

獨秀文存



二十五年前，我在上海警鐘報社服務的時候，知道陳仲甫君。那時候，我們所做的，都是表面普及常識，暗中鼓吹革命的工作。我所最不能忘的，是陳君在蕪湖，與同志數人合辦一種白話報，他人逐漸的因不耐苦而脫離了，陳君獨力支持了幾個月；我佩服他的毅力與責任心。

後來陳君往日本，我往歐洲，多年不相聞問。直到民國六年，我任北京大學校長，與湯若爾和商及文科學長人選，湯君推陳獨秀，說獨秀即仲甫，並以新青年十餘本示我。我問明陳君住址，

就到前門外某旅館訪他，他答應相助。陳君任北大文科學長後，與沈尹默、錢玄同、劉半農、周啓民諸君甚相得，後來又聘到已在新青年發表過文學革命通訊的胡適之君，益復興高彩興，漸：兒引起新文化的運動來。

後來陳君離了北京，我們兩人見面的機會就很少，我記得的只有十五年冬季在亞東圖書館與今年在看守所的兩次。他所作的文，我也很難得讀到了。

這部文存，所存的都是陳君在新青年上發表過

的文；大抵取推翻舊習慣創造新生命的態度；
而文筆庸悍，三葉拖沓含糊等病；即到今日，
仍沒有失掉青年模範文的資格；我所以寫幾
句話替他介紹。

中華民國廿二年四月蔡元培



自序

亞東主人將我近幾年來所做的文章印行了。我這幾十篇文章，原沒有什麼文學的價值，也沒有古人所謂著書傳世的價值。但是如今出版界的意思，只要於讀者有點益處，有印行的價值便印行，不一定要是傳世的作品；著書人的意思，只要有點心得或有點意見貢獻於現社會，便可以印行；至於著書傳世藏之名山以待後人這種昏亂思想，漸漸變成過去的笑話了。我這幾十篇文章，不但是文學的作品，而且沒有什麼有系統的論證，不過直述我的種種直覺罷了；但都是我的直覺，把我自己心裏要說的話痛痛快快的說將出來，不會勦襲人家的說話，也沒有無病而呻的說話，在這一點，或者有出版的價值。在這幾十篇文章中，有許多不同的論旨，就此可以看出文學是社會思想變遷底產物，在這一點，或者有出版的價值。既有出版的價值，便應該出版，不必說什麼『徒災梨棗』等客套話。

一九二二年八月，獨秀自序於上海。

謝秀文存 自序

獨秀文存目次

卷一 論文

敬告青年·····	一
法蘭西人與近世文明·····	一一
今日之教育方針·····	一七
抵抗力·····	二七
東西民族根本思想之差異·····	三五
一九一六年·····	四一
吾人最後之覺悟·····	四九
新青年·····	五七

當代二大科學家之思想	六三
我之愛國主義	八五
駁康有爲致總統總理書	九五
憲法與孔教	一〇三
孔子之道與現代生活	一一三
袁世凱復活	一二五
再論孔教問題	一二九
文學革命論	一三五
俄羅斯革命與我國民之覺悟	一四一
舊思想與國體問題	一四七
近代西洋教育	一五三
復辟與尊孔	一六一

西文譯音私議……………一六九

人生真義……………一八一

駁康有爲共和平議……………一八七

今日中國之政治問題……………二二一

偶像破壞論……………二二七

有鬼論質疑……………二三一

附錄一 答陳獨秀先生有鬼論質疑（易乙玄）……………二三三

附錄二 難易乙玄君（劉叔雅）……………二四六

附錄三 諸子無鬼論（易白沙）……………二五四

質問東方雜誌記者……………二七三

附錄一 中西文明之評判（平佚）……………二八三

附錄二 功利主義與學術（錢智修）……………二九四

附錄三 迷亂之現代人心（僉父）	三〇四
再質問東方雜誌記者	三一五
附錄 答新青年雜誌記者之質問（僉父）	三三五
克林德碑	三四三
新青年罪案之答辯書	三六一
新青年宣言	三六五
對於梁巨川先生自殺之感想	三六九
實行民治的基礎	三七三
自殺論	三九一
基督教與中國人	四一七
馬爾塞斯人口論與中國人口問題	四三一
勞動者底覺悟	四四九

上海厚生紗廠湖南女工問題	四五三
談政治	五四一
國慶紀念底價值	五五七
新教育是什麼？	五六五
每週評論發刊詞	五八三
歐戰後東洋民族之覺悟及要求	五八五
除三害	五八九
燒烟土	五九三
請問蔣觀雲先生	五九七
人種差別待遇問題	五九九
關於北京大學的謠言	六〇一
朝鮮獨立運動之感想	六〇七

爲什麼要南北分立？	六〇九
貧民的哭聲	六一三
對日外交的根本罪惡	六一九
孔教研究	六二五
爲山東問題敬告各方面	六二九
山東問題與上海商會	六三五
山東問題與國民覺悟	六四三
我們究竟應當不應當愛國？	六四七
歡迎湖南人底精神	六五一
夥友發刊詞	六五五
平民教育	六五七
基督教與基督教會	六五九

卷二 隨感錄

兩團政治	二
義和拳征服了洋人	一
戰爭的責任者	二
公僕變了家長	二
大紅頂子紅纓帽	三
異哉搭現問題	三
野心	四
倒軍閥	四
軍民分治	五
到底是那一團利害？	六

得衆養民·····	六
誰是匪？·····	七
國防軍·····	七
軍人與官僚·····	八
武治與文治·····	八
尊孔與復辟·····	九
安徽小鬼·····	九
國民大會·····	一〇
鴉片與紙票·····	一〇
嗚呼特別國情！·····	一一
公理戰勝強權·····	一一
揭開假面·····	一一

誰的罪惡？	一二
公理何在？	一二
光明與黑暗	一三
特別國情	一三
司令部土多	一四
信實通商	一四
理想家那裏去了？	一五
舊黨的罪惡	一五
中日親善	一六
亡國與賣國	一六
東局千零十三號	一七
參戰軍	一七

亞洲的德意志	一八
愛爾蘭與朝鮮	一八
你護的什麼法？	一九
和平的根本障礙	一九
更加肉麻	二〇
林紆的留聲機器	二〇
日本人可以在中國隨便拿人嗎？	二一
冤哉洪述祖！	二一
南北一致	二二
網常名教	二二
中國和平的障礙	二三
太監與纏足	二三

安徽省議會的笑話	二四
婢學夫人	二四
倪嗣冲的兒子	二五
衍聖公和張天師同聲一哭	二五
不可思議的新舊思潮	二六
林琴南很可佩服	二六
關門會議	二七
文治主義原來如此	二七
形式的教育	二八
怪哉插徑班！	二八
二十世紀俄羅斯的革命	二九
多謝倪嗣冲張作霖	二九

傷寒病和楊梅毒	三〇
土匪世界	三〇
却沒有了自己	三一
四大金剛	三一
世界第一惡人	三二
苦了章宗祥的夫人	三二
怎麼商團又要「罵曹」？	三三
陸宗輿到底是那國的人？	三三
再看江庸的戲	三四
法律是什麼東西？	三四
干政的軍人反對軍人干路	三五
破壞約法的人擁護約法	三五

克倫斯基與列寧·····	三六
南北代表有什麼用處？·····	三六
護法？醜！套狗索！·····	三六
護法嗎？要錢！·····	三七
發財的機會又到了！國民怎麼了？·····	三七
公共管理·····	三八
我國·····	三九
兩個和會都無用·····	三九
何苦瞎打通電！·····	四〇
梅蘭芳·····	四〇
賣國都有憑據嗎？·····	四一
對外圓滿，對內統一·····	四一

只有嘆氣！	四二
自家人不及外國人	四二
冤哉益世報！	四三
『本是同根生，相煎何太急！』	四三
同盟會與無政府黨	四四
日本人那有這種斗膽？	四四
日本參謀部與謝米諾夫	四五
別得罪親日派	四五
北京十大特色	四六
立憲政治與政黨	四七
六月三日的北京	四七
吃飯問題	四八

愛情與痛苦	四八
護法總裁的名譽	四九
南北一致	四九
研究室與監獄	五〇
可憐大折其本	五〇
政學會與桂系	五〇
西南簡直是反叛	五一
醜學生醜教育界	五一
學術與國粹	五二
國會	五四
元曲	五五
韓世昌	五六

自由正義與和平	五六
科學與神聖	五七
學術獨立	五七
陰陽家	五八
聖言與學術	五九
基督教與迷信鬼神	六〇
社會裁制力	六〇
偽善的基督教國民	六一
信神與保存國粹	六二
「籠統」與「以耳代目」	六三
法律與言論自由	六四
過激派與世界和平	六六

調和論與舊道德·····	六七
留學生·····	七二
段派，曹陸，安福俱樂部·····	七三
浙江新潮——少年·····	七六
新出版物·····	七七
保守主義與侵略主義·····	七八
裁兵？發財？·····	七九
學生界應該排斥底日貨·····	八〇
鬧處辦·····	八三
青年體育問題·····	八四
約法底罪惡·····	八五
男系制與遺產制·····	八六

解放·····	八九
虛無主義·····	九二
俄國精神·····	九三
男女同校與議員·····	九三
上海社會·····	九四
比較上更實際的效果·····	九五
再論上海社會·····	九五
學說與裝飾品·····	九七
懶惰的心理·····	九八
社會的工業及有良心的學者·····	一〇〇
勞動者底知識從那里來？·····	一〇一
三論上海社會·····	一〇一

華工	103
四論上海社會	103
勞工神聖與罷工	104
主義與努力	105
革命與作亂	107
虛無的個人主義及任自然主義	107
民主黨與共產黨	110
提高與普及	111
無意識的舉動	113
文化運動與社會運動	114
中國式的無政府主義	117
下品的無政府黨	119

青年底誤會·····	一一一
反抗輿論的勇氣·····	一一三
過渡與造橋·····	一二三
卑之無甚高論·····	一二四
革命與制度·····	一二六
政治改造與政黨改造·····	一三七

卷二 通信

答李大槐（佛教）·····	一
答張永言（文學—人口）·····	四
答汪叔潛（政黨政治）·····	七
答胡適之（文學革命）·····	一一

答常乃應 (古文與孔教)	一九
答吳又陵 (孔教)	二八
答程演生 (國學與國文)	三〇
再答常乃應 (古文與孔教)	三二
答陳丹崖 (新文學)	三九
答錢玄同 (小說)	四三
答佩劍青年 (孔教)	四五
答傅桂馨 (孔教)	四九
三答常乃應 (儒教與家庭)	五三
答淮山逸民 (道德)	五五
答俞頌華 (宗教與孔子)	六二
四答常乃應 (孔教)	六九

答曾毅（文學革命）	七三
再答胡適之（文學革命）	八五
答劉競夫（孔教）	九〇
再答俞頌華（孔教）	九四
再答錢玄同（譯音）	一〇〇
答李亨嘉（對德宣戰）	一〇八
答胡子承（思想革新）	一一一
答張護蘭（文學革命與道德）	一一四
答新青年愛讀者（孔教）	一一八
再答吳又陵（孔教）	一二〇
答顧克剛（政治思想）	一二四
答陶孟和（世界語）	一二七

三答錢玄同（文字符號與小說）	一三五
答劉延陵（自由戀愛）	一四八
四答錢玄同（中國今後之文字問題）	一五〇
附錄 胡適之的附識	一六〇
答崇拜王敬軒者（討論學理之自由權）	一六一
答張繆子（新文學及中國舊戲）	一六二
附錄一 胡適之的跋	一七〇
附錄二 錢玄同答的信	一七三
附錄三 劉半農答的信	一七四
答張壽朋（文學改良與孔教）	一七五
附錄一 周作人答的信	一八四
附錄二 劉叔雅答的信	一八七

答莫等（鬼相之研究）	一八七
附錄一 王星拱答的信	一九二
附錄二 陳大齊答的信	一九九
答易宗夔（論新青年主張）	二〇五
答愛真（五毒）	二〇九
答知恥（工人底時間工資問題）	二一四
答章積和（工人教育與工作時間）	二一八
答費哲民（婦女，青年，勞動三個問題）	二二一
答高銛（哲學思想與化學工業）	二二五
再答知恥（勞動問題）	二三一
答人社（男女同校問題）	二三七
答趙仁鑄（大學教授問題）	二四一

三答知恥 (工人教育問題)	二四六
答鄭賢宗 (國家，政治，法律)	二五〇
答柯慶施 (勞動專政)	二六三
答皆平 (廣東—科學思想)	二六六
答張崧年 (英法共產黨—中國改造)	二七四
答朱謙之 (開明專制)	二八〇
答何謙生 (同善社)	二八二
答蔡和森 (馬克思學說與中國無產階級)	二八九

獨秀文存 目次

獨秀文存

敬告青年

竊以少年老成，中國稱人之語也；年長而勿衰，(Keep young while growing old) 英美人相勗之辭也；此亦東西民族涉想不同現象趨異之一端歟？青年如初春，如朝日，如百卉之萌動，如利刃之新發於硎，人生最可寶貴之時期也。青年之於社會，猶新鮮活潑細胞之在人身。新陳代謝，陳腐朽敗者無時不在天然淘汰之途，與新鮮活潑者以空間之位置及時間之生命。人身遵新陳代謝之道則健康，陳腐朽敗之細胞充塞人身則人身死；社會遵新陳代謝之道則隆盛，陳腐朽敗之分子充塞社會則社會亡。

進斯以談，吾國之社會，其隆盛耶抑將亡耶？非予之所忍言者。彼陳腐朽敗之分子，

一聽其天然之淘汰，雅不願以如流之歲月，與之說短道長，希冀其脫胎換骨也。予所欲涕泣陳詞者，惟屬望於新鮮活潑之青年，有以自覺而奮鬥耳！

自覺者何？自覺其新鮮活潑之價值與責任，而自視不可卑也。奮鬥者何？奮其智

能，力排陳腐朽敗者以去，視之若仇敵，若洪水猛獸，而不可與爲隣，而不爲其菌毒所傳染也。

嗚呼！吾國之青年，其果能語於此乎？吾見夫青年其年齡，而老年其身體者十之五

焉；青年其年齡或身體，而老年其腦神經者十之九焉。華其髮，澤其容，直其腰，廣其膈，非不

儼然青年也；及叩其頭腦中所涉想所懷抱，無一不與彼陳腐朽敗者爲一丘之貉。其始也

未常不新鮮活潑，寢假而爲陳腐朽敗分子所同化者有之；寢假而畏陳腐朽敗分子勢力之

龐大，瞻顧依回，不敢明目張膽，作頑狼之抗鬥者有之。充塞社會之空氣，無往而非陳腐朽

敗焉，求些少之新鮮活潑者，以慰吾人窒息之絕望，亦杳不可得。

循斯現象，於人身則必死，於社會則必亡。欲救此病，非太息咨嗟之所能濟，是在一二

敏於自覺勇於奮鬥之青年，發揮人間固有之智能，決擇人間種種之思想，一孰爲新鮮活潑

而適於今世之爭存，孰爲陳腐朽敗而不容留置於腦裏，——利刃斷鐵，快刀理麻，決不作牽就依違之想，自度度人，社會庶幾其有清寧之日也。青年乎！其有以此自任者乎？若夫明其是非，以供決擇，謹陳六義，幸平心察之：

(一) 自主的而非奴隸的

等一人也，各有自主之權，絕無奴隸他人之權利，亦絕無以奴自處之義務。奴隸云者，古之昏弱對於強暴之橫奪，而失其自由權利者之稱也。自人權平等之說興，奴隸之名，非血氣所忍受。世稱近世歐洲歷史爲『解放歷史』，破壞君權，求政治之解放也；否認教權，求宗教之解放也；均產說興，求經濟之解放也；女子參政運動，求男權之解放也。

解放云者，脫離夫奴隸之羈絆，以完其自主自由之人格之謂也。我有手足，自謀溫飽；我有口舌，自陳好惡；我有心思，自崇所信；絕不認他人之越俎，亦不應主我而奴他人；蓋自認爲獨立自主之人格以上，一切操行，一切權利，一切信仰，唯有聽命各自固有之智能，斷無盲從隸屬他人之理。非然者，忠孝節義，奴隸之道德也；德國大哲尼采 (Nietzsche) 則道德爲二類：

有獨立心而勇敢者曰貴族道德 (Morality of Noble)；謙遜而服從者曰奴隸道德 (Morality of Slave)。輕刑薄賦，奴隸之幸福也；稱頌功德，奴隸之文章也；拜爵賜第，奴隸之光榮也；豐碑高墓，奴隸之紀念物也。以其是非榮辱，聽命他人，不以自身爲本位，則個人獨立平等之人格，消滅無存，其一切善惡行爲，勢不能訴之自身意志而課以功過；謂之奴隸，誰曰不宜？立德立功，首當辨此。

(11) 進步的而非保守的

不進則退，中國之恆言也。自宇宙之根本大法言之，森羅萬象，無日不在演進之途，萬無保守現狀之理；特以俗見拘牽，謂有二境，此法蘭西當代大哲柏格森 (H. Bergson) 之創造進化論 (L'Évolution Créatrice) 所以風靡一世也。以人事之進化言之，篇古不變之族，日就衰亡；日新求進之民，方興未已；存亡之數，可以逆睹。矧在吾國，大夢未覺，故步自封，精之政教文章，粗之布帛水火，無一不相形醜拙，而可與當世爭衡？

舉凡殘民害理之妖言，率能徵之故訓，而不可謂誣，謬種流傳，豈自今始！固有之倫理，

法律，學術，禮俗，無一非封建制度之遺，持較舊種之所爲，以并世之人，而思想差遲，幾及千載；尊重廿四朝之歷史性，而不作改進之圖，則驅吾民於二十世紀之世界以外，納之奴隸牛馬黑暗溝中而已，復何說哉！於此而言保守，誠不知爲何項制度文物，可以適用生存於今世。吾寧忍過去國粹之消亡，而不忍現在及將來之民族，不適世界之生存而歸削滅也。

嗚呼！巴比倫人往矣，其文明尙有何等之效用耶？『皮之不存，毛將焉傅？』世界進化，駸駸未有已焉。其不能善變而與之俱進者，將見其不適環境之爭存，而退歸天然淘汰已耳，保守云乎哉！

(三) 進取的而非退隱的

當此惡流奔進之時，得一二自好之士，潔身引退，豈非希世懿德；然欲以化民成俗，請於百尺竿頭，再進一步。夫生存競爭，勢所不免，一息尙存，卽無守退安隱之餘地。排萬難而前行，乃人生之天職。以善意解之，退隱爲高人出世之行；以惡意解之，退隱爲弱者不適競爭之現象。歐俗以橫厲無前爲上德，亞洲以閑逸恬淡爲美風；東西民族強弱之原因，斯其

一矣。此退隱主義之根本缺點也。

若夫吾國之俗，習爲委靡，苟取利祿者，不在論列之數；自好之士，希聲隱淪，食粟衣帛無益於世，世以雅人名士目之，實與游惰無擇也。人心穢濁，不以此輩而有所補救，而國民抗往之風，植產之習，於焉以斬。人之生也，應戰勝惡社會，而不可爲惡社會所征服；應超出惡社會，進冒險苦鬥之兵，而不可逃遯惡社會，作退避安閑之想。嗚呼！歐羅巴鐵騎，入汝室矣；將高臥白雲何處也？吾願青年之爲孔墨，而不願其爲巢由；吾願青年之爲托爾斯泰與達噶爾，R. Tagore 印度隱逸詩人。不若其爲哥倫布與安重根！

(四) 世界的而非鎖國的

並吾國而存立於大地者，大小凡四十餘國，強半與吾有通商往來之誼。加之海陸交通，朝夕千里。古之所謂絕國，今視之若在戶庭。舉凡一國之經濟政治狀態有所變更，其影響率被於世界，不啻牽一髮而動全身也。立國於今之世，其興廢存亡，視其國內政者半，影響於國外者亦半焉。以吾國近事證之：日本勃興，以足吾革命推新之司；歐州戰起，

日本乃有對我之要求。此非其彰彰者耶。投一國於世界潮流之中，篤舊者固速其危亡，善變者反因以競進。

吾國自通海以來，自悲觀者言之，失地償金，國力索矣；自樂觀者言之，倘無甲午庚子兩次之福音，至今猶在八股垂髮時代。居今日而言鎖國閉關之策，匪獨力所不能，亦且勢所不利。萬邦並立，動輒相關，無論其國若何富強，亦不能漠視外情，自爲風氣。各國之制度文物，形式雖不必盡同，但不思驅其國於危亡者，其遵循共同原則之精神，漸趨一致，潮流所及，莫之能違。於此而執特別歷史國情之說，以冀抗此潮流，是猶有鎖國之精神，而無世界之智識。國民而無世界智識，其國將何以圖存於世界之中？語云：『閉戶造車，出門未必合轍。』今之造車者，不但閉戶，且欲以周禮考工之制，行之歐美廉莊，其患將不止不合轍已也。

(五) 實利的而非虛文的

自約翰彌爾 (J. S. Mill) 『實利主義』唱道於英，孔特 (Comte) 之『實驗哲

學唱道於法，歐洲社會之制度，人心之思想，爲之一變。最近德意志科學大興，物質文明，造乎其極，制度人心，爲之再變。舉凡政治之所營，教育之所期，文學技術之所風尚，萬馬奔馳，無不齊集於厚生利用之一途。一切虛文空想之無裨於現實生活者，吐棄殆盡。當代大哲，若德意志之倭根（R. Engelen）若法蘭西之柏格森，雖不以現時物質文明爲美備，咸揭發生活英文曰 *Life*，德文曰 *Leben*，法文曰 *La Vie*。問題，爲立言之的。生活神聖，正以此次戰爭，血染其鮮明之旗幟。歐人空想虛文之夢，勢將覺悟無遺。

夫利用厚生，崇實際而薄虛玄，本吾國初民之俗；而今日之社會制度，人思想，悉自周漢兩代而來，一週禮崇尚虛文，漢則罷黜百家而尊儒重道。一名教之所昭垂，人心之所祈向，無一不與社會現實生活背道而馳。倘不改絃而更張之，則國力將莫由昭蘇，社會永無寧日。祀天神而拯水旱，誦孝經以退黃巾，人非童昏，知其妄也。物之不切於實用者，雖金玉圭璋，不如布粟糞土。若事之無利於個人或社會現實生活者，皆虛文也，誑人之事也。誑人之事，雖祖宗之所遺留，聖賢之所垂教，政府之所提倡，社會之所崇尚，皆一文不值也！

(六) 科學的而非想像的

科學者何？吾人對於事物之概念，綜合客觀之現象，訴之主觀之理性而不矛盾之謂也。想像者何？既超脫客觀之現象，復拋棄主觀之理性，憑空構造，有假定而無實證，不可以人間已有之智靈，明其理由，道其法則者也。在昔蒙昧之世，當今淺化之民，有想像而無科學。宗教美文，皆想像時代之產物。近代歐洲之所以優越他族者，科學之興，其功不在人權說下，若舟車之有兩輪焉。今日新月異，舉凡一事之興，一物之細，罔不訴之科學法則，以定其得失從違；其效將使人間之思想云爲，一遵理性，而迷信斬焉，而無知妄作之風息焉。

國人而欲脫蒙昧時代，羞爲淺化之民也，則急起直追，當以科學與人權並重。士不知科學，故襲陰陽家符瑞五行之說，惑世誣民；地氣風水之談，乞靈枯骨。農不知科學，故無擇種去蟲之術。工不知科學，故貨棄於地，戰鬥生事之所需，一一仰給於異國。商不知科學，故惟識罔取近利，未來之勝算，無容心焉。醫不知科學，既不解人身之構造，復不事藥性之

分析，菌毒傳染，更無闕焉；惟知附會五行生尅寒熱陰陽之說，襲古方以投藥餌，其術殆與矢人同科；其想像之最神奇者，莫如『氣』之一說；其說且通於力士羽流之術，試遍索宇宙間，誠不知此『氣』之果爲何物也！

凡此無常識之思，惟無理由之信仰，欲根治之，厥維科學。夫以科學說明真理，事事求諸証實，較之想像武斷之所爲，其步度誠緩；然其步步皆踏實地，不若幻想突飛者之終無寸進也。宇宙間之事理無窮，科學領土內之膏腴待闢者，正自廣闊。青年勉乎哉！

法蘭西人與近世文明

文明云者，異於蒙昧未開化者之稱也。

La Civilization

漢譯爲文明，開化，教化，諸

義。

世界各國，無東西古今，但有教化之國，卽不得謂之無文明。

惟地阻時更，其質量遂至

相越。

古代文明，語其大要，不外宗教以止殘殺，法禁以制黔首，文學以揚神武。

此萬國之

所同，未可自矜其特異者也。

近世文明，東西洋絕別爲二。

代表東洋文明者，曰印度，曰中

國。

此二種文明雖不無相異之點，而大體相同，其質量舉未能脫古代文明之窠臼，名爲

『近世』，其實猶古之遺也。

可稱曰『近世文明』者，乃歐羅巴人之所獨有，卽西洋文明

也；亦謂之歐羅巴文明。

移植亞美利加，風靡亞細亞者，皆此物也。

歐羅巴之文明，歐羅巴

各國人民，皆有所貢獻，而其先發主動者，率爲法蘭西人。

近代文明之特徵，最足以變古之道，而使人心社會劃然一新者，厥有三事：一曰人權說，

一曰生物進化論，一曰社會主義，是也。

法蘭西革命以前，歐洲之國家與社會，無不建設於君主與貴族特權之上，視人類之有獨立自由人格者，唯少數之君主與貴族而已；其餘大多數之人民，皆附屬於特權者之奴隸，無自由權利之可言也。自千七百八十九年，法蘭西拉飛耶特 Lafayette 美國獨立宣言書亦其

所作。之「人權宣言」La déclaration des droits de l'homme 刊布中外，歐羅巴

之人心，若夢之覺，若醉之醒，曉然於人權之可貴，羣起而抗其君主，仆其貴族，列國憲章，賴以成立。薛紐伯有言曰：「古之法律，貴族的法律也。區別人類以不平等之階級，使各人固

守其分位。然近時之社會，民主的社會也。人人於法律之前，一切平等。不平等者雖非

全然消滅，所存者關於財產之私不平等而已，公平等固已成立矣。」語見薛氏所著 Histoire

de la Civilisation Contemporaine 之「緒論」第四一五頁。

由斯以談，人類之得以爲人，不至永

淪奴籍者，非法蘭西人之賜而誰耶？

宗教之功，勝殘勸善，未嘗無益於人羣；然其迷信神權，蔽塞人智，是所短也。歐人篤信

創造世界萬物之耶和華，不容有所短長，一若中國之隆重綱常名教也。自英之達爾文持生物進化之說，謂人類非由神造，其後遞相推演，生存競爭優勝劣敗之格言，昭垂於人類，人類爭顯智靈，以人勝天，以學理構成原則，自造其禍福，自導其知行，神聖不易之宗風，任命聽天之惰性，吐棄無遺，而歐羅巴之物力人功，於焉大進。世多稱生物學爲十九世紀文明之特徵，然追本溯源，達爾文生物進化之說，實本諸法蘭西人拉馬爾克（Lamarck）拉氏之『動物哲學』，出版於千八百有九年，以科學論究物種之進化，與人類之由來，實空前大著也。其說謂生物最古之祖先，爲最下級之單純有機體；此單純有機體，乃由無機物自然發生，以順應與遺傳，爲生物進化之二大作用。其後五十年，傾動世界之達爾文進化論，蓋繼拉氏而起者也。法蘭西人之有大功於人類也，又若此！

近世文明之發生也，歐羅巴舊社會之制度，破壞無餘，所存者私有財產制耳。此制雖傳之自古，自競爭人權之說興，機械資本之用廣，其害遂演而日深；政治之不平等，一變而爲社會之不平等；君主貴族之壓制，一變而爲資本家之壓制；此近世文明之缺點，無容諱言者。

也。欲去此不平等與壓制，繼政治革命而謀社會革命者，社會主義是也。可謂之反對近世文明之歐羅巴最近文明。其說始於法蘭西革命時，有巴布夫（Babouin）者，主張廢棄所有權，行財產共有制。（*In communante des biens*）其說未為當世所重。十九世紀之初，此主義復盛興於法蘭西。聖西孟（Saint-Simon）及傅里耶（Fourier）其最著稱者也。彼等所主張者，以國家或社會為財產所有主人，各從其才能以事事，各稱其勞力以獲報酬，排斥違背人道之私有權，而建設一新社會也。其後數十年，德意志之拉薩爾（Lassalle）及馬克斯（Karl Marx）承法人之師說，發揮而光大之，資本與勞力之爭愈烈，社會革命之聲愈高。歐洲社會，岌岌不可終日。財產私有制雖不克因之遽廢，然各國之執政及富豪，恍然於貧富之度過差，決非社會之福；於是謀資本勞力之調和，保護工人，限制兼併，所謂社會政策是也。晚近經濟學說，莫不以生產分配，相提並論。繼此以往，貧民生計，或以昭蘇。此人類之幸福，受賜於法蘭西人者又其一也。

此近世三大文明，皆法蘭西人之賜。世界而無法蘭西，今日之黑暗不識仍居何等。創造此文明之恩人方與軍國主義之德意志人相戰，其勝負尙未可逆睹。夫德意志之科學，雖爲吾人所尊崇，仍屬近代文明之產物，表示其特別之文明有功人類者，吾人未之知也；所可知者，其反對法蘭西人所愛之平等自由博愛而已。文明若德意志，其人之理想，決非東洋諸國可比。其文豪大哲，社會黨人，豈無一愛平等自由博愛，爲世矜式者？特其多數人之心理，愛自由愛平等之心，爲愛強國強種之心所排而去，不若法蘭西人之嗜平等博愛自由，根於天性，成爲風俗也。英俄之攻德意志，其用心非吾所知；若法蘭西人，其執戈而爲平等博愛自由戰者，蓋十人而八九也。卽戰而敗，其創造文明之大恩，吾人亦不可因之忘却。昔法敗於德，德之大哲尼采曰：『吾德人勿勝而驕，彼法蘭西人歷世創造之天才，實視汝因襲之文明而戰勝也。』吾人當三復斯言。

一九一五，九，十五。

獨秀文存 卷一 法蘭西人與近世文明

今日之教育方針

居今日之中國而談教育，無賢不肖將共非之。上方百計仆此以爲弭亂之計，下亦以非生事所需，一言教育，賢者嘆爲空談，不肖者嘗爲多事，吾則以爲皆非也。多事之說，良以教育非能致富求官也，然則教育之所以急需，正爲此輩而設。空談之說，亦志行薄弱，隨俗進退者之用心，吾無取也。何以言之？蓋教育有廣狹二義：自狹義言之，乃學校師弟之所授受；自廣義言之，凡偉人大哲之所遺傳，書籍報章之所論列，家庭之所教導，交游娛樂之所觀感，皆教育也。以執政之摧殘學校，遂謂無教育之可言，執政尙焚書坑儒，將更謂識字之迂闊乎？以如斯志行薄弱之人主持教育，雖學校遍乎域中，歲費增至億萬，與國作民之事，必無望也！反乎此者，雖執政盡廢全國學校，而廣義教育，非其力所能悉除，強毅之士，不爲所撓，填海移山，行見教育精神，終有救國新民之一日。發空談之長嘆，煽消極之惡風，其罪

殆與摧殘教育之執政相等。即以狹義之教育言之，二三年來，學校破壞，誠可痛心；然就此子遺，非絕無振作精神之餘地；乃必欲委心任運，因循敷衍，致此殘敗之餘，亦歸殘敗，青年學子，用以自放，絕無進取向上之心，嗚呼！是誰之罪歟？吾以為已破壞之學校，罪在執政；未破壞之學校，其腐敗墮落等於破壞者，則罪在教育家！

教育家之整理教育，其術至廣，而大別為三：一曰教育之對象，一曰教育之方針，一曰教育之方法。教育之對象者，即受教育者之生理的及心理的性質也；教育之方針者，應採何主義以為歸宿也；教育之方法者，應若何教授陶冶以實施此方針也。三者之中，以教育之方針為最要；如矢之的，如舟之柁。不此是圖，其他設施，悉無意識。

竊所謂教育方針者，中外古今，舉無一致。歐洲中世，教育之權，操之僧侶，其所持教育方針，乃以養成近似神乎（即耶穌）之人物；近世政教分離，國民普通教育，恆屬於國家之經營，施教方針，於焉大異。斯巴達 *Sparta* 古代希臘 *Laconia* 州之首府。人之教育，期以好勇善鬥，此所謂軍國民教育主義也。此主義已為近世教育家所不取，德意志及日本雖以軍國主

輿聞於天下，然其國之隆盛，蓋不獨在兵強，其國民教育方針，總智力三者未嘗偏廢。以其戕賊人間個性之自由，失設教之正鵠也。法蘭西哲學者盧梭，以人生本乎自治，爲立教之則，此哲家之偏見，未可施諸國民普通教育者也。德意志之哲學者赫爾巴特（Herbart）近世教育家之泰斗也。其說以品行之陶冶，爲教育之極則，十九世紀言教育者，多以赫氏爲宗。所謂赫爾巴特派教育學與康德派哲學，殆如並世之雙峯，然晚近學者多非之，至稱爲彫刻師而非教育家，蓋以其徒事表象之莊嚴，陷於漠視體育與心靈二大缺點也。現今歐美各國之教育，罔不智德力三者並重而不偏倚，此其共通之原理也。而各國特有之教育精神：英吉利所重者，個人自由之私權也；德意志所重者，軍國主義，舉國一致之精神也；法蘭西者，理想高尚，藝術優美之國也；亞美利加者，興產殖業，金錢萬能主義之國也。稽此列強教育之成功，均有以矜式字內者。吾國今日之教育方針，將何所取法乎？

竊以理無絕對之是非，事以適時爲興廢。吾人所需於教育者，亦去其不適以求其適而已。蓋教育之道無他，乃以發展人間身心之所長而去其短，長與短即適與不適也。以

吾昏惰積弱之民，謀教育之方針，計惟去短擇長，棄不適以求其適；易詞言之，即補偏救弊，以求適世界之生存而已。外覽列強之大勢，內鑑國勢之要求，今日教學相期者，第一當了解人生之真相，第二當了解國家之意義，第三當了解個人與社會經濟之關係，第四當了解未來責任之艱鉅。準此以定今日教育之方針，教於斯，學於斯，吾國庶有起死回生之望乎。依此方針，說其義於左方：

(一) 現實主義

人生之真相，果如何乎？此哲學上之大問題也。欲解決此問題，似尚非今世人智之所能。徵諸百家已成之說，神秘宗教，訴之理性，決其立言之不誠，定命之說，不得初因，難言後果。印度諸師，悉以現象世界爲妄覺，以梵天真如爲本體；惟一切有部之說微異斯旨。惟徵之近世科學，官能妄覺，現象無常，其說不誤。然覺官有妄，而物體自真；現象無常，而實質常住。森羅萬象，瞬刻變遷，此無常之象也。原子種性，相續不滅，此常之象也。原子種性不滅，則世界無盡；世界無盡，則衆生無盡；衆生無盡，則歷史無盡。爾我一身，不過人間生命一部分

之過程，勿見此身無常，遂謂世間一切無常；爾之種性及歷史，乃與此現在實有之世界相永續也。以現象之變遷，疑異常之存在，於物質世界之外，假定梵天真如以爲本體，薄現實而趣空觀，厭倦偷安，人治退化，印度民族之衰微，古教宗風，不能無罪也。耶穌之教，以爲人造於神，復歸於神，善者予以死後之生命，惡者奪之，以人生爲神之事業。其說雖誕，然謂天國永生，而不指斥人世生存爲妄幻，故信奉其教之民，受禍尙不若印度之烈。加之近世科學大興，人治與教宗並立，羣知古說迷信，不足解決人生問題矣。

總之，人生真相如何，求之古說，恆覺其難通；徵之科學，差謂其近是。近世科學家之解釋人生也：個人之於世界，猶細胞之於人身，新陳代謝，死生相續，理無可逃；惟物質遺之子孫，（原子不滅）精神傳之歷史；（種性不滅）個體之生命無連續，全體之生命無斷滅；以了解生死故，既不厭生，復不畏死；知吾身現實之生存，爲人類永久生命可貴之一隙，非常非暫，益非幻非空；現實世界之內有事功，現實世界之外無希望。唯其尊現實也，則人治興焉，迷信斬焉；此近世歐洲之時代精神也。此精神磅薄無所不至；見之倫理道德者，爲樂利主義；見之

政治者，爲最大多數幸福主義；見之哲學者，曰經驗論；曰唯物論；見之宗教者，曰無神論；見之文學美術者，曰寫實主義，曰自然主義。一切思想行爲，莫不植基於現實生活之上。古之所謂理想的道德的黃金時代，已無價值之可言。德意志詩人海雷（Heine 生於一七九七年，卒於一八五六年）有言曰：『海之帝國屬於英吉利，陸之帝國屬於法蘭西，空之帝國屬於德意志。』斯言也，意在諷勸其國人，一變其理想主義而爲現實主義也。現實主義，誠今世貧弱國民教育之第一方針矣。

(一) 惟民主義

封建時代，君主專制時代，人民惟統治者之命是從，無互相連絡之機緣，團體思想，因以薄弱。此種散沙之國民，投諸國際生存競爭之漩渦，國家之衰亡，不待著卜。是以世界優越之民族，由家族團體，進而爲地方團體，更進而爲國家團體。近世歐洲文明進於中古者，國家主義，亦一特異之徵也。第國家主義既盛，漸趨過當，遂不免侵害人民之權利。是以英法革命以還，惟民主義，已爲政治之原則。美法等共和國家無論矣，即君主國，若英吉利，

若比利時，亦稱主權在民，實行共和政治。歐洲各國，俄羅斯土耳其之外，未有敢蹂躪憲章，反抗民意者也。十八世紀以來之歐洲，絕異於前者，惟民主主義之賜也。吾人非崇拜國家主義，而作絕對之主張；良以國家之罪惡，已發見於歐洲，且料此物之終毀。第一衛之吾國國情，國民猶在散沙時代，因時制宜，國家主義，實為吾人目前自救之良方。

惟國人欲採用此主義，必先了解此主義之內容。內容維何？歐美政治學者詮釋近世國家之通義曰：『國家者，乃人民集合之團體，輯內禦外，以擁護全體人民之福利，非執政之私產也。』易詞言之，近世國家主義，乃民主的國家，非民奴的國家。民主國家，真國家也，國民之公產也，以人民為主人，以執政為公僕者也。民奴國家，偽國家也，執政之私產也，以執政為主人，以國民為奴隸者也。真國家者，犧牲個人一部分之權利，以保全體國民之權利也。偽國家者，犧牲全體國民之權利，以奉一人也。民主而非國家，吾不欲青年耽此過高之理想；國家而非民主，則將與民為邦本之說，背道而馳。若惟民主主義之國家，固吾人財產身家之所託。人民應有自覺自重之精神，毋徒事責難於政府。若期期唯共和國體

