

吳興沈 鎔選

第三集

國語文選

上海大東書局印行

作文用書

- 新文學研究法 二册 五一角元
- 標準國語文法 一册 四角
- 語體文法表解 一册 三角
- 語體文作法 一册 二角
- 駢體文作法 一册 五角
- 論說文作法 一册 二角
- 紀敘文作法 一册 二角
- 書翰文作法 一册 五角
- 作文虛字用法 一册 二角
- 最淺學詩法 一册 二角五分
- 最淺學詞法 一册 四角
- 簡便作聯法 一册 三角

大東書局發行

中華民國二十一年十月七版

國語文選(第三集)

○(每集定價大洋三角)
(外埠酌加郵費匯費)

纂集者 吳興沈鏞

發行人 沈駿聲
上海北福路二號

印刷者 大東書局
上海北福路二號

總發行所 大東書局
上海四馬路九十九號

分發行所
南京 北平 天津 濟南 開封 漢口 廣州 汕頭
徐州 南昌 杭州 嘉興 蘇州 蕪湖
重慶 成都 新加坡

▲此書有著作權不准翻印▼

例言

自學制革新，於初級中學之國文科，應取何種教材？說者紛紜，莫衷一是。有老舊古感者，亦有主用近世文或國語文者。其實文章之妙，在乎精神，不在乎形式，儘可自由採擇，不必加以制限。惟是古文總集，坊架已多，選購一二種，已足誦習；而近世文與國語文，名作有限，專集無幾，其散見於報章雜誌者，又東現一鱗，西現一爪，非加之剔擇，蒼萃成編，則不足以饜學者之求。此本書之所由輯也。

本書所選，皆當代名人之作，以關於論學術，論宗教者為多；其專涉某種主義者，雖學理精深，議論弘闢，概從割愛。何者？為學之道，自有徑塗，未可躐等。如欲談馬克司主義者，須先有經濟之常識；欲明柏格森學說者，須先有哲學之根基。否則對之茫然，轉失文藝上之興味。且此種學科，自有專書，故不取焉。

本書凡分甲乙二種，每二十篇為一輯。凡若干輯，文言入諸甲種，名近世文選，語體入諸乙種，名國語文選。曰甲曰乙者，係區別之辭，非等第之辭。讀者幸勿誤會，以為抑語體而揚文言。

本書凡遇同類之論題，必集若干篇於一輯之中，雖或難，或解，或為人辯護，或自寫己意，要皆言之有物，持之有故。讀者於此，可以增進邏輯上之學識。

書中標點符號，悉仍原稿之舊。其有著作年月者，亦保存之，以便讀者明瞭作者某種之論調，蓋為某時

期某事項而發也。

本書排印，雖細心校勘，然烏焉亥豕之誤，仍恐難免，惟望讀者逐時指教，俾再版時得以更正。

國語文選第二集目錄

怎樣叫做中西學術之鉤通	劉叔雅
人類爲什麼應該求學	汪精衛
教育與文藝的爭鬭	鄒謙
中學國文的教授	胡適
研究國故的方法	胡適
爲學與做人	梁啓超
學者	徐慶譽
論國內的評壇及我對於創作上的態度	郭沫若
研究學問的方法	陳定謨
讀陳定謨先生的研究學問的方法	黃維榮
讀了研究學問的方法以後	王平陵
研究學問的我見	頤泉

文學衰墮之由	小蟲
譯書問題的討論	ZKW
文化與出版物	謝六逸
新文學觀的建設	鄭振鐸
新文學底研究	張默君
學問與環境	沈瘦梅
評東西文化及其哲學	李石岑
科學方法講義	任鴻雋

國語文選 第三集

□ 怎樣叫做中西學術之鈎通？

劉叔雅

從前我們中國人，看見西洋人，惹了輪船，開起大礮打來，我們共鼓貸狄，刻木爲的舟，僅作的弓，游作的矢，是萬萬敵他不過；又看見銅壺不如鐘表，火柴勝似鑽燧，於是不能不承認西洋人有術，然而這「術」字裏面還含有「邪術」「魔術」的意味。後來漸漸曉得輪船鐘表的機括，也不過是銅鐵打造，彈藥火柴的原料，也不過是硫黃，硝，磺等物製成，就不能不承認西洋人有藝術，不能不承認他的藝術比我們的高強了。但是卻還不曉得西洋人也有學，更不曉得他們的學比我們的精深。後來漸漸也有人曉得輪船，大礮，鐘表，火柴，都不是一箇巧工能憑空創造出來的，都是數學物理學化學的產物，於是也就漸漸有人肯去研究那「聲光電化之學」。雖是爲了種種原因，沒有人真能深造，卻也略略嘗著了近世自然科學（Naturwissenschaft）的滋味。這時候的人士，都以爲西洋人的學，祇有「聲光電化之學」，至於那「修齊治平之道」，「身心性命之學」，究非西洋人所難及的；若是有人向他們說，西洋人除了這些自然科學之外，還有那極精深的文化科學（Kultur-

Wissenschaft) 恐怕未必有人肯信哩！所以『中學爲體，西學爲用』這句話，在幾十年前，差不多是箇不可動搖的原則。當時的所謂『學士大夫』一面要讀那些什麼洋務彙編，西學大全之類，一面還要讀十三經註疏，性理大全，用後者去做『體』，用前者去做『用』。若是二者都能熟讀，就是一位體用兼全的鴻儒了。

近二十年來，一般人也漸漸曉得，西洋人有哲學，有法學，有政治學，有倫理學，甚至於也有考據，也有詞章，此外還有那新生的，進步很快，功用極大的社會學。並且也曉得我們中國古已有之的那些學問，在今日這樣的時勢，要專靠他去『修齊治平』有些靠不住了。所以也很有一班人去研究西洋的文化科學，也很有人能研究到精深的地步，思想界也受了極大的影響，引起了極大的變化，社會政治上也竟然有些變動了。要論白來文明的傳播，精神的方面，本比物質的方面遲緩些，難些。現在文化科學既已輸送進來，消化營養雖然都還是未知之數，總算在張開口來喫了。這本是箇很可樂觀的現象。

然而近來卻有一箇現象，就是常常有人要做那『中西學術鉤通』的工夫。開動口，提起筆，總是說西洋學問的什麼原理原則，是中國古時已經有的，那位聖賢，那位學者早經說過的；西洋的那一

科學間，中國古時已經很發達的；西洋學者的那一句話，就是中國古書上的那一句話。說到歸結總
是中國的好的；西洋的新的沒其稀罕。要說這種『鉤通』之心理的起源 (Psychological Ori-
gin) 實在是對於本國固有的舊學迷信過深，想利用自己『淺嘗』來的西洋科學上的一些知識，
來反證中國學問的精微奇妙。由這強烈過度的感情就生出那對於『中學』價值之誤算。這還
是那很有誠意的『鉤通』。至於那無誠意的，老實說一句，就是有心要羅列許多書名，人名，學名，來自
炫其『學貫中西』罷了。那無誠意的且不去說他，就是這種有誠意的『鉤通』其結果於治『中
學』的，治『西學』的都有惡影響。於他本身的學業，不消說也有不利了。

我在上一段，輕輕的說了一句『對於中學價值之誤算』，語意恐怕不大明瞭，這句是本篇的主
旨，不能不說得詳細些；說明白了，自然也就推出箇結論來了。

世界上的『文明系』，細說起來，為數不少，然而主要的卻祇有三箇，就是歐洲的希臘系，亞洲的
中國系，印度系。希臘是西洋文明的源泉，西洋人的思想，大都是以希臘的思想為基礎的。從一面
看來，現代哲學上的許多大問題，都是希臘人提出的；並且當日都研究過一番，下過解決的；現代又重
新加以現代式的研究，下箇現代式的解決罷了。然而從另一方面看來，希臘的學術，卻自是希臘的

學術；近代的學術，卻自是近代的學術；各有獨立的精神，特殊的色彩。

印度民族還住在中央亞細亞的時候，已經頗有文化了；後來漸漸南下，一支到了波斯，一支到了印度。波斯這一支的文明，直接與了基督教許多影響；間接使歐洲中古和近世初期的文化生了許多的變化。印度這一支，因為土地的關係，文化思想發達得極高極快，成了婆羅門教和佛教，使中國日本的思想文化起了重大的變更。

中國系的文明，無待我細說了；縱要細說，篇幅也不許的。不過有幾句話，我卻要鄭重聲明，就是：中國這民族，縱然是如何優秀，究竟也是一般的人類；其文明的發達，也要和其他民族，循同一的程序，守同一的法則，備同樣的條件。換言之，就是也要循序漸進；也有盤旋曲折；也要文化到了某點，社會狀態到了某樣，纔得有某種學說發生。譬如幾箇學生，內中這一箇，無論他是怎樣的「天縱之聖」，他的學問也要循序漸進；縱是比別人進步得快些，也決不能未學算術就能懂微積分，未學過無機化學就能曉得生物化學，天體化學。這是箇普遍的定理，中國的「古人」也不得而獨外的。

綜觀各系文明的發達，時間上雖難免有些參差，那路徑卻都是一致的。地理上，政治上，經濟上，社會上的條件齊備了，那自從原人時代積累來的文化，必然要大起發酵作用，發生一種光輝燦爛的

文明。那希臘的文明，印度的古文明，中國晚周的文明，就是在這種條件法則之下產生出來的。後來不久因為民族精神上的慣性，加之條件的欠缺，就一定要衰歇了；久後新得了有利的條件，民族精神復原，就一定又要重興，比從先更有光彩。要是沒有再備俱條件的機會，也就會一蹶不振，像埃及及巴比倫就是證例。

要以公平的眼光，觀察這三大文明系，可以發見這三系的古代文明有許多處是一致的。這是什麼緣故呢？因為太古的民族，都是很新鮮，很活潑的，其頭腦裏前人的傳說印得不多，縱然有些，也沒得多大的威權，思想很能自由，而生活狀態相差得又不遠，所以各民族之看自然，看人生，眼光都大略相同。縱然因為地理上的關係，某民族對於某種現象特別注意，下特殊的解釋；然而這也祇是程度上的差異，並非根本上的不同。所以兩箇古文明有些一致的地方，這也是件當然的事，毫無什麼奇怪。別人家同我一致，我同別人家一致，也並沒有什麼可誇耀的地方。我的朋友胡適之著了一部中國哲學史大綱，這部書的價值，實在可以算得是中國近代一部 *Epoch making* 的書；就是西洋人著西洋哲學史，也祇有德國的 *Windelband* 和美國的 *Thilly* 兩位名家的書著得和他一樣好。我尤喜歡的就是他這書的第一篇裏的幾句話。他道：『我所用的比較參證的材料，便是西

洋的哲學，但是我雖用西洋哲學作參考資料，並不以為中國古代也有某種學說，便可以自誇自喜。做歷史的人，千萬不可存一毫主觀的成見。須知東西的學術思想的互相印證，互相發明，至多不過可以見得類人的官能心理大概相同；故遇著大同小異的境地時勢，便會產出大同小異的思想學派。東家所有，西家所無，只因爲時勢境地不同，西家未必不如東家，東家也不配誇炫於西家。何況東西所同有，誰也不配誇張自豪。這是何等的胸襟，何等的識見，我看他有這樣的學問識見，就勸他再用幾年的心力，做一部需要最切的西洋學者都還想不到，做不出的「比較哲學史」；把世界各系的古文明，做箇大大的比較研究。我以為除了這種研究之外，再沒有什麼中西學術的鈎通了。

把中國固有的思想學派，和其他的文明系做一箇比較，說一句公平的話，縱不敢自誇是比人高些，卻也不能說一定就比人低些。歷史上的價值是很重的，然而其價值卻也祇限於歷史上的。因為中國的思想學派，自從鐵鑄的模子以來，雖然不能說是絕無變遷，絕未進化；畢竟未曾有過根本的改革，產生過新文明來。中國近代的學派思想，和古代的學派思想雖然不一樣，然而畢竟是經過幾番變遷的舊思想舊學術；決不能算脫過胎換過骨的新思想，新學術。我固然不敢妄自菲薄，說他毫無價值；卻也不肯過分恭維，說他在歷史上的價值以外，還有和近世學術同等的價值。現在那

許多『鉤通家』要是把中國古代的思想學術，祇和西洋古代的思想學術鉤通，研求當中的一致點，互相發明參證，這本是一件極好的事；我們那敢反對，祇有歡迎。無奈他們大多數都是誤算了中國學術的真實價值，始終把中國古代的學術思想看得和西洋近代的學術思想是箇對峙的，匹敵的，硬要把兩箇不相干的東西望一起拉攏。既忘卻本國學術的價值，把別國學術的價值又沒有看清楚，所以費了老大的氣力，其結果還是一場毫無意義的徒勞，或竟是許多令人發笑的喜劇。

西洋近代的學術，不但和中國古代的學術不同；就和西洋古代的學術也不是一樣。要細論西洋近代科學的方法，性質，價值，就成了『科學之哲學』*Philosophie der Wissenschaft* 一箇專科，非專門名家著一部大書說不清楚的。單是粗略的說來，先要把所經驗的對象各從其類聚在一箇『類概念』之下，這第一步的工夫就叫做分類（*Einteilung*）。再把各類所有的特徵分析開來，作以其類概念爲主部命題的賓部說出來，這第二步的工夫就叫做記述（*Beschreibung*）。做到第二步工夫，纔算略具科學的雛形，這種記述的科學（*Beschreibende Wissenschaft*）的價值還沒多大。要再進一步，求得其中的原理，能加合理的說明，纔算得真正說明的科學（*Kritik-ende Wissenschaft*）。這更要能『利用厚生』，其價值纔算高貴；不論自然科學，精神科學（*Ge-*

isleswissenschaft) 都是要如此的。近世「學」這箇名辭的定義，雖然是各家各派都有不同，然而至少總要是「有系統有組織的知識」纔能當得起的。從這種嚴密的意味說來，中國學術在今日科學界的位置和價值也就可以略略見得了。

中國古來許多學者，那種敏銳的思路，透澈的觀察力，綿密的組織力，本來不在西洋學者之下。近世科學上的許多大問題，真難爲他們早經見到，早經提出；然而見到提出不就算能研究能解決，零碎碎的知識，比不得有統系組織的學問。例如希臘的辯者才濃 Zeno 說極小的距離都是無限的，那終點是達不到的。那絕塵超影的 Achilles 和一箇烏龜，無論距離怎樣近，Achilles 都追不上他，因爲要追上他，先要走過這距離的一半，再要走過這一半之一半，以至無窮，還是追不上。中國的辯者惠施說，「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」司馬彪解得最的當說，「若其可析，則常有兩；若其不可析，其一常存。」這中西的兩位大辯者的話，都是一箇原理。然而惠施的話永遠顛撲不破，才濃卻犯了一件大謬，不該把 Achilles 純一不可分的運動，當做箇可以分割的直綫，被柏格孫 (Bergson) 駁倒了。照這樣看來，惠施似乎比才濃高明些嗎？其實也不然，惠施的「鏃矢之疾，而有不行不止之時」和才濃犯的是一箇毛病。無論那國的辯者論師，都是「羅輯」或是因明的

先驅，都有相當的功績，相當的價值。要是以爲中國出了辯者，就是莫大的光榮，硬說他比別國的辯者高些，甚至於說他比亞里斯多德比陳那比密爾都還高些，那就是大錯了。近世羅輯說到最高處有認識論的羅輯，(Erfennnistheoretische Logik) 中國古代墨子的經下已經講到了「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之……」的話，荀子的正名篇也提到了「緣天官」的說頭。這自然是墨子荀子的高處。然而卻不能說西洋羅輯，印度因明，都是拾我們先秦諸子的唾餘。或是說荀子墨子的學問和西洋近世學者的學問有同等的價值。因爲他們二位不過是提及這句話，見到這一層，並未能有精密的研究，下正確的解決。

又例如莊子一書，說生物進化的地方頗有幾處。寓言篇道：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」(這「種」字據我看來，恐怕不是種類 Species 的種，好像是種子 Seed 的種，至樂篇說「種有幾」可見不是說種類。「天均」好像是現在生物學上所謂「自然界之均平」Natural Balance) 至樂篇說得更詳細些：「種有幾，得水則爲鼃，得水土之際則爲蠃蟻之衣，生於陵屯則爲陵鳥，陵鳥得鬱棲則爲鳥足，鳥足之根爲螭蟠，其葉爲胡蝶，胡蝶胥也化而爲蟲，生於窟下，其狀若脫，其名爲鳴掇，鳴掇千日爲鳥，其名爲乾餘骨，乾餘骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醴，頤格生乎

食髓，黃軼生乎九獄，替芮生乎腐蠶，羊奚比乎不斂久竹，生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機，萬物皆出於機，皆入於機。」這一段明明說最高等生物中的人類是從下等的原生物（Protista）進化出來的，豕和蠶類之衣，陵鳥，究竟是什麼，我們現在實在指不出他的「學名」來，但就文意推測，可以說是原生植物（Protophyta）中的原藻，原菌，鳥足既有根，當然是「後生植物」了。由鳥足進化成蟲，成鳥，更進化成「哺乳類」的馬，「狹鼻門」的人。莊子當日要不是經了許多細心的觀察，絕說不出這一段話來。我們當然要承認莊子是曾經見到了生物進化的現象。二千年前的人，就能見到這一層，說出這番話，本也是難能可貴的。但是現在「鈎通派」的學者看見莊子這些話，就同捨著了寶貝一般，要把他攙來和西洋的達爾文（Darwin）赫凱爾（Haeckel）對壘，這就未免有些差了。在莊子的二三百年之前，希臘的哲學家亞黎克西曼德爾（Anaximander）也就說「自化」，說「無動而不變」，說「無時而不移」，說第一箇生物是生在水裏，說人是由魚類進化出來的。其細詳的學說，我雖不通希臘文，沒有能讀他的著作，曉得不清楚，單就希臘哲學史上看來，有些處似乎比莊子上說得還更微妙些。西洋二千多年前就有了這樣的大學者，豈不光彩麼？何以不但希臘人未聞把他攙出來，和英國達爾文、德國赫凱爾對抗；別國的學者，對於希臘

哲學很下工夫研究，極其看得重，也沒有人說亞瑟克西曼德爾就算進化論的發明家呢？因為要說進化論，不備是見到生物進化的現象就能了事，一定要推求出原理來，建立成系統來，提得出確實的證據，下得了不移的結論，纔能算的。近世的進化論者，都是仗著理化科學的助力，（像那物理學產物顯微鏡化學產物染色法等類）應用最新的研究法，（像比較研究法之類）根據解剖學，組織學，形態學，生理學，心理學，地質學，古生物學等確切不移的自然科學，從最下等的摩內拉（Monera）到最高等的人類，從身體以至精神，從「筒體發生」以至「系統發生」，尋出來一箇一貫的系統，然後纔敢倡進化論，他這進化論也纔有價值。若是僅僅看得出生物進化的現象，在古時固很可貴，在今日算得什麼呢？所以我們祇能把莊子在哲學史上的地位看得和亞瑟克西曼德爾一般高，因他們兩位的話，曉得生物進化這箇現象，是自古就有人注目的罷了。要是想把莊子的話來和近世進化論鉤通，這豈不是一場喜劇嗎？

僅僅說一句話，縱然說得十分對勁，也祇能說這句話不錯，不能說有學術上的價值。我去年夏天遊京西的香山，在路旁一株大樹下歇涼，聽見兩箇驢夫在談輪迴，說什麼樣的人死後就投胎做驢，旁邊有箇賣甜瓜的人說道：「那有這些話！世間萬物都是自然而生。」我笑向同遊的朋友道：「好

一位生物哲學家。不料我在這裏遇見一位主張「自然發生說」Autogony Hypothesis的。我這句話不過是一時的戲言，賣甜瓜的人所說的「自然」也未必是Autogony的義意，他這一句話如何能和赫凱爾的學說比。不料「鈎通家」卻正色莊語的說這種戲言！

現在那些「鈎通派」的鈎通，大概都是如此的。祇要看見中國古書上有人說過科學上那箇現象，提出過科學上那箇問題，就想把這部古書來和近世的那些科學鈎通，全不曉得看見現象提出問題是一事，解決問題建立系統又是一事。現象是聰明人都看得見的，問題是有點思想的人就能提出的；所難的就是下正確的解決，組織成系統。近世科學也是經了極長的發達階級，受了別科學問的補助，纔得成立的。中國古人生在這發達階級之前，又沒有別科學問的助力，如何能得近世科學所得的結果呢？他的話更如何能和近世科學鈎通呢？至於「社會的科學」更是要等社會組織到了某點，纔會發生某種學說，例如中古時代的經濟組織之下，亞丹斯密 Adam Smith 的學說不會發生，機器還未通行，怎能有馬克斯 (Marx) 的學說呢？然而今日的鈎通家卻會把封建時代經濟組織之下發生的孔氏學說，和現在這樣時世的經濟學鈎通，說他的學說很適於二十世紀的經濟組織！

此外還有那當然相合的，例如管子的水地篇說「集於草木，根得其度，華得其數，實得其量，鳥獸得之，形體肥大，羽毛豐茂，文理明著，萬物莫不盡其幾，反其常者，水之內度適也……故曰水者何也，萬物之本原也，諸生之宗室也。」希臘的塔理斯 (Thales) 所說的和他大致不差。這是由於上古的思想家都覺得這萬彙紛紜的世界，總有箇共通的本原，看那「集於天地而藏於萬物」的水，是一切生物所少不了的，當然都先把水看做「萬物之本原，諸生之宗室了。」又例如中國古人講五行，西洋古人也講四行，這是因為思想家把這統一的宇宙要分析爲幾種相異的構成原質，當然就都會想到那些形質最特異的土，水，火，風，木，金，等類了。這種的相合處，祇能互相參證，無所用其鈎通的。至於那偶然的巧合，像莊子養生主篇有庖丁解牛的話，卜拉圖的 Phaedrus 上也有這樣的話，那就更算不了什麼，絕沒有稀罕處，不過是一樣的比喻罷了。

要是中國古人有一兩條說頭，經了西洋近世科學的確實證明，固然是很可喜的，然而其價值也畢竟有限度的，也不該就自誇自豪，甚至於把他來「電光放大。」像墨子的經裏說：「圓一中同長也。」這是說圓心祇有一箇，圓周上無論那一點和圓心的距離都是相等的。墨子這一條和近世幾何學無絲毫差異。又「辨或謂之牛，謂之非牛，是爭彼也，是不俱當，不俱當，必或不當。」這明明

是近世邏輯裏五大根本原理裏的『拒中原理』 Principle of excluded Middle (或譯不容間位原理或譯排中律) 其他光學、邏輯、幾何學的定理很是不少的。我們讀了祇能據以推定當時科學的程度已經很高，對他表相當的崇敬；要是因此就說中國古代的科學高過西洋的今日，這就和那些妄人看見有書上說墨子造過飛鳶，說他會造飛艇飛機，都是一般的說夢話！

照這樣說，中西的學術就絕對的不可鈎通嗎？這也不然。要有那好學深思之士，具有綜觀世界各系文明的眼光；去了好虛體面的客氣；曉得了近世科學的方法，性質，價值；明白了學術之歷史的發達路徑；把中西學術作簡比較的研究，求兩系文明的化合，這到是學界一種絕大的勝業。要照這樣的鈎通，中國的玄學，心學，政治哲學，人生哲學，可以和西洋學術鈎通的處所多著哩！(新中國)

□ 人類爲什麼應該求學？

(在廣東學生會演說)

汪精衛

『我們學做什麼呢？』這箇問題非常要緊，但在未解答之先，我們必要先決人類爲什麼應該求學呢一箇問題。以上兩箇問題，本來有許多答過，以我底淺見說來，中國的古書，每說人爲萬物之靈，近日的生物學動物學，也每說人爲最進化的動物。考人類之所以爲萬物之靈，所以爲最進化的

動物，不外（一）有精密的腦，和（二）有敏捷的手。就動物學來說，獸類底消化器，與人類底消化器一樣，其餘各樣器官的構造，都是一樣，所不同的就是腦的一部分。人類底腦，較獸類底腦組織為完備，結構也較為精密。試考動物學生理學中，凡生物愈進化，則腦底組織愈完備，愈發達，愈精密，所以人類進化為萬物之靈，不外人類底腦比較獸類底腦，組織為完備，為發達，為精密。若再進化，則專恃腦亦不足以應人類之要求，來抵抗天然界的刺激，故天又生以靈敏的兩手。假使人類無兩手，在動物上一定不能占最高的地位，我們可以用哺乳動物來作箇證明。獸類底四肢，從解剖來研究，他前頭兩隻蹄，都具有手的組織；不過獸類應用手的時候少，應用足的時候多，依著用進廢退的公理，所以獸類底兩手不如人類兩手的發達，不及人類兩手的靈敏。鯨魚在從前以為是魚類，現在已經證明他是哺乳動物；鯨魚底鰭，在表面上看來，好像與尋常魚類底鰭一樣，但是在生物學上解剖看來，就不相同了。鯨魚兩鰭的組織，和人類兩手骨格的組織是一樣；因為鯨魚要入水游泳的原故，就變為鰭。但是鯨魚兩鰭至多是游泳，不能再作別的功用，人類兩手就不然。人類可以用兩手造出種種的物件。蝙蝠在從前以為是鳥類，現在已經證明彼又是哺乳的動物，與他種鳥類不同；試將蝙蝠兩翼解剖看來，亦與人類兩手骨格的組織一樣，因為蝙蝠要飛翔的原故，就變為兩翼。蝙蝠能殼在空

中飛翔上落自如，然人類不能飛翔，這豈不是人類遠不及獸類的進化？但蝙蝠底兩翼，雖然能較飛翔上落自如，而彼底腦力不及人類。人類不只有腦，而且有手，人類之所以為萬物之靈，全藉一箇思考的腦，和一對靈敏的手，兩者互相為用，互相幫助，纔可以有一種結果的效用。若是缺了，就失了效用。人類若有思考的腦，而無靈敏的手，就不能作事。有思想，就應有方法去實驗；徒然知道，又不能去實行。所以人類底腦和兩手，必須兩者一起并用。有人說，人類底五官八體，不能同時一齊發達；英國大哲學家斯賓塞說：人類五官不能同時發達一起并用；此說固然有根據，我也相信是不錯的；但因為世界的事事物物，是非常複雜，我們人類有許多的責任，至少必須同時應用腦與手底作用，來實驗我們底思想。

我們為什麼要求學問。因為我們要做人，所以就要去學做人的學問。從前有一種卑下的思想，以為學問是一種謀生活的工具，有了一種學問，就可以討生活了。再進高一步的思想，以為學問是一種技藝，我們學了一種學問，或學了一種學術，就是社會一種條件。這箇社會，就變了一盆散沙，若是在箇人的社會則可以，在團體的社會則不能。此種的思想，是不好的思想，我們應該將這種不良好的思想革了。我們以為教育的觀念，我是人，我就要有做人的學問，來實應我們的所學，與社會

連結一起，斷不可分離社會還社會，學問還學問，不可偏歸一邊。這似乎不合於分工的原理，但是適合於互助的精神。我以為研究學問，必須要腦與手同時并用。在從前的人，讀書寫字，讀書全係用腦，寫字全係用手，腦與手的運用，完全是分離；或者是偏於用腦的方面，或者是偏於用手的方面。中國科學不能發達，也是這一箇的原因。王陽明所謂格物知致，他想去了窗前的竹樹，三日三夜，都不能去；在當時的人看來，以為是尋常，若在今日的人看來，就會笑他愚了。我們中國素來都是偏在思想，不求實行，這也是學界一箇大大的毛病，我們應該快快改去。一方面要用腦去思想，一方面要用手去實行。還有一件，就是知行合一。中國素來都是求知而不求實行，知孔子的道理，又不去實行孔子的道理。我每每見有些人談起改造社會，改造國家，說得井井有條，非常有理；但是他不去實行他底思想。我們中國受日本底壓逼，是最可痛心的事；但日本的國民，自維新以後，抱著即知即行的主旨，思想界發現一件事，就要去實行一件事，無論是好不好的，都去試行；若有好的，馬上就去實行，不好的，馬上就改革了。回顧我中國底人民，思想和實行，都是分離兩途。我們中國本有王陽明底學說，不能享受，反被日本人去利用。就舉現代的學者如杜威氏，他也是抱著即知即行的主旨，用一生的所知去求行。求知就是思想界的不錯，為人類的標準；但若然只有一種思想，不去實驗，這種思想，

就是不直而且不正確。我們應該以王陽明底學說，做箇反抗，若然知道，馬上就要去實現，庶幾不至令今日社會如此空疎。

我們現在可以作一箇結論，因為人為萬物之靈，有腦有手，利用思考的腦去求學，利用靈敏的手去做工，令到社會上的人，人人皆學，人人皆工，然後纔是粹正高尚的思想。更進一步說，近日社會主義發達，大有一日千里之勢，我們也應該快快去研究。但是我們去實行社會主義，就要有實行社會主義的預備。若不是去求工作，他底手已經變為沒有用的；忽然實行社會主義，究竟用什麼作社會主義的條件呢？中國從前的讀書人，都是偏於用腦的一方面，不求利用一雙手去工作去實驗。我們現在可以得世界先進國的教訓。將來或採俄國底勞農主義，或採法國底工團主義，或採巴枯寧主義，或其他一切的溫和政策，我們都應該有一種預備，然後纔能較實驗我們底思想。現在我希望多設些圖書館，博物院，理化實驗室，然後思想纔能般有地方去實驗，還須有責任的人去鼓吹提倡，這才不辜此種思想，就用腦用手去實行。（覺悟）

□ 教育與文藝的爭鬥

鄒 謙

文藝對於文化的進步，很有力量，本為無可隱諱的事實。不過如近來偏見的戀愛說，和猥褻的

小說，層見迭出，即真正的文藝家，對於此點，常抱不安的念，至於有教育責任的人那就更加感不安了。本來文藝在教育上也很有價值，不過此等極端的惡傾向，當然為教育者所不能默認的。何以故？因為：

(一) 卑野的文藝減少修身教授的效果

現在的文藝，和從前差不多。雖有些人對他有特別的興趣，潛心去研究他的，但是最大多數的人，視他為一種消閒娛樂的東西，總不如日用飲食，直接與人生有密切的關係，本來文藝是基於內的生活的一種要求，就歷史上考察起來，在未開化的社會裏面，文藝也沒有什麼勢力，到社會漸漸進步了，文藝也就漸漸發達，然一方為人文主義者所愛護，而他方卻為嚴肅主義者所憎惡，在平和的時代尚為人所重視，一到了戰爭的時代，就難免不為故紙的堆了。Schiller 說：『生活尚謹嚴，而藝術尚快樂。』孔子說：『行有餘力，則以學文。』可見文藝無論在什麼時代於實際生活裏面，總是居於第二位的。我國古來，對於文藝，還算看得很重，雖受過種種的虐待，如苛酷的道德的監視，和嚴重的法律禁止，然比較還算是寬的，所以淫詞曲說，陸續出現，那些誨淫誨盜的小說，影響於道德，就很大很大，近來受泰西潮流的影響，新文藝非常發達，這是文化上一箇很好的現象，然道德上所受的損失，就實

在不少了。現在介紹沙士比亞 *Shakespeare* 和哥德 *Goethe* 等的文學時代已經過去，到了浪漫主義 *Romanticism* 和自然主義 *Naturalism* 的小說時代了，所以弊害日甚一日，風紀也就一天頹敗一天，稍有遠大思想的人，對於此點，沒有不痛心疾首的。這些弊害影響於學校教育，自然是很大很大，但是一般教育者，對於此點總沒有多大的注意，甚至有用因襲的方法，專靠著幾本教科書，和幾句片斷的格言，去教授修身的，所以修身的效果，也就一天一天的減少起來，就是因為一般青年愛讀課外的小說，以鍛鍊他們的頭腦，使與教育的精神相錯雜悖謬，這是決無可疑的事實。

