

隔離的智慧

殷海光選集·下冊

殷海光——著
潘光哲——編





隔離的智慧

殷海光選集

下冊

殷海光——著 潘光哲——編

臺大出版中心二十週年紀念選輯總序

臺大出版中心是國立臺灣大學的一級單位，成立於一九九六年，至今（2016）整整二十年。鳥瞰世界各國的大學出版社，對學術研究成果的傳播、學術影響力的發揮，長期以來都扮演著重要角色。與世上知名的劍橋、牛津、哈佛、芝加哥等大學出版社相比，二十歲的出版中心尚屬學步階段。

臺大出版中心和上個世紀後期亞洲各國紛紛成立的大學出版社一樣，以「非營利導向的專業學術出版社」為宗旨，意即出版方向主要是學術出版（academic publishing），出版一本書的優先考量是它的學術品質與影響力，而不是銷售潛力。臺大出版中心也和其他臺灣的新興大學出版社一樣，碰到相似的問題，那就是如何從原本服務本校的印務單位，在空間窘迫、人員擴編困難及經費有限的情況下，轉型成為服務整體學術界的大學出版社。我們解決問題的策略有二。一是「開放」，作者不分校內校外、國內國外，書稿品質決定出版與否。二是「專業的交給專家」，出版的選書／編書／銷書三個階段皆然：選書，採取「學者專家主導的學術叢書制」，配合嚴格執行的「同行審查」，以保障出版品的學術品質；編書，引入專業編輯，建立可微調編務的標準作業程序，以確保出版品的編輯品質；銷書，則建立專責行銷團隊，積極走出校園，廣鋪國內外實體與網路通路、參與國內外各大書展，並定期舉辦行銷活動。一路走來，出版中心收到不錯的成效：出版量從成立初始的個位數，到二〇一五年全年共出版書籍七十三冊、影音 DVD 兩種二十九片。學術書、教科書的品質及占比也逐年提升，二〇一五年學術書占 64.4%、教科書 26%、一般書 9.6%。這一切，要感謝校方的長期支

持，諸多學者專家的無私奉獻，以及所有同仁的努力。

臺大出版中心在邁入二十週年之際，可謂轉型成功，是一個「小而精悍」的學術出版社。就此發展來說，二十週年對出版中心別具意義。為此，我們於去年三月開始討論，最後決定從全部七百多種出版品中，選出十本書作為「紀念選輯」，以二〇一四年以前不同年代的重要出版品為主，有專著、有譯作，也有選集，包括：《中國文學史》上下冊、《中國美典與文學研究論集》、《現代「抒情傳統」四論》、《惡之華》、《銀線：十九世紀的世界與中國》、《中國最後的帝國：大清王朝》、《戰後臺灣政治史：中華民國臺灣化的歷程》，以及由臺大版《殷海光全集》二十二卷中精選而成的兩本選集《是什麼，就說什麼》、《隔離的智慧》。這十本書，特別邀請學者撰寫導讀，裝幀也重新設計，內容則建基於現行版本之上，重新編校，讓醇郁經典的老酒，盛裝於現代感的新瓶中，以回顧出版中心走過的足跡。

一個大學，不一定都要有自己的出版社。但臺灣作為一個文化個體，一定要有幾家各具特色、活力十足的大學出版社，為臺灣學者的研究成果作最後一哩的出版呈現，進而把臺灣的學術力量推廣、延伸出去，把好的著作引介進來。常言道：「十年樹木，百年樹人。」要成為一家世界級、具有公信力的專業學術出版社，大概總得要四、五十年的時間。學術出版的大環境，雖因社會形態和科技發展而迅速變化，我們仍確信現在的方向符合臺灣社會和中文學術界的需求，衷心期盼臺大出版中心在紀念四十或五十週年時，已成為世界中文學術出版界的第一品牌。

項潔 謹誌

臺大出版中心主任
二〇一六年二月

引 論

一

殷海光，一九一九年十二月五日生於中國湖北，一九六九年九月十六日逝世於臺灣臺北。歷任《中央日報》主筆、《自由中國》雜誌編輯委員與臺灣大學哲學系教授等職。

在二十世紀下半葉的臺灣歷史脈絡裡，殷海光被公認為自由主義知識人的典範。始終投注於鼓吹政治民主與科學理性的殷海光，以筆墨和稿紙作為戰鬥武器，努力抗衡黨國威權體制所炮製的矇昧與壓制。遺憾的是，殷海光也因此遭受迫害，著述被查禁，¹ 也被迫離開臺大的教學講臺，竟爾英年早逝。殷海光以一己生命為代價而願成就之志業、懷抱之理想，在他有生之年不及親見；但他留存天壤的精神楷模與文字遺產，卻從來不曾被人遺忘，一直潛伏人心。他播灑的觀念種子，生命力強勁至極，始終啟沃世眾，終究可以創造轉化，成為後繼世代想望新天新地的思想資源。

殷海光著述宏富，豐贍多采。遺憾的是，臺灣的後繼者想要閱覽親近這些文字，卻曾經是難上加難的事。特別是殷海光在一九五〇年代之後的政治社會言論，發光發熱，引領風騷，如果集為一帙，廣為

1 一九六六年一月，耗費殷海光無盡心血的著作《中國文化的展望》由臺北文星書店出版，卻在七月就被警備總部以「反對傳統文化精神，破壞社會倫常觀念」等理由查禁。參考：潘光哲，〈不死的麥種：殷海光與他的著作〉，《全國新書資訊月刊》，期160（臺北：國家圖書館，2012年4月），頁31-35。

流傳，絕對具有帶領人們走出黨國威權體制建構的「政治神話國」的作用。無奈的是，在當年現實的制約下，這等工作只能在香港這方殖民地完成。由盧蒼（盧鴻材）奉獻無數心力，一九七一年香港友聯出版社彙集殷海光主要的政治社會言論出版《殷海光選集》，實為首創之舉，居功厥偉。幸而，「大江總是向東奔流的」，幾經轉折變遷，一九九〇年桂冠出版《殷海光全集》，自二〇〇九年起臺灣大學出版中心重新蒐集、整理，陸續出版新版的《殷海光全集》共二十二卷。這套臺大版《殷海光全集》，收錄殷海光著作最為完整，為展現其思想世界的本來面貌提供深厚的史料基礎。

只是，殷海光畢生撰作不輟，遺存的文字數以百萬計，實非一般讀者可以問津通覽。選取殷海光著作之精要，導引世眾略窺美富，進而體會、吟詠他的關懷旨趣，承繼宏揚他的精神，批判轉化他的遺產，應該是深具思想傳承與啟蒙意義的文化事業。本書（《殷海光選集》）的選編出版，本乎此意，以前行研究與積累為根本，期待為讀者進入殷海光的思想世界，提供入門之益。

二

本書下冊《隔離的智慧》，選錄反映殷海光執著於真理、挺立道德精神，卻不失赤心情懷的重要撰述。直到即將告別人世的終底前夕，殷海光還努力於樹立「超越現實的自我」，期許自己能夠「學習隔離的智慧，抖落一切渣滓，淨化心靈」。²殷海光的思想世界，理性與感性交織並融，意趣無限；他持守道德意志的強韌，與追求自我完善的真誠，更是知識人的永恆楷模。

2 這段話出自於殷海光在一九六九年八月二十四日寫給徐復觀的信：不到一個月後的九月十六日，他即撒手人寰。

懷想「五四」，闡述「五四」，與殷海光的生命史纏繞不止，念茲在茲，至死方休。殷海光向來詮釋「科學」（「賽先生」）作為「五四」的理想追求之一，他也就科學方法與科學精神，開展無窮的探索，竭智耗神，期可逼近「真理」。在殷海光的學術業績裡，他以邏輯為起點，還始終苦心筆耕，願意啟益後生（〈怎樣研究邏輯？〉）；³他接受並引介了「邏輯實徵論」（現在通譯為「邏輯實證論」）與「邏輯經驗論」，更對於「邏輯經驗論」的相關論題，如「因果分析」、「科學方法」、「自然科學與社會科學」的關係等等，吸收整合既有的成果，展現他對於「科學劃界」的思考，〈論「大膽假設，小心求證」〉、〈論科際整合〉等文，都是他苦思細想，自出機杼的代表之作。⁴殷海光更善用相關的理論資源，轉化為批判的武器。他認為：在開展「嚴謹思想底途程」之際，只有「經驗與邏輯」才是「可靠的憑藉」，才能有益於鍛鍊；「沒有顏色的思想」能使我們超越「情緒、意欲、個人成分、地域特點」等等限制框架，追求尋覓真正具有「普遍的效準」的嚴格知識。殷海光想望「沒有顏色的思想」，對我們如何培育超越「一切宗教教條、文化傳統、祖宗遺訓、這個那個主義」的神話和束縛，實具啟迪意義（〈論沒有顏色的思想〉）。⁵

殷海光執著的生命，卻絕對不是沒有顏色的素樸，不帶感情的冰冷；他的書信世界，正是最具體的例證。寫信與收信，是殷海光生活裡的一大樂趣；他以筆代言，揮灑的心懷天地，無限廣袤。殷海光

3 殷海光早在1943年完成《邏輯新引》初稿，以對話方式介紹邏輯基本原理與法則，深入簡出，期可引領讀者較為平易地進入邏輯研究的世界；現行版本收入臺大版《殷海光全集》，卷11。

4 本段相關論述，得益於陳瑞麟的研究，參見：陳瑞麟，〈臺灣科學哲學的首航：殷海光的科學哲學〉，《政治大學哲學學報》，期10（臺北：2003年7月），頁1-33；陳瑞麟，〈邏輯實證論在臺灣：透過殷海光對思想與文化產生的影響〉，《台灣社會研究季刊》，期81（臺北：2011年3月），頁281-319。

5 殷海光的論述，另可參考〈從有顏色的思想到無顏色的思想〉，臺大版《殷海光全集》，卷12，頁180-212。

與夫人夏君璐的書翰，既是一段堅貞愛情的永恆紀錄，也是動蕩歲月裡彰顯真善美的絢爛詩篇。殷、夏雙方彼此珍愛無虞的歲月，恰似望不著終點的天路歷程。殷海光更願與朋輩門生神交翰墨，或是抒懷言志，或是論學傳道，或是品鑑人生，乃或喟歎自身現實處境的艱辛。殷海光信筆所至，時發妙趣之語，偶有自憐之鳴，總可撫慰鼓動收信人的心靈，啟發開導收信人的思考。殷海光寫給學生張灝與林毓生的信，正值他被迫失去臺大教職，意欲離開臺灣而志不得伸，偏又身罹重病的時候；字字句句，既苦澀深沉地反省自己的成長歷程與學思道路，也深富意興地顯現人生歷程的美好眷戀。本書選錄殷海光的書信精華，展卷閱讀，不僅可以揣想他的多重心懷，⁶更猶如超越時空的限制，和他當面親切對話一般；掩卷深思，遙想風範，又足以轉化為一己永不止息的生命熱情。

殷海光以自己的生命為代價，篤志恆守的道德意志，轉化為文字，更是震撼人心。如他展望中國文化的前景，歸結於「道德、自由、民主、科學」作為理想實踐，以努力於知識和真理的探求為中心任務的知識分子，更應該承擔起一己責任，注重德操，獻身真理，奮力無懈（〈知識分子的責任〉）。殷海光闡述人生的意義，語重心長，面對「我們的道德力，我們的理想性，我們對真對善對美的追求是否迫切」遭受重重的現實考驗與折磨，乃至於當自己因為生活困難，被迫不得不放棄若干原則時，他認為：

我們必須儘可能作「道德的抗戰」，把道德的領土放棄的愈少愈好；而且要存心待機「收復道德的失地」。（〈人生的意義〉）

6 如將〈殷海光致雷震（1960年5月6日）〉與收錄於本書上冊的〈「反共」不是黑暗統治的護符！〉一文，相互對照，自可想見殷海光撰述是文的現實關懷；〈殷海光致林正弘（1964年6月12日）〉一信，也可想見，殷海光對於有心於學的後進，裁掖用心，關懷備至。

殷海光的生命道路，在在證明，即便他遭遇世難波劫的衝擊鎮壓，始終堅守一己服膺的「道德的領土」疆界，頂天立地，絕不棄守。殷海光揹負了自己的十字架，卻激勵更多的後來者，願意朝著他開出的方向，接力而行，薪傳萬世。

追索殷海光的學思著述，好似永無止境的學術工程。輯佚補闕，從無已時。《隔離的智慧》卷末之「舊作補輯」，編者再就近來陸續輯錄之所得，匯編於斯，或可履踐讓臺大版《殷海光全集》總匯殷海光一切著述的期望。⁷

三

在人類智慧的宏偉殿堂裡，殷海光始終費神求知而不倦，苦心窮智而無悔。畢竟，殷海光身處大變動的時代，有這麼多不同的刺激，吹襲而來；有這麼多的問題，逼著他反應並求解答，讓他「不能不思索，並且焦慮地思索」。他博覽泛讀，總願與公眾分享自己的讀書和思考心得，或寫或譯，皆能引導讀者進入一方寬廣的學思天地。殷海光的立論要旨：不願和時代主流思潮脈動唱和，始終要向「反理性主義、矇昧主義（obscurantism）、褊狹主義、獨斷的教條毫無保留的奮戰」，抑且不遺餘力地肯定「理性、自由、民主、仁愛」這些積極價值才是「人類生存的永久價值」，最終並強調必須以「道德理想作原動力」，務須要「受倫理規範的制約」，始可制遏被有心者利用的弊端

7 前此臺大版《殷海光全集》另有誤失，謹此糾謬：〈意志自由問題底檢討〉，收錄於《殷海光全集》卷8，標題誤為〈意志問題底檢討〉；〈論自由主義者及其任務〉，收錄於《殷海光全集》卷8，原始出處應為《中央日報》第2版，誤為「第6版」；〈中國底前途〉，收錄於《殷海光全集》卷8，原始出處應為《民主評論》，卷1期1（香港：1949年6月16日）。以上誤失，皆因編者未可細心以為，以致審校不精，貽誤讀者，謹此特致歉意。如蒙學界方家繼續提供佚文，指正錯訛，所可得幸者，自非編者而已，謹此先致謝悃。另有篇名相同之〈中國底前途〉刊登在中央日報，收錄於本書「舊作補輯」中。

（〈《海光文選》自敘〉）。殷海光的論述成果，確實深具讓我們可以逃脫「心靈的牢房」的啟蒙意義（〈自由的倫理基礎〉）。殷海光曾經不無苦澀地將自己比擬為「像冰山上一隻微細的蠟燭」，搖曳明滅。他願以身受難，只希望「這隻蠟燭在尚未被蒙古風吹滅以前，有許多隻蠟燭接著點燃。這許多隻蠟燭比我更大更亮，他們的自由之光終於照遍東方的大地」（〈《到奴役之路》自序〉）。

對思考自己與群體之命運，想要找尋可供抉擇的方向，建構理想未來的朋友來說，閱讀殷海光，應能藉以知曉前此歷史發展的軌跡；理解殷海光，更是鍛鍊培育我們批判性思考能力的思想磨刀石。展閱本書，如果能夠引發讀者的興味，進而信步直入殷海光豐富多樣的生命與思想世界，必將是我們最大的榮幸。

潘光哲

2015年12月5日

目次

臺大出版中心二十週年紀念選輯總序／項潔	i
引論／潘光哲	iii
逼近「真理」	
論「大膽假設，小心求證」	3
怎樣研究邏輯？	32
論沒有顏色的思想	42
論科際整合	53
生命的執著	
殷海光致張灝（1967年3月8日）	85
殷海光致林毓生（1968年9月24日）	93
知識分子的責任	99
人生的意義	135
《海光文選》自敘	142
尺素情懷	
殷海光書信選	
殷海光致羅素（1959年）	147
殷海光致雷震（1960年5月6日）	149
殷海光致林正弘（1964年6月12日）	150

殷海光致韋政通（1966年1月14日）	152
殷海光致洪耀勳（1966年3月16日）	153
殷海光致錢思亮（1966年8月15日）	156
殷海光致屈萊果（1966年10月15日）	158
殷海光致夏開元（1966年11月27日）	162
殷海光致胡越（1967年1月3日）	163
殷海光致許冠三（1967年1月10日）	168
殷海光致盧鴻材（1968年3月25日）	171
殷海光致朱一鳴（1968年）	176
殷海光致盧鴻材（1969年2月8日）	183
殷海光致何友暉（1969年2月9日）	188
殷海光致徐復觀（1969年8月24日）	191

殷海光·夏君璐書信選

夏君璐致殷海光（1947年3月3日）	193
殷海光致夏君璐（1947年11月28日）	195
殷海光致夏君璐（1948年11月9日）	200
夏君璐致殷海光（1948年12月14日）	201
殷海光致夏君璐（1948年12月31日）	204
夏君璐致殷海光（1949年4月5日）	206
殷海光致夏君璐（1950年1月16日）	209
夏君璐致殷海光（1950年1月17日）	211
殷海光致夏君璐（1952年10月31日）	213
夏君璐致殷海光（1953年6月3日）	215
殷海光致夏君璐（1953年6月3日）	217

殷海光致夏君璐（1955年2月11日） 219

殷海光致夏君璐（1955年4月4日） 221

舊作補輯

科學定律與倫理定律／愛因斯坦作 殷海光譯 225

論聯合革命陣容底分裂 229

中國社會之劇變 240

中國何處去？ 244

從馬列主義論中國共產黨底演變 250

論三民主義的新文化建設 257

新五年計畫中的蘇聯文化／VOKS特稿 殷海光譯 266

中國底前途 283

逼近「真理」

論「大膽假設，小心求證」

近來在《祖國周刊》有許多人士討論這個問題。這一番討論引起作者寫這篇短文的興趣。因此，本文中一部分的論列是對這些人士底若干論點而發的。就作者所知，這個問題是方法學中很繁難而且牽涉頗廣的專門問題。作為一個開端，作者在此祇能對於這個問題作最粗疏的陳列。至於比較精細的解析，祇有待諸將來。——作者

一

「大膽假設，小心求證」這兩句話之被提出，在中國已經有四十年了。四十年來，至少從事歷史考證工作的人士，多把這兩句話奉若圭臬。可是，什麼是「假設」？什麼是「證據」？在什麼情況下需要「大膽」？在什麼情況之下需要「小心」？「假設」與「求證」能否變成科學的律則？這些問題，都是方法學（methodology）上的重要問題。如果我們不將這些問題弄清楚，那末我們也就不能夠將「大膽假設，小心求證」這兩句話運用到適切的和最有效果的地步。我們在應用這兩句話時，在暗中摸索的時候多，運用得有把握的時候少。我們底科學因對於方法學的吸收沒有長足的進步而沒有長足的進步。既然如此，這些問題之釐清，對於促致我們底科學之進步，乃屬基本重要的。

二

為了避免或減少有關假設的糾纏和混歧的討論起見，在釐定什麼

是假設之先，我們要有選擇地指出那些東西不是假設，至少不是方法學中所謂的假設。

假設（hypothesis）這個名詞，如果我們要用得在知識裡或科學中有意義，那末便不可用得太泛，而必須有一定的「指謂範圍」。假定一個「討論界域」（universe of discourse）中有兩個名詞X與Y，而且X與Y底指謂範圍泛濫，或作沒有限制的擴張，那末X與Y底用場可能彼此侵入。如果X與Y底用場可能彼此侵入，那末二者底「記號設計」（sign-design）雖各不同，但用法相等。如果二者底用法相等，那末為了語言文字經濟的理由，我們可以在二者之中任擇其一而取消另一。比如說「共相」與「通性」。在科學語言中，或語言之科學的用法中，這一條要求是必須滿足的。在科學語言中，或語言之科學的用法中，我們要求不多用一個名詞，也不少用一個名詞。我們要求名詞能夠類似數學裡所要求的「堅硬體」（rigid body）。如果一個名詞像阿米巴似的變形，找不到一定的稜角，那末至少這個名詞不合科學之用。也許，文藝的描寫很用得著它。也許，玄學之徒會看中這樣的語言記號。因為，這樣的語言記號正好作那些出自迷混頭腦的玄想之避難所。有了這樣的避難所以後，如果後設科學家（meta-scientist）利用邏輯解析及語意學等工具來清剿玄幻之談時，他們可以「此剿彼竄」。他們也可以很輕鬆地說玄幻之談較科學「高一層次」，因此不受邏輯解析及語意學等工具所「限定」。我們在這裡說名詞必須能夠類似數學裡所要求的「堅硬體」，這話底意思無非是說科學名詞底外範（extension）、內涵（intension）以及用法規律（rule of usage）都有明文規定。然而，這話並不涵蘊科學名詞底外範，內涵和用法規律，必須永遠僵凍而且一成不變。我們祇是說，科學名詞底外範、內涵和用法規律，在同一系絡（context）和同一要求之下，必須嚴格地「保持原狀」而不可稍為「走樣」。因為，如果一個名詞在這些方面稍為

「走樣」，那末它就沒有「固定的指涉點」(fixed point of reference)。如果它沒有固定的指涉點，那末我們無法確定它在一個「指涉系統」(system of reference)中所處地位。任何一組語句如果含有這樣的名詞在內，那末是不堪作「認知的使用」的。這也就是說，它不能作表達的工具。可是，同一名詞，在不同的系絡和不同的要求之下，可以有不同的內涵和用法規律。但是，這種改換，必須以明文出之。「假設」這個名詞也不能不受這些約束。

假設固然不能免於主觀成分，因為它底心理背境有時是主觀的，但是它並不停止在主觀上，並不以終於主觀而建立起來。談到這裡，我們必須對於科學底構成程序有深進一步的了解。我們通常所說的科學之構成包含兩個層面：一個層面是「作為一個創造活動看的科學」(science as a creative activity)；另一個層面是「作為一個建構看的科學」(science as an institution)。一般人所了解的科學常為後者而少為前者。其實，前者與後者，對於科學之形成而言，是同等重要的。前者與後者底分別，頗似演劇時後臺與前臺底分別；當著科學在其創造活動的層面時，它就是在後臺。當著科學在其建構的層面時，它便已來到前臺表演。作為一個創造活動看的科學與作為一個建構看的科學二者之間的關係，也類似後臺與前臺之間的關係。創造活動是科學之形成底必要條件。如果科學沒有創造活動打前鋒、開路、探險，那末科學是無由形成的。

科學的創造活動與藝術的創造活動，二者在心理的基礎上和程序上是相似的。前臺戲總是比後臺戲較整齊、熟練、圓滿，或動人。當著人眾在前臺觀劇的時候，很少想到後臺是怎麼個光景。其實，後臺戲常常是看不得的；那裡在化裝，在試步，在忙亂。科學的創造活動與科學的建構之間的情況也是如此。我們祇知道，至少就高度發展的科學而言，科學是以系統整嚴、以精密、以確定著稱的。可是，這

時，我們所看到的科學，是在前臺的科學，即已建構就緒的科學。在後臺的科學與在前臺的科學頗有出入。在後臺的科學，是在系統不整嚴、不精密、不確定的狀態之中的。在這種狀態之中的科學，與在創造中的藝術是有相似之處的。但是，藝術究竟不是科學。二者底分別何在呢？藝術底創造層面與建構層面固然也有分別，但是二者之間的劃分遠不若科學底創造層面與建構層面底分別之鉅大和明顯。邏輯和物理學如果不用數理方法來建構，那末簡直像一團一團沒有樣式的漿糊，不可能成為科學的。除此之外，藝術之可貴，在它有獨特性。藝術創作家和藝術鑑賞家常有保持藝術的獨特性之傾向。科學則剛好相反。科學要將不整嚴的系統變成整嚴的，將不精密的報告變成精密的，將不確定的陳敘詞變成確定的。復次，科學盡可能地消除獨特性，追求普遍性。

雖然如此，可是當著科學尚在創造階段時，科學家面對經驗的基料（empirical data），要提出假設來作說明。既然如此，那裡能夠完全避免「猜度」、「投射」（projection）、「臆斷」（conjecture）等等心理作用呢？既然提出假設來作說明時不能完全避免這些心理作用，於是也就不能完全避免主觀作用了。其實，主觀並不怎樣有害，祇有停止在主觀上才有害；堅持主觀更有害，說些奇奇怪怪的玄學詞藻來掩飾主觀尤為禍害之源。科學之所以為科學，就在提出假設以後，遲早要交付檢證。檢證是客觀的程序。在這個程序中，主觀就會受到考驗：當著你底主觀通不過這一場考驗的時候，它就像參加入學試的學生一樣，被科學的主試先生刷掉了。

假設是不是「抽象」的呢？對於這個問題的解答，繫於日常語言中「抽象」一詞底意義。日常語言中所謂的「抽象」，似乎有這幾種意義：空洞，向壁虛構，無根之談，或不具體。如果我們說科學裡的假設是空洞的，是向壁虛構，是無根之談，那末這是遠離事實的說法。

不錯，科學裡的某一組語句既然不叫做定律而叫做假設，其中一定包含一個或一個以上的未知數，但是這未知數所在的系絡或理論構造則是一個已知數。如果連這個已知數也不能確定，那末我們提出一組語句，根本就不知其所自來，不知把它放在什麼場所，毫無意義可言。復次，科學的假設中固然含有未知數，但是科學的假設不是盡人皆可提出；而且，對於同一未知數提出不同的 $n \geq 2$ 個假設，不見得一定是同樣有力（equally powerful）或同樣沒有力，而可以是其中有的假設比其餘的較富於說明力。例如，就物理學而言，要說明落體現象，不是每個人心頭會自然地湧出引力假設。在事實上，自古至今，千千萬萬的人面對千千萬萬的問題司空見慣，很少提出什麼假設來作說明。他們生息在這個地球上，隨日月轉，生兒育女，以老以死。祇有極少數富於思想警覺性的人，才會看出一般人看不出的問題，提出假設，試作解答。復次，對於同一現象提出的不同的假設，如上所述，也有說明力大小之別。這種差別之所以產生，除了神經活動的機運以外，主要地繫於假設的提出者平素的知識之深淺，訓練之高下，和經驗之多寡。例如，假若愛因斯坦對於某一物理現象提出假設，我們沒有習過物理學的人也對於這同一物理現象提出不同的假設。我們所提假設之說中的蓋然率（probability degree），一定是小於愛因斯坦所提出的。因為，他為物理學工作五十年以上，而我們連五年也沒有。亞弗加德諾（Avogadro）關於氣體的假設之說明力就較達爾頓（Dalton）底說法為大。從這一方面著想，我們就不能說假設是空洞的，是向壁虛構的，是無根之談的；而是多少有經驗作基礎的，多少有訓練作底子的，多少有知識作指導的。

假設是否是「不具體」的呢？如果我們說假設是抽象的，所以也就是不具體的，那末我們對於假設的了解就是錯誤的。如果我們要指出錯誤之所在，那末必須了解什麼是抽象，以及抽象在科學中所占的

地位。日常語言中的「抽象」是什麼，我們現在不必作進一步的解析。科學語言中的抽象是可以用符號表示並且可以徵驗的一種約定（convention）。為了易於明瞭起見，我們最好列舉一個例子。無論在邏輯中或在數學中有一個概念，叫做「交互」（commutation）。我們很容易用符號表示這個概念。不僅如此，在用符號表示這個概念的同時，我們還很容易看出這一概念構成的層級和層級底高低：

第一級抽象	第二級抽象	第三級抽象
$1+2=2+1$	} $a+b=b+a$	} $AKB=BKA$
$3+5=5+3$		
$4\times 7=7\times 4$	} $c\times d=d\times c$	
$6\times 8=8\times 6$		

第一級抽象是從千千萬萬實例中抽離出來的。例如，一隻蘋果加二隻蘋果之和等於二隻蘋果加一隻蘋果之和；……從抽象的觀點看，第一級抽象較這千千萬萬的實例高一級。第二級抽象以第一級抽象為其例。它較第一級抽象高一級。第三級抽象又以第二級抽象為其例。它較第二級抽象又高一級。抽象底層級愈低者，普遍性（generality）底級距（range）愈小。反之，抽象底層級愈高者，普遍性底級距愈大。從這個例子，我們可以明瞭抽象是什麼，並且可以看出嚴格的科學思想底一種展演的軌序。

我們將「抽象」一詞底正式意義（literal meaning）弄清楚了，現在進一步詮釋科學中的假設是否為「抽象的」。近三四十年來方法學家對於科學構造的解析，顯示每一門經驗科學係由三種成素建造的：

一種成素是演繹的架構；二種成素是基本設定點或觀念；三種成素是經驗基料。我們要建造科學，這三種成素缺一不可。而演繹的架構是抽象的。粗疏地說，它是組織或安排經驗基料的章法。假設並非經驗基料。假設乃是演繹架構以內的觀念元目（entity）。任何一個語句 S，如果不在某一演繹架構以內，那末說不上是一假設或不是一假設。任何一個語句 S，有而且祇有被套入一個演繹架構以內，才說得上是一假設或不是一假設。而一切演繹架構都是抽象的。所以，假設不能不是「建構地」抽象的（constructionally abstract）。

假設不是玄談，也不是主義，更非迷信。有的人士將假設與玄談、主義或迷信混為一談。這是完全沒有做過科學工作的表現。玄談底形式很多，色調也真是令人目迷。我們在這裡不必理會所有的幻想小說。我們祇預備在此指出與我們底討論範圍相干的一種玄談。一種玄談可以叫做「歷史的先見」（historical prophecy）。所謂「歷史的先見」係對於未來的歷史行程或未來事件的預先之見。「科學的預測」（scientific prediction）是對於未來的事件作蓋然的判斷。這二者似乎是一事。其實頗不相同。「歷史的先見」係以什麼為根據呢？不以既有的經驗事實為根據；也不以蓋然理論和蓋然演算為根據。它係以「先知的啟示」為張本。「歷史的先見」靠什麼來定其真假呢？它不靠證驗，祇靠群眾底信心！在事實上，先知底「歷史先見」應驗與否並非重要的事：應驗了自然是很好的；它更增加先知的權威，並且堅定群眾底信心。沒有應驗呢？沒有應驗也不要緊。今年沒有應驗還有明年；明年沒有應驗還有後年；……「科學的預測」則是以既有的事實和蓋然理論及蓋然演算為根據的。

有些人士之所以將玄談、主義和迷信視為假設，係因他們看出這些東西裡含藏著「不確定的」（indefinite）成分。假設裡面固然也含藏著「不確定的」成分，但是我們不能倒過頭來說含藏著「不確定

的」成分的東西就是假設。和尚信佛，尼姑也信佛，我們不能說和尚即是尼姑。無論怎樣，如果經驗科學不能建構得像純粹數學（pure mathematics）或一邏輯斯諦克系統（a logistic system）那樣純淨，而是必須與感覺基料（sense-data）接觸的話，那末其中的「不確定性」（indefiniteness）是無法完全移除的。當然，科學家底主要工作之一是設法完全移除它，但是這在技術上還辦不到。問題祇在我們能夠將「不確定的」成分移除多少，而不在「不確定的」成分之有無。這種情形，在一方面，與我們迄今尚不能造出「絕對真空」相似：物理學家沒有方法將一個容器中所有的氣體分子抽乾淨。

我們必須明瞭，科學的假設與玄談、主義、迷信之不同，倒不在於「不確定的」成分之有無，而在於基本態度之不同。假設是開放給批評的（open to criticism），可以置疑的，可以訴諸證驗的，可以隨時修正或推翻的。科學家從來沒有說某一假設是「絕對的真理」。玄談是藉價值判斷或融貫說（coherence theory）來拒絕證驗的；或因其語言曖昧而根本無從批評。主義是主張一類的東西。這類的東西乃知、情、意之絞合品。而知在其中是最起不了支配作用的成分。在一主義之中，有而且祇有當知識可用來作情與意之工具時，或用以辯飾情與意時，才被安排在一「備員」的地位。近代若干主義常被當作「絕對的真理」，不容懷疑。在一個部族中，如果有人懷疑迷信，甚或不依迷信行事，便會受到酋長底懲罰，或被開革於該一社群以外。

依此，馬克斯等人底「學說」，並不是假設。既然如此，馬克斯等人底「學說」為什麼發生了這麼大的鼓動力？原因當然很多。不過，其中最重要的一個，就是因它不是假設；或者，至少馬克斯等人及其有組織的從徒不把它看作假設——即令我們看來其中有太多「假定的」成分（此處意即經不起證驗的成分）。一提到「假設」，有些望文生義的人就以為「假設是假的」；稍懂科學的人知道假設中含有「試行的」

(tentative)、「不確定的」(indefinite)，以及「未解決的」(unsolved)等等意念；因此，其中也就含有「姑且這樣說試試，確否且待證實」的意念。假設既含有這些意念，如果馬克斯等人及其有組織的從徒坦白地說：「我們底學說是假設性的」，那末有誰替他們作白蟻，作火牛，擋水龍頭，抵催淚彈，餵機關槍，做炮灰呢？就群眾底心理而言，群眾最喜歡和迫切需要的是 monumental simplicity。這個名詞借自羅素。作者一時找不出一個恰當的漢文翻譯。一座牌坊，高聳入雲，它底紀念意義，簡簡單單地擺在那裡，人眾一望而知，就有這個名詞所說的作用。古老傳統的格言，也有這種作用。群眾心理也最喜歡和迫切需要 simple certainty。這個名詞又很難譯成漢文。為著易於了解起見，我們暫且把它釋作「簡單的確定性」。這也就是說，群眾喜歡並且需要那極其簡單明瞭而且絕對確定不移或確切可期的東西。有些人抓住了一般人底這種心理，強調「馬克斯主義是絕對的真理」，「明天的勝利一定屬於我們」。他們作這些宣傳的時候，無一次不是以極度肯定的態度說出的。所以，千千萬萬的愚眾為其所惑。

對於假設還有另一種誤解。

有不少的人士以為像這樣的推論所表示的是假設：「如果明天出太陽，那末我們去遊山。」他們說「我們去遊山」與否，是看「明天出太陽」與否而定。姑無論這樣的推論對或不對，這種對於假設的了解是錯誤的。這種對於假設的了解之所以是錯誤的，係因將假設與條件推論 (conditional inference) 混為一談。固然凡假設必須裝在擬似條件推論的形式中以行推論，但是裝在擬似條件推論的形式中以推論者，不一定即是假設；條件推論的形式之本身尤其不是一個假設。基本的矩陣很容易證明這一點。如果以 p 代換「明天出太陽」，以 q 代換「我們去遊山」，那末 p 及 q 可能的真假條件在二值邏輯中有下列四條：

(1) p 真 q 真

(2) p 真 q 假

(3) p 假 q 真

(4) p 假 q 假

在上列四種情形之中，至少（2）不合作假設底推論形式之用。而（2）是條件推論底可能形式之一（雖然它是假的）。所以假設所在的推論形式固然是條件推論，但是條件推論不就是假設。二者不可混為一談。

嚴格地說，假設雖然被裝在條件推論形式之中，但是假設所在的條件推論之形式並不是

$$p \supset q \cdot p \cdot \supset \cdot q$$

也不是：

$$p \supset q \cdot \sim q \cdot \supset \cdot \sim p$$

而是：

如果 p 涵蘊 q，而且 q 是真的，所以 p 蓋然地為真。

這不是一個套套絡基（tautology）。所以，科學家實際引用的推論方式祇能算是 quasi-conditional inference。傳統邏輯由於未作以上的分辨而把條件推論視為假言推論（hypothetical inference）。這是一個誤置。這一誤置為後來將條件推論與假設混為一談的這種錯誤之一源。

三

我們現在要進一步釐定假設是什麼。

稍一分析，我們便可知道通常所說的「假設」多少有些歧義。從位置關係來觀察，假設有兩種：一種是在一個系統或理論構造之

最初起點的假設；另一種是不在一個系統或理論構造之最初的起點上，而是在一個系統或理論構造之其他位置上——可以在它底中間。前者又有兩種：一、在純演繹科學中的，例如在純粹幾何學或符號邏輯中的。這類的東西我們習慣地叫做「設準」(postulates)，或「設理」(axioms)。我們在這裡所說的純粹幾何學，係指非物理幾何學(nonphysical geometry)而言。二、在經驗科學中的，叫做「預設」(presuppositions)。這樣的預設是一切經驗科學所必須預先設定的。例如，「自然齊一律」(law of uniformity of nature)、「獨立變化原理」(principle of independent variation)、「封閉系統」(closed system)等等。這些是一切經驗科學所共同設定，並非某一門經驗科學所單獨設定的。因為，從理論上著想，一切經驗科學如果不設定它們將寸步難移。郝頓(Ernest H. Hutten)說：「我們在建造科學的系統時，既不需要『最終的事實』作基礎，又不需要『先驗的原理』作基礎。不過，如果我們不立預設的話，我們同樣也建立不起科學。」(Ernest H. Hutten: *The Language of Modern Physics*, 1956, p. 226) 在經驗科學中，這些預設常未明言說出。經驗科學家甚至很少理會它們。理會它們的人，常為後設科學家(meta-scientist)，或科學底哲學家。後一種假設為在一個系統或理論構造中次於這些預設的位置上的假設。這類假設不像這些預設這樣普遍，而是特定的，或局部的。在每門經驗科學中，因未經證驗而尚未升格為理論或定律的說法，就是這類假設。經驗科學家所常碰見的假設，就是這一類底假設。我們現在所要著重論究的也就是這一類底假設。

我們依前面說過的可知，任一假設必須以一個或多於一個的理論為背境。任何一個或一組語句，如果不在任何理論背景之中，那末說不上是一個假設或不是一個假設。既然如此，我們要明瞭假設是什麼或假設在科學理論中的地位，於是必須弄清楚什麼是「理論」

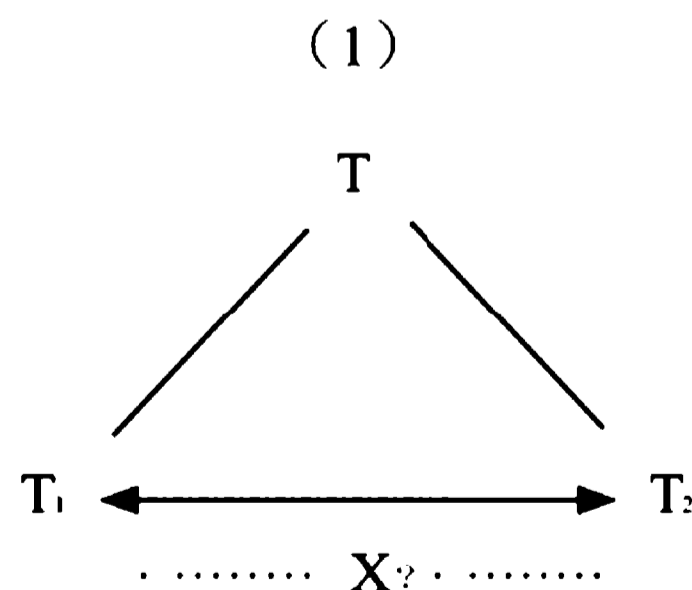
(theory)。談到理論，這幾十年來，中國人之間流行一種意見，即以爲理論就是各人隨意造出的一套說法。沒有這回事！並不是任何人隨便可以造出理論的。理論是而且祇是有嚴格科學訓練的人才造得出來的。不以邏輯律則爲章法，不以觀察基料作依據，沒有人造得出理論的。「理論物理學」、「理論化學」，都是比「物理學」和「化學」高深的學問。我們如果沒有高等數學加上物理學和化學的訓練，那末是不能懂得這兩門「理論」的。理論是什麼呢？郝頓說：「理論是爲確定的討論界域而構造的。我們在構造理論時，是將它再建而成一個語言系統。在這個語言系統中，具有基本概念、規律等等。」(同書 p. 235) 我們可將這段話分析一下。

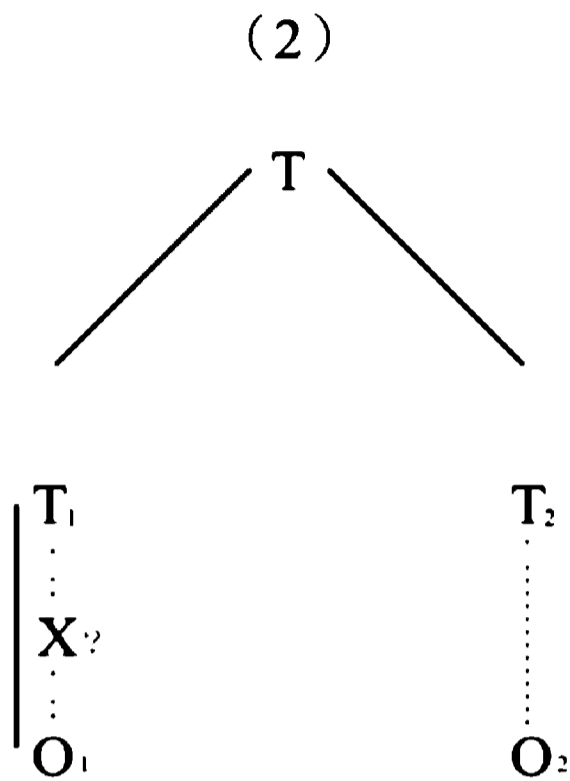
郝頓在這裡所說的語言系統，就是理論架構。理論架構必須滿足這四個條件：一，可決定 (decidability)；二，獨立 (independence)；三，完全 (completeness)；四，一致 (consistency)。在實際上，能夠同時滿足這四個條件的理論架構很少。我們在這裡之所以列舉這四個條件，是爲了將理論架構底型模定立出來，好讓建造或評論理論者有所遵循。不過，即令一組語句同時滿足了這四個條件，也祇能算是立起了理論架構，還不能算是理論。一個理論架構要能成爲理論，還得安上記述變數 (descriptive variables)。(關於這裡所說理論架構必須滿足的四個條件，都有專門的意義。如果讀者想要知道這四個條件底專門意義，那末請讀 Hugues Leblanc 的 *An Introduction to Deductive Logic*，第五章)。在科學中，一切理論底理論架構都是同型的。但是，不同的理論底基本概念不同，或記述變數不同。換句話說，不同的基本概念或記述變數決定著不同的理論。理論常成一型模。例如，牛頓物理學底型模是機械論的型模 (mechanistic model)。近代物理學則否。

我們知道了理論是什麼，就可進一步釐定假設是什麼。柏普

(Arthur Pap) 說：「正如『假設』(hypothesis) 這個字底字源所提示的，一個假設是關於我們不能藉著直接的知覺而知其存在的『潛在』或隱伏的事態之陳敘。」(Arthur Pap: *Elements of Analytic Philosophy*, p. 321)。格陵吾(Thomas Greenwood) 說得更詳細：「假設是我們提出的一個原則。我們利用這個原則對於一個事實或一群事實作條件式的說明。或者，假設是關於某現象底基因何在之臨時的設臆。我們用這個臨時的設臆來指導我們怎樣從事觀察和實驗，直到藉著後來的證據所證實或否證為止。一個假設之所以是條件式的或臨時定奪的，係因假設所依據者乃蓋然的及未充分的論據或要素。不過，假設並非隨便提出的意見，而是多少有事實根據的可予以證明的設臆。因此，我們可以希望在從假設推出的邏輯結論與可藉其他檢試而決定的現象之間有些契合之處。」(Dagobert D. Runes: *The Dictionary of Philosophy*, p. 134, 稍加刪節) 在這個詮釋之中，除了把假設視作「原則」這一點作者不能同意以外，作者能接受格陵吾所作一切論點。

在一理論系絡之中，假設可能發生的情況有許多種。為著易於了解起見，我們以最簡化的方法圖示兩種：一種是次級理論與次級理論之間的問題；另一種是次級理論與觀察基料之間的問題：





T表示高一級的理論； T_1 ， T_2 表示次級理論； O_1 ， O_2 表示觀察基料； $X?$ 表示發生問題之點。如果次級理論或次級理論之間發生了不能溝通的問題，那末我們除了校核其間之邏輯的一致（logical consistency）以外，還得找出其間可能涵蘊的經驗語句是否可被 T_1 或 T_2 所涵蘊或不涵蘊。如果不涵蘊的話，那末就得修正或更換 T_1 或 T_2 。在這種情況之下，這樣的經驗語句所報告的觀察基料或可觀察的基料之存在是不定的。它究竟是否存在，還有待證實。

其次，如果次級理論與觀察基料之間發生問題，那末就是這一理論或其中所包含的某一理論不能說明或預料由觀察所得到的基料。原因何在？我們必須假定有一個或一組因子（factors）尚未被發現，而且如果它存在，那末就得修正或者就得更換該一理論。

這樣看來，無論在上述的哪一種情況之下，假設裡總含有想像的成分。談到這裡，就很容易發生一個問題：假設中的想像與玄學的玄想（metaphysical speculation）有什麼不同呢？大不相同：第一，假設中的想像起於經驗，終於經驗。所謂終於經驗，即是一個假設底意義必須求之於其可證實的結論。現代科學——至少高度成熟的科學——所用的主要方法是「假設演繹方法」（hypothetico-deductive method）。這

種方法底形式可以型定為如前所列者：

p 涵蘊 q ，而且 q 是真的，所以 p 蓋然地為真。

這種方法包括三個步驟：一，從假設推演結論；二，證實結論；三，由結論底證實而推演到前提之蓋然的真。復次，假設中的想像必須圍繞或緊貼著一系絡，才能盡它底功能。科學家藉著圍繞於這一系絡的想像，將理論甲與理論乙依形式溝通起來，將理論與事實嘗試地串貫起來。這兩個特點，玄學的玄想幾乎沒有。所以，玄學的玄想與科學假設中的想像是不能相提並論的。我們必須明瞭，無論怎樣，科學不能完全避免「未觀察的元目」(unobserved entities)之躡入。既然如此，現代後設科學家為什麼譴責玄學語言呢？玄學語言底毛病，並不全在它說出一些未可觀察的元目，而在玄學家不能提供任何方向或程序來將這些元目翻譯成可藉經驗證實的元目，因而無從確定它底認知內容 (cognitive content)。

牛頓曾說 “*Hypotheses non fingo*” (吾不作假設)。他這一名言被後世許多人所誤解。他這一名言底意思是說，在作推演定律和觀察的需要之外，他不要添些假設來說明引力量說之已被觀察了的諸結果。鄧皮爾 (Dampier) 對這一點詮釋得頗為明白：「牛頓縱然具有數學才能，他仍然試行保持一種經驗的態度。他一再表示他不作假設。他所謂不作假設，意即不作玄學的、不可證實的假設，或者依靠權威而接受的那些理論；並且他不提出那不能藉觀察或試驗來印證的東西。」(Dampier: *A History of Science*, pp. 173-174) 粗疏地說，科學建立於事實之上。但是，科學並非一堆事實；一堆事實也成不了科學。沒有假設把一堆一堆的事實聯繫起來，科學就無從產生。然而，依據求簡原則 (principle of simplicity)，我們不要一個那在邏輯上地多餘的假設。所謂在邏輯上多餘的假設，即是不獨立的假設。所謂不獨立的假設，即是已被涵蘊在其他假設之中，因而可從其他假設推演出來的假設。

不過，同時，如果邏輯地需要的話，少一個假設也不行。所謂邏輯地需要的假設，即是可由之而推演出一個理論中所需要包括進來的一切語句的前提。

四

假設是否需要大膽，求證是否需要小心呢？這類問題，祇有洞悉怎樣建立有用的假設的那些「門坎」或「講究」，才能得到正確的解答。

嚴格地說，我們要建立有用的假設，並無至當不移的律則可資遵循。我們建立假設，有點像在漫漫黑夜裡打起一隻燈籠探詢失落的鑰匙。我們借用懷德海（N. Whitehead）底用語來說，建立假設多少有點作「觀念的冒險」。雖然如此，不過，冒險冒多了的人，總得到一些經驗。他們憑這些經驗來建立假設，成功底蓋然律，比沒有這些經驗而全憑盲目摸索來建立假設要多。方法學家所提出的建立有用的假設之「標準」有這樣五個：

第一、假設必須與所要說明或預測的X相干。這個「標準」之必須遵守是顯然易明的。如果我們所提出的假設與我們所企圖說明的或預測的X不相干，而所涉及的是Y，那末我們便近乎「無的放矢」。因此我們所提的假設沒有達到我們預期的目標。不過，稍微作進一步的解析，我們將會發現這種說法是一種形式的要求（a formal claim）。在此我們所碰到的問題是：什麼才是「相干」。在我們未能確定什麼是相干以前，我們也就未能確定什麼假設才是與說明或預測X相干的假設。什麼是相干呢？就一個一個已經成功的實例而言，這個問題是可以解答的。換句話說，我們可以藉著枚舉方法來界定相干。可是，如果我們要給「相干」概念作一普遍的型定，那末至少直到目前為止尚

未成功。作者所提出的型定方式是：就X底一切值而言，並且就Y底一切值而言，於是，如果X發生則Y發生，而且如果X不發生則Y也不發生，那末X與Y相干。這一型定方式無異於說：如果X是Y底充足而又必要的條件（sufficient-necessary condition），那末X與Y相干。這樣一型定，把X與Y代入任何值時，不會將不相干的東西聯結成相干的。不過，這樣一型定，結果相干倒是相干，可是它太狹：許多科學工作勢必因此被迫停工。這一型定既有此弊，我們是否可以放寬尺度，說如果X發生而且Y隨之發生，那末X與Y相干呢？許多科學的實際工作（scientific practices）就是明顯地或默默地依著這條型定而進行的。但是，這條型定在邏輯結構上與*post hoc ergo propter hoc*（Y在X之後，所以Y係由X所生）有什麼不同呢？後者是老早被傳統邏輯列入「謬誤篇」而不許出售的。既然後者不行，我們怎能將與後者相等的前者拿來作相干底型定方式呢？至少作者個人想來想去，想不出相干底普遍型定方式。至於所謂「內在關聯」（inherent connection）說，完完全全是文字遊戲。這樣的文字遊戲，對於我們型定或發現相干，絲毫運作功用也不起——沒有任何人因發明或使用這樣的名詞而對相干增加一點工作上的把握；不僅如此，而且徒徒使腦筋迷混的人更加迷混。所以，作者被迫暫時也走藉枚舉方法來界定相干之路。好在這一條路雖然稍嫌不夠經濟，但一點也沒有替科學工作者帶來迷眼之沙。恰恰相反，它可使科學家保持其「實事求是」的態度和認真的工作「精神」。

第二、假設必須可被證驗。假設是由一個或一組語句構成的。這一個或一組語句究竟能否說明或預測X，必須能夠有一決定。換句話說，我們必須能夠決定這個假設底指謂是否與X相符。這一要求背後假定了一條「符合原則」（principle of correspondence）。作者願意把這樣「標準」重新道出（rephrase）一下：假設必須可被證驗或否證。為

什麼一個假設不僅必須可被證驗，而且必須可被否證呢？這是為了防濫，亦即為了將可作假設的語句底類簇縮小。這樣說來，是否有語句既不能被證驗又不能被否證呢？多得很！玄學就是這類語句底總庫。玄學裡有許許多多語句，如果作為假設看待，那末永遠既無從證驗又無從否證。依辯證法而作的對於歷史行程的預測就是顯著的例子。辯證法，無論是唯物的或是唯心的，都是一丘之貉；二者同出一源；二者底形態相同；二者底架構相同。所不同者，祇是填料各異而已。所以，二者之爭，不過是蠻觸之爭。正、反、合這些字樣所指謂的，是把事實陳敘與價值判斷絞合起來的東西。當事實陳敘詞窮時，辯證法者就拿其價值的一面來應。當著價值判斷失靈時，辯證法者就拿其事實的一面來搪塞。這樣的語言聯鎖，劃不斷真或假的限界。這樣的語言也許具有情緒的聲訴力，但是至少沒有語意的劃限（semantical circumscribing），也沒有「運作的意義」（operational meaning）。沒有語意的劃限和運作意義的東西，既無法證驗又無法否證。既無法證驗又無法否證的東西，是不適於作假設之用的。依此，如果一個假設可以證驗固然中選；如果可以否證，也是對於科學之進展有所幫助的；它可以使我們排棄一項錯誤；或者，可能還拖帶出其他合用的假設。

第三、較大的說明力和預測力。如果一個假設已被證驗，那末就已表示它具有說明力或預測力。說明力和預測力有大小之分，茲姑假定有 H_1 及 H_2 二個假設，而且這二個假設都具有說明力和預測力，不過 H_1 底說明力和預測力大於 H_2 底，那末我們取 H_1 而不取 H_2 。因為，在這種情況之下，凡 H_2 所能說明及預測者， H_1 也能說明及預測，而 H_1 所能說明及預測者， H_2 不必能。既然如此， H_2 就是一個多餘的假設。多餘的假設當然沒有保留的必要。例如，牛頓底萬有引力假設和三條運動定律與克卜勒（Kepler）或伽利略（Galileo）底假設之間的關係就是這樣的。凡後二者所有的觀察結果，前者都有；可是，前者所有的觀察

結果，後二者有未包括者；所以，前者取代了後二者底地位。普遍底說，包含較廣的（more inclusive）假設兼消包含較少（less inclusive）的假設。

第四、簡單性（simplicity）。如果 H_1 和 H_2 具有相等的說明力，那末我們怎樣作選擇呢？我們選擇其中比較簡單的一個。這裡所謂「簡單」是說結構簡單。 H_1 和 H_2 兩個假設；如果所包含的內容相等，但是 H_1 係由五個語句組成，而 H_2 係由九個語句組成，那末我們選取 H_1 而不取 H_2 。科學是注重思想經濟的。在天文學中，有托勒美（Ptolemy）假設和哥白尼（Copernicus）假設。這兩個假設之定立，都是為的說明已知的天文學的觀察基料。托勒美所提出的假設是地球中心論（geocentric theory）。依照這種說法，地球是宇宙底中心，其他星球圍繞地球運行。為了要能自圓其說，托勒美動用了極其繁複的數學工具，並且又要假定圍繞地球的軌道上又有許多環周小圓。這樣一來，他底假設設計（hypothesis-design）就弄得很複雜。哥白尼所提出的假設是太陽中心論（heliocentric theory）。依照這種說法，太陽是宇宙底中心，地球像其他許多行星一樣是圍繞著太陽運行的。哥白尼底假設中也假定了環周小圓，不過為數較托勒美所假定者為少。除了這一點以外，這兩個假設在其他一切條件之下都是相等的。然而，就是因為哥白尼底假設較托勒美底假設簡單一點，於是哥白尼底假設為後世天文學家所接受。不過，到了伽利略，他底假設比哥白尼底更簡單，於是他底假設取代了哥白尼底。哥白尼底假設因此成為歷史的陳跡了。

第五、假設必須與既成的理論相容。這一條是為了維持治安！但是，科學領土裡的治安之維持，比社會治安容易不了多少。在科學的天地裡有兩種動力作用著。一種動力是保持現狀；另一種動力是突破現狀。我們說假設必須與既成的理論相容，這一要求是從保持現狀出發的。但是，這一要求不是絕對必須遵守的。在某些情況之下，我

們必須遵守這一要求；在另外某些情況之下，我們可以不遵守這一要求。不過，究竟「某些情況」是那些情況，「另外某些情況」又是另外那些情況，這是很難決定的問題。

關於「假設必須與既成的理論相容」這一條「標準」，有兩方面的困難：第一、如果完全遵守這一條，那末最顯然易見的結果是阻礙科學底進步：一切新的發現和新的假設都必須僵固地嵌入舊的理論之中去。這樣一來，就是假定了三點：a. 一切既成的理論是沒有失誤的（infallible）。b. 一切既成的理論可以引用於整個的研究界域。c. 真理在這一新的假設被提出以前，已全部為人發現窮盡。顯然得很，這三個假設又是既無根據且無從證驗的。既然這一條在理論上有這麼多困難，所以不能要求我們絕對遵守。第二、如果完全不遵守這一條，那末勢必引起另外二種困難：（1）如果每一次提出新的假設必須更換既成理論，那末一定引起科學領土內的無政府狀態。這種無政府狀態意謂著一項結論，即以前的科學家底成就全是錯誤的。（2）我們如果不假定任何既成的理論作座標或靠背或出發依憑來否定舊有理論，那末簡直是不可能的事。這也就是，如果我們要否定既成理論，那末多少必須以既成理論作立足點。如果我們多少必須以既成理論作立足點來否定既成理論，那末就涵蘊著「有些既成理論是真的」（I）。而「有些既成理論是真的」這個語句與前述「沒有既成理論是真的」（E）這個語句是互為矛盾的。所以，如果我們完全不遵守這一條，那末便涵蘊著一尷尬的結果。推廣來說，一切「唯新主義」都涵蘊著自相矛盾。絕對的唯新主義是無處立足的。

依據這一番解析，我們知道這一條既不可完全遵守又不可完全違背。那末，怎麼辦呢？有的方法學家對這一條加一個限制，說「假設必須與既成的穩固理論相容」。這個限制毫無用處。如果既成的理論是無可更易的，那末我們就說它是鞏固的。如果它是被更易了，那末我

們就說它不是鞏固的。它鞏固或不鞏固，是以它能否更易而定。這也就是說，鞏固的理論無可更易，可以更易的理論不鞏固。這種說法，是一套套絡基（tautology）。在這種場合，套套絡基對於這一條底約束力絲毫未能增加。所以，作者認為這一限制之增加是多餘的。至少，從邏輯的觀點看，它是多餘的。

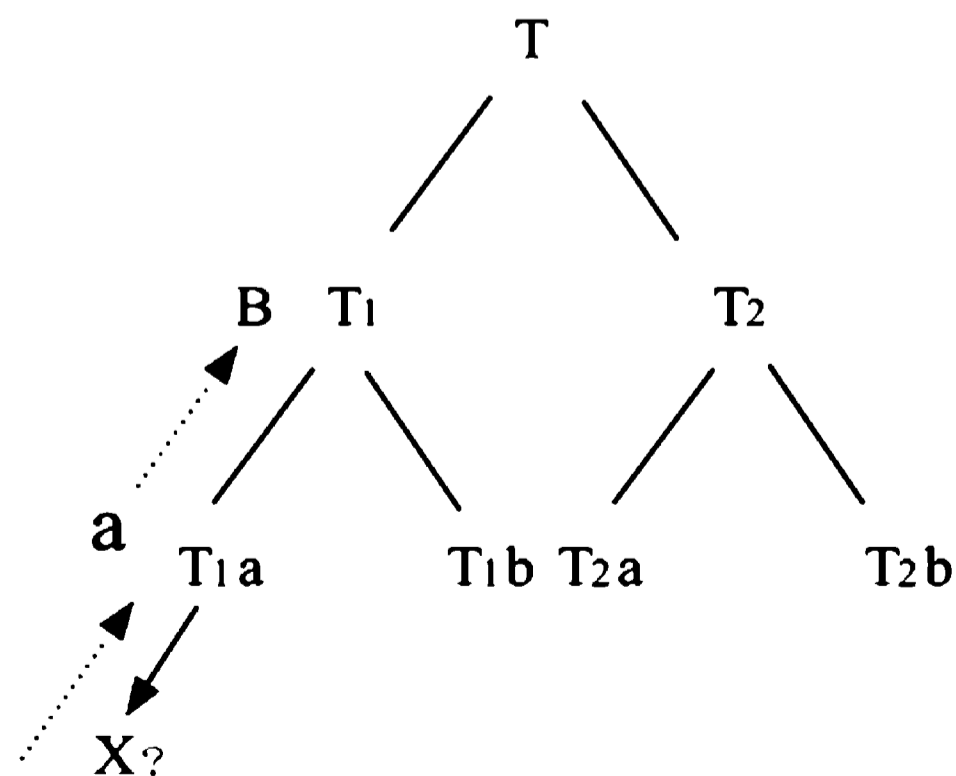
我們可以走的路似乎並不寬暢。我們既不能完全遵守這一條，又不能完全違反這一條。方法學家必須在這兩個限制之中打開一條出路。作者所提示的出路於下：

（1）在沒有能夠確定地否證既成理論以前，我們與其說既成理論為假，無寧說與它不相容的新假設不真。

（2）設有兩個新的假設 H_1 及 H_2 。如果 H_1 與既成理論相容，而 H_2 與既成理論不相容，那末我們寧取 H_1 而捨 H_2 。因為，前者為真之蓋然程度高於後者。

我們不難看出，隱伏在（1）與（2）底下的基本理論是蓋然理論。

（3）如果既成理論必須修改或更換，那末修改或更換之級距（range）或幅度大小或所牽連的理論多少，須視說明或預測底範圍大小而定。就理論構造（theory construction）精密的科學而言，這簡直可以邏輯地決定（logically determine）。茲圖示於下：



如果X點發生問題，那末我們可以循這一理論構造向上追查到a。如果追查到a尚查不出毛病，那末我們可以再向上追查到B。……這很像你家裡電燈不亮時，你要考究原因在什麼地方的話，先檢查燈泡有無損壞；然後看開關；然後看家裡的電表。你用不著一下子就查電燈公司底總開關。你是否查電燈底總開關，這全看是否需要而定。話說到這裡，我們可以順便表示一下，從致知的觀點看，傳統哲學動輒追究「第一原理」(first principle)，動輒要找「終極因」(final cause)，實在是無謂，而且結果一無所得。傳統哲學上的那些說法祇能看作是想像的遊戲，用不著看得太嚴重的。科學不管這些東西，它在知識上的收穫豐而且富；傳統哲學好談這些東西，結果除了一大堆空虛的字眼以外，一無所得。

綜括以上所說的，我們可以下這樣的一個結論：我們在提出新的假設時不可輕易與既成理論抵觸，但亦不可固執既成理論。能在這二者之間調整出一條「最適的線」(optimum line)，是方法學家所須時常致力的工作。

五

我們在以上將建立合用的假設的五個「標準」約略地分析了一下。提出了假設以後，接下去的工作就是求證。藉著求證，我們可以決定假設之去取。在許多情況之下，求證也不是一下子就能了事的。有些假設可以在技術上得到證驗，有些假設祇能在原則上予以證驗；有些假設可以直接證驗，有些假設祇能間接予以證驗。科學中的那些基本預設與假設，即令同為假設，也不都是在同一的邏輯平面之上：假設還是有大小高低之分的。雖然如此，不過，追究到最後，科學家要求一切證驗必須可以化約而為直接的證驗。所謂直接證驗，就是由

觀察所得到的感覺基料的語句構成的證驗。簡括地說，這就是「感覺證驗」。藉邏輯之助，「感覺證驗」是假設底裁判所。科比（Irving M. Copi）說得很對：「科學之所以是經驗的，係因它要求感覺經驗乃其一切聲言為真時的檢試。」（Irving M. Copi: *Introduction to Logic*, p. 390）關於這一路的道理，如果我們了解「科學底整合」（integration of sciences），那末便不難明瞭。

如果我們要說明尼泊爾高原上的大腳印是否「雪人」所留下的，那末我們就得確定是否有「雪人」存在。如果我們要確定是否有「雪人」存在，那末我們就得調用動物學的知識，並且乞助於生物學等等科學上的理論來幫忙構成假設。在這一場合，動物學的知識和生物學等等科學上的理論就比「雪人假設」後一層次。史達林究竟是自己病死的還是被人謀害的，在目前我們祇有提出假設來解答。我們需要用來構成關於這一「個案」的假設的資料和理論之複雜，一定遠過「雪人假設」所需者：我們需要知道俄國史，當時政情，史達林底健康狀況，以及醫學方面的知識。站在醫學知識背後的，有生理學、心理學、生物學等等。站在這些科學背後的，又有化學和物理學。因此，生理學等科學中因著發生說明方面的困難而提出的假設，就比醫學方面的假設後一層次。復次，如果化學或物理學有什麼假設必須提出，那末又較生理學後一層次。普遍地說，當我們要說明某一「個案」而調用一種或多種科學理論構成假設時，我們總是「認為」（assume）這些科學理論底本身是沒有問題的。在這種情形之下，「個案假設」屬於第一級，這些科學理論屬於第二級。如果屬於第二級的科學理論發生問題而需要提出假設來說明時，那末我們調動第三級的科學理論來支持。這是一個順序。我們沿著這個順序走多遠，這全視問題的需要而定。

