



書叢察觀

2

言 罪 學 政

著 且 光 潘

行發 社察觀 海上





書叢察觀

2

言罪樂政

著目光潘

社察齋



# 目次

## 輯印弁言

### 上篇

- 一 說童子操刀（一九四六）……………一
  - 二 文明往那裏走？（一九四七）……………一三
  - 三 歐洲局勢與思想背景（一九三七）……………三五
  - 四 工業文明的政治問題（一九四七）……………四三
  - 五 荀子與斯賓塞爾論解蔽（一九四六）……………五三
  - 六 人文學科必須東山再起（一九四七）……………六四
  - 七 派與匯（一九四六）……………八一
  - 八 中國人文思想的骨幹（一九三四）……………一二九
- 中篇
- 九 國難與教育的懺悔（一九三六）……………一四五
  - 一〇 再論教育的懺悔（一九三六）……………一五二

- 一一 說鄉土教育（一九四六）……………一六〇
- 一二 生計、事業、興趣（一九四七）……………一六九
- 一三 一封給大學青年的公開信（一九三四）……………一七八
- 一四 歡送遊美學生的一封公開信（一九三四）……………一八五
- 一五 省察第一（一九四七）……………一九二

### 下篇

- 一六 學與政與黨（政學關係三論之一）（一九四六）……………一九七
- 一七 政治信仰與教育自由（政學關係三論之二）（一九四六）……………二一二
- 一八 政治必須主義麼？（政學關係三論之三）（一九四六）……………二二〇
- 一九 說軍與民（一九四六）……………二三〇
- 二〇 未經『國定』的一種公民讀本（一九四六）……………二三九
- 二一 所望於協商會議者（一九四六）……………二四七
- 二二 毋我斯和平統一（一九四五）……………一五五

## 弁言

抗戰避地期間我所寫涉及思想、文化、青年、教育、政治等題目的若干文稿已於戰事結束後輯成自由之路一書，交商務印書館出版。本書共收稿二十二篇，其中六篇寫於戰前三四年內，自係復員後從故紙堆中搜尋出來的，其餘十六篇則為復員前後的產物。全書討論到的生活方面大致與自由之路相同，所代表的觀點亦彼此呼應，因此，我不妨說它是自由之路的一個前驅，同時也是一個後殿。

本書中的文稿都是曾經一度在刊物上發表過的。計周刊有觀察、華年、獨立評論、時代評論（昆明）、民主周刊（昆明）、世紀評論、平論（上海）、清華周刊、新生代（重慶）、民主一週刊（重慶）、京滬周刊、再生、軍民周刊（昆明）。日刊則有天津大公報、昆明正義報、與北平平明日報。又月刊兩種，一是人文（上海鴻英圖書館），一是滄怒新報（保山旅昆同學會）。如果負責這些刊物的朋友們不加督促，我怕就不會有這些文稿了。此番整理後，輯印成書；飲水思源，我應該在此鄭重表示謝意。

民國三十七年（一九四八）元月，潘光旦。

上

篇

## 一 說童子操刀（一九四六）

——人的控制與物的控制——

中國有句老話說，童子操刀，其傷實多。這句話恰好形容了三百年來科學進步的一半的結果。刀是一種人所發明的工具，本體無所謂好壞，祇是用途有好壞，用得適當就好，不適當就壞。刀自身不能發揮它的效用，發揮它的效用的是人，而人卻有好壞之分，有適當不當或健全不健全之分；以適當而健全的人來利用一種工具，其功用或結果大概也是適當、健全、而有益的，否則是有害的。童子操刀，指的是後一種的可能的功用。大凡人利用事物，全都得用這眼光來看；水所以載舟，亦所以覆舟，自然的事物如此，人所自造的文物，包括一切比較具體的工具製作與比較抽象的典則制度與思想信仰在內，尤其是如此，說『尤其』，正因為它們是人造的，是人的聰明的產物，如果控制無力，運用失當，以至於貽禍人羣，那責任自然更較嚴重；人的聰明能產生這些，而竟不能適當的控制運用這些，至於尾大不掉，自貽伊戚，也適足以證明那聰明畢竟是有限罷了。

我們也得用這種眼光來看科學。科學也正復是一種人造的工具，一點也不少，一點也不多。它本身也無所謂好壞，好壞繫於人的如何控制運用。一部分人，見到科學昌明以後，人

類的一部分獲取了種種利用厚生的好處，於是就讚揚科學，歌頌科學，對科學五體投地，認為是人類的福星。我想除非這一部分人中間，有人生就的是一副詩人性格，動不動要發抒他的感傷主義，這是大可以不必要的。另一部分人，見到在同時期以內，科學表現了不少的摧殺敗壞的力量，特別是在歷次的大小戰爭裏，於是就批評它，詛咒它，認為人類遲早不免因它而歸於寂滅，而自原子能的發明以後，這末日可能來臨得很早。我認為這也是一種感傷主義的表示，大可以不必要的。

我們要認清楚，一切問題的癥結在人，關鍵在人。童子操刀，問題絕對的不在『刀』，而在『童子操』。人運用科學，問題也決不在科學，而在人的運用與運用的人。我們要問，這種用科學的人是不是真能善於運用，真有運用的資格？換一種問法，就是，他配不配運用？所謂善，所謂有資格，所謂配，指的是兩層相連的意思。一是他在運用之際，能隨在參考到人羣的福利，始終以人羣福利為依歸；二是他，運用者自己，必須是一個身心比較健全的人，至少要健全到一個程度，足以教他實行這種參考，篤守這個依歸。這兩層意思，第一層指人的運用，重在運用，第二層指運用的人，重在人。

我指出這兩層意思的分別來，因為『人』與『運用』之間，比較基本的終究是人，人而健全，運用是沒有不得當的，反過來就很難想像了。而近年以來，中外論者鑒於科學對人羣的利害參半，對於有害的一半總說是『運用失當』，難得有人更進而提出如下的一類問題。

失當的原因究竟何在？此種失當是偶然的呢？是一時計慮的錯誤而可以避免的呢？還是有些基本的因素教它不得不發生而隨時可以發生的呢？這基本的因素裏可能不可能包括人自己？可能不可能人本身就不適當，因而他對於科學的應用也就無法適當？好比騎馬，馬是工具，人是馬的駕馭者，騎馬之人雖未嘗不聰明靈活，未嘗不略知駕馭之術，但也許年事太輕，或適逢酒後病後，神智不夠清楚，終於把馬趕進了一個絕境，造成了斷頭折股的慘劇。這又回到童子操刀的比喻了。然則問題還不在一個操字，而在童子本身。

童子操刀，最淺見而感情用事的人責備操刀。其次也祇是在操字上做工夫，總說操不得法，誠能操之得法，問題就解決了。一九三一年二月，愛因斯坦（Einstein）在加利福尼亞州工科學院（C. T. H.）對學生作公開演講，說『光輝燦爛的應用科學既節省了工作的時間，減輕了生活的負擔，而對於人類幸福的促進，又何以如是其少呢？我們簡單的答覆是：我們還沒有學到致用之道，一些明白事理的致用之道。要你們的工作得以增加人類的福佑，祇是瞭解應用科學是不夠的。你們得同時關切到人。人的自身與人的命運必須始終成爲一切技工的努力的主要興趣。在你們繪製圖表與計算公式的時候，隨在不要忘記這一點』。這一番話是不錯的，從愛氏的嘴裏說出來，自然更有分量；但是不夠；單單就操字上找答覆，而不就童子身上找答覆，所以不夠。愛氏在這話裏，也似乎只見到『人的運用』，而沒有見到『運用的人』。要見到了運用的人，問題才搔到了癢處。

三百年來，物的研究與認識。物的控制與運用，誠然是到了家，到最近原子能的發見與原子彈的試用成功，此種認識與控制，更是將近登峯造極。但人自己如何？人認識自己麼？人更進而能控制自己麼？我們的答覆是，人既不認識自己，更不知所以控制自己之道。人自己也是一種物體，這物體是一個機械體也罷，是一個有機體也罷，它總是一個極複雜的力的系統。我們對於這力的系統，根據物有本末事有先後之理，我們原應先有一番清切的瞭解，先作一番有效的控制。但三百年來，科學儘管發達，技術儘管昌明。卻並沒發達與昌明到人的身上來，即雖或偶然涉獵及之，不是迂闊不切，便是破碎支離。結果是，我們窺見了宇宙的底蘊，卻認不得自己；我們駕馭了原子中間的力量，卻控制不了自己的七情六欲；我們誇着大口說『征服』了自然，卻管理不了自己的行爲，把握不住自己的命運。這正合着好像是耶穌講的一句話，我們吞併了全世界，卻是拋撇了自己的靈魂。比起這句話來，上文童子操刀、醉漢騎馬一類的話，還算是輕描淡寫的。

人至今沒有適當的與充分的成爲科學研究的對象，是很顯明的。人屬於一個三不管的地帶。第一，人雖然也是一種生物，並且是一種動物，但生物學與動物學不管，至少是不大管，或雖管而其管法和對於一顆樹、一個蟲、一隻青蛙的管法沒有分別，即雖管而於人之所以爲人不能有所發明。第二，人類學與社會學，以至於其它各種社會科學都算是以人做對象

的科學了；但說來可憐，這對象是有名無實的。這些學問祇曉得在人身外圍兜着圈子，像走馬燈中走馬之於蠟燭一般。體質人類學算是最接近的，但它的注意範圍很有限，除了活人的那一個皮囊，叫做形態的，和死人的那一副架子，叫做骨骼的，以及這兩件事物在各種族中間的比較而外，也就說不上多少了。試問我們認識了這個皮囊和掛皮囊的架子，我們就算認識了人麼？所謂文化人類學，名為研究文化的人，實際是研究了人的文化，名為是研究產生者，實際是研究了產物，至多也祇是牽涉到一些產生者和產物的關係，以及產物對於產生者的一些反響；有的文化人類學家甚至於祇看見文化，祇看見文化的自生自滅，根本不看見人，即或偶然見到，所見到的也不過是無往而不受到文化擺布的一些可憐蟲而已。因此，產生者本身究屬是甚麼一回事，我們的認識並沒有因文化人類學者的努力而增加多少。社會學是人倫關係之學，似乎所重在關係的研究，而不在此種關係所從建立的人。社會學的對象是人倫之際，要緊的是那一個際字，好比哲學的一部分的對象是天人之際一般，所以在不大能運用抽象的腦筋的學子往往不免撲一個空。所撲的既然是一個空，不用說具體的人是撲不着的了。經濟學原應該一面研究物力，一面研究人欲，然後進而研究物力與人欲的內外應合，兩相調適；但截至目前為止，無論是正統派的經濟學，或唯物論的經濟學，似乎始終全神灌注在人身以外的物力的生產與支配之上，而於人欲的應如何調遣裁節，完全翫置不問。物力有限，而人欲無窮，以有限應無窮，前途必有坐困的一日，即行將來臨的原子能時代恐也不成

例外；而不幸的是，問題中那無窮的一半恰好就是經濟學所『無視』的一半。政治學與法律學都是所謂管理衆人的學術，而它們所講求的管理方法都是甲如何管理乙，張三如何管理李四，而不是甲與乙，張三與李四，如何各自管理自己，或於管理別人之前，先知所以管理自己。總之，各門社會科學犯着一種通病，就是忘本逐末，舍近求遠，避實趨虛，放棄了核心而專務外圍，所謂本、近、實、與核心，指的當然是人物之際的人、和人我之際的每一個人的自己而言。這便是三不管中的第二不管。

第三，人體生理學、心理學、醫學、一類的科學在人的研究上我們承認是進了一步。它們進入了人身。上文所說的那種通病它們並沒有犯，我們不能說它們『迂闊不切』。它們犯的是另一種通病，就是上面也提到過的『支離破碎』。所謂分析的方法原是三百年來一切研究具體事物的科學的不二法門。科學方法名爲分析與綜合並行，而實際所做的幾乎全部是分析工作。但分析就是割裂的別名，割裂的結果是支離破碎，這在人以外的物經得起，人自己卻經不起，死人經得起，活人卻經不起。無論經得起經不起，支離破碎的研究，零星片段的認識，等於未研究，不認識，因爲人是囫圇的、整個的、並且是箇別的囫圇或整個的，而零星片段的拼湊總和並不等於整個。總之，截至最近幾年爲止，即在這些直接應付人的科學裏，人也未嘗不落空。我說截至最近幾年，因爲一小部分生理學家、病理學家、特別是精神病理學家，近年已經逐漸看到這一點，認爲有機體是不容分解的，人格是不容割裂的，而正在

改換他們的研究方法中，但時間既短，成就自然還有限。

總上三不管的議論，可知人類自己對於人之所以爲人，每一個人自己對於我之所以爲我，至今依然在一個『無知』與『不學』的狀態中。『不學』的下文是『無術』，就是，既不認識自己，便無從控制與管理自己。人不能管制自身，而但知管制物，其爲管制必然是一種胡亂的管制；人對於自身系統中的力，不知善用，對於其意志、理智、情緒、興趣、欲望，不知如何調度裁節，而但知支配運用身外的種種物質系統中的力，其爲運用必然是一種濫用，濫用的結果必然是『傷人實多』，而這個人字最後不免包括濫用者自己。這在上文已經預先籠統說過，但到此我們更可以說得明細一些。

人對自身的認識與控制是一種尙待展開的努力。此種努力分兩層。一是就整個屬類言之的。人也是物類的一種，但究屬與一般的物類不同，他有他的很顯著的特殊性，惟其特殊，所以研究的方法與控制的技術勢必和其它的物質不能一樣。上文囫圇或整個之論便是屬於研究一方面的。至於控制，卽就此人控制彼人而言，我們就不適用所謂『集中』『清算』或『液體化』一類的方式，這些都是把適用於一般物質的概念與方式強制的適用到人，此其爲適用也顯然的是一種不認識的適用。不過更重要的是第二層。人是比較唯一有理性而能自作主張的動物；也正唯如此，我們才產生了關係複雜的社會與制作豐富的文化。每一個人是一個有機體，每一個人是囫圇的，而其所以爲有機、所以成爲囫圇，每一個人又和每一個別的

人不一樣。這樣，研究與控制的方式便又勢須另換一路：即事實上必須每一個人各自研究自己，方才清楚，各自控制自己，方才有效，別人根本無法越俎代謀；別人有理由越俎代謀的，在任何人口之中，只是絕少數的智能不足和精神有病的人。

所以真正的人的學術包括每一箇人的自我認識與自我控制，舍此，一切是迂腐不切的、支離破碎的。或是由別人越俎代謀而自外強制的。前人的經驗，無論中外，其實早就看到了這一層道理，所謂『自知者明，自勝者強』的一類原則的話即是。不過看到是一事，做到又是一事，以前雖也有過大致做到的賢人哲士，但總屬少數，今後人的學術的任務，我以為就在更清楚的闡明此種看法，更切實更精細的講求它的做法，而此種學術上的任務也就是教育的最基本的任務。目前的學術與教育是已經把人忘記得一乾二淨的。學不為己而為別人，是錯誤，學不為人而為物，是錯誤之尤，目前該是糾正這錯誤的時機了。

有了明能自知與強能自勝的箇人，我們才有希望造成一個真正的社會。健全的社會意識由此產生，適當的團體控制由此樹立；否則一切是虛假的，是似是而非的，即，意識的產生必然的是由於宣傳，而不由於教育，由於暗示力的被人漁獵，而不由於智情意的自我啓發，而控制機構的樹立也必然是一種利用權力而自外強制的東西。這又說着當代文明人類的一大危機了。一般人對於自己的情欲，既裁節無方，控制乏術，有恐怖既不知善自鎮攝，有憂慮又不知善自排遣，有疑難更不知善自解決，於是有野心家出，就其應裁節處加以欺誑的滿

足，應鎮攝與排遣處，一面加以實際的煽揚恫嚇而一面加以空虛的慰藉護持……；野心家更一面利用宣傳的暗示，一面依憑暴力的挾持，於是一國之人就俯首帖耳的入了他的掌握，成爲被控制者，成爲奴隸；其間絕少數稍稍能自立的，即自作控制的，亦必終於因暴力的挾持而遭受禁錮、驅逐、以至於屠殺。獨裁政治和極權政治不就是這樣產生的麼？希特勒墨索里尼一類的天罡星不就是這樣應運而下凡的麼？

甚麼是野心家？從本文的立場看，野心家也就是最不能控制自己而不幸的又有一些聰明才幹的人。一個人既不能控制自己，別人也無法控制他，就是野；『野獸』、『野蠻』、『野心』所指的全都是控制的不存在與不可能。希特勒是一個富有欲望的人，他尤其是愛權柄。他自己不知所以運用意志的力量來控制這欲望，反而無窮盡的施展出來，一任這欲望成爲控制他人的力量，控制得愈多，他的權柄便見得愈大，控制了德國不夠，更進而控制東歐、全歐、以至於全世界。有一個笑話不是說希特勒拜訪上帝，上帝不敢起來送行，深怕他一站起來，離開寶座，希特勒就要不客氣的取而代之麼？這真十足描寫了野心家愛權若狂、而絲毫不知裁節的心理。不過從控制德國以至於全世界，但憑欲望是不夠的，他必須運用物力，必須駕馭科學，規模之大，又必須和他的欲望相配合，於是他又從人的控制進入了物的控制，從人力的濫用進入了物力的濫用。不過希特勒不能自己直接利用物力，他仍須假手於其它能利用物力的人，而就當時德國與其鄰邦的形勢而論，因爲大部分直接運用物力的人，例如科

學家之類，向來沒有講求過自我控制，自作主張，也就服服帖帖的由他擺布，受他驅策，至於肝腦塗地而不悟。第二次世界大戰，一部分所由演成的因緣不就是這樣的麼？

禍福無門，唯人所召；文明人類一大部分的禍患，我們可以武斷的說，是由於人自己釀成的，而其所由釀成的最大原因，便是自我控制的不講求與缺乏。這種局勢是自古已然，於今爲烈；而今日所以加烈的緣故，則在，一方面，自我控制的力量雖沒有增加，甚或續有減削，而，另一方面，人對於物力的控制的力量，則因科學的發達而突飛猛進，終於使兩種力量之間，發生了一個不可以道里計的距離。社會學家稱此種不能協力進行的現象爲『拖宕』。拖宕一名詞是何等的輕淡，而其所釀成的殃禍却真是再嚴重沒有。不過這種嚴重的程度，一直要到第二次大戰將近結束，原子彈發明以後，才進入一部分人的深省。原子分裂所發生的力量是非同小可的，以視蒸汽的力量，電流的力量，不知要大出若干倍數。惟其大，所以更難於駕馭控制。大抵爲了破壞的目的，在制敵人的死命的心情之下，此種控制比較容易，所以原子彈是成功了。但爲了建設與人類福利的目的，控制的工夫似乎要困難得多了。淺見者流不斷的以進入原子能新時代相誇耀，把原子能可能產生的種種福利數說得天花亂墜，不過沉着的科學家卻不如是樂觀。即如英國軍事委員會的科學顧問艾里斯教授（E. I. R. S.）說，我們可能用原子能來駕駛海洋上的巨輪，但爲了保護乘客與船員，所必需的一種防範的機構一定是

笨重得不可想像，甚或根本不可能有此種機構。又如生物學家赫肯黎(J. Huxley)說，原子分裂所發生的種種高度放射作用對於人的健康與遺傳是極度的有害的。這又引起控制與防範的問題了。再如英國奧立芬脫教授(Oliphant)指出製造原子能的廠房一帶所遺留的灰渣會發出種種致命的電子性的『毒氣』，而毒氣所波及的地帶便根本無法防衛，長期的成爲無人烟與不毛之地。

也就是這一類的科學家如今正進一步的呼籲着物力的控制，覺得前途控制一有疏虞，文明人類便要瀕於絕境。不錯的，這是一個臨崖勒馬的時候了。不過我們在上文已經指出，問題的癥結不在馬，也不在那勒的動作，而在那作勒的動作的人。如果人本身有問題，臨時不是不想勒，就是根本不知從何勒起。總之，他對自己既作不得主，對物，名義上雖若作主，實際上又等於被物作了主去，結果勢必是一個一發而不可收拾。據說，當初英、美、加等國的科學家在新墨西哥州的試驗場上，等待第一顆原子彈爆發的時候，大家就手捏一把汗，深怕它引起所謂連鎖的反應，一發而靡所底止；後來幸而沒有。可見即在謹嚴的科學家手裏，物力的控制也不是一件有把握的事，一旦如果掉進希特勒一類的人的手裏，殃禍所及，那實是不可想像了。

總之，我們不得不認定人的控制是一切控制的起點，一切控制的先決條件。人而不知善自控制，在他應付物力的時候，別人想諄諄的勸勉他作妥善的運用，是不可能的。因此，我

們又認爲解決問題的基本途徑不在政治、經濟、社會的種種安排，有如近頃許多作家所論，而在教育。童子在操刀以前，必須先取得一番明強的教育，一個充分自知與自勝的發展。

## 一一 文明往那裏走？（一九四七）

——一個討論會的述評——

類乎這樣的一個問題，文明往那裏走？三十年以來，是時常有人提出的，記得第一次世界大戰以後，歐美的一部分知名的學者與思想家，在美國歷史學者皮爾特（Beard）的號召之下，合起來發表了一本集子，叫做人類往那裏走中國的胡適之氏，在集中也供給過一篇論文。似乎不久以後，胡適之氏在新月月刊裏，又寫過一篇中國往那裏走的稿子。一樣有人提出這一類的問題，寫出這一類的文稿，由胡氏出頭來做，似乎特別見得恰當，因為，不說別的，就是胡氏的大名，連名帶姓在內，就足夠象徵這時代的徬徨了。到第二次世界大戰的發生與結束，尤其是到得原子彈發施威力的那個末尾，問題自越來越見得嚴重，最近一兩年以來，似乎稍有思想的人，對人類與文明稍稍表示一些關切的人，都在提出這樣一個問題，也都還無從找到答案，連差強人意的都還沒有。

答案一時是不會有的。所以一時不會有的理由也是很顯然。問題大得不可開交，一也。文明的演化，到目前為止，表面上與就部分來說，儘管是人類一番自覺自動的結果，實際上與就通體來說，卻始終是任運的，即走到那裏就是那裏的，誰也不會做過一個通盤的看法的

文明往那裏走？

嘗試。文明到底是甚麼一回事，文明究竟有些甚麼意義，甚至於應當不應當講求意義，怎樣發展的文明才要得，怎樣了就要不得，要得要不得又有一些甚麼標準——這些，既誰也沒有通盤的探討過，又遑論文明的導引控制？此其二。因為文明的演變是任運的，幾千年來，我們所見到的發展，似乎除了一兩個時代地域勉強可以算作例外外，全部是畸形的、偏鋒的、一放而不能收拾的；就西洋文明而論，中古之於宗教，近代之於科學，都是極好的例子；畸形發展得久了，走偏鋒走慣了，積重難返到一個程度，弄得大多數的人不覺得其為畸形，為偏鋒，只覺得躊躇滿志，躊躇滿志的人是沒有問題提出的，更可能覺得提出問題的人為多事，為憂天墜的杞人：總之，眼前既沒有問題，心中又何勞覓取答案。此其三。任運不但是一種習慣，並且還養成了一種對於文明的看法，一套自圓的理論，就是，文明自然會進步，並且必然會進步，而進步自然會達到某一種究竟；二百年來，有不少的西方人士，近幾十年來也有不少的中国人士，就彷彿騎在這文明進步的潮頭上，認為我們但須不拂逆這潮頭的動向，或至多也只須推波助瀾一下，我們便指日可以誕登彼岸。對於這一類的人士，任運已不止是習慣，而是自然，真是『習慣成自然』了。對於這一類的人士，文明往那裏去一類問題的提出，不僅是多事，簡直就是一個罪惡，文明進展不明明有一條自然確定而段落分明的線路麼？有了還要多問，豈不是徒增人類的惶惑恐懼？此其四。有此四端，在我們看來，有人敢大膽的想到與提出這問題從而作一番討論的嘗試，已經是差強人意了。

簇新而有集體性的一個嘗試是一九四五年七月二十六日至八月二日在英國瑞亭大學 (Reading University) 舉行的一個討論會。這會是英國的社會學研究會 (Institute of Sociology) 主持的，在戰後還是第一次。在『文明往那裏去？』的總題目之下，舉行了不少次的演講會、公開討論會、小組座談會之類；被邀參加的雖都是一些學者與作家，各有各的專長，但各次討論並不限於甚麼專題，也並不企求甚麼具體的共同結論，而只就會議的大題目，在極自由與和諧的空氣之中，廣泛的交換意見，相互評議。會議的重心與討論的支點顯然是特約的幾篇演講，就中特別重要的是關於原子彈的一篇、關於政治與哲學的各兩篇、涉及宗教與社會經濟的各一篇。關於教育與文藝的也有，但引起的討論比較少，不具論。

這整個的問題可以說是由原子彈引起的，所以關於這題目的演講，我們不能不略知一二。講演人是英國勃瑞斯妥爾大學 (Bristol University) 的穆得教授 (N. F. Mott)，他是一位皇家學會的會員，也是原子科學家協會的會長。他聲明用公民而不用科學家的立場說話。目前大家對於原子彈威力的估計，他認為是過火的。事實上，一顆原子彈的力量約略相當於一千架轟炸機所能同時投擲的炸彈的力量，所以，如果沒有人能夠上千上萬的製造，力量雖大，還是有限，而最近若干年內，任何國家，連同美國在內，都無法大量的製造。因此，想用了原子彈的威力來制敵人的死命，想加速度的結束一個戰爭，是不可能的。穆德教授和他所代表的協會，在積極一方面，是贊成列林它爾報告 (Lilienthal Report) 的，協會

的實際主張也就拿這個報告做根據，對於報告中一部分的建議，如同設立原子能發展的最高權威機關 (Atomic Development Authority)，來管制全世界所有的鈾及其它相關的金屬的產量與藏量，專供研究之用，這機關同時也負一切原子能研究的總匯與主腦的責任——尤其是竭誠擁護。這才是一個斧底抽薪的建議。如果不做這一層，而主張禁止原子彈的製造，或容許唯有國際警察一類的武力得以使用原子彈，等等，都是空口說白話，絕對不能防止戰爭的再度發生。所以當務之急是要勸導蘇俄接受這一類的建議，而徵諸往事，蘇俄既曾經改變他的政策於前，也就未見得不能接受此種建議於後。一經蘇俄接受，管制的機構可以成立，而着手調查各國的鈾藏了。穆德教授認為這才是一個現實的看法與主張，而不失諸掩耳盜鈴，或好高騖遠。這種主張我們也自極表同意。我在第二次大戰結束後不久，記得曾和一兩位英國朋友討論到過這個問題，認為除非有方法把科學家，特別是物理學家，國際化，即把他們規定為沒有國籍的人，而他們自己也不以國籍自拘 (denationalization of scientific experts)，問題才有解決之望；當時英國朋友告訴我，李約瑟教授 (Joseph Needham) 也表示過同樣的意見；如今穆德教授和原子科學家協會的主張可以說是在一條線路上的；所不同的是，一則主張科學專家的國際化，而一則主張科學資源的國際化，可能後者還比較容易做到些，因為人是有情感的動物，儘管是十分客觀的科學家，要他突然獨棄對於國家的依戀與偏袒，也還是天大的難事。

在政治方面而也牽涉到宗教與哲學的兩篇演講恰好是針鋒相對的。兩位講員是前美國考尼爾大學的英籍教授喀特林 (George Catlin) (註1) 和中國清華大學的邵循正教授。我的所以能寫這一篇述評的稿子，完全是由於邵先生的告語和他所見示的一些西文方面的評介，而是應該在這裏提出申謝的。兩人之所以針鋒相對在：一是西方人，而所論頗有東方的宗教意味與神祕色彩，一是東方人，而所論很腳踏實地，實事求是。喀氏認為經由近代各方面的學者的努力以後，文明人類的思想見地可能正逐漸轉進一個新的型式，其意義的重大，影響的深遠，可能不在百年以前亞丹斯密、邊沁、以至於馬克斯等所曾引起的變化之下。如果舊的型式可以叫做獨佔性的，這新的型式不妨說是合作性的。喀氏所稱各方面學者與作家的努力也確乎是一大事實：小說家如赫胥黎 (Aldous Huxley)、冒姆 (S. Maugham)、葛羅寧 (A. J. Gronin) 則都描繪到過所謂融通的『好人』；文化與社會學作家如頡爾 (E. Gill)、賀瑞 (J. Middleton Murry)、麥克麥瑞 (J. MacMurray)、赫爾德 (G. Heard)、麥紀佛爾 (R. M. MacIver) 等則對於羣居與社區的概念，都會加意的分析與發揮過；教育心理學家如愛塞克斯 (Isacs)、安德森 (Anderson)、霍尼 (Horney)、精神分析派學者如奢蒂 (Suttie)、哈爾亭 (Harding)、韋思特 (Raynard West)、格羅浮 (Glover)、社會人類學者如貝納迪特 (Ruth Benedict)、鐸拉德 (Dollard)、麥林諾斯基 (Malinowski) 等，則對於人之所以為一種合作的動物，都有過重要的發見；宗教家尼貝爾 (R. Niebuhr) 則對於教情與

妄自尊大的性格有過一番分析，哲學家羅素則對於權力的由來與種類有過一番新的診斷。凡此對於合作型式的新的思想趨勢，都是直接間接的有其貢獻。至於如何使此種思想與概念的新趨勢，得以在實際的生活裏，包括政治生活，表見出來而發生實效，則喀氏認為又須有宗教的精神的協作。可能是在他看來，概念的轉變只是知，而宗教精神的擴充才是力。因此他的實際主張是，要我們重新擁護一切有組織的宗教，尤其是羅馬教社。喀氏在此不久以前見過甘地，甘地告訴他說：『有宗教真誠的人是絕口不談權利與政治擔保一類的東西的，他也決不會淪為「少數」一方面的人而感覺到寂寞。因為他體驗到上帝和他同在』。不過喀氏卻不主張無抵抗主義，他認為武力或『世俗的刀』還是有它的有限制的用途，有它附屬的地位，中古經院學派人士也這樣主張過，認為是所謂『後期教會信條』的一部分。喀氏的特別提出羅馬教會為擁護的對象來，這大概是原因之一了。聯合國的組織既逐漸成為事實，這事實是無論如何要維護的，前途如有反側攜貳的國家，而不得不用武力的制裁，喀氏也認為是應當而不容猶豫的。

我以評述者的地位，認為喀教授的話應該分作兩部分來估價。第一部分，論思想型式轉變的趨勢，我是完全贊同的，並且我從不大相同的一些角度，也從詳討論過，說見派與匯一文（見下）。至於第二部分，擁護教會的實際主張，我卻不能不懷疑。我們生當一個支離破碎的時代裏自極容易想到這一條實際的路子，那我是不能不懷疑的。但想到是一事，做到又是一

事。西方一大部分的文明從統於一尊的教會裏解脫出來，到今已有三四百年的歷史了；教會到底好不好，解脫得到底對不對，是完全一些另外的問題，我們不管，但解脫是一個事實，這事實並且已經存在得如是其久，如今要退回去，退回到事實上業已改良不少的羅馬教會，理論上縱可能，甚至於道義上縱應該，情勢上卻不會；好馬不喫回頭草，離開了鄉井已經有好幾輩子的一派支裔，一切都已失去了聯繫，特別是情緒上的聯繫，也決不會再回老家去，又何況數千百萬見解早已別有發展、信仰早已另有寄託的人呢？此其一。這還只是說到一部分的西洋社會，西洋以外的民族社會，根本上沒有參加過組織嚴密的教會，以至於任何教會的，傳統經驗裏根本沒有此種情緒上的聯繫的，又怎樣呢？喀氏在政治方面是竭誠擁護聯合國的理想與組織的，這是實際羣居生活上的統於一尊，要生活統於一尊，而發生實效，信仰上自不得不力求其統於一尊，這是邏輯上無可避免的。他的所以提出羅馬教會來，原因大抵在此；大抵在他的心目中，文明要有前途，人人勢須參加一個教會，信奉一個上帝，普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣，世俗生活，統於聯合國，精神生活，統於羅馬教，內聖外王，兩有着落。文明往那裏走的問題本不容易有答案，但這樣一個答案總不免過於一相情願。此其二。信仰的心理大概是萬劫不磨的，信仰的統於一尊也是很多人的弘願，但信仰與統於一尊的對象可以改換，可因時代與地域而各異其趣，西洋自宗教改革以還，此種對象由統一的教會換成了宗派的教會，由三位一體的上帝換成了一位一體的上帝，由造人的上帝

換成了人造的上帝，更由上帝換成了人類或理性一類的事物，近百餘年來，更由教會換成了國家、種族、或階級，由教條換成了主義，由天國換成了理想的社會，由樂天安命換成了鬥爭革命……足徵信仰的心理儘管只有一種，滿足此心理的方式卻可以千變萬化；好比飲食的需要雖人所同具，而口味則可以形形色式，大有不齊；西洋以外的人姑且不論，西洋人在此方面的胃口是一向健旺的，胃口既素來健旺，幾百年來又隨時有換口味的機會，養成了種種的新口味的習慣與嘗異味的欲望，試問他們輕易肯換回去麼？換是可以的，但換回去，換回到他們認為是淡泊的、不進步的、自喬木入幽谷的一種口味，恐怕比駱駝穿過針眼還要困難。換回去的箇別的實例固然未始沒有，如同第一次大戰後英國的卻斯特頓（G. K. Chesterton）。但世上又有得幾個卻斯特頓呢？此其三。要解救喀氏的困難，我以為有一個看法是值得提出的，就是我們所應企求而也可望做到的是一種『不同而和』的局面，在國際政治上如此，聯合國的理想可能逐步實現，其根據亦即在於此；學術、思想、文藝的發展也如此，喀氏所強調的合作型的新趨勢所指也不能外此，而即此也就足夠，何獨一到信仰的領域便須提出一個一向主張統於一尊而強人『既同且和』的羅馬教會來呢？總之，喀氏的見地主張，就其後半節而論，在心理上是一相情願，而形式上是畫蛇添足；大抵淑世的心情太切，願望太虔，轉使全部的議論見得不倫不類。

說到不同而和的原則，我們就很自然的可以轉進到邵循正教授在討論會裏的一番議論

了。邵氏認為西方對於中國傳統的政治思想，一向有些誤解，以為它是坐而論道的哲學性的，與專辨邪正的道學性的。其實在他看來，中國的政治思想，對於政治與社會問題所內含的種種矛盾與僵局，其看法與應付，是最現實不過的。這種矛盾的產生與存在，並不是僅僅由於知識的不足，有如蘇格拉底斯所假定，或道德的欠缺，有如基督教的想法，而多少是勢所必至與理有固然的。因此，對於矛盾的『解決』，中國人不欲求諸太亟，對於輕易提出『解決』的方案，也不免加以懷疑。大凡求諸太亟的方案，總想直接干涉這矛盾，或強勉的予以拉攏，或暴力的抑制矛盾的某一方面，使失去作用。這些中國人都不願意做，而願意讓時間多少把矛盾的勢力逐漸消磨去一部分，然後因利順便的覓取一個自然而直接的解決。這種應付矛盾的方法，正復有它的高度的技巧，其中很基本的一部分是對於矛盾之間所引起的均勢與其性質，必先有一番切實的體會，而不止是耐心的期待與寬心的容忍而已。邵氏這番認識是很具體的，因此，他對於目下世界的危機，前途文明的展望，所持的結論也是很具體的。他認為在目前講天下一家，或天下一國，是不可能的，不可能而加以高談闊論，或滿心以為為咫尺可期，是一種危險的奢望。此種奢望的存在，一面可使我們不面對現實，使我們心切於求而目眩於視，一面更教我們對於人我間的種種相歧與相爭的問題事物，名為設法加以排解，實際上卻只是一個不睬，不理會，故作解人，故示寬大；眼勿見為淨的淨何嘗是真淨呢？這便是一切『烏托邦』思想與一視同仁的理想的危險之所在了。目前種種歧點，種種

爭端，加上科學技術的襯托，是富有爆炸性的，這一點我們已經充分的承認。但我們也應該承認它們也是人的理性所控制得了的，而適當的控制，消極的可以教它們不至於過分的尖銳化，積極的教它們對於人類的集體生存可以作多量的貢獻，以前如此，今後還是如此。故作解人的不理會它們，或好事的硬把它們剷平，把它們磨光，真是非徒無益，而又害之。邵氏承認目前英美的民主政治與蘇聯的共產政治所形成的一種兩極性的對峙是險象環生的，但一方面雙方既未嘗不可以自動的作一番修正，使對峙之局減少其尖銳的程度，另一方面，於兩極之外，我們也未嘗不可以促使產生一個中立的帶圍，成產生更多的極點，使全世界形成一個多極而不是兩極的系統。在歐洲，邵氏認為法國的形勢特殊，可能利用希臘拉丁文明舊有的傳統，加以整理培植，負起一種領導的責任，而形成一個中立的極點。其在亞洲，中國度德量力，也就當仁不讓了。

邵氏這一番見地。我不但無可訾議，並且完全贊同。中國的政治思想裏，哲學與低徊冥索的部分確乎是很少，板起了面孔的道學的部分也只是浮面的，主要的還是在許多現實的矛盾之間，覓取調和或妥協，起碼也要取得一個短時期內平衡的狀態，而這種覓取的努力，也決不出諸強制，而一半要待時乘勢。這其間有人工，有理性，也有自然，有經驗，顯而易見是道儒兩家的人生哲學的一個揉合，人工與理性之部是近乎儒的，自然與經驗之部是近乎道的。邵氏在當初的演講裏，是否曾追溯此種政治思想的來源，我不得而知，但我添上這幾

筆，諒他也不至於認爲多事。邵喀兩氏的針鋒相對，到此也就見得更清楚。喀氏對於有組織的宗教，特別是羅馬教會的一番擁護，到此也就特別見得不切實，而近乎邵氏所說的強勉的抑制矛盾的某一方面的一途，或就一般已有基督教關係的人說，也是近乎勉強拉攏的一途。至於邵氏把中國作毛遂之自薦，歷史雖很可以幫他的忙，現實卻未必，特別是抗日戰爭結束以來的政治現實。二十年來，中國的政治局勢始終是一個兩極性的矛盾，至最近而愈見變本加厲；若干建立多極性系統的努力，到現在還不能說有幾許着落，事實是若干正在萌芽中的小極點，因爲原有的兩極的磁性太大，而這些極點好比鐵屑，動不動就被吸引而分化開來，成爲兩極的附庸，結果無非是教矛盾一天比一天尖銳，解決的希望一天比一天遙遠，甚至於局外的一些提撕誥誡也徒擲虛牝。我躬不閱，遑恤我後，邵氏那一番當仁不讓的話雖說得對，卻也說得真大膽，不過邵氏既把這大膽的話說了出去，我們也正好借此機會自己省察一番。我們姑且不問「文明往那裏走？」而要問「中國或中國的文明往那裏走？」對於中立帶圍的產生，多極性系統的建立，也姑且不問大規模的世界的，而先問小規模的中國的罷。小規模的如果先有一些眉目，然後由近及遠，擴而充之，圖謀大規模的實現，也還不遲。這也未嘗不是中國現實政治思想的一個基本的部分，所謂修、齊、治、平的應有的程序便是。所謂多極性系統的一番道理是最富有意義的，我特別要借這個機會，提請切心於和平統一與爲此而正努力於和談的重開的朋友們多多的慮念及此，鎮日價的嚷嚷是不夠的。我作此述評

的動機很多，這也未始不是比較重要的一個了（註二）。

東道主的瑞亭大學也有一位霍傑士教授（H. A. Hodges）講了一篇哲學與文明。霍氏的論調是悲觀的，他認為當今之世，哲學對於理性的使用，已不再能供給甚麼根據。理性不再有用武之地的文明前途究能維持多久，在他看來，真是一個極大的問題。他從希臘說起，認為在哲學家的眼光裏，唯有希臘的自覺的文明才是文明的正軌，希臘人對於文明的概念才是正確而有效的。希臘文明假定人是一種理性的動物，也唯有在受理性管制的一種羣治的生活裏，有如都市國家，人纔足以完成他的人格，達成他所以為理性動物的使命。人是有使命的，有目的的。整個的宇宙也是如此，所以人的理智纔有法子瞭解。到了十七世紀，這種基本看法又一度的抬頭而獲得進展，觀察與實驗的方法也更趨於博大精密，我們對於宇宙的瞭解也進入了更新的境界。結果，我們產生了一個所謂啓明的運動與時代；目的論終於替代了直覺與情緒，成為思想與行爲的主宰；自我控制也成為自由觀念的核心。形勢的轉變是在十九世紀，而這轉變是非同小可的，它終於成為文明演展的一個致命的打擊。十九世紀以還的科學，包括生物學心理學在內，把目的論幾乎是完全推翻了。從此，文明成為一些盲目的動向，宇宙成為一個偶然的事件。演化論裏的最高的價值，所謂生存也者，所依靠的一些因素都似乎與『文明』無干。文明所承認的力量、技巧、合作，一經分析，不就是強陵弱與衆暴寡的赤裸裸的暴力麼？不就是大然的狡滑麼？不就是合夥或合羣本能的表現麼？從此，人也

就成爲一個普通的動物，而不再是一個理性的動物。哲學受了科學的感召，也多少作同樣的看法，於是推敲復推敲，揣摩復揣摩，終於把自己敲了一個粉碎，磨了一個精光，快不存在了。這樣一個文明根本沒有前途，至於往那裏走，更何勞再論？

喀特林與霍傑士的兩篇演講，前者很肯定的提出了宗教作爲文明應循的途徑，後者卻根本否認有任何前途，後者雖沒有提到宗教，卻再三的講到目的論。而目的論或歸宿論，以至於末日論，卻也是基督教的一個基本信仰。這兩篇演講，肯定與否定之間，既大異其趣，似乎曾經引起過不少的反響，而也是值得敘述到的，尤其是法國的天主教思想家諾克斯（Ronald Knox）和英國凱勃爾（Keble）與貝里奧爾（Balliol）兩學院的麥金能（Donald MacKinnon）兩氏的議論。麥氏大概是一位新教徒。這兩位雖同樣的替宗教說話，卻是南轅北轍，全不對頭。麥氏認爲宗教是世間法，應通體與全部文明生活相周旋，絲毫沒有保留；諾氏認爲宗教是出世法，與文明生活全不相干，不但不相干，並且不兩立，要文明有病，文明衰落，宗教才有發展的機會。若在中古時代，他的話也許不足爲奇，在今日卻成驚人的妙論，對切心於文明進步的人士，大有醍醐灌頂、棒喝當頭之效。他根本否定了文明；宗教家要開闢的是天堂，改革家要建立的是『烏托邦』；兩者互爲消長；改革家與文明所企求的是安全與康樂；不過人類是憂患則生，安樂則死的，文明也必因安樂而歸於衰歇，目前的文明就正走着這條死路。諾氏又把當代國家的萬能咀咒了一頓；在國家統制之下，人已經完全失

去自由自主的地位；他認爲要『人其人』，藝術家、科學家、哲學家、宗教家，應團結起來，以與國家抗衡，國家是天主第一號的敵人，先把這敵人擊潰以後，彼此再算自己的帳不遲。所謂自己的帳，大概特別指的是宗教家與其它學術家之間的了，因爲後者都是屬於世間的，對文明都是肯定的，彼此之間雖也有帳，其帳不大，而前者卻是出世的，對文明是否定的，出世入世之間的那筆帳卻大了。諾氏把國家指定爲第一號敵人，我們設身處地，也是很容易瞭解的，一二百年來，國家已取神道而代之，主義已取經律而代之，理想社會已取天國而代之（說已略具上文，並詳見我所寫政治必須主義麼？一文，見本書下篇）。儼人見面，分外眼明，也難怪其惡之深與絕之痛了。於此亦可知諾氏之所謂『人其人』與韓昌黎的大有不同了。麥氏的話則是響應喀氏的，同樣的肯定宗教與文明的關係，即文明的前途應取決於宗教的前途，而諾氏則根本否定這一點，他關心的只是宗教的前途，要宗教有前途，必須文明沒有前途；他捨棄了文明；文明而衰落，而混亂，而寂滅，在他是歡迎之不遑；在他看來，瑞亭大學裏這一次討論會可能是枉費心機，除了教像他一類的人暗中高興外，沒有其它作用。不過這卻教喀氏一路的人爲難了！我在上文評論到喀氏，論爲他太過一相情願；如今看來，這評論更見得貼切沒有，他這番一相情願的『一』字裏，連羅馬教會本身都沒有能包括進去，至少沒有能包括諾氏一類的人士所瞭解的羅馬教會；好比一個人愛上一個對象，替對象說上許多善頌善禱的話，結果卻被對象踢了一大腳。

對於霍傑士教授的觀察，我大體上認為是對的，至於是不是必須因此而悲觀，那要看一個人的心情了。我們替霍氏着想，他至少可以主張恢復希拉人的人生觀，主張恢復目的論；這主張也許做不到，行不通，但他依然有主張的自由，別人也有響應他的自由，而這種人可能還不太少，德不孤，必有隣，那就無所用其悲觀了。別位的主張，有如喀教授對於羅馬教會的一番主張，又何嘗一定行得通呢？不過霍氏的話裏，有兩三點我認為值得補正的。一、目的論的推翻不始於十九世紀，而始於霍氏所很推崇的十七世紀；當時的哲學家、科學家、或社會物理學家（這些名稱都用得上）有如霍布斯（Hobbes）、斯賓諾沙（Spinoza）、笛卡兒（Descartes）、萊普尼茲（Leibnitz）等的一大得意之筆與後世一部分心理科學與社會科學家所推崇為一大成功的事件不是別的，恰好就是目的論（teleology）的放棄。二、不過近代的心理科學並沒有完全推翻目的論；心理學的家數不一而定，對於目的論，有否認的，也有承認的，例如哥倫比亞大學烏德渥斯教授（Woodworth）所代表的一派是充分的承認了目的在行為中的地位。三、霍氏說到哲學已經把自己推敲得粉碎，揣摩得精光，以至於快不存在。這已經是夠慨乎言之的了。不過問題的嚴重似乎還不止此。十七世紀以來的科學，特別是在笛卡兒等的數量分析論的感召之下，不是根本把『人』那個創造科學的動物，擱過一邊，不聞不問，便是對他用同樣的數量分析方法，推敲了一個粉碎，揣摩了一個精光，而人之所以為人，究竟是甚麼一回事，至今科學家固自茫然，哲學家既舍己從人，也是全不瞭

解。在偌大的學問領域裏，人的對象就根本沒有地位，人自己也快不存在了，皮之不存，毛將焉附？哲學的存在自不必論了。人之所以自處之道既屬茫然，則我躬之不閱，又遑恤文明的有無前途，以至於有何種前途呢？文明沒有前途固可悲觀，即騎了瞎馬，夜半臨深的局面固可悲觀，那盲人的存在與前途豈不是更值得悲觀麼？（說已詳上文說童子操刀。）

美國的批評家孟福德（Lewis Mumford）也講了一個題目，叫做『論我們所存活的時代的性質，兼論我們應如何活動，才能於時空兩間取得調適。』孟氏打頭就指着題目說：『當前的工作是不可能的，但時代需要我們把不可能的也嘗試一下』，大有『知其不可而爲之』之意。他這一句話，前半句是一個當前事實的說明，後半句是一個向前努力的號召。這號召雖旨在打動我們的道德的情操，卻未嘗不在理智的範圍以內。不過，要取得人家的聽從響應，孟氏不得不把理智的功能重新解釋一過。他認爲我們的理智必須承認一個新的絕對的鵠的，就是人類的共業，有此承認，我們便可以把我們所有的零星理想，作爲種種附屬的力量，來挽救一切更高的生命的泉源，使不至於枯竭。我們應知所謂文明原是一個共通的東西，就是共業，是許多部分與其功能的總和，我們決不能容許任何一部分發展到自殺和危害及全部的程度。這樣一個對於文明的想法，決不是一個一相情願的憑空結構，而是相當的踏實的。它否認知識、效率，以至於和平一類的事物的絕對性，它也不空談生命，卻把生命的整個的內容看作高於一切。因此，我們必須捨棄我們當前所瞭解的文化，當前存在着的文

明，以至於我們各自躊躇滿志、各自暗中崇拜的人格。我們應各自把自認爲弱點的所在與以加強，而自認爲優點的所在與以削弱。必須如此而文明才可以成爲一個整體，而唯於整體才能壽命延長。孟氏把『共存』『共業』提出來作爲文明的本質，特別申說文明的囿圍性，又從而就所由構成文明的零星部分分別加以抨擊，使不再以絕對自居，使不再自成目的或神聖不可侵犯的對象，這在當時與會的人看來，便是他的不違反現實與不抵觸理智之所在，甚至於可以說，經他這一番說明，哲學所時常道及的理性更取得了一個新的陳述。

孟氏的議論和上文霍氏的議論走的實在是一條路，即都還留戀着希臘的文明，所不同的是霍氏是道破了的，而孟氏沒有道破。希臘的文明可以用兩個基本的原則來說明，一是自我的瞭解，二是任何事物切忌過火；德爾斐（Delphi）城中太陽神阿普羅的神龕上就刻着這兩個原則。霍孟二氏的話都呼應到這兩個原則所代表的文明。霍氏特別呼應到的是第一個，所以一則申說唯有希臘的文明是『自覺的』，而唯有自覺的文明才是文明的正軌，再則再三強調着目的論的地位；說到自覺，當然是人的自覺，說到目的，當然是人的目的，是人所自動設置的目的；至於說到自我控制曾經成爲自由觀念的核心，那就更清楚了；中國文獻中，大學一書的開場三四句與此最爲近似：大學之道，在明明德，在新民，在止於至善；始於明明德，終於至善，即等於始於自我的覺察，終於目的的達成。孟氏所特別注意的是第二個；他說到我們不應容許任何文明的部分發展到一個自殺與危害全部的程度，就等於說任何事物切

忌過火，說法不同，精義則一。孟氏也未嘗不提到目的，即所謂以人類的共業作為絕對的鵠的也者不就等於新民至善之論麼？孟霍兩氏既都乞靈到希臘文明，就都不能算新穎，霍氏並沒有自認為新穎，孟氏的題目和口氣，和在場的人對他的反應，則都與人一種新穎的感覺，其實無非是舊調的重彈而已。不過我以評述者地位說話，舊調如果真有意趣，倒也不妨重彈，而希臘這一部分的舊調還是值得重彈的，因為雖舊猶新的調，彈來不厭其重。

