



新會梁啓超著

梁任公學術講演集
第二輯

商務印書館發行

民國二十一年一月二十九日
 敝公司突遭國難總務處印刷
 所編譯所書棧房均被炸燬附
 設之涵芬樓東方圖書館尙公
 小學亦遭殃及盡付焚如三十
 五載之經營墮於一旦迭蒙
 各界慰問督望速圖恢復詞意
 懇摯銜感何窮敝館雖處境艱
 困不敢不勉爲其難因將需用
 較切各書先行覆印其他各書
 亦將次第出版惟是圖版裝製
 不能盡如原式事勢所限想荷
 鑒原謹布下忱統祈垂鑒

上海商務印書館謹啓

版 權 所 有 翻 印 必 究

中華民國十一年十一月初版
 民國廿二年五月印行
 國 難 後 第 一 版

(九 八 三)

梁任公 學術講演集第二輯 第二冊

每冊定價大洋陸角

外埠酌加運費匯費



著 作 者 梁 啓 超

印 刷 行 者 兼 商 務 印 書 館
 上海河南路

發 行 所 商 務 印 書 館
 上海及各埠

梁任公學術講演集第二輯目錄

先秦政治思想·····	一
教育與政治·····	七三
教育家的自家田地·····	一〇七
學問之趣味·····	一二一
生物學在學術界之位置·····	一二九
科學精神與東西文化·····	一三七

梁任公學術講演集第二輯

新會梁啓超著

先秦政治思想

(在北京法政專門學校五四講演)

先秦政治思想有研究的價值嗎？政治是現代的，是活的；研究政治的人，研究到二千年前書本上的死話；他們的社會組織和我們不同，他們所交接的環境和我們不同，他們所要解決的問題和我們不同；研究他們的思想有什麼用處呢？不錯：我且問：歐美的社會組織和我們同嗎？所交接的環境和我們同嗎？所要解決的問題和我們同嗎？我們爲什麼要研究歐美

政治思想？須知：具體的政治條件，是受時間空間限制的，抽象的政治原則，是不受時間空間限制的。「政治學」是要發明政治原則，再從原則上演繹出條件來；那麼，凡關於講政治原則的學說，自然都是極好的研究資料，沒有什麼時代的區別和地方的區別。所以我覺得研究先秦政治思想和研究歐美政治思想，兩樣的地位，和價值都差不多；說是空話，都是空話；說有實用，都有實用。

政治是國民心理的寫照：無論何種形式的政治，總是國民心理積極的或消極的表現。積極的表現，是國民心目中有某種理想的政治，努力把他建設起來；消極的表現，是國民對於現行政治安習他默認他。凡一種政治所以能成立能存在，不是在甲狀態之下，即是在乙狀態之下。所以研究政治，最要

緊的是研究國民心理：要改革政治，根本要改革國民心理。國民心理，固然是會長會變；但總是拿歷史上遺傳做根核。遺傳的成分，種類很多，而以先代賢哲的學說爲最有力。因爲他們是國民心中的偶像，國民崇拜他們，他們說的話像一顆穀種那麼小，一代一代的播殖在國民心中，他會開枝發葉成一棵大樹。所以學政治的人，對於本國過去的政治學說，絲毫不能放過。好的固然要發揚他，壞的也要察勘他。要看清楚國民心理的來龍去脈，纔能對證下藥。

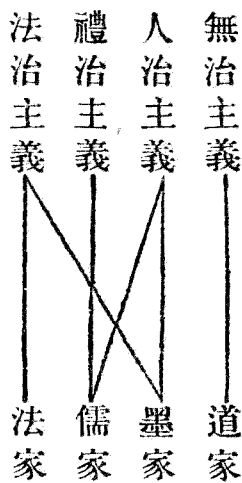
『先秦』這個名詞，指的是春秋戰國時代。那時代是中國歷史上變動最劇的時代：當時所謂諸夏，所謂夷狄，以同一速率的發展，惹起民族大混合。社會組織，從封建制度全盛以至崩壞，從貴族階級成立以至消滅，經無數波瀾起伏；中

間還有好幾個國，屬於別系文化，把一種異樣的社會組織攙進來。經濟狀況日日變動：人口比從前加增，交通比從前頻繁；工商業漸漸發生，大都市漸漸成立；土地由公有變為私有。幾個大國對立，一面努力保持均勢，一面各求自己勢力增長，政治上設施，常常取競走態度。經唐虞三代以來一千多年文化的蓄積，根柢已很深厚，到這時候盡情發洩；加以傳播思想的工具日益利便，國民交換智識的機會甚多；言論又極自由。合以上種種原因，所以當時思想界異常活潑，異常燦爛；不惟政治，各方面都是如此。我們的民族性，又是最重實際的，無論那一派的思想家，都以濟世安民為職志，差不多一切議論，都歸宿到政治。所以當時的政治思想，真算得百花齊放，萬壑爭流；後來從秦漢到清末，二千年間，都不能出其範

圍。我們若研究過去的政治制度政治狀態，自然時代越發近越發重要；若研究過去的政治思想，僅拿先秦做研究範圍，也就駁了。

二

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



無治主義，等於無政府主義，是道家所獨倡；有許行一派，後人別立一名叫做農家，其實不過道家支流。這種主義，結果等於根本取消政治，所以其餘三家都反對他。但他的理想，卻被後來法家採用一部分去。禮治主義，是儒家所獨有，其餘三家都排斥他。但儒家實是人治禮治並重，他最高的理想，也傾向到無治，惟極端的排斥法治。人治主義，本來是最素朴平正的思想，所以儒墨兩家都用他。墨家因為帶宗教氣味最深，所以他的人治也別有一種色彩。然而專講人治到底不能成爲一派壁壘，所以墨家的末流，也趨到法治。法治主義是最後起最進步的，因這個主義，纔成了一個法家的學派名稱。其實這一派的學說，也可以說是將道儒墨三家之說鎔鑄而成。

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

三

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

第一：中國人深信宇宙間有一定的自然法則，把這些法則適用到政治，便是最圓滿的理想政治。這種思想，發源

甚古；我們在書經詩經裏頭，可以發見許多痕跡。書經說：

『天敍有典，勅我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。』

『天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敍。』

詩經說：

『天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』

『不識不知，順帝之則。』

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

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

我們試檢查這種根本思想對不對，有無流弊：頭一件先問自然法則到底有無？說有罷，用什麼標準把他找出來；找出來是否真對？這兩個問題，我們都有點難於答覆。我們的先輩，既已深信有自然法則，而且信那自然法則是普遍的，固定的，所以思想不知不覺就偏於保守，養成傳統的權威，這是第一種流弊。認自然爲至善的境界，主張人類要投合他效

法他，容易把人的個性壓倒，這是第二種流弊。好在客觀的自然法則，總要經過人類主觀的門關纔表現出來；人類對於自然界的觀念，常常會變遷會進步，他所認的自然法則。也跟着變遷進步。所以這種思想，若能善於應用，也不見得有多
大毛病。

第二：君位神授，君權無限那一類學說，在歐洲有一個時代猖獗，我們的先哲，大抵都不承認他是合理。我們講國家起源，頗有點和近世民約說相類：可惜只到霍布士洛克一流的見地，沒有到盧騷的見地，這也是時代使然、不足深怪。人類爲什麼要有國家呢？國家爲什麼要有政府呢？政府爲什麼要一個當首長呢？對於這個問題，各家的意見都不甚相遠；這種意見，像是在遠古時代已經存在的。論語記堯舜傳授

的話，說：

『允執其中，四海困窮，天祿永終，』

左傳記師曠的話，說：

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

『水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知亦有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用何也？曰：人能羣彼不能羣也。人何以能羣？曰分。：：故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物。君者善羣者也。』

(荀子王制篇)

墨家說：

『古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義：是以一人則一義，二人則二義，十人則十義；其人茲（同滋，益也。）』

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

法家說：

『古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處羣居，以力相征。於是智者詐愚，强者凌弱，老幼孤弱，不得其

所。故智者假衆力以禁強虐而暴人止。：：是故國之所以爲國者，民體以爲國：君之所以爲君者，賞罰以爲君。一

（管子君臣篇）

又說：

『天地設而民生之；當此之時也，民知其母而不知其父；其道親親而愛私。親親則別，愛私則險；民生衆而以別險爲務，則有亂。當此之時，民務勝而力征；務勝則爭，力征則訟；訟而無正則莫得其性也。故賢者立中，設無私，而民日仁；當此時也，親親廢上賢立矣。凡仁者以愛利爲務道，而賢者以相出爲務；民衆而無制，久而相出爲道，則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁；禁而莫之司，不可，故立官；官設而莫之一

，不可，故立君。既立其君，則上賢廢而貴貴立矣。」

（商君書開塞篇）

各家之說，皆爲救濟社會維持安寧秩序起見，不得不建國，不得不立君。荀子所注重者，在人類征服自然，有感互助之必要，乃相結爲羣，而立君以爲司之，故「君」實以「羣」得名，墨子則以爲欲齊壹社會心理，形成社會意識，所以有立君的必要。管子所說，和諸家大致相同；他說「民體以爲國，」對於「國家以民衆意識爲成立基礎」的觀念，指點得很明瞭。然則國家的首長——即君主，從那裏發生出來呢？儒家根據「天生民而立之君」的舊說，說是由天所命，但天是個冥漠無朕的東西，此說未免太空泛了。墨家說「選天下之賢可者，」像是主張君位由選舉產出；但選舉機關在那裏，選

舉程序如何，墨家未嘗明言。法家的商君書，把國家成立分爲三階段，第一段是血族社會，靠『親親』來結合；第二段是部落社會，靠『上賢』來結合；第三段纔是國家社會，卻靠『貴貴』來結合。他所說和事實狠相近；我們拿歐洲歷史——就中日耳曼民族歷史，都可以證明。

各家所說，雖小有異同；但有一共通精神：他們都認國家是由事實的要求纔產生的，國家是在民衆意識的基礎之上纔成立的。近代歐美人所信仰的三句政府原則——所謂 *of, for, people, for people, by people*，他們確能見到。of, for, 這兩義，尤爲看得真切。所以他們向來不承認國家爲一個君主或某種階級所有；向來不承認國家爲一個君主或某種階級的利益而存在。所以他們認革命爲一種正當權利。易經說：

「湯武革命，順乎天而應乎人。」

孟子說：

「殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」這種道理，儒家闡發最透，各家精神，亦大略相同。所以中國階級制度，消滅最早，除了一個皇帝以外，在法律之前萬人平等；而皇帝也不是什麼「神聖不可侵犯」的東西。經濟組織，以全國人機會均等爲原則，像歐洲那種大地主和農奴對峙的現象，中國簡直沒有。都是由這種學說生出來的影響。

第三：中國人對於國家性質和政治目的，雖看得不錯；但怎麼樣纔能貫徹這目的呢？可惜沒有徹底的發明。申而言之，中國人狠知民衆政治之必要，但從沒有想出個方法叫民衆自身執行政治。所謂 by people 的原則，中國不惟事實上沒

有出現過；簡直連學說上也沒有發揮過。書經說：

『天視自我民視；天聽自我民聽。』（孟子引泰誓）

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

『以天下之目視，則無不見也；以天下之耳聽，則無不聞也；以天下之心慮，則無不知也。』（管子九守篇）

又說：

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

這種話，原理是說得精透極了。但實行方法，仍不外勸那『

治者。採取那『被治者』的輿論；治者和被治者，還是打成兩橛。尹文子的見解，稍爲進步些；他說：

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

『與衆共治』一語，可以說狠帶德謨克拉西色彩。但他是否逕主張民衆進而自治，還不狠明瞭。他又說：

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

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

第四：中國人說政治，總以『天下』爲最高目的，國家不過與家族同爲達到這個最高目的中之一階段。儒家說的『平天下』（禮記大學）『以天下爲一家中國爲一人』（禮記禮器）道家說的『以天下觀天下』（老子）這類話到處皆是，不必多引了。法家像狼帶有國家主義的色彩，然而他們提倡法治，本意實爲人類公益起見，並不是專爲一個國家。所以商君書修權篇說：『爲天下治天下；』而斥『區區然擅一國者』爲『亂世』。至於墨家，越發明瞭了。

墨子說：

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

『夫取天之人，以攻天之邑，此刺殺天民，……上不中天之利矣。……』（非攻篇）

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

這樣看來，先秦政治學說，可以說是純屬世界主義。

像歐洲近世最流行的國家主義，據我們先輩的眼光看來，覺得很褊狹可鄙。所以孔子墨子孟子諸人，周遊列國，誰採用我的政策我便幫助他，從沒聽見他們有什麼祖國的觀念，因為他們覺得自己是世界上一個人，並沒有專屬於那一國。又如秦

