽的事”。²⁶

封建社會下，注重個人對於個人的道德。社會的權威，便維繫在個人對於個人的忠信與榮譽上。封建社會下人民的特殊品德，極值得我們的尊崇。但是個人間的道德，只限于私人對於私人的關係，與愛國愛社會的精神不同。因為國家觀念 *l'idée d'Etat* 與社會觀念，是超個人的 *impersonel*。一個人對於他有關係的私人，忠實信義，未必能愛國，未必能奉公。至于國家與執政領袖的關係，是一時的；並且，只是執政的人，附屬於國家，決不是國家附屬於執政者。假定一個國民，為封建社會的意識所籠罩，祇知道忠于私人，而沒有超私人的團體觀念。那末，他決沒有民族觀念與社會觀念，民族與社會，決難生存。

封建社會，早已成為歷史上過去的陳跡，封建意識，已變為社會進化的障礙。但是，他的基本精神，仍在變相中表現。在帝國時代的忠君，即是愛國；一個公民，因愛國而忠君。他忠君的原因，雖與封建社會不同；但是，他忠君的精神，與封建精神，不易蓋析。在二十世紀的社會，也還有類似封建精神的現象。現代各國的政黨，都有各個政黨的中心人物；黨員對於領袖，莫不虔敬忠實；如馬克思主義者之崇拜馬克思，列寧主義者之崇拜列寧，以及意大利法西斯黨黨員之崇拜墨索里尼，德國國社黨黨員之崇拜希特勒，都含有封建精神。流弊所及，他們可以祇知道有領袖。

24 Villehardouin: La conquête de Constantinople, XLVIII, §234.

25 Honelacque: Le Japon, p 95

26 Montesquieu: Esprit des Loix, I. IV. ch. II.

六. 平民主義社會的權威與信仰

平民主義的社會基礎，與以上各種社會的基礎，又不相同；他的基礎站在社會各分子間的互相了解與尊敬上。我們估量一個社會團體的價值，可以從兩方面來觀察：一是團體內各分子間的相互關係，一是與其他團體相互的關係。杜威說：“在任何社會團體中，即使在一夥盜賊裏，他的分子，必有若干共同的關係；他對於其他團體，也必有若干交際和協合。我們從這兩特點上，可得到估量各種社會團體的標準。一是看他各分子意識上共同關係的多少與繁簡；二是看他和其他團體的交際，是否充分和自由”。²⁷ 共同的關係愈多，各團體間的交互影響愈自由，則人與人的了解愈多，人與人的互相尊敬，也愈增加；人與人才互相以‘人道’相待。如是，則社會愈趨平等。

在這樣平等精神充塞的社會中，社會的基礎，不建築在上述的任何精神上，民治社會下的人民，不為神秘精神所蒙蔽，這不僅因為受了科學的洗禮，不相信有神力的偉大，更因為平等觀念發達以後，一般人不僅相信人在上帝之前，一律平等；更進而不肯低首佩服于超人的神力。

民治社會下的人，也不能把宗法社會下孝與愛的感情來繫縛。

他們所處的社會環境，不容他們祇知有家，不知有國。他們雖有親親的感情，但決不能像宗法社會上的人，祇知道愛護家與家族。社會上民族觀念與人道 humanity 觀念，日益強盛。他們不能犧牲一切專做一個好的父親或兒子；他的最重要責任，要做一個好公民。因此，他不能專做孝弟工夫，他不應當為家族觀念所籠罩。

民治社會下的人，不能屈服于封建社會不平等的意識中，他也

27 Dewey: Democracy and Education, p 96.

不應當完全爲‘忠于人’的道德所限止。封建社會下所有的高尚精神，如忠勇義俠，在民治社會下，依舊是很好的美德。但是，他們運用的方式已不相同。他們已把對人的忠勇義俠，轉移去對社會，對民族。

總之，民治社會下的人，不能專爲一個神的信徒，一個家庭中的好份子，與一個封建集團裏的好侍從或好勇士；祇知道上帝、家族，或封建集團。他們是民治社會中的公民 Citoyens，國家中的國民 Nationaux。現代的公民或國民，當然仍能‘見義勇爲’，‘殺身成仁’；但是，他們效忠與犧牲的對象，不復是他們的國、騰或教主，不復是他們宗法的首領，也不復是他們的封建諸侯，而是他們的民族或代表民族利益的政府與政治領袖。敬神、愛家，以及忠于主人的心，已變成愛國、愛民族，及愛大眾利益的心。民治社會的基礎，便維繫在這一社會意識上。

這樣一個理論，並不是玄想，是根據事實推理而來。現代國民的爲公精神，與迷信社會下的敬神，宗法社會下的孝慈及封建社會下的忠勇，其基本精神相同。不過，他們的對象與範圍，因了環境的不同而相異。因爲，我們相信，高尚與偉大的生活，是心靈的生活 la vie du Coeur。個人生活的豐富與完全，端賴其能擴大自我，有“民吾同胞，物吾同與”的精神，在社會生活中，去實現與發展他的自我。‘我’的偉大，在他能融合‘非我’，使人與物，由了解、同情、愛護、信仰，變而爲不可分割的自我的部份。一個人的所以能殺身成仁，所以能鞠躬盡瘁，死而後已，所以能捨己爲人，勇于爲公，無非是他的深刻而高尚的自我 le moi individuel profond —— 用柏格森 Bergson 語 —— 已與社會合一，不復有社會與我的分別。平民主義社會的基礎，便建築在這樣一個社會精神之上，這是一個樂觀的理論，但是，如巴許 Victor Basch 所說：“任何社會運動的生存與實現，靠着樂觀精

神”。²⁸ 何況這個樂觀精神，與個人的基本心理，並不相勃。

論治者與被治者的觀念與關係，民治社會，亦有顯著的特點。民治社會下，國家與政府治理的力法，業已變遷。他們已由統治人 *gouvernement des persons* 進而為治事 *l'administration des choses*。執政者不復是統治人 *dominateurs*，而是管理員 *administrateur*；不復是主人 *Chef*，而是向導 *guide*。²⁹ 在過去的社會制度下，國家的責任，在治人，在維持地方秩序；對於社會其他功能，抱着‘無為’的主張。民治社會下政府的目的，便在治事。並且，治者與被治者，不復為社會上兩個對立的階段。治者隨時可以變為被治者；被治者隨時可以變為治者。有時，一個人同時為治者與被治者；譬如一個現代歐洲的獨裁者，當他的汽車行抵十字街頭，他亦須聽街上警士的指揮。所以現代的官吏，不是治者，而是公務員或公僕。至于被治者的態度，已由服從人，進而為服從超于人的法律。

法國革命時的人權宣言云：La déclaration des droits d'homme, 一切主權，存于民族，任何個人，不能使用權威，假定這個權威，不是由于民族而來”。這句話當時，雖代表少數思想家的理想，到現在，已變成一般文明社會上的普通信仰。在現代人的意識上，都相信人生而平等，³⁰ 以及生而就有不可侵犯的權利。他不能，祇少不願，服從任何個人。

從上面所述，民治社會的信仰，完全建築在人民的為公精神及服從法律的精神上。居其曰 George Guy-Grand 平民主義的社會，生存于各個公民對於公衆事物的熱忱上，³¹ 唯有奉公精神的人，才能

28 Victor Basch: Bulletin de société de Philosophie, p 99.

29 Bauglé: Eléments de Sociologie, p.238

30 American Declaration of Independence, 1776.

31 George Guy-Grand: Le Procès de la Démocratie p.320.

爲現代的好公民，也唯有奉公精神的人，才能服從客觀的團體紀律。

但是在現代的社會組織與社會潮流之下，一般人的個性已爲私利私慾所汨沒。社會上，充滿着墮落頹唐的風氣。人們沉迷在物質享樂的生活中，不復有堅毅卓越、自敬自尊的精神；因此，不復有堅毅的意志，不復再能“豎起脊骨”，担任堅苦犧牲的工作。他們既不信‘神’；又不信‘人’；既不服從‘神’，又不服從‘人’，更不能服從‘法’。他們受了懷疑思想的毒化，與物質慾望的薰染，隱蔽在批評、分析、客觀、理知、現代……等許多新旗幟之下，變爲一無信仰、一無服從。這難怪現代歐美的民主政治，變成一個無生氣、無力量的墮落政治。我們要追求社會的新組織與社會的新生命，祇有從培養社會上新信仰與新紀律起始。

七. 結論

上面的分析，明示我們，人們的信仰與服從，全爲超自我的社會意識所支配。駕乎個人生活之上，有社會生活；個人的生活，完全受他的支配。宗教組織、家庭團體、封建集團，以及民族組織，都是超個人的社會事實 *la réalité sociale*，能支配個人的生活，左右個人的信仰。從歷史的演進上說，宗教組織、家庭團體，以及封建集團，都曾一度造成特殊的社會意識，支配整個的社會精神；但現代社會環境，早已變遷，一般人民，早已脫離了宗教精神、宗法精神，與封建精神的桎梏，而追求新的信仰，與新的紀律。這個新信仰與新紀律，就建築在民治社會中奉公精神與守法精神上。

在演進的漫漫長途中，人們常順着環境繼續不斷地在追求新的信仰——或者可以說新的宗教——與新的生活中。近代民治的形式，雖時時顯覆，民治的精神，在表面看來，雖迭遭慘劫；但是他仍然是支配現代的理想與宗教，仍然是現代新紀律與新秩序的基礎。

蒲格萊 Bouglé 曰：“一個社會不能生存除非他能創造一種理想 idéal,去激發各人的努力,與調和各人努力的方向”。³² 現代的中國社會,似在創造理想與建樹信仰中。

32 Bouglé; Leçons de Sociologie sur l' évolution des Valeurs p.272.

計 政 學 報

——第一卷第四期要目——

附錄	會計學原理	譯述	對幾件金融立法的說明	專載	商業預算論	論總決算書與會計總報告之異同	戰後意大利預算狀況及經濟政策述要	分步成本會計中之盤存問題	論著二	福建人口之估計及分析	插補法(續前)	時間數列之數理的研究(三)	我也來談談趨向線	趨向線之淺釋	一次相關比簡便計算法代數式之商榷	統計數列之種類及其性質	二項展開式與正態曲線	提勒氏之半定值	論著一	插圖
陳恕鈞			馬寅初		章長卿	刁民仁	鄭會侯	雍家源	吳崇泉	褚一飛	鄭堯梓	褚一飛	羅大凡	羅大凡	李成謨	厲德賢	袁丕濟			

◀ 中華民國中國——者行發兼輯編 ▶

會員委輯編院學政計設附校學治政央中 } 一處售代 ▶
局書東大海上 店書京南京南

可均洽面洽函會員委輯編院學政計號八十巷乘上京南 : 處閱定 ▶

角三洋大期每售零 } 一價 定 ▶
內在費郵倍加外國角五元一冊六角八冊三定預

時代的人生問題試解

——獻給找出路的青年——

范 任

引 言

人生問題是最高深的哲學問題之一，但是人生問題的解答決不是哲學家的專務。我不是研究哲學的人，但是我是中國現時代的一個青年，我深感到心情的緊張，我深感到頭腦的空虛，我深感到社會的沉悶，人生的煩苦；我曾在出世，自殺的念頭裏轉過身來，向入世，儻幹的道路上摸索着人生真義，現在，我的血還在沸騰，我的心却漸漸地平靜，也許我已經隱約地看見一線的光明了。人生觀是哲學問題，而哲學又離不開科學。中國的哲學家們沒有走上科學的路，可怪！中國的科學家們沒有走上哲學的路，尤可怪！人生觀是要建築在宇宙觀上的，中國人在他們的科學與哲學未攜手之前，宇宙觀更無從談起，我原想在中國現代大師們的言論中找出一套現成的滿意的宇宙觀與人生觀，但是我終于沒有找着；我只得憑我自己一點力量想出一個線索，再加上從幾本外國書裏得來的一知半解，造出一套新的。在這篇作品裏，因為我的淺學，當然不免有矛盾，漏缺，誤解，妄論，雷同，矜異的地方，唐突前賢，遺笑大方。但是這不完美的作品却是時代的產兒，是心血的點滴，與其怕暴露淺薄而不敢說，不如說出來讓行家批評。而且，也許現代中國患世紀病的不只我一人罷？我很願意拿我這‘一得之愚’獻

給一班同病者。

目 次

- (一)人生問題之提出 (1)泛論 (2)中國青年之背後與面前(3)觀點的檢討
- (二)唯力的宇宙觀 (1)物質的解釋 (2)生命的解釋(3)綜述
- (三)大我的人生觀 (1)精神的人 (2)社會的人生(3)總述
- (四)結論

(一) 人生問題的提出

(1) 泛論

人們最關切而又最漠視,討論最多而又結果最少的問題,要算是人生問題了。

孩提時代,饑思食,渴思飲,吃飽喝飽之後,便嬉笑着,得了人生的滿足。有時他也有玩物的需求,而這種需求是有固定的目的,並且這目的是很容易達到的;有時他也感受到疲乏與寂寞的痛苦,而這種痛苦是很容易消失在慈母的熱吻和緊抱裏的。春天的花冒着清露,承着朝曦,欣欣向榮,不知人世間尚有寒暑;小孩子也是如此,他只生活着人生,不知道還有什麼人生問題。

一到有了知識,入了社會就不同了。一切‘魔障’,都狼虎似的撲上來,蛛網似的縛住你。起初,倒還有些奢望和美夢,在荆棘叢中給你一些安慰;但是,入世愈深,奢望愈消失,美夢愈減縮,彷彿生活不過爲着吃飯,吃飯不過爲着生活,結果發現自己只是一個蠢物,永遠墮在這生活的鐵練上,被造化小兒玩弄着;繼續罷?太無謂了! 停

止罷？又不忍。於是便發生了人生問題：人生究竟是什麼呢？人生究竟爲的是什麼呢？

人類在原始時代，也和今人在孩提時代一樣。野蠻人的畢生精力都耗費在‘食色’兩個字裏；漁獵而外便是歌舞戰爭和祭祀。他們的行爲，有習慣制定着，他們的禍福，有神祇主宰着。他們知其當然，而他們的神智也就止於此了。在他們的簡單腦筋裏，自然也不會有什麼人生問題。

人類一走進文明的階段，就不同了。‘用自己的力，彷彿從零點裏跳了出來，用他的理智之光，照穿了大自然包圍着他的那些黑幕；昇華着，超越着自己；藉着精神直冲到霄漢，和太陽一樣，大步地踏遍了宇宙的大空；而尤其難能尤其偉大的，就是鑽入內心去研究人，去認識人的本性、職責和歸宿；——這真是輝煌奇偉的壯觀啊！¹ 然而又是多麼慘痛的事啊！人類的進步，都是無數的涕淚和汗血換來的，而每一進步，又要引起無數的涕淚和汗血，因為進步之後還要有進步哩！人的精神已經不完全耗費在食色的追求，已經有餘裕去看看過去和未來，去較量自身和宇宙了。過去的苦痛固然不少，未來的苦痛或許還要多，神智足以看清宇宙的無窮，而能力不足以醫治自身的渺小。‘太倉稊米’似的人，綿綿不絕地打時間空間裏穿過，進了還要進，苦了還要苦！人生究竟是什麼？人生究竟爲的是什麼呢？

文明人對於人生之謎也不一定時時處處是同樣的關切。如果做苦工的人低下頭來，不看着他那永遠做不完的全部工作，如果他定了一個不久可以完成的工作計劃以吸收他的注意，如果他的工具是合手的，如果他的工作是有進展的，那麼，他會忘掉他的苦痛，

1 J.J. Rousseau: Discours sur les sciences et les Arts.

還會歌唱出來哩。文明人有時也是如此。在希臘羅馬全盛的時候，人們的生命都帶着暢達的發展，‘一個遠大的政治生活，體育場或競武場的運動，公議場或公共場所的事務，給他們的時間都佔滿了，不讓他們的心靈裏留一點隙地給苦悶。’² 他們不把眼光向生活以外去探視，絲毫沒有想到比現世的快樂更完善的快樂，因為他們宗教的特性並不像我們的傾向着玄想與需求。³ 這樣的人生，當然是不成問題的。當中國古時和歐洲近代各國全盛的時候，今天一個戰爭的捷報，明天一個佳節或大典，今天一闕霓裳羽衣的新曲或一篇蕭士比亞慕里哀的新劇，明天一個外夷的朝貢或一個殖民地的佔領，城市裏的人‘慣聽梨園歌舞聲’，鄉下人‘每星期日可以有一隻鷄下煨繡’（Henri IV的話）這樣的人生，也和希臘羅馬全盛時的人生一樣，處處也都是滿足。

國家全盛的時候，人生固不成問題，就是‘國步艱難’的時候，人們的心靈往往也一樣的有寄託，只要人們有一個遠大的、共同的目標，吸收了他們的精力，佔據了他們的生命。念着‘阿彌陀佛’或‘我主耶穌’的人們，歌唱着‘楚雖三戶，亡秦必楚’的人們，說着‘我們非滅迦太基不可（Delenda Carthago!）’的人們，雖然滿腔是悲憤，滿臉是愁容，而他們的生命，或許比笑樂着的人們還要充沛，還要有意義。但是，如果一方面社會上只有毀滅和臭腐，另一方面人們又失了共同的信仰和目標，那時代的心情就與前述的大不同了。人類文明的常態是思想、制度與實際生活平均發展，思想與制度的外殼裕餘地含孕着社會人生。如果實際社會生活的進程，超過了舊的思想與制度，便如小雞的發育，超過了蛋殼的容量，勢必發生劇變和爆裂，潛伏的力勢必要衝破舊思想舊政治的堤防。如果這革命是片面的、局部的，

2 Chateaubriand: Génie du Christianisme, 2ème partie, liv. III, chap. IX.

3 見前註

像中國古時的更朝換姓或歐洲十六世紀的改教運動，則尚不致使人們的心情失其寄託，懷疑到人生的本身；如果舊的思想和制度同時摧毀，而新的建設尚無端倪，如果社會的實況無一點可以稱心，而臆想中的樂園理智既不能識其規模，能力又不能建其基礎，則人們的心情便受空虛與煩倦的侵襲，由緊張而恐慌而苦痛而懷疑而灰心，人生問題的尖銳化至此也就無以復加了。

這種普遍的徹底的大革命，文化演進的大轉環，民族蛻化的大關鍵，人類心情的大恐慌，在歷史上只找着兩個例子：一個是歐洲的十八十九兩世紀之交，一個是中國的現在。

法國大革命前後的歐洲‘世紀病’是很著名的，它也和瘟疫一樣，瀰漫在歐洲的大空裏，個個人都呼吸着，傳染着。這種普遍的現象，當然不是簡單的原因所造成的，然而，總括起來不外乎我上述的兩種：舊思想制度的突然崩毀與新社會的未能確立。

無論人們怎樣說，宗教是苦痛中的最大的最好的安慰者，宗教的空氣是古代人的最適宜的環境。籠罩歐洲二千餘年的基督教便是從苦工和奴隸的汗水和眼淚中產生出來的。牠在羅馬帝國未崩潰以前就已經在下級社會裏苗下了深根，一到了美狄佔有了歐洲，牠就隨着帝國的頹頹，乘着文化的空隙而取得天下，此後，社會上的一切一切政治的，經濟的，思想的，……都在牠的卵翼下演進而滋長。那時候，義大利沉睡了，其餘的各侵略民族都還在半開化的進程中。這些民族侵略下的社會顯然分成兩個階級：貴族與農奴——刀俎與魚肉，宗教的思想籠罩在兩個階級之上，宗教的代表者——教士們——翱翔乎兩個階級之間。他們一方面以神道設教，和緩着貴族對農奴的凌虐，另一方面又教農奴容忍，以鞏固貴族的統治；一方面利用着貴族剩餘的武力去向非宗教的民族擴張他們

的地盤，另一方面又拿他們的天堂去掉換人們的汗血。在中世紀的千餘年中人們不覺得宗教外尚有天地，所以都只覺得宗教是自然的，必需的，至善的，所以貴族農奴與宗教的代表者都可以相安無事。到了八次十字軍東征以後，歐洲社會便急轉直變，十字軍打通了歐亞兩洲的交通，接着就是君斯坦丁的佔領，接着又是火藥、指南針、紙、印刷術的先後利用，接着又是美洲的發現。這些事實使全社會的人們擴大了眼界，使統治者增加了無窮的享受慾和更大的統治力，使被統治者增加了財力與知識；同時宗教的代表者又日趨腐化，由精神的指導者變為物質的享受者。這急轉直變的結果，第一步就是宗教的內訌——改教運動。不過這內訌雖使宗教失了許多的權威，而宗教的實質却還存在，王權還拉着牠作護身符，牠也還能追隨着王權，宰割着社會，和王權分贓。直到了王權自身也由盛極之後漸漸的衰頹，宗教也就因之失了依據，於是第二步——十八世紀自由思想家的運動也就起來了。這思想運動究竟還不澈底，還不能在社會直接生效，因為盧梭、孟德斯鳩、服爾德諸人雖然極力抨擊王權與宗教組織，却多少還承認有個上帝或類似上帝的一個神物，而且下層社會的思想總是跟在大思想家的後面遲走幾十年，所以第三步運動——法國大革命，直到一七八九年纔爆發。

法國大革命彷彿一個極大的炸彈，準備了近一百年，突然爆炸，山崩地裂，下至窮鄉僻壤，遠至英德各國，都轟動了；全歐各國當時的歷史背景與法國差不多，而且法國的混世魔王——拿破崙又打着革命的旗號，把歐洲鬧得天翻地覆，所以全歐洲人的情緒與法國人的情緒雖然有時是相反的，却時時是息息相通的。宗教倒了，上帝死了，國王放逐了，王權消滅了，縱然事實上不盡如此，而人們的心目中却已經沒有了上帝和國王，二千餘年來人類精神的寄託，突然的失掉，應該是怎樣的惘惘惶惶！在當初人們在革命上建築了很

大的希望，但是拿破崙倒台之後，還是宗教和王權出來了！而這種同光反照的宗教和王權，只是兩個殭屍，有形骸而無生氣，不能溫暖人們的心靈，這又是惘惘惶惶中的多麼大的失望！那時候，經過了連年的大戰，前一輩的人都死了，沉默了，社會上只看見少年人的頭角，只聽見少年人的呼聲；少年人本來是狂熱的，何況那時的少年都孕育在戰爭的時期，從娘胎裏就帶出了不安定的靈魂，銳敏的感覺與強烈的生命！呈獻給少年之前的生命，被三種東西分有了：在他們的背後，一個萬劫不回的過去，還附着專制時代的遺孽，在它的死灰堆上掙扎；在他們的面前，一個廣大境界的黎明，將來的曙光；在這兩個世界之間……是一個有類乎海洋的東西，分開了舊世界和新大陸，一種莫明其妙的模糊與浮泛，一個滿載着覆舟的浪海，閃爍着的遠帆，鼓吹着的汽輪，不時的打上面走過；總之，在這兩個世界之間的就是現世紀，它界斷了過去和將來，非過去，非將來而又似將來，似過去，在這世紀裏，我們每走一步，不知脚下踐踏着的是生的種子還是死的殘餘。那時代人的肉與靈彷彿分裂了。靈魂說：‘唉！唉！宗教去了；天上的雲化成雨了；我們既沒有什麼希望，又沒有什麼期待了，連我們可以伸手求援的那十字形的兩小塊黑木板都沒有了。生命的奔流推着大塊的寒冰，冰洋裏的熊在上面浮蕩着。前途之星還未升起哩，它不能鑽出地平線；它在逆遭着，埋沒在雲堆裏，它的光輪也和冬天的太陽一樣，顯着血紅色，——一七九三年留下來的血痕。愛情沒有了，光榮沒有了。在這大地上是多麼漫漫的黑夜啊！等到天明時我們早已死了。’肉體說：‘人在世上就是要運用肉慾；你有多少黃白物就能取得多少尊榮。吃，喝，睡，便是生活。至於人與人的關係麼，友誼不過是爲着借錢，但是愛之而至於借錢的朋友很少。骨肉之親不過是爲着繼承遺產；兩性之愛，不過是爲着練習身軀；只有精神的享受纔是真正的虛妄。’於是富的人們互相

說了：只有錢財是真，其餘一切都是夢；享受罷，死罷。中產的人們也互相說了：只有遺忘是真，其餘一切都是夢；遺忘罷，死罷。窮的人們也互相說了：只有不幸是真，其餘一切都是夢；詛罵罷，死罷。享受，遺忘，詛罵，死，這是多麼難堪的心境啊！有如鉛球和鵝毛在真空管裏一樣快地向空中墮落，那時的人們意志堅強的和意志薄弱的都是一例的向黑暗的深處沉淪。當沒有立足點的時候，力又有什麼用呢？絕對空虛是沒有法子去反抗的。⁴ 有力而淪入空虛，有心而沒有寄託，歌德的維特，浮士特，拜倫的曼弗雷特，沙陀白里安的郝薇，都是這種空虛裏苦痛裏的呼聲：人生究竟是什麼？究竟爲的是什麼呢？

(2) 中國青年之背後與面前

看着上面的一段描寫，中國青年要驚訝着說：‘這是我的身世，我的心境啊！’是的！中國現在的社會條件與歐洲那時的有些相似。中國雖不會有過一個魄力雄偉組織精密的國教，但是中國却曾有顛撲不破的傳統思想，牢籠着二千餘年的人心。這思想——或者應該說這些思想，是以儒家學說爲主幹，再加上道佛二教所組成的。儒家學說是在農業社會的產兒，發生在中國歷史大轉軸的春秋戰國時代；它能迎合當時人們的心理，能與當時政治的經濟的制度相適應，所以纔能在舊社會佔有了這樣大這樣悠久的特殊勢力。在它產生的時候，狹義的封建社會正在崩潰，而專制政治尙未完成；土地的面積及生產力都已經很有可觀，人們的生產技能也已經相當發展，但是諸侯間的戰爭障礙了社會上一切生產工作；在這種情況之下，只要能恢復社會上的秩序，便能恢復社會的繁榮。所以儒家起來專做恢復秩序的工作，提倡着孝，弟，仁，義，尊父，尊君，在宣傳上

4 以上均見 A.H. Musset: Confessions d'un Enfant du siècle

把經濟看得輕而側重社會的及個人的道德。他們的理想社會是在‘王者’的統治與‘賢者’的指導之下，順着人們善良的天性，組織倫理的禮義的社會關係。他們維持君權，注重人力，不像老莊一味的對君權表示憤激，對政治崇尚無為；他們重道德，說倫敦，務期窮鄉僻壤的家庭隣里都能各自為治，不像申韓尚刑法，在人口散漫，交通不便的農業社會裏迂緩難行；他們主張把貨財藏之於民，使人民在統一的閉關的社會裏得以修養生息，不像管晏側重國家經濟，時時準備着戰爭的勝利與霸業的完成；他們所標榜的仁義道德，都順着人類天然情感，由近及遠，輕而易舉，不像倉墨所標榜的兼愛苦行，生勤死薄，‘反天下之心’。儒家學說對於當時社會人心既這樣的適宜，所以一等到秦始皇併吞六國之後，它就掃蕩諸子，隨着漢朝的勃興而統一中國了。

凡是一個宗教或學說在社會上一取得不可抗爭的勢力之後，就會不知不覺地有了偏廢與偏重，逐漸改換它的本來面目。儒家學說也是如此。孔孟的學說，原不輕視社會的經濟方面，只因為當時的人們個個為利而爭，不擇手段，所以他們為矯正世風計，不得不鄙功利而崇仁義。到了後來，儒者不明此義，便把經濟方面真正抹煞了，一味地講禮教，一味地講道德，把勞心者抬得過高，勞力者壓得過低，時時叫人抑消費以就生產，恨不得叫人把仁義替代衣食；於是，一方面生產者因為地位過低，知識不足，技能不能進步，另一方面因為‘孝’的鼓勵，社會的人口逐漸增加，而這增加的人口中，又因為讀書者享有特權，所以遊手好閒的人增加更速，生活資料與生活者的數目不能平衡，於是便如馬爾薩斯 Malthus 所言，只有讓戰爭和疫厲來解決過剩的人口了。我們試打開中國歷史一看，二千年來治亂相循，彷彿很規則的，平均二百年或三百年必有一次大屠殺或大瘟疫，適應着一次更朝改姓。普通‘創業之主’和‘開國元勳’都是起自民

間，知道‘民間疾苦’，他們的消費也節儉些，社會人口在戰爭之後也稀疎些，十年生計，十年教育，便得大治；但是大治至多不過百年，就要漸漸衰亂了；人存致舉，人亡致息，中國的政治一向是重治人的，到了主上昏庸，奸臣弄柄的時候，有權勢者習于富貴，窮奢極欲，讀書者因仕途人滿，作奸犯科，而勞力者又因為食之者衆，生之者寡，担負不起，於是又有一亂。無論是在質或量的方面，每一代的治往往不及前朝，而亂則過之。這種川流不息，江河日下的興亡治亂，應以仔家偏廢社會的物質基礎，為其主要原因。

至於仔家偏重社會道德，結果又是怎樣呢？孟子原來不過說：‘父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，’都是相對的義務，後來把君、父、夫定為三綱，把忠、孝、節變成片面的義務了；孔孟的尊君不過是當時求治的一個手段，其目的還是為民，所以孟子把君臣的關係放在父子的關係之下，後來尊君變為社會上一切活動的目的，所以君臣的關係在後世的五倫上由第二位變為第一位了；孔孟說孝，是根據情感而限於人事的，後來孝就漸漸形式化，宗教化了；孔孟說夫婦，不過是‘有別’，意義是很廣的，後來男女關係就漸漸由有別而虛偽，而隔膜，而主奴了；孔孟說長幼間的‘有叙’，朋友間的‘有信’，以至於仁、義等等都是無區域的，實踐的，後來都漸漸區域化，信義和平僅及於鄰里鄉黨，甚至於變成欺世者的口頭禪或大門上的匾額和聯語了；孔孟所說的‘勞心者’，‘君子’，不過是調劑上下，教導民衆，維持秩序的工具，後來‘士’漸漸成為職業，成為升官發財的工具了。因為極度的尊君，所以君主便天神化而成為一切的主宰與目的；因為孝的宗教化，形式化，所以家族制度便格外的嚴密擴大；因為孝的推演與男權的擴張，所以有多妻制的大家庭組織。於是社會的統系縱剖之則為君，為士大夫，為業農工商的平民，橫剖之，則為家族，為鄰里鄉黨，儼如大國中的小國。這些階級和組織，便是仔家所給予

我們的社會生活的規模，它們籠罩着整個的社會，歷千百年治亂興亡而不變。在表面上看來，它們可以算是儒家學說的成功，然而，它們都不過是規模而已，人們生活的內容，除掉祖宗的祭祀，仕途的熱中，外，都不是儒家學說所充實的。

我們可以說人類生來就有一種宗教慾，天國，神祇，靈魂的不滅，都和衣食一樣，是人生急切的需要。儒家學說不能使之滿足，於是在人的心裏留下了一片空的園地，讓道教佛教來滋長繁榮了。宗教的產生，是因為人類的需要過高過遠，而其實際環境與實際能力都與這需求相差過鉅，所以纔幻想出一個完善的境界，一些萬能的神物，以寄託他們高遠的目標，以安慰他們苦痛的靈魂。所以社會的秩序愈紊亂，人民的知識愈低，則宗教勢力愈大愈普及；在儒家統治下的中國，亂世多而治世少，‘庠序之教’廢而愚民日多，又安得不讓道教佛教諸‘異端’沁入民衆生活的最深處呢？凡是一個宗教，都有哲理和迷信兩部分，道教的哲理，是放任着人的與物的自然使之自由的發展與生滅，去掉人們的技巧，使之回到大自然的懷抱裏；道教的迷信，就是丹鼎和符籙，畫符念咒，以為禍福，燒煉脩持以求長生。佛教的哲理，就是拯救衆生，使之脫離苦海，令一切色相由涅槃而回到真如；佛教的迷信，就是禮佛修行，免墮六畜的輪迴而求來生的幸福。宗教的哲理，自然只有一些知識分子纔能窺其端倪，其餘無知識的人們，自然只能接受它的迷信部分。在側重治人的國家裏，人們的迷信特別深，因為一切社會變動與措施，都沒有一定的軌則可以預測與遵循，那班窮鄉僻壤的人們，看着人事變幻的無常，自然只有憑天命，信鬼神，就是不迷信也要變成迷信了。

變態的儒家學說以及釋道二教渾合統治下的精神生活狀態，在今日的鄉間和過去的文學作品裏，處處都有表現，我們可以很清晰地看得出的。舊社會的農工商賈，以及婦女們，哪一個不天天在