最後一篇演講是一位美國的猶太作家漢蘭怡 (Karl Polanyi) 的。我草這篇述評，第一要感謝的是邵循正教授，上文已經說過，第二就是這位作家了。漢氏在美國猶太委員會出版的評議月刊 (Commentary, 一九四六年九月號) 裏發表過一篇關於這次討論會的介紹；我這篇述評，關於『述』的一部分，是十之七八拿它做藍本的。評議月刊在美國問世未久，一九四六年才出到第二卷，在中國流行得還有限，要不是因為邵教授的推愛，我一時決不會看到，而這篇稿子也自無緣寫出了。漢氏認為要指引文明走向健全的路徑，我們必須把人的自由建立起來，而當前建立的最大困難，厥為經濟命定之論。所以他也有一個號召，就是，經濟命定論的擯斥。他指出人的生命固然要仰仗物質的貨品，但此種仰仗並不直接與單獨的構成一種生產工作以至於一般努力的動機。十九世紀的市場經濟有兩層特點，一是這市場包括勞動，也包括土地，即包括人，也包括自然。於是全部的社會便被認為經濟系統的一部分，無所逃於天地之間；二是參加生產工作的動機被人小看以至於錯看為一種心理的兩個方面，

就是飢饉的恐懼與利益的希望，這樣一來，這動機顯然是赤裸裸的『經濟的』了。事實上，在十九世紀歐洲以外的社會裏，從沒有把此類心理作為生產的全部動機或刺激，而在目前的歐洲，這種市場經濟也已經很快的成為明日黃花。生產的動機原是很複雜的一件東西，人家說它和權利有關，我們何嘗不能說它和義務——公民的義務——有關？生產又何嘗不是一個社會的要求，而濫觴在人與人發生了社會關係之後？然則，與其說全部社會鑲嵌在經濟的系統裏，無寧說全部經濟生活鑲嵌在社會關係的系統裏，與其說經濟制度命定了社會關係，無寧說社會關係命定了經濟制度；『與其』與『無寧』的說法，照漢氏看來，還是客氣的，我們應該說的是，經濟命定論是一個錯誤，社會命定論才差近情實。近人有反對計劃經濟的，為的是怕它成為一條新的奴隸之路，這種恐懼的心理雖沒有根據，卻最足以證明在此輩不求甚解的眼光裏，一般的經濟命定論依然有它的很大的威力；試問，計畫經濟如果由人發動，由社會發動，而不由經濟發動，奴隸之路的過慮不等於杞人之憂天麼？漢氏一面譏評市場經濟的錯誤看法，一面卻也承認，我們所珍愛的自由，至少有很大的一部分也未始不是它的副產品。漢氏同時對社會命定力下面的自由也曾預為之地。他認為今後的自由，必須在計畫經濟裏計畫進去，即成為全部計畫的一部分。人權的這筆帳，今後也必須放寬，而把工業的領域包括進去，為的是可以保障個人，使不至於受集權的政府或工會的欺凌壓迫與頤指氣使。這樣預為之地以後，漢氏認為在計畫經濟之下，我們對於自由的質量，可以求仁得仁，了無

遺憾。總之，撇開了市場經濟說話，真正有命定力的，決不是經濟，而是人類的一些理想。

濮氏的見地裏有一點是和孟氏的可以呼應的。孟氏主張任何文明的部分不應過分發展，不應成爲一個絕對的東西，不應看作神聖不可侵犯；濮氏對於十九世紀以來的經濟命定論顯然有同樣的看法，因而認爲必須加以擯斥。至於所以必須擯斥之故，在孟氏是所以使文明共業的鵠的得以達成，而在濮氏則所以爲自由的發展多留地步，表面上雖若有些不同，其實也還可以相提並論。濮氏計畫經濟的社會論不也是一種共通的鵠的麼？濮氏對於經濟命定論的否定論，我想很多人是一定贊同的，不過他所提出的替代物，彷彿是一種社會關係的命定論，我想同樣的有許多人會期期以爲不可。唯物論固然失諸壟斷，唯社會論豈不是一樣的有包攬與抹殺的危險，以唯社會論替代唯經濟論，豈不是以暴易暴？因爲問題的癥結原不在所唯的是甚麼，而端在那唯字所代表的態度與作風，或命定兩個字所喚起的一種理智上的麻痺性、情緒上的盲目性、以及行爲上的癱瘓性。我們不能忘記，命定論與定命論或命運論，表面上雖若前者是科學的，而後者則來自宗教或其它傳統信仰，實際上是一邱之貉，縱有距離，亦間不容髮。所謂歷史必然，環境萬能，潮流動向必須順應，時代精神涵煦一切……一類的論調全都是變相的定命論。所不同於前代的是，前代的定命論是統一的或一元的，一於天命，一於上帝，而近代的則是多元的，分隸於種種自然以至於人爲的物象，也正唯其多元（註三），正唯其過分的不衷於一是，以至於過分的各是其是，生命的桎梏依然，自由的窒

息如舊，而文明反更呈一種徘徊歧路以至於日暮途窮的光景。說到這裏，我們對於上文喀麥兩氏的積極的宗教論，以至於諾氏的消極的宗教論，一面儘管批評，一面也就不能不表示好幾分的同情了。總之，任何命定論似乎不能解決文明的前途問題，經濟的不能，社會的也不能，濮氏於結尾時所突然提到人類的理想的命定論也一樣不能。『文明往那裏走？』的答案是甚麼，我們固然說不上來，但以答案的姿態出現的許多主張，我們卻比較容易的斷言其爲不是，命定論，任何方式的命定論，便是一例。

在瑞亭大學舉行的整個的討論會，對於文明前途的問題，是沒有總的結論的，濮氏的一篇介紹也是如此，我們的評述也自無從作『歸結上文』的話。一有歸結，豈不是等於有了答案，這是目前的事實與思考所到達的程度所不容許的。不過，問題既有人鄭重的提出，思考也有人作了一些，資料的分量也比問題提出之前增添了不少——這便是這一類討論會所能盡的貢獻了。我這一番述評，如果大體上還周到公允，也就不算徒然了。

（註一）喀氏於一九四六年四五月間曾來華遊覽，五月一日曾來清華大學小敘。

（註二）這話說過還不到一年，兩極性的矛盾局面不但故我依然，抑且變本加厲，並且加厲到一個程度，使兩極以外根本不能再有其它的極點存在，也使邵氏替民族文化爭氣而說的一番話更無從兌現；可勝浩歎！

（註三）這話好像和上文『多極性系統』之論相刺謬。其實不然，不動肝火的思想，政策，計畫之類，無妨多元，且應當多元，事理上也無法不多元；信仰一類的心理活動是容易打動肝火的，但若只是個人自由服膺

的、非社會的、無組織的，其勢也必然是多元的，多元了也並無妨礙。一到社會化以至於政治化的信仰（凡屬信仰必然的包括一種定命論或命定論，可不具論），問題就發生了。一元的信仰可以教自由完全窒息，在一個多元的信仰的局面下，自由也只能在夾縫中暫時喘息。我說暫時，因為在此局面之內，多元中的任何一元總想排斥其它諸元，而由它來造成一個一元化的新局面，遲早使喘息的自由終於窒息而後已。西洋中古時代的宗教便扮演過這麼一套。文藝復興與宗教革命的最大功績就在使大家從這一套裏解放出來，而此種解放工作的基本原則是：信仰的個人化；所謂信仰自由、個人福音、各憑良心解釋經典一類的主張全都屬於這個原則。總之，問題不在多元本身，而在多元的背景裏各有其強烈的自我，濃厚的情操，以至於牢不可破的自是心理，以及因此而在場面上所發生的攻訐攘奪，不到爭取得一元獨佔的局勢不肯罷休。參看本書下文篇目第十七、十八、與第二十二。

## 三 歐洲局勢與思想背景（一九三七）（註一）

今日歐洲的局勢，真可以說是混亂極了。然混亂之中也自有它的條理。祇看種種軍事、政治、或經濟的關係，這條理是看不出來的。這條理我們必須從思想的背景裏尋找。當局者迷，旁觀者清，這條理在歐洲人自己未必看得清楚，恐怕還得讓我們東方人來加以指點。

西洋的社會思想雖有二千幾百年的歷史，表面上也像有過許許多多的派系，但從大處看去，似乎始終是一個箇人主義與社會主義互為消長或彼此對壘的局面。西洋的思想家也似乎始終承認箇人與社會是根本上無法調和的兩個東西。我們無妨先把這種互為消長或彼此對峙的歷史很簡單的敘述一下。希臘人，尤其是雅典人，是一些很容易走極端的個人主義者。很早的所謂詭辯學派就建築在這趨向之上，他們認為凡是對個人有利的東西對社會也一定有利。蘇格拉底斯根本反對這種見地，認為凡屬可以教人成爲一個良好的社會分子的品性，一定也可以教他取得自我安全與自我發展的品性。換言之，一樣講道德，前者主張各行其是，後者主張應遵循一個社會公認的標準。柏拉圖與亞里斯多德，一面承蘇格拉底斯的餘緒，一面鑒於個人主義的變本加厲，便都提出了一個側重社會主義的解決方法，柏氏的共和國對於個人的自由幾乎不留絲毫活動的餘地。同時，希臘民族的內部，也早就有實行很極端的社會

主義的一部分民族，那就是斯巴達人。斯巴達與雅典的對立與各不相讓，我們也是知道的。希臘在將亡未亡之際，又出了兩個學派，一是以個人樂利爲主的埃畢鳩魯派，一是以社會大同爲主的司篤依克派。希臘是西洋思想的第一個大泉源，而終希臘之世，我們所見的已經是一個箇人與社會互爭雄長的局勢。

基督教傳播到歐洲以後，我們滿以爲這局勢可以有些變化，事實卻很不然。基督教原從猶太教脫胎而來，而猶太教的第一教義是以整個民族爲『得救』的對象，個人並沒有甚麼地位。及變做基督教而成爲歐洲人的唯一的信仰以後，它在精神上很早就分爲兩派。一派和羅馬民族的組織能力與法治天才混合，而主張極端的統於一尊主義。約言之，卽以團體爲信仰的重心所寄。於是羅馬教會便應運而生，至今還維持着龐大的威力。一派則與條頓民族的特立獨行的性格合爲而一，一面以個人得救爲重，一面以爲個人對於教義有絕對選擇與解釋的自由；初期修道士的許多畸形的活動，以及後期宗派的四分五裂，解釋教義時的劈肌分理，各不相讓，都是一些很具體的表現。晚近社會主義或集團主義日趨發達，於是一向以『個人解釋』相號召的新教徒中間，又時常發生『福音』的價值究竟是箇人的抑或爲社會的的爭議。有一部分教徒且從而爲所謂『社會福音』的提倡。猶太的宗教文化是西洋思想的第二個大源泉，而二千年來，流澤所被，也似乎並沒有能消除個人主義與社會主義的隔閡。不但不能消除，並且有教它變成更牢不可破的趨勢；宗教原是一種以情緒爲基礎的東西，基督教的統治

所以引起的種種衝突，自自由思想者的淘汰起，到宗派之間的屠殺止，那一樁不是片面的宗教情緒爲之厲階呢？

上文所說值得我們更綜合的觀察一下。希臘思想不妨說是個人主義的，是以理智的分析爲重的；柏拉圖一類哲學家的努力祇表示一種抗議，並沒有發生實效。猶太思想不妨說是社會主義的，是以人我之間情緒的調和爲重的。一部西洋文化史，據英國批評家安諾德 (Matthew Arnold) 的看法，就是這兩派思想互爲起伏的一個過程。他說，希臘主義 (Hellenism) 教我們作理智的自由探討，所以給了我們『光明』。猶太主義或希伯來主義 (Hebraism) 教我們覓取情緒生活的寧靜，所以給了我們『甘美』。但很不幸的是，光明與甘美似乎從沒有能同時存在過。

再就近二三十年來狹義的社會思想而言，情形也是一樣。盧騷民約論一派的思想家，便始終在箇人與社會的分際問題上努力。我以前曾經說過，盧騷的所謂『一般意志』便是硬想把這兩個不相能的東西拉攏在一起的一個如意算盤。穆勒約翰寫了一本自由論，名爲專論自由，實則也無非是討論個人自由與社會制裁如何可以相成而不相害。嚴幾道先生翻譯此書，最後確定譯名爲『羣己權界論』，『權界』兩個字可以說是下得再恰當沒有，因爲西洋社會思想所重的始終是權利二字，箇人有箇人的權利，團體有團體的權利，而所爭的始終是權利行使的界限。斯賓塞爾有一個論文集，專替個人主義作說客，尤其是反對國家干涉人民的教

育，書名就叫做箇人對邦國，那『對』字用的是拉丁文的介詞 *Versus*，正是兩個球隊比賽時在通告上常用與必用的一個字。箇人與社會兩方的旗幟鮮明，壁壘森嚴，只此一個介詞，便已形容盡致。

個人與社會所構成的西洋生活，始終是一個起伏與代謝的局面，而不是一個平衡與相制的局面。這一點上文所引安諾德的話裏已經暗示過；事實上也確乎是如此。希臘羅馬的時代可是說是一個箇人主義制勝的時代。自羅馬教會的確立，經過漫長的中古時代，以迄於文藝復興，可以說是一個團體主義或社會主義制勝的時代。自文藝復興與宗教革命，以迄於一九一四年開始的歐洲大戰，可以說是箇人主義否極而泰、貞下起元的時期。專重分析與發明的科學、民權民主的政治、自由競爭的經濟，都是這時期內的產物。但是從一九一八年大戰結束以還，形勢又復一變，『剝』極了的社會主義似乎又走上了『復』的塗徑而擡起頭來。一部分新教徒的改入舊教，若干立憲政治國家的轉變為獨裁，共產主義的由理論而趨於實踐，無一不是集體主義或統於一尊主義的具體表現。

但降至近代，西洋的思想背景比上文所說的還要略為複雜一些。個人與社會的此起彼伏是西洋思想舞台上的一折老戲，固具如上述，但是在這老戲再度唱演之際，西洋社會裏又逐漸培養了兩個新的腳色，終於在社會與箇人以外，也要擅一番勝場。這兩個腳色就是階級與民族。在十九世紀，在第二個箇人主義時代的後期裏，這兩個腳色已經訓練得相當成熟，等

到最近社會主義再度擡頭的時候，它們也就出場了。

因為有這兩箇新腳色的加入，歐洲各國的社會組織與國際的政治壁壘初看不免見得異樣的複雜。其實明白了階級與民族這兩個概念與夫此種概念在一般人中間所能喚起的情操，這種複雜情狀就會見得減少。今日與以前不同之點，就是於個人與集團的衝突之外又添上了集團之間自身的衝突。同一是集團，同一建築在統於一尊的主義之上，又何以會發生衝突呢？我們的答覆是：這集團與那集團的階級基礎或民族基礎不同，至少當事的集團自以為不同。

今日（一九三七）歐洲的政局雖然混亂，九九歸原，並沒有跳出這兩種衝突所造成的陣線，就各國分論是如此，就國際合縱連橫的情形而論也是如此。德國是一箇比較清一色的集體主義的國家；它的集體主義是建築在民族主義之上的。意大利也是如此，不過其清一色的程度趕不上德國，十月（一九三七）上旬便曾經有過一部分工人參加反法西斯活動。蘇聯也是一箇講求集體主義的國家，不過他所由建築的基礎不是民族意識，而是階級意識。若用希特勒的眼光來看，這種階級意識，也就等於民族意識，就是猶太民族的民族意識，因為他認為共產思想的傳播與世界革命的號召都是猶太人的陰謀。總之，從嚴格的社會思想的立場看去，德、意、蘇、都是集體主義的國家，在這幾個國家裏箇人的地位都是很弱小，如果沒有階級與民族的意識夾雜其間，是找不出甚麼鴻溝來的。英國是一個傳統的箇人自由主義的國家，不過此種傳統的地位，近來也有不能維持的危險，因為德國式與蘇聯式的兩種集體主義

正不斷的向它進攻。十月十六日（一九三七），海相賀爾發表演說，曾經對國內法西斯黨與共產黨的活動情形，加以猛烈的攻擊；攻擊得越猛烈，便越見得傳統的地位已在搖動之中。同日自由黨執委會所通過的議決案也不能不引起我們同樣的感想。法國的地位雖與英國相似，但一種『不歸楊，則歸墨』的趨勢比英國還要顯明。最近所謂人民陣線的發展，便是箇人自由主義已經不得和共產主義攜手的一大表示。十月十八日（一九三七）里昂伯倫在急進社會黨的宴會席上，對於此點，曾經加以很坦白的說明。比國的情形本來是和英法相似的，但因為國小、又介乎德法兩大之間，一種左右做人難的情景，自是無法避免。最近王黨與內閣的衝突，以及中立的宣告，在在表示它的彷徨的痛苦。小協約國的地位，最初準備中立，最近則有側向德意一方面的趨向，尤其是南斯拉夫。至於西班牙，我們可以不必說了，它是這兩派集體主義的最慘痛的犧牲者，前途無論是那一派得勝，它那早經削弱的民族元氣恐非數百年不能恢復。別的國家越是幫它的忙，這種元氣的損失便越大，越不容易恢復。我們說西班牙的元氣早經削弱，因為它在十六世紀和以前不久，便因宗教法庭和窮兵黷武的兩重關係，已經把民族的元氣大大的損失過一次。至於國際間合縱連橫的形勢，箇人主義者與箇人主義者結合，或蘇聯式的集體主義者與德意式的集體主義者各與其式樣相近者結合，可以推想而得，事實也都在我們面前，無煩細說。大體上不能不提的一句話是，英法一類的國家，暗地裏雖未始不希望左右兩種集體政治可以因內鬨（從社會思想的立場，不能不說是

一種內鬨）而彼此抵銷，事實上恐怕是不會的；要是安諾德的歷史眼光不錯，則大勢所趨，箇人主義的民主政治也許會根本場臺，亦未可知。

上文云云，初看不過是一些隔江觀火的話。不過我們要知道，隔江的火，若是太大了，尤其是在環海棣通而這江面越來越窄的今日，要傳過來而成一種燎原之勢是很容易的。事實上，西洋的箇人主義，我們在維新以後早就薪傳過來，左右兩派的集體主義，近來也先後有人很認真的介紹。這兩派或三派的思想也多少都有過一些試驗的機會，此種試驗所引起的問題似乎也不比所解決的問題爲少。說得更客氣一些，數十年來國是的混亂，這種思想上的爭鬥與信仰者的操切行事要負很大的責任。近代歐洲的混亂，自有其自己造成的思想背景爲之厲階，種因食果，無可怨尤。我們原沒有這種思想背景（註二），至少我們的思想背景另有它的來龍去脈，不同得多，而也不免喫到同樣性質的虧，未免有些不值得了。社會思想的實際授受，當然有非我們所可完全左右的地方，但如果我們明瞭最近歐洲大局的所以混亂，一大部分可以追溯到社會思想的偏謬與不健全，我們中間負有思想介紹之責的智識分子，從今以後，至少也可以知道一些警惕，而不敢過於輕率從事了。

（註一）此文寫於一九三六年十一月中旬，揭登十一月十五日的大公報星期論文欄，後來又經最後一期的獨立評論（第二二九期，十一月二十九日）轉載。這期裏有張奚若先生的冀察不讓以特殊自居一文，開罪於地方當局，於是獨立評論便闔門大吉了。這是十一年多以前的事，我在文中所論的也是十一年多前的光

景。但以當時的議論纏十一年後今日的局面，我還看不出有甚麼特別不適用的地方，所以除了文字上略加潤色以外，沒有加以改動。事實上我認為適用的程度不但沒有減少，竟是加多了。箇人與社會互爭雄長的思想背景渲染了全部的西洋歷史，也烘託了一九三六年前後整個的歐洲局勢，也終於招致了第二次的世界大戰。自思想的立場言之，這大戰可以說就打在這題目上。邱吉爾及其它人士口口聲聲說這次與未來可能的戰爭是意識的戰爭（ideological wars），是很對的。我固然承認，第二次世界大戰的題目不止是這一個，其它涉及實際利害以至於意識概念的較小的題目儘有，否則蘇聯的加入同盟便有些費解。（參看拙著自日之路中第十一篇關於蘇德會一度妥協的一文）。實際的利害攔過不談，蘇德之戰雖不打在集體主義的題目上，至少一部分是打在民族與階級的概念之上的，這我在本文中亦曾討論及之。不過在西洋歷史舞臺上，箇人主義與社會主義畢竟是老主角，民族與階級一類的概念是新配角；第二次大戰，就軸心與同盟之間言之，大體上是個主角之戰，而並不純粹，就蘇德之間言之，卻是一個配角之戰。第二次大戰結束以來，美蘇的關係一天壞似一天，前途規模更鉅大，旗幟更鮮明的主角戰是不免得避免，目前尙在不可知之數咧！

（註二）先秦墨的思想派別與箇人主義和社會主義之分最爲近似，雙方也似乎有過一段爭雄的歷史。孟子『楊墨之言盈天下』的話恐不完全是形容墨甚之詞。不過這段歷史並不長，取得了正統地位的儒家思想，發展得至於畸形的家族制度，從理論與實際兩方面，很早就給了它們一個打擊，使一蹶而不能再振。

#### 四 『工業文明的政治問題』（一九四七）

這是哈佛大學事業管理研究院專掌研究的一部門（所以別於教讀的部門）所印行的兩篇演講錄。著者梅嶽（Elton Mayo）是一位工業研究教授。兩篇的分題是『元始社區的現代化』與『變遷與其對於社會的後果』。演講的場合是某一次的『人類關係與管理』的會議，日期是一九四七年一月。梅氏是澳洲人，在哈佛管理學院任教已有二十一年之久，最近告老回國，這兩篇演講是他的臨別贈言。

兩篇演講的大意是很值得先介紹一下的。近來常有所謂『兩個世界』的說法；世界可以說是有兩個，但言者不察，以為這兩個就是美國與俄國，地域分明，界限清楚。其實我們所能觀察到的是一個強力的世界與一個自由的世界，交光互影的存在着國際的局面裏，一國的政治體中，以至於一箇人的身上。問題是在如何使第一箇的領域縮小，而第二箇擴大。根據演進與教育的過程，這似乎是不難做到的，小孩子道德觀念的發展就是如此，從強制的道德進入合作的道德；合作該是自願的一種行爲。同時，從自願合作的立場看，可知國家所由建立的基礎不是外來的強力，而是內發的意志，不是威力，而是願力，這一層七十年前已有人（T. H. Green）申說過，可惜的是少數人不信，多數人健忘。

此種不信與健忘的心理也是有原因的。這原因也是由於一種見解上的不足。集權與分權，或集中控制與民主控制，是有其經權常變之理的，前者是權變，後者應是常經，各有地位，要在執政的人善於運用。國家當危急存亡之秋，相當的集權是必要的，但危機一過，便應放手，使恢復分權的局面。否則，集權的局面維持愈久，暴力行使的機會與需要便愈大，甚至於必須造作一種危急存亡的假威脅來挾持人民，使其感覺到長久維持集權的必要，希特勒就是如此。此見解不足者一。政府對於人民的控制也有兩種方式，一是文明式的，一是武戲式的，或主角式的。爲了集中人民的注意，激發人民的情緒，一新人民的耳目，偶然似乎有它的用處，但決不是常道，常道而教人心悅誠服之道是文明的方式。希特勒與墨索理尼在這方面所選擇的恰好又是那權變的方式，並且反權爲經，反變爲常，那一齣自拉自唱、自己做主角的武戲一做做了一二十年，終於以丑角的身分收了場。梅嶽教授認爲俄國的作風也以轟轟烈烈擅場，但其間似乎沒有多大主角主義，更沒有單箇的主角，這是一點很重要的不同。總之，就很大一部分的人類說，有的喜歡做主角，有的喜歡捧主角，兩者也都喜歡武戲，只有武戲才夠勁，也未始不是原因之一，使『政治基礎是願力而不是威力』的一層重要發見埋沒了六七十年。

政治是願力的一種合作表見。第二次大戰算是結束了，大家都期待着一個比較持久的和平，當務之急顯然的是如何把這箇原則深深的印進一般人的見解裏去。所以梅嶽接着就來了

一段合作的史的敘述，說明從初民社會起，一直到現代最複雜的工業組織止，合作始終是羣居生活的主要的部分，而每一箇人只有在和別人積極合作的中間才可以找尋到他的安樂。人和其它動物一樣，爲了生命的安全，都有一種很深固的恐懼與惶惑的心理，只有合作才足以消除這種心理。所以合作的活動在演化史裏也有過一些不同的程序。當其初，生活艱苦，知識簡單，環境未由控制，合作的促成一部分是由於內心的恐懼與外緣的威脅；文明展開以後，瞭解、同情、與合作的志願的成分就逐漸增加，多少替代了威脅與恐懼的力量。文明之有今日，自部落而國家，自國家而擴充到國際聯合的格局，也不能不說是這一番變遷之賜。

討論到此，梅嶽教授就不能不論到俄國。至少他認爲不能不，因爲他多少有一種看法，認爲目前國際局面的不易澄清，和平事業的難於着手，俄國的不容易合作是重要原因之一。他是澳洲人，在美國從事教學有年，而其專門的研究範圍又是工業中的人事關係，他有到這種看法可以說也是很自然的。但他與一般的英美人士不同，他對俄國沒有成見。他一面充分的承認在短短的三十年之內，俄國革新工作是艱苦的，其已有的成就也是鉅大的，同時也承認，要使近乎兩百個不同的民族與七八十種不同的語言鎔冶成一鑪，且從而鑄出一個全新型的社會文化來，在執政的人不能不講究集權，不能不運用威力，不能不以可能的的外來脅迫，隨時向民衆提醒，使知所警惕，使知所戒備，使知集權政治自有其不得不維持的理由。他更承認，二百個不同的民族裏，有一大部分是一向過着元始的生活的，唯其元始，要在短

期以內取得合作，完成統一，這種利用威力與恐懼心理的政術，也就是比較元始的政術，不能說沒有用處。不過他也提出兩點希望來。一是這種政術應當有一個止境，而考慮止境的時機在第二次大戰結束以後便已來到。他說到這裏便聯想到孫中山先生爲中國所規畫的軍政、訓政、憲政的三個時期，而很關切的說，『大家到現在還不知道俄國執政的人是不是已經看到孫中山先生所提出的第三個時期的必然性與不可避免性。』俄國的人民，既有三十年的普及教育的啓發，遲早也不免有進入這第三個時期的要求，而這要求大概是無法拒絕的。梅氏這第一個希望事實上也是舉世很多人的希望，記得第二次大戰結束以前，英國立斯基教授 (Harold Laski) 在他的當代革命觀感集一書裏也曾經表示過，並且曾經加以料定，俄國國內外的脅迫一旦消除，這憲政的要求必會來到。

第二個希望是國際的。就俄國的內部論，一個通體合作的局面算是勉強做到了；做到的方法雖然元始，做成的結果卻不容否認。但更大範圍的國際合作又如何？元始民族的經驗，若干古代文化的歷史，當代人事關係的研究，都告訴我們，『一個紀律、技能、合作很發達的團體或社羣，如果要維持於不敗，勢必同時和其它同時存在的團體或社羣取得一個調協與持平的關係。』當代的人事研究又發見一點，就是，一個人的安全感和他的積極合作的區域成一個很準確的正比例，即區域愈大，調協與持平的關係愈多，則其安全感強固而不可動搖。反之，區域的自畫，關係的自絕，所造成的結果，就個人論，必爲活力的減少，就社羣

論，必爲敗亡的先聲。英美人士常說俄國有一重鐵幕隔絕了內外，大概梅氏也有這看法，所以這一番話是意在勸告俄國，即爲維持其優強的國勢計，也應該早日揭開這重鐵幕，而與其它的國家合作。國際的合作，比起國內的合作來，所可恃的更不是外鑠的威脅之力，而是內發的志願之力。

第二篇演講的內容比較簡單。梅氏把文化與文明分開了說，文化是各別的，文明是綜合的；文化是民族的，文明是人類的。就西洋的演變說，羅馬覆亡以後，曾經把各種文化收拾起來而綜合成一個文明的是基督教。基督教有它的天國的信仰；各種不同的種族、文化、語言、職業的人，儘管地位權勢大有高下，生活利益的分配大有不齊，總以爲這些區別與差異是屬於這一世界而不關宏旨的，更要緊而值得爭取的是未來的世界。這未來的世界應如何爭取，又爭得了幾許，是另一問題，值得注意的是，凡屬同一信仰的人都合作了，終於造成了基督教的文明。

自中古起，有教會處必有學校，學校必教所謂三科：文法、邏輯、修辭。民智於是逐漸開放。不過民智的開放也就是問題的開始。智慧之果是嘗了，但人也從此離開了那合作的樂園。科學的發展，飲水思源，雖未嘗不由於教會，尤其是在一點上，就是，從不作最後的論定，宗教於一切世間事如此，科學於一切知識也是如此。但一旦科學發展到充分限度以後，

教會的權威與天國的信仰，前者既失諸專制，後者失諸單純，而兩者又俱失諸與神道糾纏不清，終於站不住了。這些站不住不打緊，獨惜它們所感召的一番人類普遍合作的信念也由削弱而動搖，由動搖而趨於沒落。『從十六世紀以至今日，我們很快的開始下降，從一個真正的文明下降到一堆不相聯繫以至於互相水火的文化』是梅氏的一個結論。也從十六世紀起，物質的發見、技術的精進、經濟理論的畸形發展、個人利害觀念的變本加厲，所促成的是傾軋攘奪，是門戶壁壘，是界限，是鴻溝，無往而不與合作的信念相刺謬，無往而不就已經衰落的文明作進一步的摧毀，於是便有了今日的百孔千瘡之局。

梅氏的分析大致與二十多年來若干主要思想家的相同，例如第一次大戰後的美社會學家愛爾和特 (Ellwood)，與第二次大戰後的英哲學家喀特林 (Cattin)，見上文明往那裏走一文)。不過他的解決方案不同，他不主張宗教改造，更不主張設法恢復教會的一統的力量。宗教而能亟起直追，就人倫的大題目重整旗鼓，他是贊同的，並且表示願意供給有關的資料。不過他認為我們總須尋求一個替代的事物，我們應當把近代人事組織所牽涉到的種種因素先有一番親切的認識。今日之下，唯有充分的理解才可以替代籠統的信仰。他接着就提出必須解答的三套問題來，兩套是主的，一套是副的：一、人羣的種種經濟與物質的需要所引起的科學與技術問題；二、人羣有效的交通與合作所引起的科學與技術問題；三、一切經濟與人事活動的有系統的安排所引起的組織與協調的問題。這些問題有了充分的解答，才可以激發

合作的願力，才可以產生真實的合作，一切團體的活動與夫人與人羣與羣的相與才可以免於內心恐懼的脅迫與外緣暴力的劫持。梅氏在這段議論裏有一句警句：『武力的手腕是毫無例外的屬於「露馬脚」一路的，因為組織不完全，因為對組織的原理瞭解得不夠完全，才露此馬脚。』

梅嶽教授這兩篇演講詞的內容與其立說的態度，我大體上都贊同。兩篇只有一個主意：就是尋求人羣相處與合作的新途徑，而廣汎的說，這是一個政治問題。政治離不了合作與組織；合作與組織的願望是一事，其能力與技術又是一事，必須兩者具備，合作與組織才成爲有效的事實。哈佛大學從事工業研究多年，梅氏又是此方面的一位中堅人物，宜其認爲研究的結果對於其它的人事關係、集團活動，應該有所貢獻，所以他在這方面的議論比較多，而兩篇演講也因此而取得了一個總題目，『工業文明的政治問題』。這些，我都表示同意。不過有兩點還是值得提出來商討的。

很多人認爲目前國際合作的困難是由於俄國的不肯推誠相與；俄國有鐵幕圍着，俄國人多猜忌恐懼的心理，深怕『資本主義』的國家壓迫侵佔了他們，使『共產主義』的試驗功敗垂成。梅嶽教授似乎也有此種看法。不過有趣的是，可能俄國人對美國未嘗沒有同樣的看法，美國人的赤色恐怖近年來大有增長，是一個不可諱言的事實；恐怖心理是和猜忌心理有

密切聯繫的；此種心理發展到相當限度以後，一種反赤的鐵幕也自不免張設起來。這一場互相告訐的官司又將憑誰出來公斷呢？替美國設法，要不被俄國人的反唇相稽，似乎只有一條路，就是把國內的經濟生活，特別是在分配一方面，安排妥貼到一個程度，使赤色的宣傳鼓勵無從發生效力。做到了這個，自己便立於不敗之地，而上文那一類批評俄國的話，就可以說得十分響亮。做不到這個，則最後的不公之斷還須訴諸戰爭。此應商權者一。

人羣合作有兩個最低限度的條件，一是合作的志願，二是合作的知能。這兩個梅氏都分別討論到了。但在他的結論裏，他所申說的只有一個，就是知能。志願如何激發培養，他完全沒有提到。知行合一，能知即能行，是一個在哲學上尙大有爭論的問題。以常識論之，似乎知者未必能行、行者未必真知之例子比較要多得多。行的問題牽涉到意志、情緒、信念，似乎不能由理智來激發節制。且即使知行真能合一，試問就梅氏所提出的三套異常複雜的問題而論，真能洞察的又有幾人，目前固然無幾，前途又能增加多少。換言之，這幾套問題的瞭解與答覆畢竟是少數專家之事。就大多數人言之，恐怕還須仰仗一些共同而比較單純的信念。

基督教誠然是過去了。前途它還可能幫不少的忙，但要恢復到中古時代那種一元的局面，誰也知道是不可能的，也是很多人所不贊同的。然而一種替代的事物又在那裏？我們認為梅氏所建議的也只能幫忙，而不能替代。我們不能不承認基督教衰落以後，西洋社會裏是

缺了一種很重要的東西，是發生了一個很大的空白，這空白也不是梅氏的建議所能填補的。俄國自革命以還所引為依據的那一派政治與經濟理想與信仰事實上是正抓着這個空白，想把它填滿。第二次大戰以後，這空白過程更是加速了不少。我們贊成不贊成這種理想，以及蘇俄的種種措施是不是真照這理想做，都是一些不相干的問題，相干的是這一派理想已經駸駸乎成爲一種宗教，就一部分的西洋社會以至於一部分的世界說，它已經逐漸的取基督教與其它原有的宗教而代之；傳說它的人雖不必用宗教之名，聽取了它而拳拳服膺的人所受用的卻是宗教之實。

梅氏斤斤於俄國實際措施與共產理論的名實不相符合，又再三說明俄國所用的政術是元始的，所已完成的國內合作是由強制的方式得來的，而於其整個系統的宗教性卻似乎完全沒有理會。他似乎根本沒有瞭解他所評論的事物畢竟還是細小的節目，大節目是『無階級的社會』一類的信念與希望，即此一個信念已足以感召很大一部分的人類，使他們團結，使他們合作。換言之，這信念是多少打動了這些人的團結與合作的願力的，至於政術的威力終究還是次要的因素。說到『無階級的社會』，試問它和約翰與耶穌的『天國』以至於梅氏自己所特別敘到的聖奧古斯丁的『上帝之國』又有甚麼分別。若有分別的話，這分別顯然是對『無階級的社會』的信念有利的，這社會是更清楚的在地上，不在天上，是人的，不是上帝的。

這樣一個信念與希望我們可以不接受，但可以接受而同樣以至於更足以感召團結與合作

的信念又在那裏？我們可以認爲『無階級的社會』在事實上不可能，並且認爲此種信念徒然引起階級以至於其它人羣之際的紛爭，但可能而又不至引起紛爭擾亂的信念又在那裏？我說這話，並不是說我們只有接受這信念之一途，而是說，如果基督教已經不合時宜，而共產與無階級的信仰又失之偏激，我們於梅嶽教授根據工業研究提供的建議而外，還須別尋替代之物。這是更值得商討之一點。

## 五 荀子與斯賓塞爾論解蔽（一九四六）

無論做學問，做事，做人，第一個大難關是去蔽。蔽，普通也叫做成見；其實成見一詞不足以盡蔽字所指的種切。大凡一人心理上一切先存的狀態，有如意志與各種情欲，和先入的事物，有如見解、記憶、習慣之類，都足以影響此人對於後來刺激的反應，使失諸過度，或失諸不足，也足以影響他對於後來事物的看法，使不能客觀，使得不到最較近情的事物真相——這些都可以叫做蔽，初不限於見解上的先入爲主的一端。

去蔽的重要，與如何可以去蔽，因此也就成爲思想家、學問家、與德行家的一個先決的大問題。在中國思想史裏，這也確乎是極早便有人提出的。『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』一類的話便是很好的例證。到儒家成爲一個學派以後，這問題的提出便更頻數、更具體。論語說到孔子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我；又說到明與遠的一番道理；都和祛除成見及保持客觀有直接的關係。至於論到周比和同的君子小人之別，雖若比較間接，關係也未嘗不切，因爲，成見的變本加厲，牢不可破，以至於教人不自知其所持者爲一種成見，往往由於黨偏，由於朋比，由於苟同者多，而不苟同者少。黨偏朋比，事實上就是成見的社會化。所以唯有在力求不黨不比的形勢之下，一人纔比較容易發見其成見之所在。反過

來，成見被發覺的機會既加多，成見社會化的機會便減少，而黨偏的不健全的社會現象也就比較的不輕易發生了。

大學八目，涉及去蔽問題的倒有三目：誠意、正心、修身。誠意一目所說的，事實上等於對一己的力求客觀，不自欺，不掩耳盜鈴，就是不自蔽。正心一目提到身有所忿懣、恐懼、好樂、憂患，則不得其正，更顯然的與蔽的問題有關，所謂不得其正，就等於說不能客觀，或好比天秤稱物，不免畸重畸輕之弊。這在今日，我們更直截了當的叫做一時的主體情感之蔽。至修身一目則說得更清楚了：『人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉；故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。故諺有之曰，人莫知其子之惡，莫知其苗之碩』。辟，就是蔽，唯其有這許多情感的關係，所以蔽，唯其蔽，所以不知。這些蔽也屬於主觀情感的一路，和正心一目所說者同，不過正心項下所指的是一時感於物而發生的情緒狀態，而修身項下所指的是比較持久的感於人的情緒關係，又顯然的很有不同了。修身一目的討論裏，除了去蔽而外，更無別的，足見身之修不修，完全要看蔽之去不去。人我關係從家庭開始，情緒一方面的關係亦以家庭之內爲最密切，所以如果能於此早下一些切實的去蔽工夫，則家齊，國治，而天下可平，否則一切都落了空。中外古今，不知有過多少哲人說到去蔽的重要，這無疑的是最嚴重的一個說法了。

不過在儒家思想系統裏，在這題目上發揮得最多而又能更進若干步的是荀子。漢以來所傳荀子三十二篇中，第二十一篇是『解蔽』，全文長至三千餘言，大體上可以分做五段。

一、汎論蔽之由來與蔽之種類。二、分敍前代君臣因蔽得禍、因不蔽得福的若干例證。三、數說近來（春秋後期與戰國前期）思想派別的各有其蔽，唯有孔子是一個例外。四、論解蔽的方法，這一段是全文精要所在，議論最長，又大致可以分爲兩部分，一是原則的認識，二是方法的推敲。原則的認識包括三種，一是道的整體性，二是人心的本質應須培養，使始終能維持一個所謂虛、壹、而靜的狀態，三是唯有如此狀態的心纔能見到道之整體，而非道之一偏，纔不至『蔽於一曲，而闇於大理』。方法的推敲也包括兩層，一是治心，二是治學。

治心的討論雖長，大旨仍不外大學裏誠意正心兩目所說的那一番精神。治學又細分爲兩個部門，各有其標準鵠的，一是明理之學，其止境是『聖』，是『盡倫』，二是致用之學，其止境是『王』，是『盡制』。一人不學則已，否則必力求兼賅這兩個部門，凡屬不以此爲鵠的或經不起此標準的盤詰的學與術都是偏頗的，都是蔽的產物，且轉而滋長更多的蔽。五、結論的話很短，而意義卻很深長，因爲它專說到一點，就是政治的公開或政治領袖的態度宣明未始不是解蔽的一大條件。解蔽的條件雖多，求諸環境的祇有這一個，其餘每一個人都得求諸自我，這一層也很值得加以指出。

我們說荀子的討論去蔽或解蔽，要比前人進了若干步。路依然是一條，但較前要更踏實，見到的境界更多。這當然和時代很有關係。荀子生當戰國的後期，政治、社會、思想的局勢比以前要複雜得多，動亂得多；他自己在篇首就說，『今諸侯異政，百家異說，則必惑是惑非，惑治惑亂』。所以一樣講到蔽，他所講到的要繁變得更多；一樣想應付蔽，他的努力要困難得多。即如說蔽的種類，我們在大學裏所能看到的始終只限於意志與情緒的方面，誠意一目下所間接涉及的蔽可以說是屬於意志的，而正心修身兩目下的蔽則顯然是情緒的，不是一時的情緒狀態，便是比較持久的情緒關係。約言之，大學論蔽，始終沒有脫離人，不是發乎個人的心境，就是發乎人我的關係。到了荀子，我們又發見了兩個足以產生偏蔽的外鑲的境界，一是在時空兩間裏一般的際遇或處境，二是見識或學派所構成的門戶；第二種境界也未嘗不屬於一人的際遇，但比較特殊，並且表面上是完全屬於理智一方面的，至少當事人自以為屬於理智而不涉情感的，是由於是非的判別而不由於好惡的抉擇的。荀子歷數爲蔽之端，說，『欲爲蔽，惡爲蔽，始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽，博爲蔽，淺爲蔽，古爲蔽，今爲蔽』。欲與惡兩端，屬於情感方面，猶仍舊說，可不再論；至若始終、遠近、今古諸端，便屬於所謂際遇的境界，非前人所曾道及的了。博與淺的兩蔽則屬於理智或見識的境界，而是下文歷敘學派之蔽的一個張本，下文說，『墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知實，申子蔽於執（勢）而不知知（智），惠子蔽於辭而不知實，莊

子蔽於天而不知人（註一）。』

說到解蔽的方法，荀子也有遠到之處。關於道的認識與心的認識，荀子的議論始終是儒家的面目，並不新奇，不過細密的程度卻增加了許多。如論心的一段，雖始終不離乎大學所論知止與定、靜、安、慮、得的本旨，但經他反覆申說之後，我們便覺得清楚與可以捉摸得多了。治心的一段討論亦然。但治學的一段則遠到而外，又很有幾分獨到，一曲與大理之分，物物與精道之辨，聖倫與王制之別，雖都有所本，其說法總是新穎可喜，後世所稱內聖外王之學，不妨說就是從荀子開始的。初說到大理大道，好像有些玄虛，其實說穿了也很是單純，他祇是要我們明白：人生是一個整體，知識、學問、行爲，所以輔翼人生與表達人生的，也不得不是一個整體，凡屬整的東西，全的東西，我們不能以一偏來概括；近百年來的社會科學家，凡屬學養較深、見識較廣、而理解力足夠把握的，都作如此看法。有趣的是，遠在二千多年前，荀子已經看得十分清楚，所以於歷敍學派之蔽後，接着就說，『由用謂之，道盡利矣；由俗（欲）謂之，道盡嗛矣；由法謂之，道盡數矣；由執（勢）謂之，道盡便矣；由辭謂之，道盡論矣；由天謂之，道盡因矣——此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未能識「其爲一隅」也，故以爲足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上：此蔽塞之禍也。』真是慨乎言之。我們如今評論功利主義、享樂主義、權力主義、自然主義、命運主義……，字眼口氣雖大有

不同，精神不完全一樣麼？這種精神，即在目前，既還絕對說不上普通兩個字，如果有人提到，真還有好幾分空谷足音的意趣，在二千多年前，豈不更見得新鮮麼？至於承認政治局面的開明爲解蔽的唯一環境條件，特別在篇末提出來，則更是發前人之所未發；政治必須開明而不穩秘，前人是一貫主張的，尤其是儒家的一路，不過把幽隱之政足以養蔽的一層關係特別加以揭櫫，是荀子的創見。

荀子而後，一直經過了足足二千年，我們才遇到可以和『解蔽篇』比擬的一種文獻，而這文獻還不在中土，而在西洋，那就是斯賓塞爾 (Herbert Spencer) 的羣學肄言 (The Study of Sociology) (註11)。此書出版於一八七三年，其後約三十年，嚴幾道先生把它譯成中文，書名就是『羣學肄言』。嚴先生在譯序及譯文裏曾不斷的用到『辟』和『蔽』一類的字樣；在『譯餘贅語』裏，也曾一度提到荀子，引用荀子的『民生有羣……』的幾句話，大概爲的是說明他的所以把『社會學』譯成『羣學』，是有所本的。『蔽』字，嚴先生是用到了，荀子的作品也參考到了，但對於解蔽的篇名與其意義的重要，他卻隻字未提，真不能不教人詫異。羣學之難，難在解蔽，羣治之難，也難在解蔽，荀子與斯賓塞爾，雖相去二千餘年，在這見解上可以說完全一致，嚴先生不把這一層標明出來，不能不說是一個很重大的掛漏。嚴先生一則在譯序裏說，肄言之作，『所以飭戒學者以誠意正心之不易』，再則在『贅語』裏說，『竊以爲其書實兼大學中庸精義，而出之以翔實，以格至誠正爲治平根本矣』；所論和

我們在上文所說的大致相同，亦於以見嚴先生在譯書之際，未嘗不作一些中西新舊的比較；一樣的比較，又如何會把這一層最自然最現成的比較反而遺忘，實在是出我們意料之外。

斯氏的辯言分十六章，除第一、二、三、五等四章分論社會的需要，社會學成爲科學的可能，社會科學的性質，與社會學的客觀的困難而外，其餘沒有一章不和解蔽的題目有關。自第六至第十二章，一連七章，是專論蔽的種類的。第十三至第十五章，是論經由修養與學問的途徑來覓取解蔽的方法的，而相當於我們格、致、誠、正的舊說。第四章總論治社會學的困難和第十六章結論，自都不免部分的提到蔽的問題。十六章中，既有十二章和解蔽的題目有關，我們如果把『羣學辯言』的書名改成『解蔽通論』，決不會冒文不對題的危險。

斯氏論蔽，大體上可以分爲四個部分。甲、主觀理智之蔽，其中包括三四個節目：一是擬我或以己度人的傾向（擬我之擬，意義和擬人論的擬相同，就是用了自我做量斷人物事理的標準）；二是以人性爲一成不變或易於變動的兩種相反的成見；三是理智能力過於狹窄，不夠籠括；四是理智能力過於板執，不夠活潑，缺乏彈性；三四兩點也未嘗不可以歸併作一點。乙、主觀情感之蔽，包括各別的情性與一時的好惡愛憎，包括一般人對軍功的過於欽崇，對政治權威或掌權者的過於迷信與順從等。丙、各種處境或際遇之蔽，這一類的蔽事實上屬於主觀情感一方面，不過和乙類的有些不同，即患蔽之人不但不知其爲蔽，且從而爲之設辭（設詞的理論，斯氏本人未加發揮，這是後來意大利社會學家柏瑞篤 *Vilfredo Pareto*

的重要貢獻，在此姑不深論），即設爲『理有固然，勢所必至』之辭，以示其見地之客觀明確。斯氏用了五章的筆墨來分析證明這一路的蔽或成見：一是傳統文教中一部分的矛盾的蔽，斯氏特別提出的矛盾是他所謂友愛的宗教對待着讎恨的宗教，指的是一面有講汎愛的宗教，而一面有國家、階級一類的偶像所培養的讎恨心理；二是種族、國家、鄉土一類的事物所引起的蔽，亦有正負兩方面，正面指的是一味擁護本人所屬的種族鄉國，不論是非曲直，反面是完全抹殺種族鄉國觀念，侈論大同一類的理想；三是治者、被治者、和其它階級分野之蔽，或其反面；四是屬於政治方面的蔽，如政黨間彼此相歧視與敵視的蔽，又如人治論與法治論之蔽；五是宗教、神學、宗派之蔽，或反宗教之蔽。這些都用不着甚麼解釋。

斯氏在最後第四部分論到救蔽之道，其中也有兩個節目。一是思想習慣的自力修養，即嚴氏譯文中所稱的『繕性』，亦即相當於誠意正心一類的工夫；二是廣博的學問基礎的培植，即嚴氏所譯『憲生』與『述神』兩章，相當於我們格物致知的工夫。這學問的基礎確乎是包羅極廣：抽象的科學，如數學邏輯，所以示事物間關係的存在與其重要；半抽象半具體的科學，如物理化學，所以示事物之間的因果的跡象；具體的科學，如天文地質，所以示因果關係之連續與複雜；最後生命的科學，如生物心理，則所示的因果關係更進入了生生不已的境界，和社會最較密邇而不可分離，因此，尤須在廣博的基礎裏佔有重要的地位。

荀子的解蔽論和斯賓塞爾的肄言各是針對時代需要的一番大議論。荀子時代，中國的諸

侯異政，百家異說，我們在上文提到過了。十九世紀的西洋也有類似而程度上更嚴重的情形。兩人的學殖修養，雖因時地迥異而大有不齊，却也有相似之處。荀子以祖述孔子自居，在學問則求集成，在思想則主綜合，認為道非一隅，而精道重於物物；斯氏於接受演化論之後，始終努力於學問的融會貫通，他在這方面的成績就是十六冊的綜合哲學，即嚴氏所稱的『會通哲學』。兩人所處的時代，所欲應付的問題，兩人在學養上的準備，既都很有幾分相像，於是兩個人的答案也就不謀而很有幾分符合了。地無分中外，時無分今古，人無分東西，人生的一些大道理是可以有如孟子所說的『一揆』的。我們不妨再作一個極簡單的對比，以示一揆之所在：

蔽之大類		總論之部	
荀	一曲對待大理，精道對待物物。	子	斯
始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，古為蔽，今為蔽，——凡萬物異，則莫不相為蔽。	欲為蔽，惡為蔽。	誠心莫不求正，而以自為，妬繆於道，而人誘其所近，私其所積，唯恐聞其惡；倚其所私，以觀異術，唯恐聞其美。	理智力多患狹隘呆板，不能兼容並包。
博為蔽，淺為蔽。	一時之情緒狀態。	唯恐聞其惡；倚其所私，以觀異術，唯恐聞其美。	全部之擬我論或以己度論。
異，則莫不相為蔽。	先入之見解。	欲為蔽，惡為蔽。	一時之情緒狀態。
	各種處境遭際所形成之成見。	博為蔽，淺為蔽。	先入之見解。
		始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，古為蔽，今為蔽，——凡萬物異，則莫不相為蔽。	各種處境遭際所形成之成見。

