

一、开 端

提要与按语

《公车上书》是在帝制时代，中国知识分子少有的、自发的、大规模的参政议政活动，也开辟了近现代知识分子以集体签名的“万言书”的方式发表政见的先河。其核心思想是要借甲午战败之际，鼓吹变法与改良，对西方开放，引进西方先进的制度，其中包括引进西方的包括大学教育在内的教育制度，废除科举制度。这里的片断是选自《上书》中“教民”与“开智”部分。现代教育制度之所以重要，是因为康有为等当时的举人们发现，“富强，不在炮械军兵，而在穷理劝学。……才智之民多则国强，才智之民少则国弱”。而获得才智之民唯开书院、办学堂一途。没有《公车上书》和后来的戊戌变法，就很难想象会在一八九八年设立京师大学堂，蔡元培的自由主义教育思想也一时难有用武之地。另一方面，《上书》也留下了那个时代的许多痕迹，如视知识分子为供帝王御使的“人材”，视“教民”为政府的基本职责。这些都与自由主义的思想格格不入。

现在人们很少把康有为与北京大学联系起来，但南海先生无疑是北大的催产婆。他在《请开学校折》中，明确地向光绪进言：“京师议立大学数年矣，宜督促早成之，以建首善而观万国。”可见，北大生来就是对外开放的场所，学习先进文明和先进思想的窗口。康氏虽很少被归入自由主义的阵营，但他

在早年是开放派和改革派却是千真万确的。从康有为、梁启超、严复到蔡元培、胡适，我们不难看到中国先进的知识分子从第一代的改良主义者到后来十足的自由主义者的鲜明轨迹，而他们恰恰济济于北大一堂。没有康氏的改良主义远源，就没有后来的自由主义长流。

公车上书

（节录“教民”、“开智”部分）

康有为等

然富而不教，非为善经；愚而不学，无以广才；是在教民。学校之设，选举之科，先王之法盛矣。然汉、魏以经学举孝廉，唐、宋以词赋重进士，明以八股取士，我朝因之，诵法朱子，讲明义理，亦可谓法良意美矣。然功令禁用后世书，则空疏可以成俗；选举皆限之名额，则高才多老名场。况得之则词馆而躐公卿、偕于旦夕；失之则耆硕不闻征聘，终老茅营。题难，故少困于搭截，知作法而忘义理；额隘，故老逐于科第，求富贵而废学业。标之甚高，束之甚窄。甚至鉴于明末，因噎废食，上以讲学为禁，下以道学为笑。放任道之儒既少，才智之士无多，乃至嗜利无耻，荡成风俗，而国家缓急，无以为用。法弊至此，亦不得不少变矣。若夫小民识字已寡，或有一省而无礼律之书，一县而无童蒙之馆，其为不教甚矣。

夫天下民多而士少，小民不学，则农工商贾无才。产物成器，利用厚生，既不能精；化民成俗，迁善改过，亦难为治；非复悖群生之意也。故教有及于士，有逮于民，有明其理，有广其智。能教民则士愈美，能广志则理愈明。今地球既辟，轮船四通，外侮交侵，闭关未得，则万国所学，皆宜讲求。宋臣

姚燠谓：“我之所为，彼皆知之，彼之所为，我独不闻，安得不为所制乎？”尝考泰西之所以富强，不在炮械军兵，而在穷理劝学。彼自七八岁人皆入学，有不学者责其父母，故乡塾甚多。其各国读书识字者，百人中率有七十人。其学塾经费，美国乃至八千万。其大学生徒，英国乃至一万余。其每岁著书，美国乃至万余种。其属郡县，各有书藏，英国乃至百余万册，所以开民之智者亦广矣。而我中国文物之邦，读书识字仅百之二十，学塾经费少于兵饷数十倍，士人能通古今达中外者，郡县乃或无人焉。

夫才智之民多则国强，才智之士少则国弱。土耳其天下陆师第一而见削，印度崇道无为而见亡，此其明效也。故今日之教，宜先开其智。武科弓刀步石无用甚矣。《王制》谓：“裸股肱，决射御……出乡不与士齿。”此武后之谬制，岂可仍用哉？同治元年，前督臣沈葆楨请废武科，近年词臣藩衍桐请开艺学。今宜改武科为艺科，令各省、州、县遍开艺学书院。凡天文、地矿、医律、光重、化电、机器、武备、驾驶，分立学堂，而测量、图绘、语言、文字皆学之。选学童十五岁以上入堂学习，仍专一经，以为根本；延师教习，各有专门。学政有司会同院师，试之以经题一论及专门之业，通半中选，不限名额，得荐于省学，谓之秀才，比之诸生。五年不成者出学。省学书器益多，见闻益广，学政督抚会同其院师，每岁试其专门之业，增以经一、论史一，考掌故一策，通半中选，不限名额，贡于京师，谓之举人。五年不成者出学。京师广延各学教习，图器尤盛，每岁总裁、礼部会同大教习试之，其法与省学同，不限名次，及半中选，谓之进士。三年不成者出学。其进士得还为州县艺学总教习，其举人得为分教习，并听人聘用。其诸生得还教其乡学塾，及充各作厂。其文科童试，即以经古

场为正场，自占经解一、专门之学一；二场试“四书”文一、中外策一、诗一，亦及格即取，不限名额。每场考试，人数不得过三百。增设学政，每道一人，可从容尽力矣。其乡会试，头场“四书”义一、“五经”解一、诗一，纵其才力，不限格法，听其引用，但在讲明义理，宗尚孔子；二场掌故策五道；三场问外国考五道；及格者中，不限名额。殿试策问，不论楷法，但取直言极谏、条对剴切者入翰林。其文科、艺科愿互应者听。其有创著一书，发明新义，确实有用者，皆入翰林，进士授以检讨，举人授以庶吉士，诸生授以待诏。如是则天下之士，才智大开，奔走鼓舞，以待皇上之用。

其余州、县、乡、镇，皆设书藏，以广见闻。若能厚筹经费，广加劝募，令乡落咸设学塾，小民童子，人人皆得入学，通训诂、名物，习绘图、算法，识中外地理、古今史事，则人才不可胜用矣。

（一八九五年）

请开学校折

康有为

奏为请广开学校，以养人才，恭折仰祈圣鉴事：

窃臣以狂愚，请废八股，荷蒙圣明嘉纳，立下明诏施行，薄海回风，洗濯固陋，咸更新厉学，以赞休明。夫以千年之弊俗，而一旦扫除之，非皇上之神武英断，何能致此？岂愚臣之梦寐寤思所能及也。天下回首面内，想望更化之善治，肇应千载之昌期，在我皇上矣。其鼓荡国民，振厉维新，精神至大，岂止区区科举一事已哉？虽然，譬诸治病，既以吐下而去其宿疴，即宜急补养以培其中气，则今者广开学校为最要矣。

吾国周时，国有大学、国学、小学之等，乡有党庠、州序、里塾之分，教法有诗书、礼乐、戈版、羽籥、言说、射御、书数、方名之繁，人自八岁至十五岁，皆入大小学。万国立学，莫我之先且备矣。《诗》曰：“周王寿考，遐不作人。”言文王于人才作而致之，非赖自然生而有之也。故免置野人，可为干城腹心，介冑武夫，能说诗书礼乐，人才既多，则国命延洪，故作人则能寿考也。后世不立学校，但设科举，是徒因其生而有之，非有以作而致之，故人才鲜少，不周于用也。臣不引远古，请近校于今欧、美各国，而知其故矣。

欧、美之作其国民为人才也，当吾明世，乃始立学，仅从

僧侣，但教贵族，至不足道。及近百年间，文学大兴，普之先王大非特力，馆法名士窝多于其生苏诗宫而师之，聘柏罗斯其于瑞士，而创国民学，令乡皆立小学，限举国之民，自七岁以上必入之，教以文史、算数、舆地、物理、歌乐，八年而卒業，其不入学者，罚其父母。县立中学，十四岁而入，增教诸科尤深，兼各国文，务为应用之学。其初等科二年，高等科二年，初等二年者，中学必应卒業者也。自是而入专门学者听之，专门者，凡农商矿林机器工程驾驶，凡人间一事一艺者，皆有学，皆为专门也。凡中学专门学卒業者皆可入大学，其教凡经学、哲学、律学、医学四科。自是各国，以普之国民学为师，皆效法焉。

英大学分文、史、算、印度学、阿喇伯学、远东学，于哲学中别自为科。美则加农工商于大学，日本从之。夫学至于专门止矣，其所谓大学者，不过合各专门之高等学多数为之，大聚天下之书图仪器，以博其见闻，广延各国之鸿博硕学专门名家，以得其指导，而群一国之学者，优游渐渍，讲求激厉，而自得之，凡各州能备此者，皆可谓为大学，非徒在国都而已。总而言之，小学中学者，教所以为国民，以为己国之用，皆人民之普通学也。高等专门学者，教人民之应用，以为执业者也。大学者，犹高等学也，磨之砉之，精之深之，以为长为师，为士大夫者也。其条理至详，科学至繁，荷兰、比利时、瑞典、丹麦以蕞尔国而能独立者，以诸学并立，大学岿然，人才不可胜用故也。普胜法后，俾士麦指学生语之曰：“我之胜法，在学生而不在兵。”以百业千器万技，皆出于学，作而成之故也。彼分途教成国民之才，如此其繁详也，我乃鞭一国之民以从事于八股枯困搭截之题，斲人才而绝之，故以万里之大国，四万万之人民，而才不足立国也。

近者日本胜我，亦非其将相兵士能胜我也，其国遍设各学，才艺足用，实能胜我也。吾国任举一政一艺，无人通之。盖先未尝教养以作成之，天下岂有石田而能庆多稼者哉？今其害大见矣，不可不亟设学以育成之矣。今各国之学，莫精于德，国民之义，亦倡于德，日本同文比邻，亦可采择。请远法德国，近采日本，以定学制，乞下明诏，遍令省府县乡兴学，乡立小学，令民七岁以上皆入学，县立中学，其省府能立专门高等学大学，各量其力皆立图书仪器馆，京师议立大学数年矣，宜督促早成之，以建首善而观万国。夫养人才，犹种树也，筑室可不月而就，种树非数年不荫，今变法百事可急就，而兴学养才，不可以一日致也，故臣请立学亟亟也。若其设师范、分科学、撰课本、定章程，其事至繁，非专立学部，妙选人才，不能致效也。惟圣明留意幸察，伏乞皇上圣鉴。谨矣。

（一八九八年）

二、自由主义与 近代中国

提要与按语

近现代中国在思想与现实的关系中，有一个奇怪的现象。若不考虑以强力为后盾的支持，自由主义也许是近现代中国最有影响的政治思潮，梁启超、蔡元培、胡适这样的自由主义思想先驱，至今仍享有几乎所有中国知识分子的高度尊敬；另一方面，自由主义又在现实的制度层面和思想层面上落实得最少。本书所选的许多文献表明，他们在五十年以前的主张，至今看来仍然正确；他们所关心的许多重大问题，至今仍未得到有效的解决；他们所提出的解决之道，今天才刚刚开始落实，或尚未得到落实；在议政的能力、勇气方面甚至有所倒退。而那时的自由主义知识分子从不腼腆于公开自己的价值信仰、政治立场与主张。办报刊、结社团、张宣言、发通电等是以北大为代表的自由主义传统的重要组成部分。《我们的政治主张》正是一篇由蔡元培领衔、胡适主笔，集合包括北大在内的北京自由派知识分子所发表的政治宣言。该宣言一方面对政府“要有正当的机关加以监督”，另一方面，政府则应“充分容纳个人的自由、爱护个性的发展”。依据自由主义的立场，作者们要求在中国建立“一个‘宪政的政府’和‘一个公开的政府’”。

《少年中国说》指出，中国的老大腐朽，在于国家被朝廷

所窃取，而朝廷不过是“一家之私产”。只有扭转这种局面才能化老迈中国之腐朽为少年中国之神奇。在曾经参与筹建北大的梁启超先生看来，少年中国异于老迈中国的根本之处在于少年中国是“人民之公产”。天下不成为公产，中国不可能重获青春。

梁启超在《论进步》中则进一步指出，中国的落后与衰老，根本的原因在于“大一统而竞争绝也”，公开的、自由的、依据正当的游戏规则的文明政治竞争旷古未闻，政治竞争的方式只限于两种：或是宫廷阴谋、官场黑厚；或是刀戟相交、血流漂杵。任公先生指出，长期的专制对人性的扭曲和对学术的禁锢造成了思想窒息。禁锢进步的法门是取缔学术自由，因此，实现进步须以学术思想的自由与繁荣为突破口。

曾任北大校长的傅斯年先生在《社会的信条》中指出：“信条的一类物，须是应社会上的需要，出于自然。若遵守矫揉造作、不合时宜的信条，就有如地狱的苦痛”。经历反右、文革，“宁要社会主义的草，不要资本主义的苗”的时代和历次思想改造运动的人大概最能体验违反人性、凭空臆造的信条能产生多大的苦痛。自由主义区别于其他意识形态的一个根本之处，就是它强调任何政治信条必须尊重人性、尊重现实，否则，乌托邦式的善良愿望会铺成通向地狱的桥梁。

《罗斯福与新自由主义》一文则暴露中国自由主义者固有的缺陷：在正宗的、洛克式的古典自由主义与以罗斯福为代表的、变种的新自由主义之间，以英国革命和柏克为代表的保守的自由主义与以法国革命和卢梭为代表的唯理的自由主义之间不能作出明确的区分。一方面，新自由主义与法西斯主义相比，当然仍有其浓厚的自由主义色彩，另一方面新自由主义中

的“新”部分却隐含着反自由主义的倾向。该文中所歌颂的自由主义的新成分正是被哈耶克差不多在同时斥之为“通向奴役之路”的货色，而作者对其毫无所知。当然，尽管受到了“新”自由主义中非自由主义成分的诱惑，但并未彻底丧失其自由主义立场，作者明白：“如果只问平等，不管自由，那种平等久而久之也要演出新型的不平等来，而且没有自由的生活是值不得生活的。”

李大钊的《民彝与政治》一文中也出现了类似傅斯年在《社会的信条》中的主张（当然李的文章发表在前）：自由的政治须以民彝为本，“听民之自器其材，自踏其长，自择其宜，自观其成”。在该文中，作者从自由主义的责任伦理出发，提出了现代政治的治道：“为治之道不尚振奇幽远之理，但求平易近人，以布帛菽粟之常，与众共由。”易言之，高理想是治国之大忌。作者发现，长期支配我国治国者们的却是韦伯所称的“意图伦理”，“己所好者，而欲人之同好，己所恶者，而欲人之同恶。有诸己矣，而望人之同有，无诸己矣，而望人之同无”。所以，现代的统治者应该知道，“此一身之好恶非通于社会之好恶也，此一身之有无，非通于社会之有无也”。作者进一步得出了以下的结论：“但求其同，不容其异，专制之源而立宪之反，其结果必至法网日密，民命日残。”这样的法律之所以行不通，就是因为其违背民彝、扭曲人性。作者正确地发现，民彝和法律良性结合的正面典范是英国的宪政。作者以无比赞赏的口吻写到：“英伦宪法之美，世称世界之最”，因为该国的宪法顺应民彝，“匪制造而成者，乃发育而成特也；非空玄理论之果，乃英人固有本能之果也。”而合乎民彝的现代政治即是实行代议制度的民主政治。此中政治是“国法与民彝

间之连络愈易疏通之政治也”，且“以经久之经验，遂保有绝美之精神焉。”

在《政坛演说会之必要》，作者从政治公开与言论自由的角度提出了现代政治与旧的政治的重大区别，即是“专制政治尚秘密，立宪政府尚公开”；专制政治下“钩心斗角，恒在暗潮黑幕之中，双方相持，无论若何激昂，”也不会有慷慨陈词的政治演讲会，于是，“是非之公，遂不能与天下见”。而相比之下，“文明国之政争，且在演讲台上。”中国要学做文明国家，改行公开的立宪政治，允许民众畅所欲言的“政坛演说会”必不可少。

长期执教于北大的胡适先生也许是二十世纪中国最著名的自由主义者，但他专门论述自由主义的文字却并不多见。所以，《自由主义》应颇具代表意义。作者认为，自由主义的核心是自由，而且是消极的自由，“不是那种内心境界……而是不受外力拘束压迫的权利”。其次是民主，“在近代民主国家里，容忍反对党，保障少数人的权利，久已成了当然的政治作风，这是近代自由主义里最可爱慕而又最基本的一个方面。”东西风交相压倒的政治则是“摧残自由”的政治。而“尊重少数人的权利正是和平的政治改革的唯一基础”。在本文中，作者“要很诚恳的指出，近代一百六七十年的历史，很清楚的指示我们，凡是主张彻底改革的人，在政治上没有一个不走上绝对专制的路，这是很自然的，只有绝对的专制政权可以铲除一切反对党，消灭一切阻力，也只有绝对的专制政治可以不择手段，不惜代价，用最残酷的方法做到他们认为根本改革的目的。他们不承认他们的见解会有错误，他们也不能承认反对的人会有值得考虑的理由，所以他们绝对不能容忍异己，也绝对

不能容忍自由的思想 and 言论”。作者把自由主义的意义总结为四个方面：“自由主义的第一个意义是自由，第二个意义是民主，第三个意义是容忍——容忍反对党，第四个意义是和平的渐进的变革。”而蔡元培先生所强调的兼容并包的北大传统体现的正是上述的自由主义第三条原则。

丁文江在《我的信仰》中呼应了自由主义对宽容的强调，否则，若“要永久独裁，不但必须消灭政敌，而且要使政敌不能产生”，要消灭其于萌芽状态之中，“所以要禁止一切的批评和讨论。在这种政治下作首领的腐化与‘盲化’只是时间问题”。

我们的政治主张

蔡元培 胡适

我们为供给大家一个讨论的底子起见，先提出我们对于中国政治的主张，要求大家的批评、讨论，或赞助。

（一）政治改革的目标

我们以为现在不谈政治则已，若谈政治，应该有一个切实的，明了的，人人都能了解的目标。我们以为国内的优秀分子，无论他们理想中的政治组织是什么，（全民政治主义也罢，基尔特社会主义也罢，无政府主义也罢）现在都应该平心降格的公认“好政府”一个目标，作为现在改革中国政治的最低限度的要求。我们应该同心协力的拿这共同目标来向国中的恶势力作战。（二）好政府”的至少涵义

我们所谓“好政府”，在消极的方面是要有正当的机关可以监督防止一切营私舞弊的不法官吏。在积极的方面是两点：

- （1）充分运用政治的机关为社会全体谋充分的福利。
- （2）充分容纳个人的自由，爱护个性的发展。

（三）政治改革的三个基本原则：

我们对于今后政治的改革，有三个基本的要求：

第一，我们要求一个“宪政的政府”，因为这是使政治上轨道的第一步。

第二，我们要求一个“公开的政府”，包括财政的公开与公开考试式的用人等等；因为我们深信“公开”（Publicity）是打破一切黑幕的唯一武器。

第三，我们要求一种“有计划的政治”，因为我们深信中国的大病在于无计划的飘泊，因为我们深信计划是效率的源头，因为我们深信一个平庸的计划胜于无计划的瞎摸索。

（四）政治改革的唯一下手工夫

我们深信中国所以败坏到这步田地，虽然有种种原因，但“好人自命清高”确是一个重要的原因。“好人笼着手，恶人背着走。”因此，我们深信，今日政治改革的第一步在于好人须要有奋斗的精神。凡是社会上的优秀分子，应该为自卫计，为社会国家计，出来和恶势力奋斗。我们应该回想，民国初元的新气象岂不是因为国中优秀分子加入政治运动的效果吗？当时的旧官僚很多跑到青岛、天津、上海去拿出钱来做生意，不想出来做官了。听说那时的曹汝霖，每天在家关起门来研究宪法！后来好人渐渐的厌倦政治了，跑的跑了，退隐的退隐了；于是曹汝霖丢下他的宪法书本，开门出来了；于是青岛、天津、上海的旧官僚也就一个一个的跑回来做参政、谏、议总长、次长了。民国五、六年以来，好人袖手看着中国分裂，看着讨伐西南，看着安福部的成立与猖獗，看着蒙古的失掉，看着山东的卖掉，看着军阀的横行，看着国家破产丢脸到这步田地！——够了！罪魁祸首的好人现在可以起来了！做好人是不够的，须要做奋斗的好人；消极的舆论是不够的，须要有决战的舆论。这是政治改革的第一步下手工夫。

（五）我们对于现在的政治问题的意见

我们既已表示我们的几项普通的主张了，现在我们提出我们的具体主张，供大家的讨论。

第一，我们深信南北问题若不解决，一切裁兵、国会、宪法、财政等等问题，都无从下手。但我们不承认南北的统一是可以武力做到的。我们主张，由南北两方早日开始正式议和。一切暗地的勾结，都不是我们国民应该承认的。我们要求一种公开的，可以代表民意的南北和会。暗中的勾结与排挤是可耻的，对于同胞讲和并不是可耻的。

第二，我们深信南北没有不可和解的问题。但像前三年的分赃和会是我们不能承认的。我们应该预备一种决战的舆论做这个和会的监督。我们对于议和的条件，也有几个要求：

(1) 南北协商召集民国六年解散的国会，因为这是解决国会问题的最简易的方法。

(2) 和会应责成国会克期完成宪法。

(3) 和会应协商一个裁兵的办法，议定后双方限期实行。

(4) 和会一切会议都应该公开。

第三，我们对于裁兵问题，提出下列的主张：

(1) 规定分期裁去的兵队，克期实行。

(2) 裁废虚额，缺额不准补。

(3) 绝对的不准招募新兵。

(4) 筹划裁撤之兵的安置办法。

第四，我们主张裁兵之外，还应该有一个“裁官”的办法。我们深信现在官吏实在太多了，国民担负不起。我们主张：

(1) 严定中央与各省的官制，严定各机关的员数。如中央各部，大部若干人（如交通部），中部若干人（如农商部），小部若干人（如教育部）。

(2) 废止一切谘议、顾问等等“干薪”的官吏。各机关各省的外国顾问，除极少数必需的专家之外，一律裁撤。

(3) 参酌外国的“文官考试法”，规定“考试任官”与“非考试任官”的范围与升级办法。凡属于“考试任官”的，非经考试，不得委任。

第五，我们主张现在的选举制度有急行改良的必要。我们主张：

(1) 废止现行的复选制，采用直接选举制。

(2) 严定选举舞弊的法律，应参考西洋各国的选举舞弊法（*Corrupt Practice Laws*），详定细目，明定科罚，切实执行。

(3) 大大的减少国会与省议会的议员额数。

第六，我们对于财政的问题，先提出两个简单的主张：

(1) 彻底的会计公开。

(2) 根据国家的收入，统筹国家的支出。

以上是我们对于中国政治的几个主张。我们很诚恳的提出，很诚恳的请求全国的人的考虑、批评，或赞助与宣传。

(民国)十一，五，十三

提议人职业

蔡元培	国立北京大学校长
王宠惠	国立北京大学教员
罗文干	国立北京大学教员
汤尔和	医学博士

陶行知	国立东南大学教育科主任
王伯秋	国立东南大学政法经济科主任
梁漱溟	国立北京大学教员
李大钊	国立北京大学图书馆主任
陶孟和	国立北京大学哲学系主任
朱经农	国立北京大学教授
张慰慈	国立北京大学教员
高一涵	国立北京大学教员
徐宝璜	国立北京大学教授
王 征	美国新银行团秘书
丁文江	前地质调查所所长
胡 适	国立北京大学教务长

少年中国说

梁启超

日本人之称我中国也，一则曰老大帝国，再则曰老大帝国。是语也，盖袭译欧西人之音也。呜呼，我中国其果老大矣乎？梁启超曰：恶是何言，是何言！吾心目中有一少年中国在。欲言国之老少，请先言人之老少。老年人常思既往，少年人常思将来。惟思既往也故生留恋心，惟思将来也故生希望心。惟留恋也故保守，惟希望也故进取。惟保守也故永旧，惟进取也故日新。惟思既往也，事事皆其所已经者，故惟知照例。惟思将来也，事事皆其所未经者，故常敢破格。老年人常多忧虑，少年人常好行乐，惟多忧也故灰心，惟行乐也故盛气。惟灰心也故怯懦，惟盛气也故豪壮。惟怯懦也故苟且，惟豪壮也故冒险。惟苟且也故能灭世界，惟冒险也故能造世界。老年人常厌事，少年人常喜事。惟厌事也，故常觉一切事无可为者。惟好事也，故常觉一切事无不可为者，老年人如夕照，少年人如朝阳。老年人如瘠牛，少年人如乳虎。老年人如僧，少年人如侠。老年人如字典，少年人如戏文，老年人如鸦片烟，少年人如泼兰地酒。老年人如别行星之陨石，少年人如大洋海之珊瑚岛。老年人如埃及沙漠之金字塔，少年人如西伯利亚之铁路。老年人如秋后之柳，少年人如春前之草，老年人如

死海之瀦为泽，少年人如长江之初发源。此老年与少年性格不同之大略也。梁启超曰：人固有之，国亦宜然。

梁启超曰：伤哉老大也。浔阳江头琵琶妇，当明月绕船，枫叶瑟瑟，衾寒于铁，似梦非梦之时，追想洛阳尘中春花秋月之佳趣。西宫南内，白发宫娥，一灯如穗，三五对坐，谈开元天宝间遗事，谱霓裳羽衣曲。青门种瓜人，左对孺人，顾弄孺子，忆侯门似海珠履杂沓之盛事。拿破仑之流于厄蔑，阿刺飞之幽于锡兰，与三两监守吏或过访之好事者，道当年短刀匹马，驰骋中原，席卷欧洲，血战海楼，一声叱咤，万国震恐之丰功伟烈。初而拍案，继而抚髀，终而揽镜。呜呼，面皴齿尽，白发盈把，颓然老矣！若是者，舍幽郁之外无心事，舍悲惨之外无天地，舍颓唐之外无日月，舍叹息之外无音声，舍待死之外无事业，美人豪杰且然，而况于寻常碌碌者耶？生平亲友，皆在墟墓，起居饮食，待命于人。今日且过，遑知他日。今年且过，逞恤明年。普天下灰心短气之事，未有甚于老大者。于此人也，而欲望以拿云之手段，回天之事功，挟山超海之意气，能乎不能？

呜呼！我中国其果老大矣乎？立乎今日，以指畴昔，唐虞三代，若何之郅治！秦皇汉武，若何之雄杰！汉唐来之文学，若何之隆盛！康乾间之武功，若何之炫赫！历史家所铺叙，词章家所讴歌，何一非我国民少年时代良辰美景赏心乐事之陈迹哉？而今颓然老矣。昨日割五城，明日割十城。处处雀鼠尽，夜夜鸡犬惊。十八省之土地财产，已为人怀中之肉。四百兆之父兄子弟，已为人注籍之奴。岂所谓老大嫁作商人妇者耶？呜呼，凭君莫话当年事，憔悴韶光不忍看。楚囚相对，岌岌顾影。人命危浅，朝不虑夕。国为待死之国，一国之民为待死之民。万事付之奈何，一切凭人作弄，亦何足怪？

梁启超曰：我中国其果老大矣乎？是今日全地球之一大问题也。如其老大也。则是中国为过去之国，即地球上昔本有此国，而今渐渐灭，他日之命运殆将尽也，如其非老大也，则是中国为未来之国，即地球上昔未现此国，而今渐发达，他日之前程且方长也，欲断今日之中国为老大耶，为少年耶，则不可不先明国字之意义。夫国也者何物也？有土地，有人民，以居于其土地之人民，而治其所居之土地之事，自制法律而自守之；有主权，有服从，人人皆主权者，人人皆服从者。夫如是斯谓之完全成立之国。地球上之有完全成立之国也，自百年以来也。完全成立者，壮年之事也；未能完全成立而渐进于完全成立者，少年之事也。故吾得一言以断之曰，欧洲列邦在今日为壮年国，而我中国在今日为少年国。

夫古昔之中国者，虽有国之名，而未成国之形也。或为家族之国，或为酋长之国，或为诸侯封建之国，或为一王专制之国，虽种类不一，要之其于国家之体质也，有其一部而缺其一部。正如婴儿自胚胎以迄成童，其身体之一二官支，先行长成，此外则全体虽粗具，然未能得其用也。故唐虞以前为胚胎时代，殷周之际为乳哺时代，由孔子而来至于今为童子时代，逐渐发达，而今乃始将入成童以上少年之界焉。其长成所以若是之迟者，则历代之民贼有窒其生机者也。譬犹童年多病，转类老态，或且疑其死期之将至焉，而不知皆由未完全未成立也，非过去之谓，而未来之谓也。

且我中国畴昔，岂尝有国家哉？不过有朝廷耳。我黄帝子孙，聚族而居，立于此地球之上者既数千年，而问其国之为何名，则无有也。夫所谓唐虞夏商周秦汉魏晋宋齐梁陈隋唐宋元明清者，则皆朝名耳。朝也者，一家之私产也。国也者，人民之公产也。朝有朝之老少，国有国之老少。朝与国既异物，则

不能以朝之老少而指为国之老少明矣。文武成康，周朝之少年时代也。幽厉桓赧，则其老年时代也。高文景武，汉朝之少年时代也。元平桓灵，则其老年时代也。自余历朝，莫不有之。凡此者谓为一朝廷之老也则可，谓为一国之老也则不可。一朝廷之老且死，犹一人之老且死也，于吾所谓中国者何与焉？然则吾中国者，前此尚未出现于世界，而今乃始萌芽云尔。天地大矣，前途辽矣，美哉我少年中国乎！

玛志尼者，意大利三杰之魁也。以国事被罪，逃窜异邦，乃创立一会，名曰少年意大利。举国志士，云涌雾集以应之。卒乃光复旧物，使意大利为欧洲之一雄邦。夫意大利者，欧洲第一之老大国也。自罗马亡后，土地隶于教皇，政权归于奥国，殆所谓老而濒于死者矣。而得一玛志尼，且能举全国而少年之，况我中国之实为少年时代者耶？堂堂四百余州之国土，凛凛四百余兆之国民，岂遂无一玛志尼其人者？

龚自珍氏之集有诗一章，题曰能令公少年行。吾尝爱读之，而有味乎其用意之所存。我国民而自谓其国之老大也，斯果老大矣。我国民而自知其国之少年也，斯乃少年矣。西谚有之曰，有三岁之翁，有百岁之童。然则国之老少，又无定形，而实随国民之心力以为消长者也。吾见乎玛志尼之能令国少年也，吾又见乎我国之官吏士民能令国老大也。吾为此惧。夫以如此壮丽浓郁翩翩绝世之少年中国，而使欧西日本人谓我为老大者何也？则以握国权者皆老朽之人也。非哦几十年八股，非写几十年白折，非当几十年差，非捱几十年俸，非递几十年手本，非唱几十年诺，非磕几十年头，非请几十年安，则必不能得一官，进一职。其内任卿贰以上外任监司以上者，百入之中，其五官不备者，殆九十六七人也。非眼盲，则耳聋，非手颤，则足跛，否则半身不遂也。彼其一身饮食步履视听言语，

尚且不能自了，须三四人在左右扶之捉之，乃能度日。于此而乃欲责之以国事，是何异立无数木偶而使之治天下也！且彼辈者，自其少壮之时，既已不知亚细欧罗为何处地方，汉祖唐宗是那朝皇帝，犹嫌其顽钝腐败之未臻其极，又必搓磨之陶冶之，待其脑髓已涸，血管已塞，气息奄奄与鬼为邻之时，然后将我二万里山河，四万万人命，一举而畀于其手。呜呼！老大帝国，诚哉其老大也。而彼辈者，积其数十年之八股白折当差捱俸手本唱诺磕头请安，千辛万苦，千苦万辛，乃始得此红顶花翎之服色，中堂大人之名号，乃出其全副精神，竭其毕生力量，以保持之。如彼乞儿，拾金一锭，虽轰雷盘旋其顶上，而两手犹紧抱其荷包，他事非所顾也，非所知也，非所闻也。于此而告之以亡国也，瓜分也，彼乌从而听之？乌从而信之？即使果亡矣，果分矣，而吾今年既七十矣八十矣，但求其一两年内，洋人不来，强盗不起，我已快活过了一世矣。若不得已，则割三头两省之土地奉申贺敬。以换我几个衙门；卖三几百万之人民作仆为奴，以赎我一条老命，有何不可？有何难办？呜呼！今之所谓老后老臣老将老吏者，其修身齐家治国平天下之手段，皆具于是矣。西风一夜催人老，凋尽朱颜白尽头，使走无常当医生，携催命符以祝寿，嗟乎痛哉！以此为国，是安得不老且死。且吾恐其未及岁而殇也。

梁启超曰：造成今日之老大中国者，则中国老朽之冤业也。制出将来之少年中国者，则中国少年之责任也。彼老朽者何足道？彼与此世界作别之日不远矣。而我少年乃新来而与世界为缘。如僦屋者然，彼明日将迁居他方，而我今日始入此室处，将迁居者，不爱护其窗棂，不洁治其庭庑，俗人恒情，亦何足怪，若我少年者前程浩浩，后顾茫茫，中国而为牛为马为奴为隶，则烹鬻鞭箠之惨酷，惟我少年当之。中国如称霸宇内

主盟地球，则指挥顾盼之尊荣，惟我少年享之，于彼气息奄奄与鬼为怜者何与焉？彼而漠然置之，犹可言也，我而漠然置之，不可言也。使举国之少年而果为少年也，则吾中国为未来之国，进步未可量也。使举国之少年而亦为老大也，则吾中国为过去之国，其渐亡可翘足而待也。故今日之责任，不在他人，而全在我少年。少年智则国智，少年富则国富，少年强则国强，少年独立则国独立，少年自由则国自由，少年进步则国进步，少年胜于欧洲，则国胜于欧洲，少年雄于地球，则国雄于地球。红日初升，其道大光。河出伏流，一泻汪洋。潜龙腾渊，鳞爪飞扬。乳虎啸谷，百兽震惶，鹰隼试翼，风尘吸张。奇花初胎，与鹖鹖皇皇。干将发硎，有作其芒。天戴其苍，地履其黄。纵有千古，横有八荒。前途似海，来日方长。美哉我少年中国，与天不老。壮哉我中国少年，与国无疆。

三十功名尘与土，八千里路云和月，莫等闲白了少年头，空悲切。此岳武穆满江红词句也。作者自六岁时即口受记忆，至今喜诵之不衰。自今以往，弃哀时客之名，更自名曰少年中国之少年。作者附识。

（一九〇〇年）

论进步

（一名论中国群治不进之原因）

梁启超

泰西某说部，载有西人初航中国者，闻罗针盘之术之传自中国也，又闻中国二千年前即有之也，默忖此物入泰西，不过数纪，而改良如彼其屡，效用如彼其广，则夫母国数千年之所增长，更当何若。登岸后不遑他事，先入市购一具，乃问其所谓最新式者，则与历史读本中所载十二世纪时亚刺伯人传来之罗盘图，无累黍之异。其人乃废然而返云。此虽讽刺之寓言，实则描写中国群治濡滞之状，谈言微中矣。

吾昔读黄公度日本国志，好之，以为据此可以尽知东瀛新国之情状矣。入都见日使矢野龙谿，偶论及之，龙谿曰：是无异据明史以言今日中国之时局也。余怫然，叩其说。龙谿曰：黄书成于明治十四年，我国自维新以来，每十年间之进步，虽前此百年不如也。然则二十年前之书，非明史之类如何？吾当时犹疑其言。东游以来，证以所见，良信。斯密亚丹《原富》，称元代时有意大利人玛可波罗游支那，归而著书，述其国情，以较今人游记，殆无少异。吾以为岂惟玛氏之作，即史记汉书二千年旧籍，其所记载，与今日相去能几何哉？夫同在东亚之地，同为黄族之民，而何以一进一不进，霄壤若此？

中国人动言郅治之世在古昔，而近世则为浇末，为叔季。此其义与泰西哲学家进化之论最相反。虽然，非谰言也，中国之现状实然也。试观战国时代，学术蜂起，或明哲理，或阐技术，而后此则无有也。两汉时代，治具粲然，宰相有责任，地方有乡官，而后此则无有也。自余百端，类此者不可枚举。夫进化者天地之公例也，譬之流水，性必就下；譬之抛物，势必向心，苟非有他人焉从而搏之，有他物焉从而吸之，则未有易其故常者。然则吾中国之反于彼进化之大例，而演出此凝滞之现象者，殆必有故。求得其故而讨论焉发明焉，则知病而药于是乎在矣。

论者必曰，由于保守性质之太强也。是固然也。虽然，吾国人保守性质，何以独强，是亦一未解决之问题也。且英国人以善保守闻于天下，而万国进步之速，殆莫英若，又安见夫保守之必为群害也？吾思之，吾重思之，其原因之由于天然者有二，由于人事者有三。

一曰大一统而竞争绝也。竞争为进化之母，此义殆既成铁案矣。泰西当希腊列国之时，政学皆称极盛，洎罗马分裂，散为诸国，复成近世之治，以迄于今，皆竞争之明效也。夫列国并立，不竞争则无以自存。其所竞者非徒在国家也，而兼在个人；非徒在强力也，而尤在德智。分途并趋，人自为战，而进化遂沛然莫之能御。故夫一国有新式枪炮出，则他国弃其旧者恐后焉，非是不足以操胜于疆场也。一厂有新式机器出，则他厂亦弃其旧者恐后焉，非是不足以求赢于闾阖也，惟其然也，故不徒耻下人，而常求上人。昨日乙优于甲，今日丙驾于乙，明日甲还胜丙，互相傲，互相妒，互相师，如赛马然，如斗走然，如竞漕然。有横于前，则后焉者自不敢不勉；有蹶于后，则前焉者亦不敢即安。此实进步之原动力所由生也。中国惟春

秋战国数百年间，分立之运最久，而群治之进，实以彼时为极点。自秦以后，一统局成，而为退化之状者，千余年于今矣。岂有他哉？竞争力销乏使然也。

二曰环蛮族而交通难也。凡一社会与他社会相接触，则必产出新现象，而文明遂进一步。上古之希腊殖民，近世之十字军东征，皆其成例也。然则统一非必为进步之障也，使统一之于内，而交通之于外，则其飞跃或有更速者也。中国环列皆小蛮夷，其文明程度，无一不下我数等，一与相遇，如汤沃雪，纵横四顾，常觉有上天下地唯我独尊之概。始而自信，继而自大，终而自画。至于自画，而进步之途绝矣。不宁惟是，所谓诸蛮族者，常以其牛羊之力，水草之性，来破坏我文明。于是所以抵抗之者，莫急于保守我所固有，中原文献，汉官威仪，实我黄族数千年来战胜群裔之精神也。夫外之既无可师法以为损益之资，内之复不可不兢兢保持以为自守之具，则其长此终古也亦宜。

以上由于天然者。

三曰言文分而人智局也。文字为发明道器第一要件，其繁简难易，常与民族文明程度之高下为比例差。列国文字，皆起于衍形，及其进也，则变而衍声。夫人类之语言；递相差异，经千数百年后，而必大远于其朔者，势使然也。故衍声之国，言文常可以相合。衍形之国，言文必日以相离。社会之变迁日繁，其新现象新名词必日出。或从积累而得，或从交换而来。故数千年前一乡一国之文字，必不能举数千年后万流汇沓群族纷拿时代之名物意境而尽载之尽描之，此无可如何者也。言文合，则言增而文与之俱增。一新名物新意境出，而即有一新文字以应之，新新相引，而日进焉。言文分，则言日增而文不增。或受其新者而不能解，或解矣而不能达。故虽有方新之

机，亦不得不窒。其为害一也。言文合，则但能通今文者，已可得普通之智识，其古文之学，待诸专门名家者之讨求而已。故能操语者即能读书，而人生必需之常识，可以普及。言文分，则非多读古书通古义，不足以语于学问。故近数百年来学者，往往瘁毕生精力于说文尔雅之学，无余裕以从事于实用，夫亦有不得不然者也。其为害二也。且言文合而主衍声者，识其二三十之字母，通其连缀之法，则望文而可得其音，闻音而可解其义。言文分而主衍形者，则苍颉篇三千字，斯为字母者三千，说文九千字，斯为字母者九千，康熙字典四万字，斯为字母者四万，夫学二三十之字母，与学三千九千四万之字母，其难易相去何如？故泰西日本，妇孺可以操笔札，车夫可以读新闻。而吾中国或有就学十年，而冬烘之头脑如故也。其为害三也。夫群治之进，非一人所能为也，相摩而迁善，相引而弥长，得一二之特识者，不如得百千万亿之常识者。其力逾大，而效逾彰也。我国民既不得不疲精力以学难学之文字，学成者固不及什一。即成矣，而犹于当世应用之新事物新学理，多所隔阂。此性灵之濬发所以不锐，而思想之传播所以独迟也。

四曰专制久而民性漓也。天生人而赋之以权利，且赋之以扩充此权利之智识，保护此权利之能力。故听民之自由焉，自治焉，则群治必蒸蒸日上。有桎梏之戕贼之者，始焉窒其生机，继焉失其本性，而入道乃几乎息矣。故当野蛮时代，团体未固，人智未完，有一二豪杰起而代其责，任其劳，群之利也。过是以往，久假不归，则利岂足以偿其弊哉？譬之一家一廛之中，家长之待其子弟，廛主之待其伴佣，皆各还其权利而不相侵，自能各勉其义务而不相佚。如是而可以自逸可以自利者，虽牺牲其家其廛之公益以为之，所不辞也。如是而不萎焉以衰，吾未之闻也。故夫中国群治不进，由人民不顾公益使然

也。人民不顾公益，由自居于奴隶盗贼使然也。其自居于奴隶盗贼，由霸者私天下为一姓之产而奴隶盗贼吾民使然也。

五曰学说隘而思想窒也。凡一国之进步，必以学术思想为之母，而风俗政治皆其子孙也。中国惟战国时代，九流杂兴，道术最广，自有史以来，黄族之名誉，未有盛于彼时者也。秦汉而还，孔教统一。夫孔教之良，固也。虽然，必强一国人之思想使出于一途，其害于进化也莫大。自汉武表章六艺，罢黜百家，凡非在六艺之科者绝勿进。尔后束缚驰骤，日获一日。虎皮羊质，霸者假之以为护符；社鼠城狐，贱儒缘之以谋口腹。变本加厉，而全国之思想界消沉极矣。叙欧洲史者，莫不以中世史为黑暗时代。夫中世史则罗马教权最盛之时也，举全欧人民，其躯壳界则糜烂于专制君主之暴威，其灵魂界则匍伏于专制教主之缚轭，故非惟不进，而以较希腊罗马之盛时，已一落千丈强矣。今试读吾中国秦汉以后之历史，其视欧洲中世史何如。吾不敢怨孔教，而不得不深恶痛绝夫缘饰孔教利用孔教诬罔孔教者之自贼而贼国民也。

以上由于人事者。

夫天然之障，非人力所能为也。而世界风潮之所簸荡所冲激，已能使吾国一变其数千年来之旧状。进步乎，进步乎，当在今日矣！虽然，所变者外界也，非内界也，内界不变，虽日烘动之鞭策之于外，其进无由。天下事无无果之因，亦无无因之果。我辈积数千年之恶因，以受恶果于今日，有志世道者，其勿遽责后此之果，而先改良今日之因而已。

（一九〇二年）

社会的信条

傅斯年

一般社会里，总有若干公共遵守的信条。这些信条，说他没用，他竟一文不值，说他有用，他竟有自然律的力量。

中国社会里，自然也有若干信条的。这些信条，是从历史上遗传下的，是有极大力量的，是旧道德所托命的。我们因为今昔时代不同，这些信条不应时，发出许多破坏他的说话，就有许多人很不以为然的。四月间有个朋友和我辩说——

社会上总要有若干信条，人家遵守，才能维持秩序，发展公众的福利。要是你也从自由的思想，他也从个人的判断，大家东跑西跑，没有标准的是非，岂不要闹翻了吗？

我回答这说话道，为保持社会上秩序起见，当然须赖公共的信条。但是信条与信条不同：总要分个是非，辨别他的性质，考察他的效果，——不是可以一味盲从的，我且分析说个大概：

（1）社会上的信条，总当出于人情之自然。那些“戕贼人性以为仁义”的宗教名教的规律，只可说是桎梏，不能拿他当做信条。所以信条的是非，总当以合于人情，或不合人情为断。我们若是服从不合人情的信条，必定变做戏法的“奇人”了。——那些造这信条的人，对于服从信条的人，所有的“功

德”，就和玩戏法的，对于他的“奇人”一样。

(2) 这种信条，总要有意识，总要对于社会或个人有利益。信条的用项，全是为增进社会的幸福起见，若并无利益，或者有害，反来遵守他，也算无灵性了。

(3) 信条总应合于现日的社会情形；若是遗传的信条，经过若干年，社会的性质改变了，人生观念不同了，我们反来遵守历史上的信条，岂不同信仰死灵魂，崇拜泥菩萨一样？可是中国现在社会上的信条，一百件中，就有九十九件是死灵魂，泥菩萨。

照这看来，信条一类物，须是应社会上所需要，出于自然，具有意识。若果遵守矫揉造作，不合时宜的信条，就有入地狱的苦痛。现在我举个例。我曾在一本笔记上，见过一种福建的特俗，大概说：

延平一带地方，未婚妇女，死了定婚的丈夫，便要寻死，这种风气李氏最盛。李氏是那里巨族，曾经出了个所谓名臣名儒的李光地。这位名臣名儒，立了条家法，凡是未婚女子，死了丈夫，须要殉节。若是不肯，别人当助她死，好求旌典。照这家法行了下来，就有不愿死的，家中父母无可奈何，把她绞死，然后请旌。因而李氏一家，受旌最多。乡人见了，羡慕的了不得：一齐学他，就成了风俗。

作笔记的人，把事实写完，便大大赞美一番。看官！这样信条，地狱有他惨酷吗？可是一般社会上人反说是“名教攸关”哩！

诸位切莫疑我举了个极端的例。我不过说个显而易见的，来做证据。那些外面看不出可恶，骨子里却害人到底的信条，正是多着呢！

翦话截说，我们总要做人，不要做“戕贼杞柳而成的质，

不要从社会的强压力。我们必须建设合理性的新信条，同时破除不适时的旧信条。

（民国八年二月一日）

罗斯福与新自由主义

傅斯年

罗斯福总统突然谢世，引起全世上爱自由的人民的悲痛，不分种族，不分阶级，不分政见，不分主义，普遍的衷心痛悼。这固然由于世界缩小了，可以发生国际仰瞻的人物，也正因为罗斯福之伟大风格，有超越于不同的种族、阶段、政见、主义者。我们痛定思念，他这一生对美国，对远东，对世界，对人类前途的贡献，皆曾划一时代。他就任美国大总统时，正值空前的商业不景气，他推行“新政”——其中实在含有温和而有效的社会主义成分——安定了民生，更继续不断的创造些有利大众的制法，同时先天下人看到世界大祸之将临，搏斗孤立派，推行“大海军”，终于领导世界走到今天进步的战胜逆行的形势。假如这个世界上没有他这样一个伟大人物，理智与情感调和，现实政治与崇高理想兼备，我很难想象今天的世界是怎样？他虽然在世界运行的最紧要关键中忽然谢世，他已经成就了人类有史以来最伟大的人格之一，他这一生必是后来史家一个大题目。现在若问，在他的伟大贡献中最伟大的是什么？各人的重点不同，答案必不一致，我的答案是，他给自由主义一个新动向，新生命，并且以事实指证明白，这个改造的、积极的新自由主义有领导世界和平与人类进步的资格。

这话待我从远处说起。自由主义是美国独立、法兰西革命的产品，领导这两大事件的思想，在十八世纪中不止一家，前此的宗教革命也是一个远源，但最有效力的激动者还要算卢骚的政治哲学教育哲学。诚然，我们现在检讨卢骚的思想，可以证明他的政治哲学并无历史的根据，他的教育哲学并无心理的根据，但，哲学的时代正确性，是要看他能不能与时代的现实配合发生作用，不像几何物理一样，超于时间的。卢骚的哲学恰恰激动了新兴第三阶级，即所谓市民阶级的心坎，于是对封建宗教的势力之统制者发生革命，以自由为号召，以解放为归宿。法兰西革命虽震荡了全欧洲，却并未曾安定下去，终被个人主义者之拿破仑挟着走了岔路，在革命中也并未曾演化出一个切实具体的教条和方案来，虽有“平等，自由，友爱”的原则，这仍是空洞洞的。再看美国，政治虽然安定，自由虽然确立，若以现在的眼光看去，他那宝贵的“人权宣言”十条，仍多偏于政治的消极方面。十九世纪自由人道主义在英国之演进虽无赫赫的段落，却有不少零星而合于实际的进步。整个看来，在美国独立、法国革命之后的十九世纪，自由主义却因与资本主义配合而变质了！自由主义因反抗封建而产生，资本主义因工业革命而发展，这两件事原来毫不相干，前者是不愿受役于人，后者是因机器而役人，心情上更全是相反的。一八四八年的欧洲革命，确是法兰西革命的尾声，这中间何尝有资本主义？那些初在英国及他地推广工业革命，夺民田，役幼童，乃至跑到海外冒险去的“工业诸侯”，虽然建设了他的“财产自由”以外，又何尝有人道性的自由主义在念？历史上常常有两件事原不相干，因同时发生而纠缠不清的，这就是一个例。诚然，这中间也不无联系之处，因为这两件事都是凭借十七八世纪第三阶级之渐渐生长而出来的，但是在心术上，在政治意

义上，终于是两件不相干的事。从十九世纪之初，纯正的自由主义，尤其是偏于人道主义者，几乎全被赶入好事者的沙龙、作家的论撰、学校的课堂里去了，在一般的社会上，力量实在不大，白瞪着眼看着资本主义挟走的自由主义在社会上大发达，一切为着资本主义的利益！资本主义这样的利用自由主义、诚然得了很大的便宜，击破封建势力，建设“财产自由”。可惜的是，法兰西革命的人道主义色彩，完全遮盖了。不过，沙龙、课堂与著作，也还不是不生产的田园，于是纯正自由主义也还有在理论上发达的趋势。不特激进的自由主义者演化出各种不同的社会主义，即纯正的自由主义者，如边沁、穆勒父子等，也认明机会均等在自由主义之重要，所以忽略经济方面自由主义者，我们可以说，不是真有见解的自由主义者，不是人道传统的自由主义者。

自从“第四阶级”出头，资产阶级及其挟带的变态自由主义，成了目下受击之对象，于是很有转而结合旧势力恶势力者。又自上次世界大战以后，不公正的和平，及其经济影响，引起欧洲的各种反动力量，对于亚洲之不变的殖民地概念，培养了日本的实力，于是两大战之间成了民主政治自由主义之没落期，其结果便是这次的世界大战。在此次世界大战之前夕，许多人怀疑自由主义之实用性，加以一切的攻击——“无能”、“虚伪”、“作恶”、“坏事”等等。

不过，这四面受敌状况中的自由主义者，也有一部分人不甘居败北，而检讨现实，回想百余年的进展，以为自由主义确有若干修正之必要，而不应该根本加以推翻。这一类的修正派大约限于文人及教授，他们的原则大致可分为两项：

一、继续法兰西革命的传统，即人道的自由主义，而解脱自由主义与资本主义及其相衍的帝国主义之不解缘，乃至反对

资本主义。

二、取用社会主义的目的——这本不与法兰西革命时代的自由主义违反的——而不取一派的社会主义者之阶级斗争哲学。

自由主义本是一种人道主义，只缘与资本主义结合而失其灵魂，今若恢复灵魂，只有反对发达的资本主义，然若一面恢复原来的人道主义，一方又接受阶级斗争之理论，仍是把政治动力放在人之相恨上，仍是与人道主义相反的。人类的文明，总应该有继续性，有继续性然后便于发扬光大。试看欧洲的文明，在古代本以地中海为中心，北岸之欧洲，南岸之非洲，有同等重要，只缘非洲经过多次的彻底推翻，成了今天的落伍，北岸的欧洲文化，层层的建设上去，遂有近代文明的光辉。今天求人类的进步，总不该先推翻一切，从“青铜时代”重新做起，希特勒便是一个这样打算自原人从新做起者。所以新自由主义者应该不违反人道主义之传统，而考核现实，修正道路的错误。

这样的新自由主义者，在这次战前虽不乏其人，终无多大政治力量，总被右派呼为幻想者，被左翼呼为“乌托邦”！总为世人所忽略！

谁知罗斯福总统，不凭藉学究的理论，不从事教条的排演，以世事洞明，人情练达之故，竟把一种的新自由主义，在新大陆表证其成功，并指示此一主义可以领导世界和平，人类进步。

何以称他为一种新自由主义呢？美国的政治传统，本是自由主义，不待说，但传统的自由主义到今天太多保守性，例如“财产自由”，竟是其他一切自由的障碍。罗斯福总统在第一第二两任总统时推行的一切社会立法，即所谓“新政”者，虽不

揭社会主义之名，也并不是强烈性的社会主义，却是一个运用常识适合国情的对资本主义现状之严重修正案，其中实在包涵着不少温和的社会主义成分。这无怪乎保守的最高法院宣布他的最大制法为“不合宪法”，此中所谓“不合宪法”，即不合“财产自由”之意。更无怪乎“大买卖人”始终反对他。不过民众是支持他的，时代是支持他的，所以他四任当选。一九三二年，他第一次竞选总统，发表了一个“新民约”演说，他说：

人人皆有生存之权利，同时也应有安居乐业之权利。他也许因为懒惰和罪恶，放弃这天赋之权，可是他有自新的机会去行使他的权利。……老，弱，孩童，当受人爱护，不得加以摧残。我们一定要限制投机家、操纵者、甚至于金融家的活动。……总之，我们必须保障个人的自由和权利。（原译）

这个名号，这个立点，完全说明他是一位新自由主义者。而他在第一第二任之立法与建设（如 TVA，田纳西建设工程），完全证明他这主义是成功者。

到他第三任时，他看到世界大战之不可免，进步分子必与退步分子搏斗，于是把备战作为他的最大新政，有这最大新政，其他社会立法转可缓办了。（战时是最易于推行社会政策的时候，在英美的老牌资本主义国家尚如此，只有我们反其道而行之）他看到世界上不能一国独自繁荣，又看到新自由主义之不能孤立，所以自第二任起，便运用国际的形势，反抗恶势力，发挥新力量。在一九四一年一月六日，他向国会宣布其未来世界观念，即是那个驰名的“四大自由论”，他说：

……在我们祈求的未来日子，我们望见一个建设在四种基本人类自由的世界。

第一是，言论及表示的自由——世界的一切地方。

第二是，每人各如其式崇拜其上帝之自由——世界的一切地方。

第三是，免于匮乏（的自由）——把这话说到世界上，就等于说，每个民族间，为他的人民获得一个健康的太平生活，需要相互的经济了解——世界的一切地方。

第四是，免于恐惧（的自由）——把这话说到世界上，就等于说，全世界的解除武装，到一种程度，使每一国均无力对其邻人施行侵略——世界的任何地方。这不是一个千年的远景，这是可以在我们这一世造成的世界之基础。这个世界，恰是与独裁者所欲造成的暴力的新秩序完全相反的。（新译）

后两项之称作自由，本是英文里舞弄字面，在中文里原是多事，即此可知他的自由论含有一半是新成分，以此新成分补充旧有者，而自由主义之整个立场为之改变，消极的变为积极的，面子的变为充实的，散漫的变为计划的，国际竞争的变为国际合作的。原来的自由主义与资本主义结合，实有助长帝国主义之咎，他的第三原则——免于匮乏——不特净化原来者，且正反其道而行之。他这两项新原则，实在得自上次大战后之教训，也正是他的“新政”之扩大、因为用心取术全是一贯的，我们不妨称他这四原则为“世界的新政！”只可惜这“世界的新政”方开始奋斗时，即旧金山将开会时，他便去世了。

人类的要求是自由与平等，而促成这两事者是物质的和精神的进步。百多年来，自由主义虽为人们造成了法律的平等，却帮助资本主义更形成了经济的不平等，这是极可恨的。没有经济的平等，其他的平等是假的，自由也每不是真的。但是，如果只问平等，不管自由，那种平等久而久之也要演出新型的

不平等来，而且没有自由的生活是值得生活的，因为没有自由便没有进步了，所以自由与平等不可偏废，不可偏重，不可以一时的方便取一舍一。利用物质的进步（即科学与经济）和精神的进步（即人之相爱心而非相恨心），以促成人类之自由平等，这是新自由主义的使命。

（民国三十四年四月廿九日）

民彝与政治

李大钊

民彝何为而作也？大盗窃国，予智自雄，冯借政治之枢机，戕贼风俗之大本。凡所施措，莫不戾乎吾民好恶之常，而迫之以党于其恶。迨已极其暴厉恣睢之能事，犹恐力有弗逮，则又文之以古昔之典诰，夸之以神武之声威，制之以酷烈之刑章，诱之以冒滥之爵禄，仰其天赋之德，暗然日亡，不得其逻辑之用，以彰于政治，而伦纪宪章，失其常矣。呜呼！此其所系，讵止一时之安危治乱而已哉！书曰：“天视自我民视，天听自我民听。”视听之器，可以惑乱于一时，秉彝之明，自能烛照夫万物。如铸禹鼎，如燃温犀，罔两么么，全形毕现。究之，因果报偿，未或有爽。向之盗劫民彝罔惑民彝者，终当所命于民彝而伏诛于其前，则信乎正义之权威，可以胜恶魔，天理之势力，可以制兽欲也。诗云：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”言天生众民，有形下之器，必有形上之道。道即理也，斯民之生，即本此理以为性，趋于至善而止焉。爰取斯义，锡名民彝，以颜本志。一以示为治之道，在因民彝而少加牖育之功，过此以往，即确信一己所持之术足以福利斯民，施之实际亦信足以昭其福利，极其越俎之害，必将侵及民彝自由之域，荒却民彝自然之能，较量轻重，正不足与其

所被之福利相消，则毋宁于牖育之余，守其无为之旨，听民之自器真材，自踏其常，自择其宜，自观其成，坦然以趋于至当之途之为愈也。一以见民彝者，吾民衡量事理之器。藏器于躬，待时而动，外界所加之迷惑迫压，如何其禁且重，彼自有其纯莹之智照，坚贞之操守，有匪先民之典谟训诰所能繫障以尽，奸雄之权谋数术所能劫持以穷也。方今求治之道虽广，论治之言虽庞，而提纲挚领，首当审谛兹理，以为设施。违此则去治日遥，泯彝之端，且惧迭起环生之无已矣。

论“彝”之义，古有殊训。一训器：宗彝者宗庙之常器也。古者宗法社会时代，即祭即政。盖政莫始于宗庙，地莫严于宗庙，器亦莫重于宗彝也。故称其重者以概其余而为百器之总名。有祭器焉，有享器焉，有养器焉，有藏器焉，有陈器焉，有好器焉，有征器焉，有从器焉，有旌器焉，有约剂器焉，有分器焉，有赂器焉，有献器焉，有媵器焉，有服器焉，有抱器焉，有殉器焉，有乐器焉，有傲器焉，有重器焉。国家于冠、昏、丧、祭、征讨、聘盟、分封、赂献、旌功、平讼诸典，必以器从。是器乃为国家神明尊严之所托，有敢窥窃神器者，律以叛逆。周之衰也，楚人问鼎之轻重，王孙满严辞绝之，春秋嘉其功焉。古之灭人国者，迁其重器，此名与器所由不可以假人也。商器之文，不过象形指事而已。周器之文，乃备六书，乃有属辞。其有通六书、属文辞、载钟鼎者，皆雅材也。制器能铭，居九能之一。凡古文可以补今许慎书之阙，其韵可以补雅颂之隙，其事可以补春秋之隙，其礼可以补逸礼，其官位、氏族可以补世本之隙，其言可以补七十子大义之隙。三代以上，无文章之士，而有群史之官。群史之官之职，即在以文字刻之宗彝。是则宗彝至于有周，不啻文史、輿诵、箴规、典要之渊源。，殆如罗马十二铜表之类，固不徒供金石家

鉴定之资而已。余今举此，非故罗列古光古色，以坟冢窟藏之物眩惑吾二十稔国民之耳目，如古董论者之所为；乃以疏证文义之初，明古者政治上之神器在于宗彝，今者政治上之神器在于民彝。宗彝可窃，而民彝不可窃也；宗彝可迁，而民彝不可迁也。然则民彝者，悬于智照则为形上之道，应于事物则为形下之器，虚之则为心理之激，实之则为逻辑之用也。彝亦训常，《书·洪范》云：“彝伦攸叙。”彝伦者，伦常也，又与夷通用。老子云：“大道甚夷，而民好径。”夷，平也。为治之道不尚振奇幽远之理，但求平易近人，以布帛菽粟之常，与众共由。所谓以其易饱易暖者自过吾之身，以其同饱同暖者同过人之日，故能易简而得理，无为而成化也。盖非常之原，黎民惧焉，庸言庸行，匹夫与知。以非常之政术，增庸众之迷瞽，以非常之教令，重庸众之桎梏，虑其闻见不熟，或将未寤而惊也，动止不安，或将絜而颠且仆也。吾国求治之君子，每欲以开明之条教，绳浑噩之编氓，依有方之典刑，驭无方之群众。己所好者，而欲人之同好，己所恶者，而欲人之同恶。有诸己矣，而望人之同有，无诸己矣，而望人之同无。抑知此一身之好恶非通于社会之好恶也，此一身之有无非通于社会之有无也。今以一身之好恶有无制为好恶有无之法，以齐一好恶有无不必相同之人，是己自处于偏蔽之域，安有望于开明之途也！任其好同恶异之性，施其强异从同之权，擅权任性，纵其所之，别白太纷，争攘遂起，同者未必皆归，异者从此日远，而政以乖方，民以多事矣。此好同恶异之性所以不可滋长，强异从同之事所以宜加痛绝也。《诗》云：“天之牖民，如堦如麓，如璋如圭，如取如携。携无曰益，牖民孔易。民之多辟，无自立辟。”是知牖民之道，在因其天性之和合，而浚发其资能之所固有，如量以显，勿益其所本无，以求助长之功，则其效易

睹。盖人生有欲，政治亦达其欲之一术耳。民之罹于辟者原自多端，不因性以为法，而立法以禁欲，则是辟自我立，不因乎人。但求其同，不容其异，专制之源而立宪之反，其结果必至法网日密，民命日残，比户可诛，沿门可僂也。欧洲当中世之际与改革之初，人之演用魔术而触法以死者累千累万，为其演用之者，不论谁何，皆害天人之法也。然其时，对于魔术之信念，颇踞坚厚之势，于象心之中，故虽诉之刑僂，亦无能减其演用与对之之信念。新旧教坛之疾呼，民政官司之竭力，其于禁遏魔术之演用，均无效力。惟至数辈明达，简明以示其理，谓兹世绝无演用魔术其事，以无魔术其物，故其事乃止。寻其舛误，乃在诉由误解而动作之人于刑，与听诉人为其实际所不能为之事而后因之以为惩戒焉。夫非常之法，其于民也，背逆其生之常态，实与绝无是物之魔术相等。今以魔术迫之使行，不用则从而刑之僂之，此其为害，尤甚于欧洲中世之禁用魔术者远矣。彼其非常之法，果为政治之良图，而离于其民，已失其本然之价值，不能收功，反以贻害，况以张为幻，鬼蜮阴行，躬演盗国欺民之魔术，陆离光怪，莫可名状者，而犹觊颜以白于众曰，此民意也，此国情也，此长治久安之道也，此救国救民之心也。呜呼！亡国妖孽，遭之不祥。苟天地不改其常道，人类未泯其常性，将必有操矛矢张弓弩以祓除之者，而不能与一朝居矣。此非常之法、反常之象所以终不可久也。彝又训法。《书》曰：“永弼乃后于彝宪。”民彝者，民宪之基础也。英伦宪法之美，世称为最。戴雪尝论之曰：“英伦宪法，吾人自束发受书，即稔闻之。匪制造而成者，乃发育而成者也；非空玄理论之果，乃英人固有本能之果也。此固有本能，乃以致英人建此基础巩固之制度，不必经建筑方术之研究，正如蜂之构巢，何种技艺不足拟其良巧焉。故英宪时优之质，不一而

足。吾人祖若宗，所由崇为宝典，决非近百年来世界开化诸邦之模拟贗造、剽窃，所可同日而语也。但英宪之发生，究在何时？创造之者，究为谁某？均非能明。其记载章条之成典何在，亦无能示。要之，英宪实自然发育之物，无论英人外人，纵遇不能晰解之处，而亦不可不尊信者也。”此其所云英人固有之本能，即英之民彝也。所云固有本能之果，即以明英宪乃顺民彝自然之演进，而能一循其常轨，积习成性，遂为不文之典，不惟勿需编纂之劳，且力避编纂之举，以柔其性，而宽其量也。吾民彝之屈而不信、郁而不彰于宪典也久矣。兹世文明先进之国民，莫不争求适宜之政治，以信其民彝，彰其民彝。吾民于此，其当鼓勇奋力，以趋从此时代之精神，而求此适宜之政治也，亦奚容疑。顾此适宜之政治，究为何种政治乎？则惟民主义为其精神、代议制度为其形质之政治，易辞表之，即国法与民彝间之连络愈易疏通之政治也。先进国民之所以求此政治者，断头流血，万死不辞，培养民权自由之华，经年郁茂以有今日之盛。盖其努力率由生之欲求而发，出于自主之本能，其强烈无能为抗也。吾民对于此种政治之要求，虽云较先进国民为微弱，此种政治意识觉醒之范围，亦较为狭小；而观于革命之风云，蓬勃飞腾之象，轩然方兴而未有艾，则此民权自由之华，实已苞蕾于神州之陆。吾民宜固其秉彝之心田，冒万难以排去其摧凌，而后以渐渍之工夫，熏陶昌大其光采，乃吾民唯一之天职，吾侪唯一之主张矣。

夫代议政治，虽起于阶级之争，而以经久之历验，遂葆有绝美之精神焉。论善治标准最精者，莫如弥勒，其言曰：“夫以善治初哉首基之要素，既为其群各个小己之智德：斯凡一政治所具之长，即在增进人民之智德。而关于政制首当悬为问题者，遂在其涵育其群小己可嘉之资能至于何度。是等资能，曰

德与智。从边沁氏校详之析类，智德而外，更益以活动之能焉。治之优于此者，其他凡百措施，类能悉臻于善。盖其蕴蓄之善，得以如量以彰于政治之用者，全赖其民之是等资能矣。”又曰：“凡求善治，必取素存于其群善良资能之几分而组织之，俾以执司公务。代议政治者，即致其群一般聪明正直之平准，先觉之殊能于政治相接，视其他组织之方式，校有迳切关系并生宏大势力之方也。即于何政制之下，此类势力，皆为其善之存于而政者之渊源，恶之免于而政者之防遏焉。惟一国政制组织是等善良资能之分量愈扩者，其组织之法乃愈善，其政治乃愈良。”然代议政治之施行，又非可徒揭槩其名，而涣汗大号于国人之前，遂以收厥成功者。必于其群之精神植一坚固不拔之基，俾群己之权界，确有绝明之域限，不容或紊，测性淪知，习为常轨，初无俟法制之力以守其藩也。厥基维何？简而举之，自由是已。而“意念自由之重，不必于思想大家乃为不可阙之心德也，其事实生民之秉彝，天既予人人以心矣，虽在常伦，而欲尽其心量者，尤非自由不可。”此亦穆勒氏之所诏谕吾人者也。此类意念自由，既为生民之秉彝，则其活动之范围，不至辄越乎本分，而加妨害于他人之自由以上。苟不故为人为之矫制，俾民庶之临事御物，本其夙所秉赋涵修各自殊异之知能，判其曲直，辨其诚伪，校其得失，衡其是非，必可修一中庸之道，而轨纳于正理，决无荡检逾闲之虞也：由是言之，政治之良窳，视乎其群之善良得否尽量以著于政治；而其群之善良得否尽量以著于政治，则又视乎其制度礼俗于涵育牖导而外，是否许人以径由秉彝之诚，圆融无碍，而为彖决于事理得失利害之余裕。盖政治者，一群民彝之结晶，民彝者，凡事真理之权衡也。民彝苟能得其用以应于事物之实，而如量以彰于政，则于纷坛错综之间，得斯以为平衡，而一一权其畸轻

畸重之度，寻一至当之境而止。余信公平中正之理，当自现于从容恢廓之间，由以定趋避取舍之准，则是即所谓止于至善矣。良以事物之来，纷沓毕至，民能以秉彝之纯莹智照直证心源，不为一偏一曲之成所拘蔽，斯其包蕴之善，自能发挥光大至于最高之点，将以益显其功于实用之途，政治休明之象可立而待也：惟若绳以至严之义，责以必守之规，民彝自然之所好，屡遭阻制而无由畅达其志，是其本能必由久废而全荒，所标为微言大义者，终以扞格而不能深中乎人心，而其指为离经畔道之防者，将终于遇机而卒发，久遏之余，破藩溃堤以出，一决且至不可收拾，此其为患何胜言哉！窃尝端居深念，秘探吾国致乱之源，因果复顾，莫可悉举而拓其窍要。举凡历史积重之难反，依赖根性之难除，众论武断之难抗，法制拘执之难移，莫不为自由之敌、民彝之蔽、政治之关也。嗟乎！吾民不欲为二十立宪政治下之国民，斯亦已耳。否则勿恤被体血汗之劳，澄心涤虑之功，以拔除此不祥之阂障，勿任驰骤束缚长此暗郁吾神州矣。

盖尝远稽列国，近证宗邦，知民彝之絃蔽，自由之屈束，每于历史传说、往哲前贤、积久累厚之群为尤甚焉。为其历史所经阅者弥久，斯其圣哲所垂诏者弥多；其圣哲所垂诏者弥多，斯其民彝受紊蒙也弥厚，其民彝受繫蒙者弥厚，斯其政治趋腐败也弥深。故释迦之不生于他国，而生于印度，他国之歆羨之者，或引为遗憾千万；而自印度言之，印度之有释迦，印度之幸，亦印度之不幸也。耶稣之不生于他国，而生于犹太，他国之歆羨之者，或引为遗憾万千；而自犹太言之，犹太之有耶稣，犹太之幸，亦犹太之不幸也。孔子之不生于他国，而生于吾华，他国之歆羨之者，或亦引为遗憾万千；而吾华之有孔子，吾华之幸，亦吾华之不幸也。自有孔子，而吾华之民族不

啻为孔子而生，孔子非为吾民族而生焉。自有耶稣，而犹太之民族不啻为耶稣而生，耶稣非为犹太民族而生焉。自有释迦，而印度之民族不啻为释迦而生，释迦非为印度民族而生焉。是故释迦生而印度亡，耶稣生而犹太灭，孔子生而吾华衰。迄今起视此等文化古邦，其民之具秀逸之才、操魁奇之资者，日惟鞠躬尽礼、局促趋承于败宇荒墟、残骸枯骨之前，而黯然无复生气。膜拜释、耶、孔子而外，不复知尚有国民之新使命也；风经诂典而外，不复知尚有国民之新理想也。吁！此岂是等圣哲之咎哉！毋亦相沿相习之既久，斯民秉彝之明，悉慑伏于圣智之下，典章之前，而罔敢自显，遂以荒于用而绌于能耳。余为斯言，亦岂敢被罪先圣以攫人心者。惟以今日吾之国民，几于人人尽丧其为我，而甘为圣哲之虚声劫夺以去，长此不反，国人犹举相讳忌噤口而无敢昌说，则我之既无，国于何有？若吾华者，亦终底于亡耳。孔子云：“舜何人也，予何人也，有为者亦若是。”是孔子尝示人以有我矣。孟子云：“当今之世，舍我其谁。”是孟子亦示人以有我矣。真能学孔孟者，真能遵孔孟之言者，但学其有我，遵其自重之精神，以行己立身、问学从政而已足。孔孟亦何尝责人以必牺牲其自我之权威，而低首下心甘为其傀儡也哉！且吾民尝以夸耀于世者，固莫不曰：吾有四千余年之历史也。缅维吾祖降自昆仑，转徙播迁，宅于夏土，氏系于以繁衍，圣哲于以代作。其间典章制度，德礼政刑，历数千祀，足示吾人以崇奉之则者，繁缛彪炳，美矣备矣。史册俱在，昭然可寻，洵非妄自夸大、虚为构饰之辞也。而抑知其崇奉之专，即其庸愚之渐；美备之胜，即其偏蔽之由；四千余年历史之足夸，即其四千余年历史之足病者乎？一群之中，纲常法度之人人既深也，先圣创其规仪，后儒宗其模式，群之人视彼性圣之嘉言懿行，正若天经地义，莫或敢违。

虽以旷世殊俗，理之创于古者不必其宜于今也，法之适于前者不必其合于后也，夏葛之不宜于冬裘也，胶柱之不足以鼓瑟也，结绳之治不能行于文字传译之世也，巢穴之居不能用于宫室轮奂之美也，茹毛饮血之生活不能代烹调珍错之生活也，弓矢之器不能施于飞潜炮火之战也，井田之不可复反也，封建之不可复兴也。例之最近，一九一四年且为古代史矣。欧洲战前之一切政治艺术，人文种种，胥葬埋于坟墓之内矣。斯固天演之迹，进化之理，穷变通久之道，国于天地，莫或可逃，莫或能抗者。即以吾人所能为光荣之历史观之，已足示人以迁流之迹，有进无退，不可淹留。而吾民族思想之固执，终以沿承因袭，踏故习常，不识不知，安之若命。言必称尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔，义必取于诗、礼、春秋；即其身体力行之际，确见形格势禁，心尝有所未安，究因一群风习之气压，一国历史之尘积，为势绝重，为力褊宏，弗克坚持一己意志之自由，冲其网罗而卓自树立，破其勒掣而突自解放，举一切迷蔽民彝之死灰陈腐，摧陷而澄清之，以畔夫旧贯而畅育其新机，一群之思辨知能，遂若萎缩而勿振，决无活泼之机、崭新之象矣！豪强者出，乘时崛起，取之以盗术，胁之以淫威，绳之以往圣前贤之经训，迟之以宗国先君之制度。锢蔽其聪明，夭阏其思想，销沉其志气，桎梏其灵能，示以株守之途，绝其迈进之路，而吾之群遂以陵替。盖自有周之衰，暴秦踵起，用商鞅、李斯之术，焚书坑儒，销兵铸镞，堕名城，徙豪杰，生民之厄，极于此时。汉兴，更承其绪，专崇儒术，定于一尊。为利一姓之私，不恤举一群智勇辩力之渊源，斲丧于无形。由是中国无学术也，有之则李斯之学也，中国无政治也，有之则嬴秦之政也。学以造乡愿，政以畜大盗，大盗与乡愿交为狼狈，深为盘结，而民命且不堪矣。以剥知丧能之民，居无政无

学之国，其不为若辈之鱼肉以尽者几何？斯其民彝之晶影，又乌由彰著于政治？卒至一夫窃国，肆志披昌，民贼迭，藐无忌惮。虽以今日民权丕振、宪治普行之世，光化之下，犹有敢以一身演曹操、王莽、石敬瑭、张邦昌、刘豫、路易十四、拿破仑第三之历史，而犯其应有尽有之罪恶者。且复饰迹于祭天尊孔之典、匿身于微言大义之辞，以图压服人心，钳制人口。异邦干禄之子，不远梯山航海之劳，以事助桀为虐之业，雌黄其口，颠倒是非，鄙夷吾之国情民性，悍然指为特别之民，当行特别之政。以致祸水横流，滔滔未已，使吾民不得不别觅表见，以与乡愿大盗相周旋。民彝之道，湘贤谭复生而生于今日，更不知作若何沉痛之语。而耳食者流，犹不审致乱之源，翻然改图，徒梦想中天之盛遇，起思古之幽情，而复古之潮流，遂更为黠狻奸雄所利用。嗟呼！邈古之世，前无尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之圣，而尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔乃能成其伟大之功德。自尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之历史，有式范人伦之权威，而尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔反以绝迹于后世。以如是蕃庶优秀之民族，如是广漠沃美之江山，乃未由以丰亨豫大，光昌于世。不亡于初稷之洪水猛兽，不斩于历劫之灾异兵荒，而独忧其不保于广土众民文明闻敷之今日者，则岂非以累代之大盗乡愿，假尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之名，所构酝之历史与经传，积尘重压，盘根深结，以障蔽民彝，俾不得其当然之位置，而彰于政治实用之途也欤！历稽载籍，一部二十四史中，斩木揭竿，狐鸣篝火，然起于草泽之间者，不绝于书。岂诸夏之民，皆具好乱之天性乎？毋亦民彝者，心理之自然，经传者，伦理之矜持。以伦理制心理，以矜持御自然，伦理矜持之道，有时而穷，心理自然之势，终求其达。其为势也，不以常达必以偶

达，不以正达必以变达，不以顺达必以逆达，不以和达必以激达。不谋达以常正顺和之道，必遏之使出于偶变逆激之途。蚩蚩者氓，铤而走险，何所不可。老子曰：“民不畏死，奈何以死惧之？”死且不惧，其他桁杨圜圜压迫钳制之道，更有何效以图苟安？夫山林草野之间，一夫狂呼，应者四起。瓮牖绳枢之子，岂皆怀帝制自为之野心者，顾敢奋臂以起，悍然与当世之雄强相角抗，此自当代之国法伦理观之，固可加以叛逆之显谬，被以盗贼之恶名；而自心理观之，固皆民彝见制，迫不得伸，乃于偶变逆激之道以求其达之征也。此之不察，徒欲以历史之陈死人，制服社会之活心理，终见心劳日拙，致政象于膺觥不安而已矣。耶马逊曰：“文史诸书，皆意思之所显，即志愿奋勉之记录也。”是则民彝者，可以创造历史，而历史者，不可以束制民彝。过去之历史，既为乡愿大盗假尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之典谟训诂为护符，尽倾其秽恶之心血，以污其幅帙矣。今后之历史，尽有无限光华洁白之空页，全俟吾民本其清新纯醇之资能，以晶映其异采。断不容大盗乡愿涓滴之恶浊血液溷入其中，致其流毒终古，附着于吾民族之历史而莫可涤濯。即尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之嘉言懿行，传流虽久，施之今世，决非所通。盖尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之所以承后世崇敬者，不在其法制典章示人以守成之规，而在其卓越天才示人以创造之力也。吾人生千百年后，俯仰今昔，惟有秘契先民创造之灵，而以创造新国民之新历史，庶以无愧于先民。若徒震于先民之功德，局于古人之成规，堕其自我之本能，蔽其秉彝之资性，是又尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之罪人也矣。

夫尊重史乘、崇奉圣哲之心既笃，依赖之性遂成于不知不识之间。然而史乘之往辙，不可以回旋也，圣哲之伟迹，不可

以再见也。而兹世所遭之艰巨，所遇之屯蹇，虑非一己微末之才所能胜。于是忧乱思治之切者，骇汗奔呼，禱祀以求非常之人物出而任非常之事业。从而歌哭之，崇拜之，或曰此吾国之拿破仑也，或曰此吾国之华盛顿也，或曰此内圣外王，尧、舜、汤、武之再世也，吾民宜举国权而托诸其人也。神奸悍暴之夫，窥见国民心理之弱，乃以崛起草茅，作威作福，亦遂蒙马虎皮，炫罔斯民曰：吾将为汝作拿破仑也，吾将为汝作华盛顿也，吾将为汝作尧、舜、汤、武也。炫罔之犹以为未足，更为种种羈縻延揽之术，以迎穆纳垢，府聚群恶。凡夫权势利禄之资，无不收拾人心之具。风声所树，群俗为靡，而顽懦湏忍之徒，相率趋承缘附于其侧，以供奔走驱策之用，而颂言斯人为“神武”。然而“神武”之人，兹世亦安有是物，特一群心理，以是相惊，伯有之厉，遂为黎丘之鬼，而“神武”之势成，而生民之祸烈矣。例证不远，即在袁氏。两三年前，吾民脑中宿之“神武”人物，曾几何时，人人倾心之华、拿，忽变而为人人切齿之操、莽，袒裼裸裎，以暴其魑魅魍魉之形于世，掩无可掩，饰无可饰，此固遇人不淑，致此厉阶，毋亦一般国民依赖英雄，蔑却自我之心理有以成之耳！阳明有言：“除山中贼易，除心中贼难。”秦政之世，践华为城，因河为池，自以为关中之固，金城千里，恃险足以威天下之众矣。然而陈涉一呼，山东豪杰投袂而起，一夫作难，七庙以隳，曾不二世，而嬴氏子孙身死人手矣。以知残民之贼，锄而去之，易如反掌，独此崇赖“神武”人物之心理，长此不改，恐一桀虽放，一桀复来，一纣虽诛，一纣又起。吾民纵人人有汤武征诛之力，日日兴南巢牧野之师，亦且疲于奔命。而推原祸始，妖由人兴，孽由自作。民贼之巢穴，不在民军北指之幽燕，乃在吾人自己之神脑。是则犁庭扫穴之计，与其张皇六师，永事戒

备，毋宁各将盘营结寨，伏于其脑之“神武”人物，一一尽，绝其根株而肃清之。诚能如是，则虽华山归马，孟津洗兵，不筑路易断头之台，不拓拿翁窳身之岛，亦可以高枕而无忧矣。由来西哲之为英雄论者，首推加莱罗、耶马逊、托尔斯泰三家。“加”氏论旨，则谓世界之历史，不过英雄传记之连续耳。常人薪也，英雄火也，薪无论燥至何度，不能以自燃。引以一星之火，可使燎原也。常人之于社会，其受压迫酷至何度，亦不能自奋其力而为反抗。于此有英雄焉，一夫崛起，賚有天锡之灵光，足以烘耀常人之精神。而社会之改革，于是乎行，社会之进步，于是乎远焉。故英雄者，神人也，神而降为人者也，能见人之所不能见，知人之所不能知，此其所以异于常人也。“耶”氏则异于是，谓英雄者，顺从有众之心理，摄取有众之努力，而始成其为英雄。人第见其人之功业，震于一时，而不知有无数同其意志者，潜盾于其后焉。此所谓英雄者，不过代表此无数之意志，而为其活动之中心耳。故英雄者，人神也，人而超为神者也。“托”氏之说，则正与“加”氏之说相反，谓英雄之势力，初无是物。历史上之事件，固莫不因缘于势力，而势力云者，乃以代表众意之故而让诸其人之众意总积也。是故离于众庶则无英雄，离于众意总积则英雄无势力焉。以余言之，“加”氏之说犹含希腊英雄时代之采色，而为专制政治产孕之思想，今已无一顾之值。“耶”说视“加”说为核矣，而其立论，终以神秘主义为据，以英雄政治为归，此点与“加”说略同，故亦病未能取。独“托”氏之论，精辟绝伦，足为吾人之棒喝矣。夫圣智之与凡民，其间知能相去不远。彼其超群轶类者，非由时会之因缘，即在众庶之信仰。秉彝之本，无甚悬殊也。就令英雄负有大力，圣智展其宏材，足以沛泽斯民，而一方承其惠恩，一方即损其自性；一方蒙其福

利，一方即丧厥天能。所承者有限，所损者无穷；所蒙者易去，所丧者难返。浸微浸弱，失却独立自主之人格，墮于奴隶服从之地位。若而民族，若而国家，即无外侵亦将自腐，奚能与世争存！即苟存焉，安有价值之可言。老子云：“圣人不可杀，大盗不止。”此所谓盗，殆指盗人秉彝之能而荒之，其民过崇圣智厚赖英雄之性，其即引盗入室之媒欤。或曰：法律死物也，苟无人以持之，不能以自行。古人“人存政举，人亡政息”之言，终寓有不磨之理。若怨人治之弊而专任法律，与监法治之弊而纯恃英雄，厥失维均，未易轩轻。排斥英雄之说，失其中庸，必至流于众愚政治，聚众瞽以事离娄之明，驱众扈以当乌获之役，乌乎可哉！况十九初叶，悉全欧之人，胜一拿破仑，故是稭之文明，植基于唯民主义。二十初叶，竭维廉二世之力，以制全欧，即以制全世界。苟或胜焉，则是稭之文明，纵不敢云返于适与唯民主义相反之英雄主义，而必植基于一种新英雄主义，可以断言。庸得以因噎废食，痛恶人治之说至于此极也。应之曰：唯唯否否。余为此言，非纯恃法律万能之力，以求致治之功。乃欲溯本穷源，以杀迷信人治之根性，免致野心之徒，谬种流传，祸机隐伏，野草不尽，春风吹又生也。盖此性不除，终难以运用立宪政治于美满之境。今后取人之准，宜取自用以效于民之人，无取用民以自见之人；宜取自用其才能而能适法之人，无取为之制法始能展才之人。盖唯民主义乃立宪之本，英雄主义乃专制之原。而立宪之所以畔夫专制者，一则置重众庶，一则侧重一人；一则使知自重其秉彝，一则多方束制其畀性；一则与以自见其我于政治之机，一则绝其自见其我于政治之路。凡为立宪国民，道在道能导民自治而脱他治。民以是相求，政以是相应，斯其民之智能，必能共跻于一水平线而同莖并育。彼其众庶，立于水平线以上，以驱策英

雄俾为民用可也；降于水平线以下，以待英雄之提撕，听英雄之指挥不可也。彼其英雄守一定之限度，以代众庶而行众意可也；越一定之限度，背众庶以独行其意不可也。此实专制国民服事英雄与立宪国民驱使英雄之辨，亦即专制政治与立宪政治之所由殊也。且拿破仑之与全欧争也，法兰西国民实为之效命。德意志国民之与世界战也，维廉二世实为之前驱。为因不同，为果自异。故拿破仑之败，得谓为全欧败一拿破仑；德意志国民之胜，不得谓维廉二世胜全世界。然则唯民主义可以勃兴于十九，英雄主义则断不能复活于二十也。代议政治虽今犹在试验之中，其良其否，难以确知，其存其易，亦未可测。然即假定其不良、其当易，其起而代之者，度亦必为校代议政治益能通民彝于国法之制，决非退于专制政治，可以笃信而无疑焉。此美今总统威尔逊氏有言曰：“余敬塔虎脱与罗斯福，余信二氏为吾美国民而活动，与二氏有可敬之人格绝无所疑。但二氏仅为为吾美国民活动之人，而无与吾美国民共动之意；故余代二氏而与吾美国民共行政治。”吾民当知国家之事，经纬万端，非一二人之力所能举，圣智既非足依，英雄亦莫可恃，匹夫之责，我自尸之。必需求一人焉，以司机关，则遴与民共动之人。此而难获，更择为民活动之人，而施以驱策。彼神武自雄者，物大莫容，无所用之。盖迷信英雄之害，实与迷信历史同科，均为酝酿专制之因，戕贼民性之本，所当力自湔除者也。

立宪政治基于自由之理，余既略陈其概矣。顾自由之保障，不仅系于法制之精神，而尤需乎舆论之价值。故凡立宪国民，对于思想言论自由之要求，固在得法制之保障，然其言论本身之涵养，尤为运用自由所必需。盖夫一国专制之积习，沦浹既深，民间持论之态，每易昧于商权之旨，好为抹杀之辞。

未尽询谋之诚，遽下彖定之语，此其流弊，以视偶语之禁，腹诽之罚，尚为可怖。汉土自春秋战国以还，诸子争鸣，百家并起，子輿氏以论政名家，所言多与近世民政相符，独其距辟杨墨，至诋为邪说淫辞，而谓“杨子为我，是无君也，墨子兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”吁！此其言之背于逻辑，何其甚也！自是而后，儒者排距党伐之风，日以昌炽。韩退之之徒，持议尤为偏激。李卓吾倾心内典，一时学士大夫诋为异端。卓吾自知所言为世弗容，至自名其书为“李氏焚书”。未几，身系图圜，而书亦成灰烬。呜呼！其群之对于言论之虐，其视专制之一人为何如也。爰及于今，欧西自由之说，虽经东渐，神州共和之帜，亦既飘然高树。而社会言论武断之力，“且与其庞杂喧阗之度而俱增，而是非乱，而真伪淆，公理正义乃更无由白于天下，自由之精神，转以言论自由愈湮没而不彰。吾人追究作俑之罪，春秋之义，责备贤者，虽以子輿氏阐明民政之功，而亦不能为之曲讳矣。昔者穆勒氏之论自由曰：“凡在思想言行之域，以众同而禁一异者，无所往而合于公理。其权力之所出，无论其为国会，其为政府，用之如是，皆为悖逆。不独专制政府其行此为非，即民主共和行此亦无有是。依于公信而禁独伸之议者，其为恶浮于违众议而禁公是之言。就使过去来三世之人所言皆同，而一人独持其异，前之诸同不得夺其一异而使同，犹后之一异不得强其诸同以从异也。盖义理言论，不同器物，器物有主人所独宝，而于余人不珍，故夺其所有，谓之私损。而所损者之家寡，犹有别也。义理言论，乃大不然。有或标其一说，而操柄者禁不使宣，将其害周遍于人类。近之其所被者在同世，远之其所被者在后人。与之同者，固所害也。与之异者，被害尤深。其所言为是，则禁之者使天下后世无由得是以救非，其所言为非，则禁之者使天下

后世无由得非以明是。盖事理之际，是惟得非，而后其为是愈显，其义乃愈不刊，此其为用正相等耳。是二者，必分立审辨而后明。言论之出也，当议禁绝之时，从无能决其必非者，就令能决其必非矣，而禁绝之者，仍无功而有过。”此透宗之旨。余之谫陋，初事论事，何以加兹，故微引其言，以证社会言论，对于异说加以距辟，无论其说之本非邪说淫辞，真理以是而隐，不得与天下后世共见，其害滋甚。即令为邪说矣、淫辞矣，其背理之实亦不能以昭示于天下后世、其害仍隐中而无由逃。法制禁之，固非所宜，舆论禁之，亦岂有当。此即征诸杨墨之说，而益信矣。试问今之读书明理之士，有仍以杨墨之学说为无君无父足以尽之者乎？有仍以无君之民为禽兽者乎？希腊圣者苏格拉的，今世哲俊共许为西方孔子者也；顾当其身，国人众推廷鞫，被以慢神不道、惑众倾邪之罪而戮之矣。耶稣基督，今世奉为唯一之救主者也。顾当其身，时人以其人为逆天而戮之矣。最近如托尔斯泰，世尝尊为文豪大哲者也，而前曾受破门之宣告矣。此可知邪说之未必果邪，淫辞之未必果淫。真理正义，且或在邪说淫辞之中也。二十年以前，洋海始通，西学输入，缙绅先生尚持天动地静之说，而以为奇技淫巧焉。今地球环绕太阳之理，声光化电之学，虽在童蒙，亦粗知其义矣。盖所谓真理者，亦有从世运而变迁者乎。所不可变者，独此民彝之智察耳。予之自人者，人可以夺之。乘之自天者，则非人为之威福，人为之毁誉，所能汨没以空，渐灭以尽也。故夫声色货利，足以蛊人之形骸也；而民彝之所操，不以是而移也。桁杨刀锯，足以屈人之躯体也；而民彝之所守，不以是而淆也。诋谟距辟，足以禁人之昌说也；而民彝之所向，不以是而反也。即于一言一行之微，其以声色货利蛊之者，其物即缘声色货利而俱存。以桁杨刀锯屈之者，其物即与桁杨刀

锯而并立。以诋謏距辟禁之者，其物即从诋距辟而潜滋。此无他，凡事之涉及民生利害者，其是非真妄宜听民彝之自择，未遽可以专擅之动作云为，以为屏斥杜绝之方也。天之所赋人焉能夺，天之所禁人何能予。道在听民彝之自为趋向，因势而利导之，为容相当之余裕，俾得尽形于政，以收自然之成，无事束缚驰骤之劳，防闲检制之工矣。其或不尔，利其不著，便于制异从同，潜存之势，亦终必发，肩色货利桁杨刀锯之力，且不为功，而谓诋謏距辟之事，庸能有成哉！是故立宪国民之于言论自由也，保障之以法制，固为必要，而其言论本身，首当洞明此旨。但察其是，勿拒其非，纵喜其同，莫禁其异，务使一群秉彝之所好，皆得相当之分，反复辩论，获其中庸之理以去。最后彖定之辞，勿得轻用，终极评判之语，勿得漫加。健全之舆论成，而美满之宪政就矣。近人海智氏著《政治常识》一书，开宗明义即叙著书之旨，不在对于一人一事而为终极彖定之语，惧其侵及天禀而为智力之絀也。其言曰：“排斥终极之彖定，其利乃在致一切政治问题，得应有尽有之人，续行讨论。此类讨论，每足以唤起有效之思索，导于理想社会之域。而此理想社会，即所以表示吾美人生之协和者也，倘吾全美或其一州之国民心觉，不克活泼泼地以呈于公共问题，则其政治之体，不得尽其全能。正犹一人之身，有其一部麻木不仁，余则仅存形式动作之观而已。于宪法限制之内，法令与判决即多数表布之意思，迄于为新行立法制定所更，为兹土之法律，并政治行为之准则焉。在此期间，进步方法之讨论罔有息绝，其查事之精，析论之透，均为其进程所达之验也。盖背乎逻辑之推论，苟为根于事实而设者，其视合乎逻辑之推论，所据之事全为子虚者，厥失为少。前者得其时而或有合，后者徒为美辞之助而永无其果。前者犹为实用，后者只为空理。心性之重乎

讨论，殆与求构之结论无殊也。”准乎斯言，不以凡事之理曲是非揽之于己，而下最后判彖之辞，则其理曲是非自能获于天下公论之中。盖其参究互议之果，乃能求一事实为之根据。而后逻辑之用，方为不荒，心觉之能，始能昭著，舆论之声，乃能扬于社会而有伟大之权威也。吾民可以谛审其理矣。

群演之道，在一方固其秩序，一方图其进步。前者法之事，后者理之事。必以理之力著为法之力，而后秩序为可安；必以理之力摧其法之力，而后进步乃可图。是秩序者，法力之所守，进步者，理力之所摧也。欧洲当文艺复兴之顷，罗马教皇，权威赫赫，虽以帝王之尊，莫不俯首帖耳于教皇之前，其法之力，可谓风靡全欧矣。胡以路德之徒，昂然崛起，别树新教之帜，以与炙手可热之教皇抗，而卒能胜之，则理之力也。法兰西革命之时，上自王家，下至贵族僧侣，蹂躏平民，无所弗至，其法之力，可谓火热水深矣。而胡以卢梭、孟德斯鸠、乌尔泰之流，扬其民权自由之声，卒酿革命之风云，而共和之基卒以奠定，则理之力也。他如英之大宪章、权利请愿书，美之独立宣言，吾国之南京约法，乃至云南宣言之四大政纲，莫非以理之力冲决法之力，而流露之民彝也。盖法易腐而理常新，法易滞而理常进。国之存也存于法，人之生也生于理。国而一日离于法，则丧厥权威，人而一日离于理，则失厥价值。故立宪国民之责任，不仅在保持国之权威，并宜尊重人之价值。前者政治法律之所期，后者学说思想之所为。前者重服从、尚保守，法之所禁不敢犯也，法之所命不敢违也。后者重自由、尚进取，彝性之所趋，虽以法律禁之，非所畏也。彝性之所背，虽以法律迫之，非所从也。必使法之力与理之力，息息相攻，即息息相守，无时不在相摩相荡相克相复之天，即无时不得相调相剂相蓄相容之分。既以理之力为法之力开其基、

更以理之力为法之力去其障，使法外之理，无不有其机会以入法之中，理外之法，无不有其因缘以失法之力。平流并进，递演递嬗，即法即理，即理即法，而后突发之革命可免，日新之改进可图。是在民彝与国法疏通之脉络途径何如耳，是在吾民本其秉彝之能以为改进之努力何如耳。

余论至斯，已嫌过冗，最终有欲为吾国民告者。人之生也，莫不有其环境，而常与其生以莫大之影响焉。其境丰者其能啬，其境匮者其能增。此理虽常见于僇野之民，而非可论于文明之族。盖文明云者，即人类本其民彝改易环境，而能战胜自然之度也。文明之人，务使其环境听命于我，不使其我奴隶于环境。太上创造，其次改造，其次顺应而已矣。国家之存立，何莫不然。国民全体，亦有其大生命焉，其与环境相战，所需之秉彝之能，努力之勇，正不减于小己之求生。吾华建国，宅于亚陆，江山秀美，泱泱大风，世界之内，罕有其匹。沃土如兹其广也，河流如兹其多也，海线如兹其修也，煤铁如兹其富也。苟吾四亿同胞之心力，稍有活泼之机，创造改造之业，姑且莫论，但能顺应此环境而利用之，已足以雄视五洲威震欧亚矣。而今则何如者？神衰力竭，气尽能索。全国之人，其颖智者，有力仅以为恶，有心惟以造劫。余则死灰槁木，奄奄待亡，欲东不能，欲西不得，养成矛盾之性，失其自然之天，并其顺应环境之力而亦无之。遂令神州，鞠为茂草，昔称天府，今见陆沉。呜呼！是果孰之咎欤？余思之，且重思之，则君主专制之祸耳。盖民与君不两立，自由与专制不并存，是故君主生则国民死，专制活则自由亡。面专制之政与君主之制，如水与鱼，如胶与漆，固结不解，形影相依。今犹有敢播专制之余烬，起君主之篝火者，不问其为筹安之徒与复辟之辈，一律认为国家之叛逆、国民之公敌，而诛其人，火其书，

殄灭其丑类，摧拉其根株，无所姑息，不稍优容，永绝其萌，勿使滋蔓，而后再造神州之大任始有可图，中华维新之运命始有成功之望也。吾任重道远之国民乎！当知今日为世界再造之初，中华再造之始。吾人宜悟儒家日新之旨，持佛门忏悔之功，遵耶教复活之义，以革我之面，洗我之心，而先再造其我，弃罪恶之我，迎光明之我；弃陈腐之我，迎活泼之我；弃白首之我，迎青年之我；弃专制之我，迎立宪之我；俾再造之我适于再造中国之新体制，再造之中国适于再造世界之新潮流。我不负此中国，中国即不负此河山，是在吾国民之善用其秉彝，以之造福邦家，以之挽回劫运。国家前途，实利赖之矣。

托尔斯泰论革命之义曰：“革命者，人类共同之思想感情遇真正觉醒之时机，而一念兴起欲去旧恶就新善之心觉变化，发现于外部之谓也。除悔改一语外，无能表革命意义之语也。”今者南中倡义，铁血横飞，天发杀机，人怀痛愤，此真人心世道国命民生之一大转机也。一念之悔，万劫都销，此则记者斋戒沐浴，愿光奉其忏悔之心，以贡于同胞之前。而求以心印心，同去旧恶，同就新善，庶不负革命健儿庄严神圣之血，洒于自由神前，为吾侪洗心自忏之用矣。

（一九一六年五月十五日）

政坛演说会之必要

李大钊

专制政治尚秘密，立宪政治尚公开。秘密者，每出诡譎之权谋；公开者，必有鲜明之旗帜。

吾国政客，不问其系于何派，究其蕲求，罔不在立宪政治为无容疑。顾何以党伐之际，互以阴谋相抵销，岂果有神出鬼没之权术欤？毋亦于堂堂正正旗帜有所缺憾耳。文明国之政争，皆在演说台上，入日本政治演说之场，犹恍闻“板垣虽死自由不死”之声，登美国政治演说之堂，犹恍见前总统罗斯福氏之血。盖于稠人广众之中，公布其主张，以求舆论之同情，乃政治家之天经地义，虽刀锯在前，鼎镬在后，有所不顾。区区反对之声浪，乌能摧其政帜者。

而吾国之政争，则何如者？钩心斗角，恒在暗潮黑幕之中，双方相持，无论若何激昂，而慷慨淋漓热烈蓬勃之政坛演说会无闻焉。是非之公，遂不能与天下以共见，斯于公开之义有未当，而阴谋猜忌之说之所由兴欤？

（一九一六年八月三十日）

自由主义

胡 适

孙中山先生曾引一句外国成语：“社会主义有五十七种，不知哪一种是真的。”其实“自由主义”也可以有种种说法，人人都可以说他的说法是真的，今天我说的“自由主义”，当然只是我的看法，请大家指教。

自由主义最浅显的意思是强调的尊重自由，现在有些人否认自由的价值。同时又自称是自由主义者。自由主义里没有自由，那就好像长板坡里没有赵子龙，空城计里没有诸葛亮，总有点叫不顺口罢！据我的拙见，自由主义就是人类历史上那个提倡自由，崇拜自由，争取自由，充实并推广自由的大运动。

“自由”在中国古文里的意思是：“由于自己”，就是不由于外力，是“自己作主”。在欧洲文字里，“自由”含有“解放”之意，是从外力裁制之下解放出来，才能“自己作主”。在中国古代思想里，“自由”就等于自然，“自然”是“自己如此”，“自由”是“由于自己”，都有不由于外力拘束的意思，陶渊明的诗“久在樊笼里，复得返自然”，这里“自然”二字可以说完全同“自由”一样。王安石的诗：“风吹瓦堕屋，正打破我头……我终不嗔渠，此瓦不自由。”这就是说，这片瓦的行动起来是被风吹动的，不是由于自己的力量，中国古人太看重“自

由”，“自然”的“自”字，所以往往看轻外面的拘束力量，也许是故意看不起外面的压迫，故意回向自己内心去求安慰，求自由。这种回向自己求内心的自由，有几种方式，一种是隐遁的生活——逃避外力的压迫，一种是梦想神仙的生活——行动自由，变化自由——正如庄子说，列子御风而行，还是“有待”，“有待”还不是真自由，最高的生活是事人无待于外，道教的神仙，佛教的西天净土，都含有由自己内心去寻求最高的自由的意义。我们现在讲的“自由”，不是那种内心境界，我们现在说的“自由”，是不受外力拘束压迫的权利。是在某一方面生活不受外力限制束缚的权利。

在宗教信仰方面不受外力限制，就是宗教信仰自由。在思想方面就是思想自由，在著作出版方面，就是言论自由，出版自由。这些自由都不是天生的，不是上帝赐给我们的。是一些先进民族用长期的奋斗努力争出来的。

人类历史上那个自由主义大运动实在是一大串解放的努力。宗教信仰自由只是解除某个宗教威权的束缚，思想自由只是解除某派某派正流思想威权的束缚。在这些方面……在信仰与思想的方面，东方历史上也有很大胆的批评者与反抗者。从墨翟，杨朱，到桓谭，王充，从范缜，傅奕，韩愈，到李贽，颜元，李恭，都可以说是为信仰思想自由奋斗的东方豪杰之士，很可以同他们的许多西方同志齐名媲美，我们中国历史上虽然没有抬出“争自由”的大旗子来做宗教运动，思想运动，或政治运动，但中国思想史与社会政治史的每一个时代都可以说含有争取某种解放的意义。

我们的思想史的第一个开山时代，就是春秋战国时代——就有争取思想自由的意义。

古代思想的第一位大师老子，就是一位大胆批评政府的

人。他说：“天下多忌讳，而民弥贫。”“法令滋彰，盗贼多有。”民之饥，以其上食税之多，是以饥。”民之难治，以其上之有为，是以难治。”“民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。”天之道损有余而补不足。”人之道则不然，损不足以奉有余。”老子同时的邓析是批评政府而被杀的。另一位更伟大的人就是孔子，他也是一位偏向左的“中间派”，他对于当时的宗教与政治，都有大胆的批评，他的最大胆的思想是在教育方面：

有教无类，“类”是门类，是阶级民族，“有教无类”，是说：“有了教育，就没有阶级民族了。”

从老子孔子打开了自由思想的风气，二千多年的中国思想史，宗教史，时时有争自由的急先锋，有时还有牺牲生命的殉道者。孟子的政治思想可以说是全世界的自由主义的最早一个倡导者。孟子提出的“大丈夫”是“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”。这是中国经典里自由主义的理想人物。在二千多年历史上，每到了宗教与思想走进了太黑暗的时代，总有大思想家起来奋斗，批评，改革。

汉朝的儒教太黑暗了，就有桓谭、王充，张衡起来，作大胆的批评。后来佛教势力太大了，就有齐梁之间的范缜，唐朝初年的傅奕，唐朝后期的韩愈出来，大胆的批评佛教、攻击那在当时气焰熏天的佛教。大家都还记得韩愈攻击佛教的结果是：“一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千。”佛教衰落之后，在理学极盛时代，也曾有多少次批评正统思想或反抗正统思想的运动。王阳明的运动就是反抗朱子的正统思想的。李卓吾是为了反抗一切正宗而被拘捕下狱，他在监狱里自杀的，他死在北京，葬在通州，这个七十六岁的殉道者的坟墓，至今存在，他的书经过多少次禁止，但至今还是很流行的。北方的颜李学

派，也是反对正统的程朱思想的。当时，这个了不得的学派很受正统思想的压迫，甚至于不能公开的传授。这三百年来的汉学运动，也是一种争取宗教自由思想自由的运动。汉学是抬出汉朝的书做招牌，来掩护一个批评宋学的大运动。这就等于欧洲人抬出《圣经》来反对教会的权威。

但是东方自由主义运动始终没有抓住政治自由的特殊重要性，所以始终没有走上建设民主政治的路子。西方的自由主义绝大贡献正在这一点，他们觉悟到只有民主的政治才能够保障人民的基本自由，所以自由主义的政治意义是强调的拥护民主。一个国家的统治权必须放在多数人民手里，近代民主政治制度是安格罗撒克逊民族的贡献居多，代议制度是英国人的贡献，成文而可以修改的宪法是英美人的创制，无记名投票是澳洲人的发明，这就是政治的自由主义应该包含的意义。我们古代也曾有“天视自我民视，天听自我民听”，“民为邦本”“民为贵，社稷次之，君为轻”的民主思想。我们曾在二千年前就废除了封建制度，做到了大一统的国家，在这个大一统的帝国里，我们曾建立一种全世界最久的文官考试制度，使全国才智之士有参加政府的平等制度。但，我们始终没有法可以解决君主专制的问题，始终没有建立一个制度来限制君主的专制大权，世界只有安格罗撒克逊民族在七百年中逐渐发展出好几种民主政治的方式与制度，这些制度可以用在小国，也可以用在大国。（1）代议政治，起源很早，但史家指一二九五年为正式起始。（2）成文宪，最早的一二一五年的大宪章，近代的是美国宪法（一七八九）。（3）无记名投票（政府预备选举票，票上印各党候选人的姓名，选民秘密填记）是一八五六年 SouthAustralia 最早采用的。自由主义在这两百年的演进史上，还有一个特殊的、空前的政治意义，就是容忍反对党，保障少

数人的自由权利。向来政治斗争不是东风压了西风，就是西风压了东风，被压的人是没有好日子过的，但近代西方的民主政治却渐渐养成了一种容忍异己的度量与风气。因为政权是多数人民授予的，在朝执政权的党一旦失去了多数人民的支持，就成了在野党了，所以执政权的人都得准备下台时坐冷板凳的生活，而个个少数党有逐渐变成多数党的可能。甚至于极少数人的信仰与主张，“好像一粒芥子，在各种种子里是顶小的，等到他生长起来，却比各种菜蔬都大，竟成了小树，空中的飞鸟可以来停在他的枝上（《新约·马太福音》十四章，圣地的芥菜可以高到十英尺。）人们能这样想，就不能不存容忍别人的态度了，就不能不尊重少数人的基本自由了。在近代民主国家里，容忍反对党，保障少数人的权利，久已成了当然的政治作风，这是近代自由主义里最可爱慕而又最基本的一个方面。我做驻美大使的时期，有一天我到费城去看我的一个史学老师白尔教授，他平生最注意人类争自由的历史，这时候他已八十岁了。他对我说：“我年纪越大，越觉得容忍比自由还更重要。”这句话我至今不忘记。为什么容忍比自由还更要紧呢？因为容忍就是自由的根源，没有容忍。就没有自由可说了。至少在现代，自由的保障全靠一种互相容忍的精神，无论是东风压了西风，还是西风压了东风，都是不容忍，都是摧残自由。多数人若不能容忍少数人的思想信仰，少数人当然不会有思想信仰的自由。反过来说，少数人也得容忍多数人的思想信仰，因为少数人要是时常怀着“有朝一日权在手，杀尽异教方罢休”的心理，多数人也就不行“斩草除根”的算计了。最后我要指出，现代的自由主义，还含有“和平改革”的意思。

和平改革有两个意义，第一就是和平的转移政权，第二就是用立法的方法，一步步的做具体改革，一点一滴的求进步。

容忍反对党。尊重少数人权利，正是和平的政治社会改革的唯一基础。反对党的对立，第一是为政府树立最严格的批评监督机关，第二是使人民可以有选择的机会，使国家可以用法定的和平方式来转移政权，严格的批评监督，和平的改换政权，都是现代民主国家做到和平革新的大路。近代最重大的政治变迁，莫过于英国工党的执掌政权，英国工党在五十多年前，只能选择出十几个议员，三十年后，工党两次执政，但还站不长久，到了战争胜利之年（一九四五），工党得到了绝对多数的选举票，故这次工党的政权，是巩固的，在五年之内，谁都不能推翻他们，他们可以放手改革英国的工商业，可以放手改革英国的经济制度，这样重大的变化，——从资本主义的英国变到社会主义的英国，——不用流一滴血，不用武装革命，只靠一张无记名的选举票，这种和平的革命基础，只是那容忍反对党的雅量，只是那保障少数人自由权利的政治制度，顶顶小的芥子不曾受摧残，在五十年后居然变成大树了。自由主义在历史上有解除束缚的作用，故有时不能避免流血的革命，但自由主义的运动，在最近百年中最大成绩，例如英国自从一八三二年以来的政治革新，直到今日的工党政府，都是不流血的和平革新，所以在许多人的心目中自由主义竟成了“和平改革主义”的别名，有些人反对自由主义，说它是“不革命主义”，也正是如此。我们承认现代的自由主义正应该有“和平改革”的含义，因为在民主政治已上了轨道的国家里，自由与容忍铺下了和平革新的大路，自由主义者也就不觉得有暴力革命的必要了。这最后一点，有许多没有忍耐心的年轻人也许听了不满意，他们要“彻底改革”，不要那一点一滴的立法，他们要暴力革命，不要和平演进。我要很诚恳的指出，近代一百六七十年的历史，很清楚的指示我们，凡主张彻底改革的人，在政治

上没有一个人不走上绝对专制的路，这是很自然的，只有绝对的专制政权可以铲除一切反对党，消灭一切阻力，也只有绝对的专制政治可以不择手段，不惜代价，用最残酷的方法做到他们认为根本改革的目的。他们不承认他们的见解会有错误，他们也不能承认反对的人会有值得考虑的理由，所以他们绝对不能容忍异己，也绝对不能容许自由的思想与言论。所以我很坦白地说，自由主义为了尊重自由与容忍，当然反对暴力革命，与暴力革命必然引起来的暴力专制政治。

总结起来，自由主义的第一个意义是自由，第二个意义是民主，第三个意义是容忍——容忍反对党，第四个意义是和平的渐进的改革。

（一九四八年九月四日）

我的信仰

丁文江

我也不是迷信独裁制的。在现代社会中实行独裁的首领责任太重了。任何富于天才的人都很难称职。何况这种制度的流弊太显明了。要能永久独裁，不但必须要消灭政敌，而且要使政敌不能发生，所以一定要禁止一切的批评和讨论。在这种制度之下做首领的腐化或是“盲化”只是时间问题。我以为假如做首领的能够把一国内少数的聪明才德之士团结起来，做统治设计的工作，政体是不成问题的。并且这已经变为资本主义共产主义国家所共有的现象——罗斯福总统一面向议会取得了许多空前的大权，一面在政客以外组织他的智囊团，就是现代政治趋向的风雨表。

我说善的行为要以有利于社会的情感为原动。凡能够满足最大多数最大部分的欲望的行为就是有利于社会的行为。拿这个标准来测量目前的许多问题，我们不难得到具体的结论了。譬如男女问题，阶级问题，都可以拿这块试金石来验一验的。为满足男子欲望而牺牲女子的欲望，为满足少数资产阶级的欲望而牺牲多数劳动者的欲望，都与上面的定义不符，都不是有利于社会的。照我的定义，宗教心是有利于社会的，是人人有的根性。可惜此外人类还有许多不利于社会的根性存在。其中

最可怕的莫过于嫉妒心。要使得嫉妒心在社会上少发生恶影响，最有效力的方法是减少物质享受的不平，所以我一方面相信人类的天赋是不平等的，一方面我相信社会的待遇不可以太相悬殊。不然社会的秩序是不能安宁的。近年来苏俄的口号：

“各人尽其所长来服务于社会；各人视其所需来取偿于社会”，是一个理想的目标。

然则我何以不是共产党的党员？第一我不相信革命是唯一的途径——尤其不相信有什么“历史的论理”能包管使革命会得成功，或是在任何环境之下革命一定要取同样的方式。第二我不相信人类的进步除去了长期继续努力以外，有任何的捷径。

三、自由与人权

提要与按语

在《自由平等真解》里，梁启超先生批驳了两种曲解自由的倾向，一是假自由平等的名义作恶，二是因自由平等被滥用便弃绝二者。作者认为争取自由平等的权利乃“天经地义”。“任意设立名目，搜刮民膏，使我民无财产之自由；监谤防川，偶语弃市，使我民无言论集会之自由；凡信皆拆，入城必搜，使我民无通信行旅之自由；动辄搜索家宅，使我民无居住之自由；挟仇诬害，不经法庭，便可处死，使我民无生命之自由；伪造民意，胁迫推戴，使我民无良心之自由”，凡此种种的不自由、不平等使得二者弥足珍贵。同时，鉴于二者有被滥用的危险，应作明确的界定。作者强调，“人人于法律内享有自由，法律之下享有平等，而断不容更越此界以作别种之解释”。这样的界定把自由主义的自由观与无政府主义的自由观、自由主义的平等观与平均主义的平等观明白无误地区分开来。

言论自由既是属于每一个人的基本政治权利，也是自由主义的一个根本政治立场。在《思想解放》一文，梁任公注意到，言论自由，尤其是自由批评，对每个文明的进步起着巨大的推动作用，“欧洲现代文化，不论物质方面精神方面，都是从‘自由批评’产生出来。没有言论的自由，就没有思想的解放”。正是各种思想、各种主张“互相浚发，互相匡正，真理自然日明，世运自然日进。倘若拿一个人的思想做金科玉律，

范围一世人心，无论其人为今人为古人，为凡人为圣人，无论他的思想好不好，总之是将别人的创造力抹杀，将社会的进步勒令停止了”。像梁启超这样的自由主义者发现，舆论不自由、思想受钳制是造成中国长期落后的重要原因，“若单靠禁止批评，就算卫道，这（不过）是秦始皇偶语弃市的故计，能够成功吗？”所以，从近代到当代的中国自由主义者，无不为言论自由、思想解放奔走呼号，摇旗呐喊。

与言论自由一样，信教自由是人权的重要组成部分。信教自由决不是指信仰特定宗教的自由。因为只准信仰某一特定宗教就意味着信教不自由。在《信教自由》与《约法上的信教自由》两篇文字中，曾任北大校长的马相伯先生指出，信教自由的原则是，“不信不强（迫），所信不禁，一切宗教皆不信，对于宪法无罪也。始信甲者，继信乙，对于宪法无罪也”。根据宗教自由的原则，任何把特定宗教，不论是孔教还是耶教，写进宪法并强迫人民信仰之的做法都是对信教自由原则的践踏。作者还以教育家出身的特殊眼光，注意到信教自由与“教授自由相为表里”。而人之配享有信教自由是人类异于禽兽的“灵明”和“良心”。“人之对于宗教，须善用灵明，慎于选择，再三研究之后，明知此宗教为合我良心者，则我按良心，不得不择此宗教而守奉之。”信教自由是对人的良心的充分肯定，故信教自由又被称作“良心自由”（freedom of conscience）。

对人权的侵犯通常来自两个方面，一是民间的个人或团伙对人权的侵犯，二是政府机关等与官方有关的人士或机构对人权的侵犯。《红楼梦》里称这一类借助权势干杀人越货勾当的人是“穿靴戴帽的贼”。在所有的地方，防范第一类对人权的

侵害都不是特别的困难，而防范对人权的第二类侵害却难上加难。自一二一五年英国的《大宪章》以降，捍卫自由和人权的人士，一直试图用宪法等约法的形式来制止来自官方的对人权的侵犯。若要用宪法的形式等保障官方侵犯人权的特权则是对宪政精神的根本颠覆。在《人权与约法》一文中，胡适先生对当时的《约法》不禁止来自官方对人权的侵犯的行径大加鞭挞。文章写到，《约法》所‘禁止的只是‘个人或团体’（对人权的侵犯），而并不提及政府机关。个人或团体固然不得以非法侵犯他人身体自由和财产，但今日我们最感觉痛苦的是种种政府机关或假借政府与党部的机关侵害人民的身体自由及财产”。同时，只要是人就可以享有的权利便是人权，因此，人权是一种无视每个人具体身分的权利。若以身分论人权，大多数人的权利必然受不到保障。在人权不受保障的地方，人的权利是按照身分来论定的。在这样的地方，“无论什么人，只须贴上‘反动分子’、‘土豪劣绅’、‘反革命’、‘共党嫌疑’等等招牌，便都没有人权的保障。身体可以受侮辱，自由可以完全被剥夺，财产可以任意宰制，都不是‘非法行为’了。无论什么书报，只须贴上‘反动刊物’的字样，都在禁止之列，都不算侵害自由了”。于是，出现了一种怪现象，当一个人的权利受到侵犯时；只能像适之先生的那位安徽大学的学长那样不是去法院控告侵权者，而是去找蒋主席求情。作者断定，“只能求情而不能控诉，这是人治，不是法治。……法治只是有政府官吏的一切行为都不得逾越法律规定的权限”，但这些法律必须是保障人的自由和权利的，不应是专横意志的产物。有鉴于此 作者要求有‘一个约法来规定政府的权限 过此权限 便是‘非法行为’。……要有一个约法来规定人民的‘身体自由和财产’的保障 有侵犯这法定的人权的 无论是一百五十二旅的连

