



MG  
G034.3  
52

中 學 文 學 讀 本  
**散 文 甲 選**

上 海 江 北 文 藝 社 編

上 海  
民 衆 圖 書 公 司 刊 行



3 1761 4374 5

# 中學文學讀本——散文甲選

## 目次

### 例言

### 散文雜論

曹聚仁輯

- 一，胡適：文學改良芻議……………一
- 二，徐彬彬：凌霄漢閣談文……………一五
- 三，羅家倫：近代中國文學思想的變遷……………二一
- 四，唐鉞：現代人的現代文……………五四

### 論議文

- 生命與時代……………陳登元……………一
- 老調子已經唱完……………魯迅……………三四

中學文學讀本

一

散文甲選 目次

二

主義與他的制限	陶孟和	四三
教育精神的獨立自由化	張表方	四九
過去了的五四	周予同	五五
勤工儉學傳書後	吳稚暉	六九
娜拉走後怎樣	魯迅	七四
歷史上中華民國事業之成敗	梁啓超	八二
中國學術的最大病根	唐鉞	九六
治學的方法與材料	胡適	一〇三
梁任公提訴老子時代問題一案判決書	張煦	一一九
魯迅先生	張定璜	一二一
生活之藝術	周作人	一四五
缺陷論	李石岑	一四九

說明文

近世學術觀·····	皆平·····	一六九
演譯法歸納法與辯證法的唯物論·····	許興凱·····	一九四
歷史人物與地理的關係·····	丁文江·····	二一六

散文甲選 目次

## 例言

一 中國散體文，在近五十年間，變動得非常劇烈：最初，譚嗣同，梁啟超輩擺脫桐城派的桎梏，運用各種字句語調來做實用文章，章炳麟糾正古文家的空疎，以學問做底子，以論理做骨格，提倡他的學術文章；其後，甲寅雜誌一流政論家，如章士釗，黃遠庸，張東蓀，李大釗，李劍農，高一涵等，創造一種修飾的，謹嚴的，邏輯的政論文章；在五卅運動前後，乃產生純口語的散體文。本編專選五四運動以後的散體文，雖亦選有文言作品，仍以語體文為主。

二 現代散體文受外國文學的影響很大：修辭造句由簡單而複雜，且自覺地注重文法上的構造；構思持論。精密合於邏輯，內容也非常充實；且受美學陶冶，技巧亦有進步。本編選取當代名家作品，即以此三項為標準。

三 本編共選四十一篇文章分論議文說明文記敘文三類編次。就文章的性質論，約略可分十組：

第一組包括生命與時代以下八篇，泛論現代思想的各相

第二組包括中國學術的最大病根以下三篇，係學術論文。

第三組包括魯迅先生以下三篇，係藝術批評，

第四組包括近世學術觀以下四篇，係學術的說明文；

第五組包括文學觀念的變遷以下七篇係文藝的說明文；

第六組包括籠潭之役以下三篇，係敘事的文章，

第七組包括長江印象記以下三篇，係記行的文章；

第八組包括山陰五日記游以下二篇，係狀物的文章；

第九組包括小泉八雲以下四篇，係敘人的文章；

第十組包括散文雜論中那四篇文字，指示現代散文的傾向及其特性。

四 本編供高級中學國語文教學之用，選材以現代青年為對象。全書分量，約敷一學年教材。

五 本編每版增刪一次，新增作品，按次補入；陳舊作品，按次刪除。

六 編者學識淺陋，聞見不周，還請當代，明達賜予指教。

# 散文雜論

曹聚仁輯

## 文學改良芻議

胡適

今之談文學改良者衆矣，記者末學不文，何足以言此？然年來頗於此事再四研思，輔以友朋辯論，其結果所得，頗不無討論之價值。因綜括所懷見解，列爲八事：分別言之，以與當世之留意文學改良者一研究之。

吾以爲今日而言文學改良，須從八事入手，八事者何？

- 一曰，須言之有物，
- 二曰，不摹倣古人，
- 三曰，須講求文法，

四曰，不作無病之呻吟，

五曰，務去爛調套語，

六曰，不用典，

七曰，不講對仗，

八曰，不避俗字俗語。

一曰須言之有物 吾國近世文學之大病，在於言之無物。今人徒知『言之無文，行之不遠；』而不知言之無物，又何用文爲乎？吾所謂『物』，非古人所謂『文以載道』之說也。吾所謂『物』，約有二事：

(一)情感 詩序曰，『情動於中而形諸言；言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。』此吾所謂情感也。情感者，文學之靈魂；文學而無情感，如人之無魂，木偶而已，行尸走肉而已！（今人所謂『美感』者，亦情感之一也。）

(二)思想 吾所謂『思想』，蓋兼見地，識力，理想，三者而言之；思想不必皆賴文學而傳，而文學以有思想而益貴，思想亦以有文學的價值而益貴也。此莊周之文，淵明老杜之詩

，稼軒之詞，施耐菴之小說，所以覺絕千古也。思想之在文學，猶腦筋之在人身；人不能思想，則雖面目姣好，雖能笑啼感覺，亦何足取哉？文學亦猶是耳！

文學無此二物，便如無靈魂無腦筋之美人，雖有穠麗富厚之外觀，抑亦末矣。近世文人沾沾於聲調字句之間，既無高遠之思想，又無真摯之情感；文學之衰微，此其大因矣。此文勝之害，所謂言之無物者是也。欲救此弊，宜以質救之。質者何？情與思二者而已。

二曰不摹倣古人。文學者，隨時代而變遷者也。一時代有一時代之文學；周秦有周秦之文學，漢魏有漢魏之文學，唐宋元明有唐宋元明之文學，此非吾一人之私言，乃文明進化之公理也。卽以文論；有尙書之文，有先秦諸子之文，有司馬遷班固之文，有韓柳歐蘇之文，有語錄之文，有施耐菴曹雪芹之文，此文之進化也。試更以韻言之？擊壤之歌，五子之歌，一時期也；三百篇之詩，一時期也；屈原荀卿之騷賦，又一時期也；蘇柳以下，至於魏晉，又一時期也；江左之詩流爲排比，至唐而律詩大成，此又一時期也；老杜香山之『寫實』體諸詩，（如杜之石壕吏羌村白之新樂府），又一時期也。詩至唐而極盛，自此以後，詞曲代興，唐五代及宋初之小令，此詞之一時代也；蘇柳（永）辛姜之詞，又一時代也，至於元之雜劇傳奇，則又一時代矣。凡此諸時代，各因時勢風會而變，各有其特長，吾輩以歷史進化

之眼光觀之，決不可謂古人的文學皆勝於今人也。左氏史公之文奇矣，然施耐菴之水滸傳視左傳史記，何多讓焉！三都兩京之賦富矣，然以視唐時宋詞則糟粕耳。此可見文學因時進化，不能自止，唐人不當作商周之詩，宋人不當作相如子雲之賦，即令作之，亦必不工，逆天背時，違進化之跡，故不能工也。

既明文學進化之理，然後可言吾所謂『不摹倣古人』之說。今日之中國，當造今日之文學，不必摹倣唐宋，亦不必摹倣周秦也。前見國會開幕詞，有云：『於樂國會，遵晦時休。』此在今日而欲爲三代以上之文之一證也。更觀今之『文學大家』，文則下規姚曾，上師韓歐，更上則取法秦漢魏晉，以爲六朝以下無文學可言，此皆百步與五十步之別而已，而皆爲文學下乘。即令神似古人，亦不過爲博物院中添幾許『逼真贗鼎』而已，文學云乎哉！昨見陳伯嚴先生一詩云：

濤園鈔杜句，半歲禿千毫。所得都成淚，相過開奏刀。萬靈嚙不下，此老仰彌高；胸腹回滋味，徐看薄命騷。

此大足代表今日『第一流詩人』摹倣古人之心理也。其病根所在，在於以『半歲禿千毫』之工夫作古人的鈔胥奴婢，故有『此老仰彌高』之歎。若能洒脫此種奴性，不作古人的詩，

而惟作我自己的詩，則決不致如此失敗矣。

吾每謂今日之文學，其足與世界『第一流』文學比較而無愧色者，獨有白話小說（我佛山人，南亭亭長，洪都百鍊生三人而已。）一項。此無他故，以此種小說皆不事摹倣古人（三人皆得力於儒林外史，水滸石頭記，然非摹倣之作也。）而惟實寫今日社會之情形，故能成真正文學。其他學這個學那個之詩古文家，皆無文學之價值也。今之有志文學者，宜知所從事矣。

三曰須講文法 今之作文作詩者，每不講求文法之結構。其例至繁，不便舉之，尤以作駢文律詩者為尤甚。夫不講文法，是謂『不通』。此理至明，無待詳論。

四曰不作無病之呻吟 此殊未易言也。今之少年往往作悲觀，其取別號則曰『寒灰』，『無生』，『死灰』；其作為詩文，則對落日而思暮年，對秋風而思零落，春來則惟恐其速去，花發又惟懼其早謝；此亡國之哀音也。老年人為之猶不可，况少年乎？其流弊所至，遂養成一種暮氣，不思奮發有為，服勞報國，但知發牢騷之音，感疇之文；作者將以促其壽年，讀者將亦短其志氣；此吾所謂無病之呻吟也。國之多患，吾豈不知之？然病國危時，豈痛哭流涕所能收效乎？吾惟願今之文學家作費舒特（Fichte），作瑪志尼（Mazzini）而不願其為賈

生，王粲，屈原，謝舉羽也，其不能爲賈生，王粲，屈原，謝舉羽，而徒爲婦人醇酒喪處失意之詩文者，尤卑卑不足道矣。

五曰務去爛調套語 今之學者，胸中記得幾個文學的套語，更稱詩人。其所爲詩文處處是陳言爛調，『蹉跎』身世『寥落』飄零『蟲沙』『寒窗』斜陰『芳草』春闈『愁魂』歸夢『鶉啼』孤影『雁字』玉樓『錦字』殘更……之類。蠱繫不絕，最可憎厭。其流弊所至，遂令國中生出許多似是而非，貌似而實非之詩文。今試舉吾友胡先繡先生一詞以證之：

癸癸夜燈如豆，映幢幢孤影，凌亂無據。翡翠衾寒，鴛鴦瓦冷，禁得秋宵幾度？么絃漫語，早丁字簾前，繁霜飛舞，裊裊餘音，片時甚繞柱。

此詞驟觀之，覺字字句句皆詞也，其實僅一大堆陳套語耳，『翡翠衾』『鴛鴦瓦』用之白香山長恨歌則可，以其所言乃帝王之衾之瓦也。『丁字簾』『么絃』皆套語也。此詞在美國所作，其夜燈決不『癸癸如豆』，其居室尤無『柱』可繞也，至於『繁霜飛舞』，則更不成話矣，誰曾見繁霜之『飛舞』耶？

吾所謂務去爛調套語者，別無他法，惟在人人以其耳目所親見親聞所親身閱歷之事物，一一自己鑄詞以形容描寫之；但求其不失真，但求能達其狀物寫意之目的，卽是工夫。其用

爛調套語者，皆懶惰不肯自己鑄詞狀物者也。

六曰不用典 吾所主張八事之中，惟此一條最受朋友攻擊，蓋以此條最易誤會也。吾友江亢虎君來書曰：

所謂典者，亦有廣狹二義，餽飭獮祭，古人早懸爲厲禁；若並成語故事而屏之，則非惟文字之品格全矣，卽文字之作用亦亡。……文字最妙之意味，在用字簡而涵義多。此斷非用典不爲功。不用典不特不可作詩，并不可寫信，且不可演說。來函滿紙『舊雨』『虛懷』『沿頭沿脚』『舍本逐末』『洪水猛獸』『發聾振聵』『負弩先驅』『心悅誠服』『詞壇』『退避三舍』『無病呻吟』『滔天』『利器』『鐵證』……皆典也。試盡挾而去之，代以俚語俚字，將成何說話？其用字之繁簡，猶其細焉。恐一易他詞，雖加倍蕪而涵義仍終不能如是恰  
到好處。奇何？……』

此論甚中肯要。今依江君之言，分典爲廣狹二義，分論之如下：

(一)廣義之典非吾所謂典也。廣義之典約有五種；

(甲)古人所設譬喻，其取譬之事物，含有普通意義，不以時代而失其效用者，今人亦可用之。如古人言『以子之矛，攻子之盾』，今人雖不讀書者，亦知用『自相矛盾』之喻，然

不可謂爲用典也。上文所舉例中之『沿頭沿脚』『洪水猛獸』『發聾振聵』……皆此類也。蓋設譬取喻，貴能切當；若能切當，固無古今之別也。若『負弩先驅』『退避三舍』之類，在今日已非通行之事物，在文人相與之間，或可用之，然終以不用爲上。如言『退避』，千里亦可，百里亦可，不必定用『三舍』之典也。

(乙)成語 成語者合字成辭，別爲意義，其習見之句，通行已久，不妨用之。然今日若能另鑄『成語』，亦無不可也。『利器』『虛懷』『含本逐末』……皆屬此類，此非『典』也，乃日用之字耳。

(丙)引史事 引史事與今所論議之事相比較，不可謂爲用典也。如老杜詩云：『未聞殷周衰，中自誅褒姒，』此非用典也。近人詩云：『所以曹孟德，猶以漢相終，』此亦非用典也。

(丁)引古人作比 此亦非用典也。杜詩云：『清新庾開府，俊逸鮑參軍，』此乃以古人比今人，非用典也。又云：『伯仲之間見伊呂，指揮若定失蕭曹，』此亦非用典也。

(戊)引古人之語 此亦非用典也。吾嘗有句云：『我聞古人言，艱難惟一死。』又云『嘗試成功自古無，放翁此語未必是』此乃引語，非用典也。

以上五種有廣義之典，其實非吾所謂典也。若此者可用可不用。

(二)狹義之典，吾所主張不用者也。吾所謂『用典』者，謂文人詞客不能自己鑄詞造句以寫眼前之景，胸中之意，故借用或不全切，或全不切之故事陳言以代之，以圖含混過去，是謂『用典』。上所述廣義之典，除戊條外，皆爲取譬比方之辭。但爲彼喻此，而非以彼代此也。狹義之用典，則全爲以典代言，自己不能直言之，故用典以言之耳。此吾所謂用典與非用典之別也。狹義之典亦有工拙之別，其工者偶一用之，未爲不可，其拙者則當痛絕之。

(子)用典之工者 此江君所謂用字簡而涵義多者也。客中無書不能多舉其例，但雜舉一二以實吾言：

(1)東坡所藏『仇池石』，王晉卿以詩借觀，意在於奪。東坡不敢不借，先以詩寄之，有句云：『欲留嗟稍弱，寧許負秦曲，傳觀慎勿許，問道歸應速。』此用蘭相如返璧之典，何其工切也。

(2)東坡又有『章質夫送酒六壺，書至而酒不達』。詩云：『豈意青州六從事，化爲烏有一先生』，此雖工已近於纖巧矣。

(3) 吾十年前嘗有讀十年軍英雄記一詩云：『豈有猷人羊叔子？焉知微服趙主父？十字軍真兒戲耳，獨此兩人可千古。』以兩典包盡全書，甚時頗沾沾自喜，其實此種詩，儘可不作也。

(4) 江亢虎代華僑諫陳英士文有『未懸太白，先壞長城；世無鉅廳，乃戕趙卿』四句，余極喜之，所用趙宣子一典，甚工切也。

(5) 王國維詠史詩，有『虎狼在堂室，徒戎復何補？神州遂陸沈，百年委榛莽。寄語桓元子，莫罪王夷甫』。此亦可謂使事之工者矣。

上述諸例，皆以典代言，其妙處，終在不失設譬比方之原意；惟爲文體所限，故譬喻變而爲稱代耳。用典之弊，在於使人失其所欲譬喻之原意。若反客爲主，使讀者迷你使事用典之繁，而轉忘其所爲設譬之事物，則爲拙矣。古人雖作百韻長詩，其所用典不出一二事而已。（北征，與白香山悟真寺詩，皆不用一典。）今人作長律則非典不能下筆矣。嘗見一詩八十四韻，而用典至百餘事，宜其不能工也。

(丑) 用典之拙者 用典之拙者，大抵皆懶惰之人，不知造詞，故以此爲躲懶藏拙之計。惟其不能造詞，故亦不能用典也。總計拙典亦有數類：

(1) 比例泛而不切，可作幾種解釋。無確定之根據。今取王漁洋秋柳一章證之：

娟娟涼露欲爲霜，萬縷千條拂玉塘。浦裏青荷中婦鏡，江干黃竹女兒箱。空憐板渚隋堤水，不見鄴邯大道王。若過洛陽風景地，合情重問永豐坊。

此詩中所用諸典無不可作幾樣說法者。

(2) 僻典使人不解。夫文學所以達意抒情也，若必求人人能讀五車之書，然後能通其文，則此種文可不作矣。

(3) 刻削古典成語，不合文法，「指兄弟以孔懷，稱在位以曾是」，(章太炎語) 是其例也。今人言「爲人作嫁」亦不通。

(4) 用典而失其原意。如某君寫山高與天接之狀，而曰「西接杞天傾」是也。

(5) 古事之實有所指，不可移用者，今往往亂用作普通事實。如古人灑橋折柳，以送行者，本是一種特別土風。陽關渭城亦皆實有所指。今之懶人不能狀別離之情，於是雖身在灑橋，亦言灑橋；雖不解陽關渭城爲何物，亦皆言「陽關三疊」，「渭城離歌」。又如張翰因秋風起而思故鄉之蓴羹鱸膾，今則雖非吳人，不知蓴鱸爲何味者，亦皆自稱有「蓴鱸之思」。此則不僅懶不可救。直是自欺欺人耳。

凡此種種，皆文人之下下工夫，一受其毒，便不可救。此吾所以有『不用典』之說也。

七曰不講對仗 排偶乃人類言語之一種特性，故雖古代文字如孝子孔子之文，亦間有駢句。如『道可道，非常道；名可名，非常名，無名天地之始，有名萬物之母，故常無；欲以觀其妙，常有，欲以觀其微。』此三排句也。『食無求飽，居無求安。』貧而無諂，富而無驕；『爾愛其羊，我愛其禮。』此皆排句也。然此皆近於語言之自然，而無牽強刻削之迹；尤正有定其字之多寡，聲之平仄，詞之虛實者也。至於後世文學末流，言之無物，乃以文勝，文勝之極，而駢文律詩興焉，而長律興焉。駢文律詩之中非無佳作，然佳作終鮮。所以然者何？豈不以其束縛人之自由過甚之故耶？（長律之中，上下古今，無一首佳作可言也。）今日而言文學改良，當『先立乎其大者，』不當枉廢有詩之精力於微細纖巧之末，此吾所以有廢駢廢律之說也。即不能廢此兩者，亦但當視爲文學末技而已，非講求之急務也。

今人猶鄙夷白話小說爲文學小道者，不知施耐菴曹雪芹吳趸人皆文學正宗，而駢文律詩乃真小道耳，吾知必有聞此言而却走者矣。

八曰不避俗語俗字 吾惟以施耐菴曹雪芹吳趸人爲文學正宗，故有『不避俗字俗語』之論也。（參看上文第二條下）蓋吾國言文之背馳久矣。自佛書之輸入，譯者以文言不足以達意

，故以淺近之文譯之，其體已近白話。其後佛氏講義語錄尤多用白話爲之者，是爲語錄體之原始。及宋人講學以白話爲里錄，此體遂成講學正體。（明人因之。）當是時，白話已久入韻文，觀唐宋人自話之詩詞可見也。及至元時，中國北部已在異族之下，三百餘年矣。（遼金元）此三百年中，中國乃發生一種通俗行遠之文學。文則有水滸西遊三國之類，戲曲則尤不可勝計。（關漢卿諸人，人各著劇數十種之多，吾國文人著作之富，未有過於此時者也。）以今世眼光觀之，則中國文學當以元代爲最盛；可傳世不朽之作，當以元代爲最多，此可無疑也。當是時，中國之文學最近言文合一，白話幾成文學的語言矣，使此趨勢不受阻遏，則中國幾有一『活文學出現』，而但丁路得之偉業，（歐洲中古時，各國皆有俚語，而以拉丁文爲文言，凡著作書籍皆用之，如吾國之以文言著書也。其後意大利有但丁（Dante）諸文豪始以其國俚語著作，諸國踵興，國語亦代起。路得（Luther）創新教，始以德文譯舊約新約，遂開德文學之先河。英法諸國亦復如是。今世通用之英文新舊約，乃一六一二年譯本，距今才三百年耳。故今日歐洲諸國之文學，在當日皆爲俚語，迨諸文豪興，始以『活文學』代拉丁之死文學。有活文學而後有言文合一之國語也。）幾發生於神州，不意此趨勢驟爲明代所阻，政府旣以八股取士，而當時文人如何李七子之徒，又爭以復古爲高，於是此千年難遇言

文合一之機會，遂中過天折矣。然以令世歷史進化的眼光觀之，則白話文學之爲中國文學之正宗，又爲將來文學必用之利器，可斷言不。（此『斷言』乃自作者言之，贊成此說者，今日未必甚多也。）以此之故，吾主張今日作文作詩，宜採用俗語俗字，與其用三千年前之死字，（如『於鑠國會，遵晦時休』之類）不如用二十世紀之活字；與其作不能行遠不能普及之秦漢六朝文字，不如作家喻戶曉之水滸西遊文字也。

結論

上述八事，乃吾年來研思此一大問題的結果。遠在異國，既無讀書之暇晷，又不得就國中先生長者質疑問難，其所主張容有矯枉過正之處。然此八事皆文學上根本問題，一一有研究之價值。故草成此論，以爲海內外留心此問題者作一草案。謂之芻議，猶云未定草也，伏惟國人同志有以匡糾是正之。

民國六年，一月。胡適文存

## 凌霄漢閣談文

徐彬彬

### (一)

文有文學之文，有說理之文，有專門之文，有實用之文。專門之文學，本不以多數及他方之普遍的了解爲目的；如詩詞駢散諸體文字，各有其特性與技術，只蘄其足以抒情寫意，合於主觀之興味，同好之觀賞可矣。

若夫說理的實用的文字則反是；本是傳宣意識，闡明理性之工具，以廣喻於衆爲目的，則以條理清真，層序分明，詞句顯豁，使之讀之，與對面談話之口氣無異，斯爲合格。學理愈深邃，詞句愈宜於顯豁，若一味以艱深高古相尙，則于「說理」之外，更加「解釋文字」之障礙，誠無取焉。惟我國文學界知識界於常識素極缺乏，每混「講學理」與「做文章」爲一談，且各項學說自周秦以後，卽已閉聰塞明。偶有一知半解，沾沾自喜，不得不藉高古華麗之文詞，以掩其知識之不足，所謂以艱深文其淺陋是也。

迂謬之舊文學家如林琴南等曾斥提倡白話者爲販夫走卒，此則伊等腦筋中只見販夫走卒

爲白話，而不自思其自己日常之談話亦非文言也；又忘却其先賢先儒之講學之語錄亦白話也。

曾滌生爲古文大家，而其論文曰：「古文無往不宜，獨不宜於說理。」吳肇甫亦古文大家，其游歷東瀛考察學務時，稱謂「中國非廢漢文無以普及教育。蓋漢文過於艱深，人自幼學之，非經數十寒暑，不能斐然可觀，而人已垂老無用，吾國學問不及東西洋之進步。」日人關義臣即根據吳氏之說，對於游東訪問之提學使等貢獻「以官話爲常用文」之意見，爲言文合一之樞機，勞乃宣號爲舊派，亦覺悟普及教育有改善言之必要，創造字母以利推行。可見人無新舊，只須事理明達，自有平心中肯之主張，而不致陷入矛盾混亂之迷途，

今之世非閉關時代，對於東西洋之文化，學理，乃至文字上需用之專稱譯名，雖欲深閉固拒而有所不能，即日日涵濡薰染而不自覺。曾憶張之洞管理學部時，有司員路某擬一稿，言布置講舍之事，用「健康」二字。張爲蹙額，即手批其上曰：「健康乃日本名詞，用之殊覺可厭。」路某於改稿呈堂時夾一小籤曰：「名詞亦日本名詞，用之尤覺可厭。」張觀之自知理屈，無可發作，但作自警語曰：「筆墨不可妄動，不可妄動」而已，又余主京中某報附張時。間採外間之新文學投稿，有友人自命爲守舊衛道者，致函於余，深致責難，謂當此斯文

日墮，正宜力倡古雅，豈可阿附時趨，洋洋灑灑，而其中「不成問題」「成此趨勢」「不良影響」等語句，不一而足。余一一爲之圈出，還諸本人，但註以「先生何以時髦若是？」渠雖上悅，無如何也。嗚呼！人人皆外國腦袋，短髮手杖，「只以身上尙有一件長袍，半身馬褂。」便斥洋服西裝者爲異類，不亦可以已乎！

(二)

在中國維新以後，新文化運動以前。中國之學理上政治，經濟上一切，大多爲「東洋造」之名詞所彌漫，卽如經濟二字，原非economy之正譯，嚴幾道曾擬正爲計學，而竟不通行；其他之名詞亦多類是。此則日積月累習用已久涵濡日深，非可強挽，由此可見實用與涵濡之勢力最大。惟新文化運動新文學自行創造之名詞，較日本名詞勝過多多，復因有文化的羣衆運動之善力，得以逐漸推廣，此於知識上國性上均爲有益，卽不爲無功。而所謂舊文學家者，方且庸人自擾，無端驚詫，既不能閉關自守，抱殘守缺，又不願贊和新文學，聲聲守舊而字裏行間，適成爲東洋化之機械，而猶不自覺，信可哀矣。

然在語體文派亦有須自省悟者：文章固是宣意說理之良好工具，然宣意說理亦正不易言。一須有論理之常識，二須有系統之方式，三須有學者之態度。一忌冗長，二忌叫囂，並非

一用白話，滿口「的嗎哇呀」空洞虛矯即可以白話自鳴得意也。參用歐式文法固然有整齊清楚之妙用，而若拘泥一方，不顧中國文字與歐文根本之異點。強使此方體單音與彼圓體拼音者逐字摹擬比附，膠柱鼓瑟，吉屈象牙，則食洋不化與食古不化者同病矣。

文言亦非可一筆抹煞也，文言在文學上亦自有其經濟之功能與蘊藉之美性。如薛庸靈筆記之紀事，通體有古文體之文言。而其記三奸伏誅事，述肅順對恭王云：「老六！汝與兩宮叔嫂耳！」「汝」字，文言也，非語體也。在文言的習慣上，已成爲尊已卑人之口吻。只此一字已足傳肅順當時驕傲之神精。使固執不通之新文學家必改爲純語體則必爲「老六！你與兩宮皇太后是叔嫂哇！」則你字乃通常熟習之稱謂。肅順之一副自大神情，何從傳寫？更使固執不通之舊文學家，又必並「老六！」二字亦不肯用，則肅順狂嬉之態又湮而不顯矣。可見文言白話之死活，用法之妥否，全視人之是否工於運用。戴新腦繩與戴舊腦繩者難有良悟也。

不學者以艱深文其淺陋，故有思想有知識有學問之真正文學家，並不以「使人不懂」爲自炫之法門。司馬遷爲千古文章第一名手，所著史記叙及三代之事，雖取材於書經，輒以顯豁之詞，變易原文之古奧，或以清析詳明之敘法以糾正原文之囿囿吞棗。如堯典之「允釐百工，庶績咸熙」在史記五帝本紀則改爲「信飭百官，衆功皆興。」此近繙譯者。如畢陶謨「下民

昏墊，予乘四載，隨山刊木，暨益奏庶鮮食，『史記夏本紀則改爲『下民皆服於水，予陸行乘車，水行乘舟，泥行乘橇，山行乘轎，行山刊木與益予衆，庶稻鮮食，』則所謂四載者爲車爲舟爲橇爲轎，一一分明，此並帶註釋者。司馬遷惟恐他人之不能喻，故務爲顯豁鮮明，如是，不害其爲文學大家。而後之專摩古文者則以咬文嚼字，吉屈攀牙自詡能事，適以形其局量之褊狹，能力之淺小，至可笑也。

以現代之文譯古文，自是文化溝通之要著，而亦頗不易言。因古人作文未必一概不與現代文相合，何者應存其本來，何處應改易新詞，且須細細斟酌。否則一改之後，反致失卻本義，或竟支離不通。例如唐詩「少小離家老大回，鄉音無改鬢毛衰；兒童相見不相識，笑問客從何處來？」及「打起黃鶯兒，莫教枝上啼，啼時驚妾夢，不得到遼西。」雖是唐人作品，其語氣文字與現代通用之語文俱是一樣，無可譯，亦無可改也。而竟有自命能將古詩譯成現代白話詩之詩人。將「待到重陽日，還來就菊花」譯作：

等到九月九日那一天

再來看這菊花

此似堪噴飯矣。「重陽」算是文言，一定要譯作「九月九日」則端午亦要譯作五月初五，中

秋也要譯作八月十五，即 Christmas，亦非說 the 25th of December 不可矣。且「就菊花」之「就」字，何等親熱，何等活動。忽改「看」去原來之涵義，神理，萬里而遙，此等白話翻譯家，真點金成鐵，化奇爲腐之高手也。

新文學家勸斥舊文派之用典，此亦須分別而論。凡好用僻典，好堆古典以使人不彊爲原則者，其目的只在自炫，結果乃適形其鄙陋。用典者用典也，非爲典所用，作古典之奴隸。何謂用典？蓋典之爲用，一在文字之經濟，二在發生更深之印象，更大之聯想；三則助成公同之了解。指一古典，可以代替許多之詞句，因此典中所含之事實與意義，已爲一般所習知，用作替代，則片言可喻。如云人用強詞強力混亂是非者曰「指鹿爲馬」，如主張或言論之前後不相顧者曰「自相矛盾」，此皆藉已往之事實及成詞，以代寫現在之情景，無待煩言而解。惟其如是，是以用典有兩個先決條件，（一）古典與現在所欲陳述之事實理論必有相類之情境，以成真確之比較；（二）用典之人，必擇用可使多數知識中容易了解之典，如用典而不使人懂，惟炫我博之自捧的有作用的心理行之，則爲褊狹自私之僥倖，其文亦必成爲迂謬乖離之廢物。夫典之究竟可以護得多少人之了解，雖不能爲具體之估定，而居心則不可不以「求他人之了解」爲目的也。

文字之用典，有事典，有詞典。事典舉已往之相類的事實以喻現在之事實；詞典則用已熟或公習之成詞，以明現在所言之意義。用典既爲便於通曉，故凡一成詞如在習慣上已經用錯，雖與出處不符，亦只可因其錯而用之。前者甲寅主撰之章士釗君即署名秋桐。後改孤桐者，嘗於文中用「每況愈下」四字，新文學家周某加一抨擊，云原係「每下愈況」，況者甚也，每下愈況，言墮落日甚耳。考之此詞出處，所駁確是不差。但須知此黨錯誤，乃積久的公共的錯誤，非章氏一人之錯誤。既爲習慣的應用，若必待考據而用其原文，則反爲一般人所不解，轉失引用成詞之功能，「考據」與「應用」未可合爲一談。宰輔編年錄，秦檜言岳雲與張憲書其事必須有，所以見秦檜之武斷人罪也，後竟誤傳「必須有」爲「莫須有」，世人遂習用「莫須有」謂冤誣疑暗之代詞，久之且似覺「莫須有」三字確有含糊之旨趣，爲疑獄之定稱矣。又「卑之無甚高論」，乃漢文帝告張釋之語，令勿高談三皇五帝，作兩句讀，「卑之」無甚高論，而世人習慣上則作「卑淺不足道」解。以上兩則，曾見於兩般秋雨盞筆記，若此者不勝枚舉。朕以爲若係應用之文字，亦以將錯就錯爲宜。不但中文如是，歐文亦有所謂 *used idiom* 者，譯言成立之習詞，簡言之亦可曰成詞。因公共與積久之應用而認定爲當然

之詞語也，雖明知其不合出處，或不遵文範，而用之，亦所以便羣衆，且藉以達意也。朕非爲章氏辯護，章氏學至儉，未必是自知其誤而爲有理由的誤用；茲所說者不過舉例以明習用成詞之原理耳。

章氏昔以邏輯自榜，所著見於報章者，雖無何等文學興味，而言明且清，能盡詞宣意，不失本來面目。近頃數載，忽動追摹大雅，希迹古人之一念，咬文嚼字，餽釘酸嫩之象，遂致充滿行間。如小兒強爲競走，一步一躓，覽之每爲失笑。某誌載其「書邵振青」一作，愈琢磨愈費解，末段「振青妻妾往哭其尸，據稱已葬叢塚中，塚俱列號，最新葬爲五百七十四，掘焉，赫然他體，（未是死者，）而七十三，而七十二，俱同前誤，至七十一號，始得其所天者殮焉」。「未是死者」語大奇，其意蓋以「死者」指振青遺體也，然幾若活人出現於墳墓矣。又「振青接物持議之未得其正，固盡人能言，而亦惡環境有以成之，厥罪未應（何人）獨尸」。「何人」二字，不知如何砌入？不復成語。其意似謂環境所造，任何人不能獨尸其咎，而上文則指振青一人，全不聯貫。又「書曹恩培」文中「維城恩培仍各任師旅長有差」，亦不知其何解。「有差」二字，向以用之人多而等不一，又不便一一列舉，則曰自某人以下賞賚有差，或某等若干人授職有差，言其雖多人升賞而各有等差也。今只兩人一復任師長，一復任

旅長，有何「有差」之可言。「有差」如此用法真有「差」（錯了）矣。又章氏挽林長民聯下句曰「人生到此道寧論」亦奇。「人生到此，天道寧論」乃天對舉，兩詞始得相均，留「道」而去「天」其所謂「道其所道」乎！

吾國文字，具形聲雙美，於文學上實饒特色。吾嘗言全世界惟中國有文字，若歐文祇記聲之符號耳，與今之注音字母同，不得稱爲字。然在實用上則不如西文之便於識讀，以是儘有能文而不識字。卽吾人日常用字，亦多讀別。陳子莊庸閒齋筆記云：「搶攘」音「撐能」，「數奇」音「朔基」，而俗俱如本字讀。口吃之「吃」音「吉」，大觀之「觀」音「貫」，而俗讀作「官」。冗長音「丈」而誤爲長短之「長」。「勅」敵音「擊」而誤爲強勁之「勁」……然二十八宿，宿本字音「肅」，世均作「秀」音。傳臚之臚字本音「閭」，今若依古音稱宿爲肅，稱臚爲閭，豈不致人譁笑耶？余謂讀書識字，心自知之可也。若相沿成習，亦用今之音爲宜，不必沾沾自詡，呼天明爲汀茫耳。

陳氏引證既詳，持論復極明通，信是解人。因思常人所以多讀別者，因吾華之字，須逐個授讀而字數浩繁，不能俟遍讀而後用。有未經識讀之字，遽爲行文或談話所需，輒就其形之似音之近者爲之。故曰「秀才念偏旁」。偏旁之旁，按以六書原則，原與全體音義，有甚大

之關係，有時不念偏旁，反非正讀，如滑稽之滑，世人每讀如滑潤之滑。（如劃）若只讀偏旁之骨，曰滑稽，反是滑稽之正讀也。

凌霄漢閣之凌，應是三點水旁，作凌越解。若書作兩點水。則爲冰凌之凌，訓爲積冰。然朕已慣書作凌，友人亦如是，每自思而自笑也。

（時報）

## 近代中國文學思想的變遷

羅家倫

我常以爲西洋近代的文明，在十四世紀以後受空間觀念的影響最大。如美洲的發現，殖民地的開拓等事，乃就地上而言；哥白尼的發現天體，蓋律雷的遠窺星象等事，乃就天空而言。凡是這種空間的開拓，都足以喚起人類的興趣，擴充人類的眼光，解放人類的思想，影響人類文明的全部。弄到大家對於自然界的觀念一變，醞釀出一個培根的『啟天主義』來，樹立近代科學的基礎。在十九世紀以後受時間觀念的影響最大。如支配近六十年來思想界的進化論，乃是由於推求古代生物的演化而發生的。如進化論大家達爾文，瓦勒斯，赫胥黎，赫克爾之流，大都是一班研究生物學，人種學，人類學的學者；冥求精索幾千萬年來生物演化的來源，才來主張這種學說，所以對於歷史的背景，非常注重。十九世紀的文明，有人說是『歷史的文明』，也可以見得時間觀念的重要。（這不過是就其趨勢而言，並不說是這兩個是絕對可以分開來的。）到了現在則空間時間兩個觀念在各方面都是相提並重，一方面對於空間則注重環境的情形，一方面對於時間則注重演化的程序。如實驗主義在現代思想界中總算

是極有影響的，但是一狠注重的就是——

『時此地』(Here and Now)

其實不但是實驗主義的學說如此，就是其他的學說，苟能適於世間，沒有把這兩個觀念忽略過去的；因為這是近代思想受了科學洗禮的緣故，無論那種學說，斷不能離開一切，懸空立論。這是就學說的根據而言；至於論到他的方法，也可以證明這種趨勢。譬如最初改變近代思想的工具，就要推培根派的『歸納法』(Induction or Inductive Method)！而歸納的方法往往應用在自然界的現象上居多，當然能特別喚起人類對於空間的觀念。再後改變思想最有力的工具乃是達爾文派的『歷史法』(Genetic Method)注重在演化的程序，當然能特別喚起人類對於時間的觀念。至於現代的『科學方法』(Scientific Method)則兼取衆長，確當精密；一方面可以謀環境的適應，一方面可以免時代的錯誤；所以不但能應用到科學上去，而且能應用到思想上去。推其結果，遂使思想界的全體，都受他的影響。

以上這番話，詳細說來，當另有專論，雖萬言亦不能已；而我在此地所以必須簡單說明的緣故，乃是因為中國人真正害了沒有兩種大病：

(一)不問環境的情形，以求適應；

(二)不知時代的錯誤，以求進化。

舉一個明顯的例，如中國的歷史家，是很錯誤的。他們所談的祇是『往古』的事，『前代』的事，『蓋棺論定』的事，以爲必如此方可爲史；而對於現代的事，目前的事，活人的事，一概忽略過去。不知道時事是很容易變遷的，有許多事眼見的人，不加細心的研究，也還不能清楚，何況以後的人呢？加之材料是很容易喪失的：如去年我們爲國史編纂處搜集辛亥革命時代的印刷品，已經不可多得了；何況再過多少年以後呢？『後之視今，猶今之視昔』。不知道現在的人對於現在的事都還不去求可靠的記載，又豈可以關於這代完備的歷史，責諸後代的人呢？又如中國現在主持言論界的人，對於那國的學術運動，那國的市政運動，那國的勞動運動，……說的天花亂墜，但是他們住的城市裏講學術則沒有一個圖書館是不問的；講市政則各處布滿了腥臭的街道是不問的；講勞動則本地不滿十四歲的小孩子每天還要作十二點鐘以上的工作是不問的；……照這樣『四大金剛，懸空八隻脚』的講法，雖然把世界上的都說得上天堂去了，我們中國人還在地獄裏呀！有以上一種情形，所以使人不明最近的變遷，而陷於『時代錯誤』的弊病；有以下一種情形，所以使人不知環境的現象，而沒有適應補救的方法。所以我們苟欲解決人生問題，解決我們的人生問題，則『此時此地』的

觀念，也真是不能忽略呵！明白這個觀念，纔知道我做這篇文章的本意。其實不但我們對於文學思想的態度應當如此，其實就是對於其餘一切問題的態度，又何嘗不是如此。

我既然說我所以獨獨提出文學思想來討論的緣故，乃是因為文學的思想，最足以代表時代的精神。因為文學思想，也決不是無緣無故生出來的，必定有種人類的的生活，做他的背景。所以我以下討論的時候，也是先把當時政治社會的背景寫出來，而後列舉文學思想的本來性質，但是我還有二件事要先申明的：（1）文學思想不過是文學界一種重要的趨勢，而不見得當時就有成熟的文學；所以下面所舉的例，也不必以嚴格的文學眼光去作選舉標準。（2）所舉的某時代某人的著作，乃是就其在某時代的價值而言；至於某人以後再有什麼變遷，自屬另一問題。不在本文範圍以內。

我想近代中國時勢的變遷，約分四個時代；所以文學思想的變遷，也正是分四個時代。每個時代學文思想的變遷，正是符合着某個時代政治社會的背景；現在略略寫在下面，至於所定的名稱，也要請大家會其大意好了！

（一）時代的劃分，本來是極困難的事；因為人類的的生活，乃是不斷的經程，但是生活雖然不斷，而時代自有重心。社會譬如一個多角形的物體一樣，無論他角度如何多，而能放在

地球上不致顛仆，自有一個重心存在。不過這種物體還是有機的，他的角度，常常會有漲有縮，有生有死；所以社會的危險，就是當角度發展不同，而本體的重心已經改變了的時候，大家還不知道，死守着以前重心所在的那一點。這番話是我不能不先解釋明白的，因為生活既是不斷的經程，而我們又須注意他重心的改變；所以我論到中國近代的文學思想，還離不了敘述幾千年來一脈相傳的——

### 『閉關時代』

這個時代的畫分本來是狠不容易的。普通人的所指，大概都是指鴉片戰爭，五埠通商以前而言；所謂『海禁大開』，就是說這個時候。但是說這個時候。但是鴉片之戰雖然重要，還不足說中國思想真正轉變時期。當時中國雖敗，因為內地的交通不變，全國所受的刺激仍然不深。而且有洪秀全之亂，可以藉口以為勤王之師未到。所以中國在越南之戰的時候，仍然是不服氣的。不過當時大家已經略略知道有外國了。而日商埠一開，交通漸漸由此親密，所以就用那個時代為閉關時代的區分，從廣義說來，也未始都可。其實那個『龍擺扶醉賀中興』的時代，自大的心思還是非常之盛，事實上理想上何曾有點『開關』的希望呢？所謂閉關時代的情形，自然是幾千年一脈相傳不足深論的，所以我也不能多講。當時大家個個都把中國看得非常之偉大

神聖，以爲無以復加；其餘的外國都是蠻夷之邦。在『要服荒服』之列，應當『來貢來王』的，所以當時這種心理，醞釀成一種——

『華夷文學』

科舉場中的八股，不必說了。其餘若桐城古文在曾國藩以後而大振；選學籍李慈銘輩而方張；其餘若侈談儒學的葉德輝一流人物，不必說了。『文以載道』，道爲中國所獨有。華夷之界，千古大防。尊華攘夷，便是中國文人惟一的天職。如當時較稱明達，而在文學界不無建樹的王壬秋在陳夷務疏中以爲夷事有四不必論，則雖在鴉片戰後二三十年，猶不信中國水師不足以敵西洋，而且排斥研究『洋務』。現在寫下一段，亦足以代表當時文人的心理：

『言御夷者皆欲識其文字，通其言語，得其情僞，知其山川阨塞君臣治亂之迹，及其國內虛實之由；其最善者取其軍食以濟我師，得其器械以爲我利；今設同文，意亦在此，而臣獨以爲無益……夫中外之防，自古所嚴。一道同風，然後能治。假令法國布堯舜之政，讀周孔之書，分置師儒，佐我仁政，則諸君將束手坐觀。望風贊歎，以爲真聖人之國乎……！若使中土齋六藝之文，陳先聖之書，入其國都，宜我木鐸，彼之忠臣智士，必宜守桀犬吠堯之義，明國無異政之禮，守死勿聽，以爲其主耳。……火輪者至拙之船

也，洋礮者至蠢之器也。船以輕捷爲能，械以巧便爲利。今夷船煤火未發，則莫能使行；礮須人運，而重不可舉，若敢決之士，奄血臨之，驟失所持。束手待死而已……。」

湘綺樓全雀卷二。

此種議要，在此時視之固不值一笑，而在當日則未始不令千萬人鼓舞激昂，拍案叫絕，以爲賈生治安之策，不是過者。其餘若此等論調的著作，舉不勝舉。此篇實足代表閉關時代之精神，而造華夷文學之極點，所以這可以說是中國文學思想的第一個時代。

(二)我嘗說鴉片戰後。海禁大開。不過是中國思想改變之先聲，蓋不足以稱中國思想的將變。自此以後，與各國之接觸稍多，內容能知道一點。迨中法之役，劉永福岑毓英勞師不勝，一班人始確實有點怕『洋鬼子』的鎗炮；但是洋鬼子不過有鎗炮而已。中國祇要有了鎗炮，就可以夠了。當時大家的目的，也不過是以復仇雪恥爲人生觀，以用夷制夷爲無上策。各處造船廠，製造船於是紛紛設立；而江南製造廠當這個時候尤爲時髦。最早的留學生如容純甫的議論就是說：「對於教育計畫當暫束之高閣，而以機器廠爲前提……以今日之時勢言之，鎗炮之於中國較他物尤爲重要」(西學東漸記)並且除此以外，容氏第一個條陳就是合組汽船公司，而且須「向英商借一千五百萬，購鐵甲三四艘」以打日本。到這個時候，容氏全國汲汲

皇皇，惟慮鎗炮不足，以求添造；所以這個時代可以謂之——

『兵工時代』

要談兵工，非要懂的『格致』不可的；於是江南製造廠致力譯『格致』一類的書。如丁燮良的格物測算羅斯古的格致啓蒙傳蘭雅的西藝新知機新制體性圖說重學圖說熱學圖說光學圖說電學圖說等尤屬風行一時。於是一般謀國之士，也都揮起鵝毛大扇，以高談『聲光電化』。而且從『聲光電化』的用場上談到那處安水雷，那處設埋伏。那國應該怎樣對待，那國應該怎樣接戰。所以當時的文章都要簡鍊揣摩，盤弓躍馬，以爲必須如此，方『可以說當世之主』。一時大家繪巾羽扇的態度，豈僅僅是學作張佩綸呢？於是風尚相趨，遂成——

『策士文學』

這派的趨勢，實早開於魏默深龔定庵之流。其後康有爲等『公車上書』，更爲明顯。就形式而論，『公車上書』的文章，自然娓娓動聽，大有戰國時候蘇張的態度；但是就實際而言，芮恩施博士也批評說：『康有爲等雖然以極有力的文字，鼓吹西學，不過就其內容而言，他們自己也莫明其妙』。(Intellectual and Political Currents in the Far East.)這也是策士派當然的結果；因爲他們的思想，不過是待中國輸堅炮利以後，背城借一，可以富強。當時

的盛世危言富國強兵策一類的書是很明顯的。而這類縱橫捭闔的腔調，在梁任公先生所辦的時務報新民叢報裏，更可謂集其大成；雖然不可一例而論，要亦毋庸曲諱。今錄其代表此派的文字一段，讀者於今日重觀，當更別饒興趣：

『欲言國之老少，請先言人之老少。老年人常思既往，少年人常思將來。惟思既往也故生留戀心，惟思將來也故生希望心。惟留戀也故保守，惟希望也故進取。惟保守也故永舊，惟進取也故日新。惟思既往也。事事皆其所已經者，故惟照例。惟思將來也，事事皆其所未經者，故常敢破格。老年人常多憂慮，少年人常好行樂。惟多憂也，故灰心。惟行樂也，故盛氣。惟灰心也，故怯懦；惟盛氣也，故豪壯。惟怯懦也，故苟且；惟豪壯也，故冒險。惟苟且也故能滅世界，惟冒險也故能造世界。老年人常厭事，少年人常喜事。惟厭事也，故常覺一切事無可爲者；惟好事也，故常覺一切事無不可爲者。老年人如夕照，少年人如朝陽；老年人如瘠牛，少年人如乳虎；老年人如僧，少年人如俠；老年人如字典，少年人如戲文，老年人如鴉片烟，少年人如潑蘭地酒；老年人如別行星之隕石，少年人如大洋海之珊瑚島；老年人如埃及沙漠之金字塔，少年人如西伯利亞之鐵路；老年人如秋後之柳，少年人如春前之花；老年人如死海之澱爲澤，少年人如長江之

初發源；此考年與少年性格不同之大略也。梁啓超曰：人固有之，國亦宜然。』像這樣的論調，至今讀之，不覺失笑，而在當代則風靡一時；而且就思想的改變論，這派的文字也不無功勞存在；因為打破八股拘泥的習慣，是非此不可的。而且這種文章裏往往夾入白話，所用之字，在當時實屬有絕大魄力，而足以引人入白話可以表現真切思想的觀念。這點功勞，也是大家不能不給他的。不過一方面我們要知道他時代的價值，一方面也要明白變遷的趨勢呵！

(二)兵器造得很多了，兵船買得很多了，兵士練得很多了！但是政府本身的組織不良，而士卒不肯用命。甲午一敗於日本，庚子再敗於聯軍，於是舉國震驚，始知道『洋鬼子』不但有兵有炮，而且也有政治法律的組織，日本之所以能勝中國乃是由於明治變法的緣故。於是大家又經過一重大夢，而從事政治法律的改組。此就其一方面而言，至於其他方面則因為兵工稍事發展，而感受原料缺乏與輸運不便的病苦，於是又急於築路開礦。有這兩個雙方並進的原因，所以構成——