道之蔽治	蔽之戶門系宗派黨
<p>學論；治學論；解蔽篇所論之外，並見勸學篇。</p>	<p>慎子蔽於法而不知賢；由法謂之，道盡數矣。 申子蔽於勢而不知智；由勢謂之，道盡便矣。 墨子蔽於用而不知文；由用謂之，道盡利矣。 宋子蔽於欲而不知得；由欲謂之，道盡噍矣。 惠子蔽於辭而不知實；由辭謂之，道盡論矣。 莊子蔽於天而不知人；由天謂之，道盡因矣。</p>
<p>心論；虛、壹、而靜之治心論；與所謂大清明論。</p>	<p>涉及國家、政治、政黨、與法治對待人治之各式成見。</p>
<p>學問之廣博基礎之取得，見嚴譯『憲生』、『述神』兩篇。</p>	<p>傳統文化與教育之各種成見。</p>

本文是用不着甚麼結論的。荀子的議論，斯賓塞爾的議論，對戰國的後期適用，對十九世紀的西洋適用，對今日的中國與國際大勢，也未嘗不適用；對做人治學適用，對為政與解決大小政治糾紛，也未嘗不適用，而在目前的局勢之下，可能是更適用。我在一年前（一九四五冬），在昆明重慶寫過一篇短文，叫無我則和平統一，半年前（一九四六夏）又寫了一篇比較長的文字，叫派與匯（均見本書下文），所企求的無非是想尋求一個途徑，一個涉及基本見地的途徑，使支離紛擾的思想的園地，使佈滿着荆棘、壁壘、以至於陣地的政治的局面，多少得一些寧靜的機會。寫出以後，總覺意有未盡，總覺還沒有採手到問題的底處，最近因講述社會思想史一題，引起了一番解蔽的話，因而聯想到問題的底處就在一個蔽字上，

於是才有了這篇文字。

(註一) 解蔽一篇而外，荀子在別處也有同似的議論。例如在天論裏他說，「萬物爲道……愚者爲一物一偏，而自以爲知道，無知也。慎子有見於後，無見於先；老子有見於詘，無見於信；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。」先後指的是恬退與奔競之分；詘信即屈伸，指剛柔與有爲無爲之別；齊畸指 等差等之異；多少指情欲的種類分量。所云「有見」，就是偏，「無見」，就是蔽，是不待解釋的。

(註二) 我說這話，我當然並非沒有理會這時期裏關於偏蔽問題一些零星的討論，例如清代學者戴震在他的三篇原善的下篇裏就專論到私與蔽兩個字。他說，「人之不盡其材，患二：曰私，曰蔽。……蔽也者，其生於心爲惑，發於政爲偏，成於行爲謬，見於事爲鑿爲愚——其究爲蔽已。鑿者其失爲誣，愚者其失爲固。」又說，「解蔽莫如學。」又說，得乎條理者智，隔於是而病智之謂蔽；巧與鑿以爲智者，謂施之行不謬矣，是以道不行。」(戴東原集，卷八。)

## 六 人文學科必須東山再起（一九四七）

——再論解蔽——

我在荀子與斯賓塞爾論解蔽一文裏，指出了兩個人在解蔽問題上許多不謀而合不約而同的地方。不過兩個人在解蔽的方法論上也有很不相同的一點，雖彼此並不衝突，甚至於還有相得益彰的好處，卻終究是一個重要的區別，值得我們再提出來討論一下。

荀斯兩人都提到治心與治學的兩個方法，這一層基本的看法是一樣的。不過說到治學，兩人所說的學的內容卻不一樣。荀子所說的似乎只限於我們近代所瞭解的人文學科(Humanities)，而斯氏則限於自然科學，從數學邏輯起，中經物理、化學、天文、地質、以至於生物學心理學，全都屬於自然科學的範圍。這和時代的不同與學術背景的互異當然有很大的關係。荀子的時代是說不上甚麼自然科學的；荀子所瞭解的學祇是先秦時代所累積與流傳下來的一大堆經驗、知識、思想，有的見於記述，有的怕還是一些傳說，其中關於自然的零星知識雖也未嘗沒有，大部分總不出我們今日所稱為文學、史學、哲學的幾塊園地，而在那時候，這些園地的畛域還是分不大開的。除了這些，時代與背景確乎也拿不出甚麼別的來。

斯氏的時代裏，自然科學已經相當的昌明，自然科學的門類已經由模糊而趨於確定，而

各門類之間的關係也。已將次闡明；對於此種闡明的工夫，斯氏自己還有過一番貢獻。在他看來，只有自然科學才是一貼解蔽的對症良藥，因為在一切學術之中，只有它是最講求客觀，最尊重事實，最注意分析，而於分析之後，又能加以貫串會通的。在他的那本羣學肄言裏，他完全沒有討論到其它的學術對於祛除成見可能有甚麼貢獻。社會科學可以不必說。那時候關於社會的許多知識見解本來還不成其為科學，即降至今日，也還說不大上科學兩個字；斯氏認為要社會的學問成爲一種或多種科學，我們必須先做一番清宮除道的工作，而祛除成見，便是這工作的第一步了。羣學肄言既爲此而作，則講到治學爲解蔽的一種方法時，自然是沒有社會科學的名分了。事至今日，社會科學既比斯氏的時代爲差較發達，我們再論解蔽與治學的關係時，立言可能要不同一些；但此不在本文範圍以內，目前姑不深論。

不過人文學科如哲學，如歷史，如文學藝術，何以在斯氏的議論裏也竟一無地位呢？這其間可能有幾個答覆。一是斯氏自己忙着自然科學的研究、社會科學的樹立、以及一切科學的會通，對於比較古老的人文學術根本不大理會，以至於不感興趣；他雖把他努力的結果叫做『會通哲學』，但此其所謂哲學和我們普通所瞭解的哲學實際上很不一樣，在他看來，他的是『可知的』，普通所瞭解的是『不可知的』，而自作聰明者強不知以爲知罷了。二是他可能認爲人文學科未嘗沒有它們的解蔽的效用，並且已經相當著明，無煩再事數說，一則因爲人文學科已有過二三千年的歷史，再則當時所稱的讀書人是沒有不經歷過此種學科的薰陶

的。三是反過來，他也可能認爲人文學科沒有多大解蔽的力量，他可能指給我們看，人文學科在歷史裏的累積雖多，發展雖大，對於讀書人的偏蔽，曾無絲毫補救，否則又何待他出頭寫出一本專論解蔽的書如羣學肄言呢？四是更進一步，他可能認爲所謂人文學科也者根本就是蔽的淵藪；蔽的產生、蔽的維護、蔽的變本加厲，它們要負不少的責任。文學藝術重情感，哲學專事冥想理想，歷史受了情感與理想的支配，至於充滿着歪曲的事實，憑空的結構，要從它們身上尋求解蔽之法，不是問道於盲麼？西洋二千年中宗教的桎梏，宗派的門戶紛爭，以及近代種種比較新興的入主出奴的力量，有如國家主義、階級觀念、種族偏見、改革學案等等，又無往而不和人文學科有不可分離的淵源；解鈴可能需要繫鈴人，但決不在這個場合，在這樣一個場合裏尋找解蔽之道，勢必至於得到一個抱薪救火的結果，以斯氏的聰明是不做的。

不過上文說的乃是七十年前的光景，一半又還是我們猜度之辭。今日的情形又如何呢？不用說，斯氏解蔽的努力的收穫是極度的可憐的。說他完全沒有收穫，也不爲過；不但沒有，蔽的種類加多了，程度加深了，範圍擴大了，蔽所招致的殃禍也不知放大了若干倍數，包括兩次的世界大戰在內，而可能的第三次大戰也免不了打在這個蔽字之上；而最可以教九京有知的斯賓塞爾認爲痛心的是，這局面的所由形成，自然科學要負很大的一部分責任！

自然科學的效用之一，信如斯氏所瞭解與申說，是足以收解蔽之效的，結果却是適得其反；志在解鈴的一隻手終於成爲繫上新鈴或把舊鈴繫得更緊的一隻手。這其間也有若干因緣，有非斯氏當初意料所及的。第一，斯氏自己雖主張會通，自然科學一向的實際趨勢卻幾乎完全側重在分析與專精，而越至發展的後期，此種分析與專精的趨勢越是增益其速度，積重而難返；能夠比較集成的大師有如斯氏本曠世不數遭，但到此後期，雖有此類大師怕也無能爲力了。分而又分、細之又細的結果，對一門科學自身，我們美其名曰專精，曰進步，表面上似乎很有收穫，但對於從事的人，及其人的意識情趣，分析就等於分崩離析。各陷其泥淖而不能自拔、與各鑽其牛角尖而不易與人交往的結果，不是實際上等於分崩離析麼？不也就等於各自有其偏蔽障翳麼？達爾文自謂到了晚年，因爲鑽研過久，連欣賞音樂的能力都消失了，便是一個最好的例子，至於對一門科學自身表面上的收穫也終於抵不過實際上的損失。英國思想家席勒（F. C. S. Schiller）不說過麼，一門科學，因爲過於鑽研，過於玩弄術語，終於會斷送在這門科學的教授手裏，所以一門科學的最大的敵人便是這門科學的教授。而斷送的基本原因也就在一個蔽字，他看不見別的，別人又不懂得他，不斷送又何待？這種分析、隔離、與翳蔽的趨勢又復自有其因緣，大致可說一半是屬於科學方法自身的，特別是在它的過分注意數量的衡量一方面，近年來西方科學家已頗有論及之者（註一），而一半則由於從事於科學研究的人的眼光器識的短小，目前都姑不深論。關於這第一層，用荀子的話來

說，就是『蔽於一曲而闇於大理』，就是『博爲蔽，淺爲蔽』中的『博爲蔽』，博字事實上應是指『深邃』與『專精』，因爲它是和『淺』字作對待的，不過用在今日的『博士』頭銜上倒也還將錯就錯的配稱罷了。用斯氏的語氣來說，則是由於『理智力的多患狹隘呆板，不能兼容並包』，亦不外上文眼光器識之論。不過有一點我們必須注意，在當時斯氏的見地裏，他似乎只看見了人的不是，而沒有看到科學方法的也有其未盡善處，也更沒有想到，理智力的狹隘呆板也可能和新興的科學締結良緣，而使科學完全成爲一種擘肌分理與細皮薄切的勾當，從而增加了偏蔽的質與量。當時的科學是新興的，好比科學在今日的中國一樣，大家自寄與無限的同情與希望，也難怪斯氏自己也未免俗而不無所蔽了。荀子所稱的『近爲蔽』或『今爲蔽』指的便是斯氏自己所患的這一種。

第二，我們通常講說科學長，科學短，總是失諸太籠統，其實就其對於人生興趣的滿足一方面來說，至少可以分成三種很不同的努力：一是培養一般科學的精神來造成更良好的人生態度與風格；二是好奇心的發揮與滿足；三是科學智識的控制駕馭，其目的在收取種種利用厚生的果實。三者都有它們的地位，不過從人生意義的立場來看，也就是從教育的立場來看，最關重要的是第一個努力，其餘兩種究屬次要。而自斯氏創論以來，七八十年間，科學的發展顯而易見走的是一條避重就輕的路。汗牛充棟的偏於理論方面的研究論文屬於第二種努力，除了滿足作家本人與小範圍的同行的人的好奇心與求知慾（即前哈佛大學白壁德教授

所稱的知識淫 (Ibido scienti) 以及本人的沾沾自喜的心理而外，別無更大的意義。第三種努力的結果是種種應用的器材，小之如日用的小玩意兒（西洋不喜歡機械文明的人總稱之曰 gadgets，提到時還不免嗤之以鼻），大之如原子彈一類的東西，數量之大，花樣之多，推陳出新之快，是誰都知道一些，無庸數說的，我們至多要注意的是，所謂利用厚生也者，利用誠有之，厚生則往往未必。不過我們認為三種努力之中，這兩種總是比較輕而易舉的，所以為之者多，而從旁喝采的人更多。至於第一種，在價值上最較重大，而非窮年累月不為功的一種，就很少有人存問了。所謂科學的精神、客觀的態度、謹嚴的取捨、持平的衡量，足以影響整個的人生者，則至今沒有成為教育的中堅要求；受過所謂高等教育的洗禮的理論科學家與應用科學家也正不知有多少了，但一蹶出他們的本行以後，有得幾個是真能看事客觀，論事謹嚴，而處事持平的？三種努力之中，唯有第一種可以祛蔽，而被人忽略的恰好就是這種；第二第三種都足以養蔽，而受推獎的恰好就是這兩種，再用荀子的話來說，第二種努力的蔽是『欲為蔽』，第三種的是『用為蔽』也是再清楚沒有的。

第三，七八十年來，科學自身已經成為一個偶像，偶像化的遲早，各國不一樣，但終於成為偶像則一；經過兩次世界的大戰以後，在若干先進的國家，這偶像雖似乎已經有些動搖，但一種以科學為『萬應靈丹』的看法似乎並沒有改變多少，而其所以為靈的道理，決不是因為它可以養成一種健全的生活態度，甚至於也不是因為它有趣，而是因為它有用；這就

和上文第二層的話連起來了。至於比較後起的國家，有如蘇俄與中國，則此種偶像化的過程正在方興未艾之中；中國『五四運動』以後，不常有人把科學稱做『賽先生』麼？此種稱謂上的玩弄花樣雖屬文人常事，不足為奇，但欲一事一物發人深省，而不得不出諸以人格化或偶像化的方式，也足見提倡者一番推尊的苦心了。『五四運動』前後若干年裏的提倡科學，還可能為的是它的精神足以影響生活態度，雖也不應以人格化的方式出之，也還有幾分意義，至若近年，則一切提倡的努力幾乎完全集矢於富國強兵的鵠的，即完全發乎一種急功近利的要求，連理論的研究興趣還說不大上，就更見得淺薄了。無論為的是甚麼，科學與偶像總是一個名詞上的矛盾。論理，科學自身是無法成為偶像的，它和世間所認為偶像的事物也是風馬牛不相及；而世間破除迷信與打倒偶像的一般好事之徒往往假科學之名以行，此種假借名義的行動當足以證明此輩對科學的迷信，已經到一個引科學為偶像的程度；正唯科學自身在此輩心目中已成一種迷信一個偶像，才有破除其他迷信與打倒其它偶像的必要；誰都知道凡屬信仰與偶像，總是不兩立的。若有人問，何以確知近代人士已經把科學偶像化，這便是一個最直截了當的答覆了。至於偶像化和偏蔽心理的關係，到此便無須解釋，一切偶像的崇拜有它的蔽，甚至於由蔽而錮，斯賓塞爾在羣學肆言裏已經發揮得足夠清楚，不過他所十分重視的科學居然也會踏上偶像的寶座，則恐怕他連夢都沒有做過。至於荀子在這方面的見地，則見於天論篇，而不見於解蔽篇，即他的『以為文則吉，以為神則凶』之論是（註二）。

第四，科學的發展根本忽略了人，尤其是忽略了整箇的人，而注其全力於物的認識與物的控制，說已詳上文說童子操刀一篇中，茲不再贅。孔子有句話說，『道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。』荀子在解蔽篇裏說，『精於物者以物物，精於道者兼物物』；我們把這兩句話合併了看，就明白這方面的蔽之所在了。荀子又嘗評論莊子，說他『蔽於天而不知人』，如果我們把天釋做自然，而此自然者，不必爲莊子所瞭解的自然，而爲近代科學所瞭解的自然，則這一句評論便可以原封不動的轉贈給近代科學，而了無有餘不足之病。

第五，科學助長了一般人對於進步的迷信，亦即喜新厭故的蔽，亦即對未來的一種妄生希冀的心理。西洋進步的理論與信仰不始於自然科學家，而始於十八世紀末葉的社會理想家，但有人叫做進化論的演化論是自然科學家的產物。演化論，依照達爾文赫胥黎諸家的比較科學的看法，原是可進可退的，演化的過程並沒有必進的趨勢，赫胥黎在天演論的第一頁的原註裏並且曾經特地加以說明。不過在許多人的見解裏，演化論很早就成爲進化論，並且到如今還是一味的進化論。這其間也有一些因緣。一是一部分的演化論者的議論過於籠統，總喜歡說由簡入繁，循序漸進一類的話，斯賓塞爾自己就是這樣的一個。二是演化的學說和進步的理想終於糾纏一起，不加察別，便分不出來；這一半要由演化論者自己負責，即如上文所說，一半由於社會理想家切心於取得科學的幫襯，一樣宣揚進步的理想，從此更容易取信於人。三是科學的發展既完全側重於知識與功利兩種欲望的無限制的滿足，有如上文所

論，確乎也供給了不少的成績，與人以日新月異、邁進無疆之感。即如原子彈的發明，從善於殺人的技術觀點看，誰會說它不高明，不進步？但這終究是一個幻覺，一種翳蔽，斯賓塞爾自己雖也有進化的議論，卻沒有提防此種議論也會成爲一種蔽的張本；可能正因爲他自己在這方面已有所蔽，所以便不提防；也可能因爲進步進化之說，在當時歷史還短，還不大成一種傳統的力量，根本上無須提防；斯氏在他的解蔽論裏所提的蔽的種類也確乎是以傳統的事物佔絕大的多數。荀子的議論也沒有包括這一種蔽，他曾作『法後王』之論，爲的是要祛除當時人食古不化與以古非今之蔽，但在解蔽篇裏，他至多只說到了『近爲蔽……今爲蔽』一類的話；中國文化除了子孫一種事物而外，是幾乎不問未來的；中國文化也不大講一般理想，進步的理想更可以說等於沒有；這大概是一些根本原因了。不過晚近以來，無論中外，這進步之蔽或維新之蔽，是很實在的，而促成此種蔽的責任，一部分不能不由科學負之，誤解了的演化論負一小半，走了偏鋒的理論科學與應用科學要負一大半。

上文的討論無非要指出蔽的問題依然存在，並且更嚴重的存在，解的需要就因此而更見得亟迫，而解的方法也就有再度提出來的必要。荀子的議論，原則上大部分依然有效，但內容與措詞總嫌過於古老，大多數的人已不再溜覽及之。斯賓塞爾的商討，其治心的部分雖依然值得參考，其治學的部分卻需要一番很大的補充，爲的是七八十年來自然科學的發展，大

有非他初料所及的地方。我們也不能說斯氏錯了，但我們不能不承認，在今日的情勢之下，斯氏的解蔽論已不足以應付。也並不是說我們用不着科學了；科學還是少不得，不過爲了解蔽的需要起見，我們不能不首先注意於科學所能給我們的風度情趣，其次才輪到科學的知識，又其次才是科學的器用；這一番本末賓主的分別是不容不在教育的努力裏鄭重闡明的。這就回到上文所敘科學努力不外三種之說，而多少也是斯賓塞爾一部分苦心孤詣的重申。

至於說到補充，我們便不能不和斯氏分手，而接近到荀子立論的範圍，就是，再度回到人文學科的園地。解鈴還是繫鈴人，在以前，上文說過，人文學科可能做過養蔽的幫兇，以至於主犯，但在今日，形勢一變以後，我們要解蔽，還得找它們幫忙，說得不好聽些，是讓它們將功贖罪，說得客氣一些，是請它們東山再起。至於何以知道人文學科足以接受這個付託，則我們不妨提出如下的兩三點論據來。

人文學科，包含文學、哲學、歷史一類的科目在內，而比較廣義的文學可以賅括音樂藝術，比較廣義的哲學可以賅括宗教，合而言之，是一個人生經驗的總紀錄。這紀錄可能是很雜亂，也很有一些錯誤，但因爲累積得多且久，代表着人類有文字以來不知多少千萬人的閱歷，雜亂之中也確乎有些條理，錯誤之中也有不少的真知灼見，足供後人生活的參考。一般的前人閱歷等於『經驗』中的『經』字，足供後人參考而發生效用的閱歷等於『經驗』中的『驗』字，經與驗，前人爲方便起見，也往往單稱做經，即經書經典之經。經只是常道，即

許許多多的人時常走過而走得通之路，別無它意。後人不察，把它當做地義天經之經，金科玉律之經，絲毫不容移動，固然是個錯誤；而近人不察，聽到經書經典，便爾色變，詆毀排斥，不遺餘力，有如『五四運動』時期中的以『打倒孔家店』相號召，也未始不是一個錯誤。人文學科所能給我們就是這生活上的一些條理規律，一些真知灼見，約言之，就是生活上已經證明為比較有效的一些常經。說前人的閱歷中全無條理，全無真知灼見，全無效驗，當然是不通的，因為如果完全沒有這些，人類的生命怕早就已經寂滅，不會維持到今日。人類可能會寂滅的恐懼，倒是近代科學昌明以後才發生的事。

分而言之，文學藝術以至於宗教所給我們的經驗是屬於情緒生活一方面的，即多少可以使我們領會，前人對於環境中的事物，情緒上有過一些甚麼實際的反應，對於喜怒哀樂的觸發作過一番甚麼有效的控制。近代的心理科學給了我們不少的關於情緒的理論，也作了不少的分析與實驗，但就實際的生活經歷而論，這種實驗可以說全不相干，試問喜怒哀樂以及其它情欲的實際場面可以在實驗室裏擺布出來而紀錄下來麼？前人閱歷中離合悲歡、吉凶慶弔、名利得失的種種場合，一切偉大作品的欣賞的緣會，才是真正的實驗室，而關於這些經歷的描繪才是真正的紀錄。而此種場面與緣會之所以富有實驗性，藝術作品之所以為偉大，文學紀錄之所以為真實，全都因為一個原則，就是孟子所說的『獲吾心之所同然』。吾心也者，指的當然是後來一切讀者與賞鑒者的心，用現代的話來說，就是它們有力量打動我們共

同的心絃，有力量搔着基本人性的癢處，打動與搔着得越多，它們就越見得富有實驗性，越見得偉大；李杜的詩歌，莎士比亞的劇本，貝多文的樂曲，……可以百讀不厭，不因時代地域的不同而貶落它們的價值，原因就在此了。說到吾心之所同然，或共同的心絃，或基本的人性，就等於說，有了這一類文物上的憑藉，後來的人，無論在別的生活方面如何的大異其趣，各不相謀，至少在最較根本的情緒生活上，可以相會，可以交通，而相會與交通即是偏蔽的反面；根本上有了會合交通的保障，其它枝節上的偏激與參商也就不礙事了。

哲學與歷史的功效也復如此，所不同的是，哲學所關注的是理智與思想生活，而歷史關注的是事業生活；前人的經驗裏，究屬想到了些甚麼，知道了些甚麼，以及有過什麼行爲，甚麼成就，思想有何繩墨，行事有何準則，撇開了哲學與歷史，後人是無法問津的。近代的科學原從哲學演出，它的長處固然在精確細密，它的短處也正坐細密慣了，使人見不到恢廓處，說已具上文；細密於此者，不能細密於彼，所以往往有隔閡以至於排斥的作用，恢廓則可以彼此包容，不斤斤於牝牡驪黃之辨；這又不外養蔽與解蔽的說法了。歷史可以供給行事的準則，小之如個人的休戚，大之如國家民族的興衰，都可以就前人經驗裏節取一些事例，作爲參考，前人『以古爲鑑』的說法無非是這個意思，近人也有『歷史的鏡子』的名詞。有了這樣一面鏡子，再大沒有的鏡子，而每一個人，每一個時代的社會，懂得如何利用這鏡子，來整飭其衣冠，糾正其瞻視，解蔽的工具豈不是又多了一件？這鏡子雖大，可能不太完

整，不夠明晰；但此外我們正復找不到第二面。近代的心理、倫理、社會、政治一類和行爲問題有關的學問到如今並沒有能提供甚麼實際的標準，教我們於遵循之後，定能長維康樂，避免危亡；即使有一些細節目的貢獻，也往往得諸歷史的歸納。心理學家講個人的智力，時常用到的一個定義是，利用經驗的能力，即再度嘗試時不再錯誤的能力，或見別人嘗試時發生過錯誤，而自己嘗試時知如何避免錯誤的能力；這便是歷史的意識，也就是歷史的效用了。荀子說到『古爲蔽，今爲蔽』，食古不化、或專講現實、或一味希冀未來的人，其所以爲蔽者不同，其爲缺乏歷史的意識、不識歷史的功用、不足以語於有效力的知慧、則一。

人文學科足以接受解蔽的付託，這是論據之一。

上文說到近代科學的發展，因爲避重就輕，舍本逐末，結果是增益了偏蔽的質量。如今要加以補救，除於其本身改正其避重就輕，舍本逐末的趨勢外，還得仰仗人文學科的力量。上文說科學之蔽共有五點，簡括的再提一提：一是蔽於分而不知合；二是蔽於知與用而不知其更高的價值，即不知科學所能培養之風度情趣，亦即相當於荀子評論墨子的一句話；三是蔽於一尊而不知生活之多元；四是蔽於物而不知人；五是蔽於今而不知古，或蔽於進而不知守。此五端者，人文學科的資料與精神都力能予以是正。人文學科所提供的是人生種種共通的情趣、共通的理解、共通的行爲準則，惟其共通，所以能傳諸久遠，成爲學科的內容；此其一。既顧到情趣，特別是文藝一類的學科，便足以是正知與用的兩種偏蔽；此其

二。人文學科顯而易見是多元的，文藝宗教之於情緒意志，哲學之於理智識見，歷史之於行為事業，情意知行，兼收並蓄；宗教在西洋雖曾獨佔過一時，但自文藝復興以還，亦已退居於一種人生工具的地位，與其它科目相等，實際上目前科學以至於教條政治所佔有的崇高的地位還是它讓出來的咧；此其三。人文學科無往而不講人與文的關係，人的情意知行，加於事物，蔚為文采，便成為人文學科的內容；西文稱人文學科為 Humanities，更直截了當的把人擡出來；其足以解物質之蔽，亦自顯然；此其四。人文學科重視經驗，凡所記述描繪，見諸文字聲色形態的，無往而不是人生經驗的一部分，上文已加說明；經驗總是屬於過去的，總是比較腳踏實地的；經驗的有選擇的利用是可以矯正躁進、冥想、逆斷、和對未來的奢望等諸種偏蔽的；此其五。

人文學科足以接受解蔽的付託而無憾，這便是論據之二。

還有一個第三點論據，雖非必要，而也不妨提出的，就是，七八十年來，人文學科多少也受過科學的洗禮。宗教已自崇高而獨佔的地位引退，上文已經說過；其輕信與武斷的成分也已經減少了許多。歷史中感情用事的地方，歪曲虛構的事實，也因科學的影響而經過一番修訂。哲學中過弄玄虛的部分，因數理、天文、心理諸科學的繩墨而受了限制。這些都可以說比科學上場以前見得更健全了。各種藝術與科學的關係較少，但也得到科學的不少的幫忙，特別是在形式的繁變、程度的細密、工具的便利、傳播的範圍、諸端之上。總之，人文

學科經過科學的切磋琢磨以外，以前可能有過的一部分養蔽的不良的勢力已經消除不少，而使其解蔽的功能更容易發揮出來。

要人文學科東山再起，我準備簡單的提出兩個建議來，作為本文結束。

第一個建議是關於實際的訓練的。我認為高中與大學的前二年，應儘量的充實人文學科的學程，文法院系因應如此，理工院系，根據上文的議論，尤屬必要。前年（一九四五）哈佛大學的一部分教授，於經過長期探討之後，所編印的一本報告，叫做自由社會中的通達教育（General Education in a Free Society），也作相似的主張。他們對於近代科學的養蔽，雖沒有加以抨擊，但一般的解蔽的重要，他們是充分承認的，因為偏蔽的反面就是通達，而偏蔽的發展與自由的發展恰好成反比例（註三）。

第二個建議是關於一個理想的培植的；必須此理想先受人公認，人文學科的提倡才不至於橫遭『落伍』與『反動』一類的誣蔑。

自然科學昌明以後，我們早就有了一個『宇宙一體』的理想，不止是理想，並且已經成為有事實襯托的概念。不過這概念對於人事的改善，關係並不貼切。

自社會科學漸趨發達以後，又值兩次世界大戰的創痛之餘，我們又有了一個『世界一家』的理想。這是和人事有密切關係的。不過這還是一個理想，觀成尚須極大的努力，並且還有

待於另一個相爲經緯的理想的提出，交織成文，方能收效。

『世界一家』的理想只是平面的，只顧到一時代中人與人羣與羣的關係的促進。平面也就是橫斷面，沒有顧到它的淵源，它的來龍去脈，是沒有生命，沒有活力的。沒有經，只有緯，便不成其爲組織。如果當代的世界好比緯，則所謂經，勢必是人類全部的經驗了；人類所能共通的情意知行，各民族所已累積流播的文化精華，全都是這經驗的一部分；必須此種經驗得到充分的觀摩攻錯，進而互相調劑，更進而脈絡相貫，氣液相通，那『一家』的理想才算有了滋長與繁榮的張本。不過要做到這些，我們似乎應該再提出一個理想，就是『人文一史』。目前已經發軔的國際文化合作可以說是達成這理想的第一步。僅僅爲了做到這第一步，爲了要有合作的心情，合作的材料，我們就不由得不想到人文學科，而謀取它們的東山再起了。

（註一）指 Alexis Carrel 所著 *Man the Unknown* 一書。我曾經把此書結論的一節譯成中文，題曰一個思想習慣的改正，後輯入自由之路。

（註二）荀子在天論裏說，『雲而雨，何也？曰，無佗也，猶不雲而雨也。日月食而救之，天旱而雲，卜筮然後決大事；非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神；以爲文則吉，以爲神則凶也。』用這樣一個眼光來看宗教或任何信仰，世間便不會有迷信之事，不迷就是不蔽。自己看自己的信仰如此，便不至於因蔽而武斷；看別人的信仰，也不至於因蔽而認爲必須破除，必須打倒。這種開明的看法，西洋至近代才有人加以有系統的說明；康德的哲學裏有此一部分，但還不夠明晰，大概因時代關係，對基

督教的信仰尙不免有所顧忌，及至英國的邊沁（Bentham, the Theory of Fictions）和德國的朗兀（Lange, the History of Materialism），就說得很清楚。但一直要到二十世紀的初年我們才看到一番最和盤托出的說明，那就是德國梵亨兀爾教授（Vaihinger）的如在哲學一書（The Philosophy of As If）。

（註三）英文普通教育（general education）一詞時或與自由教育（liberal education）一詞互相通用，我近來喜歡把它們都譯作『通達教育』，覺得最爲切合。惟有不偏蔽而通達的人才真是自由的人。

## 七 派與匯（一九四六）

——作爲費孝通生育制度一書的序——

### 一 代序的話

對於孝通的作品，借了作序之名，我又取得一次先覩爲快的機會。

這是孝通六七年來在西南聯合大學與雲南大學開授的一個學程，就叫做『生育制度』。其實所論的不止是生育，凡屬因種族綿延的需要而引伸或孝通所稱『派生』出來的一切足以滿足此基本需要、衛護此重大功能的事物，都討論到了。它實在是一門『家庭制度』，不過以生育制度爲名，特別從孝通所講求的學派的立場來看，確更有點睛一筆之妙。這也是他關於此學程的全部講稿，歷年以來，不斷的補充修正，才告完成；祇有最後的一兩章是最近補寫的，因爲剛從西南避地歸來，旅途困頓，行止不常，又值天氣悶熱，與西南的大相懸殊，文思汗汁，同其揮灑，極感不能暢所欲言的苦痛，孝通自己頗有因此而將全稿擱置的意思，後來還是經我的勸告，才決定姑先付印。人生幾見玉無瑕，何況瑕之所在是很有幾分主觀的呢？又何況此瑕不比彼瑕，前途是儘有補正的機會的呢？

將近二十年前，我對於家庭問題也曾寫過一本書稿（註一），自此迄今，也曾不斷的有所

論列。我們先後的嘗試有一點是相同的，就是都從生育的功能出發。不過有一點是很不同的，我所注意的是問題，不是制度本身；問題需要解決，所以我的用意是在提供一些改革的意見與方案，屬於下文所謂社會理想的一路；我的眼光是直截了當的優生學的，屬於下文所敘到的生物學派。孝通的則不然。他所注意的是制度本身，用意是在就種族綿延的起點和制度完成的終點之間那一大段社會的與教化的文章，加以推敲分析；他的目的是在研究；他的嘗試是學術性的，而屬於下文所稱社會思想的一路；他的眼光則屬於下文將略有說明的所謂功能學派，是社會學派或文化學派的一個。好比造房子，孝通所關心的是，從居住的需要開始，到建築的完成為止，一面要看房子是怎樣構造起的，一面也招呼到和居住直接間接有關的種種需要，和此類需要的未嘗不因房子的構成而獲得滿足；我的卻僅僅表示了一個有好房子住的希望，提出了一個好房子的圖樣來，究屬好不好，也還是另一問題。兩者相較，無疑的他的嘗試要比我的更爲基本，更爲腳踏實地。也無疑的，他這一番工作應該先做，我的則失諸過早。

我對於功能學派一向沒有深究過，近年和孝通不時接觸，始取得更進一步的認識；這認識是不是已夠清楚，下文所作一部分的交代是不是已夠明白，還希望孝通和其它同學派的朋友指點出來。我對於這比較新穎的學派是相當的欣賞的，倒不是因爲它新穎，乃是因爲它於推陳出新之中能比較的綜合，比其它社會學派或文化學派爲更有題目中所用的匯字的意趣，

下文亦將有說明。不過有一點我希望孝通和其它用功能論的眼光來研究社會與文化現象的朋友們要注意提防，就是下文所論的一般的『我執』心理，特別是此種心理所養成的『一切我自家來』的傾向。功能論既已很有匯的趣味，洵如下文所論，它所稱自家之家，門戶自不致太狹，派頭自不致太小，事實上它和別人所已發生的『通家之好』已經是很顯著；但大門牆可以出小氣派，表面的通好可能是實際的敷衍，還是不能不在提防的。例如即就孝通所論列的生育制度而言，功能論者是充分的承認到所謂種族綿延的生物需要的，這表示和生物學已經有了通家之好，但舍此而外，一切構成生育制度的材料與力量，一切其它的條件，好像全是社會自家的了，文化自家的了。這是事實麼？我以為不是。鳥類構巢，蜂蟻之類造窩，若論居住的基本需要，它們是和人類一般無二，即同是天賦的要求，是生物學的；但鳥類蜂蟻沒有文化，所恃的全屬於心理學所稱的本能，即一種生物的自然傾向，何獨一到人類，全部的居住制度或任何滿足一種基本需要的制度，便除了基本需要的最起碼的一點而外，都算作社會與文化之賜而和自然的傾向完全絕緣了呢？鳥類蜂蟻是完全本能的，人類則除了起碼的一點而外，全是文化的，在事理上總有一些講不大通。我看問題還是出在『我自家來』的身上，能自家來總是自家來，能不仰仗別人就不仰仗別人，如果把這種精神用在一個人的自尊與獨立的發展上，用在教育事業裏，原是極好的，但若用在學術的領域裏，我們所能得到的，充其極，可能是表面上很完整、內部也很玲瓏精緻的一大個歸根是演繹邏輯的結構，而

和現象的比較通體的解釋或洞澈的認識不大相干。這就陷進一切學派的泥淖了，學派的主張既成爲不可動搖的大前提，於是一切探討的工夫，名爲自果推因，實同自因尋果。

孝通在這本稿子裏，大體上並沒有表示一切都要自家來，因爲他的準備比一般社會學者或人類學者爲廣博，包括多年的生物學的訓練在內。不過提防還是需要的。學者總希望自成一家言，自成一家當然比人云亦云、東拉西扯、隨緣拚湊、一無主張的前代的筆記家和當代普通的教科書作家要高出不知多少籌，但如求之太亟，則一切自家來的結果或不免把最後通達之門堵上。孝通在本書裏有若干處是有些微嫌疑的。在不察者可能認爲一家之言，必須如此說出，否則不足以爲一家之言。但在博洽明達的讀者便不免以『自畫』兩字目之了。有一兩處最後已經孝通自己加以改正。至於本書條理的暢達軒豁，剖析的鞭辟入裏，萬變而不離功能論的立場，章法井然，一氣貫串，則也未始不是一家言的精神的充分表示，在學殖荒落、思想雜選的今日，也正復有它的貢獻，初不因我的期勉的話而有絲毫損色。不過我深知對於孝通的作品，外間欣賞以至於恭維的反應決不怕太少，陳義較高而互相勗勉的話還得讓老朋友來說。

大概孝通是要我說這一類的話的，所以要我寫這篇序；我也樂於接受這差使，因爲我比較能說的也就是這一類的話。我說過，我對功能論沒有深切的研讀，我不能用同一學派的立場，就孝通的議論，或加以推挽，或尋求罅漏，而寫成一篇就書論書的序；我只能就一個更

廣泛的立場，更超脫的展望，抱着對孝通一個更通達遠大的期待，寫成了一篇代序；好在在這樣一箇立場、展望、與期待之中，功能論還是有它的不可磨滅的地位。

## 二 釋派與匯

天下凡屬有發展的過程的事物似乎都取一個梭子形的公式，起初單純，中段複雜，末了又歸於一種新的單純；或起初儻侗，中段分化，末了又歸於一種新的儻侗，我們叫它做綜合。如果延展下去，這儻侗或綜合可能是又一節新分化的準備，而終於再來一個梭子似的過程。自然現象界一切有循環性的東西都可以說是採用了這樣一個公式的，因為我們知道，所謂循環也者決不是一個單純的循環，好比一根鐵絲做成的圈子似的，乃是一度循環之中，必有一個比較分化而複雜的段落，而循環的起點與終點也並不銜接，即可能是彈簧式的。植物化學家所盛稱的育氣的循環(The nitrogen cycle)就是如此。水的循環，大之如液體與汽體的更迭變化，小之如江河湖海的流轉分布，也都循着這個公式。生物滋長與嬗遞世代，由種子發展為箇體，由箇體歸結到種子，走的也是這條路。而箇體由單純的幼沖時代，經過成熟而繁變的壯年之後，以歸於衰老，也有相似的情形，因為衰老也是比較單純的；以人而論，文學家如莎翁就稱之為『第二個童年』；一個人經過了所謂不惑、知命、耳順的年齡之後，總是比較的飽經風露，鑪火純青，看得開，放得下，換言之，他的生活必然的要比壯年人簡

單得多了。

文化、學術、思想的演變也似乎未能外此。把人類文化當一個總集體看，如此，把民族文化或文化的各方面分開來看，也復如此；不過如果分開了看，有的民族或方面所已經歷的可能不止是一個梭子罷了。就思想一方面論，以中國為例，春秋戰國以前，是單純的一個時期，春秋戰國那一段，百家爭鳴，不衷一是，是分化而複雜的，而秦漢以降，儒家蔚為主流，又復比較的歸於綜合單純，以迄於最近，好像又正在醞釀着一個分化而複雜的新時期。以西洋為例，也有相似的形勢，荷馬所代表的希臘時代的思想說不上複雜兩個字，從希臘全盛到滅亡的時期，好比我們的春秋戰國，是變化多端的，而自基督教的傳播以迄於三四百年前，顯然又歸宿到一個雖不融通而也還單純的段落；三四百年以來，文藝復興、宗教改革、科學興起、工業革命等等，一面是思想日趨複雜的因，一面也未嘗不是思想日趨繁變的果；目前西洋的思想還是在這二度分化與夾雜的段落之中，短期內是否會有一個新的綜合，雖不可必，但端倪已經有了一些，下文當續有討論。

時人喜歡把思想比做水，例如說『思潮』。水是動的，絕對的止水或死水是不能想像的；思想也是動的，自身的發展是動，與生活的相互影響也是動，絕對不動的思想也是一樣的不能想像。所以在相當限度以內，這比喻的用法是有它的方便的。我在本文題目裏也用到形容水的兩個字，派與匯，派指思想的分歧，匯指思想的會聚，派是分析，匯是綜合，派是家

數，匯是集成。學派的說法是一向有的。匯的說法也是明說暗說的都有；『百川學海』一類的書名是暗說的，『文匯閣』、『文匯報』一類的名稱就明說了。春秋戰國時代的諸子百家，每一子每一家是一個學派。到孔子被人稱爲『集大成』，就有匯的意思了；是否真集大成，真匯，固然是另一問題。孟子說孔子，提到『河海之於行潦』，那匯的意思更是顯然；又提到『盈科而後進』，那盈科兩字也有匯的意思；至於後代的學術思想究屬進了沒有，那也是另一個問題。

### 三 社會思想與匯

上文說到西洋的思想三四百年來始終是分化而繁變的，這自然是一個大體與綱要的說法。若論其目，則大分化之中也未嘗沒有小綜合，大紛紜之中未嘗沒有單純化的企求，流派的大奔放之中未嘗沒有匯合的嘗試。十九世紀就是這樣一個企求與嘗試的時期。就社會思想一方面來說，我們很容易聯想到幾個嘗試的人，孔德、達爾文、斯賓塞爾、馬克斯、福洛依特等，不過福洛依特已經跨到二十世紀的初年了。這幾個人中間，孔德是相當成功的；達爾文所注意的事實雖若限於生物方面，但他所提出的匯合的原則——演化論，經由斯賓塞爾、赫胥黎，以及大批的所謂社會進化論者的引伸推廣之後，確乎發生過不少融會貫通的力量。馬克斯和福洛依特都有一番『匯』的苦心，但因其專門注重生命的真實的某一兩個方面，有

如飲食男女，其結果，至少就思想一方面說，適促成了派別的加強的發展，比較通盤的匯合的影響無由見到。如果生命的真實，推本窮源，只限於飲食與男女兩件大欲，則馬福兩人雖沒有一人得窺全豹，至少還能平分春色或平分秋色（究竟是春色秋色，要看讀者的襟懷，在此無須確定），而事實上生命的真實所包含的似乎決不止此。

說到孔德的嘗試相當成功，我們又很容易的會聯想到他的『科學的級層說』。後來演化學論發達之後，又有人叫做『現象的演程說』；正唯各類現象的演出有先後遲早，斯各門科學的地位有本末高下；無論級層說也罷，演程說也罷，從此以後，我們對萬殊的物象，算是有了一個綜合的看法，如果宇宙有如一掛大綱，自有其脈絡可尋，從此也就綱舉而目張，通體可以概見了。也無論用的是那一個說法，以至於其它大同小異的說法，有如斯賓塞爾的無機、有機、赴有機的三界說，我們總承認，宇宙肇基於化學物理的種種活動，進而發生生物、生理、心理的種種現象，再進而產生社會，形成文化。中間的小層次不論，這下、中、上的三層與層層相因的原則是確立了。這最上層的社會與文化，儘管氣象萬千，變化莫測，決不是無端發生的、決不是單獨創出的，也決不是獨立的、隔離的、而與理化生物的境界全不相干的；儘管花明柳暗，別有洞天，卻並不在天上，而依然以尋常的天時地理、山川陵谷做基礎，也始終和洞天以外的天時地理、山川陵谷毗連銜接，可以出入交通。這一點小小的綜合，在目前看來，雖若老生常談，卑不足道，在立說的當初，卻自有其開拓襟懷、網羅萬

有的意義，令人油然而起宇宙一家、萬物一體感想，而使紛紜雜亂的思想學說得收衷於一的效果。

達爾文的貢獻也就是在這條路線上。不過有廣狹的兩部分。廣的就是適用於一切現象的一般的演化原則，可以歸入上節的話裏，無須重說。狹的部分是所謂有機演化論，就是就三界中的中間一界特殊的作一番原委的推尋與因素的剖析。這推尋與剖析的過程大體上有如下述。起點是馬爾塞斯在他的人口論中所已發揮的蕃殖與其限制的普遍事實。第二步是變異與遺傳現象的發見與觀察。第三步，由於變異與遺傳的事實，進而推論並注視到物類間的競爭（事實上未嘗不包括物類之間的互助現象在內）。第四步，終於到達一個適者生存的結論，所謂淘汰或選擇者是，而所謂適，指的當然是變異或遺傳品性與環境的兩相調叶，而選擇的結果便是各個物種的形成了。蕃殖、變異、遺傳、競爭、選擇或淘汰、調適或位育，與最後物種的形成，一邊是生物學家所觀察到的現象，一邊也就成爲演化論者的幾個基本概念，其中一大部分也時常被稱爲演化的成因。我敍到這些概念，因爲它們對於前途社會思想的繼續發展大都有很密切的關係，說見下文。

#### 四 社會思想與派

不錯的，孔德與達爾文所做的都不能不說是一番集成與總匯的工作。不過學術思想是動

的，是要繼續發展的，大概不會因有人加以總匯而從此停頓，從此安於一個盈科而不進的局面；在二千多年前的中國思想界固然發生過這種情形，在求知特別迫切、競爭特別劇烈、而科學方法已趨於成熟的近代西洋是決不會的。一向天下大勢，分久必合，合久必分，而近代的天下大勢，分雖可久，而合則未必持久，於是從十九世紀下半以迄於今，於一度總匯之後，緊接着一個新的分派的局面，而『派』的種子原早就寄寓在『匯』的中間。這話就又回到孔德與達爾文了。

現象的演程或科學的級層就替分派的趨向種下一個根苗，每一個『程』或『層』逐漸引伸、擴展，而獨立自主起來，終於成爲一個學派。上文簡括的只說了三個級層，其實還不止此。化學與物理可以分做兩層；而生理可以從生物裏劃分出來；後來心理學日趨發達，駸駸乎自成一層，社會與文化，不用說，也大可以分成兩層。這樣一來，派別就已經多得可觀了。還不止此。每一層次本身就並不簡單。物理中有數理，其它級層的現象中也未嘗沒有數理，數理是經，一切科學是緯，從笛卡爾以來，要成一門科學而不講數量的分析，是大家公認爲不可能的；於是社會思想的學派，可能又添上一個數理派，單獨存在，或作爲理化派的一個支派，而事實上確乎有。它如力學、重學、等也都演成若干支派，所以物理學派也往往叫做機械學派。循了層次上推，接着是一些地理學派，我說一些，因爲其中也不止一二家數，有的注重天象天氣，有的着意地形地勢，有的關心居家區位，產物作業，這樣已經是好

幾家了。以上都屬於所謂無機的級層。

再上是生物派了。這一派的分支之多更要在機械與地理兩學派之上。生物體和機械體不同，是所謂有機的，即部分之間有一種活的功能上的緊密的聯繫。社會思想家中有人認為社會就是這樣一個活的物體，於是就有了有機論的一個支派。在生物學界裏，這有機體的概念是在演化論發展之前早就有的，不過過此以後我們就要想到達爾文了。蕃殖的概念產生了人口論或人口數量論的支派；人口論不是人口學，人口學是研究人口本身的，人口論是想以人口的蕃殖作為社會現象與社會變遷的一個解釋的。變異、遺傳、選擇三個概念是分不開的，因此也有人引為根據，構成一派解釋社會的理論，認為社會的治亂、文化的盛衰、民族的興替，可以用變異的多寡、遺傳的良窳、選擇的正負來說明；所謂優生論或民族品質論的成爲一個支派，就是這樣來的。競爭的概念則演而爲一派戰爭論，有的認為社會進步非仰仗戰爭不可，有的認為初期雖然如此，社會文化進展到相當程度，暴力之爭勢必減少而歸於消滅，所以這派的内容也並不單純。物種的概念也沒有落空，所謂種族論，或種族武斷論，認為種族有高下優劣，一成而不易變，愈以爲不變，則其爲武斷也愈甚。這些支派之間，不用說，有的是比較獨立的，有的不免彼此糾纏，例如選擇論之於種族論，有的不大武斷的種族論者大都是接受了選擇論的。演化學論裏一大堆概念中唯一沒有演成一個社會思想的支派的似乎只有『調適』或『位育』的概念，可能是因爲它比較的最富有綜合性，最有『匯』的意味；

大凡講調適就不能不講關係，每箇物體本身內部的關係，物體與物體之間的關係，物體與所處境地的關係，都得講求到家，因此就不容易分而成派，不特不容易從有機的級層分出來，抑且不容易和無機及超有機的各級層完全絕緣，獨行其是。不過至二十世紀初葉以後，特別是最近的一二十年，上面這一段話又見得不甚適用，位育的概念終於幫同推演了一個新的學派出來，說見下文。

心理學是比較後起的一門科學，孔德在他的級層說裏根本不及提到它，後人雖有意把它補進那級層的祖廟裏去，但昭穆的地位很難確定，有的人，即心理學家自己以及對心理學特別阿好的人，主張設位應在生物學之上，社會學之下，意思是，心理現象雖須溯源生物現象，它自身則是社會現象的生命賦與者；另有一部分人卻以為沒有羣居生活的交相感應，則根本就不會有我們所瞭解的心理生活，我們的心理生活，和動物心理不同，動物心理可以老實實的歸入生物學與生理學，而我們的不能，我們的心理是團體的、社會的，所以位應在社會科學之上，也就是在社會科學之後。這一筆官司現在還並沒有打完，我們留待下文再論。不過心理學者一面對外打這官司，對內卻也有鬩牆之爭，就是，也有派別分化，例如本能論、行爲論、與情欲興趣論。本能論與情欲論和生物學派的遺傳論很近，承認一切社會行爲有先天的傾向以至於先天的命定；行爲論則和生理學有密切的關係，不過研究的人但就行為的表見下手，但就看得見的事物刺激與動作反應着眼，生理的內幕他是不管。大概的

說，三個支派之中，本能論和情欲論與生物的級層爲近，而行爲論則不得不傾向於社會的級層，因爲刺激的來源與反應的對象多少總有好幾分社會的意義。

社會與文化的級層不妨併在一起敘述。孔氏的科學級層裏原先沒有列出文化，大概認爲科學而外的一般文化可以納入社會的級層中，不須另列。到演程說出，始明白把它列入，位在社會之上之後。換言之，如果級層與演程可以比做一座塔的話，這些是塔頂上的一二層了。欲窮千里目，更上一層樓，行百里者半九十，這一二層的地位雖極崇高，其所經歷的風雲變幻也較其它層次爲多而親切，但總須以在前在下的各級層做基礎，一個虛懸的塔尖，或一座浮空的臨春結綺一類的高閣的建築，是不能想像的。上文所敘述的許多學派的所以存在，所以發展，目的可以說就在教這塔尖不落虛空。這些學派中人各把解釋社會與文化的理論，一套一套的擡出來，倒不完全因爲他們都是好事之徒，想巴結社會，討好文化，也不完全因爲他們有些中國人脾氣，想以賣老或自居長輩的方法，來佔人家便宜，還是因爲各級現象之間是存在着一種不容抹殺的本末先後與前因後果的關係，社會與文化既屬後起，儘管挺秀有加，令人生畏，在追尋種種成因的時候，自不宜完全數典忘祖，飲水忘源。可能因爲這種態度發展得過分了些，也可能因爲祖宗太多，各說各的，歷久不衷一是，也可能因爲有的理論所從出的級層畢竟是太遠了些，中間跳過了好幾個其它的級層，說出話來總有幾分不着邊際，隔靴搔癢——這一類的原因終於激出了一個反應，就是，從事於社會與文化研究的人

