

倫理與時間

羅 光

緒 論

近世紀是動的世紀，一切都在動；動的還很快。你在街頭少立，眼前祇有一片朦朧，看不清一物一人，烏烏的汽車，轟轟的電車，都如風一般疾轉而過。空着兩手的行人，也不一步一步地穩着走，提起腿似乎在跑。若抬頭望天空，則有動的更快的飛機，你在街頭看了這種現象，轉念一想，人家都趕着動，為何我偏站着，「走吧」！你也就提腿趕路了。

你在回家念報紙，報上一個大標題，某派內閣成立，你以為變亂就此停止。明天或後天報上却有一個大標題，這派內閣解職，你驚慌變故仍然活躍。接着報上就有另一派內閣成立的標題，接着又有這派內閣的傾倒。你看了幾次大標題後，驚慌的心理已失掉了，你以為政體的動是當

然的事件。

再進一步，你去讀學術史，閱了第一章，你以為所講的都很對，到了第二章，却不期出了完全相反的學說，你覺得相反的話說的竟有理。繼續讀第三章，你找到一種攻擊前兩章的學說，你驚嘆第三章的學者，見解高明。再翻開第四章，學說又自成一派。你愈翻愈新奇，學術史翻完了，你只念了一羣互相攻擊的學者，覺着誰也有理，又覺着誰也無理。你便要說：大約是如此，學術該是這樣動！近世紀是動的世紀，養成了一種動的心理，以為凡物凡事都非動不可了，動以外無物體。所以進化兩字推用於一切事體上。

我於今若拉着一位正在動的青年學者，正色地說：「倫理不變動！」青年學者睜眼望着我，看我也還是一位青年，然而他口中就必露齒而笑說：「你的頭腦真迂闊。」

我很抱歉，汗闊的罪名竟嚇不住我。我還是要向大家講一遍倫理真是不變。

一

怎麼講呢？宇宙間豈能有不變的倫理？考之史乘，考之民族學，倫理未有不受時間的影響的。文武周公時的倫理，還合於中華民國嗎？南美土人的原始倫理，還適用於歐洲嗎？一個時代有一個時代的倫理，一個民族有一個民族的倫理，乃社會學的定論。多少民族學家，詳考初民的生活，其中不少的事例在初民以爲合於倫理，而照我們看來，則已大逆不道了。例如父母老病將死，親子不迨其終，即早殺了他們，初民認爲減少老人們的痛苦，實屬孝道，然我們則視爲弑逆叛道。中華民族的歷史，也不缺這種事例，前代多少倫理制度，已受後人的摒棄；那麼倫理必不能超出時間的界限。

在任何民族中，不能舉出實例證明倫理不變。世界最古的各種文明，如中華文明，希臘文明，埃及文明，印度文明，俱不能自誇保持了原始的倫理，設使倫理超越時間，近代文明却整個在變動中，則將何處得到證據？

不過，倫理是不變，當然應用實事來証明。請問中國近年高唱新道德新倫理的先知先覺者，唱的究竟是何種倫理？難道唱兒子不該孝敬父母嗎？難道唱可以偷盜奸騙嗎？難道唱可以不守法律嗎？中國於今必沒有一人敢舉手打他的老父，於今必沒有一人敢以騙賬爲榮譽，於今也必沒有一人敢毒殺自己的妻子，如有打老父，騙賬和毒殺妻子的，大家必還公認他爲罪人，我們翻過去看一看中國古代，堯舜時大家都以打老父，騙賬和毒殺妻子爲罪人，古書裏從沒有說過這些事是好事。中國的五倫並不始於周公孔子，三代已有五倫；中國的五倫未滅於清末，民國仍有五倫，君臣雖廢，國家的主權還要求民衆盡忠。從堯舜到於今已幾千年了，山河都改了形態，然而不敢打老父的誡條，則尙屹然不變，朋友們，你們要求「倫理不變」的證據嗎？這就是一種很明顯的証據。赤心的童子，在家庭裏對父母必維恭維謹，長大了入社會，受了不良的教育，纔知道抗父母的命；則敬父母發自天良，抗父母命產自不良的教育。然而社會上雖常有不良的教育，幾千年的時間仍未磨滅了孝道，這就可見倫理對時間的抵抗力了。