『政法路礦時代』

要明白這個時代主要的潮流，不能不明白那個時候政治社會的背景。因為那個時候治政

社會的現狀不安極了。國家屢敗。兵工無靈，於是國民才覺悟到政府的腐敗，而要求立憲的呼聲日高；政府爲大勢所逼，也不能不謀適應。所以關於『新政』的上諭，雪片飛下；當時雖然經過一次政變，但是這個潮流終究是遏不住的。那時候的重要人物，也都有一點覺得時政不行；如張之洞的勸學篇是當時極有影響的一本書，也頗足以代表當時的思想。他的『五知』就是『一知恥，恥不如日本，恥不如土耳其，恥不如暹羅，恥不如古巴。二知懼，懼爲印度，懼爲越南緬甸朝鮮，懼爲埃及，懼爲波蘭。三知變，不變其習，不能變法；不變其法，不能變器。四知要，中學考古非要，致用爲要；西學亦有別，西藝非要，西政爲要。五知本，在海外不忘國，見異俗不忘親，多智巧不忘聖』以上五知，純粹是戰敗後的感想；其後所謂『不變其法，不能變器』『西藝非要，西政爲要』則純粹是從兵工政策失敗後傳入政治法律問題的宣言；最後所謂『多智巧不忘聖』，乃是他所提出而當時舉國公認之『中學爲體，西學爲用』的主張了！自此學校漸漸加多，輿論漸漸發達，而國會請願的運動日甚一日：以顧穎之清廷，最後亦不能派五大臣出洋考察憲政，而頒布籌備到光緒三十二年的憲法，亦可看見當時政治法律，背景之濃厚。至於路礦問題，則蘆漢鐵路等工程方興，而滬甯汴洛道清等路的款項，也於所謂『癸卯』『甲辰』之間，次第訂借；山西礦產問題，已發生福公司種種條約。當時全

國的目光，除了議政以外，就射在路礦上面。如清末浙路川路的風潮，銅官山礦產的爭執，也就可以知道人民對於路礦的興趣。這二種趨勢，一直到民國成立後六七年都還是如此。祇看在這個期間到日本去的留學生大致都是學法政的，到美國去的留學生大致都是學路礦實業的，（參觀清華圖書館歷年派送赴美學生表更明白，）也就可以知道了。因為法律的文字，在字句之間是有斟酌的；而實業的文字，是要確實合乎應用的；所以潮流所趨，遂生——

「邏輯文學」

這個時代普通出版品的傾向，大大變了。鼓吹新政的空泛文章，進而為比較精密的法政議論。如富國強兵策一類的東西已經減少，出版最多的乃是憲法古義，日本憲法義解，日本法規大全，政治原論，列國政要，一類的書。至於實業方面的著作，雖不重要，但是傅蘭雅輩也拋棄了他的開地道蠱藥說，而譯寶藏興焉，開煤要法，種種東西，就可以知道當時大勢所趨，莫能遏止。所謂「邏輯文學」，原來不能算是十分確切的名詞；不過當時文學的趨勢，已確實的向着精密樸茂的方面，而漸漸合於邏輯的組織。如當時文學界最重要的兩個人；一個章太炎是對於印度的「因明學」很有研究的；一個嚴幾道是譯西洋名學的。太炎的文章一方面有印度思想的條理，一方面帶政治潮流的激刺，他當年的滄書不必說了。就是後來改訂過

的檢論中如通法，官統，五術，刑官，定版籍懲假幣等篇，那一點不足以證明此說。他雖是漢學家，但是利用漢學來講革命，成了當時的風氣。鄧實在國粹學報紀念辭上所謂『潛德雖久，豈無不發之光；亂賊日多，終有橫流之懼。黃冠歌哭，存正朔於空山；斷簡飄零，訪殘碑於荒野』也正是指此而言了！至於嚴幾道除譯名學淺說，穆勤名學，而外，還有亞當斯密的原富，孟德斯鳩的法意，穆勒的羣已權界論，斯賓塞爾的羣學肄言，和自己譯而兼著的政治講義，種種，都是風行一代的書。他雖然有較新的西洋哲學思想，但是他對於西洋的文學也不敢提倡，所以他譯起書來，還安心做『漢魏六朝的八股』；這個名詞是吳稚暉先生送他的。他對於西洋的政治倫理雖然敢於提倡，但是他對於中國社會倫理是不敢批評的，所以還是安於中國舊式社會生活。他在當時文學上的影響，確是很大。等到後來章行嚴先生一方面崇拜『吾家太炎先生』，一方面對『候官嚴先生』也是很恭敬的；又加上民國元二年議政的潮流，制憲的背景，所以甲寅雜誌出來，可謂適合時代的迫切的需要了！平心而論，甲寅在民國三四年的時候，實在是一種代表時代精神的雜誌。政論的文章，到那個時候趨於最完備的境界。即以文體而論，則其論調既無『華夷文學』的自大心，又無『策士文學』的浮泛氣；而且文字的組織上又無形中受了西洋文法的影響，所以格外覺得精密。章氏政本一文的首段

，大足注意：

「爲政有本。本何在？曰，在有容。何謂有容？曰，不好同惡異。欲得其說，最宜將當今時局不安，人心惶惑之象，爬而剔抉之，如剝蕉然，剝至終層，將有見也」。甲寅第一卷第一號。

「有容」是否爲政本係另一問題，要之此段文字，很能夠說明「邏輯文學」的性質與方法。所謂「如剝蕉然，剝至終層，將有見也」乃是邏輯的精神，而吾友孟真所謂「螺旋式的文字」。獨惜這個時代，大家還祇知道注重西洋政法方面的組織，物質的發展；而以爲中國的精神文明——倫理的觀念文學的觀念等等——還是至高無上，不必採取西洋的；這點不免有點觀察不清，或是因爲感情用事的緣故。又如最近還有幾位從德國學科學的人，至今還以爲西洋的物質文明高，中國的精神文明高，這也是同一樣不脫「中學爲體，西學爲用」的觀念呢！

（四）世界總是進化的。前一個時代中國人雖然覺得西洋的物質文明以及政治法律的組織比中國高；但是所謂精神文明以及各種社會倫理的組織總是不及中國的。到這個時代大家才恍然大悟，覺得西洋人不但有文明，而且有文化，不但有政治，而且有社會；不但有法律；而且有倫理。這些東西不但比中國的壞而且比中國的好，比中國的合理，比中國的近情。

大家受了這個覺悟，於是進而爲——

### 『文化運動時代』

這個時代，可以算是中國人最近新覺悟的時代了！但是這種覺悟，也不是憑空生出來的；因爲有幾種極重要的事實做他的背景，乃是進化的潮流所趨，不得不走這條路的。所以我可以特別把他提出來說一說：

第一是由於經濟生活的改變。我常說中國思想界的大變化祇有兩個時期：一是『戰國』，一是『現在』，其餘幾千百年間雖有種種的小改變，但是大致都是一個模形。若說喪亂可以改變思想嗎？我也可以承認他是其中的一個原因，但是在中國歷史上那朝代興廢的時候，不謂過幾十年的喪亂？若說是人材的關係嗎？此說中國人信得最深，但是人材爲什麼專生在那個時會？所以我想來想去，祇認爲經濟生活的改變，是最重要不過的原因。因爲戰國和現在乃是中國經濟制度大大改變的兩個時代；一是土地分配法的變更；一是西洋工業制度的輸入。戰國時代的井田制度，雖然現在有是否爲『豆腐乾塊』或是『寶塔形』的爭執；但是戰國時代封建敗壞，開土地私有之端，是不可爭論的事實。（如「鄭伯以璧假許田」見於春秋實爲土地公開買賣之始；而商鞅開阡陌乃順著當代的情勢，也是明白可考。參看建設中井田制度有

無之研究及井田之研究等篇，著者當另有文論之。）因爲人民根本託命的經濟制度改變，所以覺得生活不安；覺得生活不安，所以不能不另想解決的方法；另想解決的方法，所以各派的思想爭起。至於現在呢？則純粹是因爲西洋的工業制度輸入過來，使人民的生活，從手工的進而爲機械的。家庭的工作原來不能與工廠的工作相抗衡；況加之以西洋的資本挾雷霆萬鈞之力而東下。所以中國幾千年來死守不棄的家族制度，至此逐一律動搖。家族制度動搖大家的生活狀況也跟着動搖，於是不能不去想種種改造的方法。所以也是各種思潮：同時並起，和戰國時代一樣。這種情形，可以用西洋思想改變的途徑，來作比較的研究。譬如西洋思想在十四世紀（新生時代）第一次大改變的背景，不能不說是同「封建制度」的消滅有極大的關係；譬如早就有了神權，何以到那個時代才發生批評的態度呢？十九世紀的第二次大變更不能不說是受了「實業革命」後工廠制度發達的影響；譬如早就有了婦女，爲什麼到那個時代纔來發現她，解放她呢？兩方比較，大可參證。西洋由瓦特發明汽機，纔百數十年之時間，機械的制度才漸漸發達；而社會上歷年的所受的影響已經不緩了；何況現在中國偶然就遇着西洋久經發達了的工業制度，那能不起畸形的，積極的變化呢？所以我常說將來中國社會上的戰爭，不能說是中國資本家與中國勞動者的戰爭；乃是外國機械與中國勞力的戰爭；也可

以見得這種畸形變化的勢力了！

第二是由於世界大戰的影響。凡是世界上的教訓，一百句空言，抵不得一件做出來的事；何況這次大戰，是轉門三五年，流血數千萬的大事呢？大戰以前，軍國主義鋼鐵思想多少年了！以德國兵力財力的強盛，政治組織的完備，雄視全球，誰敢非議軍國主義的壞處。就是歐美有多少了不得的思想家敢於大胆攻擊，但是實力所在，大家不會相信的；在歐美尚且如此，何況中國西懾於歐美，東驚於日本的國威呢？惟有這次大戰，使赫赫奕奕軍國萬能的俄德與一齊崩裂；而其崩裂的原因，不在乎聯軍全付的兵力，而在乎本國平民的革命。這種驚心動魄的事實，那能不促起人類思想的變化。軍國主義打破，舊式的政治組織破產，於是感覺最鈍的中國人，至此也覺得僅僅學西洋的富國強兵，政治法律是沒有用的，是對於人類幸福沒有關係的；將來真正文明的樞紐，還在乎社會制度的改造。於是乎談政議法的聲浪稍衰，而社會改造的聲浪大盛。這種轉變，頗能促起人類對於人生問題的覺悟，而打破機械生涯的束縛。偶像的推倒，實在是思想上一層重要的解放呵！

第三是由於國內政治的失望。在前清的時候，小家總以為滿清政府在上，所以什麼事都辦不好；現在滿清政府倒了，國家的事又辦得怎麼樣了呢？民國成立八九年了，辛亥革命以

後；而有二次革命之戰，而有袁世凱稱帝之戰，而有張勳復辟之戰，而有段祺瑞定國之戰，此就關於全局者而言。至於關於局部的則四川有川黔之戰，有川滇之戰；廣東有陸龍之戰，粵桂之戰；湖南有譚傳之戰，譚張之戰；陝西有陳于之戰；福建有陳李之戰……諸如此類，不勝枚舉。所以這幾年來，人民的殘蔽極了！舊國會如此，新國會如此，此派上台如此，彼派上台亦如此，所以人民的失望也極了！到了山窮水盡的時候，大家於是覺得以政治去改造政治，是沒有用的；於是想到以社會的力量，去改革政治。大戰的影響，是以外力促醒社會的觀念；內亂的結果，是以內力促醒社會的觀念。有這兩種社會的發現，於是『五四』『六三』兩個運動，勃然興起；算是以民衆的力量，罷免三個國賊；以民衆的力量，拒簽和會的德約；以民衆的力量，拒絕日本直接交涉的要求，——這都是中國歷史從來沒有的事實。民衆既然發現了這個社會了！而中國的社會，是非改造不可的；大家同社會的接觸愈多，便愈覺得社會的腐敗；愈覺得社會的腐敗，則愈覺得改造的事業難於着手。深心社會事業的人一方面感受自己的思想不夠用，一方面覺得社會上普通的思想不改革，社會是不會改革的；於是從改造社會的問題，進而爲思想革命的問題。文學革命的發動雖然略早，但是動機；也車由此而生。『五四運動』以後文學革命之所以驟然推廣，也是這個道理。據新青年社和新潮社的調

查，則新出版品愈銷得多的地方，愈是殘破最甚的地方——爲四川湖南——這一點正可以看出此種因果了！

第四是由於學術的接觸漸近。這不消說，一方面是因爲交通日密，一方面就由於留學生的加多了。因爲交通日密，所以留學外國的人亦就日益加多；從前「秀才不出門能知天下事」的陋見，至此已不能固守。老實說，環境的變遷，是對於思想有絕大的影響。君士但丁的一般學者逃到意大利的自由都市來，就會發生出『新生時代』。大哲學家笛卡兒學說的成立，據他自己說來，是對於旅行狼有關係；因爲他在這國看見認爲天經地義的東西，到那國認爲荒謬絕倫，在那國認爲神聖不可侵犯的東西，到這國認爲一錢不值，他於是恍然大悟，起了批評的精神。這乃是科學方法中所謂『推廣經驗的範圍』，取得比較的材料。有了比較之後，於是大家方纔覺得『相較見絀，相形見劣』了！中國年來留學生回國的漸多，雖然莫名其妙的佔十之八九，而有比較眼光的，究竟不能說是沒有人，至於社會的人道的觀念，以法國帶回的成分居多，而實際的科學的態度，以美國帶回來的成分居多。二者相合，而新文藝的思想遂以發輝燦爛。所以首倡文學革命的不在研鑽故紙的老先生，而在乎兼通西籍的新學者，也就可以知道這真正的理由。

社會是有機體的，宇宙是繁複的，凡是某種運動，決非沒有背景存在，可以無故發生。有這以上四種重要的原因，於是產生——

「國語文學。」

上面種種原因，都是使他們覺悟到以政治的勢力改革政治是沒有用的，必須從改革社會着手；改革社會必須從改革思想着手；但是改革思想，必須有表現正確思想的工具。況且我們現在覺悟到人生的價值了，尤不能不有一種表現。「人生正確思想的工具」。所以我們大致都是主張「文學為人生的表現和批評，從最好的思想裏寫下來的。」而表現批評人生最自然的莫過於國語，記載思想最正確的也莫過於國語，於是「國語文學」應着時代的要來生出來。春天的山青了，化學家染他不紫；秋天的葉紅了，植物家培他不綠。時代先生的力量，誰能敵得過他。於是國語文學的傳布，如帶雨春潮，瀾漫全國！

國語文學的精神，就是「人生死」的精神，是大家不可輕易放過的。其最近發動之點，不外兩國：

(一)消滿的——破壞的——是由於舊日文學的反動。既然大家發現人生的價值，而想造成一種「人生化」的文學；所以凡是「非人」的，妨害人生的東西，都應當放在排斥之列。但是最沒

有人性，縛束人生最利害的，就是舊文學了！中國人無處不受『形式主義』的流毒，而以文學爲尤甚。黃遠生所謂『烏龜八股』中『顧字一承，而字一轉』的形式，蓋無所往而不宜。（遠生於民國三四年之際，頗有新文藝思想發現；惜其未能充分發表，卽已早死。此段見國民之公毒一文）。做古文則有幽渺冥玄的『家法』，做詩則有『蜂腰』『鶴膝』的限制，……諸如此類，把人的性情，不容一點存在。所以弄到後來，稍微有點天才的人都不願意做古文律詩，也是這個道理。這樣『非人』的出品，一旦『人』覺悟了，那裏能夠容他存在呢？

（二）積極的。——建設的——是由於實際還動機。世界上許多事情，都是由於這種動機要求出來的，不僅文學的運動如此。現在大家既然知『非人』的文學不好，必定要求一種文學出來，能夠把人生充分的抄寫出來，以滿足大家的慾望和要來。而且現在有許多新的道理，新的事實，斷不能用已死的文字表現出來的；所以大家更不能不另換材料，另闢蹊徑，以求適應人的生活。兼之西洋近代文學的潮流，大家不能不感覺一點；兩兩對照，覺得他人的文學對於人生是何等濃馥，何等活潑，何等真實；我們的文學是何等乾燥，何等死悶，何等虛偽。比較的結果，於是創造新文學的材料和路徑那能不會決定呢？

有這兩種關係，所以新文學的勃興，乃是人生覺悟後應乎時勢所萬不能免的。胡適之先

生最初倡議的那篇建設的文學革命論中所提出來的四條，正是這種精神的表現：——

『(一)要有話說方纔說話。』

『(二)有什麼話說什麼話；話怎麼說就怎麼說。』

『(三)要說我自己的話，別說別人的話。』

『(四)是什麼時代的人，說什麼時代的話。』

對於新文學的主張，此地真是說得透澈極了！後來周作人先生更明白提出『人的文學』的觀念來，把『思想革命』『文學革命』的意思，合在一起來講，是分外明晰的；因為這兩件東西，原來是分離不開。思想革命是文學革命的精神，文學革命是思想革命的工具；二者都是去滿足『人的生活』的。但是怎樣去滿足人的生活呢？人的文學中有一段狠可說明這個道理：

『我們要說人的文學，須得先將這個人字，略加說明。我們所說的人，不是比間所謂『天地之性最貴』，或『圓顛方趾』的人。乃是說『從動物進化的人類』。其中有兩個要點：(一)『從動物』進化的，(二)『從動物』進化的。』

我們承認人是一種生物。他的生活現象，與別的動物並無不同。所以我們相這人的一切生活本能，都是美的善的，應得完全滿足凡有違反人性不自然的習慣制度都應排斥改正

。但我們又承認人是一個從動物進化的生物。他的內面生活，比他動物更爲複雜高深；而且逐漸向上，有能改造生活的力量。所以我們相信人類以動物的生活爲生存的基礎，而其內部生活，却漸漸與動物相遠，終能達到高尚和平的境地。凡獸性的餘留與古代禮法可以阻礙人性向上的發展者，也都應該排斥改正。

用這人道主義爲本，對於人生諸問題，加以紀錄研究的文學，便謂之人的文學。其中又可以分作兩項：（一）是正面的，寫這理想生活，或人間上達的可能性；（二）是側面的，寫人的平常生活，或非人的生活，都很可以供研究之用。這類著作，分量最多，也最重要。因爲我們可以因此明白人生實在的情狀，與理想生活比較出差異與改善的方法。這一類中寫非人的生活，世間每每誤會，與非人的文學相溷，其實却大有分別。……這區別就祇在著作者的態度不同。……一個希望人的生活，所以對於非人的生活，懷著悲哀或憤然。一個安於非人的生活，感著滿足，又帶著玩弄與挑撥的形迹。簡明說一句，人的文學非人的文學的區別，便在著作的態度，是以人的生活爲是呢？非人的生活爲是呢？這一點上。」

我常說，世界的進化：是從「神的時代」，進到「物的時代」；從「物的時代」，進到「人的

時代。」以前一個階級不必說，等到十九世紀的末葉，物質文明可謂發達到極點了；弄得人類幾乎做了物質的機械。這次大戰尤其是明顯的證據。於是大家回心想到，我們發展物質，是否爲人類的幸福，爲什麼我們反而做了他的機械呢？從這一念之轉，於是大家更促起一番『人的覺悟』，而回復到人生的價值上面去。哲學界如盛行的實驗主義，人本主義不消說了！世界上一切改造問題都是向着『人』的方面解決，也不消說了！就是科學真實，從前以爲是絕對客觀的，現在也覺得不然，而廢不了人的本位。這種『人』的潮流，披靡無敵，不獨文學界受他的影響呢！

國語文學應着這個潮流而生，自然是時代的驕子。一年前提倡的人八面受敵，到現在風靡一世，自然不能不令人高興。但是我以爲現在樂觀，也就未免太早；因我爲看見新文學雖然成立，而四面的危機，也就有絕大的危險。這種的危機不在乎舊派外來的攻擊，而在乎自己本身的毛病，所以我覺得危險更大。現在我不能解釋，也就祇到老實說了！

我想我們的文學革命的精神，是和思想革命分不開的；所以中國早就有了白話文，而不能算是『文學革命』。但是現在文學革命起後的所謂新文學中，幾乎沒有幾處不帶着中國舊思想的采色。中國幾千年來，中『形式主義』的毒實在中得太深了！無論什麼東西，祇要外面

的形式像了以後，他的精神和效用是可以不問的。量淺顯的例有如西洋的椅子中間高起來，因爲中間是汽墊，坐下去可以舒服；而中國做造的椅子，中間也是高起來的，上面雖然蒙了絨布，但是內裏却是鐵硬的木板，反而令人坐了難受，又如我們好用鋼絲床的本意乃是爲其清潔，可以避免臭蟲；但是中國自造的鋼絲床，用粗木上塗着黑漆，反而令塵垢臭蟲進去了，難於看見。這並不是我說笑話，不過可以見得中國人這種舊式的習慣，無處而不流露。凡是一種新東西到中國來，沒有不加上一層中國舊式的色采，弄到『四不像』而後已。譬如現在新文學出品之中，思想精密，壁壘森嚴的固也不少；但是就大多數而論，其中輕佻，謾罵，武斷，籠統，空泛，不合邏輯，……那一點不是中國舊思想的流露，其所不同之處，不過是以文言的形式，換了白話的形式。這種白話文的出品雖然日見增多，但是可以爲新文學前途樂觀嗎？至於就有思想有藝術一點的出品而論，爲什麼新的文學之中，以短篇的結構爲多呢？因爲中國人向來思想的習慣，是散漫的，不耐系統的組織的，所謂『信手拈來』。都成妙諦，『最是以代表中國文人的心理。又如新詩，以中國目前的社會，苟真有比較眼光的詩人，沒有一種材料似可供給他做成沉痛哀婉，寫實抒情的長詩的！爲什麼反而是『象徵派』Symbolic 的詩，寫風景的詩成爲風氣呢？因爲這種詩最同中國的文藝思想接近，而中國之詩人

是最好『嘯傲風月』與『比也』的。諸如此類，流露於不自然然而；而思想界又沒有正真的批評家隨正指點出來，其將來的流弊有不可言狀者。所以這不能不說是新文學的一個危機。

中國人的習慣，不但好自己流露這種中國式的思想；而且擁護這種東方的或類似東方的思想。譬如託爾斯泰的文藝，當然有許多可以佩服的地方；但是他晚年的思想，因為宗教觀念太深，有種變態的心理，而發出來的議論有似乎反對科學的——其實他也並不會反對真正人的科學，第五卷第五期科學有文論此一而現在的人斷章取義，以為託爾斯泰都推重東方，反對科學，科學是應當反對了！又如太谷兒不過是印度的一位英文詩家，能夠把東方的思想做幾本西洋書；西洋人以比較的眼光看了，也覺得不無興趣，有推重的批評。而中國人聽得，以為東方有了大哲學家，為西方所『崇拜』的，我們不能不急忙提倡了！其實這種思想，在東方已為『遼東白頭之家』；即其文藝之中，以藝術而論雖然有可以看得的，但是世界上可以介紹的正多，現在還輪不到太谷兒上。至於他的小說如寫『心的撒提』等篇，簡直是明目張胆提倡寡婦殉夫；這種制度把中國人道滅絕盡了，我們要打破還來不及，難道還要介紹嗎？又如某名士在歐洲回來，看見了一點歐洲戰後的情形，和歐人在戰後心理的反動，回國來就大做遊記，居然說是『科學破產』，我真佩服他的胆大！試問我們現在正要用科學來救中國都

來不及的時候，中國人又是沒有一點科學知識的，試問聽到這種議論，其結果至於何如？又如現在有高唱『虛無主義』的人；人家聽了，以為這比『無政府主義』還要激烈，一定是很新的了，其實這『無』的觀念，純粹根據於老子，還是中國幾千年來舊思想的流露。這類的情形，舉不勝舉。所以我的朋友從日本考察思想學術的趨勢後寫信給我說：『日本新思想的運動，發動多在法科大學（尤推經濟門）；而中國新思想的運動，發動多在文科大學。日本人推重物質，故研究馬克思；中國人崇拜精神，故高談託爾斯泰。』這番話是否沒有例外不可知，要之馬克思精密的科學的資本論，比託爾斯泰寬泛的主觀的『泛人道主義』難談一點；而中國人好籠統的議論，而不好分析的研究，是不可諱言的事實了！咳！思想上不經一番精密科學的洗禮，而專以附和強拉類似東方的思想自重，那能盼望真正的新文學出現呢？這不可不說是新文學的又一危機。

有這兩種危機，所以不能不想補救的方法，而補救的方法，我想最要緊的第一步，就是要從事創造新文學的人，應當排除一切客氣，保守氣，把思想上清清白白的用科學方法洗刷一番。排除一切自來盤據的東方思想，專門研究西洋的學問。固然不要去『妄自尊大』，但是也不要有意去希望『鈞通中西。』我們總說是要東西文明接觸之後，產出一種世界的新文明

來，這個思想雖然很好，但是結果斷然不是我們專門倚賴東方思想可以生出來的。譬如西洋近代的新詩，不免受東方詩傳布過去的影響，乃是確乎不差的事實；但是這原係西洋人研究東方詩自然結果，斷不是中國自己謳歌讚嘆東方詩可以辦到的。又如中國人的文學革命，自然是受了西洋文學的感應，也是確乎不差的事實；但是這也是中國研究西洋文學者所取自然的結果，斷不是中國抱殘守闕的老先生們可以發現的。所以東方的材料固然可用，而東方觀的眼鏡萬不可帶。我也知道現在西洋人有許多『東方迷』，但是無論東方的學問怎樣好，西洋人推崇得怎樣利害，我們在現在所應當研究，究竟是新的西洋的，不是舊的東方的。我們須知道

西洋人研究東方，是西洋人的責任；東方人研究西洋，是東方人的責任。

將來第三文明的產生，乃是自然『化學的』化合，斷不是牽強『物理的』化合。大家相互的勢力去做，將來自有定評，又何必現在就『情不自禁』呢？

我們對於西洋的文明，既然有一種純粹的研究了；第二步當然就是介紹。但是介紹也是不容易的事；因為我們現在斷不能做一種不負責任的介紹。介紹的原因，和介紹後所發生的結果，都應當算在介紹者功罪總帳裏面。所以要能夠切切實實的介紹一種學說或是一個學者

到中國來，而且希望介紹之後不發生——或是少發生——一點流弊，則不可不注意以下三點：

(1) 某種學說發生時政治社會的背景。

(2) 倡某種學說者個人生活環境的變遷。

(3) 中國現在所需要的是那種的學說。

現在且分開層次來說罷！第一層無論那種學說的發生，斷不是無故而來的；而他轉變之機，也不是無由而發。所以我們要知道他本身的價值和影響，斷不能不知道他前後政治社會的背景。我們談到文學，就應當知道爲什麼人生派的文學會發生於近代俄羅斯；神祕派的文學，發生於近代愛爾蘭。這都有深沉的因果；真能懂得這種文學的人，不能不知道的。所以斷不能僅僅到歐洲看了一點戰後變態的心理，就回來說是「科學破產」！第二層凡是要了解一種學說，必定要把倡這種學說者的個人生活環境，也能了解；因爲就是一個人的學說，也每每分幾個時代，而每個時代的變遷，都受他生活環境的支配。譬如說到託爾斯泰晚年的文藝思想。就因爲他宗教生活的關係，生了絕大的變態。又如梅德林結婚前神秘之義的慘淡著作，和結婚後樂天的論文，差不多絕然兩事。我們若是果然要去提倡，這種的地方若是不指點明白，豈不是要誤盡許多人嗎？第三層西洋的學說經過各地方的醞釀，到現在已經多極

了！其間有種種關係，不是說凡是學說都能適宜於中國的，也不是說凡是學說都應該提倡的，所以其中不能不有一點分別——至少也有一點先後的分別。我們提倡一種學說。固然要先知道他政治社會的背景和這種學者個人生活環境的變遷，可以減少許多流弊；但是我們也要問問中國現在需要的是那種學說，而且現在中國到了領略那種學說的程度。不然，不但提倡者與領略者兩方面的時間精力都不經濟，而且流弊也可以同時加多。譬如要洋文學裏有神秘主義，但是他們的神秘主義是受過科學的洗禮的，所以達於直觀；若是在一點沒有科學根底的中國提倡，其結果必流入於迷信。（我有一次譯了許多頁梅德林的內幕，後來想想此刻以『聽靈魂』的戲劇在現在介紹給中國人，總覺有點不妥，所以立志燒了，以特他日再譯。我想若是現在把魏得京 Wedekied 的『春覺 Frühlings Erwachen 譯出來，無論他藝術主張怎樣好，但是中國人着了以爲西洋也有『出鬼』的戲，其結果恐怕要摧殘一切提倡新劇的潮流，而反之於天雷報活捉三郎而終已。這不是我有派別的成見，也不是我以好惡爲從違，更不是我有意蒙蔽他人的眼界。我原來是主張各派的思想藝術，中國都應當知道一點的。但是我現在覺得自己既沒有說明著者生活環境和他當時政治社會背景的能力，又覺得現在中國還沒有到需要這類著作的時機，而且我知道應當介紹的別種東西還很多，所以這種書等別位有學問的去

介紹罷。)又如新浪漫主義的文學，我何曾不知道是一種新的趨勢；但是不經過相當進化的程敘，是新的都是可以提倡的嗎？日本的厨川白村說得好：『至於軌近新浪漫派，明明是復歸文藝本流的傾向，然與從前的浪漫派比較起來，他的性質早已完全變化了。既已一次通過現實主義的變態。這已是內容豐富而充實的浪漫派了。且是現實覺醒後的浪漫派了。若但開浪漫派的名，以為就是走馬燈的樣子，這種人實在未曾明白思潮變遷的真相』。(見朱述先先生譯文藝的進化)可見得西洋的新浪漫主義，乃是經過多少年寫實主義的陶鑄而生的；現在連寫實主義都不會產生的中國，配談新浪漫主義嗎。其結果恐怕真要成中國所謂「傳奇派」了！不但文學的思想如此，就是哲學思想的介紹也當如此。不知道「唯實主義」的人，決不配談「新唯實主義」；沒有科學根底的人談倭鏗的「精神生活」，一定是弄得「玄之又玄」的。所以我以為就是請外國的大學者也是要小心的，(這決不是有學派偏見的話。)譬如杜威的學說，以方法論居多。大家還容易領略一點。羅素的社會哲學偏於感情，大家也還容易領略。至於他的數理哲學我就不敢說有幾個人懂得。至於請柏格森來，恐怕就更沒有幾個人能領略了！至於請倭鏗來講「精神論」，則恐怕同東方的精神相混合，要使中國成一個大精神國呢！我們請一個人來講學，總希望能把這個人切切實實介紹到中國來，使中國人實在得點益處，不是同

從前「迎神賽會」一樣，抬了一位「洋菩薩」四處跑的。唉！現在中國要真正想介紹一點西洋的文藝思想，也就難說了！

總而言之，現在中國的文學思想界，已經有新的動機了！但是祇看見膚淺的擴充，而不看見精深的基礎，是很危險的。我們現在提倡文學革命熱鬧極了！但是仔細回心想想，我們究竟介紹了幾個西洋文學家，創造了幾件代表新思想的文學出品。大家沒有人下艱苦卓絕的功夫，祇是以敷衍的現象為滿足，那新文學的前途，也就慘淡極了！我們現在既然是有了『人的發現』而主張『人生化』的文學，須知道人生不過是佔時間空間一部分；時間是容易過去的，空間是容易改變的，我們要尊重人生的價值，常常帶着這兩個觀念對於表現和批評人生文學思想，加以研究。況且文學的思想，常常站在一切思想的前面；所以我們更不可落在時代的後頭。我們所應當做的是——

謀環境的適應，合時代的進化。

我想西洋許多大學者年紀雖老，而學說總是新的；但中國則所謂新人，轉瞬即成陳迹。我想這沒有其他的道理，乃是不願意不停的進取，而且同時代的思想，隔絕了的緣故，老實說，西洋學者研究進取的精神，實在有令人佩服的地方。他人我不得知；即以我接觸稍多的

杜威先生，就有一種精神令我感動。譬如我有一次看了幾種較新的哲學書，得了一個近代科學中 Energy 影響哲學的觀念，頗沾沾自喜，但是不兩天杜威先生講「教育哲學」就提到了。又一次得到一個較新的輿論觀念，做了一篇文章；不一星期杜威先生在大學開學演講，又提到了。這還可以說是他們大學者平日研究有素的問題，自不能與我們淺學相較。但是法國大文學家 Anatole France 對於法國小學教員的演說，由路透電傳到中國不及兩天，而杜威先生演講的稿子就引了進去。又如 Einstein 修正「牛頓定律」的學說，證明後在歐美雜誌上發表不久，在中國不過新得寄到，而杜威先生講思想的派別也就引進去。他們這種勇猛精進的精神，那能不使他們永遠站在時代的前面呢？所以我們如果不要做「時代落伍」者，我們且不要滿足現狀，且去對新文學下一種艱苦卓越的功夫罷！莊生說得好：——

『道隱於小成，言隱於榮華。』

『無邊落葉蕭蕭下，不盡長江滾滾來，』環境的變遷是很快的，時代的進化是不遲的。大家請看看三十年前所謂新學者是誰，十五年前所謂新學者是誰，五年前所謂新學者是誰呵！

九年十月三日完於太平洋舟中（新潮）

## 現代人的現代文

小引

唐鉞

現在人要採用怎樣的一種文字的問題，大部份就是文言與白話的關係的問題。文言白話的爭論，在今日已成了陳舊的題目。無論是偏於那一方面的人，其中都有許多以為此事早已不成問題。自甲派的眼光看來，古文也者，光芒萬丈，亙古常新，毀之者如「蚩鱗撼大樹，可笑不自量」也已！自乙派看來，白話文的奮鬪，早已奏了凱歌，現在即有一兩個頑固黨人昌言反對，也止算古文瀕死時的掙扎喊叫，毫無注意的價值，所以在今日還對於這個舊題發話免不了要被人家目為失時。但本篇所以又牽涉到這個題目，卻有一些理由。一來，近來反對白話的人數目並不算頂小。無論他們有沒有正當的理由，我們不妨把他們可以有——而未必想到——的理由考察一番。二來，若取尋求事實的態度，則天下沒有舊的題目。譬如，排滿在今日是舊題，但我們若對他作歷史的研究，也未嘗不可。何況言文之爭還不是那樣舊的題目呢！三來，我們希望可以根據這樣的討論，進而作些積極的工夫。

要討論這個題目，不可不對言文合一的意義先有了一個適當的了解：因為主張「白話文」

前人往往言文合一爲主要的理由，而反對的人則大多以言文終不能合一爲根據。

(一) 言文合一的意義

言文合一，可以有兩種解釋：一是絕對的，二是相對的。第一種解釋是說言語與文字要同一——話怎麼說，文就怎麼寫。第二是說語言與文字，雖然不必——或者不能——同一，但至少須有一定程度的合符。

(甲) 言文合一的絕對論之困難

很有人以言文要同一——絕對合一——的說爲主張用「白話文」的理由。但我想這說免不了有些困難。

(一) 文字終趕不上語言，文字與語言當然都以發表人類的思想(取廣義，包情感等)爲目的。就大體說，語言的變遷沒有思想的變遷那麼快，而文字的變遷又不及語言那麼快。語言所傳達的大都是思想中已經有了相當的語言可以表達他的那一部份；惟有天才纔能創設新語言以發表他的新思想。但這種所謂創造，也止限於離合併結鍊舊的元素以得新意義。實際上新語言的發生乃是許多人不自覺的貢獻，而非任何個人的有意的創製。語言趕不及思想，

既然這樣；文字也趕不上語言。文字所記載的不過是語言中已有了相當的文字的部份。日常語言，雖然天天變化，但文字不能就把這些變化表出來：這正如鄉下人學都會的時妝一樣，到了他學像了，都會又有新花樣了，所以終古是趕不上的。即今日的「白話文」，也不能把每天發生的新話都表現在文字上。無論那一時代那一民族，文字都趕不上語言。這種現象的主要原因：語言是我們與當面說話的人公用的符號，而文字是我們與異時異地的人公用的符號。時間與地點相隔越遠，在我們發表思想以前所已經和旁人共同默認過的符號越少，也越是舊的。所以文字的變化總要比語言落後。這是言文不能絕對合一的一個要因。

(二)後人模仿古人的文字，但無從模仿他們的語言。古人死了，他的語音也隨他消滅了。但他的文字，無論是否他的糟粕，因有書卷保存他，就受了後人的諷誦。假如他的文字寫得好，尤其受人反覆誦讀。因此就生了兩種作用。一種是有意的模仿：因流傳於後世的古書，大半總不是十分壞的文章；讀者握筆作文時免不了要存心模仿其中的詞句——不管這些詞句是否他的精彩所在。一種是無意的模仿：古人文字被後人讀得爛熟，成了後人思想的一部份，因之這些後人作文時古字古句就要不知不覺地脫手而出。作文的人既然這樣地以古人的文字為模型，當然他所用的文字和他所說的語言漸差漸遠了。

(三)古則雅，今則俗。人之常情。愈古的東西，就覺得他愈雅；文字也不能逃出此例之外。這事的原因很複雜；這裏止能略略一說。一由於古物之難得。物罕則見珍，見珍則雅。彝器如此，文字也這樣。好些文人常用生僻的古字，就是這種心理的推廣。顧炎武雖然能詆人家用古字，而自己欲復三代的語音，也正坐以古言爲雅言的緣故。二由於後往往把古代加以理想化我。們不見古人，每每想像他的生活近於理想；所以黃金時代必在上古。古人的文字使我們聯想他的「理想的」生活；所以覺得這種文字優雅。慕李白的生活的人喜歡學他的詩，也由於此種傾向。三由於今人的語言因其爲日常所通用，往往使我們聯想到現世的具體的情境——許多不滿意的不純潔的事情。古人的文字，因爲與現行語言不同，不會生這樣聯想，所以我們覺得他比較地不俚俗。例如，「叱嗟！而母婢也！」在戰國時是句罵人的話，當時人必是覺得他不雅；但在今日因與我們的話相差甚遠，則不甚覺得這話鄙俚。又如水滸傳常用以指男子生殖器之單音字，因爲在今日普通話中已經不用，還有人把他夾在文中。但我還沒有看見過今人的文字採用今日普通話用以指此物的名字。這正是愈古則愈不俗——愈雅——的好例。這種古則雅，今則俗的心理作用，使文人趨於仿古，而文字就與現行語言不能相同了。

文字是專為將來或異地的人而作的。語言的用處止於一個短時間內一個人的語音可以被入聽到的地域內。要傳達我們的思想到這時間及地域的界限以外，不能不藉文字。文字因為他的功用與語言的功用，在時間空間上有不同，就不得不於別方面也與語言兩樣。

(四)通常文字比語言簡省 因為說話的工具就在人的身上，比較地便當；我們與人對話，都很隨便——多加幾個字，多說幾句話，都不至十分費事。但文字要有外物纔能殼寫出；為經濟起見，不得不求簡省。今人作文字，至少要有紙筆；這兩件東西就不是隨時隨地有的。古人所用寫文字的器具當然尤其難得。我們今日的語言與文字固然不同：就在古人，這兩件也不同。古人的簡牒和刀筆那樣難製，那樣笨重，使他們對於文字不能不力求簡省。因此，「簡」字有兩個意義：一是竹簡，一是簡省：書於竹簡者必須簡省，故由竹簡引伸為簡省。古人的文字把他們的語言化為簡省的方法，在今日剩下的古書中還可以窺見，茲舉一二示例

(1)以單字代語言中的雙字語 許多外國人說中國語在古代是單音的，後來纔有雙音語。這是武的斷語。詩「於以采芣」之「芣」是單音語，但「參差荇菜」之「荇菜」是雙音的；「我心匪石，不可轉也」之「轉」是單音，但「輾轉反側」之「輾轉」是雙音。論語「有朋自遠方來」之「朋」字是單音，「與朋友交而不信乎」之「朋友」是雙音；「鳳兮鳳兮」之「鳳」字是單音，「鳳鳥

至「之」鳳鳥」是雙音。其中雙音語是直寫當時的白話，單音語則由簡省而來。由古人全寫出來的雙音語以推測其未全寫出的雙音語，可以知道古人的文字一定比他們的語神簡省。又如大學「上老而民興孝，上長而民興弟」二語，以古代語言的紐之少，聲（四聲之聲）之少，他們若照這樣說話，恐怕沒有人聽得懂。即如「上長長」三字，古音念來就好像 *shan-shan-shan-shan*。這樣看來，他們的語言沒有這麼簡省。

(2) 省去無關緊要的字 這樣被省去的字，通常是後人所謂虛字，即代名詞，接續詞，介詞，助詞；但也有別類的字。例如論語記孔子的話有「君子不器」，「吾不試，故藝」，又有「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰「不吾知也」。如或知爾，則何以哉？」如說當時人說話，都這樣簡省而旁人聽時一點不至誤會，很難使我們相信。

以上說明文字因為將來或異地的人而作，不得不比語言簡省。

(五) 通常文字比語言更加雕飾 這有兩種原因：一由於文字既為將來或異地的人而作，則沒有語言那樣急迫着要說，多少總有些時候可以讓我們斟酌，因此文字普通總比語言精美些。二由於所告語的人既不與我們對面，則我們說話沒有自己糾正的機會，所以不得不求字字妥當，句句恰好。因此文字也就比語言更含修飾的工夫。

(六)文字通常須避開方言 因為文字多數是為遠地的人而作；遠地的人未必懂我們所在地的方言，我們作文，許多時候不得不避開方言。例如春秋時楚人謂乳「穀」，謂虎「於菟」，但假如楚人致書於齊人，只好說「虎乳」，不能說「穀於菟」：這是容易明白的。

(七)文字通常要避開一時流行的新語 因為文字通常是要給後來的人看的，而現時流行的話，到了後來，未必還有人用他；作文者若不避開新語，就有讀者看不懂的危險。如元曲中之「九百」，「胡柴」等語，今人非經研究，則不知道是什麼話。又如荀子，戰國策都以「案」字為語助，今人對於此字的意義，還是沒有定論。可見一時代的特別話每每須避開不用。

以上說文字不得不與語言差異的原因，共有七種。雖未必列舉無遺，言文不能合一的理由，大要不出乎此。

讀者大約還沒有看到這裏，已經懷疑我是反對「白話文」的人；因為文字既是有這許多理由使之不得不與語言歧異，那末，我們何必提倡什麼「白話文」，還是「率由舊章」，做我們的古文罷！但我們上文所說的不過是「一面之辭」；請讀者且慢下斷語，忍耐地看下文所說的那一面之辭。

乙言文合一的相對論

下文所要說的要點是文字雖不能絕對與語言同一，卻不可不與語言有某限度的合符。仍仿上一大段所標的節目逐一討論。

(一)文字不可比語言過於落後 文字固然趕不上語言，但像中國十年前的標準文字未免與語言相去太遠了。一個時代有一個時代的物質的和社會的環境；一個時代有一個時代的觀念與感情。今日的標準文言，至少是一千多年前的產品。韓愈，柳宗元雖還捨不得「文以載道」的老招牌，但卻也多少創造些新的詞語，新的文法。所以他們的文章也確然有些特色。現代人還抱着這一套的文字來表現現代的思想，就成了韓柳的罪人了！

有人說：思想雖是變遷，添造些新名詞，也就夠應付了，何必採用白話。但思想的變遷，不是單靠新名詞所能應付的。思想愈複雜，則文法的變化也要愈複雜。在今日而還想專靠「之乎也者」等類虛字，以表現一切文法上的關係，不得不弄到「捉襟見肘」。近年往往有敘述自然科學事實的文字，其中「之乎也者」的用法大亂人意。這並不一定是作者的不文，乃因為作者為習俗所移，以為「的了麼呢」不可入文——也不可入科學文——因此做出種種「喫力不討好」的事情來。所以在今日不特要增加名詞，并且要採用白話的文法及他所合表現文法上關係的字。如此則文字不至此語言過於落後。

(二)模仿前人的文字不能過某限度 固然我們不能不讀古人的文字，既然讀了，也不能不有意或無意地模仿他們的文字。但這須有兩層的限制：一，我們止可利用其中在現代還能發表明確的思想的。其中缺乏這種功用的要完全擯棄。例如左幾句話：

『性者情之體，情者性之用，道神以靜謂之性，接物而動謂之情。』

讀起來好像煞有道理；若細細考究，就不知消他實在說些什麼。這種文字是要不得的。二，要儘量增加新名詞新文法，使不至硬把新思想擠在舊文字裏頭。弄得眉眼都辨不清楚。有了這兩種限制，我們纔可以驅使古文，而不爲古文所驅使。

(三)古則泛今則切 上文已經說過，因爲古則雅，今則俗的趨勢，文字不能全不用古字古文法。但在另一方面說，文字又不能全不用現代語。因爲許多古語是代表古代的環境與思想，在當時或者都有極確切的意義；但時移代換，到了今日，他的意義就成了極模糊極空泛的。結果，仿古的文字容易流於籠統，流於虛僞，乃至奄奄無生氣。反之，現代語代表現代人的環境與思想，他的意義比較地清楚，真切。例如說『道每下而愈况』雖是古雅，終不如說『真理越是在淺近方面就越明白』之確切清楚。因此，用現代語作文比較地不容易流於虛僞，比較地生動，比較地逼真。這樣，文字也不得不接近白話。并且古則雅的原則大部份靠

在人類幕古——把古代理想化——的趨向。這種趨向，固然未可厚非，但也不可任其過度發達。否則使人們想避免對實在的奮鬥，而走入幻想的途徑，那就是向退化的方向走了。要制裁這種趨勢，不得不使文字接近現代語。

不特這樣。許多認白話爲俗的人恐怕不覺得這一句話實籠統到十二分。通常以「雅」，「俗」對待，不雅卽俗，這固然是可以的，但這兩句的含義很多，不可混爲一談。今姑粗略地分說一下。(一)如顏氏家訓說：「齊朝一士夫嘗謂吾曰，「我有一兒，年已十七，頗曉書疏。教其鮮卑語及彈琵琶，稍欲通解。以此伏事公卿，無不寵愛」。吾時俛而不答」。這個「士夫」的話可以斥爲「俗」到不堪。這是因爲他的話顯示其人格之卑鄙，與其表示此意之語言無涉。(二)如謝安兒子比飛雪爲「撒鹽空中」，道韞比爲「柳絮因風起」。我們謂前語爲俗，這是關於命意的不同，與白話文言的區別沒有關係。(三)如永濟傳述李達當纔見宋江時候說：「莫不是山東及時雨黑宋江」？又說：「我那爺！你何不早說些個，也教鐵牛歡喜」，這樣說話也可以叫做「俗」。但這乃「村野」之「俗」，並不是因爲水滸傳用白話敘述而纔變爲俗。(四)如以不正當的態度指說生殖及排泄作用，也叫作「不雅」。這更與用不用白話無關。總之，無論我們認人格卑污(一)爲俗，或立意平凡(二)爲俗，或出語村野(三)爲俗，或出語

穢褻(四)爲俗，都不能說惟有白話纔會這樣俗，文言絕對不會的。所以文字並不一定會因採用白話而弄到不雅。

文字因爲將來及異地的人而作，不得不比語言簡省，多加雕飾，不得不避開一個地方或一個時代特有的話，固然是事實；但也有不盡然的地方。

(四)文字往往要比語言詳盡。當面說話的時候，因爲有實物在前，往往略加指點，不用多說，聽者就可以明白。文字既是爲將來及異地的人而作，沒有附近的事物可以指示，非詳細說明，必定容易發生誤會。復次，語言有抑揚頓挫的腔調，以及顏面的氣色，手足的姿勢，以補字句的不足。文字無論有怎麼樣精密的標點，也不能完全達到這些腔調，氣色，與姿勢；爲免讀書的誤會，不得不多用些字，以求明白。例如孟子「言無實不祥」一句話可以有兩種解釋。又如「智足以知聖人苟不至阿其所好」，也有兩種解釋。又如上文所引孔子的語「君子不器」，「吾不試，故藝」等類的話，都不能免卻後人的猜疑。再舉全書爲例，揚子法言終不及王允論衡之易曉。近人所作的文字，乃有須其自己或門弟子詳加註釋者，這樣求簡，「毋乃太簡乎」！文字既然往往要詳盡，自然地要趨近語言，因語言通常是比文字詳盡許多。并且，文字既然往往不能求簡，就不能因語言不及文字那樣簡而擯棄他。但這還不過就一般

說。至於今日的古文，往往並不比白話簡省，所以更無沿用之必要。如說某個婦人「舉丈夫子五，女子子三」，豈不是學着古人的累贅處嗎？假如用普通話說「生了五男三女」，也可以達出一樣的意思。