是爭，非根本之計也。

(三) 職業主義

現實之世界，即經濟之世界也。舉凡國家社會之組織，無不為經濟所轉移所支配。古今社會狀態之變遷，與經濟狀態之變遷，同一步度。此社會學者經濟學者所同認也。今日之社會，植產興業之社會也；分工合力之社會也；尊重個人生產力，以謀公共安寧幸福之社會也。一人失其生產力，則社會失其一部分之安寧幸福。生產之力，弱於消費，於社會，於個人，皆屬衰亡之兆。

徵之吾國經濟現象，果如何乎？功利貨殖，自古為羞；養子孝親，為畢生之義務；此道德

之害於經濟者也。債權無效，游惰無懲；此法律之害於經濟者也。官吏苛求，上下無信；姬

妾僕從，漫無限制；此政治之害於經濟者也。並此數凶，全國之人，習為游惰；君子以閒散鳴

高，遺累於戚友；小人以騙盜餬口，為害於閭閻。生寡食衆，用急為舒。於此經濟競爭劇烈

之秋，欲以三等流氓（政治家為高等流氓，士人為中等流氓，流氓為下等流氓，以其均無生產力也。）

立國，不其難乎！

今之教育，倘不以尊重職業爲方針，不獨爲俗見所非，亦經世家所不取。蓋個人以此失其獨立自營之美德，社會經濟以此陷於不克自存之悲境也。

(四) 獸性主義

日本福澤諭吉有言曰：『教育兒童，十歲以前，當以獸性主義；十歲以後，方以人性主義。』進化論者之言曰：『吾人之心，乃動物的感覺之繼續。人間道德之活動，乃無道德的衝動之繼續。良以人類爲他種動物之進化，其本能與他動物初無異致。所不同者，吾人獨有自動的發展力耳。強大之族，人性，獸性，同時發展。其他或僅保獸性，或獨尊人性，而獸性全失，是皆墮落衰弱之民也。』

獸性之特長謂何？曰，意志頑狠，善鬥不屈也；曰，體魄強健，力抗自然也；曰，信賴本能，不依他爲活也；曰，順性率真，不飾僞自文也。哲種之人，殖民事業遍於大地，唯此獸性故；日本稱霸亞洲，唯此獸性故。彼之文明教育，粲然大備，而燭遠之士，恆期期以喪失此性爲憂，良

有以也。

余每見吾國會受教育之青年，手無搏雞之力，心無一夫之雄；白面纖腰，嫵媚若處子；畏寒怯熱，柔弱若病夫；以如此心身薄弱之國民，將何以任重而致遠乎？他日而為政治家，焉能百折不回，冀其主張之貫徹也？他日而為軍人，焉能戮力疆場，百戰不屈也？他日而為宗教家，焉能投跡窮荒，守死善道也？他日而為實業家，焉能思窮百藝，排萬難，冒萬險，乘風破浪，制勝萬里外也？純綉子弟，遍於國中；樸茂青年，等諸麟鳳；欲以此角勝世界文明之猛獸，豈有濟乎？茫茫禹域，來日大難。吾人倘不以劣敗自甘，司教育者與夫受教育者，其速自覺覺人，慎毋河漢吾言，以常見虛文自蔽也！

抵抗力

(一) 抵抗力之謂何

天道遠，人道邇；天道惡，人道善。吾人眼前之正路，取徑乎邇而不迷其遠，盡力乎善以制其惡而已。宇宙間一切生滅現象，吾人覺性之所能知，能力之所可及，此人道也。其生滅之本源，吾人所未知也，自然也，此天道也。

老聃曰：『天法道，道法自然。』自然之天道，其事雖邇，其意則遠。循乎自然，萬物並處而日相毀，雨水就下而蝕地，風日剝木而變衰，雷雹爲殃，衆生相殺，孰主張是？此老氏所謂『天地不仁，以萬物爲芻狗』也。故曰，天道惡。衆星各葆有其離力而不相並，萬物各驅除其災害而圖生存，人類以技術征服自然，利用以爲進化之助，人力勝天，事例最顯。其間意志之運用，雖爲自然進動之所苞，然以人證物，各從其意志之欲求，以與自然相抗，而成

敗別焉。故曰，人道善。

茲所謂人道者，非專爲人類而言。人類四大之身，亦在自然之列。惟其避害禦侮自我生存之意志，萬類所同，此別於自然者也。自然每趨於毀壞，萬物各求其生存。一存一毀，此不得不需于抵抗力矣。抵抗力者，萬物各執着其避害禦侮自我生存之意志，以與天道自然相戰之謂也。

(一) 抵抗力之價值

萬物之生存進化與否，悉以抵抗力之有無強弱爲標準。優勝劣敗，理無可逃。通一切有生無生物，一息思存，即一息不得無抵抗力。此不獨人類爲然也；行星而無抵抗力，已爲太陽所吸收；植物而無抵抗力，則將先秋而零落；禽獸而無抵抗力，將何以堪此無宮室衣裳之生活？

人類之生事愈繁，所需於抵抗力者尤巨。自生理言之：所受自然之疾病，無日無時無之，治於醫藥者祇十之二三，治於自身抵抗力者恆十之七八。自政治言之：對外而無抵抗

力，必爲異族所兼并；對內而無抵抗力，恆爲強暴所劫持。抵抗力薄弱之人民，雖堯舜之君，將化而爲桀紂；抵抗力強毅之民族，雖路易拿破崙之梟傑，亦不得不勉爲華盛頓；否則身戮爲天下笑耳。自社會言之：羣衆意識，每喜從同；惡德汚流，惰力甚大；往往滔天罪惡，視爲其羣道德之精華。非有先覺哲人，力抗羣言，獨標異見，則社會莫由進化。自道德言之：人秉自然，貪殘成性，卽有好善利羣之知識，而無抵抗實行之毅力，亦將隨波逐流，莫由自拔；矧食色根諸天性，強言不欲，非僞卽癡。然縱之失當，每爲青年墮落之源。使抗慾無力，一切操行，一切習慣，悉難趣諸向上之途，而羣己之樂利，胥因以破壞。

審是人生行徑，無時無事，不在劇烈戰鬥之中，一旦喪失其抵抗力，降服而已，滅亡而已，生存且不保，遑云進化！蓋失其精神之抵抗力，已無人格之可言；失其身體之抵抗力，求爲走肉行尸，且不可得也！

(三) 抵抗力與吾國民性

吾國衰亡之現象，何止一端？而抵抗力之薄弱，爲最深最大之病根。退縮苟安，鑄爲

民性，騰笑萬國，東隣尤肆其惡評。最近義勇青年雜誌所載「支那之民族性與社會組織」文中，有言曰：

「彼等但求生命財產之安全，其國土之附屬何國，非所注意。其國爲歷代易姓革命之國也。其國王之爲劉氏或李氏，乃至或英，或俄，或法，一切無所容心。所謂「鑿井而飲，耕田而食，帝力于我何有哉」之言，最足表示彼等之性格。彼等所願者，租稅少，課役稀，文法不繁而已。數千年來所謂爲政者，設種種文法，奪百姓之錢，以肥私腹，而百姓之利害休戚，不置眼中，終至官賊同視。彼等於個人眼前利益以外，決不喜爲之。政治上之抗爭，寧目爲妨害產業之絕大非行，政治之良否是非，一般人民，絕不聞問。彼等但屈從強有勢力者而已……」

「支那今日之醒覺，不過一部分外國留學生。而一般國民，深以政爭妨害自身產業爲彼等心中第一難堪之痛苦。若夫觸世界之潮流，促醒其迷夢，使

知國家爲何物，民權爲何物，自由爲何物，其日尙遠也！

日人此言，強半屬於知識問題者，猶可爲國人恕。惟其「屈從強有勢力者」一言，國人其何以忍受？然徵諸吾人根性，又何能強顏不承？嗚呼！國人倘拋置抵抗力，惟強有勢力者是從，世界強有勢力者多矣，盜賊外人，將非所擇，厚顏苟安，真堪痛哭矣！嗚呼！國人須知奮鬥乃人生之職，苟安爲召亂之媒！兼弱攻昧，弱肉強食，中外古今，舉無異說。國人而拋置抵抗力，卽不啻自署奴券，置身弱昧之林也。

舉凡吾之歷史，吾之政治，吾之社會，吾之家庭，無一非暗雲所籠罩；欲一一除舊布新，而不爲並世強盛之民所兼，所攻，所食，固非冒萬險，排萬難，莫由倖致。以積重難返之勢，處競爭劇烈之秋，吾人所需抵抗力之量，較諸今日之歐戰，理當無減有增。而事象所呈，適得其反。愚昧無知者無論矣，卽曲學下流，合污遠禍，毀節求容者，亦尙不足深責；吾人第一痛心者，乃在抵抗力薄弱之賢人君子。其始也未嘗無推倒一時之概，澄清天下之心，然一遇艱難，輒自阻喪；上者憤世自殺；次者厭世逃禪；又其次者，嫉俗隱遁；又其次者，酒博自沈。此

四者，皆吾民之碩德名流，而如此消極，如此賤弱，如此退意，如此頹唐，馴致小人道長，君子道消，天地易位，而亡國賤奴根性薄弱，真乃鐵案如山矣！

或謂「今俗澆薄，固如此也。」而徵之在昔，耦耕之徒，目孔墨爲多事；漢明之滅，或歸罪於黨人；歷代國變，義烈之士，亦不過慷慨悲歌，閉門自殺而已。揚雄、蔡邕、文學蓋世，而貶節於王董；譙周、馮道，士林所不齒也，而少年操行，俱見重於鄉黨；洪承疇初未嘗無殉國之志，而卒爲清廷厚祿美色所動；曹操、秦檜之爲巨奸大惡，婦孺所知也，而操相濟南，檜爲御史時，不可謂非正人君子。由是而知吾國社會惡潮流勢力之偉大，與夫個人抵抗此惡潮流勢力之薄弱，相習成風，廉恥道喪，正義消亡，乃以鑄成今日卑劣無恥退意苟安詭易圓滑之國民性！嗚呼，悲哉！亡國滅種之病根，端在斯矣！

(四) 國人抵抗力薄弱之原因及救濟法

披荆斬棘，拓此宏疆，吾人之祖先，若絕無抵抗力，則已爲羣蠻所并吞，而釀成今日之罷弱現象者，其原因蓋有三焉：

一曰學說之爲害也。老尚雌退，儒崇禮讓，佛說空無，義俠偉人，稱以大盜；貞直之士，謂爲粗橫。充塞吾民精神界者，無一強梁敢進之思。惟抵抗之力，從根斷矣。

一曰專制君主之流毒也。全國人民，以君主之愛憎爲善惡，以君主之教訓爲良知。生死予奪，惟一人之意是從。人格喪亡，異議杜絕。所謂綱常大義，無所逃於天地之間，而民德，民志，民氣，掃地盡矣。

一曰統一之爲害也。列邦並立，各自爭存，智勇豪強，猶爭受推重。政權統一，則天下同風，民賊獨夫，益無忌憚；庸懦無論矣，卽所謂智勇豪強，非自毀人格，低首下心，甘受笞撻，奉令惟謹，別無生路。『臣罪當誅，天王聖明。』至此則萬物賴以生存之抵抗力，乃化而爲不祥之物矣。

並此三因，造成今果。吾人而不以根性薄弱之亡國賤奴自處也，計愷以熱血盪滌此三因，以造成將來之善果而已。

拿破崙有言曰：『難』字，『不能』字，惟恐人字典中有之，法蘭西人所不知也。孟子曰：富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。蘇爾孫曰：吾不識世間有可畏之事。乃木希典有言曰：訓練青年，當使身心悉如鋼鐵。卞內基有言曰：遇難而退，遇苦而悲者，皆無能之人也。岩崎氏者，以窮漢而成日本之第一富豪，其死也，臥病數十日，未嘗一出呻吟之聲；美利堅力戰八年而獨立；法蘭西流血數十載而成共和；此皆吾民之師資。幸福事功，莫由倖致。世界一戰場，人生一惡鬥。一息尙存，決無逃遁苟安之餘地。處順境而驕，遭逆境而餒者，皆非豪傑之士也，外境之降虜已耳！

一九一五，十一，十五。

東西民族根本思想之差異

五方風土不同，而思想遂因以各異。世界民族多矣：以人種言，略分黃白；以地理言，略分東西兩洋。東西洋民族不同，而根本思想亦各成一系，若南北之不相並，水火之不相容也。請言其大者：

(一) 西洋民族以戰爭爲本位，東洋民族以安息爲本位。

儒者不尙力爭，何況於戰？老氏之教，不尙賢，使民不爭，以任兵爲不祥之器，故中土自西漢以來，黷武窮兵，國之大戒，佛徒去殺，益墮健鬪之風。世或稱中國民族安息於地上，猶太民族安息於天國，印度民族安息於涅槃，安息爲東洋諸民族一貫之精神。斯說也，吾無以易之。

若西洋諸民族，好戰健鬪，根諸天性，成爲風俗。自古宗教之戰，政治之戰，商業之戰，歐

羅巴之全部文明史，無一字非鮮血所書。英吉利人以鮮血取得世界之霸權，德意志人以鮮血造成今日之榮譽。若比利時，若塞爾維亞，以小抗大，以鮮血爭自由，吾料其人之國終不淪亡。其力抗艱難之氣骨，東洋民族或目為狂易；但能肖其萬一，愛平和尙安息雍容文雅之劣等東洋民族，何至處於今日之被征服地位？

西洋民族性，惡侮辱，寧鬪死；東洋民族性，惡鬪死，寧忍辱。民族而具如斯卑劣無恥之根性，尙有何等顏面，高談禮教文明而不羞愧！

(二) 西洋民族以個人為本位，東洋民族以家族為本位。

西洋民族，自古訖今，徹頭徹尾，個人主義之民族也。英美如此，法德亦何獨不然？尼采如此，康德亦何獨不然？舉一切倫理，道德，政治，法律，社會之所嚮往，國家之所祈求，擁護個人之自由權利與幸福而已。思想言論之自由，謀個性之發展也。法律之前，個人平等也。個人之自由權利，載諸憲章，國法不得而剝奪之，所謂人權是也。人權者，成人以往，自非奴隸，悉享此權，無有差別。此純粹個人主義之大精神也。自唯心論言之：人間者，性靈之主

體也；自由者，性靈之活動力也。自心理學言之：人間者，意思之主體；自由者，意思之實現力也。自法律言之：人間者，權利之主體；自由者，權利之實行力也。所謂性靈，所謂意思，所謂權利，皆非個人以外之物。國家利益，社會利益，名與個人主義相衝突，實以鞏固個人利益爲本因也。

東洋民族，自游牧社會，進而爲宗法社會，至今無以異焉；自會長政治，進而爲封建政治，至今亦無以異焉。宗法社會，以家族爲本位，而個人無權利，一家之人，聽命家長。詩曰：

『君之宗之。』

禮曰：『有餘則歸之宗，不足則資之宗。』

宗法社會尊家長，重階級，故教

孝；宗法社會之政治，郊廟典禮，國之大經，國家組織，一如家族，尊元首，重階級，故教忠。忠孝

者，宗法社會封建時代之道德，半開化東洋民族一貫之精神也。自古忠孝美談，未嘗無可

泣可歌之事，然律以今日文明社會之組織，宗法制度之惡果，蓋有四焉：一曰損壞個人獨立

自尊之人格；一曰窒礙個人意思之自由；一曰剝奪個人法律上平等之權利；（如尊長卑幼同罪

異罰之類。）一曰養成依賴性，戕賊個人之生產力。東洋民族社會中種種卑劣不法慘酷

衰微之象，皆以此四者爲之因。欲轉善因，是在以個人本位主義，易家族本位主義。

(三) 西洋民族以法治爲本位，以實利爲本位；東洋民族以

感情爲本位，以虛文爲本位。

西洋民族之重視法治，不獨國政爲然，社會家庭，無不如是。商業往還，對法信用者多，對人信用者寡；些微授受，恆依法立據。淺見者每譏其俗薄而不憚煩也。父子昆季之間，稱貸責償，錙銖必較，違之者不惜訴諸法律；親戚交游，更無以感情違法損利之事。

或謂西俗夫婦非以愛情結合豔稱於世者乎？是非深知西洋民族社會之真相者也。西俗愛情爲一事，夫婦又爲一事。戀愛爲一切男女之共性；及至夫婦關係，乃法律關係，權利關係，非純然愛情關係也。約婚之初，各要求其財產而不以爲貪；既婚之後，各保有其財產而不以爲吝。卽上流社會之夫婦，一旦反目，直訟之法庭而無所愧怍。社會亦絕不以此非之。蓋其國爲法治國，其家庭亦不得不爲法治家庭；既爲法治家庭，則親子昆季夫婦，同爲受治於法之一人，權利義務之間，自不得以感情之故，而有所損益。親不責子以權利，

遂亦不重視育子之義務。避姪之法，風行歐洲。夫婦生活之外，無有餘費者，咸以生子爲莫大之厄運。不徒中下社會如斯也，英國貴婦人乃以愛犬不愛小兒見稱於世，良以重視個人自身之利益，而絕無血統家族之觀念，故夫婦問題與產子問題，不啻風馬牛相去萬里也。若夫東洋民族，夫婦問題，恆由產子問題而生。『不孝有三，無後爲大。』舊律無子，得以出妻。重家族，輕個人，而家庭經濟遂蹈危機矣。蓄妾養子之風，初亦緣此而起。親之養子，子之養親，爲畢生之義務。不孝不慈，皆以爲刻薄非人情也。

西俗成家之子，恆離親而別居，絕經濟之關係，所謂吾之家庭（My Family）者，必其獨立生活也；否則必曰吾父之家庭（My father's family）用語嚴別，誤必遺譏。東俗則不然：親養其子，復育其孫；以五遞進，又各納婦，一門之內，人口近百矣；况夫累代同居，傳爲佳話。虛文炫世，其害滋多！男婦羣居，內多詬諍；依賴成性，生產日微；貌爲家庭和樂，實則黑幕潛張，而生機日促耳。昆季之間，率爲共產，倘不相養，必爲世譏。事畜之外，兼及昆季。至簡之家，恆有八口。一人之力，曷以肩茲？因此被養之昆季，習爲游惰，遺害於家庭及社會者。

亦復不少。交游稱貸，視爲當然，其債也無期，其實也無物，惟以感情爲條件而已。飲食豪門，名流不免。以此富者每輕去其鄉里，親戚友若盜賊。社會經濟，因以大亂。

凡此種種惡風，皆以僞飾虛文任用感情之故。淺見者自表面論之，每辨以虛文感情爲重者，爲風俗淳厚之徵；其實施之者多外飾厚情，內恆憤忌。以君子始，以小人終；受之者習爲貪情，自促其生以弱其羣耳。以此爲俗，何厚之有？以法治實利爲重者，未嘗無刻薄寡恩之嫌；然其結果，社會各人，不相依賴，人自爲戰，以獨立之生計，成獨立之人格，各守分際，不相侵漁。以小人始，以君子終；社會經濟，亦因以蕭然有叙。以此爲俗，吾則以爲淳厚之徵也——卽非淳厚也何傷？

一九一六年

任重道遠之青年諸君乎。諸君所生之時代，爲何等時代乎？乃二十世紀之第十六年之初也。世界之變動卽進化，月異而歲不同。人類光明之歷史，愈演愈疾。十八世紀之文明，十七世紀之人以爲狂易也；十九世紀之文明，十八世紀之人以爲夢想也。而現代二十世紀之文明，其進境如何，今方萌動，不可得而言焉。然生斯世者，必昂頭自負爲二十世紀之人，創造二十世紀之新文明，不可因襲十九世紀以上之文明爲止境。人類文明之進化，新陳代謝，如水之逝，如矢之行，時時相續，時時變易。二十世紀之第十六年之人，又當萬事一新，不可因襲二十世紀之第十五年以上之文明爲滿足。蓋人類生活之特色，乃在創造文明耳。假令二十世紀之文明，不加於十九世紀，則吾人二十世紀之生存爲無價值，二十世紀之歷史爲空白；假令千九百十六年之文明，一仍千九百十五年之舊，而無所更張，

則吾人千九百十六年之生存爲發軔，千九百十六年之歷史爲重出。較於千九百十六年
入歲之初，敢珍重爲吾任重道遠之青年諸君告也。

自世界言之，一九一六年以前以後之歷史，將約無大變也。歐戰戰爭，延及世界，
勝負之數，日漸明顯。德人所失去青島及南洋洲太平洋殖民地外，寸地無損。西法英法，遠
難圖。東入俄邊，奔馳千里，出巴爾幹，滅塞爾維亞，聽土三京，軌軸相接。德雖悉費南征，而
俄之於東，英法之於西，僅保殘喘，莫聽雷池。回部之衆，傾心於德。印度波斯，阿拉伯，埃及，
摩洛哥，皆突厥舊邦，假以利器，必爲前驅。則一九一六年以前英人所據歐亞往還之要道，
若蘇彝士，若亞丁，若錫蘭，將否折而入於德人之手；英法俄所據亞洲之殖民地，是否能保一
九一六年以前之狀態；一九一六年之世界地圖，是否與一九一五年者同一顏色；徵諸新舊
民族相代之先例，其略可得而知矣。英國政黨政治之缺點，日益暴露，強迫兵役，勢在必行。
列國鑑於德意志興盛之太原，舉全力以爲工業化學是務。審此，一九一六年歐洲之形勢，
軍事，政治，學術，思想，新受此次戰爭之洗禮，必有劇變，大異於前。一九一六年，固歐洲人所

珍重視之者也。

自吾國言之，吾國人對此一九一六年，尤應有特別之感情，絕倫之希望。蓋吾人自有史以訖一九一五年，於政治，於社會，於道德，於學術，所造之罪孽，所蒙之羞辱，雖傾江漢不可浣也。當此除舊布新之際，理應從頭懺悔，改過自新。一九一五年與一九一六年間，在歷史上畫一鴻溝之界；自開闢以訖一九一五年，皆以古代史目之，從前種種事，至一九一六年死；以後種種事，自一九一六年生。吾人首當一新其心血，以新人格；以新國家；以新社會；以新家庭；以新民族；必迨民族更新，吾人之願始償，吾人始有與哲族周旋之價值，吾人始有食息此大地一隅之資格。青年必懷此希望，始克稱其爲青年而非老年；青年而欲達此希望，必撲殺諸老年而自重其青年；且必自殺其一九一五年之青年而自重其一九一六年之青年。

一九一六年之青年，其思想動作，果何所適從乎？

第一，自居征服 To Conquer 地位，勿自居被征服 By Conquered 地位。全體人類中：男子，征服者也；女子，被征服者也。白人，征服者也；非白人，皆被征服者也。極東民族中，蒙滿日本爲征服民族，漢人種爲被征服民族。漢人種中，尤以揚子江流域爲被征服民族中之被征服民族所生聚。姑蘇江左之良民，其代表也。征服者何？其人好勇鬥狠，不爲勢屈之謂也。被征服者何？其人怯懦苟安，惟強力是從；但求目前生命財產之安全，雖仇敵盜竊，異族闖宦，亦忍辱而服事之，頌揚之，所謂順民是也。吾人平心思之，倘無此種之劣根性，則予獲妄言之咎矣；如其不免焉，自負爲一九一六年之男女青年，勢將以鐵血一洗此泱醜淪肌之奇恥大辱！

第二，尊重個人獨立自主之人格，勿爲他人之附屬品。以一物附屬一物，或以一物附屬一人而爲其所有，其物爲無意識者也。若有意識之人間，各有其意識，斯各有其獨立自主之權。若以一人而附屬一人，卽喪其自由自尊之人格，立淪於被征服之女子奴隸捕虜家畜之地位。此白哲人種所以兢兢於獨立自主之人格，平等自由之人權也。集人成國，

個人之人格高，斯國家之人格亦高；個人之權鞏固，斯國家之權亦鞏固。而吾國自古相傳之道德政治，胥反乎是。儒者三綱之說，爲一切道德政治之大原：君爲臣綱，則民於君爲附屬品，而無獨立自主之人格矣；父爲子綱，則子於父爲附屬品，而無獨立自主之人格矣；夫爲妻綱，則妻於夫爲附屬品，而無獨立自主之人格矣。率天下之男女，爲臣，爲子，爲妻，而不見有一獨立自主之人者，三綱之說爲之也。緣此而生金科玉律之道德名詞，一曰忠，曰孝，曰節，一皆非推己及人之主人道德，而爲以己屬人之奴隸道德也。人間百行，皆以自我爲中心，此而喪失，他何足言？奴隸道德者，卽喪失此中心，一切操行，悉非義由己起，附屬他人以爲功過者也。自負爲一九一六年之男女青年，其各奮鬥以脫離此附屬品之地位，以恢復獨立自主之人格！

第三，從事國民運動，勿囿於黨派運動。人生而私，不能無黨；政治運用，黨尤尙焉。茲之非難黨見者，蓋有二義：

其一，政黨政治，將隨一九一五年爲過去之長物，且不適用於今日之中國也。

純全政黨政治，惟一見於英倫，今且不保。英之能行此制者，其國民幾皆政黨也；富且貴者多屬保守黨，貧困者非自由黨即勞動黨。政黨殆即國民之化身，故政治運行，鮮有隔閡。且其民性深沈，不爲已甚，合各黨於『巴力門』國之大政，悉決以三C。所謂三C者：第一曰 Contest，黨爭是也；第二曰 Conference，協商是也；第三曰 Compromise，和解是也。他國鮮克臻此，吾人尤所難能。政黨之歲月尙淺，範圍過狹，目爲國民中特殊一階級，而政黨自身，亦以爲一種之營業。利權分配，或可相容，專利自恣，相攻無已。故曰，政黨政治，不適用於今日之中國也。

其二，吾國年來政象，惟有黨派運動，而無國民運動也。法蘭西之革命，法蘭西國民之惡王政與教權也；美利堅之獨立，十三州人民之惡苛稅也；日本之維新，日本國民之惡德川專政也。是乃法美日本國民之運動，非一黨一派人之所主張所成就。凡一黨一派人之所主張，而不出於多數國民之運動，其事每

不易成就，即成就矣，而亦無與於國民根本之進步。吾國之維新也，復古也，共和也，帝政也，皆政府黨與在野黨之所主張抗鬥，而國民若觀對岸之火，熟視而無所容心；其結果也，不過黨派之勝負，於國民根本之進步，必無與焉。

自負爲一九一六年之男女青年，其各自勉爲強有力之國民，使吾國黨派運動進而爲國民運動。自一九一六年始，世界政象，少數優秀政黨政治，進而爲多數優秀國民政治，亦將自一九一六年始。此予敢爲吾青年諸君預言者也。

一九一六，一十五。

獨秀文存 卷一 一九一六年

吾人最後之覺悟

人之生也必有死，固非爲死而生，亦未可漠然斷之曰爲生而生。人之動作必有其的，其生也亦然。洞明此的，斯真吾人最後之覺悟也。世界一切哲學宗教皆緣欲達此覺悟而起。茲之所論，非其倫也。茲所謂最後之覺悟者，吾人生聚於世界之一隅，歷數十年，至於今日，國力文明，果居何等？易詞言之，即盱衡內外之大勢，吾國吾民，果居何等地位，應取何等動作也。故於發論之先，申立言之旨，爲讀者珍重告焉。

吾華國於亞洲之東，爲世界古國之一，開化日久，環吾境者皆小蠻夷，閉戶自大之局成，而一切學術政教悉自爲風氣，不知其他。魏晉以還，象教流入，朝野士夫，略開異見。然印土自己不振，且其說爲出世之宗，故未能使華民根本丕變，資生事之所需也。其足使吾人生活狀態變遷而日趨覺悟之途者，其歐化之輸入乎？

歐洲輸入之文化，與吾華固有之文化，其根本性質極端相反。數百年來，吾國擾攘不安之象，其由此兩種文化相觸接相衝突者，蓋十居八九。凡經一次衝突，國民即受一次覺悟。惟吾人惰性過強，旋覺旋迷，甚至愈覺愈迷，昏瞶糊塗，至於今日，綜計過境，略分七期：

第一期在有明之中葉，西教西器初入中國，知之者乃極少數之人，亦復驚爲『河漢』信之者爲徐光啓一人而已。

第二期在清之初世，火器曆法，見納於清帝，朝野舊儒，羣起非之，是爲中國新舊相爭之始。

第三期在清之中世。鴉片戰爭以還，西洋武力，震驚中土，積見勢絀，互市局成，會李當國，相繼提倡西洋製械練兵之術，於是洋務西學之名詞發現於朝野。當時所爭者，在朝則爲鐵路非鐵路問題，在野則爲地圓地非圓不動問題。今之童稚皆可解決者，而當時之頑固士大夫奮筆鼓舌，曉曉不已，咸以息邪說正人心之聖賢自命。其睡眠無知之狀態，當世必覺其可惡，後世祇覺其可憐。

耳！

第四期在清之末季。甲午之役，軍破國削，舉國上中社會，大夢初覺，稍有知識者，多承認富強之策，雖聖人所不廢。康梁諸人，乘時進以變法之說，聳動國人，守舊黨尼之，遂有戊戌之變。沈夢復酣，暗雲滿布，守舊之見，趨於極端，遂積成庚子之役。雖國幾不國，而舊勢力頓失憑依，新思想漸拓領土，遂由行政制度問題一折而入政治根本問題。

第五期在民國初元。甲午以還，新舊之所爭論，康梁之所提倡，皆不越行政制度良否問題之範圍，而於政治根本問題去之尙遠。當世所說爲新奇者，其實至爲膚淺；頑固黨當國，並此膚淺者而亦抑之，遂激動一部分優秀國民，漸生政治根本問題之覺悟，進而爲民主共和君主立憲之討論。辛亥之役，共和告成，昔日仇視新政之君臣，欲求高坐廟堂從容變法而不可得矣。

第六期則今茲之戰役也。三年以來，吾人於共和國體之下，備受專制政治

之痛苦。自經此次之實驗，國中賢者，實愛共和之心，因以勃發；厭棄專制之心，因以明確。

吾人拜賜於執政，可謂沒齒不忘者矣。然自今以往，共和國體果能鞏固無虞乎？立憲政治果能施行無阻乎？以予觀之，此等政治根本解決問題，猶待

吾人最後之覺悟。此謂之第七期民國憲法實行時代。

今茲之役，可謂爲新舊思潮之大激戰。淺見者咸以吾人最後之覺悟期之，而不知尙難實現也。何以言之？今之所謂共和，所謂立憲者，乃少數政黨之主張，多數國民不見有若何切身利害之感而有所取捨也。蓋多數人之覺悟，少數人可爲先導，而不可爲代庖。

共和立憲之大業，少數人可主張，而未可實現。人類進化恆有軌轍可尋，故予於今茲之戰役，固不容懷悲觀而取卑劣之消極態度，復不敢懷樂觀而謂可躊躇滿志也。故吾曰：此等政治根本解決問題，不得不待諸第七期吾人最後之覺悟。此覺悟維何？請爲我青年國

民珍重陳之。

(一) 政治的覺悟

吾國專制日久，惟官令是從。人民除納稅訴訟外，與政府無交涉。國家何物，政治何事，所不知也。積成今日國家危殆之勢，而一般商民，猶以爲干預政治，非分內之事；國政變遷，悉委諸政府及黨人之手；自身取中立度態，若觀對岸之火，不知國家爲人民公產，人類爲政治動物。斯言也，歐美國民多知之。此其所以莫敢侮之也。是爲吾人政治的覺悟之第一步。

吾人既未能置身政治潮流以外，則開宗明義之第一章，卽爲決擇政體良否問題。古今萬國，政體不齊，治亂各別。其撥亂爲治者，罔不舍舊謀新，由專制政治，趨於自由政治；由個人政治，趨於國民政治；由官僚政治，趨于自治政治；此所謂立憲制之潮流，此所謂世界系之軌道也。吾國既不克閉關自守，卽萬無越此軌道逆此潮流之理。進化公例，適者生存。凡不能應四周情況之需求而自處於適宜之境者，當然不免於滅亡。日之與韓，殷鑑不遠。吾國欲圖世界的生存，必棄數千年相傳之官僚的專制的個人政治，而易以自由的自治的

國民政治也。是爲吾人政治的覺悟之第二步。

所謂立憲政體，所謂國民政治，果能實現與否，純然以多數國民能否對於政治，自覺其居於主人的主動的地位爲唯一根本之條件。自居於主人的主動的地位，則應自進而建設政府，自立法度而自服從之，自定權利而自尊重之。倘立憲政治之主動地位屬於政府而不屬於人民，不獨憲法乃一紙空文，無永久厲行之保障，且憲法上之自由權利，人民將視爲不足重輕之物，而不以生命擁護之；則立憲政治之精神已完全喪失矣。是以立憲政治而不出於多數國民之自覺，多數國民之自動，惟日仰望善良政府，賢人政治，其卑屈陋劣，與奴隸之希冀主恩，小民之希冀聖君賢相施行仁政，無以異也。古之人希冀聖君賢相施行仁政，今之人希冀偉人大老建設共和憲政，其卑屈陋劣，亦無以異也。夫偉人大老，亦國民一分子，其欲建設共和憲政，豈吾之所否拒？第以共和憲政，非政府所能賜予，非一黨一派人所主持，更非一二偉人大老所能負之而趨。共和立憲而不出於多數國民之自覺與自動，皆僞共和也，僞立憲也，政治之裝飾品也，與歐美各國之共和立憲絕非一物。以其於

多數國民之思想人格無變更，與多數國民之利害休戚無切身之觀感也。是爲吾人政治的覺悟之第三步。

(二) 倫理的覺悟

倫理思想，影響於政治，各國皆然，吾華尤甚。儒者三綱之說，爲吾倫理政治之大原，共貫同條，莫可偏廢。三綱之根本義，階級制度是也。所謂名教，所謂禮教，皆以擁護此別尊卑明貴賤制度者也。近世西洋之道德政治，乃以自由平等獨立之說爲大原，與階級制度極端相反。此東西文明之一大分水嶺也。

吾人果欲於政治上採用共和立憲制，復欲於倫理上保守綱常階級制，以收新舊調和之效，自家衝撞，此絕對不可能之事。蓋共和立憲制，以獨立平等自由爲原則，與綱常階級制爲絕對不可相容之物，存其一必廢其一。倘於政治否認專制，於家族社會仍保守舊有之特權，則法律上權利平等經濟上獨立生產之原則，破壞無餘，焉有並行之餘地。

自西洋文明輸入吾國，最初促吾人之覺悟者爲學術，相形見拙，舉國所知矣；其次爲政

治，年來政象所證明，已有不克守缺抱殘之勢。繼今以往，國人所懷疑莫決者，當爲倫理問題。此而不能覺悟，則前之所謂覺悟者，非徹底之覺悟，蓋猶在倘恍迷離之境。吾敢斷言曰：倫理的覺悟，爲吾人最後覺悟之最後覺悟。

新青年

青年何爲而云新青年乎？以別夫舊青年也。同一青年也，而新舊之別安在？自年齡言之，新舊青年固無以異；然生理上，心理上，新青年與舊青年，固有絕對之鴻溝，是不可不指陳其大別，以促吾青年之警覺。慎勿以年齡在青年時代，遂妄自以爲取得青年之資格也。

自生理言之，白面書生，爲吾國青年稱美之名詞。民族衰微，卽坐此病。美其貌，弱其質，全國青年，悉乘蒲柳之資，絕無桓武之態。艱難辛苦，力不能堪。青年墮落，壯無能爲。非吾國今日之現象乎？且青年體弱，又不識衛生，疾病死亡之率，日以加增。淺化之民，勢所必至。倘有精確之統計，示以年表，其必驚心怵目也無疑。

世界各國青年死亡之病因，德國以結核性爲最多；然據一九二二年之統計，較三十年

前減少半數。英國以呼吸器病爲最多；據今統計，較之十餘年前，減少四分之一。日本青年之死亡，以腦神經系之疾爲最多；而最近調查，較十年前，減少六分之一。德之立教，體育殊重，民力大張，數十年來，青年死亡率之銳減，列國無與比倫。英美日本之青年，亦皆以強武有力相高；競舟角力之會，野球遠足之游，幾無虛日，其重視也，不在讀書授業之下。故其青年之壯健活潑，國民之進取有爲，良有以也。

而我之青年則何如乎？甚者縱慾自戕，以促其天年，否亦不過斯斯文文一白面書生耳！年齡雖在青年時代，而身體之強度，已達頭童齒豁之期。盈千累萬之青年中，求得一面紅體壯，若歐美青年之威武陵人者，竟若鳳毛麟角。人字吾爲東方病夫國，而吾人之少青年，幾無一不在病夫之列，如此民族，將何以圖存？吾可愛可敬之青年諸君乎！倘自認爲二十世紀之新青年，首應於生理上完成真青年之資格，慎勿以年齡上之僞青年自滿也！

更進而一論心理上之新青年何以別夫舊青年乎？充滿吾人之神經，填塞吾人之骨

髓，雖屍解魂消，焚其骨，揚其灰，用顯微鏡點點驗之，皆各有『做官發財』四大字。做官以張其威，發財以逞其慾。一若做官發財爲人生唯一之目的。人間種種善行，凡不利此目的者，一切犧牲之而無所顧惜；人間種種罪惡，凡有利此目的者，一切奉行之而無所忌憚。此等卑劣思維，乃遠祖以來歷世遺傳之缺點，孔門卽有干祿之學，與夫社會之惡習，相演而日深。無論若何讀書明理之青年，發憤維新之志士，一旦與世周旋，做官發財思想之觸發，無不與日俱深。濁流滔滔，雖有健者，莫之能禦。人之侮我者，不曰『支那賤種』卽曰『卑劣無恥』。將忍此而終古乎？誓將一雪此恥乎？此責任不得不加諸未嘗墮落宅心清白我青年諸君之雙肩。彼老者壯者及比諸老者壯者腐敗墮落之青年，均無論矣。吾可敬可愛之青年諸君乎！倘自認爲二十世紀之新青年，頭腦中必斬盡滌絕彼老者壯者及比諸老者壯者腐敗墮落諸青年之做官發財思想，精神上別構真實新鮮之信仰，始得謂爲新青年而非舊青年，始得謂爲真青年而非僞青年。

青年之精神界欲求此除舊布新之大革命，第一當明人生歸宿問題。人生數十寒暑

耳，樂天者蕩，厭世者偷，惟知於此可貴之數十寒暑中，量力以求成相當之人物爲歸宿者得之。準此以行，則不得不內圖個性之發展，外圖貢獻於其羣。歲不我與，時不再來，計功之期，屈指可矣。一切未來之責任，畢生之光榮，又皆於此數十寒暑中之青年時代十數寒暑間植其大本。前瞻古人，後念來者，此身將爲何如人，自不應僅以做官求榮爲歸宿也。

