

近代中國史料叢刊續編第五十三輯  
沈雲龍主編

張君勳先生九秩誕辰紀念冊

上

孫亞夫編  
楊毓滋

文藻出版社

有限公司

印行

中華民國六十五年元月廿五日

張君勳先生九秩誕辰紀念冊

上冊

中國民主社會黨中央總部印贈



生先勳君席主故張黨會社主民國中  
(宅住山金於攝年三六九一)

# 弁言

行爲百世師，言爲天下法，此賢哲之所以壽人而壽世者也。若夫放諸四海，垂之百世，必須行以篤敬，言以忠信，學有所本，言有指歸，不立異以爲高，不逆情以干譽，而後始足以爲師爲法，爲羣倫之領袖，爲多士之圭臬。本黨創黨人張主席君勳先生畢生矢志忠純，學術綜博，自晚清以降，迄於晚世，爲民主政治而奮鬥，爲文化復興而努力，栖栖皇皇，類宇宣聖，不淫於富貴，不屈於威武，更不憚於唾衆取寵之羣言，卓立獨行，身體力行，作天下之木鐸，斯所謂大智大仁大勇，而亦立法立功立言，壽人而壽世者也。先生學如淵海，淹貫中外，彰彰於藝林，固無待贅述，卽以創立政黨，草章憲法，敷教寰中，講學海外，畢生均本其所知所學，爲民主政治與復興文化，瘁其精力，其言其行，可風末俗，而匡世運，此眞所謂不朽之業者也。今歲爲先生九十冥誕，當此世運顛迷，邪說暴行雜作，道德胥淪，文化萎滅，念哲人雖遠，典型尚在，爰次傳略、年譜初編，及其重要有關立國之旨及復興文化之論著，以爲先生壽，由孫亞夫、李緞、楊毓滋、劉中一、黃孟剛、程文熙、王漢生、成開勛、周宏基、劉行之、杜如明、陳益彰、諸子董其事，至於先生其他遺著，浩若瀚海，容矣續纂。

**張君勳先生傳略**

## 張君勳先生傳略

先生諱嘉森，字君勳，號立齋。江蘇寶山人，年十二就外傳，肄業於上海江南製造局廣方言館。十七歲舉茂才，翌年進震旦學院修拉丁文，尋轉學南京高等學堂。十九歲遊湘，任中學教師。廿一歲以公費留學日本早稻田大學修政法。梁任公（啓超）以戊戌政變，流亡海外，自美至日，倡導憲政，組政聞社，先生與焉；是爲從事政黨活動之始。逾歲返國，爲清吏所嫉，再渡日進修。宣統二年，得學士位，返京應學部試，各科均百分，名列優異；殿試授翰林院庶吉士。辛亥膺寶山縣議會議長。與介弟嘉璈（公權）諸青來向構父創神州法政大學及國民協會於滬濱。值帝俄曠外蒙獨立，建議袁世凱強力交涉；袁氏方利用內外形勢以植勢力，不報。因而洞燭其奸，於少年中國報撰文數袁誤國十罪。民二，袁攫取總統位，格於形勢，被迫去國，就讀柏林大學，得政治學博士位。袁世凱稱帝，時先生方留英，在倫敦前鋒報爲文揭發袁世凱叛國之罪，一時歐洲爲之轟動。袁氏急電駐英公使施肇基查究，施遣人面告先生謂：「孫中山先生當年居室尚在，擬請參觀參觀」。先生毫不爲動，答稱：「汝等身爲中國駐英使館館員，言出汝等之口，余若據以報告英政府，汝等且蹈違犯公法之罪」。施乃不敢妄動，否則歷史且將重寫。洪憲既亡，段芝泉（祺瑞）柄國，歐戰方酣，先生力主對德宣戰，段氏雖踴躍參戰之議，而徐又鈞任參戰督辦，名爲參戰，實則擴充武力，以備內戰，且大舉外債，海內繹騷，先生知軍閥不足與

謀國也，辭總統府秘書，任教北京大學。民七，與蔣百里（方震）組松社，十月赴日，與梁任公遊說各國使節，冀撤銷領事裁判權，及關稅自主，是爲先生從事國民外交之始。歐戰告終，任公以私人資格赴歐考察，約先生俱。至法國得晤美總統威爾遜氏，力爭我國參戰應有之權益。和會破裂，遊遊各地，與德國哲學家倭伊鏗締交。民十一，與哲學家杜里舒東遊返國，於南京東南大學講學，並著「國憲議」等書，是爲先生從事草憲之始。十二年二月於清華大學演講「人生觀」。時共產主義東漸，唯物論爲時所向，好新立異者恒以之標榜，丁文江（在君）附之，以唯物史觀之科學人生觀，提出與先生論戰，胡適之（適）亦左袒丁論，軒然巨波，造成哲學與科學之爭，唯心與唯物之辯。此次論戰影響我國政治與學術思想者實鉅。是年九月，曹錕賄選，先生著「現有國家機關否認之提議」，及「時局關鍵」二文，抨擊曹氏不法。九月，在滬創國立自治學院，越二年，改組爲國立政治大學。並對唯物史觀爲有系統之批判。十四年，段氏任執政，召開善後會議，電邀參加，先生列舉先停內爭，實行自治等四事，必須先決，始允出席。段氏不納，遂未果行。十六年二月，國立政治大學停閉，埋首譯述，以張士林筆名譯英哲拉斯幾著「政治典範」（商務版），治政治學者咸認爲權威之作。十七年，創刊新路雜誌。十八年赴德。翌年，於德國耶納大學任中國哲學講座。民二十與倭伊鏗合著「人生觀問題」；八月經俄返國，九月十九日抵平，任燕京大學教授，主講黑格爾哲學。二十一年四月十六日創中國國家社會黨於北平；組再生社，發行「再生月刊」。二十二年秋赴廣州國立中山大學講學，並撰文抨擊馬克斯列寧等學

說，縷述史大林治下之蘇俄爲極權政治，分別於再生月刊發表。二十三年與張東蓀先生在廣州創辦「學海書院」；著有「明日之中國文化」一書，並於香港創辦「宇宙旬刊」。其時國難日亟，爲鼓勵軍事學之研究，以備抗日戰爭，譯德國名將魯登道夫之「全民族戰爭論」，舉國將校，爭相研讀，抗戰期間，力挫暴日。受此書影響殊深。二十六年五月，應 蔣公電召參加廬山會議，力主抗戰。二十七年四月，代表中國國家社會黨與中國國民黨 蔣總裁交換文件，支持抗戰，共赴國難。我國各政黨自此始由秘密結社而成爲公開活動之政黨。五月參政會成立，遴選 先生爲參政員，對國事貢獻良多。時共黨雖表示支持抗戰，而仍擁有軍隊，陰蓄異志，十月 先生發表公開函致毛澤東，以抗戰必須統一，共產黨軍隊，應交由中央統率，義正詞嚴，國內外無不同聲相應。並出版「立國之道」一書，揭櫫其對民主政治之主張。二十九年創中國民族文化書院於雲南大理縣，發揚中國文化與民族精神。又撰「胡適思想路線評論」，對胡氏否定孔孟學說之謬論貢其諍言。三十年與青年黨及其他政團組民主同盟，旋於三十五年九月以該盟爲共黨滲透，違背組盟本旨，聲明退出。三十三年 先生自渝飛印轉美，出席太平洋學會會議。三十四年，奉派出席聯合國會議代表中華民國簽署聯合國憲章。三十五年一月返國參加政治協商會議，屢折共黨代表之謬論。當時力主制憲，並應各方之推請，起草中華民國憲法草案，作爲制憲之藍本，並公開演講憲法之涵義，輿論翕然。三十五年十一月制憲國民大會採納此憲稿，略加修正，成爲現行之中華民國憲法，而中華民國之傳統於焉奠立。同年八月十五日，中國國家社會黨與在美國之中國民主憲



政黨合併，更名為中國民主社會黨，一致推選 先生為主席。三十八年一月，共黨全面叛亂， 先生應蔣總統之邀，赴京洽商國是。三月政府邀請 先生參加行政院；五月，居覺生先生（正）赴澳門，表示邀請 先生出任行政院副院長兼外交部長之意。 先生以反共救國不在名位，俱婉謝之。時政府由廣州移駐重慶， 先生在港召開中央常務委員會議，宣佈民社黨主義與共產主義絕不相容，今後政治路線為堅決反共，與政府切實合作。其公忠體國，磊落光明，為舉世欽仰。十月初， 先生自澳門轉廣州飛抵臺北，與 蔣總統商談反共反攻主張，並考察三七五減租制。十一月赴印度講學，是時馮友蘭發表「學習與錯誤」一文， 先生為文公開斥責。四十年在印著「中華民族之精神氣節」，力倡中華文化，並對附共人士加以貶斥。四十一年赴印尼、澳洲、香港，轉美講學，曾於史丹福大學參加研究工作兩載；並與美國朝野頻頻接觸，籲請支持中華民國政府；復為文駁斥康隆報告兩個中國之謬論。十數年間在美國並先後遊英、西德、日本、越南、香港、星馬講學，宣揚中華文化，闡述反共主張。曾著有「王陽明哲學」一書（英文）及「後期孔子思想發展史」名著兩冊（英文），並在香港刊行自由鐘月刊。星加坡政府曾邀請 先生任南洋大學校長，以年邁辭。十餘年間，身處海外，心存祖國，對於反共一貫主張，不稍猶豫。外籍人士，間有厚誣我政府者， 先生必嚴詞駁斥，以張正義，其反共之堅毅，愛國之熱誠，為國際人士共仰。 先生耄年，雖足疾、胃疾、目疾纏身，而每月著述仍達兩萬餘字。所謂一息尚存此志不懈者，斯之謂乎。五十七年十二月胃疾復發，併發肺炎症，仍念念不忘如何培養民主政治，光復大

陸對抗共產主義，保持民族獨立與復興及家族倫常觀念。五十八年二月二十三日，壽終美國舊金山柏克萊療養院。夫人王世瑛（一星）女士，乃散文作家，於三十四年四月抗戰末期病故於重慶。長公子國瀏，在美任工程師，子媳姜純芳女士。長女敦華任教於美加州之一中學；女婿王大蔚君，任金山之卑支持工程公司工程師。次女敦復，適董啓超博士，任美之伊利諾大學土木工程學院教授。先生一代學人，畢生爲學術而精進，爲民主而奮鬥。憂國憂民，治學治事，一本忠誠，有主見而無偏見，有公論而無私怨。平易近人，踐履篤實。明志由於澹泊，致遠基乎寧靜；不憂不懼，不屈不撓。壽世壽人，光昭奕代者矣。

張君勳先生遺著

中華民國國民主憲法十講

## 自序

我自青年時代即有志於制憲事業。留學日本時，讀威爾遜國家論，蒲徠士美國共和政治，陸克氏政府論，彌兒氏代議政治論，與安森氏英國憲法及其慣例各書。迄於民初，國會或私人團體討論或擬訂憲草，我好與之往還，貢獻意見。他國新憲法制成之日，我每求先覩，譯而出之，供國人瀏覽，如蘇俄第一次憲法及德國威瑪憲法，皆由我介紹於國人。民七之際，上海有八團體國是會議，此會所草憲法，即為我之底稿，嘗著國憲議一書以說明之。國民政府孫哲生先生議憲之日，屢邀參加，我則以基本條件不具辭之。抗戰之中有所謂憲政期成會，憲政實施協進會，雖既往經驗之昭示，將為有頭無尾之局，然以情勢難卻而廁身其中。此次政治協商會議開會之始，我尚滯留歐美，及一月十四日返渝，我參加憲草一組，良以一生志願在此，自難舍此而他求。及按條討論之日，適我先期寫成一稿，做實副秘書長請將原稿付印，且以之為討論之底稿。此稿之立腳點在讓和中山先生五權憲法與世界民主國憲法之根本原則；中山先生為民國之創造人，其憲法要義自為吾人所當尊重，然民主國憲法之根本要義，如人民監督政府之權，如政府對議會負責，既為各國通行之制，吾國自不能自外。嗚呼！自我治憲法學，略與民國年齡相等而稍過之；此次政協憲草，其隨天壇憲草，曹錕憲草之後而成為廢紙歟？抑否歟？我非預言家，孰能測其將來之所稅駕乎？然我嘗考世界憲法史，第一曰以人民為基本之憲法，如英國數百年來逐漸演進之憲法，如美國獨立後人民自動制

成之憲法，即屬此類；第二曰：聖君賢相之憲法，如德國於一八七〇年俾士麥制成之憲法，日本自明治維新後伊藤博文制成之日本帝國憲法，則屬此第二類。我儕幼時聞俾士麥伊藤博文之名，與梁任公著意大利建國三傑傳中瑪志尼與加富洱之爲人，則從而慕之，誠以此數人均爲安邦定國之人物也。然自兩次大戰之結果觀之，其爲聖君賢相之憲法，經不起外戰之試驗，爲狂風暴雨吹打以去矣。其以人民爲基本之憲法，則政府人民鎔成一片，遇敵國外患，人民不特無怨言，反而愛國之心尤加堅強，其政府關於和戰大計因受人民監督，亦不至於犯絕大錯誤。獨裁國家決難與之比擬。嗚呼！我國之從事制憲者，當亦知所抉擇，善爲國家立長治久安之基礎乎！

民國三十五年八月十五日 張君勳

## 第二序

此書各篇爲去年八月間之講稿。及十一月國民大會開會，政協會中商議之憲章通過，且公佈於全國矣。此書原不得視爲新憲法各條之註釋，然新憲之精義，不外乎此。美國憲法成於菲城會議，當時各州未即批准。漢密爾頓與麥迭生等著爲文章，勸告各州贊同。吾之所以發起此項講稿，爲國民解釋憲法之要義，亦望全國人民瞭然於制憲之不易，羣策羣力於此次憲法之共同承認與其有效施行，庶幾三十餘年來國人翹首以待之制憲大業，終於確定矣乎。

中華民國三十六年三月三十一日張君勸又識

# 目次

## 自序

## 第二序

- 第一講 國家爲什麼要憲法？……………一
- 第二講 吾國憲政何以至今沒有確立？……………一二
- 第三講 人權爲憲政基本……………二二
- 第四講 國民大會問題……………三九
- 第五講 行政權（總統與行政院）……………五三
- 第六講 立法權（立法院等）……………七三
- 第七講 司法獨立……………八九
- 第八講 民主國政黨……………一〇〇
- 第九講 立憲國家財政……………一〇九
- 第十講 朝野上下之大責任……………一二四



# 中華民國民主憲法十講

## 第一講 國家爲什麼要憲法？

目前國中人士，不管在朝在野，都處在一個極煩悶的心理狀態中。在野的人覺得生意作不成，工廠開不成，種田的人覺得下了多少種子和多少人工，明年的收穫能否抵償，也不敢說。亦有因爲內亂騷擾，乃至於離鄉背井的。至於有智識的人，到了研究機關，試驗儀器不完備，到了圖書館，世界上新書一本都沒有，或者教書先生薪水不夠用，要靠教師運動捐款，才能維持他的生活。所以在野的士農工商不滿意現狀，是很普遍的。反過來說，難道在朝的人認爲政治局滿意嗎？我們知道他們也不滿意，甚至有人認爲要不得的。目前的內戰如何結束，軍事如何整理，財政金融如何安定，他們也未嘗不知道應該改良，應該除舊佈新，但是如何能達到這個目的？是不是目前的法律不對，制度不對，或是用人的方法不對呢？他們未嘗不在苦心思索着。

從清末起，我們有了革命運動，大家以爲革命以後總可以得到一個好政府，但是經過二三十年的內戰，八年的抗戰，使我們認識，如果所謂革命運動離不了武力，離不了戰爭，乃至於離不了混亂，那恐怕我們在革命運動中，

所要達到的目的，還是離題很遠。朝野上下口中所常說的是「建國」，革命的目的本來在「建國」，何以現在偏偏要在革命兩字之外，提出建國的標語來？可見革命的心理背景與建國的心理背景是有不同之處。第一革命是破壞，建國是靠有思想有經驗的建設。第二革命是靠奮不顧身的精神，而建國是靠冷靜的頭腦。第三革命是靠武力與戰爭，而建國是靠和平與法治。以上三種不同之處既然明白，所以建國的重點應該放在理智上而不放在情感上；應該放在和平方面，不是戰爭方面，應該放在理性方面，不是暴力方面，應該放在法治方面，不是混亂方面。我這一次發起演講的目的，就在於此。這種演講就是要造成建國時代的新政治哲學或者說要造成建國時代的新心理態度。

我們現在心目中人人所想要的，就是要建立一個現代國家。但是所謂現代國家的要點何在？我們不必追溯到文藝復興時代，姑且從人權運動說起。所謂近代國家，就是一個民主國家，對內工商業發達，注意科學研究，乃至於軍備充實。對外維持其主權之獨立，領土之完整且能與各大國相周旋。至於政府機構方面，一定有內閣、議會以及選舉制度。這都是現代國家的特色，亦即近代國家應具備的種種特點。此種現代國家之特點，萌芽於英倫，至法國革命後而大成於歐洲。鴉片戰爭後，歐洲國家踏進我們國土，我們最初所認識的是船堅砲利，最後乃知道近代國家的基礎在立憲政治，在民主政治，在以人權為基礎的政治。

歐洲人權運動，我們現在無法詳細講；但是諸君應該聽見過歐洲幾個政治哲學家如盧騷、洛克、孟德斯鳩的

名字。他們各人的學說與貢獻各不相同。但是他們有他們的共同點。

第一、人與人之平等，不論是皇帝是貴族是平民，他們既是人，應該是平等的。換句話說，就是人格之尊重。

第二、各個人有他不可拋棄的權利，譬如說任何人除了犯法不能隨便拘捕，這就是人身自由；任何人有他發言批評的權利，這就是言論自由；任何人有信仰宗教的權利，不能指相信天主教的是好人，相信基督教或無神論者就是壞人，這就是所謂信仰自由。各人既經有了他政治上宗教上的信仰，要把他的思想見之於行事就不能不集合若干人來實現他的思想，於是有所謂集會結社的自由。這種種自由，假定政府可以隨便剝奪了去，譬如說人民不許他犯罪不犯罪，可以隨便拘囚，乃至於人民要講話要辦報，政府可以隨便禁止，這種種權利的剝奪，就等於「天皇聖明臣罪當誅」的專制政治。明顯一點來說，就拿人身自由來說，假定政府能隨便拘人投於囹圄之中，那麼就等於一切人皆喪失自由，誰敢再來對政府有所批評或有所爭執。從這一點來說，可以看出人權運動實在是民主政治最重要的基礎。因為沒有人權，就沒有民主政治了。這種人權當時名之曰天賦人權。但很有些人不以爲然，認爲人民權利，都是由歷史上來的，決沒有無端從天上掉下來的。這權利是天賦的，還是歷史演進而來的，在歐洲已有一場爭辯。我們不必在此多說了。但是沒有人權，就沒有民主政治，所以歐洲各國的憲法上沒有不規定人民權利如何如何的條文，可見人權保障，實在是民主政治的基礎。

第三、政府之設立，所以保護人民的生命財產。一個國家最低限度的責任，就是在保護人民的生命，使人人有

飯吃，有衣穿，乃至於安居樂業。任何國家，不論怎樣喜歡革命，不能永久在殺人放火的狀態中。因為殺人放火的結果，就是戰爭，就是混亂，所以革命運動雖以武力開始，但歸結於和平與法治，然後才能保護人民的生命財產。

第四政府既有保護人民生命財產的責任，所以牠行使權力，是有限制的，是受憲法限制的。譬如說三權分立，政府管行政，議會管立法，法院管司法，便是權力的限制。政府所提的法案，須經過議會同意，如其政府在內政外交上犯了錯誤，牠就應該辭職，政府與議會有意見不合時，政府與議會的誰是誰非，便要決之於總選舉時的人民公意。

以上四點，就是人權運動時代各國政治學者所提出的共同要求，到了十九世紀，纔規定於憲法之中，成爲具體的表現。

歐洲這段人權運動歷史，其影響所及，莫過於英法美三國。但三國所受影響略有不同之處。我把美國獨立宣言頭上幾句話列舉如下：

「人類生而平等，自其出生之初，賦之以若干種不許移讓的權利。第一爲生命，第二爲自由，第三爲幸福之追求。爲鞏固此種種權利計，所以設立政府。政府所有之正當權利，是從被治者的同意而來。假定任何政府違背以上各項目的，其人民便有權利變更或廢止此項政府，另立新政府，根據本文中所舉之各項原則，期達到人民之安全與幸福。」

美國根據這宣言，一直向前走，雖國內發生了南北戰爭，祇能說是將獨立宣言擴展到奴隸身上，決不是違反宣言的。至於法國革命，也受人權運動的影響而起，但是牠忽而革命，忽而帝制，忽而又來反對帝制再造共和，所以她經過許多曲折，不像美國的民主是直線的。至於英國，他的尊重人權，從大憲章時代，即已開始，譬如任何人不得任意加以逮捕，任何人應受公平審判，在大憲章中早已規定。英國的一切制度，是有其歷史的根據，而不是受思潮激盪的影響。但是英國的立憲政治，人人知道受洛克邊沁的影響很大，但只能說英國憲政，因有人權運動，而其路線之正確更加證明，不能說英國憲政由人權運動而發生。歐美這段人權運動歷史，在我看來還是值得加以研究，重新認識，再來提倡一番的。

國家爲什麼要憲法？解答這一問題，須先問我們要國家是幹什麼的。

我們可以答覆「要國家來幹什麼」這一問題如下：（第一）國家的目的是在國家維持人民的生存，所以要保障他們的安全。譬如說有一羣人聚在一塊兒，就要問他們怎麼住，怎麼吃，怎麼行動。衣食住是靠生產靠買賣得來，不能靠搶劫得來的。他們自己一批人要吃要穿，不能從人家搶來，同時他們自己的東西，也不願意被人家搶去。所以一個國家有農工商及交通等事業，同時又有軍隊與警察，無非在維護人民的生命與安全。（第二）人民所以要國家是在保障人民的自由，一個國家有了幾千萬幾萬萬的人口你想吃得好，我也想吃得好，你想住得好，我也

想住得好，你想種種享受，我也想種種享受，所以彼此之間不免有爭執與不平。國家爲要使此等互相爭執之人民能相安起見，一定要有方法保障人民的自由與權利，然後纔能使他們彼此相安。譬如說有了土地財產權，怎樣確立，有了債務，如何還本付利。總而言之，各有各的權利，要使他們彼此不相侵犯，全社會的自由得到保護。人民的自由，不但限於物質方面，同時要在言論思想上有發展，所以有言論自由思想自由，乃至於社會上有瑰奇譎怪的人士，他發了奇怪的議論，祇要他不妨礙安甯或叛背國家，各國都不加禁止的。這無非要使各人有自由發展的緣故。

(第三)造成一種法律的秩序。從第二項保障人民自由或人民權利來說，就可以知道一國以內所以要債權物權親屬承繼等法是什麼用處了。因爲人民的土地債權等事，是很複雜的，那一塊土地是你的，那一塊土地是我的，債務到什麼時候終止，都要有極詳細的條文規定。因血統姻親的關係，所以又不能沒有親屬繼承等法。一部六法全書，無非要解決這種種問題。但是物權債權親屬法都是私法。他所規定的是人與人之間的關係。此外還有一種法律，不是規定私人間的關係，而是規定國家與人民的關係，同時規定國家中甲機關與乙機關的關係，譬如政府與議會以及政府與司法的關係如何。這兩大類：第一國家與人民的關係，第二國家中各機關相互的關係，是屬於公法或憲法的範圍，因爲他所管的，是國家的公共權力如何行使。所以憲法簡單來說，是規定 *public powers* 如何行使到人民身上去，及其與立法、行政、司法相互間之關係。所以憲法是公法之一種。

現在我更具體的說：憲法乃是一張文書，所以規定政府權力如何分配於各機關以達到保護人民安全

與人民自由的目的

第一國家與人民的關係：沒有國家是一件很可怕的事情，因為沒有國家，就對外言之，就是沒有國家來保護人民，就是亡國之民，如今日之德國便在此狀態中。就對內言之，就是國內沒有秩序，就是陷於混亂。但是有了國家，亦是件極危險的事，因為國家手上有兵權，有警察，有法院，牠就可以隨便逮捕人民，他又可以借國家的名義，一定要人民服從他，或者徵收人民財產，或者要人民的性命，如對外作戰時徵兵之類。國家權力既如此之大，所以憲法上第一件事就是要防止國家的專橫，就是防止國家濫用權力。所以憲法的第一章一定要規定人民的基本權利，就是上文所說的人身自由、言論自由、結社、集會、自由、信仰自由等事。其中尤以人身自由最為基本。假定人身自由一旦沒有，其他集會、結社、自由、信仰自由等事，其中尤以人身自由便是其他一切自由之基本。如其人身自由沒有保障，無論憲法的規定多麼好看，都不過是一句空話。所以五五憲草第 條規定：人民有身體的自由，非依法律不得逮捕、拘禁、審問或處罰。人民因犯罪嫌疑，被逮捕拘禁，其執行機關應即將逮捕拘禁原因，告知本人及其親屬，並至遲於二十四小時內移送至該管法院審問，本人或他人亦得申請該管法院於二十四小時內向執行機關提審。其所以如此規定，無非因為人身自由，是其他各種自由的基本。政治協商會中關於人民基本權利，也有若干項規定，其用意亦無非因為人身自由及人民權利不能保障。那這國家一定就是專制，就是獨裁。自從歐洲法西斯主義流行之後，有所謂集中營，有所謂格殺打撲，有所謂不許有反對黨之存在，有所謂肅清危險思想等事，更可見人民基本權利

一章，所以成爲憲法中重要部份的原因何在？在這一段裏，我們可以旁及說一說徵兵與租稅兩件大事。照英國制度，有所謂「不出代議士不納租稅」一句格言。這話就是說國家向人民拿錢，人民便須要先問你拿了錢作什麼用。你拿錢的數目如何，拿了錢什麼用，這也就是一種國家權力對人民的關係。此其一。到戰爭時，自然人民應該當兵，但是當兵以年齡爲標準，那末人民的當兵義務便應該平等，不可以說長官的兒子可以免役，平民的子弟使可以「拉夫拉去」。以上種種，是憲法的第一部份，就是國家對人民的關係。

第二、憲法所規定的是國家權力如何分立與如何限制。一個國家，離不了立法司法行政三種權力，或者如山先生再加上考試監察二種。這三種權力，各有牠的組織，各有牠的職掌，各有牠的限界。第一、國會由議員組成的，議員由人民選舉的，議院裏的議案如何通過，這是立法院之組織及其職掌。第二、行政有所謂內閣，內閣下有各部，內閣之中有管部或不管部部長，內閣對議會之責任如何，及議會如何能使內閣或進或退，此爲行政權問題。第三、司法，牠的特點，就在乎獨立審判，就是說不能聽行政方面的喜怒，起訴或不起訴，加刑或減刑，應該由司法官根據法律條文公平判斷。爲使司法官能獨立審判計，所以法官是終身職，他的進退升降，不是憑行政官的喜怒而變動。

以上兩部分，乃是構成憲法的重要部分。其餘憲法中的重要問題，在十次演講中，再詳細說明，暫時不提了。

現在我在這一次的演講中還有最後一點要聲明，就是憲法本身所以能保存在，並不是一張紙片的文字就



夠的，而是要靠國民時刻不斷的注意，然後憲法的習慣方能養成，然後憲法的基礎方能確立。我們舉一個明顯的例子來說：美國是所謂剛性憲法的國家，英國是柔性憲法的國家。所謂柔性憲法，就是她關於國家權力如何行使等等，都靠普通立法就可通過的，而且這種立法是散見於歷史之中，如大憲章是一二一五年產生的，權利法案是一六八九年產生的，人身保護狀是一六七一年產生的，權利請願案是一六二八年產生的，解決法案是一七〇一年成立的。英國未曾有這些法律來分類集合起來成爲一篇憲法，如美國所有的，此之謂柔性憲法，就是說可以隨時變通修改，同普通立法一樣。反而言之，所謂剛性憲法，則在一篇文章裏將人民權利，大總統，內閣問題一切加以規定，而且這個憲法的修改一定要經過憲法會議的通過，如何提議如何決定都有一定手續，而且憲法解釋之權屬於大理院，合憲違憲問題爲美所有，爲英所無之事。此亦由於剛性憲法而發生的。因爲有這種手續的限制，而且這種手續都歸在一篇文章裏，所以名之曰剛性憲法。我們要知道，有了憲法，國家也並不一定就能走上和平的途徑。法國革命之後，忽而皇帝，忽而君主，忽而共和，就可以證明一篇憲法的文章是靠不住的。要憲法靠得住，就要看人民對憲法的警覺性如何。譬如說有人被政府逮捕了去，人民一定要用一種方法使他放出來，或者使政府下一次不敢非法逮捕。人民有了這種警覺性，政府自然不敢非法逮捕人民。再譬如說憲法規定人民有言論自由，而政府隨便封閉報紙，倘人民恐怕提出這問題之後，政府便來與他爲難，便不敢說話，這樣的言論自由是無法保障的。所以人民或訴之於輿論，或訴之於法律，使政府不敢封閉報紙或停止郵遞之權，然後人民言論自由乃有其

正像陳其常如說，政府每年應有一個預算，無論軍事費民事費，都是應該公開的，假定美國上雖然有所謂預算，而實際上不公開，人民亦可訴諸輿論和法律。假定人民對自己的權利及政府的不法橫行，一切漠然處之，不以為意。人民的心理如此，憲法是決不會有保障的。所以我願意奉告諸位一句話就是：「你們對自己的權利有警覺性，自然就有憲法，否則若是你們自己沒有力量維護自己的權利，那麼儘管有一篇美麗的憲法，也就是孟子所謂「徒法不能以自行」了。我對諸位說人民對於他的權利的警覺性乃是憲政的第一塊礎石。」

第一節 調查之目的與經過

## 第二講 吾國憲政何以至今沒有確立？

從民國成立以來，所謂憲法，約法，或草案，已經不止一次。明白一點來說，三四次，或者說七八次，也沒有什麼不可以這麼說。所謂約法所謂憲法之既已頒佈多次，何以條文自條文，政治自政治，好像有了憲法，也不過是一種具文。即就憲法以外之其他法律來說，如預算法規審計法規或出版法，真能一條條照法律的原意實行，不偏私，不虛設，不濫用地來執行，在我們國家裏，實在是一件不常見的事。所以令人懷疑起來，好像中華民國是不是有實行憲法的能力，變成了一件大家擔心的事了。

就民國初年來說，有所謂臨時約法，民國三年袁世凱頒佈所謂中華民國約法，後來又變為洪憲帝制。直到北方政府消滅之日為止，關於憲法草案有天壇草案，有曹錕憲法，均是一種虛擬而未實行的文件。國民政府成立後，有民國十九年中華民國約法草案，有民國廿年訓政時期約法，但說該項約法中國家主要機關國府主席之權力來說，本來規定國民政府主席有提請各院院長之權，但後來在修正國府組織法中又改為主席不負政治責任之規定。

從以上各次憲法或約法的翻來覆去來說，其中制度如民國初年南京政府時，本為總統制，及袁世凱被選為總統時，又改為內閣制。廿年六月訓政時期約法頒佈，與廿年十二月國民政府修正組織法之頒佈，相差不過六個

月，但是在約法中無國民政府主席不負責實際政治責任的規定，到了十二月修正國民政府組織法，又說出主席不負責實際責任的話。與元年之由總統制變為內閣制，如出一轍。我們有了已往卅五六年的經驗，知道我們對於憲法的條文或某種制度，有一種議而不決，決而不遵行的習慣。這實在是國民對於憲政施行犯了一種大毛病。我們不能不拿來當為一種政治上的疾病，而加以診斷的。

現在我要拿出一個題目來，同諸位講一講，這題目叫心態 (mental attitude) 或心習 (mental habit)。這個題目講了後，才能對於這疾病如何療治，方能寫出一張藥方。

我們知道人一方面是血液肉體，他方面有性靈，如瞭解力記憶力之類。所以人生是合肉體心靈兩面構成的，在他每天應付環境之中，就養成了習慣或心態。譬如說有人早起，有人晚起，有人勤儉，有人奢華，有人勤勞，有人懶惰，這都是一種習慣。不但個人如此，同時個人所處的社會也是如此。社會裏而多數人中往往發現一種共同習慣。譬如外國人開會，各個個人都能遵守時間，至多不過差幾分鐘；而我們中國人可以遲到，短則半點，長則一點，亦不以為奇。中國人喜歡打麻雀，可以四圈八圈十二圈終日在牌桌上消磨時間，金錢輸贏的數目很大，外國人雖然也有蒲立治牌戲，但是時間總在星期六晚，消遣時間雖也花去一二點鐘，輸贏是很小的。再舉一種習慣說，外國人最喜歡旅行，因為旅行可以休養身體增長閱見，而中國人則對旅行視為畏途。再則英美人對於做官不視為功名利祿之途，而吾國人視此為唯一發財途徑。於此可見社會環境之中，可以產生多數人的習慣。我們從以上所說的

道理，將吾國人視憲法爲具文，作爲一種習慣而研究其所以然之故。我們分爲以下幾種原因爲說明之資。

第一帝制自爲。我們讀漢高祖本紀，知道漢高祖過咸陽，看見秦始皇帝的威風，曾喟然歎曰：「嗟乎，大丈夫當如此也。」及項羽既亡，高祖作了皇帝，他置酒未央前殿，起爲太上皇壽曰：「始大人常以臣無賴，不能治產業，不貴爲天子，富有四海，也不過是私產的廣大而已。我們不要認爲這種思想到了現在，已經沒有。不然何以有洪憲帝制宜統復辟呢？這種帝制思想，假如你對英美美人說，他們總以爲是離奇的說法，絕對不能明瞭的。而在吾國四萬萬人腦筋中，我們現在時常還聽見「真命天子」之說，可見帝王思想，實在是民主政治的大障礙。

第二割據一方。如漢高祖漢光武歷代帝王都抱有一種「帝制自爲」的意思，是不必說了。但到了分崩離析時，雖不能作一統天下的雄圖，未嘗沒有人有割據一方的思想。西漢末年，竇融據河西，自稱五郡大將軍，起兵時告訴他的兄弟說：「天下定危未可知，河西殷富，帶河爲固，張掖屬國，精兵萬騎，一旦緩急，杜絕河津，足以自守，此遺種處也。」後來有張立曾遊說竇融說：「當各據土宇，與隴（隗囂）蜀（公孫述）合從，高可爲六國，下不失尉佗。」此種譁吐最能代表割據思想。馬援曾替隗囂去看公孫述，回來向隗囂說：「子陽井底蛙耳，」此無異說，此人只能坐井觀天，看不到國家全局。其他漢末唐末及宋元末年類乎隗囂公孫述與竇融的人，多得不可數計，現在不必細說。民國時代如張作霖，如後來的孫傳芳盧永祥，又何嘗不是受割據一方的思想的影響呢？

第三越軌爲能 我國人向來處於帝皇專制之下，既不知有國家，更不知法規爲團體生活之所必需。反而時常以處於法外爲自己的本領。譬如一般人點電燈要出錢，某甲點電燈不花錢，他還要向人誇耀。有人在肉價限制時買不到肉，某甲不但不守法律上肉價限制，而且能多買到肉。旁人拿不到錢票，某甲偏能拿到錢票出國。一般人買不到飛機票，他能想法子買飛機票且比旁人快。這種事情，都是說國家即有法令，人民以不守爲得意，因爲吾們法律本來不公道，就是本來公道，一般人民也以不守法而自鳴得意。或者這是古代封建時期特權階級的殘餘風氣，但是時至今日還未能除根，而存在於一般土豪劣紳思想之中。

第四舞文弄法 國家法律之所以頒布，必有一種不得已的理由，才有這種法律。所以法律的施行必須公平。人民看到政府施行法律是公平的，自然也認守法爲當然的義務。但是我們聽見國民口頭常有幾句話：如視法令如弁髦，紙上空文，官樣文章，敷衍塞責。這種話無非說拿法令不當一會事，而且能想出一種妙法，把法律的嚴重性躲避了過去。表面上看來，好像並沒有違法，實際上已經將法律的原意加以伸縮變通了。也就是說，不照法律辦事之謂。譬如說米糧定額分配，每人一石，但是填報戶口時，不管家裏是否有五個人，一律填寫五口，這就是舞文弄法的一端。以徵兵法來說，政府徵兵應以徵兵法爲根據，但是除鄉下苦人可以隨便拉夫外，貴人子弟，除了志青年軍外，有誰應徵入伍的？這便是違法的一端。但是輿論很少起來責備政府。其他「工貸」、「農貸」真正窮人，未必能得到貸款，能奔走權門的人，反而得到便利。再舉一兩個例，如政府明令不許人民囤積居奇，而戰爭期內所有

富戶或銀行，那一個不是靠囤積貨物抬高物價？但是政府視若無睹，絕對不敢打開倉庫調查積貨。政府徵收的所得稅利得稅，無論銀行公司工廠，那一家不預備兩種賬簿？一本是真正的出入盈虧，一本則專為納稅用的。這種欺騙行為，大家知道，但是大家存心讓他過去。這種種都可見我國人藐視法律的心理。

第五、治亂循環 我們在孔夫子時已有人存政舉人亡政息的話。有了好人，如漢文漢武唐太宗明太祖之類，人民便可暫時享到幸福，反過來到漢靈帝桓帝唐朝末年宣宗懿宗宋末徽宗欽宗，那就到了小人用事不可收拾的時代。

由此可見，這個國家內從來沒有一種很好的政治制度，能使第一代好人所為，即便到了第二第三代，照樣繼續下去。三國演義上說：「天下大勢，合久必分，分久必合。」或者說，治亂循環四字，最能表示中國人對政治上的看法。在人存政舉人亡政息的現象之中，我們可以說，中國政治是沒有制度基礎的 (institutional basis)。譬如一個公司一個大學的第一代開創者，創立得很好的法規，後起者依樣葫蘆，亦能照樣做下去。但是我們國家缺少制度的基礎，從未聞有會議的習慣，所以一個人死後，後來者就無從繼續下去了。所謂制度的基礎有三個意義：一、法規確立，二、合議辦事，三、傳統繼續。此三種意義，求之英國會議，天主教會與夫歐洲自古迄今之大學制度，便可瞭然於心，無待細說了。

第六、人民愚昧 最後還有一點是多數人的愚昧與窮苦。我想大家閉了眼睛一想，就可知道全國號稱四萬



萬人，但其中相當的有飯吃的有多少，能識字的又有幾人。我們祇要在路旁看見小孩與婦女在垃圾中檢東西，就可以知道人民謀生之路如何，人力浪費又如何了。同時又看見不識字的婦女，拿了家信，一定要請測字先生替他解釋或寫回信。這種情形，決非少數，而是全國兩三萬萬人共有的。這就是幾千年來愚民政策的結果。他們既不知道自己的人格，更不知道憲法上給予他們種種基本權利，自然想不到他們有選舉人資格，可以投一票來決定在野黨在朝黨的進退。試問人民在這種狀態中，如何能行使公民權利擔當國家的責任呢！

除以上六種原因外，不關於一般社會情形，而是受歐戰以來世界潮流的影響的，就是領導革命的人，舉棋不定。民國初年，大家的思想，是走向英美的民主政治，所注重的是憲法，議會，政黨，責任內閣與地方自治等事。這些事實便為革新政治的目標。及蘇俄革命與德義兩國法西斯主義橫行之日，我們的政治又走到世界革命無產者獨裁，乃至一黨獨裁的路上去了。所有這種自己認識也忽東忽西起來，這也是造成國內政治混亂的一個原因。

以上七種原因，希望在朝黨在野黨，反省一番。假定認為這六七種毛病影響吾國前途甚大，應求所以療治之法。

以上七種情形，可說我們拿民國以來憲政不能確立的原因，已經解釋一番了。或者有人拿社會學來解釋，說我們沒有脫離封建時代，或者說未脫離農業時代，所以不免有帝王思想與夫土豪劣紳等。這種政治上與經濟上相聯的關係，在這演講中也無法細論。現在將以上情形歸納起來求一個藥方，以療治病根。

我們明白了以上七種情形，表面上似乎很複雜，但是國家的治亂興衰，不外乎兩種人一種治者，一種被治者。這兩種人如能瞭解其地位及權利義務所在，不怕國家不上軌道，不怕人民不能安居樂業了。

第一治者地位如何？治者手握大權，決定政策，頒布法令，賞罰進退，天下人物，他的地位是很高的。但是他不過是一副大機器中一個發動機而已。他的地位是在全付機器若干連環中之一環，並不能拿國家的事，當爲一己家事，如前段中所舉漢高祖所想像的。假定他是黨領袖或一國總統，應先得黨的擁護與民衆的擁護。就是說他的事業在謀黨與國家之發展。在二者有衝突時，應該先國而後黨。他在執行職務時，第一應該遵守國家基本大法的憲法，第二應忠實執行一切法規如預算法、徵兵法。處處應依法行事，不可稍有踰越處。我們看見美國歷代總統，有的是庸人，有的是非常人，所以他們的政策，有高明與不高明之分，但他們看憲法與法律，是神聖不可侵犯的，這態度是各人一致的。就是在與敵黨競爭時，也不敢因爲他要奪取政權，把道德的規矩一切破壞毫無顧忌。美國廣播電臺，係私人事業，要用電臺作政治廣播，要化幾百萬美金。羅斯福與杜威競爭時，如羅斯福講了一點鐘，那就不能不讓杜威也講一個鐘頭，以表示對於彼此雙方，是同樣的公平的。惟其雙方能公平競賽，所以政治競爭中，也有道德規矩存在。假令甲黨爲求勝利之故，盡道德法律於不顧，他黨亦復如此。這樣一個國家，除成爲無法無天外，尙有何話可說。

第二被治者地位如何？國內四萬萬人，不管高至領袖，低到乞丐，都是國家的主人翁。因爲從主權屬於國民來

說，他們都是國家主人翁。我常聽見國內人說人民程度不夠，要知道人民程度夠與不夠，完全看人民有無衣食有無智識。有了衣食，才有智識，有了智識，自然有禮義廉恥之心。假定國家年年內亂，人民求安居而不得，自然無教無養。可見人民程度足與不足，全看國家有無教養。假定國家天天在內亂之中，人民程度永不會夠的。可見人民程度之提高，在於教養之普及，而教養方法之普及，又看國內和平是否確立。簡單來說，人民程度夠與不夠，責任在治者身上，不在被治者身上。（第一）要有衣食，所謂衣食足而後知榮辱。（第二）要他有教育，既富矣，又何加焉，曰教之。

但是從現代民主國來說，教養兩端，還是不夠。現代國家人民有參預政治之權利，須辨別那個人應當選，那個人不應當選。所以他得有參預政治的熱心，或行使公民權利的能力。人民不應但居於袖手旁觀地位，因為他祇知道從旁批評，會養成他「看人挑擔不吃力」的習慣。所以政府一定要使熱心政治的人到議會裏去當議員，親聽見政府報告，與實際政治情形相接觸。同時允許他做反對黨，使他批評政府的時候，同時須拿出自己的政見，自己的辦法來。就是說你上臺時如何做，應該預先說出來給人知道。這樣他對國家政治自然養成他的責任心（sense of responsibility）。這責任心三字不僅僅說參加政治而已，而是說你來上臺時這個擔子如何挑法，國人亦預先可以知道一點。國家肯拿這樣地位給反對黨，自然反對黨不敢放之高論，專作不負責任的批評或專以搗亂為事。朝黨野黨輪流執政，自然全國人擔當國事的責任心，由此養成了。

現在我已把治者與被治者應有的職掌，約略說明了。有了以上良好的治者與被治者，假定沒有好制度，民主

政治還是不能長久的，所以還有三點應加說明，也是我們所謂對症發藥的一部分。

第一基本事項的調查。所謂基本事項，分爲人口與土地。這件事說起來，好像極普通，各國都每五年或十年有一次人口統計或調查。土地測量也是現在國家所極注重的。我們姑且從反面來說，就是假定沒有人口土地調查，其弊病是如何。沒有這兩種調查，現代國家的民主政治，是無法施行的。我在美國到地縣政府去看，最要的是兩件事：一人口調查，二土地調查。一個人出生婚嫁及死亡，各個人要報告並詳細記載下來。土地調查，各人田畝多少，房產多少，地界及土地上的營業，如畜牧耕種等事，無不明白記載。我們祇要想我們在每縣每城裏某甲某乙某丙某丁來來去去，能有確實調查嗎？除去在某一地發生盜案命案，才來查什麼人謀財害命外，平時什麼人知道各個人的家世，如何財產如何呢？我們拿徵兵條例來說，試問國家徵去三千萬五千萬人，何嘗知道某人的確姓張，某人的確姓李呢？假定姓張的自己不願當兵，出了點錢來買了姓李的冒名頂替，國家又何嘗來管呢？一個兵士在戰場死去，依陸軍慣例，幾天以後，沒有通告他家屬的。但是我們抗戰八年，一個兵士死去，陸軍部會打電報給他的家屬嗎？恐怕沒有這回事。簡單來說，全國幾萬萬人姓名不正確，身份不正確，國家事情是無法辦的。同時所謂土地調查，就狹義來說，是指田產界限而言，但是各人在土地上有牛羊多少，每年收穫多少，也應記得很明白。美國太平洋學會在熱泉開會時，我到縣政府去看他們土地調查冊，其管理員跟我說：你所住的旅館，田地產業多少，每年盈利多少，納稅多少，土地調查冊上便誌告訴你。試問國家平日有這種調查，人民資產瞭然在目，如何能有逃避租稅或

其他不法行爲呢？這是第一點。

第二、公開。現在民主政治最大要點，就是公開。所謂公開，就是不管行政司法立法一切都可讓人民知道，不論帝皇時代，皇帝深居宮中，靠太監或大臣傳達命令，而在傳達命令中乃有擅作威福，狐假虎威等事。但是在民主國中，這些現象都不見了，就因爲一切公開之故。所謂「公開」二字除了議事、審判有記錄，政府發布公告有記錄外，還有一個意義，就是任何事情，不許有第二人可以假託命令，如從前大臣或太監假傳聖旨之類，這樣就沒有人能有屑間作弄的行爲了。所謂「公開」的好處，就是發動人的意思和執行人的意思，一切擺在公衆之前，無法播弄是非，顛到黑白。第一種公開，是行政的公開，總統或皇帝意思如何，非經過內閣閣員副署，命令發不出來。這種命令，是經過討論，審查而後發出的，而且有人附署的。所以政府命令是無法由其他人播弄的。政府命令所以每年每月每日有公報，公家私人均可保存一份，可以此爲憑來與政府爭執辯論。其次，議會的公開，議事准許全國人民旁聽，而且所議之事都載在議事錄中，如何通過以及贊成否決之票數多少，總統向外宣佈的。再其次，司法的公開，審判時原告如何，被告如何，判決如何，判決理由書，法官必須做一長篇文章，說明判決之故。以上三種行政立法司法的公開，就是民主政治之特色。再舉各部部长務來說，美國財政部支出收入數目，每天有報告一張，如同銀行結賬一樣，賦問金錢公開到此程度，更何人能作弊呢？

第三、制度基礎。現代的民主政治基礎決不建築在一個人身上。國家大政至少分在三個機關手上：（一）立法；

(二)行政(三)司法。因為有三個機關分擔國事，所以能以一面互相牽制，一面互相合作，既經由三個機關分擔國事，所以國事的處理不只靠一二個人而是靠制度的。立法院通過並頒行全國的法律，行政部執行這種法律，司法部是根據法律判決民刑訴訟。猶之乎一個銀行，下有股東大會，上有董事會，又有常務董事會。許多事情，有的提交董事會，有的提交股東大會。股東會、董事會和總經理的權限，各有明白規定，所以現代銀行基礎，也是在制度基礎上，不是像錢莊那樣在一個人身上的。或者說現代的大學，有校董會、教授會、各院院長、各系主任。所以現在大學也與從前私人開門授徒，是迥不相同的。就是因為一以制度為基礎，一以人為基礎。銀行與錢莊之不同，大學與「門館」之不同，也就是帝皇專制與今日民主政治之不同。

以上把中華民國憲政不能成立的原因，及今後補救方法，在乎改造治者與被治者的資格，已經說過了。簡單說一句，在乎養成新的心理態度，然後可以有新的政治。今後憲政基礎，即在於是。

我還要忠告國內朝野人士，如大家誠有把中華民國造成民主國的理想，第一件事，要識大體，去小意氣，方才能把國家的利益放在第一位，把黨的利益放在第二位，而後四萬萬人民乃真正成為主人翁，不單單充當黨的工。誠能如此，不怕國家不安定，不怕民主不能實現。

### 第三講 人權爲憲政基本

歐美所謂人權運動山來甚久，但其發表於公文中，始於一七七四年九月美國佛吉尼亞州之權利宣言，一七七六年七月美國獨立宣言，一七八九年七月法國人權宣言。這是人權運動中最重要文獻。我中華民國的革命，雖同受法國革命和美國獨立影響，但是心目中認爲最重要的對象，就在推翻滿清建立共和，乃至成立政黨政治之類。至於所謂人權運動在此次大戰以前，我們的政治思想中，沒有重要因素。上次大戰後，俄國共產革命成立了無產階級獨裁的政府，凡非共黨及無產階級的人，他們的人身言論結社自由乃至財產權利都被剝奪。同樣在法西斯主義流行的國家，祇有義大利的法西斯黨及德國的國社黨才享有身結社言論自由，其他黨派如共產黨，社會民主黨或民主黨應享的自由，均被剝奪。我們可以說，蘇俄共產革命以後，直到這次大戰爲止，歐洲反人權運動流行一時。到了一九三九年二次大戰開始，羅斯福與邱吉爾在大西洋憲章中宣言四種自由：第一、免於貧乏之自由，第二、免於恐懼之自由，第三、言論之自由，第四、信仰宗教之自由。可以說又是新人權運動的開始。大家因此恍然大悟。

悟，知道要談民主，不能離人權。離了人權，就成爲共產主義或法西斯主義的獨裁。聯合國會議開會之後，在其序言中明白規定：「吾人對於基本人權，對於人身的尊嚴及價值，對於不分國家大小，不分男女之平等權利，重行聲明吾人之信念。」其憲章第六十八條中，更規定須設立經濟及社會事項委員會，並促進人權之委員會。現在此項社會經濟委員會正在提議一種國際人權法案，以備拿國際條約來對各國人權予以保障。可見二十世紀之人權，不像十九世紀僅在憲法上加以規定，現在更要加上一種國際法的保障了。

到底所謂「人權」其意義何在？既稱爲國家，大權操之於國家之手，人民對於政府，不能不服從其命令。但國家無論下何種命令，是不是人民都應該服從呢？譬如說：國家要我的命，是否我的命就該送給國家。國家要我的財產，是不是我的財產就該送給國家？國家要封住你的嘴，是不是你就該像金人一樣的三緘其口？明明是東，國家不許你說西，明明是黑，國家不許你說白，換句話說，祇許國家說黑白是非，而不許人民辨別那是「是」那是「非」，那是「黑」那是「白」。假定國家所要求於人民的服從是這樣的，要錢便給錢，要命便給命，他要說黑，你不能說白，他要說東，你不能說西，試問人民服從到這樣地步，這種國家之內，尚有何公道之可言？孟子嘗云：「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」此語根據因果報應之常理而來。可見國家對於人民無論權力怎麼強大，總要劃定一個範圍，說這是你的命，這是你的財產，這是你的思想和你的行動範圍。在這範圍內，便是各個人人民天生的與不能移動的權利。在這範圍內，國家是不能隨便干涉強制的。在這範圍內，各個人所享的權利，便叫人權。所以在十八世紀



歐洲人權運動勃興時，其中有一個人叫 Watsel 有幾句話說：

「假定有一個君主，沒有明顯的理由，一定要人民拿他的性命送給他，拿他生命上不可缺少的貨物奪了去，人民對於這樣一個君主，當然有抵抗的權利，還有什麼疑問呢？」他又說：「這種不可隨便奪取人民的性命，不可隨便奪取人民的財物，便是人民天生的權利，因為假如能隨便奪取，人民便無法生存了，所以這就叫人權，或人民的基本權利。」

但是這種人權觀念，是因時代而進步的。譬如說法國革命和美國獨立時，大家注意的是言論自由信仰自由結社自由與財產自由等。至於勞動權工作權休息權及生活平等的權利在當時是沒有講過，而今天二十世紀時代，大家認為此等權利是人民權利的一部份。

我不怕重複，再把美國人權宣言例舉一遍：

一、吾人認以下各點為自明的真理：第一、各人生而平等，二、各人從上帝那裏降生以來，便享有某種不可移讓的權利，其中所包含者為生命、自由及幸福之追求。為保存此等權利之故，乃所以設立政府。政府之正當權力由於被治者之同意而來。假定政府違反此種目的，則改造政府，廢止政府，另立新政府，乃為人民應有之權利。」

佛吉尼亞洲宣佈的人權宣言說：「凡人天性上是平等的自由獨立，且享有某種固有權利。此種權利，並不因

其加入社會之際，能加以剝奪。其中所包含的，一生命之享受，二自由之享受，再加上取得財產之方法與夫追求幸福與安全之方法。」

我舉一七八九年法國人權宣言所說：

「國民會議在上帝面前承認人民與國民以下各種神聖的權利：第一、各人生下來的時候，他們的權利是自由的、平等的，任何差別之承認須以公共利益為理由。第二、政治結社之目的，即為自然的、不可移讓的人權之保全，此種權利，第（一）自由，（二）財產，（三）安全，（四）反抗壓迫。」

我們但舉其最重要的如上，其全文共十七條之多，暫時從略。關於人民權利，大家可參考五五憲草人民權利一章，自然明白。我現在但列舉歐洲各國憲法頒布之年月如下。此項憲法之頒布，亦即為人權之確認。

瑞典	一八〇九	西班牙	一八一二	挪威	一八一四
比利時	一八三一	丹麥	一八四九	普魯士	一八五〇
瑞士	一八七四				

到了歐戰之後，如德國之威瑪憲法，一九三五年之波蘭憲法，一九三八年之羅馬尼亞憲法，沒有一國沒有關於人權之規定。

我現在略舉各國憲法中關於人權之規定，呂復氏把人權加以分類，甚為可取，茲例舉如下：

第一、關於人格，就是說既稱人，便有人格自由，就是說凡一個人不能將其人身出賣做奴隸。

第二、關於人民自衛事項者分：(一)身體之自衛，(二)家族之自衛，(三)財產之自衛。

第三、行為之自由有：(一)居住，(二)從事職業，(三)婚姻，(四)通信。

第四、關於意思思想以及組織團體之自由者分六項：(一)言論，(二)著作，(三)刊行，(四)集會，(五)結社，(六)信教。

茲列舉各種人民權利，其中每項舉一兩國之憲法條文，作為參考。

### 第一、關於人身自由

(A) 比利時憲法第七條：人身自由與其保障，除法律所規定並依法律所規定之方式外，任何人不受告發。

除現行犯外，非有法庭所發之拘捕狀，在拘捕時提出，或在二十四小時內提出外，任何人不受拘捕。

(B) 蘇聯憲法第一二七條：公民身體有不受侵犯的保障。任何公民非經法院之判決或檢察官之批准，不受逮捕。

(C) 我們可以拿五五憲章中關於人身自由的條文與比蘇兩國作一比較：  
人民有身體之自由，非依法律不得逮捕、拘禁、審問或處罰。

人民因犯罪嫌疑被逮捕拘禁者，其執行機關即應將拘禁原因告知本人及其親屬，並遲至二十四小時內移送該管法院審問。本人或他人亦得聲請該管法院於二十四小時內，向執行機關提審。

法院對前項聲請不得拒絕，執行機關對於法院之提審，亦不得拒絕。

### 第二關於人民住居自由

(A) 比利時憲法第十條：私人住宅不受侵犯，住宅之搜索，除依法律所規定之方式外，不得爲之。

(B) 蘇聯憲法第一二八條：公民住宅的不受侵犯及通訊的祕密，均受法律的保護。

(C) 日本舊憲法第二十五條：日本臣民除法律所定者外，未經許諾，無被侵入住所及搜索者。

(D) 五五憲草第十一條：人民有居住的自由，其居住處所非依法律不得侵入，搜索或封鎖。

### 第三關於言論自由

(A) 比利時憲法第十八條：報紙是自由的，檢查制度不許設立，不得向著作人出版人及印刷人要求保證，如著作人爲大家所知道的，並且是比國居民，此項出版人印刷人或販賣人不應受控告。

(B) 五五憲草：人民有言論、著作及出版之自由，非依法律不得限制之。

### 第四集會結社自由

(A) 比利時憲法第十九條：比利時人民不必須要事前的准許，即有平和的且不攜帶武裝的集會之權。

利。但須遵照規定此項權利行使之法規。

此項規定不適用於露天聚會，露天集會完全立於警察法律之下。

比憲第二十條：比利時人民有結社之權利，此項權利不應受防止方法之限制。

(B) 瑞士憲法第五十六條：人民有結社之權利，但其目的及行使方法，不得對於國家有危險或違法之事。各州得以法律頒布必要之處分，以防止其弊害。

(C) 五五憲章：人民有集會結社之自由，非依法律不得限制之。

#### 第五 宗教信仰自由

(A) 比憲十四條：宗教信仰之自由及拜神之自由，以及關於一切問題意見發表之自由均受保障。但因使用此種自由而發生犯罪行為時，則國家保留其彈壓之權。

(B) 瑞士憲法第四十九條：意志及信仰自由，不得侵犯。

任何人不得被強迫加入宗教團體受宗教教育。履行宗教之行為，亦不得因其宗教意見受任何性質之處分。

瑞憲五十條：在公共秩序及善良風俗所許可之範圍內，信教之自由應予保障。

聯邦及各州，因維持宗教團體會員間之公共秩序與和平及防止教會權力侵及公民及國家權利，得採

取必要之處置。

(C)五五憲草人民有信仰宗教之自由，非依法律不得限制之。

以上五種人權，就條文來說，都是大同小異。但是其所以不同之故，要加以解釋起來，可以有很長的話來說。這演講中無法討論。但是我還舉英美兩國中關於人權保障之情形，特別提出來說說。因為各國憲法上人權之規定，是發源於十七十八兩世紀人權理論中來的。英國的人權運動，乃是大憲章以後起的。所以英國的人權是起於歷史而不起於理論。這是英國人權保障與其他國家人權運動發生原因上最大不同點。英國所謂人身自由，起於一二一五年之大憲章中第三十九條一項規定：「任何自由人，除按照國法及其同等人之審判外，不受拘捕、監禁、剝奪財產或充軍傷害。」英國所謂人身自由之意，就是任何人有不受拘捕監禁或其他強制行為之權利。對於任何人之強制，在英國是非法的，除有兩種原因外：第一種某人之受強制，乃是被控告犯有某種罪行，故必須送入法庭受審。第二種關於某人之罪行，已經法庭判決，並須受刑罰的。英國為保障人身自由計，有兩種補救方法：第一種對於不法拘禁之補救，第二種用人身保護狀請求交出受法拘禁之人。凡不受法拘禁之人，得對於加害者處照此以刑罰，或令加害者交付損害賠償。譬如甲受乙毆打，或被乙剝奪其自由達五六分鐘之久，甲可向法庭控告乙之毆打行為，令其受罰，或將乙之侵權行為向法庭控告，令其交付賠償。受不法拘禁之人，得向法庭請求人身保護狀。Habeas Corpus 之原意，即 To have one's body 恢復我的身體。此項保護狀由被拘者或其保護人代向法庭請

求保護狀提出之後，原來拘禁之處應將被拘者釋放，並交付法庭審判。如其查明無罪，應即恢復其自由。此即人身保護狀用意所在。假定拘留處所不服此項人身保護狀之命令，則即等於侮蔑法庭，一定要受極大處分。舉例來說：一八五四年有俄國水兵若干人遊行街市之中，乞食爲生，後爲俄國海軍武官發現，知其爲俄國兵艦上之逃兵，請求英國警察幫忙將此項水兵拘捕，送回俄國軍艦。後來英國有人詢問英國司法當局，問他拘捕俄國水兵之舉及英國警察之幫忙是否合法？法官的意見認爲拘捕俄水兵是不合法的，換句話說，假定有人替俄國水兵要求人身保護狀，那英國警察就不能不釋放他們了。由此可見，英國對於人身自由之保護，週密到什麼程度。因爲他關於這一方面已經有了七八百年久遠的歷史了。

再說到言論出版自由，在英國法律條文中嚴格來說，可以說沒有言論自由出版自由的名詞。但是我們不能說英國人民不能享受這種自由。究竟英國人所享受的言論出版自由如何，英國法學家用下列文字來說明英國人民所享受之自由之內容如下：

英國現行法律准許任何人說寫出版他所要說要寫要出版的。但是他使用此項自由，有不正當之處，則其人必須受罰。或其人不正當的攻擊某甲，某甲的名譽損害，得要求賠償。另一方面，如其所寫所出版文字中，宣傳謀叛或不道德之事，則此犯罪人應受審判。

這其中包含三種意思：一、所傳佈之文字有毀害他人名譽者，其受害者得提出訴訟，要求賠償，故言論自由之

第一種限制，即名譽損害訴訟。一、著作家或出版者所宣佈之文字中包含有不滿政府或謀叛宣傳，政府也可以到法庭上告他，但非政府所能直接停止而須由法庭斷定這件事的是非曲直。二、假定所宣佈之文字中，有反對耶穌教或否認上帝存在之宣傳 (Blasphemy)，那也可以向法庭提出訴訟，由法庭判斷其曲直。但是有一點我要指出，即英國的出版自由是出版家不必得事前許可，祇在出版以後受毀壞名譽或瀆神等限制而已。出版家有涉及毀損名譽或褻瀆上帝之舉，那就當他為破壞法律之行爲。所以關於出版有事前之許可與事後之限制，其區別便在此。簡單來說，英國政府對於報紙等絕對沒有指導輿論或防止危險思想等事，因為他的限制不過是在毀壞他人名譽煽動叛亂或褻瀆上帝而已。

第三、集會結社自由。英國是一個個人主義的國家，她看集會結社的自由，並不像歐洲看集會結社自由本身是一件事。而是集會結社的自由，也是由個人的權利而來的，譬如說有一千個人集會。這一千個甲乙丙丁各人有行路發言的權利，所以並不因為一千個人集會一起，而有特別法令，是當為從一千個甲乙丙丁身上，看他們是不是應該集會結社。明白一點說，他們是從各個人人身自由言論自由，來看集會結社自由，而不是從集會結社自由本身討論其應該有無此項權利的。所以英國的結社自由，除其結社本身抱一違反法律之目的外，其結社與參加結社之權利，並不受任何阻礙。所謂違法之目的，乃是參加暗殺或謀反等事不僅其行爲目的為違法的，且須有違法之行爲。可見英國的結社自由是很寬大的。所謂集會自由，英國人並不當一千人一萬人的結社為一件事，而是



認爲一千一萬個人的權利。按照英國普通法參加不法的集會，是應受處罰的。所謂不法集會，限於以下四種情形：(一)破壞安寧，(二)公開犯罪，(三)在開會地帶附近可以引起發生擾亂和平之恐懼，(四)開會目的引起階級不同宗教不同之鬭爭。所謂各人所參加之集會有擾亂安寧的危險時，治安裁判官可當衆引用所謂擾亂法案，勸告大家解散，不解散時，則參加者即犯有大罪，可處以剝奪其人身自由之刑罰。即此可見集會自由與人身自由二者其關係之密切如何。

從英國的規定，我們可以看出集會結社自由是用個人權利作出發點的。在大陸上是拿集會結社自由本身做出發點的。

現在我更要討論人身自由成爲一種訴訟案件時，民主國家是如何處理的。

### (一)人身自由之訟案

美國一八六四年某甲名米里根氏(Miligan)因爲他有煽動叛亂及其他叛國行爲，印地安那軍區司令官花萬氏(Hovey)將軍下令，將他逮捕，並且總統命令設立軍事委員會，將他審判。其時爲一八六四年十月。詢問之後，覺得他是犯了所告罪狀屬實，而且決定在第二年五月十九日處死。但是米氏在五月十日提出上訴，說明其審判手續之不合憲法。因爲照美國憲法，人民有罪應有受會審官審判之權利，要求法庭發出人身保護狀保他出來。後來美國大理院覆審，認定此種軍事審判並未得到國會授權，是不合法的。結果認爲米氏的定罪不合法，就把他

先放了出來。後來把他的審判，由大總統下令減刑的恩典，變為終身監禁。

此案重心是在軍事審判是否合法。同時此項軍事委員會由大總統任命者是否合法。再則惟有在戰地始能適用軍法。大理院審查之結果，認為米氏居於印第安那州已二十年，既非軍人，更非俘虜，亦非叛背州之居民，應享有受普通法庭中有陪審員出席之法庭中審判之權利。因此之故，判定米氏受軍事審判為不當，並剝奪其受普通法庭審判之權利亦為不當，故終於依照一八六三年三月三日之議會法規，將其釋放。此案中可以看出人民應享之自由，非軍事法庭所能剝奪，因為普通法庭受憲法之保障，非軍人所能任意變更的。

### (二) 家宅自由之訴訟

美國一九二八年某甲名 姆斯德為走私酒商之領袖，其營業地點為西雅圖，所用辦事員之數甚多，並有沿海輪船數艘，地下海窟數處，辦公處亦甚為闊綽。每年營業收入超過兩百萬美金。美國中央政府禁酒官員，因歐氏經營私酒業，於歐氏事務所大廈之地窟中，設置機關，偷聽歐氏電話。待至五月之久，將所聽歐氏電話記錄，積成一厚冊，共有七百七十五頁之多。此外並無其他證據。但即此已足以證明歐氏所犯之罪行。偷聽電話方法，已將其罪行證明，但此種偷盜得來之證據，並且侵犯家宅之神聖，是否合法。因此成為一件訟案。按照美國第四 憲法修正條文曰：「人民、人身、家宅、文件及其他用具，不受不合理之搜查與佔有之權利，是不可侵犯的。除有相當原因以宣誓為證，並將應搜查地點，其為誰，其物如何，一一明白記載外，不得發出搜查證狀。」其第五項憲法修正條文更明

白規定曰：「任何人不受強迫在其刑事案中以他自身作爲反對自己的證人。」

在憲法上既有此兩項規定，可見奧氏儘管犯法，但仍有家宅安全之權利，並且不應以所偷聽之電話，要他自身來做反對自身之證人。此案審判時，政府未嘗辯護其偷聽電話爲合法，換詞言之，此種電話偷聽，實爲一種不合理之搜查，即其所得證據，亦爲不應允許之事。但認爲第四 憲法修正條文所給予之保護中不能認爲將電話上之談話包括其中。

但當時法官認爲科學上之發明，日新月異，政府侵犯人民私事之方法，亦越弄越巧妙，故密室中之談話亦能爲科學發明偷盜而去。今日所發明者爲偷聽電話，安知將來精神分析學發明，可以秘密發現心上之思想與情感，難道憲法上對於人身安全之侵犯不應給他保護嗎？法庭上認爲關於 氏有罪之判決，應予取消，而且電話偷聽本身，乃是一種罪行，故政府不應容許此種審案方法繼續下去。

當時大理院法官認爲爲一國之安全，合禮與自由計，政府官僚行爲上所應遵守之規矩，與人民私人所應遵守之規矩並無不同。法治政府之下，苟政府不守一般行爲所應守之規矩，則政府自身之生存，且陷於危險。政府之地位爲有權的全知的教師，他權力既大，自可無所不知，但政府之所作爲者，即爲人民之榜樣。假定政府用犯罪方法以證實人民之犯罪，那末政府就是破壞法紀的人，其結果必養成人民輕視法律的習慣，其國家非陷於無政府不可。以政府之犯罪證實人民之犯罪，爲美國所絕對不許。因此本法庭非嚴格反對不可。此種審判詞中，可見得美

國法庭並不因科學之利器，而放棄法治國政府之道德立場。

關於家宅自由我願意舉一個親身經歷的事加以解釋。

一九一四年第一次歐戰爆發，我正在德國求學，那麼外面流傳日本將幫助俄國對德宣戰，因此凡是黃面孔的人在街上跑，動不動就會有凳子椅子從屋子裏擲出來。我國留學生就覺得太不舒服，紛紛回國。而我卻覺得人拿一世能看見幾次大戰，決定趁此機會留德觀戰。

從開戰起，我買了許多地圖書籍，每天研究戰事的進展。那時每天有一位德國先生到我住處，替我補習德文。一天我在報上看見一條消息，說德國又有兩艘船被擊沈了，我便向那教師道：「你們德國到底有多少船，像這樣一天打兩艘，豈不要精！」

忽然這時房門一開，房東太太跳了進來說：「今天我才斷定你是一個間諜啊！」我當時聽了，想她沒有什麼舉動，便也不去和她多說。不料到了飯時，我下樓出門去吃飯，卻被門口兩個警察攔住了，不准出去。原來房東久已懷疑我是奸細，那天竟去報告了警察廳。當時我便疑心兩個警察何以不上樓搜查我的房間，經我追問房東，才知道這是住宅自由，警察不能隨意搜查的。這便是外國人對於住宅自由的重視。普通警察在這種情形之下，尚能保持這種良好的習慣。同我國警察隨便出入人家者，相去何啻千里！

但是我總不能不吃飯，因此又去請教別人，在這種情形下應該怎麼辦，才知道惟有自己打電話給警察廳，聲

明願意被搜，他們才敢來搜。當時我就打了個電話，不到一點鐘，警察廳派來兩名偵探，把我所有書籍抄了一張單子，其他東西也都一一搜查過，認為沒有嫌疑，撤去門口兩名警察，而這時午餐時候已過，我終於餓了一頓。

### (三) 言論自由之訟案

美國密尼蘇達州有某名尼爾氏 (Zig) 者，出版一週刊，名曰星期六報，該州有一法案，如有出版發行報紙，中有誹淫或毀損名譽文字，即為犯罪。其人得由法令禁止之。

尼爾氏所發行之星期六報中載有一羣猶太人結合開設賭場，賣私酒及其他無賴行為，並攻擊警察署長及法官，市長忽略職務，並與此猶太人交通共謀私利等文字。

密尼蘇達州內法庭禁止該報出版，尼爾氏將此案上訴於大理院。大理院將密尼蘇達州之法律及其原判，詳加審查，認為密尼蘇達州法律本意在於增進社會幸福，乃有此項不准誹淫及毀壞名譽之報紙之條文。惟某種言論是否屬於造謠與毀壞名譽，且害及公共安寧，其界限極難確立。假定出版人必須證明其刊行文字有良好動機，並有正當目的，始能發行，否則即遭禁止。法官如有此種要求，即等於一種檢查制度。至於公務人員被譴責，自然引起一種社會上之誹謗，但隨便禁止出版物之流通，為害於社會者更大。報紙之批評官吏，自然引起官吏之憤怒，而且此等官吏結黨反抗，自引起社會之不安。假令因官吏之不平，而准許法院對於言論出版自由，橫加干涉，則憲法上自由之保障，等於具文而已。結果大理院判決密尼蘇達之法官，為破壞美憲第十四項修正條文中所保障之

言論自由。

以上關於人權者，至此告一結束。我還有幾個結論，要告訴諸位的。惟有保障人權，然後政府地位愈加鞏固。因爲人民有人格，明禮義，知廉恥，自然成爲一國中之中堅份子。所以尊重人民，卽所以保障政府尊嚴。一國要希望人權得到保障，第一要拿人民當人，不可拿人民當奴隸；第二保障人權，政府權力自然受到限制，但政權上之限制，卽所以抬高人民地位，爲國家百年大計，是合算的。第三萬不可拿一部份人民作爲一黨之工具，蹂躪其他人民之權利，這種做法，無非政府自身採取卑劣手段，徒使國家陷於混亂，夠不上說什麼治國平天下的道理。

## 第四講 國民大會問題

我們知道世界上民主政治有兩種：一種是代議制度的民主政治，如英美是。另一種是人民直接參與的民主政治，即人民以創制、複決等方式參加的民主政治，如瑞士是。中山先生不以代議政治為滿足，想採用直接民主政治。所以他的民權主義演講中有一段話：

「關於民權一方面的方法，世界上有了一些什麼最新式的發明呢？第一個是選舉權。現在世界上所謂先進的民權國家，普遍的只實行這一個民權，專行這一個民權，在政治之中是不是夠用呢？專行這一個民權，好比是最初次的舊機器。只有把機器推到前進的力，沒有拉回來的力。現在新式的方法，除了選舉權之外，第二個就是罷免權。人民有了這個權，便有拉回來的力。這兩個權，是管理官吏的。人民有了這兩個權，對於政府中的一切官吏，一面可以放出去，一面又可以調回來，來去都可以從人民的自由。這好比是新式的機器，一推一拉，都可以由機器的自動。國家除了官吏之外，還有甚麼重要東西呢？其次的就是法律。所謂有了治人，還要有治法。人民要有什麼權，才可以管理法律呢？如果大家看到了一種法律，以為是很有利於人民的，便要有一種權自己決定出來，交到政府去執行。關於這種權叫做創制權。這就是第三個民權。若是大家看到了從前的舊法律以為是很不利於人民的，便要有一種權自己決定出來，交到政府去執行。關於這種權叫做複決權。這就是第三個民權。若是大家看到了從前的舊

法律以爲是很不利於人民的，便要有一種權自己去修改。修改好了之後，便要政府執行修改的新法律。廢止從前的舊法律。關於這種權叫「複決權」，這就是第四個民權。人民有了這四個權，才算是充分的民權，能夠實行這四個權，才算是澈底的直接民權。從前沒有充分民權的時候，人民選舉了官吏議員之後，便不能夠再問，這種民權，是間接民權。間接民權就是代議政體。用代議士去管理政府，不能直接去管理政府。要人民能夠直接管理政府，便要人民能夠實行這四個民權。人民能夠實行這四個民權，才叫做「全民政治」。

中山先生深知代議制的不夠，要想拿直接民權的民主政治來補代議政治之不足。關於此種政制，或者亦可名曰「公民投票」的民主政治。再有一個名詞，叫「直接立法」的民主政治。其意義均同。中山先生知道代議政治政府與人民之間有議會議員介於其間，所以民意不能直接表現出來。因爲有黨派操縱與資本家利用議員。中山先生爲要免去這種毛病，所以極力提倡直接民權的民主政治。所以再三說明四種政權的重要，即在於此。但是此種直接民權的發祥地，爲歐洲的瑞士。瑞士國家共分二十五，其全國面積約一萬六千平方哩，其人口不過四百餘萬（此爲一九二五年的統計）。同中國來比，面積四百萬方哩，人口以四萬萬來計算，在地理上說，我們大過他們二百五十倍，從人口來說，多過一百倍。而且瑞士人口，其都城萊立許不過五十四萬餘，而勃爾恩不過六十九萬餘。拿上海一城來比，萊城大過十倍，拿上海比勃城，大過七倍。從人口比較之中，就可看出瑞士所採取的制度，我們能否適用，真是一個大問題。況且瑞士從十三世紀後，便是採用直接民主制的國家，所以他歷史上的根據，已有



六七百年之久。我們除民國以外，歷史上很少採取選舉制度。可見直接民權制，在我國中實難適用。中山先生政治經驗宏富，自明白此中道理。所以他在五權憲法一講中，指出各縣以下應行使直接民權，至於中央政治機構之中，在五院之上，設一國民大會，此國民大會由每縣選舉一人為代表組織而成。國民大會代表，既為各縣人民所選出，國民大會便等於英國的國會。簡單來說是代議政治而不是直接民權。後來立法院着手五五憲草之際，想拿四項權力運用於代議方式的國民大會中，所以規定國民大會的職權六種，其中四項是與直接民權有關的，所謂四項直接民權如左：

一、選舉總統副總統立法院院長監察院院長立法委員監察委員。

二、罷免總統副總統立法司法監察考試各院院長立法委員監察委員。

三、創制法律。

四、複決法律。

此項代議式的國民大會，行使此項四權與國民自身直接行使四權，是大不相同的。因為在直接方式行使之下，是真正直接民權，現在在代議政治的基礎上運用四權，我為正名起見，名之曰間接方式的直接民權。

從五五憲草中國民大會的四項職權發生四個問題。

一、直接民權之所以為直接民權，在乎公民自身能行使此種權力，故直接民權之性質，在瑞士及美國各

州中如何行使，應先明瞭。

二、直接民權由國民大會行使，是否仍能保持直接民權的優點。

三、五五憲草之中，既有立法院，如何能在總統與五院之上，另設一國民大會，以爲總統與五院對之負責的機關。

四、中山先生既承認代議方式的立法院，同時又想採用直接民權，換詞言之，直接民權與代議制度如何能在今後憲法之中雙軌並進。

現在本講演中要答覆以上四點。

#### 第壹問題：

直接民權的制度與代議政治相對立。就瑞士各州言之，可說先有直接民權，而後有代議制度。瑞士各州之中有所謂公民大會（Landsgemeinde）即每一公民對於本地方的大事，自行參加集會。但瑞士各州人數除前文所列舉，多不過七十萬，少則十餘萬，再少則一兩萬人。所以州公民大會，或選舉官員，或修改法律，極易舉行。所謂直接立法之事，不外乎三種：（一）所謂創制權，即勸議要求某種法律。（二）將已擬定的法案，交人民表決，此之謂複決。（三）所謂罷免，在瑞士不常見，惟美國各州則採用之。（四）所謂選舉權，即在代議制度的國家，亦爲人民必有的權利，原不能與直接民權相提並論。惟人民直接得選舉官員，則與代議制下的選舉議員，稍有不同之處而已。茲舉瑞

十憲法第八十九條如下：「聯邦法律如有三萬投票人或八州提出要求投票之際，此項法律即須提交公民承認或否決。前項原則對聯邦決議案之有一般適用性無緊急性者，亦適用之。」

此條所以規定三萬投票人或八州要求投票復決之日，則聯邦政府應將此法律提交公民投票。此中表示代議制度的立法院，對法律無最後決定權，公民可以提出此項法律應交公民通過或否決的要求。

關於創制一項，於一九〇六年瑞士憲法中，亦有追加條文，姑從略。

美國各州採用直接立法之制，始於十九世紀的中葉，至二十世紀之初，各州關於創制復決的規定，就其相同者言之，大致如下：

一、創制權 人民為自己保留一種權力，提出關於勸議法律或憲法修正的請願，並將此類法案或修正案於總選舉之際付之表決，要求通過或否決。此項保留的權力名之曰創制權。創制請願，應包括所提法案的全文，並為發生效力起見，須經本州若干萬選民簽字。創制勸議須向立法院秘書長備案，此項問題應在備案後四個月內之第一次選舉時投票表決。

二、複決權 人民保留權力，以請願方法要求議會將所通過的法案交與選民投票表決。此項保留權力名曰複決。關於立法院通過法案的複決請願，應在立法院閉會後九十日之內，向立法院秘書長備案，且為發生效力起見，須經本州選民若干萬人簽字。某種法案經人民請願交付複決者，應在備案後三十日內首次本

州選舉時，交付選民投票表決。

三、罷免權 所謂罷免權為彈劾權的代用方法，州長立法院及其他行政官吏，如其行為不滿人意，則其選民中若干萬人簽名同意，可將行政當局予以罷免。此項罷免方法，自然有使行政人員對於所負責任知所警覺。但其手續繁重，美國人一般意見，以為不如經立法院三分之二通過罷免時，則行政人員應即辭職之尤為直接痛快。

茲舉直接民權制度之下人民投票的若干先例以見此制的運用如何。一八九四年瑞士人民提出關於勞動權的創制動議，原發起人簽名者共五萬二千三百八十七人，投票結果贊成者七萬五千八百八十人，反對者三萬〇八千二百八十九人，其他各州亦均在反對之例。一八九四年瑞士聯邦派要求中央政府將關稅收入按每人兩法郎的標準，將該項收入交還各州。此項關稅問題的創制，簽字人共六萬七千八百二十八人，投票結果贊成者四萬五千四百六十二人，並八州有半，反對者三十五萬〇六百三十九人，並十三州有半。九年關於聯邦參議員的比例選舉問題，創制發起人六萬五千三百人，投票結果贊成者十六萬九千人，反對者二十四萬五千人。此項問題，隔十五年後，重複提交人民投票，但又被否決。關於疾病及災害保險問題，已於一八九〇年經聯邦的法院通過，及一九〇〇年交人民投票，反被否決。十二年之後，又提出第二次草案交人民投票。政府深知人民心理所在，因將若干條內容予以變通後，終獲通過。

上文略舉數例以見人民直接立法的不易。良法美意未必爲人民所瞭解，故一種法案爲人民所接受，極非易事。從美瑞情形觀之，直接民權爲人民意思的直接表示，其較代議政治有其優點，自不待言。但立法問題，內容複雜，甲事乙事丙事及其他千百種事項，乃互相關係，僅提出一二事交與人民投票，人民未必能瞭解其各方互相關聯之處，因而多數民意的直接表示，未必卽爲最正當的處置。但人民直接立法，令國會議員知所警惕，議會之所爲與所不爲，另有人總於其上以裁決之，此爲直接民權的優點一。人民既直接參與立法，因此人民參加表決的結果，得享受一種政治教育，此其優點二。民意既直接參加立法之中，政府人民自少隔閡，故人民直接立法可以減少人民對於政府的怨恨，或能防止革命，亦未可知。此爲其優點三。

### 第貳問題

如上文所言，直接民權的原意，應由人民直接行使。中山先生深知以中國人口之衆多，直接民權行於中央政治的不易。瑞士四百餘萬人口的國家，略如上海一市人口之多，要求按戶投票表示贊否，其事非不可行。以云全國人口有四萬萬人之多，欲以瑞士之制，施之於向不知選舉爲何事的中國，決難辦到，是爲中山先生所深知。故對我國中央政府採用直接民權一層，絕口不提。但五五憲法起草者，每以爲此種直接民權，雖不能行之於中央政治，但未嘗不應略師其意，運用之於國民大會之中。故五五憲草中規定國民大會得行使創制、複決、罷免等權。即民國十九年中華民國約法草案中，關於國民大會職權，亦有如下之規定：

一、對於立法院所制定之法律，認爲不當時，得提出修正案於立法院。

二、得提出法律於立法院。

我人以爲代議政治與直接民權兩制，各有其優點，如英國以代議制度見長，如瑞士則以直接民權見長，如以代議制度爲不夠，則應將創制複決之權提出於全國一般人民，萬一不能，亦應提出於全國的縣鄉議會。（即政治協商會議中所提出的無形國民大會）誠能如此，則但至將來人民程度提高之日，此項權力應自縣鄉議會收回，仍由選民直接行使，如 年臨時約法及五五憲法草案所規定的，國民大會雖自人民普選而成，實在即等於代議制的英國國會。惟其如此，國民大會之爲議會政治，正如英國議會之爲議會政治。誠如中山先生恭維直接民權，惟有將此項民權，置之於直接基礎之上，以符合於直接民權之原意。現在不然，將創制複決等權之由人民直接行使者，交託於代議式的國民大會，自與直接民權的原意不符。況僅有此四權的國大，尙不能與英國國會相抗衡。此種國民大會所行使之權力，決不能與真正的直接民權相比，反而成爲真正代議政治的妨礙而已。

### 第三章問題

依五五憲草規定，國大行使四權，是爲政權，立法院通過法案，議決預算，是爲治權。所謂政權與治權是否劃分得開，乃是政治哲學上一大問題。譬如國大有創制權，即公民若干萬人的聯署，得要求立法院提出某項法案，是爲創制權，或公民若干萬人的聯署，要求政府將某項法案交人民公決，是爲複決權。此兩項權力，從立法權的性質言

之實在與代議政治上的立法權，雖有直接間接的不同，但其為對於法案贊否的權則一。現在一定要名甲為政權，名乙為治權，或者在哲學上可以成為問題，在實際政治上不應以此種微妙的區別，便認為可實行而不生流弊的一種標準學說。我們大家知道，各國憲法中僅有國家主權屬於國民全體一語。此項主權或表現於代議政治的立法，或表現於選舉，或表現於創制複決，要不外乎同為公民對於政府所行使的監督權而已。我人以為中山先生間接民權與直接民權的學說，是為政治上的兩種制度，是為今後制定憲法的實際問題。

我們現在要說到五五憲草中國民大會與立法院的問題。

五五憲草第三十條：國民代表任期六年。第三十一條：國民大會每三年召集一次，為期一月，必要時得延長一月。依此規定，六年之內，國民大會兩次，每次一月，即令延長，亦不得超過一月。如是，每三十六月之中，會期少則一月，多則二月，其餘三十四月之中，國民大會無一事可為。況國民大會主要職權，原限於選舉，其他創制複決兩權，依此項憲草規定，還在他日「以法律規定」的不可知之數中。國民大會的職權，可說與各國的議會，絕不相同，對於平

日政治，決難發生任何影響。蓋原草案中有總統對國民大會負責的規定，其他五院亦有對國民大會負責的規定，但國民大會既無通過法律預算議決之權，如何能以此規定便享有他國議會對政府所加的裁制？五五憲法中舉出總統及五院對國民大會負責的規定，此項負責，究竟是何意義？如所負的責任，限於違法情形，國民大會所以責問其責任者，獨有覆免之一途，則此項權力等於英美憲法中的彈劾而已，與議會政體中的所謂牽制與信任，絕無關係。所謂對國民大會負責的規定，蓋為違法時的彈劾，絕對不足語乎覆免預算與法案以行使其監督之權。我人以為行政機關如大總統與行政院應對人民或國民大會負責，自屬事理之當然。但立法院委員，司法機關亦有對國民大會負責的規定，我真不知此種負責如何負責？試問英國國會議員，除以當選落選決定人民對他們的好惡外，決不容許另一機關來責問他們的責任，所以這種負責方法，徒然予國民大會以濫竽充數立法院的機會，決非使各機關各得其所的好辦法。

至於總統對國民大會負責云云，以我們上文預測，將來獨限於罷免或彈劾一項。此類事情我們自然希望其不致於發生，萬一有之，即令憲法上無此項負責的規定，立法院或國民大會自然起而質問大總統的責任。故五五憲草第四十六條的規定，在我們看來，也不會發生政治上的大作用，因為國民大會的職權限於罷免選舉，雖有負責之規定，總統自然視此為不足畏懼的。由此說來，依憲草所規定，國民大會可以質問總統責任及立法司法機關的責任，好像權力頗廣大，而實際是空虛的。

再則立法院與國民大會的關係，依六十七條的規定：「立法委員由各省市蒙古西藏及僑居國外國民所選出之國



民代表舉行預選，依左列名額，各提出候選人名單於國民大會選舉之。」明白一點來說，立法院委員的選舉是間接的間接，或名曰二重間接。就是說國民選國大代表，國大代表按第六十七條之規定，分省選舉各省應得的立法委員之人數。即令本條中規定立法委員人選不以國民代表為限，但我們可以斷定此種委員背後既無選民，又無選舉區，僅有分省之國大代表選出其心目中的朋友而已。試問此類立法委員有何資格代表民意。其次立法院的職權，既限於通過法律議決預算等權，名之曰治權，則立法院的地位，如政府的附屬品，尙何監督機關之可言。

我人以為國大代表的性質，應側重直接民權。即令暫時不能以選民全體構成國民大會，至少應以此項直接民權，推廣於全國的鄉縣議會，所以政協會中決定無形國大之制，其用意即在於此。惟有如此，乃可將國大置之於直接民權的基礎上，自成一個系統。至於立法院委員直接由人民選出，其所行使的職權與各民主國的國會相等。然後立法院乃能代表民意，不致成爲政府的附屬機關。國大與立法院兩機關系統分明，自能各盡其責。今乃不然，立法委員既不能代表民意，行使各國國會應有的職權，同時所謂國大者，三十六個月中，祇有兩個月開會，又絕無方法可干涉政府的行政，名義上兩方面均爲選舉機關，且各有所事，實際上則此疊牀架屋之兩機關，叩其內容，則空空如也。在此二三十年之內，中國苟能將代議政治澈底施行，自足以糾正目前政治上的弊病，即令不提倡創制複決兩權，亦無不可。奈何代議政治尙未澈底施行之日，偏要提倡創制複決等權。今天國大要求立法院將某項法案交複決，明天又提出立法原則，要求立法院制定法案，此種作風，徒然引起人民心中立法院能力不足的感覺，在

此立法院初創之際，偏偏有人批評他，說他不對。試問立法院的地位，如何能有鞏固之一日？所以立法院之上，再加一個如國民大會的太上國會，我人期期以爲不可。

如政協會的規定，立法院代表，由人民選出，則立法院與國大代表對於人民的關係完全相同，即同爲代議關係。國民品質而優良，也可完全信任立法院代表，不必以創制複決兩權付予於同爲代議機關的國民大會。假定人民品質不優良，既有立法院，又加上國民大會，雖付託以創制複決兩權，其爲不能代表民意則一。此種疊牀架屋之制，澈底言之，徒爲贅疣而已。我國現狀之下，關於中央政治既不能採取直接民權制度，則應以代議制度爲滿意。先充實立法院，使立法院得以完成其任務。依五五憲章的規定，好像既不信任立法院，同時又要另一個代議機關的國民大會來行使直接民權，無論在邏輯上在事實上，都是說不過去的。我人以為與其如五五憲章的所規定，將立法院弄成一個間接又間接的代議機關，不如將立法院改爲由人民選舉產生，使他直接能代表民意。國民大會應該放棄創制罷免複決等權，換句話說，放棄直接民權，其任務應暫以選舉總統爲限。總之，直接民權與代議政治不可混兩爲一。古人所謂「離則兩美合則兩傷」，對於這兩問題，很可適用這句話。

#### 第四問題

中國今後憲法中，是否應該同時採用代議制度與直接民權？以中山先生的偉大，早已見到代議政治之外，須以直接民權來補救。這個前提，我們是贊成的，惟其如此，我們以爲直接民權，應該照直接民權的原意來進行。就是

說，四權應由人民直接行使，不能交與國大代表來間接行使。所謂代議制度應照代議制度的原意來進行，不可由代議制度的國大來行使直接民權，更不可由間接又間接的立法院來行使代議制度的職權。所以依政協會關於修正憲草的決定，規定立法院代表，依照普選方式，由人民直接選出，所行使者為各國國會的職權。直接民權的制度，我人之意應為國民留下來，為異日之用。等待選民冊調查清楚明確之後，或人民知識水準提高之日，或各縣中先行行使四權成效卓著之日，可逐漸將四權交於選民，以符合直接民權之實。此事應在憲法上留有餘地，以便將來憲法上人民得有行使四權的機會。立法院，如前文所言，應由人民按普選制度選出，行使各國國會應有的職權。如是代議制度與直接民權可以並存而不相妨礙。

以上四題答覆既終，我們可以進而討論關於未來憲法中國大問題的結論。

五五憲草的規定，國民大會由各縣所選舉的代表組織而成，行使直接民權中的四權，而其代表名額不過二千餘人。在瑞士創制權一項的提議，須經三萬人簽字，然後交付公民投票。其投票人數亦在二三十萬左右。奈何我國將此人民所享的直接民權交託在二千人之手中，豈不與直接民權的意義大相違反。故創制罷免等權，萬不可授之今日的國民大會，此其一。

國民大會如授之以創制複決兩權，如十年約法所規定：

一、對於立法院所制定之法律，認為不當時，得提出修正案於立法院。

## 二、得提出法律於立法院。

那麼國民大會的關係，要變爲一種太上國會。對於立法院所作之事可以批評其對與不對，對於立法院所不作的事又可提出來要他補充。其結果必致降低立法院的信用，引起人民心目中立法院是否應重新選舉的觀念。立法院的威信既不能確立，而國大所提出的法案，又須交立法院通過，試問如此智慮不周，威信不立的立法院，如何能完成任務，以滿足國大的所期望，此其二。政府中人頗慮所謂國大如協商會修正憲草所規定，成爲無形的國大，即合全國的省議會縣議會代表在各縣各地分地投票，選舉總統。選舉完畢之後，將選票一併送至南京開票。此爲政協會所提出的所謂無形國大，但二中全会之後，政府要求改無形國大爲有形國大，於是政協憲草小組中決定國民大會在總統選舉之日召集，此爲國大的職權一。修改憲法的權，亦爲國大所當行使，此爲國大的職權二。但除此選舉總統修改憲法之外，國大並無其他職權。換詞言之，國大任期與總統同，總統期滿之年，即爲國大召集之年，除此以外國大並無其他會期。此其三。

我人以爲國大的地位如此，則國大等於一選舉機關，與美國的兩院相等人數合組而成的總統選舉人會略相類似。此僅爲國大目前的地位，將來人民程度提高之日，總統選舉或四權行使，由四萬萬人直接辦理亦無不可。換詞言之，合四萬萬人而成爲國民大會，此爲我人對於直接民權的理想。

## 第五講 行政權（總統與行政院）

此次政治協商會及憲法小組中，有一個爭執問題，即今後對憲法中之行政權應如何組織。明顯些說，就是「探總統制抑內閣制？」討論之中，我曾向朋友說：「各國制憲時都有一個難題，如德國於一八七〇年議憲之際，普魯士與德意志關係如何，換言之，即普魯士王如何能在德意志聯邦中仍然居於主要地位，一面普魯士為德意志聯邦主體，一面在德意志聯邦中把各機關之鎖鑰拿在自己手上。這是俾斯麥苦心解決的問題。美國制憲之際，一方面要造成美洲合眾國，另一方面各州仍要保持各州之平等地位。不論如紐約州佔全國人數十分之一（千餘萬）或尼瓦達人口不過七萬七千四百〇七人（根據一九二〇年統計）但各州所選參議院議員同額，每州兩名。同時各州，不論大小，同樣對總統行政有干預之權。此種制度，無非要使各州仍保持其州權，而同時參加美國之聯邦。

這是美國憲法上一個難題。日本伊藤博文談憲之際，爲保存天皇大權起見，其舊憲中第十一、十二、十三等條規定：（一）天皇統率海陸軍；（二）天皇編制陸海軍，並決定常備兵額。天皇這種大權，是與議會政治兩不相容，後來軍事三長官之地位（陸軍大臣參謀總長訓練總監）即由天皇行使軍事大權中得來的。彼等的地位可以造成內閣，毀壞內閣，是從這三條夾擊中建立起來的。日本之所以強在此，日本之所以亡亦在此。雖在當時伊藤博文匠心獨運，得到解決，但是從這次戰爭來看，結果是不好的。這是日本憲法的難題。這次在政協會中我們同樣碰到這麼一件事。雖然這問題並未表面化，但國民黨中確有一部分爲擁護蔣主席大權起見，贊成總統制。雖沒有人拿出堅強的理內爲總統制辯護，但對於各黨各派責任政府制度之主張，常用內閣風潮的話來反對。我們可以說，這次協商對黨之中分爲兩派：一派主張責任政府，一派偏於總統制。反對責任政府。第二派的意思即要將總統權無限擴大。這對立陣勢，雖不明顯，而暗流潛伏是很有力的。

我要勸告國人我們如何不預存一個對人的觀念，或曰「因人立制」的成見，而要徹底爲中國長久計，應採用何種制度打算。民國成立已經三十六年，民國元年南京政府本來採用總統制，後來因袁世凱任總統時又採用內閣制，不免「因人立制」的毛病。每一大人物上臺，先要變更條文，總是將條文遷就個人，個人不遷就國家根本大法。這實在是件很奇怪的事。要知道條文規定雖然嚴格，但條文之四方八面而可活用之處甚多，只要拿條文詳細推敲之後，加以活用，自然個人本領可以發揮，同時也不致破壞國家大法。試問美國上次大戰後，國聯盟約爲參議

院所反對，終於不獲通過。這次羅斯福與杜魯門遇到外交大問題，每先與參眾兩院內領袖互相協商，並且將兩黨領袖加入美國代表團之中，所以聯合國憲章，使得參議會多數人擁護。可見憲法條文能以分析頭腦研究一番，自能將憲法之遵守與人的運用兩方面，匯歸於一，萬不可以逞一時意氣，動輒蹂躪法律，遷就自己。如明白這道理，自然能免於重蹈三十餘年以來的覆轍，為國家尋求新出路。

我們應知世界上之制度，沒有絕對好的，原可由自己創造，不必事事步人後塵。關於行政權，世界上有四種制度：（一）美國之總統制；（二）英國之內閣制；（三）瑞士之委員會制；（四）蘇俄之人民委員及其最高蘇維埃制。此四制之中瑞士制宜於中立之小國，不宜於繁劇之大國；其部長由各委員自由選擇，其總統每年輪流一次，其議事在七人委員會中常以一致精神行之。此種情形，只能見之於瑞士，不能見之於他國。故此種制度，決不宜於我國。蘇俄之制以人民委員會負行政之責，對蘇聯最高蘇維埃負責，在最高蘇維埃休會期內，對最高蘇維埃主席團負責。蘇聯此種制度，其人民委員會任免之權，操之於最高蘇維埃會議，換詞言之，操之於最高主席團。蘇聯現在只許一黨存在，所以甲乙起，不生多大問題。這種制度倘以之移植於我國，恐亦未必能適於實用。所以剩下來的，只有英美兩國制度，或者採取英美制度而加以變通，另成一條第三條路。

現在我們對這問題分四段講：（一）五五憲草中之行政制度；（二）美國總統制對於中國之適否；（三）英國內閣制對於中國之適否；（四）如何找到第三條路。

(一) 五五憲草中之行政制度

五五憲草中之行政制度，可說行政權集中於總統一人手上。雖然第五十五條規定：「行政院為中央政府行使行政權之最高機關。」但行政院各部長官由總統任免。同時院長及各部會長官又專對總統一人負責，故院長及各部會長官為總統之屬僚，而非代總統負責之內閣閣員。照五五憲草行政權之規定，僅以總統一人為主體，行政院長及各部長官，依總統之好惡或留或去。

此項總統權力之所以構成，不僅由於行政院為總統之僚屬，此外尚有其他兩項原因。美國之國務卿及其他部長，也是總統僚屬。但以美國總統與五五憲草上之總統來比，則美國總統之權力尚遠不如五五憲草上我國總統之權力。因美國採用三權分立制，總統之用人權，參議院是可以牽制的。關於財政權，眾議院又可牽制。因為有此兩項牽制，所以美國總統名為行政官長，但在行政立法兩方常遇到兩院之反對，無法實行己意。五五憲草上之總統，絲毫不受其他機關之牽制。(一)五五憲草第四十六條規定：「總統對國民大會負責。」但國民大會每三年召集一次，會期一月，即三十六個月之中，僅有一月是會期，其他三十五個月是在閉會期中。試問國民大會會期如此短促，有何方法對總統之行政加以牽制或批評呢？即令國民大會每年開會一次，但國民大會既不能討論預算，又不能議決法律，可說國民大會對於行政無一毫監督之權。就是年年開會，也夠不上說監督。所以第四十六條總統對國民大會負責之規定，似乎總統是一個負責的總統。但是三十六個月中僅有一月開會，除國民大會在三年中



有一個月可以發發脾氣外，那有機會批評總統之所作所爲。即令國民大會年年開會，因爲國民大會無通過法律議決預算之權，所以也無在實際行政上質問總統之權。

我們看來，第四十六條之規定是一種門面語，雖有可質問總統責任之規定，但除總統犯法以外，恐怕負不了什麼責任。所以這一條是空文。以上是從國民大會之性質上造成總統大權之第一種原因。(二)立法院依中山先生之學說爲治權機關，不稱爲監督機關，就是說立法院與總統與行政院立於同一水平線上，換詞言之，同爲中央政府之一部，而不是對於中央政府之監督機關。美國憲法關於國會權力，規定於第一條中，其文曰：「本憲法所授與之立法權，均屬於由參議院與衆議院組成之合衆國國會。」法國憲法第一條曰：「立法權屬於參議院及衆議院。」國會乃國民行使主權之具體機關，故應列在第一條，以示正本清源之意。現在五五憲草第六十三條中稱：「立法院爲中央政府行使主權之最高機關。」既曰中央政府之機關，自成爲政府中之一部分，而不成爲人民之代表機關。此其一。第六十四條規定：「立法院有議決預算法律之權。」他國憲法中視立法權爲國民行使其主權之主要方法，非經國會同意，則法律不成爲法律。依上所言，如美法兩國憲法均將立法權一項規定於第一條中，而五五憲草將立法權看作中央政府之一種職權，將法律案預算案大赦案列在一處，與其他國家之以立法權交託國民代表之意義，迥不相同。此其二。他國國會之所以有權，不僅立法而已，在其能質問政府，監督政府，各部長並有對國會負責之規定。而五五憲草中但有行政院長及各部部長向總統負責之規定，則政府人員不對立法院負責。

可知，立法院既不能向部長質問其責任，則立法院除享有日本內閣中法制局之地位外，何能有他種地位之可言？此其三。更有離奇之一點第七十二條云：「立法委員於院內之言論及表決，對外不負責任。」而六十五條規定：「立法院對國民大會負其責任。」試問立法委員在立法院中除言論及表決外，別無其他工作，現在偏要他對國民大會負責，實際上就是說國民大會對立法院之言論有認為不當時，可行使其罷免權。立法院頭上設了個上級機關，試問立法委員如何能自居於人民代表，本其良心所信，對於政府充分發言呢？此其四。

因有以上四點，五五憲草中立法院之地位，不能與他國國會相提並論。我們拿牠當法制局，其原因即在於此。從上文所討論之國民大會，立法院之權限看，可說這兩機關將各國所謂國民監督權分在兩處之後，乃變成爲兩端不發生效用之機關，而反將總統權力極端擴大，人民代表除舉手贊成外，絕無其他權力可言。以人身來比，是頭重腳輕，或犯了腦充血症。我們在政協會中所以毅然決然要將五五憲草中立法行政兩項，加以徹底修改，其原因即在於此。政協會中政府代表如孫哲生先生，對於現有憲草，絕不堅持，且贊成吾輩的修正，其態度可佩。立法院中曾有人質問他，可以准許人家將五五憲草修改到此種程度。我曾經聽到全增嘏先生說：當時有人質問時，哲生先生答覆：「人家修改得比我們好，自然應該贊成他們。」哲生先生這種雅量，實在是可佩服的。倘政協會討論根本大法之際，如政府黨堅持將五五憲草照原樣施行，那恐怕不但不能促成民主，徒然造成總統大權獨攬的局面，將來流弊所屬，是不可勝言的。關於這點，國民黨中除哲生先生外，還有不少人是同我們有同感的。