再舉一個實例：有些民族學者，很起勁的宣傳原始人

類沒有倫理觀念，這簡直想騙我們讀者，原始人類已有有史以前，既有有史以前是必沒有史事的敘述，既沒有史乘，民族學者怎能自造史事來欺人？地下掘出的殘斷遺物，只能供給極少部份的証據，對於有史以前的人類生活，我們該老實地說不知道。不少民族學者腦中先已有了哲學成見，先已假定了初民生活狀況，然後拿片斷的甲骨石器當實証。他們又以現存的未開化民族作原始民族的代表，却沒想到按他們的進化原理，現存的未開化民族也必有了進化，又何能代表原始民族？我們暫時且把這段話放開，我們就假定野蠻民族可以代表原始民族，實事還是幫助我們的肯定。H. Spencer 斯賓塞說蠻族簡直沒有倫理，例如 Zulu 族的丈夫以殺死不馴服的妻子為榮，Münsterberg 孟得白認原始人民完全缺乏倫理觀念，可是 Livingston 里溫斯頓就反對斯賓塞 C. Gutboret 古白肋就反對孟得白，他們堅持野蠻民族有倫理觀念。我們親身未去過非洲南美，無從批評誰非誰是。但我們現今對野蠻民族的生活有確實的紀錄。羅馬公教的傳教士們已深入非洲南美等處的腹部，日與蠻民共居，他們了解蠻族生活較僅以遊歷為考察的民族學者似乎更可靠，我們念這班傳教士的報告和紀錄，

可以知道沒有一種低級民族無倫理，且愈是低級民族，倫理觀念更深，更純潔，有些傳教士說歐洲人對着黑人該羞愧，因為黑人的本性倫理較白人的文明倫理有些高尚處。世界既未見到無倫理觀念的民族，則絕對不能假定原始民族無倫理。任何民族自有史以來，即有倫理，有史以前，竟怎樣就失了倫理？若把有史以前作為不知，而有史以後，各民族俱在長久的有史時代，保存了倫理，這一點也是證明倫理不受時間的摧毀了。

還有一種最明顯的例；我們竟可舉出一種文明，自古至今保全了同樣的倫理，羅馬公教文明在現在的世界勢力不算薄弱，這種文明自創立迄於現在，以「十誡」為生活的大綱。十誡起於每瑟受誠，希伯來民族出埃及後，謹受十誡為倫理的明文法，至亡國時，民族雖頹壞，十誡條文尚森嚴，耶穌創立公教，保留了十誡，重加補充，十誡便成了公教的要法，二十世紀中，羅馬公教對十誡條文未加增半字，未減損半字。傳教士入一民族中宣傳公教，右手執十字架，左手握十誡條文，向願信教的民衆，首先即要求遵守十誡，從不能以信教者的風俗，以信教者的地位，以信教者的個性，而假以寬容。二十世紀中，為切守十誡

，不少慷慨之士，誠願流血捨生，誠願坐監流徙，誠願克己苦身。這種現象仍繼續下去，幾時有人類，幾時還有公教，幾時必有十誠，而且必是於今的同樣十誠。你還能說「倫理不變」沒有實例嗎？

二

講了實例，再講理論，主張倫理常變的學者，他們的根本道理，即以倫理爲人造制度，人造制度無一不變者，所以倫理必變，我們直截地回答道：倫理非人造制度，所以就不隨社會制度變遷。

倫理非人造制度，人的常情都覺得是對的。一班社會學者偏不以爲然，他們說：原始人類沒有所謂倫理，迫成羣而居了，羣中之首領爲約束屬下，乃制造出一些禮法，強使屬下人執行，以嚴法繩違犯者，初民腦筋簡單，只知服從，習慣既久，禮法已成日常生活法制，由遺傳的傳播，後人生即知禮法，這就是倫理的起源，說得很堂皇，可是只能欺愚夫愚婦。

羣中之首領，如能制禮法，則已假定倫理先禮法而存在了，首領制下了禮法，屬下人均遵行，遵行長命這不是

倫理嗎？社會學者答說：初民的遵行，是因畏法。然初民畏法，現在民衆也畏法，現在民衆守禮法，必也知道長上該遵，則初民也知道應遵長命，如其不然，則初民將如家畜，僅怕主人的鞭撻；家畜日受鞭撻，也未見能因遺傳就養成了倫理的觀念，嚴法如能造成永久服從，爲何秦始皇的萬世皇業夢，被陳勝吳廣打破了。爲何有清一代的文字獄，仍滅絕不了排滿的思想？人是有自由的動物，意志若不願服從，外力只能強迫於一時；人類永久服從倫理，豈永久有強力在逼着？

