

子墨子學說

中國之新民

敘論及子墨子略傳

新。民。子。曰。今。舉。中。國。皆。楊。也。有。儒。其。言。而。楊。其。行。者。有。楊。其。言。而。楊。其。行。者。甚。有。墨。其。言。而。楊。其。行。者。亦。有。不。知。儒。不。知。楊。不。知。墨。而。楊。其。行。於。無。意。識。之。間。者。嗚。呼。楊。學。遂。亡。中。國。楊。學。遂。亡。中。國。今。欲。救。之。厥。惟。學。墨。惟。無。學。別。墨。而。學。真。墨。作。子。墨。子。學。說。

子。墨。子。之。時。代。述。墨。子。年。代。者。言。人。人。殊。今。所。最。可。據。之。古。籍。曰。史。記。然。已。為。存。疑。之。詞。謂。『或。曰。並。孔。子。時。或。曰。在。其。後。』孟。荀。列。傳。而。漢。書。藝。文。志。則。斷。曰。在。孔。子。後。近。儒。畢。沅。所。考。據。從。班。說。即。史。記。第。二。說。且。斷。為。在。七。十。子。後。畢。校。墨。子。序。云。書。稱。中。山。諸。國。亡。於。燕。代。胡。貉。之。間。考。中。山。之。滅。在。趙。惠。又。王。四。年。當。周。赧。王。二。十。年。

子墨子學說

一

則翟實六國時人。其言頗信而有徵。考證尙多。今勿具引。要之墨子時代稍後於孔子。而稍先於孟荀。茲爲可信。吾將觀其時代以考其所以產出此學說之原因焉。

(一) 墨子之時當周末文勝之極。三代以前中國社會猶未脫初民之程度。及至成周。上監夏殷。郁郁其文。孔子稱之。然交通既繁。詐械日出。奢廢相尙。故倡學救世者咸懷復古思想。如孔子之言堯舜。文王老子之言黃帝。許行之言神農。墨子之言大禹。凡以救此敝也。而墨子尤持極端之非文主義者也。此節用節琴非樂諸義所由立也。

(二) 墨子之時社會不統一。周末者中國社會將由不統一以趨於統一之過渡時代也。凡天下事理惟過渡時代最能感其缺乏。如中國人之不自由。不自今日始也。乃四五千年莫或感之。而今乃感之。則以今日爲專制與自由之過渡時代也。中國之不統一亦自黃帝以來而已。然乃二千年莫或感之。惟與墨子並世諸賢乃感之。其理一也。故孔子倡大一統。孟子言定於一。而墨子之政治思想尤以此爲獨一無二之的焉。此尙同尙賢諸義所由立也。

(三) 墨子之時。內競最烈。社會無時不競。世而其交通不頻繁。接構不切密。則其相競之範圍不廣。而相競之影響不劇。黃帝子孫之分布。彌滿於中國。自春秋戰國以後也。故戰爭盛行。奸利學起。而人道或幾乎息。是當世睿哲之所最憂。而汲汲欲救之者也。故墨子兼愛非攻。義由茲出焉。

(四) 墨子之時。宗教與哲學衝突。凡一社會之發達。其始莫不賴宗教迷信之力。中國亦何獨不然。中國初民時代。迷信之狀態。雖不可考。然散見於六經六緯及百家言者。尙多不可悉數。及孔老倡學。全趨於哲學及社會之實際。舉國學者。靡然從風。其宗派雖殊。然其爲迷信之敵。則也。墨子者。乃逆抗於此風潮。而欲據宗教之基礎。以立一哲學者也。於是。有大志明鬼非命諸義。

(五) 墨子於九流之中。較爲晚出。其時儒道法三家。既已有中分天下之勢。而百家言紛起並出者。亦皆成一壁壘。據一方面。而墨子以後。進崛起其間。非有堅固之理論。博捷之辯才。不足以排他說。而申己義。故論理學格致學之應用。最要焉。此經上經下經說大取小取諸篇所由立也。

學說

四

子墨子之事蹟 墨子名翟魯人與孔子同國。史記漢書皆稱墨子為宋大夫。後世因沿其說。謂為宋人。蓋緣公輸若為宋策守之事。墨子

子與宋因緣特深也。雖公輸若持兼愛非攻主義。鋤強扶弱。實則其為一與否。公輸若之末曰歸而過宋。則其非宋。其明自高誘注呂覽。當宋篇謂魯人。近儒或沉謂為楚之魯陽。非魯衛之魯。於是復有墨子楚人之說。然考諸本書貴義篇云。墨子北之齊。又云。墨子南游使衛。若知墨氏說。則往衛當為北游矣。呂氏春秋慎大篇云。公輸般將以楚攻宋。子墨子聞之。自魯往。與般之魯。於是復

更自楚之魯。往。不應謂如是其遠。又貴義篇。子墨子南游於楚云云。若自楚之魯陽往。不應云游楚。當謂游郢耳。故曰墨子與孔子同國。蓋近之。初學於史角之後。春秋當染需魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子。桓王使史角往。惠公止之。其後在於魯。墨子學焉。又嘗學儒者之業。受孔子之術。既乃以為其

禮煩擾。傷生害業。糜財貧民。故背周道而用夏政。見淮南子故墨子者。實從儒學一轉手者也。其生平行事多件。不可深考。蓋嘗為宋大夫云。據史記孟荀卿列傳漢書藝文志歷游齊。見貴宋

於宋。公輸般將以楚攻宋。墨子聞之。自魯往。公輸若作自齊往。今據呂氏春秋及他書。裂裳裹足。據文選百舍重

行。十日十夜。至於郢。見公輸般。且因以見楚王。歷陳非攻之義。王及公

輸不能難。而攻宋之念不衰。墨子乃與公輸角攻守之技。公輸力設攻城機變。墨子九

距之。公輸之攻械盡。墨子之守固。史記集解引作固有餘。公輸般詛而曰。吾知所以距子矣。吾不言。

墨子亦曰。吾知子之所以距我。吾不言。楚王問其故。墨子曰。公輸子之意。不過欲殺臣。

殺臣。宋莫能守。可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人。已持臣守圉之器。在宋城上。待楚寇矣。雖殺臣。不能絕也。楚王曰。善。乃止。以上撮引公輸篇原文其持一主義。必躬自實行之。大率類是。齊欲伐魯。墨子見項子牛及齊王。說而罷之。魯欲攻鄭。墨子見陽文君。說而罷之。俱見魯問篇蓋當時攻戰之禍。為墨子所禁息者。蓋屢見焉。越王使公尙過。墨子弟以車五十乘。迎墨子。請裂故吳之地方五百里。封焉。墨子謂公尙過曰。子觀越王之志。何若。越王將聽吾言。用我道。則翟將往。量腹而食。度身而衣。自比於羣臣。奚以封為。抑越不聽吾言。而我往焉。則是我以義糶也。鈞之糶。亦於中國耳。何必於越哉。見魯問篇其不肯以道徇人也。若此。故後人為之語曰。孔席不暇煖。墨突不得黔。見呂氏春秋淮南子孟子曰。墨子摩頂放踵。利天下為之。莊子亦曰。墨者多以裘褐為衣。以跣躩為服。日夜不休。以自苦為極。又曰。墨子真天下之好也。將求之不得也。雖枯槁不舍也。俱見天下篇嗚呼。千古之大實行家。孰有如子墨子者耶。孰有如子墨子者耶。墨子著書十五卷。七十一篇。其中多門弟子所記者。過半。今闕佚者復十八篇。存者為五十三篇云。案史記不為墨子立傳。僅於孟荀傳後附數語。實龍門全書之最大缺點也。故今搜輯羣籍補為此篇。雖或未備。竊附擇言。尤雅之義。今為子墨子學說篇目如左。

子墨子學說

學 說

第一章 墨子之宗教思想

第一節 尊天之教

第二節 鬼神教

第三節 非命

第二章 墨子之實利主義

第一節 以利爲目的者

(甲)節用節葬 (乙)非樂

第二節 以利爲手段者

第三章 墨子之兼愛主義

第四章 墨子之政術

第五章 墨學之實行及傳播(附墨之格言)

第六章 墨學之壁壘

第一節 論理學(別見)

第二節 歷史學

第七章 墨者淵源(別見)

第八章 墨學評論

第九章 墨子與中西諸哲之比較

第一章 墨子之宗教思想

宗教思想者墨學之一大特色而與時代潮流相反抗者也雖然墨子之宗教與尋常之宗教頗異尋常之宗教或迷信一神或迷信多神二者必居一於是而墨子則兼一神衆神而並尊之者也尋常宗教必爲出世間的而墨子則世間的也試分論之。

第一節 尊天之教

本節之編排間采日人高瀨武次郎所著楊墨哲學其案語則全出自鄙見不敢掠美特著一言 著者識

墨子常以天爲其學說最高之標準者也故不知天無以學墨子雖然吾中國古籍所用「天」之一名辭其義至夥至曠或乃逕庭而不能相容故欲明墨子之所謂天者不可不臚列其種類而別擇之。

第一種 以形體言天者

說文曰天巔也至高無上從一大爾雅曰春爲蒼天云云此外如天高地厚天成地平天覆地載等不可悉數此指天界天體言也

第二種 以主宰言天者

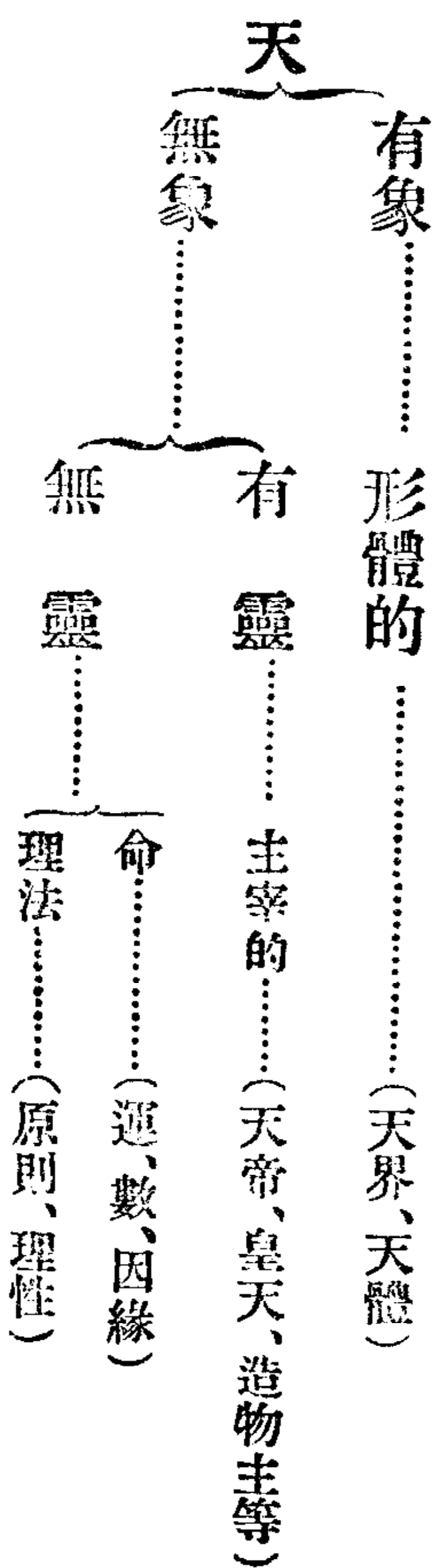
如稱天秩天序天命天討天聰明天明畏克謹天戒俶擾天紀共行天罰天生蒸民天鑒下民孔子所謂天何言哉老子所謂天地

不仁以及羣書中所稱帝上帝神皇天上天等皆是也此含有造化主之意義

第三種 以命運言天者 孔子謂富貴在天。孟子謂若夫成功則天也。吾之不遇魯侯天也。其子之賢不肖天也。非人之所能為也。之類皆是含有宿命運數因緣等意義。

第四種 以義理言天者 中庸天命之謂性、論語夫子之言性與天道。詩上天之載無聲無臭。孟子知其性則知天矣。等類皆是。含有理、性、自然之法則等意義。

更為圖以明之。



墨子所常用者此第一種之天也其所最反對者則此第二種之天也試刺取其學說以明之。

(一) 天為萬事萬物之標準

(法儀) 子墨子曰。天下從事者不可以無法儀。無法儀而其事能成者無有。雖至士之為將相者。皆有法。雖至百工從事者。亦皆有法。百工為方以矩。為員以規。直以繩。正以縣。無巧工。不巧工。皆以此為法。巧者能中之。不巧者雖不能中。猶逾已。故百工從事皆有法所度。今大者治天下。其次治大國。而無法所度。此不若百工辯也。

然則奚以爲治法而可。當皆法其父母奚若。天下之爲父母者衆。而仁者寡。若皆法其父母。此法不仁也。法不仁不可以爲法。當皆法其學奚若。（中略同前文）當皆法其君奚若。（中略同前文）故父母學君三者莫可以爲治法而可。然則奚以爲治法而可。故曰莫若法矣。

（尙同上）天下之百姓。皆上同於天子。而不上同於天。則蓄猶未去也。（中下篇畧同）

（天志上）子墨子言曰。我有天志。譬若輪人之有規。匠人之有矩。以度天下之方圓。日中者是也。不中者非也。今天下士君子之書。不可勝載。言語不可盡計。其於仁義則大相反也。何以知之。曰我得天下之明法以度之。（天志中）故子墨子之有天之意也。上將以度王公大人之爲刑政也。下將以量天下之萬民爲文學出言談也。觀其行順天之意。謂之善。意行反天之意。謂之不善。意行觀其言談順天之意。謂之善。言談反天之意。謂之不善。言談觀其刑政順天之意。謂之善。刑政反天之意。謂之不善。刑政故置此以爲法。立此以爲儀。將以量度天下之王公大人。卿士大夫之仁與不仁。譬之猶分黑白也。

此皆以天爲衡量。一切事物之標準。尺度。墨子學說全體之源泉也。雖然以天爲標準之說。蓋不始於墨子。前此蓋有二義焉。其一曰。『天生蒸民。有物有則。』其二曰。『帝謂文王。不大聲與色。不識不知。順帝之則。』詩之所謂『則』者。即墨子之所謂標準。尺度也。然其第一說所謂有物有則。『則』屬於客體。頗與近世天演家言相近。第二說所

學說

謂順帝之則者。則屬於主體正。墨子所謂天志也。墨子之天志。乃景教的。而非達爾文的也。

(二)天者人格也。墨子以天為人格之說。人格者謂有人之資格可當。作一人觀也。其義屢詳前號。屢見不一見。無俟觀

述。即其以天志名篇。天而有志。則其為人格已明甚矣。據墨子所論。則天有意欲。有感覺。有情操。有行為。參觀前後所引自明。

(三)天者常在者也。全知全能者也。景教之無所不在。無所不知。無所不能。墨子之言天。正與相合。今舉其說。

(天志上)今天下之士君子。知小而不知大。何以知之。以其處家者知之。若處家得罪於家長。猶有隣家所避逃之。然且親戚兄弟所知共相儆戒。皆曰。不可不戒矣。不可不慎矣。惡有處家得罪於家長而可為也。非獨處家者為然。雖處國者亦然。得罪于國君。猶有隣國所避逃之。(中畧同前文)此有所避逃之者也。相儆戒。猶若此。其厚。況無所避逃之者。相儆戒。豈不愈厚。然後可哉。且語言有之曰。日焉而晏。日焉而得罪。將惡避逃之。夫天不可為林谷。幽淵無人。明必見之。然而天下之君子。天也。忽然不知。以相儆戒。此我所以知士君子知小而不知大也。

案此與詩所謂上帝臨汝。無貳爾心。相在爾室。尚不愧於屋漏。孔子所謂獲罪於天。無

所禱也。皆同意義。但墨子言之。簡單直捷耳。墨子以此為萬法之源泉。舍此外更不陳他義故也。凡宗教家立言必極簡單直捷。故耶墨兩聖之教義。本無一不為孔子所涵。而以耶墨與孔教同視。不得也。蓋以此耳。

(四)天者至高貴而為義之所從出也。

(天志中)子墨子言曰。欲為仁義者。則不可不知義之所從出。義何從出。子墨子曰。義不從愚且賤者出。必自貴且知者出。(中略)然則孰為貴孰為知。曰天為貴。天為知而已矣。然則義果自天出矣。今天下之人曰。當若天子之貴。侯諸諸侯之貴。大夫也。(案言貴于諸侯貴于大夫也)備明知之。然吾未知天之貴且知於天子也。子墨子曰。吾所以知天之貴且知於天子者有矣。曰天子為善。天能賞之。天子為暴。天能罰之。天子有疾病。必齋戒沐浴。(中略)則天能除之。(下略)

案此說頗與前列第四種之天相類。儒家謂道之大原出於天。亦即此意也。但墨子此論。與其論理法不甚相合。別於論理章詳言之。參觀本號譚叢門墨子之論理學篇

(五)天之欲惡與其報施。

(天志上)我為天之所欲。天亦為我所欲。

(法儀)愛人利人者。天必福之。惡人賊人者。天必禍之。日殺不辜者。得不祥焉。

學說

十二

(天志上)願天意者兼相愛。交相利。必得賞。反天意者。別相惡。交相賊。必得罰。

(又)且吾言殺一不辜者必有一不祥。殺不辜者誰也。則人也。予之不祥者誰也。則天也。

(天志中)然有所不為天之所欲而為天之所不欲。則夫天亦且不為人之所欲而為人之所欲。矣。人之所欲而為天之所不欲。是率天下之萬民以從事乎禍祟之中也。不欲者何也。曰疾病禍祟也。若已不為天之所不欲。是率天下之萬民以從事乎禍祟之中也。

墨子全書中語。諸如此類者。更僕難數。今勿臚引。要之。墨子之言。天純取降祥降殃之義。是宗教家言之本色也。若夫所謂道德之責任者。墨子所罕言也。(注)所謂責任者。不可不如是之謂也。非

以是為達一目的之手段也。孔子之言道德。多主此義。若墨子所云云。則踐履道德者得福。反是者得禍。若有人焉。曰我不欲得福而欲得禍。則行不道不德之事。末從禁之也。(參觀本報前號康德學說)故墨子之道德論

非究竟圓滿主義也。雖然。世之真惡福而樂禍者。實無一人。則墨子之說。亦可謂不圓滿中之圓滿者矣。且即以道德之責任律人。而人之不認此責任。而甘於自暴者。又奈之何。故孔子學說。亦有圓滿中之不圓滿者存也。

吾故謂宗教思想與實利主義兩者。在墨子學說全體中。殆猶車之兩輪。鳥之雙翼也。
參觀第二章

且墨子雖言報施。而其報施之範圍太狹。其教之所以不能盛行於後者。皆坐是。更於本章之末詳論之。

(六)天○之○所○欲○惡○者○何○在○ 此墨子兼愛說之源泉也。墨子乃以嚴密之論理精細之史證以申其說如下。

(甲)天○欲○義○而○惡○不○義

(天志上)然則何以知天之欲義而惡不義。曰天下有義則生。無義則死。有義則富。無義則貧。有義則治。無義則亂。然則天欲其生而惡其死。欲其富而惡其貧。欲其治而惡其亂。此我所以知天欲義而惡不義也。

(案)此即所謂三段論法。墨子之所常用也。雖然此實非完全之論法。蓋凡論理學必得正確之前提。乃能得正確之斷案也。今此文以有義則生無義則死為大前提。以天欲人之生而惡其死為小前提。而此兩前提皆未正確。如有人焉。尋得無義而生有義而死之證據。則墨子之斷案遂消滅。又使有人尋出天非必欲人之生而惡其死。如今日進化論者之所云云。則墨子之斷案亦遂消滅。吾故謂其非完全之論法也。雖然墨子所以言之有故持之成理者。亦自有在。下文詳言之。

(乙)天○欲○人○之○相○愛○相○利○不○欲○人○之○相○惡○相○賊

(法儀)奚以知天之欲人相愛相利而不欲人之相惡相賊也。以其兼而愛之兼而利之也。奚以知天兼而愛之兼而利之也。以其兼而有之兼而食之也。(案食者養也。謂天兼養萬民也)

(天志上)且夫天之有天下也。辟之無以異乎國君諸侯之有四境之內也。今國君諸侯夫豈欲其臣國萬民

學說

十四

之相爲不和哉。今若處大國則攻小國。處大家則亂小家。欲以此求賞譽。終不可得。誅罰必至矣。夫天之有天下也。得無以異此。今若處大國則攻小國。處大都則亂小都。欲以此求福祿於天。福祿終不可得。而禍祟必至矣。

(天志下)楚王食於楚之四境之內。故愛楚之人。越王食於越。故愛越之人。今天兼天下而食焉。我以此知其兼愛天下之人也。

(案)此皆解釋前文之小前提也。謂天欲民生欲民富欲民治之一斷案。則以兼而有之兼而食之一語爲前提也。

(法儀)昔之聖王禹湯文武兼愛天下之百姓。率以尊天事鬼。其利人多。故天福之。使立爲天子。天下諸侯皆賓事之。暴王桀紂幽厲兼惡天下之百姓。率以詬天侮鬼。賊其人多。故天禍之。使遂失其國家。身死爲僂于天下。後世子孫毀之。至今不息。故爲不善以得禍者。桀紂幽厲是也。愛人利人以得福者。禹湯文武是也。愛人利人以得福者有焉。矣。惡人賊人以得禍者亦有焉。矣。(天志三篇引證略同而語較詳。今不復述)

(案)此解釋前文之大前提。證明有義則生無義則死。有義則富無義則貧。有義則治無義則亂之說。之不謬也。義即指相愛相利。不義即指相惡相賊。本文甚明。

由是觀之。墨子之所以言天志者。凡以爲兼愛說之前提。云爾。所謂天志者。極簡單而獨一無二者也。曰愛人利人是已。天猶父人猶子。父有十子愛之。若一利之。若一天之。

於人也亦然。十子各各相愛相利，則爲父之所欲，否則父之所不欲。天之於人也亦然。子如父之所欲者，則父亦利如子之所欲，而因以得幸福，反是者則禍及之。天之於人也亦然。要而論之，道德與幸福相調和，此墨學之特色也。與泰西之梭格拉底、康德其學說同一基礎者，所謂道德者何？兼愛主義是已。第三章所謂幸福者何？實利主義是已。第二章而所以能調和之者，惟恃天志。吾故以此三者爲墨學之總綱，而宗教思想又爲彼二綱之綱也。

第二節 鬼神教

以吾儕今日之學識，評陰墨子之宗教論，其最贅疣而無謂者，則明鬼論是已。今先錄其學說，次乃僭論之。

（明鬼下）逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力正，是以存夫爲人君，臣上下者之不惠忠也。父子弟兄之不慈孝，弟長貞良也。正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也。（中略）奪人車馬衣裘以自利者，並作由此。始是以天下亂，此其故何以然也？則皆疑惑鬼神之有無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，借若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？今執無鬼者曰：鬼神固無有。（中略）使天下之衆

疑惑乎鬼神有無之別。是以天下亂。

由是觀之。則墨子之鬼神論。非原本於絕對的迷信。直借之以爲改良社會之一方便。法門云爾。故其論辨鬼神有無之一問題。不於學理上求答案。而於實際上求答案。其說如下。

其第一說。則經驗論是也。 (明鬼下) 是與天下之所以察知有與無之道者。必以衆之耳目之實知有

與無爲據者也。墨子據此論礎。乃歷徵引生民以來有見鬼神之物。聞鬼神之聲者。如周

宣王之於杜伯、鄭穆公之於句芒、燕簡公之於莊子儀、宋文君之於裾觀、寧齊莊公之

於王里、國中里微等。以證明鬼神之爲物不虛妄。說繁冗。今不備引。

其第二說。謂若以爲衆人耳目之所經驗不足信。則請徵諸古昔聖王。因歷古者賞人

必於祖。僇人必於社。及先王謹飭祭祀之成例。以爲之證。

其第三說。更考之於聖人之言。引詩大雅文王在上。於昭于天。文王陟降。在帝左右。及

商書夏書等。凡言及鬼神之事。以爲之證。

以上三說。名三實一也。一者何。經驗論而已。

明鬼神則共祭祀。共祭祀則費財用。於是有執以難墨子。謂其明鬼之義與節用之義相衝突者。墨子釋之曰：（明鬼下）今吾爲祭祀也。非直注之汙壑而棄之也。上以交鬼之福。下以會醢粢黍。取親乎鄉里若神。有則是得吾父母弟兄而食之也。（案意謂若有鬼則吾父母得享其也）則此豈非天下利事也哉。此墨子明鬼篇最後之論據也。然此與鬼神有無之爭論點不相屬。若果無鬼神則難者之說遂勝也。

鬼神之有無實古今中外學者劇烈爭辯之一問題也。昔斯賓塞區分哲學爲可思議不可思議之兩類。凡屬於不可思議之部分者是終非可以吾儕有限之識想而下斷案也。吾固持有鬼論者。然其論據不如墨子之單簡淺薄。此其說甚長。非本論範圍。故不贅及。然則墨子雖極辯其必不足以摧羣說而

自樹義也。明矣。雖然墨子之所以明鬼者。本非如野蠻時代之絕對的信仰。不過借以爲檢束人心改良社會之一法門耳。審如是也。則天志一論已具足無遺。何必更以羣龍蠱於其間也。吾故曰此論最贅疣而無謂也。歷觀中外大哲無論其識想程度若何。高尙要必有一二焉爲當時社會習俗之所困。蓋社會者鑄造思想之原質也。墨子之斷斷焉儕鬼於天也。亦染於上古時代野蠻信仰之遺習而未能脫然已耳。

第三節 非命

非命者。墨學與儒學反對之一要點。而亦救時最適之良藥也。徵諸儒家言。曰孔子進以禮。退以義。得之不得。曰有命。曰不知命。無以為君子也。曰死生有命。富貴在天。曰莫非命也。順受其正。曰道之將行也與。命也。道之將廢也與。命也。曰吾之不遇魯侯。天也。諸如此類。不可枚舉。故命也者。實儒教中一普通之信條也。論語稱子罕言利與命與仁。此必子所罕言。若仁則尤其稱道不去口者矣。但言命者亦當分二類。一曰消極的。亦曰有制限的。二曰積極的。亦曰無制限的。消極的者。盡人力之所得及其所不得者。乃歸諸命。孟子所謂修身以俟之。又曰知命者不立。夫巖墻之下。又曰強為善而已矣。即其義也。積極的者。或以命自暴焉。如殷紂所謂「我生不有命在天」之類是也。或以命自棄焉。如陶淵明所謂「天運苟如此。且進杯中物」見本集之類是也。墨子則舉此兩種之命說。而並非之者也。命與力對待者也。故有命說與力行說。最不能相容。此義列子力命篇剖之最明。今引以相參證。

(列子力命篇)力謂命曰。若之功奚若我哉。命曰。汝奚功於物而欲比朕。力曰。壽夭窮達貴賤貧富。我力之所能也。命曰。彭祖之智。不出堯舜之上。而壽八百。顏淵之才。不出衆人之下。而壽四八。仲尼之德。不出諸侯之下。

而困于陳蔡，殷紂之行，不出三仁之上，而居君位，季札嘗言於吳國，桓專有弊國，夷齊餓於首陽，季氏富於魯，苟若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達道，賤賢而貴愚，貧善而富惡耶？力曰：若如是言，我固無功於物，而物若此耶？此則若之所制耶？命曰：既謂之命，奈何有制之者耶？朕直而推之，曲而任之，自壽自天，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉。

列子固持極端之有命說者也。

積極的無限制的

如其說則命與力殆不兩立，人人安於命而

弛於力，則世界之進化終不可期，而人道或幾乎息，是以子墨子痛辯之。

（非命下）今也王公大人之所以早朝晏退，聽獄治政，終朝均分，而不敢息怠倦者何也？曰：彼以為強必治，不強必亂，強必寧，不強必危，故不敢怠倦。今也卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂關市，山林澤梁之利，以實官府，而不敢怠倦者何也？曰：彼以為強必貴，不強必賤，強必榮，不強必辱，故不敢怠倦。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚升粟，而不敢怠倦者何也？曰：彼以為強必富，不強必貧，強必飽，不強必飢，故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝，多治麻絲葛緒，拊布繆，而不敢怠倦者何也？曰：彼以為強必富，不強必貧，強必煖，不強必寒，故不敢怠倦。今雖毋在乎王公大人，若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣。卿大夫必怠乎治官府矣。農夫必怠乎耕稼樹藝矣。婦人必怠乎紡績織紝矣。王公大人怠乎聽獄治政，卿大夫怠乎治官府，則我以為天下必亂矣。農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡績織紝，則我以為天下衣食之財，將必不足矣。

子墨子所以不能不持非命之論者。其原因皆在是。至若命之果有果無之一問題。則墨子所恃以為斷案者。仍不出經驗歸納之論法。援徵先王之前言往行以為之前提。其壁壘未能堅也。今請演其言外之旨。

物競天擇一語。今世稍有新智識者。類能言之矣。曰優勝劣敗。曰適者生存。此其事似屬於自然。謂為命之範圍可也。雖然。若何而自勉為優者。適者以求免於劣敗淘汰之數。此則純在力之範圍於命絲毫無與者也。夫沙漠地之動物。其始非必皆黃色也。而黃者存不黃者滅。冰地之動物。其始非必皆白色也。而白者存不白者滅。自餘若鳥賊之吐墨。虎之為斑紋。樹蟲之作枝葉形。諸同此例者。不可枚舉。讀生物進化論諸書。自能知因。將累千萬言不能盡也。其一存一滅之間。似有命焉。及窮其究竟。則何以彼能黃而我獨不黃。彼能白而我獨不白。彼能吐墨。能為斑紋。為枝葉形。而我獨不能。是亦力有未至也。推言之。則一人在本團體中。或適或不適。一團體在世界中。或適或不適。皆若此而已。故明夫天演公例。皆必不肯棄自力於不用。而惟命之從也。難者曰。生物學家之言物競也。謂物類死亡之數。必遠過於所存。且如一草之種子。散播於地者。以萬數。使皆悉存。則

不轉瞬而將爲萬草。乃其結局，不得一二焉。何也？則其落地之時刻有先後，所落之地段有燠濕腴瘠。若是者，不謂之命得乎？應之曰：斯固然矣。雖然，使兩種子同在一時同落一地，其一榮一悴之間，必非力無以自達矣。然猶未足以服難者之說。吾以爲力與命對待者也。凡有可以用力之處，必不容命之存立。命也者，僅偷息於力以外之閑地而已。故有命之說，可以行於自然界之物，而不可以行於靈覺界之物。今之持有命無命之辨爭者，皆人也。靈覺界最高之動物也。故此名詞，決非我同類之所得用也。夫彼草種之或飄茵或墮瀾也，彼其本身當時無自主力之可言也。故命之一語，可以驕橫恣睢，以支配之一入於靈覺界，有絲毫之自主力，得以展布者，則此君遂消滅而無復隙地之可容難者之說，不足以助其成立明矣。若夫彭壽而顏夭也，跖富而惠貧也，田恒貴而孔子賤也，持有命論者，以是爲不可磨滅之論據，其實非也。蓋一由於社會全體之力未盡其用，而偏枯遂及於箇人者，一由不正之力之濫用，而社會失其常度者。且如顏子之夭也，或其少年治學，不免太劬，或爲貧困所迫，未盡養生之道，其果坐此等原因以致之否？吾輩今日無從論斷。若果有之，則力有未盡，非命之爲之也。藉曰無

矣。顏子之對於己身之責任其力已無不盡矣。則其所以致此之故必由其父母遺傳之有缺點也。否則幼時於養育之道未盡善也。否則地理上人事上有與彼不相協也。是則由社會全體之力有未盡使然也。且使醫學大明繕生之思想與其方法大發達。則顏子斷不至有羸弱之遺傳。斷不至有失宜之養育。而地理上人事上有何種障礙。皆可以排而去之。顏子或竟躋上壽。未可知也。不觀統計學家所言乎。十七世紀歐洲人平均得壽僅十三歲。十八世紀平均得壽二十歲。十九世紀乃驟增至平均得壽三十六歲。然則壽夭者必非命之所制。而為力之所制。昭昭明甚矣。若乃貧富貴賤。則因其社會全體之力。或用之正。或用之不正。而平不平。生焉。夫力也者。物競界中所最必要者也。而在矯揉造作之社會。則物競每不能循常軌而行。且競之道。時或緣而絕。如彼「喀私德」制度之社會。或生而為貴族。或生而為平民。當吾投胎之時。誠有如草種之偶茵。偶溷。及既出生後。而遂不能自拔。此世俗論者之所謂命也。雖然。曾亦思此等制度。果能以人力破除之耶。抑終不能以人力破除之耶。且使盎格魯撒遜人。至今而猶為維廉第一以前十六世紀前之狀態也。則的士黎里。斷不敢望為大宰相。林肯。斷不

敢望爲大統領則亦曰命也命也而已而何以今竟若此故知夫力也者最後之戰勝者也子墨子曰「命者暴王作之」非命至言哉至言哉吾以爲命說之所從起必自專制政體矯誣物競壅塞物競始矣就其最淺者論之如科舉制度之一事取彼盡人所能爲而優劣程度萬不能相懸絕之八股試帖楷法策論而限額若干名以取之以此爲全國選舉之專途其勢不能不等於探籌兒戲應舉者雖有聖智無可以用其力之餘地也而一升一沈之間求其故而不得夫安得不仰天太息曰命也命也而已吾中國數千年來社會之制度殆無一不類是故使國民彷徨迷惑有力而不能自用然後信風水信鬼神信氣運信術數種種謬想乃蟠踞於人人之腦際日積日深而不能以自拔貧富貴賤有命之說其最初之根原皆起於是然此果足爲有命說之根據乎一旦以力破此制度則皮不存而毛焉附矣其他如喪亂也偏災也癘疫也皆咸諉諸命而無異詞者也豈知立憲政體定則喪亂何從生交通事業盛則偏災何從起衛生預防密則癘疫何從行故以今日文明國國民視之則如中國所謂有命之種種證據已迎刃而解無復片痕殘跡之可以存立而況乎今日所謂文明者其與完全圓滿之