长或国民政府的主席 人民都可以控告 都得受法律的制裁”。

在《汪蒋通电里提起的自由》（又名《论思想自由》）中，胡适以汪蒋通电为契机，再次要求当局切实保障思想自由，允许不同政见的正当存在。胡适以呼吁的口吻写到：“政府应该明令中央与各省的司法机关从速组织委员会来清理全国的政治犯，结束一切证据不充分的案件，释放一切因思想或言论犯罪的囚徒；并且应该明令一切党政军机关不得因思想言论逮捕拘禁人民。”作者抨击了当局对思想和新闻自由的压制及其恶劣后果，并提出了改进办法：“今日许多因思想言论而受逮捕拘禁的青年人，实在太多了。当局的人实在不明白脚镣手铐和牢狱生活决不是改善青年人思想的工具。青年人嫌政治不好，你却拿脚镣手铐等等来证明政治实在不好。青年人嫌法律不好，你却拿军法审判糊涂证据等等来证明法律的确不好。……他们的新闻有错误，政府可以命令他们更正；言论有失当，政府与党部可以驳正。今日种种检查审查的制度实在是琐碎而不必要的。至于因为一条二条新闻或一篇二篇社评的不合某人的脾胃而就执行停止邮寄，或拘捕记者，或封禁报馆，——这种事件实在是把一个现代政府自己降低到和旧日张宗昌一辈人的政府做同辈，即使真能做到人人敢怒而不敢言的快意境界，快意则快意矣，于国家人民的福利，于政府的声望，究竟有一丝一毫的裨补吗？”作者还对文化统制的企图大加嘲讽：“可怜今日的中国有多少文化可以统制？又有多少专家配做‘统制文化’的事？”作者最后的劝告是：“在这个文化落后的国家，应该努力鼓励一切聪明才智之士依他们的天才和学力创造种种方面的文化，千万不要把有限的精力误用到消极的制裁压抑上去。”

从自由主义的现实主义立场出发，胡适在人权的保障上持务实的立场，循法治的途径。在《民权的保障》中，作者感叹

法治观念的缺乏对人权保障的消极影响，在中国，“军人官吏固然不知道尊重民权，人民自己也不知道怎样享用保护自己的权利。到了权利受到损害的时候，人民只知道手忙脚乱的去走门路，托人情，行贿赂；却不肯走那条正当的法律的大路”。有鉴于此，民权保障的出路“必需建立在法律的基础之上，一方面监督政府尊重法律，一方面要训练我们自己运用法律来保障我们自己和别人的法定权利。……只有站在法律的立场上来谋民权的保障，才可以把政治引上法治的路。只有法治是永久而普遍的民权保障”。

陈寅恪先生是近代中国自由主义史学的开山，可是由于思想界对于古典自由主义义理的隔膜，他却无端被人误认为是所谓“文化遗民”。早在一九二七年，他在为王国维所做的纪念碑铭中即指出：学术作为一种志业，对知识人意味着摆脱“俗谛”的桎梏，使真理得以发扬。他斥责那些将王氏之死视为“殉清”的“庸鄙”之见，认为一个学者的学术建树将会被后人所超越，而唯有那种为追求真理，不惜以死相殉的“独立之精神，自由之思想”，是永远不会衰朽的。一九五三年，陈寅恪在《对科学院的答复》中，进一步阐述了此文意旨，再一次强调了对于知识分子个人来说，“独立精神”和“自由意志”是必须“以生死力争”的。

在作于五十年代的《论再生缘》一文中，他更揭示出在古代社会纲常名教的压抑之下，唯有像陈端生这样具备了超越思想的女性，才是历史结构限制中的希望所在，他不但颠覆了文体的封建等级秩序，甚至将弹词这一被正统文人视为不入流的文体与希腊史诗相提并论。而且以文学为例，说明即使是文学创作，也只有具备了自由之思想的先决条件，方能创作出臻于

上乘的作品。既然连“优美之文学”，都依赖于“自由之思想”，那么自由对于个人，对于整个人类社会的重要意义，岂不是不言自明了吗？

（王焱 撰写）

在当今，李大钊是一个公认的马克思主义者，他对马克思主义在中国的传播也的确有很大的贡献。现在回顾他当年的言论，我们不难发现，他的许多立场却是自由主义的。他与胡适这样的自由主义者不论在私交还是在政治立场上都联系密切。在蔡元培领衔、胡适起草的《我们的政治主张》上，李大钊是主要的署名者。而这一宣言的基调显然是自由主义的。这里所选的文献表明，李守常先生是言论自由的极力鼓吹者、思想专制的猛烈抨击者、自由理想的热情捍卫者、宪政法治与代议民主的真诚追随者。他认为：“自由为人类生存必需之要求，无自由则无生存之价值，宪法上之自由，为立宪国民生存必需之要求；宪法上之自由，则无立宪国民生存之价值。吾人苟欲为幸福之立宪国民，当先求善良之宪法，欲求善良之宪法，当先求宪法之能保障充分之自由。”因为宪法是“为国民之自由而设，非为皇帝、圣人之权威而设；为生人之幸福而设，非为偶像之位置而设也”。在他看来，不保障自由的宪法是徒有虚名的宪法，政教合一、设立思想偶像的宪法是包藏祸心的宪法。因为“苟匿身于偶像之下，以圣人之虚声劫持吾人思想之自由者，吾人当知其祸视以皇帝之权威侵害吾人身体为尤烈”。宪法设以不容置辩之偶像来压制言论、出版、思想之自由，“必有大奸慝怀挟专制之野心者，秘持其权衡”。李氏还认为，思想自由是出版自由、信仰自由与教授自由三位之一体。马相伯、李大钊等人对教授自由的强调构成了北大自由主义传统的

重要组成部分。

李氏特别强调思想自由与宪政代议之间的的联系。“立宪国之有言论，如人身之有血脉”，言论的专制必将导致政权的中风。而“真正之理实，适宜之法度，始得于群制杂陈、众说并进、殊体异态、调和映待之间，表著于政治。此言论自由、出版自由、结社自由之所以可贵，而代议政治之所以为良也。”这里的思想多元与政治多元的立场与自由主义政治观并无二致，表明作者对所处的“专擅恣横、禁异强同”的舆论一律和思想一统之深恶痛绝。

作者还特别反对以危险思想的名义禁锢言论自由，认为“只有愚暗与虚伪是顶危险的东西，只有禁止思想是顶危险的行为”。危险的思想只有在充分自由的舆论环境中才有可能遭到有效的淘汰。粗暴的禁止会使危险的思想更为危险。

陈独秀是北大的新派教授中与李大钊在思想上十分接近的一位。陈氏在早年和晚年中都有大量的自由主义言论。本书选文的标准，不是某个人“政治档案”里的身分标签，而是依据每一个人在每一个具体问题上的观点和立场。与李氏一样，陈独秀也是一位思想自由、个性解放和宪政民主的热情鼓吹者。在本文中作者强调，“政府一方面自己应该遵守法律，一方面不但要尊重人民在法律以内的言论自由，并且不宜压迫人民‘法律以外的自由’。法律只应拘束人民的行为 不应拘束人民的言论。”作者不仅把言论自由与受法律保障的人权联系起来，还把人权与人类文明的进步联系起来，因为只有充分的言论自由“才能够发现现在文明的弊端”，才能找到克服弊端的办法。“人类的智慧必需不受束缚才能自由发展，换言之，人类智慧之发展，和所获得的自由程度成正比例。”此论甚是，美国若

自两百年前建国以来一直压制思想言论自由至今，就不会是今日的美国；中国若自一百年前戊戌变法以来就通过法律切实保障人的思想言论自由，就不会是今日的中国。

此处所选的周作人，也有“标签”问题。但抗战前的周氏作为一个自由主义者是没有多少争议的。下面所选的两篇“微型”的宣言（《信教自由者的宣言》和《思想压迫的黎明》）表明了周氏是如何从一位不信仰任何宗教的信徒的角度，来为有信教的自由辩护；如何以非基督徒的身分来反对非基督同盟对宗教自由的侵害，“抵抗对个人思想自由的威胁”。作者强调，对人的信仰“不能用外面的势力去压迫”。

罗隆基的《论人权》无疑是现代中国自由主义者关于人权问题的一个重要的表述。作者令人信服地论证了生存权与人的其他各项基本权利之间不仅不是相互抵消、而且是相互促进的关系。在谈到生存权与思想自由、言论自由的关系时，作者指出：“是一个人，就有思想。有思想就要表达他的思想，他就非要说话不可。他要说他自己要说的话，不要说别人要他说的话。……反之，取缔言论自由，所取缔的不止在言论，实在思想。不止在思想，实在个性与人格。取缔个性与人格，即系屠杀个人的生命，即系毁灭人的生命。”从洛克开始，自由主义首次在人类历史上把国家的目的规定为保护人的权利。在本文中我们听到了同样的反响。“国家的功用就在保障人权，就在保障国民做人上那些必要的条件。”国家违背了这一目的，国民“对这个国家就失去了服从的义务”。作者坚决反对专制主义的那种国家万能说，指出“国家万能说已经破产”。国家“对人民的威权，是有限制的，不是绝对的。威权限制的范围，

就以（其目的）为准，人民对国家的服从是有条件的，不是绝对的。最要的条件，就在保障人权”。这里体现了自由主义关于有限政府的一贯主张。保障人权、建立有限政府的途径是宪政与法治。“法治的根本原则是司法独立……司法官的人选不得有宗教及政治信仰的歧视。”

自由平等真解

梁启超

当民国初成立之时，自由平等两口号，颇为一般新进少年所乐道，而种种罪恶，或假其名以行，于是老辈则太息痛恨，谓此二义实为鸩毒。平心论之，此二义者，实百年前法国革命时所标之旗帜。彼方承贵族教会数百年压制之敝，实仗此为救时良药，而流弊则固已章章可见。百年以来，学理日昌，益共知此义之未为圆满，且两义自身，亦生矛盾。盖人人自由，则各骋其聪明才力，所成就自有高下之殊，安能平等？人人平等，则智者应自侪于愚，强者应自屈于弱，岂复自由？故自由平等两面大旗，在今日欧美，已成陈迹。我国新进，乃摭拾他人百年前之唾余以自鸣，为事本属可笑。虽然，若如老辈之厌弃此两义，视同蛇蝎，其蔽抑又甚焉。盖此二义实为许多政治原则所从出，夫安可以轻议？所谓人人于法律内享有自由，法律之下人人平等，此岂非人民所赖以托命者。若如近两年来，任意设立名目，括削民膏，使我民无财产之自由；监谤防川，偶语弃市，使我民无言论集会之自由；凡信皆拆，入城必搜，使我民无通信行旅之自由；动辄搜索家宅，使我民无住居之自由；挟仇诬害，不经法庭，便可处死，使我民无生命之自由；伪造民意，胁迫推戴，使我民无良心之自由。其他法律上之种

种不平等，则亦类是。在此种政治之下，岂复一日能有生人之趣。为人民者，拼其头颅，溅其心血，以求争回此平等自由之权利，宁非天经地义？吾之所以爱自由尊平等者，其在乎此。若乃浮薄少年，以逸游淫荡挾去礼防为自由，以傲慢恣睢凌轹尊长为平等，则天下万国往古来今所谓平等自由者，本无此解法，其必不容以彼秽行冒此美名也亦明矣。吾愿国中老辈，知自由平等虽非尽愜于中庸之道，然在德性中确能各明一义，在政治上尤足以为民干城，切不可妄肆诋谮，使枭雄之辈，利用此等心理以摧锄民气。吾又愿国中少年，知自由平等之功用，什九当求诸政治，政治以外之事，不能动引此为护符。即其功用之现于政治者，亦不过谓人人于法律内享有自由，法律之下人人皆平等，而断不容更越此界以作别种之解释。若欲将此二义适用于品性行事乎，则亦有之。伦理学家固最尊自由。其所谓自由者，谓须使良心绝对自由，而不为肢体嗜欲之所制。今若为逸游淫荡放纵卑劣之行，试一返诸汝最初之良心，其必不以为可也亦明矣。而肢体之嗜欲起而挠之，汝不能制彼而反为所制，是汝为嗜欲之奴隶也，此乃自由之正反对，而汝犹瞶然曰我自由，不亦悲乎？伦理学上所谓平等者，谓凡人类皆有其本能，苟能充之，则人皆可以为尧舜。今若傲狠暴弃以自趋于下流，则将失其人类之价值以沦于禽兽，更何平等之有？国中之老辈与国中之少年各得吾说而存之，庶乎其不谬于正轨也已矣。

思想解放

梁启超

要个性发展，必须从思想解放入手。怎样叫做思想解放呢？无论什么人向我说什么道理，我总要穷原竟委想过一番，求出个真知灼见。当运用思想时，绝不许有丝毫先人为主的意见束缚自己，空洞洞如明镜照物，经此一想，觉得对我便信从，觉得不对我便反抗。“曾经圣人手，议论安敢到？”这是韩昌黎极无聊的一句话。圣人做学问，便已不是如此。孔子教人择善而从，不经一番择，何由知得他是善？只这个择字，便是思想解放的关目。欧洲现代文化，不论物质方面精神方面，都是从“自由批评”产生出来。对于在社会上有力量的学说，不管出自何人，或今或古，总许人凭自己见地所及，痛下批评。批评岂必尽当，然而必经过一番审择，才能有这批评，便是开了自己思想解放的路。因这批评，又引起别人的审择，便是开了社会思想解放的路。互相浚发，互相匡正，真理自然日明，世运自然日进。倘若拿一个人的思想做金科玉律，范围一世人心，无论其人为今人为古人，为凡人为圣人，无论他的思想好不好，总之是将别人的创造力抹杀，将社会的进步勒令停止了。须知那人若非经过一番思想，如何能创造这金科玉律来。我们既敬重那人，要学那人，第一件便须学他用思想的方法。

他必是将自己的思想脱掉了古代思想和并时思想的束缚，独立自由研究，才能立出一家学说。不然，这学说可不算他的了。既已如此，为什么我们不学他这一点，倒学他一个反面。我中国千余年来，学术所以衰落，进步所以停顿，都是为此。有人说，思想一旦解放，怕人人变了离经叛道。我说，这个全属杞忧。若使不是经不是道，离他叛他不是应该吗？若使果是经果是道，那么，俗语说得好：“真金不怕红炉火。”有某甲的自由批评攻击他，自然有某乙某丙的自由批评拥护他，经一番刮垢磨光，越发显出他真价。倘若对于某家学说不许人批评，倒像是这家学说经不起批评了。所以我奉劝国中老师宿儒，千万不必因此着急，任凭青年纵极他的思想力，对于中外古今学说随意发生疑问，就是闹得过火，有些“非尧舜薄汤武”也不要紧。他的话若没有价值，自然无伤日月，管他则甚。若认为够得上算人心世道之忧，就请痛驳起来呀。只要彼此适用思辨的公共法则，驳得针锋相对，丝丝入扣，孰是孰非自然见个分晓。若单靠禁止批评，就算卫道，这是秦始皇偶语弃市的故技，能够成功吗？还有几句打破后壁的话，待我说来。思想解放，道德条件一定跟着动摇，同时社会上发现许多罪恶，这是万无可逃的公例。但说这便是人心世道之忧，却不见得。道德条件本是适应于社会情形建设起来（孔子所谓时中时宜，最能发明此理），社会变迁，旧条件自然不能适用；不能适用的条件自然对于社会上失了拘束力，成了一种僵石的装饰品。一面旧条件既有许多不适用，一面在新社会组织之下，需要许多新条件，却并未规定出来，道德观念的动摇如何能免？我们主张思想解放，就是受了这动摇的刺激，想披荆斩棘求些新条件，给大家安心立命。他们说解放思想便是破坏道德，道德二字作何解释，且不必辩，就算把思想完全封锁起来，试问他所谓道

德是否就人人奉行。旧道德早已成了具文，新道德又不许商榷，这才真是破坏道德哩。至于罪恶的发现，却有两个原则。第一件，是不受思想解放影响的，因为旧道德本已失了权威，不复能拘束社会，所以恶人横行无忌。你看武人政客土匪流氓，做了几多罪恶，难道是新思想提倡出来吗？第二件，是受思想解放影响的，因为提倡解放思想的人，自然爱说抉破藩篱的话，有时也说得太过，那些坏人就断章取义，拿些话头做护身符，公然作起恶来。须知这也不能算思想解放的不好，因为他本来是满腔罪恶，从前却隐藏掩饰起来，如今索性尽情暴露，落得个与众共弃，还不是于社会有益吗？所以思想解放只有好处，并无坏处。我苦口谆劝那些关心世道人心的大君子，不必反抗这个潮流吧。

信 教 自 由 (1)

马相伯

何谓信教自由？即人人各按良心，认明当敬奉之造物主，遂遵其所颁之诫命规仪，而行我所当行也。非今日进孔教，明日入道教，异日投佛教，又奉耶教，渺渺茫茫，不知归向之谓也。弟尝至曲阜谒衍圣公矣。夫衍圣公者，孔子之苗裔，孔教会之首领也，理应言孔子之言，行孔子之行。顾闻其于丧葬等事，仍释道并用，和尚法师，麇集一堂，铙钹喧天，怪象百出。人有问之者，则曰：我从俗而已！噫！亦谬矣！夫信教自由，非从俗之谓也。人之生也，有造物主赋畀之良性良能，是之谓灵明。语曰：人为万物之灵。人之所以异于禽兽者，以其有灵明耳。犬之见肉也，狺狺犴犴，馋涎欲滴，苟非物主叱逐之，将攫去大嚼矣，其偷食羞愧之心，万不能有也。三尺童子，明悟虽未尽开，偶闻锣声镗镗，卖糕饧者担而至，虽环立而视，各存一欲得之心，然卒不敢伸手攫取，必向父母索钱以购之。购后，乃告人曰：此乃我之物矣。或食或不食，或送他人食，皆我自由之权矣。此无他，彼年虽幼稚，已能判断良心之违不违耳。耶稣弟子圣保禄有言（致罗马人书七章十九二十节）：“我之行此事，非因其为善也，因我不欲其恶，故我行此善耳。若我行我所不欲者，则非我行彼矣，盖我之私欲，居于

我心者行彼，此乃罪矣。”

人既具灵明，异于禽兽，可以知所审择矣。然审择之间，一不慎，则即为物欲所蔽，将至以恶为善，以伪为真。其所以被蒙蔽者，盖有私欲杂于其中，为之指引梗阻耳。夫道心胜，则人心不足畏，人心胜，则道心隐而不著其能，人心道心之区别，有如此者。

人之对于宗教，须善用灵明，慎于选择，再三研究之后，明知此宗教为合我良心者，则我按良心，不得不择此宗教而守奉之。不可谓我知其为善，而我尚可择可不择也。或问曰：然则汝所谓之自由作何解？余曰：自由者，未研究宗教以前之说也。既研究以后，已知此宗教按余良心以为善者真者，则余不得不从此宗教也明矣。设他日自按良心，忽生智识上实有根据之疑难，以为余之宗教尚未尽善尽美，则按余良心，尚宜研究此宗教，或研究尚有他宗教较此更善更美者乎？无则已，有则必舍以从之。

凡人作事，必有一终向。终向者，即所谓目的也，宗旨也。然宗旨目的两名词，只可谓近向，而非远向，且非至远之向。至远之向，即终向也。

梓人作一搁脚凳，高可四五尺，阔亦三四尺，问其何用？则曰：为搁脚用也。如是则人必笑其愚，盖不合所向之目的也。反是而论，设梓人更造一桌，高仅三四寸，阔可五寸，问其何用？则曰：以之用膳读书者。人亦必笑其愚，以其仍不合所向之目的也。农夫春耕夏耘，吾知其为秋获也；商人东奔西走，吾知其为金钱也；士子焚膏继晷，孜孜不倦，吾知其为博取功名也。天下无一人终日勤劳工作，不自知其何以勤劳工作之目的者，有，则此人必患神经病无疑。

或谓人生在世，为子孙，为利禄，为尊荣，为寿考计耳。

余曰：否否，不然。果为子孙计，则大有儿女满堂，孙曾绕膝者，目的可谓达矣。其死也，当贺而不当吊，何以一旦溘然长逝，朋友亲戚，吊者盈门耶？果为利禄计，世有风云际会，出将入相者，利禄可谓得矣，其死也，又当庆而不当哀，何以两目一瞑，子孙抢地呼天以哭之，亲友素车白马以吊之乎？果为尊荣寿考计，远者且勿论，试观清圣祖高祖二帝，富有四海，贵为天子，锦衣玉食，垂六十余年，清高祖且自称十全老人（谓无一不全也），可谓尊荣寿考之至矣，其死也，又当笑而不当哭，何以一旦山陵崩，不第皇族为之穿孝，竟使举国人民，如丧考妣乎？由此观之，凡此种种世福，均非人之终向者也。盖人求某物某事而得之，则目的已达，必不哭也。如现在之考知事前，清之考秀才、举人、进士，不得者垂头丧气，得者则趾高气扬，人争贺之，无敢有哭之者，何也？以其已得所求也，已达其目的也。夫天下之人，无一不欲求幸福，然以上种种，皆今世之伪幸福，而非将来之真幸福，虽得之不足满其志愿。然则真幸福可求乎？曰：可。何处求之？曰：于真宗教内求之。盖真宗教乃造物主所创，故真幸福惟造物主始能与之，始能满人之志愿耳。

或谓真宗教之道理有几端，非洞悉无遗，不能信奉之也。曰：惟其道有不知之处，乃足证其为造物主也。天下事人人不能尽知，譬如目下欧西战事，联军曰我大胜也，德军曰我大胜也。谁胜？谁败？于事实上必有真胜真败之究竟也，而今尚不能尽知之。又如学问之道渊博，知其一，不知者十，知其十，不知者百。天地万物，形形色色，富庶繁华，莫喻其妙。古人谓地为中心点，日、月、星辰环侍其左右而运之，以成昼夜，以分四季，今则实知太阳为地、星、月与金、木、水、火、土各行星之中心点，地乃绕太阳而运动，莫或可疑矣。究竟何者

为环侍运动？何者为中心点而镇峙不动？于事实上必有确实不能易之处也。五六岁童子，闻锣鼓喧阗於外，疾趋出门探望之，则见婚姻迎亲队也，逾半时，又闻鼓乐喧天，复出探视，则棺枢送丧队也。童子无知，惟知迎亲喜事，惟知送丧凶事耳。然而不敢竟揭轿帘，窥探新妇是否在内，更不敢撬开棺盖，查察死尸究作何状，盖知为喜事凶事足矣，余则非我所能也。

造物主为我人之终向，为万物之根源。高厅大厦，我知必有匠氏为之建筑，非能无中生有也。天地之大，宇宙之广，万物之众，而谓竟无创造之大主乎？谁其信之？

造物主全能全知全美，充满无限幸福，彼之造天地人物也，不能以受造之天地人物，为彼之终向，然其所以造此天地人物者，必有所向。所向惟何？乃造物主自己耳。故人之受造，必宜归向造物主，以造物主为人之终向，如射者之向的耳。我人明悟通万事万理，然而万事万理莫不助我以归向造物大主也。我之爱欲，见善不能不爱，然而我所见之万善，莫非造物主流露而出之一小小分子之善，以引我归向万善之根源处，即造物主是也。

谚云：一物不知，儒者之耻。人生以多知多闻为劳为福。我见天地万物，竟不知其来踪去迹，可耻孰甚？我有我，我亦不知何处来？应从何处去？而于暂时寄旅之世，应行何事，以合我来踪去迹之归向，亦茫然哑然，不知不识如禽兽然，匪特可耻，抑且大负造物主生我为人之归向矣。惜哉！惜哉！枉为人哉！人既有悟性以推论万事万理，一探得真情实理，即不得不归向之，敬爱之。盖真者，人人皆欲知之，知其有可敬处可爱处，不得不敬之爱之也。

人谓科学实验，皆真理也。岂知科学实验，按其实学实验

而行，始称合式。譬如由轻养二气化合为水，只有轻气，不能为水，只有养气，亦不能为水，必轻养二气化合得法，始成为水。

学问之理如此，于求学问之根源求宗教亦然。既得真宗教之所在，则不能任我所好。非如人之穿衣然，今日穿白，明日穿黑，我欲穿，则穿之，我欲卸，则卸之，由我自主也。故不得真宗教则已，既得之，不得由我信或不信，不得由我今日信某教，明日信某教也。盖穿某衣某服，无关于我之为我，信真宗教与不信真宗教，于我大有切肤之灾。是对于造物主，我自不认为造物主所造之人矣。然人既悉为造物主所造，则人不能出造物主之范围，不能不听造物主所颁之诫命以行。良知良能之醒我如此，我不能反背良知良能之刺激。造物主既为我之君我之父，我当君之父之。国有国律，家有家法，不遵国律者为莠民，不守家法者为逆子。造物主亦颁法律规约，十诫七迹，非国律家法乎？祭礼祀典，悉为造物主亲自颁行者，不能妄用淫祀滥祭，违者对于造物主有非常罪孽，关系非轻。故请研究宗教诸君，当按良心，慎择真宗教之所在，择定后，认识造物主为大君大父而敬奉之。譬如忠臣之事君，孝子之事亲，对于国法家法，凛凛焉守之弗敢违，然而孝子忠臣，亦何尝失其自由权耶？

信教自由（2）

马相伯

信教自由，宪法有此。宪法家谓之为凭良心奉礼规之自由，即信奉与奉行之自由也。

自由云者，非一无所信，件件都信由我；非信也可，不信也可；非信张信李，由我改变，教门不一，我信一门，便干涉他人，既得其真，可不劝化他人之谓也。

自由者，乃灵明之作用。禽兽内为天性所限，外为物惑所牵，见有可欲而不能自主。人则不然，义利二字，往往交战于中。义者善也，利者恶也。自由云者，自择也，谓于无善无恶中可自择，非于善不善，可择不善；于行不行，可见善不行。苟择不善，善而不行，是妄用自由也。妄用自由，不得谓自主，是人不我奴，而我自奴也。

《约法》上信教自由解

马相伯

《约法》非他，是我民国临时所订根本大法也。曰根本者何？言当根据此法，缔造新邦也。曰新邦者何？言当改革五千年专制旧习也。旧习之相沿难革，不在劫以兵威，尤在文以儒说。《易》曰：“上天下泽”。天即君也，天生天杀，莫非君恩。儒拟文王之操，且曰“臣罪当诛，天王圣明”，生杀唯君，何况与夺！百姓之贱，命曰蚁命，相习成风，数千年历史，罔知平等，无可讳言也。四民各世其业，车服宫室，饮食婚丧，各有法制，虽有其财，不敢或逾，非儒者所谓礼乎？“民可使由之，不可使知之”，强迫盲从，何殊器械？器械又乌识自由乎？由是普天臣妾，莫不以得供君王器使为最大荣幸。女则选秀，男且自宫，从未敢加人主以强奸罪者，妄杀罪者。独肆然民上而莫敢谁何，此历代野心家成功之后，所以必封孔子，必祭孔子欤？但民国飘摇五载，卒恃以再奠邦基者，非此约法欤？约法与专制最相抵触者，非此人民平等与自由欤？

儒者闻而心非曰：父子讵可平等哉！长幼上下，兄弟夫妇，讵可平权哉！殊不知万国宪法所谓平等平权者，非父子夫妇上下对望之谓也，乃对于国家法律人皆平等平权，无议贵议亲之谓也。有如诉讼，请愿及陈诉，选举及被选，与从事公职

等权，例当平等是矣。又如纳租税，服兵役，受教育等，立法与行政之权，不得因种族、阶级、宗教之别，而待遇人民有伤平等也。譬如取回民之税，市猪以供文庙，问儒者之心有伤平等否乎？取一方之税，以代他方之税，由专制之故，虽已久成习惯，但取儒者之税，以供他教之用，儒者或不以为公平欤？反是以论，他教可知矣。“他人有心，予忖度之。”儒者之言也，胡为乎同一情愿也。同一电争也，则震而惊之曰：此某教魁也，此某军帅也。而出于人民者，则置若罔闻焉，爵听而已，非国听也，而孰知夫名为民国而犹然爵听也！或明明同一物也，同一事也，孤寒则税之罚之，豪强则否，类如鸦片等案，固已数见不鲜矣。又如同一兑现也，阔人所存数十百万元，则片纸可得，贫民所持一元两元，自中夜至日中，犹不可得，尚得谓之平等乎？人亦何乐乎专制其实而共和其名也哉！从知苟无平等，即非共和。强权胜、诈术胜，名以国家且不得，何以故？盖国家者所以谋一国人民共公之利益，偏于一部曲，一分子，则失其所以团结之理由，油与水终不能合一矣。不能合一，故微有外患，而国社可墟，起视民国今若何？空空宪法条文，曰人民平等，曰人民自由，凡关于人民者，儒者视为眼中之钉，虽冒不韪，犹乞灵专制余威，誓弗拔去弗已也耶。

侧闻儒者复煽其尊王攘夷之说曰：信教之条，系抄袭外洋宪法，外洋所信系天耶二教，与中国本部向有之教无干；强以信教自由，列于宪法，孔教二字，全不提及，是明明提倡外洋之教，将中国数千年之国粹，全行打消，摒孔教于宪法之外，专以宪法条文，保护外洋之教，不合世界立国之公例，不如将宪法中信教自由一条，全行删除云云。乍聆之，未尝不似言之成理，持之有故。细思之，不过无理取闹，误于佯为不知宪法

中信教之教，系包罗一切宗教而为言，非指实天耶两教也。儒、释、道、回何尝不容纳于西洋宪法信教之自由？儒者不云乎，西洋人亦重孔子之道，亦尊孔子之教乎？何为故昧良心，而曰西洋宪法，止准信天信耶可自由乎？夫西洋宪法，其信教自由，既包罗一切宗教，则我国宪法信教自由，当然将我国向有之教，一并包罗。正不得因抄袭外洋，遂诬以信教自由，为提倡外洋之教，保护外洋之教也；亦不得因孔教二字，全未提及，遂诬以打消中国数千年之国粹也。譬如中、交停兑以来，外国银行钞票与现银无异。设令儒者有外国钞票万元，人欲以中、交纸币与之相易，声言儒不应提倡外国人之信用，而保持之，且儒者所持钞票中、交二字，全不提及，将中、交两行十数年之信用，全行打消，期期以为不可，而必欲与之相易焉，儒者将谓之何？使儒者明于洋行钞票，可抵现银，而暗于民国信教自由，可包罗一切宗教，非佯为不知而何？京中叫卖熟食者极多，类皆下等社会也，然不闻置毒于食中者。设有焉，其同类必因破坏全体之信用而群殴之，群讼之。今儒者之淆惑众听，自破坏约法以来，再接再厉，徒受人民供养，而心地远不及叫卖熟食者流，而忝然有官守焉，有言责焉，其可耻孰甚！

二误于从未明了宪法上自由何解。自由者，听民自主，不加以干涉之谓也，故身家财产，悉听自主，非依法律，不得逮捕，不得搜索，不得侵犯。又凡动作行为，无害国家，无害社会，无害他人，亦悉听自主。故行止得自由，行否得自由，行此行彼得自由。是以择居择业得自由，居则邻右不得而阻挠之，地方不得而限制之；业则虽业军火，斯业矣，东西洋有前例也，徒恃舶来之军火，既同数米而炊，而恃十指尖尖官造之军火，庸讵胜于銮仪卫之刀枪乎？此外则言论于教授得自由；通信与发印得自由；集会结社得自由；信心信教得自由。信心

者以按良心而有不信，不信某教规，不从某教礼，则国法国俗不得强其信从；信教者以研究教而有所信，信其教规，从其教礼，则国法国俗不得禁其信从。单简言之：凡涉有宗教意味者，不信不强，所信不禁，一切宗教皆不信，对于宪法无罪也。始信甲者，继信乙，对于宪法无罪也。此之谓宪法上信教自由。对于良心有罪无罪，此幽独工夫，无关宪法。譬之人或济贫，而意在诱淫，于良心信有罪矣，于宪法则一无罪也。故无论是宗教非宗教，及自问是独一无二之真宗教，但以宪法言，信与不信，皆自由也，国法国俗，皆不得干涉之。知此方可与言思想之自由，理论之自由，行动之自由。理论者，据理以为断，不据一家之说以相非也。不如此，中国之进化难矣！不审儒者之信孔教也，本于良心自由乎？抑由威势相强乎？毋乃见可欲而情不能自主乎？见修文庙之钱可欲也，见收学田之租可欲也，见颁主祭之俸可欲也，见兴经学，拥皋比，为经师可欲也。国教除罗马外，大都以元首为教皇，见可推为教皇矣，有不推为元首者乎！而徒子徒孙，皆大欢喜，曰可欲也，可欲也！何况孔子之教，大同之教也，决不以素王冕私其后嗣，而人人大大可望，大可欲矣！儒者信孔，倘谓不然，是信教本自由矣！不当为金钱，为权利，为一切物感所牵引。是儒与其他宗教无不赞成信教自由，不为富贵、贫贱、威武，而淫、而移、而屈，有圆满真自由，如外洋宪法所期望于人民者然。既如此，不识儒教将复燃专制死灰？抑辅相自由进步欤？且俟于宪法二读会而卜之。

三误于不知宪法信教自由，在万国已成习尚，而在我国对内对外，尤与时局有关。何以故？即如条约有治外法权者，非以我法律专制不良故欤？既思有以改良之矣。又有传教条文者，非以从前我无信教自由故欤？乃约法既载而宪法删除，显

示暗中反对传教，求其不诘问删除，以干涉我宪法，已属万幸，而望其删改治外法权与传教条文，得乎？否乎？须知我纵删除，条约具在，禁其传教不自由，信教不自由不得也。所得者，唯有造成教案，至使外人得以责问，现今报纸所登反对传教等修正案是何居心？恐其时陈君虽谙英文，未必敢为大言曰“则焕章等足以了之”也。即足以了之，多一教案，何如少一教案乎？以外人而论，倘宪法一面主张孔子之道，一面规定孔子之教，并删除信教自由，而后发生教案，运斤益有余风。但既均为同幕之乌，何忍不垂涕而道也！或曰：彼等之主张规定及删除等，乃党派之相持，或持以抵制，或持以交换，或持以号召武装而求必胜。呜呼！宗教不宗教，皆同胞也，何苦以宗教之信仰而砌人两党之夹墙也乎？

至信教自由，其对内有关者，例如婚丧及诸礼俗，种种迷信，使人多拘而众忌讳，虽终日数之而不能尽。果能厉行信教自由，不信勿强从，从唯由所信，而后宪法所予自由，方为有效。不然，开一矿一厂，非烟囱有碍阳宅，即地脉有伤而碍阴宅焉。下此，乘一船，借一寓，皆有忌讳。嫁一女而早夭，嫁衣在所必烧，非暴殄天物乎？何不取以济贫之为愈也。有洋学生奔丧，拟即安葬祖茔不得，为同族勒令停柩，究于生者死者何补耶？宪法诸公想会做过百姓，或见而知之，或闻而知之，无待老百姓等赘言矣。

四误于不知信教自由，实与教授自由相为表里。天下之教，不外一神教、多神教与无神教。无神教所敬礼者，或为动植物，而中国所敬礼者，厥为古人，故西人名之曰死人教。丧礼之见于古书者，极繁极重，以为报本者在此，报德报功皆在此，要即老子所谓其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。虽日诵其言，言皆陈迹，不能与时变争新，此中国之学所以有退而无进

欤？故欲求新学，必破除此见，以法自然，取天地自然之力以为用，穷天地自然之性以为法，苟无信教自由，欲求科学之昌明，殆与求前而桎其足同。至论所谓国粹国文者，固当以周秦之书写为修业之大本，然而非所论于科学也、教授也。而科学之教授，尤当自由，否则徒读古书，物而不化，而所授与授法，皆故步自封，无以应世界维新之用。草宪法者，将以求我国之进化欤？退化欤？可不慎欤？可不平心以求事理之当欤？则信教自由，非保全圆满无缺殆不可欤？

人权与约法

胡 适

四月二十日国民政府下了一道保障人权的命令，全文是：
世界各国人权均受法律之保障。当此训政开始，法治基础亟宜确立。凡在中华民国法权管辖之内，无论个人或团体均不得以非法行为侵害他人身体、自由及财产。违者即依法严行惩办不贷。着行政司法各院通飭一体遵照。此令。

在这个人人权被剥夺几乎没有丝毫余剩的时候，忽然有明令保障人权的盛举，我们老百姓自然是喜出望外。但我们欢喜一阵之后，揩揩眼镜，仔细重读这道命令，便不能不感觉大失望。失望之点是：

第一，这道命令认“人权”为“身体、自由、财产”三项，但这三项都没有明确规定。就如“自由”究竟是哪几种自由？又如“财产”究竟受怎样的保障？这都是很重要的缺点。

第二，命令所禁止的只是“个人或团体”，而并不曾提及政府机关。个人或团体固然不得以非法行为侵害他人身体自由及财产，但今日我们最感觉痛苦的是种种政府机关或假借政府与党部的机关侵害人民的身体自由及财产。如今日言论出版自由之受干涉，如各地私人财产之被没收，如近日各地电气工业

之被没收，都是以政府机关的名义执行的。四月二十日的命令对于这一方面完全没有给人民什么保障。这岂不是“只许州官放火，不许百姓点灯”吗？

第三，命令中说，“违者即依法严行惩办不贷”，所谓“依法”是依什么法？我们就不知道今日有何种法律可以保障人民的人权。中华民国刑法固然有“妨害自由罪”等章，但种种妨害若以政府或党部名义行之，人民便完全没有保障了。

果然，这道命令颁布不久，上海各报上便发现“反日会的活动是否在此命令范围之内”的讨论。日本文的报纸以为这命令可以包括反日会（改名救国会）的行动；而中文报纸如《时事新报》畏垒先生的社论则以为反日会的行动不受此命令的制裁。

岂但反日会的问题吗？无论什么人，只须贴上“反动分子”“土豪劣绅”“反革命”“共党嫌疑”等等招牌，便都没有人权的保障。身体可以受侮辱，自由可以完全被剥夺，财产可以任意宰割，都不是“非法行为”了。无论什么书报，只须贴上“反动刊物”的字样，都在禁止之列，都不算侵害自由了。无论什么学校，外国人办的只须贴上“文化侵略”字样，中国人办的只须贴上“学阀”“反动势力”等等字样，也就都可以封禁没收，都不算非法侵害了。

我们在这种种方面，有什么保障呢？

我且说一件最近的小事，事体虽小，其中含着的意义却很重要。

三月廿六日上海各报登出一个专电，说上海特别市党部代表陈德征先生在三全大会提出了一个“严厉处置反革命分子案”。此案的大意是责备现有的法院太拘泥证据了，往往使反革命分子容易漏网。陈德征先生提案的办法是：

凡经省党部及特别市党部书面证明为反革命分子者，法院或其他法定之受理机关应以反革命罪处分之。如不服，得上诉。惟上级法院或其他上级法定之受理机关，如得中央党部之书面证明，即当驳斥之。

这就是说，法院对于这种案子，不须审问，只凭党部的一纸证明，便须定罪处刑。这岂不是根本否认法治了吗？

我那天看了这个提案，有点忍不住，便写了一封信给司法院长王宠惠博士，大意是问他“对于此种提议作何感想”，并且问他“在世界法制史上，不知在哪一世纪哪一个文明民族曾经有这样一种办法，笔之于书，立为制度的吗？”

我认为这个问题是值得大家注意的，故把信稿送给国闻通信社发表。过了几天，我们接得国闻通信社的来信，说：

昨稿已为转送各报，未见刊出，闻已被检查者扣去。

兹将原稿奉还。

我不知道我这封信有什么军事上的重要而竟被检查新闻的人扣去。这封信是我亲自负责署名的。我不知道一个公民为什么不可以负责发表对于国家问题的讨论。

但我们对于这种无理的干涉，有什么保障呢？

又如安徽大学的一个学长，因为语言上挺撞了蒋主席，遂被拘禁了多少天。他的家人朋友只能到处奔走求情，决不能到任何法院去控告蒋主席。只能求情而不能控诉，这是人治，不是法治。

又如最近唐山罢市的案子，其起原是因为两益成商号的经理杨润普被当地驻军指为收买枪枝，拘去拷打监禁。据四月二十八日大公报的电讯，唐山总商会的代表十二人到一百五十二旅去请求释放，军法官不肯释放。代表等辞出时，正遇兵士提杨润普入内，“时杨之两腿已甚臃肿，并有血迹，周身转动不

灵，见代表等则欲哭无泪，语不成声，其凄惨情形，实难尽述。”但总商会及唐山商店八十八家打电报给唐生智，也只能求情而已；求情而无效，也只能相率罢市而已。人权在哪里？法治在哪里？

我写到这里，又看见五月二日的大公报，唐山全市罢市的结果，杨润普被释放了。“但因受刑过重，已不能行走，遂以门板抬出，未回两益成，直赴中华医院医治。”大公报记者亲自去访问，他的记载中说：

……见杨润普前后身衣短褂，血迹模糊。衣服均粘于身上，经医生施以手术，始脱其苦。正在疼痛难忍时，压于腿之上木杠忽然折断。旋又易以竹板，周身抽打，移时亦断。时刘连长在旁，主以铁棍代木棍。郑法官恐生意外，未果。此后每讯必打，至今周身是伤。据医生言，杨伤过重，非调养三个月不能复原。

这是人权保障的命令公布后十一日的实事。国民政府诸公对于此事不知作何感想？

我在上文随便举的几件实事，都可以指出人权的保障和法治的确定决不是一纸模糊命令所能办到的。

法治只是要政府官吏的一切行为都不得逾越法律规定的权限。法治只认得法律，不认得人。在法治之下，国民政府的主席与唐山一百五十二旅的军官都同样的不得逾越法律规定的权限，国民政府主席可以随意拘禁公民，一百五十二旅的军官自然也可以随意拘禁拷打商人了。

但是现在中国的政治行为根本上从没有法律规定的权限，人民的权利自由也从没有法律规定的保障。在这种状态之下，说什么保障人权！说什么确立法治基础！

在今日如果真要保障人权，如果真要确立法治基础，第一件应该制定一个中华民国的宪法。至少，至少，也应该制定所谓训政府时期的约法。

孙中山先生当日制定“革命方略”时，他把革命建国事业的措施程序分作三个时期；

第一期为军法之治（三年）

第二期为约法之治（六年）……“凡军政府对于人民之权利义务，及人民对于军政府之权利义务，悉规定于约法。军政府与地方议会及人民各循守之。有法者，负其责任。……”

第三期为宪法之治。

“革命方略”成于丙午年（一九〇六年），其后续有修订。至民国八年中山先生作孙文学说时，他在第六章里再三申说“过渡时期”的重要，很明白地说“在此时期，行约法之治，以训导民人，实行地方自治。”至民国十二年一月，中山先生作《中国革命史》时，第二时期仍名为“过渡时期”，他对于这个时期特别注意。他说：

第二为过渡时期。在此时期内，施行约法（非现行者），建设地方自治，促进民权发达。以一县为自治单位，每县于散兵驱除战事停止之日，立颁约法，以规定人民之权利义务，与革命政府之统治权。以三年为限，三年期满，则由人民选举其县官。……革命政府之对于此自治团体只能照约法所规定而行其训政之权。

又过了一年之后，当民国十三年四月中山先生起草“建国大纲”时，建设的程序也分作三个时期，第二期为“训政时期”。但他在建国大纲里不曾提起训政时期的“约法”，又不曾提起训政府期的年限，不幸一年之后他就死了，后来的人只读他的建国大纲，而不研究其“三期”说的历史，还以为训政时期可

以无限地延长，又可以不用约法之治，这是大错的。

中山先生的建国大纲虽没有明说“约法”，但我们研究他民国十三年以前的言论，可以知道他决不会相信统治这样一个大国可以不用一个根本大法的。况且建国大纲里遗漏的东西多着呢。如廿一条说“宪法未颁布以前，各院长皆归总统任免”，是训政时期有“总统”，而全篇中不说总统如何产生。又如民国十三年一月国民党第一次代表大会宣言已有“以党为掌握政权之中枢”的话，而是年四月十二中山先生草定建国大纲全文廿五条中没有一句话提到一党专政的。这都可见建国大纲不过是中山先生一时想到的一个方案，并不是应有所有的，也不是应无所无的。大纲所有，早已因时势而改动了。（如十九条五院之设立在宪政开始时期，而去年已设立五院了。）大纲所无，又何妨因时势的需要而设立呢？

我们今日需要一个约法，需要中山先生说的“规定人民之权利义务与革命政府之统治权”的一个约法。我们要一个约法来规定政府的权限：过此权限，便是“非法行为”。我们要一个约法来规定人民的“身体、自由及财产”的保障：有侵犯这法定的人权的，无论是一百五十二旅的连长或国民政府的主席，人民都可以控告，都得受法律的制裁。

我们的口号是：

快快制定约法以确定法治基础！

快快制定约法以保障人权！

（民国）十八，五，六

汪蒋通电里提起的自由

胡 适

十一月二十七日汪蒋两先生联名通电全国，说明他们所要想向五中全会“建议以期采纳而见实行”的主张，其中共有两大原则：一是明定中央与地方的权限，一是声明“国内问题取决于政治，不取决于武力”。

关于第一项，原电文内列举了五项子目，这五项如果能实行，应该可以做到“中央与地方之扞隔必日臻消融”的希望。

关于第二项，原电文内没有具体的方案，只提出了一条很重要的原则：

人民及社会团体间，依法享有言论结社之自由。但使不以武力及暴动为背景，则政府必当予以保障而不加以防制，又加上了一句说明：

盖以党治国固为我人不易之主张，然其道当在以主义为准绳，纳全国国民于整个国策之下，为救国建国而努力，决不愿徒袭一党专政之虚名，强为形式上之整齐划一，而限制国民思想之发展，至反失训政保育之精神。

又加上了一句总说明：

盖中国今日之环境与时代，实无产生意俄政制之必要与可能也。

我们对于这个原则，当然是完全赞成的。因为原电文没有详述施行的办法，所以我们把我们想得到的办法写几条出来，供汪蒋两先生的考虑：

第一，政府应该明令全国，凡“不以武力及暴动为背景”的结社与言论，均当予以保障而不加以防制。原电文用“不以武力及暴动为背景”一语，比宪法草案里用“依法”和“非依法律”一类字样，清楚多了。但“背景”二字也颇含混，也需要一种更明确的解释。试举个极端的例子：假如十来个青年学生组织一个社会主义研究会，或者组织一个青年团来试行他们“各尽所能，各取所需”的理想生活，这都应该可以享受法律的保障的，都不应该让热心过度的警察侦探曲解为“以几千里外某地的红军为背景”！最好是索性不用“背景”一类容易误解的字样，而用“方法”或“手段”来替代，那就更合理了。

第二，政府应该明令中央与各省的司法机关从速组织委员会来清理全国的政治犯，结束一切证据不充分的案件，释放一切因思想或言论犯罪的囚徒；并且应该明令一切党政军机关不得因思想言论逮捕拘禁人民。肯思想的青年，不满足于政治社会的现状，容易受一个时代的激烈思潮的诱惑，这都是很自然的现状。不如此，就算不得有血气的青年了。法国的“老虎”政治家克利蒙梭曾说：“一个少年人到了二十几岁不做无政府党，是个没出息的东西。可是若到了三十岁还是无政府党，那就更没出息了！”他那时代的激烈思想是无政府主义；若在今日，也许他要换上马克思主义了。少年人应该东冲西撞，四面摸索，自己寻出他安身立命的思想。偶然跌一两交，落到某种陷坑里去，也算不得大不幸的事。撞了壁，他可以走回头；落了坑，他可以增长见识与经验。这样自由摸索出来的思想信仰，才够得上安身立命的资格。最靠不住的是重重保护之下长

大起来的青年人，好比从没出过绣房的千金小姐，一旦到了大世界里，见个白脸小伙子对她一笑，就失魂落魄的害起单相思来了。今日许多因思想言论，（可怜呵！小孩子的思想，小孩子的言论！）而受逮捕拘禁的青年人，实在太多了。当局的人实在不明白脚镣手铐和牢狱生活决不是改善青年思想的工具。青年人嫌政治不好，你却拿脚镣手铐等等来证明政治实在不好。青年人嫌法律不好，你却拿军法审判糊涂证据等等来证明法律的确不好。青年人爱充好汉，你却真叫他们做好汉！我们参观过北平好几处的监狱和反省院，不能不感觉今日有彻底大清理全国政治犯的迫切需要。这件事不可以再缓了。

第三，政府应该即日禁止公安与司法机关以外的一切机关随意逮捕拘押人民。以我们所见所闻，我们简直数不清中国今日究竟有多少机关可以行使搜查、逮捕、拘押、审讯的权力！汪蒋两先生通电发出的前后几天，北平一处就发生了无制服无公文的人员到北京大学东斋搜查并在路上拘捕学生的事，和清华大学文学院院长在办公室里被无公文的人员拿出手枪来逮捕，并用手铐押送到保定行营的事。这种办法也许可以多捉几个人，可是同时也是努力替政府结怨于人民，使人民怨恨政府，怨恨党部。

第四，政府应该明令取消一切箝制报纸言论与新闻的机关。报纸与杂志既须正式登记立案，取得了出版发行的权利了，政府至少应该相信他们自己能负责任。他们的新闻有错误，政府可以命令他们更正；言论有失当，政府与党部可以驳正。今日种种检查审查的制度实在是琐碎而不必要的。至于因为一条两条新闻或一篇两篇社评的不合某人的脾胃而就执行停止邮寄，或拘捕记者，或封禁报馆，——这种事件实在是把一个现代政府自己降低到和旧日张宗昌一辈人的政府做同辈，即

使真能做到人人敢怒而不敢言的快意境界，快意则快意矣，于国家人民的福利，于政府的声望，究竟有一丝一毫的裨补吗？今日政府领袖既揭起言论自由的新旗帜来了，我们盼望第一件实行的就是一切言论统制的取消。

第五，领袖诸公应该早日停止一切“统制文化”的迷梦。汪蒋两先生已宣言不愿“限制国民思想之发展”了。但今日有一些人还在高唱“统制文化”的口号。可怜今日的中国有多少文化可以统制？又有多少专家配做“统制文化”的事？在这个文化落后的国家，应该努力鼓励一切聪明才智之士依他们的天才和学力创造种种方面的文化，千万不要把有限的精力误用到消极的制裁压抑上去。试举文学艺术做个例。有人说：“凡挑动阶级斗争的感情的文学艺术都应该禁止”；并且有许多小说和某些电影片已因此被禁止或被删削了。如果这个见解是对的，那么，杜甫的名句“朱门酒肉臭，路有冻死骨”也该挖板焚毁了！诗经里“不稼不穡，胡取禾三百廛兮”一类的名句也该禁止发行了！亚圣孟夫子的“庖有肥肉，厩有肥马，野有饿莩”也该毁板禁止了！举此一例，可见“文化统制”不是可以轻易谈或做的事。我们此时还不曾梦见现代文化是个什么样子；拼命的多方面的发展，还怕赶不出什么文化来。若再容许一些无知妄人去挑剔压抑，文化就许真不上咱们门上来了！

以上五事，不过是随便想出的几种具体事项，来充实汪蒋两先生的大原则。可是这些具体事项若不能做到，他们的原则就难叫我们信仰了。

(《独立评论》一百三十号)

民权的保障

胡 适

前几天在中国民权保障同盟北平分会的席上，杨杏佛先生说了一句很沉痛的话：“为争民权的保障是十八世纪的事；不幸我们中国人活在二十世纪里还不能不做这种十八世纪的工作。”

先进的民族得着的民权，不是君主钦赐的、也不是法律授予的；是无数的先知先觉奋斗力争来的，是用血写在法律条文上去的，是时时刻刻靠着无数人的监督才保障得住的。没有长期的自觉的奋斗，决不会有法律规定的权利；有了法律授予的权利，若没有养成严重监护自己的权利的习惯，那些权利还不过是法律上的空文。法律只能规定我们的权利，决不能保障我们的权利。权利的保障全靠个人自己养成不肯放弃权利的好习惯。

“权利”一个名词是近三十多年来渐渐通用的一个新名词。当这个名词初输入的时代，梁任公先生等屡作论文，指出中国人向来缺乏权利思想，指出中国人必须提倡这种权利思想。其实“权利”的本义只是一个人所拥有，其正确的翻译应该是“义权”，后来才变成法律给予个人所应享有的“权利”。中国古代也未尝没有这种“义权”的观念。孟子说的最明白：

“非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸

人。”这正是“权利”的意义。“一介不以与人”是尊重自己所应有；“一介不以取诸人”是尊重他人所应有。推而广之，孟子所谓“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”也正是个人自尊其所应有，自行其所谓是。孔墨两家都还有这种气概。但柔道之教训，以随顺不争“犯而不校”为处世之道，以“吃亏”为积德之基，风气既成，就无人肯自卫，共所应有，亦无人肯与强有力者争持其所谓是。梁先生们所谓中国人无权利思想，只是这种不争不校的风气造成的习惯。在这种习惯支配之下，就有了法律规定的人权民权，人民也不会享用，不会爱护的。

然而普通人的知识和能力究竟有限，我们不能期望人人都懂得自己的权利是些什么，也不能期望人人都能够监护自己的权利。中国人所以不爱护权利，不但是长久受了不争与吃亏的宗教与思想的影响，其中还有一个更重要的原因，就是中国的法制演进史上缺乏了一个法律辩护士的职业。我们的老祖宗只知道崇拜包龙图式的清官，却不曾提倡一个律师职业出来做人民权利的保护者。除了王安石一流远见的政治家之外，多数儒生都不肯承认法律是应该列为学校科目的。士大夫不学法律，所以法律刑名的专家学识都落在一种受社会轻视的阶级的手里，至高的不过为刑名师爷，下流的便成了讼棍状师。刑名师爷是帮助官府断案的；人民的辩护还得倚赖自己，状师讼棍都不能出面辩护，至多不过替人民写状子，在黑影子里“把案”而已。我们看（四进士）戏里讼师宋士杰替他的干女儿打官司，状子是按院大人代写的，是宋士杰出庭代诉的，还几乎完全败诉了，我们看这戏的用意，可以想见我们的老祖宗到了近代也未尝不感觉到法律辩护士的需要。但（四进士）的编著者是个无名的天才，他的见解完全不能代表中国的一般社会。普通人民都只知道讼棍是惹不得的，宋士杰是人间少有的，同包

龙图一样的不易得。所以他们只希望终身不入公门，不上公堂；上了公堂、他们只准备遭殃，丝毫没有抵挡，没有保障。好胜是天性，而肯吃亏是反人情。中国人的肯吃亏，不好讼，未必是宗教与哲学造成的，绝大的造因是因为几千年来没有保护人民权利的律师阶级。

西洋人权利思想的发达同他们的宗教信条正相反。基督教的教主也是教人不抵抗强权的：“有人打你的左脸，你把右脸也给他打。”然而基督教的信条终久不能埋没罗马人提倡法律的精神。罗马不但遗留下了罗马法典，更重要的是她遗留下的法学与辩护制度。士大夫肯终身研究法律，肯出力替人民打官司；肯承认法律辩护是高尚的职业，而替人伸冤昭枉是光荣的功绩，——有了这种风气和制度，然后人民有权利可说。我们不要忘了：中古欧洲遗留下的最古的大学，第一个（Salerno）是医科大学，第二个（Bologna）就是法科大学，第三个（巴黎）才是神科大学。我们的士大夫是“读书万卷不读律”的，不读律所以没有辩护士，只能有讼棍：讼棍是不能保障人民权利的。

中国人提倡权利思想的日子太浅，中国有法律教育的日子更浅，中国有律师公开辩护的日子又更浅了，所以什么约法和宪法里规定的人民权利都还是一些空文，军人官吏固然不知道尊重民权，人民自己也不知道怎样享用保护自己的权利。到了权利受损害的时候，人民只知道手忙脚乱的去走门路，托人情，行贿赂；却不肯走那条正当的法律的大路。直到近几年中，政治的冲突到了很紧张的地步，一面是当国的政党用权力制裁全国的舆论，不容许异党异派的存在，一面是不满意于现政权的各种政治势力，从善意的批评家到武装反抗的革命党派。在这个多方面的政治冲突里，现政权为维护自身的权力

计，自然不恤用种种高压方法来制裁反对势力，其间确有许多过当的行为，如秘密军法审判的滥用，如死刑之滥用，如拘捕之众多与监狱生活之黑暗，都足以造成一种恐怖的心理。在这种政治势力的冲突之下，尤其在现政权用全力制裁武装反抗的政治势力的情形之下，一切情面门路友谊种种老法子在这里都行不通了。直到这个时候，才有人渐渐感觉到民权保障的需要。民权保障的运动发生于今日，正是因为今日是中国政治的分野最分明、冲突最利害的时候。我们看上海发起这个运动的宣言特别注重“国内政治犯之释放与非法的拘禁酷刑及杀戮之废除”，就可以明白这个历史背景了。

我是赞成这个民权保障运动的。我承认这是我们中国人从实际生活里感觉到保障权利的需要的起点。从这个幼稚的起点，也许可以渐渐训练我们养成一个爱护自己所应有又敢抗争自己所谓是民族。要做到这种目的，中国的民权保障运动必须要建筑在法律的基础之上，一面要监督政府尊重法律，一面要训练我们自己运用法律来保障我们自己和别人的法定权利。

但我们观察今日参加这个民权保障运动的人的言论，不能不感觉他们似乎犯了一个大毛病，就是把民权保障的问题完全看作政治的问题，而不肯看作法律的问题。这是错的。只有站在法律的立场上来谋民权的保障，才可以把政治引上法治的路。只有法治是永久而普遍的民权保障。离开了法律来谈民权的保障，就成了“公有公的道理，婆有婆的道理”，永远成了个缠夹二先生，永远没有出路。前日报载同盟的总会宣言有要求“立即无条件的释放一切政治犯”的话，这正是一个好例子。这不是保障民权，这是对一个政府要求革命的自由权。一个政府要存在，自然不能不制裁一切推翻政府或反抗政府的行动。向政府要求革命的自由权，岂不是与虎谋皮？谋虎皮的

人，应该准备被虎咬，这是作政治运动的人自身应负的责任。

我们以为这条路是错的。我们赞成民权应有保障，但是我们以为民权的唯一保障是法治。我们只可以主张，在现行法律之下，政治犯也应该受正当的法律保障。我们对于这一点，可以提出四个工作的原则：

第一，我们可以要求，无论何种政治犯，必须有充分的证据，方可由合法机关出拘捕状拘捕。诬告的人证实之后，必须反坐。

第二，我们可以要求，无论何种政治犯，拘捕之后，必须依照约法第八条，于二十四小时之内送交正式法庭。

第三，我们可以要求，法庭受理时，凡有证据足以起诉者，应即予起诉，由法庭公开审判；凡无犯罪证据者，应即予开释。

第四，我们可以要求，政治犯由法庭判决之后，应与他种犯人同受在可能范围之内最人道的待遇。

这都是关于政治犯的法律立场。离开了这个立场，我们只可以去革命，但不算是做民权保障运动。

以上所说，不过是举政治犯一个问题做个例，表示我个人对于这个运动的见解。除了政治犯之外，民权保障同盟可以做的事情多着哩。如现行法律的研究，司法行政的调查，一切障碍民权的法令的废止或修改，一切监狱生活的调查与改良，义务的法律辩护的便利，言论出版学术思想以及集会结社的自由之提倡……这都是我们可以努力的方向。

论独立之精神与自由之思想

陈寅恪

海宁王静安先生自沉后二年，清华研究院同仁咸怀思不能自己。其弟子受先生之陶冶煦育者有年，尤思有以永其念。念曰，宜铭之贞珉，以昭示于无竟。因以刻石之词命寅恪，数辞不获已，谨举先生之志事，以普告天下后世。其词曰：士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。呜呼！树兹石于讲舍，系哀思而不忘。表哲人之奇节，诉真宰之茫茫。来世不可知也，先生之著述，或有时而不彰。先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。

——节自《清华大学王观堂先生纪念碑铭》

我的思想，我的主张完全见于我所写的王国维纪念碑中。王国维死后，学生刘节等请我撰文纪念。当时正值国民党统一时，立碑时间有年月可查。在当时，清华校长是罗家伦，是二

陈（CC）派去的，众所周知。我当时是清华研究院导师，认为王国维是近世学术界最主要的人物，故撰文来昭示天下后世研究学问的人。特别是研究史学的人。我认为研究学术，最主要的是要具有自由的意志和独立的精神。所以我说“士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏。”“俗谛”在当时即指三民主义而言。必须脱掉“俗谛之桎梏”，真理才能发挥，受“俗谛之桎梏”，没有自由思想，没有独立精神，即不能发扬真理，即不能研究学术。学说有无错误，这是可以商量的，我对于王国维即是如此。王国维的学说中，也有错的，如关于蒙古史上的一些问题，我认为就可以商量。我的学说也有错误，也可以商量，个人之间的争吵，不必芥蒂。我、你都应该如此。我写王国维诗，中间骂了梁任公，给梁任公看，梁任公只笑了笑，不以为芥蒂。我对胡适也骂过。但对于独立精神，自由思想，我认为是最重要的，所以我说“唯此独立之精神，自由之思想，历千万祀与天壤而日久，共三光而永光”。我认为王国维之死，不关与罗振玉之恩怨，不关满清之灭亡，其一死乃以见其独立自由之意志。独立精神和自由意志是必须争的，且须以生死力争。正如词文所示，“思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁贤所同殉之精义，其岂庸鄙之敢望”。一切都是小事，惟此是大事。碑文中所持之宗旨，至今并未改易。

我决不反对现在政权，在宣统三年时就在瑞士读过资本论原文。但我认为不能先存马列主义的见解，再研究学术。我要请的人，要带的徒弟都要有自由思想、独立精神。不是这样，即不是我的学生。你以前的看法是否和我相同我不知道，但现在不同了，你已不是我的学生了，所有周一良也好，王永兴也好，从我之说即是我的学生，否则即不是。将来我要带徒弟也是如此。

因此，我提出第一条：“允许中古史研究所不宗奉马列主义，并不学习政治”。其意就在不要有桎梏，不要先有马列主义的见解，再研究学术，也不要学政治。不止我一人要如此，我要全部的人都如此。我从来不谈政治，与政治决无连涉，和任何党派没有关系。怎样调查也只是这样。

因此我又提出第二条：“请毛公或刘公给一允许证明书，以作挡箭牌。”其意是毛公是政治上的最高当局，刘少奇是党的最高负责人。我认为最高当局也应和我有同样的看法，应从我说。否则，就谈不到学术研究。

至如实际情形，则一动不如一静，我提出的条件，科学院接受也不好，不接受也不好。两难。我在广州很安静，做我的研究工作，无此两难。去北京则有此两难。动也有困难。我自己身体不好，患高血压，太太又病，心脏扩大，昨天还吐血。

你要把我的意见不多也不少地带到科学院。碑文你带去给郭沫若看。郭沫若在日本曾看到我的王国维诗。碑文是否还在，我不知道。如果做得不好，可以打掉，请郭沫若做，也许更好。郭沫若是甲骨文专家，是“四堂”之一，也许更懂得王国维的学说。那么我就做韩愈，郭沫若就做段文昌，如果有人再做诗，他就做李商隐也很好。我的碑文已流传出去，不会湮没。

——节自《对科学院的答复》

端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君父夫三纲，皆欲借此等描写以摧破之也。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗，自为一般人所非议。

……噫！中国当日知识界之女性，大别之，可分为三类。第一类为专议中馈酒食之管家婆。第二类为忙于往来酬酢之交际花。至于第三类，则为端生心中之孟丽君，即其本身之写照，亦即杜少陵所谓“世人皆欲杀”者。前此二类滔滔皆是，而第三类恐止端生一人或极少数人而已。抱如是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉，又何足异哉！

故此等之文，必思想自由灵活之人始得为之。非通常工于骈四俪六，而思想不离于方罫之间者，便能操笔成篇也。今观陈端生《再生缘》第一七卷中自序之文与《再生缘》续者梁楚生第二十卷中自述之文，两者之高下优劣立见。其所以致此者，鄙意以为楚生之记诵广博，虽或胜于端生，而端生之思想自由，则远过于楚生。撰述长篇之排律骈体，内容繁复，如弹词之体者，苟无灵活自由之思想，以运用贯通于其间，则千言万语，尽成堆砌之死句，即有真实情感，亦堕世俗之见矣。不独梁氏如是，其他如邱心如辈，亦莫不如是。《再生缘》一书在弹词体中，所以独胜者，实由于端生之自由活泼思想，能运用其对偶韵律之词语，有以致之也。故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及也。

——节自《论再生缘》

哪里还有自由

李大钊

“约法”上明明有言论自由，可是记者可以随便被捕，报馆可以随便被封。“约法”上明明有出版自由，可是印刷局可以随便被干涉，背反“约法”的管理印刷法可以随便颁布，邮局收下的印刷物可以随便扣留。“约法”上明明有书信秘密的自由，可是邮电可以随时随意派人检查。可怜中国人呵！你哪里还有“约法”！哪里还有自由！

一九一九年十一月十六日

宪法与思想自由

李大钊

西谚有云：“不自由毋宁死”。夫人莫不恶死而贪生，今为自由故，不惜牺牲其生命以为代价而购求之，是必自由之价值与生命有同一之贵重，甚或远在生命以上。人之于世，不自由而生存可也，生存而不自由不能忍也。试观人类生活史上之一切努力，罔不为求得自由而始然者。他且莫论，即以吾国历次革命而言，先民之努力乃至断头流血而亦有所不辞者，亦曰为求自由而已矣。今兹议坛诸贤瘖口哢音，穷思殚虑，努力以制定庄严神圣之宪典者，亦曰为求自由之确实保障而已矣。盖自由为人类生存必需之要求，无自由则无生存之价值。宪法上之自由，为立宪国民生存必需之要求；无宪法上之自由，则无立宪国民生存之价值。吾人苟欲为幸福之立宪国民，当先求善良之宪法；苟欲求善良之宪法，当先求宪法之能保障充分之自由。

自有英之“大宪章法”之人权宣言为近世人类自由之保证书，各国宪法莫不宗为泰斗，如身体自由、财产自由、家宅自由、书信秘密自由、出版自由、教授自由、集会结社自由、信仰自由诸萃萃大端，皆以明文规定于其中。吾之“天坛草案”，亦颇能模其成规，独于教授自由一项屏而不载，且于第十九条

附加“国民教育以孔子之道为修身大本”一语。是语也，不啻将教授自由、言论自由、出版自由、信仰自由隐然为一部分之取消，是必有大奸慝怀挟专制之野心者，秘持其权衡，而议坛诸公，未能烛照其奸，诚为最可痛惜之事。盖彼袁氏之虐，不过僇吾人之身体，掠吾人之财产，剥夺吾人家宅、通信、集会结社之自由，其祸仅及于身体，仅及于个人，仅止于一时，兹乃并民族之生命、民族之思想而亦杀之，流毒所届，将普遍于社会，流传于百世。呜呼，酷矣！

吾国自秦以降，其为吾人自由之敌者，惟皇帝与圣人而已。清之季世，议定宪法，耳食之士，乃欲强宪法与皇帝发生关系，且欲袭日本特别国情之天皇万世一系而用之。卒之，宪法未立，而清室以之倾矣。共和肇造，袁氏擅权，灭国会，除政党，毁约法，诛党人，毒焰熏天，不可向迩。国之君子，乃复趋承其意，怂恿袁氏，以其炙手可热之权威，强宪法与皇帝发生关系。卒之，帝制未成，而袁氏以之毙矣。由是观之，皇帝与宪法，盖不能两立者也。有皇帝之时代，断不容宪法发生；有宪法之时代，断不容皇帝存在。而执皇帝之旗帜以谋侵入宪法领域者，乃以完全失败。彼辈犹不自悟，以为皇帝无灵，更乞援于圣人，务求于自由宪法之中，获一偶像之位置而后已。抑知宪法者为国民之自由而设，非为皇帝、圣人之权威而设也；为生人之幸福而设，非为偶像之位置而设也。而在吾华，历史最古，历史上遗留之种种权威重压累积于国民之思想者，其力绝厚。故外人谓中国、印度、希腊、罗马诸邦之域中，非偶像之碑铭，即死人之坟墓。于此而欲畅舒国民之自由，不当仅持现存之量以求宪法之保障，并当举其可能性之全量以求宪法保障其渊源也。其渊源维何？即思想自由是已。苟有匿身于偶像之下，以圣人之虚声劫持吾人之思想自由者，吾

人当知其祸视以皇帝之权威侵害吾人身体为尤烈，吾人对之与以其反抗之决心与实力，亦当视征伐皇帝之役为尤勇也。

圣人之权威于中国最大者，厥为孔子。以孔子为吾国过去之一伟人而敬之，吾人亦不让尊崇孔教之诸公。即孔子之说，今日有其真价，吾人亦绝不敢蔑视。惟取孔子之说以助益其自我之修养，俾孔子为我之孔子可也。奉其自我以贡献于孔子偶像之前，使其自我为孔子之我不可也。使孔子为青年之孔子可也，使青年尽为孔子之青年不可也。吾在日本，尝见某评论家昌宗教无用之论，其言绝趣。彼谓孔子、释迦、基督、穆罕默德，其于吾人，不过一种食品。孔子与牛肉，释迦与鸡肉，基督与虾，乃至穆罕默德与蟹，其为吾人之资养品等也。吾人食牛肉、鸡肉，在使之变为我之肉也。食虾蟹等物，在使之变为我之物也。吾人食孔子、释迦、基督、穆罕默德，亦欲使其精神性灵，代为我之精神性灵而已。但人类为杂食动物，吾人为求肉之发育，不能不兼食牛鸡虾蟹，正犹为求灵之发育，不能不兼收孔、释、耶、回之说云云。斯言虽近谑，亦颇含有至理。以今世国民灵的消化力（即思想力）之强，绝非孔、释、耶、回中之一家所能满充其欲望者。今乃欲以保障自由之宪法，为孔子护持其权威，无论国民思想力要求之强烈，断非宪法之力所能遏止。即令果如其意，而以观其效绩，亦惟使其国民自我之权威，日益削弱国民思想力之活泼，日益减少，率至为世界进化之潮流所遗弃，归于自然之淘汰而已矣。即其忠于孔子之心，吾人多少亦表感佩之意，然此终非所以忠于孔子之道也。欧洲中世耶教之黑暗，苟非路德一辈先觉之士，热狂绝叫，以树反抗之帜者，则耶教之亡也久矣。诸公不此之务，而惟日挈其偶像以锢青年之神智，阉国民之思潮，孔子固有之精华，将无由以发挥光大之，而清新活泼之新思潮，亦未由浚启

其渊源。以此尊孔，尼山之灵，不其馁乎？若必谓“天赋我以膝，不拜跪何用？”即天赋我以思能，不崇信孔子何用？则是国家将亡，必有妖孽，斯真坟墓中之奇音怪响，何有一辩之值。若社会而犹附和其说，则莽莽神州无复生人之足与语者矣，不其痛欤！

吾今持论，稍嫌过激。盖尝秘窥吾国思想界之销沉，非大声疾呼以扬布自我解放之说，不足以挽积重难返之势。而在欧洲，自我之解放，乃在脱耶教之桎梏；其在吾国，自我之解放，乃在破孔子之束制，故言之不觉其沉痛也。故吾人对于今兹制定之宪法，其他皆有商榷之余地，独于思想自由之保障，则为绝对的主张。而思想自由之主要条目，则有三种：一出版自由，一信仰自由，一教授自由是也。请分论之：

世界出版最不自由之国，首推中国及俄罗斯、西班牙、土耳其。中国文字之劫，烈于秦火。近古以还，李卓吾、金圣叹之徒，亦皆以文字罹杀身之祸。前清乾、嘉文字之狱，冤抑罔申，惨无人理，秦火而后，亦浩劫也。盖尝考之，出版自由之要求，即在欧洲，亦非甚早。而欧洲古代对于出版之禁制，亦尝层见迭出。苏格拉的曾以否认国家之神而为梅利达士、亚尼达士及雷昆等所控诉矣，科巴尔尼加士与加里雷阿之书，为当时官吏所焚矣。即至法国革命之际，所有文书，尚归国家管理，书籍出版，亦为国家所指定图书馆之特权，且复严加检阅，科著者以苛刑。故法国有名之著作，多在外国出版，如孟德斯鸠之《法意》，则出版于杰聂洼，福禄特尔、卢骚之名著，亦多在伦敦、杰聂洼、亚母士达母刊行。千七百七十五年，《天理哲论》一书，依巴黎巴力门法院之命令破毁之，著者且受对于天神人类犯叛逆罪之宣告矣。千七百八十一年，雷那尔因所著《印度史》一书，而受渎神罪之宣告焉。此外之例，正

复不遑枚举。迨至革命之风云卒起，巴黎市中，攻击时政之小册，传布街巷，飞如蝴蝶，非复禁令之所能遏制矣，卒于《人权宣言》中确认出版自由，而美国渥金尼亚州、边西尔渥尼亚州之权利典章亦明认之。厥后各国宪法，莫不资为模范。惟德意志诸邦对于出版之禁令，较英、法、美、比诸国为迟，盖不过近五十年来事也。各国关于出版，初行检阅之制，然检阅由于官吏一人之偏见，每多失当，最足为文化之蠹。各国宪法，遂一面以自由出版为原则，一面复以严禁检阅制度揭于其中，以补此缺点，如比国宪法第十八条、普国宪法第二十七条、奥国宪法第一部第十三条、美国修正宪法第一条是也。吾国“天坛草案”第十条有“中华民国人民有言论著作及刊行之自由，非依法律不受限制”之条文。但此所谓法律，是否包有检阅制度，语意颇涉泛漠。吾以为关于出版，绝不可施行检阅制度，除犯诽谤罪及泄漏秘密罪律有明条外，概不受法律之限制，仿各国以严禁检阅制度揭于宪法明文中为宜也。盖是非以辨析而愈明。果其是也，固当使人得是以明非；即其非也，亦当使人得非以察是。此与文化进步最有关系者也。

次于信仰自由，亦决不许稍加限制。盖信仰一种宗教，乃在求一安心立命之所，出于人类精神上之自然的要求，非可以人为之力施以干涉也；古来以政治之权力，强迫人民专信一宗，或对于异派加以压制者，其政策罔有不失败者。故至今日，世皆认信仰为个人之自由，而不复作干涉之迷梦矣。政教相混，原为人类进化必经之一阶级，世界各国莫不循此轨辙，而今尚有存此遗习者也。彼法、西、英诸国，关于教会与教育分离问题，纷议尚炽其明证焉。盖政教相混，每酿绝大之纷争，欧洲一部历史，皆其纷争之纪录也。东洋自古无宗教之纷争，此最不足幸者。而吾中国，儒、释、道、回、耶，杂然并

传，含容甚广，是信仰自由之原理，已为吾先民所默契。今乃欲反其道，而凭空建立国教，斯诚背乎国情而为致争之由也。现时欧洲之维持国教制度者，虽不止于俄、英、希腊二三国，然皆有渐趋政教分离之倾向，乃为昭著之事实。观英国于数年前以下院百有余名之多数，可决废止英兰教会一名监督教会 Episcopal Church 之国教，可以知矣。议事之日，其教育卿巴雷氏曰：“予个人甚望教会脱离国家之桎梏，复归于精神的权威之地位。然政府以目前有数多紧急问题之故，无任本案执行之意也。”邦拿曼内阁虽无以政教问题与上院抗争之意，而以舆论大势之所趋，虽上院亦弗能终抗。盖英兰教会属于耶苏新教之一派，三百年前，承亨利八世之意，与罗马法王分离，以国王为教会之首长，费用之一部，由国帑给之，僧正之任用，以王权行之，全出于政教一致之形式，以至于今日。而英兰教会之独立，止于以国王代法王而已。不惟未能举宗教改新之实，弊且益甚焉。于是非国教团体相继发生，彼 Congregationalist Methodist 之起，特为此耳。政府极力镇压非国教团体，制限其徒侣之俗权，虽能制止于一时，而以现在国民之一半，属于非国教，而使为他之一半均担国费，不平之声，遂而日高，迟早不可知，教会必将有特立于政权以外之一日也。吾之举此，此证国教制度，决不能存于今日进步之社会。旧行之制且将趋于政教分离之一途，而乃背自己之国情以行所谓国教者，斯真冥顽之尤者也。抑信仰自由云者，并任何宗教亦不皈依之自由亦括有之，稍涉迫胁，亦即非所以保障思想自由之道也。

复次教授自由亦当规定于宪法，而“天坛草案”付之阙如，反加以矛盾之条文（如国民教育以孔子之道为修身大本是），此与思想自由亦有莫大之关系也。盖今日吾国专制之政

体虽经推翻，而专制之思想尚复弥漫于社会，苟宪法无明文为之保障，则其他之学说思想，恐不能各如其量以传播于教坛学圃也。抑此非吾人之创议，千八百十五年七月四日摩尼兹尔新志之以巴黎降于同盟军揭告有众也。翌日法国议会即行开会，直取加拉提出之“权利宣言”，为爽快之讨论。此宣言之第九条，即为“凡科学技艺及旨趣感想之要领，均得于大学教授之。”厥后各国宪法，亦有仿行之者。以吾国学艺思想之贫乏，非于宪法加入此项不可。其条文当为“各种之科学技艺，各家之性理思想，均得于国立、私立学塾教授之。”仰诸子百家之说，医药卜巫之术，均有教授之自由，以助进国家之文化，所关盖甚巨也，惟议坛图之。

一九一六年十二月十日

议会之言论

李大钊

昔者英儒穆勒著《自由》（On Liberty）一书，于言论自由之理，阐发尤为尽致。综其要旨，乃在谓“凡在思想言行之域，以众同而禁一异者，无所往而合于公理。其权力之所出，无论其为国会，其为政府，用之如是，皆为悖逆。不独专制政府，其行此为非，即民主共和，行此亦无有是。依于公信而禁独伸之议者，其为恶浮于违众议而禁公是之言，就使过去来三世之人所言皆同，而一人独持其异。前之诸同不得夺其一异而使同，犹后之一异不得强其诸同以从异也。……有或标其一说，而操柄者禁不使宣，将其害周遍于人类。近之其所被者在同世，远之其所被者在后人，与之同者固所害也，与之异者被害尤深。其所言为是，则禁之者使天下后世无由得是以救非，其所言为非，则禁之者使天下后世无由得非以明是。”其著《代议政治》亦云：“若选举人不思选最良之议员而惟施用金钱最多者是选，则广副輿情之代议制度将何以奏厥效乎？若为议员者，可以金钱羁縻之，或其性质轻躁易激，不克以公共训练个人自制矫正之使能沉思静虑，且于议场恃其腕力以逞狂暴，甚或互相铄击，则代议之议会将何以致良果乎？”余请持斯言，以观吾国今日之议会矣。

自宪法会议开会以来，争喧最烈者，则惟三事：一省制问题，二孔子问题，三今日之院制问题是也。省制争议多日，竟至演出用武之怪剧，几令仇视议会者引以为口实而来解散之厄焉。幸而各派协商，互相让步，卒以勉强通过。至于孔子问题，今尚置为悬案。方议此时，余尝往议会旁听，辄闻有极鄙野之语（如胡说八道等是），出诸圣神代议士之口，已觉甚为骇怪。日前因院制问题，又几重演用武之宿剧。以穆勒氏之说证之，此种现象，实背乎自由之原理，戾乎立宪之精神，此诚不能不为吾国之宪政前途惧，今日之议会危，而并为议员诸公惜也。

立宪国之有言论，如人身之有血脉也。人身之血脉有所停滞，则其人之精神必呈麻木不仁之象。社会之言论有所阻塞，则其国之政治必呈销沉不进之观。盖立宪政治之精神，即在使国民得应有尽有之机会，对于凡百国政，俾人人获以应有尽有的意思，如量以彰布于社会。而社会之受之者，亦当以虚心察之，不当以成见拒之；当以尚异通之，不当以苟同塞之；当存非以明是，不当执是以强非；当以反复之讨议求真理，不当以终极之判断用感情。如是则真正之理实，适宜之法度，始得于群制杂陈、众说并进、殊体异态、调和映待之间，表著于政治。此言论自由、出版自由、结社自由之所以可贵，而代议政治之所以为良也。苟行代议政治之国，此类尊重自由之风习，必使熏陶培养以弥纶乎社会个人之间，奉为金科玉律。其持己之严，至尊重他人之自由，与要求他人尊重己之自由相为等量，则自由之基始固，立宪之治始成。况在集全国各个社会之主干中枢，代表各个社会之情感利害而成之议会，其专擅恣横、禁异强同之气焰，乃至若吾国今日之象者，其何以筹治道而善国俗乎？

抑言论之争持，本为立宪政治之所尚。争而能守相当之态度、一定之范围，则争持亦何尝不可。平心论之，各国议会能平心静气以相讨论而绝无骚扰之象者，英、美而外，殆无所闻。德、法、日本议会之中，其以粗鄙之语相加者，亦间有之。而在彼邦，则缙绅学士，皆以此引为宪政之遗憾，而谋所以矫正之。且其议会虽或遇有骚扰，而至妨碍议事进行，与不顾议长指挥之事，则所罕觐也。三四年前，英伦议会，有所谓马尔哥尼案者发生，政府党与反对党争持颇激。其事乃英伦今内阁总理雷德乔治为财政大臣，以马尔哥尼无线电信公司之股，使投机以储金币，反对党遂执此为财政大臣之渎职，企以颠覆内阁。方于议会讨论此案时，双方论争，极其激烈，忽由在野党口中露出“说谎”之一语，政府党闻之，乃以大哗。盖英俗以指人为“说谎”为莫大之侮辱，愤慨之余，遂有出恶声以报之者。纷扰二三分钟间，始已。即此已至蒙讥，谓此为英国近年未有之秩序紊乱之议会。翌晨英伦各报，莫不振笔以诘戒此发言不法之议员，谓两党互为不法之语以相凌辱，为厚损富有光荣历史之英国议会之名誉。斯在英伦宪政先进之国，议员于议会偶出不法之语，其报章责备之严犹若此。倘使其议员更进而有出不法之行动以至互殴者，则其深恶痛斥，又当如何也？余非不知吾国今日方在宪政初步之时，偶有乖乎正轨之所，亦未始不可曲为原谅，而无如吹求于其侧者，正苦无辞相加以遂其危害议会尊严之阴谋。吾议会诸公，犹长此不已，窃恐终至授人以柄，而自蹈于危途。国家基础之震撼，又不知因之至于何度也。

不见夫奥匈国之议会乎？政争极激，骚动频闻。逮乎晚近，此象益甚。盖其议事规则，不认讨论终局之制度。三四年前，有以一人之冗长之演说至耗十九时间者，每足妨害议事之

进程。至近年奇萨为议长，则尝命反对党退场，不听则指挥警卫拂之出，再不从则更呼集警察二百余人，助警卫行其职。反对党亦反抗之，募集壮士，以为示威之运动，时则议长向政府请派遣军队之事亦有之。往年日本议会骚喧正烈时，提倡民本主义之吉野博士，即于某杂志疏举此事，以促议士之觉悟。殷鉴不远，即在奥匈。余甚望吾议事诸公，顾虑及此，以保议会之尊严，而重他人之自由，勿复再有此种事实发见，至为亲者所痛而为仇者所快。是又岂独议会自身之幸已哉！

一九一七年二月二十二日

危险思想与言论自由

李大钊

思想本身没有丝毫危险的性质，只有愚暗与虚伪是顶危险的东西，只有禁止思想是顶危险的行为。

近来——自古已然——有许多人听见几个未曾听过、未能了解的名辞，便大惊小怪起来，说是危险思想。问他们这些思想有什么危险，为什么危险，他们认为危险思想的到底是些什么东西，他们都不能说出。像这种的人，我们和他共同生活，真是危险万分。

前些年科学的应用刚刚传入中国，一般愚暗的人都说是异端邪教。看待那些应用科学的发明的人，如同洪水猛兽一样。不晓得他们也是和我们同在一个世界上一样生存而且比我们进化的人类同胞，却说他们是“鬼子”，是“夷狄”。由此看来，到底是知识思想危险呢？还是愚暗无知危险呢？

听说日本有位议长，说俄国的布尔什维克是实行托尔斯泰的学说，彼邦有识的人已经惊为奇谈。现在又出了一位明白公使，说我国人鼓吹爱国是无政府主义。他自己果然是这样愚暗无知，这更是可怜可笑的话。有人说他这话不过是利用我们政府的愚暗无知和恐怖的心理，故意来开玩笑。噫呀！那更是我辈莫大的耻辱！

原来恐怖和愚暗有密切的关系。青天白日，有眼的人在深池旁边走路，是一点也没有危险的。深池和走路的行为都不含着危险的性质。若是“盲人瞎马，夜半深池”那就危险万分，那就是最可恐怖的事情。可见危险和恐怖，都是愚昧造出来的，都是黑暗造出来的。

人生第一要求，就是光明与真实。只要得了光明与真实，什么东西、什么境界都不危险。知识是引导人生到光明与真实境界的灯烛，愚暗是达到光明与真实境界的障碍，也就是人生发展的障碍。

思想自由与言论自由，都是为保障人生达于光明与真实的境界而设的。无论什么思想言论，只要能够容他的真实没有矫揉造作的尽量发露出来，都是于人生有益，绝无一点害处。

说某种主义、学说是异端邪说的人，第一要知道他自己所排斥的主义、学说是什么东西，然后把这种主义、学说的真象，尽量传播，使人人都能认识他是异端邪说，大家自然不去信他，不至受他的害。若是自己未曾认清，只是强行禁止，就犯了泯没真实的罪恶。假使一种学说确与情理相合，我们硬要禁止他，不许公然传布，那是绝对无效。因为他的原素仍然在情理之中，情理不灭，这种学说也终不灭。假使一种学说确与情理相背，我以为不可禁止，不必禁止。因为大背情理的学说正应该让大家知道，大家才不去信。若是把他隐蔽起来，很容易被人误信的危险。

禁止人研究一种学说的，犯了使人愚暗的罪恶。禁止人信仰一种学说的，犯了教人虚伪的罪恶。世间本来没有“天经地义”与“异端邪说”这样东西。就说是有的，也要听人去自由知识，自由信仰。就是错知识了、错信仰了所谓邪说异端，只要他的知识与信仰，是本于他思想的自由、知念的真实，一则得

了自信，二则免了欺人，都是有益于人生的，都比那无知的排斥、自欺的顺从远好得多。

禁止思想是绝对不可能的，因为思想有超越一切的力量。监狱、刑罚、苦痛、穷困，乃至死杀，思想都能自由去思想他们，超越他们。这些东西，都不能钳制思想，束缚思想，禁止思想。这些东西，在思想中全没有一点价值，没有一点权威。

思想是绝对的自由，是不能禁止的自由，禁止思想自由的，断断没有一点的效果。你要禁止他，他的力量便跟着你的禁止越发强大。你怎样禁止他、抑制他、绝灭他、摧残他，他便怎样生存、发展、传播、滋荣，因为思想的性质力量，本来如此。我奉劝禁遏言论、思想自由的注意，要利用言论自由来破坏危险思想，不要借口危险思想来禁止言论自由。

一九一九年六月一日

为自由而战

——在武昌艺专讲演

陈独秀

我今天讲这个题目，首先要说明“自由”的意义。“自由”是政治上法律上有严格意义的术语，不是如通俗的说法，自由自便，即自己爱做什么就做什么，所以通俗说法自由自便的“自由”，和政治上法律上的“自由”必须要分别清楚。人类也是一种动物，别的动物如虎、豹、狮、象，其体力高过人类，人类之所以能够征服别的一切动物，只因为人类的心灵即智慧比一切动物高，故有“人为万物之灵”之说。人类的智慧必须不受束缚，才能自由发展，换言之，人类智慧之发展，和所获得的自由程度成为正比例。欧洲人在中世纪，受了宗教和王权的束缚，学术政治的思想一切都没有自由。自文艺复兴前后，科学、艺术、宗教、政治，各方面都有过为自由而战的流血的剧烈斗争，因此才有光华灿烂的今日。欧洲近代五六百年的历史，乃是为自由而战的历史，东方比西方落后，正因为一切学术思想，都为古来传统的政教所束缚，不能自由发展。例如艺术家必须有自由创造的精神，不受外来的束缚，而后天才始能发展，其他一切科学政治天才，也必须不受束缚，才能够自由发展，这是因为人类的心灵不受外来的束缚，才有自由发展的

可能。我们都知道近代科学之发生与发达，都得力于思想自由，有些其初还是由于胡思乱想，而得到偶然的发明与发见。

思想是人类心灵即智慧之内在的活动，一受束缚便阻碍了它的发展，其发展无论至何程度，都无碍于他人，所以应该是绝无限制的；至于涉及行动，在公法上，自由仍不应限制，因为它的对象，是公共利益，而非个人，在私法上，在国际法上，便不然了。个人的自由，应以他人的自由为限，一国的自由，应以别国的自由为限，过了此限，在个人为强暴，在国家为侵略，强暴与侵略，都对于人类整个的自由，加了伤害，这是应该制止的。譬如日本，在明治维新以前，因受了别国的压迫，他们为自由而战，是正当的，现在他们为侵略中国而战，为侵犯中国自由而战，便不正当；中国对日抗战，是为了自己的自由而战，则是正当的了。所以中国对日抗战，并不止是要收复失地，而是要争取整个的民族自由。日本从前曾提过中日亲善的说法，我们并不反对中日亲善，可是他所谓亲善，乃是要他坐着，中国人对他跪着的亲善，我们便不得不为自由而战了。中国对日抗战，并非侵犯别人的自由，乃是为自己的自由而战。那么，如果中国一天不得自由，就要抗战一天，必须获得整个的民族自由，才能罢休，决不能中途妥协。故所谓抗战到底，不是空空洞洞的无目的而战，乃是要脱离奴隶的地位，得到真正自由独立的地位。抗战是为自由而战，抗战到底，即是为自由而战到底。这次战争如果失败，无论男女老幼都要做不自由的奴隶，永远的做奴隶，所以什么人都应该参加。

（一九三八年一月）

法律与言论自由

陈独秀

法律是为保守现在的文明，言论自由是为创造将来的文明；现在的文明现在的法律，也都是从前的言论自由，对于他同时的法律文明批评反抗创造出来的；言论自由是父母，法律文明是儿子，历代相传，好像祖孙父子一样；最奇怪的是旧言论自由造成了现在的法律文明，每每不喜欢想创造将来法律文明的新言论自由出来，好像一个儿子，他从前并不孝顺父母，到了他做父母的时候，他的儿子稍有点意思不和他一样，他便要办他儿子忤逆不孝的罪；认真严办起来、岂不要断绝后代！

世界上有一种政府，自由不守法律，还要压迫人民并不违背法律的言论，我们现在不去论他，我们要记住的正是政府一方面自由应该遵守法律，一方面不但要尊重人民法律以内的言论自由，并且不宜压迫人民“法律以外的言论自由”。法律只应拘束人民的行为，不应拘束人民的言论；因为言论要有逾越现行法律以外的绝对自由，才能够发现现在文明的弊端，现在法律的缺点。言论自由若要受法律的限制，那便不自由了；言论若是不自由，言论若是没有“违背法律的自由”，那便只能保守现在的文明，现在的法律，决不能够创造比现在更好的文明，比现在更好的法律。像这种保守停滞的国家社会，不但自己不能独立创造文明，就是跟着别人的文明一同进步，也不容易。

主张信教自由者的宣言

周作人

我们不是任何宗教的信徒，我们不拥护任何宗教，也不赞成挑战的反对任何宗教。我们认为人们的信仰，应当有绝对的自由，不受任何人的干涉，除去法律的制裁以外，信教自由，载在约法，知识阶级的人应首先遵守，至少也不应首先破坏。我们因此对于现在非基督教同盟的运动表示反对，特此宣言。

周作人 钱玄同 沈兼士 沈士远 马裕藻
(一九二二年三月三十一日)

思想压迫的黎明

周作人

我们发表宣言，因为预感着取缔思想的危险，所以略示反抗，一面也希望非宗教的朋友的反省，改取更为正确的行动，近来见到几篇反应的文章，似乎我们的忧惧与希望都有点实现了，极愿意约略申说，表明我们那时的宣言，并不是“杞忧”。

我们对于由王星拱先生等署名的《非宗教者宣言》，表示很是满足；老实说，倘若最初发表的——以及各处响应的——是这样的一篇宣言，我们可以没有反对的必要。因为我们所不赞成的只在于“挑战的”非宗教，即是“想靠一种强有力者的势力压迫或摧残信仰一种宗教的人们”，若是“立在自由的真理上，阐明宗教束缚心灵的弊害，欲人们都能依自由的判断，脱出他的束缚与蒙闭”那种唯理的运动我们是极赞同的。可惜各处同盟似乎都不能“切实了解”这个真意思，不免有挑战的口声，如“铲除恶魔”、“灭此朝食而甘心焉”等语，我不能不说这是很有坏影响，他们固然未必真是想用武力去铲除他，但是如巽平先生所说：“想把全国之舆论去制裁他”，这也就够危险了。对于人们的信仰，我们只能启发他的知识，使他自主的转移，不能用外面的势力去加以压迫。现在非宗教的倾向不免在偏重社会势力的制裁，这实在就是王先生等宣言里的“一种

强有力的势力”的压迫，我们不得不认为不当。至于有人说信教自由不应该有，约法算什么东西，对这些人我们不能回答什么话，对于主张法律应该修改的人却想奉答一句，便是：请他先行“立予修改”了，大家才好遵守。学校教员，知识阶级，便可以不必遵守约法，这种“学理”在我实在是不能领会的。

我前回声明，我们主张信教自由，并不是拥护宗教的安全，乃是在抵抗对于个人思想自由的威胁（报上误刊作“威风”），因这我相信这干涉信仰的事情为日后取缔思想的第一步；到了现在，不幸这恶兆的预言竟证实了。我们因了这主张信教自由的宣言，无端的受了的许多周纳的“诛心”的话，在我们固所不计，但这不能不说是一种压迫。我见王先生等的宣言，很欣喜他们的团体能够采取正确的行动，努力于保障人们思想的自由，但我同时又郑重的宣言，中国思想界的压迫要起头了，中国的政府连自己存在的力量还未充足，一时没有余力来做这些事情，将来还是人民自己凭借了社会势力来取缔思想，倘若幸而这是“杞人之忧”，固然是最好的事，但我却很深切的感到这危机是不可免的了，所以我希望以保护思想自由为目的的非宗教者由此也得到一点更深切的反省。

五日的（是非之林）里，还有两位合署的一篇文章，声明提出讨论，但如有人去辩，便不再答，对于这种的言论，我只能置之不理了，虽然，其中也颇有很妙的话。

（一九二二年四月十一日）

论 人 权

罗隆基

一 引 言

人权破产，是中国目前不可掩盖的事实。国民政府四月二十日保障人权的命令，是承认中国人民人权已经破产的铁证。

努力起来争回人权，已为中国立志做人的人的决心。人权运动，事实上已经发动。他的成功是时间的问题。这点，用不着特殊的鼓励。

争回人权的手段，原来没有一定的方式。纸笔墨水，可以订定英国一二一五年的大宪章；枪弹鲜血，才能换到法国一七八九年的人权宣言。在不同的环境下，争人权的手段亦随之而不同，这是历史的事实，这点，本文存而不论。

什么是人权？什么是我们目前所要的人权？这的确是目前人权运动里急切重要的问题。我认为这些问题急切重要，其理由，简言之，有三：

第一，人权运动，自有他的目标。这些目标应明确的并有条理的写出来。国民政府的命令说：“世界各国人权均受法律之保障”。所谓“世界各国人权”是些什么？下命令的人明白

吗？命令又说：“……不得以非法行为侵犯他人身体、自由及财产”。这三项的范围，包括些什么？人权果限于这三项？这些问题，下命令的人亦没有说明白。在其他方面说，英国人大部分的人权就列举在一二一五年的大宪章，一六二八年的人权说帖，一六八九年的人权条文里；法国人大部分的人权就列举在一七八九年的人权宣言里。我们目前的人权条文是什么？已到了我们回答这问题的时候了。

第二，有些人权已经破产的人，自骗自的说人权是抽象的名词，是饥不可食，寒不可衣的口头语，人权运动比不上唯物主义的阶级革命的切实。这些人根本没有想过什么是人权。人权当然包括衣，包括食，还包括许多比衣食更要紧的东西。说句顽皮话，假使当日德国有绝对的思想，言论，出版自由，马克思就不必逃到伦敦的古物陈列所里去做资本论了。批评人权是抽象名词的人们，根本还是没有想过人权是些什么条件。我们目前要的人权是些什么？已到了我们回答这问题的时候了。

第三，更有一班幸运一时的人权蹂躏者，他们大笑人权是老生常谈，他们大笑人权运动是英法十七和十八世纪的东西。侥幸得志的人们，拼着命在模仿英国十七世纪的查理士第一，法国十八世纪的路易十六，他们在排演“朕即国家”的老剧，在这种环境之下，我们只好唱大宪章和人权宣言的老调。其实，人权果然是老调吗？查查大战后各新兴国家的宪法，就知道人权已有了许多新腔。他们暂时得意的人们，横行霸道来糟蹋人权，根本没有明白我们的人权是些什么条件。我们要的人权是什么？已到了回答这问题的时候了。

二 人权的意义

人权，简单说，是一些做人的权。人权是做人的那些必要的条件。

“做人”两字的意义，表面上似乎肤浅，实则高深。有五官，有四肢，有头脑，有肠腑，有皮，有骨，有爪，有发，有人之貌，有人之形，这样的动物，当然应该叫人。但他在不在“做人”，能不能有那些“做人”的条件，又另成问题。

一个死人当然不能做人。所以“做人”，第一，要有生命。换言之，维持生命，是做人的出发点。谈到维持生命，马上我们联想到生命上那些必须的条件。譬如说，要维持生命，就要有衣，有食，有住。谋取衣，食，住的机会，换句话说，就成了做人的必要的条件。谋取衣，食，住的机会，就变了人权的一部分。西洋人的工作权（Right To Work）如今成了人权的一部分，当然是这个意义。

有衣，有食，有住，在我固然可以做人，旁人能不能容许我做人，又成另一问题。在个野蛮社会里，强凌弱，众暴寡，一把刀，一枝枪，随时可以了结我的性命。这样，我虽然是个个人，我虽然想做人，我不一定有做人的机会。换句话说，要维持生命，身体的安全，又成了必要的条件。身体安全的保障，又成了人权的一部分了。

照这样说，人权是人的生命上那些必须的条件，是衣，食，住的取得权及身体安全的保障。

人权的范围，决不止此。维持生命，固然是做人的出发点。维持生命，决不是做人的唯一目的。

如今中国千千万万人活着，他们有他们的生命，但有几个

是真正在做人？做人，老实不客气，要有做人的快乐（Happiness），生命要有生命的幸福。要享受生命上的幸福，衣，食，住，及身体安全这几个条件是不够的。

人有个性，人有人格。倘个性及人格没有发展与培养的机会，人就不在做人。在个性与人格上，“人皆可以为尧舜”的话，当然说不上。人人在他的个性及人格上有他可能发展的至善点，是不容否认。“成我至善之我”（Be myself at my best）。这是一句常听到的西洋话。通俗说些，做个我能做到的好人。这样，做人才有意义；这样生命上才有得到幸福的希望。

因此，所谓生命上的必须的条件，绝对不止衣，食，住及身体的安全，同时要加上那些发展个性，培养人格，成我至善之我的一切必要的条件。

同时又要明白，我，不过是人群的一分子。我的做人，同时与人群脱不了许多连带关系。我的幸福，同时又与人群全体的幸福发生连带关系，我对人群的责任，在将我之至善，贡献给人群，俾人群全体可以达到人群可能之至善。最后就在使人群里最大多数得到最大的幸福。

准此，所谓生命上的必须的条件，既不限于个人的衣，食，住，及安全；复不限于“成我至善之我”的条件。要在那些条件上加上达到人群最大多数的最大幸福的目的的条件！

根据上面这些话，人权的定义，应该如下：

人权是做人的那些必须的条件。人权是衣，食、住的权利，是身体安全的保障；是个人“成我至善之我”，享受个人生命上的幸福，因而达到人群完成人群可能的至善，达到最大多数享受最大幸福的目的上的必须的条件。

我的人权定义是如此。他是很平淡，很率直的。我没有追溯十七世纪霍布斯的学说，认人权是满足一切欲望的东西。人

有许多欲望，根本就不应该得到满足。许多自命的大伟人有专制欲，有多妻欲，我们不能根据人权的理论，说这种欲望，应该满足。我亦没有引证十八世纪卢骚的学说，认人权是天赋的，说我们要归真返朴，到自然的环境里去自由发展我们的本性。我始终相信一九二九的上海没有法再变成五百年前的原野。我更不敢颂扬十九世纪边沁的学说，主张人权依赖法律为根据。智者作法，愚者守法，是中国过去的历史。强者立法，弱者服法，是中国近来的现状。

法律与正义公道是两件东西，这是世界各国普遍的通病。从法律上我最多可以知道我现在有些什么权利，找不到我应有什么权利。中国的旧法准许纳妾畜婢，人不一定应该认纳妾畜婢是人权，共和国家成年的国民应该有选举权。目前中国的法律，不许人民参政。法律上有人权，人权不一定尽在法律，这是很明显的事实。

彻底说些，人权的意义，我完全以功用（Function）二字为根据。凡对于下列三点有必要的功用的，都是做人必要的条件，都是人权：（一）维持生命；（二）发展个性，培养人格；（三）达到人群最大多数的最大幸福的目的。

现在我随便举个例来说，言论自由是人权。言论自由所以成为人权，不因为他可以满足人的欲望，不因为他是天赋于人，不因为他是法律所许，根本原因是他的功用。他是做人所必须的条件。

是一个人，就有思想。有思想就要表现他的思想，要表现他的思想，他非要说话不可。他要说自己要说的话，不要说旁人要他说的话。说他要说的话，这就是发展个性，培养人格的道路。这是“成我至善之我”（be myself at my best）的门径。

我有了言论自由，我才可以把我的思想贡献给人群。这种

贡献，姑无论为善与不善，这是人向社会的责任。在社会方面，这种贡献姑无论为可取或不可取，这是思想上参考的材料。这就是人群达到至善的道路，这就是人群最大多数享受最大幸福的道路。

反之，取缔言论自由，所取缔的不止在言论，实在思想。不止在思想，实在个性与人格。取缔个性与人格，即系屠杀个人的生命，即系灭毁人群的生命。

根据这个说法所以说言论自由是人权，人权就是人类做人的一切必要的条件。没有这些条件，我不能成我至善之我，人群亦不能达到人群至善的地位。

三 人权与国家

国家的存在，有存在的功用 *Function*。他的功用失掉了，他存在的理由同时失掉了。国家的功用，就在保障人权。就在保障国民做人上那些必要的条件。什么时候我的做人的必要的条件失了保障，这个国家，在我方面，就失了他的功用，同时我对这个国家就失了服从的义务？

法国的人权宣言第二条说：

“一切政治组织的目的在保全自然的及永不磨灭的人权。这些人权是自由，财产，安全，及对压迫的反抗。”

到如今，人权的范围扩充了，政治组织的目的是没有改变的。

麦凯襪 (*MacIver*) 在他的《近代的国家》里说：

“……国家，我们不但应当把他当做各项团体之一看待，并且就事实上及国家的功用的逻辑上看起来，他亦不过是公司性质一类的组织。因为国家侍奉国民。所以他可以命令；因为

他负了责任，他才有权利。……他有担保人权的功用。行使这种功用，他须要并且得到相当的权力。他的权力应有限制，犹如他的功用应有限制。”

英国的政治学者纳斯克 H. J. Laski 在他的《政治文法》一书里亦曾经说过：

“国家是个分为政府与人民的有土地的组织。他存在，他行使威权，他有人民的服从，因为如此，人民方可以完成他们可能的至善。为要达到这个目的，人民有他们的人权。人权是那些国民少了就不能“成其至善”的一些条件。所以，很明显的，人权不是法律的产物，是先法律而存在的东西，是法律最后的目的。国家优劣程度，就以他保障人权成功失败的程度为标准。”

简单说起来，国家万能说已被产了。国家这个组织，在二十世纪，不过是社会上许多组织中的一个组织而已。他存在的价值，完全以他功用的效能大小为转移。他对人民的威权，是有限制的，不是绝对的。威权限制的范围，就以他的功用的为准。人民对国家的服从，是有条件的，不是绝对的。最要的条件，就在保障人权，保障人民生命上那些必须的条件，什么时候，国家这个功用失掉了，人民对国家服从的义务就告终了。

国家失去功用的理由，最大的是国家为某私人或某家庭或某部分人集合的团体所占据。他的功用已变为他的本性。他成了某个人，或某家庭，或某私人团体的国家。他变成了某个人，或某家庭，或某私人团体蹂躏大多数国民人权的工具。这样的例证，历史上不一而足。譬如说，一七八九年的法国，在功用上说起来，是路易十六私人的国家，不是法国人的国家。所以有“朕即国家”的话。一六四〇年后，一九一一年前，在功用上说起来，中国是爱新觉罗家庭的国家，不是中国国民的

国家。所以有“宁赠外人，莫与家奴”的话。在这种现状底下，在这种国家成了私人产物的变态情形底下，其结果，倘国民对这状态有了觉悟，必定发生革命。这又确为过去的事实。

马克思说国家是资本阶级侵略无产阶级的工具，非无片面的理由。国家有时的确为某个人或某家庭或某团体所霸占。所当注意者，则霸占国家者，从过去及现在的事实看来，不一定是资本阶级罢了。

这里我要说明的不是国家可以被人霸占的事实，是被霸占后国民对这国家的态度罢了。我对这问题的答案是：

“国家的威权是有限制的。人民对国家服从的义务是相对的。什么时候国家担当不了我所付托给他的责任，在国家失了命令我的权利，在我没有了服从的义务”。

我的人权与国家的说法是如此。他是很简单的，很平淡的，很率直的。我不是巴枯宁的信徒，我不是马克斯的弟子。毁灭威权或打破国家的罪名，加不到我的头上。

纳斯克曾经说过：

“国家以所担保的人权正其名分。我们裁判国家优劣的方法，最要的，就以他在国民幸福的实质上的贡献为根据。最少从政治哲学上立论，国家不是一个单单有威权可以强迫人民服从他的意志的团体。除在极严格的法理上外，国家只有在人民服从国家的利益这条件上要求人民服从。国民，因为他是国民，他就有检查政府一切行动的宗旨及性质的责任。政府的行动，不能以其出诸政府，即成为天经地义。这种行动有他们被审查的标准。政府行动的用意，人民一定要有了解他的权利。国家，简单的说，不能产生人权，只能承认人权，他的优劣，在任何时期，即以人权得到承认的标准为标准。”

同时，这就是我对“人权与国家”一点上的解释。

四 人权与法律

法律为保障人权产生的。法律为人权所产生的。第一项，指法律的功用；第二项，指法律的来源。

争人权的人，主张法治，逻辑上是对的。法律的根本作用在保障人权。巴克利亚（Beccaria），一个以法理为立场的政治思想家，相信法律的目的在谋最大多数的最大幸福（*La Massima Felicità divisa nel maggior Numero*）英国的布纳克斯通亦曾经说过：“法律重要的目的在保护及规定人权”（*Commentaries Book I, Ch 1.*）

争法治的人先争宪法，在逻辑上也很对的。

法律，用简便的话来说，可以分为两种。一为宪法，一为宪法以外的普通法。宪法，是人民统治政府的法。普通法是政府统治人民的法（参看 MacIver 的 *Modern State P.25*）。在一个法治的国家，政府统治人民，人民同时统治政府。所以法治的真义是全国之中，没有任何个人或任何团体处于超法律的地位。要达到政府统治人民，人民统治政府的地位，非有宪法不可。这里我又觉得胡适之先生下面几句话是很对的：

“我们须要明白，宪章的大功用不但在于规定人民的权利，更重要的是规定政府各机关的权限。立一个根本大法，使政府各机关不得逾越他们的法定权限，使他们不得侵犯人民的权利。这才是民主政治的训练。”

进一步说，在蹂躏人权方面，所谓个人或私人团体，其为害实小。国民政府四月二十的命令所谓“无论个人或团体均不得以非法行为侵害他人身体、自由及财产，违者即依法严行惩办不贷。”那是顾小失大的话。事实上看起来，明火打劫的强

盗，执枪杀人的绑匪，虽然干的是“以非法行为，侵害他人身体、自由及财产”的勾当，其影响所及，远不如某个人，某家庭，或某团体霸占了政府的地位，打着政府的招牌，同时不受法律的拘束的可怕。这点，我们可以找得着许多事实来证明。

法律的功用在保障人权，这是不容怀疑的。争人权的人，先争法治；争法治的人，先争宪法，步骤上我亦认为很合逻辑。

宪法有时不但不能保障人民的人权，且为某个人，某家庭，或某团体的蹂躏人权的工具。这又非历史上绝无的事，这也是争法治的人所应顾虑之点。假使我们知道在法国一八七五的宪法以前，曾有过七个宪法，假使我们还记到拿破仑第一拿破仑第三都曾一手包办过宪法，我们就要注意到下列一点的讨论了。

法律的来源，是谈人权者不可忽略的一点。法律是人民共同意志的表现（*Law is the expression of the general will*），卢骚这句话，我认为是民治国家法律的根本原则。最少，宪法——人民统治政府的法——的产生是不能违背这条原则。孙中山先生在他的建国大纲二十三条里“开国民大会，决定宪法而颁布之”的话，自然是承认“法律是人民公共意志的表现”的凭证。谈人权者固然要谈宪法，但在宪法上必要附带着宪法的来源的条件。

人权是先法律而存在的。只有人民自己制定的法律，人民才有服从的责任，这是人权的原则之一。法律的目的在谋最大多数的幸福，只有人民本身，才知道他们本身的幸福是什么，才肯为他们本身谋幸福。谋取本身的幸福，这又是人权之一。所以说人民制定法律，就是人权。所以说法律是人权的产物。

人权与法律的关系，我的结论是法律保障人权，人权产生

法律。

法律到底是纸上的空文，不幸这又是不可磨灭的事实。人权可以产生法律，纸上的法律不一定能够保障人权。举个最浅明的例来说，一八五一年法国固然有宪法，何尝阻碍了拿破仑第三的复辟，一九一一年中国固然有约法，何尝阻止了袁世凯的帝制。这又是谈人权与法治的人应注意的。

我们要明白的是宪法保障人权，宪法亦依赖人权的保障。

法国的人权宣言曾经说过：“这些人权是自由，财产，安全，及对压迫的反抗。”

“对压迫的反抗”是人权之一，也是法律的保护者。这就是洛克（Locke）所谓革命的人权。到人民所要的法律不能产生，或者产生了的法律失了效力的危险时候，人们就得运用他的革命的人权了。看看，一二一五年英国的大宪章怎样签字的，一八二八年英国的人权说帖，一八四九年英国的人权条文怎样成功的，再看看，一七七六年美国怎样发生变动，一七八九年法国怎样涌起风潮，我们就知道拿革命人权来保障其他人权，是历史上属见不一见的事实。

在中国方面，自由平等这些人权发达的惊人般的迟缓，革命权却早早为一般人承认了。孟子所谓“闻诛一夫纣，未闻弑君也”这就是承认革命权的先例。孙中山先生四十年的工作，又是拿革命的人权来拥护自由平等的这些人权的近例。一切的人权，都可以被人侵略被人蹂躏，被人剥夺。只有革命的人权是永远在人民手里。这自然是人民最后的生机，这又是人权与法律的关系上的最重要的一点。

五 人权的时间性与空间性

人权，上面说过，是人的生命上一些必要的条件。换句话说，是人的生活上的必要的条件。人的生活上的要求是随时随地不同的。在某个时代，或某个地点，人们生活上的条件，某某几项已经具备了，某某依然缺乏，于是人们要求的内容和奋斗的趋向，自不能不受环境的支配。所以说人权有时间性与空间性。

上面说的是历史上很明显的事实，譬如说，在英国方面，一二一五年的大宪章，一六二八年的人权说帖，一六八九年的人权条文，同是人权运动里的文件，人权的内容，就完全不同了。

大宪章的第八条说：

“任何孀妇，假使她不愿再嫁时，不得强迫再嫁。”

这是何等细微的事体；但在一二一五年的英国，这是必争的权利，这是人权。

一六二八年人权说帖第十七条说：

“他们，所以，诚惶诚恐地向皇上请求，不经国会通过时，任何人不得被迫向朝廷上贡，担在公债，乐输，赋税，及其他同性质的义务；……”

这是一六二八年英国人的权利。这与大宪章所言不同了。这时候英国有国会了，环境不同了，所以人权的内容和四百年前不同了。

一六八九年人权条文说：

“不经国会承认，皇帝任意停止法律或任意执行法律是违法……”

不经国会通过，皇帝征收银钱，或经国会通过，但征收之期限或方法，逾越国会之规定，均为违法……

国会议员的言论自由不受院外的干涉……”

一六八九年英国的环境与一二一五年不同，与一六二八年亦不同，所以争的人权便随之不同了。

拿整个的欧洲来看，亦是如此。人权二字，十七世纪与十八世纪的含义不同；十八世纪与十九世纪的含义不同。十九世纪与二十世纪的含义不同。人权是人民生活上的必要的条件。生活上的须要随时代变迁，人权的范围亦随时代而变迁。人民有工作权，工人有罢工权，这些是欧洲十七或十八世纪的所未曾听到的东西。这些，就是人权意义进化的证据。倘若有人笑骂我们中国今日的人权运动者是十七或十八世纪的头脑，原因就在笑骂者不知道人权的时间性。

人权有空间性。譬如说，英国的人权说帖和人权条文和法国的一七八九年的人权宣言，其内容自然又有重要的分别。英国当日人权上的要求，偏重经济；法国，偏重政治，这点或者没有人能否认。

一七八九年法国的人权宣言说：

“人民生来并且永远在人权上是平等的。人民在社会上的等级，只能在全体利益的条件上存在。

一切政治组织的目的在保障自然且不可磨灭的人权。那些人权是自由，财产，安全，及向压迫者的反抗。

主义的根基是在全国。任何人或任何团体不能行使非全国授与的威权……”

这些，不是分明着重政治方面吗？读历史的人，都能知道十七世纪英国社会的环境与十八世纪法国社会的环境，是迥然不同。英法人权运动不同的主因，就在人权有空间性的关系。

进之，美国革命的口号是自由，平等，和幸福的自由追求。法国革命的口号是“自由，平等，友爱”。假使用历史的眼光来分析这两句口号，我们可以看出他的不同来。不用说美国的“幸福的自由追求”和法国的“友爱”有不同的含义，就是自由平等几个一样的名词，在法美亦有不同的含义。这一切的不同，根本原因，就在人权有空间性的一点。

倘使有人要笑骂我们人权运动者是抄袭欧美人的陈物，一般人是不明白人权的空间性。

现在我把人权的意义说明了，人权与国家及人权与法律的关系诠定了，人权的空间性及时间性解释了，我来提出我们现在——一九二九年——的中国人要的人权是什么。

六 我们要的人权是什么

第一条 国家是全体国民的团体。国家的功用，是保障全体国民的人权。国家的目的，谋全民最大多数的最大幸福。国家的威权是全民付与他的，其量以国家在功用及目的上达到的程度为准。

“国家不是、并且他的性质亦绝对不能为个人或家庭的私产。他是全民供给的团体，应是全民的产业。虽然他已经被入用武力及阴谋篡夺而成为嗣袭的东西 篡夺并不能变换一切物件的所有权。”这是 Thomas Paine在他的《常识和人权》里一段话 附录在此。

第二条 国家的主权在全体国民。任何个人或团体未经国民直接或间接的许可，不得行使国家的威权。

“主权的根基在全国。任何团体或个人不得执行任何非从全国授予之威权。”一七八九年法国人权宣言第三条。

“那些受有威权上委托的人，若能尽职，一定受人尊崇；不尽职，受人厌弃。对于那些没有委托，但篡夺威权的人，理性的世界根本不拿

他们当件东西。” Thomas Paine.