## (二) 美國總統制對於中國之適否

說到美國總統制，我們要聲明一層。美國憲法成於一七八一年，而英國內閣制確定於十九世紀之後。我提到這話，無非說美國所以規定總統制，並非因為英國內閣制不好，而是因為英皇專制的不好。這就是說，假定美國制定憲法在英國內閣制度成立之後，美國政體是否像今天一樣，或者模仿英國，也是不可知的。

美國之所以採用總統制，鑑於美國在邦聯時代中央政府之無能，所以一定要造成有能力的行政機關，而採用今日之行政制度。美國依現行憲法，有下列各項規定：(一)美總統為陸海空軍總司令；(二)締結條約，但須得參議院同意，即參議員三分之二之同意；(三)任命大使領事及法官等，但須得參議院之同意；(四)減刑與大赦之權；(五)法律之否決權；(六)每年國會開會時，總統提出咨文，釐舉應辦之事項；(七)注意法律之忠實執行；(八)任命陸海空武官。

但我們知道美國憲法之基本原則是三權分立，就是說國會管立法，總統管行政，法院管司法，因為有此三權分立之原則，表面看來，似乎三權盡分是很明顯，但從實際方面說，三權是互相牽制的，其互相牽制之情況，約略如下：(一)大總統負法律執行之責，而法律的制定，屬於國會，因而總統受國會之牽制；(二)英美兩國中所謂預算，即法律之一種，所以制定預算之權，亦屬之國會，施行預算之責任雖在總統身上，但在議決時又受了國會牽制；(三)辦理外交議訂條約，是總統的責任，但條約要經參議院批准，派大使亦須參議院同意，所以在外交方面又受國會

率制。(四)任命文武官吏是總統的權力，但各部總次長及將官之任命，須得參議院同意。從以上各種事實看來，美國憲法雖採用三權分立原則，可是除分立外制衡原則 (Check and Balance) 佔了極重要成份。

我們從一百五十年之成績看，可說美國總統制是成功的而非失敗的。因為像傑弗孫收買路易石安那州，是一件大事，林肯南北之戰，是一件大事，威爾遜應付第一次世界大戰，羅斯福應付第二次大戰，均能應付過去，並未損害國家權威。這都可說是美國總統制的成功。但是這制度一旦移至中國，是否能收同樣美滿的效果，真是一個疑問。第一如總統任命閣員問題，在美國雖然通過者多，否決者少，即使有一兩個否決的，大家淡然處之，不以為意，至多另外由總統再提出一人交參議院通過罷了，但像我們民國初年，總統提出閣員名單，為議會所否決時，大家爭論，面紅耳赤，好像這種制度是絕對要不得的，總統因此想出辦法，以次長代理部務，不再提出人選交議會通過。這就是一種破壞約法的行為。第二，以通過條約來說，按照美國憲法，總統所訂條約，須得參議院之同意，上次大戰之末，巴黎和會中議定了國際聯盟條約，竟遭參議院反對不能成立，但美國是遠在大西洋背後的國家，即令不簽字於巴黎和約，在她的外交上不生任何影響。假令我國有一中蘇條約提出，國會不獲通過，政府無法執行，在我們友邦蘇聯一定要起而質問要求實行，所以參議院通過條約之制，不是我們所能依樣葫蘆的。第三，再說到美國預算編制問題，美國原來的預算編制權，可說不在財政部，而在國會。全部預算分為若干委員會處理，如海軍、陸軍、工商、及司法等各委員會彼此各專其事，決不相謀。從一九二一年後，另設一預算局隸屬於總統之下，將各部支出

方面匯合爲一種概算書，由總統提交國會，但關於收入方面（即租稅）之決定權，還是在國會而不在總統手上。美國這樣的富，稍有浪費，不足爲大害，像我們這樣的窮國，將決定支出決定收入之權，交託國會，恐怕不能使吾國財政立在健全的基礎上。

美國總統，自然有其獨立的地位，不受國會牽制的地方。所以美國的總統，可以說是很強有力的。羅斯福在大戰之中，關於擴張軍備，增加工廠，並施行租借法，均能以極敏捷的手段來執行。但這是歐美國家戰時的普遍情形，不是總統制下特有情形。英國雖採用內閣制，努力於戰備，亦是如此的。

現在我要說到美國所謂內閣。總統以下分設各部長，一七八九年華盛頓就職時僅設四部：一、國務部；二、財政部；三、陸軍部；四、總檢察官。後來陸續增加。一七九八年設海軍部，一八二九年設郵務部，一八四九年内政部，一八八八年農政部，一九〇三年工商部。合此九部成爲今日之內閣。除部以外，還有各種委員會，如聯邦貸款管理處，改造財政公司等，其數甚多，暫不細述。

美國總統下之內閣，雖名義與英國相同，但其性質，迥然各別。內閣之名稱，不見於美國憲法條文之中。在第二條第二二僅有一語與內閣有關者，其文如下：「大總統得令其行政各部長關於其所轄各部，以書面發表意見。」其規定之文，簡單如此。內閣之集合體如何，內閣中應設若干部，憲法中漫無規定。

以上所舉各部，因爲事實上之需要，逐漸增加而來，若以美之內閣與英之內閣比較一下，其不同之點，至爲明

顯。

(一)美內閣下其為內閣總理之人即為總統自身國務卿之地位雖高於其他部長但決非內閣總理因為決定政策大權是在總統一人各部長都夠不上。

(二)內閣各部長對總統個人負責並不對國會負責部長雖能出席於美國國會委員會中之討論但並不出席答覆國會議員之質問。

(三)美總統每星期舉行閣議一次我們從報上看見會議時間或半小時或一小時因為英國式之內閣由各部長官大家表示意見造成總體的集合閣議或政策而美國內閣並不如此各部長各自獨立各部長各以其意見對總統有所貢獻不是內閣各部長之意見彙合而成一種集合體的意見故蒲祿士在美國平民政治中有句話「美國之所謂內閣並不以一個全體性之資格來動作換言之美國內閣不是一個全體僅是一羣人其中各個人各自對總統負責去留由總統決定故無所謂聯合政策也無所謂聯帶責任。」

假定吾國憲法上所講總統制如上文所言以三權分立為基礎第一總統專管行政但任命閣員與簽訂條約須得參議院同意第二預算上出入多少由兩院決定第三所謂內閣乃假屬式之內閣以總統一人之好惡為取去此種制度移植於吾國其能否造福我是絕對懷疑的。

(三)英國內閣制對於中國之適否

內閣制發生於英國後來傳播到法德比各國。英國內閣制之妙處因爲上有英王，但是英國人慣於保守，不願將皇帝去掉，僅僅要使英王無權干預政治，而且處於無責之地位。所以縮小英王權力之方法，在開始時，有兩種規定：（一）非得議會同意，不得立法；（二）非得議會同意，不得徵稅之類。其後將政治上之領導權完全交託於議會，或者曰議會所擁戴之人物，也可以說議會所選舉的人物，議會並非以投票選出，但其人必爲多數黨領袖，如同選出一樣。以此種眼光看英國內閣制，可以說世襲元首，照舊存在外，另有一個民選元首代之而起。英國內閣之精神，即在於此。此一點僅由內閣總理之地位來說，好像內閣總理就是美國總統，但內閣之內容，還不止於此。

英國內閣制有三特點：（一）行政與立法之密切聯繫，就是凡內閣閣員必同時是國會議員。反過來說，非議員不得爲閣員。內閣總理或閣員之本黨，在議會是佔多數的，但他自己選舉時落選了，如去年加拿大自由黨得勝，而總理金氏落選了。他的同黨就讓出一個議席來，使他再去競選。他在這裏面是有把握的，極易當選。然後此人才能充當總理或閣員。惟其閣員便是議員，所以政府的方針提到國會裏去，是極容易通過的。而且英國議會中是兩黨對立的，在朝黨一定是議會之多數黨，所以容易得到議會之擁護，行政立法之聯繫當然是很圓熟的了。（二）內閣之純一性（homogeneity）閣員必出於同一黨，其政見必須大致相同，不可有歧異之慮。換句話說，閣員不可在演說中表示甲閣員與乙閣員有何不同之處。假定在內閣中，甲乙兩黨員政見真有不同，此二者不同之最後決定權屬於內閣總理，但有一種公開的問題，閣員不妨表示其彼此不同之處。如第一次歐戰之前，發生婦女參政問題，當

時自由黨內閣因爲問題第一次發生所以內閣中並無決定之政策。於是在議會中用該方式討論一番。甲閣員贊成乙閣員反對而反對黨中亦有人贊成有人反對這種情形下閣員意見可以任意參差但此爲極少數之例外。就大體言之，閣員的意見還是要一致的。(三)內閣之聯帶責任就是內閣共同進退。進則同進，退則同退。甲閣員所作之事與乙閣員本無關係者，但甲閣員之錯誤影響其他閣員，因爲內閣所負責任是聯帶的。英國學者政治家摩勒氏(Morley)說明內閣之聯帶責任如下：

「就原則言之，各部之重要政策，由全部內閣共同負責，進則同進，退則同退。外交部一件失敗的公事，可以把財政部長帶下臺；一個愚蠢的陸軍部長的錯誤，又可以把一個好內政部長趕走。因爲內閣對君主或議會說是一個單位，內閣的意見提到君主與國會前，如同一個人的政見一樣。他們提出他們的政見，在君主面前在貴族院在衆議院裏面，都好像一個單獨的全體。(a single whole)內閣的特徵就是聯合而不可分的責任。」

以上三種特點之背後，還有一種基礎的事實，就是英國國會中，除去短期的例會之外，是兩黨對立的。一方是多數黨，他方是少數黨。多數黨在執政，少數黨在議會中居於批評地位。惟其如此，所以多數黨之在執政，其地位鞏固，不致時時發生動搖。如歐洲大陸上德、法、法等內閣的情形，因爲執政的政黨自身是多數黨，而且內部意見一致，自不致授人以隙。所以英國政府一旦上臺，必能維持其地位至少四五年之久。至於大陸上之國家如德、法兩國國會中之政黨是小黨林立的，所以組閣問題發生，必須各小黨互相聯合，然後可以組成政府。假定某黨閣員有意見不



同之處，這內閣就要坍台，所以這種內閣是不易長久的，長則半年，短則一月或數日。我們要知道英國之內閣所以與大陸上各國不同之處，不在內閣制度本身，而在乎兩大黨對立或小黨林立的問題方面。

現在我還要將責任政府四字解釋一番。英法兩國同樣是內閣制，從他內閣壽命來說，長短之不同，如天淵之別，但其為責任內閣之制則一。(一)總統或英王居不負責地位，就是說政府一切行為由內閣負責；(二)內閣負責之根源，由於政府所發命令須經內閣總理或有閣之部副署，副署之人，即為負責之人；(三)議會對政府認為不滿時，即舉行不信任投票，通過時則有閣之部或全內閣因此辭職。原來這種制度是國會防止帝王專制想出來的，因為國家不能天天將皇帝革命，祇有將皇帝行為之責任，寄之於內閣身上。政府錯處不歸罪於皇帝，而歸罪於內閣。現在的國家，大抵已去皇帝代之以民選總統，但總統有一定任期，而議員與內閣之衝突是隨時可以發生的，所以在民選總統之下，仍舊保持責任內閣之制，以便國會之意思隨時發揮。而內閣之存留與否，完全看議會對他信任如何。所以責任內閣制，又與信任投票制有聯帶關係。政協會中關於責任內閣有規定外，同時亦規定信任投票制。但議會一旦實行信任投票制，自然容易引起閣潮。我以為責任內閣制與信任投票制，應該分作兩件事來看。責任內閣之精神，在乎政府有了錯誤，議會可以起而質問。如其錯誤不可饒恕，則閣員便應辭職。信任投票制之要點，在乎議員表示不信任後，內閣立即辭職。這是議會倒閣最利害的武器。在我的意思，責任內閣是民主政治的基本精神。如不採用內閣制，同時也不採用美國之三權分立制，總統或內閣可以孤行己意，為所欲為，這是專制而非民主。

了。惟其如此，責任內閣之必須保存，而信任投票之尖銳性，不妨加以緩和。倘因信任投票制易於發生閣潮，因而排斥責任內閣，那就不免於因噎廢食。所以我的意思，責任內閣仍應保存，而信任投票之行使，自應參以一種緩和之劑。這件事盤旋我腦中，下段將再加以詳細說明。

#### (四) 如何尋求第三條路

上文說到政協會中有兩派人，一派主張內閣制或責任政府制，一派主張美國式或中國式之總統制。主張總統制的人怕小黨林立，閣潮迭起，因此政府不能辦事。認為能保美國一樣採用總統制，不受議會干涉，因此國家大事，總統都能放手做去。這派人所以有此主張，是拿法國閣潮作對象的。我以為這派人希望行政敏捷，各部長能久於其任，總統行動不受議會干涉，自然有他們的理由。但是要知道美國總統制的由來，是鑑於一七八九年以前「邦聯」時代中央政府之懦弱無能，所以懲前毖後，要有一個政府，享受獨立地位，授之以行政之權，使之負起行政上的責任，加強聯邦的團結。因為當時美國的病症如此，所以有這樣一張藥方。我們要問當時美國所犯的病，是不是我們現在所犯病症；美國所用的藥方，是否我們也能適用。

十餘年來的局面是國民黨一黨統治的局面。這十餘年中經過內亂抗戰，是很困難的時期，茲舉蔣主席在廬山夏令營訓話詞如下：

「自九一八事變以後，我們中國天災人禍，連年不斷，內憂外患，交迫而來，迄於民國二十一年，國家民族的危

極達於極點其時國內人士大多數對於民族復興的前途或革命事業的成功都喪失了自信心，以為國家危機已無可挽救。正當這樣國家存亡危急，人心萎靡不振的時候，我們就在民國二十二年夏季，創辦廬山訓練團，從此每年一次，召集軍政幹部，研究國民革命的形勢，討論對內對外的大政方針，勵志養氣，自強不息，準備與國內外一切反動侵略勢力，以及假革命反革命者總決戰。最後到了民國二十六年暑朝，日寇侵略中國，日甚一日，逼迫我們走到最後關頭，忍無可忍，乃決定對日發動全面抗戰，於是本黨領導軍民，集中力量，再接再厲，愈挫愈奮，苦戰八年。到了今天，卒能達到驅除敵寇光復國土的目的。」

這種抗戰的功績，自然是大家公認的，但是憲法是國家百年大計，我們不能存一個對人立法的觀念。應該設想總統的地位應如何不應以為今後作總統的人永遠和蔣主席一樣。況且抗戰時期之所作所為，不一定能作平時憲政上軌道以後的表率。我們大家熱心中華民國的和平統一，尤其熱心於中華民國的法治。既說到法治，我想人人希望民意發揮，行政改善，與政府各機關職權之分明。八年苦戰雖然勝利，但是法治的基礎如何？第一，所謂五權憲法能發揮其效用嗎？第二，主席與行政院長所享有之職權及其責任之界限到底在那裏？第三，立法院雖有通過預算之權，但立法院監督財政的效果在那裏？第四，行政院長及各部部長，是憑主席而去取的，應該把所謂總統制的效用發揮出來，但是行政方面祇見大家愁眉苦臉，沒有一個人覺得能舒展他的懷抱。第五，行政院長，好像似他國的內閣總理，但他自己常覺得懷抱不能發揮，感覺不快。同時再問政府中之命脈如財政部長經濟部長又能

發揮他們的意見實行他們的政策嗎？第六、目前行政院中央各部部長，絕對不是決策之人，因為部長之上有院長，有國民政府主席，換言之，他們是屬員，而不是決策者。屬員式的部長，還能適用於今後憲法時代嗎？第七、目前財政金融政策，是主席決定嗎？行政院長決定嗎？財政部長決定嗎？誰亦弄不清楚。這種種情形是我們目前所犯的病狀。假定我們不以現有病狀為對象而偏偏假想法國式的閣潮迭起，作我們的對象，實在叫「藥不對症」。

我們既認為目前病狀如此，所以我們認為今後行政機構方面，應如下方：

(一) 總統 我們不贊成採用總統制，因為不願像美國一樣將行政大權完全交付總統手中。我們也不贊成像法國一樣大總統不負責任之規定。大總統既經國民大會選舉，他是國家元首，統率陸海空軍而且能任命文武官吏。所以他在政治上不僅是擺樣子的元首，而是一個負擔國家責任的人物。但是我們為求總統安全計，為使他受全國人愛戴起見，須得有人對他的命令處分加以副署。而因副署之故，發生責任。所以除總統外，另有負責的政府。

(二) 行政院 依政協會之議決，其要點如下：

(甲) 行政院為國家最高行政機關。行政院長由總統提名，經立法院同意任命之。行政院對立法院負責。

(乙) 如立法院對行政院全體不信任時，行政院或辭職或提請總統解散立法院。但同一行政院長不得再提請解散立法院。

這一段規定行政院爲行政最高機關與下一條「總統召集各院院長會商不必明文規定」有相聯之處，應加解釋。號稱政府之機關，祇能有一層樓，不能有兩層樓。我的意思說當部長的人，聚在一處開行政會議，這會議就是決策的地方。既執行部務，又有決策之權，就是有權的人就要負責任。假令當部長的人沒有決策權，是從旁人接受訓令，或者他的提案拿到國民政府或最高國防委員會被人修改，他就可以同人說：我原來提案如何，他們將牠修改了，現在出了錯誤，這我不能負責的。可見部長之上，不能有上級機關再來修正。如其上級機關可以修改，他就有了藉口，說這事我不能負責。可見決策與執行是應該併在一處，不能分開。這就是我所謂一層樓不能有兩層樓的意思。這個一層樓的政府，就是行政院，並不與其他四院再構成所謂國民政府。簡單的說，行政院就是政府。

這行政院須對立法院負責，因爲憲法政治下的政府，必須是負責的政府。他做得好，議會擁護他，做得不好，議會可以質問他的責任。就是說或叫他改換政策，或去原來部長，另以新部長代之。我們這意思祇要國會對於政府之過失或溺職，有可以矯正的方法，並不想時刻造成閣潮，引起政府更迭。所以政協會決議中原有一條如立法院對行政院全體不信任時，則行政院或辭職或提請總統解散立法院。讀者注意這裏用的是「行政院全體」五個字，就是說不信任投票，祇用之於行政院全體。其用意所在無非指行政院長所爲不滿人意或全院不滿人意時，始得使用不信任投票。這無非是限制不信任投票之使用，以免閣潮發生。後來二中全會不滿不信任投票方法，要求憲法小組修改，小組中經多少次協商之後，也就同意放棄了不信任投票之制，但並不是放棄了責任政府之制。

歐美國家採用不信任制度時，假定不信任投票通過，內閣應立即辭職。所以憲法上留下所謂信任或不信任字樣，就是議會時刻有倒閣之權。現在去了信任或不信任字樣，就是議會立刻倒閣之權沒有了。但並不能說因此行政院對國會不負責任。因為議會與行政院之間尚有別種方式，可以發生彼此之衝突。當時經彼此商談之後，曾經政府提出一種方式來解決行政院立法院之衝突如下：

立法院對於行政院重要政策不贊同時得以決議移請行政院變更之。行政院經總統之核可，對於立法院之決議得移請其復議。復議時，如經出席立法委員三分之二維持原決議，該決議行政院長應予接受或辭職。行政院對於立法院通過之法律案（包括預算案條約案）得經總統核可，移請立法院復議。復議時如經出席立法委員三分之二維持原案，該案行政院長應予執行或辭職。

我們對這種所謂責任政府制，將其特點扼要的說明如下：

- (一) 我們沒有採用英美式的內閣制，各部長同時須為國會議員。
- (二) 我們沒有要求行政院須負聯帶責任。
- (三) 我們放棄了國會立即倒閣之不信任投票制度。

(四) 按照前文兩條之規定，所謂移請政府變更政策之決議，或立法院通過之法律案，總統均有交復議權。明白點說，如交復議之際，達不到出席委員三分之二之人數，則變更政府之決議案或法律案，並不引起倒閣風潮。

依照第一項，總統用人之權，甚為寬廣，因為內閣閣員不必須為議會議員。總統儘可在議會之外選人。由此可見，我們的內閣與議會制度下的內閣，迥不相同。未來之總統，其用人權較諸英王及法總統寬廣得多。如果總統選一非國會議員充當部長，祇須其行政院長同意，此人便可為部長了。第二協商會議中，說明行政院須對立法院負責。我們沒有按照大陸各憲政國之慣例，特別要求聯帶責任之規定。英、法內閣往往以一部長之錯處牽動其他部長，如上文摩勒氏所說。我們所以避免此種規定之用意，無非希望不因一閣員之辭職，牽動全部內閣。第三至於不信任制度放棄之理由，上文已說過。這是國會倒閣最利害的武器。我們為遷就國民黨二中全會之要求，共產黨與民主同盟首先同意，青年黨主張責任內閣制。故關於此點曾有保留之聲明。後來在野黨派特別顧到內閣動搖之有害無益，大家終於不堅持信任投票制度。第四，第四項之規定，立法院對於行政院之重要政策不贊同時，得以決議移請行政院變更之，但總統對立法院之決議得移請復議。如經出席立法委員三分之二維持原案，則行政院辭職問題，自然不致發生。

合以上四點言之，各在野黨對於政府黨如何讓步，即此可見。此種內閣制，決非完全英法式之內閣制，而是一種修正之內閣制。易詞言之，我們採取美國總統制下行政部穩固的長處，而忘掉民主國中應有之責任政府之精神。我們瞭解歐美民主制度，已有數十年之久，但我們這次不甘心於小孩式的亦步亦趨，而願意拿出多少創

造的精神來。我們希望國民黨平心靜氣來考慮憲法小組中已有規定而未完全解決之責任政府制。假定在野黨這樣讓步而成立的責任政府制，尚且不肯同意，我們實在不曉得政府所要的是什麼一種行政制度了。



## 第六講 立法權（立法院等）

民主國家中號稱有三權，但三權之地位決非平等而是有高下強弱的。所謂三權即立法、行政、司法。此三權雖分屬於三機關，但以立法院之地位為最高最強。因立法院中通過預算，制定法規，法院所解釋，行政部所執行之各種法律，均出之於立法院中，所以立法權較其他二權為重要。假令立法院不預先制定法規，法院沒有東西可以解釋，行政部沒有根據來執行，所以立法院之地位，高於其他二院。

上文已說過，美、法兩國憲法，關於立法院之地位，安排在第一章，亦即此義。如法國憲法第一條：「立法權屬於參議院及衆議院。」

美國憲法第一條第一項：「本憲法所授與之立法權，均屬於由參議院與衆議院組成之合衆國會。」

我國五五憲草中，將國民監督政府之權力，分屬於兩個機關——一為國民大會，二為立法院。國民大會每三年開會一個月，除選舉及罷免政府人員外，不許行使其他各國國會所行使之權力。其次為立法院，但立法院為中央政府之一部，不像其他各國國會是居於監督機關地位。第六十四條規定：「立法院有議決法律案，預算案，大赦案，宣戰媾和案之權等等。」這種規定與美、法兩國憲法第一條中規定立法權之式樣是絕不相同的。易詞言之，人家的立法院是人民的代表行使主權的機關，我們的立法院是中央政府之一部，等於中央政府之附屬機關。惟其如

此，五五憲草中立法權之規定，關於人民代表機關之規定，是絕對不夠的。所以此次政協會中有如下之規定「立法院爲國家最高立法機關，由選民直接選舉之，其職權約等於各民主國家之議會。」

以上說明立法院之地位應該如何，下文再分項來討論。

#### 一、立法院之組織

##### 二、選民

##### 三、議員

##### 四、議事規則。

#### (一) 立法院之組織

各國政治學中每每討論一院制或兩院制問題，如英國上院代表貴族，下院代表人民；美國上院代表各州，下院代表人民。兩院與一院問題，好像已經過去，但這次法國新憲法草案所以被否決，就是因爲採取一院制的緣故。上院被廢止，天主教進步黨覺得沒有一個第二院，不能對下院的立法作再度的審查，一切議案通過不免於匆促。所以法國輿論就否決了原憲草，將來新草案中怕要採用兩院的。

假定有人問我們這次政協憲草修正案中是採用一院呢？還是兩院呢？我的答覆是說是一院可，說是兩院亦可。我們根據中山先生五權憲法的意思，仍舊保持監察院。這監察院委員由各省級議會及各民族自治區選舉而

來的。牠的職權是要各部將有關於所定方針及所發命令之文件，交牠查察，如有濫職違法等事，牠可以行使糾正與強勸之權。在外國立法院是以立法方法監督行政，現在我們又加上一個監察院，是以查閱各部命令之方法來考查成績，糾彈行政。假定這兩院如同美國一樣，放在一起，那麼說我們採用兩院制亦無不可。假如說監察院與立法院分開，則又可說我們是採用一院制。況且大法官若干之任命，須經監察院之同意，考試院採用委員制，亦須經監察院之同意，這一點好像美國上院之同意權。合而觀之，可以當牠兩院，分而觀之，就是一院制。

## (二) 選民

所謂選民，是誰有選舉權的問題，也就是選民有無財產資格，教育資格，或男女性別的問題。從人權運動起，大家相信選舉是每個人應有的權利，孟德斯鳩曾說：「凡為人民在選舉代議士時，均應有選舉權；惟其人地位低下沒有自己意志時，應為例外。」一話雖如此，法國從大革命起，直到一八〇〇為止，中間採用財產資格來限制人民選舉權的年數，還是不少。如一八一四年之規定，人民須納稅二百法郎者，始得有選舉權。這時採取的還是有限制的選舉權。到了一八四〇年，於是採用直接的普遍的選舉制度，凡法人年滿二十一歲享有公民權利者，均得為選民。從一八四〇年直至今日，此制未嘗變更。英國到一八三〇年為止，選民資格限於有土地財產之人，其土地財產每年須生利達十先令者，方得享有選舉權。因為英國人最初採限制選舉，到一九一八年才採用普選制，所以英國選民人數是逐漸增加的。

年 代	選 民 總 額
一八六八	一、三七〇、七九三
一八七一	二、五二六、四二三
一九〇六	七、二六六、七〇六
一九一八	二一、〇〇〇、〇〇〇

由上表觀之，英國選民數目是逐漸擴張的。英國最怕將選舉權交託不負責任的百姓，所以最初是以財產做資格，就是地主、房主、租戶方能充當選民，非此等人即夠不上有選舉權。目前英國所採用之制度為自一九一八以來之普選制度，已無所謂財產限制了。

但當選民者第一有年齡之限制，或二十一歲或二十五歲起，此俟將來選舉法中再為規定。普選制度已經各國認為天經地義，但我要告訴大家，我們既相信這種學說，應該嚴格的實行這種學說，不可徒有普選之名，而行濫選之實。如用假冒方法，雇用人民代替投票，或者連名字都不會寫，另請旁人填寫，這種都是選舉權之濫用，不合於普選之真意。普選制度之真正施行，要具下列條件：（一）選民冊之製成。選舉前若干月應將選民冊公佈出來，有遺漏者應即加入。不合格者應准許旁人指駁。假定有爭執時，應由一公正法官決定。選民名冊之製成，萬不可由一黨包辦，應在各黨監督之下共同製成。（二）到場投票者應正確查明，一人一票，不許雇了幾百人來重複投票，冒名頂

替之弊，應予防止，更不必說。(三)投票人必須能自寫其票，寫票方法不妨簡單化，如被選人名單，統統印好，只要他去寫個十字，亦無不可。我們尊重人權，應許有選舉者一齊來投票，但決不是一個人可投幾張票，或自己不投票雇人頂替。這才是尊重人權尊重選舉之道。

### (三) 議員

第三問題是議員資格如何。英國一八五八年前惟有每年收入六百鎊或三百鎊，方得被選為人民代表。法國至一八四八年為止，納稅達一千法郎者方得為議員。古代所以採用財產為代議士之標準，是相信有了財產的才是紳士，才是文雅的人，才能預問國家大事。但這種理論現在已經不能成立，有財產的人不必便是公忠體國的人，沒有財產的人也不一定是自私自利，不能替國家效力的人。

所謂議員是人民代表，各國都以人口為代議士標準，就是說人口多少，選出代表一人。人口多少之標準是看各國人口稀密程度如何。現舉各國人口標準如下：

美國	每	出一人
英國	六二、七〇〇	出一人
比利時	四〇、〇〇〇	出一人
瑞士	二〇、〇〇〇	出一人

法國 一〇、〇〇〇出一人

德國 一〇、〇〇〇出一人

加拿大 二二、六〇〇出一人

我個人會假定將來我們立法院的人數是四五百人，祇好每一百萬人出一人，以四萬五千萬計，應得立法委員四百五十個。這個標準我在憲草小組中提出過，但尚在未定中。拿我們一百萬人出一人的標準來和別國相比，恐怕同胞心中不免不平。覺得我們立法院議員人數太少，一個人代表人民太多。這是沒有法子的問題，乃是爲立法院人數所限的。我們應知道立法院是將來中國政治家的養成所，人數不可太多，如人數到千人以上，便成爲羣衆大會，無法細細討論事情。議會議事須要切實地求解決方法，貢獻意見，討論問題，不是以一篇大演說，博得聽衆鼓掌。到英國國會裏去，覺得他兩黨存心討論國事，而非在發揮其雄辯。至於美國國會中，上院九十六人之中，其資格都是當過州長，或在州裏當過議員的人，雖然人數不多，但都很有權威。反過來說，下院四百三十五人，已經感覺到會的人不足額，就是到的，也來來去去，不像英國國會嚴肅的討論國事。從這種情形來看，我們將來的立法院人數，是不應超過五百個人，拿五百個人分配於全國四萬五千萬人，所以得到每百萬人選一個人的數目，這是一種建議，供全國人士討論。

議員人數大略如上，其選舉方法爲直接的抑爲間接的亦是一個應討論的問題。我們民國初年的國會，就是

採用間接選舉的，爲間接選舉辯護的人，是怕多數選民程度不夠，選不到好人；所以在選民之上加上一層選舉人，由選舉人再選出議員，則所選者較爲精當。但就各國經驗言之，間接選舉是選民與議員之關係喪失其直接性，選舉人之數目，較爲有限，易於發生操縱或行使賄賂等事。故英美人士常以爲選民如能有資格選出其選舉人，同時就有資格選出國會議員，所以此次政協會中慎重提出立法院由選民直接選舉之規定。至於國會議員應具之資格，大致不外三點：第一，年齡，第二，國籍，第三，居住之處。所謂國籍，無非限定本國人充當國會議員，不許外國勢力滲入。所謂居住之處，即謂國會議員是否應該爲本選舉區居民或不必爲本選舉區居民。美國制度，國會議員依憲法所規定，須爲本州之人民，但不限於本選舉區之居民。英國制度，議員須爲本選舉區居民，原爲法律所規定，但現在這規定已經廢止了。議員祇求其資望學識足以爲代表，不必以本選舉區居民爲限。惟有如此，國會議員眼光，始能統籌全國利害，不爲本地小利害所束縛，如此國會中乃加多全國性的人才。此乃養成一國政治家之最好方法。年齡一項，如英國限定二十一歲，卽成年人便可當選。亦有國家限定下院代表當選須二十五歲，上院須至三十歲；如比法等國上院議員須四十歲，下院須三十歲。政協會中議員被選年齡有一明白規定，在成年之年與二十五歲之間，定了折中的數目，卽二十三歲。

現在我們要討論國會選舉區的問題，卽爲大選區制與小選舉區制問題。小選舉區制是一區一人，大選區制是一區若干議員。小選舉區制亦可名一人一區制（the single member district plan）。

大選舉區制亦可名曰聯名選票制 (general ticket method)。美國國會選舉向以一州為單位，一州應選出議員列在一張名單上，故可稱為大選舉區制度。自一八四二年後，要求將全國分為若干選舉區，而且每區人口數目約略相等，故現在所採用者即一八四二年修改後之制度。小選舉區之好處在於簡單明確，如全國出五百名議員，全國應五百區，一區祇選一人，故選民對所選議員容易識認。一區祇選一人，故少數黨人至少在若干區內亦有當選機會。但小選舉區制將選舉範圍縮小，其被選議員每易代表本地利害，缺乏全國性之眼光。以法、意兩國情形看，就犯有此種毛病。小選舉區制更易引起議員為本區代表而非國家代表之感。換言之，代表地方利害之人多，代表國家利害之人少。在憲法小組中討論之際，哲生先生曾提出立法院議員以一省為一選舉區，即大選舉區之議。我們要知道大選舉區制度有利於大黨，而使少數黨無法當選。所以將來立法院選舉區之問題發生時，恐怕要採用兩種制度合併的辦法，將全省分為大小兩種選舉區，大城市以內可採用聯選票制，餘外各縣，採用一區一人之制。兩種制度合用，可收補偏救弊之效。

#### (四) 議事規則

有了議會，要使議事得到結果，須有良好的議事規則。議事規則與議會有密切關係。英、美國會表面上同樣稱為國會，但其議事方法，兩國大不相同。譬如提案，在英國有所謂私人提案與政府提案之分，而在美國除對於私人提案加以限制外，無所謂政府提案之名稱。原因是由於英國國會是內閣制下的國會，而美國國會是三權分立制



下的國會，所以議事規則與國會本身性質如何，是有密切關係的。

議事規則我們不要作一種具文看，牠是有其深長的歷史的。如議員言論對外不負責任，非得議會同意，政府不得逮捕議員之類，在我國憲草中國民大會與立法院均有同樣規定。各國亦均有此項規定，故大家視為不以為奇。實際上因為昔日英王有逮捕議員之舉，與民國初年袁世凱對待國會議員相同。可見政府不得逮捕議員，與議員對外不負責任之規定，無論時至今已為各國通例，亦尚保有其重要意義。再如英國衆議院議長不是衆議院之領袖，而是一個公斷人，等於運動場上之評判員。他的地位是不應對甲乙兩黨有所偏袒。他不靠多數黨的多數使他被選。以英國之慣例言之，新選舉後衆議院第一次開會之日，議長之提名，由在野黨為之，不由執政之多數黨為之，以示公道。他除了當議長之外，無論在全院之中或委員會中，他不投票不討論，以示無所偏袒之意。關於議長的此種慣例，亦是由英國習慣上得來，而是十分重要的。議事規則中有所謂第一讀、第二讀、第三讀以及各種委員會。委員會分為常任委員會，會期委員會，全院委員會，聯合委員會。這各種委員會如運用得當，自能使議事得到美滿結果，不為少數人所壟斷；反之，如藉口民主，不相信委員會能將繁複的事理出頭緒，換言之，每案都靠五百人在大會上解決，這是不可能的事。大會場之發言，每人發言不得超過兩次，為便利大家發言，不受發言限制之規定，有所謂全院委員會（committee of the whole）委員會之人數，即衆議院之人數，但全院委員會之議長並非原議長，而另外推定一人。全院委員會於討論預算時最能適用，但討論其他問題時，亦有採用之者。所謂第一讀，乃是議案

初次提出之意，由提案者說明之後，對於全案不加討論，如無問題，此案即正式成立。第二讀是對於提案之大原則加以討論，其中細節仍不討論。第二讀成立之後，此項議案交付委員會，經過委員會討論修正。

委員會通過之後為報告階段，即將委員會之討論與修正報告院中。報告階段完畢之後，其最後階段為第三讀，即為全院對於本案表示贊成或反對之時。每一議案所經階段不許在一日內為之，其前後四五階段，由甲階段到乙階段之間，應空若干時日，以表示鄭重之意。上文提及政府法案與私人法案之區別，政府法案是內閣所決定而由政府提出的。私人法案是指任一議員所提。關於地方上設立鐵路碼頭或發起工程之法案，是議員為謀本地利益計之法案，不是與國家全局有什麼關係的。所以這類法案自成一類，其討論日期，一個月內祇若干天，不像政府法案有優先權可比。以上種種，我所以要提到，無非要使人知道議事規則好像小事，但與國家大政有密切關係，留心憲政者，不可不注意及之。有了好議事規則，民主制度方能收到實際效果，否則所謂「一國三公，我誰適從」的流弊，是不可避免的。

以上四點，既已說明，我還要討論一個問題，就是當國會議員者，為受訓令之代表抑為不受訓令之代表。古代時有貴族代表、教士代表、平民代表之分。所謂代表便是階級代表，代表其本階級利益，成為受訓令之代表。一七九一年法國憲法中規定議員不是某部份人的代表，而是全國的代表，故不應有任何訓令交與議員。德威瑪憲法中亦規定國會議員為全體人民之代表，故不受某種訓令或某種提議之拘束。此種規定無非說明國會議員不代表

某階級、某團體、某地方，而是全國人民之代表。故議員根據其良心所信，表示其對於國事之意見。即令本選舉區對他有不滿意處，行使他們的罷免權，下次不使他當選，但當議員者應本自己思想之自由，不以一己之得失爲念，惟有如此，才能成爲全民族之真正代表，不是地方或一階級之經紀人。

或者有人聽我的話後，會說：「你的話雖冠冕堂皇，然事實上所謂議員何嘗不代表階級利益呢？」美國全國農民聯合會，代表農民利益，美國製造家聯合會及商會聯合會，是代表工商利益。兩個工人團體，各代表六百萬工人。以上各種農工商及工人團體，均在華盛頓派有代表人，長期駐紮，如有一種議案動搖其本階級利益，此各種團體就致書國會，對於各議員施以一種壓力。美人名此種團體曰壓力團體（Pressure group）。他們在議會走廊中跑來跑去，與各議員交談，深夜與他們辦秘密交涉，由此可見上文所謂議員代表全民族而不代表其階級利益的，好像是一種假話。從前我們聽見唯心主義的政治學者每對人說：國家是代表全民族利益。但馬克思主義者每說議會中之議員，是代表階級利益的。將唯心主義者神祕的國家論戳穿了。但我們提出一種折中的學說。國家對外國作戰之日，政府所提徵兵法案，軍火擴張法案，此種法案的確合於國民希望，是代表全民族的，不是代表一階級的。至於工業保護，農產品加稅之日，對於工業、農業階級之利害，各不相同，自不免顧及階級利害。所以兩派學說雖然相反，因時間空間之不同，其立言之內容，自有不同之處。但我們可以說國家危急時，議員確代表國家利益，平時自不免於各顧其私之病。但從遵守法令，服從多數說，無論那一階級，總得遵守這種原則。否則，國家本身之存在，都談

不上，更何從說到階級呢？

最後，我要再提出一問題，即一國政治家如何能在國會中受到訓練，能使他一代一代繼續下去，當國家領導人。姑且讓我先說我所目擊之英國國會中之現象。英國國會號稱世界國會之母，其壽命已有六百年之久。我們從小就仰慕英國巴力門，希望一見。一九一五年冬勞合喬治當英國總理時，一天提出徵兵法案來，我經使館介紹，拿到一張入場券進去旁聽。看見勞合喬治坐在政府席上。英國國會之構造，不是圓形而是長方形。在議長座位前，擺一張長桌子，桌子一端為議會之書記及速記人。桌子擺在中間，將政府黨與反對黨之座位隔離了。內閣總理坐在座位上，兩腳就擱在長桌上，好像躺在沙發上一樣。這種情形，使我很詫異。與我們參政會中終日正襟危坐的，大不相同。去年十二月中我又到英國國會去旁聽一次，看見前外長艾登，他的腳也是放在書記桌上。一面看來，英國國會討論很不守規矩的，但牠議事之嚴肅，處處以議事規則為根據，則又非世界上任何國家可比。這國會已有壽命六百多年之久，但有時十一點半開會，有時三點半開會，議長從辦公室走到議場的樣子，可說從古代到現在，沒有絲毫變更。每有一種規矩，惟有英人能遵守，歷久不懈。此由其國民性保守「久而能恭」的緣故。換句話說，歷代舊慣來源已久，但奉行習慣之精神是始終如一。所以舊規矩在英國不致於腐化，不致於成爲空文，不致於成爲隨隨便便不關緊要。所以一種慣例，在英國常能保持其功用，保持其活力。這是英國民族性之特點，決非其他國家能企及的。因此其議事規則，亦是世界一切規則之母。其中任何一條文之規定，均下過一番心思，其規則中有所謂長期

規則，(standing order) 會期規則，(session order) 就知道有的可以歷久不變，而有的便須每期更換。所以有此兩種規則，也是從英國經驗中精鍊而出。其各委員會之分配與各種委員會之會員如何選定，均有一種至公平之方法，而非專從一黨勝利的眼光上產生出來的。他議事規則之公平，爲人取法，其原因即在於此。我們所羨慕的，是其政治家在國會中能一代一代的養成。在歐戰以前，保守黨代表右派帝國主義，自由黨代表工商，代表自由貿易。但從一九一八年起，勞動黨得了十二個議席，每次選舉，逐漸增加，到了去年選舉之中，勞動黨增加到三百九十四人。在政黨主張來看，勞動黨代表工人，主張社會主義，與代表資本主義之保守黨自由黨大不相同。但當做英國政治上一場大鬭爭看，工黨居然在平穩之中上臺秉政。這就是英國政治上之特色，求之其他國家是不易多見的。所以有此，由於英國制度之優良，在乎允許反對黨之存在。反對黨儘管在野，但能參加實際政治，聽到實際報告，以反對黨資格起立發言。他預備將來有一天自己上臺，所以他的發言不是高調，而是負責的建設的批評。在這樣的政治空氣之中，所以今天儘管有在朝黨執政，明天負責繼起之人，也在預備訓練之中。所以政治家能繼續養成，即在於此。英國青年在劍橋牛津受教育，其學生聯合會中，設有一種摹仿國會之政治討論會，也是一邊在朝，一邊在野。所以青年時候之訓練，便是國會中政治家之預備。每個青年人對政治有興趣的，大學畢業後先充當一個人的私人秘書，如艾登爲張伯倫的私人書記，如樂義爵士（前英駐美大使）爲勞合喬治之私人秘書。此類私人書記，等於李文忠薛福成當曾文正之幕府一樣。後輩青年能追隨老輩之後，天天得到政治上之實際經驗，乃是政治家

養成之最好方法。假定一國青年但讓他抱幾本政治學教科書，做了一兩篇政治學論文，作為自己知識之來源，對於實際政治專發高調，青年人政治興趣，所以開發之者，祇有這一條路，自然祇有宣傳，不能有積極的建設的訓練。我會說過所謂訓政，祇有從議會設立下手，方得到真訓練。不然，天天談訓政，而事實上永遠學不到議會中之政治經驗。猶之要學游泳，每天聽游泳講義，不准人投入游泳池中，這種訓練，是驅使青年到浮動方面，不會到建設方面去的。養成政治家之方法，英國制度最可參考，即美國也趕不上。

我們總括本篇，摘其要點如下：

(一) 一國以內須養成良好公民，有辨別善惡能力之公民，然後公民在選舉時能善用其參政權利。辦理選舉者尤須編製正確選民冊，力求投票人之正確，萬不可讓選民冒名頂替，或代人填寫，但知以一人一派之勝利為目的。

(二) 議員候補人，大概是由各黨各派或各團體推出的，但充當代表之人，務求其為「一國之善士」，不可但知一地方之利益，尤其不可讓地方上土豪劣紳互相勾結，將代表之公職看為一己之功名。選民程度提高之日，賢才自易於當選，否則，選政必流為「朋比為奸」之惡習。

(三) 充當人民代表之人入議會後，如英國國會中兩黨對立，各以負責態度，或建議或批評，自能解決國家大事，並收集思廣益的好處。在野黨人知道他一天也會變成執政黨，自能以負責的態度，對政府有所建議，不流於專

唱高調以責難政府爲事。

除以上所說之外，尙有一最基本之點未會提及。究竟中國未來憲法中之立法院，要他成爲英國國會，還是美國國會？從表面上看，兩國會同爲民主國之國會，同樣的討論立法，議決預算或通過條約，但兩國國會議事根本上有他的不同。美國國會是三權分立下的國會，英國是內閣制下的國會，其議事方法英美兩國有以下各種不同之點：（一）英國國會內有政府法案私人法案之分。政府法案由內閣提出，如不通過，卽表示國會對內閣之不信任。大體說幾十年來政府法案之被否決者，一百次中，至多只有若干次。私人法案是由議員以私人資格提出的，其內容是關於地方利益，地方工程建設。此私人議案提出之日，每星期規定爲若干日，卽其討論時間，亦有限於某日某點鐘之後。至於美國國會中，對於私人法案之提出，同樣加以限制，但並不知有政府法案之名稱。任何人所提出之議案，不論在朝黨或在野黨，具有同樣價值。就是說美國國會中議案，按一般議事規則，以提出先後，分配於議事日程表上，卽總統認爲特別緊要之議案，亦是由同黨議員以個人資格提出，不視作政府提案。故政府法案之稱，在美國是不能成立的。（二）美國國會內無所謂政府議席與反對黨議席，其議事中各部部长無法代政府辯護。所提議案，假定民主黨議員替杜魯門辯護，其議案亦是以議員資格替他辯護，不像英國部長有優先發言權，且有支配議會時間之權。雖美國國會中亦有多數黨領袖與少數黨領袖二人坐在議員席上，但其任務僅司議事程序，而與英國議會中在朝黨與在野黨之地位是不相同的。（三）英國議會中更有一條極重要之規則，卽關於財政方面，除英政

府自己提出增加支出或增稅之建議外，各議員本身不得有此建議。即財政上發動權，完全屬於政府而不屬於議員。美國不然，除支出方面已由預算局編製支出概算書外，但關於收入方面，議會仍有提議減稅或增稅之權。英國因為財政當局能以全權編製成出入兩方面之預算，故能免除浪費節省開支。美國之習慣不然，議員可提出增加開支之預算。故美國議會中之浪費，是世界上著名的。下文立憲國財政一章中，再有討論之處。我們提出以上三點，無非要說明我們在行政方面既採用責任政府制，同樣的國會方面亦採取英國國會之議事規則。如是立法機關與行政機關方能收互相配合之效。這點在新憲法中，我們也已顧到，將來新憲法公佈之日，自見分曉。



## 第七講 司法獨立

孔子曰：「刑罰不中，則民無所措手足。一因爲生死予奪之權，操之於國家，苟其標準不一，應生者反死，應予者反奪，則法令顛倒，人民心理上之不安可知。所以不論爲古代專制國家與現代民主國家，關於料理獄訟均認爲國家大事，不可不慎重的。現代所謂司法，不限於盜賊殺傷之有關刑名者而已，更有所謂債權物權婚姻與夫言論自由結社自由。此皆所謂民事。政府處理某種案件，一出一入，一輕一重，在全國內發生莫大影響，詩曰：「鼓鐘於宮，聲聞於外。一政府之處理案件，稍有不慎，則一事之微，便可以發生人民對政府極大的毀譽。我國周代之制：「司寇建三典，正月之吉，懸於象魏，使萬人觀之，浹旬而斂。」漢宣帝患決獄失中，置廷尉平。如何能得到情理之平，實在是從古至今一種共同的希望。到了唐太宗時，御史李乾祐奏曰：「法令者，陛下制之於上，率土遵之於下，與天下共之，非陛下獨有也。仁軌犯輕罪而致極刑，是乖得一之理，臣職憲司，不敢奉制。」古代皇帝一統大權於上，所以不知有所謂司法獨立之制。但是執法之事業，應該布大信於天下，不可逞一時之喜怒，是古今一樣的。」

現代所謂司法獨立之制，較諸古代專制君主時代尊重法律之外，另有種詳細辦法。茲解釋其意義如下：

司法獨立爲近代立憲國家的基本要件。所謂司法獨立，先要問對於那一機關獨立。在帝王專制時代，一切大權立法、行政、司法，統屬於一人；換句話說，就是一權政治。在這一權政治之下，政府權力是無限的；人民自由是毫無

保障的。現代國家中，第一將行政權交託政府，行政權以外之立法權交託議會，又將審判權交與法院。這就是三權分立之學說。這三權分立之說是法儒孟德司鳩看見十八世紀英國政治情形由他首先說出的。盧騷說：「人民自由最好最可靠之保障，莫過於將國家三種重要職務，司法、行政、立法，完全分立；換詞言之，即三種職務應屬於三個獨立機關。」從古以來，行政權之重要，大家都知道，而行政權操諸帝王之手也是東西一樣的。但是在現在國家，則除去行政權之外，一定有立法機關行使立法權，法院行使司法權，這三方面應各自獨立，而不應互相干涉。此之謂三權分立。行政權從前在世襲之君主手中，而現代之法美兩國，則操於民選之大總統手中。至於立法則由人民選舉代表所組成之國會行使此權。至於法官有時由民選產生如美國各州是；但法官的民選不是一種好制度，因為法官之被選，既須仰人民鼻息，不能以獨立精神來審判。所以各國大都贊成由行政首長（大總統）派定，且派為終身職。如此，他們地位才鞏固，才能不怕權勢，一秉大公判斷訟案。上文所說情形中可以看出司法獨立是與三權分立有密切關係的。

再舉唐太宗一段故事，來說明帝王專制時代與三權分立制度之不同之處何在。

「上以選人，多詐冒資蔭，敕令自首，不首者死，未幾有詐冒事覺者，上欲殺之。大理少卿戴胄奏：據法應流。上怒曰：卿欲守法而使朕失信乎？對曰：敕者出於一時之喜怒，法者國家所以布大信於天下也。陛下忿選人之多詐，故欲殺之；既而知其不可，復斷之以法，此乃忍小忿而存大信也。」上曰：「卿能執法，朕復何憂？」胄前後犯

「顏執法言如涌泉，上皆從之，天下無冤獄。」

唐太宗能聽戴胄的話，是古來認為帝王的美德；但是，因為從前不是三權分立，所以須要戴胄來諫諍。在現代情形下，情形完全不同，第一點所謂立法權與行政權完全分立，所以一般關於人民權利之法規，乃至所謂六法，如債權物權親屬繼承等法，一切由立法院制定，非政府所能干涉。唐太宗之敕令，即現代之命令；現在所謂命令要由議會授權，沒有議會授權，命令是違法的。就在古代，法律與命令也不是全部混淆的，如唐律大清律例等，是我國古代法典，不是帝王一人所能變更的。但是他能頒佈敕令，因當時沒有議會，所以沒有人能阻止他。而且儘管有唐律和大清律例，大部份生殺予奪之權還是操諸皇帝之手，所以敕令之權，還是很廣的。如其上有聖君，下有賢相，他們也未嘗不知道立法是永久的，而不是可以隨便變更的。所以戴胄拿法律命令之界限向唐太宗進言，唐太宗也沒話說。但是古代命令與法律之界限，是很寬泛的。有了諫諍之臣，他就守法，沒有諫諍之臣，法就不守了。但是在現代就不成；因為立法與行政的界限是很嚴的。其次再說到司法，在帝王專制時代，司法與行政不分，所以從前有禮吏戶兵刑工六部，刑部就是管司法的，而且在各省臬使各縣知縣，他們是行政官，同時亦就是法官。我想大家總記得清末盛宣懷所訂商約之中，各國有要求中國改良司法一項。此所謂改良，就是法官同行政官須分開，不能混而為一。但這件事即行政與司法分立，不但在我們向來沒有，即在外國，也是近年才有的事。

當詹姆斯一世時代（

一六一二—一六二五）他曾告訴法官說：「你們不可侵犯皇帝之特權，如其你們查

出某件事情有關我的權益，除非與我相商之後，請你們不要隨便處理。」這就說明了司法與行政兩權尚未分立時代之情形。

所謂一權專制政治，也就是立法行政司法混合的政治的情形，並不限於帝王時代。要知道一權政治，在一黨統治的國家中，他的所作所爲，也同古代專制時代一樣。譬如一九一七年蘇俄革命之後，他的所謂法，就是共產黨的黨綱，判決人的罪名，也是用黨化司法來判決。乃至於德國、意大利之法西斯主義，對於異黨的生命自由，都可以隨便剝奪，也與帝王專制時代一樣。可見一權政治或說三權混合之政治，最容易剝奪人民自由。所以三權分立，或司法獨立之學說，到現在還有提倡之必要。蓋一權政治不因為帝王專制推翻之後，便不再存在，而是在一黨專制的國家，還可以流行的。

美國加納教授有一段話：「許多理論家認爲在君主國家中必須有司法獨立制度，使得人民不受帝王一時喜怒之干涉與壓迫，而且免得法官成爲行政部之工具。此等理論家認爲此種理由不適用於共和國，換詞言之，共和國不須恐懼司法不能獨立，但是依歷史所詔示，共和國中因黨派之專制，因黨派精神之侵犯，其須要司法獨立之制，以圖保護人民權利，與君主國家中防止帝王之暴虐以保護人民權利者相同。」

現在我們要講到什麼叫司法獨立了。司法獨立之第一個意義是法律的統治，就是說人民的有罪無罪，須以法爲根據，依法判決。所謂法庭乃是普通法庭，而非軍事法庭，人民喪失自由或犧牲財產，須先由法庭判決，然後才

能執行，否則憑一二人或一派人一時之喜怒，用不合法之手段威嚇他，或妨礙他，這種事情都不合法，而且與法治的意義相違反。

英國的法律學家最喜歡引法國文學家福爾泰的故事來證明司法獨立之好處。福爾泰自小聰明，所作詩文尖刻，且善於罵人。曾作過兩篇罵人的文章：一篇是拉丁文的，一篇是用法文寫的。他的冤家，派了個偵探去聯絡他，後來這偵探造了一番謠言，說他承認是他作的，於是他就被捕下巴士的獄，是爲一七一七年。隔了八年後，他已文名大著，成爲文藝界領袖了。又因事與一騎士羅漢氏口角，他還是用尖利口吻答覆他。不久福氏同蘇利公爵吃飯時，羅漢氏派一羣暴徒到飯桌，把他拉下打了一頓。他後來向羅漢挑戰決鬥，羅氏應之。但決鬥的早晨，羅氏被人逮捕，又送入巴士的獄。他出獄後，便移往英國居住。英國人常喜歡引這故事來證明十六世紀之法國，毫無法律保障，隨時可以暴力之欺侮與凌辱。與十八世紀之英國，尊重法律認爲有至高無上的權威的，大不相同。當時在英國國家對人民的賞罰，用法律作標準，與法國人之逞一時喜怒加人以罪者，迥然不同。或者說就是一則有法，一則不知有法而已。

其次法律之至高無上，既如上文所言。但是法律文字儘管好看，其有效與否，又看執法之人何如。簡單來說，視法庭之判斷能否公平，能否以有學識的人來當法官。法院能否具備此兩種性質，又視以下三件事而定：一、法官選派，二、法官任期，三、法官俸給。

查所謂法官選派，大概不出三種方法：（一）議會選舉，（二）人民選舉，（三）政府任命。所謂議會選舉，與三權分立之原則相違反。況議會選舉不離乎政黨之操縱，各黨各依其黨的利害選任法官，其結果未必真能選賢任能。此法曾行於美國各州，瑞士聯邦法院，亦以議會為選任法官之機關。其他各國鮮有行之者。

所謂人民選舉，美國各州採取此方法，美國以外鮮有行之者。民選方法之缺點，在乎失去司法官之獨立性，況競爭選舉非持正之法官所擅長，以法官與政客相比較，則法官當選之成份遠在政客之下，法官之審判，貴乎頭腦冷靜，堅持正義，非普通民衆所能賞識，美國雖行此制，但美國法學界都不以此種制度為然。

以上兩種方法既不是為選任法官之善法，故惟有第三種方法，是為政府選派。法官之學識與其持躬之嚴正，政府當局自能識別，決非一般羣衆所能瞭解。惟有如此，能使法官之地位，超出黨爭之上，而增進法官地位之尊嚴與獨立性。故美國一切聯邦法官均由總統任命，惟須得上院之同意而已。此法自表面觀之，法官任命離不了政府，但一經任命之後，他的地位仍能保持獨立，故法官審判，自不至為政府勢力所左右。

貳、法官的任期，歐美各國大抵規定法官之任期為終身職，即法官之行爲一無過失，（如有違法受賄等事則立刻受審判與免職處分）則一旦任命之後非政府所能更動。故美國哈米爾敦氏有句話：「法官任期終身之制為現代政治進步中最有價值之一點；在君主國中可以防止君主之專制，在共和國中可以防止議會之侵犯與壓迫。惟有法官終身之制，乃能達到法律之公平適用。」哈氏更指出「司法官之終身職，決不致於妨礙行政與立法

機關，因為法院決無能力妨礙其他兩部。」哈氏嘗言：「行政部不但操賞罰大權，而且握有全國兵權；立法院手置財政之權，並關於人民權利義務之規則，亦為彼所制定。司法院反之，既無兵力又無財權，其所有者判斷權而已。」哈氏更指出惟有終身任期之制，乃能使法官之經驗學識與日俱進，造成司法官之權威；故司法官任期之長久，可以增進其學識與資歷，自然與以三五年為一任之制度不可同日而語。故美國憲法第三條規定曰：「大理院及低級法院之法官，應為終身職，而且其所應得之俸金，在其任期內不容減少。」

查關於司法獨立，可以鞏固法官之獨立地位者，莫過於法官俸給之確定與豐厚。美國哈米爾敦氏有言：「就一般人之性質言之，對於生活之支配權，即等於對於人之意志之支配權。」

英國法官金特氏說：

「使法官有勇氣有節操，以執行其任務，莫要於使法官自知其地位與薪俸之穩固。惟有法官自知所得薪俸穩固，乃能於終身任期之外，成為第二種方法，促成司法之獨立。而且俸給豐厚方法，自能使一般有學識之人盡瘁於司法事業，不致為其他私人事業之厚利引誘以去。」

美國憲法第三條所以規定「法官所得俸金在其任期內不容減少」之用意，即此可見。以上三種方法在歐美各國行之已久，早收司法審判公平與廉潔之效果。

假定一國法院能秉公判斷，不曲解法律，不受政府干涉，自然一般人民認為滿意，私人權利義務之是非曲直，

能有公平判斷，自爲法庭應盡之義務。然司法獨立之意義，尙不止此，而有其更進一層之意義。英美所謂法治，或曰法律統治說，其中包含三項原則。第一原則，承認法律之至高性，即法律不徒適用於人民，同時適用於政府。人民受法律之支配，即政府亦不許以一時之喜怒或授賞或加罰於人民。人民之有罪無罪，應受普通法庭審判，不容許政府喜怒爲用，將某案忽而移交軍事法庭，如上海贖貨案之處理，即爲法治國家所不許。此所謂法治意義之第一點，在尋常獨立之司法審判中亦已有之。但法治之意義尙有第二原則，即無論何人，不處於法律之上，不論其官階地位如何，均受普通法律同樣之支配。此點爲英美與歐洲大陸國最大不同之處。其在英美，不論爲平民，爲行政官吏，立於同一法律之下；故自首相以至於普通巡警，苟其有損害人民之舉，爲法律所不許者，即令其所犯行爲由於處理行政職務，亦不能免其對人民損害之賠償。但德法等國不然，如官吏因行政所犯之錯誤，則此項案件應提交行政法院，非普通法院所能審判。換詞言之，行政官吏立於行政法律之下，不立於普通法律之下；如是普通法律之效力不及於行政官。而英美人民對行政官吏加損害於人民者，可在普通法院中控告之。故英美德法之效力比大陸國家更勝一籌。

五五憲草第二十條規定：「凡公務人員違法侵害人民之自由或權利者，除依法律受懲戒外，應負刑事及民事責任，被害人民就其所受損害，並得依法律向國家請求償還。」以此條文觀之，就其所受損害得請求賠償言之，頗與英美法律觀念有相似之處；惟中國所採用者，向屬於歐洲大陸各國之法律系統，恐人民之控告公務員祇



能在行政法院中爲之，不能在普通法院爲之。我國之法院有爲普通法院，有爲行政法院，我人不能因有第二十二條之規定，認爲此條中含有採用英美法律觀念而放棄大陸法系之意義。第三、原則法院之審判權不僅及於人民與人民間之訴訟或人民與行政官之訴訟，而進一步法庭更能判定國會之立法是否違法，大總統所決定之事項是否違法。到此地步，可謂法治之意義，至矣，盡矣，無以復加矣。此之謂司法權之至高性（Judicial supremacy）。

美國憲法第六條第二款云：「本憲法與依照本憲法所制定之合衆國法律，及以合衆國之權利所締結或將締結之條約，均爲全國之最高法律。即使與任何州之憲法或法律有抵觸，各州法院推事均應遵守之。」

此條所規定之意義，蓋指英國之法律，惟有依照憲法所制定者，乃能成爲美國之最高法律。後來大理院法官馬歇爾氏在一八〇三年於其最著名之判決中有語云：「美國憲法中之措詞，承認一種原則，爲成文憲法之所必須者，即凡法律與憲法抵觸者應作爲無效。法院與行政立法兩方應同受此條文之拘束。」馬氏因此更論及美國國會立法權之界限：「美國憲法之地位有二：（一）爲美國之最高法，非普通法所能比擬；（二）不爲最高法，與其他普通法案之地位同，視法院之所欲，可隨時加以變更，除此兩者以外，絕無其他中間道路。如我人承認憲法爲美國之最高法，則立法院之法律如與憲法相違反者，不應視爲法律。如我人承認憲法不爲最高法，則立法院之立法，絕不受任何限制。則所謂成文憲法者，絕無存在理由之可言。」

自馬歇爾氏起，乃取對於普通法案，加以審查，合於憲法者有效，不合於憲法者無效，雖在最初數十年中法院

不敢對於立法院之法案，判定其爲違憲宣告其失效，但在最近十餘年中，則國會所立之法經大理院判決其爲違憲者，已不止數十次矣。

我國五五憲草中第一條亦有規定曰「法律與憲法抵觸者無效，命令與憲法或法律抵觸者無效。」第一百四十條規定曰「憲法之解釋由司法院爲之。」此兩次之規定頗有將美國大理院判決普通法律無効之權交付於我國最高法院之意，但我國最高法院之權力能否超過立法院將其所議決法案判爲無効，此事尙在未定之天。國內政治上其他爭執，能否因大理院之解釋而解決，此亦爲未來之事，非今日所能論定。但美國大理院何以能取得此地位，其在最初期中，美大理院僅有一二次判定法律之爲違憲，及馬歇爾氏任院長數十年之後，於是此項權力乃始確定。故美國大理院此段歷史，爲我國熱心制憲事業者所不可不知。因於論司法獨立之際一併及之。

美國自南北戰爭以後，大理院時常根據憲法，拒絕執行國會之重大法案。而每一次成功，遂又成爲下一次之先例。以是其權力乃日在擴展之中。茲將國會法律爲大理院宣告無効者之數目，以每十年爲一期，表列如下。

1790—1800	0	20 次
1800—1810	1	
1810—1820	0	
1820—1830	0	
1830—1840	0	
1840—1850	0	
1850—1860	1	
1860—1870	4	
1870—1880	9	
1880—1890	5	
1890—1900	5	
1900—1910	9	
1910—1920	7	
1920—1930	19	十年 19次之多

## 第八講 民主國政黨

我們中國人一聽見黨字，就想起孔子所謂「君子羣而不黨」，朱子註解「黨」字，一個地方說是「阿比」，另一個地方說是「相助匪」。所以我國讀書人腦中認為君子不應有黨，祇有小人才有黨。同時還有歷史上的原因。歷代有所謂黨禍，黨爭。如漢末有黨錮之禍，唐朝有牛李之爭，宋朝有洛蜀之爭，乃至明朝有東林復社之爭。大家總認為黨是一件不祥的事。但要知道民主國家的政治一天離不了黨，因為什麼緣故呢？

我們先拿政黨性質說一說。民主國家中，一定有一羣人有其共同信仰，譬如說有人相信自由貿易，有人相信保護貿易，有人要保護資本家利益，有人要保護勞動者利益。根據這種共同信念，來發出政治綱領，要羣衆信仰他。或者在一鄉一市甚至大到全國，在選舉上得到多數以後，於是拿他平日所信仰的，到政府中實行。這時就是他拿到了政權。

從這一段政黨的定義中，可以看得出中國所謂黨與現代國家的所謂政黨，是完全不同的。第一、中國古代所謂黨，是因人而起，不是因事而起。如漢朝的黨錮有所謂三君八俊，乃是當時清流，反對漢末宦官外戚之禍，不同於現代國家之黨以政策為前提，如自由企業或社會主義等，其不同一。我國古代所謂黨，既起於人，故易流於私，其起於事者易流於公。既以對人為前提，其攻擊方向，常集中在朝或在野之一二人，故容易成爲人與人之爭執。其以事

爲前提者，無論其所爭者爲一階級之利益，或爲資本家或爲勞動者，然其利益既屬於一階級，故與攻擊個人陰私者大不相同。兩方之黨，既以事以階級利益爲前提，故其鼓動之對象爲羣衆，其方法爲宣傳爲選舉，與我國古代專以皇帝之採納與否爲目的者，大不相同。兩方之所謂黨爭，既爭之於所謂選舉，而政府對於政黨之宣傳及選舉，又有種種法規以規定之，故其方法不能超乎國法範圍之外，與爭之於君主之前，成爲個人榮辱問題者，大不相同。兩方之政爭，爭之於選舉，爭之於議會，雖爲其同黨謀利益，類於朱子所謂相助匪非，但不道德不合法之舉動，要爲法律所不許，故匪非之事，雖不能盡絕，但要爲全國人所共見。又視其國民是否贊成以定其勝負，故雖能匪非，要不能不以民意爲前提。以此五項言之，可知現代之政黨，與孔子朱子心目中之黨，不可混爲一談。

就現代各國之政黨言之，自有其應執行之任務。(第一)施行政治教育。將有關國家之大問題，或以報紙或以小冊子或以演說，向羣衆說明。若英國在第一次大戰前之保守黨主保護貿易，自由黨主自由貿易。美國共和黨側重工商界利益，民主黨代表南部中部及西南部農民。其在地方選舉州選舉國會選舉與大總統選舉時，各政黨各以自己之政綱擁護自己，攻擊他人。就一般民衆言之，對於各黨在政治上爭執之點，自易了然。(第二)團結一部分羣衆解決投票困難。民主國中不能離開選舉，選舉之勝敗，決之於投票。倘民衆心目中漫無目標，則選舉時贊否之票數，分散於各方，一區以內所推定之候補人太多，則投票更易分散。既有政黨之後，兩黨或三黨推定候補人兩三人，則民衆投票之對象不外此兩三黨之候補人，誰勝誰敗，易見分曉。譬如美國州長選舉，大總統選舉，除以政黨爲

之樞紐外，選舉票之集中於一二人，談何容易（第三）參加立法與行政機關，負起責任。不論為英國國會為美國國會，兩國中政府與國會之機構，均先假定兩黨之存在。美國國會中除主席秘書長外，其主持議場議事者有二，一曰多數黨領袖，二曰少數黨領袖，兩黨之發言均由此領袖二人為之安排。至於英國國會，政府黨與在野黨對面而坐，政府方面起立擁護政府政策，反對黨起立批評政府政策。其發言之人，不外乎兩黨領袖。故論英國議會者，會有一句話：「英國議會以兩黨之存在為前提。」由以上三點觀之，政黨與民主政治關係之密如此。雖政黨之為用，不少深惡痛絕之人。然現代政治不能一日離開政黨，是為顯然易見之事。德國之公法學家瑞特里許博士（Dr. F. Redlich）有語：

「現代民主政治有效的施行不能離開政黨，英國議會之中，政黨組織乃一預定之前提，而且政黨存在之假定，業已移植於其他採用議會政治之國家。政黨之發生乃所以表示英國人士之成年。」

英國名政論家博克氏（Edmund Burke）謂：

「政黨者乃一羣人士以若干互相同意之原則為出發點，共同努力，以促進國家之利益之謂也。自我觀之，任何人自信其政治見解為合理者，誰不願意將其所認為合理之見解見諸施行。政治哲學家之任務在確定國家之政黨目的何在，政治家之任務——政治家即行動中之哲學家——在乎發見正當方法將其所認為正當之目的見諸實行。惟其如此，凡與政黨有關之人，大家公開承認曰：彼等之目的在追求種種正當方法，使信

仰彼等政治見解之人，一旦握國家大權，將彼等之計劃見諸施行。此項權力既與某種地位相關，故彼等之目的，不外乎爭取此種之地位。如部長總理等。」

惟其如此，英美國家中熱心政治之人，一日不能離開政黨。假定有人發問如英美兩國政黨政治，可稱完善。一、二百年來英美兩國之政黨政治，無論在平時或戰時，對於國家自有貢獻。但因有政黨之故，或結黨營私或造成分裂或互相包庇種種弊病，是為各國學者所深憂。譬如英國之博林勃魯克(Bolingbroke)有云：

「公正人士所引為憂者，莫過於黨爭。因有黨爭之故，引起仇視，養成爭吵，破壞國內和平，減弱國力，致令國家為外人所輕視。此正其時矣。凡公正人士應協同努力，糾正我國內部分裂，使偏狹黨見化為愛國之公心。」

可見黨爭之弊，即在英美，亦未嘗無之。然其所以不致於發生流弊，則有數大原因：(一)富力發達：英美人加入政黨者，除少數人外，不依政黨為謀生之具。大抵以自己之資產捐助於黨，以期本黨政綱之實現。雖黨部工作人員未嘗不依黨以營生，然此等人類於衙署中之下級職員，不足為害。(二)守法奉公：英美人性質雖愛護自由，但同時極知守法，極顧大體。如戰爭時不分黨派，一致對外，即為英美人公忠體國之表示。然未嘗無一、二大問題，驅使政黨使之各走極端，如美國之南北戰爭，如勞動家與資本家之對立。然英美人到了不能不讓的時候，其特殊階級亦能放棄本身利益，遷就他人以達社會改造之目的。如上院一九二一年放棄其通過財政法案之特權。如此次保守黨對於埃及之撤兵，雖有所反對，然因其為多數之勞動黨所提出，故亦遷就了事。可見英美人雖反對他人政策，然為

顧全國家全局起見，尙能相讓，故相反之兩黨各能有所成就。而且兩黨交替，各有所成就，以建設其大英帝國。（三）何以英美獨能兩大黨對立，不致於小黨分裂。英美此種情形，國外觀察家嘗視爲奇蹟，必欲一窮其究竟。依我所見，英美人此種性質，得之於其球場操場。體育方面之競勝，必分爲兩造，甲勝則乙敗，英美人深用此理，故政治上之競爭，亦分爲兩黨。儘管甲乙丙對於甲黨或乙黨不完全同意，然常能捨小異取大同，就其可同意之黨而加入之，關於細節則置之不問。譬如保守黨人常以保持大英帝國之權力爲目的，自由黨與勞工黨尙以改善民生爲目的。惟保護帝國光榮者，未嘗不知民生之愛護，愛護民生者未嘗不知帝國光榮之應保護。雖其偏傾之處自有不同者在。在英人平日能取大同捨小異，對其所不謂然者暫時擱置不加審問。更有重要之一點，假定其加入政黨之人，注意於發展一己之功名，而忘所以結黨之大目的，自然流於小黨林立，以爲自己升官發財之地，法國政黨之所以特多，其原因卽在於此。故有人曰：法國政黨雖名稱與英美之黨同，按之實際，不能稱黨，祇能稱爲「羣」(Group)以其目的不像英美政黨以全國爲範圍，而是拿特別的目的作牠的旗幟。如有最右派的一部份人以保皇爲目的，最左派的以社會主義爲目的，中間還有共和黨以及介於保皇與社會主義之間的組織。法國以個人意見爲重，全國利害爲輕。這次大戰後，好像法國黨派同戰爭以前不大相同，因爲他已有三個大黨：第一、人民共和運動黨（天主教進步黨），第二、社會黨，第三、共產黨。將來是否一變戰前小黨分立之局面，而由三大黨佔有政治舞臺，目前還不敢說。但是從法國六七十年來政治史來看，重心從右派移到左派，是不成問題的。所以我們不敢說法國政治能像英



美一樣安定，但是這次大戰以後分裂的不利與團結的必要，似乎法國政界公認的了。

現在我要講到政黨同惡相濟。

我們知道世上的事情，決不會祇有光明，沒有黑暗。換句話說，就是決不會祇有善而沒有惡的。譬如說美國的政治家是光明的，但是紐約的 Tammany Hall 是黑暗的。Tammany Hall 因為有組織有金錢，所以能在政治上成爲一種力量。而英國政治上沒有這種情形。這就是因爲英國不是移民衆多流品不齊的國家，這種結黨營私的現象，特多於美國，便是爲此。

但是各國實行政黨政治者，也未嘗不知道人類性質之黑暗方面。所以有種種方法防止舞弊。其中最容易發生的，是選舉舞弊。英國一八八三年有舞弊及不法行爲法案。(Corrupt and Illegal Practices Act of 1883)是專防止選舉舞弊的。所謂舞弊分爲四類。(第一)賄賂，指允許投票人投贊成票後，酬以某種地位，是爲賄賂，非指給以金錢之謂。(第二)款待，凡以飲食之類款待投票人，使之贊成本人者。(第三)恐嚇，即以暴力恐嚇或欺詐行爲使人投贊成票者之謂。(第四)冒名頂替，此爲極易瞭解之事。以上四種行爲如被發覺，則候補人或罰金或監禁或剝奪公權七年，甚或使他永遠不能當選爲議員。所謂不法行爲，指法律所禁止之行爲。(一)禁止使選舉趨於下流之行爲。譬如(甲)選舉事務所，不得借用酒館房屋之類。(乙)不得以顯著之徽章符號標誌，用於投票人身上，以免反對黨人使用同樣方法，而引起爭端。(丙)不許以雇用之車子爲運輸投票人之用。(二)每人之選舉費用，限於若干項。

目(甲)選舉經理一人，投票所每所投票經理一人，書記或送信人，以人口為比例，規定若干人。所用之人，各盡義務。如其所用之人，為受俸給之雇員，則不許其投票。其代為奔走遊說之人(Canvasser)如受俸給者，亦不許投票。(乙)其他費用，為法律所許可者，如廣告，印刷，文件，郵資，會所及旅館費用，政府法規不但規定選舉應支出之金錢之項目，同時又規定每人應用數目，其在鄉間如登記選舉人不超過兩千人者，其選舉費應為三百五十磅，每增加選舉一千人，可增加三十磅。其在城市中如登記之選舉人不超過兩千，其費用為六百五十磅，每增加一千人，可再加六十磅。每一候補人如犯以上不法行為者，即喪失其議席。而且在五年以內不許當選。英國自從以上條例頒布後，每議員選舉費用較之此項法律未頒布前，自在減少之列。

1883 1,736,781£

1885 1,020,645£

1900 797,429£

以上所舉為一九〇〇年之選舉費，近年以來，以無統計表，祇得從略。從選舉風氣而論，可舉羅威爾之言以資證明。「現時之選舉訴訟制度，不能視做完全成功，但我們可以確定的，就是舊時之選舉舞弊，已大為減少。在英國內外大家得到一個普遍的影響，就是對於選民之舞弊，已經完全斷根了。凡瞭解英國政治的人，知道這種情形不一定完全正確。(一九〇六年選舉曾有議員一人，因其經理行賄之故喪失議席)……選舉賄賂在英國已漸消滅，大部份選區中，已不見有選舉賄賂。而且可說選舉是純潔的。但亦有若干地點舊習慣依然存在，此在英國南部猶多。但其地點亦不超過十二至二十四處之多。在深通英國選舉情形者，均知其地點為何地，但選民加多之後，故

每次授予選舉人之賄賂金錢，亦在減少，而且可說賄賂之習慣，逐漸消滅。我們可以公開發說，此種行爲在英國各大黨之中央黨部方面，決不加以鼓勵或嘉許。」

美國方面關於選舉舞弊，亦有同樣規定。不必詳論。因爲從英國制度就可以看出防止選舉舞弊之方法應該如何了。茲但舉美國近四五十年來兩大黨競選費用如下：

共和黨	1860年	100,000元(林肯選舉)	1876年	950,000元	1880年	1,100,000元
	1884年	1,300,000元	1888年	1,350,000元		

民主黨與工商業關係少，故費用不多。比共和黨少三分之一，有時還不到一半。

從一九一二年起，兩大黨應將選舉競爭費用，提交衆議員祕書長。一九二四年共和黨用4,020,500元，民主黨同年用1,108,000元，一九二八年共和黨6,000,000元，民主黨5,000,000元，一九三六年共和9,000,000元，民主5,000,000元。

至於兩大黨以外，尚有其他小黨之選舉費，或州選舉與地方選舉，一切從略。

每一議員選舉費用，法律亦有規定。參議員不得用過兩萬五千，但各人事實上之費用多寡不一。有一文不花的，有花到三萬以上的，大概視其在本鄉之人望如何，決定其花費之多少。其中最緊要之一點，即每黨所化之金錢，或每人所化之錢，統統須向國會呈報，以表明其選舉之合法與純潔。並不專出當選爲光榮，而必須選舉之純潔化。

以我所知，一九四四年美國總統選舉，美國人民捐助選舉費用每人不得超過五千元。可見大資本家之捐助，也是要受法律限制的。一天我在大使館晚飯，美國駐華大使赫爾利也在座，還有一位是美國進出口銀行瓊斯總裁。赫爾利這人講話，有時是很粗的。這時瓊斯氏總裁之職，已被羅斯福免去。赫爾利說：聽說你在選舉羅斯福為總統時，捐過五千美金。不但你如此，聽說你的夫人也捐了五千美金。兩人捐了一萬塊錢，反而被吃了個耳光。後來赫爾利氏覺得自己說話太粗，不好意思又加了一句說：假如你作總統候選人，我一定投你一票。以緩和他上文所知的這種談話。此言語之中也可以看出五千元一人之定則，是大家非守不可的。此外兩黨在競爭時之手段，也須是公平的。譬如廣播電臺上，羅斯福使用一點鐘，電臺不得拒絕杜威也使用一鐘頭。是為慣例所規定。簡單來說，所謂政黨競爭，離不了法律條文與道德原則。假定政府黨祇知圖自己勝利，道德法律一切不顧，無論他一時勝利是否到手，而社會的道德法律，將破壞無餘。社會的永久基礎是法律道德，而不是甲黨或乙黨的一時勝利。

我們再引英國政治家沙司勃雷侯爵的話作為結束：

「政黨紀律，乃是達到大目的的手段。但是在某種情形某種領袖之下，政黨紀律可以妨礙其所標榜之大目的。惟有此項大目的，能促成政黨之高貴與超出黨爭之上。此高貴之原素，所以使一政黨之黨員共同努力，以達到大公無私之目的，大家的熱心，都是為了這一件大事。假定放棄這件大目的，那麼這種政黨，不過是一個保持各人地位之合股公司而已。」

## 第九講 立憲國家財政

世界上民主國中議會之發生與財政權有莫大關係。英國政治俗語所謂 *No representation, no taxation* 不出代議士，不納租稅。即為最好之例證。此議會之財政權，在十九世紀中各國憲法上規定議會每年召集一次，政府應將每年所徵收之租稅與開支編成一冊，提交國會，亦即由英國「不出代議士，不納租稅」之慣例相延而來。但一九一七蘇俄革命之後，一黨政治盛行，所呼號者，不外社會改造，將國民同意租稅通過預算問題置之不聞不問。我人認為財政權為議會權力中最重要之一點，為熱心民主政治者所當注意，故將財政與立憲政治之關係提出與諸君共同研究之。

英國議會政治雖自十九世紀而後完成，但政府徵收租稅須得國民之同意，其來源甚早。一二一五年大憲章中規定曰：「捐稅非得國會之同意，不得徵收，惟三種原有之封建時代捐稅除外。」另有一條：「國會之召集為確定應徵稅額起見，其中應召集之人如下：一、主教及各種貴族，每人應發請柬一張。二、地主，以一張公共通告通知之。」一六二八年權利請願中規定曰：「任何人除議會成立法案同意之外，不應被追繳納捐助借款租稅。」一六八八年權利法案中規定曰：「增加租稅為國王之用，僅藉君主特權，不經議會同意，為非法行為。」另外關於軍事費別有一項叫「平時設立常備軍於英國境內，除經議會同意之外，為非法行為。」

迄於十九世紀之後，每年國會開會一次已成習慣，其最重要之原因，即爲通過預算，預算不成立，政府各事將無法進行。

以現代眼光觀之，每年既有預算，議會理應每年召集一次，但用十九世紀以前的眼光言之，並不如此。有時議會法已成立，每年應召集一次，而君主往往不願召集，亦時有之。譬如愛德華三世時（一三——一三七七）規定：「議會應每年召集一次，如須要時更應將次數加多。」但查理一世時（一六〇〇——一六四九）長期議會時代又有法案規定：「如君主忘記召集議會達三年之久，則貴族院得發出通告召集，如貴族院忘記召集，則各選區可以另選下議院議員以備召集。」查理第二時代（一六〇〇——一六八五）規定曰：「議會之會期不得中斷至三年以上。」及一六八八權利法案成立又規定：「議會應時常召集。」自此以後議會之每年召集乃成慣例。但議會之所以需時時召集，要以君主之籌款或增加租稅爲最大原因。在十世紀時，英皇室自己有若干收入，故依賴議會之處尙少；但君主因戰爭之故入不敷出，非向人民籌款不可，於是君主方面根據帝王大權之說，認爲任意增加租稅爲古來應有之權，惟平民則反對之。在查理一世時代有所謂海姆頓氏案件。查理一世託名於外患，向各船主徵收船稅，海姆頓氏應納船稅一鎊。爲查理辯護者謂爲軍事籌款，爲君主應有之權；其反對之者根據權利請願中規定之「徵稅必須經議會同意。」其後經法庭審判，法官十二人中，五人立於海氏方面，而七人立於皇帝方面，及長期議會開會，宣告法官關於船稅之判決爲違法，並要求政府遵守權利請願及權利法案中之規定。自權

稱法案條文規定「增加租稅不經議會同意爲違法行爲」後，不特租稅增加權操之於議會，因以確立，即議會每年召集之問題亦因以解決。

讀者諸君應知國民對於租稅增加應先表示同意，然後政府始得徵收，此之謂荷包之權力 (Power of the Purse) 如國民將此項權力放棄不問，無異於授政府以刀而使之殺人。關於立憲國之財政可列舉四項原則爲各國所共守者：

一、徵稅須經議會同意。此項原則之重要，即前段所言，當已明白。但我人更須對於此事作進一層之研究，茲舉英美兩國之例爲說明之資：

甲英國 (1) 自權利法案成立之後，君主不經議會同意擅自增加租稅之舉已告中止；但君主仍爲行政首長，經由其國務院之手，仍保有管理國幣之權。惟國幣中之任何數目，即令已經衆議院通過，財政部對於各部支取款項，仍須將支付命令先期發出始能領款。

(2) 英國之財政法案更有一點與美國絕不相同，即政府之支出或增加租稅，必須有政府關員一人先行提議，換詞言之，美國國會議員可以任意提議增加支出或增加租稅；而在英國此種權力獨操於政府，而議員不與也。

(3) 更有一點，即財政法案必須先在衆議院中提出，貴族院僅有同意之權。但十九世紀中貴族既有時拒絕下院所已通過之財政法案。至一九一一年後，衆議院已經通過之財政法案，即令貴族院反對，亦可經君主批准之。

後遞成法案。

乙、美國 美國憲法上關於徵稅之權規定如下：

- (1) 憲法第一條第七項：「一切規劃歲入之法案應由衆議院提出。」
- (2) 第一條第八項：「所徵各種稅收輸入稅與國產稅應全國劃一。」
- (3) 第一條第九項：「人口稅或其他直接稅，除與本憲法所規定之人口調查或統計相比例外，不得賦課之。」
- (4) 第一條第八項第一目：「徵稅除爲公共安寧之外不得爲之。」此項條文並非自成一條，但第一目中既有「爲國防及公共安寧」之語，因而推定此項文字爲美國國會徵稅權之一種標準。

從以上兩國憲法之規定言之，可見政府向國民徵收一文錢，應先得國會之同意，不如此者即爲政府之專斷。

二、支出須經議會同意 徵稅既爲人民之負擔，故須先經人民同意；但款項應用於何處亦非政府所能擅自作主，必須經議會之核准。軍費多少，教育費多少，發達農工商業經費多少，此各種支出之數目，亦應由議會決定，非政府所能專斷。譬如英國有所謂兵變法案 (Mutiny Act) 實即軍費支出，應每年提交國會通過。此項法案後來改名曰 Army Act。此陸軍法案已成爲永久法典；但按英國憲法之慣例，平時常備軍之設立，除得議會同意外，爲違法行爲。因此，此項法案每年議會開會時，須一條一條一句一句通過一次，既經議會通過而後，平時常備軍之設



立，乃不至成爲違法行爲。簡單言之，卽英國議會不許其政府握有軍政大權，而不受議會之監督。我人當知俾斯麥於普法戰爭之前，提出擴張軍備案於議會，爲議會所拒絕；但普法戰爭勝利之後，頗有人恭維俾氏之獨斷獨行者。但當時議會仍因俾氏蹂躪人民權利故反對之。卽以東鄰日本言之，嘗因增加兩師團案，引起政治上絕大風潮，可見軍備之增加與軍費之擴張是爲議會之所必爭而不肯輕易放過者。除軍費以外，與之相類似者爲政府之機密費，我現在舉美國兩種機密費如下：

甲、美國總統之急緊費。乙、美國政府之特務隊費用。此兩項費用須由議會通過，且預算案中明白公佈其數目。可見國家支出取之於民者，無一事不經議會議決。

一九四五年之美國預算中總統之緊急基金 (Emergency Fund for the President) 按照一九四三年第一項追加國防支出法案爲兩千五百萬元——(一九四五年預算案第四十八頁) 特務隊費用二，七，一七，五〇〇元。可見最應保持秘密之費用，如總統緊急基金及特務隊費用，無一不經議會之同意。惟有如此乃能稱爲無負國民之委託，乃能成爲法治之國。

三、支付須經法律手續。國家之歲入，須經議會同意，如前兩項所說，但各部尙未能按預算立即支款。財政部須以一道經部長簽字之命令交付審計總監 (Comptroller and Auditor General) 審計總監將鞏固基金 (Consolidate Fund 英制) 中劃出一筆歸入英倫銀行財政部戶頭下。英倫銀行更將此筆款項劃入付款總監

(Pay Master General) 戶頭之中，然後各部方能按照預算所通過數目動用。

四 出入兩項經審計總監審核。國家預算除議會之監督與財政部之經理外，尚須經審計處之審核。此審計總監由英王委派，除議會彈劾外非英王所能免職。審計總監之薪水由鞏固基金中直接開支，換詞言之，非委派或政府人員所能牽制。此審計總監之任務有二：第一、劃歸財政部之款項，須按照議會之所通過者開支。第二、各部之支出歸審計總監核銷。審計總監核銷各部用款之後，製成公款動用報告書提交議會，經議會通過，並須得議會最後之核准，此之謂「決算」。此項決算報告以各國之支出收入處處合於實際生活，故與我國之所謂造假帳或假報銷者，不可同日而語。

各國所謂預算須經三種手續：一、預算之編製。二、預算之通過。三、決算之成立。

英國預算會計年度開始為每年四月一日。但在前一年秋季，如陸軍、海軍及其他各部等須將下年度需款之概算書提出。此項概算先交財政部審查，其次由內閣通過。英國財政部除部長之外，更以內閣總理為財政部之管理大臣，以便以總理之地位對於各部預算有所增減，此之謂預算之編製。

各部概算書須在三月三十一日之前，即會計年度結束之日，提出於衆議院。衆議院中設置全院委員會，亦即為支出委員會，審查預算中之支出部份。此項支出部份分為二類：第一、部份為皇室經費，為法官薪水，為養老金，為公債利息等。早經永久法案通過，由鞏固基金中支付，不必每年經國會審查。第二、如陸海空軍費，如各部文官俸

給等，須經議會每年通過。支出部份審查完畢，全院改開歲入委員會。在此歲入委員會中，財政部長每年有一篇重要演說，即預算演說 (Speak on the Budget) 說明以往一年中，歲出歲入大概情形。其次提出其下年度歲出入平衡計劃，是否將舊稅率提高或另加新稅。歲出委員會，歲入委員會審議完畢之後，此兩委員會編成報告書，報告於衆議院之正式大會。大會通過之後，再經徵詢貴族院同意或不同意；最後經英王批准，此項預算遂成爲法律，此之謂預算之通過。

預算經議會通過之後，各部尙不能動用。如上文所言，國家一切收入須交付於英倫銀行鞏固基金帳上，再經審計總監之核准，乃能動用。即一文之微細，非先經審計總監之核准，不得動用。審計總監處於超然地位，不由內閣而進退，其自身亦永不出席議會，所以保持其獨立地位，不牽涉於政治漩渦之中。審計總監尤須注意各部之動用款項，須與議會通過預算之原意相附，不得有違背預算之處。故審計總監提出決算報告之前，先查算各部用款是否與原數相附，必須被認爲滿意，方准核銷。此項報告書提交衆議院，再經衆議院中公帳委員會審查之後，提交國會此之謂決算之成立。

美國憲法中對於預算問題已有規定如上文所云。但美國預算編製權，不若英國之統一於財政部。其在國會中設歲出與歲入兩委員會各事其事。而歲出委員會方面，更分爲海軍、陸軍、工商及司法等。此各種委員亦各事其事，決不相謀；因此之故，美國國會之浪費公帑，在十九世紀之末爲美人所引爲詬病。故蒲律士氏於一八八九年批

評美國國會財政有語云：「對於國會議員浪費公帑，以加惠於其友朋及選舉區，或設立財政差事，以安置其朋友等事，絕少有制止之法。假令支出委員會知此項動議人用意所在，自不難予以拒絕，惟國會議員中絕少有人覺察此類弊病而防止之者。」

美國全國國民對於其財政政策上無負責人之領導，感覺失望；並且對於議會討論，簡直不感興趣。

美國議會雖如此浪費公帑，但絕對不至於出入不平衡；則以美國收入之富，與軍用支出無重大擔負，故能支持下去。

蒲祿士又說：「美國乃世界上惟一之國家，其困難處不在如何籌款，而在於如何化費。」

蓋美國於十九世紀之最後二十餘年中，財政收入每年均有剩餘在一萬萬美金以上。美國會不知節省如此，而財政上剩餘如此之多，其原因安在：（一）為國家之繁榮；（二）人民生活程度高於各國，故國內貨物產銷稅極大。（三）陸海軍負擔輕。（四）關稅極高。蒲祿士結論曰：

「美國國富如此之鉅，財政贏餘如此之多，故雖受損失亦絕無影響。美國正在青年時代，凡青年人享有一種特權，即雖犯過失不致於因過失受甚大之虧損。」

蒲氏此言可謂極中肯綮。

及一九二一年後，美國深知其預算編製權不統一之害，乃有預算局（Bureau of Budget）之設立，其職權有

三第(一)分析各部所提出之概算書。(二)修正此項概算書。(三)編製提交國會之預算公文。及一九三五年此項預算局原僅有人員三十八人者，擴張至五百人之多，其職權另加擴充。(一)輔助總統編製預算，並確定政府之財政方針。(二)監督預算之執行。(三)關於行政管理改革之研究。(四)輔助總統實現政府事務實行之有效與節省。(五)輔助總統匯總各部對於立法之意見，及總統對於法案之建議。(六)輔助總統研究所發之行政命令。(七)研究統計之如何改進。(八)輔助總統明瞭各行政機關之工作，使其彼此互相配合而免重複之病。

此項預算局之設置可謂美國財務行政上一大變革，但預算局以總統名義，將各部提出之概算集合一處加綜合的檢討，可謂在支出方面已發生一種集中編製的效用。但收入方面如何，總統仍置之不問，故有人以此事詢問前財長摩根索氏，對於稅入如何，對於新稅如何。摩氏答云：「財部所處之地位，自我就職以來，為向不提出關於新稅之建議；苟其國會來問各種稅收之情形如何，各種稅則下收入如何，我人自應將所得材料通知國會。但我人決不提關於新稅之建議。」

由摩氏之言觀之，美國統一預算之編製，僅限於歲出而不及歲入，故與英國預算之包括出入兩方者相距猶遠。要而言之，美為富國，雖浪費稍多不至為害；此為貧乏之盟友所不可不知者。

茲舉英美兩國最近期中預算表如下：

美國收入支出預算大綱——一九四五會計年度收入方面（根據目前之立法）

項目摘要（一般及特殊）

一九四五年估計數目

個人直接稅

一八、一一三、一〇〇、〇〇〇元

公司直接稅

一五、四〇四、四〇〇、〇〇〇元

消費稅

四、二五一、五一〇、〇〇〇元

失業捐

三、一八一、六〇〇、〇〇〇元

關稅

四三八、〇〇〇、〇〇〇元

其他收入

二、〇三六、七七〇、〇〇〇元

總計

四三、四二五、三八〇、〇〇〇元

應減聯邦養老金及後裔保險信託基金

二、六五六、三八〇、〇〇〇元

淨收入（包括一般項目及特殊項目）

四〇、七六九、〇〇〇、〇〇〇元

支出方面

作戰費（一九四五年試估）

八八、二〇〇、〇〇〇、〇〇〇元

公債利息

三、七五〇、〇〇〇、〇〇〇元

其他費用

立法機關	二九、五四九、八〇〇元
法院	一四、一五七、〇〇〇元
總統辦事處	三、四〇六、一〇〇元
民政部會	一、〇八四、四二四、五〇〇元
哥倫比亞區（聯邦津貼）	六、〇〇〇、〇〇〇元
公用事業	三四三、四九一、〇〇〇元
退伍軍人養老金及津貼	一、二五二、一七九、〇〇〇元
社會保險	四八四、六六五、〇〇〇元
工人救濟	二、三二五、〇〇〇元
退休基金	一、七九九、一二二、〇〇〇元
補充特別費預計	四七一、六六三、五〇〇元
農業補助	四五、〇〇〇、〇〇〇元
	四二八、二五四、〇〇〇元
其他費用總計	六、〇〇四、二三六、九〇〇元

支出總額(法定公債還本不計一般及特殊項目) 九七、九五四、二三六、九〇〇元

法定公債還本

總支出 九七、九五四、二三六、九〇〇元

支出超出額 五七、一八五、二三六、九〇〇元

英國第七次戰事預算表

支出方面

既定費合計 四三六、〇〇〇、〇〇〇鎊

國債 四二〇、〇〇〇、〇〇〇鎊

北愛爾蘭 九、〇〇〇、〇〇〇鎊

其他 七、〇〇〇、〇〇〇鎊

議定費合計 五、五〇一、三九九、〇〇〇鎊

國防補助費 四、〇〇〇鎊

行政費 四六九、九一二、〇〇〇鎊

稅務費 二一、四八三、〇〇〇鎊



戰費 五、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇 鎊

普通支出總額 五、九三七、三九九、〇〇〇 鎊

特別支出 一一二、三七〇、〇〇〇 鎊

收入方面

國內稅收 二、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇 鎊

所得稅 一、三〇〇、〇〇〇、〇〇〇 鎊

附加稅 八〇、〇〇〇、〇〇〇 鎊

遺產稅 一〇〇、〇〇〇、〇〇〇 鎊

印花稅 一九、〇〇〇、〇〇〇 鎊

國防獻金及盈利稅 五〇〇、〇〇〇、〇〇〇 鎊

其他 一、〇〇〇、〇〇〇 鎊

關稅消費稅 一、〇三四、〇〇〇、〇〇〇 鎊

關稅 五六四、八〇〇、〇〇〇 鎊

消費稅 四六九、二〇〇、〇〇〇 鎊

汽車稅

二七、〇〇〇、〇〇〇鎊

稅收合計

三、〇六一、〇〇〇、〇〇〇鎊

郵政淨收入

—

無線電執照收入

四、八六〇、〇〇〇鎊

鹽地收入

八〇〇、〇〇〇鎊

各貸款收入

七、三五〇、〇〇〇鎊

其他收入

二四、〇〇〇、〇〇〇鎊

普通收入總計

三、〇九八、〇〇〇、〇〇〇鎊

特別收入

一一二、三七〇、〇〇〇鎊

前項預算表中，每種租稅收入之性質，其內容如何，非本演講中所能詳述，如欲詳細說明，不啻為兩國之全部財政歷史矣。

諸位聽了以上的話，或者會覺得我所說的，等於搬出外國家當，與我國無涉。或更有人答覆，吾國財政制度亦甚完美。第一，我國有主計處，在國民政府中居於超然地位，其等級在各部之上。第二，我國亦有預算案，每年交立法院通過。第三，我們亦有審計處，一切開支須經審計處審核。有這三種制度，故與各國相彷彿無改革之必要，其實事

實上卻不盡然。

我以為財政是國家命脈，其中最重要之基礎，在乎一個「真」字。向人民徵稅必須使所徵款項，真能入庫，不可讓經手人先侵佔一部份；所徵收之數目甚大，而入國庫者甚小，這是不合於財政原則的，其次支出必須有真實用途，收真實效果，不可由人中飽。例如一師三四千人，經過一次戰役，死傷一千人，而一千人的餉，有時會被人「吃空額」，這種報銷送到審計處審核，除了官樣文章之外，還有何價值可言？假定有了這種情形，還要說我們財政制度很完美，實在是諱疾忌醫，終有一天會成不治之症。

## 第十講 朝野上下之大責任

我屢向朋友說：「我從廿歲左右起，熱心憲法問題，中間也從事過憲法草案，隔了四十年後，所從事的還是一部憲草。」對於自己，這是一件傷心事，對於國家又是一個大不幸。我們希望三十六年起，這一部憲法能造成國家統一，奠定國家和平，促成國家法治。國家不統一就沒有和平，沒有和平就沒有法治可言。這三件事是互相關聯的。第一所謂統一，不是成吉思汗式的統一歐亞，也不是拿破崙式的統一歐洲。祇要有以下兩個條件，可以說是得到了統一的基礎。第二，武力是對待外國，不是對待同胞的。第三，土地是國家的土地，人民是國家的人民，不拿土地與人民當作一黨或一派的工具。以上三點辦到，就可以將全國各黨之政治活動置於同一軌道之中。三事之中，統一尤其是和平法治的基礎。這次協商會議後，假定國民大會開成，憲法草案由各黨各派同意，自然一部憲法不怕不能公佈。但是這部憲法公佈後，是否又成爲曹錕憲法，或民國二十二年中華民國約法，都在不可知之數。既往失敗的經驗，雖然很多，我們總希望這一次的憲法，不是一種兒戲，不是一篇空文。同過去的憲法約法，陷於同一運命。尤其我自己是參加憲草的一人，有的時候自己身當其境，不能不負起責任，但是回顧民國初年以來失敗的歷史，幾乎自己沒有勇氣來執筆，替字紙箋中再加上一堆廢紙。自己雖然知道是一件勞而無功的事，又不能不作姑存一線希望之想。現在我已經把憲法的內容講完，但是憲法施行所憑藉之基礎條件，不能再向大家講講。

(一) 基本事項之一致同意

一國以內，常有思想不同利害不同的人。有人相信少數政治即賢人政治；有人相信多數政治；有人相信國家主義；有人相信國際合作；有人崇拜上帝；有人崇拜無神論。有人相信自由經濟；有人相信計劃經濟；有人相信資本主義；有人相信共產主義或社會主義。這種種意見不同的人，集合在一國之內，討論國事使國事平穩進行，原是一件極困難的事。這種種人存在於國家之內，是一種事實；既有了這種事實，如何還能同處一國之內，使國事和平進行？這問題應該先明白答覆，然後憲法之有效無效，自然解決。要知道這種種意見不同利害不同的人共同存在，乃是一件無法逃避的事；這種種意見不同利害不同的人之上，有一條共同的軌道，大家都肯在這軌道內走，這個國家自然能統一，自然能和平，這就是我所說基本事項的一致同意。(Agreement on the Fundamentals)。現在我舉幾個例來說明，各種人對於基本事項不同意時，國家自然引起分裂；同意時，國家一定和平統一。

歐洲天主教與耶穌教對立時，或耶穌教中之各派，如英國國教派及反國教派對立時，常因為一件極小儀式問題，引起宗教上之大爭執。甲派疑心乙派是壞人，乙派又疑心甲派是壞人；有什麼壞事，便歸罪於他們的敵人。歐洲各國所謂宗教追究問題，即由此而起。這是歐洲十六七世紀的事，因為大家互相懷疑引起社會的不安；後來有人提出一種辦法，就叫宗教的容忍 (Religious Toleration)，就是現代憲法上所謂信仰的自由。有了信仰自由的軌道以後，不管天主教耶穌教之各種派別，都可以在此軌道上來往，不相妨礙，所以到了現在，宗教上的爭執已經

不成問題了。再舉一個例，如英國政黨爭執發生，原是因爲皇帝之羣臣；一種爲王所信任，一種是不爲王所信任。在那時代，那一派得到上帝寵幸，就能當權；不得到上帝寵幸，便不能當權。所以皇帝寵幸與否是當權與不當權的惟一機會。到後來知道兩黨不必互相仇視，儘可一黨在朝，一黨在野；換句話說，兩黨輪流執政，而不必對人家上臺自己眼紅。因爲自己不怕沒有執政的機會。可見輪流執政又是一條共同軌道，大家都可享用，不必互相仇視。第三個例就是從一八四八年以後開始的芬資戰爭。那時候工人不許有工會，不許罷工，而且不許集體談判。但在歐戰之前，已有所謂社會改良主義。第一次歐戰後，蘇維埃共和國成立，大家知道工人階級不能始終加以壓迫，應該讓他們抬頭的。共產黨社會黨參加政府之機會，也就增加了。他們承認加進政府，就是憲法以內的行爲，而不是憲法以外的革命行動了。在以上三個例中，可以見出有了軌道，不管是信仰上帝或不信上帝，在朝黨或在野黨，資本階級與勞動階級都可以遵循一種規矩，在同一戲臺上唱戲。這就是我所謂基本事項之一致同意。明顯的說，不論英國的邱吉爾艾登與阿特里貝文；一方面是貴族，一方面是工黨，但兩方對於英國憲法，議會制度，議事規則，選舉制度，及選舉對外各政黨的影響，沒有彼此不同意的。所以英國才成爲一個國家，而且是一個和平統一的國家。反過來說，假定兩個政黨同樣說和平，同樣說政治解決，而彼此心理上卻懷着鬼胎，自然紛紛擾擾，國無寧日。先求得一種軌道，大家在憲法內閣中活動，此乃造成對於基本事項之一致之惟一方法。