被激而就其自己所屬的級層中尋求解釋，而形成了若干理論的套數。這便是社會學派與文化學派的一大部分的由來了。社會與文化級層中的部分特別多，關係也特別複雜，所以自謀解釋的努力本來就可以收幾分效果；但學派中人到此，不免更強調這『自謀』與『自家來』的原則，求人不如求己的原則，並且進一步的認為理應如此，認為別級層中的學者的欄入社會與文化的領域是越俎代謀，是舍己耘人，是一個錯誤。這態度一來，其所以成爲一兩個單獨的學派，就更見得壁壘森嚴了。

社會學派的支流自也是不一而足。其分化的根據是一些概念上的不同與着重點的互異。我們不妨先把這些概念比較拉雜的臚列一下，事實上也很難避免拉雜，一則這些概念本身就不夠清楚；再則它們中間也不免有掩疊與重複之處。每一概念自有其對待，例如：形式對待內容；純理對待事實與問題；人倫關係對待人的自身；集體的表象對待箇人的行爲；意識環境的外鑠對待人的固有；動態對待靜態；常經對待畸變；一般的結構功能對待零星局部的分析；等等。每一對概念的上面一箇是社會學派的支派們所特別注意以至於認爲非從此着眼便不成其爲社會之學的，至於對方所包括的種切，則雖在社會之內，雖未嘗不是社會現象的一部分，卻不是社會研究的道地的對象，而應該交給生物學、心理學、以及其它的社會科學如政治學經濟學之類，歸它們去推敲。這樣瞭解的社會學與社會思想，因此有人就稱它們爲道地社會學與道地社會學派，好比道地藥材一樣，也有人稱此派社會思想爲唯社會論，好比

唯心論唯物論一般。

文化學派，也有人叫它做心理社會學派，從某一種方面看，可以和社會學派劃分得相當清楚，就是它比社會學派要具體。『不求人』的精神，上文說過，是一樣的。比較具體之所在是它能運用文化的多方面或某一方面來解釋文化，解釋者雖僅僅是文化的一二方面，而被解釋者當然是文化與社會的全部了。到目前為止，用文化的一方面來解釋社會文化全部的努力自然也不止一家，其中歷史比較最久、而也最有些效果的是經濟與生產技術，就是馬克斯的一派，其次是宗教與倫理，再其次也許是法律；嘗試的人都不算少。它如教育、藝術、語言文字、風俗習慣、輿論清議、科學、哲學，零星提出的也頗不乏人。即就三四十年來中國的救國論調與改革論調而言，已經可以看出此種情形來，發為議論的人雖未必都成派別，但信念既篤，主張又很絕對，行動又很積極，可知成派的趨向，始終存在，所缺的是一些成套的理論工夫而已。讀者如不厭嚙嚙，我們不妨極簡單的數說一下。在經濟一方面，民生主義、共產主義、社會主義、計畫經濟一類的議論，我們應有盡有，是最不憚煩言的。基督教的『中華歸主』運動、其它宗教的有組織的努力、孔教會或孔學會一類的團體活動、政府對於心理建設的號召、新生活運動的提倡、一般人對於世風與人心不古的煩言，則都假定如果宗教與道德上了軌道，全部的社會生活便得所安定，諸般的社會問題便自然解決。從清末維新以至今日，全部法治的主張，全部教育的努力，自各有其一些社會思想的背景。檢字方

法、索引方法、以及文字本身的改革方案，三四十年来，也多至不勝枚舉，目的也無非是想經此途徑推廣教育，革新文化，而達成社會的改造。藝術一方面，比較犖犖大者我們至少可以提出蔡子民先生的美育運動和王光祈先生的音樂救國論，在提倡的人一定認爲如果廣大的民衆不懂得審美，如果音樂不普遍發達，中國的社會與文化便始終不會走上健全的路。

上文兩節話的用意端在表示在社會思想的不算太大的領域裏，思想之流，即在最近百年以內，如何由派分而匯合，更由匯合而派分的一些跡象。這分合聚散的過程，事實上當然比我們在這裏所說到的要複雜得多。從機械學派到文化學派中間一大串的大小派別，當然決不會完全由孔達兩氏的一二番匯合的努力裏很單純的推演而出；它們自分別的還有別的來源，哲學的、科學的、宗教的、藝術的、種種思潮，對於這些派別的構成，自也有它們的貢獻，例如十八世紀物理科學的發達之於機械學派，哲學中唯物一元論之於經濟學派，基督教傳統之於宗教學派，都是極明顯的。

## 五 社會思想與社會理想

社會思想，根據它的立場或觀察的據點看，可以分做上文所敘的大小派別，如果根據用意或目的來看，它又可被劃分爲兩種或三種。第一種是比較嚴格的社會思想。第二種應該叫做社會理想。第三種是社會玄想或社會冥想。普通談論社會思想的人是不這樣分的，但這分

法實際上是相當的重要，百年來社會理論界的糾紛混亂，一半雖由於派別之多，一半也未始不由於這樣一個分法的未經大家公認。為討論的方便起見，我們不妨先列一個表：

	對	象	目	的	運用的心理方面	理	論	方	法
社會思想	已往及目前的社會		瞭解，說明，解釋		理智的體認與分析為多	因果的推尋，關係與關聯的發見；歸納邏輯為多			
社會理想	未來的社會		改造至於革命		意志，情緒，信仰為多	演繹邏輯為多，強作綜合或至於武斷			
社會冥想	未來以至於莫須有的社會		憧憬，慰藉，逃避		情緒的依戀，至於感傷主義；幻覺，白日夢，至於錯覺	可根本不問方法，不用邏輯			

右表四個欄目裏，目的的一欄自是最關重要，因目的不同，其它節目就勢必不能一樣。嚴格的社會思想既志在解釋，則勢不能沒有具體的物象，而此種物象正可取給於已往與當前的社會。反轉來說，已往與當前的種種社會現象原是需要瞭解的，它們的來龍去脈以及相互的關係也需要弄一個清楚，正好比自然界的一切現象一樣。社會現象也需要一番觀察、整理、分類、量斷，才可以讓我們充分的瞭解，才成爲一門或幾門科學；在構成科學之前與之際，也必有其種種假設，種種理論上的探索，這就是社會思想了。社會思想提出的問題是，社會曾經是甚麼，現在是甚麼，以前的『曾經是』和目前的『是』中間，又有些甚麼淵源；對於將來可能是甚麼，社會思想家或許願意鑑往知來的作一番推測，但這不是他的主要的任務；

至於未來的社會應該是甚麼，如何而可以盡善盡美，他是擱過不問的，若問，他是暫時放棄了社會思想家的地位而採用了理想家的身份，才問的。

社會理想的用意是在改造社會，改造的工夫勢不能用之於過去的社會，即用之於已經在某一種趨勢中的當前的社會，也不免徒勞無功，於是就不能不以未來的社會做對象了。反轉來說，未來的社會也確乎是需要我們措意的。人是有希冀的一種動物；他的生活的很大的一部分是寄托在過去的留戀與未來的指望之中。宗教家覺得最引人入勝而足以支持他的生命的東西，是前途的那個樂園或任何理想的世界。不過理想的社會大概不會自己來到的，它需要人力的招致，於是，第一步，我們必須建立一些鵠的，認定一些路線，製成一些計畫。這鵠的、路線、計畫一類的東西我們統稱之曰理想，不是思想。第二步，我們對此理想，必須培植一番情緒，養成一番信念，務使此理想得因多人的拳拳服膺而長久維持；這也就是宣傳組織的一步。第三步，不用說，是企圖實現這理想的種種努力了。社會理想所運用的心理生活的方面，顯然的與社會思想所運用的不動，它要的是更堅強的意志，更熱烈的情緒，在求其實現的時候，又需要活潑的動作。理智的分析當然不會沒有，因為它多少總須利用一些歷史的經驗和學術的結論，來支持它自己，來為自己張目，不過這些終究不是主要的心理成分。又因為理想是不輕改動的東西，它是一切為準繩，一切的大前提，這一部分理智的活動極容易走上自因推果或演繹的一路，以至於趨於武斷抹殺，武斷其與自己符合的部分，而抹殺其

與自己衝突的部分。這並不是說社會思想家就不會武斷抹殺，不，他也一樣的有這種趨勢，特別是在他暫時放棄思想家的身分的時候，不過一經踱出思想家的崗位，他就容易被指摘，因而不能不多自檢點；一向是理想家的人就不然了，人們對理想家的武斷抹殺，取的也往往是一個容忍以至於擁護的態度，容忍的是一般不認真的人，擁護的是認真而同具此種理想的心理傾向的人。

思想、理想、以及第三種的冥想，是不能絕對劃分的。理想家多少得利用一些思想，而思想家也隨時可以踱出而成理想家。理想家的理想，如果完全不理會經驗與現實，但憑一己的愛憎臆斷，而形成一套或一些不大成套的看法，認為社會必須如此這般，他才躊躇滿志，不枉此一生，他就進入了冥想的境界了。冥想雖無疑的牽涉到社會，一種如意算盤的社會，實際上可以說是沒有社會的目的的，它既不想解釋社會，又不想改造社會；冥想家總覺得當前的社會太不像樣子，他認識不來，也不求認識，社會也不認識他，他對此社會，也絲毫動搖不了，社會也休想影響到他，社會與他，可以說是絕了緣的。但他又並不甘心，因為人總是需要社會的；事實上的好社會不可得，至少想像上的好社會他是可以有的，因為人是富有想像能力的一種動物。於是，他在他的腦海或心田裏就建立起這樣一個社會來，並且在他看來是一個盡善盡美的社會。外國的象牙之塔與中國的空中樓閣一類的建築物，就是這樣來的。這決不是三年建築不成的道旁之室，而是信手拈來都成的妙諦。一部分宗教徒所憧憬的

天國或極樂世界也就是這東西；我說一部分，因為其餘應當歸入理想家的範疇。冥想的惟一的社會意義，可能是給現實社會一個對照，一些諷刺，給那些太滿意於現實的人一些刺激，太困頓於現實之中的人一些慰藉，好比詩歌文藝的慰藉一樣，此外便沒有了。如果冥想中真有一些新的意境，足供未來推進社會的參考，足以激發此種推進的努力，那又就該歸入理想的範圍，而不完全是冥想了。冥想的意義終究是箇人的，而不是社會的；始於心理上的慰安，終於生活上的逃遁，或始於單純的幻覺以進入複雜的幻覺而成白日夢，而終於單純的錯覺以進於有組織的錯覺而成瘋狂，始終是箇人的。一箇人出家，我們喜歡用『遁入空門』一類的語氣來形容他，是再恰當沒有的。不過我們必須瞭解，從社會的立場看，那門雖是空的，從個人心理的立場看，它是絕對的不空，它是由冥想得來的一個極複雜的世界，一個光怪陸離的社會的代用品。

在本文的討論裏，我們除了指出冥想之多而且雜，可能成爲目前社會理論界所以擾攘紛紜不可究詰的一種因緣之外，我們在這方面不準備再說更多的話。社會上總有一部分人，傾向於以幻覺爲真知，以夢境爲實境，至少認爲它們可能成爲真知實境；上自主持風教而握有權力的大老，下至不滿意於現實而亟切於改革的青年，胸懷冥想之體，而意圖收思想與理想之用的，正是大有人在。社會的情況愈紊亂，則此種份子勢必愈多。他們該是空門中的人物，但目前既沒有空門可作歸宿，他們也決沒有作此歸宿的企求，於是冥想終於造成了一種

滿天飛和到處沾惹與糾纏的勢態。關於這種勢態，我們是應該鄭重的注意，而於虛實之間，作一番明白的審辨的。我們下文的討論還是集中在思想與理想的兩箇範圍，並且認爲二者各有其重要的社會意義，界限雖須劃清，輕重難分軒輊。

## 六 社會思想與哲學概念

上文敘述各學派的時候，我們始終稱它們爲社會思想，其實根據剛才的討論，可知任何思想的派別一離開了解釋的崗位，而自覺的想以解釋所得，來影響未來的社會生活時，它就成爲一箇理想的派別；而事實上大部分的派別，在解釋的工作自以爲大體完成，羽毛大致豐滿的時候，都有一種超現實與超空間的企求，第一步的表現是來一箇歷史哲學，來箇所謂『史觀』，第二步就是過問到未來的社會了。

不過這並不是說除了上文所已敘述的派別而外，社會理想便沒有別的派別，或別了派別的分法。這當然是有的。如果上面的分法是從科學與科學的級層產生出來，則另一箇分法可能追溯到哲學方面，而以若干主要而相對的哲學概念做出發點，例如，唯心論對待唯物論，機械的宇宙觀或原子的宇宙觀對待有機的宇宙觀，理性主義對待經驗主義，神召對待人爲，命定論對待自由意志論，全體對待部分，或社會主義對待個人主義，漸進的歷史觀對待革命的歷史觀，法治對待人治，競爭對待合作，平等對待差等，保守對待進取，道義對待功利，

文質的對待，體用的對待，等等。有的概念當然不屬於純粹的哲學，而屬於專派的哲學，例如歷史哲學、生物哲學、以至於社會哲學自身，但其為一些基本的哲學概念，有非科學所能盤詰的，則一。根據了這些來講社會理想的派別，有的比較清楚，例如箇人主義之於社會主義，大部分卻不容易劃分，甚至於不可能劃分，因為概念上的掩疊太多，每一對對待的概念固然彼此不相混淆，但每兩對概念之間卻不是彼此互相擯斥，例如同服膺社會主義，有人主張漸進，而有人主張急進。不過根據了這些概念而產生的理想上的特徵與形成的派別之間的更進若干步的分化，終於演出了許許多多的支流，是一箇重要的事實，值得我們注意的。

話到這裏，好像又在說回去了。社會思想的匯與派，上文是敘述過的了。根據科學級層而來的社會理想的匯與派，因此也算有過一些交代。從哲學概念引伸出來的社會理想又怎樣呢？受過哲學概念的影響的社會理想又怎樣呢？上文約略提到過一些此種概念的『派』，它們的『匯』又如何呢？這問題就大了，大到社會理論的圈子之外，嚴格的說，是不在本文範圍以內的。不過既有牽連，我也不妨約略提到我私人的一些看法來。思想，哲學思想，在西洋的歷史裏，只有兩箇很短的時期中有過匯的嘗試，一是希臘文藝全盛的時代，二是文藝復興的時代；但兩次都沒有成功，尤其是第二次。此外可以說全部是派別擅場的時期，至多，在表面上，因為甲派壓倒以乙派，給讀史者一個匯合的印象而已。試思上文所臚列的若干成對的概念，兩兩對峙，各走極端，有如神召之與人為，唯心之與唯物，社會之與箇人……；

如何才得以匯合起來。絕對的二元論始終只是二元論，是一元不起來的；至多，它只能造成兩種局勢，一是分期的互為消長的局勢，二是同牀而各夢的局勢，或換一個比喻，有如涇清渭濁，初則同一河床而清濁分明，終則分道揚鑣而各行其是。西洋的神學家努力了二千年，始終沒有能把善惡的原則統一於上帝；近代的科學家也忙碌了三四百年，想把唯心論分解成唯物論，想把精神的現象化驗為物質的現象，也始終沒有成功，始終只好把它擱在一邊，或加以根本否認，或認為別具境界，不可思議；都是這一路上的例子。即使成功了，所得的結果也不過是一箇兼併的局面，而不是一箇匯合的局面。

總之，社會理論或社會學說，就其中比較嚴格的思想的一部分來看，在近代是先有過一番匯的努力，然後又分成許多的家數；就其中理想的一部分來看，因為牽涉到更大的哲學以至於形上學的領域，受到它們種種對峙而衝突的概念的影響，至少就近代而論，與截至目前為止，匯合的努力可以說等於沒有，而對峙與衝突對於社會理想的分化的影響却是很顯然。我們不容易把現有的社會理想，像社會思想一般，分成若干界限分明的派別，但上文已經說過，每一派的社會思想都有踱出而成爲社會理想的企求，當其踱出的時候，便是這些對峙而衝突的概念取得用武之地的機會了。因此，同一思想的學派，當其引伸爲理想時，勢必進一步以至進若干步的分化成若干支流，多少成爲一分二，二分四……的格局。到此，我們看到，社會思想與理想的派別之分可能有三種的由來：一是依據科學級層的，流派之多，我們

在上文已經大致看到；二是從一些哲學概念引伸出來的，這一類的學派不容易獨立存在，但也還有；三是兩者之和的結果，就是由於哲學概念影響到了依據級層的流派，從而產生的更零星的分化，這當然又是很多的。近代社會學說的繁複，社會理論的紛擾，學派之間的分工合作，固亦有之，彼此的排擠攻訐究屬是一個更普遍的現象，解決問題的努力，固亦有之，而所引起的新問題，所釀成的一般的動盪不安，可能是更多更大，推源溯本，這顯然是因素的一個了。所以接着我們不能不把分派的利弊問題作爲進一步的討論的對象。

## 七 社會思想分派的利弊

社會思想的分派雖屬人爲，亦自有其趨勢。造成這趨勢的因素很多：生活環境是多方面的，並且隨時可能發生變化，一也；人的智能情性是不一律的，對多方面環境的反應不會一樣，二也；羣居生活因此有分工合作的傾向與需要，三也；文化演變，學術隨方面而累積，而一經累積，亦自有其趨勢，四也；學術與思想是智識的兩個層次，比較具體而固定者爲學術，比較抽象而動盪者爲思想，兩者互爲因果，彼此推挽，更不免增益此種自動分化的趨勢，五也；思想分化既自有其趨勢，我們對於學派的發展的一個基本態度，不應該是，因有利而欲其多，因有弊而欲其少，而是，網羅各學派的種種長處，而祛除其短處。

不過利弊的問題是存在的。在這裏，我們又得把社會思想與社會理想分開了說。大抵思

想分派的利弊參半，而理想分派則弊多於利，其何以有此分別，留待下文說明。思想分派之利在一個專字，唯其專，故精到、細密、澈底。社會生活的底蘊是多方面的極錯綜複雜的，一人之身，在短短的幾十年的生命裏，很難希望取得一個全盤通澈的瞭解，凡屬有志於瞭解的人，勢只能作一些局部的嘗試，即，各就其興趣與專門學術的準備所及，集中精力在此種底蘊的某一方面，作一番貫澈的分析與推論。一人如此，多人如此，一方面如此，各方面如此，則分工合作的結果，對於後學，對於對社會只能作些一般觀察之人，可以供給一個差強人意的通盤的認識。我說差強人意，一則此種認識勢必還是零碎片段，去完整的境界極遠，再則它究屬是一個拼湊起來的東西，中間的褶縫針縷是再也磨滅不了的，分工愈細，碎塊愈多，則褶縫和針縷愈繁密；它可能是一頂瓜皮帽子，是一件百衲袈裟，却不是天孫織的錦衣。不過這已經足夠好的了，這表示大家真能分工，真能分層負責，真能恪守本分，也真能合作，真能彼此尊重，相互瞭解，才產生了這樣一頂瓜皮帽子，或一件百衲袈裟。約言之，專精的結果可以不妨礙通體的認識，也正唯其不大妨礙，專精的努力才取得了應有的意義。說思想分派有利，這便是利之所在了。

思想分派之弊也就在一個專字，唯其擅專，故偏狹、武斷、抹殺。凡屬學派中人多少總有一個傾向，就是初則自立門戶，繼則以自己的門戶為最高大，終則設法教人祇走這個門戶，認為唯有此門才四通八達，無遠弗屆，唯有此門才是真正的入德之門；總因為這門是我

開的，大有此山是我開，此樹是我栽的一種氣概。癥結無疑的是在一個我字；問題當前，需要解決，其意若曰，你們都不行，我來！及其既來，則又曰，有了我，你們都可以不必了。所以此種專擅與獨斷的心理傾向我們總稱之曰『我執』。以前的宗教家、道學家、近代的科學家、儘管教人無我，但我執始終是一個最普遍的心理現象，在一般生活裏如此，在學術思想界幾乎是同樣的活躍，有時候反而見得更牢不可破，因為當事人總覺得把握住唯一真理的是他，而不是別人。

一樣的不免於我執，程度上的分別還是看得出來的。謹嚴的科學範圍裏要少一些，特別是各門的自然科學。這顯然的有兩個原因。自然科學家所研究的對象確乎是更適用客觀或物觀的應付方法，它們可以被假定為超然於人的心理生活與社會生活之外，固然絕對的超然也還是不可能，因為研究它們的終究是浸淫在此種生活之中的人。此是原因之一。科學上所稱的解釋，事實上等於運用分解方式的一種說明，就是把複雜些的現象分解開來，成為更單純而基本的現象，普通叫做因素或成因；此種分解的工夫，最初祇限於本門科學的範圍以內，例如生物學家解釋箇體的構造，始則自全體分解成若干結構的系統，更自系統而器官，自器官而體素，終於分解到了最小單位的細胞；把細胞的構造弄清楚以後，如果要再進一步，就得闖入別的科學以至於級層的防地，至少也必須企求別門科學中人或級層中人出頭幫忙，特別是物理化學的級層，否則分解的工夫便須戛然而止，達不到生物學所能認為滿意的一個究

竟。此種逾越的行動是有益的，它代表着科學或級層間的應有的合作，而合作便是專擅與武斷的反面。此是原因之二。

但一離開自然科學的級層而攀登心理與社會文化的級層時，我們就發見兩三種比較不很尋常的我執。我說不很尋常，因為尋常的我執是到處有的，各自然科學的內部也一樣的有，例如：生物學的領域裏，環境派對遺傳派；遺傳學裏，精質獨立論對後天習得性遺傳論；遺傳方法論裏，孟特爾派對戈爾登派；彼此爭論的時候，都表示過很頑強的我執。這一種的我執我們擱過不談。所謂不尋常的兩三種，第一種可以叫做包攬壟斷；第二種，說得好聽些，是自求多福，說得不好聽些，是剛復自用；第三種我無以名之，姑名之曰騰|薛爭長。第一種最普通，大凡用了下級層的科學結論來解釋上級層的現象時，最容易犯這毛病。如果級層分明，解釋與被解釋的級層又屬彼此接壤，則根據上文解釋即等於分解之論，原是理有固然，勢所必至；不幸的是解釋者一方面總喜歡把被解釋者一把抓住，不容別人染指，別人的解釋，在它看來，不是錯誤，便是多事。社會與文化的級層既在最上，下面的級層既屬最多，就最容易變成一根骨頭，受羣犬的拖扯攘奪，實際上是被宰割得支離破碎，把社會與文化原有的完整的形態反而弄到看不出來。這在社會思想的研究裏我們叫做『以偏蓋全』，想以局部來包攬全部，結果總是一個捉襟見肘，不能自圓。其級層地位距離較遠的更不免隔靴搔腿，不着癢處；例如把人解釋做一座機器，不錯，人多少是一座機器，但人之所以為人，人

之所以別於它種機器者何在，我們並沒有因此種解釋，而取得進一步的瞭解，即解釋了等於沒有解釋。此種來自距離較遠的級層的解釋，一面想包攬，一面又包攬不住，又往往容易陷進所謂比論的泥淖，即，任意用些比喻來替代解釋，例如有機論者硬把社會當有機體來解釋，竟有人認為社會組織自亦有其陰陽兩性，國家是陽性，教會是陰性，信如此說，則中國社會的保守陳腐不倒有了一箇解釋，不是單性生殖，便是獨陽不長麼？機械學派把社會解釋做一座機器，也全用這比論的方法，也一樣的無裨於解釋的實際。

第二種的我執是自求多福或剛復自用。它顯然是別人包攬得太多的一個反響。好比打麻雀牌的人，老不和牌，於是故意的不吃不碰，硬要打一副『不求人』，『和』給別人看看。對於這一類從事於思想與解釋的人，我總有一個感覺，就是其志可嘉，不過若不求人而還是不和牌，或雖和而只是小牌，我又覺得其情可憫了。宇宙萬象原是相通的，事物的演出，當其初雖有先後之分，科學為研究方便起見，雖亦不能不作級層門類之別，但現象之間，決不因人為的強分畛域而未減其息息相關的程度，然則對某一部分現象不作解釋則已，否則勢須旁搜遠紹，覓取一切可能作解釋之用的其它現象，屬於同一部分的可，屬於其它部分的亦自輕易不容捨棄；別的部分出頭幫解釋的忙，包攬固屬不可，亦決不會成功，但如在相當分際以內，此種幫忙決不能看作好事，更不能看作越俎代謀，又何勞一定要拒之於千里之外呢？一面攆斥別人，一面兢兢自守，自以為智慧具足，辦法儘夠，豈不也是一種我執？這種我

執，上文已經提過，在自然科學的級層裏是找不到的，不過到了上層，在心理學派裏則有所謂假行爲論 (pseudo-behaviorism) 的一支，一面對其它級層則拒絕心理遺傳與本能固有之論，對同一級層則否認內省觀察之法，結果只是看到了一些行爲的皮相，於行爲的成因，既多所未解，於行爲的意義價值，更所未喻；這就是我在上文所說的其情可憫了。社會學派與文化學派，上文說過，也可以叫做唯社會論與唯文化論，不唯則己，唯則在解釋的工夫中，其它更較基本的科學門類便很少置喙的餘地，其中的支派愈是道地，則此種餘地便愈是絕無僅有。即大師如法國的涂開姆 (Durkheim)，他的親炙的門徒如蒲格雷 (Bouglé) 也終於不免批評他，認爲他對於生物的因素實在是過於不加理會了。

第三種的我執我們叫做滕薛爭長。這也可以說是第二種我執的很自然的一個引伸，而也是發生在心理與社會兩個級層之間。一個三四歲光景的小孩子，在自我的意識發展到相當程度以後，便不歡迎別人管它或替它做事，總說『小弟弟（或小妹妹）自家來』；再後，羽毛更加豐滿，就要管起別人來了。心理學派總以爲心理的現象演出在前，是先進，社會現象演出較遲，是後起，並且兩者之間有前因後果的關係，換言之，在科學級層裏它是更屬基本，若沒有它，也就沒有社會現象了。社會學派卻反過來說，心理根本是一個社會現象，若沒有羣居生活，沒有人與人間的交相感應，我們所了解的心理作用，特別是最關重要的思考那一部分是不會產生的；所以如果心理現象也要佔一個級層的話，它應該追隨在社會級層之後，

才不致本末倒置，反果爲因。這一番雞生蛋蛋生雞的爭辯鬧了許多年，到如今還沒有結果，怕是永遠不會有結果的。不過雖無結果，雙方還是要爭，則其所爭者無非是一種資格所給與的面子，好比中國人爭輩分，作客或其它場面上爭坐首席，又因爲先後之外又有因果的關係，所以又好像中國人最不雅的罵人方法，暗示着罵者是被罵者的祖父、父親、最起碼也是一個姐夫，表示自己即使做不到對方的生命的賦與者，至少總要叨長一些！此種心理未始不是我執的一種，自不待言。這雖說是人類的一大弱點，而推本尋源，創造級層之說的孔德也不能不負一二分責任，誰教他眼光不够遠大，當初沒有把昭穆的次序確切的規定下來，弄得後代子孫非爭嫡爭長不可？

好像老子說過這樣的一句話，小智自私，賤彼貴我；一切社會思想的學派，無論所犯的是那一種或那幾種我執，都給老子一語道着了。換今日的口語來說，一切學派都是不够科學的，一切都不够客觀；一切學派中人都都是不够民主的，誰都想專制，誰都想獨裁。學術與思想猶且如此，又遑論政治呢（註二）。

## 八 社會理想分派的利弊

上文說社會思想分派的利弊參半，我們看了我執的一番討論以後，可知這還是客氣的說法，因爲所謂利，多少是假定的，即假定學派之間真能分工合作，而我執之弊、各是其是各

非其非的風氣、門戶之際的喧囂攘奪，卻是實在的。假定的利當然抵銷不過實在的弊，所以事實上還是弊多於利，不過比起社會思想的弊多於利來，這還是小巫之見大巫。老子的話，和我們添上的既不科學又不民主的評語，對社會理想分派的結果實際上是尤其適用，也應該是尤其適用，為的是如下的若干原因。社會理想的目的既在改革社會，而且往往求之甚亟，則從事的人勢必不免心切於求而目眩於視，推重力行而忽略認識，而所謂力行也者，或因從事者實力有所未逮，或因環境確有重大窒礙，同時又正因為理想本身原就偏頗，去通達的程度甚遠，以至於推行的結果無非是一陣動亂，一陣騷擾，得不到絲毫真實的進展，於是不得不退而求其次，就是以言詞作為行動，以宣傳算做工作，以多言權充力行了。宣傳這樣東西，如果用得太多，似乎只有一個效果，就是，一面各是其是，一面又勉強別人，於不斷的接受提示與暗示之後，亦從而是其是，其為一種我執，足以壟斷或淆亂視聽，足以為精神與思想生活上的一種緊箍咒，是不言而喻的。理想分派之弊尤在思想分派之上，此其一。

一種理想的服膺與推行，其心理上的先決條件是堅強的意志與熱烈的情緒，理智的質疑分析自居次要的地位，以至於沒有多少地位。這種心理上的準備，事實上和接受一種宗教的心理上的準備是完全一樣的。近代有若干派別的社會理想反對宗教反對神道的信仰，從社會學的立場看，這種反對是沒有多大意義的，因為關鍵所在，決不在一套理想的有沒有神道做牌號，而在理想所喚起的一番心理的底蘊。這底蘊才是真正重要的，因為它的活動好歹總要

影響到社會生活。好比煎中國草藥，藥終究是主體，至於水，儘管醫師故弄玄虛，非井水、河水，或天落水不可，究屬不關宏愷。『換湯不換藥』一句話就是這樣來的，而前代的宗教與近代社會理想之間，就其心理底蘊而言，也確乎有此種『湯換渣留』的現象；近代意大利社會思想家柏瑞篤（Pareto）把這一類的底蘊就叫做『渣』（residues），可見是不爲無因的了；他用到這渣字，倒也並不含有甚麼惡意，不過暗示着，水可以倒掉，渣則不容易倒掉，而事實則此種心理上的基層的功能是根本取消不了的。這一番話也就順便替近代西方宗教的一蹶而不能復振，找到了一部分的解釋。信仰的傾向原是人類行爲的底蘊的一部分，是經常存在的，是經常有表見爲行爲的企求的，內在的一方面既有此企求，而外緣的一方面又有種種足以滿足此企求的社會理想，裏應外合，於是社會理想愈發展，各式改革社會的主義愈揚溢，宗教的信仰便愈趨落寞。理想的興起可能是宗教衰微的果，而也可能是因，實際上怕是互爲因果的，無論如何，信仰的心理始終有它的着落，有它的寄託，總是一大事實。我們這一番話，一般的人是不承認的，他們認爲理想的信仰與宗教的信仰根本是兩回事，前者是科學的，不迷信的，而後者則否，所以也有人認爲，即使是一件事，也足徵文明是進步了！對於這樣的人，我們的話是很難說明白的，不過我們應該指給他們看，在理想家的心目中，一套理想的神聖不可侵犯，有百是而無一非，只應擁護，不許批評，往往要遠在鄉下老心目中的菩薩之上，爲的是理想家的我執要比鄉下老的爲堅強，鄉下老信菩薩，目的只在一人一

家的平安，他的卻在改造社會，而他自己是一個有使命的人。我們的話也許要扯得太遠了（註三）。要緊的是，我們要指出來，社會思想的學派和社會理想的學派，在精神上是很不相同的，而其區別怕不止是程度的，而是品類的；一到理想的領域裏，我們所接觸的事實上不是若干學派，而是若干宗門；宗門之間的入主出奴，是丹非素，以自己爲正統真傳，視別人爲旁門外道，其所發動的肝火，其所引起的爭執，勢必比學派之間的要添上若干倍數。理想分派之弊要在思想分派之上，此其二。

理想往往有和政治取得聯繫的趨勢，中國如此，西洋也如此。前代如此，當代也未嘗不如此，並且更見得顯然。西洋史裏對這種聯繫的狀態有過『政教合一』的說法，其實這是不確的，聯繫並不等於合一。合一是打成一片，而政教的打成一片是近代一個顯明的史實，嚴格的說，是第一次世界大戰前後才發生的，並且目前還正在方興未艾的過程中。這指的是成套的改良主義或革命主義和實際政治的因緣固結。人們不滿意於現實政治而產生一些政治理想，當然是極古老的事實，根據了一些理想來從事於政治的活動，來促成政治的局部改善，以至於全部的鼎革，也不自當代始。英、美、法的有血無血革命都是先例。不過這些所用的理想祇是屈指可數的幾個原則，和從原則中提取而來的幾個更單純的口號，有如自由、平等、博愛、幸福的追求之類，而學者解釋這些原則，可以言人人殊，不求其衷於一是；換言之，它們不構成一個套數，並沒有經過特殊的規定與頒布，不具備教條的形式與精神。祇是

一些理想影響了實際政治，或實際政治採用了一些理想，或多少有些理想做指歸：問題是比較簡單的。改革或革命主義和實際政治打成一片以後的情形便與此不同。主義是成套數的，是多少先經過一番規定的，是有一定的解釋而發生疑義需要重新解釋時又須訴諸一定的權威的，是具備了近乎教條的形式與精神、只許信仰而不容懷疑評論的。第一次大戰以來，馬列主義之於蘇聯，第二次大戰結束以前，汎繫主義之於意大利，納粹主義之於德意志，二十年來三民主義之於中國，都有這種情形。主義有好壞的不同，執行主義的人有爲公爲私的區別，所收的實際效用因此也大相逕庭，不可同日而語，是不錯的；但這是另一個問題，是主義信仰者的問題，是實際政治家的問題。我們從社會學與心理學的立場來分析評議，是有把它們相提並論的權利的。

在這些改造主義與實際政治打成一片的實例裏，我們不妨提出一個來，作一個比較詳細的分析，以示一兩個思想學派，或至少以思想姿態出現的派別，如何引伸爲改革的思想，更如何在野心家手裏構成一種主義，作爲政爭的良好工具，而終於和實際政治取得了表裏體用不可分離的關係。這例子是納粹主義。分析起納粹主義的思想因素來，我們很容易聯想到生物學派，特別是此派中的三個支派，一是社會有機體論，二是戰爭論，三是種族武斷論，上文都敘到過。這三個支派，在德國原是發展得最早而最熱鬧的，而且從俾斯麥的時代開始，愛國的學者與野心的政客多少已經把它們適用到社會、文化、民族，以至於政治生活，作爲

改革與擴張的張本，就是以思想之所得，派作理想的用途。這番適用也收了不少的效果，一八七〇年德國的統一與統一以後的百廢俱興，使其蔚為列強之一，不能說和此種理想沒有因果的關係。最顯然的是從戰爭論引伸出來的軍國主義。其次，集體與極權主義的明顯的傾向是從有機論出發的；政府和領袖是神經中樞，民衆是細胞，必須打成一片，完全受命於中樞，便是一個十足的有機論的看法。猶太人在歐洲是普遍的受壓迫的，而以在德國為甚；在德國是一向受壓迫的，而尤以十九世紀末葉以至最近為甚；這又很清楚的得力於種族武斷主義的『學理』上的啓發（註四）。希特勒對於這些的發展，在思想與理論方面，並沒有甚麼貢獻，他的貢獻是一顆誇大而狂妄的野心、一個肆無忌憚不惜毀滅人性的畸形人格。一番狂熱的組織與推動的魄力，把這些原是零星孤立的理想，混合在一起，揉成一團，成一個整套的信仰，又把戰敗後散漫而頹喪的人民心理，在這整套的信仰之上，重新收拾、團結、與振奮起來；結果是誰都身受一些而知道的——奴役、戰爭與死亡，開始在德國，而終於拖下了整個的世界。理想分派的殃禍竟可以到這樣一個終極，拿前代的宗教所引起的同類的社會病態來比，更顯然的有大小巫之分。侈談與醉心於文明進步的人應該就這一類的大事實，且多多的沉思一番，然後再下結論。就目下的形勢來說，蘇聯的集體主義和英美的箇人主義也許正醞釀着一次更新奇廣大的奴役、戰爭、與死亡來，亦未可知。理想分派之弊，特別是經過宗教化與政治化之後，要遠在思想分派之上，這是解釋之三了。

## 九 治標的祛弊論

文明的人類如果想繼續下去，且不論文明的進一步的發揚光大，目前這局面是需要收拾的，而收拾的方向之一，就是如何可以充分使社會收取思想與理想之利，而儘量的祛除其弊。有兩條途徑是可以走得的。第一條是治標的，我在上文已經說到一些。第二條是治本的。而無論治標治本，關鍵均在一個匯字，治標的路是莫忘舊匯，治本的路是尋求新匯。上文說過，社會思想儘管分派不厭其多，只要一面分，一面不忘合作，一面發展自己，一面尊重別人的立場，顧全別人的努力，採納別人的結論，則無縫的天衣雖不可得，一頂瓜皮小帽似的整體總可以保全。這就等於說，孔德達爾文一類前輩的一番匯的努力，科學級層論與自然演化論，還是值得我們不斷的參考；事物現象是有本末先後因果的，在社會與文化的境界呈現以後，事物現象又往往互爲本末先後因果，而沒有一件事物始終佔先，始終處本的地位，始終是其它事物的造因或其它事物的初元首創。希特勒喜歡做元首，德國人也許喜歡捧他做元首，在專制極權的政治場合裏容有短期的可能，在學術與思想的場合裏卻爲事理所不許。明乎此，則我執的心理雖無法完全消除，已不難大量末減，而分工合作之效，便是不問收穫的收穫了。卽就思想家的情緒一方面講，這條不忘舊匯的路也正復有它的補益，派由一匯，等於流出同源，萁豆既屬同根，相煎無庸太急，思想家各能如此宅心，則門戶畛域之

見，爭嫡爭長之風，也就可以大殺了。

剛才關於思想派別的話，對於理想的派別也未嘗不適用，不過是更較困難罷了，困難的原因上文已經從詳說過。不過還有一重爲思想派別所沒有的困難，就是有的理想派別不導源於孔達兩氏的綜合學說，而導源於若干始終矛盾的哲學概念。在哲學界未能解除此種矛盾之先，我從一個純粹的社會學的立場，曾經提出過一個看法來，也多少可以作爲治標之用，就是我在別處已經再三提出過的兩綱六目的看法，爲本文的完整設想，不能再簡略的說一說。人以下的動物裏，大多數的物種有箇體而沒有羣體，或雖有而分工合作之迹不顯；蜂蟻之倫則有分工合作的燦然可觀的羣體，而箇體等於抹殺；在這些動物裏，箇體與羣體，無論倚重在那一方面，全都由於本能，而不邀情理的自覺的認可。到了人類，箇體與羣體同樣的存在，同樣的邀自覺的認可，而幾千年的生活經驗，更證明兩者同樣的需要，很難賤彼貴此。一個健全的社會，一種革新社會的嘗試，在理論上應當承認箇羣兩體的不分軒輊的存在。這就是兩綱的說法了。箇體，或每一箇人的性格，並不單純，它至少有三個方面，一是同於別人的通性，二是異於別人的箇性，三是非男即女的性別。羣體，或社會生活，也至少有三個方面，一是秩序的維持，二是文化的進展，三是族類的綿延。這就是六目了，一綱各三目。任何三目之間，和兩綱之間一樣，也似乎很難作輕重高下，後先緩急之分。而箇人的三目和社會的三目又自有其聯絡與互爲因果的關係，秩序基於通性之同，進步基於箇性之

異，而綿延則繫於兩性的分工合作；反之，如果秩序有虧缺，文化缺乏進步的需求，或族類對於綿延的欲望不够強大，則通性、箇性、與性別的發展也就分別的受到限制以至於抹殺。這就是我所提出的看法的全部了。

有此看法，我們對於已往的民族社會或民族文化，何以有的變化雖多，而曇花一現，有如希臘，有的壽命延長，而進步極少，有如中國，諸如此類的不同的經驗，便可以求諸於各民族中若干通行的理想或一般的見地，而得到一個更清楚的瞭解。反過來，我們也可以根據了這看法，而推論當代各個民族社會的前途，例如，美國過分注意箇人的自由，蘇聯過於着重集體的管制，前途可能各有各的喫虧，並且有的已經開始在喫虧。汎繫納粹的國家，只知國家的集體，抹殺箇人的自由，虧是已經喫定了的，表面上好像此種虧是外力教他們吃的，有些強制，有些早熟，但終究是理想的偏頗與不健全所招致的，終究是自作之孽。我們也可以用這看法來估量目前流行的各種學說、主張、和運動。例如理工教育、職業教育、專才教育一類的主張，在兩綱的六目之內，只顧到了箇性與文化進展的兩目，顯而易見的是偏枯，若謂目的祇在矯枉一時，固猶可說，若認為是一種經常的主張，就錯了。又如百餘年來的婦女運動，就女子箇人人格的發展而言，雖若一面把以往抹殺女子的通性與箇性的錯誤給糾正了，一面卻又把女子的性別攔過一邊，視同烏有，又何嘗不是一個很重大的缺陷？近代婚姻之道之所以失，夫婦之道之所以苦，此種運動何能不負一部分的責任？總之，一般志在革新

的人，無論是聽取別人的主張，或自己有主張提出，如果都能接受這一類的看法，則前者可以知所取捨，或接受而知所保留補綴，而後者可不致過於輕率，過於偏狹，至少在嘗試之前，可以有一番比較圓通的考慮。約言之，這一類的看法同時可以減少妄作主張的人與隨聲附和的人，這對於社會生活應當有一些澄清與甯息的功效。近年以來，一半因情勢的要求，一半也由於見解之所及，一部分人的主張與行爲裏，也已經表示這一類兼籌並顧的看法，例如，就箇人主義的自由經濟與集體主義的計畫經濟（牽涉到上文的兩綱）的一層而論，美國的羅斯福、華萊士、英國的拉斯基、孟漢姆都是這一路的人物，而在中國的政論家中間，這種人也漸露頭角。

## 十 論新匯的可能

不過求乎其上，僅得其中，我們自勉的目的還應該是一件無縫的天衣。我們要求一個新的綜合，新的匯。只有在一個新的匯的浸潤之下，一切理想思想，科學藝術，才有發皆中節的希望，初不僅社會一部分的理論學說爲然。我們在篇首已經提到過，在前途短期內，一個新的匯合雖未必可能，但端倪已經有了一些。我們現在就要尋這些端倪說話，如果局勢真有一些貞下起元、窮極思變的要求，而同時人的自覺的努力還有幾分中用，而不完全受環境歷史支配的話，則由頭緒而線索，由線索而脈絡，由脈絡而綱領，而終於能把綱領提挈起來，

我們的追求就不至於完全徒勞了。

所說端倪也並不單純，好比一根線，這其間我認爲至少有五個頭緒，一個是很古老的，兩個是近代的，又兩個是當代的。每一個頭緒也不單純，名爲頭緒，事實上代表着不少的人多方面的經驗，和若干年的經驗的累積，多少當然因遲早而有不同，約言之，每一個頭緒本身就已經有些綜合的意味，而在比較最古老的那一個，當初並且已經發生過一度匯的作用。我們順了時代把它們約略的敘一下。第一個是中西文化傳統中的人文思想。中國在先秦，西洋在希臘，這部分的思想已經有長足的發展。大意可以分做兩層。第一層是，一切從人出發，向人歸宿。第二層是，遇有二事以上發生衝突時，一切折中於人，即由人來斟酌損益，講求應有的分寸，使不致畸輕畸重，因爲，過猶不及，都是病源。所謂中庸之道表面上好像指的只是第二層，其實是兩層都賅括的，中西人文思想都有近乎三才的說法，三才天地人，人居天地之間，不以天地爲出發點與歸宿點，而以人，也未嘗不是一個中庸的看法。至於中庸也包括第二層是無煩多說的。不過有一點，就是所謂折中並不等於折半，那中之所在是活動的，所以必須斟酌，所以才有的話。人文思想在中國是始終保全了的，但二千年來，不進則退，大體變成暗晦，而部分被人誤解，也是一個事實，在西洋則可以說全部被人遺忘了，文藝復興時代一番提醒的努力並沒有成功，到最近三四十年才又有人鄭重的再行提出。這是頭緒之一，是五個之中最基本的。

上文敘述到生物學派的各支派。幾乎是全部導源於演化論的若干概念時，我們就發見一個唯一沒有構成支派的概念，就是調適或位育。我們當時也提出了一個所以沒有的理由，說它在各個概念之中最富有綜合與匯的意味，因為既求位育與調適，就不能不注意一事一物一人所處的場合情境，不能不講求部分與全部的關係，於原委之外，更不能不推尋歸宿，於事實之外，更不能不研求意義價值。這就牽扯得多了，牽扯一多，就不容易自立門戶；而歸宿、意義、價值之類又有些玄虛，涉及哲學範圍，所以從事於科學的社會研究的人名義上有些不屑為，實際上亦不能為，於是這一個大好的概念就被束諸高閣，落寞了七八十年，其間雖也未嘗沒有人引作思想的總參考點，例如美國的勃里士篤（Bristol），但不太成功，因而始終沒有構成甚麼學派。不過人棄我取，而人家所以捨棄它的原因恰好就是我們所以選取它的原因。這就是頭緒之二了。這個頭緒與上面頭緒之一有些關聯，我們也應當在此指出。說這頭緒是近代的，乃是因為它的發展之功，屬於近代演化論者為多，其實位育一概念的由來很遠，其在中國，並且一向是人文思想的一部分，所謂『中和位育』者是，唯有經由中和的過程，才能到達位育的歸宿。至於位育一詞何以能與調適一詞互訓，則我以前在別處曾屢作說明，不再辭費。

第三個頭緒發展在十九世紀末葉與二十世紀前葉，大部分是美國學者的貢獻，就是比亞士（Peirce）、詹姆士（Wm. James）的實驗論和杜威（Dewey）的工具論。這一路哲學裏的

兩層基本思想和我們的追求都有極密切的關係。第一層辨一個真字，認爲凡屬行得通而發生效用的便是真實，所謂發生效用，當然是對人發生了。第二層更進一步的認爲一切環境事物，文教意識，全是工具，誰的工具，當然是人的工具了。這在西洋好像是很新鮮的，其實也還是導源於人文思想，至少在中國的人文思想裏，這兩層的根苗是再清楚沒有的。人文思想的經籍裏沒有真字，差近真字的意義的字有情僞之情，誠中形外之誠，都是從人出發的字，和道家昇真之真，近代科學之真，大異其趨。《易經》的時代說到『聖人以神道設教』，孟子的時代說到『變置社稷』，荀子的時代說到『雩祭、卜筮、鼓日月蝕，皆所』以文之』，禮記的時代說到『鬼神以爲徒，故事有守』，一貫的表示工具論的無遠弗屆；神道由人創設，社稷由人變置，俗信（我對民間信仰，向不用迷信字樣，因迷者究屬例外，其數字當遠較近代迷信理想之人爲小）供人點綴，鬼神作人門丁，然則天下雖大，事物雖多，還有那一樣不應作人的工具看呢？事物既全是工具，包括思想、理想、信仰、主義在內，而非目的，便不會取得絕對的地位，便不走極端，也便不至於喧賓奪主，轉而把創設它們的人作爲傾軋排擠、頤指氣使、生殺予奪的對象，而這對於我們的匯的努力，是大有裨益的。

我們講的是社會思想與理想的派與匯，如今在社會學自身的範圍裏我們倒也找到正在發展中而可以幫我們的忙的一個學派。我們在上文列敘思想學派時並沒有敘到它，祇暗示到了一兩句，爲的是它最後起，還在發展之中，也爲的是它已有幾分匯的意趣，和其它派別的精

神不同，最好保留到這個段落再論。這就是所謂功能學派，可以說完全是二十世紀初年的產物，而創立之功最大的學者，麥林諾斯基 (Malinowski)，不久以前才去世。功能學派的學者喜歡研究社會制度。從他們對於社會制度的界說裏我們便不難看出功能兩個字的意義來。

麥林諾斯基說：『社會制度』是人類活動的有組織的體系。任何社會制度都針對一種基本需要；在一合作的事務上，和永久團集着的一羣人中，有它特具的一套規律及技術；任何社會制度也都是建築在一套物質的基礎上，包括環境的一部分及種種文化的設備。』基本需要的滿足，要針對了行事才能滿足，便已充分表示功能的意思。要完成這功能，自不能不運用多方面的能力、資料、技術，即每一個生活的角落都得搜羅到家，集中一起，充分利用，才有達成的把握，把角落譯成現象演程或科學級層來說，界說中的『環境』與『物質基礎』屬於最下的幾個級層，包括化學、物理、氣象、地理、等，『基本需要』是生物生理的，『羣』、『永久團集』、『合作』是心理的與社會的，而『永久團集』一點也牽連到地理，至於『規律』、『技術』、『設備』自屬於文化的級層了。自孔德創為級層之說以來，子孫蕃衍，流派綿長，而其真能飲水不忘源、數典不忘祖的，似乎祇有這一箇支派，其餘都自立門戶，各奔前程，獨營生理，爭名奪利去了。功能學派大有匯的意趣，這是說法之一。功能學派又未嘗不得力於達爾文的演化論，特別是此論中的位育或調適的一箇概念。不講功能則已，否則不能不注意場合、情境、格局，不能不檢討部分與全部的關聯，不能不留心目的與歸宿，不

能不研攷意義與價值，約言之，不能不講求時間空間的全般調適，通體位育。而上文討論到位育論的時候，所提到的也無非是這些東西，根本上沒有分別。此派之所以有匯的意味，而值得我們採擇，這是說法之二了。上文說到演化論裏的『位育或調適』是當初沒有演成學派的唯一的概念，也說到後來是有的，這就是一個交代了。至於這學派是不是自覺到這淵源，承認到這淵源，我沒有加以深究，不得而知，但這是不關緊要的，要緊的是這淵源的分明的存在。追求新匯的努力中所應借重的第四個頭緒便是這個。