國的政治家，從由余百里奚起到商鞅張儀范雎李斯止，沒有一個是秦國國籍；因為他們覺得世界上一個行政區域（國）應該世界上有才能的人都有權來共同治理。若拿現代愛國思想來責備他們，那麼，簡直可以說春秋戰國時代的人，個個都是無廉恥，個個都是叛逆。然而拿這種愛國思想和他們說，他們總覺得是不可解。須知：歐洲的法蘭西和德意志，當沙里曼大帝時，只是一國，到今日卻成了幾百年的世仇；中國的晉和楚，當春秋時劃然兩國，秦漢以後，便一點界限痕跡都沒有，現在若有人說你是山西國民，我是湖北國民，豈非笑話？可見彼我學說之異同，影響於歷史上事實者至大。我們所以能化合成麼大的一個民族，狼受這種世界主義政治論之賜。而近二三十年來，我們摹仿人家的國家主義，所以不能成功，

原因亦由於此。所以這派學說，在從前適用，在將來也會適用，在現在真算最不適用了。

四

前回講的四大潮流，現在要分別論他：

無治主義，是道家所極力提倡的；全部老子，可以說有三分之一是政治論；他的政治論，全在說明無治主義的理想和作用。無治主義，如何能在學理上得有根據呢？據老子的意思，以爲：人。民。自。己。會。做。自。己。的。事，只。要。隨。他。做。去，自。然。恰。到。好。處。他。說：

『民。莫。之。令。而。自。均。』。

又說：

『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我

無欲而民自樸。」

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

『夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。』

又說：

『天下神器；不可爲也。爲者敗之，執者失之。』

又說：

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

這種話，對於政治上干涉行爲，一切皆絕對否認。像『代大匠斲必傷其手』這種見解，我們不能不承認爲含有一面真理。

我想起歐洲某學者有兩句妙語，說：『英國王統而不治，法國總統治而不統；』老子『長而不宰』這句話，正可以拿『統而不治』來做訓詁。

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

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

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

後世信奉這主義最熱烈的，有和孟子同時的許行。許行的門徒陳相說：

「賢者與民並耕而食，饗食而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。」（孟子滕文公上）

又說：

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

正祖述老氏之說，和現代無政府黨同一口吻。

我們要問：老子許子心目中的「烏託邦」，要有什麼先

決條件纔能實現呢？我們從老子書中察勘得出來。他說：

『不尙賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。』

又說：

『見素抱樸，少私寡欲。』

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

『人。生。而。有。欲。欲。而。不。得。則。不。能。無。求。求。而。無。度。量。分。界。則。不。能。不。爭。爭。則。亂。……』（禮論篇）

韓非子亦說？

『古者不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。……今人民衆而貨財寡，事力而供養薄，故民爭。……』（五蠹篇）老子的無治主義，以人民不爭不亂爲前提。荀子韓子從經濟上觀察，說明老子所希望的不爭不亂萬萬辦不到。孟子駁難許行，也是從經濟方面立論。老子之徒若不能反駁，那麼，無治主義算是受了致命傷了。

五

人治主義，是儒家墨家共同的。拿現在的話講，就是主張賢人政治。孔子說：

『爲政在人。……其人存則其政舉，其人亡則其政息。』
（禮記中庸）

又說：

『修己以安人，修己以安百姓。』（論語）

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

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

孟子較爲帶折衷精神，說道：

『徒善不足以爲政，徒法不能以自行。』（離婁上）

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

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

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

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

這些話是針對當時貴族政治立言，狠含有一部分精理。 拿歐

美官署或公司裏頭的辦公人和中國比較，他們的勞力能率，總要比我們加好幾倍。我們都是『以不能治千人者處萬人之官』。我有位朋友曾說兩句話狠妙，他說：『人人都說中國國民程度不穀，我說只有國官程度不穀』。墨子這一派尙賢主義，可以說現在還該極力提倡，而且我信他永久可以適用。

墨子的尙同主義，也是從尙賢引申出來，而結果益趨於極端。他說：

『是故里長者里之仁人也。里長發政里之百姓言曰：『聞善而（訓或）不善，必以告其鄉長，鄉長之所是，必皆是之，鄉長之所非，必皆非之。去若（訓汝）不善言，學鄉長之善言，去若不善行，學鄉長之善行。』……鄉長惟能壹同鄉之義，是以鄉治也。』

鄉長者鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓言曰：『聞善而不善，必以告國君，國君之所是，必皆是之，國君之所非，必皆非之。……』國君惟能壹同國之義，是以國治也。

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

又說：

『明乎民之無正長以一同天下之義而天下亂也，是故選擇賢良聖知辯慧之人立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子既以（同己）立矣，以爲唯其耳目之請（情字假借）不能獨一同天下之義，是故選擇天下贊閱賢良聖知辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。以爲天下博大山林遠土

之民不可得而一也，是故靡分天下設以爲萬諸侯國君，使從事乎一同其國之義。……率其國之萬民以尙同乎天子。

：凡國之萬民上同乎天子而不敢下比，天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之。……（尙同中）

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

『天子之視聽也神。……非神也；夫唯能使人之耳目助已視聽，使人之吻助已言談，使人之心助已思慮，使人之股肱助已動作。……』（尙同下）

他的意思，因爲天下能尙賢，所以可信任。尙賢尙同，是連

帶的理論。

墨子的主張，要有一個先決條件，倘若國君一定是一國的仁人，天子一定是天下的仁人，那麼，這種學說，還可以有相對的成立餘地。試問墨子有何方法能堅保證呢？墨子說：『選舉天下之賢可者立以爲天子』。不錯，選舉是好極了；由甚麼人選舉呢？怎麼選舉法呢？選舉出來的人何以靠得住是『天下賢良聖知辯慧』呢？可惜墨子對於這種問題，都沒有給我們滿意的答覆。但我們細讀墨子書，大略看出他的方法來了。墨家是一個宗教，教主自然認爲天下最仁賢的人；教主死了過後，承襲教主道統的，也是天下最仁賢的人；這個人，墨家上他一個徽號，叫做「鉅子」。我們從傳記中看見好幾處記鉅子的行動，可以看出他在本教中權力如何。簡單說

：倘若墨教統一中國，恐怕要採用歐洲中世羅馬教徒所主張的「法王政治」。這種政治，教徒當然說是最好；但到底好不好，用公平的政治學者眼光看來，怕沒有什麼可商量的餘地罷。

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

尹文子說：

『田子（田駢）讀書，曰：堯時太平。宋子（宋鈃）曰：聖人之治以致此乎？彭蒙在側，越次而答曰：聖法之治以致此，非聖人之治也。宋子曰：聖人與聖法何以異？彭蒙曰：子之亂名甚矣！聖人者自己出也，聖法者自理出也；理出於己，已非理也；己能出理，理非己也。故聖人之治，獨治者也；聖法之治，則無不治矣。』（大道下）

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

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

韓非子亦說：

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

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

爲標準，說得更爲有力。

人治主義派自己辯護，或說：雖有良法，不得人而用之，亦屬無效。法治派反駁道：

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

這一段說的是「人無必得之券，則國無必治之符」。政權總

是有人把持的，希望賢人政治的人，碰不着賢人，政權便落不肖者之手，豈不是全糟了嗎？法治則中材可守，所以穩當。

法治派之駁難人治，再進一層，說道：

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

（韓非子問辯篇）

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

法治派對於人治派之尙賢政策，還有一種攻擊。說道

『今上論材能知慧而任之，則知慧之人希主好惡，使官制物以適主心：是以官無常，國亂而不壹。』（商君書農戰篇）前所舉各條，不過說賢人不易得，並非說賢人不好，還是消極的排斥。這一條說尙賢根本要不得，是積極的排斥。雖說得過火些：卻也含一部真理。

平心論之：人治主義，不能說他根本不對，只可惜他們理想的賢人靠不住能出現。欲貫徹人治主義，非國中大多數人變成賢人不可。儒家的禮治主義，目的就在救濟這一點。

六

禮治主義，是儒家所獨有的，也是儒家政治論的根本義

。孔子說：

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（論語）

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

禮到底是甚麼？我們試把儒家所下的定義參詳一番。

「禮也者，理之不可易者也。」（禮記樂記）

「禮者，因人情之節文以爲民坊者也。」（禮記坊記）

「禮也者，義之實也。」（禮記禮運）

「禮也者，節之準也。」（荀子致士篇）

「禮，衆之紀也。」（禮記禮器）

「禮者，斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成

行。義。之。美。者。也。』(荀子禮論篇)
儒家最崇信自然法。禮，是根本自然法制成具體的條件，作人類行為標準的東西。

然則禮爲什麼可以做政治的工具呢？ 儒家說：

「禮起於何也？ 人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮。 先王惡其亂也故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。 使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。 兩者相持而長，是禮之所起也。……故禮者養也。 君子既得其養，又好其別。 曷謂別？ 曰： 貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」(荀子禮論

篇)

又說：

「天下害生縱欲。欲惡同物；欲多而物寡。寡則必爭矣。……離居不相待則窮，羣而無分則爭。窮者患也，爭者禍也。救患除禍，莫若明分。」（荀子富國篇）

又說：

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

（禮記禮運）

他們從經濟上着眼，以為社會所以有爭亂，都起於人類欲望的衝動。道家主張無欲；雖然陳義甚高，無奈萬做不到。他們承認欲望的本質不是壞的，但要給他一個度量分界，纔不至以我個人過度的欲望侵害別人分內的欲望。這種度量分界，名之曰禮。所以說：「禮者因人情之節文以為民坊」。他們

以爲這種「根據人情加以修正」的禮，是救濟社會最善最美的工具。所以說：

『禮豈不至矣哉？……至文以有別，至察以有說。天下從之者治，不從者亂；從之者安，不從者危。……故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。』

故繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也。』(荀子禮論篇)

我們讀了這段話，不知不覺把禮治家所謂禮和法治家所謂法聯想到一起。法家說：

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

此外法家書這一類話還甚多，恕我不一一徵引了。

儒家讚美他的禮，法家讚美他的法，用的都是一樣話。

究竟這兩件東西是一是二呢？那一件真能有這種功用呢？孔

子有段話說得最好：

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

（大戴禮記禮察篇）

法是事後治病的藥；禮是事前防病的衛生術。這是第一點不同。孔子又說：

『禮義以爲紀。……示民有常。如有不由此者，在勢者去。

，衆以爲殃。『禮記禮運』

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

禮治絕不含有強迫的意味，專用教育手段慢慢地來收效果。論語記：

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

提倡禮治主義的人，專務『移風易俗』。最高目的，是『使人人有士君子之行』。他們以爲經過這一番工夫，便可以『

無爲而治」。孔子說：

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

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

『故聖人能以天下爲一家，中國爲一人者，非意之也；必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。何謂人義？父慈

子孝兄良弟弟夫義婦聽長惠幼順君仁臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情修十義講信修睦尚賢讓去爭奪，舍禮何以治之？』（同上）

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

：『失道而後德，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首。』

他。墨家尊實利主義，因爲他偏於形式而太囂嘩，所以攻擊他。說道：

『儒學不可以議世，勞思不可以補民。累壽不能盡其學，當年不能究其禮。』（墨子非儒篇）

法家和道家正相反；道家因爲他干涉，所以攻擊他；法家因爲他干涉，所以攻擊他。法家說：

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

（韓非子顯學篇）

各家攻擊禮治主義之言大略如此。我們試平心把這個主義的價植檢查一番。禮這樣東西；本是以社會習慣爲根據。社會習慣，多半是由歷史上傳統的權威積漸而成，不能認

他本質一定是好的。絕對尊重他用作政治上主義，很可以妨害進步，我們實在不敢贊成。但換個方面看來，習慣支配社會的力量實在大得可怕，若不能將習慣改良，一切良法美意都成虛設。儒家提倡禮治主義的深意，是要使『人人有士君子之行』。法家說：『弗貴有自善之民』，儒家正和他們相反，確信非有『自善之民』，則良好政治不能出現。論語陽貨章說：

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

這一章很可以見出儒家政論根本精神。他們是要國中人人都受教育，都成爲『自善之民』。他們深信賢人政治；但不是

靠一兩個賢人，他們最後目的要把全社會人個個都變成賢人。質而言之，他們以養成國民人格爲政治上第一義。他們反對法治；反對的理由就專爲『民免而無恥』，於國民人格大有妨害。

拿辦學校做比方：法家以爲最要緊是嚴定章程，信賞必罰；令學生整齊嚴肅。學校自然進步。儒家不然；以爲最要緊是養成好學風，得有「自善」的學生，學校乃能進步。法家的辦法，例如每學期只准告假若干次若干點鐘，過了便扣分數，以爲這樣便可以防懶惰的學生；例如圖書館規則嚴密規定弄污了如何懲罰撕破了如何懲罰，以爲這樣便可防亂暴的學生。儒家以爲專靠這些，效力有限得狠，而且會生惡結果。你立許多告假章程防備懶惰，那懶惰的學生，儘可以在不違犯告