## (二) 憲政施行內界的困難

國共兩黨之爭執，猶之人身上生了一個瘡，須先用藥消毒，待伏毒消除後，自然能生肌肉，並且收口。我們認爲目前國共間之爭執，應先試用這種方法解決，而非武力所能解決的。

(一)承認軍 整編。國家之統一與否，完全看軍令是否統一，軍令不統一，便是兩國，或曰國中有國。單一國家不必說了。就是歐美聯邦國中亦有軍令統一的規定。譬如德意志憲法第四十八條：

「聯邦大總統對於聯邦中之某一邦，如不盡其依照聯邦憲法所規定之義務時，得以兵力強制之。」

「聯邦大總統於德意志聯邦內之公共安寧及秩序，視爲有擾亂或危害時，爲恢復公共安寧及秩序起見，得取必要之處置，必要時更得使用兵力以求達到此目的。」

美國第一條第十項之末一行中，也規定：

「未經國會之核准，無論何州不得徵收船舶噸稅，平時設立軍隊或戰艦，與其他州或外國訂結協約或盟約或交戰，惟實受侵害或遇迫不容緩之危急時，不在此限。」

從以上德、美兩國之規定看，假定一國以內之地方區域或黨派，可以握有武力軍隊，同政府軍隊對峙，這樣要成爲統一的國家，是不可能的。幸而現在有了整軍方案，國共軍力比例，規定爲一與五，而且駐軍地點也在洽商之中，軍隊集中與訓練，亦經彼此同意。這件事能商量到此程度，實在是一線光明。

(二)養成容忍態度 帝王專制時代，犯了一個大毛病，就是順我者昌，逆我者亡。天下的人須服從我，不服我

者，不許生存。到了民主政治時代，既有所謂人民基本權利，即身體、思想、言論、結社等等自由；有了這種種自由，所以容許各人對宗教對思想，對政治社會上有種種自由，所以容許各人對宗教對思想，對政治社會上有可以不同意之處。你相信上帝可以，不相信亦可以；相信唯物論可以，相信唯心論也可以；要幫助勞動者可以，要幫助資本家也可以。容許彼此意見各有不同之處，就是容許思想自由；容許思想自由，就是彼此間之容忍。這態度最初發生於宗教教派之間，所以名曰宗教上的容忍；後來推廣到政治上，有各黨各派同時並存，又可以說是政治上的容忍。大家儘可各有各的自由，但是不許煽動叛亂，不許武力推倒政府；在這範圍之內，假定得到人民贊同，在選舉時獲得勝利，還是可以貫徹各黨自己的政策。最近英國勞工黨之國有政策及法國共產黨參加政府等等，都是這種精神的具體化。如人民多數不以為然，那麼人民的判決，便是最後的判決，祇有服從。如法國這次的新憲草，因不得人民同意，不得不另行起草，便是一例。

根據以上一項，我們希望國共兩黨之相處，亦能與英美之兩黨相處一樣；那末，國家才有統一，才有和平。

### (三) 憲政施行外界的困難

民主民主的聲浪，在國內叫得很響；但是各人所說的民主的意思各各不同。一種人可說是隨聲附和，好像時髦婦女對於時裝一樣；另一種是借用這個名詞，別有自己的企圖。這兩種態度，同樣不能奠定中國民主政治的基礎。



希望將民主奠定國基，一定要瞭解民主政治經過的歷史：（一）民主主義之樂觀時期，（二）民主主義之挫折時期，（三）民主政治綜合時期。茲分三段來講：

（一）

所謂民主主義樂觀時期，從人權運動發生之初，直到美國獨立宣言及法國人權宣言為止，我們把他們的言讀過後，覺得起草人對於人權運動，稱之佛教中淨土宗，心裏有一確信：念佛可升西天一樣。美國獨立宣言開口說：

「我們認以下各種為自明之真理。第一，人類生而平等；第二，自其出生之初賦以若干不得移讓之權利（一）生命，（二）自由，（三）幸福的追求。」

這段文字中所謂自明的真理，就是說各人應該自己瞭解，不須要有任何辯解的。法國人權宣言中第一句話說：

「法國人民代表，組織成為國民大會，認為對於人權之蒙昧，忽視與蔑視，乃是政府之貪污及不幸的惟一原因。所以決議在此鄭重的宣言中，把自然的不能移讓的權利，列舉出來。」

這兩段宣言中，可以發現兩國人民對於人權之列舉，抱了一種熱望；以為承認人權之後，自然有良好的政府，替人民謀幸福的政府，與公平的政府。那知道工業革命以後，工人被壓迫，財富集中於少數人，造成資本主義；這波

折可以說是有了個人自由，忘了社會公道。這是稍讀歐洲史的人所公認的。

(二)

民主政治挫折時期。所謂人權運動的理想，在法國革命時，有三句標語曰：(一)自由，(二)平等，(三)博愛。這三句話雖然並立，但在時代眼光之中，不免有側重處，這側重就重在自由，忘記了社會公道。我們前段已經說過了。到一八四八年馬克思有共產主義宣言，提倡階級鬭爭，提倡獨裁，覺得要實現公道，非剝奪人民自由不可；覺得個人自由學說之演進，造成大資本主義，他的勢力根深蒂固，所以非取消財產權無法實現平等的理想。而為沒收工廠銀行與夫其他生產工具起見，非將國家權力拿到無產階級手上不可。結果就是無產階級的獨裁。這是人權運動左邊來的敵人。幾千萬人居於一國之內，離不了衣食住，離不了生產事業，離不了國家保護。又覺得領土擴張，國富增加，總是國家的光榮；因此有人提倡國民經濟的自給自足，要拿一國自己的力量解決自己的經濟問題。如其原料不夠，他們就用以物易物的方法來與他國交換。這也就是希特勒等所提倡的經濟的民族主義。這種以民族為本位的政策，再進一步，就到了破壞別國的獨立，擴張自己的領土，甚至於不惜一戰。這是人權運動右邊來的敵人。這左右兩方的敵人，把英、美、法的民主政治，憲法與人民自由，弄得黯然無光，直到大西洋憲章宣佈之後，才有一點復甦的希望。

(三)

現在我們要說到第三時期。經過以上左右兩側敵人攻打之後，所謂人權所謂自由本身，不能不加以修正了。一方面知道政治的民主限於投票，限於選舉；窮苦的人民無法與富有的階級競爭。所以要提高人民生活程度，給以就業機會，乃至工廠中要實現工業民主，都是要提高勞動階級的地位，使他們有政治上之發言權與管理權。

但是各因國內問題，依據民族主義得了一個解決，而世界上多數國家依然互相對壘，依然是一強凌弱，衆暴寡的局面。各國人民的自由幸福還是享受不到的。所以要有聯合國組織，或是世界政府，所以使民族主義有範圍，有軌道，不許他橫衝直撞，把其他國家之自由獨立消滅了去。這兩件事一件可以名曰國內政治民主與經濟民主的匯合，一件可名曰民族主義消溶於國際組織之中。這兩方面都正在進行，確定的形態尚不敢說，但大方向已可看得出了。

我們國內有志於建國的政治家，應該知道我們現在提倡民主，而人家已達到民主主義的第三時期了。我們不能像美法憲制時期那樣樂觀，因為人權運動在當時認為是一種萬寶靈丹，而五六十年之後，流弊已經發生。我們處於今日不能像他們一樣過存奢望，是不用說的。在第二時期中，左右兩面來了兩個大敵，左邊一個提出經濟民主的口號，不能說他沒有貢獻。右邊的敵人側重民族主義，竟釀成了第二次世界大戰。他們二者以及模仿二者而走上一黨專政的人們，均犯有一種同樣的毛病：（1）蹂躪人權，（2）利用人民弱點，（3）造成混亂。我們認為（一）英美式的民主政治，尚不能完全解決中國的問題，（二）英美式民主如不能解決我們的問題，是不是我們有

採用蘇聯式民主的勇氣？(三)假定認爲蘇聯式的民主不適用於中國環境，是不是我們有勇氣將英、美式蘇聯式的民主綜合起來，求出一個辦法。假定我們採這個辦法，我們內治上的準備如何；外交上的準備如何；外交大勢是不是容許我們有選擇的自由。就是說我們介於美蘇之間，自己能不能毅然拿出一種不偏不倚的態度。一方面不容許兩國之中有一國的勢力來壓制我們，他方面自己內在的心理，是不是有一種殉道精神與周詳智慮來抉擇。我們綜合民主的方針與實施的方策。惟有如此，才能表現中華民族還有立國之朝氣。對於英、美與蘇聯兩種民主方式之外，提出第三種方式。我看來能有這個大決心，這次的民主憲法庶幾有一點基礎，內可消彌國共之爭，外可緩衝蘇俄；就令內外兩方，不能一一如自己願望進行，然四千年的古國，能以一種朝氣與天下人共見，自不失爲一個轟轟烈烈大丈夫式的民族。如其各存偏私之見，內爭不息；那麼黨爭之禍，耗盡元氣，內不能安民，外不能立國，中華民國長陷混亂將來終被淘汰於國際之林而已。

明日之中國文化



## 自序

當歐戰之後，梁漱溟先生嘗著「東西文化及其哲學」一書，試翻此書而讀之，求中印歐三方面文化之沿革，不可得焉；求三方面各派哲學之內容，不可得焉。蓋漱溟先生之目的，在以持中、向後、向前之三點，說明中印歐文化之特質，至於三方面之歷史的研究，客觀的研究，本不在漱溟先生視線範圍之內也。自今日上溯於漱溟先生書出版之時，已十餘年矣，國家之形勢愈危岌矣！凡念及吾族之將來者，莫不對於文化之出路問題，爲之繞室徬徨，爲之深思焦慮；於是，有復古之說，有全盤西化之說，乃至就文化之某方面提出一種口號者，曰德謨克拉西，曰賽恩斯，曰蘇俄主義，曰法西斯主義。猶之病者命已垂危，侍之者亂投雜藥，以求萬一之有效，豈惟不能祛病，正所以速其死耳！中華民族之在今日，如置身於生死存亡之歧路中，必推求既往之所以失敗，乃知今後所以自處之道，必比較各民族在歷史中之短長得失，乃知一已行動之方向。吾人研求三四千年中中印歐民族生活之經

過，於是得一結論曰：以精神自由爲基礎之民族文化，乃吾族今後政治學術藝術之方向之總原則也。此原則之所以立，鑒於今日吾族之劣敗與歐洲之勝利而知之，鑒於吾族思想上之束縛馳驟與歐洲學術上之輝煌騰達而知之，鑒於印度喀斯德、吾國家族主義之流弊與歐洲獨立自尊之人格之養成而知之，鑒於國人之自掃門前雪與歐人之各爲其己而不忘國家之急難而知之。誠舉國上下識之真而持之以定，循此方針以養成四萬萬獨立人格爲祈嚮，其終也，人人以誠懇真摯之心，形諸一己之立身，形諸接人待物，形諸團體生活，形諸思想與政治，形諸國際之角逐，何患吾族文化之不能自脫於沈疴而臻於康強達吉乎。願今之當局與在野之學者共深長思之。

二十四年十二月雲南起義日

張君勛



## 凡例

一、本講演於比較中印歐過去之文化中，求吾國文化之出路，一方認定各種文化之客觀的研究爲目前要務，他方仍不忘求樂自救之目的，合此兩面以成本講演「明日之中國文化」之內容。

二、本講演合明德社學術研究班所講與青年會「中國歐洲文化之比較四講」而成，第一、第二、第四、三講曾發表於宇宙旬刊，茲將已發表者加以修改，更與未發表之第三與第五以下各講，合爲一書。

三、本講演根據筆記加以整理，口講時忽東忽西之原形，猶存其舊，自與一人靜室手寫之文章體裁，迥不相同，祈讀者諒之。

四、前後各講中所引中外人之言，以付印匆匆，未能將參攷各書一一舉而出之，俟他日改版時再爲增入。

五、已發表之各講，由梅縣陳君恩成筆記，未發表之各講，由福州王君君始筆記，非

兩君手寫之勞，或者演講過去，即便遺忘，故本書之出版，不能不感謝兩君。

六、舊稿「中華民族文化之過去與今後之發展」一文，曾登廣州新民雜誌創刊號，因有可以互相發明之處，故附於本書之末。

# 明日之中國文化再版新序

張君勱

第一次世界大戰後，隨梁任公先生遊歐。先生先歸，我接留德治哲學。其時西方史學界正棄其耶教文化爲正統之視點，而承認東西各文化民族之平等地位。威爾斯世界歷史綱要 H. G. Wells: The Outline of History，與許納德氏人類文化成績 H. Schjerveider: Die Kulturleistungen Der Menschheit，是其爲也。自是以後，史前史爲歷史中之一部份。且上溯之於埃及、巴比倫、印度、中國、與希臘羅馬，與中世紀，至於歐洲近世。可謂爲西方史學界對於文化民族平等待遇之始也。一九三一年九月返國。翌年赴廣州明德學社講學。題目爲中國歐洲文化之比較四講。舉歐洲與中國文化之大概言之，不足以云文學、美術、音樂之詳盡研究也。今承雲五先生將重印出版。自念此爲卅年前舊作，疏略之處極多。然其立言之大方向，與今日所感無小異，良以精神自由爲文藝復興以來之惟一方針故也。此方針尤詳於論「中共內訌與文化革命」一文，以之爲附錄之二。聞今日國中尙有爲擁護科學立言者。吾以爲自會文正在江南製造局設譯書局以來，國人中大多數以採用科學或科學方法爲急務。即有張之洞中學爲禮西學爲用之說，未見其足以爲害。自民國以後，大中學林立，誠科學家每日在試驗室工作，隨時有所發明，人人且以此爲莫大幸事，有誰來反對者乎？所當辨者，除科學外，是否無倫理、無哲學、無宗教存在之餘地是也。英美德法等國大學未見有廢此三種講座者，各就其範圍以內，立說著書，亦學術討論之自由，不必以此相非者也。

。然吾以爲一國學術之振興，尤以二事爲重要。第一、政治背景。國內安定，各教授能安心著作研究，圖書儀器設備充足，然後試驗方有成績。第二、智識慾強烈。昔程伊川，分知爲二：曰德性之知，曰聞見之知。方今西方所重者，爲聞見之知。以現代名詞表之，爲自然界之知與人事社會之知。又曰自然科學及社會科學。至於德性之知，如德性靈慾，或曰正心誠意。此爲儒家修身之重點所在。此傳統如何保存，想將來必有一肩擔道義者來負此責。然此後定有倫理學上之辯論，如康德斷言命令，與英國功利主義之爭。此倫理學成爲知識後所不免者也。其他如形上學形下學之關係如何，所謂天，所謂上帝之意義如何，均爲形上學與宗教哲學中必起之問題。即令科學家加以否認，然吾國自孔孟程朱陸王以來，西方自柏拉圖、亞歷斯大德，至陸克、康德、黑格爾以來，兩方歷年久遠之問題，無所逃避者也。吾國學者處此境界中，將何以自處乎？孫子曰：知己知彼，百戰百勝。西方人早已譯吾國之五經四書，與谷、西、荷、韓之書，何以吾國對於柏拉圖、亞歷斯大德、培根、笛卡德、康德、陸克、休謨、羅素、黑格爾之作，不能盡取而譯之。此非知彼之過，有所未盡乎？至於儒家與百家諸子之學說，勢不能以古書之記誦或注解爲了事。應盡齊條理之，使成爲體系，猶如樹木之根本枝葉之一目瞭然。或如周程張朱陸王之更有所發揮光大。此非知己之事乎？此正有志於文化復興者之大業也。

民國五十六年一月十四日於英國加州拔克爾



# 目錄

自序 再版新序

凡例

第一講 史前時代……………一

第二講 文化之起源……………二

第三講 歐亞兩洲文化之發軔……………二〇

第四講 印度文化(上)……………二六

第一政治 第二社會

第五講 印度文化(下)……………三八

第三思想 第四佛教 第五最近之印度

第六講 歐洲文化(上)……………五〇

一希臘羅馬 二中世紀耶教

第七講 歐洲文化(下)……………六六

三、文藝復興後之歐洲 (一)政治社會方面 (二)智識道德方面

第八講 中國文化……………八〇

第一、秦漢以前 第二、自魏晉以至唐宋 第三、自元至清末

第九講 明日之中國文化(上)……………一〇五

過去政治社會學術藝術成績之評判

第十講 明日之中國文化(下)……………一二〇

未來政治學術藝術之新方向

附錄一 中華民族文化之過去與今後之發展……………一三四

二 中共內訌與其所謂「文化大革命」……………一六四

# 明日之中國文化

## 第一講 史前時代

世界文化自有史可考以來，約有六千年之壽命；而中國文化至少已達四千餘年矣。史前情形，西方生物學家、考古學家、人種學家與歷史學家，憑地下遺留之種種迹象，以推測人類之變遷；自地層中掘取各人種之頭顱骨、骨骼化石，以及其他動植物之化石與石銅用器等，比較其精粗美惡，以驗各時期人類文化之程度。是蓋由於歐人求智之熱情，即在無文字之中，亦且憑想像以定其文化之優劣，乃有史前之史學，往古未嘗有也。

更上而推之，地球上尙無生物時，彼輩亦注意及之，以求地、生、人三者發達之程序線。地球之始，本爲瓦斯，爲星雲，爲熱流質，漸冷而凝結，乃有地球上之冰期、洪

水期；由水陸分而植物動物滋生，以至猿猴進化而爲人類。據琴可氏（Jenks）之表而列之：

地球之年齡約爲二十萬萬年

生物之年齡……………三百萬年

人類之年齡……………三十萬年

文化之年齡……………六千年

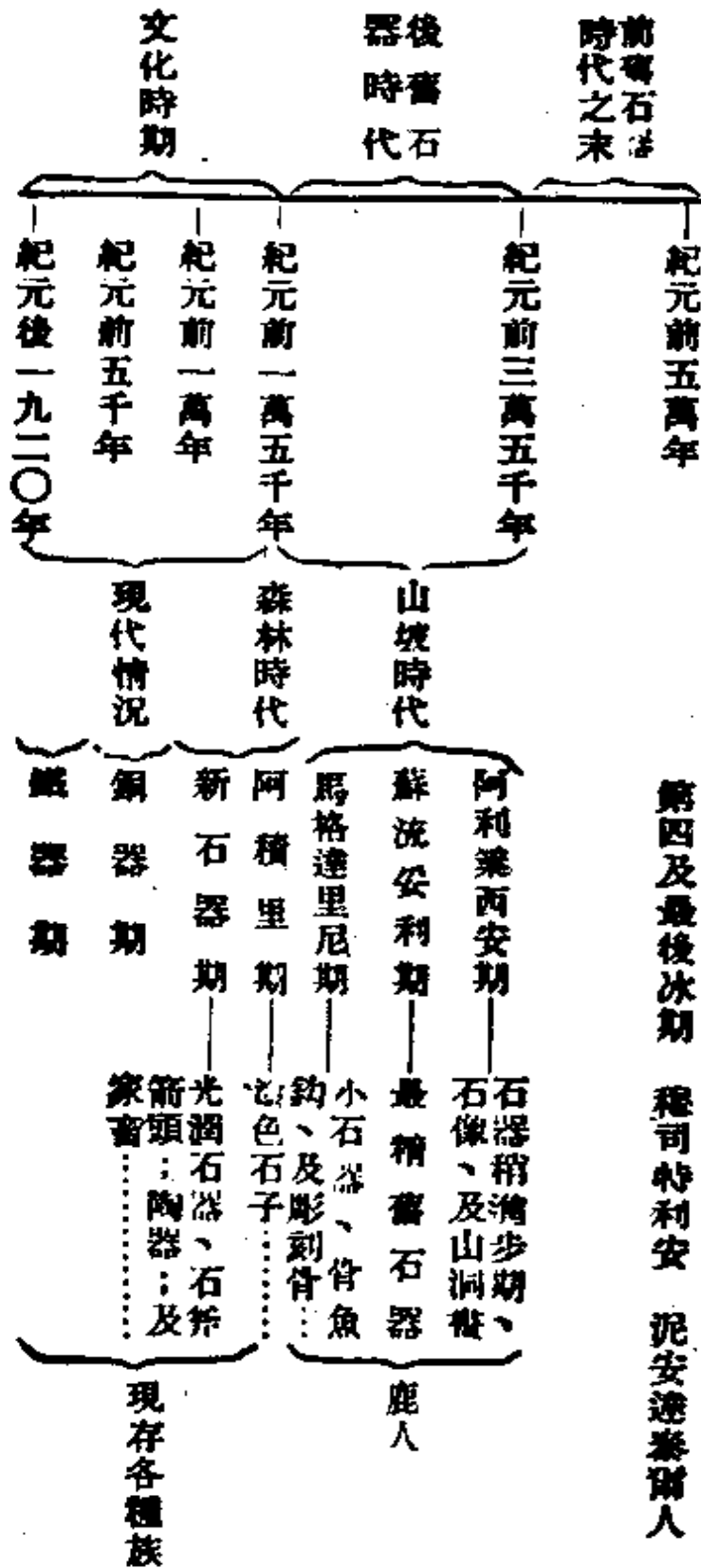
此種工作，經多數人之研求攷訂而後決。甲立一說，乙丙從而駁之，經長期之辨難，而後一種立說乃爲人所公認。較諸求之古書與祕本者，尤不易矣。

因研究古代文化之材料不易得，即得之如上所述者，亦不能遽視爲定論。史前文化之年月長短，多數考古學家或歷史學家各持一說。威爾斯氏（H. G. Wells）以泥安達泰爾人（Neanderthal）置之於西紀前五萬年，以阿里業西安人（Aurignacian）置之於西紀前三萬五千年，以新石器時代人置之於西紀前一萬年，至於銅鐵器則爲西紀前之五千年。而德國文化史家雪納特氏（Schneider）史前



人類文化年代表，其所計年月，較威氏爲特短。西紀前一萬年爲泥安達泰爾人，西紀前亦一萬年爲阿里業西安人，至於新石器期人則在西紀前四千年，可以知時代之參差爲何如矣。錄威氏與雪氏年代表如下：

威爾斯氏人類歷史年代表



第四及最後冰期 穆司特利安 泥安達泰爾人

雪納特氏史前人類文化年代表

<p>1 泥安達秦爾人 (紀元前一萬年)</p>	<p>物質文化 以火生燬、打獵 一般適用之石器</p>	<p>精神文化 無所知</p>	<p>概括語 猴人變為人、 走上文化之路</p>
<p>2 阿里業西安人 (約紀元前一萬年)</p>	<p>物質文化 以火生燬、打獵、山 洞之居、以皮爲幕、 皮衣、石器改良、有 剃皮刀、錐鋸、有骨 器、木器、獵時陷阱 、石燈。</p>	<p>精神文化 寫實畫及模塑藝術爲 獵時之娛樂、山洞神 靈、以巫術葬死者、 太陽教之始。</p>	<p>概括語 狩獵文化之高 點</p>
<p>3 新石器期人 (約紀元前四千年)</p>	<p>物質文化 以火烹飪、地穴之居 、屋、編織、陶器石 器更改良、人用石斧 可爲伐木及戰鬥之用 、其他器具、石鋤、 磨、車、輪、船、織 機、農業、家畜及房 屋。</p>	<p>精神文化 太陽教之發展、其現 於政治者有太陽王、 其現於美術者有太陽 象徽主義、其現於時 者有太陽神話、其現 於學術者有太陽曆、 其現於禮俗者有節日 、有葬地有火葬等。</p>	<p>概括語 第一期之農業 文化</p>

美國人類學家羅威氏 (Lowie) 近亦曾編一簡明之文化史年代表如下

野蠻(舊石器時代)

西紀前 一〇〇〇〇〇—一〇〇〇〇〇

鋤耕(新石器時代)

西紀前 一〇〇〇〇〇—四〇〇〇〇

紫銅器時代

西紀前 四〇〇〇〇—三〇〇〇〇

青銅器時代

西紀前 三〇〇〇〇—二〇〇〇〇

鐵器時代

西紀前 二〇〇〇〇—現代

依琴司氏之設計之，人類之有文化，尚不過爲人類年齡中之五十分之一。吾族雖有四千年歷史之久遠，然以之置於三十萬年中，大有太倉一粟之觀。人類由猿猴類演化，再進則猿人，如世所謂「北京人」化石，則爲猿人之一。倘以現在之猴與人類之頭腦之形狀與其體積作一比較，以推測其進化之跡，則猴腦前部狹小，容積不過五百立方公分(500c.c.)，人腦容積約一千五百立方公分(1500c.c.)；現代歐洲人腦之體積平均在一千五百五十立方公分(1550c.c.)以上。大抵言之，地球上始有人類，護身不知有衣着，避風雨不知有居宅，所以食者，不外

乎「茹毛飲血」及其能錐木取火，則已知所以取煖之法。所以射擊鳥獸者，必有曾用水棍之一時期，惟年代久遠，已早消毀，獨以其所用石器（約在五萬年以前）歷久不滅，吾人乃得憑之，以推定進化之次第。

其第一時期之石斧，一端小，以便把握，一端粗笨，以便擊撞，兩側均加細工，其狀略如扁桃或菱角，攷古學者稱之曰手斧（*Coûp-de-poinç*）。此時代之人，但知漁獵除馳逐於森林之中，或攫取於江河之上外，殆無其他重要事業，生活之簡陋，可以想見。且曾經數次冰期，人種與文化常因氣候之劇變，而遭淘汰。人類生活於此狀態中者，歲月最爲長久。

第一時期之石斧，只有一種式樣；繼而石器之種類漸多，有圓形，有長形，有錐形，甚有細如篴形，一端尖銳，一端有眼，可以作針。凡此種種之石，猶之今日所謂大刀小刀、矢、錘、錐、鑿之類，其爲用也，或殺獸，或射鳥，或剝皮，或刻畫，是爲中石器時期。晚近考古學家，於舊石器時代之前，似認爲有所謂曙石器時代者，曙石器時代之石器固愈爲粗劣，然其出於人類之手，專家已無疑義。其後爲新石器時代，其石斧

與柄分而爲二，斧上有眼，以柄入於其中；以泥製陶器，塗以彩色；更以泥製錠，可以旋轉紡織；以木造屋，亦始於此時。其祖宗所藏之種子，播之於居室之旁，可以發芽而滋長；於是野生之穀類，變爲家種，而農業以興。弓箭之發明，亦爲此時期之一大事件。新石器時代之特點，略舉而出之：（一）經營農業，（二）飼養動物，（三）以木造屋，（四）製造陶器，（五）發明弓箭。雖謂今日之農村生活，已具雛形可焉，較之舊石器時期，勝千百倍矣。

以上論人類進化之關鍵，以石器爲主，此屬於有形者，統爲人類，彼此有喜怒哀樂愛惡之表示，因而演成語言文字，以促成人類之合作，其功用亦非淺鮮，此屬於無形者。茲列進化之兩要件如左：

1 工具之發明 由拙笨之石器，漸進爲尖銳之石鑽石斧等，由日用器具與戰爭器具之不分，漸進爲二者之分類致用；此與禽獸之工具永不離其身上之爪牙者大異。人類由爬行而立走，而有衣食住行與合羣互助之團體生活，視禽獸之僅能保持天賦之飛走食宿與羣居之習慣者，不可同日語矣。

2 語言之發生 語言之初期爲姿勢語，卽用手以造成形狀，使人明瞭其意；乃至獸類之叫喊，亦爲意思傳達之方法。及至演進程度愈高，語言亦隨之進化。德人米勒利爾氏有言，語言有兩種功用：第一，發表思想；第二，使思想得以累積。更進而言之，社會組織與智慧學術，皆由語言助之以成者也。

人類生而有本能，與一般禽獸所有者同；然在人類由茹毛飲血以至熟食熱飲之後，智能亦隨而發育。一方求爲適者生存之奮鬥，他方則創造種種姿勢與語言符號，以傳達情緒與意思，以推進團體之活動，乃有風俗思想；而思想亦漸成概念化，乃有學術，乃有團體生活之法律政治。是由理智之發達，以限制或輔助本能之衝動，爲人類文化發生之一重要原因也。

原始人類，實證之知識有限，但覺精靈之氣，（術語稱爲「馬那」*Mana*）瀰漫於宇宙之間，萬物之後有超自然力以附麗之；且認此超自然力，爲人生利害禍福所由，遂進而有鬼神之崇拜及巫術之依賴。此晚近多數人類學家所持之宗教起源說也。過去人類精神上之慰安及社會秩序之維持，皆有賴於宗教，故亦成

爲文化中一重要部分

人類宗教之最古者殆爲太陽教乎？太陽教之產生，與受多數人之普遍信仰，殆有三種理由：（一）太陽有熱，可使人溫暖；（二）太陽之光，可使人見物，且東出西沒，似有神祕性；（三）草木之生長與農業之發達，皆賴天時氣候之適宜，而太陽光熱之功用愈顯。太陽普照全球，爲原始人類最能普遍觀感與利用之物，而其東出西沒運行不息之神祕性，更能興起人類崇拜之心，故原始人類信仰之者多也。由此可覘宗教之起點。

威爾斯氏之世界史大綱，出版於歐戰期間，風行一時，是書以進化論之眼光，追溯地球之初期與人類原始及其發展之過程，根據考古、天文、地質、與生物諸科學家之學說，加以個人之想像，以組成有系統之世界發達史。惟其中尙有多數問題未能確切解決，如人種是否全發生於亞洲高原，歐洲人是否由小亞細亞向歐洲遷去，中國人是否由亞洲高原遷至黃河上流等是。如曰：全世界人種同屬一源也，各種人中何以又有飲牛乳習慣者，而中國本部人乃全無之。於此可見人種誕

生境問題之複雜矣。威爾斯氏據想像與推理以立人種一源之說；至於科學家之態度，在有疑慮則存疑而不武斷。此乃讀威氏之書者所不可不知者也。

近六千年來，全世界民族能在文化史上佔地位者，依英史家陶尹皮氏所計，僅爲二十一個單位；其至今尙未開化，而仍爲鑽木取火，或竟茹毛飲血之野蠻民族，猶有六百餘單位。人類文化依累積之程序（Accumulative Processes）而進步，不由上帝之啓示而頓生，則學者一致之論也。



## 第二講 文化之起源

文化之起源，通常有二說：一爲地理說，二爲人種說。

(一)地理說 世界主要文化之起源，多在河流附近，例如中國文化發端於黃河流域，埃及文化滋生於尼羅河畔，巴比倫文化繁榮於歐佛蘭梯司河沿岸。然此僅爲數個特殊現象之偶同，不能卽據之以爲定論。曰：凡屬大江流域皆爲文化發生之區也。多瑙河之在歐洲，密士失必河之在北美，剛果河之在非洲，與夫南美之亞馬孫等諸大川，亦皆源遠流長，沿岸草木蕃殖，風物宜人，又何以不產生文化耶？尼羅河流數千年如故也，埃及文化又何以中落耶？希臘文化之產生，多賴於海岸線之曲折，然馬基頓帝國之後，何以寂然無聞乎？黑格爾之言曰：「自然與文化之關係，不可估價太高，同時亦不可估價太低。希臘之天色，何嘗不促成荷馬詩歌之美，然徒恃自然，不能產生荷馬，不觀希臘亡於土耳其之後，竟不聞有詩人之繼

起乎？』黑氏之言所以告吾人曰，地理環境不可視為文化產生之惟一原因而已。

(二) 人種說 或謂文化產生與人種之優劣有密切關係，其言曰：有優美人種，方產生偉大文化。然亦由於有是偉大文化，乃推言是人種為優美，固尚未言明其間有何理由存在也。法人哥比諾 (Gobineau) 氏著一書曰「人類之不平等」(In-equalities of Mankind) 言文化之產生，由於血統優秀之人種，是為阿利安人種 (Aryan)。歐亞交通後，歐人考印度之梵文 (Sanskrit)，文法與歐洲文字之文法相同，語言學者遂斷定印人亦屬於白色阿利安種。哥氏書中且謂中國人亦屬於阿利安種，原自帕米爾高原東遷，惟與亞洲土著之苗瑤混合後，乃變其皮膚顏色云。哥比諾氏之說，即為今日德國希忒拉黨人排斥猶太人政策之張本；自希忒拉組黨，以保持血統純潔為立國長久之道，嘗猶太人之輕義重利為非日耳曼人之同類。英國文學家張伯倫譴哥氏說，更取哥氏說而狹之，專以推崇北方人種 (Nordic Race) 為事。伸言之，以條頓族 (Teuton) 或日耳曼族 (Germanic)，盎格羅撒克遜族 (Anglo Saxon)，與夫挪威瑞典人為北方民族，所以別於居於阿爾勃

阿爾卑斯山 (Alps) 與地中海之拉丁族 (Latin) 也。希忒拉氏擁護日耳曼族之純血統。其他學者亦有附和此說者。歐美學者亦有目此為北方種之神話 (Nordic Myth) 者。謂其不根據於事實，而獨逞感情也。阿利安人創造世界文化之說，半屬主觀成見，意在提高阿利安人之地位，然後以其他文明民族為附庸也。據陶尹皮氏之言，舉世民族，曾創造世界文化者有二十一單位，其中有十二屬於白種人，有二屬於棕色之印度人，有三屬於黃種人如中國、日本，與亞洲之南，其餘四屬於紅種人。

陶尹皮氏列舉世界二十一文化單位如次：

### 第一表 文化集團

- |  |                   |
|--|-------------------|
| 1. 希臘 Hellenic                         | 2. 西歐英法德等 Western |
| 3. 埃及 Egyptian                         | 4. 色木 Sumeric     |
| 5. 米諾 Minoan                           | 6. 印度 Indic       |
| 7. 希底 Hittite                          | 8. 遠東之日本高麗        |
| 9. 耶教正宗 Orthodox Christian (Main Body) |                   |

- 10. 希臘耶教 Orthodox Christian in Russia
- 11. 意蘭 Iranic
- 13. 敘里亞 Syriae
- 15. 印度教 Hindu
- 17. 遠東兼亞洲南
- 19. 馬耶 Mayan
- 21. 墨西哥 Mexico
- 12. 巴比倫 Babylonio
- 14. 亞刺伯 Arabic
- 16. 中亞 Sinio
- 18. 安達 Andean
- 20. 俞加達 Yucatio

第二表 上列文化集團之種別

種 族 所造成之文化

白種 (北歐) ..... 印度 希底 (?) 希臘 西歐 希臘耶

教 (俄國)

白種 (阿爾勃司山) ..... 埃及 (?) 色木 米諾 (?) 希底 希

臘 西歐 歐洲正宗耶教 希臘耶教

意蘭

白種 (地中海) ..... 埃及 色木 米諾 敘利亞 希臘 西

歐 歐洲正宗耶教 意蘭 阿刺伯 巴

比倫

白種 (亞洲之南洋等) ..... 遠東 (日本高麗)

棕種 ..... 印度 印度教

黃種 ..... 中國 遠東 (即亞洲南部) 遠東 (高麗

及日本)

紅種 ..... 安達 馬耶 俞加達 墨西哥

黑種 ..... 無

陶氏曰：人種之中，對於二十一單位之文化，其無貢獻者惟有黑人，其他各種皆有所成就。可知造成文化，非人類中一部分之特權，而為全人類與生俱得之權利也。(We must infer that the capacity for civilization is not a monopoly of any

fraction or fractions of the human family, but is the universal birthright of mankind) 由此簡短而有力之文中，陶氏對於哥比諾氏之推崇阿利安種與夫其他歐美人之主張北方人種說者，立於反對之地位，可以見矣。

英國有三位人類學者：曰霍白花斯 (Johhouse)，曰威雷 (Wheeler)，曰金司堡 (Ginsberg)。嘗調查世界現存之原始人種，乃統計其數，共有六百五十，為未開化之野蠻部落；其居地為今之澳非二洲、南洋羣島、與夫吾國之邊省。故陶氏曰：可知原始人種之數，遠在文明人類之上矣。其風俗習慣，如禁忌、文身、穿鼻、弑親、食人等等，似受一種束縛，而處於永不得發展之鐵環中，此乃彼輩智慧所以不能獲解放而進化也。

陶氏二十一文化單位之說，其中重複之處頗多，如耶教與歐洲分為二單位，而耶教之中，又分為二，曰歐洲之耶教，曰俄國之耶教。此其重複者一。印度 (Indic) 本位之文化外，更以印度教 (Hindu) 為一單位，殆因紀元後千二百年，印度之佛教全滅，而印度教代興之故。（舉印度教者，所以別於佛教也。）此其重複者二。

更自地理上言之，亞洲之文化單位竟分爲三，曰中國本土，曰日本高麗，曰亞洲南部；三者何妨併合而爲一單位，以此三地文化皆由中國來也。耶教文化原非全屬西歐，但自東方視之，耶教與歐洲不能分離，故亦可合之爲一。蓋陶氏二十一單位之分類法，可以減而損之者多矣。

各文化單位有應加以解釋者：色木在今之小亞細亞，其文化發達期在巴比倫之前；米諾在地中海之東北部羣島上，其中心地爲克利特島（Crete），其文化產生期在希臘之前；希底在小亞細亞，其文化發達期亦在巴比倫之前；敘利亞亦在小亞細亞；意蘭在波斯；安達、馬耶、俞加達、墨西哥四單位皆在南美；馬耶文化時代，自西紀之初至西紀七百年爲止；安達卽爲茵卡斯帝國（Empire of the Incas），其時代在西紀一一四三及一五三二年；俞加達文化之盛時，自西紀一〇〇四年至一二〇一年；墨西哥文化時期，在西歷十四世紀。以上南美四文化單位，皆因西班牙之侵入而滅亡。

上列二十一文化單位之說，吾人以爲還以歸納爲四較爲方便：（一）歐洲；

(二)小亞細亞；(三)遠東；(四)南美。南美文化在墨西哥境內發現許多迹象，其文字與雕刻等，有與中國相似者，惟其與東亞有何關係，至今尙無人考訂之。猶之埃及之楔形文字，亦與吾國象形字有相似處，然究竟是否出於同源，則不得而知。此等問題，皆有待於今後之繼續研究，果有撥雲霧而覩青天之日，則世界文化之總源，亦可因是發見矣。

陶尹皮 (Toynbee) 既反對獨以地理或獨以人類解釋文化發生之原因，乃削爲「挑戰與反應說」(Challenge and Response)，謂環境向人類挑戰，人類必須謀所以應之，然後方能發生文化。埃及人以尼羅河爲對象而謀所以應之，吾國以黃河爲環境而謀所以應之。所謂挑戰與反應說，先以兩種因子爲前提，一曰人，二曰地理。故陶氏曰：文化產生之原因，非單純的，而復雜的，非體素 (Entity) 而關係也。簡單之，不但求之於人，亦不但求之於地，而求之於二者之關係；其較前二說爲合於事理，無疑矣。

邇來學者論文化起因與其發展，更有精闢之論。如所謂文化之生物、心理及



社會基礎者，蓋指人類之：（一）優越神經組織，（二）語言機官，（三）幼年期之較長，（四）直立姿勢，（五）自由雙手，（六）其他特賦本能，（七）人口數量，及（八）社會接觸與交通等而言。以爲人類須先具此諸種身心特質及環境要素，然後觀念工具，始能造成，團體經驗，方可交換與積累，使文化由是而滋生。至於解釋各民族間文化之差異與高低，今之學者則知歷史原因之重要，實遠在種族及地理因子之上。自文化人類學之功能學派出，由客觀實地研究，闡明文化各部分之相關，及其對人生社會之作用，使吾人對於文化在生活之上之真實意義，更有所領悟，凡此學理皆吾人討論諸大文化時所不可不知者也。

### 第三講 歐亞兩洲文化之發軔

歐亞兩洲上文化發軔之中心，一曰埃及，二曰巴比倫。此兩地文化發端之時期，一在西紀前四千年，一在西紀前三千年。埃及與巴比倫文化之產生，早於印度與吾中國者，約爲一二千年。印度今日之主要人種，自語言考之，屬於阿利安種，自歷史考之，原爲來自西亞洲之侵入者；故印度文化之不產於本地，而自西亞移植而來，殆爲無可致疑之事。中國人種與其文化何自而來乎？西人嘗考訂吾之曆本吾之文字與巴比倫非無相似之處，乃創爲吾國人種西來之說，謂其與印度同，皆發源於小亞細亞也。西人此種論調，似乎貶損吾族創造文化之能力；其用意所在，無非將歐亞兩洲文化歸之於一源。則文化史之著作，庶幾可以達於「一以貫之」之目的而已。

吾族文化何自而來，下文另有論列。吾族文化雖較諸現世界之任何獨立國

爲早較諸希臘羅馬亦爲先進然較諸古代之埃及與巴比倫則吾國不能不自居於後起。

埃及爲世界文化之母國，可證之於下列各事之年月：

埃及曆本之製作在西紀前四二四一年。

埃及黃銅之發見在西紀前四〇〇〇年。

埃及字母之發明在西紀前三〇〇〇年。

埃及第一金字塔建造在西紀前二九三〇年。

曆本之製作，非經長時間對於日月星辰之觀察，不易成功。在曆本製成之先，必其國中有安定之政府，有專心研究天文之學者可知。歐美學者因以埃及曆本之製成，謂爲此乃埃及脫野蠻而入於文明之始，故以西紀前四五〇〇年爲埃及文化之初期。美國人類學者古羅勃氏（Kroeber）有言曰：『在西紀前四〇〇〇年，埃及已開始用銅，而西歐各國尙在磨擦石器時代；在西紀前一五〇〇年，埃及已知用鐵，而歐洲尙未達於用紫銅時期。假令波羅的海之漁業民族，於西紀前八

○○○年始製陶器，則埃及人之始製陶器，可定爲西紀前一六○○○年。凡此古氏之言，無非說明埃及文化特先於各國而已。

歐人所以考據巴比倫文化者，尙不如埃及之確切。或曰以巴比倫之石列碑文不如埃及之多，或曰以巴比倫屢經戰事，故古跡保存於今日者希故也。然巴比倫文化之年月先後，約略可考者如下：

西紀前三○○○年以前，色木人種占據巴比倫之兩河之口。

西紀前二九○○年，已有楔形文字。

西紀前二五○○年，已知築造城牆。

色木人種由遊牧而進於農耕之日，已知飼畜家畜與水利灌溉之術，其用金屬與畜養家畜，且在埃及人之先云。

以上兩族文化，皆在西紀前三千年以前。據此以與吾族初期之文化相較，則其年月之先後可見矣。

吾國歷史，昔日託始於伏羲、神農、黃帝，然兩千餘年前之第一大史家司馬遷，

已有「百家言黃帝其文不雅馴縉紳先生難言之」之語，蓋謂其爲神話，非史實也。茲姑據其生存之年月，以之與以上兩族相較：

伏羲氏 西紀前二九五三年。

神農氏 西紀前二八三八年。

黃帝 西紀前二六九八年。

唐堯 西紀前二三五七年。

虞舜 西紀前二二五五年。

吾人卽假定伏羲等爲歷史上之人物，而一切文物之制作，已在埃及之後，固已顯然。其與巴比倫之孰先孰後，亦尙在不可知之數焉。若依太史公一尚書獨載「堯以來」之言爲吾國文化之開始，則其後於巴比倫者五六百年，後於埃及者千四百餘年矣。

堯舜以前之史事，既無可靠之記載，然西人蘇須拉氏（De Sarsure）據堯與中之文字，推定吾族天文智識之發展，在西紀前二千七百年至二千三百年之間。

蘇氏所推定之時期，約當帝堯生存之年月，則堯舜爲吾族文化昌明之始祖，殆無疑義。竊以爲近來史學界之疑古家，每日堯舜無其人，大禹無其人；彼等之意，以爲人之有無，視乎實物證據之有無，無實物證據，卽無以證其人之存在。然其人之有無，初不能以實物之有無而妄加論斷。關於巴比倫之文化，歐人常託始於西紀前三千年；然近來美國潘西范尼大學在巴比倫發見石刻之具，認爲西紀前二四七四年以前，尙有十八朝代，其第一朝代實始於西紀前四二〇〇年。於是巴比倫之文化，提早一千二百年。是一時實物之有無，不足以斷定其人之有無，抑亦明矣。以實物證據定人之有無，猶爲科學方法初用於歷史研究之幼稚議論。若在西方學者，則不作此種武斷之論。蓋今日之所無，不能斷定來日之無所發見也。況蘇氏自堯典文字，以推定吾族天文智識已在發展，則自堯舜迄於殷湯之六百餘年之歷史，不論其帝皇之姓甚名誰，要必有主持之者在。與其以爲無而疑之，孰若以爲有而存之？此亦歷史家之存疑者所當應有之態度焉。吾人之爲此言，非謂歷史上一切傳統學說，皆當尊信，而不必採取科學家「無徵不信」之態度。然疑亦必有所

以疑之之故若徒託名於疑而實流於武斷則與竺舊者之執迷不悟何以異乎？法  
人格拉用氏（Granet）之言曰：『否認中國歷史學之全部傳統，是爲不謹慎（It  
would show little prudence）然從中國歷史學之傳統中，無法由文字考證之學，  
以求得一部實證的歷史。此種事業，惟有待諸他方面之考查（如發掘之類）有  
所貢獻之後。』竊以爲根據發掘以構成其歷史上之新說可焉，若因目前發掘之  
無所得，乃并歷史上之古人而疑之，且令國人對於文化上之成績（如堯典中天  
文學之智識）而疑之，安在其可乎？

吾人既比較歐亞兩洲上之文化中心，常覺吾族文化雖稍後於埃及及巴比倫，然較諸印度猶早一千年，較諸希臘猶早五六百年，國人當念吾族立國之久遠，而思所以保持之也！

## 第四講 印度文化(上)

以上三講既論人類文化與歐亞兩洲文化之由來，其次當論中印歐三大文化之特點。以時代論之，宜先埃及而巴比倫而印度，再及於希臘；若以先諸夏之義言之，宜先中國而後及於印歐。但吾人之注目點，在於中歐兩文化之比較，故先其所輕而後其所重，茲從印度說起。

印度昔與中國爲鄰，又有漢唐交通之關係，但雙方之關係雖深，而吾國人自漢朝至今日，竟無一人著一部印度史者，是亦可異矣。中國人嘗以印度爲西竺天國，爲神祕之境，遂不甚求其國情民俗之真象；然亦由於吾國人之不愛外界智識，不肯深切注意外國，而但以國中現狀爲滿足，乃有忽略印度史實之結果。至於如此也。印度人素無年代觀念，金剛經但言「無量」，故佛生之年代亦不明。過去數千年之歷史，年代既多顛倒，雜以幻想，偶有紀載，亦多失實；故考印度史，在歐人中



作此工夫者，已深知其不易矣。

下：

印度自有文字紀載以來，已有二千餘年之歷史，其最大各事之年月，列表如

第四編 印度文化(上)

- 1,200 B. C. Rigaveda 梨俱吠陀書出世
- 568-488 B. C. 釋迦之生死
- 327 B. C. 亞力山大侵入印度
- 263-226 B. C. 阿育王之生死
- 319 A. D. 笈多王朝之始
- 400-414 A. D. 法顯到印度
- 530 A. D. 笈多王朝亡
- 629-645 A. D. 玄奘入印度
- 530-1,000 A. D. 印度分裂期
- 二七 1,001-1,740 A. D. 曷兀兒帝國統治期
- 1,398 A. D. 鐵木兒侵入印度
- 1,774 A. D. 英國派第一任印度總督

研究印度歷史較清楚者爲歐洲人，然印史中錯雜不明處至今猶多，而以中古之印度分裂期爲尤甚。歐洲學者嘗謂中國人之歷史觀念最強，政府設史官，民間重族譜，至於文人學士撰述朝野成敗興亡事跡，以至州郡縣鄉，名山大川，莫不有志乘碑記，以爲觀感之資。印度人性適相反，非獨史乘之記載不明，且直不要，卽偶有敘述，時期與紀事亦多顛倒舛誤，上列之重要史事年代表，僅舉其最可靠者之數而已；此外史實之不明者，尙不可勝數。

歐人審察印度之梵文，謂其與歐洲文法同，乃謂印人亦屬阿利安種。此據語言之文法以論人種之同異。歐人中嘗本此方法以研究苗裔人之語言，而謂其與暹羅之太夷人（Thai）同，故以種論，苗裔人亦與太夷人爲同種，而與中國本部人異也。

亞洲中部高原，自希馬拉耶山升起後，其氣候遂變乾燥，使其地原有靈長類之生活大爲改觀，而漸進化爲人類之遠祖。原人以求更適合生存之區，乃散處世界各地，而人種之歧異，亦從斯而起。印度今日之人種，由波斯裏海等處侵入印度

河與恆河，卽以此爲居地；後來雖有亞洲人與回教人之侵入，然其主要人種，則爲阿里安人或曰印度日耳曼種。茲分各項述之。

第一、政治 印度人之政治組織能力，不獨不如歐洲，且不如吾國；蓋歐洲之民主政治，印人旣望而卻步，然求如吾國專制帝王大一統之局，亦爲印人所想望而不得者。在旣往之二三千年中，印度曾無一日能統一北自希馬拉耶山南達於印度洋之此一大塊領土，一遇外敵，無不敗北。故印度之統一的國家，雖謂在過去歷史中之所無，而有待於今後之努力可焉。

印人旣缺乏歷史觀念，古代初期之記載，獨見於詩歌中如四毘陀之類；其較可信之史料，竟不能求之於印度，而反可得之於外人之手。如古代希臘人之所記，與夫中古時吾國高僧法顯玄奘之遊記，乃成爲考印度史實者之惟一憑藉；是安得不謂爲印度人之遊心於邈遠有以致之乎？自阿里安人種入印度後，北方印度亦從未立於統一政權之下，但知其中有分裂之小國十五六互爭雄長，其社會爲四姓之喀斯德。又因印度商人與巴比倫交通之關係，將西密人種之字母攜之而

歸，以成今日印度、緬甸、暹羅、雪蘭島之文字。及乎西紀前五二〇年而佛教興矣。此最古代之印度情形也。

印度政治史中之第一大事件，常推亞歷山大大帝之侵入。亞歷山大以西紀前三二七年入印度，北方之鉢傑百等省，皆為希臘駐兵之地，然不及四年而亞氏病歿。是時印度北方有毛利耶王朝興，王名旃達羅笈多（Chandragupta 322-298），恢復亞歷山大所侵地，且臣服北印度與恆河流域，其孫名阿育王（Asoka 268-232），尤為佛教之護法大善士，拓佛教之勢力以及中亞與遠東。此毛利耶王朝之二王，可謂印史中能統一北印度之君主。

自西紀前一八四年起至西紀後三二〇年止，印史中有所謂松伽朝（Sunga Dynasty），有所謂甘吠王朝，有所謂案達羅王朝（Andhra Dynasty），皆無關鴻旨，可置不論。獨有大月氏人種所建之戈山（Kushan Dynasty A. D. 40-225）約有一百八十年之久。其王伽膩色伽（Kanishka）曾拓地至於吾國之喀什葛爾，葉爾羌與于闐，以其曾召集佛經大會，故印史中之佛經，因佛經史中所常道及。

印度史中之黃金時代爲笈多王朝 (Gupta Dynasty A.D. 320-480) 以印度之文學、音樂、雕刻等在此時代爲極盛也。笈多朝之創始者名旃達羅笈多第一世 (與前毛利耶朝之第一君主之名同) 名王先後相繼凡五人，北自希馬拉耶山，南至那滿達河，號爲一統。人民歌頌昇平，從事於文學藝術，可與吾國之唐代媲美。西紀四七〇年，白匈奴種名嚙唎侵入，北方淪於異族者數十年。及戒日王 (笈多朝之子孫) 之世，克復故土。戒日王者 (Harshavardhana) 一名尸羅逸多 (Siltaditya 606-645)，其事蹟詳於玄奘之遊記中。王於恢復北方失地後，嘗南下與毘肯 (Pagan) 邦相角逐，在位四十餘年間，境內號爲太平。及其既歿，而內爭起，於是印度陷於諸酋長爭奪者數百年之久，而回教徒乘隙以入。

回教勢力之入印度，可分二期：第一期自一〇〇一年至一五二六年止，是爲印度與回教抵抗之期；第二期自蒙古人之侵入 (一五二六) 至於一七七四年英國任命海斯丁爲總督之日止。回教君主之政績，鮮有可稱道者。此時期中可記之大事，當以蒙古人之入印爲第一。成吉思汗之子孫名鐵木耳者，以元朝之見據

於漢族，謀於印度，恢復先業，於一三九八年侵入印度，血戰經年，終不得逞。其五世孫拔蒲兒（Bahur）再大舉入印，經巴尼伯（Banipat）血戰之後，卒奠蒙兀兒帝國之基礎，歷時三百餘年之久（1525—1857），而後滅於大英帝國。蒙兀兒之最後君主名拔哈度沙（Bahadur Shah），於一八五七年英人囚而遣之於緬甸，至是而成吉思汗之勢力乃絕跡於亞洲矣。此回教時代與蒙兀兒朝之於印，猶之元清之於漢族，同為異族之天下，印度向不成為統一之國，中部南部尚別有君主，其朝代其事蹟，姑畧之。

竊嘗計之，印度於此兩千三百年中（自毛利耶朝起算），以印人為印度之君主者，獨有毛利耶朝一百三十餘年；笈多朝一百六十年；至戒日王為止，又為一百六十八年；合而言之，共為四百六十年。餘外千八百餘年，皆受外族之蹂躪。至於統治之方法如何，各書中鮮有稱道之者。夫以一民族之立於大地，竟不能自保其疆土，則其政治之劣下可知矣。此我所以謂印度人之治國能力，尚遠不逮吾國也。

第二、社會 印度社會制度，歷數千年而不變者，即四姓制（Castes）是也。四

姓者：一爲婆羅門 (Brahmin) 二爲刹帝利 (Kshatriyas) 三爲吠舍 (Vaishyas) 而最下爲戍陀羅 (Sudras) 是爲四大階級。

婆羅門卽「淨行」之謂，刹帝利爲王種，卽政軍階級，吠舍操工商百業，戍陀羅最下爲農，西方或以戍陀羅爲農奴。印度現代大詩人泰戈爾 (Tagore) 則婆羅門也。

四姓皆由「梵天」生來最上者由梵天口生，次爲刹帝利，由肩生，又次爲吠舍，由臍生，最下爲戍陀羅，由梵天足底生云。試證諸佛經之言曰：

摩橙伽經曰：世有四姓，皆從梵生。婆羅門者從梵口生，刹帝利（卽刹帝利）肩生，毘舍（卽吠舍）臍生，首陀（卽戍陀羅）足生。婆羅門者最爲尊貴。

長阿含經曰：彼言我婆羅門種最爲第一，餘者卑劣；我種清白，餘者黑冥；我婆羅門種出自梵天，經梵口生，於現法中得清淨。

各人娶妻之多寡，亦因階級而定。舍頭諫經曰：

諸婆羅門有四種婦：一曰梵志，二曰君子，三曰工師，四曰細民（卽上文四姓

之分。其君子家有二種妻：一曰君子，二曰工師，三曰細民。工師有二種婦：一曰工師，二曰細民。細民有一種妻，惟細民耳。

雜阿舍及長阿舍經曰：

梵王從四處生四姓，是故婆羅門最爲尊貴，得畜四妻；刹利（卽刹帝利）三妻；毘舍二妻，首陀（卽戍陀羅）一妻。

印度人因出生之不同，家庭之尊卑早定，個人之貴賤由是而分，終其身不能改變。階級之地位既殊，貴賤之權利亦異，尊卑之情感尤隔，社會之團結力遂弛。此不獨爲政治發達之大障礙，亦且爲文化進展之大鐵欄也。印度階級制度爲印度文化史上之最重要事實，亦卽爲印度過去文化之一大致命傷。階級制度不除，印人欲成爲統一的民族國家，殆不可得也。

印度之階級制度，託之梵天，所以擁護此制之理由，殆由於宗教而來，更因享受特權者欺世愚民，所以使強者得長享其尊貴優越之地位，而使弱者安於卑賤貧劣。然而競爭改善之刺激力於是亡，苟安恣蕩之環境由之而生，全社會全民族



之活力遂日即消亡。歐人謂婆羅門之驕奢殘酷、懶惰、與夫欺詐之行，爲世界所僅見；其遇下劣之種，雖蹂躪之殺傷之而不成爲罪，可知階級制造成之不平等爲何如矣。

關於刹帝利之由來，其所以解釋之者，殆猶歐洲人所推求之政治組織之由來。長阿含經曰：

賢劫初成，未有日月，是時光音色天人下生，皆有身光，飛行自在，無有男女尊卑親疏之別，食自然地味，因食此物，乃身光滅，神通亡，貪心始萌，復生地餅、地膚、地脂之味，食乃諸惡湊集，男女始形。地生粃米，朝刈暮生，亦無糠粃，時人貪心增長，皆預取厚藏，米遂不生，乃各占田土，學耨種業。自此姦盜滋章，無決斷者。中有一人，容質瓌瑋，世所欽信，衆議立爲民主，號摩訶三摩曷羅闍，各願輸賦供億，故命氏刹帝利。（此云土田主，謂初分土田，各有爭訟，使主之。）如是刹帝利即判斷爭訟之法官，或即君主也。

印度人關於人類由來之見解，最爲奇特，鉢法苑珠林百十九卷之四之言以

證之：

故士族婆羅門，總稱爲梵。梵者，清淨也。承嗣光音色天，其光音色天，梵世爲最下。劫初來此食地肥者，身重不去，因卽爲人，仍其本名，故稱爲梵。

印度人之非非想或冥想最發達，爲歐洲與中國人所不及。黑格爾謂印度人最善做夢，卽此意也。印人謂人本於天，而天又有三十三天之分。茲舉「正法念經」之言以證之：

第一善法堂天卽帝釋天。第二住峯天。第三山頂天。第四善見城天。第五鉢私地天。第六住俱吒天。第七雜殿天。第八歡喜園天。第九光明天。第十波利樹園天。第十一陰岸天。第十二雜陰岸天。第十三摩尼藏天。第十四施行地天。第十五密殿天。第十六鬘影天。第十七柔輦地天。第十八雜莊敬天。第十九如意地天。第二十微細行天。第二十一歌音樂天。第二十二威德輪天。第二十三月行天。第二十四裝利天。第二十五速行天。第二十六影照天。第二十七智慧天。第二十八衆分天。第二十九住輪天。第三十上行天。第三十一威德顏天。第三十

二威德輪天。第三十三清淨天。

此三十三天，即由冥想以成。印度之人生觀，以天上爲最樂，以世間爲痛苦。

## 第五講 印度文化(下)

第三思想 印度最古之書爲毘陀 (Veda) 其寫作時期約爲紀元前一二〇〇年分爲四種：

1. Rigveda 阿由毘陀或譯作梨俱毘陀

2. Samaveda 沙磨毘陀

3. Jajurveda 耶柔毘陀

4. Atharveda 阿闍毘陀

歐洲學者重視毘陀，因是爲阿利安人最古的典籍，其期間且在希臘哲學文學巨著之先也。四毘陀之內容各異，其價值似吾國之五經，或且超而上之。名義集中云：阿由毘陀，養生繕性之書也；耶柔毘陀，祭祀祈禱之書也；沙磨毘陀，禮儀占卜兵法軍事之書也；阿闍毘陀，異能奇數梵咒醫方之書也。更舉摩橙伽經之言以明

之

初人名梵天，造一韋陀（即毘陀）。次名白淨，變一爲四：一名讚誦韋陀，二名祭祀，三名歌詠，四名禳災。一一各三十二萬偈，合成一百二十八萬偈，有一千七百卷也。次名弗沙，有二十五弟子，各於一韋陀，能廣分別，遂有二十五韋陀。次有人名鷓鴣，變一韋陀爲十八。次有人名善道，有二十一弟子，變爲二十一韋陀。如是展轉，轉爲千二百之韋陀也。

全部毘陀以神祕以宗教爲對象，殆無疑義。後來印度學者加以哲學的研究與說明者，是爲優婆尼沙曇（Upanishad）。優婆尼沙曇者，祕奧之義，取毘陀之奧義而闡發之之謂也。泰戈爾之著作多引述優婆尼沙曇之語，可以知此書之效力之長久。

印度古代學術爲「五明」，「明」之義如吾國之「學」或西洋之「ology」。五明者：一聲明；二巧明；三醫方明；四因明；五內明。聲明謂世間文章算數建立之法，因明卽萬法生起之因，是爲印度之論理學。巧明謂文詞讚詠，乃至營造城邑、農田

商賈，與夫卜算天文地理等之一切工業巧妙。醫方明即醫藥學，而內明即佛法內教，畧如吾國古代所謂內聖之學也。

其二三千年來思想之變遷，莫若證之印度人之言。現時印度大學哲學教授拉特哥里希納 (S. Radhakrishnan) 著印度哲學一書，其言定有參證之價值。

拉氏於其緒論中，深嘆古代印度人不識時代先後之重要，即前文所謂印度人缺乏歷史觀念之意，惟其然也。印度哲學內容可以考見者猶多，而印度哲學家之生死年月可以考見者特少。拉氏分印度思想凡四時代：一曰毘陀時代，自西紀前一五〇〇年至六〇〇年止；二曰紀事詩時代，自西紀前六〇〇年至西紀後二〇〇年止；三曰經文時代，自西紀後二〇〇年起；四曰註釋時代，亦自西紀後二〇〇年起。拉氏之言曰：

1. 毘陀時代，即阿利安人種定居於印度之日與阿利安文化推廣之日。此時代中印度之森林大學成立，印度之深遠的惟心主義亦於此時產生。此時代中思想之各層，有爲祭祀祈禱之文，有婆羅門那 (Brahmanas)，有爲優婆尼

沙曇。此時代之意見，非純哲學的，猶在摸索之中，可謂尚在迷信與思想鬥爭之中。

2. 紀事詩時代，包括前期優婆尼沙曇與各宗哲學之成立。拉曼耶那 (Ramayana) 與曼哈拔拉太 (Mahabharata) 之紀事詩，所以將人事中至雄偉至神奇之消息傳之於人間。此時代中優婆尼沙曇之思想，因佛教與拔格吠其太 (Bhagavadgita) 而趨於平民化。各派宗教如佛教、如耆那教、如舍維教 (Savism) 如吠患那維教 (Vaishnavism) 亦屬於此時代。因抽象思想之發展，乃以成印度之各宗哲學，亦此時代中事也。

3. 經文時代。思想材料繁多之後，非返之於簡約不為功。其簡約之法，即編之為經文是。然經文非有註解不明，因而註解之重要，有時且過經文而上之。拉氏謂前期之思想，偏於創立新說，至本期中側重於歐德之所謂批導精神，即自己審查思力之限界之謂也。經文之中，不僅為創作的冥想與宗教的自由，乃合思索與反省而一之。至於印度各宗哲學之先後，極難斷言，其彼此亦互

有傳授也。如瑜伽派承受僧伽派，吠世史迦派承認尼耶也派與僧伽派，尼耶也派亦提及吠檀多派與僧伽派，彌曼差派與吠檀多派，皆直接或間接承認其他各派之存在。據佐伯（Osato）教授之意，僧伽派最早，次為瑜伽，又次為彌曼差派與吠檀多派，最後為吠世史迦派與尼耶也派。然經文時代難與註釋時代明白分別，以二者並存以迄於今日也。

4. 註釋時代，此時代亦自西紀後二〇〇〇年起，其與經文時代間，難畫一明確之界線。此時代中有文字上之爭執，無思想之演進，謂為辨難時代可也。

拉氏之書，自謂記述印度思想至西紀一〇〇〇年為止。夫以二十世紀之印人，著書述其二三千年間之哲學，而絕筆於九百餘年之前，可以知最近一千年來印度思想界之無事可記矣。拉氏於其書末之結論一章中，畧述印度最近之思潮，當於下文及之。

第四、佛教 吾國人於印度文化之中，最關心者為佛教；然佛教之內容，國人知之者衆矣，無取於本講演中再加說明。吾所欲言者，則脫離生死輪迴，為印度各



教之共同思想，不獨佛教然也。

印度之佛教、耆那教、與印度教、三教之主旨，皆在苦身修行，以求「出世」大法。三教之大前提，皆在求脫離生死輪迴。約在紀元前六世紀，耆那教之始祖馬希維拉（Mahivira）與佛教始祖釋迦牟尼（Sakyamuni）並世而生。耆那教義以肉體爲累，殺生爲戒，且稱頌自殺。佛之生死年代約爲 568-488 B.C.；馬希維拉約於 468 B.C. 歿。

最初佛說但由口授，未卽成文；門弟子筆之於書，半恃記憶，半由傳述。佛滅度後，其信徒嘗開大會，集千百人以議決佛語記載之法。大會之最重要者有四：一爲西紀前四八五年，由弟子大迦葉召集五百羅漢，議定佛說；二爲西紀前三八五年，由耶舍陀首唱，召集七百高僧，會於吠舍釐；三爲西紀前二四九年，是爲阿育王時代，集僧千餘人討論，自是乃有寫定成文之佛經；四爲西紀前八〇年，大月氏之迦膩色迦王所召集，馬鳴龍樹菩薩與焉。

吾國儒家常以出世或曰棄君臣父子之倫貴佛家，而佛家答之曰：妄生世出

世間之別者，小乘之言也；若自大乘之不二法門觀之，世間世出本同一法也。

西洋學者觀察佛教，其眼光與中國人異。中國人謂佛法有大小乘之分，今暹羅緬甸所習爲小乘，中國所發達爲大乘。西洋學者則謂大乘非佛說，惟小乘爲真。佛說『苦集滅道』四諦，語意淺顯，切近人生日用之道，故羣衆易解，如耶穌說教然，可斷爲釋迦佛所講。後來佛經中多有「如是我聞」四字，藉以明所記者爲佛親授，今此四字已千篇一律，未足爲憑矣。大乘經意旨深奧，如起信論云：非「有相」非「無相」，非「非有相」，非「非無相」，非「有無俱相」，非「一相」，非「異相」，非「非一相」，非「非異相」，非「一異俱相」。此種抽象而曲折之說法，可斷定爲後來演進之佛教，而非佛所說。此西哲所以堅持「大乘非佛說」之論也。

拉特哥里希納氏所以解釋大小乘之異同者，與國人之說大異。蓋吾國之說，謂小乘派但求一己之成佛，至於大乘派立志普渡衆生，自其心量言之，有大小之異也。然自拉氏之言觀之，乃知大乘派之立言所以便於教義之推廣，換詞言之，彼等主張人人具有佛性，而不必一意於苦身修行，乃所以廣招來之門戶也。拉氏謂

第一次與第二次吠舍燈結集之時，已嘗有戒律應否放鬆問題之發生。甲派主張戒律之嚴守，乙派主張許人以自由；及會議之終，甲勝而乙敗。其爭執之中心，則爲佛性問題。甲派謂除各人嚴守戒律外，無以自致於佛；乙派謂佛性爲各人天性中所同具，但須善自啓發，自能成佛。此寬嚴兩派之中，已伏有後來大乘派之根苗矣。

佛教受阿育王及迦膩色迦王保護之後，風行於印度。其推廣以及於中國，則爲西紀前三世紀中之事。自第四次結集，馬鳴龍樹參加之後，大乘派教義勃然興起；蓋昔日第一次結集中乙派之主張，於第四次迦膩色迦王所召集之結集中，乃得明白承認矣。除原有教義有所擴義外，更有新材料之增加，與夫民間迷信亦從而插入其中——如神通、天眼通與見鬼之類。其所本之教義，曰人人皆有佛性也，曰非衆生成佛則我誓不成佛也，曰貴乎心誠向佛不必專以戒律爲念也；若此云云，誠哉其爲衆生成佛之方便法門，視專以苦行爲事之小乘迥乎不同。然其所以爲此者，由於佛教既推行於印度之外，其信奉之者又爲中亞之野蠻部落，大乘派將彼等之迷信彼等所信之神鬼，一切容納，而但以信佛與否爲惟一標準，其他置

之不問。故大乘之所以爲大乘，非但曰心量之大，且有此遷就環境之歷史背景存乎其後。吾今舉拉氏之言而述之，非有意於謗毀大乘，亦曰大乘之理論爲一事，大乘所處之環境又爲一事，同爲吾人所不可不知者耳。

拉氏書中更論佛教在印度所以衰亡之故，亦爲吾國治佛學者所未嘗道及。第一、大乘派既承認各地原有之迷信，自然對於婆羅門與他教之神道，一律容納，因而使佛教與印度其他各教無以辨別；第二、戒律既寬之後，卽其爲僧者之生活亦流於放縱；第三、基於第一項之結果，大乘教將印度教中之各種神道，分別其等第而列之，而以阿彌陀佛冠首，婆羅門以佛爲吠雪奴（Vishnu）之化身，佛教徒稱吠雪奴爲菩薩；彼此間之哲學與宗教見解日趨於共同，於是佛教變爲印度教之一部。拉氏曰：佛教與印度教漸接漸近，幾混而爲一；佛教所以亡，非由於信徒之鬭爭，乃積漸而致之吸收也。

西紀元後一二〇〇年，佛教遂絕迹於印度北方。今之印人，不爲印度教徒，則爲耆那教徒、回教徒，惟錫蘭尙有小乘佛徒耳。

第五、最近之印度 以上畧論印度政治、社會、宗教與文物之一斑，其詳細未易言也。甘地 (M. Gandhi) 近來失敗於政治後，作解放階級運動，欲消除階級間之深溝高壘；對於印度所認為穢濁而不可與接觸 (Untouchable) 之人謀解放之道，故毅然屈尊紆貴而接觸之。其成否雖不可知；然可以見階級制度植根之深固矣。此不可與接觸之人，既為婆羅門與其他階級所不願與之肩摩臂接，則同在一學校同在一軍隊中皆屬於不可能；可知階級制度存在，即無平等之國民，而現代國家何自而成立乎？

泰戈爾曾求學於歐洲，習染其自由平等之觀念，雖未嘗隨甘地後作政治活動，然其反對喀斯德之制，固世所共知也。

印度離歐洲式之政治制度尚遠，蓋階級制度作梗，不以平等與自由為建立現代國家之基本也。階級制度長存，則全印民族終無自由平等之可言。

印人在政治上最愚弱，數千年來有五分之四之長時間受外族統治，如亞歷

山大之侵入，如大月氏人之統治，如蒙兀兒帝國之成，如隸於英國而為其屬國，皆至顯之例也。現在語言複雜，宗教紛歧，國民情感亦不一致。佛教既亡，今惟印度教與耆那教回教盛行，此外拜物拜太陽等之小宗教尚無數也。以云民族之純一性，最缺乏矣。

自印度獨立運動發生以來，自一八八五年起，仿西歐之制舉行國民會議（National Congress），集合各部分之代表，每年開會一次，甘地等為印度獨立之故，倡不合作主義，以絕食要挾英政府，並激發印人愛國之同情，其成效已畧可觀矣。猶記我在倫敦時，嘗訪甘地以前之獨立首領名鐵拉克（Tilak），我遇之於其倫敦寓中，時彼等正開會議，乃即請我參加。我不解印語，茫然不知其所議者為何，故稍坐即去。即此一事，可見印人初不明政治會議之性質與政治組織之原理。英帝國許於印人之憲法政治雖日漸擴大，然其真正之獨立，尚有待焉。

拉氏書中有結論一段，可以見近來印度人之志趣，譯之如下：

當知十九世紀之初，印人以困於數十年之公戰私患，乃歡迎英國之統治，目

爲黃金時代之開始。至於今日之印人所以別有所圖者，蓋以人類之祈禱不在逸樂與治安，而在自由與生活；不在生計的安全與行政的善良，而在自己歷盡艱辛以自拔於困衡之中。要知國民苟無政治的自主權，卽非政治的道德亦難於發展，而政治的道德更無論矣。英國所給予於印度者曰治安，然治安本身，非立國之目的也。若吾人以應置於第一位者置之於第一位，則經濟的安定與行政的穩固，不過達於精神的自由之手段而已。官僚的專制政治，卽令長處甚多，然不能激勵人民，使之爲自然的反應，誠以生活之源泉，民族所懸之理想與自發自動之本能，日卽於消沉，則印人但覺英人之統治爲壓迫爲痛苦，而不視爲他人之分勞，固其所矣。印人之所求，既不在於善良的行政，然則果何物歟？曰民族之自由與獨立而已。彼等因其既失自由而求之不已如此，奈何世界民族之未失自由者，視若不足愛惜，輕易委而棄之哉？

## 第六講 歐洲文化（上）

十餘年前歐戰之後，國人熱心於東西文化比較之日，梁漱溟先生著一書曰「東西文化及其哲學」，此書雖以討論中國印度歐洲文化為名，然對於三方文化之沿革與內容，皆畧而不講。關於中西文化之比較，雖引日本人及中國人之觀察，不下四五十頁，然歐洲文化之本身如何由希臘羅馬而進於中世紀，又如何由中世紀進而為現代文化，絕不見有系統的論列。其所以論中國文化者亦同犯此病。如此一書，可知其所論東西文化及其哲學之罅漏。

梁先生此書，雖名曰「東西文化及其哲學」，以吾人觀之，非關於三方面文化及哲學之研究，乃梁先生對於三方文化之特點，自己擬定一個方式而貫串之。所謂三方面文化之特點，西洋為向前要求，中國為調和持中，印度為轉身向後要求。此種說法，可謂為梁先生自身之文化哲學，與黑格爾以一人之自由說明亞洲



文化，以少數人之自由說明希臘羅馬文化，以全體人之自由說明現代歐洲歷史，有相類似之處。梁先生之貢獻在此，而不在三方面文化之研究。

吾以爲國內關於中西文化之比較，不乏熱心議論之人，然應先對於歐洲文化，下一番客觀的研究，尤爲今日之急務。

歐洲文化中重要元素有三：甲、古代之希臘羅馬；乙、中世紀之耶教；丙、自文藝復興以至於今日。

## 一 希臘羅馬

希臘文化乃歐洲文化之母。苟無希臘，歐洲文是否成爲今日之形態，乃是疑問。所謂希臘半島，環以愛琴海，多山脈橫亘，與海灣插入，故地形華離破碎。在古代成立許多市府國家（City State）。始爲君主政治，繼改爲貴族政治，平民政治，暴民政治，與夫獨裁政治，其種類不一。希臘哲學家亞歷士大德謂曾研究政體至五十八種，可知希臘當時政體變遷之多，及政治經驗之豐富。希臘半島中，市府國家

不下數百；其著名之二大市府，一曰斯巴達（Sparta），二曰雅典（Athen）。斯巴達重軍事與紀律，類似今日之普魯士與日本；雅典重自由，類似今日之英美。希臘雖有所謂民主政治，然與今日之民主異。雅典之人口約為二十五萬至三十萬，而其中三分之一乃為奴隸。奴隸者，非公民之謂也。可知民主其名而貴族政治其實。亞歷士大德且有奴隸不可廢止之學說；可知古代民主國人之見解，與十九世紀以來之民主論絕不相類。然歐洲今日之民主政治，不能不推源於希臘；以民主之雛形，始於希臘也。其政治學家如柏拉圖及亞歷士大德之政論，注重以公道為立國之基礎，注重國家團體與政治家之責任，可資現代之借鏡；故至今為歐人所傳誦。希臘民主政治全盛時代之領袖人物丕力克氏（Pericles）曾有追悼希波戰爭中陣亡將士之演說一篇，不特為希臘之偉大演說，且亦為全世界偉大演說之一。舉其論政治之一段，以見希臘公民對於國家之態度。其言曰：

雅典公民並不因其留心家事之故，而忘國家；即置身於事業界者，亦能通曉政治。凡不留心國事者，不謂為無礙而謂為無用之人。雖政治上之發動者為

少數人，然大多數均能對於政策予以健全之判斷。

由丕氏之言觀之，可知希臘之民主政治，所以猶令人追憶者，其原因在此。此希臘之影響於歐洲文化者一。

其在哲學思想方面，希臘文化之影響於今之歐洲者，尤爲重大。今日之歐洲語言中二十六字母，創始於小亞細亞芬尼西安人（Phoenician）；因通商關係，此種字母傳入希臘，希臘讀其音而以希臘之字形書之；以其但有子音而無母音，更以芬尼西安字母中多餘之字，用爲母音以補充之。其後羅馬人代以拉丁字，乃傳入英法而成今日之二十六字母。至於歐洲哲學方面，柏拉圖之哲學，與夫亞歷士大德之哲學，及其科學名著，如物理學、動植物學之類，可謂爲歐洲科學之始祖。其爲學術上之關鍵，尤在乎希臘人之論學方法，有所謂定義；有所謂概念；有所謂歸納法。柏拉圖之師蘇格臘底氏，嘗以論辨法、對話法與人論事。論事之中，請人對於某名辭如公道、如勇敢、如美，先下定義；定義既立，然後繼續辨論，去其不合於定義而留其合於定義者。其所討論乃得一種標準。同時辨論之題目有一明析之對象

於範圍。柏拉圖「共和國」一書，即遵此方法，以闡發公道之中心概念。此書中更論政治家應有專門知識一點，柏氏引做鞋當請鞋匠，造屋當請木匠，治病當請醫生爲例，以資說明。意謂凡百行業皆有專長，故治國者亦不可無專門知識。此種旁證博引，即蘇氏所謂歸納法。迄於現代，治自然科學者有所謂觀察與試驗，與夫論理學上之歸納與演繹，則視希臘更爲進步矣。現代各種科學，不論爲物理學、化學、與夫政治學、經濟學，其開宗明義，必先舉其學之定義，以明其討論之範圍。如政治學先舉國家之定義，所以表示其論題爲領土團體，而領土團體以外之部落不與焉；經濟學中先舉以最少勞力得最大效果之原則，所以明示凡不合於此原則之行動，如受苦與犧牲之類，不在範圍之內焉。吾人更取古代數學名著歐利幾之幾何原本一書而論之。歐氏生時，已爲希臘文化衰落之後，其著作地點，實在埃及之亞力山大里亞；其所著之幾何原本，先以自明理（Axiom）定義（Definition）及假準（Postulate）爲始基，然後及於各種命題。是即希臘精神中治學方法之謹嚴之所賜也。後來哲學家如斯賓諾塞（Spinoza），尙欲依據歐利幾之方法而造成其

哲學系統。故謂希臘之方法，即爲今日歐美學者治學之方法無不可也。此希臘之影響於歐洲文化者二。

其次爲希臘美術，如詩歌，如審器，如圖畫，如建築，如塑像，皆非今所能細論；但據人所共知者，以作例證。吾人每日所見之大建築之大柱石，即由於希臘之所謂道里柱石（Doric Column）及意翁柱石（Ionic Column）與哥林舒柱石（Corinthian Column）而來。希臘塑男像多爲裸體人，爲東方人所罕見；其手足身段不肥不瘦，適中合度，即所謂古典美之標準。其女人形多着衣者，初有笑容，其後去笑容而存其莊嚴之像，然不失其謙和之態。婦女衣褶曲線之文至顯，尤見雕刻之工細。故此等美術遺跡，歐人奉爲至寶，與吾國人之重視漢玉唐畫者相等。簡單言之，希臘美術重調和，均勻與簡單。故丕力克曾云：「吾人是愛美者，但吾人所好，簡單樸素。」（We are lovers of the beautiful. Yet simple in our tastes.）此語實足以表示希臘人之美術精神。現代歐洲美術流於偏激，專將極端處表現，與希臘之尙享勻者不類；或在他日仍將由偏激而返於希臘之中正合度乎？此希臘影響於歐洲

文化者三。

以上三項中，可以見希臘之政治、學術、美術，實爲歐洲現代文化導其先路。英國詩人雪萊（Shelley）曾有言曰：『吾人一切都是希臘人，凡法律、宗教、藝術、學術之根基，皆在希臘。』（We are all Greeks, our law, our religion, our art, our literature have their roots in Greece.）此雖文學家之言，其中實含極大真理。

羅馬文化乃希臘文化之擴大；其共和政治同於希臘之共和政治，其建築同於希臘之建築，其文學作品亦同於希臘之文學作品。如此云云，非謂羅馬人對於文化絕無自己之貢獻，蓋羅馬人專取希臘之固有者而擴大之完成之，羅馬人對於希臘之原形而增益之之謂也。羅馬之文學、美術等等，置之不論，但取羅馬政治、法律、社會論之。羅馬社會以家族爲基礎，一家之中，父權最大，有支配兒女媳婦及孫子之權，有處死及買賣之權；羅馬法且許以異姓之子爲嗣，以免承繼之斷絕。羅馬人重祭祖先之習慣，與吾國情形極相似。

羅馬之始有君主，後改爲共和政治；然所謂共和政治即爲貴族政治，以若干

門閥之家長，聚集而爲元老院，由元老院諸人選舉最高執政二人，主持國政。當國家危難之期，改設專政一人，任期一年。除執政外，有管理財政、警察、工程、司法之官吏，其任期亦爲一年。每五年調查人口一次，將全國公民分爲若干類，其聲名惡劣者則取銷其被選爲元老院議員之資格。地方官吏之權甚大，其處罰人民亦如其父之處罰其子女。蓋羅馬之治國，以服從紀律爲主，故其人民守法律、聽命令，猶斯巴達之政治也。

羅馬貧民將土地抵押於貴族，致債臺高築，備受壓迫，因而時有革命之舉。乃提出其所要求：曰輕減租稅；曰參加元老院，而預聞其議案之可否；曰貧民與貴族之通婚；曰一切公職開放於全國公民。凡此種種，羅馬貧民曾於紀元前四五年提出於貴族之前，且刻之爲十二銅表。此羅馬法由來之第一步。此十二銅表之簡單法律，行於羅馬者約三百年，所以能持久者，由於特殊訓練之法官，能善爲解釋。此等法官，家本富有，對於人民貢獻其法律意見，非通常律師之營利者可比。彼等以法律事務爲宣揚自己聲名之技，以期自致於顯要之地位，猶之今日法國

議院中之議員，大部均以律師出身，而以法律事務得名者相等。此等羅馬律師，對於法律案件之意見，均紀錄而存之；故法律書籍之多，以羅馬為最。其後羅馬疆土由意大利半島推廣以至地中海各島、非洲之埃及與小亞細亞，乃成為地中海帝國。其他異族，亦立於羅馬統治之下，以風俗習慣之不同，而十二銅表之法律，乃不能適用。西曆紀元前二四二年，設立外人法庭，許以參酌外人風俗習慣，以期變通盡利。此種立法新方法，視十二銅表之專重解釋者，易於適合環境；其影響遂令羅馬固有之法律即十二銅表系統下之法律，政府亦許以隨時有所增益。因此之故，除昔之專適用於羅馬人民之國內法外（*Jus Civile*）又有各民族間之法律（*Jus Gentium*）俾一切隸屬於羅馬帝國之人民，受同種法律之制裁。紀元後四三八年，施奧道許斯二世（Theodosius II.）收集歷代法律而成為施奧道許斯法典。及紀元後五二九——五三四年，由斯丁（Justinian）皇帝又集合種種法律而成由斯丁法典；同時集一般羅馬法律專家，更著法典解釋一書，將原有之三百萬行縮為一百五十萬行，即為世界上羅馬法之第一大著。其在今日，不獨拉丁諸國



之法律在拿破崙法典受羅馬法之影響，其他如英倫法律之演進，與近來瑞士德國之法典，無不奉羅馬法爲其指南針焉。

羅馬之貢獻於歐洲文化者：第一，在其所謂帝國組織，歐洲之君主如神聖羅馬之皇帝，如德之 Kaiser 俄之 Czar，皆得名於羅馬之 Caesar；第二，羅馬法之發展，歷久不斷，將古代檔案妥爲保存，且法律名家能遵守論理規則加以解釋，以立解釋法律之軌道。雖謂歐洲今日之法治精神出於羅馬可也。此爲羅馬對於歐洲文化之貢獻。

## 二 中世紀耶教

希臘羅馬文化，關於政治、學術及美術，已達於如此之高度，此光明燦爛之古代，孰知其忽一轉而爲耶教時代？殆猶吾國戰國學派諸子爭鳴之後，忽一轉而爲秦始皇之焚書坑儒，與魏晉之重尙黃老清譚也。耶教發源於猶太之伯利斯丁（Palestine）。舊約中本有天國之說，及耶穌出世，乃以上帝爲父，以耶穌爲上帝之

子且合之於靈魂，而成爲三位一體之說。當日其教者，頗不容於羅馬政府，故耶穌卒死於十字架上。此爲西曆紀元後三十年事（時耶穌三十四歲）。孰知三百年之後，羅馬皇帝乃竟受耶教之洗禮，而耶教勢力遂由地中海而廣及於西歐。此歐洲文化之大變也。蓋希臘羅馬之文化以入世爲主，而耶教則蔑視現世界；希臘羅馬重思想重理性，耶教則以信仰爲主；希臘羅馬注重國家，耶教認世界人類均爲天父之子。雙方思想不同如此，然終由猶太一隅之地而遍於歐洲者，不可不求其原因於羅馬末造之政治。

羅馬既建設地中海帝國以後，世界物產畢集於羅馬京城，如珠寶來自印度，絲綢來自中國，東方之杏仁、桃子、白米、蔗糖，均陳列於羅馬富豪餐桌之上，其享用之富，及今日歐洲人之享受南美之咖啡、古巴之雪茄、遠東之絲綢者，完全相似。羅馬帝政時代，爲結歡人民計，常舉行游藝大會。其在奧古斯丁皇帝時代，公衆遊戲之日，每年有六十六日；在鐵白利司時代（Tiberius）每年有八十七日；第四世紀之終，每年竟多至一百七十五日；其遊戲開會之日，竟有連續至一百日或一百二

十三日者。其大戲館在該撒時代可容人五萬。在萬世比西(Vaspasian)時代可容二十萬人。在四世紀時代可容三十八萬五千人。其游藝中所用之獸類有象十七。獅五百至六百。非洲獸類四百餘。奧古斯丁皇帝所舉行之游藝大會。死傷非洲之獸類至三千餘隻。鐵土司皇帝(Titus)時代所殺傷之獸類共九千餘。此遊藝場中男女飲食歡笑。繼以醉態。其豪富與奢侈如此。而同時貧民之中。飢不得食者不可勝數。該撒時代貧民由國家發糧者。共有三十二萬人。奧古斯丁時代有二十萬人。官吏之敲詐剝削。使民不聊生。史家均有記載之者。因此驕淫之生活。而厭惡人世之思想由之而起。羅馬末造之學者如塞尼克(Seneca)如愛比克脫(Epictetus)帝王如馬克奧利于司(Marcus Aurelius)曾在耶教尚未入歐之日。而已有超然塵世之思想。馬氏回想錄中曰：

凡屬於身者。猶之流水；凡屬於心者。猶之夢境；生命猶之戰爭。猶之賓客之逆旅；若夫身後之名。乃烏有之說也。外界事物之去。聽之可也。不必有所喜戚；以喜歡之心靜待死期之至。死者不過生物所含之諸元素之分解。不足憂也。

以上所云，與楊朱之所謂「知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好。」與夫魏晉清譚派之委心任運者，如出轍也。於斯時也，耶教侵入歐洲，大倡絕人世登天國之說，自然合於社會心理。其尤歡迎之者，則為一般貧苦之大衆，其厭棄現世之心，較常人為尤切矣。耶教初入歐洲，政府常處以嚴刑峻法，而傳教皆以殉教人自命，絕無畏懼。蓋耶教徒所確信者三點：一曰受苦為人生之必須部分 (Suffering is an essential phase of human life)；唯其受苦於現世，乃能去人世之榮華，而入天國之久遠。二曰罪惡為人生之主要部分 (Sin and guilt are essential phases of human life)；耶教有所謂原始惡之說 (Original sin) 言人類之生，帶罪惡俱來；與吾國之言人性本善，或希臘之對於人性抱樂觀態度者，迥乎不同。三曰此世界賴有為道殉難之人而後得以維持。此三大原則乃耶教之根本精神，亦即其所以能傳播全歐之大原因也。耶穌死後，門徒若干人均為窮措大，獨賴其熱狂之情以宣傳教義，而耶教竟得推廣。凡所主張，皆與羅馬希臘重視現世界者相背。耶教不獨厭惡現世，並厭惡希臘人所重視之理智，彼等認智慧與理性乃進入天

國之障礙物，此爲初期耶教之思想（Primitive Christianity），其後耶教更由羅馬而推廣於日耳曼。日耳曼人爲青年民族，但知爭鬪，不識所謂文化。遇見耶教，欣然接納；與吾國五胡之接受印度初來之佛教，正復相類。查利大帝更挾政府之威力，對於不能背誦耶教祈禱文者，加以鞭笞，其不受洗禮者，則政府處以死刑。於是耶教由原始時期而入中世時期矣（Medieval Christianity）。中世期中，不但日耳曼人爲耶教所化，同時耶教亦爲日耳曼人所化。蓋耶教已爲日耳曼人所信仰之宗教，以其與現世發生關係，自不能並一切現世生活而拒絕之。其教徒中如白納田克丁派（Benedictine）如層思梯心派（Cistercine）之教士，自習手工園藝耕種等事，不特此也，耶教徒更收集希臘羅馬文藝如亞歷士大德之書而誦讀之，且加以註釋。其他文學藝術之珍寶，皆保存於教會之中。彼等昔以執干戈爲非人道者，及十字軍起，反以執干戈爲保教之手段。原始耶教徒反對理智，專崇信仰之態度，及中世紀而一變，彼等認爲信仰與理智初非相背。故安西勒姆（Anselm）嘗有語云：吾之信仰，正所以求我之理解。於是亞歷士大德之非耶教著作與耶教合而爲

一、以成中世紀之神學與中世紀之哲學。

耶教盛行之後，西歐各國英法德之君主之登極，皆由教皇爲之加冕，以爲政權立於教權下之表示，此爲國人所共知，不須贅述。

耶教雖以迷信始，然其既受政權庇護之後，漸知尊重學術，自操農工業。在中世紀黑暗之時，獨由彼等維持學術上之一線命脈，更對於貧苦人民予以安慰，不可謂非大有造於歐洲也。

梁漱溟先生書末附錄屠正叔先生一信，中有語云：

條頓民族居北方苦寒之地，往來森林中，恃漁獵剝劫爲生；雖有果敢強毅之風，而凶殘嗜殺，性情粗暴，初非適於文明之生活者。及受基督教之薰陶，氣質始因之稍變，於武健剛毅之中，兼寓謙和之德；觀中古騎士之風，卽基督教感化此族之確證也。又教士所至，學校隨興，於講習經典之外，兼教讀書識字；雖其初旨原不過欲人了解經義，正其信心，然神學家言往往借重哲學爲說明之具，哲學之思想，遂於不知不識之間流傳北方。條頓民族至是始知運思求

學之方法，漸能以精密之思維，研究事物近代自然科學之勃興，未始非教士之煩瑣哲學有以植其基也。

若更自宗教改革所以影響於歐洲之政治與學術者觀之，則耶教之爲歐洲文化中不可分離之部分，復何疑乎？

## 第七講 歐洲文化(下)

### 三 文藝復興後之歐洲

中世紀之政治、智識、與夫生活，以教會爲中心；其結果爲思想之束縛，爲教會之腐化。一四五三年君士但丁堡陷於土耳其之手，學者中有挾古代典籍而之意大利者，於是研究希臘典籍之風復活。同時，意大利貴族崇尚藝術，於是雕刻繪畫大興。此文藝復興中所以包含兩部，第一爲古籍復興，第二爲藝術復興。自是以後，思想界之大改造與政治界之大改造起矣。

凡論現代歐洲者，每以文藝復興與宗教革命爲起點，同時舉科學進步與法國革命以降之民主政治爲歐洲思想界之特徵。以上各點，大家認爲近代歐洲文化之特點；然吾之所見，有與世人所云有同而不同者在。吾以爲論歐洲現代之文



化當分兩方面觀察：

第一、政治社會方面分兩目 甲、民族國家之成立；乙、民主政治之發展。

第二、智識道德方面亦分兩目 丙、智識之愛好 (The thirst for knowledge)；  
丁、道德觀念之變更。

甲、民族國家之成立 歐洲之民族國家之成立，有在十世紀後者，有在十九世紀，如德國、意大利、民族統一之大業者，其先後遲早不一。然置自覺的民族運動而不論，就其不自覺者言之，即其民族國家早成而初未若德意兩國之含辛茹苦者，是爲自十世紀至十五世紀中英吉利、法蘭西、西班牙民族國家之成立。吾人論民族國家，不能僅以民主思想盛行後之國家爲限，而當溯源於民主思想未發達以前之國家，以國內之政體爲君主爲民主雖不同，然其爲民族國家則無不同也。沙利大帝之日耳曼帝國，繼承羅馬帝國之後，當時之政治觀念，可以「天下」二字表而出之。所謂天下者，一個大一統之帝國內，包括種種言語不同習慣不同之種族，立於同一統治之下；中庸所謂車同軌書同文之情況，庶幾近之。中世紀之羅

馬帝國，所以能包含各民族而一之者，有最高之教權，有羅馬法，有拉丁文。此歐洲中世紀時大一統之現象也。

其後英法兩國經封建制度後，中央政府之君主，削弱各藩侯，遍設官吏；中央權力日趨鞏固。此為英國之伊利薩白女后，法國之路易十四時代，皆民族的君主國中，之有力人物也。有此民族之君主國，英乃有英之語言，法有法之語言，德意有德意之語言，於是拉丁文廢而國語運動興。英有巴力門與習慣法，法意德各國亦各有其所謂法制；於是各民族的特殊法律興。是為法制之獨立。其尤重要者，各國素厭惡教皇之壓迫，思脫離其羈絆；及宗教革命後，英德首先脫離教會，而成立各國以內之教會組織。凡此種種運動，皆為民族國家之真正基礎。在民主思想未發展前，早已於不知不覺中鞏固其基礎。十九世紀中葉之德意民族統一運動，不過此種運動中之最後一幕之開花結果，而其非耕耘灌溉時也。

文藝復興運動，雖為歐洲新思想之曙光，然文藝復興運動以前四五百年之間之民族國家，實早已預為之地。蓋英法內部政權統一，言語法制統一早已成熟。

而後思想革新乃有所憑藉，乃繼之以起。澈底言之，民族國家者，文藝復興之前奏也。吾人論希臘文化，必舉其政治方面之特徵，曰市府國家；論中世紀之歐洲，必從政治方面舉而出之，曰神聖羅馬帝國；然則論近代之歐洲，但舉所謂德謨克拉西，而不舉其民族國家之獨立運動，其爲偏而不全，至顯然矣。民主云者，乃一國以內政治大權屬於國民之謂；換言之，乃一國以內之內部問題，而非歐洲各民族間之領土的組織 (Territorial organization) 之說明也。

世界是否有大同之一日不可得而知也。在今日言之，民族國家實爲各民族之最高組織；有之則存，無之則亡。歐洲各民族對於現代文明之貢獻，自不能離棄其各族所愛護之國家。雖云各國之獨立常不免於外交上之縱橫捭闔，故有謂此爲人類精力之浪費者；然在世界尙未大同以前，吾人惟有引黑格爾之言曰：

「國家者，乃普遍意志與全體意志之合一體，個人惟在此普遍意志中乃能發揮其自由。」又曰：

「惟有能組織國家之民族，乃能列於世界歷史中。」又云：

「凡一切精神的實在性 (Spiritual reality) 惟在國家之中，乃能保有之。」從此義言之，民族國家成立之價值，實遠在文藝復興與科學發展之上也。

故可爲國人告者，若國人但知以發展科學發展文藝爲事，而忘民族國家之重要，則十五世紀後之意大利之情況，可爲國人借鑑；其時意大利之科學文藝非不發展，而民族之自由獨立安在乎？

乙、民主政治之發展 所謂民族國家，指民族之同語言，同血統，同歷史，同風俗之人民合爲一國言之；至於其政權之屬於人民或君主，則非所問。大體歐洲各國民族國家之成立，其始爲君主政治，其後則轉而爲君民共治之立憲政治，或廢君主而代以總統，而爲民主政治。

近代真正之民主政治，始於美國獨立與法國革命，其來源可上溯於宗教革命。蓋宗教革命者，馬丁路得不承認羅馬教會之儀式，而以求諸個人良心之自由爲動機也。路氏之意，如教士出家，如素食，皆教會之儀式而已，其人是否爲真正教徒，當問其良心上之信仰是否出於真誠，而無關於此類儀式。路氏將良心之真誠

與儀式分而爲二，此爲尊重內心自由之第一步，然實爲政治革命導其先路矣。

民主政治之內容，不外乎承認各人之自由平等，如生命、財產、出版、信教等等自由之保護，如各人均享有公民參政之權。然此種成績，有得之於歷史者，有得之革命者；如英國得之歷史者也，法國得之革命者也。

吾人從思想變化言之，民主政治不能不謂其出於理性主義；蓋宗教革命推崇良心或思想之自由，於是舉其可以爲思想上之標準者，除理性以外無他物，先之以宗教革命，以否認其千餘年來所崇拜之教義，自然對於舊日之風俗習慣，皆視爲不足道，而別求其根據於理性之中，而從新創造矣。其在哲學有笛卡兒所謂「吾思故吾存」之言，卽以思爲哲學之出發點；其在宗教則有所謂自然宗教（Natural religion），但信世界有普泛之理，而不信所謂造物主；其在政治上有霍布司、盧梭輩所提倡之社會契約論。社會契約論者，根據理性以推想政治社會之起源，其大意謂人類於天生時本屬自由平等，則又何爲而自苦以成立政府以自陷於束縛，其大原因不外乎公衆之需要而已。然其組織之方式，有謂衆人不能共

治，惟有撥於一人，故成爲君主政治。如霍布司是有謂應本人民之總意，而成立民主政治，如盧梭是；各人議論紛紜，極不一致。然因政治思想家之鼓吹，以促成美法革命與十九世紀之民主政治，則世人所公認者也。民主政治之特色，不外如上文所云：第一、人民各種自由之保護；第二、人民得參加政治，在選舉時表示其贊成或反對；其表現於政治組織中者，爲議會、爲選舉、爲預算制度、爲責任內閣、爲政黨。凡此皆國人所共知，無俟細論矣。要而言之，其國中有多數有職業有智識之人民，平日雖不必投身政治，而臨時對於政治能有健全的判斷。至其負政治上之責任者，大抵爲有品格有學問有經驗之特出人才，各人在軌道之內，交替迭代；故在自由之社會中，而能有維持秩序統一政權之政府。此乃歐洲民主政治之所以能善其用也。

吾人將現代之民主政治與東方式之專制政治，與中世紀之帝政，與希臘羅馬之民主，互相比較，不能不謂現代之民主政治，皆勝於以上三種政治。東方之專制與歐洲中世紀之帝政，以一人之好惡爲轉移，視今日歐洲之各人生命財產皆

有法律爲其保障者，其差別不可以道里計。即以希臘羅馬之民主論，其三分之一之人民爲奴隸，視今之歐洲同受教育同爲公民者，亦不可相提並論。近年歐洲漸有離民主而趨於專政之勢，離法治而趨於黨治之勢，離容忍 (Toleration) 而趨於不容忍 (Non-toleration) 之勢，其政治前途能否勝於百年來之民主政治，尙在不可知之數；但就民主政治百餘年之成績言之，不能不謂爲人類歷史中之偉大成功也。

丙、知識之愛好 歐洲人之治學方法，在蘇格拉底時代有所謂定義，有所謂歸納，已如上述；在希臘時代，如天文、幾何、動植物學已早發達；但中世紀中棄理智而趨於信仰，雖有所謂哲學，然其哲學不過爲神學 (Theology) 之從僕而已。宗教革命後，日耳曼民族之求知慾大盛，乃有科學之大發展；有哥白尼 (Copernicus) 之地動說，有加利雷 (Galilei) 之物體下墜律，有格布勒 (Kepler) 之天文學，其他化學、生物學亦連續以起；人智之發達，爲有史以來所僅見。然其發動之機，則有哲學家數人予以促進之力。如英之培根 (Bacon) 主張打倒偶像之說，即謂將平日

成見一切拋棄，專向自然界加以觀察試驗，然後求達於真正智識也。培氏更有著名之語曰「智識即權力」，意謂智識發達以後，人類乃能有術以戰勝自然而達於宇宙之祕奧也。

其年代畧後於培根，其哲學派別與培根異，而其重視智識之威權，與培根同者，是爲笛卡兒氏。笛氏方法論中之言曰：「物理學之研究，可以考察水火空氣星辰及天體之力與動，並可施之實用，而後人類乃爲自然界之主人（LORD）與所有主（POSSESSOR）。」此時代之研究科學，不僅爲求知而求知，其目的乃在於實用。蘭勃尼華（Leibnitz）於一七〇〇年在柏林發起柏林科學會，其緣起中有言曰：

此類學會之目的，不僅爲好奇心與智識慾所驅使，不僅在試驗中求有所發明，如倫敦、巴黎所爲者，其目的在於實用，故此科學會之目的，合理論與實驗爲一，不僅發達學術，所以改良國計民生與夫農工百業。