(五)文字往往越樸越好 文字既是爲將來及異地的人而作，而他們又無從目擊耳聞我們所親自見聞的事變和言語，那末，我們應該在相當的範圍內把我們的經驗如實地不粉飾地傳達給他們。小說戲劇等重在描寫逼真的文字固然要用白話；（如西廂記紅娘說話之引經據典，未免不倫），就是別項文字也往往不得求真切，也就不能不採用白話。而況今日文言的雕飾，已經脫不了「美新」及「諛墓」的濫調，滿紙都是「生而知之」，「少有大志」，等類的话，何嘗有真美之可言呢？白話固然也可以用爲標榜貢諛之用，但濫套既少，老實說話容易爲人識破，定可大大減殺這種壞風氣。至文字重有內容，假如「言之無物」，雖擒藻擷華，更顯得「羊質虎皮」，有何好處。這理易明，不消多說。

(六)文字不能不採用方言 文字固然往往要避開方言；但斷不能全棄方言。這有幾種道理。（子）文字最初總須多少根據一種方言，不能完全憑空造出來。既是一種方言可用，則他種方言也可用，所以不能「先驗地」擯斥別的方言。因此，文字夾用方言，自古已然。方言

「黨，曉，哲；知也。楚謂之黨，或曰曉」。是「曉」乃楚地的方言，但司馬遷已經有「明主不曉」的話。「此」字「斯」字，詩經都用過；論語（止是魯論）偏不用「此」字，專用「斯」字，可見當時魯地方言，只有「斯」字。孔子說話多用「斯」字，因此弟子記他的話也專用這個方言。又方言「窈，豔；美也。……宋衛晉鄭之間曰豔，陳楚周南之間曰窈」。可見詩周南關雎云「窈窕淑女」，確是用方言。（丑，有時文字要有地方色彩；在這事例下，當然不能不酌用方言。（寅）方言的詞語有時可以比標準語還豐富還簡練。福州城外人謂由雲隙微漏的太陽光爲「日頭花」，（文言固然有「日華」二字，但意義甚泛），又呼初三初四的新月爲「月芽」。這些詞語若加入普通文詞裏頭，總是有益無損。若再把古文來比，那更沒有理由攔絕方言。因爲作古文的人往往特別選用古代方言，以爲可以更爾雅。如「不曉事」，「窈窕」，「爾馨」，「阿堵」都是方言，（後二語今日還存），今日的文人也很喜歡採用，甚有不知其義而誤用的。又如「語詞」的「羌」字也是戰國楚地方言；文言也常常用他。又世說新語多以「身」代「吾」字，此也是當時白話；今人作文也有特仿此項自稱的。安得單獨拒絕今日的方言？

或者有人說中國方言萬殊，假如前此以方言爲文字，那末，中國恐怕連今日這樣的低度的統一都沒有。這固然有理；但是知其一而不知其二。現在的中國，關於學術教育方面，已

經打破方域之界限。流行的教科書參考書期刊已經使福建，廣東方言與通語相差最遠的地域都多少流行「白話文」。將來教育機關更加發達，斷不怕專用方言的文字取普通文而代之。有些人看見言文比較相近的歐洲各國，都是地域甚小，以爲惟小地方纔可使文字接近白話，但美國地域也不小，可以能夠言文那樣接近呢？正因爲教育普及的緣故。可見此等處不能以吾國前事概論一切。

(七)文字也不能不採用當代的新語 這，第一因爲文字必須以某一時代的語言爲基本。既是這時代的語言可用，沒有理由說別一時代的語言一定不可用。荀子非十二子篇「忍情性，綦谿利跂」，莊子天地篇「離跂自以爲得」。楊倬謂「利」與「離」同，離跂，違俗自潔之貌」。這是戰國人以當代語入文的確證。普通，那一時代的傑作最多，那時代的語言，因其表現爲優美的文字，就比別個時代佔優勢。中國人最推尊周秦漢的文字，就是這個緣故。但這並不是因爲別時代的語言不能產生好文字，一看元代的戲曲小說就知道。所以在理論上，沒有排斥任何時代的語言的理由。其次，一時代有一時代的精神，一時代有一時代的環境。專靠舊時文字，必不能把現代思想表現得滿意。現在主張「文章惟學周秦漢」的人也不能不用他們自己所斥爲「俚俗不韻」的日本式名詞，可見事實可以戰勝成見。最後，說一時

代特有的語言，到了後世，也難索解人，不如沿用古初文字，比較易解；也是片面之論。古初的文字，到了今人，已十分難解；到了日後，自然與說言越趨越遠，止會更加難解。採用當代語言，但使『去泰去甚』，自後代的人看來，總比古文易解。宋人語錄，也比他們的仿古的文字，明白得多。可見關於後人易讀一節，古文也不會比白話佔便宜。這還是就不用古字古典的文言說；若多用這些的文字，時代越後，只有越難解。後人雖要誦詩讀書，尙友古人，恐怕也只好歎「高攀不及」了。

關於這一層，方東樹書林揚解有很持平的論，茲節錄以餉讀書。他說：『三代之書，詞氣遞降，時代爲之也。況在晚近，古訓罕通，與其文之而人不曉，何如卽所共喻，而使之易曉乎？日知錄旣引唐書鄭餘慶傳稱餘慶奏議類用古語，如『仰給官馬萬蹄』，有司不曉何等語，當時譏其不識時。夫「萬蹄」二字非深奧者，施之官文書，且以爲不識時；況師弟講學而必取澀體文言，煩後人注疏箋釋，何許子之不憚煩乎；這話極合理。但何止『講學』這樣，作一切文字，都應該如是。方氏は服膺桐城派之人，而這樣說，可見真理不是難見，止怕人自己硬要閉眼不看罷了。

以上許多話——我想讀者早已覺其冗長——不過要說明文字雖是不能與語言絕對同一，

但卻不可不與語言有一定程度的符合。經了這樣討論以後，大約我們對於言文合一的意義可以多少明白，或者因此能夠對這問題抱「無偏無黨」的中觀。由這樣的觀點看來，今日中國的舊式文字實在與語言沒有達到最低度的符合，因此不能不有種種的改進。下文說到我個人對於這改進事業的意見——當然只是貢獻意見，並沒有強天下人從我的野心。

## 二 現代文的產生法

現在人都把「文言文」與「白話文」對待。其實，說要提倡「白話文」，實有好些不妥的地方。(一)有人說：「文就是文，那裏又來了文言文——換言之，文的文——與白話文——換言之，非文的文——的分別。既號稱白話了。何以配充爲文字」。這固然是過於執着名言，「以詞害意」。但我們卻也不能否認「白話文」，「國語文」這些名詞本身確然多少含着論理的矛盾在內。(二)現在實際上所流行的新式文字，並不是專用白話。就是極端「純淨派」的「白話文」也多少夾雜有文言在內，完全排斥文言的「白話文」差不多可以說是例外。所以我們所要的並不是「白話文」，乃是適合現代人需要的一種精密完美的現代文。白話不白話不是首要的問題。

我以爲我們對於這種現代文應該取下述的方針。

(一)打破文言 白話的界限廢除文言文與白話文（或國語文的區別）使由文學家的美文到村農的閒話中間有許多中立的文字，以漸推移，由此到彼，沒有一處有突然的間斷。這一條是根本的總主張。

(二)無論是白話，是文言，其中太與太俗的部份，都不採用。（說明）文言中文法或字義太奧的如「告爾百姓於朕志」，「許謨定命」，「詰朝」，「誰昔」，（「太奧」當然是就一般人說）；文言中太俗的，如「宋玉多愁」，「生有大志」等類的話。白話太奧的，如「鬚琴」，太俗的，自然不少，不必舉例。

(三)白話文言各有相當的字，而這兩字精確度相等時，用白話。（說明）如不說「子寒乎」？說「你冷嗎」？不說「狎妓」，說「嫖」；不說「魚，我所欲也」。說「魚是我要的」。

(四)白話字言各有相當的話，但文言更精確時，隨宜應用（說明）如白話說「拍手」，文言說「鼓掌」，較精。如此類可以隨行文所宜而揀一個應用。

(五)白話的詞語顯有含混不妥的意義時，應避開不用，改從文言，或另製新詞（說明）如白話中呼妻為「妻子」，呼弟為「兄弟」兩語都不妥當，因為會使人誤會以為是「妻與子」，「兄與弟」，合起來說；因為白話同時又有「他們夫妻兩個」，「弟兄兩個」等話。「兄弟」不如

作「弟弟」，「妻子」可作「妻室」或另製名詞。（有作「老婆」的，但也會引人誤會）。

（六）白話中一個意思有兩三種說法，而甲種比乙丙較合理時，用甲種。（說明）如我不願意讀書，「我不情願讀書」，意思差不多。但「願意」是動詞，與其以名詞在後，不如以動詞在後，較為合理。所以我以爲同是雙音語，「情願」比「願意」好。

（七）白話以一個話代表兩種意思，而文言有分別時，應兼存文言（說明）如文言「無」與「未」意思不同，白話概作「沒有」，此類最好兼存文言，把「無」，「未」，「沒有」（其實就是「無有」與「未有」的音變），隨宜應用。有些地方的白話說「未」作「不會」這兩字可以採用。

（八）文言成語，望文可解的，酌量採用（說明）如「事半功倍」，「因禍得福」等都該保存借用。并且許多普通認爲白話的俗語本來都是文言，如「遠水弗救近火」出韓非子；「不近人情」出莊子；可見就是白話本身也不能不用文言成語。

（九）專門名詞貴簡當，造這種名詞時當然要取文言（說明）如「治外法權」，「地質學」，「詐欺取財」等語雖是文言，但當然要用。這是人人知道的，但不妨一提。（有些人譏作「白話文」的人說：「主張白話文的人自己的名字與書名還用文言，是自相矛盾」。這話纔聽似是雋語，但未免「隔靴搔癢」）。

(十) 文言的文字絕無歧義，即改作白話，不遇加字而不用改字的，也可算爲現代文之一種。(說明) 如法律之條文，會社之章程規則等可以酌量用文言。其實現在白話文中夾着文言的規條的很有。

(十一) 古語中有可以補助現代語的不足的，應該採用。(說明) 如車輪的最外圍，白話沒有專語，而古語則有三個字。普通叫做「車轆」，考工記叫做「牙」，古代關西叫做「縣」；又有叫做「輶」的。(後二字見釋名)。應該採用「車輶」二字。又白話以「他」字當英文的 *he, she, it*，總覺過於沒有分別；所以現在人有的把文言的「之」當賓格的「*it*」，以與指人的「他」示別，這也是很好的。(或用「他」，「她」，「牠」三字也可以；但可惜說話時這三字的音還是不能分別)。

(十二) 方言中可以補助普通話的缺乏的詞語應該採用。「說明」如上文所說福州話的「日頭花」，「月芽」以及上海話的「開心」等等。

(十三) 外國語的名詞與文法爲中國語所缺乏而又必要的應該酌量採用。(說明) 科學名詞固然不消說了。則名詞前安置長的形容語，及副詞性的讀安在正讀後頭等辦法，都是應該採用。此等文法，譯佛典時已輕輸入一些；現在更要多輸入。嚴復在天演論例言內說：

『西文句中名物字，多隨舉隨釋，如中文之旁支，後乃遙接上文，足意成句。故西文句法，少者二三字，多者二三自言。假令仿此爲譯，則恐必不可通』。他因此用『融會』全文，及『前後引襯』的辦法。但這也是『喫力不討好』的勾當。如酌量採用歐化句法，就可以省卻不少困難。并且這種辦法近年已經得有些功效了。

我以爲假如我們這樣地認真去改進我們的文字，將來一定可以得到一種精密的而又完美的文字，使我們用時可以無往不利。

### 三 現代文與文言

前段已把現代文的方針略述了，但他與近人所謂文言的關係，不可不再說幾句。上文提起文言，還沒有加以定義，此刻可以再解釋一些。文言者就是凡現代白話中的詞語與文法，假如不見於宋以前的書籍中的，就絕對不用的文字。這還是寬點說；若要嚴格，則不見於三國以前的文字中的詞語都不能用。但詩詞比較活動些，可以用六朝至趙宋的白話已經見於那些時代的作品的。散文則晉至趙宋的白話就是於當時的作品的，也不可不用，如『那得』已見世說新語，『什麼』已見景德傳燈錄，都不能用於散文。元人作品中的白話字，散文當然也不能用。現在許多人作科學的文字，還不敢用『科學的』字樣，也是爲這種慣例所束縛。

我們要把古文與淺顯文言分開說。我們姑且用「古文」二字統包狹義的古文，駢文，賦，舊體詩，詞等。這種種的古文除了少數軍閥「順從民意」的通電，及「士大夫」『保存國粹』的期刊外，已經少見。我們以為青年人實在不應該再費力去學做這一類文字。但我們也不反對少數已經學會的人繼續去做。這種摹古的趨向，固然不是健康的現象；但少數人因「先入為主」的關係，他的表現觀念情感的方法已經不能出這範圍；假如一定要不讓他向這條路發洩他的蓄積，不特過於拘執，也未免「不近人情」。「人情之所不能已者，聖人弗禁」；我們自然不必十分反對別人做這種文字。將來自有時代的浪淘盡他，現在人不必十分操心。

淺顯文言，尤其不能使他絕跡。現在的許多（一）日報，（二）字書類書，（三）分牘章程，（四）農商的信札，（五）學界的信札還是用文言。農商之用文言，完全由於盲從習慣，不必細論。其他各種文字所以用文言，實有很重要的理由。文言許多時候是比白話簡省，而此節於印行日報及字書尤其有利，所以很難改掉。例如「牆裏有鼠」，看來也極明白；若定要絕對跟白話說「牆的裏頭有老鼠」，多了三字，意思還是一樣，豈不過於不經濟。并且許多白話中的雙音字，如「鱸魚」，「蘆草」，在文字因是個形聲字，絕無歧義；只寫一個「鱸」字，自然是鱸魚；只寫一個「蘆」字，也自然是蘆草。因為這個緣故，所以就是極端主張要純用

白話的雙音字的人寫給朋友的信也不知不覺地用了許多文言。這又是事實戰勝理論的又一好例。並且閩廣各地的中年以上人多有早已學會了文言而還不能痛快地寫——或全不能寫——「白話文」的；如定要反對這些人作文言，也太不合情理。又如會作文言的人用文言互相通信。而同時也作「白話文」，也不算爲自相矛盾。因爲這個道理，我們以爲不必反對人家做文言。

但是作文言時不應該存了定要避開「的，了，麼，呢，」等類的字的主意罷了。其實現在的日報對於這主意已經不堅持。卽如申報，應該極簡的專電都夾用白話。他的十四年九月二十八日專電有「或者以人口比較率規定」及「要價當平穩」字樣，次日又有「關於局部的」字樣。十五年二月十六日北京通信有「真可謂像煞有介事矣」。可見現代文字的實際趨勢了。（假如日報字書等肯用白話，我想銷路一定可以加廣。但現在人看報用字典恐怕還是能用文言的人；所以這一層的結果，未可斷定。但我以爲如報館書店肯大膽多用白話做新聞做字典，銷路一定會漸漸擴大的。）

又如舊式公牘文字也有特長，如「等因」，「等語」等字樣，比新標點的引述號等類，比較地不容易漏掉或誤寫，縱使大部份改用白話，這種字樣，不應一并廢棄。再如刻銘文字，若

廢絕罷了，若還行用，因他字數要少，也不防酌量用文言。

以上是我對於文言的應用範圍的意見。或者許多人免不了以為這種態度太對於舊派讓步，但我並不是要騎牆以見好於舊社會，實是根據實際情形而採取極合理的辦法。并且，我以為我們雖不必反對文言，卻總應該認這種文字為例外。

#### 四 現代文與演講及宣讀

舊式的文言，固然有看來是很明白的，但一念出來給旁人聽，大多數人就完全不懂，如聽不會學過的外國語一樣。我們聽人家讀開會或結婚的頌詞時，都不免要發笑，自然是這個道理。我上段既是容許文字裏用「鼠」，「鱷」，「蘆」，等類的單音字，那末，這種文字念出來，也不怕是沒有人懂的。對於這個疑問，可以有三種解答。

(甲)文言不定是全用單音字的 中國語的雙音字發達很早。盤庚已經有『響邇』，『撲滅』，『殄滅』，『蕩析離居』等語。至荀子時雙音語尤其發達。論語說：『君子周而不比，小人比而不周』，荀子，戰國策，管子都以『比周』當『比』一字。論語，孟子『性』，『情』都分用，荀子正名篇也分定界說；但他的非十二子篇有『縱情性』，『忍情性』的話。可見當時的白話已經有這種言語，故荀子不覺用他。又如左傳呂相絕秦一段：『文公躬擐甲冑，跋涉山川，踰』

越險阻，征東之諸侯——虞，夏，商，周之胤而朝諸秦，則亦既報舊德矣……」。如看得懂的人，聽來也可以懂。但這還可以說我們用文言不過是求簡的，既是用這許多雙音字，不如選寫白話的痛快，但還有別的看法。

(乙) 白話中的雙音字，有時改用單音字，也可以聽得懂。如「美人的一笑」，「他的哥哥死了」，「他有五男兩女」。都可以聽得懂，不必定說「美人的一回笑」，「他的哥哥死了」，「他有五個男孩子，兩個女孩子」。大概可以說一句話如有一半用雙音語，再由上下文的映襯，也可以聽得懂。但這也可以說還有許多時候，沒有全用雙音語那樣容易「聲入心通」。但下述的辦法是沒有毛病的，就是

(丙) 止在不會被拿去演講或宣讀的文字中容許用單音語，其餘概用雙音語。這種辦法沒有什麼妨礙的。因為白話總是多用雙音語，就是作文用些單音語，不會影響到白話。就是將來要改方塊文字為拼音文字，白話的雙音語還在，可以對付，不會發生困難。

這裏還有一件事情要說的。因為主張採用白話作文的人，許多以要使文字念來聽得懂為理由，就有反對他的人說，聽不懂是由於學識不足，不關文言。這是不對。因為所謂要聽得懂，不是說討論特別相對論的「白話文」念來要一個初小學生聽得懂，乃說這篇文章，看他得

懂的人，當旁人念給他聽的時候，也應該聽得懂。如赫胥黎的 *Evolution and Ethics*，看得懂的人就是不會預先看過，聽來也懂，但嚴復譯的天演論，如沒有預先看過，用普通音念起來，就聽不懂。（在福州，廣州平上去入聲多的地方或者大半聽得懂，但用國音及他省的音讀來，一定要糊裏糊塗，十句中大約不過懂得兩三句）。所以我們對於有拿去演講或宣讀的機會的文字，無論是「高文典冊」，或通俗小說，都要儘量採用白話中的雙音語。這樣，不特可以使文學開新生面，也可以使辯才（吾國人所最缺乏的）發達。

結論

我的淺見以為假如我們取上述的觀點，那末，對於今日語言與文字的問題，就可以共同努力，以求完滿的解決，而省卻許多『無益，費精神』的爭執，老實說，就我個人論，我並不覺得採用白話的文字一定比舊式的文字容易做，也不覺得我所見過的這種新式的文字一定比舊式文章優美。但我的主張採用白話作文，卻不因此而成為自欺欺人之談。因為我（當然許多旁人也是這樣）在腦筋的可塑性最大的時期受了舊式文字的鍛鍊，對於使用與欣賞兩方面，自然都免不了『先入為主』的影響。並且我在短時期內試驗的結果，使我深信採用白話作文實有許多作舊式文字時所萬沒有的痛快地方。雖然這種新式文字的作品，因為與我們時代太

接近，不能斷定其中有多少的第一等傑作：（水滸，石頭記固然可算第一等傑作，但不是我意中所謂新式文字，故不以之爲例）；但隨便那一個肯平心玩看新文字的作品的人都不能不承認至少這種文字有產生第一等傑作的絕大可能。我們自己受了舊式文字的牢籠，斷不是應該使我們的後輩也受他的牢籠的理由。否則我們的見識真是同舊式的媳婦一樣：他自己受了婆婆的欺負，到了他也做婆婆的時候，一定要他的媳婦受他的同樣或更厲害的凌虐。我們對於自己所愛惜所寶貴的事物不特有極力使他長長保持他的勢力的脾氣，并且也應該有這種權利；但萬不要忘了我們此刻所愛惜所寶貴的事物以外未必沒有別的事物更可愛惜更可寶貴！——因爲中國的文字並不是單單供我們這一代的少數人的使用和欣賞的。

一五，二，九。（中國史的新頁）

散文甲選 散文雜論

論

議

文

中學文學讀本

散文甲選

『原夫論之爲體，所以辨正然否，窮於有數，追於無形，迹堅求通，鉤深取極，乃百慮之筌蹄，萬事之權衡也。故其義貴圓，辭忌枝碎，必使心與理合，彌縫莫見其隙，辭共心密，敵人不知所乘，斯其要也。是以論如析薪，貴能破理。』

——劉勰，文心雕龍，論說

## 生命與時代

陳登元

一 五十年前五十年後

諸位：

「百代興亡朝復暮，江風吹倒前朝樹！」這是吳敬梓在儒林外史裏的話；「但屈指西風幾時來？却不道流年暗中偷換！」這是蘇東坡在洞仙歌裏的話；「世人都道神仙好，只有功名忘不了，古來將相在何方？荒塚一堆草沒了！」這是曹雪芹在紅樓夢裏的話。澈底地說來：英雄也好，懦夫也好，美人也好，醜婦也好，反正是逃不過列子楊朱篇的一句話，「人，上壽百歲；中壽八十；下壽六十」而已。

就是因為有了這個百年大限，所以有一派人主張：人壽不百年，何必與萬物競競？生命不過一無窮小的一剎那，何必看它是重要的東西？橫直到了死的一點，一切都寂滅了。

然而，正是因為生命是無窮小的一剎那，過了這一剎那，便不容我主宰那一剎那，所以我的生命的一剎那，雖苦其短促，而因此愈感到短促之可貴了。我要排除煩悶；我要避免痛苦；我不要悲哀，而要來愉快；我不要罪惡，而要求令譽；——總而言之：在這個短促的一

剎那間，我要儘量領略生命的意義。「對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多！」這一項的主張，也是對的。

可是，如果是冥冥中是有造物主的，他果能允許我們儘量領略生命的意義麼，在這個短促的一剎那？

諸位，就我本身而論，我常常愉快，但也常常悲哀，常常起舞，但也常常墮泣。朋友們見了我這般變化無常自相矛盾的舉動（其實他們自己也是一般的，居然問我，你爲怎麼這樣？我當時也曾低徊沉吟而告訴他們：「我有煩悶，我感苦痛，然而我所特別念念不忘者：就是上面提出的八個大字，『五十年前，五十年後！』」

截到明年的一月，我已經足足的二十八歲了。

如果上帝是有的，我要埋怨上帝，咒咒上帝：

在這般渺茫浩大的宇宙裏，早生我五十年，或者遲生我五十年，人們的世界當然不會感到充實或空虛。假使我早生了五十年，我可不是已經七十八歲了嗎？「人生七十古來稀，」「七十老翁何所求？」我或者可以垂着大帥的髮辮，坐在紅木的太師椅上，一面咯嗽，而一面喫水烟。「這個時候真不行，現在的孩子多會鬧啊！」或許我有些煩惱；但決不至像今日底

下的胡思亂想，徬徨躑躅，而無所歸宿吧！

如果我生在五十年以後，那末我是不是給我的兒子做兒子麼？像我們的悲觀的思想家所述：「社會怕不能再進化吧，」那末，我就是生在五千年後，也終歸於胡思亂想徬徨躑躅而已！然而，「人們，所留戀者過去。所厭惡者現在。所希望者將來。」假使我們的社會，萬一有波動進展的希望，而並不像山頭巖石一般的靜止著，我想生在五十年以後的我。當然可以少徬徨些，少躑躅些，而比較的少胡思亂想些。

然而，我與上帝無緣！我竟不生於五十年前，也不生於五十後。我的無窮小而等於一剎那的生命，竟存在在這般不慙的時代裏。好像站在車水馬龍的十字街頭，東盼西望，左思右想。而毫無歸宿之地！我雖抱着希望，我也感到痛苦。我在含笑，我也在凝淚！

時代呀時代！我不能不問：

## 二 時代是什麼

諸位，像一般的XX家所述，所謂時代，就相當於洋鬼子他 Age。

歷史學家說，這是先史時代 (pre-historic age)，這是有史時代 (Historic age)。地質學家說，這是爬蟲時代 (The age of Reptiles)，這是哺乳動物時代 (The age of mammals)。

其他的如鋼鐵時代(Iron age)，如蒸汽時代(The steam age)，……這些的時代，雖然也是時代。然其實，則不過把某一類的活動，劃分做幾個區段而已。

我們所說的時代，其意義並不如X X學者所定一般的狹小。我們所說的時代，是關於生命活動的整個。而並不是單關於某一類的活動。如果說鋼鐵時代可以代表我們時代的整個，那末自由戀愛時代，或者強迫戀愛時代，也可以算做涵義相像的名字了。用鋼用鐵的行動，固然是人類的重要活動的一頁。然而戀愛呢？如果說是並不重要的生命活動，我想，就是殺了我們的頭，我們也不至於承認吧！

假使我們以為自由戀愛時代是可笑的名詞，實則鋼鐵時代，蒸汽時代等等，也是可笑的名詞。戴著有色的眼鏡說話，實是一般學者的通病。正如說人類中有紅人，白人，黃人，我們也不說他錯誤；可是根據白馬非馬的理論，假如以紅人，白人，黃人，就等於整個的人類，那末，在邏輯方面說來，就未免勉強之至了。

本來要替一個名詞下一個 Identical 的定義，並不是十分容易的事情。譬如有人苦苦地要問：「所謂時代者，究竟是什麼東西？」我們祇有武斷而勉強地回答：

所謂時代，不過是生命的活動的環境，無論是物質的，或者精神的。而且，此種環境，

並非別種勢力所造成，也不過是生命活動的結果，無論是有意識地，或者無意識地。

假使上面的時代的定義，可以勉強成立，然而我們的問題還沒到完全解決的地步。問題是擴大起來了，因為時代是由於生命的活動，而生命的活動也靠着時代做它的環境，因此而發生連帶的問題，所以我們還須進一步而問：

### 三 生命是怎樣活動的

諸位，在這麼大的地球上面，單是一種人類的生命，也似乎並不少了。自然，要這許多的人同時而生，同時而死，是絕不可能的事情；所以，幾條生命的創生，並不一定是活動的開始；幾條生命的死亡，也並不能算是活動的結束。

譬如有一個強盜，他搶到幾萬銀子，而在上海大嫖大賭，活動是活動極了，可是我們祇能說這是微小的活動，而不是整個的生命活動。後來這強盜被捉而槍決了；可是我也不能說整個的，一切的生命活動，從此停止。

不過如果我們站在半空的雲霄裏，靜靜地俯瞰著從古到今的生命活動，我們至少可以看出兩大現象；第一，是：

A 生命的活動是有連續(Continuous)性的

「長江舊浪逐新浪，世上新人換故人！」詩人的啓示，真不錯啊。所謂世上新人換故人者，無非說生命是要換模式的。公元七七〇年，詩人杜甫死了；然而，公元七七二年，詩人白居易，卻也呱呱墜地。只可惜這個白居易不是那個杜甫罷了。至於「長江舊浪逐新浪，」也不過說生命的模式無論是怎樣的變換，然而所有的活動仍是一波未平一波又起的連續着。正如杜甫雖然換了白居易，然而布局謹嚴的諷刺詩，依然是連續地存在。

諸位，你們要不要吊下河去？「不，這是危險的，我不願意死。」

「怎麼知道會死的，難道你曾經吊下而曾經死過？」並沒，不過從小時候，爸媽已經告訴我們，「別吊下水去，這是要死的！」

諸位，令尊害怕也並沒有跳下水去過吧！「也沒；或者他們是看到別人的溺斃而知道的。」

諸位，從上面的對話裏，我們可以知道別人的溺斃，是一種生命的活動；由別人的溺斃，而知道「這是危險，」也是一種生命的活動；從知道「這是危險的，」而去告訴別人莫吊下去，也無非是一種生命的活動；——在這個小小的溺斃一樁事上，我們可以看出生命活動的多麼有連續性啊！

然而，深夜的鐘聲，也未嘗不是連續著即即得得地；不過這類連續的活動，決不能比擬我們的生命的活動。因為前者無非是刻板式的連續，而後者的連續，如果也這般刻板起來，我們的生命，也無非是等於一架機架罷了。所以我們的生命的活動，除了有連續性以外，第二便是：

#### B 生命的活動是有變異 (Various) 性的

諸位都曉得地球一面公轉，而一面自轉；我們的生命的活動，也是一面在連續着，而一面在變異着。正像 Heracitus (576-470, B.C.) 所說：「世界上不變的東西，只有變異一個字而已。」(The only mehan'ing thing is "Change.") 所以他更說「你不能站在同一的河流中。因有滾滾的清流，是不息地在你的地方流動啊！」(You can not step in the same river; for the fresh water are ever flowing in upon you.)

研究過生物學的人們，都知道生物界的變異 (Variation)，是進化的一個重要步驟。我們的生命活動的變異有時固不免有開倒車的傾向；這而從它的全體看來，終是向前波動而進展。假如我們的生命的活動，刻板地而無變異，那末至多是像時鐘的即即得得地連續著，一萬年前喝着血，一萬年後還是喝着血，生命還有什麼意義？

讓我們用佛教史來舉列。

在菩提樹下靜坐深思而得著無上正覺的佛祖，和現在成千盈萬掛單喫齋的和尚，固然同是生命活動的一片段；而且，彼此間也多少有些連續的關係。可是佛祖的「阿耨多羅三藐三菩提」，和現在一般佛學會諸君子的口喫長齋，長宣佛教，刊行太上感應篇，突竟有沒有變異呢？祇要於佛教史稍有常識的人，不難判然明白了。我曾經看過西亞西亞雜誌（The Asia）裏，有一篇英文做的西莊遊記，其中有幾句關於西莊佛徒的批評：他說，「假如釋迦牟尼還過魂來，看到現在西莊的佛徒，他一定會訝然一聲而驚歎曰：『這是我的子孫嗎！』」

真的，今日的我，已非昨日之我。生命的活動，是不停的在變異著。「宇宙能夠不變的東西，亦止變異一字而已。」

諸位，如果我上面所說的還有些道理，那末生命的活動，真是一件不可思議而不可捉摸的大秘密。無論你是在市上看一車夫奔跑，無論你是在林間聽見一個傷兵呻吟，如果你當作它是生命活動的一幕看，你一定會發生許多問題，而或者要懷疑：

#### 四 生命的活動有沒有意義

諸位，又有兩種絕對矛盾的論調，來攪亂你們的恬靜的心胸。

生命是沒有意義的(Life is nothing)甲派說：

車夫呵！你們爲甚的這樣奔波？傷兵呵，你們爲甚的這樣呻吟？「不拉車是要餓死的，不作戰是要槍斃的，」——然而「死」與「斃」，也是人生不可避免的事情，何必這樣重視而去奔波？而去作戰？

在浩浩無垠的宇宙中，偶然有太陽系，偶然有地球，而偶然有我的生命，我的生命，真是渺滄海之一粟啊？H. G. Wells 曾經說過：「假定地球的存在，已經有廿四小時的歷史，那末，我們人類的歷史，不過七秒鐘。」諸位，春與秋其代謝，悲百年若旦暮，我們即使活到了百歲上壽，也不過等於七秒鐘的幾十萬分之一而已！

所以在正心誠意的高人雅士們看來，「身似菩提樹，心似明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃，」然而，所謂「拂拭」，還承認「拂拭」是必要的，「拂拭」是有意義的，而在用無上慧眼觀察大千世界者看來，「菩提本非樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處染塵埃？」生命也根本否認了，一切生命的活動，還有什麼意義？程明道所謂「世事與我毫不相關，」也是這個意思。

看吧：一九二八年的田中義一上將，他披著盔甲，舞唱得多麼賣力！然而仔細想來，

他也是等於過去二十年間的中國英雄，一心想做皇帝，造子孫帝皇萬世之業者，一樣的「癡兒胡再不悟？」漢室於今無寸土，獨留青冢向黃昏！」這是後人過王昭君墓的詩句。偉大的英雄們呵：即使你們做就了「四海爲家，朕居寶座」的大業，也不過等於薄命的女郎的半片碑碣，——或者還要不及吧：像我們詩人所說。

其實，詩人所說，其中尚有折扣。帝皇的事業，固然沒有什麼意思，可是像王昭君一般的美人呢？如果我們讀到「明媚鮮豔能幾時，一朝漂泊難尋覓」的時候，連美人都沒有了，我們那裏能夠不痛哭失聲於生命活動的無謂！同時，我們也顧不得什麼時代不時代了。

幸而，我們可以暫時停止痛哭，因爲尚有乙派的忠勇的思想家，主張生命是很有意義的，他們說：“Life is everything.”

車夫的奔波，可以使小資產階級的先生，頤養些小的精神，也可以使得研究社會問題的專家，得些參考的資料；傷兵的呻吟，可以使主張得「義戰」的英雄們，跳上大理石的寶座；也可以激發坐在沙發上面的非戰文學家惻然心動的神思。呵！多有意義的生命的活動呀！

諸位，上面的雖語近滑稽；然而也是事實。所謂 *Life is everything*，也並不是毫無根據；假如我們隨便找些材料，我們可先把中國歷史上的清談來舉例：

我們知道在西晉的時候，何晏王弼一派人，開清談的風氣。此後的士大夫，遂至像顧亭林所說：「棄經典而尚老莊，蔑禮法而崇曠達。」處在昏君嬖后，悍將強鄰，更迭擾攘的時代當中而猶站在竹林深處，唱他們的幽默的歌曲，我們站在紳士的地位而說，「這一批不做救國救民的大業的清談者的，真是混蛋，真該殺頭呵！」所以資治通鑑卷一百〇一，載有這樣的一段話：「范甯謂何晏王弼之罪，深於桀紂，或以爲貶之太過。甯曰：『王何蔑棄典文，幽沉仁義，遊辭浮說，波蕩後生，使縉紳之徒，翻然改轍，以至禮壞樂崩，中原傾覆。遺風餘俗，至今爲患；……故吾以爲一世之禍輕，歷代之患重；自喪之罪小，迷衆之罪大。』」

呵呵，可以「迷衆」，可以使「縉紳之徒，翻然改轍」，就在這兩句話上。我們知道清談家幽默的生命的活動，已經是十分有意義了。

他們一方面痛罵清談家，然而他們的腦子裏，已經深深地鑽進清談之鬼，可憐他們自己也不知道啊！勇猛的桓溫將軍，曾經慷慨大罵：「使中原鼎沸，神州陸沉，王介甫諸人，不得辭其咎。」然而桓將軍不知道在他的幕下，卻已大鬧著清談鬼了。晉書謝奕傳說：「謝奕爲桓溫司馬，猶推布友交。在溫座中橫嘯詠，無異常日。溫常曰：『我方外司馬』。奕常因酒，無復朝庭禮：嘗逼溫酒，溫至走入南郡主門避之。」唉！勇猛的桓將軍，你雖則能痛罵

清談家，然你自己還能守著禮法而不向藝術達麼？一般的清談鬼，已附在你的身上了。

諸位，一二位人的清談，竟會結起這般如火如荼的果實，我們還敢說生命的活動，是毫無意義的麼？

諸位，如果生命的活動，是毫無意思的，我又何必站在這兒講？不過像上面所舉的清談的例子說，我們覺到生命的活動，尚不是全無意義，有時候，還可創造時代呢？假如把這問題擴大起來，我們便要進一步而考慮到：

### 五 生命能否影響時代

諸位，我們的生命的活動，究竟還是獨立的，還是受著時代的支配？我想，我們的生命活動，如果不過跟著時代走，自然不能影響時代；如果可以獨立的，那就可以影響時代了，因為時代也不過是人們無意地或有意地造成的東西。

好像是蕭伯納 (Bernard Shaw) 說的吧：「生命是自己創造的，不是被人所創造的！」  
(Life is what we make, not what we are made by.) 如果相信那句話時，我們當然承認生命可以獨立，生命的活動，可以影響時代。

用歷史的事實舉例：諸位，大家知道法國大革命以前的時代，和法國大革命以後的時代

，有不同的地方；可是這一七八九年的轟轟烈烈的法國大革命，幾位思想家的生命的活動，也不無微功足錄啊！

我們且不必說 Voltaire 我們也不說 Montesquieu，我們更不說 Encyclopedie，我們祇提及浪漫不羈私德不好的 T. T. Rousseau；在他的 Social Contract 中，不是有這樣的幾句話？「人們本是生而自由的，但今則處處在桎梏之中。彼一人者，固自信為餘人的主人翁；實則較之他人，彼乃更具奴僕的性質。予固不知此種事實之將如何變化，然而此項事實何以竟為合法的行為，則予自信能回答此問題也。」呵！這是什麼話啊。

不錯，固然有其他的背景，使得斷頭臺上，站住了一個淒涼欲絕的路易十六。可是這位無行文人的一些筆上心頭的生命之活動，當然佔據法國革命史的一頁，或者幾行吧！

諸位，大家知道有位生物學者達爾文 (Charles Darwin 1809-1882) 自從一八五八年七月一日，宣讀他不朽的大作 (Origin of Species) 以後，時代有沒受到他的影響？

他說，在天擇的裏面，最能適應環境者，就生存 (Survival of the fittest)。於是乎而歐戰以前的德皇威廉第二，竟說日耳曼民族是上帝的選民 (The Selected people of God)，而引導他們努力地去殺人放火；他說：世界上生物界最普遍的現象，是為生存而奮鬥 (Struggle

(for existence)；於是乎而一般的英雄國家，能生存也去奮鬥；不能生存，也去奮鬥。就是今日日本的田中義一老將，他的在中國的行動，也無非是意識地或無意識地，間接地或直接地，接受達爾文先生的遺訓罷了。他更說在天擇的裏面，配偶的選擇 (Sexual selection)，是一種重要的現象。因為善的美的生命，要匹配善的美的異性者，其結果是種的改良；惡者劣者或許找不到配偶而斷子絕孫，其結果是劣種的淘汰。於是乎在我們的時代裏，白癡及神經病者，不進結婚；而西洋人上帝之命，中國人父母之命的婚姻制度，也漸漸崩壞無餘了。美哉，生物學者的生命的活動，使得時代換了一個樣子了。

就是從中國的學術史說：我們也可以曉得在菜油燈底下咕嚕窮年的一批老先生，他們未嘗沒有影響於時代！雖則他們的生命活動，無非限於一燈慘然，搖頭擺尾而已。

是顛撲不破，聖賢經典，可以做官，因而發財的御定書經，然而閻百詩竟做他的尙書古文疏證，分別真偽，肆無忌憚；是孔壁所出，周公所著的周禮，然而姚際恆竟在他的古今僞書考裏，豎起反叛的旗，「這是可疑的！」這種古書新估的，懷疑的，翻案的精神，就在以後的時代中，深入人心而擴大起來。例如顧頌剛能懷疑禹不是人類；而呂思勉竟至贊揚王莽，「唉！像王莽這種人，在政治上雖然失敗，然而他的道德，他的人格，畢竟是深可景仰

的！」

在菜油燈底下的生命啊：你們的活動，本來是像一顆微小的種子，雜在不睬你們的繁華偉大的宇宙裏。等到漸漸地抽葉。出芽，開花，人們才能認識這般小的一顆種，原來也能爲大自然點綴風景啊！

諸位，我們上面所述的，差不多偏向於生命能影響時代了。然而也像風月寶鑑有兩面一般，如果我們翻過來看時，我們還要注意到：

#### 六 時代能否操縱生命

諸位，如果時代可以由我們的生命意識地去創造，那末所謂時代者，不過是我們的奴隸；——可是，事實和理論，決不至此！

「人是環境底下的動物，」這句話是多少含些真理。我還記得漢書原涉傳有這幾句話：「家有寡婦，其始未嘗不以宋伯姬自矢，後遇盜污，遂行淫耳！」這不是明明說環境可以操縱生命的活動麼？我們方纔解釋時代，也說時代是等於環境。原涉的幾句話，當然給與我們些新鮮的意思。

站在特種地位的紳士們，看見乞丐，盜賊，三隻手一類的人們，必定是深惡痛絕。以爲

那些人都是不要臉的東西，人類中的蠢賊。在他們的幸福的腦子裏，以為在生命活動的程途上，那些人是不該有的。

諸位，在這種米珠薪桂生活艱難的時代，我們明明知道乞丐等等，不過是為時代所支配的可憐的生命。紳士們並不知道地面很熱，只是站在綠蔭深處的池榭水閣上，歌唱著他們的風涼的歌曲。——如果拉他們下來，他們也會感到熱吧！也會感到對時代支配我們的利害吧！

諸位，我們大家是三民主義的信徒，民權，民族，民生三個名字，我們已經背得很熟。自然，祇有偉大的中山先生，纔能創造偉大的三民主義。但是如果說三民主義的創成，並不受到時代的影響，我想：「未必是」。

如果我們大膽地把中山先生的生命，放到二百年以前的時代裏，我想，中山先生的活動，怕也要受到影響吧！

讓我們倒數到二百年前：一七二八年，是清世祖雍正六年，在這個時代裏，外夷則 *The state* 之法皇路易十四，還祇死了十三年；天朝則三跪尙在三跪，九叩尙在九叩；試問何來此民權主義？「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王是，」在這個清朝的黃金時代，

大多數還不曾看見過洋鬼子，又何來民族主義？至於在「飲啄前定，富貴在天，」的定命論裏：一食萬錢的，不過是前生有福；藜藿不飽的，也無非是命該如此。——大家祇是渾渾噩噩地享受其所能享受，又何來這個「平均地權節制資本」的民生主義？

固然，三民主義是中山先生生命的活動的總成績；但是，諸位，請別忘三民主義產生時的時代的背景啊！

讓我們再舉一個例吧！

諸位，大家知滿清以異族入主中國，他們是怎樣疑忌漢人！所以在他們的重要政史裏，箝制口舌的文字之獄，也是其中之一頁。他們是為中國的文人，特別創造一種恐怖的时代：「奪朱非真色，異種也稱王！」綠牡丹的詩人，因以斫頭。「清風不識字，何事亂翻書？」清風詩的作者，也因之而喪命。雍正四年，江南考官查嗣庭出一個「維民所止」的試題，又疑他是割去雍正兩字的頭，於是乎又興大獄。在這個時代裏的文人學士，真可說是在風聲鶴唳的恐怖中呀。

恐怖到怎麼程度？

乾隆時御史曹一士的奏疏裏說：「比年以來，小人不知朝廷誅磔大惡之故，往往挾匪背

之怨，借影響之辭，攻訐詩文，指摘字句。有司因事生風，多方窮鞫，或致波累師生。棄連親故，破家亡命，甚可憫也！在這幾句文章的底下，實含着無數文人的哭聲！

在這「一代文人有厄」的恐怖時代裏，所有的文人學士，自然最好是噤若寒蟬，可是他們的生命，雖則支配於這般恐怖的時代，可是他們究也不能完全停止活動。於是乎而他們活動的目標，不得不移向平安無險的另一條路上去；——在破舊的字紙堆裏討生活，做他的考據工夫，與時代無涉的考據工夫。

諸位，如果知道清代考據之學曾經開過一次莊嚴燦爛的花，請別忘考據學家在這條路上活動以前，有這樣的一個殺人流血的恐怖時代。

把上面的話總結起來；就是，坐命雖則可以影響時代，而時代也可以操縱生命；——並不是說模稜兩可的話，實在無論是哪一種，都有相當的事實爲之證明。如果是祇說一句，祇問一句，「時代與生命的關係，」我們祇能說：

七 生命和時代是不息的在戰鬥狀態中

諸位，如果生命能影響時代，自然是生命的勝利；然而時代能操縱生命，那不是生命之屈服麼？這個正是它們雙方的戰鬥狀態，此勝彼敗，或彼敗此勝，決沒有相當的平和。

平庸的生命，震懾於時代之偉大，他們自然祇有向着時代稽首，而屈服，——跟着時代走。

擬橋頭的歷史家說：前清時代文官重；民國時代武官重。前清的武官，未嘗不帶兵，並非不曉得獨立自立；可是這些雄糾糾的武夫，只要接到一張由文官轉交的紙命令，居然能向闕謝恩，而束手就縛，而縛就戮。「生之可戀，死之可懼，」人們未嘗不知道。祇是包圍在「忠臣可爲」的時代裏，不能自拔，不能不跟着時代走耳。

正如現在的武人們：他們非不知道「軍人以服從爲天職，」「天下興亡，匹夫有責，」可是在可以獨立，可以自由行動的時代裏，他們也只有跟着時代走，對着時代屈服；而通電獨立，保境安民，從他們的外表看來，未嘗不勇猛可怕，實則也無非是爲時代所戰敗，所屈服，被包圍，而不能自拔的，庸儒的生命而已。

諸位。我們知道中古的歐洲，有所謂黑暗時代者。

有一起關於馬齒的爭辯，A主張馬齒有X個，而B則主張不過Y個。他們都引證亞里士多德的著作，以爲自己的主張的辯護，然而竟無人牽匹真實的馬來實地檢閱一下。

因爲中古的歐洲，差不多是亞里士多德的權威時代。亞里士多德的著作，幾乎等於中國

的四書五經。「聖人之言，不可有違，後賢有興，述而不作！」所以他們雖生馬齒的爭辯，然而終以爲亞里士多德是可靠的，所以他們竟不去實地檢查。看呵！他們的爲時代所戰敗，是多麼的可憐呵！

又如，中國歷史上記載日中黑子，(Sun spots)本來起原很早。廿四史的天文志裏，這就是重要的資料的一種。在黑暗時代的歐洲，居然也會有人看出這日中的黑子。可是，又爲亞里士多德的著作中，並沒有那麼一回事，因而那看見日中黑子的人，又收回了已經看見的真實，而去服從大聖亞里士多德的著作。「這或者是我看錯吧！」他連忙懺悔著。

多可憐呵，爲時代所戰敗之俘虜！

雖然，若是生命對於時代，老是表示無條件的屈伏，老是跟著時代走，我們要輕看一切生命了。平庸的生命，固然震懾於時代的偉大，然而幾個特殊的生命，則並沒有跟著時代走，他們是有戰鬪力的，他們是：對時代始終立於反對的地位。

如果用中國的歷史來舉，則諸位，大家曉得有一個悠長的忠君孝親時代。「夷狄之有君，不如諸夏之無也；」君命召，不俟駕而行，「萬世師表的孔丘如此說。「天尊而立之，故號曰天子，」白虎通的作者班固，也是這樣說：「天下豈有無父之國哉？」處在嬖妾昏父的

淫威底下，然而晉世子申生，也居然能夠含著淚而這樣說！然而在忠孝的空氣，瀰滿得水天一色的時代裏，居然有鮑生敬言的非君謂，以爲：「古者無君，勝於今世；」居然有孔融的情欲論，以爲：「父母生子，不過情欲。」（鮑生的話，見抱朴子外篇48詰鮑篇；孔融的話，見後漢書本傳。）

諸位，在這個時代裏而說上面兩段的話，似乎並沒何等希奇。可是如果我們念到孔融是第三世紀的人物，而鮑敬言是第四世紀初年的人物，那時，我們不能不驚駭於他們的向時代宣戰的勇敢了。

諸位，宇宙裏兩性間的相愛，實在是平凡而神秘的東西。看鳥類吧，他們看到異性的時候，或者歌着曼美的歌曲，或者披開美麗的衣裳，意思是：「來呵！我是多麼的美呵！」像生物學家所告訴我們，魚類有某一類的魚，他的雌性是十分的殘忍，甚至要喫雄性的身軀。然而那雄性，仍然不廢他的性的動作，伏在雌性的身上動作著，雖則有半身已被他的愛人喫進了。

但是，在過去的時代裏，特別是中國人，祇有「錦瑟無端五十絃，一絃一柱思華年！」一類的啞劇；祇有「孔雀東南飛，五里一徘徊！」一類的悲劇。大家是偷偷摸摸地。明明地需要

Love，——然而大家還是在禮教制裁底下，惆悵而述惆悵地，跟著時代走，做時代的俘虜。

可是，清朝的初年，秀水有位朱彝尊先生，「號竹垞，康熙時，召試博學鴻辭。肆力古學，無書不覽，詩文既勝，金石考證之學亦精。藏書八萬卷，著有曝書亭全集。」是這般偉大的學者，也跑進愛之喜劇裏面。他愛上了他的小姨，小姨死後，先生思念不置，做成了二百韻的風懷詩，隱約地描寫所演過的戀愛之故事與情感。這本是平淡無奇的事情，然而在別人的眼裏，以爲此詩果存留於人間，先生一生，與此後的品學兼優的聲價，將有絕大的影響。因而有勸他毀滅此詩者。——可不料，先生竟會毅然地說：「吾甯不食兩廡下一塊冷牛肉，不可無此詩也！」