假章程內，依然實行懶惰。你立許多借書章程防止亂暴，那亂暴的學生，當着旁人不見的時候撕破書，你便無法追究；你要懲罰他時，他可以有法抵賴。所以立法無論若何嚴密，到底不能得豫期的效力：不惟如此，你把學生當作賊一般看待，學生越法不自愛，逼着他想出種種方法遁逃於法之外，養成取巧或作偽的惡德，便根本不可救藥了。所爲『免而無恥』，卽指這種現象。儒家的辦法，以爲只要想方法引起做學問的興味，學生自然不會懶惰；只要想方法養成公德觀念，學生自然不會亂暴。在這種學風底下發育的學校，倘若學生中有一兩位懶惰亂暴的，全校學生都不齒他。這種制裁力，比什麼章程罰則都強。禮治的真精神，全在這一點。從這一點看來，法治主義，很像從前德國日本的「警察政治」，禮治主義，

很像英美的自由主義。儒家所以站得住的地方在此。若從繁文縟節上求「禮」，便淺之乎視儒家了。

七

法治主義，最爲晚出。法治成爲一種系統的學說，起於慎到尹文韓非諸人，然而以前的政治家，早已有人實行這種主義。道儒墨三家的學說，亦有一部分和法治相通。因此後起的學者，鎔貫這些偶現的事實和斷片的學理，組織成一個新派。

今請先述法之定義。定義者有廣狹。廣義的「法」，如儒家說：

「是以明於天之道，而察於民之故，遂興神物以前民用。……一關一闔謂之變，往來不窮謂之通；見乃謂之象，形乃謂

之器，制。而。用。之。謂。之。法。』（易繫辭傳）

墨家說：

『法，所。若。而。然。也。』（墨子經上篇）

再追尋法字的語原。據說文說：

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

「法」本字作「灋」，含有平直兩意。其互訓之「荆」，即「型」字，其字从井，井含有平正秩序之義，俗語『井井有條』，即其正訓。型爲器物之模範，法即行爲之模範。墨家說「法所若而然」意思是說：「你依着這樣做便對了」。儒家說法的本原在「天之道」與「民之故」，換句話說，就是「社

會自然法則」。這種自然法則表現出來的叫做象，模範那象用人力制成的叫做法。把以上幾條歸攏起來可以下個定義道：『根據平正秩序的自然法則制成一種模型。叫做法』。

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

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

又說：

『法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。』

（韓非子難三篇）

從廣義的解釋，則法與禮同爲人類行爲的標準，可以說

沒什分別；而且可以由一個人「以身作則」，法治人治，也可混爲一談。狹義的解釋不然，他們所注重的，是具體的成文法，用國家權力強制執行。法家的特色全在這一點。

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

『苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。』

像是刑法這樣東西，專爲統治異族的苗民而設。這種推測，很近情理。因爲古代部落社會，大半由血統關係而成立；部落不過大家族。家族的統治，靠情義和習慣便戩了，用不着什麼法律。後來和外族競爭的結果，漸漸有些血族以外的人同

棲於一社會中，這些人和社會的固有分子沒有什麼情意，和社會的固有習慣常常不相容，於是不能不立些法律來約束他強迫他。荀子說：

『由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數制之。』（富國篇）

荀子時候的「士」和「衆庶」，雖然不是用血統做區別；但這種觀念發源甚古。大約古代有貴族平民兩階級，貴族是相互的以禮爲坊，平民是片面的受治於法。所以說：

『禮不下庶人，刑不上大夫。』（禮記曲禮）

這種辦法，在部落時代，原是可行。但社會漸漸發達成了國家，情形卻不同了。社會分子日日增多，日日趨於複雜，貴族平民的界線日日混合變化。專靠相互的以禮爲坊，可有點

維持不住了；成文的法律，就不得不應時而興。據左傳所記，各國有所謂「僕區之法」「茅門之法」「被廬之法」等名目，雖然內容如何，今無可考，大約是『憲令著於官府』的「法」之起原了，其他如晉國之「作原田，作州兵，」諒來都應該有一種條文來規定辦法。最顯著者，如管仲相齊，「作內政，寄軍令，制爲軌里連鄉之法，」他所制定的法律當然很多。到春秋末葉，成文法之公布，遂成爲政論界一大問題。鄭國的子產要鑄刑書，晉國的叔向寫信責備他，說道：

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

後來晉國也作刑鼎，孔子史墨都批評他，認爲不好，意思和叔向大略相同。大約『民免而無恥』，是他們反對派最強的理由。當時子產叔向的信說道：『僑不才，不能及子孫，吾以救世也。』觀此可知法治主義，已成爲那時候的「時代要求」；像子產一流的實行政治家，早已承認了。

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

法律之制定公布，既成爲「救世」所必要，各國政治家

向這方面着着實行，而反對論亦蠶起。於是法治之可否，遂成爲學界問題，有一羣學者，要從學理上找出法治主義可能且有益的根據，法家乃因而成立。說到這裏，我們有一件事應該注意：當時法家的大學者，不是和墨家有關係，便和道家有關係。如尹文，莊子天下篇把他宋鉞並列，底子是個墨家，然而他的言論，確是法治主義急先鋒。如韓非，人人公認爲法家中堅，他的書中，卻有解老喻老等篇，可見他和道家淵源很深。然則主張無治主義的道家和主張人治主義的墨家，何以末流都歸到法治主義呢？試看以下所引幾條，便可以尋出線索。

法治主義最堅強的壁壘，在「綜覈名實」。尹文子說：「名者，名形者也；形者，應名者也。……故必有名以檢形

，形以定名；名以定事，事以檢名。……善名命善，惡名命惡。……使善惡畫然有分。……名宜屬彼，分宜屬我。……定此名分，則萬事不亂也。（大道上）

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

「故人以度審長短，以量受多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂。以簡治煩惑，以易御險難。萬事皆歸於一，百度皆準於法。歸一者簡之至。準法者易之極。」

。如此，頑鄙聾瞽可與察慧聰智同其治也。〔同上〕

墨家學說，不是認『一人一義十人十義』爲不好，要『選舉仁賢聖智辯慧之人立爲天子使之壹同天下之義』嗎？法家也認

『壹同天下之義』爲必要，但『壹同』的手段，不恃人而恃法。例如市面用的尺，有京尺，有廣尺，有滬尺，有英尺，有米突尺，便是『一人一尺十人十尺』，我們和人說：『我有一尺布，』不知是一京尺呀還是一廣尺一英尺呢？這便是名實混亂。然則『壹同天下之尺』，自然是有益而且必要。怎樣去『壹同』他呢：主張人治主義的人說：『某人手法最準。請他用手量一量，便可認爲公尺；』但如何能件件東西都煩他用手去量呢？他的手一伸一縮，能保不生出差嗎：這些問題主張人治主義的人不能答覆。主張禮治主義的人說：『只要社會

公認通行的便算公尺，」但所謂「社會公認」，有什麼法能令他一致？結果還不是「一人一尺十人十尺」嗎？這問題主張禮治主義的人也不能答覆。主張法治主義的人說：『只要農商部設一個度量衡檢查所，用一定的標準來「壹同天下之尺」，用一塊銅片或竹木片規定他怎麼長便叫做「尺」，把「尺」的名確定之後，便循名責實，和這長度相等的便是尺，不相等的便不是尺。』墨家亦說：

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

法家把這種理論應用到實際，以爲萬事都要用法律規定，執政的人便立在法律後頭，綜覈名實，看他「中」與「不中」拿賞罰的威力制裁他。例如人民應該做那件事不應該做那件事，

憑聖君賢相一時的主觀的判斷來做標準嗎？不對；憑社會習慣做標準嗎？也不對。不如由國家法律定出一個標準。凡法律認為應該做而不做或認為不應該做而做，都要受制裁：這是最簡最易的辦法。譬如農商部的公尺頒定以後，不必有好手法的人，自然會根據這標準量布毫釐絲忽不差，所以說：『頑鄙聾瞽可與察慧聰智同其治。』

法家的話，反覆發明這種道理的狠多。韓非子說：

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

意思是說好人不必法律制裁他，法律的作用，在使無論何人都可制止惡事。又說：

『釋法術而心治，堯不能正一國，去規矩而妄意度，奚仲不

能成一輪。……使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。〔用人篇〕

有人說：法定得妥當固然好，萬一不妥當豈不大糟？

法家以爲不然。他們說：

「法雖不善，猶愈於無法。所以一人心也。夫投鈞以分財，投策以分馬，非鈞策爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，所以塞願望也。〔慎子威德篇〕」

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

「明君置法以自治，立儀以自正也。……禁勝於身，則令行於民矣。〔管子法法篇〕」

『不爲君欲變其令，令尊於君。』(同上)

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

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

『(慎子君人篇)』

這類話，在法家書中屢見不一，他們的根本精神，專在防制君主『以心裁輕重』，不令『誅賞予奪從君心出』。所以又說：『使法擇人，不自舉也。使法量功，不自度也。』(管子明法

篇)

『不知親疏遠近美惡，以度量斷言。……故任天下而不重也

。『管子任法篇』

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

『不爲愛民虧其法，法愛於民。』（管子法法篇）

又說：

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

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

法家以爲任法的結果，可以到無爲而治境界。他們說：

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

大道上）

又說：

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

然則有什麼保障能令法治實現呢？頭一件，君主不可『棄法而好行私』，不可『誅賞予奪從君心出』，前文已經說

過了，他們更有一種有力的保障，是：要法律公開。使人民個個都明白了解。他的辦法如下：

「公問公孫鞅曰：「法令以當時立之者，明且欲使天下之吏民皆明知而用之如一而無私，奈何？」公孫鞅曰：爲法令置官吏，樸足以知法令之謂者，以爲天下正。……諸官吏及民有問法令之所謂也於主法令之吏，皆各以其故所欲問之法令明告之。各爲尺六寸之符，明書年月日時所問法令之名以告吏民。主法令之吏不告及之罪而法令之所謂也，皆以吏民之所問法令之罪各罪主法令之吏。……故天下之吏民，無不知法者，吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民；民不敢犯法以干法官也，遇民不修法則問法官，法官即以法之罪告之，民即以法官之言正告之吏。吏知其如此，故吏不敢以非法

遇民，民又不敢犯法。如此，天下之吏民雖有賢良辯慧，不能開一言以枉法。……此所生於法明白易知而必行。』（商

君書定分篇）

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

法治主義，在古代政治學說裏頭，算是最有組織的最有特色的，而且較爲合理的。當時在政治上，狠發生些好影響，秦國所以盛強，確是靠他。秦國的規模，傳到漢代，得有四百年秩序的發展。最後極有名的政治家諸葛亮，也是因爲篤信這主義，纔能造成他的事業。可惜從漢以後，這主義一日比一日衰熄，結果竟完全消滅了。爲什麼消滅呢？一半是

學說本身的原因，一半是政治上原因。學說本身原因：頭一件：太硬性，和國民性質不甚相容，所以遭儒家的打擊，便站不住。第二件：學說有不周密的地方，容易被壞人利用變壞了。這一點下文再詳說。政治上原因：頭一件就是剛纔說的利用變壞。第二件：外族侵入和內亂劇烈的時候，真成了俗話所謂「無法無天」，還有什麼法治呢？中國不幸在這種狀態之下過了一千多年，有何話說？政治在法治以上還要有事，我們是承認的。但若使連法治尚且辦不到，那便不成爲今日的國家，還講什麼「以上」呢？所以我希望把先秦法家真精神，着實提倡，庶幾子產所謂「吾以救世」了。

我們雖崇拜法治主義。卻要知他短處。短處要分別言之，一是法治主義通有的短處；二是先秦法家特有的短處。

什麼是法治主義通有的短處？法律權力淵源在國家；過信法治主義，便是過信國家權力。結果個人自由，都被國家吞滅了。此其一。法治主義，總不免機械觀。萬事都像一個模型裏定製出來，妨害個性發展。此其二。逼着人民在法律範圍內取巧，成了儒家所謂『免而無恥』。此其三。這三種短處，可以說雖極圓滿的法治國家，也免不了的。什麼是先秦法家特有的短處呢？他們知道法律要確定要公布，知道法律知識要普及於人民，知道君主主要行動於法律範圍以內，但如何然後能貫徹這種主張，他們沒有想出最後最強的保障。申而言之：立法權應該屬於何人，他們始終沒有把他當個問題。他們所主張法律威力如此絕對無限，問法律從那裏出呢？還是君主，還是政府。他們雖然唇焦舌敝說『君主當設法以自禁，』說

「君主不可舍法而以心裁輕重，」結果都成廢話。造法的權在什麼人，變法廢法的權自然也在那人，君主承認的便算法律，他感覺不便時，不承認他，當然失了法律的資格。他們主張法律萬能，結果成了君主萬能。這是他們最失敗的一點。因為有這個漏洞，所以這個主義，不惟受別派的攻擊無從辯護；連他本身也被專制君主破壞盡了。我們要建設現代的政治，一面要採用法家根本精神，一面對於他的方法條理加以修正纔好。