凡是人造制度，例如法律，禮儀等，只能範圍人的外而行動，人真是一種奇妙動物，他有一顆內心，靈活極了，牠的活動闊得沒有範圍。外面的行爲，旁人可以察看，不能跳出時間和空間以外，內心的活動誰也不能察覺，在一分鐘裏思想可以由遠古跑到未來，意志可以願欲幾百椿事，旁人無法可以限制，國家的法律禁止人們行搶打劫，且繼之以重罰，人們因是不行搶打劫了，但是人們就因此不完卒不想行搶打劫了嗎？鄉黨的儀禮規定尊長敬老，人們因是對長老表示敬重；但是人們對因此心裏常敬重長老了嗎？人們心裏想行搶打劫，心裏不尊敬長老，國法鄉禮

不能繩之以法，不能加以罪罰；因為法律和禮儀等俾能範圍人的外面行動。現在我們大家都承認倫理是內心行動的規範，是良心的制裁，羅馬公教十誡中的第九第十兩誡，即禁止貪想旁人的妻女財物。一個人作了壞事，無另一人知道，他自己却覺良心不安；設使僅因怕國法，則既無證人，又何必不安？可見倫理法是在人們自身的內部，人造法律和制度既不能治內心活動，而倫理却正治內心，誰還說倫理是人造制度？

我們上面說了倫理是普遍的，各民族都有相同的倫理；這就證明倫理非人為制度，現在的世界一些法律成分普遍的，那是現代民族間之交通造成的。各民族於今互相流通，互相模倣，歐洲的大陸法被亞洲人採用，美洲的民治可以影響歐洲；各國互派考察團，互派留學生，學者常出國實地研究，考察，留學和研究的結果，把外人的文物制度，帶進本國來了。若說現在倫理是普遍現象，還未足證明牠非人為制度，幾千年以前，在遠古洪荒之世，山水阻隔着交通，人民老死不通往來，即如現今的非洲中部土人，還沒有派考察團的事體，却就是在這種洪荒之世，各小部落都知道倫理，合知道衣食住一般，當然沒有一個社會

進化學者敢倡說衣食住是會長們製造成的，則倫理從何而牛呢？人為的嗎？各部落環境不同，心理和習俗也不同，竟能大家都制出孝敬父母，勿奸騙等倫理法，這就未免太藐視哲學的因果律了。因果律說，效果不能偏乎本身的原因以上，倫理法是普遍的，是必要的，人為是局部的，是偶然的；從局部偶然的原因，必不能產出普遍必要的效果。

三

事實也講了，理倫也講了，我就確信倫理不變。

倫理不變，因牠是非人為的，牠發自人的本性，即是所謂性律。

社會進化學者乃笑說：設使如是，則宇宙間的倫理僅只一個，各民族的倫理完全該相同，各世紀的倫理該無分別，然而事實並非如是。

事實並非如是，必有相當的解釋。第一因人帶有私慾，慾火常蒙蔽理智，因是人們不能常認識客觀的全部倫理，間或主觀視為善的，客觀上實屬不善，後代人覺悟了這點，於是加以改正。這即是通常社會間的倫理改變現象，

究其實，客觀的倫理並未變。第二因倫理施行時，外面常連有相當的儀禮，這些儀禮當然隨着時代走，周公制禮，叔孫通制朝儀，那只適行於當時。這又是社會間倫理似乎變遷的現象，實際上倫理常只改變儀禮的外衣。

倫理發自人性，人性從何而來？人性怎樣帶有律？爲圓滿地答應這一串問題，則不能不肯定宇宙有一位造物

之神。

社會進化論的學者們，因不願承認有造物者，便硬說倫理是人爲法，爲解釋這種假定，乃想出千奇百怪的學說，結果我想連他們自己也對各自的學說而懷疑。

一九二六，復活假期羅瑪傳大



斯多亞派與康德倫理學說的檢討

馮奎璋

一

遍觀近代底哲學學說，無論它是理論的，或實踐的，多把古今人的學說看得相類似。就如在道德哲學中，康德 (Immanuel Kant 1724-1804) 的「自律說」(Autonomical theory)，頗似舊日之諾 (Zeno 342-264 B.C.)——斯多亞派的創始者——的倫理學說：二者均主張「道德以其自身為目的」，人之生活當符合其本性，而本性即為其理性 (Reason)，故其行為不受外來的限制，無客觀的目標，是以智者修養的正鵠為「自主」(Self-mastery)，為「自足」(Self-Sufficiency)，為「意志之自制」(autonomy of will)，為「實踐理性」(the practical reason) 但就事實而論，斯多亞派與康德的倫理學說，能否作人生道德的基本原則，行為善惡的標準？關於這個問題的答案，在今日的中國哲學家，因