第三条 法律是根据人权产生的。法律是人民公共意志的表现。未经全民直接或间接承认的法律不应有统治全民的威权，同时全民没有服从的义务。

“法律是公众意志的表现。任何人都有直接或间接参加制定法律的权利。”法国人权宣言第六条。

第四条 政府是全民所组织以执行国家的主权的机关，应对全民负责任，不对任何个人或任何一部分国民的团体负责任。政府的目的是在最大多数的最大幸福。

第五条 人民在法律上一律平等。人民，因为在法律上一律平等，对国家政治上一切权利，应有判断享受的机会。不得有宗教及政治信仰的限制。不得有社会阶级及男女的限制。

“一切国民因为在法律上平等 对国家一切的爵位及职差 应根据他们的才能有平等当选的机会。除道德才技外 不得有他种界限。”法国人权宣言第六条。美国文官考试第一章第二条亦限制拿宗教信仰及政治信仰做考试的试题。

第六条 国家一切官吏是全民的雇用人员，他们应向全国，不应向任何私人或私人的团体负责。国家官吏的雇用应采国民的直接或间接的选举法及采公开的竞争的考试方法。凡向全民负责的国家官吏，不经法定手续，任何个人及任何团体不得任意将其免职，更换，或惩罚。

第七条 充当国家官吏，是国民的义务，同时是国民的权利。任何个人或家庭包办政府多数高级官位者，即为侵犯人权。

瑞士现行宪法取缔同一家庭之人或连襟同时当选为中央委员。美国现行文官制取缔一家庭中有二人以上同时为同一阶级之官吏。

第八条 凡国家现任军官及军人，不得同时兼任国家

任何文官职位。陆军，海军，航空三方面本身之行政官吏例外。

第九条 国家一切行政官吏的选用 应完全以才能为根据。凡任何个人——私人或高级官吏——及团体的私人推荐均为违法。凡一切吏治上之贿赂，捐输，及馈赠均为违法，均为侵犯人权。

第十条 人民对国家一切义务是互惠的，不是一方面的。人民向国家的经济负担的条件有二：

(一) 没有代议权，即没有担任赋税的义务 (No Representation, no taxation) (二) 议决预算决算。凡一切未经人民直接或间接通过或承认的一切经济上的负担——赋税，公债，捐输，馈赠——均为违法，均为侵犯人权的举动。

第十一条 国家一切经济上的费用 应由全民用经济力之厚薄为比例，分别负担。全民向国家的供给，不经法定手续，不得移充任何个人或任何私人团体的费用。

第十二条 凡国家对外举行外债或缔结关系国家或部分的国民的财产的条约，必经过全民直接或间接的承认。

第十三条 国家财政应绝对公开 国家财政行政与财政审计应绝对为分列的且平等的机关，且二者均应向国家负责，不应向任何个人或任何私人团体负责。

第十四条 国家应保障公民私有财产。凡一切不经法定手续的没收及勒捐等行动，均为违法，均为侵犯人权。

第十五条 国民的劳动力是国民维持生命维一的资产。凡国家对任何国民一切无相当酬报的强迫劳动，均为侵犯人权。

第十六条 国家的功用在保障人权 人权的首要原则

在保障人民的生命。国民维持生命的方法是用劳动力去换取衣、食、住。所以国民有劳动权，国家有供给人民劳动机会的责任。国民失业是国家失职的证据。是国家在人权上没有负担责任的证据。

第十七条 凡一切国民的水旱疾病灾疫的赈济，是国家在人权上的责任，不是政府对国民的慈善事业。这种责任，应在其他责任之先，因为生命是人权的根本。灾疫遍地的现状，是国家失职的证据。灾疫遍地而不能赈济，是国家在人权上没有担负责任的证据。

第十八条 人民在法律上一律平等，所以全民应受同样法律的统治。同时，法治的根本原则是一国之内，任何人或任何团体不得处超越法律的地位。凡有任何人或任何团体处超法律的地位，即为侵犯人权。

第十九条 法治的根本原则是司法独立。司法独立的条件比较重要者有三：（一）行政长官绝对无解释法律及执行司法的职权；（二）司法官非有失职的证据，不得随意撤换或受惩罚；（三）司法官不得兼任他项官吏。违此三者，即侵犯司法独立，即侵犯人权的保障。

第二十条 司法官的人选，不得有宗教及政治信仰的歧视。不得有保荐及贿赂的弊端。凡采用陪审制的法庭，陪审员的人选资格，不得有政治信仰，宗教信仰，社会阶级，及男女界限的歧视。违背此项条件，即为侵犯人权。

第二十一条 无论何人，不经司法上的法定手续，不受逮捕，检查，收押。不经国家正当法庭的判决，不受任何惩罚。

第二十二条 国家无论在任何形势之下，不得以军事法庭代替普通法庭。关于海陆空军人违反纪律之审判，当

为例外。

第二十三条 非经政府的许可，任何军人不得在任何地点宣布军法戒严。在军法戒严期内，凡军人一切损害人民生命财产的行动，应向国家普通法庭负责。

第二十四条 法庭一切判决及惩罚。应绝对遵守“法律不溯既往”的原则。除根据案发以前所制定及公布之一切法律外，法庭绝对不得判定任何人之犯法行为。

第二十五条 国家任何高级官吏，非经人民直接或间接的承认，不得以命令产生，停止，或变更法律。任何国民，凡未经法庭判处死刑者，国家任何官吏，不得以命令处任何人以死刑。

第二十七条 国家司法官吏及国家法庭应向全民负责，不向任何私人或任何政府以外的团体负责。

第二十八条 国家的海陆空军是全民所供养的，他们的责任在保护全民的权利，不在保护任何私人或任何团体的特别权利。

第二十九条 凡未经国民直接或间接承认之强迫兵役，均为违法，均为侵犯人权。

第三十条 国家海陆空军的数量应由人民直接或间接决定。海陆空军的费用，应列入国家预算决算，每年经人民直接或间接通过。

第三十一条 军队一切霸占民房，强迫差役，勒索供应，均为违法行为，均为侵犯人权举动。国民对此项损失，有向国家请愿要求赔偿的权利。

第三十二条 军人不得因其为军人故，处超越法律的地位。军人除遵守军队纲纪外，一切行动，同时应向国家普通法庭负责。

第三十三条 国家军队对全民负责。非经人民直接或间接通过，无论任何文武官吏，对内对外，不得有动员 Mobilisation 及宣战的行动。

第三十四条 在国民发展个性，培养人格的要求上，国民应有相当教育。国家对国民有供给教育机会的责任。为达到发展个性，培养人格的目的，一切教育机关不应供任何宗教信仰或政治信仰的宣传机关。

第三十五条 国民发展个性 培养人格以后 进一步的目的是贡献私人的至善于社会，以求全社会的至善。为达到这种目的，国民应有思想，言论，出版，集会的自由。

以上三十五条，是我个人认为在中国现状之下所缺乏的做人的必要的条件，也就是我个人认为目前所必争的人权。当然这些条件不能概括一切。假使仿照英国大宪章的办法，那么在目前中国恐怕列举三千条也不算多。我现在暂时提出了三十五条，做国内拥护人权的人的参考。

(一九二九年)

四、宪政·法治

提要与按语

在人类历史上宪政运动差不多是与自由主义同时起步的。宪政是自由主义政体思想的核心原则。因此凡是自由主义者无不高举宪政的旗帜。而宪政的本质在于用宪法和法律规定并保障人民的自由和权利，划定并限制政府权力和行动的范围，并提供相关的制度设施。根据这一准绳，凡是宪法不保障民权与自由的政府不是宪政；凡是宪法无法对政府越权进行有效限制的政府，也不是宪政。

在《组织能力与法治精神》的短文中，梁启超认为法治精神的关键一环，是人们的规则意识。在规则意识发挥作用的“欧美人的社会，大而国家政治，小而团体游戏，人人坎中，都认定若干应行共守的规则，觉得他神圣不可侵犯。这种规则，无论叫做章程叫做条例叫做公约，无论成文或不成文，要之，初时不肯轻易公认，一经公认之后，便不许违反又不许利用。一群人靠了这个，便像一副机器有了发动机，个个轮子自然按部就班的运行”。而中国这个没有法治的地方，人们的“这种观念始终没有养成……政府就没有把‘他’当一回事，人民就没有把‘他’当一回事。……命令的人权力无上，不容有公认规则来束缚他；服从的人，只随时等着命令出来就去照办，也用不着公认规则”。今天的博弈理论从学理上深化了对规则的认识，养成遵守公平的游戏规则时至今日仍是一个新鲜

的话题，古老的任务。

在《我们能行的宪政和宪法》一文中，胡适公开挑战孙文的训政思想，驳斥了后者以民众无参政能力的借口维持训政，缓行宪政的做法。胡适强调，人民的参政能力是练习出来的，不是训斥出来的。训政愈久，民众的素质可能愈低。民治制度本身便是一种教育。除非永远不让民众参政才可能避免民众因参政而犯错误。而民主政治的“根本观念是承认普通民众的常识是根本可信任的。……民主政治本身就是最好的政治训练。……没有宪法或约法，训政只是专制，决不能训练人民走上民主的路”。在一个国家实行宪政，当然是民众的素质越高越好。但是，如胡适所发现的，一些人把不能实现宪政归罪于民众素质差，似乎统治者的素质就毫无问题。事实上，在这样的地方如果民众的素质差的话，统治者的素质决不会好到哪里，甚至更差。若要是进行宪政训练的话，不能只训人民，不训统治者，而是双方都需要训练。“人民需要训练的是宪法之下的公民生活，政府与党部诸公需要训练的是宪法下的法治生活。……政府的诸公必须自己先用宪法来训练自己，裁制自己，然后才可以训练国民走上共和的大路。不然，自己所为皆不足为训，小民虽愚，岂易欺哉？”在《再谈谈宪政》一文中，胡适再次强调了宪政的理想是一个立足于现实与凡人之本性的理性，而非一个高调、飘渺的理想。一个合乎自由主义的宪法必须是杜绝高调理想的、凡人“能守能行”的宪法。

在《我们什么时候才能有宪法？》中，胡适进一步批判不要宪法、拒绝人民参政的训政理论和做法：“人民初参政的时期，错误总不能免的，但我们不可因人民程度不够便不许他们参政。人民参政并不须多大的专门知识，他们需要的是参政的经

验。”在作者看来，只有在“宪法之下正可以做训导人民的工作；而没有宪法或约法，则训政只是专制，决不能训练人民走上民主的路。……宪法的大功用不但在于规定人民的权利，更重要的是规定政府各机关的权限。立一个根本大法，使政府的各机关不得逾越他们的法定权限，使他们不得侵犯人民的权利。”若政府以训政的名义，只训人民不训自己，那一定是别有用心。所以，胡适主张，在民主“程度幼稚的民族，人民固然需要训练，政府也需要训练。……人民需要的训练是宪法之下的公民生活。政府与党部诸公需要的训练是宪法之下的法治生活。”

宪政之下的法律，必须是合乎政治正义的宪法。易言之，任何宪法若旨在保障一些势力对国家权力的垄断，以宪法之名行专制之实，都是完全违背政治正义和宪政精神的。在这一点上，陈独秀看得特别清楚：“盖宪法者，全国人民权利之保证书也，决不可杂以优待一族一教一党一派人之作用。……堂堂国宪，强全国之从同，以阻碍思想信仰之自由，其无理取闹，宁非奇谈！”而共和宪政之下，财富是人民的私产，“国家为人民的公产”。作者断言，“由专制政治趋于自由政治，……由官僚政治趋于自治政治：此所谓立宪制之潮流，此所谓世界系之轨道也。吾国既不克闭关自守，即万无越此轨道逆此潮流之理”。

曾任北大兼职教授的张君勱先生尽管在人生观问题上与胡适南辕北辙，但在宪政与人权的问题上两人的观点却如出一辙。且看《人权为宪政根本》中的一段文字：“既称为国家大权操之于国家之手，人民对于政府，不能不服从其命令。但国家

无论何种命令，是不是人民都应该服从呢？譬如说：国家要我的命，是否我的命就该送给国家？国家要我的财产，是不是我的财产就该送给国家？国家要封住你的嘴，是不是你就该像金人一样的三缄其口？明明是东，国家不许你说西，明明是黑，国家不许你说白。换句话说，只许国家说黑白是非，而不许人民辨别哪是‘是’，哪是‘非’，哪是‘黑’哪是‘白’。假定国家所要求于人民的服从是这样的，要钱便给钱，要命便给命，他要说黑，你不能说白，他要说东，你不能说西，试问人民服从到这样地步，这种国家之内，尚有何公道之可言？”“可见国家对于人民无论权力怎么强大，总要划定一个范围来说这是你的命，这是你的财产，这是你的思想和你的行动范围。在这范围内，便是各个人民天生的与不能移让的权利。在这范围内，国家是不能随便干涉强制的。在这范围内，各个人所享的权利便叫人权。……惟有保障人权，然后政府地位愈加巩固。所以尊重人民，即保障政府尊严。一国要希望人权得到保障……政府权力自然受到限制，但政权上之限制，即所以抬高人民地位。”

罗隆基的《什么是法治？》一文与其《论人权》有相同的份量。法治与人权是中国近现代的政治制度与政治理论中极其薄弱的环节，有份量的论著并不多见。而法治则是自由主义来限制政府权力保障人的权利的利器。维护法治必然要抗拒对违法行为的抗拒。依法治的标准，作者认为，“总副司令以公函（或内部文件）禁止人民的言论，检查人民的书店，逮捕书店的店员，没收书店的财产，在法律上这也是越权，是侵权，是专横，是独裁，是违背法律的原则。……法治的障碍，总在有权力有地位者的专横独裁。……法治的演进，就在一步一步提

高法律的地位，缩小有权力有地位的人的特权。”法治的关键在于法律对官员和百姓有同等的约束力，一切纠纷，凡是有法可依尽可能循法律的途径解决。衡量法治健全的标准不是法律的多寡极其条文的完备，而是看执政者的守法情况。此外，“在保障人民的权利上，形式上一纸约法，空空的承认人民身体，财产，言论思想这类的自由是不够的，要达到法治的目的，目前中国的问题，是保障人民权利上一切细则的整理。”现实告诉我们，若无具体的、以捍卫人权为宗旨的正当法律程序，仅仅宪法文字上的人权不过是纸面上的虚设，甚至被不正当的法律程序和非法律的文件所抵消殆尽。如作者所观察到的：“中国一般执政者的习惯，法律条文自为法律条文，个人行为自为个人行为。要人的字条，官吏的电话，团体的公函，随时可以发生司法上的效率，党部衙门，军警机关随时可以自动执行司法职权。……在法治上了轨道的国家，他们不只是重视人民权利上那些原则，他们在保障人民权利上有审慎周详的细则。”不具有司法权的机关和人士却始终掌握着事实上的最大司法权一直是中国通向法治的最大屏障。

组织能力及法治精神

梁启超

我们中国人最大的缺点，在没有组织能力，在没有法治精神。拿一个一个的中国人和一个一个的欧美人分开比较，无论当学生，当兵，办商业，做工艺，我们的成绩丝毫不让他们。但是他们合起十个人，力量便加十倍，能做成十倍大规模的事业。合起千百万个人，力量便加千百万倍，能做成千百万倍大规模的事业；中国人不然，多合了一个人，不惟力量不能加增，因冲突掣肘的结果，彼此能力相消，比前倒反减了。合的人越多，力量便减到零度。所以私家开个铺子，都会赚钱，股份公司十有九要倒账。很勇敢的兵丁，合起来做个军队，都成败类。立宪共和便闹成个四不像。总之，凡属要经一番组织的事业，到中国人手里，总是一塌糊涂了结。但是没组织的社会和有组织的社会碰头，直是挤不过去，结果非被淘汰不可。然则人家的组织能力从何而来？我们为什么竟自没有呢？我想起来，争的只是一件，就是有无“法治精神”的区别。一群人为什么能结合起来，靠的是一种共同生活的规条，大众都在这规条的范围内分工协力。若是始终没有规条，或是规条定了不算账，或是存了一个利用的心，各人仍旧是希图自己的便利，这群体如何能成立，便不能共同生活。欧美人的社会，大而国

家政治，小而团体游戏，人人心坎中，都认定若干应行共守的规则，觉得他神圣不可侵犯。这种规则，无论叫做法律叫做章程叫做条例叫做公约，无论成文或不成文，要之，初时是不肯轻容易公认，一经公认之后，便不许违反又不许利用。一群人靠了这个，便像一副机器有了发动机，个个轮子自然按部就班的运行。我国人这种观念始终没有养成。近来听见世界有个“法治”的名词，也想捡来充个门面，至于法治精神，却分毫未曾领会。国会省议会，天天看见第几条第几项的在那里议，其实政府就没有把他当一回事，人民就没有把他当一回事，议员自身更没有把他当一回事。什么公司咧，什么协会咧，个个都有很体面的几十条章程，按到实际，不过白纸上印了几行黑墨。许多人日日大声疾呼，说最要紧是合群结团体。你想在这种脾气之下，群怎么能合，团体怎么能成。其实提倡的人，先自做了这种脾气的奴隶，这还有什么好说呢。我初时在那里想，这个不要是我国民天赋的劣根性吧？果然如此，便免不了最后的生存淘汰，真可惊心动魄。后来细想，知道不然，乃是从前的历史把这种良能压住了，久未发达。因为从前过的是单调生活，不是共同生活，自然没有什么合理的公守规条。从前国家和家族，都是由命令服从两种关系结构而成。命令的人权力无上，不容有公认规则来束缚他；服从的人，只随时等着命令出来就去照办，也用不着公认规则。因此之故，法治两字在从前社会，可谓全无意义。人类的开化是向共同生活而趋，便叫我们觉得没有组织便不能存活。若不把组织的良能重新浚发出来，这身子从何托命？什么是良能？只法治精神便是了。

我们能行的宪政与宪法

胡 适

最近有几位朋友在《独立评论》上讨论中国宪政问题，我们得到的结论颇有出人意外的一致。我现在想把这个结论提出来，供全国国民的考虑评论。

我们的结论的第一点是：宪政不是什么高不可攀的理想，是可以学得到的一种政治生活的习惯。宪政并不须人人“躬亲政治”，也不必要人人都能行使“创制，复决，罢免”各种政权，民主宪政不过是建立一种规则来做政府与人民的政治活动的范围；政府与人民都必须遵守这个规定的范围，故称为宪政；而在这个规定的范围之内，凡有能力的国民都可以参加政治，他们的意见都有正当表现的机会，并且有正当方式可以发生政治效力，故称为民主宪政。这种有共同遵守的规则的政治生活就是宪政，其中并没有多大玄妙，就如同下棋的人必须遵守“马走日字，象走田字，炮隔子打，卒走一步”的规矩一样；就如同打马将的人必须遵守马将规矩一样；就如同田径赛的人必须遵守田径规矩一样。下棋的人犯了规矩，对方可以纠正他；打马将的人犯了规矩，同桌的人可以拒绝承认；田径赛的人犯了规矩，同赛的人可以请求裁判员公判处罚。这就是小规模民主宪政。我们能遵守下棋，打马将，打网球，赛跑的

规则，我们也学得会民主宪政的生活习惯。

我们的结论的第二点是：宪政可以随时随地开始，但必须从幼稚园下手，逐渐升学上去。宪政是一种政治生活的习惯，唯一的学习方法就是实地参加这种生活。宪政的学习方法就是实行宪政，民治的训练就是实行民治，就如同同学游泳必须下水，学网球必须上场一样。但“千里之行，始于足下”，这个“下学而上达”的程序是不能免的。所以我们几个朋友都不赞成现行的国民大会选举法的“普通平等”的选举方式。我们主张先从有限制的选举权下手，从受过小学教育一年以上的公民下手，跟着教育的普及逐渐做到政权的普及。这不是用教育程度来剥夺多数人选举权；这只是用选举权来鼓励人民读书识字。我们也不赞成现在的人轻易主张“创新，复决，罢免”三权。这些民治新方式都是在代议制的民主宪政长久实行之后用来补充代议制之不足的。我们此时应该从一种易知易行的代议制下手，不必高谈一些不易实行的“直接民治”的理想。

我们的结论的第三点是：现在需要的宪法是一种易知易行而且字字句句都就可实行的宪法。宪政的意义是共同遵守法律的政治：宪政就是守法的政治。如果根本大法的条文就不能实行，就不能遵守，那就不能期望人民尊重法律，也就不能训练人民养成守法的习惯了。古史上曾有商鞅下移木之令，使人民相信他立的法是必须执行的。汉高祖请叔孙通制定朝仪，他的训令只是这样一句话：

可试为之，令易知，度吾所能行者为之。

叔孙通的朝仪草成之后，先在野外搭篷演习，演习了一个多月之后，叔孙通请高祖去参观演习。高祖看了，说：

吾能为此。

他然后令群臣学习这个新朝仪。叔孙通的朝仪所以能发生效

果，正是因为它是一部试演过的易知易行的制度。如果叔孙通制定了一部理想很高而不能行的朝仪，汉高帝第一个就不能行，那一班酒醉妄呼拔剑击柱的功臣也就不肯遵守了。汉高祖给叔孙通的训令——“令易知，度吾所能行者为之”——真是今日制宪的金玉良言。我们主张，我们的宪法里必不可有一句不能实行的条文。例如宪法草案第一百三十七条规定“教育经费之最低限度，在中央为其预算额百分之十五，在省区及县市为其预算总额百分之三十”。但我们查今年的国家预算案，教育文化费只占预算总额百分之四点二八。宪法颁布之后，是否我们就能每年增加一万万元的教育经费呢！如果不能，这一条可以放在任何人的论文演说里，而不可留在宪法里做一条具文！依此标准，我们主张暂时把宪草里的第六（国民经济）和第七（教育）两章完全删去。又依此标准，我们主张，宪草第五章（地方制度）里的县长民选和市长民选两条，如果此时不能实行，也都应该删去。至于国民大会职权之中的“创制法律，复决法律”，也决不是那每三年集会一个月的国民大会所能行使的，这一类的空文也应该删去。这样删改之后，去年五月五日公布的宪草大概可以成为一个字字句句可以实行的国家根本大法，可以做宪政的开始了。

（民国二十六，七，二）

再谈谈宪政

胡 适

我读了张佛泉先生的《我们究竟要什么样的宪法》，我很赞同他的意见，所以忍不住要写一段短尾巴在后面。

我十分佩服张先生大胆的指出：我们三十年所以不能行宪政，大部分的原因在于国人对宪政的误解，在于把宪政看作了一种高不可攀的理想。张先生要我们明白民治宪政不是个“悬在人民生活以外的一个空鹄的”，只是个“活的生活过程”。因为如此，所以“宪政随时随地都可以开始”。因为如此，所以张先生主张宪政开始时规模不妨很小，范围不妨很狭，只要做到“有力便容他发挥”的一步，就算是奠定了民治的基础。

在三四年前，我和蒋廷黻先生讨论“建国与专制”的时候，我曾发表一个“很狂妄的僻见”，大致如下：

我观察近几十年的世界政治，感觉到民主宪政只是一种幼稚的政治制度，最适宜于训练一个缺乏政治经验的民族。……民主政治的好处在于不甚需要出类拔萃的人才；在于可以逐渐推广政权，有伸缩的余地；在于“集思广益”，使许多阿斗把他们的平凡常识凑起来也可以勉强对付；在于给多数平庸的人有个参加政治的机会，可以训练他们爱护自己的权利。……在我们这样缺乏人才的国家，

最好的政治训练是一种可以逐渐推广政权的民主宪政。

(《独立》第八十二期)

我这个“僻见”，蒋廷黻先生不屑答覆；有一天他对我说：“你那一段议论简直是笑话，不值得讨论。”过了一年之后，丁在君先生在大公报的星期论文里引了我这一段话的第一句，他的批评是：“这句话是不可通的。”（丁先生的全文转载在独立第一三三期）这大概是因为我不是专学政治学的人，所以我的“僻见”，廷黻先生说是“笑话”，在君先生说是“不可通的”。

我自己相信，上文说的僻见并不是笑话，乃是我在美国七年细心观察民主宪政实地施行的结论。我也曾学政治理论和制度，我的运气最好，我最得力的政治学先生是曾在 Ohio 做过多年实际政治改革的 Samuel P. Orth。例如他教我们“政党论”，从不用书本子；那年正当一九一二的大选年，他教我们每人每天看三个大党（那年是罗斯福组织了进步党）的三种代表报纸，每周做报告；并且每人必须参加各党的竞选演说会场；此外，我们每人必须搜集四十八邦的“选举舞弊法”，作比较的分析。我受了他的两年训练，至今看不起那些从教科书里学政治的人们。我对于民主宪政的始终信仰拥护，完全是因为我曾实地观察这种政治的施行，从实地观察上觉悟到这种政治并不是高不可及的理想制度，不过是一种有伸缩余地，可以逐渐改进、逐渐推广政权的常识政治。我在三年前答丁在君的论文里，曾发挥这个意思：民主政治的好处正在他能使那大多数“看体育新闻，读侦探小说”的人每“逢时逢节”都得到选举场里想想一两分钟的国家大事。平常人的政治兴趣不过尔尔。平常人的政治能力也不过尔尔。……英美国家知道绝大多数的阿斗是不配干预政治，也不爱干预政治的，所以充分容许他们去看棒球，看赛马，看 Cricket，看电影，只要他们“逢

时逢节”来画个诺，投张票，做个临时诸葛亮，就行了。这正是幼稚园的政治，这种政治经验是不难学得的。（独立第一三三期）

我在美国看过两次大选举；去年在美国看了第三次大选举，看了第二个罗斯福在那个全国资本家极力反对的空气之下得到总票数百分之六十四的空前大胜利，我的民主宪政的信念又得了一种最坚强的印证。我更深信：民治国家的阿斗不用天天血脉夸张的自以为“专政”，他们只须逢时逢节，在要紧关头，画一个“诺”或画一个“ No ,,这种政制因为对于人民责望不太奢，要求不太多，所以最合于人情，最容易学，也最有效力。

现在我很高兴，政治学者张佛泉先生居然也发表了一篇和我的“僻见”很接近的论文！

如果我没有读错他的论点，他的主张是这样的：（一）民主宪政不是什么高不可及的理想目标，只不过是一种过程。这正是我当年立论的用意。我说民主宪政是幼稚的政治，正是要打破向来学者把宪政看的太高的错误见解。（二）宪政随时随地都可以开始，开始时不妨先从小规模做起，人民有力量就容他发挥。这也是和我的“逐渐推广政权”的说法很接近。干脆的说，我们不妨从幼稚园做起，逐渐升学上去！

现在的最大毛病就不肯从幼稚园做起。即如此次国民大会的选举法规定“中华民国人民年满二十岁经公民宣誓者，有选举国民大会代表之权”，这就等于“普选”了！（因为不识字的人也可以教会背诵公民宣誓的。）又如初办宪政就规定一个一千四百四十人的国民大会，这又是不肯从幼稚园做起的大错误。

现在政府把国民大会的职权缩小到制宪和规定宪法施行日

期两项，这确是一个救济方法。但我们要注意，国民大会的组织法第十条规定大会会期为十日至二十日，必要时得延长之。既说是“制宪”，就不应该是仅仅通过那已成的宪草。我们希望，在国民大会召集之前，大家能多多的，细细的，想想“我们究竟要什么样的宪法”一个大问题。我们希望，国民大会应该有长时期可以从从容容的制宪。我们更希望，国民大会所制的宪法是一种“能行能守”的幼稚园宪法。

（民国二十六，五，二十三夜）

我们什么时候才可有宪法？

——对于建国大纲的疑问

胡 适

我在《人权与约法》（《新月》二卷二号）里，曾说：

中山先生的建国大纲虽没有明说“约法”，但我们研究他民国十三年以前的言论，知道他决不会相信统治这样一个大国可以不用一个根本大法的。

这句话，我说错了。民国十三年前的孙中山先生已不是十三年以前的中山了。他的建国大纲简直是完全取消他以前所主张的“约法之治”了。

从丙午年（一九〇六）的《革命方略》，到民国十二年（一九二三）的《中国革命史》，中山先生始终主张一个“约法时期”为过渡时期，要一个约法来“规定人民之权利义务，与革命政府之统治权。”

但民国十三年以后的中山先生完全取消这个主张了。试看他公布建国大纲的宣言说：

辛亥之后，汲汲于制定临时约法，以为可以奠民国之基础，而不知乃适得其反。论者见临时约法施行之后，不能有益于民国，甚至并临时约法之本身效力亦已消失无余，则纷纷然议临时约法之未善，且斤斤然从事于宪法之

制定，以为藉此可以救临时约法之穷。曾不知症结所在，非由于临时约法之未善，乃由于未经军政、训政两时期，而即入于宪政。

他又说：

可知未经军政训政两时期，临时约法决不能发生效力。

他又说：

军政时代已能肃清反侧，训政时代已能扶植民治，虽无宪政之名，而人人所得权利与幸福，已非口宪法而行专政者所可同日而语。

这是中山先生取消“约法之治”的理由。所以他在建国大纲里，便不提起“约法”了。

建国大纲里，不但训政时期没有约法直到宪政开始时期也还没有宪法。如第廿二条云：

宪法草案当本于建国大纲及训政、宪政两时期之成绩，由立法院议订，随时宣传于民众，以备到时采择施行。

宪法草案既须根据于训政宪政两时期的成绩，可见“宪政时期”还没有宪法。但细看大纲的全文，廿二条所谓“宪政时期”乃是“宪政开始时期”的省文。故下文廿三条说：

全国有过半数省分达至宪政开始时期，即全省之地方自治完全成立时期，则开国民大会决定宪法而颁布之。

这样看来，我们须要等到全国有过半数省分的地方自治完全成立之后，才可以有宪法。

我们要研究，中山先生为什么要这样延迟宪政时期呢？简单说来，中山先生对于一般民众参政的能力，很有点怀疑。他在公布宣言里曾说：

不经训政时代，则大多数人民久经束缚，虽骤被解放，初不了知其活动之方式，非默守其放弃责任之故习，即为人利用，陷于反革命而不自知。

他在建国方略里，说的更明白：

夫中国人民知识程度之不足，固无可隐讳者也。且加以数千年专制之毒深中乎人心，诚有比于美国之黑奴及外来人民知识尤为低下也。（第六章）

他又说：

我中国人民久处于专制之下，奴心已深，牢不可破。不有一度之训政时期，以洗除其旧染之污，奚能享民国主人之权利？（第六章）

他又说：

是故民国之主人者（国民），实等于初生之婴儿耳。革命党者，即产此婴儿之母也。既产之矣，则当保养之，教育之，方尽革命之责也。此革命方略之所以有训政时期者，为保养教育此主人成年而后还之政也。（第六章）

综合上方的几段话，我们可以明白中山先生的主张训政，只是因为他根本不信任中国人民参政的能力。所以他要一个训政时期来培养人民的自治能力，以一县为单位，从县自治人手。

这种议论，出于主张“知难行易”的中山先生之笔下，实在使我们诧异。中山先生不曾说吗？

其始则不知而行之。其继则行之而后知之。其终则因已知而更进于行。（《建国方略》第五章）

他又说过：

夫维新变法，国之大事也，多有不能前知者，必待行之成之而后乃能知之也。（同上）

参政的能力也是这样的。民治制度的本身便是一种教育。人民初参政的时期，错误总不能免的，但我们不可因人民程度不够便不许他们参政。人民参政并不须多大的专门知识，他们需要的是参政的经验。民治主义的根本观念是承认普通民众的常识是根本可信任的。“三个臭皮匠，赛过一个诸葛亮。”这便是民权主义的根据。治国是大事业，专门的问题需要专门的知识。但人民的参政不是专门的问题，并不需要专门的知识。所患的只是怕民众不肯出来参政，故民治国家的大问题总是怎样引导民众出来参政。只要他们肯出来参政，一回生，二回便熟了；一回上当，二回便学乖了。故民治制度本身便是最好的政治训练。这便是“行之则愈知之”；这便是“越行越知，越知越行。”

中山先生自己不曾说吗？

袁世凯之流必以为中国人民知识程度如此，必不能共和。曲学之士亦曰非专制不可也。

呜呼，牛也尚能教之耕，马也尚能教之乘，而况于人乎？今使有见幼童将欲入塾读书者，而语其父兄曰，“此童子不识字，不可使之入塾读书也”，于理通乎？惟其不识字，故须急于读书也。……故中国今日之当共和，犹幼童之当入塾读书也（第六章）

宪政之治正是唯一的“入塾读书”。唯其不曾入塾读书，故急须入塾读书也。

中山先生说：

然入塾必要有良师益友以教之。而中国人民今日初进共和之治，亦当有先知先觉之革命政府以教之。此训政之时期所以为专制入共和之过渡所必要也。

我们姑且让一步，姑且承认共和是要训练的。但我们要

问，宪法与训练有什么不能相容之点？为什么训政时期不可以有宪法？为什么宪法之下不能训政？

在我们浅学的人看起来，宪法之下正可以做训导人民的工作；而没有宪法或约法，则训政只是专制，决不能训练人民走上民主的路。

“宪法”是什么东西？

柏来士（Bryce）在他的不朽名著《美洲民主国》里说“一个国家的宪法只是那些规定此国家的政体并规定其政府对人民及人民对政府的各种权利义务的规律或法令。”（页三五零）

麦金托虚爵士（Sir James McIntosh）也说，“凡规定一国高级官吏的最重要职权及人民的最根本的权的基本法律，——成文的或不成文的，——便是一国的宪法。”（见于他的“Law of Nature and of Nations”，页六五）

中山先生也曾主张颁布约法“以规定人民之权利义务，与革命政府之统治权”。这便是一种宪法了。

我们实在不懂这样一部约法或宪法何以不能和训政同时存在。我们须要明白，宪法的大功用不但在于规定人民的权利，更重要的是规定政府各机关的权限。立一个根本大法，使政府的各机关不得逾越他们的法定权限，使他们不得侵犯人民的权利，——这才是民主政治的训练。程度幼稚的民族，人民固然需要训练，政府也需要训练。人民需要“入塾读书”，然而蒋介石先生，冯玉祥先生，以至于许多长衫同志和小同志，生平不曾梦见共和政体是什么样子的，也不可不早日“入塾读书”罢？

人民需要的训练是宪法之下的公民生活。政府与党部诸公需要的训练是宪法之下的法治生活。“先知先觉”的政府诸公必须自己先用宪法来训练自己，裁制自己，然后可以希望训练

国民走上共和的大路。不然，则口口声声说“训政”，而自己所行所为皆不足为训，小民虽愚，岂易欺哉？他们只看见衮衮诸公的时时打架，时时出洋下野而已；他们只看见衮衮诸公的任意侵害人权而已；他们只看见宣传部“打倒某某”、“拥护某某”而已；他们只看见反日会的站笼而已。以此训政，别说六年，六十年有何益哉？

故中山先生的根本大错误在于误认宪法不能与训政同时并立。他这一点根本成见使他不能明白民国十几年来的政治历史。他以为临时约法的失败是“由于未经军政训政两时期，而即入于宪政”。这是历史的事实吗？民国元年以来，何尝有“入于宪政”的时期？自从二年以来，那一年不是在军政的时期？临时约法何尝行过？天坛宪法草案以至于曹锟时代的宪法，又何尝实行过？十几年中，人民选举国会与省议会，共总行过几次？故民国十几年的政治失败，不是骤行宪政之过，乃是始终不曾实行宪政之过；不是不经军政训政两时期而远遽宪政，乃是始终不曾脱离扰乱时期之过也。

当日袁世凯之流，固不足论；我们现在又到了全国统一的时期了，我们看看历史的教训，还是不敢信任人民而不肯实行宪政呢？这是认定人民与政府都应该早早“入塾读书”，早早制定宪法或约法，用宪政来训练人民和政府自己呢？

中山先生说得好：

中国今日之当共和，犹幼童之当入塾读书也。

我们套他的话，也可以说：

中国今日之当行宪政，犹幼童之当入塾读书也。

我们不信无宪法可以训政；无宪法的训政只是专制。我们深信只有实行宪政的政府才配训政。

（民国十八 七 廿）

政治的觉悟

陈独秀

吾国专制日久，惟官令是从。人民除纳税诉讼外，与政府无交涉。国家何物，政治何事，所不知也。积成今日国家危殆之势，而一般商民，犹以为干预政治，非分内之事；国政变迁，悉委诸政府及党人之手；自身取中立态度，若观对岸之火，不知国家为人民公产，人类为政治动物。斯言也，欧美国民多知之。此其所以莫敢侮之也。是为吾人政治的觉悟之第一步。

吾人既未能置身政治潮流以外，则开宗明义之第一章，即为抉择政体良否问题。古今万国，政体不齐，治乱各别。其拨乱为治者，罔不舍旧谋新，由专制政治，趋于自由政治；由个人政治，趋于国民政治；由官僚政治，趋于自治政治：此所谓立宪制之潮流，此所谓世界系之轨道也。吾国既不克闭关自守，即万无越此轨道逆此潮流之理。进化公例，适者生存。凡不能应四周情况之需求而自处于适宜之境者，当然不免于灭亡。日之与韩，殷鉴不远。吾国欲图世界的生存，必弃数千年相传之官僚的专制的个人政治，而易以自由的自治的国民政治也。是为吾人政治的觉悟之第二步。

所谓立宪政体，所谓国民政治，果能实现与否，纯然以多

数国民能否对于政治，自觉其居于主人的主动的地位为唯一根本之条件。自居于主人的主动的地位，则应自进而建设政府，自立法度而自服从之，自定权利而自尊重之。倘立宪政治之主动地位属于政府而不属于人民，不独宪法乃一纸空文，无永久厉行之保障，且宪法上之自由权利，人民将视为不足重轻之物，而不以生命拥护之；则立宪政治之精神已完全丧失矣。是以立宪政治而不出于多数国民之自觉，多数国民之自动，惟日仰望善良政府，贤人政治，其卑屈陋劣，与奴隶之希冀主恩，小民之希冀圣君贤相施行仁政，无以异也。古之人希冀圣君贤相施行仁政，今之人希冀伟人大老建设共和宪政，其卑屈陋劣，亦无以异也。夫伟人大老，亦国民一分子，其欲建设共和宪政，岂吾之所否拒？第以共和宪政，非政府所能赐予，非一党一派人所主持，更非一二伟人大老所能负之而趋。共和立宪而不出于多数国民之自觉与自动，皆伪共和也，伪立宪也，政治之装饰品也，与欧美各国之共和立宪绝非一物。以其于多数国民之思想人格无变更，与多数国民之利害休戚无切身之观感也。是为吾人政治的觉悟之第三步。

（一九一六年二月）

宪法与孔教

陈独秀

“孔教”本失灵之偶像，过去之化石，应于民主国宪法，不生问题。只以袁皇帝干涉宪法之恶果，天坛草案，遂于第十九条，附以尊孔之文，敷衍民贼，致遗今日无谓之纷争。然既有纷争矣，则必演为吾国极重大之问题。其故何哉？盖孔教问题不独关系宪法，且为吾人实际生活及伦理思想之根本问题也。

余尝谓“自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣。其次为政治。年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前此之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在倘恍迷离之境。（见《吾人最后之觉悟》）盖伦理问题不解决，则政治学术，皆枝叶问题。纵一时舍旧谋新，而根本思想，未尝变更，不旋踵而仍复旧观者，此自然必然之事也。

孔教之精华曰礼教，为吾国伦理政治之根本。其存废为吾国早当解决之问题，应在国体宪法问题解决之先。今日讨论及此，已觉甚晚。吾人既已纷纷讨论，予亦不得不附以赘言。

增进自然界之知识，为今日益世觉民之正轨。一切宗教，

无裨治化，等诸偶像，吾人可大胆宣言者也。今让一步言之，即云浅化之民，宗教在所不废。然通行吾国各宗教，若佛教教律之精严，教理之高深，岂不可贵？又若基督教尊奉一神，宗教意识之明了，信徒制行之清洁，往往远胜于推尊孔教之士大夫。今蔑视他宗，独尊一孔，岂非侵害宗教信仰之自由乎？（所谓宗教信仰自由者，任人信仰何教，自由选择，皆得享受国家同等之待遇，而无所歧视。今有议员王谢家建议，以为倘废祀孔，乃侵害人民信教之自由，其言实不可解。国家未尝祀佛，未尝祀耶，今亦不祀孔，平等待遇，正所谓尊重信教自由，何云侵害？盖王君目无佛耶，只知有孔，未尝梦见信教自由之为何物也。）

今再让一步言之。或云佛、耶二教，非吾人固有之精神，孔教乃中华之国粹。然旧教九流，儒居其一耳。阴阳家明历象，法家非人治，名家辨名实，墨家有兼爱节葬非命诸说，制器敢战之风，农家之并耕食力；此皆国粹之优于儒家孔子者也。今效汉武之术，罢黜百家，独尊孔氏，则学术思想之专制，其湮塞人智，为祸之烈，远在政界帝王之上。

今再让一步言之。或谓儒教包举百家，独尊其说，乃足以化民善俗。夫非人是己，宗风所同。使孔教会仅以私人团体，立教于社会，国家固应予以与各教同等之自由。使仅以“孔学会”号召于国中，尤吾人所赞许。（西人于前代大哲，率有学会以祀之。）今乃专横跋扈，竟欲以四万万人各教信徒共有之国家，独尊祀孔氏；竟欲以四万万人各教信徒共有之宪法，独规定以孔子之道为修身大本。呜呼！以国家之力强迫信教，欧洲宗教战争，殷鉴不远。即谓吾民酷爱和平，不至激成战斗，而实际生活，必发生种种撞扰不宁之现象，例如假令定孔教为国教，则总统选举法，及官吏任用法，必增加异教徒不获当选

一条。否则异教徒之为总统官吏者，不祀孔则违法，祀孔则叛教，无一是处。又如学校生徒无信奉佛道耶回各教者，不祀孔则违背教规，祀孔则毁坏其信仰，亦无一是处。去俗化民善之效也远矣。

以何者为教育大本，万国宪法，无此武断专横之规定。而孔子之道适宜于民国教育精神与否，犹属第二问题。盖宪法者，全国人民权利之保证书也，决不可杂以优待一族一教一党一派人之作用。以今世学术思想之发达，无论集硕学若干辈，设会讨论教育大本，究应以何人学说为宗，吾知其未敢轻决而著书宣告于众。况挟堂堂国宪，强全国之从同，以阻思想信仰之自由，其无理取闹，宁非奇谈！

凡兹理由，俱至明浅，稍有识者皆知之，此时贤之尊孔者，所以不以孔教为宗教者有之；以为宗教而不主张假宪法以强人信从者有之。此派之尊孔者，虽无强人同己之恶习，其根本见解，予亦不敢盲从。故今所讨论者，非孔教是否宗教问题，且非但孔教可否定宪法问题，乃孔教是否适宜于民国教育精神之根本问题也。此根本问题，贯彻于吾国之伦理政治社会制度日常生活者，至深且广，不得不急图解决者也。欲解决此问题，宜单刀直入，肉薄问题之中心。

西洋所谓法治国者，其最大精神，乃为法律之前，人人平等，绝无尊卑贵贱之殊。虽君主国亦以此为主宪之正轨，民主共和，益无论矣。然则共和国民之教育，其应发挥人权平等之精神，毫无疑义。

（一九一六年十一月一日）

人权为宪政基本

张君勱

欧美所谓人权运动由来甚久，但其发表于公文中，始于一七七四年九月美国佛吉尼亚州之权利宣言，一七七六年七月美国独立宣言，一七八九年七月法国人权宣言。这是人权运动中最重要之文献。我中华民国之革命，虽同受法国革命和美国独立之影响，但是心目中认为最重要之对象，就在推翻满清建立共和，乃至成立政党政治之类。至于所谓人权运动在此次大战以前，我们的政治思想中，始终没有成为重要因素。中山先生在三民主义演讲中，虽也讨论到人权问题，但他受了欧洲历史学派及边沁学派驳斥天赋人权之影响，主张革命人权。要知道所谓人权，即所以保障全国人民之权利，就是说凡称为人都应有同样之权利，不能说你参加革命，便享有人权，而不参加革命者，便不能享有人权。因为革命之工作是要确立人权，而非限制人权。上次大战后，俄国共产革命成立了无产阶级独裁之政府，凡非其党及无产阶级之人，他们之人身言论结社自由乃至财产权利都被剥夺。同样在法西斯主义流行之国家，只有意大利之法西斯党及德国之纳粹党才享有人身结社言论自由，其他党派如共产党、社会民主党或民主党应享之自由，均被剥夺。我们可以说，苏俄共产革命以后，直到这次大战为止，欧

洲反人权运动流行一时。到了一九三九年二次大战开始，罗斯福与邱吉尔在大西洋宪章中宣言四种自由：第一、免于贫乏之自由，第二、免于恐惧之自由，第三、言论之自由，第四、信仰宗教之自由。可以说又是新人权运动的开始。大家因此恍然大悟，知道要谈民主不能离人权，离了人权，就成为共产主义或法西斯主义的独裁。联合国会议开会之后，在其序言中明白规定：“吾人对于基本人权，对于人身的尊严及价值，对于不分国家大小，不分男女之平等权利，重行声明吾人之信念。”其宪章第六十八条中更规定须设立经济及社会事项委员会，并促进人权之委员会。现在此项社会经济委员会正在提议一种国际人权法案，以备拿国际条约来对各国人权予以保障。可见二十世纪之人权，不像十九世纪仅在宪法上加以规定，现在更要加上一种国际法的保障了。

到底所谓“人权”其意义何在？既称为国家大权操之于国家之手，人民对于政府，不能不服从其命令。但国家无论下何种命令，是不是人民都应该服从呢？譬如说：国家要我的命，是否我的命就该送给国家。国家要我的财产，是不是我的财产就该送给国家？国家要封住你的嘴，是不是你就该像金人一样的三缄其口？明明是东，国家不许你说西，明明是黑，国家不许你说白。换句话说，只许国家说黑白是非，而不许人民辨别哪是“是”，哪是“非”，哪是“黑”哪是“白”。假定国家所要求于人民的服从是这样的，要钱便给钱，要命便给命，他要说黑，你不能说白，他要说东，你不能说西，试问人民服从到这样地步，这种国家之内，尚有何公道之可言？孟子尝云：“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”此语根据因果报应之常理而来。可见国家对于人民无论权力怎么强大。总要划定一个范围说这是你的命，这是你的财产，这是你的思想和你的行动

范围。在这范围内，便是各个人民天生的与不能移让的权利。在这范围内，国家是不能随便干涉强制的。在这范围内，各个人所享的权利便叫人权。所以在十八世纪欧洲人权运动勃兴时，其中有一个人叫 Wattel 有几句话说：

“假定有一个君主，没有明显的理由，一定要人民拿他的性命送给他，拿他生命上不可缺少的货物夺了去，人民对于这样一个君主，当然有抵抗的权利，还有什么疑问呢！”他又说：“这种不可随便夺取人民的性命，不可随便夺取人民的财物，便是人民天生的权利，因为假如能随便夺取，人民便无法生存了，所以这就叫人权，或人民的基本权利。”

但是这种人权观念，是因时代而进步的。譬如说：法国革命和美国独立时，大家注意的是言论自由、信仰自由、结社自由与财产自由等。至于劳动权、工作权、休息权及生活平等的权利在当时是没有讲过，而今天二十世纪时代，大家认为此等权利是人民权利的一部分。我不怕重复，再把美国人权宣言列举一遍：

“吾人认以下各点为自明的真理：第一、各人生而平等，二、各人从上帝那里降生以来，便享有某种不可移让的权利，其中所包含者为生命、自由及幸福之追求。为保存此等权利之故，乃所以设立政府。政府之正当权力由于被治者之同意而来。假定政府违反此种目的，则改造政府，废止政府，另立新政府，乃为人民应有之权利。”

佛吉尼亚州宣布的人权宣言说：“凡人天性上是平等的自由独立，且享有某种固有权利。此种权利，并不因其加入社会之际，能加以剥夺。其中所包含的，一、生命之享受，二、自由之享受，再加上取得财产之方法与追求幸福与安全之方法。”

我举一七八九年法国人权宣言所说：

“国民会议在上帝面前承认人民与国民以下各种神圣的权利：第一、各人生下来的时候，他们的权利是自由的平等的，任何差别之承认须以公共利益为理由。第二、政治结社之目的，即为自然的不可移让的人权之保全，此种权利，第（一）自由（二）财产（三）安全（四）反抗压迫。”

我们但举其最重要的如上，其全文共十七条之多，暂时从略。关于人民权利，大家可参考五五宪草人民权利一章，自然明白。我现在但列举欧洲各国宪法颁布之年月如下。此项宪法之颁布，亦即为人权之确认。

瑞典	一八九〇
西班牙	一八一二
挪威	一八一四
比利时	一八三一
丹麦	一八四九
普鲁士	一八五〇
瑞士	一八七四

到了欧战之后，如德国之威玛宪法，一九三五年之波兰宪法，一九三八年之罗马尼亚宪法，没有一国没有关于人权之规定。

我现在略举各国宪法中关于人权之规定。吕复氏把人权加以分类，甚为可取，兹例举如下：

第一、关于人格，就是说既称人，便有人格自由，就是说凡一个人不能将其人身出卖做奴隶。

第二、关于人民自卫事项者分：（一）身体之自卫，（二）家庭之自卫，（三）财产之自卫。

第三、行为之自由有：（一）居住，（二）从事职业，（三）婚姻，（四）通信。

第四、关于意思思想以及组织团体之自由者分六项：

(一) 言论，(二) 著作，(三) 刊行，(四) 集会，(五) 结社，(六) 信教。

兹列举各种人民权利，其中每项举一两国之宪法条文，作为参考。

第一、关于人身自由

(A) 比利时宪法第七条：人身自由与其保障，除法律所规定并依法律所规定之方式外，任何人不受告发。

除现行犯外非有法庭所发之拘捕状在拘捕时提出，或在二十四小时内提出外，任何人不受拘捕。

(B) 苏联宪法第一二七条：公民身体有不受侵犯的保障。任何公民非经法院之判决或检察官之批准，不受逮捕。

(C) 我们可以拿五五宪草中关于人身自由的条文与比苏两国作一比较：

人民有身体之自由，非依法律不得逮捕、拘禁、审问或处罚。

人民因犯罪嫌疑被逮捕拘禁者，其执行机关即应将拘禁原因告知本人及其亲属，并迟至二十四小时内移送该管法院审问。本人或他人亦得声请该管法院于二十四小时内，向执行机关提审。

法院对前项声请不得拒绝，执行机关对于法院之提审，亦不得拒绝。

第二、关于人民住居自由

(A) 比利时宪法第十条：私人住宅不受侵犯，住宅之搜索，除依法律所规定之方式外，不得为之。

(B) 苏联宪法第一二八条：公民住宅的不受侵犯及通讯的秘密，均受法律的保护。

(C) 日本旧宪法第二十五条：日本臣民除法律所定者外，未经许诺，无被侵入住所及搜索者。

(D) 五五宪草第十一条：人民有居住的自由，其居住处所非依法律不得侵入，搜索或封锢。

第三、关于言论自由

(A) 比利时宪法第十八条：报纸是自由的，检查制度不许设立，不得向著作人、出版人及印刷人要求保证，如著作人为大家所知道的，并且是比国居民，此项出版人、印刷人或贩卖人不应受控告。

(B) 五五宪草：人民有言论、著作及出版之自由，非依法律不得限制之。

第四、集会结社自由

(A) 比利时宪法第十九条：比利时人民不必须要事前的准许，即有平和的且不携带武装的集会之权利，但须遵照此项权利行使之法规。

此项规定不通用于露天聚会，露天集会完全立于警察法律之下。

比宪第二十条：比利时人民有结社之权利，此项权利不应受防止方法之限制。

(B) 瑞士宪法第五十六条：人民有结社之权利，但其目的及行使方法，不得对于国家有危险或违法之事。各州得以法律颁布必要之处分，以防止其弊害。

(C) 五五宪草：人民有集会结社之自由，非依法律不得限制之。

第五、宗教信仰自由

(A) 比宪十四条：宗教信仰之自由及拜神之自由，以及关于一切问题意见发表之自由均受保障。但因使用此种自由而

发生犯罪行为时，则国家保留其弹压之权。

(B) 瑞士宪法第四十九条：意志及信仰自由，不得侵犯。

任何人不得被强迫加入宗教团体受宗教教育。履行宗教之行为，亦不得因其宗教意见受任何性质之处分。

瑞宪五十条：在公共秩序及善良风俗所许可之范围内，信教之自由，应予保障。

联邦及各州，因维持宗教团体会员间之公共秩序与和平及防止教会权力侵及公民及国家权利，得采取必要之处置。

(C) 五五宪草：人民有信仰宗教之自由，非依法律不得限制之。

以上五种人权就条文来说，都是大同小异。但是其所以不同之故要加以解释起来，可以有很长的话来说。这演讲中无法讨论。但是我选举英美两国中关于人权保障之情形，特别提出来说说。因为各国宪法上人权之规定，是发源于十七、十八两世纪人权理论中来的。英国的人权运动乃是大宪章以后起的。所以英国的人权是起于历史而不起于理论。这是英国人权保障与其他国家人权运动发生原因上最大不同点。英国所谓人身自由，起于一二一五年之大宪章中第三十九条一项规定：“任何自由人，除按照国法及其同等人之审判外，不受拘捕、监禁、剥夺财产或充军伤害。”英国所谓人身自由之意，就是任何人有不受拘捕监禁或其他强制行为之权利。对于任何人之强制，在英国是非法的，除有两种原因外：第一种某人之受强制，乃是被控告犯有某种罪行，故必须送入法庭受审。第二种关于某人之罪行，已经法庭判决，并须受刑罚的。英国为保障人身自由计，有两种补救方法：第一种对于不法拘禁之补救，第二种用人身保护状，请求交出受法拘禁之人。凡不受法拘禁之人，得对于加害者处照此以刑罚，或令加害者交付损害赔偿。譬如

甲受乙殴打，或被乙剥夺其自由达五六分钟之久。甲可向法庭控告乙之殴打行为，令其受罚，或将乙之侵权行为向法庭控告，令其交付赔偿。受本法拘禁之人得向法庭请求人身保护状。Habeas Corpus 之原意，即 To have one's body 恢复我的身体。此项保护状由被拘者或其保护人代向法庭请求保护状提出之后，原来拘禁之处应将被拘者释放，并交付法庭审判。如其查明无罪，应即恢复其自由。此即人身保护状用意所在。假定拘留处所不服此项人身保护状之命令，则即等于侮蔑法庭，一定要受极大处分。举例来说：一八五四年有俄国水兵若干人游行街市之中，乞食为生，后为俄国海军武官发现，知其为俄国兵舰上之逃兵，请求英国警察帮忙将此水兵拘捕，送回俄国军舰。后来英国有人询问英国司法当局，问他拘捕俄国水兵之举及英国警察之帮忙是否合法？法官的意见，认为拘捕俄水兵是不合法的，换句话说，假定有人替俄国水兵要求人身保护状，那英国警察就不能不释放他们了。由此可见，英国对于人身自由之保护，周密到什么程度。因为他关于这一方面已经有了七八百年久远的历史了。

再说言论出版自由，在英国法律条文中严格来说，可以说没有言论自由、出版自由的名词。但是我们不能说英国人民不能享受这种自由。究竟英国人所享受的言论出版自由如何，英国法学家用下列文字来说明英国人民所享受之自由之内容如下：

英国现行法律准许任何人说、写、出版他所要说要写要出版的。但是他使用此项自由，有不正当之处，则其人必须受罚。或其人不正当的攻击某甲，某甲的名誉损害，得要求赔偿。另一方面，如其所写所出版文字中，宣传谋叛或不道德之事，则此犯罪人应受审判。

这其中包含三种意思：一、所传布之文字有毁害他人名誉者，其受害者得提出诉讼，要求赔偿，故言论自由之第一种限制，即名誉损害诉讼。二、著作家或出版者所宣布之文字中包含有不满政府或谋叛宣传，政府也可以到法庭上告他，但非政府所能直接停止而须由法庭断定这件事的是非曲直。三、假定所宣布之文字中，有反对耶稣教或否认上帝存在之宣传（Blasphemy），那也可以向法庭提出诉讼，由法庭判断其曲直。但是有一点我要指出，即英国的出版自由是出版家不必得事前行许可，只在出版以后受毁坏名誉或渎神等限制而已。出版家有涉及毁损名誉或亵渎上帝之举，那就当他为破坏法律之行为。所以关于出版有事前之许可与事后之限制，其区别便在此。简单来说，英国政府对于报纸等，绝对没有指导舆论或防止危险思想等事，因为他的限制不过是在毁坏他人名誉煽动叛乱或亵渎上帝而已。

第三、集会结社自由。英国是一个个人主义的国家，她看集会结社的自由，并不像欧洲看集会结社自由本身是一件事。而是集会结社的自由，也是由个人的权利而来的。譬如说有一千个人集会，这一千个甲乙丙丁各人有行路发言的权利，所以并不因为一千个人集会一起，而有特别法令，是当为从一千个甲乙丙丁身上，看他们是不是应该集会结社。明白一点说：他们是从各个人人身自由、言论自由，来看集会结社自由，而不是从集会结社自由本身讨论其应该有无此项权利的。所以英国的结社自由，除其结社本身抱一违反法律之目的外，其结社与参加结社之权利，并不受任何阻碍。所谓违法之目的，乃是参加暗杀或谋反等事，不仅其行为目的为违法的。且须有违法之行为。可见英国的结社自由是很宽大的。所谓集会自由，英国人并不当一千人一万人的结社为一件事，而是认为一千一万个

个人的权利。按照英国普通法，参加不法的集会，是应受处罚的。所谓不法集会，限于以下四种情形：（一）破坏安宁，（二）公开犯罪，（三）在开会地带附近可以引起发生扰乱和平之恐惧，（四）开会目的引起阶级不同宗教不同之斗争。所谓各人所参加之集会有扰乱安宁的危险时，治安裁判官可当众引用所谓扰乱法案，劝告大家解散，不解散时，则参加者即犯有大罪，可处以剥夺其人身自由之刑罚。即此可见集会自由与人身自由二者其关系之密切如何。

从英国的规定，我们可以看出集会结社自由是用个人权利作出发点的。在大陆上是拿集会结社自由本身做出发点的。

现在我更要讨论人身自由成为一种诉讼案件时，民主国家是如何处理的。

（一）人身自由之讼案

美国一八六四年某甲名米里根氏，（*Milligan*）因为他有煽动叛乱及其他叛国行为，印地安那军区司令官花万氏（*Hovey*）将军下令，将他逮捕，并且总统命令设立军事委员会，将他审判。其时为一八六四年十月。询问之后，觉得他是犯了所告罪状属实，而且决定在第二年五月十九日处死。但是米氏在五月十日提出上诉，说明其审判手续之不合宪法。因为照美国宪法，人民有罪应有受会审官审判之权利，要求法庭发出人身保护状保他出来。后来美国大理院复审，认定此种军事审判并未得到国会授权，是不合法的。结果认为米氏的定罪不合法，就把他先放了出来。后来把他的审判，由大总统下令减刑的恩典，变为终身监禁。

此案重心是在军事审判是否合法。同时此项军事委员会由大总统任命者是否合法。再则唯有在战地始能适用军法。大理院审查之结果，认为米氏居于印第安那州已二十年，既非军

人，更非俘虏，亦非叛背州之居民，应享有受普通法庭中有陪审员出席之法庭中审判之权利。因此之故，判定米氏受军事审判为不当，并剥夺其受普通法庭审判之权利，亦为不当，故终于依照一八六三年三月三日之议会法规，将其释放。此案中可以看出人民应享之自由，非军事法庭所能剥夺，因为普通法庭受宪法之保障，非军人所能任意变更的。

（二）家宅自由之诉讼

美国一九二八年某甲名奥姆斯德为走私酒商之领袖，其营业地点为西雅图，所用办事员之数甚多，并有沿海轮船数艘，地下海窟数处，办公处亦甚为阔绰。每年营业收入超过两百万美金。美国中央政府禁酒官员，因欧氏经营私酒业，于欧氏事务所大厦之地窟中，设置机关，偷听欧氏电话，待至五月之久，将所听欧氏电话记录，积成一厚册，共有七百七十五页之多。此外并无其他证据。但即此已足以证明欧氏所犯之罪行。偷听电话方法，已将其罪行证明，但此种偷盗得来之证据，并且侵犯家宅之神圣，是否合法。因此成为一件讼案。按照美国第四项宪法修正条文曰：“人民、人身、家宅、文件及其他用具，不受不合理之搜查与占有之权利，是不可侵犯的。除有相当原因以宣誓为证，并将应搜查地点其为谁，其物如何，——明白记载外，不得发出搜查证状。”其第五项宪法修正条文更明白规定曰：“任何人不受强迫在其刑事案中以他自身作为反对自己的证人。”

在宪法上既有此两项规定，可见奥氏尽管犯法，但仍有家宅安全之权利，并且不应以所偷听之电话，要他自身来做反对自身之证人。此案审判时，政府未当辩护其偷听电话为合法，换词言之，此种电话偷听，实为一种不合理之搜查，即其所得证据，亦为不应允许之事。但认为第四项宪法修正条文所给予

之保护中不能认为将电话上之谈话包括其中。

但当时法官认为科学上之发明，日新月异。政府侵犯人民私事之方法，亦越弄越巧妙，故密室中之谈话亦能为科学发明从偷盗而去。今日所发明者为偷听电话，安知将来精神分析学发明，可以秘密发现心上之思想与情感，难道宪法上对于人身安全之侵犯不应给他保护吗？法庭上认为关于奥氏有罪之判决，应予以取消，而且电话偷听本身，乃是一种罪行，故政府不应容许此种审案方法继续下去。

当时大理院法官认为为一国之安全、合礼与自由计，政府官僚行为上所应遵守之规矩，与人民私人所应遵守之规矩并无不同。法治政府之下，苟政府不守一般行为所应守之规矩，则政府自身之生存，且陷于危险。政府之地位为有权的全知的教师，他权力既大，自可无所不知，但政府之所作为者，即为人民之榜样。假定政府用犯罪方法以证实人民之犯罪，那末政府就是破坏法纪的人，其结果必养成人民轻视法律的习惯，其国家非陷于无政府不可。以政府之犯罪证实人民之犯罪，为美国所绝对不许。因此本法庭非严格反对不可。此种审判词中，可见得美国法庭并不因科学之利器，而放弃法治国政府之道德立场。

关于家宅自由，我愿意举一个亲身经历的事，加以解释。

一九一四年第一次欧战爆发，我正在德国求学；那么外面流传日本将帮助俄国对德宣战，因此凡是黄面孔的人在街上跑，动不动就会有凳子椅子从屋里掷出来。我国留学生就觉得不太舒服，纷纷回国。而我却觉得人生一世能看见几次大战，决定趁此机会留德观战。

从开战起，我买了许多地图书籍，每天研究战事的进展。那时每天有一位德国先生到我住处，替我补习德文。一天我在

报上看见一条消息，说德国又有两艘船被击沉了，我便向那教师道：“你们德国到底有多少船，像这样一天打两艘，岂不要糟！”

忽然这时房门一开，房东太太跳了进来说：“今天我才断定你是一个间谍啊！”我当时听了，想她没有什么举动，便也不去和她多说。不料到了饭时，我下楼出门去吃饭，却被门口两个警察拦住了，不准出去。原来房东久已怀疑我是奸细，那天竟去报告了警察厅。当时我便疑心两个警察何以不上楼搜查我的房间。经我追问房东，才知道这是住宅自由，警察不能随意搜查的。这便是外国人对于住宅自由的重视。普通警察在这种情形之下，尚能保持这种良好的习惯。同我国警察随便出入人家者，相去何啻千里！

但是我总不能不吃饭，因此又去请教别人，在这种情形下应该怎么办，才知道惟有自己打电话给警察厅，声明愿意被搜，他们才敢来搜。当时我就打了个电话，不到一点钟，警察厅派来两名侦探，把我所有书籍抄了一张单子，其他东西也都一一搜查过，认为没有嫌疑，撤去门口两名警察，而这时午餐时候已过，我终于饿了一顿。

(五) 言论自由之讼案

美国密尼苏达州有某名尼尔氏（Near）者，出版一周刊，名曰《星期六报》，该州有一法案，如有出版发行报纸，中有诲淫或毁损名誉文字，即为犯罪。其人得由法令禁止之。

尼尔氏所发行之《星期六报》中载有一群犹太人结合开设赌场，卖私酒及其他无赖行为，并攻击警察署署长及法官、市长忽略职务，并与此犹太人交通共谋私利等文字。

密尼苏达州内法庭禁止该报出版。尼尔氏将此案上诉于大理院。大理院将密尼苏达州之法律及其原判，详加审查，认为

密尼苏达州法律本意在于增进社会幸福，乃有此项不准诲淫及毁坏名誉之报纸之条文。惟某种言论是否属于造谣与毁坏名誉，且害及公共安宁，其界限极难确立。假定出版人必须证明其刊行文字有良好动机，并有正当目的，始能发行，否则即遭禁止。法官如有此种要求，即等于一种检查制度。至于公务人员被谴责，自然引起一种社会上之诽谤，但随便禁止出版物之流通，为害于社会者更大。报纸之批评官吏，自然引起官吏之愤怒，而且此等官吏结党反抗，自引起社会之不安。假令因官吏之不平，而准许立法院对于言论出版自由，横加干涉，则宪法上自由之保障，等于具文而已。结果大理院判决密尼苏达之法官，为破坏美宪第十四项修正条文中所保障之言论自由。

以上关于人权者，至此告一结束。我还有几个结论，要告诉诸位的。惟有保障人权，然后政府地位愈加巩固。因为人民有人格，明礼义，知廉耻，自然成为一国中之中坚分子，所以尊重人民，即所以保障政府尊严。一国要希望人权得到保障，第一、要拿人民当人，不可拿人民当奴隶；第二、保障人权，政府权力自然受到限制，但政权上之限制，即所以抬高人民地位。为国家百年大计，是合算的；第三、万不可拿一部分人民作为一党之工具，蹂躏其他人民之权利，这种做法，无非政府自身采取卑劣手段，徒使国家陷于混乱，够不上说什么治国平天下的道理。

（一九四七年五月）

什么是法治

罗隆基

—

七月二十四号，北平的中文报纸有这样一段新闻：

平市整委会，顷接天津市整委会来函，称（新月）月刊第八期，载有诋毁约法诟辱党国之文字，极应严行取缔，该会经查明属实，除函请公安局严予查禁，并训令各处党部，饬属一体查禁，以遏反动，兹录训令如左。

天津市整会中字第四三九号公函内开，迳启者，查《新月》月刊发行以来，时常披露反对本党之言论。近于第八期中，竟载有诋毁约法，诟辱本党之文字。迹近反动，亟应严行取缔，以辟邪说，而正听闻，业经敝会第十九次会议决议，查禁在案，除分函外，相应函请贵会设法查禁，以遏反动，而止谣诼，至勿党谊，等由准此，查该刊第八期中，确有诋毁约法、诟辱本党之文字，除函公安局严予查禁外，合亟令仰该员严予查禁，且饬属一体查禁，以遏反动为要，此令。

七月二十六日，我们在上海《申报》的专电栏里，就看见

了我们北平的新月分店被检查，店伙被捕的消息。再过几天我们得到北平的报告，知道一千多份第八期月刊被官厅没收了。

这不幸事件发生以后，我们又小又穷的新月书店，当然受很大的损失。店伙们的被捕，更是无妄之灾。然而比较的这是问题上的小枝节，我在这件事上最大的感想，是训政时期约法的尊严，是中国法治的前途两问题。

假使训政时期的约法还有效力，并且还没有修改的话，我的确记到约法上有这样两条：

第十五条 人民有发表言论及刊行著作之自由，非依法律，不得停止或限制之。

第十六条 人民之财产，非依法律，不得查封或没收。

平津市整委员，认我们第八期月刊有“诋毁约法，诟辱党国”的文字，所以对该期刊物，要“严行取缔，以辟邪说，而正听闻。”在重武不重法的中国，平津市整委员会，尊崇法律的精神，的确令我们心向往之，不过对他们“辟邪说正听闻”的手续，我们有这几个怀疑：

第一，我们要问《新月》月刊的言论，新月书店的店伙，新月书店的财产，何以得不到约法上第十五条第十六条的保障。

第二，我们要问市公安局检查新月书店，逮捕店伙，没收财产，依据了什么法律？约法上第十五条第十六条，“非依法律”四个字，作何解释？

第三，我们要问平津市整会，他们在法律上站什么地位？他们依据什么法律，取得了直接分函各地，查禁人民言论著作，并函呈公安局没收人民的财产这种权力。

平津市整委员会，认我们“诋毁约法”，所以主张查禁月刊，但是“诋毁约法”远不如“破坏约法”罪案的重大。采违

法的手段，达护法的目的，这是中国人最普通的错误。中国人根本没有明白法治是什么一回事，这是政治改进上极大的一个危险。因此，我们用极诚恳极严正极恭敬的态度，来与一班“辟邪说、正观听”的先生们，讨论“什么是法治”这问题。

二

国家有了形式上白纸黑字的法律条文，这不算法治。是一个国家，姑无论他野蛮退化，他的执政者横暴专制到什么地步，他总有几条法律。国家的小百姓守法奉命，这不算法治；愈在横暴专制的国家，小百姓愈不敢不守法奉命。法治的真义，是政府守法，是政府的一举一动，以法为准的，不凭执政者意气上的成见为准则。

我并不特别溺爱英国的政治，然而在法治的精神上，英国的历史最久，英国的程度最高，英国的成绩最好，这是不容讳言的事实。

英国的宪法学者戴实（A. V. Dicey），他认定英国的法治，有三个条件。他说：

第一，我们的意思是任何人不受惩罚，他的身体和财产不受法律上的损失，除非他确有违背法律的事实，这种事实要经过国家的普通法庭采普通合法的步骤决定的。这样，法治是与那种以执政者行使个人的野蛮、专横、独裁的压制的权力根据的政府制度不相并列的。（In this sense the rule of law is contrasted with every system of government based on the exercise by persons in authority of wild arbitrary or discretionary powers of constraint.）

他又说：

“法治的意义，第一，是法律绝对的超越或卓越的地位与专横的权力的效力相对敌。法治排除政府的专横、特权，甚至他的一种无限制的裁夺的威权。英吉利人受法律的统治！他只受法律的统治，我们违了法要受惩罚，但是我们绝对不能因别的缘故而受惩罚。（It means, in the first place, the absolute supremacy or predominance of regular law as opposed to the influence of arbitrary power . . . and excludes the existence of arbitrariness . . . of prerogative or even wide discretionary authority on the part of government. Englishmen are ruled by the law . . . and by the law alone ; a man may with us be punished for a breach of law . . . but he can be punished for nothing else. ）

我引证英国戴实这些话，并不说西洋人的一字一语，都是天经地义。最少从这些地方，我们可以了解什么是法治的真意。

蒋介石先生和国民党的一班领袖主张订定训政时期的约法，主张循法治的轨道来统一中国。这条路是对的，这是我们所赞同的。同时，执政的先生们，就应该认清，法治根本与执政者个人的专横独断的权力是不相并立。

这里，我们又拿这次北平新月书店的事来做说明的例子。（这事或者不值小题大做，然而我们相信法治的人，丝毫不能放过）自从训政时期约法公布以后，人民的身体、财产、言论、出版、著作的自由，都受法律的保护。果尔，我们月刊上的言论，是否“诋毁约法”，是否“诋辱本党”，是否“邪说”，是否“反动”，这一切都是法律问题。这一切罪案，都要循法律的轨道来决定，这一些都不是“天津市整会第十九次常会”可以判断的，天津市整会判定我们是“诋毁”，是“诋辱”，是

“邪说”，是“反动”，在法律上说，这是他们越职侵权，这是专横，这是独裁，这就是违背法治的原则，这是破坏约法。

天津市整会果然认我们是“诋毁”，是“诟辱”，是“邪说”，是“反动”，他们要维持法纪，他们法律上正当的手续是向国家普通的法庭起诉。没有经过法庭的判断，津市整会的通信查禁，平市整会的奉信执行，在法律上，是越职，是侵权，是专横，是独裁，是违背法治的原则，是破坏约法。

没有经过法庭的判断，这次北平公安局的检查我们的书店，没收我们的月刊，逮捕我们的店员，是法律上站脚不住的事情。这是越职，这是侵权，这是专横，这是独裁，这是违背法治的原则。公安局虽然有平市整委员会的公函做根据，我们应明白在判断人民的罪案上，在剥夺人民的身体、财产、言论的自由上，“公函”不是法律的判词。岂止市整会的公函，在这种问题上不能发生效力。就是蒋总司令，张副司令的公函，在法律上，亦不能发生这种法律上的效力。倘使约法公布以后，总副司令以公函禁止人民的言论，检查人民的书店，逮捕书店的店员，没收书店的财产，在法律上，这亦是越职，是侵权，是专横，是独裁，是违背法律的原划。这是破坏约法。

法治的重要原则，是法律站在最高的地位。政府的官员和普通的人民都站在平等守法的地位。我们不认识总司令副司令的个人，我们只认识法律，我们犯了法，他们只有采法律上正当的步骤上，可以用法律来裁制我们；政府的官吏犯了法，我们亦可以采法律上正当的步骤，用法律裁制官吏。这才是法治。

美国宪法上有“法律的正当手续”（Due process of law）一名词，这是美国人民身体、财产及一切自由上最大的保障，是美国法治的基础。“法律上正当手续”这名词的功用，就在

限制政府官吏，在人民的权利上，一切越职、侵权、专横、独裁的行动。的确的，要执政者这一类的行动，有了约束，才有法律行使职权的余地，才有法治的可言。

张三杀人劫货，张三是犯法，李四执张三而杀之，李四依然是犯法。张三没有犯李四的法（法是国家），李四非执法之吏。这是我们主张法治的人，应根本明白的。“法律上正当的手续”这种限制，如今训政时期约法上的“非依法律”的规定，是给张三犯罪者正当的保护，是给李四越职侵权者的限制。所以如今我们自为辩护的，不是“诋毁约法”、“诟辱本党”、“邪说”、“反动”这些名词，我们所争的是在一个有法律的国家，这些罪案，应怎样来检举，来判断，来惩罚。我们所谈的是法治的原则，我们所争的是法治的精神。

这里，我们要特别的声明，我绝对不是为我们书店的小事来抱怨什么委屈，我们更不是借题发挥的来指责政府。世界的历史，就告诉我们，法治上的障碍，总在有权力有地位者的专横独裁。擅用权力，是人类普遍的弱点。法治演进的程序，就在一步一步提高法律的地位，缩小有权力有地位的人的特权。英国的历史，从亨利第一（Henry the First）起，八百年来，都是缩小皇帝和执政者的特权、提高法律的地位的一个演进的历史。到了如今，名义上皇帝万能，实际上皇帝无能（有人说 King can do nowrong. nor can he do right）到了主权在国会，代替了主权在君主，法治的原则才算真实成立了。主权在国会，就是立法机关处最高的地位；立法机关处最高的地位，就是法律处最高的地位的意义。（Supremacy of law）

十八世纪渥塔尔 Votaire 他颂扬英国的政治，攻击法国的政治，他的主旨，并不认定当时英国的法律远过法国，他认定英国是法在人上，法国是人在法上。法律的完缺优劣是个问

题，执政者守法的精神又是一问题。国家的有权力有特殊地位的人，可以凭他的喜怒好恶，不经法定手续，操人民身体、财产、言论等自由之权，这是天下极危险的事。后来法国的革命，他们所争的不止是法，是政府的执政者守法的精神。在法这方面，法国在第三次革命以前，宪法都有了许多了。守法的精神，政府守法的精神，是晚近才有的。

所以说法治的真义，是政府守法的精神，是政府一举一动以法为准则的精神。

三

进一步，国家有特殊阶级特殊地位的人具备了守法的精神，这固然是走上了法治轨道的初步，然而人民有否法治的实质，又另为问题。这里，我们争人权争法治的人，又要请党国的领袖们注意：在保障人民的权利上，形式上一纸约法，空空的承认人民身体、财产、言论、思想这类的自由是不够的，要达到法治的目的，目前中国的问题，是保障人民权利上一切细则的整理。

约法上人民权利义务章（第二章）上最要紧的词句即在“依法律”“非依法律”这类的规定。约法上所谓的权利与义务是原则，此间所谓的“法律”是原则施行上的细则。人民的身体、财产、思想言论一类的自由，有没有保障，又完全以这些细则的完缺为转移。

研究政治法律的人，大概都承认，英国法治出人头地的地方，不在原则的树立，而在对各个原则，有缜密周到的施行的细则。承认人民的权利是一件事，防止人民权利的被侵犯，侵犯后补救的方法，又为一件事。前者是宪法的责任；后者是普

通司法制度的责任。英国法治的长处，就在“防止侵犯”与“侵犯后补救的方法”这两层。

戴实亦说：“美国的政治家，关于宪法上承认了的人民的权利，他们所设备的法律上保障的方法，真表现了他们不可比拟的灵巧。”换言之，美国法治特点，不全在成文宪法承认人民权利那些原则，美国政治家在施行原则那些细则上的设备，是同样的重要。

中国目前的重要缺点，有了白纸黑字的约法，约法上空空的有了承认人民权利的原文，至于如何防止人民权利的被侵犯，后犯复如何补救，几几乎一无所设备。

上面这段话，没有事实来证明，又好像是凭空“诋毁”一般。如今我们又借北平新月书店的事做个小例子。

津市整委会要查禁的月刊是第八册。第八册上所谓“诋毁约法”的文章，是对训政时期约法的批评。文章的作者有该文章签名负责的人在。这件事法律上的责任，当然在签名做文章的人。在政府没有明文查禁第八期月刊以前，分店的伙计，发卖月刊，绝对没有违犯什么法律。

如今我们姑承认津市整会有司法上查禁人民出版物的权利，平公安局有根据平整委会检查书店、逮捕人员的职责。然而在执行这种司法的职务上，他们应确切守法律的范围，他们绝不能越法律的范围以至牵连无辜。

然而当日事实的真象，又确与此相反。北平逮捕的两人，有位姓萧的先生，既非文章的作者，又非书店的伙计，他是买书访友的过客。他的被捕，法律的问题就发生了。

第一，我们要问，当日公安局检查新月书店的时候，有没有拘票？没有拘票，当日逮捕两人，这是执行职务者越职侵权，这是违法。若有拘票，拘票上自有被拘者的姓名。何以牵

涉到风马牛不相及的萧君？拘票上若没有萧君的姓名，这种逮捕，是执行逮捕者越权犯法。

当日检查书店逮捕店伙的情形，我们住在上海的人，并非目见，详情不甚清楚。所以我们不愿随意揣测。这里我们有英国类似的案件，或可供研究法治者的参考。

在一七六三年的时候，英国有种刊物叫《北不列颠》（*The North Briton*）。当时有某部的秘书武德 Wood 带着警察和几个公务人员，打毁了卫克斯先生 Wilkes 的住家去检查抄查刊物，逮捕编辑。他们带的公文上面这样说：“严格搜查大逆不道的《北不列颠》刊物的编辑、印刷、出版人员。他们这班人或他们中任何人，若被搜得，即行逮捕并将刊物没收。”

卫克斯认这次的搜查为违法，于是在法庭起诉，后来得了一千镑的赔偿损失费。

法官的判词，大意说：“被告认为他‘有查票，检查北不列颠报。检查票上既没有注明被捕者的姓氏和没收的东西的详单，当然逮捕和没收上向机行事的权力在我们执行的人员了。假使被告这种理论可以成立，假使某部有委令公务人员在检查逮捕上向机行事的权力，那么人人的生命和财产发生危险了。人民的自由，完全消灭了！”

一七六五年的时候，北不列颠刊物又有一个案件，可以供我们参考。当时总长赫理法克斯 Lord Halifax 因《北不列颠》的言论，下令逮捕印刷员，拘票上没有注明应捕者的姓氏。结果误捕印刷工人理渠。理渠因误捕，提起诉讼，他得赔偿损失费四百镑。法官的判词说：“这种不详确的拘票，并无成案可查。……发拘票的官吏，应详细注明被拘人的姓名，不应给拘捕人自由取决的权利。‘向例如此’这句话不能引来做法律上的理由。‘向例’要成为法律，一定要普通的‘向例’……并

且这样坏的‘向例’，更不能因他是‘向例’，就给他法律上的根据……，

一七六五年，还有一个相类似的案件。原告恩提克 Entrok 当时被政府认为有煽惑的言论。根据某部长 Secretary of State 的拘票，国家的公务人员检查了恩提克的住所，没收了他的书籍及著作。原告认此项检查与没收为越职侵权，向法庭提起诉讼。原告得赔偿损失费三百镑。

法官说：“总长，他是皇帝的私人任用的行政官吏，他并没有司法官吏的职权。……枢密院（Privy Council）的任何人员，没有拘捕检查的权力。这案的检查票为违法”。

在上面我们举来供参考的案件里，我们看出来，在法律上发拘票检查票的权，隶属国家一定的机关，这种权力并不是任何人任何机关可以应用的。拘票检查票有一定法律上的方式，不是任意可以应用的。人民受了违法的拘票检查票的侵害，有法律补救的方法，有应得的赔偿。

在这些案件上，我们可以看出来，在法治上了轨道的国家，他们不只重视人民权利上那些原则，他们在保障人民权利上有审慎周详的细则。这些就是如今中国的缺点。

这些问题，的确不是小节。我们认为这是二十年来中国不能走上法治轨道的症结。中国一班执政者的习惯，法律条文自为法律条文；个人行动自为个人行动。要人的字条，官吏的电话，团体的公函，随时可以发生司法上的效力，党部衙门，军警机关，随时可以自动执行司法职权。在人民方面，如今亦找不着安分守法的原则，只有听天由命的活路。横祸之来，俨同触电气，遭雷打，染时疫一样的意外，偶然被劫，不知其所以来，幸而被免，不知其所以然。

我们主张人权法治的人，相信中国要根本大法，承认人民

的权利，同时我们要司法制度上一切细则，防止人民权利的被侵害，并且补救人民在权利上无辜而受的损失。

四

法治是要执政者有守法的精神；法治是要执法者对犯法者，有依法办理的步骤。第三，我们同时又希望，如今的当局，明了“犯法”这两字的意义。

简单说些，如今我要讨论“诋毁约法”是不是罪案，“迹近反动”成不成判词。

假定津市整委会一班委员们是法官，市整委会本身是法庭，如今我要向这个法庭和一班法官们抗议，“诋毁约法”的确不能算我们的罪案。

这里我们不必重事牵涉言论自由的原则。即以法治的本身论，我们亦信“法而不议，则法之所不至者必废”的原则。中国几千年专制政治的往史，以我们所知，只有违法的罚刑，绝少议法的禁例。荀子曾这样说过：

“隆礼至法，则国有常……纂论公察，则民不疑”。

法律本来不是绝对完满的东西。有议论才可修正；有批评才有进步。议论批评，自然包括是非长短的意见。然议论法律与违犯法律，纯然两事。举例来说罢，中国法令，禁止多妻蓄婢，我辈仅可从学说上讨论多妻蓄婢法的长短，只要本人不娶妾，不蓄婢，我固依然安分守法的良民。在议论上虽然攻击法律，与一班名公贵人妻妾盈门奴婢满室者不可同日语了。这就是议法与违法的分别。在讨论法律上，言者无罪，闻者当戒。我认为这是很对的原则。

这里我们又可引外国的近例，做个参考。美国在一七八七

年通过联邦宪法。费城 Philadelphia 散会后，宪法的优劣成为当时政治家争论的焦点。像亨利 Patrick Henry 和亚当斯 Samuel Adams 这几个人是非难攻击宪法的领袖，他们确实是“诋毁宪法”的。试问，“诋毁宪法”是他们的罪恶吗？

我们再举个近点的例子罢。美国宪法第十八条关于禁酒的修正案。从一九一九年到现在，哪一天不在被攻击，被指责，被詈骂中。“诋毁宪法”的文字，遍地皆是；“诋毁宪法”的人民，成千成万。试问，攻击禁酒案是犯法吗？

其实，扩而充之，哪一个研究政治法制的人，不讨论现在的法令？哪一个政府禁得住人民对法律的批评？

“诋毁约法”，犯了什么禁令，违了什么法律？这是我们要向查禁我们月刊的人领教的。

其实，凭心而论，讨论约法就是我们重视约法、重视法治的表示。如今训政时期的约法，不怕人民的攻击诋毁，就怕人民的不睬不理。就在党国的领袖们中，大胆说一句，有几个是费过气力，对约法做过研究讨论的工夫的？到了宪法宣传周的时候，到了伟人们演讲的时候，临时抱佛脚的读约法原文，这虽然是笑话，这亦是实情。我们的赞仰，是研究过的赞仰；我们的诋毁，是研究过的诋毁。我们是个坚信恶法律胜于无法律的人，最少，我是殷望约法不成废纸，我希望约法发生他的效用。把约法看成废纸，把约法当做具文，这些人就算是党国的领袖，依然是约法的仇人，法治的仇人。肯诋毁约法的，是法治的信徒，这是拥护法律的人应认定的。

现在我又进一步来讨论“迹近反动”这四个字。“反动”在今日的中国，是极普通流行的名词，是极容易得到的罪案。同时又是极无确切定义的名词和罪案。以法言法，现在法律上面于“反动”字句的定义在哪里？法律上果无“反动”的罚

条，惩罚反动的根据在哪里？这是法治上应注意的一点。

“迹近反动”的“近”字，可否成为法律上的字眼，这又为值得注意的一点。这里，我又记起秦桧“莫须有”的故事来了。秦桧害岳飞，说岳云与张宪书，虽不明，其事莫须有。韩世忠说，“莫须有三字何以服天下”。如今津市整委会的“近”字，又何尝不类于“莫须有”？法律上的界限，毫厘之差，千里之别。如今津平市整会，竟以“迹近”两字判狱，竟以“迹近”两字，检查人民的书店，逮捕书店的店员，没收书店的刊物，此种“迹近”的判词，何以服天下？

“反动”既无法律上的定义，“迹近”又不成法律上的范围。巧词误陷，任意牵涉，这是中国目前普遍的现象，这是中国人民身体、财产、言论思想上绝大的危险。这一切的确是中國走上法治轨道的障碍！

五

我这篇文章，总结起来，有三层意思：

第一：法治的真义是执政者的守法。是缩小执政者的特权，提高法律的地位。是执政者与人民住平等守法的地位，他们一举一动，要以法律为准则。

第二：法治的重要条件，不止在国家的基本大法上承认人民权利上一切的原则，而在原则施行上，要有审慎周详的细则。法治要注重“法定的手续”。

第三：在法治的国家，一切罪案，要法律上有详确的定义上，肯定的范围。

最后，我要恳切的声明，我这篇文章的动机，是解释法治的意义，不是为我们新月书店争什么是非。新月书店的故事是

偶尔的顺便的例子。因为执政者不明法治的真义，人民所受的无辜的损失，所受比新月分店更大更重的损失，不可胜举。如今当局趋重法治的意志，是我们所崇敬的。然而只有这个意志是不够的。一定要知道什么是治法，他们的意志才有实现的希望。

一百四十多年前，美国讨论宪法最烈的时候，亨美顿 Hamilton、麦迪森 Madison、杰 Jay 三个人发表了许多文章，后来成了联邦论文集。亨美顿做的第一篇里，有几句话大意如下：

我很明白，假使我概括一切的认对方的都是别有所图，别有野心的见解，那是卑鄙。“公正无私”这几个字叫我承认，反对的人或者亦是为光明磊落的心志所驱使。……的确的，世界上有这许多并且有这些有力量的原因，使我们在判断上添一种成见。所以许多时候，在社会的重大问题上，在对与不对的两方面，都有聪明与正直的人……还有一点抗议令我们留心的，我们并不能这样确切的认定，我们主张真理的人，与对方相较，我们一定是受了更高尚的信条的影响。个人的志向，贪吝，私人的仇恨，党派的成见，并且还有许多比这些还卑下的动机，很可以转移一些主张或反对一个问题的人。假使不是这些顾虑，叫我们要存中和体谅的态度，那种政党上不肯相容忍的精神，更不知偏袒到什么地步了。因为在政治上和在宗教上一样，希望用火与刀去造信徒，是同等的无稽。宗教上和政治上的异端，都不是压迫惩罚可以整治的。

我们很诚恳的希望如今以“辟邪说已听闻”自负的人们，三复斯言。

（一九三一年）

五、自由主义与政体

提要与按语

自由主义对民主的接受经历了一个漫长的过程。自由主义在把民主自由化、把其危害降低到最低限度之前，总是对民主心存疑虑，以致主张开明专制或独裁。在英国有霍布斯，在中国先有梁启超，后有丁文江、蒋廷黻、钱端升等。

在《民治的起点》中，蔡子民先生对民主与独裁这两种相反的体制作了若干比较：“独裁是自上而下，如论理学中的演绎法。只要有一个或几个贤能的人在统治的地位实行开明专制，就可以把一个国家转弱而为强，转混乱而为有序（如德日）。民治是自下而上，如论理学的归纳法。先由个小范围中各随其特殊情形，为合理化的生活与工作，以渐于其他小范围在一种共同的条件下，集合为合理化的国家（如英美）。”作者注意了英美这样的自由民主具有自发的性质、多元的性质和哲学上的经验主义倾向。专制政体“重上梁”，上梁不正下梁歪；民主政体重奠基，根正才能苗直。作者的结论是，民治的起点应当从个人和基层的“自治”做起。

以下的几篇文字都是取自发生在本世纪三十年代那场著名的民主与独裁的论战。

在《中国无独裁的必要与可能》一文中，对于学界因国家统一与工业化的需要而主张独裁的呼声，胡适持完全相反的看法。就政府在推动工业化的作用而言，作者的结论是“中国工业化决不是单靠政府力量的。工业化所需要的条件很复杂，政府的力量虽大，也不能作无米之炊，不能赤手空拳的剪纸作马，撒豆成兵。”至于靠独裁凝聚武力是否万能，作者更不以为然，“武力打不倒的，有时候某种‘意态’居然能做到武力所不能做的奇迹！满清的颠覆，当然不是武力之功，当然是一种思想潮流的力量。袁世凯帝制的推翻，也不是武力之功，也是一种新‘意态’的力量。……这一类的新意态不是武力能够永久压伏的。在今日这些新意态已成不可无视的力量的时代，独裁决不是统一政权的方法。”可见，武力不是最关键的，人心所向才是最重要的。政府与国家不是全知、全能、全善的，靠独裁也办不到，而且会适得其反。所以，即使“从统一政权的观点看，我们不信独裁制度是必要的”。

在《建国与专制》与《再论建国与专制》两篇文章中，胡适提出了他反对专制政治的理由：（1）“我不相信中国今日有能专制的人，或能专制的党或能专制的阶级”；（2）“我不信中国今日有什么大魔力的活问题可以号召全国人的情绪与理智，使全国人能站在某个领袖或某党某阶级的领导之下，造成一个新式专制的局面。”不过，若是胡先生在这两条之后加上“除非借助暴力”的附加条件，其立论将更加完美。至于现实是如何检验这种看法的，那已是后话。

今天的社会是多元的社会，经济是多元的、政治是多元的、思想也是多元的。除非动用足够强大的暴力，否则绝无可能实现人们在所有的问题上都看法一致。自由主义一方面承认多元的局面，一方面又致力于在社会中用理性说服的手段找到

一些起码的共识。美国的政治自由主义哲学家罗尔斯称之为“交叠共识”，胡适则希望《从民主与独裁的讨论里求得一个共同的政治信仰》。作者认为，这个共同的政治信仰应该是“国内问题取决于政治而不取决于暴力的坦坦大路”。用和平的、法治的手段解决不同政治立场之间的分歧，正是自由主义对人类政治生活的一大贡献，而且也只有自由民主的制度才能铸成这条坦坦大路。

胡适先生在《答丁在君先生论民主与独裁》中，指出新式独裁政治之难得，不仅新式独裁者和专门人材难得，所需的一大群为虎作伥的“专政阿斗”更难得，除非你“利用他们的劣根性，给他们糖吃，给他们血喝，才能使他们死心塌地的替你喊万岁，替你划除反动，替你拥护独裁。”其实，不论新旧，独裁给独裁者带来的最大好处就是可以以自己的利害为国家的利害，且不容别人反对；独裁者的主要特征就是阻断言路，故根本无法了解“现代化国家的性质”，独裁者的专权也大大地妨碍了其对人材的延揽，因而所实现的一元领导只能是捆绑式的一元领导。故这种体制下常有“松绑”的呼声。所以，胡适“断断的预言：中国今日若真走上独裁的政治，所得的决不会是新式的独裁而一定是残民以得逞的旧式专制”。甚至更为变本加厉。鉴于这种言论的危害，胡适特别地强调学者的政治言论，要恪守责任伦理，“学者立言，为国家谋福，为生民立命，在这种紧要的关头，岂可以用‘实行独裁政治所需的条件或者不至于如此的苛刻’一类模棱两可论调轻轻放过吗？”胡适对学人的责任伦理的告诫今天仍值得我们牢记。

蒋廷黻先生在《论专制并答胡适之先生》一文中，沿着与在胡适批评的在君先生类似的思路为独裁政治辩解，而且主张

一人的专制来代替若干寡头的联合专制，以为这样的专制是当时的中国唯一可行的出路。可是，在这样的思路中有两个问题似乎被忽略。一是当时的军阀混战与多头专制正是由过去的皇帝一头专制演变而来的。就算是能复辟到一人专制，仍有可能在将来再次带来多头专制，从而使历史陷于循环。二是如何说服那些混战的军阀服从于作者认定的那个“个人专制者”。如果军阀们能体认作者所强调的那些大道理，就不会有数十个独裁者在那里混战。事实上，往往越是“有理的”话越是没人听。不过，作者在本文中，提出了一个特别有价值的见解：“‘私有军队’者四个字就能大半解释中国之所以产生军阀。救国救民的宣传标语，好像中国一部分的军队已经革命化、国家化了。我承认我们的军队近年在意态上（当然也在军器上）有相当的进步，但是我们不要忘记一班兵士倘有忠心，还是私忠（对官长）比公忠（对国家）要紧。”如此看来，军队的归属及其忠诚的对象是一件十分重要的事情，事关国家的治与乱。

在《民主政治与独裁政治》和《再论民治与独裁》两篇文字中，丁文江先生很客观、理性地分析了在中国实行民主与独裁的各自的难度，得出了这样的结论：“今日的中国，独裁政治与民主政治都是不可能的，但是民主政治不可能的程度比独裁政治更大。”其中的有些分析不无道理。不过，在君先生是科学家出身，擅长以理性的分析来预估中国的理性的发展。问题是，事物的发展往往不那么理性，尤其是不合科学家们自己头脑中的理性。按照丁先生当年所提出的民主的条件，近年来世界范围内所谓的第三波的民主化根本就不可能发生，因为丁先生为民主规定的条件在许多第三波民主化国家都不具备。胡适的分析也有一些一厢情愿的味道。我们在现实中遇到的，那些

“不配”专制的国家却专制得很，而那些构不上民主化“条件”的国家偏偏赶上了民主化的潮头。许多国家在一夜间转化为民主，另一些国家在一夜间蜕变为专制。这里并不是说论战双方提出了有关民主与独裁的那些客观条件（丁氏所谓的“普通的教育、完备的设施、健全的政党、宽裕的经济”）不重要，而是说对一个国家的内在变化逻辑和民心所向不能忽视。况且，在许多地方，正是因为教育不普及、设施不完备、政党不健全、经济不宽裕才产生对民主的要求，正是因专制政治造成的贫穷落后、民不聊生，才在社会中产生以民主政治取而代之的念头。丁氏强调他所主张的独裁是“新式的”独裁。其“新式”表现在四个方面：（1）独裁的首领要完全以国家的利害为利害。（2）独裁的首领要彻底了解现代化国家的性质。（3）独裁的领袖要能够广揽专门人材。（4）独裁的领袖要利用国难之际实行一元领导。从上文可知，适之先生对这种新式独裁的可行性是不以为然的。

近一百多年，整个中国知识分子和民众争论不休的一个话题，就是罗隆基先生在他的文章里所讨论的：《我们要什么样的政治制度？》一个国家的先进与落后，制度，尤其是政治制度起着至关重要的作用。政治制度不上轨道，是一个国家的大不幸。在本文中，作者正确地表述了中国的自由主义者在对待政治制度问题上的立场：“今日中国的政治，只有问制度不问人的一条路。制度上了轨道，谁来，我们都拥护。没有适合时代的制度，谁来，我们总是反对。”那么，从自由主义的立场出发，什么是适合中国的政治制度呢？作者显然主张的是代议民主制度。在这样的代议制度下，“议员一定要用普通（遍）选举制产生，在选举上选民有绝对的集会结社思想言论的自

由，换言之，打消党外无党的限制，各政党站在平等的地位上竞争选举；制定选举违法舞弊法，限制武力、金钱，及其他非法手段干涉选举。”在专制独裁与自由民主之间的抉择上，作者也明确地表达了一个现代的自由主义者的立场，同时对专制独裁作了鞭辟入里的批评。新式或旧式的专制独裁之所以都要不得，是因为“无论开明的或黑暗的独裁制度下，他（它）最大的仇敌是思想自由。独裁制第一步工作，即在用一个模型，从新铸造通国人的头脑，这就是思想统一运动。”“至于政权集中于一人或一党或一阶级，这种‘集权’，是绝对不可能的事情。政权是在全体人民的手里。一部分人所组织的政党，除篡夺外，绝对不可能取得全体人民的政权。由篡夺得来政权，这种‘集权’，又不能加上‘民主’的招牌。这种篡夺式的‘民主集权’是独裁的制度。靠独裁能训会人民适应宪政吗？作者的看法是：“独裁制度，因他（它）一切内在的罪恶，本身就不足为训。采用一切不足为训的制度，为训政时期的模范，这又是‘建国’上南辕北辙的方法”。所以，“我们是绝对的反对独裁制度。我们反对永久的独裁制度，我们亦反对暂时的独裁制度。我们反对任何党所主张的独裁制度，我们反对任何人所解释的独裁制度”。

民治起点

(一九三三年五月十八日)

蔡元培

民有、民治、民享，是共和国的真相，而以民治为骨干。因为人民若不能自治其国，则政府即有“日蹙百里”的现象，人民亦无可如何，何所谓民有？又使政府凭“朕即国家”的蛮力，苛征暴敛，使人民有救死不赡之苦，而无其乐、利其利之感，何所谓民享？

民治与独裁相反。独裁是自上而下，如论理学的演绎法。只要有一个或几个贤能的人，在统治的地位，实行开明专制，就可以把一国转弱而为强，转混乱而为有秩序，如毕斯马克时代的德意志，如明治维新时期的日本。民治是自下而上，如论理学的归纳法。先由各小范围中各随其特殊情形，为合理化的生活与工作，以渐与其他小范围在一种共同条件下，集合为合理化的国家，这要如公羊春秋所说，人有“士君子之行”的“太平世”，始能达到。现代如英、美两国的情况稍稍近是。

孙中山先生曾说过：中国人建筑重在梁（所以文人有上梁文），而西洋人建筑重在奠基（所以举行奠基礼）。这真是很有趣的指示。重上梁，是自上而下的办法；重奠基，是自下而上的办法。在已往时代，的确中国人偏于前者，而西洋人偏于后

者。到现在，却有点不同了。只要看意大利、德意志等国，都本着上梁式的观念，实行法西斯帝制。而孙先生的《建国大纲》，却是本着奠基式观念，要从自治制做起的。

孙先生在《建国大纲》上规定以县为自治单位。一省全数之县皆达完全自治者，则为宪政开始时期。全国有过半数省分达至宪政开始时期，则开国民大会，决定宪法而颁布之，为宪政告成之期。这全是自下而上的办法。但是我们这些孙先生之徒，担负了训政的名义，已经数年了；而要求指出一个完全自治之县，竟指不出来。这真是愧对孙先生的一端。

但是认识这种自下而上的理想、而实地试行下层工作者，据我所知道的，全国中却有几点，可以特别注意。

（一）晏阳初君与其诸同志在河北定县所办的平民教育促进会。本起于江、浙间流行之平民千字课，专为识字运动而设，佐之以电影，熊秉三夫人所提倡的。不意江、浙间盛极而忽衰，晏君乃行之于定县，并得美国教会之助力。除实施学校、社会、家庭三种方式之教育外，并研究文艺、生计、公民、卫生四种教育之连锁。设立研究村一处，实施中心村三处，期以研究实验所得，推行于三个实验村，现已渐著成效。

（二）梁漱溟君与其诸同志在邹平等县所办之村治，以各村的民众教育机关为中心点。其校长以在本村有势力者任之，虽不识字，或有嗜好，均所不问；教员则必以有学问而无不良习惯者为合格。其各一（个）村主要事业，不必相同，各视其需要而定。如有水、旱之灾者，先治水利；有匪患者，先办保卫团之类。俟主要事业办有成绩，再举行次要事业，所以成绩卓著，信用亦好。

（三）黄任之君与其诸同志在江、浙两省所办理之农村改进区。此为中华职业教育社各种事业中之一。最初试办于上

海相近之徐公桥，后来渐推行于镇江之黄墟，绍兴之舟山，苏州之善人桥，及萧山、丹徒等地，而皆以徐公桥为模范。其办法，以本地有力而先觉者一人为中心，以有志而素有研究者主持其各方面之事业；如增进生产力，脱除恶习惯，促进人人向上的愿力。于一个小区域中成功后，渐渐扩充范围，所以能不失当初预定的计划。

其他我所未曾闻见的，或尚有多处。然我姑以此三处为代表。觉得建国的根本政策，还是要从这一类的组织起点，方合于自下而上的步骤，与孙先生建国大计，并不是凭藉一人的权力，可以袭取而得的。

（一九三三年五月十八日）

中国无独裁的必要与可能

胡 适

本月二十七日汪精卫蒋介石两先生联名通电全国，电尾有这样的一句话：

盖中国今日之环境与时代，实无产生意俄政制之必要与可能也。

同日蒋介石先生答复日本大阪每日新闻记者的访问时，也有这样的一句话：

中国与意大利、德意志、土耳其国情不同，故无独裁之必要。

在今日不少的政客与学者公然鼓吹中国应采独裁政制的空气里，上述的两句宣言是值得全国的注意的。

“感”电说中国今日的环境与时代实无产生独裁政制的“必要”与“可能”，这都是拥护独裁的人们不愿意听的话。我们姑且不问这种宣言含有多大的诚意，这个结论我们认为不错。现在我们把这个结论的两层分开来讨论。

先论中国今日没有独裁的“必要”。

近年来主张中国有独裁政制的必要的学者，要算蒋廷黻先生和钱端升先生。钱端升先生在《民主政治乎？极权国家乎？》一篇长文（《东方杂志》第三十一卷一号）里说：

我以为中国所需要者也是一个有能力，有理想的独裁。中国急需于最短时期内成一具有相当实力的国家。……在一二十年内沿海各省务须使有高度的工业化，而内地各省的农业则能与沿海的工业相依辅。……欲达到工业化沿海各省的目的，则国家非具有极权国家所具有的力量不可。而要使国家有这种权力，则又非赖深得民心的独裁制度不为功。

钱先生的大目的——沿海各省的工业化——本身就是很可疑的问题，因为沿海各省很少具有工业区域的基本条件（如煤铁的产地）的。况且在现时的国际形势之下，一个没有海军的国家是无力保护他的沿海工业的，所以先见的人都主张要建设内地的经济中心。况且中国工业化决不是单靠政府力量的。工业化所需要的条件很复杂，政府的力量虽大，也不能作无米之炊，不能赤手空拳的剪纸作马，撒豆成兵。政府有了极度的权力，就能有资本了吗？就能有人才了吗？就能有原料了吗？单说人才一项，苏俄的五年计划，就需要一百五十万个专家。这不是有了独裁的极权就能变化出来的。所以如果独裁的要求只是为了“工业化沿海各省的目的”，我们不信独裁是必要的。

蒋廷黻先生所以主张独裁，是因为要统一政权。他的议论见于《独立评论》第八十号和第八三号，大旨是这样的：

我们必须有一个中央政府。……中国的现状是数十人的专制……我所提倡的是拿一个大专制来取消这一些小专制。……破坏统一的就是二等军阀；统一的问题就成为取消二等军阀的问题。……惟独更大的武力能打倒他们。中国人的私忠既过于公忠，以个人为中心比较容易产生大武力。

所以他主张用个人专制做到武力统一。

这些议论，我们从前已经讨论过了。（《独立》八五号）总括说来，问题不是蒋先生看的这样简单。蒋先生自己也说过：

毛病不在军阀，在中国人的意态和物质状况。

既然“毛病不在军阀”，我们就不能说“统一的问题就成为取消二等军阀的问题”了。两个月削平了桂系，六个月打倒了阎、冯，然而中国至今还是不曾统一。这五年的教训还不够清楚吗？这里面的真原因就在所谓“中国人的意态和物质状况”了。说也奇怪，武力打不倒的，有时候某种“意态”居然能做到武力所不能做的奇迹！满清的颠覆，当然不是武力之功，当然是一种思想潮流的力量。袁世凯帝制的推翻，也不是武力之功，也是一种新“意态”的力量。十七年张作霖的自动出关，也不是武力之功，也是某种“意态”使他不能不走的。今日统一的障碍也不完全是二等军阀的武力，某些意态也是很有力量的。共产党的中心意态不用说了。“反对独裁”也是今日不能统一的一个重要原因。蒋廷黻先生也说过：

每逢统一有成功可能的时候，二等军阀就连合起来，假打倒专制的名，来破坏统一。

“打倒专制”的口号可以使统一不能成功，这就是一个新时代的新意态的力量，不是刘邦朱元璋的老把戏所能应付的了。吴景超先生曾分析中国历史上的内乱，建立他的内乱八阶段说（《独立》第八四号），也以为只有武力统一可以完成统一的使命，但他忘了他那八阶段里没有“打倒独裁”一类的阶段。这一类的新意态不是武力能够永久压服的。在今日这些新意态已成不可无视的力量的时代，独裁绝不是统一政权的方法。所以从统一政权的观点看，我们也不信独裁制度是必要的。

其次，我们可以讨论中国今日没有独裁的“可能”。

我在《独立》第八二号里曾提出三点来说明独裁政治在中国今日的不可能：第一，我不信中国今日有能独裁的人，或能独裁的党，或能独裁的阶级。第二，我不信中国今日有什么有大魔力的活问题可以号召全国人的情绪与理智，使全国能站在某个领袖或某党某阶级的领导之下，造成一个新式专制的局面。第三，我不信中国民族今日的智识经验够得上干那需要高等智识与技术的现代独裁政治。

这三点，我至今不曾得着一个满意的答复。这三点之中，我自己认为最重要的是那第三点。我说：

我观察近几十年的世界政治，感觉到民主宪政只是一种幼稚的政治制度，最适宜于训练一个缺乏政治经验的民族。……民主政治的好处在于不甚需要出类拔萃的人才；在于可以逐渐推广政权，有伸缩的余地，在于集思广益，使许多阿斗把他们的平凡常识凑起来也可以勉强对付；在于给多数平庸的人有个参加政治的机会，可以训练他们爱护自己的权利。总而言之，民主政治是常识的政治，而开明专制是特别英杰的政治。特别英杰不可必得，而常识比较容易训练。在我们这样缺乏人才的国家，最好的政治训练是一种可以逐渐推广政权的民主宪政。

我又说：

今日梦想开明专制（新式独裁）的人，都只是不知道专制训政是人世最复杂繁难的事业。……专擅一个偌大的中国，领导四万万阿斗，建设一个新的国家起来，这是非同小可的事，决不是一班没有严格训练的武人政客所能梦想成功的。

我这个看法，换句话说，就是说：民主政治是幼稚园的政治，而现代式的独裁可以说是研究院的政治。这个见解在这一

年中似乎不曾引起国内政治学者的注意，这大概是因为这个见解实在太不合政治学书里的普通见解了。其实我这个说法，虽然骇人听闻，却是平心观察事实得来的结论。试看英国的民主政治，向来是常识的政治，英国人也向来自夸“混混过”（muddling through）的政治；直到最近几十年中，一班先知先觉才提倡专门技术知识在政治上的重要；费宾会（The Fabian Society）的运动最可以代表这个新的觉悟。大战的后期和最近经济恐慌时期，国家权力特别伸张时，专家的政治才有大规模试行的可能。试看美国的民主政治，哪一方面不是很幼稚的政治？直到最近一年半之中，才有所谓“智囊团”的政治出现于美国，这正是因为平时的民主政治并不需要特殊的专家技术，而到了近年的非常大危机，国会授权给大总统，让他试行新式的独裁，这时候大家才感觉到“智囊团”的需要了。英美都是民主政治的发祥地，而专家的政治（“智囊团”的政治）却直到最近期才发生，这正可证明民主政治是幼稚的，而需要最高等的专门技术的现代独裁乃真是最高等的研究科政治。

所以我说，我们这样一个知识太低，经验又太幼稚的民族，在这最近的将来，怕没有试行新式独裁政治的资格。新式的独裁政治并不是单靠一个领袖的圣明的，——虽然领袖占一个绝重要的地位，——乃是要靠那无数专门技术人才的。我们从前听丁文江先生说（《独立》第一一四号）苏俄的地质探矿联合局有三千个地质家，在野外工作的有二千队，我们都不免吓一大跳。现在陈西滢先生在上期《独立》里说，苏俄自从实行五年计划以来，据官方的统计，需用一百五十万专家，其中工业方面需用四十四万工程师及专门家，农业方面需用九万高级的、三十六万中级的专家，森林方面需用一万一千高级的和二万七千中级的专家；交通方面需用三万高级的和十二万中级

的专家。这种骇人的统计是今日高谈新式独裁政制的人们万不可忽视的。民主政治只要有选举资格的选人能好好的使用他们的公权：这种训练是不难的。（我在美国观察过两次大选举，许多次地方选举，看见许多知识程度很低的公民都能运用他们的选举权。）新式独裁政治不但需要一个很大的“智囊团”做总脑筋，还需要整百万的专家做耳目手足：这种需要是不容易供给的。

苏俄与意大利都不是容易学的。意大利有两个一千年的大学；五百年以上的大学是遍地都有的。苏俄也有近二百年的大学。他们又都有整个的欧洲做他们的学校与训练所。我们呢？我们号称五千年文明古国，而没有一个满四十年的大学。专门人才的训练从哪里来？领袖人才的教育又从哪里来？所以钱端升先生期望的那个“有能力，有理想的独裁”，蒋廷黻先生期望的那个开明专制，在中国今后都是不可能的。

在这个时候，不少的学者和政客鼓吹独裁的政治，而他们心目中比较最有独裁资格的领袖却公然向全国宣言：“中国今日之环境与时代实无产生意俄政制之必要与可能。”只此一端已可证中国今日实无独裁的可能了。这个宣言的发表，表示在今日有发表这样一个宣言的必要。而在今日何以有这样一个宣言的必要呢？岂不是因为“中国人的意态和物质状况”（“环境与时代”）都不容许“意俄政制”的产生吗？

我们很诚恳的赞成这个宣言，并且很诚恳的希望作此宣言的人不要忘了这样严重的一个宣言。

（民国廿三，十二，三）

建国与专制

胡 适

上期蒋廷黻先生发表了一篇《革命与专制》，根据欧洲的近世史立论，说：

中国现在的局面，正像英国未经顿头专制，法国未经布彭专制，俄国未经罗马罗夫专制以前的形势一样。我们现在也只能有内乱，不能有真正的革命。我们虽经过几千年的专制，不幸我们的专制君主，因为环境的特别，没有尽他们的历史职责。满清给民国的遗产是极坏的，不够作革命的资本的。第一，我们的国家仍旧是个朝代国家，不是个民族国家。一班人民的公忠是对个人或家庭或地方的，不是对国家的。第二，我们的专制君主并没有遗留可作新政权中心的阶级。其实中国专制政体的历史使命就是摧残皇室以外一切可作政权中心的阶级和制度。结果，皇室倒了，国家就成一盘散沙了。第三，在专制政体之下，我们的物质文明大落伍了。我们一起革命，外人就能渔利，我们简直无抵抗的能力。蒋先生的结论是要指出：“各国的政治史都分为两个阶段：第一是建国，第二步才是用国来谋幸福。我们第一步工作还没有作，谈不到第二步。”“我们没有革命的能力和革命的资格。”他的大意，不过如此。

可是他给了这篇文章一个很引人注意的标题，叫做《革命

与专制》。他列举了英法俄三个国家的历史：英国若不经十六世纪的顿头朝（Tudor 钱端升先生译为推铎尔朝）的专制，就不能有十七世纪的革命；法国若不经二百年布彭朝（Bourbon）的专制，也就不会有十八世纪的大革命；俄国若不经罗马罗夫朝三百年的专制，列宁和杜洛斯基也就未见得能造成他们的革命伟业。我们读了他的历史引证，又回想到他的标题，不能不推想到三个问题：（1）专制是否建国的必要阶段？（2）中国经过了几千年的专制，为什么还没有做到建国的历史使命，还没有造成一个民族国家？我们还可以进一步追问：（3）中国的旧式专制既然没有做到建国的职责，我们今后建国是否还得经过一度的新式专制？

我想，读了蒋先生那篇文章的人，大概都不免发生这三个推想。蒋先生将来一定还有更详细的说明。我现在先把我个人对这三点的意见写出来，请蒋先生和读者指教。

（一）专制是否建国的必要阶段？

关于这一点，我的观察和蒋先生有一个根本的不同。蒋先生所举的英法俄三国的历史，在我看来，只是那三个国家的建国史，而建国的范围很广，原因很复杂，我们不能单指“专制”一项做建国的原因或条件。我们可以说那三个朝代（英的顿头，法的布彭，俄的罗马罗夫）是建国的时代；但我们不能证明那三个国家的建立都是由于专制。英国的顿头一朝的历史，最可以说明这一点。亨利七八两世做到了统一的功绩，亨利八世的一个儿子和两个女儿继续王位，尤其是他的小女儿伊里沙伯女王享国最久，史家称为伊里沙伯时代。英吉利民族在这一百年之中，成为一个强盛的民族国家，是有种种原因的。顿头一朝的几个君主虽然也有很专制的，如玛丽女王在三四年间因宗教罪过烧杀男女异教徒至三百人之多，但这种专制的行

为只够引起人民很严重的反抗，而不能增民族国家的建立。玛利女王的末年是英国人民最痛恨的；她的恢复天主教的政策，也是最违反民意的行为。史家说她的时代的英国是几百年来最紊乱的时代，“不但法纪废弛，无领袖，无武备，无精神，无统一性，平时战时俱受侮辱；而且无论从那一方面讲，英国只是西班牙的一个附庸国。”（钱端升译屈勒味林的英国史，页四〇九）顿头一朝的两个英主，前有亨利八世，后有伊里沙伯，都能利用英国人民的心理，脱离罗马教皇的管辖，树立英国国教，扶植国会，培养国力，提倡本国方兴的文化。凡此种种，固然也可说是开明的专制。但英国民族国家的造成，并不全靠君主之力。英国语的新文学的产生与传播，英文翻译的圣经与祈祷书的流行，牛津与剑桥两大学的努力，伦敦的成为英国的政治经济文化的中心，纺织业的长足的发展，中级社会的兴起，这些都是造成英国民族国家的重要因子。这种因子大都不是在这一个朝代发生的，他们的起源往往都远在顿头朝之前；不过在这百年的统一承平时代，他们的发展自然更快了。

蒋先生的本意大概也只是要说统一的政权是建国的必要条件；不过他用了“专制”一个名词来包括政权的统一，就不免容易使人联想到那无限的独裁政治上去。其实政权统一不一定是独裁政治。英国的亨利第八时代正是国会的势力抬头的时代：国会议员从此有不受逮捕的保障，而国王建立新国教也须借国会的力量。所以我们与其说专制是建国的必要阶段，不如说政权统一是建国的条件，而政权统一固不必全学罗马罗夫朝的独裁政治。

（二）中国几千年的专制何以不会造成民族国家？

关于这一点，我和蒋先生也有不同的看法。照广义的说法，中国不能不说是早已形成的民族国家。我们现在感觉欠缺

的，只是这个中国民族国家还够不上近代民族国家的巩固性与统一性。在民族的自觉上，在语言文字的统一上，在历史文化的统一上，在政治制度（包括考试，任官，法律，等等）的统一与持续上，——在这些条件上，中国这两千年来都够得上一个民族的国家。其间虽有外族统治的时期，而在那些时期，民族的自觉心更特别显露，历久而不衰，终于产生刘裕朱元璋洪秀全孙文一流的民族英雄起来做民族革命的运动。我们今日所有的建国的资本，还是这两千年遗留下来的这个民族国家的自觉心。

这个民族的国家，不能不说是两千年的统一政权的遗产。最重要的是那个最光荣的两汉帝国的四百年的统一。我们至今是“汉人”，这就是汉朝四百年造成的民族自觉心的结果。其次是唐朝的三百年的统一，使那些新兴的南方民族至今还自称是“唐人”。有了汉唐两个长期的统一，我们才养成了一个整个中国民族的观念。我们读宋明两朝的遗民的文献。虽然好像都不脱忠于一个朝代的见解，其实朝代与君主都不过是民族国家的一种具体的象征。不然，何以蒙古失国后无人编纂元遗民录？何以满清失国后一班遗老只成社会上的笑柄而已？我们所以特别表同情于宋明两代的遗民，这正可以表现中国早已成为一个民族的国家；这种思古的同情并不起于今日新的民族思想兴起的时代，其种子早下在汉唐盛世，在蒙古满洲入主中国的时期已有很悲壮的表现了。

至于蒋先生指出的三种缺陷，只可以证明旧日的社会与政治的恶果，而不足以证明中国不是一个民族的国家。第一，“一班人民的公忠是对个人或家庭或地方的，不是对国家的。”这是因为旧日国家的权力本来不能直接达到一般人民，在那“天高皇帝远”的情势之下，非有高等的知识，谁能超过那直

接影响他的生活的亲属而对那抽象的国家表示公忠呢？十八世纪的英国名人布尔克（Burke）曾说：“要人爱国家，国家必须可爱才行。”难道我们因此就说十八世纪的英国还不成为一个民族的国家吗？今日一般人民的不能爱国家，一半是因为人民的教育不够，不容易想象一个国家；一半是因为国家实在没有恩惠到人民。

第二，“我们的专制君主并没有遗留可作新政权中心的阶级。其实中国专制政体的历史使命就是摧残皇室以外一切可作政权中心的阶级和制度。”欧洲各国都是新从封建时代出来，旧日的统治阶级还存在，尤其是统治阶级的最下层，——武士的阶级，——所以政权的转移是逐渐由旧统治阶级移归那新兴的中等社会的领袖阶级，更逐渐移到那更广大的民众。我们的封建时代崩溃太早了，两千年来就没有一个统治阶级。科举的制度发达以后，连“士族”都不固定了。我们又没有像英国那样的“冢子袭产制”，遗产总是诸子均分，所以世家大族没有能维持到几代而不衰微的。这是中国的社会结构太平民化的结果，虽有专制君主有意维持某种特殊阶级（如满清之维持八旗氏族），终敌不住那平民化的自然倾向。辛亥革命之后，那些君主立宪党也无处可以请出一个中国家族来做那候补的皇室，于是竟有人想到衍圣公的一门！因为今日中国社会本无“可作新政权中心的阶级”，所以我们的建国（建立一个在现代世界里站得住的国家）事业比欧美日本困难无数倍。但这是一个政权中心的问题，而不是民族国家的问题。

第三，蒋先生又说，“在专制政体之下，我们的物质文明太落伍了。”物质文明的落后，是由于我们的知识不够，人才不够，又因为旧式的民族自大心的抵抗，不肯急起直追。这是和专制政体无大关系的，也不足以证明中国不是一个民族国