最後一個頭緒可以叫做人的科學，說已詳上面說童子操刀一文，這裏無庸多贅。不過人的科學和本文的關係是應當說明的。三百年科學的作風是一貫的分析的、流衍的、支蔓的，結果是愈分愈細，愈流愈遠，已經到一個野草不可圖的局面。這對於人以外的現象事物，問題還比較簡單，因為它表面上好像並不妨礙我們對於物理的瞭解，並且正因其劈肌分理，表面上好像瞭解得特別清楚仔細，我說表面上，因為實際上所貴乎瞭解者，貴其全而不貴其偏，至少遲早能偏全並舉，如果始終只是一番管窺蠡測，則豹之所以為大為美，海之所以為廣為深，我們還是無從瞭解。不過事物瞭解的偏全問題還屬單純，複雜的在事物的控制。瞭解不能全，則控制也不能全，而偏特的控制或畸形的控制終必歸宿於無法控制而後已。大凡人對事物的控制，由於人力者半，由於事物自身的環境或其它事物的連鎖與牽制者亦半，所云人力，當然也可以看作全部連鎖與牽制機構的一部分，但至多不過是一部分而已；如今把

某件事物提取出來，使脫離其原有的連鎖與牽制的情境，而思但憑人力加以單獨的控制，則勢必畸形於先，而技窮於後。生物界有所謂自然的平衡 (balance of nature) 也者，亦稱生命的網絡 (web of life)，就是一個自然區域內各種生物之間相生相剋的現象的總和。我們如果但憑一知半解，把甲網絡裏的一兩種生物介紹到乙網絡裏去，使發生我們所期望的生剋作用，最好的結果大約是一波雖平，一波繼起，而繼起的問題往往是更棘手，而終於教我們束手。農學界裏此類曲突徙薪、焦頭爛額之事已經是數見不鮮。

上文說的只是近代科學對於物的瞭解與物的控制。說到人，就更可憐了。無生之物，分割了還可以瞭解，有生之物就已經大有困難了；到了人，更似乎是分割之後再也拼湊不成一個整體，即部分的瞭解儘管細到，合併起來，絕對不等於全部的瞭解，甚至於可以說，人的瞭解必須是囫圇的，不囫圇不足以爲瞭解。到現在爲止，所有關於人的科學，包括所謂人類學在內，全都是支離破碎的，算不得瞭解。既不瞭解，控制自更無從說起。三百年努力的結果，好像是已經把宇宙萬象，瞭解得很清楚，把聲、光、電、化、以至於原子的力量，控制得很得心應手，獨獨有一種物象沒有能力瞭解到，那就是人自己。用卡瑞爾 (Alexis Carrel) 的說法，人到現在還是一個未知數。用我們一句老話來說，人對於自己的生活，還是不出『盲人瞎馬、夜半深池』所描寫的光景。以未知數來推尋表面上的已知數，用夜半深池邊瞎馬上的盲人來駕馭這世界，原是不能想像的，而居然不斷的在那裏推尋駕馭，

則結果之鹵莽滅裂，自可想而知，事實上也用不着想，因為展開在眼前的就是。

真正的所謂人的科學也濫觴於詹姆士一路的哲學家，可是在荏苒了三四十年，一直要經歷了兩次的世界大戰以後，科學家才注意到這個問題。第一次大戰後所出現的所謂完形心理學是多少搔着了一些癢處的。第二次大戰發生以後，這方面的論議就逐漸的增多起來，到最近一兩年，比較鄭重的作品也將次問世。這門科學的方法論雖尙待發展，細節目的研求更有待於方法比較完成之後，但有兩點已經邀到公認，一是屬於看法或信念的，即，如果我們不瞭解人自己，就休想瞭解社會，瞭解世界。如果我們不能控制人自己，就根本不能控制社會，控制世界。第二點已經牽涉到方法，就是研究必須有圓圖的對象，圓圖的人，以至於人所處的在某一個時空段落裏的圓圖的情境。也許用不着再加指出，這種人的科學的新發展和本文全部的見地是完全屬於同一趨勢的，就是由派分而求匯合，唯有從匯合中求得的知是真知，更從而發生的力是實力。

前途的演變是不容易預測的，不過，履霜冰至，這五個頭緒，彼此之間既很有一些淵源，或一些殊途同歸的緣分，遲早是會融會在一起，而成爲一個簇新的匯合的。這新的匯總得有一個名字，我們姑且名之曰，新人文思想。根據上面的討論，我們又不妨提出如下的一個梭子形的系圖來，作爲結束：



(註一) 中國之家庭問題，一九二七年（新月書店初版，再版起歸商務印書館）。

(註二) 參看自由之路中一種精神兩般適用一文。

(註三) 我在一九三四年八月二十五日的華年周刊上曾發表過一篇評論，迷信者不迷，可供參閱，輯錄於下：

「近來天氣亢旱，各地方禱神求雨一類的行爲，幾乎日有所聞。行政院長汪精衛氏爲此曾電囑蘇浙滬省市當局：當農民求雨的時候，雖不便過分干涉，然於事前事後，應注意到常識的啓發，務使大家能破除迷信而積極的增加人事上的努力。在行政者的立場，而能有這種自由的見地，我們以爲是很不可多得的。「不便過於干涉」的一語尤其是見得寬大，和近年來但知一味高呼「打破偶像」「廢除迷信」的人的氣味大有不同。我們何以在這些地方宜乎要比較寬大呢？理由是極簡單的。就是，農民的迷信往往不盡是迷信。何以知其不盡是迷信呢？我們又可以從求雨方面看出來。第一、此種信仰並不是完全消極的。大家爲了求雨，進城一次，遊行一週，在城隍或其它廟宇裏有一些團體的活動，結果，不但心理上暫時可以得一些安慰，工作上也可以引起一些興奮。我們不信他們在求雨的祈禱儀式完了以後，便各自回家高臥，專等甘霖的來到。他們一定還在防旱的工作上不斷的努力；他們是輕易不容易失望的，有一分可

以努力處，這一分他們決不放鬆。要是求雨的舉動的確可以在這乾枯乏味的常兒，給他們一些慰安與興奮，我們又何苦定要干涉他們？第二，農民相信偶像和偶像所代表的神佛，不錯，但此種信仰並不是無限制的，並不是絕對無條件的。有求必應的神佛固然受農民的頂禮膜拜，千求不一應的神佛也許會引起大眾的公憤，因而受到相當的處罰，以至於撤換。有的地方，因為求雨不靈，大眾便把神佛從廟裏抬出來，請他喫一頓鞭子，鞭後還要遊街示衆。有的他方大眾用放火燒廟來威脅他。例如緡雲縣的城隍神，在以前便幾次三番的受過這種威脅。這一次緡雲縣縣長的禱雨文裏，便說，「尊神生前會長斯邦矣；故老相傳，天苦旱虐，吾民尊神，與神約，七日不雨，則火廟，神感，尊神誠如期降雨，救此一方，至今數千百年，人民以為美談。」這還算是客氣的，並不含多大威脅的意味，但味其語氣，已經和韓文公的驅鱷魚文的末尾幾句沒有多大分別了。由此可知此種的神道觀是始終以人的福利做出發點的，假若一個神道不能給人福利，那就得退避賢路，甚至於要在人的手裏受了責罰才走得脫。我們可以說這是人自己尋自己的開心，是一種很傻很幽默的行徑，不錯，生活的一大部分就是這種尋自己的開心的幽默行爲所構成的。我們自己對付一種理想，其實也就用同一的自己解嘲的方法，時而把它捧上天，時而把它捧下地，時而修正，時而放棄，時而認為它是唯一的救世的南針，時而把它比做海市蜃樓、夢幻泡影。理想之於有智識的人，就等於偶像之於無智識的人。理想也就是一種偶像。偶像打不破，打破了就沒有生命，對偶像卻也不宜太認真，太認真了，生命的痛苦也就從此開始。一個能在這兩個極端之間游刃有餘的個人或民族便是一個健全的個人或民族。我們對於中國的大眾，始終沒有覺得失望，這就是一個很大的理由。你還要說他們迷信麼？我們不。」

（註四）參看拙著人文生物學論叢第一輯中近代種族主義史略一文。

## 八 中國人文思想的骨幹（一九三四）

一箇國家或一個時代的文化，必有其重心所寄，必有其隨時隨地不忘參考的事物，必有其浸淫籠罩一切而大家未必自覺的一派勢力。這種重心、事物、或勢力，歸納起來，大率不出歐美所稱神道、人事、自然三大範圍，或中國所稱天、地、人三才的範圍。中西相較，天可以對神道，地可以對自然或一切物質環境，人可以不用說。

就西洋文化史而論，希伯來文化是重神的，希臘文化是比較重人的，中古時代的文化和希伯來的相像，『文藝復興』時代的文化和希臘時代的相像；所以英人亞諾爾德（M. Arnold）有『西洋文化，無非爲希伯來主義與希臘主義互爲消長』之說。降至近代，神道的地位固已日就衰落，但西洋文化之究爲人的，抑爲物的，則論者頗不一其辭；我們隔江觀火，也許比較清楚，不妨認爲名爲是人的，而實際則是物的，面子上是人本，骨子裏是物本，因爲我們隨時隨地可以觀察到物質以人爲芻狗的事實。不過我們也覺得，物本的文化，在一部分思想界裏，現在已經發生一種反響，所以近年以來，在那裏力求解脫的，也大有人在。

就中國文化史而論，在各箇方面我們也都能找出一些代表來。春秋、戰國是各派思想孕育得比較成熟的時期；那時候真是甚麼都有。講天道的有墨子，重自然的有老、莊，以人事

爲本位的有孔孟。戰國以後，各派盛衰消長之迹，大體上也很顯明。墨子最先銷歇，儒家最受推崇，道家除在兩晉六朝與唐代之際，一部分因統治人物的提倡，有過一度振作外，平日的勢力並不十分具體。漢以後佛教勢力日漸擴大，至六朝而臻極盛，但是它的性質並不劃一，大率平民所崇拜的是它的神道的部分，而智識份子所注重的是修身養性的部分，多少不脫人道的意味。

但全部中國文化史終究是一箇重人道的文化史。各派思想中，比較最有綫索最有影響的也終究是儒家。春秋戰國以前暫且不說。秦重用法家，排斥以古非今的儒生，固然是儒家遭逢厄運的一個時期；但這時期並不長久。漢代以後，儒家的地位便已根深柢固。三國、兩晉、六朝和唐的時期裏，儒、釋、道三家並育不悖，但主體依然要推儒家；六朝與唐代的四五百年間，佛家雖盛，但也曾再三受政府的壓迫，出家人被勒令還俗之事，屢有所聞；無非是儒家不肯放棄它主體的身分的表示。五代以後，儒家地位的牢不可破，也是無須說得的。

儒家思想的對象是人道，所以人文思想和儒家思想兩個名詞往往可以通用。所謂人道並不是很儻侗的一種東西。西洋『文藝復興』時代裏所盛稱的人道(Humanity)似乎目的專在對付歷代相傳而畸形發展的神道(Divinity)，近時西洋人文主義者所盛稱的人道(Law for man)，又似乎專門對付物道(Law for thing)，兩者都可以說是很儻侗的。中國儒家的人道卻並不儻侗，它至少可以有四個方面，四方面缺一，那人道就不完全(註一)。

第一方面——對人以外的各種本體。

第二方面——對同時存在的別人。

第三方面——對自己。

第四方面——對已往與未來的人。

這四方面合攏來，就成爲題目中所稱中國人文思想的骨幹。現在分別說一說。

一、第一方面當然是最基本的。所謂各種本體，可以包含許多東西，概括着西洋的神道與物道或中國三才中的天地兩才所指的一切事物。一切自然的物體當然在內。但人道範圍以內的事物，或人爲的事物無論抽象的所謂精神文化，或具體的物質文化，如一派信仰、一種制度、一件器用，也往往會畸形發展到一箇尾大不掉的程度，使人不但不能駕馭，反而被駕馭，不特無益於人，反有害於人，原以輔助人道始者，反以危害人道終；這樣的一種事物就儼然取得了本體的身分，可與人道對抗，馴至人道無法抵抗而至於衰微寂滅。

我們不妨舉幾個例。歐洲中古時代神道抹殺人道的事實，是誰都知道的。近代文化中物道抹殺人道的種種情勢，近來也逐漸受人公認。都可以不說。但歷史上與目前和人道不相成而相害的事物固遠不止神道與物道而已。國家主義的只認國家不認人，社會主義的只認階級或社會而不認人，家族主義的只認家族不認人，金錢主義的只認金錢不認人——何嘗不是很。

顯著的例證。這些主義自然也有用得到人的地方，但他們所見的並不是人，而祇是公民，祇是社會或階級的一分子，祇是家族的一員，祇是父親的兒子，是生產財富的一分勢力而已。就在個人主義所認識的也並不是人，而祇是一箇箇人！就在近代教育所注意與期望的也並不是人，而是一些專家，一些不通世事的學者罷了。人道之在今日，事實上已經被宰割，被支解。

人利用了自然的事物創造了文物的環境；他自己應該是主體，文物的環境終究是一箇客體；但結果往往會喧賓奪主，甚至至於反客為主。人也創造了全部的意識的環境，包括宗教、道德觀念、社會理想等等在內；他自己應該是一箇主體，而意識的環境是一箇客體；他自己的福利是一箇常，意識環境的形式、內容、與組織是一箇變，應執變以就常，不應強常以就變；但結果也往往弄得常變倒置，主客易位，這種局面，是講究人文思想的文化所最犯忌的局面，因為充其極，人類在天地間的地位，可以根本發生動搖，至於立腳不住。所以在希臘的人文文化裏，便有『任何東西不宜太多』的原則 (nothing too much)，太多了就有積重難返，尾大不掉的危險。中國的儒家思想在這方面比希臘人還要進一步，它以為就是一條『任何東西不宜太多』的原則也不宜太多，即不宜運用得過火。孟子不有過一段評論子莫的話麼？楊子爲我，墨子兼愛，子莫執中，孟子說，『執中爲近之；執中無權，猶執一也；所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。』所以儒家的人文思想裏，於『經』的原則

之外，又有『權』的原則。執中無權，猶且不可，其他不執中的種種執一的例證，也就不必舉了。

二、中國人文思想的第二方面的對象是與本人同時存在的人；換一種說法，它所考慮的是人與人之間，彼此應有甚麼一種分別，和應有甚麼一種關係。在這一方面，中國文化可以說是最在行的，就是希臘文化也沒有它那樣見得清楚，說得了當。

說來也是誰都知道的。中國人文思想裏又有一條極簡單的原則，叫做『倫』的原則。但這條原則雖然簡單，雖祇一個字，卻有兩層意義，一層是靜的，一層是動的。靜的所應付的是上文所說人與人之間的分別，動的所應付的是人與人之間的關係。所謂靜的人倫，指的是人的類別，人的流品。類別事實上既不會不有，流品也就不能不講，因為人是一種有價值觀念而巴圖上進的動物。禮記上說，『儼人必於其倫』，那倫字顯而易見是指的流品或類別。歷代政治，最注意的一事是人才的遴選，往往有專官管理，我們談起這種專官的任務來，動輒說，『品鑑人倫』，那倫字顯而易見又是指的類別與流品，近來我們看見研究廣告術的人，講起一種貨物的優美，也喜歡利用『無與倫比』一類的成語，那倫比的倫字當然又是靜的類別而不是動的關係。

明白了靜的人倫，才可以談到動的人倫，因為動的是建築在靜的上面的。這動的人倫便指父子、君臣、夫婦、兄弟……之間分別應有的關係。靜的人倫注意到許多客觀的品性，

如性別、年齡、輩分、血緣、形態、智慧、操行之類，如今動的人倫就要用這種品性做依據，來孳求每兩箇人之間適當的關係，即彼此相待遇的方式來。靜的人倫所重在理智的辨別，動的人倫則在感情的運用。

這靜的倫與動的倫是相須相成、缺一不可的。僅僅有靜的倫，僅僅講流品的辨別，社會生活一定是十分冷酷、並且根本上怕就不會有社會生活、歷史上也就不會有過此種實例。僅僅有動的倫，僅僅談人我的應如何相親相愛，完全不理會方式與程度上的差別，結果，不但減少了社會進步的機緣，並且日常的生活流入了感傷主義一途；這種被感傷主義所支配的社會生活，歷史上卻很有一些例子，在今日的西洋，例子尤其是多。我們在這裏，就可以看出『人文思想』和常人所樂道的『人道主義』的不同來了。同一重人道，同一注重道的和同，而後者所見的『同』等於『劃一』，等於『皂白不分』，所見的『和』，等於和泥土粉末之和，而不是和調五味之和；前者所見則恰好相反；荀子在榮辱篇所說的『斬而齊、枉而順，不同而一』，最能代表這一層精意。前者並且其同與和之間，特別着重和，認為與其同而不和，毋寧不同而和。

西洋希臘以後的文化是不大講倫的，即使講，也十分偏重動的一方面。最近自生物學與遺傳學發達以後，靜的一方面才受到優生學，心理學，與教育學者的充分的注意。不過在日常生活裏這方面的影響還很有限。在中國，以前是動靜二者並舉的，現在治倫理學與人生哲

學者講起倫字，卻十有八九只講動的倫，而不講靜的倫。但我們相信以前所謂『彝倫攸斂』或學宮中明倫堂上的『明倫』二字決不單單指人與人的感情關係，殆可斷言。

三、中國人文思想的第三方面的對象是一個人的自己。人是一個總稱，所指是一般的人性、人道、做人的標準、完人的理想等。但每一個箇人也是人。一個人應付一個人固屬很難，應付自己卻也不易。人是一種動物，動物皆有情欲，在演化過程中的地位越高，情欲的種類與力量也似乎越多越大。在別種動物的生活裏，情欲變化既少，隨時又受自然的限制與調節。例如性的衝動罷，在大多數的高等動物裏，一年中只有一個時期以內是活躍的，即自有其季候性的，但到人類就不同了，唯其不同，於是就發生了自覺與自動應付的問題。情欲之來，放縱既然不利，禁絕亦非所宜；於是怎樣在兩個極端中間，尋出一條適當而依然有變化的途徑來，便成爲歷代道德家、以至於生理與心理學家所努力的一大對象。但努力的人雖多，而真能提供合乎情理的擬議來的似乎祇有人文思想一派。別的派別的目的似乎專在防止放縱的一個極端，防止越嚴，便越與另一極端相接近，就是形同禁絕。舊時基督教對於性和其他物欲的觀念，便是一例。佛家的也是一例。但物極必反，好比時鐘的擺一般，基督教的禁欲主義便終於造成了『文藝復興』時代以及後來的自然放縱主義。此在當時雖也有人把他看做人文主義的一部分，其實它和人文思想的標準相去的距離，和禁欲主義的毫無分別，不同的祇是方向罷了。

一九三二年的夏季，我有烟台之行，在輪船上遇見一件很有趣的事。在頭等艙的飯廳裏，我發見在一只四方桌上，坐着四個女子，東南兩邊的兩個，是天主教裏的『嫵嫵』，南方人叫做『童身姑娘』，他們除了面部和兩隻手以外，其餘的身體是包紮得幾乎不透風的；西北兩邊的卻是兩個白俄的娼妓，他們不但袒胸露臂，並且連鞋子襪子都沒有穿，只穿上拖鞋。她們四個每餐都這樣的坐在一起，自然只有兩搭角說話，兩對過之間則橫着一道無底的鴻溝，到『審判的末日』，還是通不過去。

在受人文思想支配下的中國文化裏，這道鴻溝是沒有的，至少就大體而論，沒有這麼廣闊深邃。我們平日應付自己的情慾時，所持的大體上是一個『節』的原則，既不是『縱』，也不是『禁』。我們把男女和飲食同樣看作人生的大欲，本身原無所謂善惡。詩人論一代的風氣制度，首推周南召南之化，甚至於把『內無怨女，外無曠夫』看作良好政治的一個基礎和一個表識。講禁慾主義的佛教雖在中國有很大的勢力，但佞佛的人平日既有『做居士』『帶髮修行』一類的假借的方法，而遇到做和尚做尼姑的風氣太厲害的時候，『政府也會出來干涉，影響所及，便遠不如基督教對於中古歐洲的深刻。在性以外的其他方面，亦復如是。例如飲酒，我們的原則是『不飲過量』、『不及亂』，如大戰以來美國民族所開的那種玩笑，在中國是從沒有發生過的。但近時也很有人把『節』與『禁』混爲一談，例如婦女節制協會對於煙酒的態度，名爲節制，實際上卻主張禁絕。

節字從竹，指竹節，有分寸的意思，凡百行爲要有一個分寸，不到家不好，過了火也不好。不但情欲的發出要有分寸，就是許多平日公認爲良善的待人的行爲也要有個分寸。所以論語上有『恭近於禮』，則遠恥辱，『克己復禮』始得謂仁——一類的話。禮字原有兩層意義。教育修養的結果，使人言動有節制，有分寸，便是合禮，這是第一義，是多少要人內發的。凡屬可以幫生活的忙，使言動合乎分寸的事物工具，也是禮，是第二義。是由社會在環境中加以安排的。後來的人似乎但知禮的第二義，即僅僅以『儀』爲『禮』而忘了禮的第一義，積重難返，最後便鬧到了『禮教吃人』的地方。如今『恭近於禮』與『克己復禮』的禮，顯而易見是第一義的禮。恭也要恭得有分寸，克己也要克己得有分寸；所以『摩頂放踵利天下』的宗教家與俠客，在人文思想家的眼光裏，並不是最崇高的典型人物。

中國人文思想在第四方面的對象是已往與未來的人與物。人文思想者心目中的人是一個整個的人，匊匊的人。他認爲祇是一個專家、一個公民、一個社會分子……不能算人；人雖是一個有職業、有階級、有國、有家……的東西，他卻不應當被這許多空間關係所限制，而自甘維持一種狹隘的關係或卑微的身份。這是在討論第一方面時已經提過的。如今我們要更進一步的說，一個匊匊的人不但要軼出空間的限制，更要超越時間的限制。換一種說法，他現在那副圓顛方趾的形態，他的聰明智慧，他的譬如朝露、不及百年的壽命，並不能自成一獨立的單位，不能算是一個匊匊的東西。真要取得一個匊匊的資格，須得把已往的人類在

生物方面與文化方面所傳遞給他的一切，統統算在裏面。不但如此，他這承受下來的生物的與文化的遺業，將來都還得有一個清楚的交代。約言之，他得承認一個『來蹤』，更得妥籌一個『去路』。認識了來蹤，覓到了去路，這個人才算是相當的完整。

在中國人文思想裏，這一點是極發達的。在文化的傳統方面和生物的傳統方面，我們都輕易不肯放鬆，師道尊嚴，創述不易，所以敍一個大師的學問時，我們總要把他的師承與傳授的關係，敍述一個明白，甚至於要替他編列出一張道統或學統的世系表來。但尤其要緊的，畢竟是生物的傳統。若有人問甚麼是儒家思想最基本的觀念，我們的答覆是：就是本的觀念，或淵源的觀念。所以說到，萬物本乎天，人本乎祖；孝悌是爲人之本，君師是政治之本，鄉土是一人根本之地，一個人無論如何不長進，只要不忘本，總還有救。所以要尊祖敬宗，所以要慎終追遠，所以要有祠堂，要有宗譜。既惓惓於既往，又不能不惓惓於未來。所以便有『有後』之論，所以要論究『宜子孫』的道理；有了有價值的東西，總希望『子子孫孫永保存』。更進而把已往與未來相提並論，於是祠堂與宗譜裏便充滿了『源遠流長』、『根深葉茂』、『繼往開來』、『承先啓後』、『光前裕後』……一類標語式的筆墨。記得唐朝有一位文學家替人家做墓誌銘，劈頭就是兩句：『積德垂裕之謂仁，追遠揚名之謂孝。』追遠揚名之所以爲孝，是誰都瞭解的，但積德垂裕之所以爲仁，卻早經後人忘卻，反而見得新穎可喜。

這一方面的人文思想，在西洋是很不發達的。近日始有一派的思想稍稍的談論到它，就是講求淑種之道的優生學。美國有一位優生學者說，我們要提倡優生學，我們先得提倡一種『種族的倫理』，又有一位說，我們應該把忠恕的金科玉律推廣到下代子孫的身上。試問這種見地和我們『垂裕後昆』『慶鍾厥後』的理想又有甚麼分別？所謂種族的倫理與下逮子孫的忠恕又豈不就是上文那位唐代的文學家所提的仁字。不過我們卻要忝居先進了。

我們到此，便可以把上面所討論的人文思想的四個方面并在一起說一說。這四個方面都受一個原則的節制。就是分寸的原則或節制的原則。在第一方面，我們要防人以外的本體或儼然有本體資格的事物出來喧賓奪主，以至於操縱我們的生活。換一種說法，就是人和它們各個的關係，都得有一個分寸。『敬鬼神而遠之』，『雖小道，致遠恐泥』一類的話，所指無非是一些分寸的意思。甚至於我們把人看作中心、看作比其它本體都要重要的時候，也還得有個分寸，決不能目空一切，唯我獨尊。所以孔子對於鬼神、天道、死，始終保持一個存疑的態度，不否認，也不肯定。所以至少在董仲舒的眼光裏，通天、地、人三才的人纔配叫做儒。所以至少儒者平日對人接物的態度要居敬，要自謙，要虛己。這便是『人文思想』與『人本主義』根本不相同的一點了。西文中『儒門業士盟』(humanism)一字，有人譯爲人本主義，也有人譯爲人文主義；但若就中國儒家的思想而論，那確乎是人文而非人本；目下

美國流行的想取基督教而代之的那一派信仰，才不妨叫做人本主義。他們那種超過了分寸的自負心理與自信心理，以為一切一切，都在人自己的手裏，要如何，便如何——以前中國的人文思想家便不能接受。我也以為不相宜，我不但不能接受人本主義，並且覺得人文主義中的主義兩字就不妥當，有執一的臭味，所以本文始終只說人文思想，而不說人文主義。

人文思想的第二方面，也不免受分寸觀念的節制，是最顯明不過的。靜的人倫，一壁以自然的變異做基礎，一壁以價值的觀念來評量，自然是講分寸的。動的人倫所承認的最大的原則，不外用情要有分寸，滿足一種欲望時要有分寸。所以親親有殺，尊賢有等；所以孟子有親親，仁民，愛物的論調。講到用情要有分寸，豈不是就和人文思想的第三方面銜接了起來？一個人情欲的外施，有的是比較限於自身的，例如飲酒，有的卻遲早要影響到別人的休戚利害，例如性慾。不論爲了自己的福利講分寸，或爲了別人的福利講分寸，以至於爲了節省物力講分寸，結果總是一般的福利的增加，一般的位育程度的提高。這種福利的增加與位育程度的提高，以前的人文思想學者就叫做『和』。所以說：『發而皆中節，謂之和，』又說，『禮之用，和爲貴。』

其實平心而論，除了在情慾上講分寸以外，社會生活就再也沒有可以發生『和』的途徑。如其走放縱的那條路，結果自然到處是權利的衝突，雖不至於到道學先生所說的『人欲橫流』的地步，至少那種騷擾紛亂的局面，例如目下的國際情勢與大都市裏的工商業狀況，是無可

避免的。如其走禁絕的那條路，修道的修道，念佛的念佛，理論上，在人與人之間，便根本不發生和不和的問題，因為和的局面是先得假定有兩個不同的東西發生接觸；如今因禁慾的教條的關係，兩個人既同在一種緊縮與收斂狀態之中，調和不調和的問題當然不會發生。但事實上，這禁絕的路，卻往往是產生更大的不和的一個因緣。在個人方面，近代精神病學所告訴我們的種種的病態已經是夠明白了。而此種箇人的內部的不和遲早亦必不免形諸生活、造成社會的不和而後已。

其在第四方面，這分寸的原則也是一樣的適用。無論那一方面，我們都發見由三個據點所構成的一個格局，兩點是靜的兩極，一點是動的中心，就是人自己或人所立的一個標準。第一方面是天、地、與人道之人；第二方面是社會、箇人、與能兼籌並顧到社會需要與箇人需要的人；第三方面是情欲的放縱、禁遏、與適當的張弛操守，也就是節制。第四方面呢？兩極端指的是既往與未來，而中心之點是現在或當時；三點之中對人最有休戚關係的當然是現在，理應特別加以措意。但若我們過於注意現實，祇知講求所謂現實主義，置已往的經驗成效與未來的理想希望於完全不聞不問之列，那我們也就犯了執一的弊病，不鑒戒於前車之得失，則生活的錯誤必多，無前途的瞻望希冀，則生活的意趣等於嚼蠟，這便是弊病之所在了。反之，如果一味依戀着過去，或一味憧憬於未來，則其為執一不悟，更自顯然；至其弊病之所在，在前者為食古不化、故步自封的保守主義，在後者則為不知止與不知反的進步主

義或維新主義；方之於水，前者等於不波的古井、不流的腐水死水，後者則有如既倒的狂瀾、橫流的滄海，奔放而靡所底止，兩者都失去了水的效用。但若我們一面把握住現在，一面對已往與未來，又能隨時與以適當的關注，無論前瞻後顧，脚步始終踏實踏穩，這些弊病就不至於發生了。一樣的執中，這執中是有權衡的。有權衡也就是有分寸。

人文思想的四個方面很早就在中國儒家哲學裏打成了一片，有如上文所述。西洋的思想界，自『文藝復興』以來，也不時以人文主義相號召，最近二十餘年間，且駸駸乎有成爲一種運動之勢。上文所敘的四個方面，也隨時有人談到，但不是舉一遺二，便是主甲的人與主乙的人互相攻訐。例如近來美國流行的宗教人文主義便始終沒有越出第一方面的範圍，並且始終沒有擺脫狹隘武斷的人本主義的臭味。白壁德 (Irving Babbitt) 教授一派的人文主義是以第三方面做重心的，其涉及第一方面時，則謂與神道主義攜手可，與自然主義攜手則萬萬不可，議論往往有不能自圓之處，且對於任何事物的深惡痛絕，本身便不是『一個人文思想應有的態度。他們也承認人與人間的關係，應適用差等的原則，但於倫的觀念，所見尙欠真切。至於第四方面，他就幾乎完全沒有提到。至優生學者，則一面接受狹隘的人本主義，認爲人類對於自己的前途演化，即自己的運命，可以完全控制，一面根據變異、遺傳、與選擇的理論，自亦特別注意到第二方面類別與流品的一部分；第三方面則幾於完全不問。英國哲學

家歇雷 (F. C. S. Schiller) 一派的人文主義最初幾完全致力於智識與邏輯的『人文』化，後來和優生學者攜手以後，範圍始較前擴大。總之，在近代的西洋，我們還找不到一派比較完備的、可與中國儒家哲學相比擬的人文思想。

(註一)此文作於十六年前，抗戰避地，舊存印稿完全損失，最近再經覓得，酌加訂正，輯入本書。十六年來，我對於人文思想的瞭解，大體上沒有變動。骨幹的四部分或四方面，以及貫串此四方面的分寸的原則，自省均可以任其存在。不過在此期間，在骨幹上也曾添上不少的筋肉，即另外寫出這一些補充的文字，可供參閱。

屬於第一方面者：

說本，

說『文以載道』。

屬於第二方面者：

明倫所說

論品格教育

說倫 (天津益世報社會研究副刊)

屬於第三方面者：

類型與自由

散漫、放縱、與『自由』

屬於第四方面者：

悠忽的罪過

所謂『歷史的巨輪』

優生的經驗的適用（人文生物學論叢，第六輯，環境、民族、制度，印刷中）

以上各篇，除另行註明者外，分別見自由之路及人文生物學論叢，第七輯，優生與抗戰二書中。又本書中上篇所列其它文字，泰半與人文思想有關，或可與此文互相發明，可不待言。

中

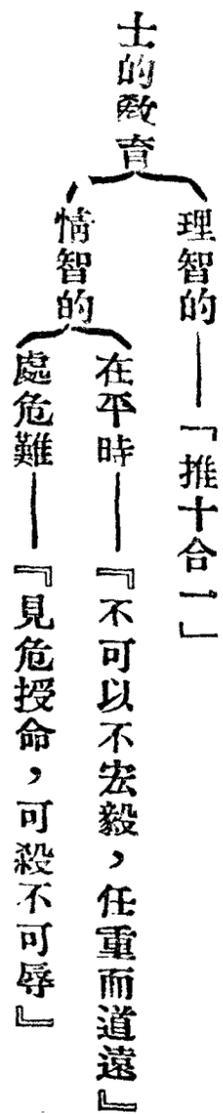
篇

## 九 國難與教育的懺悔（一九三六）

近代所謂新教育有許多對不起青年與國家的地方。自國難一天比一天的嚴重，而此種對不起之處纔一天比一天的無可掩飾，至最近且到一完全暴露的地步。這種對不起的地方可以用一句話總括起來說：教育沒有能使受教的人做一個「人」，做一個「士」。

近代中國的教育沒有能跳出三個範圍：一是公民、平民、或義務教育，二是職業或技能教育，三是專家或人才教育。這三種教育和做人之道都離得很遠。第一種目的在普及，而所普及的不過是識幾個字，教大眾會看簡單的宣傳文字；說得最好聽，也無非教人取得相當的所謂「社會化」，至於在「社會化」以前或「社會化」之際，箇人應該有些什麼修養上的準備，便在不論不議之列。第二種教育的目的顯而易見是專教人學些吃飯本領；繼以「衣食足而後知榮辱」的原則，這種教育本是無可厚非的。但至少那一點「榮辱」的道理應當和吃飯的智能同時灌輸到受教育的腦經裏去，否則，在生產薄弱，物力涸敝的今日，也無非是教「不奪不饜」的風氣變本加厲而已。第三種所謂人才教育最聳人聽聞，其實充其量也不過是一種專家教育以至於文官教育，和做人做士的目的全不相干：弄得不好，造成的人才也許連專家都當不了，文官都考不上。每年畢業的好幾千的大學生不就是這樣麼？

甚麼是士的教育？在解釋以前，我們不妨先列一個很簡單的圖表：



說文在士字下引孔子的話說，『推十合一爲士』。讀書人最怕兩種毛病，因爲是最不容易避免：一是汎濫無歸，二是執一不化。梁任公先生某次評閱學生的卷子，在評語裏自承爲一個『汎濫無歸』者，這在梁先生也許是一種自謙之詞，但這一類的讀書人目前正滔滔皆是。汎濫無歸的人患在推十之後，不能合一；執一不化的人，患在未嘗推十，早就合一，這裏所謂合一的合字，實際上是不適用的，因爲其間並沒有多少可合的內容。

士的教育也着重情緒和意志的培養。說『士不可以不宏毅，任重而道遠』，是所以備平時。說『士見危授命』、『士可殺不可辱』是所以備危難。以生命做一種理想的擁護者，是士的最後也最有力的一隻棋子。而其所以能如此，則端賴平時的培養工夫。所謂宏，指的就是情緒的培植；用情有對象，這對象是惟恐其太渺小，太零星。所謂毅，指的是意志的訓練，持志有方法，這方法是惟恐其太散漫，太不能持久。張橫渠所謂『不以聞見梏其心』，是宏。孟子所謂『持其志，無暴其氣』，是毅。用今日流行的語氣來說，前者是有度量，有氣魄，後者是能沉着，能撐得住氣。久已成爲口頭禪的仁義二字，其實所指也無非這兩層意思。朱

子有兩句話說得很好：『義之嚴肅，即仁底收斂。』嚴肅時即是毅，未收斂時即是宏。宏毅之至，一個人纔敢希望於必要時走成仁取義的一步。

實踐士的教育，須要兩個步驟。第一是立志，就字義說，志是心之所在，或心之所止，即指一人的生命總得有個比較認清楚的目的，也就是要打定一個健全的立身處世的主意。第二要學忠恕一貫的道理。讀者到此，可能要說我越說越開倒車；其實開倒車並不是一個罪名，平滬車開到北平後，仍然要開回去的。不過我未嘗不準備給這些古老的名詞一個比較新鮮而易於瞭解的解釋。忠就是篤信，外國人叫做 conviction，說得更近代些，就是一個人總得有個輕易不肯放棄的立場。恕就是容忍，外國人叫做 tolerance，說得更近代些，就是一個人同時也得見到和諒解別人的立場。其實這何嘗不是以前的人造字的本意？忠字從中從心，董仲舒說得好，『心止於一中者，謂之忠，持二中者，謂之患』；一個人沒有立場，或立場隨便改換，甚至於覆雨翻雲，朝秦暮楚，總不能說是很健全罷，不健全就是患。恕字從如從心，就是『他人有心，予忖度之』的意思。說忠恕一貫，就指兩方面要兼籌並顧。能忠不能恕的人是剛愎自用的人，是黨同伐異的人，是信仰一種主義而至於武斷抹殺的人。能恕不能忠的人是一個侈言自由主義的人，動輒以潮流不可違拗，風氣不能改變，而甘心與俗浮沉，以民衆的好惡爲依歸的人。這兩種人目前又正滔滔皆是，而其所以致此之故，就在以往二三十年的所謂新教育沒有教我們以忠恕一貫所以爲士之道；沒有教我們恕就是推十，忠就

是合一，恕就是博，忠就是約……這一類先民的教育經驗。

別種教育，例如識字教育，吃飯教育，文官教育等等，多少可以補習，可以追習，惟有士的教育不行，非在青年期內學習不可。青年有四個心理的特點：一是易於接受外界的刺激與印象；二是富有想像力與理想；三是易於喚起情緒與激發熱誠；四是敢於作爲而無所顧忌。這原是人生最可寶貴的四個特點，生命的尊嚴，文化的燦爛，都從此推演而出。不過它們有三四個危險：一是流放，二是膠執，三是消沉，四是澌滅。前三種危險在青年期以內便可以發生，後一種則大都在青年期以後。青年人的心理特點雖因年齡期而大致相同，而其整個的品格的表現則往往因遺傳的不同而有個別之異。這種差別，約而言之，又不出狂與狷二途。大率狂的易流於放浪，而狷的易趨於膠執。放浪之極，或膠執之極，而一無成就，則「暴氣」而不能「持志」的結果，勢必轉趨消沉，而消沉之至，竟有以自殺做最後的歸宿的。所謂流放，初不必指情緒生活的漫無節制，舉凡讀書時代興趣的汎濫無歸，學科的東拉西扯，無選擇，不細嚼，以及理想的好高騖遠，不切事理，紛然雜陳，莫衷一是，都可以算做流放的表示。膠執的則恰好相反。有一知半解，便爾沾沾自喜，以爲天下的事理，盡在於此，以爲社會國家的澈底改革，非此不成，甚或以白日夢作生涯，以空中樓閣爲實境，以精神分析派所稱虔誠的願望當做已成的事實，引爲立言行事的根據。這兩種趨勢，方向雖有不同，而結局則往往相似，即不是一朝自覺而急轉直下以趨於出家或自殺的徑途，便是不自覺的變爲

瘋狂，永久的，完全的，以幻作真，以虛爲實，而再也不能自拔。

至於第四種的危險，即青年心理特性的澌滅，則往往在青年期以後。我們時常看見有人，在學生時代是何等的好奇愛智，何等的充滿了理想與熱誠，何等的志大言大，敢作敢爲；一出校門，一入社會，一與實際的物質與人事環境，發生接觸，便爾消聲匿跡，同流合污起來。求智慾很強烈，理想很豐富的會變做故步自封，患得患失；以天下國家爲己任的會變做追名逐利，狗苟蠅營；家庭改革的健將，會變做妻子的奴隸，兒女的馬牛。一言以蔽之，這種人的言行舉措，前後會如出兩人。何以故？青年的特性已經澌滅故。

如今士的教育的效用無他，就是要調節與維持這種種青年的特性；調節，所以使不流放，不膠執；維持，所以使不消沉，不澌滅。講博愛，講忠恕，講推十合一，即所以調節流放與膠執兩種相反的傾向，使不但不因相反而相害，而使恰因相反而相成。講立志，講弘毅，講自知者明，自勝者強，以任重道遠相勗勉，以富貴不淫，貧賤不移，威武不屈相期許，險阻愈多，操守愈篤，至於殺身毀家而義無反顧；這些，即所以維持青年期內那種熱烈的情緒與敢作敢爲的無畏精神。再約言之，士的教育，一面所以扶導青年的特性，使發皆中節，一面所以引伸此種特性，使不隨年齡與環境之變遷而俱變。惟其在青年期內發皆中節，到了青年以後的中年與老年，進入學校環境以外的國家與社會，纔有餘勇可賈，纔能負重任而走遠道。

不幸這種士的教育，數十年來，不但已經摧毀無餘，並且快到無人理解的地步。在所謂新教育制度之下，一個青年所恃以立身、處世、應變、救國的力量，祇賸得一些天生的朝氣，或孟子所稱的平日之氣，以及上文所說的四種特性的自然流露罷了！這種朝氣與特性的流露，到了相當的年齡，即大約在春機發陳期以後，原無待乎何種特殊教育啓發，方才流露，教育所能效勞的，事實上祇不過是一點點調節與扶持的工夫而已。就今日的形勢而論，因為缺乏扶持以致不調節的緣故，此種朝氣與特性的自然流露幾於無時無地不趨向流放與膠執的兩個途徑。近年來的學生生活以及幾次三番的學生運動，便是十足的佐證。在比較生性活動的青年學子中間，我們總可以發見大量的不負責任的極端的自由主義者，浪漫主義者，甚至於頹廢主義者。在比較生性固執而自以為有主張、有理想的分子中間，我們又可以找到大量的成見極深，武斷太甚，黨同伐異，不是左袒，便是右傾的人。我一向主張學生不宜加入任何黨籍，我現在還是這樣主張，因為加入黨籍的最好的結果，也不過是造成一些能忠而不能恕的膠執分子，其於民族國家的不能有所裨益，和能恕不能忠的極端流放的分子，初無二致。不過私人的主張終究敵不過教育不啾不睬的政策。教育根本不管這一類的事，它祇要教人能識字，能吃飯，能應文官考試，能做一個專家，便已算盡了它的能事。及學生生活活動因流放而軼出了範圍，或因膠執而造成了若干朋黨，彼此攻訐不已，於是向之不啾不睬的靜態又不得不一變而為大驚小怪與手足無措的動態。一個出了學校，已能識字，已有吃飯本領，已

做文官，或已成專家的人，而在社會上猶不免作姦犯科，殃民禍國，教育對它的態度，也正復如此——一個瞪着眼的詫異與全不瞭解。種麻得黍，教育不問種的究竟是不是麻，而深以爲黍的出現的大惑不解。近代的教育便在這種迷惘的情態之中。

國難的形成，自有它的內因外緣，若就其內因而論，我始終以爲教育要負很大的責任。教育沒有教一般人做人，更沒有教一些有聰明智慧的人做士，沒有教大家見利思義，安不忘危，沒有教我們擇善固執，矢志不渝，也沒有教我們諒解別人的立場而收分工合作之效。我以爲近代的教育不知做人造士爲何物，是錯了的，錯了，應知懺悔。

## 一〇 再論教育的懺悔（一九三六）

上文國難與教育的懺悔發表以後，好幾位朋友對我說，那篇文章祇談了做人教育的原則，而沒有談到方法，似乎應該再有一次關於方法的討論。老實說，在教育方面我一向感覺得侈談方法是沒有多大意義的。要是『上智與下愚不移』的一句話是確的，可知無論方法如何好壞，對他們並沒有很大的關係。至於對絕大多數的中等人，又似乎祇有一個教育的方法，是真正有效的，就是，好榜樣的供給。我認為近代所謂新教育的最大的一個錯誤，便在侈談各式各樣的教學方法而不講求好榜樣或好楷模的授受。以前的教育，無論在方法上如何笨拙，在內容上如何陳腐，至少講好榜樣的一層是不錯的。

其實教育的本意就是好榜樣的授受與推陳出新。好榜樣的接受與應用就是學。學以前也寫做斲，原從教字產生，而二字共通的成分是孝字；孝，教，學，三字都訓做做效的效。

教育的精意也應該是好榜樣的教與學。模做的能力是人生一大基本事實。對於此種能力的由來，教育心理學家與社會心理學家儘管可以討論；是能力是本能呢，還是交替反射作用呢，他們也儘管可以爭辯；但我們的不能不承認此種基本能力的存在則一。既然存在，我們便得因勢而加以利導，使成爲人生的一種幫助，而不是一種障礙。歷來想這樣利用的人卻也

不少。中國的教育家很早就說過染青染黃、近朱近墨的話。西洋的政治家像英國的勃爾克 (Edmund Burke) 也說，榜樣是人類的唯一的學校，此外它更沒有別的學習的場所。到最近數十年內，至少有兩派人是竭力想利用好榜樣的力量來促進生活的改造的。一是很有力的一部分社會學家；他們全都認為人類生活的所以能日趨於『車同軌，言同文，行同倫』的境界，是由於模做的效力；他們把模做分別了門類，認為社會生活的統同劃一固然由於一般的模做，而其所以能向上推演，則由於一種邏輯的、合理的、有抉擇的模做，約言之，這些學者的社會學說是建築在模做之上的，其為極看重模做的效能，可以不言而喻。二是稟承希臘人文主義的精神的一部分思想家。他們說，人的本性中最可以鼓勵我們的一點是他在好榜樣的前面，能夠受到感動。這句話和我們孟子所說的『君子所過者化，所存者神』很相像。又說，所謂自出心裁的人，是一個在模做古人之中而能推陳出新的人，他在模做中便有創造，或離了模做便不能有所創造。他們更進一步的主張所謂創造的模做論，來替代絕對的創造論。這和中國『溫故知新』的話又是不約而同。社會學家與人文思想家以外，教育學家中間自然也有極看重模做的地位的人，他們以為社會化的過程便是教育的過程，而教育的過程便以模做為基礎。但這種教育學家，在今日許多從事教育的人看來，已經不免是太老派了。

上文提過，中國已往的教育，無論怎樣的不孚人意，至少在好榜樣的接受上，它是無懈可擊的。現在再稍稍引伸其說。第一，我們要問好榜樣從何而來。大略言之，是從不貶薄前

人經驗的一念而來。西洋的人文思想家說，『我們雖竭力改進，我們卻永遠不會是完全新的，我們雖竭力保守，我們也永遠不會失去時效』；又說，『真正的「現代」者，和「現代主義」者很有分別，現代主義者以為過去的東西是要不得的，現代者則以為非要不可。但所謂非要不可，並不是要復古，要把前人一切武斷的東西都給恢復過來，乃是要把已往的經驗來補充現代的經驗，使愈益完全，愈益豐滿』。這幾句話便從不貶薄前人經驗的一念發出；能不貶薄前人的經驗，前人的好榜樣便俯拾即是。

說得仔細一些，好榜樣的由來不出三條路。一是過去的賢人哲士。『聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志；聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦』；便是這種好榜樣的力量。從這一點出發，我們的前修並且終於形成了一派歷史哲學和歷史的道德教育，這種哲學與道德教育可以用『千秋龜鑑』四個字來總括。第二條路是在權位而從政的人。從政的人的責任有廣狹兩種，狹義的是政務的處理，廣義的是社會生活的領袖與引導，而所由領袖的途徑便是一己的好榜樣的樹立。官師兩字的字根所以部分相同是極有意義的。古代官師不分的事實，與儒家內聖外王的理想，所以各有它們的價值，原因也就在此。後世官師雖分，而尋常情理始終以為官是民衆的表率，也是民衆的父母，應該兼負教養的兩大責任。其不負教養的責任而但能處理瑣屑政務的祇配叫做吏。無論歷來的官，曾經用樹立好榜樣的方法，負起過多少社會教育的責任，『君子之德風，小人之德草，草上之風必偃』一類的信仰是深入於中國讀書人的

心坎的；而這種信仰自然多少有它的效力。第三條路，也是最直接負責的路，自然是師道。教學兩個字的本意，我們已經說過了。師字的意義和教字正復相同，漢代學者對於師的定義裏便有『行可以爲表儀者』與『人之模範』兩個。師與表二字很早便聯用而成爲一個名詞。做師表者的責任，決不僅僅在灌輸一些智識，而在把自己整個人格，和盤託出，做人家的榜樣。

總括一句，已往的教育，目的是教人做人，方法是好榜樣的授予，而授予的途徑，除了教育的專業以外，更有歷史與政治兩條。這種利用史實與今古不分的看法，我是贊成的。這種運用政治與這裏所瞭解的政教不分的精神，我也認爲極有價值。這歷史、政治、與教育三種力量所總匯而成的人格教育又不妨叫做『養正教育』。『蒙以養正』是易經上的一句老話。我記得小時候進的第一個小學堂就叫做養正學堂，這養正二字的意義到現在年事漸長纔算認識清楚，就是，學校教育的目的不端在灌輸智識，而在培養一個囫圇的人。歷史上的賢人哲士，我們也往往叫做『先正』，從一部書經起到李次青做先正事略止，先正的名稱通行了足足有三四千年，而其所以能通行之故，正唯此種賢哲是後世教育的一大幫助；有了他們做榜樣，後人的行爲纔有所就正。政治的政原從正字產生，並且訓做正字；論語有『政者，正也，子率以正，孰敢不正』的話；可見政治家的做人行事，在在應該做大衆的表率，而有其極嚴重的教育的意義。至於正字的本義是射矢用的鵠的，用後來的名詞來說，也就等於模

範，等於標準。總之，歷史、政治、與教育的效用，無非是要樹立一些楷模，一些標準，使大眾的生活有所遵循，有所取法。

反觀近代流行的教育，我們實在不能不表示幾分失望。教育的宗旨既往不在整個人格的養成，前既加以討論，而教育的方法又往往不復遵循榜樣的途徑；目的與手段竟是無一不錯。這種錯誤，近代一般的社會思潮雖負很大的責任，而從事教育的人但知隨波逐流，不能加以糾正，也自無從諉過。一種不負責任的革新的理論往往以為社會改造是全盤的，舊的非通體推翻不去，新的非完全創造不來；而和此種革新理論相輔而行的『階段』學說，又大率以為新舊『階段』可以截然劃分，彼此不生干係。蘇聯的學校教育裏，不久以前纔把歷史一門重新列為課程之一，以前是曾經取消過了的。維新以還，充滿着革命論與階段論的中國，雖還沒有走到這樣一個否認歷史的極端，但一種貶薄前人經驗的傾向，一種把歷史人物與歷史事實僅僅當做考據的原料的精神，是很普遍的。幾千年來的歷史，對於現代中國人，是一件死的東西，或等於死的東西，近來考古學界極豐富的發現，在價值上怕和礦石和龍骨之類沒有多大區別。在目前的學術界中間，對於歷史有湛深的瞭解的人當然很多，但不是深怕旁人說他們落伍，絕口不提半句欣賞的話，便是故作迎合時流之論，來把古人痛罵一頓。歷史上翻案文字之多，大概是無過於今日的了。但這種翻案文字十九沒有理會到薛文清公的一句名言：『在古人之後，議古人之失，則易；處古人之位，為古人之事，則難。』總之，在今