子墨子學說

文明相去尚不可以道里計也。然則世運愈進而有命說愈狼狽失據。豈待問矣。墨子非命真千古之雄識哉。

其足以爲墨子學說樹一奧援者。則佛之因果說是也。佛說一切器世間有情世間皆

由衆生業力所造。其羣業力之集合點世界也。社會也。即器世間而於此集合點之中又各

各自有其特別之業力相應焉。以爲差別。則箇人是也。即有情世間故一社會今日之果即

食前此所造之因。一箇人前此之因亦即爲今日所受之果。吾人今者受茲惡果。當知

其受之於么即本人。之惡因者若干焉。受之於拓都會即社之惡因者若干焉。吾人後此

欲食善果。則一面須爲么即本人。造善因。一面更須爲拓都會即社造善因。此佛教之大概也。其論

深博辯。盛水不漏。讀小乘俱舍宗大乘相宗諸經論。能詳之。今不繁引。故佛教者有力而無命者也。藉曰有命則純然自力之

之所左右者也。嗚呼。佛其至矣。使墨子而聞佛說也。其大成甯可量耶。

世俗論者。常以天命二字相連並用。一若命爲天所制定者。則或疑墨子既言天志而

又非命。豈不矛盾矣乎。是於墨子所謂天之性質有所未瞭也。墨子固言天也者。隨人

之順其欲。是與否而禍福之。是天有無限之權也。命定而不移。則是天之權殺也。故不

之順其欲。是與否而禍福之。是天有無限之權也。命定而不移。則是天之權殺也。故不

有非命之論則天志之論終不得成立也。嗚呼！命之一語其斷腐我中國之人心者數千年於茲矣。安得起墨子於九原化一一身一一身中出一一舌而爲之廓清辭闢之。

本章之結論

墨子以宗教思想爲其學說全體之源泉。所以普度衆生者。用心良苦矣。顧其成就不能如他種宗教之光大者何也。則以宗教家最重要之一原質而墨子乃闕之也。宗教家所最重要之一原質何靈魂是已。故所謂禍福賞罰者不能以區區冥頑軀殼所歷之數十寒暑爲限程而常有久且遠者之在其後。夫乃使人有所歆有所憚。佛教之涅槃輪迴耶教之末日審判皆是也。豈惟佛耶孔教亦然。孔教衍形故曰善不善報諸而子孫子孫者形之蛻餘也。佛耶衍魂故曰善不善報諸來世來世者魂之歸宿也。必兼此義然後禍福賞罰之說乃圓滿而無憾。墨子闕於此。此其教之所以不昌也。公孟篇末載有門弟子相難之詞。而墨子之所以自辯護其說者。夫幾窮矣。幾遁矣。

(未完)

學說





學說

子墨子學說

(續第四十九號)

中國之新民

第二章 實利主義

利也者墨子所不諱言也。非直不諱言。且日夕稱說之不去。口質而言之。則利之一字。實墨子學說全體之綱領也。破除此義。則墨學之中堅。遂陷而其說無一成立。此不可不察也。夫以倡兼愛尊苦行之墨子。宜若與功利派之哲學。最不能相容。而統觀全書。乃以此為根本的理想。不可不謂一異象也。今得取墨子之所謂利者。紬譯之。

墨子書中多以愛利兩者並舉。曰兼相愛交相利。兼愛中下曰愛利萬民。尚賢中曰兼而愛之。從而利之。同上曰衆利之所生。何自生。從愛人利人。兼愛下曰愛人者人亦從而愛之。利人者人亦從而利之。兼愛中曰天必欲人之相愛相利。法儀曰天之於人。兼而愛之。兼而利之。

之。上曰愛人利人者天必福之。上曰若見愛利國者必以告，亦猶愛利國者也。下尚同諸如此類，不可枚舉。以尋常學者之所解說則言及愛之時其目的恒在人言及利之時其目的恒在己。二者勢不能相容而墨子打爲一丸以組織論法是其所謂利者殆利人非利己也。故孟子稱之曰摩頂放踵利天下爲之。墨子之所以自律及教其徒者皆以是也。雖然墨子之所以斷斷言利者其目的固在利人而所以達此目的之手段則又因人之利己心而導之。故墨學者實圓滿之實利主義也。今請分論之。

第一節 以利爲目的者

墨子屢言曰：『仁人之所以爲事者必興天下之利除天下之害。』此墨子立言垂教之大宗旨也。雖然墨子之所謂利者其界說頗狹即利之在有形的物質的直接的謂之利其在無形的精神的間接的或不謂之利而反謂之害不可不察也。

（七患篇）時年歲善則民仁且良時年歲凶則民吝且惡夫民何常之有爲者寡食者衆則歲無豐故曰財不足則反之時食不足則反之用故先民以時生財固本而用財則財足故雖上世之聖王豈能使五穀常收而旱水不至哉然而無凍餒之民者何也其力時急而自養儉也其生財密而用之節也。

墨子於政治上社會上一切之策畫皆以此論爲前提。蓋以爲生計與道德有切密之關係。故欲講德育必於生計問題植其大原。而其生計學之組織則計較生利分利兩者之多寡。此其理在孔子孟子管子商君固常之道。若夫純以此義爲全學派之中心點者厥惟墨子。

西語之 Economy 此譯計或譯生計。日本譯經濟。在今日蔚然成一獨立之學科矣。而推其語源則以「節用」二字爲最正當之訓詁。可見生計學之概念實以節用思想爲其濫觴也。故墨子有節用篇。而其實利主義之目的亦在於是。

子墨子屢言曰：『諸加費不加於民利者聖王弗爲』辭過及節用中此墨氏生計學一最嚴重之公例也。略引其說。

（辭過）古之民未知爲宮室。時就陵阜而居。穴而處下。潤溼傷民。故聖王作爲宮室之法。曰高足以辟潤溼。邊足以南風寒。上足以待雪霜雨露。宮牆之高足以別男女之禮。謹此則止。費財勞力不加利者不爲也。（下略）

（又）故聖人爲衣服。適身體和肌膚而足矣。非榮耳目而觀愆民也。當是之時。良馬堅車。不知貴也。刻鏤文采。不知喜也。何則。其所以道之然。故民衣食之財。家足以待水旱凶饑者何也。得其所以自養之情而不感於外。

也是以其民儉而易治（中略）當今之王其爲衣服則與此異矣冬則輕煖夏則輕清皆已具矣必厚作斂於百姓暴奪民衣食之財以爲錦繡文采靡曼衣之（中略）此非云益熯之情也單財勞力畢歸之於無用以此觀之其爲衣服非爲身體皆爲觀好是以其民淫僻而難治其君奢侈而難諫也（下略）（本篇所論宮室衣服飲食舟車男女五者之當節其語意略同又節用上節用中文亦略同今不備引）

近世生計學之著書其開宗明義第一章必論欲望前此學者分欲望爲二類一曰必要的欲望二曰奢侈的欲望近今學者更加以地位的欲望並而三焉必要的欲望謂衣食住之類一日不容缺者也地位的欲望則應於國民之程度及其本人在一羣中之身分而各有等差愈文明則愈向上者也奢侈的欲望則非所必需而徒以賊母財者也而所謂必要的欲望者既應於其程度及其身分則亦成爲必要的性質矣故雖謂欲望僅有兩類焉可也而墨子辭過節用諸篇皆斷斷辨此界限甚明墨子之意使人人各遂其必要的欲望而止若夫奢侈的欲望不可不嚴加節制焉此實生計學之正鵠也

但墨子所謂必要之欲望知有消極的而不知有積極的

尋常學者所謂必要的欲望。吾假名爲「消極的之必要」。尋常學者

所謂地位的欲望。吾假名爲「積極的之必要」。彼嚴定一格以爲凡人類之所必要。止於如是而不知欲望之一。觀念實爲社會進化之源泉。苟所謂必要者不隨地位而轉移。則幸福永無增進之日。而於其所謂兼而利之之道。正相反也。此墨氏生計學之缺點也。

墨子於節用之外。復以節葬列爲顯篇。其實節葬亦節用之一附屬條目耳。而墨子特詳言之者。所以擣儒家之中堅也。儒家以孝爲百行之原。而三年之喪。實爲孔子改制一要件。蓋純粹圓滿之家族倫理也。墨子非儒。最注重此點。今細繹節葬篇所持論據。皆全以實利主義爲基。試條列之。

(一) 以增長生殖力故是故節葬。

(節葬下) 今惟毋以厚葬久喪者爲政。君死喪之三年。父母死喪之三年。妻與後子死者五皆喪之三年。然後伯父叔父兄弟孽子其族人五月。姑姊甥舅皆有月數。則毀瘠必有制矣。(中略) 此其爲敗男女之交多矣。以此求衆。譬猶使人負劍而求其壽也。

(二) 以講求衛生故是故節葬。

(又) 處喪之法將奈何哉。曰。哭泣不秩聲。翁縗經。垂涕處。倚廬寢。苦枕。又相率強不食而爲飢。薄衣而爲寒。使面目陷。顏色黧黑。耳目不聰明。手足不勁強。不可用也。

(三) 以惜時趨事故是故節葬。

(又)又曰。上士之操喪也。必扶而能起。杖而能行。以此共三年。若法若言。行若道。使王公大人。行此則必不能。蚤朝。五官六府。辟草木。實倉廩。使農夫。行此則必不能。蚤出夜入。耕稼樹藝。使百工。行此則必不能。修舟車。為器皿。使婦人行此。則必不能。夙興夜寐。紡績織紉。以此求富。譬猶禁耕而求穫也。

(四)以寶存母財。故是故節葬。

(又)執厚葬久喪者言。以為事乎國家。此在乎王公大人有喪者。曰棺槨必重。葬埋必厚。衣衾必多。文繡必繁。丘隴必巨。存乎正夫賤人死者。殆竭家室。存乎諸侯死者。殆虛庫府。

此四者。墨子節葬說之論據。畧具於是矣。墨子之生計學。以勞力為生產。獨一無二之要素。其根本概念。與今世社會主義派所持。殆全合。故其增長生殖力也。墨子於此義最

篇云。『昔者聖王為法。丈夫年二十。毋敢不處家。女子年十五。毋敢不事人。』(中略)此不惟使民蚤處家。而可以倍與。又云。『且大人惟毋興師以攻伐鄰國。久者終年。速者數月。男女久不相見。此所以寡人之道也。』辭過篇云。『君實欲民之衆。而惡其寡。則蓄私不可不節。』凡此皆以發明此義也。當時各國皆總總患寡。墨子之為是說。亦非無故。然墨子所謂二十處家。十五事人之制。以視孔子所謂三十而娶。二十而嫁之制。實孔優於墨也。蓋墨子知其直接之利而未。其講求衛生也。其愛惜時日也。西國通行諺語曰 Time is money 譯言時候者金錢也墨子之意。殆全本此。凡所以求進勞力之率也。使舉國之人皆為生利之人。而無分利之人。使舉國之事業皆為。

生利之事業而無分利之事業。此墨子之志也。節用篇上云：『聖人爲政一國一國可倍也。大之爲政天下，天下可倍也。其倍之也，非外取地也。因其國家去其無足。』此字以倍之。恃此道而已。

墨子乃定爲生計學第一公例曰：凡事適應於人羣分業之義務者，則爲之；否則禁之。

（非樂上）姑嘗數天下分事而觀樂之害。王公大人蚤朝晏退，聽獄治政，此其分事也。士君子竭股肱之力，實其思慮之智，內治官府，外收斂關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫，此其分事也。農夫蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚升粟，此其分事也。婦人夙興夜寐，紡績織紉，多治麻絲葛緒，細布縵，此其分事也。（下略）

墨子所謂「分事」者，殆兼含分業及責任之兩義。其事業在，各人所認分業之責任以外者，皆不生產而爲羣蠹者也。

復定爲第二公例曰：凡金錢用之於可復之地者，則爲之；否則禁之。

（非樂上）若聖王之爲舟車也，即我弗敢非也。古者聖王亦嘗厚措斂乎萬民，以爲舟車，旣以成矣，曰：吾將惡許用之。（按惡許猶言何許即用之何處也）曰：舟用之水，車用之陸，君子息其足焉，小人休其肩背焉，故萬民出財齎而予之，不敢以爲感恨者何也。以其反中民之利也。然則樂器反中民之利亦若此，即我弗敢非也。所謂反中民之利者，反即復之義，謂費其財而得實利之報酬也。以財爲母，母復生子。

母財殖而民利乃廣。蝕母者。墨子所懸爲厲禁也。

墨子之非樂。亦節用之一附屬條目。皆爲生計問題而起也。其言曰。

（非樂上）且夫仁者之爲天下度也。非爲其目之所美。耳之所樂。口之所甘。身體之所安。以此虧奪民衣食之財。仁者弗爲也。是故子墨子之所以非樂者。非以大鐘鳴鼓琴瑟之聲。以爲不樂也。（中略）雖知其樂也。然上考之不中聖王之事。下度之不中萬民之利。是故子墨子曰。爲樂非也。

（又）鐘猶是延鼎也。弗撞擊。將何樂得焉哉。將必撞擊之。將必不使老與遲者。老與遲者。耳目不聰明。股肱不畢強。聲不和調。眉不轉朴。將必使當年（按謂適當之年。即壯者也）因其耳目之聰明。股肱之畢強。聲之和調。眉之轉朴。使丈夫爲之。廢耕稼樹藝之時。使婦人爲之。廢紡績織紝之事。今王公大人。惟毋爲樂。虧奪民衣食之時。以拊樂。如此多也。是故子墨子曰。爲樂非也。今大鐘琴瑟鳴鼓竽笙之聲。既已具矣。鏘然奏而獨聽之。將何樂得焉哉。與君子聽之。廢君子聽治。與賤人聽之。廢賤人之從事。今王公大人。惟毋爲樂。虧奪民衣食之財。以拊樂。如此多也。是故子墨子曰。爲樂非也。

（公孟）子墨子曰。問於儒者。何故爲樂。曰。樂以爲樂也。子墨子曰。子未我應也。今我問曰。何故爲室。曰。冬避寒。焉。夏避暑。焉。室以爲男女之別也。則子告我爲室之故矣。今我問曰。何故爲樂。曰。樂以爲樂也。是猶曰。何故爲室。曰。室以爲室也。

由此觀之。墨子非樂之精神。全起於生計問題。蓋墨子以嚴格消極的論。必要之欲望。知有物質上之實利。而不知有精神上之實利。知娛樂之事。足以廢時曠業。而不知其能以間接力。陶鑄人之德性。增長人之智慧。舒宣人之筋力。而所得者。足以償所失。而有餘也。今者樂教之關係羣治。其理大明。各國莫不以此爲教育之一要素焉。墨子之誤見。殆不待辨。而以高尚純粹之墨學。其所以不能大行於後者。未始不坐是。莊子論之曰。『其生也勤。其死也薄。其道大觳。使人憂。使人悲。其行難爲也。恐其不可以爲聖人之道。反天下之心。天下不堪。墨子雖能獨任。奈天下何。』天下蓋墨學之最大缺點。在是。莊子其知之矣。

墨子亦自知之。其三辯篇引程繁詰問之言曰。『今夫子曰。聖王不爲樂。此猶之馬駕而不稅。弓張而不弛。無乃有血氣者。所不能至耶。』而墨子答辯之言。亦不過雜引古昔。謂其樂逾繁者。其治逾寡。而於此難之根本。不能破也。近世言實利主義者。類皆以與快樂主義。並行。孔子亦言樂其樂而利其利。今墨子以利導民而樂之。是仇此其所。以矛盾也。更於第八章詳論之。

第二節 以利爲手段者

以上所言以利爲目的者。謂社會全體之利也。墨子經世原意之所存也。雖然利己者。人類之普通性也。驟語以社會全體之利。則以爲不親切而膜視之。故墨子復利用此。普通性而極明利人即利己之義。若是者。吾名之曰以利爲手段之學說。

墨子以利爲手段之學說。有三種論據。

（其一）本人說

（兼愛中）夫愛人者人必從而愛之。利人者人必從而利之。惡人者人必從而惡之。害人者人必從而害之。

（兼愛下）吾不識孝子之爲親度者。亦欲人愛利其親與。意欲人之賊惡其親與。以說觀之。即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事。即得此。若我先從事乎愛利人之親。然後人報我愛利吾親乎。意我先從事乎惡人之親。然後人報我以愛利吾親乎。即必吾先從事乎愛利人之親。然後人報我以愛利吾親也。

（耕柱）巫馬子謂子墨子曰。我與子異。我不能兼愛。我愛鄒人於越人。（按言愛鄒人過于愛越人也。下同）愛魯人於鄒人。愛我鄉人于魯人。愛我家人於鄉人。愛我親於我家人。愛我身於吾親。以爲近我也。擊我則疾。

（按疾痛也）擊彼則不疾於我。我何故疾者之不拂而不疾者之拂。故有殺彼以我。（按疑當作利我）無殺我以利。（按疑當作利彼）子墨子曰。子之義將匿邪。意以告人乎。巫馬子曰。我何故匿我義。吾將以告人。子墨子

曰。然則一人說子。一人欲殺子。以利己。十人說子。十人欲殺子。以利己。天下說子。天下欲殺子。以利己。一人不說子。一人欲殺子。以子爲施不祥言者也。(中略)天下不說子。天下欲殺子。以子爲施不祥言者也。說子亦欲殺子。不說子亦欲殺子。(下略)

此本人說之大概也。孟子所謂愛人者人恒愛之。敬人者人恒敬之。又曰。殺人之父者。人亦殺其父。殺人之兄者。人亦殺其兄。然則非自殺之也。一聞耳。即是此意。不過墨子之言。尤反覆而詳盡。簡單而直捷耳。蓋墨子以實利主義爲兼愛主義之後援。其意謂。不兼愛者則直接以利己兼愛者則間接以利己而直接之利不如間接之利尤廣而完而固也。

近世日本之加藤弘之推演達爾文邊沁之緒論。大提倡利己主義。謂人類只有愛己心。無愛他心。愛他心者不過「知畧的愛己心」耳。凡言以利他爲利己之一手段也。此等極端的性惡論。其偏僻自無待言。然固持之有故。言之成理矣。墨子專利用此種知畧的愛己心。以爲愛他主義之因緣。佛法有實有權。此可謂墨子之權法也。

(其二)本天說

學說

十二

(法儀)愛人利人者天必福之。惡人賊人者天必禍之。

(天志上)順天意者兼相愛交相利必得賞。反天意者別相惡交相賊必得罰。

(天志中)不為天之所欲而為天之所不欲則夫天亦且不為人之所欲而為人之所欲矣。(下略)

墨子全書中如此論者連篇累牘不可殫舉。要而論之。利之大原出於天而禍福無不自己求之者。此墨學之綱領也。其與儒教之根本差異處即在於是。

(公孟)公孟子謂子墨子曰。有義無祥不祥。子墨子曰。古聖王皆以鬼神為神明而為禍福。執有祥不祥。是以政治而國安也。自桀紂以下。皆以鬼神為不神明。不能為禍福。執無祥不祥。是以政亂而國危也。

公孟子即公明高。亦即公羊高。為儒學大師。

近儒惠定宇。及吾師康南海之孔子改制考。吾友章太炎之儒術真論。考據頗詳。今參三家之說。

定其為一人。

其所持以與墨子辨難者。皆儒學最精要之微言大義。

太炎儒術真論。特標公孟篇三義。為儒墨異同之關鍵。可謂

特識。但其所論斷者與鄙人有異同耳。

「有義無祥不祥」二語。即儒學之立腳點也。蓋孔子之教。純持

責任道德之說。與功利主義立於極端反對之地位。故曰。正其誼。不謀其利。明其道。不計其功。若言有祥不祥。則其為義緣乎。有所欲不為不義緣乎。有所避是義。不過一手段。而非為純粹高尚之目的。其褻義不亦甚乎。祥不祥之果有果無。孔子未嘗斷言

之。但其所稱道總不及祥不祥之一問題者以此問題將舉其學認之基礎而震撼之也。儒墨之異同比較有最明顯之一語即儒者常以仁義並稱墨者常以愛利並稱是也。曰仁曰愛同一物也而儒者以義為仁愛之附屬物墨者以利為仁愛之附屬物宋輕欲以非攻說秦楚王則曰我將言其不利而孟子謂其志則大其號不可。荀子非十二子篇以墨翟宋鉞並稱揚注云宋鉞即宋輕宋輕為墨學巨子久有定論。蓋儒教之只言義不言祥不祥凡以其號之不可也。孟子難宋輕以樂罷而悅於利者與樂罷而悅於仁義者兩相比較而極言其結果之不同誠所謂拔本塞原之論其為道學正鵠無疑義也。雖然衆生自無始以來結習既深而天行之醜又常迫之使不得不孳孳謀其私於此而徒以責任道德之大義律之使行其不掉頭以去者殆希矣。孔教之不能逮下皆坐是夫中國既會孔教外無他宗教而孔教之高尙而不普及也。又若此於是太上感應篇文昌帝君陰騭文關帝明聖經等乃得乘虛而抵其缺凡此皆以祥不祥為勸義之一手段未足為病也。奈其所謂義不義之目的又卑下淺薄無以導人於向上之途此實中國德育墮落之一重要原因哉。使孔子而如佛之權實並用也。佛大乘法不厭生死不愛涅槃此其目的也。實法也。小乘法專言生死之可怖涅槃之可欲此其手段也。權法也。兼

取墨子祥不祥之義而調和之則吾二千年來社會之現象其或有以異於今日乎。
 (其二)比較說

(大取)天之愛人也薄於聖人之愛人也其利人也厚於聖人之利人也大人之愛小人也薄於小人之愛大人也其利小人也厚於小人之利大人也以臧(畢注云說文葬臧也即藏字正文謂葬親)爲其親而愛之愛其親也以臧爲其親也而利之非利其親也以樂爲利其子而爲其子欲之愛其子也以樂爲利其子而爲其子求之非利其子也

(非攻中)(前略)然而何爲爲之曰我貪伐勝之名及得之利故爲之子墨子曰計其所自勝無所可用也計其所得反不如所喪(後略)

(又)飾攻戰者言曰南則荆吳之王北則齊晉之君始封於天下之時其土之方未至有數百里也人徒之衆未至有數十萬人也以攻戰之故土地之博至有數千里也人徒之衆至有數百萬人故當攻戰而不可爲也子墨子曰雖四五國則得利焉猶謂之非行道也譬若醫之藥人有病者然今有醫於此和合其祝藥之於天下之有病者而藥之萬人食之若醫四五人得利焉猶謂之非行藥也(下略)

(耕柱)大國之攻小國譬猶童子之爲馬童子之爲馬足用而勞今大國之攻小國攻者農夫不得耕婦人不得織以守爲事攻人者亦農夫不得耕婦人不得織以攻爲事故大國之攻小國也譬猶童子之爲馬也

(魯問)公輸子謂子墨子曰吾未得見之時我欲得宋自我得見之後予我宋而不義我不爲子墨子曰翟之

未得見之時也。子欲得宋，自翟得見之後，子子宋而不義，子弗為是我子子宋也。子務為義，翟又將與子天下。
 (大取)於所體之中而權輕重之謂權(中略)斷指以存學利之中取大害之中取小也。害之中取小者非取
 害也取利也。

(魯問)利於人之謂巧，不利於人之謂拙。

此墨子實利主義之精髓也。綜其所說得公例三。

第一 凡事利餘於害者謂之利害，餘於利者謂之不利。大取篇天之愛人也一條非攻中然

小國一條皆明此義此與近儒邊沁氏比較苦樂以為道德之標準者正同。但墨子專言利害，問

題邊氏更推原苦樂以鵠利害其言尤親切有味耳。既持此論以作教育則其比較

不可不明其算數不可不審。故邊氏有計質計量種種精密之法，而墨子節用節葬

非樂非攻諸篇所反覆申辯者皆於其利害之大小三致意也。

第二 凡事利於最大多數者謂之利，利於少數者謂之不利。非攻篇中飾攻戰者言曰一條即明此義此亦

與邊沁學說同符者也。墨子又言衆利之所自生，胡自生日從愛人利人生下。兼愛又

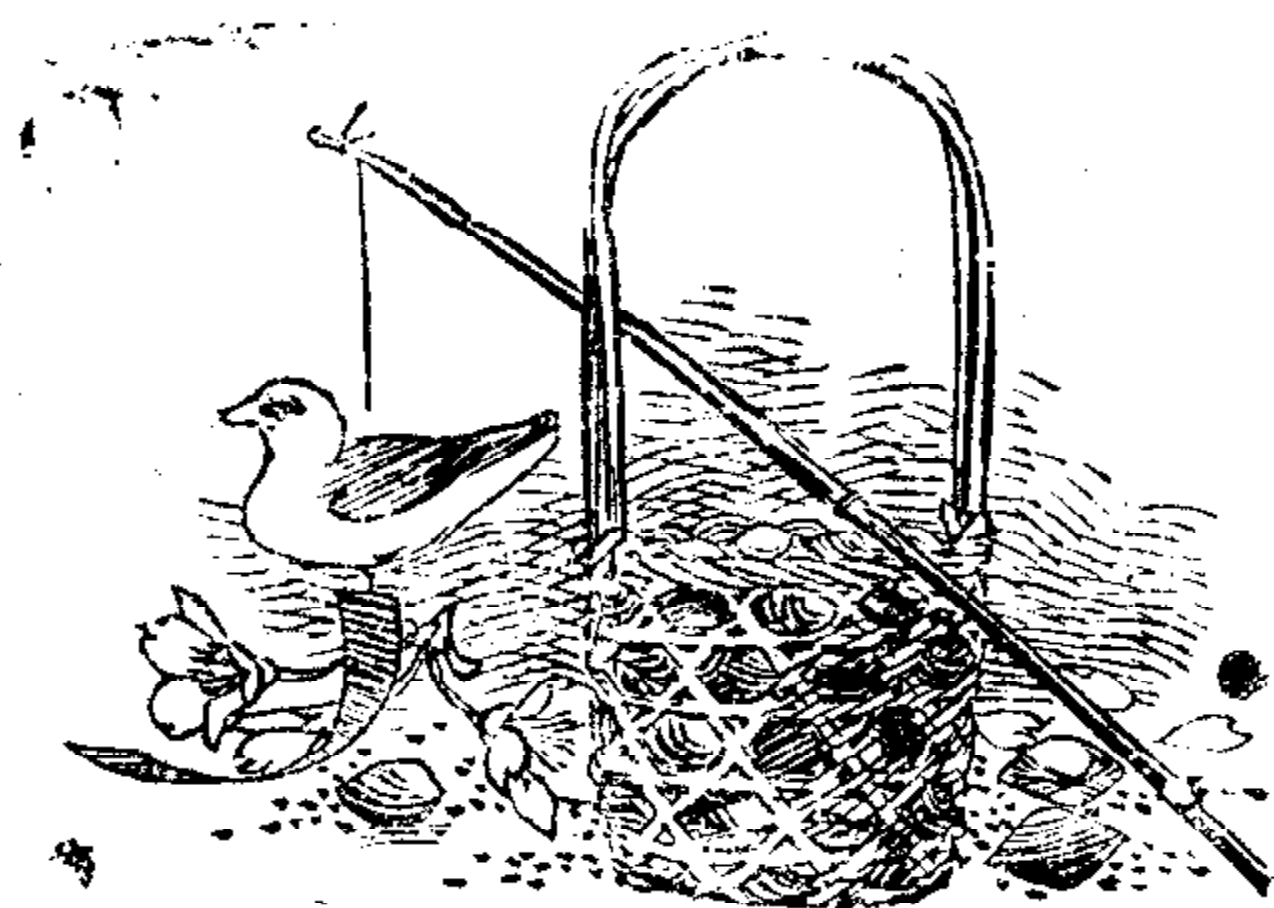
言愛人不在己，己在所愛之中。大取皆實利主義之名言也。

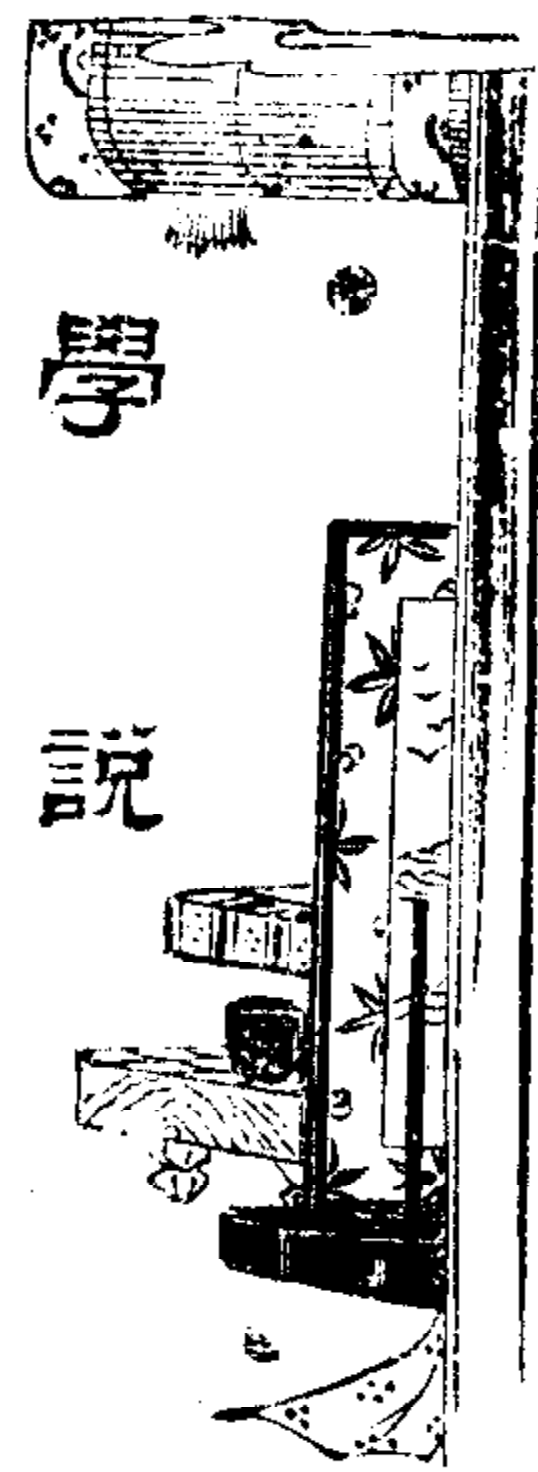
學說

十六

第三 凡事能使吾良心泰然滿足者謂之利。否則謂之不利。魯問篇公輸子謂子墨子一條即明此義。此實利主義最高尚之一條件也。近儒約翰彌勒補邊氏之說謂別擇苦樂不徒校其多少。又當校其高卑。因立出知力的快樂。思想的快樂。道德的快樂。諸名。參觀本報第五十六號邊說。沁學進於此而樂利與道德溝通無間矣。孔子蕩蕩戚戚之訓言即謂是也。通觀墨子實利之教。大率毗於物質上而精神上未免闕如。得此條而發明之。然後知墨子之言利圓滿無遺憾也。

(未完)





子墨子學說

(續第五十號)

中國之新民

第三章 墨子之兼愛主義

墨子之以兼愛立教。稍通國學者皆能言之矣。雖然以孟荀排斥之說先入為主。一概抹煞。故於兼愛主義之真相。蓋晦焉。今請排比其說而批評之。

第一節 中西宗教家哲學家愛說之比較

愛也者。出於天賦本性之同。然凡人類所莫能外者也。故凡創教立宗者。雖其所說愛之廣狹。有不同。要莫不以愛為教義之基礎焉。略綜其別。可得五種。

(第一) 惟愛靈魂者。以驅熱為罪惡之原。非直不愛而惡之。特至如彼印度之九十六種外道。往往有臥轍飼虎以求脫離塵網者。彼非有所忍於軀殼也。去其所厭。

以達其所愛也。此爲愛之最狹義。其不能行於普通社會無待言。

(第二) 自愛其靈魂軀殼而不顧他人者。比於第一說。其範圍雖稍進。然狹隘猶甚。

凡以利己主義立宗者。屬之若希臘之阿里士帖苦 *Aristippus* 伊壁鳩魯 *Epicurus* 及中國之楊朱皆是也。爲此說者。其本意非必害人。以自利。苟害人。以自利。則純然盜賊之行。未有能倡爲一教宗者也。雖然。既以利己爲動機。則當彼己利害相衝突之時。其勢不至害他。不止即不爾。而箇人主義趨於極端。真有所謂拔一毫而利天下不爲者。於是社會馴致滅亡。此其爲邪說。亦不俟辯。顧近世進化論者之一部分。亦往往變其形式而襲用之。

(第三) 以本身爲中心點。緣其遠近親疏。以爲愛之等差者。即儒教所謂親親之殺。是也。修齊治平。漸次擴充於維持社會秩序。最有力焉。

(第四) 平等無差別之愛。普及於一切人類。泰東之墨子。泰西之耶穌。其所宣示之愛說。皆屬此類。耶教謂在上帝之前。無尊卑貴賤親疏遠近。一切平等。人類皆上帝之子。墨子謂天之於人。兼而有之。兼而食之。兼而愛之。兼而利之。其根本之理想。全同實愛說。

中之極普遍極高尚者也。雖然其實行頗多窒礙。於本章之末詳論之。

(第五)圓滿之愛普及於一切衆生。佛說是也。佛之慈悲推廣於人類以外尤普遍尤高尚矣。至其實行反往往與儒教相同。蓋佛以因果立教。隨因緣之厚薄而生等差也。此小乘法也。若大乘法則愛根與不愛根同斷。譚瀏陽謂有所愛必有所不愛。無所愛將留其愛以無不愛也。可謂達佛旨矣。然此自是出世間法。與世間法不甚相容。今勿具論。

第二節 墨子兼愛說之梗概

(一)愛情與社會秩序之關係 墨子推原社會之所由亂。(一)戰爭。(二)篡奪。(三)乖忤。(四)盜竊。(五)詐欺。而其起因皆自不相愛始。

(兼愛上)聖人以治天下為事者也。必知亂之所自起。焉能治之。不知亂之所自起。焉不能治。(中略)亂何自起。起不相愛。臣子之不孝君父。所謂亂也。子自愛不愛父。故虧父而自利。弟自愛不愛兄。故虧兄而自利。臣自愛不愛君。故虧君而自利。此所謂亂也。雖父之不慈子。兄之不慈弟。君之不慈臣。此亦天下所謂亂也。父自愛也不愛子。故虧子而自利……(中略)是何也。皆起不相愛。雖至天下之為盜賊者亦然。盜愛其室不愛異室。故竊異室以利其室。盜愛其身不愛人。故賊人以利其身。此何也。皆起不相愛。雖至大夫之相亂家。諸侯

學說

四

之相攻國亦然……(中略)天下之亂物。具此而已。察此何自起。皆起不相愛。

(兼愛中)是故諸侯不相愛。則必野戰。家主不相愛。則必相篡。人與人不相愛。則必相賊。君臣不相愛。則不惠。忠父子不相愛。則不慈。孝兄弟不相愛。則不和。調天下之人。皆不相愛。強必執弱。富必侮貧。貴必敖賤。詐必欺。愚凡天下禍篡怨恨。其所以起者。以不相愛生也。