我們在前面說過，在科學中，有的假設可以直接證驗，有的祇能

間接證驗。粗疏地說，愈是關於具體事物的假設，直接證驗的蓋然率愈大。愈是關於普遍元目（entity）的假設，愈是不能直接證驗。但是，我們說它「不能直接證驗」，這話並不等於「不能證驗」。關於普遍元目的假設還是可以證驗的，不過不能直接證驗，祇能間接證驗。雖然這樣的假設不能直接證驗而祇能間接證驗，可是並不因此減低它作為假設的功能。不僅不因此減低它作為假設的功能，而且愈可見其為不可少者。之所以如此，係因：第一、可直接證驗的假設需要它支持或作背境。這也就是說在一理論構造中，可直接證驗的假設如要成立，那末邏輯地需要它。第二、它可以指導我們工作。這一可工作性（workability）就可以運作地視作它底證驗。所以，這類底假設可以說是「假設底假設」。原子論（atomism）曾是屬於這一類底假設。在我們要證驗這類假設時，首先，我們從所要證驗的假設推出一個或多個語句，而這一個或多個語句是可以直接證驗的。無論後者之真或假，都可決定前者之真或假。如果從被推出者決定了推出者之真或假，那末推出者就算被間接地證驗或否證了。依此，理論經濟學中的基本假設也不能例外：它還是必須求證的。如果它是經濟學中個別的次級假設之背景或支持者，並且可以使經濟學家依之而有效地工作，那末它就算被證驗了。祇不過它被證驗是間接的罷了。在科學中，沒有一個假設在原則上是不需要證驗的。我們不能有一個例外。

六

我們在以上把有關假設與求證的種種「門坎」或「講究」梗概地陳示了一下。從這一番陳示，我們就可知道假設和求證都不是常識中所想像的那樣簡單的事。現在，我們可以問：假設是否需要「大膽」，求證是否需要「小心」呢？

首先，我們必須分辨清楚：「大膽」和「小心」都是心理狀態方面的事。心理狀態方面的事，與理論構造毫不相干。因此，「大膽」也好，「小心」也好，都插不進理論構造中去。在從事理論構造者底眼光中，他祇查看一個假設是否嵌得進一個理論架構中去。至於這個假設由之而出現的心理歷程究竟是大膽還是小膽，在他看來是毫不值得注意的事。從前面的陳示我們應能看出，我們要能提出一個合用的假設，不能全憑直覺，全憑猜度，全憑想像，多少總得有些方法學的訓練才行。至少，如果其他一切條件相等，有這類訓練的人所提假設合用之蓋然程度高於未受這類訓練的人所提出者。依此，如果一個人沒有受過這類訓練而且對於那些與他所擬提出的假設相干的知識又未具備，那末他即令再「大膽」些，他也不見得「大膽」得出一個合用的假設。在這樣的情形之下的「大膽」，其實就是狂妄！狂妄者距離真理似乎更遠。反之，如果一個人受過這類訓練而且對於那些與他所擬提出的假設相干的知識已經具備，那末即令他不「大膽」，也蓋然地提得出合用的假設。為什麼呢？他可依上述的種種門坎或講究，循著理論構造而前進。求證亦然：凡在此對於假設所說的，*mutatis mutandis*，也可適用於求證。當然，以上的話並不表示每個有成就的科學家都受過方法學的訓練。可是，如果一個科學家有成就時，他底程序多少是與方法學相合用的。

海王星之被發現，可以例證上面所說的道理。

一八二一年，巴黎鮑華特（Alexis Bouvard）公布了有關若干行星運行的圖表，其中包括天王星在內。可是，當他在製作天王星運作圖表時，他發現極大的困難。這項困難就是不易將天王星在一八〇〇年以後的位置與天王星剛被發現時的位置弄得符合。到一八四四年，偏差就愈來愈顯著：有弧度二分之多。至於別的行星底運行位置，則與觀測結果相符。天王星底這種「異動」情形引起當時天文學界重大的

論辯。一八四五年，青年天文學家勒弗利（Le Verrier）認為要說明天王星底這種「異動」，祇有假定尚有一顆行星在天王星以外。這顆行星底運行干擾天王星底運行。所以，它底運行位置依已有的紀錄越來越算不準。一八四六年年中，勒弗利把他所作有關這一問題的計算完成。同年九月他致函柏林天文臺臺長嘉賚（Galle at Berlin），請嘉賚尋覓他所計算的位置上可能存在的一顆行星。九月二十一號夜晚，嘉賚果然在他所計算的位置一度以內發現天王星以外的一顆行星。這顆行星即以後所稱的海王星。這是天文學上的一個重大發現。固然，如果勒弗利底思想過分拘迂，那末很蓋然地他不會提出這個假設；可是，即令他再「大膽」些，如果他沒有數學訓練和天文學的知識，那末很蓋然地他不會提出這個假設的。

這樣說來，是否提倡「大膽」假設和「小心」求證一點用處也沒有呢？這又不然。我們在前面說過，科學除了是一種建構以外，又是一種創造活動。假設是一種與想像不可分的重要創造活動。「大膽假設」是向前開闢新境界的探求。「小心求證」是制約大膽開闢以便獲致可靠果實的一種程序。小心求證總比武斷或輕率地堅持一個結論致誤之蓋然程度小。我們與其武斷，不如小心。在另一方面，中國這個傳統尚權威。權威把學人底膽壓扁了。假定有一個人因此而過於謹愿，他發現如前圖所示a尚不足發現毛病，而必須再向前追查，以確定到B是否有毛病時，但B處因係高一級的理論，於是他趑趄不前。在這種情況之下，依理論構造他當進一步懷疑B處是否為真，有人提醒他「大膽假設吧！」，於是他就可進一步追查到B了。這就好像電燈壞了，先看燈泡有無問題，如看燈泡尚不能確定，接著進一步查開關一樣。在這一重要關頭，有人提出「大膽假設」助一臂之力，可使依理論構造當向前一步但因被權威所壓而退縮者據理挺進。這是頗有益於學術進步的。

七

最後，我們要討論提倡「大膽假設」與「小心求證」對於社會思想的效應。作者在上列第六節裡對於「大膽假設」與「小心求證」的批評，是從方法學的觀點著手的。如果從它對於社會思想的效應來觀察，那末「大膽假設」與「小心求證」對於中國社會簡直是「對症下藥」，利莫大焉。「不識廬山真面目，祇緣身在此山中。」近若干年來，中國許多人對於外來的迫害和衝擊很容易認識出來；而對起於傳統並發自內部的思想形態所造成的自我封鎖、虛偽矯飾、僵固凝滯、絕對主義、特殊主義（particularism），則很少人有所認識。中國沒有「為知識而知識」的致知傳統。中國底社會思想，在長遠的過程中，主要地係受「依鎖斯」（ethos）、「百鎖斯」（pathos）、社會神話、政治神話、德行神話所封閉和支配。這些東西，對於一個農村社會可以發生凝結作用。農村社會極富於保守力，尊重傳統與習俗，對於新異事物極難接受和吸收。許多欣羨這種社會的人偏愛這種社會之「中流砥柱」式的效果。但是，這種人士底認知作用受他這種選擇的注意力（selective attention）所吸引，以致沒有看出這種類型的社會所隱伏的三種弱點：第一、缺乏應變能力：水、旱、饑荒、瘟疫、刀兵來時，成千成萬地被死神捲去。最奇怪的是，雨過天晴以後，大家似乎忘記了這一切，照樣以老方式耕作，以老方式繁殖兒女。明年的災害來時，同樣的功課又照舊溫習一遍。這種類型的社會之特色在能消極地忍耐。可是忍耐的代價是長期的痛苦和死亡。第二、這種類型的社會當其結構尚未崩解時似乎很堅硬；可是，一旦它底結構崩解，它底分子都變得不能照料自己，有如迷途的羔羊。第三、這種類型的社會之思想似乎是一道不透風的牆。牆裡的人極愛牆裡的空氣；牆外的風又吹不進來。可是，一旦這一道牆被颱風吹倒了，牆裡的人不是搖搖欲

墜，便是傷風咳嗽。社會神話、政治神話和絕對主義所塑造的心理型模和神經通路，很容易被人利用，填上另一種內容。一個被傳統和權威所支配的社會，祇有信仰，少有知識；祇有教條，少有懷疑。一旦原有的信仰崩潰了，教條失敗了，殆難免於被整塊淹沒的命運。

提倡「大膽假設」和「小心求證」，可以有助於在社會思想上產生這幾種效應：第一、重致知。從前面所說的，我們知道沒有假設就不能產生經驗科學。沒有經驗科學根本無知識可言。所以，沒有假設就不能產生知識。如果我們常常養成提出假設的習慣，那末便是常常在致知的道路上用腦筋。「知識即是力量」。生於當今之世，知識優越者制人，知識缺乏者制於人。其中沒有討價還價的餘地。這一情勢真是再明顯沒有了。今後我們要求免於淘汰，要能生存下去，祇有努力求知。我們要努力求知，學習怎樣提出合用的假設，乃一良好的開端。第二、發揮適度的懷疑心理。我們在前面說過，假設起於有問題。而問題之所以發生，係因有懷疑心理。如果沒有懷疑心理，一切視為故常，一切認為當然，那末問題就不會發生。我們今日要洗清傳統裡不可靠的部分，必須從懷疑傳統開始。我們今日要破除社會神話、政治神話、德行神話，尤須發揮懷疑心理。但是，懷疑（doubt）並不等於零化（nullify）。我們倡導懷疑，並非為懷疑而懷疑。我們倡導懷疑，除了為破除迷信以外，還有一個積極的目標。我們並不把懷疑當作目的，而係把懷疑當作獲得真知之必要的程序。因此，我們要把懷疑調節到必要的限度以內。

「小心求證」在社會思想上的意義尤為重大。頭腦固執或「信道彌篤」的人之「精神壁壘」似乎很堅強。其實，這種「硬殼主義者」最缺乏思想上的彈性。如果把表面那一層殼子打破了，他們裡面比電燈泡還要空虛：其彷徨無主之態，實在可憐。作者心目中認為有思想彈性的主要典型人物是羅素。可是東方人能了解羅素的太少。不了解羅

素而攻擊羅素的英雄好漢倒比較多。在我們這個社會中，抓著羅素所說「事素」(event) 這樣一兩個名詞胡謔一陣，不愁沒有聽眾。在沒有太陽的地方，螢火蟲也成光明使者！如果我們抱著「小心求證」的態度，「不信一切沒有證據的話」，那末對於五花八門的宣傳詞令會保持一種有彈性的抗力。我們試設想：近幾十年來，如果咱們中國人受了良好的科學教育，對於一切宣傳詞令抱持「小心求證」的態度，那末就不致於像這樣輕信。如果大家對於這些五花八門的宣傳詞令不像這樣輕信，那末就沒有人跟著作白蟻、作火牛，而天下也不致於滔滔了。

——《祖國周刊》，卷23期8、9，1958年8月18、25日

怎樣研究邏輯？

一

我們怎樣研究邏輯呢？

這個問題如何解答，繫於對「邏輯」這個名詞如何界定。對於「邏輯」這個名詞之不同的界定，我們可給予「怎樣研究邏輯」這個問題以不同的解答。

作者現在不擬一一列舉對於「邏輯」一詞的各種界說。這種工作，至少相對於作者而言以及本文底目標而言，簡直是毫無意義地浪費時光。相對於本文底目標而言，我們現在只要逕直地將我們用「邏輯」一名時所意指的是什麼就夠了：

邏輯是有效推演規律底科學。

我們現在要將這個界說分析一下。

一看這個界說，我們首先必須明瞭，邏輯是科學底一支，並非哲學底一支，更非文學或歷史底一支。作者說這話的時候，並非不知道二項事實。即是，一，迄今依然有若干人認為邏輯乃哲學底一支；二，迄今在許許多多大學裡邏輯一科設在哲學系裡。若干人之所以依然認為邏輯乃哲學底一支，這又有兩種原因：第一種原因是他們「望字生義」，以為康德所謂「邏輯」及黑格爾所謂「邏輯」即是科學裡所應用的邏輯。研究傳統哲學的人如果先知道的是康德所謂「邏輯」及黑格爾所謂「邏輯」，那末憑著字形，他們往往很自然地以為科學裡所應用的邏輯也就是康德及黑格爾各別所謂的「邏輯」。萬一他們以為康德或黑格爾所謂的「邏輯」才夠「深高」，那末這一夾雜著情緒的價值

判斷適足以凝固此一語意謬誤（semantic fallacy）。第二種原因是他們無視自波勒（G. Boole）以來邏輯底新發展。這一新發展使邏輯離開哲學底老家而步入嚴格科學之途。迄今在許許多多大學裡，邏輯一科之所以設在哲學系裡，這在一方面是由於若干專業的哲學者對邏輯有上述的認識，在另一方面是由於歷史的沿革使然。

我們要明瞭「邏輯是科學底一支」這個語句底意義，必須明瞭「科學」底意義。科學具有兩個層界（aspects）：一個層界是理論建構的層界（aspect of theory construction）；另一個層界是事實的層界（aspect of facts）。從科學的建構觀點而言，前一層界可離後一層界而獨立，但後一層界卻不能離前一層界而獨立。

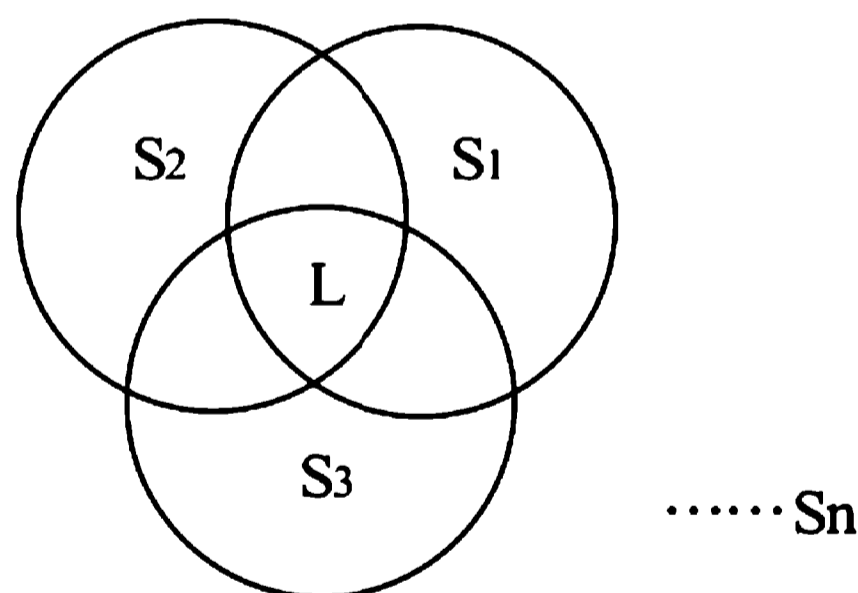
科學之理論建構的層界必須滿足這幾個條件：一、基本概念或基本命辭之簡單（simplicity）。這也就是說，在一個系統中，作為始基出發點的概念或命辭之數目必須盡可能地少。少，才能得到思想的經濟。思想的經濟，在科學中是很重要的。二、基本命辭與基本命辭之間是獨立的（independent）。這也就是說，在一個系統之中，如果有兩個基本命辭A與B，那末A必須是不能從B推論出來，而且B必須是不能從A推論出來。如果A能從B推論出來或B能從A推論出來，那末A與B之中至少必須消去一個。三、基本命辭與基本命辭之間必須是一致的（consistent）。這也就是說，在一個系統之中，基本命辭與基本命辭之間必須沒有矛盾。如果有矛盾，那末這個系統根本不能用作展演的工具。任何科學必須滿足這三個條件。邏輯不能例外。但是，邏輯有而且只有理論建構的層界，沒有事實的層界。邏輯對於事實絲毫無所表示：它既不肯定任何事實，又不否定任何事實。這是邏輯與經驗科學大不相同之處。邏輯所涉及的是而且只是形式原理（formal principles）；而非存在原理（existential principles）。

其次，我們必須明瞭什麼是推演及推演規律。從前的邏輯家對於

「推演」底性質不甚了解。他們將推演與心理程序或認識作用混雜起來，因而將推演與判斷（judgment）或推理（reasoning）視作是同類的東西。自現代語法學（syntax）興起，我們才乾淨地明瞭推廣是怎麼回事。推廣就是符號的形變（symbolic transformations），在現代邏輯中，符號的形變嚴格地限於在一個系統以內舉行。符號的形變所依據的關係是符際關係（inter-symbolic relations）規定符際的規律就是推演規律。邏輯所要特別研究的就是這一組推演規律。

我們在作推理時可以依照這一組規律行事。但是，這只是邏輯底應用。邏輯底應用與邏輯本身底研究各是兩件事，不可混為一談。不同的科學涵蘊著對於同一的邏輯作不同的應用。應用是特殊的；邏輯是普遍的。應用可以無窮的多；邏輯只有一個。如果我們將科學看作是整合的一個，那末邏輯是這整合的一個之核心，而各門科學是這整合的一個之周邊。就靠著這一核心，各門科學才能相通。茲圖解於下：

以 L 代表邏輯； S_1, S_2, \dots, S_n 代表諸門科學。於是：



再次，我們要說明什麼叫做「有效的」（valid）。一個表式 Exp 在每一個情形的解釋之下為真時，則此表式 Exp 為有效的。例如 $A \supset A$ 便是這樣的表式 Exp。我們必須知道，這類底表式 Exp 在人間是不多的。邏輯底題材就是這類底表式 Exp。如果有一表式 Exp 在某些解釋之下

為真而在另外的解釋之下為假，那末它便不是有效的表式 Exp 。例如， $A \supset B$ 。這樣的表式 Exp 必須排斥於邏輯系統以外，或者根本不能從邏輯系統裡推演出來。凡有效的表式 Exp 都是必然的。「必然的」概念只在邏輯和數學裡才能有。必然的「習作」(practice) 只能在邏輯和數學裡才施行。這裡所說「必然的習作」，就是推演，或演算 (calculus)。日常語言中對經驗事實底可能實現用「必然」一詞，所表示的無非是而且只是用此詞者之一強烈的要求 (a strong claim) 而已。可惜，我們底強烈要求得不到任何邏輯的保證 (logical guarantee)。如果每一個人或每一個集團底要求只因強烈之故而變得有邏輯的必然性，那末這個世界將會不知成個什麼樣子。

二

我們在前面已經將邏輯底界說分析過了，我們現在要依據這一界說來討論研究邏輯底程序。

「研究邏輯是否需要高深的數學基礎？」作者時常碰到這類問題。

對於這問題底解答，繫於問者底目標而定。

如果我們研究邏輯底目標只是對付日常語言和日常語言所表達的題材，那末我們研究邏輯不需什麼數學基礎。

如果我們研究邏輯底目標是想對於邏輯這門科學有所創發，那末我們必須具有深高的數學基礎，至少必須具有相當的數學基礎。

我們現在將這兩點分別討論於後。

日常語言是功能很複雜的語言。它底語法形式和規律又不夠謹嚴，語意規律又未確定。語言是一種人際活動 (inter-individual activity)。日常語言底功能，除了陳敘以外，又兼表情、發布命令、表示願望。這些不同性質的功能用同一物理形式的符號表出，其易發

生混歧，是殆難避免的。人際活動固然常有一定的型模，但是它底內容常在漸變或突變之中。這漸變和突變又可以改變這一定的型模。促使人際活動底內容漸變或突變的因素很多，有時是實際的需要，有時是新的情勢。這些因素一發生作用，就可以打破語言底語法形式和規律。語言底語法形式和規律在一方面大致是有一型模的，可是在另一方面卻在那裡變動。在同一語言社群之中，語言底細小變動和差異，恐怕只有電腦才算得清楚。在一般粗糙的情形之下，這些變動和差異，尚未構成交通的困難或失敗。可是，在精細而嚴格的要求之下，日常語言就往往露出捉襟見肘而不能勝任愉快的窘態。日常語言更不能作為演算的工具。所以，許多高度專門的科學另行建構符號的語言來避免這類毛病和因應演算的需要。符號的語言之語法規律嚴格，語意規律確定。邏輯的語言是符號的語言之一種。我們有了邏輯的符號語言作準繩，在一方面可以免除或減少日常語言在作認知的陳敘時所發生的晃蕩情形，在另一方面可補日常語言之不足：符號語言所能到達的精確程度遠非日常語言所能到達的；符號語言所能表達的理論曲折也不是日常語言所能表達的；符號語言底簡潔程度更非日常語言所能企及。所以，如果我們要能對付日常語言底龐雜性並清除其混歧，而且延伸其純陳敘的功能，那末必須對於邏輯有相當的訓練。我們說必須對於邏輯有相當的訓練，這話並不涵蘊必須對於邏輯底本身有所創發。如果我們不預備對於邏輯底本身有所創發，那末在究習邏輯時就不一定需要怎樣高深的數學基礎。所以，如果我們研究邏輯底目標只是對付日常語言和日常語言所表達的題材，那末我們研究邏輯就不須什麼數學基礎。

但是，如果我們研究邏輯底目標是想對於邏輯這門科學有所創發，那末情形就大不相同。

現代邏輯與純數學是關聯最密切的學問。關於數學基礎的研究，

是現代邏輯底一大課題。依邏輯斯諦克（logistic）的方法重寫代數學與幾何學，乃時下一部分邏輯的數學家之中心工作。運用邏輯的理論和技術來解決數學內部的問題，正是目前若干數學家新的嘗試。邏輯的理論和技術之應用於神經生理學以及電機工程，正與日俱增。凡此等等，都需要高等的邏輯訓練。而這種高等的邏輯訓練之養成，若無高深的數學作基礎，簡直是不可能的事。因為，現代邏輯從數學那裡借用了許多理論、方法與技術。數學與邏輯的關係最密切的部門為數論（theory of numbers）、組論（theory of sets），以及近世代數學（modern algebra）。所以，我們如果想澈底掌握現代邏輯底理論與技術，那末必須嫻熟數學這些部門底理論與技術。如果我們想對於邏輯本身有所創發，尤須如此。

如果我們研究邏輯底目標是為了對付日常語言及日常語言所表達的題材，那末最好熟讀下列各書：

- (1) I. M. Copi: *Introduction to Logic*, 1954, The Macmillan Co., New York.
- (2) Alice Ambrose and Morris Lazerowitz: *Fundamentals of Symbolic Logic*, 1950, Rinehart & Co., New York.

中國人從前讀書受「一事不知，儒者之恥」傳統的影響，貪多務博。貪多務博，如果不是為了在交際場合中炫耀於儕輩，那末簡直是無的放矢。時至今日，學問底分門別類這樣紛繁，出版物這樣汗牛充棟。一個人窮畢生之力弄通一門學問已屬不易；若欲門門精通，根本無此實際力量。所以，現在研究學問如果還要拿從前簡陋時代之務博作鵠的，一定一門都不能通。時至今日，我們想成就一門學問，只能從專精上下功夫，或者以專精為主要著眼點。如果我們一定要博，那末也只能以一門為中心，環繞它而擴張。這一擴張也不能無限，只能以求精為目標。一門學問要能精，與它相干的東西一點也不能漏過；

與它不相干的東西一概也不必理會。這就是現代「治學精神」。依此，我們不要看見一個人無所謂地讀書多而羨慕。我們要看他讀書是怎樣多法。也許，一個人讀書無目的地多，適足以表示他是根本不懂得從事現代學問的痴人。讀書太多壞眼睛，這是不值得獎勵的事。研究邏輯尤其不可濫讀多書。精萃的著作，精萃地讀幾本作基礎就夠了。研究邏輯不像研究歷史那樣重在得消息（information），而重在實習（practice）。如果我們研究邏輯底目標是在應付日常語言及日常語言所表達的題材，那末精習上列二書就夠了。

如果我們研究邏輯底目標是想對於邏輯這門科學底本身有所創發，那末我們底負擔遠須較前者為重。

Whitehead and Russell合著的*Principia Mathematica*當然是必讀的典籍。除此以外，下列三書是不可少的：

- (1) Quine: *Mathematical Logic*, 2nd Edition, 1951, Harvard University Press.
- (2) Church: *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton University Press. 這本書雖名Introduction，內容則是很專門的。
- (3) Rosser: *Logic for Mathematicians*, 1953, McGraw-Hill Book Co., New York.

我們要知道這一方面的指導目錄，最好精細讀Church教授在*Contributions to the Analysis and Synthesis of Knowledge*, no. 2上所撰“Brief Bibliography of Formal Logic”。Church教授等人所編*Journal of Symbolic Logic*等研究高等邏輯者必讀的專門刊物。此外幾種數學專門期刊也常刊載邏輯論著，所以也須注意。

三

在東方世界，近若干年來，常見有許多對於邏輯的攪混之談。這些攪混之談，使得許多初學者，於尚未登入邏輯堂奧並習得邏輯技術之前，即已塞滿了雜七雜八的念頭。這些雜七雜八的念頭，足以阻礙初學者登入邏輯堂奧並習得邏輯技術。

這些攪混之談起自兩個來源：第一個來源是學術之不進步；第二個來源是政治之播弄。我們先討論前者，再討論後者。

在東方世界底某些地區，傳統中整個地只有聖人的說教而無科學的理論，只有太多的主張而無太多的技術。這一傳統之作用，扭歪了科學的學術，也梗阻了學術的進步。邏輯也遭此厄運。現在市面流行的非西文寫的邏輯書，多將邏輯與心理學、文法、知識論，甚至玄學，混為一談。有的還在邏輯書裡談康德哲學，好像非此找不到邏輯之形上學的基礎，要把邏輯安放在一形上學的基礎上才行。須知邏輯是一套純形式。這一套純形式只要滿足了科學底建構條件，它就能獨立自存，無勞他人代找「形上學基礎」。如果它被安頓以「形上學基礎」以後，對於它底建構和應用二者既不增一分也不減一分，那末這種「安頓」有什麼意義？如果你覺得照你這樣安頓以後，它才有了新的光輝和地位，那末這是耶穌施洗的派頭。可是，在耶穌施洗的同時，尚有許許多多不同的教主作不同的施洗。假若許許多多不同的教主對於同一個人作不同的施洗，那末此君豈不光怪陸離？然而，他還是他。數學不需要什麼「形上學基礎」，照樣行得通。物理學家不必知道什麼「形上學基礎」，物理學照樣研究。現代心理學家不談什麼「形上學基礎」，心理學照樣研究。邏輯何獨不然？

若干玄學家們太熱心。他們總覺得科學像它自己那樣研究下去基礎不固，因而義務奉送「基礎」。可惜，至少若干東方人底禮品全是

科學家用不著的——不僅對於科學底基礎工作毫無幫助，而且對於科學底理論工作也毫無幫助。因為，這些禮品全是隔著牆製出來的。現代的方法學逐漸在建成之中。科學底哲學也在迅速成長。如果科學發生了若干在基礎上的問題，那末他們大可請教方法論家，或科學底哲學家，而用不著要「形上學基礎」。為解決這類問題，科學有「後設科學」(meta-science)；數學有如克林(Kleene)等人所研究的「後設數學」(meta-mathematics)。邏輯則有「後設邏輯」(meta-logic)。看到「後設」二字，請勿望文生義，以為有何玄妙，一點也沒有。「後設」二字所表示的，只是系統之可用「後設語言」(meta-language)所表示的那些部分而已。而「後設語言」也只是與「所論語言」(object language)相對待的語言。科學靠這些「後設學」可以更切近地處理其基礎問題，無需玄學來作玄遠的代庖了。邏輯也是如此。

其實，玄學家們所說的給邏輯以「形上學基礎」，不過是給邏輯以一種「解釋」(interpretation)而已。既然邏輯是一套純形式，於是任何人有權作任何解釋。不特玄學家而已。不過，解釋有有用無用之別，有可優選的(preferable)與不可優選的之別。能應用於經驗世界的解釋便是有用的解釋，否則是無用的。isomorphic的解釋是可優選的；否則是不可優選的。玄學的解釋既無用又非可優選的，要它何用？

玄學家愛弄出這些玩意來自娛娛人。可惜時代變了，他們底工藝少人欣賞。

從科學發展底趨勢，我們可以看出一個線索：科學愈進步，愈擺脫玄學的要素，愈不需要什麼「形上學基礎」。亞里士多德物理學受目的觀支配，牛頓物理學受機械觀支配。到了目前，這些玄學要素在物理學中絕跡了。其他科學各以不同的程度朝此方向進發。邏輯也不例外。至少至少，一九五〇年以後西方世界出版的純邏輯著作，沒有談康德哲學的了。

第二個攪混之來源是政治的播弄。近幾十年來，東方從「群眾路線」搞「革命政治」的人，常常拿一套「群眾」易曉易行的東西來鼓勵「群眾」。這一套東西，為了鼓動知識分子，在知識分子面前以「學術」面貌出現。但是，怎麼攪到邏輯頭上來了呢？儘管許許多多知識分子對於邏輯底內容甚少所知，可是他們一提起「邏輯」二字，無不肅然起敬，覺得邏輯的道理是必然的，是不可動搖的。那些搞政治的人，看中了一般知識分子對邏輯的這種心理，又利用一般知識分子對於邏輯底內容不甚了了的弱點，他們說舊的邏輯是資產階級底靜的邏輯，新的邏輯是動的邏輯。靜的邏輯已不合我們底需要，動的邏輯才合於我們底需要。動的邏輯就是唯物辯證法。

這一套說法，照作者看來不過是拿擬似的哲學名詞（pseudo-philosophical terms），來作一種政治宣傳而已。這種宣傳之所以能收效於若干個地區，原因之一，是由於這個地區裡的知識分子缺乏科學思想教育，好作玄幻的想像，甚少憑認知作用來分析問題的訓練。

關於唯物辯證法之解析的批評，作者不擬在這裡多所陳示。讀者如果願意知道這一方面比較詳細的論究，請閱讀胡克（S. Hook）教授底著作。胡克教授關於這方面的著作之一部分，已譯成漢文，載在陳伯莊先生主編的《現代學術》季刊第一卷第四期。

——《大學生活》，卷3期7（香港：1960年1月1日）

論沒有顏色的思想

我們知道，人是一種有思想的動物。有深高學識的人固然有思想，沒有深高學識的人也有思想。問題不在思想之有無，而在簡單和複雜。有深高學問的人底思想複雜些；沒有深高學問的人底思想簡單些。我們又知道，在這個地球上的人，有各種不同的種族，不同的國別，不同的像貌。同樣，人底思想，有各種不同的類型，又有個別差異。我們幾乎可以說，人有多少不同的像貌，便有多少不同的個別思想差異。但是，在同一類型裡的人，思想又有基本共同的地方。這基本共同的地方是怎樣形成的呢？這個問題之解答將會複雜得需用電腦來計算。恕作者並非電腦，作者只能將幾種比較基本的因素挑選出來說說：

第一，宗教。信奉同一宗教的人，大致有同一的宇宙觀、生死觀、婚姻觀，……我們可以知道，宗教不止是一種儀式系統而已，它還是深遠地塑造信奉者底思想基型的一種制度。中世紀的基督教是最顯著的實例。其實，用不著列舉這個例子，一切成熟的宗教都有這種功能。

第二，文化。文化是一種調合模式。它也是人底心智對生活環境長期反應所形成的行為模式。幾乎所有的人都泡在他們由之而成長起來的文化空氣裡。人在文化空氣裡，很像魚在水中，多不自覺。在某種文化裡成長起來的人，常常不自覺地將該種文化裡的風俗、習慣、生活方式，和道德標準，種種等等，視作固常，奉若天經地義。總而言之，該種文化是他底「意識」內容的原料，也是其形式。於是，他底思想也不能不跟著該種文化一樣呈現與或（and / or）活動。

第三，傳統。傳統可以是單系的，也可以是多系的。無論是單系的還是多系的，傳統因是綿續的，所以它常成為思想底軌序。傳統對人思想底支配力之大，在中國極其顯而易見。它又常與祖宗底遺訓密切關聯著。

第四，教育。英國哲學家洛克（J. Locke）說「心如白紙」（*tabula rasa*）。這話誠然不一定可靠，但是，如果我們把這話改成弱的形式（*weak form*），說人在年幼時心田比較年長者單純，那末確乎是不錯的。因為人在年幼時心田比較年長者單純，所以正好便於塗上五顏六色。人底思想多少受教育決定著。戰前的日本人，並非「先天地」有侵略思想。之所以有，主要地是日本底「軍國民教育」造成的。

第五，政治。近幾十年來「人心」變了。熱心政治的人士，看中了教育底這種功效，於是一旦掌握著教育權力，便熱心地拿教育作根本上塑造下一代思想的工具。結果，一代接著一代，都成了這一政治工廠裡的出品。不過，美中不足的就是，這種出品最多只能內銷，不受國際市場歡迎！

上面列舉的幾項，既未窮盡可能又未截然劃分。作者之所以列舉這幾項，主要目標之一，係為打開讀者底思路，朝著這些方向思索。我們現在要問：上列幾項，在一長遠過程之中，對於人類底生存有什麼影響？在上列幾項之中，第五項簡直不夠味道（*distasteful*），作者不想再提。作者認為值得一說的，還是前四項。

前四項因素對於人類社會的生活不能說沒有功用。四者底功用可以開列於下：第一，保持人類努力的成果；第二，維繫人際關係（*interpersonal relations*）；第三，吸收若干情愫；第四，增加一些美感；第五，增加知識。普通所謂人所要有的「嚮往之情」，以及「蠻性的拘範」，種種等等，都可從這五條推論出來。既然含有這些功用，可見宗教、文化、傳統、教育對於人類底生存是「有相當價值的」。

然而，從推動思想進步與否的觀點看來，從致知的觀點看來，從解決實際問題著眼，宗教、文化與傳統所起的作用為何，卻頗值得檢討。教育一項對於能否促進思想的進步，那要看所謂的教育是怎樣的一種教育而定。我們知道「自然忌真空」。同樣，人腦也忌真空。人，既然是一種會思想的動物，他就要抓一點東西塞進腦子。這樣，他才不感到空虛，才有個行為指針，甚至覺得「理直氣壯」。不過，可惜得很，在我們這個地球上，最大多數的人在他們較多數的時間內，他們底腦袋簡直是一個未設防的城市！人真是一種奇怪而又有趣的動物。在城市裡，我們看，庭院深深幾許，家家戶戶把門關。可是，我們底頭腦，在一方面很固執，在另一方面，卻像開放的公園，一任遊人自由出入，不收門票。在現代生活裡，差不多每個人底口袋都是「關防嚴密」的。可是，我們一般人對於自己底思想園地，卻是這樣漫不經心，全無一點管制設備。

一般所謂的「思想」，是夠複雜的心理活動及其內容。為了便於討論起見，我們可以簡化如下：第一，前提；第二，構思的程度或支持的方式；第三，結論。談到前提，真是形形色色。前面所說的共同思想之形成可以提示我們，直到現在為止，在人類社會中，於許許多多情形之下，思想底前提是宗教教條，或是傳統的說法，或是祖宗底遺教，或是這種那種主義。而這些思想底支持方式是「信仰」與或「權威」。因此，結論還是不越雷池一步地回到原來的宗教教條，或是傳統的說法，或是祖宗底遺教，或是這種那種主義。

我們現在要問：從致知的觀點來看，從解決實際問題著眼，宗教教條、傳統的說法、祖宗底遺訓、這種那種主義，是否真理呢？藉著「信仰」與或「權威」而得結論是否可靠呢？有許多人說「是的」。我們也真盼望有這樣的真理上市。之所以如此，一來人類有所遵循；二來免得許多人再費腦筋。可惜得很，這個樣子的所謂「真理」迄未上

市。而且，支持這種「真理」的程序也頗令人擔憂。如上所述，支持這種「真理」的程序是「信仰」與或「權威」。據我們所知，愈是不成問題的判斷，愈是不須訴諸「信仰」與或「權威」的；而愈是需要訴諸「信仰」與或「權威」的判斷，便愈成問題。比如說，你和朋友陳君同坐一桌吃飯，你用不著說「我真正『信仰』陳君坐在我對面吃飯呀！」；你也無須引用權威，說「奉准皇帝命令，我看見你坐在我對面吃飯」。至於訴諸暴力，動輒威脅人身，藉此推銷「真理」，更是野蠻落後得不值一提。

比較文明的辦法，是將宗教教條，或傳統的說法，或祖宗底遺訓，或這種那種主義當作不可或不許動搖的前提，拿邏輯當作支持的程序。這種辦法，雖然比訴諸信仰、訴諸權威、訴諸暴力要「理性」一點，可是由之而得到的結論之可以為不可靠卻如故。從前弄邏輯的人以為邏輯可以使結論為真。這是一項由將「對」與「真」夾纏在一起所產生的錯誤想法。現代邏輯家已經截然分清楚了「真」、「假」與「對」、「錯」根本是兩個界域裡的東西。如果邏輯能使結論為真，那末它就是兼辦經驗科學的事。果真有這樣的便宜事，不僅是「理性主義」得到決定性的勝利，而且一切經驗科學家都可改行習邏輯。時至今日，我們只能說，藉邏輯推論程序，由真的前提可得真的結論。然而，藉邏輯推論程序，由假的前提也可能得到假的結論。邏輯所能為力的只有「對」與「錯」。至於「真」與「假」的問題，邏輯是絲毫無能為力的。既然如此，如果宗教教條、傳統的說法、祖宗底遺訓、這種那種主義不可靠，那末雖然經由邏輯程序，它底結論也並不因之而可靠。

我底意思是不是說，宗教教條、傳統的說法、祖宗底遺訓、這種那種主義，一概都得丟到海裡去呢？作者底答覆是：我至少不是汪達爾主義者（vandalist）。我在此的出發點是嚴格的知識。我在這裡所說

的「思想」是對知識負責的思想。從這個出發點出發，我們衡斷一切宗教教條、傳統的說法、祖宗底遺訓、這種那種主義，在我們底思想中涉及知識的內容以及建立的程序。除此以外，一概不是我們現在過問的事。

我們知道，宗教教條、傳統的說法、祖宗底遺訓、這種那種主義，都是想像、決意、情緒、意欲、特定的人身等等因素糅合起來的產品。這些東西充滿了特殊的色調，沒有普遍的效準。我們把它叫做「有顏色的思想」(colorful thinking)。古往今來，這些東西常常侵犯了知識的疆界，常常被人拿來代替知識，於是乎毛病即產生。柏拉圖說星體底軌道是圓的，這一錯誤的說法困惑著伽利略(Galileo)以前許多優秀的天文學家。因為柏拉圖底權威太大了，成了傳統，要當時的天文學家懷疑他底說法甚至放棄他底說法，這是一件難以想像的事。復次，星體底運行怎樣，這本是純藉知識就可決定的問題。但是，伽利略底理論與包辦知識的教會衝突，於是他受到教廷底虐待。人類底生活方式、社會組織、經濟制度、政治形式，必須怎樣改進才合於大家底需要，這在實踐上根本就是科學知識及科學技術的問題。可是，許許多多人對於這樣關係乎大多數人禍福安危的重大問題，不去訴諸科學知識及科學技術，而要訴諸這樣那樣的主義，於是結果就很糟。戰後西德之復興、日本之再起，從來沒有聽說是由於什麼主義底法力。美國人對於主義最不感興趣，他們講求科學知識及科學技術，結果國勢強盛，民生康樂。中國人愛講主義，忽視科學知識及科學技術，結果為主義而廝殺，兵連禍結，民不聊生。這一對照，應夠發人深省的。

如果中國人不從這一條死巷子裡退出來，那末我實在看不出中國人底光明在那裡。

宗教教條、文化傳統、祖宗遺訓和這樣那樣的主義，這一類底

東西，可以引起人底嚮往，可以引起人底懷念，可以使人覺得自己是歷史中的一個腳色，可以激起人眾底狂熱之情。這些東西，也許是人所喜愛或不可缺少的，但是卻不能代替知識，不能據之以解決實際的問題。知識之建立，靠信仰的地方非常之少。知識與權威尤其不相干。實際問題之解決，須靠知識與技術。科學則是知識與技術底大本營。然而，宗教教條、文化傳統、祖宗遺訓和這樣那樣的主義，這些有顏色的東西，與我們底原始性如此接近，所以極易對我們發生巨大的支配力。知識則是人類文明發展到高度的結晶。它很不容易純化（purified）。人們需要經過長期的心智努力，克服了人之愛虛榮、幻想、為感情所攝引，等等「弱點」，才能接受知識，和依知識所了解的世界、社會、人生；以及依知識而作的有關行為方向的決定。**嚴格的知識是沒有顏色的**（colorless）。它沒有情緒、意欲、個人成分、地域特點……攙雜其間。因此，它有普遍的效準。它是素淨的。「五色令人迷」，街頭的五顏六色容易引人注目。沒有顏色的東西很難令人發生興趣。所以，我們接受上述宗教教條，等等東西，就比較來得自然而又容易；而要我們接受知識，就比較勉強，且需相當的訓練。可是，我們在致知、在思考問題、在謀求實際問題之解決時，如果愈少受宗教教條、文化傳統、祖宗遺訓，和這樣那樣的主義之羈絆，照著知識所指示的方向，一往直前謀求結果，那末一定便利得多，一定少許許多多無謂的牽制或浪費。

如果一個人在致知時，在思考問題時，在謀求實際問題之解決時，他能夠這樣不受宗教教條、文化傳統、祖宗遺訓，以及這個那個主義的影響甚至束縛，那末，至少，他便是已經消極地達到「獨立思想」的境地了。

不過，顯然得很，如果我們消極地達到「獨立思想」的境地，那還不夠——我們只做了清除道路的工作。我們僅僅做了清除道路的工

作，只做到了胡適先生所謂「不受人惑的人」。我們做到了「不受人惑的人」，並不一定即能有所建樹。如果我們要能有所建樹的話，那末必須把握著可靠的憑藉。什麼是我們可靠的憑藉呢？也許有不少的人士說：「如作者在上面所說的，一切宗教教條、文化傳統、祖宗遺訓、這個那個主義，統統都不可靠，那末我們還以什麼作為可靠的憑藉呢？」是的，有不少人士認為沒有這些東西，就像天塌了一樣。但是，作者非常抱歉。在作者看來，在想問題時，撇開了這些東西，反而輕鬆愉快：在我們作嚴謹思想底途程中，撇開這些拖泥帶水的東西，倒可以進步得快些。

「好！」也許有些人士說：「信如君言，撇開這些拖泥帶水的東西，倒可以進步得快些。那末，你們憑藉什麼來進步呢？」作者底答覆是：

經驗與邏輯。

「嘿！你把天下的事看得好簡單！天下的事哪裡是這兩個東西解決得盡的？」不以為然的人士又大聲吼叫，厲聲痛斥。

「別性急嘛！且聽我慢慢道來。首先，我得聲明，我並沒有說天下的事用經驗與邏輯解決得盡。從我在前面所說的種種，也推論不出這個意思。其次，經驗與邏輯並不簡單，只是閣下把它們看簡單了。」

我們所說的「經驗」，包括兩種：第一種是「原手經驗」(first-hand experience)；第二種是「次手經驗」(second-hand experience)。這兩種經驗雖然可以分劃，但卻並非脫節而是關聯著的。所謂原手經驗，即由感官知覺所得來的經驗。例如，目之所視，耳之所聽，手之所觸……。所謂次手經驗，即從原手經驗底語言報告出發，依數學與或邏輯方式安排與或組織起來，並依數學與或邏輯方式推論而得的經驗報告或陳述詞。任何高度成熟的理論科學都屬此類。理論物理學、理論化學、理論哲學，都是最好的例子。全部經驗科學、心理學、地質學、社會學、經濟學，……都包括在我們所說的「經驗」裡。

原手經驗和次手經驗的關係，多少像第一層樓與第二層樓的關係：如果沒有第一層樓，那末第二層樓建造不起來；如果不經由第一層樓，那末我們無法上到第二層樓。第二層樓是離地頗高的。同樣，理論科學是原手經驗陳述詞底推出項（inferred entities）。儘管如此，它隨時可以交付證驗，至少在原則上可以交付證驗。這一證驗原則，運作地（operationally）劃分了科學與玄學。

我們不僅在學術範圍裡要求作這一劃分，並且將這一劃分推廣到人理世界、社會制度、政治建構之解析。依據對這些範圍的解析，我們加一條「應用設理」，可以推出許多有用的結論，比如說，凡沒有「運作意義」（operational meaning）或非人眾所欲的社會理想，都是足以招致危險的空想。柏拉圖底「共和國」就是一個典型的例子。柏拉圖在他底「共和國」裡，夢想「哲學王」、「公共膳廳」、「共妻」……。如果有人認為這位哲人底「理想是很美好的」，那末他們豈不應該向那些搞「人民公社」的阿飛致敬？史達林等人不僅掌握著「人蟻帝國」（human ant empires），而且大談唯物哲學，或退而要作「理論學」，這不是「哲學王」又是什麼？柏拉圖者，極權政治底老祖師爺也！空想常常是美麗的，但是空想也常常是危險的。我們要以經驗為本。

以經驗為本，乃獨立思想底起點。

具有獨立思想能力的人，當然就不倚傍他人之言。然而，這是否標奇立異呢？非也！標奇立異者是為自己，不是為真理。凡標奇立異的人，他最後底考慮，就是怎樣造出驚世駭俗之說，能夠藉此聳人聽聞，達到使自己出名的目的就算了。中國舊式書生中之急於成名者，或唯恐名不傳後世者，多犯這種毛病。其實，這種人是很寂寞的，內心也是很空虛的。我們常常看見，小妹妹在旁邊玩沙，她媽媽和客人談得起勁無暇顧到她時，她就忽然怪叫一聲，驚動她媽媽，趕快來拍

拍她。中國舊式書生常說：「語不驚人死不休」。我說：何必呢？說這種話的人，他底基本心理，與這位小妹怪叫時有什麼不同？「驚人」或「不驚人」，是心理上的現象。某一說法，能驚甲者未必能驚乙——也許他認為稀鬆平常。所以，驚人與否，和真假對錯毫不相干。合於真理的說法未必一定驚人。驚人的說法未必一定就合於真理。關於皮爾當人（Piltdown Man）的論述曾「驚動了」人類學界，是否真理呢？誠然，愛因斯坦底相對論藉非洲觀測之證驗而驚人。但是，蒲蘭克（M. Planck）底量子理論則未曾驚人。二者同為近代物理科學中偉大的貢獻。

「科學的致知模態」（scientific mode of knowing）是沒有顏色的思想最具形的範本。依照這個範本來思想，我們可以得到這幾種思想模態：

第一，**不故意求同**。如果我們拿經驗事實底陳述詞作前提，依邏輯推演方式來推論，所得結論可巧與流行之論不合，那末我們不為了迎合流行之論而去修改自己藉此得到的結論。

第二，**不故意求異**。如果我們拿經驗事實底陳述詞作前提，依邏輯推演方式來推論，所得結論可巧與流行之見相同，那末我們不為了「立異鳴高」而修改自己藉此得到的結論。否則就是幼稚。

第三，**不存心非古**。理由與前條相同。

第四，**不存心尊古**。理由與前條相同。

非古與尊古，都是民俗學上的事，與科學的致知毫不相干。如果古人之言合於前條標準，那末吾人不以其為古人而非之。如果古人之言不合於前條標準，那末吾人不以其為古人之言而尊之。獨立的思想家只問是非，不問古今。

第五，**不存心薄今**。

第六，**不存心厚今**。

這兩條可從前兩條推論出來。既然如此，凡適用於前兩條的道理也適用於這兩條。因此用不著贅述。

第七，不以言為己出而重之。

第八，不以言為異己所出而輕之。

這兩條可以合併討論。這裡所說的「己」可指一個人自己，也可指他底同宗同派。這裡所說「異己」，可指異於他自己的個人，也可指異於他所屬宗派的人。所謂「黨同伐異」，這種傳統惡習，主要地係針對「人身」而言。這種惡習，幾乎瀰漫社會各個層界。文人似乎也未例外。同一說法，出諸己口，便「敝帚自珍」；出諸人口，便「無啥希奇」。同一說法，可巧為自己所信奉，即令未經論證，便視之為「絕對真理」；可巧為別人所信奉，便是「異端邪說」。唯物主義和唯心主義之爭就是如此。近幾十年來，我們看到不少人士，起先信奉唯物主義時，將唯物主義奉之若金科玉律，把唯心主義罵得一文不值。同樣，也有不少人士，當他們信奉唯心主義時，將唯物主義斥為洪水猛獸。之所以致此，除了知識分子徬徨、挫折、焦慮、憧憬、追求、幻想、狂熱以外，尚有人身攻擊的因素在內。這種情形就是「思想鬥爭」之一節。這種「思想鬥爭」是政治、經濟、社會等等層面所交織成的全面「鬥爭」底一個層面。這樣的「鬥爭」，除了分化社會，死人無算，成立一簇一簇新勢力集團以外，一點也沒有解決「思想問題」。如果我們真的要解決「思想問題」，必須建立「公是公非的制度」。我們要建立這樣的制度，首先得抹掉人身的因素。我們必須：只問是非，不問人身。只有在希特勒那個瘋人率領之下的德國國社黨那群瘋子不准愛因斯坦底相對論在物理學教本中出現。英國人則聞相對論被觀測證實而欣然色喜。

這也不行，那也不行，那末，我們要怎樣才能作沒有顏色的思想呢？作者底答覆，還是前面所說過了的那句話：

經驗與邏輯。

有而且只有把握著經驗與邏輯，我們才能在繁複中把握著簡單。我們能有這樣的把握，才能從事獨立的思想。有而且只有獨立的思想家才可能是沒有任何顏色的思想家。沒有顏色的思想家，是澄清這個混亂時代所真正需要的思想家。

——《文星》，期31（臺北：1960年5月1日）

論科際整合

一、什麼是科學？

在討論科際整合之前，我們必須對於「科學是什麼？」有一個明顯而精確的解答。愛因斯坦說：

科學是一種嘗試。在作這種嘗試的時候，我們企圖把我們紛然雜陳的感覺經驗，使之與一個在邏輯上一致的思想系統符合。在這個系統中，單個兒的經驗必須與理論的構造相應。這也就是說，這二者相應之結果的定奪必須是單一的，而且是令人信服的。¹

愛因斯坦又說：

這些感覺經驗是些外界提供的資料；而用於說明這些資料的理論則是人造的。人造的理論是人藉著極度的努力以求適應資料所獲致的結果。這樣的理論是假定性的，從來不曾完全是最後的定論，而是常常可被質問和懷疑的。²

現代理論科學的創建者之一的愛因斯坦，在這裡將科學是什麼，說得很精闢而又顯明。依他在這裡所說，我們不難明瞭，科學的建成

1 Albert Einstein: "The Fundamentals of Theoretical Physics", *Science*, 91, 1940, cited from Herbert Feigl and May Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953, p. 253.

2 *Ibid.*

有二大要素，而這二大要素又是缺一不可的；如缺其一，便不能成為科學。³ 第一是感覺素材；第二是理論構造。⁴

顧名思義，科學所必須涉及的是經驗的內容或可經驗之者的內容。因此，一切經驗科學必須以各種各樣的感覺素材作基底，而且一切理論構造必須以它們作為最原始的出發點。如果經驗科學撇開了這二點，那末結果有二：（a）根本不成其為經濟科學。它將成為什麼，頗不易說，也許成為「超越的形上學」，也許成為「超越的道德應迫」，也許成為美感的抒發，也許成為禮儀的律則。（b）成為一個純邏輯斯諦克系統，或是一形式的語言。⁵ 所以，無論怎樣，科學不能離開感覺經驗。

理論構造對於科學之建成是同樣的不可少。我們知道，完全沒有經過人的認知作用之作用的純感覺素材，即令不是沒有，也不是人所能企及的。即令不是人所不能企及的，也是很少現成地完全羅列成符合於一個理論構造樣子的。感覺素材常是「紛然雜陳」。我們要把一堆「紛然雜陳」的感覺素材納入理論構造之中去，多少必須經過一番處理。理論構造的工具有許多。而且，科學的發展階段愈高，則其理論構造的工具有愈多愈精。直到目前為止，理論物理學所運用的理論工具可算達到人類所能企及的巔峰。因此，理論物理學極有把握掌握它的題材，常能準確地作出預斷，造出協助太空技術展進的局面。反觀一些低度發展的科學（underdeveloped sciences）的部門，一點也不患題材之貧乏，而最吃虧的地方，就是尚未建立起足夠的理論工具來對

3 我們現在所說的「科學」與「經驗科學」同義。有時，為了在一個論證中特別提起讀者注意，在用「科學」時，我們用「經驗科學」。

4 請看 Norman R. Campbell, "The Structure of Theories", in Herbert Feigl and May Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953, p. 253; and J. H. Woodger, *The Technique of Theory Construction*, The University of Chicago Press, 1947.

5 關於這方面的光景，最好請看 Alonzo Church, "The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis", pp.100-112 in *Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, Vol. 80, No. 1, July, 1951, pp.100-112; and R. M. Martin, *Truth and Denotation*, London, 1958, I.

付觸目皆是的題材。所以，在這些部門的科學裡，尚不免有些「意見」和「理論」不分的痕跡。理論工具有高度的也有低度的。高度的理論工具如張量解析、向量解析等等數學部門。低度的理論工具如因果概念、函數概念、類簇、關係、型模、推論原則、語句型式、獨立變化原則（the principle of independent variation），等等。這些都不是經驗的素材，而是吸納、定著、塑造，並且安排經驗的素材，同時使之成為理論構造中的元項（entity）之低度的條件。⁶任何一位科學家在建立他的理論以從事說明⁷的時候，無論是自覺地或未自覺地，都得或多或少在他的大腦裡運用這些條件。如果不然，那末感覺經驗⁸對他而言，多為呈現在他面前的一堆毫無意義可說的東西而已。一堆毫無意義可說的東西，當然不能成為科學。讓我們換個方式來說明這一點。任何科學家由觀察或實驗得來的感覺基料，必須在作成報告時就納入因果關係，或函數關係，或分成類簇，或編寫遞衍關係等等。如果科學家一點也不這樣辦理，那末他所面臨的將是「黑漆一團」。

我們在上面所說的是在科學建造的程序之中感覺經驗和理論構造缺一不可。現在，如果有人動問：「在科學的建造程序之中，究竟是感覺經驗在先還是理論構造在先？」像這樣的問題是和問「雞生蛋還是蛋生雞」同樣的沒有意義，因之同樣的不能解答。我們現在所能特別提起讀者注意的是：在建造科學的程序中，我們不能首先提出一套先驗的（a priori）原理，然後無論合與不合，硬把經驗素材往裡面塞。這就像要可憐蟲去睡普洛斯底的牀（a procrustean bed）似的。⁹這種辦

6 這些元項不必就是康德所說的範疇（category）：至少，我們這裡對於元項的看法與康德對於範疇的看法頗有距離。

7 在經驗科學裡，說明（explanation）是非同等間的大事。為著這件大事，後設科學家動了不少的腦筋。關於這方面的論著，請讀Carl G. Hempel and Paul Oppenheim, "The Logic of Explanation", *Philosophy of Science*, 15, 1948; R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge University Press, 1952.

8 例如：陽光，北極曉， α ， β ， γ 線之放射，暴君焚城，非洲角馬之奔馳……

9 在希臘神話裡，亞提加（Attica）有一個強盜。他別出心裁，發明了一種對付被害者的

法，也許可以建造某種「哲學」，但是卻建造不成任何經驗科學。

柏拉圖曾對他的學生說，天上的星宿是永恆的、聖潔的、不可變易的東西。正像我們所能看得見的一樣，這樣星宿循著那極其顯著完整的軌道圍繞地球運行。但是，我們知道，有幾顆星宿居然不循柏拉圖所規定的「正軌」而行，卻在空中隨便遊遊蕩蕩。這怎樣辦呢？柏拉圖說：「我所採取的方法是這樣的：我首先認定某一原理。我認為這個原理是最強有力的，然後我認為那看來與這一原理符合的一切事物為真；無論這事物是與原因相關或與別的東西相關聯（都在所不計）。有不合於這一原理者，我就認為不真。」¹⁰

從這一段話裡，我們可以知道，柏拉圖是認為物理的特定知識可以直接由直覺的原理推論出來。他的目標就是在一個哲學體系裡去說明特殊的現象。柏拉圖的真理觀與現代科學的真理觀大不相同。這也就是某種「哲學的態度」與「經驗科學的態度」之重大的分野。這種哲學的態度是，為了維持哲學的「原委」，寧可罔顧事實。現代經驗科學的態度是，為了重視事實，在原有理論不足以說明它的時候，寧可修正甚至放棄這一理論。因著這一態度，再加上人類知識範圍之不斷擴展以及認知能力之不斷增加，所以科學進步無已。有些「哲學」迄今尚停滯在神話的邊沿，並與民俗思想為伍。之所以如此，原因之一，似乎是因為這類哲學家在態度上與經驗科學家的背道而馳。柏拉圖是一位教養高雅而文采璀璨的哲人，我們當然不能判他一個「態度蠻橫，罔顧事實」的評語。但是，他這種態度，如果滋衍到極致，的確形成人類的浩劫。希特勒之所以有「與客觀作戰」的神勇，大概就靠著這種態度。¹¹順著這種態度發展下去，在心理上，極其可能形成

特別方法。他製就是一張床，把被害人放在床上躺著：碰到太短的人，他就把他的雙腿拉長；碰到太長的人，他就把太長的一部分砍掉，務使人床長度一樣。我們是拿這個故事來比喻根據這樣那樣的「哲學體系」安置經驗世界的內容。

10 *Phaedo*.

11 這與德國戰前文化形態相關，不能完全從希特勒個人的性格特色得到說明。

「不管世界怎樣在變，反正我總是這麼想」的自鎖症。¹²柏拉圖如生當今之世，他是不愁寂寞的！

二、非科際的整合

我們明瞭了什麼是科學，現在就可以進一步弄清楚什麼是科際整合。

「科際整合」是「科學諸部門之際的整合」這一個冗長的名稱之縮寫。我們再問：什麼是「科學諸部門之際的整合」呢？

在明瞭「科學諸部門之際的整合」之意義及其內容以前，我們必須把若干容易被誤看成「科學諸部門之際的整合」而其實不是的幾種常見的說法撇開。至少，我們認為那幾種說法不是我們在這裡所說的「科學諸部門之際的整合」，所以我們必須在這裡把那幾種說法撇開。

從我們今日的眼光看來，古代若干思想家的思想裡有些成分是哲學的成分，有些成分是科學的成分，也有些成分是哲學與科學之間的界際成分。但是，科學在它的前期階段是以未經分殊的形態出現的。所以，在這一階段，科學與哲學是不甚劃分得開的。像泰利斯（Thales）和亞里士多德（Aristotle）這些人，我們看作是哲學家也可，看作是科學家也無不可。但是，科學愈發展就愈分殊。「科學一個接著一個地從哲學的母體分離出來」。¹³這種情形就表示這種分殊，如果不是出於理論的需要，就是出於實用的需要，或者既出於理論的需要又

12 自鎖症（autism），從知識學的觀點看來，是一種頗有趣的症候。犯了這種症候的人，他的思想或知覺，或對外在世界的認知，有過分受他個人的欲望或需求支配而不理會客觀真相的心理趨勢。有了這種心理趨勢的人，總覺得世界事物是朝著對他有利的方向變化。例如：買獎券必中、謀事必成、出行大吉、「資本主義必然崩潰」之類。請參看 Horace B. English and Ava Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, p. 54.

13 Otto Neurath, "Unified Science as Encyclopedic", in *International Encyclopedia of Unified Science*, The University of Chicago Press, 1947, p. 10.

出於實用的需要。既然如此，每一門科學之出現是有它出現的獨有的理由。既然每門科學之出現是有它出現的獨有的理由，於是我們就沒有必要拿任何一門科學來兼併任何其他的科學。所以，科際整合不是科際兼併。

然而，對宇宙萬事萬物要「一個無所不包的看法和想法是人性的一個自古已然的要求」。¹⁴這種要求，自古至今，常從幾個有影響力的哲學派別出發，把科學置之於它們的籠罩之下。這種辦法，有時直接或間接誘致科學之發展，但有時也直接或間接妨礙科學之發展。這兩種情形，舉例來說，我們在柏拉圖和亞里士多德的思想中都可以找到。從來，「體系哲學」容易觸犯的大毛病，是總想把宇宙人生的一切來一個「夫子之道一以貫之」。這種要求的本身並無可厚非。問題是辦不辦得到。即令辦得到，那些辦出來的「萬事通」供自己欣賞也許是可以的，但是否經得起各家內行的眼睛之一看，似乎是另一件事。如果說我們可以不必切切實實從若干種基本科學裡苦鑽出來再談相干部門的問題，而祇憑對於科學嗅一下子得點印象，臨空抓一把，再用一些哲學名詞鋪陳一下，更高明一點的把這些鋪陳組成某種體系形式，這就算「貫通古今」，俯瞰科學，人間似乎還不曾有過這樣便宜的事。當著各門各部的特定知識（specific knowledge）還無法從頭到尾「一以貫之」的時候，如果強求這樣的「一以貫之」，那末就會產生兩個結果：不是「言之無物」便是拿些空洞的大名詞來替代一件一件的科學知識。我們在前面所說的柏拉圖拿他的哲學體系來說明特殊的物理現象，以及這種哲學之各形各色的後裔，就是犯了這種毛病。科際整合不是這麼一回事。

克魯伯（Alfred L. Kroeber）把一元論的整合之不當，說得頗為清楚：

14 *Ibid.*, p. 5.

關於知識的整合，我一直說得很少。在科學裡，整合是一個很被濫用的字眼。整合這個字眼已經得到令人敬畏的價值，而且有些人士常常枉然提出科學整合的要求，或者神聖其事的強行整合。當著科學真正有著整合時，我們把它認識出來，這是認識的基本目標之一。但是，在沒有發現整合的時候，或者沒有整合的地方，我們也把這些情形認識出來，這也是同等重要的事。一元論也許有點道理。不過，一元論有時卻被用來滿足一種感情的渴望；並且，當著實際的事物是繁複而眾多的時候，一元論便被用來滿足那急於求簡單化的幼稚企圖。汎神論的信仰以為世界、上帝和靈魂是一個東西。這種信仰對於一種宗教而言，是一個好的基礎。但是，如果我們把這種一元論的信仰當作前提的話，那末就會阻塞了我們對於個別特殊事物的好奇心，並且把科學窒息死了。¹⁵

復次，柏拉圖之特別突出的「完美觀念」，扭歪了人的認知能力之直線的發展。亞里士多德之目的觀攪亂了人對於物理世界之客觀的認知。這些先導人物對於後世學術思想的啟迪作用是難以估計的。但是，正如波柏爾（Karl R. Popper）所說：「偉大的人物可能犯下偉大的錯誤。」¹⁶他們留給包括科學在內的後世學術思想的困擾也是難以估計的。自中世紀以降，學人及科學家為了擺脫這類籠罩性的不利影響所耗費的心血和所遭受的打擊是很可觀的。近世的若干唯心論者置科學於哲學體系觀照之下，其無益於科學及科際整合，更是顯然易明的事。

另一種想統一科學的辦法是藉著建造一種物理的語言，把科學

15 Alfred L. Kroeber, "Integration of the Knowledge of Man", in Lewis Leary, *The Unity of Knowledge*, New York, 1955, p. 148.