德人鮑爾遜嘗云：近代科學之發達，與希臘時代異，希臘時代爲求知而求知，現代之目的在於實用。鮑氏所以區別兩時代科學之目的如此，其是非然否，須決



於人智之是否不離乎實用之大前提，非吾人今日所能詳論。吾人但就科學發展之成績言之：一曰方法之精密超乎古代之上，除論理學上兩方法外，更有所謂求同求異求變餘同諸法，古代無此精密也。二曰觀察實驗，不僅限於試驗室中，且擇世界上最適宜地點以行之，如達爾文自坐船以考察南美洲及其各地之動植物，近年爲證實愛因斯坦相對論而有觀察日蝕之探險隊，爲求智識之真確計，不憚長途跋涉，亦古代所不及也。

其智識門類之多，範圍之廣，研究之精，可謂震古鑠今。如電子之直徑，等於一個原子 (atom) 直徑之五萬分之一，亦可加以測定；近來天文學之發達，如太陽系統之外，更有大於太陽八萬倍以上之星辰者，不可以數計。從時間上言之，上自星辰下至地球之長成，中爲人類之出生，無一事不在其研究範圍之內。人類如何從微生蟲進而爲動物，復由動物進而爲猴人，在此幾千年變遷之中，除掘地以求其骷髏外，別無他法，若其缺少之連環則求之於想像，且設爲爲臆說以解釋之。以上所云，皆所以證歐人求智慾之發展，在世界學術史中，不謂爲千載一時之盛，不可

得也。

丁、道德觀念之變更

歐洲人之組織國家，有人民之愛國心及義務心為後

盾。其對外戰爭之日，舉全國以成一戰鬥機器。此種公德心，亦吾東方人所羨慕不已者也。獨其理智之發展，用於慘酷之戰爭，工商之往還專以利害為依歸，即在親子間之交涉，亦有以金錢為酬報者。此種種現象，在東方人眼光中觀之，則目為功利主義。且稱西方人為不講道德專講勢利矣。此等批評，不免過於籠統，自不待言。然西方文化以功利為其特徵，即在西方人中亦有明白承認之者。英人頤特氏 (Kidd) 著「西方文明之精義」一書，謂英國之功利思想，始於自然宗教思想時代。經法國大革命之後，功利派學說乃登峯造極。其言曰：「在倫理方面，所以解釋人類行為者，除個人在團體中之自利外，不必有其他更高尚之原則；既以個人自利為最高原則，自然無須顧及其他，而但顧現在。宗教家之注重過去，注重形而上學者，自屬無用。由功利派更進而為唯物史觀，則有所謂經濟的原素，為支配歷史之主要原因；人類一切制度一切信仰，皆由經濟條件為其決定。此唯物史觀者，不

過功利學說之更進一步也。」碩氏認爲功利思想之要點，既在於勢利，而此勢利，必爲各人現在所覺知之勢利，故此派學說中但知有現在，不知有將來（The Ascendancy of the Present）。此種學說之目的，不外乎求一種社會狀態或政治狀態中各人之自利，爲各個人現在所覺知者，得以盡量發表而已。此種學說之流行，自將古人之過去傳統與大我之利益，置之於腦後矣。

吾人當知英國功利派之學說，所以不至動搖英國社會國家基礎者，大有原因在。第一，功利派之學說，自表面觀之，社會以內各分子之行動，皆以自利爲標準；然社會之中，有不能以利益爲標準者，則爲宗教上對於上帝之信仰。英人在理智方面，處處表示其對於有形事物之嚴密調查，不信所謂形上之說；然其對於宗教之虔誠，對於國家之極力擁護，爲各國所罕見。故在倫理學上，英人雖以功利論爲主，然一般人民之行爲並不以功利爲立場。第二，英自克林威爾時代以來，殖民地遍於全世界，工商業尤立於各國之先，世界之富皆聚於英人之手，不論其爲貴族爲農工，皆有飽食暖衣安居樂業之幸福。國中到處均有中產階級，及其與聞政治，

即爲社會中堅。以此輩有相當之財產，各人之自處，自富於獨立自尊之精神；其所以待人者，亦有相當之禮貌。以是之故，各人之公生活私生活，不專以勢利爲前提，至於營私舞弊，惟利是圖，反覆無常，甘爲他人走狗之習慣，亦自不至於發生。以此二故，英國雖有功利派之學說，然不至於有破壞英國道德之大害。

以云德國，其政治上之安定，始於十九世紀；其民族國家之成立，在俾斯麥功成之後；其科學之發展，在十九世紀初年之後；其國民之安富尊榮，亦在英法之後。國家之困苦顛連如此，自然以犧牲一身成就大我爲立國要義，自然輕利尙義，自然趨重道德；故康德黑格爾輩所提倡之哲學，不在功利而在道德，而在形上學，而在黑格爾之「以國家爲精神之表現」。蓋國家團體尙未臻於鞏固，除個人犧牲一己而培養大團體外，別無他法也。吾欲爲吾國人告者，由英德兩國之情形，可知歐人爲功利主義者，其說似是而實非。同爲歐人之英德兩國，其在十九世紀之中，兩國之倫理學說完全各異；吾國人宜可以知所取舍矣。

然在歐洲智識發達工商發達之今日，以爲事事可以數量計算，至於無形界

之視爲不足措意，則已成爲一般人之觀念；因而謂功利主義爲歐美現代思想之特徵，無不可焉。吾人處此科學發達工商振興之時代，其稍涉足倫敦紐約之大都會者，每以爲所謂道德應以功利爲標準，應以有形之利益爲標準；至於無形之善惡是非，則視爲反科學，視爲玄學家之論。然試取英德兩國倫理學說而比較之，可以知國難中國民應具備之道德爲何種矣。吾以爲西洋道德之可貴，在乎個人之自尊自立，不依賴家族；在乎人民愛國心之強烈，無所畏縮；在乎個人之互相合作，絕不自以爲是，標高立異；此吾人所當效法者也，而功利學說不與焉。

從以上一、二、三、三時代與末一期中之四方面情形觀之，歐洲民族對於世界文化之貢獻，可以舉要言之者凡二點：第一，歐人長於建設國家，其組織在於各人於享受自由之中，而有運用敏捷之政府，自由與權力得保持其平衡；第二，歐人求知慾之旺盛，有正確之方法，又有探奇索幽之興趣。

吾國今日處於救死不暇之地位，自不必以議論他人長短爲事，自不必高唱歐洲衰亡之論，但問吾人如何採人之長以補己之短，此吾所望於國人者也。

## 第八講 中國文化

一國歷史中文物制度及人物之觀察，不離乎一時代之透視線。透視線變則文化制度與人物之價值，因之而亦變。譬如王安石在中國歷史中之價值，昔時以王安石之立意恢復周制，故有稱之爲食古不化者，及近年變法之風盛，於是王安石之人格，忽而擡高。曾文正在清末年平洪楊之亂，有志覆滿者，嘗以其削平洪楊，故毀之爲殺同種媚異族；然近年國民因內亂之延長，思念曾文正之功，而欲效法其所爲。由以上兩例觀之，可以知透視線之不同，而文化史中之制度與人物常隨之而變之原因。

處今日之中國，若吾人但注意於一代之興亡，帝王之繼承，宰相之賢否，與夫牛李洛蜀之黨爭，則吾人治史之方法，將無以異於司馬溫公之資治通鑑，二十四史，與夫其他論史之書。當此國難之中，一姓之興亡，一人之賢不肖，可置不道。吾人

今日所當注意者，爲三千餘年歷史中吾漢族之盛衰興亡；換言之，民族之盛衰，當爲已往二三十年歷史之透視線。

假令吾人抱此觀點，則中國歷史之劃分，與歷史上人物之評判，大有異乎昔所云者。試舉二事以證之：吾國治史者，向以周以前屬之上古史，秦以下屬之中古史，常以秦漢與魏晉併爲一譚。吾以爲五胡亂華後，漢族之血爲外人之血所侵入，此爲漢族人種之一大變遷。故秦漢以前，與魏晉南北朝萬不可同以之屬於中古史中，而應將秦漢與商周合而爲一。此新視線影響於歷史時代之劃分者一也。秦始皇隋煬帝，昔人視之爲暴虐之君，然自其開疆拓土言之，可謂爲有功於華族之人。此新視線影響於人物之價值者二也。因此視線之變，而中華民族一部歷史，大有應下一番重行估定價值之工夫。

吾人之觀點如此。就歷史之內容言之，應分三期：秦漢以前爲第一期；自晉至唐宋爲第二期；自元至清末爲第三期。

## 第一 秦漢以前

秦漢以前，可分三項言之：甲、中華民族文化之來源；乙、周末思想之發展；丙、秦漢之大一統。

甲、中華民族文化之來源 閉關時代，吾人所信而不疑者，曰創造吾族之文化者，爲堯舜禹湯文武周公。自海通以後，外人之研究我國歷史者，更進一層而詢曰：此漢族之生地，就古代之建都言之，爲陝西，此民族殆由甘肅陝西而來，漸拓及於山西河南，由其建都之流域觀之，第一期可稱爲黃河時代之文化，然黃河時代之漢族，是否來自小亞細亞？此爲西人所發之問題。彼等自文字曆本等而考察之，有謂漢族來自巴比倫或印度者；然美人洛意佛氏自衣食之具而考之，反對漢族西來之說，謂漢族之文化，由於自身之發展。茲舉洛氏之言如下：

自農具耕牛車乘諸端言之，中國文化與古代之西亞諸族及巴比倫等，有極相類處；然自牛乳之使用言之，則東亞民族如中國日本高麗安南馬來半島，



與中亞之土耳其蒙古西藏及古代之大夏絕異，以其一以牛乳爲飲料，而一則否也。中國自古時早知飼羊，然不以羊毛爲衣，與中亞之遊牧民族異。洛氏自此衣食之異，乃從而斷之曰：各民族之初期，其養生之法，大概相同，可憑之以推定其出於同一祖先，然自其相異之點言之，則中國文化即在有史以前，固已離西方影響而爲自身之發展。

世界史大綱作者威爾斯氏亦有言曰：

中國人之造成其文化，似乎出於自發，無外界援助。近來作家有創爲中國文化得之古代色木族（即巴比倫文化之始祖）之說者，據河南出土之有色陶器，與中亞、西亞、東歐早期之陶器有相似處，以見在遠古時兩方已有文化上之接觸。然中國與色木族之興也，同以新石器時代之文化爲基礎，一起於塔里木河，一起於歐佛蘭梯司河下流，既有峻嶺之障，又有沙漠之隔，兩地人民雖欲往還移居，而勢有不可得者。

由此觀之，漢族文化，漢族可以自信不疑曰：此出於漢族之自造也。洛氏威氏

之言，助吾人張目不少。若再問夏商周時代文化之內容，則兩千餘年前孔子之言曰：

夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。

更舉孟子之言以明之：

北宮錡問曰：周室班爵祿也，知之何？孟子曰：其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也，而皆去其籍；然而某也嘗聞其略也。

兩千餘年前之孔子，對於夏殷之制，認為文獻不足徵，兩千餘年前之孟子，謂周室爵祿之事，其詳不可得聞，可知文化起源之難講，在孔孟時代已然！豈有生於孔孟兩千餘年後之吾人，反對於夏殷商周之制，能燭照而數計之乎？吾人原非考古學家，又非史前時代之研究者，此種問題，暫置不論。

乙、周末思想之大發展 春秋戰國為孔孟所處之時代，是為吾國歷史中之封建時代。此時代之文物，自其朝聘會盟之禮觀之，可謂燦然具備。故孔子：郁郁

平文哉，吾從周。自孟子周室稱祿之言觀之，可以想見封建時代天子諸侯卿大夫之地位與其官制之情形。由春秋稅畝之法，邱甲之法與商鞅廢井田開阡陌之政策觀之，可以想見當時之兵制及稅制。自當時之姓氏觀之，有以官爲姓者，以事爲姓者，以封邑爲姓者，可見家族之制已具雛形。由孔子慎終追遠之說，由孟子三年之喪之論觀之，可見喪制已漸確定。更自春秋末與戰國中之各學派觀之，有儒道墨名法諸家，可以想見當時學派之盛。儒家之道性善言必稱堯舜，可比之西方之蘇格臘底；道家之主無爲尙自然，可謂當時之放任主義者；墨經小取大取與夫名家之堅白異同論，可謂吾國論理之發端。惜乎此僅具之論理學，自此以後竟湮沒而不彰也。此外則有古代相傳之天文學與夫扁鵲和緩之醫學，可以窺見此時代自然科學之發展。

丙、秦漢之大一統 秦始皇併吞六國，成一統之業，是爲古今升降之一大關鍵。蓋昔爲封建制度，今改而爲郡縣；昔爲井田者，今變而爲阡陌；昔爲處士橫議者，今則爲焚書坑儒。以秦始皇之舉動，既異乎昔之堯舜禹湯，故吾國史家目秦始皇

爲暴君，視之與隋煬帝同。然自其統一中國文字及統一度量權衡言之，謂民族大一統之業，自秦始皇立其基可也。且秦始皇對外之功績，尤有大可稱道者：第一，降百越，第二，服南粵，第三，削匈奴。始皇嘗令蒙恬率師三十萬伐匈奴，收河套以內之地數百里。始皇爲民族自保計，因長城故址而增築之，東起遼東，西至臨洮，約萬餘里之長。此種民族對外政策之勝利，在吾人今日處處見凌於外人之日，不能不認爲大有造於吾族也。至於東西漢四百餘年之天下，吾人略其細故而舉其大端言之，卽在其承秦始皇統一之基而鞏固之。始皇旣焚詩書，又有以吏爲師之令，至漢武時董仲舒亦請表章六藝罷黜百家，可謂與秦始皇異曲同工，無非求國民思想之歸於一是，以奠定文化統一之礎石耳。自漢初年，吾族率師南向，嘗滅兩粵。至漢武帝大舉攻匈奴，大戰有十餘次之多，並遣張騫通西域三十六國，於是漢族之聲威達於中亞細亞矣。東漢時南北單于皆上表稱臣，及班超平定西域，甘英使大秦之日，漢家之威力遠至地中海濱，前古未嘗有也。

總之，秦漢兩朝因內部統一，乃能立功異域，舉塞外與西域諸國而臣屬之，實

爲漢族全盛之日。春秋戰國之後，吾民族之發展，至此乃臻於極頂。假令吾人名此時代之漢族爲比較的純血統時期，則漢族之最大光榮實在此時代；自是而後，五胡之亂起矣，印度之勢力來矣。

## 第二 自魏晉以至唐宋

自魏晉迄於宋末，此時代中有五胡之擾亂，有南北朝之分裂，有隋唐之統一，有宋代文藝之發展。

吾以爲第二時代之研究，自民族觀點以下觀察，則所當注重者：第一，爲種族之混血，第二，爲外來之思想之侵入。質言之，五胡亂華以後之漢族，絕非秦漢時代之漢族；此時代之文化，亦非秦漢之嫡傳，而爲混血後漢族之新產物。

吾人用混血之名，似乎吾人心中認定有一種純血之漢族，而其實不然。漢族在周時春秋時代，已與四境之異族發生關係；詩有北伐獯豸之語，及歷史上平王之東遷，卽其與外族接觸明證也。春秋時齊侯使管仲平戎於王，諸侯中常有與

戎狄通婚之舉，如晉獻公娶驪戎之女名驪姬而生奚齊，晉文公重耳娶廆咎之女季隗而生伯儵。至漢時匈奴冒頓單于老上單于娶高帝之女與文帝之女。匈奴亦有入籍於中國而爲宰相者，如金日磾是。由是可知春秋以降漢族與外族之混合者爲何如。及經兩漢而入於魏晉，五胡之入居中國者尤多矣。當時五胡之居地，略如下方：

劉淵匈奴也，而居晉陽；石勒羯也，而居上黨；姚氏羌也，而居扶風；符氏氏也，而居臨渭；慕容鮮卑也，而居昌黎。

晉時江統作徙戎論，有「關中帝王所居，未聞戎狄宜在此土」之語，可知當日陝西山西北平之間，皆有夷狄雜處。以今日人種上之術語言之，匈奴卽土耳其種，羯爲土耳其種之別部，鮮卑爲蒙古種，氏與羌爲圖伯特種，卽今日之西藏種；此五族因晉八王之亂，各據地自雄，乃有所謂五胡十六國。其年代皆甚短促，短者一二十年，長者則爲四五十年；惟鮮卑族之拓跋魏，統一黃河流域，與南朝之宋成對峙之局，其享國之久共一百四十五年。若自晉之南渡，以至於隋之統一計之，黃河

流域受外人統治者，共二百七十餘年。此三世紀中漢胡雜處，有漢族女子入宮而爲后妃者，有漢族與胡人通婚者，更有後魏公主而下嫁於漢族者，有胡人自覺其文化之卑下而採用漢化，以同化於漢族者，更有胡人移居內地或漢族移居塞外者。因此種種，漢胡血統之混合，可以想見。至於隋唐兩代，王室皆起於隴西，因之近來史學家有謂隋唐兩王室皆雜有鮮卑血統，而稱隋煬帝唐高祖爲混血兒者。此問題之是非，非今日所能細論。然所謂黃河民族血統之混合，初非指一二王室之家庭，而指黃河民族之全體言之。依上文所云，黃河流域在此三世紀中，爲胡人所占據，其爲混血之結果，又豈待論乎？

佛教於何年入中國，近時頗有爭論。依傳統的記載言之，以漢明帝時入中國；然以近年之考據言之，謂西漢時已獲西方之佛像。此問題置之不論。凡政治上大亂之日，宗教思想之易於侵入，自爲意中事。佛教自魏晉以後，大盛於中國，卽由當時人心厭亂而求歸宿之所致。五胡各部均爲文化劣下之族，其歡迎佛教，甚於漢族。三國魏文帝時，中國人始有受佛戒，削髮爲僧者；然佛教之大昌，由於鳩摩羅什

之入長安譯大乘經典，是出於後秦姚興歡迎之所致也。後趙之石虎曾下令一  
道，其文曰：

佛是外國之神，非天子諸華所可宜奉。朕生自邊疆，忝當其運，君臨諸夏，至於  
響祀，應兼從本俗。佛是戒神，正所應奉。夫制由上行，永作世則，苟事無虧，何拘  
前代。

吾以爲五胡之歡迎佛教，猶之歐洲日耳曼民族之歡迎耶教，皆以其爲野蠻  
種族，思想淺陋，對於神道設教，易於傾心嚮往也。

此時代中漢族經過三百年之大亂，黃河流域盡淪於異族之手，漢族在南朝  
者有宋齊梁陳，僅保持其奄奄一息之命，絕無生氣，彼等所遺留於人間者，曰「昭  
明文選」，曰「文心雕龍」，曰「哀江南賦」，何其氣之衰耶？

然以混血之民族，受佛教之陶溶，自有新思想新活動隨之而起，且歷時稍久  
之後，漢族自有新自覺性以表現於學術方面。第一時期，國人赴印度研究佛法，如  
法顯、玄奘之赴印度，滿載而歸，是第二時期，佛教在中國之自然發展，如智顛之創



天台宗（隋時）如杜順之創華嚴宗如玄奘之宏揚法相宗如慧能開禪宗之南派是。此時代漢族聰明才智之士，其精力皆用於佛教之中，故大乘教大發揚於東土。

吾國經佛教之灌溉，而後儒家亦有忽然覺醒之日；如韓昌黎之諫迎佛骨，在當日佛教盛行時而有此舉，不能不謂爲出於昌黎之衛道精神。迄於宋代，有孫明復之儒學論與歐陽修之本論，同爲儒教思想復活之表現。蓋經二百餘年種族之混亂，與佛教之侵入，而儒教遂因之而覺醒矣。

唐太宗時，嘗命孔穎達等編纂五經正義，殆亦經五胡亂華，老易請談，與夫佛教全盛之後，思以儒教正定人心，在漢武帝表彰六經後之第一次之國故整理也。此可謂漢族思想復活之一證。

此時代混血後之新漢族，其對外力量之澎漲，且駕秦漢而上之。唐太宗既統一海內，以其餘威懾服塞外諸國，東至高麗，西至印度，皆爲中國之屬國；武功之盛，爲秦皇漢武所不及。唐代先設六部護府，曰安東都護府，設於平壤，管轄高麗百濟

及滿洲；安北都護府，設於陰山之受降城，管轄鐵勒諸部及外蒙古；單于都護府，設於山西大同府之雲中城，管轄突厥諸部及內蒙古各地；北庭都護府，設於今之迪化府，管轄西突厥，即今之天山南北路；安西都護府，設於天山南路之焉耆，管轄西域諸國，即今之天山南路及中亞細亞各地；安南都護府，設於今之安南河內，管轄今之法國印度支那。由此六都護府觀之，東至朝鮮滿洲，西至天山南北路及中亞細亞，北自內外蒙古，南至印度支那，雖曰由於唐太宗之賢明，然亦民族力量之充實有以致之。民族之盛也，所以表現者不限於一端，而涉及多方面。其在武力方面，既有若此之大成功，其在文化方面之發展，亦大有可觀者。書法有顏真卿、虞世南、褚遂良、柳公權等；詩文有李太白、杜工部，與韓退之之文起八代之衰；繪畫有王維，北有大李將軍、小李將軍，可以見此時民族活力之表現於各方面者何如矣。

唐因藩鎮之禍而亡，乃有五代之亂。此五代中之後唐、梁、後晉、後漢、後周，歷時約五十餘年之久。後唐後晉後漢後周皆沙陀民族，雖經唐代之同化，然歷時未久，

尙未熟習於中國之禮教，故其篡弒之禍較他代爲特甚。歐陽文忠作新五代史稱之曰天地閉，賢人隱。吾人自種族學上觀之，謂五代之亂，源於沙陀族之不慣於中國教化可也。若以新五代史之春秋書法責之，不免以文化民族之標準責諸野蠻部落矣。

宋太祖憑藉其在後周都檢之地位，統一天下，是爲大宋。宋之有天下約三百餘年。其時契丹起於北，西夏興於西，其後金代契丹而興，併吞黃河流域，是皆北宋之大敵。於是宋南渡而建都於杭州；其後蒙古興，先滅金人，後滅南宋。故有宋一代可謂處於憂患期中，武功最無可言，然其文治有超出於唐人之上者。如宋代之理學，如歐蘇之文章，辛姜之詞曲，司馬溫公之資治通鑑，袁樞之紀事本末，鄭樵之通志，皆爲史學上之大著作；乃至歐陽修之易童子問，司馬溫公之疑孟，足見宋代人之批評精神與創作天才。至於宋畫，宋瓷與宋版書籍之膾炙人口，尤爲世所共見。自五胡亂華至宋之末，此時期中，吾族之思想文藝繪畫等，無處不受佛教之影響；同時佛教對於漢族學術亦大有裨益，以其促進儒家之覺醒故也。所謂周程

張朱之理學，實爲佛教所激起。雖其講心性理氣之學，所用無非孔孟之名詞，然其思想之背景實出於佛教。此時代中吾族天才之表現，在佛教上自開宗派，一也；消滅之後造成理學，二也。可以見吾族雖模仿他人，然有自己創造之魄力；此論中古文化者所當注意之一點也。

### 第三 自元至清末

元明清三代約共六百年之久。此三代中吾國土全部兩次滅亡於外人。在元朝統治之下共八十餘年，在清朝統治下共二百六十餘年；以較東晉與南宋，吾族尙能保持半壁河山者，元清乃並此而不可得，斯乃真正之國恥也。

元朝之可以取宋，不止一次。元太祖陷金之燕京後，其取宋也易如反掌；旋以其移其注意於東歐，而宋得以苟安。中經窩闊台、貴由二帝，暫與宋和。及忽必烈登位，元人又由四川進兵雲南，以及於廣西湖南；同時另以一軍由長江包圍武昌，是爲襄陽樊城之圍。其攻守兩方延長至五年之久（一二六八——一二七三）而

後元人佔領其地，乃由武漢東下以取宋之杭州（一二七六年）。時宋之恭宗卽位，賈似道並召四方勤王之師；於是文天祥、陸秀夫輩起兵響應，有保守福建者，有保守廣東者，宋之羣臣更有浮海至於福州者，陸秀夫奉宋帝昺至於廣州之崖山，投海而死。漢族之全部亡國，在歷史中以此爲第一次。

元以蒙古人統治中國，將全國人分爲四種：曰蒙古人，卽元朝之人；曰色目人，卽西域諸國之人；曰南人，卽南宋之人民；曰漢人，卽今之河南山東之人民。人種不同，其待遇亦因之而異，所以制漢人南人者，有不得挾弓矢之令，衙署用人，向不以漢人南人爲正官。元朝一代中，非蒙古人而爲宰相者，僅有漢人史天澤、賀惟一、二人，南人並一人而無之。元朝旣得天下，徵召姚樞、吳草廬諸人，以表示其尊崇儒教之意；然此諸人僅繼承宋代朱陸之舊，毫無發明。元朝一代之文學，以小說曲本爲最著，若西廂記、琵琶記、水滸傳、三國志，皆爲元朝著名作品。或謂此時代之讀書人，在政治上旣無所發揮，乃走入小說一途，殆以一國之主權，旣操於異族之手，而主人之漢族僅處於奴隸地位，則其時漢族之文化自亦無由表見矣。

吾所引爲奇異者，元朝以蒙古人，由歐洲中亞細亞東返，繼而侵入漢土；其見聞之廣，所用人才之多，爲歷代所罕見。其所用人才，有來自契丹者，有來自中亞細亞者，有來自波斯與亞刺伯者；其人才中有長於天文、數學者，有長於醫藥者，有長於美術、工藝者，有長於軍事者，更有最著名之馬哥波羅，留中國十七年之久，且爲揚州、都州，可見此時代各種學者，各種人種集於中國之多，而吾漢族乃冥然罔覺，不因外族之來，不因外族學術之輸入，而思探求之，此真吾漢族麻木不仁之表現也。

忽必烈死後，繼起之君主皆不足道，故元朝不久而亡，明之朱洪武起而代之，以現代眼光觀之，洪武既取中國於蒙古人之手，而恢復漢族之主權，則應研究漢族所以滅亡之故，而圖吾族所以生存於今後之長策。洪武與永樂亦嘗南征北討，以削滅外敵，尤注意於元朝之子孫。明成祖嘗平安南，遣使訪問南洋諸國。然彼等之所爲，止於此而已。明太祖既定天下，禁止胡語，恢復唐代衣冠，其所以鞏固漢族之策，鑑於宋元孤立之弊，乃選名城大都，分封親子弟以資鎮攝而禦外患。故漢族

一度亡國後，其救濟之策，僅爲封建制度之復活而已。此亦足見明人政治見解之卑近矣。

明太祖崇尚儒術，嘗下令編五經大全、四書大全、性理大全。凡應科舉者，皆以大全之文爲根據。此亦尊重四書五經之舊策，繼漢武帝唐太宗後而爲第三次國故整理矣。明人承蒙古後，所以改革政治與教養人民者，不外乎封建制度之復活與四書五經大全之編著。其見解之陋，自無待言。獨有王陽明在政治黑暗與「此亦一述朱，彼亦一述朱」之環境中，勉強另闢途徑，創所謂「致良知」、「知行合一」之學說，稍破沉寂之空氣。此外學術上之成績，鮮有可稱者矣。

萬曆以後，西方十字會教徒利瑪竇、南懷仁等來自西歐，徐光啓、李之藻輩起而迎之，乃譯幾何原、天文學、論理學等書，更仿造歐洲之紅衣礮，以抵禦方輿之滿清。然關內土匪遽起，滿人乘隙而入，不久而明亡。清興可知，漢族在元朝一度亡國後，初未嘗獲得何等深刻之教訓也。

清朝本爲女真遺族，崛起長白山。奴爾哈赤先併蒙古滿洲各部落，繼與明人

相持於山海關，約二十餘年之久，及流寇李自成陷北京，於是清人入據關內，明思宗殉難於煤山，史可法起兵揚州，唐王桂王等逃至西南，然僅保一時，未久而亡。自康熙平後三藩之後，清之奄有中華，已成無可動搖之局。自歷代賢君之標準言之，清之康熙乾隆，其獎勵學術與夫施政之愛民，較諸明代帝王，未嘗不稍勝一籌；然自民族觀點言之，彼等既爲異族之人，故不暇爲漢族圖長治久安之計。其開拓疆土之功，未嘗不可與漢唐爭衡，然其人已非我屬類，吾人今日斷不能引之爲光榮。蒙古新疆西域等，皆因滿清之武功而成爲今日中華民國之領土；然蒙滿藏各地，正以語言風俗之不同，而有岌岌不可終日之勢。今國勢危如累卵，此諸地之爲禍爲福，未可知也。

清代在學術上之成績，爲近人所稱道者，莫如漢學家之考據。清代之考據，由於明末反對王學而起。如顧亭林、王夫之、黃梨洲，皆非真正之考據家，實可稱爲思想家；惟其中一部分工作，如閻若璩之古文尙書疏證之類，專考訂古代書籍之真僞，其後惠棟戴東原輩繼起，考據之風，盛極一時。雖清初亦嘗振起程朱之學，若以



之與漢學比，則遠不逮矣。

洪楊亂後，外力侵入中土，古代之思想智識，古代之政治，古代之社會組織，古代之工商業，已不能保其地位，而有相形見絀之勢。此乃九十年來各人所親見之趨勢，吾人猶處於此潮流中，正在自求解脫，而尙不知何途之從而可也。

以上三千餘年之經過中，三時代之特點可以簡單舉而出之如下：

第一時代 自春秋戰國以至秦漢。

1. 孔孟所處爲封建時代。

2. 春秋爲中國學術發育時代，至戰國而有儒墨道名法諸家，是爲「百家爭鳴」時代。

3. 戰國時各國招致人才，乃有自平地而位至卿相者，此卽貴族政治解體之一證。

4. 孔子常有祈天禱天之說，孟子論三年之喪可知敬天尊祖之觀念，早已確立。秦漢以後，政治趨向於一統，同時學術亦趨於一統。

1. 秦始皇廢封建而置郡縣。
2. 秦始皇燒詩書及百家語，又有「以吏爲師」之語，漢武帝罷黜百家表彰六經，皆所以統制思想以一心。
3. 漢朝人之思想，以陰陽五行機緯之說爲主，合之於儒家學說，好以驗應推定未來之事，大有羅馬末年廢理智而趨於信仰之風。
4. 然秦漢時代，因國內之統一，對外採取膨漲政策，秦始皇漢武帝之武功，即春秋戰國以來所蘊蓄之活力，至此始大發揮。
5. 此時代之美術，自武梁祠所存之壁畫觀之，可以「質實素樸」四字形容之。

## 第二時代 自三國至唐宋

自三國至隋，是爲內部分裂而外患侵入時期。

1. 因內部分裂而五胡乘之，北方始爲十六國，繼統一於拓跋魏，而成南北朝對峙之局。

2. 東晉南渡之日，尙富於抵抗力，其與北方戰爭，尙不下十餘次；自宋齊梁陳代晉而興，風氣更趨文弱，其所遺留於吾國人者，僅有文心雕龍，與昭明太子之文選，顏廢之風，可謂達於極點。

3. 魏晉時清譚之風甚熾，流於玩世，所研究者爲老易。

4. 佛教於漢時輸入中土，此時期中五胡與拓跋魏素無文化，因而大歡迎之。

5. 佛教盛興之後，建築、美術、雕刻、繪畫，以及思想，莫不受其影響，可謂孔孟以降思想界之一大變遷。

6. 國人之宣揚佛教，始爲繙譯工作，繼而高僧歸自印度，自闡揚教義而自有新發揮，有智顛之天台宗，與林岫之華嚴宗，與六祖之南派禪宗。

7. 此時代中三百年間，漢族與五胡大混合，乃另有一種混血後之漢族。此混血後之漢族，在隋唐兩代中，大發揮其活力，隋之年代最短，然煬帝武功大可稱道，自唐太宗後，中國之威力及於波斯，爲前代所無。

1. 民族向外之澎漲，達於極點。

2. 民族情感之發於詩歌者臻於極盛，故有李杜韓柳之詩文與小李將軍大李將軍王維南北兩派之畫。

3. 宋承唐極盛之後，在武功方面遠遠不逮，然民族活力趨向於理智方面，在思想上有理學之成立，有其他著作，有宋版宋畫宋瓷等，實此時代創作精神之表現。

### 第三時期 自元至於清代

1. 元朝以異族入主中夏，是為漢族全部亡國之始。

2. 在外人統治之下，吾族喪失文化主權、政治主權，民族思想自無從表現，雖有許吳輩傳授朱陸學說，然不過宋朝之餘波。

3. 明太祖代元而興之後，以理言之，應鑒於漢族亡國之禍，而大有所振作，然其所採取者，不外乎鑒於宋代外輕內重之弊，大封諸王，是為封建制度之復活；其次更編訂五經大全四書大全等書以統一人心。

4. 明朝注意於殲滅元人勢力，且遣使考察南洋各國，然對於鞏固漢族之力

量，毫無根本改造之法。

5. 王陽明在惡劣環境之中，勉強在學術上政治上有所成就，支配有明一代之學風。

6. 明朝對於元之各種開天闢地之創舉，如創始海運如招致歐洲亞刺伯人分任官職，如元朝與歐洲之交通頻繁，絕未感覺於世局之變而研究之。萬曆以後，十字會人物來自西方，獨徐光啓李之藻諸人，略有先見之明，起而接受其學說；至於一般士大夫對於歐洲十五十六世紀後思想之大變動，尙漫無覺察。

7. 清朝平前後兩三藩之後，政局大定，清朝二百六十餘年中，理學上僅有反王歸朱運動，不足云哲學上之新創作。顧亭林閻若璩輩於明學之空疏，而從事於經籍之考證。清代中葉以降，考據之學，號爲極盛，以惠棟戴東原爲其代表。然考據之學，不過爲一種文字學，對於民族思想之發揮毫無用處。清代之書法與繪畫，皆規行矩步，絕少特創天才。

8. 元清兩代中，漢族對外活力之消沉，達於極點。

或曰：此講之性質，但領吾人在三千餘年之歷史中環遊一周，且告吾人曰：漢唐如何盛，元清如何衰，曷嘗指示以漢族之文化乎？應之曰：不然。文化之盛衰與民族活力互有關係；有活力斯有文化，無活力斯無文化。惟有唐代之活力也，乃有唐之武功；唐之詩歌，其流風餘韻，且以構成宋代之理學。及乎活力之衰也，乃有元清之屈服於外人，與清代釘釘支離之學。今而後不求民族活力之培養，而但講文化之應為動的或靜的、應為進步的或保守的，是猶不濬源而求水，不培根而求木也。安在其可乎？若夫吾族文化之得失，當於以下兩講中詳論之。

## 第九講 明日之中國文化(上)

### 過去政治社會學術藝術成績之評判

吾族立國東亞，已垂三四千年之久，而近數十年來，有岌岌不能自保之勢；是吾族文化是否有存在於今後之價值，乃當前之大問題也。自鴉片戰後之對外失敗觀之，吾族文化，在學術上、政治上、技術上，無一事堪與外人並駕者，乃有變法與革命之舉；此西化之說所以日昌也。近年馬克斯與共產之說風行一時，最近以效法外人而無效之故，有提倡中國本位文化或復古之說以抗之者。三四千年歷史之要點，已如上述；茲更舉吾國文化總體中之政治、學術、宗教、藝術之與歐洲不同者，約略言之。必先知既往之得失，乃可語夫今後之出路也。

## 一 政治方面

第一、吾國政治上之特點爲人所共見者，是爲君主專制政治。以一人高拱於上，內則有六部九卿，外則有封疆大吏與府縣親民之官；此一人而賢明也，則一國治，一人而昏愚也，則一國亂。除此一人之外，社會上無如歐洲所謂貴族階級，世世代代保有其社會上政治上之特權，可以牽制此一人所作所爲者。故吾國過去政治之大病，第一在於無社會基礎。

歐美人中有謂吾國之專制政治，卽令有無數缺點，然自其所統治之人民之衆、地域之廣，及其在司法與行政上能保持相當之秩序言之，可稱爲人類文化大成績之一。若此大一統之君主專制，以之與求而不得之印度相較，則其優點尤爲明顯。吾以爲此種君主專制政治，與其說在政治上，不如說在文化上有成績。此君主一人高高在上，以考試制度錄取多士，以四書五經爲基本典籍，令全國人童而習之；凡有意入仕途者，不能不讀書，不能不考試，不能不受朝廷之任命。由



此之故，孔孟思想，乃廣及乎全國，而成爲思想之中心。且由此方法，乃有今日四萬萬同文之同胞，此卽文化上之成績也。

政治上因君主制度連累以起者，有篡弒之禍，有宦官之禍，有宮戚之禍，有王室子弟相殘之禍，有流竄之禍，有羣小包圍之禍，其所造成之國民，則四萬萬人中有蠢如鹿豕者，有奴顏婢膝者，有各人自掃門前雪者，有敷衍塞責者，凡西方所謂獨立人格，勇於負責與爲國犧牲之精神，在吾絕無所聞，絕無所見。自近年政體改革以還，憲政之難行，選舉之舞弊，與夫「做官慾」之強，權利心之熾，謂爲皆君主專制政治之造孽可焉。

## 二 社會方面

第二中國社會上之特點，可以「家族主義」名之。自周秦以降，久已確立敬宗尊祖之習，更以喪服之制定，其親疏之差，以姓以氏爲社會分子團結之唯一基礎。古代如此，今日內地之鄉村如此，今日海外之僑民如此，可知此種思想之入於

人心者深。吾國家族由男子承繼，子孫多，族人衆，足爲同族光寵；人口增加之速，卽由於此。一家中婆媳姑嫂妯娌之不和，殆爲各地同一之現象；名爲同堂，實則彼此相待如仇敵。各族祠堂中積有財產，以培養其同族子弟之能讀書者，不可謂非互助之一法。惟旣以家族爲單位，而個人失其獨立之價值。古代刑法上有所謂夷三族夷九族之刑，至明之方孝孺尙舉十族以殉一人；可知宗族制度之慘酷。至於何等子弟旣與父兄同居，以有父兄可依，不務正業，浪費家財，卽名門貴胄，傳一世二世之後，未有不衰亡者；以視歐洲貴族能傳數百年之久者，迥不相同。近年以來，居民咸集於都市，其居上海天津者，皆僞促於小屋中，雖欲於祖宗生死之日，盡其祭奠之禮，遠不如昔日高堂大廈中之誠敬。家祠中每年春秋兩祭，對於子弟之遠在異方者，不能促之使返，況乎自海外留學歸國者，見夫歐美一夫一婦同居之習，故近年反對大家族而實行小家族制度者，已遍南北矣。

### 三 學術方面

第三自學術方面言之，春秋戰國之末，爲吾國思想勃興時代，有儒墨道名法諸家，此外更有兵家陰陽家等，循此軌道而發揮之，吾國學術或可不至如今日之落後。然其所以有今日者，不外二故：一曰文字之障礙；二曰理論思想之缺乏。

1. 吾國古代文字，有所謂蝌蚪與大篆，小篆出於秦時，至漢代更有隸書八分與真行草諸體。因此字體之不同，不免魯魚亥豕之誤，此猶傳寫時筆畫脫漏之所致也。乃自秦始皇焚書後，漢儒搜拾灰燼，舊典籍先後發見，其中因古文本今文本之不同，而生學派之差別。漢時已陷於「釋五字之文至於二三萬言」之弊，後世乃以訓詁攷證爲專門之學，可知吾國學者束縛於文字之苦者爲何如？此乃吾族二千餘年來學術上最可憐之一事，西方所無而吾國獨有之現象也。由此文字之遞變，乃生古書難解之大病：第一，有所謂校勘之學，「也」字可作「他」字，「議」字可作「儀」字，此校勘家之功也；第二，有所謂訓詁之學，光被四表之「光」字可與「充」字與「橫」字相通，此戴震所發見者也；第三，尙書中「無偏無頗，遵王之義」一句中，有唐代「頗」

「陂」之爭，有「義」讀「我」之爭，此屬於音韻者也；第四，有攷訂全書真偽之爭，如尙書之真偽，其尤著者也；更舉若干例，以明古書之難讀：如禮射義發而不中，則不怨勝己者，求反諸己而已；王念孫謂求反諸己，文義不順，蓋涉上文求正諸己而誤也。然又有人謂求反諸己，猶言反求諸己，倒文成句也。亦有因古代器具之亡，而字義不可解者，如論語云「觚不觚」，朱註曰：「或曰酒器，或曰木簡，器亡而義亦晦矣。」又有古代之字，今日全不解者，如論語云「高宗諒陰」，朱子謂「天子之喪未詳其義」。凡此諸端，可以見字體之變，影響典籍意義與治經者爲何如？更有因年代久遠而卒歷不明，乃不能不加以考據者：如老子爲何時人，左邱明爲何時人，因其人來歷之不明，其與他人之關係，如老子在孔子之前或後，左邱明與公穀之關係，皆不免於甲一說乙一說之爭執。吾所欲言者，二三千年來，全社會之心力，消耗於文字訓詁之中者，不知其幾何？清之中葉，更視此爲人間惟一學問，今日如梁任公胡適之等，尙特別表而出之。吾常以爲一國中必有若干思想內容之學，即曾文正所謂

義理之學，而後可以立國；若專以此等支離餽釘之學爲學問，吾恐其因攷據而亡國矣。

2. 所謂論理思想之缺乏者何耶？歐洲學術因有論理學而後促成科學之進步，亦因有科學之事實，而後尤能確定論理學中之精密方法。希臘蘇格蘭底柏拉圖時代之治學方法，不離概念、定義、歸納、諸方法。蓋學術之研究，第一貴有概念。概念云者，乃研究各個體事物，求得其共同現象而後成立者也。既有概念，而後一種學術乃有單位；推而廣之，乃成爲命題；再推而廣之，爲學問系統或思想系統。吾國以無論理學之故，乃不知有概念。清代漢學全盛之日，有「不通文字不能窮經」之言；孰知文字爲言語之單位，與概念之爲學問單位，完全不同。通其文字，未必能知概念之內容；知概念之內容，未必能通文字之來源。此乃截然二事，不可混而爲一。此論理學思想之缺乏，影響於吾國學術者一也。

既不知有概念，卽不知對於一個概念而下定義；不知下定義，則此概念與彼

概念之不同，無由辨別；此學問與彼學問之分界，亦無由確定。定義之爲用，其作始也簡，然有下定義之習慣後，自然發見此概念與彼概念之不同，此學術與彼學術之不同，而引起種種辯論、種種新意見、新觀點。吾國戰國時儒墨各派有一段正名定義工作，宋儒在理學中，又有一段正名定義工作；此可謂論理學之應用，而非論理學自身之發展如是。因無概念而又不知有定義之故，自然一種思想主題或一種思想系統，其範圍如何、內容如何、限界如何，皆無由確立。其持論也不免於武斷。如孟子云：「墨子兼愛是無父也，楊子爲我是無君也。」兼愛之結果，何以成爲無父？爲我之結果，何以成爲無君？若能將兼愛之定義劃得清楚，恐無父之結論，卽無由發生；將爲我之定義劃得清楚，恐無君之結論，亦無由發生矣。可知以無概念無定義之結果，致分疆劃界之不明，而無由予思想以刺激，無由因刺激而生明晰之對象與範圍，而造成學問系統。此論理思想之缺乏，影響於吾國學術者二也。

人類之智識，不離論理上同一律矛盾律、排中律、與夫數學上大小之量。此兩

類之思想原則可以應用於一切自然界與人事界之智識；由數學方面可應用於天文地理，由天文地理可推廣及於動植物，但須各人智識能求其基礎於論理與數學，且輔之以概念與定義之工作，則各方面所得之智識，必須形諸文字而經過一度「向外化之歷程」(Process of externalization)。此向外化之歷程，自然而然，可以廣及於一切人事界自然界之實物，故由數學論理之基礎，可以達於自然界與人事界，其相距不過一間。吾國自墨子一書沉埋之後，即無再談論理學者；而論理學既為凡百學術之母，則論理學之消亡，即成為一切學術智識之消亡。吾國既為缺乏論理學之民族，其自然科學自亦無由而發展矣。此論理思想之缺乏，影響於吾國學術者三也。

更換一方面言之，吾國儒墨道法諸家，從其發端之始，即以人事為中心，即以君臣父子之關係如何歸於正當為目的。此等人事問題以善惡為標準，與數學論理學可以甲非甲數量之大小表而出之者，完全不同。換詞言之，數學與理論學可表現於外形，而人事問題則存之於內心。凡內心善惡問題之討論，

雖不離論理，然不如自然界智識嚴格立於論理學之支配之下。吾國人所注重者，爲善而非真；爲人倫問題，而非宇宙問題。自然界問題，吾族思想偏促於人事問題，不知有所謂自然問題者，殆亦由於無論理學有以致之。此論理學思想之缺乏，影響於吾國學術者四也。

希臘學術，自其發端之始，亦與吾國同，以道德問題政治問題爲討論之中心；然同時注重於幾何學及動植物學。吾國古書中謂神農能嘗百草，堯典亦謂羲氏和氏治曆象以齊七政。歷代對於日蝕月蝕與水火之災，未嘗不加注意；何以後代對於天文地理醫學與動植物均流於醫卜星相之手，而不能提高之以成爲學術？吾以爲此亦由於論理思想之缺乏。既無論理方法以驗其爲學之標準，因而永不知此數者之可以爲學，反轉而墜落於術數之中矣。其他如農工商賈與夫水利工程之學，亦因而日趨於衰落。此論理思想之缺乏，影響於吾國學術者五也。



#### 四 宗教方面

第四、自宗教方面言之，孔孟以前已有所謂「天人合一」之思想。天人合一者，一方面天能生人生物，故以天爲萬物萬有之本，如詩經所謂「天生蒸民」之謂也。他方面則以爲天有自然之法則，如詩經所謂「天生蒸民，有物有則」之謂也。又謂天能臨察下土，如詩經所謂「皇矣上帝，臨下有察，監觀四方，求民之瘼」。吾國人之論天也，常不離人；其論人也，常不離天。言人事者，必推本於天道，言天道者，必求其效驗於人事。因此之故，在吾國人之思想中，天人之間，初無大鴻溝之橫亘，與西方思想中將上帝與人類畫爲兩界者，大不相同。此中西兩方最大差異之點也。

吾國人習於天人合一之觀念，合之於陰陽五行之說，於事物之一陰一陽一動一靜之兩面，皆認爲可以並存而不可偏廢，故民族兼容並包之量最大。新發生之道教佛教與夫卜筮風水之說，皆坦然迎之，絕不認其間彼此之互相衝突。吾國

人於生時，信仰儒家之說，在其追薦死亡之日，則信仰佛教道家乃至於喇嘛教。自耶教輸入後，有人信仰耶教，而不欲拋棄祭祖之禮，乃釋祭祖為民事的風俗，非崇信多神；以此謀祭祖與耶教調和。由此可以見吾人對於宗教之態度，在好的方面言之，謂其兼容並包；在壞的方面言之，可謂雜亂無章。此其所以然之故，由於平日言天事不離乎人事，因而缺少事天之誠敬，陷於信仰上之不專一。澈底言之，吾國人之心靈中有真正確信與真正誠意者，實不可多見。因其念念不忘人事之故，而所希望於宗教者，不外乎「益壽延年」「有求必應」之要求；以視西方人對於上帝，但求悔罪赦免者，大不同矣。西方人有此信心，故處事有誠意，社交上率直而不失其真，政治上有不折不撓之氣概；視吾國人之專以敷衍應酬為生者，不可同日而語。此乃吾國人對於宗教之態度，而同時影響及於人事者也。

## 五 藝術方面

第五、吾國之文化成績為西方人所最賞識者，莫過於藝術；茲舉西方學者之

言以證之。拉士勒氏 (Lafourette) 之言曰：

假令藝術爲民族靈魂之表現，假令一國文化之綱領，可以一切求之於審美形式中，則中國文化乃最爲多方面的。中國人之帝國思想，欲以一中國統治全人類，此種大氣魄，見之於其京城之宮牆及大殿中，其保持疆土斥攘夷狄之長期奮鬥，見之於長城之建築，其孔子哲學所鼓吹之節度，見之於其整齊之宮室房屋中，其與天地合一之願望，見之於宋人山水中，其對於來生之見解，見之於佛教之繪畫與雕刻中，此民族之精細的女性的靈敏性，見之於其花草畫動物畫與其他雕刻中。

拉氏聊聊數言中，可謂將吾國藝術之優點備述而盡之矣。蓋吾國人之思想之中心爲「天人合一」。在宗教方面，以天道遷就人事，則天道流於淺薄，而在藝術方面，以天地納入於山水之中，則山水自具有一種穆然意遠，與天地爲儔侶之意；如深山流水旁高僧修道之像，立意既超絕人寰，則意境自深遠矣。王維米南宮之畫，淡墨數行，而富有宇宙無窮之意味，此乃天地與藝術合而爲一之所致也。故

吾國藝術之長，不僅以「真」爲務，兼具天道於其中；所以爲歐人所嘆賞者，卽在於此。

拉氏所謂花卉人物之精妙，以吾國畫家大抵爲文人出身，陶冶於詩歌之中，時而登山臨水，時而讀書寫字，則其下筆之際，自能得窺天地之祕而形諸筆端；此亦彼等兼具精神上之修養有以致之也。若乎瓷器象牙雕刻等類，先由帝王文人學士之提倡，而一般工匠沾染於其風氣之中，其工作亦由是而趨於精妙矣。

藝術與學術迥乎不同。學術須受論理學規則之支配，故有一種呆板性；藝術之美，在乎妙手偶得於無意之中。此吾國優游自得之士大夫，自優爲之；而與西方人之日常生活動輒不離規矩者，迥乎不同。此亦吾國藝術勝於他人之一因也。

合以上各項言之，則吾國文化之短處、受病處，可以舉而出之矣：

1. 政治上以久處君主專制政治之下，故人民缺少獨立性。
2. 社會上盛行大家庭制度，一方增長各人之倚賴心，他方以處於面和心不和之環境中，種下忌刻與口是心非之惡習。

3. 學術上受文字之障礙與缺乏論理學的素養，但有支離瑣碎的考據，思想天才不發展，更少偉大的思想系統。

4. 宗教上夾雜以功利之念，絕少真正之誠意，更少以身殉道之精神；宋明儒者雖有殉道氣概，然而不普及。

## 第十講 明日之中國文化(下)

### 未來政治學術藝術之新方向

今後文化之各方面，如政治如學術之改革，其根本問題，在於民族之自信心。民族而有自信心也，雖目前有不如人處，而可徐圖補救；民族而失其自信心也，縱能成功於一時，終亦趨於衰亡而後已。或曰：民族對外成功之日，自信心自易於確立；對外屢次失敗之餘，雖日日叫喊自信心，有何用處？不觀昔德意志經拿破崙戰役之後，非希德常舉德國之語言詩歌宗教以證明德國之為原始民族（Urfolk）乎？非氏意謂此民族精神，大有過人之處，一旦內心發動，即不難轉弱為強。吾人根據菲氏之言，移而用之於吾國，則以吾民族之能自創文化，如上文洛意佛氏威爾斯氏所云云，不可以當原始民族之名而毫無愧色乎？此吾民族之所當念念不忘。

而引以自豪者也。

然秦後之兩千年來，其政體爲君主專制，養成大多奴顏婢膝之國民，子弟受大家族之庇蔭，依賴父母，久成習慣，學術上既受文字束縛之苦，又標「受用」一識之旨，故缺少論理學上之訓練，而理智極不發達。此乃吾族之受病處，而應有以補救之者。凡圖今後之新文化之確立者，宜對於此總病根施以療治。若但曰科學救國也、實業救國也，或曰德謨克拉西救國也，但表示其欣羨歐西今日之優長，而於此優點之所由來，未加深考焉。吾人以爲今後吾族文化之出路，有一總綱領曰：

「造成以精神自由爲基礎之民族文化」

所謂以精神自由爲基礎之民族文化，其意義應分析言之。精神與物質相對待，物質者塊然之物，無心靈、無思想，故無所謂精神；人類有思想，有斷判，能辨善惡，故有精神。此人類之所以異於物質也。

精神之自由，有表現於政治者，有表現於道德者，有表現於學術者，有表現於

藝術宗教者，各個人發揮其精神之自由，因而形成其政治道德法律藝術；在個人爲自由之發展，在全體爲民族文化之成績。個人精神上之自由，各本其自覺自動之知能，以求在學術上政治上藝術上有所表現；而此精神自由之表現，在日積月累之中，以形成政治道德法律，以維持其民族之生存。故因個人自由之發展，而民族之生存得以鞏固。此之謂民族文化。

或疑精神自由之說，與物質生活之注重相衝突，容俟下文論之。若疑精神自由之側重於創新，謂爲與舊文化之保存不相容者，吾則有以答之。國人在思想上以孔孟之經籍爲宗，在政治上有專制帝王，在宗教上有本土之拜祖先教與後來之道教及印度之佛教；合此種種，可名之曰傳統。在此傳統之空氣中，各個人之精神自由，即令有所表現，亦必託之於孔孟之名；在藝術家有所謂仿米襄陽、或臨王羲之筆法。吾以爲今後此等遺產中之應保存者，必有待於新精神之發展；無新精神之發展，則舊日傳統亦無由保存。何也？舊傳統之不能與歐西文化競爭，證之近百年之歷史已甚顯著，今後必須經一番新努力，以求新政治之基礎之確立，而



後舊傳統反可因新努力而保存，而不至動搖。否則新者不能創造，而舊亦無由保存。此言今後文化者所當注意之點也。今分述精神自由與各方面之關係。

### 一 精神自由與政治

第一、政治方面 君主政體之下，國民之於納稅當兵也，曰法令所在，不敢不從；其從政時之守法，亦曰法令所在，不敢不如此。假令國民之義務、官吏之守法，完全以憚於政府之權力，而不敢不如此，此乃命令下之守法，命令下之道德，而非出於個人精神上之自由也。吾國人之立身行己，與乎處於政府之下，皆曰有政府之命、父母之命在，而不覺其為本身應有之責任。此命令式之政治，命令式之道德，與夫社會上類此之風尚，一日不變，則人之精神自由永不發展，而吾國政治亦永無改良之一日。何也？個人之生活，不離乎團體，不離乎國家；團體國家之行動與法律，所以保護個人，個人各盡其心力，即所以維持團體。故其守法其奉公，皆出於各人固有之責任，以自效於團體之大公，而非有憚於他人之威力也。此自動之精神不

存在，即責任心無由發生；而求如西方人之於自己工作，於參與政治，於對外時之舉國一致，皆能一切出於自動，不以他人之干涉而後然者，吾將何以致之乎？

吾人亦知各個人之自由，非在衣食足倉庫實之後，不易說到；各個人在寒無衣饑無食而談精神自由，猶之緣木而求魚。然西方正以其尊重各個人自由之故，在昔日有所謂救貧法，在今日有所謂勞動保險；可知惟其尊重個人自由，乃能為人民謀衣食，與衣食既足而後，人民自由亦易於發展之說，初非背道而馳。

西方因尊重各個人自由之故，自法國革命以來，乃有自由平等之學說；其在憲法上，則有生命財產言論結社自由之保護，且為公民者，皆有參政之權利；一切設施，無不以民意為前提。各國公民於選舉之日，不惜奔馳半日以投一票者，誠以其自知責任之重大也。其為政治家者，大抵胸有成竹，不以一時之挫折而遽灰心；故勝者立朝，敗者退位，而功罪是非，亦易於分明。及至對外戰爭之日，政府以國難二字相號召，人民皆踴躍爭先以赴之，即其平日相反之政黨，亦以一致對外而息其爭端。此乃西方民族國家立國之要義也。

吾國自鼎革以來，亦行所謂選舉，賣票也，買票也，假填選票也，與夫總統之賄選也，皆爲社會上共見共聞之事。此以國民中之各個人，不知有其自身之價值，不知自身之人格，安望其於參與選政之日，忽將其獨立人格，從而表現之乎？幾千年來，人民受統治於帝王，政治上之工作，等於一己之功名，故有意於致身顯要者，爭權奪利，無所不至。今且移此舊習於政黨之中，名爲以主義相結合，而實則猶昔日之相傾相軋，各自爲謀也。本此習慣以形諸政治，而望國中有好選民與好政治家之出現，我不信焉。此精神自由之應表現於政治者。

## 二 精神自由與學術

第二、學術方面 學術之目的，雖不離乎利用厚生，然專以利用厚生爲目的，則學術決不能發達；以其但有實用之目的，而缺乏學術上遊心遐遠之精神自由也。希臘學術之發端，哲學家名之曰出於好奇心。好奇心者，以其見某種現象之不可解，乃思所以解之；至其有益於實用與否，初非所計。人類因有思想有智識以解

決宇宙之祕奧爲己任；若但以有用無用爲念，則精神之自由必不能臻於高遠與抽象之境。吾人鑒於希臘時代蘇格臘底之自信其學說，至於以身殉之；又見乎加利雷之自信其地動之學說，至於大爲教會所責罰；可見歐洲人爲真理而奮鬥者何如，初不僅以其有益於人生日用而後爲之。此乃所謂精神上之自由也。若夫利用厚生者，乃學術之結果，而非學術之原動力。既言學術，則有學術上之規矩；如論理學之規則，數學上之規則，此爲一切學術之基礎。近年更有所謂試驗觀察，以爲證實之用。懷悌黑氏（Whitehead）有言曰：「吾人之思想，一方要求發展之自由，在他方則又能自守一種規律。」卽是此意。此論理學等與學術上之實用相去甚遠，而一切學術則由之以出者也。

抑一國所以貴乎有學術者，有時指示方法，如論理學；有時指示內容，如自然科學、社會科學及哲學等。自然科學也，社會學也，哲學也，皆能對於人生示以生活之標準，卽曾文正之所謂「義理」也。吾國兩千年來，以困於文字之故，專以攷據爲事；惟宋明時代少能從事於義理之學，爲元明清三代立生活之準繩。今日除重

創立「新義理」外，無可以饜學者之求智慾，而定社會生活之秩序。此尤吾國人所當急起直追者。否則以國內思想界之空虛，青年輩惟有求之於蘇俄與意大利矣。

學術上多數問題，往往有不關乎實用，而學者不能不加以研究者，如天上星辰，地上地球之構成，人種之由來，文化之由來等是。歐洲人一方嚴格受學術規矩之支配，設為種種界說以研究之；他方則輔之以想像力，以進於無限之鄉，而後古生物學人種學乃能成立。若僅以實用為範圍，則此種學說可以不必研究，而一切高深學術何由發展乎？

上文所言，皆與政府保護人民思想自由之原則互相關聯，此為當然之問題，無待陳說。但就學術發展之要素言之，必人民對於宇宙內一切祕奧，認為負有解決之義務，一也；學術之發展，在乎思想上自受約束，而守論理學上種種規矩，二也；學問家不可無高遠之想像力，三也。此精神自由之應表現於學術者。

### 三 精神自由與宗教

第三、宗教方面 佛回耶等教，皆先有創教人，而後宗教，乃能創立。自表面言之，今日之人民，墜地之初，已受宗教之包圍，故在信仰上無自由之可言。然自歐洲之宗教革命言之，可知信仰自由，不關於宗教之已存在與未存在，而應以良心上信仰之真假為標準。宗教之信仰，誠以精神之自由為前提，則真正之信仰不應為多元的。信奉佛教者，不能同時信奉道教；信奉耶教者，不必遷就拜祖先之習慣。若自居於天道主義（Deism）者，不信有所謂造物主如耶教之所云，而以「道」為創造萬物之主，如儒道兩家之所言，亦未嘗不可認為為一種宗教。歐洲十八世紀有所謂自然宗教，即為此類。德國大詩人歌德氏自居於不信耶教者，然信宇宙之間有所謂「道」則一焉。凡一人但屬於一宗教而同時不屬於他宗教之習慣不養成，則此國中雖謂其無真正宗教之信仰可也。凡為宗教，不外乎神道設教之義。為維持其宗教上之尊嚴計，其代神說法者，應有豐富之智識與尊嚴之儀表，然後

能引起人之注意。歐洲之耶教天主教之教士態度和藹，智識豐富，絕非吾國之酒肉和尚道士所可同日而語。就吾國廟寺觀之，即其儀式已不完全，尙何精神可言？誠欲改革之，應從一人一宗教下手，信仰既真，則僧道習慣自隨之而改。此精神自由之應表現於宗教者。

#### 四 精神自由與藝術

第四、藝術方面。就藝術言之，似乎吾國不必有所學於外人。然歐洲藝術之特長而爲吾國所無者，往往而有。以歐人遊心於無限之境，其所超境界，往往爲吾人所不及。如詩歌，長篇作品，但丁之神曲，哥德之浮士德，吾國詩文中無此體裁與意境也。至於雕刻建築音樂戲劇，常有人焉，就其民族心靈之深處而體味之，而表而出之，故亦常在日新月異中。其他爲西方所有，吾國所無者，尙不可勝數。吾國人苟在此方面繼續加以努力，則除舊日成績外，應有新領域之擴張與新創作之表現。此精神自由之應表現於藝術者。

## 五 精神自由與其他

以上各節中，吾人立言之宗旨，或有疑為側重於個人自由之解放，而忽視全民族者。此其所云，與吾人宗旨正相反矣。個人自由，惟在民族大自由中，乃得保護，乃能養成；民族之大自由若失，則各個人之自由亦無所附麗。所謂政治學術宗教藝術，皆發動於個人，皆予個人以發展之機會，而同時即所以範圍個人，所以奠定民族之共同基礎；故個人自由之發展之中，不離乎大團體之自由。惟有在民族大自由鞏固之中，而後個人自由始得保存。此又吾人雙方並重之旨，不可不為國人告者也。

吾人注意於精神自由，自與唯物論者之偏重物質者異。一般人之所見，以為吾國所缺，在乎自然科學之發達，在乎實業之發展，在乎軍事上之防禦，以為此數方面尤為重要；故應先圖振興實業，先圖增加戰鬥力。然吾人自歐洲科學發展史求之，其始也，有地動之說；繼也有物體下墜之公例；其後乃有奈端之公例。一屬於



天文學，一屬於物理學，其創始人但知探求真理，初無足食足兵之實用目的存乎其間；及十八十九世紀以後，生理學、化學、物理學漸次昌明，蒸汽機造成後，而後科學之應用乃推及於工商，可知誠能培養國民探求智識之原動力，則其應用於工商與軍事之效果，自可隨之而來；若但以物質爲念，而不先培養科學精神之來源，如此而謂能發達科學，能發達工商實業，能鞏固國防，吾未之見也。

其次則有復古與創新問題。近年國內以外國學說之屢經試驗而無成功，於是有提倡復古者；亦有以對外之失敗爲增進國民之自信力計，而出於復古者；吾以爲復古之說，甚難言矣。同爲儒家，有主宋學，有主漢學；漢學之中，或主古文，或主今文，或主鄭玄，或主王肅；宋學之中，或主程朱，或主陸王，其優劣得失可以不論，要其不能對於現代之政治、社會、學術，爲之立其精神的基礎一也。若復古之說，但爲勸吾國人多讀古書，爾發固有道德，其宗旨在乎喚醒國人，使其不至於忘本，此自爲題中應有之義，與吾人之旨本不相背。若謂今後全部文化之基礎，可取之於古書典籍之中，則吾人期期以爲不可。自孔孟以至宋明儒者之所提倡者，皆偏於道

德論言乎今日之政治，以民主為精神，非可求之古代典籍中也；言乎學術，則有演繹歸納之法，非可取之於古代典籍中也。與其今後徘徊於古人之墓前，反不如坦白承認今後文化之應出於新創。

且一時代之社會，自有一時代之哲學為其背景，吾族今日所處之時代，所遇之鄰國，既與昔異，除吾民族具有一種勇氣另闢途徑外，別無可以苟且偷生遷延度日之法。其在政治上，當有盧梭、陸克輩之理想，以闢政治上之途徑；其在哲學上，當如笛卡兒及康德輩以立哲學之系統；其在科學上，當如加利雷、奈端、達爾文之勇於探求真理；與夫十九世紀初年德國科學家於各方面之努力。誠能如是，則新文化之基礎，自不難於成立。有此新基礎，國民對於祖宗之遺產，有增益而無消費，其崇敬之心，亦有增而無減。所謂於創新之中以求保存之法者，即此義也。不觀德人乎，在科學哲學上時有發見，而對於路德、哥德、俾士麥等，未嘗少減其崇拜。英人之科學哲學，同在創新之中，而米爾頓、莎士比亞與夫休謨、穆勒之書，未嘗不家喻戶曉。可知在日新之中，而古亦自能保存。換詞言之，在創造之中，則繼既往而開將

來，自能出於一途也。

新文化之創造，亦曰對於國民生活之各方面，如政治、如學術、如宗教等等，指示以標準，樹立其內容，先之以言論，繼之以事實，由一二人之思想，以成社會之制度。歐美十六七世紀以降之文化，即由茲以成，而吾國今後之途徑，亦不外此而已，亦不外此而已。

## 附錄一

### 中華民族文化之過去與今後之發展

- 一 中華文化之來源
- 二 中華文化之特產
- 三 中華文化所以歷久長存之故
- 四 今後之發展
- 五 結論

世界歷史書籍中，所以稱道古今民族者，每舉其遺留於人間之成績。曰太陰曆本，曰金字塔，曰象形字，此埃及人之成績也。曰日食月食之推算，曰十二星宿之分，曰以第七日爲休息日，此巴比倫之成績也。曰保存古代之記載，曰信仰一神教，

此希伯來之成績也。曰市府國家，曰泰利司歐里几之數學，曰柏刺圖與亞歷斯大德之哲學科學，曰意克梯努(Totinus)之建築，曰蘇福克爾司之戲劇，此希臘之成績也。曰開疆拓土，曰傳佈希臘文化，曰大築城邑與溝渠，曰編製法典，此羅馬之成績也。曰喀斯德，曰婆羅門教，曰佛教，此印度之成績也。凡此民族之有成績者，人謂之曰文化民族，占世界歷史中之若干頁。

吾中華民族在文化史中之地位如何乎？吾族足與埃及、希臘、羅馬、印度等並肩而立，歐美學者所公認者也。乃近年之國人激於環球大通後所受之懲創，反而自鄙夷其文化，若已不足自存於今世者，甚至懷疑於其民族之本身若不足與白人相抗衡者，此乃目眩於一世紀之短促，而忘千萬年之久遠矣。事物之成敗得失，以歷久不壞爲準。彼白種之興也，始自歐洲文藝復興以降，人智大開，學術大進，探險殖民，遠及各洲。及英法革命後，政局大定，於是歐洲之學術、法制、工商，無往而不爲人所取法。然以時考之，不過五百餘年，他人五百年之成效，安能與吾族歷四千年餘年之久者，相提並論乎？吾族之特色，自古代迄於今日，猶能保持其生命，視埃及、

巴比倫之長埋地下，視希臘羅馬之主已再易，視印度之爲人奴隸者，大有天壤之別，此必吾族之自處，有以勝於其他各族者無疑義矣。更自今日推及將來，白哲人種入羅馬占領全歐以來，尙無有勢均力敵者與之度長挈短，自其歐戰後之精疲力竭觀之，安知白人之在今後定有勝算之可操，視吾族之淪於五胡遼金元清，而猶能恢復其故我者，適與不適，亦正未易逆觀矣。如是，自時間久暫言之，正不必以百年來之失意，而遽懷疑於吾族之前途也。

### 一 中華文化之來源

吾族之文化何自來乎？吾國人之所深信者，曰由於文武周孔之制作；換言之，乃吾祖若宗之所精心結構。然歐人之研究文化者，鑒於埃及、巴比倫與希臘等文化之互相影響，乃創爲華文西元之說，所引以爲證者，曰十二星宿之分，曰分週天爲三百六十度，曰以六十爲一甲子。凡此諸事，無一不與巴比倫之舊說相吻合，遂有法人拉克伯里氏（Lacouferie）中國文化來自西亞洲之說，與哥比諾伯爵

(Count Gobinan) 導源於印度之說。夫秦漢以後，亞歐交通之跡象已甚顯著。像來自印度，天馬產於阿剌伯，則華夏文物得自西方者，固可以按圖而索。若夫歷史記載以前，人種之往還，文化之互易，有誰得而考證之者，何能據天文學上一二端與巴比倫之相似，遽以之斷定全部文化之來源乎？美國支那學者洛佛爾 (Dr. Berthold Laufer) 氏自衣食方法之異同，以定文化之是否同源，其論較為精審。洛氏曰：自農具、耕牛、車乘諸端言之，中國文化與古代之西亞諸族如巴比倫等有極相類處，然自牛乳之使用言之，則東亞民族如中國、日本、高麗、安南、馬來半島與中亞之土耳其、蒙古、西藏及古代之大夏絕異，以其一以牛乳為飲料而一則否也。中國自古時早知飼羊，然不以羊毛為衣，與中亞之遊牧民族異。洛氏自此衣食之異，乃從而斷之曰：各民族之初期，其資生之法大概相同，可憑之以推定其出於同一祖先。然自其相異之點言之，則中國文化即在有史以前，固已離西方影響而為自身之發展。世界史大綱之作者威爾斯亦有言曰：「中國人之造成其文化，似乎出於自發，無外界援助。近來作家有創為中國文化得之古代色木族 (Sumner)

(卽巴比倫文化之初祖)之說者，據河南出土之有色陶器，與中亞細亞東歐早期之陶器有相似處，以見在遠古時兩方已有文化上之接觸。然中國與色木族之興也，同以新石器時代之文化為基礎，一起於塔里木河，一起於佛蘭梯司河下流，既有峻嶺之障，又有沙漠之隔，兩地人民雖欲往還移居而勢有所不可得。一由此洛氏與威氏言觀之，可以堅吾人之所信，曰中華文化乃吾民族自己造成者也。

嗚呼，擊井耕田之具，生聚教養之制，祖宗經之營之者，自史後言之，為四千餘年，自史前言之，為萬年，為十萬年，為之子孫者，衣食於斯，教養於斯，嘗藉祖宗之庇蔭，自居於神明貴冑，何圖以百年來之失敗，併祖宗艱辛締造而盡忘之，甚至有昌言打倒之者，何其輕舉妄動至於如是。以一家一族言之，子孫於父祖之遺澤，常展玩不忍釋手，其詩文書牘之稿，令後人想見其下筆之勤，若夫嘗建大功立大業者，尤同族所引為門楣之光。嗚呼，民族後輩之於其先人之制作，不當如是耶？

## 二 中華文化之特產



文化史之記載，詳於各國之所獨，而略於各國之所共，蓋重其所異而忽其所同，人之心理然也。下自日用飲食之微，上達制作之精，此之所有，彼之所無，最易喚起史家之注意，或記載焉，或比較焉，指南針與火藥之發明，所以爲歐人所稱道者，以其爲中國之所獨。絲茶之由來，歐洲學者頗有研究之者，以其爲中國之所獨。所以稱埃及，必舉金字塔者，以其爲埃及之所獨。所以稱希臘，必舉美術與哲學者，以其爲希臘之所獨。英國爲憲法政治之祖，而他國則否，此爲英國之所獨。以革命改變歐洲政局，以法國革命之力爲最大，此爲法國之所獨。明乎此理，則史家之於文化史，所以必舉各國之特有成績者，從可知矣。因其所特有，以推定民族創作力之有無。

歐洲人於吾國人之發明品，津津樂道者，曰指南針，曰火藥，曰花炮，曰紙，曰鈔票，曰絲，曰茶，曰磁器，曰金魚，次爲遊戲之具，曰風箏，曰毬子，曰紙牌，曰圍棋，曰象棋，曰走馬燈。茲者爲有益於人生日用之物，其中如指南針，如火藥，如紙，如磁，足與歐洲理化學上之發見相提並論，至於博奕之具，曾何足道，然小智小慧，亦爲歐洲人

之所不棄。蓋吾國人平日之眼光，重其大者，曰經史子集，曰典章制度，曰有關風化升降之孝悌忠信。其爲微物而左右人生者則忽視之。指南針之利便航海者何如，火藥之影響於戰術者何如，在吾之不重視物質之國，未嘗以此自誇，必待歐人稱道之後，而後自知其重要，此則兩方觀點之不同實爲之也。

雖然，吾族文化之成績，奚止如上所云，蓋更有其大且遠者，則宗教、社會、學術、美術是已。

第一、孔子之教，宗教乎？非宗教乎？世人辨之者衆矣。謂爲宗教乎？則孔子不語神怪，且無教會宗門之制，其異於一般宗教之神祕也可知。謂爲非宗教乎？則孔子嘗有畏天命，事鬼神之說，敬天尊祖，自爲孔子所許可。我以爲自其學說言之，孔子之教決與宗教殊科，自社會敬天尊祖之習慣言之，自有宗教元素存乎其中。蓋孔子之道以人事爲本位，而上及乎至隱之天道，二者一以貫之者也。中庸之言曰：子曰：素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。君子語大，天下莫能載焉，語小，天下莫能破焉。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。

惟孔子之道造端乎夫婦而致極於天地故與耶穌以人間爲地獄者迥然異轍與佛教之超脫生死輪迴者亦自不可同日而語西哲杜里舒嘗遊北京之雍和宮與大成殿既出而告我曰一則富於幻想與鬼怪（指歡喜佛言之）一則光明易簡此言也可謂道中孔道之真相矣孔教博大而無所不包故鮮與他教發生衝突佛教之來也迎之耶教之來也迎之乃至西方哲學之來也科學之來也無一而不迎之佛教入中國後嘗有三武一宗之難然皆起於佛道之間而不起於儒釋之間則孔教之博大寬宏也可知至於西洋史上歷時三十年之宗教戰爭尤爲吾國之所絕無一言以蔽之是皆孔子之厚賜於吾民族者也。

第二孔子關於社會組織之說漢儒嘗引伸其義而爲白虎通之三綱說曰君爲臣綱父爲子綱夫爲妻綱自西方民主之說入中國君臣之義與君主之制大爲世所非笑自西方小家庭之說入中國昔日子孝弟恭與夫對伯叔或從兄弟之禮讓概視爲大家庭之流毒而非之至於夫綱之說亦以其背於男女平等之學說而視爲不足道我以爲孔子生當春秋封建之世臣弑其君之禍史不絕書其所謂尊

君亦猶法儒布丁氏言主權之貴乎統一英儒霍布斯之言專制。今日之學說評二千年前之先哲乎？父爲子綱之說，猶之各民族會學中所常見。大家族乃各國農業時代合族聚居之通例，非我弟衆多，應析產而分居。宋儒張栻且嘗言之，奚待西歐人而始發之說。自其今日言之，謂其背乎男女平等，然西人家庭與社會之婦女之外，以家庭實權言之，何嘗操於女而不操於男，對於既婚財產，斯爲西方近世特有之制；以社會地位言之，多數職業，何嘗男，所謂男女平等者，視爲女子權利之增長則可，何嘗有兩性間之。凡此孔子之三大原則，自社會進化之階段言之，本無可非，其所以代實使之然，何能執二千年後之是非，定二千年前之人之功罪。化之標準而就理之是非言之，則孔子之言，自有其至當不易之別上下，定民志之秩序，今日所謂鐵的紀律，所謂領袖制度，皆久之呼聲之表現。君爲臣綱之說，作爲治者與被治者之關係以觀之。

妻綱之說，作爲家庭間負責人之關係以觀之，安在此等學說可以一概抹殺哉？西人勞佛爾讚揚吾國社會之說曰：

中國文化於史後時代大進步之關鍵，在乎其社會的與民事的德性之健全發展，此種學說之造極，成爲孔聖所定之政治倫理系統，以祀祖結合同族也，家庭生活之神聖與純潔也，子孫之孝敬也，以個人納入家與國中而爲其一員也，皆爲中華人之種族的與國家的歷久長存之大因，中華文化與其制度所以具有不可破壞之活力者在此。

異哉！舊社會制度之優點，惟外人稍窺見之，至於二千年後之子孫，惟知毀謗而已。

第三、以吾國閉關時代之學術，較今日歐西分科發達之哲學科學，其爲望塵莫及，自無待論。蓋思想不同，環境不同，物質設備不同，有以致之，非吾祖宗心思才力之不如人也。處二千年帝政之下，思想言論，絕無自由，所憑之以爲研究之對象者曰聖經、賢傳、莘莘學子又埋首於科舉帖括之業，以得一第爲榮，則吾國學術之

銷沉，何足怪乎？以三二千年之經過言之，戰國時代，百家爭鳴，儒、墨、道、名、法，各家各立門戶，以張己說，比諸古代希臘，殆無遜色。秦漢以後，國家一統，漢武罷黜百家，表彰六藝，學者所致力者收遺書，存師說明訓詁而已。魏晉以清譚相尚，莊老風行，佛教又入中土，聰明才智之士，盡集於宗門之中，佛教駸駸奪儒席而代之。自唐韓退之作原道篇，宋孫明復作儒學論，中華民族漸復其自覺之性，而濂、洛、關、閩之理學以興。明代承象山之餘緒而發揮之者，是爲陽明，支配有明一代之思想者，亦惟陽明。清代懲明末講學之猖狂，而返乎樸實，於是漢代考據之學又昌，胡閩開其先，惠戴繼其後，至於咸同之間，曾文正雖有義理、攷據、詞章三者並重之論，而歐化已東，非復吾國舊日智力所能抵抗矣。近百年以來，東西方學術之優勝，所以影響於我者如何，容俟後論。但就兩千年來漢宋兩家之成績言之，自有其歷劫不磨之價值。宋學之所以昭示吾人者，曰存心養性，曰修齊治平，曰出處進退，其目的在乎收斂身心，故於體驗方面特別用力。明道之所請主靜，陽明之所謂良知，要不外乎去人欲之私，就天下之公。雖西方人亦有以哲學之名名吾國之理學者，然一則以內心

生活爲主，一則以外界認識爲主，二者之內容迥乎不同。自孔孟迄於宋元明清，學者知身心之省察克治，且力求義理之標準以範圍人心，更本其平日之修養以效忠乎社會，故窮而在下，則聚徒講學，達而在上，則致國於治平。如宋之二程朱陸，明之王陽明，清之曾文正，皆其尤顯者，而世乃以「道學先生」譏之，徒見其淺陋而已。至於漢學家之工作，在收拾遺經於灰燼之後，更以文字之義久而尤晦，非經訓詁注釋，後人難於誦習，自漢之馬鄭，迄於唐之孔氏，皆嘗以此爲畢生事業者也。清儒懲明末之空譚，返而求諸六經，所以辨諸經之真僞與文字之嬗變者，其方法益精確，立言益謹慎，故近人如梁任公等以「科學方法」稱之。斯二派在舊日學術史上，彼此互相排斥，然而平心論之，非有義理，何以範圍國民思想，非有訓詁，何以闡明文字變遷，曾文正並重之論，自學術之多方面言之，最爲平允矣。

漢宋二家之學，自其輔翼聖道言之，可謂屬於經之範圍，自其闡發思想言之，可謂屬於子之範圍，此外所當論者爲史部集部，然集部爲詩文之總匯，沿革如何，派流如何，盛衰如何，爲文學以內之事，與普通學術異，姑存而不論。但就史部言之，

則吾國史籍浩繁，爲世界其他國所罕見，篇目之多，內容之富，頗類於各國之百科全書。至其短長得失，梁任公於其歷史研究法中，已嘗論列，而西人對於二十四史讚賞之辭，吾國人所不可不知焉。洛佛爾氏曰：

方古代印度歎欣鼓舞於神話，而忘其歷史記載之日，中國人對於一切事物，不論其屬於內政與外族交通，皆本極正確，極細緻，極公平之心從而記載之，中國人之傳統，詳載於二十四史中，可謂世界諸大奇蹟之一，此艱辛之工作，即中國所自造之最永久之紀念碑。

簡而言之，學術方面除論理學及亞歷斯大德所手創之其他科學，吾華族不如希臘外，視其他諸族，吾國皆有過之無不及焉。

第四，西方哲學之中，真善美三者並重，吾國哲學之中，重善而少言真美。惟三者之並重也，除政法倫理之屬於善，科學哲學之屬於真者外，尤注重美術。文學也、繪畫也、雕塑也、建築也，西人視爲構成國民生活之重要部分，而爲政府所不敢忽視。視吾國人之於詩詞、繪畫、彫刻等，或爲文人學士遊戲筆墨，或屬於歐陽文忠所



謂足吾所好玩而老焉者，二者之相去，不可同日語矣。西人本此眼光以求吾國之美術品，屈原楚辭、杜甫、李白之詩，歐西久有譯本，即牡丹亭、西廂記，西人既譯其劇本，且組織劇團而演之於西歐，其重視之也如此。西人又收羅吾國名畫，乾隆時內府所藏晉代顧愷之畫，因拳亂而流傳於英，大英博物館中視爲希世之寶矣。西人於吾國之畫，最傾心於唐宋以來之所謂南派，以其筆簡而氣壯，景少而意多，嘗以米元暉、倪雲林、石濤之作示西方畫家，彼欣喜欲狂，不自知其手舞足蹈，誠以吾國之選題佈景有萬非西方畫家所能及者矣。西人於吾國彫塑，始以爲我受佛教美術之影響，如雲崗、如龍門石窟，皆北魏時之佛龕也。一九〇七年有山東嘉祥縣武氏祠前漢代石獅子之發見，一九一一年法人又查獲霍去病墓道之石馬，乃知佛教東來之前，吾國之彫塑固已臻上乘矣。至於吾國建築之樸實、堅固、優美三者具備，梁思成已於其清代營造法式中，著吾國建築沿革一文以疏通證明之。近來吾國校舍已漸不模仿歐式而復歸於吾國之宮殿式矣。凡此西人之好惡，原不足以定吾族文化之高下，然吾國之美術，彼既視爲神品，吾等爲子孫者，奈何反不知愛

重乎？

以上宗教、社會學術、美術四端之簡單寫敘中，可以知吾民族文化特點之所在。此特點中，即足以見我之所有與彼之所無，而吾祖若宗之對本國，對世界，寧有愧色乎？

### 三 中華文化所以歷久長存之故

中華文化內容之特點，既如前述，然更有其特點之特點，即中華文化之生命，較他族為獨長，與吾族先後繼起之其他文化民族，已墓木高拱矣，而吾華族猶巍然獨存，其所以然之故，不可不深致焉。茲舉古代文化民族生存年齡如下：

甲 埃及

(一) 舊帝國當西紀前四〇〇〇年

(二) 中帝國當西紀前二一〇〇年

(三) 新帝國當西紀前一七〇〇年

西紀前五二七年滅於波斯

西紀前三三二年滅於亞歷山大

乙 巴比倫

(一) 色木時代當西紀前三〇〇〇年

西紀前二七五〇年滅於薩貢

(二) 薩貢時代當西紀前二七五〇年

西紀前二一〇〇年滅於哈木勒比

(三) 哈木勒比時代約爲一百年(是爲巴比倫之始)

西紀前二〇〇〇年滅於喀西族

丙 亞西里亞

強盛之期始於西紀前一二〇〇年

滅於西紀前六〇六年

丁 希伯來

移居巴勒斯坦在西紀前一四〇〇年

西紀前一〇五〇年諸族統一選舉沙爾爲王

西紀前七二二年滅於亞西里利

戊 波斯

強盛之期始於西紀前六五〇年至六二五年間

西紀前三三〇年降於亞歷山大

己 希臘

建國之始西紀前一〇〇〇年

西紀前一四六年滅於羅馬

庚 羅馬

建國之始西紀前七五三年

西紀後四七六年西羅馬亡

西紀後一四五三年東羅馬亡

辛 印度

吠陀時代始於西紀前二〇〇〇年

西紀後一〇〇一年滅於回教徒

西紀後一五二六年蒙古子孫拔勃氏建莫臥兒帝國

西紀後一七七四年爲大英帝國所統治

吾華民族之年歲何如乎。中華歷史之開始，除盤古等之神話外，計有二說。第

一說，司馬遷主之。第二說，則以龜甲文爲實物證據，而託始於殷朝。

(一) 據尚書堯典始於西紀前二四〇〇年

迄於今日共約四千三百年

(二) 若以殷朝爲有實證之期，則始於西紀前一七六六年

迄於今日爲三千七百年

更以吾族之年歲與他族相較

一 埃及獨立生存年齡三千五百年

- 二 亞西里亞獨立生存年齡五百年
  - 三 希伯來獨立生存年齡二百餘年
  - 四 波斯獨立生存年齡三百年
  - 五 希臘獨立生存年齡八百餘年
  - 六 羅馬獨立生存年齡至東羅馬滅亡為止二千二百餘年
  - 七 印度總年齡三千九百餘年獨立時代爲兩千年餘則失其獨立
- 以七族之年齡與吾族之四千三百或三千七百年相比，則吾族爲全球第一老大哥顯然矣。自有歷史以來，綿延不絕者，除吾中華外，世間已無第二國。日本嘗以萬世一系之皇位自誇於世，吾人寧不能以「萬壽無疆之民族」自傲於全球乎？

以上諸族之中，如巴比倫，如亞西里亞，如希伯來，如波斯，皆不出乎同一西亞之地點，其享國歲月之短，殆如齊之滅宋，楚之滅越，或漢唐宋元明之相代，不得視爲一族之興亡。其可與吾國度長挈短者，當推埃及、希臘、羅馬、印度、四族、埃及之

特長，在建築，在宗教，自西紀前一千年，已不復能維持其獨立，相繼而爲希臘、羅馬、阿剌伯、土耳其之隸屬，今則爲英之保護國矣。其西紀前二、三千年之政治得失，以年湮代遠之故，卽西方專家，亦罕能論定，故本論中暫付闕如。但就餘三族與吾國比較而言之。

第一、印度之與吾國，地爲同洲，且以佛教來自彼方，吾人心中與之最爲莫逆，然以國勢言之，印度最不能自立，且爲未嘗統一之國。其三千七百餘年之歷史中，上古時代，有諸明之學，有四姓之制，有佛教之興起，（西紀前四八五）是爲印度文化之發源。當西紀前三三四以至三二七年間，亞歷山大嘗由西北印度侵入中印度，幸亞氏早死而印度得免爲人隸屬。中古時代，自西紀前二百年迄於西紀後一千年，所以統治印度者，爲本國之諸王。在文藝上，宗教上能發揮印度本色，而吾西行求法之高僧如法顯，如玄奘，當及多王朝，超日王與戒日王之世，正印度之盛時也。至於近古期中，自西紀一〇〇一年以降，爲回教徒之侵入，歷時五百餘年之久，又繼爲帖木兒子孫拔勃氏莫臥兒帝國（一五二六年始）之統治，約一百五

十餘年，至一七六四以降，受東印度公司之支配，而爲英之屬國矣。如是，印度民族於文化上雖有獨到處，而政治則非其所長，至於對外之抵抗力尤爲薄弱，而近二千年竟完全喪失其獨立。此印度之所以亡也。

第二、希臘爲地中海東端之島國，地勢支離破碎，其民各據一方而立爲小國，後人稱其政制爲市府國家，最著者曰雅典，曰斯巴達。地小而人稀，由人民直接主政，故世界之民主政治於此產生。波斯嘗遣遠征軍以圖希臘，連戰十三年之久，卒爲希臘所敗，蓋民主國之軍隊能應付外敵，且戰勝東方君主國，實以此次爲嚆矢。自是後二百年間（西紀前四九九——三〇〇）爲希臘文化全盛期，文學、美術、哲學、數學無一不勃蓬以興，至今令西歐各國奉之爲文化之祖。然其國內小邦間，甲乙丙丁各不相下，因此演成內爭。其學者蘇克勒氏（Isocrates）嘆曰：「苟有外人入吾國而察吾之現狀，於吾之因細故而相殘，而自毀其國，必目爲世間之大愚，否則，吾人攻取亞洲有何難乎？」其後希臘降於馬基頓，西紀一四六年夷爲羅馬之行省矣。如是希臘之民主政治與其科學哲學之工作，爲有史以來之大貢獻。



獨其不脫小國之觀念，內部相殘以自殺其國力，此希臘之所以亡也。

世界歷史中拓地之廣，享國之長，差堪與中國相伯仲者，當推羅馬。羅馬於西紀前三世紀之末，征服南意大利後，因爭地中海商業，與卡西治開戰，歷百年之久，卡人始爲羅馬之屬。羅馬猶不自足，復平埃及、小亞西亞、西班牙、法國，至該撒時代，威力遠及英倫，蓋地中海之四國無非羅馬之屬，與吾秦漢盛時，約略相類矣。該撒聲威既遠及異域，自任爲迭克推多，自此以後，羅馬由共和而改爲帝政，其建築與文藝之發展，亦以此時爲盛。自君士但丁時起，羅馬帝國裂爲東西二部，一以羅馬爲都，治歐西，一以君士但丁堡爲都，治歐東。及西紀四七六年，西羅馬帝爲日耳曼人被迫去位，於是歐洲非復羅馬人之歐洲，而爲日耳曼人之歐洲。東羅馬帝爲希臘文化所支配，至一四五三年爲土耳其所滅。羅馬晚年之失敗，或曰由於政治之紊亂，或曰由於民俗之驕奢，或曰由於羅馬人對於日耳曼種之來，漫無準備，要其所處之境，類於晉之於五胡，宋之於遼，金，元，猝遇強暴之敵而莫之能禦，此羅馬所以亡也。

吾國三四千年之歷史如何乎，我無喀斯德，故無嚴格之階級高下之別；人種語言之純一，遠在印度上；統一之局大定，非印度小國衆建之比；中心文化早立，故佛教之來也，有增益而無變更；各宗教間之不兩立，不如印度之甚。其爲外族併吞之時至暫，非久即恢及其獨立。此我之所以異於印度也。希臘爲島國，我爲大陸國，希臘爲民主，我爲君主；希臘重理智，我重力行；一則如水之輕靈透澈，一則如山之穩重凝固，此我之所以異於希臘也。至於我與羅馬之相類處，較以上印希兩國爲多。羅馬人祀祖，我亦然；羅馬人生長於父權之家庭，而我亦然；羅馬人好遠略，而我漢唐之人民亦然；羅馬人注意於統一全國之行政，而我亦然；羅馬人之理智，遜於希臘，注重實行，而我亦然。然外敵之來也，如匈奴，我能拒之，而羅馬不能，至於入主吾土之外族，如五胡，如蒙古，我能同化之，而羅馬不能，是我之異於羅馬矣。合此種種而計之，人種語言之純一，文事武功之雙方發展，（印度爲單方）文化根據之深厚，均有獨到之處。雖云理智稍遜於希臘，然亦非全不發達，其性情又寬厚而能持久，且善於蘊蓄實力，以圖捲土重來，此殆吾族所以歷四千餘年之久而猶存歟。

#### 四 今後之發展

凡上所論，皆古代民族也，吾族與之相形，不特無遜，且時有過之者。乃近百年以內，與歐洲之白人相處，我無往而不敗。此白人即日耳曼人種，露頭角於西紀五世紀中（其入羅馬爲四一〇年）歷千餘年，始而接受耶穌教，繼而稍具政治規模。及十五世紀，大振起學術，改革宗教，發見新地，廣興工商，所謂民族的國家，於以產生。民族文學也，民族政治也，次第興於各國。至十九世紀，法國革命後，而民意政治遍於全歐。以言學術，則科學方法之正確，非我之所能及；以言政治，則國民主權爲基礎，非我之所及；以言教育，則國無不識字之人民，非我之所及；以言軍事，則堅甲利兵，通國皆服軍役，非我之所及；以言工藝，則發明之品，日新月異，非我之所及；以言財政，經濟，則收入之富，支出之繁，又非我之所及焉。此自十五世紀以降，日耳曼族之新文化，有爲前代各族所不及者矣。

吾族之與歐人相遇也，始視爲夷狄而輕之，繼則被迫而開港通商，鴉片煙之

戰也，英法聯軍也，猶因通商而啓釁，安南、臺灣之失地，旅大、九龍之租借，則進於領土之爭。數十年來所以因應之者，有曾李之軍事工業政策，有張之洞、張百熙之教育政策，有康有爲之百日維新，有辛亥之革命，更有關於家庭者曰家庭解放，關於社會者曰社會改造，關於智識者曰提高科學。最近數年，忽而心慕俄之共產主義，忽而力追意之法西斯主義，凡外國之掀然大波，吾之老輩與青年無不心中砰然欲動，欲移植之於東方，直如病危之際，醫藥亂投，而病尤不可救矣。

竊以爲文化之改造，非易事也，舍己而求人，是爲忘其本根，採他人之方而不問其於己之宜否，是爲藥不對症，心目中但欣羨他國之制，而忘其本身之地位，是爲我喪其我，雖欲建樹而安從建樹乎？吾人不敏，敢貢二義：

第一 自內外關係言之，不可舍己徇人。

第二 自古今通變言之，應知因時制宜。

文化之建立，猶之種樹，不先攷本國之地宜，則樹無由滋長，且國民習性與制度相家裏習性不改，則新制無從運用，此己之不可離者一。日日瞪眼以靜待世界

之變，因他人之變而效顰，抑知己之不能自立，卽失其所以爲己，雖學而不得其似，此己之不可離者二。抑所謂己焉者，非獨限於現代之人，當推本於過去之己，則祖宗是矣。國中少數學者不特不能窺見前人制作之精意，專毀謗先人以自眩其新奇，冥冥之中，使國人喪失其自信力，實卽所以摧毀其自己。古人之立言，必有其所以然之故，孔子之尊王，所以裁抑封建諸侯，而非以壓倒民衆，古人提倡德化，言乎德禮之重要，非菲薄近代之法治，古人尊德性之說，言乎身心當修養，非謂物質科學之不當注重，乃至古今制度學說中，有爲歷史上之塵垢秕糠所蒙者，應爲之分別洗滌。孔子自孔子，不因秦漢後君主專制之政而損其價值。陽明自陽明，不得以明末之心性空譚而抹殺之。今人讀古書，當求古人之真面目，不可合其相連以起者而排之。要而言之，從善意方面加以解釋，自能於四千年之歷史中求得其精義，以範圍國民心志。若徒加以漫罵，甚且以宦官、外戚、纏足、科舉、娶妾等事，概以歸罪於孔子之教者，直喪心病狂而已。

抑近人之中，非不知注重歷史，然社會上提倡漢人治學方法，相率趨於攷據

一途，夫文字事實之攷訂，非不重要，然立國教民，必有其大經大法，此即曾文正所謂義理也。求義理於四千年之文化史中，擇其行於古而適於今者，以為圭臬，則本位文化以立，而與現世亦無扞格不入之弊矣。

且惟此推本於古代文化之政策中，然後求得吾族之真正自我，不獨其源流貫通，且於新文化中自能發揮吾族之特點。英有英之經驗哲學，德有德之先驗主義，英有英之憲法政治，德有非希德，黑格爾之國家觀，彼等不以模仿他人為能，惟務發揮一己之特長，乃其文化之所由立也。所謂不可舍己徇人者，其意如是。

歐洲十五世紀以來之文化，與吾國中古以降歐洲中古以降，有絕然不同者：（第一）中古所以統一全歐者，曰神聖羅馬帝國，曰教皇，是為天下而非民族國家，與吾國之自秦以降等焉。及乎近代，民族國家，代之以興，文字也，制度也，工商也，軍事也，教育也，皆以本國為本位，全歐之中，有英俄德法等國，要皆不忘其本族之利害，其教民也，務使人人識字，人人通曉愛國大義，惟分子之健全也，而後國家賴之以維護，其理財也，務使人各有衣食，且能有積貯，其練兵也，有通國皆兵之制，人

盡其衛國之責。質而言之，民族國家之中心，人民是矣。（第二）民族國家養成健全國民之方法，除文字、智識之教育外，以人格發展爲第一義。父母之於兒童也，導之以義方，更許以隨時表示其好惡，以養成其獨立判斷之能力。其入於社會也，賦以言論結社之自由，蓋個性發展之結果。惟有許以各行其是，非古代「道一風同」之教所得而範圍之矣。個人之與個人，團體之與團體，其相待也，有公平競爭之原則，各人於比賽之中，可以表示其所長，然比賽有兩造共守之規則，則雖爭而不至於相殘相害，以損社會之元氣。與孔子所謂御射時君子之爭，其用意正同。質而言之，人格之自由發展，乃現代道德教育之要素焉。（第三）自十五世紀以降，人類智識之對象，曰自然界，曰人事，大地之間，無一不入於科哲學研究之範圍，惟智識之無窮極，因而真理日在變遷之中，有牛頓學說而有牛頓之時空，有相對論而有相對論之時空，因達爾文而有物種微變之說，因田佛利而有突變之說，學說之變也不已，而人之所以接之者，亦日不暇給，蓋現代生活之第一特點曰變，曰動，與中古之墨守故常者，不可同日語矣。凡此三者，皆現代歐洲文化之特點，吾族既爲現

世界之一員，不能不採他人之長，以補一己之短，然因此外來元素之增益，吾之政治、學術、風俗、人情，將大異乎昔日，其間之相去，不僅如秦漢之異乎周代，唐宋之異乎秦漢，或明清之異乎唐宋，其爲劃分時代之新文化無疑焉。所謂應知因時制宜者，其意如是。

## 五 結論

嘗統觀四千年之歷史，吾祖若宗所以建立吾族文化者，根基若是其深厚，所拓疆土之廣，所含人種之多，與夫成績之彪炳，享國之長久，求之各國，鮮有匹敵之者。吾儕之爲子孫者，不應託庇先人宇下而自滿，不應坐享前人之成而自逸，蓋東西諸國張目伸手，眈眈逐逐於吾旁，由通商之要求，而進於藩籬之撤盡，由藩籬之撤盡，將進而爲本部之分割，吾民族亡而文化隨之以亡矣。吾同胞乎，其深信歷史之過去，以增高其自信力，其毋忘環球大勢之注意，以謀所以因應，庶幾上無愧於先人，下爲來者樹攸久無疆之業乎！



吾先人當外來文化之侵入，而謀所以處之者，固有術矣。晉室不綱，五胡竊發，北方諸省，陷於鮮卑、氐、羌諸族者數百載，斯時佛教直取孔教而代之。歷隋、唐之後，吾族之自覺性恢復，而孔子之精神，賴佛家明心見性說之觸發，而復活於宋人理學之中矣。今日東西之外患，視五胡如何？或曰東西人之智力，非五胡所能比擬，或曰東西洋人之入寇，不至如五胡之甚，乃至歐洲文化之優勝，視佛教又如何？或曰科學之力，祇及於思想與技術，不及於倫理；或曰科學能影響於吾人之全部人生，凡此雙方之是非，誠未易得一定論。然吾族今日政治上，思想上，猶能維持其主權，則爲人所共見。或者由沈睡而覺醒之期，不必如由五胡、南北朝而達於隋唐之歷時久遠，徵諸往史，吾族之能消化外來元素以成爲我之所固有，本已的然無疑，其亦繼戰國、唐宋之後，而另成一文化大振之新時期乎。此由既往推將來而有以知其必然者也。

## 附錄二

### 中共內訌與其所謂「文化大革命」

#### 第一發端

中共竊據大陸已十餘年。其內部黨爭，始為高饒之變，繼有彭黃之爭。然其裂痕之暴露，從未有如最近彭黃事件之甚者。故先舉其解放軍日報社論之言，為發端之資。該報社論之言曰：

「目前有些反黨反社會主義分子，打着紅旗反紅旗，披着馬列主義毛澤東思想的外衣，而反馬列主義與毛澤東思想。他們利用黨與政府所給與的職權，把持若干部門或單位，拒絕黨的領導，並通過其所掌握的工具，進行罪惡的勾當。他們大都是一些權威人士有點名氣，以致不明真相的人，遷對他們有些迷信。他們反黨反社會主義的活動，決不是孤立偶然的現象，而是與國際帝國主義，現代修正主義，及反動派相呼應的反華大合唱。他們是與被推翻的國內反動派的復辟活動，與黨內右傾機會主義的反黨活動相配合的。我們決不能以為這是秀才造反，成不了大事，也不能以為同他們鬭爭，就是打筆墨官司，無關大局。解放軍是無產階級專政的支柱，是社會主義事業的保衛者。我們要注意拿槍的敵人，也要當心不拿槍的敵人。我們要在真槍實彈的戰場作衝鋒陷陣的戰士，也要在反對糖衣砲彈的思想戰線上做無產階級的硬骨頭。」

吾儕外人就此社論之文與其事後所罷免之黨官如彭黃如陸定一如羅瑞卿言之。此三人平日皆毛氏或劉氏之親信，今一旦變而為反社會主義，反馬列主義，反毛澤東思想之分子，誰其信之。意此三人在內部權力競爭中，不甘屈從毛氏之方針與其所安排之繼承者，乃形成分裂之勢，而解放軍日報，乃以反黨

反馬列反社會主義之罪名加諸其身。姑舉俄共之例以衡之。托勞華幾氏初期與史太林氏所爭者，爲黨內民主問題。然時當權之史氏視之爲仇敵。此時俄共內部尚無反黨之罪之術語，因而史氏但援黨章不分派系之條文以責之，而托氏窮於作答。按其實際言之，其本質上爲兩人權力鬭爭者，在政府判定之下，則成爲反黨反社會主義反馬列主義之大罪。再舉赫魯曉夫時代之言。莫洛托夫氏追隨列氏三四十年，盡瘁於二次大戰，然一經參預反赫氏之爭，遭到失敗，乃由赫氏判爲反黨之罪，而派爲駐澳駐蒙古之使節。由以上俄共中共之例中，可以見反黨反社會反馬列主義云云，乃共產黨中政敵間所以陷人入罪之惡名，同於昔日君主時代所謂大逆不道。共產黨好用辨證法中正反合三字，立於共產黨方面或其當權者方面者爲順爲正，以不立於其方面者爲逆爲反。正反二字同於順逆二字。因此共產黨治之下，除結黨營私之外，不承認任何人之仗義執言（善），不承認他人之據事直陳（真），不許文藝家著作之自由（美）。舉眞善美之至高之理，視爲一無所有。此眞可謂一手掩盡天下耳目之局也。然此次中共內訌之所表演，有爲蘇俄所未曾見者，以解放軍日報攻擊其黨方之人民日報一也。解散北京市委會與徹底改組北京市委會及該會之機關報刊北京日報，北京晚報編輯部二也。由解放軍日報社論言之，其所罷免之陸定一、羅瑞卿、彭眞、周揚等，皆犯「他們利用黨與政府所給與的職權，把持若干部門或單位，拒絕黨的領導，並通過其所掌握的工具，進行罪惡的勾當。」試問中共所號召者曰實現社會平等，去自私自利惡習，而其所委派之宣傳部長陸氏國防部副部長羅氏竟有把持部門，進行罪惡勾當之舉，則其爲部長爲總理者爲主席者，平日所管何事，奈何熟視無覩，而不深察乎。此乃中共不打自招之罪惡之言，爲國人所共見者也。更有應當注意之點，中共自建黨迄於今日，已歷四十餘年，但其人民日報主編鄧拓者一九六二年六月廿二日於北京晚報中發表之言論如下：