(二) 兼愛爲維持社會不二法門

(兼愛下)子墨子曰。非人者必有以易之。若非人而無以易之。譬之猶以火救火也。(兼愛中)子墨子言曰。以兼愛交相利之法。易之。(中略)視人之國。若視其國。視人家。若視其身。若視其身。是故諸侯相愛。則不野戰。家主相愛。則不相篡。人與人相愛。則不相賊。貴不敖賤。詐不欺。愚凡天下禍篡怨恨。可使毋起。

(兼愛上)視人之室。若其室。誰竊。視人身。若其身。誰賊。視人家。若其家。誰亂。視人國。若其國。誰攻。

(三) 兼愛與別愛之比較 墨子以平等之愛爲兼。差別之愛爲別。故有兼士。別士。兼君。

別君之名。今節引其說。

(兼愛下)兼以易別。

(又)姑嘗兩而進之。誰以爲二士。使其一士者執別。使其一士者執兼。是故別士之言曰。吾豈能爲吾友之身。若爲吾身。爲吾友之親。若爲吾親。是故退賭其友。飢即不食。寒即不衣。疾病不侍養。死喪不葬埋。別士之言若此。行若此。兼士之言不然。行不然。曰。吾聞爲高士於天下者。必爲其友之身。若爲其身。爲其友之親。若爲其親。

然後可以爲高士天下。是故退睹其友。飢則食之。寒則衣之。疾病侍養之。死喪葬埋之。兼士之言若此行若此。然即敢問。今有平原廣野於此。被甲嬰冑將往戰。死生之權未可識也。又有君大夫之遠使於巴越齊荆。往來及否未及否。未可識也。然即敢問。不識將惡也。家室奉承親戚。提挈妻子而寄託之。不識於兼之有是乎。於別之有是乎哉。以爲當其於此也。天下無愚夫愚婦。然非兼之人。必寄託之於兼之有是也。此言而非兼。擇即取兼。不識天下之士。何以皆聞兼而非之者。其故何也。

按此其意言。雖有特別義者。固靡或不願他人之。以兼待我。是必天下皆愚而我獨智。抑天下皆賢而我獨不肖也。墨子以其反人道。故力駁之。

(四) 兼愛即所以自愛

(兼愛下)大雅之所道曰。無言不讐。無德不報。投我以桃。報之以李。此言愛人者必見愛也。惡人者必見惡也。(又)吾不識孝子之爲親度者云云。(參觀第二章第二節所引)

按墨子「吾不識孝子之爲親度者」云云一節。實兼答孟子兼愛無父之難也。

(五) 先聖兼愛之成例 墨子屢言言有三法。其第一法。則考之先聖大王之事。見非命下此。墨子歸納論理學之城壁也。故全書諸篇中。無不雜引古哲往事。以爲證。援兼愛上中下三篇。歷引萬湯文武實行兼愛之故事。與他篇同例。文繁今不具引。

(六) 實行兼愛之非難

(兼愛中)乃若兼則善矣。雖然。天下之難物於故也。子墨子言曰。天下之士君子。特不識其利辨其故也。今夫若攻城野戰。殺身為名。此天下百姓之所皆難也。苟君說之。則士衆能為之。況於兼相愛交相利。則與此異。夫愛人者人必從而愛之。利人者人必從而利之。惡人者人必從而惡之。害人者人必從而害之。此何難之有。特上弗以為政。下弗以為行。故也。昔者晉文公好士之惡衣。……(中略)是其故何也。君說之。故臣為之也。(下畧)

(又)然而今天下之士君子曰。然乃若兼則善矣。雖然。不可行之物也。譬若挈太山越河濟也。子墨子言。是非其譬也。夫挈太山越河濟。自古及今。未有能行之者也。况乎兼相愛交相利。則與此異。古者聖王行之。何以知其然。古者禹治天下。……(下畧)

第三節 墨子兼愛說之批評

墨子所謂別士別君者。蓋指儒教所倡之倫理。其所謂兼士兼君者。則自指其所倡之倫理也。即有差等與無差等之兩大爭點也。無差等之愛。在墨子極言其實行之非難。然夷之見詰於孟子。已不得不以施由親始之一語。為之圓融。若如墨子之極端無差等說。所謂愛人身若其身。愛人家若其家。愛人國若其國者。其僅為一至善之理論。而斷不可行於實際。殆無待辯。循墨子之教。則其社會之組織。必如柏拉圖德麻摩里輩。

參觀本報第一年之生計學沿革小史。所虛構之共產主義者。然後可質而言之。則無所謂國。無所謂家也。若猶有其家人家。其國人國之名。則其目的終不可得達也。又必如佛說舉一切衆生入無餘涅槃。以滅度之。之後。然後可質而言之。則無所謂身也。若猶有其身。人身之名。則其目的終不可得達也。此其理甚膚淺。盡人能言之。故不具論。今所欲研究者。非兼愛說能行不能行之問題。而兼愛說當行不當行之問題。僅標兼愛二字。則斷無不當行之理由。蓋有差等之愛。亦不可謂非兼愛也。此所謂兼愛。專則指墨子兼愛。純為極端之愛他主義者也。

墨子恒以愛利並稱。而謂兼愛主義為維持社會秩序增進社會幸福之不二法門。其意不可謂不盛。雖然。使全社會之人而悉循墨子之教。則其結果遂能如墨子之所期乎。是當以學理平心察之。

(一) 兼愛說與能愛者已即自之關係如何。近儒帕爾遜評景教之說曰。帕氏德國人。當代德國派哲學第一

流。現任柏林大學教授。茲所譯引者。其所著倫理學大系第三篇第十章也。『凡人皆有愛人之義務。而尤必以自愛之義務為界。蓋人類之第一義務。在發達天賦特長之良能。而善用之。使已身止於至善。譬有少年於此。聞景尊之教。乃急售舍其有限之家產。以周惠貧人。銷磨其有用之時日。以存

問病者此等獻身之義舉決非可崇拜而不足以爲道德之標準甚明白也蓋彼若善用其財產或可以增一國資本之總殖而廣斥之以養貧傭若善用其時日或可以成一專門之學業技術而使全社會受其賜也此普遍之原則毫無疑義者也今所最難論定者則愛人之義務與自愛之義務兩不相容之時譬有友病者吾每日將所當踐行之日用義務之日力割出若干分以侍養調護之宜也寢假而病久不痊醫者命遷地療養則將全犧牲吾職業以隨之乎抑置吾友而全吾日用之義務乎此則當視其人與吾之關係深淺何如矣』凡以言無差別之兼愛說不足以爲道德之標準也對於社會而有特別之義務。不盡此義務者。即不道不德。其以何因緣而至於不盡此義務。非所問也。故以徒愛他之故。而致此義務之缺憾。非道德之標準也。墨子之極端兼愛主義似不免爲帕氏之所訶雖然墨子之說固非徒偏於狹義云也試徵之。

（魯問）翟嘗計之矣。懼慮耕而食天下之人矣。盛然後當一農之耕。分諸天下。不能人得一升粟。藉以爲得一升粟。其不能飽天下之飢者。既可睹矣。懼慮織而衣天下之人矣。……（中略）翟慮披堅執銳救諸侯之患矣。

……（中畧）翟以爲不若誦先王之道而求其說。通聖人之言而察其意。上說王公大人。次匹夫徒步之士。……（中畧）故翟以爲雖不耕而食飢。不織而衣寒。功賢於耕而食之織而衣之者也。

由是觀之。則墨子尊重人類對於社會之特別義務而使之各自發達其天賦之特長。

以爲廣行兼愛之預備其意甚明。

(二)兼愛說與所愛者之關係如何。愛人之目的將以利人也。然天下固有愛之非所以利之而反以害之者。故兼愛主義之第二制限則「毋以我之愛彼而妨害彼之獨立或滅殺其獨立性使日弱」是也。苟爾爾者雖其事發於善意而不免於惡行。即如一世紀以前歐洲各國所行救貧之法律。救之愈力而貧者愈衆。蓋由獎勵其依賴。怠逸暴棄之惡性使日以發達而蔓延及於社會全體之風俗。非徒周施者受其病而被周施者終身緣茲而墮落病滋大也。近世進化論者多持此原理以極力排斥愛他主義。雖然墨子既有言矣。曰「大人之愛小人也薄於小人之愛大人也。其利小人也厚於小人之愛大人也。」取然則墨子之兼愛說固以不妨害所愛者之獨立爲界也。

(三)兼愛說與社會全體之關係。此實墨子教義完全不完全之最後問題也。墨子曰。視人身若其身。視人家若其家。視人國若其國。此義果能實行與否。勿具論。藉曰能矣。而以吾身爲人身。謀以吾家爲人家。謀以吾國爲人國。謀其能如彼。自謀其身家國者之周且善乎。此不待辨而決矣。社會學家言人類與「非人動物」之界線多端。然其最

要者則對於外界而覺有所謂「自己」者存也。參觀本報第二十四號論初民發達之狀態言政治言法律言生計者亦往往以「所有權」之一觀念爲萬法之源泉。蓋必「所有權」之觀念定然後「將來」之思想發生而人人知有將來是即社會進化之所以彌劭也。若一社會之人悉舉其自己之觀念所有權之觀念而拋棄之即使互無損於他人之獨立而舉其本身應行之義務相爲無理之交換是果爲社會之福乎。質而言之則社會之自殺而已推而在一家者以一家爲其所有權在一國者以一國爲其所有權印度之以世界主義亡國也則其人於國家所有權之觀念甚薄弱爲之也。故近世倫理學家謂極端之利他主義必不能爲學說之基礎誠哉其然矣。墨子於此終局之結果似有所未審也。

雖然墨子之學說蓋欲取現在社會之組織法翻根柢而變更之以現在社會之眼觀察墨子誠見其缺點若世界進而入於墨子之理想的社會則墨子之說固盛水不漏也。下章更論之。

(未完)



子墨子學說 (續第五十二號)

中國之新民

第四章 墨子之政術

墨子之政術民約論派之政術也。泰西民約主義起於霍布士。盛於陸克。而大成於盧梭。墨子之說則視霍布士為優而精密。不逮陸盧二氏。試臚引而比較之。

(第一) 國家起原說

(尙同上) 子墨子言曰。古者民始生。未有刑政之時。蓋其語人異義。是以一人則一義。二人則二義。十人則十義。其人茲衆。其所謂義者亦茲衆。是以人是其義。以非人之義。故交相非也。是以內者父子兄弟。作怨惡離散。不能相和。合天下之百姓。皆以水火毒藥相虧害。至有餘力。不能以相勞。腐朽餘財。不以相分。隱匿良道。不以相教。天下之亂。若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者。生於無政長。是故選擇天下賢良聖知辨慧之人。立以為天子。使從事乎一同天下之義。(尙同中下略同)

子墨子學說

此墨子論國家起原與霍氏陸氏盧氏及康德氏之說皆絕相類者也。荀子亦曰：『人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。』禮論篇其論政治之所自起，亦大略相同。霍陸盧諸氏皆以為未建國以前，人人恣其野蠻之自由，而無限制，既乃不勝其敵，始相聚以謀輯睦之道，而民約立焉。墨子所謂一人一義，十人十義，即意欲自由之趨於極端者也。其謂明乎天下之亂生於無正長，上篇作政中，下篇皆作正故選擇賢聖立為天子，使從事乎一同，誰明之，民明之，誰選擇之，民選擇之，誰立之，誰使之，民立之，民使之也。然則墨子謂國家為民意所公建，其論甚明。中國前此學者言國家所以成立，多主張神權起原說。如天生下民，作之君，諸義家族起原說。如天下之本在國，國之本在家，諸義惟墨子以為純由公民同意所造成，此其根本的理想與百家說最違異也。其一切政術之大原，皆在於是。讀墨子全書，皆當以此精神貫徹之。

(第二) 君權神聖說

(尚同上) 正長既已具，天子發政於天下之百姓，言曰：『聞善不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。』

必皆非之。上有過則規諫之。下有善必傍薦之。

(尙同中)凡國之萬民。上同乎天子。而不敢下比。天子之所是。必亦是之。所非必亦非之。去而不善言。學天子之善言。去而不善行。學天子之善行。天子者。固天下之仁人也。舉天下之萬民以法天子。夫天下何說而不治哉。

嗚呼。吾讀此而歎。二千年前。吾墨子之學說。與二百年前。彼霍布士之學說。何其相類也。霍氏既大發民約原理。顧復以爲既相約建國之後。所以護持此國者。不可不用威力。而此威力者。誰用之乎。則謂宜衆人各拋其意欲。而委任於一人之意欲。以此爲政約之所不得已。此正墨子上同於天子之說也。自陸克盧梭興。而霍氏之說。已不復能持之成理。今墨子民約之精神。果與霍氏一轍乎。是又不可不深察也。墨子所以欲舉萬民以法天子者。以爲天子固天下之仁人也。墨子所以信天子爲天下之仁人者。以其由萬民所選擇而立也。審如是也。則君位繼承法。與君位選舉法。實爲相緣而起之一問題。既言選賢者以立爲天子矣。但此選立天子之大典。僅初建國時一度行之乎。抑建國後仍繼續行之乎。使一選而不復再選也。則此賢沒世之後。必傳諸其子孫也。

其子孫果能永當天下仁人之稱號乎。恐非墨子所能斷也。嘗徧讀墨子全書。未嘗有主張君位世襲之說。亦未有明文攻難之。亦未嘗有選舉繼承之說。故彼神聖君權之所委屬。無從斷言。此實吾儕後學之遺憾也。顧嘗臆測之。以墨子論理學。如彼嚴肅完備。不應於此大問題。漏略至是。嘗按莊子天下篇云。『以鉅子為聖人。皆願為之尸。冀得為其後世。』呂氏春秋上德篇云。鉅子孟勝將死。謂弟子徐弱曰。我將屬鉅子於田襄子。田襄子天下賢者也。何患墨者之絕於世乎。竊意墨子之政治宗教主權之政治也。墨學之組織與景教殆無一不密合。景教有教皇。而墨學有鉅子。兩者之精神形式全同。所異者。教皇永傳。而鉅子中絕耳。此則別有原因。至其立法之本意。未或異也。墨家雖未嘗明言以鉅子干涉政治。但其言謂選天下最賢者以為天子。墨家所謂最賢者。何必其於尊天明鬼兼愛非攻節用諸大義信之最堅而行之最力者也。而彼所謂鉅子。即具有此資格最完備之人也。故苟墨子之說行。則政治之大權勢。不可不在鉅子。而其鉅子承襲之法。大率由前任指名者半。由諸墨公舉者半。此墨子所以斷言天子為天下之仁人也。至此等制度。果能適於世界進化之運乎。則景教之教皇。乃至佛教之達賴喇嘛等。皆其前證矣。鉅子為神聖君權之說。純由臆推。非有確證。存之以備參考。

(第三) 君權限制說

(尙同中) 夫既尙同乎天子而未上同乎天者則天當將猶未止也。

(尙同下) 天下既已治天子又總天子之義以尙同於天。

(天志上) 天子未得恣己而爲政有天正之。

此墨子之論理視霍布士較圓滿者也。霍氏謂相約建國之後國民即各以其自由權委而奉之於君主。於是君主有權利而無義務聽彼自恣而民莫復如何。此其說所以不得成立也。墨子知君權之不可以無限也而未得其所以限之之法於是立以天統君之一大義。其說與孔蓋墨子之君主非無責任者也。責任云何則對於天而負責任是已。野蠻時代勢不能不用嚴重之君權以謀統一嚴重之君權固不勝其敵也。然民智民德之程度既未進實無術以舉行監督政府之實業於此而欲限制君權非利用宗教迷信之思想以無形之賞罰臨之勢固不能託天之治術雖涉空漠然烏得已也。但儒墨同託天而儒說實較完。儒者謂天視自我民視天聽自我民聽。天聰明自我民聰明天明畏自我民明畏。蓋以民爲天之代表。其所謂天者已離空想界以入於現實界矣。墨子於此義言之猶未盡也。

(第四) 中央政治與地方政治之聯絡

(尙同下)天子以其知力爲未足獨治天下。是以選擇。其次主爲三公。三公又以其知力爲未足獨左右天子也。是以分國建諸侯。諸侯又以其知力爲未足獨治其四境之內也。是以選擇。其次立爲卿之宰。卿之宰又以其知力爲未足獨左右其君也。是以選擇。其次立而爲鄉長家君。

(尙同中)里長順天子政而一同其里之義。率其里之萬民以尙同乎鄉長。鄉長率其鄉萬民以尙同乎國君。國君率其國之萬民以尙同乎天子。

(尙同下)故曰。治天下之國。若治一家。使天下之民。若使一夫。

以上墨子言中央權與地方權之關係也。其所謂公、卿、諸侯、鄉長、里長、家君者。果由上所命耶。抑由下所舉耶。原文不甚分明。以全體理論推之。殆一出於選舉也。

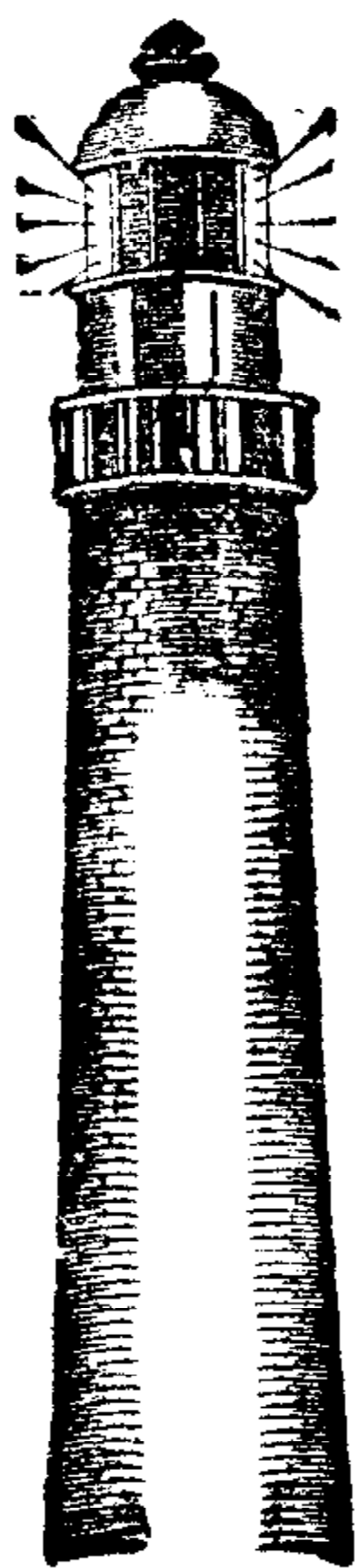
(第五)法治國

(法儀)子墨子曰。天下從事者。不可以無法儀。無法儀而其事能成者。無有。雖至士之爲將相者。皆有法。雖至百工從事者。亦皆有法。百工爲方以矩。爲員以規。直以繩。正以懸。無巧工不巧工。皆以此五者爲法。巧者能中之。不巧者。雖不能中。放依以從事。猶逾己。故百工從事。皆有法所度。今大者治天下。其次治大國。而無法所度。此不若百工辯也。

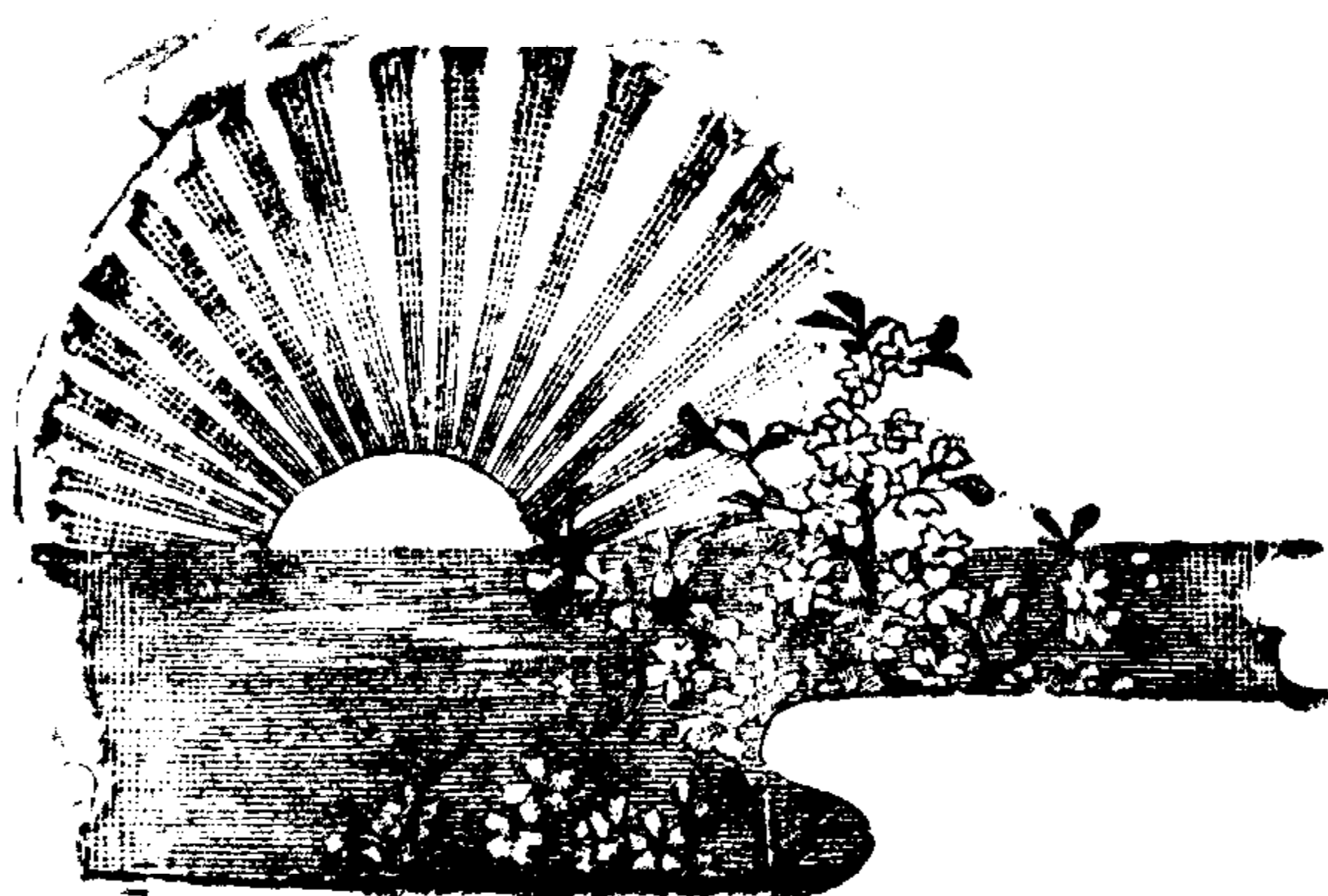
由此觀之。墨子以法治爲政術之要具。其指甚明。但其所謂法者。非成文法。其言曰。

『奚以爲治法而可。莫若法天。』又曰。『以天爲法。動作有爲。必度於天。天之所欲則爲之。天所不欲則止。』是其所謂法者。猶不免空漠無朕。非完全具體之法治國也。要而論之。墨子之政術。非國家主義。而世界主義社會主義也。其言曰。『天下無大小國。皆天之邑也。人無長幼貴賤。皆天之臣也。』法儀篇又曰。『視人國若視人家。若視其家。』兼愛篇舉國界家界盡破之。而一歸於大同。是墨子根本之理想也。尙同三篇所反復陳說。皆此志也。今世所謂社會主義者。以自由平等爲精神。而不得不以法制干涉爲手段。墨子之民約建國說。與君權神聖說。所以並容不悖者。亦明此而已。未可與霍布士之輩同類而並笑之也。

(未完)



學
說



八



學說

子墨子學說 (續第五) (十三號)

中國之新民

第五章 墨學之實行及其學說之影響

墨子為中國獨一無二之實行家。此稍有識者所同認也。然其所以助實行之力者。則其學說之所影響至重大焉。今略舉之。

第一 尚賢說與實行之關係

孔子曷嘗不言尚賢。百家曷嘗不言尚賢。然其効力不如墨子之強者。諸家於尚賢之外。更有親親貴貴。諸義。大學。君子賢其賢而親其親。中庸。親親之殺。尊賢之等。禮所生也。孟子。自下敬上。謂之貴貴。自上敬下。謂之尊賢。皆以賢與親貴並舉。又周禮有議親議貴之條。墨子則舍賢外他無所尚。尚同與尚賢。其根本的理論同出於一。彼貳而此一。彼駁而此純也。蓋墨子尚賢主義。實取舊社會階級之習。翻根本而摧破之也。凡在野蠻社會親貴與疏

賤之間等差最嚴。故古代有百姓與民之分。參觀本報第三十四號論說至孟子時猶有君子野人之別。無君子莫治野人。無野人莫養君子。各國之圖騰社會宗法社會莫不惟親與貴。是尙其真能尙賢者。則入軍國社會後而始然也。然在親貴並建之社會則競爭淘汰之力不能循自然軌道以進行而實行之能力因以不發達何也行矣。而無所償則靡以爲勸也。墨子之教義利同體故以尙賢勸實行其言曰：不黨父兄，不偏貴富。尙賢中又曰：官無常貴，民無終賤。又曰：今舉義不避遠，遠者聞之退而謀曰：我不可不爲義。逮至遠鄙郊外之臣門庭庶子，國中之衆，四鄙之萌人，聞之皆競爲義。俱尙賢上故使全社會中非實行者不得實利。此勸之之道也。

第二 非命說與實行之關係

力與命對待。有命說與力行說之不能相容。夫既言之矣。西人推原近世社會進化之跡其原因不一端而最重要者莫如自由競爭。Free competition有命說者則取人人自由競爭之銳氣而措折之者也。故命說行而厭世主義勝焉。厭世主義實行之仇敵也。墨學則雖天下不取強聒而不舍者也。莊子天下篇語故學墨者決無或持厭世主義此其實

行○力○所○以○至○強○而○莫○能○禦○也。

第三 明鬼說與實行之關係

吾嘗言墨子明鬼論之不圓滿。此就其論據上言之耳。若語其精神則有鬼無鬼之論。辯與民德之強弱升降有大關係焉。不可不察也。蓋有鬼神則有靈魂。有靈魂則身死而有其不死者。存有靈魂則生之時暫而不生之時長。生之時幻而不生之時真。夫然後視生命不甚足愛惜而游俠犯難之風乃盛。墨學可以起中國之衰者。其精神皆在此點。今最錄墨者對於死之觀念。資信仰焉。

（魯問）魯人有因子墨子而學其子者。其子戰而死。其父讓子墨子。子墨子曰。子欲學子之學。今學成矣。戰而死。而子慍。是猶欲糶糶。售則慍也。豈不費哉。

（淮南子 篇）墨子服役者百八十人。皆可使赴湯蹈火。死不還踵。化之所致也。

（呂氏春秋上德篇）墨者鉅子孟勝。善荆之陽城君。陽城君令守於國。毀璜以爲符。約曰。符合聽之。荆王薨。羣臣攻吳起兵於喪所。陽城君與焉。荆罪之。陽城君走。荆收其國。孟勝曰。受人之國。與之有符。今不見符。而力不能禁。不能死不可。其弟子徐弱諫曰。死而有益陽城君。死之可矣。無益也。而絕墨者於世。不可。孟勝曰。不然。吾於陽城君。非師則友也。非友則臣也。不死。自今以來。求嚴師。必不於墨者矣。求賢友。必不於墨者矣。求良臣。必

學說

不於墨者矣。死之所以行墨者之義而繼其業也。我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子賢者也。何患墨者之絕世也。徐弱曰。若夫子之言。弱請先死。以除路。還歿頭前於孟勝。因使二人傳鉅子于田襄子。孟勝死。弟子死之者百八十三人。二人已致令於田襄子。欲反死。孟勝子荆田襄子止之曰。孟子已傳鉅子於我矣。不聽。遂反死。之。墨者以爲不聽鉅子。

(又去私篇)墨者有鉅子腹䟽。居秦。其子殺人。惠王曰。先生之年長矣。非有他子也。寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也。腹䟽對曰。墨者之法曰。殺人者死。傷人者刑。此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者。天下之大義也。王雖爲之賜。而令吏弗誅。腹䟽不可其不行墨者之法。不許惠王而遂殺之。

實行非限於必死也。然不充其類。至於可以死。則實行之分際不完。人之所以能不愛其死者。最要莫如自認道德的責任。即所謂義務觀念是也。孔子所謂殺身成仁。孟子所謂舍生取義。皆以此觀念爲中堅也。雖然。此觀念非學道有得者。不能切實體認。其平時養成之。既甚難。其臨事應用之。抑亦不易。以故往往不能速下。必於責任問題之外。更有利益問題。以之爲助力。然後此觀念乃可普及。夫一二人之奇節異操。受特別之感化者。不必論也。具救世之志者。必不蕪爲特別。二人說法。而蕪爲普通。多數人說法。徒繩以嚴重之道德責任。其義則正。其途則隘矣。故夫欲導人以輕死生者。不可

不發明一物焉更重於死生而其物又與人人有直接之關係爲盡人所能喻者然後其愛生之情有所奪而畏死之蔽可以解。孟子曰：生亦我所欲，所欲有甚於生者，死亦我所惡，所惡有甚於死者，即比較輕重之間以說法，其義精矣。但所謂甚焉者之爲物專指道德的責任，其於中人以下感化力尙薄耳。孟子又言：非獨賢者有以是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳，即其義也。吾嘗剖分研究之，得三事焉：一曰感情的觀念，人莫不愛己，然有與己爲密切之關係，幾於異形同體者，則視其利害，常若己身之利害，且時或比己身之利害更重要焉。若此者，無論何人皆有之，其最普通者曰家族，次則朋友，霸者之驅策其民也，常利用其家族之感情爲彼而死者，封妻厲子，其家族享無限之光榮，負彼而生者，連坐族夷，其家族遭無窮之苦累，以故既有所歆，復有所懼，而覺生之可愛，不如死者有焉矣。此其爲術，若與道德之原理相遠，雖然，家族有家族之道德，其不肯以一己之利害易家族之利害者，即其對於家族最純粹高尙之道德的責任也。若是者，吾名之曰義務觀念與感情觀念之和合。慈親孝子義夫烈婦之所以輕生死者，往往皆由是出焉。由家族而推之，則其次最易發現者，莫如朋友。人於所至親愛之朋友，其關係之切密，殆不異家族，其利害之相連屬，相感觸亦

殆不異家族故感意氣而相為死者中外古今之歷史蓋不絕書是亦於道德責任之外更有他一物焉以紐之也。

恩讐之義所以激刺人之「煙士披里純」者最為有力近世學子好為高論絀之謂不足道是益獎人情之澆薄而缺鞭辟切已之功耳記唐佛塵

輓譚壯飛聯語云「忍不携二十年刎頸交同赴泉臺」又其詩云「贖好頭願酬死友」蓋已庚之間佛塵所刻刻不去懷者一壯飛也佛塵之愛國固無待言但其愛國之道德的責任與為壯飛復仇的感情兩者相和合其熱度乃陡增數倍感情之効力如此其偉大也即彼俄國虛無黨之義俠炳耀天壤其初發軔亦皆起於復仇蓋愛國如贖彘衆人所同也恩仇如羊棗一人所獨也一張汝祥能斃馬新貽舉國革命黨不能傾滿洲政府其機固甚微矣

由是而更推之則為對於一黨派之感情對於一教會之感情對於一國家之感

情愛國之源泉即由是生焉但其愈切近而範圍愈狹者則此感情愈明瞭而易激刺其愈廣遠而範圍愈廣者則反之夫是以為家族而死者為朋友而死者所在多有而為國家而死者曠古乃一見也二曰名譽的觀念孔子曰君子疾沒世而名不稱焉董子曰蒙大辱以生者毋甯死是取軀殼之生命與名譽之生命相比較苟二者不可得兼則舍軀殼而取名譽也蓋名譽立則雖死而固有不死者存也孔學所恃以獎厲人輕生死之心者頗在此故儒教亦稱名教

後漢書黨錮傳記范滂就義時其母語之曰「汝今得與李杜齊名死亦何恨既有令名復求壽考可更得乎」以令名與壽

考○比○陵○輕○重○去○取○最
能○代○表○儒○教○之○精○神

若此者吾名之曰義務觀念與名譽觀念之和合楊朱之學所以禍

天下者以其蔑名譽而去之也

列子楊朱篇引楊朱曰。生則堯舜。死則腐骨。生則桀紂。死則腐骨。腐骨一矣。孰知其異。且趨當生。奚遑死後。又曰。遑遑爾競一時

之虛譽。規死後之餘榮。徒失當年之至樂。重囚繫梏。何以異哉。此雖然名譽問題與利益問題固

非全無關係者苟其宜死而不死也或遂為一世所不齒雖復偷生數十年而後半期

所應享之權利幸福或將自此悉消滅故真自愛者於輕重比較之間知所擇焉如彼

斯巴達戰敗生還者不復見齒於鄉黨此所以一往而不返顧也故名譽者雖道德貴

任之附庸亦道德責任之後勁也吳梅村詩云。古人昔有湛妻子。我因親在何敢死。如今憔悴至

沈吟不斷。草間偷活。到如今一錢不值何消說。此猶三曰靈魂的觀念此實決定生死輕重問

題最要之條件也苟無靈魂則死後更無餘事矣中國常言一棺附身萬事都已更無

復能受幸福者亦更無復能受苦痛者於是乎其所重莫甚於生其所畏莫甚於死此

民之所以日偷也故世界大哲莫不以死後問題為立教之源泉佛有涅槃輪迴天堂

地獄之名耶有末日審判往生天國之說皆使人知區區數十寒暑之所經歷至短至

學說

八

幻。至。不。足。道。以。身。殉。責。任。者。正。所。以。求。真。利。真。福。於。來。茲。也。若。是。者。吾。名。之。曰。義。務。觀。念。與。靈。魂。觀。念。之。和。合。而。子。墨。子。蓋。有。得。於。是。故。於。有。鬼。無。鬼。之。論。辨。致。斷。斷。焉。明。鬼。云。者。下。以。正。確。之。解。釋。則。明。魂。而。已。靈。魂。之。果。有。果。無。死。後。之。靈。魂。即。所。謂。鬼。者。其。狀。態。當。若。何。在。昔。哲。學。論。者。以。是。為。屬。於。不。可。思。議。之。部。分。斯賓塞分哲學為可思議的不可思議的之兩部分。謂。終。非。此。冥。頑。軀。殼。所。包。之。腦。識。能。研。究。之。雖。然。死。後。之。必。有。鬼。則。誠。如。墨。子。所。謂。徵。諸。史。乘。徵。諸。口。碑。徵。諸。聞。見。無。論。何。人。不。敢。持。極。端。的。武。斷。謂。其。必。無。也。鄙人於距今九年前。有數月。故鄙人篤信鬼。以其詞支蔓。今不具述。今。勿。具。論。但。彼。「鬼。學」者。文言之曰魂學。至今。已。漸。成。為。一。有。系。統。之。科。學。即。英。語。所。謂。「哈。比。那。羅。支」Hypnologie。日。本。俗。譯。為。「催。眠。術」者。近。二。十。年。來。日。益。進。步。其。勢。且。將。披。靡。天。下。此學起於千七百七十三年。學者分之為五期。其最新之一派。則距今二十年前始發明也。今最盛於法國。德國次之。近一二年來。日本大盛。其標名催眠學會。以教授者凡三四。著書研究此學者數十種。大率數月之間。重版至十數。欲知其理者。可任取一種研究之。據。其。術。則。我。之。靈。魂。能。使。役。他。人。之。靈。魂。我。之。靈。魂。能。被。使。役。於。他。人。之。靈。魂。能。臥。榻。上。以。偵。探。祕。密。能。在。數。百。里。外。受。他。人。之。暗。示。其。他。種。種。動。作。疇。昔。所。指。為。神。通。為。不。可。思。議。者。今。皆。有。原。理。之。可。尋。可。以。在。講。筵。上。黔。板。聖。筆。傳。與。其。人。以。最。簡。單。之。語。藥。括。之。則。曰。明。生。理。與。心。理。之。關。係。而。已。而。