16 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, 1956, Preface.

的基本名詞予以通化（reduction）。¹⁷持此說最力的，可推開納普（Rudolf Carnap）作代表。他把這項論旨叫做物理論：

依照物理論的論旨（這個理論的論旨，我們將在以後陳述而不在本書中去建立它），科學的一切名詞，包括心理學與社會學的名詞在內，都可以通化成物理的語言。最後分析起來，心理學的名詞和社會學的名詞也是表達時空界域之性質（或關係）的。¹⁸

開納普又說：

物理論的論旨是說，物理語言是科學的普遍語言——這也就是說，科學的任何次級界域之每個語言都可同等地翻譯成物理語言。由此就可推定科學是一個單一的系統。在這個單一的系統裡，沒有在基本上有何差異的對象界域。結果，科學之間沒有鴻溝。例如，在自然科學與心理科學之間沒有鴻溝。這就是統一科學的論旨。¹⁹

如果開納普要使「科學之間沒有鴻溝」是指科際藉任何可以實際構作得出的方式而行交通，那末正是科際整合的目標。可是，無論怎樣，這並不涵蘊科學各部門就此取消了各自特有的內容而變成以物理語言作成的底子上面的各形各色的形變（transformations）。各部門科學家的本格興趣是研究各部門科學專有的題材，而不是在物理語言這種被當作原級語言（primary language）的語言之下提供各種次級語言

17 通化（reduction）的基礎是一組基本謂詞。我們根據這一組基本謂詞，藉著界說或通化語句把別的謂詞引介到一個語言中來。請參看 Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth, An Inquiry Into the Foundations of Analytic Philosophy*, Yale University Press, 1958, Glossary, p. 437.

18 R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, London, 1937, p. 151.

19 *Ibid.*, p. 320.

(secondary language)。拿物理語言來一統所有的科學，這種嘗試，即令能夠成功，祇是滿足了某種哲學的興趣。各部門的科學家可不見得有這種興趣。所以，這種企圖，對於各部門的科學而言，意義實在不大。

但是，開納普又說：

在我們維也納學派內討論時，我們得到一項意見。這項意見就是說，這種物理語言是一切科學語言的基本語言。它是一種普遍的語言，涵攝著其他一切科學語言的內容。換句話，科學語言的任何一支裡的每個語句和物理語言中的某些話句是同等。所以，這些語句可以翻譯成物理語言而不致改變其內容。²⁰

這簡直是不可想像的事！如果我們把經濟學的語言，心理學的語言，文化學的語言，生物學的語言，一概翻譯成物理語言而尚不致改變其內容，那末我們得認為物理科學必須預先包含了這些內容。如果物理科學預先包含了這些內容，那末我們還能叫它物理科學麼？如果我們能叫它物理科學，那末也就有充分的理由叫它不是物理科學了。

開普納不是一位唯物論者。但是，在這一關聯中，他是一位唯物論者。科學不止於有一個物理的層面。除了物理的層面以外，科學還有若干層面。每一個層面有一個語意範限 (semantical circumscription) 與之平行。每一個語意範限容涵了不同的指謂。不同的指謂規劃了不同的題材。後面的討論會告訴我們，科際關係是可以構成一個層級 (hierarchy) 的。這個層級中各級次之語意的密度 (semantical density) 各不相同。依此，同一較低級次的各部門之間可以通化時，不必可以通化到較高級次的各部門。這裡所說的簡直可以推廣：語意密度較小

20 R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, p. 89, cited from Joergen Joergensen, *The Development of Logical Empiricism*, The University of Chicago Press, 1951, pp. 77-78.

的一級次，不必可向語意密度較大的一級次通化：語意密度較大的一級次，不必不可向語意密度較小的一級次通化。

關於這個問題，作者所持論證雖然與克魯伯的不同，但是結論卻相近。克魯伯說：

這些科學的陳述並不涵蘊任何粗製濫造的唯物一元論。因為，我們並不要求在同一級次上的一切現象可以消解為鄰近的那個級次之上的過程。迄今在任何情形之下，我們發現，在比較基層的過程並不能說明在它之上的一切現象。最足以表徵每一級次的特色和性質的祇有在那一級次才能充分說明；祇有用它特有的力量或至少用其型模才能說明。我們企圖毫無保留地用較低級次的因子來說明（一切）現象，一般來說，乃失之輕率或勉強。這樣的通化方式成為科學中的汙點。²¹

所以，斐格（Herbert Feigl）說：

我現在要把第三種論旨的意義弄清楚，並且把它現有的價值予以評鑑：物理論，在一嚴格的意義之下，含著一個設準，即是，它認為我們在骨子裡可能把一切科學定律都從物理學的定律裡推演出來。這種論旨，在這裡所說的三種論旨之中，是最極端的一種說法。因此也是一種最成問題的說法。生物學、心理學，以及社會科學最後是否可以通化而成物理學的理论，這是一個有待討究的問題。所以，無論怎樣，我們對於這樣的問題不能持獨斷的態度。我們還得承認，要把科學作這種統一，朝這個方向去想的念頭，在許多領域裡可能是早熟的，因之可能有害於科學的進步。生物學，心理學和社會學的理论都是用

21 Alfred L. Kroeber, "Integration of the Knowledge of Man", p. 135.

它們各自的特別名詞表達出來的，而且獲致相當的成就。這一事實可以表明，我們暫時不把科學的通化問題帶得太遠，這對於科學之進步而言，是有重大助益的嘗試。²²

莫瑞斯（Charles Morris）則說：

關於人的科學是和生物科學及物理科學相關聯著的。但是，關於人的科學並不通化為生物科學及物理科學。²³

三、整合的目標

科際整合的目標是多方面的。有的時候是為了科學理論的增進；有的時候是為了實用或技術的改革；有的時候是為了解決特定的問題，例如少數民族問題、少年犯罪問題；有的時候是為了改良教育；種種等等，不一而足。

特別自第二次世界大戰以來，人類走上炫耀實力的舞臺，科學與技術主宰著一切。我們今日是置身於一個技術專政（technocracy）的時代。製造火箭，製造地球衛星，送人上月球，到太空去旅行，將來往火星探險，凡此等等，在在需要數學、物理學、化學、心理學、生理學、氣象學、醫學，以及種種複雜的技術之高度而又密切的整合。

現在，為了防制共產組織在一世界規模上的武裝顛覆活動，美國也在一世界規模上訓練許多地區的人民從事游擊戰鬥。美國這種軍訓人員足跡所至，從東南亞地區，到巴拿馬運河區、委內瑞拉、阿爾卑斯山、希臘山中，以及挪威港口。這些人員到達這樣廣大的地區，首

22 Herbert Feigl, "Unity of Science and Unitary Science", in Feigl, p. 382.

23 Charles Morris, "The Science of Man and Unified Science", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 80, No. 1, July, 1951, p. 43.

先必須接觸的是「人」。既然他們必須接觸的是人，於是就不能不「入境問俗」。他們要「入境問俗」就得通曉人類文化學。這麼多地區的「風土人情」各不相同。這些軍事人員必須熟悉它們，至少也不很抵觸它們，才能行得通。例如，有的地方禮拜三不理髮，禮拜四不洗髮。有的地方土人以為光頭士兵會帶來災害和瘟疫。在某某地方，美國軍訓人員必須和當地的人商量，要距離墓地多遠才能安放白炮，種種等等。²⁴美國要把訓練游擊戰鬥這件事在這些地區順利進行，除了運用軍事科學以外，還得運用人類文化學。這就是在實行科際整合了。

在美國工業和管理工程中，心理學及社會學之需要不下於機械工程。美國的「工業合理化」運動固然是由泰勒爾（F. W. Taylor）和基爾不列特（F. Gilbreth）等工程師所發起的；但是，到後來領導人物中包括了許多社會學家，例如：梅約（Elton Mayo）及盧斯利伯格（F. J. Roethlisberger）。這二位社會科學家及其他人士在美國西方電力公司（Western Electric Company）所屬華霜工廠（Hawthorne Plant）所作的著名研究，證明「社會因素」在工業生產中是居於何等重要的地位。第二次世界大戰期間，西方盟國在設計製造空降武器時，自然科學家必須與心理學家密切合作。尤其在對空降武器的效率作實驗的研究時，必須數學家、心理學家、工程師，及物理學家的合作。人口問題是一個頗為複雜的問題。人口的出生率、死亡率、流動率，和性別比例，所牽涉到的有經濟因素、社會因素、心理因素、生理因素、生物學的因素，以及宗教信仰的因素。我們要對人口問題作有效的解析研究，就得來一個相關部門的知識之整合。

今日教育之不合理的專門化，已經發展到戕害教育原意的地步了。時至今日，所謂「專科教育」一天比一天發達；而「人文教育」則一天比一天式微。人的技能一年比一年增進；可是德性的規範、高

24 *Time*, May 24, 1963.

尚情操的培養，以及做人的基本道理的指引，則一年比一年低落。結果所及，就造成瓊斯（Howard Mumford Jones）所說的，一個一個「沒有受過教育的專家」。²⁵

文化史家巴爾宗（Jacques Barzun）指出：

這些課程的改革在實際上是一個轉變。在這種轉變的時期，美國大學是照著從前的大學塑造的，或者是由從前的大學產生的。在這個時期，這也就是說，在一八八〇年代，主張在研究院實行專門教育的人以為大學本科未受影響。可是，他們並未預見，由於他們倡導之力，在學績（scholarship）上固然有大成就，結果一切研究題材都為之分割。在這種辦法之下，每塊碎片都被擴大成一專門題材。於是乎，知識的統一為之消失。²⁶

這一段話，如加以推廣，可說是道出了今日教育的通病之一。科際整合的一個目標，是為了救治這種有害於健全的教育之不健全的知識分割。這個道理，我們可以從法蘭克的言論得到明確的詮釋：

第一、在某種意義之下，專門主義已經擊敗了它自己。這也就是說，在我們看來曾經是知識之單獨部門的東西，唯一無二的東西，而且是與一切別的東西隔絕的東西。可是，我們愈是對之加以鑽究，我們便愈發現它與別的知識之界線不能截然劃分，並且是消失不見了。各門學問的關係並不是在各自的小格子裡，而是生動的、互相關聯著的部門。……許許多多專門知識之累聚，逼使專家們跑在一道兒去，互相交換意見，互相學習各自的技術，甚至討論討論他們工作的原理原則；雖然後面

25 *Proceedings*, p. 6.

26 Jacques Barzun, "Cultural History as a Synthesis", in Fritz Stern edited *The Varieties of History*, New York, 1956, p. 391.

的這一點在舊式的、刻板的，和唯實是務的研究者看來，簡直是大逆不道的。²⁷

在科際整合的場所，各科的學人可以環繞一個論題作為中心論題，各就所長，發抒所見，使別的參加者獲得他所不曾接觸過的知識，或者接觸過但還不夠清楚的知識。時至今日，一個人所能確實掌握的知識是限於自己所熟悉的那個範圍。那個範圍，以與今日知識的海洋相較，實在太渺乎小焉！「一事不知，儒者之恥」的時代，老早飄過去了！當著我們自己的專門論題裡有涉及別科知識而我們自己對之不甚內行的時候，或者處理起來甚感吃力的時候，也許在那一門的學人看來根本祇算一點常識。在這種情況之下，如果我們請教該科專家，也許片言可解。就作者經驗所及來說，有的時候，別科學人之一言點撥，甚至可以免除我們在黑松林裡瞎碰十年。

我們現在拿歷史研究來說明在它所代表的範圍以內，科際整合同樣重要。歷史研究的題材是以人為中心的過去有意義的行為與事跡。簡單一點說，這就是「人事」。研究歷史的必要條件是「懂人事」。而「人事」是多麼複雜的東西！過去人事是特殊事件和普遍原理二者表裡交互滲透的產品。所謂特殊事件是文獻所載，或證物所明的那獨一無二的事件。例如，鴻門宴、玄武門之變、滑鐵盧之戰。所謂普遍原理是至少一個時代一個地區最大多數共享的文化特質、觀念形態、社會結構、經濟發展，或政治制度。在某種程度和幅度以內，這些力量對於特殊事件而言構成上限（upper bound）和下限（lower bound）。在某些條件之下，大多數的特殊事件被約束於這上限和下限聯合形成的級距（range）以內。既然如此，一個歷史研究者在一方面必須貯備可能聚集的浩瀚的特殊事件；可是，在另一方面他又必須能夠把握

27 Philipp Frank, "Introductory Remarks", *Proceedings*, p. 5.

與之相表裡的普遍原理，以之光照歷史的殊相。這些普遍原理是性格心理學、社會心理學、文化人類學、社會學、經濟學等等所形成的行為科學這一家族所研究的題材。所以，一個歷史研究者如果想要把握相干的普遍原理以透視特殊事件，那末他就得適度吸收了行為科學的基本。一個歷史研究者要能做到這一步，最好的方法是求助於科際整合。推廣來說，一門學科的性質愈複雜，則其依賴科際整合的程度愈大。

四、發展的歷史

科際整合的創發，至少可以上溯至十七世紀偉大的天才思想家萊布尼茲（G. W. von Leibniz）。²⁸萊布尼茲夢想用兩種工具來改造一切科學。第一個工具是 *Characteristica*（普遍的科學語言）；第二個工具是 *Calculus Ratiocinator*（推理的演算）。他是想拿推理的演算來操縱普遍的語言。他之所以要構造普遍的科學語言，是為了達到兩個目標：第一，他認為這種語言必須為一切科學工作者所共同使用。既然如此，它就可以用來打破各種不同的語言所造成的隔閡。這麼一來，就可實現科學的整合，並且加速新的科學觀念交流。第二，可使邏輯的解析與綜合程序易於著手。為了達到這一目標，萊布尼茲主張，不用日常的語言，而用簡單的和適當的符號語言。

萊布尼茲的這些思想，到了本世紀，在不同的形變中被接續了下去。

本世紀初葉，維也納學派（Der Wiener Kreis）勃發於西歐。這一學術團體正式大規模地從事科學統一的工作。科學統一的理論綱領，在一修正的歷程中，成了導致迄今科際整合工作的理論激引。

28 萊布尼茲在二十歲以前即已奠定了他的思想之重要的部分。

一九三四年維也納學團的中心人物在捷克京都普拉格（Prague）的查理大學訂立了統一科學年會計畫。預備會議的報告刊印在一九三五年出版的 *Erkenntnis*（《知識》）上，並且又單獨刊印成冊。第一次國際科學統一會議於一九三五年在巴黎召開。會報於一九三六年出版，叫做 *Actes du congrès International de philosophie scientifique*（國際科學的哲學會議公報）。第二次會議於一九三六年在丹麥京都哥本哈根（Copenhagen）舉行。這次會議討論的主題是「因果關係」。第三次會議於一九三七年在巴黎舉行，並擬編行 *International Encyclopedia of Unified Science*（《國際統一科學辭書》）。這套辭書旋即在美國芝加哥大學印行。一九三八年在英國劍橋 Girton College 召開第四次會議。一九三九年在美國哈佛大學召開第五次會議。

國際統一科學會議是由一個國際委員會主持的。我們由加入的人選就可知道這個委員會在國際學術界的地位和重量。為了節省本文所占空間，我們現在祇列舉最著名的參加人的名字：波爾（Niels Bohr）、布倫斯維克（E. Brunswik）、開納普（R. Carnap）、柯恩（M. R. Cohen）、法蘭克（P. Frank）、耶根森（J. Joergensen）、柯塔爾賓斯（T. Kotarbinski）、勒希黎（K. S. Lashley）、路易士（C. I. Lewis）、盧加希維支（J. Lukasiewicz）、米哲士（R. von Mises）、莫瑞斯（C. W. Morris）、萊興巴赫（Hans Reichenbach）、羅素（B. Russell）、烏德格（J. H. Woodger）、杜威（J. Dewey）等等。幾乎不用說，在這些人士之中，有的是哲學家，有的是數學家，有的是物理學家，有的是生物學家。他們在各自的領域中各有卓越的貢獻。

自此以後，為科際整合而產生的會議、座談，以及出版的書刊似乎愈來愈多。作者現在且列舉若干比較出色的實例，一九四一年有布羅門泰勒（Albert Blumenthal）主席的 Committee on Conceptual Integration of the American Sociological Society（美國社會學會概念整合

委員會)。一九五〇年有 The National Conference of the Institute for the Unity of Science (美國統一科學研究所全國會議)。這個會議在美國麻州波斯頓舉行，主席是哈佛大學當時的校長柯南特 (J. B. Conant)。此外，有格瑞克 (Roy R. Grinker) 所籌設的 Conference of Unified Theory of Human Behavior (人類行為統一理論會議)。這個會議的目標是：

我們在這個會議裡聚集起來。我們所代表的是某幾種科學的幾個部門。籌設這個會議的人認為我們的討究最好是從生理學家、心理家、心理病理學家，和社會學家開始；而暫時撇開物理科學家。並且，即令是現在有人來代表的科學部門，也不是在每一方面都代表完了。不過，我們的會議中有足夠經過慎重「選擇」的代表人物。代表們認為這個會議是一個多邊的科學團體。

這個會談是藉著釐清概念和方法來達到它的教育作用的。而這些概念和方法，對於在別的科學部門工作者說，則是陌生的。……例如，參加的人可能要從生物學的觀點來看心理學，或者從心理學出發來看社會學。這樣討論的結果也許各是其是，而不是統一的。我們所希望的無寧是各科之際能夠打交道，並且把各科的概念和系統抽象出來，可以在我們以及在我們所代表的各科之間導致重大的整合。這麼一來，我們就可以達到一點科際統一的目標。²⁹

29 Roy R. Grinker edited *Toward a Unified Theory of Human Behavior*, Basic Books, Inc. Publishers, 1957, Preface.

五、科際整合的基礎

我們在本節所要研究的是科際整合所根據的基礎是什麼。在一開始的時候，我們必須能夠憑著我們的抽象觀察力，看出科學諸部門之間，或多或少，有基本的共同的地方。這共同的地方，就是科際整合成為能夠實現的計畫之真實的憑藉。如果沒有這一憑藉，那末一切科際整合的嘗試不過是畫餅充饑而已。魯森布洛門（Paul C. Rosenbloom）說得很中肯：

在許許多多不同理論的中心特點之間有些類似之處存在。既然如此，足見也就有一個普遍的理論存在。這個普遍的理論是躺在這些特別理論下面的，它並且以那些中心特點來統一這些特別的理論。³⁰

我們現在可以從這裡出發，作幾個進向的開展。

一、共同的設定。一切科學都有，或至少必須有，共同的設定。這些共同的設定是它們據之以出發來收攝經驗內容的起始點。自然齊一，空間之均勻，世界之可知性，獨立變化原理，相干（relevance），扣緊（cogency）等等都是。無論那一門科學，如果要建造得起來，都得顯明地或沉默地假定它們。

二、共同的構造。無論各門科學的內容或題材怎樣不同，既然都是認知的知識（cognitive knowledge），一定得有一些骨幹，而這些骨幹，最後分析起來，都是相同的。科學構造相同的模型之極致，可以是一個假設演繹式的系統（hypothetico-deductive system）。³¹

三、共同的方法。科學的各部門所要處理的題材各不相同。因

30 Paul C. Rosenbloom, *The Elements of Mathematical Logic*, New York, 1950, p. 16.

31 現代高級的理論科學傾向應用這種系統來作建造的龍骨。

此，各門科學家所想出的用以處理這些不同題材的手術（devices）也隨之而不一定相同。例如，我們不能用研究礦物學的手術來研究變態心理學的問題。同樣，我們也不能運用天文臺上的望遠鏡來考察地球上的經濟變化。然而，無論怎樣，既然同為科學的研究，在這些手術背後，總有一些程序是它們不能不共同的。這些共同的程序，我們叫做方法（methods），或科學方法（scientific methods）。關於方法的理論解析，我們叫做方法論（methodology），或科學方法論（scientific methodology）。演繹、歸納、統計、分析、綜合、定義、假設、求證，是一切科學必須全部或至少部分地運用的。如果我們不運用科學的這些方法，那末我們運用的手術將立刻失去依附，並且成為沒有理論意義的動作。所以，我們僅僅運用手術，祇能成就技術，而不可能成為科學。因此，如果我們要建立起科學，必須不離方法。

但是，為什麼有些在科學上極有成就的科學家公開表示輕視方法呢？原因是很多的。我們現在祇提出兩個。一個原因是這種科學家常自己摸索，並由自己摸索獲得重大的成就。另一個原因是他們將方法與手術混為一談。方法近乎制度，它有軌轍可循，因此它是公共的。手術則是因題材制宜，因問題制宜，甚至因情境而制宜。它是近乎私的經驗，較為接近藝術的活動。在科學建構的園地裡，這二者不僅不相反，而且互相補償。

這種解析，完全適用於歷史研究。

四、共同的語言。在現代這一高度專門化的時代，科學各部門的語言當然或多或少各不相同。換句話說，它們各有專用的詞彙。但是，既然各部門的科學同為認知的知識，而且表出的基石又不能不是千篇一律的敘述語句，於是我們就在這裡找到科學諸部門的語言的共同之處。大家靠著這共同之處，交通知識或互相兌換各人所得概念內容才成為可能。我們現在且列舉一些大家習而不察的基本詞彙：「一

切」，「有些」，「因為」，「所以」，「如果」，「那末」，「不」，「是」，「包含」，「或」，「與」，「必然」，「可然」，「蓋然」等等。人泡在空氣裡，不捨晝夜的呼吸著，很少人意識到空氣之重要。等到有人掉進水裡一分鐘，他才體驗到空氣對他重要到什麼地步。試設想這些詞彙完全失蹤了，將成何景象。我們可以推想，將會有文藝，詩詞和一部分的哲學，但是沒有任何一本科學書寫得成功。這些詞彙是一切科學語言構造的基本磚瓦。無論那一門科學都得全部或至少一部分地採用它們。

上面所陳示的一、二、三、四，綜合起來，構成科際整合的基礎。

六、科際整合的程序

我們要知道科際整合怎樣進行，首先必須明瞭科際關係之羅聚的形態。我們前面已經說過，科際整合並不在某個哲學體系的監護之下進行，也不是把所有的科學變成某一門科學。我們在這裡承認一切科學的法律地位平等，也鼓勵一切科學自由發展。但是，這並不涵蘊各科一定都是站在同一理論平層之上。在另外的觀察之下，我們發現某些科學與另外某些科學之間是存在著級次高低之別的。為著便於了解起見，我們不妨想像一個三層樓的大建築物，每一層上有不全一樣的科學。這一科際關係之羅聚的形態，將是我們怎樣進行整合的程序之所據。

為了使大家切實明瞭前面所說的，我們必須進行後面的解析。

在這一開始的時候，我們假定科學的語言和科學的概念完全平行。因此，對於前者為真的謂詞對於後者亦真。既然如此，我們說了前者就不必說及後者。

一切經驗科學的語言是記述語言，或者至少必須以記述語言作主

體語言。³² 這種語言構成一個一個的記號網子。科學家把所研究的經驗知識安置在這個網子裡面。依照記號語言的分類，我們就可一一對應地作科學的分類：³³

第一、物理科學：圍繞物理學這一中心的一切科學都屬這類。例如：化學、天文學、氣象學、地質學等等。

第二、生物科學：圍繞生物學這一中心的一切科學都屬這類。例如：解剖學、生理學、植物學、動物學。

第三、行為科學：行為科學這個家族包含心理學、社會學、經濟學、文化學（culturology）等等。

當然，除了上列三者以外，還有許許多多跨越其間的界際科學。例如：生理心理學。不過，從基本的理論著眼，界際科學無一不是上列三種基本科學組合的產品。既然如此，相對於我們現在討論的目標而言，我們用不著再特別為界際科學另立戶口。

同上列三種基本科學平行的，有三種記號語言：第一是物理科學的語言；第二是生物科學的語言；第三是行為科學的語言。

現在，我們又要進一步追問：從科際整合的目標著眼，這三種科學的語言之間的關係是怎樣的一種關係呢？

這三種語言，可以羅聚成一個層級（hierarchy）。這個層級可以從相反的兩個方向來觀察。第一個方向是從低的級次上昇到高的級次，順著這個方向來看，物理科學的語言是生物科學的語言之一部分；生物科學的語言是行為科學的語言之一部分。第二個方向是從高的級次下降到低的級次。順著這個方向來看，行為科學的語言包含生物科學

32 語言依照功能來劃分，有情緒語言、方範語言和記述語言。文學和詩的語言是情緒語言；道德、倫範、禮儀，以及打球規則所用語言是方範語言。

33 作者的這一分類是從勒布朗（Hugues Leblanc）得到基本觀念的提示。請參看 Hugues Leblanc, *An Introduction to Deductive Logic*, New York, 1955, p. 4。不過，作者的想法有和他不同的地方。

的語言；生物科學的語言包含物理科學的語言。

依照前面的解析，我們可作下列推論：

物理科學獨立於生物科學；生物科學獨立於行為科學。但是，反過來說可不成。因為，行為科學不能獨立於生物科學；生物科學不能獨立於物理科學。

依據前述推論的結論，我們可作下列推論：

行為科學的建立有賴於生物科學作它的必要條件；生物科學的建立有賴於物理科學作它的必要條件。³⁴

依據前述推論的結論，我們可作下列推論：

物理科學的語言不能窮盡地通化成生物科學的語言；生物科學的語言不能窮盡地通化成行為科學的語言。

科際整合的進行，除了應用的目標以外——例如利用碳十四規律衰變來鑑定古物年代，在理論上，以從局部與或（and/or）同一級次著手為宜。因為，依照這種程序來整合，收穫可能比較豐富。我們要從事全部科學之際的整合，到目前為止，我們所能見及的，祇是一個低度的整合。這一低度的整合就是邏輯的整合。同一級次內各部門之間進行的整合就是一個比較高度的整合。整合的程度愈高，則我們所得到的知識能力愈大。我們現在拿物理學做實例。在牛頓以後及愛因斯坦以前，克卜勒定律（Kepler's laws）、落體定律和潮汐定律，固然已經置于一更基本的和普遍的理論之下而整合起來，但是，加上光線運動定律（law of motion of light rays）以後，就未能整合。到愛因斯坦的相對論出世，物理學家就可把這四者「合一爐而冶之」了。³⁵在行為科學這個家族內部的理論整合，似乎祇是時間問題了。

34 所謂「必要條件」是「有之不必然，無之必不然」的條件。

35 請參看 John G. Kemeny, *A Philosopher Looks at Science*, New York, 1959, p.168.

七、「自然科學」與「社會科學」的整合問題

從邏輯的觀點推論，如果我們承認了上面所陳述的種種。那末這個問題的解答已經涵蘊在其中了，所以根本無須乎提出。但是，我們終於在這裡提出了這個問題，這是為了什麼呢？主要地是為了給所謂「自然科學」與所謂「社會科學」的整合，減少一點心理方面的和風俗習慣方面的障礙。

自來許多人習慣地把「自然科學」與「社會科學」截然劃分為二：認為各有各的題材，各有各的方法，彼此永遠不能接近。這種想法，幾乎成了某些人的傳統，並且為宗教、道德等等所愛護。我們現在要指出，這種對分法（bifurcation）的根據，不若那些人士所想像的那末牢固，而且也沒有不可搖撼的理論基礎。

撐在這種對分法背後的臺柱有兩根：一是「心物二元論」及其各形各色的形變；二是歷史中心論（historicism）。如果我們要批評這些論說，那末，依照正式討論問題的規則，首先必須列舉這些論說所持論據（arguments）。³⁶但是，這些論據很長，不是本文所能負荷。無已，我們現在祇能對這二者加以最簡略的指陳。

（一）心物問題

哲學上的「心物問題」是極其複雜而又頗為令人困惑的問題。之所以如此，係因這個問題之被提出的動機很多，所牽涉到的考慮也很複雜。可是，最後分析起來，這個問題的核心是在心物二元論。心物二元論的說法有三個助成因素：第一、民俗思想（folk thought）的根源。無論在東方還是在西方，宗教和道德典範都認為人死後靈魂不

36 一個理論的效準由之而確立起來的「理由」，我們管它叫做論據，或論證。

滅，重視心靈，蔑視肉體。這種歸根究柢出於畏死心理因素的說法很得到這些宗教和道德所在的文化之支持。第二，另一種心物二元論的成長濫觴於古代，但卻顯現於十七世紀。十七世紀以後物理科學發達；可是，相形之下，心理學則遲滯不前。這種情形使得心物兩橛的看法更為加深。更有人把心靈看作是物質的附麗現象。而心理外學（parapsychology）這種極成問題的科目從事研究所謂感外知覺（extrasensory perception）、心理動學（psychokinesis）等等問題又助長這種二元論。第三、還有一種源由，就是一開始不劃清認知判斷及價值判斷，而把「心」與「物」作為凝聚兩種相反價值觀念的言栓。在這一劃分之下，凡被認為是「好」的、高貴的、理性的、理想主旨的，都凝聚在「心」這一商標之下；反之，凡被認為「不好」的、欲念的、卑賤的、盲動的，都凝聚到「物」這塊招牌底下。這樣的劃分，又加深心物二元論的鴻溝。

在哲學思想史中，至少自笛卡兒（R. Descartes）以降，心物問題即是大費思索的一個問題。哲學史上所稱不占空間的「本質」如心靈，與占空間的「本質」如物質二者怎樣關聯起來，笛卡兒對之感到困惑。有些思想家則為意識之私有性和行為之公共性這樣的問題所苦。復次，在心靈方面，有「理性」，「目的」，「責任」，「意志自由」；可是，同時在物理方面有「因果」，「決定作用」，「機械作用」，等等。這些對立的東西都看來不易溝通，因此容易使人向二元論逃避。

本文沒有多餘的地盤對於二元論加以專門的解析及批評。我們現在祇能提示下列幾點：³⁷

第一、這種論說與其說是得到認知的知識之支持，不如說是得到

37 關於這個問題之精詳的解析，請讀 Herbert Feigl, "The Mental" and "The Physical", in Feigl and others edited, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Volume II, Minneapolis 1958. 這篇作品長凡 127 頁，參考書刊 359 回次。

神話上的、神學上的，和生氣觀的支持。這類說法中之高明者固常以理論的姿態出現，但是真正與理論打不著照面。在基本上，它們受存在條件決定者多，受邏輯與經驗指引者少。

第二、「心」與「物」鴻溝的劃分，除了許多別的原因以外，還或多或少受語言格式所左右。在某種程度以內，語言格式可以塑造或範疇思想形式，因而內在地影響甚至決定我們的思想活動以至於認知作用。「語言是組織經驗的工具」。這樣一來，於是我們容易把語言方面的劃分實體化（reify），而成事實上的真相。所以，菲格說心物二元論是「語言的二元論，並不是一個事實性質上的問題」。³⁸

第三、現代科學並不支持這種心物對分法。從物理世界到生物世界，從生物世界到行為世界，中間存有許許多多級次。自十九世紀以來，心理物理學、神經生理學、大腦學，以及 psychosomatics 之發展，在在都可以表示所謂「心靈」與「物質」這種粗糙的劃分不與事象之實際相符。復次，在所謂「心靈」與「物質」兩端之間，我們依照遠近秩序將這些科學所提供的知識排列成一串級序，我們將根本無法在所謂「心靈」與「物質」之間劃分一條清楚的幾何界線。這種界線既然無從清楚劃分，於是建立在鬆粗的印象之上的心物二元論之不能成立，更可推而知了。

（二）歷史中心論

關於歷史中心論的論旨，就作者所知，以梅葉霍夫（Hans Meyerhoff）所陳示的最為精闢：

歷史中心論的基本論旨是十分簡單的：歷史的題材是人的生命之全部及其雜多性。歷史家的目標是描寫這麼多令人眼花繚亂的、沒有

38 Feigl, "Unity of Science and Unitary Science", in Feigl and Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, p. 384.

系統的歷史形式——人民、民族、文化、風俗、制度、歌謠、神話和思想。歷史家在描寫這些東西的時候，是描寫其單一的活生生的表現形態，及其繼續不斷的生長和形變。歷史家的這種目標與藝術家並無不同處。可是，無論怎樣，這和哲學家之想對歷史作有系統的和概念性的了解是不相同的。哲學裡所用的抽象概念不適用於描寫歷史中的具體實在。這些抽象概念是靜止的，祇抓到事物和人的共同性質，而沒有抓著事物和人之特殊的差異。曼英納克（Meinecke）有一個座右銘：Individuum est ineffabile（個體是無可言傳的——作者）。這句話所表示的是一個美學的情操，而不是一個哲學的情操。所以，歷史的特質不是包含在普遍定律或原理的陳述詞裡，而是，如果可能的話，在把握那些浸沉在時間之流裡的無窮雜多的特別歷史形式。意義並不隱藏在某種普遍的結構裡——無論這種結構是決定性的還是目的性的——，而是在不同時代以及不同文化裡的許許多多個體的表現。這許許多多個體的表現，都是各有獨特性格的，而且在歷史織錦中都是同等重要的線條。我們用蘭克（Ranke）著名的話來說，所有的個體都是「直接與上帝相通的」。

總而言之，歷史是不能安放在一個理性系統之中的，歷史的方法也不全是理性的。理性對於藏在人心深處以及反理性的層面而言，祇是一個無能為力的指導而已。可是，人生有許多最豐富的生命表現卻是從這一反理性的層面得到意義和營養。赫爾德（Herder）是訴諸同感原則（the principle of empathy）的第一位歷史家。他曾經寫道：一個人必須把他自己溶注在一個時代裡，在生命裡，以及在整個歷史裡去感覺他自己。³⁹

對於歷史中心論的解析和批評，是現代歷史的理論中頗為複雜的工作。為空間所限，我們現在祇能提出下面的幾點：

39 Hans Meyerhoff edited, *The Philosophy of History in Our Time*, Introduction, New York, 1959.

歷史中心論所最強調的是歷史事件之獨特性。這種說法祇有在一開始就把歷史定義成歷史之寫作，祇限於寫特殊點而不寫普遍面，並把寫普遍面的工作完全讓給科學去做，才有意義。然而，如果歷史是敘述人類過去有意義的行為與事跡，而這些行為與事跡之形成既有特殊點又有普遍面，因而祇有二者兼顧才能完成可觀的歷史寫作，那末歷史就不祇限於寫獨特點。

我們對於獨特的事物敘述之並不能窮盡，這似乎是因受語言的先天限制所致。有些美感，若干情境，我們可以直接攝取於一瞬之間；但是，要用語言文字來描述，祇能得其逼近，不能得其完形。我們對過去的事件和人物之追記更是如此。

獨特 (uniqueness) 有絕對的和相對的之分。所謂絕對的獨特事物，必須是與任何其他事物不在同一個種類之中，也不與任何別的事物同享任何一種性質，也不與任何別的事物同在一種關係網裡。這樣的獨特，也許上帝的眼睛識別得出來；但是，人確無法思議，因此也就無法用語言文字去表達。所以，如果真的有人抱著這個目標去寫歷史，那末我們可以很有把握的保證他會繳白卷的。相對的獨特事物是，除了它獨有而別的事物所未具備的個性以外，尚有它與別的事物共有的性質、關係，甚至於種類。這樣的獨特事物是我們所能思議的，也是能用語言文字表達的。這樣的獨特事物不難納入概念架構 (conceptual frame) 裡去。既然如此，它就可與科學接近或是相通。

復次，「關於經濟趨勢、文化型模，互相衝突的觀念形態，以及制度的變遷之底層的解析」，⁴⁰ 就不像個別事件那末獨特，而是有相當的勻齊性、持久性及可觀察到的共同色調。這些因素常為歷史事件表現它自己時的必要條件，有時甚至是歷史作大量趨向的發展時之推動力。當著一個人群大量作基本性的變動時，一定可以在它的「民族性

40 *Ibid.*

格」(national character)、文化特色、社會結構、觀念形態，和經濟生活中找到真實根源。我們要去發現這種變動的真實根源，必須實行梅葉霍夫所說的「底層的解析」。我們一觸及底層的解析，歷史就臨近普遍的邊沿，因此也就接近了科學。

依據以上的陳示，我們就可以明白看出，那把科學截然劃分為「自然」和「社會」兩橛所依據的「心物二元論」之所指 (denotata) 並不見得能夠截然劃分為兩橛；歷史中心論也不見得能把歷史全然拉向絕對的獨特。由此可以推論：截然將科學分做「自然」與「社會」兩橛的想法沒有截然可以劃分的對象作它的根據。

也許有人說，「自然科學」與「社會科學」所用方法不能是相同的，因此二者也就不能變成同質的科學。二者所用方法能否相同，那要看基本上二者是否在同一的邏輯之中。作為有效推演的形式科學來看，至少在這個地球上，有而且祇有一個邏輯；雖然它的系統建構的符號約定可以不止一個。這一邏輯的應用級距和範圍儘可以隨不同的題材而不同，但是它的形式結構並不隨不同的題材而變。無論用於社會科學的邏輯，還是用於自然科學的邏輯，完全是一個邏輯。如果不然，那末這個地球上一切嚴格的知識都將宣告總崩潰，而知識上的安那琪主義一定流行。克希瑞 (Ernst Cassirer) 說：

無論人類知識的對象是多麼的異質，知識的形式總是有一內在總一性的，並且是有著邏輯上的同質性的。歷史和科學思想之所以可加區別，並非靠其邏輯形式，而是由於目標不同，題材不同所致。⁴¹

這是頗為確切的論斷。

從不同的角度，巴柏爾 (Bernard Barber) 觀察同一問題：

41 Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, New York, 1953, p. 223.

我們在前面所說的每一點是建立在一個設想之上，即是，社會科學不僅僅可能成為科學，並且在基本上與自然科學是相同的。我們所已經研究過的經驗事實，關於社會組織以及科學的社會關係種種事實，都可作科學的研究。這類事實之大可作科學的研究，正像任何種類的經驗現象之大可作科學的研究一樣。無論科學所研究的經驗題材是什麼，科學總是統一的。所以，在原則上，自然科學與社會科學是一起的東西。⁴²

這種看法有助於把「社會科學」導向真正嚴格的科學之途。巴柏爾又說：

有一點很值得我們再加注意。這一點就是，自然科學與社會科學這樣粗糙的分類並非彼此可以完全分開的——雖然一般人以為可以如此。的確，這兩個部門的科學之概念架構各不相同，因為每一部門所注意到的經驗現象之界說徵性各不相同。可是，概念架構之不同在自然科學內部也是存在的。例如：物理科學與生物科學的概念架構就各不相同。然而，在實際上，當我們研究個別具體的行為問題時，社會科學與自然科學的界線就分不清了。正像生物學與化學現在有一部分相混而且在研究生物化學時，二者是合作的一樣（因為在研究某種具體現象時需要這樣），自然科學與社會科學也有一部分相混並且也需要合作。舉例來說吧！現在，心理影響生理的藥物之研究正在方興未艾。這種研究至少在某種程度以內必須聯合自然科學與社會科學。這種研究的基本前提是說人的行為之有意義的層面與其物理的生物的層面有直接的交互關係。焦急和許多別的心理情況表現在全部生理的徵象方面，例如，胃潰瘍、關節炎、過

42 Bernard Barber, *Science and Social Order*, The Free Press, 1952, p. 238.

敏症。科學的這種相互關聯就使得其中某一部門在某一範圍裡的進步得靠另一部門在某一範圍裡的進步。自然科學是如此，社會科學也是如此。科學家和一般人要是支持科學的話，就得考慮這一事實的意義，就得想到科學不是像他們有時想像的那樣一盤散沙的東西，而比較起來是統一的。⁴³

然而，一般人為什麼總覺得「自然科學」與「社會科學」不同，而且後者在科學性上不及前者呢？巴柏爾說：

雖然這兩個部門的科學在原則上是根本一樣的，可是在現代世界自然科學與社會科學顯然各在很不相同的發展階段。社會上對於二者接受的態度也不一樣。這種發展上的差異，構成社會上一般人對於社會科學另眼相待的理由；而並非二者在基本性質上有何不同之處。⁴⁴

在我們這個星球表面，有一個頗饒興味的反饋現象。這個現象，值得知識社會學家切實研究一下。在一方面道德、倫理、宗教，以及若干民俗思想自來直接間接釀造出一種空氣，這種空氣不利於「社會科學」本著客觀的態度並用中立的科學方法來對「人的事情」作科學的研究；可是，在另一方面，由於這種原因所產生的「社會科學」在客觀真理面前遲滯不前的情形，又造成人情家說「人的事情」不能用科學的態度和科學的方法去研究的口實。知識社會學家把這一部分的題材研究通了，「自然科學」與「社會科學」的劃分就會淡漠，而科學各部門之際的整合便可更為順利的進行了。

——《文星》，期70（臺北：1963年8月1日）

43 *Ibid.*, p. 240-241.

44 *Ibid.*, p. 239.

生命的執著

殷海光致張灝（1967年3月8日）¹

張灝：

A

請毓生轉致給你們的長短信各一通，未知收到了沒有。迄未見毓生和你有來信表示。頗為懸念。

B

上月我寫給你的一封短函，表示你們的援助，諒已收到。這類援助，正可使我日前在尚未能更換環境以前，得以從事《中國近代思想史》的寫作。

C

不過，你們對我的支持，也引起我的心靈之輕微的震動。這並非起於支持的本身，而係在它所表象的歷史意義。如你們所知，我是一個特別愛想的人。近年來，我常常要找個最適當的名詞來名謂自己在中國這一激盪時代所扮演的腳色。最近，我終於找到了。我自封為“a post May-fourthian”〔五四後期人物〕。這種人，being ruggedly individualistic〔堅持獨立特行〕，不屬於任何團體，任何團體也不要他。這種人，吸收了五四的許多觀念，五四的血液尚在他的血管裡奔流，他也居然還保持著那一時代傳衍下來的銳氣和浪漫主義的色彩。

¹ 本函英文字彙之漢譯，俱據：盧蒼（鴻材）編輯、翻譯、注釋，《殷海光書信集》（香港：文藝書屋，1975），頁67-77。——編註。

然而，時代的變動畢竟來得太快了。五四的兒子不能完全像五四的父親。這種人，認為五四的父親淺薄，無法認真討論問題，甚至被時代的浪潮衝褪了色，被歲月磨掉了光彩。而五四的父親則認為他是一個「欠穩健的時代叛徒」，有意無意的和他 alienate〔疏遠〕起來。下一輩人呢？絕大多數和他分立在兩個不易交通的「心靈世界」裡。他們和他具有不同的價值取向，不同意底牢結，和不同的展望。他們是失落了。但是，他們的失落的內容和他的大不相同。保守人物呢？毫無問題，視他為禍根。於是，在這一時代，他像斷了線的風箏。這種人，注定了要孤獨的。

杜維明這次來臺。我們坐在院內石頭凳上，喝咖啡。我告訴他，西南聯大校園內的風光，就是一個小型的五四。它給當時中國大西南的影響，也是一個小五四。我們的學校，可說集了五四的菁英：從保守到維新，從全盤西化到本位文化，從歐洲思想到孔孟思想，從甲骨文到英吉利文，從唐詩到十四行，從楚辭到莎士比亞，從老莊到休謨，形形色色，好一個「文化的共同市場」，真樂壞了我們那些青年的顧客！我們確實受到心靈的鼓舞。當時西南聯大校園內的朝氣蓬勃，歌聲揚溢，思想開放，充滿信心，這些，都一幕一幕地展現在我眼前。這些，和今日一部分青年被激刺成衝陣的火牛，另一部分被壓成醃菜，成為多麼強烈的對照！一想到這兒，我不禁熱淚盈眶。

五四是過去了，那一時代的人，除了極少數像趙元任等真有學術成就的以外，大多數只做過一小點學術工作，或者開開風氣。實實在在，他們在思想上的底子薄弱得可憐，因此對於近代中國社會文化的激變並沒有真切的認知。於是，他們惶惑了。時代的大變動、大震盪，震掉了他們青年時代漂進來的那一層淺淺的底子。他們在狂風暴雨裡站立不穩。但是，他們還要保持「學術名流」的空中樓閣。他們變得不願面對現實世界。他們對中國的激變已失去反應的能力。因此

他們對激變裡出現的新形勢連正眼也不敢看一下。於是，像 E. Fromm 所說，他們要“escape from freedom”〔逃避自由〕，要依靠殘影，要躲在冰山似的權威底下。多麼可悲的幻變啊！我呢？我受過這一代人的影響，但卻沒有來得及嘗到他們嘗過的甜頭，新知識分子期待的黃金景色被戰神抹掉。我所接受的，是一連串時代的苦難考驗。我待在這個幾乎沒有靈魂的島上將近二十年。我感到我是被封凍在一個冰箱裡，又冷又悶。人們愈叫囂，我愈感到寂寞。²我碰到一群一群沒有大腦而又自私的動物，連看一看的興趣也沒有。所以，我才能把自己關在這個院落裡，來回的在小徑上走一兩個鐘頭，沉思。在這一時代和環境裡，我像一隻想乘風破萬里浪的船，可是現在卻成為一隻兩不靠岸的孤舟，狂風隨時可以吞滅它。

真不知哪兒來的勇氣和頑強。一切狂風都吹不散我心頭的那點追求自由的理想和肯定的人理價值。正因這樣，我不僅變成一個生活的孤島，而且是一個價值的孤島，以及一個感情的孤島。雖然如此，我又自認是冰山上的一枝小蠟燭，它掙扎著要在濃霧中發出一點微光，免得船觸了礁，免得乘客們同歸於盡。在任何時代，這種人物都是難得受大眾歡迎的。這是在現實裡遭遇困窘的基本根源。我常常在近來想，我這二十多年來的生命歷程，正好象徵著五四後期自由知識分子的悲劇。多少年來，我為了自己的見解與整個環境扭執。可是，自身卻是一個uprooted〔無根物體〕，像一片飄萍，上無片瓦，下無寸土。我小時跟家中鬧齟扭，那時我的父親要我學醫，我硬是要讀哲學。父親憤怒地說：「你要讀哲學，將來餓死了可不要怪我。」現在回想起這話，差一點說中了。好險啊！恰好後來我有幾門功課不及格，父輩認為我簡直不堪造就，強迫我去一家商店當學徒。我當然不會服的，半年後就逃跑了。在西南聯大求學的時代，我又跟專愛耍花樣的

2 加底線之文字，均據原件。下同。——編註。

左翼分子鬧釐扭，幾乎被打。一直鬧到我作《中央日報》主筆，《聯合報》前身的《民族日報》總主筆。在這個階段，我差點兒「右」起來了。到臺灣以後，我了解世事多了。我加入《自由中國》以後，逐漸接觸更多的西方思想，於是也逐漸自行調整思想的方向，並改造自己思想的內容。等到我認為自己的思想經過長江三峽的千迴百折，好不容易走上一條正路，不左也不右，正待順流而下，直赴東海時，終於連這半碗冷飯也敲碎了。我如今，頭髮如霜，現實裡的一切，什麼也不屬於我，連基本的生存也成問題，還要 student-friends 來支持，並且還要向那陌生的「學術市場」出售自己。我的心情，在某些方面，頗似晚年的陳獨秀，或流亡墨西哥的托洛斯基。每一念及，心靈怎不感到輕微的震動？

D

因要做的事較多，延遲了許久，前幾天算是把 *Résumé*〔履歷〕改了一下，現在寄來。我依然覺得這份東西很鄙俗。有人問我：「你是講格調還是求出路？」我答：「目前當然是求出路」。他說：「求出路就不能太講格調。」幾經折中，才搞出這份玩意。我自己知道，我精采的部分列不出表來，能列得出表的不精采。我想，我這個「貨」，商標欠佳，如果沒有知音，作 *special recommendation*〔特別薦引〕，恐怕難以出售。近大半年來的打「回票」，可以證明。今天恰好接到慰祖的信。他接洽的結果，核心的問題，也在“Ph. D.”。這一定是困難的癥結。看怎樣打開。

Résumé 中的 *reference* 欄，也是七拼八湊的。根本難得找啊！這種光景，你們是不難想像的。在我心目中，無論何人，只要他知我，都可做我的 *reference*。我在第三頁上空了些地盤未填。張灝或其他的人可否填入？我想人越多越好。

E

我只要一個小小的角落供作研究就行了。對於 China Study，我心中稱許的高峰是已故 Balázs 先生。對於近代中國真有相當了解的，我認為是 B. Schwartz 先生。他除了 scholarship 紮實以外，又能掌握那麼多的語言，且相當熟悉 European ideologies。就我所知，他是 China Study 方面最稱「資本雄厚」的學者。但是，談到「中國近代思想史」方面，我常常想我自己是水位很高的一人。嚴格的說，老一輩的中國人在這一方面根本尚未入題。郭湛波「編」的那一本勉強可作目錄用，他的學問底子太淺了。年青一輩的可作很精的專題研究，但要能創構一部「體大思精」的思想史，以目前的水準而論，似乎還差十年哩！而且，我所有的長期參與以及因此而得到的原手經驗，好像不是能從書本子上 exhaustively 得到的。中年的學人，就我所知，只有何炳棣、劉子健之流，但他們都不是搞思想的。外國人搞，在文據層面，他們可以弄得很細緻。可是，要他們再進一步，penetrate into the psycho-cultural level〔深入精神文化層次〕，那還早得很。他們常常犯了隔。中國人自己搞，一般的毛病，除了為 culture 所 bound，為 ethnocentrism 所泥以外，又不能運用行為科學，及考據以外的方法論。難怪搞不出名堂，也難怪人家瞧不起。對於能 free from culture-bound，又能相當掌握行為科學及新的方法論之中國青年學人而言，這是至少十年以內外國人無法競爭的園地。像我這樣的中年人，正好是天設地造的顧問。

別人一看我的 Résumé，除了因找不到“Ph. D.”而眉頭一皺以外，又看見我是教西方哲學的，現在要來搞中國近代思想史，也許疑心我是為了找麵包而客串。我認為，如果一個學校因為一個想進來的人沒有 Ph. D. 而表示「礙難接受」，這是常規之所當然。因為，在通常情形之下，在第一流大學接受了幾年正規訓練而且及了格的，總比「來路不明」的人可靠得多。現在美國一般大學這種訓練方式也許訓練不出

Wittgenstein，可是太糟的人要想混到哈佛之流的“union card”，似乎也是少有的事。特別在語言方面是如此。我想每一個得哈佛、耶魯之流的Ph. D.在語言方面比我強。所以，即令美國現在盛行的非Ph. D.便礙難進大學的制度妨害著我的機會，我仍然相當尊重這種制度。不過，如果說我是教西方哲學的所以不能搞中國近代思想史，那末這種不夠成熟的“sense of specialty”實在是淺薄得可笑！恰恰相反，正如我自己所了解的，我多年所從事的哲學訓練，正是一般從事China Study的「專家」們所甚難企及的。一個人因此而得到的思想力之強弱，一眼便可看出。以科學為例，人類要致知固然得靠手腳找材料。然而，人類最高的成就都是最後取決於思想。高級邏輯，純粹數學，大的哲學創建，都是思想的結晶。我們從來沒有聽說能用手「做出」純粹數學。我們也從來沒有聽說能用手「做出」哲學系統。歷史何嘗不然呢？如果搞歷史的人只自限於「動手動腳」，那末終其身不過是一名檔案管理員而已。所以，中央研究院辦了幾十年，只出產了一些考據家，連半個陶英貝也沒有。於是，一點靈魂也沒有。我並不輕視考據。這些工作總要勤懇之士去作。但是，一個社會沒有了靈魂，如何得了？過分走「專家」之路，就是走向無靈魂之路啊！

話說回頭。我是一個“rare combination”，unique得令人難以了解。一個真正的writer不是製造得出來的，而是在一個時代裡生長出來的。我希望有機會給我試驗一下。長期在冰箱裡是難得開出花來的。我需要陽光的刺激和新鮮空氣的滋養。我期待這一天到來。

F

我活了這麼一大把子，「公敵」是很多的。這大都是因思想或見解相左而引起的。我在這方面所表現的，像父執熊十力先生似的，是絲毫「不通融」的樣子。但是我一輩子沒有私仇私恨，雖然我因愛隨口嚴格批評人甚至罵人而招了不少的忌惡。可是，不料謝君這樣使我

傷透了心。此人如此勢利涼薄，實為學界罕見。我已經在最近抽空把他所行所為之為我親身感受的，寫成一個紀錄，為世道人心戒。你和我是共同受害人。你也應該來一筆「相對基金」，把你身受其苦的確實資料見告。我另外要去信李楣處請她幫忙，把她們幾位受弄的故事見告。我也要託人到臺大外語系去搜集他的資料。這是一個很好的 case study。由此我們可以認知當前中國知識分子之灰暗的一面。

上帝似乎並非有意完全使人活在地球上難過。他在虐待人之餘，有時也賜人一點糖片甜甜心，使生命得以昭蘇。這不是一部人類的歷史嗎？真是巧得很，緊接著謝君離去後，我忽然認識了杜維明君。我們談了幾次。我並且聽了他的兩次講演，夠意思。他說話不慌不忙，態度極佳，學識穩實，情感內蘊而不激放。我看他將來可成大器。他最難得的是含蓄著一股道德力，予我一種信賴感。維明說他和你及毓生頗有交情。這真是令人高興的事。這種年頭，我們談得來的人實在無幾了。我的悲哀之一在此。我要談的話，只有遠隔重洋同比我年青的人談。這太蹩扭了。在此間呢？也只有二三子可談，都是學生。和我同輩的人呢？我覺得他們的「精神狀態」已經先身體而衰老了。很少例外，他們不僅失去了創造力，而且也失去了吸收機能。他們不知道怎樣把新知識和新理論安排在自己原有的觀念型構裡，於是害怕新知識和新理論，於是對之索性不聞不問。恰好中國之封閉式的及自足的及崇古的及我族中心的傳統意識，給予他們以不求新知和新理的制度化的理由。於是，他們理直氣壯了。於是，他們故步自封得心安理得了。於是，他們嘲笑追求新知新理為時髦了。這股風氣，跟三十年前是多麼不同啊！為了說明得逼真起見，讓我舉個實例。許多弄歷史的知道李定一其人。他在出身、學歷、年歲方面，都和我最接近。可是，他一開口，我馬上覺得他是錢穆幽靈附體，在想法上是我的前輩。我們同住一條巷子時，幾乎朝夕相見；不過是「無言相對」但卻

未必「已魂銷」哩！李先生跟我相識二十五年，根本不知我是怎麼回事。相形之下，維明和我只接觸了一個很短的時間，便對我有相當深的了解。這才算得是弄humanity的人。這給予我寂寞而孤獨心靈的溫暖和鼓舞，真是無法計量。

G

關於美國「學術市場」的情形，維明似有某種程度的明瞭。他對我的處境也相當明瞭和關切。同時，他為人思想縝密。你北上時可就我事和他一商。再談 謹祝
儷安

海光

一九六七年三月八日

1. 這信我很想毓生夫婦知道，本擬先寄給他們，再請他們轉寄給你。但久未得他們來信，近況不明，所以還是直接寄給你們。你們閱後，可否寄他們一閱，再寄回給你們？
2. 茲寄來Résumé三份，及來信一個copy。
3. 茲寄來《思與言》一冊及《大學生活》五份。後者由你送人。無論怎樣，臺大是你們的母校，你們總有些關心她。讀她總有些溫暖的。上面有我的訪問紀錄。

殷海光致林毓生（1968年9月24日）

毓生學弟：

一

這些日子幾乎天天想著要寫信給你，但是一直延遲下來，原因之一，就是晴天要作水泥工作。

現在專誠同你筆談。

二

八月九日下午四點多，你的母親、祖錦和肇敦三人忽然來舍。這使我意外驚喜。你和祖錦上次來舍時，只有兩個人，現在卻創生了一個。人生多麼奇妙！

小弟的模樣很像祖父。他來舍時不停地到處跑。當時我正在做水泥工作，工程還未乾。他忽然舉起小腳一掃，像武松踢虎似的。幸喜大人搶得快，沒有掃垮我的泥牆。他跑到哪裡，祖錦總跟到哪裡。我看她有點累，而且黑瘦了些。

三

九月十七日下午四點多，我到你家新居，去看你的父親和母親及祖錦母子。祖錦母子下鄉去了。你的父親的健康情況比上次見面時有些進步，真正是紅光滿面，同時也可以緩和的運動。這種成績。除了得力於現代醫藥以外，還歸因於生存意志的堅定。我同他們二老談了許久，等於上了真正的中國文化一課。茲記談話要點於下：

（1）談往事 年老人愛憶往。在臺灣這種陌生環境裡，咱們大陸亡民過這無根的歲月，自然更易憶往。你的父親是一位典型的靠自力奮鬥起家的人。他幾十年的事業像夢一般的幻滅，如今什麼也不能做，內心充滿了愀愴之情。面對臺灣目前的商場，他們特別懷念過去大陸商場上的商業道德。他們說開了那麼多行號，從來沒有人搞鬼；而且別一家無論出多少錢，自己這邊的人也不會見利忘義的跑過去；種種等等。

我靜靜的聽，也靜靜的想，這裡面實在含有頗深的社會變遷問題。傳統的中國，靠人倫秩序作基礎來維繫人際活動，並且推行事業，如務農、經商、賣藝的跑江湖，甚至組織武裝力量。時至今日，這一套破產了。推行事業得靠非人身的組織（depersonalized organization），考核，監視等等；否則就會出毛病。究竟以前的辦法有人情味些，還是現在的辦法有人情味些？究竟訴諸義氣有人的尊嚴些，還是訴諸監視有人的尊嚴些？這太明顯了。中國近百年的激劇社會文化變遷，人理方面可貴的東西變掉了的太多，剩下來的多是令人不敢接近的東西。令人浩嘆！

（2）談王老先生 上次去深坑你家，你的母親很起勁的對我談王老先生。這次又談，而且又是津津樂道。這些話若出別人之口，我一定聽不入耳。但是，從你的母親口裡說出，而且態度又是那樣誠懇、真切，我彷彿少年時在母親身旁聽話，一點抗力也沒有。人，究竟不是邏輯的推演機！

你的母親說：「殷先生，你讀書很多。可是，書是書，道是道。」我不太能分析這話。但是，我感覺到這話是素樸的，絕無玄學的賣弄。「道是道」，我想在民族學裡得到更根源的了解。許許多多的意識活動，是文化地從這樣的根源出發。

第二次世界大戰以來的世界，真是「人心浮動」的世界。人類的器用生活相對的高度發展，而人類學家所說的人類的超自然生活卻相對的萎縮。無論怎樣科學知識代替不了“credo”〔信仰〕。時至今日，

人類心靈上的自律力真是脆弱得可憐。科學的技術之空前發展，給我們置身於「新洪水猛獸」時期的邊沿。往古誠然沒有太多的東西值得我們留戀，戰後這樣的「新時代」又有什麼東西能令我們感到「心至如歸」？如果人類的力量不可企及那最後的永恆，與真誠的信持與人無害的旨義，那麼又有何不可？

(3) 談孫兒 「林老先生！您的孫子回來了，您總高興吧！」此話一出，你的父親臉上頓時笑開了花：「呃！是的，是的！」除了笑和點頭以外，什麼言詞都是多餘的。

傳統的中國人注重祖宗和子嗣血統的延續。這幾乎成了一種最具支配力的“quasi-religion”〔準宗教〕。一個傳統的中國人看見自己的祖先，自己，自己的兒孫血統在流，他就產生自己的生命之流永恆不息之感。他一想到自己是這一流之一環，他就覺得自己不是孤魂野鬼而是有所歸屬，同時又覺得自己的生命隨之而擴大。祠堂是這一叢結的莊嚴焦點。所以，注重血緣實在是“a bio-cultural self-identity”〔生物與文化的自我認同〕。現在的中國人，連這一點也驟然打斷了，真成了原子化的個體（atomized entity）。慘！

四

最近我又翻閱你於一九六七年十二月二十三日給我的那封長信。雖是第三遍了，讀後有如北方人吃「盒子」。這種北方麵食，外層是酥皮，裡面包的是大餡兒，富有人家的餡兒內容特別豐富。你的信就像富有人家的盒子，我覺得看後營養豐富，信中第七節說：

我最近常想到您平生提倡科學方法的志趣與您近來治中國近代思想史的宏願。您做人的風格上充分表示出您是具有 in tense moral passion 和 poetical inspiration 的人，讀您最近的數信更 confirm 了我這一看法。但，幾十年來偏偏提倡科學方法，

colorless thinking。究其原因實受時代環境之刺激，而不是為科學而科學——科學方法是一個tool，是一個使人頭腦清楚不受騙的工具。至少在下意識裡科學是滿足您moral passion的道路。However, moral passion和科學方法的融合有時能產生極大的tension (if not contradiction)。這種tension有時能刺激個人的思想，但有時卻也不見得不是很大的burden。

這段對我的characterization〔描繪〕，真是說得再對也沒有了！俄國文豪高爾基說：「別人是你的一面鏡子。」毓生真是我的一面鏡子。這段對我的了解，實在比我自己深透而且清楚。它道出我心靈深處多年來「緊張」之源。知我者，其毓生乎？我這一輩子，恐怕不會有第二個人這樣了解我啊！

經弟的X光對我透視，我才自覺到，我二三十年來與其說是為科學方法而提倡科學方法，不如說是為反權威主義，反獨斷主義，反矇昧主義（obscurantism），反許多形色的ideologies〔意識型態，或譯意締牢結〕而提倡科學方法。在我的觀念活動裡，同時潛伏著兩種強烈的衝力：第一是iconoclasm〔反傳統思想〕；第二是enlightenment〔啟蒙〕。恰好羅素的著作中充滿了這些因素，所以我早年便愛上了羅素。

何以致此？除了受五四的影響和五四後期的西南聯大的薰育以外，與我所出生及長養的時代環境和家世背景大有關係。我這一輩子眼看著中國大大小小的政治勢力因爭奪權力而敗德的各種表演。這曾給予我心靈中道德意識極度的不安和反感。這五年來，隨著我對人生世事了解的加深和擴大，我的這種不安和反應漸漸淨化並且概念化了。我自己覺得這是我的境界的升高。這一境界的升高，所花的代價則夠大了。

在家世方面，當我童少年時，家道已經中落，但是長一輩的人還要擺出一副架子，說話矯揉造作，室屋之內充滿理學式的虛偽。我

簡直討厭透了！這成為我日後不分青紅皂白的反傳統文化的心理基礎。在這樣的氛圍裡，我忽然碰見業師金岳霖先生。真像濃霧裡看見太陽！這對我一輩子在思想上的影響太具決定作用了。他不僅是一位教邏輯和英國經驗論的教授而已，並且是一個道德感極強烈的知識分子。昆明七年的教誨，嚴峻的論斷，以及道德意識的呼吸，現在回想起來實在鑄造了我的性格和思想生命。但是，我如今學業一無所成，真是愧對師教。透過我的老師，我接觸到西洋文明中最利害的東西——符號邏輯。它日後成了我的利器。論他本人，他是那麼質實、謹嚴、和易、幽默、格調高，從來不拿恭維話送人情，在是非真妄之際一點也不含糊。相形之下，我深惡痛絕家庭裡的那一套，擺脫之唯恐不及，順著這條道路發展下來，加之我無法得到英美一般學人的順境，所以不知不覺發展成你所說的樣子。

五

自五四以來，中國的學術文化思想，總是在復古、反古、西化、反西化，或拼盤式的折衷這一泥沼裡打滾，展不開新的視野，拓不出新的境界。你的批評，以及提出的“a viable creative reformism”〔有生機的創造性改革主義〕，就我所知，直到現在為止，是開天闢地的創見。我讀了又讀，內心引起了說不出的怡愉。我盼見到你有關的詳明論析。你寫的東西如不給我看，幾乎可說是白寫了。

你的 approach 〔途徑〕是腳踏實地的在中國實有的文化基線上行最少抗力的 transformation, metamorphosis, or spontaneous growth 〔轉化、轉變或自發式的成長〕。這樣，既非泥古，又非腳不落地的趨新；既不會引起社會文化的解體，又不會招致目前的大混亂。這既不是烏托邦式的「全盤西化」，又不是胡說不通的「中體西用」。如不無謂的、幼稚的破壞原有的制度，符號系統，價值觀念，及信仰網絡，則 identity 〔認同〕保住了。如果 identity 保住了，則不致引起舊勢力的強烈抗拒。

這樣一來，近代中國可望孕育出一種類似文藝復興式的「文化內新運動」。如果中國半個世紀以來有這樣的一種運動，那麼就不致出現目前的文化曠野和廢墟加垃圾堆乘小醜了。

現在的中國文化思想沒有什麼可談的了。真正的本土知識分子幾乎整個覆滅了。即令在五四當時，領導人物又哪裡有深遠一點的眼光？他們多會呼叫，少能思想。何以致此？至少有這幾個原因：

（1）胡適之流的學養和思想的根基太單薄。以「終生崇拜美國文明」的人，怎能負起中國文藝復興的領導責任？更何況他所崇拜的美國文明主要是五十年前的？他雖長住美國，其實是在新聞邊緣和考據紙堆裡過日子，跟美國近五十年來發展的學術沒有相著干。

（2）五四人的意識深處，並非近代西方意義“to be free”〔求自由〕，而是“to be liberated”〔求解放〕。這二者雖有關聯，但究竟不是一回事。他們所急的，是從傳統解放，從舊制度解放，從舊思想解放，從舊的風俗習慣解放，從舊的文學解放。於是，大家一股子勁反權威、反傳統、反偶像、反舊道德。在這樣的氣流之中，有多少人能做精深謹嚴的學術思想工作？

（3）新人物反舊；舊人物也反新。互相激盪，意氣飛揚。防禦是尚，於是形成兩極，彼此愈來愈難做理性的交通。一九一一年以後的中國就沒有像日本那樣的穩定的社會中心，以及深厚的中間力量。加以左右的政治分化和激盪，更是不可收拾，正在此時，日本從中橫掃，遂至整個土崩瓦解。新秦便崛起廢墟。

關於這個大問題的種種，有太多足夠今後的歷史學人研究和思考的。我們的話是說不完的。這次寫到這裡停筆。以後再敘。

謹祝

進步，健樂

海光

1968.9.24

知識分子的責任

知識分子是時代的眼睛。這雙眼睛已經快要失明了。我們要使這雙眼睛光亮起來，照著大家走路。

一、怎樣才算是知識分子？

照《時代周刊》(*Time*)的時代論文所說，¹得到博士學位的人早已不足看作是知識分子。即令是大學教授也不一定就是知識分子。至於科學家，祇在有限制的條件之下才算是知識分子。該刊在兩個假定的條件之下來替知識分子下定義：

第一，一個知識分子不止是一個讀書多的人。一個知識分子的心靈必須有獨立精神和原創能力。他必須為追求觀念而追求觀念。如霍夫斯泰德(Richard Hofstadter)所說，一個知識分子是為追求觀念而生活。勒希(Christopher Lasch)說知識分子乃以思想為生活的人。

第二，知識分子必須是他所在的社會之批評者，也是現有價值的反對者。批評他所在的社會而且反對現有的價值，乃是蘇格拉底式的任務。

一個人不對流行的意見、現有的風俗習慣，和大家在無意之間認定的價值發生懷疑並且提出批評，那末這個人即令讀書很多，也不過是一個活書櫃而已。一個「人云亦云」的讀書人，至少在心靈方面沒有活。

¹ *Time*, May 21, 1965.