燒香許願。求神拜佛中討生活呢？死生婚嫁不必說了，就是播種，開市，出行動土以至於求醫治病施予……一舉一動都帶着宗教的色素，受着迷信的支配。他們最大的願望，就是託神——祖宗，仙，佛，一一的保佑，能得着現世和來世的幸福，能多養幾個兒子，並且個個兒子都能升官發財，‘福祿壽’三字便是人生的意義，佔領了他們全部的靈魂。如果這三個字都實現了，便是他們的目的達到了。至於知識分子呢？他們都是從非知識分子的懷抱裏出來的，自然也脫不了種種迷信的氣習，但是他們既跳出了文盲的社會，則他們自然另有目的作他們的生活重心。他們最重要的事務，就是讀死書，就是摹擬前人；他們最重要的目的，就是想以詞翰為工具，‘一舉成名天下知’，因此就可以榮宗耀祖，‘封妻蔭子’，所謂‘學成文武藝，賣與帝王家’，所謂‘讀書人做官’，所謂‘書中自有黃金屋，書中自有顏如玉，書中自有千鍾粟’……都是代表這班人的心理。他們的口頭禪是‘學而優則仕’，是‘達則兼善天下’，但是，一到他們‘仕’了，‘達’了，就把平時所唱的高調忘掉了，上則逢迎阿諛，中則拉攏排擠，下則蹂躪搜刮。一切言行，都以升官發財為依歸，就是所謂‘好官’‘循吏’，也不過是消極的不做壞事而已。他們的人生意境，也是不脫福祿壽三個字的。讀書人不必都做官，那班不能做官的人又怎樣呢？他們是‘窮則獨善其身’的。所謂獨善其身者，家境貧寒的，便去做堪輿，行醫，賣卜，利用社會上迷信的心理，混飯吃；或是去做‘老夫子’，再教出一班和他們一樣的讀死書的人們；再不然就去在鄉下做紳耆，做土皇帝，魚肉鄉民，以‘排難解紛’起家致富。家境富饒的，就去‘隱逸’，‘吟風弄月’，‘請酒陶情’，或者去燒丹煉汞，尋仙禮佛。我們可以說，充斥着舊社會的九流三教，都是那班失意的‘舉子’蛻化出來的。

上述種種，是‘多福多壽多男子’的人生觀，是‘升官發財’的人生觀，是‘清風明月’的人生觀，是‘成仙成佛’的人生觀。無論這些人生觀的

價值如何，它們在舊社會裏却都有實際的效能，使各色人等都有他們的‘一成不變’的生活路線，‘仰之彌高’的生活意境。只要那種舊社會不變動，不消滅，人們的精神是不起恐慌的。

然而，這個支持了二千餘年的舊社會終於衰老了，變動了，消滅了。我們正生在這舊的已經崩潰，新的未能建設，社會紊亂精神恐慌的時候。

中國辛亥革命，無論是在準備的方面，力量的方面，所及區域的方面，都遠不及法國一七八九年的大革命，而其在歷史上轉變性，則有過之無不及。中國這次革命，不完全是內部原因所造成的，假使那時只有內部的原因，假使中國的閉關主義還能一直維持到現在，也許革命不會起來那樣早，就是革命起來了，也不過是湯武式的革命，充其量也只能如二千年以來的改朝換姓，就原有的社會加以整頓修飾罷了。中國革命，大部分是外國的壓迫促成的，十九世紀正是中國治亂相循的社會由治入亂的時候，而鴉片之戰，英法聯軍，甲午之戰，八國聯軍諸外侮又接踵而來，中國的藩籬屏障，先後摧毀無遺，兩個未曾謀面而且絕不相同的文化於是乎在搶炮聲中正式的打了一個招面，中國文明那時已成強弩之末，而西洋文明正是精強力壯的青年，兩兩相較，其強弱勝負，自然是不待智者而後定。中西文化不特不同，而且有些地方正相反：歐洲社會是工業的，資本主義的，中國社會是農業的，手工業的；歐洲社會組織是側重個人的，中國社會組織是側重家族的；歐洲的經濟思想是征服自然，鼓勵生產的，中國的經濟思想是遷就自然，節制消費的；歐洲的政治是民主的，任治法的，中國的政治是君主的，任治人的；歐洲人的精神是積極的，並且主要點是對事的，中國人的精神是消極的，並且主要點是對人的。這兩個文明本身的優劣與其在時間上空間上適宜與否，我們暫且不管，而勝利者的文明打倒了失敗者的文明却是事實。然而，勝利

的西洋文明，是不是能取中國文明而代之呢？失敗的中國文明是不是還能夠死灰復燃呢？這便是中國當前急切的問題。在這種空前的精神轉變之中，中國的思想界與其說是紊亂不如說是完全空虛而墮在這種空虛裏，感覺到無限的人生痛苦的，也就是現在的一班覺悟的青年了。

這班青年的年齡大半與民國相等，或者相差也不過幾歲，他們都是革命怒潮澎湃中產生的。在他們小的時候從出世到進學校止，今天聽說革命，明天聽說過兵，後天聽說鬧匪，在這種流離恐怖中便養成了他們的纖弱的神經，易動的情感。他們的家庭都是很舊的，並且在未進學校之前大半還讀過幾年私塾，所以他們的知識是舊的，思想是機械的，被動的，而態度總是‘溫文靜默’帶有幾分暮氣。到了十幾歲，進學校了，——大部分都直接進中學，——所學的東西完全換過，完全和他們走出的社會不相關聯，他們彷彿是一棵花草，從地上和根拔起移植在盆子裏。以前，他們讀‘人之初’，‘子曰學’都是閉着眼睛讀，不知爲什麼，現在，‘人之初’，‘子曰學’又不讀了，却要讀些什麼‘英文’，‘算學’，‘物理’，‘化學’，他們還是閉着眼睛讀，不知爲什麼。他們學的東西既雜而又不能深切了解，於是他們只得憑記憶力死記着，他們的思想還和從前一樣，是機械的，被動的，無自我的。教育者不特不知道糾正這種被動性，並且還利用這種被動性，造成他們所謂之‘好學生’，他們不讓學生的思想和體格自由發展，不讓他們把時間用到遊戲和運動上，却完全拿八股式的死功課吸收他們的精力。然而，這班青年都是在革命的空氣裏含孕出來的，從舊思想裏他們取得了‘亂世逐鹿’的觀念，覺得他們應該‘不甘雌伏，當效雄飛’，從新的思想裏他們又吸取了‘自由’，‘平等’的精神，覺得他們應該反抗一切的壓迫。所以在他們的心靈的深處，却潛伏着一種反抗性，這種反抗性正是他們被生活外型抑制下的青年銳氣，正是他們那

無處發洩的生命力。因為教育當局沒有注意到這一點，不知道去指導，所以這種生命力不是因為壓迫過度而消沉，便因為措置失宜而轉為叛逆，事實告訴我們，中國的中等教育不知道毀了多少青年，而叛逆的青年又不知鬧翻了多少學校。

受了這種教育的青年，靈魂上處處都是矛盾的。他們的情感，燥急，易動而不能堅持；他們的知識思想，新舊混雜而不能融化，沒有自我；他們的性格富有領袖慾而又因為思想淺薄，又沒有個性；他們的態度溫文靜默而下意識裏又潛伏着反抗與叛逆。這種種的矛盾，在中學時代就已經養成了。

轉瞬間，他們到大學了。他們靈魂上的矛盾，不特不能減少，而且還要尖銳化。他們選擇——如果說得上選擇——科目的時候，沒有任何人來指導，一切都聽從他們的易動的情感或傳統的觀念所驅使。青年人大都是富於情感，自以為有文學天才的，所以他們學文科的極多；但是他們進學校，許多都抱着‘讀書人做官’的觀念，所以學社會科學的更不少，農理醫工科不過造出農工商賈之流，‘沒有出息’，所以學的人最少而且學的人都只以將來自己的飯碗為目的，沒有研究的情趣。這種趨勢現在已經漸漸改變了，但是教育精神還沒有多大的改變。大學教育和上述的中學教育差不多，學生所學的和中國社會都沒有關係，課程支配方面，往往因人設科，沒有組織，沒有目標，沒有確切的中心思想。精神上的紀律固然沒有了，而行為上的紀律更談不上，現在所謂紀律也者，不過是權威者的武斷罷了。這種教育的結果是我們可以想見可以看見的。學生們在大學裏誠然多讀了幾本書，然而，多讀了幾本書，實際上也只能增加社會的紊亂與個人的痛苦罷了！

轉瞬間，大學又畢業了，一切的問題也就同時發生了。他們抱着‘讀書人做官’，抱着‘到社會上露頭角’的使命進學校的，現在他們

挾着矛盾的心理,和另一世界的知識跨出學校的門了。在學校的時候抱着一腔的奢望,覺得一到社會就可以撥亂反正,易於反掌,但是一出校門,就覺得社會和他們所理想的絕不相同;他們進了小學,望着中學,進了中學,望着大學,現在呢? 固然大學畢業後還可以出國,但是出國是貴族的特權,而且縱然出了國,也不過如此,不是在西洋物質生活中把整個的人毀了,就是求得一點與中國社會依舊不相關的知識,所以出國不過是拿大學畢業後的諸問題拖延了一步,並不能解決它們;這些問題始終是不可避免的是你隨時畢業,隨時發生的,——無論你是在小學,中學,大學,或國外大學畢業。

這些問題中最緊迫的當然是生活問題。現在有一句俗語說‘畢業就是失業’的確的,你的學業完成了,你將怎樣生活呢? 學校造就了你們,並不是爲着社會的。它給了你一點知識,社會却並不給你位置。回家去罷? 你想想你出門時抱着什麼奢望! 你有面目見‘江東父老’嗎? 而且學校把你移植了,你根本不會和社會接觸,你縱然有了位置,或者屈尊去到鄉間工作,你的知識用得了嗎? 環境——種種的‘閹’和兵匪‘土劣’——又讓你做嗎?

然而,生活問題雖是最緊急的,還不是最重大的,最重大而又最痛苦的却是一種精神問題。這種精神問題不解決,縱然生活問題解決了,也只覺得人生爲着吃飯,吃飯爲着人生,人生還是無謂的,無寄託的。我已經說過,中國現在狀況是舊社會已經雪山似的崩潰,而新的社會又無從產生,現在的青年便生在這種晝與夜,明與暗,過去與未來之際。帝制推翻了,農業破產了,家庭組織鬆懈了——而且青年們已經因爲思想關係,生活習慣的關係有形或無形的脫離了家庭,——過去的一切,‘福祿壽’的人生觀,‘升官發財’的人生觀,‘清風明月’的人生觀,‘成仙成佛’的人生觀,都烟消雲散,無可依據了,他們已經沒有後退的可能,只有向現在與將來去找寄託。但是現

在與將來又是怎樣呢？中國有悠久的文化有衆多的人口，有豐饒的領土，這都是事實，都是他們引以自豪的；然而中國過去的光榮，他們意識到，却感覺不到了，中國將來的偉大，他們幻想到，却還意識不到；中國現在的社會，是滿目瘡痍，又是內憂，又是外患，岌岌乎無以自存，而中國的民衆還是酣睡在舊社會的臭腐裏，至死不悟，幾乎使他們把光榮的過去，偉大的將來，都疑爲幻夢，使他們把中國人的自信心都完全喪失了！他們感覺是銳敏的，所以他們對於現狀格外悲哀，格外憤激，他們的心靈深處，一向養成了反抗性，革命的情緒，時時在醞釀着，所以他們對於現狀不能忍受。然而，他們的地位，與二十年以至十年前的青年却大不相同了。在二十年以至十年前，革命青年有滿清政府與軍閥政府作攻擊的對象，一切的不滿可以向政府身上發洩；現在呢？滿清政府，軍閥政府都已經倒了，他們一向準備着革命，而革命已經結束了，如果他們不滿意現狀，待又向誰去發洩呢？民衆沉迷在臭腐裏，不了解他們，政府在忙着它的政治，不理會他們，下面的喚不醒，上面的呼不應，他們只在一種銅牆鐵壁，冷酷陰森裏飄蕩着，他的毅力是不夠打開出路的。如果他們在這牢獄似的空虛裏，有個中心思想，也許他們可以增加一點力量，或者最少可減少他們幾分痛苦，然而現在的思想界又與從前大不同了：在二十年以至十年前，革命的青年雖然攻擊着舊禮教，看着舊社會在崩潰，但是那時候只要抓着一位外國思想家作祖師，他們就可以有個寄託，有個‘安身立命’之所，就可以有‘攻’的利器，有‘守’的護身符；現在呢？舊禮教在知識分子的精神上總算倒了，而西洋的思想在他們的眼光裏，却也漸漸地失了權威，因爲他們一方面由工作裏深感到所學的西洋科學與中國社會究竟有些柄鑿不能相容，而另一方面又因反抗性的驅使，覺得捧一個外國人作祖師，實在是卑鄙的，落伍的，不長進的‘遺少’們的勾當。在以前，人們打倒舊思想，是希望西洋思想

來代替的，心目中多少還有個指望，現在連這點指望都沒有了！照理說，如果已有的中西思想都不能滿足他們的心靈，他們就應該自己去創造，然而，我們不要忘記，這班青年一向受着被動的教育，創造力太薄弱了。需要思想而不能創造，需要活動而又無毅力，同流合污地去搖尾乞憐罷？他們的自尊心又不肯吟風弄月地去嘯傲江湖罷？社會上的困窮與紊亂又不許葬身於低級的享樂罷？低級的享樂中却有無限的苦味，不能吸收他們的心靈。他們究竟是受過教育的：‘眼底的許多成例，研究人與人情的許多書籍，使人們未曾經驗而便解事；未曾享樂而便心冷；慾望還在而美夢已經沒有了。幻想力是豐的，富的，神奇的，而生活是枯的，窘的，滯輿的。挾着一顆充沛的心，住在一個空虛的世界裏，不會有半點兒受用，便已經萬念俱灰’⁵。是的，挾着一顆充沛的心，住在一個空虛的世界裏，無論你是有業無業，是貧是富，是吃飯是工作，你那顆熱烈的心，總是呼喊着：人生究竟是什麼呢？人生究竟為的是什麼呢？

(3) 觀點的檢討

‘人生究竟是什麼呢？人生究竟為的是什麼呢？’這是人生問題的兩段：前者是‘生命之觀念 Conception of life’的問題，後者是‘生活之態度 Mood of living’的問題，這兩個問題是人類悲劇各場幕的送聲，每個時代結束或開始時候的人們，都異口同聲的歌唱着。自蘇格拉底 Socrate, 柏拉圖 Plato, 孔丘 孟軻，以至於現在，不斷地有人尋求解答，而他們的解答都只有時代的區域的價值，却沒有絕對的，一成不變的價值。有絕對的，一成不變的價值的人生觀，恐怕是永遠不可能的，而且也永遠不需要的，因為人類悲劇有無窮數的場幕，而每個場幕都各不相同，在不同的場幕裏自然有不同的人生觀；在創造

5 Chateaubriand: Génie du Christianisme. 2ème partie. liv.III. Chap.IX

人生觀者的心目中，或者以爲他所創造的理論，能發前人之所未發，能攝宇宙人生之精奧，有絕對的價值，是一成不變的。但是，時過境遷，這個所謂之一成不變的人生觀也就由繁榮而偏枯而腐朽了。我們不必懼怕這腐朽，這腐朽是與繁榮一樣的可歌可頌的。如果沒有這腐朽替新的人生觀騰出地位，如果人類永遠生存在一個衰老的人生觀裏，人類還有什麼進步，人生還有什麼興趣呢？

然而，人生觀在某一時代，某一環境之下，却也決不如張君勳先生所說甲一說，乙一說，漫無是非真偽之標準，也決不是一個不能答復之問題。⁶ 一個時代有一個時代物質的與精神的環境，這物質的與精神的環境是該時代的人們所共處的，便應該產生一種時代公有的人生觀；這人生觀不僅是被動的，並且應該是主動的，它應該領導着同時代同環境的人們，抱着同樣的精神，踏着同一的路線，從舊社會向新社會，從臭腐向神奇，從黑暗向光明去邁進。如果一個人沒有人生觀且不感到人生觀的需要，則他的生活，只如草木滋長，隨風偃伏，禁不起雨雪的摧殘；如果一個社會裏每人都有一個不同的人生觀，則這個社會將雜亂無章，很不容易找着一個光明的路線；如果一個社會有公同的人生觀而這人生觀是消極的，沒有發動力的，則這個社會的人們，將一致趨於淪落，將陷於萬劫不回的境地。所以，無人生觀的人便不能了解人生的真趣，而否認人生觀的統一性及發動力的人便是不明瞭人生觀的使命和歷史時代的進程。

我們現在談人生觀，當然不是要拿過去各時代各學派的人生觀一個個地拿來介紹和批評，因為批評不是我的責任而介紹又不是我的目的；各時代的人生觀應該由各時代的人們自己產生出來，不容假借，非此時代的人生觀，自然是此時代的人們所認爲不正確不適宜的。在中國現時代的階段裏，人生問題曾於十幾年前引起

⁶ 張君勳：人生觀，見科學與人生觀，上冊。

一場文化界的劇烈論戰，戰期延長了六個多月，參加論戰者有當時學術界的‘好漢’二十餘員，論戰的文字後來集成了三十餘萬言的一部科學與人生觀，前人的心血，當然是值得我們欽佩的，但是，我們說過，現在的社會，又與二十年以至十年前的大不相同了。十幾年前的那次論戰，誠如胡適先生所說，只是人生觀研究的一個‘破題’，並且在那破題裏，我們覺得都不是論戰者自己在那裏說話，却彷彿是兩個老太婆唆使着她們的孩子們打架，是玄學與科學在那裏搶奪人生，孩子們你一拳我一腳打得烏烟瘴氣，使我們對兩邊的主使人——玄學與科學的真面目都看不清楚。其結果，玄學與科學弄得兩敗俱傷，她們搶奪的人生，並不會被任何人奪去，所以更談不上她們對人生怎樣擺佈與處理。雖然那時有一兩員戰將，如王星拱先生和那位被胡適之先生尊為達爾文的吳稚暉先生等有所積極主張，但是他們的主張，不是偏狹就是優柔，殊不能叫十幾年後的青年們心悅誠服。革命的怒潮，已經撥動中華民族的猛進之機了，一個作數千年歷史大轉環的革命，非三五十年以至百年不能終結，一個新時代的人生觀，自然也不是一朝一夕可以完成的。科玄之戰時候的人們在前面摸索着，我們在後面摸索着；我們雖然知識謙陋，却也不敢依前人的成業，所以我們更不敢依胡適先生的囑咐，作吳稚暉先生的勝胥黎。

然而，參加‘科玄之戰’的人們並不會白費了他們的精力。他們雖不會討論出任何重要的結果，却暗示了我們研究的步驟：如果討論科學與玄學並不是建設人生觀，而建設人生觀却必須先確定玄學的與科學的觀點。所以我們在這裏要先把解決人生問題的幾個可能的觀點檢閱一下，然後纔能提出我們自己的意見。

我們談人生觀以什麼為觀點呢？我們的觀點是神學的，玄學

的，還是科學的呢？

在‘科玄之戰’的空氣裏，人們彷彿都有一個錯誤：把玄學看得太廣，把科學看得太狹，彷彿只有自然科學纔算科學而玄學竟包括一切神學和宗教，這樣自然是科學也吃虧，玄學也吃虧了。玄學與科學自古以來就糾纏不清，它們的範圍自然不容易劃得很清楚，但是爲討論便利計，我們不妨暫且接受孔德 *Auguste Comte* 的‘三階段定律’的分類法，雖然孔德有許多武斷的地方。

孔德的大意是說：‘人類每項知識的進展都要經過三個階段，第一個是神學的或稱假想的，第二個是玄學的，或稱抽象的，第三是科學的，或稱實證的。前者是原始的，中者是過渡的，後者是終定的。在神學的階段裏，人類精神主要的是尋求萬物的本真以及所感到的一切之始因與終因，總之，主要的是去尋求絕對的知識，（即不附屬於事實的認識，）人們以爲宇宙萬象都是一些多數或少數的超自然的神宰直接而繼續生活的結果，這些神宰們任意的干涉，便解釋了宇宙一切表面上失常的地方。

‘在玄學的階段裏，——玄學的階段，究其極却只是神學階段的一種普遍的修正，——超自然的神宰便被一些抽象的力取而代之，這些抽象的力便是內在於世界萬物中的真正的本體（人身化了的抽象），被認爲具有自動產生一切現象之能力，欲解釋一現象，只須求得與此現象相當之本體即足。

‘一到了實證的階段裏，人類精神知道絕對認識之不可求，乃放棄宇宙起源與歸宿之追尋與事物本真之探討，而專以思攷與觀察之組合運用，致力於事物實在因果律之發現，——事物間承續的及同時的永恆關係之搜求。事實之解釋至此乃形下而切于事實之本身，于種種個別現象與少數普遍現象中找出關聯，而這少數普遍的現象，又將因科學之進步，逐漸減少其數目。’

這神學的、玄學的、科學的三個階段，相當于個人、人類，以至于各門學識的沖齡、少年與壯年的三個時期。照孔德說來，三個階段的界限很清晰，內容很明白。然而實際上却不盡然。

神學有廣義狹義的兩種：廣義的神學，是宗教民衆對於神的意念。這種意念是建築于情感上、幻覺上、信仰上的。社會生活變遷，神的意念便也隨之變遷。所以廣義的神學——如果能叫做‘學’——自初民的拜物主義多神主義以至于耶回等教的一神主義，自野蠻人的低級迷信以至于神秘派教徒的人神交感，都包括在內。

狹義的神學便是由宗教信仰裏產生出來的，這班神學家都是宗教家，他們的腦筋比普通教徒發達些，所以他們的神的觀念，已經超過情感而站在理性上，超過幻想而站在智力上了；不過他們研究神，却仍舊以信仰為出發點，先確定了神的存在，而後再在宇宙裏、人事裏以及人心裏找出種種證明。這種神學，有人也叫做玄學，因為歐洲中世紀的經院哲學家們在他們的辯辭裏往往把希臘的一些玄學家拉在一起，並且沿用玄學的舊名，其實，在下面我們就可以看見，神學與玄學是不能混為一談的。

神學無論是廣義或狹義的，活在神學時代的人們都相信有一個或多個神的存在；相信神也和人一樣，有知識、情感、意志，不過神是集人類一切意境之大成的，完善以至于不可思憶；相信神是人及宇宙的創造者，鑒臨着人生及宇宙中的一切，無微不至；相信神對於人類的行為直接加以干涉，並予以死後的賞罰；相信靈魂的不滅，天堂與地獄的存在；相信人可以用言語與行為邀神的喜怒與賞罰。

在這種觀點上看人生，是可以使人生有種種的偉大的。因為神是人們所公有，在一個神管理之下的人們當然都是一家。而且神又是人們的保護者，是人們的後台老板，人們是天之驕子，是神的

寵兒，神造了人，是叫他管理自然，征服自然的，所以人們可以仗着神威向着自然去孟晉。這是多麼偉大的人生啊！人類之所以在古代就敢向自然去進攻，宗教也是重要原因之一。然而這種人生觀却又有種種內在的矛盾。宗教家把神說得太大，把人說得太渺小了，人不過是神用泥土做出來的，而且人是因為在樂園裏犯了罪貶謫下來，非得神的恩赦，不得重登天國，人又算得什麼呢？再就另一方面說，神是人的父母，他把人謫到塵世裏不過是一種懲罰，不過是暫時分手，人終久是要回到神的懷抱裏的，如果塵世不過是逆旅，人生不過是放逐，那麼，只有天國是實在，人世又算得什麼呢？再就經驗方面說，神是太高太遠了，他的恩赦，他的福善禍淫，他的指導監督，都不過說說而已，都是很渺茫的，誰也不曾經驗過，人又何必拋去眼前的境界而指望着渺茫的天國呢？覺得自己過于藐小，人類便易于灰心；覺得人世的虛妄，人類便易于忽略外生活，物質生活，以至于社會生活而收心斂性作杳冥的追求；覺得神道渺茫，便易于失掉對神的信仰。所以宗教的人生觀，只可以在人類智力尚未發展的時期控制人生，時過境遷它就不能立足了。

玄學的範圍比神學更廣漠，內容也比神學更複雜，自汎神論，內在唯心論，以至于自然主義都可以包括在內，現在為便利計，我們也可以勉強把它分為兩種：一種是有神的，一種是無神的。

有神的玄學，可以說是神學與玄學間的轉環。玄學家研究事物之始因終因與本真，推而又推，演而又演，往往不免假定一個神，作推演的止境。但是，我們不要忽略玄學家的神與神學家的神已經是大不相同的了。在神學家的研究裏，先確定了神而後再拿宇宙往生去解釋他；在玄學家的研究裏，先追求宇宙人生的究竟，而後再假定一個神；神學家的神是創造宇宙而在宇宙外的，玄學家的神，往

人就是宇宙,是不斷的自己創造,自己完成的神學家的神,創造了不完善的人而又直接干涉人的行為,玄學家的神既然就是宇宙,則一切都是自動,無所謂‘靈’,更無所謂干涉。所以歐洲的神學家都是一神論者,而承認有神的神學家什九都是汎神論者,而汎神論與自然主義不過相差一步,‘汎神’之‘神’不過是個名字而已。

有人說,神的意念是玄學綜合的最高峯,我們覺得有神的神學不過是玄學的一宗,而無神的神學纔是玄學的正幹。玄學重要的使命,是要在現象之後找出絕對條件之後找出理由,⁸它是可以包含一切事物概念的某一概念,⁹換言之,它的目的,是要認識事物之本真,並且對宇宙給予一個最周密的綜合。事物的本真,宇宙的綜合,雖然超過我們的經驗,却是可以根據我們的經驗去推測,憑着直覺去領會,是可以思議的,不像神是渺茫高遠不可思議的,是有固定的法則使我們可以摸捉的,不像神是絕對自由,不可摸捉的。所以事物的本真,宇宙的綜合,並不是神,尤不是神學家的神;所以有許多玄學家在宇宙現象之後,確定一個‘真如’,‘太一’,‘意向’,而不確定一個萬能萬智萬善的神;在心理現象之後,確定一個生命的原則,一個‘得來希’,而不確定一個神的分射——靈魂;所以吳稚暉先生雖然開除了上帝的名額,放逐了精神元素的靈魂,而他却還承認‘漆黑一團’的‘一個’和‘橫流’的‘人欲’,他的宇宙觀,人生觀,也還不失為玄學。

玄學家既不受傳統宗教的束縛,而他們研究的對象又不能完全出之于經驗,所以玄學派別是極多而又極不統一的:有人在現象之後確定一個似是而非的神,有人確定一個非神的境界;有人主張‘直覺’為玄學界唯一的認識方式,有人却主張玄學的認識專重理性的推演;有人對宇宙人生是樂觀的,有人是激世觀的,有人是悲觀的。

8 Liard: La science et la métaphysique. (見Lalande: Vocabulaire de la Philosophie.)

9 Ch. Dunan: Essai de Philosophie Générale. (見前書第459)。

但是無論那一個派別，對神學說，我們都能看出下列的幾個進步：第一，現象界的後台，無論你叫做‘汎神’，‘太一’，‘真如’，‘意向’，‘一個’，‘自然’，都是與人類密連的，不像上帝那樣高遠無知了；第二，現象界與本體界無論誰真誰幻，人與自然或宇宙本體是平行的，關聯的，我們對於本體可以用直覺或理知去意識，不像上帝與人是主奴或父子，人不得神恩神示就不能認識上帝。

現象之與本真，既然如表與裏，如果你覺得這表與裏是絕對相同，絕對完善的，則人的世界是最完善的，宇宙裏的最完善的一個世界，這完善的人生，自然不成問題；如果你覺得這本真的自身還在完成，或者人生一切缺陷，是因為完善的本真尚未得完善的表現，則我們自然可以認清本真，憑着自己的力量使人生一切完善化；如果我們認為本真之幻為現象就是痛苦，我們應該使現象幻滅，返于本真，則我們這種工作，也完全要憑着我們自己的慧心與毅力。所以玄學的人生觀，無論是樂觀、激世觀或悲觀的，都一致的把神降低，把人提高了，這種工作，當然增加了不少的人生意義和價值，鼓起了不少的人類的勇氣。

然而玄學的人生觀也有不少的毛病：玄學的派別既這樣分歧，玄學世界雖然已不如神界的高遠渺茫，却也還不夠明確清晰，而玄學家都太偏向着‘靈’了，對於‘肉’不是漠視就是壓迫，彷彿靈與肉是陌生人或仇敵，所以‘肉’終于叛變，人們對於玄學的人生觀依然是不能滿意的。

如果玄學重視靈而忽視肉，科學則重視肉而忽視靈，玄學家從精神方面下手，科學家則從物質方面下手，玄學家雖然根據着經驗，却追求着經驗以外的東西，科學家却不理會經驗以外的東西而專埋頭在經驗以內，玄學家往往不分析而便綜合，科學家却分析之後

續綜合，所以科學對於玄學，是一個極大的，普遍的反動。

科學的內容，也是複雜而不統一的，我們可以因對象的不同，科學性的高下，分成兩個階段或兩個範圍，或竟稱為兩種科學。一種是狹義的科學，研究物的構成，形態，關係與變遷的，裏面包括數學，物理學，地質學，化學，生物學等；另一種是廣義的科學，研究人的個人生活狀態與社會生活狀態的，裏面包括，心理學，社會學其他一切社會科學。

在狹義的科學裏，科學的力量可以十足的表現，因為物質的變動是簡當的。惟其簡當，所以我們可以測驗它，分析它，‘以不可見的單純，解釋可見的繁雜’，¹⁰ ‘將一切的質變為量數’，¹¹ 並且分析比較的結果，我們就可以排列分類，就可以去異求同，就可得到一些公律。公律互相歸併，便可以在極複雜的現象中求得相當的統一性，所以科學可以使我知道‘怎樣’，並且在某一程度上還可以叫我們知道‘為什麼’，因此科學替我們的知識增加了不少的嚴密統系；我們既認識現象了，於是‘有科學而後有預知，有預知而後有運用’，¹² 所以科學又替人類的力量增加了不少的效能。科學在物質界裏可算有了極大的成功，這成功又鼓勵着人們把科學方法用到人事界去，於是乎又有了第二種廣義的科學。

人的生活比物質的活動要複雜得多，無論科學家對精神與物質的關係怎樣解說，却都不能不承認人世上有心理的現象，也不能不承認心理現象是極複雜的表現，更不能不承認同樣的方法與工具用于簡單的‘物’則有餘，用于複雜的‘事’則不足。人的生活裏固然有物質部分，科學可以施其技能，但是這物質部分已經與精神緊相

10 J.Perrin: Les Atomes

11 Houssey: Force et Cause

12 Comte: Cours de Philosophie Positive, 2ème le. on.

關聯科學的效能已經不能十足表現再達到精神部分科學的力量更顯得薄弱了。所以心理現象和社會現象，科學僅可以去化複雜為單純，化質為量，儘可以去實事求是的去研究，去求公律，但是成績依然有限，預測的力量更是有限。我們說明這個事實並不是說社會科學不能成立，不過是表示社會科學尚在完成，科學方法與工具要想用于精神方面則仍須改善罷了。

這種已有成績而尚未完善的科學對於人生的貢獻是不可磨滅的。第一，它不特給予人們征服自然的把握，並且給予人們征服自然的能力，它比神學玄學高明多了。第二，它訓練人們的思想，使有嚴密的紀律，以便求得確切的真理，不像神學那樣無理的專制，玄學那樣無範圍的放任，只能求得一些摸捉不住的東西。然而科學一向埋頭在事物關係的追求，而還沒有澈究本體，它一向埋頭在分析的工作，而它的綜合還只限于定律方面，還僅及于宇宙的一部分。人生觀是關乎本體的，是一個最複雜而又最綜合的問題，所以科學關於這一點至少在目前還不能給我們一個圓滿的答復。王早揆先生的科學與人生，吳稚暉先生一個新信仰的宇宙觀及人生觀都是不能令人滿意的。

不記得誰說過：在科學未完善之前，我們不配談人生觀，這句話頗有幾分道理；但是我們上面已經說過，在每個時代轉環的時候，人生觀是一種迫切的需要，我們能因為現在科學尚未完善就丟開這迫切的需要嗎？後之視今，猶今之視昔，我們現在找出來的人生觀，後人自然要批評攻擊，但是我們不必怕，我們不妨將過去的人生觀打倒，暫且建築一個現時代裏比較確切的人生觀。我們在上面已經把神學的，玄學的，科學的人生觀概略地檢閱過批評過了，我們的態度應該怎樣呢？

我們覺得我們對宇宙人生的認識，有三大要件，第一是精確，第二是深，第三是廣。我們想達到這三重目的，必定要從‘近處下手，低處着眼’，拿我們的經驗一步步的擴張下去。神學、玄學、科學是我們認識的三大方式，它們每一遞進就是我們知識的一大進步。神學家的眼睛只望着天上，手也指着天上，他們先假定一個神作解釋人世的根據，但是神與經驗根本背馳，所以他們對於人世根本談不上什麼認識，自然更談不上精確；玄學家的眼睛望到人世，手也指到人世，他們的認識由經驗出發，憑理性的推演或直覺的領會，而求深廣，但是他們着眼還不夠低，下手還不夠近，所以他們的認識也還不夠精確；科學家專從低處着眼，近處下手，但是他們還沒有能抬起眼光，放手去做，所以他們的認識精確則有餘，深廣則不足。神學在認識上早成了過去的遺蹟了，我們既在現時代談到對人世的認識，自然不能再在事物裏發現一個上帝的指頭或魔鬼的尾巴；所以我們在研究人生觀時，請神學家站開！且讓玄學家和科學家來決疑。