佛說所謂三界唯心萬法唯識之奧理至是乃實現而以入教科矣。就茲學所發明則吾今者所保持之軀殼真天下之最頑鈍最脆薄最無自主權而最不可恃者也。夫如是則必別有其靈明者強固者有自主權而可恃者此其物必在此么麼七尺以外必非以生而始有必非以死而遂亡吾人所當護持寶貴者此物而已。若彼頑鈍脆薄不可恃之軀殼則何愛之與有。墨子明鬼明此物而已。此物明則人之視生死也不期輕而自輕乃無罣礙無恐怖而惟從吾心之所安以汲汲實行則實行之力莫能禦焉。泰西偉人之事業多得力於信仰其明證也。以上三者皆與道德的責任相為緣。苟無道德的責任而輕生死者在中國謂之自尋短見在泰西法律則自殺為有罪其不足稱無待言也。墨學之實行則固以道德責任為前提而其所以助之使樂於踐履此責任者則魂學之功。川遠矣。吾所謂明鬼說與實行之關係者此也。

(附言)數月前日本之運兵船常陸丸為俄船所襲擊命之降。自將校以逮士卒皆自縊無一肯生降者。西人大駭之。蓋西人以自殺為志行薄弱之徵也。日本有浮田和民者亦一著名之學者也。乃推演其說謂軍士與敵相對死於戰場勇也。力盡而

空自殺。不可謂勇。且言日本將養成此將校。大不易。宜留其身爲他日用。此論一出。舉國唾罵之。而井上哲次郎所駁。最爲有力。井上謂浮田留身有用之說。其所留者。此數百武士之軀殼。而所喪者。千年來遺傳武士道之精神。故諸將校之死。正爲日本增武士之數。非爲日本減武士之數。云云。案呂氏春秋上德篇所載。徐弱之言。猶浮田氏也。孟勝之言。猶井上氏也。孟勝曰。死之。所以行墨者之義。而繼其業也。此一針見血之言也。不然。孟勝子及其弟子之死。陽城君豈不洵無益哉。甲午之役。丁汝昌以海軍降。謂海軍將校養成不易。中國將來必有復興海軍之一日。毋寧保全之。爲他日用。日本人亟稱之焉。不知所活者將校之軀殼。而所戕者海軍之精神也。無精神之軀殼。活之奚補。夫汝昌之死。固自知罪不可道。乃尋短見耳。非真有徇義務之心。若云有之也。則何以獨爲君子。而使所屬將校皆爲小人耶。嗚呼。其未聞孟勝子之教而已。世有志士。其或遇可死之機會。而遲疑於死。與生之孰利於天下者。則三復孟勝之言可也。

第四 天志說與實行之關係

景教祈禱之常言曰『我力甚弱帝其助我』此誠獎厲實行之一法門也。吾祈助於帝而帝遂助我乎。曰吾無以知之。雖然以三界唯心之理我誠確信有助我者則此信心即吾助也。畏夜行者獨行則瑟縮一人伴之則泰然矣。誠遇魑魅未必伴之者遂能敵也。而何以若此心理然也。故古之用兵家常藉此以厲士氣夫人之能力本薄弱也無所夾持則易退轉也。天志之說明既有上帝臨汝無貳爾心之警戒更有惟爾有神尙克相予之憑藉此志行所以益堅日就月將緝熙光明皆賴於是。

綜觀墨學實行之大綱其最要莫如輕生死。次則忍苦痛。孟子曰墨子摩頂放踵利天下爲之。莊子曰墨者多以裘褐爲衣以跣躄爲服日夜不休以自苦爲極。夫輕生死不易忍苦痛尤難。輕生死爭之於一時忍苦痛持之於永久非於道德之責任認之甚明不可又非於軀殼之外更知有鬼之樂有天之福以與其現在所受苦痛相消不可。墨子明此義也。故尊天鬼獨其言天堂地獄之義不逮佛耶之指點明晰是其教不能普及之一缺點也。雖然欲救今日之中國舍墨學之忍苦痛則何以哉。舍墨學之輕生死則何以哉。

學說

十二

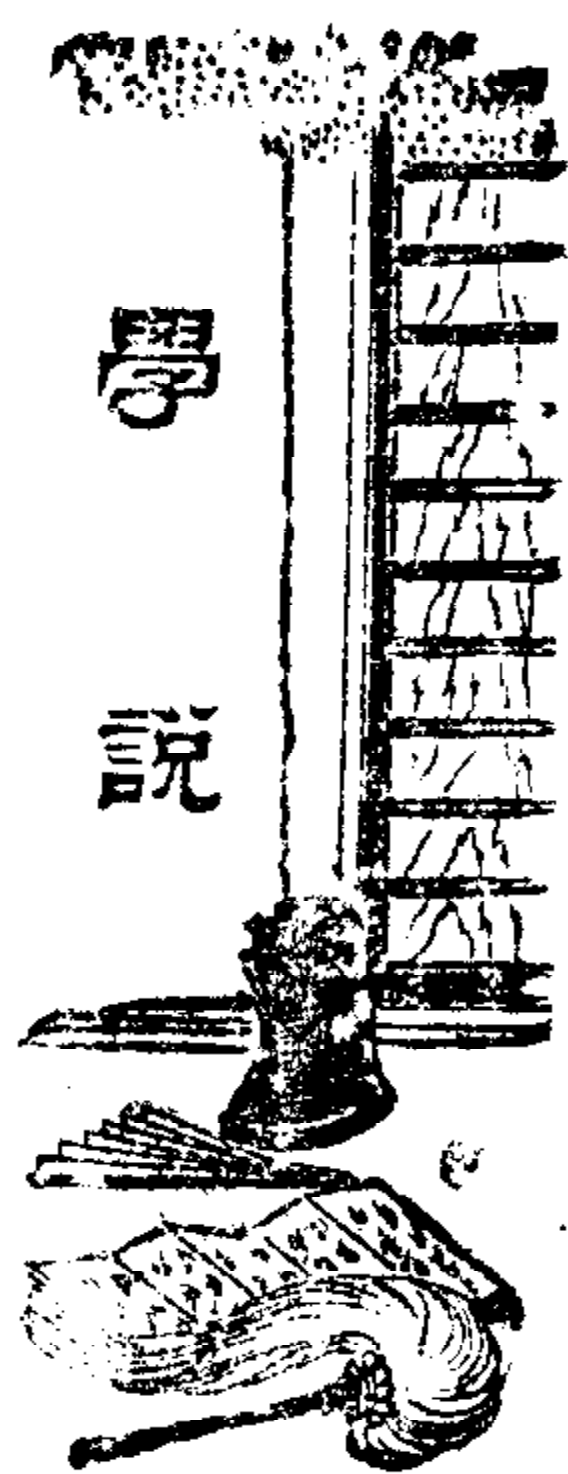
本章原定名為墨學之實行及傳播今以其傳播併入第七章墨者淵源記論之改題為墨學之傳授又本章之末原擬附墨子格言今以其太占篇幅故略之 著者識

第六章 墨學之壁壘

第一節 論理學(別見)

第二節 歷史學(有錄無書)





子墨子學說

(續第五)
(十七號)

中國之新民

第七章 墨學之傳授

墨子以傳播其學說為對於社會一最要之義務。故時人為之語曰。孔席不暇煖。墨突不得黔。墨子及其弟子周游諸侯。凡以傳教也。故莊生評之曰。『周行天下。上說下教。雖天下不取強聒而不舍者也。故曰上下見厭而強見也。』天下篇論宋鉞語。然宋鉞為墨徒。既有定論。其一生大目的。皆在於是。今請先述其意見。次乃叙其流派。

(魯問)吳慮謂子墨子曰。義耳。義耳焉用言之哉。子墨子曰。籍設天下不知耕。教人耕。與不教人耕而獨耕者。其功孰多。吳慮曰。教人耕者其功多。子墨子曰。籍設攻不義之國。鼓而使衆進戰。以不鼓而使衆進戰而獨進戰者。其功孰多。吳慮曰。鼓而進衆者其功多。子墨子曰。天下匹夫徒步之士少知義。而教天下以義者其功亦多。何故弗言也。若得鼓而進於義。則吾義豈不益進哉。……釋以為不若爾先王之道而求其說。通聖人之言。

子墨子學說

學說

二

而察其辭。上說王公大人。次匹夫徒步之士。王公大人用吾言國必治。匹夫徒步之士用吾言行必修。故習以爲雖不耕而食飢。不織而衣寒。功賢於耕而食之織而衣之者也。

(公孟)公孟子謂子墨子曰。君子共已以待問焉則言。不問焉則止。譬若鐘然。扣則鳴。不扣則不鳴。子墨子曰。(前略)若大人爲政。將因於國家之難。(略)君子之必以諫。(畧)若此者。雖不扣必鳴者也。若大人舉不義之行。(略)欲攻伐無罪之國。(略)所攻者不利。而攻者亦不利。是兩不利也。若此者。雖不扣必鳴者也。(下略)

(又)公孟子謂子墨子曰。實爲善。人孰不知。譬若良玉。處而不出。有餘精。譬若美女。處而不出。人爭求之。行而自銜。人莫知取也。今子徧從人而說之。何其勞也。子墨子曰。(前略) 夫善者寡。不強說人人莫之知也。且有二生于此。善星。一行爲人筮者。與處而不出者。其精孰多。公孟子曰。行爲人筮者其精多。子墨子曰。仁義鈞。行說人者其功善亦多。何故不行說人也。

(貴義)子墨子自魯趨齊。過故人。謂子墨子曰。今天下莫爲義。子獨自苦而爲義。子不若已。子墨子曰。今有人於此。有此十人。一人耕而九人處。則耕者不可以不益急矣。何故。則食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義。則子如勸我者也。何故止我。

以上皆墨子所以傳教之理由也。凡創教者必務傳之。非惟墨子有然。孔子亦有然。諸教亦皆有然。雖然。孔子與墨子異者一事。孔子游說王公大人而已。墨子則下逮匹夫。

徒。步。之。士。孔。子。對。於。匹。夫。徒。步。之。士。其。有。願。學。者。諒。之。否。則。不。強。也。
不憤不啓。不悱不發。即公孟所謂扣則鳴不扣不鳴也。公孟孔子之徒見前。墨子則不擇人而強聒之。此孔墨之優劣比較也。
子曰。自行束修以上。吾未嘗無誨焉。又曰。

今取墨子弟子可考見者列表如左。

禽滑釐 墨門之祭酒墨見羣書亦學於子夏

……索慮參（見呂氏春秋夢師篇）
 ……許犯……田繁（見呂氏春秋當染篇）

耕柱子 有耕柱篇

隨巢子 著書六篇見漢書藝文志班固曰墨翟弟子

胡非子 著書三篇見漢書藝文志班固曰墨翟弟子

高石子 見耕柱篇

高何

縣子石 俱見呂氏春秋尊師篇高誘注疑爲即高石子未敢斷也

公尙過 見貴義篇

子墨子學說

學說

墨翟

勝綽

高孫子俱見魯問篇

程繁三辯篇有程繁難非樂之說公孟篇程子曰儒者之道足以亡天下者四疑是一人三辯篇則師弟之問難耳

跌鼻見公孟篇

孟山上同

曹公子見魯問篇

彭輕生子同上

弦唐子見貴義篇

管黔敖見莊柱篇

韓非子顯學篇稱墨子卒後。墨離為三。有相里氏之墨。有相夫氏之墨。有鄧陵氏之墨。莊子天下篇稱相里勤之弟子。五侯之徒。南方之墨者。苦獲、已齒、鄧陵子之屬。俱誦墨經。而倍謫不同。相謂別墨。以堅白同異之辯相訾。以觴偶不侔之辭相應。以鉅子為聖

人皆願爲之尸。冀得爲其後世。至今不決。則戰國之末。墨學固已裂矣。凡天下事物。必內力充溢。然後有分。衍其裂也。正以著其盛也。荀子非十二子篇。以墨翟宋鉞並舉。莊子天下篇。則以墨翟禽滑釐與宋鉞尹文對舉。各論然則。宋鉞殆一種之別墨也。今據諸說。以推究墨派。可分爲四。

(一) 相里勤五侯子之徒。得於勤儉力行者多。莊子天下篇。言後世墨者。以裘褐爲衣。以跣躄爲服。日夜不休。以自苦爲極。指相里也。

(二) 苦獲已齒鄧陵子之徒。得於論理學者多。莊子天下篇。言倍譎不同。以堅白同異相

(三) 相夫氏一派。不詳

(四) 宋鉞尹文一派。得力於非攻寬恕者多。莊子天下篇。稱宋鉞尹文。以禁攻寢兵爲外。以

孟子作宋牼。所記亦實行非攻之事。又韓非子顯學篇云。宋榮子之議。不設爭鬥。又曰。宋榮之怒。番禹陳氏禮。謂宋榮即宋牼。是也。尹文子著書今存。有大道上下二篇。其言乃間雜儒墨名法。而似歸結於道。故漢志列之於名家。四庫全書總目。列之於雜家。但馬總意林引尹文子。其文不見於今本。則今本爲真偽。尙難斷定。莊子與彼等同時。稱其學如是。必不謬。未可據今本以難莊也。莊子又稱宋尹一派。以別宥爲始。語心之察。命之曰心之行。以睡合驢。以闢海內。案莊子有在宥篇。言自由之理。此所謂別宥。殆亦同義。墨子純然爲唯物派。宋尹則研究心之容。心之行。是兼心物二元者。既有禁攻寢兵

學說

此其派別之可考者也。其餘見於羣書者則有

以為外復有情欲寡淺以為內是其學益進鞭辟近裏此其所以稍異於墨子也。宋尹二子殆墨者而兼有得於老氏歟。吾故於顯學篇三墨之外別列此一派。

夷之子見孟

田俵子見漢書藝文志著書三篇班固云先韓子

我子見漢書藝文志著書一篇顏師古引劉向別錄云為墨子之學

孟勝 田襄子 徐弱俱見呂氏春秋田襄子與田俵子為一人為二人今不可考孟勝田襄皆鉅子也

腹䟽見呂氏春秋鉅子也

謝子 唐姑果見呂氏春秋及說苑

田鳩見呂氏春秋魯人與宋之田襄子異人

纏子見論衡

董無心見通志藝文畧言戰國時有董無心者著董子一卷其說本墨氏云論衡稱董無心為儒家與墨者纏子相論辯不知鄭氏何據而斷為墨家姑仍之

以上十二人合諸前表四派為二十人再合諸墨子直傳弟子十七人凡見於羣書者

三十七人。墨者之可考見者。盡於此矣。戰國策尚有墨者師。管離司馬喜。於中山王前以非攻。但其名今佚。雖然。戰國時墨學之盛。幾與儒中分天下。故韓非子曰。天下之顯學。儒墨也。孟子曰。墨翟之言。盈天下。呂氏春秋亦曰。舉天下之顯榮者。必稱說此二士。謂孔墨。二士死。皆久。從屬彌衆。弟子彌豐。充滿天下。當染篇。此外。先秦古籍中。以儒墨對舉之文。殆數百見。今不可悉引。要之。當時兩家皆有可爲國教之勢。及楚漢之爭。百學俱絕。而叔孫通獨媵阿。取容緣飾。儒術以媚人。主至孝武。則董仲舒表章六藝。罷黜百家。儒學遂專。國教之席。而墨竟中絕。蓋儒墨爲劇烈之競爭者。垂二百年。一蹶一興。間不容髮。錢唐夏氏謂此爲涿鹿戰後第一大事。然哉。然哉。

(未完)



學
說



八

學說

近世文明初祖二大家之學說

中國之新民

緒言

泰西史家分數千年之歷史爲上世中世近世三期。所謂近世史者。大率自十五世紀之下半年西歷以耶穌生後一百年爲一世紀以至今日也。近世史與上世中世特異者不一端。而學術之革新。其最著也。有新學術。然後有新道德。新政治。新技藝。新器物。有是數者。然後有新國。新世界。若是乎新學術之不可以已如是其急也。近世史之新學術亦多矣。日出日精。愈講愈密。其進化之速。不可思議。前賢畏後生。吁其然哉。雖然。前此數千年之進化。何以如此其遲。後此數百年之進化。何以如此其速。其間必有一關鍵焉。友人侯官嚴幾道常言。一馬丁路得。倍根。笛卡兒。諸賢。實近世之聖人也。不過後人思想薄弱。以謂聖人爲古代所專有之物。故不敢奉以此名耳。一吾深佩其言。蓋爲數百年來。宗教界。開一新國土者。實惟馬丁路得。爲數百年來。學術界。開一新國土者。實惟倍根與笛卡兒。

願宗教今已屬末法之期。而學術則如旭日升天。方興未艾。然則倍氏笛氏之功之在世界者。正未始有極也。我國屹立泰東。閉關一統。故前此於世界推移之大勢。莫或知之。莫或究之。今則天涯若比鄰矣。我國民置身於全地球激湍盤瀾最劇最烈之場。物競天擇。優勝劣敗。苟不自新。何以獲存。新之有道。必自學始。彼夫十六世紀泰西學界。轉捩之一大原。雖以施之今日之中國。吾猶見其適吾用也。故最錄其學說之精華。以供考鑒焉。若其全豹。有原書在。

上篇 倍根 Bacon 實驗派之學說（亦名格物派）

倍根，英國人。生於一千五百六十一年。明嘉靖四十年卒於一千六百二十六年。明天啓六年其時正承十五世紀古學復興 Renaissance 及新教 Protestant 確立之後。學界風潮漸變。雖然。學者猶泥於希臘阿里士多德 Aristotle 拍拉圖 Plato 之科臼。未能自闢途徑。其究也。不免涉於詭辯。陷於空想。及倍根興。然後學問始歸於實際。英人數百年來。汲其流。迄今不衰。故英學先實驗而後理論。倍根者。實英國學界之先驅。又英國學界之代表人也。

倍根以爲人欲求學。只能就造化自然之迹而按驗之。不能憑空自有所創造。若恃其智慧。以臆度事理。則智慧即爲迷謬之根原。譬如戴青眼鏡者。所見物一切皆青。戴黃眼鏡者。所見物一切皆黃。一切物果青乎哉。果黃乎哉。常人妄思以謂五官所感觸之外物。一與其物之原形相脗合。不知其相脗合者。吾之精神耳。非物之本質也。此種妄想。爲人性所本有。百般誤謬。由此生焉。

倍根曰。吾人之精神。如凸凹鏡。外物之來照者。或於凸處。或於凹處。於是乎雖同一物。而其所照不同。我之觀察。自不得不有所謬。此爲致誤之第一原因。又五官所接者。非物之本色。而物之假相也。此爲致誤之第二原因。又吾人之體質。各各不同。於是乎同一事物。而人之所見。各各相異。此爲致誤之第三原因。又人與人相處之間。謬見亦常因緣而起。如農夫自有農夫之謬見。工商自有工商之謬見。學士大夫自有學士大夫之謬見。又前人之學說。亦往往爲謬見之胎。蓋凡倡一先生之言者。常如傀儡登場。許多點綴。觀者不察。遂爲所迷。此爲致誤之第四原因。

倍根以爲治此迷因。惟一良法。然非如阿里士多德論理學之三句法也。（按英語

Logic 日本譯之爲論理學、中國舊譯辨學、侯官嚴氏以其近於戰國堅白異同之言、譯爲名學、然此學實與戰國詭辯家言不同、故從日本譯（蓋三句法者、不過語言文字之法耳、既尋得真理而敘述之、則大適於用、若欲由此以考察真理之所存、未見其當也、然則倍根之所謂良法者如何、曰就實事以積經驗而已。

所謂實驗之法何、曰就凡事物諸現象中、分別其常現之象及偶現之象、而求其所以然之故、是爲第一著手、是故人欲求得一真理、當先即一物而頻頻觀察、反覆試驗、作一所謂有無級度之表、以記之、如初則有是事、次則無是事、初則達於甲之級度、次則達於乙之級度、凡是者皆一一考驗記載無所遺、積之既久而一定理出焉矣。

學者若將研究甲事、而下實驗之功、乃此事未發、而見他現象相繼而起、則當諦思此現象、以何因緣而生乎、或研究乙事、既已得之、而初時所豫料之現象、後乃不起、則當諦思彼現象、以何因緣而滅乎、又或所測之現象、正當發起之頃、而他之諸現象隨之而生、有時而增、有時而減、則當諦思此衆現象、以何因緣而增、以何因緣而減乎、如是屢驗不已、參伍之、錯綜之、捨此取彼、因甲知乙、則必見有一現象、與他現象常相伴而

不可離者。

夫兩箇以上之現象。常相依而不可離。是即所謂定理者也。故苟無甲之現象。則乙之現象亦無自而生。如空氣動盪。爲聲之原因。苟無動力。則聲音終不可得傳。空中養氣。爲火之原因。苟無養氣。則火光終不可得燃。若是者。謂之物之定理。人苟能知物之定理。豈復有爲五官所蔽而陷於迷見者乎。

凡一現象之定理。既一旦求而得之。因推之以徧按其同類之現象。必無差謬。其有差謬者。非定理也。何也。事物之理。經萬古而無變者也。此等觀察實驗之功。非特可以研究外物之現象而已。即講求吾人心靈之現象。亦不外是矣。

總論倍根窮理之方法。不外兩途。一曰物觀。以格物爲一切智慧之根原。凡對於天然界。至尋常至粗淺之事物。無一可以忽略。二曰心觀。當有自主的精神。不可如水母目。蝦倚賴前代經典傳說之語。先入爲主。以自蔽。然後能虛心平氣。以觀察事物。此倍根實驗派學說之大概也。自此說出。一洗從前空想臆測之舊習。而格致實學。乃以驟興。如奈端因萍實墜地而悟吸力之理。瓦特因沸水蒸騰而悟汽機之理。如此類者。更僕

難盡。一皆由用倍根之法。靜觀深思。遂能制器前民。驅役萬物。使盡其用。以成今日文明輝爛之世界。倍氏之功。不亦偉乎。朱子之釋大學也。謂必使學者即凡天下之物。莫不因其已知之理而益窮之。以求致乎其極。至於用力之久。而一旦豁然貫通焉。則衆物之表裏精粗無不到。而吾心之全體大用無不明矣。其論精透圓滿。不讓倍根。但朱子雖能略言其理。而倍根乃能詳言其法。倍根自言之。而自實行之。朱子則雖言之。而其所下工夫。仍是心性空談。倚於虛而不徵諸實。此所以格致新學。不興於中國而興於歐西也。

倍根最不喜推測之學者也。其言曰。「吾之所謂格物學者。在求得衆現象之定理而已。若夫其現象之大本。則屬於庶物原理之學。非吾之所知也。庶物原理之學。所以講求造化主及靈魂之有無。與夫造化主與人類、靈魂與軀殼之關係。此其事太高妙。不可信據。於人事之實際。無裨益焉。置之可也。」倍根其重別理。而輕原理。此其所以有遜色於康德斯賓塞諸賢也。雖然。「羅馬非一日之羅馬。」作始者勞最鉅。而事最難。不有倍根。安保後此之能有康德斯賓塞哉。

笛卡兒嘗語人曰。一實驗之法。倍根發之無餘蘊矣。雖然。有一難焉。當其將下實驗之前。苟非略窺破一線之定理。懸以爲鵠。而漫然從事於實驗。吾恐其勞而無功也。此言誠當。蓋人欲求得一現象之原因。不可不先懸一推測之說於胸中。而自審曰。此原因果如我之所推測。則必當有某種現象起焉。若其象果屢起而不誤。則我之所推測者是也。若其不相應。則更立他之推測以求之。朱子所謂因其已知之理而益窮之也。故實驗與推測常相隨。棄其一而取其一無有是處。吾知當倍根自從事於試驗之頃。固不能離懸測。但其不以此教人。則論理之缺點也。故原本數學以定物理之說。不能不有待於笛卡兒矣。



詩曰天生蒸民有物有則

子曰知之爲知之不知爲不知是知也

朱子曰蓋人生之靈莫不有知而天下之物莫不有理惟於理有未窮故其知有不盡也

又曰能求得所以然之故是天下第一等學問

陸象山曰今人如何便解有志願先有知識始得

王陽明曰未能知說甚行

學說

近世文明初祖二大家之學說

中國之新民

下篇 笛卡兒 Descartes 懷疑派之學說（亦名窮理派）

笛卡兒。法國人。生於一千五百九十六年（明萬曆二十四年）幼受學於教會所立之學校。久之不滿志於其功課。慨然曰。吾與其埋頭於此迂腐陳編。不如自探造化之典籍。乃辭黌舍。爲義勇兵。有年。復棄去。游歷歐洲諸國。自言。天下事。一劇臺耳。吾自登場。爲傀儡。何如置身場外。靜觀自得哉。乃屏居荷蘭二十餘年。以爲宗教政治之自由。惟此國爲最也。以千六百五十年（順治七年）卒。

笛卡兒以前。宗教之燄極張。凡宗教皆以起信爲基者也。路得之創新教。大破舊教積功德之說。以爲惟以信獲救。於是斯義益深入人心。古學復興以來。學者視希臘先賢言論。如金科玉律。莫敢出其範圍。此皆束縛思想自由之原因也。笛卡兒起。謂凡學當以懷疑爲首。以一掃前者之舊論。然後別出其所見。謂於疑中求信。其信乃真。此實爲

數千年學界當頭棒喝。而放一天光明以待來哲者也。

笛卡兒以爲古今人人之所見。其相殊如此其甚也。五官之所感受。智慧之所觀察。其失真如此其頻數也。我儕人類之生。常昏昏茫茫。如在醉夢。得無其精神中有一種妄想之原因。不能自拔者耶。抑世界中有一二妖魔。魅吾人之腦。而障其慧眼耶。於是乎以人之智慧。爲不可恃。而必須別求可恃之道。以自鑑。

笛卡兒以爲斷事理者。意識之事也。見事理者。智識之事也。意無涯。而智有涯。智識之爲物。猶鏡也。鏡之受物象也。苟明現於其前者。固能受之。固能照之。但其表現來者。或現而不甚分明者。則鏡之用窮矣。然則智識之區域。本甚狹。而有所限制。其致迷謬也。亦寡。若夫意識。則區域甚博。且甚自由。而無限者也。於是。有智鏡所未照。或照而未分明者。而我之意識。常躁進而輒下判斷。是其所是。非其所非。若此者。是謂意識之權。溢出於智識之域外。而一切迷謬。緣之而起。

於是乎所以救之者。有一術。曰不自恃。智識不濫用。意識而已。當一事物之觸照於吾智鏡也。常自審曰。吾智識之所受。果能合於外物之真相乎。吾自以爲不謬誤者。保無

更有謬誤之點存於其間乎。笛卡兒以爲學者苟能常以此自疑。則於此疑團之中。自含有可以破疑之種子。蓋人但能知吾智慧之易生迷妄。則此自知之功。正爲對治迷想之第一良藥。何也。既自知之。既自疑之。則凡遇事物。自不敢輒下判斷。而大謬乃可以不生。

由是觀之。則當吾智識接於外物之時。吾精神中別有自由者存。則判斷之一事是也。判斷之事。固吾所得。自肆亦吾所得。自制苟不下判斷。則無可以致謬之理。蓋迷謬二字之訓詁。惟指判斷之不合理者云爾。

夫此自審自疑不遽下斷者。非智識之事。而意識之事也。以是之故。我得保其自由。立於外物感觸絡繹之中。隨其來而順應之。此則吾儕人類之精神。雖云微弱。然其中猶有盛強之方存焉。人之所以異於萬物。而能窮天下之理者。恃此耳。苟能善用此力。以防外物之侵入牽引。則彼迷妄之魔想。何由誑誤我乎。此實思想界之護身符也。難者曰。遇外物而不下判斷。所以防誤謬之患者。則得矣。雖然。真理亦無自而發明也。笛卡兒曰。是固然也。然所謂不下判斷者。謂不遽下而已。非長此以終古也。譬之戰事。

未交綏以前。厚其陣。固其營。先爲不可勝以待敵之可勝。所謂將軍欲以巧勝人。盤馬彎弓故不發。此實笛卡兒窮理學之第一步也。故世人名笛氏之懷疑。爲故意之懷疑。亦名方法之懷疑。

然則所恃以破疑之術奈何。曰凡遇物皆疑之。而其中必有不容疑之一物存。曰我相是也。當其懷疑也。而心口相商曰。『我疑之。』疑之者誰我也。知我之疑者誰亦我也。疑也者思想之一端也。我自知我之思想而當我思想之時。即我自知我思想之時。我與思想爲一體。此天下之最可信憑而爲萬理鵠者也。

笛卡兒乃立一案曰。『我能思故是故有我』 *Cogito ergo Sum* 以是爲一切真理之基礎。此事存於我精神中。與外物毫無所預。我愈益疑我之思想。是我愈益思想。也是我愈益知我之思想也。夫我之斷此事而信之實我之自由也。我自知有我而不敢誣我。則何復有謬誤之患乎。此段析理頗晦澀是譯者不能文之咎也讀下文自解其意

笛卡兒之意。以爲吾人之遇事物也。當自察吾智慧之能力。其程度若何。而運吾之精神。以自取捨之。惟然。故就於凡所受物相一。一加檢點其所見分明者。取之。不然者。舍。

之可疑者。疑之不知者。闕之如是者。皆我之所有權。而非外物所得而強也。事固有難有易。有單簡有錯雜。有時宜之差別。有爲他人所誣誤。彼五官之智識。一一受之。樊然殺亂。不能悉衷於理。有固然者。非智識之罪也。若夫意識固可以自主者。意識一無所事。而惟隨智識所受爲轉移。是我自棄其所以爲我之具也。是我自降其尊。以徇外物也。笛氏此論。可謂博深切明。孟子所謂「耳目之官不思而蔽於物。物交物。則引之而已。心之官則思。思則得之。不思則不得也。此天之所以與我者。先立乎其大者。則其小者不能奪也。」正是此意。

笛卡兒又曰。夫遇事物而妄下判斷者。非徒自欺耳。而又欺人。此學者所當大戒也。我未知是事而不能斷之。非我之罪也。未知是事而妄謂知之以誤他人。是我之罪也。然則惟以至誠無僞之心。行我之自由。自信得過。乃可以信於天下矣。苟用此法。不特可以爲求得真理之具而已。又使我之智慧。能獨立不倚。而保其自由者也。何以言之。苟此理釐然有當於吾心乎。雖外境界如何拂我。我必取之。苟此理愜然不慊於吾心乎。雖外境界如何煽我。我必棄之。以故雖復亞里士多德之所傳說。耶

六
穌基督之所垂訓。乃至合古今中外賢哲所同稱道。爲一世之人所信據之理。苟反之於吾心。而有所未安。則棄之如敝屣可也。出吾之所自信。以與古今中外賢哲挑戰。決鬥可也。我之所倚賴者。惟有一我而已。噫嘻。是豈所謂中立而不倚強哉矯者耶。

笛卡兒以爲學者。苟各各自有其所信之真理。自堅持之。以成一家言。其有相異。若不相容者。則對壘相攻擊。往復相辨。難久之。而完全之真理。行將出乎其間矣。何也。智慧雖有高下大小之差。而其本性則相同。而真理之爲物。又純一而無雜者也。夫以同一本性之智慧。求純一無雜之真理。苟黽勉從事。安有不殊塗同歸者耶。故其始雖或人異論。而必有相視而笑。莫逆於心之一日。但其最要者曰。至誠無自欺而已。故笛卡兒書中常言曰。公等誠求之。誠求之。非見之。極明者勿下斷語。如是則公等之於真理。庶乎近矣。

笛卡兒之沒。距今既二百餘年。其所謂「非見之極明者勿下斷語」一言。自今日視之。幾陳腐不足道矣。而所以能開出近今二百餘年之新學界者。實自此一語啓之。蓋自中世以來。學者惟依傍前人。莫能自出機杼。前哲所可。彼亦可之。所否彼亦否之。不復

問事理之如何。附和而雷同之。所謂學界之奴隸也。及笛卡兒興始。一洗奴性而使人內返本心。復其固有之自由。笛氏之功。不在禹下也。

綜覽近世學風。有愈使人佩笛氏之言而不能諉者。不見乎二百年來。學者自騰所見。大聲疾呼。無所瞻顧。其有異同。互相攻難。不遺餘力。紛紛焉。若相仇視者。然雖然。皆以爭真理爲歸宿。故苟有一真理之出現。則相率歸之。如水就下。莫或迷其舊以自欺。誠哉其相異相爭者。正所以爲相合相服之前驅也。何也。思想之自由。真理之所從出也。且猶有一左證於此。古今諸學術中。其進化最速者。必其思想辨論恢恢乎有自由之餘地者也。是故數學之進步。最速而最完。格致學次之。何也。彼學者。苟有所見。可以任意發明之。辨詰之。無所顧忌。無所束縛也。若政治學。宗教學。倫理學。其進步最遲。而至今不完者。大率爲古來聖賢經典所束縛。爲現今政術風俗所牽掣。或信古人而不敢疑之。或有所見而不敢傳述之。是猶不免笛卡兒所謂自欺者。而意識之自由。未能盡其用也。觀於是。而益嘆笛卡兒獨乎遠矣。

以上所言自由之性。無自欺之心。笛卡兒窮理學之第一義也。若其用之之方法。則分

爲三段。一曰剖析。二曰綜合。三曰計數。剖析者。謂凡遇一事物。務用心剖析之。以觀其內之包容何物。是也。綜合者。遇諸種之思想及事物。次第逐一總合之。使前後整齊。是也。計數者。凡所觀察所思想之事物。一一計算之。而不使遺忘。是也。其方法甚簡易而甚詳盡。而持論尤精者。實在綜合之法。