如果依照上列《時代周刊》所舉兩個條件來界定知識分子，那末不僅中國的知識分子很少，即令在西方世界也是寥寥可數。在現代西方，羅素是十足合於這兩個條件的。史迪文遜（Adlai Stevenson）顯然是一個知識分子。在中國，就我所知，明朝李卓吾勉強可作代表。自清末嚴又陵以降的讀書人堪稱知識分子的似乎不易造一清冊。而且，即令有少數讀書人在他們的少壯時代合於這兩個條件，到了晚年又回頭走童年的路，因此不算知識分子。

維斯（Paul Weiss）說，真正的知識分子沒有團體，而且也沒有什麼朋友。赫欽士（Robert Hutchins）認為一個知識分子是試行追求真理的人。

這樣看來，做一個真正的知識分子是要付出代價的，有時得付出生命的代價。蘇格拉底就是一個典型。一個真正的知識分子必須「祇問是非，不管一切」。他祇對他的思想和見解負責。他根本不考慮一個時候流行的意見，當然更不考慮時尚的口頭禪；不考慮別人對他的思想言論的好惡情緒反應；必要時也不考慮他的思想言論所引起的結果是否對他有利。一個知識分子為了真理而與整個時代背離不算稀奇。旁人對他的恭維，他不當做「精神食糧」。旁人對他的誹謗，也不足以動搖他的見解。世間的榮華富貴，不足以奪去他對真理追求的熱愛。世間對他的侮辱迫害，他知道這是人間難免的事。依這推論，凡屬說話務求迎合流俗的讀書人，凡屬立言存心譁眾取寵的讀書人，凡屬因不耐寂寞而不能抱持真理到底的讀書人，充其量祇是讀讀書的人，並非知識分子。

海耶克說，知識分子既不是一個有原創力的思想家，又不是思想之某一特別部門的專家。² 典型的知識分子不一定必須有專門的知識，

2 F. A. Hayek, "The Intellectuals and Socialism", in *The Intellectuals*, edited by George B. de Huszar, Illinois, 1960, p. 372.

也不一定必須特別有聰明才智來傳播觀念。一個人之所以夠資格叫做知識分子，是因他博學多聞，能說能寫，而且他對新觀念的接受比一般人來得快。

海耶克的說法沒有《時代周刊》的時代論文那末嚴格。我對這兩種說法都採用。依照海耶克的說法，中國文化裡的知識分子倒是不少。《時代周刊》的時代論文所界定的知識分子是知識分子的精粹。海耶克所說的知識分子是知識分子的本幹。前者是一個社會文化創建的前鋒；後者是一個社會文化創建的主力。時至今日，知識分子自成一箇占特殊地位的階層之情形已經近於過去了。今日的知識分子，固然不限於在孔廟裡，也不限於在學校裡，而是分布在各部門裡。因此，我們現在談文化創建，已經不是狹義的侷限於拿筆桿的人的事，而是廣義的擴及社會文化的各部門的優秀人物。在一現代化的文化建構上，經濟工作者、工業工作者、農業工作者以至於軍事科學工作者，都不可少。可是，在傳承上和方便上，以研究學問為專業的人是「搞觀念的人」。我在這裡所要說的種種是以這類人士為主。當然，這一點也不意含其他方面的工作對文化的創建不重要。

二、知識分子的失落

中國近代的知識分子，自嚴又陵、康有為、梁啟超以降，在推動中國現代化運動上和歷史性的變動上，無論是直接或間接，多多少少有所貢獻。到了五四運動，這一發展到達一個新的高峰。從清末到一九四九年為止，就我們所知，中國知識分子對新知識的灌輸、新思想的介紹、新觀念的啟迪、新制度的推行、風俗習慣的改革，都表現了罕有的熱誠和高度的銳氣。中國近代和現代知識分子在近代和現代中國歷史的舞臺上，曾扮演著新時代催生者的重要角色。然而，曾幾

何時，面目全非，斯人憔悴！於今，一部分知識分子飄零海角天涯，一部分知識分子被穿上緊身夾克，一部分知識分子過著蹇蹙淡漠的歲月。這是一幅秋末的景象。涼風起天末，草枯木黃，無邊落葉紛紛下。祇有三幾片傲霜葉，高掛枝頭，在寒風裡顫抖，任漫步懷古的詩人悲吟！

中國知識分子是失落了！

何以失落？

這一大變遷不是偶然的，也不是簡單的因素形成的。這一大變遷是與時代的變遷息息相關而為時代的變遷之一環。從知識分子的觀點來看這個問題，我們可以舉幾種重要的原因：第一，與傳承脫節。第二，與社會及家庭脫節。第三，與經濟來源脫節。第四，與現實統治建構及行動人物脫節。有這麼多的脫節，於是知識分子紛紛變成脫節人。關於第一、第二和第三這三種原因，從我在前面第三章、第四章和第五章裡所說的可以推論出來，我無須在這裡進一步作瑣細的分述。我現在所要說的是第四種原因。

中國近幾十年的巨大變動帶有濃厚的群眾運動之色彩。群眾性的運動之發展趨向，通常經由三個階段。第一個階段是宣傳。第二個階段是組織。第三個階段是新的權力形態可能出現。在頭兩個階段，有兩種人物居於主導地位：一種人物是狂熱分子；另一種人物是觀念之士。³當然，有時一個人既可以是狂熱分子又可以是觀念之士。我之所以把二者分開，有兩種理由。第一，在有些情形之下，有的人是狂熱分子而不是觀念之士，有的人是觀念之士而不是狂熱分子。第二，據我的經驗所及，如果一個人的某些觀念太清楚了，常狂熱不起來。在第二個階段裡，即在組織階段，常有一種**潛在的行動人物**（potential man of action）。這種人物常常隱身在組織中，職卑位低，不為人所注

3 Eric Hoffer, "Men of Words", *The True Believer*, chap. 15, 1958.

意。到了第三個階段，如果有新的權力形態出現，那末這潛在的行動人物可能脫穎而出，成為**實際的行動人物**（actual man of action）。所謂**實際的行動人物**，意指行政官、司法官、計畫家，以及作最後決定的人等等。

在群眾性的運動之初期，除了狂熱分子以外，是觀念之士的黃金時代。所謂「觀念之士」即是「搞觀念的人」。例如，好談主義學說的人、愛演說的人、擅長寫文章著書立說的人。這一類的人物我們送他們一塊招牌，叫做「觀念人物」。群眾性的運動之初期所需要的是宣傳、煽動、激勵這一類的汽油。因此，這一期間所需要的新的觀念啟發、貶抑既存制度、對人眾提供理想社會的藍圖、作海濶天空式的諾言、開列偉大的空頭支票，種種等等。這些工作，觀念人物俱優為之，而實際的行動人物不太高明。所以，在群眾性的運動之初期，觀念人物得以長才大展，頭角崢嶸。至少在表面上，這類人物此時居於主導地位。因此他們的人生得到最大的滿足。

然而，好景不常！等到新的權力形態出現，就是該換主角演員的時候了。到了這一階段，就是實際的行動人物登臺的時候了。可是，從初期階段到權力形態出現的階段，中間並沒有明顯的形跡可分，同時觀念人物滿腦袋還是幻想。在事實上，從權力的鞏固著眼，群眾性的運動確有收場的必要。因為，群眾性的運動是像洪水一般的盲力。這股盲力既可被「革命」工程師導來沖垮舊的統治建構，也未嘗不可導來沖垮新的統治建構。在這一轉型的過程中，從事鞏固權力的實際行動人物首先要設計「收拾」的就是帶頭的狂熱分子，其次就是鼓動性的觀念人物。所以，緊接著舊的統治建構瓦解而新的統治建構成立時，往往發生內部的「權力鬭爭」或「整肅事件」。實際的行動人物富於對付人的經驗，頭腦冷靜，精於計算，且行動不為自己口裡所標尚的主義所拘限。狂熱分子則沉醉於狂熱之中。觀念人物則執著於自

己的觀念，從觀念的展望孔裡延伸出對將來世界的美麗圖象。這兩種人因用心之不同，在「權力鬭爭」中常非行動人物的敵手。托洛斯基（Leon Trotsky）和史達林的對弈就是很有名的例子。俄國革命成了功，布爾希維克黨人的政權已經拿到了手。史達林很現實地主張從事「一國社會主義建設」，而托洛斯基猶不忘理想，不尚權爭，高唱「不斷革命論」，終於被史達林打垮，流亡海外。接著而來的，是史達林所策劃的一連串整肅。在這一連串的整肅之中，始原的「革命人物」差不多都整完了。群眾性的革命運動像一個大食魔（Gargantua），為了維持牠的生存和氣力，牠要吞食一個社會的一切才智、真誠、希望，以至於生命。這個普遍的律則，在相同的基本條件之下，可以用來說明不同時空裡發生的實例。當然，表現的形態和程度的強弱可因時地之不同而不同。

中國近幾十年來，實際的行動人物和觀念人物之間的悲歡離合有發人深省之處。在中國的歷史和社會文化裡，依前所述，根本就沒有培養西方意義的「為知識而知識」的純知識分子。小而言之，個人的名位利祿，大而言之，對國家、社會、倫教的責任感，在在都難使中國知識分子與現實政治絕緣。於這一關聯上，中國知識分子享有比較特殊的社會地位，也往往遭受比較特殊的挫敗。這類陷入的情形，自清末以來似乎更深。因為，如前所說，社會文化的動亂逼著他們紛紛走出書房，為脫節的他們自己尋覓新的安排。在這一情態之中，他們很難完全擺脫前人走過的舊路。在背後的這一因素推動之下，恰好又要拼命去追求如前所說國族諸大問題的解決。陳伯莊說：「最為中國社會獨具的，而在中國歷史上占了重要角色的便是士大夫。自從封建消滅而入於大統一的中國，無統治階級統治部族的特殊擁護，而孤立於上的皇室，君臨版圖極大而社會結構以宗法農村為主體的中國，士大夫階級一直是中國的準統治階級。他們從政問政的性格最發達，不是

想做『大臣』，即想做『權臣』。經過近代意識的轉變，『大臣』即是救國志士，『權臣』便是政黨領袖。……」⁴ 近代「打天下」需要「一套理想」。談「理想」是中國近代許多知識分子的樂事和特長。所以，在變革運動的初期他們得到實際的行動人物借重，因而這兩種人物⁵大致可以相處得不錯。可是，等到新的統治結構出現以後，實現的問題逐漸來臨，理想的問題逐漸退色，權力的一元化問題成為轉變的樞紐。隨著這一轉變，行動人物和觀念人物無法不起分化。在觀念人物之中，比較能放棄理想而自認為目的已達的人又變為輔治階層。比較堅持原有理想而又天真的人慢慢滋生一種被誘拐（being betrayed）的感覺。當有別的機會時，這類的人可能投奔別的公司行號。第一流而又有獨自思想的人，不是別立門戶，就是遺世獨立。

行動人物和觀念人物的這種分化實在是動理（dynamism）上不易避免的結果。因為，行動人物和觀念人物不僅在基本的想法上不同，而且在性格形成方面也不同。他們是一個運動中的兩種異質要素（heterogeneous elements）。

行動人物的基本興趣是成功。至於怎樣成功的，使用什麼手段成功的，是否由於因緣時會，是否由於巧取豪奪，對於這些問題他們認為是些空洞的問題。他們對於空洞的問題向來不感興趣。行動人物在必要時也標榜一些主張。他們之所以如此，主要的作用是把主張當做結納精幹並吸引人眾的工具。至於標榜的主張是否實行，那要看對他們同他們的團體是否有利。他們口裡似乎也強調理想，但是他們更重視現實的人身崇拜。當著理想可以用作人身的裝飾時，他們拉攏理

4 陳伯莊，《卅年存稿》，香港，一九五九年，〈二張論〉。

5 我在這兒把「觀念人物」和「行動人物」分開，是把二者當做兩種造型來處理。這樣的處理有許多方便，雖然同時也有許多不方便。在無法兩全的情形之下，我取前者而捨後者。在實際上，這裡也有四種排列組合。以甘地為例，他固然是觀念人物，但也有行動，所以也算得是行動人物。

想。當著理想妨害人身崇拜時，他們可以翻修理想，不然就束之高閣。所謂意底牢結，他們弄成一種制度化的心理。所謂制度化的心理，就是一個團體或組織以內的每個分子必須共同承認的成文的甚或不成文的那些前提。既然如此，他們不太注意到這些前提的本身是否為真，而祇注意到是否為團體所要求而且大眾是否承認。即令這些前提是假的，但是，既然團體是這麼要求而且大眾又這麼承認，所以也就是真的。既然這些前提是真實的，於是勢力圈內的任何個人也得承認他們是真的。這種「真理觀」的作用是為了抒發團體的意志，維持建制的尊嚴，並且延續組織的存在。在這一關聯中，所謂的「真理」與權威是不分的。行動人物的這種真理觀與科學上的真理觀很不相同。科學上的真理觀是，一個語句如果合於某一事實，那末它便是真的。最低限度，這種真理觀不受情感的撥動和意志的支配。行動人物的真理觀是，因為我們需要它是真的所以它一定得是真的，至於是否合於事實那是次要的問題。就事論事，這祇能算是一種團體的應迫。

正如霍弗爾所說的，真正的行動人物並非要改造世界，他祇要占有世界。⁶ 他的內在衝動是要掌握和控制，並令既得權力能夠行使。在這類要求之下，他要以制度來規範大眾的行為。大眾的任何重要的自發活動都在可疑因而當禁之列。在對付大眾時，他們好訴諸鎮制力和官司制度。因為，使用這類工具最可靠。為了保持權力，他們可以用自己創造的方法，可以用外來的方法，可以用古舊的方法，甚至也可以用敵人的方法。這麼一來，彼等於不知不覺之間，變成了為權力而權力。

觀念人物在一個動盪時代常削弱流行的信仰，批評既存制度的權威，為新的信仰之普及而開路。真正的觀念人物視追求真理為一重

6 同3，chap. 17, "The Practical Men of Action".

要的事。照他們看來，上述行動人物的真理觀簡直荒謬到不能忍受。他們常視理想為第一。人身常置于理想之下，一切為理想，一切努力向理想集中。有些觀念人物好爭辯，樂於看到不同的思想之衝突。正如霍弗爾所說，他們提出一個主張時，用意在炫耀才華，或希圖驚世駭俗。⁷「語不驚人死不休」。一般而論，觀念人物渴望受到尊重。中國的觀念人物，受傳統影響，渴望出人頭地。當他們得不到這些滿足時，不是離異了自己，便是遠避了實現。

從上面的陳列看來，真正的觀念人物和行動人物有內在心性上的不調和。當勢利抬頭時，真理一定遠避。就一特定的情況而言，真正的觀念人物是對付不了行動人物的。由於前面所提到的中國知識分子與傳承脫節，與社會及家庭脫節，與經濟來源脫節，再加上因與行動人物脫節而與權位脫節，於是變成脫節人。脫節人最易陷於脫序（*anomie*）的空虛之中。

柏遜思（Talcott Parsons）認為脫序乃「倫範秩序之全部崩潰」。⁸他說建構有程度的差別，脫序也有程度的差別。麥爾頓（Robert K. Merton）把脫序視為「不穩定」且與正式的「反道德化」，即「反制度化」有關。⁹

墨克斐（R. M. MacIver）很注意脫序問題。在他的一本名著中，他用兩章來討論這個問題。¹⁰從心理的次元著想，脫序是一種反社會的程序。脫序的人退縮到他的自我之中，他對社會的一切軌範都不信任。脫序並不止於無法律而已。脫序的心理狀態是由一個人的道德連根拔起造成的。脫序的人不再有任何標準，他祇受一些不相聯屬的驅力所驅使。他不復有連續感、義務感，及對群體的責任感。「他嘲笑別

7 同3，chap. 15, "Men of Words".

8 Talcott Parsons, *The Social System*, Illinois, 1951, p. 39.

9 Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Illinois, 1959, p. 136.

10 R. M. MacIver, *The Ramparts We Guard*, New York, 1952, IX, X.

人的價值。他唯一的信持乃否定的哲學（the philosophy of denial）。他生活在既無將來又無過去的一條窄線上。」「他們在年輕時代被他們的環境、他們的經歷、他們的夢幻、他們的希望所撕碎。他們必得面對吃力而又冗長討厭的工作，……」這是墨克斐對脫序者的描寫。¹¹

他發現脫序人物有三種：

第一種脫序人幾乎完全喪失價值系統。他的生活因此變得沒有目的，失去前途的南針。他把他自己委棄於現在的一剎那，毫無意義的一剎那。他被一種疑慮多端的涼薄之感所侵襲，並藉此來寬解他的失落。當前的快感、唯覺主義、享受主義成了支配他的主宰。

他要在麻醉和忙亂中忘記自己。

第二種脫序人失去倫理目標，不復懷抱任何內在價值和社會價值。他所努力追求的是外在價值，追求手段而失卻目標，尤其愛好權力。他藉崇拜別人以壯大他自己；注重他所崇拜的權威之功利性的神話。脫序人成了無韁的野馬。除了「必要如此」或「現實的需要」以外，沒有什麼東西能夠限制得了他。除了因利乘便以外，別無所謂良心。

這種人物以能擺脫殘餘的道德倫範而達到目標為得策。他對真、善、美和高尚的情操一概報之以輕蔑的冷笑。他忘記了自己的脫序，而把人間一切善意都看作是坑害他的陷阱。淒涼，熱鬧中無限的淒涼！

第三種脫序人在基本上內心有一種悲劇式的不安全感。這種不安全感比焦慮和恐怖等困擾別人的因素還要深入他的內心。由這種不安全感衍生無望的失卻方向。他失去他過去的價值之根據。有時，他失去從前的社會關聯、從前的社會地位，以及從前的經濟支持。就最深的意義來說，他是「失所的人」。他惟恐被人迫害。他極其因著未受人

11 同 10，pp. 84-85.

尊重、被人排棄、被人給予不公平的待遇，內心燃起怒恨之火，但有時又作不安的內省。

脫序是倫範互相衝突造成的一種社會情況。在這種情況裡，個人同時要適應兩種互不相容的倫範。例如，「為公」是一種倫範，「為家」也是一種倫範。在有的情形之下，這兩種倫範要實行起來會互相衝突。這種衝突到了某種程度，會使身當其衝者不知如何是好。這類衝突多了，就發生脫序的結果。在外來文化價值和主位文化價值衝突時，在社會文化激變時，在相當長期的混亂時，最易產生脫序的現象。脫序人在權威面前喪失了自己，又常為極廉價的自我拍賣者。在學校裡教的是一套，進入社會行的是另一套，乃脫序之一源。在學校裡教的是重理想、進步、正義，要規規矩矩，是就是，非就非。進入社會行的，必得是重現實，要懂得怎樣「混」，要圓圓滑滑、勢勢利利，要明白是就是非、非就是是，要能對許多事視而不見、聽而不聞。這兩個價值系統背道而馳，使剛出學校的青年不易適應，甚至終於銳氣消磨。積累所及，會使整個社會缺乏活力。所謂「陽奉陰違」也是脫序的一個報告目錄。權威方面所說的話，所作的要求是一套。這一套不能實行，或不合執行者的利益；但是，又不能正面公開批評或反對。因為，根據過去的實際經驗，批評或反對都有災殃。這兩個價值系統衝突。於是，分別辦理：「表面敷衍」的是一套；骨子裡實行的是另一套。在一個權威主義的氣氛濃厚而許多倡導又極不切合實際的社會文化裡，一定會出現這類脫序現象。而且，由權威所發動的極不切合實際的倡導愈多，則脫序的現象也愈多。於是，許許多多本應可以用來作有益貢獻的時間和精力悉浪費在應付權威倡導之中。這也就是說，於這樣的社會文化裡，在一方面權威的倡導勢在必行，可是在另一方面代辦又不能不巧為應付。這樣一來，社會文化中許許多多分子的許許多多努力都在這兩個不相容的價值系統的衝突裡抵消了。

社會文化中重要的價值系統因互相衝突而彼此抵消，結果之一就是脫序。脫序的結果就是許多人內心失去「平衡」及「穩靠感」。因而心身的馬達總不能像俾斯麥（Bismarck）時代的德國那樣開得足。在脫序過甚的社會文化裡，比較敏感的知識分子在心靈上常有一種說不出的茫然之感。人不能僅靠麵包活著。人是必須活在表裡如一的氣氛中的。

現在，許多知識分子蔑視過去的價值系統，並因而對一切價值系統存憤嫉的態度。他們自以為步入一個價值的真空地帶，不受一切系統的羈絆。他們似乎如釋重負。其實，根本沒有這回事的！人實在是一種最奇怪的動物。當著他們不能勉力向道德境界昇進時，就常會下降到受生物邏輯的作弄。當人的內心什麼必須信持的原理原則也沒有時，就有一種空茫無寄之感。自信力也就喪失了。他除了胃在蠕動，鼻子在呼吸，脈搏在跳動以外，好像什麼也沒有了。這時，他就成為街頭的流浪者。信步走去，莫知所知。於是，任何人祇要擺出一點肯定的態度，他就可以跟著他一起走，盲目的走。他完全流離失所了。所謂流離失所，並非一定沒有房子住，也許他住的是高樓大廈，甚至出入汽車。然而儘管他的身體在教室裡，在辦事室裡，可是他的心田早已沒有生物需要以上的原則，早已沒有任何主張，早已無一點信持了。他放棄了自我，聽任某甲今天裝進什麼貨色就裝什麼貨色，某乙明天裝進什麼貨色就裝什麼貨色。一切都「滿不在乎」。多少知識分子，一忽兒被叫恭維某張，就恭維某張。一忽兒被叫詈罵某張，就詈罵某張。一切都「無所謂」。一切不和諧的動作都引不起劇痛。人，早已工具化（instrumentalized）了。他已經不是他的他了！這是最澈底的失所（dislocation）。雖然內心空虛，可是祇要活著一天生物邏輯卻一天不空虛。生物邏輯一天不空虛即一天要宰制他。¹² 內部的價值沒有

12 我們看尤國新所說的：

抗戰戡亂對於國家最大的戕害，在於中產階級之沒落。中產階級是社會的中堅。這些人過去都有退路，是以有所不為——大不了「回家吃老米」，所以能夠辨是非，全氣節。

了，就追求外部的價值。孔雀要展屏。生物文化驅策著知識分子追求虛榮和面子，不擇手段地製造空虛的聲威，輕易地把自己的生命和時光換油條吃。規格沒有了，風範隨著秋風以俱去，體統祇有在記憶裡去追尋。剩下來的的是藉挫折他人以彌補自己的挫折，藉錐痛他人來醫治自己的創傷。多奇異的時代啊！羅素說，人是一種殘暴的動物。被生物文化層愚弄而脫序的人可能更殘暴。戈矛時代盛行身體殘暴，知識分子則擅能進行「觀念殘暴」。冷漠的眼光一掃，就藉虐待以取快。虐待異類不夠意思，虐待同類才夠味。於是，我們看見今日若干中國知識分子的一幅悲劇圖。

脫序，導引人們走向非洲的原野！

有許多人轟轟烈烈地活著，有許多人悲壯地死去。在一些角落地，也有許多人無精打彩地挨日子。生命對於他們似乎是多餘的，但是扔掉可捨不得。扔掉生命，需要比混著活有更大的勇氣。一些人感到人生味同嚼蠟。然而，嚼蠟畢竟占有時間，也填充了空虛。所以，嚼蠟雖然沒有實際的營養，但有畫餅充飢的功效，它給人以象徵的滿足。於是，嚼蠟成了一種時髦。隔夜的餿飯、陰溝的積水、垃圾箱裡的渣滓，都捧出來作經典。在無何有中，一切廉價的代用品出現。低級的刺激比沒有刺激有助於驅走心田的疲憊，換來臨時的快感。脫序者的生命在灰色中打發過去。

抗戰以後，情形不變。在政治方面本來是玩票的，現在一一下海了：等到避地來臺，這情形越發嚴重，簡直像海洋中的溺者，手中扳持的那塊木板，將與生命一同存在，永不肯放手的了。在此情況下，一切一切祇是為了生存。所謂氣節、尊嚴，都變成次要的了。（《春秋》，一九六五年，第三卷，第一期。標點符號稍有改動。）

這一段話說出了大部分知識分子的真相。我看了有空谷足音之感。我父執那一輩的讀書人是坐在家裡，要出外做事的話必須等著有人來請。若他是一個「名士」，那更須有人來三顧茅廬。現在，當一名大學教授，多半還得託人說項，並且還要「審查資格」。臺灣外縣的中學老師被校長先生視同「屬員」。他的一張聘書掌握著老師一家人的生命線。這是怎樣的一種社會變化！又是多麼可歎！

三、時代環境的透視

中國知識分子一般的失落，如前所述，主要的原因，是時代的大震盪所致。在大震盪中，許許多多人迷失了方向，不知道去路究竟在那裡。有許多人的身體是安定下來了，可是心靈還是找不到安頓。稍有頭腦的人，誰都聽不進馬路上聒噪的聲音。在這個時代的氛圍裡，幾乎沒有任何一種震耳欲聾的言詞能夠沁入心靈的深處。於是，茫然之上祇有更加茫然了。於是，索興不去想它了。這是把自我放棄了一大半了。然而，「智者不惑」，「仁者不憂」。我們如果搬開眼前的雲霧而看到前景，如果對人生持執道德的肯定態度，那末就可從失落裡自救了。

（一）到奴役之路

中國的前景怎樣呢？要思考這個問題，我們的視野必須擴張到百年來中國的歷史和文化的全貌。依據前面第一章和第五章所說的，我們知道中國原有的樣子維持不住了，非變不可。怎樣變呢？本來有三條可能的路擺在中國人面前：第一條是英國式的道路。英國式的道路是和平的、漸進的、自由生長的及自發演變的。第二條道路是法國大革命式的。這種途徑是一種「武斷式的理想主義」的。¹³ 它把一個預先設想的型模強迫加諸他人。這種辦法，稍一不慎，就變成恐怖統治。第三條道路是以蘇俄的極權統制為藍本。俄國革命可以看作法國大革命之世界性的延續和推廣。¹⁴ 但是，俄國革命在法國大革命的型

13 F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Postscript, The University of Chicago Press, 1960, p. 409.

我不認為「武斷式的理想主義」是完全沒有語病的一個名詞。不過，這個名詞頗能傳達法國大革命時的心理氣氛，所以我還是有條件地用了。

14 Consult A. J. Grant and Harold Temperley, *Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries (1789-1950)*, Part VI, Chapter XXXIII.

模上加了馬克斯哲學及列寧的權力技術。這麼一來，它的猛烈性、獨斷性、權變性，更遠甚於法國大革命。

在這三條道路之中，中國應須走那一條呢？從一個嚮往道德和自由的知識分子的觀點來看，撇開神話和激情，成熟一點地說，中國最好是走第一條道路。因為，第一條道路最平坦，最不容易發生車禍。根據中國的歷史條件、社會文化特徵，以及國民性格的另一面來觀察，中國像一列長長的火車，這一系列火車很不容易開動，開動了以後又很不容易煞住。依照這種條件，中國祇宜從事和平的、漸進的、自由生長的及自發的演變。也許有人覺得這條道路太慢了，緩不濟急。中國人的事最難辦。急是急不來的。與其因求急功而所得甚少，不如走得較慢而多得實惠。第二條法國大革命式的道路，論美聽是美聽的，論壯觀是壯觀的，可是要在中國的情形之下實行就頗危險。第三條俄國革命式的道路充滿了激情、血腥、陰森、恐怖。無論怎樣宣傳，在事實上，這是一條「慘厲之路」。這條道路是從宗教與道德之**逆反**（inversion）築成的。無論如何，中國人應須極力避免走上這條路。自一九二七年以來，曾國藩以後的人物確曾在這方面盡了最大的努力，而且在軍事上可有成功的希望。然而，「人間不如意事十常八九」，人類歷史中不該發生的事至少占一半。如前所述，日本軍人的短視和貪欲，直接助使遠東的赤化勢力得到大好的膨脹機會。許多因素輻輳，加上戰後的虛脫，中國被大動亂的旋力身不由己地捲上這一條路。這是中國人民的劫難。

我作這一敘述，我有我的理由。在實際上，關於同一對象，現實的行動人物和觀念人物的出發點是並不一樣的。觀念人物常為一理想來構思，來努力。現實的行動人物當有權勢和利益時，幾乎是本能地（instinctively）為保持其權勢和利益而努力。用幾何的名詞來說，這兩種人物的出發點和作風並不是兩個同心圓。《聖經》上說：「有錢財的

人進上帝的國，是何等的難哪！駱駝穿過鍼的眼，比財主進上帝的國還容易呢。」（〈路加福音〉，第十八章第二十四節）現實的行動人物之基本的著眼點是為了現實的權勢，理想人物自然撤離。現實同理想不能變成同心圓，這是對抗共產制度擴張中的一個基本弱點。

馬列信徒自第一次世界大戰以來把人類搞得這麼緊張，這個問題已經是一世界性的大問題了。面對這一世界性的大問題，我們要求面對，我們的出發點總得與自由制度有共同的基礎才行，我們所持的理由至少總得使世界一半的人聽起來覺得不是「一孔之見」而真是一「公理」才行。就我而論，像我這樣的知識分子，沒有一絲一毫現實的權利可與馬列信徒相爭。但是，我不同意中國走上俄國革命式的道路。為什麼呢？實質的理由是我不能接受那包含共產思想在內的共產制度。我為什麼不能接受共產制度呢？因為：第一，這種制度一行，人就沒有自由，甚至沒有沉默的自由；第二，這種制度違反人的普遍價值；第三，這種制度違反真理。所以，照我這個獨自的思想者看來，在這個地球上，祇要是一個要保持人的尊嚴的人就應拒絕這樣的共產制度。尤其是任何有自由傾向的知識分子，更應拒絕那造以擊潰清楚頭腦的共產思想。我的這一思想不是從某一特定的時空出發，而是可以從這個地球上任何時空出發的。

我所說的第一和第二種理由是人類賴以存立的理由。為了人類得以存立，我們必須持執人的自由和普遍價值。關於人的普遍價值，我在前面十四章所說的道德整合及科學的人本主義裡已經摘示過了。我在這裡所說的人的普遍價值，無論富、貴、貧、賤、賢、愚，統統都得持執。可是，馬列信徒說不然。為了從根本上動搖人類的心靈以做他們的政治俘虜，他們說道德倫理是「有階級性」的。「有階級性的」道德倫理是「有產階級」麻醉並統治「無產階級」的工具。而「有產階級」是「該打倒的」，所以他們的道德倫理也該一掃光。

從人類學上觀察，倫理建構的內部常成一個層級。例如從前的「君為臣綱」、「父為子綱」、「夫為婦綱」。許多文化的調查都可證實這一點。然而，這並不是說富人有富人的道德，窮人有窮人的道德。道德而分窮富，尚得謂之道德乎？馬列信徒不知有否看到，歷來固然有富人藉道德倫理以作偽，但也有許多富人因欺壓窮人而在道德面前抬不起頭。事理不是馬列信徒所說的那末簡單。

馬列信徒因要達到一種新權力政治的目的，而不惜向人的自由及普遍價值挑戰。在人的普遍價值之中，生命是第一。柯赫（Adrienne Koch）說：「生命即令不是一個絕對價值，也幾乎是最逼近絕對價值的價值。」¹⁵ 古往今來的大倫敦家，莫不以愛生命為訓。我們看史懷哲（Albert Schweitzer）是多麼熱愛生命：「有一次，一隻河馬闖到他的醫院附近，把河裡的獨木舟推翻，並攻擊舟上的人。史懷哲就禱告上帝，請使這隻狂暴肆虐的動物，在被射殺之前知難而逃。又當一群豹子不斷地潛入他的田地想偷吃他養的小雞時，他也下令不得殺死牠們。……」¹⁶ 生命是人間一切價值的極限（limit）。踰越了這個極限，一切價值都失去支托。沒有了生命，財富有什麼用？沒有了生命，政治從何來？沒有了生命，講什麼主義？把生命消滅了，權力又向誰行使？但是，馬列信徒們偏偏不顧這個極限。為了進行權力爭奪，他們毫無顧惜的消滅敵對的生命。為了權力的鞏固，他們毫無顧惜的消滅無辜的生命。為了權力的擴大，他們毫無顧惜的用生命作工具。據他們自己說，這都是為了實現他們的政治制度。他們嘲笑一切「溫情主義」。照他們自己說來，他們所標尚的是「絕對真理」。可是，照我看來，人間的政治制度祇有相對的好壞。我祇能說，依據經驗，有自由作實質的民主制度比獨裁制度較為妥善。人類在「自然科學」方面已

15 Adrienne Koch, *Philosophy for a Time of Crisis*, New York, 1959, p. 362.

16 丁博均，〈無防備的瞬間〉，《文星》，臺北，九一期。

經發現了一些高度可靠的真理；但是，在政治制度方面，幾千年來人類一直是在探索之中。關於政治方面的主張，迄今還是與神話、宗教和傳說難分：那一個真有理知的人能說自己所持執的是「絕對真理」？在這方面如有所謂「絕對真理」，那末不是迷執，就是武斷。就我所知，從古到今，我們還沒有發現任何一種政治制度好到值得藉毀滅人的生命以求實現。如果真有這樣的政治制度，那末我們寧可不要它。因為，要藉毀滅人的生命才能實現，這就是一惡。手段和目標同等重要。如果共產制度真是所宣稱的那樣好，那末為什麼要築起幕來以防外面的人看破了究竟，又怕裡面的囚徒逃出？

我所說的第三種理由是自由知識分子特別重視的理由。共產思想祇是一套政治宗教的教條。共產哲學，照我看來，很少講得通；而且那種獨斷氣氛比倫敦濃霧還要使人窒息。共產哲學的真理論（Wahrheit）不過是一種行動人物所需要的一種指導綱領而已。關於這方面的問題，不在本書的討論之列。我現在祇舉一個例子以明共產哲學的虛浮混沌。當我在昆明讀書時，流行艾思奇著的一本《大眾哲學》。這本書在那時已經發行到一百二十五版之多。這本書裡有這麼一則妙論：「一塊雲加一塊雲還是一塊雲。」這說法可謂極盡攪混之能事。如果我們問一個單純的算術問題「一加一等於幾」，我想三歲的小弟弟也答得對的。可是，這位艾先生為了拿一個感覺——這裡是視覺——來推翻數理，就這樣把「感覺內容」和「數理界域」攪混在一起。居然有許許多多知識分子的認知被他攪亂了。亂天下者自亂理始！他的這點「理論魔術」何以得售呢？第一，非有多少哲學的訓練不易很快地將「感覺內容」和「數理世界」劃分清楚。第二，毛病出在「加」字上。如果這個「加」字是算術中規規矩矩的演算意義，那末艾先生要問我「一塊雲加一塊雲等於幾塊雲」，我請他轉問任何一位正常智力的小學一年級生。如果艾先生用「加」字時的意義是「看

來合併在一起」的意義，而且「等於」意即「變成」，那末他要問我「一塊雲加一塊雲等於幾塊雲」，我會為他介紹任何不是近視眼的人去「看」，而不是去「算」。這樣的問題，有而且祇有靠「看」去感覺；根本就不是一個算術問題，所以無法藉「算」來解答。瞎子不會看，但卻會算。看與算，怎可混為一談？就我現在的記憶所及，那本《大眾哲學》裡充滿了諸如此類的攪混和魔術。可是，居然有那末多的青年知識分子、中年知識分子甚至昆明以外的若干大學的哲學教授，覺得這類「哲學」真是「奇妙得不得了」的「道理」，那樣認真的去究讀，甚至受其推動。

問題談到這裡，我們對中國文化的脆弱的一面不能不稍作考察。我們在聖化社會的文化，**方範的思想**（prescriptive thinking）曾有突出的發達。如前所述，方範思想突出的發達，就壓抑了別種思想的發展。在中國文化裡，**認知的思想**（cognitive thinking）即令不是沒有，也被方範思想壓抑，從來抬不了頭，成不了主流。¹⁷直到現在二十世紀六十年代，中國文化分子能夠把方範思想和認知思想相當劃分清楚的人，似乎還是非常之少。不僅如此，而且有人還故意依一「哲學基礎」把二者混同起來。這真是「俟河之清，人壽幾何」？作為一個正統的主流來看，幾千年來，中國的讀書人非經書不讀。經書所載，主要是方範思想。這樣便弄得認知思想薄弱不堪。從古昔以至現今，中國一般知識分子看經驗世界，不是根據古往傳說作範疇，就是眼光中充滿了詩情畫意，近幾十年來更增加了外來的若干哲學體系和各種「主義」的套子。至於能夠把這一切的一切統統從內心刮掉或擺脫掉，運用比較純淨的認知作用來分析事理的人，真是少之又少。自新式教育實施以後，習科學的人的認知思想是有若干進步了。可是，這種進

17 方範的思想祇問應然，不管實然。認知的思想祇問實然，不管應然。前者沒有真值；後者有真值（truth-value）。前者形成道德價值；後者形成科學知識。

步主要限於物理科學方面，離著蔚成社會風氣的日子還遙遠得很！而且，即令是習科學的人，他們的認知思想多侷限於所研究的專門範圍。一離開了專門的範圍，他們也多天真得很。中國社會文化裡的認知思想這麼脆弱，於是對外來或內發的「理論魔術」的抗力沒有辦法不也脆弱。一般而論，中國近代知識分子之對外來的思想觀念是依這幾個條件而定迎拒：第一，合於自己先在的那幾個大觀念或大間架。第二，合於自己強烈的要求，例如救國救民的需要。第三，好新奇的心理。後二者我在前面已經一再說過了。拿這樣的一些「底子」來迎拒外來的思想觀念，那裡會有認知的把握！在認知上沒有把握的人，無論拒絕外來的思想觀念，還是迎接外來的思想觀念，都是「不由自主」的。「不由自主的」人之所想匯成的「時代精神」，又怎能不危險！近半個世紀以來的經驗事實夠教訓的了。

在知識分子的況位言知識分子，中國的馬列信徒十六年來對知識分子是夠不客氣了。一個讀書人，除了頭裡裝的那一點東西以外，還有什麼更寶貴的呢？可是，現實層界的政治氛圍變了，他們頭腦裡裝的那一點東西也被認為「要不得」，必須洗乾淨，連保持沉默也不行。何其苛暴！照事實看來，那群脅迫知識分子變更觀念思想的人物祇能算是打亂仗的亂世人物。他們所擅長的充其量祇是師傅列寧的那一套。他們並沒有多大的學問。中國近代學人裡比他們學問好的夠多了。是否要學問好些的人接受學問糟些的人的教育呢？而且，每個人的思想和價值觀念是他的人格尊嚴之基礎。凡人都是人格平等的。馬列信徒根據什麼「資格」來藉此打擊別人的尊嚴呢？他們憑什麼顛撲不破的理由硬是要別人換上他們認為「真理」的想法和價值觀念呢？我實在想不通。如果說，分析到底層，無非是因為他們有槍，那末予欲無言。

我現在略舉出於親身經歷的報告，作馬列信徒迫害知識分子的例

證。我所引的祇限於我實在認識因而確知其人的例子。張東蓀是中國哲學界的前輩。馬列信徒首先選擇他作「清算鬭爭」的對象。張氏給人題書面引用西方一位作家的話「如果在共產主義與絞刑之間，叫我有所選擇，我寧願選擇絞刑」。這話成為嚴重的把柄。於是，他在燕京大學大會上作了三次「檢討」，不許他「過關」。結果，他被以「反革命分子」定罪，判決軟禁。周炳琳做過昆明西南聯合大學的教授。他被「鬭爭」得最激烈，因為他「抗戰」最激烈。他在受「檢討」時不肯「自我批評」，不肯罵自己的祖宗三代。結果弄得下不了臺。於是，共產集體發動他家裡的人圍攻他。終於，這隻頑強的鐵牛「變成了沙漠中的孤寂者」，「剩下給他的祇有悲哀」。華羅庚是一位天才數學家，也曾是昆明西南聯合大學的教授。他在被「鬭爭」之餘，最後因為他還保存著原有的出國護照，這一下不得了，引起對他無情的「鬭爭」，被迫自殺未遂。潘光旦是失去一隻腿的名學人。他做過西南聯合大學的教務長。他前後被「檢討」八次，硬說他有「思想暗流」，弄得他痛哭流涕。¹⁸ 最糟糕的是梁漱溟事件。梁漱溟在思想和學術上雖然沒有辦法；可是，我在前面說過，他的行誼，他的風範，他的真誠，無疑構成他是中國現代可佩的知識分子之一。他這個人祇堅持他的理想，絕少實際政治興趣。他在現代中國的精神影響力頗大，共產集體給他的窘辱也很大。在一次會議中，梁漱溟據實說鄉間的鄉民很苦。誰知這話觸著共產統治的痛處，「搞統戰」的人物不問他說的話是否合於事實，祇說他的話裡含有「陰謀」，接著介紹他的「反動歷史」，說他在山東辦村治是得「軍閥韓復榘的支持」。會議的主持人罵他「有臭氣，有臭骨頭」。梁氏站在臺上繼續發言，臺下怒吼著：「反動分子下臺來！」「打死反革命分子」。¹⁹ 我在這裡所舉的例子顯然祇是「九牛

18 上面的例子，引自周鯨文，《風暴十年》，香港，一九六二年，第三版，第六章，〈不斷的鬭爭〉。

19 同18，第十一章，〈民主自由的絞刑〉。

之一毛」。可是，即令這「九牛之一毛」已夠發人深省。過去宗教迫害中有所謂自我酷評（self-castigation）這種程序。現在馬列信徒所編導的「清算鬭爭」就是「自我酷評」的新版。在這一程序中，他們造成一種群眾聲威，讓你在這一聲威的氣氛鎮懾之下自譴、自責、自恨、自愧、自悔、自慚形穢。於是，你積年學養累成的「精神武裝」完全被解除了，人格尊嚴完全零化了。在人群中你變成一個一無所有的裸體兒，無助地暴露在一個組織的巨靈之前，毫無抗拒地任他擺布。

人類有許多策術實行起來的利弊得失不是一朝一夕看得清楚的，而是必須在相當長久的時期中藉著一序列的事件紀錄所構成的函數曲線才看得清楚。馬列主義的政治宗教制度的實驗將近五十年了。這將近五十年的經驗足夠使人類發出這樣的一些疑問：為了試驗這種制度人類已經付出血和淚的代價，但是除了形成一些苛酷無比的權力建構以外，好處究竟在那裡呢？一般人所得到的除了鐵鍊子以外，還有些什麼呢？如果所付出代價是生命，而所收入的祇是配給的澱粉，那末這樣的「交易」是否值得呢？強制多數人為了求取最低的生存而放棄人生理想、道德價值、美的情操及個性發展，這對社會文化的進步有什麼幫助呢？馬列信徒是靠強調改善經濟而起家的。茲假定彼等對一般人的生活確實是提高了。正在彼等一隻手提高生活的同時，另一隻手卻收繳自由和民主。這不是先套上籠頭再吃飯嗎？尼魯（J. Nehru）說印度所走的路不是把「民主的制度犧牲在經濟進步的祭壇上」。他認為：「在一長遠的過程中，因追求經濟的繁榮而否定人的自由和尊嚴，是不會使一個國邦長久存立的。」這真是既抓住了立國的要點又有遠見的話。一個國邦即令經濟繁榮，可是人都失去了人的自由和尊嚴，充其量來不過是一個充滿了蜜糖的蜂窩而已。在共產制度之下，即使真是遍地黃金，用珍珠嵌街燈，天天吃山珍海味，出門有汽車代步，但它隨時祕密逮捕，不許人保有個人尊嚴，不許思想自由，不許言論

自由，不許學術自由，甚至連隱居的自由也沒有，我們知識分子怎能接受這種制度？

也許有人說：「因為你是一個自由主義者，所以照你的眼光看來共產制度簡直無一是處，事事都不順眼。共產制度誠然有你在前面所指出的短處，你是否考慮到共產制度也有它的長處？它如果毫無長處，何以能造出核子武器？在共產制度之下，力量能夠高度集中，辦事迅速，建設能夠澈底計畫化。因為它有這些長處，所以才能在一個科學落後的國家造出核子武器。」

不錯，我是一個自由主義者，但我是一個理知的自由主義者。理知的自由主義者的重要特色之一，就是講理。什麼是講理呢？我所說的講理，並不是事先「站穩自由主義的立場」，然後再援引論據或製造說詞來保衛這個「立場」。我所說的「講理」，更不是一上來就預先立了一個否定對方的腹案，然後再搜求證據或製造說詞來支持自己對於對方的否定。這是拿「講理」作不講理的程序。這種程序裡包著蘇俄黨爭四十年的方程式。這個方程式的常數是，自己永遠是對的，自己的「立場」絕對不能放棄或動搖；而對方永遠是錯的，所以他的論據絲毫不必考慮。這個方程式的變數是，怎樣或拿什麼來保衛自己的立場並壓倒對方，可因時、因人、因地、因題而制宜，毫無拘泥之處。這個樣子的「講理」，縱然講到宇宙的末日，也講不清的。這完完全全是「鬭爭」的一種形式。既是「鬭爭」就要求勝。決定勝利的最後因素是權力。既然如此，從事辯論，不過是把這一權力的孫悟空搖身一變而深藏在語言詞令裡面罷了。在戰場上用槍炮「鬭爭」，在會場上用語言「鬭爭」。表現的方式有文有武，但其為「鬭爭」則一。既為「鬭爭」，有什麼真理好講呢？

理知的自由主義者所說的講理，完全不是這麼回事。理知的自由主義者出發的基地是一個開放的心靈。開放的心靈有兩大特徵：第

一，沒有禁忌。這也就是說，無事不可以談。既然無事不可以談，於是就沒有偶像，沒有權威，也沒有任何學說及制度或人物可視為「閒人免進」的禁地。第二，理知的自由主義者並不在未討論之前就有意無意的自以為站在正統的地位，也不先肯定別人不對，而無寧假設別人可能是對的，再分析他的論據。如果全部是對的，那末全部接受。如果有一部分是對的而有一部分是錯的，那末一部分接受一部分不接受。如果全部是錯的，那末祇好全部不接受：一切以「理」為本。作為一個理知的自由主義者，我不事先對人間任何觀念、思想、制度預存偏見。我是研究了再下判斷的。

共產制度既然狂風似的吹遍了半個地球，當然有很複雜的原因。可是**原因**（cause）並非**理由**（reason）。依前所述，可知共產制度是脫序、挫折、焦慮、失望、失所、動亂，乘以**狂想曲**（rhapsody）的產品。它為這些病疾提供了一種極猛烈的治療方案。這一治療方案的副作用實在太大了，大到抵消了正作用而有餘。可是，這方面的問題不在此時的討論範圍以內。我們現在所要做的工作是，本於上面所說的理知的自由主義的態度，來解答前面所提出的問題。

第一，認為共產制度可以有助於造出核子武器，這根本是不合邏輯的想法。請問美國是否實行共產制度？如果不是的，怎麼也造出核子武器？而且造得更多、更好、更早？

如果要共產制度有助於造出核子武器這話能夠成立，那末必須證明有共產制度就有核子武器而且沒有共產制度就沒有核子武器。事實並非如此。事實是，固然有共產制度可以有核子武器，而沒有共產制度也可以有核子武器。既然如此，可見共產制度之有無與核子武器之有無各不相干。相干的是什麼呢？相干的是科學與技術。有科學與技術才能造出核子武器。可是，科學與技術是中立性的東西——與特定的政治制度沒有關聯。

第二，我們評論一件事情的得失，不能忘記道德原理。如果置大群人沒有褲子穿於不顧，即令造出幾顆核子彈來，這又有什麼道理呢？中國近百餘年來的重要問題是對外要睦鄰，對內要改善人民的生活，要現代化。如果不此之圖，一心招事，這豈是一般人民之福？

第三，人的判斷常受「選擇的注意」所支配。一個事件發生時假定有a、b、c、d、e、f等等方面。在這些方面中，如果我們的興趣祇在e，那末我們往往祇注意到e，對於其餘的a、b、c、d、f我們常常「視而不見，聽而不聞」。亞洲人能造出核子武器，其為一高級的科學及技術的成就是任何有常識、理知，及尊重科學的人所不能盲目否認的。然而，我們有沒有同時記得造核子武器的地方正是有「清算鬭爭」、「勞動改造」、極權統治、集中營、奴工營、迫害、飢餓等等的存在？

有些中國文化分子對於極權統治似乎特別曲予原諒。他們也承認極權統治是一惡（evil），不過他們認為極權統治在中國是一必要之惡（necessary evil）。這些人士所持論據是說「中國人的事不用強制手段搞不好」。可是，這些人士又常說「中國人是一優秀民族」。一個優秀民族的起碼條件是不接受別人的強制而且也不必別人強制。他們能自動、自律、自愛。如果一個民族不能自動、自律、自愛，而需要一個強大的統治集體作泰山壓頂式的強制，那末怎能算是「優秀」呢？在事實上，從清末到一九四九年以前，中國人自動起來做了許多社會改革、教育普及、學術提倡、物質建設的事。在這幾十年間做這些事體，很少有強制的情形。怎麼又行得通呢？

第四，假若有人聞爆而欣，不問主持者的動機是什麼，不管是在什麼條件之下舉行的，那末是什麼力量在支配他？中國人自八國聯軍入侵以來，京師被陷，割地賠款，喪權辱國，主要原因之一是科學技術不及西方。這種奇恥大辱，沉澱到一般中國人的潛意識裡。今有人的表現能與歐美並駕齊驅，便頗有揚眉吐氣之感。這種情形是由於潛

意識內的「民族情感」被人抓住了。飄零海外的人士尤其容易做「民族情感」的俘虜。一談到「民族情感」，彷彿是「行人止步」，神聖不可侵犯，殊不知即令是「民族情感」也有兩種。一種是理知的；另一種是盲目的。如果民族情感是出於良知的，那末任何人有任何舉措，民族的任何分子有權利也有義務來批評，看這一舉措是否切合整個民族的需要。如果民族情感是盲目的，那末祇要有人打起「民族」招牌，頭就昏了，不敢仰視。即令有人搬出「民族」的大帽子，做出不利於民族的事體，也不敢批評。這種盲目的民族情感是很容易被激發的、被利用的，因而像古黃河之水也是很危險的。根據民族實實際際的利益，我想不出造核有何必要。任何民族要挺起來，必須在改善人民的生活並提高文化水平這一堅實的基礎上挺起來。置這一層不顧來發展武器，便是打腫臉充胖子：顧政權不顧人民。

根據以上分析的種種理由，至少傾向自由的知識分子可以明瞭共產制度是不足取的。共產制度是古代奴役制度的新版。這樣的制度不是解決中國問題的一個溫暖的方案。

（二）吾人的大環境

我們中國知識分子生當今之世，身逢這種際會，必須對我們置身其中的時代環境有一個真切的了解。有一個真切的了解，才能作立身行事的張本。中國社會文化目前的遭遇，真是「三千餘年一大變局」。就西方世界來說，目前的變局是回教勢力勃興以來的第一大變。回教勢力從第七世紀開始發展，極盛時期建立了一個橫跨歐、非、亞三洲的大勢力圈。一四五三年鄂圖曼土耳其人攻陷君士坦丁堡，滅掉東羅馬帝國。回教勢力達到一個高峰。一五二九年回教勢力第一次包圍維也納；從一六四五年到一六六四年與威尼斯長期作戰；一六八三年又包圍維也納。在這樣長久的歲月，回教勢力構成對基督教的重重大威

脅。直到一六九九年鄂圖曼帝國與奧國訂立卡洛維茲條約（Treaty of Karlowitz），才不復成為歐洲的有效威脅。綜計回教勢力從第七世紀開始到第十七世紀之威脅歐洲，前後達千年之久。我在前面說過，歐洲赤潮有退落的徵兆。可是，大病往往不是短期可以痊癒的。世界規模的任何動亂無一不是由來已久而且植根也深。這種動亂的消弭一定得從它由之而發生的根源之消弭開始。可是，它由之而發生的根源之形成既然經過相當長的時間，所以由這根源所發生的動亂之消弭也往往需要相當長的時間。世界規模的赤熱症也是如此。共產世界和自由世界對敵不過五十年左右，再敵對五十年實在不算稀奇。整個東亞的形勢今後也不能自外於世界的這一基本形勢。推理和希冀是不同的。

如果世界的政治、經濟、技術和意底牢結等等條件化合而成的動理照目前的情形繼續發展下去，那末世界今後的形勢可以分述如下：第一，歐洲方面，共產制度將首先被軟化、鬆化、馴化。在內容上，它將逐漸與西方同化；可是在形式上，它還會保持空架子到相當長的時期。第二，美洲方面，赤色勢力的滲透、顛覆，及破壞活動還會繼續。不過，這些努力會被美洲國邦的聯合行動中和到不足為害的程度。從遠大處著眼，赤色勢力的滲透、顛覆，及破壞活動未嘗沒有好處。「聞名不如見面」。在未曾領教過共產制度的人幻想起來，也許認為共產制度是窮人的救星。等到他們親身領教過赤色活動及其統治方式的種種等等，便感覺到其味欠佳。古巴是很好的一個陳列館。從這個意義來說，古巴之實行共產制度，算是替美洲打了一次防疫針。第三，非洲方面，非洲人在一方面有若干接受過世界較高的文明洗禮，在另一方面保有原始的活力。剛從殖民主義解放出來的非洲新國，對前途充滿了自信力和進取的銳氣。非洲黑人一點也不笨，祇是我們不想跟他們結婚而已。在經濟方面，非洲走向新型的計畫制度。在政治方面，非洲成為自由國邦和共產國邦競爭的場所。赤色活動將被自由

勢力抵消掉，而不致一邊倒向共產勢力範圍。第四，亞洲方面，情況比較混亂，問題比較複雜。亞洲防赤問題的主要關鍵，在自由而又高度工業化的日本，及人口眾多、既有真正民主制度和高深文化且又領土廣大的印度，印尼的背向也頗舉足輕重。顯然得很，促成亞洲赤潮的退落，將是自由勢力的最後一課。

古往今來，人類的歷史就是有治有亂。根據齊布利茲（Victor Cherbuliez）的研究，從紀元前一千五百年到紀元後一千八百六十年止，人類所簽訂的和平條約不少於八千個。每個條約之訂立都是為了永久和平。可是，每個條約的效力平均祇有二年的壽命。中國從戰國到現代的戰亂之頻為數也是可觀的。我們殊無理由說亂世是變態，而治世是常態。我們祇能說亂久望治是常態。既然大家望治，就得從根本上講求致治的道理。

四、知識分子的責任

什麼才是中國應走的道路？怎樣才能使中國有個光明的遠景？依照我在本書裡從一開始到現在所陳示的種種，關於這些問題的解答可以濃縮成八個字：

道德、自由、民主、科學。

祇有實現這四目，中國才有希望。我們要實現這四目，必須積極的努力於新的文化創建。要努力於新的文化創建，必須有健全的知識分子作努力。怎樣的知識分子才算得是健全的知識分子？一個知識分子要成為一個健全的知識分子，必須同時滿足兩個條件：

第一注重德操；第二獻身真理。

在目前的社會風氣之中談道德，不是被人譏為迂濶，就是容易被認為虛偽。的確，在談道德的人物中多的是這兩種人。可是，我們

不能因此就不要道德。有沒有人因市面流行假鈔票而根本不用鈔票？稍一反思，現在的道德問題實在嚴重。在這迷茫失緒的世界裡，人事朝夕變幻多端。我們把握著什麼？我們靠什麼作定力？我們必須怎樣才能免於失落？各種無定向的風在亂吹，一忽兒東，一忽兒西，令人何所適從？我們怎樣站穩腳跟？現在，有些人在權勢面前是一套，轉過背來對弱小是另一套。臉譜的變換，比戲臺上還要快。他們到張家是這個樣子，到李家是那個樣子。中間一點聯貫也沒有，一點共同的基本原則也沒有。自己跟自己不一樣。自己把自己在各種不同的應付人事的場合撕成碎片。結果，自己不見了，祇剩下一張名片。這樣的存在，像馬路邊灰塵般的存在，像汽車後面排出的煙似的存在。我們最核心的需要是始終維持自同（selfsameness），是保持內部鞏固（inner solidarity），是靜悄悄地作自我綜合（ego-synthesis）。²⁰ 這就需要德操作中主了。我們處身在這樣一個光怪陸離的時代，要像屹立海岸的奇崖，任它風吹雨打，魚蝦相戲，狂浪拍擊，我則屹立不移。堅固道德的完整，方可收斂散漫的心靈。祇有照著道德原則的指標走去，才可免於掉進遠遠近近大大小小的鱷魚潭。我們能否見小利而不忘大義？我們能否處貧困而不改素志？我們能否視馬路上的富貴若浮雲？我們能否堅持理想而不受誘惑？我們能否不把廉價的恭維當做「精神食糧」？我們能否在無端受侮辱與迫害時處之以寧靜？凡此等等問題，都是知識分子常常遭遇到的問題，而且在實際中必須認真面對的。這些問題在紙上解答都是容易的，坐而論道也不太難。祇有在實際的情況出現，身歷其境，受到臨場的考驗時，才可測出一個人的德操之深淺高低。在這種虛華而又淪喪的歲月，一個知識分子要保持道德原則，實在是難上加難。但是，功夫就在這裡。

20 Erik Homburger Erikson, "The Problem of Ego Identity", in *Identity and Anxiety*, edited by Maurice R. Stein, Arthur J. Vidich and David Manning White, 1962.

如第十四章所述，道德而無相干的知識作充足條件時是盲目的。我們處身在這個魚龍混雜的時代，不可少的是分辨能力。據斯泰因（Maurice R. Stein）和維底奇（Arthur J. Vidich）說，²¹ 莎士比亞劇中描寫的哈姆雷特（Hamlet）的中心性格，是到一個社會裡去尋求個人的真實性。而在他所到的社會裡，集體的真實性已不復能夠認為沒有問題了。於是，他的追尋變為尋求他個人的認同。這也就是說，他祇能去找和他相同的個人，團體已經不可靠了。但是，他發現這祇能藉著細心考查他與他周圍之真實的和想像中的人之關係才能得到。結果，哈姆雷特發現男女人們把最光榮的儀態和角色當做真實的，尤其是把合於並保衛他們所喜愛的自我影像的人當做真實的。在《阿塞羅》（*Othello*）裡，莎士比亞告訴大家，有些人的情感導引他們把「虛假的」自我影像和角色當做真實的，以致毀掉了他們的生命。伊亞哥（Iago）裝得像是一個顧問和朋友的樣子，來導引阿塞羅走入歧途。其實他充滿了邪惡的動機。阿塞羅回答伊亞哥的假殷勤，而且受自己被抑壓的情感之驅使，他與一個謀殺者同流，並把德士底摩納（Desdemona）和他自己毀掉了。不過，莎士比亞細心弄明白了，阿塞羅並不止是一個謀殺者而已，他也是很神聖而高貴的。可是莎士比亞所注意的，是這樣的高貴之如朝露，阿塞羅往往表現著兩面性格，他沒有內在的調和。

在這個時代，伊亞哥這種腳色以形形色色的姿態出現。我擔心知識分子變成阿塞羅。

際此時日，真是歧路亡羊，是非不明。是非不明，社會沒有不亂的。所以清理是非是一百年大計。這件事是知識分子責無旁貸的。中國的傳統一向是知識分子乃社會的南針。是非被保持在知識分子那裡，而且真正的知識分子把是非之分際看得非常嚴重。正因此

21 同 20，Maurice R. Stein and Arthur J. Vidich, "Identity and History: An Overview".