我把玄學家與科學家合在一起，人們一定要訝為矛盾，其實，如果我們破除玄學家與科學家入主出奴的成見，如果我們認清了我們的時代，我們不特要承認科玄合作的必要，並且還要承認它是可能的。就現狀說，玄學求事物的始因終因與本體，科學求事物的形相與關係，玄學求宇宙萬物的總綜合，科學求宇宙萬物的分析與定律的綜合，玄學超出經驗，故其方法側重理想與推論，科學限于經驗以內，故其方法側重智力與歸納。玄學與科學既在人類知識裏各有所專，則玄學與科學便各能滿足人類知識的一部分需要。不過，本着過去的經驗，我們覺得科學一步步的侵略玄學的園地，它的希望比玄學大，它所給我們的認識也比玄學所給的明晰，我們自不能不使科學為主，玄學為從。我們崇拜科學，重視科學，或者比科學家自己崇拜科學還要真誠熱烈。有些科學家——如孔德斯賓塞

Spencer等認爲事物之始因終因與本真是不可知的人類只能去求事物的定律而尋找事物的定律便是科學的事。關於本真的問題如‘光的存在是因爲有光子呢？還是因爲以太的波動呢？’都是玄學的不值研究的。但是難道宇宙只是些定律做成的嗎？既承認始因終因與本真的存在而又承認科學沒有認識它們的可能，這不是宣布科學的低能，同時也宣布人類知識的不長進嗎？而且古人認爲水是四大元素或五大元素之一，假使有人說我們只能求水的定律而不能求水的本真，那麼科學還能進步嗎？誰還能知道水是二氫一氧的產品呢？我們却以爲科學就是代表人類的知識的，人類的知識一天一天的征服宇宙的奧妙，其發展正未可限量，所以科學應該是萬能的。又有一些科學家比較高明些，但是同時又笨拙些，他們一方面彷彿認爲科學的發展已達到盡頭，另一方面又不肯承認科學現有的弱點，便堅持科學範圍以外便沒有別的東西，因此宇宙間已經沒有任何奧妙。但是有些東西，有些奧妙，如生命之衝流，如偉大的人格，如意志的自由等問題，是玄學家以至於常人之所感覺，提出解決或要求解決的，科學家就能一筆勾消，或作一種膚淺的解釋就能敷衍了事嗎？這不是固步自封麼？我們却認爲科學將來一定還有進展，對這種問題將能澈底解決的。

如果科學家自己還妄自菲薄，則他的敵人——玄學家——攻擊科學更無足怪了。玄學家說科學只能及于經驗以內，只有玄學纔能推到經驗以外。但是人們的經驗不是隨科學進步而增加的嗎？從前認爲超出經驗以外的宇宙現在不是漸漸入于經驗的範圍了嗎？從前認爲最無客觀經驗的心理現在不是已經着手實驗了嗎？又有些玄學家說科學的能力只能施之于死的，不能施之于生的，它只能分析不能綜合，只能分析宇宙爲陰電陽電與以太，却不能說明陰電陽電怎樣構成宇宙。但是科學對於生物，以至於人身，

以至于心理現象，以至于社會現象，不是已經着手研究，已經有相當的成績了嗎？並且在醫學上，教育上不是已經着手于綜合的創造的工作了嗎？有些玄學家又說科學運用智力，其能力只能描寫物的外型，不如玄學運用直覺，能直接抓住物的內蘊。但是科學不是由物體而分子，而原子而電子，不住的向物的內蘊裏鑽嗎？直覺所求得的內蘊，誰担保它的真確呢？有些玄學家又說科學專重智力，使一切非同體的都固體化，它給人們的認識，都是拿一個個的小固體湊成一整個的，如電影，如嵌花，不如玄學之專重直覺，能使人們知道事物的真實原態。但是直覺究竟是模糊的，看着電影和嵌花，不是比想像中的事物更清晰明瞭些嗎？

有上述的種種原因，所以我們承認科學認識的價值，在精確方面，比玄學認識的價值大；在深與廣的方面，雖然科學還不敢敵玄學，但是科學前途的希望還是很大的。孔德的三階段定律說，大致很對，我們雖然不敢說科學是人類知識最終定的方式，却可以說在同一問題裏，如果科學與玄學都有解釋，我們就應當採取科學解釋而不容遲疑的。然而，我們一方面承認科學希望之遠大，另一方面又要承認現在是科玄交替的時代，科學的認識還未能抓住全部的宇宙，因此玄學的認識也就不能一概抹煞的；在這種情況下，孔德就主張完全捨棄玄學而專用科學，也未免太武斷了。宇宙觀，人生觀，都是整個的問題，科學勢力所未及的部分，如果我們不能不承認它的存在，而又不讓玄學來解答，則這些部分不是空着麼？那些整個的問題不是沒有解決的可能了麼？比方，心理上去掉內察 Introspection，生物研究上去掉生命原則的假定，則心理學的內容應該偏枯到什麼程度呢？人與石像又相差幾何呢？我們已經把玄學和神學分開了，甚至于把嚴格的玄學和有神的玄學都分開了。嚴格的玄學，並不如孔德所說，只包括經院派的‘元素 Entités’和‘通名 Universaux’。

它也並不是在字眼上做工夫而絲毫不沾實際歐洲重要的玄學家自笛卡兒 Descartes, 馬爾不郎尸 Malebranche, 斯皮勞莎 Spinoza, 以至于都郎 Dunan, 柏格森 Bergson 都極力的反對, 避免, 並剷除這種經院派, 也可以說是神學派的毛病, 他們都極力的去求‘真而不易的本性’, 他們的玄學都建築在直覺上。我們不能不承認直覺的存在, 也不能不承認直覺的功能, 直覺在創造方面給我們許多的啓發, 在認識方面使我們抓住許多的‘真實’, 不過直覺並不如一般人所相信的那樣單純, 也不像柏格森諸人所說的那樣神秘, 因為我們覺得直覺只是生命自覺的一種原始的表現, 加上行為經驗的遺傳, 與智力運用嫺熟的結果, 直覺與智力可以相足相成而並不衝突, 因為柏格森自己也說: ‘直覺不過是含糊的星雲, 智力是其中光明的核心,’¹³ 這光明的核心是照耀着那含糊的星雲的, 我們相信這光明的核心比那含糊的核心擴張得快, 所以智力必有完全照透直覺的一日, 科學必有完全解決玄學問題的一日, 而且, 如果如柏格森所說: ‘有些東西, 只有智力能尋, 而專恃智力又不能尋獲。這些東西專恃本能或可以尋獲, 但是本能並不追尋,’¹⁴ 厄熱 Egger 說的也並不錯: ‘如果人們能不尋而獲, 正是因為人們曾尋而不獲’, 因此在創造方面, 要想有直覺的獲, 必先有智力的尋, 在認識方面, 有了直覺的獲, 還要智力的證實, 直覺的獲經科學探討後, 不一定就能站得住, 但是智力還未能證實的直覺之所獲, 應該算是一種假定, 我們也要承認它有存在的價值。如果玄學是直覺的代表, 科學是智力的代表, 則我們應該說玄學是站在科學之前向科學提出假定或指出新闢地的, 而科學是站在玄學之後, 來探究玄學所指出的假定或新闢地的。所以我們此刻解決人生觀, 一方面要儘量的根據科學已有的成績, 以

13 創化論, 原本第 192 頁

14 同書第 164 頁

求認識的精確，一方面還要接受玄學的假定，以免認識的零碎與膚淺；不過，爲着避免過于‘玄虛’起見，我們的假定要處處不遠離經驗，處處不遠離科學已經證明的事實。這便是我們研究人生觀的態度。

(二) 唯力的宇宙觀

宇宙裏的一切都是動的。

在長風怒號的時候，‘山林之長佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者，激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譁者，笑者，咬者，前者唱于，而後者唱喁，冷風則小和，飄風則大和，厲風濟，則衆竅爲虛，’¹⁵這都是動。草木之驚春而茂，得雨露風日而成長，而發葉，而開花，而結實，夏而成熟，秋而凋殘，冬而枯槁，這也是動。

大氣之浩蕩，奔流，澎湃，騰沸，凝而爲無數的星雲，星雲的凝聚，旋轉，而成爲無數的太陽，太陽旋轉，分射而成爲行星，都是動；地球的公轉，自轉，月繞地球的旋轉，於是乎有四季，有寒暑，有晝夜，有潮汐，也都是動；地球之由沸漿而凝固，而冷縮，而皺摺，於是乎有陸地，有海洋，於是乎有草木，有蟲魚，有鳥獸，有人類，也還是動。

人類知識之由蒙昧，而野蠻，而開化，而文明；人類活動之由漁獵，而游牧，而農，而工商，社會形式之由羣，由家庭，而家族，而部落，而村，而城，而帝國民國，都是動；墨萊斯 Menès 之統一埃及，黃帝之滅蚩尤，亞歷山大之遠征，秦始皇之併吞六合，佛之說法，耶穌之傳道，蒙古人之征服歐亞，拿破崙之稱霸歐洲，也都是動。

我們的‘吃飯，生小孩，招呼朋友’固然是動；我們由精蟲而胚胎，而嬰兒，而孩提，而少，而壯，而老，而死，而朽，也還是動。我們喜則笑，怒則切齒，哀則涕淚，樂則鼓舞，愛則趨，惡則避，欲則求取，固然是動；我們喜，怒，哀，樂，愛，惡，欲，而不笑，不切齒，不涕淚，不鼓舞，不趨，不避，不求取，在

15 莊子·齊物論

心靈上也還是動。我們生活着，我們的兩隻腳，兩隻手，‘三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦筋，’總是不住的動。

有機體生活着，吸收水，炭，養，淡，硫，黃，磷等質而成細胞，細胞又由完成，而增，而減，而崩潰，而再生，而腐朽，瞬息萬變，固然是動；無機體之越時既久而變態，其分子之離合，其原子之自轉，其電子之放射吸收與交換，也還是動。

十幾年前吳稚暉先生‘拿着鄉下老頭兒靠在柴積上晒日黃說閑空的態度’寫他那‘一個新信仰的宇宙觀及人生觀’，固然是動，就是被他拉在一起的那位‘毛廁裏的石頭’在屎裏尿裏浸着不免起了些什麼物理的或化學的作用，也是在動。十幾年前的吳稚暉先生現在也許還‘舌在齒牙牢’，但是他的體格和性格一定也有些變化了，他不住地在動，他那‘毛廁裏的石頭’現在也許已經不在了，也許已經不像原先那樣又臭又硬了，它也不住的在動。

總之，一切一切都在動，整個的宇宙就是動，自人而上，上而至于無窮大，都在動，自人而下，下而至于無窮小，也都在動，不過各種動的方式不同，有的我們看見，有的我們不看見，有的實際在動，有的只在潛伏着動罷了。

斯賓塞 Spencer說：‘最低級的知識是不統一的知識，科學是部分統一的知識，哲學是完全統一的知識。’¹⁶ 雖然科學現在已經不自限於部分的統一，雖然哲學也不像斯氏的哲學只求宇宙定律的統一，但是斯氏這句話却點明了一個事實：人類的知識由最低級而進展到最高級，總是由絕對不統一而求到絕對統一的。就我們意識到的宇宙說，低級知識的人們只看見宇宙中萬有不齊，芸芸地亂動，而不知衆不齊中實有共同點，亂動中實有規則，他們只知道這個石頭是一物，那個石頭又是一物，這棵樹是一物，那棵樹又是一物，這隻

¹⁶ Spencer, First Principles.

獸是一物，那個獸又是一物，……彼此各不相關；進步一點，他們就知道把宇宙分爲類或界，礦物界，植物界，動物界，草類，木類，蟲類，魚類，鳥類，獸類，人類……；再進步一點，他們就知道在不同的物裏進而求同的構成的原質，於是乎有金，木，水，火，土五行說，有空氣，水，火，土四原素說；再進一步有氫，氧，氮等化學元素說，有電子說……。絕對不統一的知識，不過是我們向原人方面推測到的，事實上我們的知識就是在極未開化的人，也有初步的統一了；絕對統一的知識也不過是我們向未來的人類推測到的，在事實上，我們還在作絕對統一的追求，而離實現的時期還很遠。因爲我們的知識需要絕對統一而還沒有達到絕對統一，所以哲學家們不斷地有一元，二元，唯心，唯物之爭，這些永無終了的論爭，都集中在宇宙的幾個問題上：宇宙之始是什麼呢？宇宙之終是什麼呢？宇宙萬象究竟是什麼東西呢？宇宙裏一切的動有沒有共同的規則？有沒有一貫的目的呢？

我們的知識總是由近及遠，由已知推到未知，宇宙之始已經淪沒在遺忘的海裏了，宇宙之終也還在極渺茫的將來，我們所能知道的只是一些現狀。如果我們照先後的次序劈頭就討論宇宙的起源，則我們的工作就等於在空中建造樓閣，不免構成許多空想，說出許多廢話。所以爲切實際計，我們應該先研究宇宙中現有的一切，而後再作一個綜合的觀察。

(1) 物質的解釋

宇宙裏的一切總括起來，可以分成兩大類，一類是生物，一類是無生物，換言之，即生命與物質。

我們乍看物質二字，覺得很簡單，其實它的內容極豐富，極複雜，從古至今無數的學者爭辯而終沒有得到圓滿的結果，所以有許多人竟失望了，以爲物質的本質，永遠不是我們所能知道的，但是，幾千

年來，玄學的假定與科學的探討，互為因果，互相啓發，因此我們對於物質的認識雖尚未得到圓滿的結果，却已有了顯著的進步。

在以前人們對於物質有三種見解：一種是物理的機械論，就是德摩克里特 *Démocrite* 的原子論。持這種論調者說物質不可分析，至於無限，分析到了極點，便達到原子，原子是堅實的，不可入的，不可分的，永存的，無頭明性質的，宇宙中有無數的原子在空虛裏遊動，他們的動由於自己具有的一種力，並且依從一些定律，動又生動，動而相遇，乃成一切一切的物體。另一種是幾何的機械論，笛卡兒 就是這派的代表。他說物質的要質，非堅非重，而是延展，面積，物質就是延展體 *res extensa*；既是展延，就能分至無限，宇宙中既無所謂空，又無所謂原子，物質不能自動，牠的動是神授的。幾何的機械論否認原子，並且主張物動神授說，在現在的科學上已經漸漸失了地位了，反之，物理的機械論却成為現代科學的基礎。第三種見解是力本論，這派最著名的代表就萊布尼茲 *Leibniz*。一方面反對物質就是展延，另一方面又反對力外還有什麼質，他既不承認質外有力，又不承認質內有力。他以為物質就是抵抗，抵抗就是動力，展延不過是動力的結果。因此宇宙間無所謂物質，無所謂原子，只有無數的動力點，這動力點就叫做玄元 *Points métaphyriques ou monades*。宇宙裏一切都是幻，只有玄元是真的實在，一切真的實在都有感覺 *Perception* 和旨趨 *Tentance ou appétition*，‘物體的實在與精神的實在一樣，都是不住的在動的’。換言之，物質就是低級的精神，精神就是高級的物質，物質與精神雖然程度不同，却同為玄元，同為動力，同為靈魂。我們可以看見萊氏所說的玄元與科學家所說的原子雖然同是宇宙的構成者，而性質却顯然不同：玄元是玄學的，而原子是物理學的，玄元近乎靈，而原子却是物，玄元是純粹的力，而原子却是堅實的質；然而萊氏把物質認為是力，不能說對於科學界不是一個重大的啓

示，現在的電子說雖然不足以證明萊氏的玄元，却也是物質與力的絕對統一化，是原子論的一大進步。

電子是由原子裏分析出來的。在以前，人們認為原子是分析的盡頭，是不可再分的實體，現在，人們知道原子也還是一種組合物，還是可以再分的，原子之中還有原子的原子，這原子的原子，是一個以上的電子和一個電核。電核是陽電，電子是陰電，電核吸引着電子，電子繞着電核運行和行星繞太陽一樣，因此每個原子是一個小宇宙。原子與原子間的不同，都因為電子數目的不同，各電子的本質却是一樣的，因此我們可以斷定宇宙的一切都成於電子。電子和電核是不是還可分析呢？關於電子，我們還不知道，而電核還是複雜的，可分的，雖然我們還未明確知道電核怎樣的構成，而許多原子的電核裏都有氫的成分，却已經成為事實了。電子說開始還不久，裏面當然還有許多的疑問，但是它的重要性，却已經使我們在很多方面感覺到。它不只是對於物質作了進一步的分析，並且使我們對於物質，以至於對於宇宙，根本地改變了原來的觀念。原先我們以為原子是死的，是實質，需要外在的力或內在的力來轉動，現在我們知道‘原子完全是電子組成的，此外沒有任何別的東西’，(Larmor) 電就是力，電子就是力點，‘並不需要什么質做憑藉’¹⁷ 電子不斷地自動運行，所以原子是自動的，是活的。原先我們以為原子與原子間有空虛，這空虛無法填補，於是科學家假定‘以太’，現在我們覺得宇宙間無處不是電，‘電力集結而有個別的組織則為原子，散漫則為電波’。原先我們以為原子的不同是本質的不同，現在我們知道它們只是組織的不同，數量的不同，而質料却是同的。原先我們以為種種不同的原子，自宇宙開闢以來就是如此，現在我們知道種種原子是彼此遷變出來的，原子也有它的一種‘生命’。

17 Cuvillier: Manuel de philosophie, Tom. II, p. 155

原子的演化,由簡而繁,由輕而重,氫原子是一個電核和一個電子組成的,它的組織最簡,分量最輕,所以科學家以它為一切原子的出發點,原始的星雲就是這種氫原子集成的。氫原子在星雲的狀態下繼續着它的演變,互相合併,漸次密結,其結果便成為較繁重的氦原子,氫與氦又漸次合併密結,便成為更重的原子,如鋰、鈹、硼、碳、氮、氧等等元質。重原子漸漸產生,稀薄的星雲也就漸漸濃化凝結,於是乎有無數的太陽,無數的太陽又產生無數的行星,組成無數的太陽系;到有了我們的地球的時候,各種原子還繼續着它們的變化,如是乎有地球上我們所知道的萬物。

科學在物質界總算有不少的成績了:它不特能拿如許不同的物品分析成為原子電子,不特能描寫物質的組織與電子的生活,並且還能做揉造的工作,比方拿氫與氧變成水,拿幾個氫電核變成氦,雖然它的成功還只在開始,它的希望却是很大的。但是科學對物質的解釋是否能滿足我們知識的慾望呢?將來能不能,我們不知道,而目前不能,確是事實。比方,我們要問:氫電核是怎樣構成的呢?為什麼電核電子組織成原子呢?為什麼輕原子組成重原子呢?為什麼種種原子化合或混合而成為個體呢?個體是怎樣維持的呢?如果科學家還沒有回答,我們只有根據科學所已有的成績引申之而加以解釋了。

科學家說原子是力點組成的,這力點一定如萊布尼茲所說,以抵拒性為基本要義,因為如果這力不能抵拒,則原子非不可入,非不可入則原子不能佔據空間,不能維持其存在;科學家又說原子是電核和電子組成的,其狀態如太陽系,那麼,電核電子除抵拒性外必定還有吸引力,因為如果沒有吸引力,則電子必定脫離電核了。電子與電核既不一,又不脫離,而電子却循着一定的軌道抱着電核周

繞則電子電核必定同時發生相拒與相吸的作用，並且相拒相吸的兩種力常保持了相當的比例。原子是如此，原子與原子所組成的個體也是如此。電子與原子之互相拒吸、離合，以及保持比例等現象都是出於自動的；既出於自動，則我們可以說電子電核既組成原子及原子以上的個體，其本身必先具有組織的趨勢，而我們所假定的相吸與相拒不過是此趨勢所表現的兩個效能；因此，我們與其說電子電核是灰塵似的力點，不如說是拒力與吸力的出發點，而組織的趨勢便是此出發點的基本條件，我們可以名之為‘機’。我們知道相吸相拒是相對的說法，假使宇宙中只有一個力的出發點，只有一個電子，則這個力的出發點必失其效用，根本就談不上什麼組織，根本就不成其所謂原子，根本就無所謂宇宙。所以宇宙之所以有，是因為有無數的力的出發點；宇宙之所以充實而無空虛，是因為力的出發點間有距離，而力之放射是交錯而無間斷的；宇宙中一切之所以動，是因為這無數的力的出發點都有‘機’，都在相吸相拒，都在那裏求組織，都在那裏求‘平衡’；宇宙中之所以有個體，個體之所以能維繫，是因為某一些力的出發點已經聚合了取得了內部組織之暫時的‘平衡’；宇宙之所以有已也成為一大統系，一個大體能維持其現狀而不瓦解毀滅，是因為全部的力的出發點無論已否集成個體，都互有相當的‘平衡’。宇宙是一個大個體，萬有都是些小個體，這個‘平衡’點無論是在大個體或小個體裏都是它們的維繫者，‘平衡’點就是‘機’的活動得到了相當的滿足。

羅斯基 Losky 說：“一個不可入的體積決非一個任何向一條直線上發生效能的抵拒力所造成的；為着要在各方向都成為一個體積，就必定有無數的力從一個點，從一個衆力表現的中心向各方面去幅射。為着造成一個體積，這無數的力一定要結上不解之緣；因此，在這些力的基礎上，一定有一個獨一無二的原則，一個超於各

個力以上的‘因 Facteur’，……爲着特別表明這原則的具體性及主動性，我將不名之爲‘本真 Substance’而常名之爲‘本真體 Agent substantiel’。”¹⁸ 羅氏之本真體，我們適纔叫做‘平衡點’，‘平衡’二字是物理學名詞，斯賓塞在他的進化論裏所慣用的；但是‘平衡’二字只能解釋個體的狀態 (Statique)；在斯氏那種個體的哲學——形態的哲學裏，‘平衡’二字夠了，要想解釋宇宙中個體之所以形成及其所以演化爲什麼由簡而繁由疎而緊，則‘平衡’二字就不夠；所以我們說在平衡之前還有一個‘機’，這個‘機’在物質界可以暫名之爲‘物機’。‘物機’不是平衡的本身，却是求‘平衡’的傾向，而‘平衡’是它的結果。‘平衡’是個體的維繫者，而‘物機’却是個體的成因。‘平衡’沒有絕對的，‘平衡’之後還有‘更平衡’，‘物機’得了相當的‘平衡’之後還要求‘更平衡’，於是乎有組織的個體還要演進，所以‘物機’又是各物以外的什麼神或力，却內在於物的個體裏。物的構成是個體演進的推動者。

有人一定要說，這‘物機’太神祕了，是人們摸捉不住的，它應該是一種空想；我們說，這‘物機’並不是出於空想，却有具體的存在，並且無所不在，隨時隨地可以摸捉。觀其靜，則‘在螻蛄，在稊稗，在瓦甓，在屎尿’，科學些說，在原子，在礦石，在化合物，在混合物；原子裏的電核就是它的產兒，個體各部平衡的重心點也就是它的產兒。觀其動，則原子的遞變，由輕而重，因此物機；原子的混合化合，也因此物機；氣之爲液，液之爲固，礦物之凝聚，之結晶，均因此物機。有人一定又要說，某物之演變完全由於某物外之環境，這種環境與某物之演變，一因一果，有嚴格的定律，這些現象科學已經研究無遺了，還另外有什麼物機呢？這‘物機’是玄學的一種名詞罷了，是反科學的。我們說環境也者，定律也者，都不過是指物質演變物機表現之條件而已；科學也者，人對此條件之研究而已。我們說物機自動並不是否認自動

¹⁸ La Matière, l'Intuition et la Vie, p. 93-94.

所需之條件不過，如果條件備具了，而力的本身沒有組織的傾向，則力點不能結合而為個體，縱然勉強湊合成了個體，一旦時過境遷，個體還是不能維持。物機之玄不玄，我們不管，但是謂物機為超科學則可，謂之為反科學則不可，因為‘物機’是有實際的存在而作科學的立足點的。我們說過物機是力的基本條件，相吸與相拒都不過是它的作用，有力必有‘機’，無‘機’則失其所以為力，失其所以為力，則物無以構成，將不特無環境，無定律，無科學，且將無宇宙，無一切。如果在科學裏看不出‘物機’這個名詞，只是因為科學家默認了物機，運用了物機，覺得它太明顯，用不着討論，用不着說出罷了。科學家分析物體，不過是看看這物體裏的‘物機’憑藉了什麼基礎和條件組成這個物體，科學家製造物品，也只是拿一些原子或物質放在一塊，知道原料中的物機構成該物品所需之條件，於是造成某種環境，使該物機能表現，該物品能形成。宇宙間萬物均各以機而自成，科學之所能者不過因其機而助其成耳。而且科學的綜合以原子為始，其分析以原子為止，它不能剝造物機，它只能因有為有，其能力是極有限的。縱然科學再進一步能超過原子而以分散的電力做成原子或更複雜的個體，這也不過是利用分散的力中潛伏的機，施以相當的環境，使潛伏者能表現而已。總之物機是一切‘有’的基礎，科學儘可利用之而不自覺，却不能否認物機之存在。

(2) 生命的解釋

上面，我們解釋物質，已經暗示了生命的性質與物質的關係，現在我們可以較詳細地研究一下。

在以前，人們根據膚淺的觀察，覺得物質是絕對的死，生命是絕對的活，物質的動全憑外力，是機械的，生命的動完全自主，是自由的，因此在生物與無生物間劃了一條不可逾越的鴻溝。這條鴻溝後

來被宗教家掘得愈廣愈深，因為宗教家以靈魂為人的本真，形骸為人的桎梏，靈魂是神授的，昇華的，物質是塵世的，墮落的，於是精神與物質乃有天壤之別。但是在古代的哲學家中也很有一些人想把生命與物質聯成一氣的，一方面有亞里士多德一般人把物質向生命裏拉，他把靈魂推廣到生命的最低程度，生物的營養，有營養的靈魂 *âme nutritive* 司之感覺，有感覺的靈魂 *âme sensitive* 司之動作，有動作的靈魂 *âme motrice* 司之所謂死的物質，都在積極的要取得靈魂，不過暫時還沒有達到目的罷了。另一方面，有德摩克里特及中世紀的醫生們把生命向物質裏拉，他們以為生物和無生物一樣，都可以分為原子，器官的運用完全是原子的機能，身體的疾病是由於氣質 *Humeurs* 的作用。這兩派的趨勢雖然都想拿生命現象與物質現象捶成一片，但是都各走極端，後一派是想物化靈魂，前一派是想靈化物質，到了十七世紀笛卡兒出來，這兩派之爭纔得了一個和事老。笛卡兒的哲學，承神學鼎盛之後，而站在科學發展之前，所以他一方面說肉體是一部極複雜的機器，拿着這生命的機器向科學家送人情，另一方面又使靈魂從這機器裏獨立起來，拿着這神秘的靈魂，與神學家攜手，於是造成他那鼎鼎大名而又與常識極端接近的二元論。然而，我們說過了，人們的認識自然的要趨於合一的，將宇宙分成精神的與物質的兩大部分，我們固看不慣，將我們的身體拿着與木石為伍，我們又不甘心，所以笛卡兒死後，心物兩派之爭又起來了。

十八世紀與十九世紀是科學逐漸發達的時代，所以兩邊的辯護者都引證科學的事實，不像古人的爭辯往往只是玄想空談；但是科學直到現在還是孩提，所以科學所說的話，一經思想家綜合便不免陳露出許多矛盾。在十八世紀的初年，斯塔爾 *Stahl* 倡靈主說 *Animisme*，以為身體一切的動作，器官的一切機能，自思想感覺以至

於脈動消化都是靈魂所主持的，因此他拿身體重新搬到精神的範圍裏。萊布尼茲更胆大些，他擬玄元論 *Monadologie*，以為玄元就是實有 Substance，就是力，並且就是一種靈魂，玄元都有慾求 *Appétition*，都有感覺力 *Perception*。人與物同為玄元，他們只有能力大小的不同，程度高下的不同，因此他簡直把整個的物質界搬到精神界來了。到十八世紀末年，巴爾太 *Barthez* 及‘蒙白烈派’ *Ecole de Montpellier* 出，倡唯生論 *Vitalisme*，對於靈主派及玄元派給了一個糾正。他們確定一個生命原則 *Principe vital* 作生命現象的線索，這原則一方面不是靈魂，另一方面又不是理化的力，它是生命組織的原因而不是結果，因此唯生論將物質、生命與精神顯然的分為三部，而以有靈魂的人為生命演進之終的，為整個宇宙的中心。

到了十九世紀，生物學家對這種靈化的及唯生論的趨勢起了一個根本的反動，他們都主張理化說 *Théorie Physico-chimique*，把生命的現象拉到物質現象裏一體看待。他們認為最低等生物的動，都可以拿物理的或化學的公律來解釋，覺得活的機體與死的物質同受熱力學的公律統制，發現細胞裏原形質的狀態係一種物理的狀態，並且它是種種化學原質化合而成的，（如馬的血球質中所含蛋白質為 $C^{712} H^{1130} Az^{2314} O^{245} S^2$ ），他們的試驗曾有了相當的成功，所以他們都一致的取消了生命界與物質界中間的鴻溝，而走極端者還否認精神的存在或功用（*épiphénoménisme*）。但是，生命的現象是那樣的複雜，科學的能力還是這樣的幼稚，生命界自然還有許多問題非理化的公律所能解決的，於是乎唯生論又抓住科學的弱點，捲土重來：一方面有白魯賽 *Broussais* 比奈爾 *Pinel*，比沙 *Bichat* 諸人倡機體論 *Organicisme*，他們雖不承認舊唯生派所肯定的生命的原則，却承認各器官都具有一種生命質（*Propriété vitale*），生命雖不是機體的組成者，而是機體組織的總和，但是機體內各器官所具有的生

命質與無機體根本不同，所以生物與無生物間依然有一個極深的界限。另一方面又有些生物學家倡新唯生論Néo-vitalisme，他們極力對理化說者或機械論者讓步，以為為明瞭生命計，人們儘可盡量地在生命界施行理化定律，但是以物質解釋生命，一進再進之後，總要達到一個程度，使人們感到理化解釋之不足而要借助於特種原則，這生命的特種原則維曼Weismann謂之為決定力Déterminantes，林克Reinkse謂之為統制力Dominantes，杜里舒Driesch謂之為‘隱得來希’Entelechies。這種新唯生論在現代的科學界很佔勢力，而在哲學界更具權威，哲學界的新唯生論以柏格森為最雄辯的代表。他說：‘生命是一個動作而物質是一個反動作’，‘生命是上升的而物質是下落的’；機械論是智力的產兒，只能施之於物質，物質的科學是人類征服宇宙的工具，利於用而不利於知；如果把它用於生命的研究，則勢必以生命為物質，以機體為機器，其所得者僅是死的，片落的，零碎的，早已失掉生命的神奇活躍之本質了。（均見進化論）柏氏這種論調，至少在認識上將物質與生命分為截然兩事，簡直是對於自然科學在生命界裏宣布了死刑！

柏拉爾 Claude Bernard 說：‘生命不是別的，只是表明我們無知的一個名詞，當我們說一個現象是生命的現象的時候，那就是說那是我們不知其近因與條件的一個現象’。¹⁹ 據我們上面所述，我們可以看見古今大思想家對於宇宙的解釋，對於生命物質之分合，忽一元忽二元，忽而唯物忽而唯心，又是原子論，又是靈主說，又是玄元論，又是唯生論，又是機械論，又是機體論，又是新唯生論，一反一復，前撲後起，簡直要叫我們對於生命現象和柏拉爾氏起同樣的河漢之感。然而理論之爭愈烈，理論的本身也愈進步，現在的唯物論也不像以前的那樣粗疎了，唯心論也不像以前的那樣玄虛了，唯生論也

¹⁹ 實驗醫學教書

不像以前的那樣孩子氣了；而且以前許許多多的理論到了現在已經像朝暉初上時的星辰寥落，實際上只剩了新唯生論與機械論互相對壘。在它們爭鬥的時候，彷彿它們倆絕無相容的可能，機械論對唯生論不斷地持力相向，要拼個你死我活，而唯生論又彷彿胸有成府，漫不在乎。其實，照我們看來，生命與物質是否由一體演化而來，是一問題，物質科學之能否解釋生命，又是一問題，而科學對於宇宙萬象——物質的與生命的——之解釋，能否就使我的認識慾得到滿足，又是一問題。機械論者說生命是由物質演化出來的，他們舉出了許多科學事實，我們當然要承認。唯生論者說科學的解釋到某一程度一定要停止，這種事實，科學在物質界已經顯示出來了，它在生命界當然也要顯示它的能力不足，所以唯生論者的話也有道理。機械論與唯生論在不走極端的時候，並不衝突，但是，一走極端，唯生論者說科學對生命的解釋，不能再有進步，而機械論者說科學能將生命的現象解釋無遺，不許人們再有超科學的解釋，那就雙方俱失了，現在請言其詳。