(二) 對於文藝的惡影教育者應該持一箇什麼態度？

我們既已知到減少修身教授的效果的原因，就不可不謀補救的方法。對於兒童教科書的改善，和戲劇影戲等的檢查，雖有幾分的效力，還不是根本的方法，至中等以上的學生，他們內的生活一天一天的變化，就更加非外面的形式的方法所能束縛的了。有許多意志薄弱的教育者，對於此點，總是蹙額皺眉，束手無策，那與棄其倫理的天職，投降於文藝的軍門是一樣的，是教育者最大的恥辱，有些教育者，雖痛恨文藝的弊害，想對他加以猛烈的攻擊，然力量單薄，總不能收多大的效果，對於極狠毒紊亂風紀的文藝小說，雖有幾分的戰鬥力，然對於一代文豪的主義學說，就不能動搖他了。至

於說是因爲他背乎道德的精神，付諸公斷，此種消極的處置，是無異對於文藝表示讓步，於教育前途，是很危險的。不過要想對於他的主義學說，加以猛烈的攻擊，一定要比他的見識高一點才行。從前我國以尊孔爲教育的主旨，至今日孔子已爲一般青年所輕視，就再不能擊他作招牌來維持門面了，一方智識階級又多從事於文藝，所以文藝也就更加進步，他們所主張的學說也不容易說破，因爲他們從前別的心理創造出來的文藝不是解析的認識論所容易推翻的了。那麼今日的學校教育，對於此當面的強敵，就茫然無所措手足，惟慷慨痛罵文藝的墮落，束手令其朝陷一城，夕拔一壘，終至意氣沮喪，與文藝無敵對的決心，這樣看來，就連妥協的希望都沒有了，然而有教育責任的人，究竟應該怎樣？我以爲教育者唯一的作戰方法，就是自主的努力去研究文藝，得一正當的見解，一方和高尙優美的文藝相融和聯絡，一方努力剖解分析惡文藝的內蘊，他自然會慢慢潰滅，使教育者都有此覺悟和決心，一定可以得最後的勝利。

(三) 文藝問題與思想問題

時代思想，是教育上一箇極重要的問題，今後的教育方針，到底探國家主義爲好？還是探社會主義爲好？這是我們今日急宜先決的問題，我們要先決這箇問題，就不可不詳細明瞭國家主義的

功罪和社會主義的利害，教育的理想，要以全社會的幸福為基礎概念，向着永久的和平方面走去，才能算是「人」的教育，至於文藝思想的方鍼，自然不能一致，因為各箇人的內的生活的不同而有差異的，所以教育對於文藝問題，比對於思想問題更加困難，比如戀愛觀念，固因結婚的關係不同，多少有點差異，然有幾多反乎道德的箇人行為，都是在秘密裏行之，法律亦無所禁制，除賴社會的道德制裁以外，沒有別的法子，現在社會的道德制裁的力量，極其薄弱，所以許多無恥的徒，公然幹不道德的事，就是有些受了高等教育，以文藝家自命的，在講學的美名底下，不知造了許多罪惡，而世人不察，以致其卑劣的行為，更加猖獗，使道德與法律都失了效力，這是社會的風紀上秩序上的大問題，根本的救濟這些弊害的方法，就是教育，所以教育者的責任，比什麼還要重大。

利那主義的罪惡，及其救濟的方法：義理與感情，不能偏重，以義制情，此人生心靈最後的審判，但是文藝盛的時候，義理的觀念，漸漸薄弱，以衝動為精神的根源了，本來極高尚的，求真求善求美的心，都是衝動的發作，不過僅以肉感為衝動，這是對於人生最大的侮辱，人之所以為人的，不僅肉的生活，還有高尚的靈的生活，至於以利那的衝動，為人生一切的本源，這是否定理性，與下等動物沒有多的區別，不過人為理性的動物，無論如何想擺脫因襲的束縛，總沒有顧入下等動物生活的，我們要想艾

除利那主義的罪惡的唯一的方方法，就是縱著教育的力量，去訓練各箇人的理性和意志，「請參看拙著『理想之家庭』三章『修養時期』二節『愛的偉力』和四章『新家庭道德與教育』五節『情意教育』」

(四) 文藝何以有反道德的傾向？

文藝思想，本如天馬行空，奔放自在的，和道德的重自由，且能自己約束自己，自然不同，不過普通所謂道德，多有失乎道德的本義，流於一種形式的道德，往往為文藝的障害，這是引起文藝反道德的傾向一箇重大的原因。

現在小說的惡傾向及其惡感化：文藝與道德，久已立於反對的地位，有爭奪青年的腦子，是明白的事實。我國以前的小說，除幾部歷史傳記小說，稍為有一顧的價值，以外那一冊不是海淫海盜？此類小說，不僅滑感人心，就是種種作惡的方法手段，都敘述很詳，不知幾多青年男女，墮落在這些海淫海盜的小說裏面；換言之，這些海淫海盜的淫詞曲說，可以算是埋葬青年男女精神的墓地。至近代的小說，反道德的傾向，更加顯著，加以近代西洋小說漸漸輸入，道德已到了四面楚歌中間了。

文藝思想的惡化與西洋近代小說的影響：近代西洋小說，多有厭世的，頹廢的，及耽溺的傾向，所

謂厭世的人生觀，對於現代生活很冷淡，不感特別的興味，所以亦無戰勝困難的勇氣，事事只任運命，漸漸悲觀，以至怨人尤世，終究陷於狂慄而自殺的。大凡厭世的人生觀，必否定一切道德與科學，終至於否定社會，極端的主張個人主義，崇尚享樂生活，流於淫靡，至死不悟的。現在一般經驗尚淺，判斷力薄弱，易流於慷慨憤激的青年，天天耽讀此等小說，以窺破世態人情的秘奧，自然於不知不覺的中間，驚歎悲憤為作者天才的魔力所眩惑，與作者所描寫的人物，一同流於厭世類廢。對於此等小說，起初縱以冷靜的頭腦，和銳利的眼光去看他，然久而久之，從作者的筆尖，受種種不良的暗示，漸漸養成種種不健全的人生觀，終至於悲觀墮落的。

因為作者所描寫的心理，和社會的狀態，與普通的心理和社會狀態不同，不過為作者變變的氣質 *Moronic Temperament* 所產生出來的作者特有的主觀而已，然沒有判別力的青年最容易為這些特殊心理的描寫物所左右，使他起疑懼恐怖的念，致他們光明皎潔的天地，忽為此慘澹的暗雲所掩蔽了。本來文藝家的特長，無論描寫好醜，善惡，真偽，總是淋漓盡致的，所以更加容易使一般頭腦未定的青年，或受不良的印象，這樣看來，惡文藝的反道德的傾向，到底不是幾行德目所能壓服的了。

青年男女應有的覺悟：近在西洋小說，都是作者感受社會的缺陷所生的憤懣煩悶，他們想解脫此憤懣煩悶的結果所產生出來的他們的人生觀，多半是從悲痛的心理，想解脫此人生的謎，所以易流於幻想，他們的內的生活，極其沈痛，所以易從主觀偏於獨斷，然因此他們的煩悶，也得解脫幾分，他們的外的生活，也得救濟幾分，他們的心情，也得安慰幾分，並且對於多數的讀者，常常是感謝的態度，要知他們的人生觀，與哲學上的抽象的概念不同，差不多是他們最鮮明的心血所染的事實的描寫。換言之，就是他們的人生觀，是從直觀得來的。所以容易使青年讀者的傾倒，致他們從教育得來的素養，根本動搖，其力量極其猛烈。現在幾多青年都趨之若鶩，也並非無理的事，不過對於他們的作品應當注意的，首先應當注意作品成立的內的原因，和外的事情，才不致為作者的魔力所眩惑，這是青年男女應有的覺悟。

(五) 文藝思潮與戲劇

近來幾多文藝思想，漸漸表現到戲劇方面，學生劇也漸流行起來了，不過我國社會，不如西洋一樣尊重藝術，所以學生劇一定不能收良好的效果，因為有許多人，看了學生劇，以為學生風氣墮落的結果，以學生而塗脂傅粉，烏語歌聲，已為識者所不樂聞見，那麼學生劇對於改良社會，恰得一相反的

結果。至於泰西的學生劇，有很久的歷史，在十八世紀的時候，學生劇已經盛行，差不多視為學科之一，當宗教改革的時候，更加流行，各教會學校，都以學生劇為布教的方法，獎勵僧侶學習。倍根說：「學生劇可以使學生堅強記憶，練習聲調，矯正發音，嫻習口述，練習禮儀，使立於人前而不畏縮。」可見他們對於學生劇，是很重視的，就是政府也不惜巨費，大加獎勵，以學生劇為國家文化上不可缺的事業，惟其有這樣的歷史，這樣的心理，所以學生劇，也比較的健全發達，很有教育上的價值，不致與國民一般的精神相背馳，所以對於會社改良，有多大的力量。我國素來以戲劇為閒事，至於學校教育，不僅與戲劇全然沒有關係，且處於敵對的地位，加以學生沒有素養，而腳本的選擇，亦很困難，若採用西洋劇的腳本，因為人情風俗，和思想上種種的差異，自然不能收良好的效果，至於採用舊式的歷史劇的腳本，對於今日的社會狀態，又多有不適合的地方，況舊劇裏面，含有幾多的虛偽，更加沒有教育的價值，至於新劇的腳本，有教育上的價值，不反乎倫理的習慣，且富於藝術的精神的，實在很少，很少，那麼學生劇，在今日是事實上不可能的事，還不成問題，至以為西洋有學生劇而模仿他的外形，那就失了學生劇的本意，可以說與惡文藝裏應外合，自己破壞自己教育的本城了，有教育責任的人，對於學生劇，應當如何審慎才好。

(六) 文藝的勢力果能征服教育嗎？

在文藝家不可少的，就是變通性，而固定性是文藝家第一的禁物，如伶人一樣，能十分彷彿他所演的人物的性格，若不知有自己一樣，然後他的技能才算有成，所以裝做紳士，恰如紳士一樣，裝做乞丐，恰如乞丐一樣，裝做老人和婦女，恰如老人和婦女一樣，這樣看來，變通性和道德上所要求的品格，是絕對不相容的，道德上的品格的特徵前後的行為非一貫不可。至於圓轉滑脫，道德上不認為有品格的，本來文藝家多狂放不羈，有道德上的品格的，極少極少，不過道德上的品行，過於固定，往往易陷於固陋頑梗，也多少有點變通性的必要，那麼道德與文藝，雖不能一致，然道德的完成，也必須靠文藝的助力。

不過像現在那些惡劣的文藝，一天一天的加多，不惟於道德沒有補救，反使一般青年的思想，一天一天的惡化墮落，依這樣的狀態，學校教育，到底能設永久繼續下去不？還是一箇問題。我們看現在的文藝，步步取攻勢，和教育相肉薄，青年的腦子，自然為教育和文藝的影響所分割，漸漸失了權衡統一，因為教育者說左，文藝者說右，教育者說克己省抑，文藝者說任意敢行，教育者說服從，文藝者說反抗，教育者說遵守善良的風俗，文藝者說打破因襲的習慣，教育者說信文藝者說疑，教育者說從

理性！文藝者說！任衝動！教育者說！重秩序！文藝者說！重自然！教育者說！適應社會！文藝者說！自己顯揚！教育者說！為國家！文藝者說！為世界！教育者說！樂觀！文藝者說！悲觀！這些全然相反的思想，天天出入於青年的頭腦中，而文藝者的要求，最適合於頭腦未定的青年的心理。所以對於青年頭腦的爭奪戰，一時的勝利，自然為文藝者所有，是毫無疑義的了。這箇時候，恍惚文藝者的聲，恰如戰勝的凱歌一樣，而教育者不過如敗北的癡鶩者而已。這樣看來，教育的前途，就很危險了，受國家的保護，得社會的後援，負陶冶人才的大責任，堂堂乎的學校教育，遭這樣的慘敗，這是教育者的大恥辱，同時就是社會安寧幸福所關係的一箇極重大的問題。

一般青年愛看小說，不是現代就是怎樣，不過在文藝盛的時候，更加發露他們愛看小說的傾向，所以一般青年愛看小說這件事，到底不是人力所能防遏的，然教育者對於此點究竟要如何處置才好？這是實際上不容易解決的問題，雖不容易解決，然有教育責任的人，總得想一解決的方法才行。人格的養成，品行的陶養，這是教育最後的目的，然要達到這箇目的，到底用什麼方法才好呢？至於專靠幾行德目，幾句格言，想達到這箇目的，猶如專說明骨格和筋肉的構成，使了解人的生理的心理的機能是一樣的。現在的修身教授，缺點很多，舉他作為訓育的原則，猶如對於求食的人，不給以

食品，僅教以做食品的方法是一樣的，試問能不能餓解人的飢餓呢？至於挾教師的權威，以臨青年，那是下愚所幹的野蠻行爲，稍有真正道德觀念的，決不至於幹那些沒常識的事。現在教育的缺陷，實爲惡劣的文藝所乘的一箇極重大的原因，要想發揮教育能力的極致，對於惡劣的文藝，處於絕對的優勝地位，一方面根底的改造小學校中學校教育的方鍼，一方面教育者自主的去研究文藝，謀教育和文藝的調和，他方與家庭聯絡，使家庭教育的方鍼和學校教育的方鍼一致再溫和愷切，從青年內的生活開拓充實利導，彼惡劣的文藝小說一定不敢跳梁，以侵犯青年光明皎潔的腦海。至於小學校中學校教育的方鍼，要怎樣去改造？教育者自主的去研究文藝要怎樣才能保持客觀的態度，不致受作者種種的暗示？要怎樣去和家庭聯絡？要怎樣去改造青年內的生活？這都是教育者急宜研究的問題，然亦是實際上不容易解決的問題。（文學旬刊）

□ 中學國文的教授

胡適

我是沒有中學國文教授的經驗的；雖然做過兩年中學學生，但是那是十幾年前的經驗，現在已不適用了。況且當這箇學制根本動搖的時代，我們全沒有現成的標準可以依據，也沒有過去的經驗可以參考。我這箇完全門外漢居然敢來高談中學國文的教授，真是不自量力了！

但是門外漢有時也有一點用處。「內行」的教育家，因為專做這一項事業，眼光總注射在他的「本行」，跳不出習慣法的範圍。他們籌畫的改革，總不免被成見拘束住了，很不容易有根本的改革。門外旁觀的人，因為思想比較自由些，也許有時還能供給一點新鮮的意見，意外的參考材料。古人說的「愚者一得」，大概也是這箇道理。這就是我這回敢來演說「中學國文的教授」的理由了。

(一) 中學國文的目的是什麼？

我們現在既沒有過去的標準可以依據，應該自己先定一箇理想的標準。究竟中學的國文應該做到什麼地位？究竟我們期望中學畢業生的國文到什麼程度？

民國元年的「中學校令施行細則」第三條說：

國文要旨在通解普通語言文字，能自由發表思想，並使略解高深文字，涵養文學之興趣，兼以啓發智德。

這一條因為也是理想的，並不會實行，故現在看來還沒有什麼大錯誤。即如「通解普通語言文字」一句，在當初不過是欺人的門面話，實在當時中學的國文與「普通語言」是無有關係的；但

是到了現在國語通行的時候，這六箇字反更有意義了。又如『並使略解高深文字』一句，當日很難定一箇界說，現在把國語和古文分開，把古文來解『高深文字』，這句話便更容易解說了。

元年定的理想標準，照這八年的成績看來，可算得完全失敗。失敗的原因並不在理想太高，實在是因為方法大錯了。標準定的是『通解普通語言文字』，但是事實上中學校教授的並不是普通的語言文字，乃是少數文人用的文字，語言更用不著了！標準又定『能自由發表思想』，但是事實上

中學教員並不許學生自由發表思想，卻硬要他們用千百年前的人的文字，學古人的聲調文體，說古人的話，——只不要自由發表思想！事實上的方法和理想上的標準相差這樣遠，怪不得要失敗了！我承認元年定的標準不算過高，故斟酌現在情形，暫定一箇中學國文的理想標準：

(1) 人人能用國語（白話）自由發表思想——作文，演說，談話——都能明白通暢，沒有文法上的錯誤。

(2) 人人能看平易的古文書籍，如二十四史，資治通鑑之類。

(3) 人人能作文法通順的古文。

(4) 人人有懂得一點古文文學的機會。

這些要求不算苛求嗎？

(二) 假定的中學國文課程

定了標準，方才可談中學國文的課程。現行的部定課程是：

第一年：講讀，作文，習字。 共七

第二年：講讀，作文，習字，文字源流。 共七

第三年：講讀，作文，習字，文法要略。 共五

第四年：講讀，作文，文法要略，文學史。 共五

依我們看來，現在中學校各項工課平均每週男校三十四時，女校三十三時，未免太重了。我們主張國文每週至多不能過五時，四年總數應在二十時以下。現在假定每週五時，暫定課程表如下：

年一：國語文一，古文三，語法與作文一。 共五

年二：國語文一，古文三，文法與作文一。 共五

年三：演說一，古文三，文法與作文一。 共五

年四：辯論一，古文三，文法與作文一。 共五

這表裏刪去的學科是習字，文字源流，文學史，文法要略四項。寫字決不是每週一小時的課堂習字能教得好的，故可刪去。現有的文法要略，文字源流，都是不通文法和不懂文字學的人編的，讀了無益，反有害。（孫中山先生曾指出文法要略的大錯，如謂鵠與援為本名字，與諸葛亮王猛同一類！）文學史更不能存在。不先懂得一點文學，就讀文學史，記得許多李益，李頎，老杜，小杜的名字，卻不知道他們的著作，有什麼用處？

又這表上『國語文』只有兩時。我的理由是：

(1) 第三四年的演說和辯論都是國語與國語文的實習，故這兩年可以不用國語文了。

(2) 我假定學生在兩級小學時已有了七年的國語，可以體用了。

(三) 國語文的教材與教授法

先說『國語文』的教材。共分三部：

(1) 看小說。看二十部以上，五十部以下的白話小說。例如水滸，紅樓夢，西遊記，儒林外史，鏡花緣，七俠五義，二十年日觀之怪現狀，恨海，九命奇冤，文明小史，官場現形記。

老殘遊記，俠隱記，續俠隱記等等。此外有好的短篇白話小說，也可以選讀。

(2) 白話的戲劇。此時還不多，將來一定會多的。

(3) 長篇的議論文與學術文。因為我假定學生在兩級小學已有了七年的白話

文，故中學只教長篇的議論文與學術文，如戴季陶的我的日本觀，如胡漢民的慣習之打破，如章太炎的說六書之類。

教材一層，最須說明的大概是小說一項。一定有人說紅樓夢，水滸傳等書，有許多淫穢的地方，不宜用作課本。我的理由是：(1) 這些書是禁不絕的。你們不許學生看，學生還是要偷看。與其偷看，不如當官看，不如由教員指導他們看。舉一箇極端的例：金瓶梅的原本是犯禁的，很不容易得著；但是假的金瓶梅——石印的，刪去最精采的部分，只留最淫穢的部分——卻仍舊在各地火車站公然出賣。列位熱心名教的先生們可知道嗎？我雖然不主張用金瓶梅作中學課本，但是我反對這種『塞住耳朵喫海蜇』的辦法。(2) 還有一箇救弊的辦法，就是西洋人所謂『洗淨了的版本』(Expurgated edition)把那些淫穢的部分刪節去，專作『學校用本』。(即如柏拉圖的『一夕話』(Symposium)有兩譯本，一是全本，一是節本。)商務印書館新出一種儒林外

史比齊省堂本少四回，刪去的四回是沈瓊枝一段事蹟，因為有瓊花觀求子一節，故刪去了。這種辦法不礙本書的價值，很可以照辦。如水滸的潘金蓮一段儘可刪改一點，便可作中學堂用本了。

次說國語文的教授法。

(1) 小說與戲劇，先由教員指定分量——自何處起，至何處止——由學生自己閱看。講堂上止有討論，不用講解。

(2) 指定分量之法，須用一件事的始末起結作一次的教材。如水滸劫『生辰綱』一件事作一次，鬧江州又是一次；儒林外史嚴貢生兄弟作一次，杜少卿作一次，婁家弟兄又作一次；又西遊記前八回作一次。

(3) 課堂上討論，須跟著材料變換，不能一定。例如鏡花緣上寫林之洋在女兒國穿耳纏足一段，是問題小說，教員應該使學生明白作者『設身處地』的意思，借此引起他們研究社會問題的興趣。又如西遊記前八回是神話滑稽小說，教員應該使學生懂得作者為什麼要寫一箇莊嚴的天宮盛會被一箇猴子搗亂了。又如儒林外史寫鮑文卿一段，教員應該使學生把嚴貢生一段比較著看，使他們知道什麼叫做人類平等，什麼

叫做衣冠禽獸。

(4) 無論是小說，是戲劇，教員應該點出布局，描寫的技術，文章的體裁，等等。

(5) 讀戲劇時，可選精采的部分令學生分任戲裏的人物，高聲演讀。若能在臺上演做那更好了。

(6) 長篇的議論文與學術文，也由學生自己預備，上課時教員指導學生討論。

論應注重

(甲) 本文的解剖分段，分小節。

(乙) 本文的材料如何分配使用。

(丙) 本文的論理：看好文章的思想條理，遠勝於讀一部法式的論理學。

(四) 演說與辯論

須認明這兩項是國語與國語文的實用教法。凡能演說，能辯論的人，沒有不會做國語文的。做文章的第一箇條件只是思想有條理，有層次。演說辯論最能幫助學生養成有條理系統的思想能力。

(1) 擇題。演說題須避太抽象，太籠統的題目。如「宗教」，如「愛國」，如「社會改造」等題，最能養成夸大的心理，籠統的思想。從前小學堂國文題如「富國強兵策」等等，就是犯了這箇毛病。中學生演說應該選「肥皂何以能去污垢？」「松柏何以能冬青？」「本村紳士某某人賈選舉票的可恥」一類的具體題目。辯論題須選兩方面都有理可說的題；如「鴉片宜嚴禁」只有一方面，是不可用的。

(2) 方法。演說辯論的班次不宜人數太多，太多了一箇人每年輪不著幾回；也不宜太少，太少了演說的人沒有趣味。每班可分作小組，每組不可過十六人。演說不宜太長，十分鐘儘够了。演說的人須先一星期就選定題目，先作一箇大綱，請教員看過，然後每段發揮，作成全篇演說。辯論須先分組，每組兩人，或三人。選定主張或反對的方面後，每組自己去搜集材料，商量分配的方法，發言的先後。

辯論分兩步。第一步是「立論」，每組的組員按預定的次序發言。第二步是「駁論」，每組反駁對手的理由。預備辯論時，每組須計算反對黨大概要提出什麼理由來，須先預備反駁的材料。這種預備有兩大益處：(1) 可以養成敏捷精細的思想能力，

(2) 可以養成智識上的互助精神。辯論演說時，教員與學生各備鉛筆，記錄可批評的論點與姿勢，下次上課時，大家提出討論。

(五) 古文的教材與教授法

先說中學古文的教材。

(1) 第一學年 第一年專讀近人的文章。例如梁任公、康長素、嚴幾道、章行嚴、章太炎等人的散文，都可選讀。此外還應該多看小說。林琴南早年譯的小說，如茶花女遺事、戰血餘腥記、撒克遜劫後英雄略、十字軍英雄記、朱樹人的穉者傳等書，都可以看。還有著作不多的學者，如蔡子民答林琴南書、吳稚暉上下古今談序，又如我的朋友李守常、李劍農、高一涵做的古文，都可以選得。平心而論，章行嚴一派的古文——李守常、李劍農、高一涵等在內——最沒有流弊，文法很精密，論理也好，最適宜於中學模範近古文之用。

(2) 第二、三、四學年 後三年應該多讀古人的古文。我主張分兩種教材：

(甲) 選本 不分種類，但依時代的先後，選兩三百篇文理通暢，內容可取的文章。

從老子、論語、檀弓、左傳，一直到姚鼐、曾國藩，每一箇時代文體上的重要變遷，都應該有代

表。這就是最切實的中國文學史，此外中學堂用不著什麼中國文學史了。

(乙)自修的古文書。最重要的還是學生自己看的書。一箇中學堂的畢業生應該看過下列的幾部書：

(a) 史書資治通鑑，或四史。(或通鑑紀事本末)

(b) 子書：孟子，墨子，荀子，韓非子，淮南子，論衡，等等。

(c) 文學書：詩經是不可不看的。此外可隨學生性之所近，選習兩三部專集，如陶潛，杜甫，王安石，陳同甫……之類。

我擬的中學國文課程中最容易引起反對的，大概就在古文教材的範圍與分量。一定有人說：『從前中學國文只用四本薄薄的古文讀本，還教不出什麼成績來。現在你定的工課竟比從前增多了十倍！這不是做夢嗎？』我的回答是：

(第一)從前的中學國文所以沒有成效，正因為中學常用的書只有那幾本薄薄的古文讀本。我們試回頭想想，我們自己做古文是怎樣學的？是單靠八九十篇古文得來的呢？還是靠著小說看古文書得來的？我自己從來背不出一篇古文，但是因為我

自小就愛看小說，看史書，看雜書，所以我還懂得一點古文的文法。古文的選本都是零碎的，沒頭沒腦的，不成系統的，沒有趣味的。因此，讀古文選本是最沒有趣味的事。因為沒有趣味，所以沒有成效。我可以武斷現在中學畢業生能通中文的，都是自己看小說看雜誌看書得來的，決不是靠課堂上幾本古文選本得來的。我因此主張用『看書』來代替『講讀』。與其讀王安石的讀孟嘗君傳，不如看史記的四公子列傳；與其讀蘇軾的范增論，不如看史記的項羽本紀；與其讀林琴南的一部古文讀本，不如看他譯的一本茶花女。

(第二)請大家不要把中學生當小孩子看待。現在學制的大弊就是把學生求知識的館力看得太低了。現在各級學堂的課程，都是爲下下的低能兒定的，所以沒有成績。現在要談學制革命，第一步就該根本推翻這種爲下下的低能兒定的課程學科！

(第三)我這箇計畫是假定兩級小學都已採用國語做教科書了。國語代替文言以後，若不能於七年之內，使高小畢業生能做通順的國語文，那便是國語教育的大失敗。學生既通國語，又在中學第一年有了國語文法（見下），再來學古文，應該更容易好。

幾倍；成績應該加快好幾倍。譬如已通一國文字的人，再學第二國文字時，成績要快得多。這是我深信不疑的。所以我覺得我擬的中學古文課程並不是夢想，是可以用實地試驗來決定的。

再說古文的教授法。上文說的用看書來代講讀，便是教授法的要點。每週三小時，每年至多不過四十週，合起來不過一百二十點鐘，若全靠課堂上的講讀，一年能講得幾篇文章？所以我主張學校但規定學科內容的範圍與程度，教員自己分配每一課的分量，學生自己去預備本日指定的功課。學生須自己翻查字典，自己加句讀，自己分章，分節。上課時，只有三件事可做：

(1) 學生質問疑難，請教員幫助解釋；教員可先問本班學生有能解釋的沒有；如沒有人能解釋，教員方可替他們解釋。

(2) 大家討論所讀的書的內容。教員提出論點，引起大家討論；教員不當把一點鐘的時間自己佔據去，教員的職務在於指出討論的錯誤或不相干的討論。

(3) 教員可以隨時加入一些參考材料。例如讀章行嚴的文章時，教員應該講民國三四年的政治形勢，使學生知道他當時為什麼主張調和，為什麼主張聯邦。

此外的方法，上文第三章已講過，可以參用，不必重說了。

(六) 文法與作文

從前教作文的人大概都不懂文法，他們改文章全無標準，只靠機械的讀下去，讀得順口便是，不順口便不是，總講不出爲什麼要這樣做，爲什麼不可那樣做。以後中學堂的國文教員應該有文法的知識，不懂文法的，決不配做國文教員。所以我把文法與作文併歸一箇人教授。

先講文法。

第一年專講國語的文法。要在一年之內，把白話文法的要旨都講完。爲什麼先講國語的文法呢？（1）因爲學生有了八年的國語文，到中學一年的時候，應該把國語文的『所以然』總括起來講解一遍，作一個國語教育的結束。（2）因爲先有了國語的文法作底子，後來講古文的文法便有了有一種參考比較的材料，便更容易懂得了。（我現在編一部國語文法草案，不久可以成書，此地不能細說國語文法的怎樣編法了。）

第二三四年，講古文的文法。

(1) 用書。現在還沒有好文法書。最好的書自然還要算馬氏文通。文通有一

些錯誤矛盾的地方，不可盲從；文通又太繁了，不合中學堂教本之用。但是文通究竟是一部空前的奇書，古文文法學的寶庫。教員應該把文通仔細研究一遍，懂得了，然後可以另編一部更有條理，更簡明易曉得的文法書。

(2) 教授法。講古文的文法，應該處處同國語的文法對照比較，指出同的地方和不同的地方，何以變了，變的理由何在，變的長處或短處在什麼地方。讓我舉幾個例。

(例一) 白話說『我騙誰？』 古文要說『吾誰欺？』 白話說『你愛什麼？』 你能做什麼？』 古文要說『客何好？』 客何能？』 這是不同的句法。比較的結果得一條通則：『若外動詞的止詞是一箇疑問代名詞，這箇疑問代名詞在白話裏須放在外動詞之後，在古文裏須放在外動詞之前主詞之後。』

(例二) 論語陽貨欲見孔子一章，陽貨在路上教訓了孔子一頓，孔子答應道：『諾，吾將仕矣。』 同類的例如『原將降矣。』『趙將亡矣。』 既用表示未來的『將』字，何以又用表示完了的『矣』字呢？再看白話說：『大哥請回，兄弟去了。』『大哥多喝一杯，我要走了。』 這是相同的句法。比較起來，可得一條通則：『

凡虛擬 (Subjunctive) 的將來，白話與古文都用過去的動詞，古文用「矣」，白話用「了」。分得更細一點，可得兩式：

甲式

雖千萬人吾往矣。

趙將亡矣。

我去了。

他要死了。

乙式

這種比較的教法功效最大。此外還可用批評法：由教員尋出古文中不合文法的例句，使學生指出錯在何處，何以錯了。我從前曾舉林琴南「而方姚卒不之踏」一句，說「踏」是內動詞，不該有「之」字作止詞。這種不通的句子古文裏極多。前天上海品報上有人舉孟子「天油然作雲，沛然下雨，則苗勃然興之矣」一句，以為「興」是內動詞，不可有「之」字作止詞。這箇例很可為林先生解嘲。這一類的例，使學生批評，可以增長文法的興趣，可以免去文法的錯誤。

次講作文。

(1) 應該多做翻譯，翻白話作古文，翻古文作白話文。翻譯的用處最大。(一) 練

習文法的應用。例如講動詞的止詞時，可令學生翻譯『己所不欲，勿施於人』，『無所不能』，『他什麼都不懂』……等句，使他們懂得止詞的位置有種種不同的變法。（二）譯長篇可使學生練習有材料的文字。做文最忌沒有話說。翻譯現成的長篇，先有材料作底子，再講究怎樣說法，就容易了。

（2）若是出題目做的文章，應注意幾點：（一）最好是令學生自己出題目，（二）千萬不可出空泛或抽象的題目，（三）題目的要件是：第一要能引起學生的興味，第二要能引學生去搜集材料，第三要能使學生運用已有的經驗學識。

（3）學生平日做的筆記，雜誌文章，長篇通信，都可以代替課藝。教員應該極力鼓勵學生寫長信，作有系統的筆記，自由發表意見。這些著作往往比敷衍的課藝高無數倍；往往有許多學生平日不能做一百字的漢武帝論，卻能做幾千字的白話通信。這種事實應該使做教員的人起一點自責的覺悟。