着各人的觀點不同，趨向各異，實在可以說是意見紛岐，仁者見仁，智者見智，莫衷一是。但歸納起這些複雜的批判，總不外否認與贊許。這否認與贊許，雖有等級之區分，立場之不同，但終不免失實與空泛。所謂失實，有如唯物派 (Materialists) 的根本否認「人生能具有天賦的趨向」，或「道德能使人對於自己有相當的義務」，而稱「道德是適應於人底社會生活之一種需要」。以致「道德」不過「是使大家能够共同生活的規範」(以上二句引葉青語，見張東蓀哲學批判，上海，辛壘書店，初版，一九三四，下冊，五七二頁)。至論所謂空泛，特是贊同康德的哲學士，有的排除神與宗教的觀念，而高談道德，致使他們的倫理學說，比較「克己派的制慾論」，與康德的「自律說」，更無歸宿，更形浮泛。

雖然，上述的各派學說，這裏我們姑且不加批判，只

以純粹中正的立場，根據士林哲學的原則，對斯多亞與康德的倫理學說，稍為檢討。

一一

斯多亞派始於開地烏(Cittium)的芝諾，主克己節欲之說。其重要點是：「人當依本性而生活，所謂本性者，不特指個人的理性，亦且指宇宙萬有的本性。故吾人行爲之善，不在「執意於善」，而在「有善意」，有善意即謂之德，而德則爲至善」。原來「惟有德可稱爲善，不德就是惡。至論富貴貧賤，憂苦，喜樂，生死，疾病等，非善亦非惡，不過都是些無關緊要(Indifferent)，毫無價值的事情。關心于這些毫無價值的事物，叫做動心，或情慾(Passion or desire)。情慾是一種病態，所以是「不德」的根源」。因此，斯多亞派的理想人是無情慾的人；他們的標語是：忍苦耐勞，歛情屏慾。總之，人類行爲的善，只在形式上，在有善意，在有意志——不論是安靜自持的意志(如西塞祿 Marcus Tullius Cicero)，或勇敢而甘貧的意志(如埃披克提 Epictetus)。世間獨一的至善既是「德

」，故此「德」就是人行爲的動機與酬報。如此，斯多亞的倫理學說，不可謂不高尚矣！

康德的意志自律說，與斯多亞派的見解不相上下。他屏除客觀的善，而以無條件的(unconditioned)格律代之。若從道德的本身說，這是一種「無前提的命令」(Categorical imperative)。原來，道德是無條件的義務(duty)。不能附屬於它自身以外的任何對象；不然，道德便屬於經驗界的特稱之善，而失去它的普遍性(universality)與必然性(necessity)，這樣，道德就不是「絕對的」(absolute)「無上的」(categorical)。却成了「相對的」(relative)，「假定的」(hypothetical)義務。但道德既是絕對的——不得不有的義務，「實踐理性」不能不有的要求，故此人的意志不能在道德以外找到任何的善。因此康德主張道德無目的，就是說它不能在自身以外另有目的，真正的道德，不以幸福爲動機，不以功利(或快樂)爲鵠的，故能用於任何處，而不限於一處。只要人肯爲道德而道德，自持不變，服從此種無條件的義務，那就是有「善意」(good will)。善意可稱爲道德的基本原則，主體與對象。

但是此種「無上的命令」從何而來？康德以為「來自吾人意志之自願，即吾人之意志，願自立規範以制限自己」，這就是「意志之自制」(autonomy of will)。此種意志之自律，非人之推理想智(Speculative Reason)所能及，却是「實踐理性」(Practical Reason)的本務。人之意志既應自律，故自主為盡義務之先決條件，而實踐理想且不人以神為必然的歸宿。這樣：心理意識所破壞的建設，道德意識又把它重興起來！為此，康德驚嘆的說：「義務，好美妙偉大的名稱，你屏棄情慾，任何沾染，我從何處能找到你那高貴的枝幹！」可惜，康德的形上學本有的錯謬，不曾准許他尋到道德的真正發源地！

二

我們在單獨的批判以上的兩種學說之前，先可以說這種學說的共同錯謬，全在「有善意」三字的空洞。因善惡的區分，毫無根據。原來，假使沒有客觀的善，作吾人意志的對象，「善意」又從何處說起？人的意志，就它本身而言，原無所謂善與不善，蓋意志必傾向外面實有的善，