看呵，他是多麼的反抗時代啊！Francis Bacon 稱爲習俗所移的人是劇場的傀儡。(The idol of theater) 然而，我們的朱竹垞先生，怕不是這項人吧！

這一類勇敢的生命，在西洋的科學史上，也可找到。

大家知道在西元第二世紀時，有一位託來梅先生。(Ptolemy) 他說：「地居宇宙之中，靜而不動，其他日月星辰，均隨地球而動著」——這就是所謂地中說(Geocentrical theory) 這一派的宇宙觀，足足站住了多年，直到哥白尼(Nicolaus Copernicus, 1473—1543)

著成他的天體運行的道路，(De Revolutionibus orbium coelestium)而現在然人所知的太陽中心說，(Heliocentrical theory of solar system)才隱隱地爲那時代的人所知道：「呢！有這麼一回事麼？」

那時候的歐洲，烏雲固然是漸漸地退去，可是光明的太陽，究還躲在東方的地平線下，並沒完全出來。所以在哥白尼死後的第八十九年(一六三二)，格里利倭(Galileo, 1564-1642)發表他的託來梅哥白尼兩宇宙組織論的談話，(Dialogue on the two chief-systems of the world, Ptolemaic and Copernican)竟被羅馬教皇判決，離經背道，終身監禁了。

幽禁的苦痛，是苦痛的！然而並不能改變他的生命的活動。「予雖不再言地能自動，然而其能自動何？」他仍是這麼說。偉大的科學家，他是怎樣的反抗時代啊！

諸位，如果我們把以上的話總括起來，所有的生命，對於所處的時代，不外乎有兩條路可走，一條是爲時代所屈服，而跟著時代走；一條是無論時代怎樣逼迫我們，然而我們並不做他的俘虜。

似乎做俘虜不是好聽的名辭，所以在最後，我們要考慮到：

八 怎樣是我們的時代

中學文學讀本

二二二

諸位，怎麼不生在五十年前或者五十年後？感謝造物之主，我們竟有福氣做這個時代的中國人。假使我們的時代是可以放在實驗室裏分析的：

自然，從政治方面說來，訓政時期已經來了。一線的光明，已是衝破了漫漫的長夜；而且，照中山先生建國大綱所指示，憲政時期也不久可以到了，——我們只是期待著，也不必再說什麼？

可是，以經濟方面而言，我們又不能不說幾句話了！對外貿易的每年入超二萬萬兩，固然不是不可掩飾的事實；即以一般的國民生計而論，也似乎並不可以使人樂觀，貢獻二卷四期中，有這麼的一個統計：

上海及廣州之物價指數表

物品名	地名		
	上	海	廣
米	一九二三	一九二六	一九二六
麥	一〇〇・〇	一六五・三	一〇〇・〇
			一八七・五

諸位，看了這個統計是不是可以知道：從民國二年到十五年，上海的物價，漲了一倍半；而廣州的物價，差不多要漲到兩倍麼？生計是這般的艱難起來，所以一般處在城市裏面的

其他食物	一〇〇・〇	一五六・七	一〇〇・〇	一六七・八
衣料	一〇〇・〇	一三六・九	一〇〇・〇	一五二・六
五金	一〇〇・〇	一五四・九	一〇〇・〇	一七四・七
燃料	一〇〇・〇	一四五・〇	一〇〇・〇	一三二・六
建築材料	一〇〇・〇	一三二・一	一〇〇・〇	一七四・七
工業原料	一〇〇・〇	一四三・五		
其他	一〇〇・〇	一三〇・九	一〇〇・〇	一七五・四
總值	一〇〇・〇	一四五・六	一〇〇・〇	一八一・七

平庸的生命，他們的痛苦，是怎樣的深切呵！

因此，在現代的中國，雨後春筍似的罷工運動，真像京津時報主筆 Woodhand 所說，「與其說是政治的，毋寧說是經濟的。」（Their activities have been more economical than political）而罷工的運動，也由華南（廣州香港）而至華中（漢口武昌）；而至華南（上海無錫）；祇要看罷工事件之日在蔓延狀態中，也可以曉得城市經濟的不穩定了。

諸位，如果把農村的經濟狀況考察一下，也並不能使人樂觀！

我們不必再提及皇古的井田制度，——然而一般農夫的生活艱難，歷有年所，那是不可為諱的事實。據顧亭林日知錄裏的考證：「宋以前之田主，尚號曰豪民，稱曰兼拜之徒；宋以後，則公然曰田主矣。」自然，宋以後的佃農生計，日漸的困苦起來，如果諸位翻翻明史丁暄傳所載的鄧茂七之亂，便知道明時的農夫，除盡力輸租於田主以外，與租鵝租鷄性貨相同的陋規，在那時已有雛形。可憐的佃農夫們，站在地主的威權底下，已經有幾百年之久，真是「樂歲終身飽，凶年不免於死亡呵！」何況生產合作，消費合作的制度，還沒有建樹起來，農村經濟的不穩定，我們還有什麼懷疑呢？

丟開了現代的經濟狀況不談，我們回頭看此時此地的學術界，是怎麼的樣子！

諸位，學術界也並不是不開飢荒！

大家知道董仲舒三年不窺園；那做困學紀聞的王應麟，更不得了了，他是三十年不會下樓一步。研究電氣的愛迭生，平均每天只有三小時的睡眠；中山先生在敦倫圖書館看書，倦了就假寐着，一醒便再閱看。——然而，近代中國的學術界，有沒有這般的呆了呢？真痛心呵！抵制一次外貨，便見報上登載了許多國貨香烟；而很少其他的日用品或工業品。新開了一引書坊，便見刊載了許多戀愛小說，而很少其他的關於學術的書籍。（諸位，別以辭害意，我並不反對戀愛小說，正如我並不對於香烟一般。只怪那戀愛小說與國貨香烟，太發展得畸形的特殊了。）如果我們的學術界，老是這般的膚淺下去，我們還談得到建造時代？

偌大的××印書館，試問其除印行幾冊教科書，翻刊幾本老古董以外，有若干關於高等學術的書籍出而問世？真慚愧：五十年前，自稱爲天朝（Celestial Empire）的中華大國，經過了幾次革命，提倡了幾年教育，到如今還不會每年有一部年鑑（Year book）。而洋鬼子爲我們代勞而刊的英文中國年鑑（China year book），非但年出一冊，書面上還寫着「專備華人教育之用」呢！以視別國之年有政治年鑑，教育年鑑，經濟年鑑，我們似乎是早兩個世紀的人物了。

學術界如此消沉而膚淺，然而我們現在所處的社會呢？

用婚姻來舉例吧：擡小老婆，是因為「不孝有三，無後爲大！」（有後而擡小的，尙不在內）。嫖娼妓院，是不過「年少風流，美人才子。」然而擡過老婆而一旦要離婚；受着父母之命而一旦要解除婚約；那就是名教的罪人，社會正是一聲不響地像呵○的在凝目注視著，——雖則小姐登花園私訂終身一類的事情，卻儘管像黑夜的潮水偷偷摸摸地進行著。

矛盾的事情還不止這個呵！諸位，如果你們在社會中參加活動，你們登時可以覺得我們的社會，是多少含有神秘的浪漫性的。

你是很活潑的，那就是出風頭；你是又動又靜的，那就是投機分子；你是一些不想活動的，那就是頹廢，消極，無勇氣，枉喫飯米！——總之是：無論你是用怎樣的態度去投入你的生命於此時此地的社會，而我們的社會，他終有相當的法律，來判決你的罪狀，不響是陰險的少年；響響是浮燥的少年；響響又不響，是模稜兩可的西瓜少年；社會儘可這般說着：

諸位，我真不忍再多說了。無論是從政治方面，從經濟方面，……處處使得我們感到我們所處的時代，絕不是我們所要求的時代啊！——然而，既然時代是這樣地，難道我們就此停止了我們的生命的活動？所以，在最後，我們要問在這個時代裏，我們應該取怎樣的態度

？這就是，討論到：

### 九 生命應該努力於這個時代嗎

諸位，如果你留心上海各報的地方新聞，你可以知道現在的時代病是什麼！——自殺。受著經濟的壓迫，開着門而服安眠藥水者，有之；因為戀愛的失敗，深夜雇車而投黃浦江者有之；——不錯，自殺是弱者的庸懦心的表現，然而時代的壓迫生命，而使得生命損棄其可愛的存在與活動，卻也毫無疑義的了，

比自殺差一等的諷刺，消極，失望，頹廢，——這些似乎也是屬於時代病的；我們也可以看到。然而我們並不承認時代是正常的，如果我們承認生命的活動，可以影響時代，那末自殺等等的行爲，我們不能不算是病態。‘*Young man, the world is yours.*’我們要記住這句話啊！

換句話說：我們對付這個時代的態度，並不是以爲向著消極的路上走走，便可了事，我們的正當的態度，是應該積極的生命之努力。

諸位，爲救藥時代病起見，我們第一，須有寬大的胸襟。我們並不以政治紊亂而灰心；如果我們知道法國的第一次大革命，雖爆發於一七八九年，而她的穩固的第三次共和國，卻

遲到一八七一年纔告成立。我們並不以經濟改革的失望而灰心，如果我們知道 Charles Fournie, (1772-1772) 捐棄他十萬法郎的遺產，度數十年的貧苦生涯，而研究他的新村「同居舍」(Phalanstere) 以激發人類的同情，建樹互助的諒解的新生活；——雖則他到底沒有成功。我們更不必因為失戀而自殺，如果我們知道五個人出發的白米賽跑，只有一個第一，而落伍並不是十分悲哀的事情。——總之，只要我們有寬大的胸襟，我們決不會被時代所驅迫，而走到消極的路上去。

用種種的事實和理由，我們自然可以在黑夜中找到一盞明燈。我們不為時代所誘惑，那末我們的精神自然會活潑起來。

我曾記得盧梭在 Emile 裏說過：「教育是陷害兒童的東西，」(What is education, [Spoiling children] 這是說，機械式的教育，足以束縛人之身心。諸位，如果我們在雨雪霏霏的時候，看見洋孩子赤着大腿，穿着皮靴而東西奔跑，回顧到我們的小孩子，正在穿得一團棉花，面無血色；那時，我們似乎覺到：即使提倡國家主義，也無及了！呆板的家庭教育，學校教育，社會教育：已經束縛得我們面無血色而奄奄一息了！所以我們對付時代的第二個正當態度，就是活潑。

除了寬大，活潑，以外，我們的第三個態度，便是沉靜。

修行道地經裏有一段擊鉢大臣的故事：是說一個犯罪的大臣，國王吩咐他持油滿鉢，行二十里路；如果瀉滴出一滴油，便須斬頭。那知他的心是非常靜止的：他把他整個的心，放在油鉢上面。雖則路上碰到美女，大象，甚至於焚燒宮殿的大火，然而他終究鎮靜地捧著油鉢，一滴不漏地達到了他的目的。國王於是歎曰：「雖遇衆難，其心不移，如是人者，無所不辦！」

諸位，在這般的時代裏我們也是和持著油鉢，碰到美女，大象，大火，差不多呵。時代是怎樣的誘惑我們，恐嚇我們，威脅我們呀！如果我們沒有沉靜的態度，我們那裏能夠不跟著它走呢？

所以我們應該用科學的頭腦；去尋合理的解釋，去作公平的判斷。我們並不以時代大難，急迫地抱著手忙腳亂的態度，而實行頭痛救頭痛救脚的手段。我們要堅持着信仰的目標，可是不肯輕易信仰；我們挾著「死生以之」的決鬪精神，可是我們不肯輕易決鬪；我們並不人云亦云，人然亦然，一味的倉皇地跟著時代走；——這纔是「雖遇衆難，其心不移，」的勇士態度。

然而上面所述的三個態度，不過是我們處在尷尬的時代所應取的態度而已。生命既是能和時代決鬪的：那末，在與時代決鬪的時候，我們不但應有武士的態度，還需要戰鬥力的培養。而學問上各方面的努力，實在是救濟時代病的惟一良方。

何謂學問上各方面的努力呢？

諸位，並不要以為單單武力是可以救時代的，從神機營小站練兵，以至今日，所留存的成績，不過是幾個末路途窮的軍閥的殘影！並不要以為政治是單獨可以救時代的，因為自廣言新政，預備立憲，以至今日，所遺留的成績，不過幾個風塵失意的政客之餘象？……所以，我們所希望的，是學問上各方面的努力，大家的努力，以增添與時代決鬪的戰鬥力。如果各方面的學問，依舊的淺薄，無進展，我們也只有準備着做時代的奴隸而已！我們在此地引用一段戴季陶的話：

戰勝不是輕易僥倖可得的；生存不是輕易僥倖可得的。前十年，中國的青年，到得激憤的時候，就去投海，寫血書，楊度生陳天華先生們是了。後來曉得要不得，於是一變而為羣衆運動，大家一齊去拚命抗爭，五四，六三，五卅，以及廣州的沙基慘案是了。一時的氣憤，可以輕生；一月兩月的組織，可以做羣衆運動；今後的時代不然了！一時的氣憤，是不成

功的；一月兩月的組織，千張萬張的傳單，是沒有力量的；要切實拚死命預備實戰，只有希望青年們懷抱着一個決死的心，走向圖書館，研究室，工作場裏去：

諸位，我們都是青年！如果我們能夠有豐富的學問的準備，抱着活潑，寬大，沉靜的態度，而去改造時代，我想，時代雖則有千萬斤的力量，或當不至於不被我們推動吧！「我不入地獄，誰入地獄，」在無聊的講演的結尾，似乎並不需要什麼口號，然而我們可以高呼一句：

“Young man, the world is yours!”

諸位，又是老生常談了，天氣真熱啊，我所說的，又大半是廢話。爲補救我的罪過起見，我爲諸位祝福。我們再會吧！

## 老調子已經唱完

魯迅

——二日十九日在香港青年會講演——

今天我所講的題目是『老調子已經唱完』：初看似乎有些離奇，其實是並不奇怪的。

凡老的，舊的，都已經完了！這也應該如此。雖然這一句話實在對不起一般老前輩，可我也沒有別的法子。

中國人有一種矛盾思想，即是：要子孫生存，而自己活得很長久，永遠不死；及至知道沒法可想，非死不可了，却希望自己的屍身永遠不腐爛，但是，想一想罷，如果從有人類以來的人們都不死，地面上早已擠得密密的，現在的我們早已無地可容了；如果從有人類以來的人們的屍身都不爛，豈不是地面上的死屍早已堆得比魚店裏的魚還要多，連掘井，造房子的空地都沒有了麼？所以，我想，凡是老的，舊的，實在倒不如高高興興的死去的好。

在文學上，也一樣，凡是老的和舊的，都已經唱完，或將要唱完。舉一個最近的例來說，就是俄國。他們當俄皇專制的時代，有許多作家很同情于民衆，叫出許多慘痛的聲音，後

來他們又看見民衆有缺點，便失望起來，不很能怎樣歌唱，待到革命以後，文學上便沒有什麼大作品了。只有幾個舊文學家跑到外國去，作了幾篇作品，但也不見得出色，因為他們已經失掉了先前的環境了，不再能照先前的開口。

在這時候，他們的本國是應該有新的聲音出現的，但是我們還沒有很聽到。我想，他們將來是一定要有聲音的。因為俄國是活的，雖然暫時沒有聲音，但他究竟有改造環境的能力，所以將來一定也會有新的聲音出現。

再說歐美的幾個國度罷。他們的文藝是早有些老舊了，待到世界大戰時候，纔發生了一種戰爭文學。戰爭一完結，環境也改變了，老調子無從再唱，所以現在文學上也有些寂寞。將來的情形如何，我們實在不能豫測。但我相信，他們是定也會有新的聲音的。

現在來想一想我們中國是怎樣。中國的文章是最沒有變化的，調子是最老的，裏面的思想是最舊的。但是，很奇怪，却和別國不一樣。那些老調子，還是沒有唱完。

這是什麼緣故呢？有人說，我們中國是有一種『特別國情』。——中國人是否真是這樣『特別』。我是不知道，不過我聽得有人說，中國人是這樣。倘使這話是真的，那麼，據我看來，這所以特別時的原因，大概有兩樣。

第一，是因為中國人沒記性；因為沒記性，所以昨天聽過的話，今天忘記了，明天再聽到，還是覺得很新鮮。做事也是如此，昨天做壞了的事，今天忘記了，明天做起來，也還是『仍舊貫』的老調子。

第二，是個人的老調子還未唱完，國家却已經滅亡了好幾次了。何以呢？我想，凡有老舊的調子，一到有一個時候，是都應該唱完的，凡是有良心，有覺悟的人，到一個時候，自然知道老調子不敢再唱，將它拋棄。但是，一般以自己為中心的人們，却決不肯以民衆為主體，而專圖自己的便利，總是三翻四覆的唱不完。于是，自己的老調子固然唱不完，而國家却已被唱完了。

宋朝的讀書人講道學，講理學，尊孔子，千篇一律。雖然有幾個革新的人們，如王安石等等，行過新法，但不得大家贊同。失敗了。從此大家又唱老調子，和結會沒有關係的老調子，一直到宋朝的滅亡。

宋朝唱完了，進來做皇帝的是蒙古人——元朝。那麼，宋朝的老調子也該隨着宋朝完結了罷，不，元朝人起初雖然看不起中國人，後來却覺得我們的老調子，倒也新奇，漸漸生了羨慕，因此元人也跟着唱起我們的調子來了，一直到滅亡。

這個時候，起來的是明太祖。元朝的老調子，到此應該唱完了罷，可是也還沒有唱完。明太祖又覺得還有些意趣，就又教大家接着唱下去。什麼八股咧，道學咧，和社會，百姓都不相干，就只向着那條過去的舊路走，一直到明亡。

清朝又是外國人，中國的老調子，在新來的外國主人的眼裏又見得新鮮了，于是又唱下去，還是八股，考試，做古文，看古書，但是清朝的完結，已經有十六年了，這是大家都知道的。他們到後來，倒也略略有些覺悟，曾經想從外國學一點新法來補救，然而已經太遲，來不及了。

老調子將中國唱完，完了好幾次，而它却仍然可以唱下去。因此就發生一點小議論。有人說：『可見中國的老調子實在好，正不妨唱下去。試看元朝的蒙古人，清朝的滿洲人，不是都被他們同化了麼？照此看來，則將來無論何國，中國都會這樣地將他們同化的。』原來我們中國就和生着傳染病的病人一般，自己生了病，還會將病傳到別人身上去，這倒是一種特別的本領。

殊不知這種意見，在現在是非常錯誤的。我們爲甚麼能夠同化蒙古人和滿洲人呢？是因爲他們的文化比我們的低得多。倘使別人的文化和我們的相敵或更進步，那結果便要大不相同。

同了。他們倘比我們更聰明，這時候，我們不但不能同化他們，反要被他們利用了我們的腐敗文化，來治理我們這腐敗民族。他們對於中國人，是毫不愛惜的，當然任憑他腐敗下去。現在聽說又很有別國人在尊重中國的舊文化了，那裏是眞在尊重呢，不過是利用！

從前西洋有一個國度，國名忘記了，要在非洲造一條鐵路。頑固的非洲土民很反對，他們便利用了他們的神話來哄騙他們道：『他們古代有一個神仙，曾從地面造一條橋到天上。現在我們所造的鐵路，簡直就和你們的古聖人的用意一樣。』非洲人不勝佩服，高興，鐵路就造起來。——中國人是向來排斥外人的，然而現在却漸漸有人跑到他那裏去唱老調子了，還說道：『孔夫子也說道，「道不行，乘桴浮於海。」所以外人到是好的。』外國人也說道：『你們聖人的話實在不錯。』

倘照這樣下去，中國的前途怎樣呢？別的地方我不知道，只好用上海來類推。上海是：最有權勢的是一羣外國人，接近他們的是一圈中國的商人和所謂讀書人，圈子外面是許多中國的苦人，就是下等奴才。將來呢，倘使還是唱着老調子，那麼，上海的情狀會擴大到全國，苦力會多起來。因爲現在是不像元朝清朝時候，我們可以靠着老調子將他們唱完。只好反而唱完自己了。這就因爲，現在的外國人，不比蒙古人和滿洲人一樣，他們的文化並不在我

們之下。

那麼，怎麼好呢？我想，唯一的方法，首先是拋棄了老調子。舊文章，舊思想，都已經和現社會毫無關係了，從前孔子周游歷國的時代，所坐的是牛車。現在我們還坐牛車麼？從前堯舜的時候，喫東西用泥碗。現在我們所用的是甚麼？所以，生在現今的時代，捧着古書是完全沒有用處的了。

但是，有些讀書人說，我們看這些古東西，倒並不覺得于中國怎麼有害，又何必這麼決絕地拋棄呢？是的。然而古老東西的可怕就正在這裏。倘使我們覺得有害，我們便能警戒了，正因為並不覺得怎樣有害，我們這纔總是覺不出這致死的毛病來。因為這是「軟刀子」。這「軟刀子」的名目，也不是我發明的，明朝有一個讀書人，叫作賈冕西的，鼓詞裏曾經說起紂王，道：「幾年家軟刀子割頭不覺死，只管得太白旂懸纔知道命有差。」我們的老調子，也就是一把軟刀子。

中國人倘被別人用鋼刀來割，是覺得痛的，還有法子想；倘是軟刀子，那可真是「割頭不覺死」，一定要完。

我們中國被別人用兵器來打，早有過好多次了。例如，蒙古人滿洲人用弓箭，還有別國

人用鎗砲，用槍礮來打的後幾次，我已經出了世了，但是年紀青。我彷彿記得那時大家倒還覺得一點苦痛的，也會經想有些抵抗，有些改革。用鎗砲來打我們的時候，聽說是因為我們野蠻；現在，倒不大遇見有鎗砲來打我們了，大約是因為我們文明了罷。現在也的確常常有人說，中國的文化好得很，應該保存。那證據，是外國人也常在讚美。這就是軟刀子。用鋼刀我們也許還會覺得的，于是就改用軟刀子。我想：叫我們用自己的老調子唱完我們自己的時候，是已經要到了。

中國的文化，我可是實在不知道在那裏。所謂文化之類，和現在的民衆有甚麼關係，甚麼益處呢？近來外國人也時常說，中國人禮儀好，中國人肴饌好。中國人也附和着。但這些事和民衆有甚麼關係？車夫先就沒有錢來做禮服，南北的大多數的農民最好賣的是雜糧，有什麼關係？

中國的文化，都是侍奉主子的文化，是用很多的人的痛苦換來的。無論中國人，外國人，凡是稱贊中國文化的，都只是以主子自居的一部份。

以前，外國人所作的書籍，多是嘲罵中國的腐敗；到了現在；不大嘲罵了；或者反而稱讚中國的文化了。常聽到他們說：「我在中國住得很舒服呵！」這就是中國人已經漸漸把自

己的幸福送給外國人享受的證據。

以他們愈讚美，我們中國將來的苦痛要愈深的！

這就是說！保存舊文化，是要中國人永遠做侍奉主子的材料，苦下去，苦下去。雖然現在的闊人富翁，他們子孫也不能逃。我曾經做過一雜感，大意是說：「凡稱讚中國舊文化的，多是住在租界或安穩地方的富人，因為他們有錢，沒有受到國內戰爭的痛苦，所以發出這樣的贊賞來。殊不知將來他們的子孫，營業要比現在的苦人更其賤，去開的礦洞，也要比現在的苦人更其深。」這就是說，將來還是要窮的，不過遲一點。但是先窮的苦人，開了較淺的礦，他們的後人，却須開更深的礦了。我的話並沒有人注意。他們還是唱着老調子，唱到租界去，唱到外國去。從此以後，不能像元朝清朝一樣，唱完別人了，他們是要唱完了自己。

這怎麼辦呢？我想，第一，是先請他們從洋樓，臥室，書房裏踱出來：看一看身邊怎麼樣，再看一看社會怎麼樣，世界怎麼樣。然後自己想一想，想得了方法，就做一點。「跨出房門，是危險的。」自然，唱老調子的先生們又要說。然而，做人是總有些危險的，如果躲在房裏，就一定長壽，白鬍子的老先生應該非常多；但是我們所見的有多少呢？他們也還是

常常早死，雖然不危險，他們也糊塗死了。

要不危險，我倒曾經發見了一個很合式的地方。這地方，就是：牢獄。人坐在監牢裏，便不至于再搗亂犯罪了：救火機關也完全，不怕失火；也不怕盜劫，到牢獄裏，去搶東西的強盜是從來沒有的。坐監是實在最安穩。

但是，坐監却獨獨缺少一件事，這就事：自由。所以，貪安穩就沒有自由，要自由就總要歷些危險。只有這兩條路。那一條好，是明明白白的，不必待我來說了。

現在我還要謝諸位今天到來的盛意。

十六，二，十九。（魯迅在廣東）

## 主義與他的制限

陶孟和

現在的世界可以說是一個主義的世界。無數的光怪陸離的主義相競的熾赫於一時。差不多各種的活動現在都標上一種主義，固然有些人是先有了主義，然後為那個主義去奮鬥，又有些人是先演出什麼活動，能後尋出一種主義好名正（Justify）他們的行為。在這個人人都用主義相標榜，用主義相攻擊的時候，我們有時真覺得有廢止一切主義的必要。

普通的見解常將主義分為好的與壞的，或真的與假的。因此有些人聽見了一種主義，便歡迎他好似最靈驗的符咒，聽見了另一種與他相反的主義，便痛恨他好似毒蛇猛獸。愛人類，愛真理的人們，對於所謂壞主義，假主義，固然可以或者覺得應該竭力的反對，盡力的抵抗，但是我們以為這種疾惡主義如仇讎的心理未必是對付那些壞主義的故適當的辦法。因為一種主義未必因為激烈的反對或嚴厲的禁止，便歸於失敗，也未必因為熱烈的歡迎或虔誠的信奉，便可保證成功。況且我們還沒有看見過虛偽的，騙人的主義會可以永久的成立，而不歸於滅亡的。

什麼是主義？主義不過是代表一種觀念的名稱。在許多的主義之中，有些是哲學的與藝術的觀念，直接的影響一般人的行為遠淺。因而除了對於這些觀念有興趣或有關係的少數人以外，大多數的人都是冷淡着，不理會着。譬如唯心主義與實驗主義之爭，印象主義與寫實主義之爭，除了在某種團體以外，差不多不能引起人的注意與興趣。獨有政治的社會的或宗教的主義常是較多數人爭論或衝突的焦點。我們雖然不能想像——至少在現在——大隊的人馬會為文言主義或東方文化主義去互相廝殺，互相屠戮，但是人類在以先曾為宗教上的觀念混戰了多少次，並且一直到了現在還為政治的或社會的主義不斷的用武力互相爭競。在這些次的衝突裏雖然有時交戰團體不過用一種主義做假面具，用以標明自己的爭戰，名正言順，有正當的理由，但是我們看了歷來可以引起人類間激烈的衝突的：甚至於武力的抗衡的，常只是限於政治的，社會的，或宗教的主義，便可以知道這一類的觀念怎樣的有力，怎樣的影響人民了。

有的時候，主義不特代表一種觀念，並且代表一種理想或信仰。有主義的人大概都是理想主義者。我們罵那些沒有主義的人說他們沒有原則（Without Principles），或機會主義者，就是每個可以出風頭的機會都成了他們的主義。在這個意義上，好像凡是主義都代表一

種好的理想。但是事實上也未必如此。不過我們也可以說有主義終勝於無主義，我們更可以說毒惡的理論，悖乎理性或人道的理論也絕不能成爲理想，不能成爲主義。我們至今還沒有聽說過殺人放火會成爲主義的。

主義也可以說是大家行動的目標。在現在一切人的言行都陷於龐雜而莫衷一是的時候，必須有幾種主義，做言論與行爲的軌範。但是那幾種主義可以配做我們行爲的目標呢？我們固然相信偌大的世界只能容一種主義，但是我們也不相信在終極，兩種根本相同的主義可以同時並存於世界。我們固然不能希望人人都認清一種目標，共戴一種主義，但是我們相信，好似一隻破船在怒濤洶湧中的所望見的一塊陸地，雖然有時那塊陸地只是一個幻影或者底下還藏着危險的暗礁。

以上是說主義的性質與功用。然而鼓吹主義信仰主義的人們還須注意他的制限。第一，主義好似一種簡號，代表若干的觀念，信仰，制度，或行爲。一種主義的名稱的成立可以說是言語上經濟的結果。我們在述說許多複雜的觀念，信仰，制度，或行爲的時候，我們勢不得不尋出一種符號，代表他們的全體。這個符號就是某某主義。可是因爲這個符號包含着許

多事物，於是大的觀念，就必不能完全一致。就是同信奉一種主義的人，各人對於本主義就許有各人的見解，有不同的定義。在同屬於社會主義者之中：我們便可以發見極右傾與極左傾的人。同樣的，在同屬於國家主義者之中，我們也可以發見濃淡不同的程度。見解不同，固然有種種原因，我們在此處不必討論，但是我們從此也可以看出凡是一種主義都很少有極確切的意義，都可以容納多種的解釋。因為凡是主義都常缺乏固定不變的觀念，信仰，制度，或行爲，所以用主義的名稱的時候，不免發生誤會。所以我們爲免除誤會起見，應該竭力的少用主義的名詞，而多用主義所代表的那些具體的制度與行爲。與其說我是一個國家主義者，毋甯說明我所相信的我們的國家應該立於何種的地位，我的國家應該與外國成立何種關係。這種說法，不特可以免去誤解，至少還可以使我們有較清晰的觀念，不至於被一個抽象的名詞遮掩了我們思想的散漫與混亂。誠然的，爲言語的經濟起見，我們絕不能時時採用這一種的說法。可是至少有的時候，我們不得不具體的陳述我們所相信的主義。

第二，主義不是一般人，特別是無文學知識的人所能了解的。一個人要了解一種主義的意義，他必須（一）在心理進化上，進到所謂能有概念思想（Conceptual Thought）的境域，並且（二）備有相當的知識。主義是一種概念，不能造概念的人，不是歸納若干事物成爲抽象

的觀念的人，如何能希望了解一種主義。一般的文盲只知道有多少個衙門，那裏知道什麼叫政府，只看見多少的工場與商廬，那裏能明白什麼叫做資本制度。要有這種知識，不特須識字，並且還須有相當的知識。沒有讀過哲學著作的人未必能了解什麼叫做唯實主義或實驗主義，同樣的，沒有受過相當的政治或經濟的教育的人也未必真能明白什麼叫做集產主義或工團主義。我在上文雖然承認主義可以供給一種行為的目標，但是我恐怕我們可憐的，文盲的同胞未必真能從任何主義尋出什麼嚮導。

第三，主義在文學上只是一種概念，可是我相信在政治或社會方面，真的主義，實在是實行。凡是一種主義都包括着已實現的或待實現的行為。空談主義已經有人批評過。但是我以為就是討論一類主義，也應該討論他所包含的制度，實施的方法等等，絕不應用作主義如符咒或符號一般。至於承認主義為生活的原則，相信主義為生命的嚮導的人，不待言，更應該研究他的實行程序與方法。我曾說主義是一種目的，但是徒目的不能以自行。現在青年的一個危險就是用的做一種符咒。在大聲高叫打倒共產主義的時候，一個人固可以一時得到一種情緒的滿足，但是共產主義因此便可以被打倒嗎？一羣叫囂的羣衆，高呼打倒帝國主義，固然也可暫時解脫我們幾百年來所受的壓迫的憤恨。但是根深蒂固的帝國主義便可以因此衰

類嗎？

所以計畫或推行實行的程序比主義還更重要。人在困苦無救的時候，固然可以從相信一種主義求得多少的精神的安慰與滿足。可是我們真要解脫目前的困厄，我們還不能專望着那可望而不可即的主義，即使那主義的實現是引我們到天堂之路。我們必須研究在目前救困苦應該進行的第一步。

第四，主義即使最好的，也不過表示我們人類淺陋的知識所能見到的一種目標，並不是人類理想的境域。在重理想的人看來，凡是希望將來實現的主義都代表人類最完美的理想。但是在重事實的人看來，無論任何主義的實現——即使假定可以完全實現——都不會是人類的止境。凡是相信一種主義的實現便可以進入人類於天堂的，不過顯示他的知識的卑陋與信心的幼稚罷了，

## 教育精神的獨立自由化與教育制度的貧民主化

張表方

中國的教育，自從興辦以來，雖然有很多的變動，但仍沒有甚麼進步可言，應當批評的地方，實在很多。我想凡是一個熱心教育的人，或者要想把中國改造好的人，一定不能置諸不聞不問之列，聽他這樣。

本來民主政治在現在已經不是完美的政治了；然而在掛到十七年共和招牌的中國，教育方面還是封建的而沒有好多民主氣味。五四運動以後，教育本發生了一點新的萌芽，民主與科學的精神；可是到現在，這種新的萌芽都快要被復古浪潮所湮沒了。讀經講經的事實，非常普遍於中小學校；封建道德的恢復，不僅有政治的力量，而且還有社會的基礎。從前的開科考試，早被戊戌維新所唾棄了的，現在又已抬頭起來；封建時代培養騎士的制度，亦已重新開始。最可注意的，連白話文學在去年都生了問題，彷彿非回復到古典文學不足以與思想道德等方面的復古相配合一樣。現在的教育，除了這些封建的精神和成分外，實在只是一點

配盤的 A B C D 那些形式的科學而已。民主的和科學的精神，掃地以盡，這實在是一件大不幸的事情。

還有一種同樣的劣點，就是奴隸制度的精神充滿了教育的領域。奴隸原是一種「能言的工具」，所以沒有人的自由。我們的教育，在沒有與辦學校時，完全是奴隸教育。不僅當時所讀的書，是叫人法先生，守古訓，不要離經叛道；而且小孩子從生下地來，就是貫注以堯舜以來一個傳授一個的學說思想。即教育的方法，也完全是注入式的灌輸，和循規蹈矩的壓迫，以束縛他們。總而言之，教育方面，沒有一點自由空氣。學者不過是思想上的奴隸，爲古人當留聲機而已。這是文化落後的一個原因。戊戌以後，又加之以五四，這種教育上的奴隸精神才被摧毀。現在却又隨着年來的復古運動，而恢復舊有狀態。一切自由，剝奪殆盡；讀書，看報，研究學問，組織學會，通通不能從心所欲。并且書報學會，成爲罪狀，動輒就要身首異處。不僅「異端邪說」的名詞，居然在思想自由，研究自由，言論自由，出版自由的科學的世界，成爲反對異己的惡名；而且要用種種力量來「罷黜百家」、「表章六經」，以定思想於一，而建立新的偶像系統。這種力量，在從前是夏楚，在現在却變成了刀槍。教育的奴隸化，實在是消滅中國文化、阻止人類進步的一種大障礙。這是我們所不可忽略的事情。

自然，中國教育，在精神方面，缺點很少，而尤以這種封建的成分和奴隸的成分爲害最大。固然，我們不要存教育救國的幻想，把教育的關係說得天樣大，海樣寬；但是在教育言教育，我們却不能否認封建教育和奴隸教育的劣點，及其在教育上和中國文化上的惡劣影響。這是我們應該大加注意而要求改造的。我們是一個獨立自由的人，應該要有天賦的獨立自由的思想。人類的歷史，早已堂堂皇皇宣佈了這種人權；而最後的奴隸制度，反叛者又已揭出了獨立之旗，撞鳴了自由之鐘。我們從事教育工作和文化事業的人，應該本着教育者的資格，盡教育者一份子的歷史的責任，所以我們千萬應該發表精神獨立的宣言，以實現學生的求學自由、研究自由、言論出版自由，而完成教育精神的民生主化。

其次，我們要注意的，就是教育的制度，這是關於形式一方面的。

中國的學校，取法於歐美。歐美國家的教育，仍是一種階級制度。他們在表面上雖無限制，校門大開，連「學校重地禁止閒人」的牌子都沒有；然而實際上，要有錢的子弟才能入學。這種經濟的限制，比「學校重地禁止閒人」那兩塊牌子還有力量得多；不過不是禁止閒人，而是禁止窮人。中國的教育，既是從歐美來的，所以自然亦就帶了這種階級性質。小學以上，至於大學，一切學校，不論國立、省立、縣立、市立、總而言之，都是用公共的款項所辦

。而且這種公共的款項，無論貧富，就是窮到工人、若力、雇農、貧農，一點財產都沒有，也是出了一份的；因為這種公共的款項是從一切直接稅間接稅抽取而成。但是入學的學生，就限於有財產者的子弟。而且這種由公共款項所辦的學校，很普遍的要徵取學費。再加以這樣費那樣費合起計算，有財產只能維持生活或剩餘不多的人，都沒有入學的可能。并且學校的等級愈高，用費愈多。於是中學成爲小有產者及富農的學校，大學成爲大有產者及地主的學校；比小有產者還不如的市民及自耕農，就只能進小學。工人、苦力及貧農、雇農，他們的子弟，要當學徒和見習的工農，連小學都不能進。這種由歐美傳來的虛偽的民主教育制度，實在是眞的階級教育制度，完全是一種依照人民佔有財產的多寡而設立的階梯式的教育。這樣教育制度，與其說是民主，不如說是教育的封建，還名實相符些。

在這種制度下，還有廣大的人民，如像工人、苦力、雇農、貧農，以及負販、小商等，出了很多的苛捐雜稅、教育附加，而還不能送他們的子弟來讀書，這固然是經濟制度的關係，但也是教育制度的缺點。一切學校既然是公款辦的，爲甚麼又不注意這個問題？爲甚麼又置貧民教育於不顧？爲甚麼又要徵取學費雜費？爲甚麼又不勵行義務教育？爲甚麼又只偏重專門人材的培養？爲甚麼又用公款送有高等知識的人出洋留學？……舉凡這些，都證明了

特殊階級的斯育制度只注意特殊階級的子弟，是一個顯然的事實。那末，大多數人出了錢辦學而不能讀書，盡了義務不能享有權利，這不是世界上最不公平和最反正義的事情嗎？

這種建立在多數人出經費少數人享權利的制度上的特殊教育，完全是變相的貴族教育。人民有納稅的義務，應該有入學的權利。一切學校，不僅應該免除學費，而且應該設法使出了很少間接稅的工人、苦力、貧農、雇農的子弟能夠讀書；這也是國家興學教民的本意。現在能夠符合這種要求的，就世界各國的教育制度來看，只有蘇俄，並且她也很努力於這種貧民教育。這是十年來的事實，不能否認。在這裏，我們可以看出只有解決貧民的教育問題，才能實現真正的民主的教育制度，從前的平民教育不過是工商業家反對封建的貴族教育的口號，現在的時代已經不同了，職司文化與從事革命的教育者，應該提出貧民教育的口號來反對資本的貴族教育。這是我們把少數人的民主制度教育改造為多數人的民主制度教育之一種歷史的任務。

但是怎樣才能完全盡我們前面所說那個二重性的責任，——教育精神的獨立自由與教育制度的貧民主化？在這裏，我們要知道教育是社會的一個部份，又是政治的一個拐杖，不能在社會政治之外而獨立，所以只有社會和政治的改造，才能完成教育的改造。那末，我們

從事教育改造的人，能夠不參加社會的改造和政治的改造麼？

這是爲中國與世界整個的歷史發展和社會進化的趨勢所決定的，從事教育的人，應該順着這個趨勢來盡他推動教育即所以推動歷史改造社會即所以改造教育的偉大責任。

（現代教育）

## 過去了的「五四」

周子同

誰也不能否認，「五四」在中國現代史上佔着一頁重要的篇幅；然而，「五四」，牠究竟只是「民八」的「五四」，牠究竟只是中國現代史上的一頁史實了。這悲壯的「五四」，牠過去了，牠逝水樣地過去了。明瞭了這一點，那麼，現在還迷戀着「五四」，或者「丑表功」似他在爭奪「五四」運動的思想領導的勞績，這些都是「遺老」們；至於扛着，甚至於冒充着「五四」運動的健將的名義在招搖撞騙的，那簡直是「騙子」。「中學生諸君：我們應該讓遺老們早點死去，應該使騙子們受點社會的裁制，這不是合理的事嗎；

這些話，在有些人們，或者以為近於感情的；不，決不是的。近來看見學生們的文字，尤其是學生們對於政治的宣言，每每跟着遺老們騙子們在「五四啊」「五四啊」地喊着。其實，「五四」是過去了。無論如何，牠不會因為你們招魂似的喊叫而復活了。讀到這些論文或宣言，在我，實感着不可言狀的肉麻。所以在一九三〇年還「白頭宮女話天寶」似地在述說一九一九年的「五四事件」發生的原因經過影響與其歷史的評價，或者不是完全無益的事，因為

這不僅是爲了人們，也是爲了自己，至少使自己的眼和神經少受到難堪的苦難。

在現在許多刊物中，每每將「五四事件」與所謂「新文化運動」混爲一談，而且說「新文化運動」在領導着「五四事件」；就當日客觀的史實說，這完全是無意的錯誤或有意的欺騙。我們不能說「新文化運動」領導「五四事件」，而只能說「五四事件」擴大「新文化運動」，因爲「五四事件」的發生是另有其因素的。「五四事件」由北京的大學專門學校學生發難，而引起全國學生與新式都市的商人的響應，這是無疑的事實。但北京學生的最初發難並非直接受「新文化運動」的影響；卽萬分讓步的講，也只能說「新文化運動」對於「五四事件」或有些少的幫助。因爲當時北京學生界的風氣是這樣的：當時北京學生可分爲兩部分，一部分是「不良少年」，一部分是「好學生」。「這些不良少年大概視家庭經濟的供給而異其荒唐的程度。他門除敷衍校課之外，或者逛窯子。捧坤角，或者躲在公寓打牌，卽到錢袋乾癟的時候，也非到大柵欄、東安市場、青雲閣等雜鬧的地方「遛達遛達」不可。那些好學生又可分爲兩部分。大部分是埋頭於書籍，課堂寢室之外，以圖書館爲唯一的場所；他們或是真對學問感到濃厚的趣味，或是只爲競爭分數與等第，但勤勉的程度是大致相同的。那其餘的小部分學生，至多不過佔全數十分之一二。他們的態度又比較的不同。他們不專在讀死書，對於世界思想，對於

國內政治，都有相當的留意；然而可憐他們得不着指導者而只在自己摸索。他們對於學校規定的課本與教師平凡的言論，都不大感到趣味，而另在找尋秘密的書籍。當時青年雜誌（新青年雜誌的前身）雖然公開的發售，但決沒有引起這班學生的留意；她裏面登載着的文言的戀愛小說與翻譯的英雄傳記，他們除對於技巧略加批評，在思想內含方面是只有加以嗤笑的。後來改爲新青年雜誌，態度嚴正得多了，但是內容不過對於中國舊文學、舊禮教加以攻擊。這些，在當時段祺瑞系的公言報派與梁啟超系的研究系派的文人，或者以爲是「離經叛道」；但這在成人社會成問題的言論，在那些青年學生們是毫不覺得新奇的。當時流行於這些青年們間的秘密書籍，是自由錄、伏虎集（反對江亢虎的冒充的社會主義）等無政府主義的小冊子。在現在看起來，自然，這有點幼稚而滑稽然而；這不足怪的。因爲青年們富於空想，對於未來社會有相當的憧憬，所以這些書籍的流行，自有其心理的基礎。而且康有爲的大同書，譯嗣同的仁學，在當時尚有相當的權威，這些思想與無政府主義有相通之道，青年們在辛亥革命之後不看揚州十日記等小冊子而看克洛泡特金，托爾斯泰的著作，也自有其時代的必然性。這些學生們曾組織有秘密團體，（自然沒有現在所謂「小組」的嚴密）專在流傳或討論這些書籍。就我個人所知道的，北京大學與北京高師都有一個，而且互通聲氣。「五四

事件」的發生，這秘密團體裏的分子是很有關係的。

「五四事件」發生於「五四」，而不發生於「五三」「五五」，這是值得一說的史實。一九一五年（民四，）日本乘歐戰方酣，例強無暇東顧的時候，用最後通牒，向我國提出廿一條，要求滿蒙山東及其他權利，強迫簽字。到了一九一九年（民八，）歐戰已終，各國派使在巴黎開和平會議。當時日本又有強迫中國代表追認廿一條的行動，外交形勢十分嚴重。那時青年學生們天天受報紙的激刺，非常憤激，頗想有所表示，但苦於沒有領導的人物與表示的方式。四月末間，上述的祕密團體的學生們已略有活動，打算做一次示威運動。五月三日的晚上，曾開了一次會議，議決用猛烈的方法懲警從前簽字廿一條的當事者曹汝霖，陸宗輿，章宗祥。當時有一位同盟會老同志會祕密的將章宗祥的照片交給他們；——因為曹陸的像片在大柵欄照相館時常看見；而章則任駐日公使，面貌不甚熟悉。——並且設法去弄手槍。但結果沒有等處的成功。他們議決帶鐵器、小罐火油及火柴等去，預備毀物放火。又恐怕這嚴重的議決案被同學洩漏，於是將預備在「五七」舉行的時期提前到次一天。（五七是日本提出最後通牒的國恥紀念時。）還消息當時異常祕密，除極少數學生外，大部分同學亦是茫然的。第二天（五四）早晨，分頭向各校學生會接洽，約期下午一時在天安門集合，表面上只說向政府請願

，那天下午，北京的大學專門各校學生二三千人整隊向天安門出發。那天不是星期日，各校學生因愛國的情感的激動而踴躍參加的，固然居多數。但借此機會往審子戲院公寓一溜的也確不少。在天安門集合以後，議決向政府請願，並遊行示威。這次運動，有隊伍，有指揮，有旗幟，有口號，在匆促的時間內，居然有這樣的組織，不能不視為羣衆運動行動上的進步。當時本只有請政府懲辦曹陸章的旗幟與口號，在事前，這許多羣衆是不料要闖進趙家樓曹氏的住宅而去毆打章氏的。向政府請願後，一部分學生已開始零星散去；但參與前一晚秘密會議的學生們乘羣衆感情緊張的時候，主張到曹氏住宅前面示威。這一個嚴重的議案居然第一步得到成功。趙家樓的胡同並不闊大，只容得四人一行，曹氏住宅門口也只有一个警察。當時羣衆熱烈地叫着口號蜂擁到趙家樓，曹氏僕役見人數過多，立刻關閉大門，於是又有人利用這關門的刺激主張闖進去。曹氏住宅大門的左首有一个僕役臥房的小窗，有某君用拳頭打碎玻璃，從小窗中爬進，將大門洞開，於是羣衆一闖而入。當日曹章陸三人確在那邊會議或談話，聽說事前已有人通知，要他們注意預防，但他們或者以為學生的把戲無足重視，所以並沒有防備，到了學生大隊闖進以後，他們開始逃避，曹陸二人傳說由後門溜走，但章氏不知如何竟在住宅附近一個小店內被學生們發見，因被毆辱。當時章氏始終不開口，并且

有一位日本人樣的遮護着他。學生們對於章氏面貌不熟悉，疑爲日人，恐引起交涉，曾自相勸阻，但有人將章氏像片與本人對照，覺得並沒錯誤，於是又加毆擊。據說當時屢毆屢止達半小時以上，後恐傷及生命；才始中止。至於那一部分闖進曹宅的，先割斷電話；次搜索文件，無所得；於是將房間中的帷帳拉下作爲引火物。當時最滑稽的，是某君當感情奮張之餘，用拳頭打停在天井中的汽車的玻璃，將自己的手弄得流血，在這樣紛亂情形的時光，與曹宅比連的某家女眷（事後或說就是曹氏眷屬）用好言勸慰學生，說曹氏家屬早已避去，你們倘若在此放火，將殃及他們。那時學生們暴動的情緒已漸過去，竟居然聽從，逐漸散走。沒有半小時之久，救火車與警察憲兵已大隊趕到，於是開始逮捕，計曹氏住宅內與街道上穿制服的學生被逮的凡數十人。事變以後，一部分學生，更其是法政專門學校學生，頗有怨言，說不應該趁着血氣做這不合法的暴動，而不知這本是在預料中的計劃呢！

這次事變，在事前並沒有得着所謂「新文化運動」的領袖們的公開的或祕密的指導，事後他們也沒有加以任何方式之有力的援助，而只是仍舊保持着他們「講壇派」的態度。然而政府方面非常誤會，以爲這次事變完全由於提倡白話與攻擊禮教的結果，徐樹錚林紓輩之段系的武士文人開始對新文化運動的領袖們壓迫威嚇，其實這完全是冤枉的。自學生被捕以後，形勢