笛卡兒以爲世界庶物如此。其蕃雖然。其間必有一大理之貫注。而凡百之理皆歸結於。是故學者當於衆理之中。求出其孰爲統領者。孰爲附屬者。所謂通其一萬事畢也。然則其道何由。曰當講求事物之時。或於其各部相聯屬之故。不能知其所以然。則當先推測一理。懸以爲鵠。然後以實驗之法。考其結果之符合與否。若其否也。則更懸他鵠以求之。如是求之不已。必能知各事物所以相聯屬之故。而大理躍如矣。故笛卡兒嘗設一譬曰。智慧猶太陽也。其所照之物雖多。而太陽則一也。智慧所講求之學術雖多。而其所以用智慧者則常同。故吾人苟於一理見得透。則於講求他理。自事半功倍。何以故。凡百之理皆相聯屬故。又曰。惟天下之理皆相聯屬。故學者之窮理。不可局於一科。必當涉獵群學。而究其相合之所由。此笛卡兒綜合法之梗概也。

此外笛卡兒所言良智之說。靈魂之說。造化之說。世界庶物之說。皆精深博大。巍然成一家言。首尾相應。盛水不漏。以其義太闕遠。不適於吾國人今日之研究。故暫闕如。以待來者。要之卡笛兒之學派。實一掃中世拘攣之風。驟開近世光明之幕。歐美五尺童子。所莫不欽誦。而吾國人所當深求其故者也。

合論

倍根與笛卡兒兩派。自其外形論之。實兩反對派也。甲倚於物。乙倚於心。甲以智識爲外界經驗之所得。乙以智識爲精神本來之所有。甲以學術由感覺而生。乙以學術由思想而成。兩派對峙相爭。殆百餘年。其間祖述之者。各有鉅子。試略舉其重要者如下。

格物派（英吉利）

窮理派（大陸）

倍根

笛卡兒

霍布士 Hobbes (一五八八—一六七五) 斯拚挪莎 Spinoza (一六三二—一六七七)

陸克 Locke (一六三二—一七〇四) 黎菩尼士 Leibnitz (一六四六—一七二六)

謙謨 Hume (一七一—一七七六) 倭兒弗 Wolff (一六七九—一七五四)

以上諸家。各明一義。議論愈剖而愈精。真理愈辨而愈明。至十八世紀之末。德國大儒康德（Kant）一七二四—一八〇四（者出。遂和合兩派。成一純全完備之哲學。而近世達爾文 Darwin 斯賓塞 Spencer 諸賢出。庶物原理之學。益光大矣。而要之推原功首。則二百年來。僦僦衿纓之子。不得不膜拜於倍根笛卡兒二老之下。永無諉焉。二老誠近世之偉人哉。

倍氏笛氏之學派雖殊。至其所以有大功於世界者。則惟一而已。曰破。學界之奴性。是也。學者之大患。莫甚於不自有其耳目。而以古人之耳目為耳目。不自有其心思。而以古人之心思為心思。審如是也。則吾之在世界。不成贅疣乎。審如是也。則天但生古人可矣。而復生此百千萬億無耳目無心思之人。以孺緣蠹蝕此世界。將安取之。故倍氏之意。以為無論大聖鴻哲。誰某之所說。苟非驗諸實物。而有徵者。吾弗屑從也。笛氏之意。以為無論大聖鴻哲。誰某之所說。苟非反諸本心。而悉安者。吾不敢信也。其氣魄之沈雄也。如彼。其主義之切實也。如此。此所以能摧陷千古之迷夢。卓然為一世宗也。雖謂近世文明。為二賢之精神所貫注。所創造。非過言也。我中國數千年來。學術莫盛於

戰國無他學界之奴性未成也。及至漢武罷黜百家思想自由之大義漸以窒蔽。宋元以來正學異端之辨益嚴而學風之衰益甚。若本朝考據家之疲舌戰於字句之異同。鈎心角於年月之比較更卑卑不足道矣。爾來士大夫亦知此學之無用而思所以易之。不知中國學風之壞不徒在其形式而在其精神。使有其精神也則今日之西人何嘗不好古金石古文字何嘗不談心性談有無而其與吾之所謂漢學宋學者自殊科矣。使無其精神也則雖日日手西書口西語其奴性自若也。所謂精神者何也。即常有一種自由獨立不傍門戶不拾唾餘之氣概而已。今士大夫莫不震懾於西人政治學術進步之速而不知其所以進步者有一大原在彼其奔軼絕塵亦不過此二百餘年事耳。我苟得其大原而善用之何多讓焉。苟不爾則日日臨淵而羨之終無濟也。嗚呼。有聞倍根笛卡兒之風而興者乎。第一勿爲中國舊學之奴隸。第二勿爲西人新學之奴隸。我有耳目我物我格我有心思我理我窮車驅之車驅之何渠不若漢。

岱宗夫何如
造化鍾神秀
盪胸生層雲
會當凌絕頂

齊魯青未了
陰陽割昏曉
挾皆入飛鳥
一覽衆山小

學說

天演學初祖達爾文之學說及其略傳 中國之新民

近四十年來無論政治界學術界宗教界思想界人事界皆生一絕大之變遷。視前此數千年若別有天地者然。競爭也。進化也。務為優強勿為劣弱也。凡此諸論。下自小學校之生徒。上至各國之大政治家。莫不口習之而心營之。其影響所及也。於國與國之關係。而帝國政策出焉。於學與學之關係。而綜合哲學出焉。他日二十世紀之世界。將為此政策此哲學所磅礴充塞。而人類之進步。將不可思議。此之風潮。此之消息。何自起耶。曰。起於一千八百五十九年。即咸豐九年。何以故。以達爾文之種源論 *Origin of Species* 出版於是年故。

達爾文名查理士羅拔。(Charles Robert Darwin) 英國人也。生於一千八百〇九年。嘉慶十四年。與美國前大統領林肯英國前大宰相格蘭斯頓同歲生。論者稱其年為人道之福。畢云。其祖父埃拉士瑪士。Erasmus Darwin 以醫學及博物學有名於時。於植物變遷之

跡。頗有所考究。父名羅拔。世其醫學。達爾文九歲喪母。其幼年在小學校也。才智無以逾人。校中功課。常出其妹之下。惟好搜集昆蟲草木金石魚介等以爲樂。蓋其博物學大家之資格。天授然也。十六歲入蘇格蘭之埃毡保羅大學。後更入琴布列大學。爲教師。亨士羅所器重。受其薰陶。慨然有立偉功於學界之志。千八百三十一年。卒業於大學。時英國政府獎厲學術。將特派一探檢船于海外。周航世界以資實驗。達爾文得亨士羅之保薦。遂得附所派之璧克兒船以行。時年僅二十二。是歲十二月二十一日。船發濟物浦。直航南亞美利加。復徧歷澳大利亞洲等處。環繞地球。五年而還。此五年內實爲其一生學問之基礎。一切實驗智識。皆得於是。歸國之後。首著「璧克兒航海日記」一書以公於世。聲價藉甚。不數月而諸國翻譯殆徧。復陸續著「璧克兒航海之地質學」「珊瑚島之構造及分布」等書。於是博物之名大噪。被舉爲國學會院名譽會員。千八百四十二年。遂去倫敦。卜居於京特省附近之一村落。屏絕塵俗。潛心滌慮。將航海五年內所蒐之材料所悟之新說。整齊之鍛鍊之。蓋其精心毅力。務求真理之極。則不敢自欺。不肯急功近名。以取譽於世。殆欲積二三十年之力。成一滿志躊躇之

大著述。或至身後乃始布之。其眼光之偉大有如此者。

不圖事與心違。千八百五十八年。達氏之知友和理士。忽自南美洲寄一稿於達氏。請其商於先輩碩學黎埃兒氏而刊布之。達氏一讀其文。恰與已十年來所苦思力索。而未發之新說。一一暗合。若在器量跼小者流。或不免爭名譽。起嫉忌。而思有以壓抑之。湮沒之。亦未可知。乃達氏胸中皎皎若秋月。曾無半點妖雲。直携其原稿以示黎埃兒。富伽兩前輩。此二人者。皆達氏之親交。而深知其平生所研究所懷抱者也。乃共勸達氏。使急叙次其新著。一並布行。達氏乃自撮其新論之大略。與和理士氏之書。同宣布之於倫敦林娜學士會。實一八五八年七月一日也。此兩論一出。全國學者耳目爲之聳動。或嘆爲精新。或斥爲誕妄。評論沸騰。不知底止。達氏乃益蒐其材料。緯其理論。叙次成編。所謂種源論者。遂以一八五九年十一月出於世。

此書之未出也。世人皆以種爲一成不變者。物物皆由上帝特別創造之。自受造以來。以迄今日。未嘗或變。今日之犬。即太古之犬也。今日之猴。即太古之猴也。今日之苔之松。即太古之苔之松也。以爲秉生以來。即釐然而不可易。若夫下等動植物之次第進

化。以至變成今日之高等人類。此等怪誕之說。更無有人敢著想者。可無論矣。達爾文以前。雖有一二博物學者。稍有見于物類蕃變之現象。如拉麥氏於千八百一十年所著書。曾微發其端倪。而達氏之祖父埃拉士瑪士所著 *Journa* 一書。亦嘗大倡其說。雖然。彼等雖知其變遷進化之跡。而不知其變遷進化之所以然。及種源論出。積多年之實驗。而以一大學理網羅貫通之。然後人物生生之理。乃顯于世界。今述其要略如下。

達爾文以爲生物變遷之原因。皆由生存競爭優勝劣敗之公例而來。而勝敗之機。有由於自然者。有由於人爲者。由於自然者。謂之自然淘汰。由於人爲者。謂之人事淘汰。淘汰不已。而種乃日進焉。何謂人事淘汰。凡動物之豢飼者。植物之樹藝者。因其豢之培之之境遇不同。而無量數之變種起焉。譬之家兔。常飼以某物。而其毛可以變色。常豢以某法。而其耳可以加長。如是者。使之變百數十種。不難焉。其耳則皆自同種之野兔來耳。以是例之。乃至養鳩者。達爾文最留心查鳩之變種。當時英國養鳩之風甚盛。達氏爲養鳩會會員。細心查之。有數百種變法云。養金魚者。栽菊者。栽蘭者。其理莫不如是。皆本由一簡單同類之種。而人工能使之變至數十數百。而未嘗有已也。

此等變種之生。非突如其來者。乃由極微極小之點。漸漸而遷。其始甚細。其末甚鉅。試觀之。犬有獵犬。有鬥犬。有守羊群之牧犬。有衛宅門之家犬。有牽挽車之御犬。皆各具其特別之智能性質。以適人之嗜好。而供人之指揮。非其祖種之生而即然也。人類積多年之力。馴之練之。專濬發其機能之一部分。是以及此。此不徒於物爲然也。即人類亦有之。古希臘之斯巴達人。常用此法。以淘汰其民。凡子女之初生也。驗其體格。若有羸弱殘廢者。輒棄之。殺之。無俾傳種。惟留壯健者。使長子孫。以故。斯巴達之人。以強武名於時。至今歷史上。猶可見其遺跡焉。此皆所謂人事淘汰之功也。

自達爾文此說昌明。各國教育事業。大有影響。蓋今日文明世界。雖斷無用斯巴達野蠻殘酷手段之理。然知人之精神與體魄。皆能因所習而有非常之變化。以故。近日學校。益注意于德育體育兩途。昔惟重教授者。今則尤重訓練。可以懸一至善之目的。而使一國人。使世界人。共向之以進。積日漸久而必可以致之。此亦達爾文之學說。與有力焉者也。

所謂天然淘汰者何也。此義達爾文初不敢武斷。其後苦思力索。旁徵博較。然後尋出。物競天擇之公理。此物與彼物。同在一地而枯。苑殊科者。必其物有特別之點。與天然。界之境遇相適。則能自存焉。能傳種焉。譬之沙漠。有各種色之蟲。滋生其間。其所以受。生者。本相等也。但青紅紫黑諸色。等易於辨認。故飛禽。蜥蜴。諸物。輒搏而啄之。日漸。減。少。其種。遂歸滅亡。所存者。則與沙漠同色。而難辨認者也。至飛禽。蜥蜴。諸物。亦然。其有。青紅紫黑諸色者。易於瞥見。蟲類一觀而知。爲其敵所在。避之。故常不得食。以死。日漸。減少。其種亦歸滅亡。所存者。則與沙漠同色。而難瞥見者也。以此之故。凡沙漠中。惟有。黃色。白色。之蟲。黃色。灰色。之鳥。無他。彼惟最適於其所在之境遇而已。

達爾文推物競之起原。以爲地上所產出之物。數比諸其所以營養之之物質。常不能。相稱。其超過之率。殆不可思議。若使有生而無滅。則一雌一雄所產之子孫。轉瞬間。可。占盡全球之面積。而有餘。即如人類。生殖最遲者也。二十五年而增加一倍。以此比例。則一夫婦之子孫。經千年後。已屏足而立于地球矣。况乎動植物之孳生。速率遠非人類。所能比者乎。動物生產最遲者。莫如象。自三十歲至九十歲。可以產子。計最少數。一

牝牡產六子。經七百五十年。則當得象一千九百萬頭矣。自餘百物。皆可類推。以此之故。於有限之面積中。而容無限之品類。其勢固不可以不競爭。競爭之結果如何。即前節所述適者生存之公例是也。

達爾文以此天然淘汰之力。無有間斷。無有已時。比諸人事淘汰之力。其宏大過之。萬萬猶大。產物與人造物之比例也。且其影響不特在同種之物而已。各物與各物之間。往往互有關係。其繁賾至不可思議。試舉其例。嘗有人移植英國產之一種蘭花於紐西崙之原野。屢植而不能孳生。惟村落附近。則叢茂焉。推原其故。蓋蘭花之孳殖。常藉蜜蜂互遞其花粉於雄蕊雌蕊之間。然後構精而傳種焉。而紐西崙之地多野鼠。野鼠喜食蜜蜂。蜜蜂不生而蘭自不得長。村落附近所以反是者何也。則以其有貓。有貓故無野鼠。無野鼠故有蜜蜂。有蜜蜂故有蘭。夫孰知蘭之生產與彼風馬牛不相及之。貓有若此之大關係乎。達爾文引此等證據甚多。使人知事物與事物相關聯之間。其原因極繁賾。達氏之眼光。可謂偉大矣。

萬物同競爭。而異類之競爭。不如同類之尤激烈。蓋各自求食。而異類者。各有所適之。

食彼此不甚相妨。虎之與牛也。狼之與羊也。鳥之與蛇也。其競爭不如虎之與狼。狼之與蛇也。大抵愈相近則其爭愈劇。人之與魚鳥爭。不如其與獸爭之甚也。歐洲人與他洲之土蠻爭。不如歐洲各國自爭之甚也。而其爭愈劇。則其所謂最適者愈出焉。

夫所謂適者。生存非徒其本體之生存而已。必以己之所以優。所以勝之智。若力。傳之於其子。子又傳於其孫。如是久而久之。其所特有之奇材。異能。益爲他物之所不能及。於是其當初偶然所得之能力。遂變而爲一定之材性。馴致別爲一種族。而後已焉。此種之變遷。所由起也。

苟明此理。則知現今庶物之樊然。殺列者。其先必皆有所承襲而來。若深究其本質。必有彼此相同之痕跡。可以尋得者。其最始必同本於一元。而現今之生物界。不過循過去數十萬年自然淘汰之大例。由單純以趨於繁賾而已。即言人類亦屬生物之一種。不能逃此公例之外。故達爾文據地質學家所考究地下層石內之古生物。察其變遷進化之順序。以著所謂人祖論 (The Descent of Man) 者。於一千八百七十一年出版。

以明人類亦從下等動物漸次進化而來。

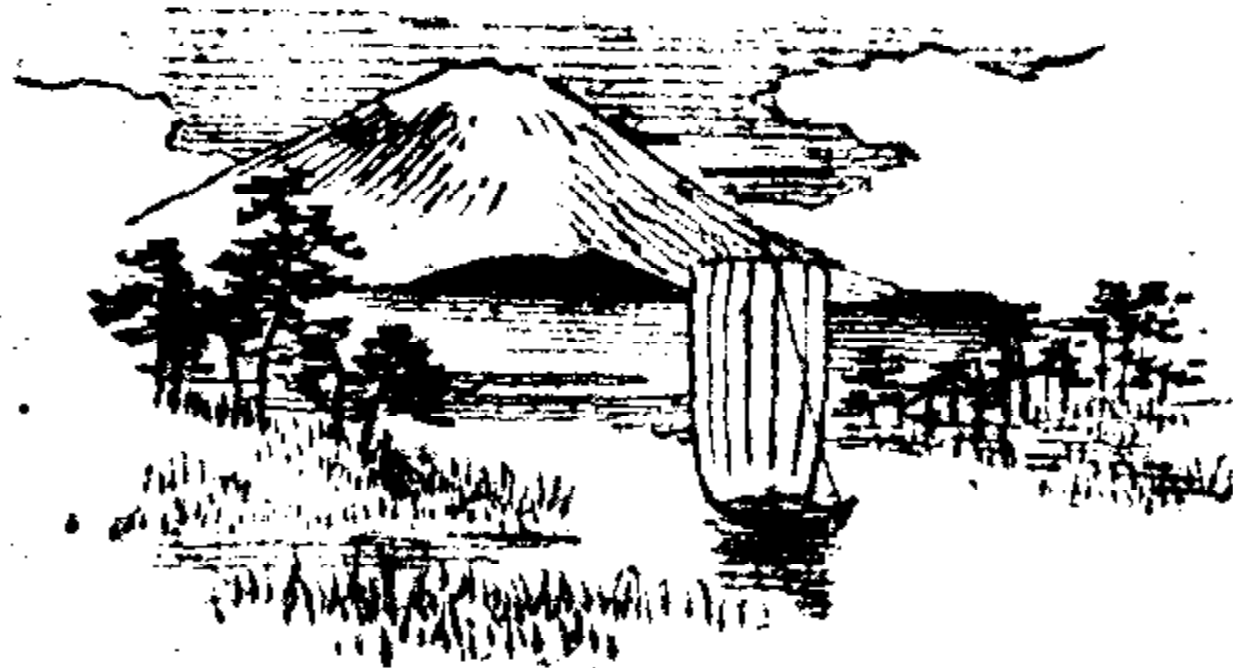
達爾文自種源論出版以後。猶日日蒐集研究。至老不衰。其後陸續著行之書二十餘種。以一千八百八十二年光緒八年卒。年七十有四。其訃音登於報紙中。知與不知。莫不嗟悼。卒由國會決議。以國葬之禮。歸其遺軀於名儒奈端氏之墓傍。俄美德法意大利西班牙各國。皆派員會葬。諸國之大學。諸學會之代表員。來會者千數云。

達爾文之著書二十七種。不下千數百萬言。其學理之精深。證據之繁博。今世無量數之鴻儒碩學。竭畢生之力以研究之。尙不能盡其端倪。况余之新學小生。欲以區區數葉之論文。揭其綱領。烏能有當。但今所以草此篇之意。欲吾國民知近世思想變遷之根由。又知此種學術。不能但視爲博物家一科之學。而所謂天然淘汰優勝劣敗之理。實普行於一切邦國。種族宗教學術人事之中。無大無小。而一皆爲此天演大例之所範圍。不優則劣。不存則亡。其機間不容髮。凡含生負氣之倫。皆不可不戰兢惕厲而求。所以適存於今日之道云爾。

達爾文新說之出於世也。耶穌教徒視之如讐。如數百年前反對地動說之故事。出全

力以抗之。蓋以其論與舊約創世記所謂上帝以七日造成人物之說不相容也。雖然、
真。理。者。最。後。之。戰。勝。彼。等。至。今。已。如。反。舌。之。無。聲。矣。

+



學說

法理學大家孟德斯鳩之學說

中國之新民

自一千七百七十八年美國獨立建新政體置大統領及國務大臣以任行政置上下兩議院以任立法置獨立法院以任司法三者各行其權不相侵壓於是三權鼎立之制遂徧於世界今所號稱文明國者其國家樞機之組織或小有異同然皆不離三權範圍之意政術進步而內亂幾乎息矣造此福者誰乎孟德斯鳩也自一千七百七十二年英人於本國禁用奴隸八百三十三年並屬地而悉禁之八百六十五年美國南北戰罷奴制全廢而俄羅斯亦以千八百六十一年行釋放農奴之制於是白種人轄治之地無復一奴隸苟及歲者皆得爲自由民人道始伸而戾氣漸滅造此福者誰乎孟德斯鳩也自白加掠著刑法論爲近世刑法之所本而列國靡然從風廢拷訊之制設陪審之例慎罰薄刑惟明克允博愛之理想遂見諸實事造此福者誰乎孟德斯鳩也孟子曰有王者起必來取法是爲王者師也近世史中諸先哲可以當此語而無愧者。

蓋不過數人焉。若首屈一指。則吾欲以孟德斯鳩當之。

孟德斯鳩。法國人也。生於一千六百八十九年。康熙二十八年幼稟天才。讀史有識。稍壯。探究

各國制度法典。並研究法理學。千七百四十年。舉爲本省議會議員。其年入學士會院。益刻苦厲精。研治各學。頗有著述。爲世所稱。千七百四十六年。辭議員職。游歷歐洲諸國。歸國後。益潛心述作。先成羅馬盛衰原因論。英國政體論兩書。既乃成萬法精理。

(法文原名 *Esprit des Lois* 英文譯爲 *The Spirit of Laws* 譯意言法律之魂也。日本人譯爲此名。今從之。) 以千七百五十年公於世。蓋作者二十年精力之所集也。此書一出。全國之思想言論。爲之丕變。真有河出伏流。一瀉千里之勢。僅閱十八月。而重印二十一次。云其聲價之高。概可想見。

當法王路易第十四之際。君主專制政體。正極全盛。及其歿後。弊害百出。羣治腐敗。道德衰頹。宮廷教會。尤爲蠹政淵藪。然其時學術方進。英國文明之化。日寢流入。於是國民思想漸起。將撥反動力以排政治之專制。抑教會之橫恣者。紛紛然矣。而當時築其壘。煽其流。隱然爲全國動力之主動者。厥有三人。一曰盧梭。二曰福祿特爾。三曰孟德

斯鳩盧氏之說。以銳利勝。福氏之說。以微婉勝。而孟氏之說。以緻密勝。三君子者。軒輊頗難。而用力之多。結果之良。以孟氏爲最。

孟氏之學。以良知爲本旨。以爲道德及政術。皆以良知所能及之。至理爲根基。其論法律也。謂事物必有其不得不然之理。所謂法也。而此不得不然之理。又有其所從出之本原。謂之法之精神。而所以能講究此理。窮其本原。正吾人之良知。所當有事也。萬法精理。全書之總綱。蓋在於是。

孟氏曰。凡屬圓。顧方趾。而具智慧者。即可以自定法律。雖然。當其未著定法律之前。自有所謂義不義。正不正者。存所謂事物自然之理也。法律者。即循此理而設者也。若謂法律所令之外。無所謂善。法律所禁之外。無所謂惡。是猶於未畫圓形之前。而云自其中央達於周邊諸綫。長短相等也。如何而可哉。故理也者。人與人物與物相交接之間。所最適宜者是也。而此理常同一。而無有變。若各邦所設之政法。特施行此理義之條目耳。

又曰。法律者。以適合於其邦之政體及政之旨趣爲主。不寧惟是。又當適于其國之地。

四
勢及風土之寒熱。又當適於其國之廣狹。及與鄰邦相接之位置。乃至土壤之沃瘠。及民之所業。或農或牧。或賈各各相宜。又當適於其國民自由權之廣狹。及民所奉之宗教。又當適合於民戶之多寡。及人民多數之意嚮。與其性質。不甯惟是。此法律與彼法律。必有相因。當求其所以設立之故。並創製此法者。宗旨之所在。凡欲講究一邦之法律者。必須就此數端。悉心考求。未可執一以論也。孟氏萬法精理一書。即用此法以考察各國之法。而論列其得失之林者也。其博深切明。不亦宜乎。

孟氏學說。最爲爲政治學家所祖尙者。其政體論是也。政體種類之區別。起於阿里士多德。而孟氏剖之更詳。其言以爲萬國政體。可以三大別概括之。一曰專制政體。二曰立君政體。三曰共和政體。凡邦國之初立也。人民皆嚮伏于君主威制之下。不能少伸其自由權。謂之專制政體。及民智大開。不復統于一人。惟相與議定法律而共遵之。是謂共和政體。此二者其體裁正相反。而介於其間者。則有立君政體。有君以莅于民上。然其威權受法律之節制。非無限之權是也。

既明其區別。乃論其得失。孟氏以爲專制政體。絕無法律之力。行於其間。君主專尙武

力以懾其民。故此種之政。以使民畏懼爲宗旨。雖美其名曰輯和萬民。實則斲喪元氣。必至舉其所賴以立國之大本而盡失之。昔有路伊沙奴之野蠻。見樹果纍纍。攀折不獲。則以斧仆其樹。而捫取之。專制政治。殆類是也。然民之受治于其下者。輒曰。但使國祚尙有三數十年。吾輩且假日嬉樂。及吾死後。則大亂。雖作復何恤焉。然則專制國民之姑息偷靡。不慮其後。亦與彼蠻民之斫樹採果者無異矣。

孟氏又曰。凡專制之君主。動曰輯和其民。其實非真能輯和也。何也。以彼奪民自由權。使民畏懼爲本旨故也。夫民者。固有求自保之性者也。而畏懼之心。與求自保之性。又常不相容。然則專制之國。必至官與民各失其所願望。而後已。無他。其中之機關。本自有相牴牾者存也。故只能謂之苟安。不能謂之輯和。輯和者。人人各有所恃。以相處而安其生也。苟安者。一时无戰亂而已。故專制國所謂太平。其中常隱然含擾亂之種子。又曰。凡專制之國。必禁遏一切新奇議論。使國民墮然不動。如木偶然。其政府守一二陳腐主義。有倡他義者。則言爲畔道。爲逆謀。何也。彼其宗旨固以偷一時之安爲極。則也以故務馴擾其民。若禽獸然。時時鞭撻之。使習一二技藝。以效已用。民旣冥頑如禽

獸矣。則其中有一極。獐惡而善威嚇者。則足以統御之。不甯惟是。乃至不必以人爲君。而治之有餘。昔瑞典王查理第十二。嘗有所命于元老院。元老院不奉詔。王曰。卿等若猶不從。朕將以一履強命卿等。元老遂唯唯不敢違。由此觀之一履。猶可以御民。故曰。不必以人爲君。而治之有餘也。

孟氏論專制之弊。大略如是。可謂深切著明也矣。至其論專制與立君兩體之比較。則以爲專制之國。君主肆意所欲。絕無一定之法律。然行之既久。漸有相沿成習之法。以御衆。此爲政治沿革之第二期。此種政體。威力與法律並行。蓋專制之稍殺者也。雖然。其法律非因民之所欲而制定。未可稱爲眞法律。只能謂之例案而已。而此例案者。果何物乎。則舊制相沿。國王之下。有若干之世臣巨室。皆有其先世所傳之規例。君主或自恣過甚。若輩輒援例以爭。藉以限制君權者。如斯而已。

孟氏又曰。立君政體。國之機關。其所以運轉自如。不至破壞者。有一術焉。蓋以一種矯僞之氣習。銘刻臣僚之腦髓。牢不可破。即以人爵爲莫大之榮。是也。惟其然也。故孜孜焉。各競其職。莫敢或怠。以官階之高下。祿俸之多寡。互相夸耀。因此一念。羣臣皆自修

飾其甚者或致身效死。以徼身後之榮者。蓋亦有人矣。而要之不外一種矯僞之氣。驅而役之者也。

又曰。立君政體之國。苟欲不速滅亡。必其君主有好名之心。有自重之意。以己身之光榮。與國家之光榮。視同一體。如是則必將希合民心。勉強行道。而其國亦得以小康。雖然。君主好名之極。而世臣巨室。或不能限制其威權。則君主必自視如鬼神。而一無所顧忌。……此孟氏論立君政體之大略也。約而言之。則強暴之威力。與一定之規則。相混合而已。然則此政體者。亦專制共和兩政間之過渡時代也。

次乃論共和民主之政。孟氏以爲民政未立以前。必有一種半君半民之政。以介其間。若是者。謂之貴族政治。蓋以國中若干人。獨掌政柄。實君主之餘習也。若夫共和政治。則人人皆治人者。人人皆治于人者。蓋各以己意投票選舉。以議行一國之政。故曰。人人皆治人。既選定之。司法官則謹遵其令。而莫或違。故曰。人人皆治于人。而其本旨之。最要者。則人民皆自定法律。自選官吏。無論立法行法。其主權皆國民自握之。而不容或喪者也。

孟氏又謂民主國所最要者。在凡百聽民自爲。其不能躬親者。則選官吏以任之。民各行其權。以選吏。其明鑒自有。令人歎服者何也。民非必皆鍊達事務。而於他人之鍊達與否辨之最明。身經百戰者。必被舉爲武員。學問湛深者。恒被舉爲文職。餘事皆然。蓋有莫之致而致者焉。欲求國事之無失職者。莫善於此途矣。

孟氏論三種政體之元氣。其說有特精者。即專制國尙力。立君國尙名。共和國尙德。是也。而其所謂德者。非如道學家之所恒言。非如宗教家之所勸化。亦曰愛國家尙平等之公德而已。孟氏以爲專制立君等國。其國人無須乎廉潔正直。何以故。彼立君之國。以君主之威。助以法律之力。足以統攝群下。而有餘。專制之國。倚刑戮之權。更可以威脅臣庶。而無不足。若共和國則不然。人人據自由權。非有公德。以自戒飭。而國將無以立也。

孟氏又曰。立君之國。或間有賢明之主。而臣民之有德者。則甚希。試徵諸歷史。凡君主之國。其朝夕侍君側。號爲近臣者。大率皆庸惡陋劣。見之令人作嘔者也。何也。彼其坐於廟堂。衣租食稅。不營產業。其皇皇焉日夕所求。不過爵位而已。利祿而已。其氣傲。

其行鄙。遇上於己者。則又卑屈無恥。遇有直言之士。則忌之特甚。聽其言。則阿諛反覆。詐僞無信。故遇仁聖之君。則惡其明察。遇庸暗之主。則貪其易欺。君主之倖臣。莫不如是。此古今東西之所同也。不甯惟是。苟在上者多行不義。而居下者守正不阿。貴族專尚詐虞。而平民獨崇廉恥。則下民將益爲官長所欺。詐所魚肉矣。故君主之國。無論上下貴賤。一皆以變詐傾巧相遇。蓋有迫之使不得不然者也。若是君主之國。固無所用其德義。昭昭明甚也。

孟氏又嘗著波斯寓言一書。以諷當時專制政治。蓋其時歐洲惟荷蘭瑞士行民主政。頗爲各國所重。而亞洲各國。莫不畏之。故託諸波斯人語。謂荷瑞不置君主。爲歐洲最劣之國。然戶口殷息。莫踰二邦云云。篇末遂自伸己意。謂有眞光榮眞名譽眞德義者。惟民主國爲然。一國之人。可稱爲國民者。亦惟民主國爲然。其推崇民主制如是。

雖然。孟氏於民主政治之精義。尙有見之未瑩者。蓋其於法律與自由兩者之關係及其界限。未能分明故也。孟氏謂法治之國。以法律施治人人得以爲其所當爲。而不能強其所不可爲。此自由權所在也。云云。顧所謂當爲者。其意甚晦。何則。政府者非能舉人

十
人。所。負。之。責。任。而。一。干。預。之。也。特。責。任。之。關。於。義。者。可。以。強。之。使。行。其。關。於。仁。者。政。府。初。不。得。而。問。也。孟。氏。又。謂。凡。法。律。之。所。聽。皆。得。爲。之。若。此。者。謂。之。自。由。云。云。雖。然。此。特。指。自。由。之。關。於。法。律。者。言。之。未。得。爲。仁。義。中。正。之。自。由。也。何。也。所。謂。法。律。者。固。非。盡。合。於。道。也。故。一。國。之。中。雖。人。人。服。從。法。律。而。未。可。謂。眞。自。由。何。則。所。謂。法。律。者。誰。創。之。耶。其。法。律。果。何。如。耶。是。未。可。知。也。夫。法。律。縱。爲。美。備。若。創。法。者。爲。不。稱。其。職。之。人。而。強。行。于。國。中。是。亦。不。正。也。即。創。法。者。悉。稱。其。職。一。由。國。民。之。公。議。然。苟。有。背。於。自。由。平。等。之。理。猶。之。不。正。也。孟。氏。於。此。義。未。盡。瀏。亮。故。每。以。法。律。與。自。由。併。爲。一。譚。此。亦。干。慮。之。一。失。也。故。孟。氏。雖。推。崇。民。主。政。體。然。頗。以。不。能。持。久。爲。疑。蓋。猶。囿。於。當。時。學。者。之。所。見。以。古。代。希。臘。羅。馬。之。制。爲。民。主。政。之。極。則。而。於。法。治。之。眞。精。神。尙。一。間。未。達。也。

(未完)

法理學大家孟德斯鳩之學說

(續前) 中國之新民

孟氏既叙述各種政體。乃論各政體所由立之本原。于是舉英國政體。謂此所謂立憲政體。最適于用。而施行亦易。實堪爲各國模範。其言曰。苟欲創設自由政治。必政府中之一部。亦不越其職而後可。然居其職者。往往越職。此亦人之常情。而古今之通弊也。故設官分職。各同其事。必使互相牽制。不至互相侵越。于是孟氏遂創爲三權分立之說。曰立法權。曰行法權。曰司法權。均宜分立。不能相混。此孟氏之所創也。

孟氏謂立法行法二權。若同歸于一人。或同歸于一部。則國人必不能保其自由權。何則。兩權相合。則或藉立法之權以設苛法。又藉其行法之權而施此苛法。其弊何可勝言。如政府中一部有行法之權者。而欲奪國人之財產。乃先賴立法之權。豫定法律。命各人財產皆可歸之政府。再藉其行法之權以奪之。則爲國人者。雖起而與之爭論。而力不能敵。亦無可奈何。故國人當選舉官吏之際。而以立法行法二權歸于一部。是猶

自縛其手足而舉其身以納之政府也。

又謂司法之權。若與立法權或與行政權同歸于一人。或同歸于一部。則亦有害于國人之自由權。蓋司法權與立法權合。則國人之性命及自由權必致危殆。蓋司法官吏得自定法律故也。司法權與行政權合。則司法官吏將藉其行政之權以恣苛虐故也。若司法立法行政三權合而爲一。則其害更甚。自不待言。故尙自由之國。必設司法之制。使司法官吏無罷黜之慮者何也。蓋司法官獨立不羈。惟法律是依。固不聽行政各官之指揮者也。