生命是物質的延長，已經成為科學界共同的信仰。古時人說到物質就想到山水岩石，人與山水岩石是多麼大的分別啊！說男人是麻石變成的，女人是白石變成的，或者說男人是泥做的，女人是水做的，不過是古時的神話或是賈寶玉的瘋狂，如果真個相信，不是太侮辱人類嗎！然而現在不同了。現在物質研究的重心已經移到原子，生命研究的重心已經移到細胞，如果人與山水岩石絕對的不倫不類，原子與細胞的距離却不是那樣的遼遠。細胞是原子組成的，固然細胞的組織比原子本身的組織不知複雜到幾多倍，但是細胞與原子同是自動的，並且它們的動都有一定的規律。我們知道生理作用起於細胞的原形質，原形質是一種膠液狀，膠液狀是含

水分而易於變動的；以極複雜的東西而處於易變動的狀態下，於是組成細胞的一些原質時時刻刻在建造，完成，倒塌，再生，並且吸取新原料而增而長，這種建造與崩潰，增長與毀滅，便是生命的基本現象——同化與異化，發達與衰替。這種細胞的動，我們普通叫做生命的表現，但是，根據上面所說的原子狀態，我們又何嘗不能說原子的動也是一種生命的表現呢？樂朋 Le Bon 說：‘化學的品類不比有生命的品類少變動’，²⁰ 居維烈 Cuvillier 引這句話的時候就接着說：‘物質也是演進的，它也由少而老，自它的最初形態——氫氣，以至於它的最複雜的形態。’²¹ 細胞與原子同是動的，同有組織，同在演進，則細胞與原子間的距離也許還沒有動與植，人與獸間的距離大哩。物質的成分——原子——有許多種，生命的成分——細胞——也有許多種，生命現象自單細胞動物以至於人類，中間經過許多階段，物質現象自氫原子以至於種種的化合物及結晶，中間也經過許多階段，據胡爾維格 Houllévigie 說：‘液體結晶’裏的動態，與最初等單細胞生物的動態極端相似，這句話又可以證明高等的無機物與低級的生命是極端接近的；固然我們不敢斷定低級生命出於液體結晶，但是誰又敢斷定這樣接近的東西不能遞變演化呢？現在再就物質與生命彼此遞變的方面說，我們日常時時刻刻可以看見有機體變成無機體，無機體變成有機體，前者顯明的例子就是排泄，後者顯明的例子就是營養，生物的排泄品和死後的尸骸不都是生命變成物質嗎？生物直接或間接吸取種種元質而變成枝葉血肉以至於精神，不都是物質變成生命嗎？既然無機體與有機體可以互相替變，我們為什麼不相信生命是在某一時代，某一環境內由物質遞變出來的呢？

20 Le Bon: Evolution de la Matière

21 Cuvillier, Manuel de Philosophie, Tom. I, p. 160

關於生命的起源，在科學界本來有三種說法：第一種說法，在宇宙開始的時候生命與物質並存，地球上的生命是由別的星球上傳來的，這種說法相當於哲學上的二元論，它不特在邏輯上與我們的一元的需要相抵觸，並且在科學上也是荒渺無稽。因為生命的種子由別的星球來到地球，一定要穿過球際的空中，它能夠抵抗球際的空中條件嗎？如果能，則現在的球際的空中，應該還能有生命種子的存在；並且種子的傳播應該不只一次，應該是接二連三的，造成地球上的生命層。這些事實都是天文學、生物學與古生物學證明不可能的，所以第一種說法不能成立。第二種說法，在宇宙開始的時候只有生命，生命漸漸死便漸漸有物質，因此現在的物質或許是一種殘餘，一種死的廢物，一種尸骸，而不是一種原始物。（Le Roy）這種說法乍看很有道理，因為一切生物都是由生而死，都不斷的具有物質化的趨勢，但是，仔細一想，在我們所知的範圍內，生命的現象縱然不能說從古及今逐漸的增加，却也不能說它逐漸的減少，而且科學告訴我們，我們所認識的生命，是起於太陽系及各星球與地球成立之後的，換言之，即起於物質存在之後的，如果有一種生命存在於物質之前，則這生命亦必非我們常識與科學所指的生命。這等說法也未免太神秘，太荒謬了！第三種說法，是以為生命是出於物質的，這是大多數科學家的主張。我們上述的細胞與原子生活狀態的比較和生物與無生物的遞變已經給這種說法的一些佐證，而最有力的佐證，却還有許多科學家的種種實驗：一方面有伯特羅 Berthelot 及巴里教授 Baly 等利用極紫光從無生物裏造出最低度的生命質，另一方面有布賓里 Büschli, 特羅伯 Traube, 愛勒拉 Errera, 納居克 Leduc 諸人用一些化學的顆粒放在種種鹽溶液裏施下種種的手術，便產生簡單的植物或動物的初等構造；其餘的化學家如費吉 Fischer 等試驗以無機體製成蛋白質，也有顯着的成功。因為

這種試驗都有了相當的成功，所以一些科學家就大胆的假定說，生命是由物質演化出來的，其開始的時期應該是在太陽快達到中年即當它最熱的時候，其開始的地點應該是在海水裏或海陸之際，現在因為宇宙演變的關係，地球上的條件已經是時過境遷了，所以無生化為有生的現象不復再能實現。這種說法無論照那一方面說，都比前兩說高明些，所以我們在現狀之下，也只得採取這一說。²²

我們的思想的邏輯告訴我們宇宙應該是一元的，我們的觀察告訴我們原子與細胞的生活有些相似而有機體與無機體又可以互遞變的，科學的實驗又告訴我們人可以用無機體造成最低度的生命質，那麼，生命起於無生說是值得我們相信的。生命既與物質本為一體，而因演變的結果纔產生程度的差別，則物質是力，生命當然也是力，物質的個體是有組織的，生命的個體也是有組織的，物質的組織由於一種機，我們名之為物機，生命的組織也由於同一的不過高等些的機，我們可以名之為生機，物機組織物質的個體，有一定的軌則，生機組織生命的個體也有一定的軌則，因此，決定律在物質界與生命界同是有效的。說決定律就是說科學，科學既然能解釋物質，統治物質，則一定也能解釋生命，統治生命。但是，我們結論不要太快了！生命與物質固然是一體，但是生命的全部現象並不就等於物質的全部現象；我們說鐘乳產於泉岩，花萼成於枝幹則可，謂鐘乳就是泉岩，花萼就是枝幹則不可，生命現象比物質現象不知複雜多少倍，因此我們簡直可以說生命是物質之花，是物質的上層建築，是別有天地的。我們說過，凡是同樣的工具，用於簡單的工作則游刃有餘，用於複雜的工作則恆感不足，工具的精良一定要與工作的複雜成正比例，否則工具的效用必與工作的複雜成反比例。理

22 J. Rostand: Etat présent du Transformisme

化科學之於生命現象也是如此。現在的理化科學在物質界還不能產生盡如人意的效能哩，何況用之於生命界！如果科學對於氦以上諸原子的認識不如對氫原子認識的那樣清楚，則生物學家對於種子的試驗僅能及於低等生物而還不能及於高等生物，更無足怪。至於將來我們很希望並且深信科學對於生命的認識將能如對於物質的認識一樣的清楚。但是一方面我們要相信能夠完全解釋生命的科學，必定要比現在的理化科學高明得多，其高明的程度，應該如生命之於物質一樣，也成為理化科學之上層建築了。另一方面，我們還要相信科學之征服生命界也有它的限制，我們不要忘記科學是人類精神的一個表現，而人類精神又是生命界的最高峯，以科學而研究人類的精神，亦猶離朱之不能自視其睫，烏獲之不能自舉其身，心理學的方法不是利用內察 Introspection 而推己及人，就是利用外察 Observation 而推人及己，推測的工作自然也是一種學問，我們也還可叫做科學，但是鏡裏看花，終不如直接看花的真切，科學用於心理界則其確切性已經失去大半了。我們很可以相信人類精神發展的結果，將必有超人產生，而超人的科學對於常人的精神，將亦如常人的科學對於下等動物的生命，看得同樣的真切，然而，縱然超人產生了，超人的科學對於超人的精神，其能力的限度還是一樣地存在。

以上是就生命的現象說，現在再就生機說。生機與物機原是一體，不過物機是低等的，生機是高等的，由低等的物機而進於高等的生機，不知經過多少不同的時期和環境了，換言之，機由物質的簡單鬆懈的表現進而為生命的複雜嚴密的表現，不知歷過幾劫，脫過幾胎了。我們說過，機是力的本身具有的一種趨勢，在力未成為個體之前，機只潛伏着，時時伺着時期和環境以便表現；到它得了表現，

——衆力點組成了個體——之後，它便一面維持着個體的存在，一面再趨於進展使原有的個體成爲更複雜的個體。在物質界，科學只能利用機的效能，而不能抓住機的本身，到了生命界，這機更隱密，更有能了。生機的效能據伯格森的意見有三種事實可以證明：第一，‘生命在演進的異趨的路程上，用不同的方法，製造一些相同的工具，’如蚌類的眼睛與脊椎動物的眼睛；第二，同樣的器官可以從胚胎的不同的部分出來，或者當某一器官在已形成之後，受了傷而又復原的時候，它可以利用不同的纖維質去恢復自己；第三，所謂新機能的遺傳，不過是生命趨於異化的一種結果，這異化的趨勢，有一定的方向，所以沒有真正遺傳，也還有相同的組織出現。（參考瓶化論）據杜里舒的意見，生機具有協和的平等可能系統Harmonious equilibrium system，也有兩種事實可以證明：第一，某低等生物的胚胎（如海膽卵）發達到二細胞，四細胞或其他二的倍數的細胞時，合之固成一完全的個體，分爲二或四或其他二的倍數時，則仍各成一完全的個體；第二，另一些低等動物，如海鞘，扁蟲，蚯蚓等，或任切去其身體的一部分，則仍可復生，或任將其身體切成幾部則分開的各部，仍均自成一完全的個體。²³其餘的科學家，主張新唯生論的不必說了，就是主張機械論最烈的柏拉爾氏，在解釋生物的構成時也還不能不承認一個‘導念 Idée directrice’的存在。

總之，唯生論者承認一個生機的存在，是對的，但是他們往往根據生機的存在，便說生命與物質絕不相同，因此就否認物機的存在，便錯誤了。物機的存在如我們前面所說，也是不可否認的。不過生機的組織力強些，而物則否，比方物機只能用有數個的電核電子組成原子，用有限量或有限種的原子組成個體，而生機則能用幾乎無數個的原子組成細胞，用幾乎無限量或無限種的細胞組成個體；而

²³ 生機體之哲學（參攷杜里舒演講錄）

且生機的組織也比物精密些，維持力也比物機強些，一個石頭，去掉一點，全體並不受什麼影響，並且也不能復原，一個生物，却完全與之相反。然而效能之程度不同，而組織與維持的功用則一；我們說物質的組織與活動是機械的，是因我們以高等的組織體看低等的組織體，十分知道它的形成與毀滅的條件，故能因物制物，操縱自如。假使一個石頭能說話，它一定要否認它是機械的；假使有一個超人，其理智之於人，如人之於石，他又安能承認人是非機械的呢？機械的與非機械的，不過是代表智力對於它的對象認識的兩個程度而已，並不是客觀的性質有什麼不同。因此，我們可以斷定，將來科學發達之後，一定可以利用物機，施以適當的條件，使之一進再進，變為生機，造成生物，如現在科學能利用物機造成水或金剛鑽一樣。但是，由物機造成生物，中間要經過一個極長極複雜的程途，科學在這程途上還不知道什麼時候纔走得通哩；至於科學造人，應該是人的科學所不可能的，這種工作，留待超人罷。

(3) 綜述

上面已經拿宇宙的內容——物質與生命——檢討一遍，現在我們可以綜論宇宙的始終與趨勢了。

關於宇宙的起源，老實點說，我們還沒有資格說話，因為我們的知識纔能由宇宙的現狀勉強追溯到原始的星雲及此星雲所由成的大氣。過此以上，我們漫無所知。不過，我們每考究一事一物，便覺得始又有始，因又有因，逐步進索，可以至於無窮，我們的精神彷彿於無窮之境，便感到異樣的不適，於是，為着精神的安定計，為着思想的便利計，為着說話的明瞭計，我們不能不在意識到的宇宙之初端，假定一個無始之始。這個無始之始，以其無始，而為萬始之源，便謂之‘太極’；以其超乎人類意識之外不可言說，便謂之‘無名’；加上了

人類幻想的沾染，作了人類精神的寄託，便謂之‘神’，‘皇天’或‘上帝’，沾了一些科學氣息，解脫了一部分的‘人性’而與萬物的本真合一，便謂之‘汎神’；降低一級，解脫了它的神性而專就其演化立言，便謂之‘意向’或‘生命之衝’。無始之始既然只是我們一個假定的出發點，既然是我們的智力所達不到的，則我們自然不能討論到它的本身；神學家憑空捏造，把神說得‘毫髮畢現’，而還硬說他們所研究的，都是實在，都是神的真面目，真是‘白日見鬼’；玄學家說無名，說太極，繪聲繪色，若或見之者，也是一樣的自欺之人。無始之始，如吳稚暉先生所說，真乃是‘漆黑一團’，我們欲測端倪，只能就其演化立言，根據‘同生同’的原則，而懸揣其萬一；所以叔本華之言‘意向’，柏格森之言‘生命之衝’，吳稚暉先生之言‘活物’，不究其未變之前，但究其既變之後，在態度上還大致不差。

然而，我們所意識到的宇宙，包羅萬象，我們的心目中決不能只有人，只有生物，或只有人的一種能力，因此，我們據現狀的整個的宇宙以推測無始之始，決不能使之‘人’化，‘生物’化，‘精神’化，‘生命’化，或‘意向’化，宗教家的神，是人的影子，又是人的鎖練，這樣解釋無始之始，是千萬要不得的；汎神論者的神，雖然已經不是具有四肢五官知識情感意志的人，但是它還是一種精神質，還是要不得的；叔本華的‘意向’雖然可以說明宇宙的動力，但是意向還是人的精神能力之一，所以它的宇宙觀還沒有脫離人形主義（Anthropomorphism）；柏格森的‘生命之衝’，已經超過人形主義而生物主義化了，它保有‘意向’之長而減少‘意向’之短，似乎可以採用，但是，‘據這個哲學家的意見，創造的衝動存在於生命與物質之前，物質是這衝動中止的產兒，生命就是這衝動停留在物質中者。’²⁴ 這樣說法，宇宙的逐漸物質化，逐漸死朽，乃是大勢所趨，人類就在這可悲的趨勢中掙扎着，終當缺少回天

24 J. Rostand: Etat présent du Transformisme

之力，這是多麼失望啊！幸而科學告訴我們歷史事實不是這樣的；吳稚暉先生說那原始的一團是‘活物’，並且說宇宙中‘萬有皆活，有質有力’；他根據宇宙萬有而推測宇宙之原，似乎比上述的神學家與玄學家眼界寬些，但是吳先生以質與力分而並論，終究是二元主義者，我們還是不能同意。

我們知道一切的事物，無論有生無生都是力的組織，宇宙的內容既完全是力，則宇宙之源必定也是一團力。這一團力在未演為萬有之前，是動的還是靜的，我們不得而知；如果是動的，却是怎樣動法，我們更不得而知。但是，我們可以斷定，如果那一團力是靜的，則靜之中必定涵蓄着動的機，如種子涵蓄着生機一樣，因為沒有動的機，則必不能產生現在宇宙中一切動的現象；如那一團力原來就是動的，或是漸漸由靜而動，我們又可以斷定它的動純係自動，決非被動，因為被動必須有兩個以上的東西，而照邏輯說來，與無始之始的一團力並存的決無他物，故它的動純係自動；而且在它化為萬有之後，我們說某物被動，就是說另有某物先已自動，否則不通，所以自動必在被動之先，自動必為被動之原。原始的一團力有沒有靈性呢？如果一團力的靈性是非人的，則我們不可知；如果也和人的靈性一樣，則我們認為不可能，因為有靈性必需有自覺，有自覺必需有外物，如果沒有‘他’，那能有‘我’呢？所以一團力的動完全是一種衝動，完全是盲目的。原始的一團力不特沒有靈性，並且還沒有時間和空間，我們所謂之時間和空間都是就某個體為標準而與別的個體比較得來的；原始的一團力既然無始無外，只有它是最始最外，更無比較，則我們的時間和空間自然不是它的屬性，而是它演成現象之後各個體所有的屬性；各個體可以有時代和環境，而原始的一團力却是無時代與環境的，所以一團力之化為萬有，我們不能說是在某一時代，某一環境，只能說它成長到某一程度，便破裂了。

關於宇宙萬有演進的情況，自一團力的破裂以至於現在的精神世界，斯賓塞曾給予一個詳細的、綜合的解釋。這些解釋總名為進化論 Evolutionism。他一方面由各科學所研究的範圍內種種現象的歷史去歸納，另一方面又根據力的永存 The Persistence of Force，物質不滅 The Indestructibility of Matter 與動的永續 The Continuity of Motion 三個原始真理 Primary Truths 去演繹，其結果都是一樣：宇宙中一切個體，無論是大的，是小的，是物質的，是精神的，都是由純一而雜異，由散而聚，到了某一程度，便又由聚而散，由雜異而純一。由純一而雜異，由散而聚，謂之演進 Evolution，由聚而散，由雜異而純一，謂之解退 Dissolution；宇宙中一切都在動，一切的動不是屬於演進就是屬於解退，萬物皆出於純一，皆入於純一。以上是斯氏實證的宇宙觀的大致。但是他的學說的特點就是對於演進的解釋：他說演進有三個特質，第一是由零散而集中，如氣之成雲，如水之堆沙，如風之集黃葉，——這便是演進之初步；第二是純一的異化，如宇宙之氣為太陽，為行星，為地球，如生命之演為諸植物，為諸動物，為人，為種種的人，如感覺之演為種種情感思想與意志，如社會活動之演為種種工作，職業，階級，會社，機關，——這便是演進的進步；第三是由雜異而組織而確定，如衆星球之組成太陽系，衆細胞之組成纖維質，衆纖維質之組成器官，衆器官之組成機體，在大的個體裏，小的個體都各司其事，各有其能，牽一髮而全身動，——這便是演進的再進步。根據上述的特點，斯氏替演進下個定義說：‘演進是物質的積合與動的同時消散；在演進時，物質由相當地無定與鬆散的純一進到相當地確定與緊密的雜異，而它所保持的動也受平行的變遷。 Evolution is an integration of Matter and concomitant dissipation of motion; during which the matter passes from a relatively indefinite, incoherent homogeneity to a relatively definite, coherent heterogeneity; and during

which the retained motion undergoes a parallel transformation.’ 解選的定義正與演進的相反。²⁵

斯氏對於宇宙中個體的解釋，小而可以推至原子、細胞，大而可以推至地球、太陽系、星雲，下而可以推至山水巖石，上而可以推至精神現象、社會現象；他的理論總算是很精確、很概括了。但是他的進化論用之於每個個體則甚宜，用之於整個的宇宙則不足。有些問題，雖然極重要的，他都有意的或無意的抹煞了，或者看得不夠重要。我們知道，斯氏是一個實證主義者，又是一個存疑主義者；他一方面認為宇宙的絕對的始與宇宙的本體界是不可知的，另一方面又說現象界與本體界有關聯 Connection between the phenomenal order and the ontological order；一方面說哲學是完全統一的知識，另一方面對於宇宙追溯的推論達到星雲便停止了。我們覺得由現狀而追溯到星雲，我們都是從某一假定到另一個假定，一個個的假定都是一些梯級，讓我們的思想踏向前去；我們達到星雲，我們的認識還是不夠完整，不夠統一的；既然我們已經爬上假定的塔梯，又何妨百尺竿頭，再進一步呢？而且，斯氏已經承認現象界與本體界的關聯了，如果我們只管現象界而不問相與關聯的本體界，則我們的解釋無根，我們的認識終有缺踏；²⁶ 如果承認本體界而又斷為不可知，則我們試問，我們的知識從古至今，不是拿了許多的不可知變為可知了嗎？我們為什麼不向這不可知之境去探險呢？何必故步自封呢？這是我們所不能滿意於斯氏之進化論者一。斯氏對於力與質的關係沒有說的清楚，據他以質與力同為本體的象徵，²⁷ 以力外在於質看來，彷彿力與質是二元；但是據他說質的基本性為抵抗，²⁸

²⁵ Spencer: First Principles, p.94

²⁶ 前註第 93 頁

²⁷ 同前註第 104 頁

以力的永存爲一切原則之基礎看來²⁸又彷彿質就是力。關於各個體演變的原因，斯氏也沒有具體說明，他有時歸之於外力，認爲是被動的，比方純一體之集中，是因爲純一體各部受了同一的力的純一的驅使，純一體之變爲雜異，是因爲該純一體受了雜異的力的影響；²⁹但是他又說一個個體在演變的時候，自身放射熱力出去，同時又吸收熱力進來，尤其是生物，一面主動，一面被動。一個個體的變化究竟由於主動或由於被動呢？或是主動相當於演進而被動相當於解退呢？或是自動與被動在任何時期都是交錯着的呢？斯氏對於這些問題不特在他那本 *First Principles* 裏沒有說明，就是在他的 生物學原理與心理學原理 裏也還沒有想得透，比方他一面承認個人的思想情感有先天的成分，一面又說人類的思想情感完全出於經驗，仔細分析起來，有先天的成分就是主動的，但是，如果個人的思想情感的最初步是出於遺傳，而遺傳又基於積世累代的經驗，則最原始生物之取得經驗，不是完全由於外界的影響嗎？不是完全被動麼？³¹ 斯氏的學說，關於這一點，可以說是矛盾的。這是我們所不能滿意於斯氏之進化論者二。斯氏說個體生滅的程序都是由演進而轉到解退，是不錯的。³² 但是他只說萬有的生滅而已，而萬有的生滅並不是宇宙中最重要現象。我們知道，每個個體如果永遠保持着它的獨立，則它的生滅固然絕對自由，自始至終循着自然的程序；但是實際上並不絕對如此。一個東西往往演進到一個程度，在尙未解退之前，便被一個較高等的個體所吸收，這時

28 同前註第16頁

29 同前註第50,51,185頁

30 同前註第155,194頁

31 Hoffding: *Histoire de la Philosophie Moderne*, Tom. II, p 501

32 Spencer, *First Principles*, p.93

候，那個東西的個性或本來面目固然消失了，但是它決不是自然解退，而是加入了一個較高的組織。氫氮基本原子組成較重的原子，氫氧化成水，都是這種現象；在生物界，牛羊吃草，人吃牛羊，草變了牛羊的血肉，牛羊又變了人的血肉，迥然與草之自然腐朽，牛羊之自然老死腐滅不同；自然腐朽死滅纔算是解退哩，但是宇宙中有幾個動植礦物能得自然的解退呢？個體間的聯續，還有一個重要現象：就是肉體與精神的遺傳。肉體的遺傳必賴血統關係，精神遺傳是不必有血統關係的。一個個體，特別是一個生物，在好或壞的環境裏掙扎着生活一場，往往地取得一些特質或成績，而這些特質或成績又往往地能傳給它的後裔，並且如果這特質或成績是精神方面的，則傳播更廣，正所謂‘一人有功，萬世賴之，一人有德，萬世風之’；固然先世遺傳下來的特質或成績也有有害於生命的，如聾啞等廢疾，吸食毒品等惡習，但是，不適於生活的等遺傳，大都不久都隨着承受遺傳者而消滅了，再不然它因為承受遺傳者的覺悟或旁人的努力而剷除了，所以物質與精神的遺傳，總是趨於好的方面，為宇宙進化之基。宇宙中倏生倏滅的個體，好比是零散的珠子，遺傳為穿珠的線索，有了這個線索，珠子纔能成串，纔能有由壞珠到好珠的程序。斯氏在生物界，心理界，社會界也很重視遺傳，尤其是肉體的遺傳，但是他將遺傳的事實看得還不夠重要；如果他把遺傳視為宇宙演進中的基本事實，則他的理論一定要改變了。任何個體都要由演進而解退，這固然是一個公律，而每個個體演進時得來的成績便作將來更進步的個體演進的基礎，這是一個更重要的公律。斯氏抓住了次要的公律而反將最重要的壓下去了，這是我們所不能滿意於斯氏之進化論者三。最後，照斯氏的意思，一切個體都由演進而解退，而宇宙也是一個體，當然也是由演進而解退，現在宇宙內萬有的活動都只有兩種現象，不是演進就是解退，演進和解退在宇宙裏不斷

的交錯着，那麼，我們要問：在宇宙萬象中究竟是演進佔優勢呢？還是解退佔優勢呢？宇宙的大個體現在是在演進的過程中呢？還是在解退的過程中呢？關於這一點，斯氏不曾說明。他只說³³當大個體中之小個體發展時，大個體也在發展，細胞之與器官，器官與人體，個人之與社會，社會之與地球，地球之與太陽系，都是平行的發展。那麼，現在我們可以拿出兩個事實：一方面科學告訴我們，太陽的生命先由紅而橘紅而黃而青白，於斯氏學說可以稱為演進時期，再由青白而黃而橘紅而紅，於斯氏學說可以稱為解退時期，現在它已經在解退過程中的黃色時期了，它一天一天的冷縮，一天一天的衰落的；另一方面科學又告訴我們，生命大概是在太陽剛達中年的時候開始，它由植物而動物而猿猴而人，人又由蒙昧而野蠻而開化而文明，一天一天的在蒸蒸日上。這兩種現象有密切的關聯，而一向上，一向下，又極端矛盾。斯氏對這種矛盾的現象又怎樣解釋呢？

承認生命的進化嗎？則必須否認太陽的退化；承認太陽的退化嗎？則必須否認生命的進化；同時承認太陽的退化與生命的進化嗎？則必須假定生命之死滅將遠在太陽死滅之前，於是生命的現象在太陽演進的過程中只是曇花一現，或則假定生命能永遠進化，將必於太陽死滅時丟下現存的太陽系而入於另外新興的太陽系。這種人類密切問題，斯氏都不曾顧及，這是我們所不能滿意於斯氏之進化論者四。

我們不要只這樣繼續着消極的批評了。斯氏也並不曾以為他的理論是盡善盡美，而我們——坦白地說——也不過窺見斯氏理論的一斑，讓我們還繼續着我們的綜合的假定罷。

我們說在宇宙之始應該是渾沌的一團力，誰說力就是說動或

動機。這一團力到某一程度便破裂了，演變了，公開的動了；它自破裂至現在以至於無窮的將來，有如火山爆發，流金鑠石，銀河倒挂，一瀉千里，洶湧蓬勃，不可抑制。我們不敢說宇宙的演化是有意的，但是我們却看見宇宙的萬有不齊繩繩不絕中有一貫的趨勢，一定的規律。斯賓塞氏說每一個體都要由演進而解退，由生而滅，固然是宇宙的一個普遍規律，但是初級個體為較高級個體之基，個體生滅之間有一個永遠的進步，却更是宇宙本身的一個最重要的趨勢。我們承認電子、原子，以至於人，以至於人類社會，以至於地球、太陽系、星雲，都是個體，這些個體有生就有滅；但是這一切的個體都包括在大宇宙裏，着點跡象說，這些個體都是宇宙的細胞，假使這些個體由生而滅，滅了之後便沒有其他的個體產生，則我們可以說這些個體便是宇宙的全部，它們的生便是宇宙的生，它們的滅便是宇宙的滅，宇宙的總個體正與其他的零個體相同；然而實際並不如此，萬有是生生不息的，宇宙正在無窮的進展着，每一個體的生並不是為着它以後的滅，而是表示宇宙的進展實現一步了，每一個體的滅並不是表示宇宙實現了的一步進展又歸於幻滅，却是為着使另一個體一一而往往是較高等的個體——能生。宇宙內一切個體都有始有終有外，都是相對的，而宇宙的本身我們不能不假定是無始無終無外，因此是絕對的，是不可以通常個體論的。有始有終有外者，便有生有滅，無始無終無外者，既無所謂生，便無所謂滅，因此，各個體的進程，是由下而上再由上而下的弧線，而宇宙的進程却是這些弧線彼此啣接所連成的直線，個體相承是顯示着進步的，因此，代表宇宙進程的直線是不斷向上的。

‘進步’二字不斷的被人援用，却從來沒有過一個標準。我們要確定這名詞在宇宙觀中的意義，就要從事實上對宇宙演變的情形

加以考察。我們綜觀萬象，誠如斯賓塞氏所言，由後向前推，便是由雜異而純一，由前向後推，便是由純一而雜異。斯氏不敢推到絕對的純一，是因為他以個體變動都由於外力，如主張絕對純一，則勢必否認外力，如謂純一自動，則又恐涉於神玄，這是斯氏不徹底的地方。我們覺得由現狀向前推，至於極點，勢必達到絕對純一，勢必要承認它的自動，自動者並不就是神，謂一切自動而為神，只是證明人們知識之淺陋而已。我們覺得純一自動而為雜異，是毫無疑義的。既然原始的一團力自動而為萬有不齊的個體，則我們就可以說一團力的本身必具有個體化Individualisation的衝動。個體化的衝動並不如一般人想像的那樣簡單，因為所謂個體者並不只是在時間空間佔一個地位，却是內有他的複雜與組織，外有他的特異與勢力，所以‘個體化’一語就包括了雜異化與組織化兩個意義。個體化的衝動也就是我們所說過的組織的趨勢，也就是我們所謂之‘機’，一物機與生機。就靜的方面說，個體內的分子由貧乏而豐富，由單純而複雜，個體內的組織由紊亂而固定，由鬆懈而精密，我們便謂之進步；就動的方面說，個體要確定並擴張它的自我，勢必要吸取別的較低的個體，支配之，鎔化之，使之成為自己的材料，所以個體的吸引力，征服力，同化力愈強，可以供它支配的材料愈多，我們便也謂之進步。這靜的方面進步與動的方面的進步，或稱為個體的內向進步與外向進步，是一而二，二而一，相依為用，不可分離。人之於獸獸之於植物，植物之於礦物，那一個個體不是內部外部同陳進步的現象呢？那一個個體內部豐富精密而外部却懦弱低能呢？或外部蓬勃強動而內部却貧乏鬆懈呢？我們說原始的一團力不可抗的衝動就是個體化，等於說原始的一團力的機不斷地要表現，也等於說原始的一團力的演變是一個不斷的進步；我們現在不看見原始的一團力而只見萬有，不看見一團力的進步而只看見萬有的演變，這是因為原

始的一團力已經化爲無數的個體，那純一的狀態已經不存在了。宇宙內的一切個體既爲原始的純一所化出來的，則內在於原始的一團力中的個體化的衝動，自然也內在於現在的一切個體裏而爲各個體之‘機’。所以宇宙中的一切個體都不斷地趨於進步，不斷地趨於變爲更個體：一切電子都趨於組成原子，一切輕原子都趨於變爲重原子，一切重原子都趨於化合，一切化合物都趨於變爲生物，一切低級生物都趨於變爲高級生物，一切人猿都趨於變爲人，一切人都趨於變爲超人，一切一切，無論是原子，是化合物，是生物，是人，是超人，都想在個體的塔梯上邁進一步，並且都是出於原始的衝動，都是自動的。不過，宇宙在個體化之後究竟與它未個體化之前不同了：原始的一團力無始無外，是絕對的，它的個體化自然不受任何牽制，而宇宙裏的無數個體都是並存的，相對的，甲自動乙也自動，甲征服乙也要征服，彼此自動，彼此征服，即彼此抵抗，彼此牽制，彼此影響，所以它們個體化的趨勢雖屬自動而個體化的實現勢必有待於環境。環境就是時間和空間，空間成於個體的並立，時間成於個體勢力交錯之延續；個體並立，有勢力之交錯，便形成個體變化的外在因果律。所以趨於變爲化合物的原子，得了相當的環境便進化了，否則落伍了；趨於變爲生物的物质，得了相當的環境便進化了，否則落伍了；趨於變爲人的猴子，得了相當的環境便進化了，否則落伍了。因此，我們可以說宇宙內一切變動，固如萊布尼茲所言，都有因果律，但是因果律也有兩種：一種是內在因果律，這就是個體化的衝動，於物質則爲物機，於生命則爲生機，愈是高等個體，則個體化的衝動愈強；另一種是外在因果律，這就是外界的環境，是限制或促成個體化的衝動——物機或生機——之表現的，個體的程度愈高，則外界的影響也愈減。宇宙間一切個體都同時有個體化的衝動與外力的影響，所以同時受內在與外在的因果律的支配，動學觀者 *Dynamiste* 與機械