愈益緊張，於是位刻組織學生聯合會，以預備繼續奮鬥。學生聯合會的組織大概是這樣：各校學生會分兩部分，一爲代表會，一爲幹事會，由各班級學生投票選舉代表及幹事若干人組織之，其制度近似議會與政府，一司建議，一司執行。再由各校代表會幹事會互選或推定出席總代表及總幹事若干人，組織學生聯合會。當時男女分校，自有學生聯合會，於是女校代表與男校代表集議於一堂，這是男女同校的發端，而且是對於舊禮教施以初步的嚴重攻擊。又當時學生會重要工作首在宣傳，故除對政府的文電外，其餘多用白話，這也是給與「新文化運動」以擴大的機會。學生會初成立的時候，組織雖然疏略，但大家出於熱誠，還非常純潔；到了後來，也漸漸腐化，而有派系或作用。最重要的原因，就是當時政客覺得學生的勢力可以利用，於是暗地組織私黨；而少數學生們爲自己將來卒業後地位起見，亦不惜欺騙同學以遂其私。最覺痛心的，就是學生聯合會的取支，屢年來沒有正式的公布；純潔的學生們，一碰到金錢，立刻十足地暴露民族的劣根性的貪污的醜態。某君攜款赴上海宣傳，而結果住大旅社，喫大菜，找戀人，純過其個人的放縱的享樂的生活，這就是當時一個公開的顯例。

自「五四事件」以後，因爲政府之錯誤的壓迫，反給與新文化運動以發展的助力。從此以後，於是立小團體，辦新刊物，介紹西洋文藝與思想，成爲極時髦的行動。眼光比較敏銳的

新聞記者與政客，也多添設「副刊」或組織學社，極其拉攏學生的能事。甚至於上海的資本家，也借派送學生留學，作其推廣賣買的手段。其實當時所謂「新文化運動」，拿現在公平的眼光去觀察，真正成功部分並不多，而且淺薄、雜亂、滑稽的現象處處呈現。譬如攻擊舊禮教，破壞舊社會，本可嚴密的澈底的幹去，但忽變而為紙上的「整理國故」。譬如介紹文藝或思想，既不分派別，又不問立場，而只是東鱗西爪地亂拉；易卜生、托爾斯泰、莫泊桑、杜威、羅素、杜里舒、克洛泡特金、馬克思、柯爾無系統的被拖到中國。杜威的影響算比較地大，但是他的重要著作，到今日還是雞零狗碎地在出版；他的最近對於政治與文化的深切的觀察，也只有極少數的人在繼續注意；他的所謂「教育即生活」的名句，僅僅口號地作為教育界騙飯吃的工具。在淺簿雜亂的印象之外，更處處表示這中國民族的衰老與虛偽。當時提出的口號，所謂「賽因思與德謨克拉西」也只是名詞的拚合，因為一方面對於中國的歷史與社會組織沒有明確的認識，一方面對於科學發達之社會的背景與民治精神在歐美政治上之真實的程度都沒有精密的解剖，而只是跟在金元共和國（美國）的思想後面在亂蹦亂跳。最後所謂有名的「科學與玄學論戰」，也只是士大夫階級的筆墨遊戲，除一二態度嚴正者外，其餘的，對於科學產生，形成與利用之社會的因素既不顧，對於玄學之根本的學識亦不充實。最

滑稽的，是當時學生們的工讀互助團的組織，與新村思想的宣傳，在這樣落後的社會，居然欲以最少努力實現天國於人間。所以如果我們以會計師的態度爲新文化運動總結賬，配得稱成功的只有國語文學；然而白話詩到現在還在飄零的情境，而不通的駢四儷六的與楚辭式的文章仍時時接觸於我的眼簾。

我這樣絮絮地在敘說「五四運動」與「新文化運動」，只是忠實的冷靜的追述當日客觀的事實，一以糾正晚近學生傳奇化的偶像化的觀念，一以供將來治中國現代史者的參考，絕無他意。因爲「五四」的發生，自有其歷史的必然性。它是「戊戌」與「辛亥」的繼承者，同時又是「五卅」的先導者。「五四」時代的領袖們與羣衆們，只是由「歷史之輪」推送到中國舞臺上去表演着他們所應該的不得不表演的歷史戲劇而已。他們，這些領袖們與羣衆們，在歷史的面前，無所謂功罪；他們用不着懺悔，同樣地也用不着驕傲。他們已經盡了歷史的任命，這是我們應該相當地尊敬的；但是，倘使他們還逗遛在舞臺的角隅，嗷嗷地在誇耀自己的表演，那我們就有點不耐了。

說「五四」的發生自有其歷史的必然性，或者有加以解釋的必要。中國歷史，從古代到現在，站在文化的觀點上說，我以爲可分爲三大階段。羸秦以前，是中國主席民族（漢族）的

文化由產生而發展的時期，這是第一階段。從兩漢一直到宋元明，是中國文化對於印度文化由接觸而逐漸融化的時期，這是第二階段。從明末海通以後一直到現在，是中國文化對於西洋文化由接觸而逐漸容受的時期。「民十四」的「五卅」以後，中國已經不容自己地踏上世界的舞臺了。她今後不復是中國的中國，而是世界的中國。她的一切問題，政治、經濟、社會組織以及學術思想等等，都有待於這「國際之謎」的解決；而解決這謎的，將要來的他二次世界大戰無疑地是一個重要的樞紐。這時候的來臨，或者是所謂第三階段的結束，依着這「中國文化階段觀」，那麼，「五四」是很明顯地只不過在第三大階段中盡了小階段的歷史的使命而已。抹殺「五四」，固然無異於撕掉完整的歷史的一頁；而擡高「五四」，又等於兩漢腐儒之推尊堯舜。

這樣粗枝大葉的解釋，或只有描畫了「五四」的輪廓，容進一步將第三階段作較詳慎的解剖。這第三階段，從開始到現在，又可分爲六個小階段。這六個小階段一步一步地將這睡獅樣的中國驅送到世界的馬戲場中去。這六個小階段的分割是這樣的：從明末海通到鴉片戰爭（一八四〇）是第一小階段。在這時期內，西洋的物質文明與精神文明雖已開始零星地向中國傳布；但中國仍舊是自大的帝國，西洋文化不過是隨商業與宗教而偶爾的輸入，中國人士也

不過是隨緣的或好奇的加以容納。我們只要看當時天文歷算的發達與鐘錶玻璃器皿的收藏，可以知道大概。從鴉片戰爭到戊戌政變（一八九八）以前，是第二小階段。在這時期內，中國的士大夫階級對於西洋的物質文明在有意和有條件的接受。接受的動機始於列強屢次武力壓迫的教訓。當時的口號是「中學為體西學為用。」當時的具體表現是江南製造局之編譯聲光化電的書籍與海陸軍輪船鐵路之繼續的創置；當時的代表人物是張之洞等。他們對於中國的倫理政制仍舊在建築着萬里長城，而只是對於西洋物質文明表示屈服。從戊戌政變前後到辛亥革命（一九一一），是第三小階段。在這時期內，士大夫階級不僅對西洋物質文明屈服，而且進一步在有意和有選擇的接受西洋的典章制度。那時頭腦比較清醒的士大夫們，以為中國的物質文明已在逐漸建設，但仍然無救於國運的復興，於是歸咎於中國的政體與滿族的專制。他們分化為兩大派：右派主改良，提倡君主立憲，以保皇黨為代表；左派主革命，提倡共和，以同盟會為代表。他們都神往於西洋及模倣西洋之日本的議會制，以為這是發展民權的唯一機關。當時他們的以血以一切為他們的信仰犧牲之一種殉教的精神，實引起我們後死者無限的敬意。從辛亥革命到五四運動前後，是第四小階段。在這時期內，士大夫階級不僅對西洋物質文明與典章制度屈服，而且再進一步在有意和無條件的接受西洋的全部文化。因為那

時共和政體與議會制度雖已形成，但政權落在北洋軍閥的掌握，議員僅為各地土豪劣紳的集合，終無救於國家命運的危殆；於是比較高明的智識分子，以為物質文明與憲章議會只是西洋文化的外象，而不是西洋文化的核心，我們的民族想躋於列強之列，只有根本的推翻二千年來的儒教中心的文化而全部接受西洋文化。到了這時期，中國士大夫階級才承認西洋也有所謂精神文明，而且超越於我們所固有的，這一個時期，就是所謂「新文化運動」。從「五四」以後到民十四的「五卅」前後，是第五小階段。在這時期內，革命的智識分子覺得前一時期的運動的缺陷太多；第一西洋文化固然優越於中國的固有文化，但西洋文化也有其缺陷處，最顯著的，就是社會組織的病態；所以接受西洋文化，決不能如前期運動之盲目的無選擇的。第二，文化運動應該遍及於各階級，不應限於學生團體，而且學生決不能永遠居主軍的地位。第三，文化運動應該有實際的行動，並且應該先認識入手的處所，而不應限於紙片上的爭論。因為補救這些缺陷，於是在這一向沙散樣的老大民族居然發生集團的精神與行動的要求。代表這種傾向，於是有國民黨的改組，有共產黨與國家主義青年團的產生。這無論是所謂「正動」或「反動」，但至少都是比所謂「新文化運動」進一步的運動。自然，這時期對於青年們的苦難實在太厲害了，我們眼看見許多青年墮落，許多青年自殺，許多青年被囚禁，許多青

年被斬決彼鬱割，實現着地獄樣的境界。更悲慘的，是許多領導者引導着一班壯美的有爲的青年，說跟我走，這裏有樂土，這裏有天國；但一碰到自身性命利祿關頭，立即轉身抽出大刀將跟從的青年們個個的砍斬，以爲獻媚或洗刷的手腕。這些魔鬼樣的人物是五四時代所絕對沒有的，然而，有什麼辦法呢？這本是中國歷史用血寫的一頁啊！從五卅以後一直到現在，只是第六小階段的發展而已，等着吧，牠或者快要給你一個結束這一小階段的日期了。

假使諸位承認這歷史的階段的演變，則所謂「五四」，所謂「新文化運動」，無疑地是歷史的陳迹。迷戀着歷史的陳迹，而招魂樣地在喊叫，只表示其非愚即誣的無聊的行爲而已。中學生諸君，你們就個人才性與環境而可以努力的事業並不少，又何必跟着遺老們騙子們在吶喊呢！

照這樣說，「五四」已成過去，那麼，學生政治運動也整個的成爲過去了嗎？這可以確切的回答說：「是的」五四運動是兩漢以來士大夫階級政治運動的最後一次，也就是士大夫階級將就崩潰的喪鐘！牠是士大夫階級臨死時的回光返照，這真是歷史上滑稽的悲劇呢！今後的學生，如果個人參加革命，那是另一問題；如果用全體學生的名義想在政治運動上站在主力軍的地位，是無論如何爲時代所不能允許了。今後的學生的當前問題，不是去領導民衆，而

是附屬於民衆的普遍要求，去推翻商業化的現行教育制度而要求教育機會均等的一問題了。所以現在的學生們不覺悟到這一點，則所謂學生聯合會也者，恐怕只是供幾位野心的同學們作賣身投靠的工具而已。

一九三〇，四，五。（中學生）

## 勤工儉學傳書後

吳稚暉

自禽獸進化而爲人，人之所尤進於禽獸者，何在乎？卽以其前之兩足，發展爲兩手。所作之工愈多，其生事愈備；凡可以善生類之羣，補自然之缺者，愈周也。

故吾人放目四矚，繞於吾身之外者，雲日也，山水也，草木也，皆天然物也。除此以外，街衢堂室，牀榻盤盂，一切爲遊觀之物，爲居宿之物，爲飲食之物。桀黠之人舉以炫富貴，傲壯麗，殉之而喪其道義者，無非人爲品而已。此等人爲之品，無非，成之以兩手而已。雖有今日機器之奧妙，疑若能自動作。然無人手焉撥動其機括於始，機器亦塊然廢置而已。然則有手焉，始有人爲之品。有人爲之品，卽所以善生類之羣，補自然之缺，是名進化，若多此人爲之品，止供一部份之人，從而喪其道義，藉以炫富貴，傲壯麗，表異於同類。是因多此人爲之品，生類中反增不道德。人類發展其前之兩足而爲兩手，在宇宙爲退化矣。有是理耶？

於此而得兩義：一義，凡具兩手而爲人，能以其手工作，助增人爲之品，使生類之羣益

善，自然之缺可補者，此可名之曰，進化之運動，

又一義，廢置其手而不用，反盜他人之所作，以炫其富貴，傲其壯麗。是其有意貽累生類之羣，無力能補自然之缺，爲顯然者，此可名之曰，退化之動物。

吾固以爲知此兩義者，今日之人類，多於古人。惟歧其論旨，匿其真理，用以惑亂於世者，後人亦愈多於古人。此必非後世善亦進惡亦進，宇宙之退化與進化，終相抵觸也。

此因古代人智幼稚，則研理者寡。有聰明睿智較優於人者，質直而以易知之真理表示於衆，衆亦鮮能以疑似之曲義辨焉。

後世則人智愈進，研理者愈多。研理而不能不誤，此研究繁曠之理者所不能不顯之狀態。所以理則愈研究愈趨繁曠，雖能得真理之人，固愈確而亦愈多。然因繁曠而糶恍，遂致自誤；此愿者歧其論旨，其人亦未少矣。久或竟藉繁曠爲欺炫，用以誤人；此黯者匿其真理，其人誠亦多矣。

此正若開辨論之會，方來客未多。坐中寥寥數十人，皆謹愿者。偶有一二長老抒其簡單之真理，衆亦稱善。迨忽然而方聞多學之士增以百數。雖談真理者，詞義非簡單，人數非寡少，然逞詭辨以相抵者，數亦相當，衆之稱善於兩者，反藉雜而是非以亂。

必待會之終結，談真理之羣，舌皆疲矣；逞詭辨之黨，詞亦窮矣。衆人之頭腦，亦以清晰。真理遂奏最後之勝利也。

最古之世，卽若寥寥數十客之時。

迨後有所謂賢若堯，舜，周，孔之類者漸多，則似方聞多學之士，徐徐而集之時。

今則正真理與詭辨激鬥方烈之時。吾不敢爲曲說，恐猶未入最烈之時代。若其終結，自猶去之遠矣。

最古之世，能爲網罟者聖人；爲琴瑟者又聖人；爲杵臼耜耨者又聖人；爲宮室衣服舟車棺槨者自更聖人。聖人皆工人也。此中國黃帝以前之狀態，人亦無異說。

忽堯，舜出而立倫理，是隱隱以爲工頭與工人之父兄，可以坐食。經周孔而逮孟荀，所謂治人治於人之僞義，愈以確立。

雖至今日，帝王已羣目爲民賊；官吏已自謙爲公僕。治人之惡黨，其勢稍衰。然因有分工之真理，遂更增勞心勞力之詭辨。間接爲帝王官吏，保其未殫之餘勢；直接爲富翁資本家，揚其代興之惡潮。

其爲說也，膠黏而不清，以塗其弊混；治人與治於人，一說也；勞心與勞力，一說也；

學與工，又一說也。彼此本絕不相蒙者，詭辨之徒，則牽合而爲義。一若學止勞心，勞心者即治人者；工止勞力，勞力者即治於人者。

殊不知無論學與工，皆不能不心力並用；學則有研理，亦有實習，工則欲善事，亦必運思勞心勞力，何可以爲工學之分。工學彼此爲聯屬：習科學者給圖，職工事者運斤，學止爲工之預備。工止爲學之實施。學者當工，工者亦宜學。何與於治人與治於人之分？

將如詭辨者之旨，則必另有治人之學。通之止憑謬想，名曰勞心。玩愿者於股掌，遂自居於治人之列。此則吾敢斷言之曰，治人之學非學，乃賊民之技術；欲使一部分人蠶食於人類之中，自忘其爲有手動物而已。

否則，人與人相實際之學，能使各人自學之而自治之，何事而生治人一階級，非所謂代斲而傷其手，勞而無功，久而爲害者乎？

此其義，古人早有明之者，堯舜以前，聖人皆工人，舉世無異說。迨堯舜立倫理，有協和天下之志。實乃生爲梗人願之漸，故當時卽有壤父譏之曰：

「日出而作，日入而息。鑿井而飲，耕田而食。帝力何有於我哉？」

寥寥數語，四千年以來，大道不明，止以爲高隱之談。其實深符今日社會新學理之一「各

盡所能。各取所需」其意簡單了當，若曰人人能舉其工，不違手作息則生事皆備，生類之羣可善，自然之缺可補，不必更有治人一階級，而天下始和。（當時以此爲諷者，不止壤父一人，而許由巢父之徒皆是。足見堯舜之所爲，悟其非者，其始實多。其後積非勝是，莫名壤父等之妙，遂漫以高士混稱之耳。）

壤父所以止舉耕田鑿井兩事者，乃簡單以舉例，不及備稱耳。非如後世偏重農事。（農自亦一工。）隱逸之士，止以躬耕爲高尚。對於織屨賣漿，稍若卑陋。蓋即以堯舜自身爲證，舜固耕歷山者，然又曾漁雷澤，陶河濱。彼固立治人之僞義，而自身仍爲工人，猶未離於黃帝以前，聖人皆工人之舊也。

今欲不違乎吾人兩手發展之原理，卽更宜宣暢人人作工之旨使。生類之羣，自然之缺，有所備而可善可補，如是而已。

惟時代愈進，人類所需乎善羣補缺之品物，決非如網罟耒耜耕鑿漁陶之簡單。故工矣，又必更求精其工之學，一也。

不幸而過去之時代，人類生有治人一階級，民賊剷除非易。彼等之口實，皆託言吾民之食於工者，程度幼稚，無可自治，則吾人自由爲奪。故工矣，不能不兼求自治之學又一也。

（吳稚暉先生全集）

## 娜拉走後怎樣

魯迅

我今天要講的是「娜拉走後怎樣？」

易卜生是十九世紀後半的瑞威的一個文人，他的著作，除了幾十首詩之外，其餘都是劇本。這些劇本裏面，有一時期是大抵含有社會問題的，世間也稱作「社會劇」，其中有一篇就是娜拉。

娜拉一名 *Ein Puppenheim*，中國譯作傀儡家庭。但 *Puppe* 不單是牽線的傀儡，孩子抱着玩的人形也是；引伸開去，別人怎麼指揮，他便怎麼做的人也是。娜拉當初是滿足的生活在所謂幸福的家庭的；但是她竟覺悟了：自己是丈夫的傀儡，孩子們又是她的傀儡。她於是走了，只聽得關門聲，接着就閉幕。這想來大家都知道，不必細說了。

娜拉要怎樣纔不走呢？或者說易卜生自己有解答，就是 *Die Frau Vom Meer* 海的女人，中國有人譯作海上夫人的。這女人是已經結婚的了，然而先前有一個愛人在海的彼岸，一日突然尋來，叫她一同去，她便告知她的丈夫，和那陌生人會面。臨末，她的丈夫說，

「現在放你完全自由。（走與不走）你能夠自己選擇，並且還要自己負責任。」於是什麼事全都改變，她就不走了。這樣看來，娜拉倘也得到這樣的自由，或者也便可以安住。

但娜拉畢竟是走了的，走了以後怎樣？易卜生並無解答；而且他已經死了。即使不死，他也不負解答的責任。因為易卜生是在做詩，不是為社會提出問題來而且代為解答。就如黃鶯一樣，因為他自己要歌唱，所以他歌唱，並不是要唱給人們聽得有趣，有益。易卜生很是不通世故的，他的朋友勃蘭兌斯曾經說，有一回，珂本哈根的有名的女優們合請易卜生用晚餐，代表來感謝他戲劇上的勞力，他回答道，『我是自己在做詩，並不是替你們做什麼。』於是大家默然了，再沒有什麼高興的談笑。餐畢之後，他却高興的感謝道，『這晚餐很快樂。』

娜拉走後怎樣？別人可是也發過意見的。一個英國人曾做一篇戲劇，說一個新式的女子走出家庭，再也沒有路走，終於墮落，進了妓院了。還有一個中國人，——我稱他什麼呢？上海的文學家罷，——說他所見的娜拉是和現譯本不同，娜拉終於回來了。這樣的本子可惜沒有第二人看見，除非是易卜生自己寄給他的。但從事理上推想起來，娜拉或者也實在只有兩條路：不是墮落，就是回來。因為如果是一匹小鳥，則籠中固然不自由，而一出籠門，外

面便又有鷹，有貓，以及別的什麼東西之類；倘使已經關得癱痺了翅子，忘却了飛翔，也誠然是無路可以走。還有一條，就是餓死了，但餓死已經離了生活，更無所謂問題，所以也不是什麼路。

人生最苦痛的是夢醒了無路可以走。做夢的人是幸福的；倘沒有看出可走的路，最要緊的是不要去驚醒他。你看，唐朝的詩人李賀，不是困頓了一世的麼？而他臨死的時候，却對他的母親說，「阿媽，上帝造成了白玉樓，叫我做文章落成去了。」這豈非明明是一個夢，一個夢？然處一個小的和一個老的，一個死的和一個活的，死的高興的死去，活的放心的活着。說誑和做夢，在這些時候便見得偉大。所以我想，假使尋不出路，我們所要的就是夢。

但是萬不可做將來的夢。阿爾志跋綏夫曾經借了他所做的小說質問過夢想將來的黃金世界的理想家，因為要造那世界，先喚起許多人來受苦。他說，「你們將黃金世界預約給他們的子孫了，可是有什麼給他們自己呢？」有是有的，就是將來的希望。但代價也太大了，爲了這希望，要使人練敏了感覺來更深切的感到自己的苦痛，叫起靈魂來目視他自己的腐爛的屍骸。惟有說誑和做夢，在這些時候便見得偉大。所以我想，假使尋不出路，我們所要的就

是夢；但不要將來的夢，只要目前的夢。

然而娜拉既然醒了，是很不容易回到夢境的，因此只得走；可是走了以後，有時却也免不掉墮落或回來。否則，就得問，她除了覺醒的心以外，還帶了什麼去。倘只有一條像諸君一樣的紫紅的絨繩的圍巾，那可是無論寬到二尺或三尺，也完全是中不用。她還須更富有，提包裏有準備，直白的說，就是要有錢。

夢是好的；否則，錢是要緊的。

錢這個字很難聽，或者要被高尚的君子們所非笑。但我總覺得人們的議論是不但昨天和今天，即使飯前和飯後，也往往有些差別。凡承認飯需錢買，而以說錢爲卑鄙者，倘能按一按他的胃，那裏面怕總還有魚肉沒有消化完，須得餓他一天之後，再來聽他發議論。

所以爲娜拉計，錢，——高雅的說罷，就是經濟，是最要緊的了，自由固不是錢所能買到的，但能夠爲錢而賣掉。人類有一個大缺點，就是常常要飢餓，爲補救這缺點起見，爲準備不做傀儡起見，在目下的社會裏，經濟權就見得最要緊了。第一，在家應該先獲得男女平均的分配；第二，在社會應該獲得男女相等的勢力。可惜我不知道這權柄如何取得，單知道仍要戰鬥；或者也許比要求參政權更要用劇烈的戰鬥。

要求經濟權固然是很平凡的事，然而也許比要求高尚的參政權以及博大的女子解放之類更艱難。天下事儘有小作爲比大作爲更艱難的。譬如現在似的冬天，我們只有這一件棉襖，然而必須救助一個將要凍死的苦人，否則便須坐在菩提樹下冥想普度一切人類的方法去。普度人類和救活一人，大小實在相去太遠了，然而倘叫我挑選，我就立刻到菩提樹下去坐着，因爲免得脫下唯一的棉襖來凍殺自己。所以在家裏說要參政權，是不至於大遭反對的，一說到經濟的平分分配，或不免面前就遇見敵人，這就當然要有劇烈的戰鬥。

戰鬥不算好事情，我們也不能責成人人都是戰士，那麼，平和的方法也就可貴了，這就是將來利用了親權來解放自己的子女。中國的親權是無上的，那時候，就可以將財產平勻的分配子女們，使他們平和而沒有衝突的都得到相等的經濟權，此後或者去讀書，或者去生發，或者爲自己去享用，或者爲社會去做事，或者去花完，都請便，自己負責任。這雖然也是頗遠的夢，可是比黃金世界的夢近得不少了。但第一需要記性。記性不佳，是有益於己而有害於子孫的。人們因爲能忘却，所以自己漸漸的脫離了受過的苦痛，也因爲能忘却，所以往往照樣的再犯前人的錯誤。被虐待的兒媳做了婆婆，仍然虐待兒媳；嫌惡學生的官吏，每是先前痛罵官吏的學生；現在壓迫子女的，有時也就是十年前的家庭革命者。這也許與年齡

和地位都有關係能，但記性不佳也是一個很大的原因。救濟法就是各人買一本 Note-book，將自己現在的思想舉動都記上，作爲將來年齡和地位變了之後的參考。假如憎惡孩子要到公園去的時候，取來一翻，看見上面有一條道，「我想到中央公園去。」那就即刻心平氣和了。別的事也一樣。

世間有一種無賴精神，要義就是韌性。聽說拳匪亂後，天津的青皮，就是所謂無賴者很跋扈，譬如給人搬一件行李，他就要兩元，對他說這行李小，他說要兩元，對他說道路近，他說要兩元，對他說不要搬了，他說也仍然要兩元。青皮固然是不足爲法的，而那韌性却大可以佩服。要求經濟權也一樣，有人說事情太古老了，就答道要經濟權；說是太卑鄙了，就答道要經濟權；說是經濟制度就要改變了，用不着再操心，也仍然答道要經濟權。

其實，在現在，一個娜拉的出走，或者也許不至於感到困難的，因爲這人物很特別，舉動也新鮮，能得到若干人們的同情，幫助着生活。生活在人們的同情之下，已經是不自由了，然而倘有一百個娜拉出走，便連同情也減少，有一千一萬個出走，就得到厭惡了，斷不如自己握着經濟權之爲可靠。

在經濟方面得到自由，就不是傀儡了麼？也還是傀儡。無非被人所牽的事可以減少，而

自己能牽的傀儡可以增多罷了。因為在現在的社會裏，不但女人常作男人的傀儡，就是男人和男人，女人和女人，也互相的作傀儡，男人也常作女人的傀儡，這決不是幾個女人取得經濟權所能救的。但人不能餓着靜候理想世界的到來；至少也得留一點殘喘，未如涸轍之鮒，急謀升斗之水一樣，就要這較爲切近的經濟權，一面再想別的方法。

如果經濟制度竟改革了，那上文當然完全是廢話。

然而上文，是又將娜拉當作一個普通的人物而說的，假使她很特別，自己情願闖出去做犧牲，那就又另是一回事。我們無權去勸誘人做犧牲，也無權去阻止人做犧牲。況且世上也儘有樂於犧牲，樂於受苦的人物。歐洲有一個傳說，耶穌去釘十字架時，休息在 Ahasvar 的蔭下。Ahasvar 不准他，於是被了詛咒，使他永世不得安息，直到末日裁判的時候。Ahasvar 從此就歇不下，只是走，現在還在走。走是苦的，安息是樂的，他何以不安息呢？雖說背着詛咒，可是大約總該是覺得走比安息還適意，所以始終狂走的罷。

只是這犧牲的適意是屬於自己的，與志士們之所謂爲社會者無涉。羣衆，——尤其是中國的，——永遠是戲劇的看客。犧牲上場，如果顯得慷慨，他們就看了悲壯劇；如果顯得穀穀，他們就看了滑稽劇。北京的羊肉鋪前常有幾個人張着嘴看剝羊，仿佛頗愉快，人的犧牲

能給與他們的益處，也不過如此。而況事後走不幾步，他們并這一點愉快也就忘却了。

對於這樣的羣衆沒有法，只好使他們無戲可看倒是療救，正無需乎震駭一時的犧牲，不如深沈的韌性的戰鬥

可惜中國太難改變了。即使搬動一張桌子，改裝一個火爐，幾乎也要血；而且即使有了血，也未必一定能搬動，能改裝。不是很大的鞭子打在背上，中國自己是不肯動彈的。我想這鞭子總要來，好壞是別一問題，然而總要打到的，但是從那里來，怎麼的來，我也不能確切知道。

我這講演也就此完結了。

(續)

## 歷史上中華國民事業之成敗及今後革進之機運

梁啓超

一

一事業之完成，大非易易。故一國民在一時代間，往往僅能完成一種事業；或以一種事業為主，而其他爲輔。

一事業所歷時代之長短，恆以其事業之難易及事業所被範圍之廣狹爲比例。

國民能力集注於一事業時，對於他事業之能力，自不免減殺；且在某時代中爲完成某種事業起見，產出種種制度，此制度還影響於國民心理；迨時代之需要既去，而制度之遺孽仍存，則國民能力，必爲此種逾時失效之制度所限制，而萎縮其一部分。

萎縮非滅絕之謂，凡國民既有能力會完成一大事業者，卽足爲並非不能完成他種事業之反證。但其能力爲潛伏的，往往非俟環境起一大變化後，不能衝動發展。

國民能力之發動，恆借反撥力爲導線，無反撥力，則本能或永遠潛伏，且致萎縮。

吾嘗持此數義以衡量有史以來各國民所造業，其得失之林，略可觀也。吾今將以推論我

## 中華民國。

### 二

「中華民國」一名詞之成立，卽中華民國在人類進化史上之一奇績也。夫世界上之國民亦多矣，吾何爲獨以此自奇？須知以如此龐大之民族，散布於如此廣漠之國土，數千年繼繼繩繩，日征月邁；在我民固視之若素，然以世界史的眼光觀察之，實邈然更無匹儔。而我國民過去之精力，蓋什有九消耗於此間；別方面事業之所以停頓，其總根原實坐此。

吾儕治西洋史，當知有所謂「中世黑暗時代」者：此時代所閱凡千二百餘年；其社會狀況如其名，文化一切停滯，政治日在擾攘不安之中；凡讀史者，率厭棄之。雖然，當知此時代在全部世界史中有一絕大之價值焉：蓋現在歐洲各國之國民，皆於此時代胎孕醇化，確立其「國民的」基礎；專爲此一大事，耗其全部之精力，不遑他及；故政治上，學術上，文藝上，更無一優異之點可稱道。然而經此一度胎孕醇化以終，各國國民的特性，完全成就；故一入近世，舉其千年間磅礴鬱積者，次第盡量發揮，則光華驟發，沛乎莫之能禦。由此觀之，千餘年之黑暗，非其人根性劣薄所致，蓋「形成國民」之一大事業，比諸任何事業皆倍極艱辛；譬諸個人，自處胎出胎極襁褓總角以逮成年，凡種種有意識無意識力作爲，皆不過將來之

預備；雖無甚成績足記錄，然所費奮鬥自立之工，實占全生涯極重要之一部分。一國民之自立於世界，亦如是而已。

歐洲各國，其地域，大者當我數省，小者一二縣耳；其人口，多者不逮我五之一，少者不逮我百之一；而其對於「形成國民」之一大業，猶費千餘年。再嚴格論之，彼千餘年者，歐洲各國民，不過一面求自脫於野蠻之狀態，一面與新侵入之野蠻人抗戰而已；其實能於彼時代「形成國民」者，不過三數國；自餘則又近百年始著手從事，而今乃在進行中者也。我國古代固有民族之複雜，不下歐洲；其受劣等民族之侵入蹂躪，則視北蠻之禍羅馬爲尤酷？吾國民在此種環境之下，以三四千年間不斷的努力，始能使此世界中永遠有所謂「中華國民」者，歷然屹然，爲人類一重鎮，此其事實可貴而至難能。請言其概。

事實之最顯著者；則自五胡之亂以迄清末，所謂「夷狄入主中夏」者，殆居時代之半；——北方尤甚——我國民常受此種劣等民族之壓迫，屢犯而屢攘之；斯業實爲萬難。然猶不止此，試觀有史以來所記載，最初之中華民族，其領域幾何？春秋號稱文化全盛，而諸夏之國，周，魯，齊，晉，宋，衛，陳，蔡，燕，許，鄭，所居者今河南，山東，山西及陝西，直隸之各一部分耳；其間猶有赤狄，白狄，山戎，伊洛之戎，萊夷，淮夷，徐戎等，雜廁錯

處，此外則自河以西。淮以東，江以南。皆劣等民族栖息之所，若浙，閩，湘，蜀，粵，桂，滇，黔，甘，涼，遼，瀋等，更不必論，蓋唐，宋以後迄未開化者比比然也。其後東南漸脫蠻風，而中原已淪戎索；展轉蹂躪，千餘年殆無寧歲。我國民於其間，內之將國內固有之複雜諸族，治爲一爐；外之以其文化薰育彼侵入之諸外族，如果羸之負螟蛉，詔以「似我似我」也；如是孳孳訖，經四五千年之歲月，然後亞細亞東陸一片大地，成爲「中華國民化」。此一片大地中，除中華民族外，——國內固有民族包含在內——尙有主要民族四焉：一曰苗族，二曰羌族，三曰匈奴，四曰東胡。我族對苗族問題，自黃帝征蚩尤，堯竄三危，禹舞干羽以來；直至前清雍正，嘉慶兩次滇，黔，湘，桂改土歸流，始完全解決。其對羌族問題，自殷湯享氐羌，周武警牧野以來；直至前清乾嘉間川，陝土司內屬，光緒間新疆置行省，始完全解決。其對匈奴族問題，自黃帝伐葷粥，殷高宗伐鬼方以來；直至明驅逐胡元，清服屬蒙古，始完全解決。其對東胡問題，自周通肅慎，齊伐山戎以來；直至民國成立，滿清遜荒，始完全解決。所謂解決者，非攘斥勦絕之謂；乃吸聚諸族，蛻變其原質，作爲我族之一成分，而增廓其內容，今此諸族者，在腹地各行省中，更無絲毫痕跡之存留；實則任舉何省人民，孰不有羌，苗，匈奴，東胡乃至其他諸異族之遺血者；而今則惟以「中華民國」之一

名義自見於世界耳。此等民族化合之例，在他國固亦同然；——如英蘭人之合那曼族，撒克遜族，盎洛魯族而成，——然欲求所吸聚者如此其繁複而普被，所醇化者加此其渾融而無間，則橫覽全球，竟無其匹。尤當知者，彼數千年來厄我齷我之劣等民族，並非能如日耳曼蠻族之侵略羅馬，而隨帶一特種文明以俱來以相補益也；我所遇之諸劣族，曾無分毫之文化足爲我助，而惟日以蹂躪我文化爲事。故歐洲諸族之接觸，譬之則男女媾精，別孕新機；我之齷化諸劣族也，乃如吞石卵老屑於腹中，竭吾胃力以消化之，欲求不斷送生命，固已甚難，猶復保相當之健康，爲不斷之發育，實屬難中至難之業；故我國民每完一役，費功動逾千年。疇昔外人，動以老大帝國誚我，以吾觀之，乃適得其反；天下惟早熟者始早老，以我國民器宇之偉大，其熟也自不得不遲；蓋此「中華國民」之一人格，直至最近百數十年間，開始漸達於成年；前此百難千災，幸不夭折，今乃儼然壯夫矣。今日以往之歷史，正與歐洲黑闇時代相當，今日以後之歷史，乃始漸入於彼之文藝復興時代也。

我國民能擔歷爾許艱瘁，自擴大其民族而完成之，就事業本身論，其爲一種大成功，固甚易。究竟此種事業，在人類史上有價值否耶？質言之。對於人類全體進化之貢獻，能認爲一種成功否耶？吾敢直答曰，然也。人類進化大勢，皆由分而趨合；我國民已將全人類四

分之一合爲一體，爲將來大同世界預築一極強之基礎，其價值一也。凡大事業必由大國民創造，取精用宏，理有固然；徵諸史蹟，未始或忒；我國民植某既廣厚，將來發掘必洪大，其價值二也。夫豫章之木，生七年而後可識；及其參天蔽日，則大廈需梁棟，舍是無擇矣；我國民在世界人類史上之地位，正此類也。

### 三

凡一事業未有不根據一理想而來者，理想既深入人心，於是發爲性情，演爲制度。而事業隨之。我國民以數千年廣續的努力，完成此大事業，果特何種理想以爲之貫注耶？此種理想，對於現在及將來新專業的成敗，有何關係耶？此實我國民目前亟當內省審處之一重要問題。

第一：我國民大成功之根本理想，則世界主義也。「國家」一語，有若何特別重大之價值，我國民殆不甚理解；我國倫理之系統，曰，修身，齊家，治國，平天下。以個人（身）爲起點，以世界（天下）爲極量，而國家則僅與家族儕伍，同認爲進化途中之一過程。故其所最樂道者，曰「天下一家」，曰「四海兄弟」，其所以汲汲焉務醇化異族者，非認爲權利，乃認爲義務。義我先民常覺我民族文化之至優美，（此感覺是否正當屬於別問題）而使人類普被

此文化爲己任。凡他族之與我遇者，不導之入於此途，則自覺其悲憫之懷不能遂也；彼但能自進而與我伍，我遂欣然相攜而無或歧視；故其義曰，「夷狄進於中國則中國之」，所謂國者絕無界線，惟以文化所被爲推移；擁有廣漠之國土，殊不以自私，常欲與世界人共之，故以「懷柔遠人」爲一種信條，招徠異族入居腹地之事，歷代數見不鮮；就一時之現象言之，誠不免開門揖盜，數千年來外患之洊臻，未始不坐是；雖然，亦正以其懷抱此種「超國界」的觀念，故凡有託於此土者皆耦俱無猜，徐徐焉受我感被，歷歲月而相與俱化。試以較歐洲，彼英，法，德民族，系本同源，以視吾古代諸夏之與荆蠻，其血緣之關係殆尤密切，然彼至今尙裂爲三國，我則久已合作一家。又如奧，匈及巴爾幹諸國，對於國內異民族統治問題，至今無正當解決；分裂之勢，日甚一日，我則以多數異民族錯居，從不發生此問題。蓋我國民本見有世界不見有國家，故凡人類因有國家所受之惡結果，我國民受之殊鮮；雖然，同時人類因有國家所受之良結果，我民受之亦鮮焉。此種世界主義的理想，我國民五千年來，皆恃此爲成功之一大根源；及至十九世紀，國家主義，成爲天之驕子，我國民舍其故步而謀學步焉；與我固有之國民性不相容。學焉未睹其利而先承其弊，於是演一大失敗。

第二；人類平等之理想，又我國民成功一要素也。平等之義。歐美宗教家哲學家言之綦

詳；然按諸事實，乃始終未嘗徹底。產生蘇格拉底，柏拉圖之希臘，而雅典人口四十三萬，奴隸居其四十萬；主張「人皆帝子」之基督教，不惟妄異教徒如刈草芥，即對於同教之異宗，亦威壓不遺餘力；爲爭自由而新建之美國，施異種人以私刑，恬不爲怪也；號稱民主主義發源地之英國，而愛爾蘭人曾不能自比於人數；勞農政府治下之俄國，其享有公權者，則又限於一階級；由此觀之，歐美人所謂平等者，以爲名高而已。我國民，則平等理想，真深入人心，法律上，事實上，皆絕對表現；貴族，平民之差別，自戰國以來，既已一掃，此後更無發生之餘地。考階級之興，大抵起於異民族相互間，或戰勝於外，俘敵爲奴，或侵入者對於原住民不屑與伍，或對於流寓寄棲之族，別立限制，大抵血族的自慢性爲其主因，而宗教的排軋性輔之。我國民則此等觀念根本不存；故所謂階級者，亦根本不能成立。其間雖有爵稱，不過銜號的虛榮；雖有樂戶，倡，隸等賤籍，隨時可以消免；惟南北朝中原舊閩南渡時，寒門貴族之界頗嚴，元清篡統之初，有色目旗民等差別，然皆不能持久，在歷史上不足爲重輕也。故就大體論之，自漢以來，國民之公私權乃至生計的機會，皆可謂一切絕對的平等。此廕然四萬萬之大族，所以能嵯搏不破裂者，職此之由；此其所長也。然我國民坐此失敗者亦數端焉：其一：近世代議制度之建立，實以階級精神爲中堅；既未能發明更優於代議制

度之政制，而我以絕無階級根據之國向人效顰，勢必以失敗終了。其二：人類之互助性，恒發起於局部的而漸次擴大；又必有所對待，然後團結力始增；就此點觀察，則階級之爲物，實爲人類進化不可缺一工具；我國民以絕無階級故，全國成爲平面的，反散漫而未由搏撓。其三；現代新階級發生，全以「生計的」地位爲公野，前此之血族的宗教的階級，已成陳迹；我國民雖未受舊階級之毒，然今後新階級之發生，終不能免，所謂「絕對平等」者，權衡將破；不別謀所以順應之，其敝或視他國更甚。

第三：政治上之不干涉主義，實我國民銘心刻骨之公共信條；試舉政治上之美名詞，必曰「垂拱無爲」，必曰「與民休息」，蓋我國民之理想的政治，乃在將政治的範圍縮至最小限度；以今語表之，雖謂我全國人民數千年來皆爲無政府主義之信徒可也。人民並不倚賴良政治而始存活，故雖有惡政治，而社會亦不至根本受其摧殘。試讀一部二十四史，寧非徹頭徹尾血污狼籍之一「相斫書」？我國民數千年在此狀態之下，而其不斷的發展如故也；近數年來之政象，舉所謂「鼎沸」「雲擾」「腐敗」「黑暗」諸形容詞，猶不能盡其萬一；然而社會生機，並不勦絕，其中一部分，反若有向榮氣象；乃至其移植於外者，若歷年之在南洋羣島，若最近之在俄，蒙一帶，皆處極壓制極禁亂的政治之下，而猛進不休，卒能樹不拔之基，數千年

來我民族領域之漸次擴張，皆由斯道也。此何以故？蓋我國民之於政治，積極的改良之興味甚薄，而消極的節制之勢力甚強；社會若別有一堡壘線，為政治所不能侵入；若侵入焉，必致挫衄；吾民即隱身於此線內，以自遂其發育；其能日處驚濤駭浪中而優自保存者，恃此。然坐是之故，對於政治日益冷淡，甚且生厭惡，寢以斲喪其政治本能；而凡百公共事業，乃委諸休戚不相關者之手，國家之元氣屢傷，後雖恢復，而寸進尺退，等於不進，此則文化停滯之一大原因也。雖然，我國民所篤信之不干涉主義，自有其真價值存焉；今後我國政治之新生命，其終必建設於此基楚之上。故近十數年來，夢想德國，日本式之保育政策者，以違反國民性故，既已完全失敗；自今以往，若欲舉馬克思所理想藍寧所實行之集權的社會主義移殖於中國，則亦以違反國民性故，吾敢言必終於失敗。

第四：我國民之中庸妥協性，世界無兩也。無論對個人，對社會，對自然界，最能為巧妙的順應，務使本身與環境相妥協；而其妥協，且比較的常為「合理的」；此中國人一種特別天才也。其微妙之點，則在萬事不走極端，而常範以中庸。就此點論，與西洋人恰立於正反對之地位；西洋人極不易妥協，萬事皆確執，而感情常走極端；故一民族以小小言語風習之同異，決不肯舍己從人，籤芥之不自由，寧犧牲一切以爭之；宗教上之信仰，更絲毫不肯

遷就；有反於其良心者，則盡其力之所及以排擠之。故歐洲史上種族之鬥爭，宗教之鬥爭，階級之鬥爭，就吾中國人眼光觀之；其動機大半爲不可解；謂何必以此區區者殺人流血千數百萬擾攘千數百年也。我國民以不肯爲極端的確執故，故個人之道德，最尙者「隨遇而安」，政治之格言，最貴者，「禮讓爲國」；坐是其包容函孕之力極大，若汪汪千頃之波，無所不受；魚龍雜遘，砂石堆礪，面不相衝礙也。故含納種種民族，種種宗教，而皆相忘於江湖，未或齟齬破裂；天災人禍，無歲無之，而一一順受，不大蒙其摧折；老氏之說，所謂「以柔道取天下」者，實我國民之最擅長也。以此之故，其所最貴者厥惟秩序；務使其所包含之種種異質，與隨時變化之環境相應，常處於有倫有脊的狀態。急劇之革命事業，我國民所最不喜且最不慣也；故雖有革命，旋必以妥協終了；於社會根本組織，曾無影響焉。此種特性，爲消極的保存作用計固甚優，爲積極的發展作用計則甚劣；蓋事事務與環境相妥協，固不至蒙環境過劇之壓迫而自摧殘；然終亦無力以改造環境使之順應於我；則我之命運，強半爲環境所左右；必俟環境自然改善，而我之地位乃始向上。夫所貴乎優等民族者，貴其常能以自力劈開生面，爲人類全體進化之先導而已；我國民之消極妥協性，吾不敢謂其對於改善環境絕無効力，然其効力既甚緩面微，此又我國民過去失敗之一徵也。

第五：國民思想之統一，此我國民一大成功，同時亦我國民一大失敗也。我國春秋，戰國間，思想界稱最複雜；秦漢以後政治漸趨統一，而思想之統一亦隨之。其統一以孔子爲中心，固也，然猶不能盡歸諸孔子，實則融合前此九流百家之思想，經一度之中庸妥協，漸成爲一種有體系之國民思想。其宇宙觀，則崇拜自然也，信任命運也；其人生觀，略如前所陳述，愛秩序也，重妥協也，厭干涉也，尊平等也，尙大同也；其演爲制度者，則家族在各級團體中占最重要之地位，與國家僭伍，人人皆爲家族之一員而負最大之職責也；政治與社會全然分離，政治恆委諸少數人之獨裁也；凡此等等，深入人心，不知不覺間，形成全國民普遍共有之思想。此等思想之本質爲優爲劣，固屬別問題；然所以能歷數千年以形成「中華民國」者，必以此爲根核，至易明也。因此之故，國民觀其固有之傳統的思想，若神聖不可侵犯，而尤以其能統一自豪，一若思想之統一一破，卽民族與文化隨而淪亡，對此生無限疑懼焉；凡與固有思想稍涉衝突之思想，非惟不敢以出諸口，且並不敢以措諸慮，不寧惟是，凡固有思想所演生之制度，在今日久已與環境不相應者，亦珍護之惟恐失墜。此無怪其然，凡人對於其所曾藉以成功之具，倍加眷戀，蓋情之常；前此我國民對於固有之思想及制度，倘非篤守珍護如彼其力，或者吾文化早被劣族蹂躪，或爲自然界所壓迫淘汰，皆未可知，雖然

，一方面須知以思想統一制度固定之故，乃使全國人如同窻一型，各人之個性，爲此型所吞沒以盡；即就道去歷史論，其損失固已不細；今民族既已完全形成，顛撲不破；前此統一所需之工具，今已應在「成功者退」之列；思想分野之割據，決不至影響於民族之生存；若猶欲以統一的思想束縛個性，直自儕於劣敗之林而已矣。

四

綜括以上所研究，可得結論如下。

一：我國民過去數千年之精力，大半盡費之於「形成國民」之一大事業；其「發展國民」之事業，今後方當著手、

二：我國民之形成，在人類全體上有莫大之價值；其將來之發展、亦當有同等價值。

三：前此爲一形成「事業所用之手段，有足爲將來「發展」事業之基礎者，亦有足爲其障礙者，宜分別保存革易。

四：世界大同之理想，在過去爲成功，在將來亦爲成功；不必以目前之失敗介意，我國民宜常保持此「超國界」的精神，力求貫徹。

五：人類平等之具體的實現，爲我國民對全人類之一大責任；以本無階級之國，宜一面

設法永杜階級之發生，一面於階級鬥爭以外，爲世界人類別開「一和平的平等」之途徑。

六：對於政治之冷淡，爲我國民一大弱點，今後切宜矯正；但政治上不干涉主義，實爲自由保障之干城，宜固守之；而以分地自治分業自治兩者駢進，建設政治之新生命。

七：消極的妥協性，只適於自全，不適於自發，我國民今後宜努力於環境之改造，使環境與我妥協，不可徒以我妥協於環境。

八：個性不發展，則所謂世界大同，人類平等之諸理想皆未由實現，而思想自由一被限制，卽足爲個性發展之障礙；故思想宜勿來統一，經一番混雜，自有一番光明。

九：國內現象之混雜，皆由模範十九世紀之歐洲制度，不能學其所長而盡襲其所短；例如政黨政治軍國主義等，皆爲我國民性所不習，而其本質亦並非善良；我學之而失敗，未足引爲悲觀；今後但當善用我國民性之所長，別開新路。

十：中國文化，本最富於世界性；今後若能吸取世界的文化以自榮衛，必將益擴其本能而增豐其內容；還以貢獻於世界，則二十世紀之中國國民，必在人類進化史上占重要之職役。

（飲冰室全集）

## 中國學術的最大病根

唐 鉞

凡非過度悲觀的人都能見到今日中國的學術界比二三十年前的確已經有了大進步。這件事實固然可以給我們希望與銳氣，使我們奮勇向前。但天下事不是專靠樂觀與勇氣可以成功的；必定還要時時回顧，時時反省，找出自己的弱點與現狀的缺陷，纔可以逐漸改進，以期達到比較圓滿的地步。簡言之，我們對於學術界，既有了必需的樂觀與勇氣，又須能鼓「愛而知其惡」。我們本着這種動機，舉出今日學術界的不能使人無憾的三事。