家。

以上所说，只讨论了蒋先生的论文引起的两点。我的意思只是要指出：第一，建国固然要统一政权，但统一政权不一定要靠独裁专制。第二，我们今日要谈的“建国”，不单是要建设一个民族的国家。中国自从两汉以来，已可以算是一个民族国家了。我们所谓“建国”，只是要使这个中国民族国家在现代世界里站得住脚。

还有第三个问题：中国的旧式专制既然没有做到建国的大业，我们今日的建国事业是否还得经过一度的新式专制？这个问题，今天谈不了，且留在将来再谈。

（民国二十二，十二，十一）

再论建国与专制

胡 适

上一期我讨论蒋廷黻先生的“革命与专制”，曾提出一个主张，说建国固然要统一政权，但统一政权不一定要靠独裁专制。我们现在要讨论一个比较更迫切的问题：中国的旧式专制既然没有做到建国的大业，我们今日的建国事业是不是还得经过一度的新式专制呢？

这个问题，并不算是新问题，只是二十多年前新民丛报和民报讨论的“开明专制”问题的旧事重提而已。在那时候，梁任公先生曾下定义如下：

发表其权力于形式，以束缚人一部分之自由，谓之制。专制者，一国中有制者，有被制者，制者全立于被制者之外，而专断以规定国家机关之行动者也。由专断而以不良的形式发表其权力，谓之野蛮专制。由专断而以良的形式发表其权力，谓之开明专制。凡专制者以能专制之主体的利益为标准，谓之野蛮专制；以所专制之客体的利益为标准，谓之开明专制。（饮冰室文集，乙丑重编本，卷二十九，页三五——四一）

现时有些人心目中所悬想的新式专制，大概不过是当年梁任公先生所悬想的那种以国家人民的利益为标准的开明专制而

已。当时梁先生又引日本法学者笈克彦的话，说“开明专制，以发达人民为目的者也”，这和现在一部分人所号召的“训政”更相近了。所以当时民报社中，有署名“思黄”的，也主张革命之后须先行开明专制。当时孙中山先生还不曾提出“军政，训政，宪政”三时期的主张，那时他的三期论的第二期还叫做“约法”时期，是立宪期的准备。“思黄”所说，似是指那“约法”时期的开明专制。汪精卫先生在当时虽声明“与思黄所见稍异”，但他也承认“政权生大变动之后，权力散漫，于是有以立宪为目的，而以开明专制为达此目的之手段者”。这正是后来的“训政”论。

平心而论，二十多年前，民党与非民党都承认开明专制是立宪政治的过渡办法。梁任公说：

若普通国家则必经过开明专制时代，而此时代不必太长，且不能太长；经过之后，即进于立宪；此国家进步之顺序也。若经过之后复退于野蛮专制，则必生革命。革命之后，再经一度开明专制，乃进于立宪。故开明专制者，实立宪之过渡也，立宪之预备也。（同上，页五四）

民报里的“思黄”说：

吾侪以为欲救中国，唯有兴民权，改民主。而入手之方则先以开明专制，以为兴民权改民主之预备。最初之手段则革命也（同上书，页八一引）

民报与新民丛报走上一条路线去了。他们所争的，其实不在开明专制，而在“最初之手段”是不是革命。梁氏希望当日的中国能行开明专制，逐渐过渡到立宪，可以避免种族革命与政治革命。而革命党人根本上就不承认当日的中国政府有行开明专制的资格，所以要先革命。汪精卫说：

论者须知行开明专制者必有二条件：第一则其人必须

有非常英杰之才，第二则其人必须为众所推戴。如法之拿破仑第一，普之腓力特第二，是其例也（汪氏全文引见同上书，卷三十，页三五——五八。此语在页四七）

当日的政府确实没有这些条件，所以辛亥革命起来之后，梁任公做文论“新中国建设问题”，也不能不承认：

吾盖误矣！……民之所厌，虽与之天下，岂能一朝居！（同上书，卷三四，页十五）

这一段二十多年前的政论之争，是值得我们今日的回忆的。二十多年以来，种族革命是过去了，政治革命也闹了二十二年，国民党的训政也训了五六年了。当年反对革命而主张开明专制的人，早已放弃他的主张了。现在梦想一种新式专制的人，多数是在早一个时期曾经赞成革命，或者竟是实行革命的人。这个政治思想的分野的骤变，也是时代变迁的一种结果。在二十多年前，民主立宪是最令人歆羡的政治制度。十几年来，人心大变了：议会政治成了资本主义的副产，专政与独裁忽然大时髦了。有些学者，虽然不全是羡慕苏俄与意大利的专制政治的成绩，至少也是感觉到中国过去二十年的空名共和的滑稽，和中国将来试行民主宪政的无望，所以也不免对于那不曾试过的开明专制抱着无穷的期望。还有些人，更是明白的要想模仿苏俄的一阶级专政，或者意大利的一党专政。他们心目中的开明专制已不像二十多年前新民丛报时代那样的简单了。现在人所谓专制，至少有三个方式：一是领袖的独裁，二是一党的专政，三是一阶级的专政。（最近美国总统的独裁，是由国会暂时授予总统特权，其期限有定，其权力也有限制，那是吾国今日主张专制者所不屑采取的。）其间也有混合的方式：如国民党的民主集权的口号是第二式；如蓝衣社的拥戴社长制则是领袖独裁而不废一党专政；如共产党则是要一阶级专政，

而专政者仍是那个阶级中的一个有组织的党。

我个人是反对这种种专制的。我所以反对的理由，约有这几项：

第一，我不信中国今日有能专制的人，或能专制的党，或能专制的阶级。二十多年前，民报驳新民丛报说：

开明专制者，待其人而后行。

虽然过了二十多年，这句老话还有时效。一般人只知道做共和国民需要较高的知识程度，他们不知道专制训政更需要特别高明的天才与知识。孔子在二千四百多年前曾告诉他的国君说：“为君难，为臣不易。如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？”今日梦想开明专制的人，都只是不知道为君之难，不知道专制训政是人世最复杂繁难的事业。拿破仑与腓力特列固然是非常杰出的人才，列宁与斯塔林也是富有学问经验的天才。俄国共产党的成功不是一朝一夕的偶然事件，是百年中整个欧洲文明教育训练出来的。就是意大利的专制也不是偶然发生的；我们不要忘了那个小小的半岛上有几十个世间最古的大学，其中有几个大学是有近千年的光荣历史的。专擅一个偌大的中国，领导四万万个阿斗，建设一个新的国家起来，这是非同小可的事，决不是一班没有严格训练的武人政客所能梦想成功的。今日的领袖，无论是那一党那一派的健者，都可以说是我们的“眼中人物”；而我们无论如何宽恕，总看不出何处有一个够资格的“诸葛亮”，也看不出何处有十万五万受过现代教育与训练的人才可做我们专政的“诸葛亮”。所以我们可以说：今日梦想一种新式专制为建国的方法的人，好有一比，比五代时后唐明宗的每夜焚香告天，愿天早生圣人以安中国！

第二，我不信中国今日有什么有大魔力的活问题可以号召全国人的情绪与理智，使全国能站在某个领袖或某党某阶级的

领导之下，造成一个新式专制的局面。我们试看苏俄、土耳其、意大利、德意志的专政历史，人才之外，还须有一个富于麻醉性的热烈问题，可以煽动全国人心，可以抓住全国少年人的热血与忠心，才可以有一个强有力的政权基础。中国这几十年中，排满的口号过去了，护法的问题过去了，打倒帝国主义的口号过去了，甚至于“抗日救国”的口号也还只够引起一年多的热心。那一个最真切、最明白的救国问题还不能团结一个当国的政党，还不能团结一个分裂的国家，这是最可痛心的教训。这两年的绝大的国难与国耻还不够号召全国的团结，难道我们还能妄想抬出一个蒋介石，或者别个蒋介石来做一个新的全国大结合的中心吗？近年也有人时时提到一个“共同信仰”的必要，但是在这个老于世故的民族里，什么口号都看得破，什么魔力都魔不动，虽有莫索里尼，虽有希忒拉，虽有列宁杜洛斯基，又有什么幻术可施呢？

第三，我有一个很狂妄的僻见：我观察近几十年的世界政治，感觉到民主宪政只是一种幼稚的政治制度，最适宜于训练一个缺乏政治经验的民族。向来崇拜议会式的民主政治的人，说那是人类政治天才的最高发明；向来攻击议会政治的人，又说他是私有资本制度的附属品：这都是不合历史事实的评判。我们看惯了英美国会与地方议会里的人物，都不能不承认那种制度是很幼稚的，那种人才也大都是很平凡的。至于说议会政治是资本主义的政治制度，那更是笑话。照资本主义的自然趋势，资本主义的社会应该有第一流人才集中的政治，应该有效率最高的“智囊团”政治，不应该让第一流的聪明才智都走到科学工业的路上去，而剩下一班庸人去统治国家。（柏来士 Bryce 的“美洲民主国”曾历数美国大总统之中很少第一流英才，但他不会想到英国的政治领袖也不能比同时别种职业里的

人才；即如名震一世的格兰斯顿如何可比他同时的流辈如赫胥黎等人?) 有许多幼稚民族很早就有民主政治，正不足奇怪。民主政治的好处在于不甚需要出类拔萃的人才；在于可以逐渐推广政权，有伸缩的余地；在于“集思广益”，使许多阿斗把他们的平凡常识凑起来也可以勉强对付；在于给多数平庸的人有个参加政治的机会，可以训练他们爱护自己的权利。总而言之，民主政治是常识的政治，而开明专制是特别英杰的政治。特别英杰不可必得，而常识比较容易训练。在我们这样缺乏人才的国家，最好的政治训练是一种可以逐渐推广政权的民主宪政。中国的阿斗固然应该受训练，中国的诸葛亮也应该多受一点训练。而我们看看世界的政治制度，只有民主宪政是最幼稚的政治学校，最适宜于收容我们这种幼稚阿斗。我们小心翼翼的经过三五十年的民主宪政的训练之后，将来也许可以有发愤实行一种开明专制的机会。这种僻见，好像是戏言，其实是慎重考虑的结果，我认为值得研究政治思想的学者们的思考的。

(民国二十二，十二，十八)

从民主与独裁的讨论里 求得一个共同政治信仰

胡 适

出游了五个星期，回家又得了流行感冒，在床上睡了五六天。在病榻上得着《大公报》催促星期论文的通告，只好把这一个多月的报纸杂志寻出来翻看一遍，看看有什么材料和“灵感”。一大堆旧报里，最使感觉兴趣的是一班朋友在三四十天里发表的讨论“民主与独裁”的许多文章。其中我读到的有吴景超先生的“中国的政制问题”（十二月三十日《大公报》星期论文，《独立评论》一三四号转载）。张熙若先生的“独裁与国难”（一月十三日《大公报》星期论文）。陶孟和先生的“民治与独裁”（《国闻周报》新年号）；陈之迈先生和陶希圣先生的两篇“民主与独裁”（《独立评论》一三六号）；丁文江先生的“再论民治与独裁”（一月二十日《大公报》星期论文，《独立评论》一三七号转载）。我现在把我读了这些文字以后的几点感想写出来，虽然是旧事重提，但在我个人看来，这个讨论了一年多的老题目，这回经过了这几位学者的分析，——尤其是吴景超陈之迈两先生的清楚明锐的分析，——已可算是得着了一点新的意义了。

吴景超先生把这个问题分成三方面：（一）中国现在行的

是什么政制？这是一个事实问题。（二）我们愿意要有一种什么政制？这是一个价值问题。（三）怎样可以做到我们愿望的政制？这是一个技术问题。他的结论是：在事实上，“中国现在的政治是一党独裁的政治，而在这一党独裁的政治中，少数的领袖占有很大的势力”。在价值问题上，“中国的智识阶级多数是偏向民主政治的，就是国民党在理论上，也是赞成民主政治的”。在技术问题上，他以为实行民主政治的条件还未完备，但“大部分是可以教育的方式完成的。”

陈之迈先生的六千多字的长文，他的主要论点是：“被治者有和平的方法来产生及推倒（更换）统治者，这是民主政治的神髓，抓住了这层便有了民主政治”。所以他指出汪蒋感电说的“国内问题取决于政治，不取决于武力”正是民主政治的根本。所以他的结论是：

我个人则以为中国目前的现状，理论上、实际上都应该把“国内问题取决于政治而不取决于武力”，因此绝对没有瞎着眼去学人家独裁的道理。……同时我们对于民主政治，不可陈义太高，太重理想，而着眼于把它的根本一把抓住；对于现存的带民主色彩的制度，如目前的国民党全代会，能代表一部分应有选权的人民，并能产生稍为类似内阁制的政府，应认为是一种进步。对……宪草里规定的国民大会，则应努力使它成功。

我对于陈之迈先生的主张，可以说是完全同意。他颇嫌我把民主政治看的太容易，太幼稚。其实我的本意正是和他一样，要人“对于民主政治不可陈义太高，太重理想”，所以说民主宪政只是一种幼稚的政治，是适宜于训练一个缺乏政治经验的民族。许多太崇高民主政治的人，只因为把民主宪政看作太高不可攀的“理智的政治”了，所以不承认我们能试行民

治，所以主张必须有一个过渡的时期，或是训政，或是开明专制，或是独裁，这真是王荆公的诗说的“扰扰堕轮回，只缘疑这个”了！

陈之迈先生劝我们对于现有的一切稍带民主色彩的制度应该认为一种进步，都应该努力使它成功。这个意见最可以补充吴景超先生所谓“技术问题”一项。民主政治的好处正在于教人人都进幼稚园，从幼稚园里淘练到进中学大学。陈之迈先生虽然不赞成我的民治幼稚观，他的劝告却正是劝人进幼稚园的办法。这个看法是富有历史眼光的，是很正确的历史看法。陶希圣先生也说：“现行的党治，在党外的人已经看着是独裁，在党内还有人以为算不得独裁。”陈之迈先生从历史演变的立场去看，老实承认国民党的现行制度还是一种“带民主色彩的制度”固然（如陶希圣先生说的）即令按照建国大纲召开国民大会，那个暂行三民主义的县民代表会议也与多党议会不同”，虽然如此，陈之迈先生也愿意承认这是一种进步，一种收获，我们应该努力使它成功，为什么呢？因为这都是走民主政治的路线：这都是“国内问题取决于政治而不取决于武力”的途径。

陶希圣先生说：“胡适之先生主张的民主政治，很显然是议会政治。”关于这一点，我在这里要声明：我所主张的议会是很有伸缩的余地的：从民元的临时参议院，到将来普选产生的国会，——凡是代表全国的各个区域，象征一个统一国家，做全国的各个部分与中央政府的合法维系，而有权可以用和平的方法来转移政权的，都不违反我想象中的议会。我们有历史眼光的人，当然不妄想“把在英美实行而有成效的民主政治硬搬到中国来”，但是我们当然也不轻视一切逐渐走向民主政治的尝试与练习。

陶希圣先生又说：“如果以议会政治论和国民党相争，国

民党内没有人能够同意。”我们现在也可以很明白的告诉陶先生和国民党的朋友：我们现在并不愿意“以议会政治论和国民党相争”，因为依我们的看法，国民党的“法源”，建国大纲的第十四条和二十四条都是一种议会政治论。所以新宪草规定的国民大会，立法院，监察院，省参议会，县议会等，都是议会政治的几种方式。国民党如果不推翻孙中山先生的遗教，迟早总得走上民主宪政的路。而在这样走上民主宪政的过程上，国民党是可以得着党外关心国事的人的好意的赞助的。

反过来说，我们恐怕，今日有许多求治过急的人的梦想领袖独裁，是不但不能得着党外的同情，还可以引起党内的破裂与内讧的。宪政有中山先生的遗教作根据，是无法隐讳的；独裁的政制如果实现，将来必有人抬出中山遗教来做‘护法’‘救党’的运动。求统一而反致分裂，求救国难而反增加国家的危机，古人说的“欲速则不达”的名言是不可不使我们三思熟虑的。

所以我们为国家民族的前途计，无论党内或党外的人，都应该平心静气考虑一条最低限度的共同信仰，大略如陈之迈先生指出的路线，即是汪蒋两先生感电提出的“国内问题取决于政治而不取决于武力”的坦坦大路。党内的人应该尊重孙中山先生的遗教，尊重党内重要领袖的公开宣言，大家努力促进宪政的成功；党外的人也应该明白中山先生手创的政党是以民主宪政为最高理想的，大家都应该承认眼前一切“带民主色彩的制度”（如新宪法草案之类），都是实现民主宪政的历史步骤，都是一种进步的努力，都值得我们的诚意的赞助使它早日实现的。

我们深信，只有这样的一个最低限度的共同信仰可以号召全国人民的感情与理智，使这个飘摇的国家散漫的民族联合起来做一致向上的努力！

（《独立评论》第一百四十一号）

答丁在君先生论民主与独裁

胡 适

丁在君先生的星期论文被飞机耽误了，直到星期二（十二月十八日）始登出。我仔细阅读了两遍，很感觉失望。他对于英美的民主政治实在不很了解，所以他不能了解我说的民治是幼稚园政治的话。民主政治的好处正在他能使那大多数“看体育新闻，读侦探小说”的人每“逢时逢节”都得到选举场里想想一两分钟的国家大事。平常人的政治兴趣不过尔尔。平常人的政治能力也不过尔尔。然而从历史上看来，这班阿斗用他们“看体育新闻，读便宜小说”的余闲来参加政治，也不见得怎样太糊涂。即如英国，那些包办，“骗人的利器”的人们，当真能欺骗民众于永久，岂真能长期把持政权了吗？伦敦的报纸，除了“每日前锋”（Herald）外，可以说全是保守党的。在几年之前，“前锋”报（工党报）的销路小极了，直到最近几年中，他们才采用“读者保险”计划，才能与其他通行的大报竞争。然而英国在这几十年中，保守党是否永执政权？工党何以也能两度大胜利？自由党的得政权以及后来的瓦解，——更奇怪了！——却正和他们的党费的盈绌成反比例！美国的全国财权当然是操在共和党的手里，然而我留学以来，不过二十四年，已看见民主党三度执政了。可见这班看棒球新闻、读侦

探小说、看便宜电影、听 jazz 音乐的阿斗，也不是永久可欺骗的啊！所以林肯说的最公允：“你可以欺骗民众于一时，而不能欺骗他们于永久。”英美的民主政治虽然使韦尔斯罗素诸人不满意，却正可证明我的意见是不错的。英美国家知道绝大多数的阿斗是不配干预政治，也不爱干预政治的，所以充分容许他们去看棒球，看赛马，看 Cricket，看电影，只要他们“逢时逢节”来画个诺，投张票，做个临时诸葛亮，就行了。这正是幼稚园的政治，这种“政治经验”是不难学得的。（请注意：我不曾说过：“民主政治是要根据于普选。”我明明说过：“民主政治的好处在于……可以逐渐推广政权，有伸缩的余地。”英国的民权，从古以来，只是跟着时代逐渐推广，普选是昨日的事。所以说普选“然后算是民主政治”要不合历史也不合逻辑的。）

现代的独裁政治可就大不同了。独裁政治的要点在于长期专政，在于不让那绝大多数阿斗来画诺投票。然而在二十世纪里，那是不容易办到的，因为阿斗曾鼓噪造反的。所以现代的专制魔王想出一个好法子来，叫一小部分的阿斗来挂一个专政的招牌，他们却在那招牌之下来独裁。俄国的二百万共产党，意大利的四百万法西斯党，即是那长期专政的工具。这样的政治与民主政治大不同之点在于过度利用那班专政阿斗的“权力欲”，在于用种种“骗人的利器”哄得那班平日“看体育新闻、读侦探小说”的阿斗人人自以为是专政的主人；不但“逢时逢节”去做画诺投票的事，并且天天以“干部”自居，天天血脉奋张的拥护独裁，压迫异己，诛夷反动。

换句话说：民治国家的阿斗不用天天干政，然而逢时逢节他们干政的时候，可以画“诺”，也可以画“*No*”，独裁政治之下的阿斗，天天自以为专政，然而他们只能画“诺”而不能

画“ No'，。所以民主国家的阿斗易学，而独裁国家的阿斗难为。民主国家有失政时，还有挽救的法子，法子也很简单，只消把“诺”字改做“ No”字就行了。独裁国家的阿斗无权可以说一个“ No，，字，所以丁在君先生也只能焚香告天，盼望那个独裁的首领要全知全德，“要完全以国家的利害为利害，要彻底了解现代化国家的性质，要能够利用全国的专门人才”。万一不如此，就糟糕了。

在君先生难道闭了眼睛，看不见独裁国家的“靠政治吃饭的人”也充分利用的“骗人的利器——宣传”吗？他难道不知道在俄意德三国里这种利器的利用比在英在美在法更厉害的多多吗？所不同的是：“在西欧选举权普遍的国家”，宣传的法螺吹过之后，那些“出党费、开报馆、办无线电广播的人”终无法叫那绝大多数的阿斗不画一个 No 字。而在独裁国家里，就不容易制造出一个 No 字来。同是“骗人的利器”，其效用不同，如此而已。

独裁政治之难学，不光是“独裁的首领”难得，也不单是专门人才难得，还有那二百万或四百万的“专政阿斗”最不易得。凡独裁政制之下，往往有许多残暴不合理的行为，并非是因为那独裁首领要如此做，只是因为（如丁在君先生说的）“多数人对于政治根本没有兴趣”，你要他们丢了棒球新闻来做你的棒喝团，抛了侦探小说来做你的冲锋队，你就不能太摆上等人的臭架子，东也有所不为，西也有所不为。你只好充分利用他们的劣根性，给他们糖吃，给他们血喝，才能领他们死心塌地的替你喊万岁，替你铲除反动，替你拥护独裁。独裁政治的成绩的大小，和独裁政制之下民众与国家受的福利或祸害，往往系于这二百万或四百万的“专政阿斗”的程度与经验。这是一个国家的生死关头。学者立言，为国家谋福，为生民立

命，在这种紧要关头，是可以一言兴邦，一言丧邦的。岂可以用“实行独裁政治所需要的条件或者不至于如此的苛刻”一类的模棱论调轻轻放过吗？

今日提倡独裁的危险，岂但是“教猱升木”而已，简直是教三岁孩子放火。钱端升先生说：“我们更要防止残民以逞的独裁之发生。”丁在君先生也说：“大家要打倒的是改头换面的旧式的专制。”我可以断断的预言：中国今日若真走上独裁的政治，所得的决不会是新式的独裁，而一定是那残民以逞的旧式专制。

（民国二十三，十二，十八）

附

论专制并答胡适之先生

蒋廷黻

近百年世界的一种大潮流是民族主义。未统一的国家赖此主义得着统一了，如德意志，意大利。已统一而地方分权的国家赖此主义提高中央的权力了，如日本的尊王废藩，如美国联邦政府的权威的自然的长进。在这种普及世界的大潮流之下，我们这个国家反从统一退到割据的局面。这是什么缘故呢？

近代的国家每有革命，其结果之一总是统一愈加巩固及中央政府权力的提高。帝俄已是一个统一集权的国家，但是现在的苏俄更加统一，更加集权。德国革命后的一九一九年的宪法比毕士麦一八七一年所定的宪法就统一集权的多，而今年国社党的革命又进一步。法国在十七十八世纪也已成为统一集权的国家，但十八世纪末年革命的主要使命之一就是铲除各区域的差别，成立法人所谓一整个、不可分离的法国（*France, one and indivisible*）。我们的革命反把统一的局面革失了，而产生二十余年的割据内乱。这又是什么缘故呢？

这是一个何等痛心、何等重要的问题！中国士大夫近年关

于什么政治经济问题都讨论到了，唯独对于这个基本问题没有人去研究，去注意。因其如此，所以我们对于本国的政治没有认识。因为没有认识，所以我们才高谈，畅谈，专谈西洋的自由主义及代表制度，共产主义及党治制度，而我们愈多谈西洋的主义和制度，我们的国家就愈乱了，就愈分崩离析了。西洋的政治和中国的政治截然然是两件事。在我的眼光里，这是一件明明白白的事实，排在我们的面前。我们若忽略这个事实，不但现在的汪精卫、蒋介石、国民党无能为力，即汪精卫失败以后的汪精卫，蒋介石失败以后的蒋介石，国民党失败以后的任何党、任何派都将无能为力。

我们平素好骂军阀！其实他们应该受骂；我们平素好归罪于军阀——其实他们真是罪恶贯盈；我们说，军阀把中国弄到这种田地。这种话当然是有理的，但是反面的话更加有理；不是军阀把中国弄到这种田地，是这样的中国始能产生军阀。毛病不在军阀，在中国人的意态和物质状况。我们试先研究这种意态。

民国以来，我们政界有一种极普遍的现象。有许多军阀高倡“保境安民”主义，如历年的山西——稍有例外——，现在的山东、广东、广西诸省。最奇怪的是民众渴望“保境安民”，不少的士大夫赞扬“保境安民”。民国以来的“模范省”和“模范省长”都是保境安民的省分和省长。我们仔细想想，这是一种什么意态？军阀割据的心理基础不在乎此吗？这种意态普遍的国家能算得一个“民族国家”吗？这是有省而无国；军阀利用之，于是成立割据。

我们反过来看看别国的形式又怎样。法德两国领土太小，不能与中国比，所以我们不必讨论。俄国的面积比中国还大。上次大革命的时候，革命党与反革命党，一样的、同等的、无

偏安的心思，更无割据的心思。西伯利亚，在中国军阀的眼光里，岂不是一个很好的地盘，当年白党领袖柯车克（Kolchak）很可据此以成区域的政权。虽有人对他作这种建议，他和他的同志都以为这种计划是反俄国历史，背俄国人民意态，断乎不可为，不能为的。就是在西伯利亚东部的无赖之徒，倘被日人利用以遂日人宰割的野心，无论日人怎样联络，就为俄国正人君子所不耻。白俄与赤俄虽势不两立，但两党均信俄国是一整个的，不可分离的俄国。为贯彻主义而割据俄国，他们尚且不为。与我们比起来，真有天壤的分别了。此无他，中俄两国人民的意态不同：中国人的头脑里有省界，俄国人的头脑里无省界。

我在留学时代，常听外人谈中国人畛域之见之深。我当时很不以为然，心中常想外人的观察是肤浅。等到回国以后，仔细一看，始发现外人的观察实很深刻。中央政府的各部，无论在北京时代，或在现在的南京，部长是那一省的人，部中的职员就以他同省的人居多，甚至于一部成为一省的会馆。在大学里，同乡会与各种学会同等的活动。一省之内又有同路或同县的畛域之分。湖南有省议会的时候，议员就分东路中路西路而从事活动。现在何键在湖南的成绩总算过得去，然而湖南士大夫批评者很不少，因为他所用的人大半是他同县醴陵的人。

因为中国人有省界县界的观察，所以割据得成家常便饭；又因为中国人的穷，所以军阀得养私有的军队。日本人费少许钱财，就能雇中国贫民来杀中国贫民，“聘”中国士大夫来对付其他的中国士大夫。这还算一个民族国家么？“私有军队”这四个字就能大半解释中国之所以产生军阀。一般民众既无国家观念，又为饥寒所迫，何乐不为军阀的战品？自国民革命军北伐以后，军队里面也有种种救国救民的宣传标语，好像中国

一部分的军队已经革命化、国家化了。我承认我们的军队近年在意态上（当然也在军器上）有相当的进步，但是我们不要忘记一班兵士尚有忠心，还是私忠（对官长）比公忠（对国家）要紧。我们更不要忘记公忠必须有相当的环境及相当的时期始能培养出来，不是你我写一篇文章，演一次说可以唤起的。

总而言之，军阀的割据是环境的产物。环境一日不变，割据就难免。在这种环境里，无论革命家播怎样好的种子，收获的是割据的军阀。

那末，我们要继续问，什么样的环境，什么样的政治社会经济状况始能促成统一，避免割据？第一，我们必须有一个中央政府。我不求这个政府的开明，虽它愈开明愈好。我也不求这个政府是英德俄式集权政府。近来福建标榜联邦：如果我们中央的权力能如北美合众国中央政府的权力，那我也心满意足了。我只求中央能维治全国的大治安，换句话说，能取缔内战及内乱；此外，中央在其职权以内所发的号令各省必须遵从，换句话说，全国必须承认它是中央。有了个这样的政府，我以为我们的环境就自然而然的会现代化。请读者不要误会：我不是一个无为主义者，我想适之先生也不是为无为主义而提倡无为主义。我不过觉得我们在此时候，不要贪多而全失。所以我所要求的是政治的最低限度的条件：换言之，有一个中央政府。

有了个这样的中央政府，教育，工商业，及交通就自然而然的会进步。甲午以前，维新派的领袖如奕诉、文祥、曾、左、李诸人都是在朝，在野的人十之八九比他们还守旧。甲午以后，民间的维新运动就比在朝者激进多了。现在我们如能有个担任现代化事业的政府固好；没有，只要政府维持大治安，民间的事业有民间的领袖会去推行。就是在这二十年的内乱之

中，民族的基本事业如教育，工商业，及交通尚有相当的进步，不过为内战及内乱所阻，进步很慢就是了。一旦这阻力能除却，那我们的进步就会快的多了。在这里，我们要注意，这种进步均是与割据的势力相反的。一个现代的银行和现代的工厂都是超省界的，甚至超国界的。一条铁路的统一民意态的功效是很大的。人民衣食有着而又受了相当现代化教育就不甘心作军阀私争的战品。

以上我所讲的都不成大问题。国人的意见也没有什么大冲突。引起辩论的是过渡方法的问题。适之先生相信我们不须经过新式的专制。他相信我们现在就能行，就应行维多利亚时代的自由主义和代表制度。从理想说来，我以为这种制度比任何专制都好，从事实上看起来，我以为这种制度绝不能行。人民不要选取代表；代表也不代表什么人。代表在议会说的话不过是话而已。中国近二十年的内争是任何议会所能制止的吗？假若我们能够产生国会，而这国会又通过议案，要某军人解除兵柄，你想这个议案能发生效力吗？只要政权在军人手里，如现在这样；又只要民众乐为军人所使用，又如现在这样，你的国会有一连兵就可解散了。何况中国新知识阶级对于这种古典的代表制度绝无信仰呢？

几年前，适之先生还提议过割据的妥协。他的意思，就是割据让他割据，但大家成一妥协，一方面不彼此打仗，一方面共拥一个权力较小的中央政府。如能作得到，这个提议我倒赞成，因为这种妥协能给上文所讲的各种现代化的事业一个机会去长进。可惜这种妥协绝不能成立，正如国际裁军会议不能成功一样。

此外还有现在福建的方法，再来一次的革命。我认为这个方法也行不通，因为在现今中国这种状况之下，一切革命都形

成割据，都会内乱化。这是我在本刊第八十期已经讨论过的。

我以为惟一的过渡方法是个人专制。我的理由可以简单的说明出来。

第一，中国的现状是数十人的专制。市是专制的，省也是专制的。人民在国内行动不过从一个专制区域行到另一个专制区域。至于权利的保障，处处都是没有的。我所提倡的是拿一个大专制来取消这一些小专制。大专制势必取消各地小专制，不然，大专制就不能存在。从人民立场看起来，他们的真正敌人也是各地的小专制。正如英国的顿头，法国的布彭，俄国的罗马罗夫，他们专制的对象是各地的诸侯，直接压迫人民的也是各地的诸侯，所以君主专制在这些国内会受人民的欢迎。我们简直把中国政治认错了。我们以为近二十年来想统一中国的人如袁、吴等把人民作为他们的敌人。我们未免自抬身价了。严格说来，我们不配作他们的敌人，因为我们有什么力量呢？我们实际也不愿作他们的敌人，因为我们并不反对统一。统一的敌人是二等军阀和附和二等军阀的政客。每逢统一有成功可能的时候，二等军阀就连合起来，假打倒专制的名，来破坏统一。士大夫阶级反对专制的议论，不是背西洋教科书，就是二等军阀恐惧心、忌妒心的反映。中国现在专制的对象不是人民，是二等军阀。从人民的立场看，个人的大专制是有利的。

第二，我们以为个人的专制来统一中国的可能比任何其他方式可能性较高。破坏统一的就是二等军阀，不是人民，统一的问题就成为取消二等军阀的问题。他们既以握兵柄而割据地方，那末，惟独更大的武力能打倒他们。中国人的私忠既过于公忠，以个人为中心比较容易产生大武力。这个为中心的个人必须具有相当的资格，以往当局的人及现在当局的人是否具有这种资格，那是人的问题；我这里所要讨论的是制度的问题。

适之先生引民报驳新民丛报的话来为难我，说：“开明专制者待其人而后行”。他不信“中国今日有能专制的人”。中国今日有无其人，我也不知道。不过我们要注意，我所注重的是能统一中国的人；“开明”是个抽象的名词，恐怕各人各有其界说。我们更加要注意，以袁世凯及吴佩孚一流的人物，离统一的目的，仅功亏一篑了。

第三，不少的读者对于我的“革命与专制”一文要问：二千年来的专制不济于事，再加上一短期的专制就能济事吗？二千年来，中国有朝代的变更，无政制及国情的变更，因为环境始终是一样的。现在外人除加在我们身上极大的压力以外，又供给了我们科学与机械。这两个东西不是任何专制政府所愿拒绝的，所能拒绝的。就是政府完全无为，只要它能维持治安，这两个东西就要改造中国，给她一个新生命。

(《独立评论》第八十三号)

民主政治与独裁政治

丁文江

近几月来我们许多朋友常常讨论这个问题，而主张极其不一致。蒋廷黻先生是赞成独裁的（参见《独立评论》第八十和八十三号），胡适之先生是主张民主的（参见《独立评论》第八十五号）。最近胡先生又因汪蒋两先生感电有“中国今日之环境与时代，实无产生义俄政制之必要与可能”的话，作文批评钱端升先生在东方杂志所发表的“民主政治乎？极权国家乎？”（参见《独立评论》第一三〇号），申说他以前的主张。

胡先生以为独裁不是必要的：因为独裁（一）不能促进钱端升先生所希望的沿海各省工业化；（二）不能达到蒋廷黻先生所希望的统一政权。他又不信（一）中国今日有能独裁的人、党或是阶级，（二）中国今日有可以号召全国人的情绪与理智的活问题，使全国能站在某领袖某党某阶级之领导之下造成一个新式的专制，（三）中国民族今日智识经验够不上干那需要高等智识与技术的现代独裁政治。所以他以为独裁是不可能的。

平心而论，中国今日没有独裁的可能是大家应该承认的。汪蒋两先生是当国的政党的领袖。他们都说，“中国今日之环

境与时代，实无产生义俄政制之可能”，然则他们一定是承认中国今日没有能独裁的人或是党（？）。

独裁政治不可能，民主政治是可能的吗？这当然是要看“民主”两个字怎样的解释。假如民主政治是要根据于普选——就是凡是成年的人都要有选举权，然后算是民主政治，则民主政治在中国今日不可能的程度远在独裁政治之上。因为中国今日是否有能独裁的人或是党，还是个信仰问题——我们不信有这种人或是党，别人也许相信。至于中华民国的人民百分之八十或是七十五以上是不识字的，不识字的人不能行使选举权的，是大家应该承认的。若是所谓民主政治是相对的，是逐渐推广的，则当然有讨论的余地的了。前清的谘议局和民国的国会都是“可能”过的了。不过这是不是我们所谓民主政治。

近年以来许多人——不赞成独裁的人如威尔士 H. G. Wells，如罗素 Bertrand Russell——都觉得真正的平民政治事实上不可能。维多利亚时代的人以为大家都识字，选举权普遍，政权当然是在选举人手里了。近几十年来的经验才知道是不然。多数人对于政治根本没有兴趣。他们识了字是看体育新闻 *Sportingnews*，读侦探小说。政治上的问题除非是为他们直接有利害关系的，他们绝不愿意过问。同时靠政治吃饭的人又发明了一种骗人的利器——宣传。宣传是要组织的，组织是要钱的，于是就是在西欧选举权普遍的国家，实际的政权旁落在出党费、开报馆、办无线电广播的人手里。所以现在连反对独裁的人对于民主政治都发生了很大的疑问。

胡适之先生说，“民主宪政只是一种幼稚的政治制度，最适宜于训练一个缺乏政治经验的民族”。这句话是不可通的。理论的根据我们姑不讨论；事实上看起来，民主宪政有相当成绩的国家，都是政治经验最丰富的民族。反过来说，政治经验

比较缺乏的民族，如俄，如意，如德，都放弃了民主政治，采用了独裁制度。足见民主宪政不是如胡适之先生所说的那样幼稚的。“民主政治只要有选举资格的选人能好好的使用他们的公权”。不错的，但是这就是世界上最困难的一件事。所有行民主宪政的先进的国家，都还没有做到这个地步。

胡先生说，“民主政治的好处在于不甚需要出类拔萃人才……在于集思广益，使许多阿斗把他们的平凡常识凑起来也可以勉强应付”。他似乎相信，“两个臭皮匠，凑起来是个诸葛亮”。他太乐观了。事实上两个臭皮匠，凑起来依然是两个臭皮匠！胡适之先生似乎以为专门技术人才是行独裁政治才需要的。事实上在任何政治制度之下，民主也好。独裁也好，如果国家是现代式的，胡先生所举的一百五十万个专家一个也少不了的。英美政治以前比较的简单，因为他们是实行正统经济学的放任主义的 *Laissez faire*，与政制无关。现在英国也要有专家政治，美国也要有“智囊团”了。因为放任经济主义在英美也不能存在了：岂但英美，连落伍的中国银出口也要加税了。这都是时代的表示。

“苏俄与意大利都不是容易学的”。这话当然是不错的。但是没有问题，英法美比苏俄与意大利更要难学。“领导四万万万个阿斗，建设一个新的国家”当然是“非同小可的事”。但是要四万万万个阿斗自己领导自己，新的国家是永久建设不起来。

所以我的结论是在今日的中国，独裁政治与民主政治都是不可能的，但是民主政治不可能的程度比独裁政治更大。凡胡适之先生所举的独裁政治的困难和需要，都是实行民主政治所不可免的困难和需要，而且程度加大。实行民主政治，一定要有普通的教育，完备的交通，健全的政党，宽裕的经济。实行独裁政治所需要的条件或者不至于如此的苛刻。

“可能”的程度如彼，“必要”的问题如何？我以为这个答案是很明显的。中国的政治完全在革命期中，而且在内战期中。在这种状况之下，民主政治根本还谈不到。独裁政治当然是不可避免的。汪蒋两先生尽管通电说独裁政治不是必要，而事实上国民政府何尝不是变相的独裁，不过不是蒋廷黻钱端升两先生理想的独裁而已。岂但我们的政治没有脱离革命的方式，我们的国家正遇着空前的外患，——不久或者要遇着空前的经济恐慌。在没有渡过这双重国难以前，要讲民主政治，是不切事实的。胡适之先生自己说，美国“到了近年的非常大危机，国会授权给大总统，让他试行新式的独裁”。我们的国难十倍于美。除去了独裁政治还有旁的路可走呢？

“试行新式的独裁”！我们应该注意“新式”二字。因为新式的独裁与旧式的专制是根本不能相容的。胡先生说，“打倒专制”的口号可以使统一不能成功，这是真的。但是大家要打倒的是改头换面的旧式的专制，并不是新式的独裁。独裁如何才能算是“新式”，我以为有以下的几个条件：

- 一、独裁的首领要完全以国家的利害为利害。
- 二、独裁的首领要彻底了解现代化国家的性质。
- 三、独裁的首领要能够利用全国的专门人材。

四、独裁的首领要利用目前的国难问题来号召全国有参与政治资格的人的情绪与理智，使他们站在一个旗帜之下。

我已经说过，目前的中国这种独裁还是不可能的。但是我们大家应该努力使它于最短期内变为可能。放弃民主政治的主张就是这种努力的第一个步骤。

再论民治与独裁

丁文江

去年十二月十八日我在大公报上所发表的《民主政治与独裁政治》那篇文章引起了许多人的批评。我所看见的有胡适之先生的《答丁在君先生论民主与独裁》（独立评论一三三号），陶孟和先生的《民治与独裁》（国闻周报第十二卷第一期）和《双周闲谈》（独立评论一三三号），吴景超先生的《中国的政制问题》（独立评论一三四号），和陈访先先生的《知识分子的两极端》（大公报一月一日）

胡适之与陶孟和先生所讨论的大部分是民主与独裁理论上的利弊。这个问题太复杂了。不是在两千多字的社论上所能讨论的。我那篇文章上只说明这个问题并没有解决：第一许多不赞成独裁的人都觉得真正的平民政治事实上不可能；第二民主宪政不是如胡适之先生讲的那样的幼稚——苏俄与意大利都不是容易学的，但是没有问题，英法美比苏俄与意大利更要难学。我的结论是今日的中国，独裁政治与民主政治都是不可能的，但是民主政治不可能的程度比独裁政治更大。我仔细读胡陶两先生的文章，并没有举任何理由来证明我这话的错误。他们只列举民主政治在英美的成绩，和民主政治理论上的好处。这并不能告诉我们这种英美式的政治如何可以实现于今日的中

国！吴景超先生把民主与独裁的选择认为价值问题，换言之就是没有绝对标准的。这句话我不能完全承认。不过至少可以证明民主政治的价值是没有解决的。

苏俄的共产党理论上也是承认民主政治的。从马克思起到司他林止，都把劳动阶级专政认为过渡的，是达到真正民主政治的一种手段。关于这一点，陶孟和先生的话很可以互相发明。他说，“民治主义所以日陷残缺，大部分要经济的变动负责任……在经济不平等状况之下，一般无资财的人有何办法？”因为如此所以共产先要用劳动阶级专政来使经济平等。假如我相信共产主义可以实现于今日的中国，我一定加入共产党了。可惜外患的压迫，生产的落后决不容许我们来做共产的试验。用吴景超先生所谓阶级政治——少数人的议会政治，能使今日的中国走上经济平等的路上去么？

这许多话都是支节。我们当前的问题是不但政治没有脱离革命的方式，我们的国家正遇着空前的外患，和空前的经济恐慌。我们如何改革我们的政治，才始可以生存？

陶孟和先生自己说，意德诸国的独裁政府“是一种危机时代的政府。欧洲大战之后，各国百孔千疮，社会、经济、财政、产业，无不陷于不可收拾状态之中。在一个政府硬闯、瞎撞差不多要束手待毙的时候，于是一个最能应用心理的人，因缘时会，便做了选克推多。我们应该注意，所有现在欧洲独裁的国家，即发现危机的政府的国家。全都是民治经验最短，民治的传统最脆弱的国家”。这是历史的教训。我们民治经验的短，民治传统的弱，当前危机的大十倍于欧洲任何的国家。在这种状况之下，我们应该想想，那一种政治比较容易实现，比较的可以希望使我们可以渡过空前的难关。陶先生说我是“实际主义者”，这是不错的。请问当今之时，知识阶级还不讲

实际，难道我们甘心去做南宋亡明的清流吗？何况实际主义者正不必如陶先生所想象，一定要“对于现状视为当然的”呢？

国家的危机任何人都可以了解，不用我引申的。我所要说的是我们实际的政治。胡适之先生说，“国家的生死关头……是可以一言兴邦，一言丧邦的。……今日提倡独裁的危险，岂但是‘教猱升木’而已，简直是教三岁孩子放火”。胡适之先生忘记了今日中国政治的实际了。“猱”也罢，“三岁孩子”也罢，木已经升了，火已经放了，我们教不教是毫无关系的。我们的责任是使这种火少烧几间有用的建筑，多烧几间腐朽的庙堂。尤其是如何利用这把火，使得要吞噬我们的毒蛇猛兽，一时不能近前！

胡适之先生说，“中国今日若真走上独裁的政治，所得的决不会是新式的独裁，而一定是那残民以逞的旧式专制”。这话也错了。中国今日的政治原来是“旧式专制”。胡适之先生难道忘记了他自己《论汪蒋通电所提的自由》那篇文章吗？他所列举的事实那一件不是可以证明“旧式专制”的存在？在这种状况之下，单主张民主政治，反对独裁，能够发生任何的影响吗？若是国家没有外患的压迫，我们可以主张革命，可以主张——如吴景超先生所说的——用教育的方式和平的走上民主政治的路。现在这两种方法都是不能实现的，都是缓不济急的。唯一的希望是知识阶级联合起来，把变相的旧式专制改为比较的新式独裁。

中国式的专制原来是不彻底的。所以我们饱尝专制的痛苦，而不能得到独裁的利益。九一八事变刚发生的时候，有一位反对国民党的朋友对我说：“蒋介石一定和日本人妥协，国民党一定要卖国了！”我回答他道，“我希望你这话是真的，但是我恐怕事实上是做不到的！”二十年十一月胡适之先生为了

一封长信给宋子文先生主张及早和日本人交涉。我告诉他道，“我是赞成你的主张的，可是国民党的首领就是赞成也不敢做，不能做的，因为他们的专政是假的”。这就是我们的“前车之鉴”。

我少年时曾在民主政治最发达的国家读过书的。一年以前我又曾跑到德意志苏俄参观过的。我离开苏俄的时候，在火车里我曾问我自己：“假如我能够自由选择，我还是愿意做英美的工人，或是苏俄的知识阶级？”我毫不迟疑的答道：“英美的工人！”我又问道：“我还是愿意做巴黎的白俄，或是苏俄的地质技师？”我也毫不迟疑的答道：“苏俄的地质技师！”在今日的中国，新式的独裁如果能够发生，也许我们还可以保存我们的独立。要不然只好自杀或是做日本帝国的顺民了。我宁可在独裁政治之下做一个技师，不愿意自杀。或是做日本的顺民！

陈访先先生是赞成独裁的。但是他责备我“自私”，“爱惜个人的名誉”，“不肯拥护领袖”。对于这一点我无从答复，因为这全是良心问题。我的态度是否由于“自私”，只有我自己知道。我自问居心无愧，不怕人家责备的。我所要告诉陈先生的是目前中国的领袖不怕没有人“拥护”，而怕没有人好意的批评。政治上地位稍为稳固一点的人，连一句不愿意听的话，都传不到耳里。这正是中国国民党与苏俄共产党不同的地方。真正爱护国民党的人，应该觉悟。

（《独立评论》一百三十七号）

我们要什么样的政治制度

罗隆基

批评共产派的国家观

反对国民党的“党在国上”

主张召集国民大会，制定宪法

建设“委托治权”与专家行政的政府

（这题目的范围，非常广大。在这题目上，真可以写几本书。不过这篇文字是“我们怎样解决中国的问题”的一个子目。讨论团体里要的只是一篇论文。我只好缩小范围来写。文里讨论的，只有上面提出来的四点。这当然不是我们要的政治制度的全部。附此志明，免读者误会。）

—

这次“陇海”“平汉”线上的战事，与五年前十年前一切的内战是一样的没有意义。如今“护党”“党统”这些名词，与五年前十年前的“护法”“法统”是异曲同工的滥调。举目前途，国事依然没有一线曙光，小民依然没有一点生机。

如今中国政治舞台上的脚色，无论文武，无论新旧，无论南北，我们都先后领教过了。生花丑旦，昆梆皮簧，总换不了那几位看厌了的人物，总离不了这几出演厌了的旧戏。

老实说些，今日中国政治舞台上，谁进谁出，谁来谁去，我们小民确实可以不问。脚色全都在此，问，又怎样？我们只好要求他们编几段新曲子，换几幕新布景。换言之，今日中国的政治，只有问制度不问人的一条路。制度上了轨道，谁来，我们都拥护。没有适合时代的制度，谁来，我们总是反对。我们如今只好谈谈：“我们要什么样的政治制度。”

二

政治制度上先决的问题自然是对国家（State）的态度。

共产党在这点上，他们引证了马克思列宁等人的话来告诉我们，说：

“国家是有产阶级压迫无产阶级的工具。从经济上看，国家是资本家剥削劳工的一种组织；从政治上看，国家是资本家侵略劳工的一层保障。国家是阶级战争的产物，同时又是劳资不可调和的铁证。在阶级战争的过程中，无产阶级虽然要利用国家这工具来铲除资本阶级，阶级铲除了，国家这组织终要使他崩溃消灭。”

共产党的理想是希望拿生产做根基的经济组织来代替政治组织。明显说些，共产党根本就不要国家。共产党的革命策略是“以党废国”。

对一班“以党废国”的革命家，我们当然没有共同讨论政治制度的余地。皮之不存，毛将安附，基本的政治组织——国家，都不要了，谈得到什么政治制度？

我们并不特别顾念国家这种组织。不过二十世纪的世界，不像共产党所想象的那般简单。世界上不单是一个中国，同时并立的国家有几十个。中国崩溃了，英美法日不见得同时崩溃；中国消灭了，英美法日不见得同时消灭；那时，没有国家的中国人，当然比现在更要受人压迫，受人欺侮。俄国共产革命成功以后，苏维埃政府还得求神拜佛般去请求列强承认他们的新国家。不然，单单经济上苏俄就要陷于闭门自杀的状况。在二十世纪主张消灭国家，谈何容易！

其实国家，和人类的他种组织一样，有他产生及发展的历史。国家的历史，就证明他的性质是随时代随环境变迁的。今日国家的性质，已与昨日不同；明日国家的性质，当然又要与今日不同。就拿中国来说，二十年前的中国是在满洲人手里，满人并不完全代表资产阶级，汉人并不完全是无产阶级。目前的中国是在“一党独裁”的国民党手里，国民党不完全代表有产阶级，被国民党压迫的人，不尽代表无产阶级。国家何尝一定是资本阶级的工具。打倒资产阶级与消灭国家并为一谈，这种唯物论上的逻辑我们实在看不出他的根据。

我们绝对不为阶级制度辩护。什么时候可以达到一个无阶级的理想社会，这是大问题。罗素这样的怀疑过：“无产阶级打倒有产阶级以后，无产阶级何尝不可有‘少作工，少生产’和‘多作工，多酬报’的两种主张。这两种主张又何尝不可产生阶级”。拉斯基(Laski)又这样的怀疑，“我们就看不出打倒资产阶级以后，就一定成为无阶级的社会。社会或者就分为共产党和共产党领袖两个阶级”。我们睁开眼看看世界的情形。中国的劳工与美国的劳工彼此不都是被压迫的同志吗？美国的劳工比起中国的劳工来，他们又是小资产阶级了。黄皮黑眼的工人，进得了美国的海口吗？美国要赶走华工的不是煤油大

王，汽车大王一类的资本家，而是美国无产阶级的劳工。“世界的工人，联合起来”，这何尝不是一个大梦。这般说，消灭阶级的理想，什么时候可以实现？国家的消灭，什么时候可以实现？

开诚布公的说，消灭国家的高调，我们是不唱的。“以党废国”这条路我们认为在二十世纪是走不通的。我们在现世界里，只有保持国家（State）这条路。不过在保持国家这条路上，我们有我们所希望的一种国家。在国家的组织上，我们有我们所主张的政治制度。

谈到这里，国民党党员一定雀跃鼓舞的说；“曷归乎来！”

国民党是要国家的，这点我们承认。

国民党的总理在他的三民主义的第一讲里，开口就说：“诸君，今天来同大家讲三民主义。什么是三民主义？用最简单的定义说，三民主义，就是救国主义。”

三民主义是否救国主义，救国主义是否一定是三民主义，这是题外文章。要救国的人，当然承认国家的存在，这是不容否认的。国民党的口号是“以党建国”，这明明与共产党“以党废国”不同了。不过国民党建设出来的国家，采用什么样的政治制度，这是我们不能轻易忽略的一个问题。

在这里我们先要向“救国”“建国”的人，提出几点来讨论。

（一）国家的性质是什么？

（二）国家的目的是什么？

（三）建国的策略是什么？

老实不客气，整部《中山全书》，从没有提到国家的性质、国家的目的这些政治哲学上的根本问题。孙中山先生最留心的是“救国”“建国”的策略。他的短处——同时是他的长处

——是策略选择上，总是顾目的不顾手段的原则。因为不注意国家的目的，每每拿“救国”“建国”当做目的。因为顾目的不顾手段，策略上时常走上与国家的性质及目的相反的道路。最后“党在国上”的策略，就是这个明证。

在我们看起来，总要第一、第二点有了相当认识，才可以决定策略。现在我们就依次来讨论这三点。

第一，国家是种工具，这点我们与共产党的意见相同的。不过共产党认他为资本阶级压迫劳动阶级的工具，我们认国家是全体国民互相裁制彼此合作以达到某种共同目的的工具。

这点，看来似无关紧要，实则是谈政治制度的人应该认清的出发点。目前中国的大患，一方面是共产党把国家看做阶级斗争的工具，一方面是喊“救国”“建国”的人，把国家本身看作最终的目的。把国家当作目的的人，他们认人民是为国家存在的，国家不是为人民存在的。他们不问国家给人民的利益是什么，却认“救国”“爱国”是人民无条件的义务。因此时时拿“救国”“建国”这些大帽子来压人。民间的灾荒可以不救，苛税不可不收，地方的治安可以不问，内战不可不打。因为国家是目的，国民就成了“救国”“建国”的工具了。国家不要保障人民的生命财产，人民本身就是“救国主义”的奴隶。国家不要拥护人民的思想自由，学校应做宣传“救国主义”的机关。总而言之，只要挂上“救国”“建国”的旗子，苛捐杂税、打仗杀人的事，都有意义了。国民都要无条件的服从了。

我们认国家的性质绝非如此。国家是全体人民达到某种公共目的的工具。救国可以，救国的方法，不能与国家所要达到的目的相违背；建国可以，建国的方法，不能与国家所要达到的目的相冲突。反此，“救国”“建国”就是一种罪孽。

第二，国家所要达到的目的，我们认定是求全体国民的共同幸福。因为要达到这个目的，国家对国民有三重职务：（甲）保护；（乙）培养；（丙）发展。国民的身体安全、思想自由、经济独立等属于国家职务的甲项。人种改良、卫生管理、农工改进、养老育婴等等属于国家职务的乙项；教育普及，文化提高等等属于国家职务的丙项。国家要行使这三种职务，先要求国内的和平、安宁、秩序、公道。没有这几个条件，国家就不能行使上面的三种职务，不能行使上面的三种职务，就不能谋得国民共同的幸福。

第三，国民党许多人因为不明了国家的性质是全体国民达到目的的工具，因为不明了国家的目的是全体国民共同的幸福，所以在“救国”“建国”的方法上走上了“党高于国”的一条错路。

“党在国上”是“以党废国”的共产党的手段。共产党的国家论与他们的阶级战争论是连贯一气的。首先咬定国家是阶级战争的产物，其次认定国家是有产阶级的工具。有了这两个前提，那么共产党把国家抢夺过来做他们一党与一阶级的工具，自然是理直气壮的事。共产党根本就认国家在一个无阶级的社会里没有存在的价值，国家终久是要崩溃消灭的。在这种政治理论底下，党的地位，自然是比国家重要。“党权高于国权”；“党在国上”，自然可以谈得上来了。

在“以党建国”的国民党，亦居然挂起“党在国上”的旗号，这是根本的错误。这种错误的原因，一方面因为国民党在学说上没有国家的理论，一方面因为孙中山先生没有看清共产党的国家论，在急不暇择的当儿，就采取了共产党的错误的策略。

何以见得“党在国上”这种策略，是从共产党那里学来的

呢？

在民国十三年年的时候，国民党在广东开第一次全国代表大会，孙中山先生有这样一段演说：

“现尚有一事，可为我们模范，即俄国完全以党治国，比英美法之政党握权更进一步。……俄国之能成功，即因其将党放在国上。我以为今日是一大纪念。应重新组织，把党放在国上。”

这就是国民党里“党权高于国权”在历史上的来源。同时就是如今“党治”的根据。

共产党当日加入国民党，本来是有作用有计划的。他们当然耸动国民党采纳“党权高于国权”这种手段，以达共产党“以党废国”的目的。孙中山先生，用“以党废国”的模范，来做“以党建国”的事业，那真是缘木求鱼之类了。

“党在国上”，有什么可反对的地方呢？国虽然成了党人的国，党又非全国人的党，那么我们这班非党员的国民，站在什么一个地位？“党国”这名词，影响于国民的国家观念很大。就拿中国的近事来说。前次的中俄战事，除了各地国民党党部发了几篇宣言，打了几个电报，公布了几条宣传大纲以外，全国人民有什么表示？人民的爱国热度，比起从前的“五四”“五卅”来，是什么样的分别？当然人民都知道中东铁路的战事，其严重不在二十一条与顾正洪案以下。不过从前的事，是中国全国人的事，如今中俄的事，是“党国”对俄国的事。一字之差，在心理上就千里之别了。一个人已被人看做亡国奴，看做被治阶级，被治于白人，被治于同族的黄人，其去亦有别了。这种心理的存在是事实。这是“党在国上”在国民心理上自然的结果。

“党在国上”的影响，尚不止这一端。国民党可以抄写共

产党的策略，把党放在国上，别的党又何尝不可抄国民党的文章，把党放在国上。秦始皇打到了天下，自己做皇帝。刘邦打到了天下，当然亦做皇帝。曹操、司马懿打到了天下，当然亦做皇帝。这就是“家天下”的故事。国民党革命成功，可以说“党在国上”，其他的党革命成功，当然亦可以说“党在国上”。这当然成了继续不断的“党天下”。那么，以党建国，国在那里？国在那里？

这种批评，共产党不必顾虑。国的崩溃，本来是共产党的希望。求仁得仁，抑又何怨？国民党以“爱国”“救国”“建国”号召人民，情形自然应该不同。

其实，这些并不是我们对“党在国上”重要的攻击。国民党既然承认国家的存在，就应该认清国家的性质和目的，就应该问问党在国上，是否与国家的性质及目的有根本的冲突。

“党在国上”，国家当然成了一党达到目的的工具，不是国民全体达到公共目的的工具。这与国家的性质当然违背。国民党人或者说，我们革命党是顾目的不顾手段的。“党在国上”虽与国家性质相违背，然而这是达到国家的目的的策略。因此我们进一步来研究“党在国上”，是不是达到国家的目的的策略。

三

如今各国的政治制度，的确是建立在两种不同的原则上：
(一) 独裁政治 Dictatorship；(二) 平民政治 Democracy。独裁政治指国家的政权操诸一人，或一党，或一阶级而言的。平民政治指政权操诸国民全体，全国成年的民众，都可以在平等的条件上直接或间接参加政治而言的。“党在国上”“党权高于国

权”，这当然是独裁制度，不是平民制度。

在这里，我们就郑重的声明，我们是极端反对独裁制度的。我们极端反对一人，一党，或一阶级的独裁。我们的理由，极其简单，独裁制度不是达到国家所要达到的目的的方法。我们且分别简单解释如下：

（一）国家是人民互相裁制彼此合作以达到共同目的的工具。他的功用是保障国民的权利。我们认国民权利安全的程度，以国民自身保护权利的机会的多少为准。在目前的社会里，人类的公益心还没有完善到那个地步，说我们在政治上，可以把政权完全付托给某个人或某个党或某个阶级，倚赖他们来做我们权利的保姆。政治的实际是谁的政权失掉了，谁的一切权利的保障就破坏了。一人或一党或一阶级的独裁，在权利的保障上，自然是注意在独裁者个人或党或阶级的方面。共产党的无产阶级独裁，他们就公开的说是保障无产阶级的权利。这是实例。独裁的个人或党或阶级有时或者也会顾念到被治人的权利，这种偶然的事实，只能发现于被治者的权利不与独裁者的权利相冲突的条件之下。这在独裁者看来是慈善事业，不是他们的义务。只有我们自己才可以做我们权利的评判员。只有我们自己才是我们权利的忠实卫兵。这就是我们反对独裁制的理由。中国人不信租界上的外人，可以保护我们的权利，所以要收回租界及领事裁判权。根据同样的理由，我们要向主张“党高于国”“党权高于国权”的国民党收回我们国民的政权。

（二）国家是全体国民互相裁制彼此合作以达到共同目的的工具。国家的功用在培养与发展。在独裁制度底下，培养与发展的功用是失掉了。就拿国民的思想上的培养与发展来说，无论在开明或黑暗的独裁制度下，他最大仇人是思想自由。独裁制第一步工作，即在用一个模型，从新铸造通国人的头脑，

这就是所谓思想统一运动。从前法国拿破仑第三强迫修改学校课本，现在意大利的穆梭林尼的强迫学校悬挂像片，以至中国国民党强迫一切学校做纪念周，这都是一个原则上的把戏。这种思想统一运动下的培养与发展是害多利少。经过这种独裁制度的压迫摧残以后，国民的思想一定充满了怯懦性、消极性、倚赖性、奴隶性，或至于国民成为绝无思想的机械。

（三）国家是全体国民互相裁制彼此合作以达到全体幸福的目的的工具。要达到这个目的，国家要供给人民一种有和平、安宁、秩序、公道的环境。独裁制度是和平、安宁、秩序、公道的破坏者。无论是个人或党或阶级的独裁制度，独裁者总是处在国家政治上的一个特殊地位。这根本就抹煞了政治上的平等，根本就抹煞了“公道”二字。独裁者的特殊地位，一定引起被治者的不平与愤怨。不平与愤怨，是一切革命的祸源。在一个循环革命的社会里，自然找不着和平，安宁，与秩序。所以独裁制度是中国这二十年来内战不已的因，目前的举国大乱，境无静土，又可以算为南京独裁政治之果。

单单就这几方面来看，我们就觉得独裁制度是与国家的目的根本相冲突的。独裁制度既然是达到国家目的上的一条死路，那么，我们的政治制度，自然要建立在平民政治的原则上。我们并不认平民政治是理想的政治制度；反之，我们承认平民政治亦有许多缺点。不过，假使我们承认国家的存在，在达到国家的目的上说起来，平民政治是可以免去独裁制度上许多内在的罪恶。

我们站在我们的国家论上，根本反对独裁制度。我们不止反对独裁制度，我们并且认那种拿独裁制度为平民制度的过渡方法的主张为不通。独裁制度与平民制度在思想上的根本冲突，我们在别的文章里已经说明了。我们再来指正独裁制度做

过渡办法的错误。

国民党本身亦承认独裁制度内在的罪恶。不过他们拿“暂时”“过渡”这一切名词，来代他装饰。所谓“暂时”“过渡”云云，即“训政时期”之谓。在我们看来，政治上要不要“训政”是一个问题，“训政”上要不要采“党权高于国权”的独裁制度，又另为一个问题。

在第一个问题上，我们根本否认“训政”的必要。国家的组织，他的性质上，就不容有“训政”这回事。假使我们拿一个股份公司来说明国家的性质，我们就不相信股份公司的股东，个个要经过一番商业上的训政。我们不相信一个公司，要先让经理专政几年，加股东一番“训政”，而后股东才可以参预公司的事务。国家这种组织，至少在国民与政府的关系一点上，与股东和经理的关系相仿佛。其次，我们相信“学到老，学不了”这句话，在政治上与在其他的人事经验上有同样的价值。人对于政治的智识，是天天求经验。天天求进步，政治上的经验与进步是无止境的。一定要国民到了某种理想的境地，始可以加入政治活动，那么，英美人现在亦应仍在训政时期。从错误中寻经验，从经验里得进步，这就是英美人做政治的方法，这也是我们反对训政的理由。政治上即真有“训政”的必要，我们又相信执政人员——即今之训师——的训练，比国民的训练，更为急切。孙中山先生有政府是付汽车，执政是汽车夫，人民是坐汽车的主人一个比喻。果然如此，车夫是要严格的训练，坐汽车的主人，是用不着训练的。这是关于训政本身的话。

训政时期，应否“党权高于国权”，应否采用“党在国上”的独裁制度，这又另一问题。在我们看起来，独裁制度，因他一切内在的罪恶，本身就不足为训。采用一种不足为训的制

度，为训政时期的模范，这又是“建国”上南辕北辙的方法。

国民党改组派的领袖汪精卫先生，因为在党内领略过一夫专制的滋味，所以一方面要党内的民主；因为要维持“党在国上”的遗教，一方面又号召“集权”，于是创造了几个新标语。什么“民主集权”，什么“励行党治，扶植民权”，这些都是改组派煞费苦心在“党治”上——党在国上——的辩护。

其实“民主集权”与“党治”完全是风马牛不相干的两件事。“民主集权”这句话，绝对不能拿来作“党在国上”那种“党治”的解释。我们尽可赞成“集权”，我们依然是反对党治——“党在国上”的党治。在政治机关的组织及运用上，地方治权，集中于中央，这是“集权”，这与党治完全两事。至于政权集中于一人或一党或一阶级，这种“集权”，是绝对不可能的事。政权是在全体人民手里。一部分人所组织的党，除篡夺外，绝对不能取得全体人民的政权。由篡夺得来的政权，这种“集权”，又不能加上“民主”的招牌。这种篡夺式的“民主集权”，是独裁制度。独裁制度如今不但为非党员所反对，亦为改组派所攻击。

“励行党治”这句标语，倘“党治”没有“党在国上”的附带条件，这是老生常谈，值不得注意。加上“党在国上”的附带条件，这就是一党独裁。诚如是，改组派的党治，又何以异于南京派的党治？汪精卫先生的“革命力量集中”、“领导权统一”，这些不一定要在“党在国上”才可做到。“故革命时代，革命者必当确立革命政权。”一方面抑制反革命者，一方面引掖不革命……”这种解释，更不足为“励行党治”上充分的理由。谁是革命，谁是反革命，谁是不革命，实在难得公平的定义。在汪精卫先生眼光里，蒋介石主席是反革命，在蒋主席眼光里，汪先生是反革命，是之谓此亦一是非，彼亦一是

非。南京认韩复榘为革命，石友三为反革命；北平认石友三为革命，韩复榘为反革命，谁是革命，谁是反革命，不但我们不知道，韩、石本人或者亦不知道。然则“确立革命政权”，以“励行党治”的话，在如今中国，又拿什么做标准？结果人人都是革命，人人都是反革命，人人都可说“励行党治”的话了。

上面这段文字，总括起来，我们是绝对的反对独裁制度。我们反对永久的独裁制度，我们亦反对暂时的独裁制度。我们反对任何党所主张的独裁制度，我们反对任何人所解释的独我制度。我们的理由是独裁制度根本不能达到国家的目的。

四

国家的政治制度，应建立在平民政治的原则上，这是我们上文的主张。我们进一步来讨论：“在今日没有政治制度的中国，怎样产生我们所要的政治制度？”

在这点上，我们认为：

中国应立刻召集国民大会，制定宪法。

没有宪法，国家的政治制度，没有根据。这是浅而易见的事实。其实中国目前不是要不要宪法的问题，是已经有没有宪法的问题。

在这点上，我们的答案是很确定很简单的。我们认为中国目前没有宪法。国民党人在这点上的见解，就与我们不同了。他们认为总理遗教，就是宪法；中山全书，就是宪法；建国大纲，就是宪法。这些的确是国民党人的错误。这些是国民党人的外行话。

假使他们的先总理有灵，他一定这样的向党员说：

“同志们错了。我的建国大纲第二十三条里已规定‘全国有半数省分，达到宪政开始时期，即全省之地方自治完全成立时期，则开国民大会，决定宪法而公布之’。国民会议未开，宪法未公布，如今中国那来的宪法呢？”

自从胡适之先生提出了宪法问题以后，国民党左右派的党员纷纷提出那些“成文宪法”“不成文宪法”等等名词来反驳。有的咬定总理遗教是中国一部不成文的宪法，有的咬定“中山全书”是一部成文宪法，这点我们又只好来作简单的回答。

试问，如今世界上哪一个国家——英国在内——的宪法，是一部完全不成文的宪法。就以英国而论，大宪章，人权请愿书，人权说帖，这些是成文的还是不成文的？一七〇〇年的嗣统案，一九一八年的选举案，一七〇七年的苏格兰案，一九二二年的爱尔兰条约，这些是成文的还是不成文的。这样的证例，我们可以再举许多出来。我们更要注意英国的成文宪法，不是某人的遗教，不是皇帝的御令，而是人民制定的条文。试问，如今中国像这样经过人民制定的宪法条文在哪里？

所谓不成文的一部分，是指“惯例”（Conventions）之已有法律效力者而言。我们更应明白，“惯例”的法律效力，是倚赖人民的“默许”（tacit consent）而有的。最后的制宪权是在人民手里。什么时候，他们认为某种“惯例”应废止其法律的效力，人民随时可以采制宪的手续，加以修正。英国宪法的精神，就是如此。试问，如今国民党所谓的中国的不成文宪法，那部分是有“惯例”上的根据？那些“惯例”是人民“默许”的？假使人民要修正或取消某项有法律效力的“惯例”，人民合法的制宪机关在哪里？认中国有不成文宪法的人，根本没有明白不成文宪法的意义，根本没有了解宪法的意义。

其次，总理遗教、中山全书、建国大纲是不是宪法？在这

里，姑无论“遗教”“全书”“大纲”的内容如何，姑无论它们有没有宪法上所应具备的内容。这些是次要问题。“遗教”“全书”“大纲”经过了什么一种法定手续，成为今日中国的宪法，成为我们全体人民应遵守的大典章，这是根本问题。我在上面说过，宪法的来源，只有两个：（1）人民制定的；（2）人民默许的。根本的原则是宪法一定要人民的承认。人民对于宪法某部分不同意时，有法定的手续，可以修正。所谓“遗教”“全书”“大纲”，哪一部分是我们全体人民制定的，哪一部分是默许的？经过什么手续，得到人民的承认？我们人民有什么方法，可以修正？

孙中山先生是主张民权的人。他相信只有国民大会才可以制定宪法。凭什么国民党党员一定要把他做成个专制魔王，做成个口衔天宪的人物。俄国的共产党是公开的阶级独裁，他们曾经召集一次大会，起草宪法。苏俄就没有说马克斯的“资本论”、列宁的“国家与战争”，就是宪法。认“遗教”“中山全书”、“建国大纲”为宪法的人，根本就不明宪法的定义；根本不爱戴孙中山先生。

中国果然没有宪法，新的宪法应该如何产生？

这点，我们认为唯一的方法是召集国民大会。在我们看来，不但宪法应由国民大会制定，目前解决国事的唯一方法，亦只有国民大会。

关于召集国民大会解决国事的理论，在民国十三至十四两年间，孙中山先生发挥得很透彻。我们相信假使国民党到南京的时候，即用国民会议解决国事，中国或不至闹到今日这个局面。国民党员时时做纪念周，天天念遗嘱，“国民会议……尤其于最短期间，促其实现”这件事，确实没有遵照遗嘱办理。这的确令人根本怀疑念遗嘱做纪念周那种宗教仪式的效用。

建国大纲草于民国十三年春天，国民大会的主张，发生于民国十三年底孙中山先生北上的时候。以时间论，国民大会为国民党先总理的最后主张。然而一班同志，于宪政时期的五院，急急提前组织，于遗嘱上所谓“最短期间促其实现”的国民大会，反搁置不问。“党员不可存心做官发财”，回念这句话，不免令人发无限的感想！

中国的政局，依然是民十三民十四的现象，或更复杂。从前孙中山先生主张国民大会的理论，现在依然可以成立。对于现在的国事，我们只好抄写前人几句话，说：

“目前中国的事，只有国民会议，用大家来解决的一法。若是专门由武人去解决，便由他们彼此瓜分防地，争端没有止境。”

国家政治纷扰的时候，用国民大会，制定宪法，解决国事，这在西洋历史上的实例很多。美国独立时的国民会议，法国几次革命时召集的国民会议，都可以做我们的先例。

国民会议，如何召集，这不是难题。我们赞成孙中山先生从前所主张的先召集国民会议预备会议的步骤。国民会议的预备会议，谁来召集，这种名分，值不得争执。这次战事，南京胜，南京召集，我们赞成；这次战事，北京胜，北京召集，我们也赞成。这次战事，南北两方彼此都了解不能有最终的胜负，彼此止戈为武，同来召集预备会议，我们更馨香祷祝以赞成，我们注重的是国民会议的成立及结果，至于谁来召集。我们绝对没有“法统”、“党统”的观念。

预备会议的职权及组织，值得我们的讨论。

预备会议，在我们看起来，应以下列各种代表组织之：

- (一) 职业团体代表；
- (二) 地方代表；
- (三) 政党代表；
- (四) 专家。

预备会的职权，极有限制，代表的人数，以少为宜，以期召集手续的简单，会议的便利，结束的迅速。

(一)(二)(三)三种代表，由各团体推选；第(四)项代表，我们主张应由前三种代表推选。专家应由预备会代表推选的理由，极其简单。从前召集的各种会议，所指派的“专家”，大半是要人的亲贵，部长的戚友，“家”的关系，容或有之，专门知识，未见其然。推选的专家，或者可以免掉这种缺点。

职业团体，我们是指商会，工会，农会，教育会，教员协会，学生联合会等等说的。不过这种组织，有许多内地区域。尚未成立，有许多地方，虽已成立，有时为一派一党所把持，他们的代表，不一定真能代表各项职业人员的意见。因此我们加上地方代表，以补救上项的缺点。

政党，我们是指国内各政党而言的。要走上平民政治的正轨，根本要打破一党专政的局面。民十四年孙中山先生所拟的预备会组织法，亦包括“政党”在内。“党外无党”的话，本来是“后知后觉”辈的画蛇添脚，不是总理的遗教。一党独裁制下的会议，是“党会”，不是国民会议。这种会议的结果，根本不能得到人民的信仰。

预备会议的职权我们主张：(一)规定国民会议的组织及职权。(二)监督国民会议的选举。国民会议正式成立，预备会议即行解散。

国民会议的组织，其大纲我们认为应与预备会议相同。不过在代表的产生上，人民应有思想，言论，及选举的自由。实力派包办指定代表的事，预备会应设法严为防止。至于指派上海人代表蒙古、南京人代表西藏的往事，自亦失却国民代表会议的真义，预备会亦应设法取缔。国民会议的职权，其最要

者：

制定中华民国的宪法。

上面这段文章的大意，总括起来，是中国应立刻有一个由人民制定的宪法。制定宪法的唯一方法，为立刻召集国民大会。

五

从这个新的宪法，我们希望得到一个什么样的政治组织？这又是我们要研究的一个问题。

二十世纪一个真正的民主政治的政府，一定要具备这两个条件：（一）有人民委托的治权；（二）有专家智识的行政。用西文来说，政府要是（A combination of entrusted power and expert service）。换言之，第一项，我们要有代表民意的立法机关，第二项，我们要有专家知识的吏治制度。

民主政治的真义，是全体国民间接或直接的参加国家的立法。目前南京政府的组织，根本就缺乏人民代表的立法机关。国民党的主张，号称五权分立。南京政府，名有五院，实无五权。胡汉民先生所主持的立法院，院里的人员，既非代表，又少专家，是个划到领薪的骈枝机关。他们没有立法权。他们亦不应有立法权，因为人民就没有把这个立法的权力，委托给他们。前不多时，立法院里居然弹劾外交总长的擅权签约，其实条约即要通过。亦是国民代议机关的职权，南京立法院起而行之，又何尝不是擅权立法呢？地板上铺席子，高低又在那里？

将来民意代表立法机关的产物，我们主张有这些条件：

（一）议员一定要用普通选举制产生；（二）在选举上选民有绝对的集会结社思想言论的自由，换言之，打消党外无党的

限制，各政党站在平等的地位上竞争选举；（三）制定选举违法舞弊法，限制武力、金钱及其他非法手段，干涉选举。

在这些条件下产生的立法机关，才具备“委托治权” *Entrusted power* 这资格。这种机关，制定的法律，国民才有服从的责任。因为在这种条件下，国民所服从的不是旁人的命令，是自己的意志。

南京有考试院，没有吏治制度。考试，不过是吏治制度的一部分。考试，不过是官吏选择方法里的一种。完美的吏治制度，包括官吏的分级，官吏的保障，官吏的赏罚，官吏的退职养老等等。拿考试院整顿全部吏治，这是错误。

将来专家知识的吏治制度的建设，希望他有这些条件：

（一）采公开的竞争的考试制。在一切官吏的考试上，不得有政治信仰的歧视。考试方法上，思想言论绝对自由。在官吏的任用上，亦不得有政党的歧视。

（二）用法律保障官吏的任期。行政官的任期，应与司法官任期同样看待。非有职务上的错误，不得随时撤换。凡上司官吏撤换下级官吏时，应公开撤换理由。下级官吏对撤换事项，有答辩及上诉机会。

（三）采科学的分级及订薪制。取消简任荐任委任这类无充分意义的阶级制。采用以职分及责任为根据的分级制。凡同职分同责任的官位，其招选资格及方法必同。同职分同责任同资格的官位，其薪金必同。其升迁的机会必同。薪金的订定及修正，应相当采纳以生活程度为标准的办法。

（四）订定官吏违法舞弊法。用法律的力量去取缔贪赃受贿卖官鬻爵的事情。

（五）订定官吏的退职养老制等，使官吏安心职务，国家行政成为职业，使吏治职业化。

（六）吏治制度与教育制度联合进行。学校应注意培养并提高国家行政人员的知识，使行政成为专门科学，官吏有专家知识。

这些条件都实现了，这样的政府，就是我们所谓的有“委托治权”及专家吏治的政府。这就是我们要的政治制度。

在政治制度上，我们特别注重立法机关行政机关的改革。旁人或者认我们这些主张，都是枝节。在我们看起来，政治是民事的管理，国家是商业上公司一类的组织。在一个公司里，若有合法的董事会，有专家的执行人员，这公司的发展兴旺是不成问题。二十世纪的国家，亦就是如此。立法机关就是公司的董事会，行政机关是公司的经理办事人员。立法机关有了委托的治权，行政机关有了专家的人才，国家的政治制度问题，大部分解决了。国家的兴旺发展不成问题了。

如今的打仗杀人，都是无知的耗废。。如今的“党统”“法统”，都是迂腐的滥调。如今的“革命”“反革命”，都是孩童的谩骂。如今的“党在国上”、“党权高于国权”都是无端压迫小民的篡夺。这些都不能解决国事。解决国事的方法，只有在平民政治的原则上，建立一个合时代潮流的政治制度。这个制度，最低限度，是：（一）有委托政权的立法机关；（二）有专门人才的吏治制度。

悲观的人，或者以为在今日中国的政治上，人心的改造，比制度的建设，更为重要。人心的改造，不在本文的范围。不过我们相信，国家的坏人愈多，制度愈重要。制度的功用在于把坏人作恶的机会，减少到最低最低的限度。这或者就是我们要保持国家的理由，因为国家本身就供给我们互相裁制彼此合作的一个制度。

（民国十九 六 五）

六、政党政治

提要与按语

政党的出现与社会的多元化是联系在一起的。以党称全的谬误与以偏概全的错误是一样的。在传统的一元化社会中，政党是完全受到排斥的，要实行党锢；在向多元社会过渡的过程中，政党政治受到部分的排斥，即一些政党可依合法存在，另一些政党则完全受到排斥。政党政治的完善程度事实上是现代政治成熟程度的试金石。政党制度的健全与否是一个社会自由程度的刻度表。自由主义不欣赏政党政治的相互倾轧，却坚决捍卫政党政治所隐含的结社自由。在政党的问题上，自由主义的心情是暧昧的，但立场却是明白无误的。在美国的《联邦党人文集》的作者们那里是如此，在现代中国的自由主义者那里也是如此。

严复在《说党》中对政党制度的利弊、两党多党的得失尽陈其详。饱读西典的严几道先生注意到，自英国的柏克以来，视政党为祸害并加以彻底否定的人已不多见。他引用麦迪逊的话说，政党政治虽有弊端，但“幸门户繁多，不致使一党得以专横”。他还主张，放弃古代帝王对待朋党的办法，即使“党势甚盛之秋，政府只有疏通和民之一法，滥用强权，久则败矣”。

马相伯先生在《政党之必要及其责任》一文中，用个人主

义的逻辑，分析了现代社会中出现政党现象的深层原因，指出，“欲完国家之责任，莫要于使国内之人各得所欲。…一国之人，其所欲亦多矣，淆乱而不能统一，隔阂而不能相知，甚欲互相反对而莫审所适从……吾所欲者，非能强举国人以尽从同也，则必有其所欲不在是而在彼者焉。…于是乎一国之中，必不止一政党，而常有政党与政党对立。”在作者看来，不同的党派的存在及相互之间的冲突是十分正常的。因为人的欲望、价值观和利益要求是不同的，所结成的表达这些欲望、价值观和利益要求的政党也必然是多种多样的。如果天下人的欲望、价值观与利益完全重合，则政党，或者说除一个政党之外的其他政党都是多余的；若不是，则另当别论。作者认为，尽管政党政治有很多缺陷和弊害，但仍然是可以接受的。既然至善的政治不存在，对政党政治就不能过分苛求，因为“宗教家有言，人类者不完全之动物也。人类既不完全，故政治无绝对之美。既无绝对之美，而求其比较，则舍政党政治无以尚也。”追求至善的政治，会带来至恶的政治，如作者所言，“天下虽无绝对的良政治，而有绝对的恶政治。何谓绝对的恶政治，则徇最少数人之私欲，而反于大多数人之所同欲者是已。质而言之，则曰专制”。政党政治尽管有缺陷，但比起专制政治来，其优越性是不言而喻的。

胡适先生对党治的弊害更是深恶痛绝，甚至主张一种《从一党到无党的政治》，因为“绝少数的人把持政治的权〔力〕是永不会使民众得到现代政治的训练的。最有效的政治训练，是逐渐开放政权，使人民亲身参加政治里得到一点政治训练”。可见，其“无党”的主张不过是，“与其一党，不如无党”的一种无奈的感慨。所以，胡适“不赞成政党…尤其不赞成

‘党权高于一切’的奇谈。”从处理政党问题的角度看，适之先生提出，中国《政制改革的大路》，“只有抛弃党治，公开政权的一条路子……放弃党治的方法是实行宪政。……在宪政之下，党内如有不能合作的领袖，他们可以自由分化，另组政党。如此，则党内派别的分歧，首领的不合作，都不了而自了。这是政制改革的大路”。

说 党

严 复

中国政界之有党人旧矣。西汉以前，虽有党不著。以党称著者，其在东汉桓、灵之际乎？顾虽有甘陵南北部之称，质而言之，不外党锢一流而已，彼十常侍熏腐之余，固不足为党也。其后唐有牛、李，宋有蜀、洛。魁长既殊，宗旨亦异，其势力亦稍平均，渐似今日政党矣。其尤似者，莫若赵宋元丰以后主变法、反正之二党人。其一以介甫为之魁，其一以温公为之主，绵延绝续，逾南渡而衍为战、媾之两派。盖国论与门户相终始如此。降及元、明，殆无政党，东林、复社，几学会之有势力者而已，未闻其于国家之定何主义而运何手段，以求达其何种之目的也。及至前清，尤忌朋党，故御批《通鉴》，于宋滕甫之对神宗，谓朝无朋党，虽中主亦可以济云云，最深激赏，则其御下之情可以见矣。然此其情虽若专制，而深防远虑，惟恐臣下势力之或张，顾平心以观，则前之党人于国计要为无取。何则？党风之烈，彼必以一党之衰盛为前提，而所谓国之利害，民之休戚，理之是非，皆为后义；且不平既起，而争心应之，则报复相寻，而国乃大病。黄庭坚有言“不须定出我门下，实用人才即至公”，此非党人之所能用也。韩□有言：“一朝夺印付私党，凛凛朝士何能为。”此又党人之所常出也。

故斯宾塞谓：政党者不过拓大之私利。既为私利，则其非大中至正之物可知；非大中至正之物，则不容于尧舜之世，解散禁绝，亦固其所。《易》曰：“涣其群元吉。”此之谓也。

海禁既开，交通日广，于是欧洲之学说政论，日渐于东瀛，浅者震其富强，不知其原因之别有在也，于是以分党为政治之极规。向所谓私者，乃今以为至公；向所谓危者，乃今以为极治。前清末载已有维新、守旧之二流，而保皇、革命旁轶而为支别，然而未大盛也。自辛亥武汉造攻，不半载而变中国数千年之旧法，号曰“共和”，虽一切外缘内因，举不备具，骤用新制，无异驭电车以行于蚕丛犵狁之区，而举国噤噤，以此为跻盛向明之左券。盖政治既为代表，则政党若不可无，于是有同盟，有国民，有共和，有统一。两年之间，名称屡易，组织纷然。顾自旁观者细察而微论之，则其中知政党之为何物，能结合团体以催促政治之进步，不过居最少之数，而攀缘依附取利己私，盖十八九也。此诚诸公所亲见，而仆言岂妄也哉！

党非佳物也。自国之政柄归民，而其势必归于有党，故英国某政家言：“政党乃民权政府不可遁之恶果。”今请先为政党二字之界说：“政党者，民人自为无期限之会合，而于国家一切之问题，有主张之宗旨与求达之目的者也。夫文明之众，虽号结习自由，顾所谓自由者，亦必在法典范围之内，有或干纪违法，政府固得干涉而禁沮之，但此等干涉，往往甚难，而为政府之险著。故党势甚盛之秋，政府只有疏通和民之一法，滥用强权，久则败矣。至于寻党结集，取于研究内政外交问题，既无干纪违法之端，而可备政府之采择，则其党虽在专制治权之下，亦足自存而为求治者所不可少也。

欧美诸国政党之历史，其迁流变相常若不可方物。据目前

以推来者，谓于其国政治，将有何等之能力，往往为政治家之所难。夫代表议政之规，自以英、美二邦为先进。顾居今观古，国中政党所以成其如是者，多非畴曩言治者所及知。如《联邦论》出版于一七八八年，于美之新党宪言及纤悉，于国中党人颇多抑语，谓政府所宜深防，乃不知百载以还，其法有以潜率阴驱，使全国之民分为两大党派。每逢选举，竞争炽然。又如马狄孙书言新法之利矣，又云党派必为政治前途之梗，幸门户繁多，其势有以相制，不至使一党得以专横云云，则又非新洲今日之情事也。他若斯佗利书出于一八三三年，穆勒约翰书出于一八六〇年，去今皆不过数十年，其所推究者皆不中后来之现象。今之实象，各国皆成于两大党，而具左右政界之能力者也。

然则固有政党，岂以二为自然之结果而最利人事者耶？曰是又不然。苟非有特别之原因，则党派将决成于众而非二，此其理可微论也。盖党之立也，必有其所以立之基。自其公者而言之，则所标宗旨之相合；自无私者言之，则所歧权利之从同也，其立也，无全公，无全私。往往操杂公私，以成其团体。近二百年，学者皆晓然于其为民政之同产。自拔尔克以后，著论深非之者寡矣，然亦未尝即以是为瑞物也。盖其民程度既高，而人人有国家之思想，又见国人之立一法，政府之下一命，其利害皆关于身家与其子孙也。斯群焉，各怀无政策，而于已成之制度，或望有所更张，以收一国一群之福利，则聚而谋之，讲去其小异，以蕲即于大同。徒党愈多，其目的之终达愈易，此自然之势也，夫如是，故国中党派为数之多寡不可前知。何以言之？譬如英国，当保农税之未废，则有反对谷法之一党，所争者谷法，于他事未尝问也；迨谷法既废，则有自由贸易之会，其所反对者，要不外保护税法而已，再进亦不过操

在宥勿治之学理，谓一切听民自谋，不必政府干涉而已；其与此对待者，则谓政府宜有干涉之权，用社会主义以救个人主义之偏，而后有以泯无艺之不平，息过甚之竞争。是二者之所赅，可谓广矣，而皆持之有故，言之成理，故足以互救其偏。顾其所持者，社会、个人两主义也，而于朝政法度之因革，即同党者又不必其从同。譬如晚近，欲国会增进齐民参政之权，于是审法之会，有议废上院之举，有准议员食俸之更张，凡此皆为编户小民参政道地者也。而与之反者，则谓国论政柄宜归诸诸有学之夫。学问阅历深，其亦占投票之价值宜倍蓰于常民，于是而两党又相待而立矣，至于对外之政，或主于和平而自守，或主于膨胀以建威。是故党之立也，每建一主义以为之标。其合于此者，不必同于彼，主恢张民权者，其于军政外交，往往谓为行政之专责，出入轻者，樊然分歧，故曰若秉自然，则国之党派将决于众而不止二。

然此犹是言其宗旨之不同而已，至于权利尤致繁殊。盖国家一法之立，一政之成，民以地位不同，其所受之影响各别，而于真实利害亦有见浅见深之差。民之不齐最著者莫如贫富，由是而赋税、教育乃至国防之筹备，战媾之短长，二者主张多不相合。主张不合，党派遂殊。夫党派之易成于众如此。然而今日现象，卒趋于为二者，此其所以然之故，又可得而继论矣。

由前之说，立宪国之有政党也，由党员主旨之相若，利益之同等以为合。顾主旨多歧，利益各异，故其势易为繁殊而常迁变。使无一物焉为之特因，则各国之党派必多，而不成于对待之两党。所谓特因非他，选举是已。选举莫重于与元首与夫行政之长官，非有如是之特因，则主旨相歧而利益各异者，将宁处于分不肯为合。所谓政党，一国之中标立名号，虽数十百

不止可也。夫异党固有联合之时，而恒由所欲达之目的。从同之故，降心下气，泯异持同，相为融洽，以求所谓多数者，恒有之事也。顾既偿所愿之后，将其势又处于睽。语曰：“同舟而遇风，则胡越如左右手。”此说固也。特风止浪平，则胡仍为胡，越仍为越，此暂合之所以不足恃也。

至有选举之事则不然，而选举法无以代表少数者为尤甚。盖选举之际，使所有之阙已为一党之人之所补，则余党之得补与否，必属不可知之数。故诸党必相混合，以预定有被选资格之人，而后可望以有是选举之竞争。故党派虽众，其势当趋于两大党之对待而无余。虽然使所选之人，不外立法权之代议，则如前所言，其为合必暂而不久，且随地以为殊。惟所选举者议员而外，于行法首领又有公选之权，此英、美二邦之政党所由终成于二也。夫英、美二邦，其法定选举，事诚大异：美有每四年公举之总统，而英有改组政府之常选。每于此时，通国之众有政治观念者，咸延颈跂足而为选政之竞争。于此设有小党不联合而为大党，以求胜算之可操，其于所选之总统长官，犹无与矣。故大党之势恒足以吸入小党，使成朝野之二党也。惟此为最有力之原因。且美之习惯，行政之吏虽在下级，布新除旧常随所举，以为胜党之酬庸，而总统又操否决权，其势自有以左右立法之国会；而英之纯粹政党内阁，其提挈议众，又不待言，凡此皆非两大莫足为竞争者矣。

是故英、美治体虽相悬殊，而其政府机关几为对待之朝野两大党而设，胜者在朝，负者在野。在朝者为之敷施，在野者为之程督，伺隙抵巇，各有报章，各有结集，大抵务为相胜而已。夫人心不同，各如其面，而所图利实亦不必从同，故政党虽趋于两大，而小党亦或以自存。即此二大之中，其泯异为同者，亦未必遂为胶漆。合散无常，事所常有。特使前因而在，

则所谓政党者，无虑皆双立者耳。

前谓国有政党，其势恒趋于杂而多，顾以有大选举为之前因，其终每成于二，此立宪先进国共有之现象也。吾国之发表共和以来，论者每戚然于吾国之无政党；有政党矣，又恒愿有两大政党，左提右挈，彳亍于迤邐，以为国步之进行。此其说固也。虽然，国之成于两大政党者，亦有利害之可言，此可得以微论也。以言其利，则党成于二，其统治权有稳固之效也。盖使党派既多，而立法权操于议众，无论何党，少能于议众中占多数者。一议之兴，每于临时乃相为合，以为胜决。顾暂合者，势不久牢，至于他时他议之兴，又与他党牵率为合而主指纷然矣。此其赞成如是，反对者亦如是也。夫代议之治制，论者已病其有不安易动之弱点矣，乃今益之以党派之禁，是之弱点不愈见乎？故惟两大相持，而后政策出于一门，所谓稳固者，即是谓耳。

复次，政党之宜于以两为对待，不宜于以多为纷杂也，于用内阁制之时尤见之。内阁制者，行政之部，以议院之赞成反对为存废也。顾即用他制，亦必两党对立，而后主治、监督之分界以明。盖政党成于两大，则胜者在朝主政柄，负者在野而职监观。在野者恒欲取在朝者而代之，则其中魁长伺隙抵_巇，常取在朝者之所措施，引绳挑根，裸其短弱，以告国民，使国民弃而从我者，必然之常态也。然为此矣，而明智党魁，恒不敢过此，非言宽恕也，亦非云公忠也，诚以国中政客舍两党而外，更无第三，政柄所归，不彼则此。使当路者以常算嘉谟而蒙攻击，则国人为之辩护者必多，使其词直，此乃再负，其去得政滋益远矣，故不敢也。又使操柄党人，其谋国也，迫于时势，而为最良之措施。在野者以无责而易由言，吹毛索瘢，流长飞短，幸而胜彼，夺而代之。顾乃本党掌局之时，情见势

细，尽思极虑，欲不出于向者之涂术，而不能脱，其异〈日〉之失败立见，然则得政不长，而前党之优益著。是故国有两党以互相求胜之故，其为窥伺，而相督过也必殷。然必详审郑重出之，以为胜负两端之余地。此其利不独在行政也，即以指导国民，亦有赖焉。使党多而杂，其不能得此良果，明矣。

如上所言，二利之外，或更谓国之政党必成于二，而后国民之政治兴味乃周遍而绵长，何以言之？盖使党多而杂，政界竞争之中心点必萃于各党之魁硕，而所争者，恒以党利为前提，或偏整愤兴，过主破坏而为国所不堪，夫如是之政党，国民中之烦恼宁静者，必望而去之。夫烦恼宁静，有选举资格之最良者也。乃今相率而违政界范围，至其久之，政治趣味、国家思想，坐以全失，皆此政党之繁，阶之厉矣。此其言近是。盖政党双立，诚有周遍之功，而常人感情，其忠于国也，恒不敌其私于党。虽然使其人仅知有党，而国后焉，则政界中无此等民，未为巨失，则以此为政党双立之大利，有非余所敢附和者矣。

前言政党分为两大派之利，既如彼矣。然自国利民福而言之，则此成于两大派者，亦未必推行尽利而无害也。盖政客党派之小而生多，其害以主义常狭而客气常隆之故。独至渐合，而终于二，其主义乃宽大而兼赅，其客气或泯而难见。然而相反之弊。将即见于兼赅宽大、感情尽泯之时。前者以所持主义之狭，常有余地，异党相遭，其分于此者，未必不合于其余，而其所以为异同者，又未必尽由于党见。独至成于两大，则往往以道殉党，畛域厘然，甚者为党之情或过爱国，此斯宾塞为书于《国拘》之外，所以叹流桎也。今夫所生之地域，所游学之国土，人生至偶之事也。而吾国人士当竞争之烈，且不惜牺牲公道，而为省界、学界之争。又况他日两大势成，所有政客各

有籍，外怵于利势之盛衰，内惧于党人之交谪。《诗》曰：“畏我友朋。”《庄子》曰：“名实者 圣人之所以不能胜也。”则并生心厉，惟胜之期。虽所持党义，亦将若存若亡。且是之现象，往往察于异党则昭然，至于本党，又常亲蹈而不自觉。

故曰，党非佳物。政党者与代议政体相生而不可去者也。吾国由君主径入共和，越躐阶级，则政党幼稚，理有固然。盖人心不同则主义异，主义异故党派纷纷，固不便也。然必谓由多渐少，成于两大者，必可利国而福民，则又非极摯之论耳。是故成于两大者，有一部分之政弊，以之轻减，又有他部分之政弊以之加深也。何以言之？在朝之党表一政策，而在野者加訾议焉。顾以政柄之操，非彼则此。故其加訾议，恒以后难为继为忧，则回翔审顾，不欲为过甚无已之词，此弊害之轻减者也。然亦以两雄对待之故，党人意存患失，而以必胜为期，于是阿世违心，其事国之忠情亦减，每有最良之法，远览之谟，徒以不谐于俗，而反对者或得用此以为倾也。则无宁避之勿谈以为稳固。则由是既有出群之才，而国不享其利，所谓天生圣贤，以为时人之耳目者不可见矣，此弊害之坐以加深者也。

复次，假其国而用政党内阁之制，则所用以组织政府而总司庶政者，势必用胜党之魁硕。顾党有魁硕，未必遂为庶政之长才也，而其势乃不可以不如是，此亦党政之一短也。使国党多，其弊尤可，独至两大，弊乃益深。盖所谓党魁者，其人必擅词令之才，而有献酬群情之能事，至于政事，则往往非其所长。然在党多之时，此长于政事，短于献酬词令之人才，即使所怀政策不必从同，尚有容于政界之望。独至党成两大，此乃绝无。故前之失才也，以怀嘉谋而不试；此之失才也，以虽才而无当位之时，而国之所损皆不訾矣。

且政党成于两大，其于世道人心，尚为极危险之关系，则

以是之故，使政客成为一种之生业。党利居先，国计居后，作用日富而忠信日微，利口奋兴，而朴诚之人将无所容于政界也。公等见外国法廷之所谓辩护者乎？两造讼家各出巨资，以雇精通法学之士，使之抵牾伺隙以倾人，巧辩舞文以自庇。故既为辩护矣，则白者或涅之以使缁，邪者或掩之以冒正，有时虽欲为不违心之言，不可得也。其佞口无真如此。是故西人薄之，谓之市道辩护 *Forensic advocacy*。谓之市道者，罗马受辞亦于市也。然而尚不甚害，则以搏辩之人各有所护，其行私之意，不独己知之，而听者亦莫不知。彼为之理，官为之助理，将惟其理实之可否俞，至于言者之激烈、和平，与其一切（谰）愬之状态，则在所不论故也。至党员政客之为是辩护也，乃以言者之笃于自信，而听者亦每从而信之。法廷之辩护有理官，有助理，有被告之辩护为之剖晰情伪，细入毫厘。而政界议院之中，不皆有是此利口，所以常能达其目的也。彼欧美先进国之为议员者，恒有公职而无俸禄，而其弊尚有时而如此，今使其制异此，而一议之胜，大权厚利，坐以兼收，此其弊又伊于胡底乎？

右之所言，皆指党中之魁硕，顾势成两大之后，则一党中指挥服从，二者皆成习惯。言其利者，则曰惟此而后，党情可富，党势恒固。独是立宪之制，其所以觊为优胜者，岂不以一法之立，一议之行，其发现皆出于多数人之同意耶！而孰知势成两大之后，此多数人所同意者，乃由此最少数者为发其端，而多数人乃相从焉，或姑从焉而靡所过问。其靡所过问也，乃其所以为多数也。

今吾国既以立宪为民主矣，则或远或近，政党必从以发生。发生矣，或散而为歧出之多党；或聚而为对峙之两党；则由于事势之迁流，其于国运人心，皆有重要之利害，此爱国之

士，政治之家，不可不豫为研究，期于有以善其后者也。顾其事有难于前计者，则以结果之大经，皆由政界道德之程度。而政界道德程度之高下所由致然，其原因最为复杂，不但本于国体、治制之何如也。顾国体、治制又当有促成此果之功，甚者或使之一成而难变。故吾人欲求政党之弊，期于可去者去之，不可去者轻之，又不能不于二者之中郑重而加之意也。何以言之，假如行政高级机关，为国会中多数议员随时所可推倒，则行政部虽有解散议众之特权与之相抗，以为行政者质成国民最后之著。然使议众多数以党派之杂，其所趋重之势，朝暮变迁，则其事最为危险，不得不使对峙之党，凝然足恃，而后无论何等政策，乃为推行尽利之机。夫如是则前之散者，方将使合，而既合之众，又乌能使散乎？独主他制之代表政体则不然。盖政体同为代表，而使行政高级机关无解散议众之特权，由是而阁员之任命亦有定期，非多数议员随时所得推倒，则彼此人心既定，就职之后，行政、立法二者相安。故国会之中虽亦宗旨互殊，各持门户，而不若前者之各严疆界，终为对峙之两党以争优胜明矣。而难者曰：然则北美之合众国独何欤？彼总统之任非无定期，其国会亦非行政部所能解散，由前之说，其政党宗派宜最纷歧，乃美国政党对峙之深，竞争之烈，为五洲所仅见，则何也？应之曰：是又有二因焉。其总统为国民普通所选举一也；而下级行政官吏之任免随胜党之入阁为转移，为之分赃之制 *Spoils system*。向使美之大总统，但由国会公举，而下级行政之任免，不关于党派之胜负，则虽政党，气或稍衰，而意见多歧，诸党离立，即其左右政界之能力，亦不至若今之磅礴耳。

更有进者，就令政党内阁之势既成，而党派遂底于两大，顾其中救弊补偏尚非无术也。此其作用在使立法、行政二者分

工得宜，而党见行乎其中，未由而过。其一在区分重要问题，凡其事与行政部非密切关系者，不必由内阁解决，以界之院中之委员会，使加讨论，则异议朋兴，而党派易于复杂矣。其次则行政机关诸首领，凡须专门学问，居恒练习及特别经验者，当内阁改组之时，不必随同避职，必俟党见异同，涉其本部行政而后许辞。又其次，则使行政长官得常本一己之政见为措施，期无碍行政部大局之稳固健全而止，则如政党内阁向例遇有提议而不得通过于国会者，即行辞职，或解散国会，更集代表以征国民之意见。乃今不然，必俟所提出法案而为议院多数人所反对者，系执政人所注重之主旨，或经国会俨然投票通过，谓其人已为国民信任所不归，夫而后义不容留，有辞职去位之必要。此即孔子所言“大臣以道事君，不可则止”。孟子所言“有官守者，不得其守则去”之大义。君国之主体在一人，民国之主体在亿兆也，经如此规定之后，将不独党祸可轻，而立法、行政两机关亦不致偏重畸轻，而时相凌犯矣。凡此皆所以制门户之末流，而救弊补偏之术也。嗟夫！当十八法民之起为革命也，飙起霆发，举国若狂，聚数百之众于一堂，意若一夕措注，可以划数千载之不平，而明旦即成于郅治。且其志以谓吾法成，岂徒法民之利而已，生人之福，胥永赖之。乃论者则谓其民于代议政体毫无经验，而但誅于卢梭淫虚造之辞，恫然举其国千余年之政教，摧陷廓清，而无以善其后，名求国利民福，实则六七十稔之中，板荡元黄，所得拨云雾而睹青天者，赖当列强幼穉之秋，而竞争不逮今兹之烈，得轻丧败，危以复安，虽曰人事，亦天助也。今吾国寻法故辄于百余年之后，五洲形势大异昔时，而内政所更张者，无虑皆吾民所不习，而姑自赞曰能，则继今以往，其因果递嬗之所演成，虽有舜、禹之圣，望、旦之才，莫能豫推而前画也。顾其造端宏

大，则若政党之所为，用是不胜，悄悄之忧，愿总集旧闻，为说党之言六篇如此。《传》曰“前事不忘，后事之师”，或于他日政论，未必无涓尘之助云尔。

(一九一三年三月六日 —— 一九一三年五月四日)

政党之必要及其责任

马相伯

诸君：鄙人以政闻社全体社员之同意，承乏本社总务员之职，自维才力绵薄，恐非克堪，顾义务所在，抑奚敢辞？但如适间徐君报告之言，奖饰太甚，问之滋愧。不宁惟是。如徐君言，一若本社前途，惟鄙人焉赖。微特鄙人之菲材凉德，不足以语于是。抑尤有进者吾社之建设，凡欲以摧灭专制，造成完满之立宪政体。惟其如是，故一切组织之邻于专制者，皆为吾社所深恶痛绝，岂其于吾社之组织而反蹈之？质言之，则政闻社者，非一二人创立之政闻社，实全国同志共同组织之政闻社。故政闻社之前途，不系于一二人，而系于社员全体。鄙人以社中一分子之资格，于其应尽之义务，诚不敢不戩，若谓以鄙人眇眇之躯，能左右全社前途之荣悴，则其于政党之性质，亦失之远矣。今鄙人现受诸君之委任，誓忠于本社会主义。请更举政党之必要及其责任，为诸君一言。

国家之起原，果何自昉乎？学者之说，是丹非素，经百年而未定。要之，无论何种之国家，必经过家族之一阶级而来，斯则可断断也。故明乎人类乐有家族之理，则夫人类乐有国家之理，亦可以类推而得其故矣。凡有血气者，莫不自爱我。然所谓我者，有形我焉，有神我焉。禽兽知有形我而不知

有神我，故永世不能以为群。人类者，非徒以形我之安佚而自满也，必更求神我之愉快，苟子然孤立而无偶，则虽极耳目口腹之欲，而必非人情之所乐。于是乎家族不得不兴。普通之人，其爱其家族也，殆与爱己身无所择，盖神我之作用然也。然神我之愉快，又非徒恃家族而能满足也。善夫！孟子之言曰：“与少乐乐，与众乐乐，孰乐？曰：不若与众。”盖人类之恶独而乐群，全由其天性然。于是乎由家族进而为部落，由部落进而为国家。近世学者，或谓国家之成立，纯由竞争力促之使然。此固未尝不含半面的真理，然谓国家成立之原素而仅在此，则是徒举形我之一方面，而遗神我之一方面，安得云知言也？夫禽兽之与人类，其受逼迫于外界之竞争一也，顾禽兽何以不能为家族部落，而人能为之，曰：惟知有神我故。野蛮人与文明人，其受逼迫于外界之竞争一也，顾野蛮人何以不能为国家而文明人能为之？曰：惟能扩充其神我故。明此义者，可以知国家，可以知国家与政党之关系矣。

人类之能为国家也，恃有神我也。人类之乐有国家也，所以求常保神我之愉快也。使有国家而不能保神我之愉快，甚或其愉快反缘有国家而为之灭绝减杀，则吾之乐有国家者果安在？故欲完国家之责任，莫要于使国内之人各得所欲。此犹家族之责任，在使家内之人，各得所欲也。

虽然，一国之人，其所欲亦多矣，淆乱而不能统一，隔阂而不能相知，甚欲互相反对而莫审所适从，将何道以沟通之别择之？于是有一部分人焉，揭橥其所欲者以告于天下，曰：吾所欲者在是。夫人情固不甚相远也，我欲之，则必有其可欲者存，偏国中与吾同欲者，不知几何人也。前此各怀之于心而互莫相知也，窃窃然忧吾道之孤而莫吾应也；及闻甲部分之人昌言曰“吾欲在是也”，而乙部分而丙部分而丁部分，咸相说以

解曰：“吾欲固亦在是也。”其余他部分之人，或前此并未知此之可欲，及见夫多数人欲之，乃寻其理由，而觉其中诚有可欲者存，乃恍然曰：“吾昔所欲不及此，而今固亦欲之也。”于是乎政党之机动。

既群多数同欲之人，则必求所以履其欲，且必求所以去其所不欲。此非合输其心力，齐一其步武，无从为功也。于是乎政党之形成。

虽然，吾所欲者，非能强举国人以尽从同也，则必有其所欲不在是而在彼者焉。一部分之人揭橥以号召曰“吾所欲在彼”，则亦必有他之乙丙丁等部分人起而应之。其所以求履其欲而去其所不欲者，亦犹我也。于是乎一国之中，必不止一政党，而常有政党与政党对立。夫既谓之政党矣，则必聚同欲者乃能成之，明也。又必非少数之所欲，而为多数之所欲，又明也。既多数人欲之，则其中必有可欲者存。故苟名为政党，则无论何党，而其所欲皆必与国利民福相近。然犹或欲此不欲彼，或欲彼不欲此，何也？或欲国利民福之小者，或欲其大者，或欲国利民福之近者，或欲其远者。夫远且大之福利，或为近且小之不利。近且小之福利，或为远且大之不利。各见其利之方面，而忽其不利之方面，此政党与政党所以恒对立也。虽有不利之方面，而必有其利之方面。故曰与国利民福相近也。天下无纯利而无小害之事，故不敢谓其与国利民福之范围适合而无间，故曰相近也。

既政党与政党对立，国家将何所适从？曰：采其与国利民福最相近者行之，则国家之责任尽矣！何者为与国利民福最相近？曰：国民最大多数所同欲者，与国利民福最相近。何者为国民最大多数所同欲？曰：最大政党所主张者，即国民最大多数所同欲。

问者曰：最大政党所主张，苟其为国利民福之远且大者，则其与国利民福最相近固无疑矣，然容亦有最大政党所主张，仅见其小且近者，而忽其远且大者，亦可谓为最相近矣乎？曰：斯固然也。小而近之福利，既为国民多数所同欲，则必其国民之知识，未能见及大且远者，必其国民之能力，未能经营大且远者。若是，则所谓最相近者，乃不在此而在彼矣。虽然，当斯时也，与彼对立之政党，又非必舍其大且远者，而惟小且近者是务也，煽导人民之智识焉，助长人民之能力焉，渐能使举国之人民，其同欲于此者，多于同欲于彼者。则所谓最相近者，又不在彼而在此矣。

国家恒采最大政党所主张，为国民最大多数所同欲而与国利民福最相近者以施政。夫是之谓政党政治。政党政治者，现世人类中最良之政治也。夫政治果有更良于此者乎？曰：理想上容或有之，而事实上则未之闻。宗教家有言，人类者不完全之动物也。人类既不完全，故政治无绝对之美。既无绝对之美，而求其比较，则舍政党政治无以尚也。何以故？以与神我之作用相应故。

天下虽无绝对的良政治，而有绝对的恶政治。何谓绝对的恶政治，则徇最少数人之私欲，而反于大多数人之所同欲者是已。质而言之，则曰专制。专制政治，束缚人人之神我，使不得申，故有国家曾不如其无。故生为专制之国民者，必当以排除专制为唯一之义务。此非我对于人所当尽之义务，实形我对于神我所当尽之义务也。

然则何道以排除之？曰：还以神我之力排除之。夫我之有所欲有所不欲也，此神我之能自主者也。而专制政治，则强吾之所不欲以徇人之所欲，是不许神我之自主也。虽然，神我者，赋之于天者也，虽父不能夺之于其子，虽主不能夺之于其

心，无论何人，不能禁其不漾于中也。若是者，吾中国先圣谓之“良知”。既有良知，斯有良能。人之思得其所欲而去其所不欲也，其良知也。既思之，则务所以得之去之，其良能也。

夫人之乐有国家者，其亦孰乐有专制？既不乐之，而固受之，则其良知之苦痛，岂有已哉！顾虽苦痛，乃竟呻吟而几于不敢者，何也？将以为苦痛我自感之，而他人莫能喻也，以吾一人之力，无如此苦痛何也。庸讵知恶苦思乐，谁不如我？我以为莫吾助而忍焉，人亦以为莫彼助而忍焉，乃坐令神我之桎梏而万劫不复。苟人人尽出其良知以公诉之，则东海西海，心同理同，举国中皆如我之所欲云云也。夫至于举国中而皆欲云云，则彼少数者，虽别有所欲云云，安可得也？故欲排除专制，无他道焉，国民咸遵其良知，以发表其所欲者与其所不欲者，乃胥谋各竭其良能，以求其所欲者，去其所不欲者。斯则政党之业也。

鄙人不尝诵孟子少乐不如众乐之言乎？洵如斯言也，则神我之最宜感愉快者，莫我中国人若也。盖个人之乐，不如家族之乐；家族之乐，不如部聚之乐；部聚之乐，不如国家之乐；小国寡民之乐，不如大国众民之乐，比例则然也。而我中国今日之人则何如。非惟不能享天下之至乐也，乃适得其反。鄙人老矣，雅不欲以伤心语堕诸君少年锐进之气。然自四十年前，琉球望国，揽辔殆偏，以彼所处之地位，所享之幸福，还而镜诸我国民，每诵《诗》曰“何辜于天，我罪伊何”，又曰“天之生我，我辰安在”，又曰“天之沃沃，乐子之无知”，未尝不泪落如縠縠也。比年以来，煎迫愈甚。虎狼眈眈，嗥于卧榻。人为刀俎，我为鱼肉。呜呼诸君！其知之否耶？使五年以后之中国，尚如今日之中国者，则吾侪自今以往，至于世界末日，

永随畜生道而靡复人趣矣。

诸君诸君，谁为为之？孰令致之？呜呼，痛哉！此专制政府之罪也。曷为有此专制政府？曷为使专制政府久适于生存？呜呼痛哉！此国民之罪也。曷为使国民久负罪至今日而犹不思自赎？呜呼痛哉！此鄙人与诸君之罪，又凡举国中先觉者之罪也。

昔在邃古，洪水横流，乃有娜亚，独乘方舟，泛於天地，茫茫巨浸，不知所届。今世界大势，譬则洪水也。我中国，譬则挪亚之舟也。此舟经三千年来，飘荡于浩淼重洋中，雨打风吹，天穷人厄，樯折帆裂，櫂失舵坏，直至今日，而三千年间未闻之巨颶，复从而乘之。所经线路，礁石棋布，全舟生死，间不容发。而舟中之人，栩栩然卧而酣梦者居其泰半。其他一部分则嘈嘈切切焉，或自理其行篋，惧其沈落，或自整其衾褥，惧其浸湿。其稍进者，则欲接一二断绳，补一二漏隙，手忙脚乱，不知所措。亦有一部分，狂若瘖狗，指天骂日，谓当刃船主，屠同舟，裂舟以同归于尽。呜呼，呜呼！此何时耶？此何时耶？丁此之时，惟有全舟一致，思所以拯此舟以达彼岸。其司舵及其他执事者有不职，则要求船主以易之。其有明于沙线善于避风之策，要求船主以实行之。彼不知千里镜耶？引之以视彼，不解罗盘针耶？教以之捩。夫如是，其庶或有济。而彼船主者，与船并命，又安见其不我行？今也不然。非鼾睡则自顾，非自顾则痛跃。其有一二知其不可者，亦嘿嘿不发一言，束手以待命。呜呼！几何不沦胥以亡也。呜呼！至今日而始有政闻社之发生，鄙人与诸君之罪重矣！抑今日而有政闻社之发生，乃鄙人与诸君所以谋自赎其罪，且偕国民以同赎罪者。嗟夫嗟夫！吾侪之罪，其终能赎耶？嗟夫嗟夫！天心仁爱，其许吾侪以赎也必矣！

吾侪以求神我之愉快故，而组织此政闻社。吾侪以遵良知之命令故，而组织此政闻社。吾侪以自赎其罪，且为众人赎罪故，而组织此政闻社。则吾侪所以图践此责任者，当如何？

一曰忠实。先圣有言，不诚无物；又曰，至诚而不动者，未之有也。不诚未有能动者也。虽至小之业且有然，而况于负荷国家之重者乎？人之于政党也，当如妇人之于所天，死生以之，何以放？政党非以强迫而结合者也。人人各有其所信之主义。所信之主义适相同者，乃集合而为一党。谁信之？吾之良知信之也。故政党者，多数政党员之良知之结晶体也。人而不自服从其良知，时曰非人。故政党员之忠于政党，则我忠于我而已。其或徒挂名党籍，不思对于党而负责任，此非欺人，乃自欺耳，是不啻我对于我而怀叛逆也。吾侪之地位各不同，而党中应尽之义务亦至伙。苟诚忠焉，无论居何地位，而皆有得尽义务之余地。经济学上分劳之谊，实团体发达之第一要素也。

二曰忍耐。天下无一蹴而几之业，所负荷愈重，则其成就愈难。吾侪挟区区之志愿，与数千年根深蒂固之专制政体战。敌既强矣，而中立者又莫余助。前途艰钜，云胡可量？奏凯之日，匪可豫期。所能信者，真理终为最后之战胜而已。而当未达此最后之时，刹那刹那，无不在四面楚歌之里。非有百折不回之气，即罹一蹶不振之忧。当思个人之生命虽短，团体之生命甚长；个人之能力虽微，团体之能力甚大；蹶于此者必兴于彼，挫于今者必成于后。若徒恃一时客气，不旋踵而瘠者，志行薄弱之鄙夫，非吾侪所以自处也。

三曰博爱。爱也者，神我之所攸托命也。岂惟一党？岂惟一国？天地赖兹立，万化赖兹出焉。有对于党中之爱。吾侪以主义结合，固也。然犹有附属之一胶质焉，曰感情。感情不相

决，中道涣之易易耳。故有手足相依、患难相共之情，然后可以永结于不散。此吾侪所各宜自勉者也。有对于党外之爱。道有阴有阳，数有正有负。吾是吾所是，而不能谓人之尽非。此国家所以能容两政党以上之对立也。故吾侪忠于本党，而不嫉视他党，可以为光明正大之辨难，而不可以为阴险卑劣之妨害。其中立之人，吾侪宜尽吾力之所及，使其表同情于吾党之主义。其有未肯遽表同情者，吾侪当谅其韬蔽之太久，启悟之不易，常怀矜悯之心，勿为厌弃之容。即对于吾主义之公敌，吾侪抗战，固不可不力，然有战时公法之可守，不尚诡遇，不罪降人。此亦所以行吾爱也。呜呼！吾侪苟非有此爱根，则遁世无闷已耳，遑问国家？遑问政治？既以爱故而结政党，若缘政党而伤吾爱，斯所谓进退失据也。

鄙人无似，承诸君之推举，负疚滋深。顾以四十年来怀抱之志愿，所欲从事而未能从者，及今而得以从事焉。鄙人虽耄，犹得与诸君共观厥成矣。

从一党到无党的政治

胡 适

我个人观察这七八年的党治，不能不感觉今日的党治制度决不是孙中山先生的本意，也许创不是首国民党的领袖诸公的本意。国民党原来不认一党专政是永久的；党治的目标是训政，是训练民众作宪政的准备。七八年训政的经验，民众所得训练在哪里？在这个时候，我们是不是应该想想：绝少数的人把持政治的权利是永不会使民众得着现代政治的训练的。最有效的政治训练，是逐渐开放政权，使人民亲身参加政治里得到一点政治训练。说句老话，学游泳的人必须先下水，学弹琴的人必须先有琴可弹。宪政是宪政的最好训练。

（《独立评论》第一七一号）

政制改革的大路

胡 适

独立第一六二号有两篇讨论政制改革的文章。一篇是陈之迈先生的《政制改革的必要》，一篇是钱端升先生的《对于六中全会的期望》。他们两位同有两个大前提：

- (1) 今日政制有改革的必要。
- (2) 今日不必开放政权，取消党治。

谈到具体主张，他们就不同了。陈之迈先生主张两点，

- (1) 承认国民党里各种派别，让它们组织起公开的集团，各提出政纲来，由中执委拣选一个集团来组织政府。

到了中执委不信任政府时，可以更换政府，另推别个集团来组织政府。

- (2) 中政会的组织应改革：中政会是代表中执委监督政府的机关，政府须对它负责，故中政会里须有代表两个政团以上的中执委。政府不能履行它的政纲时，中政会得召集中执委全会来更换政府。