方可稱為善意。不然，以無所趨向的意志而稱之為善意，其理安在？

故此有人說，斯多亞派的學說，是倫理學的一種形式論，無對象，無實際的內容，而近於獨斷論。這種論斷，驟然看來，似乎有些刻薄。然而就事實來講，又何嘗不然。人的意志本身既是無所偏向的(Indifferent)，若沒有真正的善與吾人意志有別的善，作它的對象，作它的目的，意志又怎能稱為善與不善？人的意向(Intention)，如果不以親善避惡為顧慮，那的確是空洞的意向。這正好似一副美術的像框，若不拿一張圖畫放在裡邊，那豈不是忘記像框主要的功用？無怪斯多亞派以為智者當「無所希求」也！不過，這無所顧慮，無所忌諱的「無希求」，正是縱情恣慾，破壞理性，推翻道德的開端。

再者，斯多亞派既屬汎神論者，視宇宙之統御為必然的有定命的宰治，一切都被此原理所牽制，則吾人已不必談道德。道德原是根於自由的，無自由，又何所謂義務與道德？

四

至於康德的「自律說」，以為人的意志能自立規範以限制自己，以自身為目的，而無待於外。果能自加訓條而實行之，即為善意。然而此種說話，不無「失之空泛」吾人行為的規範，原是理性的一種斷定，它指示給我們，一件行為同它的目的有何關係。但是離開理性，意志自身是盲目的，不會分辨善惡的所在，又焉能自己對於自己下訓條？即使意志能自律，然既無任何之善為對象，我們可用什麼來權衡意志的善與不善呢？

更進一步說：在康德的「道德」學說中，道德的必要性已然根本消滅。道德向我們的意志所要求的，是自由地服從一種必要的格律。但我們的意志若沒有理性的引導，指示給它所當尋求的善，在它自身以外的目的，或竟沒有客觀的善，試問誰能牽制我們的意志，令它行善避惡？的確，康德告訴給我們：是意志自己。那麼，意志自己便同時是立法而守法的，道德的主與客。不過，這樣的道德觀，恐怕實際上不會影響於人生吧？——縱或有人能依據這種無條件，無制裁的原則而行道德事，那終不能持久；只須情慾突然吹起一陣狂風，整個的建設不免就要倒塌了。故此我們可以斷定，「無上的命令」，是一個孤獨的，無

理由的，無根柢當命令，為人類社會的道德，是無濟於事的。

說到這裡，我們已經看出，康德的道德學說是毫無實力的。然而即使它沒有上述的不便，仍不免是一種基礎動搖的學說。原來，「純粹理性」的著者——康德，既在經驗上，否定吾人之認識能有客觀性（Objectivity），而卻不邏輯的以「實踐理性」恢復「物如」（things-in-themself）的本體，這真使我們莫明其妙！的確，我也理會道德的必要，但是誰告知我們道德義務不同於宇宙間其餘的現象（Phenomena），而却為實有的法則？吾人的理性既不能感覺本體之有無，義務又如何能表現於吾人意識之前呢？也許，對於此點，康德只願吾人信從，而不加理論！但「信從」亦無不可，惟背理而信，則吾甚不以為然。

綜結上面的說話，可見康德以人作了自己的目的，最後的目的，至上的善，為自己而生存。至於道德，也不過就是普遍的立法方式。各個人既能自定規律，因而自立自足，不受任何的牽制；且應使四海之內，神人萬物，皆屬於自己所定之訓條。如此，人自己的意志便成了道德的標準。那麼，凡是人所作的，都可稱為善，犯罪一端已不成問題

。於是康德也就根本推翻，一變而為本能（instinct）底心理的作用，或更好說牛理的一種作用，難道這樣的學說，還可稱為道德學說麼？

五

不錯，康德肯定吾人有盡義務的天職是對的，但說義務就是人意志自定的規律，那不免就錯了。我們且以理性來觀察一切事物，當然理會它們都有一種所趨向的預定點：凡是方法必屬於目的，而次等目的又屬於超等目的。至於義務，又何嘗不然？義務是根於終極律（Law of finality）的。而此終極律却依附於最高的善（Summum Bonum）——至上之神。在這神的上智支配之下，吾人方有盡義務的天職，俾使宇宙萬物的程序不致紊亂，使人走向最後目的，至高享受的美善。這樣，道德的必要性與普遍性纔顯明昭著。不然，義務道德的絕對性又從何說起？