觀者 Mécaniste 都只各執一端，所以他們的解釋都是走不到盡頭的。

既然宇宙的演變是一個真線的進步，既然宇宙內的一切都同樣的有個體化的趨勢，受外力的影響，則宇宙為一個極大的機體，內部的一切個體可以說都是它的細胞，這些細胞式的個體有的大些，有的小些，有的組織簡單些，鬆懈些，有的組織複雜些，精密些，有的正在進步，有的正在保守，有的已經趨向解退，受其他的個體吸收與支配。絕對的說，根本就無所謂有機體，無所謂無機體，無所謂物質，無所謂生命，更無所謂精神，精神是生命的延長，生命又是物質的延長；個體與個體間，固有程度的差別，而這種差別是循序漸進，並沒有明顯的裂痕；一塊石頭，一棵樹，一隻狗，一個人，固然有明顯的不同，但是由礦物至植物，由植物至動物，由動物至人，中間却有許多似此非此，似彼非彼的個體，表明演變之跡，科學的分門別類，不過是強為分割，為研究的便利而已，客觀的宇宙，整個的宇宙並不如此。如果我們一定要保存物質、生命與精神之分，我們只好就動的方面說，物質是材料，是被征服者，生命是活動，是征服者，精神是生命組織力的最高表現，它們的分別都是相對的。

宇宙的起源，宇宙的真象，宇宙的演變，我們都推測、假定、解釋過了，現在關於宇宙的終的，還要說最後的幾句話。宇宙的演變是否有終的呢？如果宇宙的現象，如佛與叔本華所言，都是意向的表現，真如的幻演，倏生倏滅，毫無意味；或如斯賓塞所言，宇宙中一切個體，都是出於混沌，為着再入於混沌，由生而滅了，無成績，則宇宙之演變，自然談不上什麼終的。但是事實上並不如此，宇宙的演變既有一定的趨勢，一貫的線索，那能沒有終的呢？十八世紀以前的哲學家，什九都是持終的論 Finalisme 者。他們一方面以為宇宙的一切都以人為終的，人的一切又以神為終的；他們既肯定神的存在，則自然

主張宇宙的終的性是出於一個最高的理智，是聰明的。但是後來神學根本搖動了，並且終的論者根據他們的先入之見，推而廣之，給宇宙現象一些可笑的解釋，比方貝風 Buffon 說，瓜之所以生而有瓣，是爲着使家庭分食的。於是康德出來拿內在的終的論來代替外在的終的論，他說：「大自然的一個有組織的產品，其中的一切都互爲手段與終的」。³⁴ 這句話的意思很對，但是說法很含糊，如果依我們的解釋，不特這種內在的終的論不能打例外在的終的論，前者不過是後者的一種補充而已。因爲有組織的個體不能限於生物，一切的無生物都是有組織的；如果宇宙中一切個體都自爲因果，自爲手段與目的，那麼，宇宙的本身是不是一個大個體呢？如果不是，則宇宙中一切個體各自爲政，彼此無因果關係，就宇宙的本身說，各個體的內在終的，等於宇宙的無終的；如果宇宙也是一個大個體，其中一切小個體都是它的各部，則宇宙本身的內在終的，即各小個體的外在終的。所以伯格森說：「無終的則已，有之必爲外在」。³⁵ 柏氏以爲宇宙中的有機界固然可以說有一種相當的和諧，但是這和諧在事實上並不十分完備，這個不完備的和諧「出於發動的同一而不出於共同的企求」，因此，宇宙的終的是在往古，不是在將來，是在背後，不是在面前；他的理由，第一：宇宙中一切的生命現象都出於最原始的一個生命之衝，第二：「說目的就是想一個既存的模型，依樣畫葫蘆地去實現，而生命的演進却時刻是創造的，時刻是不可預料的」。³⁶ 柏氏拿終的放在我們的背後，是否是我們的常識所能允許，姑置勿論，我們所最不敢苟同的就是他的說法與事實大相逕庭；如果像他那樣所說，宇宙中的和諧是出於原始的生命之衝，那麼，宇宙的演進，

34 Kant: Critique du Jugement, trad, Gibelin, Paris, 1928, p.193

35 Bergson, Evolution Créatrice, p.44

36 同前註第一章

離原始的生命之衝急遠，則宇宙中的和諧意消失，我們現在不是由和諧而趨於紊亂的途中麼？柏氏以爲宇宙中的萬物的關係，由和諧而入於紊亂，等於他說宇宙的演變由生命而趨於物質，同樣是科學和常識所否認的。科學和常識告訴我們，宇宙中的個體，由原子而進於人，組織日趨於複雜與嚴密；個體與個體間的關係，由堆積而團結，也日趨於適應與規則，這就是證明宇宙中的和諧自原始以至現在是一天一天在進步的。我們並不否認宇宙間有種種紊亂，但是，如果仔細分析紊亂的現象，大都不能持久而持久者反成了和諧實現的條件，並不是以妨礙和諧的進展。內部不和諧的個體，是不能存在的，它一產生便要歸於消滅，替較和諧的個體供給元料或騰出位置；內部不密結的集團，自沙堆以至於獸羣人羣，不是禁不起外界的摧殘就是自尋毀滅，其命運正與不和諧的個體相同；至於高等個體之消滅低等個體，如人之吃獸，獸之吃草木，草木之吸取水陸空中的養料，這正是宇宙進步，不爲殘忍，不爲紊亂，坡恩 Georges Bohn 說：「(宇宙中)有的是無用的以至於有害的器官，有的是無用的以至於有害的質料，有的是無用的以至於有害的機能，…時時刻刻有成千成萬的生物因爲器官與機能的缺乏組織而死滅；時時刻刻在一個機體的任何部分，都有一個工作在完成，在解組，在再造；力之浪費，說來可驚…萬物之現存者的數目與曾經存在者的數目相較，真是渺乎其小，而曾經存在者的數目與欲生而未能者的數目相較，更渺乎其小。」誠然！誠然！然而，大自然的精力之浪費，適足以證明大自然之非神明；不和諧者之易於死滅，適足以證明和諧爲宇宙之一貫的趨勢，而現在的和諧中尚有紊亂的現象存在，適足以證明和諧還正在實現，而宇宙的進步還正在方興未艾。說和諧就是說適應，說適應就是說終的。在我們所認識的宇宙範圍內已經沒有絕對純一的個體了：組成機體器官纖維細胞的各分子，本身就是一些小

機體，這些小機體的生命適應着大機體的生命，都是附屬於一個外在的目的的，生物界如此，無生物界亦如此，所以柏格森說‘無終的則已，有之必為外在’，是對的，但是照縱的方面說，在時間上說，萬物都趨於進步的，前者劣而後者優，前者劣者為手段，後者優者目的，所以我們又可以接着柏氏的話說：‘無外在的終的則已，有之必在前面’。固然我們對於將來，不能知道，我們對於宇宙的終的不能明白的認識，但是，我們認識與否是一件事，實際上有無終的又是一件事，一棵樹的滋長，發葉，開花，結子，我們知道它的一切演變都有終的，但是那棵樹自己並不知道，我們能說樹的本身不知道有終的便是無終的嗎？假使有一個神看着宇宙的演變如我們之看着那棵樹，他一定可以知道宇宙的終的是什麼，我們處在宇宙裏，為宇宙演進之練的一環，所見自不能如那個神所見之清晰，我們也並不能因為我們看不清宇宙終的就否認宇宙終的之存在。我們說我們看不清楚，並不是說我們絕對看不見。宇宙已經在演進的大路上走過一程了。我們的智力雖不能如適德所假定的神的眼光那樣清楚，却也不像適德所說的那棵樹那樣的麻木不仁，至少，在過去的歷程上，宇宙演變的趨勢，我們看得很明顯的。如果我們以現在為起點向過去追溯，人類從洪荒，物質，植物，動物一步一步的掙扎出來，謂生命為物質之花，不為過，謂精神為生命之花，不為過，謂人類為宇宙之終的，也不為過。但是，如果我們不抹煞事實，不固步自封的話，我們便毫無理由去說宇宙的演進至此為極，宇宙的最後的絕對的終的便是現在的脆弱而寡能的人，所以以現在為起點向將來去推測從前的那些外在終的論者的驕傲和滿足，又是不對的。人類還有它的將來，人類還有它的意境。這將來，這意境，我們不特根據經驗可以意識到，並且根據需要還可以感覺到，它並不是空中樓閣，却是一個胎兒在宇宙的懷胎裏時時刻刻顫動着，不可抵抗地在形成，在長大，在趨於

產生。我們的經驗說：生命的組織力是逐漸充沛擴張而強大的；我們的需要說：我們人類的知識尙不足以包舉宇內，我們人類的能力尙不足以陶鑄一切，——我們的經驗與需要吻合了，久而久之，終當有這種超人產生。我們的經驗又說：個體的團結力是逐漸趨於嚴密與和諧的；我們的需要又說：人類的殘暴與怠惰爲人類團結的兩大魔障，——我們的經驗與需要又吻合了，久而久之，終當有大同世界的產生。超人便是現在人類的終的，大同世界便是現在社會的終的；現在的人，現在的社會，對將來說都不過是手段。在超人和大同世界產生的時候，宇宙的演進是否就停止了呢？換言之，超人與大同世界是否就是宇宙的最終的絕對的終的呢？我們決不能相信其如此。超人之於人，亦如人之於獸；超人之於其面前之另一境界，亦將如現在的人之於超人；到了超人與大同世界產生之後，將另有新的環境新的需要產生，這種新的環境新的需要已經不是我們現在的人所能意識得到的了。

總之，自物質以至於生命，以至於人類，以至於超人，以至於種種不可思憶的階段，都是一條向上的無窮的直線。如果太陽與地球都在一天一天的衰老，而生命却還在一天一天的進步，則宇宙內物質變遷決不能限制生命的邁進，生命固爲物質之延長，固不能不以物質爲憑藉，但它已經不受物質的箝制了，地球毀滅後將另有適於居住的星球作生命的新村，照密囊教授Max Millan的意思，星球燬滅，其元質將凝於空際，成爲新的星球，因此生命決不患沒有新的活動場所。生命的演進是無窮的，宇宙的演進也是無窮的，宇宙永遠是生命所有的。宇宙有終的終的有兩種：相對的與絕對的。相對的終的是我們所已知或能意識到的，我們對於過去的終的看得相當的多，相當的清楚，但是我們對於將來的終的，自覺是‘鼠眼寸光’，只能看到一步。至於宇宙的絕對終的，我們便夢想也不能了。既然

我們在宇宙之初假定了一個無始之始我們在宇宙之末也不妨假定一個無終之終我們所能斷定的就是宇宙之動決不如斯賓塞所理想出於洪荒入於洪荒因為事實上猴子既已變為人，人決不能全部的變為猴子；宇宙的無終之終與原始的一團力較，其不同當不只天壤除這一點信以外我們不能再推測也無需再推測了。（待續）

三週年紀念特大號

外 交 評 論

第五卷——第一期——出版

中國與世界經濟特輯

今日中國經濟困難之主要癥結.....	趙蘭坪
美國提高銀價對於中國經濟之影響.....	程紹德
最近二十年來日本對華貿易政策的分析.....	武培幹
國際貨幣戰爭之剖視.....	章乃器
中國與各國之經濟關係.....	李權時
金融恐慌與票據市場.....	金國寶
英德海軍協定與歐洲政局.....	袁道豐
中英會勘南奔河滇緬國界之經過.....	凌純聲
中法經濟關係之鳥瞰.....	袁 釗
對於中暹問題之意見.....	操 危
經事實上推測歐戰之可能性(英國通訊).....	鄒遠獻
意阿衝突之由來與影響(歐洲通訊).....	翟鳳陽
歐洲的前途.....	曾 覺
安定世界金融問題之檢討.....	李詩作

外 交 評 論 社 發 行

社址：南京五台山村十四號

本刊每年二卷，一卷五冊。零售每冊大洋四角。

預定價目(連郵)：	半 年	全 年
國內及日本	一元九角	三元六角
歐美各國	三元四角	六元六角

銷售處：南京，五台山村十四號本社。上海，生活書店。天津及北平，一蜚華廣告公司。全國三等以上郵局及各埠大書局，均有代售。

吾人對於現辦導淮入海 工程應有之認識

胡煥庸

一 引言

淮水流行於江河之間，凡蘇皖北部以及豫東魯西各地，皆其流域範圍，亦均為其災患之所及，數百年來，漫溢沉淪之禍，已不知有若干次，最近如民五民十民廿之大水，二十年中已有三次之多，兩淮人民，慘受其害，莫由救拔，導淮計劃，研究而提倡之者，已若干年，然終以此事工大費巨，莫由舉辦，今者蘇省政府，深感防災救荒水利建設之重要，毅然以導淮入海之業自任，集資數億金，徵伏數萬人，歷時六月，工成過半，此固不僅蘇省當今之巨工，抑亦全國千古之偉業也。

淮水因何為災，宜如何治導，今次興工以後，其成效如何，此皆吾人不容忽視者，國人對於此等偉大之工程，似尙少注意，因不揣謏陋，略說明之。

二. 淮水因何為災

淮水發源於河南桐柏山，歷豫東皖北而至江蘇之江北，其先原自淮陰而東，經漣水於雲梯關入海，自禹王治導以後，歷三千年，無大變異，南宋光宗紹熙五年（公曆一一九四年），黃河決於陽武故隄，灌封邱而東，其南脉即由南清河入淮，會淮入海，是為淮水被黃侵入之始，其後黃河水量，流於北道者少，流於南道者多，及明孝宗宏治六年（公曆一四九三年），北流枯絕，其水乃盡由淮河一道以入海，黃水

混濁，挾沙甚多，淤積漸甚，河身漸高，淮河中上游之來水，受其阻滯，無所從出，於是屢有漫溢之災，泗州被淹，洪澤成湖，明清之交，蘇北皖北常被水患者此也。及咸豐五年（一八五八年），河決銅瓦廂，改道北行，淮之下游，今所稱為淤黃故道者，則因黃沙淤墊，河身高仰之故，黃水雖不再經此，淮亦不復能用作行水之道，因此黃雖改道，而淮水則仍無出海之路，此即今日淮水所以成災之根本原因也。

淮水自發源以至蘇皖之交之洪湖，其長八百四十五公里，流域面積十四萬六千方公里，如合蘇北淮河下游各地合計，總面積達三十萬方公里，全域居民約四千萬人，淮水支流衆多，水量丰盛，依導淮委員會計算，淮河洪湖下游三河口之最大流量，為一萬五千秒立方公尺，即最大洪水時，每秒鐘之流量，為一萬五千立方公尺，水量之多，在黃河之上。

淮水有此巨大之水量，然其下游，則因曾被舊黃墊高之故，已失去其歸海之道，今淮水自洪湖以下，排水之道有二：一出三河，經高寶湖，以入於裏運；一由張福河北出淮陰，亦會於運河；前者之流量，大於後者達二十倍之多，如民國十年，三河最大流量，為一四六〇〇秒立方公尺，而張福河之流量，祇六六六秒立方公尺而已。

淮河水量，自洪湖流入於裏運以後，其較為正當之出路，殆惟入江一途；當平常水小之年，裏運所受之水，幾完全南流入江，然後由江以入於海，惟當大水之年，則淮水大，江水亦大，淮水漲，江水更漲，由裏運而下之淮水，大江不能盡容，如民國十年，三河最大流量，為一萬四千六百秒立方公尺，當時由運入江之水量，最大時為八千四百秒立方公尺，江水盛漲之秋，入江量受自然限制，減至六千秒立方公尺。

淮水以大江為其尾閘，惟遇大水之年，入江量受自然限制，流量不暢，其積餘之水，除一部停積於洪湖以內，或更漫溢於洪湖上流而成災於皖北一帶外，其餘大部則將漫溢於運河以東，成災於下河九

縣運河東隄原備歸海各壩水小則閉水大則啓啓壩以後下河因無廣大河床其地形又極低下因此由運堤歸海各壩洩下之水多半不能順槽以入於海無已乃漫溢於平地下河九縣於是乃成澤國下河沿海附近因海水冲積之結果地形反稍高於內地下河形同釜底積潦之水因此益感難於排洩又遇淮運水量暴漲之秋雖盡開歸海各壩猶不足以盡納上游之來水於是更將衝決隄岸漫溢而過如此則成災乃益慘如民國二十年之情形是也。

三. 淮水如何治導

淮水失其入海之道乃移其水以入於江然遇江淮同漲江不能容於是洪湖上下游乃均受漫溢之災吾人如不欲解除兩淮全域沉淪之災則亦已矣否則淮水之治導實不可或緩過去研究導淮者不乏其人惟各家意見則甚爲紛歧或主入江或主入海或主江海分疏而主張入海者則復有取道臨洪口灌河口套子口淤黃河以及射陽子嬰車邏諸線之別。

欲謀淮河之根本治導自以開闢一獨流入海之道爲最上策然如此偉大工程非數萬萬元莫能興辦其次當以因勢利導一方利用其現有入江之道一方加闢相當入海之道以補其不足是爲最經濟之辦法否則完全以江爲壑其自然積餘之水一切使之停滯於洪湖之中湖不能容仍難免有漫溢之災是乃計之最下乘者。

爲欲明瞭導淮應取之方針起見今試一述淮河流域地理之形勢淮河位於江河之間境內地形原極平坦皖北蘇北鮮有高出海面五十公之地形皖豫交界洪河口之附近地面高僅二十六公尺其地淮河河底之高乃不足十八公尺東行二百十公里至鳳台下游之魯家灣河底降至十一公尺自此以下河底復漸降普通多在四五公尺至七八公尺之間至洪澤湖湖底因受淤積之故高達十公尺反較上

游二百五十公里以內之淮河河底爲高。

自洪湖以東，地形乃陡降，高寶湖湖底，高不過三四公尺，運堤以東，下河平陸，約高三四公尺，當淮水盛漲之時，洪湖水面，最高時曾達一六·一八公尺（民國二十年），是較高於下河平陸約十二公尺，合之我國舊制，約計在三丈五尺以上；運河水位，最高時達八·七三公公尺（民國二十年六關水位），是高於下河平陸，亦在四五公尺以上（六關附近東岸地高亦僅五·三五公尺），如此水高地低之現象，是爲淮域易於成災之主要原因；洪湖以東，賴洪湖大隄以爲一線屏障，裏運高寶，則以運河東堤爲下河一線屏障；洪湖大隄在清季初年，屢患潰決，後經大事修葺，全部均以石砌，寬達五十公尺，隄頂高於海面達十八公尺，故至今尙堅實可用；運河河隄則十分單薄，大部均以土砌，寬不過三四公尺，北段較高，南段較低，如六關附近高不過六·五公尺，而民國二十年大水，六關運水之高，達八·七二公尺，是高過於運隄達·二公尺，漫溢潰決之災，因此乃無法倖免。

由上所述，可知運河河水，高於下河地面，洪湖湖水，則又高於運河河水，此種反常現象，當水小時，下游各地依賴隄岸之阻，未嘗不可苟安偷生，然偶值水漲，則漫溢潰決之災，即隨之而生；又如築隄愈高，則上游積水愈多，受災愈重，上游積水過多，隄不能勝，則潰決隨之，下游亦將同受其害，此治水者所以貴疏而不貴遏也。

今日而言導淮，其最要之原則，當使全淮來水能有正當之去路，淮水最大量有一萬五千秒立方公尺，而大江可以容納之數，最高時僅九千秒立方公尺，江水盛漲，乃不過六千秒立方公尺，吾人如不廢入江之道，則淮水入江以外，所餘尙有六千至九千秒立方公尺，此即爲害於淮河上下游之水量，亦即吾人所須設法疏導，使其直接入海之數值也。

或者曰，淮河洪水之期，爲時甚短，吾人如必須將洪水時期所有

最大之水，導之以入江海，則工大而費巨，故當兼用舊法，洪湖能多容一分之水，即入海可省一分之工，此言誠有相當理由，吾人對於洪湖之治導，最好能設法降低其湖底，或另設一較深之河槽，一方便其不爲上游來力之阻，同時即可降低其水面，使與下河地面，相差不過懸殊，惟在現狀之下，如欲利用洪湖蓄水，則必確定一相當限度，依導淮委員會之計算，淮水最大量一萬五千，入江水道整理以後，其入江水量，假言爲九千至六千（以洪水時論），則洪湖水位，最高須達一六一公尺，是與民國二十年之洪水位不相上下，如加開入海水道，其洩量當洪湖水位在一三·五公尺之時，爲一千，則洪湖水位最高仍達一五·五公尺，較民國二十年之洪水位減低僅·七公尺，如須減低洪湖使其最高不過十四公尺，則入海水量至少當在三四千秒立方公尺，吾人以爲此數當爲導淮入海最低限度之要求。

四. 現辦導淮入海工程與導淮整個計劃之關係

依導淮會先後頒布之導淮計劃，則主張以入江爲主，入海爲輔，入江之量最大定爲九千，如江淮同時並漲，則限制之爲六千，入江水道，須加整理，需費約三千萬元；入海水道，仍取道淤黃，洩量以一千爲度，需費三千四百萬元。

吾人於導淮會之入江水道整理計劃，甚表贊同，惟其所定入海水量一千之數，吾人殊以爲未足，蓋爲節省經費，減少工程計，固不得 unlimited 入海水量至於最低限度，然如興工以後，其結果仍不能減輕淮域各地沉淪之災，是導與不導等，又豈各方提倡導淮之本意！

又導淮會主張，由淤黃入海，吾人亦殊多疑慮，蓋淤黃故道，河身高仰，現有河底往往高於附近之地面，附近地面，則又高於離河較遠之地面，故開闢淤黃，不啻在高崗上掘河，依導淮會所測之入海水面

從剖面圖，淤黃中部周門附近，地高十公尺，其東南二十五公里之阜甯，地高僅二公尺，北二十公里之桃源集地，高僅四公尺，低於周門有六公尺至八公尺之多，周門附近，淤黃河底現高四公尺，擬開河底高〇·五公尺，將來洪水位高八公尺，新隄高十一·五公尺，由此可知阜甯地面，低於淤黃現河底二公尺，較新河洪水位低六公尺；又阜甯附近射陽河底在海面下六·六公尺，較淤黃河底低十公尺餘，較將來新河河底低七公尺；淤黃上段漣水附近，其現河底高俱在五公尺以上，楊莊附近且在十公尺左右，淤黃以南，下河一帶，地面無高於五公尺者，射陽上游，涇河河底之高，大都在一二公尺之間，如在下河平地開掘河道，或就下河河道加開深廣，其工程經費，固遠較開掘淤黃為易為省；又淤黃開掘以後，其河身仍高於下河平地，故將來仍難免有潰決之患，又開通後之入海水道，仍遠不如現有入江水道之深廣可用，然則將來之淮水能否就之勿捨，亦殊屬疑問。

以上略述吾人對於導淮入海水量與入海路線之意見，今日蘇省舉辦之導淮入海工程，固大體以導淮會所頒布之計劃為根據，惟其規模則更較導淮會原定計劃為減縮，導淮會計劃洩水一千之水道，將開濬淤黃深七公尺，河底寬一百二十公尺，河隄距三百五十公尺，今蘇省所舉辦之工程，則河寬僅三十五公尺，河隄距僅二百三十公尺，河成以後，洩水約三百至五百秒立方公尺。

淮水最大流量一萬五千秒立方公尺，其現有入江之量最大時在九千至一萬之間，大水時由運隄東溢為害下河之水，其量亦在四千至六千之間，今日舉辦之入海工程，其洩量僅僅三百至五百之數，對於全部水量之比例，相差毋乃太巨！

或者曰，行遠自邇，登高自卑，今日所辦入海工程，原不過為一種初步計劃，堪為將來擴充之始基，導淮事業，原極艱巨，絕非可以一蹴而幾，以上云云亦誠有理，惟吾人意見，以為導淮路線姑不置論，則入

海水道，非有三四千秒立方公尺之流量不可，否則將無補於事；今日所開三五百流量之水道，吾人祇可視為大絡之一樞，所謂全部導淮事業之首創而已，任重道遠，來日之工作猶多，願吾人勿以一得之喜，而自限其未來之進程也！

附注 本文所用統計數字，多根據建設委員會出版之整理導淮圖案及導淮委員會出版之導淮工程計劃與入海水道計劃，其他不具錄；又作者於去歲夏間，曾赴淮域實地考察，歸後編有兩淮水利墾墾實錄一冊，由中央大學地理學系出版，讀者有志研究淮域水利，可參攷也。

作者附註

民國二十二年廢兩改元 運動之成功

程紹德

- (一) 導言
- (二) 廢兩改元運動之經過及其阻力
- (三) 廢兩改元成功之原因,與各方面之言論
- (四) 政府方面進行之程序,與新幣重量成色及兩元折合問題
- (五) 廢兩改元施行後之概狀
 - a, 廢兩後之上海銀爐與公估局
 - b, 中央造幣廠之開鑄
 - c, 中央銀行之代理發行新幣。

(一) 導言

我國往昔幣制,紊亂已極。種類不同,名稱各異,始有刀布之幣,繼有通寶之錢。銀兩原為秤量,銀元復自舶來。降及清季,外國藥幣,濫溢中國。而各省仿造銀元,為數又復充斥。實際上國內通貨成為銀兩銀元對峙局面。雖自清末以來我國自鑄銀元,定為國幣,商民喜其利便,樂於行使,然所鑄不多,供不應求,流通省分較少,銀元仍居副幣之地位。各埠通用銀兩。所稱平色,均以現元實抵作硬幣。民國成立,銀元需要既繁,流通亦廣。南京杭州等造幣廠,應市面之需要,隨時鼓鑄,不虞缺乏。然各省埠仍用銀兩為本位。上海之規元,天津之行化,漢口之洋例,北平之公砵,重慶之渝平,河南之汴

平，南京、鎮江、安徽等處之二七寶銀，種類既繁，名稱尤異。兩元之間，拆價又不一律。實際授受，均用銀元，而記賬本位，則多用銀兩。以致兩元並用，社會經濟蒙至大之損失；其最著者，有如下述。

一，因兩元之比價不一，而物價常發生不自然之漲落。

二，金融業為預防兩元比價之漲落與兩者換算之損失起見，須多一重準備，使資金流於呆滯之途。

三，銀元與銀兩交換，類須貼水，故交易者常受意外之損失。

四，成色複雜，計算為難。

五，因兩元之存底差池，遇金融恐慌時，易使金融市場發生厘拆之波動。

六，因洋厘之漲落與國內匯兌兩元折合之差，使工商業之生產成本增加。

七，因兩元之折合，與厘拆之漲落，使金融業易入於投機之途。

兩元並用，為害至烈。對於國內外商業之移動，不啻多加一重負擔。國內各地，因有兩元之存在。在當地收買貨物時，固需由兩拆元。而在收買商由其所在地，匯款至收買貨物地點之時，後須在其所在地，由元拆兩。同時兩地間貨款匯兌，復須受匯率變動之影響。故國內商業移動，商家因兩元之關係所受之風險有三。對外商業，吾國商人，對外匯兌，所受之風險，亦復有三。第一，因國際收支之移動，而匯兌率起伏不定。第二，因金銀比價之漲落無常，而外匯之變動愈甚。第三，在兩元並用之時，匯豐掛牌，外匯均以規元為準則。於是進出口商人，復受厘價波動之影響。其他國家，進出口商人對於貨物之買賣，所當留意者為物價，為外匯率。而吾國進出口商人，所當留意者，為物價，為外匯率，為金銀比價，為兩元比價。其應受之風險，較諸外國進出口商人，多負兩重，其有影響於吾國對外貿易之發展者，為何如乎？論者有擬兩元並用之存在，對於內國商業，其害不

在厘金之下。細心論之，豈非虛語也。且以我國近數十年來，素以銀本位相號召，然所謂銀本位者，銀元也。市面上實際授受者，亦銀元也。惟獨於通商大埠，大宗交易，仍以銀兩之虛本位為計算標準。

同時銀兩各地名稱不同，成色不同。計算需時，記憶維艱，吾人亦何貴乎而故意保存此種制度之存在乎？念載以還，國人之提倡廢兩改元者，層見叠出，卒以種種原因，未獲實現。乃以如此艱難煩重之問題，竟於民國二十二年三月中，澈底解決之，此於中國幣制改革史中，所當大書特書者也。

(二) 廢兩改元運動之經過及其阻力

廢兩改元之議，始於民國六年上海總商會蘇筠尚張知笙兩氏。民國八年承上海龍騰洋行統一行市之後，銀兩與銀元之壘壘，愈益森嚴。而洋厘之變化，影響於社會經濟，事復昭著。民國十年銀行公會聯合會開會，天津銀行公會提出意見，陳請政府廢兩改元。事雖未果，然廢兩改元之議，已引起社會人士之極端注意矣。同時上海銀行團借款二百五十萬元與財政部開辦上海造幣廠。并擬具意見書七條，請財政部同意，以便實施廢兩改元之計劃。民國十二年滬上銀根奇緊，銀拆暗盤，高至二兩左右，而銀元充斥，金融上發現畸形狀態。銀兩籌碼不足，上海銀行界因有兩元並用之議，該年十一月銀行公會曾定兩元法價為銀洋一千三百八十元，作規元一千兩，核合當時洋厘平均兌價七錢二分四厘六毫三七一。然以兩元供給之方式不同，兩者需要之形勢又異，均衡之性，偶一喪失，則兩元法定之價，即難於維持。故倡議有人，而實現乏術。於是廢兩改元之議，又復入於沉寂之域。民國十七年全國經濟會議，財政會議相繼招集。統一幣制，整頓金融之議，舊事重提，廢兩改元議案，乃經銀錢當局共同提出。期以一年之後實施。荏苒蹉跎，亦未實行。民國

二十一年，上海金融市場當一二八滬戰之後，形態特變四五月間，洋厘跌風甚巨，開亙古未有之新低價。市面銀元充斥，銀兩籌碼，週轉維艱。羣認爲廢兩改元最好之良機。於是往返討論，乃有二十二年三月間廢兩改元之實現。

竊嘗參廢兩改元運動，近十有六載。始於民六。盛於民十。發展於民十二。再興於民十七。終成於民二十二。其間經過討論，盈虧累牘。究其所以不得成功之原因，一半由於政府之疏忽萎靡，一半由於社會之畏首畏尾。其阻力之最大者，約可分爲社會普通論調，錢莊業之顧慮猶豫，及海關與外商之牽延不決三項：

社會普通人士認爲廢兩改元之窒礙難行者，要有三端：

(一)銀元數目之不敷應用也。在民二十二年以前，滬地造幣廠未成立之時，長江下游銀元之供給者，要爲南京杭州兩造幣廠，然產量有限，市場籌碼之賴以週轉者，厥爲銀兩。海外大條，國內雜銀，經爐房之熔煉，公估局之估鑄，即可在市場流通。手續簡便，出品迅速。且以熔煉自由，事實等於自由鑄造。故對於市場籌碼銀兩之供給，伸縮自如。在銀兩存在之時，上海錢莊莊票之發行者，年在二十萬萬兩左右，其銀兩之準備，至少亦在六七百萬規元上下。是即以莊票準備一項而論，銀兩之增加市場籌碼能力，已如是之巨。若陡將銀兩廢除，銀元之數目，不如銀兩之多，銀元之鑄造，不如銀兩之有爐房，其影響於市場籌碼，社會經濟，豈淺鮮哉。故在銀元自由鑄造未能充分實現以前，造幣廠未能開鑄以前，銀元數目未能預計足用以前，爲社會經濟之安定起見，銀兩之不可廢也。

(二)紙幣銀元統一之後，銀兩始可廢除。銀兩之存在，由於其成色之劃一，單位之有標準。在昔外國銀元輸入中國，與中國最初自造銀元，流通於市面之時。種類不一，成色不一，而對於輔幣

兌換之時價，亦復不一。商人爲計算標準之計一起見，乃有銀兩之虛銀本位制度，上海九八規元最初之採用其一例也。現全國各地幣制仍極複雜，紙幣之種類不一，輔幣之性質有差，在新鑄銀元未充分流通之際，廢兩單位失其標準，估價無所憑依。其影響於幣制之整理，當非淺鮮。故廢兩改元，當自紙幣銀元之劃一始。

(三)造幣廠鑄幣，將來是否能保證成色之劃一。銀兩存在唯一之根據，爲其成色之可靠，按照已往吾國鑄幣已往之成習。成色公差，是否能始終保持勿忽，實一疑問。將來造幣廠本身，即或管理得法。然私鑄劣幣，能否完全滅跡，亦在未定之天。民國十一年安徽造幣廠開鑄民國八年模之袁頭銀幣，因成色低劣，金融界拒絕使用，始免流通，否則爲害之烈，將使整個袁幣信用，發生巨大之波動而影響幣制之前途。

上列三者，不過舉其大者耳。其他社會片斷悖疑之點，尙復實繁有徒。除社會普通論調，未切題旨，而昧於廢兩改元之真義外，錢莊與海關等處之懷疑不定，要亦爲廢兩改元阻力之主要部分。至於錢業不願廢兩改元之理由，其最主要者，亦復有三：