（4）作文的時間不可多，至多二週一次。作文都該學下堂去做。

（5）改文章時應該根據文法。合文法的才是通，不合文法的便是不通。每改一

句，須指出根據那一條文法通則。例如有學生做了「而方姚卒不之踏。」我問去「之」字，須說明「之」字何以不通。又如學生做了「客好何？」我改爲「客何好？」或「客好何物？」也須說明古文何以不可說「客好何。」

(6) 千萬不可整篇塗去，由教員重作。如有內容論理上的錯誤，可由教員批出，但不可代做。

(七) 結論

我這篇『中學國文的教授』完全是理想的。一箇人的理想自然是有限的，但我希望現在和將來的中學教育家肯給我一箇試驗的機會，使我這箇理想的計畫隨時得用試驗來證明那一部分可行，那一部分不可行，那一部分應該修正。沒有試驗的主觀批評是不能使我心服的。

我演說之後，有許多人議論我的主張，他們都以為我對於中學生的期望太高了。有人說：『若照胡適之的計畫，現在高等師範國文部的畢業生還得重進高等小學去讀書呢！』這話固然是太過，但我深信我對於中學生的國文程度的希望，並不算太高。從國民學校到中學畢業是整整的十一年。十一年的國文教育，若不能做到我所期望的程度，那便是中國教育的大失敗（文存）

研究國故的方法

胡適演講

（枕薪錄記）

研究國故，在現時確有這種需要。但是一般青年，對於中國本來的文化和學術，都缺乏研究的興趣。講到研究國故的人，真是很少。原也這怪不得，但實有以下二種原因：（一）古今比較起來，舊有的東西，就易現出破綻。在中國，科學一方面，當然是不足道的；就是道德和宗教，也都覺淺薄得很。這樣，當然不能引起青年們底研究興趣了。（二）中國底國故書籍，實在太沒有系統了。歷史書，一本有系統的也找不到；哲學也是如此。就是文學一方面，詩經總算是世界文學上的寶貝。但假使我們去研究詩經，竟沒有一本書能供給我們做研究的資料。原來中國底書籍，都是爲學者而設，非爲普通人一般底研究而做的。所以青年們要研究，也就無從研究起。我很望諸君對於國故，有些研究的興趣，來下一番真實的工夫，使彼成爲有系統的。對於國故，亟應起來整理，方能使人有研究的興趣；並能使有研究興趣的人容易去研究。

『國故』底名詞，比『國粹』好得多。自從章太炎著了一本『國故論衡』之後，這『國故』底名詞，於是成立。如果講是『國粹』，就有人講是『國渣』。『國故』（National Past）這

箇名詞，是中立的。我們要明現社會底情況，就得去研究國故。古人講，知道過去，才能知道現在。國故專講國家過去的文化；要研究彼，就不得不注意以下四種方法。

(一) 歷史的觀念。現在一般青年，所以對於國故，沒有研究興趣的緣故，就是沒有歷史的觀念。我們看舊書，可當彼做歷史看。清乾隆時，有叫章學誠的，著了一本『文史通義』。上邊說：『六經皆史也。』我現在進一步言之：『一切舊書——古書——都是史也。』本了歷史的觀念，就自然而然的生出興趣了。如道家鍊丹修命，確是很荒謬的，不值識者一笑。但本了歷史的觀念，看彼究竟荒謬到了什麼田地，亦是很有趣的。把舊書當作歷史看，知彼好到什麼地步，或是壞到什麼地步。這是研究國故方法底起點，是『開宗明義』第一章。

(二) 疑古的態度。疑古的態度，簡要言之，就是『寧可疑而錯，不可信而錯』十箇字。譬如書經，有今文尚書和古文尚書之別。有人說，古文尚書是假的，今文尚書有一部分是真的。餘外一部分，到了清時，才有人把彼證明是假的。但是現在學校裏邊，並沒把假的刪去，仍舊讀彼全書。這是我們應該懷疑的。至於詩經，本有三千篇，被孔子刪剩十分之一，只得了三百篇。『關雎』這一首詩，孔子把彼列在第一首，這首詩是很好的。內容是，一很好的女子，有一男子要伊做妻子，但這事不易

辦到於是男子『寤寐求之』，連睡在牀上都要想伊，更要『悠悠哉轉反側』呢。這能表現一種很好的愛情，是一首愛情的相思詩。後人誤會，生了許多誤解，竟牽到旁的問題上去。所以疑古的態度，有二方面好講：（一）疑古書底真偽；（二）疑真書被那山東老學究弄偽的地方。我們疑古底目的，是在得其『真』。就是疑錯了，亦沒有什麼要緊。我們知道，哪一箇科學家，是沒有錯誤的。假使『信而錯』，那就『上當』不淺了。自己固然一味迷信，情願做古人底奴隸，但是還要引旁人亦入於迷途呢。我們一方面研究，一方面就要懷疑，庶能『不上老當』呢。

如中國底歷史，從盤古氏一直相傳下來，年代都是有『表』（Tale）的。『像煞有介事』，看來很是可信。但是我們要懷疑，這怎樣來的呢？根據什麼呢？我們總要『打破沙鍋問到底』，究其來源怎樣？（？）要知道，這年月的計算，有的是從偽書來的。大部分還是宋朝一箇算命先生，用算盤打出來的呢。這哪能信呢？我們是不得不去打破彼の。

在東周以前的歷史，是沒有一字可以信的。以後呢，大部分也是不可靠的。如禹貢這一章書，一般學者，都承認是可靠的。據我用歷史的眼光看來，可是不可靠的，我敢斷定彼是偽的。在夏禹時，中國難道竟有這般大的土地麼？四部書裏邊的經史子三種，大多是不可靠的。我們總要有疑

古的態度才好。

(三)系統的研究 古時的書籍，沒有一部書是『著』的。中國底書籍雖多，但有系統的著作，竟找不到十部。我們研究無論什麼書籍，都宜要尋出彼底脈絡，研究彼底系統。所以我們無論研究什麼東西，就須從歷史方面著手。要研究文學和哲學，就得先研究其文學史和哲學史；政治亦然。研究社會制度，亦宜先研究其制度沿革史。尋出因果的關係，前後的關鍵；要從沒有系統的文學，哲學，政治……等等裏邊，去尋出系統來。

有人說，中國幾千年來沒有進步，這話竟謬得很，是妨害我們研究的興趣。更有一外國人，著了一部世界史，說中國自從唐代以後，就沒有進步了。這也不對，我們定要去打破這種思想的。總之，我們是要從前沒有系統的文學，哲學，政治……裏邊，以客觀的態度，去尋出系統來的。

(四)整理 整理國故，能使後人研究起來，不感受痛苦。整理國故的目的，就是要使從前少數人懂得的，現在變為人人能解的。整理的條件，可分形式，內容二方面講：

(一)形式方面 加上標點和符號，替彼分開段落來。

(二)內容方面 加上新的註解，折中舊有的註解。

並且加上新的序，跋和考正；還要講明書底歷史和價值。

我們研究國故，非但爲學識起見，並爲諸君起見，更爲諸君底兄弟，姊妹起見。國故底研究，於教育上，實有很大的需要。我們雖不能做創造者，我們亦當做運輸人。這是我們底責任；這種人是不可少的。

上文係胡先生在南京東大南高暑期學校底演講詞，胡先生是主張文學革命底第一人，但是亦主張研究國故。我把這文記完後，他心裏忽湧現出來二種感想：一，西洋思想當然要研究，但不能把東方思想偏廢了。中國底思想，實佔東方思想底大部分。現在既蒙胡先生指示了方法，或者就去研究，以爲將來東方思想和西方思想大接觸底預備。二，希望一般老學究，不要以此排斥西洋思想。更希望一般人不要單研究國故，而置其餘的學問於不顧。這是我底一點意思，不知閱者以爲何如？

薪誌（覺悟）

□ 爲學與做人

（十二月二十七日在蘇州學生聯合會講演）

諸君！我在南京講學將近三箇月了，這邊蘇州學界裏頭，有好幾回寫信邀我，可惜我在南京是天

天有功課的，不能分身前來。今天到這裏，能毅和全城各校諸君聚在一堂，令我感激得很！但有一件，還要請諸君原諒！因為我一箇月以來，都帶著些病，勉強支持，今天不能作很長的講演，恐怕有負諸君期望哩。

問諸君「爲甚麼進學校？」我想人人都會衆口一辭的答道，「爲的是求學問。」再問，「你爲什麼要求學問？」「你想學些什麼？」恐怕各人的答案就很不相同，或者竟自答不出來了。諸君啊！我請替你們總答一句罷，「爲的是學做人。」你在學校裏頭學的什麼數學，幾何，物理，化學，生理，歷史，地理，國文，英語，乃至什麼哲學，文學，科學，政治，法律，經濟，教育，農業，工業，商業等等，不過是做人所需要的一種手段，不能說專靠這些便達到做人的目的。任憑你把這些件件學得精通，你能變成箇人不能成箇人，還是別問題。

人類心理，有知情意三部分。這三部分圓滿發達的狀態，我們先哲名之爲三達德。智，仁，勇，爲什麼叫「達德」呢？因爲這三件事是人類普通道德的標準，總要三件具備纔能成一箇人。三件的完成狀態怎麼樣呢？孔子說：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」所以教育應分爲知育，情育，意育三方面。現在講的智育，德育，體育，不對。德育範圍太籠統，體育太狹隘，知育要教到人不惑，情育要教到人不憂，意育要教

到人不懼，教育家教學生，應該以這三件爲究竟，我們自動的自己教育自己，也應該以這三件爲究竟。怎麼樣纔能不感呢？最要緊是養成我們的判斷力，想要養成判斷力，第一步，最少須有相當的常識；進一步，對我自己要做的事須有專門智識；再進一步，還要有遇事能斷的智慧。假如一箇人連常識都沒有，聽見打雷，說是雷公發威；看見月食，說是蝦蟆食嘴；那麼，一定鬧到什麼事都沒有主意，碰著一點疑難問題，就靠求神問卜看相算命去解決，真所謂「大惑不解」，成了最可憐的人了。學校裏小學中學所教，就是要人有了許多基本的常識，免得凡事都暗中摸索，但僅僅有這點常識還不敷，我們做人，總要各有一件專門職業，這門職業，也並不是我一人破天荒去做，從前已經許多人做過，他們積了無數經驗，發見出好些原理原則，這就是專門學識。我打算做這項職業，就應該有這項專門學識，例如我想做農嗎？怎樣的改良土壤，怎樣的改良種子，怎樣的防禦水旱病蟲等等，都是前人經驗有得成爲學識的，我們有了這種學識，應用他來處置這些事，自然會不惑，反是則惑了，做工，做商等等，都有他的專門學識，也是如此，我想做財政家嗎？何種租稅可以生出何樣結果，何種公債可以生出何樣結果等等，都是前人經驗有得成爲學識的，我們有了這種學識，應用他來處置這些事，自然會不惑，反是則惑了，教育家，軍事家等等，都各有各他的專門學識，也是如此，我們在高等以上學校所求的智識，就是

這一類，但專靠這種常識和學識就駁嗎？還不能。宇宙和人生是活的，不是呆的，我們每日所碰見的事理是複雜的，變化的，不是單純的，印板的，倘若我們只是學過這一件，纔懂這一件，那麼，碰著一件沒有學過的事來到眼前，使手忙腳亂了。所以還要養成總體的智慧，纔能有根本的判斷力。這種總體的智慧，如何纔能養成呢？第一件，要把我們向來相浮的腦筋，著實磨練他，叫他變成細密而且踏實，那麼，無論遇著如何繁雜的事，我都可以徹頭徹尾想清楚他的條理，自然不至於惑了。第二件，要把我們向來昏濁的腦筋，著實將養他，叫他變成清明，那麼，一件事理到跟前，我纔能很從容很榮澈的去判斷他，自然不至於惑了。以上所說常識學識和總體的智慧，都是智育的要件，目的是教人做到知者不惑。

怎麼樣纔能不憂呢？為什麼仁者便會不憂呢？想明白這箇道理，先要知道中國先哲的人生觀是怎麼樣？「仁」之一字，儒家人生觀的全體大用都包在裏頭。「仁」到底是什麼？很難用言語來說明，勉強下箇解釋，可以說是「普徧人格之實現」。孔子說：「仁者人也，」意思說是人格完成就叫做「仁」。但我們要知道，人格不是單獨一箇人可以表見的，要從人和人的關係上看出來，所以仁字從二人，鄭康成解他做「和人偶」，總而言之，要彼此交感互發，成爲一體，然後我的人格纔能實現。所以我們若不講人格主義，那更無話可說，講到這箇主義，當然歸宿到普徧人格。換句話說，宇宙即是人生，人

生即是宇宙，我的人格和宇宙無二無別，體驗得這箇道理，就叫做「仁者」。然則這種仁者爲甚麼就會不憂呢？大凡憂之所從來，不外兩端：一曰憂成敗，二曰憂得失。我們得著「仁」的人生觀，就不會憂成敗，爲什麼呢？因爲我們知道宇宙和人生是永遠不會圓滿的，所以易經六十四卦始「乾」而終「未濟」。正爲在這永遠不圓滿的宇宙中，纔永遠容得我們創造進化，我們所做的事，不過在宇宙進化幾萬萬里的長途中，往前挪一寸兩寸，那裏配說成功呢？然則不做怎麼樣呢？不做便連這一寸兩寸都不往前挪，那可眞真失敗了！「仁者」看透這種道理，信得過只有不做事纔算失敗，凡做事便不會失敗，所以易經說：「君子以自強不息。」換一方面來看，他們又信得過凡事不會成功的，幾萬萬里路挪了一兩寸，算成功嗎？所以論語說：「知其不可而爲之。」你想有這種人生觀的人，還有什麼成敗可憂呢？再者，我們得著「仁」的人生觀，便不會憂得失，爲什麼呢？因爲認定這件東西是我的，纔有得失之可言，連人格都不是單獨存在，不能明確的畫出這一部分是我的，那一部分是人家的，然則那裏有東西可以爲我所得，既已沒有東西爲我所得，當然也沒有東西爲我所失，我只是爲學問而學問，爲勞動而勞動，並不是學問勞動等等做手段來達某種目的，可以爲我們「所得」的。所以老子說：「生而不有，爲而不恃，一」既以爲人已愈有，既以與人已愈多，「你想，有這種人生觀的人，還有什麼得失可憂

呢？總而言之，有了這種人生觀，自然會覺得「天地與我並生，而萬物與我爲一」，自然會「無人而不自得」，他的生活，純然是趣味化藝術化，這是最高的情感教育，目的教人做到仁者不憂。

怎麼樣纔能不懼呢？有了不感不憂工夫，懼當然會減少許多了，但這是屬於意志方面的事，一箇人若是意志力薄弱，使有很豐富的知識，臨時也會用不著；使有很優美的情操，臨時也會變了卦。然則意志怎麼纔能堅強呢？頭一件須要心地光明，孟子說：「浩然之氣，至大至剛，行有不慊於心，則餒矣。」又說：「自反而不縮，雖褐寬博，吾不遺焉；自反而縮，雖千萬人吾往矣。」俗語說得好：「生平不作虧心事，夜半敲門也不驚。」一箇人要保持勇氣，須要從一切行爲可以公開做起，這是第一著。第二件要不爲劣等欲望之所牽制，論語說：「子曰：吾未見剛者。」或對曰：「申根。」子曰：「根也，慾焉得剛。」被物質上無聊的嗜欲東拉西扯，那麼，百鍊鋼也會變爲繞指柔了。總之一箇人的意志，由剛強變爲薄弱極易，由薄弱返到剛強極難。一箇人有了意志薄弱的毛病，這箇人可就完了，自己作不起自己的主，還有什麼事可做，受別人壓制，做別人奴隸，自己只要肯奮鬥，終須能恢復自由，自己的意志做了自己情欲的奴隸，那麼，真是萬劫沈淪，永無恢復自由的餘地，終身畏首畏尾，成了箇可憐人了。孔子說：「和而不流，強哉矯，中立而不倚，強哉矯，國有道，不變塞焉，強哉矯，國無道，至死不變，強哉矯。」我老實告訴諸君說罷，做人不

做到如此，決不會成一箇人，但做到如此真是不容易，非時時刻刻做磨練意志的工夫不可；意志磨練得到家，自然是著著自己應做的事，一點不遲疑，扛起來便做，「雖千萬人吾往矣」，這樣纔算頂天立地做一世人，絕不會有藏頭躲尾左支右繮的醜態，這便是教育的目的，要教人做到勇者不懼。

我們拏這三件事作做人的標準，請諸君想想我自己現時做到那一件；那一件稍為有一點把握；倘若連一件都不能做到，連一點把握都沒有，噫！那可真危險了，你將來做人恐怕就做不成。講到學校裏的教育嗎？第二層的情育，第三層的意育，可以說完全沒有，剩下的只有第一層的知育，就算知育罷，又只有所謂常識和學識。至於我所講的總體智慧，靠來養成根本判斷力的，卻是一點兒沒有。這種「販賣智識雜貨店」的教育，他把前途想下去，真令人不寒而慄！現在這種教育，一時又改革不來；我們可愛的青年，除了他更沒有可以受教育的處方。諸君啊！你到底還要做人不要？你要知道危險呀！非你自己抖擻精神想方法自救，沒有人能救你呀！

諸君啊！你千萬別要以為得些斷片的智識，就算是有學問呀！我老實不客氣告訴你罷，你如果做成一箇人，智識自然是越多越好；你如果做不成一箇人，智識卻是越多越壞，你不信嗎？試想想全國人所唾罵的賣國賊某人某人，是有智識的呀？還是沒有智識的呢？試想想全國人所痛恨的官僚政客專

門助軍閥作惡魚肉良民的人，是有智識的呀？還是沒有智識的呢？諸君須知道啊！這些人常十幾年前在學校的時代，意氣橫厲，天其爛漫，何嘗不和諸君一樣，爲什麼就會墮落到這樣田地呀？屈原說的，「何昔日之芳草兮，今直爲此蕭艾也。豈其有他故兮，莫好修之害也。」天下最傷心的事，莫過於看看一羣好好的青年，一步一步的往壞路上走。諸君猛醒啊！現在你所厭所恨的人，就是你前車之鑒了。

諸君啊！你現在懷疑嗎？沈悶嗎？悲哀痛苦嗎？覺得外邊的壓迫你不能抵抗嗎？我告訴你，你懷疑和沈悶，便是你因不知機會感；你悲哀痛苦，便是你因不仁機會憂；你覺得你不能抵抗外界的壓迫，便是你因不勇纔有懼；這都是你的知情意未經過修養磨練，所以還未成箇人。我盼望你有痛切的自覺啊！有了自覺，自然會自動，那麼，學校之外，當然有許多學問，讀一卷經，繙一部史，到處都可以發見諸君的良師呀！

諸君啊！醒醒罷，發足你的根本智識，體驗出你的人格人生觀，保護好你的自由意志，你成人不成人，就看這幾年哩。（學燈）

學者

徐慶譽講

今晚有機會和諸位同志講話，非常榮幸。在座的諸位，都是教育界中的健全分子，也都是

備上用功的人，換一句話說：在座的諸位都是學者，所以我今晚就把學者兩箇字做我的講題。

(一) 怎麼叫學者

學者兩箇字，現在很時髦，到底學者的意義是什麼？如果要求一箇明晰的概念，最好是從英文 Scholar 這箇字去解釋，Scholar 是由拉丁字 Scholaris 變來的，原義是「屬於一學派」的意思。英文字典解釋 Scholar 有兩箇要義：一是指在學校的學生；一是指受過高等教育的。今晚我所要和諸位討論的，是後一項的學者。今日中國一班人所講的學者，也是指受過高等教育的而言，那末，照這樣看來，所謂學者，質言之就是極有學問的人，沒有高深學問的人，便不能算學者。學者的意義既明白了，現在要講學者的種類。

(二) 學者的種類

學術浩如煙海，無限的高深，也無限的複雜，以有限的人生，去求無限的學術，怎能夠貫通呢？既不能貫通，又怎能成學者呢？學術無限，是不錯的；不過學術可以分類——也應該分類——孔子講學，別爲四科，他的門人也各有專長，如子游子夏長於文學，可稱文學學者。冉有季路長於政事，可稱政治學者。宰我子貢長於言語，可稱言語學者。一箇徒然會演講的人，並不能稱他爲言語學者；而

言語學者或精於方言，或精於字源，也不一定是一箇會演講的人。我還沒有考究，到底宰我子貢，是否精於語學？如不精語學，徒然有辯才，便不能稱他們爲言語學者。近代科學倡明，學術的分類，也非常精細，所以學者的派別，也非常繁多。精通哲學的，就是哲學學者，如柏格森、伊經等是。精通法學的，就是法學學者，如孟德斯鳩、葛羅等是。精通文學的，就是文學學者，如但丁（Dante）、卜加斯（Boccaccio）等是。精通教育學的，就是教育學者，如桑代克、門羅等是。只要他有一門專長，不論自然科學也好，精神科學也好，他對於某種學科有精深的研究，他就是某學科的學者。學者與學位，沒有什麼關係，得了博士碩士的頭銜，不一定有學者的實質。有了學者的實質，不必要博士碩士的銜。所以我們要品評學者，須從「學力」上著眼，萬不可從「學位」上設想。

（三）學者的勢力

有人以爲世界上最有勢力的人，就是軍閥與財閥。軍閥的勢力在武力，財閥的勢力在金錢，有了武力，就可以橫行無忌，彷彿天下地上，惟吾獨尊。有了金錢，就可以奴役平民，正如俗話說：「有錢使得鬼揸擔」我也承認武力與金錢，是有勢力的，但這種勢力，最易消滅，不如學者的勢力，可以永久存在，永久流行。學者的勢力，可以推倒軍閥財閥；軍閥財閥的勢力，不能推倒學者。我曾經做了

四句詩，形容學者勢力。我說：『克虜伯廠，不如文人筆；學者三寸舌，萬軍無與敵。』我們試從歷史上看，就可以知道學者的勢力，萬不是武力金錢可以勝過的。誰也知道秦皇漢武都是一世之雄；武力金錢，無可與比，當日威加海內，風靡一時，現在他們的勢力，在什麼地方？孔孟老莊，都是一介布衣，既沒有金錢，又沒有武力，一部論語，流行數千年，支配數萬萬人民的思想。老子的無爲主義，莊子的自然理想，尤爲一般人所樂道。再看盧騷的民約論把主世界的專制政體，打得粉碎。達爾文的進化論，把舊宗教的神話一掃而空。馬克斯的資本論出版以後，全世界經濟革命的呼聲，不絕於耳。學者一言一語，都足以左右世界的潮流；學者的勢力，有表現於目前的，有表現於將來的。總而言之，人類的思想，無一日不受學者的支配；社會的組織，也無日不受學者的影響。學者的勢力，當然不是軍閥財閥的勢力所能比；但學者的勢力，若用之不善，其爲害之烈，也甚於軍閥財閥。如尼采之倡『強者道德』，以致養成德國人一種凶殘橫暴的心理；畢士麥之倡『鐵血主義』，以致養成空前的歐戰，軍國主義的種子，即是畢士麥一手撒下的。我們若做學者，須把我們的勢力，用在造福一方，萬不可以學術殺天下後世！

(四) 學者的態度

學者既是極有學問的人，當然有極深的涵養工夫，所以學者的態度，多半是溫柔的，誠實的，和謙虛的。這是很普通的一樁事，有什麼討論的價值？不過我所謂學者的態度，不是溫柔誠實謙虛六箇字，可以包括的，還要分清極與積極兩方面去說明學者的態度。從消極方面說，學者有六種態度：（一）不盲從，（二）不武斷，（三）不執己見，（四）不尚空談，（五）不挾意氣，（六）遇事懷疑。以上這六種態度，是任何學者所應具備的，意義很淺，無庸解釋；惟不尚空談一項，很容易叫人誤會，因為普通一班人總以為學者是立言的，不是做事的；學者是理想家，不是實行家。照他們的眼光看，差不多學者即是空談家的別名，又何能要學者不尚空談呢？殊不知所謂空談者，即是不根據「事實」的意思，無的放矢，憑空捏造，這種論調，便是空談。比方社會學者，不是單讀幾本社會學就可以成社會學者，必定要實地考察社會的狀況，才可以算是真社會學者。所以「不尚空談」一項，當然是學者應具的態度。再積極方面說，學者還有三種態度，一是兼收并蓄，二是服從真理，三是遇事研究。

（五）學者的生活

學者的生活，與普通人不同，普通人的生活，有規則的很少；學者的生活，十有九是有秩序的。

國哲學家康德，每日出戶散步，都有一定的時候，別人看見他出來，就知道那時是什麼時候了，簡直把他做「日規」。普通人總難冷靜，而學者的生活，多半是冷靜的。宋代學者，尤以「靜」為陶冶的鵠的。程明道終日靜坐，如泥塑人。伊川也好靜坐，每見人靜坐，便嘆其善學，謝上蔡亦以靜坐而得道。其他如耶穌基督約但河濱的生活，和釋迦牟尼菩提樹下的生活，都是冷靜極了！普通人或沉於聲色，或溺於貨財，驕奢淫佚，就是他們的生活，絕不能如學者的淡泊。普通人奔走公門，趨炎附勢，絕不能如學者的孤單。普通人患得患失，內愧神明，絕不能如學者的愉快。現在總括說：學者的生活，是秩序的，冷靜的，淡泊的，孤單的，和愉快的。（今人常以學者的生活為苦，故不願做學者，現在我偏說學者的生活愉快，當然有許多懷疑，以為學者愉快是欺人語。殊不知學問裏的快樂，才是真快樂。所以世界真快樂的人，只有學者。）王心齋的樂學歌，是一篇描寫學者快樂的好文章，大家可以參考。學者的快樂生活，無論如何，不會改變的；因為學者眼光遠大，不斤斤於得失，不逐逐於名利，把生死關頭打破了，處順境固然快樂，處逆境也還是快樂。在學者的腦筋中，并無所謂順境逆境。像中國古時候那些學者，躬耕自養的很多，都以干謁權貴為恥，寧肯自甘淡泊，保全清高的氣節。至於物質上的貧乏，這是學者的常事，學者毫不以為怪。如顏子居陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子

還是快樂。孔子曲肱而枕，樂亦在其中。至於西洋學者生活艱苦的也多；然而他們精神上，依然快樂。如挪威大文學家易卜生，常常過『廣文先生』的生活，麪包一塊，咖啡一杯，這就是他的大餐；但他不以爲苦，依舊在筆墨生涯裏尋樂。

(六) 學者的責任

學者在社會上所處的位置很高，同時對於社會所負的責任也很重大。略說起來，學者有三大責任，不得不負的。第一是『解決問題』；學者對於社會各種問題，不僅研究就夠了，還要設法去解決。比方社會上最大的問題，現在急待解決的，就是勞工、婦女、婚姻、娼妓各種問題。這些問題，不是平常人所能解決的，更不是政府那些肉食者所能解決的；這種責任，完全在學者肩上。至於國際問題、種族問題、經濟問題等等，都是要學者去解決。第二是『發明學理』；中國近幾十年的學者多半是介紹學理，他們做一點轉運生意，把西洋貨一件一件的運到中國來；所以近來新出版物，譯本居多，創作很少。這只能說是介紹學理，不能說是發明學理，專門把洋貨輸進來，自己的國貨，不能搬出去。這是中國學者的奇恥大辱！我不是反對他們辦洋貨，我所不滿意的，是他們只有『買進』的本領，而沒有『賣出』的能力。中國學術，有許多很有價值；中國的文明，是希伯來式的文明，不是希臘式的。

文明，現在雖然是希臘式的文明佔優勝，但我相信將來希伯來式的文明，有發揚光大之一日。將來希伯來和希臘兩大文明，定有攜手之一日。從中介紹這兩大文明攜手的，就是學者。我們想看看東西文化行結婚禮，我們就應該居於媒人的地位，趕快的整理國故，發明學理，把東方才子的照片，送給西方美人，然後才可以成功。如果我們不努力，不自居於媒人的地位，想他們從自由戀愛而達到自然結合的目的，恐怕辦不到。第三是『普及文化』，在現代經濟制度之下，教育不能普及，有的知識很高，有的一字不識，這是文化前途一箇極大的危險。智慧階級的危險，比貧富階級的危險還要大；我們知道學者，是知識階級的領袖，學者對於非知識階級，應該怎樣？還是抱一種「民可使由之，不可使知之」的態度呢？或是抱一種「以先覺覺後覺」的態度呢？知識階級，對於非知識階級，應該有一種「己飢己溺」的心腸，要知道別人野蠻，別人不識字，這都是我們知識階級的罪惡，尤其是學者的罪惡，做學者的，萬不可把文化做自己的裝飾，要把文化做普渡衆生的慈航。以上這三種責任，都是學者應該負的，尤以第三項為最重要。

（七）學者的養成

學者的勢力既大，所負的責任必重，那麼，要做一箇學者，實在不容易，學者比什麼都尊貴，所以願

做學者的也很多，我希望在坐諸位，都做學者。現在要把學者的養成法，貢獻諸位。鄙意以為要做學者，首先要『立志』，因為社會黑暗，環境太壞，如果沒有志，便會墮落。正如朱晦翁說：『世衰道微，人欲橫流，不是剛毅的人，斷立腳不定。』有志然後才可以戰勝環境，有志然後才可以堅持到底。

呂東萊說：『學者志不立，一經患難，愈見消沮，所以先要立志。』比朱呂兩人說得更痛切的，就是鄒南皋和劉文敏兩人。鄒南皋說：『肯沈埋仕途，便沈埋不肯沈埋，即在十八重幽暗中，亦是驢首青霄，世豈錮得人，人自無志耳。』劉文敏說：『朋友中有志者不少，而不能大成者，只緣世情窳白，難超脫耳。須是吾心自作主宰，一切利害榮辱，不能滑吾見，而奪吾守，方是希聖之志，始有大成之望也。』

志既立了，第二簡要件，就是『讀書』，無志固不能成學者，不讀書更不能成學者。古人的書籍，和今人的著述，真是浩如煙海，我們精力有限，怎能夠讀完呢？我們最好是用曾文正『擇善約守』的方

法去讀書，還是可以貫通融會。第三簡要件，就是『游歷』，游歷與讀書，有同一的重要。太史公周

覽名山大川，爲文就有奇氣了。達爾文遠涉重洋，歸國後遂爲英國第一流學者，進化論的材料，完全

從游歷得來的。其他學者，如托爾斯泰，馬克斯，哥伯尼等，都是以游歷爲生活。因爲他們東奔西跑，

有機會和社會接觸，隨時可以調查，隨地可以觀察。輪船火車，都是天然的教室；一草一木，都是研究

的資料。世界就是我們一箇大學校，所以讀書與遊歷，要把他看做一樁事，一分開就變了書獃子。第四論要件，就是「講學」，爲什麼要講學，才能成學者？因爲獨學無友，不免孤陋寡聞。一人的思考有限，如有多數人集在一處研究，可收「事半功倍」的效果。希臘學者，如伯拉圖，亞里斯多德，伊壁鳩夢等；中國學者，如程朱陸王等，都只徒講學，互相琢磨。他們的學理，多半是講學中得來的。如果一箇人閉戶讀書，沒有朋友講習，見聞有限，知識不廣，怎麼能成一箇學者呢？我所舉的這幾項，不過一箇大綱，也未見得很對。我希望大家都努力向學者一條路上走，要做平民學者，常與平民握手；要把我們所得著的，貢獻於還沒有得著的人。當記著學者是全人類的嚮導，是世紀的先驅。我們想謀中國的主權獨立，先要謀中國獨立，先要謀學術獨立，諸位學術獨立是誰的責任？不就是學者嗎？慶譽學識淺薄，沒有大的貢獻，非常抱歉，大家想必知道我是一箇基督徒，基督有兩句話，是我最誠服的。他當日對門徒說：「你們是世上的光。」又說：「你們是世上的鹽。」基督爲什麼要他的門徒做「光」呢？因爲「光」可以打破黑暗，光可以照亮衆生，並且「光」的本質皎潔。又爲什麼要他的門徒做「鹽」呢？因爲「鹽」可以防腐，「鹽」可以和味。我今晚也希望大家做「光」，能夠打破黑暗，照亮衆生。更希望大家做「鹽」，要把你這一包鹽，撒在社會裏。