日此種風氣之下，歷史人物的言動舉措不會有多大的教育的效能，即教育不復能得到他們的臂助，是可以無疑的。

政治這一條供給榜樣的途徑，也就等於斷了。現在講求的是專家政治，而不再是賢人政治；現在做官的人目的不在做民之父母，民之表率，而在做民之『公僕』。大家根本忘記了專家是人，公僕也是人，在他做成專家與公僕之前，他應該先做個人，而其根本應受人尊重之故，還是因為他是一個像樣的人，而不祇是一個專家，一個公僕。現在也常聽見一二想做好官向人標榜着說，我只做事，不做官，其實他應該說我第一要做人，其次才做事；否則信如所言，他最多也只能做個『吏』，根本說不上做『官』；而如果他能稱職，對治下的民衆能負起一些切實的教養的責任來，他也無須對『做官』兩字有所忌諱，而在言詞之間，硬要加以撇清；正唯其不明白官字的真意義，做官的真責任，才說出此類撇清的話來。在目前的風尚之下，專家但須盡其長，公僕但須忠於職，便算盡了從政與做官的能事，至於其人的私德如何，平時義利之辨如何，其人的燕居與家庭生活整飭到如何程度，便在不聞不問之列。據說這些是一個人的私事，不必問，也不該問。殊不知做事應該分公私，做人是不能分公私的，自『不愧屋漏』起，到『禦於家邦』止，是一個整個的人格表現，何能截爲片段？刺人陰私，固爲道德所不許可，而爲政擇人，竟把一人的私德完全擱過不問，終究是一個很大的錯誤。這種可以說是很普通的常識目前既不大受人理解，於是政治的清明既隨時可以發生問

題，而政治的教育的效用，自更無從說起。

最可痛心的不是師道本身的掃地，而其所以掃地之故即在榜樣論的不復講求，而忝爲人師的人也不復以好榜樣自勉自居。師不過是一個教員，不過是一個教書匠，與百業的員司匠工根本上沒有分別。他最多也不過是一個專家，於專門智識的傳授與間或替畢業的學生幫同找尋職業的出路以外，別無責任。他的私人生活對於學生也不必有甚麼清楚的交代。近年來大都市的小學教員竟有兼做賣淫生活的；這雖說是由於現行經濟制度壓迫而成，而此等人的能把公私生活劃分到如此直截了當的程度，真也大可驚人了。今日學校裏的師生關係也等於百業的師徒關係，並且有不及之處；一個手工業的師父對他的徒弟，於專門的技藝的傳授外，同時也負有照管一般生活的責任，而小學以上的教師便不然。最可異的是教育以外，又有訓育的名詞，教師以外更有訓育主任的職守，遇有與課業不相干的故事發生，解決的責任便照例向主管所謂訓育行政部門推去；這不是十足的證明其它負教育責任的人不過是一些灌輸智識的匠工而已麼？一個學生原是一個不能分割的人格，現代的學校教育卻硬把這個人格凌遲處決了。一人的意志、情緒、理智所合成的心理生活也是整個的，此種教育卻單單把理智的部分隔離開來，而把其餘的部分，或則根本捨棄，不加存問，或則舉而諉諸所謂訓育者，的身上。試問這不是凌遲處決，又是甚麼？孟子說，『所惡於智者，爲其鑿也，舉一而廢百也』，這種教育，說得最輕淡一些，也不過是一種『穿鑿』的教育而已。我說這話，當然並不

是說，理智根本不應該分別培植，爲實施的便利計，一種暫時的分割是不可避免的，不過要暫時的分割無害於通常的完整，要表面的分割無害於實際的完整卻端賴做教師的人同時供給一些比較完整的人格式樣，端賴作教師的人個個能負起所謂訓育的責任，並且還得明白承認此種責任的重大要在灌輸智識以上。我這一番話並不限於學校教育的任何段落，而適用於學校教育的全部過程。

現代教育真可以說是十分可憐了。歷史與政治兩大勢力既不能從樹立榜樣方面，幫它的忙，它也並沒有感覺到此種幫忙的必要。在它自身呢，所能活動的範圍，也越來越逼窄，越來越穿鑿，所謂教育的專門之學寢假且成爲各式教授方法的總和，而一般教師所傳授的又似乎祇是一些智識的片段。教育學家儘管說學校即是社會，教育即是生活，而實際的成就往往是社會生活裏很不關痛癢的一部分。近代的教育又往往以服務相號召，說教育的一大目的是爲人羣造福，這是和『官吏便是公僕』的議論一鼻孔出氣的。自服務之論出，而個人人格修養之論便等於廢棄，識淺之徒往往已未立而欲立人，已未成而思成物，此種學成的人越多，社會生活便越發走不上健全的路。西洋有一位人文思想家說得好，『我們應該請一般利他主義的人不要忘記，這世界所責成我們的東西，還有比服務更重要的一件咧，那東西就是我們的榜樣』。

教育不能供給做人的榜樣，試問更有何種社會活動能夠。這是近代教育在方法上的最大的錯誤。錯誤了應該懺悔。

## 一一 說鄉土教育（一九四六）

十三年前（一九三三）有機會到江蘇金山縣去遊覽，因便在金山中學演講一次，歸後寫了一篇稿子，叫忘本的教育，目的在說明近年來一般史地教育的不夠多與不夠活。七年前（一九三九），西南聯大覓取一部分校址，有機會到雲南玉溪縣的九龍池，當時昆華中學高中部約我講了一次，回來寫了一篇說本的文字（註一），顯而易見是由於九龍池的水和飲水思源的舊話引起的。最近（一九四六春）保山縣爲了脩志工作，約聯大雲大一部分同人前去幫忙，因便又有演講的機會，我講的題目之一是務本的教育，中間談到的一個方面是鄉土教育，歸後，保山旅昆同學爲他們的刊物索稿，卽就當日關於鄉土教育一部分的話引伸爲此文。忘本的教育，說本，說鄉土教育前後三篇，所跨的時限雖有十二三年，立場祇是一個，就是『務本之義』。這對於讀者雖不大相干，對我自己，卻覺得是值得省憶，把前後貫串起來，而在這裏記上一筆的。

一切生命的目的在求所謂『位育』。這是百年來演化論的哲學所發見的一個最基本最綜合的概念。這概念的西文名詞，我們一向譯作『適應』或『順應』，我認爲這譯名是錯誤的。誤在把一種相互感應的過程看作一種片面感應的過程。人與歷史的關係，人與環境的關係，

都是相互的，即彼此之間都可以發生影響，引起變遷，而不是片面的。說歷史與環境完全由人安排，是錯誤。說歷史與環境完全支配着人，也是錯誤。近來常有人說到『歷史的必然性』和『潮流必須順應』一類的話，不止當看法說，更當做金科玉律說，顯然是犯了後一種的錯誤，而此種錯誤的責任，我認爲至少有一部分要歸『適應』或『順應』的譯名負擔。

其實演化論所揭的若干概念，文明人類的經驗也早就揭櫫過，說此種經驗揭櫫得不夠切實，不夠清楚，則有之，說經驗中完全沒有這些部分而無從揭櫫，則不可。即如在中國人的生活經驗裏，『順應』那個錯誤的譯名所代表的概念我們很早就叫做『位育』。《中庸》上說『致中和，天地位焉，萬物育焉』；後世注經先生又加以解釋說『位者，安其所，育者，遂其生』，安所遂生，是謂位育。任何事物能安所遂生，能位育，豈不是恰恰可以代表演化論中那個譯錯的概念。同樣一個譯名，順應或適應給我們一個錯誤的看法，即，總像人在遷就，而歷史與環境不是屹然不動，便是頤指氣使的向人作威作福；位育則沒有這些毛病。

教育的目的不止一個，而最概括沒有的一个是促成此種位育的功能，從每一個人的位育做起，而終於達到全人類的位育。其實這最後所達到的境界，教育也大可以不管，因爲，如果因教育的努力而人人各得其位育，人類全部的位育是不求而自致的。

教育雖是一個人與歷史，人與環境相互感應的過程，從教育的立場說，要教育來促進位育的功能，卻不能不分一個本末賓主，因爲教育的對象終究是人自己，而不是歷史，不是環

境。我們不得不假定人是本，歷史是末，人是主，環境是賓。人也許是很無能的，也許在在不免受歷史與環境的玩弄擺布，但我們不得不假定人可以脩正環境，開闢環境，可以指引歷史，創造歷史；因爲不如此，我們便無法施行教育，甚至於教育便根本沒有了存在的理由，我們名爲是人，實際上也儘可以渾噩一生，與鳥獸草木同腐，於遭受玩弄與擺布之餘，一任歷史忘懷，環境埋藏就是了。

從本位教育的立場說，任何人的生命是在一個十字街頭，是一個四達之衢的中心，這十字街，這四達之衢，東西指的是空間，是自然環境或地理環境，南北指的是時間，是往古來今，是歷史，而十字街的交叉點是當時此地和與當時此地發生緊密接觸的我，就教育工夫的本末賓主說，我是本，十字街頭是末；而東西南北兩街的延展至於無盡是末之末，或，十字街頭本身，因爲去本不遠，也不妨算是本，而延展的部分對它還是一個末；本末之分原是比较相對的。

所以講求本末的教育才是真正的位育的教育，也才是真正的教育，不求位育，不講本末的教育根本就不配叫做教育。此種教育也因此有由本及末，由近及遠的三個步驟。第一步是關於人的，其間又可以分做兩部分，一是關於一般人道的，關於人與非人的界限分別的；二是關於個別的人的，關於我與非我的界限分別的。此一部分教育的目的是在取得人對於自己的了解，進而對於自己的控制。第二步就涉及十字街的交叉點與其鄰近的地帶了，這就是題

中所說的鄉土教育了，其間必然包括到鄉土的歷史與地理。第三步才是一般的史地教育。這兩步的目的也不外先之以了解，繼之以控制。這裏所稱的史地，不用說，都是最廣義的。如果第一步裏包括一切關於人與社會的學問，第二第三兩步裏的『史』就包括一切的人文科學，而兩步裏的『地』就包括一切的自然科學。以此繩目前流行的教育，無分中外，可知大病所在，即是本末倒置，或舍本逐末，目前最受關注的是第三步。第二步，特別是在中國，在鄉土觀念一向很發達的中國，幾於無人問津；中小學的教科書既成爲國定，標準題材既須全國一致，又怎能容許師生注意到某一個角落的個別情形呢？第一步也是特別受忽略的，尤其是關於個人的部分，關於每一個人的自我了解與自我控制的部分，也就是全部教育中最最基本的與主腦的部分。

關於本末先後的三步教育，第三步我根本不準備討論。目前的教育有的是第三步，並且可以說第三步已畸形發展爲教育的全部，此種教育的絕對的分量儘管有限，相對的分量卻早就成尾大不掉之勢，成喧賓奪主之勢。第一步我在別處另外已有討論，這裏也不多說。我準備特別提出來而多說幾句的是第二步，即鄉土教育，鄉土的史地教育。

近代教育下的青年，對於縱橫多少萬里的地理，和對於上下多少萬年的歷史，不難取得一知半解，而於大學青年，對於這全部歷史與環境裏的某些部分，可能還瞭解得相當詳細，前途如果成一個專家的話，他可能知道得比誰都澈底。但我們如果問他，人是什麼一回事，

他自己又是怎樣的一個人，他的家世來歷如何，他的高曾祖父母以至於母黨的前輩，是些甚麼人，他從小生長的家鄉最初是怎樣開拓的，後來有些甚麼重要的變遷，出過甚麼重要的人才，對一省一國有過甚麼文化上的貢獻，本鄉的地形地質如何，山川的脈絡如何，有何名勝古蹟，有何特別的自然或人工的產物——他可以瞠目咋舌不知所對。我曾經向不少的青年提出過這一類的問題，真正答覆得有些要領的可以說十無一二，這不是很奇特麼？個人家世除外後，其餘的問題都屬於所謂鄉土教育的範圍。

鄉土教育可以有許多很顯明的貢獻，我不妨在此數說一下。此種貢獻既屬顯明，原無待數說，但因為近年來我們太把這題目擱過一邊，於是顯明的也成了暗晦。第一點貢獻是從本末賓主的原則來的，上文已經有過一番討論。良好的公民要由教育產生，但目前流行的教育，即使辦得極好，所能造成的公民是多少有些不着邊際的，沒有重心的，『滿天飛』的，找不到據點或支點的。因此，教育雖在他身上培植出一份力量，那力量不是無從施展，便是零星浪費，至多也不過是蜂擁麤集在少數區處，例如若干大都會，造成了歷年來都鄙與城鄉之間那種頭重腳輕的不健全的形勢。一部分古代的眼光認為這形勢是對的，據說這是一種『強本弱末』之計，不但加以歡迎，並且還要運用了政治力量強制的促其實現，例如漢代幾次的把豪強富戶移徙到京師和附近的陵寢地帶。但近代的需要不同了。民主政治的基本看法之一應該是，民是本，政府是末，地方是本，中央是末，而就中國比較特殊的情形說，我們

還不妨添上，鄉村是本，市是末，農是本，工商終究是末。我們不準備踏上民主的坦途則已，否則第一步便應該認清楚這種本末的關係，而第二步就是根據了此種關係把教育的努力轉換一個方向，再作一番部署。有了這番認識，我們便必然的會想到鄉土教育的重要，而也可以料到，前途鄉土教育的成效，便是合乎民主原則的一番新的本強而末也不弱的局面。

第二種貢獻是鄉土教育比較的最腳踏實地，正因為鄉土教材的性質最是腳踏實地。近代教育最注重科學方法，凡事要青年學子躬自觀察，躬自體驗，在自然科學一方面，這種觀察與實驗的一般的機會當然是有的。但在史地一方面，特別是比較狹義的史地，其注意所及既始終是一般的，即，不是通國的，就是世界的，其所用的題材勢必是十之八九限於現成的書本與圖表，而躬自觀察與體驗的機會十不一二。如果地方中小學發達，而又能充分的注意到鄉土教材，則此種機會無異是放在眼前，俯拾即是，而每一個青年，從兒童時代起，到出外升入大學以前為止，至少可以有八年十年的觀摩與踏勘的訓練。百年前，美國生物學家阿加西茲 (Agassiz) 再三叮囑青年們『要研習自然，不要研習書本』：中國教育一向尊重書本，青年『讀死書，死讀書，讀書死』的至今依然大有人在；在自然科學教材與教法尙未能充實的今日，要改革此種習慣，我認爲最良好與現成的途徑是在中小學時代充分注意到鄉土的史地教材與教法。

從對於鄉土的認識，我們就進到對於鄉土的愛好，這便是第三點貢獻。中國人對於鄉

士，是一向具有極大的同情的，所謂桑梓之情或粉榆之情的即是。大約除了家庭戚鄰的愛好而外，鄉土之愛，在中國人的情緒生活裏，要佔到第一位。這原是很自然的。我們的問題決不在此種愛好的太少，而在太多，與太濫，太不分皂白，而其原因正坐認識不夠，或不夠客觀；不夠客觀的認識所產生的愛好必然是盲目的，是感傷主義的，和母親的溺愛，與情人眼裏的出西施，屬於同一範疇。這種盲目的愛好在社會生活上曾經發生許多不良的影響，在政治上造成不少的弊病，在推行法治時成爲有力的障礙，是誰都知道的。而凡百弊病的癥結所在，總不外一個私字，一種阿私，一種鄉土之私，鄉土之私雖比一己之私與一家之私大得一些，但也還是私，在講求大公的民主社會裏是沒有地位的。如今要在這方面「八公爲公」，除了適當的鄉土教育而外，我認爲沒有第二條路。鄉土教育教每一個人對自己的鄉土有客觀的認識以後，能夠進而和別人的鄉土作客觀的比較以後，他的愛好也就容易成爲有條件的、有制裁的、有分寸的、而不是一味的盲目的了。一般論調總以爲只要交通方便，來往頻繁，此種盲目的愛好就自然趨於消滅；不錯，消滅是必然會的，但應知上文所再三申說的「本」的觀念也就同歸於盡，要培植此「本」的觀念，適度的鄉土之愛是有地位的；並且是必要的。上文不已經說過，問題並不在此種愛的存在，而在它的浮濫麼？詩經上說，「惟桑與梓，必恭敬止」，具有恭敬的態度的愛好是有距離的愛好，是能明能遠的愛好，鄉土教育所要栽培的就是這種情緒。

一個人有了這樣的情緒，他才不至於輕去其鄉，這又是鄉土教育的第四點貢獻了。中國人，就絕大的多數說，是安土重遷的，輕去其鄉的現象，在以前是不多見的，除了『時難年荒世業空』的形勢之下，『羈旅西東』或一般移民的活動總屬例外。不過輕去其鄉的現象近代已一天比一天流行。這其間原因不止一端。交通的方便當然是一個，地方政治不清明，鄉村的得不到保障，致使經濟瀕於破產，農民橫受蹂躪當然也是一個。但從本文的立場看去，更重要的一個可能是一般人對於鄉土的愛好，浮濫的情形雖未改，而淡薄的程度則有加。一個人在別處遇到同鄉，周旋，拉攏，援引，攀附，可能是不減當年；但若教他回到家鄉，替桑梓謀些福利，他總覺得有幾分不屑。如果他的年齡已屬向暮，他可能想起『樹高千丈，葉落歸根』的老話，及時遄返家園，於享受一些殘年清福之後，終於加入祖宗的邱壠。但近來此種情緒亦已日見削弱，而實行歸老的也日見減少；即使不減少，試問，垂暮之人對於桑梓的繁榮又有得幾許實惠？總之，在這一類輕去其鄉的人的心目裏，故鄉已不再有甚麼值得留戀的地方；即使終於歸老歸死，也無非是一種感傷主義的表現罷了。

故鄉真無一事值得留戀麼？不，無論就任何人的故鄉說起，值得留戀的地方正多；問題是在他的童年與青年時代，我們沒有把家鄉情形，包括廣狹義的史地在內，充分的介紹給他，讓他觀察，鑒賞，讓他留下一個深刻的印象，覺得前途值得繼續觀察研究的是些甚麼現象，值得維持興革的是些甚麼事業，值得探討解決的又是些甚麼問題，這又是回到鄉土教育

的話了。如今鄉土教育既不存在，則此種印象自無從取得。及其爲就學就業而暫時寄寓他方，他對於家鄉的問題事物，也就不會再有心存目想的機緣，家鄉對他也再無吸引的能力，而同時異地的風光情調卻又不斷的與以刺激誘惑，終於教他對於鄉土的關係，由淡漠而忘懷，由忘懷而翫置。約言之，就地方福利而論，地方中小學不能運用鄉土教材的結果，是斷送了人才，驅逐了人才，決不是造就了人才，保養了人才。此種忘本而不健全的教育愈發達，則驅逐出境的人才越多，而地方的秩序與福利愈不堪問。

近年來國計民生的大問題之一是地方的凋敝和農村的衰落，大家都看到這問題，但一般人對於這問題的分析似乎始終限於經濟與政治兩個方面。此種分析實質上沒有能盡這問題的底蘊與癥結。底蘊與癥結所在，我以爲直接是人才的，而間接是教育的。如果農村中比較有志力的份子不斷的向城市跑，外縣的向省會跑，外省的向首都與通商大埠跑，人之云已，邦國殄瘁，試問，地方又安得而不凋弊，農村又安得而不衰落？地方政治的混濁，農村經濟的破落，後來雖也未始不成爲更多的人口漂流到都市的重要原因，而當其初，則顯然是人口中比較有志力的分子輕去其鄉之果。至於此種分子之所以輕去其鄉，則我以爲缺乏鄉土教材的中小學教育實負始作俑者的責任。所以這就是我們的結論了：要糾正目前頭重腳輕，末強本弱的大病，而企求每一個國民得所位育，地方得所位育，以至於通國得所位育，很大的一部份的工作應從鄉土教育入手。

## 一一一 生計、事業、興趣（一九四七）

一個人經常做一種工作，因此而得以餬口，得以養家，這工作就是他的生計。工作日積月累，終於會產生一些結果；由結果言之，這工作就是他的事業。一種工作也往往滿足一種內發的心理上的要求，當事的人甚至於會感覺到非做不可，且一經着手非完成不可，這工作就成爲他的興趣的表示，也就可以叫做興趣。

生計、事業、興趣，可以分，可以合；所謂合，就是合在一種工作上，分是分在一種以上的工作上，但就大多數人言之，至多似乎也不能超出兩種。就此種分合言之，人大概可以分做三類。第一類的人從事一種工作，由此而可以謀生，由此而成就一番功績，也由此而滿足一種內在的趣味，——這是合。第二類，由事業的工作謀取生計，而興趣別有發展，其發展的途徑可與事業的性質全不相干，這是分。第三類，由事業中滿足興趣，而生計別有着落，例如祖傳的遺產，這也是分。大抵第一類最少，而第二類的人最多；第三類事實上也不會太多，尤其是在經濟凋敝的今日。

一個大學教授，畢生從事於教讀研究，可以說是屬於合的一路的，但如果薪水微薄，不足以維持五口之家，不得不開闢一種副業，有如經商，那就由合而分了。著作家，藝術家，

音樂家一類的人，理論上是能合的，在歐美國家，事實上也確乎有不少能合的例子，但在中國，除非他甘心潦倒一生，也就只好分了。至於一般工作的人，自更非分途發展不可。例如鐵道、郵政、電報、稅務等事業的工作人員，黽勉從公，少則一二十年，多至三四十年，表面上的安於此種工作並不證明他們對這一類的工作有興趣，一切日常的機械性與規律性的工作所能激發的心理反應是單調，是厭倦，決不是興趣；興趣勢必另有所在，勢必作業餘的發展，這顯然又是非分不可了。

生計、事業、興趣、個人生活的三個方面，究屬分好呢？還是合好呢？常識與經驗的答覆是：合好。生計是利，事業是名，興趣是欲望，一舉而能三得，豈不甚好？人類的企求大概是在合的一邊，而不在分的一邊。但人雖有此合的企求，卻沒有能在合的一邊努力，即，在文化發展的過程中，沒有能加以有力的控制，使始終維持一種日趨於精進的合的局勢。我們料想起來，原始時代的生計、事業、與興趣是比較的二位一體的，後來才由合而分。分的結果可以說是利害互見的。由集體的文明開拓言之是利，由個人的人格發展言之是害。但我們對於以往的文化既沒有能加以籌劃控制，既始終是所謂任運的，目前也只好安於此種利弊參半之局。要興利除弊，尙有待於前途自覺的努力。

提到集體文明的開拓引起了分的局勢，我們的話還應該說得明細一些。第一點誰都想得到的的是分工的需要。分工的效用是在所謂『集事』，在湊成一種事業，而不在滿足每一個人

在基本生活興趣而外的其他興趣；其他的興趣如果淡得上，而與『集事』有關，便得到發展的機會，否則勢須另覓出路，或任其湮沒。個人爲了生活的保障與安全，爲了換取團體的溫情與合作，也許不能不有此小部分的犧牲，但個別興趣的遭受抹殺，個人人格的不獲自由發展，個人地位的不能與團體地位維持平衡，也就從此開始，初不待集體主義與極權主義的當代。

不過我們並不否認，這種不平衡的狀態至近代才變本加厲起來。這其間直接與主要的原因是科學發達後工業生產的高度機械化與組織化，而次要與間接的原因是此種生產方式在教育與政治上所發生的種種影響。分工加細，合作加密，不細不密，便不足以集事，集更大的事。此其第一步的影響必然是教育的。就一般的教育合而言之，職業的臭味漸漸的高出其他意味之上；分而言之，則中下級教育所重爲技術準備，而高級教育爲專家訓練。不過上文已經暗示過，此種準備與訓練，就大多數的青年學子而論，並不是針對它們的興趣的，其所以參加此種準備與訓練，大體不外兩種因緣，『因』是能力上大致還夠得上，『緣』是時代的要求、潮流的鼓盪、父母的督促、出路的希求，等等。這樣準備與訓練出來的果實，我們動輒以人才目之。不錯，從團體集事的立場看，他多少是一種人才，多少有他的專長，但從他的人格立場看，他不過是一種工具，除了湊團體集事的趣而外，別無更大的意義。他的興趣，他的性格的發展，是更進一步的受了否定的。工業革命以還，儘管物力日益充盈，欲望

更能滿足，交通日趨便利，合作愈臻嚴密，而人心的忮隍不安，人事的糾結難解，比之工業革命以前，有過之無不及，其中最大的原因我認爲應於此種以人爲器用的教育中求之。『君子不器』一類的老話，也許今日的人不願意再聽，但今日的人如果被人呼爲『傢伙』，依然不免勃然色怒，被呼爲傢伙猶且如此，何況被教成一件傢伙呢？

集事須要衆人是不错的，但若以爲凡事非集不成，或非集而成者不是事，卽以爲凡事非團體化組織化不可，則與人集事慣了的人終不免因人成事，而失去其比較獨立行事的知能。此處說一人因人成事，倒並不是說他意志薄弱、能力低微、依賴成性，而是指近代工業生產制度下分工的局面所逼成的一種作風。在手工業時代，從原料的斲削起到成品的應市止，一個人可以一手經營；大體上可以說，他是不因人成事的。但在機械工業裏，對於一件物品的製造，說是一部汽車罷，一個人所能參與的只是一個極小的節目，而此一個節目他可能做上好幾年，一經做慣，換節目已大有困難，改行業無從說起。換言之，他是必須因人成事的，而所因的人數量上又必甚大。近代的各式集體主義事實上濫觴於此。及野心家出，從而加以理論上的渲染，更從而加以政治上的運用，於是便成滔滔之勢了。近人哈耶克(Hayek)在到奴役的路 (The Road to Serfdom) 一書裏說到在第一次世界大戰後的德意兩國，社會主義對於後來的納粹主義有清宮除道之功，雖若有理，所見尙嫌不夠深刻，其實一切集體主義的運動都應溯原到近代工業技術與組織對於人性的機械化與零件化。機械化打擊了自主與自

由，零件化打擊了獨立與完整，都是人格上的致命的創傷。社會與個人的關係，到此便愈益失其平衡。

話似乎越說越遠了，其實也並不。不說這一番話，我們對於生計、事業、與興趣最好能合於一種工作的道理便說得不夠清楚。三者的分與合與分合的程度與人格的健全發展有關，而人格的健全與否又勢必影響到羣體的生活，影響到政治。分與合的所關甚大，從這番話裏也可以理會出來。目前分的局面已是牢不可破，從頭改革，談何容易；但補救的方法不是沒有。這一番話對於我們補救方法的提出也應該有一些幫忙。

補救的方法是，我們姑且安於分的局面而切實的發展業餘興趣。業餘興趣的名詞是近年來很耳熟的。有不少從業的箇人與不少有賢明首長的機關也未嘗不努力於此。但成效還不多見。其故還在對於業餘興趣的認識不夠清楚，功力不夠到家。以爲事業是主，興趣是賓，至於必須添上業餘字樣，是認識不足者一。其實這其間不宜乎分甚麼賓主，從每一個從業的箇人人格言之，從『君子自重』的立場言之，事實上興趣應是主，而事業才是賓；真正賢明的機關首長也應該明白承認這一點。有的機關首長可能已經認識這一點，但不敢明說，爲的是怕從業的人不免玩忽業務，使事業不能進步，趨於渙散；這是認識不足者二。何以這也是一種認識不足，話說來就不能不比較長了。

到此我們對於興趣的性質不能不補充的說一說。各種藝術，如書法、繪畫、音樂、以至

於弈棋，各式文學如詩、詞、散文，各科屬於人文、社會、與自然的學問都是興趣，可以說是興趣之體。而興趣之用則在從事期間對於過程的領略，或從事以後對於成果的欣賞，無論過程或成果的客觀的精麤美惡如何，在當事人總以為自己有了幾分獨立經營與有自出心裁的成就，因而感覺到躊躇滿志，這一番躊躇滿志的心理便是問題的關鍵所在了。一個人在日常生活裏，能間或有幾次躊躇滿志的機會，就表示他的主要的興趣取得了滿足，表示他享受到了『有生之樂』，表示他已經瞭解得一些生命的意義。否則他就無異行尸走肉，自機械文明發達以後，這一塊尸肉已更趨僵化，連行走都不靈活了。大凡不時能得到躊躇滿志的經驗的人必有兩點勝人之處：一是性情的和藹有加，容易與人相處，與人合作；二是一般的生活與致提高，工作的效率容易增進。至於當事人的人格，因此而得到進一步的發展，可以無庸多說，說來反覺得有幾分迂闊了。無論如何，一個尋常的從業人員能隨時得到此種經驗以後，他對於業務，不特不玩忽，並且更認真，不特不見異思遷，且得以長久相安。我認為事業機關的首長對於同人業餘興趣一問題所最應認識清楚的便是這一點。

至於從業的當事人到此也可以瞭解，在目前形勢之下，為生計而從事一種職業，與為興趣而開闢另一種工作園地，既不得不為截然兩事，也就不妨明白承認其為截然兩事，而泰然處之。他更可以瞭解，公事所要求的時間精力而外，其餘都是他自己的，他對於公務，固應以黽勉自期，不浪擲時間，不吝惜精力，對於一己興趣與品格的發展，與時間精力的運用，

卻也應同樣的善自注意與妥作安排。業餘的時間精刀雖不算多，也不算少，如果利用得法，則積銖累寸的結果，成就亦正復可觀。就最低限度的質量而言，一番主觀的滿意總是有的。至於客觀的質量多寡，則胥視其人的知能高下，未可強求。

就我個人所知，此種成就的質量也往往有很高大的，甚至於有超出專家之上的，而此輩的得以稱譽於當時，留澤於後世，所恃的絕對不是職業的成就，而是業餘的心血。英國日記名家畢勃斯(Samuel Pepys)做過大官，其中一任是海軍副大臣，但至今有得幾個人知道他的官聲治績，而他的日記卻是家絃而戶誦的一種文學作品。英國的小說大家薩格瑞(Thackeray)是東印度公司的一個書記，書記是他的事業，也是他的生計，但他的興趣卻在文學與小說，而他的成就也就在此。更值得忻慕的是七八十年前執英國文壇牛耳的亞諾爾德(Matthew Arnold)，他是一個批評家、散文家、詩人、真有到等身的著作；他的散文至今還是一個典型；他對於文學、文明、生命有極透闢的觀察，極中肯的評論；這些便是他的畢生的興趣，鏗而不捨者，數十年如一日；但這些並不是他的生計與事業，他的事業是一種近乎我們教育局裏所派出來的視學，他勤慎將事，未嘗尸位素餐者，也數十年如一日。最後一例是一個能從事於一種社會科學研究的事業領袖人物，他是美國的瑞普萊(W. Z. Ripley)，一位鐵道管理專家，所主持的好像是美國東北部的波士頓與美恩一線(Boston and Maine Line)；他一面做這個，一面於退食之暇，卻致力於種族學的檢討，積一二十年之久，終於在十九世紀

的末年，發表了一冊至今還是典型的著作歐洲的種族 (The Races of Europe)，參攷書目另訂一冊，亦有二三百頁。此類例子初不必求諸於歐美，中國以前也儘有。四民之中，服膺歐陽修的話而認爲『吏治卽學問』之輩，如果同時完全以俸給爲生養之資，固應屬於上文所說的合的一途；但做官、經商、力田，而兼事學問，或博習羣書，或專治一經一史，或兼事數種或一種藝術，特別是書法繪畫，而有獨到的造詣的，也正復大有人在。抗戰期間，我在貴陽還很幸運的結交到一兩位常川經商而兼治中國舊學的朋友。

反過來，如果不瞭解上文所論分合之理，不瞭解職業與興趣不妨爲截然兩事，不妨同時分途進行，不瞭解業餘興趣的培植，其效用之大要遠在娛樂與消遣之上，因而不能有切實的努力與倡導，則其弊害亦是不一而足。品格的發展上多一分缺陷，是一個。對事業不克發揮其效能，甚至不能安於其位，動不動想在同業務中升遷，或向他業務中轉進；此其二。這兩個弊病上文都已提過。第三是以有餘時間精力完全灌注到浮誇空闊的名利一途。上文說過，生計是利，事業是名；如果興趣沒有單獨發展的機會而任其湮沒，不讓此種時間精力有一個正當的用途，則名利之慾便起而乘之。就業務機關中人言之，別無更大之名可圖，則求升級，別無更多之利可圖，則求加薪，升遷唯恐其不快，加薪唯恐其不多，向上司所爭者唯此，同事中互相比較傾軋者亦唯此，於是名爲事業機關，實成公私怨府。（此論自祇適用於平時，在公務人員不能苟求溫飽的今日，又當別論。）其在做官與經商的人，自更不免分別

在名利兩字上傾其全力，於是夤緣鑽競，剝削貪污，無所不用其極；此則自昔已然，於今爲烈。第四，其比較安分守己不慕榮利的事業人物或從業人員，則又往往以有用之時間精力浪擲在種種粗率的娛樂之上，如賭博、電影、跳舞、以及無謂的酒食徵逐之類。其能於假期作集團旅行，廣事遊覽的人已經算屬於上乘。但就美國的情形而論，即此也已經成爲一種俗套文章，與尋常酒食徵逐無甚分別，除了勉強轉換空氣，振刷精神，以及替旅行社一類的組織推廣業務，增益利潤而外，別無更大的意義；對於個人的修養，可以全不相干。至於賭博、電影、閱讀黃色新聞一類的娛樂與消遣，志在覓取刺激，則屬於赫胥黎 (Aldous Huxley) 所稱的『精神上的嗎啡針』一路，自更自鄙而下，其弊害可以不言而喻（註一）。

生計、事業、與興趣，能合在一種工作之上，固然是最好，但在目前，只好分，並且安於分，而於分頭進行之中力求補苴之道，有如上文所論的種切。至於前途治本的努力則至少牽涉到三大方面：一是工業文明的有效的控制，二是社會組織的更合理的調排，三是基本教育的務求通達。這些都尙有待於賢達之士的從長討論。不過改革所應遵循的原則不外犖犖兩端：一是要使人人感覺到一己有些和別人不同的成就；二是使人人各自得窺生命之全，而非其狹隘的一隅；總之，成就不嫌其小，而所由烘託此成就的器識背景則務求其大。再合而言之，要使每一個人深切的感覺到，他所參加的是一個十足的人的社會，而不是一個螞蟻的社會。

（註一）參看拙譯赫胥黎自由教育論。

### 一三一 一封給大學生的公開信（一九三四）

我所敬愛的大學生：

年華如水，又是一學期開始了。在這個內憂外患交相煎迫的年頭，你還能夠覓得一方乾淨的所在，鬧中取靜、忙裏偷閒的做一些學問上的探討，此種清福實在是可以令人豔羨的。最近報紙上登着兩宗關於高等教育的統計，尤其可以證明你是一個天之驕子。第一宗統計裏說，一個大學生每年所佔的費用平均為七百九十九元零八角，這自然是但就學校方面所經手的而言，個人的私囊還不在內。第二宗列舉專科以上的學生與各省人口的比率；江浙閩粵等省算是高等教育最發達的省份，但和全省的人口比較起來，每一百萬人中最多也只得二百六十一人，至於內地和邊徼的省區，多則在五十上下，少則不過一二十人。換一種說法，有權利享受那八百元的鉅額的費用的人，最好的也不過一萬人中有兩人半，其次有一人的、半人的、甚至於五分之一人的。你就是這樣的一個人，真合着俗語所謂千中揀一，萬中揀一。古語說，才過千人者謂之俊，才過萬人者謂之傑，無論你的才是不是合乎俊傑的程度，至少社會與國家是以俊傑待你的，是以國士待你的。你的幸福雖大，你的責任卻也不小。這一層我想你是早知道的，至少知道你所花的一部分是父母血汗所換來的錢，所以至少你該向你的

家庭負責；如今你該明白爲你所消耗的金錢，和你所應該負責的對象，實在比你平常所自覺的要大得多。

我一面豔羨你的機會，你的境遇，同時卻也不能不提醒你，你所處的，祇不過是一個機會與境遇而已，你真要希望有一些成就，還得完全靠自己的努力，這句話很像老生常談，隨處可以通用，但却和一些浮泛的叮嚀的話有些不同。中國的大學，名義是大學，是學院，是最高學府，所供給的是高等教育，人才教育，其實除了極少數的例外以外，大都是很簡陋的，科學儀器的設備不去說它，就是一些普通科目所需要的圖書與師資，也是到處可以見到捉襟見肘的情狀。上課聽講幾乎等於大學校生活的全部；教員於上課講解外無素養，學生於上課聽講外無自修。兼任教授輪轉着到各校上課，有人比方做唱話匣子，並且所唱的老是那幾張片子，更有刻薄的人則把它比做叫出局，也是到處唱些老調。至於圖書的預算，大都一年之內只有幾千元，有時候這幾千元還得挪作別用。在這種形勢之下，你說能完全把你的命運交付給學校麼？爲一紙文憑計，爲日後在社會上可以鬼混計，自然是沒有甚麼不可以。不過我知道你決不是這樣的一個人，你決不甘心隨波逐流的專幹那搖鈴上課搖鈴下課的勾當。

既不甘心，你便得想些補救的辦法。我爲你設想，以爲至少有兩方面是應該特別注意的。第一自然是學問的修養方面。在這一方面，我目前祇預備和你談談所謂工具的學問。工具的學問如國文、英文、與基本數學之類原是中學時代以內便該打下良好的基礎的；但中學

的簡陋和大學的很相彷彿，因此往往十有八九在這方面不能與學生以充分的準備，要是你不幸也是這樣準備不足的一個，你就得在你大學時代裏亟起直追了。無論你的興趣是在實科方面，或文科方面，我以為你至少應該把中文英文弄一個精通，中文不但要閱讀得快，更要能寫作得流利，英文至少要能不翻辭典，也能明白一篇文字的精要。就我這六七年來和大學生接觸的經驗而論，我覺得四年大學的結果，往往連這最低的一個限度還做不到；不要說西文了，就是寫一篇中文稿子，往往在體裁上既不免不文不白，在結構上尤不免不中不西。我充分的承認，在這中西新舊交流的時代裏，做人與學做人都是不容易的，但是鬧了二三十年的新教育，在大學生的筆墨裏，依然十足可以看出此種混亂與夾雜的局面，卻不是我初料所及。有時候接到此種不文不白不中不西的考卷或稿件，弄得沒有辦法的時候，我對於目前號稱大學教育的教育，就只有一個最低的虔誠的願望，就是，把各個學生的中文弄清楚了再說別的。但新式的學校在這方面還比不上舊式的私塾，不是個別施教的，這責任十分之八九還得每個學生自己擔負起來。所以第一點我要請你注意的，是你自己工具學問的充實。

對於文科的學生，工具學問的充實便無異成功的一半，在目下的中國社會裏，甚至於可以說成功的全部。何以說是一半呢？文科學生，不論其所志在博，或所志在專，他的最大的憑藉自然是圖書，他最重要的進修方法自然是瀏覽。要收瀏覽的實效，第一須靠文字方面沒有隔閡。一個文科的大學生誠能在中西文方面都有相當的把握，他就從此有了自動的能力，

他至少可以從『堂差』式的教員手裏解放出來，以前祇能靠聽覺間接獲得一知半解的，現在可以靠視覺直接把學術的精華吸收受用。這樣的學生一多，不要說『賣膏藥』或『賣野人頭』的教授要立腳不住，就是圖書館的內容也勢所必至的會一天比一天充實起來，誰還敢把學生的繳納的圖書費挪作別用呢？何以說工具學問的充實無異成功的全部呢？我近來觀察所及，大凡最容易找到出路的大學生倒不是那些專長一門學問的分子，而是擅長中西文字分子。中國社會上職業的分工現在還不很細，所以只要你文字精通，書法整潔，處世待人，又善於相機應變，你總可以覓到一席之地，否則任你是教育學的學士也罷，政治學的碩士也罷，未必有人請教。

第二方面應該注意的是你對於目前政治局面的態度與操持（註一）。誠如亞利士多德所說，人也許是一個政治的動物，但無論如何，我以為在學生時代，無論你所專攻的是不是政治學，你總應該培植一種所謂超然的興趣。英文裏有兩個似乎相反而實則相成的字，一個是 *interest*，平常譯作『興趣』，又一個是 *disinterestedness*，或 *detached interest*，卻都不大容易翻譯了，我在這裏姑且把它們翻做『超然的興趣』，所謂超然，指的是沒有作用、不涉私人的利害關係。沒有作用的興趣才是真正的興趣，其濃厚與不可移的程度要遠在有作用的興趣之上。

在思想自由與學術獨立的环境裏面，這一類的話原是不必說的，因為它們是當然的事。

但可惜我們所處的並不是這種理想的環境。這是一個講究主義的世界，就是你想超然，別人也往往不容許你超然。一種主義好比一個營盤，它自有許多招兵買馬的方法，要是你的超然興趣不很濃厚，你早晚會加入它們的隊伍。在它們，固然有十分十二分的好意，以為多一個分子加入，便多添一分力量，多一分力量，革命的成功或理想的國家便可以早一天來到。但在這種切心於改革的心情之下，它們往往不能兼顧到你的學養的程度；你的智力充分成熟沒有，你的學問夠不夠教你自己抉擇，他們是不暇計及的。所以除了你自己替自己打算盤以外，還有誰可以替你出主意呢？要想取得這種自己出主意的能力，平日就得靠『超然的興趣』的培植了。我說這一番話，不但為大學生着想，也是為急於招尋同志的政黨着想，我以為教一個思想不成熟、學識不充實的人入黨，不但無益於這個箇人，並且妨害了一個黨的組織的健全。中央大學校長羅家倫先生不久以前在一個紀念週席上討論到『中國大學的危機』，末後有一段很剴切的話說：

『最後，兄弟希望全國人民認清，大學教育如果辦得不好，實在可以危害民族的生命，所以社會對於大學，應該取愛護與扶植的態度，尤其絕對的不要利用青年。利用未成熟的青年，不啻斲喪國家民族的元氣；因為青年的光陰非常短促而且寶貴，我們不可使他浪費，千萬不要給他們不純潔的印象，而且要充分培養他們的人格，給他們高尚的理想，使他們望見前途的光明，不要使他們腦經裏充滿了低等唯物觀念，拋開學問而從僥倖裏找出路的心』

思。要不然，便是斬斷了他們前途一線的生機，國家的元氣，也因此受了無窮的損失。我們要知道中國此後所需要的，不是奔走開會，小智自私，要發揮自己小領袖慾望的人；乃是沉着邁進，有專門智識和切實辦法，與公忠無我，以爲國家社會服務的人……」

羅先生這一番話的用意，是和我在上文說的大同小異的，所不同的，祇是兩小點，一是他是泛指社會上一切可以分化大學生修養功夫的勢力，我卻願意把種種分化勢力中的最有力的一種，明白的指出來。這勢力無疑的是政黨的活動。二是羅先生說話的對象是社會，是社會上這種可以分學生的心的勢力，我的對象卻是大學生本人，就是你。處今之世，從政不能無政黨，在亟於求國家安定與民族復興的今日的中國，政黨的活動尤其是不能沒有——這些我都充分的承認。我目下對你要求的，就是，你的、你箇人的實際政治活動，應當展緩至大學畢業以後，在沒有畢業以前，你對於政治的興趣應當和對於其他學問和事物一樣，完全取超然的方式，絲毫不受私人利害關係的支配。你真能把超然的興趣培植起來，你對於國家政治的認識力，一定會增加，這不但對你自己有益，也就是未來政治清明的一些朕兆，因爲有效率的動作是建築在清楚的認識之上的。

就政治的興趣而論，我在大學裏現在只看見兩種人，這兩種人都是偏向極端的。一種人是太過熱心，很早就從事於實際的活動的人。這種人在『五四運動』以後，一天比一天增多，第二種人和他們恰好相反，他們對於政治完全不發生興趣，有的也許忙着某種專門的課目，

無暇及此，有的也許根本覺得大學生活無非是一種不能不奉行的故事，對於任何問題可以不必太操心，國家的問題是有許多達官貴人過問，更不干他的事。不用說，這兩種態度，是都不適當的。太熱心，固然妨礙了學業，太冷淡，以至於漠然無動於中，也決不是充滿着情感與理想的青年的健全表示。唯有超然的興趣才能酌乎其中，無論從那一方面看，是有利而無弊的。

工具的學問和對於時局的超然的興趣——便是我要公開和你討論的兩點。此外可以說的話還多，目前大學的缺憾既不一而足，你自己須隨在努力、以圖彌補的地方也就一樣的多。不過上面所說的兩點確乎最是犖犖大者。做到了第二點，就可以安放你求學的心，做到了第一點，更可以充實你求學的力，心和力都有了着落，你才不辜負國家、社會、與家庭所給你的優渥的機會。

註一：此公開信作於十四年前，到十四年後的今日，我在這方面的看法根本上沒有改變，我自己的參加民主同盟也沒有使我修改這看法。參看拙著自由之路中學生參加政黨問題與本書下篇中學與政與黨二文。

## 一四 歡送遊美學生的一封公開信（一九三四）

我所敬愛的遊美同學：

記得有一位美國大學校的校長，有一次對人說，他生平祇有兩個極快樂的一霎那，一是在大學畢業領取文憑的時候，二是他的夫人當初答應做他的妻子的時候。人生快樂的事往往只延長頃刻，而此種頃刻又不可多得，真有一點像那位校長先生所說的一段；但我敢說，對於中國青年，至少還可以加上一霎那，那就是那隻出洋的大船鳴的一聲離開上海碼頭的時候。

我知道你現在正準備着那一霎那的來到。你一定很忙，忙着整頓行裝，忙着領取護照，忙着檢驗身體，忙着辭行告別，甚至於忙着赴公私團體爲了你特別舉行的歡送會，爲了這些，在這大熱天氣裏，你每天一定要出不止一身的大汗，但我知道你的心卻並不苦悶，你的興致比許多人要高，因爲你正準備着那一霎那的來到。我爲此十分羨慕你。

講道理，我在這時候應當和許多公私團體一樣，專說幾句恭維與助興的話。我應當說，太平洋上的光景是怎樣的恬靜，要是你走過檀香山的話，我更應該說，那邊的風景怎樣的幽美，氣候怎樣的和煦宜人，水族館裏的魚怎樣的陸離光怪，巴里嶺頭（Pali Pass）的風光怎

樣的澹蕩壯闊。其次，我應當說，美國的民族怎樣的偉大，文化怎樣的崇高，社會組織怎樣的健全靈活，經濟生活怎樣的家給戶足，人壽年豐。也順便可以說些中國一切的落伍、破碎、不景氣、無辦法，和美國比較起來，真有天堂地獄之分，而地獄裏的一線曙光，就在此番破浪乘風的一舉。

我的話儘可以這樣說，無疑的這幾天說這一類話的也大有人在。但你能完全相信麼？你也知道這不過是一篇送行的序文，措辭雖有不同，而用意卻是數十年如一日；再過幾年，要是留學的運動沒有改變的話，我相信它會像祠堂裏的祝文一般，到祭祀的時候，自有讀祝的人捧讀一遍，就算盡了人事。

我卻要和你談一件事。就是你這番到美國遊學，究竟準備得到些甚麼？遊學的目的當然是一個求字，一個得字，但所求所得的東西，在品質和價值上可以有極大的分別，所以就大有推敲的必要了。有的人所求在一紙文憑，個把學位，甚至於連文憑學位都不要，只要別人知道他的經驗裏，有過出洋這一回事，便於願已足。原來目前在社會上可以號召、可以賣得出錢的倒不一定是文憑學位，文憑學位假的儘有，但祇要出洋的事實不假，那個人的身分就要在沒有出洋過的人之上。『遠來和尚好看經』，社會裏一般人決不把眼光放在『經』上，也不放在『和尚』上，而在『遠來』這一點上。近年來有一部分的出洋學生是摸着了社會這一點點心理的。但我相信你決不是他們中間的一個。

有的人出洋的動機之一是在躲避現實。這一種人以前是不多的。但近年以來，因為政治的不安定，社會狀況的不景氣，學校畢業的青年取得了出身、找不到出路，往往出身越高，出路越狹，於是，一部分家境比較過得去或有其他經濟機會的青年，便都飄泊上出洋的一條路。我說飄泊，因為在決定走這一條路以前，他們並沒有下過多大自覺的積極的選擇工夫。但他們也有一種自圓的理論。他們說，與其卒業而失業，不如繼續的求些深造；與其株守，不如作進一步的努力。這種見地，原是未可厚非的。但若仔細加以觀察，可知這不過是一個好理由而已，真理由還是消極的，還是一種株守，是一種更擴大的株守，妄生希冀的可以獵取一隻更大的兔子而已。就他自己箇人的一方面而論，他的動機既然在逃避失業的痛苦，在脫離中國目前擾攘的社會，在想用不聞不問的方式來取得一些耳根邊的清淨，他在留學期內的努力就不會積極到甚麼程度，他的選擇的能力並不會精當到甚麼程度。他的實際身分是一個隱士的身分，實際方式是一種『避地』的方式。有一部分的留學生，出了洋就不想回來，能夠多耽擱一年是一年，他們真在積極的繼續不斷的努力麼？當然也不是，他們也在躲避中國的現實。這種遊學，其實不是游學，是『居九夷』，是『乘桴浮海』，倒也不能說沒有經書上的根據。就中國的現實而論，在他們躲避的期間，這現實會自然而然的改變麼？會剛好改變到一個程度，教他們學成歸國的時候，恰巧湊上機會，可以大展鴻猷麼？當然不會，但不會，並且也許根本因為多了幾個人躲避的緣故，越發來得積重難返，前途要加以改革，

越發見得棘手。我總覺得目前中國最大的需要，並不是高深的學問家，而是富有常識而能積極開拓與奮鬥的人。與其借進德修業之名而務躲避現實之實，何如直接與現實奮鬥？與其繞了一箇圈子回來再尋出路，何如在無路中殺出路來？因為誰也知道，照目前的趨勢而論，要是奮鬥的能力不增加，三五年後，現實依然是現實，無出路依舊是無出路。如今我衷心希望在你的出洋的動機裏，至少沒有這躲避的成分。你是一個大學畢業生，也許在社會上已經做過好幾年的事，我相信你對於中國的現實，不但已經有相當的瞭解，並且時刻在想積極的應付，唯其要應付得更更有把握，更切實具體，你才決定這一次出洋的舉動。這些我也就肯定的說，不敢懷疑。