第一，錢莊於客戶存洋時，必按厘市減去一毫二忽五折銀入賬。

支出銀元時，則增加一毫五忽五付賬。若廢兩改元，則無此利。

第二，錢業莊票勢力甚大。莊票以規元爲本位。若廢兩改元，則銀票去而洋票來。洋票可由銀行發行。將來信用漸著，信用即被打倒。錢莊之勢力，恐由此而潰敗。

廢兩改元運動已久，錢業要爲最主要阻力之一。民國十四年上海銀根奇緊，現銀缺乏，拆息高至七錢以外。銀行公會倡議銀洋並用。定規元千兩等於銀元一千三百八十元。銀洋既可通

用，則銀拆洋厘均可壓低，商界可無二重準備。然為錢業反對，未得實行。其反對之理由，不曰對造幣廠成色無確實信用，即曰銀洋互換，法價恐難維持。或曰，銀洋並用，洋用便利而洋元之用較廣。則銀行可多發鈔票，上海將由現銀碼頭而變為紙碼頭，支離瑣碎立議滋多。同時海關總稅務司對於廢兩改元，亦主從長計議。總稅務司安格聯氏所持之理由，謂關稅與外債有關。若改繳國幣，須得各國銀行團之承認。尤須以外國銀行之簿記，能否改兩為元而定。同時中國須有全國通用之貨幣，改良造幣廠之管理而後廢兩改元之實效，方克大著。且廢兩改元關係海關稅收之增減，如欲更改，須能證明改革後，稅收必可增加，不致影響賠償各款，始可實行。外商銀行對於廢兩改元之議，雖有主張統一銀幣為先。然大體言之，仍為贊成銀元本位之確立也。一九二〇年英商會開會，前匯豐銀行上海行經理史迪忒 G. H. Stitt 氏，對於廢兩改元之問題，曾發表精闢之演詞，其言曰：

外商公會於去年(一九一九)在上海會議議決向中國政府請求廢止銀兩，統一全國銀元，銀輔幣，銅幣。並在上海設立造幣廠，自由鑄造銀幣，俾能有效管理造幣廠，可維持單一標準之制。…若能廢除銀兩並統一銀幣，實為有利無弊之舉。目前銀行界對於銀兩之匯兌，兩元間之換算，雖得相當利益，但深信統一銀幣後，於商業將有極好影響，屆時雖失去銀兩上之利益，而所得將過於所失。惟統一銀幣時，必須極端嚴格，使其成色重量，舉國一致，與歐、美各國之貨幣相同，則新制度方能推行無阻。

銀元價格之暴起暴落，影響於商業之進展者，至為重要。社會輿論除一部分受依銀兩謀利者蒙蔽而外，他則對於廢兩改元，未有不抱熱烈之同情。惟政治起伏，興革未遑。社會人士，又徂於舊習，未能立事改革。致提議甚久之廢兩改元問題，至民國二十二年春，

方克實現。不可謂非不幸中之幸也。

(三) 最近廢兩改元成功之原因與 各方面之言論

銀兩之病商害民，提議廢之者，有十數載之歷史。幸於事故，卒未獲成。然銀兩之存在，初由於銀元成色之複雜，繼由於銀元數量之不足。以致市場籌碼，不得不藉銀兩為週轉。迨至近十數年來，銀元使用既見統一，曩之銀元，有北洋造、江南造、大清銀幣、墨西哥幣之分者，今則悉統一於銀元名稱之下矣。同時近五六年來，銀元數目，日見增加。試觀下表：

上海華洋銀行銀兩銀元庫存表

年 代	銀 元 (單位千元)			銀 兩 (單位千兩)		
	最 高	最 低	平 均	最 高	最 低	平 均
一九三〇	134,600	117,200	125,982	104,400	74,690	91,180
一九三一	184,270	124,950	150,693	91,490	53,190	72,103
一九三二	244,660	168,660	212,527	140,640	59,500	90,488
一九三三	303,370	203,910	250,188	148,190	112,150	126,316
一九三四 (七月)	387,710	375,370	376,399	103,420	102,090	102,776

依照上表，則近三四年來，銀元增加之數，至為可驚。一九三〇年上海銀元存底，平均數僅為一二五,九八二,〇〇〇元，而一九三三年銀元存底，竟增至二五〇,一八六,〇〇〇元，增加成數，達百分之五十以上。銀兩存底，一九三〇年平均數為九一,一八〇,〇〇〇兩。而一九三三年，則增至一二六,三一六,〇〇〇兩，增加成數，僅為百分之二十五左右。銀元如斯增加趨勢，至民國二十年底，尤為猛進。民國二十年八月底，上海銀元存底數目，為一萬五千三百萬元，逐漸增加，至民國二十一年四月三十日，乃增至二萬零九百萬元。試觀下表：

日 期	銀 行 存 底 數	日 期	銀 行 存 底 數
二十年八月底	153,910,000元	二十一年一月底	172,630,000元
九月底	154,080,000元	二月底	169,560,000元
十月底	182,950,000元	三月底	184,730,000元
十一月底	181,430,000元	四月底	209,780,000元
十二月底	172,800,000元		

銀元如是增加,同時銀兩為相等比例之減少,因之而兩元存底之平衡以失。故洋厘自二十一年三月後,逐步降落。試觀下表:

日 期	洋 厘	日 期	洋 厘
三月一日	7,3525	五月二十六日	6,9975
十一日	7,2225	二十八日	6,99125
二十一日	7,13375	二十九日	6,97625
三十一日	7,105	三十日	6,9825
四月十一日	7,0825	三十一日	6,9875
三十日	7,0075	六月二十九日	6,89
五月二十五日	7,00625	三十日	6,88125

洋厘跌落,衝入七錢大關以內,實為已往希有之事。一方表示銀元數目之增加與銀兩籌碼之減少,一方表示市場銀元籌碼之需要已足而廢兩改元之時機已至。同時上海中央造幣廠設備完竣,每日能鑄造四十萬元之銀幣,源源供給,尤不至有竭蹶之虞。且銀元市價,逐漸降落,至每元所含純銀實值以下,則廢兩以後,對於兩元換算率之規定,亦不至再有任何困難與糾紛。往昔洋厘之漲落也,其重要之原因有四:

- (一)曰進出口貨原因。上海為中外貿易之中心,進出口貨之輸出入,大半以此為集散地,而同時買賣清算,亦以上海為總樞。洋商習慣使用銀兩,出口旺盛,則洋商銀行解入華商銀行之銀兩必多,於是華商銀行銀兩之存底較豐,而洋厘可以因之而上漲。

反之進口貨多，則華商銀行解入洋商銀行之銀兩必多，而洋厘可因之而降落。

(二)曰內地貿易關係。上海各項大宗交易，大都為銀兩，僅普通日常用款悉為銀元。且在錢莊所存各款，大都亦以銀兩計數。故錢業公會公單交易，銀兩倍於銀元。蓋上海銀兩之勢力，實較銀元為優。惟內地不然，交易悉用銀元。故每當春季繭汛發動之時，洋用浩繁。上海現洋鈔票紛紛運往內地。於是上海銀元存底減少，而洋厘必漲。反之洋用落令，必見跌落。

(三)曰兩元存底關係。上海兩元並用，洋厘之漲落，即為兩元數目之變遷。兩元之增鑄與銷燬，立即影響市場洋厘之紀載。

(四)曰拆息關係。洋厘之為物，以銀兩表示之。洋厘之漲跌，在平時洋厘高漲，即表示銀元價值增高。洋厘跌落，即表示銀元價值低減。洋厘既以銀兩表示，則銀元價高，為對於銀兩而言，實即銀兩價值之跌。反之，銀元價低，實即銀兩價值之漲。是以銀拆高漲時，洋厘往往低落。銀拆低落時，洋厘往往高漲也。故銀拆提高，則銀之效用變大。市面上之以洋易銀者增多。於是洋厘因銀元供給之增多而低落。若其事變之際，洋厘與銀拆同時高漲，或同時低落。是足以表示銀兩與銀元同趨緊張之勢。而金融市場完全牽動於銀兩銀元，同時需要也。

民國二十一年以還，上海當滬戰之後，工商凋蔽，金融呆滯，同時滬埠銀元存底，日見增加。歷年春間繭汛上市，洋用必增。故往往事先開做繭汛期，洋商商人防洋厘之高漲也。乃一二八戰後，寶山嘉定太倉以及上海附近農業完全無望。即江浙內地，因大兵雲集，戰壕縱橫。避難者紛集上海租界。一方面所謂農民副業之飼蠶，已絕無希望，而同時難民來滬者，所携現洋鈔票紛紛加入上海金融市場。銀元之籌碼驟然增加。欲洋厘之不跌，不可得矣。同時自上

海事變以後，上海之工商事業，閩北區域無論矣。即其他在租界安全區域內者，亦無形停頓。於是金融上有呆滯狀態。金融業非不願爲工商之救濟，即工商自身亦多不願積極進行其事業者。蓋銷路不暢，所有工商事業，亦多趑趄不前。於是一部分受此事變損失者，固希冀金融界爲之救濟，而其足以保全者，以無發展可能亦毋庸金融業之救濟。在此情形之下，銀元之需要減少，於是洋厘亦不能不隨之而趨於跌落矣。

洋厘跌落，達六錢九分以下。開亘古未有之新低價。風聲所播各方面之廢兩改元建議，紛至沓來。於是二十一年七月七日財長宋子文氏召集金融界領袖集議，討論廢兩改元之程序。當時確定之原則要點如下：

- (一)實行廢除銀兩，完全改用銀元制度，以統一幣制。
- (二)完全採用銀元制度時，舊鑄銀元仍照舊使用。
- (三)一俟法定重量，每元究爲七錢一分，或七錢二分之標準規定，即開始改鑄新幣，至於銀兩制度實行廢止時，凡以前銀兩計算之往來，須俟政府取決後，再行討論詳細辦法決定之。

廢兩改元之原則既經確定。於是進一步研究。廢兩改元之方法與步驟。財長宋子文氏復於七月二十三日，招集中外銀行界代表，討論實施方案。一面成立廢兩改元研究會，以中央銀行副總裁陳健庵氏爲主席委員，中國銀行貝淞孫氏中南銀行胡筆江氏中國企業銀行劉鴻生氏暨西人方面銀行代表及專家計耿愛德氏 E. Kann 麥照時氏 Maillot 及雷祺氏 Lynch 等六人爲委員。一面決定所應討論要點三項：

- (一)新銀幣之重量成色及法價。
- (二)尙在有效期間之銀兩契約，其與銀幣折合之比率，如何規定。
- (三)應採何種方法，可使社會一般人對於此項變更瞭解而信任。

研究會成立後，於是廢兩改元問題漸趨現實化。國內學者除一致評論宣傳，從其實行外，並詳論廢兩改元實施之種種要點。社會各界議論雖有多端，而以錢業公會、外商銀行、上海商會三者詳薦至為重要。

上海市錢業公會鑒於廢兩改元制度實行後，對於錢業本身之關係較其他各業為切。乃在政府改元政策決定之後，特於七月九日乘例會之便，召開全體會員臨時大會，到會員一百四十餘家。討論結果，決定兩項。

- 一、對廢兩改元，原則上同意。惟須假以時日，不應操之過急，致引起中外商務上之影響。
- 二、在廢兩用元實施前，政府應將軟硬幣錯綜情形，妥擬整理辦法。切實整頓。

同時電達財部，陳明廢兩改元應當慎重考慮各點。原電云：

竊以我國幣制，向以銀兩為本位。歷史悠遠，根蒂深固。海運以還，漸成兩元並用之局，數十年來，市面雖感兩重準備之痛苦。然屢次事變，金融尚克勉度難關者，未始不隱受其惠。降及今茲，銀元鑄造日豐，流通日廣。顧華洋貿易，大小債務，以及各種契約之締造，進出口關稅之徵收，猶惟銀兩是尚。此種畸形制度，誠為識者痛心，而積重難返之勢，亦於為可見。乃者鈞部盱衡全局，默察潮流，毅然有廢兩改元之議。圖幣制之統一，謀人民之福利。卓識嘉謨，中外同欽。豈僅屬會嚮往而已哉。惟是屬會之愚，以為廢兩改元，不實行則已。苟欲實行，斷非倉猝可期。事先必須統一發行，整頓軟幣，免蹈昔年平津漢口之覆轍。並須經過籌備，而於銀兩折合銀元之標準價格，似須通徵各界意見，拆衷規定，俾無偏頗。然後明令公布施行日期，予人民以相當猶豫時間。庶百業之紛擾可免，債務債權之不平可弭，物價賴以穩定，社會

責以安寧。一面並請鈞部此後嚴屬整頓全國通貨。擬具整理軟硬幣之方案，切實施行，使人民永不感受幣制不良之痛苦，相率樂業安居。其裨益於國計民生，寧有涯涘。否則若於倉猝之間，突然宣佈廢兩改元，將見市面立起紛擾，各業爭事投機，物價失序，金融紊亂，是利未見而害即呈，效未顯而弊已著。當非鈞部忠誠謀國之初心。屬會心所謂危，不敢不告。迫切陳詞，伏希明察。

依照上電，上海錢業公會對於廢兩改元之原則，並不反對，所考慮者為“事先必須統一發行，整頓軟幣。”與夫經過相當之猶豫時期耳。公會會長秦潤卿氏對於此事，曾正式發表意見，有謂“現在劣幣充斥，金融混亂，固為可慮之事。但遽行改革，亦易起重大之浮動，而在政府方面，更須有充分之籌劃準備，如政治清明，取消治外法權，及外商銀行發行紙幣之特別權益，統一造幣制度，統一發行等，均應顧及。”七月十一日錢業公會招待新聞記者，報告上海錢業對於廢兩改元之態度，常委俞佐庭氏亦謂“上海之疊次事變，尚可穩渡者，實以現銀碼頭。若一旦廢兩改元，硬幣不敷，勢必軟幣代之。一遇市面變化，竊恐小而踏平津漢口等之覆轍，大則步俄德之後塵。且上海自一二八以來，市面紛亂，金融未復，不景氣狀態，已波及全國。形成社會國家整個貧困之際，若驟改更張，引起人心浮動，市面恐慌。如果實行廢兩改元，應請政府必先統一鑄幣權，統一發行權。”如此議論，足以代表上海錢業之態度。廢兩改元運動，近十數年。而其阻力之最大者，論者有謂上海錢業實尸其咎。然追本窮源，社會各方面，均負其責。者番廢兩改元，又復舊事重提。錢業公會及錢業當局除呈財部及發表談話，表明態度外，又復發表敬告國人書，“建議政府，注意三事。(一)統一鑄幣權，確定重量及成色。(二)銀洋拆價之處理，與夫債權債務關係之確定。(三)統一紙幣發行權。”外間對於錢業銀洋兌換舊有二毫半一毫二五之增減，認為錢

業阻止廢兩改元之重要原因。錢業大同行之匯劃莊爲表明心跡起見於八月六日起正式廢除銀洋兌換增減二毫半一毫二忽半之佣金藉以執問譏者之口。於是錢業態度由猶豫時期進而爲積極建設時期。二十二年廢兩改元之克如期實行者此種關鍵未始非進行順利之一主因也。

外商銀行方面。參加研究會之外商銀行代表麥照特氏Mazot曾以書面向財政部研究委員會表示態度主張廢兩改元須待十年或廿年後方克實行。其理由根據十年來洋厘平均數目爲七錢二分一厘七毫五。故以新幣之假定重量爲七錢另七厘未免太低。造幣廠必須製造與現在市面流通之幣同其重量及成色。鑄費一項應由政府負擔每月約需一百五十萬至二百五十萬之數。待至新銀幣準備充足後再行實施廢兩。如是則外商銀行方面在原則上雖不反對。而實際上則主張延宕矣。

然前匯豐銀行上海銀行經理史迪脫氏於一九二〇年上海英國商會開會時關於廢兩改元問題曾有演詞。略謂外商公會於一九一九年在上海會議議決向中國政府請求廢止銀兩統一全國銀元銀輔幣及銅幣。並在上海設立造幣廠自由鑄造銀幣而對於造幣廠之管理採取極端有效方法以維持單一標準之制。先是兩年前外商銀行方面曾與財政當局交換意見。當局對此頗有容納傾向。多數銀行方面已一致承認廢兩改元若能成功則對於銀幣統一實爲有利無弊之舉。刻銀行界對於銀兩之匯兌兩元間之換算雖得相當利益但深信統一銀幣後於商業將有極好影響。屆時雖失去銀兩上之利益而所得將過於所失。不過統一銀幣時須極端嚴格使其成色重量舉國一致與歐美各國之貨幣相同耳如是則新制貨幣必能通行無阻。云云。卽此可見彼時外商銀行亦極盼廢兩改元之能實行也。

外商銀行既於十二年前有建議中國政府廢兩改元之舉。然當政府既決心實行之時，則又謂須俟諸十年二十年之後。豈非自相矛盾者歟？但當時據熟悉金融情形者調查外商銀行對於廢兩改元主張延宕之原因，謂廢兩改元對內為統一幣制，對外為收回金融主權。蓋在廢兩改元未實行之時，上海市面既以銀兩為單位，故（一）大條進口，即為貨幣，供求盈虧，權操外人。廢兩後，則大條僅為一種貨物，欲其成為銀幣，必須經過中央造幣廠鑄造手續。於是通貨伸縮之權，我得而控制之。（二）先令行市，本由外商銀行掛牌，銀兩既廢，則估價權，將移歸中央銀行。因有是兩種原因，故外商銀行主張延宕，或即受私利觀念之影響，希圖保留其操縱之權也。然以著者觀之，前面所窺測外商銀行對於廢兩改元主張延宕之兩種原因，均不成立。蓋（一）大條進口之變為銀兩，須經過爐房之熔鑄，及估局之公估。其手續與最近流行之歐條，須經造幣廠之熔鑄與化驗等也。（二）先令掛牌，上海與敦倫間平價之估計，係根據中國流行貨幣所含之純銀成色。任何機關均可得而計算之。所謂掛牌價格之估計，以銀元為標準，與以銀兩為標準者，其操縱之程度等也。外商銀行銀兩存底，向較多於華商銀行，同時兩元之拆合，一部分之外商銀行，不無微蒙其利。所謂外商銀行之主張延宕者，諒亦觀察不清，論理不明之舉耳。

上海市商會方面，對於廢兩改元問題，徵集各業意見，大致對於原則無不贊同，所考慮者實施之方法與步驟耳。第三屆會員代表大會開會時，即有水菓地貨業代表蔡潤身氏提議請政府早日統一幣制，廢兩改元，以定金融基礎。厥後對於廢兩改元問題，特組織研究委員會，綜合各業意見，以備當局之參考。而同時上海各界及全國經濟學者，亦公開發表意見。除少數主張慎重考慮，暫緩實行外，餘均以廢兩為刻不容緩之事。其主張鄭重考慮者，要以虞洽卿氏

致政府電爲最可注意。其言曰：

竊以吾國通貨紊亂整頓改善誠屬要圖。默察上海各界心理對於廢兩改元原則莫不一致贊同，切盼實現。惟多主於施行之前，必先有整理之計劃，方可謀徹底之改革。蓋改元之後，本位幣成色之應如何厘訂，舊銀幣之應如何處置，兩元換算價格之應如何規定。全國發行權之應如何集中，與其發行制度之如何改善，在在須有精確之佈置，……且滬埠自一二八變後。瘡痍滿目，市面蕭條，失業日衆，工潮迭起，休養不遑，而於此事漫無準備，貿然下令廢兩改元，必使紙幣與劣幣充斥，債權與債務交關，萬一引起金融風潮，而使社會不得安定，危險尤屬可虞。

二十一年夏間，廢兩改元問題發生以來，舉國一致，督促廢兩改元工作之早告厥成，而國人之主張慎重緩行者，要以此電最爲明顯而爽直。然風聲所播，萬方響應，廢兩改元問題已達水到渠成之勢，雖有大力，莫之能阻也。

(四) 政府方面進行之程序與兩元折合問題

廢兩改元問題，自二十一年春洋厘暴跌，引起各方嚴重之注意後，已成急轉直下之勢。同年夏七月中旬，財部即電令錢幣司長徐堪，在滬與銀行界接洽。徐氏遂於七月十六日，在中央銀行，邀集銀行界各要人，爲非正式之討論。對廢兩改元之分量成色及法定比價等，作詳細之研究。財長宋子文氏復往返京滬，迭與政府當局，銀界領袖接洽磋商。七月二十三日復召集銀行界代表，再度討論，確定研究之範圍三項：

(一) 新銀幣之重量成色及法價。

(二) 尚在有效期間之銀兩契約，其與銀幣折合之比率，如何規定。

(三)應採取何種方法,可使社會一般人對於此項變更瞭解而信任

同時成立廢兩改元研究會以陳健菴貝淞孫胡筆江劉鴻生耿愛德麥照特雷祺諸氏為委員。已如前節所述。第一次會議於二十七日在中央銀行三樓舉行。會後,西委耿愛德氏 E. Kann 對於所應討論之原則諸項提出意見書。其要點如下:

(一)關於新幣之重量及成色者。耿氏謂:

新幣在中國未變更銀本位之前,應為中國通貨制度中唯一而普及之貨幣單位。此已成為衆議僉同之主張。如此則全國流通之雜色銀幣,即應逐漸收回改鑄。假定現在國內所有銀幣總數為二十萬萬元,則收集熔化及改鑄此二十萬萬元之費用,至少以百分之一又四分之一計算,國庫不免增加支出二千五百萬元。然以上估計尚未包括從邊遠區域運至上海造幣廠之運費,亦未顧及百分之〇,五公差。此項公差,係包括重量及成色。在新幣鑄造開始時,雖不欲其必有,而在現行流通之銀幣中,則不能保其必無也。有以上所述之種種情形,則欲實行新策,其最低費用,非有所取償不可。即使政府當局不願出此,其勢亦有不容此項最低費用,當其在百分之三又四分之一左右。根據上列理由,故提議將現行流通幣之重量成色更改如下:

現行重量	四一五厘九
現行成色	〇,八九〇
提議新重量	四一二厘
提議新成色	〇,八八〇

照新主張之成分計算,則總重量低三厘,即百分之〇,七二三。成色低一〇,即百分之一,八四六。計可彌補改鑄之費。並可兼顧前述之法定公差。新幣重量應以公分計算,如新國幣重量為四

一二厘，則以公分計算應為二六，六九七一公分。如成色為〇，八八〇則其所含純銀，應為二三，四九三，四四八公分。假定新幣之成分如上，則其真價值應合上海規元〇，六九九二三〇五。但鑄幣費用，尙未計算。鑄費應由造幣廠當局確定。但亦須視造幣數目之大小而定。

(二)關於兩元折合問題，耿氏謂：

尙在有效期間之銀兩契約，對於銀幣之換算比率，欲求公允，此項換算率，應以新國幣之其價值為根據。按新國幣一百枚之其價值，為上海規元六九，九二三〇五。加鑄幣費用假定為百分之一又二分之一，則新幣應合上海規元七〇，九七一八九。但鼓鑄費用，互有差池。據中央造幣廠當時致函廢兩改元研究會改正鑄造費用之估計如下：

每月鑄幣費用 每月鑄銀元一〇，〇〇〇，〇〇〇元。假定每日鑄四〇〇，〇〇〇元。

每日開鑄十小時，每月開工念五日

新幣重量四一二厘，銀百分之八十八，銅百分之十二，薪俸工資四一，三〇〇，〇〇元

驗銀部費用二，八〇〇，〇〇元

熔化部費用二，八〇〇，〇〇元

鑄造部費用七，七五〇，〇〇元

汽機部費用(連煤在內)一八，六五〇，〇〇元

總務科費用二，〇〇〇，〇〇元

運輸及試驗費八〇〇，〇〇元

保險一，一八〇，〇〇元

銀耗費假定一二，五〇〇，〇〇〇盎司，每千盎司二又二分之一，盎司計三一，二五〇盎司損失。

每盎斯一,三〇元,包括銅損失七五,〇〇〇鎊。

每磅〇,五元四〇,六二五,〇〇元

參合銅三七,五〇〇,〇〇元

拆舊 五,五四〇,〇〇元

利息 五,〇〇〇,〇〇〇元年息六厘合三〇〇,〇〇〇元二五
〇〇〇,〇〇元

製模費一,五〇〇,〇〇元

共計二一三,五四五,〇〇元

依據上列估計,則每月鑄造一千萬元,每日開鑄十小時計算,其最低費用,須百分之二又四分之一。(假定用費為二二五〇〇〇)研究會委員劉鴻生氏亦主張鑄造費用,不能低於百分之二。(見氏致中央銀行陳健菴氏函)同時中央造幣廠致研究會函中,謂“此項計算全視鑄造量及工料價而定,……所估計之百分之二又四分之一,乃根據最高之鑄造量而定。設將來銀行家所供給造幣廠之銀,只及其鑄造能力百分之五十,則鑄費當比例照增。”由是則歐愛德氏之估計鑄造費為百分之一又二分之一,未免稍低矣。

上海市商會及錢業代表,對於新幣成色,主張按照民國三年貨幣條例鼓鑄。錢業公會函達研究會,曾提出意見三項:

(一)鼓鑄新銀幣,其重量是及成色,最低限度,應仿照民三幣制條例,嚴實鼓鑄。

(二)兩元拆合問題,應責成各地商會召集各業持平商議,拆衷規定。

(三)統一紙幣發行,特設專局,準備金公開。檢查。

至於外商銀行,對於新幣鑄造,主張應與現在流通之幣,同其重量及成色,而對於鑄造費用,認造幣廠之規定太高,主張由政府負擔。其代表麥照特氏 Mazot 井根據上海十年來匯價變動情形,而謂上

海十年來厘價平均計算，爲七錢二分一厘七毫五。故認彼時歐愛德氏所擬定之新幣重量假定爲七錢零九厘，殊覺較低。

政府既組織研究會，公開討論廢兩改元進行之各種程序，同時對於新幣之成色重量與兩元之折合問題，徵求全國各界之意見。往返討論，歷半年之久，乃於二十二年初擬具銀本位幣鑄造條例，草案及兩元換算計算法，先後提請行政院與中央政治會議討論。復經二月三日立法院第七次會議修正通過。其要點如下：

(一)銀本位幣定名曰元，總重量二六六九七一公分。銀八八銅一二，即含純銀二三·四九三四四八公分。

(二)凡以可供鑄幣銀類或舊有銀幣向中央造幣廠請求代鑄銀本位幣者，依下列各款之規定。

(甲)銀類成色爲千分之九九九者，每元納純銀二三·四九三四四八公分。加納鑄費一元百分之二·二五。

(乙)舊有之一元銀幣，含原定重量成色者以銀本位幣同額兌換之。免納鑄費。

(丙)銀類成色不及千分之九九九，或舊有銀幣之不合原定重量成色者，應按其實含純銀數量申合。每元並加純鑄費一元百分之二·二五，前項銀類或銀幣，如成色過雜除照納鑄費外，得酌加煉費。

(三)每銀本位幣一元折合上海銀兩(純銀)七錢一分五厘。其計算法如下：

上海銀兩每兩合純銀 33.599 公分。

銀本位幣元每元合純銀 23.493448 公分。

$$\therefore \frac{23.493448}{33.599} = 0.6992305$$

每銀本位幣一元等於上海銀兩(純銀) 0.6992305

加鑄費 2.25% 等於上海銀兩(純銀)0.0157327

每銀本位幣一元等於上海銀兩(純銀)0.715。

財長宋子文氏原提案,規定二十二年三月十日起在上海首先施行。凡公私款項及一切交易,均按照銀兩七錢一分五厘合銀幣一元之價收付。同時函請中央中國交通三銀行,以中央銀行為主體,合組兌換機關。主持兩元兌換事宜。後決議將廢兩改元進行期間,分作兩次進行,以是年三月一日(後改為三月十日)為施行期,中央造幣廠亦同時開鑄。試行四月以後,如無其他特殊障礙,即定是年七月一日為實行期。後以種種關係,將實行之期提早,於是年四月六日起開始。因之而久懸不決之廢兩改元問題得告一段落焉。

(五) 廢兩改元施行後之概況

財部既決定二十二年三月一日為廢兩改元之施行期。乃於該日令飭上海市商會及銀行公會錢業公會,自三月十日起,商家交易,一律用銀幣計算,不得再用銀兩。於是寧波路錢業市場,因之停開洋厘行市,銀拆改為拆息。厘價照法定七錢一分五厘計算。而各舖莊對內對外,亦均照錢業公會之廢兩議決案辦理。各銀行所組織之行市委員會,復按照財政部訓令,將一切物價行市,以洋本位計算。國內外匯兌行市,亦以銀幣為標準。江海關監督唐海安稅務司伯樂德為徵收各項進出口稅及轉口附加稅亦會銜佈告,改用新銀幣。同時規定關平銀一百兩,折合新鑄幣銀本位幣為一五五·八〇元。中央中國交通三銀行復遵部令於三月八日成立上海銀圓銀兩兌換管理委員會,以調劑兩元之供求。且使七錢一分五厘之法定兌換率,得以維持。該會以中央銀行為主體除委員七人由三行合派外,其餘職員,由中央銀行酌調行員辦理。

自三月十日,上海市場均首先試行洋本位後,成效卓著。財長

宋子文氏乃於是年四月五日中央政治會議第三五一次會議提出全國於四月六日實行廢兩案。其內容要點有二：

第一，自四月六日起，所有公私款項之收付，及一切交易，須一律實用銀幣，不得再用銀兩。其在是日以後新立契約票據，與一切交易及公私款項之收付，而仍用銀兩者，在法律為無效。原訂之銀兩契約，以七錢一分五厘，折合銀元。

第二，自四月六日起除中央造幣廠廠條外，所有可供鑄幣銀類運送出口者，徵稅百分之二·二五，以示限制而保幣制。提案通過後，財部乃正式公告。同時電達中央中國交通三銀行，盡量兌換銀幣，以利流通。中央銀行自接電後，即通知各分支行查照辦理。天津分行與漢口分行，復與當地中交分行合組天津銀兩兌換銀元管理委員會，與漢口中央中國交通管理匯兌委員會。津會於五月八日開兌，漢會於四月十三日開兌。其銀兩折合標準，天津之行化銀，以四月五日申匯行市一〇六〇折合規元，再按規定七錢一分五厘折合銀元，故兌換率為每銀本位幣一元合行化銀六錢七分四厘五毫二絲八忽三微。漢口之洋例銀，亦以該日申匯行市九七〇五折合規元。再按規元七一五折合銀幣，故兌換率為每銀本位幣一元合洋例銀六錢九分三厘九毫零七忽五微。

上海方面，中央中國交通三行自二十二年三月八日起所組織之兩元兌換委員會，於四月五日止結束。四月六日後，凡持有銀兩者，得依照銀本位幣制條例之規定，請求中央造幣廠代鑄銀幣，或向中央中國交通三行兌換銀幣。不過以後所兌換者，祇准以銀兩兌換銀元，不准以銀元兌銀兩。統計三行所合組之兩元兌換委員會自成立日起至四月五日奉令結束止，共兌入銀元數六三，四四九，〇三〇·九九元，按七一五折合規元，計四五，三六六，〇五七·一六兩。兌

出銀元數二,〇三一,一五八·〇三元按七一五折合規元一,四五二,二九八·〇〇兩。兌換數目由三行分攤。計中央銀行承兌十分之五,中國承兌十分之三·五,交通承兌十分之一·五。津漢兩兌換委員會,亦照此項比例分攤。惟津漢兩兌換會自成立以後,兌進銀兩之數,殊為可觀,去年(二十二年)八月八日左右,津埠存在市面之行化銀,已減至八百三十萬兩左右。而漢市所存洋例銀,祇四十餘萬兩。當由三行函商財部,將該兩兌換委員會結束。旋奉覆照准,即於上年十一月底將津漢兩會同時結束。所有津漢二埠兌換事宜,自二十二年十二月一日起,歸中央銀行津漢分行獨辦。

當四月六日政府正式宣佈廢兩改元時,外商銀行即於六日午後,在外灘麥加利銀行舉行聯席會議,決議辦法二項。(一)洋商銀行對洋商銀行之銀兩銀元收解,照舊辦理。(二)洋商銀行對華商銀行及錢莊之銀兩收解,一律折合為銀元計算。最初三日內,各外商銀行初不願效華商銀行之所為。後經詳細討論後,外匯市價亦決議以銀元為標準。昔之外商銀行,持反對及延宕之論調者,至是亦安然就範。他若國內金融工商各界,亦莫不遵令,全部實行銀元本位。於是中國幣制始步入新階段而根本廢除銀兩焉。