钱端升先生主张三点：

- (1) 党内各派需在一个最高领袖之下团结起来。这个领袖，钱先生承认只有蒋先生最适宜。

- (2) 蒋先生虽做最高领袖，但不宜做一个独裁者，只

可做一个“不居名而有其实的最高领袖”。

(3) 改革中政会议的组织，人数减至十五人至二十人，委员绝对不兼任何官职，任何官员亦绝对不参加决议。

在这六中全会将召集之时，中枢政制将有个改革的机会，我们当然欢迎政制改革的讨论。现在这种讨论已由钱陈两位政治学者开始了，我们盼望关心国事的人都认真想想这些问题，都参加这种讨论。我虽不是政治学者，读了钱陈两位先生的文章，也有一点门外汉的意见，现在写出来，请他们两位和别位政论家切实指教。

* * *

* * *

* * *

先讨论他们共同的大前提。

关于今日有改革政制的必要，我完全赞同。钱先生说：“中央现行的政制，既不合政治学原理，又不适目前的国情，无怪其既无力量，又无效率。”陈先生也说：“现在的政治制度根本有不妥当的地方”。这都是我完全同意的。

但是钱陈二先生却不主张开放政权，解除党治。这一个前提。我始终不很能了解。钱先生说：

我们的讨论仍以党治为出发点，因为我们深信在此国难严重之中，维持党政府的系统为最方便的改良内政之道。

陈先生说：

我的意见并不是说现在要开放政权，叫别的人组织别的党在国民党的卧榻之旁鼾睡。这是不可能的事实：在民主政治未曾确立以前没有主权者来裁判那个政党应当执政，那个政党应当下台，现在去玩民权的把戏是不会比民初或民二十高明多少的；事实上我们目今也找不到一班人

能组织一个政党和那创造共和提倡三民主义的国民党抗衡的，勉强开放党禁只有重新开演民初党派合纵连横的怪剧。

这些理由，我看都不很充足。第一，维持党政府的系统并不一定是“最方便的改良内政之道”。这个道理很容易说明：“党的内部组织不健全，派别是纷歧的，并且没有一个集团有力量消灭其他的集团，不特在各省如此，在中央亦是如此。”这是陈先生的话。这样的状态是不是最方便的改良内政之道？就拿钱先生主张的最高领袖制来说罢，钱先生也说：“七八年来，党的分裂，党的不能团结，几无不以反蒋，或不与蒋合作为主因。”这样的状态是不是最方便的改革政制的条件？

第二，陈先生顾虑到“在民主政治未曾确立以前，没有主权者来裁判那个政党应当执政，那个政党应当下台。”这也不成问题。在《宪法修正稿》里，这个主权者是国民大会和国民委员会。在《宪法草案》里，这个主权者是国民大会。在《宪草》的总统制之下，总统就可以任免行政院长。这都是主持政权更替的合法机关。

第三，陈先生又说：“事实上我们目今也找不到一班人能组织一个政党和那创造共和提倡三民主义的国民党抗衡的。”这正是不妨开放政权的绝好理由。在最近期间，国民党的政权是很稳固，不怕新兴的政党起来夺取的。但因为开放之後，政权有个可以被人取而代之的可能，国民党的政权也许可以比现在干的更高明一点。今日党治的腐败，大半是由于没有合法的政敌的监督。树立一个或多个竞争的政党正是改良国民党自身的最好方法。

我们为“那创造共和提倡三民主义的国民党”设想，此时正是绝好的开放政权的时机了。在一个多月之前，中央曾因华

北问题取消了河北全省和平津两市的党部，党内无人抗议，党外也无人抗议，政府也无法抗拒。其实在党权高于一切的政体之下，取消一个大省的党部，就等于英国取消国会一样的严重。这样严重的事件，应该可以使党内贤明的领袖大觉大悟了。这样的政权是很难维持下去的。救济的方法，只有抛弃党治，公开政权的一条路子。

抛弃党治，公开政权，这不是说国民党立即下野。我的意思说，国民党将来的政权应该建立在一个新的又更巩固的基础之上。那个新基础就是用宪法做基础，在宪政之下，接受人民的命令，执掌政权。上文已说过，我们眼前决不会有第二个政党可以同国民党抗衡的。不过在那个新的政制之下，名义是正的，人心是顺的，所以基础就也更稳固了。

所以我主张，改革政制的基本前提是放弃党治；而放弃党治的正当方法是提早颁布宪法，实行宪政。这是改革政制的大路。

* * *

* * *

* * *

次谈钱陈两先生的具体主张。

陈先生不主张党外有党，却主张党内有派，他要国民党内各派都分化成公开的政团，公开的提出政纲来作政治的竞争。“党内无派”的口号久已抛弃了，当日创此半句口号的人也早已建立新派系了。还有那上半句“党外无党”，也没有存在的理由。既许党内有派，何以不许党外有党？如果有负责的国民提出“具体的应付内政外交的策略”，何以不许在国民党各派以外去组织政党？

老实说，我是不赞成政党政治的。我不信民主政治必须经过政党政治的一个阶段。此话说来太长，现在表过不提。我只要说，我不赞成政党，我尤不赞成“党权高于一切”的奇谈。

我的常识告诉我：人民的福利高于一切，国家的生命高于一切。如果此时可以自由组党，我也不会加入任何党去的。可是我的意思总觉得，为公道计，为收拾全国人心计，国民党应该公开政权，容许全国人民自由组织政治团体。

陈钱两先生都提到国民党内部的团结问题。陈先生要用分化合作的方式来谋党内的团结，钱先生要在一个最高领袖之下谋党内的团结。我要指出一个重要观点：今日需要团结的，是全国的人心，不是三五个不合作的老头子，也不是三五组不合作的私人派系。陈钱两先生的方案，都只顾到了那三五人，或三五小组，而都忽略了那更广大的全国人心。司太林放逐了托洛茨基，何妨于他建国的大计。我们现在读托洛茨基的自传，最感觉不愉快的是他那悻悻然刻画私人党争的琐细，把司太林、齐诺维夫诸人都骂的不值半个纸卢布。其实最要紧的是要问：抓住政权的人们是不是真能拚命做出一点建国的成绩来，使绝大多的人的心理都公认他们抓住政权不是为一二人或某一组的私利？

所以今日当前的问题，不是三五人的合作不合作，也不是三五个人的团结不团结。今日的真问题是收拾全国的人心。当九一八事件之後，政府的领袖首先谋党内的团结，开了许久的团结会议，结果还是至今没有团结成功。然而这四年的国难却渐渐使得国家统一大进步了。今日政府力量之强，远过四年前的状况，这是有目共睹的事实。四年中政治统一的进步，并不是由于三五个人的团结；今日政府的弱点也并不是由于三五个人的不合作。

这四年的历史教训是：统一全国容易，团结党内很难。全国的人心是容易收拾的：当淞沪血战的时期，全国的人真是“万众一心”的拥护十九路军。但福建的“人民政府”起来时，

十九路军的枪尖转向内，就不能得到各地的响应了。这样“捷如影响”的反应，难道我们不看见？党内的私斗就不同了。他们的争点或是私怨，或是私利，又往往不敢公然承认，总要借几个大名目大口号来作遮掩。他们骂政府不抗敌，他们自己抗敌了吗？他们骂政府贪污，他们自己不贪污了吗？他们骂政府迫害言论自由，他们自己真容许言论自由了吗？在这种私斗重于公谊的态度之下，党内的团结是很难做到的。

所以我主张，政制改革的下手方法是要把眼光放大些，着眼要在全中国人心的团结，而不在党内三五人的团结。能团结全中国人心了，那三五人也不会永远高蹈东海之滨的；若不能团结全国的人心，即使一两个天下之大佬扶杖来归，也何补于政治的改革，何益于建国的大计？

而今日收拾全国人心的方法，除了一致御侮之外，莫如废除党治，公开政权，实行宪政。在宪政之下，党内如有不能合作的领袖，他们尽可以自由分化，另组政党。如此，则党内派别的纷歧，首领的不合作，都不了而自了了。

这是政制改革的大路。

* * *

* * *

* * *

其次，钱陈两先生都主张改革中政会议。在我提出的宪政前提之下，中政会议本不成问题。钱陈二先生要的是一个和平更替政权的机关。我在上文已说过，在宪政之下，这个和平更替政权的机关是国民大会。宪法初稿和修正稿都有“行政院设院长一人，由总统提经国民大会或国民委员会之同意，任免之”一条。去年立法院最后通过的宪法草案把这个国民委员会取消了。宪草在中政会议审查时是否还可以修正，现在我们不能预言。但无论如何，在宪法之下，我们不愁没有一个合法的政权更替的机关。

中政会议的全名是“中国国民党中央政治会议”。在现在的党治之下，党内重要领袖都要管部管院；既管院部了，又都不愿上头有个最后决议的机关管住他们，所以他们又都要兼任中政会议的委员。结果当然成了陈先生说的“监督者和被监督者，负责者和负责的对象，同是一班人”的怪现象。钱陈两位都主张把“这两个东西分开”，但他们都不明白这个怪现象所以形成的事实。原来国民党的党政组织太繁重了，事实上一个部长只是一个第六级的小官，部长之上有院长，院长之上有五院合组的国民政府，政府之上有中政会议，中政会议之上有中执委全会，最后还有全国代表大会。四中全会改革的国民政府组织法，把行政院升作政府。把国民政府主席改作盖印画诺的机关，于是这六级宝塔并作四级了。然而最重要的可以冲突的两级——五院与中政会议——依然存在。既舍不得部院的实权，又不愿得了实权而反受人管辖牵制，于是非兼职不可了。事实上，政府的决议如果天天有被中政会议否决的危险，也不是行政效率上所应该有的事。所以这种办法也自有它存在的理由。钱陈二位的建议，完全不能解决这个事实上的困难，我可以断定这个办法是不会被接受的。

当九一八事件之后，上海南京大谈全国团结，当时就有人建议，把中政会议放大，请党外名人加入十八人。吴稚晖先生就指出中政会议是“中国国民党中央政治会议”，加入的党外委员必须有中委两人的介绍，加入党籍。可是那就又不成其为“开放政权”的表示了。于是一场议论终于没办法而散。现在钱端升先生又提出中政会议“少数不妨为国内其他的领袖”，“非党员的领袖不妨由全会特予党籍”。这个办法正是四年前的老话。我想“国内其他的领袖”恐怕不十分热心接受这种特予的荣誉罢。

所以中政会议是无法改革的。因为它是代表党来监督政府的，现在党的势力实不能监督政府，而政府也实不愿受党的监督，于是只有自己监督自己了。

所以改革中政会议也不如实行宪政，让人民的代表机关来监督政府。这是改革政制的大路。

* * *

* * *

* * *

最后，我们可以谈谈钱先生要请蒋介石先生作最高领袖但又不要他独裁的主张。

第一，钱先生为什么一面要蒋先生作党内的最高领袖，一面又要我们党外人“一致的拥护承认”呢？蒋先生是不是一个党的最高领袖，不过是一党的私事，于我们何干？何必要我们“非党员，不反蒋，而又多少能领导国民的人们”来拥护他，承认他？况且我们党外人士又如何能“力促党内非蒋各派……拥他为领袖”？例如钱先生说的胡展堂先生的态度，岂是我们党外人能转移的吗？

我要用孟子的话对钱先生说：“先生之志则大矣，先生之号则不可。”我们此时需要一个伟大的领袖来领导解救国难，但是这个领袖必须是一国的领袖，而不是一党一派的领袖。他自己尽可以继续站在党内做一党的领袖，正如他尽可以站在军中做一军的领袖一样。但他的眼光必须远超出党的利益之外，必须看到整个国家的利益。不能如此的，决不够资格做一国的领袖。

蒋介石先生在今日确有做一国领袖的资格，这并不是因为“他最有实力”，最有实力的人往往未必能做一国的领袖。他的资格正是钱先生说的“他近几年来所得到的进步”。他长进了；气度变阔大了，态度变和平了。他的见解也许有错误，他的措施也许有很不能满人意的，但大家渐渐承认他不是自私的，也

不是为一党一派谋利益的。在这几年中，全国人心中渐渐感觉到他一个人总在那里埋头苦干，挺起肩膀来挑担子，不辞劳苦，不避怨谤，并且“能相当的容纳异己者的要求，尊重异己者的看法”。在这一个没有领袖人才教育的国家里，这样一个能跟着经验长进的人物，当然要逐渐得着国人的承认。

所以蒋先生之成为全国公认的领袖，是个事实的问题，因为全国没有一个别人能和他竞争这个领袖的地位。

但是钱先生又说：“蒋先生不应做独裁者。”这个主张出于主张极权主义的钱端升先生的笔下，是很可惊异，也很可佩服的。

只可惜钱先生没有充分说明蒋先生应该如何做方才可以做最高领袖而又不独裁。他只说：

(1) 在名义上 此时绝不宜为总理及总统。”

(2) “务须做事比普通领袖多，责任比普通领袖重，而名义及享受则无别于别的领袖。”

(3) “他应继续为最高的军事长官。其他的事项，得主管院长及中政会的同意后，亦可划归军事机关全权办理；但为保持行政系统起见，不应轻易支划。蒋先生应留意于大政方针的贯彻，及国民自卫力量的充实；但为分工合作起见，应充分信赖其他人材来分司各部行政。二三年来南京各机关的缺乏推动能力是不足为训的。”

这里的三点，应该合看。他不宜做总理或总统，只应继续做军事最高领袖。他的责任应该划分清楚，应该充分信赖各部主管长官，使他们积极负责，他不应越俎代谋。

钱先生提出的三点，前两点是蒋先生能做的，後一点是他不容易做到的。蒋介石先生的最大缺点在于他不能把他自己的权限明白规定，在于他爱干涉到他的职权以外的事。军事之

外，内政，外交，财政，教育，实业，交通，烟禁，卫生，中央的和各省的，都往往有他个人积极干预的痕迹。其实这不是独裁，只是打杂；这不是总揽万机，只是侵官。打杂是事实上决不会做的好的，因为天下没有万知万能的人，所以也没有一个能兼百官之事。侵官之害能使主管官吏不能负责做事。譬如一个校长时常干预教务长的事，则教务长的命令必不能被人看作最后的决定，而人人皆想侥幸，事事皆要越过教务长而请命于校长。如此则校长变成教务长，而教务长无事可办了。结果是校长忙的要命，而教务的事也终于办不好。所以古人说：

庖人虽不善庖，尸祝不越俎而代之矣。

又说：

处尊位者如尸，守官者如祝宰。尸虽能剥狗烧彘，弗为也；弗能，无亏也。俎豆之列次，黍稷之先后，虽知，弗教也；弗能，无害也。

这两段政治哲学，都是蒋先生应该考虑的。蒋先生的地位，和墨索里尼不同，和希忒拉也不同。他的特殊地位是双重的，一面他是一个全国的领袖，一面他又是一个军事最高长官。以前者的资格，他应该实行“处尊位者如尸”的哲学；以后者的资格，他却应该实行“守官者如祝宰”的哲学。军事长官是“守官”之责，有他的专门职责；有专守的职责而干预其他部分的职责，就成了尸祝越俎而干预庖人，他的敌人就可以说他“军人干政”了。最高领袖是“处高位”，他的任务是自居于无知，而以众人之所知为知；自处于无能，而以众人之所能为能；自安于无为，而以众人之所为为为。凡察察以为明，琐琐以为能，都不是做最高领袖之道。

所以钱先生说的最高领袖而不独裁，正是明白政治原理的学人的看法。可惜他没有明白指出蒋先生的双重地位，所以他

说的方案还不能说的透彻。透彻的说法，好像应该是这样的：蒋先生应该认清他的“官守”，明定他的权限，不可用军事长官的命令来干预他的“官守”，以外的政事。同时，他的领袖地位使他当然与闻国家的大政方针。他在这一方面应该自处于备政府谘询的地位，而不当取直接干预的方式。最浅近的比例是日本的西园寺公，西园寺无一兵一卒，而每次国家的政府首领都由他决定，决定之后他即退藏于密，不再干预。西园寺的地位完全是备政府谘询顾问而已，而他越谦退，他的地位却越高，他的意见越有效力。何况今日一个掌握全国军事大权的最高领袖呢？

这是我为钱先生的“最高领袖而不独裁”的主张下的解释。这三年多，蒋先生的声望的增高，毁谤的减少，其间也很得力于他的让出国民政府主席，让出行政院，而用全力做他的军事职责。蒋汪合作的大功效在此。因为他不当政府的正面，独裁的形式减少了，所以他的领袖地位更增高了。这也可以证明最高的领袖不必采取独裁的方式。

倘使蒋先生能明白这段历史的教训，他应该用他的声望与地位，毅然进一步作宪政的主张，毅然出来拥护宪法草案，促进宪政的实行，使国家政制有一个根本改革的机会，使政府各部分的权限都有一个宪法的规定，使全国的政权重新建立在宪法的基础之上；而他自己则不做总统，不组政府，始终用全力为国家充实自卫的力量，用其余力备政府的谘询顾问，作一个有实力的西园寺公，作一个不做总统的兴登堡，——倘使他能如此做，那才是真正做到了不独裁的全国最高领袖。只有一个守法护宪的领袖是真正不独裁而可以得全国拥戴的最高领袖。那是政制改革的大路。

（二十四 八 五夜）

七、自由主义革命观

提要与按语

近代以来，在革命的问题上，有两种截然对立的主张。一派主张不仅革命不可避免，而且要进行除政治革命外的经济革命、社会文化革命和道德思想革命；只有彻底摧毁旧世界，才能建立新世界；既然旧世界是建立在暴力基础上的，要革命就要全面使用暴力。另一派主张，只要有和平变革的余地，就不应诉诸革命；即使诉诸革命也应仅限于政治革命，而且不要试图彻底打翻、全盘改造；即使革命也应尽可能避免使用暴力，一旦使用，应把暴力局限在最小的范围内。后一种革命观即是自由主义的革命观。

人们往往以为一场彻底的革命后可以一劳永逸，于是，为了使革命的极其彻底便不断加大革命的力度和频度，梁启超在《革命相续之原理及其恶果》中却发现，被认为革命最彻底的法国，因革命相续而陷“于恐怖时代者愈一 [世] 纪”。“七、八年来一次革命”的主张在中国亦曾常挂在口。倒是英国的那种“不彻底的”光荣革命却永保平安。而革命者之所以得逞，因为他们“鲜不张皇其词以耸民听，谓旧朝一去，则黄金世界立将涌现”。这样的欺骗得逞，恶果当然难免。

在《我们走哪条路?》一文中，对革命相续及其恶果，胡适

表达了与梁启超对革命的盲动性和虚伪性，以及类似的反感。为了反对这样的革命，他甚至愿意担负“反革命”的恶名：“武力暴动不过是革命方法的一种，而在纷乱的中国却成了革命的唯一方法，于是你打我叫做革命，我打你也叫做革命。打败的人只图准备武力再来革命。打胜的人也只能时时准备武力防止别人用武力来革命。这一边刚打平，又得招兵购械，筹款设计，准备那一边来革命了。他们主持胜利的局面，最怕别人来革命，故自称为‘革命的’，而反对的人都叫做‘反革命’。……我们认为今日所谓‘革命’，真所谓‘天下多少罪恶假汝之名以行’。用武力来替代武力，用这一班军人来推倒那一班军人，用这一种盲目势力来替代那一种盲目势力，这算不得真革命。至少这种革命是没有多大意义的，没有多大价值的。结果只是兵化为匪，匪化为兵，兵又化为匪，造成一个兵匪世界而已。于国家有何利益？于人民有何利益？……我们很诚恳地宣告：中国今日需要的，不是那用暴力专制而制造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那悬空捏造革命对象因而用来鼓吹革命的革命。在这一点上，我们宁可回避‘反革命’之名，而不能主张这种种革命。因为这种种革命都只能浪费精力，煽动盲动残忍的劣根性，扰乱社会国家的安宁，种下相残害相屠杀的根苗。”

今日公众心目中的李大钊形象，多少有些“伟大革命家”的影子。然而，李守常先生自己究竟是如何看待革命的呢？我们不妨听听他自己的说法。在《暴力与政治》，李氏公开地反对强权与暴力，“政象天演，至于今日，自由风潮，风起云涌……群向民治主义之的以趋，如百川东注，莫能障遏，强力为物，已非现代国家之所需，岂惟不需，且深屏而痛决之矣。

……专制之世，强力固足为政府之基石，而于开明之世，自由之世，则断无丝毫之利益，非徒无益，而又害之。盖依力为治以却制斯民使之屈服于其下者，天下不安之事，莫斯为甚也”。而李氏所信奉的“自由政治”的真谛，“非依于多数，乃依于公认，多数不过是表示公认之一种方法而已。由专制以趋民治，多数取决，正所以退抑强力而代承其用者，所谓计算头颅胜于打击头颅者是也。”强权不是公理，也不能证明公理，更不能带来公理，所以强权的政治是践踏公理的野蛮政治。至此，李氏对暴力与专政的态度已“昭然若揭”。他这样描述滥用暴力的“辩证法”：“暴力横行之日，盖民意受之迫而求伸也，不能以径达，必求以曲达；不能以常达，必求以变达；不能以缓达，必求以激达；不能以理达，必求以力达。由是曲、变、激、力之道，小则出于暗杀，大则出于革命，人心愤慨、社会惨怖，至斯已极。……故反对革命者当先反对暴力，当先排斥恃强为暴之政治。”其对暴政与暴力革命的态度至此已不言自明。作者对任公关于革命不能产生良政的观点表示“最宜钦仰”。不仅如此，作者认为，革命即使能推翻固有之暴政也不足取，因为以力服人的做法，会转辗不已，祸乱相继于无穷。……力之所在即权之所在也，则天下之人将唯力以求。……力力相克，循环无已，推原祸始，皆任力为治之谬想有以成之。”可见，指望靠枪杆子来取得政权，在守常先生看来，是最最要不得的。“故凡依乎暴力以为革命之镇压者，无异恶沸而益薪，反对革命而适以长革命之果，依附暴力而适以受暴力之祸。”在《强力与自由政治》中，作者再次强调了自由政治立足于自由的同意（free consent）而非强制与暴力的经典自由主义的经典立场。

革命相续之原理及其恶果

梁启超

自民国建号以来仅十余月，而以二农革命闻者，几于无省无之，其甚者则三四次，乃至七八次，最近则江西之叛，尤其章明较著者也。论者或以为当局失政，宜有以召之，或谓彼好乱之辈，其狼子野心实有以异于人。斯二说者固各明一义，虽然，非其至也。历观中外史乘，其国而自始未尝革命，斯亦已耳，既经一度革命，则二度三度之相寻相续，殆为理势之无可逃避。我国历代鼎革之交，群雄扰攘，四海鼎沸，迭兴迭仆，恒阅数十年而始定。然犹得曰专制私天下，宜奖攘夺，非所以论于共和之始也。夫言革命言共和者，必以法兰西为祖之所自出。然法国自大革命以后，革命之波相随属者亘八十年，政体凡三四易。其最初之十余年间，则丹顿、马拉、罗拔比尔、拿破仑迭擅神器，陷其国于恐怖时代者逾一纪。后此中美、南美十余国踵其辙，而各皆相夺相屠，以国家供群雄之孤注，至今犹不知所届也。最近则墨西哥两岁之间，三易其元首矣，其后此踵袭而兴者孰审所极。葡萄牙，今犹未也，而混莽阴噎之象遍国中，稍有识者，知其然不可终日也。即以根器最厚之民如英国者，彼其十七世纪之革命，逮克林威尔没世而结，一翻其局。由此言之，革命复产革命，殆成为历史上普遍之原则，凡

以革命立国者，未或能避也。夫天下事有果必有因，革命何以必复产革命，此其故可得而言也。

其一，当革命前，必前朝秕政如毛，举国共所厌苦，有能起而与为难者，民望之如望岁也，故革命成为一种美德，名誉归之。及既成功，而群众心理所趋，益以讴歌革命为第二之天性。躁进之徒，以此自阶，其天真未凿者，则几认革命为人生最高之天职，谓天生血性男子，只以供革命之用，无论何时，闻有革命事起，趋之若不及，苟有人焉以一语侵及革命二字之神圣者，即仇之若不共戴天。此种谬见深中于人心，则以极危险之革命认为日用饮食之事，亦固其所。

其二，经一度革命之后，社会地位为之一变，阍阍之胥吏为隶氓，瓮牖之夫奋为将相者，比比然也。夫人情孰不乐富贵而恶贱贫？睹夫冒一时之险而可以易无穷之乐也，则相率以艳而效之。所谓大丈夫不当如是耶？所谓生不五鼎食死即五鼎烹耳！此种心理最足以刺激椎埋徇利之辈，而使之往而不顾，其从事革命，犹商贾之逐利也。三年以前，上海有以投机于橡皮公司而博奇赢者，不数月间，全市人辍百业以趋之，荡产杀身而不悔。革命之滋味足以诱人，盖此类也。

其三，经一度革命之后，国民生计所损无算，农辍于野，工辍于肆，商辍于廛，十人之中失业八九。迫于饥寒，则铤而走险，民之恒情也。作乱固以九死博一生，不尔则惟有待死，故毋宁希冀于九一也。夫前此必以失业之民多，然后能啸聚以革命，革命之后，失业者又必倍蓰于前，故啸聚益易，而再革三革以至无已也。

其四，仅聚锄耰棘矜槁项黄馘之民，其集事也犹不易易。顾革命之后，退伍兵必充于国中，此事势所当然也，当前此革命进行中，啸聚裹胁，惟恐不多，恨不得举全国之民编入革命

军中，一旦事定，无以为养，势必出于遣散。而此辈一度列军籍，更无从复其故业，舍椎埋剽掠外更何所事？故适以为二次革命之资也。

其五，昔法人蒲罗儿谓每当革命后民生极凋瘵之时，而其都会人士之奢淫必愈甚，法国当恐怖时代，而巴黎歌管游乐之盛远过往时。吾昔颇疑其言不衷于理，今观我国，乃始信之。盖一度革命成功，前此人贱氓，一跃而居显要者无量无数，麇集都会，生平未尝享一日之奉，暴尔发迹，事事模仿旧贵，变本加厉。“伙颐，涉之为王沈沈者！”则淫侈之骤增也固宜。民已穷矣，而复削之以奉新贵族，诛求到骨，何以堪命！受祸最烈者，尤在前此素封之家，架罪构陷，屠戮借没，视为固然，怨毒所积，反动斯起。革命之恒必相续，此又其一因也。

其六，人之欲望无穷尽也，常以己现在所处之地位为未足而歆羨乎其上，而有所恃有所狭者则更甚。畴昔读史，见历代开创之主夷戮功臣，未尝不恨其凉薄，虽然，功臣之自取屠戮，又岂能为辩？夫挟功而骄之人，诚有何道可以满其欲壑者！其意常曰：彼巍然临吾上者，非借吾力安有今日！居恒既怏怏不自适，稍加裁抑，觖望滋甚，触望至不可复忍，其旧属复有觖望者从而怂恿，则叱咤而起耳。故二次革命之主动者，恒必为初次革命有功之人，无中外一也。昔法国当路易十一世时，培利公爵与孔特加洛侯爵同叛，传檄国中曰：吾为国家扶义而起也。路易降诏曰：二子之叛，诚朕不德有以致之，使朕而徇彼等大贵族增俸之请，彼宁复为国扶义耶！呜呼，国有钜子，而执国命者无路易之智，其欲免于革命之相寻难矣！其七，夫革命必有所借口。使政府施政而能善美，无授人以可攻之隙，则煽动自较难为力。然革命后骤难改良政治，殆亦成为历史上之一原则。盖忧攘之后，百事不遑，威信未孚，施行多

碍，故一代之兴，其致太平也，动在易世之后。当其草创伊始，民志未定，政治之不满人意，事有固然，故新革命后二三年间，虽以失政为煽动再革之资料，固无往而不能得也。夫革命前后，正人民望治最殷求治最亟之时也。当其鼓吹革命也，鲜不张皇其词以耸民听，谓旧朝一去，则黄金世界立将涌现，民也何知，执券索偿，夫安得不失望？失望则煽动者之资矣。

其八，革命后之骤难改良政治，在专制国之易姓则既然矣，而在易专制为共和则其难尤甚。盖为政有本，曰正纪纲，纪纲立然后令出必行，而政策之得失乃有可言。君主国有其固有之纪纲，民主国又别有其固有之纪纲。以数千年立君之国，全恃君主一人之尊严，为凡百纪纲所从出，摇身一变，便成共和，畴昔所资为上下相维之具者，举深藏不敢复用，抑势亦不可复用，而新纪纲无道以骤立，强立焉而不足以为威重，夫此更何复一政之能施者！以汉高之英武，苟长此群臣饮酒争功，醉或妄呼拔剑击柱，如初即位定陶时，试问汉之为汉复何如者？革命之后，人人皆手创共和，家家皆有功民国，设官万亿，不足供酬勋，白昼杀人可以要肆赦，有赏无罚，有涉无黜，以此而求善治，岂直蒸沙求饭之喻已哉！执国命者而有英迈负重之气，犹可以渐树威信，整齐严肃其一部分，而不然者，疲奔命于敷衍，既已日不暇给，纪纲永无能立之时，政且无有，遑论于良！夫承革命之后以从政，雄才犹以为难，庸才则更何论！雄才不世出，故酝酿再革命三革命者，什而八九也。

其九，共和国之尤易倡革命者，虽自私之鄙夫，常得托名国家以胁人，虽极野心者，常得宣言吾非欲居其位也。只须煽动响应，不必其果服属于我，一革去其所欲革之目的物，则复得以统一共和等名义箝他人之口而制其命，而不复劳征伐，此

真革命家之资也。虽然，初次革命之资，抑亦再次三次之资也。

其十，闻之有无妄之福者，必有无妄之祸。成功太易，而获实丰于其所期，浅人喜焉，而深识者方以为吊。个人有然，国家亦有然，不烦一矢，不血一刀，笔墨歌舞于报章，使谍儿戏于尊俎，遂乃梦中革命，摇身共和。过来者狃于蒲骚，未试者见猎心喜，初生一犊，奚猛虎之足慑，押潮之儿，谓溟渤其可揭。夫艰险之革命，犹足以生二次革命，而况于简易酣乐之革命也哉！夫既已简易酣乐，则无惑乎革命成为一种职业，除士农工商之外，而别辟一新生涯。举国靡然从之，固其所耳。

由此言之，革命之必产革命，实事所必至，理有固然，推究终始，既有因果之可寻，广蒐史乘，复见前车之相踵。今吾国人见二次革命之出现，而始相与惊诧。宁非可悯。然则此种现象果为国之福耶？为国之祸耶？此在稍有常识者，宜不必复作是问，顾吾见夫今日国中彷徨于此疑问中者犹多也，故吾不得惮词费也。吾以为假使革命而可以止革命，则革命何必非国家之福，革命而适以产革命，则其祸福复何待审计者。今倡革命者，孰不曰“吾今兹一革以后，必可以不复再革也”？夫当初次革命时，亦孰不曰“一革后可无复再革也”？而今则何如者？今革而不成，斯勿论矣，假其能成，吾知非久必且有三次革命之机会发生。而彼时昌言革命者，其持之有故言之成理如今日，其以为一革后可无再革亦如今日，而其结果如何，则非至事后言之，则罕有能信者。今欲征因知果，则且勿问所革之客体作何状，而先问能革之主体作何状。试问前所列举之十种事理，再度革命之后，其恶现象果缘此稍灭乎，抑缘此赓续增益乎？前列十种，有其三四祸既未艾，而况于俱备者，循此递演，必将三革四革之期日愈迫愈急，大革小革之范围愈推愈

广。地载中国之土，只以供革命之广场，天生中国之人，只以作革命之器械，试思斯国果作何状，而斯民又作何状者？古诗曰：“公无渡河，公竟渡河。堕河而死，将奈公何？”而俗谚括其旨曰：不到黄河心不死。斯言虽俚，盖称善譬，昔吾侪曾有以语请之君臣矣，曰君其毋尔尔，君如长尔尔者，君且不幸！夫彼君臣非惟不余听而且余罪也。吾侪言之十数年，其如充耳也亦十数年，彼犹未到黄河也，吾侪明明见其疾趋赴河，愈趋愈迫，为之侧隐焦急不可任，而彼之疾趋如故也。中兴道消，穷于辛亥，及乎临河，足三分垂在外，或庶猛醒，然既已一落千丈强矣。今之未到黄河心未死者，吾所见盖两种人焉。其一则兴高采烈，以革命为职业者，其他则革命家所指目而思革之者。兹两种人者，或左或右，或推或挽，以挟我中国向前横之大河而狂走焉，而跳掷焉，患其不即至也，而日日各思所以增其速力。呜呼！今为程亦不远矣。多尔袞入关，斯周延儒李自成吴三桂之大功成；伊藤开府，则金玉均李完用李容九之大事毕；满洲人不断送满洲至尽，满洲人之天职未尽也；中国人不断送中国至尽，中国人天职未尽也。欲满洲人信吾非妄言，非至今日安能，欲中国人信吾非妄言，呜呼，吾何望此！吾何望此！

今请以一言正告彼被革命者曰：曠昔制造革命者，非革命党也，满洲政府也。满洲政府自革不足惜，而中国受其毒至今未艾，公等虽欲自为满洲，奈中国何！公等如不欲自为满洲，则宜有所处之。更请以一言告彼革命者曰：公等为革命而革命耶？抑别有所为而革命耶？吾知公等必复于我曰：吾为欲改良政治而革命也。则吾更引谚以相告语曰：“种瓜得瓜，种豆得豆。”革命只能产出革命，决不能产出改良政治。改良政治自有其途辙，据国家正当之机关，以时消息其权限，使自专者

无所得逞，舍此以外，皆断潢绝港，行之未有能至者也。国人犹不信吾言乎，则请遍翻古今中外历史，曾有一国焉缘革命而产出改良政治之结果者乎？试有以语我来！虽然，吾言之何益？谁其听之者？莫或听之而犹不忍不言，吾尽吾言责而已。

（一九一三年六月十六日）

我们走哪条路

胡 适

缘起

我们几个朋友在这一两年之中常常聚谈中国的问题，各人随他的专门研究，选定一个问题，提出论文，供大家的讨论。去年我们讨论的总题是“中国的现状。”讨论的文字也有在《新月》上发表的。如潘光旦先生的《论才丁两旺》（《新月》二卷四号），如罗隆基先生的《论人权》（《新月》二卷五号），都是用讨论的文字改作的。

今年我们讨论的总题是“我们怎样解决中国的问题”？分了许多子目，如政治、经济、教育等等。由各人分任。但在分配题目的时候，就有人提议说：“在讨论分题之前，我们应该先想想我们对于这些各个问题有没有一个根本的态度。究竟我们用什么态度来看中国的问题？”几位朋友都赞成有这一篇概括的引论，并且推我提出这篇引论。

这篇文章是四月十二夜提出讨论的。当晚讨论的兴趣的浓厚鼓励我把这篇文章发表出来，供全国人的讨论批评。以后别位朋友讨论政治、经济等等各个问题的文字也会陆续发表。

我们今日要想研究怎样解决中国的许多问题，不可不先审

查我们对于这些问题根本上抱着什么态度。这个根本态度的决定，便是我们走的方向的决定。古人说得好：

今夫盲者行于道，人谓之左则左，谓之右则右，遇君子则得其平易，遇小人则蹈于沟壑。（《淮南·论训》·文字依《意林》引。）

这正是我们中国人今日的状态。我们平日都不肯彻底想想究竟我们要一个怎样的社会国家，也不肯彻底想想究竟我们应该走哪一条路才能达到我们的目的地。事到临头，人家叫我们向左走，我们便撑着旗，喊着向左走；人家叫我们向右走，我们也便撑着旗，喊着向右走。如果我们的领导者是真真睁开眼睛看过世界的人，如果他们确是睁着眼睛领导我们，那么，我们也许可以跟着他们走上平阳大路上去。但是，万一我们的领导者也都是瞎子，也在那儿被别人牵着鼻子走，那么，我们真有“盲人骑瞎马，夜半临深池”的大危险了。

我们不愿意被一群瞎子牵着鼻子走的人，在这个时候应该睁开眼睛看看面前有几个岔路，看看那一条路引我们到哪儿去，看看我们自己可以并且应该走哪一条路。

我们的观察和判断自然难保没有错误，但我们深信自觉的探路总胜于闭了眼睛让人牵着鼻子走。我们并且希望公开的讨论我们自己探路的结果可以使我们得着更正确的途径。

* * *

* * *

* * *

在我们探路之前，应该先决定我们要到什么地方去，——我们的目的地。这个问题是我们的先决问题，因为如果我们不想到哪儿去，又何必探路呢？

现时对于这个目的地，至少有这三种说法：

（1）中国国民党的总理孙中山说。国民革命的“目的在于求中国之自由平等”。

（2）中国青年党（国家主义者）说，国家主义的运动“就

是要国家能够独立，人民能够自由，而在国际上能够站得住的种种运动。”

（3）中国共产党现在分化之后，理论颇不一致；但我们除去他们内部的所谓史大林——托洛斯基之争，可以说他们还有一个共同目的地，就是“巩固苏联无产阶级专政，拥护中国无产阶级革命”。

我们现在的任务不在讨论这三个目的地，因为这种讨论徒然引起无益的意气，而且不是一千零一夜打得了的笔墨官司。

我们的任务只在于充分用我们的知识，客观的观察中国今日的实际需要，决定我们的目标。我们第一要问，我们要铲除的是什么？这是消极的目标。第二要问，我们要建立的是什么？这是积极的目标。

我们要铲除打倒的是什么？我们的答案是：

我们要打倒五个大仇敌：

第一大敌是贫穷。

第二大敌是疾病。

第三大敌是愚昧。

第四大敌是贪污。

第五大敌是扰乱。

这五大仇敌之中，资本主义不在内，因为我们还没有资格谈资本主义。资产阶级也不在内，因为我们至多有几个小富人，哪有资产阶级？封建势力也不在内，因为封建制度早已在二千年前崩坏了。帝国主义也不在内，因为帝国主义不能侵害那五鬼不入之国。帝国主义为什么不能侵害美国和日本？为什么偏爱光顾我们的国家？岂不是因为我们受了这五大恶魔的毁坏，遂没有抵抗的能力了吗？故即为抵抗帝国主义起见，也应该先铲除这五大敌人。

这五大敌人是不用我们详细证明的。余天休先生曾说中国人口百分之九十五在贫穷线以下。张振之先生（《目前中国社会的病态》）估计贫民数目占全国人口三分之一以上。张先生引四川李敬穆先生的话说：依据甘布尔、狄麦尔，以及北京的成府，安徽的湖边村的调查，中国穷人总数当占全国人口百分之五十。（李先生假定一家最低生活费为一三〇元至一六〇元，凡一家庭每年收入在这以下，便是穷人。）近来所得社会调查的结果，如李景汉先生《北平郊外之乡村家庭》等书所报告，都可以证明李敬穆先生的估计是大体不错的。有些地方的穷人竟在百分之七十三以上（李景汉调查北平郊外挂甲屯的结果），或竟至百分之八十二以上（民十一华洋义赈会调查结果）。这就离余天休先生的估计不远了。这是我们的第一大敌。

疾病是我们种弱的大原因。瘟疫的杀人，肺结核、花柳病的杀人灭族，这都是看得见的。还有许多不明白杀人而势力可以毁灭全村，可以衰弱全种的疾病，如疟疾便是最危险又最普遍的一种。近年有科学家说希腊之亡是由于疟疾，罗马的衰亡也由于疟疾。这话我们听了也许不相信。但我们在内地眼见整个的村庄渐渐被疟疾毁为荆棘地，眼见害疟疾的人家一两代之后人丁绝灭，眼见有些地方竟认疟疾为与生俱来不可避免的病痛，（我们徽州人叫它做“胎疟”，说人人都得害一次的！）我们不得不承认疟疾的可怕甚于肺结核，甚于花柳，甚于鸦片。在别的国家，疟疾是可以致死的，故人人知道它可怕。中国人受疟疾的侵害太久了，养成了一点抵抗力，可以苟延生命，不致于立死，故人都不觉其可怕。其实正因为它杀人不见血，灭族不留痕，故格外可怕。我们没有人口统计，但世界学者近年都主张中国人口减少而不见增加，我们稍稍观察内地的人口减少的状态，不能不承认此说的真确。张振之先生在他的

《中国社会的病态》里，引了一些最近的各地统计，无一处不是死亡率超过出生率的。例如：

广州市 十七年五月到八月每周死亡超过出生平均为六十人。

广州市 十七年八月至十一月每周死亡超过出生平均六十七人。

南京市 十七年一月至十一月平均每月多死二百七十一人，每周平均多死六十二人。

不但城市如此，内地人口减少的速度也很可怕。我在三十年之中就亲见家乡许多人家绝嗣衰灭。疾病瘟疫横行无忌，医药不讲究，公共卫生不讲究，哪有死亡不超过出生的道理？这是我们的第二大敌。

愚昧是更不须我们证明的了。我们号称五千年的文明古国，而没有一个三十年的大学。（北京大学去年十二月满三十一年，圣约翰去年十二月满五十年，都是连初期幼稚时代计算在内。）在今日的世界，那有一个没有大学的国家可以竞争生存的？至于每日费一百万元养兵的国家，而没有钱办普及教育，这更是国家的自杀了。因为愚昧，故生产力低微，故政治力薄弱，故知识不够救贫、救灾、救荒、救病，故缺乏专家，故至今日国家的统治还在没有知识学问的军人政客手里。这是我们的第三大敌。

贪污是我们这个民族的最大特色。不但国家公开“捐官”曾成为制度，不但二十五年没有考试任官制度之下的贪污风气更盛行，这个恶习惯其实已成了各种社会的普遍习惯，正如亨丁顿说的：

中国人生活里有一件最惹厌的事，就是有一种特殊的贪小利行为，文言叫做“染指”，俗语叫做“揩油”。上而

至于军官的克扣军粮，地方官吏的刮地皮，庶务买办的赚钱，下而至于家里老妈子的“揩油”，都是同性质行为。

这是我们的第四大敌。

扰乱也是最大的仇敌。太平天国之乱毁坏了南方的精华区域，六七十年不能恢复。近二十年中，纷乱不绝，整个的西北是差不多完全毁了，东南西南的各省也都成了残破之区、土匪世界。美国生物学者卓尔登（David Starr Jordan）曾说，日本所以能革新强盛，全靠维新以前有了二百五十年不断的和平，积养了民族的精神，才能够发愤振作。我们眼见这二十年内战的结果，贫穷是更甚了，疾病死亡是更多了，教育是更破产了，——避兵、避匪、逃荒、逃死还来不及，哪能办教育？——租税是有些省分预征到民国一百多年的了，贪污是更明目张胆的了。（《中国评论周报》本年一月三十日社论说，民国成立以来，官吏贪官更甚于从前。）然而还有无数人天天努力制造内乱！这是我们的第五个大仇敌。

* * *

* * *

* * *

以上略述我们认为应该打倒的五大仇敌。毁灭这五鬼，便是同时建立我们的新国家。我们要建立的是什么？

我们要建立一个治安的、普遍繁荣的、文明的、现代的统一国家。“治安的”包括良好的法律政治、长期的和平、最低限度的卫生行政。“普遍繁荣的”包括安定的生活、发达的工商业、便利安全的交通、公道的经济制度、公共的救济事业。“文明的”包括普遍的义务教育、健全的中等教育、高深的大学教育，以及文化各方面的提高与普及。“现代的”总括一切适应现代环境需要的政治制度、司法制度、经济制度、教育制度、卫生行政、学术研究、文化设备等等。

这是我们的目的地。我们深信：决没有一个“治安的、普

遍繁荣的、文明的、现代的统一国家”而不能在国际上享受独立、自由、平等的地位的。我们不看见那大战后破产而完全解除军备的德国在战败后八年被世界列国恭迎入国际联盟，并且特别为她设一个长期理事名额吗？

* * *

* * *

* * *

目的地既定，我们才可以问：我们应该用什么法子，走哪一条路，才可以走到那目的地呢？

我们一开始便得解决一个歧路的问题：还是取革命的路呢？还是走演进（evolution）的路呢？还是另有第三条路呢？——这是我们的根本态度和方法的问题。

革命和演进本是相对的，比较的，而不是绝对相反的。须着自然变化的程序，如瓜熟蒂自落，如九月胎足而产婴儿，这是演进。在演进的某一阶段上，加上人工的促进，产生急骤的变化；因为变化来的急骤，表面上好像打断了历史上的连续性，故叫做革命。其实革命也都有历史演进的背景，都有历史的基础。如欧洲的“宗教革命”，其实已有了无数次的宗教革新运动作历史的前锋，如中古晚期的唯名论（Nominalism）的思想，如十三世纪以后的文艺复兴的潮流，如弗浪西斯派的和平的改革，如威克立夫（Wyclif）和赫司（Huss）等人的比较急进的改革，如各国的君主权力的扩大，这都是十六世纪的宗教革命的历史背景。火药都埋好了，路得等人点着火线，于是革命爆发了。故路得等人的宗教革新运动可以叫做革命，也未尝不可以说是历史演进的一个阶段。

又如所谓“工业革命”，更显出历史逐渐演进的痕迹，而不是急骤的革命。基本的机械知识，在十六世纪已渐渐发明了；十六世纪已有专讲机器的书了，十七世纪已是物理的科学很发达的时代了，故十八世纪后半的机器生产方法，其实只是

几百年逐渐积聚的知识与经验的结果。不过瓦特（Watt）的蒸汽机出世以后，机器的动力根本不同了，表面上便呈现一个骤变的现象，故我们叫这个时代做工业革命时代。其实生产方法的革新，前面可以数到十五六世纪，后面一直到我们今日还在不断的演进。

政治史上所谓“革命”，也都是不断的历史演进的结果。美国的独立，法国的大革命，俄国的一九一七的两次革命，都有很长的历史背景，莫斯科的“革命博物馆”把俄国大革命的历史一直追溯到三四百年前的农民暴动，便是这个道理。中国近年的革命至少也可以从明末叙起。

所以革命和演进只有一个程度上的差异，并不是绝对不相同的两件事。变化急进了，便叫做革命；变化渐进，而历史上的持续性不呈露中断的现状，便叫做演进。但在方法上，革命往往多含一点自觉的努力，而历史演进往往多是不知不觉的自然变化。因为这方法上的不同，在结果上也有两种不同：第一，无意的自然变化是很迟慢的，是很不经济的，而自觉的人工促进往往可以缩短改革的时间。第二，自然演进的结果往往留下许多久已失其功用的旧制度和旧势力，而自觉的革命往往能多铲除一些陈腐的东西。在这两点上，自觉的革命都优于不自觉的演进。

但革命的根本方法在于用人工促进一种变化，而所谓“人工”有和平与暴力的不同。宣传鼓吹，组织与运动，使少数人的主张逐渐成为多数人的主张，或由立法，或由选举竞争，使新的主张能替代旧的制度，这是和平的人工促进。而在未上政治轨道的国家，旧的势力滥用压力摧残新的势力，反对的意见没有法律的保障，故革新运动往往不能用和平的方法公开活动，往往不能不走上武力解决的路上去。武力斗争的风气既

开，而人民的能力不够收拾已纷乱的局势，于是一乱再乱，能发而不能收，能破坏而不能建设，能扰乱而不能安宁，如中美洲的墨西哥，如今日的中国，皆是最明显的例子。

武力暴动不过是革命方法的一种，而在纷乱的中国却成了革命的唯一方法，于是你打我叫做革命，我打你也叫做革命。打败的人只图准备武力再来革命。打胜的人也只能时时准备武力防止别人用武力来革命。这一边刚打平，又得招兵购械，筹款设计，准备那一边来革命了。他们主持胜利的局面，最怕别人来革命，故自称为“革命的”，而反对的人都叫做“反革命”。然而孔夫子正名的方法终不能叫人不革命；而终日凭藉武力提防革命也终不能消除革命。于是人人自居于革命，而革命永远是“尚未成功”，而一切兴利除弊的改革都搁起不做不办。于是“革命”便完全失掉用人工促进改革的原意了。

我们认为今日所谓“革命”，真所谓“天下多少罪恶假汝之名以行”。用武力来替代武力，用这一班军人来推倒那一班军人，用这一种盲目势力来替代那一种盲目势力，这算不得真革命。至少这种革命是没有多大意义的，没有多大价值的。结果只是兵化为匪，匪化为兵，兵又化为匪，造成一个兵匪世界而已。于国家有何利益？于人民有何利益？

就是那些号称有主张的革命者，喊来喊去，也只是抓住几个抽象名词在那里变戏法。有一班人天天对我们说：“中国革命的对象是封建阶级，又有一班人天天说：“中国革命的对象是封建势力。”我们孤陋寡闻的人，就不知道今日中国有些什么封建阶级和封建势力。我们研究这些高喊打倒封建势力的先生们的著作言论，也寻不着一个明了清楚的指示。一位教育革命的鼓吹家在民国十八年二月二十日出版的《教育杂志》（二十一卷二号二页）上说：

中国秦以前，完全为一封建时代。自黄帝历尧舜、禹、汤、以至周武王，为封建之完成期。自周平王东迁，历春秋战国以至秦始皇，为封建之破坏期。统一之中国，即于此封建制度之成毁过程中完全产出。（原注：封建之形势早已破坏，而封建之势力至今犹存。）但是隔了两个月，这位教育家把他所有说的话完全忘记了，便又在四月二十日出版的《教育杂志》（同卷四号二页）上说：

中国在秦以前，为统一的专制一尊的封建国家成长之时代。……至秦始皇时，……统一的专制一尊的封建国家才完全确立（原注 列爵封土的制度 到这时候 当然改变了许多。然国家仍可以称为‘封建的’者 因‘封建的’三字并非单指列爵封土之制而言。凡一国由中央划分行政区域 设为种种制度 位置许多地方官吏 地方官吏更一方面负责维持地方秩序 另一方面吸收地方一部分经济的利益 以维持中央之存在。平民于此 无说话之余地。凡此等等 都可以代表‘封建的’三字一部分的精神。）

两个月之前，封建制度至秦始皇时破坏了；两个月之后，封建国家又在秦始皇时才完全确立！然而《教育杂志》的编者与读者都毫不感觉矛盾。这位作者本人也毫不感觉矛盾。他把中央集权制度叫做封建国家，《教育杂志》的编者与读者也毫不觉得奇怪荒谬。为什么呢？因为这些名词本来只是口头笔下的玩意儿，爱变什么戏法就变什么戏法，本来大可不必认真，所以作者可以信口开河，读者也由他信口开河。

那么，这个革命的对象——封建势力——究竟是什么东西呢？去年《大公报》上登着一位天津市党部的某先生的演说，说封建势力是军阀，是官僚，是留学生。去年某省党部提出一个铲除封建势力的计划，里面所举的封建势力包括一切把持包

办以及含有占有性的东西，故祠堂、同乡会、同学会都是封建势力。然而现代的把持包办最含有占有性的政党却不在内。所以我们直到今天还不明白究竟什么东西是封建势力。前几天我们看见中国共产党中的“反对派”王阿荣、陈独秀等八十一人的《我们的政治意见书》，其中有这么一段：

我们以为：说中国现在还是封建社会和封建势力的统治，把资产阶级的反动性及一切反动行为都归到封建，这不但是说梦话，不但是对于资产阶级的幻想，简直是有意的为资产阶级当辩护士！其实在经济上，中国封建制度之崩坏，土地权归了自由地主与自由农民，政权归了国家，比欧洲任何国家都早。……土地早已是个人私有的资本而不是封建的领地，地主已资本家化，城市及乡村所遗留一些封建式的剥削，乃是资本主义袭用旧的剥削方法；至于城市乡村各种落后的现象，乃是生产停滞，农村人口过剩，资本主义落后国共有的现象，也并不是封建产物。封建先生地下有知，应该叩头感谢陈独秀先生等八十一位裁判官宣告无罪的判决书。但独秀先生们一面判决了封建制度的无罪，一面又捉来了一个替死鬼，叫做资产阶级，硬定他为革命的对象。然而同时他们又告诉我们，中国“生产停滞，人口过剩，资本主义落后”，本国的银行资本不过在一万五千万元以上。在一个四万万人的国家里，只有一万五千万元的银行资本，资产阶级只好在显微镜底下去寻了，这个革命的对象也就够可怜了，不如索性开恩也宣告无罪，放他去罢。

以上所说，不过是要指出今日所谓有主义的革命，大都是向壁虚造一些革命的对象，然后高喊打倒那个自造的革命对象；好像捉妖的道士，先造出狐狸精山魈木怪等等名目，然后画符念咒用桃木宝剑去捉妖。妖怪是收进葫芦去了，然而床上的病人仍旧在那儿呻吟痛苦。

我们都是不满意于现状的人，我们都反对那懒惰的“听其自然”的心理。然而我们仔细观察中国的实际需要和中国在世界的地位，我们也不能不反对现在所谓“革命”的方法。我们很诚恳地宣言：中国今日需要的。不是那用暴力专制而制造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那悬空捏造革命对象因而用来鼓吹革命的革命。在这一点上，我们宁可“不避反革命”之名，而不能主张这种种革命。因为这种种革命都只能浪费精力，煽动盲动残忍的劣根性，扰乱社会国家的安宁，种下相残害相屠杀的根苗，而对于我们的真正敌人，反让他们逍遥自在，气焰更凶，而对于我们所应该建立的国家，反越走越远。

我们的真正敌人是贫穷，是疾病，是愚昧，是贪污，是扰乱。这五大恶魔是我们革命的真正对象，而他们都不是用暴力的革命所能打倒的。打倒这五大敌人的真革命只有一条路，就是认清了我们的敌人，认清了我们的问题，集合全国的人才智力，充分采用世界的科学知识与方法，一步一步的作自觉的改革，在自觉的指导之下一点一滴的收不断的改革之全功。不断的改革收功之日，即是我们的目的地达到之时。

这个根本态度和方法，不是懒惰的自然演进，也不是盲目的暴力革命，也不是盲目的口号标语式的革命，只是用自觉的努力作不断的改革。

这个方法是很艰难的，但是我们不承认别有简单容易的方法。这个方法是很迂缓的，但是我们不知道有更快捷的路子。我们知道，喊口号贴标语不是更快捷的路子。我们知道，机关枪对打不是更快捷的路子。我们知道，暴动与屠杀不是更快捷的路子。然而我们又知道，用自觉的努力来指导改革，来促进变化，也许是最快捷的路子，也许人家需要几百年逐渐演进的

改革，我们能在几十年中完全实现。

最要紧的一点是我们要用自觉的改革来替代盲动的所谓“革命”。怎么叫做盲动的行为呢？不认清目的，是盲动；不顾手段的结果，是盲动；不分别大小轻重的先后程序，也是盲动。我们随便举几个例：如组织工人，不为他们谋利益，却用他们作扰乱的器具，便是盲动。又如人力车夫的生计改善，似乎应该从管理车厂车行，减低每日的车租入手；车租减两角三角，车夫便每日实收两角三角的利益。然而今日办工运的人却去组织人力车夫工会，煽动他们去打毁汽车电车，如去年杭州北平的惨剧，这便是盲动。又如一个号称革命的政府，成立了两三年，不肯建立监察制度，不肯施行考试制度，不肯实行预算审计制度，却想用政府党部的力量去禁止人民过旧历年，这也是盲动。至于悬想一个意义不曾弄明白的封建阶级作革命对象，或把一切我们自己不能脱卸的罪过却归到洋鬼子身上，这也都是盲动。

怎么叫做自觉的改革呢？认清问题，认清问题里面的疑难所在，这是自觉。立说必有事实的根据；创议必先细细想出这个提议应该发生什么结果，而我们必须对于这些结果负责任：这是自觉。替社会国家想出路，这是何等重大的责任！这不是我们个人出风头的事，也不是我们个人发牢骚的事，这是“一言可以兴邦，一言可以丧邦”的事，我们岂可不兢兢业业的去思想？怀着这重大的责任心，必须竭力排除我们的成见和私意，必须充分尊重事实和证据，必须充分虚怀采纳一切可以供参考比较暗示的材料，必须时时刻刻提醒自己说我们的任务是要为社会国家寻一条最可行而又最完美的办法：这叫做自觉。

暴力与政治

李大钊

愚当执笔而欲有所论列，有一问题，首先回旋于脑际而不能不举以自叩者，即在今日之象，吾侪尚有国家与政治之可言否也？自来学者之释国家，言人人殊，而其精要可采者，美儒柏哲士之言为足称矣。彼谓国家与主权实为一体，凝者则为国家，流者则为主权；由客观言之，宪法上有创造或变更政府之最高权能者，即为主权者，即为国家。准斯言以求国家若主权者于吾约法之中，舍握有造法权之国会无足当之者。顾自督军团肇变以还，强力迸发，集矢国会，威暴所劫，遂尔立解，至高无上之主权，不知其已移于何所？然则今日之象，无国家也，无政治也，抢攘纵横者，暴力而已矣！夫政治集团云者，以其服隶于共同政府之下，示异于人众之生于无治或自然之域者也。暴力之下，生活秩序全然陷入危险，是直反吾侪于无治自然之域，使之以力制力，如鸷鸟猛兽之相争相搏以自为残噬焉耳。呜呼！循是以往，黯黯神州，将复成何景象矣！

盖尝论今日之政治，固与强力不相容也。专制之世，国之建也，基于强力；立宪之世，国之建也，基于民意。初民甫脱于自然之境，往往暂戴一军权首酋，斯时有所组织，必以强力为厥要素，此亦势所使然，不得已也。而政象天演，至于今

日，自由思潮，风起云涌，国于大地者，群向民治主义之的以趋，如百川东注，莫能障遏，强力为物，已非现代国家之所需，岂惟不需，且深屏而痛绝之矣。昔在希腊，哲家辈出，若亚里士多德、柏拉图诸人，皆尝说明其理想的市府国家，其所崇重之精神，即近世自由国家所本而蜕化者焉。在是等国家，各个公民均得觅一机会以参与于市府之生活，个人与国家之间，绝无冲突轧轹之象，良以人为政治动物，于斯已得自显于政治总体之中也。政治总体不臻于完备，绝无完备之人，一言市府之完全，意即包含公民身分之完全，教育与训练，皆为首务，所以使公民各知其于市府职务有其当尽之分位也。亚氏尝分政治为二类：一为与国家实利相调和者；他则为引起叛背之原，势将倾毁国家者。善良政治之官吏，恒仍保其地位以为政治体中自觉之分子，觅种种途径以服事其国，更无一己之意思离异于市府之利益，是皆真实政府之特质也。若夫恶厉政治则不然。居临民之位者，恒自异于平民，利用官职，以为自张之具，庶政皆依强力以处理之，以致人民与官吏之间，恶感丛积，俨成敌国。故彼恶政治之奏凯，其意即为政治体之破坏，代之而兴者，乃为由治者与属隶构成之国家。在若而国，治者发号施令，惟所欲为，属隶则迫于强力，奉命惟谨而已矣。亚氏更本兹二类析为六体：曰君主政治，曰贵族政治，曰民主政治，此其良者；曰暴君政治，曰寡头政治，曰暴民政治，此其厉者。君主而轶于政轨，不自分于为政治总体之公仆，以纳民于轨物之中，则为暴君矣。贵族而昧于市府公仆之义，结纳徒党，以破坏市府，则为寡头矣。民主政治为理想中最良之治制，足使全体公民养成一种习俗，人各本于公约，以于市府之职务自觅其分位；若其蔽也，将变而为由煽民之雄以暴力指挥之治制，即所谓暴民政治是矣。此等形体之区分，虽未必足尽

今世治制之种类，而其遣辞立义，所涵界范，亦或与今日所通行者不尽相符，甚且适得其反焉，惟其精要所在，固不在此等形体，而在其据以分类之根本问题，即其政治与市府生活相调和，抑以强力加于市府之问题也。亚氏之意，以为有人民焉，什九皆承认永久奴制为当，且全服从其所主之意思。当此之时，其政治体之所蓄纳，必为其人民之小部，彼奴制流行之所，于家族有主奴之关系，于国家自成治者与属隶之关系，治者命而属隶从焉。是等治者，无问其为一、为少数、抑为多数，咸有恃乎强力，将其意以加于市府国家之势，任何政体，施之于用，尽为恶矣。为其横分公民为治者与属隶二级，而以强力之关系介于其间，市府之真正理想，将从而消灭也。夫公民身分而成于崇信奴制之人，则其有一政府以强力宰制民众者，乃为必然之事。逮于挽近，奴制既废，政治体构成于民众之全体，非仅居其一部，治者同时兼为民众之属隶，而希腊诸哲理想之国家，始于人类史中开一新纪元矣。

现代之政治，与亚氏民主政治之理想相合者，即风靡一世之民治主义是也。民治主义一语，亚氏当时未以列于三种良治之中，且尝用以当暴民政治之义焉。庸讵知今日民治主义之推行，几于兹世无远弗届，毫无暴民政治之危险，且与其理想之民主政治若合符节者乃在兹乎？诺威，独裁政治也，而今代以神濡于民治主义之君主，甘愿为民公仆而不辞矣。瑞西之郡，寡头政治也，而今屏去少数反对人民之执政与富族，代以由尽高尚职务获得美誉之族矣。其他各邦，罔有不因其国体政体之形质，尽其可能之性，以日趋于民治主义者。是则今日之民治主义，已兼亚氏所称之三种良治而有之，且不止惟是焉。盖民治主义之治制本无定式，所可施行此制者，亦不限于某类特定之国家或民族。苟其民有现代公民之自觉，斯未有不于民治主

义为强烈之要求，斯未有不可本其民质所几之程而向民治之鹄的以进者。故论一国施行民治之得失若何，但有程度之问题，全无可能之问题也。语其精神，不外使政治体中之各个分子，均得觅有机会以自纳其殊能特操于公共生活之中，在国家法令之下，自由以守其轨范，并进以尽其职分，而赴共同之志的。官吏与公民无殊，同为国家之公仆，人人皆为治者，同时皆为属隶，其间无严若鸿沟之阶级。国家与人民，但有意之关系，绝无力之关系，但有公约之束制，绝无强迫之压服。所谓政府者，不过其主要之机关，公民依之以为其实现自己于政治之具耳。政必如是，始得谓之立宪，否则专制而已矣。民必如是，始得谓之公民，否则奴隶而已矣。国必如是，在今日始有存在之价值，否则其民宁破坏之以求反于民族自然之境而已矣。抑政治云者，其义范所涵，亦今古攸殊焉。古用斯语，含有强制或迫人为所弗愿之义，今则不含区民为治者与服隶阶级之旨矣。盖治制之实质既更，语文之义，亦不能不从而有所变迁。自治一语，且与政治之古义恰相反对，此以知强力之于政治，今已全失其用，施用强力之必要，适足为政治颓坏之标识已尔。

顾或者谓国家之所以维其存立者，必不可无至高无上之主权以守之，俾得保持其尊严也。而为主权之行使、政府之存立、法律之设施、治安之保卫，有时强力亦为必不可缺之物焉。抑知主权者，实由民约而成。民约云者，即人人相将自举其身与其力以与于众而惜其全力以相安相守也。民约既立，而后土地变而为领域，人众变而为国民。国民者，众意之相与而成一体者也。是体也，以议会为神脑，以法律为血气，不自有其体，而以众体为一体，不自有其意，而以众意为一意，是之谓国家矣。国家为维持其政府之存在，自不能不有赖乎刑典，

而欲刑典之得以施行而有效，自不能不需乎物质之强力，但此种强力之施行，概为法律所认许，专以防遏犯法之徒而与以强制之抑裁。故强力之于此时，与云为力，宁当谓权，权可以依法而施，力不可以任意而用也。且刑法上国家虽有施用强制之权，而以刑法有此规定，民咸知所儆惧，相戒勿犯。纵有犯者，亦以知施用权力以为迫制，有必要时固为法律所许，遂亦不待迫胁之来，即自致其身于囹圄之中或刑场之前，听候惩处。因畏权力而权力反归无用，因惧迫制而迫制反可勿施，故在今日国家施用强力之处殆已甚稀。国之社会，有争弗释，诉之强力，固其首图。人之社会，政体所趋，强力已全无所用。专制之世，强力固足为政府之础石，而于开明之群，自由之世，则断无丝毫之利益，非徒无益，而又害之。盖依力为治以劫制斯民使之屈服于其下者，天下不安之事，莫斯为甚也。卢骚不云乎？“人或曰：人之所以致失自由权者强有力者制之也，此邦国之本也。吁！曷其然？夫民为强者之所制，不得已而从之，固无不可，一旦能自振拔，蹶起焉破其衡轭，则孰得而御之！何者？彼其初所赖以夺我自由权者，独有威强而已，故我今亦赖我之威强以复之，彼得何辞于我。若此，则是邦国者天下之最机隍不安者也。曷其然？夫邦国者，凡党聚之类之所取法焉，宜别有所本也，不宜如此之不安。然则邦国者，果何所本也？曰：此非本于天理之自然，而本于民之相共为约也。”斯透宗之旨，当永县为政理之鹄。何今之君子，昧于此义，不自审其所处之世为何如时代，所属之国为何如体制，而犹欲恃乎强力临御斯民。以此图治，宁非南辕北适之类？夫立一政制而依力以为用，犹且不可，况乃逞其暴力，以毁法而虐民？士夫学士，亦复翕然阿之，以张其势，卒成今日无国家无政府之现象者，是又非倒行逆施之尤乎？

世有释民治为多数政治而不含有善恶之意味者。以强力诠释政理之徒，闻其说而便之，遂谓无论何种政体，莫不以强力为基础，民治之下，多数之于少数，何尝不为一种强制之关系也。此义大谬。今世施行民治之国，所以采行多数制者，其意盖不在以多数强制少数，乃在使一问题发生时，人人得以自由公平之度为充分之讨论、翔实之商榷，而求一共同之认可。商讨既至详尽之程度，乃依多数之取决以验稽其结果。在商讨之中，多数宜有容纳少数之精神；在取决之后，少数宜有服从多数之义务。故自由政治之真谛，非依于多数，乃依于公认，多数不过表示公认之一种方法而已。由专制以趋民治，多数取决，正所以退抑强力而代承其用者，所谓计算头颅胜于打击头颅者是也。硕学穆勒有言曰：“虽有民主，而操权力之国民与权力所加之国民实非同物。其所谓自治者，非曰以己治己也，乃各以一人而受治于余人。所谓民之好恶，非通国之好恶也，乃其中大多数者之好恶；且所谓大多数者，亦不必其大多数，或实寡而受之以为多。由是民与民之间，方相用其劫制。及此然后知限制治权之说，其不可不谨于此群者，无异于他群。民以一身受治于群，凡权之所集，即不可以无限，无问其权之出于一人，抑出于其民之太半也。不然，则太半之豪暴，且无异于专制之一人。”由是言之，权之所集，在于一人，或在少数，恃强陵弱，固所弗宜；即在民主治制之下，以多数之势力屈少数之意志，强人以必从，亦不叶于自由政治之原理。于是苟有依力为治者，一夫横暴，固为吾侪所弗许，即在太半豪强，亦为吾侪所不容；一系军阀，固为吾侪所深疾，即在多数党人，亦为吾侪所痛绝。质而言之，即使今日倡言自由、反抗暴力之党人，一旦得势，挟其强力陵轧其余，以暴易暴，与今日之暴者相等，吾人所以口诛笔伐以为抨击者，亦与今日之抨击暴力

无择也。

时贤谈政，每以政治与法律对举。辄谓政治之力足以屈法律之力，法律之力只宜徇政治之力，立法者不可全置政治之力于不顾也。但此言政治，未知究作何解，窥其意旨，似即指事实上之强力而言。于是愚所欲问者，此等强力之活动果在法律范围之内否也？果其于法律虽无何等权能，而于事实则确于法律之后稳操一种势力，且能自范于法律之中而无所于违，则可认为政治上之势力，实不容漫为蔑视。时贤云云，愚亦谓然。若其强力含有破坏法律之性质，且恒有其倾向、有其行为焉，则为非法之暴力，而非政治之所能容。于此暴力所演之事实，被以政治之名，其为失辞，莫兹为甚矣。英儒蒲徕思之论主权也，尝分为法律上之主权与事实上之主权。并于二者之关系详加推阐曰：“法律上之主权者可并为事实上之主权者，且应须如此也。换言之，国家完美之组织，务求合法权力与实际强力联结于相同之人或团体。有合法之权力者，应令强力附诸其侧，以致人之服从，虽有时事实上之权力者与法律上之主权者不属一体，因前者可依后者以为行动，不必即生牾，然恒不免于受事实上主权者之辄陵，致公民逆命之危险也。”美儒甄克士亦曰：“尤有吾人所当谨志于心者，即实际之统治者，非独名义之统治者，实际之政体，非仅载于宪典中者，是也。本编所载，如俄、德、英，虽皆为君主国，而其政府之形式及权能，则各国不同，绝少类似之点。英伦大类共和，如吾美然。然吾人切勿为文辞所误，当熟察所考政体之实际究属何程，而识别其实际之统治者究为何人。自政党领袖堪以各种条款令吾人遵之以为记名而投票，如此以束制吾人之政治活动而后，纽约市统辖于代表少数之寡头政治者甚久，是乃操诸无官职者之寡头政制也。纽约州中，时时为一‘暴狮’所左右，彼盖尝指

导立法甚且及于行政事务，其强横视俄国‘苛察’之统辖其国者为尤甚焉。无问其于法律有其名义与否，吾人设一思及统治者之主动即实际之统治者时，当无忘其于名义纵若何专制，终当受制于民意至于显著之程也。土耳其之‘苏丹’，于其专制主义亦未尝不附有限制，暗杀或恫赫之暗杀，即彼定其限制之一手段也。俄国之苛察，法理上无论若何，其所为仅能在一定范围之内焉。吾美之暴狮亦然。任在何州最黑暗时之最专制者，亦皆有其限度。是为社会舆论之所置，越此而外，非所敢之矣。”一国之中，而能蓄有一种强力足以抗拒外敌，维持公安，在今日国家主义之下，理当爱之惜之，不当摧之毁之，以自弱其外竞之能。惟此种事实上之强力，苟其与法律上之主权不属于一体，则必当依法律上之主权以为行动，不当反法律上之主权以为行动。苟欲求其归于一体，亦当屈事实上之强力以就法律上之主权，不当毁法律上之主权以徇事实上之强力。必如此而后其强力乃得为政治之势力，否则非法之暴力而已。以非法之暴力，而陵轹法律上之主权，则社督责，公民逆命，自有其制裁之道矣。吾国今日暴力之恣横，其视最专暴时之土国苏丹、俄国苛察、美国暴狮，愚不知其何若？但疑其久已轶乎无形限制之外。此种限制，诉之法律，既已无灵，必欲为之，则所依借，亦必在法律之外。窃恐暴力横行之日，社会无形之权威，久已潜从于其后矣。盖民意之受迫而求伸也，不能以径达，必求以曲达；不能以常达，必求以变达；不能以缓达，必求以激达；不能以理达，必求以力达。由是曲、变、激、力之道，小则出于暗杀，大则出于革命，人心愤慨，社会惨怖，至斯已极，复何政治之足云也欤！

时贤如梁任公先生者，固以反对革命闻于时者也。居恒持论，畅阐革命不能产出良政治之理。精旨名言，最宜钦仰。忆

当袁氏帝梦方酣之日，梁先生《异哉所谓国体问题者》之作，尤足以唤起人心。中有警句曰：“夫变更政体为进化的现象，而变更国体则为革命的现象也。进化之轨道恒继之以进化，而革命之轨道恒继之以革命。此征诸学理有然，征诸各国前事亦什九皆然也。是故凡谋国者必惮言革命，而鄙人则无论何时皆反对革命。”愚虽非如梁先生之单纯反对革命，而以良知所诏，则无论何时皆反对暴力，其终极目的，亦在消灭革命之祸。苟有术焉纳强力于法律范围之中使不为暴，则吾侪反对革命之勇，庸讵逊于梁先生？盖革命恒为暴力之结果，暴力实为革命之造因；革命虽不必尽为暴力之反响，而暴力之反响则必为革命；革命固不能产出良政治，而恶政之结果则必召革命。故反对革命者当先反对暴力，当先排斥恃强为暴之政治。执果穷因，宜如是也。愚尝怪梁先生既反对革命，而独不反对暴力，有时且与暴力相依为命，以致法律为宣告死刑之囚犯者，抑又何欤？在梁先生之意，岂不曰强力所在固足以镇压革命也，吾之依附强力以为政治活动，固本“生平无论何时皆反对革命”之言以趋于实践之途，不惟无所矛盾，抑且足为言行一致之征也。则愚请为更诵卢骚之言矣：“今假为有所谓强者之权乎？吾必见义理之纷纭颠倒无所底止也。夫以力为权者，初无所事义矣。苟无所事义，何理之生？夫我有力而能制人，一旦又有人力胜我，我亦为其所制。若是转辗不已，祸乱相继于无穷。夫借力制人而为合于义，则借力抗人亦为合于义矣。力之所在即权之所在也，则天下之人将唯力是求。嗟乎！赖乎力之仅存者，岂得谓之权哉？且夫力不贍而屈者，出与不得已也，非由义而断也。既不由义而断，鸩毒扼味，何施不可？是知强者之权，威力耳，非权也，权之名耳，无其实也。”而蒲徠思亦云：“致服从于治者，彼所据以为治之主权，仅为事实上之主权，

而非法律上之主权，吾人之服从，不得视为义务。纵当法律上主权者失其能力或不能确定时，吾人以维持公安之故，于彼非法之事实上主权者致其服从，然在吾人之心，顾不认彼有致吾人敬服之权位也。使彼据其权而滥用之，凡为善良公民者，非徒可以抗拒，且当然抗拒之。”信斯言也，论势则力难永存，论理则民可峻拒。我有强力可以造成事实以制人，人亦有强力时谁则不可以同一之事实而强我？人人争以事实相迫制，弱者固可胁之使从，强者将揭竿而起以抗拒报之矣。种瓜得瓜，种豆得豆，善泅死水，善斗死兵，力力相寻，循环无已，推原祸始，皆任力为治之谬想有以成之。然则暴力之施行，不啻为承认善良公民有革命权利之表示，乌在其能镇压革命乎哉？美儒甄克士曰：“自事实而观之，则世界中国家社会皆一形式之变者也。其所以为一形式之变者，以其同有一物故。其同有之一物何耶？曰：无上主权是已。峻威犖帝，是其为物，至尊而无所屈，无对而不诤，凡社会一切所为，皆可以统驭。顾此权之谁属，则国以不同。不佞是篇，乃为微辨者也。且其权无所屈而不诤矣，此自国之法典言之则如此耳，而自道德义理言，则亦有限制范围为彼所默仞者。设取而破决之，则其国乱而政柄移，此历史所以有革命之变，理佛留显。理佛留显者，言转轮也。”转轮之义，恰与暴力反响之说相合。夫以一国主权之尊，至高无上，莫之与京，而行之无限，犹召转轮之祸焉。今以非法暴力而僭劫主权以去，则其与转轮之机以促动之力者，其猛烈当为何如也？故凡依乎暴力以为革命之镇压者，无异恶沸而益薪，反对革命而适以长革命之果，依附暴力而适以受暴力之祸。即彼暴力之自身，亦将破毁于暴力之下而渐灭于不断转轮之中，无复自全之道矣。吾侪特患梁先生非能真反对革命耳！如曰能之，盍先自反对暴力始？非真愿为国爱惜此特殊势力

耳！如曰愿之，盍先自指导此特殊势力使附于法律上之主权，不为非法之暴力始？

呜呼！国乱极矣，暴力之横恣甚矣！平情论之，今日之象，固非一二学士大夫之心理所能独致。然自时贤有误认依于强力足以治国之思惟言动，而暴力之纵横益得资以为护符，自由奔驰于伪国家主义之下而无复忌惮，此诚不得不谓为君子之过。而吾侪所由屡申责备贤者之义，以望其痛自忏悔者也。暴力自身不为觉悟，吾侪实末如之何，惟有听其自蹈于绝境，收其逻辑上应得之果。苟依附强力以为政治活动之君子，而能知所自反，或者国事其犹有豸乎？吾侪固馨香祷祝以求之矣！

（一九一七年十月十五日）

强力与自由政治

(答高元君)

李大钊

曩者愚在《太平洋》第一卷第七号，尝为《暴力与政治》一文，论“今日之政治与强力不相容”。友人高元君不以为鄙陋，而赐予匡正，指为一偏之见，而别陈“政治无古今必筑于强力之上，必不筑于武力之上”之理。愚既素爱反对之说，又感高君纠正之雅，所足救愚论之一偏者，敢不拜嘉，而愚意有所不能苟同，亦未可报之以沈默。盖真理以辨析而愈明，吾侪当知辩争之不以朋友之私而阻者，乃全为爱真理之故，苟不举其所信尽量昭布以共求其真，亦非以诚待友之道。爰为斯篇，以与高君相商榷，并以质之当世明达焉。

愚言强力（force）乃与意思（will）对举，其义蕴视高君所诠者为狭，但又视其所云“武力”之范围为广。狭义之强力，指强制以屈他人意思之力而言；广义之强力，则并自由意思之力而括于其中。高君之所谓强力，殆指民意之势力，与愚所言之强力迥殊。关于此点，欧美作者用 force 之语，诠义亦各不同，此只为名词之争，高君论旨，固与愚意全无根本之违异也。

但愚读高君所引威尔逊氏之说，而终觉有未安者，请得而

略论之。威氏之言曰：“政府止于权力与强力者也。盖无论何种政体，而政府之特质要不外乎权力。其一方有治者，他方有被治者。治者之权力，或直接或间接，要以强力为归。是故政府者，一言以蔽之，则组织的强力（Organized force）而已。所谓组织的强力者，非以组织的武力（Organized armed force）为必要，而实为若干人或全社会之意志表见于组织以实行其固有之目的而处理其公共之事务之谓也。……强力不必外形也。强力虽为权力之后盾，而非可以捉摸。权力之寄于治者之身也，虽彰明较著，然而权力之止于强力也，则非表面之事实。易言之，即强力之形非所必要也。是故有或种政府，其权力永不被武力之形者。即今诸强国，政机运动，大都肃静，而莫事压制其民。易言之，即莫恃强力之形也。然而强力之隐显，固无与其分量之轻重。盖近世之良政府，不恃治者之武力，而恃被治者之悦服”。“Free consent”是即政府以宪法与法律为之范，而宪法与法律又以社会之习惯为之源也。此其所蕴之强力，故非一朝廷专制之强力，非少数人暴恣之强力，而为多数人合致之强力也。国人皆晓然于其力之伟大，相戒而莫敢犯，故其为力也，乃潜伏而无所用。彼民选之官长与专制之君主较，其权力所倚之强力初无优劣，而合众国总统之强力以视俄罗斯之皇帝则或且过之也，然而二者根本之差则在隐显之间而已。如腕力然，甲则以为后援，乙则以为前卫，虽其用之之时不同，而所以为力一也。综斯言以观之，知其所谓组织的强力者，即指多数人合致之强力也而言。于此愚所欲问者，此种强力之构成是否含有被治者之 free consent 在内，抑或被治者之 free consent 必待此种强力之迫制，或晓然于其力之伟大相戒而莫敢犯，始能发生？愚诚无似，曷敢妄测威氏之本意，但愚敢言既云悦服则必无待于迫制，既有强力则必不容 free con-

sent 之发生，就令悦服之动机多少由于自己节制自己牺牲之德，斯犹在自由轨范之内而无与于自己以外威制之强力。子輿氏有言：“以力服人者非心服也，力不赡也。”非心服者，即不生 free consent。凡事之足以致人悦服，且可称为悦服者，必非外与之强力，所能为功。苟服从之义与强力为缘，则为被动，而非自由，得云压服，不得云为悦服。压服者力之事，悦服者意之事，被动者人之事，自由者己之事。人为主动以施压服于己之强力一旦消失，则服从之义将与之俱去，而易为抗拒以报之矣。若谓被治者之 free consent 实挟有一种伟大之强力，则其所蕴之强力，不惟非一朝廷专制之强力，非少数暴恣之强力，且非多数人合致之强力，而为合多数人与少数人而成国民公意之强力。此公意之凝结，实根于国民之社会的信念，其基础固在理而不在力。由是言之，此种伟大之强力，实为国民 free consent 所具之势力，而国民之 free consent 决非此种伟大强力下之产物。

愚尝论之，多数政治（Government by majority）与自由政治（free government）不同。自由政治之精神，“不在以多强少，乃在使一问题发生时，人人得以自由公平之度，为充分之讨论，翔实之商榷，而求一共同之认可。商讨既至详尽之程度，乃以多数之取决验稽其结果。在商讨之中，多数宜有容纳少数之精神；在取决之后，少数宜有服从多数之道义。自由政治之真谛，非依多数，乃依公认。多数取决，不过表示公认的一种方法而已。”意谓少数之公认，非迫于多数之强力，乃发于自由之信念，其服从非服从多数势力之自身，乃服从表示公认之方法。此愚论之旨也。高君曰：不然，“理想之民治或有然，而今日之实际去此尚远。”复征威氏之言以为之证曰：“生今之世，辄曰舆论政治、民声政治。斯言也，其于描写发达圆

满之庶民政治，容或有当，然在今日，则彼作成舆论之多数，其所恃以制胜者，非少数之理屈，实以其数拙耳。易言之，即彼之所以排少数者，匪特用其众声，抑且恃其众力，斯故彰彰之事实无可讳者也。故曰：“多数之所以能行其统治者，非其智慧使然，实其势力使然。是故多数者苟欲以其意见施于实行，则其所需之势力，因无以异乎专制君主之所以压服其民众者也。”高君既引其说，更进一步续陈己意曰：“不特今日庶民政治之实际，莫不依于多数意志所凝之强力，即理想之至善的庶民政治，其依于多数意志所凝之强力也，程度亦未尝少减。何则？所谓理想的庶民政治者，不外依于被治者之 *free consent* 以为政。*free consent* 者，即所谓于一问题人人得以自由公平之度为充分之讨论，翔实之商榷，而求一共同之认可也。而共同认可之方法，即在多数之取决。多数之取决，则必有最后执行效力。此最后执行之效力，能反于少数怀异者之意见以为施，然则得谓之非强力乎？特以其国民政治的德力之发达，深信服从多数意志所凝之强力之义务，故相率恪守而莫之或违。是以其强力之行，有如枪弹运动于真空之境，抵抗不生，则枪弹亦终不见有陷坚之用。然必于枪弹之陷坚乃认其运动力之存在，斯不亦未乎？”此其析理之精，运思之密，愚之浅陋，实所钦服。虽然，犹有说焉。威氏以斯说明今日民治未造发达圆满境域之事实，力或有然；然遽执此以断民治之精神即在多数之强力，则其政象将如穆勒所云：“虽有君主，而操权之诚国民与权力所加之国民实非同物。其所谓自治者，非曰以己治己也，乃各以一人而受治于余人。所谓民之好恶，非通国之好恶也，乃其中最多数之好恶。且所谓最多数者，亦不必其最多数，或实寡而受之以为多。由是民与民之间，方相用其劫制，及此然后知限制治权之说，其不可不谨于此群者，无异于他

群。民以一身受治于群，权之所集，即不可以无限，无问其权之出于一人抑出于其民之泰半也。不然，则泰半之豪暴，且无异于专制之一人。”愚谓岂惟无异，抑且过之。倘谓多数之强力，行于无形，即其长于专制之所，则请为更诵穆勒之言矣。

“夫泰半之豪暴，其为可异者，以群之既合，则固有劫持号召之实权，如君上之诏令然。假所诏令者，弃是而从非，抑侵其所不当问者，此其为暴于群常较专制之武断为尤酷。何则？专制之武断，其过恶显然可指，独泰半之暴，行于无形所被者，周无所逃虐，而其入于吾之视听言动者最深，其势非束缚心灵使终为流俗之奴隶不止。……”此可深长思也。总之，多数取决之制，乃今日施行民治之方法，民治之精神，不在是也。盖各个意志之总计，与普遍意志（*general will*）全然不同。为此辩者，莫如卢骚。彼以普遍意志，为公我之意志，各个意志之总计，为私我之意志。普遍意志所由发生者，乃因其利益之属于公同普遍，非单由于发表之之票数。反之，各个意志之总计，则以私利为的，其实为单独意志之凑合，非为普遍意志之一致。有一事焉，就令人人票决均趋于同，亦未足为普遍意志之表示。以其总计偶同之结果，或基于瞬间私人关系之利害，纵人人之意志如何符合，其间究无一致之精神相与贯彻。非真以公共福利为目的之意志，不得谓之普遍意志也。意志之总计与意志之一致，其间相异之点，恰如单纯集合物与有机体之为别。由是言之，使多数者挟其意志之总计以制少数，使为意志之一致，愚敢断其徒劳而无功，为其与公我之意志全相反也。然则最后执行之效力，不在多数投票之取决，而在普遍意志之发生，非反于少数怀异者之意见以为施，乃基于少数怀异者之 *free consent* 以为施。即基于普遍意志之一致以为施，必欲以力称之，是为普遍意志所具之势力，非多数意志所凝之强力。

必欲于其间寻一种力之关系，则鲍生葵尝云：“治者之自己，与被治者之自己，非为同一。而异其意义，真实之自己为治者，私之自己为被治者。自治云者，乃谓人各有二种之自己，一为偶然私的单位，一为合理的自己。假定实现此合理的自己为吾人之义务，则自治者实以第一自己治第二自己之谓也。”（此与穆勒之说异）必以意思之力，制服自己者仍为自己，其力方能如枪弹运行于真空之间，而抵抗不生。此外之强力，未有不召抵抗力之反动者也。就其所受之力为其所自施者言之，与云强力之运用，宁曰自由意志之表现较为适当。即高君所举蒲徠士之言，亦必多数之意志“公允以为决定”（*honestly ascertained*），始能期于必行。此种精神，始能深入乎人心而形成国民之习惯，即愚所谓社会的信念，其国民始能获一伟大之势力。若徒恃多数之强力，而不为忠恕公允之决定，以求少数之 *free consent*，则以力召力，报抗相还，行且俱毁而同尽。强力云乎哉？伟大云乎哉？

愚谓“专制之世，国之建也基于强力”（包有武力在内）。高君引威氏之说以为驳正，旨在论民意之权威，虽专制之君主亦须受其羁束。此则较愚论为更进一步，不惟与愚论旨无违，且足助之张目矣。

要之，高君之意在欲以民意内阁为强力内阁之真诠，愚意则惧崇尚强力为专制之媒介。高君之意在欲进一步证明专制君主之后盾，且在民意而不在武力，其他民治之不须武力更不待言。愚意则仿臬雄之伪造民意，并以杜客卿国情之说。言非一端，夫各有当耳。即彼西洋学者，因其所处之时势、境遇、社会各不相同，则其著书立说，以为救济矫正之者，亦不能不从之而异。吾辈立言，不察中国今日之情形，不审西洋哲人之时境，甲引丙以驳乙，乙又引丁以驳甲，盲人瞎马，梦中说梦，

殊慮犯胡适之先生所谓“奴性逻辑”之嫌，此为今日立言之大忌。是义也，愿与高君共戒之。

(一九一八年七月一日)

八、经济自由主义： 财产权与市场经济

提要与按语

自由主义在上半个世纪的中国可以说是，雷声大，雨点小，嗓门大，收效少，在政治上从未曾得过志。在本来就弱小的自由主义阵营中，多半又是政治上的和文化上的自由主义者。在近现代中国的自由主义运动史上，鼓吹经济自由主义的杰出人士寥若晨星。经济自由主义的主张，不仅不合中国思想界的时宜，甚至不合自由主义小圈子的时宜。上面的那篇《罗斯福与新自由主义》以及像《观察》这样杰出的自由主义刊物在经济问题上公开的反自由主义倾向都是明证。在资本主义长期“得逞”的西方世界，尤其是英美，可以说，没有经济自由主义，就没有自由主义。纵观古今，建立在经济自由主义基石上的自由主义学说对整个自由主义思想宝库的贡献甚大。洛克的自由主义政府学说恰恰就是建立在以保护财产权和经济自由在内的自由权为政府目的的立足点上的，更不用说亚当·斯密。再看看二十世纪的伟大的自由主义者如米瑟斯、哈耶克、布坎南、弗里德曼等人无不以自由主义经济学说为基石。

土地的国有化事关生民的财产权，事关国家的经济制度，乃至政治制度。本世纪以来，这方面的呼声一浪高过一浪，终成事实。梁启超先生虽势单力薄，却知难而进，不惜作中流砥柱的努力。在《再驳某报之土地国有论》中，任公首先认定，

剥夺土地的所有权是对公民财产权的严重侵犯：“在现今之社会组织，当认为适于正义之权利者也。故若取一切所有权而悉否认之，则土地之不许私有，自无待言；若既承认他之所有权，而独于土地否认焉，则无论若何迂回其说，而根本观念总不免于冲突也。……故今日一切经济行为，殆无不以所有权为基础，而活动于其上。……而财产所有权中，则不动产较诸动产，尤确实而易保守，而土地又不动产中之最主要者也。”“今一旦剥夺个人之土地所有权，是即将其财产所有权最重要之部分而剥夺之，而个人勤勉殖富之动机，将减去泰半。吾谓土地国有制为国家掠夺人民勤劳之结果，彼将不服。”其后果是国衰民贫，民怨沸腾。持国有化论者的理由是以此来实现均富，然而作者断定，“土地国有制，一方面对于富者未尝能节其丝毫之专横，一方面对于贫者反使之蒙丘山之损害。……则土地国有政策，果不能得损富益贫之结果，而惟反得损贫益富之结果也。岂惟不能均利益于多数，实徒以毗利益于少数而已。”所以，在作者的眼里，“此等政策，欲不名为掠夺政策安可得也！此等政府，欲不名为盗贼政府安得可也！”对国有化的青睐是对计划经济向往的一部分。可是，根据作者的阅历，“虽欧美号称最文明之国，犹且不能，而中国更无论也。……虽在文明胎祖之英国，而以公共团体代私人企业，其利之不胜其弊也。……即以英国政体之良，然以公企业膨胀之故，犹助长公吏之专横，驯致政界之腐败。中国现在人民教育程度远不逮英，而新政府草创之际，无论如何而法律未能遂臻完密，一旦举全国重要之生产事业，悉委诸官吏之手，则官吏之权力必更畸重，人民无施监督之途。”大凡同意今日中国改革之必要的人，不会不同意任公先生的先见之明吧？

从《敬告国中之谈实业者》中，我们可以发现，今日与当

日在某些方面是何等的雷同。文中的“新式企业者，以股份有限公司为其中坚者也。”用今天的术语说，现代企业制度的基本形式是股份制企业。文中说，“股份有限公司必在强有力之法治之下乃能生存。”今日说，市场经济是法治经济，没有法治，就没有市场经济。为什么市场经济在中国难以起步？梁任公先生的回答是：因为中国“不知法治为何物也。……中国法律，颁布自颁布，违反自违反，上下怡然，不以为怪。”出路何在？梁先生认为唯一的药方是：“改良政治组织!!!”即政治体制改革。怎么改？作者指的路是“首须确定立宪政体，举法治之实，使国民咸安习于法律状态”。

前几年，我曾写过一篇关于积极与消极两种政治观的文章，鼓吹自由主义的消极政治观。可惜当时没有读到胡适先生的《再论无为的政治》。历史上的中国的当政者事业心太强，无事不想重视，追求无不高远，场面无不宏大，可是，如适之先生发现的，到头来，“骨髓有限而排场无限，所以越走越近全国破产的死路了！”所以，他极力反对主张“凿孔栽须”式的积极有为，竭力主张“此时中国所需要的是一种提倡无为的政治哲学。……我所以赞成消极的救济，是因为现在的人民实在太苦痛了，实在负担太重了，而为政者不知道‘除一弊胜于兴一利’的政治原则，不明白除弊正是政府的首要责任，只知道羡慕建设的美名，巧立名目，广设机关，结果是每兴一利即是多生一弊，即是多加一重人民负担。”胡适若有“幸”经历过跃进的建设高潮，他一定对其消极的政治观和无为的政治哲学更加自信。自由主义主张消极的政治并不是一味要政府去怠工，而是希望政府尽可能积极地为民众去发挥其积极性和创造性准备条件。想让民众积极有为，政府就必须在许多方面消

极无为。若政府大包大揽，民众的积极性就无从发挥。只有在大跃进这样的运动中，政府与民众的积极性才无比高涨。

这里所收录的陈独秀先生关于资本主义的两篇文章。表面上，这些文字反映的是陈仲甫个人在对资本主义和所谓的第三条道路认识上的曲折历程，但更多的是折射出资本主义在中国的知识分子、民众和政治家们的心中所走过的坎坷道路，更不用说，其在现实中的“九曲十八弯”。

再驳某报之土地 国有论（节录）

梁启超

本报第十四号，曾关于社会革命之可否，著论以难某报，既已令彼所主张者，无复立足之余地。乃彼不自省改，复于其第十二号，强词致辩，而益复支离谬妄，无一语可以自完。虽其论无复价值，然本报既认扫荡魔说为一种之义务，故不惜再纠正之。乃就荦荦大端，区为三节：一曰就财政上正土地国有论之误谬；二曰就经济上正土地国有论之误谬；三曰就社会问题上正土地国有论之误谬。其余琐碎末节，则以附论，缀于末焉。社会革命论，在今日本不成问题；社会革命论中之简单偏狭的土地国有论，即在将来亦不成问题。以此愿读者之脑力，本甚无谓也。然利用此机会，时征引财政上、经济上、社会问题上之普通学说，以与吾国今日现象相印证，则亦不无小补，故不惜冒浪费笔墨之诮，而长言之，非徒为彼报发也。

就经济上正土地国有论之误谬

言经济学，必当以国民经济为鹄，固矣。虽然，国民之富，亦私人之富之集积也。不根本于国民经济的观念以言私人

经济，其偏狭谬误，自不待言；然在现今经济制度之下，而离私人经济以言国民经济，亦无有是处。今本论于此两方面，无所偏倚，以公平之眼光观察彼报所持土地国有论，共利害何如，得一一疏通证明之。

土地国有论最有力之学说，莫如亨利佐治。其言曰：“土地者，造化主之生产物也，非由人力，故无论何人，不得独占其利益。盖土地价格所以逐渐腾贵者，非个人之劳力能使然，皆社会进步之赐也，故缘价腾所得之利益，自当属于社会。土地私有制度，实流毒社会之源泉也。然则征社会所当得之利益还诸社会，实政府之义务。人民虽有各自享其勤劳所得结果之权利，若夫土地之纯收入即经济学士所谓地代者，不可不属诸国家。”亨利此论，即彼报所宗仰唯一之论据也。虽然，近世学者，已将此说难破而无余蕴，今请述之。第一，谓土地本当属于社会者，根据自然法以立言，而谓土地私有制度，背反于自然法也。此实蔑视历史之妄言也。夫所谓自然法者，不过历史之一产物耳。十八世纪之思想家，盛称自然法之存在，及近世社会学上历史的研究大行，自然法之存在，久被否认。所谓规律，所谓公正，不过社会变迁直接之结果，而非如自然法家所云，别有规律公正其物者，万古不易也。即如土地私有制度，实亦历史之产物。其在太古，土地虽属人类公有，及经经济上社会上几许变迁，为增进社会一般幸福起见，驯致认私有制度之必要。故否认自然法之存在，实今日思想家之公言，而土地自共有制度递嬗而为私有制度，实有历史上之理由，而非可蔑弃者也。第二，谓土地为造化主之生产物，其价格腾贵，食社会之赐，非个人所宜独占。此其说若稍近理。虽然，若以此种论法为根据，充类至尽，则社会之富，何一非造化主之生产物，何一非食社会之赐者，宁独土地？如彼职工之制造器

具，其木材则造化主之生产物也，其所用之斧凿则冶人供之，其所栖之室庐则左官建之，其所被之衣服则自纺绩所、经织房、染房、裁缝店成之，其维持生命之食物则农夫给之，如论者言，则职工所制之器，非职工能自制之，而社会实制之也。不宁唯是，彼职工所以能保其生命财产、得安居以乐其业者，亦恃有社会耳。准是以谈，谓土地之地代，以食社会之赐故，而当然属于国家之所有，则彼职工之庸钱，亦不可不属于国家之所有。质而言之，则社会中无复一物可以私有而已。夫土地国有论者之孟浪杜撰，斯可觐矣！要而论之，土地所有权者，所有权之一种也，其性质与他之所有权，无甚差异，皆以先占、劳力、节约之三者得之，而在现今之社会组织，当认为适于正义之权利者也。故若取一切之所有权而悉否认之，则土地之不许私有，自无待言；若既承认他之所有权，而独于土地否认焉，则无论若何迂回其说，而根本观念总不免于冲突也。夫根据自然法以立论，则所有之权应存在与否，两方论者，皆各有其主张之理由。若将自然法之一种架空理想除去，而就历史上规察人类之普通性质，以研究现今经济社会进化之动机，则私有制度虽谓现社会一切文明之源泉可也。盖经济之最大动机，实起于人类之利己心。人类以有欲望之故，而种种之经济行为生焉。而所谓经济上之欲望，则使财物归于自己支配之欲望是也。惟归于自己之支配，得自由消费之、使用之、移转之，然后对于种种经济行为，得以安固而无危险。非惟我据此权与入交涉而于我有利也，即他人因我据此权以与我交涉亦于彼有利。故今日一切经济行为，殆无不以所有权为基础，而活动于其上。人人以欲获得所有权或扩张所有权故，循经济法则以行，而不识不知之间，国民全体之富，固已增殖。此利己心之作用，而私人经济，所以息息影响于国民经济也。若将所有

权之一观念除去，使人人为正义而劳功，或仅为满足直接消费之欲望而劳动，则以今日人类之性质，能无消减其劝勉赴功之心，而致国民经济全体酿成大不利之结果乎？此最宜注意之一大问题也。彼圆满之社会主义，其所恃为经济的动机者，纯与现社会之经济动机为异物，则其不置重于所有权，且务破坏之，亦固其所。其说之能应于现社会心理与否，此自为别问题，要之就彼所主张者论之，可谓始终一贯盛水不漏者也。若如某报所主张，既承认现今之经济组织，则为现今经济组织基础之所有权制度，不得不承认之，不承认则一切经济行为将不得施也。乃既承认所有权矣，而顾于所有权中之一所谓土地所有权者独否认焉。问其理由，则曰，此乃自然产物，非所有者能以自力增其价值，故不当许私有。则如吾前所述谓类推至尽，凡一切物皆不当私有，宁独土地。夫当私有与不当私有，此自然法上之问题；而许私有与不许私有，其与现今经济组织孰利，此事实上之问题也。彼报侈虚理而忘事实，既不能取现在经济组织，翻根抵而一新之，而乃取现今经济组织之基础，破坏其重要之一角，牵一发以动全身，则其紊乱社会秩序之影响，必有不可思议者。盖在现今交易的经济组织之下，人人皆以欲得财产所有权为目的，既共向此目的以进行，则汲汲自殖其富量，而国民富量，即随之增进焉。而财产所有权中，则不动产较诸动产，尤确实而易保守，而土地又不动产中之最主要者也。今一旦剥夺个人之土地所有权，是即将其财产所有权最重要之部分而剥夺之，而个人勤勉殖富之动机，将减去泰半。故在圆满之社会主义，绝对不承认财产所有权，而求经济动机于他方面者，固可行之：若犹利用此动机为国民经济发达之媒，而偏采此沮遏此动机之制度，则所谓两败俱伤者也。此其所持主义不能成立者十六也。

持土地国有论者，尚有其一理由焉，曰以其为独占的货物故。其言曰：“土地价值，随人口之增加而增加，地主不劳而获之。不宁惟是，人口增加之结果，地主以外之各阶级其所得以竞争而愈微，甚或无复利益，而地主反之，以鹬蚌相持为奇货，安坐而享渔人之利。是社会中之阶级之人，无故而特沾殊惠，不平莫大焉。故将此等独占的货物，归诸公有，均利于一般之人，实天经地义也。”此亦彼报所祖述之论也。虽然，菲立坡维治尝驳之矣，曰：“社会主义者谓土地不当私有，彼盖以土地与他之生产资料等，谓地主榨取劳功者所劳动之结果也。然事实乃与之相反。盖土地之大部分，现今实属于其所有者之自经营，故以土地榨取劳动结果之事实乃甚稀。且土地所有权之集中，亦不如商工业上资本集中之显著。不宁唯是，就一般农民之心理论之，不徒不希望土地私有制之废止，宁望其保存而确立者为多。又农业上用地，现今全地球各处，多容竞争之余地。故论者所谓独占的性质，在农业上用地殊不甚见之。”菲氏据此诸理由，以证明土地国有制之不可行，可谓笃论。今请就其说而引申发明之。大抵土地当分邑地、野地之二大别：邑地者都会之地，工商所辐辏也；野地者郊鄙之地，农业所利用也。然无论何国，邑地不过居野地千分之一，故论土地者当以野地为主，不当以邑地为主。而论者所言，则皆适用于邑地，而不适用于野地，故按诸一般事实，往往而谬也。今试取野地之性质而解剖之。第一，其性质非纯粹为独占的。凡独占事业，必其事业本质，天然无容竞争之余地者也。伊里举其特质有三。第一例，其事业占有必要特殊之地点线或路者。如纽约市之空中铁路，其地段据全市交通运输之中心点，若他会社别营一空中铁路，到底不能与之竞争，于此而欲强与竞争，必为所压倒而致毙，故结果必为独占也。就此点以观农业

上用地，则其地味特别丰腴者，或其位置濒大河流及铁路线得特别交通转输之利者，诚可谓占天然之优胜，而欲恃此以压倒其他之土地而吸收其利，则固不能。何则？此占天然优胜之地，其农产物以生产费运输费较廉之故。固可以廉价提供于市场，而非劣等地之所能指望；然合全国或全世界以观之，农产物之需要，必非仅优等地所产者能满足之，故劣等地所产者，虽所提供之价较昂，而不忧无购买者。优等地之地主，欲以贬价之故，倒毙劣等地之地主以垄断其利，势固不能，徒自丧其地代耳。夫工业上之有独占性质者，则其拥据优势之会社，能以己力扑进与己竞争之会社，而使之不能自存，及他会社既倒毙之后，则己可任意复昂其价，而一般之消费者，莫可如何，惟俯首以听其坐吸膏髓而已，此所以为独占也。若土地则占优势之地主，不得以己力扑灭劣势之地主，而以己意昂其农产物之价以享独占之利，此势所限也。此其独占之性质不完全者一也。伊里所举第二例，谓独占事业者，当其所供给之货物及任务，有增加之必要时，则投少额之资本，可收多大之结果。如郵便、电信事业，若发邮、发电者加多时，则添电杆、添邮局、添局丁，所费有限，使发邮发电之数，倍于前时，则邮电局所收入，亦倍于前时，然对之而所增投之资本，不过前时十分之一而足矣。其他如铁路、电车、自来水、煤气灯等事业，莫不有然，故常比例于社会之进步，而获不赀之利。此所以为独占也。就此点以观土地，其在邑地，或迳不须增毫末之资本劳力，而缘社会进步之结果，地代什伯于其前，此其独占之性质，似比工业上之独占为尤甚。然在野地则反是。彼拥据土地所有权者，苟欲增加其生产之供给以多有所易，非惟不能以少额资本收多大结果而已，且为报酬递减之法则所支配，虽资本劳力增于前，而比例所得乃减于旧。此其性质，与铁路、自来

水、煤电灯、邮便、电信等正相反。即曰农产物之价，往往多昂，缘此而可获利，然物价趋昂，实生产费增加之结果，控除其生产费，则不见其利润之发进也。故夫拥据土地所有权者，必非其常能得过之利润，与自然独占之工业同科也。此其独占之性质不完全者二也。伊里所举第三例，谓独占事业者。其所供给之货物及任务，与其设备之所在分离，则失其效用。如美国之电报价贵，德国之电灯价贱，然在美国势不能不用美国之电报；日本之电灯价贵，美国之电灯价贱，然在日本势不能不用日本之电灯，是其例也。此在邑地，固为此例所支配，其在野地则不然。甲地地主，若索过昂之地代，则可以转而耕乙地。而地代之为物，既为自然法则所限，则甲地主虽欲昂于其过当之限，不可得也。此其独占之性质不完全者三也。准是以谈，则谓土地以含独占的性质，故应为国有，持此以衡邑地，诚哉其然，持此以衡野地，未可云当。然一国中野地多而邑地少，以少概多，其失之不亦远耶！此彼报所持主义不能成立者十七也。第二，菲氏谓土地所有权之集中，不如商工业资本集中之显著。此证诸今日各国现象而可见者。现今地球各国，土地权集中最甚者莫如爱尔兰，次则英伦苏格兰之一部、普国之东部、奥国之上部等，次则俄国、美国，自余其他各国，皆比较小地主多而大地主少。熟察彼土地所有权所以集中之故，或由前此有贵族世袭财产，此权自封建制度时代，传袭而来，又行一子相续法，且不许土地分割之自由，缘兹凭借，故兼并易以行；或由国境内自由地甚多，听民自名，而政府所以限制之法律未善，故投机者流，常获奇遇，而大地主亦因以起。由前之说，则于欧洲中一部分之国见之；由后之说，则于美国见之。若夫欧洲中他部分之国，如法国、如德国之大部分、如荷兰、如比利时，则大率小地主多而大地主少，虽在今日生产方

法革新以后，而兼并不至盛行。其故全由农业上用地，其地代涨进之率，万难太骤，且为报酬递减之法所限，非可以人力强易之。然则苟非前此本有广土者，或得自由占领广土者，乃投资以买收土地而欲博将来之奇利，则毋宁投之于工商业之为得计也。由此言之，则土地所有权集中之国，大率有其历史上特别之理由，苟无此理由者，则此现象之发生盖不易。此证之诸国而可知者也。其在我国，则汉、魏时患土地兼并最甚，而其后则递减，逮今日而几无复此患。其故何由？盖在古代，自由地甚多，强有力者得恣意占领，每当鼎革之后尤甚。而法律又疏阔，尚沿封建制度之旧观念，各阶级之负担不平等，诸王列侯公主中贵等，全不负纳税之义务，惟重重削于小民，又虽侵渔撻夺，而法律莫之能禁，故小地主之所有权，极不确实，容易丧失。且有自愿放弃之免为累者，如明代犹有投大户之俗可见也。然此所有权虽一度集中，而缘买卖及相续之故，旋即均散。盖豪家衰败之后，田地悉易新主，而新主非必能以一人之力独承受之也，故往往散而为数十人数百人之所有。此集中所以不能久者一也。又一人而有数子，一子而有数孙，及其行遗产相续时，则以递为割裂，不数十年，而畴昔一大地主者，析为数十小地主矣。此集中所以不能久者二也。法国所以独多小地主者，由斯道也，而我国则情形正与彼同也。故自今以往，我国农业上用地，决不虑其集中过甚。而以怵豪强兼并之故，乃倡土地国有论者，实杞人忧天也。此彼报所持主义不能成立者十八也。第三，菲氏谓现今土地之大部分，实属于其所有者之自经营。此征诸中国而尤信者也。盖农用地之为物，既非能以仅少的劳费，得过当之利益，故除固有世袭或自由占领者之外，比较的不易兼并，既如前述矣。故普通小农，大率以勤俭贮蓄之结果，获得土地所有权，即复以勤俭贮蓄而保持之

扩充之。质而言之，则虽小农之本无田者，往往勤劳数年，即能进为田主。既进为田主之后，而仍自耕其田者，盖大多数也。而后此地代之岁进，实为其前此及现在之勤劳所应享之报酬。国家一旦剥夺其所有权，是无异紕其臂而夺其勤劳之结果也。夫吾有田而吾自耕之，则无须纳地代，而其田所生产之全额，悉属诸我焉。他人何以必须纳地代而我独否，盖此地代即我或我祖、父勤劳之结果，保留迄今日而食其赐者也。今国家忽剥夺此权，我畴昔能自享我田所生产之全额者，今忽与彼赁田而耕者等，须割其所入一部分以与国家，则国家非掠夺我勤劳之结果而何也？夫使专就赁地而耕者之一方面观之，则均之纳地代也，纳之私人之地主与纳诸国家，其所感苦痛之程度，盖无所择。则土地国有制，固未始不可行，然就地主自耕其地者之一方面观之，则是明明以分内应享之利益之一部分，被朘削于政府也。夫自耕其地之小地主，实一国之石民也，欲得健全之政治，不可不尽力以保护此辈，此各国大概同认之政策也。今以剥夺其土地所有权之故，其结果将使此辈失其独立之地位，则不惟经济上蒙莫大之损害，即政治上之危险且随之矣。此彼报所持主义不能成立者十九也。吾谓土地国有制为国家掠夺人民勤劳之结果，彼将不服。其意曰：政府非无偿于民而竟夺取此权也，必给之以代价，其代价或以现金，或以公债，要之皆有偿也，如日本去年实行之铁道国有案，以五厘利之公债，收买人民之私有权，彼铁路股份，亦其股东勤劳之结果也，收买铁道不为掠夺，收买土地，亦安得为掠夺乎？应之曰：此两者之性质。盖厘然不同。铁道以其为独占事业故，常能增仅少之资本，而获极大之利益；土地则反是。故铁道股东者，其已饱吸过当之利益者也，政府将其将来所续得之适当利益，提归公众，亦不为过。而农业用之土地，其地代非过当之

利益也，而政府括取之，斯为厉民也。且日本之铁道国有案，其政府之所以偿股东盖甚厚。日本铁道资本金五千余万元，其买收金一万三千余万元；山阳铁道资本金三千二百余万元，其买收金七千四百余万元；北海道炭矿铁道资本金一千二百余万元，其买收金二千九百余万元。其余各线，大率例是。彼股东既已饱吸前此之利益矣，而现在政府所以偿彼者，复在其资本原额一倍以上，可挟之以营他业，故民不以为病也。彼报所持土地国有论，能如此乎？彼报第十号云：“地主有地价值一千元、可定价为一千，或多至二千”；其第十二号云：“普通地代之价格为六元，则其地价为百元”；又曰：“中国现时地代总额为八十万万”。合彼报此三条以会通之，则全国值八十万万之地，其原地价应值一千三百万万余。而国家以买收此土地之故，应负担公债之额，亦如此数，夫既言之矣。然以日本铁道国有法例之，仅以原价偿地主，未足云平也。然则价值一千之地，定价一千以买之，既为厉民，必如彼所云，或多至二千者，庶乎可矣；然此地代总额值八十万万之土地，其原价既为一千三百万万有奇，倍价以购之，则当为二千六百万万有奇。使政府能掣出此二千六百万万余之现金以偿地主，使得用之以营他业，固于民无所甚损，然此着之不能办到，无待蓍龟矣。则惟给予一纸之公债证书而已。使政府财政之信用而巩固，则拥有公债者亦与拥有现金者等，固可用之以营他业，然其病国民经济，固已不少矣。乃今就彼所预算者而统计之，则国家负二千六百余万万之公债，以五厘利息起算，则每年应派息一百三十万万余。而政府土地单税所入，不过八十万万，尚有五十万万之债息，不能派出。即使地代涨至一倍，而除派债息之外，所余者亦不过岁入全额六分之一。夫国债者非徒派息而已足也，又必须预为清偿元本之计划焉。如彼报之计划，则非俟

全国地代，平均涨至三四倍，而此项国债之清还，永无其期。然此画饼充饥之理想，不足以起国民之信也明矣。然则此项公债证书，必无复一钱之价值，等于篋底之故纸而已。彼大地主之损失姑无论，而小地主之自耕其田者，畴昔不须纳地代，故足以自给，今则与无田者等，同须纳地代于政府，问其所以异于彼辈者，则多藏此一片故纸于篋底而已，而前此勤劳储蓄所得之结果，遂付诸东流。此等政策，欲不名为掠夺政策安可得也！此等政府，欲不名为盗贼政府安可得也！夫如是，故其结果，能使全国小地主，顿失其独立之地位，降而为计日受庸之劳动者，而国本以危。此彼报所持主义之不能成立者二十也。

彼报之言又曰：“用吾人之政策，则不必奖励资本家，尤不必望国中绝大之资本家出现，惟以国家为大地主，即以国家为大资本家，其足以造福种子于全体国民者不待言，而于国中有经营大事业之能力、亦其一也”。又曰：“社会的国家，未尝不从事于生产以增进其资本也”。彼所谓经营事业，所谓从事生产，即经济学上“企业”之义也；其谓以国家为大资本家，即以国家为大企业家之义也；其谓不望国中绝大之资本家出现，即不望国中绝大企业家出现之义也。欲评此政策之当否，则当先明企业之性质，次考企业家对于国民经济之职务，次乃论此职务以私人当之与以公共团体当之两者孰宜。“企业”者何也？“企业家”自以其成算冒险而结合诸种生产力以赢得利润力目的以主导经济行为之经济的组织也。须摩拉论国民经济机关有三：一曰国家及自治团体，二曰家族，三曰企业。而企业者实最圆满最持续而对于国民经济之统一体负绝大之职务者也。盖国民经济云者，通全国经济的行动，俨然成一有机体，而就其全体观之，常期能最少之劳费获最大之利益者也。

而企业云者，则常直接间接向于此目的以进行者也。何以言之？生产三要素，曰自然、曰资本，曰劳力，三者本分离不相属，有企业家然后结合之。罗集资本，驱役劳力，以利用自然而从事生产，企业家之职也。而企定家既以赢得利润为目的，故必求所生产者，恒适于消费。某种之货物，生产少而不给于消费，则迅速补足之，盖如是而所得利润可以丰也。某种之货物，生产多而有余于消费，则节制之而移其生产力以生产他种，盖非如是则其所得利润将微，甚乃或至无利润也。但货物之种类亦繁矣，曷从而知其孰为有余孰为不足，则以企业家常冒险以从事于投机的试验，积经验而略能得其确实之程度故也。夫企业家之本意，亦以自求利耳，然一见夫生产不给于消费，而即迅速补足之以求利，则能养国民之欲，给国民之求，而国民之本福增焉矣。一见夫生产有余于消费而即移其生产力生产他种以求利，则全国生产力，不至耗糜于无用，而国民之幸福又增焉矣。此企业家之所以司生产之枢机，而为其最高职务者一也。企业家既结合自然、资本、劳力之三生产要素，而冒险以求利润、故地代、利子、庸钱三者，皆经企业家之手，以给付三阶级之人。于给三者之外而犹有赢余，然后企业家得之，其有损失，则亦企业家任之。彼三阶级之所得，常立于安全之地位，企业家之所得，常立于危险之地位。此企业家所以司分配之枢机而为其最高之职务者二也。由是言之，则企业家果为国民经济之中坚，而企业之荣悴，与国民经济全体之荣悴，诚有桴鼓相应而丝毫不忒者，盖甚明也。企业之职务，关系重大既已若此，而此职务，或以私人当之，或以公共团体当之，两者孰利，此不可不深察也。若能导经济动机，使纯出于道德，尽人皆以公益为务，而一毫私利之念，不杂其间，则以国家当企业之职务，举生产分配之枢机而悉集诸中央，宁非甚

善。而无如现在人类之程度，万不足以语此，虽欧美号称最文明之国，犹且不能，而中国更无论也。美国芝加哥大学教授马耶氏，于去年新著一书，论“公企业”之得失，其评英国市街铁道市有市营之成绩，谓其弊有六：（一）自公有主义实行，而技术上之发明改良大生阻碍；（二）自公有主义实行，其结果阻市街铁道里数之延长，妨市民之郊外移住；（三）公有主义之结果，致运输不能统一；（四）自公有主义实行，都市吏员之数日以加增，而都市及一国之政治势力失均；（五）市有市营，比诸私人企业家之经营其滥费殊多；（六）既以市有市营之故，阻害斯业之发达，缘此而市民应享之职业，转为所夺。又去年五月纽约发行之《经济杂志》载有巴突博士《论英国公企业》一篇，其所调查者，特详于电灯、煤气灯各事业，其所指陈利弊，亦略与耶氏说同。谓由市营所生之恶结果亦有六：（一）阻害该产业之发达；（二）缘此而用电机之制造工业亦随而不能盛；（三）煤灯、电灯等之供给，仅及于都会之一部，其分配失当；（四）此等市营企业收支多不能相偿；（五）市营企业之使用人增多，其影响及于市政；（六）缘此而市债之增加市税之增征在所不免。就耶、巴两氏之说合观之，虽在文明始祖之英国，而以公共团体代私人企业，其利之不胜其弊也，犹且若此。此无他，经济动机实以营利之念为之原。私人之企业家，为此营利之一念所驱，故能累发明以发明，重改良以改良，冒险前进，有加无已。若夫公共团体之企业，则公吏之执行庶务者，虽缘该事业发达之故而获大利，其利不归于己，反之若缘冒险而致失败，则受行政上之责任，而己之地位将危。故为公吏者，常横一不求有功但求无过之心，其精神恒倾向于保守而乏进取。倾向于保守而乏进取者，必非能完企业之职务，而不为国民经济全体之福明矣。公企业之所以常劣于私企