「那麼，照我們現在的觀點，用我們的語言來說，究竟什麼是王道，什麼是霸道呢？所謂王道，可以做一種解釋，就是老老實實的從實際出發的羣衆路線的思想作風。所謂霸道，也可以做一種解釋

，就是咋咋呼呼的憑主觀武斷的一意孤行的思想作風。不過，這種解釋不能強加於古人的，用這種觀點去評論古人也是不合實際的。從古代的歷史中，人們却也不難找出經驗教訓，說明即使在古代，王道畢竟要比霸道好得多。」

一國一時代之思想是否變動，可察之於其語言中之範疇或基本概念。馬列主義之基本概念曰歷史發展定例，曰階級鬥爭。今黨齡已滿四十之中共黨員，對於馬列主義中之習用之概念，捨棄不用，乃回到兩千餘年前孔孟之王道霸道。則馬列主義不為中共黨員所重視，不足以深入人心，可以想見。其與民主人士念念不忘人權、法治與基本自由者，相去抑何遠哉。

## 第二、問題之關鍵

中共所謂「社會革命」，究竟作何解釋乎？吾人不可不就國家，社會，個人，三者之地位分別言之。國家與社會二者，可謂處於同一地域，包括同一人民，然二者之職掌，迥乎不同。（第一）國家為強迫的（Compulsory）組織，所以防制外患，憑其法令以維持治安，凡居於斯生活於斯者，無可以逃避之法。譬曰具有英國國籍者，永為英人，負有徵兵納稅之義務，而與英國同其福禍者也。（第二）所謂社會，乃一切自由組織之總名，或曰教會，或曰商會，或曰農會，或曰教育會，或曰某某科學會，各人隸屬於會中，與其職業相關，出於自願者也。此各類之會之成立，猶之公司或法人立案，須得國家准許，然各會之言論行動，皆由於會員自動發出，非國家所強迫者也。（第三）在國家與社會之外，尚有一至要之成份。是曰個人。自近代憲法政治成立以來，本於英國大憲章之原則，承認其國民中各個人之權利，因參政權而有議會，有選舉，有通過一切法律與預算之權。更有各人之信仰自由思想自由與營業遷徙之自由。因此而國家之具有最高之主權者，其行動大受限制矣。其所謂社會以內之各團體因憲法上結社之故而得所保障矣。以上國家，社會，個人三方面錯綜之關係，雖各受牽制，而自有其折衷至當，以歸於

和協。自蘇聯革命以還，共產黨藉打倒資本主義之口號，剝奪銀行家製造家之資產，於是廠家與大商家失其生存。大地主之土地，收歸國有，於是農會失其生存。工會名雖存在，然不許罷工與集體交涉，是工人陽雖尊重而陰受壓制。至於教育，科學，文藝等一切為政治效力，於是社會上一切志願團體盡一掃而空之。更取憲法制度下之反對黨而取銷之，各人民之投票與推薦候補議員，由一黨獨佔之。至於教會則以無神論代替之。因此現代國家之三種成份，曰社會中之志願團體，曰享受自由權之個人，二者同歸於消滅。而獨有國家一項，則標無產階級獨裁之名義，為全國人民所應信仰拜倒。如是共產黨所謂社會革命，將社會中志願團體盡取而消滅之，將各個人所享受之基本人權而剝奪之，其能維持久遠否乎。俄國中製靴製衣之廠長，奉行長官命令，製靴若干雙，製衣若干件，竟無法銷售，百萬千萬之代價，等於擲諸虛耗。如此知而不言或言而不盡之廠長與工人之所為，其為害國乎抑為利國乎。美國私人資本之汽車廠，關於汽車機器與門窗，儘量試驗，求其耐久，乃敢使用以售於人。聞俄共汽車之至古巴者，不及數月之後，有車門關不上，或開不開之病，此種粗製濫造之廠長與工人，其為害國乎抑利國乎。俄國之集體農場土地倍於美國，農人之數亦倍於美國，然每年糧食出產少於美國，且有饑荒之患，至於被迫向加、澳購糧。此皆但知擴大國家權力而責社會與個人奉行命令之明效大驗也。

### 第三、中共所謂文化大革命

雖然，中共且自作聰明，稱其此次清黨之舉曰文化大革命。吾人所欲問者，東西各國之文化革命，有以政府命令行之者乎？有以政府暴力行之者乎？有政府許其為此不許其為彼以成之者乎？有政府先規定教條而強文化界人士之服從遵守者乎？古今歷史中非無若干前例。秦始皇之焚書坑儒之令曰：「天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之，有敢偶語詩書者棄市，以古非今者族」。此可謂促進文化乎抑摧殘文化乎？希臘哲人蘇格拉底好與青年人講解，以求是非善惡之辨。其言謂造屋必求木匠，行舟必求

船戶，豈有治國不求專家之理。時之民主政府中人聞此言，謂氏意存誘毀，乃判以蘇氏惑亂青年思想之罪，卒由蘇氏自飲酖而死於獄中。蘇氏以教育家之身，與青年人辨析名義，乃陷於殺身。此可謂爲促進文化乎抑摧殘文化乎？十七世紀時歐洲天主教會操文化大權，蒲羅諾氏持宇宙全體卽上帝之說，反於三位一體之說。蒲氏以遊歷瑞士、英、法、德各大學中學講學之後，爲維尼司教會法庭所逮捕，判以異教邪說而處以死刑。此可謂爲促進文化乎抑摧殘文化乎？蓋所謂文化，乃人類心思之產物，因時、地、形勢三者之變動而日新月異，非政府之命令所能使之進退前後或左或右者也。十萬年以來，人類降生之始，以迄今日，其所用石器與夫取火，耕種，乃至有文字語言，與思想著作，無一項非人類自己所發明所制作。此其時既無今日之政府，安有所謂命令以爲指導之責。質言之，人類自動自發之能，乃有生以來所具有者也。及其既有政府，乃有上下尊卑君臣之分，而桎梏之具因以形成。法國盧梭之言曰：人生而自由，然隨處不免於束縛。正謂此也。效學英國考古學家徐爾特 (Y. Gordon Child) 氏「人類造成自己」一書之目錄並摘要其要點如下：

(一) 人類歷史與自然歷史；(二) 機官進化與文化進步；(三) 時間尺度；(四) 食物收集者；(五) 新石器時代革命；(六) 第二革命之前奏；(七) 城市革命；(八) 人類智識之革命；(九) 進步之阻礙與加速。

此書敘述人類之進步，溯諸三十四萬年之前之人類，以明石器取火，耕種，動物餵養，與文字，無一次非人類文化之革命。非僅以一七八九年法國革命或一九一七之俄國革命爲革命。乃以見人類自動能力之偉大，決非一般以政治爲專業，但知有國家權力者所能夢見者也。

據徐氏言：人類在二十五萬年冰期之內，所以宰制自然界者，絕少文化，其應記載者，莫如鑽木或擊石生火之舉。但在最後二萬年中，則異乎是。其第一次革命，曰人類改造生計，能自管制其食物，如種樹，種麥，種草與夫餵養動物。學者間有謂耕種先於餵養動物（馬牛羊雞犬豕）者，有謂動物餵養先於耕種者，有謂二者兼而有之者，雖各持異議，然人口之數，因之而增，游牧部落變而爲定居之民。石

器之外，更有窯器之燒成，且已知種植棉花剪取羊毛爲衣着之用。如是，自耕種與紡織均已備矣。其第二次革命，約在公元前六千年至三千年之間。此時期之發明，爲牛力風力之利用，爲耒耜車輪舟楫之製造，爲鑄銅鍛鐵之技巧，爲年月日曆本之成功。窯器之後，繼之以磚瓦，爲居宅之用，如是石工木工鐵工，無一不具矣。及公元三千年之前，既有定居之民，乃有巫術，乃有小城市之國家，乃有戰爭，乃有奴隸，乃有貴族。自此以後各小國既各成單位各有組織，於是外有戰爭，內有工程，而人民苦矣。此處所以有社會愈進化，則人民愈不平等之言。而人民身上桎梏之苦，因而加重。然公元後千餘年以來之政府，所以驅策其人民所以奴隸其人民，未有如今日共產政府之甚者矣。

就上文言之，苟放眼以觀人類在三十餘萬年間之進化，自石器時代之取火，進而至於耕種，馴化動物，以至於造爲文字發展智識，無一事不起於人類自身之心思，技巧與才力，與其彼此間之經驗交換與通力合作。及公元前二千六百年至六百年間，各國分地而治，乃有君主，乃有將相，乃有宗教禮節，與上下尊卑、貧富之分，邪正順逆之辨。此處所以有無處不受束縛之嘆也。歐洲近世以來，所謂文藝復興，所謂宗教革命，所謂科學哲學之興起，所謂英法美諸國之革命，無一非對於此種國家強權政治之解放。此者，乃眞所謂「文化革命」。與目前中共之借文化革命之名，掩其鞏固專政之實者正相反也。茲就此三大事論之。

(第一) 文藝復興 歐洲中世時之統治者爲教會之極權主義，其特點有二：一曰宗教爲各人之信仰，不知有所謂知識。二曰上帝靈魂天堂之意義，依雅利斯大德之哲學爲主，不許歧出。教會自設法庭，判定其所信者，孰爲異端孰爲邪說。因此受罰者，至數十萬之多。而教皇朝廷招權納賄，寵幸姬妾至有生子而繼承教皇之位。自一四五三年，君士坦丁堡爲土耳其所陷，於是近東學者抱其希臘拉丁文之書籍，逃至意大利之各小國。於是柏拉圖等之書，經千餘年埋沒之後，復爲西方人所閱讀。於是非宗教性質而以研究人情物理爲主之書籍，引起西方人之興趣。不獨柏氏之書已焉。其他文學、繪畫、建築、雕刻

之新作品亦同時興起。質言之，人類研究之對象，去宗教而歸於人事與自然現象矣。茲摘羅素西方哲學史之言，以明文藝復興時代之情況如下：

文藝復興非哲學方面大成功之時代，然却造成若干事，足為十七世紀哲學之偉大之必要前提。（第一）打破經院哲學成爲理智桎梏之固定體系。（第二）復活柏拉圖之研究，使人思想獨立。對於柏拉圖與雅利士大德之間，有所選擇。因此二故，人間乃有獨撰自創之新知，以別於中世紀之新柏拉圖與阿刺伯學者之註釋疏解。其尤要者，理智活動成爲社會中各人快樂嘗試，而非寺院中正宗定說之默想而已。

以柏拉圖代替經院式之雅利士大德，由於與卑柴丁 (Byzantine) 學者之接觸而起。一四三八年菲拉拉會議 (Council of Ferrara)，名爲東西兩教會合而爲一之會議。其時雙方辯論，卑柴丁學者認爲柏氏優於雅氏泊來托 (Pletho) 氏爲希臘之柏拉圖主義者，名爲正宗派，在意大利以提倡柏拉圖主義爲己任。更有培薩利翁氏爲希臘人，而被派爲樞機主教。哥雪麻 (Cosimo) 與梅第細羅倫茶 (Lorenzo dei medici) 二人，均傾倒於柏拉圖。哥雪麻與羅倫茶同創立弗羅倫丁學院 (The Florentine Academy)，以研究柏拉圖爲事。哥雪麻死時，正在聽柏氏對話演講。此時之人文主義學者，盡心於希臘古典之學，無復有餘力在哲學方面有所創作。

文藝復興非民間多數人之運動，而爲少數學者與美術家之事，由若干自由主義之人士爲護法者，如梅第細一家若干人文主義者之教皇。卑脫拉亞希 (Petrarch) 與博卡樓專 (Boccaccio) 雖在十四世紀屬於文藝復興時代之人物，然其直接勢力，反不如十五世紀人文主義者之大。（中略）

多數人文主義者，仍包括古代所信之迷信。魔術與符詛雖爲惡事，然信爲非不可能。教皇伊拿商八世於一四八四年下令禁符詛，因此德國與他處拘禁以符詛爲業之人。但星相學仍爲自由思想家（即無神論者）視爲寶貴，達於古代所未見之盛。如時文藝復興之第一種效果之自教會解放，未能使人遠



於理性思想之路，惟開放人心得自古代怪說而已。

自教會之解放，在道德方面，其害甚大。古代之道德，捨棄不守。各邦之統治者均以奸詐奪取其地位，且挾殘酷方法以維持之。教皇登位之日，樞機主教被邀聚餐，各人自帶酒與酒杯，以防毒死。除薩達那羅拉 (Sironola) 一人之外，無一人敢爲公眾之事，而出而冒險嘗試。教皇受賄之醜，衆所共見，然無敢有阻制之者。意大利之統一，爲人心所嚮往，然各邦統制者不能齊心協力。外國凌駕之危險，已在旦夕，然意之統治者，惟知向外國乞援，雖求之土耳其，亦所不惜。以吾所見，除燒毀古書之外，任何罪惡，無一不見於意人之中。

除進德範圍之外，在其他方面，建築美術，詩文，均有大成就，聲譽垂諸久遠。其中卓然超羣者，爲倫翁那度 (Leonard) 米次央其羅 (Michelangelo) 麥其維利 (Machiavelli)。彼等所以教人者，使一般學者超脫於中世文化之狹小。雖仍埋首古代典籍，然關於各種題目，各作家可以有萬千不同之意見。如是希臘古書復活之後，却造成一種風氣，以爲可以另有成就，與希臘並駕齊驅。且個人天才發展之自由，爲亞歷山大以後所未有。文藝復興時代之政治情況，獎進個人之發展，然局面不安定。此種不安定與個人主義，同時聯帶而來，古代希臘亦復如是。吾人雖知社會中安定之必要，然安定成爲特別智慧與美術天才發揮之障礙。吾人見文藝時代之成就，然此時期中充斥乎暗殺與亂象。可知安定與自由發展問題，尙無妥善解決之法，惟社會組織日趨於嚴密，則其解決更不可少矣。

讀以上所言，可以知歐洲之所以成爲現代國家者，始於文藝復興，其方法爲打破教會之蔽聰塞明。使歐人張開耳目，不受一派主張之拘束。於是文學，美術，科學，哲學之各派學說得以同流競進，以蔚爲大觀。今日大陸上中共所以昭告人民者，曰惟有馬列主義爲正道，其他稍有參差者爲邪說爲異端，此非同於教會之聖經乎？中共領袖與其黨官，爲全國人所應崇拜，此非成爲教會之教皇主教神父乎？文人之作本如小說、劇本、與史學之旨趣，一切依馬列主義與毛氏主張，以衡其是非，非同於教會之逐出教

外與楚實乎？黨員與人民之言行，稍有參差者，或免職或受罰或下放或處死，非同於教會之法廷乎？此種政治，惟有名之曰極權主義。其在歐洲，惟蘇俄為落後國家，乃能勉強施行，經歷第二次大戰，而至今猶能存在。乃大陸效法其所為，以為得計。然稍通西方歷史知近數百年之變遷者，可以斷言此種政治之違反人性，既不足以禦外，復不足以內安。何也？一種主張不任人辨論，不經人考察，而以一二為有是無非，以人為盡非無是者，此在黑暗之中世紀或可行之，而決不適於今日者也。

第二、宗教革命 宗教革命者，以文藝復興時代之開放耳目之精神適用於宗教者也。其發端為馬丁路德反對教皇之出賣贖罪紙，中經西班牙與法國（袒天主教）與德國北歐各國（袒新教）間三十年戰爭（1618-1648），卒以容忍政策（Toleration）結束此戰爭，是為威斯法里條約（The Treaty of Westphalia）。茲舉路德之言如下：

我有自由信仰之權利，不為他人權力之奴隸，但借守我自已所以為真者，愛有如日光之四照，且隨同胞之需要。

我不能以我之信仰隸屬於外界權力。所謂異端邪說，乃精神方面問題，不能以鐵斬，以火燒以水溺。……此謂信仰自由。

我之祀禱語，由吾心之熱力所發出。

任何人不能下命令，不應下命令，不能以強力強迫他人，曰你如何信仰。任何人，除自己體驗之所及，不能自上帝有所接受。

我發見此理（即上文所言）時，忽覺天堂之門為我張開。

我不以言語思想強人服從，但我以身作則後，願他人效法，或他人更能改過遷善。

我不能收回我自己所言之任何一點，因此為違反良心之舉，不正當而不神聖。我立於我所立之地。舍此而外，別無他途。願上帝助我。

路德爲新教之主創者，其言以宗教爲出發點。然與孟子仰不愧於天，俯不忤於人。『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之，不得其志，獨行其道。富貴不能淫，威武不能屈（即路德所言不隸屬於外界權力），此之謂大丈夫。』等語，有何不同可言。惟路氏推翻教皇至高無上之局，裂耶教爲二，准各人自己解釋聖經，自立教會，因此極爲西方所重，與孟子之爲亞聖之地位有不同耳。然路氏內心自由之說，開十七、十八世紀新文化之端，其功不在培根，笛卡德與哥白尼格里雷諾諸氏下也。

第三、科學哲學之興起 自文藝復興，宗教革命以後，人類之心思，自天堂轉向於人事與自然界，於是希臘以來久已中斷之科學哲學之研究，因而復活。此二者同以自己觀察自己體驗爲出發點，而不信有成說有教條可以爲根據。質言之，一切學說經自己思索後，在理性可通，在實驗中證實者，乃認之爲智識爲自然定則而已。羅素氏哲學史論科之言曰：

教會權力之否認，爲現代之負面特徵，其開始早於現代之正面特徵，是爲科學權力之接受。意大利文藝復興時代中，科學之成份極小。其時人心所以反對教會，源於羨慕古籍。以其爲古代之文物，爲中世紀與初期教會而先之。其第一次科學之爆炸，爲一五四三年歌白尼學說之出版。然歌氏學說之發生影響，乃待至十七世紀克魄雷氏與格里雷氏加以改進之後。此時爲科學與教條格鬥之日，卒歸於傳統派失敗於新智識之面前。

科學權力爲近代哲學家所承認，異乎教會權力之爲人所承認。因科學爲理智的，非政府的也。不承認者初無處前可言，其所以承認之者，不因科學家立言之委婉謹慎。科學所以流行，但憑科學之能直訴諸人類之理性。此乃零星積漸而來，與宗教之憑藉教條綱目成其宇宙構成之體系者迥不相類。科學所宣布者爲實驗方法之所證明者，此爲人智所不及之大海中之一小島而已。科學更有其異於宗教者，而宗教認其所宣佈者絕對確定而永久不可移易。科學認其所宣言者僅有嘗試性，以蓋然性爲基礎，

故隨時在改正之列。因此科學所造成之風氣，與中世紀教條主義所造成之風氣，二者大不相類矣。

至於近代哲學家之問題，曰科學智識之效力，或曰其可靠性如何。其中分爲兩派，一曰大陸之理性主義，二曰英倫之經驗主義。一以理性爲知識之本，一以官覺爲知識之本。此兩派心中均以培氏偶像爲背景，謂平日各人之主觀成見，或流行傳統，應先掃除盡淨，而後有真實不疑之根據。笛卡德所以有「我思我存」之說。即謂一切皆可疑，而「我思」爲不可疑。倘我思可疑，則思失所依據，而知識何自來乎？然兩種同一真實爲歸宿，而因其出發點之不同，乃成毫釐之差與千里之遠。故一方置笛卡德，斯賓諾薩之書，一方置陸克與休謨之書，可以見兩派立說迥乎各別。至康德氏思有以合二派於一爐，然細究其內容，則康氏不離乎大陸之理義。其後更有黑格爾與馬克思兩家，可謂分道背馳。今日有邏輯實證論者，存在論者，分析學派與現象論者，則哲學論點之不易一致若是，從何而能立爲一說，以強人之唯唯是聽乎？

由以上三種運動合而觀之，可謂近代之文化革命，以掃清盲目信仰 (Blind Faith)，除去雷同阿附 (Conformity)，而以開放耳目，廣求智識。各人自由思想，自由研究，自由主張，自可以訴諸理性，而適於同歸一致之處。此則自由中之秩序也。經此三種運動後，各國採其精華，納之於憲法文字之中，於是有信仰自由，思想自由，講學自由，與集會結社自由，更有所謂議會，選舉，三權分立，司法獨立與責任內閣之制，以成現代民主政治。不謂人類之大進步，不可得矣。乃至以馬克思主義言之，非民主政治成立在先，馬氏之工人運動，英倫居住之所，與夫拉薩爾在德之社會黨運動，乃至後德國社會黨之多數代表，從何而能出現乎？俄共中共乃對於民主政治，視爲資本主義，且以爲一文不值而捨棄之，期另有無階級的社會之產生。然蘇俄共產政府成立已垂四十餘年，其所成功者曰重工業，能有以異於西方乎？曰二次大戰勝利，非出於西方之協力乎？曰東西兩星國之組織，非其陰謀欺詐之成果乎？曰原子彈與飛箭之製造，非窮兵黷武之計乎？此等等者，無一項足以與又藝復興宗教革命科學哲學興起之開擴心目，增加智識，重視良心與人格之所能與比擬也。自其反面，視人民如草芥，可以殘殺。其爲集體農

場之分子，同於牛馬。其爲工廠工人者，無罷工之權利。其爲消費者購買汽車，等候半年一載而不可得。其工農之一月工資，不足購買一雙靴鞋。此可謂爲新文化，由吾從而效法之，眞中華民族之大恥也。

#### 第四、結 論

或者詢曰，中共所謂文化大革命，其名而已矣，其內幕實爲個人政權之爭。有曰劉少奇與林彪之爭，有曰周恩來與劉少奇之爭，有曰鄧小平與彭真之爭，有曰親俄派與反俄派之爭，有曰修正派與反修正派之爭。此類個人之爭，爲共產黨政權交替時之所習見。一見之於列寧之死，又見於史太林之死，又見於赫氏去職之際。中共於毛氏未死之日，已呈彼此爭權奪利之象。此如禽獸在叢林之生活。我在一九一九年在歐時已嘗有所聞，曾指出蘇共政權交替之不足效法，遠不如民主國之由政黨代表或議會投票之有法律可循者，所能與比。時國人慕一黨專政以爲可以收攬大權於極少數人之手，傾心事之。此輩乎多數國人政治智識之鑒別力，非我個人所能爲力。今日而責我以答覆此等個人之爭之問題，我唯有答曰，此爲叢林中虎豹之爭，不足污我筆端者也。

據今日中共政治現象之大體言之，曰林彪殆爲毛氏之繼承者，曰軍人專政，曰無產階級專政，曰階級鬥爭，專以愚民爲事。此皆毛氏所謀之中共子孫帝王萬世之計也。殊不知毛氏長於臨時應變之權術，而時局之變，有出人意料之外者。譬之蘇俄第一次飛箭放射之日，美人大爲驚駭，乃求其所以致此之故，曰蘇聯技師之多，由其高中中學生學習科學數學點鐘之多。俄國中學中，關於此二項課目有七八百鐘點。而美國某一類中學中，只五百鐘點以上。此事引起美人之注意，乃由柯能氏(Cordell)提出改革美國中學教育。今毛氏規定大學生之挑選以階級爲本位，不以智力分數爲本。讀書做工二者，輪流交替，與乎大學文科縮短年限之制。吾人測其將來，定有科學落後，難與他國競爭之一日。此種方法足以促進新文化乎？今人類心思在耳目開放之中，自出心撰，而有新學說新科學之發見。此自歌白尼以至愛因斯

担之成績，爲衆所共見。及希特拉柄政，有驅除猶太人之舉，致令原子彈之製造，讓美人獨着先鞭，此政府之干涉學術，可以促進新文化乎？軍人不干政，爲今日世界各國之通例。第一次大戰結束之日，羅斯要求蘭因河隸屬於法，爲英美兩國斥責。滿洲事變中，日本軍人干政，致有殺犬養毅之舉，彼等以爲殺了總理，可以佔領滿洲，而其最後之結局，則一敗塗地。此爲數千年來槍桿奪取政權之方法，何新文化之可言乎？以上所舉學生選擇，學術自由與夫軍人不干政，均爲極平常之事理，爲西方各國所共遵行者。今中共加以大而無當，毫無實際之美名，曰文化革命。此真可謂違反時代趨勢中之政策。何也？自文藝復興迄於今日之思潮，曰去迷信，曰除成見，曰解束縛。其所以代之者，曰自由，曰容忍，曰科學公例，曰平等，曰社會公道，曰人道主義。雖兩次大戰，不免於波折，如蘇聯之共產主義與德意之法西斯主義。然今日爲理性時代 (The Age of Reason)，則無可懷疑者也。茲再舉歐洲代表作家之言，爲本文之結束。

盧梭氏爲主張天賦人權之政治學者，其社會契約一書爲民主政治之基本教科書。其言曰：  
各人生而自由，但隨處在束縛之中。爲奴隸者，因束縛之故，喪失一切，並解除束縛之念而亦失之。

全人類分爲若干羣，一羣有一酋長治之，以吞噬其所治之民爲事。  
放棄自由，即放棄人之所以爲人。

任何人對於其同類，不得有天賦之治權。因而強力，不能成爲統治之合法根據。其可以成爲合法的治權之基礎者，惟有同意一端。

凡人因社會契約而因損失者，爲其無所不得之無限的權利。因社會契約而有所得者，曰民治的自由 (Civil Liberty) 與其所置之財產。

讀盧梭氏政府不得人民同意，其治權爲不合法。則今日之大陸政府，權力之篡竊而已。吾國人民可不

醒悟乎，可不慎哉？

伏爾泰氏爲法國啓蒙時代以反專制反教會反教條著稱之人物。其言曰：

吾人引以自慰者，卽明理之人之數日增。一國之人自知人各有其能思之心，則吾人之努力爲不虛。反而言之，一國之人可待之如一羣牛羊之驅遣，則吾人之工作擲於空虛。如是所謂革命之工，惟由自人之心思下手。理性可以深入市僧之中，如入貴族之宮中。

少數人所有者，爲官位高下之權利。一切人所有者，爲天賦人權。

吾人所尊敬者，惟以真理轉移人心之人。所不尊敬者，以暴力壓迫人羣之人。

處罰他人者，因他人所持意見與己不同之故，此人名曰鬼。你之所言與我不同，然我願以我性命保護你之發言權利。

伏氏之言曰，其所尊敬者，爲以真理轉移人心之人，所不尊敬者，以暴力壓迫他人之人。又曰處罰他人者，因他人所持意見與己不同之故，此人名曰鬼怪。方今大陸上所以處置吳晗、鄧拓、與各大學校長與各報主筆者，非僅因意見不同之故乎？此乃西方國家中至少限度之思想言論之自由，亦卽伏爾泰氏願以性命爲人保障之發言權。伏氏肯以個人性命爲人保障者，誠爲政府者，乃據其強力以壓迫之，此尙可以政府目之乎？孟子曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫」。此乃大陸統治者之適當名稱也。

或者有人以爲盧氏與伏氏爲法國革命前之學者，所抨擊者爲當時之教會與君主專制，不適於二十世紀之今日。吾請再舉法國文學家蓋特蘭稽特氏 (Andre Gide) 於一九三六年赴俄後之觀察。其言見於「業已失敗之上帝」(The God That Failed) 一書如左……

資本主義業已消滅，爲蘇聯工人帶來自由，此爲各國無產階級所應知者。然今日蘇聯工人雖不受紅利之資本者之剝削，然剝削依然如故。其剝削方法巧妙曲折，不易明言其誰爲剝削之負責者。大多

數人民在貧乏線之下，所得爲免於餓死之工資。其餘盈利則歸於特權階級，即唯唯聽命者私囊之中。遊俄者無不駭然於其高級人員對下級人員之漠不關心，與下級人員之奴性與諂媚。雖曰蘇聯已無階級級或曰階級區別，然貧窮者之多，依然存在，且不免於過多。我去蘇時，以爲在蘇將不見窮人。孰知貧窮者之多，令人縞眉。但俄當局不表示仁慈，反存輕視之心。其結隊遊行，均飽衣暖食。高居人上之輩，所以享福，皆以貧窮者爲其犧牲也。我不反對工資之不平等，或者不平等爲勢之所不免。然如蘇聯貧富之不均，奈何不思所以救濟之？依我觀之，蘇聯情況將形成工人資產階級，同於法國之小資產者。此類徵兆，已顯然爲我所見，良以蘇聯雖已經革命，然資產階級之惡習已埋伏矣。人類改造，非外表工作所能強而致之。資產者之習性，蘇俄加以獎勵，社會之上層，已成新貴族，而爲正確思想者（共產黨所謂正確）或順從者之貴族。待至下一代，將成爲金錢之貴族。或者我之恐懼，不免過甚其辭。我衷心所望者，蘇聯之變化不至如此之甚。（中略，下段記黑海休息之所，名爲爲工人所造，而享用者爲特權階級）

雖蘇聯久已宣傳所謂無產階級專政，然考其實際所行者，爲官僚專政。此點應確實認清，不可含糊過去，因吾輩所深惡者，爲官僚專政也。現時蘇俄工人，無自己所選之代表，以辨護其受壓迫之利益之自由。或公開或秘密之投票自由，成爲具文。投票者所能選者，爲早已決定之候選人。工人受羈束束縛，欲反抗而不可得。此爲史太林之戲法，而舉世界共產黨稱爲光榮的勝利，而稱其不同意者爲公敵爲奸細。其在蘇聯另有鬼怪情形，即各人以報密爲升官之捷徑，得藉此以聯絡特務警察。其走此路線者置對人之友誼於不顧，陷爲無恥之徒。因此各人均懷疑心暗鬼，因一二小孩之天真語，陷人於死地，故人人自危，而不敢發言。（中略，下段記一模範住宅區，惟許報密人員得居住此地。）

蘇聯工人爲工廠所縛住，猶之農工爲集體農場所縛住。倘有工人因個人身上理由，想離開其工作，即受到無工可做之危險，失其原來居住所之權利與其所已付之房租。工廠可以不付其應得之工資與



所積存之紅利。自他面言之，政府命令工人移至他處，他不得拒絕。如是工人於其所欲離者，則不能去，於其所欲居者，則不能留。工人屬於非黨員者，於其應升級之時，每為屬於黨中之工人奪其地位以去。工人中雖有願入黨者，然不得如願以償。因入黨者之品性，為諂媚，順從馴服，非人之所具故也。工人中幸而入黨者，有無法辭職之苦。因辭職後，即失去工作與其他利益，且受政府懷疑，與加以報復。此中有一大問題，曰何以有人思想或就或去？自政府言之，既已為人民造成一個至美至善之世界，不容許有人自己再有去就之思想。如是，自己思想，即犯被疑為反革命，而有流戍西伯利亞之危險。蘇聯此種逼人於困窘之策，實為一種悲劇，因此種敢於思想之人，即為至獨立至勇敢之性，而免人類陷於庸俗雷同之人也。此千千萬萬流戍之人，其不肯向人屈膝之呼聲，令我深夜聞之，不能自安。彼等不能自言，我為代言之。我念此殉難之人，故代為之辨白。彼等聞我言之感激，其價值遠在真理報文章香味之上也。誰能為此輩伸訴乎，負公道與自由之責者，寂寂無聲，其為羣來者，成為盲人矣。或者告我曰此流戍者，此工人之貧窮，此選舉權之喪失，均為暫時之舉，為一九一七年革命之代價。然依我觀之，人民窮苦如此，所得不償所失。世界上所抱一切希望，若已付諸流水，此種失敗，應令人張目以視。倘個人的智理的自由失去，而羣衆物質痛苦得以減少，則吾人權衡其間，可謂為其中尚有所得。然就蘇聯情狀觀之，則資本主義社會之最惡劣習慣已恢復矣。此惡劣習慣，即為反革命。而蘇俄當局所稱為反革命者，乃其最富於革命性之人，潰決俄皇之堤防者也。我以為蘇聯革命黨人，於其革命成功後，當猶有仁慈之念，或公道之心，孰料其當日之熱誠，如漁者得魚後棄其筌蹄。昔日革命之人物，對於不公道德漠不關心，而一切出之以妥協遷就，致引起他人不平之鳴。所謂革命與反革命之辯，實為多餘之事。因其政府所求者，不外乎順從，不外乎一致而已。些微之反對，僅有之批評，即受嚴重之處罰而壓制之。其社會中之各份子，如在一樓梯上，順從者有最好之評語，特立獨行者受鏟除或下放。俄國英雄的民族中值人愛慕者，將只剩有謀利者，劊子手與犧牲者。其少數獨立有

思想者，如被逐之狗，饑餓，被打，或消滅而已。我認爲各國中心靈之被辱被桎梏被奴役者，無有如蘇聯者，雖謂其超過希特拉之德國可也。要知反對者之壓迫，乃一極大危險，將有招來恐怖主義之一日。全國人民思想一致，自可省政府之麻煩，不知此種情況下，有何文化可言乎？如是治國之眞智慧，在聽反對者之意見，而防其害於全國公利而已。

讀稽特氏之言者，試取而與希臘古典學，與盧梭氏伏泰爾氏互爲比較，無一不贊同心思之自由，因此爲文化之根苗也。稽氏去俄，已在蘇聯革命廿年以後，而稽氏但見無產者之痛苦與一黨專制之局。然則毛氏今日所提倡之社會主義，雖再等二三十年或五十年，至多同於稽氏所見之蘇聯。何新文化之可言，何革命之可言。治國者專以疑人防人壓迫國人爲事，而不許人民心思才力之發展，而欲其國力之發展，壽命之延長，此必爲不可得之數也。

五十五年八月

辯證唯物主義駁論



# 目 錄

錢穆先生序

## 卷上 歷史部份

馬克思主義與黑格爾哲學…………… ( 三 )

發端

黑格爾

黑格爾學派之分裂

馬克思與恩格斯

蘇俄之馬克思主義…………… ( 四三 )

十月革命前蘇俄之思想背景

列寧

機械主義與孟雪維幾唯心主義

斯大林氏

柴達諾夫氏報告蘇俄哲學界情況

蘇聯對異己之態度

結論

蘇聯之形式邏輯學問題……………(七七)

列寧氏論時空與新物理學……………(八五)

蘇俄心理學……………(九三)

蘇俄遺傳學爭辯……………(一〇二)

蘇聯馬克思主義與道德……………(一〇九)

## 卷下 批評部份

哲學性質與辯證唯物主義……………(一二一)

唯物辯證法之宇宙觀與認識論……………(一二九)

唯心主義與反動派……………(一四一)

辯證法之根本原則……………(一五三)

馬克思氏唯物史觀……………(一六七)

社會發展與定命論……………(一七五)

馬克思主義批判之總結……………(一八五)





## 錢穆先生序

人類文化之得以綿延而進展，則胥賴有理智以爲行爲指導，然正惟理智乃所以指導行爲，故理智之推衍，實於就近切實，逐步有行爲與事實以爲之證成，然後乃可奉爲人類可實實之知識，而循此以益前。不然者，僅憑理智推衍，而無實可證，則僅是一番空洞之理論而已，僅是一番無據驗之談話與意見而已。若果憑此推衍而益遠，則成爲以說話推說話，以意見推意見，縱使體系精而組織密，其實則是人類理智之誤用，此屬謬論，非確論，乃意見，非知識，人苟憑於謬論與意見，而奉之以爲行爲之指導，則爲禍將有不可得而預測者。

抑人類理智之所憑以爲推，則復有其外之情勢焉。故人類之善用其理智，則必通於情而明於勢，而求得其和順，然後其所推乃可以爲準也。夫情勢，則必具體在目前而可驗者。人類不悞於其當前，能不悍然敢於違情逆勢以求理，此始不失爲一種中庸之道，而人類文化之所賴以綿延進展而不輟者，其一切無窮妙藝，亦悉具乎是矣。

故人類之求理，忌乎鑿而貴乎通。人既不能孤立自生，則必與羣相處焉，又與物相處焉。凡其所以通於羣與物者，則理也。故人類惟當於人情物勢中明理，明理即所以求通，故必由近以及遠，自卑以登高，由淺以入深，自小而達大。譬如行路，一足踏實，一足向前，更替而進，千里之遙，在於足下。人類理智之足恃，則由於有當前之事實爲之證，復由此既經證成之理智，指導行爲而益前。如此虛實相輔，乃可無往而不利也。

近代西方文化，特重科學知識，科稟知識之可貴，正在其能逐步求證，乃始逐步向前。推理之與實驗，相

引而長。苟未經實驗作證，即不目爲定論，即不憑此作推衍。故治科學而有得，則皆人類至可寶貴之知識，絕異於空論之與意見也。

東方文化向來之所貴，則曰道德精神。人文社會之有道德，亦猶自然世界之有科學。蓋道德亦重躬行實踐，成於經驗積久所公認，亦不憑空論與意見而建立也。

至於東方向來所重之道德，可以推而及於社會倫理政治經濟各方面，以無不得其求，而終以達於人我和順之境。由於近代西方所重之科學，可以推而及於宇宙之廣大，萬物之精微，以無不得其和順，而終以達於通。此吾中庸之書，所謂盡人之性，盡物之性，其極在能和順於天地，以贊天地之化育，是即所謂天人之合一也。若僅理智推衍，而鑿之益求其深，引之益求其遠，苟其慢於眼前之情勢，忽視乎當下之證據，此如聳身雲端，其下視塵世，固已混茫一色，汗漫無辨，以如是之心胸，尙何足以層樓乎人間實際之事務乎？

西方文化中有宗教，有哲學，此二者，嚴格言之，苟其務而推至乎極，則胥可與道德與科學皆有背，何者？亦以其徒驚於推衍引伸，而不逐步以躬行實驗，爲其前進之基點也。於是重信解，輕行證，信解所詣，益深益遠，而後乃始求返之於行證，斯其流弊有不可勝者。

西方近代思想之有馬克思，其事若介乎宗教與哲學之間，此亦僅憑理智推衍，所謂鑿愈深而驚益遠者。而又不能如西方之宗教，各踞一寺院，各成一宗派，僅自站於政治經濟社會人生種種現實事務之外而宣揚其教義，亦復不能如西方之哲學，各踞一大風籬座，各執一己所見，著書立說，僅以思辨理論爲務，於百家之外而復有此一家。故西方社會之有宗教與哲學，其事皆不爲病，惟推衍過當乃時見其爲病，而其病亦不甚。不幸而馬氏之信徒，乃欲高舉所信，驅一世以必從。縱其遺情逆勢，亦所不顧，於是其爲禍之烈，乃至曠古未經，而人類文化之仍能絲延進展一如以往與否，乃成爲人類當前一大問題。而馬氏信徒，轉誇其理論謂有合乎科學、

譽其行爲頗有當乎道德，而不知道德之與科學，此皆逐步證驗所得，並亦在逐步進展中，其可貴，在能始終和順於當前之人情與物勢，而曲折以赴，層累以前，以達於世人之公認，固非如馬氏之僅爲一家之言，出於一時之推理，一人之意見，固非可遂懸以爲人類亘古今而莫能遠之真理也。

然僅憑理論思辨，以求直指馬氏思想病根之所在，其事亦不易。君勳張先生，於學無所不窺，而其漫瀾於吾東方文化之傳統者乃特深。生平於宗教，無所信，亦無所排。其於哲學，特所愛好。然而行願言，言願行，其爲慥慥一君子，尤勝於其爲一純思辨之哲學家。故其治哲學，亦特深於東方情調。其平日持論，不鑿而深，不驚而遠，而有不當以西方純哲學之尺度爲衡量者。今老矣，平昔所學所抱，既不獲一一盡措之於當世，乃惟以著述自靖。頃方旅遊美國，所至講誦不倦，出其緒餘，爲「辯證唯物主義駁論」一書，驟視之，若卑卑無高論。僅於數十年來蘇維埃政權之未能徹底執行其所信奉之主義，而不得不時時反復變動其所持論，而終以不免陷於不和不順不通不達之困境者，若僅止於就事敷陳，羅累枝節之末，不成爲一種哲學專著，以自譽其甚深妙義，以自成一言，以與馬氏相對壘，以直搗馬氏思想之窟穴，不知此正君勳之深於東方學養，所由以迥乎不同於人人也。否則以言思對言思，所謂此亦一是非，彼亦一是非，五十步之與百步，其又何以相懸絕乎？故君勳之書，乃不期而時時披露其對於東方道德精神之深情厚意焉。嗟呼！此君勳之書之所以爲深遠也。

君勳書既成，遠道馳書相告，而督予爲之序。予學淺陋，何足以序君勳之書。抑願抒其所窺見，若稍有所當於君勳著書之用意，庶於讀此書者，有所裨益云爾。爰不辭而之序。

中華民國四十六年十一月十二日

錢穆謹拜序



**卷上 歷史部分**



# 馬克思主義與黑格爾哲學

## 發 端

學說之所以可貴，由於其出於人之心思，近乎人情，合乎實際，乃以轉移風氣，演成制度，此吾國孔孟程朱陸王，歐洲之柏刺圖、亞歷斯大德、培根與康德之所建樹也。反之，挾政府威力，強人民奉行，如商鞅視時書禮樂仁義爲六廢，如韓侂胄目朱子爲僞學，此在雷霆刀鋸之下，順之者賞，逆之者亡，安往而不能取是非之公論而顛倒之哉。馬克思主義之學說，在十九世紀之後半，應乎人心，合乎社會需要，爲歐洲勞動階級所公認，迨乎蘇俄革命，第三國際成立，與斯大林獨裁之日，則馬氏學說成爲法律上之尺度，所以決定邪正是非，與吾國法家所謂不以人意高下之木石之度量權衡等矣。

馬克思主義之內容，包含甚廣，其中可分五部：第一、辯證唯物論主義，爲哲學體系，第二、唯物史觀，爲歷史方法，第三、經濟學，第四、社會學，第五、政治學。本文所欲論者主要爲第一部分，兼涉及唯物史觀。餘三部爲經濟學、社會學、政治學，俟之專門治此三學者之評論，不在本文範圍之內。但馬氏全般學說之來源、背景、與其特質所在應先之以汎論，使讀者易於瞭解。

馬氏學說，以唯心主義爲其敵人，但其受影響最大者，亦無過於德國唯心主義黑格爾氏哲學之辯證法，所

謂辯證法，在尋常辯論中，甲持正面，乙立反面，最後正反面合而為一，是之謂合，謂統一，此正反合之原則，不獨在思想或意識（*Ideas*）中有之，同時為世界歷史中之韻調。馬氏以為歷史、政治、法律、社會、經濟無一事不遵此三步曲而表現之者。故意識之反映，即歷史進化之過程。馬克思氏反之，認物質關係為主動，而意識為物質關係之反映。其言曰：「馬氏置之於頭部者，應取而置之於脚底之下。」又曰：「存在決定思想，非思想決定存在。」馬氏學說之關鍵為「生產關係」（*Relations of Production*），意指生產技術言之，如封建時代有手搖紡織機，資本主義時代有蒸汽機，此技術決定人類意識之形成。馬氏知人類社會秩序，非徒生產技術一端所能解決，乃有上層機構與下層機構之說。上層指一切觀念言之，如宗教、政治、法律及其他人生觀。下層指生產關係言之，社會中之財產制度與階級構成亦包含於其中。上層亦名意識形態，下層亦名物質基礎。下層之生產技術或曰物質基礎發生變動，因辯證法之內在必然性，則上層機構亦隨之而變動，如封建制度之變為資產階級民主政治是。馬氏此種學說，自稱為辯證唯物主義，以之代替馬氏唯心主義。

人類歷史之變化，由意識起乎？抑由物質基礎起乎？此為極錯綜複雜之問題，豈容視一家之言為一成不易之真理，而因以衡量各種學說之是非與人命之生死。思想決定存在，或曰存在決定思想？此問題之答覆，應先分別問題之性質。若曰世界上必先有物質，而後人類乃生乃有意識。倘問題之性質為地球上先有物質抑先有意識？則任何人將一致答曰物質先於意識。然康德與黑格爾之所討論，非原始以來物質與意識之先後，乃謂自認識論或形上學觀點之下，意識與物質孰先孰後？康氏答覆曰：人類之知識起於經驗，言乎不能離開外界，離開物質，然物之為物，依於人之認識，如地球之運轉，水自輕氣養氣合成，則以人類理解之方式發見之。康氏所謂思想決定存在者，其意如此而已。及乎黑格爾氏好自事物本體，亦可名曰形上學立論。其哲學結構每分三段，第一段為物自體即邏輯學，第二段為物自體向外，為自然界，第三段為精神，又分為主觀精神，客觀精神，



絕對精神三項。惟其以三爲結構之本，乃有正反合三者之統一。黑氏所謂物自體，所謂物質，所謂精神，應自其本身哲學體系中以求瞭解，不得與尋常日用中之所謂物質所謂意識，混而爲一者也。

吾人自普通常識以求物質與精神二者之關係。如石器時代銅器鐵器時代乃至蒸汽電氣時代，此三四種工具所以影響於社會構成與意識者如何，爲現代稍有科學思想者所同認矣。然此三種工具，非其自身能自成，亦曰由於人之心思爲之發見爲之設計爲之製造而後成。則物質之構成，明明由思想爲之決定矣。我之此言，非謂一切事物，盡由精神決定。吾人確見人能從事於農業耕種後，一變游牧部落遷徙，而安居於一定之地。又見蒸汽機發明以後，以大量資本建設工業，集合工人於工廠，且廣闢各處市場。然謂農耕與蒸汽機便決定一切意識形態乎？必不然矣。試問同一在小搖紡織機生產之下，何以一方爲封建時代之大地主，他方爲散耕之小農。此兩種農耕方式之不同，非手搖紡織機一事所能解釋明矣。同爲蒸汽機生產之下何以一方有大資本家，他方有工人保險，工人待遇改善，更有所謂抵制脫辣斯之法案，此又非蒸汽機一物所能解釋明矣。況乎最近社會學家如麥克司威伯氏（Max Weber）、陶南氏（Tawney）、脫勞爾華氏（Troelstra）收集宗教史料，以證明新教卡爾文主義有大影響於現代資本主義之產生。是宗教意識能左右物質基礎矣。乃至吾人雖居蒸汽電氣或原子能時代，謂古代人如柏刺圖如亞歷斯大德如孔孟如釋迦之學說，無一家能影響於現代生活，而獨有物質爲之決定一切，有如是隔絕絕說與人心交通之可能乎？吾人平心靜氣以思，物質與精神間，自有交互關係，非可如馬氏輩但以爲物質能決定精神，而精神不能影響物質也。我之有志駁斥馬氏，始於滬上政治大學。嘗爲校中諸生每星期講馬氏主義。嗣國民革命軍抵滬，學校解散，演講因而停止。又擬作文駁之，友人中輕視共產黨者，謂如此反以抬高共產黨之聲價，不如聽其所爲。戰時僑居重慶，商諸陳立夫氏出一種反馬克思主義叢書。陳氏曰此名稱太惹人注目；今日國共兩黨雖對峙，異時或有合作之一日。嗚呼！思想界線之不清，乃大陸淪陷之主因。倘

反共人士仍抱一暫時分立之念，不圖根本之澄清，吾恐吾國思想界政治界長陷於混沌局面矣。

## 黑格爾

一九三一年秋，我在德政哲學，忽接燕京大學電，屬我回國擔任黑格爾邏輯學。時在德專讀康德書，於黑氏爲門外漢，先去書店購黑氏書，書店主人曰：「黑氏書久已不印，幸而今年爲黑氏逝世百年紀念，有黑氏全集出版，倘君早一年來購，並此書亦不易得矣。」書店主人之意不外曰：黑氏學說不行於德久矣。我先取黑氏邏輯學讀之，雖不易下手，然並不覺其艱深，及返國後爲燕大學生購黑氏邏輯，同學亦覺瞭解黑氏，並非難事。然黑氏哲學純自事物本體論出發，與英美哲學之自經驗、亦可名曰自尋常日用之事物出發者迥乎不同。英美人因此頗非難黑氏，美人杜倫氏「哲學故事」一書中評黑氏之言曰：

「邏輯」與「心之現象」爲黑氏自己寫成之著作，此二書乃晦塞之傑作，其所以如此，由於其語調之抽象性與凝厚性，一切名辭皆黑氏自出心裁，每一說明，必另以他語爲之註解爲之限制，如教堂喉特式建築然。

英國現代哲人羅素於其「西方哲學史」中稱黑氏書極難讀，又繼之以詞曰：「一切大哲學家，黑氏爲最難瞭解之一人。」羅素雖極反對黑氏，然能以深入淺出之語解黑氏學說者亦無有過於羅氏者。羅氏之言曰：

黑氏早年服膺神祕主義，一生相信事物分散之中無實在。黑氏以爲世界非硬性單位之集合，不論爲原子爲靈魂，無一物能獨自存在。世間有限物（吾儒名之曰器）之表面的獨自存在，乃幻想也，任何事物不得視爲最後實在。其爲實在者，獨爲整體（the whole）。黑氏異於伯梅尼特氏與斯賓諾塞氏者，在其

不信整體爲一種純質 (as a simple substance)，而視之爲一繁複體系，猶吾人今日稱爲有機體是。分散事物，即世界之所集者，亦不能僅視之爲幻想，甲物乙物乃至丙丁等物，各有其或多或少之實在，但此種實在只爲整體中之一種形相，此整體，惟有在善觀者能得之。黑氏在此觀點上不信時間與空間之實在。以時、空爲實在者，則此時、空已陷於分散性與殊多性矣。此段所云云，乃黑氏早年所得之神秘洞見，其後來之理智的敷陳形諸其著作中者，爲後來所增益。

以上實在惟在整體中，乃黑氏之基本理論。羅氏親見及此，揭之於其書之第二十二章之首。可謂扼要。黑氏哲學之方法爲辯證法，即由三合一之演變，此方法德人著作謂其受菲希德氏與雪林氏之影響。然黑氏棄傾倒於希臘，得力於柏刺圖氏者獨多。依我觀之，黑氏之所根據者乃柏刺圖氏也。茲併舉兩說如下：

德人史托列希氏曰：黑氏辯證法之直接的前導者，除黑氏所服膺之希蘭克利氏相反之統一外，實爲菲希德氏與雪林氏。菲氏「學術原理」中認爲宇宙內容應自一最高原則中演繹而出，此原則曰「我立我」。但倘有我，而無與我對立者，則宇宙無由開展，以缺一與我對立之體也。如是除我以外應有第二原則「我立非我」。此我即所謂「正」，非我即所謂「反」。此我與非我，非互相排斥，此之謂「合」。

雪林氏亦有兩極性之說，指磁石中電氣中相拒而同時相引。相拒者反之謂也，相引者合之謂也，時德國學者徘徊於正反二者之門外，如是，至黑格爾氏乃毅然以三一之辯證法，奠定其學說之基礎。此由於黑氏善讀柏刺圖之著作而融會貫通之之所致也。柏氏書中論二者相反相對之處不一而足，如「法度」一文中之首曰：

一切事物之相反者，非產生於二物之相反者乎？如善與惡公不公之對立，乃至其他相反之二物，均產生於二物之相反者。吾意之所指，謂相反之中常有一往一復之循環，如由大而小，由小而大是也。

柏氏於同一文中更指出，雪在火力之下，不成爲雪，火在極寒之下，不成爲火，可見雪與火二者之矛盾，

乃表面現象而已。「共和國」書中之言曰：

吾人何以不可云：所謂哲學家，其人不徒愛部分之智識，乃愛整體之智識。

旁人答曰：誠然！整體也。

凡人之愛一切智識，而求之不厭者，乃可稱為哲學家矣。

柏氏復將相反與整體兩者合一於辯證法之中，其意以為先得二者之相反，乃進而於辯證之變化中求之，可以達於整體，可達於永久不變之真理。其意以為殊多也，對立也相反也，均為表面之現象，若進而求之於各種真性 (Every Essence) 之本質，則得宇宙一體之道矣。此為柏氏之見解。散見於各文之中，然黑氏能進而深求，且將整體與辯證法合而為一，以三一之格式表而出之，是柏氏所未嘗遺及，而為黑氏所獨者也。

「共和國」第七卷尤詳於辯證法比之為太陽。其論辯證法之效用曰：

君治辯證法後所見者，不徒為影子，乃為絕對真理。君之所得是否為實在，我不敢必，然必近乎實在矣。……惟有辯證法，乃能昭示實在，且僅昭示於已治以上各科學之人。(天文、數學之類)

若當同意，辯證法為各科學之結頂石，且高於各科學之上，其他科學無高於此者。

簡言之，觀其變化融會一切之學，乃辯證法也。

我嘗思之，菲希德氏雖言我，非我對立，雪林氏雖言兩極之說，然黑氏所以堅信辯證法而運用之於全部哲學者，實由於柏刺圖，而非菲氏雪氏。

以下論黑氏除整體外均非實在之說。羅素氏哲學史中之譬喻，最能以淺顯之語使人瞭解。茲譯之如下：

黑氏所瞭解之邏輯學，同於形上學，與尋常所謂邏輯，迥乎不同。依黑氏意，尋常之謂辭，若以之為限制整體實在之語，其結局則有陷於矛盾之病。姑引柏美尼德之語「太一為實在，係圓形。」然凡可稱為

圓形者，必有界限，既有界限，則界限之外另有他物在。此整體之宇宙爲圓形之說，乃自相矛盾矣。（此種辯論，在非歐里几幾何學家可提出疑問，然不妨借之爲說明之用。）再引一更粗之譬，或爲黑氏所不樂於引用者。如說「某甲爲叔」，此語在表面上無矛盾。如說「此宇宙是叔」，則陷於矛盾。何也，凡爲叔者，其人必有姪，而姪與叔爲二人。則所謂叔不能爲實在之整體明矣。

以上譬喻，再用之以說明正、反、合，之辯證法。第一，姑曰：「實在爲叔。」謂之正。然叔之爲叔，含有姪之存在。既云此絕對外無實在，而因「第一」噫之故，已有姪之存在，吾人只能歸結於其對面，曰一絕對爲姪。一謂之爲反。然此言之不合乎理，猶云「此絕對用爲叔」之不合乎理。既以姪爲絕對或以叔爲絕對，二者俱不合乎理。吾人之惟一歸宿只得云叔姪之整體爲絕對。此之謂合。此所謂合，亦不能謂爲滿意。何也，爲叔者必有兄弟或姊妹，而後此兄妹生有子女以爲其姪也。如是吾人須擴大範圍，必舉其兄弟姊妹，與其兄弟之妻並姊妹之夫而包括之。循此路以行，受邏輯之理之支配，由此絕對之調靜，以達於辯證法之最後結論，即所謂「絕對意典」是矣。由此全部歷程觀之，有一伏乎其後之假定，除實在爲整體外，無他物可稱爲實在者是矣。

吾人明乎整體與辯證之後，乃可進而論黑氏哲學之結構。黑氏以「三」爲宇宙中一切之基本，略類於吾國稱天地人爲三才。其哲學之總名爲意典，分爲三大部，第一曰邏輯，即意典之內在，第二曰自然界，即意典之外在，第三曰精神，即意典之回至自身。黑氏之邏輯，非尋常所謂推求思想方式與公例之論理學，乃指概念或範疇言之，即宇宙之本質（World essence）宇宙亦思想中之本質也。全部邏輯分爲三：第一、凡有（Being），第二、本質（Essence），第三、概念（The Notion）。每一項又分爲三，如凡有中之三，一曰性（Quality），二曰量（Quantity），三曰差（Measure）。本質與概念兩項之分，姑從略。但舉名稱，讀者已感煩數，

更不容附以解釋矣。

黑氏所謂邏輯，指概念與範疇或本質言之，僅爲思想之結構，或曰宇宙之架格。將宇宙中各種特定之有，暫時捨棄，而僅就「凡有」(Being)言之。其邏輯之第一概念爲「凡有」。卽爲有中之有，任何特定性(Determination)均抽象以去，所餘者此空空之有。此凡有既屬空空，故卽等於「無」(Nichts, Nothing)，僅有「無」之思，亦卽特定性俱無之思。平日吾人思及某物，使有形體，大小，顏色，輕重等特定性，此時無任何特定性，僅有「無」之思。「有」無任何特定性，「無」亦無任何特定性，故可相通。其爲「有」與「無」之聯繫者，是之謂「移」(Werden, Becoming)，意云有可變而爲無，無亦可變而爲有，其所以不用「變」字者，變字之義含有特定性，如葉由綠而黃，但既黃者不能退而爲綠。其以「移」字代之者，依黑氏意，有與無二者既無任何特定性，彼此可以互移互代，而其所以以「移」聯繫之，所以含有與無之矛盾而一之者，其邏輯之體例應如是也。全部邏輯分爲凡有、本質、概念三部，而每一項又分爲三。如凡有分爲質、量、度，本質分爲所以、形相、現有。概念分爲主觀概念、客觀概念與意典。凡此節目，均非本文所能詳論。但當聲明者，普通形式論理學中之同一，矛盾，排中三律，本爲邏輯之最高原則者，在黑氏辯證邏輯中置之於不論不議之列。蓋黑氏之意，在於將對立者矛盾者鎔化而爲一體，如東西之對立，向東行者何嘗不可達於西，向西行者何嘗不可達於東，任何事物之對待者，可潛移於其對方，卽超越其矛盾以合爲一體。此乃黑氏邏輯之特點也。

黑氏哲學中之自然界，與科學家之所謂自然界，絕非同物。第一點應說明者，黑氏體系中，其第一爲邏輯，僅爲意之內在，何以忽變而爲意之外在者，卽所謂自然界。此由內在而外在之演繹之困難，猶之周子太極圖中「無極而太極」之難解。太極爲外在之有，無極爲內在之無，亦卽意有於內，而形無於外之謂。此二者相生之關係隨于與朱子往復辯論不下五六次。朱陸之所難，亦卽黑氏之所難。或曰黑氏邏輯僅爲內在之思，無法一

顯而為外在之有，或曰物之萬殊。然黑氏之所謂自然界，就萬殊之共相（Universals）言之，初不指飛潛動植之各物言之，其為思之範疇則一，初無由此躍彼之意。細讀黑氏書者，可以認識此自然界非由意典中演繹而出，乃由內在而為形外之創造，猶太極圖中本為無極者忽而呈顯為萬有之太極。此其關係只有以宗教家術語明之，名之曰創造而已。黑氏所謂自然界之由來如是，亦分為三項，第一曰力學，第二曰物理，第三曰有機體，力學云者，就物質之抽象者言之，如天文學中但就諸星間力之關係言之，物理云者，不僅研究物質之一般性，乃就各物言之，其間有形狀，顏色，輕重之分。有機體更分為（一）地上有機體如礦物，（二）植物有機體，（三）動物有機體。黑氏所以討論自然界者，已成爲過去之學說，絕未對於學術上有何影響可言也。

黑氏之大成就，在其第三部所謂精神，亦曰返於自身之意典，其中分三部，一曰主觀精神，二曰客觀精神，三曰絕對精神。主觀精神指心理言之。客觀精神指道德倫理言之，國家即爲倫理一部中三項之一，其餘二者爲家庭爲社會，黑氏之歷史哲學下屬於此中。所謂絕對精神，指美術、宗教、哲學言之。

黑氏注重客觀精神，認爲此階段中，各個人之主觀心靈，融化於一個超個人之結構，是爲家庭、社會與國家，所謂歷史即理性在國家生活中之發展，亦即政治史之謂也。茲將歷史在黑氏系統中之地位，列表以明之。

依下表之所列，黑氏意謂歷史乃時間中精神之發展，猶之自然界乃意典在空間中之發展也。自然界中既有礦植物後，進而爲人，則有心靈有知覺有自覺性，此自覺性之發展，即人類歷史也。茲譯黑氏歷史哲學中第二章「理性爲歷史基礎」中之首段如下：

術學	造標		
通	辯	意	正
輯	證	典	
	法		
幾	空	自	反
何	間	然	
學	時	界	
	間	精	
歷			合
史		神	

哲學所以治歷史者有一主要思想，是爲理性之概念，其意視理性爲世界之公例，世界歷史中之各事進行，均依乎理性。此信念此灼見乃歷史之假定前提。其在哲學本身，反不以爲假定前提，由哲學之靜默反省中，證明理性——其與上帝之關係暫擱一邊——乃一切自然生活與精神之體質與無限威力，亦即其顯於實際之各種內容與形式。所謂體質者，即一切實在賴之以爲體以生存。所謂無限威力者，理性之所成就不徒爲理之當然者超於實在之外者，如少數人所謂理想而已。所謂各種內容者，人之有限行爲，須依賴外物以滋養以活動，而理性則自己滋養自立標準者也。所謂各種方式者，精神之發展，有形形式式之不同，皆出於自己想像自己決定，而不由他人代庖。理性之前提與最後目的，皆在自身之中，所以達成其目的，由潛能而爲實際，由內心而爲外形，由自然宇宙而達於精神宇宙，質言之，即世界歷史之目的。如是所謂意典，所謂理性，乃其惟一真實，惟一永久，惟一絕對權力，舍此而外，無他物矣。其光榮其偉大，顯於世界之中。此爲哲學中之所證明，而成爲歷史之假定前提也。

理性之特點爲自由。黑氏說明理性與自由之關係如下：

欲瞭解理性之性質，莫如與其對待之物質合併而論之。物質之本性，在其重量，理性之本性——即體——在其自由。常人亦知理性之中有自由。惟哲學則告人曰：理性之一切屬性，惟賴自由而後存在。一切屬性均爲達於自由之方法。所求者爲自由，所產生者亦惟自由。靜觀的哲學所以告人曰：精神之惟一真理，自由而已。至於物質則異乎是。物質有重量，常傾向於一個中心，所包含者不一，其間各相排拒。物質亦自求而一體，然其成爲一體之時，則已非物質矣。精神之中心，在乎自己，不必求一體於自己之外，在自己以內已成爲一體，故曰精神在乎自己，且常在乎自己也。物質之體在自己之外，而精神則己之所以爲己也。此之謂自由。當我依賴他人時，必求之於非其自身之所固有者，即不能離外物外人而獨立也。當我自由時，則一切在我自身以內。



精神之自己存在，即爲自覺性，即自己覺知自己之性也。

自覺性中有二者須分別言之，第一，我知，第二，我所知者爲何。在自覺性中，此二者合而爲一，因惟有精神乃能自己覺知自己也。精神中自己判斷自己，同時自己反乎自己，產生自己，且引實際之已成爲潛能之己。由以上抽象的界說，可以爲世界歷史下一定義曰：世界歷史者精神之顯出，所以達於其本性中之所知者。譬之樹由種子生，種子之中，藏有果子之形與味與樹之高下大小。精神之原初跡象中，含有歷史之全部矣。

東方人不知精神——人之所以爲人——自由之義。惟其不知，故不得享有自由。彼等所知者爲一人自由，此一人之自由，即爲放縱、殘暴、與其頑，其有煦煦之柔與順者，亦只爲一時情慾之偶發，亦即縱恣而已。此一人，即專制帝王，非自由人也。自由之自覺，起於希臘之中，希臘人爲自由人。然希臘人，羅馬人亦然，但知少數人之自由，非一切人之自由。此點即在柏刺圖與亞歷斯大德二氏亦未見及。因奴隸制行於希臘，爲希臘人之生活與享受所依之以存在。希臘人之自由，只一時之偶發的花香，不離乎人性之桎梏者也。獨有日耳曼人，因受耶教影響，始知人之爲人之自由，且知精神之自由，乃人性之本性如是也。此自由之實現始於宗教，即精神之內心區域，其如何現於世俗生活中，自爲進一步之工作，須文化上長期之艱難辛苦，而後有成。奴隸制不因耶教之行而停止。自由亦不因耶教之故，便推行於各國之中；政府與憲法之中，亦未嘗以之爲圭臬。以自由適用於人世，以自由改造並深入人世，乃歷史中長期之歷程。凡一原則之發起與應用，試行與執行，當分別立論，我前已言之矣。……世界歷史者，乃自由之自覺之進步之謂也。

以上敘述黑氏哲學體系與歷史哲學之言論。其歷史部分之正確性如何，就希特拉之出現於德國政治舞台，已足爲其反證，而無待於吾人之贊詞矣。日耳曼人果知人之所以爲人之自由，勝於盎格魯撒遜人否乎？大有討論餘地也。

黑氏哲學體系，頗有類似佛家華嚴宗與吾國儒家萬物並育之說，其能綜合事物變化於一爐而以正反不相衝突爲說明之資，乃其偉大之所在。彼已在英、意兩國造成黑格爾學派，在吾國有唐君毅、牟宗三，亦有得於黑氏學說而興起者也。黑氏學說之長處可以供吾國人受用者不少，特非此文所能詳，惟有擱置之以待異日矣。

世界各家學說，長處所在，卽短處所伏。第一、就認識論言之，彼以爲精神之自己發動中可以將經驗界之實在演繹而出，然因此之故，自然界一部份成爲黑氏學說之大弱點，爲人所共見。第二、事物在發展中，其兩項矛盾之處可以消除而融化，此在邏輯上可以如是言之，至經驗界現象中，如君主與貴族之爭，農、與地主之爭，甲國與乙國之爭，除互鬥或以法律或以外交解決外，如何能化厲氣而爲祥和，黑氏初未道及。第三、現實卽理性，理性卽現在，類似華嚴事理無礙之說。然現實可以理性說明者不少，其不能以理性解之者，亦隨在而有，兩者間之等量齊觀，大有疑問。第四、歷史進化階段，如所謂東方人知一人之自由，希臘人知少數人之自由，日耳曼人知一切人之自由云云，其各階段之劃分，是否允當，早已爲英美人所懷疑，至其所稱道之普魯士君主，至多能與唐太宗貞觀之治比美，何足以言一切人之自由哉？嗚呼！古今哲人自成一家言者，求之已不易得，有一家之理論，更能合於實際現象而無不備者，豈易言哉？

(註) 筆者寫此文時，深感黑氏哲學在吾國以內，不論爲黑氏著作，或哲學史中記黑氏學說者，均非良好譯本，以其不出於專治哲學與精通黑氏學者之手。因此本文所引黑氏原文，均係筆者根據德文或英文所自譯。黑氏學說重要，人所共認，而吾國竟無正確譯本。望治哲學者急起而根據德文本，參照英法文，先妥定黑氏哲學之專門名辭並共用此所定名辭，將黑氏重要著作次第譯爲漢文，無任企盼之至。

## 黑格爾學派之分裂

二十年前我在燕京大學教黑氏邏輯，曾作文登天津大公報，論黑氏邏輯中有上帝隱乎其後，否則無由由內在之意與忽而成爲外在之自然界。張君真如爲國中治黑氏哲學之第一人，其畢業論文爲黑氏倫理學。張君讀吾文後著論駁之，謂黑氏邏輯學，乃嚴格將概念與範疇按論理學原理演繹而出，不得與上帝與宗教混爲一談。兩人論辯往復五六次，其文當時絕未保存，因遷徙流離之故，欲查攷原文而不可得矣。然今日思之，黑氏哲學中確含有此兩面，一面爲宗教與上帝，另一面爲邏輯。黑氏自己承認對此兩方之關係未及詳細剖析。後來其學派分爲左右兩派，一偏於宗教，是爲右派，一偏於反宗教而流爲唯物主義，是爲左派。

黑氏學派之分裂，頗似五四運動中兩派之對立，一方爲保守派之康有爲與桐城派之林琴南，他方爲文藝革命派之陳獨秀與胡適等。時之德國被攻擊之對象，爲黑氏哲學之雖名爲邏輯而實爲一種神學，爲黑氏歷史哲學之擁護普魯士君主制度，爲黑氏哲學注重實典過於抽象，而忽略唯實方面與科學方法。凡此攻擊，與陳獨秀等反對憲法中規定孔教，古典文學與鼓吹德先生賽先生。其相似處非吾人今日故意比附，實有真正雷同之處。陳氏是否略知此段歷史步趨馬克思氏，以爲建黨之準備乎抑或東西之人心相同自然走上此路向乎？其相同之原因何在，暫且不問，先就德國兩派對立述之。

右派中之人物，有陶勒氏 (Karl Daub 1752—1836)、歐特曼氏 (J. E. Erdmann 1805—1892)、勾吸爾氏 (Goschel 1781—1861) 等。舉此三人之著作，以見其與黑格爾氏之關係。陶氏先採用雪林氏同一哲學學說以批評康德，其後適用黑格爾氏所謂意典以解釋新教教條，著有「現代教條神學」，「邏輯司」(Logos)

，「哲學與神學講義」。歐特曼氏始為傳教士，繼入柏林大學為哲學教授。所著有「信仰與科學講義」，「身體與靈魂」，「黑格爾精神哲學導引」，「宗教哲學」等書。勾吸爾氏著有「無知、絕對知、與耶教信仰」，「靈魂不死之證」。右派中人數不少，但此文不一列舉。我在柏林大學之日，尙得晤見阿道爾孚拉遜氏（A. Larsson），彼為黑氏學派中人，其所著「時間與超時間」，「記憶」，「身體」各書，已不為人所道及，惟其「法律哲學體系」一書，有稱述之者而已。

左派方面，舉三人為例，一曰斯托拉烏斯氏（D. F. Strauss 1808—1874），二曰羅治氏（A. Ruge），三曰福耶拔哈氏（Fuehrbach 1804—1872）。

斯托拉烏斯氏始受神學教育，繼入丟平根大學。初時傾向於雪林氏之自然哲學，及讀許拉曼哈氏（Schleiermacher）書，棄其素樸迷信，歸依黑格爾學派。斯氏哄動一時之作為「耶穌生活」一書，其一生為教會為大學所排斥，亦因此一書。一八三二年斯氏任丟平根教會中職務，因「耶穌生活」一書罷免，繼而為中興教授，不數月又辭去，乃居家教授來學之學生。一八三九年瑞士大學已聘為神學教授，因反對其「耶穌生活」一書之故，議論蜂起。斯氏又因此辭瑞士教職，卒以著作家終其身。其著作除「耶穌生活」外，有「歷史進化中及與科學鬥爭中之耶教信仰」，「信仰中之耶穌與歷史中之耶穌」，「新信仰與舊信仰」等書。其在思想界之地位，同於法國之蘭賽氏（Renan）。

斯氏學說受十九世紀科學昌明之影響，力闢神秘與創造之說。彼以為神造說與自然現象不相容，凡聖經中之神話，無一合於實在事物，應排而去之。耶教中之上帝，原非一個個人，乃是一個意典，將全人類之美德，寄托於一個意典之中。斯氏將耶教之教條，根據歷史變遷加以批評，實所以否定之。斯氏以為耶教中之神造論與哲學中之汎神論二者難以併存，其故由於耶教中之教條，由於愚蒙人心中想像而出。所謂上帝，非與他人並

存之一人也，乃一「無窮」寄託於各個人心中，而視之爲人也，可謂之爲一切思之思，一切生之生，一切存在之存在也。斯氏雖反對神學，立言仍以黑氏爲根據，認爲凡有之中，自有理性與秩序可求，最高道德原則，爲各愛其類，各個人不僅爲自然界之一物，各個人各有其慾望與要求，故由個人推廣而爲全人類之愛，此全人類之愛，卽斯氏之所謂宗教也。斯氏於其最後著作，發下列各問：第一、吾人當爲耶教信徒否？第二、吾人當有宗教否？第三、如何領悟此宇宙？第四、如何建立人生秩序？由此等問題觀之，斯氏雖駁斥聖經中各種神話如人食酸菓墜地，如一日世界造成之類，以爲應根據邏輯與自然律駁倒之。但以爲各個人之上有一共同而合理之「萬有一體」在，此「萬有一體」爲斯氏之宗教。斯氏雖屬左派，然左派中他人之更趨端者，不滿於斯氏所言，如德登（B. Bauer）爲無神論者，對於斯氏徘徊於「萬有一體」之觀念之旁則非笑之。馬克思氏責斯氏仍置宗教於至高無上之地位而忽其與社會與生產環境之關係。

羅治氏爲青年黑格爾學派之中心人物。一八〇二年生，曾任德之哈勒大學教授數年之久。後居法國與馬克思氏刊行「德法年報」。其居英倫之日與歐洲各國愛國志士瑪志尼等組織歐洲民主委員會。羅治氏爲信仰民主共和之人，爲當時德國政府所不容之人也。羅治氏發行年報三種，第一爲哈勒年報，於一八三八年出版，三年後爲德國政府所禁。第二爲德國科學美術年報，一八四一年始，一八四三年禁止。羅治氏乃去巴黎發行第三種出版物名曰德法年報，馬克思氏與羅治氏同爲主編人，一八四四年出版，刊行兩期後爲法政府所禁。嗣後羅治氏居於倫敦，一八八〇年死於倫敦。羅治氏年報三種中，可窺見當時青年黑氏學派對宗教、政治、哲學、文學各問題之見解，馬克思氏早年之文字，亦可於此中求之。羅氏與馬氏始爲同路人，然羅氏信仰民主主義共和主義，不贊成馬克思氏階級鬥爭之說，一八四四年後兩人合而終離矣。

羅治氏爲最早看出辯證法與黑氏哲學體系應分而爲二之第一人。此二者分離後，辯證法可以爲改革政治與

文化之用，而非復保存宗教與君主政體之工具。辯證法中有正反兩面，此兩面與黑氏絕對精神脫離，歸之於人之意識，則是非正反之抉擇，由於人而不由於上帝。仲言之，所謂理之當然 (ought-to-be)，所謂事之如是 (as it is)，可由人自爲選擇，不復受永久不變之理則所拘束。質言之，此輕輕一轉手之間，將絕對、永恒、超時間、超空間之想法一切推翻，而惟有求之現實生活之中。此說由羅治氏始創，而馬克思氏承繼之者也。

羅治氏本此方針，以之批評當時德國之思想、政治、文學。其意以爲歷史之行歷 (process) 與思想之行歷二者不可分離。世間事物之中，卽其爲死灰而非復血肉無一不與世間相關。因而哲學與人生全部動態互有關係。既已無一物不與生活有關，則生活中之各問題，無一不與哲學思想有關。惟如是，哲學的批評，卽世界歷史動態中之一因。羅治氏對於普魯士君主制度，稱之爲警察國，對於薩維尼氏歷史法律思想，對於浪漫主義之懷念往古與他界之文學，對於思想家保持其超黨派立場者一一加以指摘。但羅治氏依然於黑氏國家代表人民全體利益之說，鑠而不舍。馬克思氏因其本鄉貧民竊盜木柴乃有防止偷盜法案之決議。馬氏謂此爲國家性爲特權階級所把持之證據，乃有國家階級性之理論。羅治氏因此與馬氏意見互異，各分道而馳。

福耶拔哈氏一八〇四年生於德之蘭呼 (Landshut)，其父爲刑法學家。始入哈特爾勃格大學攻神學，因陶勃 (右派) 氏之教傾向黑格爾學派。一八二四年入柏林大學受業於黑格爾之門，攻讀四年，畢業後，任愛爾蘭大學講師。大學教讀之任，非福氏所長，乃辭職鄉居，一八七二年逝世。福氏之重要著作爲黑格爾哲學批判 (一八三九)，耶穌教本質 (一八四一年)，哲學改造 (一八四二年) 與未來之哲學 (一八四三年)。

依吾國人「天道遠，人道邈」，或「務民之義，敬鬼神而遠之」之語，所以尊敬神祇者，不外乎「人」。則福耶拔哈之哲學，亦可謂爲人本主義而已。而西方向信神造與神之昭示等說，對於以人爲出發點之思想，則視之爲汎神論或曰無神論。因此福氏哲學爲德國所排斥。其實福氏所攻擊者乃教會之神學，非上帝本身。彼以

爲神學之基本爲神怪，哲學之基本爲事物之自然爲理性。神學中有教條，所以限制思想。吾人不應擁護教條，但明乎教條所由來之幻想且一掃而空之，此爲哲學之所應有事。福氏之言曰「上帝爲我之第一思想，理性爲我之第二思想，人類爲我之第三且爲最後之思想」。既曰上帝爲第一思想，其非爲無神論者可知。又曰人類爲我之最後思想，可以見福氏以人類爲出發之根本所在。錄福氏「耶教本質」一書第二版序文之一段如下：

我之哲學之原則，非斯賓那沙之純質，非康德與菲希德之「我」，非雪林氏之絕對同一，亦非黑格爾之絕對精神，簡言之，非抽象之「有」，非概念之「有」，乃一實有，即人而已。我哲學之原則爲實證的爲實在的，所以說明思想應自思想之反面產生，是爲物質，是爲存在，是爲官覺。我求事物於官覺之中，不求之於思想之中，故我之工作，即哲學中之一種，不應置之於冥想之中，正與冥想相對，且以說明爲方法，以求冥想之掃清。冥想法認爲宗教乃自己思想自己（指黑格爾之言），而忘宗教之實在意義。我則反是，讓宗教自身說出其所以然之故，我僅爲其聽聞者翻譯者，非促進者。我無意於創造宗教，僅揭開其存在之幕，俾人正確一見，此爲我目的所在。

福氏書中處處說明宗教由於人造，上帝亦由人造。人類在世間不勝其貧窮、疾病、死亡之痛苦，乃立一上帝以爲安慰自己之計。上帝爲一至尊無對之體，其威力無所不屆，令平日所求於現實而不可得之願望，一一賴上帝而得以實現。故人奉上帝爲全知全能爲慈愛，實即人類心中之全知全能慈愛以形成上帝也。福氏之言曰：宗教爲人心中之夢。此雖爲夢，然人之所在，非空中非天上，而爲地球與實在界。人類好在想像莊嚴中以見事物，鮮有能在日光之下見其實在如此者。所以我於宗教，不追隨冥想派之後，而但開人耳目，俾人能見其真相如是。換詞言之，將想像中之對象，易之爲實際之對象。

福氏以爲人類有種種慾望，在現實中求之而不得者可移之於心理之中藉以自慰。如僧尼出家，斷絕人慾於

戒條之中。然有聖母瑪利亞（在東方爲觀音）爲愛之對象，既犧牲人間男女之愛，其對於天上童貞女之愛亦尤深厚。父母君國之愛亦可轉移之以愛上帝，其理亦同。福氏曰：人世生活尤空虛，則上帝充實（The more empty life is, the fuller, the more concrete God is）。此之謂也。

福氏對於黑格爾哲學之態度，前段所舉序文中「我求事物於官覺之中，不求之於思想之中」一句，卽爲福氏與黑氏之分界線。茲述福氏批評黑氏邏輯之語，以見兩人異同所在。福氏以爲吾人認識事務，應本耳所聞目所擊，以求此時此地事物之真跡，不可求之於「絕對意識」、「凡有」等共相（*universals*）之中。所謂絕對意識，乃一有機體，此在黑氏名之曰概念，然以宇宙之大，人類何能窺見其全部，既非人類經驗所能窮盡，何能但憑邏輯演繹而出。黑氏所謂絕對意識，在其著書之初，早已爲出發之假定前提，及至結束之際，又回至此假定前提，故爲一種循環之論。其邏輯中所欲疏通證明者，在其疏通證明之前，業已決之於黑氏心中矣。又其所謂「凡有」，無特定性可形容，亦無彼此對待，又無大小形狀。以此列諸邏輯之首，以推及於其他概念，自表面言之，似乎順理成章，亦可謂爲合於科學方法。然依福氏言之，凡所謂有，均爲器物，均爲特定之有。「凡有」爲一切有之所共，乃由於抽象而來，僅爲一個名稱而已。由此可以見福氏如何注重現實，注重官覺。福氏殆移植英國經驗主義，以推翻黑氏所謂物自體。其於黑氏之絕對意識目之爲擁護教會之神學。然謂福氏爲反宗教或無神者，則亦爲不公道之言。福氏嘗自表曰：「反宗教者無神論者不識人與人關係之神聖，亦不識人生目的，人類而無目的，卽無安身之所，無目的爲大不幸事，活動有目的，乃有道德基礎。凡人類將自己置之於上帝或目的之前。」如此言之，福氏雖反對神學，然其非爲唯物主義者，顯然矣。

馬克思氏與恩格斯氏均受福耶拔哈影響甚大。馬氏自一八四五年刊行其「德人意識形態」（*Die Deutsche Ideologie*）後，與福氏背道。茲舉馬氏所著「關於福耶拔哈氏十一題」，以明馬氏異於福氏者何在。



第一題 往日唯物主義——包含福耶拔哈在內——之大缺點，在其但知以對象，實在，可感覺者為概念（在其對象之形式中），不以為人類官覺的行動，或實踐（不由於主觀出發）。因此之故，行動方面，反為唯心主義之反對唯物論者所發見，惟唯心主義但在抽象方面立言，初不識行動為何物。福耶拔哈雖注意於官覺對象，以別於思想中之對象，但福氏不識人之行動即為客觀的行動。福氏於其「耶教本質」中但視理論態度為真正人生態度。至於實踐方面在福氏僅在污濁猶太形式（此六字惟有質諸原著者馬氏，譯者不解其意義何在）下瞭解之規定之。因此福氏不知所謂革命的，實行的，批評的行動之意義。

此第一條中可注意者，馬克思氏提出知心之行動者出於德國唯心派，不出於主張心為白紙之英國經驗主義者或唯物主義者。馬氏認識唯心派注重心之活動，但實其仍在抽象方面立言。此說證之康德氏與宗教鬥爭，非希德與拿破侖鬥爭，可以見馬氏所言為偏見。馬氏所謂實行、實踐，重在革命的行動，而福氏念念不忘宗教不離乎愛，與馬氏之以恨以滿足自己慾望自己權利為出發點者迥然各別。此殆馬氏所以名之曰污濁猶太形式歟？

第二題 此問題——人之思想能否成立客觀的真理——非理論問題而為實踐問題。實踐之中，人必然認真真理，證明思想之實在，權力與此世間性。思想之真實與不真實之爭議，如與實踐分離為二，乃學者空談而已。

馬氏以為客觀的真理，須在實踐中方能發見。此第二題，在現代哲學家言之，為真理性質問題。愛因斯坦發明相對論後，科學家藉日蝕之際，以證其學說與實事相符與否，可見符合為真理之憑。以云實踐有二種，第一、為道德之身體力行，如康德氏之爭信仰自由。第二、為參加政治鬥爭，如馬克思之組織第一國際、列寧之組織第三國際，在發起者參加者為實踐，其事之成否，則因國情而異。各國共產黨，何一不本實踐之義以參加於鬥爭，但俄能成功而英美則不成。可見教條與真理之為二事。馬氏恩氏列氏常告誡其同志不可視其理論為教

條，意在勸人不可奉信仰爲真理。總之馬氏教訓或共產黨綱，所以表示黨員之決心而已，與科學家所謂真理，判然二物，不可混同者也。

第三題 唯物主義者之理論曰人乃環境與教育之產物，新人乃新環境新教育之產物。彼等忘却環境須由人改造，新教育家須先自受新式教育。因此之故，唯物主義必然分社會中人爲二類，其一類爲先覺者。環境改造與人類行動之相合，應視之爲革命的實踐而瞭解之。

此第三題乃馬氏對烏託邦社會主義者之批評。彼等雖信物質生活之重要，然不知不覺中忘却物質生活，而復墜於唯心主義，彼等將社會中人分爲二類，其一爲先覺者，本其心思以圖改造社會，其二爲後覺者，即爲響應先覺者而起之多數人。馬氏以爲歷史之發展，須視其物質生產條件如何，倘物質條件不具備，雖有先覺者亦無能爲力。惟有以革命方法推翻舊日環境，而後新人新心理自隨之而來。反而言之，物質條件不具備，雖宣告革命一百次亦無用焉。然物質條件何時爲具備，革命何時發動，未易一言而決。共產黨人每先爲革命之準備，視政府之腐敗者從而推倒之，然後進行其物質建設。其在俄國與吾中國則皆然矣。以云英美等國雖物質生產條件已成熟，然其政治不貪污不腐敗，即今有乘間掘險之共產黨，亦徒呼負負矣。

第四題 福耶拔哈氏之出發點爲宗教的自我離二，而將此世界分爲（一）宗教的想像的世界。（二）實在的世界。福氏成功在其能宣告宗教世界之解散而指出其爲世俗性。福氏此一事完成後，尙有一未完成之大事。福氏之世俗性基礎尙巍然存在，如雲間之獨立帝國，如欲掃而清之，惟有就此基礎上之內部分立與矛盾以說明之。此基礎矛盾既說明，乃進行革命以掃除之。譬如此地上家庭，已知其爲神聖家庭之秘密之所在，則對此地上家庭，應先之以理論批評，然後以實行改造掃之。

福氏謂宗教之造成，所以安慰人類自己。此爲一種非理性的信仰。此種非理性的信仰，何以爲東西各國之

所同。馬克思以爲福氏從人類心理以下解釋，不能令人滿意，其意以爲宗教由來不僅爲心理的，而爲社會的。彼以爲社會中階級，一爲生產者一爲享受者之對峙，乃有六日工作一日休息之習慣，此乃宗教之禮拜與神學所以成立。馬氏此種說法太簡單，不及福氏遠甚。依俄國與東歐情況觀之，共產主義政策雖已施行三十，二十年或近十年，未見其能將宗教擯之而去也。

第五題 福耶拔哈氏不滿於抽象的思想，乃轉而求之於官覺的思想。然其所謂官覺，與實踐的行動爲一事。

此第五題，馬氏意在指出所謂官覺，非一成不變，乃工業與社會情況之產物，換詞言之，乃歷史的產物，隨各時代農工業與交易方法之變而變者。馬氏舉例曰櫻桃因商業交通而移植於歐洲，非官覺中確然必有之事物。因此，人之感覺如何，與社會情況有聯帶關係。

第六題 福耶拔哈氏將宗教本質屬之於人。然人之本質非一抽象體爲各個人之所獨。人之本質，就實際言之，即爲社會的聯繫之全部。

福耶拔哈氏對此實在的本質，未加以批判。(一)離開歷史的行歷，視宗教的情感爲自足乎已無待於外，且假定一孤立的個人爲前提。(二)視人之本質爲自愛其類，乃以愛爲各個人之自然聯繫。

第七題 福氏不識宗教情感爲社會的產物，其所分析之個人，實爲社會中之特別一種。

第六題所以說明宗教經驗非人類自有生以來便即如是。如甲曰宗教爲人類對天之威力之恐懼，乙曰宗教爲人類對於不可以言語形容之宇宙全體之依賴之感覺。福氏曰自人類之需求中投射而出者。如此云云，均謂宗教出於人類本性之一成不易者。馬氏則以爲宗教乃社會情況之產物，因此十九世紀中之德人英人法人之宗教情感與希臘人羅馬人之宗教情感大異。宗教情感既因時代而異，自無所謂宗教史，但有文化史中之宗教部門而已。

宗教既以社會關係爲本，自不帶如羅氏所講各愛其類與生生不息爲人類之紐帶矣。

抑不獨宗教爲社會情況之產物已焉，即哲學思想何嘗不如此。羅素氏著「西方哲學史」之宗旨，詳見其序中曰：「哲學史之成者已有多種，不須我再加一本。然我之目的將以告人曰：哲學爲社會與政治生活中之一部分。」其在第二十八章論馬克思時，更明言馬氏持論含有真理之重要元素，並舉出希臘哲學爲城市國家中之產物，斯多噶主義爲宇宙一統時代專制主義之產物，中世紀哲學爲教會之產物，笛卡爾與陸克之哲學爲商業中產階級中之產物，馬克思主義與法西斯主義爲現代工業國家中之產物，以爲例證，可見羅素氏之推崇馬氏此種見解矣。

第八題 社會的生活爲實踐的。神秘論導理論以入於秘奧者，應求合理的解決於實踐之中，與瞭解實踐之中。

此第八題苟同於德詩人歌德時所云「第一步開始爲行動」，吾國荀子齊之習行主義與西方哲學中之實用主義，自然無可反對。文盛實衰之日議論多，躬行少，於是學者勸人以歸真返樸或勉於力行，此爲道德方面之立言，其在思想方面亦復如是，議論文章之士每以爲有概念有理論，便以爲真理在是，然實際生活之情況不可勝窮；與其作書本上是非門戶之爭，何如求之於實際生活之中以謀解決之爲得。馬氏此言，苟視共產黨人之奪取政權殺人放火爲實踐，則盜賊之類人行動者，一事不錯過一刻不放鬆亦可名爲實踐矣乎？

第九題 冥想的唯物主義，即唯物主義之不識以官覺爲實際行動者，其所能至之至高點，即中產社會中單獨個人之觀點。

第十題 舊派唯物主義之立場爲中產社會；新派唯物主義之立場爲人道的社會、爲社會所有的人類。馬氏以上以舊派新派唯物主義爲中心。其心中所指者爲福耶拉哈氏、爲英國功利主義派學者邊沁氏。中產

社會四字本諸黑氏法律哲學一書。其所謂社會中單獨個人，即邊沁氏之個人主義，謂憑各個人自知其苦樂，由自由競爭，可以達於社會的和諧。馬氏反對之，主張生產工具公有，與以政府權力管理生產事業。此二題在表面上似乎其皇冠異，然今日言之，已成過去，不須再加推轂。吾人願就地下馬氏質之者，其所期望之「人道的社會」，去之日遠，且已返於古代之野蠻、殘酷、專制、迷信與教條之中矣。

#### 第十一題 哲學家雖已以各種立說解釋此世界，其秘訣在乎吾人有以改造之。

此第十一題之所以責備一般青年黑格爾學派中人，連福耶拔哈氏在內。意謂彼等雖能運用其震動一時之文句，然不離乎抽象之文，如福氏所謂人類之愛，由此以求社會改造決不可得。馬氏以為福氏但知抽象的個人，而昧於各個人之社會地位。譬之有百萬家財之一人與以工為生之一人，其為人雖同，其實際地位則大異。論各人之所同，忽略個人之所異，在馬氏言之，謂為不注意於社會情況歷史情況。馬氏所以盡力於研究工人情況，即在求適實情況之瞭解，再進而謀社會改造。其所以有「科學的社會主義」之主張，有「資本論」之著作，其目的皆在於此。馬氏不徒坐而言且起而自身參加其間，以為惟有如此，乃能謀改造之實現。嗚呼！「不行不足謂之知」，馬氏真能明此義者矣。今日共產革命之功罪，自另為一事，難以將一切責任加於馬氏之身矣。

以上叙德國思想界之黑氏與其學派，自十九世紀之初迄於十九世紀之將終，其間有大哲學家如康德如雪林如黑格爾等造成哲學大系統，形為德國統一之象徵。然時代趨勢為科學發展對於自然對於文化一切以實證以理證是非標準。於是宗教界之神造論與其儀式，乃至政治上君主與貴族之大權，成為攻擊之對象。由宗教政治而漸進於社會改造，此乃黑氏左派之斯托拉烏司氏、福耶拔哈氏、羅治氏、與馬克思氏等所以興起也。爾派尤頑固，壓力尤堅強，其反抗亦尤劇烈而議論亦尤徹底，英國與德俄變化之異同，可為明證者矣。吾人以為一國之政治家，不明時代趨勢，不知所以迎機而導，未有不為國家造孽者也。

## 馬克思與恩格斯

馬克思學說，出於黑格爾學派，所以與黑氏分道而馳者，時代實有以致之。馬克思生於十九世紀之初。其時科學昌明，如物理學生物學等之發展，為歷史上所僅見。同時哲人如法國孔德氏之實證主義，英國斯賓塞氏之綜合哲學，皆側重科學為其立論之本。馬氏處此時代一反黑氏所言，且與之決裂，自不足怪。其認識社會環境與歷史變遷之重要，亦由於其確知人類生活與自然界不可離之關係。其一生從事於社會主義運動與第一第二國際組織，乃由於馬氏實行家之性格而來，因而得百千萬勞動者之擁護，與哲學教授之但坐言而不起行者大異。

馬氏一八一八年生於德國蘭因河區特里愛。其父為律師。少時入波恩大學，嗣轉柏林大學讀法律。其時黑格爾哲學風行，馬氏受其影響而為其學派中之一人。馬氏治法律，尤注意於財產權問題，詳見其一八三七年致其父親之函。此函中馬氏反對黑格爾之態度已可見之。其畢業論文關於狄莫克里多氏與伊壁鳩魯氏自然哲學之異同，所以敘述亞歷斯大德為希臘哲學之結束，亦猶馬氏視黑格爾氏為德國唯心主義學派之結束也。一八四一年大學畢業，自知大學教授中無可容身，因一八四〇年普王威廉四世登極，其教育部專以排斥黑格爾左派為事。馬氏乃入新聞界，為「蘭因河報」編輯部之一員，繼升為主編者。蘭因河報言論反對政府，遭封閉，乃決心出亡他國。馬氏離德之先，與威斯德法倫·琪妮女士結婚，琪妮女士出身於貴族之家，其兄某為普魯士內政部長。

馬氏移居巴黎，於一八四三年同羅治氏刊行德法年報，兩期後，為法政府所禁止。此年報中有馬氏黑格爾

法律哲學批評，攻擊黑氏關於國家與財產之意義但求之於概念而不求之於實際生活之非。一八四四年著經濟學與哲學一文，馬氏一生關於此二學之思想，已具於其中。馬氏在巴黎與恩格斯相識，成爲患難朋友，彼此在文字上爲知己之交垂數十年之久。一八四五年馬氏爲法政府所逐，移居比京布魯塞爾。與恩氏同著「德人意識形態」一文。前節中「關於福耶拔哈十一題」卽爲其中之一篇。此外評論其同時代思想家之文尙有多種。馬氏居法時與普魯東相識，卽所謂烏托邦社會主義者之一人。普氏著「貧困之哲學」，所以爲貧苦人張目。馬氏讀後覺其論點不脫舊善惡觀念，乃顛倒普氏原著之名，以名其書曰「哲學之貧困」，以示滑稽之意。馬氏之善於運用辯證法於文字方面，可於此見之。馬氏恩氏熱心於社會主義運動，時有「共產主義同盟」之組織。馬氏恩氏受該會之託，寫成「共產主義宣言」(Communist Manifesto)，爲社會主義運動史中之重要文件。

一八四八年德國革命起。馬氏恩氏回德國，居於哥龍城(Köln, Cologne)，爲時一年之久。嘗再發行「新蘭因河報」德國革命失敗，馬氏被拘，法庭判爲無罪，但驅逐出境。始而亡命巴黎，再被逐出，乃決心移居英倫，至其逝世之日爲止。馬氏不忘新聞事業與政治實際工作，同時終日埋頭於英國博物院中以專攻經濟學爲事。一八五九年「政治經濟學批判」完成。「資本論」第一冊中之思想，已具於「批判」之中，一八六四年第一國際成立，馬氏實爲其指導人。「第一，第二國際」組織工作，妨礙馬氏之著書。資本論第一冊，馬氏於一八六七年自己完成，其第二第三兩冊，經恩氏整理遺稿，於一八八五，一八九四年出版。馬氏健康因其政治工作緊張，大受影響，其愛妻於一八八一年去世，馬氏傷感尤甚，經一年又三月後，馬氏亦與世長辭矣。

馬氏學說，名曰唯物主義，異於黑氏之唯心主義。然馬氏哲學中專門術語，不離黑氏之舊。或謂馬氏徒襲黑氏之外形，非眞取其精神所在。我以爲馬氏非依傍門戶之人，其所以仍黑氏術語之舊，將辯證法沿而用之者，誠確見其自身哲學與黑氏眞有相合之處也。試譯其「經濟學與哲學」中之一節：

黑格爾「精神現象學」一書之偉大處，與其終局結論如辯證法如否定論之為根本原則，在黑氏視人之所產生者為一個行歷（Process），為形外之對象，為形外者之揚棄，實即黑氏確見勞動本質之所在，且知客觀的人或對象的人，為勞動之結果也。

人即勞動的動物，即自產生之動物云云，既已見於黑氏書中，則外化之成績皆勞動之結晶。此非與馬氏之信仰社會主義，正相暗合者歟？此點乃戰後德人斯托列希之言，我前此所未嘗聞也。由此人即勞動的動物之根本義，馬氏之全部思想體系隨之而出。茲譯其資本論第一卷中關於唯物辯證法之語如下：

我之辯證法，不但基本上異於黑格爾氏，且為黑氏之正相反者。

在黑格爾氏，思想行歷（此由黑氏改造為獨立主體，且命其名曰意典）為實在之創造者；自黑氏言之，實在乃意典之唯一形於外者。

在我言之，正與黑氏相反，所謂意典者非他，即物質而已，即物質在內心中之移植或翻譯而已。

經黑氏之手，辯證法受了神秘化，然解釋辯證法為勞動發展之大方式，遠於至廣之範圍與至深之認識，黑氏實開其端。

在黑氏著作中，辯證法立於頭部之上。

在我則取而顛倒之，惟如此乃能將神秘化包裹中所藏之理性的核心發見而出之也。

馬氏於其「哲學之貧困」一書中，更有一段關於正反合之理論如下：

「經濟的範疇，為社會的生產關係之理論名辭或抽象名辭而已。人類在某種特定的生產關係中製造布疋與絲織品。

此等特定社會關係為人所生產，正與布疋為人所產生同。



此項社會關係緊密附着於生產力上。

人類有新生產力後，即變其產生方法，或曰謀生之道，換言之，變更其一切社會關係。有了風磨之後，乃有封建地主社會，有了蒸汽機後，便有工業資本家之社會。

此等人按照物質生產方法以確定其社會關係，亦即按照其社會關係，以產生其原理，概念與範疇。此類概念，與範疇非永久不變，亦猶其所表達之關係非永久不變。何也，概念與範疇，乃歷史的與過渡的產物。

關於生產力之成長，社會關係之毀壞，與概念之構成，有一種連續不斷的變動伏乎其中，所謂歷久不變者惟此變動之在抽象歷程中者而已。

經濟學者但解釋生產如何進行於某種社會關係之下，但彼等不明此項社會關係何自而來，社會關係乃一種歷史動態之所產生。

經濟學者之材料，爲人類之孳孳不息的生活。

吾人一旦研究生產關係之歷史動態中之範疇（此不過爲其理論名稱），且認此範疇爲自發的思想或概念，不牽涉於實在的關係，其必然之趨勢，必至認爲一種理性運動爲此項思想與概念之來源。如何純理性之永恒而不涉於人者能生此種思想？

其所以產生之順序如何？

黑格爾主義曰，此乃理性之特點，即理性通於自身之所產生。

然此語作何解釋？

不涉於人之理性，在其外部，第一、無可立之地，第二、無與之爲對待者，第三、無可與之合一者。

惟如此，惟有將自己顛倒，以求其可以立，可以對待，且有可以與之合一者。

以希臘術語言之，是爲正、反、合。

亦卽爲肯定，否定，與否定之否定。

以上爲此離人而孤立之理性之語。

既離乎尋常之個人並離乎人之想法說法，於是但有離人之思想與概念。

雖然，此何足奇？凡事物，但於終局的抽象中求之，是乃抽象，而非分析，除邏輯的概念外，無他物矣。

吾以房屋構造爲譬。先將此屋之所以爲此屋者除去，繼去其磚石，又去其架子，於是除一塊空地外無他物矣。在此房屋長短大小高下之中，所餘者只此邏輯範疇中之所謂量矣。

惟如此，在人在物中，除去其偶然一遇或死或動之事變外，在其最終抽象之中，只餘邏輯範疇中所謂質而已。

形上學者之所爲，乃抽象，非分析，自以爲能深入，而實離開事物日遠，彼等以爲地球上之事物如織畫，而邏輯範疇爲素地矣。

世間存在之物，不論爲陸上或水上，依抽象之法行之，無一不可成爲邏輯的範疇。如是，可將實物之世界，盡沉淪於抽象或範疇之中，何足怪乎。

惟其然也，黑氏所謂歷史，不在時間次序之中，僅爲理解中之概念之繼續而起者而已。

彼自以爲憑思想之動態以構成此世界，實則彼之所爲者，將各人腦中之思想按其系統按其獨運之方法爲之排列而已。

此爲馬氏指摘黑氏但知以抽象方式造成邏輯概念之系統，而忘却世間之實在事物。此其言誠然矣。吾則以爲世間無抽象之法，便無概念，無概念便無分科之專門學術。然自然科學學說中之概念，可以求證於實物，社會科學與哲學之概念，因求其廣泛適用之故，與實物距離過甚而流於空疏。此爲兩種概念之不同處。馬氏雖能窺見黑氏之短，其自身之所謂經濟學國家學何嘗不犯抽象之病乎？俟後詳之。

一八七六年馬克思氏致狄積根氏函中之語曰：

「在經濟著作之重担得以結束之日，我將另寫一本關於辯證法之書。辯證法之正確原理，已含於黑氏書中。惟其外形爲神秘的，須剝去之而後可。」馬氏曰正確原理，已含於黑氏書中，可以見馬氏之傾倒於黑氏。馬氏爲人辨理明析，一經決定，不易輕變，其所以沿襲黑氏辯證法而不變，必有大原因在焉。我曾就兩家哲學大體言之，覺其彼此相同之處：第一、黑氏馬氏同爲樂觀進化論者，人事之變無窮，愈變則人愈幸福。雖兩家一自精神出發，一自物質出發，然其對於尤變尤幸福之態度則一。第二、兩家同爲理性論者，宇宙以內一切變化爲人之識力所能窮盡，雖黑氏所謂邏輯中含有「絕對」概念，然其深信人之理智得以把握一切變化，與馬氏相同。第三、同爲定命論者。黑氏曰自由在必然之中，馬氏曰人類不離社會環境。是兩家同以爲自由之發展，環境有以限之。