第二當明人生幸福問題。人之生也，求幸福而避痛苦，乃當然之天則。英人邊沁氏，幸福論者之泰斗也。舉人生樂事凡十餘，而財富之樂居其一；舉人生之痛苦亦十餘事，而處分財富之難，卽列諸拙劣痛苦之內。審是，金錢雖有萬能之現象，而幸福與財富，絕不可視爲一物也明矣。幸福之爲物，既必準快樂與痛苦以爲度，又必兼個人與社會以爲量。以個人發財主義爲幸福主義者，是不知幸福之爲何物也。

吾青年之於人生幸福問題，應有五種觀念：一曰畢生幸福，悉於青年時代造其因；二曰幸福內容，以強健之身體正當之職業稱實之名譽爲最要，而發財不與焉；三曰不以個人幸福損害國家社會；四曰自身幸福，應以自力造之，不可依賴他人；五曰不以現在暫時之幸福，

易將來永久之痛苦。信能識此五者，則幸福之追求，未嘗非青年正當之信仰。若夫沈迷於社會家庭之惡習，以發財與幸福并爲一談，則異日立身處世，奢以賊己，貪以賊人，其爲害於個人及社會國家者，寧有紀極！

夫發財本非惡事，個人及社會之生存與發展，且以生產殖業爲重要之條件；惟中國式之發財方法，不出於生產殖業，而出於苟得妄取，甚至以做官爲發財之捷徑，獵官摸金，鑄爲國民之常識，爲害國家，莫此爲甚。發財固非惡事，卽做官亦非惡事，幸福更非惡事；惟吾人合做官發財享幸福三者以一貫之精神，遂至大盜遍於國中。人間種種至可恐怖之罪惡，多由此造成。國將由此滅，種將由此削。吾可敬可愛之青年！倘留此齷齪思想些微於頭腦，則新青年之資格喪失無餘；因其精神上之齷齪下流，與彼腐敗墮落之舊青年無以異也。

予於國中之老者壯者，與夫比諸老者壯者之青年，無論屬何社會，隸何黨派，於生理上，心理上，十九懷抱悲觀，卽自身亦在詛咒之列。幸有一綫光明者，時時微聞無數健全潔白

之新青年，自絕望銷沈中喚予以興起，用敢作此最後之哀鳴！

一九一六，九，一。

當代二大科學家之思想

英史家嘉萊爾 Carlyle 所造英雄崇拜論，羅列衆流，不及科學家，其重要原因蓋有二焉：其一，前世紀之上半期，尙未脫十八世紀破壞精神，科學的精密之建設，猶未遑及，世人心目中所擬英雄之標準與今異也；其二，當時科學趨重局部與歸納，未若綜合的演繹的學說足以擊刺人心也。二十世紀科學家之自負，與夫時代之要求，與前異趣。諸種科學，蔚然深入。綜合諸學之預言的大思想家，勢將應時而出。社會組織，日益複雜。人生真相，日漸明瞭。一切建設，一切救濟，所需於科學大家者，視破壞時代之仰望捨身濟人之英雄爲更迫切。彼應此時代之要求，而嶄然露其天才之頭角者，於當世科學家中得二人焉：一曰

梅特尼廓甫 *Metchnikoff*，一曰阿斯特瓦爾特 *Ostwald*。

梅特尼廓甫

(一) 略歷

梅特尼廓甫，以一八四五年，生於俄羅斯加耳廓甫州。父爲陸軍士官。母猶太人也。

本鄉大學卒業後，復游德意志諸大學。歸國以一八七〇年，任阿得薩大學 *Odesa* 動物學

教授。居十餘年，辭職南游意大利西細里亞島 *Sicilia*，從事地震學之研究者數歲。此數

歲中實梅氏最重要之生涯也。其地瀕海，便於無脊動物之研究，因以發見高等動物及人

類與無脊動物之血液的關係。一八八四年，更造論發明白血球退治微生物之作用，大爲

法國巴士特氏 *Pasteur* 所讚賞。巴氏爲近世大化學家大醫家。數年前巴黎某雜誌，曾

發起投票公認何人爲國史中最大英傑；及揭曉時，拿破崙大帝僅居第四位，政治家甘必達

Gambetta 居第三位，第二爲文家屠俄 *Hugo*，巴氏乃居第一位，其盛名可想。

一八九五年，巴氏招聘梅特尼廓甫爲其醫學研究所之管理者。巴士特研究所，創始

於一八八六年，爲各國醫學研究所之嚆矢，設備最稱完美，得梅氏之管理，盛名益著。巴士特之功，在發見諸種病原。梅特尼廓甫之功，在根絕諸種病原，謀長生久視之術。世多稱梅氏繼巴氏後，爲貢獻人類幸福之雙星。梅之爲人，樸質寡言，貧居巴黎市外，不喜交際；然四方來問學者，無不殷勤接待，詳說而曲喻之。數年前曾以研究鼠疫，親來滿洲一游。氏之血統，乃半猶太人，於宗教則爲無神論者，於政治則自由主義之人。以此之因，宜其不容於國內。一八八一年亞歷山大二世暗殺案起，俄之政潮，日趨劇急。梅特尼廓甫亦以政見得罪皇帝，辭阿得薩而南游，適此時也。

(二) 長生說

易從來之實驗的治療法，而從事於組織的研究，窮探病源，施以根本之救治，此現代醫學界之大革命也。革命之健將爲誰？卽梅特尼廓甫是矣。舊式之藥劑法，率用人身以外之植物質或礦物質。金雞納 *Quinine* 及水銀，尙爲比較害少之品，納此等於胃中，經過各消化機，以達血管，驅殺病菌，此常法也。若現代驅殺病菌之法，率不假外物，卽在增多血

液中原有之一種消毒素 *Antifoxin* 血清注射，與以刺戟，其效立見。或於馬之血液中提取同質之物，愈足補益。白血球退治病菌，亦人身生理自然之作用。梅氏字之曰「食菌細胞」 *Phagocyte*，取希臘語食 *Phagein* 器 *Kytos* 二字以成之也。蓋以白血球周歷人身各處尋求食物無已時，自營半獨立之生活，若單細胞動物阿米巴 *Amiba* 然，雖皮膚及硬骨中，亦能羈入。例如皮膚受傷，白血球即時凝集，混於血液，恰若積土成壘，以禦敵攻，結合新成之皮膚，保護新生之肉，皆其職也。其或病菌侵入，敵勢強大之時，白血球則整隊以禦之。敵軍增多，白血球亦即續發相當之動員令，奮鬥求勝，死而後已。戰鬥酣時，人身遂至發熱，用顯微鏡窺之，戰况歷歷可見。白血球退治有毒之微生物其效如此，此梅氏初期研究之所得也。

更深討論之，白血球豈始終殺敵致果，以衛吾人之生命乎？此當然之疑問也。原夫白血球之貪食病菌，非有保衛人體之義務，乃以自身貪慾爲之動機。有時大敵當前，竟然放棄其作用，必病菌附有阿卜索寧 *Opaudin* 類之刺戟物，使白血球對之貪慾亢進，乃能

與奮其殺敵之精神。據梅特尼廓甫之意見，白血球雖有防衛人身之作用，而身體衰弱時，則變而為強敵。人生之衰老也，精力之消耗也，皆由此貪食之白血球食殺人身神經細胞之故。食毛髮之色素，則頰白而變衰。肝腎二臟，被蝕易形。奪取骨骼中之石灰質，納諸血管，一面致骨骼脆弱，一面使動脈變硬，一舉而生二害。人生之由壯而老也，半由於病菌之圍攻，半由於謀叛者白血球之內應。梅氏研究之結果，曾下有名之定義曰：「人身機關之衰老也，全屬微生物之爲害，與他病症無異。」又曰：「衰老者，傳染的慢性病也。高等部分，日變形而軟化。白血球活動過度，亦其重大之原因也。」

夫以衰老爲一種病症，且特屬微生物爲害之結果，則尋流溯源，未必無治療之法。此梅特尼廓甫所以醉心於長生術之研究也。因此研究而首得之疑問，卽大腸之於人身是否需要是矣。蓋以大腸中多附誘起病因之微生物。梅氏直謂大腸爲無用之長物，倘施以外科手術，割去或縮短之，未必卽有特別之惡影響。由有脊動物解剖之證明，腸之長短與生命之長短成反比例。但梅氏尙未嘗以外科手術割去大腸，及用化學消毒之事，惟盡

力培養無害之細菌於腸中，以驅逐繁殖有毒之細菌。施此術也，以乳酸菌為最有效，以其有克殺毒菌之功用。

例如腸窒扶斯，乃最易傳染之大腸病也。布加利亞人喜用乳酸菌，而此疾稀見。牛肉與乳，其滋養分殆相伯仲。惟肉易腐敗，發生有害之分子。乳之味酸而甘，且含有砂糖分，可妨止腐敗細菌之增長。然則牛乳之為物，不徒為人身之滋養品，且可攻克侵入大腸內之毒物也。蒙古與俄屬南部，喜食馬乳之作品。游牧之民，多嗜凝結之牛乳。埃及與印度邊境，牛乳亦為重要之食品。布加利亞人以喜食含有極強度細菌之乳酸菌，而其人壽逾百歲者，實居多數。文明程度低下，與夫貧乏之人，每多長壽。由此以推，生活簡單而應順自然，亦長壽之條件。依梅氏意見，人之老死，既得其因，復有療法，長生久視，雖未必遽能實現，而定命固屬妄說；人生保壽百年以外，實非異事也。

(三) 道德意見

倫理學者所謂利他主義，宗教家所謂博愛主義，非世人目為金科玉律莫敢廢置者乎？

而梅特尼廓甫氏，乃謂利他博愛非永久不可缺欠之道德，冒危險，供犧牲，舍己濟人之善行，當隨文明之進步，日益減少而至於無。此實梅氏創獲之見解，驚倒一世者也。欲明其說之涯略，請舉其言曰：

『人事界之禍害，隨文明進步而減少，終至全然消滅，而犧牲之事鮮矣。防疫而有血清法，醫生遂無與傳染病相戰之危險。昔之醫生，施義膜性咽喉炎 Diphtheria 患者以手術，不得不捨命爲之。余之友人中，少年有望之醫生，供此犧牲而死者，實繁有徒。今已有義膜性咽喉炎退治血清之發明，即無前此犧牲之必要矣。要之，科學進步，即所以杜絕犧牲之道也。』

『在昔亞布喇哈姆 (Abraham，猶太人之祖，見聖書。) 以宗習信仰，犧牲其孤兒。此等高尙行爲，其日益稀少而至絕迹乎？自合理的道德言之，此種行爲，雖云有讚賞之價值，而究有何所用耶？人人拒絕他人同情之時代，其將至乎？康德以行善爲人間純粹之義務，斯賓塞以助人爲人間本能之要求。此

等原理，將行於何時何世，吾不得而知也。自理想言之，人各自達于充足之境，遇，行善不及於他人，此種社會，其且暮遇之。』

（以上見梅氏 *The Prolongation*

of Life. P. 328.）

梅氏眼中之博愛利他主義，不過爲應時之道德，非絕對不可離之真理。其破壞博愛利他主義之根底，視尼采爲尤甚。蓋尼采目博愛利他爲不道德之惡劣行爲，意過徧激，不合情理，使人未能釋然。梅氏之解釋個人主義，亦不似尼采猖披過當，令人懷疑也。請更徵其言曰：

『無論若何社會主義，均不能完全解決社會之生活問題，與夫個人之自由保障。惟人智之進步，乃足使人人之財產自然趨於平均。蓋人有智識，深明多藏之害，當然棄其有餘。自來生活奢侈者壽命多促，其事至愚。履人生之常道，以簡樸嚴正爲生者，往往得最大之幸福。明乎此則富者尙質素之生活，貧者自日趨於順境。但遺產私有之習慣，未必爲根本必無之事。進化非急

激而行者，必由種種之努力及新智識之加增，乃有濟也。新生產之社會學，導先路者當爲其姊生物學。據生物學之所教，凡組織愈複雜者，其個體之意識愈發達，乃至有個體不甘爲團體犧牲之患。惟劣等動物，若粘菌，若管狀水母等，其個性全然沒却於團體之中，然其所犧牲者乃極少。此等動物絕無自個意識故也。營社會生活之羽蟲，居劣等動物與人類之中間，有明了之自個意識者，惟人類而已。故爲社會組織之便利計，未可強人以犧牲，敢斷言曰：人類社會生活之組織，當以個性之研究爲第一義。』（以上見The Prolongation of

Life. P.231.)

由上之言，梅氏道德見解，乃以個人之完全發展，爲人類文明進步之大的。博愛利他非究竟義，其說視自來主張個人主義者，設詞緩而樹義堅矣。然梅氏專主張個人主義，而生平行事，決非絕對利己之人，雖不以博愛利他爲究竟義，而所行多博愛利他之事。自表面觀之，似爲矛盾之見解，其實梅氏乃篤行者而非幻想者，乃科學家而非哲學家，乃不以博

愛利他爲究竟義，非惡夫博愛利他有害于今之社會也。猶之氏之重身命，說長生，乃樂天家而非厭世家，胡爲輕身東來，樂與極酷至險之鼠疫爲伍耶？蓋其個人精神之偉大，無論若何博施濟衆，而非以博愛利他爲動機也。其重惜生命，乃了解人生存順殘寧之真正價值。陰闇怯弱之厭世家，固彼所不爲，庸儒苟偷之樂天家，亦彼所不取，以矛盾議之者淺矣。

一九一六，九，一。

阿斯特瓦爾特

(一) 略歷

精力說之唱導者阿斯特瓦爾特氏，顏其居曰『精力別墅』(Landhaus Energie) 彼誠精力絕人名，稱其實，非若東洋流之名士，戲以雅號佳名自飾也。氏任萊卜茲(Liip-
zig) 大學教授，并同校化學實驗室之主任。教學之暇，手著之書，除化學多種外，尙有二十餘種。其頁數計一萬五千八百餘。又論文百數十首，頁數千六百餘。講演數種，二百

餘頁。介紹學說三千九百。著作批評，九百有餘。此外復擔任刊行『物理化學評論』

（自一八八七年始）及『科學叢書』（自一八八九年始）賓客往訪，率珍重遇之。有問學者，

尤不惜殷勤詳答。其精力之強，誠堪驚嘆！

氏以一八五三年，生於里加（*Рига* 俄之西北港市。）年二十二，卒業於大學。年二十七，

與某女結婚。次年，任里加某工業學校教授。一八八七年，去俄羅斯往德意志，任撒格遜

尼（*Saxony*）王國都中萊卜茲大學教授。時年三十有四。在職十九年，等身著作，大部

分成於此時。一九〇六年辭教授之職，移居鄉間『精力別墅』精研哲學，今猶健在，老而

益勤。或有以何故棄有用之化學而從事哲學等不生產之學問為質者。阿斯特瓦爾特

答曰：

「公等視哲學為不生產之學問耶？是謬見也。所謂文明者，專門研究之

時代，與夫全體綜合之時代，互更遞進，前世紀乃專門研究時代也，今世紀乃全

體綜合時代也。余自始即好哲學，然未嘗治之者，時代為之也。今其時矣。

此余之所以舍萊卜茲而來精力別墅也。」

氏長於語學之天才，兼精俄德英法各國語，及世界語。嘗謂各國異語，頗為學術及交通之障礙，遂銳意於世界語之改良及傳播。一九〇九年，以化學所得諾倍爾賞金，悉數充作傳播世界語之用。然彼對於語學問題，則以為青年學習語學過甚，有傷獨創及論理之能力。嘗謂尼采之偏見，畸行踰越常軌者，乃學習古典語過多之故。奧匈國民之天才罕見者，以其大部分之精力與時間，均消磨於語學之需要耳。

氏之日常生活，喜時時轉換其業務。治學倦時，改作繪畫。風琴，(Piano) 胡弓，

(Violin) 為其長技。青年時代，兼擅詩曲。蓋事後消息，先時所營，仍留腦際，必改向性質絕不相同之事物，則血液乃移行作用，絕不相同之他部腦髓，前用之部，始獲真正之寧息。其畢生事業，亦一事成功，即改營他事，以資休養。此即應用其精力之第二法則也。(說見

後)

去今十年前，阿斯特瓦爾特氏，以裁決仍留萊卜茲而任大學教授，抑或退居精力別墅而從事哲學家之生活也，遂證明左方之幸福公式，以自白其經驗：

$$G = E^2 - W^2$$

此公式中之G爲幸福，(Glück) E爲精力，(Energie) W爲逆境，(Widerwillig) 蓋以人生幸福之大小，視其奮發之精力以爲衡。欲享受幸福之一日，不可不一日盡力以勞動；欲享受一生之幸福，不可不盡力勞動以終其生。勞動者，獲得幸福之唯一法門也。故無論何人何時，應竭精力之限度，以送其努力奮鬥之生涯。就此公式，更進一步而成左之方程式：

$$G = E^2 - W^2 = (E + W)(E - W)$$

幸福之G，由精力E之加增，其量彌大。而緣此所生逆境之W，其量亦加大。例如亞歷山大，拿破崙，羅斯福，其人皆精力雄足，而與之反對之勢力，亦甚強大。但彼等幸福之全量，究非吾等意思所及。是曰『英雄的幸福』(Heldenglück) 惟是人間之精力，不

盡如羅斯福等，而欲效其奮鬥主義之生活，則煩冤痛苦，必非一端。於是所生之幸福，全與羅等殊科。守避世禁慾主義之生活，若希臘哲人狄阿貴內斯（Dioigenes）然，印度之『涅槃說』，希臘之『斯託亞學派』（Stoic 雅典哲人齊隆 Zenon 淡泊主義之學派）皆此類也。夫節精力，避痛苦，乃雲山隱者之生活，非有為青年之所宜。是曰『田舍的幸福』（Hittens-licher）英雄的幸福與田舍的幸福，雖各有其滿足之點，而謂為同等之幸福，則不可也；恰如大小二杯，各注以酒，其滿足也同，其容量則不同。

（三）精力法則

精力論，占阿斯特瓦爾特之學說之重要部分。其師赫克爾以物質（Substanz 或譯本質）為其哲學之中樞。阿氏則以精力（Energie 或譯勢力）為其哲學之主腦。精力之法則有二。其一即一八四二年，馬耶（Mayer）所發明之精力常存說是也。其說以為無限空間中，生起一切增象之精力，其狀態雖有所變，更其總量則常存而無所增減。例如吾人之購求煤炭也，非求其所燃之炭素，乃求其中能燃之精力。煤之燃也，其炭素與酸化

合而爲炭酸加斯，散而爲煙，他無所有。吾人所用者，乃燃燒之際，炭素與酸素化合所生之熱而已。以此熱力故，至令鍋內之水，化而爲蒸氣。水蒸氣之膨脹力，異常強大。於是發熱精力，一變而爲膨脹精力。以此膨脹力故，至令蒸氣機關行動。於是膨脹精力，又變而爲運動精力。用此力以轉動發電機，則運動精力又變而爲電氣精力。傳電燃燈，則電氣精力又變爲發光精力；以電行車，則電氣精力再轉而爲運動精力。自發熱至此，精力之狀態，已經過種種變化；而其爲力之量，精密計算之，曾不稍有增減。此卽常存之說，精力之第一法則也。

然則宇宙間之精力，既常存而無所增減，而以何原因，忽有此良否盛衰萬有不齊之現象耶？欲解答此疑問，則不得不求諸精力之第二法則，卽阿斯特瓦爾特之精力低行說是也。其說乃謂精力之爲物，平行如水，無物激之，時有由高就下之勢；低行抵於水平，遂靜止而失其作用矣。故引水灌遠，必取源於高處。欲轉動水車而以水平之水，其必不得水力之效用，復何待言？水之精力，一度效用，則如量低下，復抵水平，此自然之勢也。其他精力

之作用，悉無異於是。一切精力，莫不由高就低，以保其水平性。精力而不在水平以上，決未有能利用之理由。宇宙者，精力大流之總和也。人間文野之差，乃以酌此大流之淺深為標準耳。

例如初民始知用棒，是為文明開發之第一步。因用棒以延長身體之精力，在徒手者之精力水平以上也。次知投石，則文明開發，又進一步。因石能致遠，視用棒者之身體精力更增高度也。又其次則發明弓矢舟車，文明更進一步。因其人身體精力之擴充，又在投石者之精力水平以上也。迨近世蒸氣，機械，電報，電話，飛機，潛艇之發明，而文明大進。人間精力之伸張，在古人之精力水平以上。此皆利用宇宙間自然常存之精力，而不任其廢置低行故也。

今日之世界，非文明的行動，尚有多事。如國際戰爭及社會中各階級之衝突，此皆作為無益。精力低行之量，尚屬廣大。故購求利用精力之法，關係於世界文明，至為緊要矣。此第二法則，影響於哲學社會學者至鉅，且視第一法則之精力常存說為優勝。蓋前世紀

爲純粹科學時代，盛行宇宙機械之說，乃以第一法則爲哲學之根基。生物學者赫克爾教授，集其大成。二十世紀將爲哲理的科學時代，化學者阿斯特瓦爾特氏，導其先河。置重第二法則，說明生命及社會之現象，且以爲未來之預言。法蘭西之數學者柏格森氏與之同聲相應，非難前世紀之宇宙人生機械說，肯定人間意志之自由，以『創造進化論』爲天下倡，此歐洲最近之思潮也。

機械說謂世界之要素二：曰物質，曰運動。萬物皆成於原子。原子不可分，而有永久存在性。各原子於一定之時間，以一定之速度，向一定之方向而進行。以此推論，假令各原子遽然中止，且以同前之速度，逆行其進路，則萬象悉返前境，將見死者肉其白骨；鬼雄起立戰場；敗落之果，飛上枝頭；已燃之灰，復返爲木；世界歷史，均次第舊幕重開。此理論將不爲機械論者所非難，而亦物理學所容許。然爲自然界人事界之所必無。彼懷古篤舊者，正不必耽此迷夢也。是以第一法則，雖爲一種不可破之定理，必待第二法則以補其缺憾。生物界之吾人，允當努力以趨無窮向上之途，時時創造，時時進化，突飛猛進，以過精力之低

行，不可誤解機械說及因果律，以自畫也。

(四) 効率論

所謂理想的機械者，科學家之恆言也。今世之機械，頗近於理想，而猶未至。由來機械之目的，乃以一種之動作，變生他種之動作是也。理想的機械，最重此義。倘所呈効果，無加於吾人自力之所爲，則無機械之必要矣。例如植物爲自體生存計，直接受日光之精力與作用。人類及其他動物，未能直接應用太陽之精力，不得不假植物間接以取其由太陽精力所成之食物。因是植物者，不啻爲變更日光發射之精力，而爲食物化學的精力之機械矣。此二種精力之量，吾人得而測量之。盛夏之際，一亞克 (Acker, 德國面積名，合英國四八四〇方碼) 之地，所受日光幾何，測其熱度而知之；所生之植物，其包含之精力分量幾何，燃燒之而測其熱度亦知之。就二者精密比較，其結果殊可驚異。蓋植物體中所貯之精力，較所受日光之精力，每不及百分之一。雖其生活作用，不無消費，而大部分有用之精力，付之廢棄，可斷言也。

然則植物者，可謂爲極不完全之機械矣。惟其可取之點，乃在植物獨力生成，不假人助而收獲耳。加以人工，固生產增額，適度耕作之地，較諸天然荒原與夫原始時代之森林，所獲自增數倍。然人工備至之地，卽極盛之花園，所含藏之精力，較其受諸日光之分量，亦相差甚遠。所受精力與所生精力之比例，以術語言之，是曰「效率」。植物之效率最低，以其不能利用所受之精力也。效率最高者，莫如近世之發電機。其所生之電氣精力，較所受之機械精力，僅少百分之五。效率之說，本取日常語言，應用於科學，毋寧謂爲「善之權衡」(Güterverhältnis)尤覺適當。例如評判豆或麥之善惡，可比量一亞克之產額多寡而知之；又若發電機，其不能利用精力至百分之九五者，則謂之惡發電機矣。道德上善惡之定論，亦同此理。蓋世事萬端，無一不與精力之變化相關聯。道德之事，非在例外，惟是依第一法則，精力決無消亡之理。而機械不良，未能變原料精力爲等量之有用精力，其效率遂至不齊，亦係顯然之事實。斯二說似有不可調和之疑問。

然第二法則，已足解答此疑問。欲求效率之高，惟在善于利用精力，不令低行已耳，非

第一法則之有何謬誤也。且發電機所呈之効率，雖只百之九五，而其他五分，決非消滅，乃一部分因磨擦而變熱，一部分因電線之抵抗化而爲電流；卽如植物所利用之太陽精力，雖只百分之一，其餘九十九分之熱，仍存宇宙間，未嘗絲毫消滅，祇以機械之良否不齊，過剩精力低行之程度有強弱，斯所呈之効率有高低，非精力之本身有所生滅增減也。有如貨幣，由甲地滙至乙地，其損失之部分，乃爲匯費而非貨幣之自身。匯兌機關之美惡，非以滙費損失之多寡決之乎？此亦効率高低，可判斷道德上善惡之一證也。

夫機械之不完全，爲精力効率低下之重大原因，吾人可目爲定則矣。而尙有一種謬見，不得不辨明者，卽人工機械之不完全，較天然機械尤甚之說是也。今世人爲機械之巧奪天工者，不一而足。新器發明，猶日進未已。其所不能者，乃吾人頭腦冥頑及熟練不足之罪耳。電氣應用於人生，不過百餘年以來之事。人間生活，已因此生重大之變更。由現在以測將來，其使吾人精力効率之增高，寧有限度？

科學之興，產生二果：其一精力之爲物，大効用於人間之生活；又其一則原料精力變爲

有用精力之時，其效率必至增加。在昔以亞里斯多德之明哲，亦以爲奴隸制度，終無廢棄之理。蓋希臘羅馬之經濟基礎，皆建築於奴隸制度之上。諸大思想家之得以委身學問也，皆奴隸制度之賜。否則一切勞力之事，必躬自爲之。但利用牛馬風水，以供勞役，無假力奴隸之必要，距今千餘年前，既已發見，此豈亞里斯多德所及料？

由斯以譚，科學智識之增長，人間精力效率之高度，其事至明。人間若不幸無此智識，任至何時，亦固守愚昧劣等之生活狀態以終。吾人在此種生活狀態期間，尙有何等倫理道德之可言乎？古之人胼手胝足，揮汗如雨；今之人勞力極微，惟聚精凝神，安坐以操配電盤與推進機而已。使人間之勞動，不同於牛馬，科學之功用，自倫理上觀之，亦自偉大。

更試就宗教言之，世非仰望基督爲持人類和平之使命而來耶？然歷史上所生結果，不幸全與之相反。近代之人，對於和平論之倫理的價值，有所懷疑，視古人加甚。今日頗有從事世界之和平運動者，（按諾爾爾賞金，亦獎勵此種事業。印度達曠爾之獲賞，卽以其有功於世界之和平運動，非以其文學也。）與其謂爲影響於基督之和平教訓，寧謂爲戒於戰爭及戰爭準

備浪費巨量精力之故。若工藝，若倫理道德，阿斯特瓦爾特氏，皆以『精力的命令』爲貫徹吾人生涯全體之統治權。惟是精力之變更及其效率之增加也，將何道之由耶？曰，是在積極以求機械之改良，消極則以『勿爲浪費精力之事』爲格言。猶之經濟學家，恆以『不生產之消費』爲大戒也。經濟學貴在以較少之時間與精力，獲較多之生產物。阿斯特瓦爾特所著書中，亦恆有曰：『汝之勞動，務以極少量原料精力之損失，以成高尚有用之精力。』（按自蒸氣機關發明以來，人間時間之節省及精力效率之增加，已屬不可思議，而近日歐美人節省時間與精力之法，日異月新，無微不至。例如作書之字母，依聲連書，已稱便利矣，而尙嫌於每字結束之後，另於上加橫，i上加點，時時耗力，且欲去之，以視吾東洋使用象形文字之民族，其文明進化，一時如何可及！）

我之愛國主義

伊古以來所謂爲愛國者，(Patriot)多指爲國捐軀之烈士，其所行事，可泣可歌，此寧非吾人所服膺所崇拜？然我之愛國主義則異於是。

何以言之？世之所重於愛國者何哉？豈非以大好河山，祖宗丘墓之所在，子孫食息之所資，畫地而守，一羣之所託命，此而不愛，非屬童昏，卽欲效猶太人流離異國，威福任人已耳？故強敵侵入之時，則執戈禦侮；獨夫亂政之際，則血染義旗。衛國保民，此獻身之烈士所以可貴也。

今日之中國，外迫於強敵，內逼於獨夫，(茲之所謂獨夫者，非但專制君主及總統；凡國中之逞權而不恤輿論之執政，皆然。)非吾人困苦艱難，要求熱血烈士爲國獻身之時代乎？然自我觀，中國之危，固以迫於獨夫與強敵，而所以迫於獨夫強敵者，乃民族之公德私德之墮落有以

召之耳。即今不爲拔本塞源之計，雖有少數難能可貴之愛國烈士，非徒無救於國之亡，行見吾種之滅也。

世有疑吾言者乎？

試觀國中現象，若武人之亂政，若府庫之空虛，若產業之凋零，若社

會之腐敗，若人格之墮落，若官吏之貪墨，若游民盜匪之充斥，若水旱疫癘之流行：凡此種種，無一不爲國亡種滅之根源，又無一而爲獻身烈士一手一足之所可救治。外人之譏評吾族，而實爲吾人不能不俯首承認者，曰「好利無恥」，曰「老大病夫」，曰「不潔如豕」，曰「游民乞丐國」，曰「賄賂爲華人通病」，曰「官吏國」，曰「豚尾客」，曰「黃金崇拜」，曰「工於詐僞」，曰「服權力不服公理」，曰「放縱卑劣」：凡此種種，無一而非亡國滅種之資格，又無一而爲獻身烈士一手一足之所可救治。

一國之民，精神上，物質上，如此退化，如此墮落，卽人不我伐，亦有何顏面，有何權利，生存於世界？一國之民德，民力，在水平線以上者，一時遭逢獨夫強敵，國家瀕於危亡，得獻身爲國之烈士而救之，足濟於難；若其國之民德，民力，在水平線以下者，則自侮自伐，其招致強敵

獨夫也，如磁石之引針，其國家無時不在滅亡之數，其亡自亡也，其滅自滅也；卽幸不遭逢強敵獨夫，而其國之不幸，乃在遭逢強敵獨夫以上，反以遭逢強敵獨夫，促其覺悟，爲國之大幸。

夫所貴乎愛國烈士者，救其國之危亡也；否則何取焉？今其國之危亡也，亡之者雖將

爲強敵，爲獨夫，而所以使之亡者，乃其國民之行爲與性質。欲圖根本之救亡，所需乎國民

性質行爲之改善，視所需乎爲國獻身之烈士，其量尤廣，其勢尤迫。故我之愛國主義，不在

爲國捐軀，而在篤行自好之士，爲國家惜名譽，爲國家弭亂源，爲國家增實力。我愛國諸青

年乎！爲國捐軀之烈士，固吾人所服膺，所崇拜，會當其時，願諸君決然爲之，無所審顧；然此

種愛國行爲，乃一時的而非持續的，乃治標的而非治本的。吾之所謂持續的治本的愛國

主義者：

曰勤：

傳曰：『民生在勤，勤則不匱。』今日西洋各國國力之發展，無不視經濟力爲標準。

而經濟學之生產三要素曰土地，曰人力，曰資本。夫資本之初源，仍出於土地與人力。土

地而不施以人力，仍不得視爲財產，如石田童山是也。故人力應視爲最重大之生產要素。一社會之人力至者，其社會之經濟力必強；一個人之人力至者，其個人之生計，必不至匱乏。此可斷言者也。

哲族之勤勉，半由於體魄之強，半由於習慣之善。吾華惰民，卽不終朝閑散，亦不解時間上之經濟爲何事，可貴有限之光陰，擲之閑談而不惜焉，擲之博奕而不惜焉，擲之睡眠宴飲而不惜焉。西人之與人約會也，恆以何時何分爲期，華人則往往約日相見；西人之行路也，恆一往無前，華人則往往瞻顧徘徊於中道，若無所事事。勞動神聖，哲族之恆言；養尊處優，吾華之風尚。中人之家，亦往往僕婢盈室；遊民遍國，乞丐載途。美好丈夫，往往四體不勤，安坐而食他人之食。自食其力，乃社會有體面者所羞爲，甯甘厚顏以仰權門之餘瀝。嗚乎！人力廢而產業衰，產業衰而國力墜，愛國君子，必尙乎勤！

曰儉：

奢侈之爲害，自個人言之，貪食漁色，戕害其生，奢以傷廉，墮落人格。吾見夫世之倒行

逆施者，非必皆喪心病狂，恆以生活習於奢華，不得不捐恥昧心，自趨陷穽。自國家社會言之，俗尚奢侈，國力虛耗。在昔羅馬西班牙之末路，可爲殷鑒。消費之額，不可超過生產，已爲經濟學之定則。况近世工商業興，以機械代人力，資本之功用，卓越前世。國民而無貯蓄心，浪費資財於不生產品之用途，則產業凋敝，國力衰微，可立而俟。

吾華之貧，宇內僅有。國民生事所需，多仰外品。合之賠款國債，每歲正貨流出，窮於計算，若再事奢侈，不啻滴盡吾民之膏血，以爲外國工商業紀功之碑，增加高度。人人節衣省食，以爲國民興產殖業之基金，愛國君子，何忍而不出此？

曰廉：

嗚乎！金錢罪惡，萬方同慨。然中國人之金錢罪惡，與歐美人之金錢罪惡不同，而罪惡尤甚。以中國人專以造罪惡而得金錢，復以金錢造成罪惡也。但有錢可圖，便無惡不作。古人云：「文官不愛錢，武官不怕死，則天下治矣。」不圖今之武官，既怕死又復愛錢。若龍濟光張勳輩，豈真有何異志與共和爲敵，祇以歲蝕軍餉數百萬，纍纍者不肯輕棄，遂不

恤倒行逆施耳。袁氏叛國，爲之奔走盡力者遍天下，豈有一敬其爲人，或真以帝制足以救國者；蓋悉爲黃金所驅使。（嚴復明白宣言曰：余非帝制派，惟有饑而無不與耳。）袁氏歿，其子輩於白晝衆目之下，悉盜公物以去，視彼監守邊郡，秘竊寶器者，益無忌憚矣。

夫借債造路，喪失利權，爲何等痛心之事；祇以圖便交通，忍而出此。乃竟有路未寸成，而借款數千萬悉入私囊者；人之無良，一至於此！又若金州畫界，膠州畫界，利敵賄金，蒙蔽盜與，其罪惡更有甚焉！至於革命乃何等高尚之事功，革命黨爲何等富於犧牲精神之人物，宜不類乎貪吏矣；而恃其師旅之衆，強取橫奪，滿載而歸者，所在多有。此外文武官吏，及假口創辦實業之奸人，盜取多金，榮歸鄉里，儼然以巨紳自居者，不可勝數，社會亦優容之而不以爲怪。甚至以尊孔尙德之聖人自居者，亦復貪聲載道。嗚乎！『貪』之一字，幾爲吾人之通病；此而不知悔改，更有何愛國之可言！

曰潔：

西洋人稱世界不潔之民族，印度人，朝鮮人，與吾華，鼎足而三。華人足跡所至，無不備

受侮辱者，非盡關國勢之衰微，其不潔之習慣，與夫污穢可憎之辮髮與衣冠，吾人訴之良心而言，亦實足招尤取侮。公共衛生，國無定制；痰唾無禁，糞穢載途。沐浴不勤，臭惡視西人所畜犬馬加甚；廚竈不治，遠不若歐美廁所之清潔。試立通衢，觀彼行衆，衣冠整潔者，百不獲一，觸目皆囚首垢面，污穢逼人，雖在本國人，有不望而厭之者，必其同調；欲求尙潔之哲人，不加輕蔑，本非人情。

然此猶屬外觀之污穢，而其內心之不潔，尤令人言之恐怖。經數千年之專制政治，自秦政以訖洪憲皇帝，無不以利祿奔走天下，吾國民遂沈迷於利祿而不自覺。卑鄙齷齪之國民性，由此鑄成。吾人無宗教信仰心，有之則做官耳，殆若歐美人之信耶穌，日本人之尊天皇，爲同一之迷信。大小官吏，相次依附，存亡榮辱，以此爲衡。婢膝奴顏，以爲至樂。食力創業，乃至高尚至清潔適於國民實力伸張之美德，而視爲天下之至賤，不屑爲也。農棄畝畝以充廝役，工商棄其行業以謀差委，士棄其學以求官，驅天下生利之有業者，而爲無業分利之游民，皆利祿之見爲之也。聞今之北京求官謀事者，數至二十萬衆。此二十萬衆

中，其多數本已養成無業游民之資格，吾知其少數中未必無富有學識經驗之人，可以自力經營相當事業者；而必欲投身宦海，自附於搖尾磕頭之列，毋亦利祿之心重，而不知食力創業者可貴也。不能食力者，必食他人之食；不思創業者，自絕生利之途。民德由之墮落，國力由之衰微。此於一羣之進化，關係匪輕，是以愛國志士，宜使身心俱潔。

曰誠：

浮詞夸誕，立言之不誠也；居喪守節，道德之不誠也；時亡而往拜，聖人之不誠也。吾人習於不誠也久矣。以近事言之，袁氏之稱帝也，始終表裏堅持贊成反對者，吾皆敬其爲人；乃有分明心懷反對者也，而表面竟附贊成之列。朝猶勸進，夕舉義旗，袁氏不德，固應受此擲揄，而國民之詐僞不誠，則已完全暴露。其上焉者謂爲從權以伺隙，其下焉者詭曰逢惡以速其亡。吾心固反對帝制者也，不知若略迹論心，卽籌安六人，去楊劉外，何嘗有一人誠心贊成帝制？惟其非誠心贊成而贊成之者，其人格遠在誠心贊成而贊成之者之下；明知故犯，其罪加等！此何等事，而云從權逢惡，則一旦強敵壓境奪國，不知其從權逢惡也，更演

何醜態，作何罪孽？此外人所以謂法蘭西革命爲悲劇的革命，而華人革命乃滑稽劇也。

若張勳，倪嗣冲，陳宦，湯壽銘，龍濟光，張作霖，王占元輩，本誠心贊成帝制者也。乃袁勢一去，或叛袁獨立，或仍就共和政府之軍職，視昔之稱揚帝制痛罵共和也。前後竟若兩人。孫毓筠非供奉洪憲皇帝之御容，稱以今上聖主萬歲者乎？乃帝制取銷時，與其友書，竟有袁逆之稱。其他請願勸進之妄人，今又復正襟厲色以言民權共和者，滔滔皆是。反覆變詐，一至于斯，誠不知人間有羞恥事也！嗚呼！不誠之民族，爲善不終，爲惡亦不終。吾見夫國中多樂於爲惡之人，吾未見有始終爲惡之硬漢。詐僞圓滑，人格何存？吾願愛國之士，無論維新守舊，帝黨共和，皆本諸良心之至誠，慎厥終始，以存國民一線之人格。