把上文一些支節打發開以後，我們也許可以說一兩句比較着邊際的話了。你專攻的是甚麼科目，我不知道，也無須乎知道。就專門的知識而論，在今日百端待理的中國，那一科是少得的？你會成一個專家，倘若已經成爲專家的話，會有更深遠的造詣，這些都是不成問題的。但近年來常有人問，求專門的知識，難道一定非出洋不可麼？在社會科學方面，顯而易見只要有豐富的圖書、良好的教授，在中國不是一樣的可以專攻深造麼？就在醫、工、農、林等等實科方面，只要再添上更充分的儀器的設備，又安見得完全不能應付呢？並且，留學的運動總得有打住的一天，民族文化的發展，總得有自給自足的一天；難道將永遠靠外國的大學替我們訓練專門人才不成！日本不是一個很可以效法的先例麼？它每年雖也還有留學生

出去，但不是早已不成爲一種運動了麼？日本今日的教育與文化又何嘗依賴着回國的留學生呢？不錯，這些質問是對的。我們應當更進一步的承認，就是爲了求專門學問出洋，那理由還並不充分。

然則甚麼才是最充分的理由呢？我的答覆是：要觀察一個新興的民族所由興起的道理。這一層卻既非社會科學的書本所能詔示，更非自然科學的儀器所能實驗，你非身歷其境，把美國人那種蓬勃的氣象和此種氣象的種種依據，加以直接的體驗不可。你也許說，這許多門類的科學和它們實用的應驗，便是蓬勃的新興氣象所由造成的原因，所以但須把這些門類的學問，在理論與實用方面，研究一個清楚，它年學成歸國，如法泡製起來，一個新興的中國民族，得來便可操左券。我告訴你，你這見解錯了。你在圖書館實驗室裏所能觀察到與學習到的種種，決不是新興的因，而祇是新興的果；你說觀察，你可能是看了些熱鬧，你說學習，你可能依樣的畫了幾個葫蘆；總之，你所得的可能只是一些皮相。

美國民族之所以爲一個新興的民族，在近代的歷史裏，當然要首屈一指。我們近來大家講民族復興、國家再造，要覓一塊他山之石，當然也無過於它。在四百年前（明孝宗年間），世間還不知有美洲大陸的存在，在三百年前（明熹宗年間），白種人還沒有大批的向美洲移殖，在一百六十年前（清高宗年間），地圖上還沒有美國這一個政治區域；何以在四百年、三百年、一百六十年之後便會有這樣一個大國在西半球上突然建立起來——這不是值得研究

的一個題目麼？一百零幾個的清淨宗的基督教教徒，十三州的小小的地面，不斷的繁殖，不斷的開拓，終於到達了現在的芝加哥，現在的舊金山，舊金山的興起是和我國洪楊之亂同時的——這不是又值得加以追溯，而推求其所由繁衍擴大的理由麼？北美大陸有廣大的面積，有豐厚的富源，有百分之五十九以上的可耕之地，不錯，這些都是一個民族新興或復興所不可少的條件。但幾千年來，紅銅色皮膚的印第安人是在幹些甚麼的？白人涉足以前的富源，不一樣的富厚麼？中國不也常以地大物博著稱或自詡麼？但我們開拓的成績如何，開拓的速率如何？東北怎樣？不是自甘放棄於前，而拱手讓人於後麼？西北怎樣？不是東北陷落以後，才聽見開發的論調麼？美國民族新興史裏最值得欽佩的一點，就是那一番向西的迅雷不及掩耳的拓殖工作。它的西部何嘗全是黃金世界？何嘗全是豐美的草原？尼勃拉斯加、猶他、蒙它那一類的省區豈不是和中國西北諸省同樣的乾旱、同樣的鋪滿着沙礫？但不出幾年，因為喜於開拓經營的緣故，不毛之地已經一塊一塊的收歸人用。我們和我們自己的西北的關係，在歷史上是這樣的麼？我們一向走的還是積極的開拓與戰勝自然的路，還是消極的躲避、放棄、與苟全性命的路？甚麼一種能力在後面推動，使他們能開闢、能勝過一切阻礙？又是甚麼一種能力，或能力的缺乏，使我們不能作同樣的奮鬥？一個人能起而行，也就是一能夠坐而思，能夠開拓，也就能夠發明，其結果總是一個『制天而用』，總是一個『人定勝天』；美國民族在這方面的能力何其多，我們的又何其少？能夠答覆這幾個或這一類問題

以後，我們對於一個民族新興或復興之理，便算有了真正的瞭解。

要在某一門學問上求得充分的知識與技能，原是你此行一個人獨有的任務。要推尋美國民族所以勃然興起的道理，以為復興中國民族的一種參考，便是你此行和別的遊美同學所共有的的一種任務了。爲了第一種的任務，你但須多用些工夫，因爲一切都是現存安排好了的；爲了這第二種任務，你却須在圖書館與實驗室之外，自己專覓一些機緣，獨用一番眼力。

民國二十三年八月七日。

## 一五 省察第一（一九四七）

——爲清華大學三十六周刊紀念作——

清華已經有了三十六年的歷史，連最初直接考送學生到美遊學的幾年也算在內，實在已有三十九年。清華的環境與設備，比起一般的國內大學、以至外國大學來，不能說壞。清華的師生，通體說來，也還沒有浪費這三四十年的時光，沒有辜負這比較優良的環境，沒有糟蹋這比較齊全的設備，因而於每年夏天結業的時候，多少會向國家社會送出若干多少可以派用處的青年人，歷年累積，也有到四五千人。這些都不是輕易得來的，當然都值得紀念，而需要我們繼續加以維持，使其滋長。

不過最值得紀念的不是這些。如果我們單單紀念這些，在這些上而寄託我們愛敬清華的情緒，我們遲早是要上當的。第一是上年紀或古老的當，以爲老就等於好。第二是上金錢物質的當，或鋪張粉飾的當。據說美國有少數新興的大學不免拿出這種當來，給人上，至少，當其成立之初，不免以此來號召。第三是一種數量的當，卒業的人數越多，越充斥，在各種行業裏遇見得越頻數，便越感覺到『吾道不孤』而欣然自得，而得意忘形。這三種當又可以只用三個字來代表，一是老，二是大，三是多；而上當以後的行爲表現是賣老、誇大、貪多。

三種當併起來，又成爲一種綜合的當，就是門戶的當，我們動不動不免開口閉口的說到『我們清華如何如何』、『我們清華人如何如何』，着重在『我們』兩個字。

最值得紀念的還是歷年來清華的師生想加意培植的一些作風。我先不說這些作風是甚麼。我先說一說想、加意、培植，一連串三個動詞的意義。何以必須如此說？第一，因爲這些作風我們還沒有充分取得，還不能說已經存在。第二，因爲，在人生裏，企求的趣味往往大於所獲得的事物的趣味，即過程的趣味大於目的的趣味，或耕種的趣味大於收穫的趣味。我們涉世較久，閱歷漸多，便更能玩味前人『不問收穫，但問耕耘』一類的話。而事實上所謂教育，以至於整個的人生，就是一種企求，一個過程，一番耕耘的努力；生命有多麼長，這努力也就多麼長；學生需要這番努力，教師也未嘗不需要。唯其同有這需要，所以如果在至少也有四年之間，師生能向着同一的目的善用其心思情緒，學習着同一種作風，則造詣所及，小而言之，足以增加師生相與之間或共同生活的風趣，大而言之，我們更可以把這風趣帶出校門，影響到更大的社會。

作風的本身又是甚麼？說來也是卑之無甚高論。用近來的話說，就是客觀與毋我的精神，用舊一點而今人已經不大習慣的話說，就是明恕之道。名稱不同，實質則一，用此精神於事物，於求知，於學問，其表見即是科學。用之於人，於一己的行爲態度，於人我的交相感應，其表見即是自由，是民治。適用的對象不同，而適用的需要與方法則一。上面已經

說過，清華的師生還不能說已經有這種作風，已經有這客觀與毋我的精神。但三十六年來，我們未嘗不不斷的想就這方向努力，並且已有不少努力的迹象，則不容否認。學程的安排分配，學校的組織、立法、與行政，教師對於行政的參與，學生的團體生活與課外作業……離開我們所希望的境界尚遠，努力的迹象則隨在而有。要不是因為近年來外鑠的干涉以至於摧殘，包括一切觀念的宣傳與政治勢力的統制在內，我相信這種努力還可以順利得多，而推及於一般社會的影響也可以大得一些。

有到這些為科學、自由、民治而努力的跡象，是值得紀念的。僅僅是一些迹象，而未能有比迹象更大的表見，似乎更值得因紀念的機會而加以省察。我們與其埋怨外鑠的干涉與摧殘，毋寧自己責備努力的有所未盡。宣傳排擠了教育，總緣教育的力量不夠，才受到排擠。公式襲取了思想，八股替代了言論，總緣思考的方法不健全，事實的依據不充分，才與公式及八股以可乘之機。各式新時代的命運主義，各種門戶、壁壘、陣綫，支配了我們的見識情操，以至於擺佈了我們整個的生活態度，也總因為我們自己不夠充實，不能獨立，至於非有所依傍不可。我們名為選擇了一種看法，可能是一種看法選擇了我們。我們一面以能抗拒甲物自豪，一面可能成了乙物的奴隸。總之，就近年來的趨勢言之，我們和客觀的精神與作風的距離，不是日以近、而是日以遠；正唯其遠，所以更不能洞察物理人理，善用物力人力，來裁成我們各自的人格，來增益我們自覺自知與自動自制的力量。不能洞察與善用，即是不

能支配，其結果必爲被支配於事物而不自覺察，靡所底止。我們應知唯有客觀的精神才足以教我們毋我；毋我也者，當然不是把『我』根本取消，那怕是不可能的，也是沒有需要的，並且也是不相宜的，而是教「我」脫胎換骨，是去假「我」以成真我，去私「我」小「我」以成公我。大我，去階級、派系、宗門……之「我」，以成社會之我，去偏蔽之「我」以成通達之我，去憤恨狠鬥之「我」以成心氣和平、人雖不仁、也不絕之太甚之我。這個我，便是今日心理學家所稱爲健全的人格，科學所要培植的是它，前途真能表見自由與民治精神的也是它。今後清華的教育功能、生活作風、師生所更應共勉的方向，我以爲就是這個，舍此也似乎沒有別的了。

下  
篇

## 一六 學與政與黨（一九四六）

——政學關係三論之一——

這是一個很大的題目，特別是在最近幾十年來的中國。在以前，學與黨的問題可以說根本不存在，除非那黨字指的是朋黨，不過理論上從事學問與樹立朋黨是兩種矛盾的行為，如有學人兼作黨人，或口談詩書，而心存朋比，我們即以矛盾目之，甚或以偽學目之，認為不值得再加討論。學與政的問題是存在的，但很簡單，只要我們按照『學優則仕，仕優則學』與『不在其位，不謀其政』……一類的話做去，就沒有多大的問題。

不過近幾十年來，我們的見解改變了，而我們也認為這改變是對的。我們主張政治要民主，而民主政治必有不止一個的政黨。於是問題就發生而擴大了。學人，無論是學生或教師，也是民衆的一部份，而且是比較開通的一部份，當然要過問政治，而過問的重要方式以至基本方式也當然是參加政黨；反過來，在已經從事於政與黨的活動的人，也當然要抓住這批人，無論是積極的增加自己的力量，或消極的減殺別人的力量，都有抓住這批人的必要，於是問題就更由擴大而複雜了。

學與政與黨是一個總問題，分開而比較具體的說，也是根據二三十年來的經驗說，即又

不出如下的四個問題：一是學校的政的管制；二是教育的黨的管制；三是學生與黨籍；四是學人論政。我們不妨分別的作一番簡單的討論。

四個問題裏，就今後的情形說，第二個問題，教育的黨的管制，應該是最簡單的，並且在理論上應該不再存在。二十年來，在黨治與黨高於國的號召之下，有過所謂黨化教育的名詞和設備，在黨而有權的人士竭力主張與推行此種教育，不在黨的教育界人士則加以反對抨擊，至少也不過是勉強接受，敷衍辦理。這其間曾經起過不少的糾紛。所謂黨化教育，我們就看得到的說，約有如下的幾個辦法。一是招致員生入黨，而在學校設黨部，這留待後論。二是添設黨義或三民主義一類的課程。對於不能直接教授這一類課程的低級學校，則有所謂國定教科書的辦法，事實上就等於黨定教科書，中間充滿着黨功豐偉、領袖萬能、國家至上的宣傳資料。三是在各級學校設置訓導的機構，名爲提倡品德教育，匡救知識教育之所不及，其實際的目的則在統一青年的思想，把青年思想納入在黨人士所認識的正軌。我一向是這樣看的，最近有機會看到三十二年十二月教育部訓育委員會所編印的訓育法令彙編以後，更證明了我這看法沒有錯誤。這些法令推行以後，學校設置訓導機構以後，青年的品德究屬增進了多少，我不得而知，所得而知的是它們在學校園地裏平添了不少思想的禁錮與員生同學間的黨同伐異出奴入主的精神。幸而至少在有一些學校裏，訓導機構只是一種奉行功令的

東西，在辦學的人深知品德教育不是法令機構所能產生，青年思想不應禁錮，甚至於也瞭解健全的教育裏根本沒有訓字的地位（註一）。說起青年思想的不入正軌，黨內也頗有人以為根本出於教師自己的頑強不受訓誨，其責任應由教師負荷，我為此曾和潘公展先生打過一場筆墨官司（註二）。黨化教育是有一種基本精神的，就是訓人的精神，也就是以宣傳當教育的精神，不過宣傳決不是教育，並且根本違反了教育的本旨，我以前也從詳討論過（註三），在此無須再贅。

時至今日，政治協商會議既已開過，以黨治國與黨高於國的局面將成過去，黨化教育的名詞與設施勢必隨之俱去；除非真有人不願意國家政治走上民主的道路，這大概是不成問題的。不過在前途多黨政治的形勢之下，一黨的黨化教育雖無法存在，而多黨各以其教條信仰來爭取青年的活動以致於衝突依然可以發生，而釀成嚴重的問題。這在事實上早就有過，也一向在那裏半明半暗的進行，不過一面我們承認今後多方面的公開競爭雖比單方面的壟斷包辦好些，一面還要向各黨派進忠言，要他們充分接納兩個原則。一是政術與教育既要分開，黨爭與教育更須各守防地，說見下文；二也就是上文已經說過的，教育與宣傳是截然兩事；即使為爭取民衆的嚮往，擴大向心的力量，而不得不宣傳，也應以不妨礙教育事業的發展為限度，同時，宣傳的方式亦應儘量的着重實際的操守與措施，而不再空口說白話。他們應拳服膺於『為政不在多言』的一句老話（註四）。他們如更能把政治當做一種純粹的事業，與

近代大規模的工商企業等量齊觀，當然更好。

第二個問題是學校的政的管制。歷年以來，各級學校行政，特別是大學，更特別是國立的大學，所最感覺痛苦的一點是，教育行政當局甚麼都要過問，而學校行政當局甚麼都要填報，並且動不動要駁回，要再報。其實教育行政機關也未嘗不感覺同樣的痛苦，不過實際感覺的人不是發號施令的長官，而是勞形案牘的下屬罷了。中等學校以下的情形，我不大清楚，姑且不論，至於大學，那管制範圍之廣，節目之多，真是得未曾有。即就教務一方面而論，招考要報（二十七年以後，還舉行過幾次統一招考，後來終因過於麻煩而停止），考取的學生要報驗，畢業生要報驗；班級要報；課程要報，成績、畢業論文、研究生論文，要呈副備查；必修課程既須劃一，選修課程又要規定；教務行政要有全國一致的通則；教師任用要有全國劃一的規矩；教師及一部分行政人員的資歷必須經過審查，合格了方推按級任用；教師的思想性情也要仔細的填報，這教育部雖沒有教做，卻有別的機關教做，教育部也時常接受別的機關的密報，行文到學校，密令注意、調查、以至於斥革若干官方認為思想不純正的員生……。這些，特別是逐年例須填報的各節，所能證明的，我以為只有兩點，就是，教育部的不憚煩，以及各學校的不敢憚煩，和教育的健全發展很不相干。

其實這一類的措施是絕對不經濟的，也是不合理的，更是不須要的。不經濟的一層最是

顯然，無煩細說。學校不是衙門，員生不是胥吏，教育事業不是錢穀稅收，用不着層層管制，節節報銷。其實衙門胥吏之敗壞，錢穀稅收一類事物的混亂、虛假、中飽，一部分也未始不由於管制太多；管制越多，越是十足的表示人與人之間的關係，一到官場，便須完全靠法令章則來維持，而信託心與責任心已經完全掃地。學校是學術自由的場合，所貴在自動的發展，自主的管理，以至於對於團體的生活理想、學子的個人修養、學程的題材標準、等等，得以從容的探索，自由的實驗，從而為民族文化的進步，社會生活的改造，留幾分活力，闢一線機緣；如今凡事即須管制，這活力已經將近窒息，這機緣亦已不絕如縷。學校猶且如此，學校以外的種種行政措施也就可想而知。論者對於近年來甚囂塵上的地方自治深致懷疑，也可見是不為無因的了。這是不合理的說法。至於不必須的說法，指的是，各級官立學校校長既由教育行政當局聘定（近年來恐已不用聘任字樣，而已通用任命委派字樣），則只要聘用得人，使事權有所專寄，學校行政的種切自迎刃而解，無庸過事張羅，更無須作通國一致的硬性的張羅。辦學校要有成績，成績要達相當的標準，是不錯的，國家和教育行政當局對此不能不作殷切的期望與責成，也是應該的；但責成的途徑我以為只有一條，就是選聘品學優長衆望所歸的人來負責主持。根據人存政舉的原則，相當高標準的成績也就能隨蹤而至；至於此種成績究屬好不好，標準究屬高不高，經得起經不起盤駁考驗，那是社會的任務，是選用學校畢業生的一切社會與文化機關的任務；教育行政當局只有事後調查比較，無

法先事張羅，隨在考核，也根本沒有這種須要。總之，成績與標準一類的事物，也決不是法令章程以至於細則所能規定出來的，不特規定不來，在人才難得的情形之下，並且還有實際的危險，就是陽遵功令陰事敷衍的危險。這是不須要以至於要不得的說法。

抗戰期中講求所謂「訓政」，相當劃一與管制性的設施也許是少不了的；但在執政的人到此應當覺悟，有不少的地方是做過了火的，也有不少的地方是做壞了的，以至於做了不如不做的，而就對於學校的管制而論，則根本是一個錯誤。抗戰既經結束，訓政亦將告終，這種種管制的設施也應可以從此收篷，而尤應從學校收篷起。

第三個問題是學生與黨籍。我是提出這問題最早的一個人。民國十九二十年間，我和一部份的朋友在中國評論週報和新月月刊上就討論到這問題。二十一年，在華年周刊上，我又寫過如下的一段評論：

「七月十三日，在南京舉行的學術會議討論到學生入黨問題時，幾位學術專家一體主張「不禁止入黨，但不准在學校內作政黨公開活動」。

『學術界總算進步了。兩年以前，甚至於一年以前，以我們所知，除了中國評論週報與新月月刊以外，誰都不肯出頭說幾句話。「評論報」出來說話，是在光華大學鬧風潮之後。一二學生黨務委員竟以學生的一種上司自居，居然可以到院長家裏檢查有無所謂反動

的書籍，居然可以發佈命令，和學校的校令並肩張貼，居然可以向副校長拍桌子，居然終於逼走了半打以上的教授——這是甚麼一種局面，甚麼一種體統！「政府之內，還有政府」，政教分離了許久，治外法權行將就木的今日，不圖還有此種怪現象。

『但學術界的進步畢竟有限得可憐。爲甚麼不老老實實主張學生非大學畢業不許入黨，未經大學教育的人非達相當年齡、獲得相當閱歷以後，也不許入黨。至說「不准公開活動」，難道反歡迎他們作秘密活動不成？』（華年，二十一年七月三十日）。

『忠告而善道之，不可則止』，接着約有十年，我在這方面沒有再說話（註五）。到二十九年，我又忍不住在今日評論上寫了一篇學生入黨問題（註六），結果是等於教今日評論關門大吉。自此，一直到兩年前，大公報才空谷足音似的來了一篇主張大致相同的社論，到了最近，又見到中央大學十位教授對於大學教育的主張裏，也有同樣見地的一段文字，而在各報紙的讀者來信欄裏，又有一部分大學生作類似情形的呼籲。從今以後，這局面算是打開了，至少，這問題已經取得了公開討論的機會。

十多年來，我在這問題上的見地始終沒有變動。我至今還是主張學生不入黨。時至今日，理由可以勿庸再贅。如果軍事人員與行政官吏應超然於黨派之外，則至少在理論上不能不假定爲尚未成熟的學生是更應當暫時和黨派絕緣了。但與黨派絕緣並不等於和政治絕緣。絕對的不是。和政治絕緣是不可能的。學生應當注意政治，研究政治，密切的觀察政治，以

至於對當前的政治措施作公開的討論、鄭重的批評、和嚴正的主張——這些都是他的本分，本分是應當盡的，誰都應當盡，初不待有了黨派的屬籍，也並不限於專攻政治一科的學生，才有這種權責。至於畢業以後加入政黨，自是另一個問題。

要做到這一點，政府有責任，各黨派有責任，學校也有責任。以前學校設黨部，在黨政是一個錯誤，在學校不知就自由教育的立場來抗爭，也至少是一個懦弱與無能；在學校既成衙門，教師形同僚屬的積勢之下，這也不足深怪了。從去年起，學校黨部算是命令取消了，今後的情形可望稍稍好轉，但這還不夠。第一，三民主義青年團依然存在。第二，學生一日可以入黨，學校內部便一日有黨員的集結，而在今後多黨政治的局面之下，這集結也不止一個，不止一個的集結同時存在，則平時既不免明爭，有事更促成暗鬥，試問這和黨部存在之日又有甚麼分別。青年時期是情緒最旺盛的時期，這情緒應當有適當的寄託與合理的發揮，有分寸的社會之愛與國家之愛就是這樣來的。我們願意各個青年能善用其情緒，能就單獨的事件上，單個的問題上，於理智判析其是非利害以後，來運用其情緒，以爲爭取問題的解決的力量；我們卻不願意他們把這種情緒的力量浪擲在一種籠統的陣線，有如黨派的陣線之上，因爲在此種陣線上所爭的，往往不是公是公非，而是意氣，或雖以公是公非開始的，不免以意氣終結，一種保持陣線鞏固或門戶完整的情緒作用往往可以和是非的判斷很不相干。這一層道理，學校中人以及一般主張自由教育的人是應該很瞭解的，我們如今必須進一步的

希望黨派中人也能加以充分的認識，而於招致青年入黨之際鄭重加以參考。真能做到這一點，不特歷年學生入黨的問題可以獲得像我們所期望的解決，而各黨派的內部也可以進一步的清明起來。所謂政府、黨派、與學校對於這個問題的責任，最基本的就是這一點的真灼的認識。

現在說到最後的一個問題，學人論政。我在上文提出過政術應與教育分開的原則，又說過學生雖不入黨，卻應關切政治；表面上看去，這兩節話好像很有矛盾。其實不然。讀者應注意，我說應與教育分開的是政術政權，而不是政治，政治和教育是無法分開的。政術政權的威福，儘可以不伸張到學校園地以內，但一般政治情形的良窳勢必牽涉到學校的治安與教育的健全發展；而在師生，特別是企求走上民主道路的國家的師生，也勢不能不作反應，不能不作批評、討論、建議。凡有血氣，莫不尊親，何況國家的重大要在以前許多可尊可親的對象之上，又何況教育分子的血氣要比一般人口為剛健呢？學生關注政治，如果是自發的，即由於一己的是非的判斷、情緒上的不能自己、與夫意志的抉擇，看得到，說得出，做得來，而不由於宣傳的浸淫，不由於政治教條的責成，不由於黨派陣線的拉攏控制，我認為是一種最健全的現象，是一個教國家入於民主軌轍的最穩固的始基與最可靠的動力。不過我也認為目前我們離開這假想的狀態還遠，即有少數自發的例子，其自發的程度總還有限，因

爲青年對於宣傳的暗示的抵抗力根本就有限。目前最迫切的需要也就在這裏，一面要青年注意政治，一面卻更應鼓勵他們，於取得相當廣博的學問基礎之際，同時培植其理智的判斷力、情緒的收放力，以及意志的抉擇力，理智的判斷就包括暗示的抵抗在內。

至於教師以及其它處教導青年的地位的人，目前的需要則又微有不同。上文所說的幾種必須培植的力量，理論上他們應當是已經多少具備的，他們的問題卻在根本對政治不感覺興趣，對政治取一個不聞不問的態度，可能是『不在其位不謀其政』的舊話還在作祟，也可能是受了近年來的政治的積威所支配。無論原因如何，教育界人士對於政治的冷漠與緘默總是一大事實，無可諱言。我爲此以前亦曾一再有所論列（註七），認爲這班朋友，無論在專門學術上有多少特長，事實上是等於一種新式的隱士，也無論有多少聰明才學，所師的是荒漠中駝鳥的故智，而當代國家政治的未能日即於清明之域，他們不能不負相當的責任。

學術界人士應當於專門學術之外關切政治，理由自不止一個。積極的說，清明的政治應以學術爲張本，學術家不問，試問更誰有資格來問，此其一。消極的說，政治敗壞，遲早必波及以至於殃及學術家的園地，至使學術工作無法進行，此其二。這兩個理由幾乎是幾何學上所稱的自明的公理，無所用其證明的，要不是因爲目前那種普遍的隱匿的狀態，也是根本值不得一提的。不過對於次要的第三個理由，我不能不略說幾句，就是，爲了教育青年，學術界人士也大有關切政治的必要。學生在專門學術上需要領導，教師們承認這一番領導的權

責，是不成問題的。不過學生的興趣原不限於學術，他是國民，他也有一般的國民的興趣，政治的興趣，在動盪不定以至於風雨飄搖的當前局面之下，這興趣自更見得濃厚而不可遏抑。難道他不應當有此興趣？又難道此種興趣不值得有人加以輔助指導？平心的問，也平心的答，我想沒有人認為這是不應當與不值得的。果爾，則除了年事較長而朝夕相處的教師而外，又有誰來擔當這輔導的責任？不過目前的教師似乎十有九個不瞭解以至於不承認此責任，事實上也沒有盡此責任的能力與準備，因為他們自己除了每天照例閱讀千篇一律的報紙而外，對政治別無理會，即有些微理會，也往往趕不上學生所已理會的程度。近來常有人說，中年人要學學青年人，大概指的就是這一方面的學習。我也認為我們真有學習的必要，不能輔導，自然只有學習，並且起碼應當學習到一個保姆護持一個小孩子的程度；保姆沒有小孩子那般活潑，那般花樣多，也趕不上小孩子那般會跑會跳，但如果小孩子有所隕越，遭受創傷，應知那責任還是在保姆身上。

目前學生問政而教師不問政的一般情形已經在學校園地裏形成好幾種很不健全的現象。一是學生對教師，在專門學術上聽話，在一般生活上，特別是涉及政治興趣的生活上，不聽話；平時聽話，有事時不聽話；照常上課時聽話，課業因事發生間斷而學生另有作業時，則師生之間，更有如秦人之視越人肥瘠，不第呼應不靈而已。最近國家多故，上下騷然，這現象更不免見得特別清楚。二是教師與教師之間也多少不免發生一種情緒上的隔閡。教師之

中，十之八九雖和政治絕緣，十之一二，或以個別的國民資格，或多少有黨派陣線或意識信仰的關係，對政治是有濃厚的興趣的；在平時，這十之八九與十之一二見解上儘有不同，情緒上卻還和諧，及到有事之秋，問題就難免不發生了。這十之一二勢必和學生比較接近，勢必不能已於言動，於是在十之八九看來，他們至少是多事，是不憚煩；其實平心而論，這十之一二的臨事多事與不憚煩，至少一部分正由於十之八九的平時少事與太憚煩而來。如果大部分的教師平時對政治比較充分的關注，對學生隨時加以輔導，這多事的責任就決不會集中在十之一二的身上。第三個現象是於不知不覺之中，引進了上文所已論列的教育的黨的管制與學校的政的管制。教師不問政治，自有別人會問，教師不問而祇有學生問，於是別人之中，就有一部分人更不得不問，其結果必然的是別人的管制性的過問替代了我們自由式的過問。上文所說十之八九雖不問政治，卻也未嘗不引此種管制為一大憾事，殊不知此種管制的由來，一半就是我們自己招致的，至少就這一半說，我們又能怨着誰來？

四個問題分別的論過以後，似乎總問題的關鍵，還在最後一個問題，學人論政，所謂學人，指的特別是在學術界有造詣而有領導責任的人。學人真肯論政，我認為四問題的前兩個，教育的黨的管制與學校的政的管制，至少就解決了一半，政與黨能瞭解這個，而與以合作，則不難全部解決；如仍舊貫，以忍耐為能事，以緘默為清高，則問題將永無解決的一

日。學生應不入黨，其先有黨籍而後加入學校的亦應暫時停止關於黨的活動，也是一個重要的關鍵，但學生無黨籍與暫不作黨的活動並不等於不關切政治，不過是應以個人與國民的資格，就事論事的精神，赴之罷了。教師對政治能表示進一步的過問以後，這一層也就更容易做到，因為他們從此就多少可以取得一種新的愛戴，與新的輔導的地位，即在有黨派隸屬的教師，如能完全就事論事，而不受黨的陣線的牽掣，一如其從事於本行的學術然，則此種輔導的地位一樣的可以有，而輔導的努力一樣的可以健全。這一點必然的需要各黨派的諒解與合作，才做得通，是無煩再說的。

有人對我說起，要就學生的政治興趣加以輔導，是不可能的，因為學生大都已經有黨籍或先入的政治成見。這話我認為是不對的，甚至於有些放棄責任的嫌疑。第一、學生有政治成見的根本不多，有黨團屬籍的，至少就一部分的學校說，為數至少。第二、要他們消除成見，不入黨籍，或雖有黨籍而暫不活動，原是學校與教師的一種任務，上文已經討論及之。第三、所謂政治興趣的輔導，顯然是和具體的政治主張與黨派信仰並不相干的一種輔導。最廣義的民主政治是一種生活態度與生活方式，原應該和自由教育與科學精神的修養相輔而行，互為表裏；這方面就需要輔導，此其一。學生的課外作業，團體生活，特別是自治會一類的組織與活動，應當循民主的方式進行，即如集會一端，議會法或民權初步的內容與精神應該是學生時代便爾熟習的東西，真正關心學生生活的教師在這些地方也正復可以加以指

引；此其二。在宣傳重於報導的今日，時事的真相往往不容易剖析明白，如果做教師的平日能進一步的關心政治，加上他比較對於事理更成熟的判斷的能力，他的瞭解應當比學生爲清楚，爲客觀，如果有機會向學生作介紹與評論，也可以多收幾分正視聽的效果；此其三。政治措施的苛細失當，行政官吏的茸闕無能，是近年來數見不一見的事，凡屬國民，對此都有評論與譏彈的責任，何況教師是國民中最屬佼佼錚錚之輩，何況學府是輿論清議所從出最好的場合，更何況御史諍臣一類的人物至今已瀕於絕種，而監察院早就成爲形同虛設的駢枝機關呢？教師於平日教讀之外，如果更能照顧到這第四點，則對於學生，以至於對於一般的社會，名義上雖不在輔導，實際上已經是盡了最大的輔導的能事，因爲，是非正義的明辨與公開表示，對於青年，是最有表率的有效用的。諸如此類輔導的努力，無論教師自己有沒有黨籍，都可以做，也無論學生有沒有黨籍團籍，都可以接受；即使不能接受，不能率教，教師也只有繼續加以輔導的一途，這就是不屑教誨還得教誨的道理了。

學與政與黨的問題鬧了二十多年了；二十多年來，種種錯綜複雜，不可究詰的情形所引起的困難，所產生的痛苦，身受之者，不止是學校與教育，而也是黨派與政治。這該是一個清算與圖謀解決的時候了。要國家真正踏上民主的坦途，我並且認爲這問題的清算與解決是先決條件中最大的一個。

（註一）自由之路中說訓政合一文。

(註二) 同上書中異哉所謂教師的思想問題一文。

(註三) 同上書中關於宣傳不是教育的二文。

(註四) 亦見同上書。

(註五) 我在民國二十三年所寫一封給大學生的公開信中，亦曾討論到這題目，今亦輯入此書中。

(註六) 後亦輯入自由之路。

(註七) 見自由之路中隱遯新解與說學人論政二文。

## 一七 政治信仰與教學自由（一九四六）

——政學關係三論之二——

最近政治協商會議通過了一個和平建國綱領。綱領的第七章是關於教育及文化的，一起有七條。七條之中，二至七條都很妥善，比較有些問題的是第一條。

第一條的文字是這樣的：『保障學術自由，不以宗教信仰、政治思想干涉學校行政。』本文專就這一條說話。說話分兩層，一就條文的文字立言，二是一般的討論，目的無非要看出前途的學術自由究屬能否得到真正的保障。

條文的文字是頗有問題的。顯而易見的有兩點。一是『學校行政』和『教育』不是一回事，所以『不干涉學校行政』並不等於不干涉教育，學校行政前途雖可以有些自由的保障，而教育與學術則未必。照往年的情形說，教育與其它當局干涉教育的地方很多，並且很細密，例如調查教師的思想言行，調查後倒也不一定有甚麼作爲，即不一定發生解聘一類的事，但已經明明是干涉了教育，甚至於侵犯了若干個人的自由，而嚴格的說，則與學校行政很不相干，至多只是替下級的職員，因爲要填寫表格，多添一些額外的工作罷了。又如，就中小兩級教育論，近年有所謂國定教科書的辦法，教科書中，特別是公民歷史一類的書，充

滿着黨國至上，而未必與事實完全符合的宣傳資料，這更明明是干涉了教育，卻又和學校行政全不相干。又例如，最近各級學校都收到一份所謂本年度的中心標語，是宣傳部轉教育部頒發的，標語口號一類的東西是根本違反了教育的精神的，是干涉了教育的，至於學校行政除了油印張貼添些麻煩而外，倒也說不上受了甚麼干涉。更清楚的例子是以前國民黨在學校裏辦黨部，如今黨部雖已取消，而三民主義青年團的團部依然存在；今後局勢開展，一黨雖不再專設與明設黨部，而各黨分別暗設黨部，或雖無黨部，而分別公開拉學生入黨以及宣傳主義的工作依然可以進行——這些，只要做得界限分明，技巧周到，可以根本和學校行政不生接觸，無論干涉。事實上，在不干涉學校行政的原則之下，豈不是明設黨部也沒有甚麼不可以？不過這些儘管不干涉學校行政，卻大大的干涉了教育，大大的違反了自由教育的精神。諸如此類表面上雖不干涉學校行政、而實際上卻干涉了教育的舉措，以後究竟還有沒有呢？我們至少就綱領條文的文字講，不能保證其沒有，條文僅僅保證了不干涉學校的行政，並沒有保證不干涉教育。

第二點是，信仰思想的不干涉學校行政並不能保證其它力量的不干涉學校行政，所謂其他力量指的特別是政治的力量，倒不是政治思想的力量，而是政治行政的力量，或底子裏雖和政治思想有極密切的關係，甚至於端為控制政治思想而發，而表面上卻祇是一種行政上的措施，一些新機構的設置，一些新草則的規定，一些新功令的頒行，等等。約言之，就是近

年來教育當局對於學校行政的種種煩瑣而無微不至的約束管制。即就教務行政一端而論，學生自應試入校以至於畢業，教師自受聘以至於升級休假，課程自必修以至於選修，考試自各級會考，入學試驗以至於所謂總考，研究生考試，等等，那一樁和每一樁的那一個段落不要填報，不經考核，以致於因爲不合程式，有違功令，而再度三度的報核，才得過關嗎？學校裏龐大的行政機構，好幾百的職員，至少有一半是用在填表格，做報銷，寫呈文的案牘工作上的。試問把學校當作衙門，員生視同胥吏，教育事業比做錢穀稅收，事先不能不層層管制，事後不能不步步審查——之後，即使其間絲毫沒有控制政治思想的用意，學術的自由還剩得幾許？

國家聘用有品學的人辦理教育，要他辦得好，第一個條件應該是屬於態度方面的，就是尊重他的人格，信任他的才識，也就是容許他有自由處理之權，而約束，管制，審查一類的作爲所表示的態度恰好就是這態度的反面，就是不尊重，不信任，和不許其自由。主持教育與學術研究的人在行政上的不自由，事實上等於在政策上，在用人上，以至於在學程上，教材上，不能有絲毫實驗與發見新途徑的機會；這不是等於教學術自由與自由教育窒息麼？我們也要問，這一類的約束管制，這一類實際上等於教學校行政人員當木偶戲裏的木偶的種種勾當以後究竟還有沒有呢？至少就條文的字文說，我們無法保證其沒有。條文僅僅保證了信仰思想一類的事物不干涉學校行政，而沒有保證統制與包辦多少已成習慣的教育行政不干涉

到學校行政。此種干涉存在一日，學術自由與自由教育便是一日不可能。思想信仰的干涉所妨礙的是頭腦，這種干涉更進而妨礙到手腳，兩者同樣的妨礙了自由精神的發展。

如今再從條文的推敲以進於思想信仰和教育的關係的一般討論。條文中說到不干涉學校行政的有兩種東西，一是宗教信仰，二是政治思想。其實兩種祇是一種。宗教信仰在中國教育學術史裏從來沒有發生過嚴重的問題，近年來更不成問題。有基督教背景的各級學校大都能尊重自由，辦學的人不以一己的信仰強加諸人；基督教以外的各種宗教和教育的關係根本不多，可以不論。政治思想，如果真是思想，單單是思想，單單是一種學說，也不成甚麼問題。從來沒有聽說過盧騷的民約論干涉過教育，干涉過學校行政，不但沒有，並且不能想像。成問題而確乎在干涉教育以至於學校行政的是和實際政權多少已經發生聯繫的一種政治思想、政治信仰、以至於政治教條。所以『宗教信仰，政治思想』八個字應當併做『政治信仰』四個字，或再歸併為『信仰』或『教條』兩個字，籠統些的叫信仰，具體些的叫教條，而一切信仰教條，在精神上祇是一回事，初無分宗教的，還是政治的。而凡屬信仰教條，我以為應該是個人自由接受、自由體驗的東西，如果有人作有規模有組織的宣傳，作責成性強制性的散播，甚至於還有政權在後面推動，更甚而和政權合而為一，混而為一，那就成爲自由的天字第一號的敵人，而最最受它的威脅與迫害的是學術的自由與自由的教育。英人貝瑞

的一部思想自由史(J. B. Bury, A History of Freedom of Thought)所敘述的就是西洋的學術、教育、思想如何從基督教的信仰教條層層禁錮中解放出來的一番艱苦的經過(此書羅家倫氏有譯本)。

政治協商會議特別考慮到教育及文化，而考慮之後特別提出這『不干涉』的一層，並且把它列爲這一部分綱領的開宗明義的第一條，儘管在文字上欠些斟酌，有些語病，不能不說是極有見地的一個舉動。把宗教信仰和政治思想相提並論，一樣的不許其干涉，表示與議的人，充分的承認，宗教的『意識形態』與政治的『意識形態』，或宗教教條與政治教條，實在是一邱之貉，對於教育與學術的自由發展是一樣的不利；這一點更是得未曾有，值得欽佩。不過還有進一步的一點，不知與議諸先生看到沒有，我說不知，因爲這在綱領的條文上是看不出來的。政治教條從今以後可望不干涉教育學術，不侵犯學校的園地，固屬再好沒有。但試問可能麼？學術與教育是民族生活的一個部門，一個方面；民族生活的總樞紐，就任何一個時代論，是在政治。學術和教育勢不能和政治絕緣。政治清明，學術教育也清明，政治混亂，學術教育也混亂；政治而民主，學術也就客觀，教育也就自由，政治而受一種或多種信仰與教條之支配，試問學術與教育能完全免於同樣勢力的支配麼？不能。沙漠中有沙漠田的存在，固然不錯，但沙漠田能完全不受風沙的侵襲剝蝕麼？最後更不能湮沒淪亡而成爲沙漠的一角麼？同樣的不能。然則，要政治信仰不干涉學術與教育，豈不是同時必須此種

信仰不干涉政治，要政治信仰與政治分離，好比歷史上所力爭的宗教信仰要與政治分離一樣？否則綱領的第七章第一條說了等於沒有說。以情理與邏輯言之，這一點是不能不想到的，但不知與議諸公果真想到沒有。

這樣說來，即使綱領第七章第一條的文字沒有毛病，即使它明白規定政治信仰與政治教條不直接干涉教育，也不假手於學校行政而間接干涉教育，學術自由與自由教育，依然得不到保障；除非——這是一個很大的除非——政治自身不受成套頭的信仰教條所支配。政治的不受教條支配是學術與教育自由的一個先決條件。這一點做得到麼？就目前的形勢說，這是絕對的做不到的。就事理的需要說，卻非做到不可。就綱領第七章第一條的精神以及全部綱領的一般精神說，前途又未始沒有一線做到的希望。唯其有做到的必要，與做到的一線希望，我們的討論便無妨再進一步。

我們先說一說宗教、政治、教育（包括文化學術言之）在歷史上的三角關係。其在西洋，自古時代以至文藝復興與宗教革命，三者之中，宗教可能是最佔上風的，政治由它牢籠，教育由它辦理；當時所謂政教（宗教）合一，指的並不是真正的合一，而是關係特別密切罷了；至於教育，則完全在宗教手裏；政治與教育之間，說它們沒有關係，也不為過。自宗教革命以迄第一次世界大戰，這三角的三點似乎逐漸的取得了獨立性與均等性；宗教與政

治是顯然的分開了，教育也脫離教會而獨立，政治也不大過問教育。第一次大戰結束以後，形勢一變，至少在一部分的國家裏，特別是集體主義以至於極權主義的國家裏，這獨立與均勢的局面趨於解體，政治勃興爲最大的權力，一面表面上排斥宗教，實際上則把宗教的武斷而責人信仰的精神收歸己有，成爲上文所稱的教條政治或主義政治，真正坐實了歷史上所稱的『政教合一』的局面；一面更進而以教條控制教育，統一思想，集中意志，於是於政治與宗教合一之上，又增添了一個政治與教育的合一，依然適用『政教合一』的名稱；以前名義上的政教合一只包含得政治與宗教，如今實際上的政教合一，於政治宗教而外，更囊括了教育；而自文藝復興以來已成三位三體的東西如今竟成爲三位一體，真也不能不說是歷史上的一件盛事！

中國百事模糊鬆懈，政治、宗教、教育三事與三事的關係當然不是例外。三事的本身，範圍就不大清楚，型式也不夠具體；至於三事的關係，也往往是若接若離，半明半晦。不過如果我們把儒家認做宗教的話，在近代以前，我們也未嘗不粗具三位一體的規模，政治與教育，至少表面上都是服膺儒家的，兩者都不斷的在堯舜禹湯文武周公孔子的傳統裏打滾。不過這三位一體的機構是扣得一點也不緊的，所以教育又始終好像是私人與私家的事，政治所過問的是把教育的結果加以考選任用而已。無論這三事關係的鬆緊如何，一到民初國體改更，『五四』思潮轉變，這關係是解體了，而三事也就趨向於平衡獨立，有如西洋文藝復興

以還的前例。這平衡獨立的趨勢，我們不能不認爲是一種進步，是一個解放；從此，政治可望日即於民主，而學術可望日即於自由。不幸的是，第一次大戰以後，世界的大局發生了劇烈的變動，蘇俄革命的成功，德意戰後的復興，規模之大，速率之高，得未曾有，彷徨在中西新舊四岔路口上的我們，看了豈有不目眩神迷，趨之若鶩之理？於是，提起了腳步的我們，原想踏上民主政治與自由教育的康莊的，卻轉進了主義政治與教條教育的歧途！以九州鐵鑄大錯，這是近代史裏最碩大無朋的一個。

協商會議的成功，和平建國綱領的獨立，保障學術自由的條文的規定，表示我們對於這條歧路，已經因走不通而有些覺察。但此種覺察到現在至多只還是一半。協商的代表們雖已瞭解，必須政治信仰不加干涉，學術方得自由，卻還完全沒有理會，必須政治教條，如一切主義之類，退避三舍，儘可容私人採擇信仰，許客觀研究批評，而不作強制性的宣傳，政治方得民主。他們雖已明白教條與自由教育的不相容，卻還完全沒有認識主義政治與民主政治是截然兩事。要政治真正民主，果然有待於此種認識，就是要學術真正自由，也必有待於此種認識，因爲惟有充類至盡的認識才能深切著明的見諸行事，否則仍是徒然。

## 一八 政治必須主義麼？（一九四六）

——政學關係三論之三——

我在上面兩篇文字裏，特別是第二篇裏，都提到，要學與政與黨的問題得到解決，要教育與學術真正得到自由的保障，必須政治自身不受教條的支配。不受教條的支配，就是不受主義的支配。我認爲宣傳與教育不相能，教條與學術不相能，主義信仰與民主政治也一樣的不相能。如今再就主義信仰與民主政治之所以不相能的一點，單獨的加以討論。

先說主義的性質。卽就常識與經驗言之，我們知道主義大概可以分做兩類。一是哲學與思想上所稱的主義。二是近代革命家與政治家所稱的主義。無論那一類主義的接受與服膺，不用說，都牽涉到心理的活動。第一步的活動是理解。我們在接受一種主義之前，相當的理解是少不得的；在這一步上，兩類的主義並沒有多大的分別，卽多少都需要理解，可能是第一類需要得更多一些，但不關宏旨。第二步是情緒的烘託。這也是兩類都有的，但分量上已頗有不同。哲學家與思想家講主義，當然也有情緒的烘託。第一，他必然愛好他所喜歡講的主義，愛好就是情緒；第二，他對此主義不能不辯護，不能不和別人爭論，如果門弟子與私淑的人多，更不能不成學派，不立門戶，對己不武斷，對人不抹殺，於是情緒的需要就更

大，而不止是私衷愛好一端而已。不過這種情緒終究比革命家或政治家的主義所喚起的情緒要淡薄得多。如果第一類主義只需要情緒的烘託；這第二類就必須情緒的擁護，擁護和烘託，一樣用情緒，顯然在程度上大有強弱的不同。主義而必須情緒的強烈擁護，那主義就成爲教條的信仰，就成爲宗教。

第三步是力的推動。這在第一類的主義可以說是完全不需要的。而在第二類則屬萬不可少，而也是必然會產生的。宗教家要說法，要佈道，政治革命家要宣傳，要鼓動，當然都需要力量。把自己所認爲寶貴而擁護的東西讓更多的人來寶愛擁護，就得費口舌，費口舌就是費力量。不過這還是費力的小者。至於要把宣傳鼓吹所得的結果組織起來，進而發生行動，更進而爭取政權，維護政權，因維護而更有宣傳與組織的必要，那所需要的力量就更鉅大了。這其間可能還需要大量的特殊的武力以至於經常的暴力。等用到武力與暴力的時候，事實上已經是和主義的擁護不大相干，而徒然表示一種偏狹的意氣，一種我執，一種剛復自用，主義到此便祇剩得一個名義，而武力與暴力假此名義以行。

主義既成爲教條，其責成於人的既不止是理解，而是信仰，而是情緒上的擁護，且此種信仰與擁護不止是個人之事，而必須推廣至於廣大的衆人，愈廣大愈好——於是由服膺與宣傳主義而來的政治就成爲宗教化政治。馬列主義下的蘇俄政治是宗教化了的，最初祇是意識上的宗教化，及列甯之死，形式上也成爲宗教化。三民主義下的中國政治也是宗教化了的，

最初也祇是意識上的宗教化，及中山先生作古，形式上也就宗教化起來。二十年來的紀念週，以及紀念週中所稱『行禮如儀』的各項節目，事實上和任何宗教的禮拜沒有分別，是誰都知道的。如果履行此種儀式的責成只限於黨，那還祇是黨的宗教化，如今一切機關與公私團體的集會，包括結婚典禮在內，既須一體遵守，那就進一步的成爲政治在形式上的宗教化；至於主義的宣傳與列入學校科目、所謂組訓工作的推廣人民團體的必須登記、必須申請派人指導、以至於必須接受官派的駐會書記，等等，可以說是屬於意識一方面的政治的宗教化。總之，一切的設施無非要達到一個目的，就是，於『普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣』之外，更做到『率王之臣，莫非主義之信徒』。

政治宗教化一名辭，起初連服膺主義的人都是怕聽的。一切革命與前進的主義對於宗教的態度也代表着一種演進，自有其演進的所謂『階段』，成一種富有情調的三部曲。第一部是反對與排斥宗教，認爲宗教是人民的麻醉劑，人民的鴉片。到了一個時候，一面客觀的形勢既多少可以容許主義的宣傳推廣，一面主觀的認識又不能不承認主義本身就很有幾分信仰的意味，於是就進入第二部，就是對於『信仰自由』的原則開始作有力的爭取。這兩部合併了看，可以說是一種清宮除道的工作。到宣傳成功，行動有效，以至於政權在握的段落，『信仰自由』的調門就戛然而止，或一面雖照例彈彈，一面對一切宗教信仰實施壓迫，認爲是迷信，必須破除，是偶像，必須打倒。這表示新宗教、新偶像已經進了宮，完成了三部曲

的最後一部。記得當年北伐成功以後，很多地方廟宇，短期之內，都變做中山紀念堂，菩薩都換了中山先生的遺像，可憐與無知的老百姓照樣的到廟裏燒香祈福，誠心一片，不減當年，對象雖經撤換，有的根本不覺察，有的雖覺察而以為不關宏旨；無論如何，就主義的立場說，最後的一部曲總是功德圓滿了。