「完」

教育與政治

(七月三日在濟南中華教育改進社年會講演)

一

教育是什麼？教育是：教。人。學。做。人。——學。做。現。代。人。

身子壞了，人便活不成或活得無趣，所以要給他種種體
育。沒有幾件看家本事，就不能養活自己，所以要給他種種
智育。其他一切教育事項雖然狠複雜，目的總是歸到學做人
這一點。

人不是單獨做得成，總要和別的人連帶着做。無論何
人，一面做地球上一個人，一面又做某個家族裏頭的父母或兒
女丈夫或妻子，一面又做某省某縣某市某村的住民，此外因各
人的境遇，或者兼做某個學校的教師或學生，某個公司的東家

或夥計……尤其不能免的是無論何人總要做某個國家的國民。教育家教人做人，不是教他學會做單獨一個人便了，還要教他學會做父母做兒女做丈夫做妻子做夥計……乃至做國民。因爲不會做這種種腳色，想做單獨一個人決然是做不成的。

各種腳色裏頭的一種腳色——國民，在從前是頂容易做的。『日出而作，日入而息；鑿井而飲，耕田而食。』只要學會做單獨一個人便學會做國民，倒也一點不費事。爲什麼呢？因爲國家表現出來的活動是政治，政治是聖君賢相包辦的，用不着國民管。倘若能永久是這麼着，我們倒不必特別學會做國民纔算會做人。如今可不行了，漫說沒有聖君賢相，便有，也包辦不了政治，政治的千斤擔子已經硬壓在國民肩膀上來了。任憑你怎麼的厭惡政治，你總不能找一個沒有政治

的地方去生活，不生活於良政治之下，便生活於惡政治之下。惡政治的結果怎麼樣呢？哈哈，不客氣，硬叫你們生活不成。怎樣纔能脫離惡政治的災難呢？天下沒有便宜事，該擔擔子的，人家都把擔子擔上，還要學會擔擔子的方法，還要學會擔擔子的能力。換句話說：一個一個人，除了學會為自己或家族經營單獨生活所必要的本領外，還要學會在一個國家內經營共同生活所必要的本領。倘若不如此，只算學會做半個人；最高也只算得古代的整個人不算得現代的整個人。教育家既然要教人學做現代的整個人，最少也須劃出一部分工夫教他們學會做政治生活。

今天講演的標題是教育與政治，諸君別要誤會了：以爲我要勸國內教育家都拋棄本業來做政治活動；以爲我要勸各位

教師在學校裏日日和學生高談政治問題；以爲我希望各學校教出來的學生個個都會做大總統國務員或議員。這些事不惟做不到而且無益；不惟在教育界無益而且在政治界也無益。今日所最需要的：

一 如何纔能養成青年的政治意識；

二 如何纔能養成青年的政治習慣；

三 如何纔能養成青年的判斷政治能力。

三件事裏頭，尤以第二件——養成習慣爲最要而最難。這三件事無論將來以政治爲職業之人或是完全立身於政治以外的人都是必要的。我確信這不但是政治上大問題，實在是教育上大問題。我確信這問題不是政治家所能解決，獨有教育家纔能解決。今日所講，便專在這個範圍內請教諸君。

政治不過團體生活所表現各種方式之一種。所謂學政治生活，其實不外學團體生活。惟其如此，所以不必做實務的政治纔能學會政治生活；惟其如此，所以在和政治無關的學校裏頭，很有餘地施行政治生活的教育。

今請先說團體教育生活的性質：團體生活是變遷的進化的。在古代血族團體或階級團體裏頭，只要倚賴服從，便也生活下去。他們的生活方法是不必學的，自然無所用其教育。無奈這類團體在現代是站不住了。現代的團體，不是靠一兩個人支持，是要靠全部團體員支持。質而言之：非用德謨克拉西方式組成的團體萬萬不能生存於現代，非充分了解德謨克拉西精神的人萬萬不會做現代的團體生活。因此，怎麼樣

纔能教會多數人做團體生活？便成了教育上最困難最切要的問題。

中國現在有一種最狼狽的現象，是：事實上已經立於不能不做現代團體生活的地位，然而這種生活，從前實在沒有做過。換句話說：幾千年傳下來的社會組織，實在有許多地方和德謨克拉西精神根本不相容。在這種社會組織底下生活慣了的人，一旦叫他做德謨克拉西生活，好像在淡水裏生長的黃河鯉魚，逼着他要游泳到鹹水的黃海，簡直不知道怎麼過法。還有一個譬喻；可以說今日的中國人，正是毛蟲變蝴蝶時代，用一番脫胎換骨工夫能殼變得成，便是極美麗極自由的一隻蝴蝶；如其不然，便把性命送掉了。我們今日個個人都要發憤學做現代的團體生活。如其不肯學或學不會，不惟團體嘩喇

下。去。便。連。個。人。也。決。定。活。不。成。今日中國最大的危險在此。

現代團體生活和非現代團體生活——即德謨克拉西生活和反德謨克拉西生活分別在那裏呢？依我所見，想做現代團體生活，最少要具有下列五個條件：

第一 凡團體員個個都知道團體是自己的——團體的事即是自己的事，自己對於團體該做的那一部分事誠心熱心做去，絕對不避嫌不躲懶。

第二 凡團體的事絕對公開，令個個團體員都得有與聞且監督的機會。

第三 每一件事有贊成反對兩派時，少數派經過充分的奮鬥之後仍然失敗，則絕對的服從多數，斷不肯搗亂破壞。

第四 多數派也絕對的尊重少數派地位，令他們有充分自由。

發。表。意。見。的。餘。地，絕。不。加。以。壓。迫。而。且。絕。對。的。甘。受。他。們。監。督。

第五個團體員對於各件事都要經過充分的考慮之後憑自己良心表示贊否。絕對的不盲從別人，更不受別人脅迫。

這五個條件，無論做何種團體生活都要應用。應用到最大的團體——即國家時，便是政治生活。拿這五個條件和我前文所講三種需要比對：第一項屬於政治意識，第二三四項屬於政治習慣，第五項屬於判斷政治能力。

三

這五個條件，從今日在座諸君的眼光看來，真算得老生常談。但我們須要知道：這點點子常談，中國人便絕對的不能辦到。不惟一般人爲然，即如我們在座的人自命爲優秀分

子智識階級的怕也不能實踐一件！我們又要知道：現代中國人爲什麼在世界舞臺上變成「落伍者」？所欠就在這一點點。十年來的政治乃至其他各種公共事業爲甚麼鬧得一塌糊塗？病根就在欠這一點點。

如今先說第一個條件：我們向來對於團體的事是不問的。這原也難怪，因爲我們相傳的習慣，並沒有叫多數人問事：一家的事，只有家長該問，一國的事，只有皇帝該問。我們若安心過這種生活也就罷了，無奈環境不許我，已經逼着要做人人問事的協同生活。我們承認要往新生活這條路上走，卻抱着舊生活抵死不肯放，無論何時總是擺出那「老不管事」的臉孔來。政治上的事且慢說；卽如一個公司的股東，公司和他自己本身的關係不是最密切嗎？試問有那個公司開股東

會時候，多數股東熱心來問公司的事？除非是公司鬧出亂子來，股東着急跳一陣，卻是已經賊去關門來不及了。對於財產切己關係的公司尚且如此，對於國家政治更何消說？人人都會罵軍閥罵官僚罵政客，這種惡軍閥惡官僚惡政客何以不發生於外國而獨發生於中國？他們若使生在外國便一天也不能在政治上生存。他們能殼在中國政治上生存，唯一的保障，就是靠那些老不管事的中國百姓縱容恩典。罵即管罵，不管還是不管，做壞事的還是天天在那裏做。倘若這種脾氣不改過來，我敢說一切團體事業永遠沒有清明成立的一日。我並不是希望教育界的人常常放下書本束管這件西管那件；但我以為教育的來源在那裏，要想出靈效的藥來對治他，令多數人在學校時

代。漸漸的把這壞脾氣改過來，這是目前教育家第一大責任。

第二個條件講的公開。凡一個人立在可以做壞事的地位，十個有九個定要做壞事；做壞事的人，十個有十個定要秘密。和他說『請你公開請你公開』那是不中用的；最要緊是令他沒有秘密的餘地。令人人知道團體生活中的秘密行動便是罪惡，犯這種罪惡的便不爲社會所容。那麼，這位秘密魔王，自然會絕跡了。怎麼樣纔能養成這種社會信條，又是教育家一個大責任。

第三第四項講的是：多數派少數派相互間的道德。這是現代團體生活裏頭最主要的骨節，也是現在中國人最難試驗及格的。一個課題。中國人無論何事，不公開，他便永遠不問了；一旦公開起來，不是多數派專橫，便是少數派搗亂。這

種實例 不消我舉例列舉，諸君但閉着眼想想歷年國會省議會以及其他公私大小團體開會時，那一回不是這種狀況？若使這種狀況永遠存續下去，那麼，老實不客氣，我們中國人只好永遠和會議制度和協同生活絕緣！試看，歐美議會裏頭的普通現象何如？他們的少數派，常常以兩三個人對於敵派幾百人堂堂正正提出自己的主張，不屈不撓。（最顯著的例，如英國國會自十九世紀初年起提出普通選舉案，連發案帶附議不過兩人。一回失敗，次回提出，原案幾乎不易一字，每提一回，必有一回極沈痛的演說，如此繼續十幾年，後來贊成這主張者年年加多，卒至成了自由黨的黨綱，變成國會的多數派）依我們中國人眼光看來，絕對無通過希望的議案，何苦提出？他們的眼光卻不如是：他們純以『知其不可而爲之』的精神勤勤

懇。懇。做。下。去。，。慢。慢。地。喚。起。國。民。注。意。引。起。國。民。同。情。，。望。收。結。果。於。幾。十。年。以。後。他。們。先。安。排。定。了。失。敗。纔。去。活。動；。失。敗。之。後，。立。刻。便。服。從。多。數。，。乃。至。僅。差。一。票。的。失。敗，。一。樣。的。安。然。服。從。像。我。們。中。國。人。動。不。動。相。率。退。席。或。出。其。他。卑。劣。手。段。破。壞。議。案。的。舉。動，。從。來。沒。有。聽。見。過。。（最。顯。著。的。例，。如。德。國。革。命。後。制。定。憲。法，。獨。立。社。會。黨。有。許。多。地。方。根。本。反。對。原。案，。及。至。多。數。通。過。之。後，。他。們。宣。言。良。心。上。雖。依。然。反。對，。爲。促。成。憲。法。起。見，。事。實。上。主。張。絕。對。服。從。）。他。們。多。數。派。的。態。度。又。怎。麼。樣。呢？。他。們。雖。然。以。幾。百。人。的。大。黨。對。於。兩。三。個。人。的。小。黨。也。絕。對。尊。重。對。面。的。意。見。小。黨。所。提。議。案，。從。沒。有。設。法。壓。閣，。令。他。提。不。出。來。小。黨。人。演。說。議。案。理。由。的。時。候，。大。黨。的。領。袖。誠。心。誠。意。的。聽。他，。一。面。聽。一。面。把。要。點。用。鉛。筆。擇。記，。等。他。演。完。後。誠。心。誠。意。的。起。來。反。駁。從。沒。聽。見。過。憑。

恃大黨威力妨害小黨發言：從沒聽見過對於小黨發言存絲毫輕藐。依我們中國人眼光看來，絕對不會通過的議案，何苦費那麼大的勁去反駁？他們的看法卻不如是：他們以為必須經過堂堂正正的大奮鬥之後所得勝利纔算真勝利。他們的小數派安心樂意把政權交給多數派，自己卻立於監督地位。多數派也安心樂意受小數派的監督。（最顯著的例，如英國審計院長一定由政府反對黨首領做。）他們深信政策之是非得失是相對的不是絕對的，甲黨有這樣的主張，乙黨可以同時有恰恰相反的主張，彼此俱能代表一部分國利民福。甲黨得政時施行這一部分國利民福；乙黨得政時又施行那反面一部分國利民福；彼此交迭得幾次，便越發和總體的國利民福相接近。他們在光天化日之下彼此互相監督，萬不會有人能借國利民福名義鬼鬼

崇崇的營私舞弊。他們所有爭鬪，都是用筆和舌做武器，最後的勝利，是專靠社會爲後援。總而言之，他們常常在兩造對壘的狀態之下。他們的對壘爭鬪有確定的公認信條。這種信條並不是一條一條的印在紙上，乃係深入人人腦中成爲習慣，有反背的自然內之受良心制裁外之受社會制裁。他們做這種爭鬪活動和別的娛樂遊戲一樣，感覺無窮趣味。他們凡關於團體生活，無論大大小小，總是用這種精神做去；政治不過這種生活的放大。