一曰重書本而輕實物也。西洋一個學者的名言是「研究自然而不研究書本」這個道理常然是容易懂的；因為研究自然，可以得到關於世間事物之直接的知識；研究書本，不過得到別人的知識——這種間接得來的知識，難保不有些別人的迷誤層雜在內，因而不能視為真正的精確的知識，縱然都是精確的，其分量也極有限；并且我們不能從他找得新的直接知識。

中國今日學術界的趨勢，似乎恰恰與這位學者的訓言相反。從來我們國人的心理，以為

世間一切學問都在書本裏頭；所以普通稱有學問的人爲讀書人。但到了今日，這種心理應完全改革了；不料不特不改革，而且有變本加厲之勢。好些學生誤認誦讀化學教科書爲研究化學。固然不必論了；而好些學者教授的言論行爲也實有使學生不得不作如是觀的特點。這些特點中最顯著的是把國學的價值估得太高。作者自信不是輕視國學的人；但他以爲國學的探討，無論如何重要，如何有意義，萬比不上自然（包人類在內）的研究。因爲現在所謂國學，其材料都在書本上頭，是間接的知識；他的價值，斷然不能超過直接的知識。今日的學者還有以墨經「臥，知無知也」爲心理學，「化：若菴爲鶉」爲物理學的；這與科舉末年的人士以亢倉子「鍊雲生水，鍊水生氣」爲化學，豈不是一樣犯了迷信書本的毛病嗎？今日有些經費充足的學校，不先辦理化研究所或生物研究所，而先辦國學研究所；大約也是以爲線裝書一定比電流，鑄錠，棉花，黃牛等類更值得研究的心理之表現。我們並不忘了有些學問，如歷史學，音韻學，線裝書也是他們的直接的材料；但這些學問不過是今人所謂國學之一部份。并且就是治這些學問，也不可過於重視書本。歷史學不能不重視古物的發掘及研究，音韻學不能不重視鄰國的漢字音讀及國內方音（也是實物）的比較。今日的這兩種學問，似乎也有偏重書本的傾向。

更有甚者，竟然有人說今人不重視國故（此未必是事實）是人心世道之變，或說平天下（說者之意包西洋各國在內）之道都可以從國故裏面找得來，好像線裝書以外沒有什麼問題，沒有什麼知識一樣。這難道不是重書本而輕實物的老牌氣罷！我們並不否認古書中含有好些精理名言——尤其是關於人事的。但若說由古書去整理出這種知識的事業比直接研究自然界的現象（包人事）的事業更重要更緊急，那末，我們就「期期以爲不可」。「整理國故」，不過是學術全體中之一部份，并且不是最重要的部份。我們千萬不要把一株老樹認爲森林；否則我們連這老樹本身的地位都要誤會了。

二曰重翻譯而輕研究也。不久以前，有人著書鄙笑日本人於學術祇能裨販遠西，不能自己恢擴。但就近年的事實看，日本人於醫學及他科上曾有幾個很重要的發見。就單論我們所最以自豪的國學研究，日本人的成績也斷然可以與我們爭短長。這些事實，不特證明日本人不是單能裨販的，且證明裨販他國之長是任何國的學術發達史所必有的階級。因爲這個原故，我們並不輕視編譯這件事；爲什麼呢？因爲編譯是裨販——說客氣些，就是輸入——他國學術的一種重要工具。（就是極守舊的人也不應該以裨販遠西爲恥；因有晉以後中國的文明豈不是許多方面拜過近西——我們意指印度——之賜嗎？近西遠西，何又擇焉！）

但裨販固然是必經的階級；然而若一國的學術專靠裨販，當然是不行的，所以一定要由裨販進而為研究，纔有學術可言。我們今日不應該停止裨販的工夫——其實無論學術怎樣發達的國族也不能停止此種工夫，否則就是自校——但決不可以裨販自殺。目下國中的趨勢，似乎專重編譯。學術界中的個人或團體多數以編譯單行本或叢書為滿足，對於調查研究方面極少與以相當的注意，實不免使人失望。許多學者因為生計困難或設備缺乏，不能做超過裨販的事業，還是情有可原；而國家方面也祇聞有人倡設編譯館，沒有人創設研究院，一若我們還活在京師同文館與江南廣方言館的時代，豈不可怪。近年中國科學社在南京辦了一個生物研究所，一般社會「熟視無覩」；而自然科學研究所，社會科學研究所，乃因日本的帶了令人懷疑的動機的議論而惹起一般人的注意。這豈不是我們不注重研究的明證嗎？

所以如此的原因，與上段所說的趨勢有密切的關係。這種重編譯而輕研究的傾向，正是與重書本而輕實物的傾向並行的。大家以為一年多出了若干本新書，就是學術的進步。最高的論調不是說新出的書缺乏了充分的研究作根據，只是恨這些書的文字未盡雅潔：這難道不是輕重倒置嗎？

三曰重文字而輕思想也。論人當然以「文質彬彬」的理想；「質勝文則野，文勝質則史」。

但不得已而擇於斯二者，甯野毋史。所以就是單從「郁郁乎文哉」的周道的孔子還說如用禮樂，甯從「野人也」的先進。論人如是，論文何獨不然。因為文字不過是形式，媒介，工具，假如思想已經充分地透出，文字縱然「野」些，也無關得失；其未至於「野」的，更無論了。莊子說：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言（外物篇）：是看透這個道理的話。」

八股家無論遇着什麼題目，無論他實在有沒有話說，都可以做一篇文章；不特有字無意思的題目可以做文章，乃至無字的題目（如「子曰」上的闕）也可以做文章。這在「飽食終日，無所用心」的人，也不妨偶一爲之，藉見巧思。然而從普通方面看來，不能不說是誤筌爲魚，誤蹄爲兔，「可憐無益費精神」了。我說這話，大家恐怕不免以爲「這種道理，到今日還待你來說嗎？」但我以爲這個話並未會過時，因爲今人重文字而輕思想的程度，並不減於八股時代。

假如一篇文字是屬於文學的，或者文字的體制可以發生問題：因爲文學是少注重形式的。但就是一篇文的文學性質，與文體也未必是有一定的關係。德文，大家多以爲是極生硬的文字；然而葛特，叔本華的文章何以又那樣優美。可見任何文體（當然除野蠻人未成形的

語言文字以外）都可以有文學的性質。

至於主旨在於達意說理的文字，與文體的關係尤其微小。不特用「白話文」可以；假如作文者只要福州人看這篇文章；就用福州話，只要甯波人看，就用甯波話，也都可以。現在有好些人還是把文字方面看得那樣重要，談政治，評時事，也要硬塞一兩個用不着的古字，橫插一兩段講不通的儷句，甚至「削足適履」，本是散句，也要矯揉使成駢語。我們若是說這些人未脫八股家的習氣，斷不能視爲一句刻薄的話。這種重文字而輕思想的習氣，與上文所說的兩種趨勢（重書本而輕實物，重編譯而輕研究），顯然是出於同一根源。

嚴譯甄克思社會通詮內說：

「吾黨生於今日，常若以文字爲等閒。不知方古之時，書契始作，民視文字，理同神明；其於書契，猶今愚民之於符錄。……昔有西醫，行其術於印度南境。病者得其方紙，輒佩之以爲已足，不於肆配藥也。是知化淺之民，莫不敬恪文字；但使其文見於古冊籍中，卽宜頂禮崇拜，敬受奉行，而其原始之所由，則固非其慮所態及者矣」（國家之議制權分第十二）。

嚴氏譯此段後，加以按語云：「於敬惜字紙，足以覘民智之程度也。」今日學術界之重書本而

輕實物，重編譯而輕研究，重文字而輕思想，其敬恪文字的程度，難道還不是和佩方紙與敬惜字紙的人一樣嗎！假如我們國人不趕快徹底地破除這種對於字紙的迷信，中國學術的前途雖然未必至於絕望，至少也要多了不必要的四五十年的遲滯——須記着我們的學術（包書本上文字上的學問）比較人家還差得遠呢！我們若再不向實物，研究，和思想上用工夫，恐怕要永久落人後了。

十四，十，四。（中國史的新頁）

## 治學的方法與材料

胡適

現在有許多人說：治學問全靠有方法；方法最重要，材料卻不很重要。有了精密的方法，什麼材料都可以有好成績。糞同溺可以作科學的分析，西遊記同封神演義可以作科學的研究。

這話固然不錯。同樣的材料，無方法便沒有成績，有方法便有成績，好方法便有好成績。例和我家裏的電話壞了，我箱子裏儘管有大學文憑，架子上儘管有經史百家，也只好束手無法。只好到隔壁人家去借電話，請電話公司派匠人來修理。匠人來了，他並沒有高深學問，從沒有夢見大學講堂是什麼樣子。但他學了修理電話的方治，一動手便知道毛病在何處，再動手便修理好了。我們有博士頭銜的人只好站在旁邊贊歎感謝。

但我們卻不可不知道這上面的說法只有片面的真理。同樣的材料，方法不同，成績也就不同。但同樣的方法，用在不同的材料上，成績也就有絕大的不同。這個道理本很平常，但現在想做學問的青年人似乎不大了解這個極平常而又十分要緊的道理，所以我覺得這個問題

有鄭重討論的必要。

科學的方法，說來其實很簡單，只不過「尊重事實，尊重證據」。在應用上。科學的方法只不過「大膽的假說，小心的求證」。

在歷史上，西洋這三百年的自然科學都是這種方法的成績；中國這三百年的樸學也都是這種方法的結果。顧炎武闡若瓌的方法，葛利略(Galileo)牛敦(Newton)的方法，是一樣的；他們都能把他們的學說建築在證據之上。戴震錢大昕的方法，同達爾文(Darwin)相司德(Pasteur)的方法，也是一樣的；他們都能大膽地假設，小心地求證。(參看胡適文存卷二，「清代學者的治學方法」，頁二〇五—二四六)

中國這三百年的樸學成立於顧炎武同闡若瓌；顧炎武的導師是陳第，闡若瓌的先鋒是梅鷺。陳第作毛詩古音考(1601—1606)，注重證據；每個古音有「本證」，有「旁證」；本證是毛詩中的證據，旁證是引別種古書來證毛詩。如他考「服」字古音「逼」，共舉了本證十四條，旁證十條。顧炎武的詩本音同唐韻正都用同樣的方法。詩本音於「服」字下舉了三十二條證據，唐韻正於「服」字下舉了一百六十二條證據。

梅鷺是明正德癸酉(1513)舉人，著有古文尚書攷異，處處用證據來證明偽古文古書的

家娘。這個方法到了閻若璩的手裏，運用更精熟了，搜羅也更豐富了，遂成爲尙書古文疏證，遂定了偽古文的鐵案。有人問閻氏的考證學方法的指要，他回答道：

不越乎『以虛證實，以實證虛』而已。他舉孔子適周之年作例。舊說孔子適周共有四種不同的說法：

(1) 昭公七年 (水經注)

(2) 昭公二十年 (史記孔子世家)

(3) 昭公二十四年 (史記索隱)

(4) 定公九年 (莊子)

閻氏根據曾子問裏說孔子從老聃助葬恰遇日食一條，用算法推得昭公二十四年夏五月乙未朔日食，故斷定孔子適周在此年。(尙書古文疏證卷八，第一百二十條)

這都是很精密的科學方法。所以『亭林百詩之風』造成了三百年的樸學。這三百年的成績有聲韻學，訓詁學！校勘學，考證學，金石學，史學，其中最精的部分都可以稱爲『科學的』；其間幾個最有成績的人，如錢大昕，戴震，崔述，王念孫，王引之，嚴可均，都可以稱爲科學的學者。我們回顧這三百年的中國學術，自然不能不對這班大師表示極大的敬意。

然而從梅窩的古文尙書攷異到顧頤剛的古史辨，從陳第的毛詩古音攷到章炳麟的文始，方法雖是科學的，材料卻始終是文字的。科學的方法居然能使故紙堆裏大放光明，然而故紙的材料終久限了死科學的方法，故這三百年的學術也只不過文字的學術，三百年的光明也只不過排紙堆的火燄而已！

我們試回頭看看西洋學術的歷史。

當梅窩的古文尙書攷異成書之日，正哥白尼(Galileo)的天文革命大着出世(1543)之時。當陳第的毛詩古音攷成書的第三年(1608)荷蘭國裏有三個磨鏡工匠同時發明了望遠鏡。再過一年(1609)意大利的葛利略(Galileo)也造出了一座望遠鏡——他逐漸改良，一年之中，他的鏡子便成了歐洲最精的望遠鏡。他用這鏡子發現了木星的衛星，太陽的黑子，金星的光態，月球上的山谷。

葛利略的時代，簡單的顯微鏡早已出世了。但望遠鏡發明之後，複合的顯微鏡也跟很出來。葛利略死(1642)後一三十年，荷蘭有一位磨鏡的，名叫李文厚(Leeuwenhoek)，天用他自己做的顯微鏡看細微的東西。什麼東西他都拿出來看看，於是他在簪溜水裏發見了

微生物，鼻涕裏和痰唾裏也發見了微生物，陰溝臭水裏也發見了微生物。微菌學從此開始了。這個時候(1675)正是顯炎武的音學武五書成書的時候，閩若壤的古文尚書疏證還在著作之中。

從望遠鏡發見新天象(1609)，到顯微鏡發見微菌(1675)，這五六十年之間，歐洲的科學文明的創造者都出來了。試看下表：

#### 中國

一六〇六 陳第古音考

一六〇八

一六〇九

一六一〇 黃宗義生

一六一三 顧炎武生

一六一四

中學文學讀本

#### 歐洲

荷蘭人發明望遠鏡。

葛利略的望遠鏡。

解白勒(Keppler)發表他的火星研究，宣布行星運行的兩條定律。

奈皮爾(Napier)的對數表。

一〇七

- 一六一九 王夫之生  
一六一八—二一  
一六二三 毛奇齡生  
一六二五 費密生  
一六二六  
一六二八 用西法修新歷  
一六三〇  
一六三三  
一六三五 顏元生  
一六三六 閻若璩生  
一六三七 宋應星的天工開物  
一六三八

解白勒的行星第三律。

解白勒的哥白尼天文學要指。

培根死。

哈維(Harvey)的血液運行論

葛利略的天文談話。

解白勒死。

葛利略因天文學受異端審判

笛卡兒(Descartes)的方法論，發明解析幾何。

葛利略的『科學的兩新支』。

一六四〇 徐霞客死

一六四二

一六四四

一六五五 閻若璩開始作尙書古文疏證，

積三十餘年始成書。

一六五七 顧炎武注韻補

一六六〇

一六六一

一六六四 廢八股

一六六五

一六六六 顧炎武的韻補正成。

中學文學讀本

---

葛利略死，牛敦生。

葛利略的弟子佗里傑利 (Torricelli) 用水銀試驗空氣壓力，發明氣壓計的原理。

英國皇家學會成立。

化學家波耳 (Boyle) 發表他的氣體新試驗。

(波耳氏律)

波耳的『懷疑的化學師』。

牛敦發明微分學。

牛敦發明白光的成分。

一〇九

一六六七 顧炎武的音學五書成。

一六六九 復八股

一六七〇 顧炎武初刻日知錄八卷。

一六七五

一六七六 顧炎武日知錄自序。

一六八〇 顧炎武音學五書後序。

一六八七

我們看了這一段比較年表，便可以知道中國近世學術和西洋近世學術的劃分都在這幾十年中定局了。在中國方面，除了宋應星的天工開物一部奇書之外，都只是一些紙上的學問；從八股到古音的考證固然是一大進步，然而終久還是紙上的工夫。西洋學術在這幾十年中便已走上了自然科學的大路了。顧炎武，閻若璩現定了中國三百年的學術的局面；葛利略，解白勒，波耳，牛敦現定了西洋三百年的學術的局面。

他們的方法是相同的，不過他們的材料完全不同。顧氏閻氏的材料全是文字的，葛利略

---

李文厚用顯微鏡發見微生物。

牛敦的傑作「自然哲學原理」。

班人的材料全是實物的。文學的材料有限，鑽來鑽去，總不出這故紙堆的範圍；故三百年的中國學術的最大成績不過是兩大部皇清經解而已。實物的材料無窮，故用望遠鏡觀天象，而至今還有無窮的天體不曾窺見；用顯微鏡看微菌，而至今還有無數的微菌不曾尋出。但大行星已添了兩座。恆星之數已添到十萬萬以外了！前幾天報上說，有人正在積極實驗同火星通信了。我們已知道許多病菌，并且已知道預防的方法了。宇宙之大！三百年中已增加了幾十萬萬倍了；平均的人壽也延長了二十年了。

然而我們的學術界還在爛紙堆裏翻我們的筋斗！

不但材料規定了學術的範圍，材料並且可以大大地影響方法的本身。文字的材料是死的，故考證學只能跟着材料走，雖然不能不搜求材料，却不能捏造材料。從文字的校勘以至歷史的考據，都只能尊重證據，却不能創造證據。

自然科學的材料便不限於搜求現在成的材料；還可以創造新的證據。實驗的方法便創造證據的方法。平常的水不會分解成輕氣養氣；但我們用人功把水分解成輕氣和養氣，以證實水是輕氣和養氣合成的。這便是創造不常有的情境，這便是創造新證據。

紙上的材料只能產生考據的方法；考據的方法只是被動的運動材料。自然科學的材料却

可以發生實驗的方法；實驗便不受現成材料的拘束，可以隨意創造平常不可得見的情境，逼撥出新結果來。考證家若沒有證據，便無從做考證；史家若沒有史料，便沒有歷史。自然科學家便不然。肉眼看不見的，他可以用望遠鏡，可以用顯微鏡。生長在野外的，他可以叫他生長在花房裏；生長在夏天的，他可以叫他生在冬天。原來在身上的，他可以移種在兔身上。狗身上畢生難遇的，他可以叫他天天出現在眼前；太大的，他可以縮小；整個的，他可以細細分析；複雜的，他可以化爲簡單；太少了的，他可以用人工培植增加。

故材料的不同可以使方法本身發生很重要的變化。實驗的方法也只是大膽的假設，小心的求證；然而因爲材料的性質，實驗的科學家便不用坐待證據的出現，也不僅僅尋求證據，他可以根據假設的理論。造出種種條件，把證據逼出來。故實驗的方法只是可以自由產生材料的考證方法。

葛利略二十多歲時，在本地的高塔上拋下幾種重量不同的物件，看他們同時落地，證明了物體下墜的速率並不依重量爲比例。打倒了幾千年的謬說。便這是用實驗的方法去求證據。他又做了一塊板，長十二個愛兒（每個愛兒長約四英尺），板上挖一條闊一寸的槽。他把板的一頭墊高，用一個銅球在槽裏滾下去，他先記球滾到底的時間，次記球滾到全板四分之

一的時間。他證明第一個四分之一的速度最慢，需要全板時候的一半。越滾下去，速度越大。距離的相比等於時間的平方的相比。葛利略這個試驗總做了幾百次，他試過種種不同的距離，種種不同的斜度，然後斷定物體下墜的定律。這便是創造材料，創造證據。平常我們所見物體下墜，一瞬便過了，既沒有測量的機會，更沒有比較種種距離和種種斜度的機會。葛氏的試驗便是用人力造出種種可以測量，可以比較機會。這便是新力學的基礎。

哈維研究血的循環；也是用實驗的方法。哈維曾說：

我學解剖學同教授解剖學，都不是從書本子來的，是從實際解剖來的；不是從哲學家的學說上來的，是從自然界的條理上來的。（他的『血液運行』自序）

哈維用下等活動物來做實驗，觀察心房的跳動和血的流行。古人只解剖死動物的動脈，不知死動物的動脈管是空的，哈維試驗活動物，故能發見古人所不見的真理。他死後四年

（一六六二），馬必吉（Malpighi）用顯微鏡看見血液運行的真狀，哈維的學說遂更無可疑了。

此外如佗里傑利的試驗空氣的壓力，如牛敦的試驗白光的七色，都是實驗的方法。牛敦在暗室中放進一點日光，使他通過三稜鏡，把光放射在牆上。那一圓點的白光忽然變成了五倍大的帶子，白光變成了七色：紅，橘紅，黃，綠，藍，靛青，紫。他再用一塊三稜鏡把第

一塊三稜鏡的光收回去，便仍成圓點的白光。他試驗了許多回，又想出一個法子，把七色的光射在一塊板上，板上有小孔，只許一種顏色的光通過。板後面再用三稜鏡把每一色的光線通過，然後測量每一色光的曲折角度。他這樣試驗的結果如知白光是曲折力不同的七種光複合成的。他的實驗遂發明了光的性質，建立了分光學的基礎。

以上隨手舉的幾條例子，都是顧炎武閻若璩同時人的事，已可以表見材料同方法的關係了。考證的方法好有一此，比現今的法官判案，他坐在堂上靜聽兩造的律師把證據都呈上來了，他提起筆來，宣判道：某一造的證據不充足，敗訴了；某一造的證據充足，勝訴了。他的職務只在評判現成的證據，他不能跳出現成的證據之外。實驗的方法也有一比，比那偵探小說裏的福爾摩斯訪案：他必須改裝微行，出外探險，造出種種機會來，使罪人不能不呈獻真憑實據。他可以不動筆，但他不能不動手動腳，去創造那通出證據的境地與機會。

結果呢？我們的考證學的方法儘管精密，只因為始終不接近實物的材料，只因為始終不曾走上實驗的大路上去，所以我們的三百年最高的成績終不過幾部古書的整理，於人生有何益處？於國家的治亂安危有何裨補？雖然做學問的人不應該用大狹義的實利主義來評判學術

的價值，然而學問若完全拋棄了功用的標準，便會走上很荒謬的路上去，變成枉費精力的廢物。這三百年的考證學固然有一部分可算是有價值的史料整理，但其中絕大的部分却完全是枉費心思。如講周易而推翻王弼，回到漢人的「方士易」；講詩經而推翻鄭樵朱熹，回到漢人的荒謬詩說；講春秋而回到兩漢陋儒的微言大義，——這都是開倒車的學術。

爲什麼三百年的第一流聰明才智專心致力的結果仍不過是枉費心思的開倒車呢？只因爲紙上的材料不但有限，並且在那一個「古」字底下罩着許多淺陋幼稚愚妄的胡說。鑽故紙的朋友自己沒有學問眼力，却只想尋那「去古未遠」的東西，日日「與古爲鄰」，却不知不覺地成了與鬼爲鄰，而不自知其淺陋愚妄幼稚了！

那班崇拜兩漢陋儒方士的漢學家固不足道。那班最有科學精神的大師——顧炎武震戴錢大昕段玉裁孔廣森王念孫王引之等——他們的科學成績也就有限的很。他們最精的是校勘訓詁兩種學問，至於他們最用心的聲韻之學簡直是沒有多大成績可說。如他們費了無數心力去證明古時有「支」「脂」「之」三部的區別，但他們到如今不能告訴我們這三部究竟有怎樣的分別。如顧炎武找了一百六十二條證據來證明「服」字古音「逼」，到底還不值得一個廣東鄉下人的一笑，因爲顧炎武始終不知道「逼」字怎樣讀法。又如三百年的古音學不能決定古

代究竟有無入聲；段玉裁說古有入聲而去聲爲後起。孔廣森說入聲是江左後起之音。二百年來，這個問題似乎沒有定論。却不知這個問題不解決，則一切古韻的分部都是將錯就錯。況且依二百年來「對轉」「通轉」之說，幾乎古韻無一部不可通他部。如果部部本都可通，那還有什麼韻部可說！

三百年的紙上工夫，成績不過如此，豈不可嘆！紙上的材料本只適宜於校勘訓詁一類的紙上工作；稍稍踰越這個範圍，便要鬧笑話了。

西洋的學者先從自然界的實物下手，造成了科學文明，工業世界，然後用他們的餘力，回來整理文字的材料。科學方法是用慣的了。實驗的習慣也養成了。所以他們的餘力便可以有驚人的成績。在音韻學的方面，一個格林姆（Grimm）便抵得許多錢大昕孔廣森的成績，他們研究音韻的轉變，文字的材料之外，還要實地考察各國各地的方言，和人身發音的器官。由實地的考察，歸納成種種通則，故能成爲有系的科學。近年一位瑞典學者珂置佩倫（Bernhard Karlgren）費了幾年的工夫研究切韻，把二百六部的古音弄的清清楚楚。林語堂先生說：

珂先生是切韻專家，對中國音韻學的貢獻發明，比中外過去的任何音韻學家還重要。

(語絲第四卷第廿七期)

珂先生的成績何以能這樣大呢？他有西洋的音韻學原理作工具，又很充分地運用方言的材料，用廣東方言作底子，用日本的漢音吳音作參證，所以他幾年的成績便可以推倒顧炎武以來三百年的中國學者的紙上工夫。

我們不可以從這裏得一點教訓嗎？

紙上的學問也不是單靠紙上的材料去研究的。單有精密的方法是不夠用的。材料可以限死方法，材料也可以幫助方法。三百年的古韻學抵不得一個外國學者運用活方言的實驗。幾千年的古史傳說禁不起兩三個學者的批評指摘。然而河南發現了一地的龜甲獸骨，便可以把古代殷商民族的歷史建立在實物的基礎之上。一個瑞典學者安特森(J. G. Anderson)發見了幾處新石器，便可以把中國史前文化拉長幾千年。一個法國教士桑德華(Pere Licent)發見了一些舊石器，便又可以把中國史前文化拉長幾千年。北京地質調查所的學者在北京附近的周口店發見了一個人齒，經了一個解剖學專家步達生(Davidson Black)的考定，認為遠古的古人，這又可以把中國史前文化拉長幾萬年。向來學者所認為紙上的學問，如今都要跳在故紙堆外去研究了。

所以我們希望一班有志做學問的青年人及早回頭想想。單學得一個方法是不夠的；最要緊的關頭是你用什麼材料。現在一班少年人跟着我們向故紙堆去亂鑽，這是最可悲歎的現狀。我們希望他們及早回頭，多學一點自然科學的知識與技術；那條路是活路，這條故紙的路是死路。三百年的第一流的聰明才智消磨在這故紙堆裏，還沒有什麼好成績。我們應該換條路走走了。等你們在科學試驗室裏有了好成績，然後拿出你們的餘力，回來整理我們的國故，那時候，一拿打倒顧亭林，兩腳踢翻錢竹汀，有何難哉！

## 梁任公提訴「老子」時代問題一案判決書

張 照

張君寄示此稿，考證精覈，極見學者態度。其標題及組織，採用文學的方式，尤有趣。鄙人對於此案雖未撤回原訴，然深喜老子得此辯才無礙之律師也。

梁啓超識

梁任公自身體定的審判官張照（見後）張照並自兼書記官判決梁任公提訴老子有戰國產品嫌疑一案。

判決

（原告）梁任公 今人

（被告）老 子 古書

右列當事者因時代問題起訴，經我受理，向衆宣判如左：

（主文）梁任公所提出各節，實不能絲毫證明老子一書，有戰國產品嫌疑，原訴駁回，此判。

（事實）老子一書，舊說以爲孔子同時，崔東壁汪容甫諸人，稍持異說，信者甚少，本年三月四日，梁任公在北京大學校講演，複行提出各種證據，指此書著作時代，有戰國末世嫌疑：

（甲）從史記老莊申韓列傳（以下簡稱老子列傳或列傳）中細看。現在考老子履歷，除了老子列傳，沒有比他再可靠的了。但是

（a）列傳中說老子的地方，有三個人，（一）老聃。（二）老萊子，（三）太史儋，究竟他是幾個人？司馬遷用幾個「或」字，令人莫明其妙。崔東壁說老子不是老聃，汪容甫說老子是太史儋，只是世人多惑俗說，不肯聽信他們。至於列傳叙到年壽，也用「或」字。究竟他是多大高壽？抑是人非人？簡直與「神話化」沒有差別。

（b）列傳前面是神話，後面才說了幾句人話，說道：「老子之子名宗，宗爲魏將，……」查魏爲諸侯，在孔子卒後六十七年。老子既與孔子同時，何以他的兒子能做魏將？（c）列傳又說：「宗子汪，注子宮，宮玄孫假，仕於漢孝文帝，而假之子解，爲膠西王卬太傅」是解爲老子八代孫。再查孔子世家，孔子十三代孫孔安國，爲漢景帝時人，當與解同時。一個八代，一個十三代，何以不相符若此？老子必是孔子以後若干年才合。

(d)列傳中的神話，仔細研究，大半是從莊子的天道天運外物三篇搬來，有的是說老聃，有的是說老萊子，主名還未確定，何能拿來做根據？莊子自己說「寓言十九」，更不能拿來做歷史看了。

(乙)從孔子墨子孟子三人書中細看。

(a)史記載孔子稱贊老聃說：「老子其猶龍乎」。詳查論語一書，知道孔子歡喜稱述古之賢人，及當時卿大夫，如蘧伯玉子產諸人。藉令孔子嘗稱美老聃，何以論語反不載其一言？

(b)墨子孟子二人都是喜攻擊反對派的，又是好說話的，若老子是與孔子同時，何以他們二人的著作，都不曾說及老子？

(丙)拿曾子問老聃的話與老子本書比較。曾子問裏面的老聃，是否即是老子書的老子，已經前人批評過。若說是一個人，那老聃所說的話，都是拘謹守禮一派，與老子本書的話，宗旨大不相同。

(丁)從老子本書的思想上細看，本書中所說「六親不和有孝慈，……」及「民多利器國家滋昏，……」那樣激烈的話，不合春秋時代思潮。

(戊)從老子本書的文字上細看。本書有許多處文字，斷非孔子同時的人所說的話：

(a)前人已考出書中「偏將軍居左，上將軍居右」兩句，所謂「偏將軍」「上將軍」，是春秋以後制度。

(b)書中數處說「收天下」，查春秋時霸王爭長，不過都是像在太平洋會議席上，想坐首席，並無取天下的意思。何以孔子同時的人，就有此等言語？

(c)書中說：「大軍之後，必有凶年」，又「師之所處，荆棘生焉」。查左氏所述大戰，不過文字寫得轟轟烈烈，其實戰線都不過三十里（任公所著歷史研究中作一百里），戰期都不過一日，例如鞍之戰，左氏說「三周華不注」，華不注不過泰山旁邊一個小山，十五分鐘就可繞一周，齊晉打仗，只繞華不注三周，其戰事之小，就可想見。那能就會「必有凶年」，「荆棘生焉」？

(d)書中數言仁義，查仁義二字，為孟老先生的專賣品，何以孔子同時的人就會聯用起來？

(e)書中數言「王侯」「王公」，查某諸侯（當時我未聽明所舉人名）稱王，是在春秋後數十年，何以孔子同時的人，就會「王侯」「王公」聯用起來？

任公根據上述各節，指定老子非孔子同時的產品，謂出在莊子前後，還有商量餘地。卽不啻認他爲戰國產品。任公當卽眞眞切切的向聽衆數千人說：「我今將老子提起訴訟，請各位審判」。我本是「各位」中之一位，質合「各位」全體數千人，處理此案，揆諸事情，萬難辦到，由我個人受理，似無不合。我將他當場所提證據，追記於此，未敢加減語氣，成更改原意，請當時在場聽衆作證。案結說明，應卽判決。

（理由）本案原告據所提出老子時代之嫌疑各證，遽認定老子被嫌疑之時代爲其時代，立論當否，姑不具論。僅就其所謂嫌疑各證而言。或則不明舊制，或則不察故書，或則不知訓話，或則不通史例，皆由立言過勇，急切雜抄，以致紕繆橫生，勢同流產。今照原提各證條駁如左：

（甲）老子履歷，固然以老子列傳爲比較可靠。但是

（a）史記本有後人綴補竄亂之作。（證見後漢書班彪傳，史記集解，史記索隱，四史發伏，十七史商權，二十二史劄記，日知錄，四庫提要，……諸書）前人又說老子列傳的神話，是後人從他書竄入的，證以唐時尊老子爲玄元皇帝，將老子列傳在史記中移置地位一事，更覺其言可信，原告所謂「神話化」，本不成問題，至稱汪容甫說老子太史磨

是一人，我記得畢秋帆即如此說。（見經訓堂叢書及昌平叢書中之道德經考異。）此等話更無關。

（b）原告稱列傳後面說了幾句人話云云。查清代張照說：「馬司遷作老子傳，著其鄉里，詳考其子孫，以明老子者亦人耳。」這「人話」的話，到是前人說過的。至原告稱老子的著者老子的兒子，萬推不到爲魏將。查魏爲諸侯，雖在孔子卒後七十年，而晉滅魏以封畢萬，早在魯閔公二年，即在孔子卒前一百八十二年。畢萬之魏，爲晉六卿之一，後又爲晉四卿之一，後又滅知伯而爲三晉之一。其爲三晉之一，僅在孔子卒後二十六年。儼然諸侯，爲日已久。古者大夫有家臣，何得謂魏未受命爲諸侯之前，不能有將？就說魏必在受命之後，其將始能稱魏將。史書本多舉後制以明前一例。如左傳生而稱讖。又如史記黃帝本紀，中有「諸侯」，在周始有五等之制，黃帝而有「諸侯」，亦屬此例。卽如老子列傳說：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，」考苦縣本陳國地，楚滅陳，在孔子生後四十七年，老子本長於孔子，則實陳人而謂之楚人，皆屬此例。據此，則老子之子，縱在孔子卒前若干年仕魏，這「魏將」二字也加得上去。

（c）原告以老子列傳與孔子世家對照，是套其師康南海，以史漢對照而作新學僞經考

的舊文章。南海又是學班馬異同，二十史劄記……諸書，而得史漢對照辦法。爲學之方，自是可探。惟原告以此事所得結果，而生疑問，實有未合。查老子至解爲九代，孔子至孔安國爲十四代，此等地方，不當僅問歷世若干，實當並考歷年多少。主孔子生年起算，至漢景帝末年，共四百一十年（照皇極經世等書推算），老子活幾百歲的話，雖不可盡信，總可斷定他是享高壽在百歲左右，或竟在百歲以上，就不能說他的子孫不享高壽？又孔子之父，年已六十四，始娶孔子生母（見史記正義引王肅家語），此語縱亦不足信，也不能說古人五六十歲，不能生子。據此則以壽百歲左右的老子之子孫，歷世九代，就不能說他不能歷時四百年。古者上壽一百二十歲，中壽百歲，下壽八十歲（見左傳疏），莊子謂上壽百歲，中壽八十，下壽六十，淮南子亦以七十歲僅爲中壽。孔子年七十三，其子孫十三代中，只子思年及莊子所謂下壽，餘或五十餘歲，或四十餘歲。孔子二十歲生伯魚（照索隱引家語及孔子世家本文相考），其後十三代皆不永年，定皆早年得子。則這樣的傳代，何能作爲傳代的標準比例？復查經典釋文敘錄載左邱明作春秋傳（趙匡陸淳以左邱明爲孔子以前賢人，鄭漁仲王安石說左氏非左邱明，俱不可信。當從朱竹垞考訂左氏左邱明爲一，實亦孔子同時人）以授曾申，申傳吳起，……七傳卽至

漢文帝時之賈誼。以證老子八傳至解有何疑問？必欲以孔子十三傳相比，就是想把蓋姓園站門的長人，和小說上的王矮虎，拒作一般長了，世上那有此理？退一步說，九代人萬不能歷四百年，那末，老子列傳說「宮玄孫假」的玄孫，只爾雅釋韻上對會孫，下對來孫說，方是第四代孫，若單言「孫之「辛」，無異遠祖之「遠」，說文「辛幽遠也」，文選東京賦注引廣雅「辛遠也」，「玄」字「遠」字，義本相同。遠祖本是高會以上的祖，玄孫自然可說是孫會以下的孫。據此，就不只八傳了，

(d) 查原告說老子列傳的神話，係從莊子某篇搬來的一套話，早是崔東壁說過的（見涑洵考信錄）。莊子寓言十九，不足為據的一套話，又是汪容甫說的（見述學補遺）。我們本否認這些神話，何必說他。若要說他，別書載黃帝師容成，老子亦師容成，今有人於此，提出疑問，說老子是在堯舜前與黃帝同時，或說黃帝是在春秋時與老子同時，我們也拿來討論豈不枉費精神？

(乙) 從孔孟墨三人書中攷求則是，攷求結果，所得之疑問則非。

(a) 查原告的這套話，於十之九，幾都是崔東壁說的（見涑洵考信錄），只有蘧伯玉子產兩位證人，是原告自己請的。東壁以為論語中不曾說過老子，本是謬見，何可更相

襲取？論語中說老子的地方，一見於述而，再見於憲問。述而「竊比於我老彭」句，老卽老子（並見論語鄭注，班固幽通賦「若允彭而偕老兮」句顏注，羅從彥語錄，楊龜山集），上二句之「作」古「古」一字，古音同韻（嚴氏說），二句卽孔子所引成語（考文心雕龍自知）。老子喜用成語，其書用黃帝金人銘的話，已有數處，（金人銘見於說苑，嚴鐵樵定爲黃帝六銘之一，當從。崔東壁指爲習黃老者所託，但崔氏只從僞書的家語引出，不知據說苑，卽見其陋。）故孔子引爲同調。昔人謂孔子此語，當爲修春秋而發，太史述舊聞，故孔子以商周兩史官爲比。據此則「老」卽老子毫無疑義。至憲問章「或曰以德報怨」此文見於老子，昔人謂「或曰」是指老子，其言甚是，（參看論語集注，四書考異……諸書自知。）

（b）今傳墨子雖不會說過老子，然其弟子禽滑釐本先師老子，後師墨子的人。墨子書缺有問，我們抱定這些破卷殘篇，何能就認爲墨子不會說過老子？即使沒有說，在論理學上，於老子時代問題，有何關係。至於怪孟子何以反無一言關老聃的話，也是崔東壁說的。東壁說楊朱自託于老聃，道德五千言，要必楊朱之徒所僞託。這些話不啻是他承認楊朱與老子爲一氣。楊朱本學於老子而變其道者（別有詳語）。戰國時楊朱爲老子一派

的代表，孟子不距老子而距楊朱，猶之乎不闢神農而闢許行。所以陳蘭甫說：「孟子之言楊墨，猶荀子之言老墨」，那有什麼疑問？

(丙)查此條拿尼采來做例，自不煩言而解。那曾子問中的老聃拘謹守禮，有何問題？(丁)原告認老子說的激烈話，不合春秋時代思潮。難道春秋時人都是涵詠太平，歌頌功德的嗎？可不置喙。

(戊)老子一書，有人考過其中文字，多有竄亂，但沒有全行考出。若欲從他的文字上定時代，必須先做一番改訂工夫，定明他孰爲原文，孰爲竄改，才能說話，查原告所例。除前人說過的「偏將軍」「上將軍」外，其餘各處尙不足證明所用文字曾經竄改，那還能拿來否認全書的時代？

(a)此節在王弼本第二十一章，本章王弼無注，文字原經竄亂，考據宋晁說之說：「王弼注老子，知佳兵者不祥之器，至戰勝以喪禮處之，非老子之言。」(見困學紀聞及晁氏本集)

明焦弱侯說：「兵者不祥之器以下，似古之義疏雜入於經者。」(見焦氏筆乘及老子翼)清四庫館臣校語說：「自兵者不祥之器以下，至言以喪禮處之，似有注語雜入」。(見四

唐書王弼本及閩浙齋翻聚珍本

前人已經見到「偏將軍」「上將軍」，是雜入之注疏，不成問題，

(b) 原告誤把「取天下」的「取」字，作三國演義「取上將首級如探囊取物」的「取」字解，此句舊注：「取治也」，所以說「取天下常以無事」，即「無爲而治」的意思，所以又說「及其有事不足以取天下」，廣雅釋詁：「取爲也」，「爲」治「義近，以「治」訓「取」，義非無據，這樣看來，原告還沒講明這句話的意義，那能拿來作理由？

(c) 考鞍之戰，晉侯許卻克八百乘，照每乘是車一兩，馬四匹，甲士三人，步兵七十二人算，就是六萬人，八百兩車，三千二百匹馬，還有魯衛曹狄四國聯軍不在內。更加上齊國敵數的軍容，能夠說是小戰嗎？晉國的兵從山西至山東，數千里外去打仗，中間經過衛，……國，起先「從齊師於莘」到「六月壬申，師至於靡笄之下，……齊高固入晉師，桀石以投人……」，到「辛酉師陣於鞍……」能夠說戰線不過三十里戰期不過一日的話嗎？古書敘戰，往往向敘分勝負的那一次，後來史書，猶多如此。有何疑問？我們再論他的軍容，僅憑鞍幾一部分的八百兩車，三千二百匹馬，那些車轍馬跡，也要把禾苗踏死，還愁不能「致凶年」「生荆棘」嗎？況且大小二字，由比較生出，若拿鞍之戰，和

兩年前歐比戰，固然是小，若拿「致凶年」「生荆棘」的標準來比，那就大得多。至於華不注在今歷城縣，與泰安縣屬之泰山，相去數百里，縱是山脈相連，斷非原告說在泰山旁邊的話。說到「三周華不注」是左氏在做文章，故史記齊世家鼓鞞之戰，文同在氏，就把這一句刪去了，何不對照一下再說？

(d)查原告所稱孟老先生即孟子，仁義二字是孟子專賣品的一句話，我還沒聽說在農商部註冊。不過宋儒有孔子言仁，孟子兼言仁義一套話罷了，何嘗是他專賣品？易鑿辭下傳就說：「小人不恥不仁，不畏不義，」左傳說「酒以成禮，不斷以淫，義也，以君成禮，弗納於淫，仁也，」仁義為並文，與老子所說「絕仁棄義」，「先仁而後義」，而何不同？史記引周初所制諡法：「仁義所往曰王」，周初諡法篇義與此合，早以仁義為聯同，與老子「大道廢而後有仁義」有何不同？易說卦傳說：「立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義」老子既說陰陽（如「萬物負陰而抱陽」之類），又說剛柔（如「柔之勝剛」之類），為何獨不能連說仁義？

(e)原告說某諸候在春秋後若干年始稱王，才能「王侯」（老子或本作侯王）「王公」聯用，那話從何見得？考吳子壽夢在春秋絕筆前一百零四年已稱王，稍後越亦稱王，楚更

在春秋前稱王。老子原籍與楚接壤，或後竟爲楚人，豈有不知楚王？在周做官，豈有不知周王？（夏商周皆稱王）。何以孔子同時的老子，不會用他？易蠱之上九「不是王侯，高向其事」不是早已「王侯」聯用嗎？易坎篆「王公設險以守其國，」離象「六五之吉離王公也」，不是「王公」聯用嗎？

依上述理由，爰判決如主文。

原告認定審判官自兼書記官張煦印

（學燈）

## 魯迅先生

張定璜

上

朋友們時常談到寂寞，在像這樣的冬夜裏我也是深感寂寞的一人。我們常覺得缺少什麼似的，常感到一種未曾填滿的空虛。我們也許是在心胸裏描寫着華麗的舞臺，美妙的音樂或新鮮的戲劇罷，眼前向我們躺着的呢，只是一條冰凍的道路；雖然路旁未必沒有幾株裸樹，幾個叫化子，幾堆垃圾或混着黃灰的殘雪，然而殼荒涼的了。還好，我們生來並不忒聰明也並不忒傻，我們有寶貴的常識，知道晝夜的循環，四時的交替。我們相信夜總有去的時候，春天終久必定來到。能殼相信使不壞，而况相信常識。不過常識間或也會惱人。譬如說，常識告訴我們這個夜是有盡的，這個冬不是永久的，這固然殼使得我們樂觀，但常識也告訴我們，夜究竟不及晝的和暖，冬究竟不如春的明媚，枯坐在這個冬究竟的我們，對於未來假令有一番虛信，對於現在到底逃不掉失望。於是我們所可聊以自慰的便是作夢。我們夢到明日的花園，夢到理想的仙鄉，夢到許多好看好聽好喫好穿的東西；有的夢到不老的少年，有的

夢到長春的美女，有的夢到純真的友誼，有的夢到不知道嫉妬的戀愛，有的夢到嶄新的藝術的宮。作夢也是人們在這地上享受得到的有限的幸福之一，也有許多人是不能作夢的，多可憐！不過就令你能作夢，夢也有醒的時候。那時你擦擦眼睛，看看周圍。那時寂寞又從新爬到你心上來。

不過仔細想想時，寂寞于我們並沒有什麼了不得的壞處也未可知。至少他總比喧噪強一點。華麗的舞臺和美妙的音樂和新鮮的戲劇固然是你心願的。但與其鑑賞那些三不像的紅紅綠綠中西雜騰的樓房，聽那些拉外國調兒的胡琴。或看那些男扮女裝忸怩作態的名角，一方面手巾把子在你頭上亂飛，瓜子花生的殼吐着滿地，叫好聲呵欠聲啞聲啞聲接二連三的不絕，烟氣汗腥氣脂粉氣土氣湊和成一股臭氣，與其如此，你寧肯一個人關在家裏守着你的寂寞。在那裏你不得着什麼，在這裏你至少是你自己。我知道兩種人。一種是甘居寂寞的人，在他們裏面，寂寞已經失掉了我們普通所謂寂寞的意味。在我們以為是一塊沙漠，人在他們完全是一個世界。而且是多麼豐富的一個世界！那裏面有天國，有樂園，有全能的神，有姣好的仙女，有永久的真和善和美，比起那個來，我你現在住的只是一堆糞土，一個肉屍，早晚得化散的東西。住在那裏面的人已經不知道了是什麼是寂寞，因為他們已經知道了什麼不

寂寞。幸福的靈魂，世上幸而有你們這點兒點綴，不然，恐怕更沒趣的多了。還有一種人，他們不甘寂寞然而捨不了寂寞。他們咒罵人生而又眷戀人生，也許正是因為他們眷戀的太深了，所以不能免于咒罵罷。他們不能屏棄濁酒不喝，然而喝時他們總嚷着：『爲什麼不給我們上好的花雕？』他們覺得他們的母親年老了，頭髮掉了，門牙落了，鼻涕口沫流出來了，衣服穿的不整齊乾淨了，所以每逢到親朋來往時的前後，他們總得發一頓牢騷，吐幾口氣，然而其實他們的真心愛他們的母親也許在一般所謂孝子之上。他們天天早晨起來不是抱怨風起的不好，就是嫌雨下的太少了，但到夜裏，他們依舊睡到各人自以爲世界上頂不舒服的一張床上去。他們是真正的母地的兒女，你們可別以爲他們絕對不知道快樂，他們也有和前一種人一樣的快速，他們也能作夢。剛纔我說過人們不是盡能作夢的，也許說的誇張了一點，因為我聽人說，大抵的人一生世裏夜間睡在床上時總能作幾個夢。不過白晝作夢或雖非白晝而張着眼睛作夢，這可真少了。我們不鄙視夜間的夢，因爲他往往是很美麗很有趣的，我們不過想說白晝的夢或非白晝而張着眼睛作的夢往往更美麗更有趣罷了的這樣的夢只有兩種人能作，只有甘于寂寞的人，或不甘于寂寞而偏捨不掉寂寞的能作。這樣的夢是寂寞的甯馨兒。

魯迅先生告訴我們，他「年青時候也會經作過許多夢，後來大半忘却了，但自己並不以為可惜……但又偏苦于不能全忘却，這不能全忘的一部份便成了他的吶喊的來由」。魯迅先生知道夢的可愛，而自己又作了許多可愛的夢，所以說話時免不掉帶一點謙虛，就譬如慈母在客人面前拍拍兒子的頭，罵兩聲「沒出息的東西」，因為捨不得教客人聽見她說「我的寶貝」；魯迅先生不但年青時候作過夢，現在還能作夢，而且我們希望他將來還會多多作夢。他是我們裏面少有一個白晝作夢張眼作夢的人。他小時便是寂寞的伴侶；錯了，他是寂寞撫養大的，我們不須親身跟隨他去「出入於質鋪和藥店裏」，去學海軍，去到且本學醫，我們只須讀一遍他那篇簡潔的自傳體的序文就可以想像出他青年時代處的是怎樣一個境遇。總之魯迅先生飽嘗過寂寞的滋味，雖然他並不是甘于寂寞的人。他說：「凡有一人的主張，得了贊和，是促其前進的，得了反對，是提其奮鬥的，獨有吶喊于生人中，而生人並無反應，既非贊和，也無反對，切置身毫無邊際的荒原，無可措手的了，這是怎樣的悲哀呵。我於是以我所感到者為寂寞。」他是不甘寂寞的，因為這不太像甘于寂寞的人說話。然而逃不掉寂寞，他于是作了許多夢，白晝的夢，張開眼作的夢。這些夢不打緊工夫就織成了狂人日記以下總共十五篇的短篇小說集吶喊。