更就辯證法言之，馬氏黑氏同視辯證法爲整體之邏輯。惟一以整體爲形上學的，一以整體爲歷史的社會的。在黑氏言之，整體之各部分同隸於惟一「絕對」之下，馬氏則分之爲若干整體，一曰社會，二曰歷史，三曰經濟，而經濟中又可分爲貨物與財產等小類，然各部分仍互有關聯。馬氏與黑氏，同視辯證法爲變動之原則，世間無所謂固定之物，但有事實之流變，此流變在各時代之中各有體系各有階段各有意義。其所以變也，受正反之限制，甲之在正面者，在極盛之後，必趨於反面，此之謂極限，謂否定。其由正而反而更前進也，是爲新

發展、良由始之所謂正者，成爲後日之桎梏，於是回至自身，別尋新途徑，意在超越其現在之障礙以進於更高之新境界。黑氏曰此人之自覺性爲之，馬氏曰此物質環境爲之。兩家之言，表面上似乎南轅北轍，然其視世間事物爲行歷爲變動，或依馬氏術語言之曰革命，要不外乎正反合之發展而已。

馬氏雖深信辯證法，然未嘗自著一書以明「辯證」之義。但其所以將黑氏辯證法顛倒其序，而應用之者，莫詳於其「歷史的唯物主義」或曰「唯物史觀」之中。此唯物史觀在辯證唯物主義中爲其一部分，以辯證唯物主義說明宇宙全部變化，舉自然界，社會，與思想而包含於其中，至於唯物史觀，則推本人類歷史或社會變遷於物質元素或白生產關係。此「唯物史觀」之文，初見於其一八五九年出版之經濟學批判中，然實發端於蘭因河省會人竊盜木材案。繼而馬氏在「黑格爾氏法律哲學批評」一文中斷定法律概念不應求之於一般人性中，而應求之於人生物質生活之中。茲錄其言如下：

人類生活所必需之社會生產中，各人進入於其特定生產關係，此生產關係與其物質生產力發展之特定階段相聯合。此生產關係之總和，構成其社會之經濟的結構，此即實在的基礎。在此實在的基礎上，另有一種超乎其上之法律的政治的上層機構，與此實在的基礎相應者，更有其特定方式之社會意識。此物質生活之生產方法限定其一般社會的，政治的與理智的生活行歷。此非人之意識決定其存在，乃人之社會的存在決定其意識。人類發展之某階段上，其物質的生產力與其現在之生產關係發生衝突（現在之生產關係，即其法律條文之所規定，二者爲同一事），亦即與其現時所運用之財產關係發生衝突。此項財產關係，本爲生產力發展之方式者，今則成爲生產力之桎梏。此爲社會革命之所由起。經濟基礎既變之後，全部複雜之上層機構亦在急速改造之中。此項改造應分兩項觀之，第一、經濟生產狀況之物質的改造，此可依自然科學之正確性爲之決定。第二、法律的、政治的、宗教的、美術的與哲學的方式，簡言之，意識的形態，

此則須人自覺之後爭取而得之。個人之所以爲個人，不憑其自己之所想像，因而吾人判斷此改造時代，亦不應此時代之自覺性如何。反而言之，此時代之自覺性，應求之於物質生活之矛盾中，應求之於生產力與生產關係之衝突中。生產力尚有發展餘地之際，其社會秩序不至一旦滅亡。新式或高層之生產關係，待物質條件在舊社會胎中既已成熟之後，始脫穎而出。如是，人類所擔當之改造工作，必以其力之所能解決者爲限。試細觀之，知此項改造工作之起，必其物質條件已存在，或在構成之中。吾人就生產方式之大體言之，曰亞洲式，曰古代式，曰封建式，曰近代中產階級式，此即社會經濟發展中之各進步時代。此中產階級之生產方式，乃社會生產行歷中之最後且具有敵對之敵之一種。——所謂敵對，非各個人之敵對，而來自各個人之社會生活中之敵對。同時中產社會胎中之生產力已在造成物質條件，爲解決此敵對之計。此種社會的形成，將使有史以來之人類社會作一結束。」

此段文字，馬氏之唯物史觀之理論盡在其中。第一、物質至上，精神或曰意識由之導引而出。第二、人類生活由生產力與生產關係爲之決定。所謂生產力，卽生產工具，工人，工人技能，所謂生產關係，卽政治與法律規定。第三、生產工具常在轉變中，生產關係亦隨之轉變。第四、生產力變後，與原有之生產關係發生衝突，因之社會革命以起。第五、新生產方式之條件，孕育於舊社會之胎中。第六、因生產力之進步，乃生五種社會生產關係：（甲）原始公社（石器弓箭時期）；（乙）奴隸制（金屬工具）；（丙）封建制（手搖紡織機）；（丁）資本主義（蒸汽機）；（五）社會主義（大規模之機械工業）。遠乎社會主義之實現，馬氏以爲人性大變，敵對之社會永不復現。吾不知此第五種社會尙未存在，馬氏憑何隨客觀情況而作此結論。此真可謂烏托邦派之尤者矣。

馬氏學說之範圍至廣，尙有關於社會學之發展階段論階級鬥爭論，政治學之國家性質論，經濟學之勞動價

值，剩餘價值與恐慌論。此等等均與此文之研究馬克思主義之哲學思想者相去較遠，暫置不論。此後在批評部分中有涉及馬氏社會、政治、經濟學說者，或另引其文而伸說之。馬氏學說在蘇聯革命後經過一種變動，即列寧氏特別推崇恩氏，將恩氏自然界辯證法與馬克思學說合之而為一體。此則今日研究辯證唯物主義者所以不能忽略恩氏之原因所在也。

恩格斯氏一八二〇年生於德國之拔門 (Bormen)，其父為紡織工業家。年二十一歲治黑氏哲學，為黑氏左派中之一人。一八四二年著「雪林氏與顯示」一小冊，抨擊雪林氏調和宗教與科學之論。自一八四二年始，決心為社會主義努力。一八四四年與馬克思氏同著「神聖家庭」一書，評論左派中之拔爾 (Brues, Bauer) 氏。一八四五年恩氏在其父工廠中工作外，收集英國材料，成「英國工人階級狀況」一書。一八四五年遊比京比魯塞爾，又與馬克思氏合著「德人意識形態」一書，攻擊左派人士之主張宇宙協和反對階級鬥爭論者。恩氏與馬氏同注重學術研究，同時不忘工人運動，故參加於共產主義同盟，與馬克思合寫共產宣言。一八六四年「第一國際」成立後，恩氏在此工人組織中與普魯東氏巴枯寧氏等對峙。一八七〇年恩氏自英國曼泰司德城移居於倫敦，以便為「第一國際」効力。時馬氏恩氏同為社會主義之領導人，惟馬氏盡全力於「資本論」之著作，故駁難異派人士之文「反杜林」(Anti-Dühring) 乃由恩氏任之。恩氏孳孳不倦於自然科學與數學之研究，寫成其「自然界辯證法」(Dialectics of Nature) 各文。自馬氏一八八三年逝世後，恩氏為馬氏整理其資本論遺稿，一八八五年印行第二冊，又隔十年而後第三冊成書。此十餘年恩氏自著一書曰「家庭，私產與國家起源」，列寧氏稱為現代社會主義之基本書。一八八八年恩氏「福耶拔哈氏與德國古典哲學結束」刊行，亦為辯證法與唯物史觀之名著。一八九五年去世。

吾人於敘述恩氏學說之前，先述恩氏關於其著作與馬氏之關係之自白。恩氏於「福耶拔哈」一書中之言

曰：

在我與馬克思氏合作四十年之中與其前時，對於學說上之說明與辯解，我自有我獨立之貢獻，此為我所不能否認者。基本原則之大部分，尤其在經濟學歷史學範圍之內，均屬於馬克思氏之貢獻，其中關於辯之明顯清晰，非歸功於馬氏不可。我所能貢獻，除若干專門研究外，即令無我為之，馬氏乃能自為之。至馬氏之所為者，非我所克任。馬克思立場高超，見解淵大，見理捷速，非任何人所能及。馬克思為天才，其他人至多可稱為才智之士。苟無馬克思氏，社會主義學說決不能有今日之造就。此則所以宜以馬克思主義稱之。

我所欲指出者。恩氏曰「基本原則之大部分，尤其在經濟學歷史學範圍之內，均屬於馬克思氏之貢獻」。此處但提經濟學歷史學，而不及於哲學，可見哲學（如自然界辯證法）為恩氏之工作，既云大部分屬於馬氏，其餘小部分誰之力所造成？直截言之，辯證的唯物主義，由恩氏發明者特多。可於書外見之矣。

因此吾人敘述恩氏學說，擇其尤關重要者，第一、恩氏說明烏托邦派與科學的社會主義之異同。第二、關於道德論。第三、辯證法。其中為馬氏未及者，借恩氏之言以補充之。

第一、烏托邦派與科學社會主義之所以異：

烏托邦派之思想方法支配十九世紀社會主義觀念，為時甚久，今尚支配其中之若干人。至最近為止，英法兩國社會主義者尚皈依此派想法。早期之德國共產主義魏德林氏亦在其內，亦同屬此派。自此派言之，社會主義即絕對的真理、理性與公道之表達，但乘此三者自身之力，便可以操勝算於此世界之上，此絕對的真理，離時間空間與人之歷史的發展而獨立，其以何時何地發見，乃偶然之遺值而已。惟其然也其所謂絕對的真理，理性，與公道，因其發見者之不同而變亦隨之而異。而各個人之所謂絕對的真理，理性與

公道，復因各人之主觀的瞭解，生活狀態，知識尺度，理智訓練而各異，因此之故，各人之絕對真理，除彼此相排斥外，無其他解決之法。各人所能為力者，惟有一種調停折衷之社會主義，今日法英兩國社會主義者之所為也。各種形式之意見，各種批評的議論，各種經濟理論，各人理想中之未來社會圖形，雜糅而為一，於是各種意見調和愈甚，峭厲棱角亦愈消磨，如水中之石子由方而成精圓矣。

恩氏乃一變其論調，謂烏托邦主義者惟有轉而求之於實際的基礎。其言曰：

建立社會主義之科學，應使之立足於實在的基礎。

唯物史觀之第一命題曰所以餐活人類者賴乎其生產與交換物品之方法，此即為社會結構之基礎。有史以來之社會，其富力分配其階級對立，皆視其所產生者為何，所以產生者如何與所以分配者如何。自此觀點言之，社會變化與政治革命之最後原因，不應求之於人之腦中，亦不在其所見之真理與公道如何，乃在生產方法交易方法轉變之中。社會變化之原因不起於哲學，起於某時代之經濟。一時流行之見解，認其社會制度為不公道，理性成為反理性，昔以為是，今成為非者，可以證明其生產與交換方法已生變化，與其於早期經濟情況下所造成之社會秩序不相適合矣。惟如此所以去彼此之不相容，非可以他求，亦惟有求之於生產方法之中。此種方法非由根本原則中演繹而出，惟有求之現前生產方法中之堅如鐵石之事實而已。此篇文章之意，與「反杜林」第一章引論之意同，在其以唯物史觀建立科學社會主義之基礎是矣。馬氏恩氏孳孳不倦於此項工作，卒得多數國家中工會之擁護，可謂艱苦卓絕矣。

第二、馬氏恩氏之學說認物質生產狀況，所以形成人心中之所謂道德觀念法律觀念，徹底言之，不承認有自主性之道德，亦即不承認有不變之道德。良以一切觀念由物質之反映而來，則安有人心中自發之觀念。下文不偷盜之說，恩氏以為此由私有財產制而來，然蘇俄既實行共產主義，何以官吏仍有偷竊之舉，且社會上仍



以偷盜爲非，可見偷盜之非爲私有時代之所獨，亦爲公有時代之所同，公有時代之物質情況變矣，偷盜之是非仍然存在。此可以見道德觀念之自有來源，而與生產環境無涉矣。茲錄恩氏之言如左：

杜林氏曰道德的真理，作爲最終基礎解釋，與數學的真理同其效力。……假令吾人對於真理與錯誤之辨，尙無進步，則對於善惡之辨，進步更少。所謂善惡，屬於道德範圍，亦即屬於人類歷史，此範圍之內，真理之確定，可以爲種子者可稱絕少。善惡觀念因國家而異，因時代而異，且彼此間自相衝突。然反對者必曰：善究與惡不同，惡亦與善不同，倘善與惡混，是爲道德之毀滅，而人之應爲與應不爲，聽之於一己之私意矣。以上乃吾人去其藻飾之辭，實杜林氏真意所在。然此問題絕非易決。倘果易決，則所謂善惡將無爭辨：各人對於何爲善何爲惡亦易於識辨。然今日之現狀如何乎？所導諄告誡之道德如何乎？第一、耶教封建道德，此爲信仰時代所遺留，其中又分爲二，一爲天主教道德，一爲新教道德，然天主教下又有小派曰十字會天主教，新教下又有所謂正宗新教，以別於現時進步的新道德。第二、現代中產社會道德。第三、未來之無產階級道德。因此在歐洲各進步國家中，其過去，現在，未來三時代供給以三種道德學說，三者同時存亦。其中何者爲惟一真確之理？吾人可以答曰：三者中無一有絕對效力。但其能推翻現在，代表將來者將含有至大量之永久元素，此則爲無產階級道德是矣。

吾人知現代社會中三階級，一、封建貴族，二、中產階級，三、無產階級，此三級各有其所謂道德，吾人乃得一結論，即人類之道德觀念不知不覺，或有知有覺中，自覺與關係中即其階級地位所由造成之關係中產生而來，換言之，自生產方法與交易方法之經濟關係來也。

雖然，此三種道德學說中，自有其共同者在，此指三種道德中外界之固定者言之。此三種學說，乃同一歷史發展中之三個不同階段，正以此故，乃有共同者在。更有甚於此者，其兩時代之相銜接者中，道德

學說多多少少互相符合。譬如動產（與土地之不動產相對）之私有權確定之日，自然有不可偷盜之道德律出矣。然此不偷盜之律是否成爲永久不變者乎？必不然矣。當一種新社會成立，其中偷盜動機消滅，其中或有瘋人作竊賊之行，此時期中，苟有自命爲道德教師以不偷教人者，殆必爲世所笑矣。

恩氏與馬氏對於社會主義實行後之社會，其樂觀程度之高，由此可以想見。此由於耶教米西亞 (Tiberiah) 之信仰，入於歐人心中之深，乃有此美麗遠景之幻想也。

第三、恩氏對於顛倒黑格爾式辯證法之見解，與馬克思氏不謀而合，其後厄厄聘年於自然科學之研究，以成「自然界之辯證法」一書，此爲恩氏之所獨，而馬氏不與焉，茲先述恩氏對於黑氏之批評。

依黑氏言之，辯證法爲意識之自我發展。

此絕對意識，不但自古以來即已存在，且爲現世界之活靈魂。

此意識雖歷若干原始階段，皆由自我發展自我。

其次，此意識外向，乃成爲自然界，其中只有必然性，無所謂自覺，其後再發展而爲人，乃有人之自覺性。

此自覺性由物質之低層，進而入於高層。其終也在黑氏哲學中爲其「絕對概念」。(略去一節)  
此黑氏之意識形態，吾人惟有取而倒置之。

吾人認定概念爲唯物的，爲實物之寫真，非實物爲絕對概念之寫真。

如是所謂辯證法即兩套變動（一外界，二人類思想）之公例之認識，其在人者以人之心思運用之，故爲自覺的，其在自然界或大部人類歷史中，則屬於外界的必然。且爲偶值之事之前後相繼，故不自覺的。如是意識之辯證，即實在世界之辯證的進化之自覺的反映。此吾人所以必須將黑氏所置於頭部者，應移而

置之於腳下。

此唯物辯證法爲吾人之最好工具亦即最強武器，乃一德國工人狄積根氏獨力所發見者也。

恩氏不獨反對黑格爾已焉，其他哲學家中之認事物爲固定者，無一不目之爲玄學派。良以此種見解使世界事物成爲各自孤立之物，初無變動可言，二氏所深惡痛絕者也。試讀恩氏「科學的社會主義」之一段如下：

此種工作方法，留下一種習慣，即視世間事爲孤立的，與大全體毫無關聯，視事物在靜止中，不在運動中。永恆的，非能變的，死的，非活的。

此項觀察法經培根氏陸克氏之手，由科學移之至於哲學，於是產生十七世紀狹隘的玄學想法。

在玄學家言之，事物與其觀念爲孤立的，分離而不相涉，其成爲研究之對象，則爲固定的，硬性的，一成不易的。凡事均爲對立的，是者是，非者非，舍此而外，均爲反常之事。惟如是，甲事物只有在此或不在此，一物不能同時爲甲而又爲乙，既爲正者同時不得爲負。所謂因果亦爲兩者相對之名。

此種想法 明白易曉，因其合乎常識故也。（略）

此種想法，在某種範圍內，自不失爲合理與有用。然既達於某種限度，則成爲偏面的，限制的，抽象的，且陷於矛盾。

此種想法，但知有個物，不知有關係，但知事物之存在，不知存在之始與終。但知其靜，不知其動。此之謂但見樹，不見森林。

吾人在尋常生活中，知動物之或生或死。但進而深求之，生死乃一種複雜問題。譬之如何在母胎中制嬰兒之命乃爲謀殺，此爲法律家絞盡腦子而不得所以解決之道。良由所謂死非立時立刻之現象，乃經時甚久之歷程，更以生機體言之，乃同時如此而又如彼之一事，以其每時每刻在吸收新質排去舊物之中，換言

之，舊細胞死新細胞生，全身之質日在新陳代謝之中。如是，所以爲生機體者，非同時爲此而又爲彼乎。再進而深求之，所謂事物之一正一負，兩極雖對立而相反，然兩極常在互吸互入之中。所謂因果，其用於某種事件上：可分爲二。就各事件與宇宙全體關係之一般論而言之，二者互相出入互相混合，猶之宇宙內之動與反動而已。所謂因可以變而爲果，果亦可以變而爲因。

然以上想法：非玄學想法之輪廓中所見也。

至於辯證法反是，就事物與觀念之關聯，系列，動態，原始與結束以圖瞭解。此種行徑大足爲吾人方法證實之資。

自然界爲辯證法之證明。現代科學所提出之材料日增不已，可以證自然界之運行為辯證法的非玄學的，換言之，非固定體之循環、而爲日變之歷史的進化。

恩氏抱此見解，以求證於各種科學之中，乃治數學、天文、物理、化學與生物學數年之久。對於康德之星雲轉動說與達爾文之物種變遷傾倒不止，以此兩家之言，可爲其宇宙現象皆在變動在改造之證明，依此推之，則人類社會之應加以改造或革命自在不言之中矣。恩氏治科學之工作，於其「反杜林」一書之中嘗自述之。

馬克思與我爲當時無二之一二人，對於德國唯心哲學中之辯證法，予以援手，而用之爲自然界與歷史之唯物觀察法，數學與科學之智識，對於自然界適用辯證的與唯物的觀察法所萬不可缺。馬克思氏深通數學，但能以不斷時間治自然科學。因此之故，我退出工商，移居倫敦，即騰出時間，以研究科學。……爲時八年之久。

如是恩氏「自然界辯證法」一書之成，實恩氏勤學好問之結果。恩氏名辯證法爲宇宙的互相關聯之科學，其主要公例有三：（一）由量到質之改造。（二）兩極式的相反者之互相滲入。（三）否定之否定或曰經過

盾之改造。良以既有相反與對立，乃有鬥爭手段可施，此今日蘇聯所以奉之爲金科玉律者也。

以上我述馬氏恩氏關於哲學方面之學說。兩家之言在今日蘇俄僅以相反，對立，矛盾與統一若干名辭了之。其與認識論之關係如何，其與形上學之本體論如何，其與是非善惡之道德標準如何，在蘇俄一本哲學叢書中，一切橫棄置之不論。謂之鬥爭學可矣，何哲學之可言哉。

吾自一九一三迄於一九三二年遊德三次，除治康德與倭伊經哲學外，注意於德國政治，我在德國革命後常與馬氏恩氏之同志如哥黎基氏柏恩斯坦氏往還。二氏同信奉社會主義，未聞其要求黨員與人民思想之歸於「一齊」「一軌」如蘇俄所爲者。哥黎基氏號爲正宗派，其議論與馬氏有出入，至於柏恩斯坦氏持修正主義者更無論矣。此思想之自由，所以求學術與政治之植根深固。反是者以命令行之，以刑罰隨之，安得不歸於孔子所謂「道之以政，齊之以刑，民勉而無恥」者歟。何也，獨立人格既喪失，附和雷同而已，隨班逐隊而已，安有思想可言哉。



## 蘇俄之馬克思主義

### 一 十月革命前蘇俄之思想背景

自一八四八年以後馬克思主義已成爲一家學說，其在第一第二國際之中，雖所以解釋之者不一，大體上已成爲政綱。然馬氏主義在西歐所流傳者與今日蘇俄所奉行者大不相同。其所以致此，曰西歐與俄國之歷史背景各異故耳。就俄國言之，所信奉之東教，爲希臘正宗耶教，自謂得耶教之真，富於米西亞之教主降生以改造人世之觀念。國中政教合一，異乎西歐教會與國家之分庭抗禮。其社會中無西歐之自由貴族與中產階級，國中大多數爲農民，官吏奉沙皇之命而執行之，未聞有貴族等能限制沙皇之權力者，其地方行政立於政府命令之下，無所謂自治權。質言之，俄國以內只有一種至高無上之權，是爲沙皇。教會、貴族、中產者與地方團體，皆受政府之宰割而已。

梅 信仰者爲東歐之希臘正宗耶教，自謂獨得耶教之真理，其悔過之情，讀托爾斯泰「復活」一書與知托氏之生平者，可以見其徹底奉行耶教之心境，與其期望現世界之一旦更新。此種米西亞主義深入於俄人心靈之中，且以爲自己信仰既真，不患人世之不救。其視西歐人爲天真已喪，墜入罪孽之中。此種宗教信仰所以使俄人服膺馬氏主義，犧牲一切在所不惜矣。

此政治與宗教兩大原因，造成俄人之心理，一曰武斷或教條主義，二曰不滿意現狀，求徹底改造，三曰一切以「絕對」觀念衡之，不樂聞批評，假定，與斟酌之詞。四曰極端抽象極端高遠，不觸及於人世具體事物之委曲。以上四者之說明，聖俄哲勒第耶夫（Perjajev）之言以證之。勒氏曰：「俄人對於西歐之理念、有一種特殊心情。西方所認爲一種理論一種學說，可以作爲假設爲部分真理或相對真理，初無推諸萬世而準之理者，一到俄人之手，便視之爲絕對真理，類於宗教的顯示。良以俄人心中有一「絕對」，不容有人有所懷疑，批評或保留也。科學研究，在西方爲某範圍以內之學理，一至俄國，便認爲獨一無二之至理。如達爾文主義，在西方爲生物學之理論，可以討論，可以對辯，有拉馬克氏學說與之對立，其在俄國，達爾文主義爲教條，對於信拉氏者則視若仇敵矣。索維伏傑氏（Soloviev）曰：「俄人將信仰施之於實行，鮮有以三段論法爲根據者。如云人類同自發生，故應互愛。」其不合邏輯，顯然矣。」至於俄人之好抽象，可以下列之言爲證，某俄革命家曰：「我對於世界事物，無興趣可言，既不求之於男人之身，亦不求之於女人之身，乃決心以自効於人類之所以爲人類。」人類之所以爲人類，是思想中之概念是抽象中之人類，非個別之男或女也，俄人想法好務高遠於可望不可接之境界，可以見矣。

十九世紀之初，俄國內耳聞目擊者，教會也，專制帝王也，農奴也，貧困也，兵役也，體罰也，強制的婚姻也。俄人求所以改革之，乃分兩派，其一爲西方派，效法西方之尊重個人人格，將歐西文化移之於俄，其二爲斯拉夫派，認爲救世之真源在俄國教會之中，不獨可以自救，同時可以救全世界。此兩派非彼此完全相反，斯拉夫派亦反對俄國之社會組織，西方派頗失望於西方之中產社會，以爲惟賴改造後之俄國可以救歐洲。然兩派有其相同之點，即富於宗教性，以爲非加以全部改造無法可以拯救斯人，斯爲全體主義或曰革命主義，俄之斯拉夫國民性之所在也。



十九世紀中葉，俄國思想之表現，一曰虛無主義，專以暗殺政府之暴君與要人爲事，二曰人民主義，認俄國公有農場可以爲新社會改造之基礎，嘗發刊「土地與自由」雜誌，以鼓吹其說。此兩派盛行於一八六〇至一八八〇年之間。

自一八七〇年後馬克思主義流傳於俄，所以能吸引俄國革命黨人者，以其爲一種理論，將以從事改革，推翻現狀，雖爲無神論而實篤於米西亞之福音者也。初研究馬氏者爲徐勃氏（N. Ziber 1844—1838）與其他經濟學教授。創立馬氏主義於俄國者爲泊爾哈諾夫氏（G. V. Plechan 1844—1918）。泊氏在俄，獻身於革命活動，繼而出亡瑞士，一八八〇年在日內瓦組織「勞動解放協會」。此時期中之泊氏寫作，爲馬氏主義之重要文獻。一八八五年聖彼得堡（即今之列寧城）成立第一社會主義者協會，十年之內，此種協會增至十個之多，乃要求一超乎協會以上之同盟團體，名曰勞動解放戰鬥大聯合，一八九八年開全國代表大會於明司克，一九〇三年開第二次全國代表大會於比京與倫敦。此第二次全代會中列寧氏主張堅強之政黨組織，馬爾托夫（N. J. Morlov 1873—1923）反對之。前者即今日之鮑雪維維派，後者即孟雪維維派。

自一九〇二年後列寧氏之工作，在於與異派鬥爭。初與人民主義者爭，繼與各種馬克思主義者論辯。馬克思主義者細別爲四派：（甲）批判主義者即前述之勃特耶夫氏與斯脫蘭夫氏（Stupov）等。（乙）合法馬克思主義者。（丙）純經濟主義者。謂勞動者所爭應以經濟範圍爲限，革命自隨之而起。（丁）經驗批判主義者如包格特諾夫氏（A. Bogdanov），列寧氏著書名唯物主義與經驗批判主義，即爲此派而作。盧那差司幾氏日後曾任共產政府中教育部長，原屬於孟雪維維派，亦爲（丁）類中之一人。列寧氏自一九〇二年後不斷與馬克思主義中之「偏差」者爭辯，至一九一七年，鮑雪維維派主義勝利，唯物辯證法乃爲共產黨一尊之哲學矣。

## 二 列 寧

列寧氏一八七〇年四月生於俄之雪姬皮司克(Simbirsk)，其父爲小學教育視察員，母爲醫生之女，少年時居鄉，深知農民疾苦。其兄亞歷山大因預謀俄皇亞歷山大二世之暗殺（一八八一年三月一日），被處死刑。列寧聞而嘆曰，此種恐怖政策不足以解放人民，非吾人所宜採用。列寧既畢業於高中，入開盛大學攻法律，因參加學生運動，被校中擯至四十里外之鄰村，後轉入聖彼得堡大學，一八九一年畢業後，曾執行律師業務。一八九五年參加工人革命活動被捕，二年後流成於西伯里亞。列氏居西伯里亞，着手於「俄國資本主義發展」之著作，一九〇〇年列氏得遇故鄉，其所携回之書籍中，藏有斯賓諾沙(Spinoza)、海爾范丟(Helvelius)、康德(Kant)、菲希德(Fichte)、雪林(Schelling)、福耶拔哈(Feuerbach)、邱格(Lange)、泊蘭哈諾夫(Plachanov)諸人之著作，可知其治哲學之由來已久。其居西伯利亞之日與哥羅卜司卡耶(Krupskaya)女士結婚，爲其終身伴侶。

一九〇〇年，列寧出亡歐西，從事革命運動，創設「火燄」與「晨曠」兩雜誌，反對勃恩斯坦氏之修正主義，主張階級鬥爭，無產獨裁與黨之嚴格組織。一九〇五年十月俄國革命起，列氏返俄，翌年逃至芬蘭，再至西歐。自此列氏以西歐爲家，直至一九一七年德國護送其返俄革命之日爲止。自一九〇三年第二次全國代表大會後鮑雪維派得多數，列寧成爲黨中領袖。時黨中對於參加於俄皇時代之國會者，主張撤回，列寧氏初不以參加國會爲然，但以爲其已被選者，可藉此爲宣傳之用，不必另行撤回，即在工會與工人保險機關中者亦復如是。孟雪維派自成爲另一小組，托洛摩幾氏爲其中之一員，列氏稱之爲派別主義，要求解散。列氏於一九一

○年刊行「星辰」報，於一九一三年開辦「真理」報。此數年中列氏常代表俄國出席於國際社會主義者會議，一九〇七年之開會地點爲德國司都特格，一九一〇年爲丹麥京城，與列氏往來較密者爲德國露柴魯克遜堡（Rosa Luxemburg）女士，兩人同意於社會黨左派之組織。一九〇五年頃，俄國馬克思主義者中之一派，提倡所謂經驗批判主義，包格達諾夫氏爲創始人。泊蘭夫氏與列氏同反對之，但列氏嫌泊氏所用多專門術語，乃潛心於哲學，於一九〇九年自成一唯物主義與經驗批判主義一書。鮑雪維幾派稱之爲傑作，與恩格斯氏「反杜林」，同爲馬克思主義之名著。

一九一四年第一次世界大戰爆發，各國社會黨均紛紛贊助戰事，列氏痛加攻擊，認爲第二國際之崩潰，主張另立第三國際，且變帝國主義之戰爲內戰。各國社會黨中之反戰派集會，一九一五年九月舉行於泰茂華特（Zürich），一九一六年六月舉行於金恩泰爾（Nagasaki），列氏提出其第三國際之議，不爲衆議所容，是時列氏居瑞士，用心於哲學之研究，今其遺著中所謂「哲學札記」，即此時讀哲學書之筆記，所讀書爲福耶拔哈氏之論蘭勃尼摩氏，黑格爾氏之邏輯，歷史哲學，哲學歷史，拉薩爾氏之論海拉克里斯脫（Heraclitus）與亞歷斯大德之形上學。列氏所注意者爲辯證法，爲辯證法中對立之統一。

一九一七年二月俄國革命初起，俄國革命黨人請求假道英法返俄者，英、法均許以簽證，獨拒絕列氏之請。後德國以鐵甲車載之准其經德瑞兩國返俄。列氏抵俄之日，主張無產獨裁，土地國有與第三國際之組織，不參加於克命司幾之臨時政府。卡梅納夫氏發表列氏意見於「真理報」中，稱之爲列氏個人之見解，黨中多數同志均以爲難於實現，泊蘭哈諾夫氏評之曰妄想、曰空論。然列氏堅執其說，鼓吹奔走不遺餘力。及七月，鮑雪維幾派實行暴動於聖彼得堡，克氏政府派兵平亂，三日後列氏失敗逃至芬蘭，列氏於靜居中著「國家與革命」一小冊。至秋間列氏又潛返俄國，從事於武力奪取政權。十一月克命司幾氏政府推翻，乃成立蘇維埃共和國，

列氏任人民委員會主席，是爲共產獨裁制。一九二二年五月後列氏患兩次腦衝血，醫治而愈。一九二四年一月第三次心病復發，與世長辭。列氏雖在病中，仍留心於哲學，一九二〇年購意大利拉勃里濠拉（Labbrala）之歷史唯物主義讀之。一九二一年下令翻譯黑格爾氏之邏輯與精神現象學爲俄文本。有伊林氏者（I. A. Il'in）著「黑格爾哲學之上帝與人類之具體性」，其人已判入獄，列氏讀其書而好之，令政府釋伊林氏出之。一九二二年列氏有「爭鬥唯物主義」一文載於「馬克思主義旗幟下」哲學雜誌，此爲列氏一生中之最後著作。

列氏之思想發展，可分爲三期，早年至一九〇五年爲第一期，一九〇五年至第一次世界大戰爲第二期，自一九一七年至其逝世爲第三期。自一九〇五年後列氏之傾向於辯證唯物主義已極明顯，良以爲世界一切現象在變動不居之中，然後其主張革命，乃有根據可言也。然各時期中列氏側重點各有不同。其一九〇九年出版之唯物主義與批判經驗主義，專駁斥阿伐那里烏斯氏（Avenarius）與馬哈氏（Mach）之感覺主義，亦即反對英人拔克蘭氏（Bowkley）之主觀唯心主義。其目的在於明認物質之存在，不因物理學之進步而物質歸於消滅。其逝世後出版之「哲學札記」中多稱道黑格爾之語，對於辯證法中相反之統一，尤特別注意。

列寧氏哲學思想之特點，可分四項言之：第一、注重辯證法中之矛盾與統一。第二、建立認識論。第三、提高人之毅力。第四、力言哲學之黨派性。

第一、注重辯證法中之矛盾與統一。馬克思氏初起，因德國唯心主義盛行，專以攻擊黑格爾右派與宗教家爲事，力言觀念不可與物質分離，物質之變動不居，非一成不易，且着眼於生產力與生產關係，以明觀念與制度之由物質環境而起。馬氏用全力於經濟學，無暇顧及他學，恩格斯氏乃著「自然界之辯證法」一書，以見變動爲宇宙現象之共通原則。然矛盾，對立，與統一之詳細意義爲恩氏所未經道及者，列寧繼起而補之足之。列氏既重視辯證法，其於馬氏恩氏二人，常帶恩氏眼鏡以觀察馬氏，換言之，合二氏爲一體而已。列氏學說視恩

氏更進一步，可以下列兩段之言明之。恩氏曰：

物質之動，周流於一個永久循環之中，所以完成其拋物線之時間之久遠，如以地球上之一年較之；所謂一年，等於微末不足道。再以生命與自覺性之發展年月較之，此其年月亦等於微末而已，再以物質存在之任何方式，或為太陽，或為星雲，或為動物，或為化學中之可分可合者較之，亦不過暫時過渡而已。此循環之中，只有永久變動之物質與其變動之公例，質言之，變而已矣，無所謂永恆也。（自然辯證法一二五頁）。

恩氏之世，乃自然科學中天文物理學新發明日盛之期，世人恍然於物質之力之大，與人類出現於世界上為期之短近。然時之學者但就物質中之機械公例以解釋一切現象，為馬氏恩氏所不滿。馬氏恩氏以為應就物質內部相互關係與其由矛盾而統一中求之，於是修正黑氏之正反合之辯證法。至於其所以對立所以鬥爭所以統一之理，至列氏更加密而詳論之。列氏曰：

知事物之所以為一與其主要之矛盾部分，實為辯證法之基本特質。黑格爾氏嘗自言曰：「瞭解宇宙行歷在其形式方面之自己變動自己發展，即在知相反二者之統一。發展云者相反二者之鬥爭之謂也。」

列氏認為世間事物新陳代謝，由於統一中之相反，或曰同中有異，此相異之互相滲透互相影響互相鬥爭，如原子之正負二極，生物之生死，滋養品之吐納，觀念與制度之忽起忽滅，無往而非統一中之矛盾也。列氏曰：

如黑格爾氏所言，辯證法之特點，外形之永久的變動，其在甲期因內容成熟而生長之外形，旋舍棄之，又因同一內容之發展，而另一外形代之以興。

此非兩種外形之相代已焉，其間有相互滲透相互影響相互鬥爭，此之謂相反之鬥爭與統一。

列氏於哲學札記中列舉十六項：（一）直觀之客體性（非舉例，非旁證，乃就事物自身而言之）。（二）事物與事物間多面關係之全體。（三）事物（即現象）之發展，其固有動態與其固有生活。（四）事物以內之自相矛盾之各方面。（五）事物即相反之總和與統一。（六）或多面相反者之鬥爭或發展，亦即各方面之矛盾性。（七）分析與綜合之合一，即各部分之分散與各部分之總和。（八）事物之關係非僅多面的，且為一般的普遍的，每一事物與他一事物相關聯。（九）不但為相反者之統一，且為每一特定性，每一性質，每一形狀，每一本質由甲而乙之種種過渡。（十）新方面新關係之展開之不斷的行歷。（十一）人對於事物，現象，行歷之認識之加深，由現象以進於本質，由稍深之本質以進於更深之本質。（十二）由向在（*Co-existence*）而進於因果，由相關與彼此關係之甲形而進於更普遍之乙形。（十三）低層之某形某性至高層之重複。（十四）原始層之表面的回復（即否定之否定）。（十五）內容與外形之互鬥或外形與內容之互鬥，外形含糞與內容改造。（十六）由量到質或由質到量之過渡。列寧氏聲明第十五項與第十六項為第九項之舉例。此二者在恩氏時為基本原則，至今則成為第九項之舉例。可見列氏心中之辯證法，遠超出馬氏恩氏辯證法之上矣。此十六項為列氏之新見解，惜乎僅有大綱而不及有詳盡之說明。斯太林氏嘗簡化十六項為四項：一曰一切現象互相關聯。二曰一切在發展中。三曰發展在辯證的跳躍中行之。四曰推動力為相反之鬥爭。俟在下文斯太林一節中詳論之。

第二、列氏所建立之辯證唯物論中之認識論，名曰返映論或照相論或副本論。列氏嘗十九世紀之末，時之所謂物質為放射為電子，大異於牛敦時代硬性不動之物質。學者名之曰物質之失踪。列氏於其一唯物主義與批判經驗主義一書中駁之曰：此非物之失踪，物之為物，存在於外界，離心而獨立，返映於各人之自覺性中，依照所謂為客觀的實在，觸及人之感覺且返映於人心中，初不受物理學學說之進步之影響者也。舉列氏之言如下：

所謂「物質不見」云云，乃就吾人平日所知之限界內，物質正在失去，……昔日所知之物性，如絕對，不變，原始（即不可入性，隨性，質量）等，在今日則變為相對，且僅形諸於某種狀態下之物質。但物之惟一性，為哲學的唯物主義所認定者，即客觀的實在，在心外存在者也。

辯證唯物主義者所堅持者，更有物質先於精神而存在之說，此說在馬克思之徒持之甚力，且以為此乃反駁唯心主義之最好武器。然唯心主義者所討論為認識問題，即人類何以能認識外界，其行歷如何。既已承認外界之物，則外界之物之存在，唯心主義者初未嘗否定，故物先心在之言，若其意為宇宙間之物與心孰先孰後，則任何人將答曰物先心而在。若舍此心物二者先後之泛論，而限之以認識論之範圍，則心之作用，豈唯物論者所能否認，苟其無心，又安有感覺與思想可言乎？此與辯證唯物主義中之認識論相關聯，俟下文詳之。

第三、提高人之意力，列氏雖力言物質在先之說，然承認人之意志之重要者亦無過於列氏。列氏於俄之共產黨黨章中稱共產黨為少數之自覺者。試問此自覺云云作何解釋，苟人之心靈，不先發覺，不先有毅然決然態度與夫不避艱難險阻之精神，則一九一七年俄國革命中鮑雪維幾黨人安有成功之可言。惟列氏自一九〇二年倫敦開會後，力言黨之嚴密組織，即一切黨員之意志應服從黨之領導，犧牲一切在所不顧，先有以內信於一心，然後能轉移千人萬人之心志。其在一九〇五年俄國革命失敗後，列氏亦曾隨馬克思主義者之後稱物質條件不成熟工人階級意識不成熟，革命解放為不可能。然一九一七年頃，俄之工業條件遠在西歐工業國家之下。列氏不顧一切，率領其鮑雪維幾同志奪取政權而終於成功者，夫亦曰列氏之意志與其黨員之意志之堅強為之也。其晚年更作一文曰：「戰鬥的唯物主義。」亦猶此意也。名詞雖為唯物主義，既然曰戰鬥的，必先有堅強意志，然後能與人爭而求其必勝，馬克思主義者注重實踐，列氏著作中亦屢屢言之，此不外乎自身應參加於各種工作中，非僅坐言所能了事。既言乎實踐，則行動自含於其中，然一言乎行動，非含有意志之決定在其中乎。此我

所以謂提高人之實力，亦無有過於列氏者矣。

第四、哲學之黨派性。列氏於其「唯物主義與經驗批判主義」一書中，最後論及「哲學中之黨派」問題。其言曰：「吾人研究馬哈主義與宗教之關係，更擴大言之，為哲學中有無黨派，與哲學中趨黨派云云之意義。」列氏之意，哲學家下手之始其不先承認物質之存在者，即流為主觀主義與觀念論者，實已顯為宗教張目矣。因此哲學免不了黨派性，其諱言有黨派者乃自欺欺人之言耳。列氏曰：「阿伐那里烏斯氏與馬哈氏自誇為無黨派性……然有一條紅線貫串其一切著作之中者，即彼等雖然自居於超乎唯物主義與唯心主義之外，超越此項過去之對立，然按之實際，此輩實流於唯心主義，且與唯物主義作繼續不斷的鬥爭。」列氏又曰：「哲學家對於此問題自居於中立，實即效忠於宗教，馬氏阿氏因其認識中之前提，乃無法超然於中立以外者也。」吾以為哲學家之有派別，自為極明顯之一點，然謂哲學上之派別，即等於黨派性，且評康德派為袒護中產階級與隱助社會黨中之改良主義者，則與哲學家其心孤往以求真為事之宗旨，相去太遠矣。

十九世紀之中，馬克思氏見農工羣衆受壓制之苦，以資本主義為鳴鼓而攻之對象。其時歐洲人民大多數入學校有智識，幾成一種理智主義時代，乃以一種思想造成體系，曰唯物主義，曰社會發展受生產力支配，曰價值之源在勞力，曰唯心主義為中產階級張目，曰宗教為統治階級之工具云云，皆所以為推翻現狀為社會革命之計，民心之所向，結聚成羣，自成勢力，此乃馬克思主義所以昌盛也。列寧氏承之，挾之以為號令天下，猶之昔日霸王與權臣挾「天子」以號令諸侯也。或曰列氏為馬克思主義正宗，或曰列氏為馬氏主義修正者，或曰列氏為馬氏主義進一步之發展者。吾以為列氏與馬氏地位之不同，顯然易見。一為理論鼓吹者，一為政府掌權者，一為一生與人爭辯者，一則操生殺大權制人死命者。其地位既已不同，列氏自然將馬氏主義因時而適用之。斯大林氏稱馬氏學說為工業資本主義時代之產物，列氏所遺價值為資本主義的帝國主義與無產階級革命，兩人之



環境不同，其解決之法亦因之而各異。斯氏之意曰，列氏爲馬克思之繼續發展者，其方法雖不同，其爲馬克思主義則一。猶吾國崇拜孔子者，不問爲今文派之董仲舒或糅合今古之鄭康成，不問理氣二元之程朱或唯心一元之陸王，其同以孔孟爲宗主則同。傳統既已植基，後起者自樂於利用，良以主義之出於思想者每起紛爭，不若賴傳統所積累之威力易令人遵守也。孰爲真馬克思主義者，孰爲僞馬克思主義者，何者爲可許之偏差，何者爲不可許之偏差，乃成爲爭執之大問題。當其盛時，馬氏主義未必即趨崩潰，然政治方策之本於思想體系者，將隨時間而生派別之分意見之歧，此則鑑於既往之歷史而知其無法幸免者矣。夫以思想爲宗之學派，尙且因分裂而衰落，况乎執政之黨，如何能定其主張於一尊之下而長保其內部之一致哉，此獨裁性之政黨所以不敵民主國中按年決議政綱而無需乎一貫之主義之自由政黨也。列寧之爲人，以一書生率領徒黨，成帝王之業，其於哲學亦有獨到之處，非可等閒視之。然共產黨因思想體系而成大功，恐亦因思想體系而受桎梏，多少志士仁人因此死之於非命，所謂一將功成萬骨枯者，吾於俄國於其他共產國家見之矣。孰爲馬氏正宗，孰爲非馬氏正宗，此爲共產黨以內之家事，吾僑外人證之不問可焉，馬氏之曾曰：意識乃社會現象中之表現，社會現象變，意識隨之而亦變。吾於列氏主義亦作如是觀，殆亦爲歷史中之一頁而已。

### 三 機械主義與孟雪維幾唯心主義

列寧逝世，蘇俄思想界失其宗主，陷於混沌之象。有謂哲學應同宗教一併放棄，乃爲真正馬克思主義，有謂機械主義爲真正唯物主義，其解釋馬氏之實踐論亦分爲二，一曰定命論，一曰意志論。其間兩種遺著出版，一爲一九二五年恩格斯氏之「自然界辯證法」，一爲一九二九年列寧氏之「哲學札記」。此二書對於辯證法派

予以有力之指示，然其信機械主義者以爲真正之唯物論，應將一切現象遵物理學上機械公例而解釋之。一九二九年俄國哲學界忽起一種爭辯，高層現象（有機生物）能否還原於低層現象（無機物質）。此爭辯爲形上學問題即性質（Quality）能否還原於分量（Quantity），伸言之，無機之質與有機之質是否絕對相同，有機之質是否能還原於無機之質，如其然也，何必於有機與無機之間有所區別，除無機與有機之間相同者外，果有其相異之處，即無機物之性與有機物之性之相異。此無機之物準而爲有機之物，即生之所以爲生，更進也，同爲有機之物，而動物與人之不同，在乎其有思想有自覺性。推至其極言之，非承認心之特別地位不可矣。由此言之，此爭辯之中，存有唯物與唯心兩派之是非問題。其特性不能還原於量者，是爲田波林氏（A. M. Dobrin），其特性應按量解釋之者，是爲機械主義者之蒲哈林氏。依俄人之心理，世間之是非，必歸於一，不容有兩是，或是非之存而不論，其時適斯大林對於俄共產黨有左右兩翼之爭，必先裁抑此左右兩派，而後斯氏之權乃達於至高無上。於是對於蒲哈林氏之側重機械主義者，稱之爲右翼偏差，對於田波林氏之側重辯證法者，稱之爲左翼偏差，其立於兩派之上而得馬克思主義正宗者，獨有斯大林氏與其黨部之中央委員會。自一九二九年後，唯物辯證法之在俄，已非學者自由討論之事，而或爲一種欽定之尺度矣。茲分兩派論之，一、機械主義，以蒲哈林氏爲代表，二、孟雪維幾唯心主義，以田波林氏與托勞琴幾爲代表。

### （一）蒲哈林氏

機械主義者以爲一切現象須本物理學之動力公例解釋，而後唯物主義乃爲徹底，反是者，名爲唯物，猶有缺陷在焉。第一、一切現象使之成爲物理現象，則凡物之變動起於外力之加，而無所謂內部自動，內部活力，或曰相反之統一。所謂內部自動，在機械論者言之，實即黑格爾精神論之殘餘，蒲哈林氏創爲平衡力之說以代

之。第二、一切生命現象應按物理學化學解釋，即心理現象亦復如是。泊浮羅夫氏以反應說明人之心理，即爲此種學說最成功之一人。第三、無所謂內部自動，則一切變化立於定命論之下，不需更有所謂鬥爭意志，其論鄉村之發展，將隨城市之工業化而自至。第四、此說對於經濟，認爲其中有一種自己流動（Self-Flow）或曰自己成熟，此之謂量之變化，至於性變與跳躍之說非所承認。第五、彼等以爲所以求真理惟有科學，亦即實證主義。其與科學不相容之哲學，或辯證法之留有神秘性者，應含棄之。此種機械論者之立場徹底如此，亦即蒲氏與斯太林氏兩雄之不並立也。

蒲氏（1888—1937），一八八八年生於莫斯科，爲學校教員之子，早年即仇視宗教。其爲中學學生時，同情於虛無主義，參加於一九〇五年之革命運動。一九〇六年入莫斯科大學，後參加社會民主黨而爲鮑雪維維派之一人。蒲氏屢遭逮捕，且流戍於奧納格（Onega），自潛逃至西歐，乃與列寧氏往還，其所寫作專以反對馬克思批評主義者與合法馬克思主義者爲事，此項論文於一九二四年彙刊於「攻擊」一書中。一九二一—二三年入維也納大學，爾彭拔威克（Böhm-Bawerk）演講，乃自寫一文，名曰「收租者之政治經濟學」，馬克思主義者認此可駁斥維也納學派之名著。第一次大戰起後奧政府目蒲氏爲間諜，逐之至瑞士。蒲氏乃同鮑雪維維派痛斥社會黨中之贊成宣戰者。同時蒲氏着手於其大著，名曰「世界經濟與帝國主義」。蒲氏入瑞士後又去瑞典，又自瑞典逃至挪威，更以非法手段潛入美國。一九一七年二月俄國革命起，由美先去日本，卒由西伯利亞返俄。一九一七年任真理報總編輯，因德國議和問題，與列寧氏意見不合，辭真理報編輯之責。一九一八年自認錯誤，還主辦真理報。自一九一八年至一九二七年間任中央委員會與政治局要職，同時爲共產國際之領導人。因此蒲氏常遊於各國之間，參與第三國際議事。迄於一九二七年蒲氏在黨中地位之重要，可於大蘇維埃百科全書中見之。此時斯氏開始農業集體化政策，蒲氏反對之，斯太林氏稱蒲氏與其同志利克夫氏爲陰助富農（

(Kolar), 一九三七年經檢察官維新司幾氏之控告，處極刑以死。

蒲哈林氏之哲學思想，受俄國經濟批判主義派之影響特深。此派認為所謂認識非認知事物本身，乃就官覺中之所見，整齊而條理之，以成爲宇宙觀。概念範疇與公例，不過認識中之方法，所以造成其宇宙觀而已。蒲氏嘗有與經驗批判主義者斷絕之聲明，實則其少年所受之影響，即此派所謂官覺中之所見，卒未能蕩滌淨盡。彼嘗有言曰：「所謂科學，非在萬殊之事中求其普遍公例，乃將各種觀念整齊之，使之秩然有序以免於矛盾。如是蒲氏對於事物本身如何，絕不觸及，此即其所受經驗批判主義者之影響也。蒲氏所以下辯證法之定義者，與列寧氏同，亦曰「動之行歷，其基礎爲內在矛盾之發展」。其辭句雖與列寧氏同，而其意義迥然各別。列氏認爲事物之本質爲矛盾，爲相反之對立，其相反之對立中爲統一爲自動，不獨互相否定互相排斥，而同時互相滲透互相肯定。蒲氏以爲所謂物質之中，有各種不同之力，此各種不同之力相互影響，乃有所謂動，其不相影響時爲力之平衡爲靜止。世間之物，不論爲木石爲動物爲社會，蒲氏名之曰體系，此各系各處於環境之中，如人處於社會之中，而社會又受自然界之環繞。每一體系之內，有其內部不同之力，此不同之力受外界影響，在平衡時爲靜定，在擾亂時則動由之以生，靜定時鬥爭潛伏，鬥爭時失去靜定，要不外乎各種之力一有變動，即矛盾隨之而現，然擾亂之後，歷時多少，又歸於平衡。於是蒲氏之三部曲爲平衡，擾亂，與平衡之重建是矣。蒲氏所謂變動，其起因在於外部在其與環境之關係如何，無所謂內部自動，其爲變也漸而恆，不認有跳躍之說。蒲氏以爲惟有如此乃將黑格爾氏哲學中神秘性掃蕩以去，而純爲唯物化矣。蒲氏對於辯證法之大貢獻在此。不料斯大林氏轉解釋其所謂平衡爲各階級之協和，稱蒲氏爲資本主義秩序張目，而蒲氏不危於受極刑之宣告矣。

## (二) 田波林氏與托勞草幾氏

前段言之，機械主義者，以生機現象還原於物質，以社會或精神生活還原於反應與理化行歷，且知有最而不知有性。因此以辯證法為立場之田波林氏起而駁之。其意曰一切發展乃由量過渡以達於性，舊者否定以去，新者跳躍而出，惟如此乃有進展乃有革新，如無機之進而為有生，雖以無機之物為本，然所開生性之跳躍而出者，乃至有生進而為有思想有自覺，亦為進一步之新性。此派所以駁斥機械主義者之論，在革命初期之十年中，頗得政府歡心，良以田氏之立論得辯證法之精神也。田氏能駁難機械論者，惟其方法一仍黑格爾哲學之舊，反對者乃稱之為唯心主義；田氏曾屬於孟雪維幾派，乃以孟雪維幾唯心主義名之。

田波林氏一八八一年生，少時學習為鎖鑰工匠於克武諾城。一八九九年參加於奇爾森（Cherson）城之非法團體，被驅逐還鄉。一九〇二年被捕，且受政府監視，一九〇三年離俄至瑞士，入勃恩大學攻哲學。初為鮑雪維幾派之一員，繼而改入孟雪維幾派。一九〇八年返俄，一九一七年二月革命後退出孟雪維幾派，直至一九二八年止，為超黨派之一人，同年復取得鮑雪維幾黨籍。田氏一心致力於學術與教育工作，在司特浮羅夫大學，紅色教授研究院，共產學院與馬氏恩氏研究院中任事，一九二九年被選為蘇聯科學院會員。是年蘇聯哲學界有有機物能否還原於無機物之爭。機械論者謂一切現象應本理化學之解釋，視之與無機物同。田波林氏反之，謂死物與生物之間有性之不同，有特異之處。鮑雪維幾派對此兩派主張，贊成後說，是時田氏似取得蘇聯哲學界之盟主地位矣。不料同年十二月斯大林氏於馬克思主義的專業學者會議席上檢查各種學術機關對於政治工作協助成績如何，斯氏斥責機械主義者之平衡說自說，對於田氏指其注重理論輕視實踐。一九三〇年五月正宗派于亭氏（Tadja）在紅色教授研究院院刊中評論田氏不關心於實際工作，「馬克思主義旗幟下」雜誌中乃以

作家十人之名宣佈一文曰「兩面戰爭」。大意謂哲學工作有其特殊性，非可以社會主義建設之通套語了事。其所從事之「唯物辯證法研究，即為階級鬥爭與社會主義建設之所急需者」。田氏雖能善自辯護，然反對之論譏起，田氏免總編輯之職，雜誌停止出版。一九三〇年終斯大林氏與紅色教授研究院中人談話，稱田氏為孟雪維幾唯心主義者。此名稱之公佈，意在貶責田氏。一九三一年一月二十五日共產黨中央委員會通過下列決議案：第一、「馬克思主義旗幟下」雜誌，關於反對機械主義不無成績，然未能本列寧氏「戰鬥唯物主義」之所指示，成為馬列主義之戰鬥機關。此雜誌對於社會主義建設與國際革命運動距離頗遠。此過渡期中黨在理論方面與實際方面所求解決者，此雜誌絕未討論。第二、此雜誌不知以列寧氏為馬克思哲學發展之新階段，反成為若干人之機關。第三、此雜誌將哲學與政治分離，不知哲學與自然科學中之黨派性，且圖恢復第二國際中理論與實踐分離之舊貫，走上孟雪維幾唯心主義之方向。除以上三條批評外，更有第四條指示此雜誌應負之任務，此雜誌應成為馬、列主義之戰鬥機關，贊助黨之總路線，反對一切偏差，一方應反對此一時期中大危險之機械主義者團馬克思主義之修正，他方應反對田波林氏等之唯心主義傾向。此雜誌應將唯物辯證法理論歷史的唯物主義問題運同世界革命中之社會主義建設之實踐切實研究其方案。此雜誌應結合唯物主義者，同時訓練鮑雪維幾派之哲學幹部。此項決議案針對田氏辯證法之立場，因其但視辯證法為一種研究方法（Methodology），而忽略其應用於實際，於是發生理論與實踐之脫節。田氏著作中亦有稱道泊蘭哈諾夫氏之語，於是毀謗。田氏遭此譴責，自認錯誤，且公開向領袖斯大林致謝，稱其及時為之糾正。自此後田氏僅保其學者之地位，不再牽涉及於共產黨哲學之核心矣。田氏之著作有「辯證唯物主義導論」、「馬克思與黑格爾」、「思想家之列寧」三書，更印行西方唯物主義者叢書，與無神主義叢書。吾人鑒於田氏一生，雖以專心致力於哲學為事，然蘇俄將哲學與政治實際合而為一，學者之旁有政府中正宗哲學派評定其是非當否，於是以思索為事之田氏幾難於自保

，向領袖道歉以自全其生命而已。

田波林氏之罪，由於其自具思想，不肯隨聲附和，自爲斯氏左右之所不容，至於托勞孽幾氏乃與斯氏政治上鬥爭之人物，此兩人之不並立，更甚於蒲哈林氏之與斯氏。其所以歸罪於孟雪維幾唯心主義者之中者，以托氏嘗爲孟派之魁故耳。

托勞孽幾氏原名勃倫斯坦氏，爲猶太人之子，一八七九年生於奇爾森城中。少時聰穎非常，入基輔大學讀書，參加於南俄勞動同盟，爲政府逮捕，流戍至西伯利亞。托氏自西伯利亞逃至英之倫敦，與列寧氏同主編「火燄」雜誌。一九〇五年俄革命起，托氏自英返俄，爲工人會議代表，致力於月報編輯。革命事敗，政府再遣之至西伯利亞，托氏又自西伯利亞逃至奧國爲「真理報」之發行人。托氏居奧時，自組成一派，謀鮑派與孟派之調和。一九一七年俄國革命起後，托氏自奧返俄，參加於鮑派之中，任外交部長，軍政部長交通部長要職。當與德議和之日，托氏政見與列氏不合，主張「不戰，不和狀態」。自列寧逝世後，托氏與斯大林共事，兩人意見之歧，更甚於托氏與列氏之關係。一九二五年斯氏免托氏之職，一九二七年托氏之地下工作團體舉行示威，斯氏乃開除托氏黨籍，一九二七年十二月第十五次黨代表大會後斯氏遣托氏至邊遠之地阿兒瑪阿塔。一九二九年許氏去外國。一九四〇年托氏寓墨西哥，遇刺而死。

托氏與斯氏政見之異有三點，一曰一國獨行社會主義之不可能，二曰否認農人與工人同盟，三曰要求黨內民主。斯大林氏於第十六次共產黨大會報告中之語曰：「托勞孽幾主義否認聯合俄國工農力量建設社會主義之可能，再則認爲拉攏俄國農人大衆從事於社會主義建設之不可能，三則認爲黨內鐵的紀律之不需要，彼以爲共產黨不必有嚴密組織，視爲若干派之大集團可矣。」

至於托氏見解，所以認社會主義難於推行於俄國者，由於其過信馬克思氏經濟發展之階段說，俄之經濟既

落後於西歐，不能以西歐所未行者強施之於俄，此意亦與蒲哈林氏之自流說有相似處。更有實備托氏在其所著蘇俄革命史提倡偉人地位說者。托氏於蘇俄革命史中有下列言論，特舉而出之。

革命須有少數先覺者之領導，有此先覺者能挾徘徊不定者使之偕行，能使反對者處於中立。至於大多數人，非可以數計，直克服之而已。

托氏論列寧氏之任務曰：

彼非強以其計劃加於羣衆之身，乃援助彼等使之瞭解，但其實現。依吾人研究所得，列寧氏非革命之創造人，僅客觀歷史勢力連鎖中之一環而已。

托氏更進而問曰：「苟無列寧氏，共產黨能自己尋到今日之道路否？對此問題，吾人不易斷然作答。偉人力量之巍然獨存，可於此見之。但讀者須正確瞭解偉人之任務，偉人僅為歷史連鎖中之一環而已。」托氏斟酌於客觀的歷史勢力與偉人二者輕重之間，顯然可見。斯氏之正宗派，對於托氏多所責備，然均為羅織其罪之詞。托氏為人，長於理論，分析精微，然理論多，而不中實際之肯綮。其於先世界革命，後建設社會主義之爭執，尤為會己之田而耘人之田之明證，其所以敗於斯氏者，在此而已。

#### 四 斯太林氏

自一九三一年後，斯太林氏在蘇俄權力之鞏固，即已確定矣。歷七年之後蘇俄共產黨歷史教程一書出版，其第四章第六節為「辯證與歷史唯物主義」計二十七頁，著者之名為斯太林氏，實由委員會編輯而成。此書出後，幾成爲俄國之「聖諭廣訓」。原文初分期登載於「真理報」，後各雜誌載，共八千五百萬次。其後印單行



本，自一九三八年迄一九四九年共印二百三十四版，六十六國文字，共出書三五，七六二；〇〇〇本，其中俄國語二七，五六七，三〇〇本，俄國以內他種語一，七八九，二〇〇本，外國語一，七八九，二〇〇本。古今以來，除耶穌聖經外，恐一書印行之多，未有如斯氏此書者矣。

斯氏「辯證與歷史唯物主義」爲馬、恩、列三氏關於唯物主義之摘要。編者自知立言之不易，與其因發揮新意而起爭端，不如照錄陳言可資信守。此書在俄之備受歌頌，實有出人意外者。米丁氏稱之爲「實爲一種創作，對於馬列主義哲學，另開一時代，且具有世界歷史的意義。」俄政府所編斯氏傳記稱：「此書出於馬氏主義的辯證法之鉅子之手，融會貫通唯物主義之實際的與理論的經驗，提高辯證唯物主義成爲馬列二氏哲學思想之頂點。」聞米丁氏現爲蘇俄哲學界盟主，殆亦類似刺察美新之揚雄之爲人歟。

斯氏全文分爲三部分，第一、辯證唯物主義，第二、哲學唯物主義，第三、歷史唯物主義。依此分類，列爲下表：

自然科學

辯證唯物主義

歷史唯物主義——社會科學

蘇俄認辯證唯物主義爲一種宇宙觀（或人生觀），即自然現象與社會現象之全體之觀察法。蘇聯百科全書中下哲學之定義，稱之爲自然界，人類社會，與思想之一般公例之科學。其爲宇宙觀乎，其爲哲學乎，其爲科學乎，其爲研究法乎，嚴格言之，四者大有區別，然在斯氏著作中似兼四者而有之。茲錄斯氏開宗明義之旨如下：

辯證唯物主義爲馬列主義黨之宇宙觀。所以名爲唯物主義者，因其對於自然現象之下手法，其研究與瞭解之方法爲辯證法的，自然現象之解釋，此類現象之概念與理論，爲唯物主義的。

蘇俄之馬克思主義

歷史唯物主義者將辯證唯物主義之原理推廣以及於社會生活，即以此項原理應用於社會生活現象，應用於社會與社會歷史之研究。

斯氏既名曰宇宙觀，又曰此主義之原理應用於自然界與社會生活，則其兼為研究方法固已顯然矣。至於專科之學不能離開唯物主義之哲學，為列寧輩所特別堅持，故曰辯證唯物主義，兼宇宙觀，研究法，哲學，科學四者之性質。

依斯氏言之，辯證法與形上學相對立，斯氏指出辯證法之特點四項，均以之與形上學之立場相比。第一、其視自然界為相關聯的合一的整體，其中各物各現象均為有機的互聯，互依，互相規定，此與形上學派之視各物各現象為孤立的，單獨的，鬆散的，正相反對。第二、其視自然界為繼續不斷的動與變之狀態。其與形上學派視之為靜止，停滯，不動，不變者相反對。第三、其視發展行歷為性的變化（Qualitative Changes）非漸次的而為突然忽然的，非偶然的而為規律的。第四、其視一切自然現象中有其內部矛盾。如是整體也，發展也，階躍也，內部矛盾也即辯證法對於自然與社會現象之觀察法也。

以上為辯證法之觀點與研究法，然此自然界之本身如何乎，斯氏以哲學的唯物主義為題，又列舉其特點凡三，此三者與唯心主義者相反對者也。斯氏之言曰：

第一、馬克思氏之哲學的唯物主義，與唯心主義之視宇宙為「絕對觀念」之具形，為宇宙精神為自覺性者相反，以為此世界在其本質上為物質的，各種形式之現象均為自動之物質之各種形態，各現象之互聯互繫，為自動物質之發展之定例。

第二、反於唯心主義之視自覺為惟一實在者，視物質世界只存在於自覺性中者，哲學的唯物主義認為物質，自然界或曰有，乃客觀的實在處於自覺性之外，且離之而獨立，因此物質為原始的，自覺性為後派

的，引伸的。

第三、反於唯心主義之不以為此世界可以確知，不信知識之正確性，以為其中有不可知之物自體，哲學的唯物主義，認為此世界與其定例為正確的知識，具有客觀的真理之效力，其中無不可知之物，其確時所不可知者，待之科學與實踐之進步，自然為人所知。

由此三項言之，可知馬、恩、列、斯四氏以為此世界為物質的，原始的，可知的。其所以不明言此世界為物質，而但言此世界在其本質上為物質的，由於其心中亦知此世界除物質以外，另有心理現象與社會現象，非物質二字所能概括，又繼之以原始的云云，即以為物先在心後生，可藉此先後以定其主從之分。更對於康德所謂物自體，視之為唯心主義之神秘性，乃力主一切可知，無不可知之事物，意謂科學之力之所及，即為知識之所在。一切均屬於可知，一切在知識範圍之內，不必如康德氏於知識（純理批評）之外，另有所謂實踐理性，另有所謂上帝矣。如是唯物主義，同時為絕對理智主義或曰理性主義，列寧氏之言曰：「惟有自然科學反映人類經驗中之外界，能予人以客觀真理，則一切信仰上帝之主義不攻而自破。」可見其重視知識為何如。凡此均為斯氏文中哲學名詞背後隱伏之意義，不治哲學者所難於窺見，特揭發而出之。

更有當指出者，斯氏此文中首用宇宙觀之名意謂其觀察法其下手法其研究法當如是，至於宇宙本質如何尙未及焉。吾人細讀斯氏文者，發見其在辯證宇宙觀第三項明言其變化非偶然的，乃規律的，是明指宇宙本質，是明為「凡有」（Ontology）之性質之如何。可知斯氏雖以觀察法開宗，實即為凡有本質之理論矣。吾人之為此言，所以明斯氏之觀點論與世界本質論之混而為一。

斯氏文中關於歷史唯物主義或曰唯物史觀，佔其一半。此一半中少有斯氏獨出心裁之處，乃抄錄馬恩氏之言以成文。斯氏認為哲學的唯物主義之原則，應移用於人生，社會現象，或社會之發展。其意若曰在哲學的

唯物主義中，既以自然界或曰物質世界為原始的，思想或自覺性為後來的引伸的，則吾人研究社會生活，亦應以物質生活為原始的，精神生活為後起的，物質生活離人之意志而自存，至於精神生活則客觀實在之反映而已。本此理論，所謂精神生活之源，在物質條件在社會的有之中，至於社會意識，理論或制度，其返照之影片也。斯氏更評論物質條件之三種特質：第一、生產方法，時在變動中，如石器之變為銅鐵器，再變而為蒸汽機器。第二、因生產工具之變，生產關係亦隨之而變，如原始公社變為封建制，再變為資本主義。第三、新生產力與新生產關係非臨時發生，早已潛伏於舊社會之胎中。生產力與生產關係為下層機構，道德、宗教、法律、政治為上層機構。上層為下層之反映，猶之思想為物質生活之反映。此各時代之社會制度（公社，封建中產社會）中各有階段，曰奴隸曰農奴曰工人，隨其不同之社會而不同之階級由之以出。此中產社會中之無產階級負有改造社會之責任。斯氏特舉共產宣言之語以為此文之結束。可見此文之專為共產黨而作，所以視為哲學著作者，乃非共產黨人因斯氏之地位，不能不特別重視之而已。

斯氏之著作，尙有關於民族問題與列寧主義二書，非哲學學說之文，置之不論可也。斯氏所以為俄所尊崇者，不在其論學之文而在其事功，俄之工業化，農業集體化，一九三六年之俄憲與對德之和與戰，均為其功業之里程碑。共產黨每視政策之成功為認識之正確，則一切政績成為理論與實踐之一致之結晶矣。雖然，政治家功業之顯赫，未必即為國民永久之福利。斯氏之箝制人民思想，因以窒塞俄國學術之新機，讀下文五、六兩節可以明矣。

## 五 柴達諾夫氏報告蘇俄哲學界情況

前文三節中嘗言之，蘇俄革命初期，哲學思想界中尙分兩派：一曰機械主義，二曰孟雪維德唯心主義。一

九三一年中央委員會稱兩派爲「邪說」，且宣言政治不離哲學，哲學不離政治。田波林氏初未有何與中產階級通謀之舉，然因中央黨部之責備，只有以承認了之。第一期中稱爲哲學著作，有蒲哈林氏、田波林氏之書，與蘇維埃百科全書與「馬克思主義旗幟下」雜誌。至第二期，自一九三一至一九四七，十餘年中哲學界僅有古典哲學名著之翻印，不敢有自己寫作，以觸犯忌諱。此時期中對於斯大林著作，競以偉大、天才，與世界歷史意義等名辭相稱。以云哲學界一般情況，柴連諾夫氏（斯大林之婿，中央黨部要員，兼共產國際書記）嘗有言：「哲學作品就其全部言之，可謂不關重要，其素質亦極薄弱。單題文章或雜誌文章可謂少見。」柴氏又稱：「亦就單題文章之缺乏言之曰：「各人所以不作此類文字之故，由於各人偶寫一篇自出心裁之文以明己意者，便不爲人接受，或爲人所修改，則特見特長自然失去，而成爲雷同一律之文矣。」由柴氏拔氏之批評，可以知俄國哲學經斯大林鞭笞之後，情況爲如何。柴氏此篇之文原爲批評亞歷山大羅夫氏西歐哲學史教科書之報告，但兼論俄國哲學一般情況，今成爲俄國哲學界之重要文獻，茲擇要摘錄，並加以評語，俾追隨蘇俄之後者知所鑑戒焉。

柴氏言云凡可稱爲哲學史教科書者應合於下列條件：（一）此項教科書之哲學史主題，應視爲科學，確定其意義。（二）此種教科書應爲科學的，其意謂應建築於辯證與歷史唯物主義之現代成績之基礎上。（三）哲學史之寫法，非學究式的，應有創造性，對當前問題有關係有說明，對哲學之將來發展應有一遠景。（四）書中所用材料，應詳考且有正確性。（五）書中語詞應明晰，切實，且起人信心。柴氏對此五條，費萬言以說明之，但內容冗長，非本篇所能盡舉，其結論曰：「此書惡劣，須另行作改，所應改作者爲刪除書中所充滿之現時哲學界流行之錯誤的與混亂的意見。」

吾人讀此評語而深有感者，一國中有自由空氣之學術界，其學者之功力與書之內容，因平日彼此討論與著書標準，何者為善，何者為惡，自有世所公認之尺度，不獨著者知之，即出版家亦自知之。蘇俄不然，其思想之標準由政府掌之，學者自不知所以思，更不敢定其所思之當否，但在順從政府意旨原則之下，勉強湊合成書，求可以通過，已算幸運。亞歷山大羅夫之書僅勉從唯物主義之立場，以云符合於斯氏柴氏心中之所期望，相去遠矣。書中之文左支右梧，終遭擯棄者，其故在此。吾所以為奇者，作者已因此書獲得斯大林獎金，既為獎品之作，有評定委員會推薦，何以不嚴查於推薦之先，反而裁抑於得獎之後。柴氏之第二段「俄國哲學陣線」，對於俄國哲學界，加以總批評。而對於負責統制思想之責之政府，竟不加以片語之貶，獨歸罪於受壓迫之哲學教授，可謂顛倒是非之尤者矣。柴氏之言曰：

亞氏書未聞有抗議之聲，必待中央委員會與斯大林同志自己查出其缺點，此等事可以見出哲學陣線上缺少鮑雪維幾式的批評與自我批評。創造的議論，批評，與自我批評之缺乏，返映哲學界工作情況已陷於悲慘之境。人所共知者哲學作品就量言之，其數甚微，就質量言之，極為薄弱。單題作品與雜誌上之哲學文章極為難得。

柴達諾夫乎！君等以為思想為物質之返映，則哲學專論之缺少，可求其原因於俄之物質狀態乎？必不然矣。昔日沙皇時代雖號專制，然從未有以一尊之唯物論為思想之標準尺度者，泊蘭哈諾夫氏與列寧氏等乃能發揮其所見所長，今則從水源處堵塞之，文人學士有所創造，不特無功，反因以致禍，誰肯以身試法乎？柴氏不責蘇俄政府之當政者，反以歸罪於可憐之哲學家，可謂怪事矣。柴氏又舉哲學研究所中屬令學生研究之題目為「歌白尼那說」（此指康德氏「歌白尼之例以明物隨心轉之說」為黑格爾哲學，柴氏以為此皆歷史上已解決之問題，無須再費光陰。不知研究所中教授誠恐新題易起旁人之議論，反不如舊題舊說之易於敷衍塞責。此乃共產

政府下教授處境之艱難，豈貴人如柴氏，所能想像者乎。柴氏又曰：

就哲學工作言之，既無戰鬥精神，亦無飽雪維幾步調。此教科書中錯誤之多，即爲全部哲學陣線之落後之回聲。此非僅零星之因素，實爲其全部現象。既名哲學陣線，應有一隊能戰鬥之哲人，以馬克思理論爲武裝，以國外敵人國內中產階級意識爲攻擊對象，同時促進科學以贊襄社會主義之建設。然俄國哲學界爲何種情況乎，如一人靜坐海邊，遠離戰場，既不能與敵人接觸，更不知偵察敵情，即一二人從事戰鬥者，其高級軍官隱於背後，回憶其昔日戰功，僅問前方兵力足敷反攻與否而已。……

柴氏乃進而研究哲學陣線上主觀的錯誤，其所指之病症，不外乎對於馬克思主義之不瞭解與中產意識之殘餘存在。試問自蘇俄革命迄於柴氏報告之日，爲時已三十年之久。其爲戰鬥馬克思主義者所定課程表三百四十小時中，哲學功課佔一百二十六小時。據米丁氏統計，哲學書銷行之數在二十二年之間，馬、恩、列、斯四氏之書共三二七、〇〇〇、〇〇〇本，其餘如亞歷斯大德七萬八千本，黑格爾二十萬本，羅耶拔哈四萬四千本，斯賓諾沙五萬五千本，其餘唯物主義者之書有六萬或七萬本，至於古代之柏拉圖，近代之康德並其名姓亦不列於書籍銷數之中，其思想界爲馬、恩、列、斯四氏所壟斷可知矣。抑知思想之生，常在相反相成之中，且因相反，反而相成，有唯心之說，其反面影響則爲唯物論，今矛盾對立之說雖風行，讀書者只讀一面之詞，且只許聞發一面之說，於是並唯物論亦趨於沉寂而死亡矣。柴氏不知此中消息，但責哲學界不瞭解馬氏主義，失去戰鬥與自我批評精神，非所謂不揣其本而齊其末者歟。柴氏又舉西方民主國家中之思想家如法國存在主義者薩屠氏「賦之日記」，英國天文學家愛事登氏之物理恆數，愛因斯坦之有限宇宙論與夫原子物理家之自由意志論等，均爲可攻擊之對象。只需俄國哲學抖擻精神，自能勝任愉快，如昔日馬、恩、列三氏與今日斯氏之所作爲。並云恩格斯於青年一書銷行二千三千本後，認爲一件有政治意義之大事，因馬克思主義之植根於人心，乃其

思想發展之大因也。柴氏既知昔日銷行二千三千本而發生政治意義，何以今日四氏之書銷數達三億二千七百萬本，宜其戰鬥力之強大，亦有億倍萬倍之多，乃令柴氏發爲戰鬥精神自我批判精神喪失之嘆，夫亦曰俄國哲學界之不思不致思實有以故之耳。此種現象，自一九四七以至一九五六年迄未改善，及赫魯曉夫起而領導俄共，乃有大開門戶，實行東西兩文化之交換，殆有見於年來思想窒息之害而求所以拯救之。奈蘇俄已自知前車之失而吾國之後來者當猶力追而不悔乎？

## 六 蘇聯對異己之態度

蘇聯自革命成功，其立國之大原則爲政治不離哲學，哲學不離政治，意謂一爲行動一爲思想，行動之錯誤，由於思想之錯誤，思想之錯誤，導人於行動之錯誤。二者關係之密如是，其結論爲信奉共產主義者，不能不信守辯證唯物主義，既信辯證唯物主義者，不能不遵共產主義而行動。然二者背後更有爲之指導者實爲共產黨，惟共產黨能瞭然於社會性質之真理，而社會中之各部分，不離乎階級性，既社會有階級之分，即哲學家之理論中，有黨於貴族者，或黨於中產階級或黨於無產階級者。此哲學之所以有黨派性也。列寧氏之言曰：

經驗批判主義之認識論之學究議論之後，實有哲學中黨派之爭。此黨派之爭，分析至最後言之，即爲現代社會中各門爭之階級之傾向與意識形態。現代哲學之有黨派性，與二千年前之哲學同。此門爭之黨派，雖以學究之新名詞，或意志薄弱者自稱曰無黨無派爲掩飾，要不外乎唯心與唯物兩派而已。

哲學黨派性之論，以列寧氏經驗批判主義一書流傳較廣，世人每推之爲列氏所首創，實則此書早已發自德國青年黑格爾學派之間。當時黑氏青年學者分爲二派，一爲不願參加實際政治而保持其超然地位者，他一派反



之，謂保守與進步之間，無中間路線可言。前者意謂寧可保持清靜專以研究學理爲事，其中自有少數人不樂與世爭逐，謂爲遁世者亦無不可。其中羅洽氏起而駁之曰，所謂科學，寧非世間事物之一，加上科學之歷史的過程與治科學者之本身，何能不與此世間有密切聯繫，倘自命爲學者視國家之事爲與己無關，此乃矯揉造作之言也。學者更起駁羅氏曰，政治爲偏面的，所用手段惡劣，至於學者志在求真，何若參加於此爭權奪利之行動。時有羅沉克蘭茲氏（Rosenkranz）自命爲黑格爾學派之中間派，爲後日黑格爾傳記之作者，嘗著一文，名政黨之概念。其大意謂政黨爲一種特別組織，專代表部分利益，既有甲黨代表甲等，自有乙黨以代表乙等，有甲黨不能無乙黨丙丁等黨。參加於一政黨者，其意見不能不偏於一黨，則持公道之見者因入黨之故而失其公平與批判之自由。羅沉克蘭茲氏曰：

哲學本身爲無黨派的，換言之，公平的。哲學家之任務爲公正。然世間之事，現實如是與應當如是之間，常相差甚遠，此卽爲意與現實之分。……所待吾儕爲之者，曰求達於公正，此求公正之舉，非柔弱，亦非自傲，乃必需而不可少之舉。哲學家苟有偏，其偏在於求不偏而已。

羅沉克蘭茲氏之文既發表，羅洽氏因其發行之年報爲政府所禁止，致不克作答，聞此文大意爲羅洽氏所同意，良以此種公平態度爲羅洽氏所欣賞故也。然此時青年哲學家所持黨派性不可免說者不乏其人。茲錄叛徒詩人海爾威格氏一詩如下：

黨派！黨派！誰能免於左袒右袒！

黨派爲勝利之母

任何詩人，誰能反對此字，加以不法刑罰？

此字造成光榮事業。

蘇俄之馬克思主義

誰能免於爲奴或爲主

神明且自奧林匹山下降，

參列於此造或彼造之中矣。

此時德國青年哲人不肯袖手旁觀而樂於左袒或右袒，可以見矣。馬克思氏承羅治氏等之緒論，更發揮之以趨於極端，於是哲學黨派性之說，即康德與邊沁等亦在被罵之列矣。馬氏心中只知有科學與知識，至於道德之說，爲馬氏所深惡，康德氏道德論中之所謂善意，正與馬氏階級利益說相衝突，馬氏乃將十八世紀末德國政治情況與康德之善意一併攻擊之矣。馬氏曰：

十八世紀終，德國之政治情況，完全返映於康德氏實踐理性批判一書中。法國中產階級經大革命，進爲強國，正征服歐陸，英國中產階級完成工業革命，收印度與其他各地爲屬國，而德國中產階級除「善意」外，復何所有乎？康德氏以爲但有善意而無實效，亦足以收各個人需要與慾望之調和，實則所謂「善意」，正足以表示德國中產階級之無力，窮苦，與地位低下，但知爭各邦之小利，忽民族之大利，以致爲他國之中產階級所欺侮而已。……

馬氏平日視經濟爲一國改造之動力，當時德國爲衆建之小邦，但知地方私利之爭，自無集中財力之大規模之經濟發展，此爲德國貧弱之大因。此種見解自詭言之成理，然將德國政情與康德氏道德論合併爲一課，德國之懦弱反映於康德氏善意說之中，此我所認爲牽強附會者矣。馬氏又曰：

法國自由主義，以階級利益爲本者，傳至德國後，自成一種特式，可以康德氏爲其代表。德國之中產階級與其代哲人之康德氏俱不承認中產階級理論之背後實有物質的利益與夫生產關係所決定之階級意志。康德氏竟將利益之理論的表示，與利益分而爲二。康德氏改造法人所認爲物質決定之意志成爲自由意志之純粹

自決，於是有所謂在己之意志或曰人道意志；有所謂純粹意識決定或曰語言命令。

馬氏此種反對善意反對道德之言論，日後絕少道及，但以全力發揮其科學與認識正確之理論，其中隱含於重知識薄道德之意，爲人所不覺。然康德之善意說，發揮和瞭，與夫舍利去爭。自爲馬氏但知有利益有爭鬥者，所不易放過矣。馬氏將南轅北轍之兩事，爲自己張目，不惜作一偏之論一網打盡之計。不知康德氏一生謹慎小心，以教授終其身，何嘗有中產階級利益存乎心中，其心慕法國革命與自由主義自爲其努力之方向，此則由於其愛護自由，與階級何涉乎？

馬氏論邊沁氏曰：

快樂主義之哲學，不外乎社會中某種享樂階級之形諸語言者而已。快樂之形式與內容，因社會之複雜情形而定，其中含有矛盾之標幟。一旦此種哲學自命爲有一般效力，且成爲社會生活之哲學，其結果成爲陳腔濫調而已。……

各個人之快樂經驗，各時代之階級關係，發生階級關係之生產與交通情況……等等，除非先將舊世界中之生產與交通情形，中產觀點與無產觀點之對立情形批評之後，無發現之可能。以上批評工作不完成，一切道德論，不論爲快樂主義或爲節慾主義，終陷於破產而已。

馬氏將邊沁氏快樂主義之道德論與社會經濟情況合而爲一，則邊氏之論，似不免於抽象，然將一切哲學，邏輯與道德推本窮源於經濟情況，是經濟成爲一切現象之決定因素矣。馬氏之意不外乎尋求無產階級之革命理論，對於邊沁氏之主自由放任求得協和爲歸宿者，自在排斥之列矣。

列寧氏承馬氏之後，發揮哲學黨派性之論更爲徹底。其唯物主義與經驗批判主義一書序文之言曰：

我亦爲哲學中之尋求者（Seeker），（承上文尋求真理之馬克思主義者言之）但我之工作，在尋求此

等人之愚蒙，何以託馬克思之名，而堅持其混沌、淆亂與反動之論之故而已。

列氏之言如此，其著此書之目的，不在以自己理論與人對辯，以求孰為真馬克思主義孰為假馬克思主義，伸言之，不在乎辯理與學說是非，而在確定其持反對論者何以反對馬克思何以不忠於馬克思，其所以與人爭，非哲學問題也，乃如何制勝其反對論者也。列氏本此態度以成其書且附以第二號稱說曰「反動哲學之批評」。全書要義不外說明一點，物質云者乃離吾人而存在之客觀的實在。列舉拔克蘭(Berkley)以來至馬哈(Mach)等，概名曰主觀唯心主義而一一駁斥之。馬哈等時代與拔克蘭時代相去百餘年，然因馬氏謂吾人之世界在於感覺之叢集中，其為主觀唯心主義則一。列寧氏認為凡否認外界之實在者，不論其所用名辭為拔克蘭式為馬哈式，其結果同立於精神方面，為宗教張目。馬哈氏有物質失蹤之言，此尤列寧氏所觸目驚心，認為不可不力辯者也。列氏之措辭方式，柴達諾夫氏稱之為模範之作，因其一字一句能如刀刺人要害之處。茲舉二三段，以見其所以與人論辯者如何。

今日之物理的唯心主義，與昔日生理的唯心主義同，即一部分之自然科學家在某種自然科學範圍內，已流而為一種反動哲學。……現代物理學如小孩在舞臺中，為一件苦事，除健康之嬰兒外。定有膿血皮肉，應投入垃圾桶中。物理的唯心主義也，經驗批判主義也……其為垃圾桶中之物無疑也。

實證主義也唯實主義也（亦以官覺所察及者為本），已吸引或將吸引一大部分糊塗頭腦，如恩格斯氏稱，彼等乃意見褊狹之人，雖公開反對唯物主義，而實以偷關漏粉之法帶進唯物主義者也。

列氏書中所用句詞，如「不通」「糊塗」「詭辯」「教授點綴門面語」「江湖醫生把戲」之類，不可勝舉，徒以辭句繁冗，勉強譯為漢文，終覺得不償失，惟有聽讀者之有興趣者自查原書可也。

蘇俄共產黨信徒，效法列氏，醜習古今哲人之詞，為治哲學者向所未聞者，今乃得之於蘇俄書籍中。稱怕

拉圖曰，古希臘唯心論哲學家，富有奴隸之貴族之意識觀念者。稱康德曰，德國唯心主義之創始者，調停唯心與唯物、科學與宗教二者。康氏哲學為德國中產階級之意識形態，一面批評封建時代哲學與法律觀念，他面與君主專制主義謀妥協，僅造成一股懦弱之自由主義。因論新康德主義曰，十九世紀後半中產階級哲學之重要一派，發揮康德之學說，但為益貧乏、益反動、死呆的、主觀唯心的學派而已。其稱美國實用主義曰，現代中產階級哲學中代表唯心與反動傾向，否認客觀性的真理，以為科學理論之價值在其所得之實用之中。一至於斯太林氏，則推尊為世界無產階級之理論家領導人，發展馬、恩、列三氏學說，抬高辯證唯物主義以至於更上一層之人也。此類古今哲人之評價中，俄國共產黨心中之是非善惡之標準顯然矣。

上所云猶為蘇俄對於各派哲學理論上之抑揚高下而已，初與實際生活無涉焉。然列氏斯氏輩認為思想與政治二者不容分離，其領袖中人因哲學見解之異，而羅織入罪者有蒲哈林氏、利克夫氏、托勞黎幾氏等，此於三節中已管敘之矣。其他科學、文學、美術界中作品，受共產黨中央委員批評，有蘇俄公文可憑者，略舉一二例，俾國人知其督責之嚴厲為何如。

(一)一九四八年八月俄共中央委員會討論米邱林氏學說，由李遜可氏出席說明孟達爾氏與毛根氏遺傳學說之以幾緣為基礎之非，稱米氏之進步的唯物主義生物學為蘇俄知識寶庫中之一部分。俄共中央干涉之下，其信孟達爾氏公例者謹守緘默，屈服了事。然屆一九五五年赫魯曉夫柄政後將俄國最近農產歉收，歸罪於李遜可氏，乃能斥米氏學說而束之高閣。

(二)一九四六年俄共中央委員會因兩種文學雜誌，一曰徐維寧達(Zvezda)二曰列寧堡，所載查許欣可氏(Zochhenko)、阿卡馬托伐氏(Akhmatova)之小說與詩，膚淺、空泛、庸俗，與缺乏政治性，由中央委員會議決改組兩雜誌編輯部，且不許登查氏阿氏詩文。

一國之哲學科學文學乃至音樂，自有一時風氣之支配，聽操觚者自己思索自己欣賞，其所流行與其所以品評之標準因之以定。此在文人學士自能主持，不必有政府之干涉，世界上各國循此自由放任之方針行之，已數千年於茲矣。獨蘇俄以爲非是，懸辯證唯物主義以爲尺度，由中央黨部議決以爲抑揚高下。其結果如何乎。在哲學方面，俄夫自認爲十餘年中除重抄舊說外，缺乏創造作品，在科學方面則米邱林氏學說忽用忽藏。文學上回索俄國歷史，頌揚其專制帝王。凡此均爲蘇俄將學術思想文化與政治併爲一頭之所致，其結果終爲思想之桎梏，個人能力之阻礙，而國家力量之不克潛滋暗長，可以斷言者矣。

## 七 結 論

自十九世紀後半歐洲各國社會改造運動勃興，其間馬克思氏科學社會主義學說推行最廣，然歷時既久之後，因各國國情之異，此運動頗然各別。西歐有西歐之特色，俄國有俄國之特色。蘇俄自一九一八年鮑雪維幾派柄政，所行政制，爲無產階級一黨專政，西歐各國反之，堅持其民主立場此其異一。俄由一黨孤行己意，其有反對者誅鋤之，西歐之英國工黨即在其取得多數之日，凡事徵求民意，行之以漸，從不操之過激，此其異二。西歐各國從不將哲學與政治混而爲一，既不強人以信奉辯證唯物主義，且亦不強人以他派哲學，此其異三。至於如俄國由中央黨部對於哲學、科學、文學、美術各項作品，加以褒貶是非，更爲西歐各國所未聞。此其異四。此四種之異，可以推本於一因，曰一信民主，一不信民主有以致之而已。西歐各國社會黨以爲政策之決之多數，順乎人情者乃爲可大可久之業，否則以少數獨裁之法行之者則爲陰謀詭計者之所爲，將陷於內部私爭與偏

環報復，而社會主義永無植根之望。惟其然也，蘇俄革命初成之日，德國社會黨理論家哥華幾氏（Kautsky）著「無產專政」一書以評之，列寧氏予以反駁，詳見其於「無產革命與好細哥華幾氏」一書。列氏引證馬克思贊成專政之語以攻哥氏，哥氏據馬氏民主之論以難列氏，自兩書文字言之，兩人各以老祖宗為護身符，似乎各有根據，然西歐各國社會黨對民主信仰，不因列寧氏一時之煥赫而有所動搖，顯然也。

哥氏曰：「革命的政黨（revolutionary party）與製造革命（revolution—making）之政黨大有區別。革命非可以人力造成，乃社會的與經濟的行程之自然效果。吾人誠知吾人之目的，非革命無由達成，然革命之成熟也非人力所能止，其不成熟也，非人力所能強之使至。」

或者詢哥氏曰：革命須有不可免之勢，然其實行之法如何？沒收私產乎？給以賠償乎？定一整套辦法乎？或以零星方法為之乎？哥氏答曰：「此事應決之於最廣大範圍之民意與一切爭議之和平解決。」

哥氏又曰：

社會主義所求者，為工人階級之幸福與自由。此目的可以國有得之者，吾人贊成國有，反之，國有政策不以此為目的者，吾人反對之。民主者走向社會主義最短最穩最不費力之路，同時為造成社會主義必要條件之最好工具。民主與社會主義二者交織以成爲一體者也。

「鮑雪維幾最應負責者，莫過於其恐怖主義，始之以出版自由之廢止，繼之以屠殺，此為最顯著最令人厭惡之事。各人對於鮑雪維幾之怨恨由此而來。」

德國共產黨領袖魯克遜堡女士昔年為列寧氏交情甚密之友，其評蘇俄革命曰：

民主制度自有缺點，與其他制度同。然列寧氏與托勞華幾氏所提出之補救方法，曰民主之消滅，此方法之害，較其所欲醫治之病，更爲嚴重。何也，活力之來源，可以療治一切社會制度之缺點者，從此斷絕

矣。此活力之來源，即人民大多數之積極的活躍的政治生活是也。

西歐社會黨深知民主為政治不可一日離之基本，故從未有專以奪取政權為事，而不遵行民主軌道者。德國為蘇俄近鄰，受國內外共產主義之夾攻，而其制定威瑪憲法，一本民主之成規，悉遵納粹之蹂躪。而其戰後滅而復興之社會民主黨抱定民主方針如故焉。英之工黨亦以國有政策為號召，寧可與保守黨更番執政，彼此各有或因或革之自由，其政策之善者，他人仍之而不變，其不善者雖被修改而他日自有再提出之機會，如是社會主義乃為可大可大之業，非少數人所能強行，亦非少數人所能廢止矣。所謂從民意合人情者此之謂也。政權之得喪，既以民意為歸，人民多數歸我也，我由之以行其道，人民而不歸我也，我且鼓吹其所信以待將來，即有政見異同，亦聽之黨員多少數之從違與人民之意旨，何至以思想異同為敵友之區分，更何至以牛毛繭絲之哲學意見為政策成敗所繫之關鍵者哉。如是西歐與俄國社會革命之所以異，亦白用心之公私而已，惟其公也，自無黨派之壓迫，言論之限制，同黨之相殘與哲學思想異同之爭，惟其私也，處處以他人之反對為慮，猜疑也防範也，特務也密報也，無一處非荆棘之場，而人道乃大苦矣。今蘇俄立國既四十年矣，人民中特務隊中軍隊中時有逃亡海外以流寓他國為樂者，可以知其民心之向背為何如。如曰蘇俄工業化與原子彈已完成，可以有恃而無恐矣。吾以為自古專制政治之成功，無過於秦始皇之得力於韓非李斯之督責與禁私學，然陳涉一夫作難，天下土崩，其功業之不克長久，可以見矣。此乃西歐國家之社會黨所以不願社會主義之本於民主主義而勉強施行，寧時日稍久民心歸向，以待其所施行者之可以永垂久遠，而自成爲世界歷史中之一張新頁。此則其用心仁愛與暴虐之分，在吾國古代為儒法兩派，其在今日則獨裁與民主之分野矣。



## 蘇聯之形式邏輯學問題

形式邏輯學，自希臘以來，成爲學術中之一種學科，又爲一種必需而不可缺之學科，爲世界各國政府與學者所同認。良以形式邏輯之所研究爲人類思想之理則，將概念，判斷與夫推理之方式，爲之分析，爲之分類，爲辨物之彼此，理之曲直所不能一刻離者也。然蘇俄之共產黨曰：世界所謂事物，無一不在變動之中，無一不在辯證法支配之下，故但有變動中之事物，而變動中之事物彼此聯繫、彼此矛盾，故無所謂靜止之物，無所謂單獨之物，亦無所謂但爲此而同時不爲彼之物。因此但認有所謂辯證邏輯，而否認形式邏輯。此猶但知有日變之語言而否認文法，但知有非歐氏四度空間幾何學而否認歐氏平面幾何學也。蘇俄共產黨但知有一己所謂是非而否認他人之是非，但知有一己之理而否認全世界數千年來所公認之理，莫著於形式邏輯問題之爭辯中矣。

列寧氏知認識論爲哲學工作中之不可缺，於是有一「辯證法中包含認識論」之言。此言之意，本於黑格爾氏視思想與存在爲事同一體，在黑氏哲學以「絕對」（即上帝）爲最高概念，上帝之所思所造，成爲客觀世界，二者之相通，在唯心論者之立場上自言之成理，今馬氏恩氏列氏將黑氏方法顛倒之，改之爲唯物，其所稱物，亦能如黑氏之心，流出一個物質世界乎？此爲唯物論者之大難關，然列氏但知有物之外在與外在之物之實在，至於物之何以成爲思，則不聞有詳盡之解釋矣。凡此所言，所以說明顛倒云云，雖言之易，而求其言之成理則非易矣。外在云云，實在云云，無一不以心之認識爲前提，既不認心，不認心之認識，則此外在與實在云云

之根據何在？未聞列氏與斯氏之有以昭示他人也。蘇俄共產黨人張辭寧理曰：主觀的「思」與客觀的宇宙爲同一體，此由於思不離乎頭腦，而頭腦爲自然之一部，同受自然公例之支配，故此思此宇宙立於同一進化公例支配之下。然而問題解決矣乎？吾有以見其不然矣。所謂辯證法者指宇宙之變與事物之變言之，此爲世界本質問題，爲世界本質之變問題，以云認識論，爲人之何以能知，何以能辨彼此黑白是非，無論如何，爲靜止時事物之認識，譬曰冰變爲水，水變爲汽，汽生動力，又曰原始共產社會變爲奴隸社會，奴隸社會變爲封建社會，封建社會變爲資本主義社會。既曰冰曰水曰汽曰動力，非認識中靜止之物乎？曰原始共產社會、曰封建社會、曰資本主義社會，又非認識中靜止之物乎？蓋萬物即在日變之中即在矛盾之中，然在認識之頃刻中，有彼此之分，其爲此者有甲名，其爲彼者有乙名，是明明爲形式邏輯中同一，矛盾，排中三律之所支配明矣。然蘇俄共產黨人曰，形式邏輯中之三律，但能說明固定之事物、單獨之事物、死呆之事物，不是以解釋事物之變動、關聯、發展，內在矛盾與其彼此間之變遷。於是認定此形式邏輯爲資產階級之產物，應「捨之不與同中國」矣。雖然，依我讀恩格斯氏泊蘭哈諾夫氏之著作，未見恩氏泊氏排斥形式邏輯，如今日蘇俄共產黨之所爲也。恩氏之言如下：

任何時代，理論的思想爲歷史的產物，因不同之時代而有不同之形式與不同之內容。思想科學（邏輯學）與其他科學同，亦爲歷史的科學，即人類思想之歷史的發展之學。此種科學對於思想應用於經驗界之事物，極關重要。思想定例，非一次確定後永久不變之真理，如狹隘頭腦者平常所以瞭解邏輯學之所爲也。形式邏輯學自亞里斯大德以至今日，早已成爲激烈辯論之舞台。至於辯證法，深研究之者獨有二人，曰亞里斯大德、曰黑格爾。今日唯物辯證法之思想方式最合於目前之自然科學，因其與自然界之進化歷程，各物之互相關聯，由甲範圍至乙範圍之遞進之研究最相類似，且有可以解釋之道也。

此段恩氏所言，意在揚辯證法而抑形式邏輯。然更讀另一段恩氏之言。

就形上學家言之，事物或事物之返映與概念，均認爲固定的，硬性的，一成不易，可以排列於前後。其意以爲甲物與乙物乃絕對不相容之相反者。彼等以爲應如謬所謂「然者然，否者否，除此以外，均爲謬之所從來者」是也。彼等以爲一物或在或不在；只此二境，決無有既爲甲物而同時又爲乙物之理。正者反者互相排拒，因與果亦爲嚴格相反之二物。

此種思想方法，初觀之，似甚明顯，因其合乎健全之常識也。然健全常識，當其用於一家四壁以內之日常生活中，極爲正當，不知其一旦越出家庭而入於廣大之研究區域，則別爲一景矣。

此項形上學之思想方式，在某某國地內（其範圍大小因研究題目而異）正當而且必要，然一旦達於某種限界外，便知其方法之一偏，狹隘，且陷於不可解決之矛盾中。

此一段中言形式邏輯用於日常生活之正當。我曾言之，一家以內牀也窗也棹也刀也，其爲靜止而單獨之物顯然也。對於此靜止而單獨之物，如何能舍形式邏輯中之三律而不用乎。即日變動中之社會生活如原始共產之變爲封建，封建之變爲資本主義，其變遷也歷時既久且長，非形式邏輯之三律所能說明。則辯證法應限其適用於長期而變動之制度上可矣。如是，據恩格斯此段文字，亦明認兩種邏輯可以同時並存，靜止之物可以適形式邏輯，變動之物應用辯證邏輯以爲說明之資。豈如今日俄共之因認唯物辯證法之故，並形式邏輯而排斥之哉。吾人可再考泊爾哈諾夫氏「辯證與邏輯」一書中之言曰：

邏輯之定例三，曰同一律，曰矛盾律，曰排中律。甲是甲，爲同一律，甲非非甲爲矛盾律，甲是乙，或是非乙，是爲排中律。……對於以上三律，難提任何異議。此三律既正確，故只可用「然者然，否者否」公式，其另一公式「然者否，否者然」爲錯誤的。……此項對於辯證法爲制命傷之結論，果可接受乎，

吾人且加詳考。

然物質之動爲一切自然現象之本。所謂動者其性質如何？此明明爲一種矛盾。倘有人問曰：動之某物是否於特定時在特定地點？所以答此問時，吾人方知「然者然，否者否」之公式，無法適用。何也？動之某物既在某地點，同時又不在此地點。所以答此問者，惟有用「然否，否者然」之方式。……

此時吾人處於兩難之境，如承認形式邏輯之三律也，必然否認所謂動，如承認動也，必然否認三律。然動爲一切自然現象之本。動爲一種矛盾。惟如此，除以辯證方式解決此問題外無他法，即採用然者否，否者然之方式而已。

泊氏更舉一淺顯之例爲說明之資。

譬如青年，其下頰生毛，將來成爲鬍公，然毛生之際，不能名此青年爲鬍公，以其尙未成爲鬍子也。待鬍長之日，然後可稱爲鬍子。可知所謂變，必待其達到某種量的程度，然後能成爲性之變。當其由微毛而未達於鬍子，此之謂變。……其在變中者，惟有名之曰「然者否，否者然」。……

情性（即靜止）爲動中之一個特例，猶之思想合於形式邏輯者爲辯證法中之一個特例。

吾人對形式邏輯公例，致其應有之敬禮，然吾人應知此項公例只能限於某範圍內發生效力，既云限於某範圍以內，其超於此範圍者，應聽辯證法之命令。

動者即行動中之矛盾之謂，因此之故，形式邏輯無法適用。

當吾人之所有事，自一種之動過渡而爲他種之動，如機械的動變而爲熱。此時吾人只能用或然或否之公例（即機械動或熱）以表明之。

由此可見形式邏輯之公例只能限於某範圍以內適用於動。此推理之含意，即辯證法並不廢倒形式邏輯

，但形上學家昔日加於形式邏輯之絕對效力應予剝奪。

吾人知恩氏泊氏均爲馬克思主義學者，一則曰形式邏輯用於日常生活之正當，一則曰辯證法並不壓倒形式邏輯。蘇俄共產黨誠尊崇其創人之恩氏，應認兩種邏輯之並行不悖，而自實情言之，形式邏輯之在蘇俄至今如孤臣孽子飲恨吞聲於屋隅之下，而不克堂堂正正立於人世也。

蘇聯自革命後只承認辯證邏輯，其形式邏輯中然者然、否者否之公式，以爲不足以解釋動與變，尤其對於第三條甲是乙或是非乙之排中律，與矛盾之統一云云，正相反對。雖恩氏有形式邏輯不妨視爲辯證邏輯中一個特例之言，然米丁氏反對之曰，點金術不能視爲化學中之一部，星相學不能視爲天文學之一部，因而辯證邏輯難許形式邏輯以存在之地位。米丁氏此種比擬是否確當，尙待詳究，良以形式邏輯爲人類思想之公例學，從未有人懷疑之，而視之與點金術星相學爲同類也。蘇聯對於形式邏輯學之態度，按其近年經過，舉之如下：