业者，其最大之原因，盖在于是。故公企业之性质，不宜于开创而宜于守成。现在英国诸氏之公企业，其有一二能著成效者，则皆由买收私人之旧业，拱手而受其成者也；德国之公企业，成绩号称最良，亦遵是道也；日本政府虽自始即以铁道国有为方针，而初时必须委之私营，逮其事业之发达，已进于水平线以上，然后乃举而收之，则亦以是也。夫以铁道、电车、电灯、煤灯、自来水等之独占事业，其性本宜于官办而不宜于私办者，而官办之不宜过骤也犹且若是，而官办之流弊百出也犹且若是；乃若如彼报所主张自共和国新政府成立伊始，即以国家为大地主兼为大资本家，蚕食私人企业之范围，而不复望民间有大资本家出现，则人民之当尽企业职务者，既被束缚于国家而不得尽，而国家之公吏又势不能完企业家所必应尽之职务，是无异取全国之企业机关而窒塞之也。取全国之企业机关而窒塞之，而谓国民经济犹能发达，吾未之前闻也。此彼报所持主义不能成立者三十一也。此以言其影响于经济上之恶结果也。若自政治上论之，则以英国政体之良；然以公企业膨胀之故，犹助长公吏之专横，驯致政界之腐败。况中国现在人民教育程度远不逮英，而新政府草之际，无论如何而法律未能遽臻完密，一旦举全国重要之生产事业，悉委诸官吏之手，则官吏之权力必更畸重，人民无施监督之途，而所谓民主专制之恶现象，遂终不可得避，则其危及政体之基咄，当更有不可思议者矣。此彼报所持主义不能成立者三十二也。且彼报所谓国家以大资本家之资格者而经营亦限于独占事业而已。而独占事业，不过占生产事业之一小部分耳，若其他不带独占性质之事业，在彼报所主张，固未尝不许私人之经营也，然既许私人以经营，则经营之自不得不需资本。若如彼报言，谓不必望民间有大资本，岂谓惟独占事业需大资本，而非独占事业则不需大资

本耶？若斯坦达之煤油。若卡匿奇之钢铁，经济学者皆不以列诸独占事业之中，而其所需资本额之大，以视铁路、电车、电灯等独占事业，宁多让也。若惟许国家有大资本而不许民间有大资本，则是此等大事业，终不能兴办也，而于国民经济全体，果为利为害也？夫惟有大资本然后能为大企业，亦惟有大企业斯能生大资本，两者又相为循环焉。使国家而不许人民从事于大企业，则亦已耳；夫既许之，则民间之绝大资本家，固不得内生。今彼报不望国中绝大之资本家出现，得毋欲沮私人之大企业家皆以失败终耶？而于国民经济全体，又果为利为害也？夫循彼报之政策，其结果势必尽吸一国之游资于中央，而无复余裕以供私人企业之需要，则一国中无复大资本家出现，诚哉然矣。但不识彼时国民经济之状况，其萎敝当何若耳！此彼报所持主义不能成立者三十三也。

就社会问题上正土地国有论之误谬

社会问题之真意，要以分配趋均为期，凡以使全国中各社会阶级皆调和秩序以发达而已。申言之，则救资本兼并之敝，对于大资本家而保护小资本家，此其一也；又调和资本家与劳动者之利害冲突，对于资本家而保护劳动者，此其二也。然则国家所采政策，其能达此目的者，即其能解决社会问题者也，其不能达此目的者，即其不能解决此问题者也。吾以为如欧美学者所倡道之社会主义，举生产机关悉为国有者，最足以达此目的，然其事非可实行，即行矣，而于国民经济亦非有利。其次，则社会主义改良派所发明种种政策，苟能采用之，则不必收土地为国有，而亦可以达此目的。若如彼报所持之简单的土地国有论，则始终不能达此目的者也。请言其理

彼之所以然主张土地国有者，岂非以恶豪强之兼并耶？岂非以兼并土地之结果，而生贫富阶级之悬绝耶？夫兼并土地，诚为贫富阶级悬绝之一因，然不能谓舍此无其他之原因也。故吾前者谓资本家不必皆自有土地，往往纳地代于地主，借其地以营业，而未尝不可以致大富，此诚社会上数见不鲜之现象也。乃彼报所以相答之言，则曰：“乃若借地于人而独能获大利者则亦有之，英伦之西看温加顿有卖花者，租地以为贸易，人以为此微业也，而不知其赢甚多，乃身与妻子，为敝服以欺其地主，使不为加租之议，及地主廉得其情，则卖花者已富，此所谓漏网之鱼也。”云云。此等轻薄尖刻之口吻，诚彼报最得意之长技哉，而曾不顾明眼人之方捧腹于其旁也！夫经济上之货物，虽离土地而不能产出，然人之为经济行为也，则有直接利用土地者，有间接利用土地者，而间接利用者，其所得往往较直接者为尤裕。此经济社会普通之现象，初不必治此学者然后能知也。太史公亦有言：用贫求富，农不如工，工不如商。夫农则直接利用土地者也，工则强半间接利用土地者也，商则重间接以间接者也。故土地制度之变革，惟农业家最蒙其影响，工业家所感痛痒既已不甚大，若商业家则几于无矣。夫趸卖发行之商业，一岁为数百万数千万之出入者，寻常事耳，而善持筹者，常能得什一以上之利润，然其直接取资于土地者，不过得半亩之廛于闹市而已，更进则一二亩之仓库而已。又质押业、银行业、保险业、取引所业，其获利愈丰而且较确实，社会上所谓富之一阶级，半胎孕于是，而其直接利用土地者，则亦舍其上必要之房屋无他也。在现今私有财产制度之下，其营此业而既致富者，往往购地以自建廛店，固也；然当其初营业之始，则赁屋从事者十而八九，而不害其可以致富。此其租地之性质，与英伦之卖花者抑何所择，论者得毋曰，此

亦漏网之鱼也！即土地国有后，彼不过须多纳此半亩乃至数亩之地代于政府，在其支出总帐中，不过占比例百之二三。而谓恃此以遏资本集中兼并致富之势，能焉否也？况经济社会发达后，则各项有价证券，成为一种动产，流动买卖，于是以投机而获大利者，所在多有，其善居奇者，不旬日而致巨万，比比然矣。而业此者则并闹市口半亩之廛而可以不要者也，如此，则除住家所需地外，更无取纳一铢之地代于政府，而儻然以素封闻国中矣。试问土地国有政策，能损其毫末不也？至于工业，则其与土地之关系较为切密，盖所需之原料，皆直接资土地之力而产出者也。然谓工业家必须有面积广漠之土地，然后其业乃克昌，则又不然。凡世界愈文明，则分业愈显著，故为制造业者，以不必从事于原料之生产力为原则，其兼营之者，则例外耳。如论者言，则英国之织布公司，不可不有广大之种棉地，而其棉花胡乃来自美国及印度？其织绒公司，必不可不有广大之牧羊场，而其羊毛胡乃来自澳洲，日本之精糖会社，不可不有广大之蔗圃，而其糖料胡乃来自台湾及爪哇？更推类言之，则制针公司不可不自买矿山以求得铁，制靴公司不可不自辟牛场以求得皮，建造公司不可不自养森林以求得木，而凡公司之不有此等土地权者，其业岂不终无以自振耶！殊不思此复杂之经济社会中，实多有其供给原料之途，恣企业家之所择。其在数十年前之美国，地沃而价廉，企业家见夫自购其地以生产原料，而生产费可以较廉也，则兼营之可也。其在他国，或见为不利也，则不兼营之亦可也。要其目的，在能以最廉之价得原料而已。于此而谓必以制造公司自有土地以生产原料者，乃能得最廉价之原料乎，此大不可。使以高价买入土地，而此种固定资本，须求偌大之利子以弥之，则自产原料之价不能廉矣。又使须以高价雇劳劫者以从事耕牧，又须置若干

之监督管理人，致生产费加多，甚则以管理失当之故，而生产额反逊于小农，则自产原料之价又不能廉矣。反之，而他之企业家，不兼营原料之生产者，或以资本之厚，能一时购入多量，或以见机之敏，人我夺取之间，悉中机宜，或以特别之关系，而得某地方中此种原料之独占，则其得之之价，自能以较廉于人。如是，则虽无尺寸之原料生产地，顾能与拥有多地者竞而倒而毙之，固坦坦不足为怪也。且业竞之胜败，固不能仅以得原料之手段为标准。以良手段得原料，不过节缩生产费之一端耳，节缩生产费，又不过企业原则之一端耳。乃如论者之说，一若彼大公司所以能制胜者，全恃其有得原料之良手段，而其手段之所以良者，又不外自有业场而自供给之也。呜呼，其真甚矣！彼惟误认此前提，故生出至奇极谬之断案，谓但使收原料业场于国家，毋令大企业家得垄断，而豪强兼并资本集中之祸自可以熄。信如彼言，则英国之为织布、织绒业者，何以能雄于其国且雄于世界也？故知凡从事于制造的工业者，皆不过间接利用土地，土地制度之变革，其影响于彼辈者甚微弱。何则？土地不过以供给其所需之原料而已，彼即不自有土地，曾不患原料之不能供给。而况乎今后之经济界，实混全世界为一大市场，彼大企业家拥此大资本，自能使国外最廉价之原料，滚滚以入应其求。而谓仅恃国内之土地国有制，遂能抑彼专横，使毋与贫之一阶级相悬绝，不亦谬乎！准此以谈，则土地影响于制造工业家者，实不过在工厂所需区区之地，能私有之与否而已。而谓必私有此百数十亩工厂之土地，然后能以致富，苟借地以建筑工场，遂无复吸收过当利润之途，则以鄙人之旃愚，诚不解其理由之何在也！夫租地以建工场，与伦之租地卖花者又何所择，如论者说，得毋又为漏网之鱼也！又彼报所论航业，其误谬亦与论制造工业相等。彼谓以航业致富

者，全恃有船厂、船澳、码头，此未解航业之性质者也。航业公司能自有码头则其利便较大，而所获亦较丰，此诚不可争之事实。然此如业银行者之兼业仓库，亦如制造会社之自产原料，皆其附随之业务，而非其必要之业务也。故各国制度，常有以码头专归国有或市有者，又或另组织一公司以经营之，而不属于一航业公司，而航业家初未尝因此之故，而损其本业应有之利也，亦未尝因此之故，而竞争不能剧行也。若夫船厂、船澳，则为造船业所必不可少之物，而非航业所必不可少之物，论者混为一谈，毋乃过举！以吾观之，则土地国有与否，其影响于航业者，视他业为更少。所争者，亦不过其营业上必需建筑物之所在地能私有与否焉耳。而谓此区区之地为私有为借用，遂能生偌大影响于其营业，又吾之所苦不能解也。故吾谓斯亦卖花之类也。若夫造船业，则其船厂、船澳，诚与土地有不可离之关系，其蒙土地国有之影响者似甚大，乃细按诸事实，殊又不然。盖船厂船澳所在地，应有其特别之位置，其地必非在闹市与孔道，未必因交通发达之结果，而地价生激变之涨落。其地惟造船为最适，而他业反不适，则非业此者无或欲得之。而一国之造船业，大率仰政府之补助奖励，相与竞争者甚少，故欲得其地之人随而少，而地价更无激涨之由。且就一方面观之，造船公司无此地则不能存在，固已；就他方面观之，则造船公司，以有此地之故，不过减其流功资本之额，而增其固定资本之额，若能以略有一定之地代，分月纳于地主而借用之，于业此者不可谓不利。何则？苟除建筑物之外，专就其土地之自身而论之，未必能移时而骤增其值，又其土地自身直接之生产物，不能逐年增多，故此等地反不必以所有之为利也。然在私有制度之下，苟不购入之而常借用之，则恐随事业之扩张，而地主日居奇以昂其租，故其所有权殆不能不归于企

业者之手耳。然谓彼企业者，惟以赖有此土地之故而始获利，以其与铁路线旁之土地同一视，实非正论也。彼公司既投资本之一部以购此地，缘是而资本变为固定，此资本固有其应生之利子，而就簿记学上论之，此利子即无异其所纳之地代也。虽在土地国有之后，而政府之对于此等事业，亦只当有奖励补助，而更无限制压抑，然则政府所征其地代，宜以其购入资本之利子为标准，而不容有所逾。果尔，则土地国有与否，能影响于其企业利润之增减者，可谓绝无。若谓虑业此者之过富，以酿成社会之不均，而假土地国有制以裁抑之，则政府引高地代之率，诚在在足以制其死命，但恐非政策上所宜尔耳。至于矿业之性质，则与土地所有权更无关系。盖在今日无论何国，其土地所有权皆有限制，而矿山则大率皆国有故也。日本民法第二百七条云：“土地之所有权，在法令之制限内，及于其土地之上下”。矿业法第三条云：“未采掘之矿业，为国之所有”。矿业法所云云，即民法上所谓“法令之制限”之一种也。盖土地所有权，以能及于其土地之上下为原则，若以他种法令示限制者，则为其例外。有矿业法之规定，故所有权及于土地之下者不能完全，其下之矿产归国有而非私人所有权所能据也。自余他国之法制，亦大率类是。然则虽在土地私有制度之下，而此制度之适用，曾不能及于矿山。矿山者，无论何时，其性质皆归国有。而人民之有矿业权者，就法理上论之，实不过借国家之土地以营业也。如论者说，惟私有土地乃能行兼并，而借用土地则不能，然则矿业宜为最均平之分配焉矣，而何以各国第一等之富豪，强半起自矿业，而贫民之受压制而呻吟者，亦莫矿工若也？故夫以矿业一端论，除非悉举而归诸国营，而绝对不许私人之自营，则矿工之被压制，或可以免。若犹许私人自营耶，则在土地国有制度之下，与在土地私有制度之下。其

对于分配上所生结果，两者丝毫无以异。何也？未稟请采掘以前，矿山属诸国有，两者同也；既稟请采掘以后，则能行矿业权于国有矿山之上，亦两者同也。乃如论者言，谓现今矿业家所以能专横，全由土地私有使然，一改为国有，而遂能为根本的救治，吾真百思而不得其解也！以上所论，凡以证明一切工商业皆可租地以从事，而其竞争之剧兼并之烈，与在土地私有制之下，毫无所异。而谓持简单偏狭的土地国有政策，遂足以挽此狂澜，实梦呓之言也。此彼报所持主义不能成立者三十四也。

且如彼言，调牛肉托辣斯以有牧牛之地故能专横，烟草托辣斯以有种烟之地故能专横，面粉托辣斯以有种麦之地故能专横，寻其理由，毋过曰，彼坐此乃能得价廉之原料而已。夫原料之能价廉与否，初不关于需要原料者能自生产之与否，既如前述。今即如论者之意，谓自有土地以从事生产，为企业家得价廉原料之不二法门。然则土地国有后，企业家失此资格，而因以不能专横，其一切原料，不得于仰给于直接利用土地之小农，小农得自主以昂其价，于是乎企业家所得之利润，因之而较薄，而此企业家所损之利润，则还入于小农之手以报酬其劳动也，是一转移间，而分配已均于无形。彼论者所希望之目的，宁非在是耶？殊不思经济者无国界者也，于制品之需要供给也有然，于原料品之需要供给也亦有然。彼企业家不能得廉价之原料于国内者，则将转而求之于国外而已。于斯时也，国内之原料生产家将贬其价以与外国原料竞耶，则企业家虽无土地，而固可以得廉价之原料于国内。以论者之眼观之，仍不外夺劳动者之所得以益其利润，与均富量于多数之本旨无与也。若仍如论者之目的，昂其价以期厚劳动之报酬耶，则其原料在市场上将无复过问，而多数之小农且冻馁以死矣。夫如彼

所持之土地国有论，与土地单税论相缘，一国之负担，全责诸直接利用土地之农民，则一切原料，其生产费皆甚巨，而万不能与他国所产者争衡，则企业家不能得价廉之原料于本国，殆不俟问。而本国价贵之原料，既不能求市场于国内，更遑问求市场于国外。然则土地国有制，一方面对于富者未尝能节其丝毫之专横，一方面对于贫者反使之蒙丘山之损害。此彼报所持主义不能成立者三十五也。

且彼斤斤焉言社会革命者，不过欲均少数人之富于多数人而已。诚如是也，则必其富量，既出于少数者之手，缘是而即入于多数者之手，然后其目的乃为克达。若虽出于少数者之手，而终不能入于多数者之手，则为是扰扰何为也。如彼言，谓牛肉托辣斯以有牧牛之地故能专横，烟草托辣斯以有种烟之地故能专横，面粉托辣斯以有种麦之地故能专横，其理由既不外曰，彼坐此乃能得价廉之原料也；即坐此得价廉之原料，于社会抑何损害，而彼报必深恶痛绝之者，岂不以其绞取劳动之结果，而使贫者益以贫也？其意盖曰：“使劳劫者自有土地而自耕牧之，则其地之所生产者，可悉为其所得。今因为佣于人而代之耕牧，所得者仅区区之庸钱，而庸钱以外之物值，即归于地主而兼为企业家者之手。故彼之以一身而兼地主企业家之两资格者，实无异榨取劳动之结果以厚其利润也。而土地国有，则使劳动者能享受其全额，故劳动者受其赐也。”今欲判此论之当否，则当查企业家所减损之利润，是否即为劳动者所收得而已。例如有一面粉公司于此，自有土地而雇人为之种麦，其每亩所产麦，岁可值二十元，而其雇人所费庸钱，岁不过十三四元，则此六七元似为绞取劳动之结果矣。然按诸实际，则殊不然。假使土地国有制行，小农直接受地于国家以耕，则此二十元者，果能全为耕者之所得乎？政府所征地代，

约去其三元矣；肥料之所投，农器之所损，约去其一元有奇矣；由生产地运致之市场以求售，转运之费，囤积之费，约去其半元乃至一元矣。如此则此劳动者所得，亦不过十五元内外，视前此所获庸钱，不过增一元有奇耳。万一遇天灾地变，或市价暴落，则所产不能值二十元，则此所增一元有奇，竟不可得，甚且所得不能如前此所受庸钱之数，未可知也。是知企业家所割取之六七元，实依三种性质以受分配：其一则土地之报酬，即地代是也；其二则资本之报酬，即肥料农器等所需是也；其三则企业之报酬，即对于天变地灾或市价涨落所生意外之结果而为保险是也。除此三者以外，夫然后乃为劳动之报酬。借令土地国有后，劳动者租地以自耕，而其总收入，果能免前三项之分配乎？如其不能，则劳动者之实收入，其又安能有以逾于前也？所异者，则地代一项之分配，前此则地主享之，而土地国有后，则国家享之耳。然自劳动者一方面观之，实无丝毫增加之利益。然则土地国有，与均富于多数之旨果何与也？此彼报所持主义不能成立者三十六也。

抑彼报对于此非难，亦尝为强辩矣，其言曰：“夫国家者何？国民之团体人格也。少数地主之利益而移诸国家，犹曰于均益于多数之旨无关，其性质与在少数地主之手无异，是惟以谓诸专制之国，其所谓国有制度，但以政府专其利者则可耳，非所论于将来之中华立宪民国也。”推其意，不过谓政府所收之地代，还以用诸种种公益事业云尔。夫在今世立宪国，某政府所收入，则何一而非用诸公益事业者，苟不尔，则其政府将不能以一朝居矣。虽然，就财政政策上论之，非惟其支出之当否，于公益有影响也，即收入之当否，亦于公益有影响。在今世各国普通财政制度之下，诸种租税同时并行，使国中各阶级之人民，各应于其能力以负担租税，愈富者则负担愈多，贫者

则负担递减以至于无，然后总其所收入者，以施設各种公益事业，使国中无贫无富，悉食其利，此则于均利益于多数人之旨，洵有合矣。乃今如彼报所持之土地单税论，除土地外一切租税皆豁免，则以无营业税故，无论为若何之大买卖大制造者，可以不纳一文于政府；以无所得税故，岁入数万乃至数十万者，可以不纳一文于政府；以无相续税故，安坐而受人千百万之遗赠者，可以不纳一文于政府；以无各种消费税故，彼富豪之车服狗马穷奢极侈者，可以不纳一文于政府；而惟彼锄禾当午、汗滴田土之农夫，常须纳其所入五分之一。更举例以言之，则如日本前此之岩谷商会，贩烟草于美国以营業者，本须岁纳税金五十万元，及土地国有后，则一切豁免。而惟彼耕数亩烟地之农夫，以必须向政府租地故，每岁不得不纳十数元或数十元之地代。就令国家以所收地代，还用诸公益事业，然则公益事业之利益，则岩谷氏与种烟之农夫同享受之者也，而岩谷氏所享受之分量，其优于种烟小农者，又不知其几千万倍也。乃岩谷氏对于国家，不负一文之纳税义务，而享千万倍于人之权利，种烟小农，对于国家负偌大义务，而所享权利乃仅他人千万分之一。若是，则土地国有政策，果不能得损富益贫之结果，而惟反得损贫益富之结果也。岂惟不能均利益于多数，实徒以毗利益于少数而已。此彼报所持主义不能成立者三十七也。

彼报谓：“泰西贫民所以重困者，并非土地不足，只缘土地为少数人所垄断，致贫民无田可耕，靠做工以糊口”，又曰：“劳动者有田可耕，于工业之供给，无过多之虑，则资本家益不能制劳动者之命”；又曰：“小民之恒性，视自耕为乐，而工役为苦，故庸银亦不能视耕者所获为绌，其他劳动者之利益皆准于是。”综此三段，盖谓土地国有，能得庸银增加之结果也。

问土地国有曷为而能得庸银增加之结果，则曰，企业家苟欲克减庸银之率，则劳动者可相率罢工归农，则企业家不惟不能胁迫劳动者，而劳动者反能胁迫企业家也。其所据理由，不外是矣。嘻，为此言者，其于经济上普通之学理，直丝毫无所知焉耳。今请一一驳之。

世运日进，则人满之忧日剧，对于土地而常感不足，此实所谓天地犹憾者。自玛尔梭士人口论出世以来，各国政治家汲汲忧之而思所以救之，本报第十四号夫既详述矣。而彼报引亨利佐治所作图，谓由自身下推于子孙，与上溯于父祖，其数相等，据之以驳玛尔梭士。夫亨利氏对于玛氏之挑战，吾辈固可以守中立，不必有所左右袒；即玛氏所谓人口二十年而增一倍之说，吾亦认为过当之谈。然如彼报所主张，则人口新旧交嬗，后者适足补前者之缺而已，似此则世界人口，宜永古为一定之数，绝无增减，夫然后与彼所列之图相应。此则不必求诸幽邃之原理，但据显浅之事实，而可以证其谬。试举数大国百年间人口增加之统计以明之。

	千八百年之人口	千九百年之人口
俄国	38 800 000	112 430 000
美国	5 306 000	76 450 000
德国	21 000 000	56 370 000
奥匈	23 100 000	45 400 000
日本	25 500 000	44 800 000
英国	16 200 000	41 484 000
法国	26 900 000	38 960 000

据右表所示，除法国外，其余六国百年间人口之增加，皆一倍或二三倍。又据最近十年间之统计，则英国每人口一千，十年间凡增加九十八人有奇，丹麦增加百二十六人有奇，那威

增加百二十人有奇，俄国增加百三十六人有奇，德国增加百三十九人有奇，法国增加十二人有奇，美国增加二百六人有奇。除美国之锐增与法国之锐减，皆有其特别之原因外，大率人口每十年而增十之一有奇，此中率也。人口岁岁加增既已若是，而土地则自洪荒开辟以来，其分量一成而不变者也。然则一国之土地，在今日供一国之耕而见为有余者，越数十年而将不见其有余；在今日见为仅足者，越数十年而将见为不足。此至浅之理也。欲救此弊，惟有广开间接利用土地之途，多变形以增殖富量，其不能仅恃直接利用土地之业明矣。今彼报所持土地国有论，谓经此一次社会革命后，可以永无第二次之革命，问其理由，不过曰，贫民自此有田可耕，而富者不能制其死命也。曾亦思中国现在有四万万者，越十年当为四万万四千余万，越二十年当为五万万，越六七十年，当倍今日之数为八万万。国家拥此面积一定之土地，即不必计口以授，惟听民之租耕，然在今日见为仅足者，在七、八十年后而犹能足乎？七、八十年后而犹能足者，百五、六十年后而犹能足乎？即曰土壤改良之结果，收获可以增加，然为报酬递减之法所限，其增加之率固有极点。然则土地国有后，越数十年百年，而第二次之革命，遂不可逃避矣。何也？据彼报所论，以贫民无田可耕，为召革命惟一之原因，而土地国有后，使贫民有田可耕，即为免第二次革命唯一之救治法。若乃虽土地国有，而贫民仍复无田可耕，则第二次革命，夫安得不发生也。故在今日，苟资本家克减劳动者之庸银，则劳动者可以罢工归农，不为所挟制；若在数十年百年后，全国土地之永小作权，已在半数人之手，其余半数人不能取得此权者，则糊口于工厂，工厂虽剋减其庸银，彼将何以抵抗？舍之而去耶，则更无地可租，有冻馁以死耳。如是，则其死命被制于工厂，视生息于土地私有制下

者，曾有以异焉否也？此彼报所持主义不能成立者三十八也。

且如彼报之说，谓必贫民有田可耕，乃可以不受资本家之胁制，则吾恐第二次革命，不必更俟诸数十年百年以后，即彼土地国有制施行之始，而国中已有一大部分之人，不能食其赐也。盖以中国现在人口之总额，配分之于全国土地之面积，则耕地或尚不虞其不足。然各地人口疏密之比例，相去悬绝，而人民以有家室等种种牵累故，迁徙匪易，故甲省耕地犹甚有余者，乙省耕地已甚形不足，此事实之较然可见者矣。即如吾粤，据日本统计年鉴所调查，谓每英方里人口，平均三百十九人。然此合琼州计之也，若专计腹地，则当每英方里平均四百人以上。就中南海、番禺、顺德、香山、新会诸县，平均应在七八百人以上。缘耕地不足之故，人民航海觅食于南洋、日本、美洲、澳洲、非洲者二二百万，就工于香港者亦数十万，糊口于邻近诸省者亦数十万，其在省城及各市镇为小手艺及贱工以谋生者且百余万，而乞丐盗贼亦不下数十万。吾粤之土地，固非如英伦苏格兰，为少数大地主所垄断也，更未尝或废耕以为猎场也，其小农自有地而自耕之者实居大多数，即其不自有地者，欲贷地以耕，固非有甚苛之条件，盖本省全无大农，而分耕之惯习，自古未变也。然而诸大县中，常有半数人，患无田可耕者何也？实土地不足使然也。今即行土地国有制，尽收所有权归诸国家，而听欲耕者之来租，则能得耕地者，亦不过半数人已耳，其余半数，不能得如故也。现在之形势，既已若是，越数十年后，土地面积如故，而人口倍于今日，则今之有五百万人不得耕地者，彼时且有千万人，今之有千万人不得耕地者，彼时且有二千万人矣。而谓土地国有制，即能对于此病为根本之疗治，何其真也！于此时也，苟有大工厂兴，则人之趋之者，将如水就下，而民困可以大苏。然庸银

之高下，初不缘土地之私有国有而生影响也。何则？此面积有限之土地，无论为私有为国有，而其不足于耕也同。在此前提之下，虽曰取土地制度而一变之，终不能增其量以给人求，故欲求庸银之有增无减，宜别有道焉以善导之，否则不揣其本而齐其末，终无当也。此彼报所持主义不能成立者三十九也。

敬告国中之谈实业者

梁启超

今日举国上下，蹙蹙然患贫。叩其所以救资者，则皆曰振兴实业。夫今日中国之不可以不振实业，固也。然全国人心营目注，嚣然言振兴实业者，亦既有年矣。上之则政府设立农工商部，设立劝业道，纷纷派员奔走各国考查实业，日不暇给，乃至悬重爵崇衔以奖励创办实业之人，即所派游学及学生试验亦无不特重实业，其所以鼓舞而助长之者，可谓至极。下之则举办劝业会、共进会，各城镇乃至海外侨民悉立商会，各报馆亦极力鼓吹，而以抵制各货挽回利权之目的创立公司者所在多有，其呈部注册者亦不下千家。宜若举国实业界之气象，必有以昭苏于前，乃夷考其实，则不惟未兴者不能兴，而已举者且尽废，国家破产之祸，且迫于眉睫。先民有言：“困于心，衡于虑，然后作。”又曰：“知困然后能自强。”夫人于其所欲为之事而不能遂，则必穷思其所以不能遂之故，排其阻力而辟其坦途，其庶有能遂之一日。今我国人前此既懵然无所觉，及今几经败绩失据，犹复漠然无所动于中。不惟当局施政，不思改辙；即有言论之责者，亦未闻探本穷源以正告国人而共谋挽救。吾实痛之，乃述所怀以为此文。所宜陈者万端，此不过其一二耳。

我国自昔非无实业也。士农工商，国之石民，数千年来，既有之矣。然则曷为于今日而始昌言实业？得毋以我国固有之实业，不足与外国竞，今殆堙塞以尽，情见势绌，不得不思所以振其敝也。是故今国中人士所奔走呼号以言振兴实业者，质而言之，则振兴新式之企业而已。新式企业，所以异于旧式者不一端，举其最显著者，则规模大小之悬殊是也。旧式企业，能以一人或一家族经营之，或雇用少数人而已；新式企业，则所用人少者以百数，多乃至数十万也。旧式企业，资本虽至微薄，犹有办法；新式企业，则资本恒自数万以迄数十万也。夫新式企业之所以日趋于大规模者，何也？盖自机器骤兴，工业革命，交通大开，竞争日剧，凡中小企业，势不能以图存，故淘汰殆尽，而仅余此大企业之一途也。企业规模既大，则一人之力，势不能以独任。故其组织当取机关合议之体，乃能周密，而与旧式之专由一二人独裁者有异。其资本必广募于公众，乃能厚集，而与旧式之一人独任或少数人釀出者有异。质而言之，则所谓新式企业者，以股份有限公司为其中坚者也。今日欲振兴实业，非先求股份有限公司之成立发达不可。此举国稍有识者所能见及，无俟余喋喋也。然中国今日之政治现象、社会现象，则与股份有限公司之性质最不相容者也。苟非取此不相容者排而去之，则中国实业永无能兴之期。请言其理

第一，股份有限公司必在强有力之法治国之下乃能生存，中国则不知法治为何物也。寻常一私人之营业，皆负无限责任，苟其业有亏衄，则罄其所有财产之全部以偿逋负，故稍知自爱之企业家，恒谨慎将事，鲜有弊窦，即不幸而失败，则债权者亦不至大受其累。股份有限公司之性质则不然。股东除交纳股银外，无复责任。其各职员等亦不过为公司之机关，并非以其身代公司全负债务上之责任。质言之，其在寻常私人营

业，则企业人与所企之业合为一体者也；其在股份有限公司，则公司自为一人格，自为一权利义务之主体，而立夫股东与各职员之外者也。惟以公司之财产，处理公司之债务，而外此一无所问。此其为道本甚险，故国家顺有严重之法律以防闲之。今各国所以监督此种公司者，有法律以规定其内部各种机关，使之互相箝制；有法律以强逼之，使将其业务之状态明白宣示于大众，无得隐匿；有法律以防其资本之抽蚀暗销，毋使得为债权人之累。其博深切明，有如此也。中国近日亦有所谓公司律者矣。其律文鹵莽灭裂毫无价值且勿论，借曰律文尽善，而在今日政治现象之下，法果足以为民保障乎？中国法律，颁布自颁布，违反自违反，上下恬然，不以为怪。西哲有恒言：“国之治乱，亦于其国民安于法律状态与否判之而已。”中国国民则无一日能安于法律状态者也。夫有法而不行，则等于无法。今中国者，无法之国也。寻常私人营业，有数千年习惯以维持之，虽无法，犹粗足自存。此种新式企业，专恃法律之监督保障以为性命，纪纲颓紊如中国者，彼在势固无道以发荣也。

第二，股份有限公司，必责任心强固之国民，始能行之而寡弊。中国人则不知有对于公众之责任者也。股份公司之办理成效，所以视私人营业为较难者：私人营业，其赢也则自享其利，其衄也则自蒙其害，故营之者恒忠于厥职。股份公司不然。其职员不过占有公司股份之一小部分耳，而营业赢亏皆公司所受，其赢也利非我全享，其衄也害非我独蒙，故为公司谋，恒不如其自为谋之忠，人之情矣。其尤不肖者，则借公司之职务以自营其私。虽在欧美诸国、法律至严明，而狡者尚能有术以与法相遁，而况于绝无纲纪之中国乎？此公司职员克尽责任者，所以难其人也。抑追问职员责任者，实惟股东。而公

司之股份，其每股金额恒甚少。为股东者，恒非举其财产之全部投诸股份；即多投矣，而未必悉投诸一公司。且股份之为物，随时可以转卖。其在东西诸国，购买股份者，其本意大率非在将来收回股本，但冀股价幸涨，则售去以获利耳。此公司股东之克尽责任者，所以尤不易也。然非有此种责任心，则股份公司之为物，决不能向荣而勿坏。彼英人所以以商战雄于天下者，以其责任心最强也。而今世各国之教育，所以提倡商业道德不遗余力者，亦以苟不务此，则一切实业将无与立也。中国人心风俗之败坏，至今日而已极，人人皆先私而后公，其与此种新式企业之性质实不能相容。故小办则小败，大办则大败，即至优之业，幸而不败者，亦终不能以发达。近数十年来，以办股份公司之故而耗散国民资本者，其公司盖不下数百，其金钱盖不下数万。今固无从缕举。其最显著者，则有若招商局，有若粤汉、川汉各铁路，有若大清、交通、公益、信义各银行，皆其前车也。就股东一方面观之，以法律状态不定，不能行确实之监督权，固也；而股东之怠于责任亦太甚，乃至并其所得行之权限而悉放弃之，以致职员作弊益肆无忌惮。阻公司之发达者，则职员与股东实分任其咎也。大抵股份公司之为物，与立宪政体之国家最相类：公司律则譬犹宪法也，职员则譬犹政府官吏也，股东则譬犹全体国民也。政府官吏而不自省其身为受国民之委任，不以公众责任置胸臆，而惟私是谋，国未有能立者；而国民怠于监督政府，则虽有宪法，亦成僵石；是故新式企业，非立宪国则不能滋长。盖人民必生活于立宪政体之下，然后公共观念与责任心乃日盛，而此两者即股份公司之营魄故也。

（附言）中国之股份公司，其股东所以不能举监督之实而坐令职员专横者，尚有特别之原因数端：其一，每股所收股银

太少。如近来所办诸铁路，以资本千万元以上之公司，而每股率皆收五元。此虽有广募普及之利，然使大多数之股东既视股为不足轻重于己，复视己为不足轻重于公司，则易导其放弃权利之心。夫放弃权利，即放弃义务也。盖冥冥之中，其损害实业界之风纪者莫甚焉。其二，公司之成立，往往不以企业观念为其动机。如近年各铁路公司、矿业公司等，大率以挽回国权之思想而发起之。其附股者以是为对于国家之义务，而将来能获利与否，暂且勿问。此其纯洁之理想，宁不可敬？虽然，生计行为不可不率循生计原则，其事固明明为一种企业，而等资本于租税，义有所不可也。以故职员亦自托于为国家尽义务，股东且以见义勇为奖之，不忍苛加督责，及其营私败露，然后从而掎击之，则所损已不可复矣。此等公私杂糅、暧昧不明之理想，似爱国而实以病国也。其三，凡公司必有官利，此实我国公司特有之习惯，他国所未尝闻也。夫营业盈亏，岁岁不同，势难预定。若虽遇营业状况不佳之时，亦必须照派定额之官利，则公司事业安能扩充、基础安能稳固？故我国公司之股份，其性质与外国之所谓股份者异，而反与其所谓社债者同。夫持有社债券者，惟务本息有着，而于公司事非所问，此通例也。我国各公司之股东，乃大类是，但求官利之无缺而已。职员因利用此心理，或高其官利以诱人，其竟由资本内割出分派者，什而八九。股东初以其官利有着也，则习而安之，不知不数年而资本尽矣。此数者，皆足以阻股份公司之发达。后之君子，宜以为戒也！

公共观念与责任心之缺乏，其为股份公司之阻力者既若彼矣，而官办之业则尤甚。今世各国，或以匡民力所不逮，或以防自由竞争之弊，往往将特种事业提归官办，而于全国国民生计所补滋多。而股份公司之缺点，时或缘官办而多所矫正。何

也？官吏责任分明，惩戒严重，其营私作弊，不如公司职员之易，而人民监督政治之机关至完密，益不容其得自恣也。我国则异是。官吏以舞文肥己为专业，而人民曾莫敢抗，虽抗亦无效，故官办事业，其秽德更什佰于公司。近年来，全国资本荡然无复存者，岂非官办事业蚀其什八九耶？故我国国民诚不愿现政府之代我振兴实业；更振兴者，举国为沟中瘠矣！

第三，股份有限公司必赖有种种机关与之相辅，中国则此种机关全缺也。股份有限公司之利便于现今生计社会者不一端，然其最大特色，则在其股票成为一种之流通有价证券，循环转运于市面，使金融活泼而无滞也。盖寻常企业必须俟其企业完了之后，始能将老本收回。吾今日买得之，若明日需用现钱，或见为有利，可以立刻转卖之；即不转卖，而以之抵押于银行，亦可以得现钱。股票之转卖抵押，虽一日千变，而公司营业之资本，丝毫不受其影响，其为物至灵活而富于伸缩力，既便于公司，复便于股东，而尤便于全社会之金融。故其直接间接以发达实业，效至博也。而所以能收此效者，则赖有二大机关焉以夹辅之：一曰股份懋迁公司；二曰银行。股份懋迁公司为转买转卖之枢纽，银行为抵押之尾闾。不宁惟是，即当招股伊始，其股票之所以得散布于市面者，亦恒借股份懋迁公司及银行以为之媒介，今中国既缺此两种机关，于是凡欲创立公司者，其招股之法则惟有托亲友展转运动而已，更进则在报上登一告白，令欲入股者来与公司直接交涉而已。以此而欲吸集多数之资本，其难可想也。而股东之持有股票者，则惟藏诸笥底、除每年领些少利息外，直至公司停办时，始收回老本耳。若欲转卖抵押，则又须展转托亲友以求人与我直接，非惟不便，且将因此受损失焉。夫股份有限公司所以能为现今生产界之一利器者，在于以股票作为一种商品，使全社会之资本流通

如转轮。我国股份公司，全不能有此作用，是股份公司之特色，失其强半矣。是故人之持有资本者，宁以之自营小企业，或贷之于人以取息，而不甚乐以之附公司之股。此亦股份公司不能发达之一大原因也。

（附言）股份懋迁公司及银行，今世诸国大率以股份有限之形式创立之者居多数。是故苟非股份有限之观念稍为普及，则此两种机关殆难发生。且股份懋迁公司本以有价证券之买卖媒介为业，公司不发达，则股票之上于市场者少，安所得懋迁之目的物？即银行业，苟非得各种有价证券以为保管抵押之用，则运用之妙亦无所得施。而股份公司不发达，则商业无自繁荣，银行业务亦坐是不能扩充。故股份有限公司与此两种机关者，迭相为因，迭相为果。谈实业者，宜同时思所以建设之也。

第四，股份有限公司，必赖有健全之企业能力乃能办理有效，中国则太乏人也。凡实业之须以股份有限公司之形式而举办之者，必其为大规模之企业，而一二人之力不能举者也。而既已为大规模之企业，则非夫人而能任者也。盖其公司之内部机关复杂，规模愈大，则事务之繁重愈甚。盖为一小国之宰相易，为一大公司之总理难，非过言也。言夫对外，则以今世生计界之竞争，其剧烈殆甚于军事，非具有生计学之常识，富于实际阅历，而复佐之以明敏应变之天才，以之当经营之冲，鲜不败矣，白圭有言：“吾治生产，犹伊尹、吕尚之谋，孙、吴用兵，商鞅行法，是故其智不足以权变，勇不足以决断，仁不能以取予，强不能有所守，虽欲学吾术，终不告之矣。”夫白圭之时代且有然，况今日生计界之现象；其繁赜诡变，千百倍于古昔而未有已那？故古代之英雄，多出于政治家与军人；今日之英雄，强半在实业界。今各国之巍然为工商界重镇者，皆

其国中第一流人物也。我国自昔贱商，商人除株守故业、计较锱铢外，无他思想。士大夫更鄙夷兹业不道。盖举国人士，能稍解生计学之概略，明近世企业之性质者，已屈指可数；若大学识与经验兼备，能施诸实用者，殆无其人。每当设立一公司，则所恃以当经营之大任者，其人约有四种。最下者，则发起人本无企业之诚心，苟以欺人而自营私利，公司成则自当总理据以舞弊者也。稍进者，则任举一大绅，不问其性行才具如何，惟借其名以资镇压者也。更进者，则举一素在商界朴愿有守之人充之，而其才识能任此事业与否，不及问也。最上者，则举一人焉，于此事业之技术上颇有学识经验者充之，而其经营上之才器何如，及平素性行何如，不及问也。彼非不欲求相当之人才，奈遍国中而不可得也。质而言之，则国民企业能力缺乏而已。夫以无企业能力之国民而侈谈实业，是犹螳者言竞走，聋者言审音也。以故近年以来所设立之公司，其资本微薄、范围狭隘者容或有成，资本稍大、范围稍广者则罕不败。营中国固有旧事业者容或有成，营世界新事业者则罕不败。其事业为外人所不能竞争者容或有成，竞争稍剧烈者则罕不败。苟国民企业能力而长此不进，吾敢断言曰：愈提倡实业，则愈以耗一国之资本，而陷全国人于饿莩而已矣。

以上四端，为中国股份有限公司不能发达之直接原因；若其间接原因，则更仆难数。而尤有一原因焉，为股份有限公司与私人营业之总障者，则全国资本涸竭是已。凡人一岁之所入，必以之供一身之衣食住费及仰事俯畜所需，而尚有赢余，乃得储之以为资本。而所储之多寡，即一国贫富所攸分也。今日中国，千人之中，其能有此项赢余者；盖不得一。即有之者，其数量亦至微薄。而有资本者，未必为欲企业之人。有资本而欲企业者，又未必为能企业之人。而复无一金融机关以为

资本家与企业家之媒介，故并此至微薄之资本亦不能以资生计社会之用。以故无论何种形式之企业，皆不能兴举。举国之人，惟束手以待槁饿之至而已。此则中国今日生计界之实状也。

或曰：借外债，则可以苏资本涸竭之病。此实现今号称识时务之俊杰所最乐道也。外债之影响于政治者，吾既别为论痛陈之，若其影响于国民生计者，为事尤极复杂，更非可以执一义而轻作武断也。大抵在政治修明、教育发达之国，其于国民生计上一切直接或间接之机关略已具备，国民企业能力略已充实，其所缺者仅在资本一端，于此而灌溉以外债，常能以收奇效。而不然者，则外债惟益其害，不睹其利也。盖金融机构不备，则虽广输入外资，而此资固无道以入企业家之手以资其利用，则徒以供少数人之消费，而直接间接以酿成一国奢侈之风，益陷国家于贫困已耳。苟人民无公共责任心，重以企业能力缺乏，则所营之业将无一而不失败，掷资本于不可复之地，亦以陷国家于贫困已耳。故谓外债可以为振兴实业之导线者，犹是不揣其本而齐其末，未可云知言也。

然则中国欲振兴实业，其道何由？曰：首须确定立宪政体，举法治国之实，使国民咸安习于法律状态。次则立教育方针，养成国民公德，使责任心日以发达。次则将企业必需之机关——整备之，无使缺。次则用种种方法，随时掖进国民企业能力。四者有一不举，而哓哓然言振兴实业，皆梦呓之言也。然养公德、整机关、进能力之三事，皆非借善良之政治不能为功，故前一事又为后三事之母也。昔有人问拿破仑以战胜之术，拿破仑答之，一则曰金，再则曰金，三则亦曰金。试有人问我以中国振兴实业之第一义从何下手，。吾必答曰，改良政治组织。然则第二义从何下手，吾亦答曰，改良政治组织。然

则第三义从何下手，吾亦惟答曰，改良政治组织。盖政治组织诚能改良，则一切应举者自相次毕举；政治组织不能改良，则多举一事即多丛一弊，与其举之也，不如其废之也。然则所谓改良政治组织者奈何？曰：国会而已矣，责任内阁而已矣。

今之中国，苟实业更不振兴，则不出三年，全国必破产，四万万人必饿死过半。吾既已屡言之，国中人亦多见及之。顾现在竞谈实业，而于阻碍实业之痼疾，不深探其源而思所以祛除之，则所谓振兴实业者，适以为速国家破产之一手段。吾国民苟非于此中消息，参之至透，辨之至晰，忧之至深，救之至勇，则吾见我父老兄弟甥舅，不及五稔，皆转死于沟壑而已。呜呼！吾口已，吾泪已竭，我父老兄弟甥舅，其亦有闻而动振于厥心者否耶？！

再论无为的政治

胡 适

在去年五月初，我写了一篇（从农村救济谈到无为的政治）（《独立》第四九期）我说：

我的意见是这样。农村的救济有两条大路，一条是积极的救济，一条是消极的救济；前者是兴利，后者是除弊除害。在现时的状态之下，积极救济决不如消极救济的功效之大。兴一利则受惠者有限，而除一弊则受惠者无穷。这是我要贡献给政府的一个原则。

我举出“消极救济”的四项实例：（1）裁减官吏与机关，（2）停止一切所谓“建设”事业，（3）努力裁兵，（4）减轻捐税。这都是消极无为的救济，在今日一定有人骇怪，所以我自己声明：

读者莫笑这种主张太消极了。有为的建设必须有个有为的时势；无其时势，无钱又无人而高倡建设，正如叫化子没饭吃时梦想建造琼楼玉宇，岂非绝伦的谬妄？今日大患正在不能估量自己的财力人力，而妄想从穷苦百姓的骨髓里榨出油来建设一个现代式的大排场。骨髓有限而排场无穷，所以越走越近全国破产的死路了！

从这种观察上着想，我曾提出一个大胆的建议，我说：此

时中国所需要的是一种提倡无为的政治哲学。古代哲人提倡无为，并非教人一事不做，只是要人睁开眼睛看看时势，看看客观的物质条件是不是可以有为。所以他们说：“无为者，不先物为也。”又说：“不为物先，不为物后；与时推移，应物变化。”所谓“时”即是时势；所谓“物”即是客观的物质条件。第一个条件是经济能力，第二个是人才。没有经济能力，就须用全力培养经济能力；没有人才，就须用全力培养人才。在这种条件未完备之先，决不能做出什么有为的政治。我看此时最好的培养方法是一种无为的政治，“损之又损，以至于无为”。换句话说，这就是要把政府的权力缩小到警察权：只要能维持人民的治安，别的建设事业可以暂时不管。人民有了治安，自然会用他们的余力去发展积极的事业。

凡是留意我的著作或听过我的哲学史工课的人，都知道我平时是最反对无为的政治哲学的。现在我公然提倡中国应该试行一种无为的政治，这当然要引起不少的朋友们的惊异。所以“弘伯”先生（他是上过我的课的）老远从国外寄了一篇很严重的抗议，题为“我们还需要提倡无为的政治哲学吗？”（《独立》第六八至六九期）当时我在海外，不曾作答。我回国时，恰好区少干先生从广州寄来了一篇“无为与有为”（《独立》第七六期），那篇文字是替我答复“弘伯”先生的。区先生还嫌我说的“把政府的权力缩小到警察权”一句话不切事实。他要改为“把政府的权力扩张到警察权”，因为“我们现在的政府还没有做到警察权的境界”。他希望“政府先把警察做到了，然后才可以扩张到比警察权更大的权。换句话说，就是我们先做了‘无为之为’然后可以做‘有为之为’。”

我很愿意接受区先生的修正。我的本意也是说今日的政府还没有做到警察权的境界，所以我主张把别的建设事业都暂时

停顿下来，努力做到维持人民治安的境界。我从减省其他事业说起，故说是“缩小”政府的权力。缩小了其他方面，用全力办好警察权，这就是“扩张”了。

区先生特别指出，农村复兴非经过无为政治的抚乳培养不可。他说：

现时复兴各地农村，最紧要的是给他一个复苏的机会；最低限度使他们能够继续呼吸，才可以继续工作。

这正是无为政治的目的：与民休息。这个意思很浅显，所以谈政治与干政治的人都不屑注意。最难叫现在的人们了解的，是“停止建设”一个提议。“弘伯”先生赞成裁官和裁兵，但他不能赞成“停止建设”一项。他说：

在全体比例中，建设费实微乎其微。即使全部取消了，于农民的负担也轻不了多少。（六八期，页一四）

关于全体费用的比例，弘伯先生的话似乎太看轻了建设费在内省农民负担上的重量。本期的（独立）有何会源先生“论田赋附加”一篇，痛论农民受田赋附加的痛苦。他指出田赋的附加税往往“超过正粮一倍，二倍，以至十余倍之多。江苏各县有的加到二十六倍！”最可注意的是他指出田赋附加税都是跟着“新政”加起来的。他所谓“新政”，即是我们所谓“建设”。何先生说：

自民元以来，特别自十六年以来，这种附加税随着新政一天一天的加多。例如办党要钱，办自治要钱，修路修衙门要钱，甚至复兴农村也要钱，这些钱只好尽先向农民要。

他又说。

田赋附加与新政有不可分离的关系。差不多每一附加都有一项新政做背景。新政的名目很多，如教育，公安，

自治，清丈，户籍，仓储，保甲，等等，真是应有尽有。……其实无所谓政，也无所谓新，只不过是田赋多一种附加，农民多一种负担，同时无业游民多一种饭碗。

何先生这两段话，说的最沉痛。他又指出：

到了民国二十年，厘金裁撤了，有许多经费向来依靠厘金或厘金附加的，现在也要在田赋附加上面想法。于是从前一部分工商的负担，现在也放在农民的肩上了。

所以何先生不知不觉的也走上了我们所谓无为政治的路，也主张停办那些扰民害民的“新政”，他很平和的提议：

地方新政，得减便减。不能减时，中央政府应与以补助。

各省政府应立即着手调查各县新政，看看其中有无可以不办的，可以缓办的。

何先生只从田赋附加税上着眼，他列举的事实也自然叫他得到“停减新政”的结论。他这篇文章很可以答复弘伯先生“建设费实微乎其微”的驳论了。

弘伯先生还有一个议论：

况且名符其实的建设，是取之于民用之于民的，是生产的，不光是消费的；是救民救国所必需的，不光是做样子出来好看的。……要得中国富强，必需现代化；要得现代化，必需努力建设。

所以他的结论是：

该建设，该认真建设，而不是应该停止建设。

关于这一种议论，我们必须认清今日所谓“建设”是不是“用之于民”的，是不是“救民救国所必需的”。乎心说来，这几年的建设事业的绝大部分都只是吴稚晖先生说的“凿孔栽须”。有一口好须，岂不美观？可是为了要美观而在光光的脸

上凿下无数栽须的孔，流出不少的血，受了不少的痛苦，结果还是栽不了须，这就未免太冤了！前几年有过一阵拆城造马路的狂热，于是各地方纷纷把城墙拆了。这几年匪乱多了，有些地方（如南昌）又赶着造起城墙来；造城还不够，还要加造起新式的要塞来。拆城还只限于城市，近年造公路的狂热比拆城更普遍了。许多年前，早有些人说过：汽车路是最不经济的，车容易损坏，路也要时常修治，又只能载人，不能运货。可是这几年来各省都争着造公路，谁也不计算人民的负担，谁也不计算征工征料的苛扰，谁也不计算路成之后有无人用，有无货产可以输出。四五年前，我们安徽的北部忽然奉令赶成了五条汽车路，限几个月内完工。路是造成了；可是上个月有人去调查，从太湖到潜山的公路，连路带两旁的沟，足有四丈；四丈阔乘一百里长，要占去多少民田！这一带的人民，农民之外，出门最多的是补锅补碗的，他们只能挑担走路，那能坐汽车？汽车也多坏了，每天至少只能开一次车。路上满长了草了，中间只剩两尺多行人常走的路没有草。这种建设不是“凿孔栽须”吗？“取之于民”则有之矣；“用之于民”又在那里？

我所以赞成消极的救济，是因为现在的人民实在太苦痛了，实在负担太重了，而为政者不知道“除一弊胜于兴一利”的政治原则，不明白除弊正是政府的首要责任，只知道羡慕建设的美名，巧立名目，广设机关，结果是每兴一利即是多生一弊，即是加多一重人民负担。希望大家明白无为的政治是大乱之后回复人民生活力的最有效方法，是有为政治的最有效的预备。常燕生先生在他的（建国问题平议）（独立第八八期）里，也赞成我这个主张，他说：

中国今日已经民穷财尽，人民所惟一需要的是休息。

……在几千年官僚政治训练之下的中国，妄想以国家的力

量来兴作一切，结果每办一事，即为官僚造一搜刮人民机会。……我认为中国今日欲谈建设，必须先经过两个预备时期。第一个是休养时期，这时期的工作是裁兵，裁官，减政，减税，澄清吏治，铲除盗匪，使人民的负担逐渐减轻，能够自由吐口气；在思想上也不妨取同样的政策，言论，出版，集会结社，一切自由，大家自由说说谈谈，把不平之气放出一点，社会上自然减少许多乱子。这个时期经过之后，人民的能力逐渐恢复了，然后可以进入于第二个小规模培植的时期。……然后才能进入于第三个大规模建设的时期。

最后，我们也可以说：这种种“消极”的政策也就是今日最需要的积极政策。裁官，裁兵，那一项不需要积极的去做？我们所以谆谆提出这种消极的看法者，正因为今日为政者都不敢朝这些除弊除暴减轻人民苦痛的方面去想。例如裁兵，岂不是全国人民所渴望？然而政府却只向加税筹饷的方面去想，从不闻有人切切实实去想一个着手裁兵的办法。现在中央的收入，用在军费上的已超过百分之八十五了。这个局面能支持多久？假使五六个月之内，剿共的工作真能完成了，我们以为政府应该切实计划裁兵的逐渐实行，财政方有出路，国家方有办法，人民方有生路。前几天，政府领袖对全国宣言两大政策，一是完成剿匪工作，一是“以建设求统一”。我们的私见是希望政府的领袖正式提出“裁兵”的计划来，以裁兵求统一！我们也希望各地的军事领袖大家明白国家统一的需要，明白武力的终久不可倚靠，明白人民负担的太重太苦，大家把兵权交还国家，请中央实行编，分遣期裁减一切向来割据地方的军队。在今日中央军力最盛的时候，在两年多的国难所造成的一点新国家观念之下，中央若以裁兵号召全国，全国不应该没有有力

的响应。“以建设求统一”，话是积极的，其实等于空谈。“以裁兵求统一”，看起来像是消极的，其实是积极的，是富有可能性的，因为这是全国人人心里所渴望的，因为这是有全国人民的理智与情感作后盾的。我们说过，无为是“不为物先，不为物后”。全国大裁兵的时势到了，政治家有胆子放下那些建设的空谈，来试试这种好像消极的大政策吗？

（民国二十三，二，十九）

资本主义在中国

——在重庆民生公司讲演

陈独秀

人类进化有两种形式：一是循序的进化，一是跳跃的进化。循序的进化是依一般进化的阶段，循序渐进；跳跃的进化是跳过中间阶段，突然进化到较高的阶段。循序的进化之真实性，除了进化论的反对者，已为众人所周知，现在无庸多讲了，至于跳跃的进化，则往往为人们所忽视。

每个民族客观上和主观上的力量，固然能够使循序的进化比较的加速，而跳跃的进化则大半由于外界之影响；例如：在古代社会史上，北朝鲜及日本有些地方，跳过绳纹陶器时代，由无绳纹陶器直接走到铜器时代，甚至走到铁器时代，这是因为受了中国输入铜铁器之影响。又如近代史上，俄国因为西欧的影响，由封建的农业国，很快的经过了甚至于可以说跳过了西欧手工工厂时代，一跃而为近代工业并且踏进了产业托拉斯边沿的国家；在中国，一面继续前资本主义的生产状况，一面采用了本世纪三十年代最新的纺织机器，跳过了英国数世纪的循序进化，所以在上海马路上往往可以看见独轮车和无轨电车及最新式的汽车并行，马拖的公共街车时代则未曾经过。一部分资本主义的工业之所以在中国有些跳跃的进化，也和俄国及

其他落后国家一个样，是受了资本主义先进国的外来影响，而不是由于内部力量以循序进化的。

说到资本主义在中国发展的问题，又会引起过去许多不必要的争论。过去的争论：有人认为中国还是封建或半封建的社会，有人则认为中国已经是资本主义的社会。其实呢，一个社会的经济，各种不同的新旧成分，都往往继续并存着，尤其是在落后国家；因此，我们观察各国的经济，要估计是那一种经济成分居领导地位，来确认它是那一种社会，没有什么一半一半，更不能因为它有各种经济成分，遂认为它是各种社会。中国的中外银行直接支配了大城市经济，间接支配了小城市经济，中外的工业商品和中央货币普及了穷乡僻壤，农村产品如棉花、丝、茶、烟草、桐油等，其扩张或缩小，不但听命于本国市场，且听命于国际市场；这当然是资本主义经济居领导地位，而不是划地自足的封建经济居领导地位；因此，我们便可以说中国已经是资本主义的社会。只是资本主义在中国，一方面由先进国的资本主义之影响而发生而跳跃，一方面也由它（资本帝国主义）的阻碍而未有高度的发展，因此庞大的商业资本，还未完全工业化，农业之工业化则更加谈不上，统一的国内市场还未形成，产生工业生产工具的工业，几乎还没有，比起资本主义先进国来，中国此时还是一个“初期资本主义的国家”，这就是说资本主义在中国，还有大有发展之余地。

由资本主义制度自身的缺点，其发展也，可怕的罪恶，亦随之而来；然而它毕竟是一种进步的制度，能够增加社会的生产力，带来它所需要的民主政制，以清除旧的封建生产制的缺点与罪恶；在目前过渡时期，我们宁可忍受资本主义的罪恶，来代替封建军阀的罪恶。

人们或者以为资本主义制度既然含有缺点与罪恶，我们何

不取法乎上，再大大的跳跃一下，采用生产力更高的社会主义呢？诚然，社会主义生产制，比资本主义生产制有更高度的发展，也能以清除资本主义的罪恶，已经是初期资本主义的中国，便不能够说没有跳跃进化之可能；可是，我们所相信的社会主义，乃是无产阶级的社会主义，它的特质是废除私有及生产集中，和固执私有及均产的小资产阶级的社会主义，大不相同；无产阶级的社会主义，若走循序进化的路，必须以内部经济的政治的成熟为条件，若走跳跃进化的路，则必须以外部的影响（刺激与援助）及内部政治的成熟为条件，不象小资产阶级的社会主义，在政治上是革命的而却是幻想的，在经济上则是反动的；资本主义比起小资产阶级的社会主义还是革命的，因为前者使生产力增高，后者使生产力停滞甚至萎缩。社会主义在中国之经济的成熟，自然是无稽之谈；有相当力量的工业无产阶级及其政党，只有在工业发达的资本主义社会才能够生长起来，没有相当力量的工业无产阶级及其政党，自然谈不上政治的成熟；外部的影响，目前还在等待时期，而我们的经济建设却不能等待。

列宁说过：“俄国工人吃了资本主义不发达的苦，而不是吃了资本主义发达的苦。”在中国更是如此！

因此，我们可以得到一个结论：中国目前的问题，不是什么“社会主义，或资本主义？”而是“本国的资本主义，或外国资本主义的殖民地？”

（一九三八年八月）

告反对资本主义的人们

陈独秀

现代的经济制度只有两个：一是资本主义制度，一是社会主义制度，没有第三个。私人资本制度是资本主义的范畴；国家资本制度也是资本主义的范畴；节制私人资本，只有使资本主义之发展停滞缩小，仍然属于资本主义范畴；希特勒和莫索里尼所号称的统制经济更是大规模的大资产阶级的资本主义经济；只要不废除财产私有，都不能走出资本主义的范畴。因为私有财产制是资本主义之骨干，它之存在与否是资本主义制度和社会主义制度的分水岭。

如果有人新发明一种制度，既非资本主义，又非社会主义，那么我便要请问他：在这一种新的经济制度，财产私有制是否存在？这一种新经济制度的生产和分配方法，究竟和资本主义或社会主义有什么根本的不同？

此外还有许多根本的理论，我另有专篇论列，兹不赘及，现在只提出两个无关宏旨的枝叶问题，唤起反对资本主义的人们注意一下：

第一，小资产阶级的中国共产党，既不懂得无产阶级的社会主义是什么，又厌恶害怕资产阶级的资本主义，于是乃提出“力争非资本主义前途”的说法，这正合你们的口胃；并且你

们所谓中国社会生产力是封建的，这一怪论也从中共抄来；你们为什么要反对共产党呢？第二，欧美的知识分子，毕竟比中国的知识分子有点知识，不会象中国的知识分子有许多新发明，他们如果认为你们反对资本主义是不诚实的，他们便知道你们将和希特勒一样，以反对资本主义始以充当大资产阶级的豪奴终；如果认为你们反对资本主义是认真的，他们便知道你们必然要走共有的道路，（德意的法西斯道路，仍然是资本主义；如果他们不是资本主义，不是为商品交换而生产，便不需要殖民地和市场了。）无论你们愿意或不愿意。并且象你们“一反近代资本主义的商品生产，为交换而生产”的主张，这正是全世界至少是几个最主要的国家社会革命成功后，实行共产主义的生产和分配方法，所谓“一个国家社会主义”的苏俄，还不敢也不能如此主张，你们居然想把它运用到国民党及政府的抗战建国纲领，几个党员这样随便谈谈，还不关紧要，倘若抗战建国纲领真采用了这样幻想的主张，则敌人将如何宣传，国际形势将发生如何变化，这是可以预见的。

这虽然是两个小小的枝叶问题，也值得反对资本主义的人们认真考虑一下罢！

（一九三八年八月五日）

九、自由主义、民族主义、爱国主义

提要与按语

爱国家、爱民族是人类的一个重要的情感，是凝聚国家与民族的纽带。在现代社会，国家往往呈现为民族国家。故对待国家与对待民族的态度也常常密不可分地纠结在一起。在对待国家与民族的态度上，有两种根本不同的立场。一种主张无条件的爱国主义，不论国家如何对待你，你对待国家必须是忠贞不渝的。另一种主张爱国是有条件的，人民如何对待国家，取决于国家如何对待个人。自由主义者通常都是有条件的爱国论者。自由主义衡量一个国家是否值得一爱，要看这个国家对其公民的自由和权利的态度。自由主义也强调爱国，政府若要真得鼓励民众爱国，就应允许并鼓励公民参与国是。国家既然是公民的国家就应允许公民对国家的事务“指手划脚”、“说三道四”。

这正是《何故爱国》一文要说明的道理。对于仅属于某些人私产的“国家”，公民当然没有义务，也没有“权利”去爱，一个人怎么能爱属于别人的东西呢？至于私人占有国家是否有正当性，自由主义的答案当然是否定的。在《不健全之爱国论》中，梁启超批评了那种动辄贬抑西学的闭关自守的民族文化本位论及其对先进文明的抵制，认为这正是造成中国落后的一个重要原因。这样的爱国，在梁启超看来，是在“害国”。正确

爱国的态度在于“痛自警醒，痛自改悔， 慊然自知不足，而抑然以人为师”。

自由主义有弘扬普世价值的倾向，民族主义以倾向于以本族文化传统为一尊。所以，自由主义对民族主义的狭隘心理和价值相对论常持批评的态度。在《新文化运动与国民党》一文中，胡适从当时的新文化运动中发现，“凡是狭义的民族主义的运动，往往倾向颂扬固有文化，抵抗外来文化势力的一条路上去”。在胡适看来，这种固步自封，以捍卫民族传统的名义“摧残思想自由，压制言论自由”，其目的是“妄想做到思想的统一”。“殊不知统一的思想只是思想的僵化”，决不可能带来思想的解放。

在《政治统一的途径》中，胡适认为，人们不爱国，是因为国家不是属于所有公民的公器，公民当然没有对国家的“公忠”，受益者对当政者的忠诚不过是“私忠”而已，其范围和可靠程度当然都十分有限。所以，爱国的前提是通过像共和、宪政、民主这样的政治制度设施使国家真正成为属于每个公民的“公器”。没有体现“公器”的新制度，就不可能有真正的“爱国”和政治的统一。胡适进一步引用英国辉格党的思想家柏克的观点，断言“若要人爱国，国家须要可爱。”而当时的那种“把党放在国家上面”的做法，如何能养成‘公忠’？”

在《我们究竟应当不应当爱国？》一文中，陈独秀提出了与胡适类似的观点。作者十分反感“社会上盲从欢呼的爱国”。他既反对“当官的用强力禁止我们爱国”，又反对当官的“下令劝我们爱国”。爱国“先要问国家是什么”。否则“‘爱国’二字往往可以用做搜刮民财压迫个人的利器”。

何故爱国

梁启超

爱国两字，近来当作时兴口号，到处有人说起，但细按下去，真能爱国者，究有几人？比起别国人爱国至情，我等真要愧死。固由前此国家组织，未能妥善，所行政事，无利于民，人民总不觉得有此国家，于我何益，故此爱国，无由发动，此原不能十分怪责吾民。虽然，亦由吾民未能深知国家之与我身家，其关系若何切要，将他当作身外闲是闲非，不愿多管，故此任凭一群小人，将国家盘据起来，偷得一分权，便作一分恶，无法无天，愈弄愈坏，换了一群，还是一群，照此混闹下去，中国岂复能成为国？须知我等说要爱国，并非因爱国是当今一种美名，说来凑热，实觉得非将国家整理起来，身家更无安全发达之望。须知有许多事，为我等身家所托命，但除却国家之力，我等便有三头六臂，自己却是于办不来。即如现在到处盗贼纵横，良民不能安枕，除却国家将警察办好，我等何法可施？又如有事兴讼，若非国家派有好官，且定有公平法律，我等何处可伸冤屈？又如每遇水旱一次，我等便有许多人饿死，近来水旱，无年不有，动辄损失数千万，实则但得国家有良政治，办大工程，振兴水利，我等岂惟免此损失，每年增加数千万，亦意中事。又如道路梗塞，货物转运不灵，出产虽

丰，无从得利，苟非借国家之力，岂能开辟巉岩，广通驿路铁路？凡此之类，不过随举数端，若要我详细说明，恐著书十卷，亦不能尽。实则我等从早至晚，一举一动，何处不仰国家之保护者？尤当知今日为生计竞争之世，各国人民，虎视眈眈，恨不得翦别国人之臂而夺其食，我等唇边之饭，早已日日被人夺去而不自知。我等但觉得生计艰难，一日不如一日，当思我从前有几多手工可以养人，有几多商业可以致富，近来洋货滔滔流入，物美价廉，我国土货不能与之竞争，大而衣服所用之布及织布之棉纱，食物所需之糖面，晚间所点之油，小而至于一针一线一钉，无不购之于外。前次恃此等种种工业为生者何止数千万人，今安得不失业饿死或流为盗贼？虽有农业一项，外人未能夺去，而官吏土豪，则又敲脂剥髓以填其沟壑之欲，天下可怜人，孰有过于我国之农民者？至于商业，则皆外人饱载之后，我乃拾其唾余，而所千辛万苦以拾得者，一转眼又被恶官吏择肥而噬，一网打尽。若照此迁流下去，更过数年，四万万人，恐有三万万定成饿鬼。诸君今读吾书者，或者家中暂时尚有一碗安乐茶饭，要知此乐不可恃，汝此碗饭，不知明日或后日，或遂被人夺去，汝有何法以自保障？即其不然，汝子汝孙，终久亦为人鱼肉。非谓汝子孙之不才也，生当今日，而无完全之国家为我保护，决不能以自存。今日各国国民之相接，如临战场，不进则退，不生则死。在人则到处有国家以为之后盾，调度得宜，精力弥满，人人皆有学问，事事皆有计画；在我则如无母之儿，少既失教，临事又无援助，则何往而不败？尤当知我国民本非愚蒙，有何种学问不可以学成，有何种机器不可以仿造，有何种公司不可以组织；我国又矿苗满山，物产满地，民勤而俭，俗厚而淳，地利人和，何事落人后者？然何以兵战商战，着着皆败，渐至全国生计路绝，将为

人奴？盖我国民事事都不让人，独有视国家事当作闲是闲非不愿多管之一念，实为莫大病根，此病根不除，国家终无振兴之日。国家不振，而欲身家安全发达，此必不可得之数也。我国民当知爱国之理，与爱我同，与爱人异。人者本可以爱可以不爱，不过行吾慈悲以爱之而已。若我之爱我，则一毫不待勉强，一刻不能放松。夫我身固我也，我家亦我也，我乡亦我也，我国亦我也。我一身不能独活，有许多事非合一家之力不能办到。故既爱我身即不得不爱我家。又有许多事非合一乡之力不能办到，故既爱我身即不得不爱我乡。更有许多事非合一国之力不能办到，故既爱我身即不得不爱我国。譬如有人将家事当作等闲，抛弃不管，试问其人他日，当得何结果。不管国事，则眼前吃亏，将来受罪，亦犹是耳。愿我国民将我所说之话，仔细思量，参透此番道理，实实在在知道国家即我命根，我若不爱他不管他，无异不爱自己不管自己。先明此理，先立此心，然后可以讲到爱之之法矣。

不健全之爱国论

梁启超

吾国历年来有一种不健全之爱国论，最足为国家进步之障碍者，其说曰，我国为文明最古之国，我民为德性最美之民，泰西学术，多为吾先哲所见及，其大本大原，远不逮我；若夫形而下之技术，则采之易易耳；至其礼教风俗，则更一无足取。吾但保存吾国粹而发挥之，斯足以为治矣。此种议论，自前清同治光绪间诸老辈已盛倡之，中间稍衰熄，近二三年来，受革命之反动，其说复大昌。夫人生天地间，本不宜妄自菲薄，为此说者，借以鼓励国民自重之心，有时固亦薄收其效。然长国民故见自封之习，而窒其虚受进取之心，则功远不足以偿其罪也。就学问方面言之，今日全为智识竞争之世界，德国所以能以一敌八，常操胜算，恃学问之力而已；诸国所以能久与相持，则亦由学问尚能步武于其后。彼泰西各种学问，皆各有其甚深之根柢，分科研究，剖之极细而入之极深。其适用此学问以施政治事，又积无量数之经验，发明种种原理原则而恪守之，丝丝入扣。我国非特在学殖荒落之今日，不能望其肩背，即在学术昌明之昔时，亦岂能得其仿佛？盖我国研究学问之法，本自与彼不同。我国学者，凭冥想，敢武断，好作囫囵之词，持无统系之说；否则注释前籍，咬文嚼字，不敢自出主

张。泰西学者，重试验，尊辩难，界说谨严，条理绵密，虽对于前哲伟论，恒以批评的态度出之，常思正其误而补其阙。故我之学皆虚，而彼之学皆实；我之学历千百年不进，彼之学日新月异无已时，盖以此也。我等不信立国须恃学问，则亦已耳，亦既信之，则安可不一反前此之所为，毅然舍己从人以求进益。今也不然，侈然曰学问我所固有，偶摭拾古籍一二语与他人学说相类似者，则沾沾自喜，谓我千百年前既明此义矣，便欲持以相胜。此等思想既浸灌于后进学子之脑中，故虽治新学者亦浮鹜浅尝，莫或肯虚心以穷其奥。彼日本之知有新学，盖在我之后，其老辈且尝恃我国译本以为津筏，今日者则无论何种科学，皆有专门大家，每年所著新书，不下千种，大率皆有心得，欧美时复译之。我国号称讲求新学既四五十年，外国留学生亦十数万，试问在学术上有何毫厘成绩可以表见。此而不耻，则痼疾云胡可治。此虽由彼我政府所以提倡风示者殊途，然我国民一种虚矫自大苟安自欺之心，实病根之所从出也。就风俗道德方面言之，我国孔孟所教，诚可称道德之正鹄（此却非我虚矫自大之言，吾新有所见，行将专著书发明之），然亦岂以口舌尊尚，以仪文崇拜，便谓我已止于至善？试问举国士夫，谁亦不诵孔孟之书，自谓为孔孟之徒，而其道德果何若者，而全国风俗又果何若者？今之老师宿儒，动辄斥新学小生蔑弃礼教。夫新学小生中不乏下流，吾固断不肯稍为假借也，而老师宿儒夙以提倡礼教自命者，今或纷纷颂莽功德，若荡妇之倚门卖笑；即其洁身自好者，亦不过以租界作首阳，袖手以观国家之陆沉，则又何说？须知道德之为物，其中固有一部分不可得与民变革者，亦有一部分必须与民变革者。道德本为社会之产物，社会之境遇变迁，则道德之内容，亦当随而变迁。徒袭取数千年前先哲遗训之面目，必不足以范围一世之人

心，只相率以虚伪而益其腐败耳。至于他国特别之风俗，其为我不必效不能效不可效者原甚多，且彼近日社会之堕落，当引以为戒者抑亦不少。虽然，其道德固自有甚深之根柢，亦与其学问同。苟非尔者，彼之国家，何恃而立？且彼方日日应于社会之变迁，而道德之内容，常改进而无凝滞，其可取为我师资者抑何限。而我乃始终鄙夷视之，其毋亦昧于择善矣乎？要之我中国现在社会之人心，实依然为千百年来旧染所锢蔽，暮气沉沉，惰力满满，若淤血积于体中，为百病之窟宅，故虽日进甘旨，曾不足以资荣卫，而徒增其痼疾，积弱大原，实在于此，非我国民痛自警醒，痛自改悔，慊然自知不足，而抑然以人为师，其安能挽此颓风一新国命者乎？

新文化运动与国民党

胡 适

“中国本来是一个由美德筑成的黄金世界。”

今年双十节，我在杭州车站买了一张杭州报纸的双十节号，忽然看见这一句大胆的话。我吓了一跳，连忙揩揩眼镜，仔细研读，原来是中央宣传部长叶楚伦先生的大文，题目是“由党的力行来挽回风气”，叶部长说：

中国本来是一个由美德筑成的黄金世界。自从觉罗皇帝，袁皇帝，冯爵帅，徐阁老，以及文武百官，衣钵相传，掘下个大坑，政治道德扫地无遗。洋大人，外交人才，买办，跑街，以及西崽，也掘下个大坑，民族气节又扫地无遗。张献忠，白莲教，红灯罩，共产党，——这一套；保皇党，研究系，同善社，性欲丛书，——这又一套：大家在那里炫奇斗胜，分头并作，一坑又一坑，将社会风尚又搅成个落花流水。这样一个不幸的环境摆布在眼前，凭你是谁，偶一不慎，便会失足灭顶。……

我看完了这一篇文章，心里很有点感触。这一个月以来，我时时想到叶楚伦先生的话，时时问自己：“觉罗皇帝”以前的中国，是不是“一个由美德筑成的黄金世界”？

这个问题是一个很重要的问题，因为这是今日我们不能避

免的新旧文化问题的一个重要之点。如果三百年前的中国真是“一个由美德筑成的黄金世界”，那么，我们还做什么新文化运动呢？我们何不老老实实地提倡复古呢？黄金世界既然在三百年前，我们只须努力回到觉罗皇帝以前的“美德筑成的黄金世界”就是了。

不幸叶部长的名论终不能叫我们心服。叶部长做了几年大事业，似乎把中国历史忘记了。叶部长似乎忘了女子缠足已有了一千年的历史，全国士子做八股也有五六百年的历史，张献忠之前也曾有过魏忠贤，魏忠贤之前有过刘瑾，刘瑾之前也曾有过仇士良，有过十常侍。叶部长似乎又忘了白莲教之前也曾有过提倡烧指焚身的佛教，也曾有过最下流的拜生殖器的各种中古宗教。叶部长似乎又忘了张竞生博士以前也曾有过提倡“饿死事极小，失节事极大”的吃人礼教和无数无数血泪筑成的贞节牌坊。叶部长似乎又忘了洋大人和外交人才以前也曾有过五胡之乱和辽金元的征服。

然而叶部长正式宣传道，三百年前的中国“本来是一个由美德筑成的黄金世界”！我们从新文化运动者的立场，不能不宣告叶部长在思想上是一个反动分子，他所代表的思想是反动的思想。

* * *

* * *

* * *

我们看了叶部长的言论以后，不能不进一步质问：叶部长所代表的反动思想究竟有几分可以代表国民党？国民党时时打起“除封建势力，打倒封建思想”的旗帜，何以国民党中的重要人物会发表这样拥护传统文化的反动思想呢？究竟国民党对于这个新旧文化的问题抱什么态度呢？在近年的新文化运动史上国民党占什么地位呢？

要解答这几个问题，我们不能不先看看国民党当国以来实地设施的事实。我们可以举几组的事实做例。

近年的新文化运动的最重要的方面是所谓文学革命。前两个月，有一位国民党党员张振之先生发表了一篇《知难行易的根本问题》，内中引了戴季陶先生在《国民革命与中国国民党》内说的话，戴先生说：

再说民国三年的时候，大家倘若肯一致赞成“文字革命”的主张，以革命党的党义来鼓吹起来，何至于要等到民国八年才让陈独秀胡适之来出风头？（今年八月二十八日上海民国日报）

谁来出风头，这是极小的事。但是我们至少要期望一个革命政府成立之日就宣布一切法令公文都改用国语。这点子小小风头，总应有人敢出吧？但是国民党当国已近两年了，到了今日，我们还不得不读骈文的函电，古文的宣言，文言的日报，文言的法令！国民党天天说要效法土耳其，但新土耳其居然采用了拉丁字母了，而我们前几天还在恭读国民政府文官长古应芬先生打给阎锡山先生的骈四俪六的贺电！

在徐世昌做总统，付岳芬做教育总长的时代，他们居然敢下令废止文言的小学教科书，改用国语课本。但小学用国语课本，而报纸和法令公文仍旧用古文，国语的推行是不会有大多效力的；因为学了国语文而不能看报，不能做访员，不配做小书记，谁还肯热心去学白话呢？一个革命的政府居然维持古文骈文的寿命，岂不是连徐世昌付岳芬的胆气都没有吗？

在这一点上，我们不能不说今日国民政府所代表的国民党是反动的。

再举思想自由作例。新文化运动的一件大事业就是思想的解放。我们当日批评孔孟，弹劾程朱，反对孔教，否认上帝，

为的是要打倒一尊的门户，解放中国的思想，提倡怀疑的态度和批评的精神而已。但共产党和国民党协作的结果，造成了一个绝对专制的局面，思想言论完全失了自由。上帝可以否认，而孙中山不许批评。礼拜可以不做，而总理遗嘱不可不读，纪念周不可不做。一个学者编了一部历史教科书，里面对于三皇五帝表示了一点怀疑，便引起了国民政府诸公的义愤，便有戴季陶先生主张要罚商务印书馆一百万元！一百万元虽然从宽豁免了，但这一部很好的历史教科书，曹锟吴佩孚所不曾禁止的，终于不准发行了！

至于舆论呢？我们花了钱买报纸看，却不准看一点确实的新闻，不准读一点负责任的评论。一个负责任的学者说几句负责任的话，讨论一个中国国民应该讨论的问题，便惹起了五六个省市党部出来呈请政府通缉他，革掉他的校长，严办他，剥夺他的公权！然而蒋介石先生在北平演说，叶楚傖先生在南京演说，都说：上海的各大报怎么没有论说呢？

所以在思想言论自由的一点上，我们不能不说国民政府所代表的国民党是反动的。

再举文化问题本身做个例。新文化运动的根本意义是承认中国旧文化不适宜于现代的环境，而提倡充分接受世界的新文明。但国民党至今日还在那里高唱“抵制文化侵略”！还在那里高谈“王道”和“精神文明”！还在那里提倡“国术”和“打擂台”！祀孔废止了，但两个军人（鲁滌平，何键）的一道电报便可以叫国民政府马上恢复孔子纪念日。中央宣传部长叶楚傖现在对我们宣传“中国本来是一个由美德构成的黄金世界”，但叶部长还把这个黄金世界放在觉罗皇帝以前。去年何键先生便更进一步，说现在的思想紊乱和道德堕落都是“陈匪独秀胡适”两个人的罪恶了！我们等着吧，“回到黄金世界”

的喊声大概不久就会起来了！

所以在这对文化问题的态度上，我们也不能不说国民党是反动的。

* * *

* * *

* * *

以上不过列举三项事实来说明，至少从新文化运动的立场看来，国民党是反动的。

这些事实不是孤立的，也不是偶然的。国民党对于新文化运动的态度，国民党对于中国旧文化的态度，都有历史的背景和理论的根据。根本上国民党的运动是一种极端的民族主义的运动，自始便含有保守的性质，便含有拥护传统文化的成分。因为国民党本身含有这保守性质，故起来了一些保守的理论。这种理论便是后来当国时种种反动行为和反动思想的根据了。

这个解释并不是诋诬国民党，也不是菲薄国民党，只是叙述一件历史事实，用来解释一些现象。这个历史事实的说明，也许还可以给国民党中的青年份子一个自觉地纠正这种反动倾向的机会。

本来凡是狭义的民族主义的运动，总含有一点保守性，往往倾向到颂扬固有文化，抵抗外来文化势力的一条路上去。这是古今中外的一个通例，国民党自然不是例外。试看拿破仑以后的德国民族运动，普法战争以后的法国民族运动，试读民族国家主义的哲学的创始者菲希脱（Fichte）的“告德国国民书”，便可以明白这个历史通例。凡受外力压迫越厉害，则这种拥护旧文化的态度越坚强。例如印度人在英国统治之下，大多数民族主义者都竭力替印度旧宗教旧文化辩护。有时候他们竟故意作违心之论。前年我在康桥大学的世界学生会茶会上谈话，指出东方文明的弱点；散会之后，几个印度学生陪我走回

寓，他们都说我的主张不错，但他们却不便如此公开主张，我说，“为什么不说老实话呢？”他们说：“如果今天我们印度学生这样批评东方文明，明天英国报纸上便要说我们承认英国统治了。”

中国的民族主义的运动所以含有夸大旧文化和反抗新文化的态度，其根本原因也是因为在外力压迫之下，总有点不甘心承认这种外力背后的文化。这里面舍有很强的感情作用，故偏向理智的新文化运动往往抵不住这种感情的保守态度。国民党里便含有这种根据于民族感情的保守态度，这是不可讳也不必讳的历史事实。国民党的力量在此，他的弱点也在此。

中国的新文化运动起于戊戌维新运动。戊戌运动的意义是要推翻旧有的政制而采用新的政制。后来梁启超先生办新民丛报，自称“中国之新民”，著了许多篇“新民说”，指出中国旧文化缺乏西方民族的许多“美德”，如公德，国家思想，冒险，权利思想，自由，自治，进步，合群，毅力，尚武等等；他甚至于指出中国人缺乏私德！这样推崇西方文明而指斥中国固有的文明，确是中国思想史上的一个新纪元。同时吴趼人，刘铁云，李伯元等人的“谴责小说”，竭力攻击中国政治社会的腐败情形，也是取同样的一种态度。

但那时国内已起了一种“保存国粹”的运动。这运动有两方面。王先谦、叶德辉、毛庆蕃诸人的“存古运动”，自然是完全反动的，我们且不论。还有一方面是一班新少年也起来做保存国粹的运动，设立“国学保存会”，办“国粹学报”，开“神州国光社”，创立“南社”。他们大都是抱着种族革命的志愿的，同时又都是国粹保存者。他们极力表章宋末明末的遗民，借此鼓吹种族革命；他们也做过一番整理国故的工作，但他们不是为学问而做学问，只是借学术来鼓吹种族革命并引起

民族的爱国心。他们的运动是一种民族主义的运动，所以他们的领袖人才，除了邓实刘光汉几个人之外，至今成为国民党的知识分子。柳亚子，陈去病，黄节，叶楚伦，邵力子……诸先生都属于这个运动。因为这个缘故，国民党中自始便含有保存国粹国光的成分。

孙中山先生虽然不是国粹学报或南社中人，但他对于中国固有的文明也抱一种颂扬拥护的态度。他是一个基督徒，又是一个世界主义者，但他的民族思想很强，到了晚年更认定民族主义是俄国革命成功的要素，故在他的三民主义第四第六讲里很有许多夸大中国古文化的话。例如他说：

我们中国四万万人不但是很和平的民族，并且很文明的民族。近来欧洲盛行的新文化，和所讲的无政府主义与共产主义，都是我们中国几千年以前的旧东西。……我们中国的新青年，未曾过细研究中国的旧学说，便以为这些学说就是世界顶新的了，殊不知在欧洲是最新的，在中国就有几千年了。（第四讲）

这种说法，在中山先生当时不过是随便说说，而后来三民主义成为一党的经典，这种一时的议论便很可以助长顽固思想，养成夸大狂的心理，而阻碍新思想的传播。

中山先生又说：

欧洲之所以驾乎我们中国之上的，不是政治哲学，完全是物质文明。……至于讲到政治哲学的真谛，欧洲人还要求之于中国。（第四讲）

他又说：

讲到中国固有的道德，中国人至今不能忘记的，首是忠孝，次是仁爱，其次是信义，其次是和平。这些旧道德，中国人至今还是常讲的。但是现在受外来民族的压

迫，侵入了新文化；那些新文化的势力此刻横行中国。一般醉心新文化的人，便排斥旧道德，以为有了新文化便可以不要旧道德。不知道我们固有的东西，如果是好的，当然是要保存，不好的才可以放弃。（第六讲）

这些话都可以表示中山先生实在不能了解当时的新文化运动的态度。新文化运动的大贡献在于指出欧洲的新文明不但是物质文明比我们中国高明，连思想学术、文学美术、风俗道德都比我们高明的多。陈独秀先生曾指出新文化运动只是拥护两位先生，一位是赛先生（科学），一位是德先生（民治）。吴稚晖先生后来加上一位穆拉尔姑娘（道德）。中山先生既欢迎科学，又分明推崇民治政治，却不幸在这里极力用夸大的口气，抬高中国的旧政治思想和旧道德，说话之间稍有轻重，便使读者真以为中山先生相信“欧洲的新文化都是我们中国几千年以前的旧东西”了。这种附会的见解，在三四十年前的老新党的言论里毫不足奇怪，但在中山先生的讲演里便是很可诧异，更可惋惜的了。

中山先生又曾说：

中国从前的忠孝仁爱信义种种的旧道德，固然是驾乎外国人，说到和平的道德，更是驾乎外国人。（第六讲）

三十年周游欧美的孙中山先生尚且说这样没有事实根据的话，怪不得不曾出国门的叶楚傖先生要说“中国本来是一个由美德筑成的黄金世界”了！在这一点上，我们不能不佩服吴稚晖先生的伟大。他老人家在六十岁时还能大胆地宣言中国人的道德低浅，而西洋人的道德高明。孙中山先生也并非不明白这种事实，不过他正在讲“民族主义”，故不能不绕弯子，争面子。例如他讲“仁爱”，曾说：

照这样实行一方面讲起来，仁爱的好道德，中国现在

似乎远不如外国。中国所以不如的原故，不过是中国人对于仁爱没有外国人那样实行。但是仁爱还是中国的旧道德。

这是很费力的迴护。更隔几分钟，他便轻轻地宣言中国从前的仁爱也是“驾乎外国人”的了。吴稚晖先生是个世界主义者，没有卫道的热心，故他敢老实说西洋人：“什么仁义道德，孝弟忠信，吃饭睡觉，无一不较有作法，较有热心”。但吴老先生这种论调是国民党中的“国粹”分子所不能了解的。

* * *

* * *

* * *

以上所说，都可以证明国民党的历史上本来便充满着这保存国粹和夸大传统文化的意味。民国八年五月以后，国民党受了新文化运动的大震动，决计加入新文化的工作，故这种历史的守旧性质和卫道态度暂时被压下去了，不很表现在《星期评论》《建设》《觉悟》的论坛里。民国十三年改组以后，国民党中吸收了许多少年新分子，党的大权渐渐移入一班左倾的激烈分子手里，稍稍保守的老党员都被摈斥了。所以这种历史的反动倾向更不容易出现了。直到近两年中，钟摆又回到极右的一边，国民党中的暴烈分子固然被淘汰了，而稍有革新倾向的人也就渐渐被这淘汰的运动赶出党外，于是国民党中潜伏着的守旧势力都——活动起来，造成今日的反动局面。

即如上文指出国民党对于文学革命的态度，我们从历史上看去，毫不足奇怪。许多国民党的领袖人物，如孙中山，汪精卫，王宠惠诸先生对于新文学运动都曾表示不赞成的态度。国粹保存家与南社诗人反对新文学，更不用说了。中山先生在孙文学说第三章里，很明白地说古文胜于白话，他说：

言语有变迁而无进化，而文字则虽仍古昔，其使用之

技术实日见精研。所以中国语言为世界中之粗劣者；往往文字可达之意，言语不得而传。是则中国非不善为文，而拙于用语者也。亦唯文字可传久远，故古人所作，模仿匪难；至于言语，非无杰出之士妙于修辞，而流风余韵无所寄托，随时代而俱湮，故学者无所继承。然则文字有进化而言语转见退步者，非无故矣。抑欧洲文字基于音韵，音韵即表言语，言语有变，文字即可随之。中华制字以象形会意为主，所以言语虽殊，而文字不能与之俱变。要之，此不过为言语之不进步，而中国人民非有所关于文字。历代能文之士，其所创作，突过外人，则公论所归也。

这种见解的大错误，九年前我在“国语的进化”一篇里（《胡适文存》卷三“国语语法概论”）已有详细的驳论了。中山先生此书成于民国八年春间，在《新青年》同人提倡文学革命之后二年，他这种议论大概是暗指这个运动的。他在当时很不赞成白话文学的主张，这是很明白的。这种议论虽然是他个人一时的错误，但也很可以作为后来国民党中守旧分子反对新文学依据。中山先生有“手不释卷”的名誉，又曾住过欧美，他尚且说中国“历代能文之士，其所创作，突过外人”，怪不得一斑不能读外国文学的国粹家和南社文人要拥护古文骈文！

民国八年五月以后，国民党的刊物几乎都改用白话了，《星期评论》和《觉悟》成了南方的新文学重要中心。然而十年之后，革命的国民党成了专政的国民党了，新文学和新思想的假面具都可以用不着了，于是保存国粹的喊声渐渐起来，于是古文骈文的死灰又复燃了。八九年前在新文学的旗帜之下摇旗呐喊的人物，到今年双十节便公然宣告胡适的《尝试集》和同善社和性欲丛书是同样害人的恶势力了。这种情形，毫不足奇怪，因为在拥护古文骈文的局面之下，《尝试集》当然成了

罪魁祸首了。这不是死文学的僵尸复活了，这不过是国民党原有的反动思想的原形呈现而已。

* * *

* * *

* * *

我们这样指出国民党历史上的反动思想，目的只是要国民党的自觉。一个在野政客的言论是私人的言论，他的错误是他自身的责任。但一个当国的政党的主张便成了一国的政策的依据，便是一国的公器，不是私人责任的问题了。一个当国专政的政党的思想若含有不合时代的反动倾向，他的影响可以阻碍一国文化的进步。所以我们对于国民党的经典以及党中领袖人物的反动思想，不能不用很诚实的态度下恳切的指摘。过去历史上的错误是不用讳饰的；但这种错误思想，若不讨论个明白分晓，往往可以有很大的恶影响；个人的偏见可以成为统治全国的政策；一时的谬论可以成为教育全国的信条。所以我们要明白指出国民党里有许多思想在我们新文化运动者的眼里是很反动的。如果国民党的青年人们不能自觉地纠正这种反动思想，那么，国民党将来只能渐渐变成一个反时代的集团，决不能作时代的领导者，决不能担负建立中国新文化的责任。

孙中山先生在“五四运动”以后曾有很热烈的赞叹新文化运动的话，他说：

自北京大学学生发生五四运动以来，一般爱国青年无不以新思想为将来革新事业之预备，于是蓬蓬勃勃，发抒言论。国内各界舆论一致同倡。各种新出版物为热心青年所举办者，纷纷应时而出，扬葩吐艳，各极其致。社会遂蒙绝大之影响。虽以顽劣之伪政府，犹且不敢撻其锋。此种新文化运动在我国今日诚思想界空前之大变动。推原其始，不过由于出版界之一二觉悟者从事提倡。遂至舆论放

大异彩，学潮弥漫全国，人皆激发天良，誓死为爱国之运动。倘能继长增高，其将来收效之伟大且久远者，可无疑也。吾党欲收革命之成功，必有赖于思想之变化。兵法攻心，语曰革心，皆此之故。故此种新文化运动实为最有价值之事。（九年一月二十九日，与海外同志募款筹办印刷机头书——《孙中山全集》，三民公司本，第四集，二，页二七——二八）

中山先生在此时虽然只把新文化运动看作政治革命的一种有力的工具，但他已很明白地承认“吾党欲收革命之成功，必有赖于思想之变化”。今日的国民党到处念诵“革命尚未成功”，却全不想促进“思想之变化”！所以他们天天摧残思想自由，压迫言论自由，妄想做到思想的统一。殊不知统一的思想只是思想的僵化，不是谋思想的变化。用一个人的言论思想来统一思想，只可以供给一些不思想的人的党义考试夹带品，只可以供给一些党八股的教材，决不能变化思想，决不能靠此“收革命之成功”。

十年以来，国民党所以胜利，全靠国民党能有几分新觉悟，能明白思想变化的重要。故民国七八年之间，孙中山先生还反对白话文，而八年“五四运动”以后，中山先生便命他的同志创办《星期评论》和《建设》杂志，参加新文化运动。这便是国民党的“思想之变化”。十三年改组，便是充分吸收新文化运动的青年，这又是国民党的“思想之变化”。八年的变化使国民党得着全国新势力的同情。十三年变化使国民党得着革命的生力军。这是历史的事实。

现在国民党所以大失人心，一半固然是因为政治上的设施不能满人民的期望，一半却是因为思想的僵化不能吸引前进的思想界的同情。前进的思想界的同情完全失掉之日，便是国民

党油干灯草尽之时。

国民党对于我这篇历史的研究，一定有很生气的。其实生气是损人不利己的坏脾气。国民党的忠实同志如果不愿意自居反动之名，应该做点真实不反动的事业来给我们看看。至少至少，应该做到这几件事。

- (1) 废止一切“鬼话文”的公文法令，改用国语。
- (2) 通令全国日报，新闻论说一律改用白话。
- (3) 废止一切箝制思想言论自由的命令，制度，机关。
- (4) 取消统一思想与党化教育的迷梦。
- (5) 至少至少，学学专制帝王，时时下个求直言的诏令！

如果这几件最低限度的改革还不能做到，那么，我的骨头烧成灰，将来总有人会替国民党上“反动”的谥号的。

(民国十八，十一，廿九)

政治统一的途径

胡 适

凡梦想“武力统一”的人，大概都是对于别的统一方法都抱悲观了。例加吴景超先生（本刊八十四号）指出三种其他方式的不可能：第一“开放政权”于统一是无补的；第二“联省自治”实际上便是拥护群雄割据的局面；第三“以建设谋统一”也得先设法早日脱离割据的时期。因为吴先生认这几条路都走不通，所以他说：

在群雄割据的时期内，除却武力统一的方式外，我们看不出还有什么别的方式可以完成统一的使命。

又如蒋廷黻先生（本刊八十三号）也指出其他方法的绝不能行：第一是“维多利亚时代的自由主义和代表制度”绝不能行；第二是“割据的妥协”也绝不能成立；第三是“再来一次的革命”也行不通。因为这些方法都绝不能行，所以他说“唯一的过渡方法是个人专制”，是“拿一个大专制来取消一些小专制”，是拿更大的武力打倒一切二等军阀。

武力统一的困难，我在上一期（八十五号）已经说过了。其实这种统一方式的困难，蒋吴两先生也都觉得到。蒋先生说：

中国人的私忠既过于公忠，以个人为中心比较容易产

生大武力。

他应该料得到：冯玉祥也曾这样想过，也曾这样做过；张作霖张学良也会这样想过做过；现在的许多割据辽领袖也都在那儿如法炮制，“以个人为中心，产生大武力”。人人都要造成那“更大的武力”，所以武力统一终不可能。蒋先生又说：

这个为中心的个人必须具有相当的资格。

既然说是“必须”，这就是一个必要的条件了。我说中国没有能专制的人；蒋先生也只能说：

中国今日有无其人，我也不知道。

那么，蒋先生也不知道今日中国有无具备那“必须”条件的中心人物，他的统一武力论也就很脆弱了。

吴先生的武力统一论也有同样的困难。他也承认：

武力虽然重要，而运用此武力的，还要一个能干的领袖。这位领袖至少应具下列几个条件：

第一，他要有为国为民的声望，这种声望是建筑在领袖的行为上面的。……

第二，他要有知人善用之明，要网罗国内第一流人物来与他合作。……

第三，他要有开诚布公的胸怀，要使得与他接近的人都觉得他真是“推赤心置人腹中”。……

现在的革命事业有国际背景在内，所以当领袖的人……还应当有现代的眼光，以及一个高明的外交政策。

可是吴先生也不能指出我们现在已有了这样一位领袖。他只能说：

根据时势造英雄的原则，这种领袖迟早总要出现的。

假如我们大家每夜焚香告天的祈祷终无灵应，这种领袖终不出现，那么，中国又怎么办呢？这样看来，吴先生的武力统

一论的希望也是很脆弱的。

总而言之，武力统一的困难，依我们三个人这回讨论的结果，至少有三点：

第一是中国今日的“意态”不容许。（看第八十五号）

第二是中国今日的“物质状况”不容许。（看第八十五号）

第三是中国今日还没有具备那些“必须”条件的领袖。

* * *

* * *

* * *

我们现在可以回到上次提出的问题：如何能缩短这个割据时期？如何在这个割据时期做到建国的大事业？

换句话说，假如此时没有用武力统一全国的希望，我们还有法子建设起一个统一的国家来吗？

我所设想的统一方法，简单说来，只是用政治制度来逐渐养成全国的向心力，来逐渐造成一种对国家“公忠”去替代今日的“私忠”。

中国统一的破坏，由于各省缺乏向心力，就成了一个割据的局面。这个局面的形成，不完全是这二十多年的事，是太平天国乱后逐渐造成的。清朝盛时，督抚都不用武人，而各地驻军甚少。当时所以能维系住一个统一局面，全靠制度的运用。任官全出于中央，而中央任官有一定的制度：科举是全国一致的，升迁调转是有一定的资格限制的，而文官统辖武官（自中央以至各省）也是一致的。科举制度虽然不切实用，但人人都承认它的公道无私；老生宿儒应考到头发白了，也只能叹口气说“场中不论文！”他不怨那科举制度本身的不公。智识阶级都感觉有“正途出身”：贫家子弟，用了苦工夫，都可以希冀状元宰相的光荣。重名轻武的风气造成之后，武官自觉得他们应该受文人的统治，所以文人管兵部，巡抚掌兵权，人人都认

为当然的道理。

太平天国之乱，把那个“纸老虎”打破了。政府的军队不能平乱，而平乱的大功全靠新起的乡兵与募兵。湘军虽然多数遣散了，淮军继续存在，成为新式军队的起点。平乱之后，各省督抚虽然仍是文人，可是这些封疆大吏多是带过兵立过功的，又往往负一时盛名，他们的声望远在中央政府的一班庸碌大官之上。从此以后，“内轻外重”的局势已造成了。到了庚子年（一九〇〇），宫廷与政府迷信拳匪，造成了国际大祸，内旨令沿江沿海各省督抚召集义和团攻打洋人，北方有山东巡抚袁世凯不受命，南方两江总督刘坤一与两湖总督张之洞也都不奉诏，并且提倡保障东南的政策。当时端王与刚毅都主张要严厉的惩罚刘张，但想不出执行的有效方法来。这是各省对中央独立的起点。十年之后，辛亥（一九一一）革命起来，各省相继响应，主其事的虽有文人，但反正是新军将领往往成为实际上的领袖。南北统一之后，北方政权渐归北洋的将领；南方各省的有力军人也渐渐成为各省的领袖。民国三四年以后，虽有军民分治的试验，而各省大权都移归军人，就成割据的局面。

辛亥革命以后，从前所有一切维系统一的制度都崩坏了。中央政府没有任官权，没有军权，没有赋税权；而各省的督军都自由招兵，自由作战，自由扣留国税，自由任命官吏。到了后来，有力的督军还要干预中央的政治，中央政府就变成了军人的附属品了。离心力的极端发展，造成了一个四分五裂的局面。

民国十五年，国民革命军北伐，打开了一个新的局面。当时的主要旗帜是民族主义，对外是打倒帝国主义，对内是建立一个统一的民族国家。统一的中心在国民党，要以党治军，以

党当政：党权高于一切。这一套的新组织与新纪律，在当时真有“无坚不摧”的威风。无主义又无组织的旧势力，都抵不住这新潮的震撼。不到三年，就做到了统一全国的大事业。

但这一回的新统一里也含有不少的离心势力。政权属于党，而党不幸先分裂了。党中本有从极右到极左的成分，后来一分为国共，再分为国民党内的各派，三分为以个人为中心的各系。党中又因为原来没有计划到分派的处理方法，从没有准备怎样用和平法律手段来移转政权的方法，所以一到分裂时就不能不互相斗争，而斗争的方法又有时各各倚靠一部分的军人，用机关枪对打。党争要倚靠军队，党不能治军了。新起的军事领袖，虽然比旧日北洋军阀高明多了，然而其中始终没有出一个像刘邦那样“恢廓大度”或像刘邦那样“推赤心置人腹中”的伟大人物。所以党争之外，又加上了领袖与领袖的斗争。其中虽有比较优胜的领袖至今还能保持最优胜的势力，然而那分裂的局势终无法收拾：第一是党争无法解决，第二是私怨无法消灭，从党争变到个人恩怨，从党中心变到个人中心，越变离心力越大了。

在这个割据局势之下，有什么法子可以逐渐减除各省的离心力，而逐渐养成全国的向心力呢？有什么法子可以逐渐造一种对国家的“公忠”来替代今日的“私忠”呢？

我们要认清，几十年来割据局势的造成是因为旧日维系统一的种种制度完全崩坏了，而我们至今还没有建立起什么可以替代他们的新制度。当日“以党治国”的制度，确是一个新制度，如果行得通，也许可以维系一个统一的政权。但民国十六年国共的分裂，就早已显示这个制度的自身无法维持下去了，因为党已不能治党了，也不能治军了，如何还能治国呢？党的自身已不能统一了，加何能维系一国的统一呢？

古人说的好：“时移则事异，事异则备变”。旧制度已崩坏了，我们就应该研究新的需要，建立新的制度去替代那无法挽回的旧制度。今日政治上的许多毛病，都只是制度不良的结果。即如蒋廷黻先生提出的：

中央政府的各部，无论在北京时代，或在现在的南京，部长是哪一省的人，部中的职员就以他同省的人居多，甚至于一部成为一省的会馆。

他说这是因为中国人的头脑里有省界。其实省界是人人有的，并不限于中国人。美国国会的议员，那一个不替他的选举区争权利？不过他们的国家有较好的制度，所以他一旦做了部长，他决不能把他的贵部变成他的同乡会馆。蒋先生指出的笑柄，只消一点点制度上的改革就可以消灭了。

回到国家统一的问题，我们主张，今日必须建立一个中央与各省互相联贯的中央政府制度，方才可以有统一国家的起点。

从前的帝国时代，中央与各省的联贯，全靠任官权之在中央：不但督抚藩臬是由中央派出的，州县官也是由中央分发到省的；外官可以回中央去做京官，京官可以派出去做外官；江苏人可以做甘肃的官，云南人也可以做山东的官。自从割据的局势形成以后，割据的区域里中央不能任官，至多只能追认原有的官吏，加以任命而已。任官权分在各省之后，中央与各省就没有联贯的方法了。省与中央越离越远，所以只有小割据，而没有统一国家的形态了。

我们相信有许多的政治方法可以逐渐挽回这种分裂的趋势。这篇短文里不能详细多举例子。我们可以举出“国会”一个制度来做一个最重要的例子。国会不是蒋廷黻先生所嘲笑的“维多利亚时代的自由主义和代表制度”。国会的功用是要建立

一个中央与各省交通联贯的中枢。它是统一国家的一个最明显的象征，是全国向心力的起点。旧日的统一全靠中央任命官吏去统治各省。加今此事既然做不到了，统一的方式应是反其道而行之，要各省选出人来统治中央，要各省的人来参加中央的政治，来监督中央，帮助中央统治全国。这是国会的根本意义。

蒋廷黻先生一定不赞成这个主张，他曾说：

人民不要选举代表，代表也不代表什么人。代表在议会说的话，不过是话而已。中国近二十年的内争是任何议会所能制止的吗？假若我们能够产生国会，而这国会又通过议案，要某军人解除兵柄，你想这个议案能发生效力吗？只要政权在军人手里，……你的国会有一连兵就可解散了。

这些话都是过虑，有成见的过虑。第一，人民最不要纳租税，然而他也居然纳租税，岂非怪事？所以蒋先生也不必过虑人民不要选举代表。第二，议会能有多少权力，如今谈不到。不过我们前几天还看见报上记载着，立法院“在悲愤中”勉强通过了一万万元的公债案。一个确然“不代表什么人”的立法院也会“悲愤”，蒋先生也许可以看见一个代表全国的议会发起大“悲愤”来制止内战，谁敢保没有这一天呢？第三，一连兵诚然可以解散国会，正如一个警察可以封闭你我的独立评论一样容易。然而曹锟要做大总统，他用一连兵也就可以包围国会了，何必要花五千元一票去贿选呢？马君武先生曾说，曹锟肯花五千元一票去贿选，正可以使我们对于民主宪政抱乐观，因为那个国会的选举票在曹锟的眼里至少还值得四十万元的代价。况且有了贿选的国会，也就可以有贿不动的国会；有了一连兵解散得的国会，也就可以有十师兵解散不了的国会。

不过这都不是眼前的话。现在我要请大家注意的只是要一个连贯中央与各省的国家机关，要建立一个象征全国全民族的机关。各省要捣乱，就请到国会里来大家一块儿捣乱。各省要建设，就请到国会里来大家一块儿建设。无论如何，总比“机关枪对打”要文明一点。让各省的人到中央来参加全国的政治，这是养成各地向心力的最有效的一步。

十八世纪的英国政治家贝尔克（Burke）曾说：“若要人爱国，国家须要可爱。”若要全国人拥护国家，国家也须要全国人拥护。现在最奇怪的现状是把党放在国家上面。这样如何能养成“公忠”？国会是代表全国的议会，是一个有形的国家象征，人民参加国会的选举，就是直接对那个高于一切的国家尽义务。现在全国没有一个可以代表整个国家的机关，也没有一个国家可以使人民有参加干预的机会，人民又从何处去报效他的“公忠”呢？

我只举这一个国会制度，已占了这许多篇幅了。我的意思只是要说明今日需要这种挽救全国离心力的政治制度，国会不过是一实例而已。其他促进统一的制度，将来有机会再谈。

（民国二十三，一，十六晨）

我们究竟应当不应当爱国？

陈独秀

爱国！爱国！这种声浪，近年以来几乎吹满了我们中国的各种社会。就是腐败官僚蛮横军人，口头上也常常挂着爱国的字样，就是卖国党也不敢公然说出不必爱国的话。自从山东问题发生，爱国的声浪更陡然高起十万八千丈，似乎“爱国”这两字，竟是天经地义，不容讨论的了。

感情和理性，都是人类心灵重要的部分，而且有时两相冲突。爱国大部分是感情的产物，理性不过占一小部分，有时竟全然不合乎理性（德国和日本的军人，就是如此）。人类行为，自然是感情冲动的结果。我以为若是用理性做感情冲动的基础，那感情才能够始终热烈坚固不可摇动。当社会上人人感情热烈的时候，他们自以为天经地义的盲动，往往失了理性，做出自己不能认识的罪恶（欧战时法国、英国市民打杀非战派，就是如此）。这是因为群众心理不用理性做感情的基础，所以群众的盲动，有时为善，有时也可为恶。因此我要在大家热心盲从的天经地义之“爱国”声中，提出理性的讨论，问问大家，我们究竟应当不应当爱国？

若不加以理性的讨论，社会上盲从欢呼的爱国，做官的用强力禁止我们爱国，或是下命令劝我们爱国，都不能做我们始

终坚持有信仰的行为之动机。

要问我们应当不应当爱国，先要问国家是什么。原来国家不过是人民集合对外抵抗别人压迫的组织，对内调和人民纷争的机关。善人利用他可以抵抗异族压迫，调和国内纷争。恶人利用他可以外而压迫异族，内而压迫人民。

我们中华民族，自古闭关，独霸东洋，和欧美日本通商立约以前，只有天下观念，没有国家观念。所以爱国思想，在我们普遍的国民根性上，印象十分浅薄。要想把爱国思想，造成永久的非一时的，和自古列国并立的欧洲民族一样，恐怕不大容易。

欧洲民族，自古列国并立，国家观念很深，所以爱国思想成了永久的国民性。近来有一部分思想高远的人，或是相信个人主义，或是相信世界主义，不但窥破国家是人为的不是自然的没有价值，并且眼见耳闻许多对内对外的黑暗罪恶，都是在国家名义之下做出来的。他们既然反对国家，自然不主张爱国的了。在他们眼里看起来，爱国就是害人的别名。所以他们把爱国杀身的志士，都当做迷妄疯狂。

我们中国人无教育无知识无团结力，我们不爱国，和那班思想高远的人不爱国，决不是一样见解。官场阻止国民爱国运动，不用说更和那班思想高远的人用意不同。我现在虽不能希望我们无教育无知识无团结力的同胞都有高远思想，我却不愿意我们同胞长此无教育无知识无团结力。即是相信我们同胞从此有教育有知识有团结力，然后才有资格和各国思想高远的人共同组织大同世界。

我们中国是贫弱受人压迫的国家，对内固然造了许多罪恶，“爱国”二字往往可以用做搜刮民财压迫个人的利器，然而对外一时万没有压迫别人的资格。若防备政府利用国家主义

和国民的爱国心，去压迫别国人，简直是说梦话。

思想高远的人反对爱国，乃是可恶野心家利用他压迫别人。我们中国现在不但不能压迫别人，已经被别人压迫得几乎没有生存的余地了。并非压迫别人，以为抵抗压迫自求生存而爱国，无论什么思想高远的人，也未必反对。个人自爱心无论如何发达，只要不伤害他人生存，没有什么罪恶。民族自爱心无论如何发达，只要不伤害他族生存，也没有什么罪恶。

据以上的讨论，若有人问：我们究竟应当不应当爱国？我们便大声答道：

我们爱的是人民拿出爱国心抵抗被人压迫的国家，不是政府利用人民爱国心压迫别人的国家。

我们爱的是国家为人谋幸福的国家，不是人民为国家做牺牲的国家。

（一九一九年六月八日）

十、自由主义与 个人主义

提要与按语

自由主义与个人主义在很大程度上、在很多的场合可以说是同义词。离开了个人主义，就谈不上自由主义。自由主义为个人的自由、权利、尊严和价值提供了最充分的论证。所以，坚持自由主义意味着坚持个人主义，坚持私人领域与公共领域的分离，坚持私人的领域和自主的权利不受公共权力的侵犯。所以，对自由主义者来说，伸张个人主义是义不容辞的使命。在中国这样的长期压制个人及其自由、权利的社会，即便伸张个体的自由、权利和尊严需要有冒天下之大不韪、敢做“万人敌”的非凡勇气和极大的政治风险，以北京大学人为代表的中国自由主义知识分子也并没有视弘扬个人主义为畏途。自由主义的个人主义建立在关于个人权利的思想之上。离开了个人权利的思想，就谈不上个人主义。推动个人主义，当然要先从唤醒公民个人的权利观念与权利意识入手。这正是梁启超的《论权利思想》一文的主旨。作者从人的生存本能的角度来论证个人权利的正当性：“我对我之责任奈何？天生物而赋之以自捍自保之良能……则以保生命保权利两者相倚，然后此责任乃完。”个人一旦丧失了其权利，也就“丧其所以为人之资格，而与禽兽立于同等之地位”。而享受过权利，具备权利意识的人“一遇侵压，则其苦痛之感情，直刺焉激焉，动机一拨而不能自制，亟亟焉谋抵抗之以复其本来”。自己的权利受到侵害却麻

木不仁，正是缺乏权利意识的表现。既然个人的权利如此重要，作者郑重提出：“为政治家者，以勿摧压权利思想为第一义。为教育家者，以养成权利思想为第一义。为一私人者无论士焉农焉工焉男焉女焉，各以自坚持权利思想为第一义。国民不能得权利于政府也，则争之。政府见国民之争权利也则让之。”个人权利的确立须立足于属于国家政治权力范围内的公共领域与属于个人自主的私人领域之间的分离。这种分离意味公共权力不能进入私人领域，而个人却可以过问与每个人相关的公共领域范围内的事情。若国家的权力可以任意插足私人的事务，个人的权利将荡然无存；若个人不被允许过问公共事务，那么国家就不是属于每一位公民的国家，而是统治者私人的国家。既然国家社稷是公器，公民个人就有权利，也有义务关心、过问公共事务。就是说，公民对国家权力的服从是有条件的。在公共生活中，公民要有公德，同时在处理个人事务时，要有私德。公私两个领域不分的后果是公德与私德的双重阙失，也是压制个人主义的恶果。而在个人权利时代，同时具备良好的公德与私德是新时代的“新民”所应有的道德品质。这正是梁启超先生《论公德》、《论私德》和《服从释义》三篇文字的时代背景。

自五四运动以来，倡导个性解放的人士不少，但从自由主义的立场明确伸张个人主义的学人却并不多。胡适则是其中最不遗余力、最有影响的杰出代表之一。在其《介绍我自己的思想》中，作者没有忘记对其个人主义的立场作一个归纳，没有退却而是与长期一统中国的压制个人的思维大胆地唱出反调：“真实的为我，便是最有益的为人。把自己铸造成了自由独立的人格……现在有人对你们说：‘牺牲你们个人的自由，去求

国家的自由！’我对你们说：‘争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自己的人格，便是为国家争人格！自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！’”

我以前总觉得李大钊先生应是一味主张一切服从组织的集体主义者，但《自由与秩序》一文表明，他在对待个人与社会的关系上几乎与胡适“沆瀣一气”。他坚决反对压制个性，“一社会若完全抹煞个性的发展，那社会必呈出死气奄奄的气象。他所包蓄的分子，既一一的失其活动之用而日就枯亡与陈腐，更安有所谓秩序者！……真正合理的个人主义，没有不顾社会的秩序的”。他与胡适一样坚持方法论的个人主义，认为“个人是群合的原素”。承认个性意味着承认差别，承认多元主义的正当性，因为“社会是众异的组织。……真正的秩序，不是压服一切个性的活动，是包蓄种种不同的机会使其中的各个分子可以自由选择安排的，不是死的状态，是活的机体”。在李大钊看来，一个充分尊重个人的选择自由的社会，才是一个充满活力的社会。

蒋梦麟与胡适一样是现代中国自由主义分子中少数敢于高举自由主义旗帜的人。在《个性主义与个人主义》中，作者一再强调了个人本位，并把早期自由主义者对个性解放的单纯强调发展为把个人的本位与个人的自由平等与尊严联系起来，力图“使个人享自由平等之机会，而不为政府社会家庭所抑制”来扭转“国家为无上尊严之所寄，个人当牺牲一己以为国家谋强力；国家有存在，个人无存在”的“极端反对个人主义”的局面，坚持“个人有个人之价值，不可戕贼之”。接着，作者从个人主义的立场出发，指出了己与群之间的相互关系：“国

家与社会者，所以保障个人之平等自由者也。故个人对于国家社会，有维持之责任；国家社会对于个人，有保障之义务。个人之行为有违害国家社会者，法律得以责罚之。国家社会有戕贼个人者，个人得以推翻而重组之。故平民主义者，个人与国家社会互助之主义也。以平民主义为标准之个人主义，即作者之所谓个人主义也。”

论权利思想

梁启超

人人对于人而有当尽之责任，人人对于我而有当尽之责任。对人而不尽责任者，谓之间接以害群。对我而不尽责任者，谓之直接以害群。何也？对人而不尽责任，譬之则杀人也。对我而不尽责任，譬之则自杀也。一人自杀，则群中少一人，举一群之人而皆自杀，则不啻其群之自杀也。

我对我之责任奈何？天生物而赋之以自捍自保之良能，此有血气者之公例也。而人之所以贵于万物者，则以其不徒有“形而下”之生存，而更有“形而上”之生存。形而上之生存，其条件不一端，而权利其最要也。故禽兽以保生命为对我独一无二之责任。而号称人类者，则以保生命保权利两者相倚，然后此责任乃完。苟不尔者，则忽丧其所以为人之资格，而与禽兽立于同等之地位。故罗马法视奴隶与禽兽等，于论理上诚得其当也。故形而下之自杀，所杀者不过一人。形而上之自杀，则举全社会而禽兽之，且禽兽其苗裔以至于无穷。吾故曰直接以害群也。呜呼！吾一不解吾中国人之甘于自杀者何其多也。

权利何自生？曰生于强。彼狮虎之对于群兽也，酋长国王之对百姓也，贵族之对平民也，男子之对女子也，大群之对于小群也，雄国之对于孱国也，皆常占优等绝对之权利。非狮虎

酋长等之暴恶也，人人欲伸张己之权利而无所厌，天性然也。是故权利之为物，必有甲焉先放弃之，然后有乙焉能侵入之：人人务自强以自保吾权，此实固其群善其群之不二法门也。古代希腊有供养正义之神者，其造像也，左手握衡，右手提剑。衡所以权权利之轻重，剑所以护权利之实行。有剑无衡，是豺狼也。有衡无剑，则权利者亦空言而卒归于无效。德儒伊耶陵（Jhering）所著《权利竞争论》云：“权利之目的在平和，而达此目的之方法则不离战斗。有相侵者则必相拒；侵者无己时，故拒者亦无尽期。质而言之，则权利之生涯，竞争而已。”又曰：“权利者不断之勤劳也，勤劳一弛，而权利即归于灭亡。”若是乎权利之为物，其所以得之与所以保之者，如此其不易也。

“藉欲得之，藉欲保之，则权利思想，实为之原。夫人之有四肢五脏也，是形而下生存之要件也。使内而或肝或肺，外而或指或趾，其有一不适者，孰不感苦痛而急思疗治之。夫肢脏之苦痛，是即其身内机关失和之征也，是即其机关有被侵焉之征也。而疗治者，即所以防御此侵害以自保也。形而上者之侵害亦有然。有权利思想者，一遇侵压，则其苦痛之感情，直刺焉激焉，动机一拨而不能自制，亟亟焉谋抵抗之以复其本来。夫肢脏受侵害而不觉苦痛者，必其麻木不仁者也。权利受侵害而不觉苦痛，则又奚择焉？故无权利思想者，虽谓之麻木不仁可也。