使這社會永遠不腐敗。要把你這包「鹽」撒在千家萬戶的蔬菜裏，使湖南三千萬人都嘗嘗你的滋味，知道你的用處，這是我馨香禱祝的。今晚我沒有別的話貢獻各位，只好是道一聲「學者萬歲！」（學燈）

□ 論國內的評壇及我對於創作上的態度

郭沫若

我國的批評界中，我覺得有一種極不好的習氣充溢着。批評家每每藏在一箇匿名之下，談話句搖就活脫的俏皮話來罵人，我覺得這真不是一種好習氣。批評家爲主義而戰，爲真理而戰，原是正當的天職；不過爲尊重主義起見，爲尊重真理起見，爲尊重論敵的人格起見，總應該採取嚴肅的態度，堂堂正正地布出論陣來，也纔能使人信服，纔能勉盡其天職於萬一。人之欲善，誰不如我？謾論之傷人，毒於暗刀冷箭，不惟不能折服人，並且反轉激成一種反動，不怕自己的論敵就是十惡不善的人，他也會生出一種執著來，永無改善的希望了。

據我個人的意見，批評是當生於一種淵深的同情。父母愛兒，見他有錯誤時，不惜打他罵他，但他們的打罵是以愛人根據的，是有一掬的眼淚爲其調和劑的，所以受他們責楚的兒女也少有實心怨恨他父母的人。我想批評家的態度也當如是。我想批評家總當抱著博大的愛情以對待論

敵，或其他的對象，不當先存箇「惟我獨醒」的存見來拒絕人於千里之外。至於隱姓匿名，含沙射影之舉，更表示自己卑怯了，這更可以不必。批評如果出於同情，出於對於敵人的愛意，即使辭意峻嚴，形近攻擊，但也可以問心無愧，可以放諸四海而無礙。

不過批評家要走到這一步境地，恐怕也是難能的事情。落到我們年青人，尤爲是難之又難的了。我們年青人血氣方剛，好勇鬪狠，每每愛強不知以爲知，損他人以益己；我自己反省我自己，便不免時有這種毒龍的爪牙，在我內心中擊噬，想起古人「知之非艱，行之惟艱」的一句話上來，真不免要汗流浹背了。總之人生是一切事業之基，我們從事於一切的事業之中，總當時時內省自己，使自己的生活常常趨近理想的標的，然後所發出來的言論，所做出來的事業，纔能真有生命，真有價值，這箇我願意和我表同意的朋友們共同勉力做去。

我對於國內評壇的感想，只能說這上面的幾句話，以下我要說及我從事於創作上的態度。我是一箇偏於主觀的人，我的朋友每肯向我如是說，我自己也很承認。我自己覺得我的想像力實在比我的觀察力強。我自幼便嗜好文學，所以我便借文學來以鳴我的存在，在文學之中更借了詩歌的這隻蘆笛。

我又是一箇衝動性的人 *Impulsivist*，我的朋友每肯向我如是說，我自己也很承認。我回顧我所走過的半生行路，都是一任我自己的衝動在那裏奔馳；我便作起詩來，也任我一己的衝動在那裏跳躍。我在一有衝動的時候，就好像一匹奔馬，我在衝動室息了的時候，又好像一隻死了的河豚。所以我這種人意志是薄弱的，要叫我勝勞耐劇，做些偉大的事業出來，我沒有那種野心，我也沒有那種能力。

我既曉得我自己性格的偏頗，意志的薄弱，但是我也很想從事於糾正與鍛鍊。我對於我不甚嗜好的科學也從事研究，我更決意把醫學一門作為我畢生研究的對象。我研究科學正想養成我一種縝密的客觀性，使我的意志力漸漸堅強起來。我研究醫學也更想對於人類社會直接盡效我點對於悲苦的人生之愛憐。

反乎性格去從事糾正與鍛鍊，也不能完全無補。我近來對於客觀的世界也漸覺得能較保持靜觀的態度了。不過我對於藝術上的見解，終覺不啻是反射的 *Reflective* 應當是創造的 *Creative*。前者是純由感官的接受，經腦精的作用，反射地直接表現出來，就譬如照像的一樣。後者是由無數的感官的材料，儲積在腦精中，更經過一道濾過作用，醞釀作用，綜合地表現了出來，就譬如畫

蜂採取無數的花汁釀成蜂蜜的一樣。我以為真正的藝術，應得是屬於後的一種。所以鍛鍊客觀性的結果，也還是歸於培養主觀，真正的藝術品當然是由於純粹的主觀產出。

至於藝術上的功利主義的問題，我也曾經思索過。假使創作家純以功利主義為前提以從事創作，上之想借文藝為宣傳的利器，下之想借文藝為餬口的飯盤，這箇我敢斷定一句，都是文藝的墮落，隔離文藝的精神太遠了。這種作家慣會迎合時勢，他在社會上或者容易收穫一時的成就，但他的藝術（？）絕不會有永遠的生命。這種功利主義的動機說，從前我也曾懷抱過來；有時在詩歌之中借披件社會主義的皮毛，漫作驢鳴犬吠，有時窮得沒法的時候，又想專門做些稿子來賣錢，但是我在此處如實地告白：我是完全懺悔了。文藝本是苦悶的象徵，無論他是反射的或創造的，都是血與淚的文學。不必在紙面上定要有紅的字眼纔算是血，不必在紙面上定要有三水旁邊一箇戾字的纔算是淚。箇人的苦悶，社會的苦悶，全人類的苦悶，都是血淚的源泉，三者可以說是一根直綫的三箇分段，由箇人的苦悶可以反射出社會的苦悶來，可以反射出全人類的苦悶來，不必定要精赤裸地描寫社會的文字，然後纔能算是滿紙的血淚。無論表現箇人也好，描寫社會也好，替全人類代白也好，主要的眼目，總要在苦悶的重圍中，由靈魂深處流瀉出來的悲哀，然後纔能震撼讀者的魂魄。

不然，只抱箇死板的概念去從事創作，這好像用力打破鼓，只是生出一種怪聒人的空響罷了。並且人的感受力是有限的，人的神經纖維及腦細胞是容易疲倦的，刺激過烈的作品容易使人癱瘓，顛轉不生感受作用。

總之我對於藝術上的功利主義的動機說，是不承認他有成立的可能性的。我這種主張或者有人會說我是甚麼藝術派的藝術家的，說我儘他說，我更是不承認藝術中會畫分出甚麼人生派與藝術派的人。這些空漠的術語，都是些無聊的批評家——不消說我是在說西洋的——虛構出來的東西。我認定藝術與人生，只是一箇晶球的兩面，正如我們的肉體與精神的關係一樣，他們是兩兩平行，絕不是互為君主臣僕的。而有些客氣未除的作家或者批評家，更揭以自行標榜，在口頭筆下漫作空曠的戰爭，我覺得只是一場滑稽悲喜劇罷了。

有人說：「一切藝術是完全無用的。」這話我也不十分承認。我承認一切藝術，她雖形似無用，然在她的無用之中，有大用存焉。她是喚醒人性的警鐘，她是招返迷羊的聖鐘，她是澄清河濁的阿膠，她是鼓舞生命的醞釀，她是……她是……她的大用，說不盡，說不盡。

我這篇文字的動機，是讀了沈雁冰君「論文學的介紹的目的」一文而感發的。

雁

冰君答覆我的這篇評論的態度是很嚴肅的，我很欽佩。不過在落尾處有一段論作家的文字，我這嫌稍微隱約含糊了一點。至於括弧中「豬」的一句罵詈，因為我讀書太少，我還不知道出處。但是罵我國的同胞是「豬」這是我們聽慣了，見慣了的。倚資本主義爲爪牙，倚物質文明爲利器的東西洋人，罵我們無抵抗能力的中國人是「豬」這是我們聽慣了，見慣了的。我覺得我們中國的現狀，混沌到不可名狀的地步，並不是一「豬」的人太多，實在是「非豬」的人太多了的緣故。一些買些東西洋人的爛槍舊砲來在我們頭上蹂躪著的軍閥，一些探仿資本主義來在我們心坎上吸吮著的財東，這些都是「非豬」的東西洋人的高足弟子，我們中國的糜爛都是他們攪出來的。我在此誠懇地勸告沈雁冰君：這些「非豬」的人儘可以詛咒，不要再來詛咒我們可憐的同胞，我們可憐的失了抵抗能力的一羣羊兒——或者可以說是豬兒。這種罵法覺得使我們傷心得很！

雁冰君的答辯，本來再想從事設論，不過我在短促的暑假內，還想做些創作出來；我就暫且認定我們是意見的相違，不再事枝葉的爭執了。我們彼此在尊重他人的人格

的範圍以內，各守各的自由罷。（學燈）

研究學問的方法

陳定謨

羅馬時代，有一位博物學者，他的名字叫蒲禮尼。他著了一部書，題為「自然史」。書中所敘述的，就是當時一切知識的總匯，如上帝咧，宇宙咧，靈魂咧，自然現象咧，以及地球，星宿，地震，人，畜，鱗，介，蟲，樹，蔬果，橡皮，香水，木材，藥石，聖泥，塗飾，種種夾七雜八的東西，應有盡有，足足訂了三十七冊之多，這種簡直可以稱為當時的一部百科大全了。本來在那箇時候要成起這樣的一部書來，是可能的事，因為所有知識都是十分的簡陋，而且零零碎碎的，就整醫學來做箇例罷。那些當醫生的，全仗著灌開水，放血等等的本領去治療病人。他們都是守著祖傳的病理學和驗方，以為人身上含有四種精液，就是紅血，冷血，黃色膽汁和黑色膽汁，大抵正液盛人便健康，邪氣侵人便疾病。診斷之時，即以此為標準，因而施用鍼砭放血的手術。現在外國的理髮店皆榜出幾種顏色作箇市招，或者古代的醫生和理髮匠是同行，也說不定。一言以蔽之曰，在當時當作知識的內容莫不如此。降至十八世紀的時候，要一箇人輯一部百科全書，還許可以做得到。過了十九世紀之後，各種科學一齊發達起來，真像風起水湧，莫能濟其畔岸，所謂「神奇的世紀」，足以當之而無愧色。於是研究學問知識的，就

不得不出於專門的一途，越發到了今日，竟研究到「專門中的專門」了，學者多致畢生之力於一科，一部，而不暇兼顧其他。

按學問能發達到專門的地步，實在是一箇登峯造極的盛況，也是箇自然而然的歷程，不能制止。然而一方面曾於這種的研究，更困於這種的名詞，久而久之，學者底態度也就日見逼窄，舉一而不及三，極深而無關，恐也不是箇好現象。第一，照心理學中學習底程序講起來，頭上的進步是很快的，不過漸漸達到一箇近於零級的階段，名曰「嶺表」，那時節收斂便少，恰如由直上而橫傾的曲綫一般。經濟學中報酬遞減的定律，也可藉以對證此理。由此一看，專門到極限，收效也不過爾爾，這是缺乏橫推旁助的緣故。第二，學問大體，好似全副整套的機器，其中各色機件和各種功用，都是互有關連，息息相通，假如單提出一部份來考察，不管全體的結構，無有是處。所以學問中絕對的真理，我們是不曉的，所得到的是什麼呢，就是從各種科學中如數埋學，物理學，生理學，心理學，社會學等等所歸納出來的一種相對的真理。如果照各方面觀察，作鳥瞰之勢，才能有「雖不中不遠矣」的把握。倘使我們反從這相對真理的小範圍中也加縮小，把工夫用在一部份上，如同研究人類學卻單去研究一箇鼻子，那豈不是作繭自縛，永無開拓的餘地了嗎。

我們再看大學裏的分科制度，那純是爲教授上便利起見的。嚴格說起來，如動物學與植物學，或植物學與礦物學，並非有極清晰的界綫介乎其間。別的科目，無不盡同。因此，我們曉得研究一種學問，同時必研究各種學問。猶如宗教學，不能僅以研究過耶教爲已足，必將佛教、回教等併入一爐而冶之才行。又如社會科學中的經濟、政治、社會、倫理、歷史、人類，比較宗教等，都有密切的關係，那麼要研究社會科學中的任何一種，也非將這其餘的一些齊攻並習不可。不但如是，連心理、生物等還要牽涉上哩。

學問的繁複既如彼，研究底手續又必如此，我們僅憑幾十年的光陰，又如何能顧得許多，如何能般畢事呢。這卻有箇分解了。擊我們底學校生活說罷，我們在學校裏到底是學些什麼。我可以答道：「在學校裏所學的，乃是學問的梗概；和求知識的方法罷了。」我們後來所以能直涉學海，對於許許多多的學問，從容不迫地去探討，也無非是先有了一種捷便的方法之故。如今且舉箇小例來申明一下，中國的文化史，統包羅在資治通鑑、二十四史、九通等幾部書裏頭。試問學校裏要研究中國文化，能不能把這幾部汗牛充棟的典籍，從頭至尾領略一遍。不能。那怎麼樣？不過將些學制、兵制、禮制等來提一提，講一講，得著一箇大概就算了。中國底文字學，就以許氏說文而論，我們在

學校裏守著這九千多箇字，只要能將五百四十箇都背弄懂了，記牢了，已經很好，因為去一箇一箇的研究起來，在時間上是萬辦不到的事。準此類推，我們就知道在學校裏用功夫，純粹是預備的性質。目的只在一箇學問的梗概和求知識的方法，這種方法，就是爲學的必要條件。

研究學問以前，我們還需要兩種工具，其次是數學術語，分類如下。

(一) 外國文 中國現在不但缺乏新的著作，連譯本都沒有很多，總而言之，中文書橫豎是不敷用的。那麼要研究學問，必須通曉外國文字是無可致疑的了。但我以爲這種不過是一種的工具，就英、法、德三國文字當中學會一種，也儘够了。

(二) 數學術語 我們對於高深普遍的學理，全靠著平常的言語來表述，是不行的。必得利用一種符號，用一種術語來補此缺陷。如此，便可使得思想趨於經濟而簡明。這種術語，就是數學的術語。何以數學這樣東西獨配研究高深和普遍的學理呢？原來彼是一門唯一抽象的科學。譬如二加二等於四，但二與四云云，並不一定指著何種東西而言。換句話說，就是全不管特殊的事物，僅論事物普遍的性質是如彼如此罷了。又如一箇橘子在此，我用眼睛看見是紅而圓的，你用手摸著是柔而軟的，他又用鼻子

嗅著是甜而香的。現在若以數學來解釋，便只提出『位置』和『運動』兩個字來，說明這箇物體。所有那些嚙哩嚙囉不澈底話頭一概不問，不但沒有廢話，並且沒有我，你，他等幾箇具體的人物，也沒有眼，手，鼻等等的感覺，可謂抽象之極了。有人問，這樣抽象的原理，究竟於實用上有什麼關係呢？我們知道，極遠的星球可以用數學算得出來，一滴水中幾百兆分的微蟲，數學也能測知。此等成績，暫且不必多講。但說數學何以爲正確思想的基礎。凡事物都有一定的步驟，如風起水皺，葉落秋至，數學就從這接筭處，極繁雜的關係中，找出一條普遍的原理來，就是各種的定律。又從蘋果墜地，月球運行等極變動的事實中，找出一條固定的原則來，就是吸力。應用這般的廣大方法這般的穩貼，我們在校內往往困於一切機械無聊的方式，怎能知道彼底蘊奧之所在。欲免此弊，當於教授之先，述明數學講的是些什麼東西，務要將彼主要的性質弄清楚才好。劉伯明先生在南京演說，曾有一段說道，現在的學生，開口便是杜威的教育學，羅素的論理學，對於在中學裏所學的基本科學反丟在腦後，所以南京高師招考新生的時候，其中數學及格的不到三分之一。學這種毛病，不全是學生的不好，而數學教授上亦多少要尸

其咎的呵。

十九世紀以來，學問的大勢，是由混而分，由分而合的。數學和天文學本是科學的先進，在這箇時期，猶能保持地位於不墜。自然科學起初包括自然哲學及自然歷史兩項，後來自然哲學中因化學的發達，物理繼之，遂又分爲兩科。自然歷史中也分出地質、植物、動物、生理等數科。如是繼續再分下去。但大分之後，不久復有大合。如物理與化學合爲物理化學，物理與地質合爲地質物理學，物理與數學合爲數理物理學，動物、植物、生理等合爲生物學，生物與地質合爲古生物學，生物與化學合爲生物化學等等，這是屬於精密科學方面的。至於心理及社會等科學，也有同樣的情形。就心理學一科而論，心理學本是從心理哲學裏分出來的，旋又與生理合爲生理心理學，與生物合爲比較心理學，與病理合爲變態心理學等等，實在不勝枚舉了。

但學問究竟何故有這麼多的分派呢？學問本是一箇。只因宇宙間現象非常的複雜，故有的以爲這一些是應該歸於道德方面的，遂把彼搜集起來，分配起來，由此尋出定律來，便組成一部倫理學。有的以爲那一些是應該歸於國家方面的，遂也有同樣的組織，而成爲政治學。其他一切科學的分門別類，莫非如此。不過此等分法終屬專擅的，是不自然的，因爲事實都是互相貫穿，融洽無緣。

的混一之體；不能說這一部分一定屬於這箇範圍，那一部分一定屬於那箇範圍。猶如一箇字，不能斷彼一定是屬於文法上的何部，必在規定的界限以內，方可暫定彼底性質。又比仿托辣斯一事，可以引起各種的問題。若問這箇組織在社會上有何關係，這便是社會的問題；若問托辣斯影響於工資物產的分配若何，這便是經濟的問題；托辣斯商人的道德影響於社會若何，便是倫理的問題；應如何規定托辣斯條例，又成爲政治的問題了。再看生理學同化學，天文學同物理學，其所取的材料實是一樣。可知功課之所以分立，不因事實而端在問題。每科當中，細說起來，只不過有彼自身的幾個問題，而用以解決問題的材料或條件，則是屬於以外各科的了。如植物學中一花一草是怎樣生長的，是怎樣長大的，欲解決此等問題，就不得不借助化學，生理，土壤，肥料，空氣，日光種種的條件。欲解決社會學的問題，也必援用地理，經濟，生物，心理等條件。準此，可見得科學的中堅物就是問題了。但種種問題又是怎生起來的呢？就是因觀點和目的不同的緣故。不過我們要明白，如將各科所有的問題合併起來，固然很多很多，但其中也是有要緊的，也有不要緊的。我們人生，爲了時間上的經濟，只能就大處著眼，抓住幾箇要緊的問題討論，其餘都是些駢枝末節。譬如我們對於霍亂病菌的知識，總覺得比那鐘聲鼓響的原理關係得切要些。以英文同波斯文相較，我們總是看重英

文，少有去學波斯文的。讀者不要誤會我這層意思，我純是照普通持平而論。假使在一位物理學者看來，他自然覺得鐘聲鼓聲的問題重大。若是有人在波斯經商，波斯文也就非英文所可比擬了。但這是歸於少數而屬於特殊地位的人立說罷了。我們更常曉得的，就是一箇問題，往往有其先決問題。例如研究倫理問題，必先研究知識問題，研究知識問題，必先研究實體問題。每一箇大的問題解決了，小的也就沒有什麼聲勢了。一箇大哲學家，只是研究幾箇大問題；一部哲學史，也可以說只有十幾箇大問題。你看現代那些鼎鼎大名的，如柏格森，羅素，杜威等，他們所講的總不外物的問題，心的問題，人生和社會的問題等罷了。其餘那些零碎問題的，確沒有工夫去做。因為問題是隨便什麼時候，隨便什麼人，隨便什麼地方，都可以提出，算不得什麼。最要緊的，就是要選擇出來，而從事於解決。由解決的方法不同，便有大規模的學派出現，如杜威，羅素他們倆的問題或許是同的，然而他們的解決方法卻大不相同了。但我們可以攔總分別之。解決約有二途：一是純用科學的觀念；一是純用科學的方法。

觀念論乃是專就結果上立論，用科學上的原則與理論為根據，如柏格森的哲學，本是濫觴於進化論，他於觀點不過一面。方法論一派便不同了，如羅素的哲學，是以數理邏輯為基礎而成立其一

切之科學研究法，並不像柏氏將科學的結果認作絕對的東西，因為科學的結果決不是科學的自身；科學的自身，乃是其態度，方法與準則。科學的發展無窮，科學的觀念也隨之而變，那麼建設在這種觀念上的哲學，豈不要受不小的影響了嗎？當耶穌的時代，人人都以為地球是在宇宙的中間，所以有「人為萬物之靈」的話頭。耶氏既為上帝的兒子，在理也應該懂得些天文學，誰知道連地球的位置都弄不清楚，然而他的宗教哲學，卻完全是根據這箇觀念而來的。到了近世，天文學等大昌，不但人算不得什麼，就是地球不過為太陽系中一箇小小的行星，於是這種了不得的宗教哲學，也因之毫無聲息了。這便是結果論的一箇缺陷了。方法論的長處在那裏呢？就是對於一箇問題，要擊所有各科學的觀念用方法去批評，所謂重新估定價值。然後以所得的新觀念，作為這問題的解答。比方現在有一箇空間的問題，他並不單憑著一種科學的觀念，如數理的，物理的，心理的等，遽然下一箇斷語。必待搜括各科學中，凡是解釋這箇的說話，都借作批評的材料，但還是很謙虛的，不承認這就得了。這一點實是羅素的長處。

從上面所討論的，可知方法是比較的要緊了。方法是什麼？就是論理學。自從亞里士多德發明了演繹法，培根又大倡歸納法，排斥演繹法不遺餘力，曾以「石女無生」的比喻譏諷他。但純

粹的歸納法，單靠著試驗，也是不中用的。後來加利雷倭用一種方法，便不同倍根那樣一直的試驗下去了。乃是先有一種假設，再行試驗的。達爾文出來以後，論理學又有三箇大變遷：第一，是受進化主義的影響，由單原到發展的研究，就是豎的方法；第二，是受實驗主義的影響，從環境中尋求解決，作廣義的比較研究，就是橫的方法；第三，是受數理的影響，應用分析的方法，分事物至於極微極細，推求出原始的根據來，而說明一切。由此看來，近代的論理學已經發達到這步田地，我們在學校裏，為什麼不即時採用試驗論理學和數理邏輯等為教本呢？

方法本是像寶塔一般疊起。歸納法發明以後，演繹法尙有用處；數理邏輯盛行，進化主義，實驗主義也自有其地位。至於觀念，便不如此。觀念乃是一成一毀，新陳代謝的。雖然如此說，觀念並不因此而損其價值，在科學中的地位仍然是非常重要的。因其能歸納許多的知識於幾箇字裏頭，若沒有彼，則一切複雜散漫的知識就無所統攝了。例如用函數一箇字來解釋全部的數學；用能力一箇字來解釋物理化學；用進化一箇字來解釋生物學，社會學等等皆是。所以近今對於觀念的態度一變，當彼是一種縮寫便於記憶的東西；作為一箇假設，用方法來試驗，因而越顯得實在。但觀念可以應用方法來試驗，方法又用什麼來試驗呢？方法的己身是無限制的，我想只能擊彼自行支配。

自行試用起來，藉以斷其確不確。並且以很平常的玩具來做過比喻。我們中國的七巧板，是用七塊不同形的木板，配來配去，便能湊成人物器具的模樣。不多不少，這便是方法對了。假設有一塊兩塊的遺漏，或者不足，便知道這箇方法不妥了。試驗學問的方法，也正相同。我們必須反覆審察，常常試用，如同七巧板的玩藝兒。若能屢試屢應，便是對的，稍有例外，便知道不適。不過七巧板終是爲數寥寥，不難證明。說到方法，便不能這樣的易如反掌了。總之，不誠無物，須老老實實的下工夫呵。

統括上述，學問是起自粗率簡陋進於博大精深；這箇樞紐，這箇關鍵，就在問題上。解決問題所取的路由，——方法與觀念，——二者便是科學的結晶。正如中國的經學，有宋學兩樣治法。不過科學最要緊的地方，就在從事實當中看出因果的關係，由因果關係再找出定理。其間不容掩雜一點「我」的成見。如宗教，政治等一有了成見，那就不能悉心考慮，持論平允了。所以學者表面的態度，無論是何等謹嚴宏深，設若沒有自知之明，仍然不免時常流露出偏執的意味；比仿先帶上了一副著色的眼鏡。要把這副眼鏡摘下來，必對於「自我」具有真正的覺悟才行；必退而追究這箇「我字」是何所從來的，這層障礙庶幾乎可以完全撤消。再由此坦坦白白的做法，那豈不更好了。

嗎。原來一箇小孩子最初的時候，自我的觀念是絲毫沒有的。他並不知道他自己是什麼一回事，凡皮肉，肢體，他一概不明白是屬於誰人。必待經過痛苦或快樂的結果，如以手觸蛇，以身親火，受了一次傷害；摸一摸，方才曉得這是「我」的一隻手呵，這是「我」的身體，皮肉呵。後來他的意識漸廣，更不僅擊五官百骸當作我的，推而及於貼身的衣服，所有的物品，伴侶等，無不以爲是屬於「我」。自此遂把箇我字的範圍擴大了。有的以家族爲我；有的以國家或社會爲我；有的以全世界，全人類爲我。從極小的我到了極大的我。但考其實在，這箇大小之分，畢竟等於五十步與百步。我們不管他大也罷，小也罷，只要參透這些執家族，國家，世界等以爲「我」的觀念是怎樣成功的，卽是自我的覺悟了。還有一層，人一生下來，就脫離不了一箇社會。他的環境，分物質的和社會的兩種，如衣，如食，如住，如親，如友之類。此等環境都極有勢力，影響於他的自身甚大。刺激與反應，試驗與錯誤，斷續往復，漫成經驗；由經驗而生意象；由意象而有觀念；舊觀念又能生新觀念；觀念湊成一起，便足以制裁一己的行動。這時節就覺得這是一「我」的良知。實則所謂良知，何嘗是我固有的呢。終不過是從小兒受了父母師保的教訓和一切社會的熏陶罷了。幼時的一舉一動，無不唯社會的馬首是瞻；對於一切刺激有所反應，一視他人之贊成與否爲標準。日後成了習慣，遂把這些影響也忘

了。殊不知那箇大慈大悲的佛陀同那些殘忍嗜殺的生番，都不過是習慣爲之而已。由此可知所有我們從前以爲良知的是是非非，必一齊打破，方能進而研究學問。不然，便已先有了成見，成見就是私心。而科學的主要條件，在於力除私心。精密科學方面，如研究化學，礦物學等，還容易守正不阿。若說到社會科學，都與我們的自身關切，假使不有自知的工夫，將見無往而不偏無往而不惑了。

研究學問，當先選擇書籍，所以門徑書是很重要的。門徑不具，就無所適從。我們在學校裏所讀的各科教本，固也是揀的最完善的。但還是過去的，已成的，陳舊的罷了。我們尤當注意的，就是未來的，垂成的，新穎的學問。要研究這些學問，只有向雜誌中尋求，因爲所有的學說，都在雜誌裏發表，建議，討論；可以說五十年一百年後的學問，就在其中。還有一件，爲我們不可蔑視的，就是通常所不過人道而不爲大衆所注意的事實，將來也許成就一種很好的學問。西諺有云：「有一塊石頭，許多石匠都以爲無可取材，因而棄置於地。嗣後一個匠人，將這石頭琢磨裝修起來，就居然成了一處新禮拜堂的柱石了。」

我這篇草稿的本旨，原是寫出來供大家討論的。拉雜不倫，掛一漏萬，知所難免，少不得還請指正。著者識（覺悟）

□ 讀陳定謨先生的「研究學問的方法」

黃維榮

陳先生在這連續三天洋洋數千言的文中所說的話雖很多，但是他的大意卻很易明白。頭上二節底大意是說：現在各種科學一齊發達後，專門的愈趨專門了；但以爲極深而無關，恐也不是箇好現象。接著三四五中節又說：各種科學都有極密切的關係，要研究科學中任何一科，非將其餘有關係的齊攻並習不可。我們在學校裏所學的只是學問的梗概和求知識的方法，所做的工夫純粹是預備性質。至於研究學問，他說需要二種工具：一是外國文，只就英法德文中學會一種也夠了；另一種是數學，因爲他是唯一的抽象科學。這都是第一天所載的。第二天所載的頭一二節說：近代學問的趨勢是由混而分又由分而合。至於功課之所以分立，不因事實而端在問題。接題幾段又說：研究問題，必先研究該問題的先決問題；每一大的問題解決了，小的也就沒有什麼了。至於解決問題，約分二途：一是科學觀念；一是科學方法。第三天結末幾段的大意說：研究學問不可有我見或私心，也不可蔽於習慣。末一段是說學問是無往而不是的，小的地方常人不經意之處，我們也須得注意。

陳先生這篇文字的確於我們很有益處；雖然有幾處我們大家都已知道，但有幾處確有許多獨

得的見解，與我們以不少新的觀念。惟我仔細讀過之後，覺得陳先生所說的話雖已不少；但有幾處卻祇引其端而未竟其意，並且有些意見我也略有不同之處，要想將他沒有說的來補說幾句，而將不同之處提出來和陳先生商酌商酌。這篇文字，自從這二箇動機上來的。

未入本文之前，我欲將我底意見先說一說。我以為我們研究學問，所研究之對象，宜愈少愈妙；而所以研究該對象之工具，卻愈多愈妙。并且所謂工具，自身卻都是一種學問。所謂一種學問，都可用為工具以治他學問。如何去運用工具以治學問，就是方法。方法雖逃不出邏輯上所講的種種，但都以工具學問之不同而異，不是祇有一種固定的方法的。

現在學問愈趨專門，而所謂普通知識之範圍愈形擴大，這是因為文化愈進，人事日繁，從前所不必曉得的，現在則非曉得不可；從前所謂專門學問，現既變為普通智識，那末專門的自不得不愈趨專門以求再有所供獻。這是必然的趨勢，應著人心之要求而來，無可否認。陳先生已經說過了。但他以為太趨專門，極深而無闊，恐是箇不好的現象；我卻很有疑意。一種學問與他種學問有密切的關係；不闊是不會深的，不博是不會精的。王陽明格竹子，格了許多天數沒有格出什麼，而自己卻病倒了。陳先生也說：單去研究一箇鼻子是作繭自縛，永無開拓的餘地。譬如研究歷史，我們從物質

狀況方面，若人類學，人種學，人口學，自然地理，人文地理等方面研究去，我們可以得到許多觀念；再從心靈方面著手，從其美術，科學，哲學等處研究去，又可得到許多結論；若更從人事風俗，經濟習慣，社會組織，政治制度各方面研究去，又可得到不少東西。學習的程序，果然頭上進步很快，以後的進步很慢而至零的一級；但是我們換一方法去學習，又可加增許多進步。譬如打字的人起首用二箇指頭打的，到了沒有進步時，換用三箇指頭，最後換做五指同用，就可加增許多速率。方法換完了，才到這箇沒有進步的「嶺表」。但是宇宙間的學問，決不像打字這樣簡單，我們可以從不少方面，許多方法去研究。陳先生自己也說：要解決植物學中一花一草怎樣生成，須得借助於化學，生理，土壤，肥料，空氣等學。你要借助於生物，化學等等以為工具去解決植物學中問題，那末你於化學，生物等等，自不得不都加以研究。所以能夠極闊，始能極深。深而無關，不會有的；況且極深這句話，很不易說；社會科學是時時變動的，倫理學呀，政治學呀，沒有推之萬世而皆準的法則可以建立的。極深二字，真說不到。自然科學現在不過方出於幼稚時代罷了，够用尚且勉強，何能說到極深。現在正須從已知的各方面求促其進步，如何可言其太深。所以惟開始能深造，乃是事實，反而言之，不深也不會闊。譬如有人將現在的自然科學，社會科學上種種前人所創造出來，研究出來的，件件都懂得，都能運