故，每次大亂過後總可保持一點命脈。清末以來，政事議論、國家大計，也莫不以士流清議為重。行動人物有時也以知識分子的是非為是非。²² 然而，近幾十年來逐漸搞倒了頭。知識分子逐漸放棄自己的見地，讓出自己的思想主權，以行動人物的是非為是非。甚至民國初年以來知識界的若干健將，也失去獨自思想的能力，以流行的意見為真理。之所以致此，說來真是話長。我現在祇提出幾點：第一，有些知識分子所見本來不深。不深的見解易被大眾的意見聲威所懾伏、所轉移。第二，發言投機取巧。這種言論經不起考驗。第三，在大震盪之中喪失定見，結果把是非的判斷交給果決的行動人物。這是弗洛曼所說「逃離自由」²³ 的一面。另外也有知識分子的是非沒有完全跟著行動人物的是非走。彼等之所以如此，並非基於認知，而是以承繼道統自命，抱緊聖像不放。這類人士倒是有點是非，可惜是「向後看齊」的是非。這種玄古的制式是非，很少切合當前的實際，和創新文化的需要。

近幾十年來，行動人物的是非和觀念人物的雖然不是完全違離的，然而究竟是兩個不同的類。關於這兩個類之不同，從我在前面所指陳的行動人物和觀念人物之種種不同，可以推論若干出來。真正的觀念人物重理想；行動人物重實際。某一個時代，在許多不同類型的人物之中，究竟是那一類型的人物居於導演的地位，這是各種現實情勢造成的。這樣的結果，我叫做「歷史的偶然」。關於「歷史的偶然」，我現在沒有什麼可說的，這祇有留待別的機會去討論。如果歷史是人類的舞臺，那末似乎本來就是昨天某甲登臺表演，今天某乙來表演，明天又不知是誰來表演。同是搞科學工藝的，過去叫做「疇人」。

22 如果一個人既是知識分子又是行動人物，那末他應以知識分子為重。這樣方不致迷失在現實的混亂中。

23 Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York, 1958. 在長期混亂的時代，人陷於不定的情況之中時，即使是珍愛自由的人，也難免放棄自由而照著強制的規定行事。

這是一個不被聖化社會重視的類。可是，到了今天搞科學工藝的被叫做「專家」。「專家」幾乎是人上人了。同樣是弄表演藝術的，過去叫「優伶」，我們由「與倡優同蓄」這一句話可以看出他／她們的社會地位是夠低了。可是到了今天，「歌星」是被捧的對象。據說有的歌星一支曲罷所得，勝過一位教授一月的薪金。在人類歷史舞臺上的某一幕中，行動人物登臺獻演，這祇好說是「時勢使然」。然而，如果說行動人物的是非足為天下後世法，並且知識分子的是非也得跟著走，那就似乎有點「越界築路」。行動人物中之最優秀的，所作所為的重點祇在事功。事功上的道理侷限得很。更何況有時是離題千里！行動人物的是非，揭開優美的修辭學來看，根本多屬從局部的感情、利害、得失、聲威要求、個人及團體的意氣出發的。我不知道這些因素與知識有什麼相干。然而，這些因素經過細心經營而且建構化以後，居然成為是非的標準。影響所及，似乎不是歷史上一幕兩幕就能過去的。

我們在知識分子之間可以很顯著地看到這種影響。當梁啟超的新說風靡時，當早期的陳、胡倡導的新潮澎湃時，有許多人贊同，也有不少人反對。贊同的是真誠的贊同，否則不會產生那末廣大的影響。反對的也是真誠的反對，否則保守勢力不會那末頑強。這種真誠，到現在似乎愈來愈微茫了。時至今日，知識分子似乎愈來愈彼此陌生，而且互相懷疑彼此的動機。²⁴ 若干知識分子之狂熱追求個人的煌大，遠甚於追求真理。彼等一般的對個人聲名的飢渴，遠甚於對真理的飢渴。於是，知識方面的工作被用為達到這類目標的手段。評論往往變成捧或罵的化身。未屬入私人因素的文字實在難逢。現代生活日重享受，彼此之間的競爭不易避免。個人的現實需求擠走了對無關利害的客觀真理之追求。這一趨勢，把人們的思路引向一條死巷子：一切思想言論幾乎已無客觀效準可言。一切思想言論都依利益或人事關係來

24 Consult Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York, 1954, Preface by Louis Wirth.

解釋。祇要是在同一條線上的，便捧入九天之上；祇要不是在同一條線上的，便踩入九地之下。彼此的語言不通，彼此不了解，也不求了解。各人努力的方向像光線的漫射。彼此努力的成果流失在相互的抵消中。幾十年來現實權利爭奪所鑄成的意識型模已在知識分子之間隱約可見。現今的若干知識分子一般的把個人或團體的情緒當真理，把一時流行的意見當是非的準繩，而思想則隨著流行的音樂打轉。所以，知識界成為一個失血的人。他除了製造大量的統計數字以外，剝落了昔日的光和熱，更未能給人以新的展望。

社會總要有些知識分子來累積、保存、再製，並傳授知識。知識分子是一般地失落了。要救起知識分子的還祇有知識分子自己。每個人有而且祇有一個一生。這一個一生極容易自己浪費或被別人浪費掉了。無論是自己浪費或被別人浪費掉了，既已逝矣，即永不再來了。回顧這幾十年來，在時代的大播動中，比起別國的知識分子，中國知識分子的浪費委實是太多太大了。人生不能僅靠反什麼而活。祇有積極的努力所產生的積極成果才能在當今之世發生自救救人的真實作用。就知識分子而論，努力於知識和真理的探求是中心的任務。從一長遠的過程和根本的培養來說，一個社會文化還有什麼比知識和真理更重要呢？然而，我們必須認識清楚，真理是吃素的。當財富太多時，真理就逃走了。當權勢臨頭時，真理就遠避了。財富可以購買金山，但買不來一條定律。權勢可以使人在它面前諂笑，可以使人在它面前歌頌，可以使人在它面前屈膝，但是製造不出真理。一切靠權勢支持的「真理」都是可疑的。一切從權勢裡分泌出來的「真理」更屬可疑。權勢可以毀滅人的身體，但是毀滅不了真理。有而且祇有這樣的真理才是值得我們追求的。古往今來，獻身追求真理的人，常能和寂寞為友。真理是輕微的聲音，他要訴說與清醒的心靈。太好熱鬧，不甘寂寞的人，周旋在雞尾酒會裡，聽一片喧笑，到哪裡去找到真理

的蹤影？真理不靠權威成長。大眾的起鬨祇有把真理嚇跑了。牛頓定律不產生於群眾大會。愛因斯坦的相對論並非集體創作。羅素的哲學更不是遵照什麼路線走出來的。獨自的探索，是通向真理的幽徑。多數的協作和討論可以給人啟發，但最後的吸收和創造，還是著落到個人的獨自思考。

從人類望治的心情來說，赤色的動亂是和平致治的最大障礙。至少從理知的自由主義的觀點來看，共產制度是自由的創建自由文化的一大枷鎖。但是，如前所述，世界的赤熱症不是一下子治得好的。中國所患赤熱症又是世界赤熱症的一個區域。中國不僅是世界赤熱症的一個區域，而且是一個發高燒的區域。這種大病，不是古方草藥可治，也不是僅用普通外科手術可治。治這種奇症的特效藥世界還未發明。世界有心人士正在苦心焦慮來發明這種藥。這種藥之難於發明，係因它必須能內外兼治。這也就是說，這種藥除了能用於外科，還必須能夠用來醫治心靈。就我的了解，在醫治赤熱症上，醫治心靈尤為重要。可是，這種藥還很少——雖然宗教可能代替一部分。世界現在缺少這種藥，所以在面對赤化勢力時，在觀念思想上總顯得缺少活力。維特夫哥（Karl A. Wittfogel）說：「你不能拿無何有來對抗什麼東西。在一個危機的時代，任何思想的真空，正像任何權力真空一樣，足以招致災害。」²⁵ 他是抓住了這個問題的要點。

海耶克也很關心這個問題。他說：

在為獲得世界人民的道德支持的奮鬥裡，西方人自己缺乏堅定的信持。因此使西方世界陷於重大不利之中。西方知識界的領袖們的心情長久以來一直是對於西方的原理原則感到幻滅了。他們輕蔑西方的成就，並且一心一意要創造「較好的世界」。

25 Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, Yale University Press, 1957, p. 10.

西方人士自己的心情如此，我們就不要希望別人跟著我們跑了。如果我們在目前世界觀念的大衝鬥中想要獲致成功，那末我們首先必須知道我們信持的是什麼。如果我們要不隨風飄搖的話，那末我們心中也得明白我們所要保持的是什麼。我們與別的人民發生關係時也必須將我們的理想明白說出。時至今日，我們的外交政策上的問題，主要就是我們的政治哲學能否勝過別人的問題。而且，我們的生存端賴我們能否在一個共同理想之下集結世界足夠堅強的部分。²⁶

在西方世界，同樣有理想虛渺的問題。所不同的，是西方世界的學人不粉飾自己，正視問題，而且提出來認真討論。

然而，這並不是說，我們要提出一個文化理想，就是自創一個什麼意底牢結，或者是關起門來為世界設計一個什麼「藍圖」。這個時代已到尾聲了。²⁷我們要樹立一個文化理想，有人的普遍價值之實現作遠景，有現成的科學知識和技術可資利用。關於這方面的種種，已經蘊涵在前面幾章的討論裡了。

就中國的社會文化所出的大病症來說，中國的知識分子首當其衝。既然中國知識分子首當其衝，於是有必要也有義務在世界的配景之中來研究這類問題。中國的問題既然根本是出於社會文化上，於是要解決這個問題也祇有在根本上從社會文化的創建著手。這裡所說創建社會文化，就是從頭創建一個適於大家生存和發展的現代文化。我們需要從目的社會（teleological society）走向波柏爾所說的開放社會（open society）。在這樣的社會文化裡，我們的思想和行為，不再受無謂的前例、禁忌、複雜意結、人身神話等等的束縛；而是以合於人生

26 F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960, p. 2.

27 See Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York, 1962, "The End of Ideology in the West: An Epilogue".

的德目及理知為指歸。一談到這些問題，事體就大了，端緒就多了，可努力的方向就多了。首先，我們在從事這一金字塔式的工作時，我們的胸襟必須是「為萬世開太平」而鋪路。我們希望透過自由文化的默運力，中國終於能夠消解目前的種種暴戾之氣，而出現一個重道德、有自由、行民主的境象。就知識分子來說，還有什麼事比這更值得做？還有什麼工作比這更巨大？還有什麼境界比這更開濶？照我看來，將我們的才智和努力安置在這一配景之中，我們就會覺得人生有了意義，人生有了價值，人生有了確實的目的。

當然，從事社會文化的創建，正同從事一切根本之圖一樣，收效是比較緩慢的，但確會宏大。讓一切短視的現實主義遠離我們。我們應須走一條沉長的路。除了這一條遠路以外，別無近路可抄，也無近功可圖。曾國藩說：「天下之事，有其功必有其效。功未至而求效之遽臻，則妄矣。」²⁸ 孟軻說：

今之欲王者，猶七年之病，求三年之艾也。苟為不畜，終身不得。²⁹

七年之病，需求三年之艾。百年大病，最少需求三十年之艾。

——《中國文化的展望》，下冊，第15章

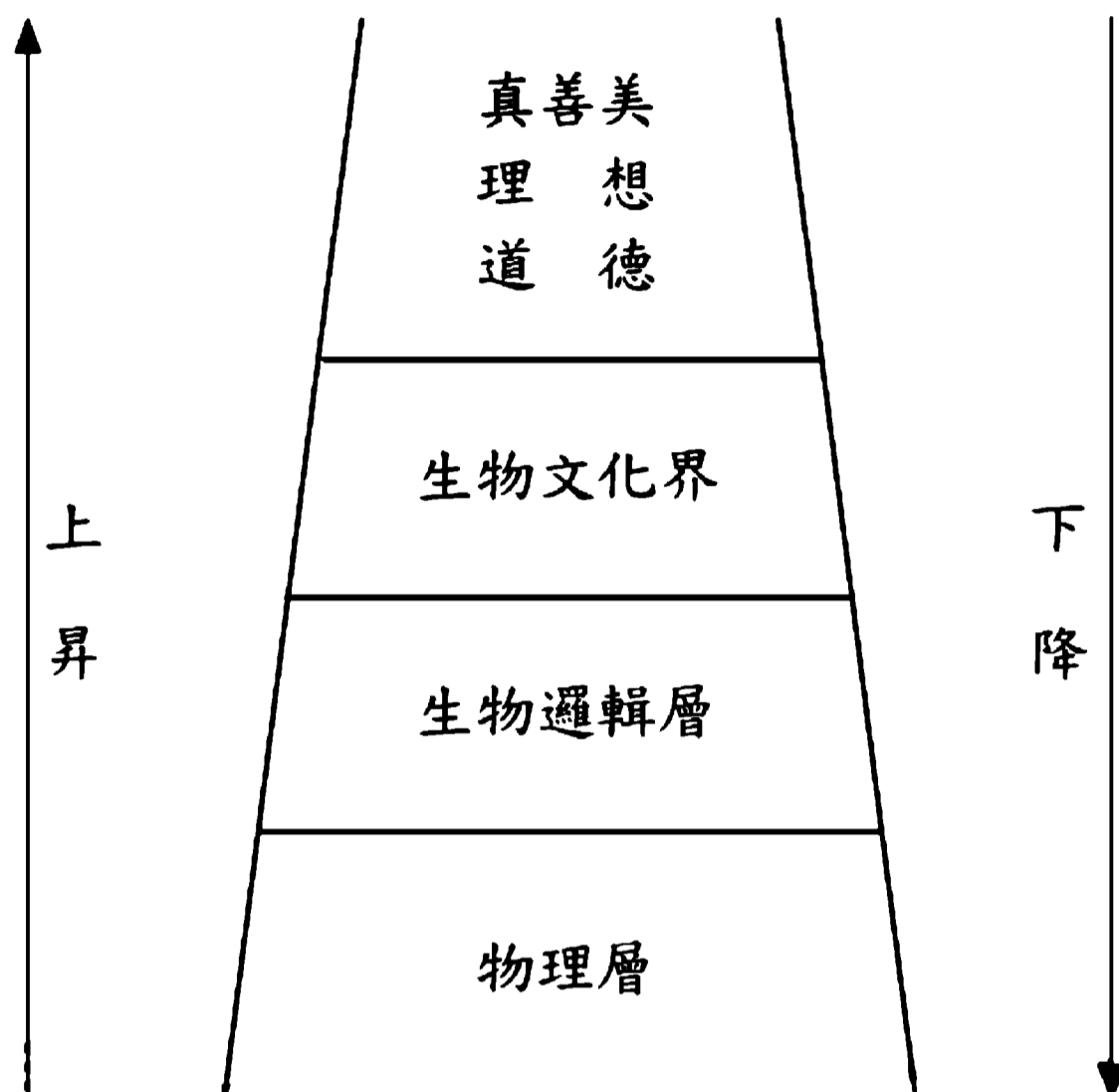
28 《曾文正公全集》，臺北版，頁四七九。

29 《孟子》，〈離婁章句〉上。

人生的意義

今天是一九六六年四月八日，我今天要跟大家談的問題是「人生的意義」。我為什麼選這個問題呢？這有兩個理由：第一個理由是我個人是非常喜歡思考的。從少年時代到青年時代，從青年時代到中年時代，都是不停的想問題，對人生的辛酸波折也經歷過一些。因此把我想的人生的意義是什麼，人生的道路是什麼，陳示出來給各位參考；我只說參考，但我沒有說各位一定要採取我的人生觀和人生的意義。人生的意義是各人自己的。我只是把我的提供各位參考而已。第二個理由是：就我觀察所及，我們正處在一個轉型的社會，我們的文化在蛻變中，而且這個世界是這樣的擾攘不安，差不多的人實實在在說來心靈都是失落了：失落在街頭，失落在彈子房，失落在電影院，失落在會客室裡，種種的失落。他們的心靈是不凝練，不堅強的。比如說，有些體育家、運動家，他們的個子是蠻大的，打人蠻行的，但他的心靈很脆弱。譬如說，他們稍微把一句話說錯了，就怕這個人不喜歡吧，怕那個人被得罪了。這充分表現出心靈的脆弱。假如我們具有強健的身體而心靈如此脆弱，這是很可悲的。我們只有做別人的工具。這是時代的厄運。為了免於這一厄運，所以我願意把我自己的想法提供出來。

我們現在看這個表（如下）：



這就是今天討論這個問題的基礎，並以此為範圍。人生是有很多層次的，此處我只能簡略的說。首先要說的是物理層。任何人無法不受物理定律的支配。如果有人活得不耐煩的話，他從樓上跳下來，非傷即死，毫不客氣的。那就是受物理定律的支配。人是有限的動物，雖然有時覺得自己是無限的，那大概是太狂妄了。這層是用不著多說了。第二層是生物邏輯層。人不僅是物而且是生物，是有生命的。有生命則不能不受生物法則的支配。如呼吸、心臟的搏動、肌肉的收縮都是受生理法則的支配，沒有人能例外。我們就是這種構造的。可是，在這層有一種特別的現象，這在別的生物裡是不發達的——即使不是沒有的話。這就是一個生物文化的界域。我們是一種生物，有許多是需要必須滿足的，如吃飯喝水，到一定的歲數要結婚，所謂「窈窕淑女，君子好逑，求之不得，輾轉反側」，那末難過，這都屬生物邏輯層。固然，別的生物也都要吃東西，尋配偶。但它們與人有大不同之

處：它們是赤裸裸的，沒有文化，人則不同，吃東西要講禮貌，有不同的分殊，不同的形式。就穿衣而論，我不相信任何一位小姐，本來就像孔雀般美麗，而是藉各種物質的工具來補足其美。人為了禦寒有棉、皮革、尼龍、奧龍、達克龍。這都是生物文化層的東西。我們滿足人類之生物的要求，就是生物文化。但人類的生存並非發展到此就結束的。人是有「意識」的。這最關重要。別的生物大概沒有，至少到現在為止大概尚未發展到這地步。這在生物發展的過程中是一個很重要的關鍵。別的生物大概不知道自身的生死問題，人則知道，曉得有生就有死。彭祖長壽，但到了八百歲時依然要死。而且人都怕死，但上帝絕不因此多留你一天，打針吃藥於事無補。由於我們有死的意識，便產生許多神話，許多禮儀。

就這樣，慢慢的發展，擴充我們的界域，由單純的物理層，進為生物邏輯層，再由此發展到生物文化界，繼續發展。然後人類有真善美的意識。有理想、有道德，這也就是價值層。這層就是人之所以為人的層級，生物邏輯層則是凡高等生物皆有。生物文化界別的高等動物雖可分享一部分，但人最多。唯最高層是人所獨有。我們講道德，追求理想，要創造理想社會，從柏拉圖的理想國，湯馬斯·摩爾的烏托邦，以至我們要追求真善美等等，這那是超生物邏輯的東西，借用黑格爾的話說是「精神的創造」。我想大概說來只有人類有精神的創造。這層是人所特有的。當然，人只是太空中的一種生物而已，將來星際交通發達了，在別的星球中可能有超人類存在。超人類的智慧是可能比人類發達得多。

現在我已把我要討論的基本架構說出。依此，我們討論人生的意義何在，人生的道路何在。人活在這世界上，首先必須要能生存。可是不同的文化價值，對這種需要的滿足方式是不同的。而且有的文化價值取向不把重點放在這上面。例如古代聖賢說：君子謀道不謀食。

當我少年時同學間常以「問舍求田，原無大志」。因為，當時大家只談理想，只談學問。萬一有人談錢，大家一定笑他的。這是當時一般知識分子的價值觀念。這也表示文化價值的重點之所在。又如古時有人說「餓死事小，失節事大」；「餓死首陽之山，義不食周粟」。這是認為生物需要不及道德價值之重要。尤其宋明理學家就是如此的。他們的想法高得很，但也空得很的。他們從不屑談這些經濟事務。但是，我們現在重視這個了。

第二次世界大戰以後，亞非地區的人眾抬頭了。十九世紀末葉以迄二次世界大戰以前約八十年間非洲地區是白種人的殖民地，有色人種受白種人的輕視，尤其認為有色人種無論是體力、道德或天然的腦力都不如白人。可是，曾幾何時，現在非洲人受白人之哄抬。這個變化真非始料所及！亞非地區的人特別多，經濟落後，但是我並非認為經濟落後是罪惡。正好相反，不開發，不開馬路，漫步森林之中，享受天然之樂，豈不更好？現在，亞非地區受重視，卻經濟落後、知識水準低、貧困、饑荒，野心分子可用他們來擾亂世界和平。於是乎，自由國家要開發落後地區了。

現在世界，無論何地均拚命經濟發展，刻意經營。這些努力無非在生物文化層。我並不是說這一層是可以忽略的。在實際上，我們不可能不經此層而跳至最上層。因為，如果騰空而起的話，高等精神文化的發展和道德實踐便失去支持。宋明理學的大病在此。他們的毛病在當時並不嚴重。因為吃飯問題不大，如朱熹、程頤、程灝等人在這方面都不成問題，頂多是有無肉吃的問題而已。因為他有人供養，他們是士大夫階層。據貴校金耀基先生說，我們已經不是士大夫了。我聽後有股淡淡的哀愁！但是，落花流水春去也！又有什麼辦法呢？以前我是會做秋夢的，以為身為士大夫，四民之首，好神氣！但現在不是了，一個月的收入不及華怡保的百分之一，因此你們可以說：殷

海光，你的夢可以醒了！這樣我們便要面對現實了。當時朱熹可不如此，好愜意哦！到山上開家書院，自任山長。But now all gone！現在時代不同了，生活的需要多了。

我們的傳統文化價值取向把重點放在名教、儀制、倫序、德目的維繫這一層次上，而不太注重生物文化層。於是精神文化和現實生活脫了節。到頭來，我們的文化發展，像一座高樓似的，上一層的人在吹笙簫，底下一層勞動終日難得一飽，於是空了。整個文化建構都發生問題。這一歷史的教訓是值得今日的我們留意的。我舉一個現實的例子。經濟落後的地區要人來協助。肚子被人抓住了還有什麼自由喲！我們肚子被人控制，很多志氣便無法伸張，人的尊嚴便很難維持。有錢才能揚眉，才能吐氣。否則高尚的志趣，卓越的理想，都要收起來。人到屋簷下不能不低頭。所以我們必須充實生物文化層才能談上一層的價值。現在發展外銷，致力經濟起飛，在這種意義下是對的。

然而，我們現在的問題是：人生的意義，人生的目的，人生的價值，人生的道路是否就停在這一層呢？你如何把你與其他高等動物分別開？豐衣足食後是否安心在此停頓？人之所以為人是否這就夠了呢？這是要我們大學生、知識分子想的大問題。今天我們都受了時代沉悶空氣的壓力，擔心出路，許多人不愛想這類問題，視之為高調。我個人的境遇困難，但從未停止想這類問題，尤其在困難的時候更要想！前面所說的生物邏輯的條件沒有滿足時，固然到不了最上層。但滿足之後。高尚的理想和價值都可不要嗎？希臘出那麼多大哲學家、科學家、思想家，為後世之基礎，我們多麼嚮往啊！因為他們的精神生活是如此豐富。顯然得很，要人生完美，必須透過生物文化層再往上昇。生物文化層滿足了，我們還要真善美、理想、道德，這樣人生的道路才算完成。

這裡又生一個問題：假設我們已有很好的文化遺產，如中國的。就中國來說，我認為孟軻有氣象，他可說是一個標準的道德英雄；又如韓非子，思想那麼嚴格，觀察那麼銳利。如果他生在現代的話，就可能是一個邏輯家了。我們現在進一步提出一個問題：如果我們面臨一個兩難式，即是：如果我們要滿足衣食等生物邏輯，那麼勢必犧牲道德或理想；如果我們要維持道德或理想，那麼勢必因難以滿足衣食等生物邏輯的要求而難以生存。

處此困境之下，我們怎樣作決定？照現在的趨勢，一般人在有意無意之間，碰到求生與顧及道德不能兩全的情形，就為了求生而犧牲道德原則。有些人更因滿足自己的利益而犧牲道德，陷害別人。所以，道德就「江河日下」了。人吃粗一點尚可活下去。人群沒有道德來維繫，勢必難免成為「率獸食人」的世界。如何得了！在這樣的情形之下，我們怎樣處理？我以為孟天子所倡導的「義」是救藥。他要人捨生而取義。這當然是一個極限原則。我們並不是說人必須動不動就犧牲生命來保全道德原則和崇高理想。我的意思是說：第一，我們萬不可在自己的生存並未受威脅時為了換取現實利益而犧牲道德原則。第二，在我們的生活勉強可過時萬不可因要得到較佳報酬而犧牲他人。第三，當我們因生活困難而被迫不得不放棄若干做人的原則時，我們必須儘可能作「道德的抗戰」，把道德的領土放棄的愈少愈好；而且要存心待機「收復道德的失地」。復次，我們有我們的好惡。如果經濟貧困了，我們的好惡是否就要放棄？是否就不能講？還有尊嚴問題，如人的經濟不能滿足，尊嚴是否可以不顧呢？諸如此類的問題，作為一個人，真值得想一想。

在各位現在這種年齡大家都有夢。胡適說，人生應該有夢，否則人生不是太不豐富嗎？現在你們都有理想，但出了社會便可能不同了。那時各奔前程，各種打擊，各種現實的考慮，都可能使得你把崇

高的理想收斂起來。這就是現實在考驗我們的道德力，我們的理想性，我們對真對善對美的追求是否迫切。在世界上每一個角落都是如此的。我們是否能撐得住，就在這個關頭。現在是考驗我們的時候了。

——《旅人小記》（水牛文庫七）（臺北：水牛出版社，
1966年10月10日）

《海光文選》自敘

「歷史的轉折」常常不是人智所能預料的。往往在一個時代，聲光畢露的運動，不一會就煙消雲散；又往往在一個時代，寂然無聞的大思想大觀念忽然像火山似的爆發出來，震撼著一個時代。

中國現代的五四運動，也難免受這種歷史命運的支配。作為一個歷史事件來看，五四運動已經過去了。如果歷史不是循環的，那麼這個事件就不會回頭。我自命為五四後期的人物。這樣的人物，正像許多後期的人物一樣，沒有機會享受到五四時代人物的聲華，但却有份遭受著寂寞、淒涼和橫逆。

我恰好成長在中國大動亂的時代。在這個時代，中國的文化傳統被連根的搖撼著；外來的觀念與思想又像狂風暴雨一般地衝擊而來。這個時代的知識分子感受到種種思想學術的挑戰：有社會主義、有自由主義、有民主政治，也有傳統思想背逆的反應。每一種大的思想氣流都形成各個不同的漩渦，使得置身其中的知識分子目眩神搖，無所適從。在這樣的顛簸之中，每一個追求思想出路的人，陷身於希望與失望、吶喊與徬徨、悲觀與樂觀、嘗試與武斷之中。我個人正是在這樣一個巨浪大潮中試著摸索自己道路前進的人。

三十年來，我有時感到我有無數的同伴，但有時又感到自己只是一個孤獨的旅人；我有時覺得我把握著了什麼，可是不久又覺得一切都成了曇花泡影。然而無論怎樣，有這麼多不同的刺激，吹襲而來；有這麼多的問題，逼著我反應並求解答。這使我不能不思索，並且焦慮地思索。一個時代的思想者，必須有學人的訓練和學問的基礎，然而一個時代的思想者，他的思想方向和重點，畢竟和學院式的人物不

相同。這正像康德和伏爾泰之不同一樣。在這本文集裡所選的文章，正是我上述心路歷程的一個紀錄。這些文章反應著中國大變動時代，而這個大變動時代也是孕育著這些文章的搖籃。無論怎樣，這些紀錄是可貴的。

這些文章所論列的方面固然不同，但是它發展的軌跡却是有明顯的線索和條理的。在一方面，我向反理性主義、矇昧主義（obscurantism）、褊狹主義、獨斷的教條毫無保留的奮戰；在另一方面，我肯定了理性、自由、民主、仁愛的積極價值——而且我相信這是人類生存的永久價值。這觀念，始終一貫的浸潤在我這些文章裡面。但是，我近來更痛切地感到任何好的有關人的學說和制度，包括自由民主在內，如果沒有道德理想作原動力，如果不受倫理規範的制約，都會被利用的，都是非常危險的，都可以變成它的反面。民主可以變成極權，自由可以成為暴亂。自古以來，柏拉圖等大思想家的顧慮，並不是多餘的。

我在寫這自敘時，正是我的癌症再度併發的時候，也就是我和死神再度搏鬥的時候。這種情形，也許正象徵著今日中國自由知識分子的悲運。今天，肅殺之氣遍布著大地。自由民主的早春已被消滅的無蹤無影了。我希望我能再度戰勝死神的威脅，正如我希望在春暖花開的日子看見大地開放著自由之花。

說到這裡，我不禁聯想起梁啟超先生的「志未酬」歌：

志未酬！志未酬！問君之志幾時酬。志亦無盡量，酬亦無盡時。世界進步靡有止期，吾之希望亦靡有止期。眾生苦惱不斷如亂絲，吾之悲憫亦不斷如亂絲。登高山復有高山，出瀛海更有瀛海。任龍騰虎躍以度此百年兮，所成就其能幾許？雖成少許，不敢自輕。不有少許兮，多許奚自生？但望前途之宏廓而寥遠兮，其孰能無感於余情。吁嗟乎！男兒志今天下事，但有

進兮不有止。言志已酬便無志！

我這本文集是受許多青年朋友熱心的鼓勵和贊助才能和大家見面。這一件具體的事，足證明海角天涯尚有不少的有志青年的生命在向著理性和自由發展。我應該感到怎樣的欣慰和鼓勵哩！

一九六八年八月二十一日

（編案：《海光文選》由香港友聯出版社出版，
唯只於一九七一年出版《政論》一本。）

尺素情懷

殷海光致羅素（1959年）¹

羅素先生：

我是這兒的一個哲學教師。在現代哲學裡，我最喜好的要數你了。你的著作我曾讀過大部分。你的行誼、風範、對真理的熱愛，和關懷整個人類的襟懷，我真有難以說出的景仰。

現在，容我向您請教一個問題。您在新近出版的著作《常識與核子戰爭》的第一六頁中主張保存自由，可是在同書第六八頁中卻認為民主國邦可與共產國邦一起協商，尤其認為個人自由未嘗不可加以限制。這在邏輯上，並不一致。在一個自由主義者看來，一個人的個人自由如被限制，就等於他的生命被限制。一隻被關在籠子裡的鳥兒也許還是活的。可是，牠的生命意義，比在天空展翅飛翔的鳥兒來，實在差得太遠了。所以，我認為個人自由不容被限制。在太陽底下，也沒有任何人有資格限制別人的個人自由。您以為然嗎？

我希望您寄張近照贈我。這並非把您當作偶像來崇拜。一個真正的自由主義者從來不把人當偶像的。我有充分的理由相信，您也不希

¹ 錄自：殷海光〈我同羅素的討論〉，《殷海光近作選》（香港：海光文選委員會，1969年11月），頁214至215。羅素的回信見同書頁212至213。——盧（鴻材）註。按，本函原載：殷海光，〈我同羅素的討論〉，《時與潮》，復刊期222（臺北：1966年9月），收入：《殷海光全集》，卷14，《學術與思想》，下冊（臺北：臺灣大學出版中心，2010）。——編註。

望被人當作偶像。我之所以希望得到您贈的照片，只是為了給我同我的學生們一點鼓勵。

敬祝

安好

殷福生

一九五九年（日子已經忘記）

殷海光致雷震（1960年5月6日）

敬寰先生並請輯〔轉〕

各位編委先生惠鑒：

這次韓國政變底意義和啟示作用之重大，在於其應有之普遍性和永久性。觀於官方言論之故意抹煞和歪曲，可知其所害冷心病之重。也由此我們可以知道今後立論的總方針矣。

十餘年來，我們自由民主反共者一直在被壓抑之中。這次是我們抬頭的大好機運。如果民主黨上臺，我們底前景更看好。光以吾人宜趁此機會把言論自由更向前擴張一步。在這一原則之下，盡量發揮韓國政變的義蘊，乃重要工作之一項。循此前進，從各方爭取主動，則領導輿論之形勢可期構成。

區區愚見，懇希

各位先生予以考慮。自由民主前途幸甚。 並祝

大佳

殷海光
五月六日

殷海光致林正弘（1964年6月12日）

正弘先生：

今天正落大雨的時候，跑出去接你的信。現在還落著大雨，讀完了你的信，心中湧出許多感慨。

* * *

我清楚地看見一個從泥沼裡擺脫出來的影子，一個從知識的煤煙陣裡快要突破出來的清醒的靈魂。他爬到陣陣涼風吹拂的山坡上，再回頭看看山腳下那團烏煙瘴氣，嘴角不禁露出輕藐的微笑。

你說某院某系的「教授」們只會「裝模作樣的地耍些怪脾氣」以「表示與人不同」。你得知道，如果一個人或一群人沒有知識的內容，那末「裝模作樣」就成了不可少的防衛機制和生存的資本了。這種情形，遍地皆是。作為一個或一群動物來看，他們不自覺地採用那一種維持現實生活的手段時，你可能對他或他們予以同情的。

* * *

我不悉你弄邏輯的目的是什麼？（1）純粹為了滿足內發的興趣？（2）為了對邏輯本身有所貢獻？（3）為了讀哲學或處理日常語言？如果是為了（1）和（3），那末你可以照你目前弄的樣子弄下去，不計較一切。如果是（2），那末得規規矩矩從數學系訓練起。不然，弄到後來只有越弄越吃力，甚至因弄不通而停頓。我自己就是一個好例子。我發現了這一層以後，人已到中年，為時已晚，只得停頓下來。近半個世紀以來，邏輯因與純粹數學結合，發展之快，成就之大，遠

遠超過已往二千多年的績業。像我，只好望洋興歎了。

我讀過你的文章以後，覺得你是一個弄數學或現代解析哲學的材料，想不到讀那沒有「生命」的法律！你還是很年青。如果環境的條件許可而且如果你的目標在（2），那末就得認真考慮一下。

* * *

你對於「文化黃牛」極端厭惡。這種心情，我是十分了解的。你還沒有直接受「文化黃牛」迫害，我則身受其害。我厭惡「文化黃牛」垂二十餘年。可是，黃牛不僅沒有絕種，年來似乎愈來愈猖獗。這，有其政治、社會、經濟，和文化原因的。陰溝不清，蚊子蟲是不會不茂盛的。我看見許多小丑在別人布置好了的舞臺上跳妞妞舞。像拿破崙、阿提拉、漢尼拔、成吉思汗，這些憑自己的本領起家的腳色，才真正是「橫行霸道」。我們眼前的「文化黃牛」只不過是三等以下吹鼓手而已。那裡會「永遠橫行霸道」？一時湊湊熱鬧，混混飯吃而已。誰會同蒼蠅宣戰打架？

* * *

假期每個星期四下午四至六時是我讓出來的時間。如有興趣，在那個時間以內來談談也是歡迎的。 祝
快樂

殷海光
六月十二日

殷海光致韋政通（1966年1月14日）

政通學兄：

前晚漫談，甚提精神。廢頹至極，其有靈光吐放耶？

二十年來，詬我者多矣；美我者亦大有人在。然此皆非吾所需者。吾所需者，除志行之砥礪外，為嚴格之批評。我在生活情調方面，尚不脫東方人色彩，然在為學方面早已直追西方精神。願愛我者在此方面助我。助我或亦有助於此一時代也。

書生處此寂天寞地之中，眾醉而獨醒，內心常有一陣一陣莫可名狀之淒寒。寂寞之長途旅人，甚願見路邊之煙火人家，靈魂有個慰藉的小茶店。喝口熱茶，暖暖心頭，打起精神，重新走上征程，或可發現一個新境界於迷茫之外也。

不一 謹祝

儷安

海光

一九六六年一月十四日夜書

殷海光致洪耀勳（1966年3月16日）²

耀勳先生：

許久就想寫這封信給你，可是一直不知從哪裡說起才好。

像我這樣的人，在這樣的時代和環境，沒有餓死已算萬幸。在這樣的情況裡，對現實層界的事務，我老早無欲無求了。我非常清楚，時至今日，不用說別處，即令是學術機構，規格已名存實亡，是非幾乎掃地以盡。在這樣的氛圍裡，我還要致力來維護什麼，似乎是多餘的舉動。可是，我現在終於說一點出來。之所以出此，係受多年所積「知識的良心」驅使。尤其是近二三年來，情況愈來愈糟，我心頭所受壓力愈來愈大。我一天不把哲學系這種江河日下的情形說點出來，我的良心便一天不安。不久以前接到秀煌自美國的來信，更觸發我寫這信的動機。

一個學校的部門要能辦得有成就，除了須有一定的發展原則以外，是要有一部分與時俱進的學科；而且，在一長遠過程中，人才須有適當的代謝作用。此外，數學、醫學、化學等等都有學積標準，都須與國際水準接頭。而此間一談哲學，就好像莫測高深，沒有客觀標準可說。縱然哲學的學積標準比較難定，並較有其特殊性，但既同為「學」，何神奇至此，以致真偽不分，黑白不辨？

論新陳代謝，本系情形實在欠佳。下一代的人似乎並不一定都比上一代的人優秀。這種光景，像我這樣不上不下的人看在眼裡，內心

² 本函最後一頁的空白處，另有多人簽名：「天成 一九六六·四·十五」、「平景 一九六六·四·十五」、「鼓應 一九六六·三·二十」、「曉波 一九六六·四·一」、「義男 1966/4.1」、「福增 1966/4.1」、「俊一 一九六六·四·十五」。——編註。

實在難過。在此時此地，要說能把哲學系辦得夠上國際水準，當然是唱高調。但是，最低限度，在選取師資時，必須以有追求真理的熱忱和致力學問的誠意作條件。然而，就我默察，哲學系選人距離這一標準好像越來越遠。有的人並非對所教的課程有絲毫把握及低度興趣。而這種人物之所以百般欲進臺大者，明明白白是要利用臺大招牌以滿足虛榮，以提高地位，而惑世沽名。有的人對中國哲學並沒有作學問上的努力，而只是藉機創教，自作教主。類此情形，早已騰笑校內外。先生其知之乎？昔日蔡元培先生辦學是禮賢下士以求人才。今日臺大哲學系並非無不通英文者教與英文有關的哲學便即垮臺。今日臺灣並非無較好教中國哲學的人才。特吾人必須時存求真才之心，並有識人之明，方能發現耳。

本系老輩即將萎謝，新輩不夠健全。脫節癱瘓現象，已灼然可見。這種結果是十六七年來種種因素積漸形成的。這樣下去，如不整頓，不認真慎選師資，那末不出五年，哲學系的光景將不堪設想。將來受害者無疑多為本地青年。辦理行政者，對此似負有較多責任也。

秀煌來函云：「……我在想，為什麼不趁此機會把哲學系整頓一番呢？我們的系太過『瀟灑』了，學的功課沒有一定的『通過標準』。這樣下去學生還沒有足夠的基本訓練就東摸西碰，不但浪費時間，而且容易造成『地基不固』或『營養不良』。一離開臺灣這個小天地的人，便很容易看出這類毛病。」十幾年來，我直接或間接聽到這類言論不知凡幾了。可是，情勢如此，又能有多大的去弊作為？當然，值此時日，擔任行政工作常有特殊困難和苦衷。但是，最少的明察必須具備，最低的學術規格必須保持，尤其徇情不可有害學術。

上面所說的，是我最初一次正式表示對系務的認知和態度，我希

望這是最後一次不得已而盡的良心的責任。希望得到先生的澈底了解。

不一 謹祝
教安

殷海光
三月十六日，一九六六年

殷海光致錢思亮（1966年8月15日）

思亮先生：

前幾天接到校方轉來的教育部的一紙通知，我想就這事表示幾點意思。在表示幾點意思之前，我要作一個說明。就是，您現在是臺灣大學的校長，我是教書先生。可是，您從前是西南聯大的教授，我是學生。我現在不從一位校長和教書先生的關係和您討論，而是回到從前的那種關係和您談談，因為這樣我覺得談論所受到的拘束會少些。

首先，我所要表示的，是臺灣大學請了我這樣的一位教書先生，若干年來給您生許多麻煩，實在抱歉之至。至於我二十年來的言論和行為究竟是功是過，我的著作產生一些什麼樣的影響，這都要讓後世的人去評斷，我雅不欲與時人有所論辯。時間將會考驗一切的。

我常常想，我這樣使外界人士放心不下，一部分是由於我個人頗與眾不同；另一部分是由於這一社會文化頗與中國文化的正軌脫了節。其實，自雷案發生以來，加以近四五年我的種種切身經驗，風風雨雨，以及日漸增長的對中國社會人生的體察，我的思想逐漸發生若干的改變。和時下一般知識分子對照起來，我簡直是一個理想主義者。然而，「生不逢辰」。在這樣的時代和環境，一般人既視理想為泡影，我就應該退隱到自己的天地裡。我少年時代本來就有孤獨的傾向。現在，這一傾向愈來愈強烈。除了買書之外，我連上街的興趣也沒有，還談什麼其他的呢？

實實在在，我對於我所在的這個社會氛圍，在我心靈最深處有一種說不出的厭倦。歸根究底，我那一觸即發的憤激吐放，幾乎完全是從這裡分泌出來的：並非我有意要和現實為敵。因此，對參加任何

群式活動我都缺乏興趣。我只渴望到那遙遠而靜僻的角落，著作、沉思，作著心靈的安息。我在這鬧哄哄的地方，得不到我渴望的境界，我總想在別處得到。近四五年來，我曾不止一次設法易地謀生。可是，也許因拙於活動，到現在還沒有成功。

拉撒勒人耶穌尚且在本本地不受歡迎，何況我這種人呢？耶穌說：「飛鳥有巢，狐狸有洞，唯獨人子沒有枕手的地方」。我今日在這個炎熱得令人窒息的島上幾乎有同樣的處境。雖然如此，我並沒有有一定在臺大待下去的意思。我只是想到，像外界對我所作種種處斷，不僅嚴重地侵犯民主社會的人權和學人尊嚴，而且在事實上使我來不及轉身。我希望，我只希望得到一點時間，繼續努力，設法到別地謀生。如果一時還是不成，我希望有機會轉到研究中國近代歷史之類的純學術機構，從事研究，完成我預備著作的中國近代思想史。如果連這都辦不到，我再設法做點小生意謀生。到那一時候，即令外界環境容許我在臺大執教，我也不願繼續下去的。

十幾年同事的經過應能使您感到，除對真正夠得上是學術思想的問題有所堅持以外，我根本是一個「與世無爭」的人。我對現實無求。我不與任何人身為敵，也不使人作難。我在以上所說的，除基於個人的原因以外，還是想多保存一點學術尊嚴。在目前的氣氛之下還談「學術尊嚴」，簡直是「天方夜譚」。您辦學的困難我是想像得到的。可是，我同時想到當年蔡子民先生的偉大風範，不禁心嚮往焉！

如您覺得有必要，可約會面談。 謹祝

安好

殷海光

八月十五日，一九六六年

殷海光致屈萊果（1966年10月15日）³

屈萊果教授：

（一）謝謝你一九六六年十月四日的來信。

（二）你向〔華盛頓大學〕遠東和俄羅斯研究所建議送我的三本書已收到。它們的學術價值頗高，對我很有用。艾森斯塔特教授（S. N. Eisenstadt）的著作，應被視為社會學界和歷史學界的傑出成就。但比書籍本身更寶貴的是這些書所代表的你對我的關懷。

（三）關於我最近發生的不幸，並非三言兩語所能清楚形容和分析的。這件事本身是值得**研究中國問題的學者**（sinologists）去弄弄的個案研究的主題。我現在能做到的只是給你一個扼要的敘述。

我被逼離開臺灣大學不是起因於一個低級官員的偶然行動，而是國民黨經過長時間的考慮，陰謀對待異端的結果。

你知道，中國人並沒有西方人所謂的民主和自由傳統。當「民主」之名在一九一二年流行以來，不論政治和倫理中社會結構或人格形成，極權主義仍是占有優勢和無所不在。從許多角度來看，現在臺灣掌權的國民黨人都是以前北方軍閥和中國共產黨之間的中途島。由於受到嚴重的挫折，國民黨人比他們以前在大陸的時間更加盛氣凌人。他們把自己失去在大陸的權力歸咎於鼓吹自由民主的知識分子，以及他們對所有異端分子的寬大政策。

當作一種政治制度和經濟制度來看，我覺得中國型的共產主義

3 這兩封信是屈萊果教授（Donald W. Treadgold，任教於華盛頓大學遠東及俄羅斯研究所）送給我並同意發表（1970年5月18日）。——盧（鴻材）註。按，兩函俱由盧蒼（盧鴻材）翻譯，本書收錄其一。——編註。

太粗糙而無情。不過，從歷史的觀點看，中國共產黨和中國國民黨都是中國一個革命高潮中的兩個不同浪頭而已。這樣說當然不是暗示二者之間完全沒有分別。分別是有的。他們在嚴厲性和某些外觀有程度上的差別。但這些差別以鼓吹自由民主的人的觀點看來，並無重要的意義。他們都受了列寧主義的影響，都是自由、個體主義和民主的死敵。他們都是中國文化傳統的產物，二者的政治思考模式完全相同。四十年來，他們為了爭奪「寶座」鬥個你死我活，毫不顧慮生靈塗炭，國家陷於水深火熱中。他們的確是「二」，而非「一」。共產黨比較狂熱暴虐，國民黨則已失去革命的熱情和活力。

在臺灣執政的國民黨人對他們失去在大陸的權力十分痛心，他們的補救辦法是千方百計緊緊握著權力。為了達到這個目的，他們巧妙地鎮壓或清除（如需要的話）所有真正的或潛在的異端分子。他們進行時，不像希特勒或卡斯特羅那樣公開執行，而是用一種十分複雜和隱閉的方式，不易觀察到。這裡的統治集團日復一日揮舞著它的權力，逐步占領，並恫嚇人們對政治事件的言論必須絕對一致，並須一致擁護某種主義。

我是一個書生，完全沒有什麼政治活動。但我和學生談論思想問題時，我總是直言不諱，毫不理會黨派的路線。我只談我認為是真的。國民黨當局卻覺得這樣無法容忍。

今年夏天，一份一千四百名文化工作者抗議「美國的共匪姑息分子」的宣言匿名地出現，沒有人知道它是那兒來的。論斷這份宣言是否充塞著攻擊的言辭、非分的請求、脆弱的論據和黨派觀點，未免太迂。但宣言的背後確蘊含著臺灣的一些政治意圖。國民黨通過簽名者和拒絕簽名者名單，可得知誰擁護它，誰不擁護它。文化工作者如果拒絕簽名，幾乎都會面臨可能被懷疑為「不忠」或失去工作的後果。大多數的文化工作者在與官方保持和諧關係上都有豐富的經

驗——所以明白簽名背後所蘊含的真正意思，於是麻木地簽上名字。你知道這是中國人在不利情況下尋求自保的一種傳統方式。作為一個自由人，我率直地表示我對這個準共產主義伎倆（quasi-communist trick）的憎惡感覺，拒絕簽名。於是引燃了爆發點。我實際上被臺灣大學免職。事實上，臺灣在這個秋天發生了一系列的清算事件。我的一群學生靜靜地被免去在學校裡的職位，而我是第一個被開刀的。

中國許多事情都不是由外表便能看清楚的。為了有一個正確的理解，我們必須從各個角度去觀察。在表面上，我現在是被調到教育部，其實我是被逼和一再被恫嚇辭去我在大學中的職位。前一個舉動純粹是中國的一種官僚手段，以便掩飾後一個行動的實質。作為一個大學教師，我已被一隻無形的手擊至遍體鱗傷。

中國人的傳統是避免家醜外揚，但我認為知識分子的第一任務就是說真話。隱諱是大多數社會毛病的溫床，但公之於眾倒能治療一下。

（四）當我在寫作《中國文化的展望》時，正如我平時談論經驗世界的各種事物一樣，我腦子裡總記著亞理士多德的名言，雖然我很清楚這在處理人文現象時是不易達到的理想：

把不是什麼說成是什麼，或把是什麼說成不是什麼，便是假的；而把是什麼說成是什麼，把不是什麼說成不是什麼，便是真的。

不過，我一向盡我所能，務求達到這個理想。根據這句話，我們看問題自然要避開某個時地流行的種族中心思想、黨派偏見，以及偽造的輿論。但這跟臺灣官方正好針鋒相對，因為他們散播種族中心思想、黨派偏見，以及偽造的輿論，作為他們統治的心理支柱。他們採用勸說或恫嚇的手段，或二者兼用，巧妙地把差不多所有社會的、文化的和歷史的出版物充作這些心理支柱的反映。這實際上是限制和左

右臺灣一切知識活動的黨派世界觀路線，而這是在臺灣長大的大多數人所難以察覺的；對中國歷史、語言、心理不熟悉，而又不認真觀察的外國人當然就更難識別了。在我的新著《中國文化的展望》裡，我完全不受我所生活的環境影響，我行我素；除了真理外，我一概不服從。我下筆時雖然已用一種十分慎重和保留的方式，但官方還是不能容忍我，所以我的書被查禁了。

（五）無論如何，我不能在臺灣立足了，唯一的辦法就是到美國去謀生。我任教西方哲學已超過十七年，所以，很自然地，我使人產生一個印象，以為我是西方學術的教師。我卻不以為我的西方學識及得上美國大學裡的優秀教師。當然，如有七、八個星期給我練習用英語授課，我講授西方哲學的能力，例如現代知識論、解析哲學、邏輯概論等，必會或多或少有所改進。不過，我十分清楚我研究近代中國思想史的能力和潛力，遠在我做西方學問之上。我以為，由於種種原因和理由，我在這方面的能力，並非大多數獻身於中國研究的學者所能輕易替代的。如果我有機會從事這種研究工作，我想我能對近代中國貢獻一些可信的知識，由此而促進對近代中國的理解。但我簡直不知怎樣去找一份工作。我是一隻孤獨的狼，極需美國朋友幫助我。我現在填寫一份申請表格，要求你做我的諮詢人。請問可否允許我借用你的大名呢？如蒙應允，並為我寫一份推薦書，將會使我的努力順利獲得成果。對你的寬宏大度，我表示感謝。

順向屈萊果夫人、你和小屈萊果們問好。

殷福生（海光）

一九六六年十月十五日

殷海光致夏開元（1966年11月27日）⁴

.....

人在遭逢困難時，在此浮靡之世，大多轉入泥渠，但總有少數人卓然獨立不移。我常月下漫步，感覺造物之偉大，人生之奇妙。追索之情，油然而生。心靈昇華，超越一切。一種接近根源（the Great Origin that may be Great Creator）的情愫不知從何泌出。人是有靈魂的。這也許就是一個最絕對性的賜與。一切價值的權衡，目的之定奪，好惡的分別，善惡的取捨，都由此源泉流出。想到這兒，我記起吳稚暉老人的話「勸君勿草草人生」。人生只此一遭，似乎該嚴肅一點。嚴肅的根源，也許在God那兒。挽救世界，建立自我，都得從重建一種虔誠心開端。對宇宙人生的根源，對其人，對自己，沒有虔誠，一言一動滑滑溜溜，這樣的人生像風一般消散了。

書，謝謝。 祝

聖誕快樂

海光

十一月二十七日

⁴ 此信前半部分為殷夫人夏君璐所寫，此處只錄寫了殷先生執筆的後半部分。——賀（照田）註。

殷海光致胡越（1967年1月3日）⁵

永祥先生：

I

水幕相隔，令人悵惘。但是遠道傳聞先生等甚為努力。相信彼此為求中國自由民主實現的初衷始終如一。

II

光的近況，香港迭有議論。美國也有報導傳來。但是就我的印象所及，有些和事實不符。光的困逆之造成，與臺灣大學無關；而係若干文字警察所製造的空氣，被校外特殊勢力利用作為煙幕，強迫光脫離臺灣大學所致。現在，此間任何文教機構，一提起「殷—海—光」三字都神經緊張起來。所以，光如坐圍城，且無地容身，實際的低度生活也日漸困窘。

III

雖然光個人處境如此，但並不動搖吾人為自由民主努力的志向。我們殘存的自由知識分子，無權無勇，無錢無勢，無現實的力量，似乎對中國的現狀之改善無能為力。但是，我們有知識，有思考力，有遠大的眼光，海外的人有獨立的發言權。這都是我們自由知識分子之

5 這裡的兩封信，都是根據草稿整理的。胡越先生於1972年3月16日寫信給我，同意發表這兩封信。胡先生的其他筆名包括有「秋貞理」、「司馬長風」等。——盧（鴻材）註。本書收錄其一。——編註。

不可渡讓的本錢。我們要憑這些本錢為中國人民的前途打開一條光明而又平坦的出路。

IV

自中國大地變色以來，許多談論國家大事的人士，有意無意之間，直接或間接的，在各種形貌之下，不以共產組織為張本，就是以國民黨為張本。卓然獨立，從中國人民出發，純粹為自由民主立論的，真是絕無僅有。演變所及，二十年來，幾乎只有黨是黨非，而無國是國非。君子道消，小人道長，正聲微茫，令人浩歎！近半個世紀以來，特別近二十年來，中國經歷這樣鉅大的變亂，人民遭受這樣慘重的痛苦與犧牲，而猶未能喚起一般知識分子的澈底覺悟和清楚認知觀念和言論，只取捨於國共兩黨型模之間。甚至五四以來的知識分子，多喪失當年的獨立精神和思考能力，大都跳不出國共兩黨的是非標準，隨聲附和。

V

二十年一飄就過去了。這二十年的經驗告訴我們，國、共兩黨都不愛國惜民，都不能把中國帶上自由民主之路，都酷好爭權奪利。所以從純中國人的眼光看來，他們都不是好東西。我們不再寄希望於他們。他們近四十年來所給予我們在思想上和行為上的影響，我們必須從觀念上和習慣上澈澈底底抖落，然後從頭建立我們的思想和行為。關於這方面的問題，光二十年來，如先生所知者，用力最勤。現在我願趁此難得的機會，貢獻幾點：

A. 在這二十世紀六十年代，猶斤斤於誰為「正統」之爭，實在無謂之至。今日我們所要爭的，主要是自由民主的實質。中國更歷朝代二十五個，民國以來三翻四覆，無人不自號「正統」。究竟誰是正統？從自由民主者的觀點來看，一概不是。「槍桿子出政權」，但槍桿子卻

出不了自由民主。有而且只有真民主才是真正統。

B. 吾人之反共，絕對不是被動的為什麼政權而反共，更不是為了何人何黨的權勢及顏面反共。這樣的反共，只能維持目前獨裁戲，絕對沒有前途可言。吾人的反共，是反對共黨在思想上的獨斷和行為上的殘暴。為此，我們必須提出基本的價值來作追求之鵠的。這基本價值就是自由、真理、正義和友愛四大端。這四大端是全人類所當共同追求的目標，我們必須把我們的理想置于這一世界規模的配景上，與自由人民的普遍願望息息相通，我們的努力才有確定的前途。

任何從一個人及一黨一派的一孔之見及私利私害出發來反共，從根兒上就爛掉了，注定了要沒落的。

C. 十七年來，我努力為現在統治臺灣的這糲子人找「反共」的理由。但是，實在抱歉之至，我一條也找不出。這些人在一方面要人擁護小共產黨，但同時又要人反對大共產黨，這在邏輯上怎講得通呢？所以，必須脫骨換胎，從民主作出發點來起步，反共才有前途。

D. 自核子彈等現代的武器出現後，戰爭的性質根本改變了。美國在越南打的是「撲火」的戰事，而不是「求勝」的戰事。今後的世界，根本不可能有「大軍西征，掃盪乾坤」的那種舊式武劇。所以，中國的問題，將來一定是在和平民主方式下來解決。我們必須為這事打基礎，不要怕路遠。

VI

根據上段所說，海外自由知識分子應籌組一個強有力的「言論俱樂部」。今日立言，跟著國民黨走已無人要聽，跟著共產組織唱也不會太響。大家必須試闢新路。如果立言切合國人願望，配合國際大流，深刻鏗入近代中國的問題，一定可以成為洪鐘巨響，發展成為海外言論重鎮，定立國際是非，並影響中國的未來。而要做到這一步，除學識眼光之外，最重要的是無私心，不為個人名利。

VII

聽說這兒某黨在設法「活動」查良鏞先生來臺「觀光」。光和查先生素未謀面。但為了民主天下事，光心中了無人間隔膜。我願對此問題略抒所見。臺灣統治者心中把人分作兩種：一種是身體可被拘束的；另一種是身體不能拘束的。對於身體可被拘束的，他們就「老實不客氣」，要怎樣便怎樣，人權毫無保障。你只有乖乖的過日子。對於身體不能拘禁的，那就笑面相迎，「客客氣氣」，「百說百依」了。他們派到海外的分子所做的工作，這就是重要的節目之一。

彼等之所以看重查先生，也許是怕那邊「拉」，當然基本上由於他手上的新聞事業之影響日大。

查先生所面臨的選擇只有來和不來二者。如查先生現在不來，則有下列結果：

（A）依然保持其言論的獨立地位和風格。

（B）海外的批評，對我們殘存的自由民主主義者無形之間有點保障作用，甚至多少有點鼓勵作用。

如果查先生來臺「觀光」，那怕只有一次，那末結果如下：

（A）立刻失去其獨立的立場和言論比重，變成向臺灣一面倒，於是他所辦的新聞事業一定走下坡路無疑。因為，他的言論機構究竟還未做出過去《大公報》那種硬招牌來。

（B）有海外獨立的言論在，這兒的統治者多少還有點顧忌，不敢太放手胡來。如果查先生一來，那末彼等覺其術得售，萬方歸順。於是一切動作更可為所欲為了。

查先生來或不來，是他個人的事。我所貢獻的只是一點經驗的認知和分析。

VII

請儘可能設法回我一信，俾我得知港地友朋近況，尤其是思想動向。

又：此信請妥存。這信的內容，我當然希望胡先生轉告在香港的一切志同道合者知悉。但是，如果直接給信人看，務請特別審慎。蓋港地複雜，而我已如籠中雞也。

殷海光致許冠三（1967年1月10日）⁶

冠三先生：

（一）讀到《明報月刊》和裡面有關我的文字，真像「雪裡送炭」。我又像一個孤獨的夜行人，……看見遠處村落裡燈火一閃，心中增加了一些勇氣，覺得我並不孤立。沒有嘗過真正孤立生活的人，是不易想像這種心情的。

（二）我的近況，實在和臺大無關，更和錢校長無關。我在美國的學生得知我的情形後，有些很憤慨，要寫信質問錢校長。這實在是不明底蘊。錢校長固然不及傅校長的才識，但確實是一位規規矩矩辦學校的人。他從來沒有想到利用職權來圖謀自己的私利。某黨老早諷示他解聘我的，他不肯照辦。若是別人，也許我老早被踢出臺灣大學了。還待去年暑假？

（三）我的近況之形成，關係乎我個人的得失實在算不了什麼。可是，這實在象徵著中國自由知識分子的沒落，和寫照著中國學術的悲哀史。如今在臺灣，正和在中國大地一般，什麼真理、什麼學術、什麼師道尊嚴、什麼基本人權，一碰到現實的政治權力，無不粉碎！……我們要忍耐，要作長期奮鬥，為中國的自由民主在觀念上重新鋪路。我個人雖然這樣受困，但二十年來，此志益堅，深願和先生們一起努力以赴。

（四）我讀到你的那篇文字，⁷ 勾起無窮的回憶，思潮像江流起伏不

6 本函原載：《人物與思想》，期31（香港：1969年10月15日）。——盧（鴻材）註。

7 即：許冠三，〈我的朋友殷海光〉，《明報月刊》，期12（香港：1966年12月1日）。——盧（鴻材）註。

已。我決心要離開……，到外面尋求新天新地。當然，困難是多的。我像一隻籠中鳥，眼看著籠外自由鳥振翅高飛，心中好不煩悶。其實，我的翅膀跟他們一樣健。為什麼我不能也飛？近三四年來，特別是自我被迫離職的半年來，我為了「奔向自由」，作過相當的努力，可是迄今毫無收穫。這也難怪，我是這樣一個獨特（unique）的人，而且不太具備國際「學術市場」上那些格碼，尤其沒有人事活動的能力，叫人家怎會要我？如果真的有地方要我，那只能算是奇蹟。但是，我只有出來的一條路好走。……當然，如果我能到香港，和先生們「舊夢重溫」，共同從事自由的文化創建工作，那也是我心願的。

（五）但是，留在這裡的日子卻不知短長。如果最近有奇蹟出現，居然能夠離開這個島，到別處謀生，那真是一了百了。如果在相當長久的時間不能到別處謀生，那末別的且不說，實際的生活就大成問題。正如先生們所深知，我是一個很不善謀生的人。說來也慚愧，離開校門以後二十多年後，依然「兩袖清風」。當然，這種待遇也不可能有積蓄的。我的收入被切掉了一半，另一半今年七月三十日停止。所以，生計問題馬上臨頭，躲也躲不掉。這是必須跟老朋友們切實商量的，也必須老朋友們設法的。我自己只有一個念頭，「五四」以來，真正的自由知識分子已經凋零得差不多了，特別像我這樣的人。難道這個時代讓我活活挨餓？

（六）當然，我可以做點筆墨工作。不過，你可以想像，自《文星》「改組」以後，我可走的路越來越窄了。我只有向香港展望。……我的思想很多，二三年以內寫也寫不完。一個月貢獻一萬五千字並非難事。誠然，這距離解決生計問題還遠。不過，總可以構成一個補助。此外，我圍繞著《中國文化的展望》的新觀念二年來又湧出許多。這書既在此間被查禁，正好可以重寫。我計畫寫六十萬字。在港誰可資助寫作和出版？復次，《中國近代思想史》也在計畫寫

作。目前正在發現一個中國近代思想史由之而變化的基線。這也是需二年才能完成的吃重工作。未知港方可有出版家願意資助。或文教機構資助也好。（但聽說全被把持。哎！）

（七）除此之外，還有往來的溝通問題。在自由天地中的人簡直不易想像，「隔離」和「孤立」是多麼利害的統治工具。個中滋味，那些往來於港臺之間的政治觀光呆子，那裡想像得到？

（八）這事不能太慢。請和永祥先生及悅恆等談談。如何？七月轉眼就到。若不及早籌劃，就來不及了。本來自我的月費切掉一半以後，生活陷於大難。幸經朋友援助，得抒小困。但總不宜亦不能長此以往的。