权利思想之强弱，实为其人品格之所关。彼夫为臧获者，虽以穷卑极耻之事廷辱之，其受也泰然。若在高尚之武士，则虽掷头颅以抗雪其名，所不辞矣。为穿窬者，虽以至丑极垢之名过毁之，其居也恬然。若在纯洁之商人，则虽倾万金以表白其信用，所不辞矣。何也？当其受侵受压受诬也，其精神上

无形之苦痛，直感觉而不能自己。彼误解权利之真相者，以为是不过于形骸上物质上之利益，斤斤计较焉。嘻！鄙哉，其为浅丈夫之言也！譬诸我有是物而横夺于人，被夺者奋然抗争于法庭，彼其所争之目的，非在此物也，在此物之主权也。故常有诉讼之先，声言他日讼直所得之利益，悉以充慈善事业之用者。苟其志而在利也，则此胡为者？故此等之诉讼，可谓之道德上问题，而不可谓算学上之问题。苟为算学上之问题，则必先持筹而计之，曰吾诉讼费之所损，可以偿讼直之所得乎？能偿则为之，不能则已之。此鄙夫之行也。夫此等计算者，对于无意识之损害，可以用之。譬如坠物于渊，欲佣人而索之，因预算其物值与佣值之相偿，是理之当然也。其目的在得物之利益也。争权利则不然。其目的非在得物之利益也。故权利与利益，其性质正相反对。贪目前之苟安，计锱铢之小费者，其势必至视权利如弁髦。此正人格高下垢净所由分也。

昔蔺相如叱秦王曰，臣头与璧俱碎，以赵之大，何区区一璧是爱？使其爱璧，则碎之胡为者？乃知璧可毁，身可杀，敌可犯，国可危，而其不可屈者，别有在焉。噫！此所谓权利者也。伊耶陵又言曰：“英国人之游历欧洲大陆者，或偶遇旅馆舆夫，有无理之需索，辄毅然斥之。斥之不听，或争议不决者，往往宁延迟行期数日数旬，所耗旅费视所争之数增至十倍，亦所不恤焉。无识者莫不笑其大愚，而岂知此人所争之数喜林，实所以使堂堂英吉利国屹然独立于世界之要具也。盖权利思想之丰富，权利感情之敏锐，即英人所以立国之大原也。今试举一澳大利人，伊氏著书教授于澳大利，故以此鞭策奥人。与此英人地位同财力同者相比较，其遇此等事，则所以处置者何如，必曰：此区区者，岂值以之自苦而滋事也？直掷金拂衣而去耳。而乌知夫此英人所拒奥人所掷数片喜林之中，有

一绝大之关系隐伏焉，即两国数百年来政治上之发达，社会上之变迁，皆消息乎其间也。”呜呼！伊氏之言，可谓博深而切明矣。吾国人试一自反，吾侪之权利思想，视英人奥人谁似也？

论者或疑此事为微末而不足道乎？请言其大者。譬有两国于此，甲国用无理之手段，以夺乙国确不毛之地一方里。此被害国者，将默而息乎？抑奋起而争，争之不得而继以战乎？战役一起，则国帑可以竭，民财可以尽，数十万之壮丁，可以一朝暴骨于原野之中；帝王之琼楼玉宇，窳民之笙门圭竇，可以同成一烬。驯至宗社可以屋，国祀可以灭，其所损与一方里地之比较，何啻什佰千万！就其得之，亦不过一方里石田耳。若以算学上两两相衡，彼战焉者可不谓大愚哉？而岂知一方里被夺而不敢问者，则十里亦夺，百里亦夺，千里亦夺，其势不至以全国委于他人而不止也。而此避竞争贪安逸之主义，即使其国丧其所以立国之原也。故夫受数喜林之欺骗屈辱而默然忍者，则亦可以对于本身死刑之宣告自署名而不辞者也。被夺一方里之地而不发愤者，则亦可以举其父母之邦之全图献卖于他人，而不以动其心者也，此其左证岂在远？反观我国，而使

我慚悚无地矣。

盎格鲁撒逊人不待言矣，条顿人不待言矣，欧洲之白种人不待言矣，试就近比照之于日本。日本当四十年前美国一军舰始到，不过一测量其海岸耳，而举国无论为官为士为农为工为商为僧为俗，莫不瞋目切齿，攘臂扼腕，风起水涌，遂以奏尊攘之功，成维新之业。而我中国以其时燔圆明园，定南京条约，割香港，开五口，试问我国民之感情何如也？当八年前，俄德法三国逼日本还辽，不过以其所夺人者归原主耳，而举国无论为官为士为农为工为商为僧为俗，莫不瞋目切齿，攘臂扼

腕，风起水涌，汲汲焉扩张军备，卧薪尝胆，至今不忘。而我中国以其时割胶州旅顺等六七军港，定各国势力范围，浸假而联军入京，燕薊涂炭，试问我国民之感情何如也？彼其智宁不知曰：此我之权利也。但其有权利而不识有之之为尊荣，失权利而不知失之之为苦痛。一言蔽之曰：无权利思想而已。

吾中国先哲之教，曰宽柔以教，不报无道，曰犯而不校，曰以德报怨，以直报怨。此自前人有为而发之言，在盛德君子偶一行之。虽有足令人起敬者，而未俗承流，遂藉以文其怠惰怙怯之劣根性，而误尽天下。如所谓百忍成金，所谓唾面自干，岂非世俗传为佳话者耶？夫人而至于唾面自干，天下之顽钝无耻，孰过是焉？今乃欲举全国人而惟此之为务，是率全国人而为无骨无血无气之怪物。吾不知如何而可也。中国数千年来，误此见解，习非成是，并为一谈。使勇者日即于销磨，怯者反有所藉口。遇势力之强于己者，始而让之，继而畏之，终而媚之。弱者愈弱，强者愈强，奴隶之性，日深一日。对一人如是，对团体亦然。对本国如是，对外国亦然。以是而立于生存竞争最剧最烈之场，吾不知如何而可也。

大抵中国善言仁，而泰西善言义。仁者人也，我利人，人亦利我，是所重者常在人也。义者我也，我不害人，而亦不许人之害我，是所重者常在我也。此二德果孰为至乎？在千万年后大同太平之世界，吾不敢言。若在今日，则义也者，诚救时之至德要道哉。夫出吾仁以仁人者，虽非侵入自由，而待仁于人者，则是放弃自由也。仁焉者多，则待仁于人者亦必多，其弊可以使人格日趋于卑下。欧西百年前，以施济贫民为政府之责任，而贫民日以多。后悟此理，厘而裁之，而民反殷富焉。君子爱人以德，不闻以姑息。故使人各能自立而不倚赖他人者，上也。若日吾举天下人而仁之，毋乃降斯人使下己一等

乎？若是乎仁政者，非政体之至焉者也。吾中国人惟日望仁政于其君上也，故遇仁焉者，则为之婴儿，遇不仁焉者，则为之鱼肉。古今仁君少而暴君多，故吾民自数千年来祖宗之遗传，即以受人鱼肉为天经地义，而权利二字之识想，断绝于吾人脑质中者固已久矣。

杨朱曰：“人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。”吾畴昔最深恶痛恨其言，由今思之，盖亦有所见焉矣。其所谓人人不利天下，固公德之蠹贼；其所谓人人不损一毫，抑亦权利之保障也。夫人虽至鄙吝，至不肖，亦何至爱及一毫，而顾断断焉争之者？非争此一毫，争夫人之损我一毫所有权也。所有权，即主权。是推权利思想充类至义之尽者也。一部分之权利，合之即为全体之权利。一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。人人皆不肯损一毫，则亦谁复敢攫他人之锋而损其一毫者？故曰天下治矣。非虚言也。虽然，杨朱非能解权利之真相者也。彼知权利当保守而勿失，而不知权利以进取而始生。放佚也，偷乐也，任运也，厌世也，皆杀权利之刽子手也，而杨朱日昌言之。以是求权利，则何异饮鸩以祈永年也。此吾中国所以虽盛行杨学，而惟熏染其人人不利天下之流毒，而不能实行其人人不损一毫之理想也。权利思想薄弱使然也。

权利思想者，非徒我对于我应尽之义务而已。实亦一私人对于一公群应尽之义务也。譬之两阵交绥，同队之人，皆赌生命以当公敌，而一人独贪安逸避竞争，曳兵而走焉。此人之牺牲其名誉，不待言矣。而试思此人何以能幸保首领，且其祸仍未延及于全群者，毋亦恃同队之人，有代己而抗敌者耳。使全军将卒，皆与此怯夫同流，望风争逃，则此怯夫与其群，非悉为敌所屠而同归于尽不止也。彼一私人自抛弃其权利者，与此

逃亡之弱卒何择也。不宁惟是，权利者常受外界之侵害而无已时者也，故亦必常出内力之抵抗而无已时，然后权利始成立。抵抗力厚薄，即为权利强弱比例差。试更以前喻明之。夫以千人之队，则其间一卒之去就，微末亦甚矣。然使百人乃至数百人，脱队而逃，则其结果如何。其所余不逃之卒，必不可不加数倍之苦战，代此逃者而荷其负担。虽复忠勇义烈，而其力亦有所不逮矣。是何异逃者亲搯不逃者之胸而刺以刃也！夫权利之竞争，亦若是则已耳。为国民者协力各尽其分内竞争之责任，则侵压自不得行。设有苟免幸脱而避其冲者，是不啻对于国民全体而为叛逆也。何也？是使公敌增其力，而跳梁暴肆之所由行也。彼浅见者，以为一私人之放弃权利，不过其本身之受亏被害，而影响不及于他人，何其真也！

权利竞争之不已，而确立之保障之者厥恃法律。故有权利思想者，必以争立法权为第一要义。凡一群之有法律，无论为良为恶，而皆由操立法权之人制定之以自护其权利者也。强于权利思想之国民，其法律必屡屡变更，而日进于善。盖其始由少数之人，出其强权以自利，其后由多数之人，复出其强权相抵制，而亦以自利。权利思想愈发达，则人人务为强者。强与强相遇，权与权相衡，于是平和善美之新法律乃成。虽然，当新法律与旧法律相嬗之际，常为最剧最惨之竞争。盖一新法律出，则前此之凭藉旧法律以享特别之权利者，必受异常之侵害。故倡议制新法律者，不啻对于旧有权力之人而下宣战书也。夫是以动力与反动力相搏，而大争起焉。此实生物天演之公例也。当此时也，新权利新法律之能成就与否，全视乎抗战者之力之强弱以为断，而道理之优劣不与焉。而此过渡时代，则倚旧者与倡新者，皆不可不受大损害。试一读欧美诸国法律发达史。如立宪政，废奴隶，释佣农，劳力自由，信教自由

等，诸大法律，何一不自血风肉雨中熏浴而来。使倡之者有所偷有所惮有所姑息，而稍稍迁就于其间乎？则此退一步，彼进一步，而所谓新权利者，亦必终归于灭亡而已。吾中国数千年来不识权利之为何状，亦未始不由迂儒煦煦之说阶之厉也。质而言之，则权利之诞生，与人类之诞生略同。分娩则副之苦痛，势所不免。惟其得之也艰，故其护之也力，遂使国民与权利之间，其爱情一如母子之关系。母之生子也，实自以其性命为孤注，故其爱有非他人他事所能易者也。权利之不经艰苦而得者，如飞鸿之遗雏，猛鸱狡狐，时或得而攫之。若慈母怀中之爱儿，虽千百狐鸱，岂能褫也。故权利之熏浴于血风肉雨而来者，既得之后，而永不可复失焉。谓余不信，请观日本人民拥护宪法之能力，与英美人民之能力相比较，其强弱之率何如矣，若是乎专言仁政者，果不足以语于立国之道。而人民之望仁政以得一支半节之权利者，实含有亡国民之根性明也。

夫专言仁政犹且不可，而虐政更何论焉。大抵人生之有权利思想也，天赋之良知良能也。而其或强或弱或隐伏或渐亡至不齐者何也？则常缘其国家之历史政治之浸润以为差。孟子牛山之喻，先我言之矣。非无萌蘖，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。历览东西古今亡国之史乘，其始非无一二抵抗暴制以求自由者。一锄之，三四锄之，渐萎废，渐衰颓，渐销铄，久之而猛烈沉酣之权利思想，愈制而愈驯，愈冲而愈淡，乃至回复之望绝，而受羁受轭，以为固然。积之数十年数百年，每下愈况，而常至渐亡。此固由其人民能力之薄弱，而政府之罪，又乌可逭也。夫此等政府，岂尝有一焉能嗣续其命脉以存于今日者？即有一二，亦不过风烛残年，旦夕待死而已。政府以此道杀人，毋乃适为自杀之利刃乎？政府之自杀，已作之而已受之，其又奚尤？顾所最痛者，其祸乃延及于国家全体而不能救

也。国民者一私人之所结集也，国权者，一私人之权利所团成也。故欲求国民之思想之感觉之行为，舍其分子之各私人之思想感觉行为而终不可得见。其民强者谓之强国，其民弱者谓之弱国，其民富者谓之富国，其民贫者谓之贫国，其民有权者谓之有权国，其民无耻者谓之无耻国。夫至以无耻国三字成一名词，而犹欲其国之立于天地，有是理耶？有是理那？其能受阍宦差役之婪索一钱而安之者，必其能受外国之割一省而亦安之者也。其能现奴颜婢膝昏暮乞怜于权贵之间者，必其能悬顺民之旗箠食壶浆以迎他族之师者也。譬之器然，其完固者，无论何物，不能渗也，苟有穴焉，有罅焉，我能渗之，他人亦能渗之。夫安知乎虐政所从入之门，乃即外寇所从入之门也。挑邻妇而利其从我，及为我妇，则欲其为我置人，安可得也？平昔之待其民也，鞭之撻之，敲之削之，戮之辱之，积千数百年霸者之杀威，以震荡摧锄天下之廉耻，既殄既殛既夷，一旦敌国之艨艟麇集于海疆，寇仇之貔貅迫临于城下，而后欲藉人民之力以捍卫是而纲维是，是何异不胎而求子，蒸沙而求饭也？嗟夫嗟夫，前车之覆者，不知几何矣！而独不解丁兹阳九者，曾一自审焉否也。

重为言曰：国家譬犹树也，权利思想譬犹根也，其根既拔，虽复干植崔嵬，华叶蓊郁，而必归于槁亡，遇疾风横雨，则摧落更速焉。即不尔，而旱暵之所暴炙，其萎黄凋敝，亦须时耳。国民无权利思想者以之当外患，则槁木遇风雨之类也。即外患不来，亦遇旱暵之类。孟子有言：逸居而无教，则近于禽兽。若取罗马法之法理，而以论理解释之，则岂惟近法而已？一国之大，而仅有四万万禽兽居焉，天下之可耻，孰过是也。我同胞其耻之乎？为政治家者，以勿摧压权利思想为第一义。为教育家者，以养成权利思想为第一义。为一私人者无论

士焉农焉工焉商焉男焉女焉，各以自坚持权利思想为第一义。国民不能得权利于政府也，则争之。政府见国民之争权利也则让之。欲使吾国之国权与他国之国权平等，必先使吾国中人人固有之权皆平等，必先使吾国民在我国所享之权利与他国民在彼国所享之权利相平等，若是者国庶有瘳，若是者国庶有瘳！

论 公 德

梁启超

我国民所最缺者，公德其一端也。公德者何？人群之所以为群，国家之所以为国，赖此德焉以成立者也。人也者，善群之动物也。人而不群，禽兽奚择。而非徒空言高论曰群之群之，而遂能有功者也。必有一物焉贯注而联络之，然后群之实乃举。若此者谓之公德。

道德之本体一而已。但其发表于外，则公私之名立焉。人人独善其身者谓之私德。人人相善其群者谓之公德。二者皆人生所不可缺之具也。无私德则不能立。合无量数卑污虚伪残忍愚懦之人，无以为国也。无公德则不能团，虽有无量数束身自好廉谨良愿之人，仍无以为国也。吾中国道德之发达，不可谓不早。虽然，偏于私德，而公德殆阙如。试观论语孟子诸书，吾国民之木铎，而道德所从出者也。其中所教，私德居十之九，而公德不及其一焉。如皋陶谟之九德，洪范之三德；论语所谓温良恭俭让，所谓克己复礼，所谓忠信笃敬，所谓寡尤寡悔，所谓刚毅木讷，所谓知命知言；大学所谓知止慎独，戒欺求谦；中庸所谓好学力行知耻，所谓戒慎恐惧，所谓致曲；孟子所谓存心养性，所谓反身强恕，凡此之类，关于私德者，发挥几无余蕴，于养成私人之资格，庶乎备矣。虽然，仅有私人

之资格，遂足为完全人格乎？是固不能。今试以中国旧伦理，与泰西新伦理相比较。旧伦理之分类，曰君臣，曰父子，曰兄弟，曰夫妇，曰朋友。新伦理之分类，曰家族伦理，曰社会伦理，曰国家伦理。旧伦理所重者，则一私人对于一私人之事也。一私人之独善其身，固属于私德之范围。即一私人与他私人交涉之道义，仍属于私德之范围也。此可以法律上公法私法之范围证明之。新伦理所重者，则一私人对于一团体之事也。以新伦理之分类归纳旧伦理，则关于家族伦理者三：父子也、兄弟也、夫妇也。关于社会伦理者一，朋友也。关于国家伦理者一，君臣也。然朋友一伦决不足以尽社会伦理。君臣一伦尤不足以尽国家伦理。何也？凡人对于社会之义务决不徒在相知之朋友而已。即绝迹不与人交者，仍于社会上有不可不尽之责任。至国家者，尤非君臣所能专有。若仅言君臣之义，则使以礼，事以忠，全属两个私人感恩效力之事耳，于大体无关也。将所谓逸民不事王侯者，岂不在此伦范围之外乎？夫人必备此三伦理之义务，然后人格乃成。若中国之五伦，则惟于家族伦理稍为完整。至社会国家伦理，不备滋多。此缺憾之必当补者也。皆由重私德轻公德所生之结果也。夫一私人之所以自处，与一私人之对于他私人，其间必贵有道德者存，此奚待言。虽然，此道德之一部分，而非其全体也。全体者，合公私而兼善之者也。

私德公德，本并行不悖者也。然提倡之者既有所偏，其末流或遂至相妨。若微生亩讥孔子以为佞，公孙丑疑孟子以好辩。此外道浅学之徒，其不知公德，不待言矣。而大圣达哲，亦往往不免。吾今固不欲摭拾古人片言只语有为而发者，撻之以相诟病。要之吾中国数千年来，束身寡过主义，实为德育之中心点，范围既日缩日小，其间有言论行事，出此范围外，欲

为本群本国之公利公益有所尽力者，彼曲士贱儒，动辄援不在其位不谋其政等偏义，以非笑之挤排之。谬种流传，习非胜是。而国民益不复知公德为何物。今夫人之生息于一群也，安享其本群之权利，即有当尽于其本群之义务。苟不尔者，则直为群之蠹而已。彼持束身寡过主义者，以为吾虽无益于群，亦无害于群。庸詎知无益之即为害乎？何则？群有以益我，而我无以益群，是我逋群之负而不偿也。夫一一私人与他私人交涉，而逋其所应偿之负，于私德必为罪矣。谓其害之将及于他人也。而逋群负者，乃反得冒善人之名，何也？使一群之人，皆相率而逋焉，彼一群之血本，能有几何？而此无穷之债客，日夜蠹蚀之而瓜分之，有消耗，无增补，何可长也？然则其群必为逋负者所拽倒，与私人之受累者同一结果。此理势之所必然矣。今吾中国所以日即衰落者，岂有他哉？束身寡过之善士太多，享权利而不尽义务，人人视其所负于群者如无有焉。人虽多，曾不能为群之利，而反为群之累，夫安得不日蹙也。

父母之于子也，生之育之，保之教之，故为子者有报父母恩之义务。人人尽此义务，则子愈多者，父母愈顺，家族愈昌。反是则为家之索矣。故子而逋父母之负者，谓之不孝。此私德上第一大义，尽人能知者也。群之于人也，国家之于国民也，其恩与父母同。盖无群无国，则吾性命财产无所托，智慧能力无所附，而此身将不可以一日立于天地。故报群报国之义务，有血气者所同具也。苟放弃此责任者，无论其私德上为善人为恶人，而皆为群与国之蝥贼：譬诸家有十子，或披剃出家，或博弈饮酒，虽一则求道，一则无赖，其善恶之性质迥殊，要之不顾父母之养，为名教罪人则一也。明乎此义，则凡独善其身以自足者，实与不孝同科。案公德以审判之，虽谓其对于本群而犯大逆不道之罪，亦不为过。

某说部寓言，有官吏死而冥王案治其罪者。其魂曰，吾无罪，吾作官甚廉。冥王曰，立木偶于庭，并水不饮，不更胜君乎？于廉之外一无所闻，是即君之罪也。遂炮烙之。欲以束身寡过为独一无二之善德者，不自知其已陷于此律而不容赦也。近世官箴，最脍炙人口者三字：曰清慎勤。夫清慎勤岂非私德之高尚者耶？虽然，彼官吏者受一群之委托而治事者也。既有本身对于群之义务，复有对于委托者之义务，曾是清慎勤三字，遂足以塞此两重责任乎？此皆由知有私德，不知有公德。故政治之不进，国华之日替，皆此之由。彼官吏之立于公人地位者且然，而民间一私人更无论也。我国民中无一人视国事如己事者，皆公德之大义未有发明故也。

且论者亦知道德所由起乎？道德之立，所以利群也。故因其群文野之差等，而其所适宜之道德，亦往往不同。而要之以能固其群善其群进其群者为归。夫英国宪法，以侵犯君主者为大逆不道。法国宪法，以谋立君主者为大逆不道。美国宪法，乃至以妄立贵爵名号者为大逆不道。其道德之外形相反如此，至其精神则一也。一者何？曰为一群之公益而已。乃至古代野蛮之人，或以妇女公有为道德，或以奴隶非人为道德。而今世哲学家，犹不能谓其非道德，盖以彼当时之情状所以利群者，惟此为宜也。然则道德之精神，未有不自一群之利益而生者。苟反于此精神，虽至善者，时或变为至恶矣。是故公德者，诸国之源也。有益于群者为善，无益于群者为恶。此理放诸四海而准，俟诸百世而不惑者也。至其道德之外形，则随其群之进步以为比例差，群之文野不同，则其所以为利益者不同，而其所以为道德者亦自不同。德也者，非一成而不变者也。吾此言颇骇俗，但所言者，德之条理，非德之本原。其本原固亘万古而无变者也。读者幸勿误会，本原惟何？亦曰利群而已。非数

千年前之古人所能立一定格式以范围天下万世者也。私德之条目变迁较少，公德之条目变迁尤多。然则吾辈生于此群，生于此群之今日，宜纵观宇内之大势，静察吾族之所宜，而发明一种新道德，以求所以固吾群善吾群进吾群之道。未可以前王先哲所罕言者，遂以自画而不敢进也。知有公德，而新道德出焉矣，而新民出焉矣。今世士夫谈维新者，诸事皆敢言新，惟不敢言新道德。此由学界之奴性未去，爱群爱国爱真理之心未诚也。盖以为道德者，日月经天，江河行地，自无始以来，不增不减，先圣昔贤尽揭其奥以诤后人，安有所谓新焉旧焉者？殊不知道德之为物，由于天然者半，由于人事者亦半，有发达，有进步，一循天演之大例。前哲不生于今日，安能制定悉合今日之道德，使孔孟复起，其不能不有所损益也，亦明矣。今日正当过渡时代，青黄不接，前哲深微之义，或湮没而未彰，而流俗相传简单之道德，势不足以范围今后之人心，且将有厌其陈腐而一切吐弃之者。吐弃陈腐，犹可言也，若并道德而吐弃，则横流之祸，曷其有极？今此祸已见端矣，老师宿儒或忧之劬劬焉，欲持宋元之余论，以遏其流。岂知优胜劣败，固无可逃，捧杯土以塞孟津，沃杯水以救薪火，虽竭吾才，岂有当焉？苟不及今急急斟酌古今中外，发明一种新道德者而提倡之，吾恐今后智育愈盛，则德育愈衰，泰西物质文明尽输入中国，而四万万人民且相率而为禽兽也。呜呼，道德革命之论，吾知必为举国之所诟病。顾吾特恨吾才之不逮耳。若夫与一世之流俗人挑战决斗，吾所不惧，吾所不辞。世有以热诚之心爱群爱国爱真理者乎？吾愿为之执鞭，以研究此问题也。公德之大目的，既在利群，而万千条理即由是生焉。本论以后各子目，殆皆可以利群二字为纲以一贯之者也。故本节但论公德之急务，而实行此公德之方法，则别著于下方。

论 私德

梁启超

吾自去年著《新民说》，其胸中所怀抱欲发表者，条目不下数十，而以公德篇托始焉。论德而别举其公焉者，非谓私德之可以已。谓夫私德者，当久已为尽人所能解悟能践履，抑且先圣昔贤言之既已圆满纤悉，而无待末学小子之晓晓词费也。乃近年以来，举国器器靡靡，所谓利国进群之事业一二未睹，而未流所趋，反贻顽钝者以口实，而曰新理想之贼人子而毒天下。噫！余又可以无言乎。作论私德。

一 私德与公德之关系

私德与公德，非对待之名词，而相属之名词也。斯宾塞之言曰：凡群者皆一之积也。所以为群之德，自其一之德而已定。群者谓之拓都，一者谓之么匿。拓都之性情形制，么匿为之；么匿之所本无者，不能从拓都而成有，么匿之所同具也，不能以拓都而忽亡。谅哉言乎！夫所谓公德云者，就其本体言之，谓一团体中人公共之德性也；就其构成此本体之作用言之，谓个人对于本团体公共观念所发之德性也。夫聚群盲不能成一离娄，群聚聋不能成一师旷，聚群怯不能成一乌获。故一

私人而无所私有之德性，则群此百千万亿之私人，而必不能成公有之德性，其理至易明也。盲者不能以视于众而忽明，聋者不能以听于众而忽聪，怯者不能以战于众而忽勇。故我对于我而不信，而欲其信于待人，一私人对于一私人之交涉而不忠，而欲其忠于团体，无有是处，此其理又至易明也。若是乎今之学者日言公德，而公德之效弗睹者，亦曰国民之私德有大缺点云尔。是故欲铸国民，必以培养个人之私德为第一义；欲从事于铸国民者，必以自培养其个人之私德为第一义。

且公德与私德，岂尝有一界线焉区划之为异物哉。德之所由起起于人与人之有交涉。使如鲁敏逊漂流记所称以子身独立于荒岛则无所谓德亦无所谓不德。而对于少数之交涉与对于多数之交涉，对于私人之交涉与对于公人之交涉，其客体虽异，其主体则同。故无论泰东泰西之所谓道德，皆谓其有赞于公安公益者云尔，其所谓不德，皆谓其有戕于公安公益者云尔。公云私云，不过假立之一名词，以为体验践履之法门。就泛义言之，则德一而已，无所谓公私、就析义言之，则容有私德醇美，而公德尚多未完者，断无私德浊下，而公德可以袭取者。孟子曰：“古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。”公德者私德之推也，知私德而不知公德，所缺者只在一推；蔑私德而谬托公德，则并所以推之具而不存也。故养成私德，而德育之事思过半焉矣。

二 私德堕落之原因

私德之堕落，至今日之中国而极。其所以致此之原因，甚复杂不得悉数，当推论其大者得五端：

(一) 由于专制政体之陶铸也。孟德斯鸠曰：“凡专制之

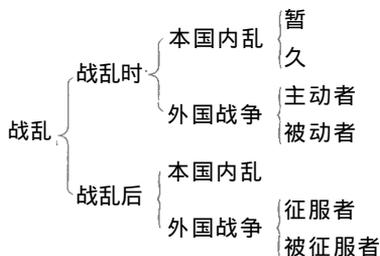
国，间或有贤明之主，而臣民之有德者则甚希。试征诸历史，乃君主之国，其号称大臣近臣者，大率皆庸劣卑屈嫉妒阴险之人，此古今东西之所同也。不宁惟是，苟在上者多行不义，而居下者守正不阿，贵族专尚诈虞，而平民独崇廉耻，则下民将益为官长所欺诈所鱼肉矣。故专制之国，无论上下贵贱，一皆以变诈倾巧相遇，盖有迫之使不得不然者矣。若是乎专制政体之下，固无所用其德义，昭昭明甚也。”夫既竞天择之公例，惟适者乃能生存。吾民族数千年生息于专制空气之下，苟欲进取，必以诈伪，苟欲自全，必以卑屈。其最富于此两种性质之人，即其在社会上占最优胜之位置者也，而其稍缺乏者，则以劣败而渐灭，不复能传其种于来裔者也。是故先天之遗传，盘踞于社会中而为其公共性，种子相熏，日盛一日，虽有豪杰，几难自拔，盖此之由。不宁惟是，彼踟躇于专制之下，而全躯希宠以自满足者不必道，即有一二达识热诚之士。苟欲攘臂为生民请命，则时或不得不用诡秘之道，时或不得不为偏激之行。夫其人而果至诚也，犹可以不因此而磷缁也，然习用之，则德性之漓，固已多矣；若根性稍薄弱者，几何不随流而沉汨也，夫所谓达识热诚欲为生民请命者，岂非一国中不可多得之彦哉。使其在自由国，则大政治家、大教育家、大慈善家以纯全之德性，温和之手段，以利其群者也，而今乃迫之使不得不出于此途，而因是堕落者十八九焉。嘻！是殆不足尽以为斯人咎也。

（二）由于近代霸者之摧锄也。夫其所受于数千年之遗传者既如此矣，而此数千年间，亦时有小小之汗隆升降，则帝者主持而左右之最有力焉。西哲之言曰，专制之国君主万能，非虚言也。顾亭林之论世风，谓东汉最美，炎宋次之，而归功于光武明章艺祖真仁。且从而论之曰，“观袁平之可以变而为东

京，五代之可以变而为宋，则知天下无不可变之风俗。”此其言虽于民德汗隆之总因或有所未尽乎，然不得不谓为重要关系之一端矣。尝次考三千年来风俗之差异。三代以前邈矣弗可深考，春秋时犹有先王遗民，自战国涉秦以逮西汉，而懿俗顿改者，集权专制之趋势，时主所以芻狗其民者，别有术也。战国虽混浊，而犹有任侠尚气之风，及汉初而摧抑豪强，朱家郭解之流，渐为时俗所姗笑，故新莽之世，献符阉媚者遍天下，则高惠文景之播其种也。至东汉而一进，则亭林所论，深明其故矣。及魏武既有冀州，崇奖弛之士，于是权诈迭进，奸伪萌生，光武明章之泽，扫地殆尽，每下愈况，至五季而极。千年间民俗之靡靡，亦由君主之淫乱有以扬其波也。及宋乃一进。艺祖以检点作天子，颇用专制力，挫名节以自固，而真仁守文，颇知大体，提倡士气，宋俗之美其大原因固不在君主，而君主亦有与有力焉。胡元之篡，衣冠涂炭，纯以游牧水草之性驰骤吾民，故九十年间暗无天日。及明而一进。明之进也，则非君主之力也。明太祖以刻鹗之性，摧锄民气，戮辱臣僚，其定律至立不为君用之条，令士民毋得以名节自保，以此等专制力所挫抑，宜其恶果更烈于西汉。而东林复社，舍命不渝，鼎革以后，忠义相属者，则其原因别有在也。下逮本朝，顺康间首开博学鸿词以絜遗逸，乃为贰臣传以辱之，晚明士气斲丧渐尽。及夫雍乾，主权者以悍鹗阴险之奇才，行操纵驯扰之妙术，摭拾文字小故以兴冤狱，廷辱大臣耆宿以蔑廉耻，又大为四库提要通鉴辑览等书，排斥道学，贬绝节义，自魏武以后，未有敢明目张胆变乱黑白如斯其甚者也。然彼犹直师商韩六虱之教，而人人皆得喻其非，此乃阴托儒术芻狗之言，而一代从而迷其信。呜呼，何意百炼钢，化为绕指柔。百余年前所播之恶果，今正荣滋稔熟，而我民族方刈之。其秽德之夙千古而绝

五洲，岂偶然哉！岂偶然哉！

（三）由于屡次战败之挫沮也。国家之战乱与民族之品性最有关系，而因其战乱之性质异，则其结果亦异。今先示其类别如下：



内乱者，最不祥物也。凡内乱频仍之国，必无优美纯洁之民。当内乱时，其民生六种恶性：一曰侥幸性。才智之徒，不务利群，而惟思用险鸷之心术，攫机会以自快一时也。二曰残忍性。草薶禽猕之既久，司空见惯，而曾不足以动其心也。三曰倾轧性。彼此相阅，各欲得而甘，杯酒戈矛，顷刻倚伏也。此三者桀黠之民所含有性也。四曰狡伪性。朝避猛虎，夕避长蛇，非营三窟，不能自全也。五曰凉薄性。一身不自保，何况恋妻子，于至亲者尚不暇爱，而遑能爱人，故仁质斲丧渐灭以至于尽也。六曰苟且性。知我如此，不如无生。暮不保朝，假日偷乐，人人自危，无复远计，驯至与野蛮人之不知将来者无以异也。此三者柔良之民所含有性也。当内乱后，其民亦生两种恶性：一曰恐怖性。痛定思痛，梦魂犹噩，胆汁已破，勇气全销也。二曰浮动性。久失其业，无所依归，秩序全破，难复故常也。故夫内乱者最不祥物也。从法国大革命为有史以来惊天动地之一大事业，而其结果乃至使全国之民互相 割刃于其

腹，其影响乃使数十年以后之国民失其常度，史家波留谓法国至今不能成完全之民政，实由革命之役斲丧元气太过，殆非虚言也。

内乱之影响，则不论胜败，何也？胜败皆在本族也。故恢复平和之后，无论为新政府旧政府，其乱后民德之差异，惟视其所以劳来还定补救陶冶者何如。而暂乱偶乱者，影响希而补救易，久乱频乱者，影响大而补救难，此其大较也。若夫对外之战争则异是。其为主动以伐人者，则运用全在军队，而境内安堵焉，惟发扬其尚武之魂，鼓舞其自尊之念。故西哲曰：战争者，国民教育之一条件也，是可喜而非可悲者也。其为被动而伐于人者，其影响虽与内乱绝相类，而可以变侥幸性为功名心，变残忍性为敌忾心，变倾轧性而为自觉心，乃至变狡伪性而为谋敌心，变凉薄性而为敢死心，变苟且性而为自保心。何也？内乱则己无所逃于国中，而惟冀乱后之还定，外争则决生死于一发，而怵于后时之无可回复也。故有利用敌国外患以为国家之福者，虽可悲而非其至也。外争而自为征服者，则多战一次，民德可高一级。德人经奥大利之役，而爱国心有加焉，经法兰西之役，而爱国心益有加焉。日本人于朝鲜之役中国之役亦然。皆其例也。若夫战败而为被征服者，则其国民固有之性可以骤变忽落而无复痕迹。夫以斯巴达强武之精神，照耀史乘，而何以屈服于波斯之后，竟永为他族藩属，而所谓军国民之纪念竟可不复睹也。波兰当十八世纪前，泱泱几霸全欧，何以一经瓜分后，而无复种民固有之特性也。燕赵古称多慷慨悲歌之士，今则过于其市，顺民旗飘颺焉，问昔时屠狗者，阒如矣。何也？自五胡元魏安史契丹女真蒙古满洲以来，经数百年六七度之征服，而本能湮没尽矣。夫在专制政体之下，既已以卑屈诈伪两者为全身进取之不二法门矣，而况乎专制者之复非

我族类也。故夫内乱与被征服二者有一于此，其国民之人格皆可以日趋卑下。而中国乃积数千年内乱之惯局，以脓血充塞历史，日伐于人而未尝一伐人，屡被征服而不克一自征服，此累变累下种种遗传之恶性，既已弥漫于社会，而今日者又适承洪杨十余年惊天动地大内乱之后，而自欧势东渐以来，彼征服者又自有其征服者，且匪一而五六焉，日瞋眦于我前，国民之失其人性，殆有由矣。

（四）由于生计憔悴之逼迫也。管子曰：“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱。”孟子曰：“民无恒产，斯无恒心。既无恒心，放僻邪侈，救死不赡，奚暇礼义？”呜呼，岂不然哉！岂不然哉！井世之中，其人格最完美之国民，首推英美，次则日耳曼。之三国者，皆在全球生计界中占最高之位置者也。西班牙葡萄牙人，在数百年前深有强武活泼沉毅严整之气度，今则一一相反，皆由生计之日蹙为之也。其最劣下者，若泰东之朝鲜人、安南人，则生计最穷迫不堪之民也。俄罗斯政府，以鹰瞵虎视之势震懾五陆，而其人民称罪恶之府，黑暗无复天日，亦生计沉寤之影响也。彼虚无党以积年游说煽动之力，而不能得多数之同情，乃不得已而出于孤往凶险之手段，亦为此问题所困也。日本政术几匹欧美，而社会道德百不逮一，亦由其富力之进步与政治之进步不相应也。夫世无论何代，地无论何国，固莫不有其少数畸异绝俗之士，既非专制魔力所能束缚，亦非恒产困乏所能销磨。虽然，不可以律众人也。多数之人民，必其于仰事俯蓄之外而稍有所余裕，乃能自重而惜名誉，泛爱而好慈善，其脑筋有余力以从事于学问，以养其高尚之理想，其日力有余暇以计及于身外，以发其顾团体之精神。而不然者，朝饔甫毕，而忧夕飧，秋风未来，而泣无褐，虽有仁质，岂能自冻馁以念众生，虽有远虑，岂能舍现在以谋将

来！西人群学家言，谓文明人与野蛮人之别，在公共思想之有无与未来观念之丰缺，而此两者所以差异之由，则生计之舒蹙，其尤著者也。故贪鄙之性，褊狭之性。凉薄之性，虚伪之性，谄阿之性，暴弃之性，偷苟之性，强半皆由生计憔悴造之。生计之关系于民德，如是其切密也。我国民数千年来，困于徭役，困于灾疠，困于兵燹，其得安其居乐其业者，既已间代不一觚，所谓虚伪、褊狭、贪鄙、凉薄、谄阿、暴弃、偷苟之恶德，既已经数十世纪，受之于祖若宗社会之教育。降及现世，国之母财，岁不增殖，而宫廷土木之费，官吏苞苴之费，恒数倍于政府之岁入，国民富力之统计，每人平均额不过七角一分有奇，而外债所负，已将十万万两，以至有限之物力，而率变为不可复之母财，若之何民之可以聊其生也。而况乎世界生计竞争之风潮席卷而来，而今乃始发轫也。国民之腐败堕落，每下愈况，呜呼，吾未知其所终极矣。

（五）由于学术匡救之无力也。彼四端者，养成国民大多数恶德之源泉也。然自古移风易俗之事，其目的虽在多数人，其主动恒在少数人，若缺于彼而有以补于此，则虽敝而犹未至其极也。东汉节义之盛，光武明章之功虽十之三，而儒学之实效十之七也。唐之与宋，其专制之能力相若，其君主之贤否亦不甚相远，而土俗判若天渊者，唐儒以词章浮薄相尚，宋儒以道学廉节为坊也。魏晋六朝之腐败，原因虽甚杂复，而老庄清谈宗派，半尸其咎也。明祖刻薄寡恩，挫抑廉偶，达于极点，而晚明士气冠绝前古者，王学之功不在禹下也。然则近今二百年来民德汗下之大原，从可睹矣。康熙博学鸿词诸贤，率以耆宿为海内宗仰，而皆自污贬。兹役以后，百年来支配人心之王学，扫荡靡存。船山梨洲夏峰二曲之徒，抱绝学，老岩穴，统遂斩矣。而李光地汤斌。乃以朱学闻。以李之忘亲背交，职为

奸谀，汤之柔媚取容，欺网流俗，而以为一代开国之大儒，配食素王，末流所鼓铸，岂待问矣。后此则陆陇其陆世仪张履祥方苞徐乾学辈，以媵媚夸毗之学术，文致其奸，其人格殆犹在元许衡吴澄之下，所谓《国朝宋学渊源记》者，殆终于是矣，而乾嘉以降，阎王段戴之流，乃标所谓汉学者以相夸尚，排斥宋明，不遗余力。夫宋明之学，曷尝无缺点之可指摘，顾吾独不许鹵莽灭裂之汉学家容其喙也。彼汉学则何所谓学？昔乾隆间内廷演剧，剧曲之大部分则诲乱也，诲淫也，皆以触忌讳被呵谴，不敢进，乃专演神怪幽灵牛鬼蛇神之事，既借消遣，亦无愆尤。吾见夫本朝二百年来学者之所学，皆牛鬼蛇神类耳，而其用心亦正与彼相等。盖王学之激扬蹈厉，时主所最恶也，乃改而就朱学；朱学之严正忠实，犹非时主之所甚喜也，乃更改而就汉学。若汉学者，则立于人间社会以外，而与二千年前地下之僵石为伍，虽著述累百卷，而决无一伤时之语，虽辩论千万言，而皆非出本心之谈，藏身之固，莫此为妙。才智之士既得此以为阿世盗名之一秘钥，于是名节闲检，荡然无所复顾。故宋学之敝，犹有伪善者流，汉学之敝，则并其伪者而亦无之。何也？彼见夫盛名鼎鼎之先辈，明目张胆以为乡党自好者所不为之事，而其受社会之崇拜享学界之尸祝自若也，则更何必自苦以强为禹行舜趋之容也。尝语人曰：“吾贪脏之恶名，不过五十年，吾著书之盛名，可以五百年。”此二语者，直代表全部汉学家之用心矣。庄子曰：“哀莫大于心死。”汉学家者，率天下而心死者也。此等谬种，与八股同毒，盘踞于二百余年学界之中心，直至甲午乙未以后，而其气焰始衰。而此不痛不痒之世界既已造成，而今正食其报。耗矣，哀哉！

五年以来，海外之新思想随列强侵略之势力以入中国，始为一二人倡之，继焉千百人和之。彼其倡之者，固非必尽蔑旧

学也，以旧学之简单而不适应于时势也，而思所以补助之，且广陈众义，促思想自由之发达，以求学者之自择。而不意此久经腐败之社会，遂非文明学说所遽能移植。于是自由之说入，不以之增幸福，而以之破秩序；平等之说入，不以之荷义务，而以之蔑制裁，竞争之说入，不以之敌外界，而以之散内团；权利之说入，不以之图公益，而以之文私见；破坏之说入，不以之箴膏肓，而以之灭国粹。斯宾塞有言：“衰世虽有更张，弊混于此者，必发于彼，害消于甲者，将长于乙，合通群而核之，弊政害端常自若也。是故民质不结，祸害可以易端，而无由禁绝。”呜呼！吾观近年来新学说之影响于我青年界者，吾不得不服斯氏实际经验之言，而益为我国民增无穷之沉痛也。夫岂不拔十得一，能食新思想者之利者，而所以偿其弊殆仅矣。记曰：“甘受和，白受采。忠信之人，可与学礼。”又曰：“橘在江南为橘，过江北则为枳。”夫孰意彼中最高尚醇美利群进俗之学说，一人中国，遂被其伟大之同化力汨没而去也！要而论之，魏晋间清谈，乾嘉间之考据，与夫现今学子口头之自由平等权利破坏，其挟持绝异，其性质则同。而今之受痼愈深者，则以最新最有力之学理，缘附其所近受远受之恶性恶习，拥护而灌溉之。故有清二百年间民德之变迁，在朱学时代，有伪善者，犹知行恶之为可耻也；在汉学时代，并伪焉者而无之，则以行恶为无可耻也；及今不救，恐后此欧学时代，必将有以行恶为荣者，今已萌芽于一小部分之青年矣。夫至以行恶为荣，则洪水猛兽足喻斯惨耶！君子念此肤粟股栗矣！

三 私德之必要

私德者，人人之粮，而不可须臾离者也。虽然，吾之论

著，以语诸大多数不读书不识字之人，莫予喻也，即以语诸少数读旧书识旧字之人，亦莫予闻也。于是吾忠告之所能及，不得不限于少数国民中之最少数者。顾吾信夫此最少数者，其将来势力所磅礴，足以左右彼大多数者而有余也。吾为此喜，吾为此惧，吾不能已于言。

今日蹉跎俊发有骨鯁有血性之士，其所最目眩而心醉者，非破坏主义耶？破坏之必能行于今之中国与否为别问题，姑勿具论。而今之走于极端者，一若惟建设为需道德，而破坏则无需道德，鄙人窃以为误矣。古今建设之伟业，固莫不含有破坏之性质，古今破坏之伟人，亦靡不饶有建设之精神，实则破坏与建设，相倚而不可离，而其所需之能力，二者亦正相等，苟有所缺，则靡特建设不可得期，即破坏亦不可得望也。今之言破坏者，动引生计学上分劳之例，谓吾以眇眇之躬，终不能取天下事而悉任之，吾毋宁应于时势而专任破坏焉，既破坏以后，则建设之责，以俟君子，无待吾过虑也。此其心岂不廓然而大公也耶？顾吾以为不惟于破坏后当有建设，即破坏前亦当有建设，苟不尔者，则虽日言破坏，而破坏之目的终不得达。何也？群学公例，必内固者乃能外竞。一社会之与他社会竞也，一国民之与他国民竞也，苟其本社会本国之机体未立之营卫未完，则一与敌遇而必败，或未与敌遇而先自败。而破坏主义之性质，则以本社会本国新造力薄之少数者，而悍然与彼久据力厚之多数者为难也，故不患敌之强，而惟患我之弱。我之所恃以克敌者何在？在能团结一坚固有力之机体而已。然在一社会，一国家，承累年积世之遗传习惯，其机体由天然发达，故成之尚易。在一党派则反是，前者无所凭借，并世无所利用，其机体全由人为发达，故成之最难。所谓破坏前之建设者，建设此而已。苟欲得之，舍道德奚以哉！

今之言破坏者，动曰一切破坏，此**衡**言也。吾辈曷为言破坏？曰：去其病吾社会者云尔。如曰一切破坏也，是将并社会而亦破坏之也。譬诸身然，沉痾在躬，固不得不施药石，若无论其受病不受病之部位，而一切鍼灸之攻泄之，则直自杀而已！吾亦深知夫仁人志士之言破坏者，其目的非在破坏社会，而不知“一切破坏”之言，既习于口而印于脑，则道德之制裁已无可复施，而社会必至于灭亡。吾亦深知夫仁人志士之言破坏者，实鉴于今日之全社会，几无一部分而无病态也，愤慨之极，必欲翻根柢而改造之，斯固然也。然疗病者无论下若何猛剂，必须特有所谓“元砭真火”者，以为躯病之原，苟不尔者，则一病未去，他病复来，而后病必更难治于前病，故一切破坏之言，流弊千百，而收效卒不得一也。何也？苟有破坏者有不破坏者，则其应破坏之部分，尚可食破坏之利，苟一切破坏，则不惟将来宜成立者不能成立，即目前宜破坏者亦卒不得破坏，此吾所敢断言也。吾畴昔以为中国之旧道德，恐不足以范围今后之人心也，而渴望发明一新道德以补助之，参观第五节论公德篇由今以思，此直理想之言，而决非今日可以见诸实际者也。夫言群治者，必曰德，曰智，曰力，然智与力之成就甚易，惟德最难。今欲以一新道德易国民，必非徒以区区泰西之学说所能为力也，即尽读梭格拉底、柏拉图、康德、黑智儿之书，谓其有“新道德学”也则可，谓其有“新道德、也则不可。何也？道德者行也，而非言也，苟欲言道德也，则其本原出于良心之自由，无古无今无中无外，无不同一，是无有新旧之可云也。苟欲行道德也，则因于社会性质之不同，而各有所受。其先哲之微言，祖宗之芳躅，随此冥然之躯壳，以遗传于我躬，斯乃一社会之所以为养也，一旦突然欲以他社会之所养者养我，谈何容易耶！窃尝举泰西道德之原质而析分之，则见

其得自宗教之制裁者若干焉，得自法律之制裁者若干焉，得自社会名誉之制裁者若干焉。而此三者，在今日之中国能有之乎？吾有以知其必不能也。不能而犹云欲以新道德易国民，是所谓磨砖为镜炊沙求饭也。吾固知言德育者，终不可不求泰西新道德以相补助，虽然，此必俟诸国民教育大兴之后，而断非一朝一夕所能获。而在今日青黄不接之顷，则虽日日闻人说食，而已终不能饱也。况今者无所挟持以为过渡，则国民教育一语，亦不过托诸空言，而实行之日终不可期，是新道德之输入，因此遂绝望也。然则今日所恃以维持吾社会于一线者何在？亦曰吾祖宗遗传固有之旧道德而已。而“一切破坏”之论兴，势必将并取旧道德而亦摧弃之。呜呼！作始也简，将毕也钜。见披发于伊川，知百年而为戎。毋曰吾姑言之以快一时云尔。汝之言而无力耶，则多言奚为？汝之言而有力耶，遂将以毒天下，吾愿有言责者一深长思也。

读者其毋曰：今日救国之不暇、而哓哓然谈性说理何为也？诸君而非自认救国之责任也，则四万万人之腐败，固已久矣，而岂争区区少数之诸君？惟中国前途悬于诸君，故诸君之重视道德与蔑视道德，乃国之存亡所由系也。今即以破坏事业论，诸君亦知二百年前英国革命之豪杰为何如人乎？彼克林威尔实最纯洁之清教徒也。亦知百年前美国革命之豪杰为何如人乎？彼华盛顿所率者皆最质直善良之市民也。亦知三十年前日本革命之豪杰为何如人乎？彼吉田松阴西乡南洲辈皆朱学王学之大儒也。故非有大不忍人之心者，不可以言破坏，非有高尚纯洁之性者，不可以言破坏。虽然，若此者，言之甚易，行之实难矣。吾知其难而日孜孜焉兢业以自持，困勉以自勗，以忠信相见，而责善于友朋，庶几有济；若乃并其所挟持以为破坏之具者而亦破坏之，吾不能为破坏之前途贺也。吾见世之论者

以革命热之太盛，乃至神圣洪秀全而英雄张献忠者有焉矣，吾亦知其为有为而发之言也，然此等孽因可多造乎！造其因时甚痛快，茹其果时有不胜其苦辛者矣。夫张献忠更不足道矣。即如洪秀全，或以其所标旗帜有合于民族主义也，而相与颂扬之，究竟洪秀全果为民族主义而动否，虽论者亦不敢为作保证人也。王莽何尝不称伊周？曹丕何尝不法禹舜？亦视其人何如耳。大抵论人者必于其心术之微。其人而小人也，不能以其与吾宗旨偶同也，而谓之君子。如韩侂胄之主伐金论，我辈所最赞者，然赞其论不能赞其人也。其人而君子也，不能以其与吾宗旨偶悟也，而竟斥为小人。王猛之辅苻秦，我辈所最鄙者，然鄙其事不能抹煞其人也。倘论者如略心术而以为无关重轻也，夫亦谁能尼之；但使其言而见重于社会也，吾不知于社会全体之心术所影响何如耳。不宁惟是而已，夫鼓吹革命，非欲以救国耶？人之欲救国，谁不如我？而国终非以此“瞎闹派”之革命所得救；非惟不救，而又以速其亡，此不可不平心静气而深察也。论者之意必又将曰：非有瞎闹派开其先，则实力派不能收其成。此论之是否，属于别问题，兹不深辩。今但问论者之意，欲自为瞎闹派，且使听受吾言者悉为瞎闹派乎？恐君虽欲自贬损，而君之地位固有所不能也。即使能焉，而举国中能瞎闹之人正多，现在未来瞎闹之举动亦自不少，而岂待君之人其间而添一蛇足也？而更何待君之从旁劝驾也？况君之言，皆与彼无瞎闹之资格者语，而其有瞎闹之资格者，又非君之笔墨势力范围所能及也。然则吾侪今日亦务为真救国之事业，且养成可以真救国之人才而已，诚如是也，则吾以为此等利口快心之言可以已矣。昔曹操下教，求不仁不孝而有治国用兵之术者，彼其意岂不亦曰吾以救一时云尔，而不知流风所播，遂使典午以降，廉耻道丧。五胡迭侵，元魏凭陵，黄帝子

孙势力之坠地，即自兹始。此中消息，殆如铜山西崩，洛钟东应，感召之机，铎黍靡忒。呜呼，可不深惧耶！可不深惧耶！其父攫金，其子必将杀人；京中高髻，四方必高一尺。今以一国最少数之先觉，号称为得风气之先者，后进英豪，具尔瞻焉，苟所以为提倡者一误其途，吾恐功之万不足以偿其罪也。古哲不云乎，两军相对，哀者胜矣。今日稍有知识稍有血性之士，对于政府而有一重大敌，对于列强而复有一重大敌，其所以兢兢业业蓄养势力者宜何如？实力安在？吾以为学识之开通，运动之预备，皆其余事，而惟道德为之师。无道德观念以相处，则两人且不能为群，而更何事之可图也。自起楼而自摧烧之，自蒔种而自践踏之，以云能破坏则诚有矣，独惜其所破坏者，终在我而不在敌也。曾文正者，近日排满家所最唾骂者也，而吾则愈更事而愈崇拜其人。吾以为使曾文正生今日而犹壮年，则中国必由其手而获救矣。彼惟以天性之极纯厚也，故虽行破坏可也；惟以修行之极严谨也，故虽用权变可也。故其言曰扎硬寨，打死仗；曰多条理，少大言；曰不为圣贤，便为禽兽；莫问收获，但问耕耘。彼其事业之成，有所以自养者在也，彼其能率厉群贤以共图事业之成、有所以孚于人且善导人者在也。吾党不欲澄清天下则已，苟有此志，则吾谓曾文正集不可不日三复也。夫以英美日本之豪杰证之则如彼，以吾祖国之豪杰证之则如此，认救国之责任者，其可以得师矣。

吾谓破坏家所破坏者，往往在我而不在敌。闻者或不嫌焉。盖倡破坏者，自其始断未有立意欲自破坏焉者也，然其势之所趋者多若是，此不徒在异党派有然也，即同党派亦然。此其何故欤？窃尝论之，共学之与共事，其道每相反，此有志合群者所不可不兢兢也。当其共学也，境遇同，志趣同，思想同，言论同，耦俱无猜，谓相将携手以易天下。及一旦出而共

事，则各人有各人之性质，各人有各人之地位，一到实际交涉，则意见必不能尽同，手段必不能尽同。始而相规，继而相争，继而相怨，终而相仇者往往然矣。此实中西历史上所常见，而豪杰所不免也。谚亦有之：“相见好，同住难。”在家庭父子兄弟夫妇之间尚且有然，而朋友又其尤甚者也。于斯时也，惟彼此道德之感情深者，可以有责善而无分离。观曾文正与王璞山李次青二人交涉之历史，可以知其故矣。读者犹疑吾言乎，请悬之以待足下实际任事之日，必有不胜其感慨者。夫今之志士，必非可以个个分离孤立而能救此濒危之国明也，其必协同运动，组成一分业精密团结巩固之机体，庶几有济。吾思之，吾重思之，此机体之所以成立，舍道德之感情，将奚以哉！将奚以哉！

且任事者，最易漓汨人之德性，而破坏之事，又其尤甚者也。当今日人心腐败达于极点之时，机变之巧，迭出相尝，太行孟门，岂云巉绝。曾文正与其弟书云：“吾自信亦笃实人，只为阅历世途，饱更事变，略参些机权作用，倒把自家学坏了。”以文正之贤，犹且不免，而他更何论也。故在学堂里讲道德尚易，在世途上讲道德最难。若夫持破坏主义者，更时时有大敌临于其前，一举手，一投足，动须以军略出之。而所谓军略者，又非如两国之交绥云也，在敌则挟其无穷之威力以相临，在我则偷期密约，此迁彼就，非极机巧，势不能不归于劣败之数。故破坏家之地位之性质，尝与道德最不能相容者也。是以躬亲其役者，在初时或本为一极朴实极光明之人，而因其所处之地位所习之性质，不知不觉而渐与之俱化，不一二年，而变为一刻薄寡思机械百出之人者有焉矣。此实最可畏之试验场也。然语其究竟，则凡走人刻薄机诈一路者，固又断未有能成一事者也。此非吾摭拾宋元学案上理窟之空谈，实则于事故

上证以所见者所历者，而信其结果之必如是也。夫任事者修养道德之难既若彼，而任事者必须道德之急又若此，然则当兹冲者，可不栗栗耶！可不孳孳耶！诗曰：“毋教猱升木，如涂涂附。”息息自克，犹惧未能挽救于万一，稍一自放，稍一自文，有一落千丈而已。

问者曰：今日国中种种老朽社会，其道德上之黑暗不可思议，今子之所论，反乃偏责备于新学之青年，新学青年虽或间有不德，不犹愈于彼等乎？答之曰：不然。彼等者无可望无可责者也，且又非吾笔墨之势力范围所能及也。中国已亡于彼等之手，而惟冀新学之青年致死而之生之，若青年稍不慎，而至与彼等同科焉，则中国遂不可救也。此则吾晓音口之微意也。

记曰：“君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。”率斯义也，则以执德不宏，信道不笃，尤悔积躬，伎求成习，如鄙人者，舍自责之外，更何敢腆然与天下之士说道义？虽然，西方之教亦有言：“己先自度，回向度他，是为佛行；未能自度，而先度人，是为菩萨发心。”以吾之自审，道力薄弱而渴思得良友善言以相夹辅而为吾药也，则人之欲此，谁不如我！上附攻错辅仁之义，下惟书绅自助之训，吾言虽惭，乌可以已。

窃尝观近今新学界中，其断断然提絜德育论者，未始无人，然效卒不睹者，无他焉，彼所谓德育，盖始终不离乎智育之范围也。夫其獭祭遍于汗牛充栋之宋元明儒学案，耳食饫乎入主出奴之英法德伦理学史，博则博矣，而于德何与也？若者为理，若者为气，若者为太极无极，若者为已发未发，若者为直觉主义，若者为快乐主义，若者为进化主义，若者为功利主义，若者为自由主义，涉其藩焉，抵其奥焉，辨则辨矣，而于德又何与也？夫吾固非谓此等学说之不必研究也，顾吾学之也，只当视之为一科学，如学理化，学工程，学法律，学生

计，以是为增益吾智之一端而已。若曰德育而在是也，则所谓闻人谈食，终不能饱，所谓贫子说金，无有是处。率斯道也以往，岂惟今日，吾恐更阅数十年百年，而效之不可睹如故也。呜呼！泰西之民，其智与德之进步为正比例，泰东之民，其智与德之进步为反比例。今日中国之现象，其月晕础润之几既动矣，若是乎则智育将为德育之蠹，而名德育而实智育者，益且为德育之障也。以智育蠹德育，而天下将病智育，以“智育的德育”障德育，而天下将并病德育。此宁细故耶？有志救世者，于德育之界说，不可不深长思矣。

“为学日益，为道日损。”斯语至矣。今吾侪于日益者尚或孳孳焉，而于日损者莫或厝意。呜呼！此道之所以日丧也。吾以为学者无求道之心则亦已耳，苟其有之，则诚无取乎多言，但使择古人一二语之足以针砭我而夹辅我者，则终身由之不能尽，而安身立命之大原在是矣。黄梨洲曰：“学问之道，以各人自用得著者为真。”又曰：“大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。天下之义理无穷，苟非定以一二字，如何约之使其在我？”此诚示学者以求道不二法门哉。夫既曰各人自用得著，则亦听各人之自为择，而吾宁容哢哢焉。虽然，吾既欲以言贵自效于国民，则以吾愿学焉而未能至者，与同志一商榷之可乎？

一日正本 吾尝诵子王子之拔本塞原论矣，曰：“圣人之学，日远日晦；而功利之习，愈趋愈下。其间虽尝瞽惑于佛老，而佛老之说，卒亦未能有以胜其功利之心。虽又尝折衷于群儒，而群儒之论，终亦未能有以破其功利之见。盖至于今，功利之毒，沦浚于人之心髓而习以成性也几千年矣。记诵之广，适以长其敖也；智识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辩也；辞章之富，适以饰其伪也。其称名借号，未尝不

曰吾欲以共成天下之务，而其诚心实意之所在，以为不如是则无以济其私而满其欲也。以若是之积染，若是之心志，而又讲之以若是之学术，宜其闻吾圣人之教，而以为赘疣枘凿。”（下略）呜呼！何其一字一句，皆凛然若为今日吾辈说法耶！夫功利主义，在今且蔚成大国，昌之为为一学说；学者非惟不羞称，且以为名高矣。阳明之学，在当时犹曰赘疣枘凿，其在今日，闻之而不却走不唾弃者几何？虽然，吾今标一鹄于此。同一事也，有所为而为之，与无所为而为之，其外形虽同，而其性质及其结果乃大异。试以爱国一义论之。爱国者，绝对者也，纯洁者也，若称名借号于爱国，以济其私而满其欲，则诚不如不知爱国不谈爱国者之为犹愈矣。王子所谓功利与非功利之辨即在于是。吾辈试于清夜平旦返观内照，其能免于王子王子之所诤与否？此则非他人所能窥也。大抵吾辈当发心伊始，刺激于时局之事变，感受乎时贤之言论，其最初一念之爱国心无不为绝对的纯洁的，此尽人所同也。乃寢假而或有分之者。寢假而或有夺之者；既已夺之，则谓犹有爱国心之存，不可得矣。而犹贪其名之嫩而足以炫人也，乃姑假焉；久假不归，则亦乌自知其非有矣。夫其自始固真诚也，而后乃不免于虚伪，然则非性恶也，而学有未至也，亦于所谓拨本塞源者，未尝一下刻苦工夫焉耳。王子又言：“杀人须在咽喉处下刀，为学须从心髓入微处用力。”我辈而甘自暴弃也，则亦已耳，苟不尔者，则于心髓入微处痛下自治力，其真不容已也。顷见某报有排斥鄙人奋道德之论者，谓“今日只当求爱国忘身之英雄，不当求束身寡过之迂士。既为英雄矣，即稍有缺点，吾辈当恕其小节，而敬其热心。”又曰：“欲驱发扬蹈厉龙拏虎掷之血性男子，而一一循规蹈矩粹面盎背，以入于奄奄无气之途，吾不知亡国之惨祸既在目前，安用此等腐败迂阔之人格为也？”吾以为此言又

与于自文之甚者也。夫果为不拘小节之英雄犹可言也，特恐英雄百不得一，而不拘小节者九十九焉。我躬之在此一人之内耶？抑在彼九十九人之内耶？则惟我乃能知之。如曰无须如王子所谓拔本塞原者而亦可以为英雄也，则不诚无物，吾未见有能成就者也。如曰吾之本原本已纯美，而无所用其拔与塞之功也，则君虽或能之，而非所可望于我辈习染深重根器浅薄之人，夫安得不于此兢兢也。况吾之所谓旧道德者，又非徒束身寡过循规蹈矩之云也，以束身寡过循规蹈矩为道德之极则，此又吾子王子所谓断潢绝港，行焉而不能至者也。苟不以心髓入微处自为课程，则束身寡过之虚伪与爱国忘身之虚伪，循规蹈矩之虚伪，与龙拏虎掷之虚伪正相等耳。何也？以其于本原之地丝毫无与也，以爱国一义论之既有然，其他之诸德亦例是而已。

二曰慎独 拔本塞原论者，学道之第一著也。苟无此志，苟无此勇，则是自暴自弃，其他更无可复言矣。然志既立，勇既鼓，而吾所受于数千年来社会之熏染，与夫吾未志道以前所自造之结习，犹盘伏于吾脑识中而时时窃发，非持一简易之法以节制之涵养之，不能保其无中变也。若是者，其惟慎独乎。慎独之义，吾侪自束发受大学中庸，谁不饫闻？顾受用者万不得一，固由志之未立，亦所以讲求者有未莹也。吾又闻诸子王子曰：慎独即是致良知。与黄勉之书然则王于良知之教，亦慎独尽之矣。学者或问王子：“近来工夫稍知头脑，然难寻个稳当处。”子曰：“只是致知。”曰：“如何致？”子曰：“一点良知，是尔自家的准则，尔意志着处，他是便知是，非便知非。更瞞他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存，恶便去，何等稳当。”此真一针见血之言哉。其门下钱绪山引申之曰：“识得良知是一个头脑，虽在千百人中，工夫只在一

念微处，虽独居冥坐，工夫亦只在一念微处。”故以良知为本体，以慎独为致之之功。此在泰东之姚江，泰西之康德，前后百余年间桴鼓相应，若合符节，斯所谓东海西海有圣人，此心同，此理同。而求道之方，片言居要，彻上彻下，真我辈所终身由之而不能尽者也。顾我辈于此一义，犹往往欲从之而未由者何也？王子又言：“以道之变动不居，纵横颠倒，皆可推之而通。世之儒者各就其一偏之见，而又文饰之，其为习熟既足以自信，而条目又足以自安，以是诳己诳人，终车没溺而不悟。非诚有求为圣人之志者，莫能得其受病之源，而发其神奸所攸伏也。”又言“以某之不肖，盖亦尝陷溺其间者有年。赖天之灵，偶惧良知，乃悔其向之所为者，固包藏祸机，作伪于外，而心劳日拙者也。十余年来，虽痛自洗剔创艾，而病根深痼，萌蘖时生。”夫以王子之学，高尚纯美，优入圣域，而自叙得力，犹曰包藏祸机，作伪于外，犹曰病根深痼，萌蘖时生，然则我辈之未尝问道未尝志道未尝学道者，其神奸之所由伏，宁有底极耶？此拔本塞原论，所以必当先有事也。王子既没，微言渐湮，浙中一派，提挈本体过重，迨于晚明，不胜其敝。而刘蕺山乃复单标慎独以救王学未流，实则不过以真王学矫伪王学，其拳拳服应者，始终仍此一义，更无他也。今日学界之受毒，其原因与晚明不同，而猖狂且十倍。其在晚明，满街皆是圣人，而酒色财气不碍菩提路；其在今日，满街皆是志士，而酒色财气之外，更加以阴险反复奸黠凉薄，而视为英雄所当然。晚明之所以猖狂者，以窃王子直捷简易之训以为护符也；今日所以猖狂者，则窃通行之爱国忘身自由，平等诸口头禅以为护符也。故有耻为君子者，无耻为小人者，明目张胆以作小人，然且天下莫得而非之，且相率以互相崇拜，以为天所赋与我之权当如是也。夫宁知吾之所哆然自恣者，乃正为攸

伏之神奸效死力耳！呜呼，吾人而欲求为人以立于天地间也，则亦谁能助我？谁能规我？舍息息慎独之外，更何恃哉！更何恃哉！昔吾常谓景教为泰西德育之原泉，其作用何在？曰在祈祷。祈祷者，非希福之谓也。晨起而祈焉，昼餐而祈焉，夕寝而祈焉，来复乃合稠众而祈焉，其祈也，则必收视返听，清其心以对越于神明，又必举其本日常所行之事所发之念而——？绎之。其在平时，容或厌然揜其不善而著其善，其在祈祷之顷，则以为全知全能之上帝，无所售其欺也，故正直纯洁之思想不期而自来，于涵养省察克治三者之功，皆最有助力，此则普通之慎独法也。日日如是，则个人之德渐进；人人如是，则社会之德渐进。所谓泰西文明之精神者，在是而已。诗曰：“上帝临汝，无贰尔心。”又曰：“相在尔室，尚不愧于屋漏。”东西之教，宁有异耶。要之，千圣万哲之所以度人者，语上语下虽有差别，顿法渐法，虽有异同，若夫本原之地，一以贯之，舍慎独外，无他法门矣。此宁得曰某也欲为英雄，某也欲为迂士，而趋舍因之异路耶？谚曰：英雄欺人。欺人之英雄容或有之，自欺之英雄则吾未之前闻也。抑王子又曰：“去山中贼易，去心中贼难。”吾侪自命志士者，而皆有神奸伏于胸中而不能自克，则一国之神奸永伏于国中而未由相克，其亦宜矣。

三曰谨小大德不逾闲，小德可出入，此固先圣之遗训哉。虽然，以我辈之根器本薄弱，而自治力常不足以自卫也，故常随所薰习以为迂流。小德出入既多，而大德之翳闲遂将继之矣，所谓涓涓不塞将成江河，绵绵不绝将寻斧柯也。钱绪山云：“学者工夫不得伶俐直截，只为一虞字作祟。良知是非从违何尝不明，但不能一时决断，如自虞度曰：此或无害于理否？（一）或可苟同于俗否？（二）或可欺人于不知否？（三）

或可因循一时以图迁改否？（四）只此一虞便是致吝之端。”又曰：“平时一种姑容因循之念，常自以为不足害道，由今观之，一尘可以矇目，一指可以蔽天，良可惧也。”呜呼，此又不啻一字一句皆为吾徒棒喝也！以鄙人之自验，生平德业所以不进者，皆此四种虞法梗乎其间。盖道心与人心交战之顷，彼人心者，常能自聘请种种之辩护士，设无量巧说以为之辞。昔尝有诗曰：“闻道亦不迟，其奈志不立。优柔既养奸，便佞更纵敌：谓兹小节耳，操之何太急！谓是戒将来，今且月攘一。”此实区区志行薄弱之征验，不敢自讳。而吾党中之与吾同病者，当亦不乏人，斯乃不可不共勉也。曩见曾文正自述戒烟蚤起日记三事，其实行之难也如彼，初盖疑焉，及一自试验，然后知戡者之果不易也。而吾辈将来道行功业之不能及文正者，即可于此焉卜之。非谓此戡戡者足为道行事业之源泉也，文正自治力之强，过于吾辈，即小可以喻大也。蕺山先生曰：吾辈习俗既深，平日所为皆恶也，非过也。学者只有去恶可言，改过工夫却用不著。”又曰：“为不善却自恕为无害。不知宇宙尽宽，万物可容，容我一人不得。”又曰：“吾辈偶呈一过，人以为无伤，不知从此过而勘之，先尚有几十层，从此过而究之，后尚有几十层。故过而不已必恶，谓其出有源，其流无穷也。”此等语真所谓一棒一条痕，一掴一掌血，欲觉晨钟，稍有脑筋者读之，皆宜发深省焉矣。夫使吾之所谓小过者，果独立焉而无其因果，则区区一节，诚或不足以为病；而无如有前乎此者数十层，有后乎此者数十层，以相与为缘，若是乎则亦何小之非大也。譬诸治国，一偏区之饥寒盗贼，其事甚小也。而推其何以致此之由，则必其政府施政之有失也，社会进步之不调也，极其流弊，一偏区如此，他偏区如此，其祸乱遂将蔓及全国也。譬诸治身，一二日之风寒疥癬，其事甚小也。而推其何以

致此之由，则必其气血稍亏之感召也，卫生不协之酿成也，极其流弊，一日如此，他日如此，其痼疾或乃入于膏肓也。今吾辈之以不矜细行自恕者，其用心果何居乎？细行之所以屡屡失检，必其习气之甚深者也，必其自治之脆薄而无力者也。其自恕之一念，即不啻曰：吾身不能居仁由义。是并康德所谓良心之自由而放弃之也。必合此数原因，然后以不矜细行自安焉，是乌得更以小论也。而况乎以接为构，而日与相移，纯粹之德性势不能敌旦旦之伐也。孟子曰：“能充无欲穿窬之心，而义不可胜用。”以反比例观之，则知充纤毫凉薄之心，可以弑父；充纤毫险黠之心，可以卖国也。所恶者不在其已发之迹象，而在其所从发之根原也。以不拘小节之英雄自命者，其亦可以思矣。

以上三者，述鄙人所欲自策厉之言也。天下之义理无穷，仅举三义者，遵梨洲之教，以守约为贵也。多述前贤训言者，未学谫陋，所发明不能如前贤也。专述子王子与其门下之言者，所愿学在是，他虽有精论，未尝能受也。抑古之讲学者，必其心得也甚深，而身体力行也甚笃，虽无言焉，已足以式化天下，而言论不过其附庸耳。不知道如鄙人，宁当有言？顾吾固云未能自度而先度人，窃自附于菩萨之发心矣。若问鄙人于此三者能自得与否，固蹶然无以为对也。愿读者毋曰彼固不能实行也，而遂吐弃之。苟其言有一二可采者，则虽无似如鄙人，犹勿以人废言，则鄙人以此言贡献于社会之微意也。

至如某报谓鄙人责人无已时，则吾知罪矣。孟子曰：“责善，朋友之道。”吾以言论友天下士，自附斯义，毋亦可乎。读者亦毋吝相责。常夹辅我，挟持我，使自愧自厉而冀一二成就于将来，则所以恩我者，无量也夫，无量也夫。

（一九〇三—一九〇四年）

服 从 释 义

梁启超

服从者天下最恶之名词，而为国民必不可有之性质者也。
服从者亦天下最美之名词，而为国民必不可缺之性质者也。

西儒之言曰：“能得良法者上也。苟无良法，则恶法犹愈于无法。”罗兰夫人之言曰：“呜呼自由，天下几多之罪恶，假汝之名而行！”呜呼！何其言之危苦也？彼欧人者日用饮食于自由之中，以自由为第二性命。自由之所在，虽破坏和平以购之，捐糜顶踵以赴之，毅然曾不少悔，宁不深痛恶法之缚束驰骤，而犹必有所顾惜哉？彼深知人与人相处，必有法焉检束而整齐之，以维持其秩序，然后其群乃能成立。否则人纵其私，荡然无纪，自由将为天下毒，而群且立涣而见隶于他群。与其荡焉以涣其群，无宁缚焉犹有所维系，以徐谋他日之改良。盖彼非爱恶法而恶自由，恶夫假自由以济其私者，其弊更甚于恶法。恣睢暴乱，毒自由以毒天下，其败坏将不可收拾也。

故夫真爱自由者，未有不真能服从者也。人者固非可孤立生存于世界也，必有群然后人格始能立，亦必有法然后群治能完。而法者非得群内人人之服从，则其法终虚悬而无实效。惟必人人尊奉其法，人人尊重其群，各割其私人一部分之自由，贡献于团体之中，以为全体自由之保障，然后团体之自由始

张，然后个人之自由始固。然则服从者实自由之母，真爱自由者，固未有不真能服从者也。

然我中国民族固非以服从闻于世界者那？上之君主所奖励，下之圣哲所教育，内之父师所谓勉，外之群俗所摩荡，无不以服从为唯一主义。积二千余年之摧荡剗削，举国皆习而化之，咸以服从为人生之天职。但有挟威权而临于其上，则虽向之诋为叛逆，恶为盗贼，敌为仇雠，鄙为夷狄者，亦罔不戢戢于其指挥之下，戴为父母，崇为神圣，栗栗焉惟命是从。虽极凶虐无理之举动，蹴踏而鞭笞之，他人所不能一息忍受者，彼乃怡色顺受而无忤容，俯首瞑目而无抗阻，举国而甘为奴隶，于是外人遂麇至猬集而争为其主人，而我国人行将移其事旧主者以从新君，无作容亦无愤气，服从性质，至斯而极。呜呼！他人以服从而保自由者，我国乃以服从而得奴隶。然则服从者固毁腐我民族之毒药，而刈我国家之利刃也。然而欧美自由之风潮，卷地滔天，绝太平洋而荡撼亚陆，忧时爱国之士，知此固医国之圣药，而防腐之神剂也。于是攘臂奋起，日揭独立自由之主义，奔走呼号于国中，务输入欧美立国之精神，以剪拔我国人奴隶之根性，于是二千年阴曠之长夜，始复有一线之光明。然而烈药之可以起死者，有时亦足以杀人，必调剂使适其宜，而后能全其药之用。故天下最良之主义，苟取其半而遗其半，则流弊必不可胜言。今日人士，其能自拔于腐败旧习之外者，固莫不竞倡独立自由矣。热诚君子，恫人心之萎靡，积懣激愤，既不免有矫枉过正之言。数年以来，风潮簸荡，广袖高髻，变而加厉，人人有独立不羁之精神，人人有唯我独尊之气概。夫诚能独立自尊，岂不甚善？然徒摭前贤学说之一偏，渐至为虚骄恣睢者藏身之地，尽撤藩篱，甚嚣尘上。是以同任一事，则必求总揽大权，否则以为服从他人而为其奴隶

也。同组一党，则必求自为党魁，否则以为服从他人而为其奴隶也。大权党魁止有此数，岂能人人各如所欲？我既不能从人，人亦岂能从我？于是始则竞争，中则冲突，终且倾轧，宁牺牲公共之利益，而必求伸张个人之权利乃至无三人以上之团体，无能支一年之党派。今日同志，明日仇敌。今日结会，明日解散。遂使反对者闻而快心，仇我者藉为口实，而旁观之人，亦且引为前车之鉴，视此最良之主义，乃如蛇蝎疫种，动色相戒而不敢复言。呜呼！个人者不能离群以独立者也。必自固其群，然后个人乃有所附丽。故己与群异其利害，则必当绌己以伸群，盖己固群中之一分子，伸群固所以自伸也。若必各竞私利而不相统一，各持私见而不相屈服，吾恐他群之眈视其旁者，且乘我之散涣而屈服我，统一我。夫至为他群所屈服统一，则岂独力所能支？吾恐以自由其群始者，行将以奴隶其群终也。

曰：服从者固奴隶矣，不服从者亦将奴隶，吾人其何择焉？曰服从者最劣之根性，国民必不可有者也，服从者亦最良之根性，国民必不可缺者也。今请略陈其义。

一曰不可服从强权，而不可不服从公理。人群之进化也，始为酋长政治，继为专制政治，洎乎文化渐进，然后代议共和政体乃兴。夫专制不可行于今日，而共和亦不能行于蛮世者何哉？盖野蛮之人，纷然淆乱，知有私而不知有公，知有欲而不知有理，人人对抗，不相统属，人人孤立，不相结合，争夺相杀，无有已时，惟有雄武强有力者起，挟莫大之权力以鞭撻之，然后屏息敛手，栗栗受命于其指挥之下，而其群始渐能团合。若夫文明之世，则人人皆有制裁，人人皆能自治，不待他人之强制，莫不绌私见而从公义，以维持一群之秩序，故其时尽人可为治者，亦尽人可为被治者。今吾国之改革者，莫不曰

代议共和矣。然吾闻共和政体，以道德为元气者也。苟脱威力之制裁，而别无道德之制裁以统一之，则人各立于平等之地，人各滥用其无限之权，挟怀私见，相持不下，脱轴之机轮，不羁之野马，势必横决纷乱，其群不能一日安。乱亦乌可久也，则必有雄武强力者，乘其弊而羁缚之，遂如法国之革命，经恐怖之惨剧，而卒以武人政治终，除专制而复得一专制，则亦何取而多此一扰乱，多此一破坏也？西人之诋我中人谓为服从强者之人种，是诚吾国民之耻辱，而我历史之污点矣。今日人士，奋起而求雪斯耻，强立不挠，意气岂不甚盛？然以此之故，至以服从为一大戒，于是以意气而梗败其团体，而曰我能不服从；以子弟而不逊悌于父兄，而亦曰我能不服从。呜呼，服从云者，宁必卑屈奴隶乎哉？既有人际之交涉，自不能无公义之制裁，而此制裁者固非压以势力，胁以威权，但出于人人良心所同然，为人道所必不能外。若必并此制裁而抉去之，然后能满其自由独立之量，则是率其群而退为孤立狂荡之野蛮，吾恐其历千劫而永无独立自由之一日也。故曰不可服从强权，而不可不服从公理。

一曰不可服从私人之命令，而不可不服从公定之法律。欲维持国家之秩序，必以服从法律为第一义。欲保护个人之自由，亦必以服从法律为第一义。盖法律者所以画自由之界限。裁抑强者之专横，即伸张弱者之权利，务使人人皆立于平等，不令一人屈服于他人者也。然法律者纸上之空文，必得众人之服从，然后始生效力。文明之人，知我有服从法律之义务也，则莫不强自制裁，置其身于规律之内，乃至一举一动，一言一事，皆若有监督而命令之者，懍懍然不敢少越其范围。自其表面观之，则其尺步绳趋；以视野野蛮人之汗漫恣睢，岂不反增束缚哉？然而文明之人，终不以彼易此者，盖深知法律者人群之

保障，故宁绌其一部之自由，以护其全体之权利也。是故人群愈进于文明，则其法律愈以繁密，其人民之遵守法律愈以谨严，而其自由亦愈以张盛，征之世界之民族，服从性质，以盎格鲁撒逊人为最富，而自由幸福，亦以盎格鲁撒逊人为最优。是固其明效大验矣。然而法律有二，成于大众之同意者曰公，出于一人之独断者曰私。夫以私人之意见，强大众以服从，以喜怒为从违，以爱憎为赏罚，举公众天赋之人权，听其操纵而任其蹂躏，是固钳束而奴隶我矣。我而不甘为奴隶，要其更定可也，起而抵抗可也，乃至大蹂大搏，摧陷而廓清之，涤其旧法而代以新法，无不可也。若夫公定之法律，则固自制而自守之，非一人专断以羁轭我也。人人欲保其秩序，知法律为群治所必需，乃制是以树公众同守之防闲，以谋公众莫大之幸福。故无论其为国家，其为团体，苟有公定之法，则必神圣而拥护之，尊敬而遵守之，然后国家乃兴，团体乃固。若犹必厌其限制，苦其束缚，不肯俯首听命，而必辄荡其范围，则是我固未有自治之力，尚无以异于野蛮之汗漫恣睢也。夫我之大蹂大搏，必欲摧陷廓清此旧法者，宁非恶其法之恶而不良，不足以护此秩序自由哉？乃我方抗其恶法，而先自陷于无法律之域，相率而汗漫恣睢，是其群之秩序自由，缚于恶法而尚有生机者，荡于无法而反无萌孳也。况夫一群之内，既无法以相团，人皆无所遵守，则各逞其私意，以为群内之竞争，一团散沙，内乱不暇，更安有大力以竞争于群外，抗此私人之命令而改革之耶？力既不足以建设，乃并破坏而亦有所不能，则虽意气激昂，仍不能不蜷伏于私人命令之下。是则谁之咎也？故曰不可服从私人之命令，而不可不服从公定之法律。

一曰不可服从少数之专制，而不可不服从多数之议决。一团体之成立也，必有所以抔合而统一之者，然后内之可以整理

内治，外之可以抗御他群。故贵族专制之国，统一于少数之人；立宪民主之国，则统一于多数之人。其统一之者虽不同，然散涣纷乱之不足为治，则固事理所必然者也。夫以少数之人，盘踞团体之上，一人发令，万众受命。挈其群而左右之，生杀赏罚，惟余马首是瞻，甚者威劫势赫，使多数者莫之敢抗，俯首以就其范围，伸一人而诎万夫，理势均有所不顺。识者愤懑不平，务欲抗而屈之，均而齐之，固其所矣。然欲抗屈此专制者，固恶其统一之非其道，非谓团体当分携角立，人人各行其志，各逞其欲，不必复相统一也。吾观文明诸国之为群也，上自一国之国会，下至一事之法团，乃至一政党之组织，一地方之议会，莫不采用少数服从多数之制。立一法，议一事，必合大众以讨论之，人人各抒其意见。意见固不能尽同矣，则必取决于多数。既以多数议决，则虽反对之党，有力之人，亦皆屈己以从众，遵行其议而莫之违。彼盖知群之不能无所统一，故不惜绌小己以申大群也。夫语人类全体之幸福，则以多数而制少数，与以少数而制多数，要不过彼善于此，未足以云大同。且或以多数之愚者，制少数之智者，则多数议决固非必无弊。然大同之义既不能实行于今日，弊取其轻，则多数议决之制，固亦可谓治之最善，法之最公者矣。今日吾国之为群者，固非不谓结合团体，易吾国散漫之弊风也，然独立自主之癖见，久已横梗于胸中，故立一法也，议一事也，人人各挟一主义，人人各怀一意见。吾且勿问其主义意见之为公为私也，一人一义，十人十义，各非其非而是其是，必不肯舍己以从人，甚或不问事理，但逞意气以加人，不察情势，务标高论以求胜，百议沸腾，相持不下，卒至以一二人而梗挠公议，以一二人而武断群事，虽以寥寥百十之人，已水火冰炭而不能相合，以此谋国，更安能戮力同心，合大众以成大业哉？方将牺

牲身命以贡献于其群，顾先不能牺牲此区区之意见。其有规以大义者，彼且谓吾固不能为奴隶。呜呼，服从多数而亦曰奴隶，是文明诸国之国会政党，固皆奴隶之制而亦不足法也。则无亦陈义之太高邪？故曰可不服从于少数之专制，而不可不服从于多数之议决。

由是观之，服从者固非必奴隶。服从强者之恶性必不可有，而服从良心之美性必不可无也。故欲合大群，不可不养其服从之美性，欲养服从之美性，则宜培其美性之根原。美性之根原何也？

一日公益心。人能自拔于腐败风气之外，毅然思所以易之，则其人必杰出于常人者也。其人既杰出于常人，则必有驰骋纵横不可羁勒之雄心，必有天上地下惟我独尊之盛气，必不肯依傍门户，拘守规律，屈己见而就人范围。然所贵乎豪杰者，非谓其有桀骜鸷之才，足以推倒他人，岿然独雄于群上也，固谓其能谋团体之幸福，以一群之公益为目的也。夫诚以公益为目的，则必合力以御群外之公敌，而不肯妄生意见，别增群内之私敌，一志以扩一群之公利，而不肯骋其野心，别谋一身之私利，兢兢然谨守其群之法律，以维持其群之秩序，务团结以厚其内力，以求胜于群外之竞争。虽有不可羁勒之雄心，唯我独尊之盛气，然一制以公益之主义，自能屈服其不驯之性，不能下人之气，连锁众杰而使之同出一途。盖彼深知我固团体中之一分子，我既以公益为目的，则不能不减其一部分之独立，以保其团体之独立，割其一部分之自由，以增其团体之自由也。夫航舟于惊涛骇浪之中，则虽妄人暴夫，不敢不听船长之指挥，盖非是则全舟沉没矣。血战于深陷重围之际，则虽骄将悍卒，不能不受军律之节制，盖非是则全军覆败矣。若宁没其全舟，而必不可听指挥，宁覆其全军，而必不可受节

制，则其人必不谙时势，不服公理，徒藉独立自由以肆其恣睢，而未尝有拯溺御敌之公心者也。彼富于共同之观念者，必不忍为对内之竞争也。

一曰裁制力。一国民权之盛衰，自由之完缺，宪法之固否，恒视其民族裁制力之大小以为比例差。英人之建设立宪也，数百年而无所变动，循用至今，而日以巩固。美人之建立共和政体也，措置一定，遂立不拔之基。法人自大革命以来，变置国体者三，更易宪法者十二，君政民政，置如弈棋，王党民党，屡起屡仆，而今日之共和政体，识者犹虑其不能持久，而民权之偏缺不完，更远不逮于英美，盖拉丁民族裁制力之薄弱，远非条顿民族之比也。今夫喜自由而恶检束，人之天性然矣。然自由者固自有其量而不能逾溢者也。夫人情既乐于恣睢，而嗜欲之驱役，外物之诱引，血气之激荡，又常能涨其恣睢之热度，使之奋踊而不自持。苟顺是而不受之以节，则横决暴溢，必将为过度之自由。两过度之自由相遇，则必利害冲突，将抵触齟齬而无以为安。彼野蛮未开之族，与夫年未及岁之人之不能享有自由者，固谓其裁制力薄，动相抵触齟齬，不能不加以强制，而使之受治于他人，盖不能服从良心，则必至服从外力，此固事理所必然者也。是故真能自由者，必先严于自治，务节其恣睢之性，置其身于规律之中，一举一动，一话一言，无不若有金科玉律之范于其前，循循然罔敢逾越。彼岂好为气自苦哉？彼盖知服从者人道所不能免，我不以道德法律自制裁，人将以权力命令制裁我，与其服从于他人之权力命令，无宁服从于吾心道德法律之制裁。故自由愈盛之国，则其人制裁之力愈厚，而其服从之性亦愈丰。若荡荡然纵其野蛮之自由，不能自节其情欲，则是制裁之力，未能愈于蛮人童子，曷怪其蹙然苦于缚束，自决溢于道德法律之范围也？

弥尔之言曰：“惟有制裁规则者，然后可言自由。无制裁规则而言自由者，非爱自由也，爱恣睢耳。”今之言自由者，吾宁敢谓其尽爱恣睢。然公益心之缺乏，制裁力之薄弱，但嚣然纵其意气以自快，则吾不知其去恣睢者复几何矣。且世之倡立宪，倡共和，倡革命者，其宗旨所在，顾非欲出其群于奴隶而自由之哉？然吾闻欲进众人于自由者，则其人必不得享众人之自由，欲脱众人于奴隶者，则其人必先为众人之奴隶。彼美国大统领之下教令于国中，及致书牒于国人，其署名也，必自称为沙芬（servant）。沙芬译言仆夫也。夫既自任为公仆矣，则公众所命令，舆论所监督，宪法所缚束，其服从之态，岂有异于私人之奴隶？且以一人而服众人之劳役，以一人而受众人之指挥，且举国人奴隶之劳辱困苦，而以身代任之，代尝之，则服从之况味，不自由之痛苦，当更千百于私人之奴隶。而其人必不以为难堪，以为耻辱者，则固以吾欲脱其群于奴隶，而许身以为其公奴隶，则服从公律，服从公议，是固义务所当然，我不入地狱谁入地狱者，故不惜委一身为奴隶，以冀代众人之奴隶。盖真爱自由者，以一群一国之自由为目的，而不以一身一事之自由为目的也。若愿为私人之奴隶，遂并耻为公众之奴隶，将谋一群之自由，乃先争一己之自由，殉私忘公，血气用事，乃至抵触以破坏公团，放荡以蹂躏群纪，是无论其宪法民政之不能成立，即与以宪法而吾恐其不能一日安，授以民政而吾恐其不能期月守也。呜呼，是则诚宜为弥尔所诃矣。

（一九〇三年）

介绍我自己的思想

胡 适

我在这十年之中，出版了三集《胡适文存》，约计有一百四五十万字。我希望少年学生能读我的书，故用报纸印刷，要使定价不贵。但现在三集的书价已在七元以上，贫寒的中学生已无力全买了。字数近百五十万，也不是中学生能全读的了。所以我现在从这三集里选出了二十二篇论文，印作一册，预备给国内的少年朋友们作一种课外读物。如有学校教师愿意选我的文字作课本的，我也希望他们用这个选本。

我选的这二十二篇文字，可以分作五组。

第一组六篇，泛论思想的方法。

第二组三篇，论人生观。

第三组三篇，论中西文化。

第四组六篇，代表我对于中国文学的见解。

第五组四篇，代表我对于整理国故问题的态度与方法。

为读者的便利起见，我现在给每一组作一个简短的提要，使我的少年朋友们容易明白我的思想的路径。

第一组收的文字是：

演化论与存疑主义

杜威先生与中国

杜威论思想

问题与主义

新生活

新思潮的意义

我的思想受两个人的影响最大：一个是赫胥黎，一个是杜威先生。赫胥黎教我怎样怀疑，教我不信任一切没有充分证据的东西。杜威先生教我怎样思想，教我处处顾到当前的的问题，教我把一切学说理想都看作待证的假设，教我处处顾到思想的结果。这两个人使我明了科学方法的性质与功用，故我选前三篇介绍这两位大师给我的少年朋友们。

从前陈独秀先生曾说实验主义和辩证法的唯物史观是近代两个最重要的思想方法，他希望这两种方法能合作一条联合战线。这个希望是错误的。辩证法出于海格尔的哲学，是生物进化论成立以前的玄学方法。实验主义是生物进化论出世以后的科学方法。这两种方法所以根本不相容，只是因为中间隔了一层达尔文主义。达尔文的生物演化学说给了我们一个大教训：就是教我们明了生物进化，无论是自然的演变，或是人为的选择，都由于一点一滴的变异，所以是一种很复杂的现象，决没有一个简单的目的地可以一步跳到，更不会有一步跳到之后可以一成不变。辩证法的哲学本来也是生物学发达以前的一种进化理论；依他本身的理论，这个一正一反相毁相成的阶段应该

永远不断的呈现。但狭义的共产主义者却似乎忘了这个原则，所以武断的虚悬一个共产共有的理想境界，以为可以用阶级斗争的方法一蹴即到，既到之后又可以用一阶级专政方法把持不变。这样的化复杂为简单，这样的根本否定演变的继续，便是十足的达尔文以前的武断思想，比那顽固的海格尔更顽固了。

实验主义从达尔文主义出发，故只能承认一点一滴的不断的改进是真实可靠的进化。我在“问题与主义”和“新思潮的意义”两篇里，只发挥这个根本观念。我认定民国六年以后的新文化运动的目的是再造中国文明，而再造文明的途径全靠研究一个个的具体问题。我说：

文明不是笼统造成的，是一点一滴的造成的，进化不是一晚上笼统进化的，是一点一滴的进化的，现今的人爱谈“解放”与“改造”，须知解放不是笼统解放，改造也不是笼统改造。解放是这个那个制度的解放，这种那种思想的解放，这个那个人的解放：都是一点一滴的解放。改造是这个那个制度的改造，这种那种思想的改造，这个那个人的改造：都是一点一滴的改造。（页五〇）

再造文明的下手工夫是这个那个问题的研究。再造文明的进行是这个那个问题的解决。（页五九）

我这个主张在当时最不能得各方面的了解。当时（民国八年）承“五四”“六三”之后，国内正倾向于谈主义。我预料到这个趋势的危险，故发表“多研究些问题，少谈些主义”的警告。我说：

凡是有价值的思想，都是从这个那个具体的问题下手的。先研究了问题的种种方面的种种事实，看看究竟病在何处，这是思想的第一步工夫。然后根据于一生的经验学问，提出种种解决的方法，提出种种医病的丹方，这是思

想的第二步工夫。然后用一生的经验学问，加上想像的能力，推想每一种假定的解决法应该可以有什么样的效果，更推想这种效果是否真能解决眼前这个困难问题。推想的结果，拣定一种假定的（最满意的）解决，认为我的主张，这是思想的第三步工夫。凡是有价值的主张，都是先经过这三步工夫来的。（页二九）

我又说：

一切主义，一切学理，都该研究。但只可认作一些假设的（待证的）见解，不可认作天经地义的信条；只可认作参考印证的材料，不可奉为金科玉律的宗教；只可用作启发心思的工具，切不可用作蒙蔽聪明，停止思想的绝对真理。如此方才可以渐渐养成人类的创造的思想力，方才可以渐渐使人类有解决具体问题的能力，方才可以渐渐解放人类对于抽象名词的迷信。（页三六）

这些话是民国八年七月写的。于今已隔了十几年，当日和我讨论的朋友，一个已被杀死了，一个也颓唐了，但这些话字字句句都还可以应用到今日思想界的现状。十几年前我所预料的种种危险，——“目的热”而“方法盲”，迷信抽象名词，把主义用作蒙蔽聪明停止思想的绝对真理，——一一都显现在眼前了。所以我十分诚恳的把这些老话贡献给我的少年朋友们，希望他们不可再走错了思想的路子。

《新生活》一篇，本是为一个通俗周报写的；十几年来，这篇短文走进了中小学的教科书里，读过的人应该在一千万以上了。但我盼望读过此文的朋友们把这篇短文放在同组的五篇里重新读一遍。赫胥黎教人记得一句“拿证据来！”我现在教人记得一句“为什么？”少年的朋友们请仔细想想：你进学校是为什么？你进一个政党是为什么？你努力做革命工作是为什么？

么？革命是为了什么而革命？政府是为了什么而存在？

请大家记得：人同畜生的分别，就在这个“为什么”上。

二

第二组的文字只有三篇：

《科学与人生观》序

不朽

易卜生主义这三篇代表我的人生观，代表我的宗教。

《易卜生主义》一篇写的最早，最初的英文稿是民国三年在康奈尔大学哲学学会宣读的，中文稿是民国七年写的。易卜生最可代表十九世纪欧洲的个人主义的精华，故我这篇文章只写得一种健全的个人主义的人生观。这篇文章在民国七八年间所以能有最大的兴奋作用，和解放作用，也正是因为他所提倡的个人主义在当日确是最新鲜又最需要的一针注射。

娜拉抛弃了家庭丈夫儿女，飘然而去，只因为她觉悟了她自己也是一个人，只因为她感觉到她“无论如何，务必努力做一个人”。这便是易卜生主义。易卜生说：

我所最期望于你的是一种真实纯粹的为我主义，要使你有时觉得天下只有关于你的事最要紧，其余的都算不得什么。……你要想有益于社会，最好的法子莫如把你这块材料铸造成器。……有的时候我真觉得全世界都像海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己。（页九四）这便是最健全的个人主义。救出自己的唯一法子便是把你这块材料铸造成器。

把自己铸造成器，方才可以希望有益于社会。真实的为我，便是最有益的为人。把自己铸造成了自由独立的人格，你

自然会不知足，不满意于现状，敢说老实话，敢攻击社会上的腐败情形，做一个“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”的斯铎曼医生。斯铎曼医生为了说老实话，为了揭穿本地社会的黑幕，遂被全社会的人喊作“国民公敌”。但他不肯避“国民公敌”的恶名，他还要说老实话。他大胆的宣言：

世上最强有力的人就是那最孤立的人！

这也是健全的个人主义的真精神。

这个个人主义的人生观一面教我们学娜拉，要努力把自己铸造成个人；一面教我们学斯铎曼医生，要特立独行，敢说老实话，敢向恶势力作战。少年的朋友们，不要笑这是十九世纪维多利亚时代的陈腐思想！我们去维多利亚时代还老远哩。欧洲有了十八九世纪的个人主义，造出了无数爱自由过于面包，爱真理过于生命的特立独行之士，方才有今日的文明世界。

现在有人对你们说：“牺牲你们个人的自由，去求国家的自由！”我对你们说：“争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自己的人格，便是为国家争人格！自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！”

（一九三〇年）

自由与秩序

李大钊

社会的学说的用处，就在解决个人与社会间的权限问题。凡不能就此问题为圆满的解决者，不足称为社会的学说。

极端主张发展个性权能者，尽量要求自由，减少社会及于个人的限制；极端主张扩张社会权能者，极力重视秩序，限制个人在社会中的自由。“个人主义”（Individualism）可以代表前说；“社会主义”（Socialism）可以代表后说。

但是，个人与社会，不是不能相容的二个事实，是同一事实的两方面；不是事实的本身相反，是为人所观察的方面不同。一云社会，即指由个人集成的群合；一云个人，即指在群合中的分子。离于个人，无所谓社会；离于社会，亦无所谓个人。故个人与社会并不冲突，而个人主义与社会主义亦决非矛盾。

试想一个人自有生以来，即离开社会的环境，完全自度一种孤立而岑寂的生活。那个人断没有一点的自由可以选择，只有孤立是他唯一的生活途径。这种的个人，还有什么个人的意义！

试想一社会若完全抹煞个性的发展，那社会必呈出死气奄奄的气象。他所包蓄的份子，既——的失其活动之用而日就枯

亡与陈腐，更安有所谓秩序者！

由此看来，真正合理的个人主义，没有不顾社会秩序的；真正合理的社会主义，没有不顾个人自由的。个人是群合的原素，社会是欢异的组织。真实的自由，不是扫除一切的关系，是在种种不同的安排整列中保有宽裕的选择机会；不是完成的终极境界，是进展的向上行程。真实的秩序，不是压服一切个性的活动，是包蓄种种不同的机会使其中的各个份子可以自由选择安排的；不是死的状态，是活的机体。

我们所要求的自由，是秩序中的自由；我们所顾全的秩序，是自由间的秩序。只有从秩序中得来的是自由，只有在自由上建设的是秩序。个人与社会、自由与秩序，原是不可分的东西。

（一九二一年一月十五日）

个性主义与个人主义

蒋梦麟

何谓个性主义 (Individuality) 曰 , 以个人固有之特性而发展之 , 是为近世教育学家所公认 , 教育根本方法之一也 , 无或持异议者矣。何谓个人主义 (Individualism) 曰 , 使个人享自由平等之机会 , 而不为政府社会家庭所抑制是也。趋乎极端者 , 吾国之老庄学说 , 西洋之无政府党是也。极端反对之者 , 德国日本之国家学说是也。中正和平之个人主义 , 英美之平民主义 (Democracy) 是也。

老子曰 : “ 弃仁绝义 , 民复孝慈 ” 。又曰 : “ 剖斗折衡 , 而民不争 ” 。庄子曰 : “ 奈何以仁义胶天下乎 ” ? 老庄所谓仁义者 , 社会所公认之道德标准是也。个人为道德标准所束缚 , 则梏其性。此庄子所以谓 “ 骈颈虽短 , 续之则忧 ” 也。无政府主义者曰 : 政府万恶之原 , 社会万恶所归 , 皆所以戕贼个人之性者也 , 除而去之 , 则个人得以自由发达。是两派者 , 西国学者称之为极端的个人主义 (Radical individualism) , 现今之世界 , 不可行也。行之 , 则社会之秩序乱。

德国与日本之国家学说曰 : 国家为无上尊严之所寄 , 个人当牺牲一己以为国家谋强力 ; 国家有存在 , 个人无存在 : 是极端反对个人主义者也。两端之中 , 有中正和平之个人主义在 ,

是即上所谓英美之平民主义是也。

平民主义者曰：个人有个人之价值，不可戕贼之。国家与社会者，所以保障个人之平等自由者也。故个人对于国家社会，有维持之责任；国家社会对于个人，有保障之义务。个人之行为有违害国家社会者，法律得以责罚之。

国家社会有戕贼个人者，个人得以推翻而重组之。故平民主义者，个人与国家社会互助之主义也。以平民主义为标准之个人主义，即作者之所谓个人主义也。

共和之国，其要素为平民主义。平民主义之要素，在尊重个人之价值。所谓自由平等者，非尊重个人之价值而何！

个人之价值，当以教育之方法而增进之，此即所谓发展个性是也。发展个性之基本学说，即孟子之性善说。夫性既善，则教育所当事者，发展此善性而已。故孟子曰：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”。又曰：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之使然，泉之始达，苟或充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母”。此孟子发展个性之说也。近世心理学大昌，各个人有其特性，已成科学上之事实。子因人施教，证诸心理，实为正当之教育法。西洋教育大家，如卢骚，如福禄培，如裴斯泰洛齐，又近今如蒙得梭利，如杜威，莫不以发展个性为教育之原则。盖善性非此不展，个人之价值，非此不能增进也。

对社会国家而言，曰个人主义。平民主义所主张之自由平等，即保障个人之说也。

对文化教育而言，曰个性主义。发展个性，养成特才，则文化得以发达。不然，人类中无特出之材，则其文化必在水平线下。

大战告终，武力摧折，平民主义已占胜势。欲解决中国社会之基本问题，非尊重个人之价值不为功。

吾国文化，较诸先进之国，相形见绌。吾人其欲追而及之乎，则必养成适当之特才。欲养成适当之特才，非发展个性不为功。

（一九一九年）

十一、自由主义 教育思想

提要与按语

英国著名自由主义思想家穆勒在《论自由》一书中，谈到自由主义的教育观时指出，“政府只要决心要求每个儿童都受到良好的教育，并不必自己操心去备办这个教育。……要知道，由国家强制教育是一回事，由国家亲自指导那个教育是完全不同的另一回事。……若把人民的教育全部或大部交在国家手里，我反对决不后于任何人。……由国家主持一种一般的教育，这无非是要用一个模子把人们都铸成一样；而这个模子又必定是政府中有势者所乐取的一种，于是就不可免随其有效和成功的程度而相应地形成对于人心并自然而然跟着也形成对于人身的某种专制。”严复先生作为中译该书的第一人，当然不能免受该书中的自由主义教育思想的熏染。

严复先生发表于一八九八年的《论治学治事宜分二途》也许是最早肯定应按照自由主义的教育思想来办学的文字。在作者看来，大学堂是培养治学之材的地方，在中国不办大学堂则已，要办就要依据治学与治事分开的原则，及不能把大学堂办成“党校”，也不能办成“干校”，因为“治学之材与治事之材，恒不能相兼。……惟有或不相侵，故能彼此相助。……学问政治，至大之工，奈何其不分哉！……有学问之名位，有政治之名位。学问之名位，所以予学成之人；政治之名位，所以予入仕之人。……天下未有民权不重而国君能常存者也。”承

认治学与治事须分开，就意味大学教育必须独立，既要独立于治事的官衙，也要独立于以政治为职业的政党，从而为后来蔡元培等人提出“教育独立”在理论上铺平了道路。

而对蔡元培的自由主义教育思想和办学方针有过影响的德国自由主义思想家威廉·洪堡早在一七九二年就提出国家无权插手教育。根据洪堡的看法，符合自由主义理念的新型大学应该是塑造完善的个人，致力于真正的学术。教授和学生都应该成为真理的追求者。达到这一目的的手段是不受限制的学术自由和教育独立。教育必须承认个人和尊重个人的价值，因而必须赋予师与生不受限制的学术自由。蔡元培的教育与办学思想可以说与上述二人如出一辙。在《教育独立议》一文，蔡先生在严几道的治学治事分立论的基础上，明确地提出：“教育事业当完全交与教育家，保有独立的资格，毫不受各派政党或各派教会的影响。”这就要求“教育家事业不可不超然于各派政党以外”。而实现分立的途径不外乎：“大学的事务，都由大学教授所组织的教育委员会主持。大学校长，也由委员会举出。由各大学校长，组织高等教育会议，办理各大学区互相关系的事务。教育部，专办理高等教育会议所议决事务之有关系于中央政府者，及其他全国教育统计与报告等事，不得干涉各大学区事务。教育总长必经高等教育会议承认，不受政党内阁更迭的影响。”

如果本书所选的其他文章主要是正面反映蔡子民先生的自由主义教育主张和办学思想的话，《关于不合作的宣言》则从反面表达了作者在恶浊的政治和官办教育下校长生涯的苦难体验：“自从任了半官式的国立大学校长以后，不知道一天要见多少不愿意见的人，说多少不愿意见的话，看多少不愿意见的信。想每天腾出一两点钟读读书，竟做不到，实在苦痛极了。

而这个职务，又适在北京，是最高立法机关行政机关所在的地方。止见他们一天一天的堕落：议员的投票，看津贴有无；阁员的位置，禀军阀意旨；法律是舞文的工具；选举是金钱的决赛；不计是非，止计利害；不要人格，止要权与利。这种恶浊的空气，一天一天的浓厚起来，我实在不能再受了。我们的责任在指导青年，在这种恶浊气里面，要替这几千青年保险，叫他们不致受外界的传染，我自忖实在没有这种能力。所以早早想脱离关系，让别个能力较大的人来担任这个保险的任务。”在如此痛心疾首的省思下，蔡先生决意拒绝与践踏自由主义教育原则的当局合作，愤然辞去北大校长的职务。在作者看来，改变这种局面的出路就在于：廉洁的政治，独立的教育。

个人主义的核心是个人的自治，与家长制下的牧民式的他治背道而驰。蒋梦麟先生在《个人价值与教育之关系》中依据自由主义的个人主义思想，强调了不论人在先天与后天的秉赋与才能上多么不平等，但人与人之间在人格、在作为人所应有的尊严上是一律平等的。“人群之中，则此个人与彼个人相去远甚；有上智，有下愚；有大勇，有小勇，有无勇；有善舞，有善弈，有善射，有善御；皆以秉性与环境之不同，而各成其材也。……个人各秉特殊之天性，教育即当因个人之特性而发展之，且进而至其极。……各个人秉赋之分量有不同，而欲因其分量之多少而至其极则同。……新教育之效力，即在尊重个人之价值。”而自由主义的政治设施始终是围绕着实现个人、实现自己的价值而确立的。“所谓‘自由’所谓‘平等’所谓‘民权’，‘共和’，‘言论自由’，‘选举权’，‘代议机关’，皆所以尊重个人之价值也。”相比之下，在专制政治下，政府“视万民若群羊用牧民政策足矣，何所用其‘言论自由’何所用其‘选举权’乎？牧民政策，仁者牧之，不仁者肉之，牧

之始，肉之兆也。故牧民政策之下，个人无位置，尽群羊而已。”有鉴于此，作者得出了这样的结论：“吾人若视教育为增进文明之方法，则当自尊重个人始。”从这种意义上讲，自由主义的教育应是普及个人主义的教育。

在《进化社会的人格教育》中，作为自由主义教育家，蒋梦麟先生格外强调个人的独立人格的培养对于社会进步的极端重要性，指出，人格教育的目的在于使个人“具独立不移之精神”。在自由主义那里，对个性的尊重与对个性之间差异的宽容是密不可分的，因此，鼓励人格独立、个性解放的进化社会，须有特殊的度量，即“能包容新思想也”。而在与“进化社会”的那种压制人格独立和个性解放的社会，“压制言论自由”；“凡有新学说出现，必挫折之。使无存在之机会”。

在《和平教育》中，蒋梦麟先生注意到了个人在专制政治与自由民主政治下的两种截然不同的地位，指出了古代仁政与暴政之间的内在联系，因为在仁政之下，“国民如群羊，仁君牧之，牧之得其道……仁政之下，暴政伏焉；牧之始，鱼肉之始也。……则又谁与之抗！……羊肥而食，食者暴也；羊瘠而牧，牧者仁也。牧而食，食而牧。”自由民主社会，是一个严格限制政治暴力的和平社会，其教育思想当然是和平教育，其任务是“首以增进平民之能力知识为本，使人民咸成健全之个人”。作者一反近代主张军国主义教育的倾向，坚持认为，“强国之道，不在强兵，而在强民。强民之道，惟在养成健全之个人……无军国民教育也”。他还发现，在美国这样的国家，“其陆军总长，文人也”。作者所强调的和平教育，同样也是建立在个人主义基础之上的。这种个人主义的教育的内容是：“自治也，独立也，自由平等也……养成精确明晰之思考力”。所以，“个人强健，社会进化之基础也。”

论治学治事宜分二途

严 复

自学校之弊既极，所谓教授训导者，每岁科两试，典名册，计赞币而已。师无所为教，弟无所为学，而国家乃徒存学校之名，不复能望学校之效。积习已久，不可骤更，乃不得已而以书院济之，十八行省中，其布政司之所治者，必有数大书院，若府治，若县治，莫不有之，即村镇之稍大者，亦往往有焉。书院之大者，岁糜数万金之款，聚生徒数百人；其小者，亦必有名额数十。月必有课，课必第其甲乙。官若师则视其甲乙以奖励之，若师若弟子，均有所事事，而学校之意遂寄于书院矣。木之老也，必荣其歧；事之弊也，必贵其式。有内阁而又有军机，有地方官而又有局所，其同一故哉！然书院之兴，虽较胜于学校，其所课者，仍不离乎八股试帖，或诗赋杂体文；其最高雅者，乃分经学、史学、理学、文学等而试之。而其不切于当世之务，则与八股试帖等。士之当穷居，则忍饥寒，事古毕。父兄之期之者，曰：得科第而已。妻子之望之者，曰：得科第而已。即己之寤寐之所志者，亦不过曰：得科第而已。应试之具之外，一物不知，无论事物之赜，古今之通，天下所厚望于儒生者，彼不能举其万一。即市侩贩夫，目不知书，而既阅历于世者甚亲，其识或出儒生之上。于是举世

不见通儒之用，而儒术遂为天下病。况乎叔世俗漓，机械百出，当其伏处，苟能呶唔，作可解不可解之文字，尚能藏其拙也。一旦通籍，则尽弃其诗书乐礼之空谈，而从事簿书期会之实事，非独其事非所素习也，即其情亦非己所素知。在捷给者，或不难尽更其面目；其迟钝者，仍不免有平夙作诸生时之故态，而因以为仕病。盖章缝之道苦矣。有识之士，深维世变，见夫士气不振，官常不肃，学业不修，政事不举，一一均由于所学之非；乃相与慷慨叹诧而言曰：天下之官，必与学校之学相应，而后以专门之学任专门之事，而治毕举焉，斯言也，一唱而百和，凡为有志，莫不然之。虽然，以此论矫当世之论则可耳，若果见诸施行，则流弊之大，无殊今日。

天下之人，强弱刚柔，千殊万异，治学之材与治事之材，恒不能相兼。尝有观理极深，虑事极审，宏通渊粹，通贯百物之人，授之以事，未必即胜任而愉快。而彼任事之人，崛起草莱，乘时设施，往往合道，不必皆由于学。使强奈端以带兵，不必能及拿破仑也；使毕士马以治学，未必及达尔文也。惟其或不相侵，故能彼此相助。土蛮之国，其事极简，而其人之治生也，则至繁，不分工也。国愈开化，则分工愈密，学问政治，至大之工，奈何其不分哉！今新立学堂，革官制，则必曰，学堂之学，与天下之官相应，则必其治学之材，幸而皆能治事则可，倘或不然，则用之而不效，则将疑其学之非，其甚者，则将谓此学之本无用，而维新之机碍，天下之事去矣。

然则将何为而后可？曰：学成必予以名位，不如是不足以劝。而名位必分二途：有学问之名位，有政治之名位。学问之名位，所以予学成之人；政治之名位，所以予入仕之人。若有全才，可以兼及；若其否也，任取一途。如谓政治之名位，则有实任之可见，如今日之公卿百执事然，一人自能贵而取之；学

问之名位，既与仕宦不相涉，谁愿之哉？则治学者不几于无人乎？不知名位之称，本无一定。农工商各业之中，莫不有专门之学。农工商之学人，多于入仕之学人，则国治；农工商之学人，少于入仕之学人，则国不治。野无遗贤之说，幸而为空言，如其实焉，则天下大乱。今即任专门之学之人，自由农、工、商之事，而国家优其体制，谨其保护，则专门之人才既有所归，而民权之意亦寓焉。天下未有民权不重而国君能常存者也。治事之官，不过受其成而已，国家则计其效而尊辱之。如是，则政治之家亦有所凭依，以事逸而名荣，非两得之道哉？且今日学校官制之大弊，实生于可坐言即可起行之一念耳。以坐言起行合为一事，而责以人人能之。方其未仕，仅观其言，即可信其能行；及其不能，则必以伪出之，而上不得已亦以伪应焉，而上下于是乎交困，天下古今，尝有始事之初，不过一念之失，而其末也，则弊大形，极天下之力而不足挽回，此类也哉！

（一八九八年）

教育独立议

蔡元培

教育是帮助被教育的人，给他能发展自己的能力，完成他的人格，于人类文化上能尽一分子的责任；不是把被教育的人，造成一种特别器具，给抱有他种目的的人去应用的。所以，教育事业当完全交与教育家，保有独立的资格，毫不受各派政党或各派教会的影响。

教育是要个性与群性平均发达的。政党是要制造一种特别的群性，抹杀个性。例如，鼓励人民亲善某国，仇视某国；或用甲民族的文化，去同化乙民族。今日的政党，往往有此等政策，若参入教育，便是大害。教育是求远效的；政党的政策是求近功的。中国古书说：“一年之计树谷；十年之计树木；百年之计树人。”可见教育的成效，不是一时能达到的。政党不能常握政权，往往不出数年，便要更迭。若把教育权也交与政党，两党更迭的时候，教育方针也要跟着改变，教育就没有成效了。所以，教育事业不可不超然于各派政党以外。

教育是进步的：凡有学术，总是后胜于前，因为后人凭着前人的成绩，更加一番功夫，自然更进一步。教会是保守的：无论什么样尊重科学，一到《圣经》的成语，便绝对不许批评，便是加了一个限制。教育是公同的：英国的学生，可以读

阿拉伯人所作的文学；印度的学生，可以用德国人所造的仪器，都没有什么界限。教会是差别的：基督教与回教不同；回教又与佛教不同。不但这样，基督教里面，天主教与耶稣教又不同。不但这样，耶稣教里面，又有长老会、浸礼会、美以美会……等等派别的不同。彼此谁真谁伪，永远没有定论。只好让成年的人自由选择，所以各国宪法中，都有“信仰自由”一条。若是把教育权交与教会，便恐不能绝对自由。所以，教育事业不可不超然于各派教会以外。

但是，什么样可以实行超然的教育呢？鄙人拟一个办法如下：

分全国为若干大学区，每区立一大学；凡中等以上各种专门学术，都可以设在大学里面，一区以内的中小学校教育，与学校以外的社会教育，如通信教授、演讲团、体育会、图书馆、博物院、音乐、演剧、影戏……与其他成年教育、盲哑教育等等，都由大学办理。

大学的事务，都由大学教授所组织的教育委员会主持。大学校长，也由委员会举出。

由各大学校长，组织高等教育会议，办理各大学区互相联系的事务。

教育部，专办理高等教育会议所议决事务之有关系于中央政府者，及其他全国教育统计与报告等事，不得干涉各大学区事务。教育总长必经高等教育会议承认，不受政党内阁更迭的影响。

大学中不必设神学科，但于哲学科中设宗教史、比较宗教学等。

各学校中，均不得有宣传教义的课程，不得举行祈祷式。以传教为业的人，不必参与教育事业。

各区教育经费，都从本区中抽税充用。较为贫乏的区，经高等教育会议议决后，得由中央政府拨国家税补助。

(注)

分大学区与大学兼办中小学校的事，用法国制。

大学可包括各种专门学术，不必如法、德等国别设高等专门学校，用美国制。

大学兼任社会教育，用美国制。

大学校长，由教授公举，用德国制。

大学不设神学科，学校不得宣传教义与教士不得参与教育，均用法国制。瑞士亦已提议。

抽教育税，用美国制。

(一九二二年三月)