曰信：

人而無信，不獨爲道德之羞，亦且爲經濟之累。政府無信，則紙幣不行，內債難得，其最大之惡果，爲無人民信託之國家銀行，金融大權，操諸外人之手。人民無信，則非獨資無由創業。當此工商發達時代，非資本集合，必不適於營業競爭。而吾國人之視集資創業也，

不啻爲騙錢之別名。由是全國資金，皆成死物，絕無流通生長之機緣。以視歐美人之資財，衣食之餘，悉貯之銀行，經營產業，息息流通，遞加生長也，其社會金融之日就枯竭，殆與人身之血不流行，坐待衰萎以死，同一現象。是故民信不立，國之金融，決無起死回生之望。政府以借債而存，人民以盜竊而活，由貧而弱，由弱而亡，詎不滋痛！

之數德者，固老生之常談，實救國之要道。人或以爲視獻身義烈爲迂遠，吾獨以此爲持續的治本的真正愛國之行爲。蓋今世列強并立，皆挾其全國國民之德智力以相角，興亡之數，不待戰爭而決。其興也有故，其亡也有由。唯其亡之已有由矣，雖有爲國獻身之烈士，亦莫之能救。故今世愛國之說與古不同，欲愛其國使立於不亡之地，非觀其國之亡始愛而殉之也。夫國亡身殉，其義烈固自可風，若嚴格論之，自古以身殉國者，未必人人皆無製造亡國原因之罪。故愛其國使立於不亡之地，愛國之義，莫隆於斯。

駁康有爲致總統總理書

南海康有爲先生，爲吾國近代先覺之士，天下所同認。吾輩少時，讀八股，講舊學，每疾視士大夫習歐文談新學者，以爲皆洋奴，名教所不容也；前讀康先生及其徒梁任公之文章，始恍然於域外之政教學術，粲然可觀，茅塞頓開，覺昨非而今是。吾輩今日得稍有世界知識，其源泉乃康梁二先生之賜。是二先生維新覺世之功，吾國近代文明史所應大書特書者矣。

厥後任公先生且學且教，貢獻於國人者不少，而康先生則無聞焉。不謂辛亥以還，且於國人流血而得之共和，痛加詛咒。「不忍」雜誌，不啻爲籌安會導其先河。天下之敬愛先生者，無不爲先生惜之！

中國帝制思想，經袁氏之試驗，或不至死灰復燃矣，而康先生復於別尊卑，重階級，事天

尊君，歷代民賊所利用之孔教，銳意提倡，一若惟恐中國人之『帝制根本思想』或至變棄也者。近且不惜詞費，致書黎段二公，強詞奪理，率膚淺無常識，識者皆目笑存之，本無辨駁之價值。然中國人腦筋不清，析理不明，或震其名而惑其說，則爲害於社會思想之進步也甚鉅，故不能已於言焉。

惟是康先生雖自誇『三周大地，游遍四洲，經三十國，日讀外國之書』，然實不通外國文，於外國之論理學，宗教史，近代文明史，政治史，所得甚少，欲與之析理辨難，知無濟也。

曷以明其然哉？原書云：『今萬國之人，莫不有教，惟生番野人無教。今中國不拜教主，豈非自認爲無教之人乎？則甘認與生番野人等乎？』按台灣生番及內地苗民，迷信其宗教，視文明人尤篤。則人皆有教，生番野人無教之大前提已誤。不拜教主，且僅指不拜孔子，竟謂爲無教之人乎？則不拜教主卽爲無教之小前提又誤。大小前提皆誤，則中國人無教與生番野人等之斷案，訴諸論理學，謂爲不誤，可乎？是蓋與孟子『無父無君，是禽獸也』之說，同一謬見。故知其不通論理學也。

歐美宗教，由『加特力教』(Catholicism)一變而爲『耶穌新教』(Protestantism)，再變而爲『唯一神教』(Unitarianism)教律宗風，以次替廢。『唯一神教』但奉真神，不信三位一體之說，斥教主靈蹟爲惑世之誣言，謂教會之儀式爲可廢；此稍治宗教史者所知也。德之倭根，法之柏格森，皆當今大哲，且信仰宗教者也；(倭根對於一切宗教皆信仰，非只基督教已也。)其主張悉類『唯一神教派』而主教之膜拜，教會之儀式，尤所蔑視。審是西洋教宗，且已由隆而之殺。吾華宗教，本不隆重；况孔教絕無宗教之實質(宗教實質，重在靈魂之救濟，出世之宗也。孔子不事鬼，不知死，文行忠信，皆入世之教，所謂性與天道，乃哲學，非宗教。)與儀式，是教化之教，非宗教之教。乃強欲平地生波，惑民誣孔，誠吳稚暉先生所謂『鑿孔栽鬚』者矣！

君權與教權，以連帶之關係，同時削奪，爲西洋近代文明史上大書特書之事。信教自由，已爲近代政治之定則。強迫信教，不獨不能行之本國，且不能施諸被征服之屬地人民。其反抗最烈，影響最大者，莫如英國之『清教徒』，以不服國教專制之故，不惜移住美洲，叛

母國而獨立。康先生蔑視佛道耶回之信仰，欲以孔教專利於國中，吾故知其所得於近世文明史政治史之知識必甚少也。然此種理論，必爲康先生所不樂聞；卽聞之而不平心研究，則終亦不甚了了。吾今所欲言者，乃就原書中，指陳其不合事實，缺少常識，自相矛盾之言，以告天下，以質之康先生。

康先生電請政府拜孔尊教，南北報紙，無一贊同者；國會主張刪除憲法中尊孔條文，內務部取消拜跪禮節，南北報紙，無一反對者。而原書一則曰『當道措施，殊有令國人駭愕者』，再則曰『國務有司所先行，在禁拜聖令，天下駭怪笑罵』。吾知夫駭愕笑罵者，康先生外甯有幾人？烏可代表國人，厚誣天下？此不合事實者一也。

歐洲『無神論』之哲學，由來已久，多數科學家，皆指斥宗教之虛誕，况教主耶？今德國碩學赫克爾，其代表也。『非宗教』之聲，已聳動法蘭西全國，卽尊教信神之『唯一神教派』，亦於舊時教義教儀，多所唾棄。而原書云：『數千年來，無論何人何位，無有敢議廢

拜教主之禮，黜教主之祀者。」不知何所見而云然？此不合事實者二也。

吾國四萬萬人，佛教信者最衆。其具完全宗教儀式者，耶回二教，遍布國中，數亦匪尠。而原書云：『四萬萬人民猶在也，而先自棄其教，是謂無教。』又云：『今以教主孔子之神聖，必黜絕而力攻之，是導其民於無教也。』以不尊孔即爲無教，此不合事實者三也。

原書命意設詞，胥乏常識；其中最甚者，莫若襲用古人極無常識之套語：曰以春秋折獄；曰以三百篇作諫書；曰以易通陰陽；曰以中庸傳心；曰以孝經却賊；曰以大學治鬼；曰以半部論語治天下。吾且欲爲補一言，曰以禹貢治水，諒爲先生所首肯！

夫春秋之所口誅筆伐者，亂臣賊子也；今有獄於此，首舉叛旗，傾覆清室者，即原書所稱『緇衣好賢宵旰憂勞』之今大總統，不知先生將何以折之？（辛亥義師起，康先生與其徒徐勳

書，稱之曰賊曰叛，當不許以種族之故，廢孔教之君臣大義也。）所謂以大學治鬼者，未審與說部

『綠野仙踪』所載齊貢生之伎倆如何？所謂半部論語治天下，不識『民可使由之，不可使知之。』『天下有道，則庶人不議』等語，是否在此半部中也？

嗚呼！先生休矣！先生經經以爲議院，國務院，無擅議廢拜廢祀之權，一面又乞靈議院，以『以孔子爲大教，編入憲法，要求政府。』『明令保守府縣學宮及祭田，皆置奉祀官。』（以上皆原書語）夫無權廢之，何以有權興之？

然此猶矛盾之小者也。孔教與帝制，有不可離散之因緣；若并此二者而主張之，無論爲禍中國與否，其一貫之精神，固足自成一說。不圖以曾經通電贊成共和之康先生，一面又推尊孔教；既推尊孔教矣，而原書中又期以『不與民國相抵觸者，皆照舊奉行。』主張民國之祀，不啻主張專制國之祀，華盛頓與盧梭，推尊孔教者而計及抵觸民國與否？是乃自取其說而根本毀之耳，此矛盾之最大者也！

吾最後尙有一言以正告康先生曰：吾國非宗教國，吾國人非印度猶太人，宗教信仰心，由來薄弱。教界偉人，不生此土，卽勉強杜撰一教宗，設立一教主，亦必無何等威權，何種榮耀。若慮風俗人心之漓薄，又豈干祿作僞之孔教所可救治？古人遠矣！近代賢豪，當時耆宿，其感化社會之力，至爲強大；吾民之德敝治汚，其最大原因，卽在耳目頭腦中無高尚純

潔之人物爲之模範，社會失其中樞，萬事循之退化。（法國社會學者孔特，謂人類進化，由其富於犧牲，英雄碩學，乃人類社會之中樞，資其模倣者也。）若康先生者，吾國之耆宿，社會之中樞也，但務端正其心，廉潔其行，以爲小子後生之模範，則裨益於風俗人心者，至大且捷，不必遠道乞靈於孔教也。

一九一六，十一。

憲法與孔教

『孔教』本失靈之偶像，過去之化石，應於民主國憲法，不生問題。祇以袁皇帝干涉憲法之惡果，天壇草案，遂於第十九條，附以尊孔之文，敷衍民賊，致遺今日無謂之紛爭。然既有紛爭矣，則必演為吾國極重大之問題。其故何哉？蓋孔教問題不獨關係憲法，且為吾人實際生活及倫理思想之根本問題也。

余嘗謂『自西洋文明輸入吾國，最初促吾人之覺悟者為學術，相形見絀，舉國所知矣。其次為政治。年來政象所證明，已有不克守缺抱殘之勢。繼今以往，國人所懷疑莫決者，當為倫理問題。此而不能覺悟，則前此之所謂覺悟者，非徹底之覺悟，蓋猶在倘恍迷離之境。』（見「吾人最後之覺悟」。）蓋倫理問題不解決，則政治學術，皆枝葉問題。縱一時舍舊謀新，而根本思想，未嘗變更，不旋踵而仍復舊觀者，此自然必然之事也。

孔教之精華曰禮教，爲吾國倫理政治之根本。其存廢爲吾國早當解決之問題，應在國體憲法問題解決之先。今日討論及此，已覺甚晚。吾國人既已紛紛討論，予亦不得不附以贅言。

增進自然界之知識，爲今日益世覺民之正軌。一切宗教，無裨治化，等諸偶像，吾人可大膽宣言者也。今讓一步言之，卽云淺化之民，宗教在所不廢。然通行吾國各宗教，若佛敎、律之精嚴，敎理之高深，豈不可貴？又若基督教尊奉一神，宗教意識之明瞭，信徒制行之清潔，往往遠勝於推尊孔教之士大夫。今蔑視他宗，獨尊一孔，豈非侵害宗教信仰之自由乎？（所謂宗教信仰自由者，任人信仰何教，自由選擇，皆得享受國家同等之待遇，而無所歧視。今有議

員王謝家建議，以爲倘廢祀孔，乃侵害人民信教之自由，其言實不可解。國家未嘗祀佛，未嘗祀耶，今亦不祀孔，平等待遇，正所謂尊重信教自由，何云侵害？善王君目無佛耶，只知有孔，未嘗夢見信教自由之爲何物也。）

今再讓一步言之。或云佛耶二教，非吾人固有之精神，孔教乃中華之國粹。然舊教

九流，儒居其一耳。陰陽家明曆象，法家非人治，名家辨名實，墨家有兼愛節葬非命諸說，制器敢戰之風，農家之並耕食力，此皆國粹之優於儒家孔子者也。今效漢武之術，罷黜百家，獨尊孔氏，則學術思想之專制，其湮塞人智，爲禍之烈，遠在政界帝王之上。

今再讓一步言之。或謂儒教包舉百家，獨尊其說，乃足以化民善俗。夫非人是己，宗風所同。使孔教會僅以私人團體，立教於社會，國家固應予以與各教同等之自由。使僅以『孔學會』號召於國中，尤吾人所贊許。（西人於前代大哲，率有學會以祀之。）今乃專橫跋扈，竟欲以四萬萬人各教信徒共有之國家，獨尊祀孔氏，竟欲以四萬萬人各教信徒共有之憲法，獨規定以孔子之道爲修身大本。嗚呼！以國家之力強迫信教，歐洲宗教戰爭，殷鑒不遠。即謂吾民酷愛和平，不至激成戰鬥，而實際生活，必發生種種撞擾不寧之現象。（例如假令定孔教爲國教，則總統選舉法，及官吏任用法，必增加異教徒不獲當選一條。否則異教徒之爲總統官吏者，不祀孔則違法，祀孔則叛教，無一是處。又如學校生徒之信奉佛道耶回各教者，不祀孔則違背校規，祀孔則毀壞其信仰，亦無一是處。）去化民善俗之效也遠矣。

以何者爲教育大本，萬國憲法，無此武斷專橫之規定。而孔子之道適宜於民國教育精神與否，猶屬第二問題。蓋憲法者，全國人民權利之保證書也，決不可雜以優待一族一教一黨一派人之作用。以今世學術思想之發達，無論集碩學若干輩，設會討論教育大本，究應以何人學說爲宗，吾知其未敢輕決而著書宣告於衆。况挾堂堂國憲，強全國之從同，以阻思想信仰之自由，其無理取鬧，寧非奇談！

凡茲理由，俱至明淺，稍有識者皆知之，此時賢之尊孔者，所以不以孔教爲宗教者有之；以爲宗教而不主張假憲法以強人信從者有之。此派之尊孔者，雖無強人同己之惡習，其根本見解，予亦不敢盲從。故今所討論者，非孔教是否宗教問題，且非但孔教可否定入憲法問題，乃孔教是否適宜於民國教育精神之根本問題也。此根本問題，貫徹於吾國之倫理政治社會制度日常生活者，至深且廣，不得不急圖解決者也。欲解決此問題，宜單刀直入，肉薄問題之中心。

其中心謂何？即民國教育精神果爲何物，孔子之道又果爲何物，二者是否可以相容是也。

西洋所謂法治國者，其最大精神，乃爲法律之前，人人平等，絕無尊卑貴賤之殊。雖君主國亦以此爲主憲之正軌，民主共和，益無論矣。然則共和國民之教育，其應發揮人權平等之精神，毫無疑義。復次欲知孔子之道，果爲何物。此主張尊孔與廢孔者，皆應有明瞭之概念，非可籠統其詞以爲褒貶也。

今之尊孔者，率分甲乙二派：甲派以三綱五常爲名教之大防，中外古今，莫可踰越；西洋物質文明，固可尊貴，獨至孔門禮教，固彼所未逮。此中國特有之文明，不可妄議廢棄者也。乙派則以爲三綱五常之說，出於緯書，宋儒盛倡之，遂釀成君權萬能之末弊，原始孔教，不如是也。持此說之最有條理者，莫如顧實君，謂宋以後之孔教，爲君權化之僞孔教；原始孔教，爲民間化之真孔教。三綱五常，屬於僞孔教範疇，取司馬遷之說，以四教（文，行，忠，信）爲民間化之真孔教。三綱五常，屬於僞孔教範疇，取司馬遷之說，以四教（文，行，忠，信）爲民間化之真孔教。四絕，（毋意，毋必，毋固，毋我。）三慎，（齊，戰，疾。）爲原始之真孔教範疇。（以上皆顧實君

之說，詳見第二號民衆雜誌「社會教育及共和國魂之孔教論」。愚則寧是甲而非乙也。

三綱五常之名詞，雖不見於經，而其學說之實質，非起自兩漢唐宋以後，則不可爭之事實也。教忠，（忠有二義：一對一切人，一對於君。與孝并言者，必爲對君之忠可知。）教孝，（吳稚暉先

生，謂孝爲古人用愛最摯之一名詞，非如南宋以後人之腦子，合忠孝爲一談，一若言孝，而有家庭服從之組織，隱隱寓之於中；又云孝之名卽不存，以博愛代之：父與父言博愛，慈矣；子與子言博愛，孝矣。（以上見十月九日中華新報說孝）倘認人類衆有相愛性，何獨無何於骨肉？吳先生以愛代孝之說尙矣。惟儒教之言孝，與墨教之言愛，有親疏等差之不同，此儒墨之鴻溝，孟氏所以斥墨爲無父也。吳先生之言，必爲墨家所歡迎，而爲孔孟所不許。父母死三年，尙無改其道，何論生存時家庭服從之組織？儒教莫要於禮，禮莫重於祭，祭則推本於孝。（祭統云：「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。」又云：「祭者，所以追養繼孝也。」）儒以孝爲人類治化之太原，何只與忠并列？祭統云：「忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。」孝經云：「資於事父以事君而敬同。」又云：「孝莫大於嚴父。」又云：「父母之道，天性也，君臣之親也。」又云：「要君者無上，非聖人者無法，非孝者無親，此大亂之道也。」審是，忠孝并爲一談，非始於

南宋，乃孔門立教之大則也。吳先生所云，毋乃鑿遺腐儒非古侮聖之譏也歟？一教從，（郊特牲曰：「婦人從人者也；幼則父兄，嫁則從夫，夫死從子。」）非皆片面之義務，不平等之道德，階級尊卑之制度，三綱之實質也耶？「不仕無義，長幼之節，不可廢也，君臣之義，如之何其廢之？」「撻之流血，起敬起孝。」「婦人者，伏於人者也。」「夫不在，斂枕篋簞席，器而藏之。」此豈宋以後人尊君尊父尊男尊夫之語耶？緯書，古史也，可以翼經，豈宋後之著作？董仲舒，馬融，班固，皆兩漢大儒。董造春秋繁露，馬注論語，班輯白虎通，皆採用三綱之說。朱子不過沿用舊義，豈可獨罪宋儒？

愚以爲三綱說不徒非宋儒所偽造，且應爲孔教之根本教義。何以言之？儒教之精華曰禮。禮者何？坊記曰：「夫禮者，所以章疑別微，以爲民坊者也，故貴賤有等，衣服有別。」又曰：「天無二日，土無二王，家無二主，尊無二上，示民有君臣之別也。」哀公問曰：「民之所由生，禮爲大，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。」曲禮曰：「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」又曰：「君臣上下，父子兄弟，非禮

不定。』禮運曰：『禮者，君之大柄也。』禮器曰：『禮之近人情者，非其至者也。』冠義

曰：『責成人禮焉者，將責爲人子，爲人弟，爲人臣，爲人少者之禮行焉。』是皆禮之精義。

（晏嬰所譏盛容繁飾，登降之禮，趨詳之節，累世不能理其學，當年不能究其禮，此猶屬儀文之末。）尊

卑貴賤之所由分，卽三綱之說之所由起也。（三綱之義，乃起於禮別尊卑，始於夫婦，終於君臣，共

貫同條，不可偏廢者也。今人欲偏廢君臣，根本已摧，其餘二綱，焉能存在？瀏陽李女士，主張夫妻平等，

以爲無傷於君父二綱，（見本年第五號「婦女雜誌」社說）是皆不明三綱一貫之根本精神之出於禮教也。）

此等別尊卑明貴賤之階級制度，乃宗法社會封建時代所同然，正不必以此爲儒家之

罪，更不必諱爲原始孔教之所無。愚且以爲儒教經漢宋兩代之進化，明定綱常之條目，始

成一有完全統系之倫理學說。斯乃孔教之特色，中國獨有之文明也。若夫溫良恭儉讓

信義廉恥諸德，乃爲世界實踐道德家所同遵，未可自矜特異，獨標一宗者也。

使今猶在閉關時代，而無西洋獨立平等之人權說以相較，必無人能議孔教之非。卽

今或謂吾華賤族，與哲人殊化，未可強效西蠻，愚亦必以爲非而口不能辨。惟明明以共和

國民自居，以輸入西洋文明自勵者，亦於與共和政體西洋文明絕對相反之別尊卑明貴賤之孔教，不欲吐棄，此愚之所大惑也。以議員而尊孔子之道，則其所處之地位，殊欠斟酌；蓋律以庶人不議，則代議政體，民選議院，豈孔教之所許？（「禮運」所謂天下爲公，選賢與能，乃指唐虞之世，君主私相禪授而言。略類袁氏「金匱石室」制度。與今世人民之有選舉權，絕不同也。）以憲法而有尊孔條文，則其餘條文，無不可廢；蓋今之憲法，無非採用歐制，而歐洲法制之精神，無不以平等人權爲基礎。吾見民國憲法草案百餘條，其不與孔子之道相抵觸者，蓋幾希矣，其將何以並存之？

吾人倘以爲中國之法，孔子之道，足以組織吾之國家，支配吾之社會，使適於今日競爭世界之生存，則不徒共和憲法爲可廢，凡十餘年來之變法維新，流血革命，設國會，改法律，（民國以前所行之大清律，無一條非孔子之道。）及一切新政治，新教育，無一非多事，且無一非謬誤，應悉廢罷，仍守舊法，以免濫費吾人之財力。萬一不安本分，妄欲建設西洋式之新國家，

組織西洋式之新社會，以求適今世之生存，則根本問題，不可不首先輸入西洋式社會國家之基礎，所謂平等人權之新信仰，對於與此新社會新國家新信仰不可相容之孔教，不可不有徹底之覺悟，猛勇之決心，否則不塞不流，不止不行！

孔子之道與現代生活

甲午之役，兵破國削，朝野惟外國之堅甲利兵是羨，獨康門諸賢，洞察積弱之原，爲貴古賤今之政制學風所致，以時務知新主義，號召國中。尊古守舊者，覺不與其舊式思想，舊式生活狀態相容，遂羣起譁然非之，詈爲離經畔道，名教罪人。湖南葉德輝所著『翼教叢篇』，當時反康派言論之代表也。吾輩後生小子，憤不能平，恆於廣座爲康先生辨護，鄉里耆儒，以此指吾輩爲康黨，爲孔教罪人，側目而遠之。

戊戌庚子之際，社會之視康黨爲異端，爲匪徒也，（其時張勳等心目中，之康有爲，必較今日之唐紹儀尤爲仇惡也。）與辛亥前之視革命黨相等。張之洞之『勸學篇』，卽爲康黨而發也。張氏亦祇知歎羨堅甲利兵之一人，而於西洋文明大原之自由平等民權諸說，反復申駁，謂持此說者爲『自墮汚泥』，（勸學篇中語。）意在指斥康梁，而以息邪說正人心之韓愈孟軻

自命也。未開化時代之人物之思想，今日思之，抑何可笑，一至於斯！

不圖當日所謂離經畔道之名教罪人康有爲，今亦變而與夫未開化時代之人物之思想同一臭味。其或自以爲韓愈孟軻，他人讀其文章，竟可雜諸『翼教叢篇』『勸學篇』中，而莫辨真僞。康先生欲爲韓愈孟軻乎？然此榮譽當讓諸當代衛道功臣葉德輝先生。葉先生見道甚早，今猶日夜太息痛恨邪說之興，興於康有爲，而莫可息；人心之壞，壞於康有爲，而莫可正；居恆欲手刃其人，以爲畔道離經者戒。康先生聞之，能勿汗流浹背沾衣耶？或謂『葉康皆聖人之徒，能予人以自新；康既悔過自首，葉必嘉其今是而赦其昨非。』此說然否，吾無所容心焉。蓋康先生今日應否悔過尊從孔教問題，乃其個人信仰之自由，吾人可置之不論不議之列。吾人所欲議論者，乃律以現代生活狀態，孔子之道，是否尙有尊從之價值是也。

自古聖哲之立說，宗教屬出世法，其根本教義，不易隨世間差別相而變遷，故其支配人心也較久。其他世法諸宗，則不得不以社會組織生活狀態之變遷爲興廢。一種學說，可

產生一種社會；一種社會，亦產生一種學說。影響複雜，隨時變遷。其變遷愈複雜而期間愈速者，其進化之程度乃愈高。其欲獨尊一說，以爲空間上人人必由之道，時間上萬代不易之宗，此於理論上決爲必不可能之妄想，而事實上惟於較長期間不進化之社會見之耳。若夫文明進化之社會，其學說之興廢，恆時時視其社會之生活狀態爲變遷。故歐美今日之人心，不但不爲其古代聖人亞里斯多德所拘囚，且并不爲其近代聖人康德所支配。以其生活狀態有異於前也。

卽以不進化之社會言之，其間亦不無微變。例如吾輩不滿於康先生，而康先生會亦不滿於張之洞與李鴻章，而張之洞李鴻章亦曾不滿於清廷反對鐵路與海軍之諸頑固也。宇宙間精神物質，無時不在變遷卽進化之途。道德彝倫，又焉能外？「順之者昌，逆之者亡」，史例具在，不可謂誣。此亦可以阿斯特瓦爾特之說證之：一種學說，一種生活狀態，用之既久，其精力低行至於水平，非舉其機械改善而更新之，未有不失其効力也。此「道與世更」之原理，非稽之古今中外而莫能破者乎？

試更以演繹之法，推論孔子之道，實證其適用於現代與否，其斷論可得而知之矣。康

先生前致總統總理書，以孔教與婆佛耶回並論，且主張以「孔子爲大教，編入憲法」，是明以孔教爲宗教之教，而欲尊爲國教矣。今觀其與教育范總長書，（見「國是報」）乃曰：

「孔子之經，與佛耶之經有異：佛經皆出世清淨之談，耶經只尊天養魂之說，其於人道舉動云爲，人倫日用，家國天下，多不涉；故學校之不讀經，無損也。若孔子之經，則於人身之舉

動云爲，人倫日用，家國天下，無不纖悉周匝；故讀其經者，則於人倫日用，舉動云爲，家國天下，皆有德有禮，可持可循，故孔子之教，乃爲人之道。故曰：「道不遠人。人之爲道而遠人，不

可以爲道。」若不讀經，則於人之一身，舉動云爲，人倫日用，家國天下，皆不知所持循。是又明明不以孔教爲出世養魂之宗教，而謂爲人倫日用之世法矣。

余以康先生此說誠得儒教之真，不似前之宗教說厚誣孔子也。惟是依道與世更之原理，世法道德必隨社會之變遷爲興廢，反不若出世遠人之宗教，不隨人事變遷之較垂久

遠。（康先生與范書，極稱西洋尊教誦經之盛，不知正以其爲出世遠人之宗教則爾也；今亦已稍稍熟矣。）

康先生意在尊孔以爲日用人倫之道，必較宗教之迂遠，足以動國人之信心，而不知效果將適得其反。蓋孔教不適現代日用生活之缺點，因此完全暴露，較以孔教爲宗教者尤爲失敗也。

現代生活，以經濟爲之命脈，而個人獨立主義，乃爲經濟學生產之大則，其影響遂及於倫理學。故現代倫理學上之個人人格獨立，與經濟學上之個人財產獨立，互相證明，其說遂至不可搖動；而社會風紀，物質文明，因此大進。中土儒者，以綱常立教，爲人子爲人妻者，既失個人獨立之人格，復無個人獨立之財產。父兄畜其子弟，（父兄養成年之子弟，傷爲父兄者之財產也小，傷爲子弟者之獨立人格及經濟能力也大。儒教慈孝悌並稱，當然終身相養而不以爲怪。）子弟養其父兄。（人類相愛互助之誼，何獨忍情於父兄！況養親報恩，乃情理之常。惟以倫理見解，不論父兄之善惡，子弟之貧富，一概強以孝養之義務不可也。）坊記曰：「父母在，不敢有其身，不敢私其財。」此其非個人獨立之道也。康先生與范書，引「練寡孤獨有所養」，「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」等語，謂爲個人獨立之義，孔子早已有之。此言真如夢囈！

夫不欲人我相加，雖爲羣己間平等自由之精義，然有孝悌之說以相消，則自由平等只用於社會，而不能行之於家庭。人格之個人獨立既不完全，財產之個人獨立更不相涉。鰥寡孤獨有所養之說，適與個人獨立之義相違。西洋個人獨立主義，乃兼倫理經濟二者而言，尤以經濟上個人獨立主義爲之根本也。

現代立憲國家，無論君主共和，皆有政黨。其投身政黨生活者，莫不發揮個人獨立信仰之精神，各行其是：子不必同於父，妻不必同於夫。律以儒家教孝教從之義，——父死三年，尙不改其道；婦人從父與夫，并從其子。——豈能自擇其黨，以爲左右袒耶？

婦人參政運動，亦現代文明婦人生活之一端。律以孔教，「婦人者，伏於人者也」

「內言不出於閫」，「女不言外」之義，婦人參政，豈非奇談？西人孀居生活，或以篤念舊好，或尙獨身清潔之生涯，無所謂守節也。婦人再醮，決不爲社會所輕。（美國今大總統威爾遜之夫人，卽再醮者。夫婦學行，皆爲國人所稱。）中國禮教有「夫死不嫁」（見「郊特牲」）。

之義。男子之事二主，女子之事二夫，遂共目爲失節，爲奇辱。禮又於寡婦夜哭有戒。（見

「坊記」。
友寡婦之子有戒。（見「坊記」及「曲禮」。）
國人遂以家庭名譽之故，強制其子

媳孀居。不自由之名節，至悽慘之生涯，年年歲歲，使許多年富有為之婦女，身體精神俱呈異態者，乃孔子禮教之賜也！

今日文明社會，男女交際，率以為常。論者猶以為女性溫和，有以制男性粗暴，而為公私宴聚所必需。即素不相知之男女，一經主人介紹，接席並舞，不以為非。孔子之道則曰：「男女不雜座；」曰「嫂叔不通問；」曰「已嫁而反，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食；」曰「男女非有行媒，不相知名；非受幣，不交不親；」（均見「曲禮」。）曰「女子出門，必擁蔽其面；」曰「七年（即七歲）。男女不同席，不共食；」（均見「內則」。）曰「男女無媒不交，無幣不相見；」曰「禮非祭，男女不交爵；」（均見「坊記」。）是等禮法，非獨與西洋社會生活狀態絕殊，又焉能行於今日之中國？

西洋婦女獨立自營之生活，自律師醫生以至店員女工，無不有之。而孔子之道則曰：「男女授受不親；」（見「坊記」。）「男不言內，女不言外，非祭，非喪，不相授器；」（見「內

則。」「婦人從人者也。」是蓋以夫爲婦綱，爲婦者當然被養於夫，不必有獨立生活也。

婦於夫之父母，素不相知，只有情而無義。西洋親之與子，多不同居，其媳更無孝養翁

姑之義務。而孔子之道則曰：「戒之敬之，夙夜毋違命。」（見「士昏禮」。）「婦順者，順於舅

姑。」（見「昏義」。）「婦事舅姑，如事父母。」「父母舅姑之命，勿逆勿怠。」「子甚宜其妻，

父母不悅，出。」（古人夫妻情好甚篤，若不悅於其親而出之，致遺終身之憾者甚多。例如陸游卽是也。）

「凡婦，不命適私室，不敢退；婦將有事，大小必請於舅姑。」（均見「內則」。）此惡姑虐媳之

悲劇所以不絕於中國之社會也！

西俗於成年之子，不甚責善，一任諸國法與社會之制裁。而孔子之道則曰：「父母怒

不悅，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝。」此中國所以有「父要子死，不得不死；君要臣亡，

不得不亡」之諺也。

西洋喪葬之儀甚簡，略類中國墨子之道。儒家主張厚葬。喪禮之繁，尤害時廢業，不

可爲訓。例如『寢苦枕塊，非喪事不言』之禮，試問今之尊孔諸公居喪時，除以『苦塊昏迷』妄語欺人外，曾有一實行者乎？

以上所舉孔子之道，吾願尊孔諸公叩之良心：自身能否遵行；徵之事實能否行之社會；即能行之，是否增進社會福利國家實力，而免於野蠻黑暗之譏評耶？吾人爲現代尙推求理性之文明人類，非古代盲從傳說之野蠻人類，烏可以耳代腦，徒以兒時震驚孔夫子之大名，遂真以爲萬世師表，而莫可議其非也！

孔子生長封建時代，所提倡之道德，封建時代之道德也；所垂示之禮教，即生活狀態，封建時代之禮教，封建時代之生活狀態也；所主張之政治，封建時代之政治也。封建時代之道德，禮教，生活，政治，所心營目注，其範圍不越少數君主貴族之權利與名譽，於多數國民之幸福無與焉。何以明之？儒家之言社會道德與生活，莫大於禮；古代政治，莫重於刑。而曲禮曰：『禮不下庶人，刑不上大夫。』此非孔子之道及封建時代精神之鐵證也耶？

康先生所謂孔子之經，於人身之舉動云爲，人倫日用，家國天下，無不織悉周匝，吾知其織悉周匝者，卽在數千年前宗法時代封建時代，亦只行於公卿士大夫之人倫日用，而不行之於庶人，更何能行於數千年後之今日共和時代國家時代乎？立國於今日民政民權發張之世界，而惟注意于少數貴族之舉動云爲，人倫日用，可乎不可？稍有知識之尊孔諸公，其下一良心之判斷！

康先生與范書曰：『中國人上者或博極羣書，下者或手執一業，要其所以心造自得，以爲持身涉世修己治人之道，蓋無不從少年讀論孟來也。』斯言也，吾大承認之。惟正以社會上下之人，均自少至老，莫不受孔教之陶鎔，乃所以有今日之現象。『今欲一仍其舊乎？抑或欲改進而求適現代之爭存乎？』稍有知識之尊孔諸公，其下一良心之判斷！

康先生與范書曰：『夫同此中國人，昔年風俗人心，何以不壞？今者，風俗人心，何以大壞？蓋由尊孔與不尊孔故也。』是直瞽說而已！吾國民德之不隆，乃以比較歐美而言。若以古代風俗人心，善於今日，則妄言也。風俗人心之壞，莫大於淫殺。此二者古今皆不

免，而古甚於今。

黃巢、張獻忠之慘殺，今未聞也。

有稍與近似者，亦惟反對新黨贊成帝制。

孔教之湯薊銘、龍濟光、張勳、倪嗣冲而已。

古之宮庭穢亂，史不絕書。

防範之策，至用腐刑。

此等慘無人道之事，今日尚有之乎？

古之防範婦人，乃至出必蔽面，入不共食；今之朝夕晤

對者，未必卽亂。

古之顯人，往往聲妓自隨，清季公卿，尙公然蓄嬖男寵，今皆無之。

溺女蠻

風，今亦漸息。

此非人心風俗較厚於古乎？

共和思想流入以來，民德尤爲大進。

黃花岡七十二士，同日爲國就義，扶老助弱，舉止

從容。

至今思之，令人垂淚！

中國前史，有此美談乎？

袁氏稱帝，馮段諸公，竟不以私交廢

公義；唐蔡岑陸，均功成不居。

此事在歐美、日本爲尋常，而爲中國古代軍人所罕有。

國民

黨人，苦戰餘生，以尊重約法之故，首先主張癸丑年與爲政敵之黎元洪繼任爲天下侶。

此

非共和範爲民德之效耶？

淺人所目爲今日風俗人心之最壞者，莫過於臣不忠，子不孝，男不尊經，女不守節。

然

是等謂之不尊孔則可，謂之爲風俗人心之大壞，蓋未知道德之爲物，與真理殊，其必以社會

組織生活狀態爲變遷，非所謂一成而萬世不易者也。吾願世之尊孔者勿盲目耳食，隨聲附和，試措爾目，用爾腦，細察孔子之道果爲何物，現代生活果作何態，訴諸良心，下是非善惡進化或退化之明白判斷，勿依違，勿調和，——依違調和爲真理發見之最大障礙！

袁世凱復活

近來上海中西報紙，盛傳袁世凱未死之說。聞者咸大驚異，而疑信參半。於是袁世凱果死與否之探討紛然以起。余則堅信袁世凱未死，且以此問題實無待探討之必要也。吾耳日聞袁世凱之宣言，吾目日見袁世凱之行事，奈何癡人果以爲袁世凱之已死耶？

善哉蔡先生子民之言曰：

『袁氏之爲人，蓋棺論定，似可無事苛求。雖然，袁氏之罪惡，非特個人之罪惡也。彼實代表吾國三種之舊社會：曰官僚，曰學究，曰方士。畏強抑弱，假公濟私，口蜜腹劍，窮奢極欲，所以表官僚之黑暗也。天壇祀帝，小學讀經，復冕旒之飾，行拜跪之儀，所以表學究之頑舊也。武廟宣誓，教會祈禱，相士貢諛，神方治疾，所以表方士之迂怪也。今袁氏去矣，而此三社會之流毒，果隨之以俱去』

乎？（見第三號「旅歐雜誌」）

由蔡先生之說，即強謂肉體之袁世凱已死，而精神之袁世凱固猶活潑潑地生存於吾國也。不第此也，即肉體之袁世凱亦已復活。吾聞其語矣，吾見其人矣。其人之相貌，思想，言論，行爲，無一非袁世凱，或謂爲『袁世凱二世』。嗚呼！黃興蔡鍔死矣，而袁世凱復活，吾思民國，不禁悲從中來！

昔始皇帝創無限專制君主制，其子二世亡之。那破崙一世破壞法蘭西共和，帝制自爲，身敗名辱。其猶子那破崙三世，仍明目張膽，蹈其覆轍。今墮地呱呱之中華民國，在朝之魔王袁世凱一世方死未死，而在野之蒼儒袁世凱二世方生，一何中外古今之史例巧合若斯也？

袁世凱二世酷肖袁世凱一世之點甚多：其身矮而胖也同。其口多髭鬚也同。其眸子不正，表示其心術也同。其風姿氣味，完全一市僧，無絲毫清明之氣也同。其自命爲聖王，雄才大略也同。其貪財好色，老而不戒也同。其欲祭天尊孔以愚民也同。其愛曷

旒喜拜跪也同。其尊信文武聖人，求神，治鬼，燒香，算命，卜卦，看相也同。其主張復古，提倡禮教國粹也同。其左袒官僚，仇視民黨也同。其重尊卑階級，疾視平等人權，平民政治也同。其迷信官權萬能，惡民權如蛇蝎也同。其主張高下從心之人治，惡法治害己也同。其主張小學讀經，以維持舊思想也同。其慫恿軍人，搖旗吶喊，通電擁護舊政教，排斥新人物也同。其口稱德義，而負友辜恩也同。其自居爲中國第一老資格，而國人亦以第一老資格目之也同。其對門生部屬，有命令而無辨論也同。其主張荒謬，卽上座黨徒亦反面攻之也同。其利用國民弱點，投合舊社會之心理，增上其種種罪惡，以自攫權勢也同。

蔡先生謂袁世凱代表吾國三種舊社會，余謂此袁世凱二世則完全代表袁世凱，不獨代表過去之袁世凱，且製造未來之無數袁世凱。袁世凱之廢共和復帝制，乃惡果非惡因；乃枝葉之罪惡，非根本之罪惡。若夫別尊卑，重階級，主張人治，反對民權之思想之學說，實爲製造專制帝王之根本惡因。吾國思想界不將此根本惡因剷除淨盡，則有因必有果，無