海光

一九六七年一月十日

又務請及早告知悅恆弟。據說有一位謝姓人士即將來港，請悅恆含蓄一點。人心不古也。

殷海光致盧鴻材（1968年3月25日）

鴻材學弟：

一

我許久就想寫信給你，但直到今天才動筆。之所以致此，原因很多，茲舉出幾端：

第一，這一年幾乎每天有做不完的雜務。例如，撈浮萍，替芳鄰收拾從牆頭扔過來的垃圾，翻土種花，修理我的小河的堤岸。

第二，被讀書所吸引。近來陸續收到若干好書。常常是這一本沒有讀完，就來了第二本。我的好奇心又重，來了新書一定要翻翻。這麼一來，許多事都拖下來了。

第三，你所提出的事，例如要我寫自傳，我感到難以置答，需要反覆考慮。

第四，我對人對事，越來越不願持敷衍應付的態度。依此，我把寫信的事看得比較認真，我不肯隨便寫幾句話搪塞了事。

基於上列四種原因和理由，所以寫信的事就遲遲未行。不過，我重新展讀你的來信，一封是一九六七年九月六日寫的；另一封是今年一月六日寫的。這些信都還沒有作覆，實在是抱歉得很。我要痛改前非，立志從現在起，如有問事的信，一定在三天以內作答。

二

在我所作的雜務之中，最有意義的是撈浮萍。就市內而言，我住的院落算是大的。十多年前，我異想天開，在院內旁邊開一條小河，

長約三十公尺。河旁種植樹木；河內養魚，種睡蓮。我常常一人在這靜靜的河邊漫步。有一年，不知是風帶來的，還是水鳥身上附來的，河面發現浮萍。浮萍太多了，布滿水面的話，睡蓮得不到陽光會死，魚兒們無法露出水面也會悶死。我當時費了相當的氣力才把它們打撈乾淨。

可是，這一次嚴重得多。去年春天，我發現蓮花附近大約有二十個肉眼看得見的浮萍。我以為這不足為大害，沒有十分重視哩！接著，因患大病，我進了醫院。住院不到一個月，歸來巡禮河畔，水面浮萍布散了二分之一。這下可糟了！然而，我當時實在沒有氣力來對付它們，只有眼睜睜的看著它們以幾何級數來繁殖。到了去年十月，這條河完全受它們統治：魚兒不知去向；睡蓮也失蹤了。

去年十二月，我就請臺灣大學幾位工友來清勦。工友的班長對我說：「先生，這個東西很麻煩。我們可以搞走一部分，但是搞不乾淨。」「搞不乾淨？」我心理極不以為然。我要下決心搞乾淨。這一下，我的苦頭就來了！

浮萍的繁殖方法，主要的是細胞分裂。我每天用杓去打撈。打撈的結果，我發現一條定律：除非撈起的浮萍之數量在一定的時間以內多於浮萍繁殖的數量，我沒有希望完全消滅浮萍。根據這條定律行事，我每天至少必須花兩小時在這件工作上，一點也不能間斷。一有間斷，前功盡棄。所以，我只有堅持，無間晴雨的努力。天雨時，你可以看見一位頭髮灰白，講邏輯經驗的人，戴著斗笠，在河畔打撈這綠色的小植物。

終於，河面的浮萍完全肅清了，河水恢復了它往日的笑容。我以為工作完了。但是，事情沒有這麼簡單。一陣雨過後，河上又來了千千萬萬新的綠客。原來，我這條河跟臺灣別的河一樣，暴雨時水位上漲，天晴時水位下降。浮萍們妙得很，河水上漲時，它們跟著上漲；

可是，當河水下降時，它們並不跟著下降，而是依附在河岸的草上。等待一陣雨來，它們便紛紛順流而下，回到河中。這真使我忙壞了，又得努力去清勦。於是，每次雨後，便是我同這些小植物奮鬥的時候。現在，才告一段落。

這些小植物柔弱，也不懂數學；但是，它們的數量多，而且生長得快，又能適應各種環境；所以，這樣難以對付。目前，我的河上之所以沒有萍蹤，主要的是靠我堅持，一有發現，絕不放鬆，一定撈起。在這種場合，發脾氣一點用也沒有：想要成功，只有忍耐到底。

說到這裡，使我聯想起去年我大病中的情形。去年大病，我吃的苦頭不少。其中最需要忍耐力的，就是打葡萄糖針。常常一次要打十個鐘頭整，身體一點也不能動，連大小便也不能下牀。這對我這性燥的人實在是一性情上的大磨鍊；也使我聯想到東方人幾千年的生活形態之一面：忍受，並由此而構成的人生態度。

三

我寫的那本《邏輯新引》，照我現在看來，已經「老爺得很」了。按理說，我應該對它大加修理一番。但是，我不擬這樣做。理由：

第一，我的時間不夠。

第二，我的興趣轉變了；我有我認為重要的事做。

第三，我缺乏找實例的助手。在寫這類的著作方面，許多年青人比我強，所以應該讓他們去做。

關於 *Entscheidungsproblem* (decision problem) 我再形述一下：決定問題乃對於一個形式系統 S 而發生的問題。這個問題乃是設計一個構作的程序 (a constructive procedure)。當著我們將這一程序應用到 S 裡的任何公式 F 時，可藉它來決定在有限的步驟以內 F 是否有效 (valid)。這兒所說的有效，意即 S 裡形式的可推演的形變之純語法的性質。

時至今日，決定問題之已經解決者只有語句演算。根據 Church 及 Turing 的分析，**有限的謂詞演算**（the restricted calculus of predicates）則沒有甚至不能有普遍的決定程序，因此決定問題也就得不到一普遍的解決。這一層的問題，牽涉到 Gödel numbering（葛代編碼）、遞歸函數，或 computable function（可計算的函數），我未進入，所以不能討論。

四

關於要我寫自傳的事，我簡直不知怎樣答覆弟才好。生長在這樣一個時代，像我這樣的一個知識分子，可以說極有價值，也可以說極無價值。就純粹的學術來說，我自問相當低能，絲毫沒有貢獻可言。就思想努力的進程而論，我則超過胡適至少一百年，超過唐、牟至少三百年，超過錢穆至少五百年。個中的進程，我自己知道得很清楚。這些知識分子在種種幌子之下努力倒退，只有我還在前進不已。

直到今天為止，我在思想上積極的建樹還少得可憐，可是我抖落的東西夠多了。若干人是把我極力抖落的東西穿上玄學的新裝來出售。真是又糊塗又無知！我的思想困苦成長於中、西、新、舊交會而又衝突的際會。像我這樣的一個思想者的傳記是有時代意義的。前年有人寫了一篇約兩萬字的。但我看他太不夠了解我這個人和我所在的這個盪動的歲月，而且我覺得他有意拿我的傳記賣錢，所以沒有讓他拿出。要寫得真實，又富於意義，似乎只有我將來自己動手。希望我能夠活到那一天。更希望我們有在一起的日子，由你來幫助我。

五

我的照片，有一堆不知道放在什麼地方去了。現在先拿這一張贈

你。不過，我必須告訴你，這是十多年前的舊照。現在的我，可沒有
這樣精神哩！

暫時停筆 祝你
春天快樂，進步

海光
一九六八年三月二五日

殷海光致朱一鳴（暫繫年於1968年）⁸

一鳴鄉兄：

1

手書轉到。通信良非易易，展讀至再。

你每次的來信，對我像是黑夜孤舟，看見遠處燈光閃現，在心靈上□起莫大慰藉和鼓勵。

2

來信所說要「為中國□□□□□」。這恰恰是我二十多年來為學苦思的重點。午夜夢迴，苦思焦慮的，就是故土故人，大地河山，七億同胞的和平、生命、幸福的問題。我雖身陷困逆，對這些問題未嘗一日去懷。

* * *

自第二次世界大戰以後，白種資產主義者支配世界的勢力已成尾聲。有色人種藉社會文化革變而構成新的形勢。美國人填補英國人在亞洲遺下的權力真空，似欲創霸，但缺乏霸術與經驗。他們對於亞洲問題缺乏認知，對於其中的中國問題更缺乏認識。越戰給予美國人的教訓至大，使他們知道僅靠金錢同武力不能解決問題。這會在長遠的

8 本函根據信稿整理，可確定寫於1968年。原稿越寫越潦草，故文意不太連接。殷先生還在信末空位零零星寫了一些眉批和提綱如下：「隨時轉移，長期抗戰」、「語焉不詳，要面談」、「出來的估計」、「fund（研究費）」、「面談人生觀」、「無論身在何處，著作的計畫……幫助外國了解近代中國」。——盧（鴻材）註。

過程中影響美國的亞洲政策，以及對華政策。

* * *

未來的世界，並非如包爾所說「三個半」權力，而是在美國、蘇俄及中國三個權力重心的動理（dynamism）支配之下。我把這個形勢稱為「新三國」。這三個新三國有兩個結合原理：一個是人種。依照這個原理而行的結合是美蘇以對中；另一個結合原理是ideology及politico-social system，依照這一原理而行的結合是中蘇以對美。

在上述兩種可能結合中，無論哪一種結合，都可構成世界勢力之一緊張的均衡，而勉強保持不安定的和平。

就目前的manipulations來看，顯然是第一種結合原理及第二種集合原理並存，不過美俄微妙的互讓以制中稍占比重。

* * *

在這新三國之中，中國只在半actual power，半potential power的況位；蘇俄在穩健而冷靜中發展，美國在表面最強，但是我認為後勁最堪憂。美國能給世界什麼呢？除了金錢與武器之外，什麼也沒有了！美國的金錢已在不夠穩定的狀態。美國的武器獨占局面已成過去：美國會造的，大體別人也會造。

若干美國保守人物反對共產主義的理論根據是說共產主義乃無神論者、唯物主義者。美國人普遍的人生觀是「現世的享受主義」。這是最具體的唯物主義。美國的宗教信仰已形成社交活動，富人大亨成人間上帝。一百幾十年來，美國的物質文明使美國發展成一個像是四肢肌肉發達而心靈萎縮空虛的巨人。年輕一代的失落是明顯的徵兆。也許，一百多年後的人會看見美國像羅馬帝國一樣的衰落。

* * *

中國左派勢力之形成目前的狀態，除了中國近一百幾十年蛻變中社會文化的導因以外，（1）他們好尚鬥爭的ideology，（2）蔣氏集團的迫害，（3）美國之出於無知與恐懼赤禍的對華政策。

美國人在對付戰後亞洲共產勢力之興起上，缺乏英國人的冷靜和遠見。美國二十年來的對華政策，係基於傳教士之無知，McCarthy主義的勢力，有產者與有產者結納維持現狀，情緒不愉快等等。美國決策人士對中國問題常發言盈庭，振振有詞，其實根本沒有抓著緊要處：無論喜愛與否，中國左派勢力之興起，根本是伏根於中國社會文化內部的根苗，受到西方勢力入侵的勢力，日本侵華所造成的大震盪，益之以左派挑起的農民暴動，知識分子之喚醒，蔣氏集團在政治及思想上應付乏術而採取火上加油的方式所造成。美國再從旁煽風，這個問題豈能解決？

* * *

「七年之病，求三年之艾」。這樣古老帝國在一百幾十年脫骨換胎的過程中所害的大病哪有特效藥可癒於一朝？何況有不明病理的美國蒙古醫師從旁瞎醫，愈弄愈糟？從中國社會文化政治經濟思想變遷著眼，從戰後世界新形勢著眼，從全人類今後的和平民主發展著眼，今後的政策必須是：

第一，包含美國在內，必須承認中國因這一基本變動而形成的統治形式。

第二，美國必須儘早改變二十年來損人不利己的對華政策。摒除一切意氣，幫助中國提高農業技術、工業水準，發展通商，交流文化。

第三，中國的希望在修正主義。修正主義的發展：對外睦鄰，跟一切西方國邦友善相處；對內尊重人民的基本人權，停止虛妄的狂熱

行動，改善人民的生活。中國應爭取至少三十年的和平喘息的時間，從事培養民力，作根本的千年大計。

飽受逼害，靠鬥爭起家的這一代過去了，暴戾之氣漸消，主義的廢話……新生的一代起來建國，讓科學的理智做主，蘇俄及東歐就是中國的遠景之端倪。

* * *

今後中國的知識分子，如果要為七億同胞服務，必須把數十年來各黨各派一切主義式的叫囂，抖落得乾乾淨淨，而另闢思想和行動的新境界。今後中國最重要的事，是從一切黨爭之中澈澈底底抽出來，獨立而不移的確立國家民族的大是大非，做時代的燈塔。⁹

* * *

依此，中國有心的知識分子今後對人民應為的事是建立一個新的思想中心及言論中心。從這一中心出發，中國大陸統治集團做得對，則在國際上予以揚譽，做得不對也公開批評；並就政治、經濟、教育、文化、外交，隨時提出新的建議。¹⁰

這一方式，短時不易見效；但持之以恆，一定可以收效。

* * *

美國創辦一中英文並刊的刊物，在香港與東京設分支，做這種事必須有相當的資本。沒有資本，連基本的生存也難保，其他一切雄圖壯志更是空談。兄弄與藥物有關的科學。我希望你幸而有進一步的發明，發一筆財作資本。這事需四五年的準備。那時我們可以大展鴻圖。

9 殷先生在此段旁邊還寫道：「泥於其中，永遠攪不清，因此也就永遠沒有出路。」——盧（鴻材）註。

10 殷先生在此段旁邊還寫道：「只有這群人出現，中國才有辦法。」——盧（鴻材）註。

* * *

你現在的研究工作，如果發展得順利，可以在身體方面造福人群。如果再以所得做基礎，進而造福七億同胞，則價值更大。西德前總理艾德諾先生在納粹時代被關進牢獄，後來七十三歲出來為德國人民服務，把德國領向復興之路。你現在才不過四十多歲。

* * *

如現況不變，在可見及的將來，我離臺來美的可能程度頗渺。這可從幾方面來估計。第一，美國對外國的影響除經濟、政治、外交、軍事諸力以外，在心理上更基本的力量是威望。美國根本不懂得怎樣保持它在第二次世界大戰勝利以後的威望高峰，二十年來，美國逐漸從這一威望高峰跌落。尤其是近年來打越戰及國內動亂，威望一落千丈，臺灣的統治集團固然不成東西，但是他們對別人的要求怪高的。他們為了對抗「共匪」，表面跟美國人敷衍，骨子裡看不起美國人，而且懂得怎樣耍美國人。美國人如果有不可以侵犯的威望擺在那裡，在他們的心理上構成壓力，那末美國大學邀請的學人要赴美，他們自然不敢留難。這一壓力既然不存在，要美國為了一個學人被請而出境被留難的違犯基本人權的事而動外交，那絕不是今日的美國政府。第二，這裡也有被請而遭留難，但由校方施以壓力的事情，但哈佛校方對我事拒絕這樣做。每一個人的情形都是一個特例。在這類人事上我找不出一種邏輯的決定程序（decision procedure）來斷言，若由哈佛施以壓力則對我出境一定有利。所以，我找不到有力的根據要求哈佛對此間官方施以壓力。第三，過去馮玉祥、甘介侯，等等種種的人在美國的言論及活動令此間的統治集團認為「痛苦備嘗」。我不是一個搞現實政治的人，他們當然很清楚。但是，臺灣二十年來的一套「反共戲」完完全全是一套假把戲，他們心裡當然也清楚。二十年來我不附

和這一套，他們也清楚。我這種人不能用「國家利益」（其實是蔣家利益），「反攻大陸」（其實是反攻民主自由），這些空話來套住。而我對現代中國問題的了解，也不是胡適等心智已經死亡者可比。像我這種人，一旦出籠，我固然不會搞實際政治，但是他們唯恐我被海外的人「利用」。所以，我成了籠中雞。

* * *

依此，只有等越戰和平解決，美國內部hectic的情形澄清一點，再出現一個奇蹟，美國政界有力人士肯出面就我事來拿點言語，我才有出臺的可能。

在這一段時間，我只有耐心等待、工作、讀書、著作。現在要完成《中國近代思想史》，再修改《中國文化展望》，這都是著意使今後中國人了解近代中國，也是幫助外國人了解中國。在這完成了之後，擬寫《中國與世界的前途》。

唯在這期間，有一件令人擔心的事。如兄所知，我這種人，如中國文人習氣，向不注重生活問題。就這方面而論，離校二十多年來，完全是隨便的混。以致頭髮蒼白，依然毫無憑藉。臺灣地方，只要不講原則，不露出「不滿現實」，高級知識分子混生活倒不難。但是，二十年的言論，和表現的態度，我已成「眾矢之的」。我的門早可羅雀算了不說，我偶然上街，十幾年的老同事碰見了，有的似點頭非點頭的交臂而過，有的明明看見，轉臉作購物狀。任何地方，一聽見「殷海光」三字，就像瘟神到了，避之不及。這一點也不能錯怪這些人。良以二十年來統治的恐怖形成的空氣，所以，相對於我而言，臺灣已成「絕地」，無法謀生。前年與去年之交，全家生活陷於極大困難，幸虧林毓生、李楣、張灝等等學生得訊，仗義相助，頗支持了一陣。但這種事可一而不可再的。現在有哈佛小款相助，可以挨過一年。明秋若仍不能成行，則一切生存問題茫然。

年來，我在著作《中國近代思想史》，我總想弄到一小點研究費，最好三年，但總是無從著手。我的生活簡單，不抽煙、不喝酒、不打牌，不……可以算得是一個準清教徒的生活。但是，除最低限度維生以外，少量研究費不可沒有。我曾想〔得到〕每年一千八百元加購書在內六百元共二千四百元一年的費用。三年只合一個初出茅廬的美國大學助理教授一年的薪得而已。但是，我也找不到這樣的機會。

* * *

人的言論和行動趨向，說到究極處，無論是有意或無意的，總都是取決於內心深處所藏的人生觀和價值觀念和基本情感。我之所以關心國事，自童年起即受從事辛亥革命的父執輩的深刻影響，後來置身於一個大動亂時代，受西南聯大那種環境的□□。身受抗戰慘痛，國共鬥爭之酷烈，以及將近二十年來目睹臺灣極權之害，有時，我常想，臺灣知識分子因胡適以降都麻木了，我一個人勢孤力薄，不要再談國事，從此做個純學究。尤自大病之後，更應放棄一切念頭，搞純哲學。但是，中國的現狀，以及我自幼至今所受的影響使這顆心要放也放不下。你也如此關心國事，我則不甚了了。從表面看，你已經奮鬥有成，有了Ph. D.，有了教席，好的研究環境，大有資格做個「現代人」。大可不必再操身外之心。然而，人生難道止於現實？關切時代之心，大多數人的苦難之情，才彌可珍貴，才是歷史的動力。

中國經過六十年的長期變亂，國共權力鬥爭死人在五千萬以上（僅江西一省在八百萬以上），財產的破壞，人民所受痛苦，社會進步所受阻礙，更是難以計量。我看真是夠了！今後無論何黨何派，凡主張以武力解決政權問題的，都是國賊。何況今後的世界，不打仗則已，一打必是核子戰。那裡還可做「王師西征，恢復故土」的殘夢？

此間今年官方大抽其稅，不斷開設衙門，「造原子彈打共匪」，激起百物高漲，民不聊生，叫苦連天。

殷海光致盧鴻材（1969年2月8日）

鴻材學弟：

1

一月二十日的來信已經收到，並且欣賞了幾遍。你每次的來信，都是我最提神的讀物。你的信中常常充溢著真純的熱情，像一江春水似的流盪而來，激起我無窮的感興。我的學生林毓生說我一邊是詩人，另一邊是分析家；在認知活動上那麼冷酷，可是道德感又那麼強烈。所以，我的內心常像沸水似的起伏，因而心靈時在緊張狀態，但也因此產生在不平衡中的創意力。我覺得茫茫人海，這真是知言。照年歲說，我對人及對事應該隨和一點才是。然而，我的心靈發展恰好相反。我的態度愈來愈嚴峻。稍不合分寸，在我的分析表上就通不過。可是，自第二次世界大戰以來，人類在物質器用上突飛猛進，而心靈卻愈來愈空茫。這一發展，與我的正好背道而馳，臺灣更成為無魂之島，所以我益發感到孤獨了。然而，只要是碰到真東西，無論是真的感情也好，或是真的知識也好，我卻又無條件的溶化了。斯人而處斯世，如何得了！

2

你和 X X 有共同的處境，其實和我也有共同的處境。在現實裡，二位大概為所謂學歷、資歷，及人事關係所限，做勞苦的工作，拿很少的待遇。想多讀書和寫作，但為時間所限。這種境遇，和自身的能力很不相稱，當然不安。我從 X X 的作品、來信，和照片上，可以感

到他有點憤懣之氣。我知道香港的社會也是頗不合理的。香港的文化界也是一團糟。有些學問同文章比較好的人做低層的事，拿少量的酬報。有些人肚皮空空，但會寫點消閒小品，或販賣點「歷史文化」，便可以居高位，作極少的事而拿極多的酬報。自昔至今，人間這類的「不平事」，幾乎無處沒有。單拿我來說，遭遇已夠辛酸了。將近二十年前我毅然辭去某大報薪給優厚的主筆職位，滿腔熱血要到臺灣大學教書。豈知臺大根本不承認我憑單槍匹馬努力得來的副教授地位，硬要我從講師作起。我當時已經放棄生存據點，除了接受臺大的這一「不平等條約」以外，再別無選擇。從講師當起也好。可是，我一看廟裡那些高高在上的菩薩，除了一二位以外，簡直是黑漆一團，一點靈氣也沒有。我當時的確頗受精神打擊。事隔這麼多年，這些菩薩的思識同學問一點基本的進步也看不出，而收入比我這種人多出一倍有餘。人間的公平和正義，連學府也講不通，遑論一般社會？更遑論既不夠現代化又不合傳統的過渡組織？

我現在透視這樣的社會人生相，益越覺得無權無勢無錢的人跟有權有勢有錢的人正面論理，在非民主的社會簡直是與虎謀皮，極少有美滿的結果。現在，世界的人口這樣膨脹，我們的生存空間頗為有限。我們首先必須利用現有的空間來發展自己。尤其是二位老弟，有一項豐富的資源，就是都很年青。就我現在的感受而論，年青是多麼重要！這一資源，萬金難買；可是，浪費掉了，也萬金莫贖。二位所能優為的，就是拿時間換取空間。就我的閱歷看來，二位的出路，就是堅持進步，作恆久的努力，著出幾本硬貨色的巨構。到那時候，就不怕沒有人承認了。古往今來，許多有大成就的人，往往經過艱苦的歷程。我們有了這樣的意志和遠景在懷，自然能活得有勁，克服得了許多困難，而視寫消閒小品以搏利益不過是過眼煙雲罷了。

3

我為什麼喜食好糖、好餅乾、喝好紅茶，這是有原因又有理由的。我在不知不覺之間形成了一種基本的人生態度。這種基本的人生態度，可用兩句話來總括：

頭腦要複雜；心志要單純。

如果頭腦不夠複雜，那末便無法研究現代的學問，不能了解經驗世界，更不能認知如此多變的社會人生諸相。但是，如果心志不夠單純，那末人格會陷於分裂。在現代社會裡「混」的人中，許多人就在人格分裂的邊沿。古往今來，無論是大學問家、大思想家，還是第一流的政治家、事業家，沒有不是心志單純的。在近人中，頭腦複雜而心志單純的典型可推愛因斯坦。他是我心目中完美的模範。他頭腦裡所裝的數學公式和物理知識可說複雜極了；可是他一輩子的心志也可說單純極了。他只追求真理，不問其他。至於生活，他在有意或無意之間是照著自己認為適合的方式過日子。他不故意迎合習俗，也不故意違反習俗。他在普林斯頓鎮上漫步時，高起興來買一個紙杯冰淇淋邊吃邊走。他是而且只是為他自己而吃；不像中國若干名士派的人為了釣譽而表演給別人看。這兩者的心靈內容，一高一俗，相距何止萬里！

我並非一下子認識愛因斯坦先生的偉大的。我是在這樣波譎雲詭的世變裡體會到他的偉大處。羅素先生像一顆巨星，但這顆巨星的光彩我嫌太多了一點。他的單純處還遜於愛因斯坦。由於生活經驗及不斷思索，我逐漸形成自己獨立的價值系統。我發現了複雜中的單純，以及單純和複雜的統一。無可避免的，我於不知不覺之間與這我深覺汗濁的環境隔離起來，而形成自己的生活方式。自己的生活方式是依自己的特殊存在而展開的。我不抽煙、不喝酒、不打牌、不交際、不應酬、三年之間難得看一次電影、除了買書和理髮以外不上街；大病

以後，咖啡也少喝了。日惟讀書、沉思、著作，在院內漫步，看朝霞、夕陽、星星、月亮。偶然有客來訪，談話投機時，拿餅乾和紅茶等共享；話不投機時，我便看錶暗示他請他離開；如果他不知趣，還要談下去，我就直率的告訴他：「我要工作了」。我絕不敷衍。我認為敷衍足以腐蝕心靈。所以，我的家已經做到「門可羅雀」的地步了。我想，如果沒有家室，我比許許多多神甫更有資格住進隱修院。只有一點，就是愛坐在樹下的石塊上，一邊喝好茶，一邊吃好的小東西。友暉和蘭珍共享過我這種生活情調。如果我能在香港，我一定時常用這種方式招待你和X X。也許，有時話不投機不歡而散。沒有關係，也許隔些日子氣消了，有新的想法需要談談，好，來的一方繳納一盒好點心，一包好紅茶，再來談個痛快。也許，共產黨人認為這是「小資產階級的生活形態」，必須打倒。我則實在看不出這種生活形態對人有什麼禍害。

禮品這樣美好，而且帶來一份大家給我的關心，我很感謝。

4

《人物與思想》月刊一份收到了。這份刊物雖然不夠深度和廣度，但風格確實清新可喜。

菊人的信已經收到。關於寫文章等等事，稍緩我會寫信給他。請你便中告訴他。

你在《明報月刊》上所發表的關於羅素的文章，我覺得頗為有趣。應該多多撰述。

關於論及臺灣的那篇文章，我的評語是八個大字：「霧裡看花，痴人說夢」。所提把臺灣的法治「帶向大陸」的問題，等等，豈非無的放矢，白晝作夢？該文作者對於中國近五十年來的激變之深度與廣度完全無知；對於第二次世界大戰以來國際局勢演變對於今後中國問題的影響完全無知；對於中國大陸統治的實質及臺灣統治的真相完全無

知。我不知道，這個樣子的「政論」是拿什麼作基礎的？

我認為人必須多用點大腦，千萬不要把交感神經的產品展覽給大家看。對嗎？

5

現在託李大姐帶來美金二十元作購致資料的費用。你或你們又可以有機會看到小立雅了。

再敘 即祝
進步

海光
二月八日

殷海光致何友暉（1969年2月9日）¹¹

友暉學弟：

1

一月二十七日的來信收到。在所提出的幾個問題中，有的極關重要，很值得深思。

2

讓我們先談真誠問題。

就我實際的體驗，「真誠」是人生的維他命。如果人不真誠，那末便需作假並耍虛著。這樣一來，他必須隨時防衛自己，隨時轉動重點，隨時扯大道理來掩飾自己。這樣的人生，不獨空茫無歸，而且相當的緊張，失去內在的寧和及人格的整合。

「真誠」與道德感是表裡不可分的。一個真誠而又無道德感的人是不可思議的動物。我一點也不是道德迂夫子。所謂「先天的道德理性」根本是玄學廢話。如果人真具有這樣的道德，那末根本就不會發生道德淪喪的事實。從來沒有一塊拋出的石頭是違反落體定律而直奔月球的。我看到道德問題，除了從人格的完美感和崇高感出發以外，更從「維繫群式生活」著眼。試想夫婦、兄弟、朋友，等等之間，一點真誠也沒有，隨時都得用機心，遇事耍手段，這怎能維繫團結並推進最低度的合作功能？一般人不明此理，常以講真誠即是傻瓜，相率以機巧

¹¹ 本函錄自：〈殷海光致何友暉函〉，《明報月刊》，總期47（香港：1969年11月），頁82-83；原件即有刪節。——盧（鴻材）註。

為聰明。結果弄得彼此交相騙，整個社群就會陷入機障滯塞狀況。於是，滿眼盡是陌生人，誰也不敢相信誰。今日之臺北，就是熱鬧中的冰窟。

我對這個問題的深切感觸，主要是從對比「大時代」的痛切認識得來。任何稍懂文化人類學及社會學的人可以知道，一個社會的道德倫範的形成常需很悠久的時間。可是，戰爭、災害、大的騷亂一起，只要相對短的時間就會使之瓦解，因而對於任何不合理的制度都可接受，並且發展不出普遍有效的抗力。意大利法西斯之興起是如此、德國戰後納粹之興起是如此、俄國布爾希維克之興起也是如此。今日海峽兩岸的中國，更是這一悲劇的寫照。

中國近五十年來，擁有兵力和群眾的各大政治集團為了權力鬥爭，不惜殘殺、詐騙、撒謊、破壞風俗習慣，藉提倡道德倫理來破壞道德倫理，真是幾乎一切花樣和做工都要盡了。到頭來，幾千年累積起來的道德倫範及風俗習慣的安定和支配力因耗空而失效了。於是，海峽兩岸，力量就是秩序，權勢即是真理，領袖便是上帝，而一切得靠一部龐大和嚴厲的官僚機器來統治。於是，人都變成小釘子，自由已成罪惡的名詞！……

3

這又是這一時代中國知識分子悲劇之一面。我要把這一面分析清楚，需寫一部大書，現在只能從簡。凡人好名、好利、好權，都有被利用的潛在可能。不然的話，那麼大的一條魚怎會為一小段蚯蚓而亡身。格調較高的，可能有理想上的飢渴。這種飢渴被精明的騙子發現了，也可能遭騙。我在過去就差一根頭髮被釣了。這些故事，真是說來話長。暫且不提才智，單說人生經驗，胡適總比 X X 深廣得多。他常常被人利用而不自知。尤其是雷案發生以來，他更是被哄得團團轉。胡適這人反應算是靈敏的。他曾經是時代的寵兒。可惜他的思想

基礎太薄淺，不能刺透時代激變的裡層，加之他又不耐寂寞，喜在酒會哈哈。比起俄國的克倫斯基，他真是差得太遠了。克倫斯基從俄國亡命美國以後，數十年來鏗而不捨地為自由民主努力研究和思想。他始終是獨立不移的。胡適則始終跟實際的政治權勢糾纏不清，所以難免作權勢的工具。

也許有人說，某些人和現實的權勢發生關係，是存心利用，來達到自己的目標。近幾十年來，許多聰明才智之士受到犧牲，就是從這一念之差開始的。X與Y是否互相利用，這是主觀預設的動機問題。主觀預設的動機常常和客觀效果的絕對值不相干。任何經商的人都想獲利。但是，失敗的大有人在。一個個人無論怎樣雄才大略，絕難躲過一個既成的組織。胡適數十年來常常勸人：「你想某黨變好，必須加入某黨才行。」結果，連他自己這位清客在內，所有加入者都被某黨吞食，而絲毫無補於事，徒喪社會元氣而已。當著一個權勢結構和意底牢結除訴諸武力以外絕對不能借著訴諸理智來改變，加入幾個忠心分子當官兒，怎能改變？胡適的淺識薄見，實在自誤又誤人。在我同胡適私人接觸時，我的內心立刻產生二人相距千里之感。¹²

海光

一九六九年二月九日

12 原件至此。——編註。

殷海光致徐復觀（1969年8月24日）

佛觀先生：

八月十五日清晨，先生所提出在專制政體下純理思想難以伸展的問題，頗激起我對於這個問題的思索，甚為感謝。

八月十二日，先生偕唐君毅先生來舍探病，引起我對當代智識之士的若干基本問題的思考。唐先生所樹立的為儒門風範，所成就的為道德理想，而非知識。以他的學術資本、思想訓練，和個人才力，顯然不足以完成他所要達到的目標和規模。古往今來，道德的奇理斯瑪人物（charisma），往往如此。

相識二十多年，先生為光提到時常所厭惡的人物，但亦為光心靈深處所激賞的人物之一。這種矛盾，正是不同的生命火花激盪而成。一個時代創造動力的泉源，也許辯證地孕育在這一歧異中吧！

現在，復興中國文化的叫聲似乎頗大。然而一究其實，不過空泡而已。在我看來，對於中國的歷史、社會、文化的認知，尚是一大片未曾開墾的處女地。這有待真才實學之士的奮發努力。「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」，就現實情況看來，今日若干知識分子的處境，似乎天小地狹；但就開闢觀念和知識的新天地而言，則無限無窮。

今日有心人最重要的事，在於樹立一超越現實的自我，對外界的成敗毀譽，頗可不必計較。際此是非難辨之世，吾人必須學習隔離的智慧，抖落一切渣滓，淨化心靈；然後跨大鵬之背，極目千里，神馳古今；但又同時能如現代的探礦師，對於中國歷史社會文化的發展形態，及去脈來龍，能有真實的了解。先生如能將認知模式稍加調整，也許在這方面可能作進一層次的努力。

光現與癌魔奮鬥。在不久的將來，果能康復，希與先生傾談上下古今，並請我吃腳魚與鰻魚。一笑！

謹祝

康樂

殷海光

1969. 8. 24

夏君璐致殷海光（1947年3月3日）

海光：

我第一次如此稱呼你，你喜歡嗎？功課很忙，生活緊張。有時也應該有點輕鬆與愉快，讓我同你談談天吧。一個人假如老過著機械的生活，他的工作的力量會漸漸的減退。假如他有一位好朋友或愛人，有時能與他們談談天，遊玩一下，或共同工作，他不是能更有力量更能上進嗎？

你看，我對於你有許多地方不明瞭，其實我不應該現在來追究這些，不過我很擔心。一個人當然是要愛護他的國家，而要為他的國家效勞。但是我老是覺得你太為國民黨，（我首先請你原諒，因為我太不會說話，以愛消去這些能使你生氣的）你有時太偏袒了。我看見你作的一篇讚揚蔣主席的文章，我真是不喜歡。我想這一定不是你的本意所為。不過我老記得你說的，你在第一次對軍人演講時，你說：「集合新力量，集合新團體。」這個新字是有重要意義，因為剷除舊的才能有新的。我希望你向我解釋牠有什麼更廣更深的意義。我是很希望能實行出來。我是一個純良的老百姓，不信仰任何的主義。誰能使我們國家走上正軌；使每個人能安居樂業，有自由有平等有和平，我就承認他是我們的政府和領袖，我絕對擁護他服從他。

我們接觸得太少，而又分離如此久。我關心你，關心你的一切。我希望你照著你自己所想的去做——將來做一個大學教授。在目前的中國少干涉「政治」為妙。我希望你能聽從我的話，安靜的生活是誰都喜愛過的。

有一個多月沒接到你的信，在寒假平均兩天一封。這沒有關係，正如你所說的通信不通信是無所謂的。

我們房子已找著了，在函三宮65號二進，這房子彷彿很古老。但是牠前面後面都有院子。院中有樹、石凳。院牆上還養著許多鴿子。而且這兒很安靜，我很喜歡。

寫信直接寄到學校來好了。沒有關係，我們的陳主任還未上任。

Your 洛

Mar. 3

這些日子是好過的，今天已星期六，來到學校已有兩個星期了。生活得很快樂。晚上睡在床上數天上的星星。黃昏的時候我們圍著一位吹口琴的同學歌唱。這些音響會使我突然感到年青了。就是最淒悲的歌，都被我們改成興奮愉快的調子。

我們是很奇怪的，常常我所說的你覺得不對，你說的我又不太滿意（或是不懂）。但是有許多私下的想頭都是一樣的。還有推想一些事實的發展是相同。你覺得嗎？

MI's 洛

Mar. 6

殷海光致夏君璐（1947年11月28日）

現在正是八點鐘，我剛剛在細雨裡從外面回來，看見很熟識的信放在桌上。此時，我把這心愛的筆灌滿墨水。這枝筆除了用來寫出我自己底思想以外，就是寫信給您。我絕不把它用來寫旁的東西。在心理上，我怕沾汙了它底純潔。現在就藉著它來和您談談。在這燈光底下，空氣是寧靜的，君洛！靜靜地聽著吧！

我首先要表示的就是我不應該掀起您底煩惱和激動，至少應該讓您平平靜靜地完成中學時代底學程。但是，既然說起了，不妨再說清楚些。這樣，也許更有益處些。在開始的時候，我很理智地希望我們保持兄妹的情誼。我常努力向這方面做。但是，隨著時間底展進，我發現我不能這樣，這也是很自然的。然而，在任何時候，我沒有把您當作朋友。因為，照我個人底想法，我從來不願意和別人有泛泛之交。我更沒有把許多別人當作商號裡的貨品供我慢慢選擇的存心。在任何時候，我做夢也不會這樣。當然，我也決然地不願別人對我如此。情感是多麼神聖的啊！它不能比較，也不能分割，您以為是如此嗎？

君洛！我一想到您的時候，聖潔、溫柔、善良，等等意念，立即聯接而起。實在說吧，唯其是如此，所以使得我更想和您之間保持若干距離。然而，君洛，我常常不經意地失敗。自然的趨向，使我愛走進您。這就形成情感和理智之間的矛盾。親愛的君洛！實在地告訴您，我一直為這淡淡地，淡淡地憂鬱著，而無以自脫。顯然得很，在您和我之間，是有著相當距離的。在黃桷埡那永遠不能忘記的山林中的一座寂靜的小屋的一間中，我翻閱您自幼小的日子底成長。您是多

麼在大人們底小心愛護之下成長起來的。而我呢？情況迥然不同：自從幼小，家道中落，我沒有得到什麼人間的溫暖。君洛！我小的時候，非常之聰明，真正是過目不忘，又富於感受性。因而，對於惡劣的環境和冷酷的親人，形成孤僻的性格，常常一天說不上十句話。尤其是抗戰十年以來，更飽經人間憂患。我比您底世變經歷得多，現今，練就一副堅強的性格。我可能受得起情感上的打擊。然而，您能嗎？您不能。

在任何理由下，我不應該讓您因我而遭受一絲一毫情感上的不幸。這是我底責任，也是我之所以善意對您的地方。君洛！親愛的君洛！您要知道，您底情況與我底大不相同。於今，我是一個單獨的個人，誰也管不了我。您呢？完全不同。您有親愛的爸媽和兄弟。他們關切您，他們把眼睛集中在您底身上。您底自由也就少了。因而，可能的人事牽連，就可能多少束縛著您呀！君洛！顯然得很，世界底事物無時無刻不在發展；人與人之間的關係尤然。如果我能預見任何可能的悲劇或不幸發生，我應該及早防制。如果我能預見您周圍的任何人不願您和我來往，我也應該為了您而知趣些。只要些微傷著您底心，都是與我底初衷相違的。我必須竭力設法避免。什麼方法呢？沒有別的，我永遠孤獨的活著，努力自己底事業。「時間」是最好的試金石，時間可以考驗人們底心。您總是要長大的，將來，您會做您所要做的。您會走您所要走的道路。君洛！這不是最好的安排嗎？

上次的信裡，說了些不當說的話。您媽媽並沒有說別的。她只泛泛地問起我底什麼問題，我不過是不願意觸及這方面而已，請別誤會。您爸爸因此責備您，我真不知怎麼報答您。君洛！我只有永遠記念您。至少，至少我能把您看作自己底妹妹，如其不得不如此的話，至少，我儘量不使您為我而擔當半點不幸。

還是別這樣嚴重吧！君洛！如其您關切我，現在說點事令您高

興一下。昨晚在金大文學院長家裡開哲學討論會。到會的，除了我這客人以外，有教授、有男女同學。當時由某教授宣讀論文。讀後，照例要討論批評的。我是客人，被請發言。院長介紹，說我是「青年的 logician」。我慢慢展開發言。起先，大家並未注重我。我發言後，精密的才辯，謹嚴的態度，立刻博得全體注意，大家不能不接受我底批評。院長立刻宣稱要請我下季去教書哩！（近來，在許多會場中，壓倒一切。是的，我非常富於英雄思想。我在您底面前不用諱言。）

如果下季教書成事實，我甚希望。因為這樣可免遠行。您爸，我昨天去看過。他很快樂。他最近擺脫了煩重的工作，我也為他慶幸。他告訴我，說您明年暑假畢業。您不是告訴我，說要到明年冬季才行嗎？把我弄糊塗了。

如果您願意繼續和我寫信，我們以後不再談及上面的問題。好不好？因為，我覺得已經夠了。如果您不鄙棄我，或者，把我當作您底哥哥，那末，為了避免可能的麻煩，不讓別人知道，可不可以？

微風吹過我底身旁，也許，這風曾吹過您底身旁吧！願我底靈魂，今夜走進您輕柔的夢裡。

祝福您

光

一一，二八，夜，九時半

冬天來了，防備您底手凍沒有？

不要躺在床上看書，也不要再在光線太暗的時候看書，免得壞眼睛。

這信是我拆開的。

將您底信又看了一遍。您底「幻想」，多麼令我難受，也多麼令我憶念！在重慶南岸那山上，您不是曾為我洗手帕，為我縫衣嗎？……依近我吧！孩子，讓我親吻您一次！在悠長未來的歲月哩，

您將會了解我啊！我只有拿時間裡的生命之消逝來報答您底幻想吧！

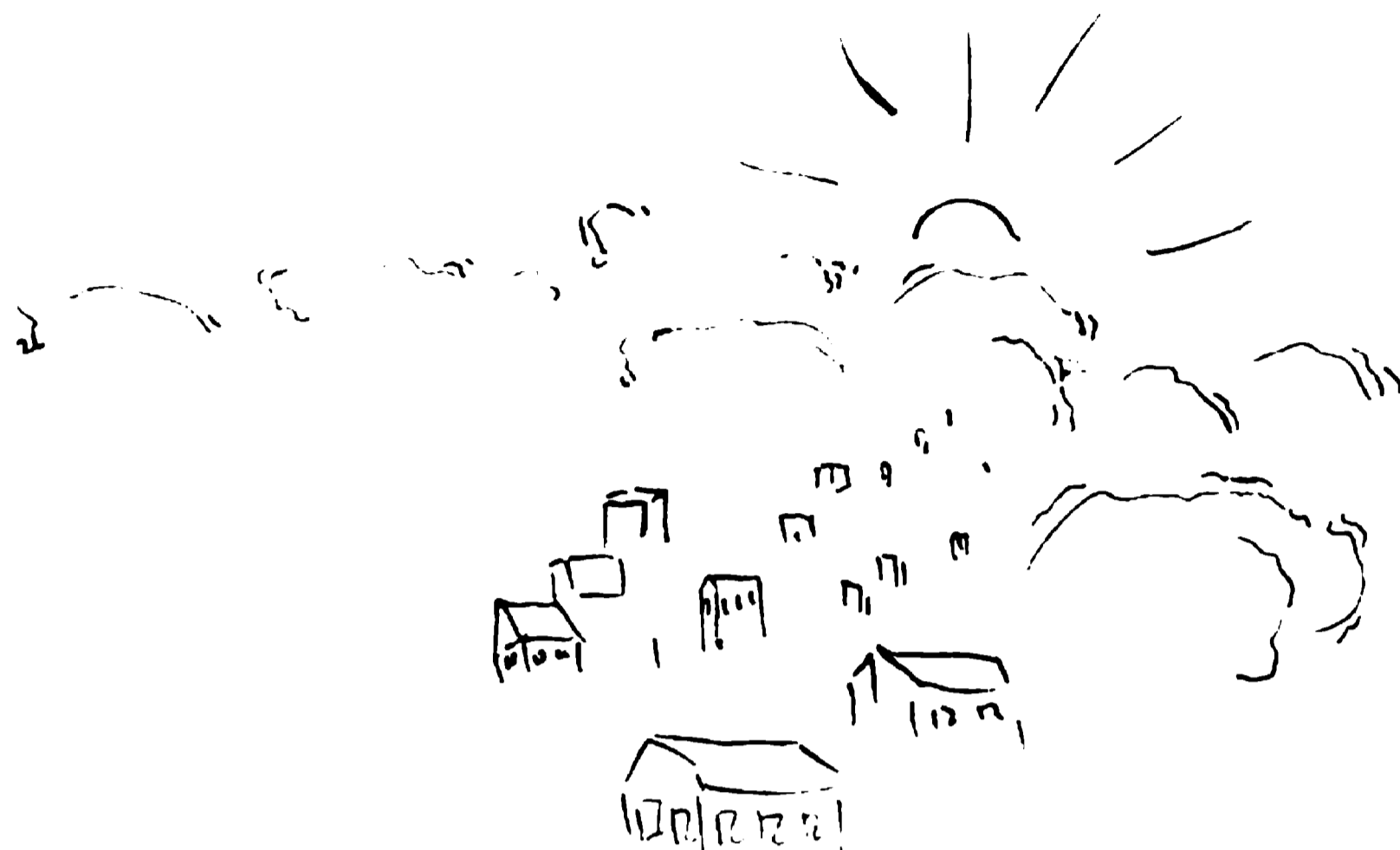
第二次拆開
夜，十二時

早晨九時起，近來身體較好，勿念。

昨夜一直沒有十分睡好，一連做了幾個夢。但不要緊，今天的精神還是很新鮮的。起床的時候八點鐘。好像有千言萬語要向您細說，但又不知怎樣說下去。進來我發現您底情感異常成熟，比一般淺俗的女孩子大不相同。這種情形，您變成一塊磁石，我變成一塊鐵，被吸引著。這是非常自然的，沒有什麼「被動」和「自動」之分。互相吸引才是好哩！因了這吸引，而改變自我，或受到大的影響，不也是很自然的嗎？

您不知是否知道，在男女交往上，我是一個守舊而頑固的分子。我愛西洋的學術思想，我愛希臘時代美的故事，我更憧憬中國古往的傳說。我痛恨美國人現在的作風。他們很rough，一點也不refined。但是，我卻理智地知道，那些，只是過去的事物了。人，怎麼可以強求幻夢之實現呢？假如有，那是太大的幸福。實在說吧，我對於探求真理和努力事業是相當勇敢的，可是，在這一類底事上，卻十足怯懦。對於現在這些情感泛若流水的人物，我早已是「敬而遠之」。讓她們、他們，去「現代化」吧！我守我底舊。您呢？在我頭腦中，漸漸變成傳奇式的人物，使我嚮往，使我崇敬，也使我矜哀。但願永遠如此吧！

今天早晨太陽從雲霧迷漫中吐出



畫的不佳！示意而已！

景色非常光明。昨夜的愁雲慘霧已經退去。這，也許是象徵著我們前途的光明吧！

現在，心境慢慢好起來。許久沒有去玄武湖了。事實上在這冬初，不大有人去的。將信寫完後，預備一點點吃飯的「資本」，馬上一個人去遊一下。我想著，如果您同我一起去，那是多麼好啊！君洛！如果您明年暑期畢業，而且是來南京讀書的（考中大、金大，金女大三個學校），我一定邀您一同去靜寂地欣賞「玄武湖之秋」（國文上的一課，讀過沒有）。您願意嗎？如果願意，我們可以一道兒去。現在我要一個人去了。在那兒默想您。來吧！我凝視著您，擁抱著您，長吻一次！

二十九日，晨九時

殷海光致夏君璐（1948年11月9日）

洛：

您底來信，已經收到了。謝謝您底關切。

這幾天南京居然買不到米。我底生活因而困難。昨天，不得已，到您家去要了三四斤麵粉，預備自己做饅頭過日子。我還托燕先生設法買一袋。不知能否買到。昨天在您家又碰見那位戴眼鏡的燕先生，一臉的小官僚氣，而且兼有四川人底土酸味兒。頗覺 *hurts feeling*！

近來有一件事值得報告您的。我寫了一篇社論，主張趕快收拾人心，文章處處指摘蔣某，龍顏大怒。然而，卻是天下大悅。這篇文章，京滬各大報轉載，臺灣也轉載，連我們底敵人大公報也轉載起來。蔣氏看見眾怒難犯，把我也沒辦法。這幾天，我到一處，就有人向我豎大拇指，我感到愉快而光榮。我願意將這愉快和光榮分給您。現在將大公報轉載的剪下來寄給您。您再不致誤會我「替國民黨說話」吧！

今天又拿起您底相片端詳了一次，喜歡得很。我希望寒假快到，我們就有機會常在一起，談呀！玩呀！

這幾天戰局不利，您媽吵著要去臺灣，膽真小。您爸預備送她去。

好，不寫了。讓我親吻您一次。 祝您

快樂

Light 11, 9

附：〈趕快收拾人心〉——南京中央日報昨日社論

夏君璐致殷海光（1948年12月14日）

M₁：

上星期五上完了課，快要吃晚餐以前，爸爸來了，我真高興死了。於是馬上請假過江去，到了江隆船上，（爸爸媽媽住在船上）媽媽頭眼看見就說：「想不到現在又看見了我君洛。」我也有同感，誰會料到有這麼一天，又在這個地方又相遇了。我在船上同他們玩了二天，星期日我陪他們到徐家棚。為了要回校，我先回來了。他們五點鐘半便離開武漢到湖南去了。我獨自回學校，站在船旁邊，呆望著這滾不盡的江水，我感到一些寂寞，我說我恨這個世界，為什麼我們有這多不幸，我們想過過安靜太平的日子，總是不可能，老是東奔西逃。真的，你沒有看見那麼〔些〕逃難者，老的小的太慘了。

爸爸要我畢業後到湘潭去，路費都已經給我咧。我實在不想到湖南，我想去南京，但是這彷彿是不可能；假如有一奇蹟一下子，南京在一二個月內轉危為安，我到南京就不成問題。我想放了假多玩幾天再到湖南去，我還邀了一位好朋友到我家去小住，也許那時我不會太感到寂寞，我們是頂會玩的，總能消磨一些日子。

我們下星期考大考，考完了便過聖誕節，我送你的禮物大概要到聖誕節以後才能寄出。啊，對了，我去問了卡片，好一點的要二十多元，實在太貴。我想你還是買一點有趣的小玩，可以作紀念的。

你要參加游擊隊，我很贊成，並且我還向你們推薦一位姓夏名聲當你們隊長好嗎？不過我很替你這般教授當心，不拖死，也得拖個半死。你能吃苦嗎？起碼沒有 U.S.A. 的巧克力和牛奶。好了，不開玩笑，你一定要生氣了，人家正正經經同你說，你倒好耍起來，人家急

死了，你倒無所謂。

真的，我們都不敢多向下想，將來不可知，彷彿只有聽天由命，我們？以後如何？誰知道？真的，你應當打算一下，但是你又如何能打算呢？現在整個國家的問題都無法解決，情形只有對我們不利的發展下去，不是一兩個人振臂而呼能扭轉這局勢。這局勢決不能長久的拖下去，各方面都不許可的。假如為我們設想，只有目前不要失去了聯絡，總有辦法，以後我們可以慢慢的決定。你死，我死，有什麼關係，只要我們永久的相愛。

你看，上段我說的太嚴重了，總之一切有命運安排，難倒上帝真會使我們不幸到如此嗎？應當樂觀點。告訴你，我這久很快樂，我一快樂脾氣也就好多了，也不會瞎吼人。我脾氣太壞了，不高興時，別人同我談得一句話不對，我就把人瞎吼一頓，快樂時比菩薩還好。

我母親因為有病在身，任何時候都有暈倒的可能，所以不能離人，而且要一位深知她性情、病情的人照顧他才行。從前我們家庭經濟環境還好，媽媽是過慣了舒適的生活，加以媽媽在娘家當寶貝，他什麼事都不會做。尤其現在他的病越發厲害，隨時必須要人跟隨（旅行時起碼要兩個人），他不能管家中一絲毫的事，而且是一個很大的累贅。爸爸又當父親又當母親，又當佣人，要管理家中一切的事務，並且還要很細心謹慎的看顧媽媽。爸爸有一次大熱天送我到很遠的地方考學校，在路上他對我說：「我的命運很苦，家中無一人能幫我的忙。」我永遠忘不了這句話。我一想起我忍不住流淚，從前我是一個很貪玩從不肯讀書的孩子，每學期總有幾門不及格，甚至留級，（不過我還是沒有留，這次去考就是為轉學）從此以後我用功了，我知道我應當怎樣愛惜時間，怎樣為自己多求得一些知識，我的確改變了許多，尤其我的脾氣方面與以前宛如二人。

……

這兩堂自習為寫你這封都用完了，我的瞌睡也來了，好，不談了。我記掛你，思念你，希望你多麼小心自己。

你的洛

Dec. 14

殷海光致夏君璐（撰作日不詳，應寫於1948年12月31日）

洛：

來信都收到了。這幾天常常在思考這類底問題。

現在我們所遭逢的是太平天國之亂以後一百年來一大變局，真是非同小可。這一變亂，恐怕不是短時間所能終了了的。在這一變局之中，個人底生死存亡和悲歡離合，顯得多麼渺小啊！我對於時局的看法如此，因而，實在的一切都泰然處之。真的，我沒有作一點逃亂的打算，報社將東西向臺灣搬。別人勸我把東西疏散去，我拒絕了。我料想如果說南京不安全，別的地方更不安全。徐州會戰之初，許多人往武漢逃，現在武漢又不是要疏散嗎？南京沒問題，我們當然不必逃，如果南京有問題，那麼不是發生大的政變，便是天下紛崩，現局決不會久的。無論大的政變或天下紛崩，只要是在中國境內，所受的影響都差不了太多。所以以不動為妙。逃難，既花錢又太苦。我說打游擊，是在別人鼓動之下所產生的一句笑話。我底身體怎能打游擊？我現在謹守著崗位。如果確有必要，假設報社在赴臺時許我單獨行動，我搬進金大居住。我這二、三年來的言論行動，都是為了國家，都是發諸自己底理想，不為任何一人，我所以了無所懼。我是有相當地位的人，從最壞的情形著想，萬一這個時代要犧牲我，我不能繼續教書，我準備著接受。在這樣的情形下，您應該而且必須訓練著逐漸逐漸淡忘我。您年青，少經滄桑，是個多血質而富於情感的人。但是，您不要忽略，這是一個殘酷的時代！

* * *

請您別難過，在這新年的關頭，我在上面所說的，是從最壞方面的著想，說出來使您心裡上有所準備。其實，情況不見得一定會那麼壞，天無絕人之路，長江以南畢竟比較好一點。無論怎樣，您必須升學，這對於您一輩子是很重要的。假若金大春季在武昌招考，不妨去試試，如果那時南京方面情勢穩定，您還可以來念書。那是多麼好！您看，您送給我的小螺絲和磁鳥都被放在有臺布的小檯上。檯上梅花盛放，清香滿屋。

* * *

您真是節儉得很。假若我們在一起，正可以矯正我。上次寄到學校的片子，收到麼？快告訴我，免得我掛記。那種片子的確很貴，連我都嚇住了。但，我看見其中詞句很美，所以還是買了。現在送您照片二張作紀念。二張都是在金大照的，比較算滿意的。記著，千萬不要被別人看見了。

* * *

新年了！遙寄我底憶念。願蒼天祝福我們

Light 12, 1948

〔編按：作者雖以「12, 1948」落款，郵戳顯示此信於1949年1月12日從南京寄出，1月18日武昌收信。〕

夏君璐致殷海光（1949年4月5日）

親愛的朋友，我有什麼話可說呢？我願把我的日記抄給您看，這是四月四日寫的。假如我是這麼想，為什麼不能向您吐敘呢？我要一字不漏的抄下來，不過恕我改了兩個字。

……

可憐的姑娘，你好好安靜的過著，lucky stars 總有一天會 shine upon you，你會好的，讓我親吻一下你的額頭——彷彿一個母親似的——我要讓你獨自安靜生活著，不來打擾你，就像現在一樣。我知道我了解你，你不喜愛別人在你面前，談論你不喜歡聽的話，你便討厭別人用眼睛悄悄地瞄你一眼，來試探你的意見，你需要的是人們對你的沉默，沉默會含有敬意，敬意多少含有一種愛慕。

好，你要忍耐，對於什麼都是無所謂，一切都放不在你的心上，瞄不上你的眼中，你希望獨自生活獨自做著你愛做的事情，誰也不來問你，誰也不來管你。

你需要的是淡漠的溫情，而不是囉唆的關心，不然會使你厭惡。淡然，不能論及到你 Mi 的身上，因為他要怎麼，你便讓他怎麼，他的好是好，壞也是好，也許比好還要好，你摒拋所有的愛，你需要只是一個人的，這愛便是他的。

* * *

朋友，或是 darling 都可以，假如你容許我如此稱呼您，您是誰？就是以上寫的，我又要說過二千遍的話，I love you，莫名的 love you，深深地 love you，死死地 love you，永久的 love you。

好，您一定要笑我多肉麻，我也不管，根本我就是這麼一個厚臉皮，你笑，儘管你笑好囉，我不怕！

真的，我應當停止對你說話，因為你已倦了，我看見你打了一個呵欠。好，您去睡吧，讓我為你蓋上您的被褥，然後——你，我才離開你。你睡著了夢見我。我當到你的床邊，坐在你的床上，低著頭望著您閉合的眼睛。突然，你睜開您銳利的眼睛，那種強烈的光芒，害得我嚇一跳，叫了起來，你又要笑我膽小，其實這突起不意的事，的確有點嚇人，說到這兒我心跳得多劇烈，簡直寫不下去，我真不想去吃飯，因為這些已把我精神支持得活生生。

今夜，您賜予我多少快樂……

希望在這黑夜，我能安靜的夢著我徘徊在濃霧迷茫的深谷，我投一個石頭落在那深澤中，這聲音您會聽見嗎？朋友，我知道，你會，你會聽得多麼的清楚。

我日夜呼喚你的名字，M_I……M_I……那山谷低低盪漾著這顫抖熱情的音響。您會聽見而朝著這聲音走到我的身邊，我把我整個的投給您，因為她已屬於你的。

親愛的，您記得嗎？當我們相見的第一面，是我為您打開那大門，讓您——及您的行李——走進門裡。想得到嗎？我是打開我心扉，從此以後您便走入我的心中，占據我整個的心靈，改變我的一身。我要抓緊您，永不讓您飛去，離開如此這般愛您的人。

今夜熱情已把我燒成灰燼，我禁不住這般力量而對您傾吐，我要說出我的一切的幻想，都是為您的幻想。

真的，這才是一片情話愛語，在長久沉默中，火山終有一天會爆發，爆發的多猛烈多巨大。

我願變成你桌上的檯燈，

當太陽失去光輝的時，

照耀著您伏案工作。

我願變為一條白色的手帕，
日日朝朝伴在您的身邊，
為揩您的臉。

我願變作你腳下穿的鞋子，
每年每歲，跟著您奔波
為您擔受一些勞苦。

But most of all, dear!

I hope I will be your wife —— 終身的伴友。

最後，

變為那綠藤緣在您的墓上，

不讓太陽晒了您，

不讓雨淋了您，

讓人們撒在您墓上的花圈

落在我的身上，

為我也增添無數之光榮。

啊！這是我唯有的心願，願上帝幫助我！！

真的我又要說我多麼愛您，愛到死地，我無法抑住我這股情兒，
願敘願吐。

我今夜寫了多少，是您賜予我的靈感，這整個的世界唯一您是我的朋友。

我想哭又想笑，我快樂又悲哀，我快樂的是我愛您，我悲哀的是因為現在見不著您。

真想不到，今夜如我所想，啊！天只有星星了，多久沒有看見這可愛的光芒，牠賜予我無窮的希望。

靜靜地祝福您—— My Sweetheart.