以上不過就我所想得到的隨便說說，自然不足以盡現代團體生活的全部精神。但卽此數端，也可以大略窺見所謂德謨克拉西者並不是靠一面招牌幾行條文可以辦到，其根本實在國民性質國民習慣的深奧處所。我們若不從這方面着實下一番

打樁工夫，那麼，無論什麼立憲共和，什麼總統制內閣制，什麼中央集權聯省自治，什麼國家主義社會主義，任憑換上一百面招牌，結果只換得一個零號。因爲這種種制度，不過是一個「德謨克拉西娘胎」所養出來幾個兒子；娘不是這個娘，兒子從那裏產出。又不惟政治爲然，什麼地方結合職業結合慈善結合公司組織合作組織……等等，都是跟着一條線下來，德謨克拉西精神不能養成，這種種舉動都成了庸人自擾。倘若中國人永遠是這麼着，那麼，從今以後只好學魯敏遜在荒島裏過獨身生活，或是賣身投靠一位主人倚賴他過奴才生活，再別要想組織或維持一個團體用團體員資格過那種正當的自由生活。果然如此，我們中國人往後還有日子好過嗎；我們既已不能坐視這種狀況，那麼，怎樣的救濟方法，自然成爲教育上

大問題。

四

我們種種反德謨克拉西的習慣，都是從歷史上遺傳下來；直到現在還是深根固蒂，但是，若說中國人沒有德謨克拉西本能，我們總不能相信。因為人類本能，總不甚相遠，斷沒有某種人所做的事別種人絕對的學不會。況且從前非德謨克拉西的國民現在已經漸漸脫胎換骨的，眼面前就有好幾國可爲例證。我根本信中華民族是不會被淘汰的民族，所以我總以中華民族有德謨克拉西的可能性爲前提。不過這種德謨克拉西本能被傳統的社會組織壓住，變成潛伏的狀態。近十年來，這種潛伏本能，正在天天想覓個石縫迸出，青年裏頭爲尤甚。可惜從前教育方針太不對了，他的精神，幾乎可以說是

反德謨克拉西的。這潛伏本能有點萌芽，旋被摧折，或者逼着他走到歧路去。我想只要教育界能有徹底覺悟，往這方面切實改良，則從學校裏發展這種潛伏本能是極易的事，從學校發展起來，自然便會普及全社會了。

從學校裏養成德謨克拉西的團體生活習慣——尤其政治習慣，當以英國牛津劍橋兩大學爲最好模範。這兩校的根本精神，可以說是把智識教育放在第二位，把人格教育放在第一位。所謂人格，其實只是團體生活所必要的人格。據我所觀察，這兩校最長的特色有三：

第一；他們不重在書本教育而專注意於實生活。令學生多從事實上與人接觸。所謂事實上接觸者，還不是討論某個事實問題，乃是找一件實事去做。所以他們的學校

生活，可以說做事時間占去一半，讀書時間只占得一半。就這一點論，和中國過去現在的教育都很不同。中國過去的教育，只能養成書獃子或爛名士；完全迂闊於事情；或好爲乖僻脾氣與人立異；又疏懶不好問俗事。現在所謂新教育辦了那麼多年，但這點老精神完全未改，總說學問只有讀書讀書便是學問。結果縱然成績很好，也不過教出無數新八股家來。所以高等學校以上教育方針，非從這點特別注意不可。

第二；每學生總認定一種體育。凡體育——如賽球競渡等類，非有對手兩造不能成立，而且兩造又必須各有其曹耦。因此養成團體競爭之良好習慣，自能移其競爭原則於政黨及各種團體生活。

就這一點論，我忽然聯想起中國古代學校中最通行的習射。
孔子說：『君子無所爭，必也射乎。：：其爭也君子。』
孟子說：『：：：：發而不中，不怨勝己者。』凡射必有耦。兩造各若干人對立嚴守規則爲正當之競爭，爭的時候一點不肯放鬆，失敗過後卻絕不抱怨對手。這種精神用在團體競爭真好極了。我們古代教育是否有這種意識，且不必深求。至於英國人之如此注意體育，我們確信他的目的不單在操練身體，實在從這裏頭教人學得團體生活中對抗和協同的原則。所以英國人對於政治活動感覺極濃厚的趣味：他們競爭選舉乃至在國會議場裏奮鬥：簡直和賽球無異。這是教人學團體生活的最妙法門，我們應該採用他。

第三：他們的大學，是由十幾個 College 合成的。他們的教員學生組織無數 Society，更有各校聯合的 Union Society 儼然和巴力門同一形式。他們常常把政治上實際問題爲具體的討論，分贊成反對爲極莊重的表決。就這一點論，他們是採半游戲半實習的方法，令學生隨着趣味的發展，不知不覺便養成政治上良好習慣。

以上所說三種特色，近來各國大學亦多有仿效，內中如美國尤爲能變通增長，然而精神貫注，終以牛津劍橋兩校爲最。我們中國對於這種團體生活習慣太沒有了，應該特別助長他。所以我主張大學及高等專門，多要採用這兩校的精神。大都市如北京南京上海等處，學校漸漸多了，宜趕緊用 Union 的組織，把這種精神灌輸進去。行之數年，必有成效。

中學以下的教育，也該想方法令他和實際的團體生活日相接近。依我想：第一件：注意所謂公民教育，把課本悉心編好了，熱心令他普及。第二件：在教員監督指導之下獎勵學生自治會。這種理想，近來倡導的很多，不必我再詳細說明理由，但我希望他不終於理想，趕緊實行纔好。

五

所謂「在教員監督指導之下獎勵學生自治會」這件事，還要格外鄭重說明：

我剛纔說中學以下應該如此，這原是一個原則。因為中學以下學生未到成熟時期，一面要獎勵他們自動的自治，一面非有前輩帶着他們上正軌道不可。高等專門以上學生，差不多要成熟了，本來純粹的讓他們自由活動最好。但因為中

國人團體生活的底子太沒有了，從前的中學又辦得不好，學生沒有經過相當之訓練，讓他們純粹自由活動，恐怕不見得便有好成績，結果甚至因噎廢食。所以高等專門以上的團體生活實地練習，應否仍參加教員的監督指導，我認爲在目前還是一個問題。

現在各學校中陸續摹仿歐美學生團體生活的確已不少，就大端論，總算好現象。但亦往往發生毛病，其原因皆由舊家庭。和舊社會。積習太深，把種種劣根性。傳到學校，學校中非用防。染。病。手。段。隨。時。隨。事。堵。截。矯。正。不。可。我請隨便舉幾個例：我曾聽見某小學校某級有一回選舉班長，那班裏頭十五六歲以上的很不少，結果他們舉出個九歲小孩子來，鬧得那小孩子不知所措在那裏哭。又聽見某大學有一回選舉足球隊長。

開票的結果，當選的乃是一位跛腳學生。這等事看著像是年輕人一時淘氣沒有多大罪過；其實是中舊社會的毒中得太厲害了。他們把極鄭重的事當作玩意兒，還加上一種尖酸刻薄的心理表現，和民國二年選舉總統時有人投小阿鳳的票正是一樣。這種把正經事不當一回事的劣根性，正是我們不會做現代團體生活的最大病原。這種腐敗空氣侵入學校裏來，往下簡直無辦法。

近幾年來，各學校差不多都有學會了。據我所聞，大率每個會初成立時，全校都還熱心。漸漸下去，會務總是由幾位愛出鋒頭的人把持，甚至或者借團體名義營些私利，好學生一個一個的都灰心站開了。這種現象，各校差不多如出一轍，乃至各校各地聯合會也是這樣。這種我以爲不獨是各種學

生會前途可悲觀的現象，簡直是全國民團體生活前途可悲觀的現象。我不責備那些把持的人，我要責備那些站開的人。

壞人想把持公事，本來是人類普通性；所恃者有好人和他們奮鬥，令他們把持不來。好人都厭事不問消極的歸潔其身，便是給壞人得志的機會。現在中國政治敗壞的大根原就在此。這種名士心理侵入青年腦中，國家前途，便真不可救藥了。

在合議場中多數專橫或少數搗亂，也是近來青年團體最普通的現象。例如每開會時動輒有少數人預料自己主張不能通過，則故意擾亂秩序，令會議無結果而散。這於團體競爭原則太不對了。凡有兩種意見對立時，一定有一個多數一個少數，若到了少數時便行破壞，你會破壞，人家也會破壞，結果非鬧到所有議案都不成立不止。那麼，便等於根本反對合議

根本不承認團體生活。

多數專橫舉動，其卑劣亦與少數搗亂正同。例如前兩年鬧罷課鬧得最兇時，幾於無論那個學校，都不叫反對派有發言之餘地，有反對的便視同叛逆，此外類似的先例還有許多。這也是中國人很壞的習性。須知天下事是非得失原是相對的，就算我所主張有八九分合理，也難保反對派主張沒有一二分合理。最少也要讓他把理由充分說明我跟着逐條辨駁，纔能令他和中立者都心服。至於因意見不合，醜詞誣衊對手的道德，尤爲不該。須知凡尊重自己人格的人，同時也要尊重別人人格。不堂堂正正辨論是非，而旁敲側擊中傷對手，最是卑劣。如此則正當的輿論永遠不會成立，逼着少數派人軟薄的便消極不管，強悍的便橫決破壞，便永遠不會上團體生活的

軌道。

要而言之，兩三年來，德謨克拉西的信仰漸漸注入青年腦中，確是我們教育界唯一好現象。無奈只有空空洞洞的信仰，全未理會到他真精神何在，對於實行所必要的條件越發不注意，而過去遺傳和現在環境所造出之惡習慣，勢力又異常猖獗，所以刻意想做德謨克拉西生活，結果或至適得其反。久而久之，不惟授旁人口實，連最熱心信仰的青年自己也疑惑懈怠起來。據我看來，這種反動已見端了。再往下去，恐怕連這點萌芽都摧殘淨盡，這不但學界的大不幸，真是中國前途大不幸了。

然而種種毛病，不能專責備學生。我剛說過，習慣是由過去遺傳和現在環境造成。全國青年本來長育於這種惡習

慣之下，而當教育之任者又始終未嘗向這方面設法改良，試問新習慣從何成立？何況先輩的人——如現充議員及其他團體員者正在日日造出惡榜樣給他們看，以富於模倣性的青年，安得不耳濡目染與之俱化呢？講到此處，那擔子卻全加在教育家的肩膀上了。

依我所見：現時提倡學生自動的自治作爲將來政治生活乃至一切團體生活的實地練習，這是時代最急迫的要求，毫無疑義的。但在教育界立身的人，不能說空空提倡便算塞責，務要身入其中，隨時隨事作最公平最懇切的指導，不惟中學以下應該如此，恐怕高等專門以上也應該如此。換句話說：學校除卻書本教育之外，最少要分出一小半時候做實生活教育。最要緊的關鍵是：教職員和學生打成一片做共同的實生活，

一。面。以。身。作。則。一。面。對。於。不。正。當。的。習。慣。加。以。矯。正。庶。幾。乎。把。學。生。教。成。會。做。個。人——會。做。個。現。代。人。了。至於教職員怎樣纔能指導學生，又是問題中之問題。倘若教職員自身先自不了解德謨克拉西精神，先自有許多反德謨克拉西的惡習慣，那就不如不指導也還好些。既已不能沒有人指導，而又不能得人指導，那麼，前途真不可問。唉！只好看教職員自身的覺悟和努力何如了。

六

以上都是從養成習慣方面說。還有養成判斷能力這一件事，要爲最後的說明。

沒有好習慣，則團體協同動作根本不能存在，前頭大略都說過了。然而不能說單有好習慣便殼。因爲團體的行動既

已由團體員意思決定；決定的對不對，實與團體的利害存亡有絕大關係。例如有一個國民在此，他們對於少數服從多數的習慣，確已養得甚好，但他們絕對無判斷能力；忽然間因爲一件不相干的事，有人主張和外國宣戰，羣衆一闖而起，他們並沒有計算自己有理無理，沒有計算戰後的利害如何，貿貿然把案多數或全體通過了，立刻便實行。你說他違反德謨克拉西原則嗎？不然。然而結果會鬧到亡國。歷史上這類事情很不少，中國爲尤甚。在專制時代，遇着昏聩糊塗的君主或家長，因爲他一個人缺乏判斷能力，可以鬧到國亡家破；在德謨克拉西時代，遇着昏聩糊塗的國民，因爲多數人缺乏判斷能力，也會得同一的結果。所以如何纔能養成判斷能力，又是團體生活教育上一個重要問題。

團體生活事項是極複雜的，且多半是臨時發生的，其中如政治事項，尤爲什有九屬於專門智識，要想在學校裏教人逐件逐件都會判斷，天下萬無是理。教育的天職，只要養成遇事考慮的習慣，而且教人懂得考慮的方法，自然每一事臨頭，自己會拿出自己的主張，或者自己本無成見，聽了兩造辨駁的話，便能了解他判斷他。卽如美國歷來的政治問題——從前之用金用銀，近年之國際聯盟非國際聯盟等等，不是專門經濟學者國際學者，如何能有判斷兩造是非得失的能力？然而他們確是經過國民全體的判斷。爲什麼臨時能判斷呢？都是平時受教育得來。