數廢共和復帝制之袁世凱，當然接踵應運而生，毫不足怪。今袁世凱二世，竟明目張膽，爲吾國思想界加造此根本惡因，其惡果可立而待也。

袁世凱二世！袁世凱未死！袁世凱復活！此聲也，不祥之聲也。吾何忍作此聲以擾國人之好夢？然黑越越中，實有老獐呼之欲出。

嗚呼！

歐洲自力抗自由新思潮之梅特涅失敗以來，文明進化，一日千里。吾人狂奔

追之，猶恐不及。乃袁世凱以特別國情之說，阻之五年，不使前進，國人不惜流血以除此障礙矣；不圖袁世凱二世，又以國粹禮教之說，阻吾前進，且強與之逆向後行。國人將何以處之？法律上之平等人權，倫理上之獨立人格，學術上之破除迷信，思想自由：此三者爲歐美

文明進化之根本原因，而皆爲尊重國粹國情之袁世凱一世二世所不許。長此暗黑，其何以求適二十世紀之生存？吾護國軍人，吾青年志士，勿苟安，勿隨俗，其急以血刃剷除此方

死未死餘毒未盡之袁世凱一世，方生未死逆餓萬張之袁世凱二世，導吾可憐之同胞出黑暗而入光明！

再論孔教問題

吾國人學術思想不進步之重大原因，乃在持論籠統，與辨理之不明。近來孔教問題之紛囑不決，亦職此故。余故於發論之先，敢爲讀者珍重申明之：

第一，余之信仰。人類將來真實之信解行證，必以科學爲正軌，一切宗教，皆在廢棄之列；其理由頗繁，姑略言之。蓋宇宙間之法則有二：一曰自然法，一曰人爲法。自然法者，普遍的，永久的，必然的也，科學屬之；人爲法者，部分的，一時的，當然的也，宗教道德法律皆屬之。無食則飢，衰老則死，此全部生物永久必然之事，決非一部分一時期當然遵循者。若夫禮拜耶和華，臣殉君，妻殉夫，早婚有罰，此等人爲之法，皆只行之一國土一時期，決非普遍永久必然者。人類將來之進化，應隨今日方始萌芽之科學，日漸發達，改正一切人爲法則，使與自然法則有同等之效力，然後宇宙人生，真正契合。此非吾人最大最終之目的乎？或謂

宇宙人生之秘密，非科學所可解，決疑釋憂，厥惟宗教。余則以爲科學之進步，前途尙遠。吾人未可以今日之科學自畫，謂爲終難決疑。反之，宗教之能使人解脫者，余則以爲必先自欺，始克自解，非眞解也。眞能決疑，厥惟科學。故余主張以科學代宗教，開拓吾人眞實之信仰，雖緩終達。若迷信宗教以求解脫，直「欲速不達」而已！

復次，則論孔教。

夫「孔教」二字，殊不成一名詞。

中國舊說中，惟陰陽家言，屬於宗

教。墨家明鬼，亦尙近之。

儒以道得民，以六藝爲教。

孔子，儒者也。

孔子以前之儒，孔子

以後之儒，均以孔子爲中心。

其爲教也，文行忠信，不論生死，不語鬼神。

其稱儒行於魯君也，皆立身行己之事，無一言近於今世之所謂宗教者。

其實道家之老子與儒家之孔子，均非教主。

其立說之實質，絕無宗教家言也。

夫孔教之

名詞既不能成立，強欲定孔教爲國教者，詎非妄人？

相傳有二近視者，因爭辨匾額字畫之是非，至於互鬪，明眼人自旁竊笑，蓋并匾額而無之也。今之主張孔教者，亦無異於是！

假令從社會之習慣，承認孔教或儒教爲一名詞，亦不可牽入政治，垂之憲章；蓋政教分

途，已成公例，憲法乃係法律性質，全國從同，萬不能涉及宗教道德，使人得有出入依違之餘地。此蔡子民先生所以謂『孔子是孔子，宗教是宗教，國家是國家，義理各別，勿能強作一談』也。蔡先生不反對孔子，更不絕對反對宗教，此余之所不同也。其論孔子，宗教，國家，三者性質絕異，界限分明，不能強合，此余之所同也。孔教而可定為國教，加入憲法，倘發生效力，將何以處佛道耶回諸教徒之平等權利？倘不發生效力，國法豈非兒戲？政教混合，將以啓國家無窮之紛爭。孔子之道，可為修身之大本，定入憲法，則先於孔子之堯舜禹湯文武周公之道，後於孔子之楊墨孟荀程朱陸王之道，何一不可為修身之大本？鳥可一言而決者？其紛爭又豈讓於教禍？

或謂國教誠不可有，孔子亦非宗教家，惟孔門修身之道，為吾國德教之源，數千年人心所繫，一旦擯棄，重為風俗人心之患，故應定入憲法以為教育之大方針。余對此說，有三疑問，以求解答：

(1) 孔門修身倫理學說，是否可與共和立憲政體相容？
儒家禮教是否可

以施行於今世國民之日常生活？

(2) 憲法是否可以涉及教育問題及道德問題？

(3) 萬國憲法條文中，有無人之姓名發現？

倘不能解答此三種疑問，則憲法中加入孔道修身之說，較之定孔教爲國教，尤爲荒謬！因國教雖非良制，而尚有先例可言。至於教育應以何人之說爲修身大本，且規定於憲法條

文中，可謂爲萬國所無之大笑話！國會議員中，竟有多數人作此毫無知識之主張者，無惑

乎解散國會之聲盈天下也！余輩對於科學之信仰，以爲將來人類達於覺悟獲享幸福必

由之正軌，尤爲吾國目前所急需，其應提倡尊重之也，當然在孔教孔道及其他宗教哲學之

上。然提倡之，尊重之，可也；規定於憲法，使人提倡之，尊重之，則大不可。憲法純然屬於法

律範圍，不能涉及教育問題，猶之不能涉及實業問題，非以教育實業爲不重也；不能以法律

規定尊重孔子之道，猶之不能以法律規定尊重何種科學，非以孔道科學爲不重也。至於

孔子之道，不能爲共和國民修身之大本，尙屬別一問題。憲法中不能規定以何人之道爲

修身大本，固不擇孔子與盧梭也。豈獨反對民權共和之孔道不能定入憲法以爲修身之大本？即提倡民權共和之學派，亦不能定入憲法以爲修身之大本。蓋法律與宗教教育，義各有畔，不可相亂也。

今之反對國教者，無不持約法中信教自由之條文以爲戈矛。都中近且有人發起『信教自由會』以鼓吹輿論。余固以爲合理，而於事實則猶有未盡者。何以言之？中國文廟遍於郡縣，春秋二祀，官廳學校，奉行日久，蓋儼然國教也。而信仰他教者，政府亦未嘗加以迫害或禁止。即令以孔教爲國教，定入憲法，余料各科併行，仍未必有所阻害。故余以爲各教信徒，對於政府所應力爭者，非人民信教自由之權利，乃國家待遇各教平等之權利也。國家收入，乃全國人民公共之擔負，非孔教徒獨立之擔負。以國費立廟祀孔，亦當以國費建寺院祀佛道，建教堂祀耶回；否則一律不立廟，不致祭，國家待遇各教，方無畸重畸輕之罪戾。各教教徒，對於國家擔負平等，所享權利，亦應平等。必如是而後教禍始不醞釀於國中。由斯以談，非獨不能以孔教爲國教，定入未來之憲法，且應毀全國已有之孔

廟而罷其祀！

一九二七，二，一。

文學革命論

今日莊嚴燦爛之歐洲，何自而來乎？曰，革命之賜也。歐語所謂革命者，爲革故更新

之義，與中土所謂朝代鼎革，絕不相類；故自文藝復興以來，政治界有革命，宗教界亦有革命，倫理道德亦有革命，文學藝術亦莫不有革命，莫不因革命而新興而進化。近代歐洲文明史，宜可謂之革命史。故曰，今日莊嚴燦爛之歐洲，乃革命之賜也。

「吾苟偷庸懦之國民，畏革命如蛇蝎，故政治界雖經三次革命，而黑暗未嘗稍滅。」其原因之小部分，則爲三次革命，皆虎頭蛇尾，未能充分以鮮血洗淨舊汗；其大部分，則爲盤踞吾人精神界根深底固之倫理道德文學藝術諸端，莫不黑幕層張，垢污深積，并此虎頭蛇尾之革命而未有焉。此單獨政治革命所以於吾之社會，不生若何變化，不收若何效果也。推其總因，乃在吾人疾視革命，不知其爲開發文明之利器故。

孔教問題，方喧闐於國中，此倫理道德革命之先聲也。文學革命之氣運，醞釀已非一日，其首舉義旗之急先鋒，則爲吾友胡適。余甘冒全國學究之敵，高張「文學革命軍」大旗，以爲吾友之聲援。旗上大書特書吾革命軍三大主義：曰，推倒彫琢的阿諛的貴族文學，建設平易的抒情的國民文學；曰，推倒陳腐的舖張的古典文學，建設新鮮的立誠的寫實文學；曰，推倒迂晦的艱澀的山林文學，建設明瞭的通俗的社會文學。

國風多里巷猥辭，楚辭盛用土語方物，非不斐然可觀。承其流者，兩漢賦家，頌聲大作，彫琢阿諛，詞多而意寡，此貴族之文，古典之文之始作俑也。魏晉以下之五言，抒情寫事，一變前代板滯堆砌之風，在當時可謂爲文學一大革命，卽文學一大進化；然希託高古，言簡意晦，社會現象，非所取材，是猶貴族之風，未足以語通俗的國民文學也。齊梁以來，風尙對偶，演至有唐，遂成律體。無韻之文，亦尙對偶。尙書周易以來，卽是如此。古人行文，不但風尙對偶，且多韻語，故駢文家頗主張駢體爲中國文章正宗之說。（亡友王先生卽主張此說之一人）不知古書傳鈔不易，韻與對偶，以利傳誦而已。後之作者，烏可泥此？

東晉而後，卽細事陳啓，亦尙駢麗。演至有唐，遂成駢體。詩之有律，文之有駢，皆發源於南北朝，大成於唐代。更進而爲排律，爲四六。此等彫琢的阿諛的鋪張的空泛的貴族古典文學，極其長技，不過如塗脂抹粉之泥塑美人，以視八股試帖之價值，未必能高幾何，可謂爲文學之末運矣！韓柳崛起，一洗前人纖巧堆棗之習，風會所趨，乃南北朝貴族古典文學，變而爲宋元國民通俗文學之過渡時代。韓柳元白，應運而出，爲之中樞。俗論謂昌黎文章起八代之衰，雖非確論，然變八代之法，開宋元之先，自是文界豪傑之士。吾人今日所不滿於昌黎者二事：

一曰，文猶師古。雖非典文，然不脫貴族氣派，尋其內容，遠不若唐代諸小說家之豐富，其結果乃造成一新貴族文學。

二曰，誤於『文以載道』之謬見。文學本非爲載道而設，而自昌黎以訖，曾國藩所謂載道之文，不過鈔襲孔孟以來極膚淺極空泛之門面語而已。余嘗謂唐宋八家文之所謂『文以載道』，直與八股家之所謂『代聖賢立言』同。

一鼻孔出氣。

以此二事推之，昌黎之變古，乃時代使然，於文學史上，其自身并無十分特色可觀也。元明劇本，明清小說，乃近代文學之粲然可觀者。惜爲妖魔所厄，未及出胎，竟爾流產，以至今日中國之文學，委瑣陳腐，遠不能與歐洲比肩。此妖魔爲何？即明之前後七子及八家文派之歸方劉姚是也。此十八妖魔，尊古蔑今，咬文嚼字，稱霸文壇，反使蓋代文豪若馬東籬，若施耐菴，若曹雪芹諸人之姓名，幾不爲國人所識。若夫七子之詩，刻意模古，直謂之抄襲可也。歸方劉姚之文，或希榮譽，或無病而呻，滿紙之乎者也矣焉哉。每有長篇大作，搖頭擺尾，說來說去，不知道說些甚麼。此等文學，作者既非創造才，胸中又無物，其伎倆惟在做古欺人，直無一字有存在之價值，雖著作等身，與其時之社會文明進化無絲毫關係。

今日吾國文學，悉承前代之敝，所謂「桐城派」者，八家與八股之混合體也；所謂「駢體文」者，思綺堂與隨園之四六也；所謂「西江派」者，山谷之偶像也。求夫目無古人，赤裸裸的抒情寫世，所謂代表時代之文豪者，不獨全國無其人，而且舉世無此想。文學之文，

既不足觀，應用之文，益復怪誕；碑銘墓誌，極量稱揚，讀者決不見信，作者必照例爲之。尋常啓事，首尾恆有種種諛詞。居喪者卽華居美食，而哀啓必欺人曰『苦塊昏迷』。贈醫生以匾額，不曰『術邁歧黃』，卽曰『著手成春』。窮鄉僻壤極小之豆腐店，其春聯恆作『生意興隆通四海，財源茂盛達三江』。此等國民應用之文學之醜陋，皆阿諛的虛僞的舖張的貴族古典文學階之厲耳。

際茲文學革新之時代，凡屬貴族文學，古典文學，山林文學，均在排斥之列。以何理由而排斥此三種文學耶？曰：貴族文學，藻飾依他，失獨立自尊之氣象也；古典文學，舖張堆砌，失抒情寫實之旨也；山林文學，深晦艱澀，自以爲名山著述，於其羣之大多數無所裨益也。其形體則陳陳相因，有肉無骨，有形無神，乃裝飾品而非實用品；其內容則目光不越帝王權貴，神仙鬼怪，及其個人之窮通利達。所謂宇宙，所謂人生，所謂社會，舉非其構思所及，此三種文學公同之缺點也。此種文學，蓋與吾阿諛誇張虛僞迂闊之國民性，互爲因果。今欲革新政治，勢不得不革新盤踞於運用此政治者精神界之文學。使吾人不張目以觀世界

社會文學之趨勢，及時代之精神，日夜埋頭故紙堆中，所目注心營者，不越帝王，權貴，鬼怪，神仙，與夫個人之窮通利達，以此而求革新文學，革新政治，是縛手足而敵孟賁也。

歐洲文化，受賜於政治科學者固多，受賜於文學者亦不少。予愛盧梭、巴士特之法蘭

西，予尤愛虞哥、左喇之法蘭西；予愛康德、赫克爾之德意志，予尤愛桂特郝、卜特曼之德意志；

予愛培根、達爾文之英吉利，予尤愛狄鏗士、王爾德之英吉利。吾國文學界豪傑之士，有自

負爲中國之虞哥，左喇，桂特郝，卜特曼，狄鏗士，王爾德者乎？有不願迂儒之毀譽，明目張膽

以與十八妖魔宣戰者乎？予願拖四十二生的大砲，爲之前驅！

俄羅斯革命與我國民之覺悟

自二月九日吾政府對德抗議以來，國人於政府外交政策，贊成反對，各極其盛。愚亦於前號本誌（新青年）發表贊同意見，貢諸國人。其後贊成抗德派漸得勢，內閣獲國會之同意，遂宣告與德絕交。自是以來，反對派所預言絕德後之危險，幸未一中，在理論上應現舉國一致對外之象矣，而事實不爾者，有重大之原因三焉：

一曰，失意之偉人，無論其事於人類之公理正義如何，於國家之利害關係如何，凡出諸其敵黨段祺瑞梁啟超所主張者，莫不深文以反對之，雖犧牲其嚮日之主張進取，主張正義，不畏強權之精神，亦所不惜；雖與國蠹張勳倪嗣冲王占元張懷芝同一步調，亦所不羞。某有力家遂利此以爲攘奪政權之機會，虎踞南服，輿論因以從之。

一曰，惡聞戰爭，乃吾國民之惡劣根性。今之『恐德病』亦自此根性所生。馮副總統威懾南方，一言九鼎，亦爲誘發此病重大之外因。愚以爲商會反對加入協約團體，與前此反對革命，主張擁護項城，維持現狀，同一心理。

一曰，同時俄羅斯發生革命事作也。吾國短視之人，誤料俄羅斯革命，無論舊政府存續與否，必陷於與德國單獨議和之地位。俄德和解，英法必不支；英法不支，日俄德同盟謀我之勢成。此種見解，不獨反對加入協約者言之確然，卽贊成者亦不無懷疑而恐怖。

以上之三因，日來吾國對德外交之所以沈滯也。前二因非由於誤解，且非空言可喻，姑置不論。茲所欲正告吾國民以促其覺悟者，卽俄之革命，將關於世界大勢也。如何。吾國民或猶在夢中，不聞吾言！

吾國民第一所應覺悟者，歐洲戰爭，無意識者恆少，故戰後而不改革進步者亦恆少。此次大戰爭，乃曠古所未有；戰後政治學術，一切制度之改革與進步，亦將爲曠古所罕聞。

吾料歐洲之歷史，大戰之後必全然改觀。以戰爭以前歷史之觀念，推測戰後之世界大勢，無有是處。

其次，吾國民所應覺悟者，此次歐戰之原因結果，固甚複雜，而君主主義與民主主義之消長，侵略主義與人道主義之消長，關係此戰乃至鉅焉。使德意志完全勝利也，無道之君主主義，侵略主義，其勢益熾，其連命將復存續百年或數十年未可知也。此物存續期間，弱者必無路以倖存。

又其次，吾國民所應覺悟者，吾可憐之中華，未能日久生存於均勢之下也。一國家而生存於均勢之下，非真生存，且均勢自身，亦難歷久而不變乎？吾華真能生存之運命，操諸己者，適用近世文明，以固國力之發展；操諸人者，君主主義侵略主義之失勢耳。前者且聽命於後者，以列強侵略主義不稍衰，吾人已無有發展國力之餘地。

又其次，吾國民所應覺悟者，俄羅斯之革命，非徒革俄國皇族之命，乃以革世界君主主義侵略主義之命也。吾祝其成功。吾料其未必與代表君主主義侵略主義之德意志單

獨言和，以其革命政府乃親德派舊政府之反對者，而爲民主主義人道主義之空氣所充滿也。吾料世界民主國將羣起而助之，以與德意志戰，且與一切無道之君主主義侵略主義的國家戰。國際今日之抗德，猶吾國前日之討袁，非仆此獠，將難自保，力能勝否，義所不計。吾中華民國國民，以是非計，以利害計，均不應滑頭中立，以圖敗則苟免，勝則坐享其成。

又其次，吾國民所應覺悟者，即令俄之新政府，以非戰故與德單獨言和，或德意志利用俄之紛擾，目前軍事上獲若干勝利，吾料新俄羅斯非君主非侵略之精神，將蔓延於德奧及一切師事德意志之無道國家，宇內情勢，因以大變。此爲益吾國，視君主侵略主義之俄羅斯戰勝德意志也，奚啻萬倍？奈何吾短視之國民，竟以俄羅斯革命之故而『恐德病』反加劇耶！

吾國民倘有上陳種種之覺悟，自應執戈而起，隨列強之後，懲彼代表君主主義侵略主義之德意志，以扶人類之正義，以尋吾國之活路。倘仍挾憤尋仇，或希圖苟免，或拘拘計較，吾國根本生存以次利害，以阻外交之進行，則今既不附同盟，又不聯協約，且已非中立，遺世

孤立，將何以圖存乎？加入戰團後，當然有列席和議之權，其時發言效力，固必極微，豈不愈於他國代表吾人議定而責吾承受之乎？愛國君子，其洞觀世界大勢，平心思之，勿徒爲意氣之爭也！

一九一七，四，一。

獨秀文存 卷一 俄羅斯革命與我國民之覺悟

舊思想與國體問題

——在北京神州學會講演——

今日本會開講演會，適遇國會紀念日，鄙人不覺發出一種感想，所以選擇此題。鄙人感想非他，即現今之國會非君主國的國會，乃共和國的國會。方才李石曾先生演說『學術之進化』有云：『政治進化的潮流，由君主而民主，乃一定之趨勢，吾人可以懷抱樂觀。』鄙人以爲李先生的理論固然不錯，但是鄙人對於我國現在情形，總覺得共和國體，有無再經一次變動，却不能無疑。

自從辛亥年革命以來，我國行了共和政體好幾年，前年籌安會忽然想起討論國體問題，在尋常道理上看起來，雖然是很奇怪，鄙人當時却不以爲奇怪。袁氏病歿，帝制取消，在

尋常道理上看起來，大家都覺得中國以後帝制應該不再發生，共和國體算得安穩了，鄙人却又不以為然。

鄙人懷着此種意見，不是故意與人不同，更不是傾心帝制捨不得拋棄，也並不是說中國宜於帝制不宜於共和；只因爲此時，我們中國多數國民口裏雖然是不反對共和，腦子裏實在裝滿了帝制時代的舊思想，歐美社會國家的文明制度，連影兒也沒有，所以口一張，手一伸，不知不覺都帶君主專制臭味。不過膽兒小，不敢像籌安會的人，堂堂正正的說將出來。其實心中見解，都是一樣。

袁世凱要做皇帝，也不是妄想；他實在見得多數民意相信帝制，不相信共和，就是反對帝制的人，大半是反對袁世凱做皇帝，不是真心從根本上反對帝制。

數年以來，創造共和再造共和的人物，也算不少。說良心話，真心知道共和是什麼，腦子裏不裝着帝制時代舊思想的，能有幾人？西洋學者嘗言道：『近代國家是建設在國民總意之上。』現在袁世凱雖然死了，袁世凱所利用的傾向君主專制的舊思想，依然如故。

要帝制不再發生，民主共和可以安穩，我看比登天還難！

如今要鞏固共和，非先將國民腦子裏所有反對共和的舊思想，一一洗刷乾淨不可。因爲民主共和的國家組織社會制度倫理觀念，和君主專制的國家組織社會制度倫理觀念全然相反，——一個是重在平等精神，一個是重在尊卑階級，——萬萬不能調和的。若是一面要行共和政治，一面又要保存君主時代的舊思想，那是萬萬不成。而且此種『腳踏兩隻船』的辦法，必至非驢非馬，既不共和，又不專制，國家無組織，社會無制度，一場糊塗而後已！

現在中華民國的政治人心，就是這種現象：

分明挂了共和招牌，而政府考試文官，居然用『上天下澤，履君子以辨上下，定民志，』
『百姓足，君孰與不足，』和『學則三代共之，皆所以明人倫也，人倫明於上，小民親於下』
爲題。不知道辨的是什麼上下？定的是什麼民志？不知道共和國家何以有君？又不
知道共和國民是如何小法？
孟子所謂人倫，是指忠君孝父從夫爲人之大倫。試問民主

共和的國家組織社會制度倫理觀念，是否能容這『以君統民，以父統子，以夫統妻』不平等的學說？

分明挂了共和招牌，而國會議員居然大聲疾呼，定要尊重孔教。按孔教的教義，乃是教人忠君，孝父，從夫。無論政治倫理，都不外這種重階級尊卑三綱主義。孟子道：『孔子成春秋，而亂臣賊子懼。』荀子道：『禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。』董仲舒道：『春秋之法，以人隨君，以君隨天。』這都是孔教說禮尊君的精義。若是用此種道理做國民的修身大本，不是教他拿孔教修身的道理來破壞共和，就是教他修身修不好，終久要做亂臣賊子。我想主張孔教加入憲法的議員，他必定忘記了自己是共和民國的議員，所議的是共和民國的憲法。與其主張尊崇孔教加入憲法，不如爽快討論中華國體是否可以共和。若一方面既然承認共和國體，一方面又要保存孔教，理論上實在是不通，事實上實在是做不到。

分明挂了共和招牌，而學士文人，對於頌揚功德舖張宮殿田獵的漢賦，和那思君明道

的韓文杜詩，還是照舊推崇。偶然有人提倡近代通俗的國民文學，就要被人笑罵。一般社會應用的文字，也還仍舊是君主時代的惡習。城裏人家大門對聯，用那『恩承北闕』『皇恩浩蕩』字樣的，不在少處。鄉裏人家廳堂上，照例貼一張『天地君親師』的紅紙條，講究的還有一座『天地君親師』的牌位。

這腐舊思想布滿國中，所以我們要誠心鞏固共和國體，非將這班反對共和的倫理文學等等舊思想，完全洗刷得乾乾淨淨不可。否則不但共和政治不能進行，就是這塊共和招牌，也是挂不住的。

若是一旦帝制恢復，蔡子民先生所說的『以美術代宗教』，李石曾先生所說的『近代學術之進化』，張溥泉先生所說的『新道德』，在政治上是『叛徒』，在學術上是『異端』，各種學問，都沒有發展的餘地，貴學會還有甚麼學問可講呢？

一九一七，五，一

獨秀文存 卷一 舊思想與國體問題

近代西洋教育

——在天津南開學校演講——

今日之中國，各種事業敗壞已極，承貴校諸君招來演說，鄙人心中想說的話極多，但是從何處說起呢？諸君畢業後，或當教習，或別入他校求學，大約不離教育界。現在就着教育事業，略說一二：

吾人提起『教育』二字，往往心中發生二種疑問：第一是吾人何以必須教育？第二是教育何以必須取法西洋？

第一種疑問，就是西洋也有一派學者，主張人之善惡智愚，乃天性生成，教育無效的。但是此種偏見，多數學者，均不承認，以爲人之善惡智愚，生來本性的力量誠然不小，後來教

育的力量又何嘗全然無效？譬如木材的好醜和用處大小，雖然是生來不同，但必經工匠的斧斤彫鑿，良材方成棟梁和美術的器具，就是粗惡材料，也有相當的用處。教育的作用，亦復如此。未受教育的人，好像生材；已受教育的人，好像做成的器具。人類美點，可由教育完全發展；人類的惡點，也可由教育略為減少。請看世界萬國，那教育發達的和那教育不發達的人民，智愚賢否迥然不同，這就是吾人必須教育的鐵證了。

第二種疑問，乃是中國人普通見解，以為西洋各國不過此時國富兵強，至於文物制度，學問思想，未必事事都比中國優勝；簡單說起來，就是不信服西洋文明駕乎中國之上，所以不信服中國教育必須取法歐美。方才貴校校長張先生說：『此時西洋各國學術思想潮流，居世界之大部分，吾國不過居一小部分，只合一小部分隨從大部分，不能夠強教大部分隨從一小部分；所以我們中國必須含舊維新。』鄙人覺得張校長這話猶是對那沒有知識比較中西文明優劣的人說法。其實吾國文明若果在西洋之上，西洋各國部分雖大，吾人亦不肯盲從，舍長取短。正因西洋文明遠在中國之上，就是中國居世界之大部分，西洋

各國居世界之最小一部分，這大部分的人也應當取法這一小部分。所以鄙人之意，我們中國教育必須取法西洋的緣故，不是勢力的大小問題，正是道理的是非問題。秋桐先生方才說道：『西洋種種的文明制度，都非中國所及。單就經濟能力而言，我們中國人此時萬萬趕不上。倘不急起直追，真是無法可以救亡。』鄙人以爲秋桐先生此言，可謂探本之論。

吾人的教育，既然必須取法西洋，吾人就應該曉得近代西洋教育的真相真精神是什麼，然後所辦的教育才真是教育，不是科舉，才真是西洋教育，不是中國教育。不然，像我們中國模仿西法創辦學校已經數十年，而成效毫無。學校處數固屬過少，不能普及，就是已成的學校，所教的無非是中國腐舊的經史文學，就是死讀幾本外國文和理科教科書，也是去近代西洋教育真相真精神尚遠。此等教育，有不如無。因爲教的人和受教的人，都不懂得教育是什麼，不過把學校畢業當做出身地步，這和從前科舉有何分別呢？所以我希望我們中國大興教育，同時我又希望我們中國教育家，要明白讀幾本歷史洋文學一點理

化博物，算不得是真正的近代西洋教育。我們教育若想取法西洋，要曉得真正的近代西洋教育，有幾種大方針：

第一，是自動的而非被動的，是啓發的而非灌輸的。

我國教育和西洋古代教育，多半是用被動主義，灌輸主義，一心只要學生讀書萬卷，做大學者。古人的著書，先生的教訓，都是神聖不可非議。照此依樣葫蘆，便是成功的妙訣。所謂兒童心理，所謂人類性靈，一概抹殺，無人理會。至於西洋近代教育，則大不相同了：自幼稚園以至大學，無一不取啓發的教授法，處處體貼學生心理作用，用種種方法啓發他的性靈，養成他的自動能力，好叫人類固有的智能得以自由發展，不像那被動主義灌輸主義的教育，不顧學生的心理狀態，只管拚命教去，教出來的人物，好像人做的模型，能言的鸚鵡一般，依人作解，自家決沒有真實見地，自動能力。此時意大利國蒙得梭利 *Moria Montessori* 女士的教授法，轟動了全世界。他的教授法是怎樣呢？就是主張極端的自動啓發主義：用種種遊戲法，啓發兒童的性靈，養成兒童的自動能力；教師立於旁觀地位，除惡劣

害人的事以外，無不一任兒童完全的自動自由。此種教授法，現在已經通行歐美各國，而我們中國的教育，還是守着從前被動的灌輸的老法子，教師盲教，學生盲從。啓發兒童的遊戲圖畫等功課，毫不注意。拚命的讀那和學生毫無關係的歷史，小學生決不懂得自己與歷史有什麼關係。毫無用處的外國文，以為這就是取法西洋的新教育了。哈哈！實在是坑死人也！

第二，是世俗的而非神聖的，是直觀的而非幻想的。

孔特分人類進化爲三時代：第一曰宗教迷信時代，第二曰玄學幻想時代，第三曰科學實證時代。歐美的文化，自十八世紀起，漸漸的從第二時代進步到第三時代，一切政治，道德，教育，文學，無一不含着科學實證的精神。近來一元哲學，自然文學，日漸發達，一切宗教的迷信，虛幻的理想，更是拋在九霄雲外；所以歐美各國教育，都注重職業。所教功課，無非是日常生活的知識和技能。此時學校教育以外，又盛興童子軍 Boy Scout 的教育，一切煮飯，燒菜，洗衣，縫衣，救火，救溺，駕車，駛船等事，無一不實地練習。不像東方人連吃飯穿衣

走路的知識本領也沒有，專門天天想做大學者，大書箱，大聖賢，大仙，大佛。西洋教育所重的是世俗日用的知識，東方教育所重的是神聖無用的幻想；西洋學者重在直觀自然界的現象，東方學者重在記憶先賢先聖的遺文。我們中國教育，若真要取法西洋，應該棄神而重人，棄神聖的經典與幻想而重自然科學的知識和日常生活的技能。

第三，是全身的，而非單獨腦部的。

譚嗣同有言曰：『觀中國人之體貌，亦有刼象焉。試以擬之西人，則見其委靡，見其猥鄙，見其粗俗，見其野悍，或瘠而黃，或肥而弛，或萎而僵，其光明秀偉有威儀者，千萬不得一。』這是什麼緣故呢？就是中國教育大部分重在後腦的記憶，小部分重在前腦的思索，訓練全身的教育，從來不大講究。所以未受教育的人，身體還壯實一點，惟有那班書酸子，一天只知道咿咿唔唔搖頭擺腦的讀書，走到人前，癡癡呆呆的歪着頭，弓着背，勾着腰，斜着肩膀，面孔又黃又瘦，耳目手脚，無一件靈動中用。這種人雖有手脚耳目，却和那跛聲啞殘廢無用的人，好得多少呢？西洋教育，全身皆有訓練，不單獨注重腦部。既有體操發

展全身的力量，又有圖畫和各種遊戲，練習耳目手脚的活動能力。所以他們無論男女老幼，做起事來，走起路來，莫不精神奪人，儀表堂堂。教他們眼裏如何能看得起我們可厭的中國人呢？

中國教育，不合西洋近代教育的地方甚多。以上三樣，乃是最重要的。諸君畢業後，或教育他人，或是自己教育自己，請在這三樣上十分注意。

一九一七，七，一。

國秀文存 卷一 近代西洋教育

復辟與尊孔

張康復辟之謀，雖不幸而暫遭挫折，其隱爲共和國家之患，視前無減。且復辟之變，何時第二次猝發不可知，天下妄謬無恥之人，羣起而打死老虎，昔之稱以大帥，目爲聖人者，今忽以『張逆』『康逆』呼之；昔之奉爲盟主，得其數行手跡，珍若拱璧者，今乃棄而燬之；何世俗炎涼，不知羞恥，至於斯極也！

夫張康夙昔之爲人及其主張，舉國所曉，豈至今日始知其悖逆？張康誠悖逆矣，愚獨怪汝輩夙昔並不反對張康之主張，而以爲悖逆，及其實行所主張而失敗，乃以悖逆目之也。汝輩當知自今日之政象及多數之人心觀之，張康所主張并未根本失敗，奈何以悖逆目之耶？

愚固反對復辟，而惡張康之爲人者也；然自『始終一致主張貫徹』之點論之，人以張

康實行復辟而非之，愚獨以此而敬其爲人，不若依違於帝政共和自相矛盾者之可鄙。夫事理之是非，正自難言；乃至主張之者之自相矛盾，其必有一非而未能皆是也，斷然無疑。譬如祀天者，帝政之典禮也。袁世凱祀天，嚴復贊同之。及袁世凱稱帝，嚴復亦贊同之。其事雖非，其自家所主張之理論，固一致貫徹，未嘗自陷矛盾，予人以隙。若彼於袁世凱之祀天，則爲文以稱揚之，及袁世凱稱帝則舉兵以反對之，乃誠見其惑矣。

張康之尊孔，固嘗宣告天下，天下未嘗非之，而和之者且遍朝野。愚曾觀政府文官試題，而卜共和之必將搖動，見前「舊思想與國體問題」今不幸而言中。張康雖敗，而共和之名亦未爲能久存，以與復辟論相依爲命之尊孔論，依舊盛行於國中也。孔教與共和乃絕對兩不相容之物，存其一必廢其一，此義愚屢言之。張康亦知之，故其提倡孔教必陪共和，亦猶愚之信仰共和必排孔教。蓋以孔子之道治國家，非立君不足以言治。

孔子之道，以倫理政治忠孝一貫，爲其大本，其他則枝葉也。故國必尊君，如家之有父。

荀董以後所述尊君之義，世或以爲過當，非真孔道，而孟軻所言，不得謂非真孔道也。孔孟

論政，純以君主賢否卜政治之隆污，故曰：『君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而

國定矣。』（離婁篇）答滕文公問爲國之言曰：『學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫

明於上，小民親於下，有王者起，必來取法。』（趙注：「人倫者，人事也。」非是。按人倫卽指五倫。

孟氏與陳相曰：「使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（尚書

之所謂五典，五品，五教，皆卽此也。）所謂保民，所謂仁政，已非今日民主國所應有，而當時

實以爲帝主創業之策略，故一則曰：『保民而王，莫之能禦也。』（梁惠王篇）再則曰：『行

仁政而王，莫之能禦也。』（公孫丑篇）陳仲子，齊之廉士也；而孟氏乃以無君臣上下薄之，

（見盡心篇）猶之孔門以廢君臣之義，潔身亂倫，責荷篠丈人（見「論語」微子章）此後乎

孔子者所述之孔道也。

前乎孔子論爲治之道，莫備乎尚書。夏書五子之歌曰：『皇祖有訓，民可近，不可下。』

（傳云：「近謂親之，下謂失分。」）商書仲虺之誥曰：『惟天有民有欲，無主乃亂。』（傳云：「民

無君主，則恣情慾，必致禍亂。」

太甲曰：「民非后，罔克胥匡以生。」又曰：「一人元良，萬邦

以貞。」咸有一德曰：「后非民罔使，民非后罔事。」盤庚曰：「各長於厥居，勉出乃力，聽

予一人之作猷。」（按此即韓退之「作粟米麻絲以事其上」之說所由出也。）說命曰：「惟天聰

明，惟聖時憲，惟臣欽若，惟民從乂。」（傳云：「憲，法也，言聖王法天以立教。」又云：「民以從上

爲治，不從上命則亂，故從乂也。」）周書秦誓曰：「亶聰明作元后，元后作民父母；」又曰：

「天佑下民，作之君，作之師。」洪範曰：「天子作民父母，以爲天下王；」又曰：「惟辟作福，

惟辟作威，惟辟玉食。」（傳云：「言惟君得專爲福，爲美食。」）——凡此抑民尊君之義典，皆

孔子以己意刪存，所謂「芟夷煩亂，翦截浮辭，舉其宏綱，撮其機要，足以垂世立教」者也。

孔氏贊易，爲其大業。班固所謂「孔子晚而好易，讀之章編三絕，而爲之傳，卽十翼

也」是已。說易者其義多端，而要其指歸，卽繫辭之開宗明義「天尊地卑，乾坤定矣；卑高

以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣」數語。說卦云：「乾，健也；坤，順也。」又云：「乾，天也，

故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」又云：「乾爲天，爲圓，爲君，爲父……坤爲地，爲母……爲

衆。』序卦云：『有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。』家人象曰：『家人，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。』家人有嚴君焉，父母之謂也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正。正家而天下定矣。』履卦象曰：『上天下澤，履君子以辯上下，定民志。』凡此皆與繫辭之言相證明，皆所謂不易之道，易名三義之一也。〔易緯乾鑿度云：「易一名而含三義：所謂易也，變易也，不易也。：不易者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐，子伏。此其不易也。」鄒康成採此說作易贊易論云：「易之爲名也，一言而含三義：易簡，一也；變易，二也；不易，三也。」又云：「天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣。」此言其彌設布列不易者也。〕

孔氏視上下尊卑貴賤之義，不獨民生之彝倫，政治之原則，且推本於天地，蓋以爲宇宙之大法也矣。春秋者，孔教大義微言之所在，孟軻以之比烈於夏禹周公者也。〔滕文公篇

曰：「昔者，禹抑洪水而天下平；周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧；孔子成春秋而亂臣賊子懼。」〕其開卷

卽大書特書曰：『王正月。』公羊傳云：『曷爲先言王而後言正月？王正月也。』（何注云：

「以上繫於王，知王者受命，相政施設，所制月也。」）何言乎王正月？大一統也。

春秋大義，莫大於尊王也可知。

孝經緯曰：『孔子云：「欲觀我褒貶諸侯之志在春秋，崇人倫之行在孝經。」是知孔子

之道，春秋孝經，相爲表裏，忠孝一貫於斯可徵。天子章曰：『夫孝，始於事親，中於事君，終於

立身。』士章曰：『資於事父以事君而敬同。』又曰：『故以孝事君則忠。』聖治章曰：

『父子之道，天性也，君臣之義也。』五刑章曰：『要君者無上，非聖人者無法，非孝者無親，

此大亂之道也。』（此卽君親師并重之義。）廣揚名章曰：『君子之事親孝，故忠可移於君。』

論語者，記孔子言行之書也。八佾章曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也。』子路章

曰：『如知爲君之難也，不幾一言而興邦乎？』顏淵章曰：『君子之德風，小人之德草，草上

之風必偃。』（孔注曰：「加草以風，無不仆者，猶民之化於上。」）季氏章曰：『天下有道，則禮樂

征伐自天子出。』又曰：『天下有道，則庶人不議。』微子章曰：『不仕無義。長幼之節，不

可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。」（韓非及

後世暴君之欲加刑戮於隱逸也，皆取此義。）泰伯章曰：『民可使由之，不可使知之。』

上所徵引，皆羣經之要義，不得謂爲後儒僞託，非真孔教矣；然據此以言治術，非立君將以何者爲布政施教之主體乎？

今中國而必立君，舍清帝復辟外，全國中豈有相當資格之人足以爲君者乎？故張康之復辟也，罪其破壞共和也可，罪其擾害國家也亦可；罪其違背孔教國民之心理則不可，罪其舉動無意識自身無一貫之理由則更不可；蓋主張尊孔，勢必立君；主張立君，勢必復辟，理之自然，無足怪者。故曰：張康復辟，其事雖極悖逆，亦自有其一貫之理由也。