用；這可謂極闊極博的了。但是人人倘都如他一樣，閉關而不能深，不能發明出新的學理新的東西來去加增任何一種科學之內容；那末前十年所出的科學書籍，現在不是仍舊適用嗎？前二十年三十年物理學課本上沒有電學這一章，現在不是也要沒有嗎？這種有關而無精的工夫，不是都是虛做了嗎？什麼是闊？加增內容加增範圍罷了。那末假使無精，闊從何來？其實闊是精之母，精是闊之源。陳先生底意思是偏重闊的，所以說：如果照各方面觀察，才能有「雖不中不遠矣」的把握；與我唯關始深的意相同。但他恐深了無闊，這實是他過慮了。

第四段中陳先生說：「我們在學校裏所學的，只是學問的梗概和求知識的方法罷了。」我讀到這裏，不覺感慨係之。我們在學校中讀書，真是太不經濟。時間不經濟，金錢不經濟，精神也不經濟。現在的學校，不是以學校為中心，如教會學校注重神學迷信等外，便以年級為中心，或竟有以課本或教員為中心的；以學生為中心的，可以說是沒有。你不要讀或毫無興味讀了，仍如未讀的功課，也要你費了幾許時間與精神去讀。你所要讀或歡喜研究的，也只要怎樣讀。因為精神有限，時間有限，既被旁的你所不願讀的功課牽制了；那你即有特長，對於一種學問有特別興味的，也無從發展。中學校中讀的是歷史，地理，物理，數學等普通智識；到了大學裏讀的乃是政治，經濟，心理，社會，教育

等學的普通智識。所以到了大學畢業，成爲一箇對於各科都知一些，而語及詳細，便都不知道的一箇人。學校是造就人才嗎？簡直可以說是戕賊人才的地方！況且讀到大學畢業，多須家境極好的人；貧窮一些，還不能達到這的地步；真是可憐可嘆極了！我所以覺得現在的大學，若根本不改革，以學生爲中心，實在不必入校。因爲學問的梗概，我們很容易在家裏買幾本書來自修，便可得到，何必要費許多代價到學校中去得來呢？并且求知識的方法，在學校中，也不一定能學到。學校中所教的只是幾本死書。雖然數學、邏輯等課多是講方法的，但你能不能運用這種方法，卻全在你自己。學校是不來管的。所以自己努力而得到的，才可算是學問，學問也只從自動的努力而來。受了學校中現在這種被動的教育，最多得到一些普通智識罷了，學問二字是談不到的。

陳先生以爲外國文字終不過是一種工具，就英、法、德、三國文字中學會一種也儘夠了；這箇態度，我不敢贊同。我以爲工具愈多愈妙。利其器才可善其工；只懂一種外國文是決計不夠的。我且舉箇例罷。前星期有位研究山海經的廖世功先生在復旦演說；這位先生是通英、法、德、日、拉丁、西班牙，許多種數文字言語的。他說山海經上的西王母即是西羅馬。我國古代王字與大字同音，所以大父又稱王父。大字在唐代讀如代字，在漢代讀如O字；日本大字漢音仍讀O字音，所以大阪讀作

Oraka 母字是 the 字之譯音，R 一字的音是很難譯的，所以廢去了。於是 Rome 乃變爲玉母了。又說山海經南內南經是指印度等處；因爲所載出品多很相同，而巴蛇吞象的話，看了很怪，在印度他卻親見有此種極大極大的蛇，雖不能吞象，吞豕卻是有餘。巴字是蛇名的譯音；這種蛇喜歡盤在一種樹上，因此這種樹也以巴蛇的蛇名名之。印度樹字的音有如法文的 the 字，中國人譯此種樹名爲菩提樹，善字即巴字一音之轉，提字即是 the 字譯音，其實已是樹字，不用再加樹字了。此二例中他所證明的雖不能算是一定對的，但他若不懂日文大字讀O字音，不懂印度菩提樹之原因，就不能造出這種假設，說西王母是西羅馬，巴蛇吞象等語是指印度產品而言了。所以我覺得多懂一種工具，就如多闢一條門路。我們研究學問，有如羣盲捫象，或捫象之頭，或捫象之足；但多捫得一些，總比較近真一些。有可從而捫之處，我們爲什麼束手不捫呢？倘研究自然科學，德國人所發明的，不妨從英文本中讀之；但如研究文學，那末只讀英文，只能研究英國文學，若欲研究法國文學，德國文學，也從英譯本中窺之，則隔了一層，格調，風韻，都已變易，終無是處可言，終不能於文學研究有所深造了。如何可以說只懂一國外國文已儘夠了呢？

自然科學所研究的無非時間與空間種種現象及種種關係，所以都可以以數度之。數學的研

究自然科學中最要緊的工具，這是無可否認的。但若治社會科學，則數學的用處就很少。經濟學中報酬遞減的定律，若照數學法則，應該努力與出產爲比例；所以已非數學所能控制了。若治文學，數學更覺無用。所以我想工具二字，實不能按之一事一物。凡可用以治他學時，都可稱之爲工具。陳先生說得好，「學問本是一箇，都是互相貫穿，融洽無縫。」分部而治，不過爲便利起見罷了。

我們研究學問之此一部分而借助於他部分，則此部分爲我們研究之中心，稱之爲學問；而他部分中法則條件爲我們所引用的，可以說是工具。所以不只數學是工具，邏輯是工具，心理學社會學中之法則可以引用之解釋他學者，都是工具。宇宙內都是學問，也都是工具；只在我們能善用罷了。否則縱學會了數學與邏輯而不能運用以治他學，也不能算爲工具呢。

陳先生說解決問題的方法，約分二途：一是純用科學的觀念；一是純用科學的方法。這話似乎太狹窄了；科學所能解釋的問題，不過屬於物質或受物質方面之影響的。其他精神方面的問題，科學觀念與科學方法是不夠解決的。譬如宗教問題，你從科學觀念去解決，這是沒有存在的餘地了。但宗教卻有內心要求的需要，你不能以爲無物而不顧。梁啓超近在改造雜誌上發表一篇文字，欲從情感方面解釋我國文學。朱謙之在民鑄上有「唯情哲學發端」以「情」字解釋周易，孔

家哲學及一切。這無論他們所說是否，但他們用以解決問題的觀念，卻不是科學的觀念，或是從直覺發出，或是從經驗得來，卻不得而知。人生有靈肉二方面，心靈方面的問題，終非僅僅科學的觀念科學的方法可以解決呢。

最後陳先生提出二箇重要的意見說：我們研究學問，不容掩雜一些「我」的成見，並且我們還須留意人所不大注意之處。這二句是不刊之論，很可服膺。因為若有我見橫膺，那便無從窺見學問之真相，所用工力，終於妄費。學問是平等的，研究一箇昆蟲，與研究一國政治是一般重要的。細小之處，儘有極大的學問在內。平果落地而地內吸力因以發明；水壺噴汽而蒸機關從此出現。假不注意及小，何能發明重大學問呢？

最後我再說句有所感的話。中國人治學的病，不在於沒有方法，而在於蔽於習慣，有方法而不去用。譬如觀察與試驗，是最普通的方法，人人知道，而治任何學問多可引用的；然而我們真能細心觀察，真能實地試驗的，能有幾人？倘使我們真能誠心治學，那麼方法正多；在在足以取用。倘如老子所說：以爲「不出戶，知天下；不窺牖，知世事；其出靡遠，其知靡少」；而蔽於習慣，耽於空想，那麼凡所成就，不是幻想，便是玄學，終無真正的學問可以得到的。（覺悟）

讀了「研究學問的方法」以後

王平陵

陳定謨先生感覺著現社會讀書空氣的稀薄，和有志讀書的人而不得其方法之可憐，緣把他自己研究學問的方法，報告給大家；讀了他那篇文章以後，有不受其感動的人，恐怕是沒有的了。我對於學問，向沒有經過忍耐的研究，得了陳先生底指導，彷彿是睡夢中的一聲驚雷，把我在暗中摸索的障礙，一律撤消盡淨了。陳先生呵！你不愧為指引我們青年的良師益友了。這是我在未發表我自己底意思以前，對於陳先生表示的一點敬意。在後接著又有黃維榮先生底一篇批評，也是很有精采，雖說他對於研究學問的方法，沒有多大的貢獻，然於陳先生所未見到的地方，卻補充了不少。這兩篇文章，我以為與中國文化的生命，都有密切的關係，凡哺乳在文化懷抱的人們——以擁護「學術之神」為職志的人們，都應當有一種相當的注意，不可把彼等閒觀過。在現社會裏，除許多發誓不讀書的人們，以及閉著眼睛開口罵人的青年外，誰也知道讀書的要緊，只是不明瞭讀書的方法；所以終得不著一些效果，因此發生煩悶，終至於一切放棄的，不知多少，這種情形，真異常地可憫！在這簡當兒，凡曾經沐浴於學海裏的先生們，都應當發一點慈悲，把過去怎樣讀書的方法，怎樣研究的過程，從文字或語言裏，傳給後來的人，如陳先生所詔告於我們的一樣。不應當把自己底過去經驗，當

作爲傳世的祕寶，祕而不宣，眼看著許多有爲的青年，沿牆瞎撞；所以凡關於研究讀書方法的文章，大家都要多多貢獻，這也許是一種鼓成讀書空氣的方法。

如何鼓成中國的讀書空氣，的確是現在中國的一箇重大問題；現在中國讀書的人，真是少得可憐了，不容說是那些勞工階級享不著精神上樂利的人們，就是讀者社會裏，也都把精神上的權利——讀書事業，看得無足輕重；照這種情形，要求中國日下的文化，有向上的希望，真是異常困難的一件事，豈非中國近代的憂慮嗎？讀了陳先生「研究學問的方法」以後，衝動了我底文思，彷彿如破牆上的紫金藤花兒，一串串地掛在我底心頭，要把彼如游絲一般抽將出來了。

照陳先生底說來，我大體上表示同意，不過陳先生以爲讀書的步驟，應當由淺近到高深，從普遍到專門，這些意思，我和陳先生稍微有些不同的處所。固然，不具淺近的常識，無以進求高深的學問；不具普遍的根柢，不能深造專門的基礎。然而在實際上淺近與高深，普遍與專門，實在沒有明確的區別，都不過是比較的名稱。往往有許多學問，淺近的未必是普遍的（如解釋一加二何以爲三，及羅素的數理哲學等）高深的未必是專門的。（如天文學地質學等，高小學生亦作爲讀物的。）從前的牛頓定律，本是一種專門的知識，現在變成常識了；從前的電子學說，也是一種專門的知識，現

在變成常識了。反之，如現在的愛因斯坦底相對性原理，居利夫人底說羅素穆爾 Moor底新唯實主義的哲學，普希金，索孟霍夫等所高標的平民文學，隔了幾年，怎知沒有更新的思潮，來代替彼等底地位，使彼等都變成了一家喻戶曉的常識；所以學術上的專門與普通，祇有相對性和時間性，沒有絕對肯定的批判。專門的學問，知道的人少；普遍的學問，研究的入多；所以專門的學問，是帶有貴族性的，普遍的學問，是含著平民化的。我極希望中國人把專門的學問，一齊化成爲普通；我極不希望中國人把明明是普遍的學問，錯當作是專門。我祇承認「學問就是學問」，不承認學問的自身，還有什麼普遍哪，專門哪，淺近哪，高深哪，等等性質上的區別。因爲萬一有了這些無謂的區別，便把學問貴族化了，有學問的人，便把學問當作奢侈的裝飾品，如上海婦人所依爲生命的玫瑰水，雪花粉一樣了。

我以爲研究學問的步驟，祇能說由簡單到複雜，不能說由淺近到高深；祇能說由演繹到歸納，不能說由普遍到專門。這箇說，不知陳先生以爲怎樣？在陳先生那篇文章中，雖洋洋灑灑，說了數千言，我覺得他對於研究學問的方法，仍沒有明顯的說明。凡稍稍從事於書本運動的人們，都知道一種學問的成立，必定有他底經歷的過程；一種學問，與那種學問的中間，必定有彼底連帶的關係；所

以我們要徹頭徹尾知道一種學問的組織，一定要先作歷史的研究。譬如要知道社會主義之由來，非讀社會主義史不可；要知道心理學怎樣成立的情形，非讀心理學史不可；要知道歐洲思想之起源和組織，非讀哲學史不可；其餘各科，都可以此類推。因此我承認研究學問的方法，第一步就是歷史的研究。等到各種學問成立的歷史演進的程序都已明白了，然後把各種學問的概論，一一讀過，把概論中的內容性質相同的，歸列於一類，性質相異的，另列爲一類，分出彼等底類似點和差異點來，*Resemblance and difference* 觀察彼等底眞性，及其連帶的關係，一定容易明白，而且容易記憶；所以我承認研究學問的方法，第二步就是比較的研究。歷史的比較的研究，都不過是學問上一種基礎的預備工夫；基礎既然鞏固以後，於是擇其性質相近，或趣味濃厚的學科，努力作向上的搜求，則各科既有根柢，研究的時候，自然可以旁徵博引；那麼，各種深奧的理論，自然可以迎刃而解了；所以我承認研究學問的方法，第三步就是更深的研究。換句話說：第一步和第二步的研究工夫，是由簡單到複雜；第三步的研究工夫，那就是由演繹到歸納了。我們建築學問的情形，就彷彿從前埃及人建築金字塔 *Pyramid* 金字塔的基礎，如若沒有這般的廣而且固，則金字塔的高度，一定不能直冲雲霄，或者早已被風雨陽光所剝奪，祇殘留著歷史上的一箇名詞了！同理，可知各科學都沒有根柢，要

作更深的研究，事實上必不可能。因此我對於陳先生『不廣無以求深』那句話，表示絕對的同意。而黃維榮先生『不深無以求廣』那句話，認為於邏輯上稍欠斟酌。因為廣的人雖未必能深，而深的人沒有不廣的呵！

陳先生以為思想的工具——文字，除本國文外，若美、法、德、日各國的文字，有一種精通，儘可應用了。這一層意思，我也同意。因為學精一國的文字，確是一種勞苦的工作，所犧牲的時間，腦筋最敏捷的人，也非三四年不辦。與其把寶貴的時間，犧牲在思想的工具上，不如把彼用在讀書上面。況且外國文有一種精通了之後，各國重要的著作，都有譯本，學者不愁無書可讀了。固然，外國文是愈多愈好；但這是特殊的情形，不可以求之於一般。萬一西式工具絕對不能應用的人，我以為現在新出產的譯本，能穀把彼一一都讀過，對於學問上也未始沒有補益，也未始不可滿足一點求知慾的需要。這層意思，不知陳先生又以為怎樣？

陳先生說：『現在最新的思潮，我們應當從雜誌上求去。』這句話確是不差。我們當腦力過賡的時候，取幾種零星的出版物，隨便地翻閱，信手地被覽，決不是無意識的事情。不過在中國現有的出版物當中，卻不是任意可讀的，大有選擇的必要。年來我覺得出版界最能盡宣揚文化的責任

的，祇有新青年，新潮，民衆，學藝，改造，東方，小說，月報等幾種；具有新生的曙光，正在改造途中的，祇有學生，婦女教育幾種。其餘的都是拉雜成章，都是未成熟的思想，所製成的精粕，雖亦有可取的地方，究屬是不足觀了，這都是我箇人主觀方面的批判，閱者可有同感嗎？

中國現代著名的作家，並不甚多；所以對於雜誌上材料的供給，也不甚踴躍，因此第一流的雜誌，要想有增多的希望，是目下甚難的一件事。有些老年的作家，多倦於執筆了；新興的有成功的少年，大抵正事潛修，更無暇及於著作；於是莊嚴的文壇，給一般不學無術的人們，蹂躪殆盡了，說到此地，真令我欲哭無淚！

以上的話，未免有些太拉雜了。總而言之，我始終相信學問的自身，決不是擺架子張門面的東西，只是一種生活的樣法；雖有時候，學問的價值，超過於生活以上，而斷不能離生活而獨存，直接間接都於生活上發生相當的關係的。人類那箇沒有求生的衝動，求生的衝動，一日不消滅，讀書的事業，就一日不能廢除。爲生活，所以要讀書，讀書所以爲生活的。因此離卻了現實生活，使自身和社會不發生絲毫關係，這種讀書，就無意義了。現在一般的人，似乎都感著生活上的苦痛，生活上的煩悶，無論那種出版物裏，祇看見充滿著一種『血和淚』的悲哀的叫喊——一種陰森森地如在黑暗裏的海灘上面，許多奇異的魔鬼，要來捕捉他們底靈魂的一種呼救的叫喊。從沒有如新雨之後，水溪

濱那陣風石相撞的自然歌聲，愉快人們底心靈；從沒有如魚肚白的秋光當中，所照耀的那種清明之氣，可以增進人們生活上的興趣。這是什麼緣故呢？我想決不是東方民族的根性本有這種悲觀的質素，實在都是讀書不得其法，所釀成的結果；所以在今日中國之思想外，完全表現出一種紛亂無序的狀態，不是提倡文化的人不著力，實在是提倡文化的人，沒有先把研究文化的方法，介紹給大家，所釀成的罪過。一般可憫的，腦汁未成熟的青年們，那種暗中摸索的神情，我們祇能抱著憐憫的同情，去盡力指導他們，何必深深責備他們呵！新近我看見舉燈裏燕生君有一篇『虛無思想和中國青年』的短評，文中拚命羅列青年們的罪過，使人讀完以後，立刻覺著一種不快之感。燕生君的話實在有些太刻薄了。那些天真爛漫的青年，我想比到滿坑滿谷假裝學者的學者，要光明得多，要純潔得多。他們由好奇好名的心域上，所產生的精神上的表現，就是有些誤謬的地方，我們也許原諒他們，保護他們文學的幼芽，使他們漸漸滋長，開成燦爛『思想之花』的。現在燕生君把他們一筆抹殺，唉！可悲呵！感傷了我可愛的青年們底心了。我想燕生君看了我底話，他自己先應當懺悔，何以呢，因為今日的學術界所以發生紛亂，駁雜，幼稚的現象，青年們無罪；那些指導青年們徘徊於歧路之上的大人先生們，實在『罪不容誅』呵！（覺悟）

□ 研究學問底我見

頌 皋

研究學問當然是人生最樂的事。然而研究不得其道，便只覺得其苦，而不覺得其樂，所以研究學問的方法，實在是一箇先決的問題。關於這箇問題，陳定謨先生去年在本刊上已經發表過很好的意見，爲一般人士所贊同，似乎不必再加討論。但於這箇問題之外，又有箇要點，爲我們喜歡研究學問的人所應加以考慮的：就是研究學問底態度。詳細說來，就是我們既有志研究學問，應該具有何種觀念，抱著何等態度，方能享著真正的樂趣，而得到最後的成功。這箇問題底重要，在我箇人看來，正不亞於陳先生所謂研究學問的方法。所以我今日不揣鄙陋，要把我平日縈迴於心中的，爲閱者諸君申述一下。

我以爲研究學問的人所應注意的，第一點，就是要打破狹義的功利觀念。學問底目的，雖在乎致用，但爲了急於致用之故，遂致忽視研究底工夫，或竟放棄精密的研究，這是萬萬不可的。中國古代學術底昌明，無非由於少數真正學問家，窮年累月，一心考究所致。甚麼富貴功名，甚麼榮辱得失，他們總是不問不聞，堅忍地誠懇地做他們的事。抱著『鞠躬盡瘁死而後已』的精神，『愚公移山』的工夫，用來研究學術，最後的成功，自然不難得到，而學問中的真趣，自然也不難求得了。即以歐

洲學術界而論，他們所以能有這樣的成績，這樣的進步，也莫非由於一般探究學術的人，終年埋首於實驗室內，以極冷靜的頭腦，不折不撓的意志，一步一步地研究底結果所致。達爾文底物種原始，經了五十年的實驗，致察，和研究，始得刊行於世。康德自幼至老，從未離開他底故鄉，一心一志，專攻哲學，卒底於成。這兩箇偉大的學問家，假使存有一些狹義的功利觀念，在其心中，試問能發得到如此的結果嗎？由此可見，研究學術，實是一件終身偉大的事業。非磨練其意志，堅忍其精神，把一切富貴榮華，聲色貨利等混濁的概念，一概置於不顧，決難有所成就。若徒沾沾於目前的功效，斤斤於須臾的得失，而蔑視學問底真義，忘卻天賦的箇性，則推其結果所及，非成爲一種一知半解，似是而非的學者，即成爲一種市儈化的學術上的販賣之徒。試問社會何必要有這樣的學術，國家何必要有這樣的研究學術之人！

第二，我們必須眼光放遠，胸襟放闊，而後學問底真義乃顯。但欲貫徹這箇意思，應該認清學術是人類共有的，不是一箇地方，一箇國家，或一種民族，所獨有的。唯其如是，所以我們不欲真正研究學問則已，果欲真正研究之，則必須把國界打破，把任何狹義的觀念，一齊打破。換言之：我們應以科學底類別爲主位，而不應以國家爲標準。譬如我研究心理學，就該把世界各國，關於心理學的學說，

量力加以研究。譬如我研究哲學，就該把東西洋底重要的哲學上的學說，盡力加以研究。須知學問無中外之別，只要彼有價值，對於我研究的目標，認為需要，即應該加以注意。即使專門研究某種學說，——例如佛學、孔孟之學，或為陽明學說，——也只因爲這種學說對於人類全體，含有特殊的價值與貢獻之故，並非爲我們是中國人，所以必須研究中國底學說。明白了這箇意義，所以提倡國學，是對的；爲了國學而鄙視西洋學術，是錯的。整理孔孟之學，而有志光大之，是應該的；尊孔爲教，而欲排除一切異說，是不應該的。青年留美，專攻哲學，是很可嘉的；回國之後，只知杜威、詹姆士，而不知其他學者，是很可羞的。要言之學術——不論其爲科學與藝術——是全世界思想上的產物；學術上的偉人是全世界底偉人。我們真欲於世界的學術有所貢獻，則具有遠大的眼光，廣闊的胸襟，實在是研究學問的必要的條件。

第三，研究學問，應該抱著一種批評的態度。所謂批評的態度，不是別的就是把自己底理性作用，慎重用來，以剖解種種學說。同時又運用自己明晰的頭腦，同人家共同討論，以資商榷。既不迷信他人，又不執著己見，完全以批判的精神，對付一切。果能如此，學問底真相盡露，學問底興趣益顯，我們研究起來，自然較有功效了。不然，迷信他人，必致以他人底是非爲是非，而忘卻自己底是非；所

謂盲從，就是這種毛病了。若執著己見，則偏於武斷，也非正當之道；推其結果所及，必致強詞奪理，好與他人辯駁，而反置真正是非於不顧。眼目下學術界不向真理，互相抨擊的情狀，每覺得歐美學者底態度，實在足以令人欽佩不已。他們容納他人底意見，是常有的；盲從他人，是沒有的。他們據理討論，和互相辨難，是常有的；肆情謾罵，想入非非，是沒有的。要言之：他們研究學問，總以求得真理為前提，人的問題，不生什麼關係的。『我愛吾師，我尤愛真理』這句名言，不但歐美學者所當服膺，我們既然有志研究學問，也該加以考慮才是呢！

以上三點，不過略抒箇人底感想罷了。是否有當，還待世人共同討論。總使我國研究學問者，都能抱著一種極正當的態度，從事各種科學的研究；不但使一己得著無窮的樂趣，和最後的成功，並且使國家社會，都能間接地得到許多福利，那就是我所十分希望的了。（覺悟）

□ 文學衰墮之由

小 蟲

清末可說是中國學術極衰落的時代；他姑不論，即極有聲色的樸學，也只有孫詒讓章炳麟輩做「秋葉戀枯枝」的後殿。講到文學，我且說句並非菲薄當代賢者的話：清末諸文人都無足取。原來

清代文學，除紅樓夢外，若桐城陽湖兩派的散文，汪中的駢文，錢吳查朱諸詩家的作品，已沒有可以和前人「分庭抗禮」的。我們竟可以說：中國文學，以清代為衰落期，也可以說中國的文學，到清末已是斷崖絕壁了。語云「繩之絕矣，必有絕處」，中國的文學，所以日趨衰墮，其中當然有重要原因。我且列舉諸賢哲所說，來觀察一般人的意思：

A 章炳麟在國故論衡辨詩篇說：「韻語代益陵遲，今遂塗地，由其發揚意氣故。」他講國學時又說：「文學須發情止義，後世或發情不止義，或止義非發情，近二三十年更無情達義，所以衰落。」這就是說：文學所以衰墮，是因文人著作，不能發情止義故。

B 章炳麟一方面有右列主張，一方面又主張循環說的。何為循環？就是說，「盛極必衰，衰極必盛」的。他說：「四言詩盛於周以前，所以漢晉間四言衰而五言興；五言盛於漢晉，所以唐代五言衰而七言及律詩興；到現代律詩也衰，窮則變，變則通，」將來必有代興的出來了。這循環說可以代表中國人一般的心理；中國人觀察任何現象都用這觀念的。

C 梁啟超在所著清代學術概論中說：「舊思潮經全盛之後，如果之極熟而致爛，如血

之凝固而成淤，」這也說是學術之衰落，是必然的趨向，和循環說相去不遠的。不過他在原書四十五頁至五十頁卻又證學術所以發達，和環境有重大關係的。在一百七頁又說，「欲一國文化進展，必也社會對於學者有相當之敬禮，學者恃其學足以自養，無憂飢寒，然後能有餘裕以從事於更深的研究。」也是說學術之盛，是由環境促進的。我們引他的意思，來證明文學的盛衰，是由環境的影響的。墨果來（Macaulay）對於約翰生丁厄運，很加惋惜，曾說：「文學興盛之原，其先由於大人先生之獎借，而流風已熄；其後由於普通人民之嗜好，而此局未開。」這也說文學的盛衰，由於環境的。

右三說論列文學的衰墮，都可說是合理。不過我們再進一步問一聲：「文學所以衰墮，是由於不能發情止義，固是不錯；但古人何以能發情止義，後人何以不能發情止義呢？」「文學所以衰墮，是必然的趨勢，也是不錯，但何以要循必然的趨勢呢？」「文學所以衰墮，是環境的影響，也是不錯；但同一環境以下，何以紅樓夢能發異采呢？」那麼，我們非求更澈底的本因不可了。

二

我們讀古今詩文，於其中可發見一嬗變的痕跡；就是古代詩文是無所為而作的，近代詩文是有

所爲而作的。——這「無所爲」的意思，我在此先自申明以免誤會。所謂「無所爲」並非無病呻吟；

是一憑直覺無計較利害得失的念存著的。孟子說：「乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非

所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」一段，可引以說明「無所

爲」的意思。「無所爲」既是如此，那「有所爲」也可以明白了。——這「有所爲」便是文學衰

墮第一主因。離騷一文自是千古佳品，屈原做過文時，他決沒有「以文驕人」及「遺芳千古」：

「……等等觀念，只不過滿臂揶揄，形之於文，以當一哭罷了。」太史公說：「屈平疾王聽之不聰也，讒諂之

蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也，故憂愁幽思，而作離騷。離騷者猶離憂也。夫天者人之始也，

父母者人之本也；人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。……屈平之作

離騷，蓋自怨生也。」王逸說：「屈原執履忠貞而被譏謫，憂心煩亂，不知所愬，乃作離騷。」都已道

著癢處，也都已申明屈原底作離騷，全由情感中迸出，全無所爲的。唐代韓愈作送窮文，上丞相書，雖

是中述自己的困境，一方面卻有以文爲緣進的心思，所以作品也不高妙了。孟子一書，文筆極縱肆，

但他自己對於發表主張一端，已說：「予豈好辯哉，予不得已也。」那文底工拙更非他所計及了，可

見孟子也並非有所爲而作文的。我們再就韓愈祭十二郎文，袁枚祭妹文看一看，也可找出不可混

的鴻溝。在祭十二郎文中全是信筆寫出，實是無意爲文而真性情畢露。祭妹文中便有些買弄才華，過事推許了。你看：「汝以一念之貞，遇人仇讎，孤危託落，雖命之所存，天實爲之，然而累汝至此者，未嘗非予之過也。予幼從先生授經，汝羞肩而坐，愛聽古人節義事，一旦長成，遽躬蹈之。嗚乎！使汝不識詩書，或未必艱貞若是！」一大段，作者簡直替他妹妹誇耀貞節，並非心蓄悲哀而後說的？我們看歸有光先妣事略項脊軒志二篇，很有自然的風味，讀「亭前有枇杷樹，我妻死之年所手植也，今已亭亭如蓋矣。」一段，便發生很深的感觸。再看蔣士銓秋夜紡織圖記，梁啓超先考行述，就覺得有意鋪張，變成庸俗了。

講到近代文學，無論詩文，都是有所爲而作的；陳死頌生，文學變成應酬的禮物，投函通電，文學變成仕進的工具；即有一二著作，雖非用以干進，也不過試試自己的筆墨罷了；叫他如何不衰墮呢！所以「有所作而作」是文學的致命根，因此而不能發乎情，因此而不能止乎義，也因此而衰墮了。

三

文學所以衰墮的第二因，就是摹倣和依傍。這話清初顧亭林已經痛痛快快地說過。他在日知錄中說：「近代文章之病，全在摹倣，即使逼肖古人，已非極詣。」在與人書又說：「君詩之病，在於

有杜君文之病，在於有韓歐：有此蹊徑於臂中，使終身不脫依傍二字。」已是把病源找著明白地告訴我們。這種習氣古今文人中之很深，不是說學某某，總是說習某派，我且找些證據來說明：燕策荆柯刺秦王中「田光曰：臣聞騏驎盛壯之時，一日而馳千里；至其衰也，驚馬先之。今太子聞光壯盛之時……不知吾精已消亡矣」一段，是摹倣左傳之武退秦師中「臣之壯也，猶不如人；今老矣，無能爲也已」一段的。錢載王貞女行「理我玳瑁簪，綴我明月璫，虛窗對斜日，忍顧嫁衣裳」一段，是做盧仝小吏妻的。吳梅村圓曲是做白居易長恨歌，楚兩生歌是做琵琶行的。水滸「武松打虎」一大段是做國策「荆柯刺秦王」的。聊齋是做史記的。袁枚祭妹文，蔡元培祭黃仲玉文是摹倣祭十二郎文的。韓愈平淮西碑是摹倣尚書的。他若檄豫州一文做呂相絕秦，討武氏檄又做檄豫州，表忠觀碑做史記伯夷列傳，清代許多傳略行述又做表忠觀碑。花月痕做品花寶鑑，蕩寇做水滸，等等更是指不勝屈。他們有所模倣，事實上決沒有超過原著的，真如古人所說「取法乎上，僅得乎中；取法乎中，僅得乎下」呢！至近代詩家，有所謂江西詩派之流，更是人步亦步，人趨亦趨；那秋柳詩既是不佳，擬秋柳詩更是無聊已極；他們也可說是「母我」了。在這種情狀之下，所以某期產生特異的人才，創造特異的

產品，自然有聲有色的；後來人們爭先恐後的模倣，僅得無真值的形似，便慢慢衰落。這可以去年海上交易所爲例：交易所並非不可求利，對於市場並非完全有害；但到了後來，大家看了有利，一連開了几百四十家，以此大家倒場，市場也受害了。所以文人僅知「模倣」和「依傍」，埋沒了箇性，放棄這天能，我們不但不恭維他們的搖旗吶喊，還要怨惡他們是戕害文學呢！至「模倣」和「依傍」，在人的本能上卻已具有，也可以說是動物性。紫燕的泥巢，一定像箕形黃燕的泥巢，一定口如圓筒；這種都可說是動物的本能，人類沿著這動物性，所以一切免不掉模倣和依傍。這種本能，說他好，是「維持生活的工具」，說他壞，是「阻止進化和創造的障壁」。在文學上講，最好能做自我的創造。凡是模倣和依傍，總沒有好的效率的。他們說文學興盛是自然的趨勢，專在表面看的，我們要明白這兩種本能上底牽制，或可說是觀察到根源了。

四

「環境舒適」也可以使文學衰墮的，這是第三因。我們所推尊的文人，屈原是其一；他底生平，我們在（二）中已講過了。司馬遷也是其中之一，他底境遇，他自己已說：「身殘處穢，動而見尤，欲益反損，是以獨鬱悒而離與語……且負下未易居，下流多謗議；僕以口語過遭此禍，重爲鄉里所讟笑。」

以污辱先人，亦何面目復上父母之邱墓乎？」了。推之賈誼，司馬相如，枚乘，班固輩也都處在困阨的環境，沒有一箇得安適的。三國曹植文學的作品很高超，他是以「衆人徒嗷嗷，安知彼所歡？」盛年處房室，中夜起長歎，一四語自說的。此後若陶淵明左思之流，也都處亂世沒有一些安閒的幸福。唐代韓柳是後世極尊仰的文人，說到他們底境遇，一則貶潮州，一則貶柳州，都坎坷至終的。李杜兩詩人，也是後人所尊崇的。他們是處「淮陰市井笑韓信，漢朝公卿忌賈生」的朝廷，處「感時花濺淚；恨別鳥驚心。烽火連三月，家書抵萬金」的時局，眼見那「縱有健婦把鋤犂，禾生隴畝無東西」的鄉原和「新鬼煩冤舊鬼哭，天陰雨溼聲啾啾」的戰場，身遭「海內風塵諸弟隔，天涯涕淚一身遙」的苦況。我們讀他底詩，也還不免涕泣隨之呢！這麼看來，環境愈不舒適，他的文學愈能過人。清代諸文人，若吳梅村，錢謙益，朱彝尊，袁枚，王士禛，汪中，趙翼，姚鼐，方苞，曾國藩，龔自珍輩，都已儼身顯，把文學做他的裝飾品，所以清代文學便衰落。那做紅樓夢的曹雪芹做桃花扇的孔尚任，或由貴族階級驟落而爲貧寒之士，或身值國亡有黍離的感慨，所以作品便能生色了。

五

右列三因，湊合起來而文學遭劫，到此如不覺悟，文學永沒有翻身的希望。幸而二三年來，新的

種子撒得很廣，青綠色的芽已到了我的眼裏，也已有幾朵「衝寒而出」的小花，給我們玩賞了。我們大家一致努力，且看二三十年後的文學界，是箇燦爛鮮明的花園，那遊人，蜂蝶都戀著不肯捨呢！且努力做去呵！（學燈）

譯書問題的討論

Z K W.