恐怕有人說：為幸福而道德，頗含有自私自利的意義

，為答覆這種疑難，我們要先分析一下。為快樂而求快樂，為幸福而求幸福，當然不能算作道德的行為。然而行善而不肯捨其中的快樂，却是極合理的。原來，人的目的與幸福是緊緊相連的，故吾人的意志首先趨向它所當有的目的，而連帶着便尋求它的幸福——目的底享受。那麼，刑賞並不剷除義務，且能策勵怯懦的意志，助人堅持不懈。原來，完全不自私的善意。俠義的行為，既非常人所能作到，則刑賞的觀念是必要的。雖然，這却不是說，刑賞能以恐怖或希望來換義務；不過，道德與幸福既有密切的關係，一作善降之百祥，作惡不善降之百殃，誰又能怪人為幸福——真幸福而道德呢？

六

綜結以上各點，足見斯多亞派與康德均未曾與吾人以真道德的標準，又講不出義務的絕對性的所以然。因此，我們不得不放棄他們的道德學說而別尋出路。其路為何？

我們可確定絕非是幻想的自足與自制。倘若你明認有一位創造天地的神——我們曉得一定有——，那你就不能否認他的律法是神聖的。他藉着人的天良，指示吾人以當盡之責。這樣的道德，雖屬服從，但因立法的尊威能提高守法人

的地位，那麼，我們的服從，正是光明偉大的行為，不受世物牽制的自主。予言得當與否，尙望海內哲士，加以指正，則幸甚矣。

一九三六、六、十五、北平。



報紙的政治自由和社會自由

劉豁軒

普通一個日報，是以整個社會為對相的，不應該偏重在社會的某一方面。一個報紙對於政治，外交，軍事，固然不應該漠視；文化，教育，經濟，豈不更有關於一個民族興亡的根本，更是新聞記者應注意的嗎？可是我們現在每天所看的報，至少在質的方面，是偏重在政治外交的。近十幾年來，中國的新聞事業，已經很有進步了。我們若是拿民國初年的報紙分析一下，恐怕所記載的言論同新聞百分之九十以上是不出政治範圍的。有名的新聞記者如梁任公，章行嚴，黃遠庸，他們在報紙上所表現的，不是把他們造成了所謂的「政論家」嗎？其實這種現相，不只中國如此；東西洋各國的大報，也同中國大同小異，所差者只是程度的不同；而今日的世界，今日的中國，更足以給我們新聞記者以自圓其說的背景。

因為報紙本身有這樣一個畸形的發展，所以現在的新

聞界，甚至一般的社會，有言論自由的強烈的呼籲，與不斷的要求。這裏所說的言論自由，是政治的；因為新聞界所感到的，祇是政治上的言論不自由；而政府當局，對於新聞界所實施的「統制」，也只是限於政治的。這種呼籲和要求，是當然的，也是應該的。問題是：我們呼籲和要求的結果如何？在現時世界政治潮流和中國政治情形與趨勢之下，我們能不能得到政治的言論紀載的自由。

Walter Lippmann 在十幾年前就說過：「民主政治的危機，就是新聞紙的危機」。那就是說：民主政治存在的地方，有言論自由；獨裁政治流行的國家，沒有言論自由。到現在看，證明 Lippmann 的話是對的。現在的世界是「獨裁恐怖」最盛行的時候，偌大的一個歐洲，大多數的國家，都是實行着獨裁的政治制度，雖然有「黑色」，「紅色」或其他顏色的不同。墨梭里尼說：「民主政治已經死

去」，史他林說：「自由是資產階級的偏見」；在這樣的政治之下，只有獨裁者有自由，其他的一切都要因他的自由而存在。新聞記者在這種情形之下，不但沒有自由，而且要替獨裁者作工具。在獨裁政治的國家裏，獨裁者對於新聞紙的作法，不外三種：（一）政府當局自己去辦新聞事業，（二）統制非政府機關所辦的新聞事業和新聞記者，

（三）充分利用駐在本國的外國新聞記者。對於第一個方法，我們不必討論。現在政治的言論自由的要求，是以第二，和第三個方法為對相。獨裁者用法律，威力和金錢去達到他們使人民視地獄如天堂——希特拉論「宣傳」的話——的目的。一九三三年法國外長邦古爾 Joseph Paul

Boncour 為向政府要求增加宣傳費，發表法國外交部所調查的歐洲各國每年為宣傳所用的金錢如次：（以法郎為單位）（1）法國 256,000,000 義大利 119,000,000，波蘭 26,000,000 捷克司拉夫 18,000,000。每年用這樣多的金錢去辦宣傳，則各國的報紙和外國新聞記者如何工作？為誰工作？就可想而知了。