关于不合作的宣言

蔡元培

《象传》说：“小人知进而不知退”。我国近年来有许多纠纷的事情，都是由不知退的小人酿成的。而且退的举动，并不但是消极的免些纠纷，间接的还有积极的努力。

当民国七年南北和议将开的时候，北京有一个平和期成会，我也充作会员。会员里面有好几位任北方代表的，中有一位某君在会中发言道：“诸君知道辛亥革命，清室何以倒的这样快？惟一的原因，是清朝末年，大家知道北京政府绝无希望，激烈点的，固然到南方去做革命的运动；就是和平点的，也陆续离去北京。那时候的北京，几乎没有一个有知识有能力的人，所以革命军一起，袁项城一进北京，清室就像‘拉枯摧朽’的倒了。现在的政府也到末日了，且看他觉悟了没有。若是这一次他还是不肯开诚布公的与南方协议，那就没有希望了。我们至少应该相率离京，并家眷也同去。”我那时听了这一番话，很为感动。当局的坏人大抵一无所能的为多，偶有所能，也是不适于时势的。他所以对付时局，全靠着一般胥吏式机械的学者替他在衙署里面，办财政办外交等，替他在文化事业上作装饰品。除了这几项外，他还有什么维持的能力呢？所以这班胥吏式机械式的学者只要有饭吃，有钱拿，无论什么东

西，都替他做工具，如俗语说的“有奶便是娘”的样子，实在是“助纣为虐”。他们的罪，比当局的坏人还多一点儿。

八年的春季，华北欧美同学会在清华学校开会，有一部分会员提出对于政治问题的意见，在会场上通过。我那时候就问他们：“我们提出去了，万一政府竟置之不理，我们怎么样，我个人的意思，要是我们仅为发表意见，同新闻记者的社论一样，那就不必说了。若是求有点效果，至少要有不再替政府帮忙的决心。”我那时候就缕述平和期成会中某君话告大众，并且申说：“现在政府哪一个机关，能离掉留学生？若学生相率辞职，政府当得起么？”此是我第一次宣传某君的名言。

去年春假，教职员联席会议，因教育经费没有着落，请八校校长出席发表意见。我因前一年从欧美归来，不久进病院，这一回算是第一次出席联席会议。我那时候声明我的意见，以为教育费不发，教职员无论为教课上进行障碍，或为个人生计困难，止须向校长辞职。若教职员辞职的多了，校长当向政府辞职。我想这种辞职的效力，要比罢课与包围教育当局还大得多，也缕述某君的一番话备他们参考。这是我第二次宣传某君的名言。

但是我个人性情，是曾经吴君稚辉（晖）的品评过，叫作“律己不苟而对人则绝对放任”。我自己反省过来，觉得他的品评是很不错。我对于某君的名言，虽然极端佩服，但是除前说两次宣传外，偶然于谈话时传述过几次，却从没有用这种主张向何等人作积极的运动，不过为自己向这个方向准备。

我是一个比较的还可以研究学问的人，我的兴趣也完全在这一方面。自从任了半官式的国立大学校长以后，不知道一天要见多少不愿意见的人，说多少不愿意见的话，看多少不愿意见的信。想每天腾出一两点钟读读书，竟做不到，实在苦痛极

了。而这个职务，又适在北京，是最高立法机关行政机关所在的地方。止见他们一天一天的堕落：议员的投票，看津贴有无；阁员的位置，禀军阀意旨；法律是舞文的工具；选举是金钱的决赛；不计是非，止计利害；不要人格，止要权利。这种恶浊的空气，一天一天的浓厚起来，我实在不能再受了。我们的责任在指导青年，在这种恶浊气里面，要替这几千青年保险，叫他们不致受外界的传染，我自忖实在没有这种能力。所以早早想脱离关系，让别个能力较大的人来担任这个保险的任务。

五四风潮以后，我鉴于为一个校长去留的问题，生了许多支节，我虽然抱了必退的决心，终不愿为一人的缘故，牵动学校，所以近几年来，在校中设立各种机关，完全倚几位教授为中坚，决不至因校长问题发生什么危险了。

到现在布置的如此妥当，我本来随时可以告退，不过为校中同人感情的牵扯，预备到学期假中设法脱离。不意有彭允彝提出罗案再议的事件，叫我忍无可忍，不得不立刻告退了。

罗案初起，我深恶吴景濂、张伯烈的险恶，因为他们为倒阁起见，尽可用质问弹劾的手续，何以定要用不法行为，对于未曾证明有罪的人，剥夺他的自由？我且深怪黎总统的大事糊涂，受二个人的胁迫，对于未曾证明有罪的人，草草的下令逮捕，与前年受张勋压迫，下令解散国会，实在同一糊涂。我那时候觉得北京住不得了，我的要退的意思，已经很急了。但是那时候这个案已交法庭，只要法庭依法办理，他们的倒阁目的已达，不再有干涉司法的举动，或者于法律保障人权的主义，经一番顿挫，可以格外昭明一点，不妨看他一看。现在法庭果然依法办理，宣告不起诉理由了，而国务员匆匆的提出再议的请求，又立刻再剥夺未曾证明有罪的人的自由，重行逮

捕。而提出者又并非司法当局，而为我的职务上天天有关系的教育当局，我不管他们打官话打得怎么圆滑，我总觉得提出者的人格，是我不能再与为伍的。我所以不能再忍而立刻告退了。

(一九二三年一月二十一日)

个人之价值与教育之关系

蒋梦麟

教育有种种问题，究其极，则有一中心问题存焉。此中心问题惟何？曰做人之道而已。做人之道惟何？曰增进人类之价值而已。欲增进人类之价值，当知何者为人类之价值。然泛言人类之价值，则漫无所归。且人之所以贵于他动物者，以具人类之普通性外，又具有特殊之个性。人群与牛群羊群不同。牛羊之群，群中各个无甚大别，此牛与彼牛相差无几也，此羊与彼羊相差亦无几也。人群之中，则此个人与彼个人相去远甚：有上智，有下愚；有大勇，有小勇，有无勇；有善舞，有善弈，有善射，有善御：皆以秉性与环境之不同，而各成其材也。故欲言人类之价值，当先言个人之价值。不知个人之价值者，不知人类之价值者也。人类云者，不过合各个人而抽象以言之耳。

陆象山曰：“天之所以与我者至大至刚，问尔还要做堂堂底一个人么？”此言个人之价值也。我为个人，天之所以与我者至大至刚，我当尊之敬之。尔亦为个人，天之所以与尔者，亦至大至刚，我亦当尊之敬之。个人之价值，即尔、我、他、各个人之价值。识尔、我、他之价值，即知个人之价值矣。个人云者。与尔、我、他有切肤之关系。尊敬个人，即尊敬尔、

我、他。非于尔、我、他之外，复有所谓抽象的个人也。

我国旧时之社会，由家族结合之社会也，故合君、臣、父、子、兄、弟、夫、妇、朋友为群。今日文明先进国之社会，由个人结合之社会也，故合尔、我、他、各个人而成群。由家族结合之社会，其基础在明君、贤臣、慈父、孝子。由个人结合之社会，其基础在强健之个人。

何谓强健之个人？其能力足以杀人以利己者，非强健之个人乎？曰，非也。杀人以利己，是病狂也。犹醉酒而胆壮，非胆壮也，酒为之也；其能力足以杀人，非能力大也，利诱之也。强健之个人，不当如醉汉之狂妄，而当若猛将之奋勇。

“天之所以与我者，至大至刚”。我当如猛将之临阵，奋勇直前，以达此至大至刚之天性，而养成有价值之个人。做人之道，此其根本。

此“至大至刚”者何物乎？曰凡事之出于天者，皆“至大至刚”。教育当顺此天性而行。象山曰：“教小儿先要教其自立”。自立者，以其所固有者而立之，非有待于外也。

个人各秉特殊之天性，教育即当因个人之特性而发展之，且进而至其极。我能思，则极我之能而发展我之思力至其极。我身体能发育，则极我之能而发展我之体力至其极。我能好美术，则极我之能而培养我之美感至其极。我能爱人，则极我之能而发展我之爱情至其极。各个人秉赋之分量有不同，而欲因其分量之多少而至其极则同。此孔子所谓至善，亚里士多德所谓“*Summum Bonum*”（译即至善）。

个人之价值，即存于尔、我、他天赋秉性之中。新教育之效力，即在尊重个人之价值。所谓“自由”，所谓“平等”，所谓“民权”，“共和”，“言论自由”，“选举权”，“代议机关”，皆所以尊重个人之价值也。不然，视万民若群羊，用牧民政策

足矣，何所用其“言论自由”？何所用其“选举权”乎？牧民政策，仁者牧之，不仁者肉之，牧之始，肉之兆也。故牧民政策之下，个人无位置，尽群羊而已。共和政体之下，选举之权，尽操于个人，此即尊重各人之价值也。政治因尊重个人，故曰共和，曰民权。教育因尊重个人，故曰自动，曰自治，曰个性。

我一特殊之个人也，尔一特殊之个人也，他一特殊之个人也。因尊重个人之价值，我尊重尔，尔尊重我，我与尔均尊重他，他亦还以尊重尔与我，我、尔、他均各尊重自己。人各互尊，又各自尊，各以其所能，发展“至大至刚”之天性。个人之天性愈发展，则其价值愈高。一社会之中，各个人之价值愈高，则文明之进步愈速。吾人若视教育为增进文明之方法，则当自尊重个人始。

（一九一八年）

进化社会的人格教育

蒋梦麟

何谓人格？本个人固有之特性，具独立不移之精神，其蕴也如白玉，其发也如春日，而此特性，此精神，即所谓人格也。以此为目的之教育，即所谓人格教育也。

何谓进化社会？进化社会有三条件：一曰社会所贮蓄之文明，能日日加增也。不能保守固有之文明，不必言进化。能保守矣而不能加增，亦不能言进化。故进化社会，须日日加增其文明也。二曰社会之度量，能包容新思想也。退化的社会，度量狭窄，凡有新学说出现，必挫折之，使无存在之机会，而后乃快。有清之文字狱，与俄帝国时代之压制言论自由，即其例也。三曰大多数之人民，能享文化之权利也。如文化限于少数之人，则此少数人之思想纵或高尚，往往与一般普通社会相格。其结果也，于俄国则酿成虚无党，于中国则养成迂远不切事务之书呆子。少数之人，高谈阔论，不可一世，而多数国民，其劳力如牛马，其愚鲁如蠢豕，社会之前程，遂黑暗而无光。

以上之三条件具而后社会始能进化。故个人之居进化社会中，当负此三种之责任。欲负此三种之责任，必先养成有负此责任之能力。

此能力之基础有二：一曰能行，二曰能思。所谓能思者，养成清楚之头脑，并有肝胆说出其思想，不可抄人成语，亦不可唯唯诺诺的随人脚跟后讲糊话。所谓能行者，做事担得起责任，把肩膀直起来，万斤肩仔我来当。夫如是，始能增加文化，生出新思想。至使大多数人民能享文化之权利，则须仗教育之普及。

进化社会的人格，本上文人格之定义，与夫进化社会之条件，个人能力之基础，而作进化社会的人格之解释曰：本个人固有之特性，具独立不依之精神，其蕴也如白玉，其发也如春日，具清楚之头脑，担当万斤肩仔之气概，能发明新理而传布之，勇往直前，活泼不拘，居于一社会中，能使社会进步，而此特性，此精神，即所谓进化社会的人格也。以此为目的之教育，即所谓进化社会的人格教育也。

（一九一八年）

和平与教育

蒋梦麟

和平非不战之谓也，和平亦非不战可得而几也。战争之战仗武力，和平之战仗正义。正义存乎世，则真正之和平始可得而保。若夫武人专权，正义扫地，虽无战争，非和平也，苟安耳。国民各怀苟安之心，而犹自诩其爱和平，游鱼嬉釜，供人烹调而已。

吾国人素以爱和平著。然一究其原，吾国人所谓和平者，实无坚固之基础。何以言之？曰：吾国所谓和平之基础者，非仁政也欤？仁政也者，非即所谓牧民政治也欤？国民如群羊，仁君牧之，牧之得其道，则五谷丰登，家给户足，熙攘往来，咸与升平。虽然，仁政之下，暴政伏焉；牧之始，鱼肉之始也。彼牧者一旦苟欲杀其群羊而供其大嚼，则又谁与之抗！读吾国历史，一治一乱相乘续者无他，羊肥而食，食者暴也；羊瘠而牧，牧者仁也。牧而食，食而牧，循环不已。政府以民为羊，而民亦自甘居于羊之地位。若是者数千年，积重难返，居今日而视全国之人民，要皆懦弱无能之群羊耳。故政客弄巧，国民无能为也；武人弄权，国民毋敢违焉。今日察吾国之大局，非一有政客武人而无国民之国乎？谁为为之？曰：仁政也，牧民政治也。牧民政治之和平，苟安而已。故今日欲得真

正之和平，当一反吾国向日之所谓牧民政治。

牧民政治之反面，即平民主义是也（或曰民权主义）。平民主义，首以增进平民之能力知识为本，使人民咸成健全之个人，倡造进化的社会。于是一方以健全之个人，进化的社会，而为和平之保障；一方以个人之才智，社会之能力，而扫除强暴不良之政治。如此，则熙攘往来，咸与升平，真正之和平至矣。

欲得永久之和平，必以平民主义为基础。然欲自牧民政治而跃入平民主义，决非可苟且偷安而得者，则必自人人之奋斗始。故吾所谓和平者，奋斗之和平也；达此和平之教育，奋斗之教育也。

向日德国教育主义，与夫自德国采取而来之日本教育主义，即所谓军国主义是也。日本以实践之科学，武士道之军队，一战而破纸虎之中国，再战而败雄熊之强俄，固军国民教育之功也。然德国挟其军国教育而与世界宣战，卒败于酷爱平民主义之美国与其他协约国。美国总统威尔逊曰：“吾美将牺牲一切，为正义而战，为世界平民主义求安全而战”。德军既挫，平民主义遂占胜势矣。

读者诸君乎！强国之道，不在强兵，而在强民。强民之道，惟在养成健全之个人，创造进化的社会。美国以七万五千之常备军，期年之间，集雄兵达四百万；运到法国者，每分钟计七人，每小时四百二十人，每日一万人。十一月十一日宣告停战之日，美军在法者约计二百万人。其征集运输之神速，令人惊骇。此无他，其国民之个人强也，其社会之进化率高也。美国之兵，皆平民也，未入伍以前，或为教员，或为商人，或为官吏，或为富家子，或为佣工，或为农人。其学校，无军国民教育也；其陆军总长，文人也。既无所谓督军，更无所谓镇

守使。然而个个皆良兵，人人皆勇士。非国民个人之强健，而孰能臻此乎？总统一文告，而全国青年，均赴选举区注册入伍，无敢稍后。一举公债，辄逾原额。主中馈者节省食料，大实业家弃职位而为政府效劳。国中工厂，尽听政府调度。学校男女儿童，或在庭前隙地种植，以增全国食料，或为红十字会服务，以助救济事业之进行。男子身赴前敌，女子代其职业；农场工场，电车铁路，女子均操男子之业。威尔逊曰：“工人之队伍，其功与赴前敌之队伍同。工人之机械，犹来复枪也。无工人之机械，则来复枪亦将失其功用”。由此言之，奏凯旋之功者，非独兵士而已，全国国民与同功也。故和平云者，亦非独弭兵而已，全国国民与有责也。苟非个人健全，社会进化，则战时不足以制胜，平时亦不足以享受其幸福。故有健全之个人，进化的社会，则可战可和；无此，则战固不足恃，和平亦不足恃也。

和平之真义既明，而后始得言和平之教育。教育者，即达此和平目的之一方法也。欲图永久之和平，必先解决教育之根本问题。吾国昔日之教育，牧民政治之教育也。孟子曰：“立庠序之教，所以明人伦也：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。又曰：“人人亲其亲长其长而天下平”。近世西洋之教育，平民主义之教育也。曰自治也，独立也，自由平等也，发展个性，养成健全之个人也，皆所以增进个人之价值，而使平民主义发达而无疆也。此次世界大战之结果，平民主义已占胜势；世界潮流，且日趋于平民主义。平民主义愈发达，则其和平之基础愈固。故欲言和平之教育，当先言平民主义之教育；欲言平民主义之教育，当自养成活泼之个人始。其道惟何？曰：

（一）养成独立不移之精神

吾国青年最大之恶德有二：一萎靡不振，一依赖成性。萎靡不振，则遇事畏难，欲望减缩，事无大小，必无成功。依赖成性，则事事随人脚跟后说话，新事业之创造，必不可能矣。故必使具高尚之思想，凡事须进一步想，勇往直前，百折不挠，以是而养成独立不移之精神。此种青年愈多，则社会进化愈速。若夫垂头丧气，事事畏缩，岂所望于新教育所产生之青年哉！

（二）养成健全之人格

曾文正曰：“身体虽弱，不可过于爱惜，精神愈用而愈出”。此言当有界限。夫逸居饱食，以养精神，则精神必；若但用精神，不强体力，则终亦必踣。况近世文明复杂，必非腐朽之体所能担当。回忆旧时同学之英俊，学成而夭折者，不可胜数。作者留外十年，返国访旧，乃大半已入鬼乡。以孱弱之身体，遇复杂之文明，不其殆哉！更念当时在外留学，十年之中，同学青年夭亡者，不过数人，卫生有道，非寿命也。体操也，网球也，野球、足球也，游泳、舞蹈也，皆所以延年之道也。球场，游泳池，舞蹈厅，到处皆是。彼国人士，群趋而游戏焉。野球比赛，举国若狂。其活泼运动之精神，贯澈于全国人民之生活。此实欧美个人健强社会进化之秘诀。而反观今日吾国则如何？其他且勿论，但以学界言之，日课以外，则无娱乐之地。好学者读书，读书愈多，而身体愈弱；不好学者玩扑克，扑克愈多，而志气愈消。读书过度，祸同扑克，臧谷亡羊，其失均也。

（三）养成精确明晰之思考力

甚矣，吾国人之不思也！凡遇一事，或出于武断，或奴于成见，或出于感情。故全国扰攘，是非莫衷。其断事也，不曰大约如此，则曰差不多如此。夫以大约如此差不多如此之知

识，而欲解决近世复杂文明之问题，其能不失败乎！某西人谓作者曰：“差不多三字，误了中国人不少。人人以差不多为知足，故缺少精确之知识。试问中国人口几何乎？曰：差不多四万万。试问此处到彼处几里乎？曰：差不多五六里。其尤甚者，则视是非为差不多，公私为差不多”。此非全国人民共具一糊涂之头脑乎！以糊涂之头脑，解析中国之问题，其有不错乱纷杂者乎！故以教育方法解决中国之问题，当养成精确明晰之思考力。欲达此目的，事事当以“何以如此”为前提。学校之中，当注重论理学科学两者，以为思考之基础。记诵之学，非真教育也。

由上述来，欲养成健全之个人，则独立不移之精神，筋血充实之体格，思考精确之头脑，皆为至要。三者不具，虽有爱国道德等训练，终亦归诸无用而已矣。

个人强健，社会进化之基础也。非此则成一不关痛痒之社会，今日之中国是也。虽然，谋一国文明之进步，有从个人方面入手而间接及于社会者，有直接谋社会之进步而间接及于个人者。个人与社会，固相互为用者也。至若个人之存在，所以为社会乎？抑社会之存在，所以为个人乎？此又别一问题，姑置弗论。（以个人之存在所以为社会者，德国及日本之人生观也；以社会之存在所以为个人者，英美两国之人生观也。）吾人但认谋社会进化，亦有直接之方法可也。

（下文从略）

（一九一九年）

十二、北大传统与近 现代中国自由主义

提要与按语

自由与宽容可以说是一对患难兄弟，一损俱损、一荣俱荣。宽容又像通往自由的入口处，不经过宽容，绝对达不到自由。所以，追求自由，必须从宽容开始。所以，毫不奇怪的是，宽容也毫不例外是以北大为代表的中国自由主义的出发点。北大的精神之所以是自由主义的精神，因为它充分体现了宽容的精神。蔡元培先生为北大立下的“兼容并包”的校训正是宽容精神的完美体现。本部分所选的文字表明，蔡先生所奠定的“兼容并包”的北大自由主义传统得到了像胡适、蒋梦麟这样的继任者们高度的认同和继承。

蔡元培先生的《就任北京大学校长之演说》则利用就职演讲的机会，重申了坚持其反对党办教育与政教合一的立场，强调“大学者，研究高深学问者也。”这一立场，不仅为把北大办成非党校、非干校的新型大学定下了基调，而且为北大后来的兼容并收的自由主义办学精神的形成奠定了基础。蔡先生后来在《我在教育界的经验》中进一步明确阐述了他当时在北大办学的指导思想：“我对于个家学说，依各国大学通例，循思想自由原则，兼容并包。无论何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之命运，即使彼此相反，也听他们自由发展。”这里的“思想自由、兼容并包”是对北大精神与北大传统的最精炼的概括。

在《〈北京大学〉月刊发刊词》中，蔡子民先生在回答对其办学方针的指责时，作了如下的解释：“哲学之唯心论与唯物论，文学、美术之理想派与写实派，计学之干涉论与放任论，伦理学之动机论与功利论，宇宙论之乐天观与厌世观，常樊然并峙于其中，此思想自由之通则，而大学之所以为大也。吾国承数千年学术专制之积习，常好以见闻所及，持一孔之论。……吾校兼容并收之主义，而不至以一道同风之旧见相绳矣。”

在蔡先生看来，要把大学办成真正的“大”学，就必须奉行思想自由的原则；要尊重思想自由的原则，就必须坚持“兼容并收”办学方针，所谓“有容乃大”。这里，作者把宽容与思想自由看成是皆凡“大”学都应遵守的原则。换句话说，宽容与思想自由首先是一切大学，不分中外，都应奉行的原则，都应走的通衢，其次，才是北京大学的办学方针。正是得益于元培先生，北京大学才得以成为奉行宽容与思想自由原则的先行者。在《北京大学校旗图说》中，蔡校长根据从“法国三色旗，说是自由、平等、博爱三大主义的符号”中得到的启发，利用所设计新校旗之机，再次以校旗的形式来肯定北大的思想自由与学术宽容，肯定北大“是包容各种学问的机关”，从而使师生们通过校旗有更多的机会体认北大的自由精神。

大学，不论是作为教育制度，还是作为一种教育理念，都是人类追求自由事业的产物。文革期间的教育以及一些的类似情形表明，当人类追求自由的努力受到重大的挫折时，对大学教育的冲击首当其冲，尤其是对大学的学术自由的摧残。丧失了学术自由，大学便名存而实亡。在《致〈公言报〉函并答林琴南函》中，蔡元培先生坚决抵制了要其对教员施压以干预言论自由的要求，站在北大教员的一边，捍卫大学教员的言论自由，指出：“若大学教员于学校以外自由发表意见，与学校无

涉，本可置之不论，今姑进一步而考察之，则惟《新青年》杂志中，偶有对于孔子学说之批评，然亦对于孔教会等托孔子学说以攻击新学说者而发，初非直接与孔子为敌也。……至于学说，仿世界各国大学之通例，循思想自由的原则，取兼容并包主义，……无论任何学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之命运者，虽彼此相反，而悉听其自由发展。……至于教员，以学诣为主；在校讲学，以无背于第一种主张为界限，其在校外之言动，悉听自由，本校从不过问，亦不能代负责任。”如果说回复函是针对来自同行的不宽容的行径的话，《为罗文干遭非法逮捕案辞职呈》则表明：蔡校长不仅在口头上捍卫教育独立，而且在行动上也敢于笃守自己的自由理念对抗当局滥用权力、干涉教育独立和践踏教师权利的行径。鉴于当时的教育当局对司法独立，“乃行政中枢意以威权干涉而推翻之”，并抛出“蹂躏人权之提议”。蔡自己“虽职有专司，然国家大政所关，人格所在，亦不敢放弃国民天职，漠然坐视”。蔡先生这样的典范告诉我们，对于自由的精神，不仅要有理论上的阐发者，更要有行动上的捍卫者。

在《五四运动纪念》一文中，胡适指出，在中国自由主义的代议政治的缺乏是导致中国学生干预政治的根本原因。“以前的学生，不管闲事，只顾读书，政治之好坏，皆与他们无涉。从此运动以后，学生渐知干预政治，渐渐发生政治的兴趣了。……凡在变态的社会与国家内，政治太腐败了，而无代表民意机关存在着；那末，干涉政治的责任必定落在青年学生身上。……如果在常态的社会与国家内，国家政治，非常清明，且有各种代表民意的机关存在着；那末，青年学生，就无需于干预政治了，政治的责任，就要落在一班中年人的身上去了。”

作者一方面钦佩学生们的政治责任感，另一方面，对学生们所作出的牺牲痛惜不已，因为，“自从五四运动以来，中国的青年，对于社会和政治，总算不曾放弃责任，总是热热烈烈的与恶化的挣扎……青年人的牺牲，实在太大了！他们非独牺牲学业，牺牲精神，牺牲少年的幸福，连到他们自己的生命，一并牺牲在内了；而尤以二十五岁以下的青年学生，牺牲最大。”在作者看来，避免这种牺牲的最有效的途径，当然是改革政治制度，实行代议政治。

胡适先生在北大逾二十年之久，但很少以“北大派”自居，而是常常走出北大的“门户”，联合燕京、清华等高校的自由主义知识精英，拧成了一股自由主义的思想力量。自由主义的事业是开放的事业，不是一宗一派的事业，若自由主义为北大所独有，那也是胡适这样的自由主义者所最不愿意看到的。所以，他不愿意刻意鼓吹北大传统，而是着眼于整个中国的自由主义事业。在《“五四”偶谈》这篇短文中，作者明确地肯定了蔡元培先生所奠定的北大传统是自由主义的传统，并且与爱国主义并行。“当年蔡子民先生之就北大，……北洋政府请蔡先生到他的首都去办学，无异猪八戒肚子中吞了一个孙悟空。……南至广州，北至北平，显然露出一新动向，其中固是爱国主义与自由主义并行。”中国的自由主义者当日是爱国主义者，不仅如此，正是因为他们热爱国家，热爱这个民族，热爱这个中华文明，才决意用自由主义来拯救中国，振兴中华。而且，在傅斯年看来，蔡元培所开创的北大自由主义传统，不仅不应中断，而且是刚刚开始。他说，“‘五四’之遗物自带着法兰西革命之色泽，而包括开明时代之成分。……即在今天说‘科学与民主’，也不算是过时罢？”傅斯年的这番话，今天仍然不算过时吧？

在《个人自由与社会进步》中，以蔡元培先生为首，胡适为其中活跃分子的一群自由主义者所营造出来的北大传统，不是别的，正是与思想的不宽容、言论的不自由、个性的不解放相根本对立的自由主义传统：“无疑的，民国六七年北京大学所提倡的新运动，无论形式上如何五花八门，意义上只是思想的解放与个人的解放。蔡元培先生在民国元年就提出‘循思想自由言论自由之公例，不以一流派之哲学一宗门之教义桎其心’的原则了。他后来办北京大学，主张思想自由，学术独立，百家平等。……蔡先生只说：‘此思想自由之通则，而大学之所以为大也’。这样的百家平等，最可以引起青年人的思想解放。我们在当时提倡的思想，当然最显出个人主义的色彩。……一是苏俄输入的党纪律，一是那几年的极端民族主义。苏俄输入的铁纪律含有绝大的‘不容忍’（Intoleration）的态度，不容许异己的思想，这种态度是和我们五四前后提倡的自由主义很相反的。……思想的转变是在思想自由言论自由的条件之下个人不断的努力的产儿。个人没有自由，思想又何从转变，社会又何从进步？”可见，“五四”的精神是自由主义的精神、北大的传统是自由主义的传统。

在《北大之精神》一文，担任过北大校长的蒋梦麟再次重申了对蔡元培等人所开创的北大自由主义传统的继承，并用一个“容”字来对这个传统作一个提炼：“本校具有大度包容的精神。……七八年间这个‘容’字，已在本校的肥土之中，根深蒂固了。故本校内各派别均能互相容受。作剧烈的辩驳和争论，一到患难的时候，便共力合作。……本校具有思想自由的精神。人类有一个弱点，就是对于思想自由，发露他是一个胆

小鬼。……各种思想能自由发展，不受一种统一思想所压迫，故各种思想虽平时互相歧异，到了有某种思想受外部压迫时，就共同来御外侮。引外力以排除异己，是本校所不为的。”

学生刊物与学生社团的发达是北大自由传统的天然组成部分。不论各种学生刊物的倾向如何，论政论学与否，这些刊物在客观上所扮演的功能都是扩展自由的功能，是把对言论自由的争取落实在行动上。哪怕刊物的内容与自由主义无关，或是在观点上与自由主义相左，都不能改变办刊行动的扩展自由性质。当时的北大学生、后来的北大校长傅斯年发起创办的《新潮》也许是北大学生刊物中的第一份。作者在《〈新潮〉发刊旨趣书》中首先谈到了北大的学生所肩负的责任，“今日幸能渐入世界潮流，欲为未来中国社会作之先导”，意识到了像北大这样的大学在中国社会中的特殊作用，“今日之大学固来日中国一切新学术之策源地；而大学之思潮未必不可普遍中国，影响无量”，而办刊的目的则在于“发挥吾校真精神……以吾校真精神喻于国人，为将来之真学者鼓动兴趣。”鉴于落后的中国与世界先进思潮的隔膜，作者尤为关心“以何方术纳中国于思潮之轨？”孟真先生还明确表达了对思想自由、个性独立、多元尚异等自由主义价值的高度认同，甚至不避“自相矛盾，不能持平”之言论，故言：“本志主张，以为群众不宜消灭个性；故同人意旨，尽不必一致”。

在《大学的学术自由》中，作者董任坚先生从自由主义的思想，详细分析了大学与学术自由的关系及其内涵。大学的学术自由包括：“一研究学术的自由。……二在大学教授的自由。……三在校外言论行动的自由。”作者主张，“教授不仅在研究

上而更是在发表其研究之结果上，应有绝对的自由；就是其结果与个人的成见，一般的舆论，或社会的习俗有所抵触，起了冲突，应没有顾及的必要。……大学教授在学校虽有一部分事权，应对学校当局负责，但在其职业活动的本身上，因其研究的性质和对社会的关系，学校当局在学识上既无能力，在道德上又无权可以干涉。”这无疑是对蔡元培的教育独立论在大学学术自由上的回响。作者在文章的结尾处也再次明确重申了蔡元培先生的自由主义教育理念：“大学以思想自由为原则。……大学教员所发表之思想，不但不受任何宗教或政党的拘束，亦不受任何著名学者的牵掣。”

在《蔡元培先生象征的学术世界》一文中，著名华人社会学家金耀基谈到了一个非北大人眼里的蔡元培先生及其所象征的精神与传统。作者认为，蔡先生“实不止属于北大的，他是属于整个学术界和文化界的”，蔡先生不是北京大学的产物，但却是北大的自由主义新思想新文化的播种者。“北京大学在他手上才成为真正的大学，真正不愧立足于世界大学之林，而成为中国现代新思想新文化的重镇。”该文也提到了德国的古典自由主义思想家、教育界洪堡对子民先生的影响。而正是“蔡先生这种‘兼容并包’的精神，才能使北大成为‘囊括大典，网罗众家’的学府”。

就任北京大学校长之演说

蔡元培

五年前，严几道先生为本校校长时，余方服务教育部，开学日曾有所贡献于同校。诸君多自预料毕业而来，想必闻知。士别三日，刮目相见，况时阅数载，诸君较昔当必为长足之进步矣。予今长斯校，请更以三事为诸君告。

一日抱定宗旨。诸君来此求学，必有一定宗旨，欲求宗旨之正大与否，必先知大学之性质。今人肄业专门学校，学成任事，此固势所必然。而在大学则不然，大学者，研究高深学问者也。外人每指摘本校之腐败，以求学于此者，皆有做官发财思想，故毕业预科者，多入法科，人文科者甚少，入理科者尤少，盖以法科为干禄之终南捷径也。因做官心热，对于教员，则不问其学问之浅深，惟问其官阶之大小。官阶大者，特别欢迎，盖为将来毕业有人提携也。现在我国精于政法者，多入政界，专任教授者甚少，故聘请教员，不得不聘请兼职之人，亦属不得已之举。究之外人指摘之当否，姑不具论，然弭谤莫如自修，人讥我腐败，而我不腐败，问心无愧，于我何损？果欲达其做官发财之目的，则北京不少专门学校，入法科者尽可肄业法律学堂，入商科者亦可投考商业学校，又何必来此大学？所以诸君须抱定宗旨，为求学而来。入法科者，非为做官；入

商科者，非为致富。宗旨既定，自趋正轨，诸君肄业于此，或三年，或四年，时间不为不多，苟能爱惜分阴，孜孜求学，则其造诣，容有底止。若徒志在做官发财，宗旨既乖，趋向自异。平时则放荡冶游，考试则熟读讲义，不问学问之有无，惟争分数之多寡；试验既终，书籍束之高阁，毫不过问，敷衍三四年，潦草塞责，文凭到手，即可藉此活动于社会，岂非与求学初衷大相背驰乎？光阴虚度，学问毫无，是自误也。且辛亥之役，吾人之所以革命，因清廷官吏之腐败。即在今日，吾人对于当轴多不满意，亦以其道德沦丧。今诸君苟不于此时植其基，动其学，则将来万一因生计所迫，出而任事，担任讲席，则必贻误学生；置身政界，则必贻误国家。是误人也。误己误人，又岂本心所愿乎？故宗旨不可以不正大。此余所希望于诸君者一也。

二曰砥砺德行。方今风俗日偷，道德沦丧，北京社会，尤为恶劣：败德毁行之事，触目皆是，非根基深固，鲜不为流俗所染。诸君肄业大学，当能束身自爱。然国家之兴替，视风俗之厚薄。流俗如此，前途何堪设想。故必有卓绝之士，以身作则，力矫颓俗。诸君为大学学生，地位甚高，肩此重任，责无旁贷，故诸君不惟思所以感己，更必有以励人。苟德之不修，学之不讲，同乎流俗，合乎污世，己且为人轻侮，更何足以感人。然诸君终日伏首案前，芸芸攻苦，毫无娱乐之事，必感身体上之苦痛。为诸君计，莫如以正当之娱乐，易不正当之娱乐，庶于道德无亏，而于身体有益。诸君入分科时，曾填写愿书，遵守本校规则，苟中道而违之，岂非与原始之意相反乎？故品行不可以不谨严。此余所希望于诸君者二也。

三曰敬爱师友。教员之教授，职员之任务，皆以图诸君求学便利，诸君能无动于衷乎？自应以诚相待，敬礼有加。至于

同学共处一堂，尤应互相亲爱，庶可收切磋之效。不惟开诚布公，更宜道义相勸，盖同处此校，毁誉共之。同学中苟道德有亏，行有不正，为社会所訾詈，己虽规行矩步，亦莫能辩，此所以必互相劝勉也。余在德国，每至店肆购买物品，店主殷勤款待，付价接物，互相称谢。此虽小节，然亦交际所必需。常人如此，况堂堂大学生乎？对于师友之敬爱，此余所希望于诸君者三也。

余到校视事仅数日，校事多未详悉，兹所计划者二事：一曰改良讲义。诸君既研究高深学问，自与中学、高等不同，不惟恃教员讲授，尤赖一己潜修。以后所印讲义，只列纲要，细微末节，以及精旨奥义，或讲师口授，或自行参考，以期学有心得，能裨实用。二曰添购书籍。本校图书馆书籍虽多，新出者甚少，苟不广为购办，必不足供学生之参考。刻拟筹集款项，多购新书，将来典籍满架，自可旁稽博采，无虞缺乏矣。今日所与诸君陈说者只此，以后会晤日长，随时再为商榷可也。

（一九一七年一月九日）

《北京大学月刊》发刊词

蔡元培

北京大学之设立，既二十年于兹。向者自规程而外，别无何等印刷品流布于人间。自去年有日刊，而全校同人始有联络感情、交换意见之机关，且亦藉以报告吾校现状于全国教育界。顾日刊篇幅无多，且半为本校通告所占，不能载长篇学说，于是有月刊之计划。

以吾校设备之不完全；教员之忙于授课，而且或于授课以外，兼任别种机关之职务，则夫月刊取材之难可以想见。然而吾校必发行月刊者，有三要点焉：

一曰，尽吾校同人所能尽之责任。所谓大学者，非仅为多数学生按时授课，造成一毕业生之资格而已也，实以是为共同研究学术之机关。研究也者，非徒输入欧化，而必于欧化之中为更进之发明；非徒保存国粹，而必以科学方法，揭国粹之真相。虽曰吾校实验室、图书馆等，缺陷不具；而外界学会、工场之属，无可取资，求有所新发明，其难固倍蓰于欧美学者。然十六七世纪以前，欧洲学者，具所凭藉，有以逾于吾人乎？即吾国周、秦学者，其所凭藉，有以逾于吾人乎？苟吾人不以此自馁，利用此简单之设备，短少之时间，以从事于研究，要必有几许之新义，可以贡献于吾国之学者，若世界之学者。使

无月刊以发表之，则将并此少许之贡献，而靳而不与，吾人之愧歉当何如耶？

二曰，破学生专己守残之陋见。吾国学子，承举子、文人之旧习，虽有少数高材生知以科学为单纯之目的，而大多数或以学校为科举，但能教室听讲，年考及格，有取得毕业证书之资格，则他无所求；或以学校为书院，媛媛妹妹，守一先生之言，而排斥其他。于是治文学者，恒蔑视科学，而不知近世文学，全以科学为基础；治一国文学者，恒不肯兼涉他国，不知文学之进步，亦有资于比较；治自然科学者，局守一门，而不肯稍涉哲学，而不知哲学即科学之归宿，其中如自然哲学一部，尤为科学家所需要；治哲学者，以能读古书为足用，不耐烦于科学之实验，而不知哲学之基础不外科学，即最超燃之玄学，亦不能与科学全无关系。有月刊以网罗各方面之学说，庶学者读之，而于专精之余，旁涉种种有关系之学理，庶有以祛其褊狭之意见，而且对于同校之教员及学生，皆有交换知识之机会，而不至于隔阂矣。

三曰，释校外学者之怀疑。大学者，“囊括大典，网罗众家”之学府也。《礼记》《中庸》曰：“万物并育而不相害；道并行而不相悖。”足以形容之。如人身然，官体之有左右也，呼吸之有出入也，骨肉之有刚柔也，若相反而实相成。各国大学，哲学之唯心论与唯物论，文学、美术之理想派与写实派，计学之干涉论与放任论，伦理学之动机论与功利论，宇宙论之乐天观与厌世观，常樊然并峙于其中，此思想自由之通则，而大学之所以为大也。吾国承数千年学术专制之积习，常好以见闻所及，持一孔之论。闻吾校有近世文学一科，兼治宋、元以后之小说、曲本，则以为排斥旧文学，而不知周、秦、两汉文学，六朝文学，唐、宋文学，其讲座固在也；闻吾校之伦理学

用欧、美学说，则以为废弃国粹，而不知哲学门中于周、秦诸子，宋、元道学，固亦为专精之研究也；闻吾校延聘讲师，讲佛学相宗，则以为提倡佛教，而不知此不过印度哲学之一支，藉以资心理学、伦理学之印证，而初无与于宗教，并不破思想自由之原则也。论者知其一而不知其二，则深以为怪。今有月刊以宣布各方面之意见，则校外读者，当亦能知吾校兼容并收之主义，而不至以一道同风之旧见相绳矣。

以上三者，皆吾校所以发行月刊之本意也。至月刊之内容，是否能副此希望，则在吾校同人之自勉，而静俟读者之批判而已。

（一九一八年十一月十日）

北京大学校旗图说

蔡元培

各国的国旗，虽然也有采用天象、动物、王冠等等图案，但是用色彩作符号的占多数。法国三色旗，说是自由、平等、博爱三大主义的符号，是最彰明较著的。我国国旗用五色，说是表示五族共和，也是这一类。我们现在所定的校旗，右边是横列的红、蓝、黄三色，左边是纵列的白色，又于白色中间缀黑色的北大两篆文，并环一黑圈，这是借作科学、哲学、玄学的符号。

我们都知道，各种色彩，都可用日光七色中几色化成的。我们又都知道，日光中七色，又可用三种主要色化成的。现在通行三色印刷术，就是应用这个原理。科学界的关系，也是如此。世界事物虽然复杂，总可以用科学说明他们；科学的名目，虽然也很复杂，总可以三类包举他们。那三类呢？第一，是现象的科学，如物理、化学等等。第二，是发生的科学，如历史学、生物进化学等等。第三，是系统的科学，如植物、动物、生理学等等。我们现在用红、蓝、黄三色，作这三类科学的符号。

我们都知道，白是七色的总和，自然也就是三色的总和了。我们又都知道，有一种哲学，把种种自然科学的公例贯串

起来，演成普遍的原理，叫作自然哲学。我们又都知道，有几派哲学，把自然科学的原理，应用到精神科学，又把各方面的原理统统贯串起来，如英国斯宾塞尔氏的综合哲学，法国孔德氏的实证哲学，就是。这种哲学，可以算是科学的总和。我们现在用总和七色的白色来表示他。

但是人类求知的欲望，决不能以综合哲学与实证哲学为满足，必要侵入玄学的范围。但看法国当实证哲学盛行以后，还有别格逊的玄学，很受欢迎，就可算最显的例证了。玄学的对象，叔本华叫他作“没有理解的意志”；斯宾塞尔叫他作“不可知”；哈特曼叫他作“无意识”。道家叫作“玄”；释家叫作“涅”。总之，不能用科学的概念证明，全要用玄学的直觉照到的，就是了。所以我们用没有颜色的黑来代表他。

大学是包容各种学问的机关，我们固然要研究各种科学；但不能就此满足，所以研究融贯科学的哲学；但也不能就此满足，所以又研究根据科学而又超绝科学的玄学。科学的范围最广，哲学是窄一点儿，玄学更窄一点儿。就分门研究说，研究科学的人最多，其次哲学，其次玄学。就一人经历说，研究科学的时间最多，其次哲学，其次玄学。所以校旗上面红、蓝、黄三色所占的面积最大、白次之，黑又次之。

这就是国立北京大学校旗所以用这几种色，而这几种种色所占面积又不相同的缘故。

（一九二〇年十月）

致《公言报》函并答林琴南函

蔡元培

《公言报》记者足下：

读本月十八日贵报，有《请看北京大学思潮变迁之近状》一则，其中有林琴南君致鄙人一函。虽原函称“不必示复”，而鄙人为表示北京大学真相起见，不能不有所辨正。谨以答林君函抄奉，请为照载。又，贵报称“陈、胡等绝对的菲弃旧道德，毁斥伦常，诋排孔、孟”，大约即以林君之函为据，鄙人已于致林君函辨明之。惟所云“主张废国语而以法兰西文字为国语之议”，何所据而云然？请示复。

答林琴南君函如下：

琴南先生左右：

于本月十八日（公言报）中，得读惠书，索刘应秋先生事略。忆第一次奉函时，曾抄奉赵君原函，恐未达览，特再抄一通奉上，如荷题词，甚幸。

公书语重心重，深以外间谣诼纷集为北京大学惜，甚感。惟谣诼必非实录，公爱大学，为之辨正可也。人据此纷集之谣诼，而加以责备，将使耳食之徒，益信谣诼为实录，岂公爱大学之本意乎？原公之所责备者，不外两点：一曰“复孔、孟，铲伦常”。二曰“尽废古书，行用土语为文字”。请分别论之。

对于第一点，当先为两种考察：（甲）北京大学教员，曾有以“复孔、孟，铲伦常”教授学生者乎？（乙）北京大学教授，曾于学校以外，发表其“复孔、孟，铲伦常”之言论者乎？

请先察“复孔、孟”之说。大学讲义涉及孔、孟者，惟哲学门中之中国哲学史。已出版者，为胡适之君之《中国上古哲学史大纲》，请详阅一过，果有“复孔、孟”之说乎？特别请演之出版者，有崔怀瑾君之《论语足征记》、《春秋复始》。哲学研究会中，有梁漱溟君提出“孔子与孟子异同”问题，与胡默青君提出“孔子伦理学之研究”问题，尊孔者多矣，宁曰复孔？

若大学教员于学校以外自由发表意见，与学校无涉，本可置之不论。今姑进一步而考察之，则惟《新青年》杂志中，偶有对于孔子学说之批评，然亦对于孔教会等托孔子学说以攻击新学说者而发，初非直接与孔子为敌也。公不云乎？“时乎井田封建，则孔子必能使井田封建一无流弊。时乎潜艇飞机，则孔子必能使潜艇飞机不妄杀人。卫灵问陈，孔子行。陈恒弑君，孔子讨。用兵与不用兵，亦正决之以时耳。”使在今日，有拘泥孔子之说，必复地方制度为封建；必以兵车易潜艇飞机；闻俄人之死其皇，德人之逐其皇，而曰必讨之。岂非昧于“时”之义，为孔子之罪人，而吾辈所当排斥之者耶？

次察“铲伦常”之说。常有五：仁、义、礼、智、信，公既言之矣。伦亦有五：君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友。其中君臣一伦，不适于民国，可不论。其他父子有亲，兄弟相友（或曰长幼有序），夫妇有别，朋友有信，在中学以下修身教科书中，详哉言之。大学之伦理学涉此者不多，然从未有以父子相夷，兄弟相阅，夫妇无别，朋友不信，教授学生者。大学尚

无女学生，则所注意者，自偏于男子之节操。近年于教科（？）以外，组织一进德会，其中基本戒约有不嫖、不娶妾两条。不嫖之戒，决不背于古代之伦理。不娶妾一条，则且视孔、孟之说为尤严矣。至于五常，则伦理学中之言仁爱，言自由，言秩序，戒欺诈，而一切科学皆为增进知识之需。宁有铲之之理欤？

若大学教员曾于学校以外发表其“铲伦常”之主义乎？则试问有谁何教员，曾于何书、何杂志，为父子相夷，兄弟相阋，夫妇无别，朋友不信之主张者？曾于何书、何杂志，为不仁、不义、不智、不信及无礼之主张者？公所举“斥父母为自感情欲，于己无恩”，谓随园文中有之，弟则忆《后汉书·孔融传》，路粹枉状奏融有曰：“前与白衣祢衡跌荡放言，云：父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳；子之于母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。”孔融、祢衡并不以是损其声价，而路粹则何如者？且公能指出谁何教员，曾于何书、何杂志，述路粹或随园之语，而表其极端赞成之意者？且弟亦从不闻有谁何教员，崇拜李贽其人而愿拾其唾余者。所谓“武曩为圣王，卓文君为贤媛”，何人曾述斯语，以号于众，公能证明之欤？

对于第二点，当先为三种考察：（甲）北京大学是否已尽废古文而专用白话？（乙）白话果是否能达古书之义？（丙）大学少数教员所提倡之白话的文字，是否与引车卖浆者所操之语相等？

请先察“北京大学是否已尽废古文而专用白话？”大学预科中，有国文一课，所据为课本者，曰模范文、曰学术文，皆古文也。其每月中练习之文，皆文言也。本科中有中国文学史、西洋文学史、中国古代文学、中古文学、近世文学；又本科、预科皆有文字学，其编成讲义而付印者，皆文言也。《北

京大学月刊》中，亦多文言之作。所可指为白话体者，惟胡适之君之《中国古代哲学史大纲》，而其中所引古书，多属原文，非皆白话也。

次考察“白话是否能达古书之义？”大学教员所编之讲义，固皆文言矣。而上讲坛后，决不能以背诵讲义塞责，必有赖于白话之讲演，岂讲演之语，必皆编为文言而后可欤？吾辈少时，读《四书集注》、《十三经注疏》，使塾师不以白话讲演之，而编为类似集注、类似注疏之文言以相授，吾辈岂能解乎？若谓白话不足以讲说文，讲古籀，讲钟鼎之文，则岂于讲坛上当背诵徐氏《说文解字系传》、郭氏《汗简》、薛氏《钟鼎款识》之文，或编为类此之文言而后可，必不容以白话讲演之欤？

再次考察“大学少数教员所提倡之白话的文字，是否与引车卖浆者所操之语相等？”白话与文言，形式不同而已，内容一也。《天演论》、《法意》、《原富》等原文皆白话也，而严幼陵君译为文言。少仲马、迭更司、哈德等所著小说，皆白话也，而公译为文言。公能谓公及严君之所译，高出于原本乎？若内容浅薄，则学校报考时之试卷，普通日刊之论说，尽有不值一读者，能胜于白话乎？且不特引车卖浆之徒而已，清代目不识丁之宗室，其能说漂亮之京话，与《红楼梦》中宝玉、黛玉相埒，其言果有价值欤？熟读《水浒》、《红楼梦》之小说家，能于《续水浒传》、《红楼复梦》等书以外，为科学、哲学之讲演欤？公谓“（《水浒》、《红楼》）作者，均博极群书之人，总之非读破万卷，不能为古文，亦并不能为白话”。诚然，诚然。北京大学教员中，善作白话文者，为胡适之、钱玄同、周启孟诸君。公何以证知为非博极群书，非能作古文，而仅以白话文藏拙者？胡君家世汉学，其旧作古文，虽不多见，然即其所作《中国哲学史大纲》言之，其了解古书之眼光，不让于清

代乾嘉学者。钱君所作之文字学讲义、学术文通论，皆古雅之古文。周君所译之《域外小说》，则文笔之古奥，非浅学者所能解。然则公何宽于《水浒》、《红楼》之作者，而苛于同时之胡、钱、周诸君耶？

至于弟在大学，则有两种主张如左：

（一）对于学说，仿世界各大学通例，循“思想自由”原则，取兼容并包主义，与公所提出之“圆通广大”四字，颇不相背也。无论有何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之运命者，虽彼此相反，而悉听其自由发展。此义已于《月刊》之发刊词言之，抄奉一览。

（二）对于教员，以学诣为主。在校讲授，以无背于第一种之主张为界限。其在校外之言动，悉听自由，本校从不过问，亦不能代负责任。例如复辟主义，民国所排斥也，本校教员中，有拖长辫而持复辟论者，以其所授为英国文学，与政治无涉，则听之。筹安会之发起人，清议所指为罪人者也，本校教员中有其人，以其所授为古代文学，与政治无涉，则听之。嫖、赌、娶妾等事，本校进德会所戒也，教员中间有喜作侧艳之诗词，以纳妾，狎妓为韵事，以赌为消遣者，苟其功课不荒，并不诱学生而与之堕落，则姑听之。夫人才至为难得，若求全责备，则学校殆难成立。且公私之间，自有天然界限。譬如公曾译有《茶花女》、《迦茵小传》、《红礁画桨录》等小说，而亦曾在各学校讲授古文及伦理学，使有人诋公为以此等小说体裁讲文学，以狎妓、奸通、争有妇之夫讲伦理者，宁值一笑欤？然则革新一派，即偶有过激之论，苟于校课无涉，亦何必强以其责任归之于学校耶？此覆，并候著祺

（民国八年三月十八日蔡元培敬启）

为罗文干遭非法逮捕案辞职呈

蔡元培

为呈请辞职事：窃元培承乏国立北京大学校长，虽职有专司，然国家大政所关，人格所在，亦不敢放弃国民天职，漠然坐视。数月以来，报章所记，耳目所及，举凡政治界所有最卑污之罪恶，最无耻之行为，无不呈现于中国。国人十年以来最希望之司法独立，乃行政中枢意以威权干涉而推翻之。最可异者，钧座尊重司法独立之命令朝下，而身为教育最高行政长官之彭允彝，即于同日为干涉司法独立与蹂躏人权之提议，且已正式通过国务会议，似此行为，士林痛恨，窃谓彭允彝此次自告奋勇，侵越权限，无非为欲见好于一般政客，以为交换同意票之条件耳。元培目击时艰，痛心于政治清明之无望，不忍为同流合污之苟安，尤不忍于此种教育当局之下，支持教育残局，以招国人与天良之谴责。惟有奉身而退，以谢教育界及国人。谨此呈请辞职，迅予派员接替，立卸仔肩。此呈。

（一九二三年一月十七日）

五四运动纪念

胡 适

一、五四运动之背景

中国加入欧战时，全国国民，皆抱负极大希望，以为从此以后，对外赔款，可以停付——至少可以停付五年；治外法权，可以废止；关税主权，可以收回。当时，日本人已先中国数年，加入战争，派遣军舰、专与东方的德国势力为难；接收青岛，续办胶济路，所有德国人在华的势力，居然落到他们手中去了。彼时中国人尚不如何着急；因为日本政府曾有表示，望此次接收，不过暂时之事，将来“终究归还中国”；不料到了第二年——一九一五年，日本非独不把山东方面的权利，交还中国，抑且变本加厉，增制许多条件，向中国下“哀的美敦书”，强迫中国承认，中国无法，只能于五月九日签字承认。于是中日二国的感情，越弄越坏，坏到不可收拾了。

中国正式加入欧战，是一九一七年。前此之时，虽有华工协助协约国与德国开衅；但未经中国政府正式表示，到了一九一七年，中国政府，公然向德绝交，向德开战。翌年十一月十一日，德国终于失败了，一种代表军国主义和武力侵略主义的势力，终于被比较民治化的势力屈服了，欧战遂此告终，全世

界人皆大庆祝此双十一节，中国自亦受其影响。五月十六那一天，所有北京城内的学校，一律停课，数万学生，结队游行，教育部且发起提灯大会，四五万学生，手执红灯，高呼口号，不可谓非中国教育界第一创举。影响所及，遂为以后的“五四运动”下一种子；故虽谓五四运动，直接发源于此次五六万人的轰轰烈烈的大游行，亦无不可，非独此也，教育部且于天安门一带，建筑临时讲台，公开演讲。事后北大停课三天，要求教育部把此临时讲台，借给北大师生，继续演讲三天。演讲时间，每人限以五分钟，其实，每人亦只能讲五分钟，因为彼时风吹剧烈；不到五分钟，讲员的喉咙，已发哑声，虽欲继续，亦无能为力了。因此，各人的演词，非常简括，却又非常精采，此后在《新青年杂志》上所发表的如蔡元培的“劳工神圣”和我的“非攻”等篇，皆为彼时演词之代表。但有人要问，我们为什么要如此做呢？原来彼时北京政府，“安福俱乐部”初自日本借到外债六万万元，一时扬武耀威，非常得意。我们见之，虽有非议，亦无法可想，彼时既有教育部首先出来举行公开演讲；我们亦落得借此机会，把我们的意见，稍微发泄发泄。后来，我因母丧离开北京，故未得亲自参加这个大运动的后半剧。

一九一九年一月十八日，交战诸国开和平会议于法国 Versailles 宫（即凡尔赛宫）中，中国人参加者，有政府的代表，有各政党的代表，又有用私人名义去参加者，以为美国威逊总统的十四点，必可实行，中国必能在和会之中，占据许多利益；至少，山东问题，必能从和会中得着满意的解决。然而威逊毕竟是一个学者的理想家，在政治上玩把戏，那里敌得过英国的路易乔治及法国的克列孟梭这一班人呢？学者遇着“老虎”学者惟有失败而已。

二、五四运动之发生

四月二十八日，国际联盟条文，正式成立，尚觉有点希望。过了二天，到了四月三十日那一天，和会消息传出，关于山东方面的权利，皆付与日本，归日本处理。消息一到，前此满腔热望，如此完全失望了！全国愤怒，莫能遏制，于是到了五月四日那一天，学生界发起北京全体学生大会，开会以后，到处游行。（外传北京学生会曾向东交民巷各公使馆表示态度说不确。）后来，奔到赵家楼胡同曹宅，撞破墙壁，突围而进，适遇章宗祥在那里躲避不及，打个半死，后脑受着重伤；当场即被捉去学生二三十人，各校皆有，各校校长暨城内绅缙名流，皆负责担保。后来消息传到欧洲，欧洲代表团，亦大受感动，同时更用恐吓手段，打电报给我国出席总代表陆征祥，如果他糊里糊涂的在山东问题条文中签了字，他的祖宗坟墓，一概将被掘；外交团迫于恐吓，自不敢轻易签字了。于是在五月十四那一天，中国代表团，又在和会内重新提出“山东问题”，要求公平办法始终没有得着好的结果，而中国代表亦始终没有签字，所以然者，实因当时留欧中国学生界亦有相当的运动，包围中国公使馆不许中国官员擅自签字之故。可是这样一来，当时办教育的人，就棘手了，好在他们亦不欲在这种腐败的政府下供职，于是教育部中几个清明的职员及北大校长蔡先生等人，相继辞职。那时，政府正痛恶那一班人，他们既欲辞职，亦不挽留。然而当时的学生界怎能任这一班领袖人物，轻轻引退呢？于是大家主张挽留。为欲营救被捕的学生，为欲挽留被免的师长，同时又要继续伟大的政治运动，故自五月二十日起，北京学校，一律罢课，到处演讲。诸如前门大街等热闹地

方，皆变成学生的临时讲场了。对于城内交通，不无影响，于是北京军警，大捕学生。但军警捕捉学生越着力，学生的气焰，越加热烈，影响所及，全国学生，相率罢课，天津的学生界，于五月二十三日起，宣布罢课；济南的学生界，于二十四日宣布罢课；上海的学生界，于二十六日宣布罢课；南京的学生界，于二十七日宣布罢课；后来连到军阀的中心势力所在的保定学生界，亦于二十八日决议罢课；向者为北京学生界的爱国运动，今其势力，已风动全国学生界，而变成全中国的学生运动了。同时北京被捕的学生，亦益发增多城内的拘留所，皆拘满了，一时无法，就把北大第三院，改成临时拘留所，凡遇着公开讲演的学生，军警辄把枪一挥，成群的送入北大第三院内，院之四周，坚筑营盘，昏夜看守。后来第三院的房子内住不下了，又把第二院一并改为临时拘留所。斯时杜威博士适到北京，我领他去参观就地的大监狱，使他大受感动。后来，忽有一天，到了六月三号那一天，院外的营盘，忽然自动撤销了，看守的军警，各自搬场了，一时不知其故，后来才明白上海学生界，即在六月三号那一天，运动商界，一律罢市三天，并要求政府罢免曹、陆、章三人的职务。政府见来势汹汹，无法抵抗，终于屈服下来；自动撤销营盘，自动召回军警，即是政府被人民屈服的证据，而曹、陆、章三人，亦于同日被政府罢免掉了。此为五月四日到六月三日几近一月中旬的故事，最后的胜利，终于归属学生界了。

三、五四运动之影响

如今且约略考究五四运动的影响，它的影响，计有二方面：一为直接的影响，一为间接的影响。直接的影响，能使全

国人民，注意山东问题，一面禁止代表签字；一为抵制日货，抵制日货的结果，许多日本商人，先后破产，实予以重大打击，故日本野心家，亦渐生戒惧之心了；再加上其他友国的帮助，故于一九二一年“华盛顿会议”中。当中国代表重新提出山东问题时，中国着实占点便宜。其结果，日本终于把山东方面的权利，“终究交还中国”了。

至于间接的影响，那就不能一样一样的细说了！

第一，五四运动引起全国学生注意社会及政策的事业。以前的学生，不管闲事，只顾读书，政治之好坏，皆与他们无涉。从此运动以后，学生渐知干涉政治，渐渐发生政治的兴趣了。

第二，为此运动，学生界的出版物，突然增加。各处学生皆有组织，各个组织皆有一种出版物，申述他们的意见。单说民国八年一年之内，我个人所收到的学生式的豆腐干报，约有四百余份之多，其他可无论了。最奇怪的，这许多报纸，皆用白话文章发表意见，把数年前的新文学运动，无形推广许多，从前我们提倡新文学运动，各处皆有反对。到了此时，全国学生界，亦顾不到这些反对，姑且用它一用再讲，为此“用它一用”的观念的结果，新文学的势力，就深深占入学生界的头脑中去了，此为五四运动给予新文学的影响。

第三，五四运动更予平民教育以莫大影响。学生注意政事，就因他们能够读书，能够看报之故。欲使平民注意政事，当亦使他能够读书，能够看报；欲使平民能够读书，能够看报，唯一的方法，就在于教育他们。于是各学校中，皆创立一个或数个平民学堂，招收近平民，利用晚间光阴，由各学生义务教授；其结果，平民教育的前途，为之增色不少。

第四，劳工运动亦随五四运动之后，到处发生。当时的学

生界，深信学生一界，势力有限，不能做成大事。欲有伟大的成就，非联合劳工各界，共同奋斗不可。但散漫的劳工，不能发生何种势力，欲借重之，非加以组织不何，于是首先与京汉路北段长辛店的工人商议，劝其组织工会，一致奋斗。一处倡之，百处和之。到了今日，各处城市，皆有工会组织，推原求本，当归于九年以前的五四运动。

第五，妇女的地位亦因五四运动之故，增高不少。五四运动之前，国内无有男女同学之学校，那时，妇女的地位，非常低微。五四运动之后，国内论坛，对于妇女问题，渐生兴趣，各种怪论，亦渐渐发生了；习而久之，怪者不怪，妇女运动，非独见于报章杂志，抑且见诸实事之上了！中国的妇女，从此遂跨到解放的一条路上去了。

第六，彼时的政党，皆知吸收青年分子，共同工作。例如进步的党人，特为青年学生，在他们的机关报上，辟立副刊，请学生们自由发表意见。北京《晨报》的副刊，上海《民国日报》之“觉悟”，即其实例。有的机关，前时虽亦有副刊，唯其主要职务，不外捧捧戏子，抬抬妓女，此外之事，概非所问；五四以后，他们的内容，完全改变了：诸如马克思、萧伯纳、克鲁泡特金等名词，皆在他们的副刊上，占着首席地位了。

其在国民党方面，此种倾向。益觉显著。论日报，则有《民国日报》的各种副刊；论周报，则有《星期评论》；论月刊，则有《建设杂志》等等；其影响于青年学生界者，实非微事。非独此也，他们并于民国十三年中国国民党改组之际，正式承认吸收少年分子，参加工作，此种表示，亦因受着五四运动的影响之故，就中尤以孙中山先生最能体验五四运动的真意义。彼于一九二〇年正月九日那一天，写信给海外党部，嘱以

筹金五十万，创办一个最大的与最新式的印刷机关，其理由，则为：

自北京大学学生发生五四运动以来，一般爱国青年，无不以革新思想为将来革新事业之预备；于是蓬蓬勃勃，发抒言论，国内各界舆论，一致同倡，各种新出版物，为热心青年所举办者，纷纷之伪政府，犹且不敢撻其锋。此种新文化运动，在我国今日，诚思想界空前之大变动，推原其故，不过由于出版界之一二觉悟者，从事提倡，遂至舆论放大异彩，学潮弥漫，全国人皆激发天良，誓死为爱国之运动。倘能继长增高，其将来收效之伟大且久远者，可无疑也。吾党欲收革命之成功，必有赖于思想之变化，兵法攻心，语曰革心，皆此之故；故此种新文化运动；实为最有价值之事。

—— 孙中山先生致海外国民党同志书

孙先生看出五四运动中的学生，因教育的影响，激于义愤，可以不顾一切而为国家牺牲；深信思想革命，在一切革命中，最关紧急；故拟创办一个最大的与最新式的印刷机关，尽量作思想上的宣传工夫；即在他自身的工作上，亦可看出这一点来。民国八年以前，孙先生奔走各处，专心政治运动，对于著作上的工作，尚付阙如，只有“民权初步”及“实业计划”二部分的著作，于民国八年以前作成；民国八年以后，他的革命方向，大大转变了，集中心力，专事著作，他的伟大著作，皆于此时告成。这是什么缘故呢？就因为他认定思想革命的势力，高过一切，革命如欲成功，非先从思想方面入手不可，此种倾向，亦就因为受着五四运动的影响的结果。

五四运动为一种事实上的表现，证明历史上的一大原则，亦可名之曰历史上的一个公式。什么公式呢？

凡在变态的社会与国家内，政治太腐败了，而无代表民意机关存在着；那末，干涉政治的责任，必定落在青年学生身上了。

这是一个最正确的公式，古今中外，莫能例外。试观中国的历史，东汉末年，宦官跋扈，政治腐败，朝廷上又无代表民意的机关，于是有太学学生三万人，危言正论，不避豪强；其结果，终于造成党锢之祸，牵连被捕死徙废禁的，不下六七百人。又如北宋末年，金人南犯，钦宗引用奸人，罢免李纲以谢金人，政治腐败，达于极点，于是有太学生陈东及都人数万，到阙下请复用李纲，钦宗不得已，只好允许了。又如清末“戊戌政变”，主动的人，即是青年学生；革命起义，同盟会中人，又皆为年青的学生；此为中国历史上的证据。又观西洋历史，中古时代、政治腐化，至于极点，倡议改革者，即为少年学生；一八四八年，为全欧革命的一年，主动的人皆为一班少年学生，到处抛掷炸弹，开放手枪，有被执者，非遭死戮，即被充军，然其结果，仍不能压倒热烈的青年运动，亦唯此种热烈青年运动，革命事业，才有成功之一日，是以西洋的历史，又足证明上面所说的一个公式。

反过来讲，如果在常态的社会与国家内，国家政治，非常清明，且有各种代表民意的机关存在着；那末，青年学生，就无需干预政治了，政治的责任，就要落在一班中年人的身上去了。试观英美二国的青年，他们所以发生兴趣，只是足球、篮球、棍球等等，比赛时候，各人兴高采烈，狂呼歌曲；再不然，他们就去寻找几个女朋友，往外面去跳舞，去看戏，享尽少年幸福。若有人和他们谈起政治问题，他们必定不生兴趣，

他们所作的，只是少年人的事。他们之所以能够安心读书，安心过少年幸福者，就因为他们的政治，非常清明，他们的政治，有中年的人去负责任之故。故自反面立论，又足证实上面所讲的历史上的公式。

自从五四运动以来，中国的青年，对于社会和政治，总算不曾放弃责任，总是热热烈烈的与恶化的挣扎；直到近来，因为有些地方，过分一点；当局认为不满，因而丧掉生命的，屡觐不鲜。青年人的牺牲，实在太大了！他们非独牺牲学业，牺牲精神，牺牲少年的幸福，连到他们自己的生命，一并牺牲在内了；而尤以二十五岁以下的青年学生，牺牲最大。例如前几天报上揭载武汉地方，有二百余共党员，同时受戮，查其年龄，几皆在二十五岁以下，且大多数为青年女子。照人道讲来，他们应该处处受社会的保障，他们的意志，尚未成熟，他们的行动，自己不负责任，故在外国，偶遇少年犯罪，法官另外优待，减刑一等，以示宽惠。中国的青年，如此牺牲，实在牺牲太大了！

（一九二八年五月）

“五四”偶谈

傅斯年

我从来不曾谈过“五四”，这有个原故：第一、我也是躬与其事之一人，说来未必被人认为持平；第二、我自感觉“五四”运动之只有轮廓而内容空虚，在当年——去现在并不远——社会上有力人士标榜“五四”的时代，我也不愿附和。

但，现在局面不同了，“五四”之“弱点”报上常有所指摘，而社会上似有一种心愿，即如何忘了“五四”。所以我今年颇有意思写写当年的事实和情景，以为将来历史家的资料，不意观光陪都，几乎忘了岁月。今天有一位西南联大的同学来强我写此文，恍然大悟，今年的“五四”只有三天了，不禁感慨系之。于是在一小时写此一短文。

“五四”去今年二十四年整，以近代中国局面变化之迅速而奇幻，若有人说，所谓“五四的精神”在今天仍可尽为青年所采用，是绝无这个道理的。时代已变，社会与政治的环境大有不同，若仍沉醉在这个老调，岂不近于傻，或近于情痴？不过，若有人说，“五四”全未留下好东西，应该忘了他，似乎也没有这个道理。就外交上说，有“五四”的动荡，而后巴黎和会上中国未签字，而后又华盛顿会议，而后有美日在远东之大不协，不协之久，至于开仗。这一线上固然有许多的原因，

然而“五四”总不可不算是一个连锁的不可少的一节。“昔日即今日之原因”，然则“五四”自有其历史的价值。就文化说，他曾彻底检讨中国之文化，分别介绍西洋之文化，时所立论，在今天看来，不少太幼稚的话，然其动荡所及，确曾打破了袁世凯段祺瑞时代之寂寞。若说当年学生不该反对政府，则请勿忘当年政府正是穷凶极恶的北洋系，安福系。若问当年学生何以闹学潮，则亦是一种自然界之公式而已。昔日之事未必即可为今日之师，故今日自然绝不该是反政府闹学潮的时代，但，也不要忘了当年情景不同，若以今日之不当如此，岂是历史学之公道？“五四”在往年遭逢“不虞之誉”，今日又遭逢不虞之毁，我以为这都是可以不必的。

今天追想“五四”，我以为有几点似乎不可忘了。

第一、“五四”已经成就了他的使命了。当年蔡子民先生之就北大，其形势如入虎穴。蔡先生之办学，兼容并包，原非徒为国民党而前往（这个中间自然还有一段故事，恐怕是吴稚晖先生知道最清楚。）然而蔡先生提倡潜修，口号是“风雨如晦鸡鸣不已”，其结果是出来一团朝气。犹忆“五四”以后有人说，北洋政府请蔡先生到他的首都去办学，无异猪八戒肚子中吞了一个孙悟空。“五四”之后，南至广州，北至北平，显然露出一新动向，其中固是爱国主义与自由主义并行（后来又有共产党加入），然而此一动向，激动了青年的内心，没落了北洋的气焰，动荡了社会上死的寂静，于是当时各方从新起一新阵势，而北伐之役，甚至北伐以前的几年，革命的运动，得到全国有知识青年之多数拥护。虽然共产党也在中间摸了不少的鱼，而走人其他歧途者，亦复不一形态，然而其为颠覆军阀之前驱则一也。

第二、“五四”未尝不为“文化的积累”留下一个永久的

崖层。因今日文化之超于原人时代之文化者，以其积累之厚也。积累文化犹如积山，必不除原有者，而于其上更加一层，然后可以后来居上，愈久愈高。若将旧者拆去，从新自平地建设起来，则人类之文化，决不会“后人胜过前人”的。试以今日欧美之文化论，今日所见者，有希腊人之遗物甚多，大多偏于哲学，有罗马人之遗物不少，大多偏于法律，有文艺复兴时代之遗物，大多以人之自觉为主，有开明时代之遗物，大多以人之求知寻理为主，有法兰西革命之遗物，即所谓“平等自由博爱”也。此中尽可这里修改一处，那里补进一块，然而必为层层堆积者，而后有今日之富也。“五四”之遗物自带着法兰西革命之色泽，而包括开明时代之成分。由前一点说，可以蔡先生一篇小文为证。当时之北洋军阀，以及其文化的发言人，指新士风为“洪水猛兽”，蔡先生在他那篇小文里说：不错，今日之士风，可以算是洪水，而今日之军阀，正是猛兽，即非用洪水淹此猛兽不可。这话在当年是何等勇敢，何等切实。洪水是不可为常的，洪水过了，留下些好的肥土，猛兽却不见了。由此一点说，当时所提倡的是“科学与民主”，自民八至民十五左右，学自然科学人文科学者之增加，以学问为事业之增加，遂开民二十以后各种科学各有其根基之局，似与“五四”不无关系吧？即在今天说“科学与民主”，也不算是过时罢？

今日世界文化之灿烂，由于积累而成，□□所说。不过现在却有两种人要把自原人石器时代的文化起点，一齐拆去，重新盖起来，尽抹杀以前的累积。这两种人，一是布尔希维克主义者，一是纳粹主义者。我们当然是不走这两条路的，那么就是走积累一条路的了。

（一九四三年）

个人自由与社会进步

胡 适

再谈五四运动

五月五日大公报的星期论文是张熙若先生的《国民人格之修养》。这篇文字也是纪念“五四”的，我读了很受感动，所以转载在这一期。我读了张先生的文章，也有一些感想，写在这里作今年五四纪念的尾声。

这年头是“五四运动”最不时髦的年头。前天五四，除了北京大学依惯例还承认这个北大纪念日之外，全国的人都不注意这个日子了。张熙若先生“雪中送炭”的文章使人颇吃一惊。他是政治哲学的教授，说话不离本行，他指出五四运动的意义是思想解放，思想解放使得个人解放，个人解放产生的政治哲学是所谓个人主义的政治哲学。他充分承认个人主义在理论上和事实上都有缺点和流弊，尤其在经济方面。但他指出个人主义自有它的优点：最基本的是它承认个人是一切社会组织的来源。他又得指出个人主义的政治理论的神髓是承认个人的思想自由和言论自由。他说：

个人主义在理论上及事实上都有许多缺陷和流弊，但以个人的良心为判断政治上是非之最终标准，却毫无疑问是它的最高价值。……至少，它还有养成忠诚勇敢的人格

的用处。此种人格在任何政制下（除过与此种人格根本冲突的政制）都是有无上价值的，都应该大量的培养的。……今日若能多多培养此种人材，国事不怕没有人担负。救国是一种伟大的事业，伟大的事业惟有有伟大人格者才能胜任。

张先生的这段议论，我大致赞同。他把“五四运动”一个名词包括“五四”（民国八年）前后的新思潮运动，所以他的文章里有“民国六七年的五四运动”一句话。这是五四运动的广义，我们也不妨沿用这个广义的说法。张先生所谓“个人主义”，其实就是“自由主义”（*Liberalism*）。我们在民国八九年之间，就感觉到当时的“新思潮”、“新文化”、“新生活”有仔细说明意义的必要。无疑的，民国六七年北京大学所提倡的新运动，无论形式上如何五花八门，意义上只是思想的解放与个人的解放。蔡元培先生在民国元年就提出“循思想自由言论自由之公例，不以一流派之哲学一宗门之教义桎其心”的原则了。他后来办北京大学，主张思想自由，学术独立，百家平等。在北京大学里，辜鸿铭、刘师培、黄侃和陈独秀、钱玄同等同时教书讲学。别人颇以为奇怪，蔡先生只说：“此思想自由之通则，而大学之所以为大也”。（言行录页二二九）这样的百家平等，是可以引起青年人的思想解放。我们在当时提倡的思想，当然很显出个人主义的色彩，但我们当时曾引杜威先生的话，指出个人主义有两种：

（一）假的个人主义就是为我主义（*Egoism*），他的性质是只顾自己的利益，不管群众的利益。

（二）真的个人主义就是个性主义（*Individuality*），他的特性有两种：一是独立思想，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己

的脑力。二是个人对于自己思想信仰的结果要负完全的责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的利害。

这后一种就是我们当时提倡的“健全的个人主义”。我们当日介绍易卜生（Ibsen）的著作，也正是因为易卜生的思想最可以代表那种健全的个人主义。这种思想有两个中心见解：第一是充分发展个人的才能，就是易卜生说的：“你要想有益于社会，最好的法子莫如把你这块材料铸造成器。”第二是要造成自由独立的人格，像易卜生的《国民公敌》戏剧里的斯铎曼医生那样“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”。这就是张熙若先生说的“养成忠诚勇敢的人格”。

近几年来，五四运动颇受一班论者的批评，也正是为了这种个人主义的人生观。平心说来，这种批评是不公道的，是根据于一种误解的。他们说个人主义的人生观是资本主义社会的人生观。这是滥用名词的大笑话。难道在社会主义的国家里就可以不用充分发展个人的才能了吗？难道社会主义的国家里就用不着有独立自由思想的个人了吗？难道当时艰苦奋斗创立社会主义共产主义的志士仁人都是资本主义社会的奴才吗？我们试看苏俄现在怎样用种种方法来提倡个人的努力（参看独立第一二九号西滢的《苏俄的青年》和蒋廷黻的《苏俄的英雄》）就可以明白这种人生观不是资本主义社会所独有的了。

还有一些人嘲笑这种个人主义，笑它是十九世纪维多利亚时代的过时思想。这种人根本就不懂得维多利亚时代是多么光华灿烂的一个伟大时代。马克思，恩格斯，都生死在这个时代里，都是这个时代的自由思想独立精神的产儿。他们都是终身为自由奋斗的人，我们去维多利亚时代还老远哩。我们如何配嘲笑维多利亚时代呢？

所以我完全赞同张熙若先生说的“这种忠诚勇敢的人格在任何政制下都是有无上价值的，都应该大量的培养的。”因为这种人格是社会进步的最大动力。欧洲十八九世纪的个人主义造出了无数爱自由过于面包，爱真理过于生命的特立独行之士，方才有今日的文明世界。我们现在看见苏俄的压迫个人自由思想，但我们应该想想，当日在西伯利亚冰天雪地里受监禁拘囚的十万革命志士，是不是新俄国的先锋？我们到莫斯科去看了那个很感动人的“革命博物馆”，尤其是其中展览列宁一生革命历史的部分，我们不能不深信：一个新社会，新国家，总是一些爱自由爱真理的人造成的，决不是一班奴才造成的。

* * *

* * *

* * *

张熙若先生很大胆的把五四运动和民国十五六年的国民革命运动相提并论，并且很大胆的说这两个运动走的方向是相同的。这种议论在今日必定要受不少的批评，因为有许多人决不肯承认这个观点。平心说来，张先生的看法也不能说是完全正确。民国十五六年的国民革命运动至少有两点是和民国六七八年的新运动不同的：一是苏俄输入的党纪律，一是那几年的极端民族主义。苏俄输入的铁纪律含有绝大的“不容忍”（Intoleration）的态度，不容许异己的思想，这种态度是和我们在五四前后提倡的自由主义很相反的。民国十六年的国共分离，在历史上看来，可以说是国民党对于这种不容异己的专制态度的反抗。可惜清党以来，六七年中，这种“不容忍”的态度养成的专制习惯还存在不少人的身上。刚推翻了布尔什维克的不容异己，又学会了法西斯蒂的不容异己，这是很不幸的事。

“五四”运动虽然是一个很纯粹的爱国运动，但当时的文艺思想运动却不是狭义的民族主义运动。蔡元培先生的教育主张是显然带有“世界观”的色彩的。（言行录页一九七）《新青

年》的同人也都很严厉的批评指斥中国旧文化。其实孙中山先生也是抱着大同主义的，他是信仰“天下为公”的理想的。但中山先生晚年屡次说起鲍洛庭同志劝他特别注重民族主义的策略，而民国十四五年的远东局势又逼我们中国人不得不上民族主义的路。十四年到十六年的国民革命的大胜利，不能不说是民族主义的旗帜的大成功。可是民族主义有三个方面：最浅的是排外，其次是拥护本国固有的文化，最高又最艰难的是努力建立一个民族的国家。因为最后一步是最艰难的，所以一切民族主义运动往往最容易先走上前面的两步。济南惨案以后，“九·一八”以后，极端的叫嚣的排外主义稍稍减低了，然而拥护旧文化的喊声又四面八方的热闹起来了。这里面容易包藏守旧开倒车的趋势，所以也是很不幸的。

在这两点上，我们可以说，民国十五六年的国民革命运动是不完全和五四运动同一个方向的。但就大体上说，张熙若先生的看法也有不少的正确性。孙中山先生是受了很深的安格鲁撒克逊民族的自由主义的影响的，他无疑的是民治主义的信徒，又是大同主义的信徒。他一生奋斗的历史都可以证明他是一个爱自由，爱独立的理想主义者。我们看他在民国九年一月《与海外同志书》（引见上期《独立》）里那样赞扬五卅运动，那样承认“思想之转变”为革命成功的条件；我们更看他在民国十三年改组国民党时那样容纳异己思想的宽大精神，——我们不能不承认，至少孙中山先生理想中的国民革命是和五四运动走同一方面的。因为中山先生相信“革命之成功必有赖于思想之转变”，所以他能承认五四运动前后的“新文化运动实为最有价值的事”。思想又何从转变，社会又何从进步，革命又何从成功呢？

（民国二十四 五 六）

北大之精神

蒋梦麟

本校屡经风潮，至今尤能巍然独存，决非偶然之事。这几年来，我们全校一致的奋斗，已不止一次了。当在奋斗的时候，危险万状，本校命运有朝不保夕之势；到底每一次的奋斗，本校终得胜利，这是什么缘故呢？

第一，本校具有大度包容的精神。俗语说：“宰相肚里好撑船，”这是说一个人能容，才可以做总握万机的宰相。若是气度狭窄，容不了各种的人，就不配当这样的大位。凡历史上雍容有度的名相，无论经过何种的大难，未有不能巍然独存的。千百年后，反对者、讥议者的遗骨已经变成灰土；而名相的声誉尤照耀千古，“时愈久而名愈彰。”

个人如此，机关亦如此。凡一个机关只能容一派的人，或一种的思想的，到底必因环境变迁而死。即使苟延残喘，窄而陋的学术机关，于社会决无甚贡献。虽不死，犹如死了一般。

本校自蔡先生长校以来，七八年间这个“容”字，已在本校的肥土之中，根深蒂固了。故本校内各派别均能互相容受。平时于讲堂之内，会议席之上，作剧烈的辩驳和争论，一到患难的时候，便共力合作。这是已屡经试验的了。

但容量无止境，我们当继续不断的向“容”字一方面努力。“宰相肚里好撑船。”本校肚“里”要好驶飞艇才好！

第二，本校具有思想自由的精神。人类有一个弱点，就是对于思想自由，发露他是个小胆鬼。思想些许越出本身日常习惯范围以外，一般人们恐慌起来，好像不会撑船的人，越了平时习惯的途径一样。但这个思想上的小胆鬼，被本校渐渐儿的压服了。本校是不怕越出人类本身日常习惯范围以外去运用思想的。虽然我们自己有时还觉得有许多束缚，而一般社会已送了我们一个洪水猛兽的徽号。

本校里面，各种思想能自由发展，不受一种统一思想所压迫，故各种思想虽平时互相歧异，到了有某种思想受外部压迫时，就共同来御外侮。引外力以排除异己，是本校所不为的。故本校虽处恶劣政治环境之内，尚能安然无恙。

我们有了这两种的特点，因此而产生两种缺点。能容则择宽而纪律弛。思想自由，则个性发达而群治弛。故此后本校当於相当范围以内，整顿纪律，发展群治，以补本校之不足。

（民国十二年十二月十七日）

《新潮》发刊旨趣书

傅斯年

新潮者北京大学学生集合同好，撰辑之月刊杂志也。北京大学之生命已历二十一年，而学生之自动刊物，不幸迟至今日然后出版。向者吾校性质虽取法于外国大学，实与历史上所谓“国学”者一贯，未足列于世界大学之林；今日幸能脱弃旧型入于轨道。向者吾校作用虽曰培植学业，而所成就者要不过一般社会服务之人，与学问之发展无与；今日幸能正其目的，以大学之正义为心。又向者吾校风气不能自别于一般社会，凡所培植皆适于今日社会之人也；今日幸能渐入世界潮流，欲为未来中国社会作之先导。本此精神，循此途径，期之以十年，则今日之大学固来日中国一切新学术之策源地；而大学之思潮未必不可普遍中国，影响无量。同人等学业浅陋，逢此转移之会，虽不敢以此弘业妄自负荷，要当竭尽思力，勉为一二分之赞助：一则以吾校真精神喻于国人，二则为将来之真学者鼓动兴趣。同人等深惭不能自致于真学者之列，特发愿为人作先驱而已。名曰《新潮》，其义可知也。

今日出版界之职务，莫先于唤起国人对于本国学术之自觉心。今试问当代思想之潮流如何？中国在此思想潮流中位置如何？国人正复茫然昧然，未辨天之高地之厚也。其敢于自用者

竟谓本国学术可以离世界趋势而独立。夫学术原无所谓国别，更不以方土易其质性。今外中国于世界思想潮流，直不啻自绝于人世。既不于现在有所不满，自不能于未来者努力获求。长此因循，何时达旦。寻其所由，皆缘不辨西土文化之美隆如彼，又不察今日中国学术之枯槁如此；于人于己两无所知，因而不自觉其形秽。同人等以为国人所宜最先知者有四事：第一、今日世界文化至于若何阶级？第二、现代思潮本何趣向而行？第三、中国情状去现代思潮辽阔之度如何？第四、以何方术纳中国于思潮之轨？持此四者刻刻在心，然后可云对于本国学术之地位有自觉心，然后可以渐渐导引此“块然独存”之中国同浴于世界文化之流也。此本志之第一责任也。

中国社会形质极为奇异。西人观察者恒谓中国有群众而无社会，又谓中国社会为二千年前之初民宗法社会，不适于今日。寻其实际，此言是矣。盖中国人本无生活可言，更有何社会真义可说。若干恶劣习俗，若干无灵性的人生规律，桎梏行为，宰割心性，以造成所谓蚩蚩之氓；生活意趣，全无从领略。犹之犬羊，于己身生死地位，意义，茫然未知。此真今日之大戚也。同人等深愿为不平之鸣，兼谈所以因革之方。虽学浅不足任此弘业，要不忍弃而弗论也。此本志之第二责任也。

群众对于学术无爱好心，其结果不特学术销沉而已，堕落民德为尤巨。不曾研诣学问之人恒昧于因果之关系，审理不了而后有苟且之行。又，学术者深入其中，自能率意而行，不为情牵。对于学术负责任，则外物不足萦惑，以学业所得为辛劳疾苦莫大之酬，则一切牺牲尽可得精神上之酬偿。试观吾国宋明之季甚多独行之士，虽风俗堕落，政治沦胥，此若干“阿其所好”之人终不以众浊易其常节。又观西洋“Renaissance”与‘Reformation’，时代，学者奋力与世界魔力战，辛苦而不辞，

死之而不悔。若是者岂真好苦恶乐，异夫人之情耶？彼能于真理真知灼见，故不为社会所征服；又以有学业鼓舞其气，故能称心而行，一往不返。中国群德堕落，苟且之行遍于国中。等其由来：一则原于因果观念不明，不辨何者为可，何者为不可；二则原于缺乏培植“不破性质”之动力，国人不觉何者谓“称心为好”。此二者又皆本于群众对于学术无爱好心。同人不敏，窃愿鼓动学术上之兴趣。此本志之第三责任也。

本志同人皆今日学生，或两年前曾为学生者，对于今日一般同学，当然怀极厚之同情，挟无量之希望。观察情实，乃觉今日最危险者，无过于青年学生。迨者恶人模型，思想厉鬼，遍于国中，有心人深以为忧。然但能不传谬种，则此辈相将就木之日，即中国进于福利之年。无如若辈专意鼓簧，制造无量恶魔子，子又生孙，孙又生子，长此不匮，真是殷忧。本志发愿协助中等学校之同学，力求精神上脱离此类感化。于修学立身之方法与径途，尽力研求，喻之于众。特辟出版界评改书新评两栏，商榷读书之谊，（此两栏中就书籍本身之价值批评者甚少，借以讨论读书之方法者甚多。）其他更有专文论次。总期海内同学去遗传的科举思想，进于现世的科学思想；去主观的武断思想，进于客观的怀疑思想；为未来社会之人，不为现在社会之人；造成战胜社会之人格，不为社会所战胜之人格。同人浅陋，惟有本此希望奋勉而已。此本志第四责任也。

本志主张，以为群众不宜消灭个性；故同人意旨，尽不必一致；但挟同一之希望，遵差近之径途，小节出入，所不能免者。若读者以“自相矛盾”见责，则同人不特不讳言之，且将引为荣幸。又本志以批评为精神；不取乎“庸德之行，庸言之谨”。若读者以“不能持平”腾诮，则同人更所乐闻。

既以批评为精神，自不免有时与人立异，读者或易误会，

兹声明其旨。立异之目的若仅在于立异而止，则此立异为无谓。如不以立异为心，而在感化他人，但能本“哀矜勿喜”之情，虽言词快意为之，要亦无伤德义。同人等所以不诤讥评者，诚缘有所感动，不能自己于言；见人迷离，理宜促其自觉之心，以启其向上之路；非敢立异以为高。故凡能以学问为心者莫不推诚相与；苟不至于不可救药，决不为不能容受之诮让。然而世有学问流于左道，而伪言伪旨足以惑人者，斯惟直发其覆，以免他人重堕迷障。同人等皆是不经阅历之学生，气盛性直，但知“称心为好”，既不愿顾此虑彼，尤恨世人多多顾虑者。读者想能体会兹意，鉴其狂简也。

本志虽曰发挥吾校真精神，然读者若竟以同人言论代表大学学生之思潮，又为过当。大学学生二千人，同人则不逾二十，略含私人集合之性质；所有言论由作者自负之，由社员共同负之。苟有急进之词，自是社中主张，断不可误以大学通身当之。

发刊伊始，诸待匡正，如承读者赐以指教，最所欢迎。将特辟通信一栏，专供社外人批评质询焉。

（民国八年一月一日）

大学的学术自由

董任坚

大学的学术自由 (Academic Freedom) 应该包括 *Lehrfreiheit und Lernfreiheit* , 即教学两方面的自由 ; 而在教授方面的自由 , 至少应有下列三种 :

(一) 研究学术的自由。大学对于教员的研究探讨 , 除因此而与其指定之教授时间发生冲突外 , 不得加以任何的限制。

(二) 在大学教授的自由。大学对于教员在课室讲述其教授的学科 , 除为初级学生 , 在教授的范围与性质上有限制外 , 不得加以任何的干涉 ; 惟教员在课室亦不得讨论其教授学科范围外之各种争辩的问题 , 更不得利用其地位 , 讨论绝不相关的问题 , 以遂其宣传仰鼓动之目的。

(三) 在校外言论行动的自由。大学须承认教员在校外即对于其教授学科范围外之各种问题 , 有发表言论的权利 , 其自由和责任应与一般的人民一样享有负担。如教员在校外所发表的言论 , 与其在大学的地位发生了冲突 , 应提出该教员所属之大学教授会 , 由该会组织相当的委员会审查处置之。总之 , 学校对于教员所发表的言论 , 不负责任 , 而教员在必要时 , 应特别表明其所发表者 , 系一种个人的意见。

为说明大学的学术自由 , 须了解 (一) 大学的功用 , (二)

学术研究的性质，（三）大学治权的基础。

（一）大学的功用。学术自由的重要，可从大学的功用上看出。大学的功用，举其大者有三：即研究高深学术，教授学生，养成各种专材是也。

大学在发达的初期，其目的不外乎传播已有的知识，培植后起之人材，后来学校进步，始有机会从事探讨，直到近代，它才仿佛变做了科学研究的故乡。那研究的范围，包括自然科学，社会科学和哲学宗教。自然科学研究人和物的关系，但现在我们所学，只能使我们觉得所未学的不知尚有多少。社会科学研究人和人或社会的关系，其现象之复杂，不可究极，我们至今究得窥见几何？还有在精神生活上，那人们生存的意义，目的及其对宇宙的关系，众说纷纭，莫衷一是。在各方面欲求进步，其第一个条件，就须有完全的，绝对无限制的自由，可以探讨问题，发表结果。所以研究自由，是各种科学活动的生命。

次之，教授学生，可说是现今中国大学唯一的功用了。但教员的教授自由和他的研究自由，是一样的没有问题。大概教授上的成功，首先要学生能敬服教员，对教员之理智的真实，有一种信仰。假使学生疑教员不是充分的，爽直的表达自己，或觉得一般大学教员是一种被压迫、受威吓的阶级，不敢勇言直说的，他们还能有教员在心目中吗？何况一般的学生？（从略）

末了，一个大学培植了专材，当然应该供社会的应用，而一个进步的社会，无论在立法上行政上，亦应当利用专家的专门学识去解决现代复杂的经济政治及社会的问题。这是必然的趋势，所以训练专材，已公认为近代大学的重要任务，而大学教授之半官式的在社会服务的，亦已不在少数。因此，教授不

仅在研究上而更是在发表其研究之结果上，应有绝对的自由；就是其结果与个人的成见，一般的舆论，或社会的习俗有所抵触，起了冲突，应没有顾及的必要。一般的立法家行政家对于专家研究的结果，应当信其诚意，尽量接受。

不幸这种自由，就是在现在的社会里，还未十分办到。大学开始即受宗教势力的支配，哲学与自然科学的研究，大遭打击。到了现代，宗教的势力，既未完全消失，而压力的重心，又疾转到政治，经济，社会各科学来了。我们一方面觉得这类科学的研究自由，已是千钧一发，一方面更觉得在研究这些科学上的自由，在现代社会里，实有绝对的必要。凡稍有常识的人，莫不知人们政治的问题，是至今未曾都解决了，而社会演进的末日，尚遥远不可期，社会上有种种关系，经济上有种种问题，都在等着调节，等着解决：要调节得当，解决得了，决非用一种意见，一个方式，一个主义，更非用少数人的聪明热心，外来力的强制压迫所可得而奏效。现代的大学虽不敢将这工作一起都担负下来，它却是应该对于这点最有贡献的一个机关。因为大学的教授们，应该有了理智的工具，客观的态度，历史的背景，远大的视点，研究的时间——这种训练和机会都不是一般的政治家企业家所容易得到的。但是要大学有这种贡献，第一须使大学的教授能够独立研究，不感受到一党一系的恩赐，指挥，制限，强迫，他们才可以内无顾忌，外无猜疑，自由的探讨真理，公平的批判结果。

（二）学术研究的性质。要是我们不相信教育是建设社会的基础，科学的进步是现在文明的要素，那便不必谈到学术，更不必注意研究。否则，社会必须抬高学者的地位，可以使一般饱学多能，卓绝不群的人，不致被其他的职业吸引而去。因为研究学术这一种职业，在物质的报酬上，决难与其他的职业

相比较；就是能够，以物质的报酬，为引诱之资，亦非所以“待士之道”，所以不能不给他们一种稳固的地位，使他们可以清白的，一心的，诚实的，自由的，担负这文化上的重任。

学者的任务，就是利用了他们专门的训练，专攻学术，给他们自己和同僚考究的结果，有一种大无畏的精神，不偏私的情意去传授学生，宣告大众。他们的结果，应该绝对的客观，不当有一点金钱势力，党派色彩搀杂其间，使社会的一般明达，对它起了怀疑，以为它是一种宣传，一种作用；否则，研究便失了效力，学者便失了信用，且于社会无涓滴的裨益。我们要晓得，一般的民众，对于专家研究的结果，固没有被强迫接受的义务，但从社会利益上着想，大学的学者是献身于社会，为社会探求真理的，在进步的社会里，他们的言论，应该为一般民众的指南。所以他们的言论有了色彩，偏了，那不但他们研究的价值低落了，就是学者的资格亦丧失了，至少有一部分的社会，被其影响，亦盲从了。

在此，我们更可明白的看出那学术的研究，是绝对应该独立的。大学教授在学校虽有一部分事权，应对学校的当局负责，但在其职业活动的本身上，因其研究的性质和对社会的关系，学校当局在学识上既无能力，在道德上又无权力可以干涉，教授亦是直接对社会负责的。所以大学教授虽属在校服务，而他和学校当局的关系，即非如雇工之于雇主。至少从思想言论的独立方面说，其关系有如司法官之于行政官：司法官虽经行政官之任命，其裁决与宣读之判案，是绝不受后者之制裁，故后者对于其判案亦不负责任；大学教授虽由学校当局所聘任，其研究所得之结果及发表之言论，是绝不受后者之拘束，故后者对于其研究结果亦不负责任也。

（三）大学治权的基础。大学不外乎私立官立。私立之治

权，在校董会及其代表之校长，官立之治权，在一国或一省之教育行政机关及其代表人校长。两者与大学学术自由之关系至为密切，不得不一考其治权之性质。

大学之治权，或源于私人之私有，或源于社会之托付，其性质迥然不同。如教会或宗教的团体，捐资创设大学，作教义之宣传，而校董会与校长，遂不得不根据于此目的以设施一切，是一私有性之大学也。如富者或经济的团体，为巩固其特别的权利，而在大学立学院设讲座，以图达到其目的，亦一私有性之大学也。更如一党一派之假学校以广播一种主义而贯彻一种政策，是亦不免于私有。要之“私有性学校”，均在乎发展一人一派或一种关系，非欲求学术之进步而因以提倡研究，讨论，教授，实不过恃金钱之补助而欲流传意见或偏见而已。然而意见与偏见，训导 *Indoctrination* 与宣传，同是学术自由之敌！

至于官立大学，经费取诸人民，系膺社会之托付，所以为社会全体谋福利，更不当以少数者的主张而牺牲学术自由，作宗教或政治或商业的宣传工具。

故蔡元培先生有言：（见商务书馆出版《教育大辞典》大学教育节）“大学以思想自由为原则。在中古时代，大学教科，受教会干涉，教员不得以违禁书籍授学生。近代思想之公例，既被公认，能完全实现之者，厥惟大学。大学教员所发表之思想，不但受任何宗教或政党之拘束，亦不受任何著名学者之牵掣。苟其确有所见而言之成理，则虽在一校中，两相反对之学说，不妨同行并行，而一任学生之比较而选择，此大学之所以为大也。”这一段话，我认为是深堪玩味的。

（《新月》第三卷第一期）

蔡元培先生象征的学术世界

——蔡元培先生新墓碑落成有感

金耀基

日前收到“旅港国立北京大学同学会”的请柬。

谨订于五月七日（星期日）中午十二时正在香港仔华人永远坟场举行蔡故校长子民（元培）先生墓修建竣工暨春祭典礼恭请惠临

旅港国立北京大学同学会敬约

我非北大学生，而生也晚，更无缘亲炙蔡元培先生之教，展读请柬时，初不无讶异，但继而想到蔡先生实不止属于北大的，他是属于整个学术界文化界的。对于蔡先生，只要是读书人，都不能没有一份好感与敬意。我曾看过几本有关蔡先生的专书，对于这位中国大学教育史上的伟人，早有深挚的孺慕。因此，我对北大同学会这份请柬感到份外亲切和珍贵。

我最早注意到蔡元培先生卜葬于香港这件事是读了已故同乡前辈孙德中先生撰写的“蔡元培子民先生重要事略系年记未定稿”，（收入氏著《蔡元培先生遗文类钞》一书，民五十年，复兴书局）。从这系年记中知道蔡先生最后几年都住在香港。民五十三年，业师王云五先生赠我《谈往事》（传记文学丛刊）一书，看到其中“蔡子民先生与我”一文，才知道云五先生与

蔡先生的深厚交义，更知道蔡先生一生中最后阶段是与云五先生在香港渡过的。他们都是民国二十六年抗日圣战发动后，先后经上海南来香港的。最初，蔡先生曾在香港商务印书馆的临时宿舍与云五先生相处三个月，朝夕有暇，畅谈古今。其后，蔡夫人携儿女自上海来港，才搬到九龙柯士甸道去住，但云五先生每周仍尽可能渡海往访蔡先生，一直保有亲切的往来，民国二十九年三月四日蔡先生胃出血，断为胃溃疡，云五先生随同救护车急送香港养和医院，而次日蔡先生逝世之时，云五先生亦是病榻送终的人。至于将蔡先生营葬于香港华人公墓也是云五先生与蔡先生家属的决定。

据云五先生的记述，蔡先生来港目的是想取道前往西南，主持中央研究院的，无如抵港后先是因病不能远行，继则交通日益艰难，只好暂时留下，遥领院务。蔡先生留港期间，深居简出，轻易不肯公开露面，迹近隐士，他唯一例外的公开演说，则是民国二十八年五月二十日，出席香港圣约翰大礼堂美术展览会上的一次。此一集会当时香港唯一的高等学府——香港大学——发起的，主席是港大校长史乐诗先生，香港总督罗富国爵士等均出席，当时蔡先生的演说也临时由云五先生担任英译的。蔡先生此次独破例公开演讲，表面上似为他一生爱好美术，提倡美育之故，但实际上则不然，据云五先生说，这是蔡先生当时已决计近期离港前往后方，故藉这个学术的集会公开露面，以示他对香港公众的话别。但未几蔡先生身体转弱，不便远行，尤不堪西南山川之艰辛跋涉，终于郁郁病逝香港，这不能不说是蔡先生一件大憾事。但就香港来说，则又何幸而能葬先生之清骨！的确，蔡先生之卜葬于港岛，是香港文化史上一件大事！写到这里，我觉得我们对蔡先生与香港的关系知道得很少，也即蔡先生留港的近三年时间中的事迹知道得

甚不够，孤陋如我，只从云五先生的短文中略得消息，总觉得这段历史还得有人好好的补起来。全汉升先生认为最适当做这工作的是云五先生，此我亦有同感，真希望云五先生还能凭记忆和资料再作补续。黄麟书老先生认为另一位余天民先生也适当做这工作。余先生是北大毕业生，也是蔡先生在港的秘书，同时也是蔡府的家庭教师，由余先生来执笔当然也是十分理想的。总之，这件工作不止是为了弄清楚蔡先生与香港这段因缘，而且也是蔡先生完整的传记中重要的最后一章！

蔡先生在港岛香港仔华人永远坟场已长眠了三十八年，这个坟场是一个庞大但很普通的坟场，蔡先生的墓更是一个普通得不能再普通的墓，只是“蔡子民先生之墓”这个碑石上七个大字刚健凝重，不同凡响！据说是叶恭绰先生的手笔。这位一代学人之墓前，在清明时节，偶尔有人静静地献上一束鲜花。几年来，旅港北大同学则每年举行春秋二次拜祭，以追思他们的故校长，但一切都是很平静的，并没有受到香港各界的注意。其实，在香港，很少人知道蔡先生葬在这个坟场，更少人知道蔡先生的墓究在这个坟场的那个角落。物换星移，蔡先生的墓年久失葺，已有残缺，听说在蔡先生百年冥诞时（前年），港台北大同学乃倡议重修墓园，这件事很快得到反应，修建经年，今年四月竣工，墓园焕然一新，除叶恭绰先生所书碑石重修外，更加上了庄严先生撰写的千言“蔡子民先生墓表”，把蔡先生的一生重要事略镌刻在花莲出产的青麻石上，这是一极好的构思。这个千言墓表不止是华人坟场千万墓冢中唯一的一块，而且可以使今后香港学子更能对蔡先生增多认识，让大家知道躺在这个小小的墓园中的是一个伟大的灵魂！

五月七日前往参加春祭典礼的有近百人，而近半的人都已届古稀之龄，在正午之阳光下，蔡先生墓前闪耀着一片美丽的

银灰色，在这许多白发先生当中真正亲炙过蔡先生的恐怕都已是八十过外的老人了。祭礼很简单，但不失庄严，由当年北大的年轻教授李璜先生主持，旅港北大同学会主席林伯雅先生恭读墓表，八五老人黄麟书先生应邀致词。他谈到修墓经过，指出蔡先生与国父太夫人二墓对香港的特殊意义，并望今后港九人士多来蔡墓拜祭，言简意赅。

蔡元培先生的一生在政治、学术文化及教育各方面都有很大的贡献，也都表现出独特的思想与作风。在新旧中西价值冲突、是非复杂的十九世纪中叶与二十世纪初叶（先生生于一八六八年，歿于一九四〇年），这段时期中，他可说是最少争议性的人物；也是最普遍受敬仰的人物，崇扬蔡先生之文字何止百千万言；但他名扬天下，而谤则未随之，这不能不说是二十世纪中国伟人中的极少数例外之一。

蔡先生一生事功学问可以称述的很多，但我觉得他对中国大学教育上的贡献是最特殊的，也是最恒久性的。蔡先生可说是中国现代大学的接生者、推展者。北京大学在他手上才成为真正的大学，真正不愧立足于世界大学之林，而成为中国现代新思想新文化的重镇。他对当时把大学当作做官致富的观念痛加针砭，而清清楚楚地提出大学的理念。他说：“大学者，研究高深学问者也。”（就任北京大学校长演说词）又说：“诸君须知大学，并不是贩卖毕业的机关，也不是灌输固定知识的机关，而是研究学理的机关。”（北京大学二十二周年开学仪式之训词）并说：“在大学必择其以终身研究学问者为之师，而希望学生于研究学问以外，别无何等之目的。”（《读周春岳大学改制之商榷》）在蔡先生眼中，大学之为大学，是因为它是“研究”学问为目的底。国人中有意识地标举出大学之目的为“研究学理”者，恐怕以蔡先生为第一人。这个大学之理念不

但与过去以大学为干禄之资者南辕北辙，即使与一般以大学为养成实用人才或只重“教学”者亦大异其趣。蔡先生这个看法显然是受德国大学的模型之影响的。我们知道十九世纪末叶时，德国教育在洪博德（Von Humboldt）及阿尔托夫（Althoff）等人的革新下，声光远播。他们揭橥大学为“研究中心”的新理念，教师之首要任务是自由地从事于“创造性的学问”。德国这种大学的新理念逐渐影响欧洲各国，并对美国大学发生强烈的冲激。在廿世纪初时，德国确是世界大学的耶鲁撒冷。德国大学的模型影响美国最显著的是约翰·霍布金斯大学的校长吉尔门（Gilman），哈佛大学的校长艾略特（Charles Eliot）。吉尔门与艾略特受德国大学的启示，把大学重点放在研究上，着重研究院的发展，使美国大学的精神面貌焕然一新，使美国高等教育发生根本性的变化。同样的，德国大学的模型也给蔡先生很大的启发性。他以大学是“研究学理的机关”，并且他在民元教育总长任内把“通儒院”改名为“大学院”，在大学中分设各科研究所，并做德国大学制精神，规定大学高级生必须入所研究，俟研究的问题解决后，才许毕业。这都是推展“研究”的举动，可惜这个理想并未实行；但民国七年北京大学的研究所在他手中成立了，而到民国十六、七年中国的独立的最高学术机构——中央研究院——也在他手中创建起来，并由他主持。一直到一九四〇年在港逝世时，他还遥领着中央研究院的院务。蔡先生重视研究的功能，重视研究所、研究院的发展，都是因为他要纠正大学“专己守残”的学风，要长远地为中国学术建立自主性、独立性。我以为蔡先生之改革北大较之艾略特、吉尔门之改革哈佛及约翰·霍布金斯大学的贡献是毫无逊色的，而他之创立中央研究院，与弗兰斯纳（Flexner）之创立普林斯顿高级研究所也是同样有远见与

抱负的。就凭这二点，蔡先生已足不朽矣。讲蔡先生在大学教育的贡献，总不能不讲他坚持的“学术自由”的主张，他在北大时所表现出来的“兼容并包”之精神风格已成为蔡元培精神的象征。他说：“大学者，囊括大典、网罗众家之学府也。礼记中庸曰：‘万物并育而不相害，道并行而不相悖’，足以形容之。……各门大学，哲学之唯心论与唯物论；文学美术之理想派与写实派；计学（经济学）之干涉论与放任论，伦理学之动机论与功利论；宇宙论之乐天观与厌世观，常樊然而峙于其中，此思想自由之通则，而大学之所以为大也。”（“北京大学月刊发刊词”）他对大学的“学术自由”的主张，在“答林琴南君书”中更有严正的阐释：他说：“对于学说，仿世界各国大学通例，循‘思想自由’原则，取兼容并包主义，……无论有任何学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之命运者，虽彼此相反，而悉听其自由发展。”他对于教师之态度更采一种十分开明的立场，他在前书中说：“对于教员，以学诣为主；在校讲授，以无背于第一种之主张为界限，其在校外之言动，悉听自由，本校从不过问，亦不能代负责任。例如复辟主义，民国所排斥也，本校教员中，有拖长辫而持复辟论者，以其所授为英国文学，与政治无涉，则听之。筹安会之发起人，清议所指为罪人者也，本校教员中有其人，以其所授为古代文学，与政治无涉，则听之。‘嫖赌娶妾等事，本校进德会所戒也，教员中间有喜作恻艳之诗词，以纳妾挟妓为韵事，以赌为消遣者，苟其功课不荒，并不诱学生而与之堕落，则姑听之。’夫人才至为难得，苟求全责备，则学校殆难成立。”只有蔡先生这种唯学问、能力为聘用教师的原則，才能把不同信仰，不同党派，不同学术见解的人才网罗在北大，才能使当年北大成为著名的学术之宫。试想有那个学校能够把刘师培、辜

汤生、胡适、梁漱溟、吴霁、崔适、陈汉章、黄侃、钱玄同、王国维、周作人等这许多“道不同”、“意见不合”，甚至“势若水火”的学者大师请在一起，樊然并峙？此即使在先秦与西方，亦恐怕鲜有其比的。只有蔡先生这种“兼容并包”的精神，才能使北大成为“囊括大典，网罗众家”的学府！论者或谓这情形也只有当时的社会、政治环境才能做到，我想此说法不是没有道理，但没有蔡先生这种识见的人去提倡力行，再有利的环境也不一定会出现这种学术上的气候的！其实，蔡先生所倡导的不止是“自由”的精神，更是“容忍”的精神，“容忍”不是烂稀泥，不是无可无不可的意思，而是由于理未易明，应该让不同的学理通过学术性的论辩析疑来决定其命运，而不是通过非学术性的手段来强抑或推波助澜。蔡先生所以能为中国大学建立一个“大学之为大”的理想形象者，不止是在他坚持“学术的自由”，更是在他坚持“学术的尊严”。在学术的尊严下，学术自由才不会被滥用，而真正的学术思想固然可以获得尊重，而非学术性的政治、宗教等宣传便无所遁形矣。在学术“自由”、“容忍”与“尊严”的理念导引下，蔡先生为学术建立一个超越于现实政治（当时的北洋军阀），社会势力（当时舆论对他领导的北大绝不是没有批评的）之外的天地。一个纯净的、独立的学术天地。这个纯净的独立的学术天地是很脆弱的，是很容易受到外力的沾染与破坏的，并且几乎是不真的——像幻像中的世界一样。但蔡先生却一手建立起来了。此由于天时乎？地利乎？抑人和乎？总之，蔡先生一度建立的具实的学术天地，已成为一象征的学术世界。这个象征的学术世界是百家争鸣，千岩竞秀的世界，它是读书人所永远梦寐以求的，以此，蔡先生的象征的存在也必将永远是永恒的！

（一九七八年五月）

序

弘扬北大的自由主义传统

李慎之

值此北京大学庆祝建校一百周年之际，最要紧的是弘扬北大的自由主义传统。

自由主义并不是中国几千年文化中固有的传统。它传入中国不过一百来年。然而正如佛教一样，既然传入中国就必然会生根发芽，与中国传统相融和，其意义与作用则远非佛教可比，中国由此而开始走向世界，走向现代化，走向全球化。

自由主义当然也不仅仅是北大的传统。中国至少有一批知识分子，从北大以内到北大以外，接受了自由主义。自由主义也曾有几十年是中国社会上的主流思潮之一。但是最早把自由主义介绍到中国来的确实确实是北大人。

第一个把“自由”的概念引入中国的就是曾任北大校长的严复。他翻译了穆勒的《论自由》，但是因为“中文自由常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义”，怕中国人不能理解自由的真谛而误解为可以“为放肆、为淫佚、为不法、为无礼”，特地费尽心思译作《群己权界论》，给中国带来了自由的经典定义：人生而自由，他可以做任何他愿意做的事情，但是必须以不妨

碍他人的自由为界限。

蔡元培在一九一七年出任北大校长，提出“囊括大典，网罗众家，思想自由，兼容并包”的方针，使北大正式成为在中国引进和发扬自由主义的基地。正是在这个方针的指导下，北大出现了中国学术史上自稷下学宫以后从来没有过的百家争鸣的局面，脱离政治权力而独立的品格，以后在一九一九年形成了震动全国的五四运动。

继蔡元培自一九二三年起任北大校长十五年的蒋梦麟也把“大度包容”作为办校的方针，继续为北大、也为中国培养自由主义的元气。蒋梦麟宣告“我们当继续不断的向‘容’字一方面努力。‘宰相肚里好撑船’本校肚‘里’要驶飞艇才好。”自由主义虽然以北大为发祥地，但是一经传布，其感染力是很强的。渐渐地以全国各大学为中心，都出现了一批又一批自由主义的知识分子。五十年代并入北大的燕京大学，其校训就是“因真理得自由以服务”。自由主义流行在许多校园中和社会上又通过《大公报》、《申报》这样的媒介扩大了它在社会上的影响。北大可以永远自豪的是，它是自由主义在中国的播种者和启蒙者。

自由主义者认为：人人都有追求自己的快乐和幸福的自由，都有发展自己的创造性的自由，只要不损害他人的自由。事实证明，只有自由的人最能创造物质的和精神的财富。

在人认为有价值的各种价值中，自由是最有价值的一种价值。

马克思和恩格斯在一八四八年的《共产党宣言》里宣告，他们的理想社会是：“这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”

这是对自由的一种贴切的表述。

人人都享有自由，就有可能形成一种制约的机制，使社会有序发展，同时堵塞了产生专制暴君的门路。

但是，中国毕竟是几千年皇权专制的传统极深极厚的社会，经过几十年学人和思想家的努力，自由主义在有几亿人口的中国社会，也只是浸润到了薄薄的一层。它的根扎得太浅，它的嫩苗十分脆弱，在历史的狂风暴雨中，它曾濒临灭绝的境地。

虽然，风雨如晦，鸡鸣不已。曾经担任北京大学客座教授的陈寅恪一生尽瘁学术，谨守“独立之精神，自由之思想”。这话是他在王国维纪念碑的铭文中说的。原话是：“先生之著述或有时而不章；先生之学说或有时而可商。唯此独立之精神、自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”他的后半生经历了极其险恶的政治压力，然而他到死也没有向政治权力低头，实践了他早年说过的话：“不自由，毋宁死耳！”

在一九五七年以后，大批判在全国已成不可抗拒之势，自由主义在中国眼看就要灭绝的时候，写了《新人口论》的北大校长马寅初在猛烈的围攻下，仍然在一九五九年十一月发出《重申我的请求》说：“我虽年近八十 明知寡不敌众 自当单枪匹马出来应战，直到战死为止，决不向以力压服不以理说服的那种批判者投降。”他还说：“我对我的理论相当有把握 不能不坚持。学术的尊严不能不维护，只得拒绝检讨。”

正是这样尊严、坚强的个人使北大播下的自由主义精神得以维系于不堕。今后随着中国的文明进步，这种精神一定会发扬光大，使中国也不再遭受那样黑暗悲惨的日子。这是因为自由的要求最终来自每一个人的内心。自由是每一个人天赋的权利。

自由主义者最懂得一个人必须自尊、自强、自律、自胜，最懂得对他人要尊重、要宽容。自由主义者不但乐于听取各种各样的反对意见，而且保护反对意见。他的信条是：“我虽然反对你的意见，但是坚决认为你有发表你的意见的权利。”他只是决不宽容扼杀别人的自由的专制者和独裁者。

自由主义可以是一种政治学说，可以是一种经济思想，也可以是一种社会哲学，它更是一种社会政治制度，也是一种生活态度。只有全社会多数人基本上都具备了这样的生活态度，也就是正确的公民意识，这个社会才可以算是一个现代化的社会，这个国家才可以成为一个法治国家。

中国要达到这个目标，还有漫长而曲折的路要走。但是我们一定要走向这个目标。

我们可以抱有信心：

第一是我们已经有了一百年的传统。中国的更古老的传统虽然有许多是阻碍自由主义的，但是在像儒家和道家这样的主流文化中也可以找到与自由主义相容，以至相互促成的资源。太史公蔡鹤卿先生就是一个极好的榜样。

第二是我们正在转向市场经济。市场经济必须发展经济的自由主义，而经济的自由主义正是其他各种自由主义的基础。历史证明，凡是经济最自由的国家，其绩效总是最好的。

第三是我们现在正处在全球化的时代。经济市场化已成为全球性的潮流，自由和自由主义也越来越成为一种全球性的价值。孙中山说过：“世界潮流，浩浩荡荡，顺之者畅，逆之者亡。”一百几十年的历史已经证明了这点。这个大潮流对中国的影响是无可估量的。

世界经过工业化以来两三百年的比较和选择，中国尤其经过了一百多年来的人类史上规模最大的试验，已经有足够的理

由证明，自由主义是最好的、最具普遍性的价值。发轫于北京大学的自由主义传统在今天的复兴，一定会把一个自由的中国带入一个全球化的世界，而且为世界造福争光！

一九九八年四月

前 言

北大传统与近现代中国的 自由主义

刘军宁

值此北京大学诞生一百周年之际，北大百年同行会邀请我今天来与大家谈谈北大传统与现代中国自由主义。我的心情是十分复杂的，可以说是一半的欢欣，一半的叹惋。欢欣的是大家对北大传统与现代中国自由主义这个话题有兴趣，欢欣的是我有这份荣幸能来到这里与大家分享我对北大传统的看法；叹惋的是北大建校已百年了，社会上对其传统是什么却莫衷一是，叹惋的是半个世纪以前的东西，今天在大家和我看来却仍然是那么的新鲜，仍要来谈谈这个陈旧的新话题。

早在三十年代，中国著名的人权活动家、并为人权事业献身的杨杏佛先生说过一句很沉痛的话：“争取民权的保障是十八世纪的事情，不幸我们中国人活在二十世纪里还是不能不做这种十八世纪的工作。”在世界范围内，人权不过是自由主义之树上的一个重要的果实。在西方，尤其在英美，自由主义及

其人权之果早在两个多世纪以前就结出来了。在中国，上世纪末和本世纪初前半叶才开始做培育自由主义之树和人权之果的事情。现在看来，恐怕中国人到了二十一世纪还得继续努力。

人类在历史的某个时段总是需要回首过去，总是需要前瞻将来。回首过去与前瞻将来就是给今天定位。今天的中国正面临着一个社会转型的比较关键的时期，在这个时候，回溯北大的传统是一件特别重要、特别有意义的事。为了纪念北大建立一百周年，为了纪念不能忘却的北大自由主义传统，我们编辑一本构成这一传统的文选荟萃，通过重新发掘有关的历史文献，试图令人信服地向世人再现昔日的北京大学与中国近现代自由主义的大观。今天，我也愿意乘此机会与大家分享我在编辑该书过程中的一些收获和感想。

究竟什么是北大的传统，社会上一直有不同的看法。比如，有人说北大传统是拥护革命的传统、坚持爱国的传统、传播马克思主义的传统。若说北大传统是革命的传统，中国近现代经历了两场性质根本不同的革命，而且看不出北大与这两次革命有特殊的联系，也从未有被公认为能代表北大的人物声称北大有这一传统。若说北大的传统是爱国的传统，爱国是几乎中国每一所学校的精神，我们又如何把北大与其他学校区别开来？若说北大的传统是传播马克思主义，北大在马克思主义的传播上的确发挥过重大的作用，然而，在中国，曾传播马克思主义的学校又何止北大？在延安曾有马列学院，在全国各地，还有那么多的党校。而且，更重要的是，不能说传播什么，其传统就是什么。况且，近现代中国的基本政治思潮，如自由主义、马克思主义、无政府主义、国家主义、文化守成主义、进化论思想、虚无主义等等，都是以北大为重要的中转站和发祥