現在有箇問題向爲一般人所注意，而至今還沒有多人去討論彼的，就是譯書這箇問題。我們一看市上所出的書之多，其性質底不一，及其種類底繁雜，每引起一種感想，以爲國內學術界，自五四運動以後，能有這樣的朝氣，這樣的蓬蓬勃勃的氣象，怎不令人表示無限的樂觀！但是唯其令人樂觀，我們便更應使彼日益進步，日趨於發展之途，怎麼可以使彼如此呢？欲答此問，須先知今日所謂譯述界有無缺點，有無可以革新的地方？換言之，吾人要使譯述界更有良好的成績，更能向上發展，第一件應該先注意的，即探究彼底弊病所在，而謀所以革新的方法。現在常常聽得有許多人說：某店所刊行的叢書，文筆好，選材好，印刷亦好，某店所出版的，覺得不甚可觀，或說，某社所編譯的書，頗有幾集有價值的書，某社所發行者，則大半爲膚淺皮毛之作，不足以供學者底需要。像這此談話，我箇人聽得倦了，他們底批評的眼光，也非全不正確，只是他們所說的，總爲概括的，浮面的淺近的批評，

而缺乏一種深刻而近乎根本的主張。換言之：他們對於譯書問題，只有講到問題表面，而未曾洞察到彼底中心。一面批評者雖多，一面所譯成的書，卻仍依照舊時的原則和方法，未嘗有所革新和改變，其原因，怕即在此。據我箇人看來，今日的譯述界，確乎有些地方，亟宜加以改良。但所謂改良，并非專指某書店或某叢書而言，乃指全體譯述界情形而言。我以為某書店有某書店底好書，某叢書社也有某叢書底佳作；不過因為選材方法以及譯書的目的，發生許多誤謬的地方，所以所出的書，不能都令人滿意罷了。現在敢以極公正的眼光，擇要摘出幾箇缺點來，與譯述界諸君共同商榷一下。

(一) 選材不精 譯書者底最大的任務，就是慎選材料。如所選不精，不但自己徒耗心血，就在他人看來，也是有損無益。今就近來出版的書籍看來，有價值的原著，固然也有，然而原著者為第三四流作家（甚至為平常無甚價值的作家）的書，竟充塞於市肆，實為一箇最大缺點。

(二) 譯者底態度欠當 許多書底原文很好，然而一變為譯文，就減損許多價值，這便是譯者底方法不對，和態度欠當所致。常見某人譯書，逐字逐句翻譯，而審其意義所在，則所答似是而非，毫無精確的了解。於是他所譯述者，不過為文字上的機械的更易，

而非意義間的翻譯。換一句說：他所從事翻譯的，不過在「量」字上著想；至於「質」字上的考究，也是絲毫不顧及的。試問以此等態度，此種方法，驟來譯述西洋的名著，不是辜負了灌輸西洋文明的一番本旨嗎？

(三) 校閱工夫太少。校閱的工夫，最是重要。無論何種書籍，最重要而最負責任的人，實在是校訂者，譯者自身還在其次。但目前許多譯述的書，大半於這一層工夫，十分忽視。以致某章某段，竟與原文大不相同了；原著者的姓名，竟忘記寫出來了；某項重要的名詞，竟因此而互為更易了。像這種毛病，不但有損原書的價值，即就校閱者自身而言，也太對不住譯者了。

(四) 譯書少系統。現在所譯的書，名謂某書局叢書，某某叢書，實則只得叫做雜書，而不能認為叢書。何以故呢？因為叢書包括有系統的各部分，而集合一起之謂。換言之：他雖不標出一定的專門名義，而其分類，卻仍按照各科學的本位，而分別的。至於目前的譯書，大半拉雜譯出，不能按正當的順序，與科學的分法，而循序譯述，以應社會的需要。推其結果所及，於是應該先譯的書，不會譯出，而不應先譯者，反而出版。淺易明

顯的書（例如某科學導言概論史略或大綱等名目）沒有譯出，而深奧專門之作反而出版了。譯者底心血耗得很多，而讀者所得利益甚少，豈不是一件不經濟而應該加以補救的事情呢？

以上四端，為譯述界的通病，少數湛於研究，老於經驗的譯者，固或不至有此然而說是一般譯者均能免此弊病，我殊不信。故為今日譯述界前途發展起見，便不能不有箇標準，有箇方法，用來祛除此等缺點。自然，這種標準與方法，是很不容易講的；不得已，姑就箇人底眼光，摘出幾箇主要的條件，與閱者諸君討論一下：

（一）譯者對於選材，不可不慎。第一必須關於平日素所研究的一門（例如研究社會學者，譯社會學是）第二必須於此書，夙所愛慕，夙表同情，認為有價值之作。（例如欽佩和贊同杜威底教育學說，方可譯述他底「民主主義與教育」等書。）

（二）情人校閱，必須那箇人確有研究，確於此書也有精密的意慮，確於文字方面，比較的勝於譯者一點，而後結果方能良好；校閱者自身，亦須切實負責去做。

（三）譯者底態度要誠懇，存心要忠直。總須把譯書看做一種極高尚的事業，譯者

底責任，其重大正不亞於著者自身。譯書的價值，不應以文字底量之多少為斷，而以能否由箇人底思想精力和工具，能否把那書中的美質（即精義）盡量表現出來為斷。這雖說是箇人底才力不同不能一概而論，然而態度、方法、工具及那譯書底動機，總難忽視。

以上指箇人方面而言，若就學社、團體或書店方面言之，則下述幾箇要點，亦應注意。

一、無論某種學社，刊行某種叢書，其第一件事，應該注意的，就是系統及順序。如所出之書，不止一種科學，便應照科學的分類，一一加以區別。如所譯者只為一門，或一種科學，則在某項主義，或某種科學以內，也應加以科學的分類，以明系統所在。至於順序，則應先譯『綱要』、『緒言』的書，而後『歷史』，而後近代的著作，而後中古古代的著作。（關於哲學方面譯者一層，瞿世英君在東方上略有意見發表，與我底見解正同，不再作例了。）

二、為慎重譯書起見，為免掉許多毛病計，任何團體要想譯書，應組織下列各項委員會：
一、審查委員會——對審社會底需求，而選定材料。

二、出版委員會——校閱校對，概須負責。

三、如欲介紹某學者來華演講，則應於他未來之前，先行把各重要著作，擇其最需要者，譯述出來，以供學子底研究。

我底意見說完了。錯誤的地方，自知很多；但竊有志從事於介紹文化的各位同志，都來加入討論，有以指正我底錯誤（覺悟）。

■文化與出版物

謝六逸

▲研究的團結 ▲小叢書的需要

大凡一箇時代，總有一箇時代的特別空氣，這種特別空氣籠罩民衆生活的各方面，換一箇名詞來說，就是時代精神。表現這時代精神的範圍狹的有文學，範圍寬的就是文化。文化的內容，乃是「以行於一定時代的哲學，科學，宗教，藝術，產業爲始，以及支配規定維持我們的社會生活，家庭生活，箇人生活的制度道德，風俗習慣等物。這些東西無論在什麼時候，無不爲時代精神的表現；時代精神的表現，就是文化。」所以一箇時代的文化，是包括其時代的精神物質各方面，而文化之能期成與否發達與否則應視其國內的精神物質各方面的學術及研究，果能適應或期成其國的文化否？

精神物質各方面學術的表現，又在箇人的或團結的研究，與此研究所得的傳播。傳播的方法雖多，要以出版物為最適當之法。

所以凡學術的研究介紹或批評之表現，無論為箇人研究或團體研究，不欲藏諸名山則已，否則惟出版物是賴。

其次，欲期成或增高一國的文化，當視研究學術的團結為轉移。從古希臘起，經過新生時代，以至於現代，其研究學術的團結，以及所以傳播的方法，均隨時代以增高，其間為學術為主義流血的也有，皓首窮經的更不可數。即以吾國周時論，研究學術的團結甚多，而自主一宗，以互相辯論者亦不在少數，故能在吾國文化史中，放極大的光芒。這些都是欲圖一國文化的發達，必待於團結的研究的明證，就吾國的目前情形看來，雖有學術的團結，但沒有認真做研究的工夫；代表其研究結果的出版物，更未常見，有之亦未能腳踏實地，供應於求的做去。就已出的獨創的著作論，尚無可論者，至於介紹方面，則不時有急其所緩的毛病，在學術很幼稚的時候，即驟進以非普遍的讀物，普通的人，其欲得智識之念，必被艱澀所打消。故遇著出版界的人，無不曰某種著書，銷路甚劣，叩之學校生徒，則曰某書看去難懂，由此便可想而知了。

現具體的與有心研究學術者及出版界商榷，首宜多結研究學術的團體，將研究結果，藉出版物傳播，如是則一書之出，無論其爲創舉或介紹，當較簡人所學者爲精深。至於出版物，宜先從小冊子（Pamphlet）入手，一種小冊子約可容字二三萬，其價值不得過二角，且必須爲系統的，如研究文學哲學者，則應先出幾本敘述文學哲學是什麼？其變遷如何？更將歷來之文學哲學家，各以一小冊子述之。或將泰西名著，鉤元提要，各作一冊 Outline，暫不忙照字照句的搬移過來，（此專就論文一類的書說，文學作品不在此列。）其他如科學等，亦復如是。例如研究介紹柏格森者，必先有 Roy Carr 等人解釋其學說，又如研究易卜生之文學，以日本論，則有易卜生研究會，易卜生研究等書。凡此皆爲研究其人必經的門徑。在中國入門的書還沒有幾種，便整冊的搬過來，難怪不能消化了。

若經過了小叢書的傳播或浸潤，然後使他們閱高深的書，才不致於無所措手。我們的第一箇目的是要他們懂得，是要他們喜歡看。我想經過了幾百本小叢書的傳播，他們當然能夠找著自己所想看的書，同時就不愁他們看不懂大冊子的書了。

文化與出版物的關係，已如前述。欲增高吾國的文化，非從介紹研究及出版業入手不可，似已

爲老生常談，然試一探出版物的影響，殊等於零。所以我的意思以爲研究的團結及小叢書在目前最需要得急，因此把我的一點宿見寫出來。（覺悟）

□新文學觀的建設

鄭振鐸

現在要以極簡單的幾句話，研究一個極關重要的問題——就是新文學觀的建設問題。在中國，這個問題尤爲重要。

中國雖然是自命爲「文物之邦」，但是中國人的傳說的文學觀，卻是謬誤的，而且是極爲矛盾的。約言之，可分爲二大派，一派是主張「文以載道」的；他們以爲文非有關世道不作。於小說則卑之以爲不足道，於抒寫性靈的小詩詞，則可持排斥的態度，於曲本則以爲小道不足登大雅之堂。所以四庫總目不錄「西廂」、「還魂記」諸曲本，亦不列小說一門。一派則與之極端相反。他們以爲文學祇是供人娛樂的。在文人自身則以雕斲文詞，吟風弄月之詩賦，爲自娛之具。在一般讀者，則以談神說怪，空誕無稽之小說，爲消遣暇晷的東西。這兩派都是不明白文學究竟是什麼的。他們不知道文學存在的原因，也不知道文學的真正使命之所在。中國文學所以雖稱極盛，而實則沒有什麼偉大的作品者，即以此故。

前一派的文學觀，現在已受西洋小說輸入的影響而稍稍變動了。而且這一派的人，除了所謂極頑固的宋學家外，也沒有什麼別的人，勢力決不偉大。後一派的觀念，則幾乎充塞於全中國的「讀者社會」(Reading Public)與作者社會之中。現在「禮拜六」派與「黑幕」派的小說所以盛行之故，就是因為這箇文學觀深中於人人心中之故。但無論這二派的影響如何，其所執持之觀念之必須打破，則為毫無疑義的。

我們要曉得文學雖是藝術，雖也能以其文字之美與想像之美來感動人，但卻決不是以娛樂為目的的。反而言之，卻也不是以教訓，以傳道為目的的。文學是人類感情之傾洩於文字上的。他是人生的反映，是自然而發生的。他的使命，他的偉大的價值，就在於通人類的感情之郵。詩人把他的銳敏的觀察，強烈的感覺，熱烘烘的同情，用文字表示出來，讀者便也會同樣的發生出這種情緒來。作者無所為而作，讀者也無所為而讀——再明顯的說來，便是：文學就是文學；不是為娛樂的目的而作之，而讀之，也不見為宣傳，為教訓的目的而作之，而讀之。作者不過把自己的觀察，的感覺，的情緒自然的寫了出來。讀者自然的會受他的同化，受他的感動。不必，而且也不能，故意的在文學中去灌輸什麼教訓。更不能故意做作以娛悅讀者。

如果以娛樂讀者爲文學的目的，則文學之高尙使命與文學之天真，必掃地以盡。自然，愉快的文學，描寫自然的文學，與一切文學的美，都足以使讀者生愉快之感。但在作者的最初目的，卻決不是如此。讀者呢，也不是以此才去讀他。但現在的讀者卻正以消遣暇曠而才讀文學，作者正以取得金錢之故，而才去著作娛樂的文學。此卽文學之所以墮落的最大原因。嚴格說來，則這種以娛樂爲目的的讀物，可以說他不是文學。因爲他不是由作者的情緒中自然流露出來的，而是故意做作的。文學以真摯的情緒爲他的生命，爲他的靈魂。那些沒有生命，沒有靈魂的東西，自然不配稱爲文學了。——雖然他們也是稱做小說，戲曲等等。

在別一方面說，如果作者以教導哲理，宣傳主義，爲他的目的，讀者以取得教訓，取得思想爲他的目的，則文學也要有加上堅固的桎梏的危險了。自然，文學中也含有哲理，有時也帶有教訓主義，或宣傳一種理想或主義的色彩，但卻決不是文學的原始的目的。如以文學爲傳道之用，則一切文學作品都要消滅了。因爲文學是人的情緒流洩在紙上的。是人的自然的歌潮與哭聲。自然而發的歌潮與哭聲，決沒有帶傳道的作用的，優美的傳道文學可以算是文學，但決不是文學的全部。大部分的文學，純正的文學，卻是詩神的歌聲，是孩童的，匹夫匹婦的哭聲，是潺潺的人生之河的水聲。

總之，娛樂派的文學觀，是使文學墮落，使文學失其天真，使文學陷溺於金錢之阱的重要原因；傳道派的文學觀，則是使文學乾枯失澤，使文學陷於教訓的桎梏中，使文學之樹不能充分長成的重要原因。

我們要想改造中國的舊文學，要想建設中國的新文學，卻不能不把這兩種傳統的文學觀盡力的廓清，盡力的打破，同時即去建設我們的新文學觀，就是：

文學是人生的自然的呼聲，人類情緒的流洩於文字中的，不是以傳道為目的，更不是以娛樂為目的，而是以真摯的情感來引起讀者的同情的。

這種新文學觀的建立，便是新文學的建立的先聲了。不先把中國懶疲的『讀者社會』的娛樂主義與莊嚴學者的傳道主義除去，新文學的運動，雖不至絕對無望，至少也是要受十分影響的。這篇直覺的短論是在極短的時間內思促做成的。有許多話都沒有說。只好等以後

再詳論（覺悟）

□ 新文學底研究

（許廷俊朱以書同錄）

張默君講演

自從中國灌入新文化以後，什麼新思潮，新文學，科學萬能，勞工神聖種種新名詞，都發現於沈悶的中國了；而此等名詞，皆是新文化的產兒，新文化又是新思潮的產兒，故新文學與新思潮是一而二，二而一的。現在試先舉科學萬能這句話來說，看看彼是否合於論理。我們要知道科學萬能這句話的來源，必先要知道科學的主義。科學主義就是唯物主義，文學史裏同時與科學唯物主義並生的就是文學自然主義。二者同時發生於十九世紀之末，是在科學昌明的時候，然科學萬能這句話究竟能存在二十世紀時代嗎？我們知道人類的文化，總括之有二大要素：（1）物質的文明；（2）精神的文明。科學僅能發表物質的文明，不能發表精神的文明；由此可知科學是形而下的文化，不是形而上的文化。就此次歐戰而論，德國是世界上科學極發達的國家，若是照科學萬能這句話說，那麼，德國應當戰勝協約國了；然結果德國則一敗塗地，協約國反佔優勝，可知科學萬能是靠不住的，是不合論理的。現在再講文學上的自然主義。此種主義，卻不是極新的了；爲什麼呢？文學有二大原則：（一）觀察，（二）想像。自然主義派的文學，是專注重觀察，而沒有想像的美。如菜，僅有材料而未加以烹調做成食品，這是必不能合口的；即以文章來說，倘僅注重觀察，則必陷於呆板枯燥，試問這種文章能有高尚的精神，優美的色彩嗎？有一部作文淺說裏面說著：『非實不能發表事

物，非虛無以搖曳神情；這就是主張虛實並用，重觀察還要重想像的意思。自然主義祇能注重觀察，不能適合於用，於是有一矯正的補偏救弊的主義發出來，就是浪漫派主義（羅曼諾克）。此派是反對自然主義的專注重觀察，而注重想像主義的。在這時候，有的人反對彼，有的人推崇彼，但自然主義確已受一大打擊了。但因為彼偏於想像，到十九世紀中世，又有許多學者反對浪漫派，於是浪漫派與反對浪漫派的起了大大的衝突，相持不下，而後又有許多學者，費許多的精神，許多的時間，創造出新浪漫主義而調和兩派。如美國心理學家哲姆士，法國哲學家柏格森，俄國改造家巴枯寧，德國哲學家倭鏗，皆以哲學心理學改造家的眼光和精神去創造新浪漫派。他們雖不是專門文學大家，但既有創造新浪漫的精神和毅力，總是我們所很佩服的。他們創造新浪漫派，仍以浪漫派為根據，具有三種條件：（一）意志自由的；（二）創造的；（三）常常改進的。這是新浪漫派的真精神，也是世界文學的提攜。

中國現在的文學，也順著世界潮流而大倡革新了；但從自然主義呢，抑從浪漫主義呢？十九世紀自然主義偏重於觀察，所以有缺點；觀察本應分為兩種：（一）分析的觀察，（二）統括的觀察。自然主義是用觀察中的分析觀察，例如至一向來研究文學的人家，問他文學有什麼用處，他必定

說文學是發表新思想的工具；他自然是很明白的，然以一家而代表全體，我想是不可能的。不惟中國文學是這樣，西洋亦復如是；如觀察一國的情形，而用分析的觀察，到了中國，若見中國的家庭，有父母是很頑固的，而子女是很開通的；或有兄弟是極賢明的，弟妹卻是不肖的；這是一家的情形，絕對不能拿來作我們中國的代表。要是用統括的觀察呢？必先考查中國四萬萬人，普通有哪一種習氣是好的，哪一種習氣是不好的。如中國人普通富有勞動性勤儉性，這是好的；又如中國人大都少團結力，富於自私性或忌妒性，這是不好的。我們拿來比較比較，優點較劣點多，於是我們就發生一種樂觀的進取精神。我們要知道「真」「美」「善」的人生觀，多沈伏在現混沌的社會下面，不過尚未燦爛地發表出來罷了。新浪漫派的觀察，就是統括的；所以能起發人向上的心。分析的觀察，往往使人入於憂愁沮喪的境遇，能墮落人的向上發展性。實言之，悲觀就是退步的現象，樂觀就是進步的現象。假使一國的人，都陷於悲觀的地步，所發表的文字，都是哀憤沈痛，便釀成消極的文學。這一國決不會進步興盛的。自然主義太消極了，易使人入於悲慘的境地，所以新浪漫派是用統括的觀察；加之以上所說三種精神，而發揚高尚的，自強不息的，自由創造的思想。現在中國談新文學的人，應當注重新浪漫派；而且文學這東西，愈研愈明，決不能擊一時的盛衰來分新舊。有的在中國

所謂新的，而在世界各國已成爲舊的了；我勸吾國許多研究新文化的人，不要忘棄舊的；研究舊文學的人，不要拒絕新的；務必取精用弘，不以新舊自關縫好。因爲文化本無新舊的分別，祇要適合現在社會解決人生問題的，總是可以取的；文學也是這樣。（一）不要失其原有國粹；（二）要能有直接看西洋書籍的能力，不要專靠著以訛傳說的繙譯本子去研究。現在又有一種誤解，就是研究新文學的人，往往失卻其本國文學的精神，而去崇拜人家的精粕，這是我所最不以爲然的。要知道一國有一國的精神，一國有一國的簡性，新教育家不是主張發展人的簡性嗎？一國家也要發展其一國家的簡性；所以我們先要研究中國的文學，然後再研究世界的文學，纔他的長，來補我的不足。既要改善我國的文學，更要對於世界有所貢獻，方不失爲世界的文學家啊！不能讀英法德俄等國書籍，只靠譯本去讀，終久不過取其皮毛，不但失其真精神真意義，並失其「信」「達」「雅」的原素了。「信」表明原書的真詣是最要的，但是「達」「雅」也不能不要，然現在的譯本，往往把「信」字失掉；所以譯本與原文相較，簡直驢頭不對馬面了。現今流行的新文化叢書，像雨後春筍一般的多，但不幸都是譯本，欲在其中求一本完全不失其原意的，我實在不敢擔保了；我勸諸位要讀原本，就是這箇意思。

中國文學，固然也有要改革的地方，如詩不必一定要沒有韻沒有聲調的白話來做。前天我在報上看見有某君作的白話詩上說：『你喫麪包了嗎？我喫了。你的麪包搗了牛油了嗎？我的麪包沒有搗牛油。這樣我真不敢叫他是詩，無非是說話罷了。但詩是發表人意志的，也不必深刻，慣用冷字僻典，使人不懂，顯著自己是詩學大家。觀唐人的詩如『牀前明月光，疑是地上霜；舉頭望明月，低頭思故鄉。』又『君自故鄉來，應知故鄉事。來日綺窗前，寒梅著花未？』不是很好的白話詩嗎？不是雅俗共賞的嗎？所以我說詩有詩的聲調，音韻，措詞不可過粗俗，使人讀了生厭惡心，纔是。不然，就叫他白話，何必又平空添上一詩字呢？但今所提倡的白話文，自是普及社會教育的工具，我是贊成的；原來文不必要讀高深精刻的。現在文學大家章太炎從前所作的燼書，普通人不能看得懂，但是他的名聲決不是由這部書傳出去的。文是發表人們的思想及描寫社會的情形的，務必使人人能懂得才對，卻何必要艱深古奧呢？現今提倡白話文的人，想使通俗教育發達罷了；白話文是用我們極平常的筆，發表我們極高尙的思想，主張無論哪種文章，能使人人明白並能引人興味，就是最好。第二注重西文，諸君都是新青年，都有研究世界各國文學的時間，將來可以直接看西文書籍，得其真精神，不至於有隔幕看花之感了。以上就是我對於研究新文學者的一點小供獻了。

我們要曉得無論研究哪種文學，都要有一種覺悟。這種覺悟，不是要別人覺悟，是要你自己覺悟，就是自我覺悟。我們對人說：我是世界上的一箇人，不是哪一派哪一系哪一箇人的私有，我們也不要爲哪一種勢力底下的人，像現在政治界中張口便說某是某黨嫡派，是某系要人。咳！我們頂天立地的一箇人，何等高尙，何等雄健！爲何能做哪一派哪一黨的機械呢？我勸諸位也不要爲某派某系的人的奴隸，要爲意志自由的人，要爲能創造的人，要爲有供獻世界能力的人。人與哺乳動物，不是有許多差別的，照哲學家說起來，人若是僅能滿足生理的慾望，祇知謀衣食住的滿足，那麼，人簡直可以說與普通動物一樣了。所以人除有生理上的慾望以外，還於一種超過普通動物的，就是人爲萬物之靈的「理性的慾望」。希臘大哲柏拉圖說：「人是有理性的動物，」理性再進一步的慾望，就是感情的慾望。人因其此感情的慾望，遂生羣性的美情。先哲亞里士多德嘗說：「人是政治的動物，」因人是具有羣衆組織的能力，愛護種類的特性，故有這箇斷語。柏格森亦說：「人爲理性的動物。」但是以上諸說，尚不能爲人類確切的定義。近社會學家克魯泡特金說：「人有感情的慾望，又有理性的要求；所以一面要戰爭，一面要能互助，一面營利己，一面謀愛他，乃成一種奇絕高妙的動物而名之曰人。」此卽是人的特色，吾人能明白這箇道理，也就是自我的覺悟。有了覺悟，方有好

的思潮；有了好的思潮，便有真正好的文學。用這文學來發揮我們是有理性的感情的慾望同要求的人，不要爲文字的奴隸，更不要作盲從新文學的機械；這就是我今日欲請教於諸君的了。（覺悟）

□ 學問與環境

沈瘦梅

進化是不絕向上的，沒有一刻停止的；所以人類一天一天在世界上活著，學問也要跟著他一天一天的向上，沒有一刻停止的時候。否則，要想人類進化，真是舍本求末了。所以我們在求學時代的青年，要想學問不絕向上的增高，當然先要打破從前滿足的念頭。然而要用甚麼方法去打破呢？這箇問題，終要請大家去自覺的。不過我現在也有一些意思，寫在下面，當作一箇參考。

我以爲要打破滿足的念頭，必要自己去試驗自己底學力。怎樣去試驗？就是（一）學自己歡喜研究的學科，仔細找出問題來問自己。（二）考察同儕底學問，比我高的，學來做一箇標準。

對於第一箇問題，必然要用深刻的功夫，反復研究，並且要存一箇求學不厭的心思，方纔能夠得到求學的興趣。對於第二箇方法，必然要有進取的心思，時和同儕去討論學問，學來試驗自己所得的學力有沒有缺憾。能夠照這樣做去，方纔能夠不絕地向上，不絕地進化。否則，存了箇滿足的念頭，只好去和學問不及我的來比較，還說什麼試驗自己底學力呢？

說到環境一層，最爲慘痛。大概處在現在世界上的青年，沒有一箇不是受著環境底壓迫的。你看現在一班張牙舞爪爲虎作倀的強盜階級，哪一箇不是向著現在一般底青年搜索的。所以我說：處在現世界上的青年沒有一箇不受環境壓迫；不過所受的痛苦，有些輕重罷了。痛苦受得最深的青年，往往存一箇消極的觀念，有些還要想…… 唉，這未始不是意志薄弱的緣故呀！

我們要曉得環境不好，固然是一件最可痛的事情，然而決不能因痛苦已極，而面前的荆棘還沒有除去，自己先已犧牲。

我們要曉得要改善環境，只要自己去奮鬥；奮鬥到甚麼程度，就是目的達到了甚麼程度。所以我們青年做事，不要問環境的好不好，只要問自己能不能奮鬥。

我們現在只有靜候社會問題的總解決；社會解決的日子，就是我們青年得到自由快樂的日子。所以我現在要告訴我們青年同志們，目前萬不可貽羨那強盜似的資本家，和爲資本家作保障的官吏們，過那不用腦的手的日子；日間高車駟馬，夜裏左擁右抱，發揮他們獸性的非人生活。哈哈！我們曉得沒有度過寒士生活和受著環境壓迫的人，決不會有覺悟。所以我們大家不要死在書本上用功夫，須要目光顧及平民，快些去同平民爲伍，度度這箇平民生活。

現在我拏上面結束一下，就是我們比較學問須要拏高於我的來比較，比較環境要拏不及我的來比較。玄廬說：我們不要和有產階級比富，我們要和他們比窮。唉，這句話真是我們青年的藥言呀！（覺悟）

□ 評「東西文化及其哲學」

（在中國公學講演）

李石岑

在好幾箇禮拜以前，就接到貴校的信，約兄弟到這邊來講演，直到今天才得踐約，真是非常抱歉。今天的演題，是「評東西文化及其哲學」。聞說這書的內容，昨日常乃德先生已經為諸君詳細介紹了；或者我批評這書的時候，可以使諸君感受許多的便宜；這是我與諸君要向常先生道謝的。

在我國最近一二年出版界異常沈寂的時候，居然有這部有系統的著作出現，這是我國學術界一宗頂可樂觀的事。近來批評這書的也很少；只是都和我的意思相差很遠，因此我便也不能不說一說。我這箇批評，可以分做三段講，第一段是講著作的內容；第二段是講作者的態度；第三段是講作者的生活。

一、著作的內容

梁漱溟先生這部著作，所涉論的範圍很寬；我現在把他分作兩項來批評：第一項是對於這部著作的總批評，第二項是對於這部著作的零碎批評。

(A) 對於梁著的總批評

這箇總批評裏邊，我又要分作三項來講：(1) 對於「東西文化及其哲學」命名的批評；(2) 對於梁君三箇路向的批評；(3) 對於梁君三箇態度的批評。現在依次講述。

(1) 對於「東西文化及其哲學」命名的批評 我們驟聽了「東西文化及其哲學」這箇名稱，應該聯想他這部書是討論或比較東西文化和哲學的；應該是主論東西文化旁及東西哲學或附論東西哲學；要這樣說，這箇名稱才說得通。但按之這書的內容，卻不如是。他是由東西哲學去觀察東西文化的，這就是他這部書的大錯處。「文化」這兩箇字，照威爾曼 (Otto Willmann 係 *Prags* 大學教授) 的說法，是言語，文學，信仰，科學，禮拜，藝術，工藝，經濟之創作之全體。我們可以知道構成文化的原因，是多方面的，決不是單靠哲學一種可以成功的。梁君也非必不知道這點，你看他舉「文化為生活的精神社會物質三方面」便知。但何以落到這麼一箇大錯處，無從得知。梁君這箇大錯處裏面，又包孕著一箇小小的錯處，就是他所舉的哲學，或是僅舉一家，或是僅舉一宗，或