一九四四年俄共中央委員會忽命令各學校中列形式邏輯學爲教科書之一種，一時難於新編課本，乃以革命前浙爾本諾夫氏邏輯教科書略加改編，使用於各學校中。

一九四七年阿爾慕司 (Arms) 寫成邏輯教科書，其中稱其關係之邏輯，爲邏輯中之最高深處，俄政府痛斥爲唯心主義形式主義。其他有斯托羅哥維茲氏 (Strogovic) 與維那格拉特夫氏 (Vinogradof) 之邏輯教科書，既出版後爲高等教育部所沒收。

一九四八、一九四九年各開會一次，討論此問題。

一九五〇年三月與十二月會開會兩次，討論邏輯公例問題。「哲學問題」雜誌編輯部每期請專家兩人著爲論說，以討論此事。

依蘇俄近年開會情形言之，謂其決心廢除形式邏輯，似亦未至膽大妄爲至此。二者並存之說，有主張之者

，然亦未爲官方所准許。今此事猶爲一種懸案也。形式邏輯之在俄，猶如有色人種之在美，受人歧視顯然也。就蘇俄對於邏輯之各派理論言之，分爲二派，甲派主張一種邏輯說，乙派主張兩種邏輯說。

主張兩種邏輯說者，有前述之斯托羅哥維茲氏。斯氏曰俄國哲學辭典中評形式邏輯爲無內容，貧乏，抽象，且與馬克思主義意見相反云云，實非正確之言。何也，辯證邏輯從現象之在發展中在變動中在聯繫中在互相關係中研究，但其中之簡單現象須一一抽出，其在一定時間以內一定條件之下保有其固定，單獨之狀態。名之曰聯繫，則必有所聯繫之各事各物，此各事各物，如何能不特別提出而分別觀察。形式邏輯之與辯證邏輯，應視之如低等數學與高等數學之關係。辯證邏輯實無法取銷形式邏輯，因辯證邏輯思想自身，須守形式邏輯之規矩也。形式邏輯身上加以形上學之稱，實爲不公不允。良以恩氏曰形式邏輯可用之於人生日用之範圍內，既在人生日用方面可應用，其不應視之與形上學爲同一物明也。因是斯托羅哥維茲氏之意，形式邏輯可適用於靜止與單獨之事物，辯證邏輯可適用於變動、發展、統一、相反而鬥爭中之事物。二者各異其範圍而兩俱適用。此爲斯氏之主張。其他學者表同情於斯氏者有若干人。

主張一種邏輯說者有拔克拉池氏 (Baklanov)，其意謂世間只有一種邏輯，以正當之思考爲主題，立於三種公例之下。若曰兩種邏輯並存，二者研究同一對象，各提出其各不同而相反之公例，此爲事理之不可能者。如斯托羅哥維茲氏云，一研究簡單現象，一研究複雜現象，其間界限將何以劃分乎。拔氏以爲研究正當之思考立於三公例之下者是名邏輯。至於辯證法爲研究自然界，社會與人類思想之發展公例，同時研究認識之何以可達，何謂認識，何爲真理。拔氏雖主張一種邏輯說，然不敢遽反列寧氏邏輯，辯證法與認識論三者合一之說，乃稱邏輯爲作爲認識論之辯證法中之一方面而已。其他主張一種邏輯說者亦爲有人，但均受蘇俄環境之牽制，不敢作直截痛快之言，懼之不論可矣。

蘇俄之於邏輯，以馬克思聲貶抑形式邏輯，另提倡辯證法，自不敢承認亞里斯大德之邏輯為唯一邏輯，然亦不敢明白廢棄形式邏輯，乃有限制形式邏輯之通用說，或視之為辯證法之一部分。形式邏輯之受差等待遇顯然也。茲舉蘇俄哲學辭典之語以見蘇俄官方對於此懸而未決之案之態度。

形式邏輯將自然現象過於簡單化，只舉出自然現象之固定性與單獨性。現代科學之所研究，非形式邏輯之然者然，否者否之公式所能盡其說。因此辯證邏輯研究一個題目，從其動的關聯，動的互相關係，以觀察其題目之各方面各種情況。辯證邏輯所重者為事物之變，動，與發展。人類之實踐亦為其中之一部，因真理之標準為實踐，非徒形式的正確性已焉。

唯物辯證法包含古代形式邏輯中有價值部分，但為科學研究法中之更高一層。獨資產社會之理論家迄今猶遵從形式邏輯。

對於三段論式，蘇俄哲學辭典解釋如下：

依亞里斯大德之思想，三段論式有實在客觀的內容與真正意義。經院主義與形式邏輯變更此三段論式為死的呆的形式，以其集中注意於形式方面故也。列寧氏於其哲學札記中之言曰：邏輯學中之圖式，乃事物之普通關係，經經院主義之手，已成爲乾枯的活性全失的文字反應而已。

蘇俄哲學辭典中關於同一律中「同一」名辭之解釋曰：

「同一」為理論學中之範疇，所以表明事物，或現象與其本身之相同性。形式邏輯以抽象方法瞭解「同一」，如甲爲甲，或甲非非甲之公式。然此種死的靜定的同一為自然界之所無。恩格斯氏曰：「草木、動物、細胞，在每時每刻之生命中，與自身相同，同時即與其自身相異，以其能吸收、分泌、流汗，其細胞有生有死，血脈流通故也。辯證邏輯認定具體的同一，即其自身相同之中，同時不否定有變有異有內部

相反因素之互爭，因而構成其不斷之變動。如是所謂某物，對於他物而成爲矛盾關係，決非處於靜定的同一之中，換詞言之，既如此，而又如彼也。

由蘇俄哲學辭典之實觀之，可見其對於形式邏輯之裁抑，然不敢明言放棄，其故安在哉？吾嘗思之，蘇俄以爲俄既能打倒資本主義建立社會主義，則亞里斯大德之說會遭培根氏駁斥者，豈有不應另起爐竈而別創一說乎？然至一九四四年突有恢復形式邏輯課程之舉，良以形式邏輯非僅適用於靜定，死呆，單獨之事物已焉。卽變遷中之事物，如冰之變水，水之變汽，或原始共產之變爲封建，封建之變爲資本主義社會。當其用冰字水字汽字之時，或用原始共產、封建、資本社會等名詞之際，卽爲一種認識動作，由剎那間之靜止而後能以名名之，其有名之可名者，無一事一物能逃出形式邏輯之外，安有形式邏輯之因階級性而異，不與人類共同者哉？思想既爲一切人之所共，無由按階級而強爲分別，猶之語言爲人所共曉，不因階級而異，思想之爲公器，猶之語言也。蘇俄因馬氏列氏等提倡形式邏輯階級性之說，致不敢另有主張，迄於今日，其論理學者中左支右絀之情，可於上述經過之中得之。嗚呼蘇俄人以已爲獨是以人爲盡非並世界所公認之邏輯之理而非之，此真反常背理之尤者。



## 列寧氏論時空與新物理學

曾聞德人飛列法蘭克氏 (Philipp Frank) 之言曰：「其時代之哲學，即為某時代之物理學知識之僵石化。」其所舉證據，亞里斯大德之哲學，以希臘與東方之物理知識為根據，康德之哲學以牛頓之古典物理學為基礎。至於馬克思之哲學，雖自命為由機械主義轉而為辯證法，然其不脫離牛頓氏之三條定律與其絕對空間絕對時間之觀念，顯然易見者也。自此觀點以論列寧氏唯物主義與經驗批判主義一書中之時空論，乃知其所以與新物理學先驅者阿伐那里烏司氏，馬哈氏，朴因卡雷氏等意見衝突之故矣。

列寧氏書成於一九〇八年九月，已在愛因斯坦氏特殊相對論發表（一九〇七年）一年之後。列寧氏一生以全力注意政治，其不知有愛氏之特殊相對論，自不足為怪。然阿伐那里烏司氏，馬哈氏，朴因卡雷氏等，列氏視之為哲學家與十七世紀之拔克蘭 (Berkeley 1685—1753) 為同類人物，實此三人阿氏 (Ravenarius 1843—1896) 馬氏 (Mach 1838—1916) 朴氏 (Poincaré 1854—1913) 均為物理學者，其所主張曰物質失蹤曰時空空間相對，皆據其物理學研究以為出發點，與拔克蘭氏之純為哲學家者迥不相同者也。三氏處於十九世紀之末與二十世紀之初，耳目中接觸物理學之試驗，深知物質之不得為固定體，時空二者不屬於外界，乃力主時空二者因觀察者之地位而異之說。然列寧氏抱定古典物理學之舊說，認為阿氏馬氏之說一旦流行，將恢復康德氏之時空主觀主義，而唯心主義信神主義可因之而猖獗，是將大不利於唯物主義，其所以著經驗批判主義且併三

氏與拔克薩氏爲一類者其意在此而已。

列氏著此書之日，已覺知物理學之大革命迫於眉睫。其書有一章名曰「現代物理學之危機」。列舉朴因卡雷氏之言，如曰：「物理學中顯現一個嚴重危機之象徵，不獨賴（Radium）將毀壞能力不滅之原則，即質量（Mass）不滅之原則，亦將爲電子論所搖動。」朴氏又曰：「吾人遭遇一堆舊原則之廢物，雖其與原則之離異者爲無限紙之數量如錙之類，然吾人達於一個懷疑時期，則無可疑也。時間與空間之觀念，非自然界所立，乃吾人所自立以加於自然界者。」（主觀之意）此所云云，乃二十世紀初物理學者方能作此語，非十八世紀之拔克薩所見及。但列氏併之與拔氏同科，良以惟如是乃能在「一切心造」之名目下推翻經驗批判主義也。此項物理學之革命，歷史甚長，非本論所能詳，茲舉英人羅素氏於爲德人朗格氏唯物主義史一書所作序中之言以明之。羅素氏曰：

唯物主義之本質所由以構成之教條二，一曰物質之惟一實在，一曰定例之支配。惟物質爲實在之信仰，在昔日因感覺之生理機構，已發生懷疑矣。近來更受一種打擊，由物理學而起。相對論將時間化之於時空合體中，所以動搖物質之傳統觀念者，較任何哲學家之理論爲甚。自常識言之，所謂物質乃時間中歷久常在，空間中轉動之物也。自現代相對論物理學言之，此說已不能成立。何也，一塊物質，已非各種狀態中歷久不變之體，乃各互相關聯之事（events）之體系而已。昔日之固定性已消逝矣，因固定性之消逝，昔日唯物主義者所認定之物質較之流轉不已之思爲實在者亦已毀矣。無物爲永久的，無物能長存。惟實在能持久之成見非放棄不可矣。

物質之觀念，自休謨康德以來，久已認爲在形上學中不能成立，但在物理學之實際中保持以迄於今日。然自新物理學有拋棄惟一宇宙的時間之說，對於昔日唯物主義之認爲物質在時間內歷久長存者，予以一

個純科學的爭辨理由矣。

新物理學對於物質概念，打擊如是之甚，列寧氏亦已有所覺察，然僅以此爲哲學理論，乃另以一種哲學理論駁之，以爲如此可以制勝矣。然經驗批判主義竟成爲愛因斯坦氏新物理學之先導，則列氏所不及料也。先舉列氏書中之時空論如下：

唯物主義承認客觀實在之存在，即動中物質之離心而獨立，同時亦承認時間空間之實在，以別於康德氏唯心主義認時空二者不爲客觀實在而爲人類瞭解之方式。關於此問題兩派之基本的不同，爲各派一貫的思想家之所同認。茲先舉唯物主義者之言。

羅耶拔哈氏曰時間與空間，非爲現象之僅然的方式（*mere fact*）而爲存在（*Being*）之必然的條件。福氏既承定由官覺而知之官覺世界爲客觀實在，自然否定時間與空間之現象派或存疑派觀念。猶如事物或物體不爲現象不爲感覺之叢集，而爲客觀實在，時間空間亦非爲現前之僅然的方式，而爲存在之客觀實在之方式。此世界中別無他物，只有動中之物質，而動中之物質惟轉動於時空二者之內。人類之時空觀念爲相對的，然此相對的觀念構成複雜的絕對真理。時空觀念之可變性並不否認時空之客觀的實在，猶之關於動中物質結構與形式之科學知識之可變性，並不否認外在世界之客觀實在。

恩格斯氏發覺不徹底的唯物主義者杜林氏之過失，指出其他涉及時間觀念之變，但避免答覆時空二者之爲實在的或爲理念的，或時空二者之相對觀念是否接近於存在之客觀實在的方式，抑或二者僅爲心之發展，組織或協和之產物。此爲認識論之基本問題，亦即各派哲學家所由以分立。恩格斯氏在其反杜林氏一書中云，吾人於此所關心者非杜林氏腦中之時間變遷之如何。問題關鍵，非時間之觀念，而爲實在之時間。（中略）恩氏忠告杜氏曰：一切存在之基本方式爲時間與空間。離時間之存在爲荒謬之說，猶之離空間

之存在爲荒謬之說。

以上列寧氏之言不出乎羅素氏所云，因物質之固定性，乃有「實在」之說之範圍。今固定性之動搖，則「實在」之意義亦隨之而逝矣。列氏既堅持物質固定之說，自然不放棄客觀實在之論，且繼之以辭曰：「如時空二者僅爲人心中之概念，由人造成，既已造之，自得由人超越之矣。」然時空二者爲數千年未變之觀念，其爲入人最深之成見，列氏初不知之，故堅持到底而不肯稍變。列氏自身批評形上學家認各物爲固定之言，可以移贈於列氏之時空論矣。

列氏又轉而批評實證主義者，乃馬哈氏之言如下：「時間空間云云，乃一套感覺之調整的系統。」此乃唯心主義者不通之論，猶之彼等視物體爲感覺之叢集也。依馬哈之言，非人與其感覺存在於時空之內，乃時空存在於人身之內，即時空二者因人而立，由人造成之謂。彼自覺其陷於唯心主義，乃作各種保留之語，如所謂時空觀念之可變性與相對性。然此種種者俱不足以補救馬氏，因不認時空之客觀實在者，無法以營救馬氏唯心主義之立場也。馬氏自稱其主張與康氏異，以其時空觀念由於經驗而來，然但認時空之起於經驗，而不認客觀實在之在心外，則馬氏理論終成唯心主義而已。自然界之存於時間之內在百千萬年以上，且遠在人類出生與人類經驗開始以前，可見唯心主義者之言之荒謬爲何如。列氏此段批評馬哈之言，可以窺見唯物主義者每將認識論中之時空論，與時空原始問題併爲一譚之慣技。人類經驗既在時空存在之後，則時空先在而經驗後起，以此證實時空之實在性。此猶以物質先在而精神後起爲根據，因以成立其精神由物質而來之理論。然此種立論乃物質與精神之先後問題，與時空與認識之關係何涉乎？

列氏抱定時空之固定與實在性，因以譏笑馬氏原子之可思而不可覺，與電子在三度以上之空間以內乃能得其解釋云云，不知列氏之所譏者，正爲後來愛氏相對論成立之根源，良以電子之動之速率，非尋常三度空間所

能適用，必需加上時間一度以成爲四度之時空聯續，然後能辨別以出也。

列氏更舉拿破侖之死日，以明時間相對說之不確。「吾人不能希望拿破侖不是已死於一八二一年二月五日。」然不知地球上之計算，可以尋常之時日爲準，至於天上光速之計算，非拿破侖死期可以相比矣。列氏文中更舉英人比爾遜（Pearson）氏時間空間非實在而爲人覺知事物之方式之言，斥之爲康德氏主觀主義之同調。此可以見二十世紀初科學家對於時空二者一致之論調。然列氏深惡痛絕時空由於人定之說，目爲與柏拉圖氏理想愛能育兒之說爲同類。列氏曰，此類關於物質構造……等說，或有一旦成爲陳腐之日，然人不能由柏拉圖氏理想愛而育兒之說則永無消滅之一日。凡否認時空之實在性者，猶之其否認理想愛之不能育兒之爲真理者，其爲不可通一也。

列寧深信物質固定與時空實在之說，所以爲辯證唯物主義辯護計也。然不知列氏書寫成之前，愛因斯坦氏特殊相對論已公表矣。

愛氏特殊相對論成立之背景爲彌却爾遜——摩勒二氏關於以太與地動關係之試驗，彌氏摩氏初欲測出地球之動轉於平靜之以太流中其速率如何，乃以交叉鏡放光兩道，一道順地轉，東西行，一道逆地轉，南北行。二氏以爲光速爲每秒一八六，二八四英里，地動爲每秒二十英里，如是光線之逆以太流而行者，應減爲一八六，二八四里，其順以太流而行者應增爲一八六，三〇四里。二氏以爲此交叉鏡之使用猶之船上測程儀之使用，定可以測知地動於以太流中如何。乃試驗之結果，不論其方向順逆如何，地動對於光速絕無影響可言。此問題乃成爲一種秘奧，無法解決者垂二三十年之久。愛因斯坦氏於一九〇七年乃解釋其所以然之故，謂光速每秒三十萬基羅米遠在宇宙之間爲恒數，不因地動而或增或減。愛氏轉而求其所以然之故於時空之本身。愛氏說譬以明之，甲乙二人，甲坐在車軌之旁，乙在走動之火車中，甲在靜中，由于丑二方發出之電光，於其同時到眼之際

，稱之曰同時，乙在動中，來自子方之電光，迎車而來，自然先見，來自丑方之電光逆車而行，自然後見。於此可見在靜中之甲視之爲同時者，在動中之乙言之，則有先後之分。於是愛氏之結論曰：因坐標系之不同，所謂同時（Simultaneity）者因之而異。此爲愛氏時空相對之理論，謂時空二者因各人所在之地位而異也。愛氏認爲時空之於人，猶之紅白色之於人，無眼之辨別，則不知色之爲紅爲白，無坐標者無法以測知時間之先後。故愛氏曰：「依各人自身之經驗，排列事之次序，乃有所謂先後。所謂時，乃我之時（Time），乃主觀之時。時之自身無法單獨測算，其所謂先後，須依鐘錶之時間以爲之。」鐘錶上之時間，雖爲客觀的概念，然非出自神造，而依太陽系以爲之，吾人所謂一點鐘，即太陽在空間中走動十五度。時間既因太陽而定，則對於超太陽系之外者言之，地球上所定之時間無法適用可知矣。故曰離坐標系而言，無同時；無「現在」可言也。不獨時間如是，空間亦然。一人在動中之火車中，欲測量軌道自甲點至乙點之長短，以兩點上之火光爲符號，其順光而行之一段，自然較短，其逆光而行之段，自然較長，何也，因速率之大小，而尺度亦有大小故也。以上愛氏所謂時空相對論，在地球上普通速率之環境中爲人所不察，然在電子在高速速度之中，非牛頓氏原則所能適用矣。然數千年來之時空說成爲先入之見，去之不易，因而愛氏之新說，世人聞之，覺其格格不入。而列氏之受病，正亦坐此而已。愛因斯坦氏學說，均本於實驗，原非哲學理論，但蘇俄因其顯與列寧氏之言衝突，在革命後竟禁止愛氏學說列於學校教課之中。迨於現時，似蘇俄仇視愛氏，已不如革命初期之甚，然對於「時空聯續」（Space-time Continuum）與「宇宙有限」說，俄之哲學家尙有較難之者，茲姑置之，不復續矣。

吾人更欲指出新物理學之第二點，爲海沈堡（Heisenberg）之「不確定原則」。自量子學說之成立，電子光子，初非尋常肉眼所能察見，所賴以研究之者，不能不賴擴大光鏡。然電子所行之路線，或甲道，或乙道，初不一定，其爲電子者或自瓦解，或不瓦解，此等等者，但能據其歷次之平均，而得其中數，遠不若牛頓氏機

被定律之正確。因此關於電子定律支配性 (the Reign of Law) 之有無，成問題矣。

茲再舉羅素序文中第二段之一節如下：

「因此發生問題，如上所云之定律支配性，是否仍然可信。純粹物理界中有若干基本事項，竟無法化之為定律。如鐘中之電子，某者瓦解，某者不瓦解，其所以然之故為吾人所不知。吾人但能得一統計上之平均數，每個原子之內之性質如何不可知也。電子有自甲線跳至乙線者。吾人僅知其若干可能的路線如何，跳躍時之情形如何，與夫某種跳躍與他一種跳躍之比例如何。至於何以在此時跳躍在他時則否，何以此時為甲種跳躍而不為乙種跳躍，吾人所能知者亦為統計上之平均數而已。吾人僅知其平均數之立於定律支配下者而已。其不在平均數之中者，為每個電子之自由選擇，換言之，非定律之所能支配。……如此言之，在無機物界之純物理中，定律之支配性，無法完全有效矣。」

馬氏列氏輩之為唯物主義者，認為宇宙間無一事不可知，無一事不在科學範圍之內，又無一事不在定律之下。乃自量子論成立之論，竟有如上所云人所不知之事且不在定律支配之下者，自令俄人聞之而大吃一驚矣。海沈堡氏不確定原則之公表在一九二七年已為列氏所不及聞知。於是蘇聯國中後起之哲學家起而駁之，或限制其立說之範圍。克特羅夫氏於一九四八年著「列寧關於電子與現代物理學之見解」一文，中有言曰：「海沈堡氏之不確定原則，指關於電子之地位與速率之人類知識之一種限界言之，無關於脫離世界之物自體（康德之語），以其僅就物質之精細部分，即與光子相關之部分言之而已。」克特羅夫氏又力言人之知識無止境，以維持唯物論者世界事物各部分各元素無一不為人所知之立場。其他人之駁難海氏者，謂海氏原則僅指認識者之不相配合，非謂另有一離開認識主體而存在之實在。至於因不確定原則而演為自由意志說者，尤為俄政府之所不容，不待言矣。

吾人設想假令愛因斯坦氏生爲俄人，發表其特殊相對論與普通相對論於俄國境內，愛氏將因其學說與列氏經驗批判主義背道而馳，而不容於俄。愛氏之處俄，殆與其處於希特拉時代之德國同，終於被逐或被殺而已。愛氏之天才無法發展，抑鬱以死，可以斷言者矣。相對論既無法推行於俄，至於其來美後之發明，自無一而能在靜思默索中有所成就矣。於是可以知辯證唯物主義者雖愛好科學，然科學新說之與唯物主義不相合者，不許其存在，至於哲學學說處此思想不自由之環境中，卽有零星片段之說，亦無以成其爲首尾整然之系統，何也，一尊局面之下，既無思想自由，何來有井然秩然之著作。嗚呼唯物主義雖自命尊重知識，尊重科學，尊重定律，然其結果則窒塞思想，阻礙知識，何有乎科學哲學之發展哉！此在柴遼諾夫報告中已自言之，不煩吾人代爲指摘矣。



## 蘇俄心理學

歐洲近代以來關於心理學之研究，有一明顯之趨向，曰由內而向外。夫心之爲用，不外乎思，辨彼此，明是非，此乃人之所以異於木石異於動植物者也。然歐洲近代所謂心，由識別而及於感覺，由感覺而更於身心之交，即所謂生理的心理或曰心理的物理學（*Psycho-physics*），最近則舍心而但有反應（*Reflex*）而已。自蘇俄確立辯證唯物法爲思想之標準尺度後，一切須以物質爲基礎，歷史以生產技術爲基礎，生物遺傳學以人力造成之環境爲基礎，心理之研究，如泊夫羅夫者僅僅求之於反應。蘇俄共產黨人之意，以爲人類之自覺性，由無生之物質進化而來，其最初之感性，如木之感春溫而長，因冬寒而萎，其爲原形質（*Protoplasm*），雖無自覺，及其爲脊椎動物，乃有骨節與頭腦；至於人，則有後腦與前腦之分。神經系之組織尤複雜者，有口、耳、鼻、舌、觸五官之分。彼等以爲此長期進化之歷史，可以證心之現象不離乎物質。

人身上之感覺，由生理與心理兩方面所構成，爲人所同認。然兩方面是否互相並行而不相涉，此爲德國心理學者溫德氏艾平豪氏之說。亦有謂兩方面常相互影響者，此爲斯東甫氏哈塔門氏（*Samuel Hartmann*）之言。然俄共產黨既一切以物質爲基礎，其於頭腦與思想二者之關係，認爲思想乃頭腦之運用，產物，性質，換言之，有頭腦之物質基礎，而後思想由之以生，至於超官覺之靈魂，如宗教家所云乃彼等所否認。彼等所認者，心理爲高等組織的物質之現象，此實乎心理附屬於物質，非爲自主性之體。依斯太林之言，精神與物質，乃

同一現象（即自然界）之兩方面，兩不相排，然二者非同物也。

以上所言爲蘇俄哲學之背景。然就教育上之意義言之，倘全國大、中、小各種學校，每日藉其兒童云，汝爲一塊物質，待人之推動而動，汝無心思與意想，汝無責任，則蘇俄共產黨將何所賴於此。雖然者而施之以教育乎。反之，俄政府苟採西方教育家之方針，曰自動，曰自用心思，曰自知負責，則又與唯物主義背道而馳矣。俄共對此二者之何去何從，迄今未有所決，但察時之所需，以己意抑揚高下，其決定政策之權在共產黨，其被治之人民與其異黨分子，則視之爲知所以反應之物，乃有一貫之宗旨也。茲舉蘇俄革命後有關於心理學之大事件如下。

一九二〇年後俄國心理學代言人高尼羅夫氏（Kornilov）舉三原則爲心理學之基礎：（一）唯物主義。（二）定命主義。（三）辯證法。

一九二八年莫斯科神經病理學者心理療治者學會改選職員，以馬克思主義者爲幹部。

一九二九年共產黨研究院中唯物主義心理神經系學者着手於馬克思主義心理學之研究。

一九二八年全蘇聯兒童學會議決議，將心理學應用於兒童研究。

一九三〇年前後，蘇俄心理學者討論一切主觀名辭如自覺性，內省等應否應用於心理學。高尼羅夫氏宣言：「所謂心靈，非與物質相對立，乃物質之最高組織方式。」

一九三〇年至一九三六年爲蘇聯心理學之批評與再規定（Reformation）時期。經數年論辯後，得心理學研究法之四原則：（一）辯證法之定律應用於科學之各方面。（二）組織的物質之某一層各有其定律，不能以高層之定律，化之爲低層之定律，換言之，主觀現象，無法以生理學、物理學、生物學、化學之名辭加以解釋。（三）動爲物質之普通狀態，每一種物質體系又各有其原生動作。（四）辯證法中爲機會

與偶然二者留有餘地，初不否定定命主義。

以上所云高層組織的物質，指生命與心靈言之，低層組織的物質，指物理與化學言之，俄共不便否認生命與心靈，乃另造新名詞以代之而已。

一九三〇年一月共產研究院中唯物心理神經系學者會議通過議案，稱心靈現象無法以生理學解釋。

一九三〇年後承認心理學離生理學而獨立，黨代表發言「心理動作爲反應，爲馬克思主義心理學所不能承認。」柴爾金氏（Zaklad）宣言，佛洛意下意識學說爲西方資本主義之產物，至於蘇聯則認人爲自覺的動物。

柴爾金氏所云，乃顛倒事實之言。西方資本主義國家何嘗不認人爲自覺的動物，一切教育與民主政治皆依此原則行之。惟蘇聯以唯物主義爲出發點，視人爲物質而不知有自覺性。但左支右梧數年之後，又拾出「自覺性」之名，視之爲一種大發見，一轉而挾此名詞以醜詆資本主義國家矣。

一九三四年，高尼羅夫氏著「馬克思著作中心理學諸問題」，言心理特質之可塑性與其受社會影響。一九四〇年高氏著「一般心理學之基礎」一書。

一九三六年俄共中央委員會發出訓令，責備兒童學與心理學之失敗計有四項：（一）現可採試驗方法將以維持現有階級秩序。（二）兒童教育家採取消極態度，將學校失敗歸咎於外界因素，非學校當局所能爲力。（三）教師不用積極方法以改造兒童。（四）抱定環境爲兒童人格造成之主因者走上悲觀主義與定命主義道路。

以上四項原則，似乎俄國教育政策已走上視人爲自覺的，有理智的，且可加以改造的方向。然吾人應分別者，俄人所謂自覺，非唯心主義者之所謂意志或自由意志。俄共所謂意志的行爲，非真正之自由，僅爲應行其

必然之自由。或曰認識所必然，即自由也（Freedom is the recognition of necessity）。俄共所以重行規定「自覺」之義，意在使大多數青年脫其直接環境之支配而懸屬於國家職務之下。此「自覺」名辭之提出，計有六義：（一）心理現象有其自身之規律，其與之相關之生理方面不可忽視。（二）自覺的行歷可離開下意識單獨研究。（三）下意識非不存在，然決定各人之行為者為自覺，非下意識。（四）人之能自覺者，可以脫其直接環境，而導之着力於環境以外之人生目的，因此引起學者對於各人動機之研究與動機之訓練。（五）視人為有目的的活動者，則心理作用之研究可以兼顧人生目的與動機。（六）自覺與行動合一，即辯證中內容與形式合一。吾人讀此六點，便知俄國「自覺」題目中所包含者，與西方民主國家異。

一九三六年蘇俄中央委員會之訓令，為蘇俄革命以來教育學與心理學上之分水嶺。昔日所以提倡唯物主義，為反對資本主義社會計也。今則自己為主人，一切把握在自己掌握中，自然應令多數人民自知處事之方法，自知責任之重大。況乎重工業日在發展，集合農場正在推廣之中，惟有令人民自知其處於主人翁之地位，自覺其為蘇維埃人（New Soviet man），乃能成為社會主義之自覺的有目的的建設人也。此項一九三六年以來之方針，注重自覺，目的，訓練，與自己訓練，延至今日為蘇俄教育當局與心理學者所信守者也。俄人雖鄙視西方資本主義，然西方國家之心理學說如定形心理（Gestalt-psychology）、下意識（Freudian psychology）、職能心理學（Functionalism），俄人無一不通曉，無一不利用。俄人常自誇曰吾人能吸西方心理學之長，而免其短。此則有味乎其言之也。

一九五〇年蘇俄當局忽又轉而標榜泊夫羅夫氏學說。據美國一九五一年八月三十一日美國科學雜誌倫敦氏（London）「蘇聯現代心理學」一文，記之如下：

蘇聯於一九四八年之優生學辯論，即米秋林氏戰勝孟特爾氏之案，重演於一九五〇年夏日之泊夫羅夫

會議。此會中認定只有兩種生理學，一曰泊夫羅夫氏前生理學，一曰泊夫羅夫氏後生理學，後者為唯物主義的進步科學之心理學、生理學、心理醫療學、教育學、醫學、藥學、衛生學、健身術之必要前提。

泊夫羅夫會議（一九五〇蘇聯科學院與蘇聯醫學院聯合舉行）之舉行所以再確認再引入泊氏原則於以上科學之中。此項發展，吾輩多數人雖表示驚駭，然吾人久已認定泊夫羅夫之觀念為蘇聯理論之基本。（中略）

列特爾氏（Littell）投稿於福爾敦氏所集神經系生理學論文中，蘇聯因列氏未提泊夫羅夫氏之名，指之為資產階級之陰謀，有意輕視蘇聯偉人之一。此文集中另一投稿人名夏令頓氏（Sherrington）反對泊氏神經生理學之理論，被目為毀謗，且稱之曰一為善勢力，一為惡勢力，其一代表反機械的唯物主義，與進步科學，其他為頭等唯心主義與反動派。

數年以來蘇聯生理學者求所以自脫於泊夫羅夫之桎梏，同時亦未能超出泊氏輪廓之外。此等新試驗雖相當成功，且具有昔所未見之理論。然在此泊夫羅夫會議中，彼等遭受譴責，終於退却至泊氏代表人所指定之地位。（中略）如勃立達許維利氏（Beritshvili）被責為自唯心主義立場以論心理活動，反於泊夫羅夫氏論神經之一貫唯物立場。（中略）

泊夫羅夫氏視其有條件的反應關係於心理學，然仍以爲此屬於生理學，惟此項生理學可以爲心理學之基礎。勃克太勒夫氏（Bokhterav）却提出心理學應取消之議，因心理學所研究爲心靈，其本質上爲唯心主義的也。勃氏自己著書名曰反應學（Reflexology）即以之代替心理學。

倫敦氏又述羅賓斯坦氏（Rubinstein）之遭遇。羅氏於一九四〇年著一書名「一般心理學」，得斯太林氏獎金。其書所根據之原則五：（一）心理，物理合一之原則。（二）心靈與機體之發展的合一（The develop-

mental unity)。(三)歷史主義。(四)理論與實踐之合一。(五)自覺性與行動之合一。更有第六原則貫徹於全書之中，即蘇聯新人之同舟共濟觀念。然因羅氏未能將此項意義盡量闡發，在一九四七年另一會議中遭受譴責。倫敦氏評之曰此種自己認錯與公開斥責，未見對於科學有何益處，良以科學的進步，在乎思索研究與試驗，非批評與自我批評所能促進者也。倫敦氏更述蘇聯心理學雜誌迄今不免難以政治性宣傳之語。倫氏舉其文如下：

各專科學術研究所，應對於外國神經系病理學者與心理治療者所加於泊夫羅夫氏之毀謗的曲解，與之鬥爭，因外國學者執行英美帝國主義之意志，借唯心主義之名以壓倒多數羣衆之自覺性且爲愚民之計。

吾人確信進步的唯物的泊夫羅夫生理學與馬氏恩氏列氏斯氏之辯證唯物法終能攜手而達於勝利。

蘇聯所謂心理學，一面既承認自覺性，與心理之異乎生理，他一面又宣揚泊夫羅夫氏之唯物立場。此兩者之矛盾，蘇聯豈不知之。然甲時甲說，乙時乙說，在蘇聯以爲理論上即不能自圓其說，而此種高下在心之語言使用方法，自爲共產黨獨得之秘。孔子曰：「惡似而非者，惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，惡其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也。惡鄭原，恐其亂德也。」共產黨造爲種種「似而非」之名辭與觀念，以亂天下之觀聽。

正謂名不正，言不順，則民無所措手矣。吾更有欲爲讀者言之者，泊夫羅夫學說應用於罪犯是矣。泊氏學說之主要部分曰反應，一曰無條件的反應，如食物入口而唾液流出是也，一曰有條件的反應，如飼狗時以鈴響爲號，狗見食物之來作垂液之態是也。泊氏此種試驗先行之於狗，以一透明橡皮管繫狗口中，以一電燈發光，而食物隨至，狗見食物之來，口水已入橡皮管中。有時燈雖光發，食物不隨之而至，然狗之唾液依然流出，此可以見燈光之發，與碗中食物同樣能使狗垂液。換詞言之，常人習慣於一種旗幟或一種口號後，其能發出一定

之反應亦與狗同。泊氏以同一方法試之於一青年之身。一青年坐在一椅中，以橡管入口中。先由醫生手捫電機發出燈光，並以餅乾置之於青年面前，其口液流出正與狗同。有時電燈雖明，而餅乾不隨之而至，然青年口中垂液自若焉。泊氏試驗所以說明有條件的反應，在人身上與狗身上同樣發生。更進而求之，僅以語言或旗幟代替燈光與食物，可以引起同一反應，若干名辭如帝國主義，帝國主義走狗，人民，地主等名詞之高呼，可以使羣衆發出同一之反應。此即泊夫羅夫氏學說與共產黨宣傳方法關係之所在也。據美國記載，列寧氏聞泊夫羅夫氏試驗工作後，邀泊氏入克里姆林宮中，傾聽泊氏解釋數小時之久。列寧氏留泊氏住宮中三閱月，並請泊氏將其學說如何應用於人類寫成報告計四百頁。泊氏報告既成，列氏深感謝之，且告之曰：惟君能營救革命。泊氏交出報告後，仍回家中從事於其室中試驗工作。嗣後俄國政治大案件之犯人，自己認罪，無一不依泊氏反應學說，使之供認。換詞言之，使入之心靈成爲反應機器而已。嗚呼！蘇俄所以待其反對黨者乃以狗道推行於人身，此真世界文化之悲劇也。共產黨爲自己政權計，不惜視人如狗，乃謂自由平等博愛之無階級的社會自此而成立，誰其信之。





## 蘇俄遺傳學爭辯

異哉怪哉！蘇俄遺傳學中所謂米秋林氏李森科氏主義也。蘇俄自謂重視科學，應聽科學家之言與科學家所發見之公例。乃蘇聯共產黨將科學中遺傳學上之爭辯，交中央黨部爲之判定是非曲直。其所根據之理由曰舊日遺傳學中孟特爾——摩根——槐司曼主義所謂遺傳子（Gene）不變之說，爲形上學爲神秘論爲不隨環境轉變之論。李森科氏於一九四〇年提出報告於中央委員會，得其核准，米氏學說成爲定論者垂十餘年，此時期中有與之反對者或死或失蹤。伐維羅夫氏爲蘇聯優生學之權威，竟被迫供認爲英國間諜以死。及一九五三年斯大林死後，俄共以農產歉收歸罪李氏而放棄米秋林主義。是辯證唯物主義可以爲日月經天江河行地之歷久不變之真理，而應用於科學矣乎。

此文苟爲純粹遺傳學之討論，我絕對不敢寫一字，以我爲遺傳學門外漢也。關於遺傳學之內容與經過與其中之定律無法一一敘述。我但知有所謂孟特爾氏定律（Mendel's Law），以兩莖一黑一白一長毛一短毛交配，其第一代之子孫，白色隱沒，所產均爲黑色。第二代之四莖，兩莖黑色，毛一長一短，兩莖白色，毛亦一長一短。孟特爾氏之書，印於一八六六與一八六九年，未爲世所注意。及一九〇〇年孟氏死後，各科學家以孟氏之法試驗於動物植物上，乃識其定律之正確。其原理爲生物身上有一種「遺傳子」，甲代傳乙代，乙代傳丙代戊代，歷久不變，至於其他性質臨時獲得者（acquired characteristics），決不遺傳於下一代。同時有槐司曼氏

(Weismann) 試驗之結果，亦與孟氏同。其較後者更有美人摩根氏 (Thomas Hunt Morgan) 對於遺傳子作進一步之分析，是為色素。此三氏視遺傳子為一種秘奧，非人力所能變更，於是李森科於其一九四〇年所提報告中，合三氏學說，稱之為槐司曼——孟特爾——摩根主義而一併攻擊之。茲錄李氏報告中若干段，以見其所以攻擊三人之理由何在。

達爾文後之時代，大多數生物學者離達爾文教義日遠，盡量貶損達爾文主義且隱沒其科學基礎。所以貶抑達爾文主義之明白表示，為槐司曼、孟特爾、摩根三人，為現代反動的優生學之創始人。

槐司曼主義，繼以孟特爾——摩根主義，出現於本世紀初，專以反對達爾文進化論之唯物基礎為事。槐司曼氏自稱其學說，曰新達爾文主義，然事實上完全否定達爾文氏之唯物基礎，陰以唯心主義與形上學滲入於生物學中。

唯物主義的生物進化論應承認生機體在其生活狀態上所獲得之個性特質可以傳遞於後代，獲得特質之不遺傳乃不可理解之事也。槐氏進化論講義中之言曰：「此類遺傳，不獨無證據可見，且在理論上不可理解。」其前文中更有語曰：「對於拉馬克氏用不用之效驗說，學者均持反對論，因此引起新拉馬克主義與新達爾文主義之爭。」(中略)槐氏言：「遺傳性之担当者在於色素之中，此色素為若干單位，每一單位決定生機體其特定部分之外表與定形。」

槐氏認定：「生質中有二大類，一為遺傳質，一為營養質，遺傳質之担当者為色素，此色素代表另一世界，離生機體與其生活狀態而獨立。」如是槐氏之意，活體為遺傳質之營養地，遺傳質不由生而來且永久不死者也。

槐氏對此神秘的遺傳質，賦之以永久存在性，此遺傳質永不發展，但活體之發展則由彼而決。(中

路)

槐氏所謂新達爾文主義，實爲唯心的神秘的概念，即此不死的遺傳質，離活體發展之性態 (qualitative features) 而獨立，但活體則受此遺傳質之決定，而遺傳質初不由活體而來。

其他孟特爾主義者與摩根主義者宣言彼等志在離開進化論而研究遺傳現象。約翰生氏 (Johannsen) 且言，吾人研究之目的意在釐清遺傳論對於進化論猜想之依賴。

孟特爾主義者摩根主義者堅特色素中有一特別遺傳質，此遺傳質處於生機體中，猶之一物藏於一匣之中，不論活體之性態與其生活狀態如何，長久遺傳於其後代。此種概念中所生之結論，則生機體在生活狀態下所獲得之新趨向與特質，決不傳於後代，因而無進化意義可言。

此等新達爾文主義之代表，即孟特爾——摩根主義者對於研究者憑藉機體生活狀態之變以求遺傳之規律如何，認爲完全反科學的。因而米秋林氏趨向於農業生物之拉馬克主義者，在彼等視之，爲完全錯誤的與反科學的。

李氏於攻擊槐氏孟氏摩氏之後，進而稱道米秋林氏。李氏野心之大與其措辭之誇，於其徵引米氏言中見之。

孟氏摩氏認爲生機體之變化爲不可知，且否認人力用在植物動物身上使之變更之可能。米秋林反之，其格言曰：「吾人不應等待天之賜予，應求所以自天有所奪取。」以人力之參加，可以強迫動植物更快變更且走上合於人所需之方向。人之前面因有一極廣濶之活動區域在焉。

米秋林氏否認孟氏摩氏遺傳離動植物生活狀態而獨立之基本原則。米秋林氏不認生機體中有其離開生活狀態而獨立之遺傳質。生機體之遺傳之變動或其部分之遺傳之變動，均爲生活狀態之變之結果。活體上

之變，均爲同化或不同化反常之結果，或爲營養變化反常之結果。機體之變或其部分之變，不一定傳於後一代，然新生機體之已變的種子定爲母體上起了變動之結果，而此母體之變又爲生活狀態對於母體所生直接或間接的作用，如交合種子或植物種子。遺傳之變或新特性之獲得或增減，均由生活狀態決定之。

機體與其生活狀態爲不可分的一體，不同之活體需要不同之環境以資發展。既需知環境之需要，同時亦需知機體之性態與遺傳之性態。所謂遺傳云者，即活體需要特種生活狀態且對此生活狀態反應如何之固有性質 (Property) 之謂也。

吾人既知機體所需要之生活狀態與其對此狀態之反應，自知引導機體之生活與其發展。吾人既能規律動植物之生活狀態，則所以察見動植物者益深，且能確定所以改造之方向矣。既知所以規律其發展，自能取機體之遺傳而變更之。

米秋林之原則，大略如上所云。米氏似下過一番工夫，以求植物動物之改造。然米氏自知孟特爾定律之不易推翻，故米氏自身所定原則不過一種寬泛原理，粗心讀之者便以爲米氏之試驗真能勝過前人，而蘇聯農作物之改良與收穫可以超越世界各國之上矣。蘇聯共產黨中之政客，不替讀李森科報告，輕於一聽而字字信以爲真。及其推而行之於農場，乃遍遇失敗，於是其後卒取米氏學說而棄之。試讀李氏報告下一段之言如下：

孟特爾與庫根僑生學之代表者，無法求得遺傳之改造，且否認改造遺傳以適應環境之可能。反之米秋林氏告人曰，吾人能改造遺傳以謀適合於生活狀態之影響。

舉一實例言之，春季麥子可改造爲冬季麥子，冬季麥子可改造爲西伯利亞另一種耐寒麥子。此種試驗不徒爲理論，吾人已育成自春季麥子改造後之冬季麥子，其品質不劣於耐霜之麥子。

多次試驗證實其已確定之舊種消滅後，吾人無法立得新遺傳種子之確定品種。但在多數場合之中，吾

人能得比較有伸縮性之機體，米秋林氏名之曰動搖者。

植物機體之動搖之方法有三：（一）接枝。（二）使外界環境影響於機體。（三）原始不同之植物之交配。

米氏之言曰：舊種消滅，無法立得新遺傳種子之確定品種云云。其中含有：第一、遺傳質不易找到之意，第二、新種之確定者不易即得。此可見米氏自身之無把握矣。然李氏報告中強調遺傳為外界環境作用集中之影響之言，專着重於外界環境之變，忘遺傳質之由於內發，此殆俄國所以應用米氏原則而遺失敗之原因所在乎。至於動物方面求新種之試驗。李氏報告中亦嘗言之：

憑巧妙之混種產生，即兩品種之性的交配，可以使若干代交配種之同化者確定者合於一個機體之中。但米氏嘗自言曰混種交配不易得所期之結果，除非生活狀態能促成人所期望之遺傳品性之發展。

此末一句之原則，對於遺傳性之由內發抑由外發，仍為一種迷離恍惚之言，換言之，雖拋棄孟氏內發之言，而米氏外發之言，仍依違兩可於二者之間而已。此問題之不易有直截明白之答案亦已明白甚矣。

一九四八年李氏報告得俄共中央委員會核准，於是米秋林氏學說成爲俄生物學界之天經地義。哥倫布大學教授杜勃詳司幾氏（Dobzhavsky）記載此段事情之經過如下：

在一九二〇至一九三〇年前後，蘇聯爲優生學中之領導國家，僅次於美國。伐維羅夫氏（N. I. Vavilov）之精力與組織力，造成俄國優生學之領導地位。但俄國優生學非一人之排演，其他若干優生學者均自有貢獻，爲世界所承認。自一九三五年以李森科爲主之一羣農業學者起而攻擊伐氏。彼等得共產黨之獎勵愈多，其攻擊他人之詞亦愈激烈。一九四〇年伐氏被捕，其逝世消息未經政府公佈。其他優生學者有實際聲譽者失蹤者六人。一九四八年設民衆審判所以判定優生學者罪案。蘇聯學者稱之曰：「列寧農學研究

院確定米秋林氏學說之至高無上之一尊權利。」李森科氏曰：「中央委員研究我的報告且核准之。」自是以後，他人不准懷疑，更不必說抗議矣。

李森科氏得斯大林之提拔，主持蘇聯農場研究事項十餘年。斯氏逝世，李氏發表哀悼之文如下：

科學之各部分——社會與自然——自斯大林同志之教訓與工作中曾得到靈感，且於將來繼續受其感動。

唯物生物學之發展，米秋林學說之發展，均得力於蘇聯社會主義政府之創建者斯氏，以成各科知識之發展，同時得力於大教師斯氏，以提倡米秋林氏之學說。（中略）

蘇聯國家農場，集體農場與米秋林氏學說三者合為不可分之一體。此乃唯一列寧氏——斯大林氏之道路，所以發展一種真正科學，所以研究生物界之原理。（下略）（見一九五三年三月八日真理報）

此李氏借斯大林政治勢力以推行其學說之明證也。科學學說誠為真理，政府自然採用，無待於科學家之乞援，試問達爾文氏拉馬克氏一生以窮究生物學之秘奧為事，何嘗顧及政府之用與不用乎哉？李氏乃功名之士，利用生物學中之罅隙，以引誘急功近利之斯氏與俄共，斯氏與俄共亦急以一種反資本主義之生物學說誇耀世界，乃取李氏報告而批准之，然不知其所謂米秋林主義乃「半生不熟」之學說，何能用之於農場而期有豐收之可言哉。

李氏學說行之十餘年，初無成效可言。斯大林既逝世，醞釀數年之後終於放棄米氏學說，復返於槐司曼——孟特爾——摩根主義矣。

美國科學雜誌（一九五六年四月二十七日）中載美國加里佛尼大學優生學者司坦賓（G. L. Stebbins）教授之一段記事如下：

俄國於一九五五年十二月印行一書，名混合種玉蜀黍 (Hybrid Corn)，集歐米各優生學者論混合玉蜀黍之文，譯爲俄文出版。此書中有一篇序文，特譯而出之，並摘出其序中內容。

該序首載伐維羅夫氏 (Vavilov) (即前記已死之人) 一九三九年論混合種玉蜀黍有益之言，可見伐氏之名又不復爲俄政府所厭惡。中段言外國試驗工作之有用 (一九四〇年後外國優生學者之言不爲俄國所重視)，此文提到外國試驗云云，可證俄學界已起變化。出版者於序文中言：「此等學者以遺傳之色素爲基。」出版者印行此書，仍不敢明認色素遺傳說之正確，姑加一語爲自己掩護之計。但評書人來勃特夫氏 (Lebedev) 於其書評中有言曰：「倘不認色素遺傳說，則此書之集合各文將歸於一無所有矣。出版者所加之一語 (即指出色素遺傳爲錯誤之語)，應首先剔除者也。評書者更有一語曰：「希望外交出版處更多以混合種玉蜀黍之文報告蘇聯讀者。」

司坦賓氏最後附以跋言曰：「以上云云，爲蘇聯優生學所寫之文，表示蘇聯內部已起一種科學見解革命，可以使求科學日新之蘇聯恢復其優生學之合理地位，並可使蘇美兩國優生學較易接觸矣。」

及一九五六年四月八日蘇聯卒罷免李森科氏農學會主任之職，而以訪美返俄之麥擊克維次 (Matkevich) 代之。同時伐維羅夫氏被迫而死於西伯利亞之奴工營者，追贈以其原有職位，以示俄政府悔其已往處置之失當。俄共今對米秋林主義之不適用，已自悔孟浪，然其主因起於信辯證唯物主義爲惟一真理，依然如故焉。是得謂真覺悟矣乎！

自馬克思以來，共產主義者所堅信而不移者，曰宇宙事物一切可知，一切立於定律之下，一切可以人力改造。乃遺傳學忽告人曰，遺傳子之由甲代傳乙代丙代乃至無窮代，歷久不變，其所以如此之故，非人類知識之所及。其得種優者爲優種，劣者爲劣種，優劣之分，早決之於種子之中，因是而人之地位高下，有貴族與平民

之分。如是，種子不變之說，顯與靈魂不死之說相類，是爲唯心主義，形而上學宗教與上帝論者張目。此孟氏遺傳子之所以爲共產黨所深惡，必須代之以米秋林氏人力環境爲主因說也。然蘇聯應用米氏學說於千萬農場之中而未見其效，甚且謂其所提種種證據，由於李氏偽造者。因是反對者繼起，而李氏不安於位。此亦赫魯曉夫之所以貶抑斯大林運動中因素之一也。吾人知西方學術思想自由之國中，各學派各科學可以各自爲說，甲信有神，乙信無神，甲信精神爲主因，乙信物質爲主因，甲信達爾文主義，乙信拉馬克主義，各有所根據，各有其信仰，彼此各行其是而不生衝突。獨蘇聯不然，其政府黨既信辯證唯物主義，爲惟一真理，其不與唯物主義相合者均在排斥之列，是以自己一種哲學決定科學之是非，非以科學之是非決定自己之哲學，是之謂主觀，是爲形而上學，安有客觀性之科學可言哉。蘇聯終於因農業歉收之故，放棄米氏主義，可見學說成爲真理者，雖囿於一時暴力之下，然終獲伸於經久試驗之中矣。



## 蘇聯馬克思主義與道德

吾人所以生存，所以朝夕共處，豈不曰人類社會焉哉。其間有大小範圍之別，曰世界曰國家曰社會曰家庭曰個人。此大小不同之團體或單位之所以相維繫者不外乎道德。佛教之慈悲，耶教之愛人如己，孔孟之仁義忠恕，指世界上人與人之相處應如是也。其對國也曰愛曰忠，吾人對於其所屬之國應如是也，其處社會之中也，曰各人分業合作，其為個人也，曰獨立自尊曰自愛曰立志。凡此云云，古今東西之所習見習聞，無新奇可喜之議論。乃自馬克思氏起，所鼓吹者，曰改造今日不平等之社會以成為無階級的社會，其理想甚高，因得人之贊同，然其所謂歷史的唯物主義，乃根據科學知識，認為人類社會發展之公例如是。此根據科學知識所得之社會公例，為人類行為之準則，並為謀社會改造者所應共守。此馬氏所言之背後，有其隱伏之意義，第一、改造社會，但憑知識，第二、所謂知識只馬氏唯物史觀為正確，餘派皆偽，第三、為達目的故，可不擇手段以為之。因此馬克思主義之黨徒所採者，為殘暴、慘酷、毀滅人性之舉動。改造之實效未收，而人道大苦矣。簡言之，馬氏學說中將道德元素清除盡淨，實有以致之也。茲先舉列氏斯氏之言如下。

吾人當第一說明者，為共產倫理問題。

汝等應訓練自己為共產黨員。共產青年同盟應將其實際活動分為學習、組織、團結與鬥爭諸項，自己訓練自己，並訓練其所奉為領袖之人。此項訓練、教育、訓練工人，不外灌輸青年以共產倫理。

雖然，果有所謂共產倫理乎？果有所謂共產道德乎？我答曰：「自然有之。中產階級稱共產黨否認一切倫理，因而吾黨似乎不認有吾黨之倫理。此乃顛倒是非之言，以批擊投工農人之眼，使之瞠目之所爲也。」

所謂吾黨否認倫理道德云云其言應作何解釋？

吾黨所否認者，爲中產階級口中所言自上帝命令中所發出之倫理。

吾黨所否認者，爲離開人類社會與階級而討論之一切道德。此爲欺騙，此爲詐術，此爲地主與資本家混淆人心之言。

吾人之意，所謂道德，應以無產者之階級鬥爭之利益爲出發點。吾黨之道德，以無產者之階級鬥爭之利益爲前提。……

有人來與吾們討論道德之際，吾人惟有答曰：共產道德只有存於一項中，即羣衆在與剝削者鬥爭中之堅實與統一的紀律而已，爲鞏固與完成共產主義之鬥爭，爲共產道德之基礎。

列寧氏曰：除共產黨從事於階級鬥爭之際應守鐵的紀律外，無所謂倫理與道德。吾人所欲問者，各工人工作與處理家務是否應知勤儉與按時到廠之規則乎？各工人家庭中夫婦相處是否應守忠貞節操矣乎？何以斯大林於第二次大戰中大聲疾呼愛國之義務乎？此各項準則，列氏名之曰中產階級所稱之道德，然此實爲人類相處所必需而一日不可離者，何嘗有所謂地主與資本家混淆人心之可言哉。今蘇聯已實行社會主義矣，階級懸殊已廢止矣，何以共黨高級幹部如貝利亞被判爲賣國而死，何以如維新斯幾氏死後被實審案不公，豈非有道德是非存在於其間乎？何以蘇聯工廠與農場時聞有怠工之說，豈非有道德上動情存於其間乎？蘇聯工廠或官署中時有偷盜與受賄案件發生，豈非道德上之取予不當問題存在其間乎。凡此云云，既無一事不關於道德，可見道德爲

古今中外各階級所同有，不可視為統制階級之意識形態已焉。列寧氏所謂離開社會與階級而談道德云云，即唯物史觀者所云觀念不離開歷史中社會變遷之意。然社會制度即有變遷如原始共產變為封建，封建變為資本主義，此就千百年中之社會變遷言之，類似乎自然界山谷之變遷，然所謂道德者，乃同此時同此地人與人之相處，應否忠恕應否誠實應否彼此有禮貌。此各個人自身之事，不得以千百年間社會變遷與個人品行混為一談也。

斯太林氏亦以為科學知識便足以解決社會問題，不需有道德，茲舉其辯證與歷史唯物主義中之一段如下。若自然現象之關係與其互相關係為自然之發展之定律，則社會生活之關係與其彼此關係，自為社會發展之定律，不可視為偶爾價值之事。

如是，社會生活，即社會歷史，非偶爾價值之事之湊合，而成為社會發展之歷史以定律為根據者。社會歷史之研究乃成為科學矣。

如是無產政黨之實際行動，不可以若干特出人之心願，良心之支配，宇宙道德為根據，惟有以社會發展之定律與此項定律之研究為根據。

吾人細讀此節文字，其末一段之結論與其前二段之關聯，真令人大吃一驚。何也？科學之為科學之理論中，無可尋繹人類團結行動之準程，即令社會發展，已有定律，已成為科學，此乃數千數百年前之事，與同此時同此地上千百萬人之行動有其意志與標準者，不可同日語也。況同為科學，而甲科學家與乙丙丁科學家研究所達之結論各異，又將誰信，將以何者為準程乎。馬克思與摩梭氏信有原始共產制，而霍勃生氏調查一二百種野蠻部落未見其有原始共產制，吾人即依馬氏之言，認過去社會有共產一階段，然其是否可適用於今日之階段，猶為未定之數。如曰吾人信霍氏之言，則古代既未有原始共產，今後之難於實行，可知矣。如是斯太林氏視社會發展公式只有馬克思一家為貨真價實者非人所敢苟同者矣。然社會科學，即令有唯一定律，而學者間毫無歧

出之意見，然同一時同一地上個人與團體之行動是否依之爲準程，猶別爲一事。良以人羣中之個人，性格各異，地位各異，利害各異，簡言之，人爲有知有意之動物，只有聽各人之自由選擇自由決定，而後以成其行動之準程。所謂黨政綱，何能獨以社會發展史之定律爲根據，而不徵人羣之同意乎？惟斯氏等以人羣爲牛馬爲木石，共產黨領袖爲全知全能者乃以馬氏學說爲惟一獨是之天憲，而不顧千百萬人意志如何矣。馬氏等所以特重科學者，所以關人之口舌，箝人之心思。其所以着手把握此中關鍵者，即在將道德元素清除淨盡於社會之外而已。斯氏之將社會現象與自然現象視之爲同等物者，其意亦在此而已。

其次吾人所欲論列者爲斯氏之平等觀念，此平等觀念爲法國革命時自由平等博愛三者之一。此三者在全國人心理上植根甚深，至十九世紀中葉其改造社會之思潮，仍以此爲出發點。如聖西門氏，傅立葉氏，普魯東氏三人所以爲社會改造設計者各不相同，然仍以各人爲出發點且承認人格之應尊重一也。及馬克思氏與，將三氏併稱之曰烏託邦社會主義者，致此派竟爲後日社會主義者所遺忘。其原因所在，則以此三人皆以自由、平等、博愛爲出發點，其思想中富於心理，知識，道德乃至宗教之要素，與馬氏之專以物質生產方法爲出發點者各異故也。法國革命三觀念之一曰平等一項，尤其爲蘇聯及斯氏輩所反對。法革命之所謂平等，本爲一種道德或法律範疇，以之爲理想標準，由人漸次以實現之者。蘇聯故作曲解，釋之曰資產階級之形式的平等，名爲平等，而實不平等，因斯氏以爲貧者與富者雖同立於法律之前無平等可言也。斯大林氏文集中嘗爲「平等」一名下定義曰平等云者，就馬克思主義言之，非個人需要個人生活之平等，乃階級廢除之謂也，其含義有四，（一）一切工人階級從剝削中得平等的解放，此在資本家推翻與沒收之後。（二）一切生產工具中之私有財產之平等的廢除，即將其改爲全社會公產之後。（三）各人按能力工作之平等義務，各工人按其所作之工而得酬報之平等權利。（四）各人按能工作之平等權利，各工作按其所需而得酬之平等權利。斯氏進而言之曰即在社會主義或

共產主義盛行之日，各人之趣味與需要就質與量言之，是不同不等的，難於求其爲同的等的。斯氏雖長於詭辯，將私產廢除作爲平等之註解，然吾人所欲問者財產卽令算爲已平等矣，然國民之權力平等如何，有無選舉權者，有名爲有而等於無選舉權者，亦有雖投一票而永遠不得享有發言或行使生殺之權者，共有之者，獨共產黨高級幹部。此得爲平等之理想社會矣乎？除財產平等與權力平等外，更有是非高下之評判權平等問題，甲學說，是乙學說非，甲有功受賞乙有罪受罰，此事是否應由一黨少數人獨裁，而不准人民自由發表意見以垂爲永久之公是公非乎。如是云云，可見所謂平等云云，猶爲人世間懸爲理想以求其漸次實現之準則，猶爲心理上拳拳服膺之鶴的，猶爲擇善固執之道德問題，豈僅因蘇聯私產廢除之後而其爲道德性質之標準，從此消聲匿跡者矣乎。總之平等云云，非可以數量計，非可以金錢計，乃人心上認爲是否合於公道之問題，以財產廢除一項謂可以實現平等者乃不識道德爲何物之恐怖主義者暴力主義者唯物主義者之謬論而已。

列氏斯氏否認道德之結果如何乎？所有一切欺騙行爲，所有一切不法行爲，其有利於共產革命者，無一不爲理之當然，共產革命既成以後之奴隸工人也，集中營也，與夫互相殘殺也，無一不奉爲理之當然者。嗚呼無產階級革命所賜予於人羣者如是，此而可謂人類社會之進步乎，吾百思不得其解也。

雖然，列氏斯氏之主張，初非無所根據，其始作俑者，則馬氏恩氏之唯物史觀是也。茲再舉恩氏「科學社會主義對烏托邦社會主義」一書中之言曰：

從此類觀點言之，一切社會變遷與政治革命之最終原因，不應求之於人民之腦中，不應求之於永久的真理與公道中，而應求之生產方法中。易詞言之，改造原因不在哲學中，而在各時代之經濟中。近時日長月高之觀念，曰現時社會制度之不公不道不合理，曰理性成爲反理性，曰所謂是者反成爲非，此所云云，是證生產與分配方法中所生之變動，已與所謂社會秩序之觀念不相應相合。所以革除此不合理者之方法，就

改造之生產中求之，可得而發見。此其改造之方法，不在基本的原理（即理性公道等）中演繹而出，應於現存生產方法中堅硬的事實中求之。

恩氏此言之意，無非云：改造社會之方法，不應求之於道德原則，而應求之於生產方法之事實中。然社會變遷由原始共產而封建，由封建而中產社會之研究，猶之地質學考古學之由石器時代而進於瓦器銅器時代之研究，其間異同之故，可以科學知識爲之辨別。以云人與人之相處，有彼此之意志，彼此之猜度，彼此之相待，豈僅甲時代與乙丙等時代中所能識別之標幟之所能盡。千年萬年中之事實，可求之於科學知識，因其只剩下變遷中之若干標記而他無所有也。倘因此便謂此中既不留有道德之痕跡，可見人心中無道德之可言。此吾所認爲古今學說之引人誤入歧途，無過於此者矣。恩氏更有言曰：

社會發展史上某某原始時代，忽發生一種需要，將生產，分配，交易中日常往復不已之行爲，滙歸於同一規程之中……此種規程，始也成爲習慣，繼也變爲法律。此時須有一機關以負維持法律之責，是爲公共權力，是爲國家。社會發展愈久，所謂法律之範圍日廣，乃成爲法律系統。法律系中包含日多，其中所用名詞，與社會生活之經濟情況相距日遠。所謂法律系統乃自成爲獨立元素，而有其自己存在之理由，而其日後之發展，有其自身之邏輯，或曰意志概念（The Concept of Will）不必求之經濟情況之中矣。人類法律系統之由經濟而來，猶之志其自身之由動物而來。法律系統日趨於繁複，乃有新分工之必要，即職業的法律家與法律學之以興。法學家比較各民族各時代之法律系統，便以爲法律自有其存在之理由，與當時之經濟關係無涉矣。此項比較研究，發見各民族各時代之背後，更有其共通元素，乃名之曰自然法或曰性法（Natural Law）。

其所以決定何爲性法何爲非性法者，另有一標準，此即法律自身之最抽象的名稱，公道是也。此公道

觀念出現後，於是法律家或不知以批評方法治法律而每以爲法律之發展，即在求人類生活之狀態與公道理想或曰永久的公道(eternal justice)相符合。然所謂公道究爲何物，乃現存經濟狀態之意識形態，有時爲保守的，如希臘、羅馬之以奴隸制爲公道是矣；有時爲革命的，如法國一七八九年中產階級要求廢止封建制度，以其視爲不公道之制也。此永久公道之概念，不獨因地因時而異，且亦因人而異。梅爾勃氏所謂各人之視各物各異其見解，卽此之謂。其在平日簡單生活中所用概念，如所謂是非與公道，尙不至引起誤會，然關於經濟關係之科學的考察中，此種概念之使用，徒以造成混淆，猶之舊日燃素說之應用於今日化學中之混淆也。此種混淆情形將更趨惡劣，如普羅東氏之信奉公道說，亦卽今日社會學說中之燃素說也。普氏意中燃素說之正確，初不異於養氣說之正確也。

恩氏此段言論中，以爲公道說可加科學的分析，一如養氣之可以分析。然吾人讀康德氏書者，知道德概念不在純粹理性之中，而在實踐理性之中。如恩氏在知識中求所謂道德，正所謂緣木求魚也。或者曰康德氏道德學說屬於形式主義派，已爲後起之哈德門氏所糾正。要知道德觀念之留於現象中者，可按對象爲之說明，以云斷言命令之在形上界中者，是爲意志之自由，雖哈氏亦承認之矣。哈氏書中駁唯物史觀之論多矣，視哈氏爲可以作恩氏之辯護人者誤矣。

馬氏恩氏在其「德人意識形態」中更有語曰：

德人哲學之由天降地者，吾人正與之相反，由地升天。如此云云，謂吾人之所以出發者，不應人之所想像所瞭解所口傳，以達於血肉之軀之人類。吾人自現實的活動的人爲出發點，在此現實生活行歷之基礎以上以說明生活行歷之意識形態與回響爲何如。人腦海中之印象，必然爲物質生活之昇化，惟此物質生活可以由人按經驗方法之證實，以成爲物質的前提。道德也宗教也形上學也其他意識之形態也，初無獨立之跡

象可見者也。此等等者無歷史無發展，惟人能發展物質生產與交易，因物質生產之變，其思想其思想產物因之而亦變。生活不由思想（自覺性）而決，乃思想由生活而決。依前一說，視自覺性為一活人，依後一說所應研究者，為實際生活中之個人，自覺性為各個人之自覺性。

唯物史觀者每以為道德觀念隨生產方法之變而變，因而否認道德之存在或獨立性。生產方法即令因時而變，是否因此可以否定道德觀念之存在或獨立性，此問題之應討論者一也。社會制度中即有不公道之制，如希臘哲人之承認奴隸，然其終能解放奴隸，便足以證道德觀念之存在，此問題之應討論者二也。一切社會制度既在變遷之中，何獨不許道德觀念之因時而變，既已有變，正足以證道德觀念之存在，不足以證其不存在。此問題之應討論者三也。唯物史觀者要求共產黨員之忠誠與守紀律云云，不知此守法守紀律之心，即由於道德觀念而來，何以於討論一般所謂道德之際則否定之，於其自己要求紀律之際，則竭力主張之，倘自始無此道德性之根苗，則守紀律之要求何從而實現。此問題之應討論者四也。吾所以列舉此四者，所以明此問題之繁重委曲，應平心研究，非可如馬氏恩氏等於知識中求道德之不可多得，便將道德元素一筆勾銷也。

吾可以告國人者，馬氏恩氏之書，吾讀之有年矣。馬氏恩氏之行文，善於列舉一堆事實，使讀者不知不覺中與之俱化，而忘其所以立說之詳細內容，並其漏洞而忽之。德人崇拔脫氏著「社會主義運動」一書，始發見馬氏學說中無一絲一毫之道德元素。列寧同意於崇氏之說，且引伸之曰：「我不能否認崇氏所言之公平，即馬克思主義中自始至終無絲毫倫理觀念。自理論言之，將倫理觀點繫於因果律（即科學知識）之下，自實際言之，將倫理觀點化為階級鬥爭。」列氏此言可謂為馬克思主義內容之最扼要之說明矣。雖然，人類救千年之一部歷史，與今後改造之大計劃，僅此因果律與階級鬥爭二者足以盡之乎。在此科學大昌之日，人人讀書求知識，自然以書本上所說者為萬能，至於自然流露之孝悌忠信仁義禮知等道德觀念之既無跡象可見與隱微難見者，自



爲人所忽，况一經否認以後，而人更不覺其非是矣。此馬克思主義之所以戕賊世界人類者正在於此，爲國人所不可不知也。

二十世紀中之列氏斯氏與馬氏之關係，極似李斯與荀卿之關係。舉蘇子瞻荀卿論中一段如下。

今觀荀卿之書，然知李斯之所以事秦者，皆出於荀卿而不足怪也。荀卿者喜爲異說而不讓，敢爲高論而不顧者也。其言愚人之所驚，小人之所喜也。子思孟軻，世之所謂賢人君子也。荀卿獨曰亂天下者子思孟軻也。天下之人如此其衆也，仁人義士如此其多也。荀卿獨曰人性惡。桀紂性也，堯舜僞也。由是觀之，竄其爲人，必也剛愎不遜，而自許太過。彼李斯者又特甚者耳。今夫小人之爲不善，猶必有所顧忌，是以夏商之亡，桀紂之殘暴，而先王之法度禮樂刑政，猶未至於絕滅而不可考者，是桀紂猶有所存而不敢盡廢也。彼李斯者獨能奮而不顧，焚燒夫子之六經，烹滅三代之諸侯，破壞周公之井田，此亦必所恃者矣。彼見其師歷詆天下之賢人，以自是其愚，以爲古先聖王皆無足法者，不知荀卿特以快一時之論，而不自知其禍之至於此也。其父殺人報讎，其子必且行劫。荀卿明王道述禮樂，而李斯以其學亂天下，其高談異論有以激之也。

吾人處於今日，深知三代制度與井田，至秦代已處於不能不變之勢，又知今日之資本主義，迄於十九世紀之末，亦有不能不變之勢。然同一變也，有英國之變，有俄國之變，其爲變雖同，而其所以變之者，有合於理性而能持久，有不合乎理性而不能持久。蘇聯之所以異於英國者，亦即貴邊主義之異乎馬氏列氏斯氏而已。蘇氏所謂剛愎不遜，自許太過之言，以之適用於荀氏李氏者，移而用之於馬氏列氏，自爲古今師承中之可以相比，而無疑義者矣。



**卷下 批評部分**



## 哲學性質與辯證唯物主義

辯證唯物主義之行於世界，自一八四八年起計之，已超百年以上，自蘇聯革命之日計之，亦已近四十年矣。其爲思想體系是否與哲學定義相符合，其爲思想之標準尺度與其應用於各門科學之利害得失如何？此二者可以蘇聯之事實一一爲之證明，無須吾人主觀之好惡抑揚高下矣。

### 辯證唯物主義與哲學定義是否相符

吾先舉現代哲學家懷德黑氏之言：

哲學在構成一個系統之觀念，將美術、道德、宗教方面與自然科學之概念互相聯繫。哲學卽爲一種嘗試，所以將各普遍觀念，構成一個首尾一致的、邏輯的、必然的系統，人類一切經驗之元素包含於其中而加之以解釋。

懷氏此言，含意極豐，非簡單之語所能解釋明白。其最後一語曰人類一切經驗之元素應包含於其中而加之以解釋。蓋世間物，不外乎三。曰物，如木石如山海，曰生，如植物如動物，曰思或自覺性，即美術，科學哲學知識，道德與宗教之觀念。此三者爲人自有生以後每日所接觸，應平等視之，而包含於哲學家所以論定此字

宙所以爲宇宙之範圍以內。馬克思反是。先將物與心或曰精神相對立，斷之曰物質，視之爲主因，其他精神動作均屬後起。如是物、生、思三者已顯有先後高下之分矣。既以物爲主，其他因素次之，或曰精神現象因物質之變而變，名之曰上層機構，如是人之精神，非自主之體，而依附於物質，因而道德宗教美術，失其崇高之地位，換言之，三者爲經濟生活之附隨現象。此馬氏上下層之說，即物爲主面，精神爲附之當然結果也。馬氏自名其學說爲辯證的唯物主義，以別於舊日機械的唯物主義。既已謂之爲物，雖加上一辯證的「形容辭」而其不離乎空間，不離乎動，因而不離乎牛頓三律之支配自若焉。如是辯證的唯物主義，雖便於說明其相反其對立之現象與社會變動，以云其最終層之底子，不外乎佔有空間之物質，而心之現象不包在內矣。蘇俄自一九三六後宣佈自覺性有自身之規律，非物理化學名辭所能解釋，此無異於自白其前此但知以物爲主之非，乃以自覺性之元素補足之矣。此可以見懷氏所謂不可遺漏任何元素而馬氏失之者一也。

懷氏末句中之經驗二字，指事物之有形者言之，有物可觸，有色可見，有形狀大小高下可言，乃至有味可嘗。然所謂智識如火燒水溼，月暈而風，礎潤而雨，其間二物之相待，皆由人以自己心思查出其相聯之必然關係，是爲因果律，此屬於論理學，而人之理性方面事也。乃至理論之成也，既已謂之爲物，便與生與思各異，謂之爲定命者，則與自由各異，此屬於矛盾律之範圍，亦論理學中之一部分而人之理性方面事也。誠如馬氏所言物爲主而思次之，則人類常識與科學定律所賴之以成之因果律與首尾一貫性之屬於理性者，如何由物而轉爲思，以成其爲因果律與矛盾律乎？此懷氏所謂不可遺漏任何元素而馬氏失之者二也。

馬氏之言曰：「科學自然界出發者，乃爲真科學。歷史自身即博物學（Natural history）之一部分。自然科學將包括人之科學（The science of man），猶之人之科學將包括自然科學。科學只有一種而已。」由此言之，馬氏所謂唯物史觀即所以使人類歷史成爲自然科學。然現代科學家與哲學家之大多數認定人類歷史中

人之意志情感等因素，與其是非高下之標準，與自然科學之有定律者，其性質不同。試舉例言之，以見歷史與自然科學之各異。秦始皇統一六國，廢封建置郡縣爲吾國歷史上的一件大事。其所以造成之者曰商鞅變法，曰魯用客卿，曰六國散漫，倘單以地主與商人勢力說明秦之統一，此乃根據生產關係而起之說辭，何足以言盡情剖析之能事乎。元代起自蒙古，侵入歐洲，而轉而滅南宋。此乃歷史上之突變，非常人所能預測，與舊日史家所言歷史上多偶然之事可以相通，以云元之興起與生產關係與階級鬥爭有何關係，非夢囈而何。乃至現代各國家如德意志、意大利與日本之興，皆由於外部壓迫，而後內部民族運動以起，與生產關係與階級鬥爭何涉乎。此又倣氏不可遺漏任何元素而馬氏失之者三也。

馬氏謂社會構成有上下層之分，經濟關係爲下層結構，政治、法律、宗教、哲學等爲上層結構。上層非主因，但能隨下層之變而變。然吾人深知政法宗教哲學有其自身之變因，初不超於下層之經濟。耶教之興，據史家吉朋氏所稱其原因有五，第一曰初期信徒不折不撓之熱心，其根源爲猶太傳統，第二曰未來生命之說，第三曰初期教會神通之力，第四曰教徒之嚴守戒律，第五曰教徒團結自成一國，因而在羅馬帝國保持其地位。此吉朋氏自言之成理，若但求其原因於貧者要求慰安，將何以解羅馬帝王之尊而歸依耶教耶。乃至佛教之入中國，傳說謂起於漢明帝一夢，然張鷟之通西域，印度人之熱心傳教於境外，吾國學者不滿於孔孟腳踏實地之倫理中缺少超自然之信仰，均爲佛教流傳之大因，豈生產關係與階級鬥爭所得而解釋耶。至就哲學言之，何以在同種生活情況下之公元前六世紀間至三四世紀間，儒墨道名法各家先後升起？謂爲思想有異同，誠哉然矣，至云生產關係之變，則未見變之何在也。希臘之同處於奴隸制度之下者，何以有柏拉圖氏理想主義亞歷斯大德實主義之異耶？何以羅馬帝國早期一方有斯多噶主義他方又有耶教與之各立門戶耶？若此者在思想上求其異同之故自甚易事，以云求之於生產關係，則吾未見其變化之何在。此懷氏所言不可遺漏任何元素而馬氏失之者四也。

馬氏恩氏列氏哲學在俄、中兩國，今已達於至尊無上之地位矣。有政府權力盾乎其後，自然雷厲風行。然其偏激而不合理，在馬氏立言之始，固已顯然。馬氏平日以推翻傳統，改造社會爲其一生之志願，所言所行，不外乎革命之目的，因其早有成見存乎胸中，故其所以立言，與其他哲學家之平心靜氣，精思力索以求理之當然，與一切現象之含有普遍性者不可同日語矣。馬氏視社會政治傳統與夫宗教，爲革命之大障礙，此項傳統皆起於承認精神爲主因，此乃唯心主義之哲學實負其責，故立意標榜唯物主義以反對之。然此先入爲主之見，令馬氏蔽聰塞明而有所不見矣。荀子曰：「凡人之患，蔽於一曲，而闕於大理。」又曰：「凡萬物異則莫不相爲蔽，此心術之公患也。」又曰：「道者體常而變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也。……內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。」所以告戒思想家之見一面而不見他面者，荀子之言，可謂深切著明矣。然荀子解蔽篇，實導源於孔子「六官六蔽」一章，其中首二蔽曰：「好仁不好學，其蔽也愚，好智不好學，其蔽也蕩。」兩語之意，謂但知仁厚之德而不以學問擴充之，則流於微生之小忠小信，以名相之分析爲事如惠施者，雖極聰明才辨，然終流於放蕩而不知所歸，以成爲名家與希臘之詭辯派而已。以上孔子荀子之言對於知識不可走於一偏，早已發之於二千餘年之前，與西歐哲人之重知識而忘人生之大目的者，早已分道而馳矣。

雖然馬氏等哲學之爲害，不僅有所蔽而不見已焉。其爲害社會國家更有三端，第一曰武斷的教條，第二曰暴虐的體系，第三曰狂妄的摸索。所謂武斷的教條者，馬氏以前之哲學，爲思想自由之產物，人各說絕無拘束。希臘有言吾愛吾師，吾尤愛真理。雖在師道尊嚴之前，尙且當仁不讓，有柏拉圖之主張形上界之意典者，其門生亞歷斯大德首反對之。有伯羅泰哥拉斯氏是非決之於人之言，而蘇格拉底與其學派反對之。乃至近代以來，或主經驗說，或主理性說，或主調和二說，皆各人自由主張，未聞有由官府懸爲格之定說，以強人之雷



同附和者。馬氏之學說異是，辯證唯物主義也，地主與資本家之罪惡也，無產階級之爲寵兒也，無階級的社會也，爲其社會改造計劃中之柱石，一定不可移易者也。實則馬氏受猶太教與耶教之影響至深，所以構成其思想，自有其宗教背景，故其自信甚深，強人從己之念至強，儼如教主之所爲而已。英哲羅素氏於其西方哲學史中論亞格下一章耶教理論與馬克思主義中之各端互相比較，對偶之巧，無有過於此者。茲舉之如下：

耶和華

——辯證唯物主義

彌西亞（救主）——馬克思

寵兒

——無產階級

教會

——共產黨

第二次來

——革命

地獄

——對於資本家之刑罰

幸福晚年

——共產大同世界（無階級社會）

讀此一表者，可以知馬克思主義，非哲學學說，乃教會中之教條，所以懸之以招來信徒，排斥異己。耶教自稱其上帝有嫉妬性，但許其皈依於我一神，同時不得信仰他神，古今富於排他性之言，莫過於此，而馬氏其繼起者也。

所謂暴虐的體系者，應先從體系二字說起。西方人嘗論吾國哲學無體系。如論語一書中，先說學而時習之，此爲教訓弟子實習之言，次言孝悌，乃就初步道德言之，又次言道千乘之國，此爲政治上治國之言。此三者一屬於教授法，一屬於道德論，一屬政治論，性質既異，在西方學者言之，以爲不應合於一卷之中。不知論語一書，乃孔子與門人問答之言，記者就所聞而記之，何能據現代科學哲學發展情況，而責之以章節題材之劃

分。孔子論詩、書、禮樂、春秋之分門別類，孔子自知之，况乎自言「吾道一以貫之」，其在分別門類中，而以一定原則貫串之，孔子亦自言之，不得以論語之記載方式而評定吾國哲學之無系統也。然此段評語之中，可以窺近代西方哲學家對於體系之注重。至於哲學題材所在，或屬物理，或屬生物，或屬於人類彼此善惡是非之辨，即知識與道德。此三界中，如以物為主，統轄餘二者，是為唯物主義或機械主義之體系，如以生為主，統轄餘二者，此為達爾文主義之體系，如以人之知識為主統轄餘二者則為理智主義之體系，或以人之道德為主而統轄餘二者，是為墨氏兼愛主義或耶教愛人如己之體系。如是體系云者即由各現象中求得一種原則，而應用於各方面，以成為首尾一貫之學說之謂也。其間有偏重於一方者如經驗派之重感覺，理性派之重理性，或如康德氏融合經濟與理性二者於純理論之中，再容納道德於實踐論中，最後並美術而亦包舉於其中，此則融攝一切之大體系也。黑格爾氏又一變康氏之方法，以整體（The whole）為出發點，其為零星分散之事物，只視之為人之幻覺，不足以言真理，須求真理或曰實在，惟在於整體之中求之。此整體黑氏名之曰絕對或曰精神。黑氏本其治希臘哲學所得之辯證法，即在正反合之變化中以求其遞變之各個概念，上起於有與無，下迄於自然界與人類歷史，一切宇宙之秘奧，盡在此概念或範疇中表而出之。其形上學之本輪論與邏輯之範疇二者相合以成其為辯證的宇宙觀。馬克思繼之，雖反對黑氏之以精神為本之辯證法，乃顛倒之，而以物質為本，然其體系之構成，仍一本黑氏成規，其嚴重肅殺之氣，或且過之。此則上卷所已詳論無需重述者矣。

以上論體系一段，可以見歐洲大陸哲學家好建立體系，尤以德國為甚。至於英國反是，注意於哲學問題之提出，加以分析，而不必求一定之結論或答案。休謨氏論拔克蘭氏之言曰：「其所提之論辨理由，富於懷疑性，無從答覆，不生結論。」英人此種方法能激動人心上問題之所在，而不求問題之解決以得精神上之安慰。迄於最近英國惟實主義創始者摩爾氏（Y. E. Moore）尤好以質問方法以分析問題反對建立體系。其言曰：「努

力於體系與一貫以犧牲真理者，非哲學家之所應有事者也。」於是吾人可以瞭然於西方哲學有二派，甲好建立體系，乙反對建立體系。甲派以爲事物有各方面，自己思想須貫徹其間，以求其首尾一致而不致自相矛盾，此體系性之長處也。乙則以爲事物中如物如生如思，性質各異，強以一種原則貫串其間，類於劃地爲牢，不許人自由行動，難免生吞活剝之弊，况乎懸此體系以爲思想之標準尺度而刑賞隨之，則哲學同於刑書矣。蘇俄之拉特克氏因信機械主義而死於非命，田波林氏因唯心主義而受貶責，其殘暴刻薄，豈非同於苛政之猛於虎乎。

第三曰狂妄的摸索，世界古今人性，既非絕對善，亦非絕對惡，可以「不甚相遠」四字了之。政治家謀所以改造之者，須有一種方法，期於漸次改進，雖點滴之所成者甚微，而易於持久，較之號稱大革命大改造而不至於前後翻覆者，反爲有利無害。由此以觀英國自大憲章以來迄於今日之勞動黨，所以能日新又新，和平前進，免於互相仇視互相推翻者，其效可觀矣。今蘇聯之所以誇耀於世界者曰無產階級專政曰無階級的社會曰國家消逝。然試問四十年來之成績如何。始也禁止貨幣，不久而幣制恢復，始也呼號各盡所能，各取所需，今則改之曰「因能得酬」。始也鼓吹戀愛自由，今又禁止墮胎，獎勵結婚與子女生育。始則曰工人無祖國，及對德戰爭起後，又高唱祖國之愛。其於傳統制度，似爲可以視爲翻雲覆雨之勞者，今乃知其更張之不易。然共產黨恃其宣傳技術，以奪取政權，確有過人之處，其既得政柄，則高踞人民背上，把持一切黨、政、軍、文化大權。名爲人民民主，然操最高權者獨有共產黨，名爲普遍選舉，實則只有共產黨有推選候選人之權，名爲有言論自由，其稍持異見者或禁止出版，或免職，或公開認錯。甚至馬氏列氏自撒之大謊，謂階級消滅之後國家亦且消逝。然一九五一年二次大戰結束後斯大林忽宣言，曰馬氏恩氏列氏討論國家消逝，乃自內政發展以下觀察，今則資本主義包圍一日存在，即國家一日不能消滅。換言之馬氏等之謊言，由斯氏拆穿之矣。吾人所以學以上各點，無非云改造計劃本不易制定，但能按照事實，逐步進行，自有改良之望。反之，以徹底改造計劃行之

於且夕之間，但獲發言之權於一人一黨，不許他黨稍佔地位；且謀罪地主、資本家與異黨負社會不公道之責，而共產黨員猶純潔獨明，獨公正無私，又許自己前後翻來覆去，旁人並發言之權而亦無之。吾人深知政治上之弊病，本不易否復百中，故錯誤之犯，人所不免，然猶以一黨爲是，而古今之他人無一不非。此所以謂爲狂妄也。

上述三項爲馬氏等立言之心理上之受病。其所以至今西歐學者僅視爲共產黨之主義，而不列於通常哲學史中者其故可知矣。歐人近年僅有一二本研究蘇維埃辯證唯物主義之書籍，其稱蘇聯哲學家曰：①彼等僅爲黨義之宣傳者，無自身固有之思想。②彼等傾倒於列寧之言，謂學說之能推倒舊世界者，方合於道德。③彼等明言志在宣傳，不爲追求真理。總之哲學家，在中世紀時成爲神學之僕役者，其在今日之蘇俄，則爲共產黨之僕役而已。

然此種哲學在蘇俄之實際利害如何乎？唯物主義對於一般哲學思想之影響，詳見於柴達諾夫報告之中，對於運轉學之影響，有米丘林主義價值維羅維茨氏於死地；且造成黨義教條，對於心理學之影響，則一九三六年後方明認人之有自覺性，然巴甫羅夫之反應論竟以狗道施之於人類。凡此所爲，徒以貶損人格之尊嚴，學術思想之崇高地位，且足以引起人心之不平。辯證唯物主義能長久定於一尊，且操生殺予奪之大柄，吾不信焉。

## 唯物辯證法之宇宙觀與認識論

斯大林之言曰：「所謂唯物主義爲馬克思列寧黨之宇宙觀」，其意以爲所以觀察或研究或解釋自然現象，一方本之辯證法，他方本之唯物主義。此觀察研究或解釋之法，更推廣以及於社會生活與社會歷史。簡言之，自然也社會也，與夫二者之認識也皆統屬於辯證唯物法之下。

斯氏此段開宗明義之言，應先爲之說明者，所謂宇宙觀是也。凡從事哲學之人，不論爲唯神、唯心、唯物、唯實，對於全宇宙，先有一種觀察法，如曰此世界之本質如何，人生處世之目的如何，人生之意識何在，人在世界是否應有信仰，人之所以瞭解人與物，是否應信仰抑憑理知或科學。此類問題提出，自己心中先有一點或一立場，而後其所以解答之者，大本大源，且由本與源以及於其枝與流，乃能首尾一貫。希臘哲人狄莫克里多氏之言曰：「統約定或俗言之，甘爲甘，苦爲苦，熱爲熱，冷爲冷，色爲色。然就實在言之，只有原子與空而已。現象中之對象，雖說爲實在，習俗上亦認爲實在，然從真實處言之，非也。惟有原子與空乃實在也。」聖希士曰：「此世界（指宇宙一切所有之物之全體言之）是有形的，既有身體，且有長短、濶狹、深淺之度，且身體之各部亦有體，亦有長濶、深之度，因而宇宙之各部均有形體，其無形體者，即不成爲宇宙之一部。」狄氏與聖氏均爲唯物主義者，時代先於斯氏，故其措辭亦與斯氏異，然二氏之宇宙觀爲唯物主義與斯氏一也。反之，如笛卡兒氏以思想與空間二者爲出發點，是爲二元論，斯氏若沙以質爲最高概念，一元之下，分精

神與物質爲兩枝，乃成爲泛神論。、瓦斯氏或自始爲二元論，或一本之下又分二元，既已認物質與精神二者平等，便與狄氏霍氏之但認原子或物質者不同道矣。

所謂宇宙觀，不獨哲學家有之，且不限於唯心、唯物兩派，如佛教之主慈悲，耶教之愛人如己，孔子之曾仁智，均有自成一派信仰或學說之宇宙觀。如康德之批判主義，對於宇宙之各事物，主張經心思上反覆思索一番。達爾文主義者之進化論，就千萬年各種現象之精神物質兩方之變遷加以解釋，雖不著重於宇宙之本質爲何，然其方法特殊，亦可成爲宇宙觀之一種，而不可忽視者也。

斯氏在此概括的宇宙觀之下，列舉辯證法四種特點：（甲）辯證法觀察自然界作爲互相關聯的整合的全體，其中各事件各現象，有機的相互牽制。（乙）辯證法觀察自然界作爲不斷的動與變之狀態。（丙）辯證法觀察發展行歷作爲質變（Qualitative Changes），非漸次的，乃遠突的，非偶然的，乃規律的。（丁）辯證法之出發點爲自然事物自然現象中有內在矛盾。此四原則合而言之，不外乎說明自然界爲一整體，自己發展，其發展爲必然的，跳躍的；依其內在矛盾，而實現者也。

斯氏更有所謂哲學的唯物主義三原則：（一）宇宙依其性質言之，乃物質的，即宇宙中之萬殊現象乃自動中之物質之形式式之表現。（二）物質自然存在，爲客觀的實在，在於自覺性之外，離自覺性而獨立。（三）自然規律之知識爲真正可靠之知……世間無不可認知之事物。以上三項，可謂爲斯氏宇宙觀之另一種措辭，惟其名不名曰觀，其文字之意義更爲確定，如曰宇宙爲物質的，宇宙之性質既爲物質的，其根本上無心靈現象可知矣。物質爲客觀的實在，超於自覺性之外，則物質之爲實在，不依賴於心矣。自然爲規律所支配，其中無不可認知之事物，則人之知識雖然至高，無神秘可言矣。總而言之，但需有自動物質，一切繽紛現象隨之發展，其一切規律可以由人之發見而進行之，則此宇宙在人掌握之中矣。斯氏對於把握此宇宙之信心如是。乃馬氏列

氏以來提倡之唯物主義之傳統如是也。

蘇俄名其哲學曰唯物主義。辯證為形容辭，唯物主義為名辭。依經重言之，應先解釋唯物主義，而辯證二字為形容辭者次之。然斯氏首列辯證二字，良以馬氏以來之思想，側重於變之由來或革命之由來，二者惟有於辯證法中求之，故先此二字，以明蘇俄哲學之特點所在。然斯氏明言宇宙為物質，則宇宙之本質既已確定，無論其前置之形容辭為辯證的為機械的，要其宇宙之性質為物質的，無可更易者矣。茲就機械唯物主義與辯證唯物主義二者加以比較，而後說明蘇聯雖加上辯證的形容辭，終無法逃出機械的或古典的唯物主義範圍之外矣。

馬氏以來所以捨棄機械唯物主義而另倡辯證唯物主義者，其理由有四：（一）機械主義視事物或事物之各部分為固定的，由各固定的部分配合而成為一物。（二）一物如一機器，其動或變之發生，須由外邊加上一種力，換言之，物為死物，不能自動。（三）物之各部分各質點，只有由甲地移至乙丙等地之動，其動為外力所加之結果，一切變化皆求之於各部分各質點之機械的動。（四）各物各質點之動與相互關係之動構成宇宙間一切變化，彼此間各自分離而不相牽涉。譬之一錶，由各小輪盤小螺絲釘配合而成，其停止與發動皆需人加力以啓之閉之，既開以後，其中之各部彼此牽連，按規律而前進。凡欲查出錶之行動，應先將其各部拆開，明各部分之性質與其所以互相配合，互相牽制，既開以後行動如何與為時幾何，皆依一定規律前進，其既壞之後如何修理，如何改造，亦需依照機械定律為之，別無新奇變化之可言。人類所居之宇宙，倘亦為一座機器，安知此座機器不需有一造物主立於機器外而創造之，如人之製造鐘錶然，是則機械主義不能離乎宗教矣。

馬氏等察見機械主義之缺點，乃倡為辯證唯物主義。其要點略如下：（一）視宇宙非事物之集合，乃行歷之集合（a complex of processes），各物在此行歷中經過其過去未來之變化。（二）物質在變動不居之中，無物不動，無動非物，物之動也不需外力之加，其內部有自動之力。（三）物質之動廣被於一切，下自質點之

動上達於人之思想，形形式式，要不外乎物質之動，由簡以至於繁，由低層以至高層。(四)變化種類，千端萬緒，不可勝舉，非各爲一單位，乃互有關係互相關聯。此其所言，受黑格爾整體與內在關係之學說之影響，可以推見。然吾人從另一面觀之，辯證唯物主義之底子，終爲物質，雖因辯證之形容辭之加而較有伸縮性，然其不離乎物質自若焉。斯氏之言曰：「此宇宙依其性質言之爲物質的」，「宇宙中之萬殊現象乃自動中之物質之形形式式之表現」，「宇宙依物質動律而發展」，「物質爲原始的，自覺性爲後來的」。依此言之，不論馬氏加上辯證的形容辭，然其物質之底子未嘗一刻放棄，否則將無以自別於唯心主義之哲學矣。正以此故，馬氏列氏斯氏之學說乃具有一種特色，亦正以此故，其左右絀之情形隨在可見。辯證唯物主義非取銷機械唯物主義，在細讀列氏書者，可於其中求之。茲舉列氏經驗批判主義一書中之言如左：

恩格斯氏言蒲訥氏 (Buchner) 與其同道者未能超越其師十八世紀之唯物主義者之限界，意謂未能促彼等更進一步。因此之故，此即到此爲止之意，所以加以責備，非對於其所主張之唯物主義而責之，乃因其不能更推唯物主義而使之前進。所以不滿意蒲氏者在此。恩氏更舉蒲氏所受十八世紀唯物主義所遺之限度三項：第一、老派唯物價值知邊機械定律，未能推廣於化學及有機體方面……(中略) 第二、受制於當時形上學派各物固定之思想，是反於辯證方法。第三、向上方面即社會科學中保存唯心主義之彩色。……獨限於此三點，且在此三點範圍之內，恩氏對十八世紀唯物主義者與蒲訥氏同志加以反駁。關於唯物主義之其他問題，馬氏恩氏與老派唯物主義者絕無意見異同之處。(下略)

此段列氏言中，可見初無取銷機械唯物主義之意，惟其不足之處，應以辯證法推廣之。簡單言之，唯物主義爲底于之宇宙觀未嘗有所搖撼也。明白言之，馬氏列氏斯氏同欲以物質爲宇宙現象之惟一無二的說明而已。吾人明乎馬克思主義者此項基本觀點，更可從三方面論之：第一、宗教方面。第二、實在論方面。第三、



認識論方面。

馬克思氏恩格斯氏思想，本以推倒黑格爾氏之上帝（絕對觀念）爲出發點。上帝爲人心中冥想之對象，能推而外之，以求之於自然界之物質，則非手之所觸，目之所見之上帝，自不難一舉而消滅之矣。其所以必以唯物主義名其哲學者，用意在此。恩氏於其福耶拔哈一書中之言曰：

思想與存在之關係問題，在中世紀經院哲學中佔重要地位，此即精神與自然界孰先孰後問題。就教會立場言之，此問題可以更尖銳之言詞表之，即是否上帝創造世界抑或世界本自永久存在。

福氏終於不可抗拒而達於下列結論：（一）黑氏所謂先世界而存在之絕對概念，或曰先世界而存在之論理範疇，實即超世界以外之上帝之存在之信仰。（二）吾人所居之物質的官感所覺察的世界，實爲惟一的真實。（三）吾人之自覺與思想，不論其如何超出於官覺以上，要爲物質的身體的官骸即腦子之產物。此爲純粹唯物主義。

列寧氏本馬氏恩氏之主張，引用希臘哲人海拉克里多氏之言「此世界既非神亦非人所造」而加以註脚曰：「此爲辯證唯物主義原則之最好說明。」於此可證唯物主義與上帝問題之關係之密切。然吾人以爲上帝是否存在，其由來如何，非本文之所能詳。惟科學家因事物之規律性秩序性，尙且因此承認上帝之說，難道科學家以事實爲根據之言不足憑信，而獨有共產黨武斷之無神論，可以成爲天經地義乎。愛因斯坦之言曰：

吾信上帝，信斯賓挪沙之上帝，此上帝顯現於宇宙之整然的協和之中……吾信自然界之各部無處不表現理智……一切科學工作之基礎立於一種信心之上，即此宇宙乃有秩序的可以瞭解的整體也，非偶然而成之事物也。

此等論調，非獨愛氏一人有之，如牛頓氏達爾文氏等無不如此。彼等潛心於物質世界之研究，因其隨處有

規律之故，認定自然公例與上帝存在二者不相衝突。而共產黨爲便於顛倒一切之故，併此秩序整然下所生之上帝概念而棄之。此關於宗教方面辯證唯物主義之強辭奪理一也。

上帝問題之後，應繼續討論者爲實在之本質。斯太林氏曰：「反於唯心主義認此世界爲絕對意識，或曰宇宙精神或曰自覺性之具體化，馬氏之哲學的唯物主義認爲此宇宙在其性質上爲物質的，宇宙之千萬種現象爲動中之物質之形形式式。」此段言論，不外乎反對古代柏拉圖式之意典與近代海格爾式之意典，易詞言之，超乎官覺以上而存於理想界中之元素，斯氏所決然反對者也。因而其第二句曰：「此宇宙在性質上爲物質的，其他現象之千變萬化，不離乎動中之物質之形形式式。」其所謂實在，獨有物質，獨有動中之物質而已。此宇宙之本質如何，爲古代以來之舊問題，有人以官覺之所聞見所接觸，名之曰實在。此聞見接觸中之事物，有形可捫，有色香可聞，然均過而不留，乃有人不稱之爲實在，而另有求其恒常而不易者，即有柏氏黑氏之所謂意識，與吾國道家儒家之所謂「道」。此則形上學問題，爲共產黨人所棄置而不屑道者久矣。居今日而回至柏氏黑氏之說，以與彼等論辯，彼等將視吾人爲陳舊腐化不足與言矣。竊以爲所謂實在可不必求之形上學，但取其合於常識而實際情形者言之，是爲各種層次之實在論。就此世界言之，物理學化學之所謂物質爲一切物之底子，如房屋之有地基，自爲實在之一種，然進而求之於生物，各有其根幹與血肉，亦爲物質之不可一日離者。除物理學化學中之所謂物外，生物身上另有其營養吸收，新陳代謝，自動管制，與生男育女之功能，此與物質之但有硬性，寬廣性與分量者異矣。進而至於動物，有喜怒哀之本能有耳目之聰明有戀生畏死之情識。此與所謂物質者又異矣。更進而至人，有其知、情、意之三種心靈動作，知中能創造一部邏輯與各種科學。此則更與所謂物質大相懸殊矣。此三者可分別言之，曰物理之實在，曰生機體之實在，曰心靈之實在。此三者吾人是否可以渾而同之，以物質二字了之乎？凡此云云在乎心論事之人，可以坦白承認而不必有任何議論者也。今乃但認物質，

獨有物質爲實在，其機體之功能與心靈之作用，一概擯之於實在之外，其可通乎。且實在之類，既有種種式式，即物質之最低一層者爲最不可少，然在上層之生機與心靈，雖依賴於物質以爲其基礎，二者固自有其規律而非物質所能限制者也。既明此義，則思想爲物質之產物爲腦子之產物云云，可以不待辯而後明，良以思即令由腦而來，然思之方法，非物質非腦所能支配者也。此則實在論方面辯證唯物主義之強辭奪理二也。

列寧氏自知其辯證唯物主義之理論不足以敵人，乃作經驗批判一書，意在反駁馬哈學派，實亦爲辯證唯物主義建立一種認識論。此馬氏恩氏有志未逮之業而列氏成之者也。茲分四點論之。

(一) 心物先後問題 辯證唯物主義者所持以駁難唯心主義者每曰幾十萬年以前世界本有人類，先有物質，由物質發展乃進而有生命有心靈，既已物質先在而生命與心靈後起，因此生命與心靈應憑物質以解釋之。西歐認識論所討論者爲科學知識從何而來，其知識何以可靠，此項知識既爲人所發見，自然其中一點一滴不離乎覺與心，意謂科學知識由心造成之也。倘考證物質與精神由來之先後，此爲二者之歷史問題，不在認識論範圍之內，強以物質精神先後問題與知識如何構成併爲一談，此乃無的放矢之言也。況乎生命既屬後起，而此後起之現象，又自有其規律，非物質所能解釋，因此西方學者認爲生命源始乃一種不易揭穿之秘奧。倘蘇俄共產黨就物質先在之說，進而證明生命如何由物質而來，且受物質規律之支配，乃至心靈活動中知、情、意三者，亦能作同樣之解釋與證明，西方科學家與哲學家將傾倒於唯物主義者成就之不暇矣。然一九三六年俄共中央委員會明白宣佈人之自覺性有其自身之規律，非物理化學定律所能適用。此所云云與唯心主義者所云心離物而自動自主云云，有何區別。吾欲問俄共者，物質先在云云既不足以解釋人之自覺性，何以此說不推廣之以及於唯心主義者所謂心乎。