廢兩改元之實行,往昔之焦點,在錢業之阻撓。自此案正式施行後,其影響與結果,第一可注意者,亦厥為錢業。但初自廢兩後,據錢業界消息,“錢業方面,於往來匯割等項,均可省却兩元拆算之一重手續,故感覺便利不少。惟當實行伊始,銀錠(即元寶)不復通行市場。勢不得不向中央中國交通三銀行以七·一五之標準,調換新幣。然新幣之鼓鑄,每日僅出十萬元。而上海原有銀錠,已達二千萬兩之譜。故兌換極悉不敷。且外埠各地往來行莊,亦各以舊存銀錠,堪頓囑。滙莊既感銀錠過剩,又不得不予收受。以是益覺元寶太多。中央造幣廠,雖加量鼓鑄,然事實上恐難激增。各行

莊往來臨時以廠條互相通用。蓋以紙幣流通數目，日見擴張，故雖銀錢膨脹，尙不致有周轉不靈之苦。”

兩元並用，於是逐日有洋厘漲落之波動，其影響於社會經濟，與厘金制度存在之病國害民等。今一旦廢而去之，其對於吾國幣制前途，裨益自不待言。然自廢兩後，上海市場有三事，吾人應當注意者：(一)廢兩改元後上海之銀爐與公估局。(二)廢兩改元後中央造幣廠之工作進行概狀。(三)中央銀行之代理發行新幣。

(一)廢兩改元後上海之銀爐與公估局。銀爐業為冶銀鑄錢之所，創始宋代。當銀兩未廢除之前，上海外埠來寶，每以成色不同，均須改鑄。而外來之銀條角洋等，改鑄上海通行元寶，又必須經銀爐之手。銀爐之受行莊委託者，行莊合計大條銀與上海元寶之比較數，以大條交與銀爐。銀爐出一本票，交與行莊。作為銀爐對於行莊之欠款。其手續等於拆票。信用較厚之銀爐，出一本票即可。稍次者須有銀爐三家連環作保。限一二日後元寶鑄成，即送交委託之行莊。如以成色較優之外地元寶委鑄，銀爐尙需貼水二三兩不等。不過鑄成之元寶，須經公估局批定後，方能流通市場。

往昔銀爐業之公共組織，為銀爐業公會。在河南路天后宮橋口。當廢兩改元初行之時，上海存在之銀爐計有二十八家。其名稱為：

聯姓	同姓	協泰豐	萃昌	萃泰	道勝	泰昌	萃源
志源	義昌	久泰豐	聯源	志慶	同慶	同源	鼎泰
同餘	源姓	泰亨源	豐昌	泰生	洽茂	惠泰	生興福
裕豐成	宏久	德昌	同順				

上海公估局，創始於安徽人汪蘭亭。為銀錢業各商所公認。迄今已將百年。地址在天津路江西路口。元寶鑄成後，經公估局批定後，方能流通。批費每只二分四厘。公估之方法有二。(一)為

秤量，(二)爲秤色。秤量者謂之管秤，秤色者謂之看色。凡公估時先由一人將元寶之中央凹部拭淨，交與管秤者秤量，後即將其重量以墨筆記入凹部。於是看色者以其目力判斷其成色之優劣，記入中央凹部。大約成色高者批申水二兩七錢五分。成色低者批申水二兩六錢五分。如重過四十九兩八錢者，每兩申五分。成色在二兩六錢五分之下者不批。此係指上海銀爐所出元寶，每只以四十九兩八錢爲標準者而言。若各省所來之元寶，申水照通例批如低色之寶，去水至一兩以外者，即不批也。倘看色者有疑義時，以方鐵椎鑿入，以檢查其內部之成色，然後記入之。此等秤色全憑其平日之經驗。

自廢兩改元後，幣制統一，銀兩元寶不能流通市面。財政部因訓令上海銀錢業公會轉知各銀爐及公估局停業，並令各銀爐將銀爐折毀，嗣後不得私自設爐熔鑄。所有各銀爐熔鑄人員及公估局看色批水人員，令赴中央造幣廠考核錄用。對於普通銀樓之有銀爐設備者，財部亦令一律拆毀。銀爐業與公估局奉令後，當即遵照辦理。(公估局於該年九月十四日停閉，於是銀兩制度下之特殊營業機關，而具有悠久歷史之銀爐與公估局，至是不得不停止營業矣。微聞公估局批水看色秤鑄等職工約二十人，各銀爐工人約一千餘名。奉令停業後，銀爐失業工人組織失業團，懇請各方救濟，除一部分由中央造幣廠考核錄用外，餘則迫而改業。

(二)中央造幣廠之開鑄 銀兩廢除後第一要着，厥爲銀元之大量鼓鑄。然後供求相應，市面籌碼方不致因銀兩廢除而感覺缺乏。中央造幣廠位於滬埠戈登路底蘇州河北，佔地四百餘畝。倡始創立於民國八年北京政府時代。忽忽已十有五年，蹉跎未獲開鑄。國府定都南京後，遂定名爲中央造幣廠，從事擴充廠基，整頓內部計劃開鑄，及至廢兩改元問題急轉直下。於是始於二十二年三月一

日正式開鑄。

該廠直隸於財政部，設廠長一人，副廠長一人，內分總務、工務、會計、稽核四處，工務處并分化驗、鑄鍊、鑄造、機械、繪圖等五部。所鑄銀幣，悉按銀本位幣條例規定。重二六·六九一公分。成色八八〇。純銀重二三·四九三四四八公分。正面為孫總理遺像。上綴中華民國年代，反面為帆船圖形。兩側綴壹圓式字。其鑄造方法，初以銀塊入鍋，上鋪煤屑，以與空氣隔絕，致俾多消耗，銀塊鍊成千分之八百八十後，澆成銀條，入軋片機軋成薄片，並復切短，再入捲片機，捲成圓形，遂置烘爐中烘熟，以便印花。烘熟後，復入磨潔器，迫其光潔，始行初步捲邊，繼則印花，銀元遂成。悉有輕重之幣，再入較正器較正。以輕者剔除之。至熔煉後之銀屑，則入碎片提磨機間再提鍊之。該廠有工人三百七十餘人（根據開鑄時，廠長郭承恩氏之談話）每日工作十小時。據最近調查，日可出新幣三十二萬元以上，廠條一百五十條左右云云。

新幣鑄成後，須經審查委員會化驗合格，方得交中央銀行發行。依照審查章程第七條之規定，每萬枚中隨意提出一枚至三枚化驗校準。如其成色重量與法定相合，即予證明書，并公佈之。如不合法定或成色重量時，應即重鑄改鑄。依銀本位幣鑄造條例規定，每元重量成色公差，不得逾千分之三。新幣於二十二年七月一日開始發行。於發行之初，除經審查委員會化驗合格外，為求公信起見，特送美國費德賽非舊金山兩造幣廠化驗，均證明在法定標準公差以內。

新幣既於廿二年七月一日流通市面。惟以銀幣裝箱往來，諸多不便。造幣廠乃鑄造甲乙兩種廠條。甲種廠條九九九成色之一千元廠條。依照鑄幣條例鑄造之。於廿二年八月二十四日起，正式開鑄。式樣為長方形，長約九·六六吋，闊約五·六吋。正面

有中央造幣廠鑄造與一千元廠條之英文字，反面書明鑄造年月及重量。鑄成後，須經審查委員會審查合格，符合法定成色與重量者，交由中央銀行發行。各行莊如需用是項廠條，可以國幣千元向中央銀行兌換一條。如欲請求代鑄，亦可將成色九九九之大條，送交中央銀行轉交該廠鑄造。每條納鑄費百分之二·二五。乙種廠條為八八〇成色之廠條，在原通過之銀本位鑄造條例內，本無規定。惟因九九九廠條，上海銀錢兩界對於兌換製造上發生困難，故應金融界之要求，使廠條之成色，與銀本位幣等。經財政部轉呈行政院，提請行政會議通過後開鑄，形式與甲種廠條同。按照二十二年十一月修正銀本位幣條例第十二條規定，“中央造幣廠得鑄條，分甲乙兩種。甲種重二三·四九三·四四八公分。成色為千分之九九九。乙種總重二六·六九七·一公分，銀八八〇，銅一二〇，合銀本位幣一千元，均於其面標記之。乙種廠條重量成色之公差，悉依本條例第六條第七條之規定。”兩種廠條開鑄後，財部乃佈告於廿三年一月一日開始發行。以應市面之需要。惟乙種廠條原為便利銀錢業同業間收解之用，不適於私人之授受。財部復即令知銀錢業同業公會，轉飭各同業使乙種廠條，專為銀錢業清對轉解之用，不得對外行使。

我國舊幣應洋龍洋等，因成色較佳，已多被熔化。在廢兩初行之時，市面流通者，以孫中山洋最多，袁世凱洋次之。上海為金融集中之區，所存舊幣約一萬萬二千萬元。中央造幣廠自開鑄以後，第一年由廿二年三月一日至廿三年三月底，共鑄銀幣四千五百零一萬元。另外鑄成九九九成色廠條三千六百二十一條。八八〇成色廠條一萬五千七百條。均解交中央銀行流通市面，尚有二十一年三鳥式銀幣二百六十萬係最初鼓鑄者，現存中央銀行作庫存準備。故中央造幣廠自成立以後，至廿三年三月底止，共鑄出銀幣及廠條

六六九三一,〇〇〇元 廿三年三月以後各月所鑄新幣及廠條總額如下:

四月份	一〇,五五〇,〇〇〇・〇〇
五月份	二一,二五〇,〇〇〇・〇〇
六月份	一一,八五〇,〇〇〇・〇〇
七月份	一〇,七〇〇,〇〇〇・〇〇
八月份	一〇,七〇〇,〇〇〇・〇〇
九月份	一二,四五〇,〇〇〇・〇〇
十月份	一三,二五〇,〇〇〇・〇〇

由是截至廿三年十月底止,中央造幣廠共鑄出新幣及廠條總額爲一三六,九八一,〇〇〇・元。截至二十四年五月底止, (由開鑄時起)共鑄成甲種廠條三,六二一,〇〇〇條,乙種廠條五二,六四〇,〇〇〇條,銀幣一二六,三二一,〇一〇元拆成銀元共計一八二,五八二,〇〇〇元云。

(三)中央銀行之代理發行新幣。按照中央銀行條例第五條第二項之規定,中央銀行有發行國幣特權。故中央造幣廠所鑄之新幣,均交由中央銀行代理發行之。最初中央銀行之發行新幣,兌進實銀,以法定價格七一五計算所應得之新幣數。惟實銀批色,僅憑目力,故每批兌進之實銀,均有虧欠,其成色自千分之三・四,〇至千分之四,〇〇不等。中央銀行有鑒於此,於廿二年八月間另行規定新幣發行之辦法。第一,“即代委託行號送交中央造幣廠鼓鑄。在收到委託行號交來銀兩時,中央銀行出給收據,一面將此項銀兩送交造幣廠代鑄新幣。俟該廠鑄就後,即按照造幣廠所具鑄幣清單數目,核付銀元。其收據式樣如下:

但送廠化驗,核算需時,委託銀行或錢莊急需應用,則迫不急待。於是採用第二種辦法。第二辦法,即對於請求兌換之行莊,按七一五計算,予兌給銀幣,惟該行莊須簽具補色保單,交存中央銀行,俟

造幣廠化驗後，如成色不足發生虧耗情事，即憑補色保單，向原行號照數算還，其保單式樣如下：

代鑄本位銀幣收條				補色保單			
中華民國 年 月 日	台照 幣此致	元後再行通知 此收條係照該廠鑄幣清單數目領取新	費 交來寶銀 精美 雙碼單 紙計重 升水	今收到	中央銀行 立補色保單人	茲送上上海寶銀 箱共 雙碼單 紙計重 升水	兌換到 貴行銀元 調換 貴行將上項寶銀送交中央造幣廠鑄鑄新幣時如 因成色不符發生虧耗等情應請廠負責照補立此補色保 單為據此致
合計規元 整 零 分				合計規元 整 零 分			

注意 此收條不能轉讓或抵押

自廢兩改元實行以後，中央政府一面令中央造幣廠盡量鼓鑄，一方令中央銀行代理發行。同時為肅清上海銀兩存底起見，復令滬上中外銀行登記寶銀存底數目。由中央銀行分批兌換。二十二年十二月十五日，中外各行登記總數，為一四六,二〇二,〇三七兩。中央銀行即根據是項登記數目，分批比例照兌。約每月可兌出銀元七八百萬。希於一年半內兌清。是項兌換，於二十三年三月份開始。茲將廿二年十二月十五日上海中外各行登記寶銀數目，及

第一次
No 1.

民國二十三年三月份
上海登記寶銀兌換銀本位幣比例分配表

STATEMENT OF CONVERSION OF SHANGHAI SYCEE INTO
STANDARD SILVER DOLLARS FOR THE MONTH OF MARCH 1934.

機關名稱	Name of Banks	登記寶銀 Registered Sycee Dec. 15th 1933.	按照比例或分兌換新幣數目 Proportional Amounts to be exchanged into S. S. Dollars.
匯豐銀行	Hongkong & Shanghai Banking Corporation	36,276,747.94	1,989,278.90
中國銀行	Bank of China	19,743,997.06	1,082,685.71
麥加利銀行	The Chartered Bank of India, Australia and China	17,384,369.46	953,292.71
中央銀行	The Central Bank of China	14,259,918.81	781,959.72
花旗銀行	National City Bank of New York	11,349,048.04	622,338.63
正金銀行	Yokohama Specie Bank	5,249,748.90	287,876.26
錢業同業公會	Shanghai Native Bankers Association	4,565,926.96	250,376.07
中法銀行	Banque Franco-Chinoise pour le Commerce et l'Industrie... ..	4,333,670.78	237,642.02
四行準備庫	Joint Treasury	3,694,599.19	202,697.77
交通銀行	Bank of Communications... ..	3,632,333.29	199,183.34
東方銀行	Banque de l'Indo-Chine... ..	3,562,772.71	195,368.91
台灣銀行	Bank of Taiwan	3,345,670.40	183,463.84
三井銀行	Mitsui Bank	3,279,693.30	179,845.91
上海銀行	Shanghai Commercial & Savings Bank	1,837,709.30	100,772.99
華比銀行	Banque Belge pour l'Etranger	1,664,462.75	91,272.81
浙江興業銀行	The National Commercial Bank	1,607,043.00	88,124.13
朝鮮銀行	Bank of Chosen	1,499,623.40	82,233.64
和蘭銀行	Netherlands Trading Society	1,471,895.96	80,713.18
四明銀行	Ningpo Commercial Bank... ..	1,389,393.11	76,189.03
土地銀行	The Land Bank of China... ..	1,178,675.34	64,634.07
三菱銀行	Mitsubishi Bank	986,922.13	54,228.73
三有安	Mercantile Bank of India	918,198.08	50,350.49
安達銀行	Nederlandsch-Indische Handelsbank N. V.	706,954.13	38,766.87
德華銀行	Deutsch-Asiatische Bank... ..	606,260.89	33,245.04
大英銀行	P. & O. Banking Corporation	522,536.61	28,653.92
運通銀行	American Express Company... ..	501,245.10	27,486.38
美豐銀行	American-Oriental Banking Corporation	241,596.00	13,248.20
東亞銀行	Bank of East Asia	227,026.25	12,449.26
大通銀行	The Chase Bank	85,890.96	4,709.93
住友銀行	Sumitomo Bank	56,305.20	3,087.56
江蘇銀行	Kiangsu Bank	19,801.92	1,085.86
尾差	Difference to be carried over to next month04
合計	Total	Tls.146,202,036.97	\$ 8,017,163.72

本月備開兌新幣總額 } \$ 8,017,163.72
Total Amount to be exchanged this month }

兌換計算比例 } @.054836197 { 按照二十二年十二月十五日登記寶銀總數
Percentage } { to be distributed to each holder of registered Sycee
on basis of holdings on Dec. 15th 1933.

二十三年三月份第一批依比例兌出銀元數目,中央銀行所製之表附誌如上:

各行每月所應兌換之新幣數目,按照前表中所登記之比數目,比例分配之。而逐月兌出總數亦按比例分配,茲將開兌後,各次新幣兌出總數列表於後:

次數	時間	兌換數目
第一次	廿三年三月	八,〇一七,一六三・七二元
第二次	四月	七,〇八七,五九四・〇一
第三次	五月	八,四一四,六四七・〇四
第四次	六月	八,二七八,四一九・六四
第五次	七月	七,三九二,〇三一・五九
第六次	九月	七,三六一,四八三・四九
第七次	十月	七,一八五,六二〇・六七
第八次	十一月	七,九三九,四七六・五八

如是逐漸兌出,截至二十四年五月底止,共兌出甲種廠條十二條,乙種廠條四五〇〇〇條,銀幣九,六六七,〇〇〇〇元。至於廢兩改元後,已熔鑄之規元爲一一二,九三七,〇〇〇兩云。

經濟學論集總序

Henri Truchy

撰胡紀常譯

脫呂希查利 Henri Truchy, 爲法國巴黎大學法科經濟學教授, 同時亦爲法蘭西研究院會員 (Membre de l'Institut), 其在學術界中之地位, 凡修習經濟學者, 頗能道之。最近主辦經濟學論集 Traité d'économie politique, 集各法著名經濟學者, 各就專長, 撰著經濟學之一部分, 合爲論集, 都十一卷, 爲法國經濟學之空前巨著。

經濟學論集全部十一卷, 各卷書名及著者列下:

- 卷一, 經濟現象之一般的機構 Le mécanisme général des phénomènes économiques, 著者, 法蘭西銀行名譽秘書長兼政治大學教授 A. Aupetit.
- 卷二, 經濟活動之環境, Les conditions générales de l'activité économique, 著者, 南錫大學法科教授兼法蘭西研究院通信員 L. Brocard.
- 卷三, 企業之方式, Les formes d'entreprises, 著者, 都魯士大學法科教授 E. Jamès.
- 卷四, 團結及組合之機能, Le rôle de l'association et des ententes, 著者, 巴黎大學法科教授 W. Oualid.
- 卷五, 商業, 市場組織及運輸機能, Le commerce, l'organisation des marchés et le rôle des transports, 著者, 史脫拉斯堡大學法科教授 H. Laufenbörger.
- 卷六, 貨幣及物價之形成, La monnaie et la formation des prix, 著者, 維爾大學法科教授 L. Baudin.
- 卷七, 信用及銀行組織, Le crédit et l'organisation bancaire, 著者, L. 土地銀行名譽經理 L. Petit, 及財政督察員 De Neyrac.
- 卷八, 分配之現象, Les phénomènes de répartition, 著者, 維爾大學法科教授 Fr. Ferroux.

下列譯文，即脫呂著教授為經濟學論集所撰之總序。²此序內容，分為五節：第一節，陳述論集之緣起及計劃；第二節，敘述十八世紀末及十九世紀百餘年來經濟學之發展，如何由臆像的科學而演進為實證的科學，以及此項演進與史學及統計學之關係；第三節，歷敘近百餘年來社會經濟組織之變遷，同時並說明此種變遷與經濟思想之相互的影響；第四節，為統制經濟之討論；第五節，根據其探討所得，表示經濟學者治學之方法，及其對於現社會應需何種經濟思想之主張。全文提綱挈領，言簡意賅，於短少篇幅之中，將經濟學之發展與現狀，縱敘橫說，精要畢舉，洵屬難能可貴。是此文不僅為經濟學論集總序，直可觀作經濟學要義讀也。——譯者附註

—

在法國之經濟科學中，集合的著作，尙未之見。經濟學辭典 Dictionnaire d'économie politique 及財政學辭典 Dictionnaire des Finances 已成古籍。通常每見二人合著一書，但多人各撰一部分之組合的著作，則猶未嘗試。此與若干外國之情形，適屬相反，蓋在此等

卷九，經濟生活之變動，Les fluctuations de la vie économique，著者，法蘭西

學院教授 Fr. Simiand。

卷十，國際經濟關係，Les relations économiques internationales，著者，巴黎

大學法科教授兼法蘭西研究院會員 H. Truchy 及都魯士大學法科教授 M. Byé。

卷十一，現代經濟思想之衝突，Le conflit des doctrines dans l'économie contemporaine，著者，巴黎大學法科教授 G. Pirou。

全部經濟學論集由巴黎西萊書店出版；上列各卷中，已出版者，僅卷二 L. Brocard 之經濟活動之環境一書。著作既巨，全部論集出齊之期，當頗需時日也。

² 原名：Introduction générale, Traité d'économie politique, 一九三四年，巴黎西萊書店版，共三十八頁。

國家，集合的著作甚多，且輒極有價值。

此種情形，由於法國個人主義之所致乎？其因法人之甯願獨自工作而不欲與他人混合乎？此說似頗不足；蓋在法國他種科學的研究內，集合著作之見重，正與他國同，例如哲學、史學及法律學均是也。然則經濟學方面情形特異之原因，似應以法國大學內經濟教育發達之遲緩解釋之。

欲為組合的工作，須能糾集適當之人才。參加集合著作諸人，不特須有餘暇及此，且須以科學研究及啓示學子或貢獻社會為職志者；彼等既須具有良好恆毅之精神，其探討方法，復須一貫，庶幾其所見雖殊而仍能協力於同一之事業。此等人才，惟於大學中為能遇之。

學者以一人之力，將某類經濟現象為極深刻之探討，自屬可能；但欲為全部經濟生活之研究，則集合工作之必要性，漸見顯明。蓋舉凡探討範圍之廣泛，事實之日益繁複，以及吾人觀察方法之漸趨精密（後者之結果，為使經濟學者可以應用之材料日見衆多），均足使全部經濟之研討，超出乎一人單獨工作能力之外。科學的著作，其研究範圍，縱屬至小，亦不易精鍊之於短少篇幅之內；此種工作，惟專家或能成之；但經濟學之作者，決不能以一人而為此學各部分之專家也。

集合工作之必遇種種嚴重困難，理固顯然而各人著作間相當的統一性之獲得，尤屬不易。夫數人共成之作品，其統一性自較一人獨成者為遜；此於任何科學，莫不皆然，而於經濟學為尤甚。當往昔經濟學受制於唯一的思想之時，各種經濟事實，悉以納入其範疇，一時或曲解以便強納——再則此時之各種事實較為簡單，各項經驗亦較今日為稀少；當此時也，集合著作之統一性，較易獲得。迄於今茲，則各種困難情形，昭然可見；經驗之累積，事實之繁複，可能解釋

之歧異學者對於經濟科學所抱觀念之不盡符合或至少此項觀念之不甚明析以及研討方法之未能悉全等等均為集合工作所必遇之阻礙。且不但經濟生活之外觀異於往昔其內部組織亦於上世紀大起變化而今日更繼續演變無已。全時經濟科學之結構亦因觀察方法之精進而時有變易。凡此皆使吾人感覺今日適值一種嬗變之期而此種時期對於集合工作之推進實為不利蓋各人自其所見之變更情形而發生之感想已各不相全也。

本論集所欲實現之統一性除合作諸人共全遵守若干簡單規則以求各卷體例上之劃一外各人治學精神上之一貫亦屬不可或缺。此種精神係一種絕對的排斥武斷主義而忠實的研討及解釋經濟事實之科學精神。吾人治學之方惟敘述各種經濟現象而試求其解釋向不使其曲墮於某種預存之成見或強納之於先構之範疇蓋經濟科學之因此種不當方法而致鬱達稽遲者為時已久矣。總而言之吾人所懷抱者質直的科學精神而已。至於合作諸人或因所任部門之畛域未能絕對劃分而致引起不全之見解則亦無法避免當可視經濟情事之繁複解釋之困難或各人智質之不全而曲起者也。

吾人所擬嘗試之集合著作可有二種方式即辭典或論集是。二者之間辭典較富於參證性質其內容亦可較為完備蓋論集內不易得有地位之片斷文字可於辭典內佔一短目也。再後則辭典對於經濟事實敘述上或解釋上之歧異亦較論集為便於適應。此因辭典係供參攷非以供誦習其統一性之缺乏雖幾不可或免但可不若在論集內之注目也。

惟是吾人所採取者乃為論集的方式。法人性情傾向於全部綜合的整理論集之方式似能與此種習尚有較善之適應。再則合作諸人之品性亦可藉論集而易於表現蓋辭典之性質較近於個別

的著作也。本論集全部包括十有一卷，每卷文責由其作者自負，惟各卷皆經主編者綜合審校，自不待言。此種發表方式，當較辭典為生動。

自另一方面言之，論集與辭典並非各不相容者；彼等所適應之需要，並不全同；故兩者實相輔相成而不相抵觸。他日法國苟能並有經濟學辭典之編刊，則亦極合需要；蓋其所表見者，亦為吾人對於本論集之所期望，將為法國經濟學者具有善為集合著作之才能也。

吾人對於本論集合作諸人，謹於此致其謝忱。合作諸人中，有法國各大學或法蘭西學院之教授，有不執教鞭之碩學，亦有除習於學術研究工作外，並因服務經濟界而具有寶貴的實際經驗者。法國久未嘗試之集合著作，今乃藉彼等之熱忱努力而始易於實行焉。

★ ★ ★

無論何種著作，其計劃必有略近武斷之處，而經濟學論集，以所包範圍之廣，尤難免於此弊。夫一書之計劃，必為著者內心中對於其所研討之現象如何整理之表示；而因此種現象在著者內心中之推演，決不能合符於實際，故所擬之計劃，亦終不乏可以批評之餘地。因此吾人對於本論集所採之計劃，不得不略賈數語，以資說明。

本論集第一卷，似宜首為經濟生活之一般的機構 *Mécanisme* 之探討；“經濟生活”一名詞，雖有“有機體”之意，但吾人仍以機構稱之。蓋此處所須探討者，為自經濟的觀點，將人類一切具體的，變更的，以及偶然的活動，悉數探究，觀察其基本性與永久性，而予以一簡單而抽象的陳示；此種陳示，並不解釋生活，但經此一番探討後，人類生活乃能易於明瞭。在假定經濟人純受個人私利心之驅策及處於私產制度與自由競爭制度兩俱存在之環境等條件之下，吾人將探討此經濟人之活動果將取若何方式？究受何種自然定律之

支配？此為純粹經濟學的觀點，亦即經濟平衡之要件之研究也。

其次，本論集似應以一卷專事探討經濟生活之一般的情況，此處所謂一般的情況，非復抽象的而為實際的。人類自其自然環境中覓取物質與動力而利用之。彼等生產器械，發明技術，蟬積不絕，以增進其利用之效率。其生活也，並不離散索居，而集結為社會。人羣規模，由小而大，其組織，由簡而繁，自家族而村區而省市而國家，各級階段，逐漸演擴，而復錯綜參差。迄於今日，國與國間之種種關係，即表示人類羣合之範圍，已擴大至最高階段，其他各級社羣，均為所包涵，而其組織分子，即為人類之全體。在此各階段之社羣中，有種種傳說、習俗及法律，以導引人類之活動，全時亦即予人類活動以約束，換言之，人類生活於法治狀態之中，而此法治狀態之形成，最初僅始於性質極粗簡，但於社羣生存上不可或缺之若干規則而已。法治而外，復有更偉大之道德以涵育之。凡此社會生活之各方面，均須綜合觀察。如僅為經濟方面的探求而不及其他，則此經濟生活，將不易瞭解。吾人研討經濟生活發展所自之環境，即所以闡明經濟學與若干其他科學間互相倚恃之關係也。

本論集之其他九卷，將以探討各種經濟組織，分別其為自然產生者或意欲產生者而討論之。其次，乃及於以物質財富之生產或分配為目的之各項組織；最後則更自國家經濟及國際經濟兩觀點，將各項經濟組織，予以研討。

本論集之主要目的，既為敘述經濟生活之實際狀況，則思想史之作，可以無需。但現代經濟思想之衝突，為經濟生活之一面，如吾人於今世之重要經濟思潮，缺乏概括的觀念，則經濟生活，將不能充分認識。故本論集即以此類重要經濟思潮之探討為殿。

國家對於經濟生活之關係，既極重要，則在本論集之各卷內，國家財政收入之來源與用途，自須隨處予以探討。在經濟活動所生

財貨之分配中，國家處於收取之地位，且其地位至為重要。國家之收取財富，誠非永久的，其所收入者仍須直接或間接的以工資、俸給、津貼、購置、利息及償債諸方式逐一支出；是財貨之為國家徵取入庫者，僅於國庫內流通經過而已。但此種現象之重要性，並不因此而稍減，其影響所及，且至廣大。願吾人對於國家財政，並不因上述理由而以專卷討論之者，則因財政學雖與經濟學有密切關係，但實際上已發展為另一科學；有如旁出之枝，將另植其根而發榮滋長也。

二

欲將經濟生活陳說闡瞭，並非易事；當今日經濟情況丕變萬狀之際，其困難乃益甚。

經濟生活既係一種生活，則其性質，決非固定不變。但當此種變更進行遲緩而不易察覺時，吾人遂以為所處社會，情況安定。反之，有時社會情形，變更極速，於是人人均感不安；此種現象，初無足怪，蓋不安定固事物之本質也。吾人目前正當此不安定期之過渡中。不特經濟科學之結構，時有變更，即社會經濟之組織，亦呈豹變之象。

★ ★ ★

當經濟學始成為科學時，——此時，吾人可強定為十八世紀末葉重農學派及斯密士亞丹之時——科學研究所需事實之曾以適當方法觀察者，為數極少。斯時統計學雖已存在，統計專家，且曾追溯其起原至極古之時，但斯時之統計，僅為政府用以計算人口及財富之工具。統計材料既極貧乏，統計技術，亦至粗陋。故是時經濟學之所能應用者，無論材料之數量，與增益材料數量之方法，以及如何可以增進利用效率之技術等，均感缺乏。又此時學者之歷史的觀念，亦極薄弱。

此種情形之結果，就經濟學之內容而言，則當時之經濟學實為一種想像的科學，而非實證的科學；且經濟學之保有此想像的性質者，為時甚久。此時經濟學中之各項觀念，僅自少數之觀察，抽演而出，此種觀察，方法疏陋，凡稍有注意力及好奇心者，類能想像當時之經濟生活而得之，以視方法精密周詳可供準確實證材料之觀察，非可同日而語。願當時之經濟學者，多自此種種不完善而僅能傳達實際情形之簡約影像之經濟觀念，孜孜然盡量演繹其學說；若干大學者且終能闡明一種清晰質樸而具體的經濟制度。惟是此種演繹而出之制度，因其基礎觀念之多缺陷，自不能免於非議。各種推演而出之學說，在當時固視為可以解釋經濟生活之真證，但因其引為根據之觀察，或則失諸片斷，或則病於未能實證，結果，此種學說所能說明之事實，僅為局部的，或偶然的，或竟至全失其真相。十八世紀末葉及十九世紀上半期各大經濟學家之工作，誠足欽慕，但彼等所能貢獻於經濟學之真理，不能超出其對於當時事物真相所能確切認識之範圍也。

此種基礎狹之經濟學，最初之經濟學者乃認為已能闡發絕對的真理。彼等既缺乏歷史觀念，故相對的觀念亦屬無有。當時之學說，彼等視為可以確釋一種放諸任何空間任何時間而皆準的真理。是故重農學派深信其所演示之經濟制度為一種已存之法則，此種法則，前雖未能察知，但一經發見，即確立而不可磨滅。

★ ★ ★

十九世紀時，歷史之研究，大見進步，經濟史實之研究，亦有相當之進展。歷史學派所予經濟學觀念之影響，鉅大而良好。此派有若干學者，曾夢想或試求歷史上經濟制度之繼續定理，但彼等顯然未能成功，實則此種嘗試工作，決不能有良好的結果，蓋歷史上此種定理之存在，似不可能。經濟制度之發展，並無定命論之可言，人類

意志及偶然情事之影響，均極鉅大。吾人觀察經濟事實之演化，當其已成之時，每覺其發展之方式，似有一種內在的必然性使其必至於此者，但此種觀感，實由於吾人視此發展為業已完成之所致耳。歷史研究之裨益，在使吾人認識經濟方式之繁蹟，而免於學說可以表示絕對真理之迷夢；同時，現代之事實，一經窮原而溯委，則吾人對於現實之認識，亦可較為準確而明晰。簡言之，經濟學因史學之發展而成爲探討事物演變之科學。

但經濟學者觀察現實方法之進步，頗爲緩遲；蓋經濟學之進步，有待乎統計之發達，而統計學之有切實進展，成爲謹嚴的實證工具與準確的度量標準，以至引起經濟學結構上之變化，須遲至十九世紀末年及二十世紀初年而始實現也。

統計學進步之方向有二。

一、各國官辦統計事業，大爲發達，其能供給經濟學者之材料，無論量質，均勝往昔。最近國際聯盟已創設各種國際統計機關。今世各大國，亦均設有統計學會，集合編製統計者——或統計生產者——與利用統計者——或統計消費者——於同一團體。國際統計學會，成立於一八八五年，集合全球有名統計學家，每二年舉行大會一次，共同研討。凡各國統計之無可比較及陳示方法之陋拙參差者，皆設法力求統一而改進之。統計學猶待精進之處，固不在少數，十年後，繼吾人而起者，必將愕然於現有材料之掛漏孔多。但以今視昔，則今日之經濟學者，不能不承認其所用統計材料之數量及品質，均非昔日之經濟學者所能夢及也。