是專論純正哲學的；這不能說不是梁君發心著作時考慮欠周密了。

還有一層，也是要急於提出來討論的。「文化」二字，我覺得很有討究的必要。我現在想先把「文化」兩箇字的意義弄清。梁君說文化是生活的樣法，文明是生活中的成績品。我覺得這箇定義，下得不妥，易犯毛病。譬如說生活的樣法，野蠻人也有他生活的樣法；說生活的成績品，野蠻人也有他生活中的成績品。那又何以別於文明人呢？這箇地方，我覺得有修正或補充的必要。文化應當含有精神上暗示的意思；我覺得威爾曼所下「文明」和「文化」的定義，可以給梁君一箇訂正。威爾曼說「在構成人類之社會的生活所必要的組織和生活樣法叫做文明，」叫我們弄到這種社會組織和生活樣法的那種精神力，就叫做文化。」前者是關於形上的事物，後者是關於精神之力。威爾曼這種說法，確是比梁君進一步。但我覺得威爾曼的定義，還是有毛病；因為野蠻人他有一種社會生活，也有一種在這生活所必要的組織和生活樣法，不過他的組織簡單些，他的樣法簡陋些；又他弄到那種社會組織和生活樣法，不過說他不是由於一種精神力，那又何以別於文明人呢？所以威爾曼的說法，也要加一箇訂正。我的意思，以為如果把他「文明」二字的定義，略為訂正，那就一切沒有問題了。就是改為「在構成人類之「進步的」社會生活所必要的組織

和生活樣法就叫做文明。』我這箇訂正，注重在「進步」二字。本來文明不文明，就看進步不進步。如巴克爾（Buckle）黎白（Lippner）德拉白（Draper）說文明就是知的進步；孔特（Comte）說文明就是道德的進步；拉特澤爾（Ratzel）溫倭德（Doyle）說文明就是心的現象之全部之進步；都是著眼在「進步」二字上面。照這樣說來，就可由進步的程度看他文明的程度或定他文化的程度；那末中國現時的文化 and 西洋現時的文化相比較，就不難得一箇答案了。

最後還有一層。所謂東西文化，是否可以聯絡成一名詞尚屬疑問。梁君既承認「常乃德先生說西方化與東方化不能相提并論，東方化之與西方化是一古一今的；一前一後的；一是未進的，一是既進的，」（十四頁）那又何必花如許心血著成這部書呢？我看中國民族所以弄來這種社會組織和生活樣法的那種精神力，不消說，孔子的力量算最大。但孔子有價值的思想，很少流布在中國社會裏面，倒是些三綱五常的話，很有力量——即梁君所說「由糟粕形式與呆板訓條以成之文化，維繫數千年以迄於今。」——除了孔子以外，在從前所謂士農工商以及甚麼七十二行那些社會裏面，又另有一種精神力在那裏作用。譬如做工的人，尊公輸子，行商的人，尊趙公元帥，務農的人，最看重龍神，鑿官之屬，再細分之，製酒的人尊杜康仙師，製盤的人尊樊公仙師；此外還有司命神位，土地神

位，差不多都是和至聖先師孔子神位一體受人家禮拜的。吳稚暉先生說我們中國社會有三大勢力：一是孔夫子，二是關老爺，三是麻先生。這都對於我們的社會組織和生活樣法有密切關係的。在這種蒙昧未開的狀態中，我們要估量他的文化，著實不易。譬如在西洋中古時代，一般人的思想，都帶宗教臭味，我們也無從估量他的文化；必要經過文藝復興，宗教改革，與乎各種革命，獨立之後，才漸漸可以講到文化二字。我們講文化時，是要合全民族計較的，不可單就極少數知識階級的人來論斷文化怎樣。梁君自己在那書的後半部也說道：「數千年以來使吾人不能從種種在上的威權解放出來而得自由，箇性不得伸展，社會性亦不得發達，這是我們人生上一箇最大的不及西洋之處。」（一九八頁）梁君把「箇性伸展，社會性發達」九箇字看得極重，說來說去，總是說這九箇字如何要緊，偏偏我們不幸，一箇字也配不上。箇性不得伸展，那生活樣法就可想見，社會性亦不得發達，那社會組織更可想見。其所以生活樣法和社會組織那麼幼稚，就是因為沒有一種進步的最高精神力在那裏面作用；換句話講，就是沒有像西洋的「科學」和「德謨克拉西」這一類的精神，在那裏面作用，所以無文化可言。這樣推論起來，這部書似乎難於下筆。

（2）對於梁君三箇路向的批評 方才講了那麼許多，還只講到書的封面，現在把開卷往裏

而講了。梁君在這部書裏面，提出人生的三條路向：一條是向前面要求；一條是對於自己的意思變換，調和持中；一條是轉身向後去要求。梁君把三條路向，看得非常重要，他根據過三條路向，求觀察東西文化。所以批評這三條路向，要認爲批評梁著的扼要處。我以爲這三條路向，他最初想出來的是第一條，其次乃是第三條，那第二條是最後想出來的。我認爲不需要這許多條，祇有坦蕩蕩的向前面的一條大路。不過走法各有不同，或是快慢各有不同。如果照現在的情形觀察中國印度和西洋，或者可以說西洋是向前走；印度也是向前走，但別箇把他絆住了，走的很慢；中國呢？老先生站在中途東望西望，還正在茫於歧路嘍！梁君的三條路向說，不是照中國印度和西洋現在的情形立言，乃是按孔家哲學（不是中國文化全部，也不是中國哲學全部）佛家唯識（不是印度文化全部，也不是印度哲學全部）和西洋文化（不是西洋文化全體）立言。此處諸位須要看清。我於梁君講西洋文化是向第一條路向，我大體贊成，無所用其批評。我於梁君講孔子哲學是向第二條路，我反對，我對於他解釋「調和」和「仁」……這些意味，我也不完全贊成。梁君若明孔子的人生哲學，是從易經的根本觀念「調和」二字來的；但他對於「調和」的解釋，似覺得太蕪雜。我從他講調和起至講調和止，看來看去，只是由調和到不調和由不調和到調和；無時無處不是調和，無時無

處不是不調和；不調和，其實就是調和，其實就是不調和；這些話弄的我忙箇不了。梁君又把水做譬喻。他說「彷彿清流必求平衡，若不平衡還往下流，所差的水不是自己的活動有時得平衡即不流，而這箇是不斷的往前流，往前變化。」（五四）其實照我的說法，用不著這些字搬來搬去，我止把孔子幾句話就表明了？就是「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」你看他描寫「調和」的精神，何等廣大精微，那便真是無時無處不是調和，無時無處不是不調和。梁君所謂「不待鼓而活動不息」（一一八）便是這箇意思。那就可見孔子完全是向前活動的，而且是大動，所以我說孔子也是向前面走的。怎見得是走第二條路向呢？胡適之先生也說孔子學說的一切根本，都在一部易經；他把「易」解作變易的意思，說天地萬物是時時刻刻在那裏變化的，隨後他便舉了孔子「逝者如斯夫不捨晝夜」一句話取了「逝者」兩箇字，作他「易」字的註腳。（中國哲學史大綱七十八頁）只可惜他的精神，全注重在「逝者」兩箇字，卻沒卻了孔子一段「不捨晝夜」的精意。譬如希臘哲學者赫拉克里斯（Heraclitus）他只知道萬物是流動變化的，卻見不到柏格森所謂變化就是成熟成熟就是創造。我以為梁君這種「調和」說比胡君那種「變易」說，確是精神要廣大些，但兩說我都不贊成。我認一部易經的精義，就在「天行健」三字上面，孔子所說

的「逝者如斯夫不舍晝夜」那句話，竹子裏面就是「天行健」三字。胡君沒有看到這箇「健」字，便把「不舍晝夜」的精義忽略過去。孔子讚嘆那樣不舍晝夜的往前跑，梁君怎樣說他不是向前面走，而說他是走第二路向呢？又梁君論「仁」也和他的意思不同。梁君這部書的好處，我以為第一是他一任直覺，說得使人心氣和平；次之就是論「仁」。梁君解釋「仁」字的意義，較胡君強多了。其好處就在憑情論事，不自作聰明。你看他論「仁」，也把直覺做極幹，全然不許人家雜一點算帳的性質，結果歸到「天理流行」上面，比那些錙銖計較的，確是要高一著。但在此處，就與我發生小小的衝突了。甚麼衝突？就是他處處只注重「天理」而不注重「流行」。我便最看重「流行」二字。仁是一箇宇宙的大流；只要不停歇不呆坐著而豈意的往前走，都合乎「仁」的意味。所以孔子說「力行近乎仁」，「剛毅木訥近仁」，「當仁不讓於師」，又說「仁者必有勇」。仁者先難而後獲，又說「博學而篤志切問而近思仁在其中矣」。孔子自己做人，也只是「發奮忘食」，最恨的是那種呆呆坐著不往前跑的，所以說「飽食終日無所用心，難矣哉，不有博奕者乎，爲之猶賢乎已」。你與其呆坐著，你不如去幹那「博奕」的勾當；可想見孔子當日督促人家往前跑的那種苦口婆心。不知道梁君怎樣說孔子不是向前面走？關於孔子論「生」論「性」，我要說

的話這多；我以為無不是向前面走的；只可惜時間不多，講孔家哲學方面的，暫止於此。

其次我對於梁君講佛家哲學是向第三箇路向，我也要提出抗議。我對於他說佛法是宗教，我尤其要提出抗議。我常和友人金榮軒君慨嘆於今學佛的人，都是從最低的動機出發，其最低動機？便是厭世出世。弄了國內一般較好的人，都走入厭世一途；而墮下那般壞人，益發跳梁無忌。想來真是一宗頂痛心的事。梁君對於印度哲學，研究有素，自己又是一箇好學深思的人，不知道何以把佛法說得這樣粗淺。梁君說印度的文化中俱無甚可說，唯一獨盛的祇有宗教之一物。（八五）於是把宗教問題之研究，作為研究佛法的一宗頂重要的事。在「宗教問題之研究」一節裏面，力說宗教的必要和宗教的可能；而所謂宗教的真必要所在，宗教的真可能所在，仍不外「出世」一箇意思。這箇地方要批評他，非先講清佛法是宗教不是宗教不可。佛法如果是宗教，再好論到宗教的真必要真可能所在；佛法如果不是宗教，那便以上所計較的種種地方，都成廢話了。我於佛法本沒有甚麼研究，但在此地很想盡力說說；怎奈吾師歐陽竟無先生吾友呂秋逸先生常叮囑我要我莫輕談佛法，我現在只好敬遵他們的勸告。好在歐陽先生最近有一篇講演稿，劈頭一段便是解決這箇問題的。演題叫做「佛法非宗教亦非哲學而為今時所必需」（係吾友王恩洋先

生筆記，即在民鐸三號登出。）梁君說：「我好說唯識而於唯識實未深澈，并且自出意見，改動舊說……我請大家若求真佛教，真唯識，不必以我的話爲準據，最好去問南京的歐陽竟無先生。我只承認歐陽先生的佛教是佛教，歐陽先生的佛學是佛學，別的人我都不承認。」（東西文化及其哲學自敘第四百）那末，我此刻正好乘這箇機會，拏點真佛教真唯識介紹給諸位。

歐陽先生的演稿很長，我現在只把講「佛法非宗教」的一段介紹。

「宗教原系西洋名詞，譯過中國來，勉強比附在佛法上面，如何能包含得此最廣大的佛法。正名定辭，佛法就是佛法，佛法就稱佛法。」

云何說佛法非宗教耶。答：世界所有宗教其內容必具四箇條件，而佛法都與之相反，故說佛法非宗教。何者爲四。第一，凡宗教皆崇拜一神或多數神及其開創被教之教主，此之神與教主號爲神聖不可侵犯，而有無上威權能主宰賞罰一切人物，人但當依賴他。而佛法則否，昔者佛入涅槃時，以四依教弟子。所謂四依者，一者依法不依人，二者依義不依語，三者依了義經不依不了義經，四者依智不依識。所謂依法不依人者，卽是但當依持正法，苟於法不合，則雖是佛亦在所不從。禪宗祖師，於天上地下唯我獨尊語，而云我若見時一棒打死與狗子喫。心佛衆生三無差別，卽心卽佛非心

非佛。前之諸佛但爲吾之導師善友，絕無所謂權威賞罰之可言。是故在宗教則不免屈抑人之個性增長人之悟性。而在佛法中絕無有此。至於神我梵天種種謬談，則更早已破斥之爲人所共悉，此卽不贅。

第二，凡一種宗教必有其所守之聖經。此之聖經但當信從不許討論，一以自固其教義，一以把持人之信心。而在佛法則又異此。曾言依義不依語，依了義經不依不了義經卽是其證。今且先解此二句名詞，實有其事曰義，但有言說曰語，無義之語是爲虛語故不依之。了有二解，一明了爲了，二了盡爲了，不了義經者權語略語，了義經者實語盡語，不必凡是佛說皆可執爲究竟語，是故盲從者非是，善簡擇而從其勝者佛所讚歎也。其容人思想之自由如此，但於此有人問曰，佛法既不同於宗教，云何復有聖言量。答，所謂聖言量者，非如輪音詔旨更不容人討論，蓋是已經證論衆所公認共許之語耳。譬如幾何中之定義公理，直角必爲九十度過之爲鈍角不及爲銳角，兩邊等兩角必等之類。事具如是，更又何必討論耶。此而不信，則數理沒從證明。又聖言量者卽因明中之因喻因明定法，是用其先已成立共許之因喻，比而成其未成將立之宗。此而不信，則因明之學亦無從講起。要之因明者，固純以科學證實之方法以立理破邪，其精實遠非今之論理學所及，固不必懼其迷信也。

三者，凡一宗教家，必有其必守之信條與必守之戒約，信條戒約即其立教之根本，此而若犯，其教乃不成。其在佛法則又異此。佛法者有其究竟唯一之目的，而他皆此之方便，所謂究竟目的者大菩提是，何謂菩提，度諸衆生共登正覺是也，正覺者智慧也，智慧者人人固有，但由二障隱而不顯。一煩惱障，二所知障，此二障者皆不寂淨，皆是擾攘昏蒙之相。故欲求智慧者先必定其心，猶水澄清乃能照物耳，而欲水之定必先止其鼓蕩此水者，故欲心之定必先有於戒，戒者禁其外擾防其內奸以期此心之不亂耳。然則定以慧爲目的，戒以定爲目的，定者慧之方便，戒又方便之方便耳。是故持戒者菩提心爲根本，而大乘菩薩利物濟生，則雖十重律儀權行不犯，退菩提心則犯，此其規模廣闊心量宏遠，固不同拘拘於繩墨尺寸之中以自苦爲極者也。夫大乘固然，即在小乘，而亦有不出家不薙髮不披袈裟而成阿羅漢者（見俱舍論）佛法之根本有在，方便門多，率可知矣。

四者，凡宗教家類必有其宗教式之信仰，宗教式之信仰爲何，純粹感情的服從，而不容一毫理性之批評者是也。佛法異此。無上聖智要由自證得來，是故依自力而不純仗他力，依人說話三世佛冤，自從迷信是乃不可度者，瑜伽師地論四力發心，自力因力難退，他力方便力易退是也。然或謂曰，汝言佛法既不重信仰，何乃修持次第資糧位中首列十信，五十一心所十一善中亦首列信數。答之

曰，信有二種，一者愚人之盲從，一者智人之樂欲，前者是所鄙棄，後者是所尊崇。信有無上菩提，信有已得菩提之人，信自己與他人皆能得此菩提，此信圓滿金剛不動，由斯因緣始入十信。此而不信，永劫沈淪。又諸善心所信爲其首者，由信起欲，由欲精進，故能被甲加行永無退轉，是乃丈夫勇往奮進之精神，吾人登峯造極之初基，與夫委己以依人者異也。

如上所言，一者崇卑而不平，一者平等無二致，一者思想極其錮陋，一者理性極其自由，一者拘苦而味原，一者宏闊而真證，一者屈信以從人，一者勇往以成己，二者之辨較若白黑，而烏可以區區之宗教與佛法相提並論哉！

由歐陽先生的講演看來，可以知道佛法并不是宗教。那末，梁君所提出的各問題，此刻都可不討論了。佛法的究竟目的，只在共登正覺，并無旁的意思。如果把佛法看做宗教，或是把大乘看做小乘，那就無怪乎厭世，出世種種的意義都從此產生了。我認佛法指示我們向正覺的那條路，才真正是向前面的一條光明大路。梁君反說是朝第三條路向走，那便只好各信其所信罷了。

上面所討論的幾箇要點，是說明中國印度和西洋都是朝前面坦蕩蕩的一條大路走的，不過走法不同，或是走的快慢不同；譬如西洋人向前走，是左衝右撞走過去的；孔子向前走，是一面走一面安

排不喫力的走過去的；但都是同一箇路向，并不必像梁君那樣設許多條路向。況且梁君三路向說，都是以「意欲」作骨子的。意欲只是向前面走的，梁君所謂「以意欲自爲調和持中」和「以意欲反身向後要求」說來總覺牽強。若照我的說法，那便無處不是意欲了。

以上所述，都是按照梁君所舉三路向說，來計較計較；其實中國文化有已備的，有未備的，如何好比？似這種計較，都嫌多事。爲批評三條路向的話，暫止於此。

(3) 對於梁君三箇態度的批評。梁君在第五章推論世界未來的文化，推論的結果，便提出三箇態度，即推論對於中國文化、印度文化和西洋文化，應取何種態度？梁君以爲第一要排斥印度的態度，絲毫不能容顧。第二，對於西方文化是全盤承受而根本改過，就是對於其態度要改一改。第三，批評的把中國原來態度，重新掣出來。(二六三) 梁君謂這三條是這些年來研究這箇問題之最後結論，並非偶然的感想。我們要批評他，自然不能不持慎重的態度。我現在想先評他第三箇態度，就是「批評的把中國原來態度，重新掣出來」我不知道他說的「中國原來態度」是甚麼態度？我想他說的是「孔子原來態度」。梁君說「並非這箇態度不對，乃是這箇態度掣出太早不對」並說「這是我們唯一致誤所由」。我看他第五章後半部關於譁這箇態度的，幾於無處不錯；

我現在想條分縷晰，把他申辯出來。第一，孔子原來態度，我以為或者就在孔子生前或死後不多的時候，現了一現；但還不一定是在中國全部。孔子在那時候，確實感化了許多人，而且許多是由他自己去感化的。所以「子之武城，聞弦歌之聲」，「十室之邑，必有忠信如丘者焉」，還不僅是武城，不僅止「十室」，就是一國也可以轉移他的風氣。所以「齊一變至於魯，魯一變至於道」；但他倒羈的時候比他行連的時候多；所以「在陳絕糧」，他的相貌，偏偏又和陽虎相像，弄成一箇「子畏於匡」。他想到楚國去，偏偏遇著一箇接輿，他倒要嘲笑孔子幾句，說甚麼「鳳兮鳳兮，何德之衰」！這還不要緊，還有一箇莽漢微生畝，他簡直不客氣說道：「丘何爲是栖栖者與？無乃爲佞乎？」孔子受了這些閒話，嘔氣不滿，恨不得一箇人「乘桴浮於海」，弄到結局，才放聲嘆道：「歸與歸與！」這時孔子年已六十，到第二年才還魯，作春秋，刪詩書，定禮樂。孔子一生的經過，述來真令人傷感，你看孔子原來的態度，好容易掣出來。所以我說孔子原來的態度，或者在孔子生前或死後不久的時候，現了一現，但還不一定是在中國全部。第二，孔子既曉得道不行，只好著書，上面已經說過。誰知他倒羈運未脫，偏偏又遇著秦始皇，把他的書燒了許多；又還不要緊，後來竟遇到一箇漢武帝，把孔子原來態度根本除盡，叫做甚麼表章六經，那就真孔子一輩子也不見了；不僅是一輩子，簡直延到今日，沒有別

的，只賸下一箇「糟粕形式呆板教條」的孔子。于今中國人無論男女老少，雖然都唱得幾句「上大人，孔夫子，化三千，七十二，皆好仁，且知禮……」但有幾箇懂得梁君所謂「仁」所謂「禮」？于今孔子的勢力，雖然不小；孔子的話，雖然到處有人照行或是掛在壁上或是掛在精神上或是填在家譜裏面，但都只擊到孔子的一些骸骨。並且有許多就是擊了這些骸骨，也還是撐撐門面的。在鄉間辦婚事喪事和祭事的時候，「祭孔子的話去撐撐門面，那害處已屬不小；還有那般軍閥和老頑固，他倒要利用他大倡其「復辟」或辦箇甚麼社，講究些朝會之禮。我看中國數千年來孔子的態度便是這箇態度，也許可說代表「中國原來態度」之一大部。「這就是我們唯一致誤之由。」梁君所說「孔子原來態度」就錯看做「中國原來態度」；「孔子原來態度」并沒擊得出，梁君就錯看做「擊出太早」。第三，批評的把孔子原來態度——梁君所說中國原來態度——重新擊出來。這話倒很有計較之必要。我現在先把梁君所述的一段要義抄出，再申論我的意思。梁君說：「我們不待有我就去講無我，不待箇性申展就去講屈己讓人，所以至今也未曾得從種地威權底下解放出來。我們不待理智條達，就去崇尙那非論理的精神，就專好用直覺，所以至今思想也不清明，學術也都無眉目；並且從這種態度，根本就停頓了進步。自其文化開發之初到他數千年之後，也沒有

什麼兩樣。他再不能回頭補走第一路，也不能往下去走第三路。假使沒有外力進門，環境不變，他會要長此終古！這段話我把一句國粹派的話來形容，我認爲是「根本救國論」。我看中國此刻「促進世界第二路文化之實現」，（梁君的話二六七頁）還不妨慢點講。此刻還是努力把「有我」「簡性中展」「從權威解放」「理智條達」「思想要清明」「學術要有眉目」「外力不妨聽他闖進門來」「環境趕快要變」這些話多講的好。如果梁君把這部書上半部講「賽恩斯」「德謨克拉西」如何好如何喫緊的地方，放在下半部；下半部講「調和」「仁」「樂天知命」「無可無不可」如何好如何喫緊的地方，放在上半部；那便使我國一般頭腦不清楚的人，更易受到許多的好影響了，他們的精神更要抖擻了，他們自己的不對，更要反省了。只可惜梁君沒有想到這點，那便使他們走「第一路」的或者還不如走「第二路」的踴躍。我此刻要申述我的意思了。我以爲孔家哲學，此時暫可不必提倡；無論「真孔」「僞孔」，此刻儘可不必去理論。因爲你想批評的舉出「孔子原來態度」，其結果必致引起許多「非孔子原來態度」；那「非孔子原來態度」力量定歸比「孔子原來態度大」。陳獨秀先生辦新青年雜誌，極力反對孔子，極力斥罵孔子，實在有他一番苦心。他言社會上之大不韙，去悍然幹這種「非孔」生活，他心髓微處，以爲我此刻雖精

踏了孔子，但我卻可以推倒你們軍閥的崑山，拔掉你們老百姓的迷根。所以陳君這種雜誌，在社會改造上，在文化開展上，都有不可滅的功績。陳君是箇頭腦明晰的人，難道認不清孔子的真偽。假如我國數千年來不把孔子糟踏到這般田地，我國一般老百姓不受偽孔的毒，如此其深，我想陳君也許要做一部「孔家哲學」。我說這段話，我是就事論事。我是本我的良心要說的話，我不負這段話以外旁的責任。梁君闡明孔家哲學，我認爲一定可找出真孔的面目，因他的頭腦清晰，和陳君不相上下。但這是孔子一人之幸，卻是中國全體之不幸。所謂不幸，便是那許多「偽孔」乘機而至。此話不可隨意聽過。我還有一層意思要補說，梁君想闡明孔家哲學，無非因特別見到孔家哲學的真價值，所以決定要提倡；但我以爲也不必提出孔子儘可把孔子的精義去宣揚，那便不至於爲「偽孔」所利用。我批評第三項態度的話，暫止於此。

其次我要回頭批評他第一箇態度，便是「要排斥印度的態度，絲毫不能容留」。我以爲梁君所說的「印度的態度」是以「佛法的態度」做代表；還不是佛法，是以「宗教的態度」做代表。因爲他說宗教是走「第三條路向」的。這種地方，也要分開講，才得明晰。佛法的態度，不能代表「印度的態度」的全部。佛法的態度，更完全非「宗教的態度」上面已經說過。梁君本自己的

意思說宗教，更本自己的意思說佛法，更本自己的意思說印度的態度；於是把「宗教」「佛法」「印度」三箇泥菩薩，打成一箇。那自然「印度的態度」就絲毫不能容留了。我於今要分別說：「印度的態度」怎樣？我不管。「宗教的態度」怎樣？我不管。我只把佛法的態度，略爲申辯申辯。梁君自己說過：「因明學唯識學乘一種嚴刻的理智態度，走科學的路，這箇不同，絕不容輕忽看過。」（八六）梁君全部書裏面，僅點出這一點；直到書的末頁「自序」上，才自白道：「自知偏於一邊而有一邊沒有說」（自序四）。梁君不把沒有說的那一邊，盡量的說出，便遽然警告大家說：「假使佛化大興，中國之亂便無已。」未免太冤抑了佛法。梁君沒有說的那一邊，也許是「乘一種嚴刻的理智態度」的，也許是歐陽先生所謂「正覺」的。梁君到那時便又怎樣的警告大家呢？如果是「乘一種嚴刻的理智態度」的像因明學唯識學，我以爲要儘量的灌輸。那便西洋的「賽恩斯」進來的時候，可以給他一箇訂正。不僅是「賽恩斯」便是「斐洛索斐」也可以給他一箇訂正。譬如梁君在印度哲學概論上從唯識的見地，批評唯心唯物，謂「唯物は執所分別者爲本，唯心是執能分別者爲本，唯識家則以分別所分別歸於識自體。」（二五）我那時看了，異常欽佩。（那時我還未返國）更篤志於唯識。以爲西洋哲學有許多訂正之必要，從唯識的眼光，去看西洋

哲學，真有一「登東山而小魯」的感慨。便是我如今用力於柏格森的哲學，我固全然不懂得柏格森，但柏格森我恐怕他也不見得真正懂得甚麼叫做「直覺」；若照柏格森所著的幾部舊書來看來，那「直覺」二字，也就容易講了。所以我將來還要用唯識的見地把他估量一下。唯識學有根柢的人，他運思必比平常人不同。譬如章太炎先生，他並於唯識學不能算有深造，但他的成就已是了不得，你看他的齊物論釋與夫國故論衡裏面明見原名辨性等篇，那一處不是語語驚人。（至於錯解唯識之處，又當別論）所以國內講墨子講莊子的，沒有一箇不要揣摩他一點意思。又如梁漱溟先生著這部東西文化及其哲學，假如他沒有唯識學做基礎，也許這部書不容易寫成。只是唯識學很不易講，井也不能講，稍為忽略一下，便相差不知道幾千萬程。今年正月我和歐陽竟無先生談了許久，我出門的時候，歐陽先生向我說道：「唯識一字有千斤之力。」我以為歐陽先生這句話，極有深意。話歸本題，以上均是就梁君所說的那種嚴刻的理智態度而論，似覺得有提倡的必要，何況唯識學所造的境地，還不止這箇呢？至於梁君未說的那一邊，如果是歐陽先生所謂「共登正覺」，那我們更不知要持一種怎樣敬虔的態度才好。關於計較這方面的話，因我於佛法沒甚研究，只好付之不論。

其三，我要批評他第二箇態度，即對於兩方化全般承受而根本改過，就是對於其態度要改一改。梁君在這箇態度上面，說了許多警策的話，我且一一引述，然後申論我的意思。他說：「我今所要求的，不過是要大家往前動作，而此動作，最好發於直接的情感，而非出自慾望的計慮。」這段我贊成，因他是主張情感的動的，而不主張慾望的動的。他又說：「我們此刻爲眼前急需的維持生命，財產箇人權利的而定亂入治，或促進未來世界文化之開闢，而得合理生活，都非參取第一態度，大家奮往向前不可，但又如果不根本的把含融到第二態度的人生裏面，將不能防止他的危險，將不能避免他的錯誤，將不能適合於今世第一和第二路的過渡時代，我們最好是感覺著這局面的不可安而奮發，莫爲要從前面有所取得而奔去。」他後面又緊接說了一段很重要的話，他說：「動不是容易的，適宜的動，更不是容易的；現在只有先根本啓發一種人生，全超脫了箇人的爲我，物質的歡慕，處處的算帳，有所爲而爲，直從裏面發出來活氣——羅素所謂創造衝動——含融了向前的態度，隨感而應，方有所謂情感的動作。」（二七六——二七七）這兩段話，都是梁君幾經考慮後的話，我們更不可不用一種極慎重的態度去批評。梁君說我們從種種方面看，非參取第一態度不可，這話我恐怕任是何人，不會不贊成的。梁君說「最好感覺著我們這局面的不可安而奮發，莫爲要從前面有所取

得而奔去。」這兩句話是梁君最愛說的，本來沒有不對；但我卻想乘他說這兩句話的機會，補充的多說幾句。看有沒有參取別種態度之必要。譬如說：「感覺著這局面的不可安。」我們看見許多人有極感覺著這局面不安的，有稍微感覺著這局面不安的，也有竟不感覺著這局面不安的，這箇地方，若用佛家的話來表明，在已解除煩惱障及所知障的人，便極感覺著這局面不安，若在受煩惱障及所知障的人，便只能稍感覺著這局面不安，若在受煩惱障及所知障極深的人，或者竟不感覺著這局面甚麼不安；談到此處，自然要看我們最初如何去啓發？但不知這種啓發的工夫，有參取佛家求「正覺」的態度（不是梁君所說的第三條路向）之必要麼？又譬如說：「莫要向前面有所取得。」這句話便是「全超脫了箇人的爲我物質的歎慕……」不知道種「全超脫」的工夫，有參取佛家求「正覺」的態度之必要麼？以上的話，不過是一種商榷，還不算批評。現在我要批評他這一段——亦可說是這章指第五章——的主要點了。梁君在這段——亦可說在這章——先立了一箇「由第一路到第二路」的假定，然後從種種方面證明這箇假定是真的。我如今對於他這些證明，合法與否，不願計較，因這是見解各別的問題，不能把你的推倒他的是。只是他說我們對於西方文化全般承受而根本改過，他這全般的一受，又根本的一改恰好弄成一箇對錯。譬如他說西方

文化是重「賽恩斯」的，我們如果全般承受，便要設法使中國的人人人注重「賽恩斯」，人人有「賽恩斯」的精神，而一切換掉梁君所說中國式的「藝術的」態度，（其實「藝術的」三字甚不妥，惜無暇論之。）那便不必急急於「全超脫箇人的爲我物質的散慕處處的算帳，有所爲的而爲」而聽其由第一路走到第二路。假如你把他「賽恩斯」的精神根本改過，那又弄成「無可無不可」豈不是白費力嗎？又如梁君說西方文化是重德謨克拉西的；我們如果全般承受，那便要設法多介紹些「德謨克拉西」的學說，多舉辦些「德謨克拉西」的效績，把從前那些三綱五常不合「德謨克拉西」精神的呆板教條，和頑固根性，澈底換過。怎樣可以再引入到孔子的路向，叫他們腦子裏混些「民可使由不可使知」那種反「德謨克拉西」的精神呢？所以梁君的那一改，我認爲是向著他所說的那種「假定」改的。我們看重西方文化，最看重的是「賽恩斯」的態度，「德謨克拉西」的態度，梁君偏說「就是對於其態度要改一改」，那便不能不使我們失望了，關於批評三態度的話，至此爲止。