(二) 客觀實在問題 列寧居瑞士之日，早知現代物理學之進步，物質愈分而愈微，由分子而原子而電

子而中子，以至於至微極細者現於剝離之間。學者乃有物質失蹤之言。列寧亦知可見之物質早晚將歸於烏有，乃創為客觀實在之物質說。其言曰：

「物質者，乃一哲學的概念，所以形容客觀的實在，此客觀的實在，生於人感覺之上，由人官覺為之映副、照相、反映，離人之官覺而自存者也。」

列氏又曰：

「物質之唯一性質，為此哲學的概念所認定者，即其客觀的實在而已。」

「自認駁論言之，所謂物質概念非他，乃客觀的，離自覺性而存在的，由自覺性所反映的實在之謂也。」

如此云云，所謂物質，離開物理學而走到哲學方面，與英美新唯實主義中之實在外在論相近似而與唯物主義相去遠矣。然英美新唯實主義，着眼於外在關係，如云一切甲是乙，亥是甲，則亥是諸甲之一，以上甲、乙、亥等之所象徵，即形式邏輯中之三段論，人無不死，蘇格拉底是人，故蘇格拉底死三語之符號。以上甲乙亥三者間之關係，為一種普遍關係，無論何時，永久正確，即世界上最後一個蘇格拉底死去之日，此種普遍關係之存在自若也。此種關係，自為存在 (being) 之一種，然與官覺毫不相涉。英哲羅素氏視此種存在為外在的。而自列寧觀之，殆將目為唯心者之幻覺，何也，以此種關係不在官覺之中故也。列寧氏大懼官覺之力所不及之日，恐唯物主義者將失却其立場，乃念圖以物質之哲學概念代之。其稱「物質失蹤」之意，曰人對於物質之知識，各時代有各時代之限界。某時曰分子，某時曰原子，某時曰電子，某時曰中子，電子發見之前，原子其限界也，中子發見之前，電子其限界也。此非物質之不存在，乃其限界時在移動有以致之也。其所以創為客觀的實在說者，但求外界之有所在，其為物質與否，非所計矣。西方哲學家因此謂列氏雖仍用「唯物」之名，而

實已變爲唯實主義者矣。然同爲「唯實」，而與上文所云有兩種唯實主義，一爲英美式，一爲蘇俄式，在同一名稱之下而內容各異矣。英美之唯實是乎，列寧之唯實是乎？非此文之一節中所能詳。吾以爲此實在論之爭，起於心物關係之爭，心物關係之中，又有其對象之久暫常變之不同。此問題之複雜，非尋常所能想像，而列寧氏以爲唯實的實在云云可以解決之者，不知其徒爲此問題加上一種糾紛，無裨難效力可言也。

(三) 心爲物質之反映問題 辯證唯物主義者不承認心之主動作用，乃降低心之地位，而曰心之爲用，限於鏡、副本或日照相，卽所謂反映是也。馬克思曰：

「理想（或觀念）者非他，物質世界反映於心，且翻譯之以成爲思想之形式也。」  
列寧氏曰：

「自覺性（或意識）乃外在世界之印象而已，既爲印象，必先有被照之物，此被照之物，離印象而自存在者。」

斯太林氏曰：

「物質爲原始的，因物質爲官覺，觀念，與心思之來源也，心爲後起的，引伸的，因心乃物質之反映而已。」

此其所言，等於小孩子與人吵架之言，可謂不值一辯。何也，認識論所研究者爲科學知識之何自而來，其間須經多少觀察，實驗與夫推理工作。試取目中所見之色與形言之，光爲種種不同之波長，映於眼簾，非徒一張相片一種反映，須先求其與物理、生理、心理三方面之關係乃始能瞭解之者。譬之樟布本爲白色，夜間燭光下，反映入眼者爲黃色，與燭光之黃色相同；然尋常經驗之下，竟不覺其爲黃色，乃仍爲白色者，因腦中留有其平日所見白色之印象爲之矯正故也。官覺中之黃色，因腦之作用而有所修正矣。又如一樟樹身十尺或五尺之

際，就眼簾言之，在距離五尺時，其長度應視距離十尺時加一倍，然按之日常經驗，無加一倍之可言，何也，腦子中知其平日之大小，預爲矯正其眼簾中之大小也。由此二例觀之，目之所見與腦中之所得，豈如照片與所照者之關係已乎。光爲種種不同之波長，而一入眼中，成紅、黃、綠、藍、紫諸色，其爲波長雖有不同，而入於眼中則爲七色，此豈照與所照之所能解釋乎。以上就眼與腦之相關處言之，照相說已不能適用，更求之於科學知識之前後修正，則去之更遠。嘗之歌白尼，克泊雷與格列雷等一變古代泊拖拉滿太陽繞地，而有地繞太陽之說，其間經多少事實，觀察與思索融貫之功，以明舊說之非與新說之是，豈照相二字之所能盡乎。愛因斯坦之特殊相對論，起因於以太陽之不存在，乃一轉而爲時間空間之相對性，與照相云云有何絲毫關係乎。愛氏水星繞日之軌道之計算，較之牛頓氏宇宙吸力原則下之計算，能解若干昔日所不解之轉動處，及日蝕之際加以實測，乃證其與愛氏一般相對論之學說相符合。此有何相可照，以成其返映耶。昔日經驗派積官覺以成觀念之說，尙且不足以說明知識之所由成，今更退一步，若有物像可照而心之作用只須一照足以成爲知識，則去之更遠矣。列寧氏亦自知相片說之不妥，乃有「知識爲一思想之不斷的接近事物，返映不可作死的抽象的方面解釋」之言。吾以爲科學家之求知，但就事物觀測之，與所謂照相說非無近似之處，但就矯正舊說而改造言之，如歌白尼之於泊拖拉滿，愛因斯坦之於牛頓，先搜集材料，權則構成一種學說，以之證實他人之非，自己之是，此明明爲思想上之自動，豈照相師攝取外界物像者之所能爲乎。

(四) 理知問題 馬氏列氏斯氏重科學重知識，以爲世界事物無一事不在知識範圍以內，意在反對上帝，神秘主義與存疑主義，尤其康德氏所謂「物自體」之不可知，爲馬氏恩氏所痛斥。斯大林曰：

反於唯心主義否認此世界與其規律之可知性，不信知識之真實性，不承認客觀的真理，且堅持「物自體」爲科學知識之不及，馬克思哲學唯物主義認世界與其規律爲人所能知，自然律之知識，經過實驗與實

踐之後，成爲客觀真理之可靠知識，且世界上決無不可知之事物，只有今日尙爲吾人所不及知之事物，日後因科學與實踐之努力，將終於爲人所知。

斯氏信人類智力可以窮盡宇宙間之一切秘奧，卽其深信人之理解力可以解決一切難題。吾人不必遽求，但就俄國科學界所經過之事言之。遠傳學中孟特爾氏所謂遺傳種子，米秋林氏反對之，以爲物種可以由環境造成，乃試行其學說於農場之中，不能得米氏所預期之結果，其方法卒爲俄政府所推翻。試問此所謂可知者，其爲真可知真已知耶。唯物主義者不信人類自覺性非物質規律所能解釋。但行之二十年之後，自取銷前說，宣佈自覺性自有其規律。試問此所謂可知者，其爲真可知真已知耶。俄共常引恩格斯氏橘紅色素，昔日取之由植物中者，今則化學家能取之煤焦油中之旨，以見昔日所謂「物自體」者，在今日成爲吾人可知可用之物矣。實則康德氏「物自體」之言，決不如是淺薄。康氏名世間事物在科學知識以內者曰現象，至於事物本體如何，非吾人之所知，乃名之曰「物自體」，此經深思之後，作此分別之語。如佛家所謂真如也。僅知彼此間之關係如是，非真知也，非哲學家之所謂本體也。色素之爲色素，不論昔出於植物，今出於煤焦，自康德言之，仍爲千萬種現象之一端，與「物自體」無涉焉。科學家厄厄爾年於試驗室中，不斷求知，然不敢以爲一切可知，但不斷求知之中，或有達到一切可知之日。與其誇大而自信爲一切可知而終於不能知，反不如稍自謙抑，可知者名之曰可知，不可知者名之曰不可知，則自有愈進而愈高明之一日。康氏認爲事物自有不可知者，故有一敬天畏天之心。惟共產黨猖狂無忌，認爲一切可知，乃提倡無神論，然信無神者，未必其科學知識勝於西方，信上帝者未必其科學知識落後於俄國。此可以明知識與宗教爲兩方面之事，不必併爲一談而彼此視同仇敵也。

此段中吾更有附帶說明「實踐」二字之意義。前文福耶拔哈一節中馬克思氏有言：「思想中果否具有客觀真理，此非理論問題，乃實踐問題。是否真理，是否實在，是否有實力，是否思想腳踏實地，在實踐中乃能證

明。思想實在與不實在，倘與實踐分離，乃純爲學者空想問題而已。「馬氏之注重實踐於此可見。此與美國實用主義一切以實做爲出發點有極相似處。然實踐之義多矣廣矣。有工業家之實踐，有教育家之實踐，有科學家之實踐，有道德家之實踐，有革命家之實踐。若僅以一種意義加以解釋，則科學家在實驗室中哲學家在書桌上之工作，在革命家視之，則爲理論而已。革命家之出生入死，是爲實踐之一種，然主商境上判決他人生死，亦可謂之爲實踐乎，實踐二字究竟用在何方面，或在道德上，或在理論上，或在政治上，或在哲學上，須先將其地點或立場分析明白，乃可評斷此二字之價值。今日實踐二字，已成爲混水摸魚之狀，非先經分析之後，無從令人瞭解其真義所在矣。此二字馬克思主義稱之爲真理之標準者，今只有置之不論矣。

以上馬克思主義者所提出之四項問題，爲哲學核心之所在，此西方近代各派哲學所討論而不得解決者。共產黨人倘出以謙遜態度，而有所建議，自爲平心論事者之所樂聞，今乃一反前人，自立門戶。然按之理論本身，與推行於實際方面，左支右絀，爲世所共見共聞。此則認識論方面辯證唯物主義之強辭奪理三也。

本篇所討論，限於宗教論，實在論，與認識論中之階問題，雖蘇俄一概名之曰辯證唯物主義，然其範圍初未超出唯物主義之外也。斯氏有辯證法四種特點之言，而在宗教論，實在論，認識論三方面，此四種特點如何發展或表現而出，蘇聯哲學家中途未有具體言之者。吾人於後將試一探所謂辯證之根本法則，乃知其界限不明，自相矛盾，與歧義百出，有出人意料者矣。嗚呼！名曰哲學曰理論，必其中真有條理，說出事之所由來與理之所以然，合事實，邏輯，與歷史經過。倘孤行己意，以武斷方式，規定若干條而昭告天下曰：「自然界，社會，與思想發展與行動之總原則在是矣。」既不許旁人辨難，自己又不能言之成理，乃曰順之者生，逆之者死。此則與穆罕默德憑一部可蘭經一把刀以推行回教者正先後一轍矣。此則辯證唯物主義之所以爲刑書，不得與哲學同類而並觀也。



## 唯心主義與反動派

列寧氏曰：「依拔克爾氏之宗旨，視外在世界爲感覺之彙集，不必另求其原因於心外；一切自然科學與自由其中演繹而出之結論，皆在此唯心主義哲學之輪廓之內。只此輪廓自足以維持平和與宗教。」

列氏又曰：「人心中之觀念，拔氏推而上之，謂爲神之所爲。……因此足以證此世界不僅爲心之觀念，實由惟一最高之神力所產生，其中有自然法與其他公例，此等等之爲實在概念，非其他概念所能與比。」

列氏又曰：「此種比較（即經驗批判主義與辯證唯物主義之比較）顯出經驗批判主義在各種認識論問題方面之徹底反動性，用新方法新名辭新巧妙以掩護唯心主義與存疑主義之舊錯誤。……哲學中之主要兩派爲唯物主義與唯心主義。唯心主義雖其外形精微奧妙，實即爲信神主義，實似有武器裝備，指揮各大組織左右羣衆以轉移人之哲學思想以爲己利。」

自馬克思自擊黑格爾氏以其學說爲普魯士王室與耶教眼目，乃移其仇視黑氏之心理及於一般唯心主義者。然考之近代哲學史，本理性主義及思想自由以與教會及於專制政府抗爭者，大抵出於唯心主義，良以其尊心靈之活動與良心之命令，其赴湯蹈火之精神，較常人尤爲勇決。故謂近代史中爭宗教自由與政治民主者出於唯心主義學派無不可焉。列氏稱唯心主義爲反動，可謂閉眼說瞎話矣。讀者苟要求提以證據，可舉各人之名並敘述其行事如下：

一、勃魯諾 (J. Bruno 1543—1600)；二、笛卡兒 (Descartes 1596—1650)；三、斯賓諾莎 (Spinoza 1633—177)；四、羅克 (J. Locke 1632—1704)；五、華爾孚 (Wolff 1679—1754)；六、康德 (Kant 1724—1804)；七、菲希德 (Fichte 1762—1814)；八、哥德爾 (Goethe 1766—1832)。

一、地動說為教會與科學二者關於思想自由之試金石。聖經與亞歷斯大德學說，在昔日認為天經地義者，因有地球繞太陽之說，引起與傳統之衝突，此乃理性一旦發動，非復教條所能拘束矣。一五四三年歌白尼以「天體軌道」一書呈諸教皇保羅三世，自稱其說為假設，不欲視為定論，以觸人之忌。克洛雷氏 (Kopler) 讀歌氏書，稱之為自由精神之人 (a man of free spirit)。勃魯諾氏聞歌氏之言，且推廣其說，謂宇宙之間，不獨一個太陽系，此外尚有無數星系，一恒星居中，而多數行星繞之。勃氏又論上帝與世界之關係，謂上帝非立於世界之外，而在萬事萬物之內，萬物之有定律與其生生不息，即上帝之靈。如是上帝與自然界二者合而為一，此勃氏之說，即後世所謂泛神論，與教會所謂超越之神正相反對者也。勃氏生於意大利，早年入鐸米尼幹會為僧，然反對聖餐中麵包即血肉與三位一體之說，教會目之為邪說。年二十八，離故鄉，遊瑞士、法國、英國、德國，到處以講學為事，歷四十餘年。及一五九一年回故鄉維尼斯 (Venice)，有門徒莫仙尼哥氏 (Mosc-nigo) 迎之居於其家。莫氏以所聞於勃氏者控之於維市之教會法庭 (Inquisition)，教皇要求將勃氏解至羅馬，拘之獄中六七年之久。審判之日勃氏堅持其反對麵包即血肉之說。一六〇〇年二月教會判決發表，遂出教會之外，且移交羅馬總督處死。臨終時勃氏嘆曰：「判我罪者內心之恐懼，甚於我之被判決以死者。」意謂彼為求真理而死，內心泰然故也。死後二百八十九年，各國捐款為勃氏建立銅像於其受刑之地，所以尊自由研究與追求真理之精神也。勃氏死後之三十餘年（即一六三三年），格列雷氏亦因持地動之說而判罪，幸格氏肯自反悔，乃得免死。然記載所傳，格氏自跪地起立之際，口中猶言到底「地球繞日而動」。勃氏與格氏皆因不屈

於教會傳統，因以啓科學自由研究之端。此二人難以列之於哲學中之任何一派，然其爲反對教會而非擁護教會之人顯然也。此尊崇學術自由之精神，爲後來唯心主義者所嚮往，故首列之。

二、笛卡兒。笛氏者，世共知其爲近代理性主義之創始人，「我思故我在」之言，乃現代哲學之出發點也。笛氏於一五九六年生於法國之土蘭城，早年入十字會學校讀書，心好數學。少時曾入社交之場，不以爲樂，嗣閉戶自修數學二年之久。旋有志遊於四方，乃去德國効力於軍隊，即參加於三十年戰爭中，其意不在於袒護宗教中之某派，乃所以認識世界而已。笛氏雖在軍中，仍以研究數學爲事。及德軍攻下布拉格（今捷克首都），笛氏回至法國出售其地產爲自活之計。一六二四爲笛氏離法之前四年，巴黎有某青年學者演說，贊成原于說，攻擊亞歷斯大德氏物理學，神學家目爲邪說，將會場上聽衆千人遣散，並拘講者驅之於巴黎郊外，法國國會並通過決議案，稱任何學說與舊日傳統或制度爲神學系所核准者相反時不許傳佈。笛氏認荷蘭空氣較爲自由，乃離法國，移居荷蘭，其住址不令人知之，一切通信須經法之神父馬雪納氏（Pater Merenne）爲之代轉，然後達於笛氏。笛氏居荷之始，着手於其方法論（*Discours de la methode*）與默想論（*Meditationes*）之著作。居荷之日，聞格列雷氏判罪之訊，其已寫成大半之宇宙論中學說與格氏相符，乃止之不復出版。笛氏求自己安靜，不爲外界所擾，乃致函馬雪納氏，稱彼無意與教會相衝突。然其同意格列雷學說，固可在其書信往還中考見之也。是時笛氏著書之大部分尚未行世，然受教於笛氏門下者不乏其人，且卽以其學說教授於荷蘭大學。其門人蘭納里氏（*Beauni*）爲之傳佈其學說，一六三九年蘭氏逝世之追悼辭中，稱其與笛氏之交誼。荷蘭大學中伏梯司氏（*Voetius*）注意於蘭納里學說，指其中之笛氏理論爲無神論。伏氏更請求政府維持舊哲學，反對笛氏理論。一六二四年笛氏默想論第二版行世，有答覆伏氏一函。法官要求笛氏出庭答辯，笛氏拒之，但以一函覆之。幸笛氏在荷交游較廣，有力者爲之緩頰，乃得免追究。笛氏居荷自一六二八始至一六四九終，計二十

一年，號稱自由之荷蘭，笛氏一再受神學家之壓迫如此。一六四九年笛氏因瑞典王后之請，乃去斯托克花姆（瑞典）。笛氏稱瑞典為熊、冰、石三者充滿之地，不及一年，與世長逝。笛氏一生專以自己思索為事，「我思故我在」之名言，明示一己之思為是非之準則。其一生與神學家爭執如此，可以謂之為擁護傳統之人乎？

三、斯賓諾莎。斯氏為猶太人，其家自葡萄牙移居荷蘭。其生前三十四年時，荷政府方許猶人建造第一所猶太教會。猶人深懼其同族之人有為與耶教相反之論者，引起他人指摘。忽有猶太青年名哥斯達（Ditza Costa）著一小冊反對來生之說。其教會命其懺悔，將哥氏置於教會門檻之上，同教者蹂躪其身而過以辱之。哥氏返家，作文痛罵此審判之人，並以槍自殺而死。此為斯氏少年時代之事，為斯氏所熟知，然斯氏求真之念至切，因此不免與哥氏受同一遭遇，特平日謹慎小心，乃免於判罪以死。

斯氏於一六三三年生，父以商為業，自少時出入猶太教會中，耳聞猶太教中各派思想，與舊約全書中之矛盾，深覺其謹教尤力者，其人疑惑亦尤甚。斯氏少時又研究耶教中論上帝與人類關係之書籍，先治拉丁文，繼讀蘇格拉底，柏拉圖與亞歷斯大德各家之書，尤好狄莫克里多氏、伊壁鳩魯氏、羅克蘭丟氏之原子論，迄於近代如勒魯諾氏實在為一體，上帝即此一體之實在之論，影響於斯氏者特甚。笛卡兒氏將宇宙中之事物，分而為二曰思曰空間，斯氏合之於一個最高概念，名之曰質，而質具有二式，一曰廣（即估空間之謂）二曰自覺（即所謂思）。其受勒氏與笛氏二人之影響，可於其思想之結構中求之。此文但譯斯氏受同時代人思想之影響如是，至其全部思想之結構，非本文所能詳。

時斯氏大著如倫理學（*Ethica*）與政治論尚未印行之日，外間已傳斯氏倡為異說。一六五六年猶太教會召斯氏而質之。據傳說其被詢之問題有以下各事：（一）是否主張上帝亦有身軀，即物質世界；（二）是否主張天使為人之幻覺；（三）舊約中無不死之說。斯氏所答如何，今無可考。但傳猶太教會曾告斯氏如肯效忠於教

會，尤助以年俸百五美元，斯氏拒之，乃宣佈逐出斯氏於教會之外。此項詛文宣讀之際，發出號角哀泣之聲，燈光一一先後熄滅，以示被驅逐者死亡之意。斯氏雖被驅逐於教外，然坦然處之，且警告人曰：「此種驅逐令無法強我爲我所不應爲者。」此即自信其理性之強，不甘屈伏他人權力之下也。斯氏既被逐教外，行於途中，忽遇拔刀行刺之人，斯氏轉其身避之，得免於難。斯氏乃深居簡出，寓居一麥農尼脫派（Mennonite）耶教徒宅中，專以磨鏡片玻璃爲生。一六六〇年，房主移居林司堡（Rhynsburg），斯氏與之同移，鏡由人携來，並携之以去，故斯氏絕少外出，所以防人暗算。磨鏡所入僅足餬口，斯氏嘗自言，我之生活猶如一蛇，蛇身自成一團，尾在口中，言其出入相抵，如蛇之一頭一尾可以相接而已。斯氏居林司堡五年之久，完成「理智改進」，與其大著「倫理學以幾何學方法爲證」兩書，後書雖在一六六五年寫成，然不敢出版以行世，因有高拔格氏（Koenigshagen）發表同樣意見，判罪入牢十年，十八月後高氏死於獄中。斯氏嘗去阿姆斯特屯姆訪出版者謀印行倫理學一書。外間謠言大起，謂斯氏將有無神論出版。斯氏乃決計在其生前不印此書。一六七三年德國海特堡大學請斯氏任哲學教授，斯氏以願靜居讀書辭之。一六七七年患肺病逝世。斯氏深信理性之深，與笛氏同，此二人皆反對神之昭示說（revelation）而欲以人之理性代之者也。

四、陸克氏。近代西方哲學分二派。笛氏斯氏皆歐陸上以理性爲出發點之思想家，至於英倫方面異是，每以耳聞目擊者爲可恃，因此自名其學派曰感覺主義或經驗主義。然蘇聯哲學辭典稱陸氏爲唯物主義者。俄人此種稱號不一定爲英人或陸氏所同意。况陸氏主張容忍論以反對教會教條，更主張三權分立以掃除專制，此項陸氏見解，蘇聯目之爲資產階級之民主，由列寧氏一手推翻。陸氏所以保障自由者，蘇聯一概廢棄，但尊之爲唯物主義者以示其引爲同調之意。陸氏不視此爲一己光寵，可斷言焉。吾人初不欲效法蘇聯所爲，附會陸氏之哲學學派。然此兩派哲學——理性主義與感覺主義——對於西歐之思想自由與民主政治，同有所貢獻固明甚也。

因此列陸氏於此，一併論之。

陸氏生於一六三二年，父業律師，參加英國內戰中之國會軍以反抗沙利一世。陸克入牛津大學讀書之日，正當克林威爾氏爲英共和國執政之前一年。其在校中治經院哲學，頗多不滿，讀笛卡兒氏著作，有所覺悟。繼而讀霍布士氏與笛氏門生格桑弟氏（Gassendi）之書大有所得。初有志於神學，繼轉而攻醫學，乃通生理與化學，其哲學方法之好分析重實驗，於此時已植其基矣。畢業後識夏敷茲勃利（Lord Shaftesbury）爵士，任其家庭秘書、醫生兼教師。夏氏於英皇沙利二世復辟之後任財政部長，陸氏隨之入政府任事。一六七二年夏氏因事免職，陸氏去法國居三年。一六七九年夏氏再入政府，陸氏亦由法返英，然已不與夏氏共事，居牛津大學以治學爲事。是時英政府內多宗教問題之爭，天主、耶穌二教互爲起伏。夏氏牽涉其間，卒於一六八二年逃亡至荷，一年後逝世。陸氏於一六八三年去荷蘭，英政府探其行踪，要求荷政府遞解陸氏，陸氏隱姓埋名，深藏不出者六七年。陸氏在荷，識荷之奧蘭治親王，及一六八九年英迎奧蘭治親王爲英王名威廉（King William），陸氏隨同返英，任商農局長十一年之久，關於言論自由，宗教容忍與幣制，多所建議，爲威廉王所採納。及一七〇〇年老退休，四年後逝世。

陸氏對於哲學之貢獻，第一、反對理性主義者內生概念（Innate Ideas）說；第二、主張一切觀念由經驗而來；應將繁複觀念化爲基本元素；第三、反對經院哲學中之類名（Generic Concept），謂爲不適用於自然界；第四、分別知識之種類。陸氏名著爲政府論，力主三權分立之說，爲今日英美憲法政治之基。有容忍論一書所以謀宗教中各派之共存，又有「耶教合理性」一書，力言返於原始耶教之簡單教義，棄後世所增益者，如三位一體如報應之說。「耶教合理性」一書爲神學家所禁，不許各學校閱讀，陸氏嘆曰：「世間儘有人好帶眼罩，然我不信有人不好用自己之眼。」其臨終前致友函中有言：「爲真理而求真理，乃人之美德，亦即一

切美德之種子。一陸氏求實之心之切，於此可見。豈祇聯共產黨之以一手掩蔽天下耳目者所能窺見其門牆哉。

五、華爾孚。德國新哲學與理性主義之建立，以蘭勃尼孛爲第一人。蘭氏平日與德國各小邦王公往還，不聞其有與政府教會有何衝突，故本論不列蘭氏於名單之中。但蘭氏欲以理性代神之昭示，與笛氏斯氏如出一轍。其學說傳於華爾孚氏。凡蘭氏之言僅見於書信或小冊之中者，華爾孚演繹之以成鉅著。因此蘭勃尼孛與華爾孚兩氏之名合而爲一（Leibnitz-Wolff），乃習見之事也。歐洲大陸上理性主義者以爲憑人之理性可以解決上帝或宗教問題。實則上帝之全知全能，本爲一種神奇（Mystery），難以理性解釋。華氏輩過信理性主義，必欲根據理性以解釋上帝，乃有如下之言，「神示不背於上帝之全美，然其中不應含有矛盾。」矛盾云云爲邏輯中事，亦即理性之一部，強以此義論上帝之動作，不免以人之理性衡量上帝所爲矣。華氏心中傾倒於孔子根據道德以言天道，因東方之天道，在理性範圍之內也。一七二一年華氏講孔子之實踐道德，稱道儒家感人之理性以達乎至善之境。其講演中並及於其人之行動爲定命主義所支配，非一己所能奈何。神學家摘出此語以告普王威廉一世曰：「依華氏義釋之，逃兵自己不能負責，將何以處罰。」普王下令免華氏教授之職，且告以二十四小時內不離普境，處以死刑。華氏乃逃至鄰邦撒克遜，任馬特堡大學教授。及一七四〇年菲烈特王登極，召回華氏重任哈立大學教授。隔十四年，華氏逝世。孔子之由人性以建立道德，爲西方所羨慕，華氏欲移之以至於德，不料與神示說大相刺謬以致不爲教會所容。然其堅持理性主義，即其信人而不信神之表示也。可見其破除迷信，豈能以信神主義目之哉。

六、康德。歐洲新哲學之兩派，至十八世紀中，殆有不能不變之勢。其所以然之故，一則理性主義所能應用之限界已生問題。一則經驗主義謂一切觀念起於感覺是否正確是也。此二問題，康德首先發見，乃謀所以調整之。欲知康氏之立場，舉康氏之言以明之。

### 辯證唯物主義駁論

吾人之理解，不限於經驗範圍之內。經驗只能告人以此物如是，至於其所以非經驗所能言也。經驗之所予吾人者，非一般真理；然人之理性，渴望得此類知識，且求之不已者也。一般真理藏有內在的必然性，然必然云云，必離經驗而確然者在。不論日後之經驗如何，此項真理必須正確，先天正確，在經驗之先，驗而達於先天知識，此在數學中可以得到。數學知識之爲必然的正確的，從未聞吾人可以信太陽明日昇於西方（此非必然性之言，故康氏用信字），吾人倘居於。然二與二相乘以成四，無論何時不能變也。此種真理在經驗之先，已是正確，來之經驗。此爲絕對的必然的真理，未聞其有成爲不真之日也。此絕對性與必然驗而來，良以自經驗來者只有零星之感覺與事物，其次第發生之序，可因時而變，發自心之內部結構，發自心之運用之自然而不易之方式。吾人之心，非一塊被將其心中所願者隨意寫上（此即陸克之言），亦非一個抽象名辭，其中包括一堆（此即休謨之言）而已。心乃一個活動機構，能將各種感覺鑄鑄之而整齊之，由然之經驗，改造之而成爲思想中整然的一體（ordered unity）也。

此段文辭中，可以得唯心主義之正解。康氏反對陸氏休氏之經驗主義，以二氏但於自然律之必然性，由邏輯由心而來者，爲二氏所忽焉。康氏乃列十二類以明知氏實調和英倫感覺主義與大陸理性主義之人也。康氏雖反對感覺主義，然非排斥外界理性主義，但以爲其效用自有限界，譬如世界是否有創造者，是爲上帝問題，人死後是否超於因果律外而有自由，此三者康氏認爲非人類知識之所能知，其書中排之於一



上帝是否存在，非人知識所能及云云，爲何等膽大之言，其所以異於笛氏、蘭氏與華氏之理性主義者卽在於此。德國詩人哈意納氏（Hölderlin）評之曰：「法國之山岳黨魁羅勃斯比氏僅能殺一皇帝，不料康氏能並上帝而殺之。」哈氏之言真能窺見深處。列寧氏乃目康氏爲擁護宗教之人何其淺嘗至此乎？然康氏雖排上帝等問題於純理之外，其非爲無神者，自當爲之聲明。康氏認爲人之知識不能解決上帝問題，然在其實踐理性一書，又取此三者而恢復之，其意謂人之行爲上不可無善惡是非之標準，不可無獎善罰惡之主持人，各人對於自己所爲不能不負責，此則上帝、靈魂、自由意志三者爲信仰所需而不可缺者也。於是理性主義者所欲在知識中解決之問題，康氏移之道德論中以解決之，換言之，以之屬於信仰之中，自然合理多矣。

康氏一生行事，在本論中姑且從略，但舉一事實言之。康氏年六十九（時爲一七九三年）著一文名曰「但就理性限界內以論宗教」。此文與華爾孚氏之自人性以論宗教相類。其論人性可善可惡，已異乎宗教上人生而有罪惡之論，且言人能克惡以進於善，及其成爲一道德之國，則以上帝爲主。既曰以上帝爲主，則康氏自非無神論可知矣。然康氏由人性出發，大反乎歐洲神之昭示說。普王威廉二世之教育部長讀其書而惡之，發佈內閣命令責康氏曰：「君利用哲學以毀壞耶穌聖經之基本教義。望君提出報告，且此後勿再作此類文章。如再有違犯命令之舉，君將受其惡果。」康氏答曰，威廉二世在世之日吾保持緘默。自康氏之哲學與此案言論觀之，謂康氏爲反動派，公道乎抑否乎？康氏更論共和政治爲世界和平之基，詳見其「永久和平」一書，異日再詳論之。

七、菲希德。菲氏德人，生於一七六二年，父爲織工，少時爲牧鵝兒。星期日教堂中教士說教，地主某因事遲到，菲氏以所聞者述之，如出教士之口，地主因賞菲氏天才，養之爲養子，資之以入大學，治神學、文字學與哲學，地主忽死，學費無所出，去瑞士任家庭教師數年，後仍返德國。一七九〇年讀康德之書，旋作「神示批判」一書（A Critique of all revelation）揚之以示康德，由康氏交書舖出版，書面上忘寫著者之名，

讀之者認爲康德之著作，繼而康氏聲明由於一時疏忽，漏著者之名，由是非氏之名雀起。一七九三年，菲氏因法國革命，著政治論兩篇，一曰「向歐洲各國君主索回思想自由」，一曰「輿論對法國革命批評之更正」，其中指出法國革命之真相，人之爲人不可一日離自由，與夫政治制度之應改革。此二書出版時未印作者姓名，故菲氏不遑時忌。十八世紀末如菲氏者敢於附和革命，此真前進派之先鋒也。一七九四年耶納大學聘爲教授，以繼爾因霍氏（Reinhold）之後，菲氏學術基本論，道德論，與自然法三書皆耶納大學之講稿。一七九五年菲氏主編哲學雜誌，福爾堡（Forberg）氏投稿，名「宗教觀念之發展」，菲氏加一序文，題曰「上帝統治之信仰之理由」，稱上帝爲宇宙之道德的秩序。文既出版，社會大嘩，稱之爲無神論。各邦除普魯士外一概禁止，且要求驅逐菲氏。菲氏自爲一文辯護，題曰「對於無神論之辯白與發行者之責任」。威瑪邦政府中有詩人歌德氏爲副員，本不願加以干涉，倘菲氏默然處之，可化有事爲無事。菲氏此文既出，各關員聞之大怒，乃立免菲氏教授職。學生會雖提抗議，政府置之不理，菲氏卒被迫離耶納大學。

一七九九年至一八〇五年菲氏居於柏林，其著書如「孤獨的商業國」、「新哲學報告」、「學者責任」等書，皆於此時寫成。一八〇六年法國戰勝普國，且據柏林，菲氏始避居哥尼士堡（康德故鄉）繼移住丹麥，翌年後又返柏林，舉行其「對德意志國民演講」（Addresses to the German People）（我譯有漢文節本），同時提議設柏林大學，任校長。一八一四年因染時疫而逝。嗚呼菲氏在德，鼓吹法國革命，且反對神示說，繼在法軍駐柏林之日，敢於倡言德國文化與民族獨立。列寧氏不分皂白，概名之曰反動派，可謂怪事矣。

八、哥羅采氏。十九世紀後半，歐洲教會承認容忍爲彼此相安無事之方針，已絕少聞有哲學教授陷於神學家爭執，如笛氏斯氏康氏菲氏之所遭遇者。二十世紀初兩種獨裁政治出現，其一屬於左派者爲蘇聯無產階級專政，因此俄之哲學家如勃第耶夫氏羅司幾氏逃亡海外，其二屬於右派爲法西斯獨裁，科學家如愛因斯坦至不容

於德，其在意大利墨索里尼柄政之日，以精神哲學著稱，又爲意國黑格爾學派之代表人之哥羅采氏，人知其對於法西斯主義絕不同情，墨氏因其爲國際知名之人，不欲逮捕，各書舖中將哥氏著書置玻璃櫃中而意警置之不問。此一九四六年我過意境時所親見者也。墨氏既敗，意成立解放軍，與英美軍携手，乃請哥氏出而負責，以挽回大局，哥氏任不管部部长一年之久，一九五二年逝。哥氏著有日記一本，記意大利解放軍一段歷史。嗚呼！居意大利國境，敢於反對墨氏，豈非具有孟子所謂「自反而縮，雖千萬人吾往矣」之人格者哉。

共產黨乎！君等倘亦知唯心主義爲何種哲學乎。在理論方面嚴守邏輯，在事實方面注重經驗，且以爲世事秘奧，人之知識有所不及，故常存敬天畏人之念。質言之，對於物理，有嚴辨真偽是非之心，公衆所謂是與真，不敢以爲非與偽，其於人情，有善惡邪正之分，公衆所以爲善爲正，不敢以爲惡爲邪，其於人也，視之爲同類而愛護之，不敢以爲工具而利用之而奴役之而殘殺之。惟其宅心如此，乃能開科學研究之門，奠信仰自由學術自由之基，且建人權說以爲民主憲法政治之大本。以上八人與同宗旨者之大貢獻在是。十七世紀以來科學家敬政治與社會之進步，皆此派學者心力之結晶，豈共產政府被人稱爲「中夜黑暗」者所能望其項背哉。



## 辯證法之根本原則

蘇俄之辯證法，依恩格斯氏之言言之，即自然界，人類社會，與思想之運動與發展之規律之學也。其範圍包括宇宙中一切現象，宜有一詳盡之書，說明自然界，人類社會與夫思想三者與辯證法之關係，其總則之共同者如何，分則之各別者如何。所謂辯證法之三項根本原則，曰由量變而為質變，曰矛盾之統一，或曰相反之互相滲透，曰否定之否定，其如何應用於自然界，人類社會與思想三者，亦應有一先之以定義次之以類別之章節分明之系統的著作。奈何此等著作求之於蘇聯既不可得，求之於其他國共產書籍之中，亦不可得。但見共產黨人於引用三例之餘，舉生物之生與死，稱之為矛盾，引麥子之長而成花，為第一次否定，由花而復為麥子，則為第二次否定。若此者只可稱為比附，非真正之說明。比附之後，彼等立刻跳到社會革命，明中產階級應打倒，無產階級代之而興。讀者試思之，此三原則誠為宇宙之規律，可舉之例，不可勝窮，何以除恩氏自然界辯證法一書與列寧氏哲學札記十六條外，絕未見其有一體系性之著作，所念念不忘者，即此三原則之應用於社會革命。誠為基本理論，奚慮無可說明之理，既無條理井然之說，則其是否成爲基本理論，乃成問題矣。茲追溯於恩氏，以窮究辯證法與其根本原則之能否確立。恩氏曰：

一八四八年（德國革命六年）德國絕無其他事造成一種結束，獨在哲學範圍內完成一種革命。……（指工業之開始，自然科學之進步與蒲齊納氏提倡唯物主義言之）……德國決心離開其埋頭沙中之黑格爾主義

義，即古典哲學、此乃理之當然者。然德國民族既有志造於科學之高峯，苟無一種理論為嚮導而求前進不可得焉。黑格爾主義既拋棄，其辯證法亦隨之而去，在另一面，自然界之行蹤，迫人不得不接受辯證性質，以助自然科學之樹立其理論——德人迫於無可奈何，似病體轉機之後再變為劇烈，復返於舊日之形上學矣。此時所剩餘者為新康德主義與其中之物自體云云，其結果為理論的思想之不貫徹與混亂。

恩氏認為德國哲學處此情況中，惟有走向辯證法方面。但非希臘舊日之辯證法，亦非康德與黑格爾之辯證法，乃馬克思氏取黑氏方法而顛倒之，換言之，彼以唯心為出發點者，此則以唯物為出發點也。

恩氏之第一公例曰：由量變質，或曰由質變量。物理界之物，尋常視之為無可變更者，然就其分子狀態與分子之運動，以激起其變，則物態亦隨之而變。譬之，水原為流質，熱度之量增加，可變之為氣態，反之熱度降低，可化之為定質之冰。其他物理學中之所謂定質 (Constants)，無不因其運動之加或減，而質因之以變，如電燈中繞條之白金，可使之發光是也。恩氏曰，自然界中質之異同，起於量之不同或動之方式之不同，或兼二者而有之。如是，非先對物質或其運動有所增或有減，則此物之質無法變更，此之謂量變而後質變。

恩氏之第二公例曰：相反之統一，或曰相反之滲透。自然界之物，無一不有相反者之對立，如有吸力，便有排力，有正電，則有負電，有加，便有減，人體中有消化亦有排泄，非僅不同之作用同時並存焉，乃既有其一，必有其他與之對立也。恩氏名之曰兩極的對立 (Polar opposites)，且釋之曰：「一切兩極的對立，為兩極之相互作用所規定，兩極之分離與對立也，存於其相互關聯與合一之中，其合也存於其分中，其關聯也存於其對立中。因此之故，吸力與排力無取銷之可言，亦無平分一半而各居一極之可言。譬之磁石之南北兩極，無法互相抵銷，亦無法平分各半，一半但有北極而無南極，一半但有南極而無北極。何也，兩極的對立，由於辯證的本性為之也。」

恩氏之第三公例曰：否定之否定。恩氏力言否定非「否」字之謂，第二次否定，亦非否其所否，而歸於原狀之謂。其所舉之例，如麥子之成花爲第一次否定，花變成麥莖爲第二次否定。又言地質學中地層之新陳相代，均爲否定之否定之明證。馬氏恩氏又言奴隸制，封建制，資本主義與社會主義之前後相繼，非徒前者取消後者曰焉，乃由此方法以進於更高一層之發展也。

恩氏之三原則，雖自習得之於自然界中，然其心中先存無產者與資本家對立之成見，然後本此主觀以求同種現象於自然界中顯然可見也。其書之外形似乎首尾完盡，實則將自然界相類似之東鱗西爪一一列舉之而已。列寧氏亦知其然，乃有哲學札記中之十六點，以明其有志對於恩氏之原則，繼續開發，以成一系統的說明，如曰事物與事物間多面關係之全備又曰事物即相反之總和與統一；又曰鬥爭即相反者之發展。吾人就其項目觀之，可見其所欲補充恩氏者何如矣。斯氏但求將恩氏列氏之言，施之於宣傳，至於理論之完與缺非其所計及。斯氏將恩氏之三原則，括之於辯證法特點之第四項中。其言曰：

反於形上學，辯證法認定內在的矛盾爲自然界中事物或現象所固有，此事物與現象各有其正面與反面，過去與現在，方死者與方生者。二相反者之爭，新舊之爭，方死者與方生者之爭，構成發展行程之內在內容，亦即由量變質之內在內容。

辯證法認定由低層進於高層之發展行列，非現象之和協的展開，乃事物現象中內在矛盾之展開，亦即矛盾所在之基礎上之相反方向之鬥爭也。

斯氏更借舉列氏之言，「辯證法者，事物本質中之矛盾之研究也。」所以借列氏之威靈，以加強自己立言之根據而已。

此三項既爲自然界，人事界與思想之根本原則，俄人宜在哲學方面科學方面，或邏輯學方面早有一本體系

完整之作，以明其理論之性質與其應用於各科學術者何如。然此種著作迄今不特一本未見，即有一本小冊，如斯氏之「辯證與歷史唯物主義」，歷舉三原則之後，立刻繼之以資本主義之必倒與社會主義之代興。試問理論之爲理論，自有次第，先之以定義，繼之以分類，何者爲綱，何者爲目，一一加以說明，奈何倉卒之中，以心中所欲言者，直尾隨於原則之後乎。簡言之，社會革命爲其心中之真目的，三原則不過其隨後附加之理由而已。然辯證法之轉滯又寧止此而已哉。邏輯學之所謂矛盾指對立之普遍性之命題言之，矛盾云者爲論理學命題分類中所用之名辭，不適用於自然界與人事界之事物，如云電氣之正負，磁石之兩極，乃物理界事物性質之各異，何能與論理學中之所謂矛盾，混而同之乎。人事社會有所謂鬥爭，先之以利害衝突，繼之以勝負之決心，然後有成有敗，有生有死，何能與物理學上正負電，同以鬥爭視之乎。事物之爲流質或爲定質，乃其本然之性質，惟其有此本然之性質，而後因熱度之量，變化隨之以起，此言乎本然之性質先在，而後以量變其狀態，可見必先有此質而後因量以變之，非因量而質隨之以變也。吾人舉以上諸例，所以明恩氏三原則，應分別審核，非可視爲宇宙間之真理，如共產黨人所信奉而運行之者矣。

吾輩此文之初，所參考者爲德文書籍，關於辯證法之著作，以德國爲多，英美則少見也。某日正在凝思中，取書架上所藏雪納霍克氏（Sidney Hook）所著「匪性，社會神話與民主」（Reason, Social Myths & Democracy）一書，略一翻閱。霍克氏爲杜威氏門生，留學於俄京馬克思研究院三年，於馬氏恩氏列氏學說爲最有研究之一人。此書於一九四五年在美所寫，從未細讀，束之高閣有年矣。是日取閱之餘，發見其研究辯證法兩章，議論之深刻，超過平日所讀德人之著作，良以霍克氏對於恩氏學說加以一種分析工作，知恩氏之辯證一詞之意義計有十種之多（自然界七項，社會界三項）。此種分析方法向爲德人所不用，因而恩氏書中之歧義，發見之功不出於德人而出於美人之霍克氏矣。恩氏所謂七項意義如下：



(甲)辯證爲宇宙的客觀的規律。此項意義本於恩氏自言辯證法爲自然界，人事社會與思想之發展與運動之一般規律。既爲一般規律，卽任何一物一現象，無不受其支配。猶之科舉公例一經成立，不問有例外發生，形式邏輯中之原則，亦不問有例外之說。然恩氏既稱辯證法爲一般規律，而同時又曰有二類，有合於辯證之思，有不合於辯證之思。依恩氏之意向，合於辯證之思乃能達於真理，其不合於辯證之思則不能焉。然既有所謂不合於辯證之思，則辯證法何以能成爲宇宙的規律乎。

(乙)辯證法爲過渡(或權衡)之邏輯。此項意義，恩氏在其反對形上學思想時用之。舊日形上學家視事物爲固定的單獨的孤立的，可以明白畫分，如黑之與白，彼之與此。然事物中除彼此明顯對立者外，更有或彼或此之中間階段。此或彼或此者，可視之爲彼此或黑白對立之橋樑也。

(丙)辯證法爲分離之邏輯(The logic of disjunction)。恩氏爲主張兩極對立之人，當兩難之局在眼前，常存一非此卽彼之心理，此之謂分離之邏輯。恩氏嘗有言曰：「各主要國家在緊急時期，常有兩相反者對立之運動現於面前，處此境地，惟有於兩難之中擇取其一。卽非此或彼之謂也。……一八四八年德國自由主義之庸俗人，面對一個問題，卽回到反動方向，或革命爲共和。」此所云云與前節之或彼或此正相反對。斯兩種態度，一曰或彼或此，一曰非此卽彼，二者同時其能並存乎或否乎。或者此二者既不能同時同地普遍適用，則何時宜用或彼或此，何時宜用非此卽彼，尙待自其他方法之決定，則分離邏輯之遭受限制可以見矣。

(丁)辯證法爲兩極對立(Polar opposition)。兩極對立之義源於黑格爾氏哲學中之本質論。黑氏嘗謂電氣與磁石因兩極而動，思想亦復如此。黑氏明白說出此意之處，無過於其所謂每一名詞定有與之相對待者，如云既說此，則彼卽隨之而來矣。黑氏曰，此處有分別言之者，如磁石之兩極，一在北，一在南，其地位各異，卽令其磁性取銷，而兩極地位之不同自若焉。兩極對立之意義，不外乎物性有不同之處，非可視爲宇宙中事

物一例皆然。電與磁之兩種，亦不得以之與人之男女，數之加減與社會中之貧富兩階級相比附。徹底言之，兩極對立非宇宙普遍現象也。

(戊)辯證法爲思想行歷之結構。黑氏認爲知識之發展同於事物之發展，均依辯證法行之。此爲黑氏唯心主義之立場。恩氏推廣黑氏之意，謂對概念本身加以考察 (the investigation of the nature of concepts themselves.)，爲人類之思與動物之思之所以異。然概念之考察，可自(第一)心理方面，(第二)邏輯方面，(第三)對事物之關係三方面下手，恩氏於此三者中究何所指，未嘗明白說出，然恩氏嘗自言人之思有依辯證法者，有不依辯證法者。既云有不依辯證法之思，則辯證法非爲思想在事實上在軌範上所必然信守，可知矣。

(己)辯證法爲有機的相互關聯 (as organic interrelation)。辯證法之核心曰世界事物在一大整體中互相關聯。此整體中之各物各元素或部分之與部分，或部分之與全體互相影響。恩氏因此以相互影響 (Interrelation) 代替因果，言乎因之在先者亦可移而爲果之在後者，因果之地位可互易，其相互影響則不可易者也。既曰事物間有辯證的相互關聯，則彼此間有其必然之關聯，然此所謂關聯，究爲物理學的乎抑爲邏輯的乎？依恩格斯之意，邏輯關係即爲自然界關係之反映，二者初無分別可言。此則宇宙的辯證的關聯 (universal dialectical interrelation) 所以成爲恩氏一元主義之本源矣。

(庚)辯證法爲科學方法。宇宙間事物之總原則，如馬氏恩氏所言，曰普遍的互相關聯。所謂互相關聯勢不能於旦夕之間一切盡情揭穿。今日研究其事，明日推廣及於他事。在同一科學中有所謂假設 (Hypothesis)，就目前已見之事實，姑存一說以爲說明之資，待之更多事實之證明，然後定律乃能成立。恩氏認定科學之所以進步，其方法如此，而同時又言辯證爲新真理所由發見之途徑，則辯證之內容當亦不外乎由推理，實驗，假設，以推廣人類知識之領域矣。

以上七義，恩氏就辯證法與自然界言之。

恩氏就人類社會言之，所謂辯證法更有三義：第一、辯證為鐘擺式的步調。意謂社會中之動靜如制度、文章、思想，如鐘擺擺動之一前一後、一退一進，保守之後繼以革命，戰爭之後繼以和平，專制之後繼以民主，理性之後繼之以反理性。然所謂擺動非復於其初之謂，因歷史中有多少積累，繼續與過渡之際，非原狀恢復所能解決者也。所以有取於鐘擺之擺動者，指也相似處言之而已。第二、辯證為鬥爭。各個人處於一羣之中，有利害衝突與意見執持，此即鬥爭之所由起。然所謂鬥爭之性質如何，視其所以解釋「辯證」一詞之意如何。僅就鬥爭字面言之，人類將永無和好相處之可能。信徹底鬥爭之說者，將視鬥爭為永無停止之日，如何而有和平相處之可能。辯證論者知其然也，將人類相仇視之故縮小之，使之限於一種原因（如資本主義）。以為此一種原因改革以去，其他仇視之因隨之而消，而人類之理想社會出現。如是持鬥爭說者其心中仍有一和好相處之理想社會在也。然所謂鬥爭，有多種鬥爭或一種鬥爭之二義，如作為多種鬥爭解者，有爭名爭利爭權或爭領土，種種之區別，就其可查出之原因而排除之，則不平之因去矣。如作為一種鬥爭解，惟有羣趨於達爾文主義之一途，人類既為生物，則生存競爭之慘禍永無可免。然達爾文主義是乎人類和好主義是乎，此為信心問題，非可求證於事實者也。故鬥爭之定義如何，為問題之關鍵，非可視恩氏之言為天經地義而不敢為之下一註脚者也。第三、辯證為歷史的反應。人處世界之中，一方為物質環境；他方為人；人對於其環境如何反應，此為辯證法之問題。人有意志，自下決心，以改造其環境，人有情感與衝動，可以轉化而為觀念為動作。然解釋此種感應動作者分為兩派，唯心主義者曰心能變化外界之物而改造之，唯物主義者曰心能適應於外界之環境，要之由人之動作，使原境界起一種變化，即由人性之轉變以控制外界之物而已。

以上三義恩氏就辯證法與人類社會言之。

霍克氏更就前段之七義，分之爲三類，以究此三類間是否相容或不相容。

第一類：包含前段之甲、辯證爲宇宙的客觀的規律；己、辯證爲有機的互相關聯。

第二類：限於特定區域或各區域之某方面之辯證，即前段之乙、繼續之邏輯，丙、分離之邏輯，丁、兩極對立，戊、思想行歷之結構。

第三類：科學方法。

霍克氏研究第一類與第二類是否相容。其答案曰：第一類爲全宇宙之規律；第二類特定區域內受特殊辯證法之支配。吾人未見恩氏別有所謂特殊辯證法，而第二類中明實有爲辯證法所能適用之區域，亦有其所不能適用之區域。既有此兩區域，則第一類之一般辯證法自不能普遍適用。第一類與第二類之關係，猶之形式邏輯中A類命題與O類之關係，二者之間，相矛盾者也。

霍氏次研究第一類與第三類是否相容？霍氏答案曰：所謂科學方法，就某題之若干有關因素之關係而研究之，至於全宇宙如何，置之題目之外，惟有如此，科學家乃能各就其範圍而研其所以然之故。若如黑氏與共產黨人所言，以宇宙的互相關聯爲出發點，則宇宙之無盡關聯無窮盡之一日，而科學研究爲不可能矣。共產黨人好言宇宙有普遍的互相關聯，其中有理論的，系統的，周遍的必然關係，至於科學家就其範圍內之研究，其有因果關係處，謂爲有必然性，其不在範圍之內者，則必然性之有無，置之於存而不論之中。換言之，必然性與自由同時存在可也。然恩氏覽視宇宙爲辯證的整體，或曰自動之自然界（The self-moving nature），一切現象皆起於物質之動，即思之機構之人腦，亦爲物質之進步之必然結果。恩氏之言曰：

問題所在，即機械主義向未能超脫於抽象的必然性與偶然性。在彼等（十八世紀之唯物主義）視之，物質發展而爲人腦，乃一偶然的事實，其中一步一步，受條件之必然支配無疑也。然就真相言之，物質之

本質上必然發展而為能思之人類，其所以如此，由於條件齊備後，自起於必然者矣。

恩氏此言謂能思之腦起於物質，其中包含二義，第一、由物質發展之本性中，條件必然隨之而來，第二、人腦之出現非由於一套條件之互相影響，而由於物質之本性如此。霍克氏實之曰，此二義非科學家之以實事為本者所能證明，惟有在視辯證法為宗教者敢於如此言之而已。率直言之，霍氏以為第一類與第三類不相容者也。

霍氏進而研究第二類之乙、丙、丁、戊、己五項與第三類之關係。其答案如下：

第二類之乙與第三類 乙項為繼續或過渡之邏輯，科學方法亦認宇宙間之繼續性，二者可以相容。

第二類之丙與第三類 丙項為非此即彼分離之邏輯。此即科學方法中剩餘法之一種，二者可以相容。

第二類之丁與第三類 丁為兩極相對，此起於浪漫主義的自然哲學。科學方法但知就物質加以研究，如電之正負磁之南北極，只可謂電與磁之性質如此而已。

第二類之戊與第三類 戊指概念之結構方式言之。概念之結構果真如此，自可依第三類科學方法以研究之。

此外為第二類中之各項是否彼此相容。吾人但簡單舉其答案如下：

第二類之乙與第二類之丙，兩不相容。

第二類之乙與第二類之丁，兩不相容。

第二類之乙與第二類之丙之關係，如同第二類之乙與第三類之關係，觀其所謂乙之意義如何。

第二類之丙與第二類之丁可以相容。

第二類之丙與第二類之戊可以相容。

第二類之丁與第二類戊之關係，同於丁與第三類之關係。

辯證法之七義，雖分爲三類，然恩氏之基本意義，在乎視辯證爲宇宙之構成原則，無論何事何地無不由此原則而發展者也。其規律有三。曰因量變而起質變，曰矛盾或相反之統一，曰否定之否定。

第一、量變質變 恩氏曰量變引起質變，質變與量變爲對待名詞。霍氏質之曰因量之變而質隨之變，此誠有之。然質與量二者之關係如何乎。如廣泛言之，曰量可變質，或曰質可變量，此理之不可通者，何也。量之大小云者，乃某物之有某質者之量，是質先而量後，決無不先有質而有量之可言也。冰之變水，水之變汽，不外乎原子之變，其爲質一也，因量之變而狀態隨之而變。科學興起以後，注意於量變之數字，因而質變即以數字表之，然因此即以量與質相對待，甚或視爲量與質同，此不可通者也。霍氏更舉量與質不相連而至之質例以駁恩氏曰，有一堆之石，再加上千百塊之石，量變矣，有何質變可言乎。此其一。有一學者，人盡知其學識甚深，五年十年之後，又讀書千本，量又變矣，有何質之變可言乎。此其二。不獨學識不可以量計，仁義禮智之德性，何一而能以量乎。此其三。更有量變甚微，如冬日火爐初熱，雖未達百度之沸點，然房間空氣已變，則人和暖之感生矣，此可證質起於人之感覺而量居其後。此其四。況質有空間或可以手觸手摸者，可謂其質之自身上發生變化，倘但爲定義名辭，如曰深綠、淺綠、小硬、大硬，初無量變之可言也。此其五。如是，量變與質變之關係，果如恩氏所云可成爲宇宙之規律乎。

第二、矛盾或相反與統一 矛盾云者人盡白色；無一人爲白色之兩種相反命題之名，自亞里士大德論理學以來之稱號也。惟其爲命題之稱，只可適用於論理學，而與事物或物理世界初不相涉者也。乃恩格斯氏稱矛盾存在於自然界中，又曰矛盾爲一種真實力（an actual force）。是變論理學的範疇爲物理的關係，仲言之論理學成爲物理學之分枝矣。霍克氏曰恩氏所謂存在界有矛盾性云云，使科學界發生一絕大困難，何也；科學本以

互組一貫爲立場者今則須顧及兩種兩不相容之現象同時可以存在，則一貫性之原則將何以貫徹，科學原則之普遍性必然性將何以實現乎，此乃恩氏無法答覆之問題也。

恩氏對此種基本問題，絕不思索，但知矛盾說之便於社會革命運動而已。恩氏舉四例爲矛盾說之證：一曰動，二曰生，三曰知識更正，四曰數學中減一之平方根。恩氏以爲動者指一物同時在一地，同時又不在一地言之，謂之爲矛盾。霍氏駁之曰，同一物在同一時佔領不同之空間，此非不可通之說，因一物中有無窮之部分在不同之時間移動於不同之空間，與尋常事物之或在此或在彼者正復正同。如有何矛盾之可言乎？恩氏又曰生命在同時之中，有其生者，亦有其死，是爲矛盾。霍氏駁之曰依生理學家研究，知一身之內有活細胞有死細胞，死者被排而去，活者代之而興，每七年之內，全部細胞改換一次。無如恩氏所想像之生者與死者之同時並存，則亦無所謂矛盾在生之中矣。恩氏又謂世間無絕對真理，此四字只可懸之爲最後目標。惟如是，人之知識，昨日如此，今日如彼，時在更正之中，恩氏名此曰矛盾。然霍氏則以爲人類知識之中，時有難題或疑問，後來學者起而求所以解決之，此自知識進步應有之事，無矛盾可言也。至於恩氏所舉減一之平方根 $\sqrt{-1}$ ，既曰減，是爲負量，而同時又乘之爲平方根，是爲正量。霍氏答之曰現代數學家已不認減一之平方爲數之一矣。霍氏結束之辭曰，以上就表面言之，似乎有矛盾在，實則皆措辭不正確之失也。霍氏更就恩氏所云矛盾之同一或統一，或相反之同一或統一等名詞，分解其意義，覺恩氏所謂同一或統一，其爲單一體乎其爲同中有異乎其爲相反而相成之一種狀態乎，絕未分別清楚。霍氏斷之曰此可以爲語言的錯誤造成惡劣的形上學之實例矣。

第三、否定之否定 恩氏認爲否定乃前進之條件，所以促其舊以進於新。第一次之否定存在於矛盾或相反之中，依正反合之原則，有第二次之否定，然後辯證的三步曲乃爲完成。霍克氏先引恩氏言如下，以說明之。

吾人姑以一粒麥子爲例。千百萬粒之麥子，或磨或燒或釀酒而消費。假定一粒麥子能得到正常條件，

如肥壤、熱度、潮濕等項，一一適當，則芽隨之而出。而麥子不見，即被否定矣，但麥莖隨而長成，亦即麥子之否定。此麥莖之發展途徑，亦曰萌芽、開花、肥碩，而又生千百粒麥子，及麥子熟時，而莖又死，即第二次之否定也。如是，此否定之結果，不獨一粒麥子，乃數十麥粒成矣。

霍氏喚起讀者注意此段文字「正常條件……一一適當」之語。霍氏曰假令麥子自身能經過第一次第二次之否定，庶幾可謂二次否定云云乃為有宇宙性客觀性之定律矣。吾人習見麥子或磨粉製成食品，或以之充餵鳥之食，則已化為烏有，如何而有第二次之否定乎？可知否定有二種，一曰不合於辯證法之否定，二曰合於辯證法之否定，化為烏有而失其第二次否定之資格者，雖亦為物性之所應有，然與恩氏文中所期望者不相合矣。恩氏所指出之「正常條件……一一適當」云云。此非麥子自身之事，而人之有目的之行動也。恩氏前段文字中人類之興趣、設計與目的，參加於其否定之中，豈得謂為宇宙律之麥子本性如是乎。恩氏此類深例表面觀之，似為一種自然定律，實去之遠矣。恩氏更舉一例曰：甲經第一次否定，成為—甲（即甲之前加負號）如欲否定此第一否定，而以—甲乘—甲，則為十甲。然恩氏亦知以上結果之不可得，對負甲之否定為—（—甲）其所得仍為甲之原狀，如欲得—甲，則應以甲自乘，而不須有第一次否定。恩氏繼曰，我必須如此構成其第一否定，而後有第二次否定之可能（I must so construct the first negation, that the second remains or becomes possible.）。我必須如此云云，又與前段正常條件……一一適當之意相符，亦曰人之意識參加其間而已。如此言之，恩氏所舉之否定之否定云云，乃人類社會中有目的有意識之行為，豈唯物主義之宇宙律使之然哉。

吾人讀霍氏分析之文，乃恍然於恩氏三項原則，乃一種舞文弄法之曲解，何嘗成其為科學中之自然公例乎哉。

吾人倘有欲問者，恩氏辯證法一詞之歧義之多如此，基本原則之難確立如此，其原因安在乎。凡哲學家與



科學家之立言，有必要之條件三：第一、立義正確，第二、分析精密，第三、界限分明。其不遵此條件者則渾淪吞棗，一無是處。所謂立義正確者，每一學科先有一個定義，每一名詞亦須有一個定義，必先確定學術之範圍與其主題之性質，然後何者包括在內何者不包括在內，乃能因之以定。第二義所謂分析精密，與第一義本為同條共貫，惟第一既限於名詞之定義，第二則推廣於全書之一般性質與其中一切名詞言之。第三義界限劃清云云，指物理，生物，心理與社會各有界限，不得移物理原則以應用於生物，更不得移生物原則以應用於心理，至於社會問題與羣衆心理，公衆生活與精神遺產相牽涉，更不可移物理原則以爲解釋之資。此乃西方學者對於善惡立說所共守之規則而不可或失者也。乃恩氏一一違犯之，以冀其學說之應用於全宇宙而不知其自陷於歧途矣。恩氏辯證一詞之義有十種之多，至於矛盾，相反，兩極對立，渾同一視。此對立義正確之違犯也。有質而後有量，抑質因量起乎？物質之動與思想之動同乎異乎？此爲哲學基本問題，而恩氏掉以輕心，遽加論斷，此對於分析精密之違犯也。至於第三，界限之劃分與各科學原則之應用有莫大關係，假令吾人姑且同意於恩氏否定之否定說，一如麥子之生長，地層之迭代，然人類爲有生命有意識之動物，如甲種分子與乙種分子互不容，是否可排而去之，如蓬然之樹木與沙石相類，而漫無愛惜憐憫之心，此則對於界限劃清之違犯也。惟恩氏立言內容如此，所以爲克氏謂爲非自然界定律，非心理定律亦非邏輯定律。恩氏僅以否定語式表達其批評之意。吾人率直言之，謂爲不三不四，玉石錯雜之篇章可矣。馬氏恩氏列氏之志願在乎社會革命、在乎實行一種使命，推翻資本主義與實現無階級社會，乃其真正目的所在，其所以研究宇宙現象分析社會情形，隱約之中若有一大目的懸乎心目之間者，實則與科學家就所觀察所考查者以求其因果關係或公例者其間相照有千萬里之遙，不可以同類並觀也。辯證法云云，乃革命之宣傳品，豈真有學理與哲學存乎其間哉？共產黨人懸此爲理之是非之標準，決定人之生死，此實對於人類之大侮辱也。



## 馬克思氏唯物史觀

本論研究之中心爲辯證唯物主義，此乃恩格斯氏與列寧氏擴大馬氏學說而爲之者。馬氏初期學說，實以唯物史觀或曰歷史唯物主義爲主題，意謂社會發展或曰人類自覺的活動，由經濟情況爲其決定因素也。此二者辯證唯物主義與唯物史觀，可分而亦可合，依合之觀點言之，唯物史觀爲辯證唯物主義之一部，因社會生活乃自然現象之分枝也，依分之觀點言之，贊成馬氏唯物史觀者，不必附和共辯證唯物主義也。然此二者之互有關係，爲吾人所不能否認，故併論之。

馬氏唯物史觀，在前論馬克思與恩格斯氏一節中見之，茲再錄之如下：

人類生活所必需之社會生產中，各人進入於其特定生產關係，此生產關係與其物質生產力發展之特定階段相應合。此生產關係之總和，構成其社會之經濟的結構，此即實在的基礎。在此實在的基礎上，另有一種超乎其上之法律的、政治的上層機構，與此實在的基礎相應者更有其特定方式之社會意識。此物質生活之生產方法限定其一般社會的、政治的、與理智的生活行歷。此非人之意識決定其存在，乃人之社會的存在決定其意識。人類發展之某階段上，其物質的生產力與其現在之生產關係發生衝突，亦即與其現時所運用之財產關係發生衝突。此項財產關係，本爲生產力發展之方式者，今則成爲生產力之桎梏。此爲社會革命之所由起。

此二百數十字，乃馬氏唯物史觀核心之所在，而為其核心之核心者，為「人類之自覺的活動由經濟之物質條件為之決定」一語，倘易以馬氏自身之語，為「此非人之意識決定其存在，乃人之社會的存在決定其意識」。恩氏與斯氏之言，可以與馬氏互相發明者，應併舉之。恩氏曰：

昔日歷史觀之根本概念，謂一切歷史變更之最後原因，應求之於人之觀念之變更。然人心之觀念之變更何自而來，為人所不問。……每一個歷史時代之觀念之解釋，其至簡之法，即求之於經濟狀態及社會與政治關係之中，而社會與政治之關係，又由其經濟狀態為之決定。（以上見恩氏論馬克思一書）……一切社會變更與政治革命之最後原因，不應求之於人腦之中，亦不在人之關於永久真理與公道之見解之中，而在生產與交易方法之改變中。……現時一般人之見解，指現有社會制度之不合理不公道，即是者變為非，合理者變為不合理，足以證生產與分配方法已起變化，而早年所根據其經濟狀態而採用之社會秩序，與之不相應合矣。（詳見恩氏烏託邦與科學社會主義）

斯大林之言曰：

社會之物質生活，乃超乎人意之客觀實在，至於社會精神生活乃客觀實在之反映而已。……精神生活構成之源，或曰社會觀念、社會理論、政治見解、政治制度之源，不應求之於觀念、理論、見解與制度中，而應求之物質生活狀態中，良以觀念、理論等等，乃物質生活之反映而已。（詳見斯氏辯證與歷史唯物主義）

馬氏論各時代生產工具與社會關係之互相依附，每舉封建時代之風車，資本時代之蒸汽機，以為之證。其言曰：「社會關係與生產力有緊密關係。人類得到新生產力後，即變其生產方法，既變其生產方法，則謀生之道亦變，而社會關係隨之。風車給吾人以封建地主之社會，蒸汽機給吾人以工業資本家之社會。」此唯物史觀

之要義一也。

人之所以生，非徒恃工具與其他生產力已焉，又賴有社會意識與政治制度，如吾國所謂父子、夫婦、君臣、兄弟、朋友之五倫，現代則名之曰家庭、社會、政府與國家，此外更有所謂宗教、哲學、美術等等，馬氏概名之曰意識形態。此意識形態屬於精神方面，舊派哲學家認爲人之思想或觀點先變，而後學術與制度隨之。馬氏輩一反其說，謂爲意識由生產方法或生產力決定。馬氏曰：

人爲觀念、或概念之產生者，但人之觀念或概念受生產力之特定發展之支配。所謂自覺性者非他，乃自覺的存在而已。（詳見馬氏著德人意識形態）一部觀念史所證明者，即理智產物，因物質生產之變而變。（共產黨宣言書）

物質生活之生產方法，決定社會、政治、與精神的生活行歷之一般性質。（馬氏德人意識形態）

馬氏本此觀念，以成其資本論，所以證明社會之構成，均以其時之生產方法爲決定因素。列寧氏稱資本論一書既出，唯物史觀已非一種假設，而成爲業已以科學方法證實之命題矣。列寧氏同意馬氏觀點，亦有其基礎與上層機構說如下：

基礎爲某時代社會之經濟機構。上層機構爲社會中之政治的、法律的、宗教的、美術的、哲學的見解，與其與此見解相應合之政治的、法律的及其他制度。

自馬氏學說出現，一若關於家庭、社會、政治、法律、宗教、學術等項，一律隨生產方法之變而變，而其自身無自主獨立之地位。此唯物史觀之要義一也。

馬氏等又以爲生產方法發展，生產關係（即法律關係）亦隨之而發展，當其初期二者相應合，可以相安無事。然生產方法發生變動之日，生產關係原爲法律所規定者，難於立刻與之俱變，於是生產方法受其束縛，而

二者之間發生衝突。舊之封建之末期，因蒸汽機之使用，社會生活中感覺封建制度之成爲桎梏。中產階級手中挾有蒸汽機者成爲新興階級，乃以推翻封建爲事矣。此種衝突，共產主義者名之曰內在的矛盾，早已隱伏於一切事物或現象之中，逮事機成熟之日，新階級興起，且担負其改造之責，而社會革命之運至矣。此唯物史觀之要義三也。

上文僅舉唯物史觀之要義三點，其詳細之處，姑不縷縷言之。馬氏所以以物質生活解釋歷史變動，起於對黑格爾學說之反感與十九世紀科學實證之風氣，謂爲時代使然可也。此學說初出之日，新奇可喜，引人注目，二次大戰後（一九四五年）之英人羅素氏著西方哲學史，自言受馬氏學說影響，指經濟生活對於政治、宗教、哲學等項可以發生影響，至於一切歷史變動，起因於物質生活之說，非羅素氏所承認者也。然羅素氏所同意之物質生活影響於政治與思想史與馬氏恩氏之一切變動起因於物質生活，二者間有天差地遠之距離，不可同日語者也。

吾人固知馬氏學說所以解釋社會經濟之發展，而不適用於一般歷史。然一部世界歷史如埃及、巴比倫之興起，波斯與希臘之戰爭，希臘城市國家之建立，亞歷山大之東征，與羅馬之開始，此紀元前三千餘年之事實當在馬氏所謂原始共產、奴隸、封建三者之內，然此諸國之制度與思想，因其地理情況之不同而表現各異，如希臘人之好移民、航海、商業思想、與美術均爲埃及、巴比倫、波斯所罕見，倘以經濟情形一端爲之解釋，不知其所以異同之故果何在歟。但以一國言之，如奴隸制度時代，希臘之政體，始而君主，繼而九人之長官與其貴族階級之選舉代表，雖其距共和國之制相去甚遠，然與近東遠東之專制君主國中貴族階級不能自樹立而易爲帝王所壓倒者，自爲一種明顯對照不應輕易抹殺者。乃至希臘之哲學，馬氏等常指柏拉圖與亞里斯大德爾氏爲其典型，實則柏氏主理想主義，亞氏注意個體事物，否認天上之理念，師生二人之間各異其主張，倘再加上論辯

派、泊羅泰哥拉司人本派、狄莫克拉多之原子派、與海拉克立多斯之主變派，學說之紛紜如是。吾不知依馬氏物質決定思想云云其所謂決定者果何在耶？歐洲封建制度發生之原因，可以屈指數之者，曰羅馬帝國之衰落，曰亞洲遊牧部落之侵入，曰北歐民族之移徙，曰強者之佔領土地，曰弱者之求保護，乃以形成堡壘之建築，農奴之服役與夫其主臣關係之建立，其頭緒紛繁如此，又豈物質生產技術如風磨之一端所能解釋耶。蒸汽機之造成，爲一七六五至一七八二年之事，此與文藝復興後物理學、化學之發明互有關聯，馬氏平日注重歷史因果，豈有不知之理，特其措辭方式，令人誤解生產方法中之蒸汽機一項可以決定一切，試問十六世紀以來新大陸之發見，海洋之交通，市場之擴大，經濟貨物之交易，何一事不爲蒸汽機導其先路。此三百年間之歐洲宗教、政治、學術，早已自起變化，何有待於蒸汽機之決定乎。以上所云，僅就世界史中大綱節目稍稍舉之，便知生產技術決定上層機械說之不可通矣。

人之處於世界，有言語，有思想，乃能爲抽象思想，造成學術，以經驗傳諸後代，其所以爲萬物之靈者即在於此。英國考古學家赫爾特氏（Childe）著一書名曰「人類造成自己」（Man makes himself），言人類文化不出心造，亦不由物造，乃以整體之人造成自己，此言最合理而符於事實。在馬克思氏言之，視生產技術最重要，其所舉爲風磨與蒸汽機。吾欲反問者則在未有風磨、蒸汽機以前，所以決定一切者何自來乎，乃至風磨以前之生產技術，憑何者爲之決定耶。火之發明，石器製造，食物耕種，獸類馴化，此時期中尙無可指名之井然之物質生活，然一件一件由人爲之發明，此可以見人智之自動，非物質爲之決定明矣。史前之數萬年如此，史後之數千年何嘗不可作同樣解釋耶。

人之生活，由於宗教、倫理、社會、政治各元素之形成。馬氏等認經濟爲下層基礎，政治、宗教、哲學、美術爲上層機構，其爲上層者由下層爲之決定。如彼所言，政治、宗教、倫理等項無一能影響於經濟，獨有經

濟能決定其上層。吾人試思之，戰爭之發生，每起於國防之安全與否，是以政治上之利害為第一義，二次大戰之中，美國為結束戰爭計，盡全力以促成原子彈之完成與原子能之應用，此為一種絕無僅有之生產力，是政治之影響技術，非技術之影響政治也。德人魏勃氏著「耶教倫理與資本主義精神」，英人陶南氏著「宗教與資本主義之興起」，兩書均闡發新教對於借款、商業、租金、利息、職業等觀念先變，而後資本主義隨之以興，此宗教之影響經濟，非經濟之影響宗教也。吾國之大家族制，父子兄弟叔伯輩輩一堂以為美德，因以養成子弟倚賴性而缺乏西方各自謀生向工商競爭之精神。此倫理之影響經濟，非經濟之影響倫理也。此所舉三例，可以見社會中之各因素，彼此間互有影響，何能獨以經濟為主而其他為從耶。馬氏恩氏生時早已自知其措辭方式不免發生流弊，乃對於其學說，有「沖淡」緩和之表示。恩氏致須密志氏之函曰：

吾人之史觀乃一種研究之指導方法，非建造之槓杆（Not a lever of construction）。……一切歷史應從頭研究，社會中各種構成之存在形態，須詳盡研究，然後尋繹其政治、法律、美術、哲學、宗教的觀念。（一八九〇年八月五日）

如是，以馬氏史觀為公式，且以之衡量各國歷史者，其果為馬氏恩氏所許與否，大有討論餘地矣。

恩氏於同年九月二十一日又有致滿洛羅氏（J. Bloch）一函曰：

吾與馬克思氏為人所贊，引導今日青年過於偏重經濟方面。吾人盡其心力於主要原則，以應付反對黨，因此少時間少機會來說明其他因素應有之地位。……吾人注重政治、法律及其他意識形態之導源於基本的經濟事實（Basic economic facts），至於其他意識之形態如何，為吾人所忽視。因此予反對者以誤解之機會。

馬氏此種自認忽略之語，吾國近年信仰唯物史觀者從不舉以告人，然學說中毫釐之差千里之謬，何能以己



意故爲懸揚耶。

恩氏更有承認意識形態可以互有影響且影響於經濟基礎之語，亦爲近年國內所未聞，茲舉之如下：

吾人認爲經濟狀態影響於歷史發展之最後因素……政治、法律、哲學、宗教、文學、美術之發展，以經濟發展爲基礎。惟此等意識互影響於彼此間，且影響於經濟基礎。吾人未嘗認經濟狀態爲唯一主動之因，而其他各事爲受動之果。但經濟的必然性爲最後之能自樹立者，而其他各事可以互有影響。

此段明認意識形態可以互相影響且影響於經濟基礎，較之前文經濟方法決定一切者，相距不可以道里計矣。

馬氏恩氏更讓步至用「最後」二字爲其立場，所以明其他意識亦能自動且有影響，惟最後因素，不能不求之於經濟狀態而已。其言曰：

唯物史觀之變，但言歷史中之最後決定因素爲實際生活之生產與再生產。除此義外，馬克思與我初無斷然肯定之意。倘他人將吾等之意，解爲經濟情況爲惟一因素，則吾人之言成爲無意義與抽象詞句矣。經濟情況爲基礎，其他上層機構之各元素，亦對於歷史鬥爭發生影響，且對於所以決定其形式如何，有主觀力量。

馬氏恩氏爲自己辯護者如是，如云最後決定因素爲經濟基礎，然如上文槐伯氏陶南氏所舉宗教影響資本主義之例，究竟宗教先乎經濟後乎抑經濟先乎宗教後乎殊令人有墜入五里霧之感，不知其決定先後者在矣。

哥黎基氏爲馬氏信徒，著「唯物史觀」一書，自言不以馬氏之言爲立場。馬氏學說之爭執與每字每句之經解，至哥氏時，已成漢代儒家釋六經一字之文至於數萬言之紛歧之景況。哥氏所以聲明不爲馬氏作註腳，而由自己立論者其意在此。哥氏書第二章之語，特舉之以作本文之結束。

認一種唯物主義爲可以爲宇宙間一切秘奧之解決方法，其意以爲舉物質之機械運動，可以解釋一切現象，即人之精神，亦概括於其中，此我以爲不能成立之說也。唯物主義之所以不能成立，非謂他種哲學可以代唯物主義，對於宇宙秘奧有更好之解釋，乃謂吾人確知人智之有涯，無法達於絕對真理以窮盡此一「無極」之謂。

哥氏好學深思之士也，鑽研唯物史觀至數十年之久。所以告人者曰：不可以唯物主義爲解決宇宙秘奧之方法。然則如何而後可，曰一元之不可通，何如以多元代之，一時求其故而不可得者，何若合異時異地之人共圖之，而不必以今日所知者，斷定爲惟一真理，而強人以必從。此真古今愛智者之正當態度也。

## 社會發展與定命論

馬克思氏恩格斯氏處十九世紀中，因自然科學之昌盛，深信人類社會之發展與自然界之事物，同受一定規律之支配。此所以有社會發展基本定律之言也。此信念之深，莫著於斯大林氏書中之言：

自然現象之相關聯與相依賴，既為自然界發展之定律，則社會生活現象之相關聯相依賴，即為社會發展之定律，決非可視為偶然之事也。

如是，社會生活，或社會歷史，不復為一團偶然之事，而為依照定律之發展。此社會史之研究所以成為科學。

因此，無產階級政黨之實際活動，不可依據一二特出人物之善心願望，或理性或一般道德之命令，而應依據社會發展之定律或此種定律之研究。

況乎此世界既屬於可知之列，而自然界發展定律之知，為可靠之知之具有客觀真理性者，則社會生活，社會發展亦屬於可知之列，此社會發展之科學事實，即為可靠事實之具有客觀真理性者。

社會史科學，不管其社會生活現象如何複雜，可以成為確實科學，與生物學同，而此社會發展之定律可以應用於實用目的方面。

無產階級之政黨不應以偶爾一發之動機為指導方針，而應以社會發展之定律與其推論為指導方針。

讀以上斯氏言，應首加辨別者，即求社會發展之定律者，如孔德氏斯賓塞氏與現代社會學家之所為爲一事，將社會發展之定律應用於社會革命者又另爲一事，不可混而同之者也。何也，社會學家之所苦心以求者爲社會之定律在過去與現在，而不在將來，其可爲社會運動之指針與否初不計及。反是者如馬氏恩氏者，一心以推翻資本主義爲念，其所求社會發展之定律爲將來，而不在過去與現在，其中有政客主觀動機夾雜，吾所見爲最，他人所見爲非，安有客觀真理可言哉。

斯氏曰，自然界之發展既有定律，故社會之發展亦應有定律。然吾人所應辨者，自然界可依物理、化學、乃至生物學之原則以解釋之，其中有必然性或曰因果關係，至於人類則有心靈、知識、情感左右其行動，左右其一部分歷史，因而其必然性或因果關係有不易確定者矣。恩格斯氏早已見及此，嘗有言曰：

社會發展史確與自然界發展有大不相同之一點，即自然界中爲盲目的無意識的各體彼此互相影響，至於社會歷史中之各活動者有意識，斟酌與情感，各向其特定目的而前進。仲言之，社會中之事情，無一事無自知的目的在乎其中也。（恩氏論福耶拔哈）

人類意識雖寓於活動之中，然甲乙丙丁之意見互相衝突，故求之社會發展史中，甲乙丙丁個人之見解，不可推見。恩氏曰：

許多事例中，多數人之目的常互相衝突，或自始無法實現，或求實現而無成。此無數個人之意志無數個人之行動在人類歷史中所生之事態全與無知覺的自然界之事態相類。即令各人有意願，但其所生事態之結果大非原來各人之所願，或表面上與所願相似，其結局則大異於意中之所願或竟與之相反矣。（同前）

恩氏之意，認爲各個人之動機如何，在社會發展史中，不關重要，與其求社會發展之動力於人之動機中，不若求之於社會之物質生活中。換詞言之，社會雖合有意識之各個人而成，然所以求其定律者，應在社會經濟

狀況中，而不在人之意識中。馬氏恩氏等所以擱置人類意識於一邊，而視社會發展之定例，一如自然界之必然關係矣。徹底言之，馬氏恩氏雖名其學派為辯證唯物主義，以求別異於機械唯物主義，然其欲以唯物主義推廣於生物與心靈，則與舊日唯物主義之否定生命與心靈者無二致也。惟此之故，乃有思想為腦子產物之說，其意以為人類社會受定律之支配，而無所謂自由，一如自然定律之支配其死的硬物質。馬氏恩氏雖承認有辯證法之變動，人類活動無法逃居於定律之外，自馬氏以至斯氏所堅持而不肯稍變者也。此種對生與心之物質的統一解釋，亦即其人類發展之立於定命主義（Determinism）下之觀點，是本節所欲討論之主旨所在也。先就以下二題論之。

#### 第一、腦與自覺性之關係。列氏批判經驗主義恩氏之言曰：

思想定律既與自然定律相應合，吾人可以推定理性與自覺為腦子之產物，同時各人自身為自然之產物。腦子之產物，在其最後分析之下，既為自然之產物，何能與其自然關聯相遠反而不與之相應乎。

如是思想也理性也自覺性也，既一刻不離乎腦，即一刻不離乎物質。此為馬氏主義者之主張。然吾人深知由物質進而為生命，生命雖不離物質，然有異乎物質者在，復由生命進而而有思想，思想雖不離物質，然亦有異乎物質者在。換言之，生與心不可視之等於物質，而有異於物質，此法哲柏格森氏於其「物質與記憶」與「創化論」中早已舉例以駁之矣。

柏格森氏以為人類自進化以來，具有自覺性與記憶，即所以使人便於行動，且備具其應付各種事變之能力。其論記憶曰：

記憶之第一任務，為喚起一切過去知覺與現在知覺相類似者，召回其過去中前後相繼之事，以建議當前最有用之決定應如何。不僅此已焉。記憶能使人於一個直覺中回憶過去中千百事變，因而使人免為事物

之流動所束縛。過去千百事類能愈縮小，則人之掌握物質之力尤堅定，記憶力之強弱，可以測定人之行為能力之大小。

自覺性與腦子之關係，柏氏比之於掛衣鉤與衣之關係，衣掛於鉤上，然衣非鉤之附從現象，又比之於河流與河牀之關係，流雖不離於牀，然流仍自爲流。柏氏更有詳盡之說明如下：

自覺性與腦子自有密切關係，故吾人對於活物之有機者謂爲有自覺性，其無腦者反之。然此種論辨之誤，顯而易見。此猶謂消化與胃互有關係，故應說活物有胃者乃能消化。然微生物爲未分岐發展之原生質量，其能消化自若也。凡爲有機體其複雜與完美之度尤高，乃有分工作用，有特定機構以司其特定職務，而此消化之工則委之於胃，此胃爲總消化機關，較之專司消化一職者，尤爲善於運用。吾人可以同樣方法解釋自覺性與腦之關係。自覺性自與腦有不可離之關係，然謂腦爲自覺性之所不可或缺，則未必然。吾人試觀察下等動物，其各神經中樞簡單，彼此分散，甚或消逝而不見，因其沉埋於機體質量中而無可區別矣。反之在高等動物中，自覺性聯結於繁複之神經中樞，吾人何嘗不可推斷自覺性隨神經系而佈滿於全身，即令神經沉埋於未分化之生質，而自覺性依然存在，惟混合而佈於各方，然不得謂之無也。自理論上言之，凡屬有生，即有自覺性，自覺性之範圍，即生命之範圍也。

如是，以腦以物質解釋生與心者，真可謂表面粗淺之見解，何足以言生與心之精微哉。馬氏恩氏所處時代，所以物質化學解釋生與心，至十九世紀之末與二十世紀之初，學者咸知生與心二者非物質之所能解釋久矣。柏格森氏爲哲學家，即令其言不爲各科學家所盡同意，然前段之言，以生物學中之事實爲根據，足以詰難唯物主義者將心思功用歸於腦子之說而有餘矣。

第二、知德上之自由選擇。自然界之現象以物質爲本者，可以成爲物理、力學、化學、乃至地理天文，各

科之學，則人之社會生活，應研究其規律，使之成爲科學，自爲當然之事。此孔德氏與斯賓塞以來所努力者也。然物質現象之研究，與社會生活之研究，自有迥然不同之所在，一則可置之室之中，往復試驗，求其可以數計者，一則但能憑歷史或現時之人類社會，收集其材料加以考察，以求其事態之關聯，以云置之玻璃管顯微鏡之中，循環試驗，求其數量之數字，不可得也。仲言之，人爲有心靈之動物，不可與塊然之物質相比一也；人之生活因時變遷，不若物質之一成不易，或周而復始或變而有跡象可尋二也。然更有其根本之不同，人類就其本能與感覺言之，與一般動物無殊，至其因心思而造成學術，因心思而有善惡是非之辨，因而有選擇之自由，即所謂人生之自由意志，此爲人羣生活之所以大異於物質與動物，而不易求其恆性與規律之所在也。

吾人既知人處於物質與精神兩界之中，精神雖不離乎物質而物質不等於精神。此二者之關係如何，究竟精神之自由，至何程度，物質之束縛至何程度，乃哲學家爭執不已之問題也。現代哲人對於此問題之解決，以德·國尼哥拉·哈德門氏之言最爲妥善。茲錄其三條定律如下：

第一律、高層之決定，依賴於低層，然低層不依賴高層。尤高層者倚賴尤深，故尤弱。反之，低層爲元素的基本的，故尤強。低層依賴高層爲抽象中之設想，無法以定型爲之證明。

第二律、一切低層爲物質，爲高層之底子。低層之力既強，故弱者依賴強者，即高層之範圍受物質之特定性之限制。

第三律、高層爲新機構，以低層爲底子。既爲新機構，故有無限的範圍，超越於低層特定性之上。如是言之，高層雖依賴低層，然高層超於低層之上而爲自由的。

哈氏之言對於一持物質爲規律的，一持精神爲自由的對立兩派之折衷，意謂精神不離物質，即近於唯物論矣，同時又謂精神爲自由的，則近於柏格森之自由意志論矣。然哈氏雖言精神依賴物質，同時又謂自有其自

由。我故謂之爲調和論，確能說出二者之關係而使之併行不悖者矣。哈氏所以如此立言實以康德氏自然現象受因果律之支配，道德界有選擇或決定之自由之成說爲其背景。康氏所以分此兩界，可舉生活實例以明之：饑而求食，寒而求衣，男女之相悅，此爲因果律之支配，無可逃避者也，反之，取予之當否，辭讓之表示，對人對國家之忠誠，甚至有所謂刎頸之交成仁之勇，此則精神上之自由決定也。人既生於兩界之中，不可視人如物，而一切以因果律解釋，亦不可視人如神，而視之爲超於因果範圍之外。管子曰，倉廩實而後知禮節，衣食足而後知榮辱，前半段言倉廩衣食，因果律範圍以內之言也，後半段知禮節知榮辱，道德界內自由意志之言也。惟人類生活有此兩方面，乃能求改革而進於至善之境。個人之爭人格，如孟子所謂成仁取義，民族之要求自由獨立，如美國憲政，法國革命，美國獨立，與夫其他國之解放行動。如是言之，馬克思之所謂社會發展之定律或曰必然性云云，是否可認爲真理，可成爲天經地義，乃思想上學術上之大問題而不可掉以輕心者矣。

古今中外之歷史中，所以訓練與提高人民之心思，智力，與禮義廉恥之心，因以健全各人之人格與文化之基礎者，其爲益於人羣，何可勝窮。有語言文字與印刷以來，所以傳授古今經驗使人記憶淵源者爲何如，有教育制度，耳提面命，圖智育與德育之增進者爲何如，有蘇格拉底之殉其學說，耶穌之殉其宗教，乃至孔子孟子之周遊與著書立說，所以示後世信道之價值者爲何如。文天祥之號召勤王，菲希德之反抗拿破崙，所以鼓勵民族獨立自尊之心者何如，乃至科學家之發明，民主憲政與社會改革之要求，精神價值之自發自動，何能僅視爲意識形態之附隨於生產方法者乎。

奈馬氏恩氏對於人之意志，視爲不關重要，甚或認爲不存在。試舉馬氏之言如下：

歷史之前進，必有無數之意志互相衝突而成其結局，此無數衝突之意志之結果，猶之平行四邊形之力所合成之果，雖爲一種歷史事件，然不得謂爲有自覺性有意志存乎其中也。



恩氏之言曰：

人自造其歷史，非以自己材料造之，所以造其歷史者，其環境不出於自己所選擇，而原有生產力早已存在故也。

馬氏恩氏於其共產宣言中有語曰：

觀念史所證明者，即理智產物之變其性質，乃因物質生產方法先起變化故也。

恩氏曰：

歷史上之爭執，不論其為政治、宗教、哲學或其他意識形態，皆社會階級鬥爭之表示也。

由以上所舉馬氏恩氏之言觀之，無非告人曰歷史中人之意志不關重要，即令表面上發生作用，不外乎物質生產方法變動於先，而意志隨之於後。其所以如此立言者，所以明社會發展之定律先在而人之思想非受其支配不可，如是社會發展乃有必然性，乃成爲鐵則矣。

雖然，國人所當知者馬氏在表面上賜託科學之名，而胸中所信者實爲定命論。此定命論，遠而求之，發自斯多噶學派，就其近者言之，則斯賓諾沙氏與黑格爾氏爲其代表。馬氏雖自稱放棄黑氏所謂上帝所謂精神，然黑氏之定命論，馬氏承其衣鉢而率爲枕中鴻秘者也。斯多噶派羅馬皇帝馬克奧立烏司氏曰：

時時想及宇宙事物之互相關聯。凡君之所運值，皆永久以來早已預爲佈置。永久以來一切原因之所包含者，織成人之所以爲人。

宇宙乎！凡與我和協者，即與君和協。事物之來也不太早亦不太遲，如君所定之時期。自然乎！我所得之稟，即君四季之所携來，萬物自君而來，萬物在君之內，萬物復歸於君。

斯多噶派所謂宇宙所謂自然，亦即耶教所謂上帝。上帝之名，已見於斯多噶哲學之中。試讀其言如下：

愛人類！服從上帝！人所不可或忘者一切事物受定律之支配。」彼等視宇宙爲惟一嚴格定命的整體，整體中之所表現，爲以前種種因之結果。後來黑格爾氏所言，與之如出一轍者也。

斯賓挪沙氏曰：

上帝即自然界一定不易之秩序，自然界之宇宙律與上帝之命令爲同一物。

由上帝之無限性中，一切事物本同一之必然性，繼續出現。三個角等於兩直角，圓之定律適用於一切之圓，上帝與世界之關係亦如是矣。上帝之爲世界之法規與設計，宇宙中事物之於上帝，猶之一座橋樑由於設計，構造與夫數學力學之定律。橋而無基無承担者，則橋必倒，宇宙何能無機體與定律。所以支持此宇宙者，上帝也。

自然規律與上帝合而爲一，在西方哲學中，由斯多噶學派以來明白言之如此。及黑格爾氏在其邏輯一書中自「有」、「無」與「移」之三概念，演進而爲系列之概念，最後則爲絕對概念或曰上帝，每一階段以三合成，絕不許有何變動。質言之，一切概念之演進，受嚴格規律之支配。此種邏輯推而至於自然界與人類歷史，有其必然性之支配，顯然矣。馬克思氏雖顛倒黑氏之上帝，而代之以物質或物質的生產方法，然其甲乙丙階段之相依與相爲因果之一貫性，馬氏一仍其舊而不肯稍變者也。馬氏恩氏亦知社會發展但有必然而無自由，則各人委心任運而不必有作爲矣。恩氏以爲此必然者須賴人之知識以發見之，此知其必然，即自由之所存也。其言曰：

黑格爾爲說明自由與必然之關係之第一人。依黑氏之意，自由云者，知必然之謂也。當其未知，則必然爲盲目的。自由云者非超出於自然規律之外，乃知此規律而運用之以達成其特定目的。此其義不獨適用於外在之自然界，同時適用於人之身與心，此兩種規律，在思想中可分而爲二，而在實際上則合而爲一。

意志之自由非他，卽對其題材有真知而能善爲判斷之謂也。吾人可以云：人之決定愈自由者，卽其判斷內容愈富於必然性。……自由存乎自然界之必然之知識中，因有此知而後知所以約束自己處，（外界也）。

恩氏此段文字之意，不外云科學之知之重要，人具有關於社會發展之知，然後知所以改造社會者應何如。此卽培根氏知識卽權力之謂也。

雖然，吾人試默念人類全部歷史，人類之進化，豈獨事物之知有以促進之哉。道德之知何嘗不爲進化之一個重要因素。孟子曰：「魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也，死亦我所惡，所惡有甚於死者故患有所不避也。」孟子此段論道德之知，爲後來東西洋之歷史所證實，文天祥之不肯降元，非希德氏反抗駐德之法兵與美國所以宣佈獨立，皆此精神同一表現也。世界上固賴有此道德之知，而後知人格尊嚴，人民自由與民族獨立之可寶，非僅尋常處物處事之知與科學之知所能了也。嗚呼自由乎！其中含有道德之積極意義，決不可以爲工匠之知技術之知有自由在也。

况乎人事社會之變化，果有定律乎果無定律乎，此爲宇宙間之大問題，決非魯莽滅裂之言所能解決者也。英哲羅素氏嘗遊俄而著鮑雪維幾主義一書，記列寧氏與克倫斯基氏兩人在俄京謀所以解散其反對黨，列氏之決定較克氏敏捷，因而克氏敗而列氏勝。此時間上毫釐之差，而社會革命之成敗因之大異。此種至微極細之故，哲學家名之曰偶然性。惟世界歷史中有此偶然性，乃有所謂自由。反之，其持整體宇宙說者，則不認有偶然性，因而無所謂自由。此兩派之爭迄今未已。願吾國人勿爲「科學定律」、「歷史必然性」等名辭所惑亂也。



## 馬克思主義批判之總結

哲學自古代以來稱爲一切知識總和之融會貫通。其可稱爲知識或白科學者，無一不包括於其中。柏拉圖時不聞科學分類之說，然柏氏思索之題材有物質、宇宙、國家、靈魂、快樂、戀愛、知識、文學等項。亞里斯大德氏分知識爲各類，曰邏輯、物理、心理、宇宙、動物、形上學、倫理、政治、經濟、文辭、詩學。其可稱爲知識者，無一非人類之所經歷，無一不應爲哲學之所融攝。約略言之，哲學之所攝者，曰物理界，各自然科學屬之，曰人事界，心理，社會政治經濟等項屬之。曰邏輯爲思想之規範。其在此三大類之上，所以綜合而會通之者，分爲認智論、倫理學、美術論、形上學、實在論、宗教論。其有形而可見者，因爲哲學之所討論，其形雖不可捉摸，而其恆常之態爲人所見者如生命如心理，如數目如階梯等，亦爲哲學思索之所及，宇宙之整體如何，人生之目的如何，是非價值之標準如何，本體之性質如何，亦爲古今哲人所苦心追求，不敢以爲是非好尚之不易決而遽放棄之者也。哲學題材之應無一不概而不容遺漏，不獨柏拉圖、亞里斯大德二氏如此言之，至最近時之英哲懷德黑氏尤力持此義。懷氏之言已見前文，茲再舉之。

哲學所以造成一個概念之系統，合美術、道德、宗教的興趣與自然科學中所成立之概念，以求其彼此關係。……哲學乃一種嘗試，所以構成一個融和的、邏輯的必然的系統，其中包含各普遍概念，將人類經驗之每一部分，按此系統以解釋之。

懷氏所以謂融和的者，言彼此間如心與物不應互相衝突也。所以謂邏輯的者，言各定義一經確立，應貫徹於全系統之中也。所以言必然者以事實與理性為根據，不令旁人非難也。其所注重者尤在人類每一部分之經驗，按其普遍觀念而解釋之，舉其至顯者言之，主物質者，不應漏略生與心，主心與生者，不應漏略物質。然懷氏不因自己思想周密，而自以為是，意謂人之知識有限，僅就其可論者論之，至於絕對的斷然的確定性（absolute certainty），非人力之所能及，故委諸論而不斷之中矣。

懷氏更有一段論哲學之所不當為者，定發人深省，舉之如下：

哲學不應僅視為一團崇高情緒之表示。此種情緒之泛濫，有害而無益。……哲學不應為易怒教授間之狎狎辯論。哲學為各種可能性之測量與各可能性與各實現者之比較。哲學中之有事實，有理論，有各種可能途徑之指示與夫高遠理想，應一切舉而衡量之。哲學之所賜與於人者，深識也遠見也，人生是非輕重高下之觀感也，若此者可以加強人對於文化之努力。人類在野蠻時代，因靈感之偶爾一現而有進步。及文化既高之日，苟無人生哲學為之衡量調劑，則人類將趨於衰落厭煩，而失其所以進取之方向。

讀以上懷氏之言者，可以知哲學必自好學不倦，平心靜氣，苦思默索中得來，偷出之以爭名求勝之心如古代吾國荀子之於孟子，或近代德國叔本華之於黑格爾氏固不足以語夫真理；至云社會革命家如馬克思氏列寧氏創為一種樹端之論，以推翻傳統為事者，正懷氏所謂易怒教授間之狎狎辯論之類。况輔之以羣衆多數與政府刀鋸之威嚇，何足以言求真與愛智之義哉。

吾人既識兩千年來西歐哲學之形骸，乃可以論辯證唯物主義之得失。此派學說之創始者為馬克思氏，其始也限於歷史之研究，名曰唯物史觀。中經恩格斯氏列寧氏之手，辯證唯物主義之名始確立，遠乎斯太林氏「辯證與歷史唯物論」出版，儼然成為「聖諭廣訓」式仰即遵照之文告矣。茲就馬氏以來各人之貢獻言之。

馬克思：一、唯物史觀，經濟為基礎，上層機構為反映。

二、社會進化五個步驟，由階級鬥爭達於共產。

三、注意實踐。

恩格斯：一、注意自然界之辯證法。

二、推廣辯證法為宇宙之一般原則。

列寧：一、將馬氏恩氏學說融合為一。

二、提高人之意志。

三、注重辯證法中相反之統一。

四、哲學之黨派性。

五、無神論為立論之基本。

至斯太林之「辯證與歷史唯物論」，錄他人之言以成自己之書，猶之宋明理學末流之以五種遺規代替程朱陸王以來之自由思索矣。

辯證法之為害人世者，應舉而出之：

第一、但知有物不知有心有精神。

本此原則，否定人心，否定人格，且不知有人之思辨與是非，因而視道德如無物，形式邏輯之三律，棄之如不足愛惜，雖敢於為數千年人之所不敢為，然只可謂為反常而已。此其大遺漏者一。

第二、但知有物之變而不知有物之常或曰不變。

物之有動有靜，人身中細胞之新陳代謝，日月星辰之周而復始，草木之春生秋凋，何一非變中之不變乎。

唯物主義者但知言變，其所謂變為跳躍式的，此只可適用於社會革命，何能解釋天地上下四旁生活中之所習見習聞者乎。此非共產黨人不知，但其意在以變字刺激人心，因違其常者而忽視之。此其大遺漏者二。

第三、但知有鬥爭與對立，不知有和協與相容。

動物與人類之所以生，由於男女之相悅，母子之相愛。人處於社會之中，分工合作，各盡所能，各相依存，其在國家之中，有治安之維持對外之共同作戰。此等相愛、和協、合作，一概置之不論，而但以鬥爭以相反為號召，非所謂一偏之見乎。此其大遺漏者三。

第四、但知有階級而不知有個人。

人之處社會中，為家庭、工廠、階級、地方團體或國家中之一分子，同時不失其為獨立之個人。個人自知其所以為人，應求學求職業。及其能任事也，自知其責任，自知善惡而別其所當為與不當為。若此個人之品性與修養，一概不提，而但與之論階級論貧富之分，自然人類成為工廠之一工人，市場中之一消費者與夫聽業之一員，刺激其情感而使之罷課罷工使之革命。及革命之既成也，又責之以守法與聽政府之宣傳，奈何其善性之不泯沒而被驅策如牛羊哉。此其大遺漏者四。

第五、但知有革命而不知秩序維持之可寶。

人之思想中有彼此，是非，此規則秩序之所在也。一家之中有夫婦父子兄弟，規則秩序之所在也，一國之中有法律制度權利義務，亦秩序規則之所在也。此規則秩序之遵守，為一部歷史千年百年中之常事，至其不守而改革之者為各國中之極端時期，如宗教革命，英國克羅威爾時代，法國革命乃至美國獨立中華民國成立，與俄國一九一七年革命，皆屬於非常之變之短時期。斯大林氏曰：「由緩慢的變進而為急速的變為發展之定律，則受壓迫者之革命為自然而不可免之現象。……為求政策之免於錯誤計，各人應為革命者，不可為改良主



義者。」國人試一思之，世界上國家中之英國，傳統上專以改良爲事，換言之，於守規則秩序之中以求進步，何嘗見英國人受君主、貴族與資本家之壓迫而不享自由平等之福乎。此視其所以遇事之改進如何，而不在于專以革命爲能事。斯大林氏在其身死之後，受赫魯曉夫報之鞭屍，視英國政治家之前後相繼，不聞惡聲者，相去爲何如。此其大遺漏者五。

辯證唯物主義之他種缺點見之於實行方面者，第一、哲學與黨派併爲一談，由列寧氏倡言之，而其禍見之於托洛斯基氏布哈林氏之案件，第二、將哲學與行政政策併爲一談，乃以孟特爾定律爲非，米丘林主義爲是，其結果爲李森科之罷免。他若認爲一切現象無不有定律無不爲人所知，因而視人爲萬能或曰視唯物主義爲萬能，由此以產生獨己是人盡非之心習，其貽害世界人類，更有不可計極者矣。

本論以駁難辯證唯物主義爲名，然一切以理爲依歸，以俄國事實爲根據，初無意見之私，更無與人爭權爭利之心。願人類良心之不泯，有撥雲霧而覩青天之一日，則吾國之大幸，人類之大幸也。