Your 洛

April 5

殷海光致夏君璐（1950年1月16日）

洛：

昨天臨睡的時候，把被包打開一看，吓了一跳，一個新枕頭，赫然在目！您這小……。當時，我就享受一下。當著我第一次把頭靠近枕頭，又埋進了它時，感到一陣溫柔，和微微的沉醉，幾乎一下睡著了！今天一早醒來，一片紅霞展現在窗外，趁著這可愛的朝陽，過細端詳了它。從色調到花紋，我都喜歡。大概費了不少時光吧！

今早喝了一杯好咖啡，feeling好極了！窗外有山東口音在叫著「饅頭」，連忙買了四枝。一看，就知道是被「清算」「鬥爭」出來的，剛過二十歲的樣子，一臉的忠厚，流浪異鄉，以此謀生，比那些吸人血的委員代表高出何止萬倍！我尊敬這樣的人；我要常買他底饅頭。饅頭很大，三毛一個，烤了兩個，吃起來倍覺有味！

我叫不出名字的那束花，紫白相間，黃色的花粉，顆顆粒粒，飄落桌上，花瓣零落片片。室內這樣靜，這是可憐惜的時分啊！我看著一粒粒、一片片，不忍拂拭，讓它在我眼前多待一會兒吧！如果我死了變花，我不願變成富而俗的人面前的花。固然，我將被供奉以華貴的瓶子；然而，我聽到粗俗的笑聲，可鄙的讒言，利慾薰心的交談；我將觸到無靈魂的太太們油汙的手，我將被擱在抹將桌上。……當著我底顏色消退，容貌衰老時，他們，富人，會不經意地把我丟到垃圾桶裡去，再換一束新鮮的花。他們，有的是錢來買。我願變作一個窮書生庭院裡的閒花。雖然，我得不到肥料的滋養，然而上天的雨露會灌溉我，春風會拂拭我，朝陽每天臨照我，更得到那沉靜的凝視，多麼高貴而純潔的凝視啊！

然而，請您別笑，我們還是人，但是，人底心，和花底心，有什麼分別呢？

今天下午去上最後的一堂。您看多好，我于十七號就停課了。寒假裡，正好讀點書。您考後，我們去漫遊一陣子。

祝好

光

一，一六

夏君璐致殷海光（1950年1月17日）

我老愛如此激動和感情，常常不能自控，我不知道我應當說些什麼，什麼又是我想說的。

我為什麼愛您，在我沒有與您長久相愛以前，我不知道如何回答，也許有原因吧？我不知道，只是一種不可知的力量在推動著我。這愛也許是鞏固的，因此改變了我一生，也許彼此分離太久了，這愛也會隨著光陰而沖淡了。但是，親愛的，您必須了解一個女孩子，第一個被她所愛的人，會是多麼深的隱藏在她的心底。也許分離後她與您失去了一切的關係，您幾乎全忘了她，但她將永久記住您，雖然她是從不表示出來，是的，只有女孩子懂得愛情。現在我知道我為什麼愛您，愛您的美——內在的美，您有一顆光明善良的心，您有別人沒有的靈魂，多麼美好，多麼真摯。是的，我愛上了這，這些使我融化在您的生命裡，我將永遠愛您，這愛永不會消逝或減少。真的，我有多少話要向您傾吐，彷彿您還不知道我愛您。我要告訴您「我愛您」，並且稱呼您「我的愛人」，但是這些字語多難開口。

世界上多少不可理解的事，是的，我愛上了您，假如您不知道又如何呢？假如您不愛我又怎樣呢？為什麼您也愛我，愛得如此的深，如此的真，啊，我的愛人，我的弟兄，我的朋友，您是誰？呵我的丈夫！

請不要哭泣，請不要懺悔，這兒沒有值得哭泣與懺悔的事，一切都是我所希望的，我常常愛想這些事，這些是多麼微妙，神奇。什麼都沒有改變，只是我們的愛更深了一點。

我很喜歡您的朋友們，在起馬〔碼〕點上，他們已不是 common people，對嗎？

祝福您——我偉大的「民主人士」（您那兒會獨裁專制）

您的洛

Jan. 17, 1950

殷海光致夏君璐（1952年10月31日）

洛：

「你應該要求我同你一起死，才是真愛我！」這是多麼驚心動魄的聲音。誠然，在萬不得已的情形之下，情人常拿一死來完成她底愛；但是，人總是為生而愛，決不是為死而愛的。這半年多來，我一直為病魔所纏，特別自那次午夜表演了那驚險的一幕之後，我常常想：我是否到了我生命底盡頭？假若真的我突然撒手離開人間，連和伊告別都來不及，丟下孤苦伶仃的年青的她，那真是太慘了！

為了病和弱，我常想著我底歲數大伊太多。在伊和我底結合上，伊冒的險太多了，儘管伊為了愛並不計較這些。由於時間，憂患，互助，和心性的體會，我對伊的念戀更日日加深。然而，正因如此，使我想到自己底弱點。更由此而想到真正偉大的愛，是超自我的，即是超占有的。所以，那夜，我才對伊說了那樣的話。可是，人畢竟是人，感情畢竟是感情。我睡在牀上設想：如果伊真的離開我了，我追憶伊該會到怎樣渴竭的地步？又假如，在不經意的時候，碰見伊和別人在一起的影子，我回到自己底屋子裡來，該會感到怎樣萬分空虛！這樣，我底生命，那麼會慢慢地消耗下去，以至於零！

事實上，這三四年來，我底情感有了著落，我底生之希望被鼓舞起來。因而讀書和工作有了進步。伊是我生命中不可少的因素了。今年長病，如果像過去那樣孤零零地一人，結果何堪設想！是伊救了我的。比起與我同時的人，恐怕，我要算再純潔沒有了。然而，默默中和純潔無疵的伊比較起來，我真是自慚形穢，我像一個滿身罪孽的小鬼站在一位天使的旁邊。但是，這位天使感動了這個鬼尚未死去的

心，使他時時檢討自己，時時設法去淨化他自己——他底靈魂，他底行事。

「你還有許多工作有待完成……你為我而工作……你會成一個偉人的……」，多麼懇摯、簡單，而有力的鼓勵。「春蠶到死絲方盡」，生之意志支持著人，他在未到生命的盡頭時，他要活下去，不，而且要發展他自己。我要堅定自己，克服自己底弱，為我底伊——這個冷酷的人間世唯一熱愛我的人，我底恩人，我底光明，而努力。如果我因此而有所成就，那末一切成就都是伊的。任何人為的成就，那裡抵得過偉大的情愛之毫毛啊！

基本的想法相同，是共同生活底真實精神基礎。關於將來結婚底辦法，伊和我是一樣想的。伊底這一境界是高超的。關於這一類底事，最怕的是像正月十五放火花，花花綠綠放一陣，熱鬧熱鬧眼睛，就完了。我希望我和伊以後的生活，像順著桿子吃甘蔗，越到後來越甜。這，需要一番節制，忍耐，和努力的。必要的禮儀誠然是不可少的；但無謂的虛榮心卻是有害於實質的。我們所需要的生活是一個有實質且充滿的生活。我希望我和伊有一個溫暖、清香，而寧靜的家庭。

我雖然每天在讀書和寫作，但用的時間不過六七小時。弄花、散步，和睡眠的時間是很多的。手底毛病好了，至少暫時未見其有。臨睡之前注意把口腔一帶漱乾淨。這些，都可以看作是磨鍊我的。我要戰勝它們。

快九點了。讓我在這綠蔭花影的窗下，靜靜地想念著伊。

祝

健樂

光

十月三十一日，夜

夏君璐致殷海光（1953年6月3日）

我的……

六月三日又到了。我們在一起四年了，也就是我們married四年了。想起來就覺得很了不起。四年咧，這四年來，您在各方面都有很大之進步。您學問是日日在進步，雖然我不懂，但是我感得到，你變得更有修養了，深沉，清晰。是的，您的清晰是可貴的，因為牠是少見的，少有的。一切到您的眼前，沒有一件不被透視的。有時我覺得您進步得如此大，彷彿您的過去變得渺小極了。我覺得在南京時的您，您的行動多少有點像「暴發戶」（您不會生氣吧？不知怎樣我突然有此感覺），但是現在您已是百燒百鍊的鋼了。

我們共同生活的日子快開始了。我要做殷海光的妻子，這是多麼值得驕傲、快樂的事。我們要建立起一個世界上最甜蜜最美滿的家。我要照護您，替您補襪子、洗頭，剪您的腳指甲手指甲，做我拿手的東西給您吃，幫您整理您的書，做您的女打字員。啊，我還要做您的老師教您唱歌、跳舞，我還要做您的媽媽，管你！知道嗎？

啊，我多麼知道您是如何的愛我，這世界上再沒有比您的愛更真實更深的了。這「愛」像大海般的沒有邊際，沒有深度。您的愛賜予我生命、光明和幸福。那天您說我們彼此同化，而我被您所改變的是我整個的生命。因為您，我知道我是不凡了。

您有的是智慧，會將一切安排得好好的。您會使我倆以最小的條件，而發揮到更大的效能。看場電影，吃杯咖啡有什麼了不起。但是我們看電影比別人得到更多的愉快、興味。我們吃杯咖啡是享受人生的樂趣。這對於我們就不平凡了。這在我們一生中是多麼小的事情，

那何況其他對於我們更有意義更重要的事呢？

我原是自卑的，但是我現在變得多驕傲，也覺得我自己很了不起。因為我也在做一樁偉大的工作，就是我要幫助一個人有成就，而這個人是多麼需要我。光，您真的需要我嗎？假如我有一點阻礙您，您就把我一腳踢開吧，因為我實在太愛您了。

上個星期五，我真是開心極了。我在實驗時，您突然出現了，我將眼睛睜得好大，過一下我才認出是您。我做夢也不會想到您會來。天，這是我所愛的人，來了，來到我的眼前。那天我才嚐到「突然出現」的滋味。您不會知道我多麼的開心。當您坐下來時，我就坐在桌子上，用一雙眼睛好好的望著您。沒有任何言語，啊，讓我好好的凝視您。我有多久沒有看見您，面對面的看見您？

那天我回來時，坐在汽車上，看見東方剛升起的月亮，我看見月亮就好像看見了您，因為我知道您也在看這月亮，而且也在想著我。我感到無限的快樂。那天月亮又大又圓，在天空上靜靜地照耀著。這是多麼美麗的世界。您曾說過上帝要人們生活在一個美麗的世界。是的，上帝不要我們為煩惱而煩惱，而是要我們去解決煩惱。我們要堅決的生活著，有信的生活著，能解除自己和別人的煩惱就夠偉大了。

是的，我們還要共同努力，將我們的期望一一實現，您是怎樣一位有雄心的男子漢，從不頹萎，從不灰心，您懂得追求真理的途徑，您的努力不會白費的。成功是您的，也就是我們的。把您的信心交給上帝，依靠著信心活下去，您會更堅強，神賜予您能力才是無窮的。

我感到我真是幸福透了，我常常想我為什麼如此幸福呢？您說呢？我願意再一次的告訴您，我愛您，永遠愛您，天天都不同的愛您。我們的生命愛情每天都不同，牠們時時在上升。……

God bless you and us.

您底洛

六月三日 1953

殷海光致夏君璐（1953年6月3日）

璐：

送你回來後，趕快看你給我的信。哦！內容豐富而深厚極了！

你說我在南京的行動，多少有點像「暴發戶」。很對。經你這一點醒，我回憶起來，覺得我那時有些行動不免露出得意之色，頗有淺薄之嫌。經過這幾年的磨鍊，我自覺去掉許多了，而且把我鍊得很剛強。謝謝這個時代！我自問這幾年在學問上是有些長進，雖然我很不滿意。這要歸功於你。我常想，若是沒有你，我早已被自己的一把怒火燒焦了，還談什麼進步？你說我深沉、清晰，我願意我底妻這樣稱贊我。平心而論，深沉是不夠的，清晰則是事實。不用說一般人，就是在中國哲學界，對妻面前不妨說心底話，我很少碰到有人像我這樣清晰的。這，由於早年受好老師影響，近年來又受羅素及解哲家影響。自省毛病很多，但你說我「從不頹萎，從不灰心」。妻！這審視知己之言！那次大病，是我最好的試煉。如你所見，就在病中，我毫無消極之念。在我生命的歷程中，除了努力以外，我不知其他。這幾年的折辱，沒有打倒我。恰恰相反，我反而奮進了不少。這又是一個大的試煉。所以，我可以在妻面前，毫無愧色地說：我「堅定」。同時，我又不為目前一時的小利小害所左右。我底視線，總是望著那遙遠的遠方。這是這幾年來我底她可以拿事實證明的。就拿這幾件東西作「開婚典禮」之禮物，好嗎？

璐！像今天許多男女朋友，上電影場，喝咖啡，真正的意義有多少，我很懷疑。你說：「我們看電影比別人得到更多的愉快、興味。我們吃杯咖啡是享受人生的樂趣。這對於我們就是不平凡了。」真的，

每次看罷電影，我便老是思這想那的。我們倆同吃咖啡，我更覺得意味深長，不盡欲言。我希望我們以後還有「更有意義」的事業實現。我最怕的是平凡和單調，年年一樣。這是沒有意義和內容的生活。我們倆要打破這樣的悲慘人生，而創造新的人生。當然，這不能徒託空言。我主要地必須在學問上謀出路。而妳，則可以幫助我完成這一志願。所以，我不能離開妳而獨自生活。

我這個月必須趕完譯稿。所以祇能陪你玩半天。看那一天合式，由妳決定。我想七月初空一點，再陪妳玩一兩次。

話是說不完的。願我們倆把話變成生活。那就更妙了！

祝妳

快樂

光

六月三日夜十一時半

殷海光致夏君璐（1955年2月11日）

君璐吾妻：

今天春雨綿綿。上午十時出門，雨中看見有些樹在茁芽，嚴冬似乎漸漸過去了。到 Robbins Library 抄一部絕版書底一部分。一時回屋，又外出吃飯。飯後，午睡。三時外出，一路上淒風苦雨，心情黯澹。不過，這也有好處，使人情愫細緻深沉（此「何國鐸哲學」也）。到 Boylston Hall，把聶伯母底寶物取回來。專家們告訴我，該物係假造的！！！！並給了我一份考證卡片。我抱著回來，風雨愈大，為來劍橋後所未之前見。雨中愈覺「假寶物」沉重，心情也隨之沉重。我心裡想：「我太太真好玩，叫我不太死板，賣掉了皆大歡喜。現在好，抱了一個假貨來，叫那個瞎子要？」妳要安慰聶伯母，這是善良的前輩人受字畫商欺騙所造成的悲喜劇，怪不得她自己。

我自己呢？屋子靜靜的，外面是風雨聲，一個人坐在沙發上，慢慢地想著。這件事，與這個月——我剛好明天就是離開妳一個月——人生經驗配合在一起，給我一些影響，在我心中引起一些波瀾。哎！萬事皆空，唯有情真！妳這次來信，我讀了又讀。我也唯有在燈下與妻對話，才感到心靈安慰。這一帶古教堂之多，多如天上的星。隔一點時候我要到那裡去接近上帝。妳一定很清楚，妳底丈夫，在天生的性靈上，是文學的、詩的，而頭腦所受的後天訓練則反道而行。所以，我常常弄得理智與情感不調協；有時很嚴格的樣子，但一忽兒又滿不在乎。是不是？我需要心靈的諧和。我想，這諧和祇能求之於信仰。是不是？

昨天一共寫了兩封信。一封致愛因斯坦；一封致胡適。嘿！都是當今舉世聞名的人物。我不管三七二十一，都要寫信。可是，兩信底內容卻大不相同。致愛因斯坦的信，是讚揚我最近所讀到的他底一篇文章。致胡適的信，是重重的把他責備了一頓。其實，就私的關聯而論，我太可不必如此。前過紐約時，蒙他招待。他一開頭便自動要替我弄一年的清華基金，並且說：「這樣你就可以在美國多待一年」——我忘記了，沒有告訴妳吧！因為，我一到美國，奇怪的很，善于感觸的心，馬上就變了。我不願在這可憐的方式之下待在美國，我只願和妳一起過點溫暖的日子。——但是，為了某一種公的「義憤」〔憤〕，我覺得我不能不趁此機會說他一下。也只一次了，我再懶得搞了。其實，此人底心力根本就不 penetrating。他自以為做好；其實根本就落不到好哩！書生誤天下，在他身上可以找到最適當的証例。

園中的花漸次開了，真令我底心也開了。將來珠蘭開時，希望妳寄一小串在信裡，寄來香花，又寄來愛情。妳有沒有把美人蕉照料一下？有沒有分點給張佛泉先生他們？

……祝快樂 Kiss

夫海光

二月十一日

殷海光致夏君璐（1955年4月4日）

Darling Wife：

上個星期以內收到妳的信，只有一封。這也就是說，我在上星期以內所收到的情感食糧，只有一袋。這是空前未有之少。其所以如此，我想是因為黃雲燦生了，妳去忙去了。關於養育小孩應有的知識，我已經請教了人，買了一本 Spock's 底書送她。書已寄出，作為她底禮物好了。這本書上面有圖解，銷行數十版，在二千萬冊以上。書寄到後，希望她照書行事。唉！我把美國主婦們養小孩的光景一看，我就覺得中國人養小孩太不及格了。說到這裡，許多中國主婦一定應聲衝口而出：「他們有錢嘛！」這種想法，永久墮落，永久錯誤。中國人不行，什麼責任都往「錢」頭上一堆，百事大吉！這根本不是錢的問題，而是知識問題，責任心的問題。如果光是錢的問題，那中國有錢人子弟應該教養都很好了。有許多事務要親眼看的。現在，春天來了，春暖日出時，在公園裡、小河邊、籬笆旁、街的人行道上，主婦們一車一車推著她們底小兒女，緩緩地，三個成群，五個結隊。這種光景，妳如果親眼看到的話，真不知感慨到什麼地步。我看到這種情形，再回憶松江路巷子裡那幅景象：三個五個，臉上鼻涕，在溝邊滾，置身于汽車頭上，母親也不管（信義路兩歲小孩壓死了，責任大部分在父母），……唉！這還要跟人家爭「平等」。算了吧！我有一次在 First National Store 買東西，看見一個小鬼硬是要往馬路上衝。他爸爸赫的不得了，用跑百米的速度把他扯過來。每當小學放學的時候，男女警察出動交通要道「保衛」。只要警察輕輕把手一攔，所有的汽車都得停下來，讓小學生先通過。人家底警察是做這些事的啊！

春來了！這裡的寒冬雖然長得令人討厭。但是，春來了，就像個春。大家都忙起來了。好像，年老的主婦們特別愛花。她們在屋角，在籬邊，也是用小鋤挖。剪樹的忙著剪樹。現在她們花園裡到處開一種花，我叫不出名字，有深紫、淺紫、白，三種顏色。妳一定喜歡的。他們也很注意草皮。商店裡有草籽賣，五磅一袋的，堆積如山。他們底草也吃肥料，白白的粉末。我不知道是什麼。玫瑰是西方人底主花，所以栽〔栽〕玫瑰是一樁大事。現在商店裡又得賣的。根部用印得很講究的臘紙袋包住。上面印出花底名稱、顏色、產地等等。根部一尺半以上的枝幹，一概截去。只看見基部射出幼芽。每株一元二毛五分。比例起來實在便宜。他們底土也賣錢的，是配好了的培養土。真笑人！用袋子裝著，擺在花店門口出售。袋子上印滿了宣傳字畫，說天然土如何僵硬不宜用，培養土如何如何好。他們什麼都要說出一個明〔名〕堂。蝴蝶蘭，此地有淺橙色的。妳說神奇不神奇？Carnation，像臺灣那樣小的根本沒有見過。這裡有的大如中等大麗花。最妙的，有幾種野花，例如紫雲英，被他們不知怎麼弄的，發展得哈大哈大，栽〔栽〕在花盆裡供觀賞。科學不必即是美；但卻大有助于增進美。這幾天天暖，年青的太太小姐底春天來得特別早，春衣紛紛出籠。我看她們根本是衣服太多了。今天括〔颯〕大風，她們又換冬裝了。

（以上三日寫）

聶伯母請代致意，並請轉告寶物馬上寄東京。

挨一下，Darling 並祝

春天快樂小心馬路，……又，周龍底辦法很好，贈她瑞士卡片一張。

妳底醜丈夫

四月四日夜

假若有我倆合照，請寄兩三張來

舊作補輯

科學定律與倫理定律

愛因斯坦作 殷海光譯

愛因斯坦先生這篇有關倫理問題的近作，可謂「言簡意賅」。在這篇作品裡，愛因斯坦先生正像大多數科學經驗論者一樣，認為倫理衍發于生活經驗，因而也必須置根於經驗基礎之上，並且是可檢證的。

吾人需知，離開經驗基礎與檢證可能性而談任何問題，不是流入情感之狂洩，便是陷入字句之玩弄。離開經驗與邏輯，便無客觀真假標準可言。

由于愛因斯坦這篇作品之激發，譯者曾與他有所討論，並要求他允許我把這篇作品譯成中文。茲譯誌於次：

愛因斯坦先生：

近來讀到你底文章〈科學定律與倫理定律〉，我深深欽服你對倫理問題的實徵看法。五十餘年來，由于主要地浸沉於純科學工作之中，你也許不明瞭地球上另一部分人是怎樣在過活的。形成他們底災難之原因固然不少；可是，在倫理方面，受權威支持的道德絕對主義則是主因。絕對主義者，一提起「相對論的」，儘管並無所知，但深惡痛絕。在實際上，我們身受其苦。近若干年來，東方的自由知識分子注意並欣賞你在這方面的文字。我就是其中的一個。我希望你允許我把你這篇作品譯成中文。我想，在一長遠過程中，你底這種思想可以有助于我們的。

殷海光

殷先生：

二月十日的來信已經收到了。在這封信裡，你贊同我關於道德價值判斷之始原的種種意見。我看了很是高興。你要把我底文章譯成中文，並且要我允諾，我欣然同意。

愛因斯坦

科學底目標在發現世界裡的種種關係。這種種關係，照我們看來，與研究的人是各自獨立的。當著我們把人自身作為研究對象時，情形也是如此。科學所敘述的主題也許是我們自己所創造的概念，例如數學裡的東西。像這類底概念，我們並不以為它必然與外在世界的任何事物相符。不過，無論怎樣，一切科學的敘述詞和定律都有一個共同的特點：它們要麼是「真的」，要麼是「假的」。（適當或不適當）粗略地說，我們對於科學的敘述詞和定律的反響，是「唯」或「否」。

科學的思想方式還有另一特點。就是，科學的系統必須是融貫的。科學用來建構其系統的概念並不表達情緒。因為，就科學家而言，只問是否「存在」，不管意願，不問價值，以及好或壞——簡單地說，科學沒有目標。祇要我們一天在科學底正當領域裡，我們從不計較像這一類型底語句：「你不可撒謊。」當著科學家在尋求真理時，有一項禁律。科學家之守這條禁律，正猶之乎清教徒之須守一條禁律一樣：科學家必須摒棄一切不經意或發乎情緒的念頭。可巧，這一特徵是慢慢發展底結果。我們西方近代的思想尤其如此。

從以上所說的，也許有人以為合邏輯的思想與倫理學不相干。的確，從科學對於事實和關係的敘述詞裡，不能產生倫理規範。但是，藉著邏輯思想與夫經驗知識可以把倫理規範弄得合理，並且自身融貫。假如我們在許多基本的倫理命辭上取得一致的意見，那末其他的倫理命辭就可由之而推論出來。當然，這是假定原來的的基本前題，在

表達時，有足夠的精確程度。像這樣的倫理前題在倫理學中所起的作用，與公設在數學中的任務是相似的。

因此之故，當著有人問像這類問題「我們為什麼不應該撒謊」時，我們一點也不覺得它無意義。我們之所以覺得像這類底問題都是有意義的，這是因為在所有這一類底討論中，我們於默默之間，預先假定了許多倫理的前題。當著我們探本溯源，探出倫理規範之所本乃係出自這些基本前題時，我們便為之心滿意足。就撒謊而論，倫理學家之所以勸人不要撒謊，也許是這樣來的：撒謊會破壞別人對你所說的話之信任。如果大家所說的話彼此都不信任，那末社會合作便不可能，至少也很困難。假若我們要使人底生存成為可能，而且要大家可以活得下去的話，這種合作是不可少的。這就是說，像「你不可撒謊」這樣的倫理規律之所以成立，係出於這樣的需要：「人類的生存必須保持」，而且「痛苦與憂傷必須儘可能地減少」。

但是，我們現在要問，像這樣的倫理公設是怎樣起源的呢？它們是隨意定奪的嗎？是僅僅建立于權威之上的嗎？是從人眾底經驗裡衍發出來的，並且是間接受這些經驗所制約的嗎？

從純邏輯的觀點而言，一切公設都是隨意定奪的。倫理的公設亦然。但是，從心理的觀點以及衍發的觀點而言，倫理公設並不是隨意定奪的。我們天生下來就具有怕痛苦和怕毀滅的趨向。各個人對其隣住底行為長久累積情緒上的反應。倫理公設是從這些基礎裡衍產出來的。

人中之具有道德天才者，有一項特權，把倫理公設建造出來。受到這些倫理公設之鼓舞者，則又從而表達之。這些倫理公設是如此之廣含，並且基礎若是之堅固，以致人們不得不接受它們，並且把它們視作係建立于大家各個人廣泛的情緒的經驗之上的東西。倫理公設是有其基礎的，並且是可以付諸檢證的。倫理公設之有基礎並可檢證，

與科學公理之有其基礎及可檢證，並不相去太遠。真理寓於印證之中（Die Wahrheit liegt in der Bewährung）。所謂真理也者，即是經得起經驗來檢證的東西。

新澤西，普林斯頓高等研究所

一九五五年三月譯于劍橋

——《自由中國》，卷12期9（臺北：1955年5月1日）

論聯合革命陣容底分裂

聯合革命陣容分裂底影響，是形成中國現狀底主要原因之一。我們必須將這一點作比較詳細的分析。

在這裡我們要回顧三十年代中國革命底情況。三十年代中國底革命可以分作兩大階段：第一階段是一九二一年到一九二七年；第二個階段是一九二七年以後。在第一個階段裡，中國底革命形成了聯合革命陣容底可能形勢。一九二七年中國共產黨自中國國民黨內部分裂而出。這個可能的形勢遂為之動搖。於是歷史轉入第二個階段。在第二個階段裡，中國革命底原動力，像江流之分枝，力量分散；不獨力量分散，而且由於內在和外在的種種作用，二者還互相抵消。一九二七年以來，這種趨勢一直發展下去。今日算是到了最高峰。

在第一個階段裡，中國共產黨沒有露出破壞聯合革命陣容底具體行動。這時是可以與之合作的。在第二個階段裡，中國共產黨已經露出破壞聯合革命陣容底具體行動。這時斷然予以清除，是極其必要的措施。但是，所可惜的，由于大變革底動力之衝勢以及種種人為的作用，在清除共黨時所做的只是消極地排斥了破壞聯合革命陣容的分子，而沒有積極地保持聯合革命陣容。這個扭轉危局的課題只做了一半而沒有做另一半。這兩半是有機地關聯著的。因為扭轉危局的舵手只做了消極的方面而很少完成積極的方面，所以結果連消極方面的努力及其意義幾乎白費了和喪失了。革命問題沒有了結，形成今日不了之局，這不僅是某一集團之不幸，而是全中國人民之不幸。讀者看了我在以下的說明，對於這一點會有更清楚的了解。

我們首先必須認識的，是，中國近代的革命在本質上是聯合性

的。在中國既無從單獨實行資產階級底民權革命，更不能單獨實行無產階級底社會革命。我們已經知道，中國近代的革命是外求解除列強底壓迫以求民族獨立，內求政治的自由和經濟的平等的民主革命。這些希望，不是某一階層單獨的希望，也不是某一黨派底希望，而是全民共同一致的希望。因此，為實現這些目的而進行的革命不是一部分的階級性的革命，而是聯合性的國民革命。這個大前題天然地決定了中國革命底各種成分，合則兼濟，革命易於成功，分則相剋，力量互相抵消，革命不易完成，甚至於會中斷。本此，如果中國全民族各階層協調一致以組成聯合革命底陣營，那末中國革命可能成功。如果不然，只有招致悲慘的局面，或為野心者所利用。

歷史的往事早已為我們昭示了這一點。

革命的群眾，必須與知識階層合作，接受知識階層底領導，才有走上革命成功之路底可能。如若不然，很少不歸於失敗的。同樣，覺悟的知識分子，必須與群眾緊密聯繫起來，取得真實的基礎和廣大的支援，才有實現革命理想底可能。不然，他們底革命理想難免歸於幻滅。知識分子給予革命群眾以理論，革命群眾給予知識分子以實踐。二者底合作完成了革命底理論與實踐之統一。在革命運動底途程上，二者必須相依為命；誰離開了誰，革命不免會流產。從法國大革命到西歐諸革命，從西歐諸革命到俄國大革命，以及其他許多成功或失敗的革命，都具體地證明了這一點。

知識階層富有眼光和創意力。廣大群眾因為少有機會受教育，於是缺少獨立的創意能力。他們對於自己底動向難有明晰的自覺；對於自身底力量難有正確的估計；對於客觀的形勢難有正確的判斷。因此，即或他們自己就是革命底主力，即或他們已身臨革命爆發底前夜，他們不能自發、自動、自我領導。這樣的力量，不是流為盲目擾亂的暴力，無謂地破壞社會秩序，暴亂地危害社會治安，因而遭受撲

滅，給官史上留下「土匪」和「流寇」等等芳名，便是被個人野心者所利用，發展而為爭奪政權的戰爭。

在我們中國，聯合革命底陣容之顯著的内容，就是知識階層和廣大群眾底結合。知識階層沒有和廣大群眾結合，革命便無由成功。知識階層一旦和廣大群眾結合，革命便可能成功。在許多失敗的實例之中，洪楊之變是最顯著的一個。洪楊之所以失敗，原因固然不簡單，可是從一方面觀察，他們之未取得當時知識階層底合作，而且引起他們底敵對，確是致敗的一個重要原因。辛亥革命底成功，則提供了一個相反的例子。依據我在前面所敘述的，我們可以知道，自一九〇五年中國同盟會成立以後，中國各個階層都參加革命，不獨下層社會參加，而且國內的知識〔分子〕和海外的留學生也參加。因著這個聯合革命陣容底結成，於是獲致辛亥革命之偉大的勝利。

這些史實為我們證示了上述的原則：在中國革命底發展過程中，各種革命力量是「合則兼濟，分則互害」的。中國革命底完成有賴於全國各階層之通力合則。因此，為了保障革命底成功，必須保持完整的聯合革命底陣容。聯合革命底陣容不容破裂；破裂底行動必須予以制裁。

依據這個道理，一九二七年中國共產黨在革命正在進行的時候突然異動，製造分裂，破壞革命底聯合性，這種行動是必須予以制裁的。可是，不幸得很，中國革命底領導層，一隻手制止中國共產黨破壞聯合革命底陣容，另一隻手卻製造聯合革命陣容底分裂。他們違背了上述的革命原則，結果形成了今日的浩劫！

一九二四年中國國民黨改組的時候，在中國的這一枝共產黨受第三國際之命，正式以個人資格加入中國國民黨。當時中國共產黨底股份不多，勢力並不算大。可是，他們一加入以後，便想獨家經理，取中國國民黨底總經理地位而代之。因此，自從中國共產黨加入中國國

民黨以後，中國國民黨內部就多事起來。他們在中國國民黨內部大起其「黨團作用」，無時或息地大肆分化煽動，利用每一個機會來施展挑撥離間的技倆。一九二七年北伐軍事勢力到達長江流域，中國共產黨人利用革命勢力膨脹底機會，欲謀將所謂「資產階級的民權革命」轉變而為「無產階級的社會革命」，實行「無產階級專政」。這樣一來，他們破壞聯合革命陣容底陰謀完全表面化。北伐大業有中斷的危險。在這個時候，領導北伐軍事的領袖斷然予以制裁。這個措施，十分必要，而且切合機宜。從遠大處著眼，它更將中國民族可能的危機從第三國際底魔掌中挽救過來。

然而，有人卻說清除共黨底措施是「右手打左手」，並且違反中山先生底「聯俄容共農工」三大政策。這一類底人好像是很「激進」的。他們自以為係篤守中山遺教。所謂「三大政策」這個名詞是否能夠成立，我們不加討論。為了便於表達意念，我們不妨借用這個名詞。我們現在要問：中山先生底「聯俄容共農工」三大政策是正確的嗎？毫無疑問，是十分正確的。當時領導北伐的軍事領袖底清共政策也是正確的嗎？毫無疑問，也是十分正確的。而且二者之間，一點衝突也沒有。

我們必須明瞭，「聯俄容共農工」三大政策只是「政策」而已。「政策」不是「主義」。政策是因應特殊的條件而決定的實施策略。既然政策是因應特殊的條件而決定的實施策略，那末政策底效用性是以這特殊的條件為依據。假若這特殊的條件未變，那末因應這特殊的條件而決定的實施策略不變。假若原有的特殊條件已變，那末因應之而決定的實施策略亦須變更。如果原有的特殊條件已變而原定的策略不變，那末這個策略便失去了效用性。在這樣的情形之下，如果還要堅持原定的策略，那末便是無的放矢。我們可以依照這個標準，來衡量中山先生底三大政策和當時北伐的軍事領袖底清共政策。

中山先生主張「聯俄容共農工」三大政策的時候，情況是這樣的：一，俄國新承革命之後，因揚言世界革命引起列強干涉而陷於孤立。因孤立而向中國拉朋友。俄國當局宣布「援助世界弱小民族」。加拉罕來華表示廢除帝俄在華一切特權。俄國積極表示援助中國革命。

二，越飛表示同意中山先生關於中國革命的思想。中山先生在這樣的條件之下才考慮接受俄國底援助。一九二三年一月中山先生和越飛聯合發表的宣言裡有一條說：「孫逸仙博士以為共產組織，甚至蘇維埃制度，事實上均不能引用於中國。因中國並無使此項共產制度或蘇維埃制度可以成功之情況也。此項見解，越飛君完全同感。且以為中國最要最急之問題，乃在民國的統一之成功，與完全國家的獨立之獲得。關於此項大事業，越飛並確告孫博士，中國當得俄國國民最摯熱之同情，且可以俄國援助為依賴也。」

三，中國共產黨人以個人資格加入中國國民黨，並且宣稱共同從事於國民革命，而非實行社會革命，實現無產階級專政。一九二四年一月中國國民黨第一次全國代表大會開會時，李大釗聲明：「第三國際共產黨員加入本黨，係服從本黨主義，遵守本黨黨章，參加國民革命，絕對非想將國民黨化為共產黨。其加入本黨，係以個人資格加入本黨，非以黨團作用加入本黨。」

四，喚起廣大人民。在中國同盟會成立以後和辛亥革命成功以前，中國革命底陣容本是聯合性的。我們在前面曾經說過，中國同盟會成立以後，革命勢力不僅包含有知識分子，而且包含有廣大的下層社會底人民。只以辛亥革命成功以後，一部分黨人得意忘形，一心想做議員，眼巴巴望著做大官，將廣大的人民置諸腦後。聯合革命陣營因而解體。中國國民黨在廣州重振旗鼓，有鑑於過去的失敗，注意到喚起廣大的人民，共同從事於革命。農工是中國社會底基層，當然更要喚起他們。

五，中山先生率領海軍南下護法以來，蹙處廣州彈丸之地。外而見逼於北洋軍閥；內而受制於陸系軍閥。陳炯明竟公然叛變；北伐幾次未成。革命勢力實嫌孤弱，有求取善意援助底必要。

在這樣的一些條件之下，中山先生主張「聯俄容共農工」三大政策，誰曰不宜？

可是，中山先生逝世以後，客觀事勢底推移，這些條件逐漸變更了。

早在一九二四年六月，中國國民黨監察委員張繼等提出彈劾中國共產黨一案，揭舉共黨分裂中國革命陣容的種種陰謀。當時中山先生尚在，可以鎮制各派，中國共產黨人還不敢過於暴露真面目。中山先生逝世以後，中國共產黨底企圖就一天一天地暴露出來，中國革命陣營便開始分裂。

一九二五年十一月，西山會議派聚集于北京總理靈前開會，議決開除共黨分子底黨籍，解除鮑羅廷底顧問職務。在廣州方面，黃埔軍校內部有共產派底「青年軍人聯合會」和反共派底「孫文主義學會」之對立。一九二六年三月，共黨陰使李智龍率中山艦叛變。五月，中國國民黨中央執行委員會通過蔣中正提出的整理黨務案，調整國共關係，組織國共兩黨底聯席會議。於是，變「容共」而為「聯共」。國共底破裂得以暫時彌縫起來。

一九二七年國民革命軍進出長江流域，共黨禍亂，隨之大作，兩湖沸騰，赤焰滔天。同年在北京搜出俄國企圖赤化中國的文件。事勢危急，北伐軍事領袖通告全國，舉行清黨。中國共產黨底陰謀遂大為失敗。

綜觀這幾年中對共問題發展底經過，革命軍事領袖底措施是極其適當的。在張繼等人彈劾共黨，和西山會議諸君開會反對共黨的時候，革命軍事領袖卻不動聲色。從實際情形看來，當時分共，徒徒減弱革命勢力。中山艦叛變事件發生，革命軍事領袖發覺共黨欲有所行動，就以迅雷不及掩耳的手段救平事變。等待共黨不能不屈服的時

候，他又毫不猶豫地曲予優容，俾能維持國民革命底統一陣容。革命勢力到達長江流域，共黨欲謀大舉。這時不予撲滅，不獨革命底統一陣容為之破壞，而且將肇亡國滅種之禍。革命軍事領袖又適時斷然予以清除。

在這個時候，中國國民黨內部，因著共黨底作用，形成「甯漢分裂」。甯漢兩方，不獨在政治上對立，甚至以兵戎相見。這與前此從南方打來的太平天國之分裂頗有相似的情形。太平天國底武力從廣西出發，浩浩蕩蕩，一鼓作氣，攻取金陵。可是占領金陵以後，諸王互殘殺迫害。後來的失敗，由此種下禍根。中國國民黨北伐底軍事勢力到達長江流域的時候，北洋軍閥底兵力依然相當強大。革命勢力正在迅速向前發展而立足未穩之際，自己先鬧內鬨，隨時有解體底危險。在這千鈞一髮之際，革命軍事領袖當機立斷，將革命底領導中心從共黨底挾持之下搶救過來，消除了黨內的長期對立，消弭了北伐大業之斷送於無形。這個舉措，使中國革命底軍事發展轉危為安，實有旋轉乾坤之功。

當時革命軍事領袖了解中山先生底聯俄容共政策是有條件的。因而他能將這個政策在實際政治上運用自如。他知道中山先生之所以聯俄容共，是「其目的在求中國之自由平等」。一旦聯俄容共而妨害這個目的時，他便毫不猶豫地放棄這個政策。中山先生逝世後，聯俄容共政策所由而決定的客觀條件變更了。俄國內戰完息，和西歐的關係大見改善，似乎不需要「以平等待我」。中國共產黨人受第三國際底指令，要赤化全國。凡此等等，大有害於「求中國之自由平等」底「目的」。在這個關頭，他才毅然清共。這一點也沒有違背中山先生聯俄容共底本意。不獨沒有違背中山先生底本意，而且恰合他底本意。如果中山先生看見一九二七年以來中國共產黨底胡作妄為，如果他發現俄國底那種陰謀，他還會主張聯俄容共嗎？中山先生優容陳炯明於先而討

伐陳炯明於後，不是革命事軍領袖容共於先而清共於後底張本嗎？所以，一九二七年清共之舉，無論就完成北伐而論，或是就保障國家底安全而論，都是十分必要的。在這一次行動中，革命軍事領袖充分表現了敏捷地把握著政治實際底才能，和勇決地實行真知灼見的魄力。

然而，有些自命為篤守中山遺教的人，卻以為從此革命就未能成功，國事愈弄愈糟，民生愈來愈疾苦。他們認為清共是背叛遺教的錯誤行為；因而將今日的種種敗壞現象一概歸咎於清共。這樣的論斷，十足表現了他們底情感是如何易被挑動，頭腦是如何易被宣傳詞令所蒙蔽，內心是如何充滿了意氣。上帝並沒有豫先規定人們底思想言論之正確與否和他們底身分之高下有何必然關聯。因此，人間底是非還有討論底餘地。

國事之所以演變到今日的地步，問題不在清共底本身，而主要地在清共以後的種種。清共只做了課題底一半，而沒有做下一半。這下一半就是將已遭破壞的聯合革命陣容紮合起來。依據清共以後的種種舉措而論，有些人也是有意無意製造革命陣容底分裂：他們順著清共運動底衝勢將一部分革命勢力領導著偏向一方面發展；因而另一部分偏向另一方面發展。於是，左者愈左，右者愈右。左者由流寇土匪投靠外人變成外國侵華的第五縱隊；右者由投入舊勢力底懷抱而不知不覺幾乎變成革命底對象。這兩種力量二十年來相剋相制，相傾相扎，相激相盪，於是形成國家社會底不安，和中國革命底完成之遲滯。

防共問題無疑是中國近二十年來除了防日問題以外最麻煩的問題。為了解決這個問題底表面，二十年來中央政府動員大軍數十萬，大小戰役不可勝數，耗費資財更難以計量。不過，這些都是顯而易見的有形損失。我現在所要特別著重討論的，是現實主義的政治策士們所不以為意的一些不甚顯著的因素。這些不甚顯著的因素固然不是現實主義的政治策士們所喜歡考慮的，可是它們所已經顯現出來的給予

中國民族現實的創害，遠非犧牲若干人底身軀和耗費若干資財這些有形損失給予國家的創害所可比擬。不幸得很，這些可怕的因素還在繼續地發展著。為了國家底前途，我應該明白指出。

大凡一個集團用革命底手段取得國家底政權以後，為了鞏固政權底保持，如果不是澈底打倒舊勢力，便是往往與舊勢力調和妥協。一九二七年清除共黨以後，取得了國家政權的中國國民黨，顯然是逐漸走上後一條道路。自國民政府奠都金陵以來，固然一方面從事於安內攘外的工作，可是另一方面在實質上卻日漸與舊社會底中心勢力妥協結合。大官僚、大財閥和土豪劣紳，本是革命底對象。可是自國民政府奠都金陵以來，這些人物存在如故；不獨存在如故，而且曾遙如故，發展如故。而防制共黨底要求，無論在心理上和事實上，促進這種妥協與結合。這種看來似乎很聰明的辦法，固然是現實地取得了江山，並且曾抑制共黨底猖獗於一時；可是這種聰明只是近視眼的聰明，到頭來這種辦法所衍化的種種惡果目前暴露無遺，成了最現實的現實，好像非敷衍、協商、退讓，不能維持現狀。中國國民黨底領導層一與大官僚和大財閥妥協結合以後，他們底勢力滲透到革命陣營底核心，他們底意識型態慢慢影響許多革命幹部，他們底生活習氣逐漸感染一部分革命工作者。於是，革命陣營由核心而開始腐化，許多革命幹部慢慢官僚化，一部分革命工作者底生活逐漸驕奢淫逸。政權既然在握，外界底阻力似乎很少，更便利於這些趨勢底發展。日復一日，月復一月，年復一年，久而久之，累漸積深，怎能免於形成目前千瘡百孔的現象？原來以革命者自居的人，現在居然成為一部分人要革命的對象。這不能全然歸咎於中國共產黨底煽動。同大官僚、大財閥和土豪劣紳這些革命對象「攪」在一起的人，怎能完全免於不作革命對象？中山先生曾因「及身而見革命之成功」而喜悅。今日中國國民黨人卻「及身而成為革命之對象」。兩相對照，夫復何言？

防制共黨是必須的。我可以在有機會的時候列舉充分的理由。但是，武力只是防共底必須條件，而不是足夠條件。假若因著防共而與大官僚、大財閥和土豪劣紳妥協結合，那末簡直是飲鳩止渴。防制共黨之最有效的武器就是社會主義。如果認真實行社會主義，那末便從根本上消滅了共產黨。俾斯麥實行於前，英國實行於後，都奏大效。所以，正因為要防共，所以要實行社會主義。假若因了防制共黨而擯棄社會主義，那末就像要治水患而塞河川。這顯然是短見而愚昧的舉動。

解決農工問題，本來並非中國共產黨獨家專利的生意。中國國民黨底政綱上明文規定要解決農工問題。可是，順著清除共黨底衝勢，連農工問題也清除了。中國國民黨在農工方面根本失去領導作用。這麼一來，解決農工問題這門生意，就無異於中國國民黨讓給中國共產黨專利。無論中國共產黨是否真正去解決農工問題，至少他們已經將這塊招牌挂出來了。而農工問題是急需解決的，所以中國共產黨生意興隆，門庭若市。這一部分人被招到中國共產黨那一邊去，被共產黨利用作鬥爭底燃料，中國革命底聯合陣容就分裂了。這個分裂底責任，一部分應歸咎於領導中國革命的中國國民黨底一部分人物。

有人以為，如果中國國民黨在清除共黨以後，能夠切實解決農工問題，不去做這些「為淵驅魚」的事，那末中國共產黨從中國國民黨分裂出去以後，就沒有生意買賣可做。既然沒有生意買賣可做，便根本無從獨立地發生政治作用。既然無從獨立地發生政治作用，那末也就不能為今日之巨患了。

這種設想是有相當理由的，可是事實上卻不是如此。這個問題必須從本質底分析去求解答。大官僚、大財閥和土豪劣紳不獨在某些觀念形態上是和農工大眾相反的，而且尤其在實際利害上是衝突的。因為他們大多有意或無意自居身分甚高；他們底利益是得自對農工大眾

底剝削和奴役之上。中國國民黨中一部分得勢的人既然逐漸與這些人妥協結合，那末自然是和這些人站在一邊。和大官僚、大財閥，以及土豪劣紳站在一邊的人，即或口裡喊喊為農工謀福利，最多不過是本乎人道主義的立場。一到實行起來實際發生利害衝突的時候，這種浮泛無根的人道主義就「弗靈」了。自從中國國民黨執政以來，儘管每次大會決議底文字表示要為農工謀福利，實際上很少認真執行。很少認真執行底原因固然很多，例如他們念念不忘一有機會便要提說的種種「困難」，可是我現在所剖析的不能說不是本質的原因之一。這種因素，由於種種條件底激發，現在仍然擴大影響，並且加深作用。所以，不幸的局面，並未澄清。

面臨這樣的現實，吾人必須作冷靜而客觀的考慮，重新決定吾人行動底方針。「革命尚未成功」。中國在實際上依然處於革命過程之中。吾人欲求挽救糜亂的國家，完成革命，除了消極地消除害群之馬以外，更要積極地藉民主方式，集合分散的革命力量，再造偉大的聯合革命陣容！

——《三民主義半月刊》，1947年，卷10期5，頁10-14。

中國社會之劇變

人類底社會生活有許許多多類型（types）。中國人民底社會生活，經過數千年來的塑造，形成一個單獨的類型。中國這種類型底社會生活之塑造和維繫，有其經濟基礎和倫理基礎。經濟基礎是農村經濟和手工業經濟。倫理基礎是孔仲尼底倫理說教以及依據這種說教而形成的宗法制度。中國社會生活底經濟基礎和倫理基礎，自鴉片戰爭以來百餘年間日漸趨於崩解。這種趨勢，愈到近日，愈來得明顯。到了目前，中國社會生活原有的類型幾乎完全解體。

世界上人類底人生態度大致可以分作三種，這三種人生態度可以各別地以三種人為代表：西洋人底人生態度是積極的樂觀的向前的。印度人底人生態度是消極的悲觀的出世的。中國人底人生態度既不像西洋人那樣積極樂觀向前，又不像印度人那樣消極悲觀出世，而是保持現狀的淑世主義。中國底農村社會和著重於維繫現狀的宗法制度，將中國人底人生態度形成一種靜的人生態度。如果中國人真是「愛好和平」的，那末在本質上似乎是由於不喜多事。中國人底這種人生態度可以從歷來愛好山林文學，清風明月，夜靜虫聲，梧桐深院，陶淵明詩，等等民族情感反映出來。所以，二千年來中國文化一直保持著原狀，很少像歐洲文藝復興時代那樣發生顯著的變革。中國底生產方式和生產工具也一直沒有什麼大的改進，像歐洲工業革命那樣；靜的，中國傳統地是靜的。

然而，近代世界底特質可以用一個概念來包含，就是「動」。精神動力使世界在動。歐洲底工業革命使得西洋人如虎添翼。西洋人底積極樂觀向前的人生態度，以工業革命所發明的物質工具為憑藉，更得

以具體發展。西洋人底人生態度所產生的精神動力，憑藉優越的物質工具，向全世界伸展征服之翼。工業革命底結果，人為地縮短了時空距離，打破世界每個角落底寂靜，迫使世界每個角落動起來，不然就歸於衰亡。在這個巨大的動力之輪下，抱持消極悲觀出世的人生態度的人就會被征服而淪為奴隸。我們中國呢？鴉片戰爭發生，西歐的動力開始衝擊這古老靜止的堡壘。這古老靜止的堡壘抵擋不住了，逐漸崩解下去。洪秀全這一流的人物又從內部加以摧毀。曾國藩為了保衛傳統的文教，奮起打了一個勝仗。他算是將孔仲尼底餘緒保住了幾十年。然而，他只是打了最後的一次勝仗而已。他死後不過幾十年，中國共產黨人從外國搬來了馬克斯和列寧向他修補的堤防進攻。固有的文教加速地破產，社會體素（tissue）急劇地崩解，政治的紊亂拓大。中國社會生活原有的類型遂宣告潰滅。在新的生活類型未建立起來之前，這種潰滅，使得中國人民底生活失去常軌。

一個民族或國家，總有一種傳統文化來維持國民底精神生活。美國立國以來，有哲斐生（T. Jefferson）和雅各生（A. Jackson）等人底民主主義所形成的民主主義的文化。俄國在十月革命以後，布爾希維克黨人努力根據馬·列·史主義而塑造了共產主義的或馬、列、史主義的文化。中國自漢朝以來，孔孟底儒家思想一向居於支配地位。這個傳統現在已經失去作用，不復能「維繫人心」。可是，新的中心思想尚未建立起來。在這青黃不接的時候，沒有任何一種思想真正居於領導地位。現在，甲種思想排斥乙種思想；這種理論打擊那種理論；各種主義互相抵消。思想意見上的紛亂反映到政治上；政治上的紛亂又反映到思想意見上。互相傾扎，互相激盪，莫衷一是。這是舊的傳統傾倒而新的時代快要來臨的前夜底景象！在這漫漫的黑夜裡，大家像盲人騎瞎馬，遇事沒有準繩，行動失去領導。撒謊的宣傳固然令人厭惡，虛偽的「官僚倫理」同樣令人齒冷。幾乎人人在苦悶，人人在徬徨，人人在期待！

一方面由於人民固有的「溫柔敦厚」的風教消失，另一方面由於戰爭破壞和生產落後所形成的物質缺乏，於是產生了這幾種結果：一、社會上人與人之間的同情幾乎盡失；二、祇重現實，不重理想；三、個人底創造衝動極端微弱，而占有衝動則極端發達。這些現象是很明顯地擺在大家眼前的。

在現時中國社會上，各人都自顧不暇，或是不願多事，因而很少有同情的跡象。社會充滿了冷酷。街頭凍死一個乞丐，過往路人，熟視無睹。街那邊起火，街這邊還在打牌。

大家都注重眼面前的現實生活，而缺少理想的生活。不獨缺少理想的生活，而且甚至於根本沒有理想。不獨沒有理想，有些人甚至厭聞理想。在中國現在社會上談理想是一件很危險的事。假若有人公開談理想，那末輕則被人譏為「唱高調」，重則被人看做「神經病」。如果他是年老，也許有人說他是「老糊塗」；如果他是年青，也許有人說他是「少不更事」。

現實生活中最重要的一個條件是金錢。大家既然注重現實生活而不重理想，因此非常注重金錢。歐風東漸，資本制度底勢力侵入，拜金主義隨之以俱來。從前中國社會是敬重有學問有品格有道德的人，而今則是崇拜富有金錢的人。至於這金錢是怎樣來的，卻很少人注意。

現在的中國人很缺乏創造衝動。而對於已有的成果或物質之據為己有，則表現的無孔不入。大小官吏，因為得到政治上的憑藉，更是將這種占有衝動發展到最高峰。以戰後的接收情形而論，滿倉滿庫的物資，一掃而光，真是歎為觀止！

內在的和外來的經濟壓力，也促使中國社會變質。中國社會底中堅是小資產階層和廣大農民。這兩種人向來是穩定中國社會底中心力量。現在，農村經濟日趨崩潰，農民生活困苦。小資產階層更是日漸沒落，大部分淪為無產者流。維持社會穩定的中心力量動搖，因而社會之不安與日俱增。

抗日戰爭期間，人民飽受精神上和物質上的痛苦。可是人民都忍受下去。人民之所以能夠忍受下去的，一來因為大家覺得國家存亡問題更為重要；二來寄希望於勝利，以為一旦勝利，目前所受的苦難可以一掃而空。豈知勝利以後，種種現象，令人大為失望。於是滿腔積鬱之氣，一起爆發。勝利以後，打風流行，而罷工、罷教，要求這、要求那，弄的「七處冒煙，八處冒火」。整個社會像曝乾的薪柴，只要用火柴輕輕一點就燃。動亂的危機，在四處潛伏著！

顧亭林說：「天下興亡，匹夫有責」。吾人明乎今日中國社會之危機，斷不能稍存「隔岸觀火」的心理；而必須群策群力，共謀挽救。

——《三民主義半月刊》，1947年，卷10期4，頁15-16。

中國何處去？

中國迷失了方向，全國人民面臨著一個大混亂時代。在這樣的一個時代裡，好像是非失去了標準，善惡無從判斷，真假難以分辨。向左，向右，前進，保守，資本主義，社會主義，這些觀念，盤旋在大家腦海裡。中國究竟何處去？人民在苦悶，在徬徨，在期待迷蒙的濃霧退去，光明的曦陽顯現！

民族國家底生命是綿續不斷的。現在的種種與過去的種種具有前後相承的因果關係。過去的歷史能給現在的行動以啟示。我們要明瞭中國目前的情狀之形成，以及為中國底前途指出一條道路，必須追溯往事，以明瞭歷史的全貌，尋出病源，然後提出解答。

中國是一個古老的國家。居住在這個國家裡的人民，受他們祖先底傳統教訓底影響，一向自以為「居天下之中」，一向以「世界最優秀的民族」自視，一向卑視鄰近的民族，把他們叫做「夷狄」。在文化方面，西洋文化是積極肯定人生的，是主張人定勝天的，是鼓勵人類征服自然的。印度文化是消極否定人生的，是嚮往來世的，是厭棄現實的。印度底許多經典，如奧義書（Upanishad）等，都充分表露了這種色彩，而中國文化則不同。自春秋戰國時代諸子爭鳴，大放奇光異彩以後，經秦漢統一，中國底文化逐漸趨於保守，在人生方面採取淑世態度，提倡「知足」，訓誡大家「安於現狀」。經過這種文化底薰陶，以及農村生活形態底自然影響，中國人民習於保守，安於故常，少求進取。這種生活形態，如果四周民族底文化水準都低於中國，如果外在世界是靜止不動的，那末中國人民到也可以自滿自足地株守著祖宗底田園度其悠閒的歲月！

然而，世界底一切在變，工業革命底結果，縮小了地球，縮短了時間，形成無可抗拒的力量，向全世界伸張征服之翼，把它底勢力帶往世界底每個角落。從北極到南極，從印度原野到非洲森林，都受到它底侵襲。中國是不能倖免的。十九世紀中葉，這種新的力量開始衝擊中國這個古老的堡壘。在這種巨大力量衝擊之下，中國逐漸感到不支，固有的文物制度開始動搖，數千年來內部孕育的「內在矛盾」大為暴露。因而，中國步入大混亂大動盪時代！

一八四二年鴉片戰爭時代，算是這種新的外來力量進攻中國古堡底第一聲信號。接著這個信號而來的，是一連串恥辱的事件，一八五八年英法聯軍攻陷天津、大沽，訂立天津條約，許英法以內河航行權、領事裁判權，以及關稅協定權。一八六〇年英法聯軍又北上，進陷北京。俄使出面調停，訂立北京條約，割讓九龍。俄人以調停之功，割去烏蘇里江以東地區。自此以後，安南、緬甸、琉球相繼喪失。一八九四年為朝鮮問題，中日開戰。中國海陸兩軍大敗，訂馬關條約。一九〇〇年，義和團底「義憤」激怒外人，八國聯軍攻陷北京，訂辛丑條約。這一串都是戰敗、割地、賠款、求和的恥辱事件。

外患與內亂好似一對雙生子。當著外患嚴重的時候，往往發生嚴重的內亂。正在國家被嚴重的外患所脅迫的時候，國內的變亂又接踵而起。規模最大的內亂要數太平天國。洪秀全起兵於一八五〇至一八六六年餘黨始被消滅。首尾十七年，禍及十七省。捻匪大起於一八五三年，平於一八六八年。滋擾八省，先後十六年。苗民於一八五五年作亂，擾及貴州、湖南、四川、雲南、廣西各省。一八七二年始平，禍延十八年。雲南回亂起於一八五五年，平於一八七二年，關隴回亂，起於一八六二年，平於一八七三年。新疆之亂，作於一八六四年，平於一八七六年。自一八五〇年洪楊之亂起，至一八七八年天山南路之平定，內亂共達二十九年之久。在這些年月

之間，破壞之烈，犧牲之慘，捐稅之苛惡，守禦之艱苦，難以筆述。當時的情形，從彭玉麟底一首詩裡可以窺見一般：「底事紅羊浩劫成，大江南北慘難名。橫屍棄屋多人臘，食血荒郊盡犬精。村裡斷煙淒冷竈，屋中長樹破雕甍。千家一二餘生在，虎口歸來哭失聲。」

隨著社會物質基礎之崩毀的，文物制度也開始動搖。太平天國廢孔廟，放小腳，毀偶像，改曆法，行均田制，禁販奴。戊戌維新運動，主張變法，廢除科舉八股。中國底文物制度，在開始動搖。

在這樣空前激變的關頭，敏感的士人察覺國家民族底危險，認為非改革不足以救亡圖存。這一類底覺悟，始而表現於曾國藩、李鴻章輩之「辦理新政」，從事「洋務」。他們認為外國之所以欺侮中國，是恃其洋槍大炮。所以，要抵禦外侮，必須學習製造洋槍大炮。這一輩底人認為在文物制度方面還是中國底好。他們底思想是「中學為體，西學為用」。但是，僅僅這種表面的抄襲，不足以根本改變中國底陳舊的本質。康有為等比他們又進了一步。康有為等認為要求中國進步，僅學製造洋槍大炮不足，還需從政教文物制度改革上著手。他們本此認識，從事維新運動，維新運動底立意是很好的。可惜，新政行了百天，被保守勢力所阻止，提倡維新運動的人並且遭到生命的犧牲。保守勢力底這種露骨的反動行為，使得大家看出滿清王朝是阻礙中國歷史進步的最大頑石。如果不將這塊頑石推倒，中國是沒有希望的。事勢底這種發展，愈益證明孫中山先生底革命主張是正確的。他比康梁又進了一步。他主張根本推翻帝制，建立中華民主共和國，民主共和國建成，中國才有起死回生的機會。辛亥革命成功，他底初步目的達到。北伐戰爭掃除了北洋軍閥，肅清了帝制餘毒。五四運動把我們向西洋文化接近。中國又向前邁進一步。可是，在中國歷史循著它自己底軌道前進的時候，另一部分卻橫阻在前面。這一部分的人，要將中國自己底歷史發展導向外人規定的道路。為了達到這一目的，他們不

惜破壞國家底統一。因而，演成目前的悲劇。這悲劇使得中國陷入大混亂大動盪的時代！

情勢演變到了現在，中國究竟應往何處去呢？上述的歷史已經包含著這個問題底解答。百餘年來中國歷史底發展趨向，已經啟示我們中國今後應往何處去。我們根本用不著外求。

這百餘年來的歷史，使我們知道，在中國歷史底演程之中，有兩種力量在運行（operate）著。一種力量是建設性的；另一種力量是破壞性的。來自國外的勢力發生了兩種作用。一種作用是破壞中國古舊的國防、文物、制度；另一種作用是把西方底新文明帶來。中國內部本來孕育著反動的破壞力量。外來的破壞作用，則誘致或者促速這種反動的破壞力量之爆發。在另一方面，外來的破壞作用激起中國人民底反感，產生改良或革命的要求。洋務運動、戊戌維新、辛亥革命，國民政府成立以後的交通、財政之整頓，是屬於建設性這一方面的。洪楊之變、捻匪、回亂、苗亂，以及今日標尚馬列主義者，則代表破壞性的力量。

這兩種力量之運行，決定著百餘年來中國歷史之如何演變。近百年來中國歷史底演變是這兩種力量對演消長之具體反映。我們知道，在歷史變革的過程裡，破壞是必要的。破壞作用和建設作用是互為補償的（mutually complementary）。顯然得很，沒有破壞為之掃除障礙，建設是難以著手的。但是，歷史底創造者應該知道破壞是出於不得已的事，革命有兩個方面，破壞是革命之消極的一面；而建設則是革命之積極的一面。

破壞是一種「必須的過錯」（necessary evil）。必須的過錯是可以原諒的，但如出乎「必須」的限度以外，就不可原諒了，必須限度以外的破壞，是一種罪行。孫中山先生領導革命，在初期未嘗沒有破壞行動。但是，比起今日來，他們底破壞行動，真是輕微得不足道。而

且這點破壞行動，在滿清王朝一倒以後，便立即停止。民國成立，孫中山先生便辭去總統職務，要從事全國鐵路建設。後來，他又著作建國方略，可見一個真正的革命者對於建設是何等重視！

處於現階段裡的中國，還需要破壞嗎？破壞已經百餘年了！無數次內亂，幾次對外戰爭，尤其是八年對日苦戰，使得國家這樣殘破，社會這樣紊亂，人民這樣痛苦，難道破壞得還不夠嗎？苦難的祖國已經破壞得差不多了，我們再不需要破壞了！也許有人說，固然如此，可是豪門權貴，使得大家缺衣少食，如不借用破壞力量予以打倒，怎能改善這樣的局面！來解除人民底痛苦？這種說法是不健全的。豪門權貴，在中國人民之中，究屬少數。難道要全中國底人民都替這少數人作「贖罪之羊」嗎？難道要全中國底人民要另外的少數人奪取政權而犧牲嗎？社會進化底道路是很廣闊的。訴諸暴力的原始方法，不必能得許多人臆測的效果，我們有更好的方法，我們底方法可求諸自己底歷史。

近百餘年來中國底歷史所昭示我們的，是中國必須向著建設之途邁進。在這須走的建設途程上，我們有必待完成的三大課題。洋務運動象徵著中國之必須工業化，辛亥革命表示中國底政治必須走向民主的道路，五四運動告訴我們中國必須建立新的文化。如果中國工業化，那末國家生產潛力才能發揮，如果國家底生產潛力發揮出來，那末便可使人民免於飢餓，並且可以抵禦外侮。實現民主政治，和衷共濟，兼容並蓄，以會場代替戰場，才能於和平協商之中消弭破壞暴力之成長，而結束數千年來扮演過若干次的「以暴易暴」的悲劇。建設新文化，吾人可以得到新的理念系統。有了新的理念系統，信仰便有了泉源，是非便有了標準，善惡易於分辨，這樣，便可結束目前青黃不接的階段，而且中國人民底生活可以適應世界底新環境了。

近百餘年來，許許多多仁人志士為了這三大課題而獻身而努力而

奮鬥。這三大課題完成之日，便是中國底建設完成以及混亂與動盪結束之時。我們應該依照這條大道向前真誠勇進！

——《三民主義半月刊》，1947年，卷10期9，頁15-16。

從馬列主義論中國共產黨底演變

中國共產黨成立於本世紀二十年代。自從成立以後，它便成為現代中國實際政治底重大因素之一。我們要了解現代中國實際政治底動態，必須了解它底演變。它底演變可以從許多不同的角度來作觀察。我現在從馬列主義來著眼。

正如大家所熟知的，中國共產黨人是標尚「馬列主義」的。所謂「馬列主義」，它底意指（Denotation）應該是「馬克斯主義以及被列寧形變過了的（Transformed）馬克斯主義」。從這個說明看來，可知「馬克斯主義」和「被列寧形變過了的馬克斯主義」是兩個不同的理念系統（Ideological systems）；雖則二者有著前後相從的歷史關聯。我現在先從馬克斯主義開始。

中國共產黨人，正如全世界共產黨人一樣，反對財產私有，而主張財產共有。因此，中國共產黨底歷史任務，就是推翻資本主義的制度以建立共產主義的制度。這樣的任務，在歷史上出現於什麼時代呢？依馬克斯主義而論，出現於資本制度底末期。封建時代沒有資本制度，既然封建時代沒有資本制度，自無推翻之對象。在資本制度發展初期和中期，社會內部還能容納相當的生產力。既然社會內部還能容納相當的生產力，於是資本主義的社會內部孕育的矛盾沒有成熟或者是發展到飽和點。在這樣的階段之內，資本主義的社會尚不能被推翻。既然資本主義的社會尚不能被推翻，於是不會爆發共產主義的革命；即使有人想使共產主義的革命，也無法可以成功。「一個社會，在相當廣泛地容納一切生產力於它懷內發展以前，決不消滅。而又新又高的生產關係，在其物質的生存條件尚未孕育於舊社會懷裡以前，

亦決不出來代替它。」這話表示社會經濟之歷史的發展具有不可踰越的階段性。人為的力量是受社會經濟之歷史發展底客觀條件所限制，而不能發生可能限度以外的作用。可是，在資本主義的制度發展底末期，資本制度的社會裡無法容納多餘的生產力，社會內部孕育的矛盾發展到飽和點。因而，在這一個階段裡，共產主義的革命爆發，推翻資本主義的制度，建立共產主義的社會制度。

我們中國呢？她底社會經濟發展是不是到了資本制度底末期呢？顯然沒有。中國社會經濟底發展不僅沒有到資本制度底末期，而且還沒有到中期，只是在其初期而已。中國共產黨人嘗說：「中國底社會經濟是半封建的」。既然中國底社會經濟之發展只到初期底階段，於是距離衰亡的時期尚屬遙遠。既然距離衰亡的時期尚屬遙遠，如何能夠躡等地促成共產主義的革命以建立共產主義的制度呢？

依中國這個階段底歷史要求而論，中國底革命性質不是偏於一面的共產革命，而是顧及各面的聯合革命。聯合革命底課題，是聯合社會底各階層和各種成分，從事於民族底獨立解散，民權底自由平等，以及國家底統一。因應著這一類底要求，於是有辛亥革命、倒袁運動、護法之役、北伐戰爭、統一之戰和抗日戰爭。在這一階段裡，中國共產黨即使打起「蘇維埃運動」底旗幟，終於不能不收藏起來。所以，依馬克斯主義看來，在中國底這一個階段裡，根本沒有中國共產黨任務。事實很顯明地擺在大家面前，中國共產黨成立之初，多限於理論的研究，較少實際的活動，到後來索性加入中國國民黨，共同從事於國民革命了。

然而，列寧卻比馬克斯現實得多。他比馬克斯富於實際政治（Real-Politic）底經驗。他知道如何將政治理論隨著政治實際之需要而形變。一九二〇年以後，十月革命政權所遭遇的實際困難，使得作為領袖的列寧不得不因事制宜地將馬克斯主義作了重大的形變。