B 對於梁著的零碎的批評

以上所批評的三項，費了時間太多，以後只能向諸位約略說一說。現在把這條分作三項：

(1) 梁君推論世界未來的文化，必走中國的路子；他所謂中國的路子，實在是指孔子的路子。這箇地方，他免不了變更事實遷就學理的毛病，因為現在世界各國，是不是將要走到孔子的路，這箇要分開看，也許有要走孔子的路子的，也許有要走別家的路子的。梁君自己的意思，硬說大家必
要走孔子的路子，於是站在這箇地盤上，論述事實的變遷，見解的變遷，態度的變遷。自然論述變遷到孔子路向的，易合脾胃。我以為這種論法不對，這免不了變更事實遷就學理的毛病。譬如他舉態度，都有隸屬孔家路子之下的傾向，這就不勉太牽強了。倭鏗、羅素、克魯泡特金、泰戈爾，他們四箇人的態度，全非各別，述來話很長。我暫且不引長分辯了。

(2) 梁君最推崇孔子的禮樂，把禮樂的精神，說得極其廣大。本沒有不對。只是我以為要分開講，孔子作禮，實在為防制人的壞動機的地方居多，所以他說「夫禮者所以章疑別微以為民坊者也」(坊記)他看重禮的意思，還有一次表示得最明白。有一日哀公問孔子，怎樣叫大禮？孔子答道：「丘聞之，民之所由生，禮為大，非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父子兄弟之親，婚姻疏數之交也，君子以此之為尊敬然。」(哀公問) 就是孔子對於樂，也未嘗不是這種意思，所以他說「樂也者情之不可變者也。」(樂記) 孔子完全把禮樂

看作一件管束人情的東西。這樣看來，孔子的禮樂，像梁君那樣說的，似乎還佔少數。我以為與其把孔子的禮樂搬出來，引起許多人不是好動機的承受，倒不如索性提倡「藝術」的精神好。梁君所提出的那種廣大意味的禮樂，實在和藝術沒有多大的區別。近來英國卡朋特（Carpenter）著了一部「天使之翼」（Angels Wings）他的意思，以為將來人類改造，都要看這箇「藝術」的地盤怎樣，才能定，可想見藝術是和未來的文化有絕大的關係的。至於梁君說在未來時期，男女戀愛是頂大問題，那就更恰好有藝術做他們的救濟了。

（3）梁君所說的算帳，無非是指一種功利的性質，我看西洋人或者英美人算帳的性質多，因為從前有漢沁，秘勒父子那些人的功利說倡導，現在有詹姆士，杜威，席勒那些人的實用主義說倡導，所以這算帳的性質特別強些；至於旁的諸國——我以為尤其是法國，這算帳的性質，著實不頑強，這點於觀察文化，頗有關係，故單零作一條講。

以上講著作的內容的話，至此完結，現在講作者的態度。

二、作者的態度

述到這裏，我便對於梁君不能不特加敬禮了。看完這部書之後，知道梁君是我們中國一箇純

粹的學者，我對於他這箇人的佩服，比對於他這部書的佩服，更加十分。也難怪他說「我很願意我擊我的人同大家相見，不願意只擊我的書同大家相見。」我認爲他態度最好的地方有幾點：（一）他這部書雖然許多地方，是用自己的見解去說，但這箇地方也當分別而論；有時候由自己的特別遭遇或環境或研究弄成功的一種見解，自然不容易放下去依從他人，所謂吾愛吾師，吾尤愛真理。你看梁君關於這種地方，在書內不知道有多少；說某人「持客套的態度。」說「其實某公所說，沒有一句話是對的。」說「他們把孔子，墨子，釋迦，耶穌，西洋道理，亂講一氣；結果始終沒有認清那箇是那箇！」梁君不肯輕易依傍人家，卻是一種可寶貴的態度。譬如德國一元論者赫克爾，他著「宇宙之謎」的時候；他只把認清楚的一元論的見地，儘量的主張，卻不知道有甚麼顧忌不顧忌；他認爲科學的智識，比那些因襲的思想和濫調的天啓說，著實可靠。他著了這部書之後，一年之內，賣掉了十萬餘冊；但發行之後不到一年，已經待了近百篇的論文，十幾冊的小冊子，和他大打其筆墨官司。這樣一鬧，他這部書，居然翻成了十二國的文字，把東西兩半球的學者，鬧箇無寧日。過了五年，外邊非難的更多，就是信札一種，約計在五千通以上，他知道一箇一箇去答覆，是沒有用的，於是發心著一部「生命之不可思議。」一面答覆外間的非難，一面補充前書的缺憾。而其態度仍然是堅執不搖；因爲

他說「我這箇一元哲學，是由我五十年精到不屈的研究得來的，我如何不確信！」梁君述三條態度的時候，也說了這類的話，說「這三條是我這些年來研究這箇問題之最後結論，幾經審慎而後決定，并非偶然的感想。」所以我說他這箇態度是可寶貴的。（二）就是他「知之爲知之，不知爲不知」的態度。人在世間，生也有涯而知也無涯。梁君看清這點，所以他要說的地方，儘量去說，卻說了之後，隨即把研究的深淺，老實的告訴大家。譬如他解釋易經頭一箇卦，約略解釋之後，隨即申明「關於這面的話，大約祇好以此爲止，因爲自己沒有什麼研究，也說不出別的話來。」又他推論「今日不合理的經濟根本改正」也重重的申明一句，「我於這上也毫無研究。」最顯著的，是他說佛法，他簡直告訴大家「還有一邊沒有說」，并且要大家去信歐陽竟無先生呂秋逸先生，而說「此刻則寧信他們莫信我」；你看他這箇態度，何等光輝篤實。（三）是他虛心的態度，譬如他說「因爲我自己曉得沒有學問，無論那樣都沒有深的研究，而要想說話，不能不談到兩句，所以最好是替我指摘出來，免得輾轉說誤。」梁君這箇話，確是出於自己的本心。以梁君這樣心思：到的人，尙且這樣說，真是難得極了。以上所述，都是我偶然想到的地方，不知諸位以爲怎樣？

三、作者的生活

講到這層，尤其使我對於梁君加以十二分的敬佩。他有一段話，敘述他的生活，非常要緊。諸君千萬不要輕輕看過。他說：「我的生性，對於我生活，行事，非常不肯隨便，不肯作一種不十分妥當的生活，未定十分準對的行事。如果作了，就是對的，就沒問題的；假使有箇人對於我所作的生活不以為然，我即不能放鬆，一定要參考面人的意見，如果他的見解對，我就自己改變，如果他的見解是錯誤，我才可以放下。因為我對於生活如此認真，所以我的生活與思想見解，是成一整箇的。思想見解到那裏，就做到那裏。」（一八——一九）我認這段話關係我們做人行事很大。我嘗對學生說，你們求學，不要把學問當作將來謀生計的一種工具。學問是與你們的生活相關聯的；你們當下學問，你們的生活便要當下有箇計較；如果你們今日是這樣，明日也是這樣，那便是你們的學問沒有長進。所以我對於梁君「生活與思想見解成一整箇」的話，認為先得我心。梁君本是一箇作佛家生活的人，他作佛家生活的時候，他便不食肉，不娶妻，八九年都是這樣；近來看到作佛家生活的未是，而一出房門，從種種方面觀察，似乎都是朝著孔子的路子走，而於孔家哲學，覺得很合脾胃，所以決然捨掉佛家生活改作孔家生活而不食肉之禁也解除了；去年冬間，又復與某女士結婚；結婚的前幾日，尚有信給我，報告他訂婚的經過，大體不外孔子所謂好德不好色之意。可知梁君的生活，確實

與他的思想見解是成一整箇的。我看一箇人，既有機會求得知識，便應該知道去用心思；或是想著我每日幹些甚麼，我每日是這麼幹，有甚麼意思？有甚麼好處？或是想著我自己做人，還是依照些古訓做人呢？還是本著家訓做人呢？還是我自己雖然見得到做人的道理，只是舊社會習慣不容易打破，我不得已只好順著做去呢？還是一切不顧一顧不顧的依照自己的見解做去呢？這些問題，如果在心思稍為開發的人，必會連續不斷的自己去發問，如果是意志稍強的人，必會奮然去謀自身的解脫。但若是生性庸懦或是腦子簡單的人，當然不會打聽到這些問題上，或是進一步謀這些問題之解決。「生活與思想見解成一整箇」的話，便不覺引了我一大段的議論。我今天的話，太講長了。望諸君把我這些批評聽了，再加一次批評。（學燈）

□ 科學方法講義

（在北京大學論理科講演）

一、引言

科學是歐美近三百年前發明的一件新東西。這件東西發明以後，不但世界學術上添了許多新科目，社會上添了許多新事業，而且就是從前所有的學術事業也都脫胎換骨，迥非從前的舊態。

總而言之，自科學發明以來，世界上人的思想，習慣，行爲，動作，皆起了一箇大革命，生了一箇大進步。因爲這箇東西如此重要，所以我們要去研究，就是不能研究的，也須要懂得他的意思。但是要懂得他，須用甚麼方法呢？

設如現在有一件機器，就說一箇發電機罷，要懂得他，須用甚麼法子呢？第一就是把這機器拆開，看他的構造；第二再要看他構造的方法。把這兩件事都弄清楚了，纔曉得這件機器的運用。現在我們要懂得科學，先講科學的方法，也是這箇意思。因爲要懂得科學，須懂得科學的構造，要懂得科學的構造，須懂得科學構造的方法。

二、科學的起原

科學的定義，既已言人人殊，科學的範圍，也是各國不同。德國的 *Wiss. nschaft* 包括得有自然入爲各種學問，如天算，物理，化學，心理，生理，以至政治，哲學，語言，各種在內。英文的 *Science* 卻偏重於自然科學一方面，如政治學，哲學，語言等，平常是不算在科學以內的。我們現在爲講演上的便利起見，暫且說科學是有組織的智識。從這箇定義，大家可曉得科學是純粹關於智識上的事，所以我們講科學的起原，不能不講智識的起原。

諸君曉得在哲學上有箇極大的問題，就是智識起原論。因為古來的哲學家，對於這箇問題意見不一，所以哲學的派別也就指不勝屈。現在取他們兩箇極端的學派作為代表，一箇是理性派，一箇是實驗家。那理性派說，世間一切現象的實際，是不易懂得的，我們要是靠了五官感覺去求真智識，最容易為他們所騙。譬如看電影中的人物風景，活動如生，其實還是一張一張的象片在那裏調換。又如山前放一大礮，耳裏就聽了一陣雷聲，其實還是一箇礮仗。反而言之，我們要是用心中的推想去求真理，倒還靠得住一點。譬如我們下一箇定義，說凡由一點引至周邊之半徑相等者為圓。這等定義，無論何時何地，皆可定其為真，這不是真智識嗎？那實驗派說，世間的智識原有兩種，一種是理想的智識，如幾何算術等是，一種是物觀的智識，如物質世界的現象，我們不能不認其有客觀的存在。要研究這客觀的現象，除了用五官感覺，實在沒有他法；譬如但憑心中的理想和先天的知覺，我們斷斷乎沒有理由去斷定水會就下，或是水熱到百度是箇甚麼情形，冷到零度以下又是一箇甚麼情形的。屬於第一派的哲學家，就是柏拉圖，奈不理慈，石賓洛濟，笛卡兒，黑格兒，康德，一流人。屬於第二派的，就是培根，洛克，休姆，一流人。現在不過略講智識起原論，以見科學的起原，實在實驗派的主張，為正確智識的哲理上的根據。至於兩派的優劣得失，那是哲學上的問題，我們現在無

暇講及了。

三、科學與邏輯

哲學家講智識起原，是要想得正確的智識。這邏輯的用處，就是爲求正確智識的是一箇法則。理性派與實驗派對於智識起原的意見不同，他們所用的方法自然也不同。換言之，就是他們的邏輯不同。那理性派所用的是演繹邏輯，又謂之形式邏輯，那實驗派所用的是歸納邏輯。我們現在講邏輯的，都曉得亞里士多德是演繹邏輯的初祖，培根是歸納邏輯的初祖。說也奇怪，這亞里士多德不是很反對柏拉圖的哲學，自己又很研究實驗科學的嗎？但是他做起邏輯方法，卻只得演繹的一半。可見當時邏輯與思想，原來不甚聯絡，無怪中世紀的時代這邏輯就成了一種形式了。形式邏輯何以不中用呢？（一）因爲形式與實質是決然兩物，形式雖是對了，實質錯不錯，邏輯還是不能擔保。譬如說：

凡當先生的是學者，

某君是先生，

故某君是學者，

這箇演繹的形式，可謂不錯了，但是其理是否確實，還是一箇問題。（二）就算實質形式皆不錯了，但是應用這種邏輯來解釋事理，仍舊靠不住。譬如我們通常說，氣之輕清上浮者爲天，氣之重濁下凝者爲地，古希臘人也說，物質的自然位置，重的居下，物有反其本位的傾向，故下墜。用邏輯的形式講起來，就是：

凡物皆有歸其本位的傾向，

重的本位在下，

故重物下墜。

這箇說法，本來和引力說有些相像，但是物有歸其本位的傾向，同重物的本位在下兩句話，請問是否先天的理想可以定其爲正確？若其不然，就是全篇的論理無有是處。

上面所引的兩箇例證，非常簡單，但是所有的演繹邏輯，總離不了這箇法門。這箇法門爲何？

就是先立一箇通論，然後由通論以推到特件。只要把通論立定，這邏輯的方法就成了一種機械作用。譬如車在軌道上，自然照著一方向進行，至於方向的對不對，邏輯是不管的了。現在要挽救這箇弊病，自然唯有反其道而行之。一方面是暫時不下通論，而從特件入手，由特件以推到通論。一

方面是用觀察及試驗，先求特件的正確。這從特件以歸到通論的辦法，就是歸納邏輯。歸納邏輯雖不能包括科學方法，但總是科學方法根本所在，我們須得詳細研究歸納邏輯的眞義。

四、歸納的邏輯

講到歸納的邏輯，我們自然不能不先講培根，因為培根是主張用歸納方法最早而最力的。培根說，推理之爲用，不當限於審察結論，及結論與前提之關係，并當審察前提之當否。此已視演繹的邏輯進一步了。第二，培根的主義，是要爲自然界的僕人或解釋者，而不願爲前人的僕人或解釋者。

所以他的 *Novum Organum* 開篇就說要去四蔽。四蔽爲何？（一）是族蔽，（二）是身蔽，（三）是衆蔽，（四）是學蔽。去了四蔽，然後可去觀察自然界的現象。培根說我們第一箇目的，是預備研究現象的歷史，這預備的方法，就是觀察與試驗。培根看得這種預備的工夫，非常重要。他說若無這種自然界事實的歷史，就是把從古至今的聖人聚在一堂，也沒甚麼事好做……但是只要把這種歷史預備好了，自然的研究及各種科學的發達，總不出幾年的工夫。

培根的歸納方法，有所謂三研究表，即（一）然類表，（二）否類表，（三）比較表。又有消除法，輔助法。但方法雖多，卻不適用，所以培根自己於科學上并無發明，他的方法也沒人去過問了。

但是他的功勞，就在主張實驗，搜集事實。這兩件事究竟是科學方法的基礎。我們現在講科學方法，還得要把創造始祖的名譽歸他。

歸納邏輯，在培根的時代，雖然是草創，沒有甚麼實用的價值；到了後來彌勒、黑且兒、柏音、惠章而覺芬，一般人出來專講方法；一方面有加里、處倭、客勃勞、牛頓、拉克謝、拉勃那斯、兌維、法勒弟，一般人由各科學方面實地應用；這歸納的方法，纔漸漸有軌道可尋，詳細可講了。如彌勒的五法，無論甚麼邏輯書上皆有的。現在也無暇討論，我們且說這歸納邏輯，究竟是一箇甚麼意思。

據惠章而的說法，歸納邏輯，是由許多事實上，加上心中的意思，使衆多的事實成了一箇有條貫的智識。譬如我們何以知道地是圓的呢？就事實上說，設如從相離很遠的兩點，同時直向北走，走到近北的地方，他們兩箇人的距離，比較在南邊的時候，一定近了許多。有了這一箇事實，再加一箇地球呈圓形的意思，就使這兩箇事實聯結起來，成了一種知識。這以心中的意思聯結許多事實的作用，就是惠章而的歸納邏輯。

二、彌勒的說法，歸納邏輯是由實驗以得通則，由特殊以推到普通，由現在的情形推到未來。因爲現在的事實，是因爲有現在的境緣而後出現；將來若有同樣的境緣，我們可以決定同樣的事實仍

舊出現。可見彌勒的意思，和惠韋面的意思不同。惠韋而重在以自己的意思，加入事實；彌勒重在就現在事實，去推測未來的事實，所以能推測將來，因為現在事實，正是普通規則之偶現故。

三、覺芬說，歸納法是自然現象之意思的發見。如凡欲研究之現象或事實皆經考察過，謂之完全歸納。如未經完全考察的，其歸納則為不完全。譬如言鴉是黑的，此為不完全歸納。因為鴉之必黑，無先天之理論可為判斷，設如明日見一白鴉，則我們的論理立破。故不完全歸納，只有數學上或然之價值而無邏輯上必然之根據。

四、近人魏而敦說，歸納邏輯是方法的分析。此方法起點於各箇特例，由此分析的結果，可得自然現象實際的通則。因為搜集事實，易生錯誤，所以實驗之數，以多為貴。但使周圍情形能確然自定，就是一次試驗，亦可據為判斷。有時因為他種困難，其現象的周圍情形極難確定。在這箇時候，不能不多行實驗。但是這種實驗的結果，仍舊不能算為歸納，不過是算學上的或然數罷了。

照上面所說的看來，就是科學方法的專家，對於歸納邏輯的意義也是人持一說。但是他們有箇共同的論點，是要從特殊事件中發見一箇通則。世間上事實既不能一一考察，而又新發見通則不至於錯誤，這其中必定有箇方法。現在我且把這方法的大概寫出來，以下再詳細解說。

歸納法的大概：

- 一、由事實的觀察而定一假說。
- 二、由此假說演繹其結果。
- 三、以實驗考查其結果之現象，是否合於所預期者。
- 四、假說既經試驗，合於事實，乃可定其為代表天然事實之科學律。
- 五、科學方法之分析。

科學的方法，既是從搜集事實入手，我們講科學方法，自然須先講搜集事實的方法。搜集事實的方法有二：一曰觀察，二曰試驗。

觀察 凡一切目之所接，耳之所聽，鼻之所嗅，口之所嘗，手之所觸，皆是。我們對於外界事物，能有正確的觀念，皆由五官感覺，我以觀察為搜集事實第一種利器。但是人人雖有五官感覺，能用這種觀察以得正確事實的卻不容易。上面所引看電影聽歌聲諸例，有的是生理上的缺點，有的是物理上的現象，在科學上雖是不可，在常理上尚不能怪人；還有一種單為官覺未經訓練，致觀察不得正確的。相傳神學大學徐塔兒一天到課室去，一手托了一杯鹹水把中指放在水內蘸了一蘸，卻把食

指放在口內，與學生看，叫學生照著他做；學生箇箇把食指放在碱水內，復又放在口中，自然都疾首蹙額起來。徐塔兒先生纔說，我說你們觀察不仔細，你們不服，你們不見我放在碱水內的是中指，放在口內的是食指嗎？這觀察事實是科學方法的第一步。要是觀察不正確，不得正確的事實，以後的科學方法就成了築室沙上，也靠不住了。

試驗 試驗是觀察的一種預備；我們試驗的意思，還是要看他生出的結果；不過這種觀察，在人爲的情形之下施行罷了。試驗有兩種特別的地方，（一）試驗可以於天然現象之外，增廣觀察的範圍。（二）試驗可以人力節制周圍之情形，以求所須結果。以第（二）目的而行試驗時，我們有一箇規則，道一次只變動一箇因子。譬如要試驗營養是否爲生命之必要，我們就把一箇玻璃鐘裝滿養氣，又用一枝蠟燭，把鐘內的養氣燃盡，然後把一箇老鼠放進去。但是這箇法子不對；因爲鐘內雖沒有養氣，卻還有他種氣體，老鼠要是死了，我們何以知其非因他氣的存在而死，不是因爲養氣之不在而死呢？

試驗這事不是容易的。大凡學科學的，平生大半的精力，都是消耗在這試驗上。學科學的不會行試驗，就同學文學的不講字一樣，我們可以說他不是真學者。

有了觀察與試驗，我們可以假定有正確的事實了。照上面所講歸納法的大概，有了事實，不是就可以定一假說以求天然現象的通律麼？但是事情沒有那樣快，中間還有許多步驟要經過的。

分類 有了事實之後，我們須得找出這事實中同異之點，然後就其同處，把這些事實分類起來。這分類的一法在科學方法上也極重要。因為要不分類，所有的事實便成了一盤散沙，不相聯屬。科學是有統系的智識，這有統系的性質，就是由分類得來。有些科學，如動物植物等，其重要部分全在分類。即以化學而論，各種原素的分類，也是化學上一箇重要的研究。化學中最重要的一週期律，也是先有分類而後能發見者。

分析 分類之後，若在單簡的事實，我們就可以加以歸納 (Generalization) 若是現象複雜一點，還要經過分析的一箇手續。分析的意思，是要把一箇複雜的現象，分爲比較的一箇單簡的觀念。譬如聲音是箇複雜的現象，我們若是分析起來，就有

一、發音體之顫動，

二、顫動之傳導於介質，

三、耳官之受動與音覺之成立。

所以這般的現象，可以分析成動與感的兩個觀念。這兩個觀念，在現在可算最簡單不能分析的了，我們分析的工夫，可以暫止於此。後來科學進步，或者還可分析，也不定的。

歸納 歸納的作用，不是概括所有的事實，作一箇簡寫的公式；是要由特殊以推到普通，由已知以推到未知。譬如我們看見水熱則成氣，冷則成冰，有氣液固三體的現象。又看見水銀也有這三種現象。又看許多旁的物件，原來是固體的，加熱就成了液體，再熱就成了氣體。（如蠟糖等皆是）我們就簡直可說，凡世間上的物質，皆可成氣液固之體，不過是溫度和壓力的關係罷了。

照這樣的歸納，先有事實然後有通則，這通則就是事實裏面尋出來的；比那演繹法中間所說，因為重物的位置在下，所以向下墜的說法，迥然不同了。但是科學上這種明瞭的事體卻很少，每每事實的意思還未大明白，我們就要去歸納他。在這箇時候，不能說歸納所得的道理就是正確的。所以把所得的結論，不叫做確論，叫他做假設。這假設的意思就是心中構成的一箇圖樣，用來解釋事實的。

假設 假設的作用，雖然不出一種猜度，但猜度也要有點邊際方才不是瞎猜，所以好假設必要具下三箇條件。

一、必須能發生演繹的推理，並且由推理所得結果，可與觀察的結果相比較。

二、必須與所已知為正確的自然律不相牴觸。

三、由假設所推得之結果，必須與觀察的事實相合。

何以須有上三條的特性，方為好假設呢？也有幾箇原故。

(一) 要定假設的對不對，仍須事實上證明。所以有了假設，必須由假設中可以生出許多問題來。這由假設生出的問題，就是演繹的推理。解決這些問題，仍舊要用實驗，仍舊還是歸納的方法。譬如化學上的元子說，是由定數比例之定律及倍數比例之定律兩件定律得來的一箇假設。有了這箇假設，我們就可斷定許多的化學變化。又據試驗上所得的化學變化，果然相符，我們才說這種假設有可存的價值。要是試驗多了，只有相符，沒有相忤的時候，我們簡直可把這假設的地位提高來，叫他做學說。要有假設不能演繹出特別的問題來，豈不成了永久的假設？這種永久的假設，有沒有是不關緊要的。

(二) 因為我們的假設，不過是一種猜度，講到他的價值，自然不能比得已經證確的自然律。所以我們止可擊正確的自然律來作我們的嚮導，卻不能犧牲自然律來就我們的範圍。譬如現今有

人說鬼可以照像，這箇說法，非把物理上一切定律推翻，是不通的。

(三) 假設原是因為證明或解釋事實而設的，若其結果與事實不合，便失其為假設的理由了。講到此處，我們可以評論培根的科學方法何以不能成功。因為他過於主張實驗，得了事實之

後，只去列表分類，求他們的異同，要在異同之中發明一箇通則，卻不知用假設去演繹一方面去尋一條捷路。正如運算的，只知加減，不知乘除，遇著 10×10 ，他便要去加二十五次，方得結果。況且有許

多通則，並不是僅僅分類比較，所求得出的。再說上面講歸納邏輯的時候，曾列舉惠韋而彌勒覺芬魏而敦幾箇人的意見。一箇說歸納是把所有的事實概括攏來得一箇通則，一箇說歸納只是據特

例以推到通則，要是特例是靠得住的，就是一箇也不為少，特例要是靠不住的，就得多找幾箇。我們現在曉得研究科學，不是僅把那明白單簡的事實搜集攏來，做一箇簡寫的公式，可以了事的。有時

現象的意思既不甚明白，事實的搜羅還不甚完備，我們也不能不下一箇解釋，求一箇通則。這種辦法，難道就不是歸納，不算科學方法嗎？所以我說他們所說，皆各有所當。就現在的科學的情形看

起來，他們的話正是各得一端呢。可是諸君要問，既是現象的意思還不甚明白，事實的搜羅還不甚完備，我們何不暫等一等，到那明白完全的時候再去歸納，何須急急忙忙的瞎猜呢？這話我說不對。

因為假設的職分，還是科學方法的裏面，并不在科學方法之外。何以故呢？因為有了假設，然後能生出更多的試驗，然後能使現象的意思越發明白，事實的搜集越發完備。所以假設這一箇步驟，倒是科學上最緊要的。現在科學的方法，所以略於極端的實驗主義的地方，也就因為有假設這一步，可以用點演繹邏輯。

學說與定律 假設經若干證明後，可認為學說，上已說了。學說是經過證明的，所以可引來證明他種現象，假設則只能用為解釋，不能為證據。如電解說為現在物理及化學上的重要學說，其所以成為學說，正因化學上的電氣當量等實驗把箇電解說鞏固得顛撲不破。原子說雖然沒有甚麼例外，但總覺得虛渺難測一點，還不算學說的。至定律乃是由事實中老老實實歸納來的，并不加以絲毫人為的意思。譬如質量不滅之定律，能量不滅之定律，引力之律，定比例之律，倍比例之律，皆是直切簡明說一箇事實，并且是說一箇甚麼，并不說是怎麼。所以論理學上嘗說，如問物何以下落，答云因為引力之律，不算解答，就是因為未說怎麼的原故。但是定律雖未說怎麼，他在科學上卻是根本觀念，大家不要看輕了他。

假說與學說，既是為研究方便起見，拿來解釋現象的，所以沒有甚麼一成不變的理由。大天文

家客勒勞研究火星運行，因發明橢圓軌道的學說。但他未得最後的學說以前，已經起了十九箇假設，都因與事實不合棄去了。法勒第也說過書中所有的學說，不過科學家想到的百分之一，其餘的許多，都因不合事實，隨生隨滅了。這種說話，最可以表科學家的真精神及方法。

科學方法講到此處，可以略略作一箇結束，我們現在且把歸納邏輯和演繹邏輯來比較比較。

- 一、歸納邏輯是事實的研究，演繹邏輯是形式的敷衍。
 - 二、歸納邏輯是由特例以發見通則，演繹邏輯是由通則以判斷特例。
 - 三、歸納邏輯是步步腳踏實地，演繹邏輯是一面憑虛構造。
 - 四、歸納邏輯是隨時改良進步的，演繹邏輯是一誤到底的。
- 六、科學方法之應用

今世所以有科學，因為有科學方法。但是學科學的，卻不大覺科學方法的所在。莊子說魚相忘於江湖，人相忘於道義。試看古今有名方法學家，大半皆不是專門科學家。他們何以要這樣不憚煩的講來？大約他們的意思，例不是為科學家說法，他們的意思，是要把這科學的方法灌輸到他種思想學問裏去。就實際上講來，現在的學問，那一種不帶幾分科學的色彩。如心理學，本來是箇

空空洞洞的學問，現在也變成了一種實驗的科學。至如生計學，自從瑪爾秀人口論，說明食物生殖以算術級數，人口生殖以幾何級數，供求相因的定律也，由一種想當然的議論變成一種事實的數量的學問。社會學處處以統計為根本，以求社會上利病禍福的原則。譬如研究犯罪者之多少，與不識字者之多少成比例，還不是科學的方法的應用嗎？至於教育學，現在更是趨於實驗一方面，譬如我們不曉得兩點鐘接連講下去，學生得益多些？或是把兩點鐘分成三門講義，學生得益多些？我們很可以揀兩班，資質年歲同等的學生，用一箇先生，分兩樣教法，一箇星期以後，試驗他們成績，就可以知道那箇方法好些。這種方法，是美國教育界研究教育的始終在那裏進行的。就是現在寫實的文學派，實用主義的哲學派，那一件不是與科學方法有關係的？所以我說科學方法在一般學者，比較在科學家還緊要些。

七、結論

從前讀哈佛大學校長愛理阿君的演說，有一段講歸納邏輯的用處，講得甚好，等我把他引來作我的結論罷。歸納哲學的特性，在甚麼地方？何以能有那樣大的變化力，把實行他的人類的習慣，行為，風俗，政治，宗教，及一切人生觀皆改變了呢？歸納哲學，從觀察具體的及實際的事物入手，所重

的是事實，既不想那種虛理亂測，也不靠上天的啓迪，所研究的是實在的事物。可以是植物，或動物，礦物，也可以是固體液體氣體，或以太；總要實有其物，可以眼見，耳聽，或手觸；或實有其事，可以稱衡或權量，所求的是真理，即是事實。既以眼或手或其他官覺觀察即得事實，更以事實與事實相比較，或一羣事實與一羣事實相比較。比較之後，於是乎有分類，分類之後，於是乎有概括；是爲第一進步。但此概括亦極有限制，既不是上極青天，下入原子，不知紀極的推測，也不是完全自是的學說，不過觀察事實以後的最近的一步罷了。於是謹慎小心，把觀察分類概括之所得，記錄起來，這方法上的用心，也與觀察同其銳敏，與記錄同在正確，這就是歸納的方法。現在我們就說現今世界行事，一切新方法，一切新實業，一切新自由，一切團體的能力，及社會的平等，皆是由歸納方法生出來的，也不爲過。近世經濟學就是用歸納方法而成功的第一箇好例。

你們要說這是把物質的或機械的眼光來看人類的進步麼？不然不然。因爲經過這許多觀察，記錄，概括的法則，那人類思想上發明的及先知的力量纔能發生。你們以爲愛迭生平生的事業，單單的是由手或眼作成的，或是由不可見可捉的事實的推想造出的麼？其實皆不然。愛迭生君的最高的本領，及其最貴的特質，就是他的發明及創造的想象力。此不獨於愛迭生爲然，大凡

於純粹或應用的科學的進步上有所貢獻的，亦莫不然。有許多人只會做那刻板一定的事，但要的確做點有進步的事體，其人必定要有很親切，自由，活潑的想象力，並且要有確實邏輯的與有秩序的思想，及篤實應用的本然。所以我們在這裏贊賞歸納哲學的美果。歎異歸納方法於物質世界的非常成功的時候，不要想我們就把那智理及精神的一方面拋棄了。我們正要從這最大而最有益的地方的門口找入類的理性及想象呢！（時事新報）

國語文選 第三集 終