二、使用統計之技術，亦常在進步之中。經濟學者對於其所得之統計材料，應知如何盡量利用之方。最近馬煦 March 及亞夫 Aftalion 等之著作，——吾人僅舉若干法文著作爲例——皆足以表示在統計之應用上，將見一種新的藝術可以成立也。

★ ★ ★

統計學進步之結果為經濟學性質之變更。往昔之經濟學多半為臆像的；因其所能取自表面觀察之材料，至感不足，於是強欲根據人類天性之一般的現象，求得理解藉以彌補其缺陷；今則此學已自臆像的科學演變而成為實驗的科學。今日經濟學所用之實驗材料，固非觀察者所能任意獲得，但統計學可將觀察經濟生活自然演化及各國政治所得之材料供給之。以方法言，根據人類天性之一般的現象以求理解，尚屬正當而無可廢棄；但此種方法無論其實施之如何精巧，其所得理解，終屬臆測的，可能的，或至多為或然的而已。反之，統計材料，如性質精良，即為事實之陳示；其使經濟學所能達到之肯定程度，大見增加，較諸多數其他科學無多讓焉。

此項由臆測以至實驗之變程，現正開始。惟於若干經濟學說，則此項變更，已極顯著，而尤以貨幣學說為甚。貨幣流通與物價變動之關係問題，已因近數年來所得之貨幣經驗而大見明瞭。此項貨幣經驗所以能將往昔過於簡括之學說之若干要點予以糾正者，蓋以統計方法之精進，可使事物間隱晦而不定之關係得明確之陳示也。

另一學說之得大助於統計者，厥為週期恐慌說。集自物價變動之統計材料，使往昔關於恐慌之淺陋見解，進而為循環之說；此種材料，並可將整個的循環變程，確切劃分為各個蟬續之時期；最後則更因各種物價之比較及經濟循環各時期內各種物價變動程度之觀察，而經濟恐慌週期性之種種解釋，漸能成立。今日關於經濟循環之學說，雖猶不乏可資疑問之處，但其已有之進步，則顯因統計學之進步而致，其將來之發展，亦必有賴於統計學之精密研究也。

除上述各種經濟學說，顯已受有統計學進步之影響外，吾人不難察見其他學說不久亦必因統計學之進步而收革新之效。茲舉

數例以明之。

首言供求律。今日此律對於解釋一般真理之陳示，已因曲線方法而大見改進。所謂一般真理者，供給、需求，與價格間之相互的連鎖關係也。但此項真理，係抽象的，（或可逕稱之為永久準確的）未有時間、空間，及財貨種類上之實際情形，為之證驗。夫在一般定理範圍之內，各項相關因素之可能的組合，為數甚多。在供給、需求與價格三項因素中，任何一項之變動對於其他二項所生之影響，並不能放諸任何財貨而皆同。即以同一財貨而論，此項影響，亦必因時地之變易而異殊；經濟環境之勢力，如財富之程度，欲望之情狀，以及人民之性情等等，均不可忽視。是故在此項一般的及抽象的定理之領域內，尚有若干實驗的定理，需待決奪。吾人對於物價形成與供求之關係，必俟此項實證工作有長足之進展，而後始能有充分之認識。今此項工作，尚未發軔；其將來之進展，亦惟統計學是賴。

另一證例。吾人對於與循環變程對稱之物價的長期變動，果何所知乎？曰，所知固甚少也。近百年來，統計學雖已大有進展，但俟將來此項長期變動能表示一定之程序，各期變動之特性，可以互相辨別，而其緣由亦可以審知之後，吾人之所知於物價長期變動者，更將增益多多。百年後之經濟學者，對於此項現象之所知，必較勝於吾人，而統計之學，亦必為彼等智識進步所恃之工具也。

最後證例：可一察關於工資之各種學說。夫不同時間內支配工資率及其變動之事實為何？各地、各業，及其他不同情境下，工資率之差別，究因何種事實使然？工資率與整個經濟環境之間，究有何種關係？凡此問題，迄今僅以概括學說的方式，探求其解答；此種學說，皆取自推理、臆測及或然；雖其所含之見解，非不精巧，時或可稱準確，但終不能達於肯定之境。是故吾人苟欲予工資學說以強固之基礎，則非悉心長期致力於統計學之研究不為功。最近西米央

氏 Simiand 之著作，足以表示此項研究之良好成績，其科學探討之精神與方法之謹嚴，有足多者。

★ ★ ★

經濟學之有待於統計學者，猶屬甚多，但此處一若任何事物不宜言之過甚。蓋統計並非經濟學者觀察事物所需之唯一工具，而經濟學者所須觀察之事物，亦非一一皆可以數字表示者，其可以數字表示者，有時亦僅為局部的。例如欲為企業形式或工業組合之調查，則此項企業或組合之法律的及經濟的組織，均須予以探討；調查之範圍至為廣大，其中數字的材料與他種材料，皆屬重要。況統計僅係一種量度工具，經濟學中，除工具之應用而外，猶有其他需要在。例如假定，其作用為整列所觀察之事物而設為暫定的解釋。此項假定，統計學雖可根據事實之符合或違反而予以啓示，有時並可予此臆想之假定以證實；但統計學並不能供給設此假定者所需之臆想或直覺也。又如推論亦屬必要，蓋學者須自統計所示之事實，抽取結論；而此結論復須以統計證實之也。⁴⁴是故統計之職能，在供給豐富而確定之材料；而經濟科學之職能，則在利用此材料以為創造之資。

統計學之進步，雖能供給經濟學者以精確或肯定之資料，然其對於經濟學上自始即已存在且使經濟學者耗費一部分時間與精力之種種爭議，則並無消滅之之能力。經濟學者之爭論，令人追念莫里哀 Molière 劇中醫士之聚訟，殊感不快；且此種爭議，於彼等學術上之地位，初無裨益也。

但經濟學者之爭議，能藉統計而減少其次數及激烈程度乎？曰，能，惟以爭議之由於數字之缺乏者為限。夫就品質觀點以論事，則此事之重要性及各種影響之討論，輒有多種之方式；若就數量觀點而論，則其可能解釋之範圍，自有限制。惟是經濟爭議之來源，不

僅限於數量材料之不足。自有經濟學者以來，彼等對於經濟詞語，即未能兼意兼同。經濟名詞之缺乏公認的定義，實為經濟學之大病，吾人僅須舉 Capital 一字為例，歷來經濟學者所予此字之釋義已不可勝數；其結果，則多數爭議均屬字義之爭，雖衆說紛紜，而莫衷一是。吾人對於經濟詞語之編訂，若不能如哲學家編訂哲學詞語之成功，則經濟學將永不能躋於其他科學之列。

今假定詞語問題業已解決；並假定統計學對於一切經濟現象，均能供給所需之數量的材料。在此種情形之下，經濟學上爭議來源之存在，正與其他科學同。蓋所得材料解釋上之困難，仍未能避免也。此外經濟學方面另有一種為社會科學所獨有之爭端，蓋社會科學不特須陳示事實及各種事實間之關係，且須對於人類及國家行為之規範，有所建議，換言之，即社會科學之工作，於“科學”部分之外，並有“藝術”部分在焉。設若有一財政立法問題或社會法制問題於此，須待決奪。今日一般之決議，每多失之約略，不能完全確當，蓋其立法之根據為感想而非確定之事實；立法者對於所擬生產、消費、儲蓄等法規將發生若何之影響，不能有確切之預測也。茲假定材料完備之統計能予吾人以預測準確之保障。在此種情形之下，爭議之端——至少在誠意將事者——可以減少。但法規之如何訂定，仍待解決。例如所議者為一種財政法案，此案如能通過施行，可以減輕某項納稅人之負擔，但另一方面，因此項負擔轉移於他項納稅人之故，必致影響人民之儲蓄；如是則必有一部分立法者贊同減稅而其他立法者將力主人民積儲數量之應予維持。此處統計學並不能給予一種無可爭論的選擇原則，蓋代表社會利益之兩種不同之見解，仍不免於衝突也。

觀乎上述種種保留，則經濟學者所冀希於統計學之進步者，實不能過存奢望。但此種希望，吾人不能不謂為仍屬極鉅。欲求此

希望之實現，世界各國應多設統計研究所，俾使經濟學有成爲實驗科學之可能。各國公立統計機關，已屬此種研究所性質，但輒因財力不充，而設備未能週全。此外各大學內，亦應有統計研究室之設立，而研究經濟之學生，應隨時入內探討。關於此點，法國大學，甚爲落後，可憾也。（待續）

書報介紹與批評

關於兩淮與蘭谿的空前著述

胡 鑑 民

最近我們接到兩部關於中國的當前問題——民生問題及社會改造問題的書。一部是中央大學地理學系主任胡煥庸先生領導考察之下產出的兩淮水利鹽墾實錄，另一部是在浙江大學農業社會學系主任馮紫崗先生指導研究之下產出的蘭谿農村調查。這兩部書都由專門科學者及許多合作者實地觀察悉心研究的結果；絕非紙上談兵無的放矢的言論可比。這兩部書有同樣的意義，並且差不多在同時出版；所以我們在此處一併介紹給讀者。

兩淮水利鹽墾實錄是民國二十三年夏中央大學地理學系所組兩淮考察隊的工作。歷時一月，行經二十餘縣。但考察及印刷報告各項經費合共僅一千餘元。在酷暑時期用最經濟的方法完成這部兩淮研究，洵屬難能可貴。全書五篇，凡二百七十二頁，關於兩淮水利及鹽務與墾務均有空前的紀述。與水利鹽墾密切連帶的自然與人文也有應有盡有的描寫。是書之精確與詳盡，遠非民國二十年季積新氏的汪蘇鹽墾可比。

是書優點甚多；有流暢的紀述，準確的數字以及成敗原因的指示；改善計劃的建議；已往錯誤的訂正；純理科學與社會技術的溝通……尤為其中的榮華大端。其紀述之最足動人者，如兩淮流域經海陸滄桑之變，不但自然形態之改觀，令人興今昔之感；即人事亦隨之大變，——淮南鹽務的失敗，令人想起意大利之浮尼斯 Venice，比利

士之勃盧齊 Bruges 也(此兩地均因地理之變遷而衰落)。他如蘇省江北水道之失治,泛濫之災害,故導淮爲唯一出路。……是書的作者本爲地理學專家,加以實地的考察,故所有紀述,都能歷歷如數家珍。

關於數字方面是書亦有值得特別注意的可驚的記載——關於鹽區者,計全面積達一萬一千方公里。其中已墾之地約八百萬畝。現有居民一百萬人。未墾荒地尚有八百萬畝。將來開墾以後,尚可容一百萬人! 關於最近墾殖事業之進步亦很可觀。濱海七縣(阜甯、鹽城、東台、如皋、通州、海門、啓東)當民國十九年,共有棉田四百六十萬畝,產棉四十五萬担,及民國二十三年,棉田雖僅增至五百二十萬畝,但棉產却增至一百萬担。將來完全開墾以後,增產之棉至少當有一百五十萬担,與江蘇全省現有產棉之量相當,約合我國進口棉量之半數,值五六千萬金。如此巨大富源亟宜開發以裕民生! 至於所製鹽墾公司表內所有數字,其翔實與準確,已爲輿論所證實。讀之對於鹽墾事業的發展便能一目瞭然。

作者解釋淮南鹽務的失敗,除地理的原因外,實由於製鹽方法不及淮北之經濟。至於過去墾務的失敗,則大致由於地畝多而資金少,以及缺乏整個墾政等原因。作者建議今後亟宜有遠大的經營計劃,寬籌經費,舉辦水利交通,並研究各種技術,以及土壤氣候作物等經濟地理現象;果能如此,則將來鹽墾事業之進步,決不致如過去二十年之遲緩。對於淮南數十縣居民所利賴的導淮工程,作者不同意於導淮會所主張的由淤黃河入海認爲無濟於事;而主張由淮南低地求入海之道。此外關於連雲港水之深度,作者亦根據事實有重要的訂正(在老窩爲一公尺至二公尺;在西連島北岸爲二公尺至四公尺;在島之東西兩端則水源在五公尺以上)。於此可見過去沈百先氏及張柏香氏的記載(前者稱五公尺至六公尺,後者則稱

九公尺以上)均屬誇大,不合事實。

是書所附兩淮鹽墾區域圖尤為精心之作。關於人文方面所有的一切觀察與主張則對於政治當局與實業家均可作諮詢的資料。關懷吾蘇民生問題者尤當格外注意。

* * *

蘭谿農村調查是由浙江大學農學院師生及蘭谿訓政人員養成所師資班學生共五十餘人在馮柴崗先生指導之下合力完成的偉大工作。足跡所及徧蘭谿全縣(五區一百六十一鄉四百三十五村)。調查歷時一月餘。合編訂統計工作計餘半載。調查所及的範圍甚廣,第一編包括歷史地理人口教育農產勞動地價田賦廟廟習俗等項;第二編為二千零四十五家各類村戶之社會的經濟的分析包括人口家庭土地房屋牲畜農具資本勞動等項。

是書給我們許多有益的指示——自給性質的人工勞動大家族已開始受資本主義侵入的影響。農場甚小(十五畝以內之農場佔百分之四五·〇九;三十畝以內者佔百分之七三·三六)。土地之分配不均(三十畝以內之農家佔農家總數百分之七〇·五七但僅佔土地面積百分之二六·二四而一百二十畝以上之農家佔農家總數百分之三·七一;所佔土地面積却達百分之三四·二五)三千零四十五家週年經濟的結算,盈餘家數佔百分之三六;虧損家數佔百分之六四;負債者達百分之五七·一一。

這種實地調查的結果,雖祇限於蘭谿一隅,但也可以約略地推知中國農一般的狀況。蘭谿自二十二年秋定為實驗縣以後,方努力於各種縣政的實驗,此書之成——誠如浙大郭校長所言——非特可目為農業社會學系初步工作的結晶,抑且可充作蘭谿實驗縣府施政諮詢之資料,即以之為復興農村之參考書亦無不可。

馮先生在河南南陽縣曾作過一次大規模的農村調查,故此番

之調查已是駕輕就熟。他所用的調查方法頗與文化民族學的調查方法接近；不限於一種物質現象的分析，而能及於社會的一般形態。最近燕京大學教授吳文藻先生曾在第五次中國社會學年會內，闡揚此點‘社區研究與社會調查的現今趨勢’，認為認識社會真相的必由的途徑。

中國是一個岌岌可危的國家。中國的自救的途徑在人民與政府均能切實認識中國社會；然後根據這種認識，製成對症發藥的政策。這便是我們所主張的科學政治（政治社會學與現代政治的出路——新社會科學季刊一卷三期）。關於這點去年暑假中我們曾與馮先生泛泛的談及，不料馮先生與關裕實驗縣已踏實去履行科學政治。這不但足以證明我們的理論的價值，同時且足為中國社會建設前途賀也。

數年前，我們在社會學刊三卷三期，發表‘關於社會學上幾個根本問題的討論’一文，內分社會學研究為理論的、實際理論的與應用的三種。馮胡兩位關於兩淮與關裕的著作，均屬實際理論與應用社會學的範圍。在社會改造工作十分迫切的現中國，我們竭誠希望多出幾個實際理論與應用社會學者，庶幾中國能迅速地跑上自救的途徑。

馬寅初著中國經濟改造(續)

張 統 珊

邇來統制經濟一詞，幾遍為國內學者時人所習用，與五六年前“合理化”之時髦性，不相上下。¹ 馬氏於原書第五篇，乃作經濟統制之探討，旁及傾銷、金融與勞資爭議諸問題。其敘述有條不紊，學理與事實兼顧，對中國金融狀況與處理勞資糾紛方法之演進，復作充份與適當之介紹，然在若干場地，其述理與例證，似仍不無牽強之處，試略言之。

統制經濟之目的，乃使生產與分配各得適當調節 Coordination 俾供求得其平衡，此馬氏所昭示於吾人，² 而為學者所公認者。³ 當其討論“吾國何以必須採用統制經濟”時，吾人意謂馬氏將列舉中國經濟社會之無秩序，無組織，與夫供求之失調，必須實行統制經濟始能獲適當之調節。但披閱全文，其所引為理由者凡七：“(1) 今日中國正當危難之秋，人各惴惴不自保，皆思所以如何團結，抵禦外侮，故其向心力甚強，政府正可利用人民之心理而領導其組織。(2) ……今日中國之商業道德，極為墮落，故亟有統制之必要。(3) 中國無大工業之良好環境……重工業之基礎已失，發展不易，故中國不能從資本主義而成大工業國。(4) 煤產離海岸遠。(5) 工業幼稚，不堪競爭，若採極端資本主義，則必於自由競爭制度下行之，外貨勢必

1 統制經濟一詞，實包含“普遍的合理化”之意義（參閱Charles Bodin, *Economie Dirigée Economie Scientifique*, Recueil Sirey, Paris, 1939, p. 14)

2 原書第191—193頁

3 Gaetan Pirou, *La Crise du Capitalisme*, Recueil Sirey, Paris, 1934, pp. 33—65.

來華競爭，我之實業，過於幼稚，不堪一擊。(6)侵略國政策之積極，以前國際間的經濟競爭，以關稅政策為唯一之武器。現在則於關稅政策之外，又加上一個貨幣政策……故今日保護幼稚工業除保護稅外，尚須通力合作，用統制的方法，發展國內工業，以與之相抗。(7)傾銷政策，亦為今日國際經濟競爭之武器……中國又為最好之市場，貧弱之國除統制之外，殊無法抵抗其潮流也。”(原書193—196頁)此數端者，即吾國必須採用統制經濟之理由耶？統制經濟之目的，乃使生產與分配各得適當調節，俾供求得其平衡，馬氏曾反覆言之，但於討論吾國何以必須採用統制經濟之時，對於此點，反默無一言。馬氏似多道其所不必道，而未及其所必道者，捨本逐末，避重就輕，自忘其討論之重心與對象，此吾人深引為遺憾者也。

抑尤有進者，馬氏對統制經濟所需要之根本的事實調查一端，似少論及。⁴統制經濟之實施，當具下列二種必要之條件：(1)須有健全之政府，(2)須有完備及嚴密之統計。法國於1931年實施葡萄生產之統制，其結果未能達預期之目的，實因統計未能週密，有以致之。⁵吾國統計機關，固在在皆是，但統計資料，似仍多臆度與估量，去嚴確性尚遠。馬氏論中國容易實施統制經濟之理由時，未曾及此，實為論統制經濟者重要之遺忘，而吾人認為有道及之必要者。

馬氏於討論我國對俄日傾銷所採之政策時，有下述之言論：

“蘇俄自農工政府成立後，國外貿易顯含兩種政策，凡對工業國家之貿易，如英美等大工業國，絕對國營。對非工業國家，如中國、印度、阿富汗、波斯等則稍可放鬆。蓋蘇維埃政府銳意工業之發展，各工業國之生產品，除生產工具外，絕對禁止進口。(原書183頁)

⁴ 井關孝雄，統制經濟論，(劉國濤譯，第139—142頁，商務印書館)

⁵ Gaetan Piron, La Crise du Capitalisme, Recueil Sirey, Paris, 1934, p.56

所謂蘇俄對外貿易顯含兩種政策者，果何所本耶？吾人若分析蘇俄對外締結之商約，其類別凡三：(1)亞細亞條款 Clause asiatique，即蘇俄與其亞洲邊境國所締結之商約；(2)波羅的條款 Clause balte，即蘇俄與革命前曾屬俄國領土之國家所締結之商約；(3)與其他各國締結之商約。⁶此三類商約，即表示蘇俄對外貿易政策之不同，非若馬氏所言之單純也。至若各工業國之生產品除生產工具外絕對禁止進口，則與事實迥異，蓋以1930年言，美國棉花之輸入蘇俄者，即達一千六百餘萬美金，所謂絕對禁止進口者，此何以稱焉？⁷

原書第十五章，討論吾國金融業之團結及其統制，文中有“即與中央銀行處於敵對地位之中國銀行總經理張公權先生，亦謂欲有健全之銀行制度，非有權力集中之中央銀行不可。”（第255—256頁）以張公權氏個人，與國家中央銀行處於敵對地位，已有人事不分之譏。原書足註中，謂上項材料，係錄自中行月刊第七卷第三期第二頁。但吾人翻閱中行月刊，在該期中，並無此項文字之記載，其手民之誤耶，抑引據之失察耶，則非閱者所能知矣。

在全篇中，頗多筆病之處。如討論統制經濟之意義時，馬氏謂“蘇俄五年計劃現已滿期，但計劃中所定之各項建設，有依限完成者，亦有不依限完成者。為掩飾表面起見，又定第二個五年計劃……”（原書192頁）此“掩飾表面”諸字，似非出自了解蘇俄實況之口吻。在討論吾國何以必須採用統制經濟時，有“今日之生產過剩，經濟恐慌，皆彼等自私自利之一念，有以造成之”之言論（第194頁），凡稍治經濟恐慌理論者，或能洞悉今日之生產過剩，經濟恐慌，實非單純的自私自利所造成也。⁸至謂“中國今日之中央銀行，其內部雖

6 Salomon Teitelbaum, La Politique Commerciale de l'U. R. S. S., Paris, 1934, pp 1—83.

7 Budish and Shipman, Soviet Foreign Trade, pp.1—33.

已達到統制經濟之目的……”似對統制經濟一詞，過於濫用；吾人謂中央銀行內部組織及權力統一，尙屬適當；若以其能達到統制經濟之目的，實未免失察。在202頁中，馬氏謂法國對於煤木，……之進口商，必令其請求實業部財政部之許可，此實業部當係商務部之誤。在328頁中，馬氏謂“……否則僅僅注意於本省之利益，各自爲政，勢將形成一八七一年以前德國之情形（一八七一年以前德國尙未統一，各邦之經濟獨立，互徵通過稅）。”此一八七一年，當係較早年份之誤。蓋德國1834年成立之關稅同盟，即以廢除同盟各邦間之通過稅爲主要目的，迄乎1867年而同盟各邦間之商業阻碍可謂已完全廓清也。⁸ 馬氏論抵抗洋貨傾銷及提倡國貨之方策，曾倡下列之言論：“……至普通洋貨，政府認爲有限制或拒絕之必要者，則視國內產量之多寡，外貨競爭之程度，分別令其酌加價格若干成。換言之，洋貨之價格，必照同樣國貨提高若干成以代關稅之提高。如是對國內工商業既有保護關稅之實效，而對洋商，又不致引起外交上之糾紛。”（原書326頁）此項理論，可謂異想天開，盡滯稽之能事。蓋一般物價，是否可任意提高，已屬問題；而中國對普通洋貨，在條約關係上與事實上，是否可提高其價格，恐非若馬氏想像中之易辦。縱令本國之洋貨，能三增高洋貨之價格，其如在中國經營洋貨之外商何？馬氏可謂十足的學者，在在不脫書生之見也。上述數端，均爲是篇中失察之處，此固不足爲馬氏病，吾人祇於此略爲提及而已。

原書之第七篇，係討論財政問題。論中國之戰時財政，馬氏主張藏富於民，並力陳我國資金集中上海之危險；論整理財政問題，則主張祛除預算產生之障礙及廢除苛雜。其述理詳盡，材料豐富，實

8 Mentor Bouniatian, *Les Crises Economiques*, pp 281—418.

9 Wilhelm Röpke, *German Commercial Policy, 1934*, pp 1—6. ; Percy Ashley, *Modern Tariff History*, pp. 3—38.

有足多者；但文中往往仍有未能扼取問題之重心，而引證亦多失確之處，請拉雜言之。

馬氏論中國之戰時財政，對加稅發行公債及發行紙幣三種方策，均認為不可。其個人之意見，主張藏富於民，並力陳中國資金集中上海之危險，乃更倡散富於民之說。吾人對馬氏之主張，似覺其迂遠，¹⁰而復有不得已於言者，即當戰爭之時，一國國運之存亡，高於其他一切問題，且戰時之足以制敵者，胥賴國力之集中，非分散所能言勝。故資金集中上海，危險固多，但流散內地，亦不足與言戰也。

馬氏謂德國戰前預知戰爭之不可免，亟亟於現金之搜集，結果聚集二萬萬金馬克(約五千一百萬金元)於斯巴陀地方。但吾人根據巴黎大學教授 Rist 氏所著德國之戰時財政一書，¹¹則 Spandau 地方之藏金，為數祇一萬萬二千萬金馬克，未卜孰誤。當討論“國際貿易與戰爭之關係”時，馬氏分國家經濟發達之階梯凡三，其言曰：

“……故此時美國之對外貿易，進口貨常多於出口貨，為國外貿易之第一期。……美國第二期之國外貿易，已由入超轉入出超。……國外貿易之最成熟者，當推歐戰以前之英國，已入第三期，此時進口貨復多於出口貨，為新入超時期。……(原書第445—446頁)

以商品貿易之出超或入超，為劃分國際貿易發展之標準，就治國際貿易者言，不免有外行之譏。况馬氏以各國國際貿易不同之

10 黃濠：中國戰時財政問題（經濟學季刊第六卷第一期）。

11 Charles Rist: Les Finances de Guerre de l'Allemagne, Paris, Payot, 1921, pp. 29-40.

12 關於國際貿易性質之分類，可參閱 Charles Rist: Les relations commerciales internationales 及 Boggs: The International Trade Balance in Theory and Practice 二書。

性質，錯認爲國家經濟發展共同之階梯，¹²未免失察。試以法國爲例，即可證明此項時期之劃分實屬不當。法國在戰前戰後，係入超國家，馬氏當認其已入國際貿易演進之第三時期；但1925—1928年間，法國因法郎跌價之關係，呈出超之現象，豈復由第三期而退入於第二期耶，恐馬氏無以爲之解釋矣。

至若討論祛除預算產生之障礙及廢除苛雜諸問題，馬氏頗多詳盡與確當之言論。第論預算時，未及中國立法院對預算上權力之單薄，此美中不足者也。

銀問題爲中國過去之謎，現在之謎更爲將來之謎。原書之第八篇，乃以銀問題爲其討論之重心。馬氏首論中國與銀問題，繼及中國之本位問題，九國白銀協定與美國白銀政策，美國之吸收白銀政策與我國之關係，末論銀價之穩定問題。雖所有之論斷，非盡係實證研究之結果，但搜集之廣，材料之豐，已非國內一般論銀問題者所能及。而其主張穩定銀價，與確認美國提高銀價，搗亂中國之國民經濟則有餘，欲求增加中國人民對美貨之購買力則不足，均係卓絕之論。吾人謂馬氏之論銀問題，爲全書中最精彩之一篇，亦無不可。第其行文時尚有細微疏漏之處，爲特言之。

馬氏論“補救銀價提高之各種方策”時，有下列之文字

(7) 提高中國物價 爲此說者，蓋欲使物價與銀價同時提高，其方法則不出二途：(一)膨脹通貨(二)一切價格均歸政府決定。膨脹通貨，吾人已知其不可。至若由政府來定價格，則更屬背謬之舉。(原書五〇四頁)

馬氏既認由政府來定價格，係背謬之舉，但當其論統制經濟時，則謂：“……至普通洋貨，政府認爲有限制或拒絕之必要者，則視國內產量之多寡，外貨競爭之程度，分別令其酌加價格若干成。”(原書第326頁)此前後二說，實相矛盾，是雖與討論銀問題無涉，但文字推理，

略欠一貫之系統耳。

原書第二十八章討論“中國之本位問題。”在此標題中，應加貨幣二字，否則魚目混珠，或將與“文化本位”“能力本位”諸新名詞相混，此亦不可忽略者也。第518頁中，謂“在十九世紀時，各國皆採自由貿易政策……”實犯違背史實之病。第566頁中，謂“美國經濟恐慌，原於物價跌落，物價跌落原於金貴，黃金之所以貴，又原於黃金之收藏也……”此項推理，可謂疏漏之至。蓋物價跌落係經濟恐慌中之現象，而非經濟恐慌發生之原因；黃金收藏，可謂美國發生經濟恐慌之一原因，但非惟一之原因也。第567頁中，謂“今觀上述簡單之指數，以今年為基本，作為100，明年之指數為148……，今年貸款35元者可以買米一石，煤一噸，布一匹，明年償還之35元即不復能買同量之物，欲使能買同量之物，非四十七元不可……”此處計算悉誤。他若論一國對外貿易之數值與所佔比數，往往不記其年代（第390,446,492頁）諸此數端，在一完整之著述中，固絕對不應發現者也。

至若“利用外資”與“土地問題”二篇，其材料與證例，頗有充分與合宜之介紹，固在在不失為良善的客觀敘述也。

總之，馬氏中國經濟改造一書，材料豐富，範圍廣汎，文字清晰，直言無忌，其憂時傷世之心，救國極民之慨，在在溢於詞表。然其理論往往乏一貫之系統，述理之違邏輯，與夫引證之失實，文筆之疏漏，均為全書之大病。此項著述，係政論之文字，非學術研究之工作也。吾人若將中國經濟改造一書，加以詳盡之攷證與評斷，則批評之文字，或將超過原書之文字，然個人之意願與時間，固未允若是。

年來國內學術界，尚諂諛之風。偶有評述，即誣為個人間之攻訐。吾人對馬氏之精神與毅力，素所欽佩，絕不以主張之差池，而有其他。况馬氏德高望重，救國心長，廢寢忘食，撰著宏論，以視自喻為

經濟學者，倡喪權之言論，其相去爲何如！吾於馬氏，復三致敬焉。

勘 誤 表

本刊第一卷第一期

勘 誤 表

(註:每頁行數除另行註明外概以正文為標準,表格行數不計入)

頁數	行 數	字 數	誤	正
4	22	13	課折	折課地
6	(表)25		1.3	13.0
16	7	13	幾	機
18	10	1	窟;	窟,有分工制度;
18	18	22	鳥	鳥類
24	5	14	鳥	鳥
25	22	15	李加特遜	李加特遜
32	7	25	象;	象,反轉來,全部的社會現象,也就是文化現象;
33	6	7	如找到	如能找到
35	19	16	(H.G.M. Woodhead)	(應刪去)
36	24	20	籍	籍
37	1	7	種植	(應刪去)
38	16	24	她	牠
40	2	22	估	合
40	9	末	3,200,000,000兩	320,000,0000兩
40	10	末	1,422兩	142.2兩
45	16	2	人	入
45	21	末	3½%	27%
47	8	末	自然	“自然”
47	17	17	烟	烟

48	10	首	,完	份,完
50	15	5	吹	吸
52	3	7—	'8,267,750	18,267,750
53	16	末	表	來
53	24	末	LA	La
57	6	7	設	沒
57	14	末	其	其中
57	15	7	40,00	4,000
58	13	16	國	們
59	6	7	這一個	這是一個
60	22	8—	烟的	烟土的
61	4	13	激	激
61	21	22	其各	其他各
63	3	末	以	(應刪去)
65	8	7—	三五	三·五
68	11		796,785	796,795,157
69	8	14—	文引	引文
71	4	5	變	變
71	11	13	教	數
74	8	8	達爾德	達爾德
84	4	13	則	個
85	8	末	社	社會
91	24	末	的	的歷
92	末	末	經驗為	經驗為

勘 誤 表

3

93	15	首	俗	格
93	24	末	族	緣
104	10	11	涂爾幹	涂爾幹, 季特
116	7	末	29.092.376元	29092,376元
123	28	9	接	樓
124	11	11	埋	理
126	20	14	實	突
131	(註2)4	6	importions	importations
137	(註16)3	3	authorities	authorities
153	20	16	—〇〇	五〇
156	10	20	詳	(應刪去)
159	16	末	使	數
159	21	末	行	引
159	末	24	藉	籍
160	8	2	及	乃
161	19	3	因於	因每於
168	5	末	即III表	III即表
173	4	19	1932	1933
180	11	18—	較美國及美國	居美國及英國之後
180	12	13—	居美國及英國之後	(應刪去)
181	7	末	六·八六	六八·六
187	1	11	抱	括
189	15	19	01	0.1
193	15	15	假	暇

195	4	16	否人	吾人
198	7	2	之	(應刪去)
202	5	末	五四千	五六千
203	15	2	久	欠
209	16	20	存	有
210	1	25	誤謬	謬誤
211	7	22	選	選
214	10	3	之一端淵源	淵源之一端
216	14	18	此	興盛
216	21	15	兩	而

社會科學研究

優待學生圖書館及學術團體

本刊旨在提倡學術。凡以學生、圖書館或學術團體名義，直接向本社訂閱全年者，得照定價予以八折之優待。

社會科學研究

第一卷 第二期 民國二十四年六月出版

版權所有 * 不許轉載

編輯者：社會科學研究社（上海姚主教路 230 號 C 字）

發行者：社會科學研究社（上海姚主教路 230 號 C 字）

印刷者：華豐印刷鑄字所（上海浙江路 536 號）

價目：零售每册五角（寄費五分）

預定全年（連郵）國內及日本二元 國外四元

代售處：上海：生活書店（福州路 384 號）

作者書局（福州路 271 號）

現代書局（福州路 288 號）

南京：正中書局（太平路）

正中書局雜誌推廣行（黃泥崗）