這種教育有兩要點：第一，是養成遇事考慮的習慣；必要有事可遇，然後得有考慮的機會。方纔講牛津劍橋的教

法，專叫學生從實務上與人接觸，就是令他們常常有事可遇。事的性質雖然有許多分別，明白事理的塗徑並無分別。只要經事經得多，便連那沒有經過的事也會做了。所以除講堂教授之外還要有種種實生活教育，便是養成判斷能力的絕好法門。然則講堂教授絕對無益嗎？又不然。我所說第二要點——教人懂得考慮的方法，卻可以有大半從講堂教授得來。天下惟不肯研究的人纔會盲從，凡事只要經過一番研究，多少總有點自己意見發現，這點意見，就名之曰判斷。學理上的判斷如此，事理上的判斷也是如此。教授一科學問，並不是教學生把教師所講牢牢記得便了，注重的在教他們懂得研究這門學問的方法；然後多發問題令他們自己去研究。越研究得多，判斷力自然越豐富；越研究得精，判斷力自然越深刻。

譬如研究自然科學，研究哲學，研究考古學，總算和政治風馬牛不相及了罷？但那人若果有研究的真精神，到一個政治問題臨到他頭上時，他自然會應用這精神去判斷，而且判斷得不甚錯謬。歐美受過相當教育的人都能對於實際問題有獨立判斷能力，就是爲此。倘若守着舊式的注入教育，這種效果便永遠不能發生了。

七

我今日講這個题目的意思，因爲我感覺近來教育界對於智識開發方面雖已漸漸革新進步，對於性格訓練方面還未甚注意。就性格訓練方面論，又是注重個性多注重羣性少。而且都是理論未嘗定出一種具體方法大家實行。我希望本社同人對於團體生活教育——即政治教育特別注意，商量一個訓練

方針急起直追去實行，我不勝大願。

「完」

教育家的自家田地

梁啓超

(八月五日爲東南大學暑期學校學員講演)

今天在座諸君，多半是現在的教育家或是將來要在教育界立身的人。我想把教育這門職業的特別好處，和怎樣的自己受用法，向諸君說說。所以題目叫做「教育家的自己田地」。

孔子屢次自白，說自己沒有別的過人之處，不過是「學而不厭，誨人不倦」。他的門生公西華聽了這兩句話便讚歎道：「正惟弟子不能及也。」我們從小就讀這章書，都以爲兩句平淡無奇的話，何以見得便是一般人所不能及呢？我年來積些經驗，把這章書越讀越有味，覺得：學不難，不厭卻難；誨人不難，不倦卻難。孔子特別過人處和他一生受用處，的確就在這兩句話。

不厭不倦，是孔子人生哲學第一要件。『子路問政。……請益，子曰：毋倦，』『子張問政，子曰：居之無倦；行之以忠。』『易經第一個卦孔子做的象辭說：『天行健。君子以自強不息。』你看他只是教人對於自己的職業忠實做去不要厭倦。要像天體運行一般，片刻不停。爲什麼如此說呢；因爲依孔子的觀察，生命即是活動，活動即是生命。活動停止，便是生命停止。然而活動要有原動力——像機器裏頭的蒸汽。人類活動的蒸汽在那裏呢：全在各人自己心理作用——對於自己所活動的對境感覺趣味：用積極的話語來表他，便是「樂」：用消極的話語來表他，便是「不厭不倦」。

厭倦是人生第一件罪惡，也是人生第一件苦痛。厭倦是一種想脫離活動的心理現象。換一句話說，就是不願意勞

作。你想，一個人不是上帝特製出來充當消化麵包的機器，可以一天不勞作嗎？只要稍爲動一動不願意勞作的念頭，便是萬惡淵藪。一面勞作，一面不願意，拿孔子的話翻過來說：『居之倦則行之必不能以忠』。不忠實的勞作，不惟消失了勞作效率，而且可以生出無窮弊害，所以說厭倦是人生第一件罪惡。換個方面看：無論何等人，總要靠勞作來維持自己生命，任憑你怎樣的不願意，勞作到底免不掉。免是免不掉，願是不願意，天天縲着眉哭着臉去做那不願做的苦工，豈不是活活的把自己關在第十八層地獄？所以說厭倦是人生第一件苦痛。

諸君聽我這番話，諒來都承認不厭倦是做人第一要件了。但怎麼樣纔能做到呢？厭倦是一種心理現象，然而心理

卻最是不可捉摸的東西；天天自己勸自己說不要厭呀！不要倦呀！他真是厭倦起來，連自己也沒有法想。根本救治法，要從自己勞作中看出快樂。——看得像雪一般亮，信得像鐵一般堅。那麼，自然會興會淋漓的勞作去，停一會都受不得，那裏還會厭倦？再拿孔子的話來說；「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」一個人對於自己勞作的對境，能覈『好之樂之』自然會把厭倦根子永斷了。從勞作中得着快樂，這種快樂，別人要幫也幫不來，要搶也搶不去，我起他一個名叫「自己田地」，

無論做何種職業的人，都各各有他的自己田地。但要問那一塊田地最廣最大最豐富，我想再沒有能比得上教育家的了。教育家日日做的終身做的不外兩件事，一是學，二是誨

人。學是自利，誨人是利他。人生活動目的，除卻自利利他兩項外更有何事？然而操別的職業的人，往往這兩件事當場衝突——利得他人便不利自己，利得自己便不利他人。就令不衝突，然而一種活動同時具備這兩方面效率者，實在不多。教育這門職業卻不然，一面誨人，一面便是學；一面學，一面便拿來誨人。兩件事併作一件做，形成一種自利利他不可分的活動。對於人生目的之實現，再沒有比這種職業更爲接近更爲直捷的了。

學是多麼快活啊！小孩子初初學會走，他那一種得意神情，真是不可以言語形容。我們當學生時代——不問小學到大學，每天總新懂得些從前不懂的道理，總新學會做些從前不會做的事，便覺得自己生命內容日日擴大，天下再愉快的事

沒有了。出到社會做事之後，論理，人人都有求智識的慾望，誰亦不願意繼續學些新學問？無奈所操職業，或者與學問性質不相容，只好爲別的事情把這部分慾望犧牲掉了。這種境况，別人不知如何，單就我自己講，也曾經過許多回，每回都覺得無限苦痛，人類生理心理的本能，凡那部分久廢不用，自然會漸趨麻木。許久不做學問的人，把學問的胃口弄弱了，便許多智識界的美味在前也喫不進去，人生幸福，算是剝奪了一大半，教育家呢：他那職業的性質，本來是拿學問做本錢；他賺來的利錢也都是學問。他日日立於不能不做學問的地位，把好學的本能充分刺戟。他每日所勞作的工夫，件件都反影到學問，所以他的學問只有往前進，沒有往後退。試看！古今中外學術上的發明，一百件中至少有九十件成於教育

家之手！爲什麼呢？因爲學問就是他的本業。諸君啊！須知發明無分大小，發明地球繞日原理固算發明，發明一種教小孩子游戲方法也算發明。教育家日日把他所做的學問傳授給別人，當其傳授時候，日日積有新經驗，我信得過：只要肯用心，發明總是不斷。試想，自己發明一種新事理，這個快活還得了！恐怕真是古人說的『南面王無以易一哩！』就令暫時沒有發明。然而能數日日與學問相親，吸受新知來營養自己智識的食胃，也是人生最幸福的生活。這種生活，除了教育家恐怕沒有充分享受的機會吧？

· 誨人又是多麼快活啊！自己手種一叢花卉，看着他發芽，看着他長葉，看着他含蕾，看着他開花，天天生態不同，多加一分培養工夫，便立刻有一分效驗呈現。教學生正是這

樣。學生變化的可能性極大，你想教他怎麼樣，自然會怎麼樣。只要指一條路給他，他自然會往前跑，他跑的速率，常常出你意外。他們天真爛漫，你有多少情分到他，他自然有多少情分到你，只有加多，斷無減少——有人說：學校裏常常鬧風潮趕教習，學生們真是難攙。我說：教習要鬧到被學生趕，當然只有教習的錯處沒有學生的錯處。總是教習先行失了信用，或是品行可議，或是對學生不親切，或是學問交代不下，不然：斷沒有被趕之理。因為凡學生都迷信自己的先生，算是人類通性，先生把被迷信的資格喪掉，全由自取，不能責備學生。——教學生是只有賺錢不會蝕本的買賣：做官嗎，做生意嗎，自己一相情願要得如何如何的結果，多半不能得到，有時還和自己所打的算盤走個正反對，教學生絕對不至有這種

事，只有所得結果超過你原來的希望。別的事業，拿東西給了人便成了自己的損失；教學生絕不含有的這種性質，正是老子說的：『既。以。爲。人。己。愈。有，既。以。與。人。己。愈。多。』越發把東西給人給得多，自己得的好處越發大。這種便宜夠當，算是被教育家占盡了。

自古相傳的一句通行話：『人。生。行。樂。耳。』。這句話倘若解釋錯了應用錯了固然會生出許多毛病，但這句話的本質並沒有錯，而且含有絕對的真理。試問人生不該以快樂爲目的，難道該以苦痛爲目的嗎？但什麼叫做「快樂」，不能不加以說明。第一，要繼續的快樂；若每日捱許多時候苦纔得一會的樂，便不算繼續。第二，要徹底的快樂：若現在快樂伏下將來苦痛根子，便不算徹底。第三，要圓滿的快樂：若拿別人

的苦痛來換自己的快樂，便不算圓滿。教育家特別便宜處：第一，快樂就藏在職業的本身，不必等到做完職業之後找別的事消遣纔有快樂。所以能繼續。第二，這種快樂任憑你盡量享用不會生出後患，所以能徹底。第三，拿被教育人的快樂來助成自己的快樂，所以能圓滿。樂哉教育！樂哉教育！

東邊鄰舍張老三，前年去當兵，去年做旅長，今年做師長，買了幾多座洋房討了幾多位姨太太；西邊鄰舍李老四，前年去做議員，去年做次長，今年做總長，天天燕窩魚翅請客，出門一步都坐汽車。我們當教育家的，中學嗎，百來塊錢薪水，小學呢，十來二十塊。每天上堂要上幾點鐘，講得不好還要捱罵，回家來喫飯只能喫個半飽。苦哉教育！苦哉教育！不錯，從物質生活看來，他們真是樂，我們真是苦了。但我

們要想一想：人類生活，只有物質方面完事嗎？燕窩魚翅，或者真比粗茶淡飯好吃，吃的時候果然也快活，但快活的不是我，是我的舌頭；我操多少心弄把戲，還帶着將來擔驚受怕，來替這兩寸來大的舌頭當奴才，換他一兩秒鐘的快活，值得嗎？綾羅綢緞掛在我身上，和粗布破袍有什麼分別？不過旁人看着漂亮些；這是圖我快活呀？還是圖旁人快活呢？須知凡物質上快活，性質都是如此。這種快活，其實和自己渺不相干，自己只有賠上許多苦惱。我們真相信「行樂主義」的人，就要求精神上的快活。孔子的「飯疏食飲水曲肱而枕之樂亦在其中」，顏子的「一簞食一瓢飲在陋巷……不改其樂」，並非騙人的話，也並不帶一毫勉強；他們住在「教育快活林」裏頭，精神上正在高興到了不得，那些舌頭和旁人眼睛的頑意

兒，他們有閑工夫管到嗎？諸君啊！這個快活林正是你自己所有的財產，千萬別要辜負了。

說是這樣說，但是『知之非艱行之惟艱』，厭倦的心理，仍不時襲擊我們，抵抗不過，便被征服。不然，何至公西華說『不能及』呢？我如今再告訴諸君一個切實防衛方法：你想誨人不倦嗎？只要學不厭。自然會誨人不倦。一點新學說都不講求，拿着幾年前商務印書館編的教科書上堂背誦一遍完事，今日如此，明日也如此，今年如此，明年也如此，學生們聽着個個打盹，先生如何能不倦？當先生的常常拿「和學生賽跑」的精神去做學問，教那一門功課，教一回自己務要得一回進步，天天有新教材，年年有新教法，怎麼還會倦？你想學不厭嗎？只要誨人不倦，自然會學不厭。把功課當作無可

奈何的敷衍，學生聽着有沒有趣味有沒有長進一概不管，那麼當然可以不消自己更求什麼學問。既已把誨人當作一件正經事，拿出良心去幹，那麼，古人說的：「教然後知困」，一定會發見出自己十幾年前在師範學校裏聽的幾本陳腐講義不穀用，非拚命求新學問，對付不來了，怎麼還會厭？還有一個更簡便的法子：只要日日學，自然不厭？只要你日日誨人，自然不倦。趣味這樣東西，總是愈引愈深，最怕是嘗不着甜頭，嘗着了一定不能自己。像我們不會打毯的人，看見學生們大熱天打得滿身臭汗，真不知道他所爲何來。只要你接連打了一個月，怕你不上癮？所以真肯學的人自然不厭，真肯誨人的人自然不倦。這又可以把孔子的話顛倒過來說：總要「行之以忠」，當然會「居之無倦」了。