一九一七年第一次世界大戰將近結束，歐洲各國飽受戰禍，社會動盪，政治紛亂，而俄國十月革命卻從世界底變亂和沙皇底失敗裡成功。布爾希維克黨人，新承革命底勝利，不可一世，氣焰萬丈，揚言「實行世界革命」，要打倒一切資本主義者。他們熱情熾旺，想像豐富，認為一九一八年至一九一九年的歐洲，已滿藏炸藥，而俄國革命底成功，恰如星星之火，可以燎原，會引起各國革命底爆發。他們對於革命底前途非常樂觀，覺得歐洲革命底成功，只是幾個月甚至於只是幾天之內的事情。齊諾維夫很天真地說：「現在我們都知道歐洲的運動的展進比莫斯科第三國際會議裡最樂觀的人所預料的還快得多。匈牙利資產階級的『退讓』並不是局部的發展，它是這時代最特別的象徵。從歷史的眼光看來，整個歐洲的資產階級都開始退讓。德國共產黨的勝利是不能避免的。在最近的將來，也許有所失敗，但是最後的勝利是屬於赤色黨。這種勝利，也許是下月，或下星期。運動進展這樣快，所以我們敢堅決地說，十年內共產主義已經用不著在歐洲奮鬥了。因為在這一年間，整個歐洲將變成共產黨。共產主義的鬥爭，將移至美國，或亞洲及世界上其他的部分。」

可是，布爾希維克黨人底革命鋒芒過於暴露，引起所謂「資本主義的國家」底恐懼，大家聯合起來抵抗東歐底這隻怪熊。結果，「資本主義的國家」並沒有被消滅，而他們聯合起來特製的枷鎖倒是先套在這隻怪熊底頸上。封鎖！軍事封鎖，經濟封鎖，雙管齊下。扶助白俄，製造內亂。「無產階級底祖國」陷入了貧困、孤立和戰爭的痛苦之中。

客觀世界裡的事象之演變，常常與人們主觀的希望相違。英國底行動委員會並沒有成立第二政府來和衛斯敏士特底國會同時行使職權。意大利不但沒有變成共產主義的國家，反而產生了法西斯底理論與組織，同共產主義大相逕庭。奧大利更奇怪，她雖然受到和約所造

成的經濟困難，但是她底人民寧願在本國底統治之下過著親切的日子。多事的巴爾幹，居然也愈來愈平靜。「世界革命」成為泡影。布爾希維克黨人在西方「碰壁」了！

布爾希維克黨人在西歐碰壁，轉過頭來，向東發展。他們認為被壓迫民族是世界革命底潛伏勢力，各落後國家是帝國主義者底後方。因此，動搖帝國主義者底後方即所以動搖帝國主義，動搖帝國主義即所以促速「世界革命」底實現。一九二〇年共產國際召開第二次世界大會，列寧提出他關於民族與殖民地問題的論文，同時又附有印度代表羅易（Roy）底建議。列寧底論文經過大會討論以後，即被議決採納。列寧底民族政策之基本原則有這幾項：第一，必須喚起被壓迫民族與殖民地人民之反帝革命意識。第二，必須使無產階級革命與民族殖民地革命聯繫起來。全世界共產黨人對於各殖民地與落後民族反抗帝國主義的鬥爭都應予以協助，使無產階級革命與民族殖民地革命緊密聯繫為一。第三，必須承認在進行民族與殖民地革命底過程中，同時有階級的矛盾發生，因而應該作實現共產主義的準備。第四，必須承認殖民地與落後民族底經濟發展可以超越資本主義的階段。第五，必須實行民族自決底原則與蘇維埃聯邦制度。第六，必須以實現世界共產主義為解決民族與殖民地問題之最後目的。

這是一個重大的新決定。在這個決定中包含著對於馬克斯主義底重大形變。我在前面說過，依馬克斯主義，共產主義的制度只能產生於資本主義底末期，在封建經濟的社會則不能。西歐是資本制度成熟到末期的地方，所以西歐可能爆發共產主義的革命以建立共產主義的制度。因而，抱持這種思想的馬克斯一向祇注意西歐革命。可是，第一次世界大戰以後，「世界革命」在西歐成為曇花泡影，布爾希維克黨人將革命的箭頭指向廣漠的東方時，需要改造革命底理論。列寧在民族政策中說：「殖民地與落後民族底經濟發展可以超越資本主義的

階段。」從此，在落後國家或封建社會裡活動的共產黨人有了「理論根據」了。從這一次底決定中，產生了共產國際底東方政策。被認作「落後」的中國，也是實行東方政策的對象。中國共產黨則天然地成為執行這種政策底工具。於是，中國共產黨人始而加入中國國民黨，共同從事國民革命，繼而半途分裂，欲「轉變資產階級底民主革命而為無產階級底社會革命」，「實行土地革」，「建立蘇維埃政權」，等等。

一九二四年列寧逝世。布黨內部隱伏的鬥爭爆發，持續數年之久。結果，中央幹部派獲得勝利，「在一個國家以內建設社會主義」底主張為布黨所服從。一九二八年共產國際召開第六次世界大會。這次大會更穩定了中央幹部派勝利的形式。從此，列寧主義比列寧在世時變得更現實，它變成為了一個國家服務的教條。它是什麼主義，我們就很難以名言了。受布黨支配的共產國際隨之實質地降而為替一個國家取利拒害的工具。中國共產黨既是共產國際底一支，它自然不能例外地不作替這一個國家取利拒害的工具，而且恐怕是最忠實的工具哩！

二十年來的事實足以無可爭辯地說明這一點。一九二八年至一九三七年，中國共產黨人為了實行前述的命令，大肆破壞擾亂。西南西北，十年之間，禍亂橫流，生靈塗炭。一九三一年日本帝國主義者侵略東北，軸心國家東西勾結互相呼應之形勢日益顯明。「無產階級底祖國」之「安全」感受東西兩面受敵之威脅。為了免除這種威脅，通過一九三五年第七次世界大會，共產國際命令中國共產黨放棄過去的政策，投誠中央政府，以便構成東方底「抗日民族聯合陣線」，牽制日本，減除「無產階級底祖國」東顧之憂。於是，一九三七年抗日戰爭在南北展開之時，中國共產黨人發表「共赴國難宣言」，口稱「改組紅軍」。然而，共產國際並未忘卻列寧遺教，命令中國共產黨人「在進行民族與殖民地革命底過程中」，「作實現共產主義的準備」。中國共

產黨人對此遺教與命令，拳拳服膺。因而，利用中央政府忙於抗日不暇他顧底時機，發展坐大，割據地點，聚斂民糧，並兼併友軍，以作戰後奪取政權底準備。於是「摩擦」之聲四起！這種作風，至抗戰勝利以後則發展而為今日所謂「內戰」！

現在，中國共產黨人利用「內戰」來進行富於國際動力的所謂「革命」，以實行國際頒布之主義。我在前面表示過，中國沒有成熟的資本制度的社會作為共產主義的革命成功底基礎。但是，列寧及其繼承者認為雖然如此，共產主義還是可以在中國成功。本著這種認識，他們利用中國共產黨人為工具，強迫地「推銷」他們底「貨色」。推銷底結果何如呢？「售貨員」自然是「獲利甚厚」，而我們中國則「受害匪淺」。現在的中國，存在著殘餘的封建勢力，貧血的農村經濟，和官僚資本所造成的新的貧富懸殊的現象。因而，名亡而實存的共產國際，通過中國共產黨人強迫中國人民接受的這種難以名狀的主義，除了使得那「無產階級底祖國」得到國防的利益以外，它受中國底歷史和目前環境底特殊作用，天然地蒙上巴悲夫（Babeuf）平等派的色彩。中國共產黨人在「解放區」所幹的「鬥爭」、「清算」、「翻身」和「吃大戶」，等等勾當，不是富於平等派的色彩嗎？

其實，這種平等派的作風，在中國並不始於共產黨，可以說「自古以然」。中國共產黨以及許多擁護他們的文化人所崇奉為革命老前輩的黃巢、張獻忠和李自成等人，早已不讓這些「後起之秀」專美於後了。八八〇年黃巢攻破長安，大殺官吏宗室，勒索富戶財產，救濟貧民，建立大齊帝號，設置文武官員，並繼續攻掠各地。一六四三年李自成稱王於西安，同年攻破北京，掠取財物，逼殺貴族，宗室屠戮殆盡。一六四五年清兵追擊，自成竄入湖南黔陽，為村民所殺。張獻忠躡蹠長江流域，入川以後，自號大西周王，殺知識分子於青羊宮，坑成都市民於中園，又將億萬寶物擲入錦江，然後決水流放，使「無為

後人有」。他要毀滅一切，一六四六年為清兵所逼，死於四川鳳凰坡。

這些人物底作風，結果自然是「成則為王，敗則為寇」。如果將今日中國共產黨人之所作所為和他們比較一下，真正是「一脈相傳」。既然如此，中國共產黨如果成功，也不過是建立變相的王朝，表面飾以「無產階級專政」的外衣，或是其他什麼美妙動聽的名詞口號。〈沁園春〉底作者，不是把這種帝王思想底本質暴露出來了嗎？如果真有這麼一天，那末民主政治底實現，更不知在何年何月哩！如果中國共產黨人失敗，那末他們最後的歸宿，必然和他們底老前輩一樣。可是，混世魔王們失敗底代價，是國家遭受嚴重的破壞，社會底進步受到阻撓，民族底生機遭到致命的摧殘。國際給予中國共產黨以這些理論和指導，中國共產黨人又常以新進自詡。而兜來兜去，他們還是在遠古前人血腥的舊路上徘徊，不知道走上歐洲社會民主主義這個溫和穩進的第三條進步的科學的道路，那末「新」從何處說起呢？猛醒吧！祖國同胞們在苦悶地等待著！

——《三民主義半月刊》，1947年，卷10期11，頁14-16。

論三民主義的新文化建設

文化之為一種力量，與武力之為一種力量正同。但是，這二種力量底效用模態卻不相同。文化底效用模態是間接的、漸進的、內在的、深遠的，和潛移默化的。武力底效用模態則不然。武力底效用模態是直接的、急驟的、外鑠的、短暫的，和強制服從的。文化發展一旦成為一種有定類型，便可鑄造民族精神生活底形態。因而社會得以安定，是非得有標準，行為得有軌範。其收效之宏大深遠，迥非淺膚的武力統治所可比擬於萬一！

歷史啟示吾人，文化底盛衰與政治底治亂互為函數。政治紛亂常常是文化衰落底具體反映。文化昌盛之具體反映之一乃政治安定。所以，從遠大處著眼，欲謀政治安定，必自文化建設始。自古至今，凡屬具有遠大眼光的人物或集團，一旦掌握政治權力，無不積極從事文化建設，以圖民族國家之長治久安，斷無止於單純武力統制之理。單純的武力統治，決不能支持於久遠。元朝帝國之曇花一現，便是極其顯著的教訓。漢朝結束秦末底混亂，便「罷黜百家，一尊孔孟」。歐洲中古時代，宗教文化支配著當時人民底精神生活。十月革命成功，布爾希維克黨人即依據馬、恩、列、史主義建設「赤色文化」。歐美民主自由的國家，相應地有民主自由的文化。這些實例，在價值判斷上容有好壞之不同，可是都表示文化生活與政治秩序二者底關聯是如何密切。

十九世紀中葉以來，中國受到新興的西方工業文明之侵襲。外來的兩股強烈的文化氣流隨之入侵。一股是首先進擊的自由主義；另一股是繼之而來的布爾希維克主義。這二種主義，先後以至於同時直薄

中國底傳統文化堡壘，於是和中國固有的文化發生衝突。這新舊文化衝突底結果，舊的文化傳統不敵，由動搖而逐漸崩潰。中國固有的文化傳統固然崩潰，可是新的文化傳統沒有建立起來。於是，造成文化上的青黃不接的狀態。在這青黃不接之際，人民底精神生活失去歸宗；思想信仰失去泉源；行動失去準繩，因而大家感到空虛，大家內心苦悶，大家都在徬徨。這是一種很可慮的現象。這種現象不獨有害於人民精神之正常的發展，而且正有利於破壞、擾亂、分裂，和暴動底擴大。所以，建設新的文化，是建國途程中必須積極進行的重要項目。

我們在此研究建設新的文化，必須首先將入侵中國的自由主義和布爾希維克主義加一番檢討，然後再探尋我們今後應須遵循的道路。

我們現在先檢討自由主義。自由主義是歐洲文藝復興以後由「我之自覺」而衍產出來的一種原則。所以，自由主義底核心是個人主義（Individualism）。個人主義在經濟上自由貿易的放任主義中發展到最高峰。這種原則流傳到中國來，所給予中國人民的印象，粗疏言之，就是所謂「歐風美雨」。在觀念形態上，它帶來的是要求自由解放、反傳統反保守，主張思想言論自由。在政治上，它帶來的是要求實現民主政治。在實際事物上，它帶來的是歐美的物質文明和科學技術。從大體上觀察，自由主義灌輸歐美文明，啟發民智，促速舊社會崩潰，激起新社會成長。所以，自由主義是有利於國家社會之進步的。

自由主義固然有這些優點，我們能因此就說自由主義毫無缺點嗎？我們已經在上面說過，自由主義底核心是個人主義。它注重以個人為本位的自由。個人底自由誠然是可貴的。因為，就國家與個人底關係而言，我們應需把個人看作目的（End），而不當看作是手段（Means），只有在極權國家裡才把個人看作是手段。假如獨立地從原則本身而言，個人主義的確是有其絕對價值的。可是，如果我們將客觀現實的環境因素考慮在內，那末對於個人主義底估價就有些不同

了。誰都可以知道，人類是不能脫離環境而獨立生存的動物。環境之禍福休戚，在在直接或間接影響到個人之禍福休戚。在國族遭受嚴重外患底威脅和內亂擾害的非常時期，個人主義如其過分發展，勢必難免有害於大家團結求存。我們知道，個人主義是經濟上放任發展和國泰民安之驕子。在經濟發生危機和國家陷入動亂的時候，個人主義勢必遭受很大的困難，甚至於容易被吸攝而走向破壞搗亂的一方面去。「皮之不存，毛將焉附」。如果國破家亡，立足點失去，活動的範圍根本沒有，個人底自由安在？

孫中山先生是中國民族自由解放底偉大導師。他對於這樣個人主義的自由曾作過嚴格的批評。有著實際經驗的中山先生，深切地了解，在國家對外圖存和對內進行重大改革的過程之中，全國人民必須一致團結起來，相當地一時捐棄各個「小我」底浮泛無根的自由，來換取民族國家這個「大我」底永久而堅實的自由。國家民族這個「大我」底永久而堅實的自由一旦得到，「小我」底自由自在其中矣！

中國底自由主義者多為知識分子，或醒覺的士大夫者流。這樣的人，雖然自命維新，喜好追逐時尚，但是並沒有完全脫去幾千年來士大夫階層底心理結習。這種心理結習，仍然多多少少潛藏於他們底下意識之中，一遇適當的刺激因素便浮現出來。彼等常喜立異鳴高，或作不負責任的批評，或肆意詆毀攻擊以快一時之意。這樣的一些行動，很容易被反自由主義者利用。

為了自由主義在中國現實環境裡得以有健康的發展，所以我們將它底缺點也指陳出來。如果中國底自由主義者能夠除去舊日士大夫底心理結習，態度嚴肅，不輕於標奇立異，而在啟發民智、創造新文化等等方面多作努力，那末自由主義在中國的前途，一定會有輝煌燦爛的發展。

第二，我們所要檢討的是布爾希維克主義。請讀者注意，我們在

這裡並沒有說共產主義，更沒有說社會主義。布爾希維克主義完全是一個國家對內統治、對外侵略的政治工具。布爾希維克主義之為一實際政治工具，正猶之乎經濟統制或交通管制等等之為實際政治工具一樣。布爾希維克主義的文化是觀念統治之最典型的範例。十月革命政權樹立以後，布爾希維克黨人即著手建立布爾希維克文化。在消極方面，他們藉著政治力量控制國家所有的交通設備或電訊機關，不許國外消息、報章、雜誌、書籍自由入口，使本國人民完全成為文化方之聾子和瞎子，把偌大的國家造成文化的真空。然後，在積極方面，以馬、恩、列、史主義為中心，修改本國底歷史，甚至於世界底歷史。舉凡文學、哲學、藝術，甚至於自然科學，都要反映馬、恩、列、史主義。全國二萬萬以上的人民，必須毫無例外地信奉唯物辯證法。中古時代歐洲的宗教統治，比較起來，真是瞠乎其後了！

布爾希維克主義如其可以視作一種文化，這種文化是戕害人類善良天性的。因為，其中充滿了排他性，盡量激發仇恨意識，助長褊狹心理，鼓舞獨斷勇氣，和提高宗教迷信。最後則指向導演者預定要求達到的實際政治目的。

這種文化風向從烏拉山那邊吹到中國大陸以後，中國人民受到無窮無盡的災害。一九二〇年以來，中國底布爾希維克主義者為了實際的政治目的，不惜瘋狂地盲目破壞中國固有的文化之優良的部分，以及倫理和道德；並且大肆宣傳另一個國家和另一種制度如何完美無疵。結果所及，養成一部分青年菲薄自己祖國的自卑心理，而視另一個國家為「天堂」，將別的民族之領袖看作「上帝」。布爾希維克主義者在中國之窮年累月無孔不入的宣傳，使一部分青年養成一種有意無意基於某種政治偏見為出發點來判斷是非善惡的習慣。演變所及，凡屬合乎他們這種政治偏見的，無論什麼，都是好的，一概捧於「九天之上」；凡屬不合於他們這種政治目的的，無論什麼，都是壞的，一概

罵入「九地之下」。至於一種思想言論本身究竟是真是妄，他們就不暇也不屑考慮了。某一個大學，有一位哲學教授，他在某一個機會裡，於批評中國國民黨之餘，順便也把中國共產黨批評了一下。結果，意想不到地，該校「左派」學生竟拒絕上他底課。可巧這位教授又是曾在德國研究哲學的。於是，這些「前進」的學生們便說他底思想含有「法西斯毒素」。至於他所說的話是否合於事實呢，這些忠誠得可愛的「革命」青年們就不去思考了！在這一件事裡，中國底布爾希維克主義者固然十足地表現了他們底宣傳之成功，然而，就中國民族智慧之正常的發展來說，尤其是就哲學之研究來說，未免太可憂慮了！

中國底布爾希維克主義者，正像在烏拉山那一邊最典型的布爾希維克主義者一樣，天天教人使用最簡單的二分法（dichotomous division）來觀察世界，或者是理解事物。這種認識方法養成一種強烈的排他精神。一位中國政治思想家說的最清楚：「比如，就哲學來說，布爾希維克主義者底辦法好像切西瓜，首先一刀把哲學分作唯心論和唯物論。唯心論乃資產階級底意識型態，根本要不得。這一下就去掉一半。唯物論又分作機械唯物論和辯證唯物論。機械唯物論是要不得的。這一下又去了一半。辯證唯物論又有考茨基派和馬克斯派之分。考茨基派是要不得的。結果，偌大的哲學世界，祇剩下馬克斯派少數人了。」布爾希維克主義者及其徒從，對於一切都是抱持這樣獨斷排他的態度，他們底「邏輯」是：「凡屬我的以及合乎我的都是好的，否則一概要不得。」這樣的態度固然很夠勇氣，可惜大多數中國人民還缺乏這樣的勇氣。

布爾希維克主義者所表現給大家的，是全世界古往今來人類智慧努力底成果，如果不合乎無產階級尤其是其祖國底實際利益，便是資產階級底意識型態之反映。反映資產階級意識型態的東西是有毒害的，必須一概消滅；世界之大，祇有讓無產階級和馬、恩、列、史主

義存在。這樣的文化，如果在中國得勢，那末不獨使中國分裂淪亡，而且會使得全國人民變成失去人類正常理性專為某一種人之實際政治目的而存在的犧牲品！

我們在前面將自由主義和布爾希維克主義檢討過了。從前面的一番檢討裡，我們可以知道，布爾希維克主義的文化是另一個國家圖謀滅亡中國的精神前哨；自由主義底本身誠然具有很高的價值，可是在中國的現階段裡也有需要修正的地方。那末，我們應須建立怎樣的一種文化呢？這是必須從長探討的問題。

從歷史上觀察，近代的革命可以歸納到三大類型。即是，民族革命、民權革命和民生革命。一七七五年的美國革命和一七八九年的法國革命，主要是民權革命。十九世紀德意志和意大利底民族運動是民族革命。一九一七年的俄國革命是以民生革命為其主要內容。孫中山先生底三民主義創建於這三大類型底革命之後。在三民主義之中將這三種革命裡所含蘊的思想都吸收了。

我們知道，歷史發展常常受文化發展底影響。革命是歷史發展底內容之一。所以，革命理論也常常是當時的文化或是正在形成中而具有新生力量的文化底一種具體反映。既然如此，從革命理論中，我們就可以體察出伴隨著革命而進行的文化建設之道路。我們中國底革命既以三民主義為基本指導原則，而且中國還在革命過程之中，那末我們從事文化建設，當然是以三民主義為準則。以三民主義為文化建設底準則，自然就是建設三民主義的文化了。

什麼是三民主義的文化呢？我們已經說過，三民主義成於美國革命、法國革命、德意二國底民族運動，和俄國革命之後。這些革命事件所表示的是民族革命、民權革命和民生革命三大類型底革命。三民主義已經將這三大類型底革命所含蘊的思想成素吸收了。所以，在三民主義之中，包有民族主義、民主主義，以及社會主義三種成素。在

這裡，我們就可以尋出文化建設底大道了。

民族主義底基本命辭（proposition）是積極肯定民族生命及其發展。民族生命是綿續的。民族文化不離民族生命。所以，民族文化也是綿續不斷的。本此，吾人可知，改造文化，不能破壞固有文化。正如醫病，不可先將病人處死一樣。破壞思想，完全是病態思想。民族主義的精神，啟示吾人，建設文化必須以民族自身為本位。布爾希維克主義者不管中國文化之好壞，一概欲加剷除，再栽下異國種子，這是企圖把中國當做另一國家底文化殖民地。這種企圖，與彼等之欲將中國變成另一國家之政治殖民地底企圖，是如出一轍的，而且是配合運用的。

民主主義的精神，是反褊狹、反獨斷、重協調、重融合。所以民主主義對於文化建設底啟示是：建設文化必須兼收並蓄，不偏廢，不武斷，將各種文化加以品評比較，去短取長，使國民智慧得機正常發展。中國文化在和世界新文化接觸以後，是必須作新的估計，而且與新的文化作一番調協，然後才能得到「內填滋長」，發生內在的變化，而演變為一種新文化的。

依照民族發展底一般公例看來，後進的或者遲滯了的民族之發展，常常可能比較先進的民族為大。這就是所謂「後來居上」。十七世紀的英國民族超過在她以前的尼德蘭和西班牙。十八世紀的法國，又超過英國。十九世紀中葉以後的德國，又超過法國。這裡的原因很顯。後進的民族或者遲滯了的民族可能吸收在前者底成就。英國哲學早熟於德國。但是，洛克、休謨等人底思想被他們在德國的後輩所吸收，因而成就了偉大的哲學系統。黑格爾和康德底成就，足以掩蓋他們在英國的前輩。德國底文學、音樂和藝術，以至於自然科學，真表露了新興民族之偉大的創造能力。中國不是後進民族。我們曾有光輝燦爛的文化。但是，時至今日，外患和內亂把我們底文化發展阻滯

了。這種暫時的阻滯是不足為患的。我們中國民族並不是先天不及人。祇要我們努力「迎頭趕上」，我們不難「後來居上」。

社會主義的精髓，就是「多數主義」。依照多數主義的精神，文化活動不是少數特權者底專利，而是大眾底「精神創造」。社會主義的文化，必須是大眾化的文化。大眾化的文化，是與一般人民底實際生活形態或方式聯繫起來的。所以，建立文化時，必須將文化作用普及（distribute）到社會全體，從實生活裡發展文化，從實生活底提高中來湧現精神的創造，激發大眾對於文學、科學、藝術底興趣或欣賞能力，甚至於創造能力。

根據民族主義、民主主義和社會主義三者底基本精神之啟示而有機地統一地創造出來的文化，便是三民主義的新文化了。也許有人覺得，這樣的文化，豈不是一盤雜燴嗎？不是的！如果說這樣的文化是一盤雜燴，那末就是不了解三民主義底根本精神之所在。三民主義不是單純的民族主義，不是單純的民主主義，也不是單純的社會主義。三民主義是以這三者為原料，將它們攝取，而加以有機地統一之結晶。所以，就意識型態底發展程序來說，三民主義比單純的民族主義、民主主義和社會主義，要高出一個層次。三民主義既是如此，那末依據三民主義而創建的新文化，更是如此了，所以，三民主義的文化，不是混合，而是化合。三民主義的文化建立者，吸收了這三大主義，加以有機的消化，把它們變成中國文化新體系底成分。所以，三民主義的新文化如其形成，一定不是單純的民族主義的文化，或單純的民主主義的文化，或社會主義的文化，而是較三者高出一個層次的文化。這正猶之乎水固然是氫與氧二種元素化合而成的，可是我們不能因此就說水是氫，也不能因此就說水是氧。顯然得很，單純民族主義的文化，或單純民主主義的文化，或單純社會主義的文化，都不免失之於偏，而不夠全整（wholesome）。這三者如果互為必須條件，互

相補償，有機地統一於三民主義之中，那末便可形成一種高級的健全的新文化了。

從前面所論述的看來，三民主義的文化，是因應中國歷史需要而發展的三種革命中所含蘊的三種思想之均衡的具體創建。只有這三種思想之均衡的發展，毫不偏頗，才能夠形成健全的新文化。有了這樣的新文化，方可使在矛盾衝突激盪裡的各種力量均衡調協。這樣，人民底精神生活便有了依託，思想信仰有了泉源，行為有了軌範。因而就可結束目前的擾攘紛亂，使民族國家走上和平安定建設的康莊大道！

——《三民主義半月刊》，1947年，卷11期1，頁11-14。

新五年計畫中的蘇聯文化

VOKS 特稿 殷海光譯

在三月間召集的，在一九四六年選舉以後所舉行的蘇聯最高蘇維埃第一次會議，決定了一九四六年～一九五〇年復興和發展國家經費的五年計畫的法案。

這一個五年計畫的基本的任務，是「復興全國被蹂躪的區域，恢復工業和農業的戰前的水準，然後大大地超過那個水準。」

這一項任務的實現，確定了全國工業和文化的向前的進步。戰前時期蘇聯政府在建設上和文化發展上所完成的龐大的工作，證明了達到這一個五年計畫所預定的目標是充分可能的。

一、革命以後的蘇聯文化的發展

列寧在一九二三年寫道：「……我們的敵人說過不止一次，我們正在做一件吃力不討好的事情，想把社會主義播種在缺乏文化的土地上。然而他們錯了；我們並不是從各種腐儒的學說所預期的那一種目標開始的；我們的政治的和社會的提高，證明了是文化的提高的前驅，是由我們站在前面的文化革命的前驅。這種文化的革命，目前足夠使我們變成一個充分的社會主義的國家。」

過去二十八年間蘇聯人民所走過的歷史的道路，對於列寧的言論的真理，是一個最好的證明。

俄國專制政權的推翻和工農代表的蘇維埃的執政，乃是文化的

迅速的發展和克服俄國文化的落後的先決的條件。勞苦大眾之能夠積極參加政治的生活，對於在蘇聯已經成功的，在文化上的廣泛的民主化，也是一個必要的條件。蘇聯政府在文化方面的最初的法案，宣告由人所創造的一切，完全屬於人民。在一九一七年十二月二十九日，通過了「國家出版局的組職」的法令，目的在於發行古典作家的作品的普及版，「依照現有的法律，他們的作品將要變成人民的財產。」一九一八年六月十七日，又通過了一條「保存圖書館和書庫」的法令。一九一八年十月五日，確定了「註冊、記錄和保管藝術紀念品與古物」的法令。一九一八年十一月二十六日，又通過了一條法令，指定科學的、文學的、音樂的和藝術的作品為「國家的財產」。一九一九年一月，教育人民委員會創辦了世界文學出版局，出版了精心翻譯的外國文學的最優秀的作品。

「在從前，人的一切的智慧和天才，只為了給與若干人在技術上和文化上的全部的利益而從事於創造的，其他人們的像教育和發展的這些要素都被剝奪了。」列寧在全俄羅斯蘇維埃第三次大會上說：「在今天，所有技術上的奇蹟，所有文化上的成就，都將變成一切人民的財產，而人類的智能和天才，也不再成為暴力的工具，剝奪的工具了。」

這是創造新的蘇聯文化的基礎，這種新的蘇聯文化，乃是過去幾世紀在文化上進步的民主的傳統的延續和發展。然而這種發展所根據的條件，乃在於藝術家、作家和音樂家的創作的領域，既不受商業的要求所限制，也不受富人們的趣味和任意的愛好所限制。

二、蘇聯的知識分子

人民的一般文化的水準越高，人民中間的新興的知識分子崛起得越快，那麼蘇維埃制度在文化的發展上所提供的可能性，就可以得到更有效的利用了。年青的蘇維埃國家立即遭遇到許多的困難——在

革命把國家全部財富轉移到他們手中的那些階級中間存在著大量的文盲，和在物質的生產工具上的低落的水準，而這些工具又已經為戰爭所破壞。一九一七年以前，在俄國的所有的兒童和青年的中間，將近80%沒有求學的機會，這已經足夠說明了。

在年青的蘇維埃共和國的最初的法令中間，就有一些關於教育的法令。

一九一九年十二月二十六日的人民委員會議，宣布了一條法令，上面寫著，為要使各民族的人民能夠自覺地參加國家的政治生活，凡是不能讀或寫的所有從八歲到十五歲的人民，都必須學習這些學科，隨著他們的意願去選擇自己民族的語言或者俄羅斯的語言。這一條法令奠定了最終消滅文盲的基礎。

使蘇聯的非俄羅斯的各族人民去發展他們的民族的文化並且趕上較進步的中部俄羅斯，在這些方面，國家對於他們的幫助是非常之大的。一九二一年召集的黨的第十次會議，表明解決這一項任務的方式，是建立廣泛的課程和學校的分布網，無論是普通教育的或者是特殊職業的學校，在這些學校裡使用各民族自己的語言，同時去發展報紙、劇院和其他的文化機關。

為要做到這一切，政府在指導文化的發展上，必須有持久而系統的工作。

在蘇聯，同時也進行著對於新的物質上的生產工具的創造，和在人民中間傳播著啟蒙的運動。這些方法反映了人民私人的利益，同時也反映了國家的利益，如列寧所說，只有當大眾知道每一件事情的時候，「能夠判斷每一件事情而自覺地做出每一件事情來」的時候，國家纔能夠強大起來。

蘇維埃國家的工業上的成就，是和國家文化水準的提高同時並進的。

拖拉機在村莊上出現，它的意義，不僅表示在過去一直只有原始的工具的農業已經有了新的機械化的物質基礎，而且表示在農民的意識上的全部的革命，和在農民中間的文化的輸入。工業的技術上的改造和新的生產部門的興起，對於高度技術工人的需要，和對於在技術上受過教育的人員的需要，是不能分開地聯繫在一起的。廣大的群眾都被吸引到學習上面去了。

三、文化的革命

當蘇聯獲得了物質上和文化上的必要的條件（國家教育人員、學校建築物、教科書等）的時候，蘇聯政府已經能夠實施強迫的初等教育了。和過去相較，現在是反映了物質上的生產工具的驚人的發展的。

在一九三〇年黨的第六次大會上，史達林說道：

目前的一件主要的事情，便是實施強迫的初等教育。我說「主要」的這一個字，因為這樣一種變革在文化革命上是一個決定的步驟。

到了一九三三年，人民有90%是受過教育的，在一九三〇年受教育的人民只有67%。

使用蘇聯各民族的語言實施普通強迫的初等教育，增加各級的學校和學生的數目，增加從高等學校畢業的專家，創造生根於人民的新的知識分子——這一切都是文化的領域中的成績，都是第二次五年計畫的成績。史達林說，從人民的文化發展的觀點上，這是真正的一個文化革命的時期。

從一九三三～一九三四年到一九三八～一九三九年的中間，建造了20,607所學校，在這個數目中，有16,353所學校設在鄉間的區域，在一九三八～一九三九年，蘇聯的普通學校的學生的數目，在世界上

占據了第一個位置，等於英國、德國、法國和意大利合併在一起的學生的1.2倍，蘇聯的高等學校的學生，等於上述這些國家的學生的總和再加上日本學生的1.4倍。在一九四〇年，蘇聯的初等學校的學生差不多等於一九一四年的3倍，中等學校的學生差不多等於一九一四年的14倍，高等學校的學生等於一九一四年的5倍。

亞里士多德、伏爾泰、狄德羅（Diderot）、赫勒維提斯（Helvétius）、霍爾巴赫（Holbach）、斯賓諾莎（Spinoza）、笛卡兒、德謨克里多斯（Democritus）、費爾巴哈、達爾文、牛頓、愛因斯坦、門德列夫、梅克尼可夫（Mechnikov）、巴甫洛夫、提默雅塞夫（Timiryazev）等人的著作，已經出了幾千萬冊，拜輪、巴爾扎克、海涅、歌德、雨果、狄更斯、左拉、莫泊桑、羅曼羅蘭、塞文提斯、法朗士、莎士比亞和席勒等人的作品，也出版了有幾百萬冊。

俄國的古典文藝作品，已經出版了幾千萬冊。蘇聯的其他各族的人民的作品，也被收納到俄國的和世界的文學的寶庫裡面。下面是幾個顯著的統計數字：

作品	出版所用的語言種類	
	革命前出版	革命後出版
普希金	9種語言	56種語言
萊蒙托夫	5種語言	26種語言
托爾斯泰	10種語言	54種語言
尼克拉索夫	1種語言	21種語言
沙爾科夫—謝德林	1種語言	24種語言
契訶夫	5種語言	53種語言

在一九一七～一九四四年的期間，莎士比亞的作品，出版的有7種

不同的語言，史惟夫脫的作品有38種不同的語言，傑克倫敦的作品有28種不同的語言，馬克吐溫的作品有22種不同的語言，巴爾扎克的作品有10種不同的語言，巴比塞的作品有20種不同的語言，雨果的作品有41種不同的語言，海涅的作品有14種不同的語言，安徒生的作品有28種不同的語言。

新的知識分子已經成長起來——幾百萬工人和農民精通了科學、工藝和技術，變成企業、學校和集體農場的管理者。在一九一四～一九一五年間，在全國八個大學讀書的學生，38.3%是從貴族和官吏的家庭中出身的，24.4%是布爾喬亞的子弟，11.4%是商人的子弟，14%是富農的子弟，7.4%是牧師的子弟。在大學裡面讀書的沒有工人的子弟。在一九三八～一九三九年間，在高等學校裡讀書的學生，50%都是工農的子弟，47%是政府僱員的子弟。

蘇聯的知識分子是人民的一個有機的部分，不僅由於他們的出身，同時因為蘇聯政府把他們教育出來，使他忠於為人民的服務。他們的創作的活動，不是像在沙俄時代服從人民中少數特權階級的利益；蘇聯的知識分子和工農一同參加蘇維埃國家的建設工作，他們不僅作為普通的兵士去參加，而且作為組織者和領袖去參加，把他們的所有的知識獻給共同的任務上面，把科學上和文化上的成就帶給人民大眾。

知識分子對於人民的忠誠，和他們的共同的努力，在愛國戰爭的期間已經非常顯明地表現了出來，在那時，工人們、集體農民們、科學家們、教師們、工程師們、作家們和音樂家們，都一齊並肩攜手，去保衛他們的國家。

蘇聯的文化的迅速的發展，和知識分子——人民中進步的和最有教養的一部分——出身於人民的中間，乃是蘇聯民主政治的新的進步的證明。

知識分子在蘇維埃國家所占的地位，使他們負責推動科學、文化

和教育的基本的工作。這一種工作的基本的趨勢，便是消滅精神勞動和肉體勞動之間的差別，這一項任務，只有在全國人民的文化上和技術上的水準都能夠提高的時候纔可以達成的。只有這樣，纔可以保證勞動高度生產和豐富的消費物品，而使得蘇聯能夠從共產主義的第一階段進入第二階段。在一九三九年黨的第十八次大會中，史達林說道：「在工業技術和工業發展的速度的方面，我們已經超過了主要的資本主義國家。那是很好的，但還是嫌得不夠。我們必須在經濟上也同樣地超過她們（編者註：這是指在蘇聯工業生產上每人生產的程度）。我們能夠做到這樣，我們也必須做到這樣。只有我們在經濟上趕上資本主義國家，我們纔能夠希望我們的國家充滿消費的物品，希望有豐富的生產品，希望從共產主義的第一階段過度到第二階段。」

這一項任務形成了第三次五年計畫的基礎，但是它的全部的解決，卻需五年以上的時間。

希特勒德國對於蘇聯的進攻，阻撓了第三次五年計畫的實現，妨礙了蘇聯人民四年多的和平的勞動。

這一次戰爭是國家的力量的一個考驗。蘇聯不僅贏得了對於德國的軍事上的勝利，而且也贏得了經濟上的勝利，在這一方面表現出了蘇聯在經濟上、技術上和文化上的優越。

雖然蘇聯在對抗法西斯主義的鬥爭中蒙受了巨大的損失，但是戰爭期間在文化方面的更進一步的發展，依然是值得注意的，這一種文化曾經領導所有的力量從事反抗法西斯主義和法西斯意識型態的鬥爭，並且加強了蘇聯的軍事的、技術的和經濟的力量。在一九四二年和一九四三年，把史達林獎金給與卓越的科學著作、發明、生產方法上的猛烈的改進，以及藝術和文學方面的著名的作品，這都是戰爭期間蘇聯文化的成就的最顯著的證明。

四、科學

在新的五年計畫之下，全國文化的發展的基本的因素之一，便是科學和技術的向前的進步，而這一種進步又是生產和勞動效率的新的增進的一個必須的條件。

在戰前時期和戰爭期間，蘇聯的科學家們解決了許多重要的科學問題。蘇聯科學院院長瓦維列夫在一篇叫做〈發展蘇聯科學的道路〉的論文中說道：

我們現今有了一條幾乎所向無阻的科學與技術的戰線，這是意義非常重大的事情。實際上在具有顯著的科學的和技術的利益的一切專門工作上，我們都有專家（有時並不很多，這是實在的）。這是一種非常偉大的成就：這種成就超過所有的國家，即使那些在科學和技術上都有長期的歷史和高度的發展的國家也有她們自己的無阻礙的科學和技術的戰線。

在和平建設的期間和戰爭的期間，隨著新的工業中心和新的城市建築的出現，許多新的科學中心也同時成長了起來。這些包括科學院、科學研究所和高等教育機關的分支和基地。差不多在每一個共和國的首都可以發現的大學，也構成了科學思想的中心。

在一九四五年，蘇聯科學院包括三十五個科學研究所，十六個實驗館，三十五個站，三十一個委員會，七個科學會。¹除了各共和國的科學院以外，蘇聯科學院有五個分院和三個基地。

然而，科學研究機關的分布網並沒有如全國的工業和經濟發展的那樣的快。有一些龐大的工業中心，在那裡，許多科學院的分院都沒

¹ 在革命以前，科學院的極盛時期，有五個實驗館，五個博物館，兩個天文臺和十四個不同的委員會。

有設立，若干共和國和區域，都有自己的科學上和技術上的特殊的問題。在科學的發展上最重要的任務之一，乃是在各州大大地擴充科學研究機關的分布網，同時創立新的科學的中心。

和在技術方面加強與擴充科學研究工作的同時，新五年計畫又要求人文科學的向前的發展。

一九四六年七月的科學院會議，討論在這五年時期的社會科學部門的科學研究的計畫。有350種著作需要出版，其中有每種許多卷的著作，例如蘇聯歷史、世界史、俄國文學史、俄國藝術史等。將要從事於特殊的研究工作的，有蘇聯各民族的歷史、斯拉夫民族史，以及俄羅斯民族的文化史和外交史等。

關於蘇聯經濟發展的法則，它的歷史，以及在蘇聯的經濟制度上，計畫的任務等等的著作，對於經濟思想的發展是很重要的。

文學和語言的部門，將要使用各種語言的具體的材料，將要進一步發展語言知識的唯物的基礎。

新五年計畫也包括在醫學方面的實際上的和理論上的工作。一九四一年～一九四五年在愛國戰爭的經驗中，科學的研究和推廣，是它的進一步發展的基本的條件之一。

醫學研究院院長尼可拉·伯敦科教授，在《消息報》上曾經述及這項工作的重要性和必須：

下一代的醫生們將要說：「我們已經接受到我們的祖先的豐富的遺產了。」

蘇聯醫學家們對於現行的方法和由疾病所引起的變化這些特質上面的意見，必須予以進一步的發展。

研究現有的事物和它的刷新（恢復已經失去的部分），熟諳積極妨礙這種步驟的趨勢的方法，在理論上和實際上都是有重大的意義的。

這各種相連的科學——核性物理學、有機化學、膠質化學——的成就，將要可能在一種全新的方式之下組織起來，研究整個有機體的新陳代謝和各自的組織與細胞。

醫學在關於母親和幼兒的保健上和在治療傷病兵的工作上，面臨著一些重大的任務。在蘇聯，這些任務是國家的關係最重大的事件。

蘇聯科學人員的需要與日俱增。在目前（一九四六年），有10,000人得到了博士學位和教授的職位，有20,000多人得到了碩士學位。在革命以前，得到博士學位的和得到碩士學位的，總共只有1,000人左右。在新五年計畫的時期，教育出足以適應科學和技術的需要的科學工作的人員，對於國家是一件最重要的事情。這是在文化的領域內國家的一般進步的最重要的方面。

新五年計畫規定大學畢業生的人數，比較一九四五年要增加58%。在一九四六～一九五〇年的期間，大學畢業生的人數，將要有第二次五年期間的2倍。在一九四六年，蘇聯科學院要指導1,600多大學畢業生（其中有700人從事博士論文的研究）從事於研究工作。計畫在新五年計畫的期間要錄用大學畢業生2,000人。指導科學研究所和高等教育機關的研究生，以及在這些研究所裡面的初級的科學工作者提高他們的資格，也是非常重要的。

五、高等教育

蘇聯最高蘇維埃會議所決議的一九四六～一九五〇年復興和發展國家的五年計畫的法案，規定「採取廣泛的步驟，訓練在燃料和動力工業上、鋼鐵工業上、農業和鐵路上，以及在初等和中等學校的教師方面的高等和中等資格的專家；必須準備訓練在新的技術方面的高級的專家，同時必須改進高級和中級資格的人員的訓練的特質。」

新六〔五〕年計畫規定在高等學校裡學生的人數，從一九四五年的562,000人，到一九五〇年增加為647,000人——差不多增加了20%。在一九四六～一九五〇年間，在這些學校裡註冊的學生將為962,000人，畢業的學生在60萬人以上。在一九五〇年，蘇聯受大學教育的公民有250萬人左右，比較一九四一年²約增加65%。

技術學校和其他中級專門學校的學生，在一九五〇年將要達到128萬的數目，比一九四〇年增加56%，比一九四五年增加42.5%。最重要的，在新五年計畫中，任全國的專門學校裡畢業的專家要有1,326,000人。為要保持工程師和機械工人之間的適當的比例，五年計畫中規定畢業的機械工人要有工程師的若干倍：在工業和建築方面——2.9倍；在運輸和交通方面——3.1倍；在農業方面——4.2倍。

六、國民教育

蘇聯最高蘇維埃會議所決議的五年計畫的法律，說到必須把「初級的、七年制的和中等的學校的數目，在一九五〇年增加到193,000人，把學生的數目增加到3,180萬人，使在城市和鄉村的所有的兒童從七歲起都受到普遍的強迫教育。」³

到了一九五〇年，在五、六、七年級的學生的數目，將要比一九四〇年多27%，而等於一九四五年的2倍半。

為要達到這一個目標，必須把初等學校的教育給與先前被占領區內的所有的兒童，在那些地方，先前在德國人的統治之下，將近1,500萬兒童被迫停止他們的求學。其次，在被敵人占領過的城市裡，必須恢復七年制的教育，並且把它實施到所有的鄉村區域。為要這樣

2 在一九四一年，蘇聯受過大學教育的專家有150萬人左右；在革命以前，全國的專家不過稍微超過10萬人。

3 以前的兒童教育，是由八歲開始的。

做，必須把被破壞的學校重行建造過來，並且建築新的學校。德國人曾經焚燬、破壞和劫掠了82,000所初等和中等的學校，把它們恢復過來是需要龐大的經費的。單獨在俄羅斯社會主義共和國，在新五年計畫之下，需要改造或者重新建築的，有1,080所城市學校和4,210所鄉村學校。到了新五年計畫完成的時候，俄羅斯社會主義共和國將要有114,150所學校和將近17,484,000名學生。

在一九四六年，俄羅斯共和國的教育經費是60億盧布，比較一九四五年的經費增加了7億1,900萬盧布。

在蘇聯的城市和鄉村，將要開始比戰前的規模還要大得多的學校的建築。在高中等學校裡的第八、第九、第十級的學生的數目，當新五年計畫完成的時候，在全蘇聯要比戰前多33%，而等於一九四六年的3倍。在鄉村的區域，入第八、第九、第十級的學生的數目，到了一九五〇年的時候，要比一九四〇年增加80%。

和學校數目與學生數目的增加平行著的，在教育的和指導的工作上也必須有一種改進。

蘇聯的學校必須教育出具有多方面的才能的人民，和對於社會有用的人民。

「在我們的國土上，一個新人，社會主義的社會裡面的一個人是創造出來了，」加里寧寫著，「人類的最優秀的品質必須注入在這一個人身上。」

他說，這些品質，首先，包括對於他的人民的愛，那就是說，最重要的是以民族平等和尊敬其他民族的精神去教育兒童。其次，這些品質必須包括誠實、勇敢、同志的團結，對於工作的愛和對於工作的忠實的態度。「假若一個人活著、吃著、而不工作，這就是說他消耗著他人的勞動。」加里寧在一九三八年的一次教師會議上說：對於這一事實的自覺的體認，必須灌輸在兒童的思想中。

列寧曾經告訴過蘇聯人民，只有憑著吸收知識的供給，一個新的社會纔可以建設起來，而這一種知識，是人類在它數百年來的發展中積累下來的；只有用人類所曾經發展的所有的知識的寶藏去豐富自己的思想的一個人，纔能夠成為新社會的一個真正的建造者。蘇聯學校的指導的和教育的工作，是符合這一個原則而組織起來的。在蘇維埃政權的時代，教育制度不斷地改進著，以求和生活保持一致。只有在這種條件之下，學校纔能夠符合生活的要求。

在新五年計畫期間，蘇聯的學校的任務之一，便是增進學生對於數學、自然科學和人文科學的知識，這是由於需要提高一般教育水準，和提高那些將要進入高等研究機關的青年們的發展的水準，以便符合新五年計畫為人員的訓練而確定的任務。

在戰爭期間為年青的工人們和農民們而開辦的學校，在國民教育制度上有無比的重要。

依照蘇聯最高蘇維埃會議的決議，這些學校的目標，是「教育那些在愛國戰爭和許多蘇聯的區域暫時被敵人占領的期間不能夠受到正規的教育的青年們。」為青年的工人們和農民們所開辦的學校，將要使他們能夠受到中等的教育，使他們中間的畢業生能夠有機會在高等研究機關裡去求學。這些學校的組織，是使得在工廠、集體農莊和一切團體裡面的青年，能夠在他們的公餘的時候去受教育。

到了一九五〇年的時候，這些學校裡面的學生的人數，應該比一九四五年增加2.4倍，這一種增加主要是在曾經為德國人占領過的區域內，或在鄉村的區域。

對於教師的訓練，也必須加以特別的注意。

在一九四五年，全國的師範學校和教師研究所是437所，在一九四四年只有396所。在一九四六～一九五〇年的期間，師資訓練學校要畢業267,300位教師，中等師範學校要畢業294,200位教師。這就

是說，平均每個學校將有3位新的教師。

新五年計畫將要注意到使學校在教科書、現代的視力的幫助物、實驗室設備和學校的用品方面得到完全的滿足。

這是一件非常重要的事情。在曾經被德國人占領的區域，一切學校的財產和設備，包括實驗室在內，以及一切中等學校的圖書館，全部蕩然無存。過去每一個圖書館都有2,000冊到2,500冊書籍。再者，在戰爭期間，學校用品的生產也減少了。

七、藝術

對於數百萬的人民，在形式上和在社會意義上，蘇聯的藝術是一個最重要的教育的工具，是提高人民大眾的文化水準的方法之一。

這是可能的事情，因為蘇聯的文學和藝術的一個顯著的特色，便是它們和蘇聯人民的進步的努力是密切地關連著的。

倚靠在當代進步的哲學——馬克斯主義者和列寧主義者的關於社會的教義——上面的蘇聯的文化，是在發展著作為俄國文化的最優秀的表徵的，人道主義和民主主義的本質上的崇高的傳統。這一種文化是在對於反動勢力的不斷的艱苦的鬥爭的過程中形成的。在蘇聯和俄國的文學和藝術方面的民主主義的精神——生活現象從民主主義的觀點上的表規——和這些方面所確定的任務連繫在一起，即是說，不局限於一般工作幹部的意識型態，而把人民大眾帶向前面，——這使得蘇聯的文學和藝術成為灌輸新的道德的和文明的品質在一個蘇聯人的身上的一個最重要的工具。

蘇聯的文學和藝術把人道主義者的品質注入在一個人的身上，但不願這一種人道主義成為一種抽象的人類愛，而是使人成為反抗反動勢力爭取和平的積極的戰士。

在偉大的愛國戰爭中，在反抗法西斯主義者和他們的意識型態的鬥爭中，蘇聯人民的這些品質特別顯著地表現了出來。

戲劇藝術是藝術的一種形式，廣大的人民對於它的理解，比對於任何其他的藝術理解的透澈些。加里寧曾經說過，「民主主義的旺盛伴隨著劇壇的最活躍的發展，這是自然的事情。在這一個時期，差不多沒有其他形式的藝術，會像戲劇進步到這樣的程度。原因是，蘇聯各族的人民、工農群眾、市民，都非常愛好戲劇，即使不直接也間接地參加它的活動……」。

為了適應工人們，集體農場的農民們，和知識分子們的與日俱增的對於文化上的要求，新五年計畫規定了恢復和擴充劇院與電影院的分布網。

到了一九五〇年，蘇聯將有898座劇院了。而在一九四一年只有874座劇院，在一九四五年則只有739座劇院（一九四五年劇院的數目比起一九四〇年減少下去，這是希特勒的侵略者們在蘇聯蹂躪的結果）。

第一件要做的事情，是恢復曾經在德國人占領下受到蹂躪的區域的一切的劇院。在五年計畫的期間，需要改造或者重新建築可以容納64,000觀眾的66座劇院。在一九四六～一九五〇年間，計畫把俄羅斯社會主義共和國的先前被占領的10個城市裡面的劇院恢復過來，並且完成7座大的新劇院的建築，包括莫斯科的瓦赫丹哥夫劇院⁴和丹欽科劇院。到了一九五〇年，俄羅斯社會主義共和國將有443座劇院。

在戰前，烏克蘭有132座屬於共和國的和屬於自治區的劇院。在戰爭期間，這些劇院多半都在喬治亞、烏茲伯克、哈薩克、巴什克，以及蘇聯的其他共和國裡去上演。在烏克蘭從希特勒匪徒的手中解放以後的較短的時期內，已經恢復了105座劇院，其中包括5座歌劇院。烏克蘭作家兼烏克蘭人民委員會副主席巴什安先生，在最高蘇維埃會議

4 瓦赫丹哥夫劇院於德機轟炸莫斯科時全部被毀。

的演說中指出，到了五年計畫完成的時候，烏克蘭共和國將有179座劇院，包括6座歌劇院。這一個計畫同時規定指撥5,000萬盧布去恢復烏克蘭的藝術品。

在國家的東部區域和中亞細亞（烏蘭烏得、雅庫茨克、尼什涅——塔及爾、喀默洛弗、塔什干），將有新的劇院建造起來。在這些地方，由於工業的發展和人口的增加，先前那些劇院的數目已經不夠了。

新五年計畫對於進一步發展蘇聯的電影和改進電影為人民的服務，已經擬定了重要的工作。新五年計畫強調必須「使電影院的數目在一九五〇年增加到46,700家，而在一九四〇年只有28,000家；每一個區域中心和城市都有自己的電影院，而在鄉村區域的電影院的數目必須大量地增加。」

在鄉村的區域，將設開放集體農場的電影院，以擴充電影院的分布網。

到了一九四七年，在先前德國人占領的區域內，電影院的數目便可以達到戰前的水準。在一九五〇年，城市裡電影院的數目比一九四〇年要增加33%，鄉村區域的電影院的數目要增加95%。對於在戰前電影院還不相當發展的地方，新五年計畫規定更迅速的增加電影院的數目。例如，在白俄羅斯和烏茲伯克將要增加2.3倍，在吉爾吉斯將要增加2.2倍，在阿美尼亞將要增加2.8倍，在塔吉克將要增加3倍，在立陶宛將要增加4.7倍，在摩爾達維亞將要增加5倍，在拉脫維亞將要增加3倍，在愛沙尼亞將要增加3.7倍。

俄羅斯社會主義共和國的電影院的數目，在戰前是17,900家，到了一九五〇年將要增加到29,830家。這將要使得每一個區域和城市居住地帶都可以有自己的電影院；在鄉村區域的電影院分布網將要大量地增加。

新五年計畫指撥大量的經費，去恢復、建造和改善電影製片廠，同時去發展電影工業的物質上和技術上的基礎。

恢復為德國人所毀壞的建築的和藝術的紀念品，也有許多事要做。列寧格勒的俄羅斯博物館、修道院、人種學博物館以及史達林格勒的史達林博物館等的建築物，都要恢復過來。

除了恢復現存的博物館（莫斯科的特里提雅科夫藝術陳列館和革命陳列館）以外，新的博物館的數目還要大量地增加。例如俄羅斯社會主義共和國在一九五〇年將有62所博物館，但在一九四〇年只有40所。

為要滿足人民對於書籍和雜誌的需要，印刷工廠和出版所將要大大地擴充。出版的書籍和雜誌的數目將要大量地增加。例如，到了一九五〇年，俄羅斯社會主義共和國所出版的書籍和雜誌，比戰前要多53.3%。

戰前的文化之家、圖書館和鄉村俱樂部的分布網，將要恢復和增加。蘇聯的最高蘇維埃在它的五年計畫的法則上，已經規定，到了一九五〇年，把城市和鄉村區域的俱樂部和公共圖書館的數目，增加到284,900所，比一九四〇年增加了35%，比一九四五年增加了93%。在俱樂部和公共圖書館的數目上這樣一種的增長，將要滿足人民的逐漸增加的需要。

國家為了文化的目的和一般公共服務上的經費（不包括市政建設的經費在內），在五年計畫之下，到了一九五〇年，將為1,060億盧布，等於一九四〇年的2.6倍。在俄羅斯社會主義共和國所制訂的一九四六年的國家預算中，社會政策和文化政策兩方面的經費，占總預算的68%。

這些數字，說明了蘇維埃國家把文化機關當做傳播藝術、科學和技術的各方面知識的中心，當做提高人民大眾的政治意識的中心，當做發展蘇聯人民的創造的進取的精神的中心的極大的重要性來。

——《中蘇文化》，卷18期6，頁14-20、26。

中國底前途

今日何日？此時何時？今日中國正在新舊蛻變的際分。此時正是脫骨換胎的時候。新舊蛻變和脫骨換胎所產生的劇痛，所引起的狂風暴雨，所激發的社會動亂，使得許多人恐懼徬徨，許多人屈服於暴力，許多人則依然迷戀舊夢。這都是錯誤的，都是不必要的。需知中國歷史，合久必分，分久必合，靜極必動，動極必靜。此時正在分合動靜的轉捩點。狂風暴雨過後，一定是天宇開霽的和風麗日。大動亂以後，一定出現國泰民安的太平年。這是中國底遠景。我們不要因著目前的黑暗而悲觀，我們要為前途的光明而努力。

半個世紀以來，中國人民為了民族解放，政治民主和經濟平等而努力的事件，占據了歷史的篇幅。這三大節目，就是中國人民一致要求完成的課題。為了這課題底完成，無數仁人志士，揮灑熱血，捐棄頭顱，前仆後繼，犧牲以赴。因而，在中國現代史發展底道路上有維新運動，辛亥革命，倒袁護法，北伐戰爭，抗日戰爭一連串底輝煌事件。雖然有了這些事件，但是，這些課題完成了沒有？沒有！我們距離完成的日子還很遙遠。我們距離課題完成的日子雖很遙遠，可是，這些課題是中國人民生存與發展之所必須。這些課題一日不完成，中國人民就一日不能得到好的生存，甚至於在這物競天擇，弱肉強食的世界裡，難免歸於淘汰滅亡。既然這課題是這樣迫切地為中國人民之所必須，所以，這些要求，一經發動，便如江河之就下，沛然莫之能禦。又如石之下山，不達平地不止。誰橫阻在它前面，誰便要遭到粉碎。

目前正在形成的共黨暴力集權專政，正和中國人民底這些要求和中國現代歷史發展底趨勢拗逆。中國共產黨作外國侵略祖國底貓爪，將中國民族整個地關入鐵幕之中，而置于異族奴辱之下。這是違反「民族解放」要求的。中國共產黨實行一黨專政，迫害一切異己，剝奪人民一切自由。這是違反「政治自由」要求的。中國共產黨以「土改」、「清算」為軍事動員手段，榨取人民底勞力與物資。這是違反「經濟平等」要求的。總而言之，中國人民底這三大要求，共產黨無一不違反。他們橫行梗阻在中國現代歷史發展底途程中。這樣的暴力集團，這樣拗逆人民普遍意志的作風，還能持久嗎？共黨目前的勝利，並非政治勝利，不過是軍事勝利而已。這種軍事勝利，大多是利用過去的錯誤而形成的。因而，這種倖勝底基礎是很脆弱的。一旦他無錯誤可以利用，無機可投，無幫手為之効勞，而他底猙獰面目更加暴露，內部不穩增加，世界局勢劇變，這種建立於暴力與恐怖之上的極權統治，便立即土崩瓦解。所以，吳稚暉先生說：「十五年後，一定有我，沒有你。」我們何懼之有呢？

然而，許多人想恢復當年的「故態」。這也近乎夢囈。過去的一二十年間，領導階層，曾在中國歷史上寫下了不少光榮紀錄。北伐完成，抗日之勝利，乃是犖犖大者。但是，對於別的基本問題，不可否認的有許多人是走岔了路。以致走到現在這危險的深淵。如果這許多人能及早迷途知返，何至於得有今朝？再回到舊路，恢復昔日的故態，只是極少數人底夢幻而已。果真如此，那便是錯誤的重演。

「驟雨不終朝」，共黨暴力專政的局面不久一定要歸於幻滅的。然而，正在急劇紛紛墜落的腐朽勢力也絕對沒有捲土重來的希望。在社會蛻變的過程中，這些舊有的一切，只有一天一天地歸於幻滅。中國目前雖然極度動亂，然而，在這動亂之中，卻蘊涵著切心望治，渴望自由民主的廣大人心。這種蘊積的力量，潛藏過久，一旦遇機迸發，

便足以改變現狀，蕩滌一切腐惡勢力。所以，將來從動亂之中經過長期痛苦的熬煉而轉化出來的一個社會，絕不是原來的社會，更不是原封不動的舊有統治形態，而一定是一個新的社會，以及建立於這一社會之上的新政治形態。上述中國人民底三大希望，將會在這樣的一個新社會裡變成事實。今日的我們，不要恐懼徬徨，更不可迷戀舊夢，而必須依據人民底普遍要求，順應歷史的發展，締造一個自由、平等、進步、嶄新的國家。

——《中央日報》，第2版（臺北：1949年6月2日）

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

隔離的智慧：殷海光選集·下／殷海光著；潘光哲編.-- 初版.--
臺北市：臺大出版中心出版：臺大發行，2016.04
面；公分.--（臺大出版中心二十週年紀念選輯；10）
ISBN 978-986-350-147-3（平裝）

856.286

105001542

隔離的智慧：殷海光選集（下）

作者 殷海光
編者 潘光哲

總監 項潔
責任編輯 湯世鑄
文字編輯 李鈺琴
封面設計 鄭宇斌
內頁排版 點墨數位資訊服務有限公司／曾觀

發行人 楊泮池
發行所 國立臺灣大學
出版者 國立臺灣大學出版中心
法律顧問 賴文智律師
印製 中原造像股份有限公司
出版年月 2016年4月
版次 初版
定價 新臺幣300元整

展售處 國立臺灣大學出版中心
臺北市10617羅斯福路四段1號
電話：(02) 2365-9286
臺北市10087思源街18號澄思樓1樓
電話：(02) 3366-3991~3分機18
E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

傳真：(02) 2363-6905

傳真：(02) 3366-9986

<http://www.press.ntu.edu.tw>

國家書店松江門市
臺北市10485松江路209號1樓
國家網路書店

電話：(02) 2518-0207

<http://www.govbooks.com.tw>

ISBN：978-986-350-147-3

GPN：1010500178

DOI：10.6327/NTUPRS-9789863501473

著作權所有·翻印必究

01 | 中國文學史——上
臺靜農 | 著

02 | 中國文學史——下
臺靜農 | 著

03 | 中國美典與文學研究論集
高友工 | 著

04 | 現代「抒情傳統」四論
王德威 | 著

05 | 惡之華
波特萊爾 | 著 杜國清 | 譯

06 | 銀線：十九世紀的世界與中國
林滿紅 | 著

07 | 中國最後的帝國：大清王朝
羅威廉 | 著 李仁淵、張遠 | 譯

08 | 戰後臺灣政治史：中華民國臺灣化的歷程
若林正文 | 著 洪郁如等 | 譯 薛化元 | 審訂

09 | 是什麼，就說什麼：殷海光選集——上
殷海光 | 著 潘光哲 | 編

10 | 隔離的智慧：殷海光選集——下
殷海光 | 著 潘光哲 | 編

在二十世紀下半葉的臺灣歷史脈絡裡，殷海光被公認為自由主義知識人的典範；他留存天壤的精神與文字遺產，豐富多樣，從未被人遺忘。畢生筆耕不輟的殷海光，論政文字，針砭所及，屢屢激盪人心；他的學思著述，追問求索，更可啟沃靈思，發人深省。本書選編殷海光著作的精華，彙為上、下兩冊，期可作為打開殷海光思想世界的第一扇窗口。

殷海光說自己是「以思想為職業的人」，願意提供一己的思考成績，幫助世人掃除「觀念之霧」。然而，殷海光不是象牙塔裡的哲學家，他在專業領域之外的文字遺澤，理性與感性交織並融，展卷閱覽，掩卷深思，往往可以鼓舞讀者永不止息的生命熱情。本書既收錄殷海光的專業思想文字之精華，也選錄他與妻子夏君璐互訴情衷、和友朋學生解剖心靈的書札，在在展現殷海光執著的生命熱情。卷末，補錄未曾集結於臺大版《殷海光全集》的多篇舊作，期願「全集」愈形精善。

歲月悠悠，撫今懷昔，殷海光的時代已遠，他面對的問題和挑戰，在我們的公共生活世界裡，卻不因時空轉易而畫上休止符。殷海光的思想遺產，猶如滾滾江濤，奔流無止，生生不息，既是促使我們跳脫各式「政治神話」囚籠的精神動力，也是鼓動我們尋覓理想現實處境的思想資源。

臺大出版中心



 臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS
ISBN 978-986-350-147-3
GPN 1010500178 NT\$300