但諸君有讀過雙秤記絳紗記和焚劍記的麼？無端提起這話來，或有人不以爲然。但我以爲他們值得沒讀過來的人的一讀。小時候讀小說是家庭裏嚴厲禁止的，我雖然偷偷縮縮的讀過一點，然而也就有限的很了。前回我聽見西澀先生說吳趼人是近代中國的一個好小說家，我很相信他的話，因爲少讀書的我，近人的東西紅樓夢而外，只忘不了恨海。恨海的記憶至今還是新的，我爲他哭了幾遍。待到黑幕派流行時我也離開中國了。一天我偶然間發見了雙秤記，其次絳紗記，又其次焚劍記，我才想到了，元來中國還有人在那裏作小說。如今看起來，我們所誇耀的一白話的文學和文學的白話——時代以前的東西在形式上也許不惹人愛。不過我歡喜他們的真切，沒閑工夫再去責備他們的不時新。我最感到趣味的是他們的作家寫東西時都牢記着他們的自己，都是爲他們自己而寫東西，所以們讀一篇作品，你同時認出一個人。我知着世上也有 Shakespeare, Balzac, 曹雪芹……也許沒有這麼一個姓曹的罷，但那是考證家的事——等等能製造出整個兒的宇宙的人們，我也佩服他們的偉大，但我依舊以爲普通個人所住的一間屋子是不會大到無限的，而那個人關於那牆壁以內一切事物的知識是比較關於那牆壁以外的更親切而有味的。因此，我覺得「凡是一個人，他至少能寫一個故事」這句話如果有語病，那語病大概不在「能」字而在「少」字。假使個人能寫出許多許多故事

來，那應該多麼好，應該要增加多少人間的寶庫！可惜的是事實上我們的大多數終生連一個故事也不寫，那些寫的又大多數是至「多」只能寫一個故事——他們自己的故事——的人。他們未嘗不寫一個以上的故事，但我們要知道那時候，譬如魯迅先生寫不周山的時候，我們的作家已經不在那間坐臥飲食的屋子裏了，已經出外玩游去了。玩游回來，他自然告訴我們一些異地的風光，他鄉的景色，然而我們覺得那總不及他說他自己那個小——你真當作他小麼？——世界裏的事情時，說的親切而有味。美好的故事都是親切而有味的故事。都是作家他自己的故事。雙杵記和另外兩篇是如此，狂人日記到社戲的十四篇也是如此。

這樣說並不是說他們是一個東西。我若把雙杵記和狂人日記擺在一塊兒了，那是因為第一，我覺得前者是親切而有味的一點小東西；第二，這樣可以使我更加了解吶喊的地位。雙杵記等載在甲寅上是一九一四年的事情，新青年發表狂人日記在十九一八年，中間不過四年的光陰，然而他們彼此去多麼遠。兩種的語言，同樣的感情，兩個不同的世界！在雙杵記縹緲記和焚劍記裏面我們保存着我們最後的舊體的作風，最後的文言小說，最後的才子佳人的幻影，最後的浪漫的情波，最後的中國人祖先傳來的人生觀。讀了他們我們再讀狂人日記時，我們就譬如從薄暗的古廟的燈明底下驟然間走到夏日的炎光裏來，我們由中世紀跨進了現

代。

下

魯迅先生站在路旁邊，看見我們男男女女在大街上來去，高的矮的，老的小的，肥的瘦的，笑的哭的，一大羣在那裏蠢動。從我們的眼睛，面貌，舉動上，從我們的全身上，他看出我們的冥頑，卑劣，醜惡和飢餓。飢餓！在他面前經過的有一個不是餓得荒的人麼？任憑你拉着他的手，給他說你正在救國，或正在向民衆去，或正在鼓吹男女平權，或正在提倡人道主義，或正在作這樣作那裏，你就說了半天也白費。他不信你。他至少是不理你，至多，從他那枝小煙捲兒的後面他冷靜地朝着你的左腹部望你一眼，也懶得告訴你他是學過醫的，而且知道你的也是和一般人的一樣、胃病。魯迅先生的醫究竟學到了怎樣一個境地，曾經進過解剖室沒有，我們不得而知，但我們知道他他有三個特色，那也是老子手術富于經驗的醫生的特色，第一個，冷靜，第二個，還是冷靜，第三個，還是冷靜。你別想去恐嚇他，朦蔽他。不等到你開嘴說話，他的尖銳的眼光已經教你明白了他知道你也許比你自己知道的還更清楚。他知道怎麼樣去抹殺那表面的微細的，怎麼樣去檢查那根本的扼要的，你穿的是什麼衣服，擺的是那一種架子，說的是什麼口腔，這些他都管不着，他只要看你這個赤裸裸的人

，他要看看，他于是乎看了，雖然你會打扮的漂亮時新的，包扎的緊緊貼貼的，雖然你主張紳士的體面或女性的尊嚴，這樣，用這種大膽的強硬的甚而至于殘忍的態度，他在我們裏面看見趙家的狗，趙貴翁的眼色，看見說「咬你幾口」的女人，看見青面獠牙的笑，看見孔乙己的竊偷，看見老松買紅饅頭給小極治病，看見紅鼻子老拱和藍皮阿五，看見九斤老太，七斤，七斤嫂，六斤等的一家，看見阿Q的鎗斃——一句話，看見一羣在飢餓裏逃生的中國人。曾經有過這樣老實不客氣的剝脫麼？曾經存在過這樣沉默的旁觀者麼？水滸若教你笑，紅樓夢若教你哭，儒林外史之流若教你打呵欠，我說吶喊便教你哭笑不得，身子不能動彈。平常愛讀美滿的團圓，或驚奇的冒險，或英雄的偉蹟的誰也不會願意讀吶喊。那裏面有的只是些極其普通極其平凡的人，你天天在屋子裏在街上遇見的人，你的親戚，你的朋友，你自己。吶喊裏面沒有像電影裏面似的使你焦躁，使你亢奮的光景，因為你的日常生活裏面就沒有那樣光景。魯鎮只是中國鄉間，隨便我們走到那裏去都遇得見的一個鎮，鎮上的生活也是我們從鄉間來的人兒時所習見的生活。在這個習見的世界裏，在這些熟識的人們裏，要找出驚天動地的事情來是很難的，找來找去不過是孔乙己偷東西給人家打斷了腿，單四嫂子死了兒子，七斤後悔自己的辮子沒有了一類的話罷了，至多也不過是阿Q的鎗斃罷了。然而魯迅先生

告訴我們，偏是這些極其普通，極其平凡的人事裏含有一切的永久的悲哀，魯迅先生並沒有把這個明明白白地寫出來告訴我們，他不是那種人。但這個悲哀畢竟在那裏，我們都感覺到。我們無法拒絕他。他已經不是那可歌可泣的青年時代的感傷的奔放，乃是舟子在人生的航海裏飽嘗了憂患之後的嘆息，發出來非常之微，同時發出來的地方非常之深。

魯迅先生的吶喊將來在中國文學史上會給他怎樣一個位置，我們無從知道，也毋須知道。時光自然會把這個告訴比我們後來的人。目下我們喜歡知道而且能設知道的大概有兩件事。

第一，魯迅先生是一個藝術家，是一個有良心的；那就是說，忠于他的表現的，忠于他自己的藝術家。無論什麼時候什麼地方，他決不忘記他對於他自己的誠實。他看見什麼，他描寫什麼。他把他自己的世界展開給我們，不粉飾，也不遮蓋。那是他最熟識的世界，也是我們最生疎的世界，我們天天過活，自己為耳目聰明。其實多半是聾子兼瞎子，我們視而不見，聽而不聞。且不說別的，我們先就不認識我們自己，待到速見少數的人們，能設認識自己，能設辨認自己所住的世界，並且能設把那世界再現出來的人們，我們才對於從來漠不關心的事物從新感到小孩子的驚奇，我們才明白白許多不值一計較的小東西都包含着可怕的複雜

的意味，我們才想到人生，命運，死，以及一切的悲哀。魯迅先生便是這些少數人們裏面的一個。他嫌惡中國人，咒罵中國人，然而他自己是一個純粹的中國人，他的作品蘊蘊着中國的七氣，他可以說是眼前我們唯一的鄉土藝術家，他畢竟是中國的兒子，畢竟忘不掉中國，我們若怪他的嫌惡咒罵不好，我們得首先怪我們自己不好，因為他想誇耀讚美而不得，他才想到了這個打掃廁所的辦法。讓我們別厭煩他的囉嗦，但感謝他的勤勉罷。至于他的諷刺呢，我以爲諷刺家和理想家元來是一個東西的表裏兩面。我們不必管諷刺的難受不難受，或對不對，只問諷刺的好不好，就是說美不美。我不敢說魯迅先生的諷刺全是美的，我敢說他的大都是美的。他知道怎樣去用適當的文字傳遞適當的情思，不冗長，不散漫，不過火，有許多人費盡苦心去講求塗刷顏色的，結果不是給我們一塊畫家的調色板便是一張戲場門前的廣告單。我們覺得他離奇古怪，再沒什麼。讀吶喊，讀那篇那裏面最可愛的小東西孔乙己，我們看不見調色板上的糊塗和廣告單上的醜陋，我們只感到一個乾淨。吶喊的作風所以產生了許多摹仿大概就是因爲這個緣故。單在這個意義上，魯迅先生也是新文學的第一個開拓者。事實是在一切意義上他是文學革命後我們所得到的第一個作家。是他在中國文學史上用實力給我們劃了一個新時代，雖然他並沒有高唱文學革命論。

關於第二作，用得着說的話不很多。魯迅先生給了我們好些東西，自然也要有好些東西是魯迅先生沒給，因為不能給我們的。在我個人呢，他給了我的已經是使我喜歡了。我們的慾望太大，我們的努力太小。我們往往容易忘記自己的微弱，而責備別人爲什麼不是李杜再世，什麼沒有「莎翁」和「但老」的偉大。偉大不是會從天空掉下來或地上長出來的東西。也許五十年或百年以後我們的文學史上會另有一個花期，像唐代的或蓋過唐代的花期罷，不過想說這句話先得作一個預言家。而我又不是一个預言家。我只以爲偉大的時代或偉大的作品是只有誠實可以產生出來的，但我們現在的時代，我們現在的生活，我們現在的文壇——假使我們真有一個文壇——什麼都齊備了，偏偏缺少誠實。我們的華屋建築在沙上，我們在那上面想創造我們的偉大！魯迅先生不是和我們所理想的偉大一般偉大的作家，他自己也知道自己的狹窄。然而他有的正是我們所沒有的，我們所缺少的誠實。我們還說他給少了麼？假使我們覺得吶喊的作家沒有十分的情熱，沒有瑰奇的想像，沒有多方面的經驗，我們應該想到，雖然如此，他究竟是自然，是真切，他究竟沒打算給我們備辦些「紙扎的美人或溫室裏烘出來的盆景。別的人怎麼看，怎麼感想，他不過問；他只把他所看的所感想的忠實地寫出來，這便是他使我們忘不掉的地方。吶喊裏面有兩篇近于自傳的東西，寫出作家兒時生活的片斷

給我們看的，格外引起我們一種親密的感情。一篇是故鄉，另外一篇是社戲。社戲並且是一篇極好的，魯迅先生所不大寫的紀行文。我不愛不周山，因為我不懂他。其餘雖短短的好像不成片段的鴨的喜劇，我也讀得有趣，因為從那裏面我可以知道魯迅先生，可以知道他所看的，所感受的東西。

有人說吶喊的作家的看法帶點痛態，所以他看的人生也帶點病態，其實實在的人生並不如此。我以為爲這個問題犯不着我們去計較。我記得 Anatole France 說過大致這樣的一個故事，現在聯想他，就把他寫在這裏罷。

一天有一面平鏡在公園裏遇見了一面凸鏡。他說：「我看你真沒出息，把自然表顯成你那種樣子。你准是瘋了罷，不然你就不會給個個人物一個大肚子，一個小頭和一對小腳，把直綫變成曲綫。」

「你材把自然弄得歪東倒西呢，」凸鏡冷酷的回答；「你的平面把樹木們弄直了，就以爲他們真是直的，你把你外面的件東西看作平的和你裏面的一樣。樹幹子們是曲的。這是真話。你不過是一面騙人的鏡子罷了。」

「我誰也不騙，那個說，」你，老凸，倒把人們東西們弄得怪形怪狀的。」

兩下打架漸漸打得熱鬧起來了，剛好旁邊過來了一位數學家，據說就是那位鼎鼎大名的 d'Alambert 。

「我的朋友們，你們倆都對了也都錯了」，他對那鏡子們說。「你們倆都依着光學的法則去照東西。你們所容受的人物，兩下都有幾何學的正確。他們兩下都是完好的。如果再來一面凹鏡，他必定會現出第三個照像來。和你們的很不同，但一樣是完好的。說到自然她本身呢，她的真的形相誰也不知道，並且她除開照在鏡子們裏面之外或者竟沒有什麼形相也未可知。所以我勸先生們別因為彼此對於外物所得的照像不一樣就彼此叫作瘋子罷。」

（一九二五年一月，現代評論所載。）

## 生活之藝術

周作人

契訶夫書簡集中有一節道（那時他在愛彥附近旅行），「我請一個中國人到酒店裏喝燒酒，他在未飲之前舉杯向着我和酒店主人及夥計們，說道『請』。這是中國的禮節，他並不像我們那樣的一飲而盡，却是一口一口的啜，每啜一口，吃一點東西；隨後給我幾個銅錢，表示感謝之意。這是一種怪有禮的民族……」。

一口一口的啜，這的確是中國僅存的飲酒的藝術：乾杯者不能知酒味，泥醉者不能知微醺之味。中國人對於飲酒還知道一點享用之術，但是一般的生活之藝術却早已失傳了。中國生活的方式現在只是兩個極端，非禁欲即是縱欲，非連酒字都不准說即是沒身在酒糟裏，二者互相反動，各益增長，而其結果則是同樣的污糟。動物的生活本有自然的調節，中國在千年以前文化發達，一時有臻於靈肉一致之象，後來為禁欲思想所戰勝，變成現在這樣的生靈，無自由，無節制，一切在禮教的面具底下實行壓迫與放恣，實在所謂禮者早已消滅無存了。

生活不是很容易的事。動物那樣的，自然地簡易地生活，是其一法；把生活當作一種藝術，微妙地美地生活，又是一法；二者之外別無道路，有之則是禽獸之下的亂調的生活了。生活之藝術只在禁欲與縱欲的調和。講理斯(Havelock Ellis)對於這個問題很有精到的意見，他排斥宗教的禁欲主義，但以爲禁欲亦是人性的一面；歡樂與節制二者並存，且相反而實相成。人有禁欲的傾向，即所以防歡樂的過量，並即以增歡樂的程度。他在「聖弗蘭西思與其他」一篇論文中曾說道，「有人以此二者（即禁欲與耽溺）之一爲其生活之唯一目的者，其人將在尙未生活之前早已死了。有人先將其一（耽溺）推至極端，再轉而之他，其人纔真能了解人生是什麼，日後將被記念爲模範的高僧。但是始終尊重這二重理想者，那纔是知生活法的明智的大師。……一切生活是一個建設與破壞，一個取進與付出，一個永遠的構成作用與分解作用的循環。要正當地生活，我們須得模仿大自然的豪華與嚴肅。」他又說過，「生活之藝術，其方法只在於微妙地混和取與捨二者而已，」更是簡明的說出這個意思來了。

生活之藝術這個名詞，用中國固有的字來說便是所謂禮。斯諦耳博士在「儀禮」的序上說，禮節並不單是一套儀式，空虛無用，如後世所沿襲者。這是以養成自制與整飭的動作之習慣，唯有能領解萬物感受一切之心的人纔有這樣安詳的容止。」從前聽說辜鴻銘先生批

『評英文』禮記』譯名的不妥當，以爲「禮」不是 *rite* 而是 *art*，當時覺得有點乖僻，其實却是對的，不過這是指本來的禮，後來的禮儀禮教都是墮落了的東西，不足當這個稱乎了。中國的禮早已喪失，只有如上文所說，還略存於茶酒之間而已。去年有西人反對上海禁娼，以爲妓院是中國文化所在的地方，這句話的確難免有點荒謬，但仔細想來也不無若干理由。我們不必拉扯唐代的官妓，希臘的「女友」(Hetaira) 的韻事來作辨護，只想起某外人的警句，「中國挾妓如西洋的求婚，中國娶妻如西洋的宿娼，『或者不能不感到『愛之術』(Ars Amatoria) 真是只存在草野之間了。我們並不同某西人那樣要保存妓院，只覺得在有些怪論裏邊，也常有真實存在罷了。」

中國現在所切要的是一種新的自由與新的節制，去建造中國的新文明，也就是復興千年前的舊文明，也就是與西方文化的基礎之希臘文明相合一了。這些話或者說的太太太高了，但據我想捨此中國別無得救之道，宋以來的道學家的禁欲主義總是無用的了，因這只足以助成縱欲而不能取調節之功。其實這生活的藝術在有禮節重中庸的中國本來不是什麼新奇的事物，如「中庸」的起頭說，「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，照我的解說即是很明白的這種主張，不過後代的人都只拏去講章旨節旨，沒有人實行罷了。我不是說半部『中庸』可

以濟世，但以表示中國可以了解這個思想，日本雖然也很受到宋學的影響，生活上却可以說是承受平安朝的系統，還有許多唐代的流風餘韻，因此了解生活之藝術也更是容易。在許多風俗上日本的確保存這藝術的色彩，爲我們中國人所不及，但由道學家看來，或者這正是他們的缺點，也未可知罷。

Abstinence sows sand all over

The ruddy limbs and flaming hair,

But desire gratified

Plants fruits of life and beauty there.

——William Blake——

## 缺陷論

李石岑

### 一

現代真正是一個發見和發明的時代；在許多發見和發明之中，最大的發見乃是「自我的發見」。誠哉如某史家所云，「自我之覺醒，乃是近代一個最大的偉業。」但所謂自我的發見，無寧於說人類的發見。而人類的根柢却是帶有缺陷的：就道德方面說，却是帶有獸性的；就宗教方面說，却是一個修羅場，沒有甚麼極樂世界的；就生理說，却是衰老疾病和死亡的；就心理說，却是有佛洛伊特 (Freud) 所謂「心的損害」的。人類既有這些缺陷，然則所謂自我的發見，畢竟不過是缺陷的發見。謁許多科學家，哲學家，藝術家的聰明才力以發見人類的缺陷，這不是近代學術界一種奇蹟麼？這不是等於自殺麼？然而不然。缺陷中有圓滿在；推而言之，獸性中有神性在，修羅場中有極樂世界在，衰老疾病死亡中有強壯健康不老不死在，心的損害中有心的慰安在；不僅是這樣，惟其有缺陷所以有圓滿；推而言之，惟其有獸性所以有神性，惟其有修羅場所以有極樂世界，惟其有衰老疾病死亡所以有強壯健康

不老不死，惟其有心的損害所以有心的慰安。這就是我所要說明的缺陷的價值。

在神學時代，神固然是萬能的，人亦是萬能的，因為人人有登天國天堂的可能，人人有成佛的可能；因此神與佛沒有缺陷，人亦沒有缺陷；神與人沒有甚麼多大的區別，不過一個是已經沒有缺陷，一個是將來沒有缺陷而已。在玄學時代，擺去一個神的觀念，換上一個理的觀念，原與神學時代沒有甚麼不同，不過在玄學時代有時把現實世界也解釋得圓滿無缺的，就如來布尼疵（Leibniz）所說的「豫定調和」。這麼一來，人類可以安然在「豫定調和」中享現成的幸福，又有甚麼缺陷之可言。（來布尼疵雖然承認最良的現實世界中有不善的存在，但謂不善是消極的。）所以在神學和玄學時代，人類是沒有缺陷的，就令有缺陷。人類不自覺的，就令自覺，人類是不會感覺着必要的。但在科學時代便不然。科學時代以發見人類缺陷為唯一的天職，以發見人類缺陷為促進科學的利器，以發見人類缺陷為改良人類自身的指針。自達爾文輩發見人類的源始，而一切道德，宗教，政治，教育乃至各種精神科學，都為之改觀；自巴斯特（Pasteur）輩發見細菌的繁殖，而一切血清療法，防腐療法乃至各種免疫療法，遂大見進步。愈促進科學，便愈發見人類缺陷，愈發見人類缺陷，便愈促進科學；同時愈發見人類缺陷，便愈改良人類自身，愈改良人類自身，便愈發見人類缺陷，互為因果

，相反而益相成。近百年來科學之所以發達，日常生活之所以發生變化，人類社會之所以要求改造，一切原因於此。

缺陷與要求，相伴而生；換句話說，缺陷與希望，相伴而生。缺陷愈多，則希望愈大。我們要從缺陷中講希望，不可從希望中講希望。從缺陷中講希望，則希望方可現實；從希望中講希望，則希望便成空想。人非神，所以有缺陷；但人亦非獸，所以有希望。這便是人類之所以爲人類。道德家若不懂得這個道理，便不能建設一種合理的道德；教育家若不懂得這個道理，便不能施行一種適合的教育。我們雖然希望理想的人類，但不能不顧到事實的人類。不從事實的人類去講道德，去講教育，一味希望他做一種理想的人類，結果，不增加人類的痛苦，便減少人類的幸福。這種道德，便是僞道德，便不是合理的道德；這種教育便是僞教育，便不是適合的教育，這便是從希望中講希望，不是從缺陷中講希望。這是神學時代和玄學時代所愛演的活劇。

## 二

宇宙是一切物質和精神的發展的過程。這就明明是說：過去是有缺陷的，所以需要發展；現在是有缺陷的，所以要努力發展；但將來也是有缺陷的，所以發展沒有終極。然則宇宙

也就是切物質和精神的缺陷的過程。宇宙和人生要在缺陷上才產生意義，要在缺陷上才產生一切物質的和精神的文化，要在缺陷上才產生一切圓滿的境界絕對的境界。

佛陀說法，不說正面；法性宗說一切俱非而顯法性，係從反面說；法相宗以二空（人空法空）所顯而說真如，係從旁面說。這是因為正面本無可說，或者進一步說：正面本來是一種假設的東西。佛陀眼見人類飽嘗着生老病死苦一切生滅流轉的現象，所以就從生滅流轉發揮法性真如，藉世間的缺陷顯出出世間的無缺陷，這便所謂即用顯體。設使佛陀做太子的時候不出世，下遇見那些農人，老人，病人，死人，不發見人生之無常，那就所謂百法千法萬法乃至八萬四千法亂無從說起。

柏拉圖建立概念哲學，把世界分成兩截：一個是理想的世界，一個是感覺的世界。柏拉圖極力說明理想的世界中有概念及善的概念，概念在理想的世界，正如太陽在感覺的世界。所以在理想世界中，一切是完全的，美的，善的，至於感覺世界，因下過為概念之幻影，所以一切是不完全的，醜的，惡的。柏拉圖這種概念說隱藏着一個絕大的難點。便是在理想世界既一切皆絕對的，則不但有絕對的美，絕對的善，且亦應有絕對的醜，絕對的惡，因為據他說在感覺世界的東西，在理想世界都化成概念，而概念又是絕對的緣故。既是這樣，那理

想世界不比感覺世界更醜更惡嗎？柏拉圖的概念說所以有這種困難，就由於預先確定了一個無缺陷的理想，然後設法對付有缺陷的事實，所以陷於謬妄。關於概念說的難點，尙不止此。

佛陀想由欠缺的世界去找出一個無缺陷的世界，柏拉圖想由無缺陷的世界去否認一個缺陷的世界，二者雖同屬不可能，但前說實遠勝後說。因爲前說尙有幾分合理性，尙不抹殺現實。我們要認定宇宙間根本沒有無缺陷的東西。更找不出一個無缺陷的世界，我們不必假設一個無缺陷的世界，才可言宗教，才可發生信仰，也不必假設一個無缺陷的世界，才可談哲學，才可解釋一切宇宙和人生之謎。要知道這些思想，都是過渡時期的產物，在進步和強烈的人類是不適用的。在進步和強烈的人類反是缺陷的世界足以增進他的信仰心，足以增加他感受亞里斯多德所說的淨化作用（*catharsis*）的機會，反是缺陷的世界足以引起他對於宇宙和人生研究的興趣與對於一切工作的努力。在進步和強烈的人類最怕的且最差的是對於缺陷世界的卑怯的心理，與對於幻想世界的憧憬的心理，因爲這兩種心理乃是使人類萎縮，墮落，生活不充實，立腳點不確定的利器。過去哲學家之不看重現實，正如過去宗教家之不看重現實，而哲學家有時更甚於宗教家，丹麥哲人基爾克哥德（*Kierkegaard*）真說得好，他說：

「一般人總是笑僧院生活是非現實的，不知現在的學者生活，那裏又趕得上僧院生活，他們那些僧衆雖然忘了全世界，却忘不了自己；若現在哲學者們整個的埋在純粹思想裏面，憑空架造一個世界，簡直把自己都忘掉了。」哲學家 and 宗教家總是想彌縫世間的缺陷和罪惡的，但缺陷和罪惡是事實，又是甚麼方法彌縫？倒不如很忠實的從缺陷和罪惡的事實裏面建造一種新哲學，新宗教，再從這種新哲學，新宗教裏面建造一種新宇宙觀和新人生觀。

三

世界上的一切都是由缺陷產生的，若是沒有缺陷，那就不僅變成一種死的世界，單調的世界，無玩味價值的世界，并且世界早已毀滅。我們現世間所以感覺着有興趣，有意義，完全是出於缺陷的恩賜。缺陷似乎不足以給我們的滿足，其實可以給我們滿足以上的滿足。龔定盦有首詩說得好：

未濟終焉心繚渺，百事翻從闕陷好。吟到夕陽山外山，古今誰免餘情繞。

缺陷之好，好在「有餘不盡，」好在「別有天地非人間，」更好在「同工而異曲」。一個赴跳舞會的妙齡女郎特地在她的可愛的帶微笑的臉上做一點黑子，名之曰美人的鬚子 (Beautiful spot) 更顯出十二分的鮮麗。日本古代女子特地把門牙染成金黑色，也是出於同

樣的來缺陷之美的心理。往往一個女子偶然患了一種照眼或斜視的眼病，她的魔力倒反而加大。悲劇當中夾了一些喜劇的分子，更顯得那調子強而有力。在變幻莫測的世間這種相反相成的例子，真是數不勝數。

近百年間所產生出來的天才，大抵是帶有缺陷的。至少可以分成三種？生理的，病理的，和心理的。生理上的缺陷最顯著的是生而聾盲，其次是顏面或頭蓋的左右發育不平均，或耳形不完全，或兩目斜視，或門齒臼齒不整，凡此種種，皆屬身體上的不具者。但既為身體上的不具者，同時即為精神上的不具者。然在此時身體上得為偏頗之發達，如盲人則聽覺發達，聾人則視覺發達。於是身體上的不具者，在身體之別一方面言之，則為身體上的健全發育者，同時在精神之別一方面言之，亦為精神上的健全發達者。因此言動思慮，自迥異乎人。病理上的缺陷乃由於視神經或聽神經或其他官能所受到的刺激太強烈，以致釀成一種病的現象。此種現象在文藝方面的人們中特為顯著。所以有一部分學者說近代的作家都是高等變質者(Degeneres superieurs)。因為他們的神經作用，全呈病的狀態，可以說是介於常人與狂人之間的一種病的狀態。譬如尼采莫泊三這些人，就是這一類。他們因為所受的刺激與常人不同，所以他們的觀察亦與常人迥異。心理上的缺陷雖與生理病理有關係，但總自成一

種輪廓。此種缺陷的特徵爲情緒變動或意志薄弱：容易笑，容易哭，容易發怒，容易發嘆，偶然受了環境的壓迫，卽流於銷沉，或陷於恐怖，或走入懷疑，或傾於幻想，或流於神祕。這些不健全的徵候，固然使我們感着奇特；但這種人的感覺確實比平常人銳敏，感情也比平常人真實，且能揭去因襲之網，而闖入藝術之宮，在一般蟻附蜂趨的蚩蚩之氓，又那能領取此中妙諦？總之，無論在生理上病理上或心理上，有缺陷的人，確實比平常人另有一種特獨的境界。我們中國的莊子很能見到這個道理，你看他在人間世篇描寫支離疏一種特獨的境界：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀爲脅。挫針治髀，足以糊口；鼓箠播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鐘與十束薪。夫支離其形者猶足以養其身，終其天年，又况支離其德者乎。

莊子在人間世和德充符兩篇裏面所說的那些兀者王骀，兀者申徒嘉，兀者叔山無趾，哀駘它，闔跂支離無脹，瓠豎大瓠，都是生理上或病理上有缺陷的人，但他們都有自一種特獨的境界。由上述各種事例，我們知道缺陷可以產生美人，缺陷可以產生天才，但缺陷最大的妙用

是牠能產生一切的藝術和科學，現在依次論之。

缺陷所在的處所，必定惹起多方面的注意，或厭惡或同情，就引出一個衝突的，活躍的，有玩味價值的世界來，這裏面就有藝術。將這同情和厭惡的兩面的衝突，澈上澈下，描寫出來，就成戲曲，就成小說。由這衝突所發出來的悲嘆，就成詩歌，就成音樂。在一個很快的旅行中，忽然發生一種意外的變化，或是蒙了一種意外的損失，這是何等值得回憶的旅行。在我們的人生的行路中，經過幾次極沉痛悲哀的離別，受過幾次極殘忍刻毒的待遇，幹過幾回極艱苦卓絕的冒險，這是何等值得玩味的人生。日人厨川白村謂藝術是苦悶的象徵，其實也就是說藝術是缺陷的象徵。藝術最重大的使命是表現生命，是表現有了缺陷的生命。藝術的三大作用是創作與鑑賞，前者注重解放作用，後者注重喚起作用，作用雖不同，而所以表現生命則一。則創作方面說，人類一方面要做社會的存在物，一方面又要做道德的存在物，結果，把人類壓迫羈勒，致令內部生命發生缺陷，遂釀成人間苦惱。這時候只有藝術的創作可以解放內部燃燒的生命，擺脫外界一切的壓迫羈勒。然則所謂創作便是解放生命，便是奪回生命，便是戰。無論立在生命的陣頭的喊聲，或觸着生命的暗礁的哭聲，或唱着生命的凱歌的歡呼聲，都是一種創作的藝術。就鑑賞方面說，已經有了缺陷的生命，就要設法用

象徵即作品中所表現的事象的刺激力暗示力，使他發見自己的生活內容，使他覺悟原來的生命是沒有缺陷的，這就所謂生命的共鳴共感。所以鑑賞的最大作用是一種喚起作用。總之，創作與鑑賞都是由想像上救濟有了缺陷的生命，這就所謂藝術。藝術和科學的不同點，便是一個由想像上救濟缺陷，一個由事實上救濟缺陷，一個用直觀的方法，一個用知的方法。現在再論科學。

缺陷所在的處所，就有研究的價值，這便是科學的起原。研究缺陷的來源而思所以補救，這便是科學的效用。使缺陷的世界變成一個減少缺陷的世界，這便是科學的價值。為補救身體上之缺陷，便有各種病理學，醫學，解剖學，細菌學等等為補救精神上之缺陷，便有為種精神分析學，變態心理學，實驗心理學，犯罪心理學等等；為補救社會上之缺陷便有各種法律學，監獄學，警察學等等；你看，那一種科學不是為救濟缺陷而發生的？幾乎可以說世間沒有缺陷，一切的科學都可廢滅。我們並不希罕科學是一個不可廢滅的東西，我們是因各由缺陷產生科學可以給我們一個有奮鬥價值的世界，有創造性的世界。科學可以產生文明，這是無庸說明的。十九世紀的科學比十八世紀以前發達。所以發明品也特別增加。據瓦勒士 (A.R. Wallace) 的報告，牠們的成績是十三與五之比，即在十九世紀之主要發明品為鐵

道，汽船，電信，電話，摩擦火柴，瓦斯燈，電氣燈，照相機，蓄音機，X光線，分光器，麻醉劑，防腐劑等，而在十八世紀以前，不過爲望遠鏡，印刷機，羅盤針，阿刺比亞數字，Alphabet 數字五種而已，就令把蒸氣機關和寒暑表加上，也不過七種。這是科學產生文明的顯例。但文明可以產生缺陷。無是那國，只要文明進步，那連帶發生的缺陷也跟着進步。卡朋特(Carpenter)說爲好：「現代文明是多數人種所不能不通過的一種疾病。恰如小孩子不能不通過癩疹和百日咳。」我們要知道：一切身體上和精神上的缺陷，幾乎大部分是由文明產生的。最顯著的是神經過敏，情緒反常，犯罪和自殺。尤其特別的是種種的險狀病症，更其是梅毒。所以有「文明者梅毒也」之諺。這是文明產生缺陷的顯例。總合上面所談各節，科學，文明，缺陷三者恰成一循環式：



科學可以產生文明，文明可以產生缺陷，缺陷可以產生科學。如果縮短些說：缺陷是科學

學的種子，科學是缺陷的化身。卽此，我們可以知道科學的來源，卽此，我們更可以知道缺陷的價值。

以上不過任舉幾種，說明那些事實都是由缺陷產生的，其實可說明的事實何限；可知缺陷實在是找到圓滿的一個起點。我們不要預存一個厭惡缺陷的心理，以爲圓滿是可以欣羨的，是不會有惡結果的。要知道就結果上說，從圓滿所生的惡結果比從缺陷所生的惡結果更壞。世間只有由缺陷找到的圓滿。才可欣羨，才有價值。若是想由圓滿裏面去找圓滿，那就不僅要遭遇一種可恐怖的笑敗，并且要貽留一種最沉痛的懺悔。

四

從圓滿所生的惡結果比從缺陷所生的惡結果更壞，這句話很值得我們玩味。在我們的日常生活裏面處處可以發見這種事例。糖是人人愛喫的，但喫到滋味正濃時便告乏了，那才顯得滋味深長，若喫到飽和狀態，倒反要發生厭惡心，并且永遠存留一種厭惡的印象，會記得洪自誠有兩句格言，便是：「酒後思味，則濃淡之念皆銷；色後思淫，則男女之見幾絕。」這就明明指出從圓滿所生的惡結果。世間被認爲最幸福的人，實際上是世間最不幸福的人。有產階級的幸福何曾比得上中產階級，中產階級的幸福，又何曾比得上無產階級？這就因爲無

產階級所認為幸福的事實多，有產階級所認為幸福的事實少。換句話說：無產階級的幸福的前途遠，有產階級的幸福的前途近。便是有產階級的幸福容易達到飽和狀態，無產階級的幸福不容易達到飽和狀態。我們放眼世間，從圓滿發生惡結果的事實。真是舉不勝舉。

和平是一般盲目的羣衆所認為最高貴圓滿的觀念。實則也不過永遠的保存這樣一個觀念而止，若發現在事實上，在我們的生活上，是不會有真正的和平的，康德的「永遠和平論」實際上是一篇「永遠和平的觀念論」，因為事實上是會永遠和平的。我們的世界是一個意志的世界，是一個奮鬥的世界，即是一個戰的世界，在戰的世界裏纔有八格的努力。纔能使人類向上和進展，纔有善的世界，所以戰即是善。若是拿和平的觀念去指導羣衆，結果不降個人墮落，便叫羣衆墮落。愛倫凱拿這個道理應用到教育上，她說：「兒童有自己發展力，須用種種方法去試他，不可平平和和處置他，不然，便算不知道教育的祕訣。」不可平平和和處置兒童，這一語何等精深！平平和和是戕賊兒童發展力的一副麻醉劑。我們日夜在麻醉劑中討生活而不自覺，便是已經陷入於無形的墮落。所以一味謳歌和平，詛咒戰爭的人，實際上是自甘墮落的人。尼采說：「你要求和平麼。那你就爲新的戰爭的準備而求和平；來短期的和平勝過於求長期的和平啊！」用怕缺陷的心理去頌揚和平，是要被尼采，愛倫凱一流人齒冷

的。

婚姻至少也是出於怕缺陷的心理。在那些畸形的；掠奪的婚姻不必說，便是一種極美滿的婚姻，由熱烈的戀愛而促成的婚姻，也很難彼此保持最高的熱度，不感着單調，平凡和空虛。這就因為婚姻本身本來具備這麼一種單調平凡的性質。世間儘有許多青年男女正在熱烈的走向婚姻之路，其實都未曾料到單調平凡之苦悶之可驚。「婚姻是愛情的墳墓，」這在未會結婚的人們應有相當的省悟。婚姻制度應否打破，固然與社會組織有關，但我們為甚麼不早去這些人類的桎梏呢？婚姻與戀愛其差別即在於此：一種是桎梏的，一種是自由的。用羅素的話來說明：一種是佔有的，一種是創造的。為怕缺陷而自陷於婚姻的桎梏，直接的可以發見元滿的虛空，間接的可以覺悟缺陷的價值。

花好，月圓，人壽，是多麼豔麗的詞藻啊！是多麼可迷戀可祝賀的人生之夢啊！就事實上說：花好則凋，月圓則缺，人姑則死，凶多而吉少，又有甚麼可迷戀可祝賀的呢？事實上的花好月圓人壽，既不可得，想像上的花好月圓人壽，又不過是詩人的烏託與文人的遊戲。況且花常好、月常圓、人常壽，設想真有這麼一個世界，那不會變成一個固定的世界，無生氣的世界——死的世界嗎？一部小說或戲曲的深刻不深刻，就在於描寫事實的內容是否有餘

不盡，而不在乎結果之圓滿。設想紅樓夢裏面的賈寶玉竟和林黛玉結了婚，而賈寶玉後來出家的事實早歸烏有，試問紅樓夢還有甚麼玩味和留戀的價值？設想脫爾斯泰的復活裏面所描寫的青年士官南墨留安夫(D. Nekhudo)自從跟隨卡邱夏(Kauscha)到了西伯利亞之後，竟然和卡邱夏結了婚，償了夙願，試問還有甚麼內心的懺悔和身世的感傷。所以，事實上圓滿，意味上就不圓滿，自然世界圓滿，價值世界就不圓滿。這便是宇宙和人生的真相。

##### 五

叔本華認健康，青春，自由爲人生的三大幸福。但正在健康并不覺得健康，等到身體孱弱想回復健康時，健康已不可復得。同樣，正在青春不覺得青春，正在自由不覺得自由，等到年歲大時回憶青春，身體受束縛時回憶自由，則青春與自由均杳不可得，然則健康，青春，自由固然是人生的三大幸福，也是人生的三大缺陷。我們要在這裏面纔可以講到人生的意義和價值，要在這裏面纔可以看到人格的尊嚴。所以，缺陷是人格發展之唯一的要素。真正的自由是由奮鬥而爭得的自由。不是現成的自由；健康和青春之所以可貴，是由於身體鍛鍊，和精神不老，不是生成的健康和青春。凡幸福之所在，即缺陷之所在，缺陷之所在，即價值之所在，人類創造價值於萬事萬物之上，一面可以表示人格的價值，一面也可以表

示缺缺的價值。人格是缺陷的萬應，凡缺陷是人格的試金石。卽此可知缺陷在人格發展上的意味和必要。

愛倫凱說：「兒童所表現的缺點，不過是善的性質之裏面；惡也照善一樣，是自然的東西，并且是不可缺的東西。缺點乃是包含德性的一個堅殼，他自身雖無價值，却在保護一點說起來，是很有價值的，所以要曉得缺點是作優點的階級的。」來布尼疵說：「個體有有限性，所以發生種種物理的和道德的不善。但於世界的完美沒有損傷。恰如少許不調和的聲音可以使全體的歌曲更加調和，少許醜的色彩可以增加畫面全體的美。所以物理的和道德的不善反可以助長世界的完美。」菲希特說：「絕對我產生非我，就是爲實現道德的活動的緣故。道德的活動是努力向上，是打破一切障礙；所以道德的活動必定要有障礙我的東西。非我對我而言，卽居於反對之地位，有反對卽有活動，有活動卽有勝利，因此有道德的活動之現實。」以上各家的思想，都是盡力說明缺陷如何可以發展道德的世界。道德的特質是意志的鍛鍊與擴充，所以非有缺陷作鍛鍊與擴充的資料不可。爲甚麼要殺身成仁，捨生取義，便是要在缺陷裏面找到圓滿，便是藉缺陷來鍛鍊與擴充道德的世界。孟子發揮這個道理更其透闢，譬如他說：「天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，

行拂亂其所爲；所以動心忍性，增進其所不能。」由缺陷裏面產生的道德，纔是使生命活躍的道德，纔是使生活強化深化的道德，纔不是弱者的道德，纔不是奴隸的道德。

「三界如火宅」這一句話，描寫人間苦真是維妙維肖，在肉體方面，有病患，有貧乏，有勞苦，有死；在精神方面有煩悶，有懊悔，有失望，有不平，有悲哀，有隱痛；在自然方面有天災地變；在社會方面有生殺予奪。可見人類的苦感比一切動物的苦感更複雜，更深刻。但苦感的深淺與生命之發展有直接的關係。苦感淺則生命感亦淺，苦感深則生命感亦深。馬的苦感不及人類的苦感之深刻，所以馬的生命感亦不及人類的生命感之深刻；野蠻人的苦感不及文明人的苦感之深刻，所以野蠻人的生命感亦不及文明人的生命感之深刻。生命之豐富與發展以苦感性爲一最大要素。不體驗苦難，無從透澈人生的深味，不凌厲風霜，無從發見人格的嚴肅。苦難苦難，充滿人寰，我們只要用社會的眼去觀察，何事不爲奮鬥之媒，何往而非修持之地。人生的意義要講到此處，才有着落。

苦難與罪惡相伴而生，罪惡也是鍛鍊人格的一種重要的元素。在不懂得罪惡如何給人生以淨化作用的人們，是不會了解罪惡的價值的。人們只不過是量的差別，并無質的異同，則罪惡之於人生，亦并不算甚麼奇恥大辱。尼采說：「世間一切的成功都是犯罪的結果。」犯

罪的人至少是一種赤裸裸的人，至少是一種意志堅強的人，至少是一個力的讚美者。高爾該(Gorky)的小說，傑爾卡施(Helkan)描寫主人公如何過一種浮浪的生活：又做賊，又是惡黨，又是無賴漢；但絕對不要錢，不作虛偽的道學家，不作蝙蝠式的鄉愿。這就可見犯罪一面做了人格鍛鍊的元素，一面自身表示一種特殊的人格。

罪惡又與矛盾相伴而生。矛盾也是使生活強烈化深刻化的一種不可少的東西。愈是生活認真的人，便愈感着矛盾，譬如重個性與重社會勢力之矛盾，重個性與重愛情之矛盾，自己之性質與要求之矛盾，愛與憎之矛盾，誠實與自欺之矛盾，努力與無力之矛盾，在生活體認最真摯的人便要深深的感到矛盾之苦悶。這種苦悶如果你想衝破，便要觸到罪惡，苦不衝破，便不免陷於二重生活的悲哀。但矛盾雖然是不祥的東西，却是不可少的東西。凡是創造的生活，就必定包含着許多矛盾。所以真的創造者必定是否定者同時又是肯定者；是與者同時又是受者；是男性同時又是女性；是父同時又是母；要這樣纔能建設一個真正創造的世界。在未會領略到「創造的人生」的真味的人們，是不懂得矛盾之美的。

以上所說的許多缺陷，都是鍛鍊人生的聖藥。我們是為求圓滿而歡迎缺陷，不是為求缺陷而歡迎缺陷，如果為求缺陷而歡迎缺陷，那是一種東方的思想，那是一種苟安的企圖，老

子的知白守黑，知榮守辱。孔子的樂道安貧，都是由明哲保身的思想出發，都只顧到個人生活的安穩，未曾計及人類生活全體之強烈。曾文正在他的求闕齋日記解釋他用「來闕」二字的本意說：「東坡「守駿莫如跛」五字、凡技皆當知之。若一時駿快奔放，必有顛躓之時；一向貪美名，必有大污辱之事。余以求闕名齋，即求自有缺陷不滿之處，亦守駿莫如跛之意也。」守駿莫如跛，不就是知白守黑，知榮守辱的思想嗎？不就是爲求缺陷而歡迎缺陷嗎？這種苟安的企圖，我是不能同意的。我是要從缺陷裏面求到圓滿，推廣些說：我是要從獸性中找神性，從修羅場中找極樂世界，從衰老疾病死亡中找強壯健康不老不死，從心的損害中找心的慰安。不過我所理想的圓滿是相對的圓滿，比較的圓滿，不是絕對的圓滿。所以只有缺陷中有圓滿。這便是我對於缺陷中的認識。

(一般)



說  
明  
文

『立本有體，意或偏長；趨時無方，辭或繁雜，蹊要所司，職在  
鎔裁；蘊括情理，矯揉文采。』

文心雕龍 鎔裁

## 近世學術觀

岑 平

我國文字上所用名詞，最好用兩個字合成的。我覺得這「學術」兩字所合成的名詞，用來代表人類一種最高貴的活動，是再確當沒有了。這個名詞即刻指示我們，學與術是分不開的東西。好有學不是術的，也沒有術不是學的。「不學無術」，無術也實在就沒有學了。學與術要是分開了，世界上便將沒有「學術」這東西了。我們試一翻世界的學術史，我們將看出，我們現在所有的想入非非之學問，無一不是從原始的人生技術裏脫胎的。實在原始的技術，產生原始的學問；原始的學問又改進原始的技術成爲高一等的技術。由這高一等的技術，又生出高一等學問。……這樣學與術輾轉互助，而有我們近世文明。每一個「學」裏，各有其「術」，每一個「術」裏，也各有其「學」，所以大科學家，對於其本支學問，沒有不是大藝術家的。大藝術家，對於本支藝術，也沒有不是大學問家的。古代所倡的知行合一，近代所倡的理論與實驗合作，都是認明「學術」是一個整的東西，不容分開的。這樣我們將見大科學家，如瓦特，克爾文，不過是「有思想的工匠」(Thinking Smith)；如巴斯達，守斯特，不過是

有思想的農夫與牧者，」(Thinking peasant及Thinking Shepherd)。這也正是如現代大教育思想家所呼喊的：我們必須使手腦合作。我們須有「工作着的腦」(Working brain)與「思想着的手」(Thinking hand)

我們既將學術，作整個的東西認清。那無謂的紛爭，如主觀的及客觀的，理論的及應用的，演釋的及歸納的等等，統可以不管。因為他們通是代表一個整的東西兩方面。如一很曲線，我們從一方面看來是凸形的，從另一方面看來是凹形的。祇有說這曲線是凹—凸的，合理；不幸我們定要各執己見，以為世界上真有凸的曲線與凹的曲線兩樣對立分開的東西——這樣，我們可以逕直地，來一看近世學術的構架，及其運動的方向與趨勢。至於知識本體論，我們仍當留給形而上學家去變戲法，不過我們已在前三篇裏，略指出學術的來源與出路；現在可以擱下不提了。

就是這樣縮小限制我們的討論範圍，這題目已是廣大得勝過我的知識能力了。幸好我們的科學界裏先哲笛卡兒，在他的方法論中，曾贈送後人以四把開自然寶庫的鑰匙。其中第三把，便是要人家遇到複雜困難的東西時，可先從其最單簡最容易的方面着手，於是一步一步地，漸漸至其奧蘊，而得窺其因果關係。好了，但在我們初入學術界的「乳臭小兒」，我們那

裏知道什麼是繁雜的，什麼是最容易最簡單的東西！於是英國有兩位生物學界的泰斗，Prof. Geddes與 Prof. J. A. Thomson，在他們合著的小本生物學上，指出現在學術界裏最根本最簡單的三件東西，這三件東西便可以用來組合，排列，而得學術界裏的奧妙。

無疑義這三件東西，是現在科學所給我們的。現在是科學的世界（如孔德分世界歷史為神道，玄學，與科學的三個時代），科學祇知有這三件根本東西，我們自然可以用來，以統罩全部學術。這三件東西便是空間(space)，時間(time)，與能力(Energy)。同時，我們須記住這三件東西，也是不能分立獨在的。這樣，將預先指出我們所有的全部學術之大一致性(unity)。一切的研究是為空間所限制，為時間所限制，為能力所限制，而更須為這「三位一體」所限制的。除非是妄言的神道家，添上「靈魂」，幻想的玄學家，添上「本體」，誰能在這三件東西裏，妄想增減呢？這樣，我們將見，無論他是天文數學家也好，是理化學家也好，是生物學家也好，便是社會科學家也一樣的好，他們都跳不出這三件法寶以外。等到我們聽一個學者，既不是研究空間，也不是研究時間，又不是研究能力，我們放大膽申斥他說，「您不是研究這個世界上的學術，而是弄着超自然與下自然的戲法的！」