張康雖敗，而所謂『孔教會』、『尊孔會』，尙遍於國中，愚皆以爲復辟黨也。蓋復辟尙不必尊孔，以世界左袒君主政治之學說，非獨孔子一人。若尊孔而不主張復辟，則妄人也，是不知孔子之道者也。去君臣之大倫，而謬言尊孔，張康聞之，必字之曰『逆』。以此

等人而罵張康曰『逆』其何以服張康之心？

說者或曰：孔子生於二千年前君主之世，所言治術，自本於君政立言，惡得以其不合於後世共和政制而短之耶？曰：是誠然也；愚之非難孔子之動機，非因孔子之道之不適於今世，乃以今之妄人強欲以不適今世之孔道，支配今世之社會國家，將爲文明進化之大阻力也，故不能已於一言。

西文譯音私議

譯西籍方輿姓氏權衡度量言人人殊。逐物定名，將繁無限紀。今各就單音，擬以漢字，舉其大要，闕所不知，如左表：

單獨字母譯音：

A 亞 B 白 C 斯克 D 德 E 厄 F 夫 G 格 H 〇 凡字母必直接合母

音始發音者皆缺

I 易 J 哀 K 克 L 爾 M 姆 N 〇 O 阿

P 卜 Q 〇 R 兒 S 斯 T 特 U 尤 V 甫 W 〇 X 愛格斯

Y 〇 Z 茲

拚合字母譯音：

Ba 巴 Da 達 Fa 法 Ga 加 Ha 哈 Ja 惹 Ka 卡 La 拉 Ma 馬 Na 那 Pa 帕 Ra 喇 Sa 薩 Ta 塔 Va 伐

Wa 瓦 Ya 牙 Za 雜

Bo 貝 De 兌 Fe 非 Ge 徐 He 赫 Je 熱 Ko Le 雷 Me 梅 Ne 內 Pe 佩 Re 芮 Se 綏 Te 推 Ve 肥

We 微 Ye 耶 Zo 醉

Bi 比 Di 狄 Fi 費 Gi 基 Hi 兮 Ji 日 Ki 其 Li 李 Mi 米 Ni 尼 Pi 皮 Ri 律 S 西 Ti 梯 Vi 維

Wi 威 Yi 伊 Zi 茲

Bi 拜 Di 戴 Fi Gi 該 Hi 海 Ji Ri 凱 Li 來 Mi 埋 Ni 奈 Pi 派 Ri 萊 Si 賽 Yi 泰 Vi

Wi 外 Yi 埃 Zi 才

Bo 波 Do 多 Fo 佛 Go 哥 Ho 霍 Jo 若 Ko 苛 Lo 洛 Mo 莫 No 諾 Po 坡 Ro 羅 So 索 To 托 Vo 福

Wo 倭 Yo 約 Zo 左

Bu Du 丟 Fu Gu 勾 Hu 候 Ju 柔 Ku 口 Lu 路 Mu 繆 Nu 鈕 Pu Ru 盧 Su 素 Tu 圖 Vu 浮

Wu Yu 尤 Zu 祖

Bü 布 Dü 杜 Fū 弗 Gū 谷 Hū 胡 Jū 如 Kū 苦 Lū 慮 Mū 木 Nū 奴 Pū 蒲 Rū 魯 Sū Tū Vū 縛

Wen	Ben	Wan	Ban	Chü	Chu	Cho	Chi	Chi	Che	Cha	Wü
溫	邊	王	班	區	丘	却	支	且	查	吳	
Yen	Den	Yan	Dan	Shü	Shu	Sho	Shi	She	Sha	Yü	
顏	顛	楊	丹	虛	脩	學	懈	謝	夏	虞	Zü
Zen	Fen	Zan	Fan	Whü	Whu	Who	Wi	Who	Wha		
曾	芬	臧	方				懷	惠	華		
En	Gen	An	Gan			Guo	Gui	Gui	Gue	Gua	
英	根	安	Han			Que	Que	Qui	Que	Qua	
	仙		Han			科	關	葵	匱	夸	
	染		Jan								
	Ken		Kan								
	鏗		Lan								
	廉		Lan								
	門		Man								
	Nen		Man								
	能		Nan								
	Pen		Pan								
	彭		Ran								
	Ren		Ran								
	孫		San								
	Ten		San								
	天		Tan								
	Ven		Van								
	焚		Van								
			房								

Chon	Chin	Chen	Chan	Won	Bon	Win	Bin
筇	秦	陳	張	翁	奔	文	賓
Shon	Shin	Shen	Shan	Yon	Don	Yin	Din
兄	盛	申	上	榮	東	陰	丁
Whon	Whin	When	Whan	Zon	Fon	Zin	Fin
		昏	黃	宗	豐	精	Gin
Guon	Guin	Guen	Guan	On	Gon	In	Hin
Quon	Quin	Quen	Quan		Hon	印	Jin
		肱	光		Jon		Kin
		昆	匡		Kon		Lin
					Lon		Lin
					Mon		Min
					Non		Nin
					Pon		Pin
					Ron		Rin
					Son		Sin
					Ton		Tin
					Von		Vin

(說明)

所謂父音 (Consonant 卽聲也。) 不合母音 (Vowel 卽韻也。) 不能發音者, 乃言難定

正音, 非皆絕對無音也。例如 PR DR FR GR KR PR TR ST 之前一字母, 雖不直接與母音聯合, 亦能

獨立發音。又如英德俄三國語，D F K L P R S T V Z 之居語尾者，雖其前爲父音字母，亦恆獨立發音；其居母音之次者，固照例發音，然其音亦爲獨立之音，不隨其前之母音而生變化也。例如英文 Put, pot, post 三字，其中之母音雖不同，而語尾之 t 作特音則一也。

法德二語讀 E 均入灰韻，今從之。英語讀 I，有易哀長短二音。此卽中土古韻之哈

同部之理。今從英語，以短音 i（易）屬之部，以長音 i（哀）屬哈部。y 分長短二音與 I

同，故略之。法德之 I y 二音，均有短無長。其作長音讀入哈部者，德爲 Ei，法爲 Ai，皆複母

音，非單獨一 I 也。中土古韻，灰齊同部，故英語讀 E 入齊韻。今韻之齊相近，灰哈亦相近。

變遷至爲複雜。今分 E i i 爲三類，而三者源流貫通，中西一轍也。

中國現代之麻韻字，古音多在歌韻。如阿字古在歌韻。今韻歌麻二韻之音并讀。

山阿之阿，則讀入歌韻；阿哥之阿，則讀入麻韻。茲取以擬 O，乃歌韻之阿，非麻韻之阿。今

江浙兩省及安徽之徽州，讀巴卡馬那夸查華等字，尙在歌韻，他省皆讀入麻韻，故取以擬 A

韻之音。西文中，亦有歌麻二韻相通者，例如英語之 law, was, walk, all 等字之 A，皆

讀與O同。

中國古韻，尤虞相近。今音若杜，柔，路，繆，奴，魯，素，圖，浮，祖，等字，尙尤虞并讀。英文讀u

音之字，尤 (Pure) 虞 (Put) 兼有。法德讀u，只合虞韻。今二者并列。

複母音 Ai 同 E (灰韻) Ie 同 I (之韻) Eu 同 u (尤韻) 英文: Ew 同 u (尤韻) Ou

(敖) 讀若蕭韻。Ow (敖阿) 或讀若蕭韻，或讀若歌韻。法文: Au 同 O。Ou 同 ü (虞韻) Eau

同 O。Oi 讀音如 Wa。Ei 同 E。茲均從略。

梵文所謂隨韻隨鼻韻者，皆於字上加點作 M 音。今歐洲語言學者，亦多謂 M N 爲半

母音。證以中國江，陽，先，仙，真，庚，東，冬，諸韻，其爲 A E I O 諸母音，與半母音 N 相合而成一

複母音也，確無疑義。茲故別爲一音類。M 同 N，不另列。

英文讀 W 入齊韻。且在語尾時，概無母音之作用。今擬 W 行之字，多爲譯法德文而

設也。

B 聲合華音幫母，P 聲合華音滂母，D 聲合華音端母，T 聲合華音透母，固皆盡然分別

也。華音：幫滂均屬重唇，端透均屬舌頭。故華譯西文，B P 不分，D T 相混。然此亦不獨華譯爲然，卽西人語言，每多混亂。例如英人讀語尾之D，恆作T音。法人讀 Paris 爲 Paris，讀 Palais 爲 Balais，讀 Station 爲 Sdation。是皆B與P，D與T之相亂也。華譯歐羅巴，及法都巴黎，巴那馬運河，均已沿用日久，未便改易。今後譯者，B之與P，D之與T，不可無別也。

C 分剛柔二聲。剛聲同K，柔聲同S，故不另列。

F V W 三聲，合華音非，奉，微，三母。同屬輕唇，而皆有分別。舊譯V聲，不輕亂於F，卽重亂於W。今後譯F聲必用非母之字，V聲必用奉母之字，W聲必用微母之字，始各釐然有當也。

J 聲，德文讀同Y聲。英文固有名詞中，J聲不甚多。其重要者，如 Jesus，華譯曰耶穌。Jerusalem，華譯曰耶路撒林。John，華譯曰約翰。Johnson，華譯曰約翰生。Judas，華譯曰猶太。Jordan，華譯曰約但河。Joseph，華譯曰約瑟夫。皆從德音。（約但河，

希伯來音原作 Yarden。荷蘭神學者 Yansen，英文作 Jansen。南美洲哥倫比亞之

Yapura 河，英文作 Japura。（音讀則作 Yapora。）羅馬尼亞 Yäshe 城，英文作 Jässy。

是譯從德音者較正也。法文固有名詞中，J聲極多。故J聲皆擬以華音日母之字，專

爲譯法文計耳。（華音日母之字，古時多在泥母。爾，耳，二，熱，日，人，染，認，兒，弱，等字，今

江浙兩省均讀在泥母，故章太炎先生作音表，以日母之字附屬泥母，不另立。然證以法文J聲，華音日母仍

有獨立存在之必要也。）

C之剛聲，於華音屬溪母。G之剛聲，於華音屬見母。均有分別。華譯C聲，多亂於

G。例如 Columbia 譯曰哥倫比亞，是讀C爲G矣。K聲亦屬華音溪母，與C之剛聲同。

G之剛聲，於華音屬見母開口正韻。G之柔聲，爲其副韻。（中國甲，加，家，假，角，

街，江，等字，亦均有正剛副柔二種音韻。）Gu之聲，於華音屬見母之合口韻。C之剛聲及K

聲，於華音屬溪母開口正韻。Ch之聲，（以英語言。）爲其副韻。（中國客，確，敲，等字，均有

正剛副柔二種音韻。）Qu之聲，於華音屬溪母之合口音。由是觀之，G聲與C（K同）聲，雖

同爲牙音，而聲類各別。其副韻合口之變化，亦統系分明，不容紊亂也。

法德文讀 *Ch* 之聲，等於 *Sh*，與英文大異。然以華音證之，亦可明其聲變之例。華音牙喉二音，自來相通。（章太炎先生音表，（見「新方言」）分五音三類，牙喉二音，列爲一類，善矣。）

例如牙音之溪字，可讀入喉音之曉母；牙音之疑字，可讀入喉音之喻母。（日本漢音，喉音之字，多讀入牙音溪母。如影香與刑等。）法德之讀 *Ch* 如 *Sh*，猶夫華語讀牙音溪母之溪（*Chi*）字，如

喉音曉母之希（*Shi*）字也。（因牙喉二音相通，遂明英德讀 *J* 聲不同之理。英文讀 *J* 如 *G* 之柔聲，於華音屬牙音之見母。德文讀 *J* 如 *Y*，於華音屬喉音之影母。）

L N R 三聲，亦易混亂。依華音，*L* 在來母，*N* 在泥母，*R* 則爲彈舌音。（佛典譯者，用此譯

梵文 *R* 韻（梵文單韻九，輕重 *R* 居其二，）於來母之字加口旁爲識。）泥母屬舌頭音，來母屬半舌半

齒音，其分別蓋顯然也。今譯 *L* 聲者，皆用來母之字，不誤。譯 *N* 聲者，間或誤入來母，然大

體亦均用泥母不誤。惟譯 *R* 聲者，自來與 *L* 聲無別。例如 亞喇比亞 *Arabic*，西伯里亞

Siberia，羅蘭 *Rolland*，萊因河 *Rhein* 等是也。蓋彈舌聲法，不易標識，混亂久矣。今祇得

姑仍其舊。

譯佛典者，以迦（C K）別加，（Q音J）又以伽（G音剛）別迦，（C K）以囉（R）別羅，（L）似可採用也。

I之與yi，音有短長。以易伊別之。爾在日母。或泥母。以之譯屬於來母之L，本不適當。今無相當之字，姑仍舊譯慣例。

譯字如杜，狄，戴，谷，李，雷，鈕，張，陳，秦，查，等，乃為譯姓計也。Chi之譯支，本不適合，以支那已成定名也。Ton之譯頓，尤非是，然以Washington（華盛頓），Milton（彌爾頓），Boston

（波斯頓），Clatsone（格拉斯頓），久有定名，只得仍其舊也。En之譯為英，In之譯為印，皆從英吉利印度之定名。Shan之譯為上，從上海之定名。Ki之譯其，從土耳其之定名。餘

倣此。

En之音，法文多讀同An，德文讀同華音先韻，英文讀同真文韻。華音真，文，先，三韻相近，故En行之字二者并用。

上所論列，略具梗概而已。海內宏達，倘廣賜教正，使譯音得就統一，未始非學者節時省力之一道也。

〔九一六，十二。〕

獨秀文存 卷一 西文譯音私議

人生真義

人生在世，究竟爲的甚麼？究竟應該怎樣？這兩句話實在難得回答的很。我們若是不能回答這兩句話，糊糊塗塗過了一生，豈不是太無意識嗎？自古以來，說明這個道理的人也算不少，大概約有數種：第一是宗教家，像那佛教家說：世界本來是個幻象，人生本來無生；『真如』本性爲『無明』所迷，才現出一切生滅幻象；一旦『無明』滅，一切生滅幻象都沒有了，還有甚麼世界，還有甚麼人生呢？又像那耶穌教說：人類本是上帝用上造成，死後仍舊變爲泥土；那生在世上信從上帝的，靈魂升天；不信上帝的，便魂歸地獄，永無超生的希望。第二是哲學家，像那孔孟一流人物，專以正心修身，齊家治國，平天下，做一大道德家，大政治家，爲人生最大的目的。又像那老莊的意見，以爲萬事萬物都應當順應自然；人生知足，便可常樂，萬萬不可強求。又像那墨翟主張犧牲自己，利益他人爲人生義務。

又像那楊朱主張尊重自己的意志，不必對他人講甚麼道德。又像那德國人尼采也是主張尊重個人的意志，發揮個人的天才，成功一個大藝術家，大事業家，叫做尋常人以上的「超人」，才算是人生目的；甚麼仁義道德，都是騙人的說話。第三是科學家。科學家說人類也是自然界一種物質，沒有甚麼靈魂；生存的時候，一切苦樂善惡，都為物質界自然法則所支配；死後物質分散，另變一種作用，沒有聯續的記憶和知覺。

這些人所說的道理，各個不同。人生在世，究竟為的甚麼，應該怎樣呢？我想佛教家所說的話，未免大迂闊。個人的生滅，雖然是幻象，世界人生之全體，能說不是真實存在嗎？人生「真如」性中，何以忽然有「無明」呢？既然有了「無明」，衆生的「無明」，何以忽然都能滅盡呢？「無明」既然不滅，一切生滅現象，何以能免呢？一切生滅現象，既能免，吾人人生在世，便要想究竟為的甚麼，應該怎樣才是。耶教所說，更是憑空捏造，不能證實的了。上帝能造人類，上帝是何物所造呢？上帝有無，既不能證實；那耶教的人生觀，便完全不足相信了。孔孟所說的正心修身，齊家治國，平天下，只算是人生一種行為和

事業，不能包括人生全體的眞義。吾人若是專門犧牲自己，利益他人，乃是爲他人而生，不是爲自己而生，決非個人生存的根本理由；墨子的思想，也未免太偏了。揚朱和尼采的主張，雖然說破了人生的真相；但照此極端做去，這組織複雜的文明社會，又如何行得過去呢？人生一世，安命知足，事事聽其自然，不去強求，自然是快活的很。但是這種快活的幸福，高等動物反不如下等動物，文明社會反不如野蠻社會；我們中國人受了老莊的教訓，所以退化到這等地步。科學家說人死沒有靈魂，生時一切苦樂善惡，都爲物質界自然法則所支配，這幾句話到難以駁他。但是我們個人雖是必死的，全民族是不容易死的，全人類更是容易死的了。全民族全人類所創的文明事業，留在世界上，寫在歷史上，傳到後代，這不是我們死後聯續的記憶和知覺嗎？

照這樣看起來，我們現在時代的人所見人生眞義，可以明白了，今略舉如左：

(一) 人生在世，個人是生滅無常的，社會是眞實存在的。

(二) 社會的文明幸福，是個人造成的，也是個人應該享受的。

(一)社會是個人集成的，除去個人，便沒有社會；所以個人的意志和快樂，是應該尊重的。

(二)社會是個人的總壽命，社會解散，個人死後便沒有聯續的記憶和知覺；所以社會的組織和秩叙，是應該尊重的。

(三)執行意志，滿足欲望，(自食色以至道德的名譽，都是欲望。)是個人生存的
根本理由，始終不變的。(此處可以說「天不變，道亦不變」)

(四)一切宗教，法律，道德，政治，不過是維持社會不得已的方法，非個人所以樂生的原意，可以隨着時勢變更的。

(五)人生幸福，是人生自身出力造成的，非是上帝所賜，也不是聽其自然所能成就的。若是上帝所賜，何以厚於今人而薄於古人？若是聽其自然所能成就，何以世界各民族的幸福不能夠一樣呢？

(六)個人之在社會，好像細胞之在人身；生滅無常，新陳代謝，本是理所當然，

絲毫不足恐怖。

(一)要享幸福，莫怕痛苦。現在個人的痛苦，有時可以造成未來個人的幸福。譬如有主義的戰爭所流的血，往往洗去人類或民族的污點。極大的瘟疫，往往促成科學的發達。

總而言之：人生在世，究竟爲的甚麼？究竟應該怎樣？我敢說道：
個人生存的時候，當努力造成幸福，享受幸福；並且留在社會上，後來的個人也能夠享受。遞相授受，以至無窮。

一九一六，二十五。

獨秀文存 卷一 八

駁康有爲共和平議

一月前，即聞人言康有爲近作共和平議，文頗冗長可觀，當時以不能即獲一讀爲憾；良以此老前後二十年，兩次謀竊政權，皆爲所援引之武人所擯斥，（戊戌變法，見擯於袁世凱；丁巳復辟，見排於張勳。）胸中鬱抑不平之氣，發爲文章，必有可觀；又以此老頗讀舊書，篤信孔

教尊君大義，新著中必奮力發揮君主政治之原理，足供吾人研究政治學說之資，雖論旨不同，無傷也。乃近從友人求得第九十兩期合本，不忍雜誌讀之，見有共和平議及與徐太傅書，一言民主共和之害，一言虛君共和之利，（前者屬於破壞，後者屬於建設；不讀後者，不明其立論之全旨，故此篇并及之。）不禁大失望！

共和平議凡三卷二萬四千餘言，多錄其舊作及各報言論，雜舉時政之失，悉歸罪於共和，詞繁而義約，不足觀也；與徐書，頗指斥專制君主之非，盛稱虛君共和之善，且譬言虛君共

和之君主，如土木偶神，如衣頂榮身之官銜，一若國家有此土木偶神，有此衣頂榮身之官銜，立可撥亂而反治，轉弱而爲強，其言之滑稽如此！

共和平議卷首題言，用呂覽之例，有破其說者，酬千圓。吾觀呂氏書，其自謂不能易一字，固是誇誕，然修詞述事，畢竟有可取處；若康氏之共和平議，雖攻之使身無完膚，亦一文不值！蓋其立論膚淺，多自矛盾，實無被攻之價值也。

康氏原作，文繁不及備錄，茲錄其篇目，要義可見矣。

導言：

求共和適得其反而得帝制。

求共和適得其反而得專制。

求共和爲慕美國，適得其反而爲墨西哥。

求共和若法今制，適得其反而遞演爭亂，復行專制，如法革命之初。

民國求共和設政府，爲保人民和平，安寧，幸福，權利，生命，財產，而適得其反；生命，財產，權利，安寧，皆不能保，并民意不能達。

求共和爲自強，自立，自由，一躍爲頭等國，而適得其反，乃得美日協約之保護，如高麗，且直設民政如屬地，於是求得宣布中國死刑之日。

新聞報論日美協同宣言曰：代議員絕非民意，號民國而無分毫民影。

民國六年未嘗開國民大會，所有約法，參議院，國會，行政會議，約法會議，憲法，皆如一人或少數武人專制之意，而非四萬萬民意。

中國共和根本之誤在約法爲十七省都督代表所定，則非四萬萬之民意。

民國政府明行專制，必不開國民大會，故中國憲法永不成，而無共和之望。

中國即成共和之憲法，亦虛文而不能行。

中國武人干政，鐵道未通，銀行聽政府盜支，無能監理，與共和成鴻溝，絕流無通至之理。

中國武力專制永無人共和軌道之望，不能專歸罪於袁世凱一人。

武人只有爲君主之翼戴，或自爲君主，而與民主相反不相容。

中國若行民主，雖有雄傑亦必釀亂而不能救國。

中國必行君主，則國不分裂。

中國若仍行民主，始於大分裂，漸成小分裂，終遂滅亡。

日本每日新聞論中國政局之支離滅裂，蹈俄國波斯突厥之覆轍。

——以上第一——

此卷各篇之總義：謂今之中國武人專政，國民無力實行共和，徒慕共和之虛名，必致召亂亡國。愚以爲立國今世，能存在與否，全屬國民程度問題，原與共和君主無關；倘國民程度不克爭存，欲以立君而圖存，與欲以共和而救亡，乃爲同一之謬誤。以吾國民程度而言，能否建設民主共和，固屬疑問；卽以之建設虛君共和制，成立憲君主制，果足勝任而愉快乎？敢問康氏及讀者諸君以爲如何？無論民主共和，或虛君共和，或君主立憲，只形式略異；而

國爲公有，不許一人私有，武人專政，則一也。吾國民果能遮禁武人專政，使國爲公有，是豈有不能實行民主共和之理？倘曰未能，雖有君主，將何以立憲乎？更將何以虛君共和乎？紛爭日久，國力消亡，外患乘之，覆滅是懼，此象共和君主之衰世皆有之，非獨見諸共和時代也。不必遠徵往史，卽前清道咸之間，庚子之亂，取侮召亡，豈非眼前君主時代之事乎？

以上諸問，康氏倘不能解答，其主論之基礎完全不能成立。

以下列舉其荒繆之想，矛盾之言，以問康氏，以告國人：

康氏全文發端，卽盛稱共和之美曰：『夫以專制之害也，一旦撥而去之，以土地人民爲一國之公有，一國之政治，以一國之人民公議之；又舉其才者賢者行之，豈非至公之理至善之制哉？』又曰：『鄙人昔發明春秋太平世無天子之義，禮運大同公天下之制，與夫遙望瑞士美法共和之俗，未嘗不慨然神往，想望治平。』後文乃謂：『吾國人民，本無民主共和之念，全國士夫，皆無民主共和之學。』又謂：『若美法諸國，設代議士而號稱民意；而選舉之時，皆以金錢酒食買之；不過得一金錢一酒食之權云爾，非出於真知灼見是非好惡之公也，

何民意之足云！』是不獨其言前後自相矛盾，且對於美法共和而亦加以詛咒，况墮地六

年之中華民國乎？康氏詛咒中國之共和，非謂其求共和爲慕美法，適得其反，而詛咒之乎？

今併美法之共和而亦詛咒之，可見中國共和政治，即比隆美法，而皆適得其反，亦不啻康氏之詛咒也。以法美之共和，尙爲人所詛咒；墮地六年之中華民國，雖爲人所詛咒也，庸何傷？

康氏須知善惡治亂，皆比較之詞；今世共和政治，雖未臻至善極治，較古之君主時代之黑暗政治，豈不遠勝乎？（即我國之共和，雖尙無價值；而殺人奪貨之慘酷，豈不愈於三國唐宋五代之事乎？）

且今世萬事，皆日在進化之途，共和亦然，共和本無一定之限度，自廢君以至極治之世，皆得謂之共和，雖其間程度不同，而世界政制，趨向此途，日漸進化，可斷言也。因其未至，而指摘

之，詛咒之，謂爲不宜，必欲反乎君政，將共和永無生長發達之期，不亦悖乎？康氏若效張勳

辜鴻銘輩，自根本上絕對排斥共和，斯亦已矣，然明明主張無天子公天下之義，又盛稱共和撥去專制之害矣；復謂今非其時，但強行之，徒以亂國；夫共和果爲善制，擇善而行，豈有必待

來年之理？吾人行善，更不應一遇艱難，即須反而爲惡。譬之纏足婦人，初放足時，反覺痛

苦不良於行，遂謂天足誠善，今非其時，復纏如舊，將終其身無放足之時矣；又如人露宿寒郊，僵凍欲死，初移溫室，不克遽蘇，而云仍返寒郊，始能續命乎？其謂共和雖善，此時行之中國而無效，不如仍立君主者，何以異是？

康氏謂：『今中國六年來爲民主共和之政，行天下爲公之道，豈不高美哉？當辛亥以前，未得共和也，望之若天上；及辛亥冬，居然得之，以爲國家救寧，人民富盛，教化普及，德禮風行，則可追瑞士，媲美法，可躋於上治，而永爲萬年有道之長矣，豈非吾人之至望至樂？嗟乎！甯知適得其反耶！』又曰：『求共和爲自強，自立，自由，一躍而爲頭等國，而適得其反。』夫民國六年操政權者，皆反對共和政治之人。共和名耳，何以責效？即令執政實行共和，國利民福，豈可因之立致？美法瑞士之興隆，更非六年所可躋及；（美法無論矣，即日本之改革，內無阻力，尙辛苦經營數十年，始有今日。）共和雖善，無此神奇。康氏譏國人誤視共和爲萬應丸藥，其實國人何嘗如是，有之惟康氏自身耳；且其指摘六年以來之秕政，不遺餘力，既云甯知適得其反，又云爲民主共和之政，行天下爲公之道，跌宕爲文，固以作態，繩之論理，將焉

自證乎？

求共和適得其反，而得帝制，而得專制，諸共和先進國非無其例，何獨以此歸罪於吾國之共和耶？共和建設之初，所以艱難不易現實，往往復反專制或帝制之理由，乃因社會之

惰力，阻礙新法使不易行，非共和本身之罪也。其阻力最強者，莫如守舊之武人，（例如中

國北洋派軍人張勳等）及學者，（例如中國保皇黨人康有爲等）。其反動所至，往往視

改革以前黑暗尤甚，此亦自然之勢也。然此反動時代之黑暗，不久必然消滅，勝利之冠，終

加諸改革者之頭上；此中外古今一切革新歷史經過之慣例，不獨共和如斯也。平情論事，

倘局視反動時代之黑暗，不於阻礙改革者之武人學者是誅，而歸罪於謀改革者之釀亂，則

天壤間尙有是非曲直之可言乎？此理此事，不必上徵往古，取例遠西，卽以近事言之，戊戌

變法，非吾國文明開發之始基乎？當時見阻於守舊之軍人，（榮祿袁世凱等）學者，（張

之洞葉德輝等），致召庚子之難，一時復舊，殘民之政，遠甚於變法以前，平情論事，不於當時

守舊黨榮祿張葉是誅，而歸罪於謀變法者康梁與夫死難六賢之釀亂，則天壤間尙有是非

曲直之可言乎？康氏詛咒共和，無所不用其極，乃至以破壞共和者洪憲帝督軍團之所爲，亦歸罪於共和，休矣康氏，胡不自反！

吾人創業艱難，卽一富厚之家，亦非萬苦千辛莫致；况共和大業，欲不任極大痛苦，供極大犧牲而得之者，妄也。其痛苦犧牲之度，以國中反對共和之度爲正比例。墨西哥及法

國革命之初，所以痛苦犧牲劇烈者，正惟狄亞士拿破崙輩反對共和劇烈之故耳，豈有他哉？中華民國六年之擾亂，亦惟袁氏及其餘臭反對共和之故耳，豈有他哉？康氏倘不忍使祖

國遞演爭亂，如墨西哥如法國革命之初，正宜大聲疾呼，詔國人以『天下爲民公有之義』與夫『春秋太平世無天子』、『禮運大同公天下』諸說，使竊國奸雄，知所斂抑，奈何日夜

心懷復辟，且著書立說，詛咒共和，明目張胆，排斥民本主義，將以製造無數狄亞士拿破崙袁世凱以亂中國哉！

康氏既曰：『以土地人民爲一國之公有，一國之政，以一國之人民公議之，又舉其才者賢者行之，豈非至公之理至善之制哉？』又曰：『共和爲治，非以民爲主耶？考美國憲法，

最重之權利法典，爲保人民身體之自由，及財產之安固，各國同之，美各州憲法，尤重此義，皆首舉之，有二十六州，明定之曰：人民皆享受保護其生命自由與天然權利；又曰：凡自由政府，以人民之權威爲基礎；政府爲謀人民平和安寧幸福及保護財產而設之者。

南州路易詩

煙拿之憲法，尤深切著明曰：凡政府自人民而起，操人民之意志，因人民之幸福而設立；其唯一之目的，在保護人民使享有生命自由財產。此數語乎，真共和國之天經地義矣！

又曰：『夫民意乎，豈自民國之主體乎？』又曰：『歐美之政體，只爭國爲公有，而不爭君主民主。』

又曰：『吾三十年前，著大同書，先發明民主共和之義，爲中國人最先。』又曰：『以

數千游學之士……拾歐美已過之唾餘，不中時之陳言，曰自由也，曰共和聯邦也……』

又曰：『今民國羣衆所尙，報紙所譁，則新世界之所謂共和、平等、自由、權利、思想、諸名詞也，

……以風俗所尙，孕育所成，則只有爲洪水猛獸布滿全國而已。』又曰：『鄙人不以民主

爲然也。』又曰：『吾國人醉於民本主義，以爲萬應丸藥，無人知其非者！』

俄波突厥亦然，

甚矣，醉藥之易於殺人也！』忽稱自由權利爲天經地義，忽又稱爲洪水猛獸，不中時之陳

言；忽而贊美國爲公有，凡政府自人民而起，爲人民而設之說；忽又指斥爲民本主義，爭國爲公有者，乃飲藥自殺；忽自稱爲發明民主共和之先覺；忽又自稱不以民主爲然——是殆國使聘詞，任意取舍，遂不覺言之矛盾也！

康氏所謂中國不宜民主共和，而宜虛君共和之理由有三：曰武人專政，曰鐵道未通，曰銀行聽政府盜支。按此三者，本國之大患，無論若何國體，若何政制，都不相容，不獨限於民主也。民主共和而武人專政，則爲狄克推多；虛君共和而武人專政，則爲權奸；其義一也。

康氏謂：『君主國之制，自上及下，故將校得藉君主之威靈而馭下，而後其下懍威而聽命焉！民主國之制，自下以及上，故將校藉士卒之力而後其上畏威而聽命焉。無世爵之延，以結其不叛之心；無忠義之名，以鼓其報效之氣；故不足以收武人之用，而反以成其跋扈之風也。』夫以盛時而言，康氏見德日軍人服從其君主，獨不聞法將霞飛，威震隣邦，而俯首聽命於國會乎？以衰世而言，漢之莽卓，唐之藩鎮，獨非君主時代之事乎？卽以近事證之，辛亥之役，卽不廢帝政，袁世凱握八鎮之兵，行操莽之事，挾天子以令諸侯，視六載僞共和，

不更暗無天日乎？（卽就康氏自身而論，戊戌亡命所受之痛苦，豈不較今爲甚？）再以最近事證之，去年復辟之役，康氏所謂「復辟可反攻以討逆，舊君之義可廢，何有於法」，可見帝政復興，亦無以結其不叛之心，鼓其報效之氣也。

又康氏與徐東海書云：「惟紹帥專心兵事，其政治大計，皆付託左右，遂至其左右隱操大權，剛愎自用而專斷……先是吾代草詔書，用虛君共和之義，定中華帝國之名，立開國民大會而成憲法，卽召集國會而速選舉，其他除滿漢，合新舊，免拜跪，免避諱等詔，皆預草數十，以備施行，及見排不用……嗚乎！大權猶未操，已是何等景象！武人秉政，而謂能國爲公有，虛君言治邪？嗟嗟康氏，幸不爲蔡伯喈耳，見排不用，猶未爲大辱也！」

康氏曰：「凡共和之國，必須道路交通而後民情可達；又必道路交通而後無恃險阻兵，以釀戰爭……今吾國創造鐵路，南不能至川滇黔粵，北不能通新疆甘肅陝西，故西南得以負險而稱兵，政府亦不能陳兵拒之；其初敢抗拒政府者，肇於僻遠之雲南，漸及負險之四川。」夫道路交通，固立國之要政，何獨限於共和耶？豈君主國與夫虛君共和國，道路皆

不必交遙，民情可不必宣達耶？康氏所理想之虛君共和，不識是何等黑暗景象！西南義師，正以道路脩阻，得袁帝而保共和；康氏所云，爲袁帝鳴不平則可，若引此以爲中國不宜共和之證，却正與事實相反。

康氏曰：『凡共和之國，必在財政與國民共之，而政府不能分毫妄支焉，今中國交通兩銀行，皆爲政府所欲爲，國民雖有資本，國民雖有貯金，而政府妄支，以養私人，以行暗殺，以戰敵黨，而國民不能知其數，更不能監理之，坐聽其虧空，停止兌現而已。』按袁皇帝盜國幣以行暗殺，以戰敵黨，以致停止兌現，此正政府不行共和之果，非中國不宜共和之因。倒果爲因，殊違論法。而康氏或曰：國民何以不能監督政府，聽其妄支妄爲，不行共和，此非中國不宜共和之因乎？然則國民若不能監督政府之妄支妄爲，卽君主國又何以立憲，又何以虛君共和，國爲公有乎？

康氏以此三種理由，謂中國不宜民主共和，而宜虛君共和，毋寧謂中國不宜共和而宜君主專制，毋寧謂中國不宜共和，而宜會長專制，更毋寧謂其不能存在於今世；良以今世國

家，若武人專政，道路不通，國民無力監督政府之妄支妄爲，未有不滅亡者也，豈獨不能共和哉！

康氏所指摘民國六年以來之政象，謂爲共和所致者，如左：

袁世凱稱帝——失去外蒙西藏道里物產無算——各督跋扈，狎侮輕玩中

央——無國會，無憲法——督軍團跋扈於前，西南割據於後——烟酒鹽關釐

育實業之拒派遺——府院爭權——令長吏授意，舉其私人爲議員——增兵

至八十師團，兵費至二萬萬兩——不經國會公決而組內閣，而借外債，而宣戰

——解散國會，召集參議，而廢約法——增外債數萬萬——圍議院迫議員——

——政府妄支國幣以養私人，以行暗殺，以戰敵黨——中國銀行積款八千萬已

爲洪憲盜而稱帝——矯誣民意強迫議員簽名布告中外以擁袁帝——總統

總理日日盜取銀行——政費日增，賦斂日重，富者遠徙，民生日蹙——諸將爭

權，人民生命財產損失無算，生機斷絕——私抽賦稅，妄刑無辜，民不堪命——

六年以來無預算決算之表示，民不敢過問——新稅加征，公債強迫——元年
京津之變，損失逾萬萬——袁世凱月用八十萬金，其施之于偵探暗殺五百萬
金——六年四亂，商務大敗，銀行停止兌現，紙幣低折——袁稱帝而川湘粵大
受蹂躪——開平之煤，招商局之船，漢冶萍之鐵廠，亦可押於外人——袁世凱
善用金錢收買，習而成風——癸丑江贛粵楚之戰，死民無數——賢才摧棄，若
趙秉鈞宋教仁以暗殺死，譚興虞湯覺頓無辜被戮——對於蔡鍔曹錕張敬堯
梁士詒等賞罰錯——非法之假政府逮捕真國會之二百議員——密訂軍械
借款及鳳皇山鐵礦合辦之約

上列政象，有一非反對共和之袁世凱及其爪牙『會議徐州，決行復辟，出名畫諾，信誓
旦旦之十四省督軍』（用康氏與徐東海書中語）之所爲乎？此正不能厲行共和之果，而謂
爲共和所致，且據此以爲中國不宜共和之因，倒果爲因，何顛倒一至於此！

康氏謂民國六年，未嘗開國民大會；又謂代議員絕非民意。試問康氏所謂國民大會，

乃不用代議制乎？夫國民直接參政，誠屬共和之極則，然非分裂至極小之國家，或自由都市，此事如何可期？康氏最惡分裂，又反對代議制，不知有何法以通之？倘謂君主國無論大小，國民大會皆可不用代議制，斯真夢囈矣。此時世界立憲國家，無論君主民主，皆採用代議制者，良非得已。代議員之意，固與國民總意（國民總意，亦只多數而非全體。）有間；然不愈於君主一人或權貴少數人之意乎？康氏非難共和，并非難代議制，則世界民主共和君主立憲皆無價值，奈何獨指此以爲中國不宜共和之徵乎？代議制雖非至善之法，然居今日遑舍此而言立憲，直藉口欺人耳，蓋國民直接參政之時期尙遠，必待此而始可共和，始可立憲；吾不知康氏所主張之虛君共和制，將以何法使吾「四萬萬人，人人自發其意」乎？「若中國土地之大，人民之多，萬事之隳，若事事待於合議，則意見各殊，運動不靈，大失事機；故瑞士議長之制，國民公決之法，共和至公至平之制也；但中國之大，則難行也。」此非康氏之言乎？夫自知其難行，而執以非難今日之共和，豈非藉口欺人乎？