諸君都是有大好田地的人，我希望再不要「舍其田而芸人之田」。好好的將自己田地打理出來，便一生受用不盡。

學問之趣味

(八月六日在東南大學爲暑期學校學員講演)

我是個主張趣味主義的人：倘若用化學化分「梁啓超」這件東西，把裏頭所含一種原素名叫「趣味」的抽出來，只怕所剩下僅有個○了。我以爲：凡人必常常生活於趣味之中，生活才有價值。若哭喪着臉捱過幾十年，那麼，生命便成沙漠，要來何用？中國人見面最喜歡用的一句話：「近來作何消遣？」這句話我聽着便討厭。話裏的意思，好像生活得不耐煩了，幾十年日子沒有法子過，勉強找些事情來消他遣他。一個人若生活於這種狀態之下，我勸他不如早日投海！我覺得天下萬事萬物都有趣味，我只嫌二十四點鐘不能擴充到四十八點，不敷我享用。我一年到頭不肯歇息，問我忙什麼？忙。

的。是。我的。趣味。○ 我以爲這便是人生最合理的生活，我常常想運動別人也學我這樣生活。

凡屬趣味，我一概都承認他是好的。但怎麼樣纔算「趣味」，不能不下一個注腳。我說：「凡一件事做下去不會生出和趣味相反的結果的，這件事便可以爲趣味的主體。」賭錢趣味嗎？輸了怎麼樣？吃酒趣味嗎？病了怎麼樣？做官趣味嗎？沒有官做的時候怎麼樣？……諸如此類，雖然在短時間內像有趣味，結果會鬧到俗語說的「沒趣一齊來」，所以我們不能承認他是趣味。凡趣味的性質，總要以趣味始以趣味終。所以能爲趣味之主體者，莫如下列的幾項：一，勞作；二，遊戲；三，藝術；四，學問。諸君聽我這段話，切勿誤會以爲：我用道德觀念來選擇趣味。我不問德不德，只問趣不趣。

我並不是因爲賭錢不道德纔排斥賭錢，因爲賭錢的本質會鬧到沒趣，鬧到沒趣便破壞了我的趣味主義，所以排斥賭錢，我並不是因爲學問是道德纔提倡學問，因爲學問的本質能毅以趣味始以趣味終，最合於我的趣味主義條件，所以提倡學問。

學問的趣味，是怎麼一回事呢？這句話我不能回答。凡趣味總要自己領略，自己未曾領略得到時，旁人沒有法子告訴你。佛典說的：『如人飲水，冷暖自知。』你問我這水怎樣的冷，我便把所有形容辭說盡，也形容不出給你聽，除非你親自嗑一口。我這題目——學問之趣味，並不是要說學問如何如何的有趣味，只要如何如何便會嘗得着學問的趣味。

諸君要嘗學問的趣味嗎？據我所經歷過的有下列幾條路應走：

第一，『無所爲：（爲讀去聲）趣味。主義最重要的條件。是「無所爲而爲」。凡有所爲而爲的事，都是以別一件事爲目的。而以這件事爲手段；爲達目的起見勉強用手段，目的達到時，手段便拋卻。例如學生爲畢業證書而做學問，著作家爲版權而做學問，這種做法，便是以學問爲手段，便是有所爲。有所爲雖然有時也可以爲引起趣味的一種方便，但到趣味真發生時，必定要知「所爲者」脫離關係。你問我『爲什麼做學問』？我便答道：『不爲什麼』。再問，我便答道：『爲學問而學問』；或者答道：『爲我的趣味』。諸君切勿以爲我這些話掉弄虛機；人類合理的生活本來如此。小孩子爲什麼遊戲？爲遊戲而遊戲；人爲什麼生活，爲生活而生活。爲遊戲而遊戲，遊戲便有趣；爲體操分數而遊戲，遊戲便無趣。

第二，不息；「鴉片煙怎樣會上癮」？「天天喫」。「上癮」這兩個字，和「天天」這兩個字是離不開的。凡。人。類。的。本。能，只要那部分閑久了不用，他便會麻木會生銹。十年不跑路，兩條腿一定會廢了；每天跑一點鐘，跑上幾個月，一天不得跑時，腿便發癢。人類爲理性的動物，「學問慾」原是固有本能之一種；只怕你出了學校便和學問告辭，把所有經管學問的器官一齊打落冷宮，把學問的胃弄壞了。便山珍海錯擺在面前也不願意動筷子。諸君啊！諸君倘若現在從事教育事業或將來想從事教育事業，自然沒有問題，很多機會來培養你學問胃口。若是做別的職業呢？我勸你每日除本業正當勞作之外，最少總要騰出一點鐘，研究你所嗜好的學問。一點鐘那裏不消耗了？千萬別要錯過，鬧成「學問胃弱」的證候，白白

自己剝奪了一種人類應享之特權啊！

第三，深入的研究：趣味總是慢慢的來，越引越多；

像到喫甘蔗，越往下纔越得好處。假如你雖然每天定有一點

鐘做學問，但不過拿來消遣消遣，不帶有研究精神，趣味便引

不起來。或者今天研究這樣明天研究那樣，趣味還是引不起

來。趣味總是藏在深處，你想得着，便要入去。這個門穿一

穿，那個窗戶張一張，再不會看見『宗廟之美，百官之富，』

如何能有趣味？我方纔說：『研究你所嗜好的學問』，嗜好

兩個字很要緊。一個人受過相當的教育之後，無論如何，總

有一兩門學問和自己脾胃相合，而已經懂得大概可以作加工研

究之預備的。請你就選定一門作爲終身正業（指從事學者生

活的人說）或作爲本業勞作以外的副業。（指從事其他職業的

人說：不怕範圍窄，越窄越便於聚精神；不怕問題難，越難越便於鼓勇氣。你只要肯一層一層的往裏面追，我保你一定被他引到『欲罷不能』的地步。

第四，找朋友：趣味比方電，越磨擦越出。前兩段所說，是靠我本身和學問本身相磨擦；但仍恐怕我本身有時會停擺，發電力便弱了。所以常常要仰賴別人幫助。一個人總要有幾位共事的朋友，同時還要有幾位共學的朋友。共事的朋友，用來扶持我的職業；共學的朋友和共頑的朋友同一性質，都是用來磨擦我的趣味。這類朋友，能毅和我同嗜好一種學問的自然最好，我便和他打夥研究。卽或不然——他的嗜好，我有我的嗜好，只要彼此都有研究精神，我和他常常在一塊或常常通信，便不知不覺把彼此趣味都磨擦出來了。

得着一兩位這種朋友，便算人生大幸福之一。我想只要你肯找，斷不會找不出來。

我說的這四件事，雖然像是老生常談，但恐怕大多數人都不曾會這樣做？唉！世上人多麼可憐啊！有這種不假外求不會蝕本不會出毛病的趣味世界，竟自沒有幾個人肯來享受！古書說的故事『野人獻曝』；我是嘗冬天晒太陽的滋味嘗得舒服透了，不忍一人獨享，特地恭恭敬敬的來告訴諸君。諸君或者會欣然採納吧？但我還有一句話：太陽雖好，總要諸君親自去晒，旁人卻替你晒不來。

生物學在學術界之位置

(八月十八日在南京應科學社生物研究所開幕講演)

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

生物學在學術界的輩行是很幼的：他成爲名實俱備的一種獨立科學，不過從一八五九年十一月達爾文種源論出版的那一日起；比諸數學理化學政治學生計學哲學：……等有一二千年歷史的學科，資格淺得多了。但講到學問力量之偉大——一種學問出來能影響於一切學問而且改變全社會一般人心，我想自有學問以來，能較比得上生物學的再沒有第二種。

第一： 他把人類在世界上的真位置確定了。 從前人類，把自己身分誇張得過甚，宇宙間一切物類上自日星下到蟲魚草木都認作人類之目的物——說他們都是爲人類而存在。

什麼上帝照着自己樣子造人，什麼六日造出來的東西都賞給人用，什麼與天地參叫做三才，什麼『天人相與』日食星變都關係人事，這種妄想，中外同揆。 妄想結果，能令人日日去夢那非分的事，把自己分內事倒忘記了。 做學問的開口便要把宇宙說明，做事業的動手便要把陰陽變理，其實是絕對做不到的事，白把精神費掉，還養成許多有毒害的思想。 生物學出世之後，纔知道人類不過脊椎動物部中乳哺門猿類之一種，從最下等原始生物中漸漸變成，並沒有什麼『首出庶物』的特權，所有生物界生活法則，我們沒有那樣不受其支配。 人類從前

像列子裏頭說的寓言告化子每晚夢做皇帝，（役夫昔昔夢爲國君）享了許多福，施了許多威，都是空的。如今醒了，才明白自己身分，量自己的力，結結實實去做自己所應做而且能做到的事。這種發明，是生物學家一件驚人事業。

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

業。

看嗎！他們天天拾蚌殼，捉蝴蝶，養白鴿，剝蝦蟆，……好像小孩子弄頑意兒一般。誰知就在這頑意兒裏頭，發出一種極雄偉極神祕的電力一直震盪到全世界人心坎上，令全世界思想界乃至現實生活界立刻旌旗變色。十九世紀下半期的世界，幾乎成了生物學的獨舞臺！

生物學不過自然科學中之一種，但他所銜的職務，不僅在他本身，還不僅在自然科學。他直接產生一位極體面極強壯的兒子，名叫社會學。他把生物界生存的共通法則——如遺傳，如適應，如蛻變，如競爭，如淘汰，如互助，如進化，等等類都推到人類生活上去；如何如何的發展個性，如何如何的保存團體，件件都發見出『逼近必然性』的法則；於是人類社

會怎樣的組織怎樣的變化，歷歷然有線路可尋。社會學所以能應運而生，可以說全部都建設在生物學基礎之上。不惟直接產生社會學而已，凡有關於人事之諸學科，如法律學，如經濟學，如政治學，如宗教學，如歷史學，都受了他的刺戟，一齊把研究方向挪轉。試看！近五十年來這些學問，那一種不和所謂「達爾文主義」者發生交涉？無論是宗法他或是駁難他，總不能把他擱在一邊不管。他比方一隻大蜘蛛伸着八根長腿到處爬動，爬得各門學問都發癢。他產生了這位兒子，（社會學）這位兒子把他同類的學問（政治學經濟學歷史學……等等）合成一個聯邦國，叫做社會科學，取得和自然科學對抗的資格。他以自然科學一部門的身分，伸手干涉到社會科學的全部，好像歐洲島上小小一個英倫王遙領亞洲的印度皇帝。

學界奇異的現象，莫過於此了。

他這頂皇冕何止統治東半球歐亞兩洲呢？還支配到新大陸！向來哲學和科學是兩個分野，哲學家最心高氣傲，把別的學問都看成自己的『輿臺』。自從生物學出世，哲學界便軒然大波的發生革命：多少年共推爲正統的康德派，漸漸偃旗息鼓：以生物學爲基礎的進化派，便大踏步取而代之。過去的斯賓塞爾，現在的柏格森，都是這派的鉅子，他們在哲學界地位如何，我們國裏人多已知道了。即如下一個月就要來南京講演的杜里舒，他的學派，便有人替他起名叫做『生物學的哲學』。要之以近年哲學趨勢而論，講得客氣點呢，可以說是科學侵入哲學：講得蠻橫點呢，可以說是科學征服哲學！侵入軍征服軍的急先鋒是誰？便是生物學！

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

我是科學的門外漢，本來不配在此說話。幸逢本研究所開幕盛典，得有參與的光榮，只得把自己很粗淺的見解貢獻出來，助一助諸君研究興味。我希望本社前途發展和生物學一樣的猛利。我希望本研究每年有一個新部門開幕，像生物學會養出許多兒子來。

科學精神與東西文化

梁啓超

(八月二十日在南通爲科學社年會講演)

一

今日我感覺莫大的光榮，得有機會在一個關係中國前途最大的學問團體——科學社的年會來講演。但我又非常慚愧而且惶恐，像我這樣對於科學完全門外漢的人，怎樣配在此講演呢？這個講題——『科學精神與東西文化』，是本社董事部指定要我講的。我記得科舉時代的笑話：有些不通秀才去應考，罰他先飲三斗墨汁，預備倒吊着滴些墨點出來。我今天這本考卷，只算倒吊着滴墨汁，明知一定見笑大方。但是句句話都是表示我們門外漢對於門內的『宗廟之美百官之富』如何欣羨如何崇敬如何愛戀的一片誠意。我希望國內不懂科學