歐國有一個新聞記者名 George Seldes，曾代表美國的大報，在歐洲作許多年的特派員，他最近寫了三本書，都

是講獨裁政治下報紙同新聞記者的實況。他講義大利的情形說：

「義大利現時不許一個非法西司的報紙存在。沒有一個人能够宣傳反法西斯的思想，如民主政治和自由主義之類。同時法西斯黨每年還要用五百萬里爾去收買報紙。這正是蘇俄共產黨現在所用的方法。法西斯黨嚴格的統制了本國的報紙以後，更進一步，用法律限制非法西司黨員不得作新聞記者。記得義大利報業公會會長說道：『現在國內已經沒有任何官辦的自由組織；不過還有幾個銀行家和實業家所辦的所謂自由的報紙，他們必須改變宗旨，否則即消滅之。對於同我們表同情而能合作的，我們才能保障他們的生命安全。駐在義大利的外國新聞記者，首先要登記。羅馬外交部強迫他們加入法西斯黨，否則驅出國境。可以用金錢收買的，便實行收買。此種登記每六個月舉行一次，法西斯當局可以隨時宣佈某某新聞記者「停止工作六個月，或取消他的登記，」不許在義大利國境以內活動。

●這是義大利國內情形。我們再看他講在美國的情形，

說：

我第一次調查的結果，證明法西斯黨在美國收買了二百八十多種在美國刊行的義大利出版物——其中有二十三家日報，一百六十七種週報。所有這些報的編輯，都接受法西斯黨的津貼，免費打新聞電，自由去羅馬觀光，受墨梭里尼的招待；可是隨時也可以接到法西斯黨的恫嚇，只有百分之五在美國出版的義文報紙是非法西斯的，是不接受羅馬的津貼的！。

獨裁者用這樣嚴密而有力的方法，去統制，威脅，利誘國內外的新聞記者和報紙的結果如何呢？Selles說：

「一九二九年義大利的選舉，英美報紙都是這樣的記載：標題，『法西斯黨大勝利』，新聞內容：是一九百六十八萬二千六百人有選舉權，八百六十六萬人投票，八百五十萬人投法西斯黨的票。只有十三萬五千人反法西斯黨的。』事實是這樣：只有一個投票箱，是法西斯黨預備的。投票的時候沒有自由，投票人可以寫是或否，可是當寫票的時候，有法西斯黨軍在旁持棍監視，投票人寫否，是要受棍擊的。』法西斯義大利是如此，蘇俄，德意，波蘭，匈牙利

，猶哥司拉維亞，捷克司拉夫，西班牙，立桑尼亞，亞爾班尼亞的情形也都相差不多。因為都是獨裁政治的國家，都是恐怖的社會，都是失去自由的人民。所以報紙政治上言論紀載的自由也都是不可能的！

中國現在是一黨專政，至少是向着獨裁政治的方面走的，言論不自由的呼聲，便是一個有力的證明，中國現在雖然也有新聞檢查制度，政府雖然無時不在計劃統制新聞，但是就現在情形說，同義德蘇聯等國比較，恐怕還是此善於彼。如果政制不變更，將來恐怕一天一天的更不自由，政府統制的方法，一天一天更嚴密起來。至於獨裁政治本身的利害如何？中國是否適宜獨裁政治？我們不去討論。我們現在看清楚的是：在獨裁政治的國家裏，人民的自由都是不算數的，報紙言論紀載的自由的要求，等於緣木求魚。痛快的講，我們若是愛自由，要自由，我們索興作實現民主政治的運動，為民主政治而呼籲；我們若是接受或同情獨裁的政治，我們就應該犧牲自由，作順民。報紙言論紀載自由呼籲，不但是不可能，簡直是不識時務，是自相矛盾。『民主政治的危機，就是新聞紙的危機』，Lippmann的話是對的。

現在的報紙不只在政治上沒有言論紀載的自由，在社會上也沒有言論紀載的絕對自由。所謂社會的不自由，較比政治的不自由為普遍；因為此種現象的存在是無關於政治制度的，無論法西斯，蘇維埃，德謨克拉西，都會發現這種事實的。不只如此。報紙是深入社會裏面的東西，同社會發生很緊密的接觸，這種社會的不自由可以直接影響到整個社會。而且政治自由是求之於人的，社會自由是求在我的。求之於人的往往不易得到，甚至根本不可能；求在我的，只要我們明瞭其弊害，下最大決心，是可能的，是不難得到的。