康氏又謂：「中國若行民主，雖有雄傑亦必釀亂，而不能救國。」並引墨西哥之狄亞士

爲證。康氏不知共和國行政首長不貴有雄傑也。狄亞士之亂墨西哥，正因其自恃雄傑不循共和軌道之故。康氏游墨詩有云：『專制猶存亂豈平？』可謂知言矣。康氏盛稱狄亞士，而惜其『若在中土，雖唐太宗宋藝祖明太祖何以加焉！不幸生於墨西哥爲民主之國，而以專制治。夫以墨積亂三百年，非專制不能爲治；然旣爲民主國而專制，卽大悖乎共和之法，而大失乎人心矣。』康氏參政院提議立國之精神議書後中，亦有相類之論調曰：『今墨亂已三百年，而今亂日臻；南美共和廿國，殆皆類是；蓋未可行共和而宜專制者，若誤行之，禍害必大。』康氏論墨西哥事，旣以『非專制不能爲治』爲前提，又惜狄亞士以共和專制而敗，然則舍君主專制，墨固無治法矣。康氏數以墨亂戒中國，且云：『中國之廣土衆民，遠過於墨；鑒於去年府院爭權，尤非專制不能定亂。』夫旣曰『非專制不能爲治』，『宜專制』，『尤非專制不能定亂』，其心其志，蓋已昭然；何國爲公有云乎哉！何虛君共和云乎哉！嗚呼康氏！一面主張國爲公有，譏民國政府『爲專制君主之私有其國』，譏『國人不通政學，不知歐美政體之徒爭國爲公有，而不爭民主君主之虛名』，而一面又主

張專制。嗚呼康氏果何以自解？吾知康氏所精通之政學，一言以蔽之曰：藉口欺人而已！

民國兩年已失蒙藏遼地二萬里。

民國之內亂如麻，川粵慘劇將演於各省，而國民日危。

近者，長沙內變，惠潮兵爭，而寧波又獨立，浙江又風起雲涌矣。凡此皆由南

北爭權利爲之，而實共和爲之也。湘粵浙之同胞乎，憾共和可也！

曹王陳李四督最後忠告之通電。

民國之兵只可自亂。

民國之兵費必亡國。

民國數年之外債過於清室百年，再增一倍半，即可如埃及之亡國。

民國苛斂，數倍清室，加之喪亂頻仍，致民生凋敝，四海困窮。

民國之官方只同盜妓。

民國之賢才必隱淪摧棄。

民國高談法治，而法律賞罰皆顛倒奇謬，甚於野蠻無法。

民國之物質掃地同於野蠻。

民國之媚外類於黑奴。

民國之學術只導昧亡。

民國之教化崇尚無良，無恥，無恆，淪於禽獸。

民主政府內爭者必一切不顧，甘賣國而競當前之權利，而吾國民聽其嚮若南洋之豬仔。

凡共和政府必甘心賣國，若近者軍器同盟及鳳皇山鐵礦事一端。

李烈鈞致南京李督軍，武昌王督軍，南昌陳督軍電。

民國之政俗壞亂，人莫不厭之，憤之，怒之。

吾舊論中國行民主必不能出美洲墨國印度亂慘分立之軌道，不幸而言中。

是卷各篇之總義乃舉所有中國喪權辱國兵爭民困一切政治之不良悉歸罪於共和民主。夫共和果爲如是不祥之怪物耶？君主政治之下此等不良之政象果無一能發生者耶？康氏所舉事實雖不盡誣使民國字樣悉易以中國則予固無詞以駁之。若其歸罪於共和則共和不受也。若其歸罪於僞共和則可而真共和不受也。真共和而可不經國會許可與外國訂喪失蒙藏之條約耶？真共和而有「以十五條易帝制」聽外人設警察之事耶？真共和而有謀復帝制廢棄國會非法內閣致演川湘浙粵之兵爭耶？真共和而可以國幣賄買海陸軍以製造內亂耶？真共和而可不經國會之認可大借外債以增軍隊殺敵黨行專制耶？真共和而可任意苛斂浪費無須國會之預算決算耶？真共和而文官可以妻妾營差武官則不識字之督軍（此等督軍只可與冒復辟尊孔）遍國中耶？真共和而賢才隱淪且遭暗殺耶？真共和而有法律無效之事耶？真共和而有空言禮教不尊重科學力圖物質文明者耶？真共和而容有因內爭賣國之政府耶？真共和而可不經國會之

認可，而訂軍器同盟私賣礦山之約耶？——凡此康氏所痛恨者，吾人亦痛恨之。正惟痛恨之，乃希望實行真共和，始有以救之；若君主專制，則無濟也。蓋君主專制之國，無法律，（專制國之法律，君主得以個人私意興廢之。）無民權，無公道，政無由寧，亂無由止。康氏謂中國非專制不能定亂，康氏獨不思六朝五代晉室八王及歐洲中世之黑暗，皆帝王專制而非共和耶？康氏或曰：專制定亂，縱不可必；然非至大同之世，真共和又豈可期；僞共和實爲召亂之媒，故不若虛君共和，既去帝王專制之弊，又無以兵爭政之憂，不亦善乎？按此亦似辯而實非也。夫自政治原理言之，虛君共和與民主共和，本非異物，施行此制時所需於國民之德之力，均不甚相遠；所不同者，惟元首世襲與選舉之別耳。康氏論選舉制之弊曰：『行總統制，則必由專制而復於帝制，人民不服，必復亂；行責任內閣制，則府院不和，必各擁各省督軍以內亂。』又曰：『美總統之制，僅統內閣之羣吏，於各州自治無預也。中國之總統，則統各省之行政；其事權之大，百倍於美總統矣。然中南美之總統也，必以兵爭。』又曰：『法責任內閣之制，乃鑒於革命八十三年之亂，不敢復行舊總統制也；見英行虛君共和制之安

樂也，乃仿行之，以總統爲虛君也，豈知英之虛君，世襲而非選舉，論門第而不論才能，故不與總理爭權，故能行之而安也。」夫總統制與內閣制，各有利弊，本政治學者所苦心討論之問題，然未聞有以虛君制能解決此難題者。蓋虛君制雖不發生總統選舉問題，而內閣制之弊依然存在也。內閣而亦世襲耶？則必無此事理。內閣而由君主任命耶？則專制而非虛君矣。內閣而由國會推舉耶？則今之英制與法無異。虛君制之內閣，卽不與虛君爭權，保無以兵爭總理之事乎？且保無欺虛君之無權，效操莽之篡竊乎？依人爲而言政制，蓋無一而可者。若云預防流弊，則採用康氏所深惡痛恨之聯邦制，更益以責任內閣，豈不足以防總統之專制乎？兵爭總統之事，不常稍殺乎？倘云諸制悉非至善，則舍從康氏「非專制不能定亂」之本懷，固無他法矣。

中南美廿民國除智利阿廷根外皆大亂。

俄改民主共和必內亂且分裂，苟不改，漸或致亡。

民主政體可行於小國，不可行於大國。

民主能行於大國，只有一美，然美有特因。

天下古今民主國無強者。

羅馬與英皆由民主改君主而後盛強。

吾三十年前著大同書，先發明民主共和之義，爲中國人最先。

美國共和之盛而與中國七相反，無能取法，誤慕師之，故致亂。

法國取法美國尙致亂，何況中國相反之極？

中南美洲廿共和國全師美國，尙致亂，何況中國去美之遠？

法共和制不良，中國不可行。

葡制與中國不同，不能行。

瑞士制爲小國聯邦，與中國相反，尤不能行。

吾有自創之共和制，何慮不能行？

中國古今無民主，國民不識共和而妄行，故敗。

——以上卷三——

此卷各篇之總義：乃謂民主共和政體，不能造成強大國家，遂不能應國際之競爭；是以行之歐美，尙利不勝害，况無共和學識與經驗之中國乎？

余第一欲問康氏者：今世強大國家果皆君主乎？君主國果皆强大乎？民主國果

無一强大者乎？康氏倘未能用統計形式，確定此大前提，則所謂「民主共和不能造成强

大國家」與其反證「非君主不能造成强大國家」之說，故當然不能成立。康氏亦嘗稱

美國共和之盛矣，即法蘭西可謂非今世强大國家乎？康氏不嘗稱雅典羅馬共和時代之

武功乎？中南美雖曾經專制者之擾害，然今日果皆大亂如康氏所云乎？近世衰亂而亡

之國，若波蘭，若印度，若緬甸，若安南，若朝鮮，有一非君主國乎？有一可歸罪於共和者乎？且

何以近世國家行民主共和而滅亡者，反未之聞也？

第二欲問康氏者：即云共和不能造成强大國家，而近世國際競爭場裏，除東洋式昏亂

之君主專制國外，果非強大國家無一存在者乎？弱小而文明國若荷比瑞士人民之幸福，果不及強大而野蠻之俄羅斯人乎？此次歐戰之結果，除國民消極的自衛外，積極的侵略的強大國家之觀念，保無破壞乎？今日之中國，當以寧政蘇民，徐圖發展爲要務，（專制政體之下，政無由變，民無由蘇，民力國勢，莫由發展。）果有造成強大國家之必要與可能乎？

第三欲問康氏者：歐美之行共和，果皆利不勝害，不若君主國一一強盛乎？美法無論矣，瑞士之安樂如何？二十世紀俄羅斯之共和，前途遠大，其影響於人類之幸福與文明，將在十八世紀法蘭西革命之上，未可以目前政象薄之。（此論非短篇所能罄，當專論之。）若論中南美諸共和國，智利，阿根廷，固康氏所稱許；他若巴西秘魯諸邦之富盛，不遠愈於康氏所夢想之大清帝國乎？康氏蔑視南美之謬見，章秋桐君在甲寅雜誌中已力證其妄，康氏豈未見之耶？一八二五年，美國建革命紀念碑於 Bunker Hill 時，大雄辯家 Daniel Webster 著名之演說中有云：

When the Battle of Bunker Hill was fought, the existence of

South America was scarcely felt in the civilized world. The thirteen little colonies of North America habitually called themselves the "continent" Borne down by colonial subjugation, monopoly, and bigotry, these vast regions of the south were hardly visible above the horizon. But in our day there has been, as it were, a new creation. The southern hemisphere emerges from the sea. Its lofty mountains begin to lift themselves into the light of heaven; its broad and fertile plains stretch out, in beauty, to the eye of civilized man, and at the mighty bidding of the voice of political liberty the waters of darkness retire.

Webster 氏謂『此南方廣土，蹂躪於殖民者屈服蠶斷頑固之下，不見天日，今始得有一新生命，南半球乃由海底而起。』康氏乃謂爲歲歲爭亂，視若地獄；又曰：『共和國者，共

亂國也。——（康氏謂共和國武人爭政爲共亂國，我謂君主國武人專政爲軍主國，軍主國有不終歸大亂，不可救治者乎？）嗚呼康氏！詛咒共和，至於斯極！倘有好事者譯以告歐美人，當大怪笑至陋極臭之豚尾奴，何以狂妄糊塗如此！

第四欲問康氏者：共和若必由有經驗而成，則終古無經驗，將終古無成理矣？且最初之經驗，又何所託始乎？若不信古無而今有，則古無康有爲，何今無經驗而竟有之？康有爲又未嘗爲不忍雜誌，何今竟有之？不忍雜誌前無共和平議一文，何今竟有之？康氏須知自盤古開闢，以至康有爲撰不忍雜誌，其間人事萬端，無一非古無而今有也，何獨於共和而疑之乎？康氏嘗述春秋太平世無天子之義，禮運大同公天下之制，又謂易贊羣龍無首爲政治之極軌；又稱周召共和，又自稱先發民主共和之義爲中國人最先。又曰：「共和民主國，豈待外求於歐美哉？吾粵之鄉治，久實行之。吾中國地大而治疎，上雖有君主之專制，而鄉民實行自由共和。」又曰：「九江鄉紳大，無尤强大者，故無爭，能守法；此與雅典略同，真吾國共和之模範也。何必歐美？其不能窮極其治樂者，則以統於大國之下，無外交，

無國史，故不焜燿耳。」今奈何忽一筆抹殺，謂「吾國人民，本無民主共和之念；全國士夫，皆無民主共和之學。」又謂：「中國古今無民主，國民不識共和。」又謂：「共和爲中國數千年未嘗試驗之物。」嗟嗟康氏！任意騁詞，大有六經皆我注腳之概，奈自相矛盾何！

帝制初改共和，照例必經過紛亂時代，此本不足爲異；康氏純以目前現象亂不亂爲前提，遂不惜犧牲六年四戰以鮮血購來之共和，欲戴消帝以求定亂。然又云：「今上海租界，已是小共和國，於中國共亂亦能不亂；然執政者誰哉，吾滋愧言之！」夫康氏政見，但求不亂耳，何必問執政者爲何族！又何必言之滋愧！

盧騷所謂「民主之制宜於二萬人國」之說，乃指人民直接參政而言；若用代議制，更益以聯邦制，「民主政體可行於小國不可行於大國」之說，已完全不能成立。何以證之？請觀美法。康氏所謂大國不能共和之理曰：「小國寡民，易於改良；其最要則不治兵，故無武人，故無武人之干政，即無改君主之事變。」又曰：「考國土既大，則靖內對外，不能不待

兵力；既用兵，則最強武者遂爲國之君主矣；諸強者並立，則必以兵爭政矣。」又曰：「大國必待兵，待兵則不能禁武人干政，故不能行民主共和也。」夫武人干政，甚至以兵爭政，固非共和之道；然以國爲公有之虛君共和國家，即不妨武人干政，以兵爭政乎？若曰未可，則大國不但不能行民主共和，亦並不能行虛君共和也。民主虛君，既均不能行，則治大國舍從康氏『非專制不能定亂』之本懷，固無他法矣。康氏須知今世國家，無論大小，皆有相當之兵力；倘民權未伸，輿論無力，豪強皆可盜以亂政，此固無擇於國之大小君主共和也。若執此以爲民主可行於小國，不可行於大國之理由，康氏所謂爲兵爭政亂之南美諸邦，有一大國乎？亦自相矛盾而已！

康氏謂民主能行於大國，只有一挾有天然海界之美，以其四無強隣也。不知近代世界交通便利，宛若比隣；歐人足跡，無所不至；遠洋荒島，皆有主人；民主政治，若不能行之美國，而致衰亂，天然海界，烏足以庇之？法蘭西屬地人口之衆，不可謂非大國，豈亦有天然海界，四無強隣耶？

國家制度，猶之私人行爲，舍短用長，斷無取法一國之事，更無必須地理歷史一一相同，然後可以取法之理。乃康氏舉中國不同於美者七事，謂爲無能取法，謂中國若欲師美，

『（一）請先掘西藏，印度，波斯，安南，中亞細亞，爲一大太平洋；遷西伯利亞之俄羅斯於歐洲，而聽其爲殖民地；移日本於南美洲，以爲大東洋；則四無強隣，高枕而臥，可以學美矣。』（一）

又必燒中國數千年之歷史書傳，俾無四千年之風俗以爲阻礙；又盡遷四萬萬人於世界之外，但留三百萬之遺種，（倘留三百萬密一人，不知能師美與否？）以耕食此廣土而復歸於樸僮。

（二）又令於明清兩朝時，先改爲十三國殖民地，（十二國不知可行否？）設十三議院，及十三總統；然後今乃費盡諸志士才人之心肝口舌，以八年奔走之力說合之。（一）又令英俄德

法日本盡廢其鐵路，輪船，鐵船，飛船，無線電，種種奇技異器。（二）國內又盡去百萬之兵，只留警察；若能是，則學美之總統制可也，爲聯邦制亦可也。（一）然尙須上議院監限其總統

之權。』夫必地理歷史一一酷肖如此，然後可以取法他國政制，則世界各國，皆應自爲風氣，未可相師矣，有是理耶？康氏固以英之虛君制教國人者；試問英之地理歷史，有一與吾

華相同者乎？康氏其有以語我？虛君共和外，康氏復有自創之共和制，曰：『上稟孔子羣龍無首之言，外採希臘羅馬德瑞美法之制，內採唐虞四岳，周召共和之法，合一爐而冶之，調衆味而和之，其或可行乎？』其制維何？即於國會外，立元老院爲最高機關，各省區公舉元老一人，額數二十人，輪選七人爲常駐辦事員，分掌外交，兵事，法律，平政，國教，五事，公舉議長副議長各一，其議長之制如瑞士。

按康氏此制，所謂元老院職掌之五事，皆不越行政範圍，與立法事無關涉，所不同於總統府者，惟人數加多，不由國會選舉耳。而康氏不曰改總統府爲元老院，乃曰於國會外立元老院，誠令人索解不得也。人數加多，且分掌大政，適與內閣各部爲駢枝，則院院之爭，不將較府院尤烈乎？元老不由國會選舉，而由各省區公舉，夫公舉法固不識如何，在康氏理想，被選舉者必爲該省區之賢豪無疑，所不解者，此等賢豪，何以不能屈尊於國會，或內閣，必別立元老院始許爲國宣勞也？近世政制之患，首在立法行政之隔閡耳，康氏此制，匪獨不能溝通此二者，且以促進行政紛爭之程度，瑞士之制，果如是乎？康氏贊成君主，則主張君主

制可也，不必詭曰虛君共和。康氏贊成民主，則主張民主共和可也，不必別立此非驢非馬之元老院。蓋康氏所謂之元老院制，既非圖行政立法之溝通，又不足以言行政部選舉制，只爲行政部增一促進紛爭之贅疣耳；猶不若廢去國會內閣，直效希臘賢人會議，羅馬元老院及三頭政治之爲痛快也。吾知康氏之主張虛君共和，意在虛君而不在共和；其自創之共和制，意在元老院而不在共和。康氏腦中，去君主貴族，無以言治；殆猶犬馬之舌，習於糞芻，舍此無以爲甘美也。

康氏理論之最奇者，莫如『凡共和政府必甘心賣國。』嗚呼，是何言也！謂全世界凡共和政府皆是耶？不知康氏將何以證實此前提之不誤？謂以袁段政府代表全世界凡共和政府耶？則亦必無此理。

康氏全文之結語曰：『要之一言：民國與中國不並立，民國成則中國敗矣，民國存則中國亡矣。』康氏倘易其詞曰：『民國與大清帝國或中華帝國不并立，民國成則帝國敗，民國存則帝國亡，』則誰得而非之？或云：『民國卽亡，而中國猶可存。』此亦不得而非之。

以政制雖變更，而國猶存在也。若今後共和不亡，民國儼然存在，不知更指何物爲中國，而謂之敗謂之亡也？豈非大清帝國或中華帝國，卽不可謂爲中國乎？康氏其有以語我？

吾文之終，有應忠告康氏之言曰：

(一) 凡立論必不可自失其立腳點。康氏倘直主張其君主制，埋各有當，尙未爲大失；今不於根本上反對共和，而於現行制度及目前政象，刻意吹求，是枝葉之見也，是自失其立腳點也。

(二) 凡立論必不可自相矛盾。他人攻之，猶可曰是非未定也；自相矛盾，是自攻也，論何由立？

今之青年，論事析理，每喜精密，非若往時學究可欺以籠統之詞也。康氏倘欲與吾人尙論古今，慎勿老氣橫秋，漠視余之忠告。

一九一七，三十五。

編 秀 文 存 卷 一 馮康有爲共和平論

今日中國之政治問題

本誌（新青年）同人及讀者，往往不以我談政治爲然。有人說：我輩青年，重在修養學識，從根本上改造社會，何必談甚麼政治呢？有人說：本誌曾宣言志在輔導青年，不談時政，現在何必談甚麼政治惹出事來呢？呀呀！這些話却都說錯了。我以爲談政治的人當分爲三種：一種是做官的，政治是他的職業；他所談的多半是政治中瑣碎行政問題，與我輩青年所談的政治不同。一種是官場以外他種職業的人，凡是有參政權的國民，一切政治問題，行政問題，都應該談談。一種是修學時代之青年，行政問題，本可以不去理會；至於政治問題，往往關於國家民族根本的存亡，怎應該裝聾推啞呢？

我現在所談的政治，不是普通政治問題，更不是行政問題，乃是關係國家民族根本存亡的政治根本問題。此種根本問題，國人倘無徹底的覺悟，急謀改革，則其他政治問題，必

至永遠紛擾，國亡種滅而後已！國人其速醒！

第一當排斥武力政治。

以理論言，單獨武力，決不能建設現代的國家。以事實言，袁世凱張勳相繼以武力政策，都歸失敗；不但其自己失敗，國家也因之到了破產地位；倘有繼之者，其效果也可想而知。目下政治上一切不良的現象，追本求源，都是『武人不守法律』爲惡因中之根本惡因。無論何人，一旦有槍在手，便焚殺淫掠，無所不爲，國法人言，無所顧忌，尙復成何世界！此種武力政治倘不廢除，不但共和是個虛名，就是復辟立君也沒有辦法；不但憲政不能實行，就是專制皇帝，也沒有臉面坐在金鑾殿上發號施令。所以我們中國要想政象清寧，當首先排斥武力政治，無論北洋派也好，西南派也好，都要勸他們把這有用的武力，用着對外，不許用着對內；必定這一層辦得到，然後才配開口說到什麼政治問題。否則將是無論北洋武人執政也好，西南武人執政也好，終久是個『秀才遇見兵，有理說不清』，有什麼政治法律可談呢？（日本楠瀬中將說道：「中國目前最要者，與其謂爲南北妥協，寧在改革督軍政治；若不改革，即

聘百顧問，亦終難改善國政。」這話可算說得切中要害。

第二當拋棄以一黨勢力統一國家的思想

現在世界各國中，像德意志雖說是以普魯士爲中心勢力統一聯邦，像日本雖說是以薩長軍閥爲中心勢力統一三島，但是德意志各聯邦，也不是事事仰普魯士的鼻息；德日各政黨盤踞之國會，都有絕大的威權，也非普魯士及薩長軍人可以任意指揮，隨便破壞的；況且近年以來，普魯士及薩長軍閥的威權，也都有日漸收縮之勢了。試問我們中國那一黨

人那一派人，配說有普魯士或薩長軍閥的動勞和實力呢？袁世凱以數十年的辛苦經營，

尙且不能以一派勢力統一國家；其餘各黨各派的内容，都是四分五裂，本身尙不能統一，如何當作統一全國的中心勢力呢？這種迷夢尙不破，各派人都想拿自己之勢力來統一

中國，而各派都統一不成；即使一時成功，也斷斷不能持久；互想統一，互奪政權，爭奪不休，必至外國人來統一而後已。所以我始終主張北洋國民進步三黨平分政權的辦法，又贊成一黨組織內閣的夢想。我們中國人無論何黨何派，自己甘心在野，容讓敵黨執政的雅量，

實在缺乏的很。老實說一句：一碗飯要大家吃，若想一人獨吃，勢必大家爭奪，將飯碗打破，一個人也吃不成！

第三當決定守舊或革新的國是

無論政治學術道德文章，西洋的法子和中國的法子，絕對是兩樣，斷斷不可調和牽就的。這兩樣孰好孰歹，是另外一個問題，現在不必議論；但或是仍舊用中國的老法子，或是改用西洋的新法子，這個國是，不可不首先決定。若是決計守舊，一切都應該採用中國的老法子，不必白費金錢派什麼留學生，辦什麼學校，來研究西洋學問。若是決計革新，一切都應該採用西洋的新法子，不必拿什麼國粹，什麼國情的鬼話來搗亂。譬如既然想改用立憲共和制度，就應該尊重民權，法治，平等的精神；什麼大權政治，什麼天神，什麼聖王，都應該拋棄。若覺得神權君權爲無上治術，那共和立憲，便不值一文。又如相信世間萬事有神靈主宰，那西洋科學，便根本破壞，一無足取。若相信科學是發明真理的指南針，像那和科學相反的鬼神，靈魂，鍊丹，符咒，算命，卜卦，扶乩，風水，陰陽五行，都是一派妖言胡說，萬萬不

足相信的。因爲新舊兩種法子，好像水火冰炭，斷然不能相容；要想兩樣并行，必至弄得非牛非馬，一樣不成。中國目下一方面既採用立憲共和政體，一方面又採唱尊君的孔教，夢想大權政治，反對民權；一方面設立科學的教育，一方面又提唱非科學的祀天，信鬼，修仙，扶乩，的邪說；一方面提唱西洋實驗的醫學，一方面又相信三焦，丹田，靜坐，運氣，的衛生；我國民的神經顛倒錯亂，怎樣到了這等地步！我敢說：守舊或革新的國是，倘不早早決定，政治上社會上的矛盾，紊亂，退化，終久不可挽回！

國家現象，往往隨學說爲轉移。我們中國，已經被歷代悖謬的學說敗壞得不成樣子了。目下政治上社會上種種暗雲密布，也都有幾種悖謬學說在那裏作祟。慢說一班老腐敗了，就是頭腦不清的青年，也往往爲悖謬學說所惑；我所以放膽一言，以促我青年之猛醒！

一九一八，七，一五。

獨秀文存 卷一 今日中國之政治問題

偶像破壞論

「一聲不做，二目無光，三餐不吃，四肢無力，五官不全，六親無靠，七竅不通，八面威風，九（音同久）坐不動，十（音同實）是無用。」這幾句形容偶像的話，何等有趣！

偶像何以應該破壞，這幾句話可算說得淋漓盡致了。但是世界上受人尊重，其實是個無用的廢物，又何只偶像一端？凡是無用而受人尊重的，都是廢物，都算是偶像，都應該破壞！

世界上真實有用的東西，自然應該尊重，應該崇拜；倘若本來是件無用的東西，只因人尊重他，崇拜他，才算得有用，這班騙人的偶像倘不破壞，豈不教人永遠上當麼？

泥塑木彫的偶像，本來是件無用的東西，只因有人尊重他，崇拜他，對他燒香磕頭，說他靈驗；於是鄉愚無知的人，迷信這人造的偶像，真有賞善罰惡之權，有時便不敢作惡，似乎這

偶像却很有用。但是偶像這種用處，不過是迷信的人自己騙自己，非是偶像自身有什麼能力。這種偶像倘不破壞，人間永遠只有自己騙自己的迷信，沒有真實合理的信仰，豈不可憐！

天地間鬼神的存在，倘不能確實證明，一切宗教，都是一種騙人的偶像：阿彌陀佛是騙人的；耶和華上帝也是騙人的；玉皇大帝也是騙人的；一切宗教家所尊重的崇拜的神佛仙鬼，都是無用的騙人的偶像，都應該破壞！

古代草昧初開的民族，迷信君主是天的兒子，是神的替身，尊重他，崇拜他，以為他的本領與衆不同，他纔能居然統一國土。其實君主也是一種偶像，他本身並沒有什麼神聖出奇的作用；全靠衆人迷信他，纔能夠號令全國，稱做元首，一旦亡了國，像此時清朝皇帝溥儀，俄羅斯皇帝尼古拉斯二世，比尋常人還要可憐。這等亡國的君主，好像一座泥塑木彫的偶像拋在糞缸裏，看他到底有什麼神奇出衆的地方呢！但是這等偶像，未經破壞以前，却很有些作怪；請看中外史書，這等偶像害人的事還算少麼！事到如今，這等不但騙

人而且害人的偶像，已被我們看穿，還不應該破壞麼？

國家是個什麼？照政治學家的解釋，越解釋越教人糊塗。我老實說一句，國家也是

一種偶像。一個國家，乃是一種或數種人民集合起來，占據一塊土地，假定的名稱；若除去人民，單賸一塊土地，便不見國家在那裏，便不知國家是什麼。可見國家也不過是一種騙

人的偶像，他本身亦無什麼真實能力。現在的人所以要保存這種偶像的緣故，不過是藉

此對內擁護貴族財主的權利，對外侵害弱國小國的權利罷了。（若說到國家自衛主義，乃不成

問題。自衛主義，因侵害主義發生。若無侵害，自衛何爲？侵害是因，自衛是果。）世界上有了什

麼國家，才有什麼國際競爭；現在歐洲的戰爭，殺人如麻，就是這種偶像在那裏作怪。我想

各國的人民若是漸漸都明白世界大同的真理，和真正和平的幸福，這種偶像就自然毫無用處了。但是世界上多數的人，若不明白他是一種偶像，而且明白這種偶像的害處，那大

同和平的光明，恐怕不會照到我們眼裏來！

世界上男子所受的一切勳位榮典，和我們中國女子的節孝牌坊，也算是一種偶像；因

爲功業無論大小，都有一個相當的紀念在人人心目中；節孝必出於自身主觀的自動的行爲，方有價值；若出於客觀的被動的虛榮心，便和崇拜偶像一樣了。虛榮心僞道德的壞處，較之不道德尤甚；這種虛僞的偶像倘不破壞，却是真功業真道德的大障礙！

破壞！破壞偶像！破壞虛僞的偶像！吾人信仰，當以真實的合理的爲標準；宗教上，政治上，道德上，自古相傳的虛榮，欺人不合理的信仰，都算是偶像，都應該破壞！此等虛僞的偶像，倘不破壞，宇宙間實在的真理和吾人心坎兒裏徹底的信仰，永遠不能合一！

有鬼論質疑

吾國鬼神之說素盛，支配全國人心者，當以此種無意識之定數觀念最爲有力。今之士大夫，於科學方興時代，猶復援用歐美人之靈魂說，曲徵雜引，以爲鬼之存在，確無疑義，於是著書立說，鬼話聯篇，不獨己能見鬼，而且攝鬼影以示人。卽好學尊疑之士，亦以遠西性覺 *Intuition*（日本人譯爲直覺，或云直觀，或云觀照。吾以爲卽釋家之所謂「自心現量」，乃超越感官之知覺也，與感覺 *Sensibility* 爲對文。）哲學方盛，物質感覺以外，豈必無真理可尋？遂於不能以科學能釋之鬼神問題，未敢輕斷其有無。今予亦採納尊疑主義，於主張無鬼之先，對於有鬼之說多所懷疑，頗期主張有鬼論者賜以解答。

吾人感覺所及之物，今日科學，略可解釋。倘云鬼之爲物，玄妙非爲物質所包，非感覺所及，非科學所能解，何以鬼之形使人見，鬼之聲使人聞？此不可解者一也。敢問。

鬼果形質俱備，惟非普通人眼所能見；則今人之於鬼，猶古人之於微生物，雖非人人所能見，而其物質的存在與活動，可以科學解釋之，當然無疑。審是則物靈二元說，尚有立足之餘地乎？此不可解者二也。敢問。

鬼若有質，何以不占空間之位置，而自生障礙，且爲他質之障礙？此不可解者三也。敢問。

或云鬼之爲物有形而無質耶？夫宇宙間有形無質者只有二物一爲幻象，一爲影象。幻爲非有，影則其自身亦爲非有。鬼旣無質，何以知其非實有耶？此不可解者四也。敢問。

鬼旣非質，何以言鬼者，每稱其有衣食男女之事，一如物質的人間耶？此不可解者五也。敢問。

鬼果是靈，與物爲二，何以各仍保其物質生存時之聲音笑貌乎？此不可解者六也。敢問。

若謂鬼屬靈界，與物界殊途，不可以物界之觀念推測鬼之有無，而何以今之言鬼者，見其國籍語言習俗衣冠之各別，悉若人間耶？此不可解者七也。敢問。

人若有鬼，一切生物皆應有鬼，而何以今之言鬼者，只見人鬼，不見犬馬之鬼耶？此不可解者八也。敢問。

一九一八，五，一五。

附錄一 答陳獨秀先生有鬼論質疑

陳獨秀先生作了一篇有鬼論質疑（見前文）我看過一遍，不覺大怪；以為陳先生如此聰明之人，對於鬼之有無，尚不能十分明解；今且舉質疑八條，以問當世。乙亥不敏，然平日主有鬼論甚力，爰將陳先生的疑問別為八條，開列於後，以便逐條答覆。

先生說：（一）吾人感覺所及之物，今日科學略可解釋。倘云鬼之爲物，玄妙非爲物質所包，非感覺所及，非科學所能解；何以鬼之形使人見，鬼之聲使人

聞……

人之能見鬼形，或聞鬼聲者，因富有一種之靈力。感覺不過靈力之利用品而已。所謂靈力，為先天的，常住的，自存的，Platon 謂之本體，Spinoza 則謂物靈乃本體之屬性也。靈力弱者與鬼交通難，故人與鬼交通之難否，一視其靈力之強度如何以為定。夫靈力之有強弱，一如感覺之依人而異也。（如兩眼之視力，兩耳之聽力，皆不等。色盲有全色與一部色盲等類。）至感覺所及之物，不盡能為科學所解釋，如幻象，光學者莫辨其由；而感覺所不及之物，亦有時能為科學所解釋，如微生物，非顯微鏡，則終不能見之也。近世心理學者，多謂感覺應屬於精神上的物質，故能與科學接近，而又能與心靈哲學接近。西洋近雖有以精密器械（如心臟悸動計，電氣記錄法，壓力計等）證明有鬼，然究不過示人以信，止人之謗，而此超自然之理，則終非科學所能解釋，亦如科學之不能證哲學也。

又說：（二）鬼果形質俱備，惟非普通人眼所能見；則今人之於鬼，猶古人之

於微生物；雖非人人所能見，而其物質的存在與活動，可以科學解釋之，當然無

疑。審是則物靈二元說，尙有立足之餘地乎……

鬼非普通人眼所能見，誠然。若謂今人之於鬼，猶古人之於微生物，則差矣。微生物非借顯微鏡不能見之；若鬼，富有靈力之人則易見，否則不易見，此蓋有難見易見之別。而微生物則直能見不能見耳。夫惟微生物可用顯微鏡見之，故能施以科學的解釋。蓋有顯微鏡即可見微生物，今不能謂人有靈力即可見鬼也。此界說極爲明瞭，而猶斤斤以物靈二元爲說者，是不明本體與現象之別。康德不云乎：物之自身與現象炯然有別，不可不辨。Platon亦分思想界與個物界。蓋向來持二元論，往往不明是理，吾於陳先生何尤？

又說：（二）鬼若有質，何以不占空間之位置，而自生障礙，且爲他質之障礙……

此不必陳先生再說，二千年前王充論之詳矣。充之言曰：——

天地開闢，人皇以來，隨壽而死；若中年夭亡，以億萬數計；今人之數，不若死者多；如人死輒爲鬼，則道路之上，一步一鬼也。人且死見鬼，宜見數百千萬，滿堂

盈庭，填塞巷路，不宜徒見一二人也。

我著有心靈學一書，其中有駁他此文的一段，今照錄如左：

充此論更爲不值，謂人死爲鬼，則道路之上一步一鬼也。此所謂道路，不知

何指。爲顯界之道路耶？爲幽界之道路耶？其界說殊不明瞭。且鬼若盈

於道路，而又爲王充所見，則是非鬼乃人，以王充不信有鬼也。即使爲鬼，王充

見之，又不得謂爲無鬼也。充不知人所居者爲顯界，鬼所居者尙別有一界，名

幽界（幽顯二字，不過吾人假以名）。此幽界者，永非吾人生時所能見，然亦

或見之；而死則必在其中。鬼之於顯界也亦然。吾前旣云：鬼死爲人，人死爲

鬼；今不見顯界有人滿之患，又安知幽界有人滿之患耶？夫人之見鬼者，爲富

有靈媒力；病者偶感此力，則亦可見鬼。今幽界旣無人滿之患，則見一二鬼亦

宜矣。（原論「二人」之「人」字疑有誤，應作「鬼」字，否則充尙不明人鬼之辨。）

陳先生必問道：『君何以知道有幽顯二界呢？』予曰：證明之方法有二：（一）理論

上的證明。夫鬼之存在，已無疑義。假使有顯界而無幽界，則鬼必無所棲遲，將如王充所謂『滿堂盈庭，』『填塞巷路。』唯有幽界，故鬼安居樂業，一如吾人，不相妨害。（二）實質上的證明。即搜集種種事實，助以精密之器械，繼以正確之試驗，可以知除顯界外，尚有一幽界。（此乃最簡單的說明。）

夫鬼本為有形無質，故不占空間之位置，更何從自礙礙人耶？

又說：（四）或云鬼之為物有形而無質耶？夫宇宙間有形無質者，只有二物：一為幻象，一為影象。幻為非有，影則其身亦為非有。鬼既無質，何以知其為實有耶？

此條可簡明釋之。陳先生謂宇宙間有形無質者，只有幻象與影象。夫幻與影，不過精神的物質上一種之現象耳；若鬼，則純屬精神的，故有形而無質，有質即非鬼矣。

又說：（五）鬼既非質，何以言鬼者每稱其衣食男女之事，一如物質的人間耶……

此條又是王充說過的。陳先生是事事主張改良，何必落古人的窠臼？

論衡訂鬼篇

曰：——

夫爲鬼者人，謂死人之精神；如審鬼者死人之精神，則人見之宜徒見裸袒之形，無爲見衣帶被服也。何則？衣服無精神，人死與形體俱朽，何以得貫穿之乎？精神本以血氣爲主，血氣常附形體，形體雖朽，精神尙在，能爲鬼可也。今衣服，絲絮布帛也；生時血氣不附著，而亦自無血氣，敗朽遂已與形體等，安能自若爲衣服之形？

陳先生所說，不過範圍稍廣，其實不值一駁。國故論衡上說道：『文德之論，發諸王充論衡，楊遵彥依用之，而章學誠竊焉。』可套之曰：『鬼之衣服之論，發諸王充論衡，范縝依用之，而陳獨秀竊焉。』話雖如此，然吾對於幽界衣食男女之事，不主張盡如人間，有相同處，有不相同處。據鬼語所載，鬼之衣服，可隨意而得。總而言之：吾人今日最急於研究者，在證明有鬼，至幽界衣服男女之事，須待能與鬼以一定之交通後，始得明其真象。

又說：(六)鬼果是靈，與物爲二，何以各仍保其物質生存時之聲音笑貌乎？

請問先生，何以知鬼之聲音笑貌能保其物質生存時之狀態？若不之知，驟下一肯定斷案，於論理上爲不可。夫鬼者，其狀貌雖能自現，而發音則必藉他物，始能聞於人世。如一八四七年美國教徒 John W. Fox 家發生怪音，初尙以爲其女所設弄，後經 Crookes, Home, Oliver 諸博士證明確係鬼之敲音，而此音似出自壁間者。故 Crookes 有言曰：‘Rays and percussive sounds varying in loudness from a mere tick to thuds which appeared to be caused by an unseen intelligent operator’。是鬼之狀貌雖能使人見之，而其音則不能使人直接聞之，故不得不假他物也。由是可知其音貌必不能如吾人。

又說：(七)若謂鬼屬靈界，與物殊途，不可以物界之觀念推測鬼之有無；而何以今之言鬼者，見其國籍語言習俗衣冠之各別悉若人間耶？……

此與第五第六兩條皆大同小異。我平常最厭那三家村的書獃子，抱着一本書讀過

竟日，以至老死而百無所成；陳先生何必學那書獃子讀法呢？鬼之國籍語言習俗衣冠，乃是幽界之組織；欲知此等組織，今尚未達到時期，只能證明有鬼而已。然由此一步一步的進，不但可知其內部的組織，且可與彼輩交通，此可斷言者。陳先生如果壽長，或者還可以享此最新最高尚的幸福，乙玄也願執鞭其後。（按，與鬼交通事，近世已形發達，如傳心術降神術念寫等。）