到此，政治宗教化的名辭，在服膺主義的人看來，雖不如以前的可厭可怕，至少還是以不通用為妙，以不成名辭為妙。因為在他的理解裏，主義究與宗教不同，豈容相提並論？宗教是迷信的、反動的，主義則是開明的、前進的，並且如果採用宗教二字，在心理上總覺得和當初第一部曲時代的心理和第三部曲時代的行為很有幾分矛盾，說不過去。但『主義信徒』一類的字樣他是用的，並且近年來已很通行。不過客觀與平心的說，無論不用宗教化的字樣也罷，或用信徒的字樣也罷，自從第一次大戰結束以來，三十年間，世界上的一部分國家的政治確乎是宗教化了的。凡屬主義化的都是宗教化了的；既有教條，又有偶像，更有儀式，又怎樣能避免這個結論呢？中國自漢武以後，董仲舒之輩想做而僅僅得其皮相的，歐洲中古時代神治主義 (Theocracy) 者與羅馬教會想做而實際上祇落得一個不很清楚的分治的局面的，以及宗教革命以後宗教革命家喀爾文 (Calvin) 之輩雖做得一些而規模極為狹小的，到如今居然大規模的做到了。有人說，歷史是不斷的進步的，並且還有其進行的規律；也有人說，歷史的過程是會重演的；不知道政治宗教化的一端究應歸入那一種說法。

近代一部分國家政治的宗教化，無論在形式上或意識上，都很清楚，既如上述。我們不妨再就它的後果觀察一下。因為唯有在後果裏我們才看得出宗教化的精神來。不用說。宗教對於人生有很多的好處。宗教是人生所以取得意義與價值的一種最大的工具。不過。歷來第一流的宗教思想家大都承認宗教信仰是個人的事。宗教的基本效用是在影響以至於轉換個人的人格。提高其理想，增進其熱情，充沛其生活的意趣。由於這類人格結合而成的社會與政治可望是一種更良好的社會，更清明的政治，最後更可望人羣生活因此而進入一個盡善或政治的境界。但宗教對於社會與政治不發生直接的關係，既不直接影響社會，更不直接干預政治。一部分基督教的思想家根本反對所謂『社會福音』之說，福音祇是個人的，而不是社會的。這就等於說，宗教不宜於社會化，集體化，組織化，更不宜於政治化。我一向認為這見地是對的。

何以見得這見地是對的呢？宗教心理中有一個基本的特點，就是自以為是；一個哲學家只須「見理明」，一個宗教徒更須「信道篤」。道的來源可能是神的啓示，可能是前人的經驗，也可能是一二領袖人物的理想以至於幻想，無論來源如何，一到信徒的手裏，就成爲他的自我的一部分，比他的身家性命更見得重要與不可侵犯。自以為是的心理就是這樣來的。不用說，這心理便是宗教信徒的力量源泉，沒有篤信，便不能力行。不過它也未始不是一

個弱點，就是容易傾向於偏狹、武斷、而終於不明不恕。如果宗教信仰是個人之事，有如上文所論，則這弱點的糾正的機會比較大，因為，他一面雖自以為是，一面卻也未嘗不顧到別人的毀譽，即多少得參考到別人的立場，未便一意孤行，自取因隔離而產生的煩惱。換言之，他的自是中總有幾分自謙，自滿中總有幾分虛心；一切宗教都教人虛心，就虛心的美德特別的申說，我認為就由於這層很簡單的道理。但同一信仰如果成爲集體化，組織化，問題就大得多了。一個信徒環顧左右前後，發見無往而不是同一信仰之人，覺得人同此心，心同此理，於是『真理越發見得真切』，『大道』越發見得偉大；於是偏執、武斷、與不寬容的態度便畸形發展起來；於是於篤守信仰所需要的情緒而外，又添上了擁護宗教門戶所需要的情緒；於是黨同伐異、出奴入主、是丹非素、崇正闢邪的態度與行爲便紛至沓來，無法收拾；最後，如果特別和政治有些瓜葛的話，則終於不免假手暴力、武力，以至於戰爭，剷除異己，爭取上風，甚或解決一個不兩立的局面。歐洲自中古時代一直到第十六七世紀的基督教不就是如此麼？總之，自以為是的個別心理問題比較單純，自以為是的團體心理問題就複雜了，如果這團體還有權力做後盾，問題就更複雜了。宗教的不宜於政治化，在此，政治的不宜於宗教化，也未嘗不在此。

我們說了半天還沒有說到政治宗教化的後果，而只說了一些宗教政治化的後果。其實，既說過後者，前者也可以無須多說，因為兩種後果在精神上是完全一樣的。三十年來國際政

治與二十年來中國國內政治不就充分的表示了這種很不健全的精神麼？不更有人說過，二三十年來的各國大部分的內戰和全部分的國際戰爭是一種意識戰爭 (ideological wars) 而意識戰爭事實上就等於宗教戰爭麼？二三十年來，此種意識的爭辯，教條的論戰，主義的各不相下，除了政治舞台，內戰陣線，特務活動所表現者而外，不早就波及以至於殃及到學校的園地以及國民生活的其它任何角落，至於已經沒有一片乾淨土了麼？

近代的政治宗教化的後果比前代的宗教政治化的後果實際上更來得嚴重。這其間至少有兩個原因。第一，同是政治與宗教發生聯繫，即所謂政教合一的是，在前代，此種聯繫是很鬆懈的，是彼此互相敷衍的，是並不真正合而為一的，有時候彼此之間還很有一些牽制與抵銷的作用。而在近代，則此種聯繫事實等於合一，兩回事等於一回事，『黨政』一名辭的通用就充分表示這種打成一片的精神。也正唯其打成了一片，所以上文所提到的偏狹、武斷、暴力與武力運用、等諸般弊病更是勢所必然，無可避免。第二，宗教與宗教化的政治都向着一個理想的社會、一個革新的世界而努力；不過前者的努力是迂緩的，是不假權力的，甚至於期待着神道的意志，而人們自己無須乎過事張羅的，而後者卻是求速成的，完全想用人力招致的，並且特地製造與累積了權力，於必要時，不惜用此權力以求一逞的。也唯其求速成，憑權力，上文所說的種種弊病的發生，便更有變本加厲的趨勢。所以，在宗教化或主義化的政治之下，往往革新的成績未見，而此種弊病早已陷人民於水深火熱、肝腦塗地的境

上文的討論事實上已經答覆了題目中所提出的問題，就是，政治不需要主義，並且政治不應該講求主義，政治應該和主義分離。主義等於政治信仰，無論那一種的信仰，應該是個人之事，由個人自己抉擇，由個人隨時修正充實。信仰是私人之事，是每一個人的自我的一部分，好比身家性命的所以為自我的一部分一樣，私人的身家性命既不容他人過問，不能在人與人之間在質量上求一個整齊劃一，又何況信仰呢？為政治活動而結合團體，成立政黨，同黨之間所共同主張與努力求其實現的，應該是一些綱領，一些政策，應該是與實際的設施有關的一些東西，而不應該是信仰。換言之，不但是一般的國民，即在一黨的黨員，亦應該有其信仰與思想的自由。惟有在這種精神之上，黨的存在纔不至於成爲森嚴的壁壘，黨的分野不至於成爲不可逾越的鴻溝，政爭不至於淪爲黨爭，演爲內戰；也唯有這樣，黨內纔能民主，而黨內民主必然的是政治民主的一個先決條件。這樣說來，豈不是不但政治不需要主義，連政黨也不需要主義了麼？是的，政黨也不需要主義，至少主義不應成爲束縛與劃一黨員信仰的一種事物；如果不能免於束縛與劃一，則黨員的信仰思想依然不能自由，黨內依然不能有民主，而一般的政治民主還是落一個空。

最後，再說幾句積極的話。政治不需要主義，然則又需要些甚麼呢？它所不需要的主義

雖很複雜，雖有很多的家數，它所真正需要的事物卻很簡單，而且到處都很一樣。第一是一個爲政的態度。中山先生說得好，政治是處理衆人之事，既是衆人之事，便應以衆人之心爲心，以衆人的旨趣爲旨趣；以衆人而不以一己或少數人的旨趣爲依據的政治，便是民主政治。民主政治所需要的態度與精神事實上與科學所需要的一般無二；科學家要能物觀；政治家要能民觀；物觀與民觀同是客觀，所不同的是適用的場合和對象罷了（註一）。政治家應有的風度、道德、與操守是跟着此種精神來的；如果科學家因物觀而能謹嚴，政治家便因民觀而能誠實明恕，而能公正廉明，至於勤慎，還是餘事。第二是處事的一些技術與法度，那就是所謂政術的是，這一半要靠政治家自身的經驗與訓練，一半要靠各種專家的幫忙。政治所真正需要的，其實只此兩個條件，前者屬於孟子所說『徒善不足以爲政』的『善』，後者屬於『徒法不能以自行』的『法』。人與法具備，就是良好的政治，於主義乎何有？其實辦政治應當和辦近代的大規模的工商企業根本沒有分別，董事和經理先生們如果真能尊重股東們的意向，維護股東們的利益，廉明勤慎的做去，那企業是沒有不站穩而發達的，而凡屬和企業有關的人也沒有不受惠的。近來有人替政治給一個最簡單的定義，說政治就是一種業務，一種管理衆人的業務，好好的做這業務就是了，於主義乎何有？

從上文的討論，也可知民主政治與主義政治不但是截然兩事，並且在精神上是根本衝突的。民主政治是以人民爲主，主義政治則不免以主義爲主；好比宗教不能不以神道和教主爲

主一樣，無論主義的內容是甚麼，根據上文一番心理的討論，可知此種政治所耗費的力量，大部分是在主義的宣傳擁護與不許人侵犯上，而未必在主義的實行上，特別是如果同時還有別的主義存在而和他爭衡的話。民主政治是不言主義的，是搬不出成套的教條而責人非一體信守不可的，上文所提的兩個條件，簡單明瞭，自與教條或主義不屬同一範疇。西文「德謨克拉西」一字，常有人譯作『民主主義』，從這篇討論的立場看，這顯然是由於不瞭解主義一名辭的意義與性質而發生的一種錯誤。

(註一)詳拙著自由之路中一種精神兩般適用一文。

## 十九 說軍與民（一九四六）

在文化發展比較健全而政治組織已經踏入正軌的國家，軍與民根本上是分不開的，更不成爲兩個社會集團，各有各的身份，各有各的法律制裁的方式；尤其是不成爲兩個對立以至於仇視的集團，甲可以欺凌乙，而乙則敢怒而不敢言。原來在此種國家，太平無事時，人人是民，有外患而須動員時，凡屬年齡相當、健康夠格的人口，都有服兵役的義務，理論上如此，事實上也很難得有人規避。同樣的一個人，平時是民，戰時是兵，人人當過兵，或至少有當兵的準備；則軍與民便不成其爲兩種人，更不會變成兩個多少有些對立以至於仇視的集團。

在中國，文化與政治組織的發展很早就發生了些不大健全的傾向。遠在先秦時代的後期，文武就分成兩途，而武途的社會地位要比文途爲低。在秦代與漢代初年，此種傾向已很清楚的確立，後來只是一貫的發展，越來越牢不可破罷了。大抵文人而兼握兵權的人的地位是不低的，倒不是因爲他握着兵權，而是因爲他是文人；兵權可以增加他的作威作福的力量，可以教他攫取許多特權，是不錯的；但特權的有無是一回事，由文化價值而產生的社會地位的高下則又是一回事；握兵柄的文人的所以有很高的社會地位終究還是因爲他有一個文

的底子。至於沒有這種底子的將官兵卒，那社會地位就不能問了。

因爲同樣的重文輕武的理由，歷代拿來充實營伍的一部份人口總是當時被認爲文化價值不高而社會地位低賤的一些階層中的分子；例如犯罪的人；又如秦代與漢初的商人，以至於商人的子孫——商人的社會地位在春秋時代便不高，至此而變本加厲，至於本人雖不再經商，還要受若祖若父的社會地位的連累，充當兵役。不過歷代當兵最多的總是農民。一則農民人數多，再則農民分工不如工商之細，總像少一部分人種田也不關宏旨似的；三則農民安土重遷，不如工商的流動性大，多少可以規避；四則農民窮困者多，不能以金錢換取自由；而五則四民之中，農在名義上雖居第二位，實際的社會身份卻並不高。一部分士大夫講究重農，自己也以歸農相標榜，其間比較多的還是呵熱氣的成分，或感傷主義的成分，對於農民地位的提高，怕沒有多少裨益，所以表面上儘管第二，實際上總是第四。下流之處，衆毀所歸，一切麻煩齷齪的任務當然都落到他們頭上，其中最大的一筆任務，不用說，就是當兵了。

總上所說，第一步，因爲文武分途，軍與民就分爲兩種人，兩個社會集團；第二步，因爲武的地位低於文，於是兵士的來源總是一部分社會地位卑下的人口，而軍人的所以爲特種人，特種集團，與其它人口隔絕，至於不爲一般人民所齒，就更顯得彰明較著。這一番話，不用說，無非是『好鐵不打釘，好男不當兵』一類俗話的引伸，不過我們的分析可能是比較細到一些罷了。

在中國歷史裏，軍人之所以爲特種人，即使不加上文一類的解釋，原是很清楚的。但民字所指的人口卻沒有這樣清楚。所謂民，實際上有廣狹三義。最廣義的民就是人，國民就是全部的國人。不過除了政治理論而外，這最廣義的民字是難得用到的。題目中說到軍與民，在這最廣義的民字裏自然也包含着軍。第二義或較廣義的民就是軍與民分論而對待的民。以前稱四民，士、農、工、商；在文武沒有分途的時代，士所指的一部分人口不但能文，且亦尙武，後世有『將士』、『兵士』、『士卒』一類的稱呼，大概還是沿襲而來的。在那時候，所謂四民之民，可以說是屬於最廣義的。但一到文武分途，而文途高出武途的後代，『士農工商』四民的民字，就屬於第二義了。第二義的民只包括讀書做官的士，力田種植的農，製作百物的工，與貿遷有無的商，軍人就不在內了。例如以前在孔廟、關岳廟或其他與重要祀典有關的建築之前立着的一塊石碑上刻着說：『軍民人等至此下馬』，那民字便包括軍人以外的一切人口，這在社會分工不很細、職業門類不很多的前代，指的也就是士、農、工、商四種人口。

第三義或最狹義的民字最有趣，最值得我們注意。這民字老實不客氣的指着農民。這民字像第二義一樣，當然不包括軍；我們稱務農的人爲『農民』，卻從來不稱當兵的人爲『軍民』，而稱『軍人』。這民字也不包括其他的職業人口。官吏當然不在內，這從官民或吏民二字的對待的稱呼裏可以看見。讀書人的士也決不在內，以前一個人中了秀才，或僅僅當過

童生，赴過考，穿過一件藍布長褂，地位便自與衆不同；向衙門裏遞一張呈子，別人具名時要自稱爲『民某某』，他卻可以寫上『生員某某』；據說這一類的人打官司，當被告，即使犯罪，在生員的頭銜沒有被革去以前，在公堂上是挨不着板子的，至少他的尊嚴可以教身體的某一部分不挨板子，這又是很大的一種權利了。工人雖也是四民之一，但爲數不多，並且和商農兩種人口劃分得不很清楚；農民往往於農餘從事於小工業生產；專事技術生產的工人又往往自己銷售，後院做工，前門應市，甚或工作與交易，只隔着一張櫃台。即在目前，這也還是一種很普通的情形。因此，工的階層在以前很不顯著，我們平時提到民字，普通也不大聯想到他們，我們說到從事於工的人，就說『工人』或『匠人』，決不說工民。商的階層比較要顯著得多，但文獻裏或口頭上提到經商的人我們總說『賈人』或『商人』，我們很難得用到『商民』的字樣。把這一批一批根本上不適用民字或難得適用民字的人口除開以後，真正適用而確乎時常用到民字的一批人口，就是務農的那一部份了。所以說到務農之人，我們十有八九次用『農民』的稱呼，而『農人』的稱呼也許只用到一二次。總之，只有農，在習慣的看法上以至於稱謂上，才是真正的民。

只有農民才是真正的民，可見其餘各部分的人口，自然都是一些特殊階層了。是的，他們多少都有些特殊。官有官勢，軍有威權，工商多少有些財力，就是窮讀書人也還有他的一些臭架子。他們都有些身外的特殊力量可以倚仗；力量小或做人尙屬善良的則抱定『人不犯

我，我不犯人』的主張，涇涇自守，成爲社會上一種頑固的保守勢力；力量大而做人不脩邊幅的則始終認爲『寧使我負人，不使人負我』，而成爲社會上一種絕對的惡勢力。此種惡勢力所侵蝕到的最好的對象，不用說，自然是廣大的農民了，因爲只有他是真正的民，只有他是真正的赤手空拳，一無憑藉。二千年來的兵役，一貫的落到了農民頭上，原因所在，上文已經約略說過，到此就可以見得更明白了。

民字在理論的表面上雖有比較冠冕的第一義以至於第二義，實際上通行的似乎始終是第三義，我們從文字的訓詁上多少也可以看出來。民字古文從母，取蕃育的意思，這意思就不太好，好像除了蕃育的生物功能而外，老百姓就別無用處。這蕃育指的可能是蕃育人；也可能是蕃育畜產與農作物，如果是後者，則可見即在我們歷史的初期，民字雖指一般的人口，而特別適用的是農民了。又根據文字學上所謂聲訓的道理，民字所通訓的幾個字或幾個意義是很不利於農民的社會地位與文化價值的實際發展的。例如：書經呂刑篇裏有一個民字，鄭康成注着說：民者冥也。董仲舒春秋繁露一書直接說到：民者瞑也。賈誼新書中大政篇裏說：民之爲言萌也；萌之爲言盲也。荀子禮論裏有一個民字下，楊倞注着說，泯然無知者。冥、瞑、盲、泯都不是光明的字眼，都是光明的反面，都是暗昧，都是無知。又如詩經上說，氓之蚩蚩，抱布貿絲；氓就是民，舊有一說，土著是民，外來是氓，後代流氓一名詞裏的流字可能包括外來的意思；蚩蚩也就是無知。民字既有這許多不高明的解釋，可見所指的

大概全是農民，因為農民最無知，最『可使由』，而『不可使知』，因而也最得不到『有知』的機會，而其他部分的人口，因為多少總有一些權勢財力的憑藉，此種機會就比較的要多一些。當然，在先秦時代，特別是在春秋戰國期間，因為封建解體，貴族衰落，平民逐漸抬頭，民字也曾經有過一部分較好的解釋，但上文說過這些祇是理論的，很冠冕的，出乎一部分讀書人的一相情願的，與實際的情形不大相干。一般的民字如此，農民的農字也未嘗不如此：重農與農本一類的道理，講得雖多，農業生產與農民生活，依然可以一代不如一代。

到了當代，鬧了好幾十年的民生、民權、民主，以至於整個的國家也成了『民國』，情形似乎應該可以好轉一些。但沒有，事實上固然沒有，連名義上都沒有。這又從職業人口分類的稱謂上可以看出來。幾十年來我們對於此種分類通用着一個『界』字。做官的屬於政界，當兵帶兵的屬於軍界，教書讀書的屬於學界或教育界；它如工商界，交通界，金融界等等，應有盡有；獨獨沒有的是『農界』，農民是唯一不成爲界的一種職業人口。這又是很值得注意的。可能有人說，農業的人口最多，要佔到全人口的十分之八九。和其他職業人口比起來，鬍鬚是承着一些油點的一大碗水，根本劃分不出清楚的界線來，也沒有劃分的必要。可能更有人說，農民最天真，最堅貞誠樸，因此最沒有畛域之見，所以不成一個界。這些說法不能算錯，但沒有找到問題的癥結，沒有搔到問題的癢處。

我以爲農業人口的不成爲一界，暗示着兩層很重要的事實。第一是其它的職業人口都有

一些特殊的權利，都是一些比較優越的地位，而農人始終沒有。惟其沒有，所以也沒有特別張羅而加以保護的必要，沒有自成部落而與別人分疆劃界的必要。真有如馬克斯所說，除了鏈條而外，他們更沒有可以損失的東西，既然沒有，還和別人分甚麼界限，而以一界自居呢？上文說到前代的民，指的只是農民，而不指其它有所倚仗的人口；到了當代，時勢是變了，稱謂也變了，但事實沒有變，即農以外的各種職業人口依然有他們特殊的權利地位，依然自居於農民之上，而對農民依然可以予取予求，作威作福。

第二，唯其生活與權利地位沒有變，農民至今還是蚩蚩然的無知，沒有自覺的意識，沒有自作主張的能力，不能組織起來，從而消極的保護自己，而積極的成爲一股新的建設的力量。既無知識，又無力量，既無主張，又極散漫，則數量雖多，怨痛雖深，在別人看來，特別是在有特殊地位的其它職業人口看來，他們所構成的祇是一個堆，一個羣，而不成一個界。草料木材可以成堆，牛羊可以成羣，卻不能成界。中國的農民其實也就是如此，他們的人格是一向被否認了的。他們的歸宿一向是與鳥獸草木同腐。總之，農之所以不成一界，職業人口中之所以沒有農界，正所以表示農民地位的低落，農民權利的絕無僅有，自古已然，而可能的於今爲烈。而其所以變本加厲的緣故是，農民的無知與散漫雖依舊，而其他成界而足以魚肉農民的職業人口，則在知識與組織能力上已大見進步。他們越進步，農民便越吃虧。

把名義上是『民』而實際上祇是『農民』的地位說清楚以後，軍或兵的地位就盡在不言中了，因為服兵役的就是農民，並且是祇限於農民，前代無須說得，即如最近一次的抗戰，號稱全民，其實真正出入生死的，一百個裏九十九個是農民之民。他們所受的待遇我們是知道的。壯丁如何抽取，如何運送，如何訓練，訓練後又如何輸送到前線，各段落的給養如何，傷兵如何救護療治，勝利以還，士兵的整編究屬如何，有功的獎勵如何……這些一大串的問題，我想誰都知道答覆一個大概，而我在這裏要說的一個最概括的答覆是，抗戰士兵所受的待遇也就是二千年以來我們的農民所受的待遇，好不到那裏去，也更壞不到那裏去。

這該是結束的時候了，不過說話到此，我們對於本文開始時所作的一部分議論不能不略加修正。我們說過，文化發展與政治組織沒有踏入正軌的國家裏，軍與民往往是兩種人，彼此對立。甚至於彼此仇視。中國可以說就是這樣一個例子，但根據方才的說法，這話是不全對的。軍與民，在二千年來的中國，事實上不是兩種人，而是一種，當其初是一種人，而最後的歸宿也還是一種人，祇是中間的一個段落好像是兩種人罷了。所謂真正的民，是農民；服兵役的，又無非是農民，打仗完畢，幸而生還，國家別無更好的安插的辦法，當然還是整齊的回到故鄉，在祖遺的小塊田地上像石子裏榨油似的榨出一些生活來。軍與民不根本就是一種人麼？至於說軍與民對立，軍與民仇視，那至多也祇是作戰期間或駐屯期間一些暫時的不幸的現象，大抵由於經理的不善所致，而負經理的責任的是將官，不是普通的士兵。如果

國家不設大量的常備兵，這種不幸的現象也就可以十去八九。

真正民主的國家，人人是民，不單單某一種人是民，而其他是特殊階層；也人人有服兵役的義務，不單單某一種人獨有這種義務，而其它的人可以規避，可以覓人頂替。明白了這一層最簡單的道理，正『民』之「名」，定『民』之分，包括服兵役的分在內，然後才配開始講民主，沒有這種基本認識的民主議論是迂闊不經的，沒有這種初步努力的民主設施也是心勞日綯的。

卅五、六、二、昆明軍民週刊第一卷，第五期。

## 一一〇 未經『國定』的一種公民讀本

——讀著作之民序——

孝通最近寫了八篇稿子，用對白和講故事的方式談論到民主國家的人民對於政治應有的最低限度的常識。這八篇是：一，人民、政黨、民主；二，言論、自由、信用；三，波茨坦、磨坊、憲法；四五兩篇，我替他作主合成一個題目，制憲、歷史、教訓，上篇是說英國的，下篇是說美國的；六，人權、逮捕、提審；七，特務、暴力、法律；八，住宅、警管、送灶。八篇的總題是『作之民』。

八篇合起來，我毫不猶豫的認為可以當作一冊公民讀本來讀，高小的學生可以讀，中學生、大學生都應當讀，身為民主國家官吏而多少被妄自尊大的心理所驅策的許多朋友們更不可不讀。此冊一出，而一切公民課本與公民教科書都可廢，特別是那些所謂『國定』的教本。這些公民教本原就不必存在，既存在了，原該早就作廢；但民主國家不能沒有公民，公民不能沒有公民的教育，而公民教育不能沒有教材，教材的有無是第一個問題，好壞是第二個問題，有而壞，總比完全沒有好，完全沒有，說來總有幾分不像樣子，不成體統。此種心理，無以名之，姑名之曰『姑備一格，甯濫毋闕』的心理。『國定』公民課本與教科書的得以存

在，流行，甚至於還有上千上萬的孩子們被壓迫着背誦默寫，好比前清時代的『聖諭廣訓』一般，至少有一半的責任要由這種心理負擔。對於這一類的課本與教科書，當然也有人說好，甚至於還有人認為非此不行，對於這些人我不預備說話，孝通這八篇稿子，料想也不是爲這些人寫的；他們應該讀，不可不讀，是我的看法，他們有沒有閱讀的雅量與工夫，終究是他們的事；不過爲那些一向受『姑備一格，寧濫毋闕』的心理所支配的朋友們，我要說，這一類的課本與教科書現在該可以作廢了罷，因爲我們已經有了這方面的更好的讀物，不闕了。

我寫這幾句話的時候，恰好我的第三個女孩子在準備學期考試，手裏拿着一本教育部審定的高級小學公民課本第四冊，正在硬背，說得文雅些，正在強記。我順手接過來一看，才知道她也正受着上文所說的那種心理的支配，進了小學不能不讀公民，讀過不能不考，要考不能不背，要背只有硬的一法，因爲，的確，全書十二課是十二篇八股文，減去了起承轉合的技巧，和抑揚頓挫的聲調，是根本不容易上口的，遑論背誦？十二課的節目是國家的起源和演進、國家的組織、國體和政體、人民和國家的關係、憲法的性質和作用、中華民國的憲法、民法和民事訴訟程序、刑法和刑事訴訟程序、我國的兵役、我國的兵制、國民精神總動員、國民公約。好一大串大人都嚼不爛的東西，試問教十一二歲的孩子，除了硬背，除了囫圇吞棗之外，還有什麼辦法？怪不得有一位朋友某次談起，『公民教科書中全是一大堆大人

的現成的結論，教小孩子活剝生吞，結果不是喉頭哽咽，定是腸子打結，最起碼的也不免長期便秘，正氣不通」。這位朋友的談鋒不免有欠雅馴，但正唯其不雅馴，才見得真老實。

現成的結論，如果理論上經得起盤駁，事實上找得到確據，生活經驗裏有事物隨時可供印證，倒也罷了。至少像前人背誦論語、孟子、大學、中庸，童年雖則活剝生吞，壯歲可以反芻細嚼，只要終身受用有日，何妨一時消化無方？不幸的是連這一點我們都沒有着落。我們翻幾課看看。

第一課裏有如下的幾句話。「人類聯合組織以後，爲了合力奮鬥、共同生活起見，便擁護一個聰明而有能力的首領來管衆人的事，這首領就是古時的皇帝……這便是最初的國家。」歷史的事實，與初民社會研究所得的結論真是如此的麼？原始人是不是真會一窩蜂似的擁護一個首領出來，我們無法斷定，但「擁護」這一個動詞聽來十分新穎，不像原始人的動作。

第二課說到「國家是一種有機的結合」甚麼叫「有機」？我料想不特學生聽不懂，連老師也根本說不清楚。又說國家組織有四個要素，其三是政府，一半的話是：「國家……要組織一個萬能的政府，替人民作事，如果沒有政府，人民不過是一羣無組織無秩序的「烏合之衆」罷了。」這有點不成話，試問萬能政府和極權政治又有甚麼分別？理論上政府真應該萬能麼？試看近代政治學家的議論有如梅瑞姆(Merriam)。歷史上真有過萬能的政府麼？連希

特勒也不過是自以為萬能罷了。試看人類學者與文化史學者的議論有如馬林諾斯基(Malinowski)、而馬氏恰好是孝通從遊最久的一位老師。無論在理論上或實際上，學者們大都認為政府只是人類社會制度的一種，和家庭、學校、教會、工商業團體等等一樣，各有各的能，誰也不是萬能。至於說沒有了政府，人民便是烏合之衆，我倒要勸讀者不必因無端挨罵而計較，在編寫與審定的人也無非故意說得凶險一些，藉以說明政府的重要有如此者罷了。

第三課說到『國家可以分做君主國與共和國，君主國體就是國家主權完全操在一人手裏，共和國體就是國家主權屬於人民；我們的主權屬於人民全體，並且是實行三民主義的國家，所以中華民國是三民主義共和國。』姑不論中國是何種國家，根據這個所謂用主權做標準的分法，如果學生發問，英國屬那一類？戰前希特勒統治下的德國又屬那一類？不知公民老師將何辭以對。

第四課講人民的權利和義務，理論上大致不差，實際上則截至今日為止，學生所能在生括經驗裏引做印證的，似乎始終是一大串的義務，而權利幾乎是絕無僅有。不過理論上也還有問題。我百思而不得其解的是：何以『受基本教育』的一點也列為義務的一種，而不是權利的一種。教育就是發育的一個步驟，目的在求人格的完成，好比一株植物要長成，要開花，要結實，試問，究有那一個人不願意，那一個人想推諉而不得不在義務或責任裏面？有人願意把教育當義務看，我們就不能不疑心，那人心目中的教育大概不是屬於啓發的

一路而人民樂於接納的東西，乃是屬於灌輸的一路而人民不得不吞嚥的東西。不過此種理論雖錯，它與近年來的事實却相符合。近年來政府統制下的教育，很大的一部分是訓，不是學，是宣傳，不是教育，公民的教材就是一些上好的例子，公民課本的編者與審訂者在這一點上至少是實事求是沒有騙人。

夠了夠了。普通徵引別人的筆墨，如果不準備恭維的話，切忌斷章取義，我是未嘗不知道的；不過對於這一類主要的目的在宣傳某一部分人的政治信條，又不直接宣傳，通體宣傳，而像外國點心『三明治』一般，麵包片中夾些肉片，或不老實的小本商人一般，大銅錢裏夾些小銅錢，我認爲非『斷章』便不足以『取義』。這和近代智識社會學裏所稱的『揭穿面具』屬於同一類的技巧，是少不得的。

借了孝通這幾篇稿子，說了一大堆久矣想說而表面上和稿子內容不大相干的話。不過，表面上雖若不相干，實際上是最相干沒有的。孝通稿子裏所談的種切，就是公民讀本裏應當談的種切，特別是在這個年頭。坊間流行的公民讀本談國家，談政府，談人民，談憲法約法，談民法刑法，偶然看去，也未嘗不面面俱到。但歷年以來，在抗戰訓政的兩大帽子或兩大金箍的壓力之下，我們把課本與實際生活兩相對照了看，我們只覺得關於國家與政府，或對於假借了國家與政府的命令以行的團體或個人，一切是實在的，一切都很有着落，而關

於人民，一切是虛空的，一切是不兌現的支票。我們有政黨，但政黨已經成爲一部分人的利害關係的結合，何嘗能反映人民的意向！在政策的推行上，不能；在人才的登進上，更不能。我們在約法上何嘗不申說言論以及其它自由的重要，但卽在今日，有那幾張報紙能就事論事，從而覓取問題解決的途徑，而不專說一面之詞，從而對其它的立場，擴大其距離，擡高其壁壘，而鞏固其陣線的呢？我們也有連篇累牘的法律，政府總說人民享受法律以內的自由，但很難得有人問起，這些法律是怎樣產生的；憲政一日不成立，訓政一日不取消，訓政期間的法律事實上豈不是等於訓令，而訓令的法律效用究有幾許？同時，所謂法律方式的訓令之外，我們又見到過不少的命令式的訓令，手諭式的訓令，這些訓令對於法治的精神有助長之功，抑或有摧殘之力，也是一些不大有問起或雖問而無人解答的問題，至少負責公民教材的專家們從來沒有答覆過。兵役有兵役法，士兵的選取，公民課本上告訴我們是抽籤的，但實際的經驗告訴我們無錢的是被強拉的，被綁走的，有錢者是可以出錢買脫自己的，或買人頂替的。民法刑法早已明文公佈，但在提審法頒行以前，一個被告可以被拘禁上若干年月，受盡多少磨折，還不一定有機會和法律照面；卽在提審法頒佈以後，這種不提審而無可告訴的例子，在各地方的監獄裏還不知有多少？卽在提審法公佈以後不多幾天裏，我有一位朋友就無端的與毫無法律手續的被人逮捕，被人監禁。諸如此類名實背道而馳的情形，公民課本上沒有看見提到過隻字，而孝通的稿子裏直接間接都討論到一些，而在好幾個節目

上，還引證了不少耳聞目見的實例，即如『人權、逮捕、提審』一篇中所敘三嫂一家的經驗便和上文所引公民課本十二課中的四課發生直接衝突：第四課的人民和國家的關係，第七課的民法，第八課的刑法，和第五課的兵役。三嫂可能有兒子，兒子可能『履行』受基本教育的『義務』，他可能盡『義務』盡到高小畢業，他讀到這幾課的時候也就可能向公民老師說，『見鬼，你騙誰！』

孝通這幾篇稿子寫得都很成功；我說成功，因為在孝通，這種寫法——用對白而穿插着故事的寫法——是一個新的嘗試。以前白樂天做詩，教不識字的老太婆也可以懂，可以琅琅上口，歷史傳為美談。赫胥黎演講科學和演化論，文字簡潔，條理清暢，連工廠裏識字不多的工人都覺得引人入勝，達爾文文學說的不脛而走，論者推赫氏的功勞為多，好像連達氏自己也如此說過。如今孝通談論民主政治的基本認識，深入淺出，意遠言簡，匠心別具，趣味盎然，我以為多少可以和這兩位前輩媲美。不過白氏自己是詩人，赫氏自己是科學家和演化論者，都是本行的人說本行話，孝通卻不是一個專攻政治學的人，是以外行資格出來說話的，那就更見得難能可貴了。

不過，再進一解，政治學雖是一種專門研究，廣義的政治生活與基本的政治常識卻是盡人應有的事，因為人是一個政治的動物，在企求民主政治的國家裏，也盡人有公民的權責；孝通寫出這幾篇稿子，也無非是努力於不辜負此種權責，一面所以求其心之所安，一面亦未

嘗不希望別的同做公民的人更深切的瞭解此種權責而更進一步的求其實現罷了。我在上文說他實在是寫了一冊公民讀本，原因在此。

## 一一一 所望於協商會議者（一九四六）

——『不問收穫，但問耕耘』——

原先定於三十四年十一月一日開始舉行的政治協商會議，經過了七十天的拖延，終於準備在本月（三十五年一月）十日開幕了。但聞脚步響，不見下梯來，中國的事情大概都是如此；中國人的脾氣好，耐性大，挨得來，拖得下，倒也不足深怪；祇要這一次不要再展期，也就差強人意了。

國人望治，久矣乎如大旱之望雲霓。大多數的國人也認為政治協商會議是撥亂反治的第一個步驟，所以兩月以來，眼巴巴的期待着它早日開幕，早日觀成。不用說，這兩個月的精神是白費了。不過就兩個月來國內的實際情勢說，協商會議即使開成了，又真能撥亂而反治麼？不能。在中國，天大的問題會分解成一個場面的問題。國共談判了好久，毫無具體的結果；十月十日（三十四年）發表的那十二條，無非是一些原則，原則是誰都可以同意的。但原則後拖着尾巴才是一些解決不了的切實問題，這些問題不解決，談判了等於沒有談判。然則這樣就算了麼？也不。在國民嗚嗚望治的心情之下，總得告一個段落，有一個下場，那就是協商會議，那就是等於二個人對壁撞、談不出甚麼來以後，再尋第三個第四個人來談談

看罷；結果的有無是另一問題，至少讓國民看來，大家還在談着，談總比不談好；儘管一面在打，打打談談也總比一味的打好。所以會議如果早開，我認爲只有一種意義，就是，增加場面的熱鬧。當時有人問起我所期望於協商會議的是甚麼，我的簡單的答覆是：談談打打，打打談談，一面談，一面打，談是賽足球，打是啦啦隊；或者倒過來說也可以，打與談孰賓孰主，不關宏旨。

讀者千萬不要誤會，以爲我這種說法是在批評參加談判的雙方，或參加協商的兩個主要方面沒有誠意。誠意都有，並且都很豐富，只是這誠意不容易表達出來，而所以不容易表達而發人深省的緣故是在『我執』。箇人有我執，政治黨派也有我執，我執最不容易放棄。參加談判與協商的人，在談判與協商的時候，可能的很和氣很歡洽，甚至於無話不談，笑語橫生，談諧雜出，報紙上敘到談判經過，事實的報導雖少，『空氣和諧』四字的按語卻屢見而不一見；據我所聞，事實也確乎是如此。但儘管如此，與問題的解決並不相干。誠意要從心底裏出發，我執也從心底裏出發，彷彿是誠意出發的時候，多少要被同時出發的我執擠住，絆住，不容易擺脫，於是就表達不出來了。誠意表達不出來的表達，便成一種近乎演劇似的東西，是很可以想像得到的。有人說，民主政治是一種妥協，有人不喜歡妥協兩個字，認爲是折中、騎牆、模稜一流。但妥協也正復不易，妥協必須各方能真心的讓步，肯真心的讓步，真心就是誠意，祇是外緣逼迫出來的不得不有的讓步不足以造成真妥協。不是真妥協是

甚麼？就單獨的任何一方面說，是暫時的委屈，就不止一方面說，是短期的湊付，片刻的苟安。

根據上文的話，我認爲我們所望於協商會議的第一點，也是最基本的一點，是屬於心理的態度的，就是竭力減少以至於放棄黨派的我執。三十八個代表，連主席三十九個，無黨無派九人不論，主席雖有黨派，但同時也是政治最高當局，理應包容一切，也不論外，其餘二十九個應當暫時把黨派的關係放在度外，攔過一邊，但須牢牢記住自己是中國人，是以中國公民一分子的資格參加協商，解決中國的問題。只要提出的解決方法合理可行，無論是誰提出，我都可以贊同，初不必發諸自我，或發諸自我黨我派的其它代表。我們應當認爲，三十八個代表中，與其只有四條心五條心，無寧有三十八條心（註一）；三十八條各別的心要妥協不難，因其可能沒有成見或雖有而不多；四五條心要妥協則極難，因其可能有成見，黨派的成見，並且有得很深，更因其有集團或一種疙瘩性的關係，最是牢不可破。

這種把黨派關係暫時放開的態度不但適用於各個代表的自處與自視，也應該適用於各代表的待人與視人。某一代表儘管是由某一黨派產生，但我們必須假定他自有其獨立的人格、自由的理智、特獨的經驗學識，而不必定是所屬黨派的應聲之蟲，傳聲之器。代表自己不帶有顏色的眼鏡，固屬重要；同時也正不必一相情願的以爲別人非帶顏色眼鏡不可；自己不我執固好，同時也應避免假定、以至於肯定，別人的必不能免於他的我執。這種待人與視人的

態度事實上也並不容易。平時聽見人家談論到第三者，往往說甲是左，乙是右，或甲前進，乙反動，或甲屬於某派，乙屬於某黨，好像是左或右，前進或反動，或一種黨派關係便足以盡一人的底蘊或全部人格似的。這顯然是一種錯誤的態度，即是我執歸諸他人的態度，至少也是一種偷懶而不求甚解的觀人的態度。即如這一次民主同盟出席協商會議的代表九人，合而言之，則同是民主同盟的代表，分而言之，則我希望他們每一位都能以公民一分子的姿態出現，都能充分運用一己的自由理智，都能虛心接納別人的合理可行的意見，像我希望別的黨派的代表一樣。而官方通訊社一定要在每一代表的頭上貼上一個條子，說某某是救國會，某某是第三黨，等等；在不諒解的人以為這是政府有意分化民主同盟，甚至於否認民主同盟的整體的存在，我則以為這還是以我執歸人的通病的一種不自覺的流露，而這種通病的祛除原是不容易的；也可能是這些民主同盟的代表，原先既有其較小的黨派的隸屬，及其既以個人資格加入民主同盟，又不免流露其前所養成的我執，未能完全擺脫，履霜冰至，由來有漸，別人的以我執相加，自更是意中事了。

上文一些關於態度的話好像是陳義太高，無裨實際，又好像是卑之無甚高論，是任何參加一種討論的人應有的常識準備。這兩種看法都行。但若代表們以為太高而不力求實踐，或以為太淺近而輕易忽略過去，我以為協商的前途是決不會有很多的光明與很大的成就的，或所得的僅僅是一個商而不協的結果，那就是等於沒有結果。不僅協商會議如此，我恐整個民

主的運動將遭遇同樣的命運。

我們應該期望於協商會議的第二點，也是最後的一點是：每天協商的經過與結果，應該完全公開，步步公開。關於這一點，國內的輿論這幾天來已經再三的要求過；據一月七日的報導政府也已經答應准許新聞記者旁聽，記者的數目以不超過協商代表的數目爲限，同時又准許外籍記者十五人到場。這固然很好，但還不夠。我們更要求協商會議應當發表公報，至少每天一次，並且不厭其詳。

一切的訓練不得不靠一些內因外緣，民主政治的訓練當然不是例外。在民主政治的訓練裏，如果我執的減少消除必須由於自發的內因，這種討論務求公開的努力便是讓外緣得以儘量的盡其刺激與啓發的能事了。英國民主政治的逐漸成功，因素固然不一而足，但我一向認爲有兩位大師的議論代表着因素中最基本的一部分：一是斯賓塞爾的一部羣學肄言，其目的專在消除成見，打破我執；二是白介忒的一部物理與政治（註二），主張民主政治除了公開討論外，沒有第二個的基礎。斯氏在內因上用工夫，白氏在外緣上着力，內因外緣，兩相成就，可見英國的民主政治，在理論的修養上是打過一番極穩固的底子的。

協商會議以前國共雙方談判的所以沒有多大成就，一半的原因固然由於我執的無法消除，有如上文所述，另一半的原因就在談判經過的未能隨時公開了。除了十月十一日發表的十二條很籠統的結論而外，又除了『空氣和諧』一類的按語外，一般國民對於談判的詳細情

形是一無所知的。所謂未能公開，指的是既不發隨時的公報，又不許記者旁聽，又不讓第三者參加評議。這種不公開的對話方式，名爲談判，表面上也採用商討的方法，事實上等於兩個人下棋，兩個人角力，下棋有時候還容許人家觀棋，雖有『觀棋不語真君子』的話，但有人在場是可以的。角力則除非私鬥，拌個你死我活，也必有公正人。如今旁觀與公正人都沒有，於是就成爲一種迹近私鬥的角力，初則角智力，角舌力，終則不免角到體力武力，那就成談判開始不久便爾發生的內戰了，而所謂談判，終於成爲一個談而不判的結局。我所最不了解的是雙方參加談判的人何以始終沒有能鄭重考慮到那判字的意義。談是兩個人談，判又是誰來判？以常識論之，判必須有一個第三者，旁觀者也罷，公正人也罷，而就國共之間的糾紛講，就任何關於國是的糾紛講，這第三者便應是絕大多數的國民。這絕大多數的國民，四萬萬以上的國民，是極願出頭來說句公平話的，來判一下的，但在不公開的形勢之下，連旁聽的機會都沒有，又將孰從而判之？

我所不了解的還有一更有趣的一層。中國以前民主的經驗不多，尙有待於切實的學習，特別是在政治體制方面，是不錯的。但民衆中間排難解紛的民主方式，儘管粗率，不是完全沒有也是一個事實。因爲國共談判，更因爲談判未能公開，我就立刻聯想到了此種粗率的方式的一種，就是，各地到處通行的下江人所稱的『吃講茶』。吃講茶就是民衆之間舉行談判，解決糾紛一個最尋常的方法，這其間也有兩造，也有一些是非利害的爭論，也需要一個

比較切實而持久的解決。但兩造決不躲在家裏，關起門來，然後開談，而必需跑到茶館店裏，到一個人多口雜，攘往熙來的場合，爲的究竟是什麼？還不是要談論有一個結果麼？要談而終於得到一個判麼？他們不怕人多，不怕口雜，他們事實上歡迎人多口雜，唯有人多口雜才有力量促成最後的那一判。在茶館裏吃講茶的判有消極積極兩種意義。消極的意義是無形的監督雙方的談話以至於爭論，不使打將起來；積極的意義是在有人偶然插嘴，說幾句公正話，或忍不住不發言，進幾句勸告。爭執的兩造也自樂於接納這種公意的表示，也正因爲要取得這種公意的表示，他們才進的茶館，求仁得仁，求判得判，他們終於成功。我所不解的是，各以民主相標榜的國共兩方似乎把這吃講茶的普通民主習慣都忘了，沒有能採用它的精神來實行談判。據共方的朋友說，他們於開始時便要求公開，但國方未能同意，又據國方的朋友說，共方自己要求不公開。究竟情形如何，我們現在沒有追問的必要，我們要深切注意的是，不公開是一大錯誤，國共談判既錯誤於前，我們竭誠的希望協商會議不再錯誤於後。

我所希望於協商會議的就是這很簡單的兩點，一是消除我執，二是力求公開。我們不問收穫，但問耕耘，因爲我相信，只要耕耘步步有着落，收穫是不會沒有着落的。而上述的兩點便是耕耘的最基本的兩個步驟。目前大部分的輿論所企求的都是屬於收穫方面的，一般國民有一般國民的企求，各黨各派有各黨各派的企求，都着重在最後的收穫，而忽略過程中的

耕耘，我在這裏說的卻全是關於耕耘的話。

(註一) 參看拙著自由之路中多黨政治與團結的學習一文。

(註二) Walter Bagehot, *Physics and Politics*.

## 二二一 毋我斯和平統一（一九四五）

和平要大家從毋我做起。

這裏說『毋我』，不說『無我』，是有緣故的。『無我』是宗教家的話：宗教家要抹殺我，境界好像是很高超，事實上離人性與經驗太遠，說得出，做不到，連宗教家自己都做不到；他不但做不到，並且往往最容易犯『有我』的病，特別是那些宣傳教義的宗教家。『毋我』可以說是社會科學者的話，他不說不要我，不說硬把我取消，祇說，不要把主觀的我擡出來，不要被主觀的我所控制，受主觀的我所蒙蔽。這是比較容易做到的，並且在人類的經驗裏已經做到了一些。大量的自然科學的成就，就是這麼來的，目前少許的社會科學的結果也是建築在『毋我』之上，真正清明政治與比較持久的和平，看來也必須以此為基礎，才有把握。

當今和平的最大障礙在人人不肯毋我，人人各有其大小之我，而動不動要把它擡出來。大概在稍受教育的人是多少知道不把小我擡出來的，因為一擡出來，人家就要說他自私；不過比一已稍微大得一點的我，他還是隨時可以擡出來，而在擡的時候，那小我總是隱藏在後邊。所謂較大的我又可以分為新舊兩類。建築在血緣、婚姻、地域一類關係上的較大之

我，如今實際上雖還依然十分重要，在名義上也很不時髦，是屬於舊的一類的。名義上很時髦，而實際上也已取得重要地位的則屬於新的一類，黨派、主義、同志一類的名詞便可以概括，或代表這一類。舊的一類的所以不時髦，是因為許多人也已經感覺到這些之所以為較大之我，實在大得有限。一家之私、一鄉之私、少數人共同利害之私，與一己之私又有多大分別呢？這感覺是對的。但這些朋友似乎到如今還沒有感覺到這樣一個辨別也未嘗不適用於新的一類。試問，一黨之私和一己之私還不是一樣的沒有多大分別麼？在以前，黨字之所以為人詬病，就在此；在政黨政治流行的今日，黨字的受人懷疑，遭人厭惡，也未嘗不在此。政黨的往往不免於流為朋黨，正因為參加的人不能『毋我』。

政黨不能毋我，順着大我小我的分別之論說，也可以分兩層。一部分人的領袖欲的表現，地位的爭取，權利的攘奪，是我的表現之小者，也是人人所能了解之我，不過即此人人所能了解之小我，已經是不容易排遣。至於較大之我，當然是更難了。較大之我指的是主張、主義、理想之類。這一類事物之所以為我，為我的一部分，實際上可以和身家財產一樣的發生威力，發生阻礙，在心理學者了解，在一般人是不能了解的。唯其不能了解，所以就更容易排遣，更有非擡出來不可的危險。

其實這些事物之所以為我與我的一部分是很容易明白，西洋歷史上不斷的宗教之爭便是一個最好的教訓。宗教最講情分，最講一視同仁，照理信徒與非信徒之間便不應當發生齟齬

的，談不上善男信女自身之間發生爭執，至於大規模的宗派之爭更是無從想像。然則這些居然發生了。這解釋就在：被釘在十字架上的耶穌儘管毋我，以至於無我，一般教徒在爲人服務的時侯，也儘管暫時毋我，而一到教義教條，他使咬住了死也不放，初則各是其是，各非其非，終則宗派森嚴，短兵相接，因爲此類教義，名爲是耶穌的，實際上是各人的『我』的，早已成爲各人的我的中堅部分。上面說到宗教家最『有我』，指的就是這個。

這裏說的是宗教，不過近代的政治黨派多少都已沾染上宗教在此方面的不良的臭味，不能『毋我』的臭味。此種臭味一日存在，大規模的戰爭儘管暫時不發生，兩個政治黨派也儘管可以談判，可以往還酬酢，兩個以上的政黨也儘管可以舉行協商會議，實際的和平、團結、民主、統一，還是不可能。

# 觀察叢書

(截至卅七年十二月止)  
觀察叢書已出十六種

- 1 民主主義與社會主義 (增訂四版) 張東蓀著
- 2 政學罪言 (三版) 潘光旦著
- 3 唯物史觀精義 (五版) 吳恩裕著
- 4 鄉土中國 (五版) 費孝通著
- 5 中國文化與現代化問題 (三版) 吳世昌著
- 6 英人法人中國人 (四版) 儲安平著
- 7 論雅俗共賞 (四版) 著自清朱
- 8 中國在戲盤上 (再版) 何永佶著
- 9 鄉土重建 (三版) 費孝通著
- 10 紅毛長談 (再版) 塔塔木林著
- 11 兩條路 (新出) 樊弘著
- 12 皇權與紳權 (新出) 吳晗·費孝通等著
- 13 新疆十年 (新出) 周東郊著
- 14 優生原理 (新出) 潘光旦編
- 15 龍蟲並雕齋瑣語 (新出) 王了一著
- 16 英國采風錄 (新出) 儲安平著