孟氏此言。其所以分離三權而不使相混者。蓋以國人選舉官吏。固以一己之事使之代理。因分任其事于各人。而不使踰越。故三權鼎立。使勢均力敵。互相牽制。而各得其所。此孟氏創見千古不朽者也。

雖然三權之所以設立者。蓋出于官民之互相契約。一則託以自由之權。一則受之。此其故。孟氏實未之知。故其所論之旨趣。不能出代議政體之外。蓋在代議政體。則任此三權者。實代民而任之者也。故必設法以防制之者。勢也。若夫民主國。則任此三權者。

不。過。受。百。姓。一。時。之。託。苟。有。不。滿。于。民。者。則。罷。黜。之。而。已。

孟氏又謂自由之國。其國人苟有精神之自由者。則國人皆可以自治。而不必仰庇于人。故國人相聚爲一。據立法之權以自守之可也。然此事頗難施行。在大國則必不可。在小國亦不免流弊。故必選舉若干人以代理之云云。

觀孟氏此言。其意蓋在代議政體。而未知民政之真精神也。盧梭駁之曰。所謂代理人者。將乘國人之信。已而藉口于代理。國人以肆行無忌。是猶書押于紙。以授之也。夫官民之交。涉契約而已。故任立法之權者。止可云受託者而已。未可謂代理人也。

孟氏首舉立法權而歸之國民。誠當矣。次論行法權。則謂立法行法不可不分。而行法權宜歸一統。苟不爾。則事或滯而不可行。且不免錯雜之弊也。然其論所以統一之法。則以爲舍君主末由。此蓋猶拘墟於一時之耳目。而未達法治之大原也。不觀諸國乎。行法之權。統于一人。所謂大統領也。而大統領之性質。與君主自殊科矣。何也。彼固未嘗有特權也。孟氏必欲舉行法權。歸諸累世相承。不受譴責之君主。又欲調劑二權。置貴族於君民之間。以成所謂混合政體者。此由心醉英風太甚。而不知英國此等現象。

實。過。渡。時。代。不。得。不。然。非。政。法。之。極。則。也。

孟氏之論貴族。亦不免于謬戾。彼謂取人之材。能勳績或鍊達事務而選舉之者。貴族政治之本旨也。蓋彼之意。以爲民主之本旨。則以抽籤之法爲選舉。貴族之本旨。則以考績之法爲選舉。夫一國之中。設有特權。與一國之中人人平等者。本不相同。貴族之制。或因門第。或因財產。而握有特權。異於平民。民主之制。則無論其材能如何。勳績如何。初不因此而握特權。苟願効力于其國者。則以一己之自由權。自行表薦。而國人亦以其自由權而選拔之。故彼此均有自由權。以互相爲約。此即民主政治之本旨也。美國之上院即然。其不得以此爲貴族之制。亦明矣。

孟氏之所以致誤之由。蓋不知平等之義故耳。其意若曰。民主國之平等。不過無所區別。而一切賢愚均無所表異而已。是未真知平等之義者也。所謂眞平等者。尊重各人之自由權。及由自由權所生之各權。無所等差。雖有奇材異能者。不得自恃其長。以制御衆人。亦不得因此而有特權。唯以其自由權。自白其所長。以取信於衆人。而衆人亦以自由權選舉之。如是而已。若夫材能勳績。絕無所表異于衆。要非平等之本旨也。

至其論法律制度。則孟氏所見有極偉者。厥後法國改革制度。出于孟氏之功爲多。十八世紀攻擊奴隸惡習不遺餘力者。莫先于孟氏。當時薄休惠及其他教徒等。均以奴隸爲不當廢。孟氏獨闢之。又哥魯智斯以戰爭爲奴隸所由出。其言曰。戰勝者。固得殺獲其敵人。于是宥其敵而使之爲奴。固無所不可。其他學者又謂主人與奴隸互相契約。此奴隸所由出也云云。孟氏于此等邪說。皆一一駁正之。今摘萬法精理中數節如左。戰爭之時。苟非萬不得已。勝者固不能殺其敵人。且人虜他人以爲奴。輒曰吾當時萬不得已。固欲殺之。尋又宥之。因以爲奴。然爲斯言者。果誰信之耶。蓋彼誠萬不得已。何不殺之。既可宥之。非真不得已也。

凡有所賣者。必有所自利。既自鬻以爲他人奴。則非真出于賣買明矣。何則。一爲人奴。則身命財產。皆爲人有。則爲主人者。一無所施。爲奴者。一無所得。天下有如是之賣買者乎。夫各人所有之自由權。即衆人所有自由權之一部。各人固不得而棄之也。夫人不得自鬻其身。以棄其自由權。乃其所生之子。豫爲設法。以棄其自由權。有是理耶。戰勝者不得以所敗之敵人爲奴。乃并舉敵人所生之子以爲吾奴。其背于理亦明。

矣云云。

當時歐人蓄奴自利之風正盛。學者或文致其理以媚權貴。所以迴護奴制。持之有故。言之成理。考甚夥。然以遇孟氏之說。則如湯沃雪。如日照螢矣。故真理一昌。不過百年。而奴隸之制。遂絕跡於天壤。斯豈非仁人君子心力之爲乎。

孟氏又倡議改革刑法。實爲近世文明各國之所宗。先是蒙吞士當十六世紀。嘗論刑罰過嚴。謂爲悖理。然聞者習焉不察。若李翁留所定刑典。則慘酷殘忍。殆無人理。又路易第十四之勅令。更增揭死刑無算。拷訊之制。視爲戲樂。犯者一罪。而受者兩刑。一時恬然。莫以爲怪者。孟氏乃首唱廢拷訊。設陪審。寬刑律。諸大義。昭昭乎。若揭日月而行。哲理一明。惡風丕變矣。

孟氏以爲凡民政之國。其人皆有愛國之念。與自重之心。苟非至兇極暴之人。斷不至於犯法。故每以惡名之暴露。爲譴罰之極點。在此等國。僅恃民法之力。已足塞邪慝。而遏惡心。彼暴力固在所不需也。故文明國之制。刑不在懲惡。而在勸善。所以防未然。易風俗而已。辟以止辟。刑期無刑。此立理官之原意也。

又謂凡法制之所以亂。罪犯之所以滋者。非由刑罰之實。有以致之也。惟有罪者得道。其罰。故雖嚴而不懲。苟廷尉良。得其平。則畫象而不犯。又謂刑罰過嚴之弊。足以敗壞人心。使喪其廉恥。而自甘卑污。蓋國之所以亂。其故有二。一由民之不守法律。一由法律不善。職民日趨于惡。夫民不守法。猶可教也。猶可坊也。若法不善而職民於惡。則國非其國矣。何也。病之病。可以藥治之。由藥生毒。則愈病。愈藥。愈藥。愈病。不至于死亡而不止也。

白孟氏此論出世後。白加掠復祖述其意。著刑法論。發揮而光大之。流澤生民。日進月善。孟氏亦人道之明星哉。

孟氏于富國之學。亦能別創意見。彼謂自由之權。與平等之義相應。而財產之厚薄。相去過遠。則平等之義終不可保。何則。貧者與富者相並。其勢不能無所屈。故孟氏欲新制法律。務使一國之貨財。散布于衆人。而不使聚于數人。又欲禁造無益之貨物。使不害有益。此孟氏之論平準。所由以節約爲主。而又欲舉古昔民主國租賦之法數條。使復行于今日也。

孟氏之論租賦。謂民之所以出租稅者。無他。蓋分其賦產之一分。而使其餘之財產。得藉此安固而已。故定租賦之額者。須將政府每年所需幾何。與百姓每人所需幾何。詳爲核算。若剝國人有用之財。以充國人無用之費。非自由之道也。

又定租稅之基本。須通國人之財產。分之爲三。一口。國人所不可一日無者。二口。國人有之。得藉此以圖利者。三口。即國人有之。亦不必存。益于國人者。故第一分則爲政府者。決不得而稅之。第二分則不妨稅之。第三分則稅之不妨稍重。蓋使租稅之額有輕重。以求合于平等。要之從百姓財產之厚薄。以爲其負擔之輕重。差以上下其租稅也。孟氏又論政府賑濟貧人之法。其語亦有獨到者。彼云。所謂眞富者。有業之民而已。所謂眞貧者。無業之民而已。其意蓋謂人雖絕無所有。未足爲貧。唯無業者。乃爲貧耳。又謂撫恤寡孤獨廢疾者。若但給以衣食。雖曰仁慈。非政策也。政府當務之急。在使一國之人。各得其所。衣必煖。食必飽。而無饑寒疾病之患。此正爲政府者之所當有事也。若夫姑息之計。不過好施者之所爲。知政者所不取也。故凡無所業者。則與之。其未知所業者。則等之。如是而已。

孟氏一切議論。深切著明。大率類是。雖後之論者。謂其於意欲自由之理。見之未瑩。故其論道德法律也。能知其主義。不能知主義中之主義。能語其本原。不能語本原之本原。故可謂之法律史學。而未可謂之法律理學。子雖然。作始者難爲功。繼業者易爲力。自孟氏以後。法理學大家陸續輩出。如奧斯陸。伯倫。理之徒。或其博。推明。韓。賀。孟氏而上之。雖然。皆孟氏之子孫也。承其先業。而匡救其失。此正後學者之所當有事。而曾何足以爲前輩點耶。若孟德斯鳩者。真造時勢之英雄哉。

孟氏以千七百五十五年卒。得年六十六歲。卒後二十年。而美利堅合衆國獨立。三十四年。而法國大革命起。四十九年。而拿破侖大法典成一。百十年。而美國南北戰亂平。頒禁奴令於國中。著爲憲法。

(完)



學說

新派生物學(即天演學)家小史

馬君武

言生物學者至十九世紀而經一大革命。暢發其理者爲達爾文。Darwin。然達爾文之前時及其同時。與達氏同調者蓋共有三十四人焉。皆信生物之遞變。或亦固執上帝造人之說者。蓋數人焉。其著有生物史及地學史等書者二十七人。茲從達氏所著之種源論中一章之所記。譯錄如下。

由上古以至今日。治生物學家多矣。皆以爲物種不變。而其有種類之始。皆一由上帝創造而來者也。故縱觀上古至今日之生物學書。無一能解明物類生初之理者。至近代始有人疑上帝造人之說不實。以爲今世之生物皆由古時實有之物質。歷劫變遷而來也。茲記其人如下。

始初著書能以真理推究生物者。曰把俸。Bacon。然把氏曾躊躇多時。然終不敢定斷物類之眞由變遷以至生成。故於此不詳書。

生物學第一革命之人。不能不推拉馬克 Lamarck 法國人。拉氏於一千八百〇一年始初印行其所著「動物學」 Philosophie Zoologique 至一千八百〇九年。又將其書大有加增。至一千八百十五年。拉氏又著一書。名「無脊骨之動物學史」 Hist Nat des Animaux Sans Vertebres 於是書解明一切物類及人皆為別種物之苗裔。又經屢次考驗。以為有生機之物類。皆由無生機之物類。徐徐變來。於此得一公例焉。曰物類日益發達。以趨於美善。然物類之展變。其微至不可覺察。而由一定之羣類。以遞進焉。其變也一循自然。以日進於美善。萬類之形色。皆由變化以成其自然之宜。如非洲之芝獵狐 *Chacal* 特戴一長頸者。所以便其食高樹之葉也。其理無他解焉。曰自然而已。

聖以內爾 *Gesfry Saint-Hilaire* 法國人。以為凡物類皆不與其初始之形質相同。而一切 *“Monde Ambiant”* 環世界之物物。皆日趨於變。但聖氏不信一切物類。雖在今日猶變而。不。已。也。聖氏之說。在一千七百九十五年。日演之。迨後一千八百二十八年。其子始著為書。

一千八百二十三年。威爾 *Dr. W. Wells* 演說於王家社會 *Royal Society* 其題曰白種

婦人之皮相。似乎非洲之黑人。但未著於書。至一千八百十八年。始載之於所著之「露及單視之二論文」Two Essays upon Dew and Single Vision 詳論天擇 Natural Selection 之理。但所論者專屬人類及人類一種專性情而已。大旨謂非洲黑人及白黑雜種人雜居以後。便能免受熱帶之病。此何以故。蓋人類能自變以協宜於所居之國也。且證之於禽獸。(一)人能明見禽獸有數級之變化。(二)農家能以善法改選其家畜之種。居亞非利加中部之人。能變以協其土宜者。則能免其慣病。而較安於他族。於是此種族後益繁衍。而他族日減少。此不但因彼族之不能受疾病之侵害而已。亦因其不能與其鄰族之強者爭存而敗也。宜於此地之強族。即黑色之族人。故居於此。而能展變以常存者。必其色因時漸變為黑。而黑之甚者。即最宜於其地之風土者也。閱日既久。則全非洲人皆色黑矣。其洲民之始。初必不止於一族也。

達爾文曰。吾甚感路累 Rowley 氏。蓋吾立志之礎。乃因路累氏及白累司 Brace 氏。而得讀威爾之書也。

門雀司特 Manchester 之大學校書記官赫伯 Hon. and Rev. W. Herbert. 一千八百二

十二年著「種園成績報」[Horticultural Transactions. 第四書。又「石蒜科」[Amaryllidaceae. 一千八百三十七年出版。一十九頁及三百三十九頁。] 宣言曰。經種園之許多經驗而得。一不可駁之理。即植物之種類。永遠變化而不止是也。赫氏以爲凡一切種類。皆本於一始。經許多之過渡及變化而成。今日生成種種之物類。

一千八百二十六年教習格倫特 Grant 其所著有名之壹丁不夫哲學雜誌第十四卷二百八十三頁關於綠色海綿之一段 Edinburgh Philosophical Journal, on The Spontanea. 論曰。予之所信。凡任一物類。皆源出於他物類。而由變化以進於良者也。一千八百三十四年。在 Lancet 著一書曰教授之五十五回講義。55th Lecture. 亦解說此同理。

一千八百三十一年馬太 Matthew 著一書名「艦材及樹藝術」[Naval Timber and Arboriculture. 其中所說物種原始之理。與達爾文及阿累司 Wallace 所著之里靈雜誌 Linnæan Journal 所論同一見解。] (後達氏著物種原始。即增廣此雜誌之義而成。) 但是時馬氏所作不過言其大略。散見於所著書之後幅而已。迨後至一千八百六十年四月七號。馬氏著「種園者之歷譜」一書。Gardeners Chronicle 詳言天擇之理。與達氏意大

同。以。爲。至。現。今。之。世。界。舊。時。代。之。種。族。日。益。彫。替。而。今。時。代。之。種。族。固。已。大。異。舊。時。代。之。形。式。矣。

有名之地學及生物學家馮把區。Von Buch 一千八百三十六年。著有名之「加拿里

島之地質記載。

加拿里爲大西洋中島名屬西班牙

Description Physique des Isles Canaries. 第一百四十七頁

論曰。物。種。者。能。徐。徐。展。變。以。至。於。無。窮。期。者。也。

拉芬累司克Rafinesque之「北美洲之新植物」New Flora of North America 著於一千八百三十六年。其第六頁論曰。凡物類皆有變化。經永久之變化。及另有一種專性質。於是成一新物種焉。

自一千八百四十三年至千八百四十四年。教習海爾得門者Haldeman 於「波斯頓之生物學史雜誌」Boston Journal of Nat. Hist. U. States. 第四卷第四百六十八頁。著論駁生物學之古說。而主張物種之日新。能自趨於發達及改變。

一千八百四十四年。一無名氏著一書。名曰受造物之踪跡 Vestiges of Creation 於一千八百五十三年。更加以許多證據。其第一百五十五頁曰。物種歷多數級之次序。由

六

舊日之最單簡形式。以成今日最高等之形式。其變化之故。蓋由二種之衝激焉。曰在內之衝激。曰在外之衝激。在內之衝激。賦於有生之初。進而愈進。歷時已久。而成雙子。葉生之植物。及有脊之動物。其緣因最難覺察。不過於有機物性質之閒隙。驗之而已。在外之衝激者。緣物類競存之力。乃變其生機之造作。以合於外遇之境地。如食物習俗。天氣等之激力是也。其說雖亦不免有上帝之見存。然能信生物遞進之理。而力駁種類不變之說。

一千八百四十六年。老地學家杜馬歷打累。M. J. d'Omalius d'Halloy 比利時人 以其精思想著一短篇曰「布呂碎路之京城」王家大書院之報告。Bulletins d'acad. Roy. Bruxelles

(譯文為Brussels)第十三册第五百八十一頁曰。新物類由展變而成。非由創造而來。杜氏在一千八百三十一年。已宣布其意。

一千八百四十九年。教習名歐溫者。Owen 著「肢之性質」Notion of Limbs。於第八十六頁內。詳論動植物變化之理。以其肌肉之變化證之。其大英學會之演說曰。Address to the British Association 俗論於世間萬物。咸歸功於造物主之權能。謂一切物類。皆

經造物者之手一一造之也。何以無翅鳥 *Apteryx* 獨造之紐西倫地 澳洲 紅松鷄 *Red Grouse* 獨造之於英倫。生物學家不能言其故也。創造之說既不可通可釋之曰。無翅鳥與紐西倫最宜紅松鷄與英倫最宜。故各有其獨產之處焉。此之謂天擇。凡新種之變成皆可以天擇之理解之。歐氏發明天擇之理。實先於達爾文。然威爾及馬太二人者。又歐氏之導先路者也。

一千八百五十一年聖以累爾 法人與前之聖以內爾分兩人 著「動物學雜誌」*Revue et Mag. de Zoolog.* 有一段曰。物種雖各各定類乎。實乃常變其形式。漸至不同。最易見者禽獸之變而未過其類界者是也。嘗有數種野獸經馴養而變為家畜。而家畜又可使之復變為野獸。此最易見者也。更有可據者。無論何種生物。可令其經人為之治理而變為貴重者。是也。又於所著之「生物史之大概」*Hist. Nat. General.* 更擴充上意而詳論之。

一千八百五十一年醫生佛里克 *F. Cuvier* 著之「達不林醫學報」第三百二十二頁。論有機物皆出自一單簡之原本。但其主意與達爾文全不同。然佛氏又於一千八百六十年。著一書曰「主有機物親屬派之物種原始」。其說理多有與達氏書為難者。

斯賓塞者一千八百五十二年及一千八百五十八年所著文集。反對創造之說。及謂生機物之發達原於一種奇異能力之說。而據家養畜產類推。以爲物種之變始於未成胎以前。其變迨微。至不可分別。其理以遞級而漸進。一千八百五十五年。斯氏著靈魂學。舊譯心靈心。安有靈耶。 Psychology 以爲靈魂之機。及能亦各按等級而遞進者也。

一千八百五十二年大植物學家羅丁 Naudin 論物種原始之理。於所著之園藝雜誌第一百〇二頁。Revue Horticole. 及博物場考古之新報第二卷第一百七十七頁。Nonnellesarchives de Museum 以爲物類之原。其形本相似。後乃經種植之不同。而漸展變。其進良也。乃服於人之選擇權。但伊仍未論及天擇之理。其所見又與赫伯氏同。謂物種初始之時。較今日更柔軟也。

一千八百五十三年。著名地學家伯爵季色林。Keyserling 在地學會廣告 Bulletin de la Soc. Géolog. 第十冊第三百五十七頁著論曰。若有一種新疾。發自瘴癘之惡氣。而此疾流行遍於地球。則地球上之人。必可被四周之纖塵所製鍊。而另有一種特質。必將成一新式樣。而與今不同焉。

同年德國醫生沙夫哈生 (Schaffhausen) 著書名「普國美國地方博物學會之論究」(and. der Naturhist. Vereinsler Preuss. Rheinlands. 謂凡地球有生機之物類。似歷多時。而不變。其變為異種者。乃其種中之少分也。沙氏以兩種相似者。證其說。又謂新種。雖生舊種不滅。而新種嘗為舊種之子孫焉。

法蘭西大著名之植物學家勒日 (Lecoq) 者。一千八百五十四年著「植物之地學研究」(Etudes Sur Geograph. Bot. 第一卷第二百五十頁論曰。苟有人問我以物類變不變之說者。吾可斷以聖以累爾及苟特二人之說焉。二人皆主物類展變之說者也。然勒氏所著書。於物類展變之說。無所推廣。襲舊而已。

鮑威爾者 (Rev. Baden Powell) 著「Essayson the unite of World」關於世界統一之論。其論「創造之哲學」一段。Philosophy of Creation 曰。風俗者能造成特別新物種之器具也。

阿累司 (Wallace) 與達爾文於一千八百五十八年著里靈雜誌前見。宣告天擇之理。阿累司之論。最明白而有力。

德人卑爾 Von Bear 者。動物學家之魁傑也。於一千八百六十一年。著動物學人類學之探究。Zoologisch-anthropologische Untersuchungen 卑氏立地理分派之例。謂現今世界之物類。由一簡單之初祖而來。

一千八百五十九年大教習赫胥黎 Huxley 有一論布於皇家書院。題曰禽獸生命之定式。論世間最難知之理。即所謂動植物之生存於地球者。皆以間時受創造於全能上帝是也。此誠俗傳之謬說。而與天然之理不合。以真理解之。今日世間一切種物。皆由先前之種。漸變而成。或病此說之無據者。於地質學。可考其遞級展變之迹也。一千八百五十九年十二月虎克 Hooker 著澳洲植物譜。實證物類之由遞變而出。以多種見聞解之。

按以上諸氏。皆斷自達氏出書第一版之期以前。迨達氏書遍傳歐洲。接踵而起者衆矣。茲不具載。 君武誌

學說

民約論鉅子盧梭之學說

中國之新民

嗚呼。自古達識先覺。出其萬斛血淚。爲世界衆生。開無前之利益。千百年後。讀其書。想其丰采。一世之人。爲之膜拜。贊歎。香花祝而神明視。而當其生也。舉國欲殺。顛連困苦。乃至謀一饘一粥。而不可得。慘辱橫死。以終其身者。何可勝道。試一游瑞士之日內瓦。府與法國巴黎之武良街。見有巍然高聳。雲表神氣。颯爽衣飾。縷縷之石像。非 *Jean*

Japnes Rousseau 先生乎哉。其所著民約論 *Contract Social*。迄於十九世紀之上半紀。重印殆數十次。他國之翻譯印行者。亦二十餘種。噫嘻盛哉。以隻手爲政治學界開一新天地。何其偉也。吾輩讀盧氏之書。請先述盧氏之傳。

盧梭者。法國人。匠人某之子也。以一千七百十二年。生於瑞士之日內瓦府。家貧窶。幼失母。天資穎敏。不屑家人生產作業。而好讀稗官野乘。久之自悟。句讀。遂涉獵發朱惠。募理英爾。諸大家著作。及執弟子禮于鄉校師長。邊西之門。得讀福祿特爾之書。慨然自

奮曰。英雄豪傑。非異人任矣。自是刻苦砥礪。日夜孜孜。惟恐不足。嶄然有睥睨千古之概。成童時。其父以故去日內瓦府。屬盧梭于傭書某。而盧梭意不自適。因從彫刻師某業焉。無何。又去某氏。漫游四方。千七百二十八年。入法國安西府。寄食瓦列寡婦某氏。氏憫其年少氣銳。常爲飢驅。又欲變化其狷介之氣質。恩遇周摯。若家人父子然。遂勸其奉耶蘇舊教。又命入意大利株林府教育院。既又出教育院爲音律師。出入侯門。僅免凍餒。後益困。常執僕隸之役。卑賤屈辱。不可終日。乃復投瓦列寡婦。婦善視之如初。及婦沒。赴里昂府。主大判事某家。教授其子弟。千七百四十一年。著音律書於巴黎。爲伶人所沮。書不得行。千七百四十九年。窮乏益酷。恒終日不得一炊。遂矯正其所著書。務求合俗。出而售之。僅獲旦夕之餉焉。千七百五十二年。著一書顏曰 *Dictionary of Music*。痛斥法國音律之弊。於是摺擊紛起。幾無容身之地。自後益肆力于政治之學。往往有所著述。而皆與老師宿儒不合。群之者衆。羣將媒孽之以起冤獄。大懼。避至日內瓦府。又奉耶蘇新教。欲爲瑞士共和國人民。瑞人阻之。不得意而還巴黎。又著教育論及道德小說等書。言天道之真理。造化之妙用。以排斥耶蘇教之豫言奇蹟者。得謗

益甚。巴黎議會命燬其書。且將拘而置諸重典。又奔瑞士。與其國人爭論不合。復還巴黎。會法政府命吏物色盧梭。搜捕甚亟。乃閉戶不敢外出。時或微服而行云。千七百六十六年。應友人非迷氏之聘。赴英倫敦。與僚友議不合。又還法國。自變姓名。潛居諸州郡。而屢與人齟齬。不能久居於一處。千七百七十年五月。卒歸巴黎。自謂天下之人。皆仇視我也。怏怏不樂。遂發狂疾。仁刺達伯惜其有志不遂。爲與田宅數畝。隱居自養。千七百七十一年。著波蘭政體考。七十八年業成。此書鴻富奧博。而於民約之旨。尤三致意焉。是年三月。暴卒。或云病斃。或云遭仇人之毒。官吏驗視。則自殺也。盧梭性銳達。少有大志。然好爲過激詭異之論。雖屢爲世人所挫折。而其志益堅。晚年憤世。人不已容。遂至發狂自戕。於戲。不其悲夫。一千七百九十四年。法人念盧梭發明新學之功。改葬遺骸于巴黎。招魂社。又刻石肖像于日內瓦府。後數年。巴黎人選大理石刻半身像于武良街。至今人稱爲盧梭街。縉紳大夫。過者必式禮焉。

民約之義。起於一千五百七十七年。姚伯蘭基氏。曾著一書。名曰征討暴君論。以爲邦國者。本由天與民與君主相共結契約而起者也。而君主往往背此契約。爲民災患。是

政俗之亟宜匡正者也。云云。此等議論。在當時實爲奇創。其後霍布士陸克皆祖述此旨。漸次光大。及盧梭而其說益精密。遂至牢籠一世。別開天地。今欲詳解盧氏民約之旨。使無遺憾。必當明立國之事實。與立國之理義。兩者分別之點。然後不至誤解盧氏之說。以誤後人也。

就立國之實際而考之。有兩原因焉。一則因不得已而立者也。一則因人之自由而立者也。所謂不得已者。何夫人不能孤立而營生也。因種種之需求。不得不通功易事。相聚以各得所欲。此理自亞里士多德以來。學士輩多能論之。皆以爲人之性本相聚而爲生者也是故。就事實實跡言之。苟謂人類之始。皆一一孤立。後乃相約而成邦國。云云。其論固不完善。蓋當其未立契約以前。已有其不得已而相處者存也。是故盧梭民約之說。非指建邦之實跡而言。特以爲其理不可不如是云爾。而後世學者排擠之論。往往不察作者本旨所在。輒謂徧考歷史。曾無一國以契約而成者。因以攻民約論之失當。抑何輕率之甚耶。

盧梭民約之真意。德國大儒康德解之最明。康氏曰。民約之義。非立國之實事而立國

之理論也。此可謂一言居要者矣。雖然。徵之史籍。凡各國立國之始。亦往往有多少之自由主義行乎其間者。夫人智未開之時。因天時人事之患害。爲強有力者所脅迫。驅民衆而成部落。此所謂勢之不可避者。固無待言。然於其間。自有自由之義存焉。人人於不識不知之間。而自守之。此亦天理所必至也。故盧梭曰。凡人類聚合之最古而最自然者。莫如家族。然一夫一妻之相配。實由契于情好。互相承認而成。是即契約之類也。既曰契約。則彼此之間。各有自由之義存矣。不獨此也。即父母之於子。亦然。子之幼也。不能自存。父母不得已而撫育之。固也。及其長也。猶相結而爲尊卑之交。是實由自由之眞性使之然。而非有所不得已者也。世人往往稱家族爲邦國之濫觴。夫以家族之親其賴。以久相結而不解。尙必藉此契約。而況於邦國乎。

夫如是。衆家族既各各因契約而立矣。浸假而衆家族共相約爲一團體。而部落生焉。浸假衆部落又共相約爲一團體。而邦國成焉。但此所謂相約者。不過彼此心中默許。不知不識而行之。非明相告語。著之竹帛云爾。

不甯惟是。或有一邦之民。奮其暴威。戰勝他邦。降其民而有之。若欲此一邦之民。永合

爲一。輯睦不爭。則必不可無所約。不然。則名爲二邦相合。實則陰相仇視而已。故知人類苟相聚而居其間。必自有契約之存。無可疑者。

又凡人生長於一政府之下。及既達丁年。猶居是邦。而遵奉其法律。是即默認其國之民約而守之也。又自古文明之國。常有舉國投票改革憲法。亦不外合衆民以改其民約而已。

以上所論。是邦國因人之自由而立之一證也。雖然。盧梭所最致意者。不在於實事之跡。而在事理之所當然。今先揭其主義之最簡明而爲人人所佩誦者如下。

盧梭曰。衆人相聚而謀曰。吾儕願成一團聚。以衆力而擁護。各人之性命財產。勿使蒙他族之侵害。相聚以後。人人皆屬從於他之衆人。而實毫不損其固有之自由權。與未相聚之前。無以異。若此者。即邦國所由立之本旨也。而民約者。即所以達行此本旨之具也。

盧氏此言。可謂深切著明矣。凡兩人或數人。欲共爲一事。而彼此皆有平等之自由權。則非共立一約不能也。審如是。則一國中人人相交之際。無論欲爲何事。皆當由契約。

之手段亦明矣。人人交際既不可不由契約，則邦國之設立其必由契約，又豈待知者而決乎。

夫一人或數人之交際，一事或數事之契約，此契約之小焉者也。若邦國之民約，則契約之最大者，而國內人人小契約之所託命也。譬之民約如一大圓線，人人之私約如無數小圓線，大圓線先定其位置，於是小圓線在其內或占左位或占右位，以成種種結構，而大圓之體遂完足而無憾。

民約所以生之原因既明，又當論民約所生之結果。盧梭以爲民約之目的，決非使各人盡入于奴隸之境。故民約既成之後，苟有一人敢統御衆人而役使之，則其民約非復真契約，不過獨夫之暴行耳。且即使人人甘心崇奉一人，而自供其役，使所謂民約者亦已不正。而前後互相矛盾，不可爲訓矣。要而論之，則民約云者，必人人自由，人人平等。苟使有君主臣庶之別，則無論由于君主之威力，由於臣民之好意，皆悖于事理者也。故前此霍布士及格魯西亞，皆以爲民約既成，衆人皆當捐棄己之權利，而託諸一人或數人之手。盧梭則言，凡棄己之自由權者，即棄其所以爲人之具也。旨哉。

言乎。

盧梭曰。保持己之自由權。是人生一大責任也。凡號稱爲人。則不可不盡此責任。蓋自由權之爲物。非僅如鎧冑之屬。藉以蔽身。可以任意自披之。而自脫之也。若脫自由權。而棄之。則是我棄我。而不自有云爾。何也。自由者。凡百權理之本也。凡百責任之原也。責任固不可棄。權理亦不可捐。而況其本原之自由權哉。

且自由權。又道德之本也。人若無此權。則善惡皆非己出。是人而非人也。如霍氏等之說。殆反於道德之原矣。盧梭言曰。譬如甲乙同立一約。甲則有無限之權。乙則受無限之屈。如此者。可謂之真約乎。如霍氏等說。則君主向於臣庶。無一不可命令。是君主無一責任也。凡契約云者。彼此各有應盡之責任云也。今爲一契約。而一有責任。一無責任。尙何約之可言。

案盧氏此論。可謂鐵案不移。夫使我與人立一約。而因此盡捐棄我之權利。是我并守約之權。而亦喪之也。果爾。則此約。旋成隨毀。當初一切所定條件。皆成泡幻。若是者。謂之真約。得乎。

盧梭既論棄權之約之悖謬。又以為吾若為此等約。不徒自害。且害他人。何以故。邦國者。非獨以今代之人而成。而後來之人。陸續生長者。皆加入之也。子又生孫。孫又生子。如是。乃至無窮。則我之契約。並後代之人而阨陷之。其罪為何如耶。

盧梭乃言曰。縱令人有捐棄本身自由權之權。斷無為兒子豫約代捐彼自由權之權。何也。彼兒子亦人也。生而有自由權。而此權當躬自左右之。非為人父者所能強奪也。是故兒子當嬰孩不能自存之時。為父者雖可以代彼約束各事。以助其生長。增其福利。若夫代子立約。舉其身命。而與諸人使不得復有所變更。此背天地之公道。越為父之權限。文明之世所不容也。

案吾中國舊俗。父母得鬻其子女為人婢僕。又父母殺子。其罪減等。是皆不明公理。不尊重人權之所致也。

由此觀之。則霍氏之說之謬誤。不辨自明。夫人既不能濫用己之自由權。以代後人捐棄其權。然則奉世襲之一君主。若貴族。以為國者。其悖理更無待言。

問者曰。民約者不能捐棄其自由權。以奉于一人。若數人。既聞命矣。然則捐棄之以奉

於衆人可乎。更申言之。則民約者。非甲與乙所立之約。乃甲乙同對於衆人（即邦國）所立之約。然則各人舉其權而奉諸邦國。不亦可乎。是說也。即純類乎近世所謂「共有政體」。欲舉衆人而盡納諸公會之中者也。盧氏關於此答案。其言論頗不明瞭。且有瑕疵。請細論之。

盧梭曰。民約中有第一緊要之條款曰。各人盡舉其所有之諸權。而納諸邦國是也。由此觀之。則其所謂民約者。宛然「共有政體」。蓋盧梭浸淫于古者柏拉圖之說。參觀本報第七

號學說第十一葉以邦國爲全體。以各人爲肢節。而因祖述其義者也。夫邦國之與人民。其關係誠有如全體之於肢節者。蓋人在邦國相待而爲用。又有諸種之職各分任之。猶人

之一身。手足頭目肺腸。各司其職以爲榮養。是說也。古昔民主國往往實行之。而斯巴達羅馬二國其尤著者也。彼其重邦國而輕各人。惟實行此主義之故。

盧梭及十八世紀諸碩學。皆得力於古籍者也。故舊主義即以國爲重者與新主義即以民爲重者常攙雜于其間。盧氏嘗定國中各種之職務而設一喻。其言曰。主權者。元首也。法律及習俗。腸胃也。諸職官。意欲及感觸之器也。農工商賈口及腸胃。所以榮養全身者也。財賦