什麼是報紙的社會的不自由？簡單的說就是：一個報紙爲了經濟或營業的關係，在言論，新聞和廣告的刊載上，予社會以不良的影響，或有意欺騙社會，毒害社會。一個沒有政治背景的報紙主要收入不外廣告費和報費。要想增加這兩種收入，在新聞和言論之紀載上，就不能不顧到社會的心理，甚至迎合社會的弱點。所謂「黃色新聞」，「Yellow Journalism」，就是這樣的一個產物。其次是廣告。廣告費的收入，往往占一個報社總收入的十分之七八，爲了要增加廣告費的收入，對於廣告的選擇就不能嚴格

。這就是我所說的報紙之社會的不自由。這種不自由，越是在物質文明進步，資本主義發達的國家裏越是厲害。我們隨便舉幾個例：

一九一六年美國政府計畫成立一個製造軍械的鋼鐵廠，事聞於卑茲立姆鋼鐵公司（Bethlehem Steel Co.），該公司於是不惜幾百萬金元的犧牲，在三千二百五十七個日報同星期報上刊登整幅的廣告。結果，所有刊登該公司廣告的報紙，都表反對政府計劃，而利於該公司的新聞或言論。美國有名的華盛頓郵報（Washington Post）在當年四月十三日發表兩欄長的社論，大意謂：「凡私人資本可以而且願意以公平的價格爲國家和人民服務的，本報反對政府加入競爭。卑茲立姆鋼鐵公司對國家的貢獻很多；我們相信，凡是愛國的美國人，對於該公司的成績，一定都很感佩的。」結果政府的計畫是被「輿論」打銷了，卑茲立姆鋼鐵公司的老板，用金元的力量造成了「輿論」，得到勝利。

美國製藥協會會長F.J. Cheney有一次在會議席上報告他如何利用廣告去操縱報紙，他說：「我們以前因爲各邦的議會時常通過限制賣藥的法律，遇到不知多少阻碍。

後來我發明一種辦法，在我個人的公司裏已經實行二年，結果很順利。我的方法是同一萬五至一萬六千家報紙和雜誌簽訂合同，除了一家拒絕，其餘都願意簽訂。在合同裏訂明：「雙方同意，如果本邦政府或美國政府通過任何法律，其目的在干涉或限制售賣本公司的藥品時，本合同即認為無效。」前者意立與邦政府要課我的公司三百元的稅，我於是給四十家刊登我的廣告的報館經理去信，信內只說：「請翻閱我們的合同，並請注意，如果此項法律通過施行，我們的買賣就要停止，合同亦即宣告失效。」第二天各報都發表反對此項法律的社論，結果，我們成功了。我們的損失有限，可是報館替我們負起責任來了。」

歐洲製造軍火的商人，時常在報紙上刊登整幅的廣告，有的登在日報上，有的登在比較帶點專門性質的雜誌或其他出版物上。誰都知道讀報的人不是軍火的顧客，軍火商人在報紙上登廣告不是為的作買賣，不過是賄賂報館而已。最妙的是，在美國，有許多製造軍火的工廠，同時還製造些一般人用的物件如衣服料之類。這種副產物，也不是為的作買賣賺錢，不過借這類物件的名義，可以在報紙上刊登廣告，賄賂報館。上次世界大戰的爆發，有人說歐

美的軍火商人至少要負一部分責任，可是他們沒有去直接宣傳，他們利用金錢，叫許許多多的報紙——代表「輿論」的報紙，製造「輿論」，鼓吹戰爭。在表面上，製造戰爭的責任，還是「輿論界」替他們擔負着。

以上是用實例證明歐美的報紙，為了廣告的營業，失去了言論的自由。我們再舉兩個例說明他們如何失去新聞紀載的自由：Seldes 在他著的「言論自由」那本書有這樣一段記載，他說：「我駐歐洲許多年，只有一次接到報館的訓令，那是我在柏林的時候，接到報館的電報，要我調查：「德國國營鐵路失敗的情形。」我調查以後，給報館打了一個電報據實報告說：德國國營鐵路是一個很大的成功。後來報紙到了柏林，我發見我的電報沒有發表，當然是被編輯先生拋到字紙簍裏去了。但是別的特派員報告德國國營鐵路失敗的電報，則用大字赫然登載在第一頁的要聞版裡。此中原因，是本報（Pittsburgh Leader）的大股東是米郎銀行（Mellon Banks）的老板，而該銀行與本雪維尼亞鐵路公司，及美國鋼鐵公司有密切的關係。」

至於為了擴充銷路，報紙失去言論紀載的自由，我們最好拿美國哈斯特系（Hearst）的報作例證。哈斯特系的