的人或是素來看輕科學討厭科學的人聽我這番話得多少覺悟，那麼，便算我個人對於本社一點貢獻了。

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

其一，把科學看得太低了太粗了：我們幾千年來的信條，

都說的：「形而上者謂之道，形而下者謂之器，」「德成而上藝成而下，」這一類話。多數人以爲：科學無論如何

高深，總不過屬於藝和器那部分，這部分原是學問的粗跡，懂得不算稀奇，不懂得不算恥辱。又以爲：我們科學雖不如人，卻還有比科學更寶貴的學問，——什麼超凡入聖的大本領，什麼治國平天下的大經綸，件件都足以自豪；對於這些粗淺的科學，頂多拿來當一種補助學問就穀了。因爲這種故見橫互在胸中，所以從郭筠仙張香濤這班提倡新學的先輩起，都有兩句自鳴得意的話，說什麼『中學爲體西學爲用』。這兩句話現在雖然沒有從前那麼時髦了，但因爲話裏的精神和中國人脾胃最相投合，所以話的效力，直到今日，依然爲變相的存在。老先生們不用說了，就算這幾年所謂新思潮所謂新文化運動，不是大家都認爲蓬蓬勃勃有生氣嗎？試檢查一檢查他的內容，大抵

最流行的莫過於講政治上經濟上這樣主義那樣主義，我替他起個名字叫做西裝的治國平天下大經綸；次流行的莫過於講哲學上文學上這種精神那種精神，我也替他起個名字叫做西裝超凡入聖大本領。至於那些腳踏實地平淡無奇的科學，試問有幾個人肯去講求？——學校中能設有幾處像樣子的科學講座？有了，幾個人肯去聽？出版界能設有幾部有價值的科學書幾篇有價值的科學論文？有了，幾個人肯去讀？我固然不敢說現在青年絕對的沒有科學興味，然而興味總不如別方面濃。須知，這是積多少年社會心理遺傳下來，對於科學認爲『藝成而下一』的觀念，牢不可破；直到今日，還是最愛說空話的人最受社會歡迎。做科學的既已不能如別種學問之可以速成，而又不爲社會所

尊重，誰肯埋頭去學他呢？

其二，把科學看得太呆了。太窄了：那些絕對的鄙厭科學的人且不必責備，就是相對的尊重科學的人，還是十個有九個不了解科學性質。他們只知道科學研究所產結果的價值，而不知道科學本身的價值；他們只有數學幾何學物理學化學……等等概念，而沒有科學的概念。他們以爲學化學便懂化學，學幾何便懂幾何；殊不知並非化學能教人懂化學，幾何能教人懂幾何，實在是科學能教人懂化學和幾何。他們以爲只有化學數學物理幾何……等等纔算科學，以爲只有學化學數學物理幾何……等等纔用得着科學；殊不知所有政治學經濟學社會學……等等只要較得上一門學問的沒有不是科學，我們若不拿科學精神去研究，便

做那一門子學問也做不成。中國人因爲始終沒有懂得『科學』這個字的意義，所以五十年前很有人獎厲學製船學製砲，卻沒有人獎厲科學；近十幾年學校裏都教的數學幾何化學物理，但總不見教會人做科學；或者說；只有理工科的人們纔要科學，我不打算當工程師，不打算當理化教習，何必要科學？

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

二

科學精神是什麼？我姑從最廣義解釋；『有系統之眞智識，叫做科學；可以教人求得有系統之眞智識的方法，叫做

科學精神。』這句話要分三層說明：

第一層 求真智識：智識是一般人都有的，乃至連動物都有；科學所要給我們的，就爭一個真字。一般人對於自己所認識的事物，很容易便信以爲真；但只要用科學精神研究下來，越研究便越覺求真之難。譬如說『孔子是人』，這句話不消研究，總可以說是真，因爲人和非人的分別是很容易看見的。譬如說『老虎是惡獸』，這句話真不真便待考了：欲證明他是真，必要研究獸類具備某種某種性質纔算惡，看老虎果曾具備了沒有？若說老虎殺人算是惡，爲什麼人殺老虎不算惡？若說殺同類算是惡，只聽見有人殺人，從沒聽見老虎殺老虎，然則人容或可以叫做惡獸，老虎卻絕對不能叫做惡獸了。譬如說『性是善』或說『性是不善』，這兩句話真不真，越發

待考了：到底什麼叫做『性』，什麼叫做『善』，兩方面都要弄明白，倘如孟子說的性咧情咧才咧，宋儒說的義理咧氣質咧，鬧成一團糟，那便沒有標準可以求真了。譬如說『中國現在是共和政治』，這句話便很待考：欲知他真不真，先要把共和政治的內容弄清楚，看中國和他合不合。譬如說『法國是共和政治』，這句話也待考：欲知他真不真，先要問『法國』這個字所包範圍如何，若安南也算法國，這句話當然不真了。看這幾個例，便可以知道：我們想對於一件事物的性質得有真知灼見，很是不容易；要鑽在這件事物裏頭去研究，要繞着這件事物周圍去研究，要跳在這件事物高頭去研究，種種分析研究結果，纔把這件事物的屬性大略研究出來，算是從許多相類似容易混淆的個體中，發現每個個體的特徵。換一個方向，

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

第二層 求有系統的真智識：智識不但是求知道一件一事物便了，還要知道這事物和那件事物的關係；否則零頭斷片的智識全沒有用處。知道事物和事物相互關係，而因此推彼，得從所已知求出所未知，叫做有系統的智識。系統有二：一豎，二橫。橫的系統，即指事物的普遍性——如前段所說。豎的系統，指事物的因果律，——有這件事物，自然會有那件事物；必須有這件事物，纔能有那件事物；倘若這件

事物有如何如何的變化，那件事物便會有或纔能有如何如何的變化；這叫做因果律。明白因果，是增加新智識的。不二法門，因爲我們靠他纔能因所已知推見所未知；明白因果，是由智識進到行爲的嚮導，因爲我們預料結果如何，可以選擇一個目的去做。雖然，因果是不容易譚的；第一，要找得出證據；第二，要說得出理由。因果律雖然不能說都要含有『必然性』；但總是愈逼近『必然性』愈好；最少也要含有很強的『蓋然性』；倘若僅屬於『偶然性』的便不算因果律。譬如說：『晚上落下去的太陽，明早上一定再會出來，』說：『倘若把水煮過了沸度，他一定會變成蒸汽』，這等算是含有必然性；因爲我們積千千萬萬回的經驗，卻沒有一回例外；而且爲什麼如此，可以很明白說出理由來。譬如說：『冬間落去的樹葉明年春天

還會長出來，『這句話便待考；因爲再長出來的並不是這塊葉，而且這樹也許碰着別的變故再也長不出葉來。』譬如說：『西便有虹霓，東便一定有雨，』這句話越發待考；因爲虹霓不是雨的原因，他是和雨同一個原因，或者還是雨的結果。翻過來說：『東便有雨西便一定有虹霓，』這句話也待考；因爲雨雖然可以爲虹霓的原因，卻還須有別的原因湊攏在一處虹霓才會出來。譬如說：『不孝的人要着雷打，』這句話便大大待考；因爲雖然我們也曾聽見某個不孝人着雷，但不過是偶然的一回，許多不孝的人不見得都着雷，許多着雷的東西不見得都不孝；而且宇宙間有個雷公會專打不孝人，這些理由完全說不出來。譬如說：『人死會變鬼，』這句話越發大大待考；因爲從來得不着絕對的證據，而且絕對的說不出理由。譬如

說：『治極必亂，亂極必治，』這句話便很要待考；因為我們從中國歷史上雖然舉出許多前例，但說治極是亂的原因，亂極是治的原因，無論如何，總說不下去。譬如說：『中國行了聯省自治制後一定會太平』，這話也待考；因為聯省自治雖然有致太平的可能性，無奈我們未曾試過。看這些例，便可知我們想應用因果律求得有系統的智識，實在不容易。總要積無數的經驗——或照原樣子繼續忠實觀察，或用人爲的加減改變試驗，務找出真憑實據，纔能確定此事物與彼事物之關係。這還是第一步。再進一步，凡一事物之成毀，斷不止一個原因，知道甲和乙的關係還不敷，又要知道甲和丙丁戊……等等關係；原因之中又有原因，想真知道乙和甲的關係，便須先知道乙和庚庚和辛辛和壬……等等關係。不經過這些工夫，買賣

然下一個斷案說某事物和某事物有何等關係，便是武斷，便是非科學的。科學家以許多有證據的事實爲基礎，逐層逐層看出他們的因果關係，發明種種含有必然性或含有極強蓋然性的原則；好像拿許多結實麻繩組織成一張網。這網愈織愈大，漸漸的函蓋到這一組知識的全部，便成了一門科學。這是科學第二件主要精神。

第三層可以教人的智識：凡學問有一個要件，要能

『傳與其人』。人類文化所以能成立，全由於一人的智識能傳給多數人，一代的智識能傳給次代。我費了很大的工夫得一種新知識，把他傳給別人，別人費比較小的工夫承受我的智識之全部或一部，同時騰出別的工夫又去發明新智識，如此教學相長遞相傳授，文化內容，自然一日一日的擴大。倘若智識

不可以教人，無論這項智識怎樣的精深博大，也等於『人亡政息』於社會文化絕無影響。中國凡百學問，都帶一種『可以意會不可以言傳』的神祕性，最足爲智識擴大之障礙。例如醫學，我不敢說中國幾千年沒有發明，而且我還信得過確有名醫，但總沒有法傳給別人，所以今日的醫學，和扁鵲倉公時代一樣，或者還不如。又如修習禪觀的人，所得境界，或者真是圓滿莊嚴，但只好他一個人獨享，對於全社會文化竟不發生絲毫關係。中國所有學問的性質，大抵都是如此。這也難怪：中國學問，本來是由幾位天才絕特的人『妙手偶得』——本來不是按部就班的循着一條路去得着，何從把一條應循之路指給別人？科學家恰恰相反：他們一點點智識，都是由艱苦經驗得來。他們說一句話總要舉出證據，自然要將證據之如

何搜集如何審定一概告訴人。他們主張一件事總要說明理由，理由非能數還原不可，自然要把自己思想經過的路線，順次詳敘。所以別人讀他一部書或聽他一回講義，不惟能數承受他研究所得之結果，而且一併承受他如何能研究得此結果之方法，而且可以用他的方法來批評他的錯誤。方法普及於社會，人人都可以研究，自然人人都會有發明。這是科學第三件主要精神。

三

中國學術界，因為缺乏這三種精神，所以生出如下之病證；

一：籠統。標題籠統，——有時令人看不出他研究的對象爲何物。用語籠統，——往往一句話容得幾方面解釋。

思想籠統，——最愛說大而無當不着邊際的道理，自己主張的是什麼，和別人不同之處在那裏，連自己也說不出。

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

三：虛偽。武斷還是無心的過失。既已容許武斷，便也容許虛偽。虛偽有二：一，語句上之虛偽，如隱匿真證杜撰假證或曲說理由等等。二，思想內容之虛偽，本無心得，貌爲深祕，欺騙世人。

四；因襲。把批評精神完全消失，而且沒有批評能力，所以

一味盲從古人，剽竊些緒餘過活。所以思想界不能有彈力性隨着時代所需求而開拓。倒反留着許多沈澱廢質在裏頭爲營養之障礙。

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

以上五件，雖然不敢說是我們思想界固有的病證，這病最少也自秦漢以來受了二千年。我們若甘心拋棄文化國民的頭銜，那更何話可說？若還捨不得嗎？試想！二千年思想界內容貧乏到如此，求學問的途徑榛塞到如此，長此下去，何以圖存？想救這病，除了提倡科學精神外沒有第二劑良藥了。

我最後還要補幾句話：我雖然照董事部指定的這個題

目講演，其實科學精神之有無，只能用來橫斷新舊文化，不能用來縱斷東西文化。若說歐美人是天生科學的國民，中國人是天生非科學的國民，我們可絕對的不能承認。拿我們戰國時代和歐洲希臘時代比較，彼此都不能說是有現代這種嶄新的科學精神，彼此卻也沒有反科學的精神。秦漢以後，反科學精神瀰漫中國者二千年，羅馬帝國以後反科學精神瀰漫於歐洲者也一千多年。兩方比較，我們隋唐佛學時代，還有點「準科學的」精神不時發現，只有比他們強，沒有比他們弱。我所舉五種病證，當他們教會壟斷學問時代，件件都有。直到文藝復興以後，漸漸把思想界的健康恢復轉來，所謂科學者，纔種下根苗；講到枝葉扶疏，華實爛漫，不過最近一百年內的事。一百年的先進後進，在歷史上值得計較嗎？只要我

們不諱疾忌醫，努力服這劑良藥，只怕將來生天成佛未知誰先
誰後哩！我祝禱科學社能做到被國民信任的一位醫生；我祝
禱中國文化添入這有力的新成分再放異彩！