血液也。出納之職，心臟也。國人身也。全體之支節也。是故苟傷害國家之一部，則其病苦之感，直及於頭腦，而忽徧於全身云云。此等之論，僅自生計學上言之，可謂毫髮無遺憾。若夫自各人自由權言之，則稍有未安者。果如此說，則邦國獨有一身之全體，而各人不過其肢節臟腑，是人民爲國家之附庸也。是惟邦國爲能有自由權，而各人之自由，不過如冥頑無覺之血液，僅隨生理循環之轉動也。夫盧氏之倡民約也，其初以人人意識之自由爲主，及其論民約之條項，反注重邦國而不復顧各人，殆非盧氏之真意。

盧梭亦知其說之前後不相容也。於是乃爲一種之遁詞，其言曰：各人雖皆自舉其身以與衆人，實則一無所與，何也？我舉吾身以與他人，他人亦舉其身以與我，如是而成一邦國。吾于此有所失，而於彼有所得，而又得賴衆力以自擁衛，何得失之可言云云。是言也，不過英雄欺人耳。夫既已舉各人而納于邦國中，則吞吐之而消融之矣。何緣復得其所已失耶？民約論全書中，此段最爲瑕疵矣。

雖然，以盧梭之光明俊偉，豈屑爲自欺欺人者。故既終其說之後，復發一議以自正其

誤曰。凡各人爲民約而獻納于國家者。亦有度量分界。不過爲維持邦國所必要之事。件而將已有之能力財產與自由權割愛其中之幾分以供衆用云耳。由此言之。則盧梭所謂各人捐棄其權利者。非全部而一部也。然盧氏之精意。猶不止此。彼以爲民約之成也。各人實于其權利分毫無所捐棄。非獨無捐棄而已。各人因民約所得之利益。較之未立約以前更有增者。何也。以衆力而自擁衛。得以護持己之自由權。而莫使或侵也。

讀至此。然後盧梭之本旨乃可知矣。蓋以爲民約之爲物。非以剝削各人之自由權爲目的。實以增長。堅立各人之自由權爲目的者也。但盧氏深入于古昔希臘羅馬之民主政治。其各種舊主義。來往胸中。拂之不去。故雖以炯炯如炬之眼。爲近世眞民主主義開山之祖。而臨去秋波。未免有情。此亦不必爲大賢諱者也。

(未完)

學說

民約論鉅子盧梭之學說

(續第十一號)

中國之新民

盧梭又以為民約之爲物不獨有益乎人人之自由權而已且爲平等主義之根本也。何以言之。天之生人也。有強弱之別。有智愚之差。一日民約既成。法律之所視更無強弱。更無智愚。惟視其正不正。何如耳。故曰民約者。易事勢之平等。而爲道德之平等者也。事勢之平等。何天然之智愚強弱是也。道德之平等者。何由法律條款所生之義理是也。

人人既相約爲羣。以建設所謂政府者。則其最上之主權。當何屬乎。盧梭以爲民約未立以前。人人皆自有主權。而此權與自由權全爲一體。及約之既成。則主權不在於一人之手。而在此衆人之意。即所謂公意者是也。

盧梭以爲凡邦國皆藉衆人之自由權而建設者也。故其權惟當屬之衆人。而不能屬之一人。若數人質而言之。則主權者邦國之所有。邦國者衆人之所有。主權之形所發。

於外者則衆人共同制定之法律是也。

盧梭又以為所謂公意者。非徒指多數人之所欲而已。必全國人之所欲而後可。故其言曰。凡議事之時。相約以三占從二決可否。固屬不得不然之事。然爲此約之前。必須得全員之許諾而後可。是每決一事。皆不啻全員之同意也。不啻惟是所謂公意者。非徒指現時國人之所欲而已。又并後人之所欲而言之何也。現時全國人之所欲。在於現時。洵可謂公矣。及其與後代全國人之所欲不相合時。則已不得謂之公意。是故今日以全國人之議而決定者。明日亦可以全國人之議而改之。不然則豫以今日之所欲而束縛他日之所欲。豈理也哉。

由是觀之。則盧梭所謂公意。極活潑自由。自發起之。自改正之。自變革之。日征月邁。有進無已。夫乃謂之公意。且公意既如此。其廣博矣。則必惟屬於各人所自有。而不可屬於他人。故盧梭又言曰。國民之主權。不可讓與者也。今有人於此。而曰某甲今日之所欲。吾亦欲之。斯可也。若曰某甲明日之所欲。吾亦欲之。斯大不可。何則。意欲者。非可自束縛者也。故凡涉於將來之事。皆不得豫定。反此者是謂我侵我之自由權。

盧梭又曰。一邦之民。若相約。擁立君主。而始終順其所欲。則此約。即所以喪失其爲國。民之資格。而不復能爲國也。蓋苟有君主。則主權立即消亡。盧氏據此真理。以攻擊世襲君主之制。及一切貴族特權之政治。如以千鈞之弩。潰糴矣。

盧梭又曰。主權者。合於一而不可分者也。一國之制度。雖有立法行法之別。各司其職。然主權當常在於國民中。而無分離。雖分若干省部。設若干人員。皆不過受國民之付託。就職於一時耳。國民因其所欲。可以隨時變更法度。而不得有所制限。然則立法行法。司法三權。所以分別部居。不許雜廁者。正所以保護三權所從出之主權。使常在全國人之掌握也。是故主權之用。可分而主權之體。不可分。是民約論之旨趣也。

學者見盧梭之主張。公意如此其甚也。以爲所謂公意者。必與確乎不易之道理爲一體矣。雖然。又當細辨。盧梭之所貴乎公意者。指其體而言。非指其用而言。故其言曰。公意者。誠常正。而以規圖公益爲主者也。雖然。其所議決。非必常完善者。何也。旨趣與決。議或往往背馳。民固常願望公益。而或常不能見真公益之所存故也。故盧梭又曰。衆之所欲。與公意自有別。公意者。必常以公益爲目的。若夫衆之所欲。則以各人一時之

私意聚合而成。或往往以私利爲目的者有之矣。

若是乎。凡一國所布之令。必以真出於公意者。然後可謂之法律。若夫發于一人或數人之意者。不能成法律。此理論之正當者也。雖然。以今日之國家。其實際必不能常如是。故但以衆人所公認者。即名之曰法律。而公認之方法。則以國人會議。三占從二。以決之而已。

盧梭乃言曰。法律者以廣博之意。欲與廣博之目的相合而成者也。苟以一人或數人所決定者。無論其人屬於何等。而決不足以成法律。又雖經國民全員之議決。苟其事僅關於一人或數人之利害。而不及於衆者。亦決不足以成法律。

案此論可謂一針見血。簡而嚴。精而透矣。試一觀我中國之法律。何一非由一人或數人所決定者。何一非僅關係一人或數人之利害者。以此勘之。則謂吾中國數千年來。未嘗有法律。非過言也。

盧梭又曰。法律者國民相聚而成邦之規條也。又曰。法律者全國民所必當遵守。以故全國民不可不議定之。又曰。國也者國民之會聚場也。法律也者會所之規約也。定會

所○之○規○約○凡○與○於○此○會○聚○之○人○所○公○有○之○責○任○也○

又○曰○若○欲○得○意○欲○之○公○不○可○先○定○某○某○事○以○表○衆○人○之○同○意○必○衆○人○皆○自○發○議○而○後○可○
又○曰○若○欲○真○得○意○欲○之○公○則○各○人○必○須○由○自○己○所○見○而○發○不○可○仰○承○他○人○之○風○旨○苟○有○
所○受○斯○亦○不○得○爲○公○矣○

雖○然○盧○梭○之○意○以○爲○公○意○體○也○法○律○用○也○公○意○無○形○也○法○律○有○形○也○公○意○不○可○見○而○國○
人○公○認○以○爲○公○意○之○所○存○者○夫○是○之○謂○法○律○惟○然○故○公○意○雖○常○良○善○而○法○律○必○不○能○常○
良○善○故○盧○梭○又○曰○凡○事○之○善○良○而○悉○合○於○道○理○者○非○吾○人○所○能○爲○皆○天○之○所○命○也○使○吾○
人○若○能○一○聽○命○於○天○不○踰○其○矩○則○無○取○乎○有○政○府○無○取○乎○有○法○律○惟○其○不○能○則○法○律○
所○以○不○得○不○起○也○

又○曰○世○固○有○事○物○自○然○之○公○理○精○當○不○易○之○大○義○然○欲○以○行○之○於○斯○世○而○不○能○人○人○盡○
從○者○有○從○有○不○從○是○義○終○不○得○行○也○於○是○乎○不○得○不○由○契○約○而○定○之○由○法○律○而○行○之○然○
後○權○理○乃○生○責○任○乃○出○而○理○義○始○得○伸○故○盧○梭○謂○孟○德○斯○鳩○之○所○謂○法○律○不○過○事○物○自○
然○之○法○律○而○未○足○稱○爲○邦○國○之○法○律○謂○其○施○行○之○方○法○未○明○也○

是故盧梭之意。以爲法律者衆人相共議定。從於事物自然之理。以發表其現時之意。欲云爾。要之法律者。自其旨趣言之。雖常公正。然其議而定之也。常不能盡然。故不可不常修改而變更正之。此一說實盧梭之識卓越千古者也。

凡當議定法律之時。必求合於正理。固不待言。但有時錯謬而與理背馳。故無論何種法律。皆可隨時釐正變更。而此釐正之權。當常在於國民之手。故盧梭謂彼握權之人。一旦議定法律。而始終不許變易者。實政治之罪人也。

又曰。凡法律無論若何重大。無有不可以國人之所欲而更之者。苟不爾。則主權不復在國民之手。而政治之基壞矣。

盧梭又曰。凡法律之目的。在於爲公衆謀最大利益。而所謂公衆最大利益者。非他在自由與平等二者之中而已。何也。一國之中。有一人喪自由權之時。則其國減一人之力。此自由所以爲最大利益也。然無平等。則不能得自由。此平等所以爲最大利益也。又曰。吾所謂平等者。非謂欲使一國之人。其勢力財產。皆全相均而無一差異也。若是者。蓋決不可行之事也。但使其有勢力者。不至涉于暴虐。以背法律之旨趣。越官職之

權限。則於平等之義斯足焉矣。至財產一事。但使富者不至藉金錢之力以凌壓他人。貧窶者不至自鬻爲奴。則於平等之義斯足焉矣。

又曰。欲使邦基永奠。則當令貧富之差。不至太相遠。苟富者太富。貧者太貧。則於國之治安。俱有大害。何也。富者藉財力以籠絡貧者。而潛奪其政權。貧者甘詭諛富者。而供其使役。質而言之。則富者以金錢收買貧者之自由權。而主人奴隸之勢。斯成矣。雖然。富者愈富。貧者愈貧。其差異以漸次而日甚。此又自然之勢。無可如何者也。故必當藉法律之力。以防制此勢。節中而得其平。則平等自由。可以不墜於地。

盧梭以前。諸學者。往往以國民之主權。與政府之主權。混淆爲一。及盧梭出。始別白之。以爲主權者。惟國民獨掌之。若政府。則不過承國民之命。以行其意欲之委員耳。其言曰。政府者何也。即居於掌握主權者。即國民全體與服從主權者。即各人之中間。而贊助其交際。且施行法律。以防護公衆之自由權者也。更質言之。則國民者。主人也。而官吏者。其所備之工人。而執其役者也。

夫政府之爲物。既不過受民之委託。以施行其公意之一機關。則其所當循守之責任。可知矣。故凡可以傷國民自由權之全部。若一部之事。皆當避之。故無論何種政體。苟

使國民不能自行其現時與將來之意欲者皆謂之不正何也苟國民常不能掌握法權則背于立國之大本也盧梭乃斷言曰凡政體之合於真理者惟民主之制爲然耳是故盧梭以爲政體種類之差別不過因施法權之分配如何而強爲之名耳非謂立法權之分配可以相異也蓋立法權者必常在全國人之手而萬無可以分配之理若不爾則一人或數人握之已反于民約之本義而尙何政體之足云所謂施法權之分配者或以全國人而施行全國人之所欲或以一人而施行全國人之所欲或以若干人而施行全國人之所欲即世俗所謂君主政體少數政體民主政體之分也若夫發表意欲即立法權必屬於全國人之責任無可移者且彼之任施法權者無論爲一人爲若干人皆不過一時偶受委託苟有過舉則國人皆得責罰之罷黜之

至委託施法權之事三者之中當以何爲善乎盧梭曰全國人自行施法之權苟非小國必不能實行之且有種種弊端比諸君主政體貴族政體其害或有更甚者故分諸種之官職而嚴畫其權限最爲善矣

盧梭於是取現時英國所循之政體即所謂代議政體者而評論之以爲其分別施法之權洵善也雖然其代議政體尙不復真自由之真義稍有所戾何則代議政體者以若

千人員而代國人任主權者也。故國人得發表其意欲者，僅在投票選舉議員之一日而已。此一日以外，不過拱手以觀代人之所爲。故如此政體，國人雖非永遠捐棄其自由權，而不免一時捐棄之矣。故曰：未得爲真善美之政體也。

盧梭以爲國人票選若干人員而委之以議政之權，固無不可。惟必當明其責任，有負責者，則可隨時黜之。何也？彼若干人者，不過爲一時受託之人，非謂使其人代己握主權，而以己權全付之也。蓋權本不得讓與他人，故亦不得使人代我握之主權，常存於公衆意欲之中，而意欲必非他人可以代表者也。

又言法律者，衆意之形於外者也。我有我之意，代人有代人之意，故立法權決不可使人代我。若夫施法權，則可以代矣。何也？施法權者，不過實行我所定之法律而已。

又言英國人自以爲我實有自由權，可謂愚謬。蓋彼等惟選舉議員之日有自由權耳。選舉事畢，便爲奴隸矣。

如盧梭之言，則議定法律之事，凡爲國民者，不可不躬自任之。斯固善矣。然有一難事焉，在於大國之國民，果能一一躬握此權，而不託諸代人乎？盧梭曰：是固不能。是故欲

行。真。民。主。之。政。非。衆。小。邦。相。聯。結。不。可。難。者。曰。衆。小。邦。並。立。則。或。有。一。大。邦。狡。焉。思。啓。以。侵。犯。之。其。奈。之。何。盧。梭。曰。衆。小。邦。相。聯。爲。一。則。其。勢。力。外。足。以。禦。暴。侮。內。足。以。護。國。人。之。自。由。故。聯。邦。民。主。之。制。實。乎。尙。矣。

盧氏又以為聯邦民主之制。其各邦相交之際。有最緊要者。一事。惜哉。其所謂緊要之一事。未及論叙。而盧氏遂卒。使後人有葭蒼露白之感焉。但度其所謂聯邦民主之制。殆取法於瑞士。而更研究其利弊也。

盧氏以為瑞士聯邦。誠太弱小。或不免爲鄰邦所侵軼。雖然。使有一大邦效瑞士之例。自分爲數小邦。據聯邦之制。以實行民主之政。則其國勢之強盛。人民之自由。必有可。以震古鑠今。而永爲後世萬國法者。盧氏之旨。其在斯乎。其在斯乎。

案盧氏此論。可謂精義入神。盛水不漏。今雖未有行之者。然將來必徧於大地。無可疑也。我中國數千年生息於專制政體之下。雖然。民間自治之風。最盛焉。誠能博採文明各國地方之制。省省府府州州縣縣鄉鄉市市各爲團體。因其地宜。以立法律。從其民欲。以施政令。則成就一盧梭心目中。所期望之國家。其路爲最近。而其事爲最易。焉。果爾。則吾中國之政體。行將爲萬國師矣。過屠門而大嚼。雖不得肉。固且快。意。姑。妄。言。之。願。天。下。讀。者。勿。妄。聽。之。也。

(完)

學說

進化論革命者頡德之學說

中國之新民

二十世紀之天地。開其慕者。今已一年有奇。此年餘之中。名人著述。鴻篇鉅製。貢獻於學界者。固自不少。而求其獨闢蹊徑。卓然成一家言。影響於世界人羣之全體。為將來放一大光明者。必推英國頡德 BenJaman Fild 先生今年四月出版之「泰西文明原理」一書。

頡德者何人也。進化論之傳鉢鉅子。而亦進化論之革命健兒也。自達爾文種源論出世以來。全球思想界。忽開一新天地。不徒有形科學。為之一變而已。乃至史學政治學生計學。人羣學。宗教學。倫理道德學。一切無不受其影響。斯賓塞起。更合萬有於一爐而冶之。取至殺至贖之現象。用一貫之理。而組織為一有系統之大學科。偉哉。近四十年來之天下。一進化論之天下也。唯物主義。昌而唯心主義。屏息於一隅。科學。此指狹義中國所謂格致。盛而宗教。幾不保其殘喘。進化論實取數千年舊學之根柢。而摧棄之。翻新之。

者。也。

進化論之功在天壤。有識者所同認矣。雖然以斯賓塞之睿智。創綜合哲學。自謂借生

物學之原理。以定人類之原理。而其於人類將來之進化。當由何途。當以何為歸宿。竟

不能確實指明。而世界第一大問題。竟虛懸而無薄。故麥喀士日耳曼人社會主義之泰斗也嘲之曰。

『今世學者以科學破宗教。謂人類乃由下等動物變化而來。然其變化之律。以人類

為極點乎。抑人類之上。更有他日進化之一階級乎。彼等無以應也。』赫胥黎亦曰。『斯

賓塞之徒。既倡簡人主義。又倡社會主義。即人羣主義然此兩者勢固不可以並存。甲立則

乙破。乙立則甲破。故斯氏持論雖辯。用心雖苦。而其說卒相消而無所餘。此雖過激之

言。亦實切當之論也。雖然。麥喀士赫胥黎雖能難人。而不能解難於人。於是頡德乃百

尺竿頭。更進一步。於一千八百九十四年。初著一書。名曰人羣進化論。Social Evolution

以解此問題。頡德以為人也者。與他種動物同。非競爭則不能進步。或箇人與箇人競爭。或人種與

人種競爭。競爭之結果。劣而敗者滅亡。優而適者繁殖。此不易之公例也。而此進化的。

運動不可不犧牲箇人以利社會。羣即人。不可不犧牲現在以利將來。故挾持現在之利己心而謬託於進化論者實進化論之罪人也。何以故？現在之利己心與進化之大法無相關故。非惟不相關實不相容故。此現在之利己心名之爲「天然性」。頡德以爲此天然性者人性中之最「箇人的」「非社會的」「非進化的」。其於人類全體之永存之進步無益而有害者也。

頡德以爲人類之進步必以節性爲第一義。節性者何？有宗教以爲天然性之制裁是也。苟欲羣進也，必不可不受此制裁。宗教者天然性之反對者也。補助者也。常有宗教以與人類天然之惡質相抗，然後能促人羣之結合，以使之進步。故宗教家言：「未有不犧牲箇人現在之利益以謀社會全體未來之利益者。宗教之可貴在是而已。」頡德以爲論人羣之進化不可不以生物進化之公例爲其基礎。因首引達爾文之學說以爲前提。達氏之學說其根本思想有二。

第一 一切生物皆有非常之繁殖力。無論何種生物苟一任其生殖而無他力以阻之。則其一雄一雌所產之子孫必至布滿地球。此繁殖力以幾何級數而增進。

參觀本報第二
號第三十一葉

第二。凡一切生物。惟適於境遇者乃能生存。故常順應於境遇。而遞有所變化。其變化之結果。則遺傳於其子孫。而此之變化。非獨在外形爲然耳。即內部之機關亦然。即心理之機能亦然。

因此二者。而自然淘汰之公例出焉。自然淘汰者。謂生物雖恃其繁殖力。可以生存。然以其所產太多之故。不得不競爭。競爭之結果。於是大部分歸於滅亡。而生存者不過一小部分。當其競爭之際。各生物皆有自變化之能力。其變化雖小。而一以適於境遇爲主。於是優而適者獨存。遺其種於後。一切生物。依此公例。經無量世無量劫。以至今日。其間所經過之境遇。至複至雜。故其身體之組織。心智之機能。亦隨之以日趨複雜。一言蔽之。則一切生物。皆常受外界之牽動。而屢變其現在之形態而已。

此實達爾文學說之大概。舉數千年之舊思想。翻根柢而廓清之。爲科學界哲學界起大革命者也。雖然。達氏之所謂優。所謂適者。不過專指現存箇人之利益。或其種族多數之利益而已。達氏之言曰。『無論何等生物。必當常變其狀態。使有益於己。然後可』

以生存。』頡德氏以爲達氏進化論之中心點在此。其所以不完滿者亦在此。

頡氏以爲自然淘汰之目的。在使同族中之最大多數。得最適之生存。而所謂最大多數者。不在現在。而在將來。故各分體之利益。及現在全體之利益。皆不可不犧牲。以爲將來達此目的之用。於是首明現在必滅之理。與現在滅然後羣治進之義。乃進言曰。以尋常人之識見。所最貪者生也。壽也。所最惡者死也。夭也。然死之與夭。有大關係於進化功用者。存何則。彼高等生物。下等生物之別。非以其住世之久暫爲差。而以其傳種之長短。布種之廣狹爲差。按若以住世之久暫。第其高下則動物之壽視人類爲長者。多多矣。故高等生物。其壽命不特不加長而已。往往愈進於高等。而其壽愈短。種族之所以能發達。有時固賴長壽。有時亦賴短命。使當外界境遇變化甚劇之際。則惟短命者。乃可與之相應。何以故。惟短命則交代之事。屢起。於是乎其習慣。其狀態。其性質。等變化甚速。得以適於時代。而自存苟不爾者。以長壽而保持舊態。變化甚緩。不能與外界之變遷相追逐。則其競爭必敗。北而日歸。漸滅。夫物之所以有生。其目的必非在自身也。不過爲達彼大目的。即未來之過渡而已。其所以有死。亦即爲達此大目的之一要具也。故死也者。進化之大原也。

六

頡氏以爲凡物之不進化者則無有死。彼下等簡單之生物。以單細胞結集而成者是也。故其一箇之生物體。俄然可剖分以爲二箇焉。更可剖分以爲四箇焉。分裂又分裂。繁殖以至巨萬而終不死。若是者謂之無限之生命。高等進化之生物。則不然。其種族皆有平均一定之壽限。及限而不得不死。若是者謂之有限之生命。今使既列於高等生物。與他高等者相競爭。而生命仍復無限。則他族之屢屢交代者。其子孫皆多變化。而有順應境遇之資格。我乃持舊態以與之競爭。其種族之敗亡。可翹足而待也。故死也者。進化之母。而人生之一大事也。人人以死而利種族。現在之種族以死而利未來之種族。死之爲用。不亦偉乎。夫既爲未來而始有死。則亦爲未來而始有生。斷斷然矣。案死之爲物。最能困人。記曰。天地之大也。人猶有所憾。人既生而必不能無死。是尋常人所最引爲缺憾者也。故古來宗教家哲學家。莫不汲汲焉研究「死」之一問題。以爲立腳點。嘗綜論之。約有八說。儒家之教。以爲死而有不死者。存不死者。何曰。名故曰。君子疾沒世而名不稱焉。又曰。死或重於泰山。或輕於鴻毛。若何而與日月爭光。若何而與草木同腐。此儒家之所最稱也。其爲教也。激厲志氣。導人向上。然只能

引。進。中。人。以。上。而。不。能。範。圍。中。人。以。下。美。猶。有。憾。焉。此。其。一。道。家。之。教。厥。有。三。派。一。曰。莊。列。派。以。為。牛。死。齊。一。無。所。容。心。故。曰。物。方。生。方。死。方。死。方。生。又。曰。莫。壽。於。殤。子。而。彭。祖。為。夭。其。為。教。也。使。人。心。志。開。拓。然。放。任。太。過。委。心。任。運。亦。使。人。徬。徨。無。所。歸。宿。此。其。二。次。為。老。揚。派。以。為。死。則。已。矣。身。甯。樂。生。故。曰。生。則。堯。舜。死。則。腐。骨。生。則。桀。紂。死。則。腐。骨。腐。骨。一。耳。孰。知。其。極。其。為。教。也。使。人。厭。世。使。人。肆。志。傷。風。敗。俗。率。天。下。而。禽。獸。罪。莫。大。焉。此。其。三。又。次。為。神。仙。派。以。為。人。固。有。術。可。以。不。死。於。是。煉。養。焉。服。食。焉。其。愚。不。可。及。矣。此。其。四。此。皆。中。國。之。言。也。墨氏以為死後更無他事。故所言者惟人世間之事。蓋墨教不以死為立脚也。短喪節葬之說。其其在域外則埃及古教雖死之後猶欲保其遺骸於是有所謂「木乃伊」術者其思想何在雖不能確指要之出於畏死而欲不死之心而已此其五印度婆羅門外道以生為苦以死為樂於是有不食以求死者有餒蛇虎以求死者有臥轍下以求死者厭世觀極盛而人道或幾乎息矣此其六景教竊佛說之緒餘冥構天國趨重靈魂其法門有可取者然其言末日審判死者復生是猶模稜於靈魂軀殼之間者也其解釋此問題蓋猶未確未盡此其七佛說甚至矣謂一切眾生本不生不滅

由妄生分別。故有我相。我相若留。則墮生死海。我相若去。則法身常存。死固非可畏。亦非可樂。無所罣礙。無所恐怖。無所貪戀。舉一切宗教。上最難解之疑問。一喝破之。佛說其至矣。雖然。衆生根器。既未成熟。能受者蓋寡焉。此其八八家之宗旨。雖各不同。要之皆離生以言死。非即生以言死也。所論者既死後之事。非未死前之事也。出世間之言。非世間之言也。宗教家言。非科學家言也。其以科學談死理。圓滿透達。頗撲不破者。吾以爲必推頡德氏此論。夫死之困人也。至矣。雖有英雄豪傑。氣概不可一世。一語及此。鮮有不嗒然若喪。幡然改其度者。公德之所以不能盡羣治之。所以不能進。皆此之由。頡氏此論。雖未可爲言死之極軌。然使人知有生必有死。實爲進化不可缺之一要具。爲人人必當盡之一義務。夫其必不能免也。既如彼。而其關係重大也。又如此。等是死也。等是義務也。其奚擇哉。奚怖哉。奚餒哉。以此論與孔佛耶諸大宗教說並行。則人庶不爲此問題所困。而世運可以日進。頡氏所以能爲進化論革命鉅子者。在此焉耳。

頡氏又言。凡物之有男性女性之別也。亦非爲現在也。非爲生物各箇之利益也。凡以

爲未來計。使適應於時勢而速其變化之率也。有兩生物於此。則必各經過其特別之境。遇各自發達。各有其過去所受之特色。因使之結合焉。調和焉。俾共傳其特色於其子。則此之僅傳單一之特色者。其必有所廢矣。欲結合兩物之特色。不可不結合其舍此特色之細胞。此男女之事。所以爲貴也。凡生物之由生而至死也。其間體內細胞。又屢屢變化。故當其受生也。既受祖宗傳來各種複雜之特色。及其成長也。又自有所受外界熏染之特色。復加於舊特色之內。而一併貢獻於其子孫。此乃種族之所以日進也。然則人生數十寒暑。所以常轉旋其體內細胞而變化之者。凡亦爲未來計而已。自然淘汰。既以未來爲目的。故生物既生。爲未來而存立。故凡爲未來而多所貢獻者。高等生物也。反是者。下等也。代未來而多負責任者。高等生物也。反是者。下等也。故勤勞。爲未來者。則爲優。爲勝。怠逸。爲未來者。則爲劣。爲敗。不見天動物乎。最下等者。產卵則放任之。不復顧。故其卵及其幼兒之大多數。皆常滅亡。稍進。至鳥類。則孵化其卵而復養育之。更進。至哺乳動物。則養育其兒之勞愈多。而在生物界愈占高等之位置。物既有之。人亦宜然。

十

頡德現定此義爲進化論之標準。因持之以進退當世之學說。其言曰。『進化之義。在造出未來。其過去及現在。不過一過渡之方便法門耳。今世政治學家羣學家之所論。雖言人人殊。要之皆重視現在。而於未來少所措意焉。是可爲浩歎也。如所謂社會論。國家論。人民論。民權論。政黨論。階級論等。雖其立論之形式不同。結論各異。而其立脚點。常在於是。即如近世平民主義之新思想。所謂最大多數之最大幸福者。亦不過以現在人類之大多數爲標準而已。其未來之大利。若與現在之多數利益不能相容。則棄彼取此。非所願也。試條論之。自百年以前法國大革命所自出之思想。以迄近世德國社會民主黨所稱述之學說。其最精要之論。不過以國家爲謀公眾利益之一機關而已。胎孕法國革命者。若康輒。若希比沙士。若志的羅。若達廉比爾。諸家。皆一以社會爲簡人之集合體。故不可不以簡人之利益爲目的。社會之義務。即爲現時組織社會之人汲汲盡瘁是也。』其意義未嘗有所謂未來者存也。盧梭祖述此說而益倡之。混國家與社會爲一。其所重者亦在國家多數人民之利益。亦未嘗有所謂未來者存也。英國平民主義首倡之者爲斯密亞丹。其所著原富發揮民業之精神。建設恒產之制度。破壞過去之習慣。以謀現在之利益。而於未來一問題。蓋闕如也。斯密所發起之

新思想。經邊沁、阿士丁、按日人常譯為奧斯、占士彌勒、按約翰彌勒之父也、瑪兒梭士理、嘉圖、世人稱為大彌勒。

按二人皆生計學家、約翰彌勒諸賢之講求益臻完備。皆以現在幸福為本位。以鼓吹平民主義者也。邊沁以為羣學之理想在於增進一羣之利益。而一羣之利益即合其羣內

各人之利益而總計之者也。一切道德皆以此為根原。能自進己之利益者謂之善行。

反是謂之惡行。為利益而犧牲義務可也。為義務而犧牲利益不可也。若此者世稱之

為樂利說。實現在主義之極端也。按顧氏所論邊氏不無太過觀前號邊氏學說自明。此等思想自經約翰彌勒引申

發明之後。以未曾有之勢力深入於英國人之腦中。斯實可謂近世自由主義之導師

也。然其流弊所有固有不能為諱者。約翰彌勒學貫百家。識絕千古。其高深博大之理

想固吾所大敬服。雖然其所論亦以現在之利益為基礎。僅能言國家之所以成立

而於人羣之進化仍無關也。夫國家非人羣之一機關乎。以彌勒之達識。生常進化公

例大明之日。而於「現在者非為現在而存實為未來而存」之理。竟不克見及。不可謂

非賢者千慮之一失也。斯賓塞以進化哲學倡導學界。其大功固不可及。至其羣學之

思想亦不免與彌勒同病。斯賓塞屢言犧牲過去以造現在。而不言犧牲現在以造未

來。無他。重視現在太過。見有所蔽。而於現在必滅之理未嘗厝意也。雖然斯賓塞非全

來無他。重視現在太過。見有所蔽。而於現在必滅之理未嘗厝意也。雖然斯賓塞非全

忘未來者。彼嘗言曰。人羣之進化。實由現在之利益與過去之制度相爭。而後勝於前之結果也。又曰。國界必當盡破。世界必為大同。此皆其理想之涉於未來者也。雖然。彼其所根據者。仍在現在。彼蓋欲以現在國家思想擴之於人類。統一之。全社會未足真。稱爲未來主義也。其在德國有所謂唯物論者。有所謂國家主義者。有所謂保守黨者。有所謂社會黨者。要之悉皆以現在主義爲基礎而已。今之德國。有最占勢力之三大思想。一曰麥喀士之社會主義。二曰尼志埃之簡人主義。尼志埃爲極端之強權論者。前年爲十九世紀末之新宗教。麥喀士謂今日社會之弊在多數之弱者爲少數之強者所壓伏。尼志埃謂今日社會之弊在少數之優者爲多數之劣者所針制。二者雖皆持之有故。言之成理。要之其目的皆在現在而未嘗有所謂未來者存也。三曰頡德氏既臚列諸家之說。一駁難之。因斷言曰。『十九世紀者。平民主義之時代也。現在主義之時代也。雖然。生物進化論既日發達。則思想界不啻不一變。此等幼稚之理想。其謬誤固已不可掩。質而論之。則現在者。實未來之犧牲也。若僅曰現在而已。則無有一毫之意味。無有一毫之價值。惟以之供未來之用。然後現在始有意味。有價值。凡一切社會思想。國家思想。道德思想。皆不可不歸結於此。』此實頡德著書之微意也。

(未完)

學說

樂利主義泰斗邊沁之學說

中國之新民

緒論及小傳

漢宋以後學者。諱言樂。諱言利。樂利果為道德之累乎。其諱之也。毋亦以人人謀獨樂。人人謀私利。而羣治將混亂而不成立也。雖然。因噎固不可以廢食。懲羹固不可以吹。龔謂人道以苦為目的。世界以害為究竟。雖愚悖者猶知其不可也。人既生而有求。樂求利之性質。則雖極力克之。窒之。終不可得。避而賢智者。既吐棄不屑道。則愚不肖者。益自棄焉。自放焉。而流弊益以無窮。則何如因而利導之。發明樂利之真相。使人毋狃小樂而陷大苦。毋見小利而致大害。則其於世運之進化。豈淺鮮也。於是乎樂利主義。

Utilitarianism 遂為近世歐美開一新天地。此派之學說。日本或譯為快樂派。或譯為功利派。或譯為利用派。西文原意。則利益之義也。吾今樂

括本派之梗概。定為今名。

樂利主義遠導源於希臘之阿里士帖替 Aristotiles 伊壁鳩魯 Epicurus 至於近世。

而英國之霍布士 Hobbes 陸克 Lock 謙謨 Hume 復大倡之。而使之確然成一完全之學理。首尾完具。盛水不漏者。則自佐里迷邊沁 Jeremy Bentham 及約翰彌勒 John Stuart Mill 兩先生請先言邊沁。

邊沁英人。以一千七百四十八年。生於倫敦。幼而穎悟。好談玄理。心醉典籍。五歲。家人戲呼爲哲學兒。年十四。入惡斯佛大學。嶄然顯頭角。千七百六十三年。入林亢法學院。學法律及法國大革命起。曾三度游巴黎。察其情狀。經驗益多。歸國後。潛心著述。遂爲近世道德學法理學開一新國土。其最初所著書。即駁擊英國法律之謬誤。當時英民久蟄伏於專制國王詭譎議院之下。驟聞邊沁之論。咸目爲狂。或且讐視之。將構陷以興文字獄。而邊氏不屈不撓。主張已說。始終如一。久之。一世輿論。遂爲所動。卒能以三寸之舌。七寸之管。舉數百年之弊法。而廓清之。使循次改良。以演成今日之治。及至晚年。而邊沁之命名。滿天下矣。列國之宰相及政黨首領。咸尊信其說。施之於政策。述之於演壇。每有所改革。輒踵門叩其意見。而邊氏於當代大人先生。無所交接。惟喜與有道之士游。以千八百三十二年卒。得年八十五。其所著書最有名者。曰一道德及立法。