又說：（八）人若有鬼，一切生物皆應有鬼；而何以今之言鬼者，只見人鬼，不

見犬馬之鬼耶？……

先生越說越遠了。剛才講過，今日吾人所證明之鬼，乃專指吾人死後，其精神尚能存在；對於動物界，其範圍已狹，矧於生物界乎？犬馬是否有鬼，吾人尚無以證明之。蓋人之精力有限，能與吾人化身之物（鬼）相交通，已屬大幸；使犬馬有鬼，或為吾人所不見，或見之而不識為何物，此乃研究鬼（廣義的）之最後的問題，此時則無暇及之也。吾國古人如墨子分鬼為三種：曰天鬼，曰山水鬼神，曰人鬼。禮記所謂氣乃神之盛，魂乃鬼之盛，是皆近於

廣義的鬼說。引而伸之，惜無餘幅，容後再講，何如？

吾說既畢，請下一結論曰：鬼之存在，至今已無絲毫疑義，以言學理，以言實事，以言器械，皆可用以證明之；有反對的只管發表意見，請勿稍存客氣。

最後尚有一言：我輩關於學理的辯難，只可從學理上着眼競爭，不可以感情用事；一方可以不傷人誼，一方可以闡明真理。陳先生主無鬼，而我信有鬼，彼此都無妨礙。如六朝時范縝蕭琛等，以『神不滅』與『神滅論』互相辯論，心靈學始得發展於吾國。古人言行可取法的甚多，陳先生若曰：『一切古法，非從根本上推翻不可。』則乙玄將以『鬼』之問題暫置他方，與先生以正義相見。

易乙玄。

余作有鬼論質疑言過簡，讀者每多誤會；承易乙玄君逐條駁斥，使余有申論之機會，感甚感甚。同社友劉叔雅君，別有文難易君，鄙意有未盡者，條列於左：

(1) 鄙論原意乃謂：既云鬼形鬼聲可訴諸感官，則無論真幻，均屬感覺以內

之事，并非科學所不能解釋之玄妙也。幻爲非有，卽有時直接印諸感官而終爲非實有，如海市空花是也。真爲實有，卽有時不能直接印諸感官而終爲實有，如微生物等是也。無論真幻，既可直接呈諸感官，胡云非感覺所及，非科學所能解耶？靈力之有無且不論，今姑假定其爲有，或卽以 *Energy* 當之，亦未有不利用感官而能見聞者。（佛說自在通之一境，與基督教之『上帝』同爲未有確證之玄想耳。）况主張有鬼者明言目見其形，耳聞其語；是所見所聞之對象，與能見能聞之感官，二者具備；則當然爲感覺以內之事，科學所能解釋也。科學不能解釋幻象光學，誠聞所未聞。以顯微鏡觀微生物，仍屬感覺以內之事，倘其物絕對不能呈諸感官，雖以顯鏡不能見也。易君所舉近世心理學者之說，不知出於何人何書。以心臟悸動計等，爲證明有鬼之器械；此器械想爲易君所發明，與心理學家所用者確非一物也。

（2）鄙論原意乃謂：二元論者謂物界之外，另有靈界；鬼倘有質，則亦物耳；何

靈之有？何二元之有？此正攻擊二元論者之論界觀念，奈何謂我斤斤以物靈二元爲說乎？倘信二元論，焉有主張無鬼之理？

(3) 易君理論上幽界之證明，及以『鬼之存在，已無疑義』爲前提，在論理學上可謂奇談矣。今之問題，乃以種種方法，證明鬼之有無；若鬼之有質與否，占領空間與否，幽界有無與否，皆方法之一；不圖易君竟移尙未確定之斷語爲前提，以爲證明之證明，不知何以自解？至於實質上之證明，易君所謂事實，器械，試驗，并一簡單之例證而無之；如此證明，不得不嘆爲希有也。易君所信之幽界，不知卽在此地球，抑在他星球？鬼若有質，似未能越此適彼，來往自由。卽令幽界在他星球，而鬼又能來往自由；彼來在此地球時，亦不能不占空間之位置，礙人自礙也。

(4) 易君固主張鬼之有形無質者也。『有質卽非鬼矣』此見極爲明達。鄙論前三條，皆以難『鬼爲物質』之說，此不足以難易君，而易君實不必加以

呵斥也。惟鬼果無質，則所謂有，所謂存在，將等諸天道思想等抽象名詞耳；何得組織一幽界，且來往顯界，其形其聲，使人見聞，而人將與之交通耶？既非物質，又何以有衣食男女之事耶？（此義尙望易君詳爲解答。）

（5）此條質疑，易君一字未答，惟以竊取王充之言見責。夫討論事理，貴取衆材以爲歸納式之證明；古人之言，焉足取爲標準，以『聖教量』不若『比量』之正確也。（參看隨感錄聖言與學術）因此鬼之有無，論衡鬼語之言，皆不足爲據。鄙人主張無鬼，重在歸納衆理，決不取前言以爲證也。且王充之意，謂鬼若爲人死後之精神，衣服無精神，應隨人體朽敗，不應隨鬼再見也。鄙意則謂鬼既非質，自無男女衣食之必要。二者論點截然不同，更無所謂『竊取』。願易君再詳細一讀。

（6）鄙論原意，正以譏諷見鬼者之妄言欺世耳。乃易君反責鄙人妄下肯定斷案，可謂粗心之至。易君倘於此能下一否定斷案，鄙人固極端贊成，但恐

自古訖今能見鬼者均不欲引君爲同調耳。

(7)(8)凡討論一問題，範圍以內之材料，自當廣搜博採，期於證明，此歸納法所不拒也。易君對於鄙論之疑點，何以往往不加解答，但以一籠統語抹殺之曰：『何必學書馱子讀法呢？』『先生越說越遠了。』夫學書馱子讀法，與鬼之有無有何關係？討論材料，不厭繁富，只要不出問題之範圍，何妨越說越遠？鄙論之各條疑問，倘無人完全解答，又何能證明有鬼？易君對鄙論提出疑問之材料，何以不加研究？或云『今尙未達到時期』或云『此乃研究鬼之最後的問題，此時則無暇及之也。』而一方面又強謂『鬼之存在，已無疑義』『只能證明有鬼而已』『鬼之存在，至今已無絲毫疑義』乃一攷其實，易君所謂有鬼，竟無絲毫之證明。易君所謂『以言學理，以言事實，以言器械，皆可用以證明之』，奈何僅有此簡單之空言，而不肯詳實見教也。倘曰有之，原文具在，讀者諸君可以覆案也。

易君倘謂鬼神之有無，非人間之觀念語言所可解釋，『將以此問題暫置他方，與鄙人以正義相見，』則立盼明教，幸勿食言。

獨秀識 八月一日。

附錄二 難易乙亥君

陳獨秀先生作有鬼論質疑，易乙亥君駁之，辨而無徵，有乖篤喻，爰作此文，聊欲薄易子之稽疑云爾。

叔雅識。

來論云：『人之能見鬼形，或聞鬼聲者，因富有一種之靈力……所謂靈力，為先天的，常住的，自存的，Platon 謂之本體，Spinozer 則謂靈物乃本體之屬性也。靈力強者與鬼交通易，靈力弱者與鬼交通難。』

難曰：易子之所謂靈力，當即 Intelligence。以記者所知，則 Plato 但謂此為先天的，常住的，自存的，而未嘗謂此即世界之本體。且既曰本體，則為智愚長幼所同具，宜人人可以見鬼形，聞鬼聲矣，何以能『活見鬼』『白日見鬼』者，惟彼少數之巫覡耶？Spinozer

爲何國何時人，記者淺陋，誠未之前聞。十七世紀荷蘭有哲學家名 Spinoza 者，生於亞姆斯特丹而著書於海牙，持『宇宙卽神』之說，爲近世哲學之鉅子。然此君所著書，頗持形神一體之說，與唯物論相似，又非主張有鬼者所得假借也。至謂與鬼交通之難易，係於靈力之強弱，說亦難持。何者？所謂靈力，卽人心之虛靈，睿智聰明，是爲聖哲，顛蒙歸頑，謂之凡器。若如來論，聖賢當皆能見鬼，何以宣尼謂之『未知』，聖人存而不論，而彼『過陰』『討亡』『捉鬼』『看香頭』者，反皆闖闖之賤丈夫，而崇信之者亦皆鄉曲之俗士乎？

來論云：『西洋近雖有以精密器械（如心臟悸動計，電氣記錄法，壓力計等）證明有鬼……而此超自然之理，則終非科學所能解釋，亦如科學之不能詮哲學也。』

難曰：以心臟悸動計，電氣記錄法，壓力計等器械證明有鬼之說，已極虛誕。今姑認此爲事實，然鬼既可用器械證明，則其爲有形有質無疑。其有重量，占空間，亦必與其他物質無異。是易子之所謂鬼者，殆化學上原質之一種。是鬼之爲物，當供自然科學家之研究，不得謂非科學所能解釋也。至科學不能詮哲學一語，實易子不解哲學之鐵證。坊間

Introduction to Philosophy 甚多，易子任意購一二種讀之，自知此說之謬，記者不必徒煩翰墨也。

來論云：「……而猶斤斤以物靈二元爲說者，是不明本體與現象之別。康德不云乎：物之自身與現象炯然有別，不可不辨。Platon 亦分思想界與個物界。蓋向來持二元論，往往不明是理，吾於陳先生何尤？」

難曰：陳先生固非主張二元論者，易子試取原文平心重讀一遍自知。而記者細玩來論，易子則似主張一元論者，斯真令人大惑不解矣。一元論主張形卽神，神卽形，范縝之神滅論卽其代表。易子既思以哲學話頭裝點有鬼論，不去找 Aristotle, Descartes, Leibnitz (三子之說，雖不一致，其主張靈質分途則同。) 而反似主張 Psychophysical Parallelism，又力訐二元論之短，何其倒也？

來論云：『我著有心靈學一書，其中有駁他此文（指論衡訂鬼篇）的一段，今照錄如左：

充此論更爲不值，謂人死爲鬼，則道路之上一步一鬼也。此所謂道路，不知

何指。爲顯界之道路耶？爲幽界之道路耶？其界說殊不明瞭。且鬼若盈於道路，而又爲王充所見，則是非鬼乃人，以王充不信有鬼也。即使爲鬼，王充見之，又不得謂爲無鬼也。充不知人所居者爲顯界，鬼所居者尙別有一界名幽界（幽顯二字，不過吾人假以名）。此幽界者，永非吾人生時所能見，然亦或見之，而死則必在其中。鬼之於顯界也亦然。吾前既云，鬼死爲人，人死爲鬼，今不見顯界有人滿之患，又安知幽界有鬼滿之患耶？夫人之見鬼者，爲富有靈媒力。病者偶感此力，則亦可見鬼。今幽界既無鬼滿之患，則見一二鬼亦宜矣。（原論：「一二人」之「人」字，疑有誤，應作「鬼」字，否則充尙不明鬼人之辨。）

難曰：易子之所謂幽界者，不知究在何處？謂其卽在宇宙之中耶，則吾人生時何以不能見之？謂其在宇宙之外耶，則六合之外，聖人存而不論，哲學家謂其超出吾人認識範圍之外，易子又何從而知之？且道路者，因吾人爲空間所限，爲物質所礙，乃不得不有此耳。

至鬼則超越空間時間，何必有道路乎？又『此幽界者永非吾人生時所能見，然亦或見之』一句，文法論理，兩欠妥當，請自修正，無待記者費辭。『人死爲鬼，鬼死爲人』之說，則尤虛誕。若如來論，必幽顯二界人口數適相符合，不增不減，乃爲合理。今地球人口日增，易子雖未見有人滿之患，而歐西學者已深以爲憂，委務積神，以謀補救。顯界人口日增，幽界人口日減。長此不已，有鬼亦終歸無鬼而已。易子上文旣云人之見鬼，因富有一種之靈力，今又云人之見鬼者，爲富有靈媒力。靈力與靈媒力，是一是二？此力旣爲人所固有，何以必病者乃能感受？嗚呼易子！今日已在二十世紀科學昌明之世矣，此種病的現象，心理學醫學皆有明確之說明矣！

來論云：『證明有幽顯二界之方法有二：（一）理論上的證明。夫鬼之存在，已無疑義。假使有鬼界而無幽界，則鬼必無所棲遲，將如王充所謂『滿堂盈庭』、『填塞巷路』。唯有幽界，故鬼安居樂業，一如吾人，不相妨害。（二）實質上的證明。即搜集種種事實，助以精密之器械，繼以正確之試驗，可以知除顯界外，尙有一幽界（此乃最單簡的說明）。夫

鬼本爲有形無質，故不占空間之位置，更何從自礙礙人耶？」

難曰：易子之理論上的證明，所謂『鬼之存在，已無疑義；』所謂『假使無幽界，將滿堂盈庭，填塞巷路；』皆毫無憑據。不但不能證明幽界，其本身尙待證明。此等架空之臆言，姑且勿論。其最有力者，爲實質上的證明耳。所謂『搜集種種事實；』『助以精密之器械；』『繼以正確之試驗；』者，可謂完全科學的研究法。使用此法而能證明鬼之存在，孰敢不信？然事實之是否真確，鬼之是否可用器械證明，試驗是否確實，尙屬疑問。若以閭巷之傳說爲事實，則聊齋志異，子不語，閻微草堂筆記，皆可爲證。若以載籍往事爲事實，則杜伯挾矢，子儀荷杖，袂子舉揖，伯有被介，皆可爲證。若即以易子所謂壓力計，電汽記錄計，心臟悸動計爲精密器械，則世之化學物理試驗室，心理實驗室等，皆成鬼試驗室。自然科學家何以日用而不知？至試驗之正確與否，則尤難言。記者不敏，敢以一事爲易子告：有心理學家達威氏（Davey）者，招英國碩學瓦來士（Wallace），爲動物學家，與達爾文（齊名）等諸學者來會，當衆演降靈術，活見鬼，扶乩等把戲，先使諸學者檢驗器具，加以封印，

演時鬼怪畢現，警心駭目，諸學者歡喜讚歎，信爲實有。演畢，達威向索證明書，諸學者與之有『如斯之現象，唯超自然之方法乃能表現』之語。達威既得證書，乃從容告明此皆市

上眩人所用極簡單之手法，諸學者大慚。此事載在心理學年報 (*Annales des sciences*

psychique) 而法國碩學魯本氏 (*Gustave Le Bon*) 所著羣衆心理學第二章第二節徵引之。斯真確鑿可信之事實也。易子之科學的研究法，恐亦徒爲達威氏笑而已！

來論云：『陳先生謂宇宙間有形無質者，只有幻象與影象。夫幻與影，不過精神的物質上一種之現象耳；若鬼，則純屬精神的，故有形而無質，有質卽非鬼矣。』

難曰：『精神的物質』作何解？物質的物質又如何？

來論云：『陳先生所說「鬼既非有質，何以言鬼者每稱其衣食男女之事，一如物質的人間耶？」此條較之王充所說，不過範圍稍廣，其實不值一駁。然吾對於幽界衣食男女之事，不主張盡如人間，有相同處，有不同處。據鬼語所載，鬼之衣服可隨意而得。總而言之，吾人今日最急於研究者，在證明有鬼。至幽界衣服男女之事，須待能與鬼以一定之

交通後始得明其真象。」

難曰：陳先生之說，與王充訂鬼籍之文，何以不值一駁？易子又何妨試一駁之？鬼語

也是書，論衡也是書，王充爲東漢鴻儒，其思想學識，不特爲中夏古代所稀見，卽歐洲近世亦

鮮其儔匹。易子因鬼語是如此說，以爲論衡卽可不攻自破。試問鬼語是否聖書，其一句

一字皆絕對真理耶？昔秦之焚書也，非秦籍皆燒之。撒拉遜人之焚亞力山大埠圖書館

也，非回籍皆燒之。充易子之意，凡非鬼書，皆在可焚之例。嗚呼！易子思想如是，吾又何

必辯哉！

來論云：「請問先生何以知鬼之聲音笑貌能保其物質生存時之狀態？若不之知，驟

下一肯定斷案，於論理上爲不可。夫鬼者，其狀貌雖能自現，而發音則必藉他物始能聞於

人世……其音貌必不能如吾人。」

難曰：易子雖明有鬼，而體魄不與衆同，謂其音貌不同於吾人。然世之言鬼者，則多謂

其能保其物質的生存時之笑貌，故陳先生有此疑問。如易子之說是，則自來說鬼之書，必

皆憑空虛造無疑。易子卽不能引以爲據，奈何上文又引鬼語乎？
韓非子曰：『無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。』（顯學） 易子非愚卽誣耳！

嗚呼！八表同昏，天地旣閉，國人對現世界絕望灰心，乃相率而逃於鬼。有鬼作鬼編而報資不收冥鏹之雜誌，有苟墨降靈而詩文能作近體之乩壇，害之所極，足以阻科學之進步，墮民族之精神。此士君子所不可忽視，謀國者所當深省者也。韓非子曰：『用時日事鬼神，信卜筮，而好祭祀者，可亡也。』前者吾國亡徵畢備，唯未有此。今旣具焉，亡其無日矣！

又易子旣主張有鬼，又頗欲假借西洋學者之言以文飾己說，則請勿拉扯柏

拉圖，斯賓挪莎諸公。英國巴敏辭姆大學校長羅的博士所著死後之生存及

比國文豪梅特爾林克氏所著死後若何二書，尙可一讀。斯二子者皆西洋人

之主張有鬼者，其言亦較有價值也。

附錄三 諸子無鬼論

易白沙

鬼神有無，古今學者，每多聚訟。吾國周秦以來，亦起爭執。佛家則謂大地河山，乃由心造，人且非真，鬼將焉附？惟小乘說法，頗有神鬼之談。管仲老聃莊周韓非劉安王充諸子，亦謂鬼神起於人心。孔子態度不甚明瞭，然多重人事，少說鬼話，祇有墨家祀天佑鬼，施於淺化之民，因風俗以立教義。中國宗教不能成立，諸子無鬼論之功也。

吾國鬼神，盛於帝王。古代文化，亦藉鬼神以促其演進。黃帝倉頡創造文字，而曰天雨粟，鬼夜哭。神農發明耕稼，能興風雨，而稱之曰神。神堯知人善任，而稱之曰神。神禹平水土，而稱之曰神。此種人物，皆神所造，而非人所生，於是謂之天子。說文云：「古之神聖母感天而生子，故曰天子。」吾輩視此，即私生子之代名，而古人尊為神聖之美號，一切禮學文物，皆出其手。管子言有虞之王，封土為社，始民知禮。（管子輕重皮篇）宰我言周人以粟，使民戰慄。（見論語）是以君主教主操之成權，其用意乃在知禮與戰慄耳。

原人不知法律，天子最難辨者，莫如血門之是非，不假神權，無從解決。試舉黃帝所制文字證之：

薦下云：解薦，獸也。似牛一角。古者決獄，令觸不直者。象形。

薦下云：獸之所食艸。從薦艸。古者神人以薦遺黃帝曰：何食何處？曰：食

薦。夏處水澤，冬處松柏。

薦下云：刑也。平之如水，從水。薦所觸不直者去之，從薦去。法，今文省。

(三字皆見說文)

黃帝既借此似牛之物，裁判訴訟，後世天子奉為憲法。論衡應是篇，鮐鱮者，一角之羊

也。性知有罪。皋陶治獄，其罪疑者，羊起觸之。有罪則觸，無罪則不觸。然則皋陶雖善

治獄，不過為牛之傀儡。裁判實權，不操之自身也。夏書甘誓曰：『用命賞於祖，不用命戮

於社。』是軍事裁判刑罰之柄，亦牛操之也。(社不能言，即由薦解所觸而定。)周禮媒氏男

女之陰訟，聽於勝國之社，是牛亦干涉男女之陰私也。墨子明鬼篇言齊莊君之臣，有王里

國中里徼者，二子訟，三年而獄不斷。齊君使二人共一羊盟，齊之神社。刺羊灑血，讀王里

國之辭既已終矣，讀中里徼之辭未半也，羊起而觸之，折其脚而殪。是三年不斷之獄，非牛

不能決也，惟許慎以爲牛，墨翟王充以爲羊，牛耶羊耶，吾人未見此種怪物，亦無從裁判其是非。（西方古時，亦神權決獄。諺曰：古之訟獄乃密結。華猶冒冒險也。見嚴譯社會通詮。）

古之帝王，神道設教，運天下於掌，遂以不祀鬼神之國爲野蠻，必滅其地而虜其君。

子言湯之滅葛，由於葛伯放而不祀。（滕文公下） 武王滅紂，泰誓三篇，宣布罪狀，一則曰，弗

事上帝神祇，遺厥先宗廟，弗祀犧牲粢盛；再則曰，謂祭無益；三則曰，郊社不修，宗廟不享。春

秋之時，楚人滅夔，由於夔子不祀祝融與鬻熊之神。（左傳僖公二十六年） 晉景公滅潞國而

虜其君，數其五大罪，以不祀鬼神爲第一罪狀。（宣公十五年） 葛伯商紂夔子潞子既以不祀

鬼神，至於亡國。故是時諸侯雖國小兵弱，亦欲藉鬼神之佑，以捍強邦。楚武王侵隨，隨侯

所恃以拒楚者，在祀神之牲牲肥腓，粢盛豐備。（左傳桓公六年） 齊師伐魯，莊公所恃以敵齊

者，在以信祀神。（莊公十年） 晉侯假道於虞以伐虢，宮之奇諫虞公曰：「吾享祀豐潔，神必據

我。」（僖公五年） 漢時受匈奴之禍，而使范氏詛胡於神。（漢書匈奴傳） 匈奴亦常埋牛

羊於水上以詛漢軍。（漢書西域傳） 王莽將死，猶坐斗柄曰：「天生德於予，漢兵其於予何？」

（漢書王莽傳）自三代以至清人之義和團，一部廿五史，捍禦強敵，幾乎無代不以鬼神爲武器。

君權神權，關係密切，若就君主論國人之知能，諛以野蠻，實非過當。然國人三千年以

前，有首出之英，欲脫此神道，以入於人道，舉凡鬼神奇談，摧陷而廓清之；故國人至今無統一之宗教。此種學說潛滋暗長，雖君主亦無如彼何。諸子之無鬼論，皆欲解脫神道者也。

首先發難以下神權者爲道家。其後法家、儒家相繼以起。墨家天志明鬼，亦力求改良，去

君主之網羅，爲宗教之儀式。薄葬明鬼，道相乖違，漢人猶謂其難從。帝王之神道設教，諸

子早唾棄無餘矣。論衡卜筮篇曰：

周武王伐紂卜筮之。逆占曰：大凶。太公推筮踏龜而曰：枯骨死草，何知吉

凶？

管子修權篇曰：

上恃龜筮，好用筮醫，則鬼神驟崇。故功之不立，名之不章。（形勢解亦云，犧牲

圭璧，不足以享鬼神。）

韓非飾邪篇曰：

龜筮鬼神，不足舉勝，左右嚮背，不足以專戰。

太公爲道家之宗，管仲韓非其學亦自道家出，而皆力詆龜筮鬼神。韓非更謂其禍必

至亡國。亡徵篇言用時日事鬼神信卜筮而好祭祀者，可亡也。此與湯武滅紂之宣言，完

全反對。蓋有鑒於神權之流毒政治，如隨侯莊公虞公諸學說，可以亡國而有餘。太公管

子直視鬼神爲對外秘訣，玩弄諸侯於股掌之上，或以爲滅國新法，或假爲外交手段，該分舉於左：

(一)太公之神道。武王發紂，太公陰謀食小兒以丹，令身純赤，長大教言殷

亡。殷民見兒身赤，以爲天神。及言殷亡，皆謂商滅。兵至牧野，晨舉脂燭，姦

謀惑民，權掩不備，周之所諱也。（論衡恢國篇。）

(二)管子之神道。龍門於馬渭之陽，牛山之陰。管子入復於桓公曰：「天

使使者臨君之郊，請使大夫初飾，左右玄服，天之使者乎？（按天上當脫祀字。聞

盛服飾以祀天使。）天下聞之曰：『神哉齊桓公！天使使者臨其郊，不待舉兵

而朝者八諸侯，此乘天威而動天下之道也。』故智役使鬼神，而愚者信之。

（管子輕重丁篇。）

太公之說，可與武王泰誓三篇不祀鬼神互相印證。管子之言龍乃天使，則黃帝鼎湖

之龍，大禹舟中之龍，更可推知。太公管仲之屬道宗，同屈鬼神而又利用之以爲霸王之資。

所謂姦謀惑民，所謂役使鬼神，旗幟鮮明，毫不隱諱。然不僅施之外交，且行於內政。管子

牧民篇曰：

順民之經，在明鬼神，祇山川，敬宗廟，恭祖舊……不明鬼神，則陋民不悟；不祇

山川，則威令不聞；不敬宗廟，則民乃上校；不恭祖舊，則孝悌不備。（管子又嘗說種種

鬼怪爲桓公治病。桓公暖然而笑，不終日而不知病之去也。見莊子達生篇。）

管子斥神道防害政治，若對於國外之『愚者』與國內之『陋民』亦常利用。然其

無鬼論，純屬政治，無關學理。

若老子之言，則更進矣。

老子曰：『以道蒞天下，其鬼不神。』

非其鬼不神，其神不傷人。

非其神不傷人，聖人亦不傷人。

夫兩不相傷，故德交歸焉。

（老子第六十章。）

韓非見其言隱約，更申其義曰：

『人處疾則貴醫，有禍則畏鬼。』

聖人在上

則民少欲。

民少欲則血氣治而舉動理。

血氣治而舉動理則少禍害。

夫內無癢疽瘰癧痔

之害，而外無刑罰法誅之禍者，其輕恬鬼神也甚。

故曰：以道蒞天下，其鬼不神。

治世之民，

不與鬼神相害也。

故曰：非其鬼不神也，其神不傷人也。

（解老篇）

列子亦曰：『列姑射

山土無札傷，人無天惡，物無疵厲，鬼無靈響。』（黃帝篇）

與韓非解老其義正同。

其後儒

家荀卿雜家王充尤發揮此義：

荀子解蔽篇曰：

凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。冥冥而

行者，見寢石以爲伏虎也；見植林以爲後人也；冥冥蔽其明也。醉者越百步之

溝，以爲蹶步之澮也；俯而出城門，以爲小之閨也；酒亂其神也。厭目而視者，視

一以爲兩掩耳而聽者聽漠漠而以爲响响執亂其官也。（按厭爲歷古文。目歷故禱

一物有兩形。）故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也；遠蔽其大也。從山

下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也；高蔽其長也。水動而景搖，人不

以定美惡，水執玄也。（按玄爲眩古文。）瞽者仰視而不見星，人不以定有無；用

精惑也……夏首之南有人焉，曰涓蜀梁，其爲人也愚而善畏，明月而宵行，俯見

其影，以爲伏鬼也；仰視其髮，以爲立魅也；背而走，比至其家，失氣而死。豈不哀

哉？凡人之有鬼也，必其感忽之間，疑玄之時正之。此人之所以無有而有無

之時也。

論衡訂鬼篇曰：

凡天地之間有鬼，非人死精神爲之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？

由於疾病。人病則憂懼，憂懼則見鬼出……夫病者所見，非鬼也。病者困劇，

身體痛，則謂鬼持箠杖毆擊之；若見鬼把椎鑊繩纏立守其旁，病痛恐懼妄見之。

也。初疾畏驚，見鬼之來；疾困恐死，見鬼之怒；長自疾痛，見鬼之擊；皆存想虛致，未必有其實也。夫精念存想，或泄於目，或泄於口，或泄於耳。泄於目，目見其形；泄於耳，耳聞其聲；泄於口，口言其事。（按愚自童時即執無鬼說。前歲大病，則口言

鬼，目見鬼，耳聞鬼。吾兄培基亦夢鬼降，言愚必死，王充思念存想之說也。）

荀子王充言鬼由心造，較韓非列子解釋更詳。荀子爲儒家正宗，不僅排斥鬼神，凡古

代相傳之上帝及禎祥妖孽諸說，均以爲無關人事，其詳見於天論篇。茲分舉之：

（一）人力可以勝天。

天有常行，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則亡。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍；故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉；故水旱未至而亂，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。

(一)妖異不足懼。

星墜木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也。是天地之變，陰陽之化，物之

罕至者也；怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，

(按黨即黨。古文黨見，猶言或見。羣出治要引此正作黨。)是無世而不常有之。上

明而政平，則是雖並世起無傷也；上闇而政儉，則是雖無一至者無益也。

(一)祭祀祈禱非言享鬼，實以飾禮。

雲而雨，何也？曰：無何也，猶不雲而雨也。日月食而救之，天旱而雲，卜筮而

後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，百姓以爲神。以爲文則

吉，以爲神則凶。

儒家不信鬼神，是以怪力亂神，孔子不語。子路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能

事鬼？』樊遲問智。子曰：『敬鬼神而遠之，可謂智矣。』此雖不談鬼神，惜用意涵混，不

若荀子解蔽天論所言章明較著矣。儒家子思孟軻頗言五行，故荀子於非十二子篇力詆

其謬。蓋孟子常言天。中庸則曰：『國家將興，必有祲祥；國家將亡，必有妖孽。』見乎蒼龜，動乎四體，與荀子天論水火不相容也。荀子王充而外，能詳解其原委者，更有淮南王劉

安淮南書汜論訓篇言鬼神起原乃因三事：

夫醉者俛入城門，以爲七尺之閨也；超江淮，以爲尋常之溝也；酒濁其神也。

怯者夜見立表，以爲鬼也；見寢石，以爲虎也；懼揜其氣也。又况無天地之怪物

乎？夫雌雄相接，陰陽相薄，羽者爲雛鸞，毛者爲駒犢，柔者爲皮肉，堅者爲齒角，

人弗怪也。水生蠶蜃，山生金玉，人弗怪也；老槐生火，久血爲鱗，人弗怪也；山出

梟陽，水生罔象，木生畢方，井生墳羊，人怪之見聞鮮而識物淺也。（以上言鬼神由

於心造。）天下之怪物，聖人之所獨見；利害之反覆，知者之所獨明達也；同異疑

嫌者，世俗之所眩惑也。夫見不可布於海內，聞不可明於百姓，是故因鬼神祇

祥而爲立禁，總形類推而爲變象。何以知其然也？世俗言曰：饗大高者，而龜

爲上牲；葬死人者，裘不可以藏；相戲以刃者，太祖斬其肘；枕戶構而臥者，鬼神蹠

其首此皆不著於法令，而聖人之所不口傳也。夫饗大高而餼爲上牲者，非餼賢於野獸麋鹿也；而神明獨享之，何也？以爲餼者家人所常畜，而易得之物也，故因其便以尊之。裘不可藏者，非能具緋綿曼帛溫暖於身也。世以爲裘者難得貴賈之物也，而不可傳於後世。無益死者而足以養生，故因其資而譬之相戲以刃，太祖韜其肘者，夫以刃相戲，必爲過失，過失相傷，其患必大。無涉血之仇爭忿鬥，而以小事自內於刑戮，愚者所不忌也。故因太祖累以其心。枕戶構而臥鬼神履其首者，使鬼神而玄化，則不待戶牖之行。若乘虛而出入，則無能履也。夫戶牖者，風氣之所往來也。風氣也，陰陽相換者也。離者必病，故託鬼神以伸誠之也。凡此之俗，皆不可勝著於書，策竹帛而藏於府官者也。故以禋祥明之，爲愚者之不知；其害乃借鬼神之威，以聲其教，所由來者遠矣。而愚者以爲禋祥，而狠者以爲非，惟有道者，能通其志。

（以上言鬼神由於設教。）

今世之祭井竈門戶箕箒曰杵者，非以其神爲能饗之也，特賴其德煩苦之無已。

也。是故時見其德不功其功也。觸石而出，膚寸而合，不崇朝而雨天下者，

惟太山。赤地三年而不絕，流澤及百里而潤草木者，惟江河也。是以天子秩

而祭之。故馬免人於難者，其死也葬之。牛其死也，葬以大車爲薦。牛馬有

功，猶不可忘，又况人乎？此聖人之所以重仁襲恩。故炎帝於火而死爲竈；

禹勞天下而死爲社；后稷作稼穡而死爲稷；羿除天下之害而死爲宗布；此鬼神

之所以立。（以上言鬼神由於報功。）

其第一事，與荀子解蔽篇王充訂鬼篇旨意相同；第二事，即經傳中所謂神道設教；第三

事，則崇德報功之說，皆非有真鬼真神於幽暗之中，宰制人事。劉安之無鬼論，誠根本解決

矣。諸子既倡無鬼，故於人之死後無所論說。惟列禦寇莊周王充略言死後之情狀：

（一）列禦寇說：列子行食於道，從見百歲髑髏，攬蓬而指之曰：『唯予與汝

知而未常死未嘗生也。若果養乎？予果歡乎？種有幾，得水則爲豔。得水

土之際則爲鼃蟻之衣。生於陵屯則爲陵烏，陵烏得鬱棲則爲鳥足，鳥足之根

爲螻蛄。其葉爲蝴蝶。蝴蝶胥也化而爲蟲，生於竈下，其狀若脫，其名爲鵲。鵲掇干日爲鳥，其名爲乾餘骨；乾餘骨之沫爲斯彌；斯彌爲食醯。鴈輒生於食醯，黃輒生於九猷，蒼苳生於腐蠅，奚羊比乎不斲，久竹生青甯，青甯生程。（尸子廣澤篇，程，中國謂之豹，越人謂之養。）程生馬，馬生人。（莊子至樂篇）

（一）莊周說：子祀子輿子犁子來四人相與語曰：『孰能以無爲首？以生爲脊？以死爲尻？孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。』……而俄子與子病……子祀曰：『汝惡之乎？』曰：『亡予何惡？浸假而化予之左臂以爲鷄，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因以乘之，豈更駕哉？』（莊子大宗師篇）

（二）王充說：人之所以生者，精氣也。死而精氣滅，能爲精氣者，血脈也。人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？人無耳目，則無所知；故聾盲之人，比於草木。夫精氣去人，豈徒與無耳目同哉？朽則消亡，荒

忽不見，故謂之鬼神。（論衡論死篇）

列子之說，今言鬼者多以輪迴附會，實則列子論生前之人，非談死後之鬼。古人言語，雖難盡解，觀其全文，大意謂由水生植物，變成陸地，植物再變昆蟲，再變鳥飛，再變走獸，由豹子演成馬，由馬演成人，蓋詳述動物進化。（天瑞篇引列子語。中有人血爲野火，馬血爲麒麟。專言物質變化者也。）至呂氏春秋更言犬似獍，獍似母猴，母猴似人（察傳篇）已明人猴獍犬，相遞進化，較列子馬生人之說，尙覺確鑿。歐洲動物學者，亦有馬變人一說；因古代之馬，其蹄亦五指，足之骨節頗有類人之處。自達爾文以後，此說乃廢。不審何以與列子呂覽符合如此？至於王充則從物理上辯明無鬼，謂世俗言鬼神狀態，皆不足信。今舉論死篇所言分列之：

（一）死者不已，將有鬼滿之患。

天地開闢，人皇以來，隨壽而死。若中年夭亡，以億萬數計。今人之數，不若死者多。如人死輒爲鬼，則道路之上，一步一鬼也。人且死見鬼，宜見數百千

萬滿堂盈庭填塞巷路，不宜徒見一兩人也。

(一) 鬼火乃人血之變，非真鬼燐。

世言其血爲燐血者，生時之精氣也。人夜行見燐，不象人形，渾沌積聚，若火光之狀。燐，死人之血也，其形不類生人之形也。

(二) 鬼不得有衣服。

鬼者，死人之精神，則人見之，宜徒見裸袒之形，無爲見衣帶被服也。何則？衣服無精神，人死與形體俱朽，何以得貫穿之乎？精神本以血氣爲主，血氣常附形體，體雖朽精神尚在，能爲鬼，可也；今衣服絲絮布帛也，生時血氣不附著，而亦自無血氣，敗朽遂已，與形體等，安能自若爲衣服之形？

(三) 鬼不得有飲食與言語。

人之所以能言語者，以有氣力也；氣力之盛，以能飲食也；飲食損減則氣力衰，衰則聲音嘶困，不能食則口不能復言。失死困之甚，何能復言？或曰：死人歆

肴食氣故能言。夫死人之精，生人之精也。使生人不飲食，而徒以口歆肴食之氣，不過三日，則餓死矣。或曰：死人之精，神於生人之精，故能歆氣爲音。夫生人之精在於身中，死則在於身外，死之與生何以殊？身中身外何以異？

(一) 鬼不能害人。

凡人與物所以能害人者，手臂把刃，爪牙堅利之故也。今人死，手臂朽敗，不能復持刃，爪牙墮落，不能復嚼噬，安能害人……病困之時，仇在其旁，不能咄叱；人盜其物，不能禁奪；羸弱困劣之故也。夫死，羸弱困劣之甚者也，何能害人……凡能害人者，五行之物：金傷人，木毆人，土壓人，水溺人，火燒人，使人死，精神爲五行之物乎？

(二) 巫人誇誕不足信。

世間死者，今生人殄而用之，言及巫叩元絃下死人魂，因巫口談，皆誇誕之言也。（按此卽近世扶乩所謂下死之魂也。今人爲靈學叢誌，其文皆江湖派口吻，無關學理。玉

鼎真人釋回教不食豬狗彘，全不明回教之說。陸氏江氏音韻篇，答吳稚暉先生之間，囫圇吞棗，毫無究竟。一

諸子中惟王充反復討論，不厭詳晰。

又有龍虛籍證龍神之誕，雷虛籍駁雷神之妄。

今世科學大明，其言益信。

王充以後，晉有阮瞻，阮修執無鬼論，物莫能難。二阮皆道家，其

言鬼無衣服，亦同王充南濟范縝著神滅論，神形心藏之分，彭生伯有之事，意在拒絕佛教。

宋儒亦多言無鬼。

王安石以災異不足畏。

朱熹謂輪迴爲生氣未盡，偶爾湊泊。其論皆

不出周漢人士之書，茲不備述。

愚意鬼神之說，關於國家盛衰。

管仲謂功之不正，名之不章。

韓非謂可亡國，不足舉

勝。荀卿謂以爲神則凶。

吳稚暉謂鬼神之勢大張，國家之運告終。

證以歷史，自三代以

至清季，一部念五史，莫不如是。

蓋大可懼之事也。

墨者言有鬼外可弭諸侯之爭，內可禁

暴人盜賊。

然則古之神道社會，何以殺人盈野？

今之耶教徒何爲日日從事戰場？

自古

諸族但有以篤信鬼神亡國者，未聞可以救亡者也。