之原理」 Principles of Moral and Legis. Nation

此書日本陸奧宗光有譯本題曰利學正宗

曰「立法論」 Theory

of Legislation

此書日本田口卯吉有譯本題今名曰「政體論雜記」

Fragment on Government 曰「錯誤論」

Book of Fallacies 曰「裁判制度之方案」 Plan of Judicial Establish. Inment 等。

近百年來於社會上有最有力之一語曰「最大多數之最大幸福」其影響於一切學理。殆與「物競天擇優勝劣敗」之語同一價值目。此語出而政治、治學、生計、學倫、學羣、學法律、學無不生一大變革。而此語之出現於世界實自邊沁始。余別有「最大多數之最大幸福釋義」一篇登次號本報

邊沁最有力之學說。可分為兩大端。曰關於倫理者。曰關於政治者。今請分論之。

邊沁之倫理說

邊沁以為人生一切行誼。其善惡標準。於何定乎。曰使人增長其幸福者謂之善。使人減障其幸福者謂之惡。此主義放諸四海而皆準。俟諸百世而不惑。無論為尊屬於各人之行誼。與關係於政府之行誼。皆當以此鑑定之。故道德云者。專以產出樂利。豫防苦害為目的。其樂利關於一羣之總員者。謂之公德。關於羣內各員之本身者。謂之私德。

邊沁以爲人羣公益一語。實道德學上最要之義也。雖然前此稱道之者。其界說往往不明。夫人羣者無形之一體也。而其所賴以成立者。實自羣內各各特別之箇人團衆。而結構之。然則所謂人羣之利益。舍羣內各箇人之利益。更無所存於。是邊氏乃創爲公益私益是一非二之說。

將欲顯真。必先破妄。邊沁乃於其「道德及立法之原理」書中。首取舊道德之兩說而料揀之。其一曰窒欲說。其二曰感情說。

邊沁以爲窒欲說之目的。往往使人去樂而就苦。其於樂利主義。最相背馳。奉此說者。有兩種人。一爲道學家。一爲宗教家。道學家之窒欲。生於希望。將以此釣名譽也。宗教家之窒欲。生於畏懼。將以此避冥罰也。夫道學家亦何嘗能棄樂利。其所謂名譽。即樂利結果之大者也。特避其名而不居耳。至於宗教家。則因野蠻時代之人類。其智識狹陋。其人格卑庸。其胸中常爲畏懼之感情所刺激。因利用之以張其軍。寢假而使人專投身於苦境。以爲美談。是所謂拂人之性。雖名之曰人道之蝨賊。殆無不可。

按邊氏此說。不無太過。窒欲主義者。其目的必非使人去樂而就苦也。蓋人類有高

等性。Sensibility 與尋常動物不同。故於普通快樂之外。常有所謂特別高尚之快樂者。此一者或不可得。兼則毋甯舍其普通者。以求其高尚者。莊子曰：「民食芻豢。麋鹿食薦。螂且甘帶。鴟鴞嗜鼠。四者孰知正味。」蓋人之智度不同。則其所覺爲苦樂者亦自不同。故夫婆羅門之苦行爲涅槃之樂也。佛教之苦行爲淨土之樂也。耶教之苦行爲天國之樂也。彼且視此土爲五濁惡世。尋常人所耽肉體之樂。彼以爲天下之至苦。莫過是也。夫人見豚犬之食稼也。輒欲作嘔。庸詎知所謂至人者。不有見吾人聲色貨利之快樂而欲作嘔者乎。婆羅兩教之苦行尚有如邊氏所謂出於畏懼心若佛說則純是求高尚之樂而已其望望然去之自固其所然則邊氏之說不足以爲難明也雖然厭世主義行則人道必破壞。觀於印度其前車矣。邊氏殆亦有爲而發之言也。

所謂感情說者。謂以己之好惡爲是非者也。邊沁以爲持此說者。其權衡事物也不以人羣之實際爲尺度。而以一己之感情爲尺度。其中復分數派。(甲)良知派 Moral Sense 謂吾人之本性能告我以某事爲善某事爲惡也。(乙)常識派謂以人類之習慣而知其爲善爲惡者也。(丙)正理派 Rule of Utility 謂有萬古不易之理。以明示正邪者

也。(丁)性法派 Law of Nature 謂萬物有自然之律。能別其善惡邪正者也。而考此等種種之義說。其立論根據地。一皆歸本於自己之感情。此亦一是非。彼亦一是非。同主。張正理。同論一事。而或謂之善。或謂之惡。言人人殊。推諸良智常識。性法等派。莫不皆然。斯皆不遵名學之公例。未定界說。而遽下論斷者也。若是乎。論者之所謂善惡。果皆空漠而無朕。殺雜而無準也。

邊沁既取羣說廓清而辭關之斷定。以苦樂爲善惡之標準。國進論夫有立法之責任者。不可不以保護人類之樂利而捍禦其苦害爲目的。雖然。苦樂也者。至不齊而常相倚者也。故欲定善惡之標準。不可不先明苦樂之價值。邊氏乃創爲苦樂計量之法。謂苦樂之量。有大小。取大樂去小樂者。謂之善。取小樂去大樂者。謂之惡。其計量之法。(一)較苦樂之強弱。(二)較苦樂之長短。(三)較苦樂之確否。(四)較苦樂之遠近。此四者皆直接就其苦樂之本體而可表見者也。(五)較苦樂之增減。謂緣甲樂而生乙樂。緣甲苦而生乙苦者也。(六)較苦樂之純駁。謂緣甲樂而生乙苦。緣甲苦而生乙樂者也。此皆就一人所感受而計之者也。(七)較苦樂之廣狹。即以感受苦樂人數之多。

寡為其價值之差率者也。夫兩樂相權則取其重兩苦相權則取其輕。此人類之公性情也。而尋常寡識之流往往認大為小認小為人遂至為小利害所註誤而人治日以不進故邊沁以為計量之法不可以不審即常取苦樂二者之量比較相消其樂餘於苦者則名為善其苦餘於樂者則名為惡然後一切行誼之真價值乃出焉。

案鄙意欲增一較苦樂之先後一條。蓋先苦而後樂者其樂之量可增倍。後苦者其苦之量亦增倍。此義雖似包含於長短條內然長短則就同性言先後則就異性言也。

邊沁又曰苦樂者不惟隨其量而生差別亦隨其所自出之原因而生差別。若是者名曰種類差別種類差別於樂有十四：(一)感覺之樂。專就五官所感受者言復分為九：(一)味官

官之樂(五)聽官之樂(六)視官之樂(七)色慾之樂(八)健康之樂(九)新奇之樂(一)富財之樂(二)技巧之樂(四)友交之樂(五)命令之樂(六)權力之樂(七)信仰之樂(八)慈惠之樂(九)惡意之樂。惡下

英文之 *pleasure* 也。人性常有以他人之痛苦為己之快樂者。其最甚者如張獻忠之非殺人則食不咽。如孫皓之樂觀人與猛獸鬥。其尋常者如人宰割禽獸以自養。好觀危險駭人之戲劇。皆其類也。

(十)記憶之樂。謂人嘗享某種快樂。雖事過境遷而每一念及則前此之樂歷歷如在目前者。(十一)想像之樂。記憶屬既往。豫期屬將來。此則既往現在

未來皆兼者。(十二)豫期之樂。(十三)聯想之樂。指因一樂而引出他樂者也。如圍棋本技巧之樂也。然其所以樂者。不專在技巧。因而引出權力之樂。兩者相合。成爲(十四)救拯之樂。謂於苦時而以心中之現象救之者也。於苦有十一：(一)缺亡之苦。(二)感覺之苦。(三)拙劣之苦。(四)仇敵之苦。(五)惡名之苦。(六)信仰之苦。(七)慈惠之苦。謂他人或他動物受苦。(八)惡意之苦。謂見己所憎之人或動物享快樂而憤然不平者也。(九)記憶之苦。(十)想像之苦。(十一)豫期之苦。(十二)聯想之苦。於諸種中復爲自動他動之兩大別。即慈惠之苦樂。惡意之苦樂。爲關於他人者。其餘皆爲關於己者是也。此就客觀的分類之法也。若就主觀的分類。則復區爲單純苦樂。複雜苦樂之兩種。單純者其感覺只爲一現象者也。複雜者其感覺常含兩現象以上者也。其別復三：(甲)數種之樂相和合。(乙)數種之苦相和合。(丙)一種或數種之樂與一種或數種之苦相和合。尋常人析理不精。往往認複雜爲單純。此苦樂所以屢相衝突。殺亂而失其真相也。

此邊沁苦樂性質分類之大略也。雖然。邊沁所重者。仍在量而不在性質。即所自出之意。以爲苟其樂之量強弱長短相等。則最粗之小兒玩物與最優美之詩歌。無所擇一言蔽之。則邊沁計量之法。即(第一)比較種種樂相互之量之大小。(第二)比較種種

苦相互之量之大小。第二比較種種樂與種種苦相消之量之大小。凡百行誼之善惡以此為斷。

案邊氏此論大為時賢所詬病。以為是禽獸之教也。既經為人。而僅以快樂為無上之目的。則與伊壁鳩魯之育豚學說何異哉。伊壁鳩魯希臘主樂哲學之鉅子也。時人笑之謂其學說惟豚為適用耳。於是約翰彌勒病之起而損益其說。謂別擇苦樂不可不兼量與質之二者。不徒校其多少。又當校其高卑。因立出知力的快樂。思想的快樂。道德的快樂。諸名目。雖然此實與邊沁之說首尾不相應也。夫謂樂有高等下等之分。然其所謂高下者。又將以何為標準而定之乎。彌勒乃云取決於輿論。Hedonism 是亦不外邊氏所謂感情說中常識之一種。其不免邊氏之呵明矣。且彌勒之意必以肉慾之樂為下等。以智德之樂為高等者也。若採輿論則高下不易位者幾希矣。故論者或謂彌勒用樂利派之名。而襲直覺派 Utilitarianism 之實。非無故也。然則邊沁之說。果如論者所譏歟。曰。是不然。苟所用擇之之術既極精。則必能取其高等者。而棄其下等者。何以故。凡高等之樂。其量必大。下等之樂。其量必小。故高等之樂。常與苦絕對。下等之樂。必與苦相倚。故用邊沁較純較一例。其量之大小自見。夫樂之

最下等者聲色貨利是也。然聲色之樂每當酒闌燈灺雨散雲消其淒涼更甚於平時。貨利之樂往往心計經營患得患失其煩惱亦過於貧子。然則精於苦樂計量之術者其果何擇也。故由邊氏之說雖謂天下但有智愚更無賢不肖可也。其不肖也皆由其愚也。算學不明以苦為樂以害為利也。侯官嚴氏曰：「天下有淺夫有昏子而無真小久真實之利則不與君子同術固不可矣。人品之下至於穿窬極矣。朝攫金而夕敗露。取後此凡可得應享之利而易之。此而為利則何者為害耶。」即演邊氏之意。邊氏不言魂學者也。故其所謂樂只在世間而不及出世間。彌氏補之其理想誠高一著。然邊氏之意雖不及此。若其術則已圓滿無憾矣。彌氏增之得無蛇足耶。得無矛盾耶。樂之最。高尙者莫如佛說華嚴佛知夫世間樂之無常也。惟無常故樂之後將承以苦而苦之量愈增也。此吾所謂較先後之說。所以不可不補入。故毋竊取煩惱根而斷之。忍小苦以求長樂尋常。貪肉慾之樂者佛說謂之認賊作子。故佛最精於算學者也。最善用邊氏計量之法者也。若邊氏則雖能知其術而未能盡其用者也。抑邊氏學所以為世詬病者猶不止此。天下不明算學之人太多。彼其本有貪樂好利之性質而又不求真樂利之所存。一聞樂利主義之言輒借學理以自文。於是競沈溺於淺夫昏子之所謂利而流。

弊。遂。以。無。窮。邊。氏。之。論。幾。於。教。孫。升。木。焉。故。教。育。不。普。及。則。樂。利。主。義。萬。不。可。昌。言。
 吾。之。欲。演。述。邊。沁。學。說。也。久。矣。徒。坐。此。兢兢。耳。雖。然。是。豈。可。以。為。邊。沁。論。也。邊。沁。自。
 教。卿。治。算。學。而。卿。顧。不。治。算。學。顧。自。託。於。邊。沁。之。徒。邊。沁。不。受。也。學。者。苟。深。知。此。義。
 焉。則。吾。之。譯。此。其。亦。免。於。戾。矣。

既定苦樂為善惡所從出。而苦樂之所從出則何在。乎。前記苦樂之種類。謂苦樂以何緣因而
 有苦邊沁以為有四種制裁。PAIN (一) 天然的制裁。HEAVENLY PUNISHMENT 謂不出人力

神力之干涉。任物理自然之運行而生苦樂者也。(二) 政治的制裁。POLITICAL SANCTION

由主權者君或代表主權者如行政官司法官之類之意。科以賞罰而生苦樂者也。(三) 道德的制

裁。MORAL SANCTION 亦名為輿論的制裁。其苦樂本無一定。但因相傳之習慣。故有毀譽。

有毀譽。故有苦樂也。(四) 宗教的制裁。RELIGIOUS SANCTION 謂以神明之力。直接而於現

世來世加吾人以賞罰。緣是以生苦樂者也。邊沁之提出此四制裁者。何也。彼既以苦。
 樂。為。善。惡。之。標。準。然。則。以。何。術。使。人。為。善。去。惡。固。不。可。不。就。其。好。樂。惡。苦。之。性。而。利。導。
 之。於。是。所。以。使。人。苦。使。人。樂。者。不。可。不。留。意。焉。則。此。四。者。是。已。邊。氏。以。為。天。然。之。制。裁。

非可以人力改移也。而宗教之事。又其所最不肯措信者也。故邊氏欲實行其主義。以進世界於最大幸福。首自改良政治。改良道德之兩端始。

邊沁乃立兩界說。曰簡人之倫理 *Private ethics* 即屬於道德之制裁者。曰立法之術 *Art of legislation* 即屬於政治之制裁者。

倫理者。使人能得最大幸福之術也。簡人之倫理者。人人自導引已之行。動使進於幸福之術也。而政府之立法。即所以使全羣之人得最大幸福之術也。邊沁

乃言曰。人道所當勉者有三事。一曰思慮 *Prudence* 謂對於自己而盡其義務者也。言

他而言思慮者。彼以為苟能善算善擇。則必不至陷於苦而為惡也。一曰忠直 *Honesty* 謂勿毀傷他人之幸福也。三曰慈悲 *Benevolence* 謂常以增進他人幸福為心者也。然人何以必要正直。必要慈悲之故。邊

沁未能明言。雖有所言。亦涉模稜。故後人持以難之。以為樂利主義不能成立之證。案邊沁常言。人道最善之動機。在於自利。又常言。最大多數之最大幸福。是其意。以

為公益與私益常相和合。是一非二者也。而按諸實際。每不能如其所期。公益與私益。非惟不相和合而已。而往往相衝突者。十而八九也。果爾。則人人求樂求利之主。義。遂不可以為道德之標準。是實對於邊沁學說全體之死活問題也。故後此祖述

斯學者不得不稍變其說以彌縫之。如阿士丁 (Justin) 謂樂利主義爲上帝垂示之
 成典。古羅特 (Grotius) 謂對於公利之義務更過於私利。而約翰彌勒亦增計量之法
 爲計質。凡所以爲邊氏調護也。雖然其與邊氏立說之根柢既已相反。故反對派曠
 之曰。此樂利主義家之遁詞也。此樂利主義家之降敵也。果爾則樂利主義遂不能
 成立乎。吾非欲以此主義易天下。故吾不必竭力爲之辯護。雖然苟辯護之則亦非
 無說也。日本加藤弘之嘗著一書曰「道德法律進化之理」其大意謂「人類只有
 愛己心耳。更無愛他心。而愛己心復分兩種。一曰純乎的愛己心。二曰變相的愛己
 心。即愛他心也。愛他心何以謂之變相的愛己心。加藤之意謂愛他者凡亦以愛己
 也。且有時因愛己之故。而不得不愛他也。此變相的愛己心。(即愛他心)復分兩種。一
 曰自然的愛他心。二曰人爲的愛他心。人爲的愛他心亦謂之教育的。蓋最後起。積
 習而成性者也。自然的愛他心又分爲二。一曰感情的。二曰智略的。何謂感情的。蓋
 已所親愛之人。如父母妻子兄弟之類其所受之苦樂幾與己身受者爲同一之關係。故不覺以
 其自愛者愛之。蓋如是然後已心乃安其愛之也。凡爲我之自樂也。此不徒施諸平

等者爲然耳。乃至乎畜之犬手植之花亦常推愛焉。所謂感情也。何謂智略的。或愛他以避害。或愛他以求利也。臣之於君也。奴隸之於主人也。其愛之也。畏之也。是避害之說也。彼此通商。願彼之商務日昌。彼昌而我亦有利也。是求利之說也。兩者皆生於智略也。』云云。加藤之說。實可以爲邊氏一大聲援。蓋因人人求自樂。則不得不生出感情的愛他心。人人求自利。則不得不生出智略的愛他心。智略中之避害的。惟野蠻時代多有之耳。至其求利的。則愈文明而愈發達。而有此兩種愛他心。遂足以鏈結公利私利兩者。而不至相離。且教育日進。則人之感情愈擴其範圍。昔之以同室之苦樂爲苦樂者。淺假而以同國同類之苦樂爲苦樂。其最高者。乃至以一切有情衆生之苦樂爲苦樂。故康南海常言『救國救天下。皆以縱欲也。縱其不忍人之心。則然也。』而譚瀏陽之仁學更發之無餘蘊矣。若是乎。則感情的愛他心。其能使私益直接於公益者。一也。強權日行。強權謂強者之權利。其相亦有多種變化。加藤氏言之最詳。吾所著飲冰室自由書。有論強權一篇。可參觀。則人之智略愈擴其範圍。苟不愛他。則我之利益遂不可得。而將終儕於劣敗之數。生計學家之由重商保護政策而變爲自由貿易政策也。近世君主貴族之讓權於平民也。皆由智略的愛他心迫之使然也。故人不欲自求樂利。則已荷其欲之。則不得不視全羣之諸類此者尙多。不能枚舉。

樂。利。寢。假。且。不。得。不。祝。他。羣。之。樂。利。若。是。乎。則。智。略。的。愛。他。心。其。能。使。私。益。直。接。於。公。益。者。二。也。夫。邊。沁。所。謂。最。大。幸。福。者。謂。將。其。苦。之。部。分。除。去。而。以。所。餘。之。樂。爲。衡。也。而。一。羣。之。公。益。不。進。則。羣。內。之。人。其。所。苦。必。多。於。所。樂。故。直。明。算。學。而。精。於。計。量。之。法。者。則。本。有。不。以。公。益。與。私。益。並。重。者。也。苟。猶。私。爾。忘。公。焉。則。不。過。其。眼。光。之。短。思。慮。之。淺。不。知。何。者。爲。真。樂。真。利。何。者。爲。最。大。幸。福。而。已。非。能。應。用。邊。沁。之。學。理。者。也。由。此。觀。之。則。邊。沁。之。說。其。終。顛。撲。不。破。矣。雖。然。無。教。育。之。人。不。可。以。語。此。以。其。無。教。育。則。不。能。思。慮。審。之。不。確。必。誤。用。其。術。以。自。毒。而。毒。人。也。故。邊。氏。之。學。說。必。非。能。適。用。於。今。日。中。國。之。普。通。學。界。者。也。但。以。魏。魏。一。大。師。之。言。其。影。響。既。已。披。靡。百。年。全。世。界。之。境。象。緣。之。而。一。變。則。吾。學。界。之。青。年。又。焉。可。以。不。研。究。之。吾。故。紹。介。其。說。而。反。覆。言。其。真。相。至。再。至。三。焉。其。猶。有。誤。會。焉。謬。託。焉。者。則。非。吾。之。責。也。

(未完)



學說

樂利主義泰斗邊沁之學說

(續第十)
(五號)

中國之新民

邊沁之政法論

邊沁之學說。其影響於社會最大者。則政法論也。今一一略敘之。

(第一)主權論 主權者代表一國。而國中一切官職。皆由其所左右者也。邊沁以爲此主權不可不歸諸人民。何則。政治之目的。在爲國民謀最大幸福。故他人代爲謀。不如國民之自爲謀。昭昭然也。但如前此盧梭等所謂國民全體最大幸福者。邊沁以爲其範圍太廣。漠能言而不能行。故不如從多數焉。於是定主權所屬。當在一國中有權選舉之人民。人民必具如何資格然後可有權選舉邊沁別有所論詳下節

(第二)政權部分論 立法行法司法三權鼎立之說。自希臘之亞里士多德。既已論及。至孟德斯鳩而大倡之。美國獨立。採其學理。著諸憲法。於是諸國靡然效之。此義屢成金科玉律矣。惟邊沁駁之。以爲有所未備。邊沁曰。若謂國家之政權。盡此三者而已。

而其所闕漏者有二大政。一曰選舉議員之政。二曰解散議會。指半途解散者之政是也。論者

每以解散國會為行政長官之一任務。今列國解散議會之權大率在首相是甚謬也。國會為一國至重

之地位。今不及期而解散。其關係自不輕。行政官者立法官之次也。今舉此權以畀之

其悖理亦甚矣。至選舉議員實為本中之本源。今之政論家每視為民間一瑣

事。僅託司法官監督之而已。是不潔源而欲清其流也。故邊氏以為於三權之上必更

立一政本之權。而此三職者皆自之出。

(第三)論政本之職。邊氏既立政本職。以為一國最上權。若是則此職當何屬乎。曰

能盡此職之義務者。必在人民。於何知之。曰徵諸理論而知之。驗之比較而知之。何謂

徵之理論。夫政治固以最大多數之最大幸福為目的者也。國中最大多數者。非人民

而誰人之本性。莫不好其利己者。而惡其害己者。故以此權歸之。其必能盡此責任。無

疑也。此一證也。凡各人一己之私事。有時不能躬親。而託諸代理人。其以己意所擇之

代理人。多能盡職。以此推之。則合各人以成一國。其委託公事之代理人。亦猶是矣。此

二證也。何謂驗諸比較。夫以千萬人而謀千萬人之幸福。以視夫一人或數人謀之者

二證也。何謂驗諸比較。夫以千萬人而謀千萬人之幸福。以視夫一人或數人謀之者

二證也。何謂驗諸比較。夫以千萬人而謀千萬人之幸福。以視夫一人或數人謀之者

其宅心必較公正而用意必較周密彼一人之君主數人之貴族雖極賢智豈願肯犧牲一己之幸福而爲人謀哉豈願使其他多數人之幸福加已一等哉此三證也故邊氏以爲政本之職舍國民莫屬也。

按邊氏謂當有政本以總此三權其理固不可易蓋苟鼎立而不相統則易陷於政權分裂之弊而危及國家前途不少也雖然凡諸權者必各有代表之之局院而其權乃得實行如國會之代表立法權政府之代表行政權理官之代表司法權是也若此政本權者將以何局院代表之耶邊氏既謂此權在國民然今日之國必非能如疇昔之雅典斯巴達集全國市民之一場也其勢不得不選舉代議者若是則亦與下議院之性質有何差別徒添出一議院而於邊氏所謂政本之意仍無當也余未能得邊氏原著之書盡讀之不過據譯本及他書所引耳竊意邊氏必當有說以處此姑列所疑以俟考而近世主張君主主權說者或遂以此最上之政本權謂當歸於君主而箇人之利益被蹂躪者多多矣故立言不可以不慎也。

(第四) 議員全權論

邊沁曰凡立法官必當有全權既被舉爲議員則其在職中不

得受他人之掣肘。使之得行其志。以副一國之輿望。而謀人民之利便。此爲第一要事。
 (第五)廢上議院論。邊沁又論議院。只可有一。不能有二。其言曰。論者或謂於第一
 院即下議院之外。尙當別設所謂第二院即上議院者。使貴族與平民共政權。此頑舊之齷齪言也。
 貴族之世襲壟斷此大權。有百害而無一利。夫豺狼害人者也。然時或殺之而用其皮。若
 夫上院之貴族。其害民甚於豺狼。無力殺之。則亦已耳。既殺之。則並其皮亦不可用也。
 試舉其害。一曰誤時。蓋每事必經兩院之討論。空費時日也。二曰耗費。蓋既立上院。則
 其任議員之貴族。勢不可不予以俸廉。以民脂而供國蠹。何爲也。三曰以少數壓多數。
 蓋當上院多數之意見與下院多數之意見不合也。而兩院合議之。則下院亦必有少數。
 與上院同意者。若以此獲勝。是真多數爲僞多數所壓也。四曰使政界日加混雜。夫政
 出多門。非國家之福也。既有下院以代表民意。而復以上院掣肘之。是治絲而棼也。其
 無益也如此。其有害也如彼。故吾以爲上院者。不過貴族政體之餘孽。苟在真文明之
 國。不可不芟夷蕪崇。而勿使能殖也。

按約翰彌勒李拔等。皆主張兩院之利。力駁邊沁說。語繁不錄。但今六大洲中。置國

會者不下七十國。除日耳曼列邦中有一二小國僅行一院制。餘則皆從二院制。蓋亦利害相權。舍此取彼耶。邊說未盡可據也。

(第六)普通選舉論 下院議員之選舉權。學者有兩異說。一曰普通選舉。二曰限制選舉。而邊氏則持普通論者也。其立法論綱之緒言曰。選舉之權利不可不公。諸於衆人。若曰甲宜有而乙宜無。則不可明言其可以無之之理。夫下流貧者之幸福亦人羣幸福之一部分也。其關係於一羣之榮悴者與彼上流富者之幸福何擇焉。而爲政者妄生差別焉。此吾所大不解也。夫所以必舉立法權而畀諸民間者何也。將以坊主治者之弄權也。而以此權獨歸於一部少數之人。其矛盾孰甚也。云云。其言可謂深切著明。雖然邊氏之意。固非能謂全無限制者。不過其限制之法。不以貧富耳。彼又言曰。凡人不論男女。苟未成年者。不得有選舉權。其理有二。(一)未成年者不能躬親各事。勢不得不怙恃他人。(二)以年限不以人限。則其限不過暫時之事耳。於普通之義無悖也。既而又曰。女子及未成丁之男子。不能識字讀書者。皆不得有選舉權。此邊氏普通論中之限制論也。

(第七)直接選舉論 選舉議員之法。復有兩異說。一曰直接選舉。謂由選者直投票以舉被選者也。二曰間接選舉。謂由選者投票以舉代選者。復由代選者投票以舉被選者也。邊沁則持直接論。言間接之弊有二。一曰使議員對於人民之責任較輕。弊一。間選人數勢必較少。易生朋黨弊二。

(第八)匿名投票論 選舉法中。又有記名匿名利害之爭。邊氏則主匿名論者也。彼以爲記名有兩大弊。一曰脅嚇。謂富豪之家。其手下傭役服屬之人不少。或不喜其主人而欲舉他人。則有所懼而不敢也。二曰賄囑。謂欲中選者。輒以財力通路。使小民貪一時之小利。以放棄正當之權利也。故其立法論綱。持秘密之論甚強。

(第九)議員任期論 邊沁以爲每年選舉。於理最完。其利不一而足。而尤著者有二。一曰議員有溺職者。得早罷之。毋使久尸其位也。二曰抑制議員之野心。使其有所憚而不敢害羣也。雖然。其制亦有可難者。曰屢屢選舉。徒滋冗費。一也。選舉競爭。屢生激動。二也。時期過短。或使一人不能終其議政之業。三也。故邊氏之論。各國實行之者少。而任期不許過長。實天下之通義也。

(第十) 論議院起案權

前此各國。或雖有議院。而議員無自起草法案之權。如古代之斯巴達。近世拿破侖時代之法國。是也。邊沁以爲議院不可不有此權。其理有三。(一)使起案之權全歸行政官之手。則議員自放棄其識見有爲之士。無從展其驥足。而議院之政治思想。日以萎微。(二)起案權全在行政官。則當其欲行某弊政也。議院雖得箝制之。至欲求先事防弊之法。則議院之術窮矣。(三)議員若無起案權。惟就行政官所提出之案。討論其得失而已。則議院欲示其實力。惟有反對以廢棄原案之一法。屢激於意氣。或至並其良者而廢之。故惟使政府議院同有起案權。則此三弊者可以蠲除。

(第十一) 論行政官專職

邊沁以爲行政官之職。宜以一人專任。一事其理有十五。(1)以一人當其職。則天下之耳目集之。(2)禍害之責歸於一身。(3)怨恨之來。無人分之。(4)利己之私。無人助之。(5)曠職之責。無可推諉。(6)有爲之譽。無人奪之。(7)人民愛敬。得自專之。此七者皆所以全行政官之道德者也。(8)負責任。則不得不發奮。愈發奮。則智慧聰明。愈出焉。此開官智之妙術也。(9)數人共事。則互相推諉。而必惰。一人專責。則無所逃避。而自勤。此勸勤勉之法門也。(10)若職權不專屬一人。則不能獨行。已見。(11)不能

不常詢同僚之意嚮。(12)屢受無謂之疑問。(13)屢起無益之爭辨。(14)以此四障故施政不能迅速。(15)以此五障故屢失時耗費為國家之累。此六者皆所以除行政之阻力者也。

案前述邊氏所論立法官各條。在泰西立憲國固屬最切之問題。以今日中國觀之。則貧子說金而已。獨此條則直接以針砭中國時弊之言也。天下安有一部七長官。

今制各部皆有一管部二尚書四侍郎而能舉其職者哉。

(第十一)行政首長論 行政官必有首長。即指君主或大統領而此首長當由世襲乎。當由選舉

乎。邊氏則主張選舉之說。其言曰。無論何種政體其掌行政之大權者不可不自人民出身。苟非爾者必為人民之敵。專制君主固敵也。立憲君主亦不免於敵。若使一國人立於其治下。是受治於敵人也。

案或有疑於此說。謂如今日英國號稱政體最美之國。是邊氏之論得毋太酷乎。不知英國行政之首長實在人民出身之大宰相國王則有其名無其實也。讀前號鄙著君主無責任義一篇自明。

(第十二)行政官責任論 邊沁曰。凡立一法者必以其法之實行為目的。欲其實行。

則必使之有不得不實行者。此責任之所以必當明也。苟其不明則所謂最大多數最大幸福之宗旨遂將掃地明之之實奈何。則懲罰是也。論者謂僅以賞譽可以勸職。雖然。畏罰之念過於趨賞是人類之天性然也。故與其恃賞毋寧恃罰。罰行政官有三法。一曰治罪。二曰贖刑。三曰褫職是也。故必據此三要以定條例。將議院彈劾之權著諸憲法。然後責任之實乃可舉。雖然。又不徒法律上之懲罰而已。若輿論亦一種無形之法。制也。然必在立憲之國。政治一切公布。言論一切自由。然後輿論乃有力。故苟無憲法。無民權而欲以他力箝制強暴病民之政府。其道無由。

(第十四)論選擇司法官之法。邊沁曰。使人民自選立法官。宜也。使之並選司法官。非所宜也。蓋司法官之性質。能力孰適孰否。決非人民所能知也。苟使其選之。則一政黨之首領。必有與法官相結託而謀其私利之事。是實公益之蠹賊也。或有謂使議院公舉之者。邊氏以爲議院不能知司法官性質能力之適否。與人民同。又有謂由行政官委任之者。邊氏謂其弊有三。(一)行政官決不能知誰某之可當此職。(二)使行政官選司法官。則權力集於一處。其危害莫大焉。(三)行政官與司法官相結。則立法權必爲所

蹂躪。故邊氏謂必當定一資格而使法官中合於此資格者一人或數人專任選舉之事。雖然彼又論法官若有失職者則當由人投票以彈劾之罷免之。然約翰彌勒謂此論流弊甚多。反開法官以趨避之路云。

(第十五)論陪審官 陪審官之制孟德斯鳩李拔等皆極稱道之。惟邊沁則大以爲不可。其言曰。裁判之有陪審。非無利益。然利不足以償弊也。故非萬不得已。必不可用。請舉其弊。(一)使法廷有纏擾紛雜之憂也。(二)使法官對於公衆而輕其責任也。(三)選擇陪審人甚覺繁難。徒使一人或衆人即指陪審者空費其日力也。(四)訟獄不得速決。使原被兩造俱生煩厭也。邊沁於是別立准陪審官之法。即於每府縣中定一資格。擇出若干人。以抽籤之法。使應其役。苟遇疑難之案。則徵集之云。

此邊沁氏政法論之大概也。要之邊氏著書雖數十種。其宗旨無一不歸於樂利主義。如項莊舞劍。意在沛公。如常山蛇陣。首尾相應。圓滿周徧。盛水不漏。雖謂樂利主義之集大成可也。更以一言概括之。則邊氏之意。以爲凡舉一事。立一法。不論間接直接。苟能使過半之人民得利益者。皆可取之。其使過半之人民蒙損害者。皆可捨之。無論世

俗所稱若何。大聖若何。鴻哲若何。明君若何。賢相苟其所發論所措施。與此正鵠相繆。戾者則昌言排擊之。無所顧戀。無所徇避。快刀斷亂麻。一舉碎黃鶴。善哉善哉。此所以邊氏之論一出而全地球之道學界政治界劃然爲一新紀元。蓋有由也。更質言之。則邊沁實英國學派一重要之代表人也。英國今日樂利之結果。其食邊沁之賜者非一二也。邊氏亦人傑哉。若夫貌襲其似不究其原。以獨樂獨利而自託於邊氏之徒。恐邊氏有知必當戟手於九原曰。是非吾子吾賊也。

完

邊氏之說博大精深。其著書浩如烟海。著者既未能徧讀。而各譯本中亦未有薈萃其精義爲一篇可供重譯者（西籍中當或有之。恨未得見）本篇之作。以有限之日力。涉獵原著兼取材於各書所徵引者。頗極艱辛。雖然東鱗西爪。其不能盡揭邊氏學說之精華。無漏無誤也。明矣。茲將所引用書目列後。學者欲窺全豹。請更就左記各籍而瀏覽之。

陸奧宗光譯 利學正宗

邊沁原著 Theory of Legislation.

中江篤介譯 理學沿革史

綱島榮一郎著 西洋倫理學史

同 主樂派之倫理說

山邊知春譯 倫理學說批判

竹內楠三著 倫理學

田中泰麿譯 西洋哲學者略傳

杉山藤次郎著 泰西政治學者列傳

小野梓著 國憲汎論

岡村司著 法學通論

有賀長雄著 政體論