其次，我們將看這三件根本東西，怎樣穿插而成學術的構架。從「空間」裏，我們有綜合

的與分析的兩方面，或是說有團體與單個之分。其簡式示於下面：——

由「空間」所給出的樣式

綜合的 (Synthesised) ↑  
分析的 (Analysed) ↓

團體 (Groups)  
單個 (Individuals)

從「能力」裏，我們可以看出動靜的狀態。這樣，我們早已熟知所謂動力學與靜力學，現  
在是到處均有，不僅為數理學所專有了。

所以，由「能力」(Energy)所給出的樣式為：

靜 (Static)

動 (Kinetic)

「時間」的方式，是我們最熟悉不過的，可即刻寫出為「過去—現在—未來」  
或換一樣寫作下式：——

過去 (Past)

現在 (Present)

可能的 (Possible)

將上三式合而為一總式，我們將得下面的「兩疊四重八格」式：

綜合的(團體)

分析的(單個)



能分作這八種，既不能多，也不能少！更由這生物學而推至數算，理化，社會諸主要科學，謂也祇能分作八門，既不能多，也不能少！這上面的推論，從數學的或邏輯的眼光看來，自是不可復疑的。但我們久被學術花樣混鬧不清的人，總沒有幻想到學術構架可有這樣肯定的方式，我們不將疑他們有些武斷麼？爲此，我們可以試細看他們所給出的生物學之分類道理。

他們所說的生物學之八大分門，爲古生學 (Paleontology)，胎生學 (Embryology)，組織學或分類學 (Taxonomy)，解剖學 (Anatomy)，境態學 (Ecology)，生理學 (Physiology)。物種進化學 (Phylogeny)，個體進化學 (Ontogeny)。將這八大分門生物科學，堪入上式，我們於是有：

應用這上面的「八格式」，

蓋德斯與湯姆孫分生物學爲八種根本的分門學問 (Syncretics)，而下斷語說生物學祇

團體，靜態，過去 (古生學)	團體，靜態，現在 (組織學)	團體，動狀，現現 (境態學)	團體，動狀，可能 (物種進化學)
單個，靜態，過去 (胎生學)	單個，靜態，現在 (解剖學)	單個，動狀，現在 (生理學)	單個，動狀，可能 (個體進化學)

乍看見這個圖式，一定要奇怪問道。爲什麼我們所最熟知的動物學，植物學，乃至微生物學，昆蟲學，都不算是生物學裏分門呢？實在，這淺顯的困難，是易於消除的。因爲一來這一種學問，實是屬於組織或分類學(Taxonomy)裏的。二來是通我們的生物研究裏，無不是就單個的，或綜合種類的，我們最根本的問題總是如下：

- (一) 他們(或單個的)是怎樣構造成的？(解剖學)
- (二) 我們怎樣分他們在某一類裏，其間詳細的關係如何？(分類學。)
- (三) 他們是怎樣發生的？(於生學)
- (四) 在昔時，他們是什麼樣的？(古生學。)
- (五) 他們其中單個的形體是什麼樣的，其內都的作用如何？(生理學。)
- (六) 他們的一般生命關係，(如對於自然環境，其他生物，)是怎麼樣？(境態學。)

(七) 他們(或單個)的原始，是怎樣可以解說的？他們其中單個的發生狀態是怎樣的？(個體進化學。)

(八) 他們全族的枝脈，(Family tree)又是怎樣演進的？(物種進化學。)

生物學家對於一個生物或一類生物的研究，祇有這八個問題，多的找不出，少一個也不完全。

要解決第一個問題，生物學者所有的能事，自然是在將那一個生物(無論是蜂或是花，先弄死了，放在他的解剖桌上，一點一點地細細分解，這無疑是合於我們那一格裏，所標題的爲「單個，靜態，現在」了。要解決第二個問題，一個兩個生物顯見是不夠用了。我們必須採集許多標本。用前法一個一個地研究後，於是看出某一類底同異之點，而可以下關係的分類判斷。這自然是合於「團體，靜態，現在」那一格裏。第三個問題自然也是有待於解剖，不過此時非一個生物的已成形，而爲其胎生中各階級底形狀構造了。這裏我們將見胎生學祇是描寫的(Embryography)，而非解釋的如一般所稱的(Embryology)。至於第四個題目？我們必須有待於許多化石底發見，而能看出如「馬」那樣由五爪進而爲三爪，再進而爲現在的奇蹄類的戰馬。所以這兩種學問，放在我們最左端的裏。同是講靜態的與過去的東西。

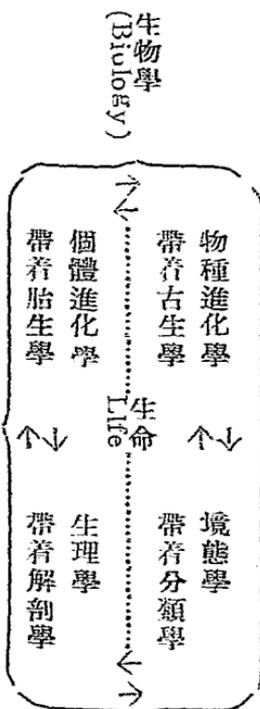
生物學倘祇講述四類問題，則我將見他不是解釋生物的學問 (Biology)，而祇爲「描寫」生物的紀載了 (Necro-graphy) 於是一個生物學家不得不追究下面四個問題，將生物當作生的動東西研究，而求得其解釋。上面圖式的右邊四格，填有這四種學問，自然是易於看出，不用再贅了。而這右邊四種學問，有待於左邊四種學問，也是非常顯然的。沒有不根本於解剖學的生理學，也沒有不根本於胎生學古生學的進化學。這也正無異於在講動力學之先，我們先講靜力學一樣。

但世界的事物現象，果真是由靜到動的麼？實在，動與靜果是能分開獨論的麼？實在，現世科學的趨勢，已不承認有靜的現象存在，一切均是動的。這樣，我們將見我們所說的靜態，祇是一種抽象的便利用法。一個生物，從成胎，而生，而長成，而病老，而至死亡分化，都是一種聯續着動的過程。我們將靜與動，真看成兩種分開獨立的東西；那我們便是試嘗那不可能的事了：時間離開空間，物質離開能力。這樣，我們將見前面的生物學八格所代表的秩序，仍祇是一半的真實。在生物裏，小僅是由形態與構造到生理與作用，卻也是能從生理與作用到形態與構造。於是有我們下面的方式：

物種進化學 環境學  
↓  
分類學：古生學 (Paleontology)

個體進化學 生理學  
↓  
解剖學 胎生學 (Embryology)

實在以生動的現象解釋死靜的構造，是近世進步的生物學最明顯的趨勢。這樣，我們將見古生學與胎生學，不僅在描寫紀載，而真成爲一種解釋的學問了 (Joy)。不用說分類學與解剖學，在這裏也各顯其生動氣象，這真是進化學者的不朽功績，他們起首以科學的解釋，道破「生命之流」底秘密了。近世的生物學，實已脫離其「經驗的死物紀載學」(Empiric necro-graphy) 地位，而爲進化動狀的生物解釋學了 (Evolutionary-dynamic biology)。這下式是如蓋德斯師生兩人所見的生物學！(J. A. Thomson 原是蓋德斯的高足弟子，現在成爲終身的好友與生物學共研究者。)



我們在上面將生物學裏的學術構架，說得如此詳細，自然是爲着說明我們的「兩邊四重八格」公式。而最重要的理由，卻是因爲生物

學是一種最完美的分類科學 (Classificatory science par excellence)。以致這八種生物分門學，確合於我們的方式，使人初看着，我疑是故意做作的。實則，我們將這種方式，推之於算數，理化，諸學，也何獨不然。不過在這裏，我們將見其分類遠不如生物學裏的完美精當，但實際上仍無妨於事的。先就理化科學 (Physical Science) 而言，其對象是在研究物質與力 (matter and energy)。在這裏，我們不特熟知有所謂靜力學與動力學。近來理化學家更起首來攻研物質底構造 (structure of matter)。不僅是抽象的，且也是具體的。自有機化學裏的構造式到原子的構架模型，何一不是相當於解剖學及分類學裏的形態與構造呢？尤其妙的，便是如最近英國的物理學家 Sir William Bragg 所宣稱的，「各物質有各物質的構架，這構架有所不同，於是其性質及作用，亦因之各異。」（這是在倫敦機械工程師學會，演講「X光線的應用」時說的。）這明明是指着物質也當有其「生理學」或「作用學」了！而更奇怪的，莫如去年英國的天文學會會長 J. H. Jeans 在倫敦大學演講近世的天文物理學進步概況，謂我們現在地球上所研究的理化學，不過是宇宙的大理化物之灰燼末尾。他解釋爲什麼在地球上的理化法則，有許多不能應用之於宇宙的理化過程。如在地球上，我們的原子量限在二百上下，而在其他白熱星球上，其原子量當在四五百以上，那完全不是我們地球上的

理化學家所能想像的。這樣，我們將見所謂物質與能力，在宇宙裏，也非一成不變，而有其「過去—現在—，可能」的「進化」方式了！將前面八個問題，稍為改變些，便是一個理化學家對於一種物質與能力所要發問的了。至於說到算數學家，我們便須承認我們的最原始的三件法寶，是從他們借來的。在數學裏，我們熟知的有動與靜，分析與綜合，微分與積分，更加之近來相對論者起首將時空的絕對性打破，時空隨運動而有改變。這樣，我們更不難想見算數學家的進化觀念了！我們將見「進化」這名詞，是不能如英國某先生那樣提議。祇放在生物學裏。不准別用了。現在我們有法國黎明的“Evolution de la Matiere”與“L'Evolution des Forces.”不久我們也許有了「時間底進化」與「空間的進化」了！況且算學家，想入非非，最是拿是拿手好戲。一觸動靈機，誰敢：誰能，阻止他們的進境呢？

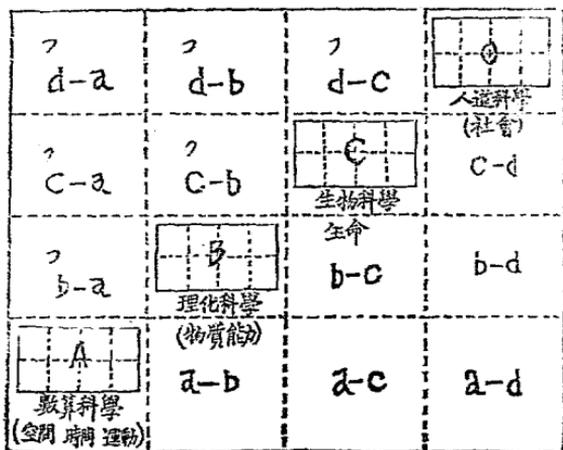
我們既將數理兩學之「八格」公式，略為指出。其次我們當一看生物學與人事科學或社會學間的平行性。不管人事科學怎樣繁複，他們也是仍然脫離不了空間，時間與能力，除去哲學，宗教，我們現在尙無法外安插，我們將見那生物學裏的「八格鑰匙」，也配開人事科學的封鎖的寶庫。為節省紙墨起見，這其間的平行性，可以示於下式：——

歷史與古物學 (History Archaeology)	風俗學 (Ethnography)	政治經濟學 (Economics & Politics)	歷史哲學 (Philosophy of History)
列傳行述 (Biography)	人類學 (Anthropography)	經濟學 (分類的)	評傳 * (Biography Critical)

從歷史及古物學，我們知道以往的團體人事，自然是可呼為人事或社會的「古生學」了。從「列傳」或「行述」，我們認識個人的已往事跡，這些事跡無疑是社會的「胎生學」之過程紀錄了。風俗學，使我們知道現在世界人類底特樣，而可以給出分類的根據。人類學是在認識人類的形狀特式，實在現在的人類學家，多是從解剖學家裏出來的。經濟學是表明社會的團體作用的學問，那已如我們早在前兩篇裏述說過，那自然是相當於環境學 (Ecology) 的。分類的或說詳細的經濟學，如論行業，分功等等，便是講社會中個體的「生理作用」了。至於歷史哲學與人生評傳，那確合於進化學，是最顯然的了。尤其是現在一般社會哲學家。以歷史哲學解釋現在與過去的人生及其作用方式，指出生物學與社會學間平行關係是非常完備的。

但記着，生物學與社會學儘可是平行，而平行却不必包函有相等與相合爲一。他們各有他們的特別領土，那是不容隨便混入的。實在，數學，理化學，也同是與生物學有平行關係的。這其間，均各有各的界限，混亂了，便是現在學術界混亂現象所由出的。在下面，我們嘗試看這四大學術種類（數學，物理學（化學在內），生物學，與社會學）底系統排列。

我們既以空間，能力，時間三項主要因子，將學術的根本構架。劃爲八格。其次我們將就各種學術所研究的主要對象，分爲四大類科學。他們便是「數算」，「理化」，「生命」與「人道」科學。數算科學，或簡稱算學，是專就空間，時間與運動研究的。如代數幾何，如天文，如純粹力學均屬於此類。理化科學，或稱爲物質科學（Physical Science）是以物質與能力（matter and energy）作對象的。生命科學或生物學是研究生命底學問。「人道」學科或社會學，便是以社會，生命或人事作其研究對向的。從這上面簡單敘述裏，我們即刻可以覺出這四大類學術，雖說是分門獨立，而其間實有不解的緣分。如理化科學有待於數學。生命科學有待於理化學，人道科學又有待於生物學。實在，他們兩兩之間，關係密切，有時使我們分不開數學與理化，或理化與生物學，或生物學與社會學。同時，我們也許因爲他們相接近的兩類科學關係太深，以致我們將離隔稍遠的科學，如生物學與數學，社會學與理化學，尤其是社會



學與數學，以為漠不相關！這種學術世界裏的致命傷痕，或可以用下面的「符錄」療治：

這上面圖式所表出的 A, B, C, D 四大類科學底階級層次，不特是歷史紀年的，也是按照各科所包函的內容簡單複雜次序的。數學科學是我們最老的也是最單純的科學。其次要算理化科學。再其次便是生物科學。社會學是最新近的也是最複雜的科學。這樣，我們將見這四大類科學，實學成學術裏的一個「四級階梯」。實在。學術的階梯尤須較尋常的階梯為堅固些，不然我們不特不能由 A 到 D，倘是 B 與 C 是木與紙做的。且有陷落之禍了！在這圖式上，我們將 a, b, c, d 代這四大類科學之部分的或「具體而微」的學問。這樣，我們將看出怎樣算學是最

根本的階石。B 便建築在有 a 的方塊上，C 更建築在 b 及 a 兩疊方塊上。D 又建築在這全 c, b, a 三個方塊上。讀者或將以此爲虛擬的麼？讓他將來的造詣，來試證此圖式的價值。我們在現在所能詳說的，便是複雜的科學是必須以簡單的科學作基本的。數學是最單純的，也是最抽象的科學，故其應用極爲普遍。如生物學及社會學裏用綜核學（舊稱統計學），理化科學更是非數學就無戲唱了。生物學裏，特別是近世生理學的研究，除去物理化學，也究無法着手了。理化科學，如這圖所示的，是比較複雜的，故又爲更複雜的生物學之根本學問。這樣，可以進此類推。我們將見一般不通數理的經濟學家，不諳生物學的政治學家，也祇有「盲人騎瞎馬，夜半臨深池」之一條生路！

但我們注重根本學問，也就是要這種根本學問，夠做我們所研究的複雜學問之基礎而已。我們斷不能反動太過，以致有喧賓奪主之勢。譬如，數學作一切學問的根本，是無可疑意的。但是，我們一定要如那高深的數學家研究數學，我們就將成爲研究數學者，而非欲研究的學問家，每易將宇宙全部的學術打在他的一個小部落裏。這樣，數學家不特要將理化科學裏的現象，全化作爲數目字與曲線。並且要將生物與社會全化作數目字與曲線！——也許有

這一日，但現在終還早着呢！理化學家將生物看作活的機械，他們以他的物質與能力，勢將解決了一切！但在生物學家看起，他們以為一顆小小的種籽，是比一切星雲現象還複雜些。公正的生物學家雖不必跟着杜里舒，柏格生說神祕的活力，(Vital force) 但認定生物學裏的基本現學是在營養與生殖(Nutrition and Reproduction)。理化學家，或是現在的派派的生理學家，雖是說能以物質與能力解釋其中奧祕。但非等到從理化試驗室裏捧出一個綜合的小生物，能營養與生殖，則生物學的奧秘終是莫宣的。同樣，我們將見社會學雖渴望其他三種科學的幫助，但也終不是其中任何一科所能代替的。所以，不管是統計與價值，或煤鐵底熱力與用途，或是人口的研究與優生學的發展，統是足以使社會學有望穩固，而終非社會學的本身。甚至於如個人主義及社會主義，在這裏也不過是生物學的伸論，而非真正的社會學。社會學裏所研究的對象，如社會歷史，社會結合，以及其他的人事，却是完全與前三種科學不同的東西。

但學術的過程，不僅是如上面所述的：單純些的科學有供獻於複雜些的科學。却也是複雜的科學能有供獻於單純些的科學。前一種過程可名之為唯物主義(materialism)，後一種過程是名爲「超物主義」(transcendentiaims)。這種過程，實爲學術史裏最大的最多的戰

爭所在。這是正道哲學的創始者孔德，他起首將這兩種主義，分爲有「合法的」(Iestimate)與「非法的」(illegitimate)兩方面。在合法的唯物主義或超物主義下，都有促學術進步的功效。在非法的方面：則唯物主義易流於死板機械，或穿鑿附會；超物主義便易流於不着實際，虛擬幻想。合法的唯物主義與超物主義，最顯明在數算及理化兩大類科學裏。這裏，我們見一支單簡的，一支複雜的科學怎樣通同合作，與日並進。新的算學給出新的理化解法。新的理化又要求有新的算學。從理化進到生物科學，這裏雖然是有合法的方面，但非法的傾勢是至顯明的了。如以理化方法研究出生理作用，自是合法的唯物主義，至於一下斷定生物便是機械，那便是非法的唯物主義了。生物學在「合法的超物主義」下，有供獻於理化科學，也是顯然的。最著名的如 Graham 用生物的膜皮，發現溶液壓力現象 (osmosis)，起首分出晶狀分子 (crystalloids) 與膠狀分子 (colloids)，以爲近世生機理化學立基礎。但果一定要執着『活力說』而概一切的根本理化現象，那便流入於無稽玄學，以致學者易將基本科學忘却而爲駭人驚世之玄理是務了！同樣，我們更不難看到從下面三種科學到社會學過程中之合法的與非法的兩方法。如以生物學幫助社會學解決問題，自是非常歡迎的。但一定要如那樣嚴格的進化學家，將人類獸化，以求適合他們的「適者生存」的大律，那便是非法的唯物主義。

了！從合法的超物主義方面說，如馬爾薩斯的人口論（自然可算是社會學裏的），幫助達爾文與瓦勒斯形或他們的天演進化學說。又如現在皇皇大觀的綜核學（算學類的）實發源於古時戶口調查，故嘗名爲「政治的算術」（political arithmetic），也是從複雜科學到簡單科學之一例。但是一定要執着人道科學裏的特點，如「目的」，如「智慧」，如「感情」等等的高級精神現象，而去概一切有生無生的世界，我們自然是不到「磚頭瓦片都成精」的地位不止的！是爲非法的超物主義最大的謬誤。

各種科學有各種的領域，也不是人工做成的。儘可是兩領域的接界處難以分清，但仍不失其各個的獨立性。如近世科學所示的，宇宙的根本現象便非聯續不斷的了。電子及量子學說，除去其許多困難的算學以外，便是簡單明白地說物質與能力不是聯續的而是斷散的。時間與空間，現在尙未給出「斷散」的徵兆，但誰又敢說時空必是聯續的呢？況且物質與能力，均是藉時空得以表現；前兩者既被證明爲非聯續體，後二者誰敢擔保不是「斷散」的呢。在生物及社會現象，我們不管儘說「時空」之流，非聯續的現象，尤其是顯明的如一個生物自成胎到生出到死去，望着是聯續的而，肉骨却是斷散的。設有聯續的現象是存在生物裏，我們將見「長生不老」不是不可能的事了。一個人活到七十歲，就當有望活到七十一歲，而七十

二歲，而至無窮呀！畢竟「人生七十古來稀」！這樣，我們將見海凱爾與魏斯曼之爭（後者是主張原形質有不死性的，）便是主張生物學裏的聯續與斷散現象之爭。社會現象的不聯續性，更不待再贅了。果真是不聯續現象普遍於一切宇宙現象，（在這裏至少我們的根據，不弱於主張聯續現象說者。）那上面的四大分類，完全是合於自然規律的了。孟子說的好，「人之所以異於禽獸者，幾希。」但就這「幾希」之別，示出人禽各自分立。也就這「幾希」之別，我們必須將社會學或說人道科學，與生物學或畜道科學分開。更在無生物界（實在無生物與生物間，也祇有「幾希」之別。）裏，如多一個或少一個電子，我們便有一大串不同的化學原質演出了。但記着，宇宙現象自身儘可是斷散不相聯續，而對於我們，其一致性（unity）仍是存在着的。爲什麼存在着，我現在無法解說出；但存在着是事實了。

照理，我們既在上面說了這些，我們的「學術觀」自應終止了。但在將終止之前，一個細心的讀者將問我爲什麼那些學術構架圖式裏，不列有那最古老的倫理學，最時髦的心理學，最有趣的美學，最根本的名學，或稱邏輯呢？自然這四種不列入我們的「學術大觀」，那是永不會「觀止」的。這樣，我爲省去學生雜誌的製版費，請讀者一閱「*Biology*」那小書上的第二圖（*Pl. 144—146*）。那是一幅最奇妙的象徵圖。那圖的佈置正如在前面的四大類科學分級圖

式一樣。不過在那裏，他們以笛卡兒的坐標三軸，象徵數算科學；以辣瓦雪的化學天秤，象徵理化科學，以表明物質與能力之不滅；以甲蟲象徵生物學，表明生命底進化方式；最末最高的一級，是以「T—S書」一本，代表社會的遺產（歷史地理），以象徵社會學，這四樣東西，均以實線畫出，令人易見，以表明這四類科學是研究客觀現象的科學（objective phenomena），在那幅圖中，我們更將看出在「書」之下面，另有一虛線畫的「石碑」刻有摩西誠文，以象徵倫理學。在「甲蟲」下，畫有一虛線的「蝴蝶」，這個蝴蝶頗有「莊子化身」的意味，以象徵心理學。更在「天秤」上，畫有一虛線的「虹」，以象徵美學。在數算科學的那一方裏，他們畫有來往迴旋的虛曲線，以象徵邏輯或名學。這四個象徵圖所以用虛線畫的道理，不是在表明他們不及上面的已有的四圖重要，而是在表明他們畫在這同紙的那一面，按之畫理，必須用虛線的。蓋德斯與湯母孫名這後四大類科學為主觀的科學（subjective sciences），在這裏，我們將看出所謂主觀與客觀，祇是一個整的東西（這裏是一幅圖紙，）從兩面看的；而非兩個不同的東西。在最上一方格裏，我們可以說倫理學是社會學的內面現象，同時我們也可以說社會學是倫理學的表现方面，同理，生物學作為生物的心理之外表现象研究，心理學也可以作為生物之內部生理現象研究。這樣，我們將見為一個人立傳（Biography），我們

不僅是敘述其在社會上所佔的地位與所做的事業，卻同時必須顧及他的倫理觀念或社會心理的事實。至以生物學與心理學放在同一格內，事實更爲顯明，如現在一般實驗的及比較的心理學家所示出的例子，是到處可尋找的。

將美學與理化科學放在一處，初看着，似乎有些不類。但一加思維，便覺得是非常確切的了。理化科學的現象，都是從意識界裏來的。(Sense)實在第一個研究自然現象的，不是被自然界裏的美感動的麼？從看日月的有期周轉與星夜的寂靜，一直到現在的分光儀器，一個研究自然者，誰不是時時刻刻爲美感所衝動，而以思維作終結呢？實在美學的衝動對於自然科學家，是非當顯著的。自披薩格拉司初分音階，到與斯坦獨好「菲莪令」，這些自然科學家不都是音樂家麼？現在意大利的哲學家P. Croce，便以美學的現象爲第一步現象，是爲直覺的現象；而以科學的現數爲第二步的現象，是爲思維的現象。第二步現象必須有待於第一步現象，但第一步現象却能自己獨自存立着。這或者是「世界先有藝術，後有學問」的原因罷？從這裏，我們可以更見出將美學與理化科學，放在同一方格裏，不是蓋德斯湯母孫兩人的私見了，至於將邏輯與數算化而爲一，那是最近數學家羅素之不朽的功績。實在邏輯常伴着數算科學，可算是「自古皆然，」我不用我多所贅述了。

這樣，我們總算將「學術觀」說得夠完備了。其次，我們將見那上面的學術階梯統系圖式，不是死靜的，却是如現在最新式的「電轉梯」一樣活動的。我們在這裏不過見其一段罷了。我們倘一深思，當覺出這四級學術梯實有循環不盡之妙。譬如最初的天文數理。是起於「星命學」(astrology)星命學無疑也是古時的「人事科學」之一種。至於近世的人事科學，給出綜核學與或然律則(Law of Probability)，現在的綜核學實又為一切新的科學(自新的物理到新的生物學，)之根本數算科學了。這樣，我們將見這四大類科學，實為「後浪催前浪，」與時俱進之勢。

作這一篇結論，我仍得略提一提我們學術系統所未取入的宗教與哲學。倘我們跟着孔德的歷史系統法，我們將見宗教與哲學，不過是一時代的那四大類學術之統一式。要使這統一式的說理及實行的兩方面，於是有我們的信仰與學說，教條與哲訓。神道時代有神道時代的學術，儘管是在現在不值一錢，但終是那一時代的人生對於環境之反應現象。玄學時代有玄學時代的學術，在現在雖極犯空想幻化的毛病，但其對於現在學術之供獻，與當時人生之裨益，實也不可忽視的。實在，到現在我們所稱謂的科學時代，或正當哲學，或最好稱為「仁學時代，」也不過是承受從前兩時代經驗的(Empirical)與理想的(Speculative)遺產，而加

以本時代精神，使成爲科學裏的實驗與理論。(Experiment and Theory)。本時代所以要稱爲「仁學時代」的道理，便是因爲人生起首視爲最重要的時候。「仁學」的思想雖早發源於二千年以前的孔子，畢竟孔子是被野心家作爲招牌的多！)倘以「仁學」作現在全學術底統一式之代表，則我們將見上述的四大類科學，終是圍着人生(即 Practical)作中心而繞行不息的。我們必須應用全部學術爲改進人生，既有改進的人生，學術也因之而更發達。這樣，學術爲人生，人生爲學術，輾轉遞進，而有我們所稱謂的優托邦(Utopia)。神學家的天堂是找不到的，玄學家的理想國與烏托邦，也是無處有的。但我們將見「仁學時代」裏的「優托邦」是可以藉着學術的力量，而得在世界各處創造的。

本篇係就(Geddes and Thomson: "Biology" 中II, V, 及VI, 三章之材料編出。但因爲篇幅及敘述便利，增減之處甚多。讀者倘有興趣，可選讀原文。實則，此小書 "Biology" 計劃偉大，爲他書所未有，極值一讀。英國「家庭大學叢書」原爲世界最有名之叢書。而這本小書在此叢書中，尤爲特色。我敢擔保一個普通中學畢業生，倘能細讀此書(至少兩篇)，必能發出問題，使一個生物學博士橋舌不敢答，此外我仍當介紹一本小書給讀者，那便是J. A. Thomson: Introduction to Science. 此兩書實可視爲近世科學之「起信篇」。

初學者讀之，既長見識，亦添興味。

本篇對於讀者希望甚大甚多，可略舉於下：

(一)使讀者得有一種系統的學術觀。而尤注意於人生與學術不能須臾相離。我國「人生無味」由於學術不昌明，卻也正由於「人生無味！」要想人生有味，必從昌明學術起。要想昌明學術，也必自「人生有味」起。

(二)使讀若知道近世科學之最合理的分類法。實在，一切知識便是分類。我們既能瞭解科學之分類，我們即不難按步就班，爬上那學術的階梯。如我們欲講學術，我們必須自根本的數算科學起首。我們欲研究社會學，我們必須對於生物，理化；數算三門科學有充分的預備。

(三)要使讀者知道近世科學，各各相聯。專精雖是必要的事，卻也是萬不得已的事。要是以為「專精」已足，那便是「博士」祇算「狹士」，「自欺欺人而已！為學譬如海洋，我們必須既深且廣。如述者在英國所聽過的名人演講，以及所看過的名人書籍，誰不是包羅萬象的呢？在英國的政治學家裏，相對論與恩斯坦，也已成爲口頭禪。在那些科學家，文藝與哲學也成爲家常便飯。

(四)「人事科學」在現在仍留在嬰孩期內，我們卻不必爲一般宣傳的學者所動，以爲社會學及社會心理學等真成了科學，可以與理化生物諸科學，並列無愧。早着呢！這也許是我們年輕的初學者機會呀！再四千年的中華文明，也許由我們從我國「大學方式」，「自格物致知到治國平天下」復新起！但我們千萬不要再蹈舊轍，致知不在格物，正心不在誠意，以至於治國平天下不在修身齊家，一路虛假下來！總記着學術的方法革命，才是一切革命之最根本的。

述者附記，一九二八，元旦後一日。巴黎旅次。(學生雜誌)

## 「演繹法」「歸納法」與「辯證法的唯物論」

許興凱

### (一) 知識的積聚與求知方法的進化

——從承受知識到創造知識——

所謂人類的知識：就是過去人類對於環境適應的積聚經驗。人類受教育，求知識，也就是間接獲得人類祖先所積聚的經驗，以適應他的環境。因為人類的現在環境是以前環境的延續，不是由天而降，所以人類過去經驗還是可以利用。人類有這過去已成的經驗可利用，便少礙多少釘了，省了多少時間，因而有工夫有力量可以謀進一步的發明；這是人類討便宜的地方，也是人類進化所以比其他動物迅速而優越的地方。但是，人類的現今環境無論如何也和過去的環境不同，所以人類僅僅利用祖先的已有經驗仍是不夠，必須再新一步由自己的行為運用自己的身體各器官，借重自己的思維作用以求得更新的知識，目前以之適應環境，將來以之傳給子孫。像這樣，人類一天一天的積聚知識并創造知識，由有人類一直到現在，造成了一大「知識層」——便是我們的文明。

由此看來，人類的經驗是一天比一天積多的，同時是一天一天更新的，因此人類求知識的方法也不能不隨着一天一天的改變。第一，因為知識越來越多，所以由父母直接的傳授進而至於師傅徒弟的專門的傳授。由口頭的傳授進而至於文字的傳授，於是人類便有所謂讀書。有所謂教育。自有教育以後，人類便有一定的期間接受我們祖先所遺留的經驗。到了後來，人類的歷史日長，人類交通的範圍日廣，於是一個地方或一個種族的祖先經驗之外又有其他地方或其他種族的祖先經驗匯聚。同時，人類的環境也因為人類自身的開闢，變化的更為劇烈。一方面人類感覺知識太多了，書籍的冊數不僅可以汗牛充棟，人生有限，絕對讀不完，同時知識的變化太大而太快了，使人類感覺求固定知識的不合算，於是再進一步，由注意知識本身轉而至於探求知識的方法。到這時候，人便由注重承受古人知識到注重自己創造知識。

進化論盛行於全思想界之後，哲學上的認識論也受了莫大的影響。實驗主義 (Pragmatism) 的哲學家說：沒有「絕對的真理」，也可說是沒有「絕對的正確知識」。「正確知識也是時時進化，時時修正，因而時時改變的。比如古代認「天動地靜說」為正確，後來一變而「地球繞日說」為正確，最近愛恩斯坦 (Einstein) 「相對論」出現，修正牛頓 (Newton) 的「萬引有

力說，「天體運行基本原則也動搖了。所以絕對的正確知識實在是大難尋覓。現在我們與其吸取知識無寧學習方法。有正確的思維方法自然可以尋得正確知識。現在的知識太多，我們吸取不了。現在的知識太雜，我們也不可亂吸取。一個最好的道路便是注意方法。晚近學術界注重方法的意義在此，論理學的可貴也在此。

(二) 演繹法

——觀念哲學及宗教的捷足先登——

一切學術都是由環境的需要而生，一切研究學術的方法自然也是隨着學術的進化而進化。在人類系統知識尙未完成以前，人類自然是不需要，也就是不能知道有系統的求知識方法。在距今三千年之前，小亞細亞西隅西西利及南意大利的希臘諸城哲學初興的時候，就發生了關於知識的性質和各種經驗的特殊價值問題。當時各位先哲學家雖然很注意由感覺所得知識與由推理所得知識的區別，并且公認由推理所得的知識比由感覺所得的知識更為可靠。當時名哲學家卓諾(Zenon, 490—430 B. C.)的研究及雅典時代「辯士」(Sophist)以演說、辯論及文字語言的運用教練青年如何說服法官，雖然是論理學的萌芽，但不是真正的求知識方法。到了蘇格拉底(Socrates, 469—399)主張：人可以在感覺或感情的不同之下尋找出共同

的思想或觀念來。這就是「概念」(concept)。他的弟子柏拉圖 (Plato, 427或427—347) 在柏氏的對話集 (Dialogues) 中曾討論許多關於論理學的問題，這可以算是真正的論理學方纔開始。

直到柏拉圖的弟子亞里士多德 (Aristotle, 387—322 B. C.) 系統哲學成立，論理學也就正式成立，而人類求知識的第一個有效方法也便成立。亞氏關於論理學的名著作是工具論 (Organum)。他在那本書中說明了探索正確知識的思維方法——「三段推論式」(syllogism)。這三段推論式便是構成舊論理學大部份的「演繹法」(deductive logic)。據亞氏的意見，一切真實的正確的思維方法都應當是下列形式：

凡人皆有死，

蘇格拉底是人，

故蘇格拉底是有死。

在這三段中，第一段「凡人皆有死」及第二段「蘇格拉底是人」叫作「前提」(premise)，第三段「故蘇格拉底是有死」叫作「結論」(conclusion)。不過，這種三段推理式有時也可以省略一段而形式略有變更。比如說：「某人應當受國家的保護，因為他是一個老兵。」這也是一

個三段推理式，不過結論放在前，中間省略一段就是了。真正的形式應當依法排列為：

凡老兵都應當受國家的保護，

某人是一個老兵，

故某人應當受國家的保護。

亞氏學說最完善的部分是告訴我們前提怎樣的連合可以得到正確的結論。亞氏對演繹法的貢獻直到現在大致仍沒有什麼變更。

亞氏死後，斯托意學派(Solic)對於論理學也略有增補。

中古時代，宗教的勢力瀰漫，經院派(Scholastic)的哲學家想利用希臘哲學證明耶穌教的教理，於是亞氏的演繹法在論證上便最為有效，所以當時學者很為重視。學校中把亞氏工具論中的最重要部份列為「七藝」(seven liberal arts)的一種，在教科書中佔很重要的位置。但當時對於演繹法不過是把亞氏成說略為擴充而已，新說創立是完全沒有。中世紀是黑暗時代，一切都是黑暗的，論理學當然也是如此。

亞氏的演繹法總括來說：不過是「先指明某種事實和公認通則相關，遂證明這事實是眞」。蘇格拉底也有死「這個事實，和「凡人皆有死」和「蘇格拉底是人」這兩個公認通則相關

聯，因此，便可以證明他是真的或正確的。但是，「凡人皆有死」及「蘇格拉底是人」的通則怎樣知道的呢？演繹法不能告訴我們。所以演繹法可稱之為「證明的論理學」(logic of demonstration)。因為演繹法不注重「公認通則」的根本問題，僅注意由這通則所推出的各種結論，所以很容易為宗教觀念或哲學的化斷專制論者所利用。宗教家可以用耶穌教義為「公認通則」，用演繹法來推論什麼是真的，什麼是偽的。但是教義的真偽是不管的，這樣對於宗教當然是有利極了。觀念哲學家以主觀的觀念作為宇宙的實體來說明一切，自然也是需要這種方法。但是這「公認通則」根本上如若發生問題，那末，全盤的推理便都不對了。這是何等危險的事實！這演繹法居然也能維持一千八百餘年之久，這是因為他是哲學和宗教最有效的求知方法。

### (二) 歸納法

#### ——科學方法的骨幹——

到了近世，宗教勢力下的「學院派」哲學家大受攻擊，亞氏的演繹論理學也就不時髦了。同時，自然學的研究發達。自然是要由自然界的零星事實尋找因果性，尋統一而一致的原則。這種原則知識的探求當然需要的方法。培根(Bacon, 1561—1626)出，而論理學上的

大革命起。倍氏以爲亞氏的演繹論理學僅僅是證明已有知識的方法，絕不能幫助我們有所新發明。我們於「證明的論理學」之外還需要「證明的論理學」(Logic of discovery)。倍氏針對亞氏的工具論作了一本新工具(Novum Organum)。我們人類於「證明的論理學」之外還需要「證明的論理學」。倍氏以爲；我們要在自然界中尋得新知識，我們必需觀察自然界的本身及其動作的情狀。自然界中的事實不是由演繹法所能發明的。知識必須從若干特殊事實的觀察，再加以察慎的分類排列，方能覺得真正的所謂「公認通則」。按倍氏的主張是注重於通則的尋覓。怎樣尋覓通則呢？必須先觀察特殊的事實。比如尋覓「凡人皆有死」這一個通則，我們必須先觀察各個人皆有死的現象，并且沒曾發現出來一個不死的人，所以可斷言「凡人皆有死」。這種方法便是所謂「歸納法」(inductive logic)。科學的原則中，愈基本的愈是由歸納法得來的。比如牛頓的「萬有引力說」(Law of universal Gravitation)及「運動三大定律」(three Laws of motion)是物理學、天文學的根基，但這個定律的來源不是用演繹法推出來的，而是用歸納法找出來的。牛頓觀察天體運動及物質一切力的作用的各種特殊事實所得的結論。所以歸納法在科學上有很大的貢獻。

培根之後，洛克(Locke, 1632—1704)和休謨(Hume, 1711—1776)對歸納法又深加研

究，在論理學的發展上很有功勞。及穆勒 (P. S. Mill, 1806—1873) 出，歸納論理學始告大成。穆氏著有論理學的系統 (System of Logic)，在一八四三年出版。穆氏在這本書中極力注重歸納法，以為這是尋求新真理的唯一方法，演繹法僅僅是拼到統轄我們已知事物的方法。從此歸納法便盛行，認為是科學的方法，而佔論理學研究的大部分。

#### (四) 動的宇宙觀

##### ——舊論理學缺陷的補充——

人類的知識由個別事實的研究又重進入自然界及人類社會全部的研究，於是便感覺這舊論理學的求知方法缺陷很多，有補充的必要。這缺陷在什麼地方呢？聽我慢慢的講來。

演繹法和歸納法有一個共同的錯誤，都是就靜止的、固定的、獨立的、絕對的方法觀察一切自然的和社會的現象，事實上何常是如此。現實的世界是一秒鐘也不肯停留的變化。一秒鐘以前的世界和一秒鐘以後的世界不同。比如地球：他是由星雲漸漸的冷成固體，成了固體之後，仍是天天散熱，以致地球表面上熱的地帶漸漸縮小，寒冷地帶漸漸擴充，在地球表面上棲息的生物，為適應他的環境也自然是天天在那裏變更他的身體構造，或製造新的應用工具，或移動他的定住地位，有的興盛發達，有的就衰敗之途。這種變化真是大而且廣。同

時，就我們自己來說：我們的身體是由無量數的細胞集聚而成，這細胞由新物質的攝取和舊物質的排泄而起變化，每一剎那間，不斷的舊細胞死亡，不斷的新細胞生長。我們一伸手，不知道破壞死亡了多少細胞，同時因新陳代謝作用也不知道另造出多少新細胞來補充，所以一點鐘以前的我和一點鐘以後的我不同。我，在大體看來，由在母親胎裏逐漸生長成熟，以至於衰老、死滅，固然是變化的，就是在一時一刻之間來看裏是變化的。推而至於其他一切的自然界物質，沒有一個不是如此。一棵樹，不斷的新葉生出，舊葉黃落。一座牆不斷受太陽的熱及化學作用，空氣的氧化，及其他物理的及化學的作用。牆外的石灰不斷的由氧化氧變成碳酸化鈣而堅硬起來，同時不斷的變為硝石而日飛散墜落。火山的岩石經長時間不斷的風化作用，會一星一片的崩壞，變成土壤。大海的洪流，因為長時間不斷的蒸發作用，一點一滴的變為雨雲，飛散天空。自然界的一切，無時無刻不在變化之中。

不僅自然現象是如此，社會現象也是如此。我們社會中的一切不是靜止的，固定的，不變化。我們看中國社會：在一百年前，上邊是皇帝統治着，下面卑賤的臣子們要絕對服從。老百姓見了官，官見了皇帝，要跪下講話。社會有所謂士的階級，講五經，背朱註，作八股文，由科舉以作官，代君父鼓吹忠孝。以維持當時支配階級的利益。社會上另有所謂農工商

階級，用鋤頭，用手工，開小商店，是當時的經濟基礎，我們再看五十年前中國社會便和一百年前不同了：洋貨進來了，洋人的政治勢力也就跟着來了。機器輸入了，工場和公司等等與工業和小商店相混雜，相衝突，而後者漸漸凋零。我們行路不作轎車帆船，改作火車輪船。我們漸漸不穿黃藍的士布而穿用印度棉花經過英國工人所織成的各種花洋布。同時，因為經濟的變更，社會政治的思想也就變更了。所謂西方文明隨着機器之後輸入中國，於是一千年來奉為天經地義的忠孝也有人敢起懷疑。行了二千年的君主政治也有人敢反對，敢謀推翻。亞丹斯密、孟德斯鳩等等洋思想代替孔、字、程、朱的四書五經，漸漸的盛行於新興的知識階級之中，這社會當然與以前大大的不同。但是社會的變化并不因之停止。我們再看二十年來的中國。由君主而共和，新興勢力漸漸漲與舊封建殘餘勢力在衝突混戰之中。同時小資產階級、買辦階級、帝國主義的新軍閥又復產出。最近的社會情形和五十年以前真是大大的不同。中國的社會現正在變革之中，幾乎是使人追不上。

不僅是變革中的社會是變的和動的，一切的社會無時不在變動之中。人的慾望無窮，生產力的發達不能停止，人類天天在勞動之中，借勞動的經驗以改良他的工具，社會自然是無時不徐徐的或急劇的變動。現在我們可以斷言：一切自然現象和社會現象都不是靜止的，固

定的，而是川流不息變動動的。

同時，在橫的方面，一切現象也不是獨立的或絕對的。先就自然現象說：譬如一張椅子在這裏放着，他和四週圍的空氣發生關係，要受空氣的遲緩氧化作用，受空氣的壓力作用。他和地球的引力有關係，和地板上的抵抗力有關係。他和旁邊的火爐有關係，可以使他溫度升高，甚而至於燃燒。……

社會現象也是如此。我們一個國家要受其他國家或國際的影響。我們的銀元價格會受倫敦市場金鎊價格的影響。金鎊、金元、佛郎、馬克的起伏竟可以決定國際間的消長，影響國際形勢，變更大人先生們的所謂內政外交政策。社會現象所受橫的環境方面影響，比自然現象有過之無不及。

一切東西，不論他如何微小，都是這無限的宇宙的一部份，所以他和這無限宇宙中的一切部份都有不能分離的關係。一切的東西都不是單獨存在。一切的東西，祇有和別的一切東西發生相互關係方能存在。

現在，我們可以斷言：一切自然現象和社會現象都不是獨立的，絕對的，都是和他四週的其他現象發生關係的。

所以，從前的演繹法和歸納法把宇宙間的自然現象和社會現象看成靜止的，固定的，獨立的，絕對的，實在是一種錯誤。恩格爾（Fredrick Engels）說他們的方法是玄學的方法（metaphysicalmethod）。

#### （五）辯證法之史的發展

——從宇宙論到社會科學的應用——

動的世界觀念起源很早，因為人類的哲學本是發端於宇宙的本體研究。遠在希臘，哲學家赫拉克利泰（Heraclitus, 563—470 B.C.）說：『萬物都在流轉。』可見在那古代已經有了，把萬物看做變動的觀察法，希臘哲學家把這種動的觀察法叫作『辯證法』（Dialectics）。到了二千三百多年之後，康德（Kant, 1724—1804）的星雲說打破牛頓的太陽系永久不變說，他以爲天地是由星雲冷卻而成液體，而成固體，是變動的。因此便成立辯證法的基礎。到了黑格兒（Hegel, 1770—1831）變動發展的觀察法達於最高點，黑格兒把一切自然界，人類社會和結神現象全部看作變動的，發展的，於是辯證法方纔成立。

黑格兒以後，社會科學的研究發達。這社會科學中所研究的社會定律，和自然科學上的自然定律有很大的不同地方。自然定律固然也因為時間空間的改變而搖動其正確程度，不過

，這種改變是很遲緩而不顯然，比如地球繞日的速度和軌道固然也有改變，但是這改變所需要的時間太長，人類幾乎感覺不出來。寒帶和溫帶的情形固然是不同，但熱學的原則在這兩帶都可以適用，很少有例外。社會科學是研究人類社會關係的，這社會關係不僅是因為變化的太快而時時不同，且又因為地球上各部份的不類社會在橫的方面環境不同，縱的方面進化階方各異，所以這變動的觀察方法更爲必要，同時，社會科學的定律是人類自己創造，自己改變而自己發現的定律，變易的可能也自然很大，而正確的程度也自然是很低。所以變的觀察方法爲社會科學所最需要。這是爲什麼古代傳下來的辯證法中間埋沒了二千多年到晚近方纔重見光明。指示這光明的第一個人自然是黑格兒，但他是哲學家，是唯心論者，尙不能獨立完備。到了馬克思(Karl Marx, 1818—1883)，一個有名的社會科學家和歷史哲學家，把黑格兒的辯證法修正了，從一個唯心論移到唯物論的基礎上。於是這有名的「辯證法的唯物論」便成立了。馬克思以後，社會科學一天一天的發達到最近，幾乎成了思想界的中心，而辯證法唯物論遂因爲應用而發揚光大。至於辯證法唯物論。內容如何，可以分兩方面來說明。

(六)「量的變化」和「質的變化」

——辯證法原則之一

宇宙間的現象是變動的，但是這變動是以物理學上等加速度徐徐的漸進變化呢？還是以不等加速度有時作飛躍的變化呢？許多人以為自然是不飛躍的，一談到進化，便以為是漸次徐徐進行的變化，其實，事實恰恰是相反，宇宙間的現象是有飛躍的變化。

我們先從自然現象看：一杯水加熱則水漸起變化，溫度由攝氏表六十度而七十度，而八十度，而九十度，當然是愈高愈有變化，但是截至九十九度止，雖然變化，仍不失為水，到了一百度立刻就起了一個絕大的變化，水便盛變蒸氣而上昇，不復再為水了，這由九十九度到一百度，水的變化，誠然是一大飛躍。一百度以前，水雖變化，仍是水性質不改：這種變化是「量的變化」。一百度以後，水變為截然不同的一種東西——蒸氣——性質亦大為不同：這種變化是「質的變化」。水的冷卻也是一樣。水漸漸冷到八度，六度，四度，二度，雖然是受變化，仍不失其為水，一到零度便變成另外一種東西——冰。這零度的變化便是由「量的變化」到「質的變化」的「飛躍的變化」。

社會現象也是如此。從周秦以至滿清，都是君主政治的社會形態，這二千多年間當然也都在變化之中，而或為不同的各階段，不過，仍然是封建社會形態，僅僅是量的變化。到了辛亥革命以後，由君主政治一躍而變為民主政治——可惜沒有改變成功，直到今日中國社

會，仍在變革之中。如若這種變化成功了，則新的民主政治與舊的君主政治截然不同；這不是一種量的變化而是一種質的變化，也就是飛躍的變化。從經濟方面看，更可以明瞭：比如從前的工業——現在中國大部份仍是如此——是手工的，一個掌櫃和幾個師傅幾個徒弟，便可以組織一個生產機關；工作的工具——如錘、斧、刀、鋸——歸工人所有，由徒弟可以升師傅，師傅積幾個錢也可以作掌櫃的，同時掌櫃、師傅、徒弟都要工作，所收入雖有不同，工作上完全相等。從二千年前，直到機器輸入中國為止，雖然不時都在發展變化之中，但是這種變化不能影響到手工業本身，僅僅是量的變化。但是，一經使用機器以後——也就是所謂產業革命以後，——工場制度代興，由若干大資本家買機器，聚成百成千的工人來工作，用工錢收買他們的勞動力，工人和他的所使用的工具——機器——分離，工場內顯然分為兩個階級，一種是永遠作苦工，賣勞動力的工人，一種是永遠不作工，一點力也不費而坐收利潤的資本家，資本家固然是不肯作工人，工人也絕對沒有機會作資本家，無論如何積蓄工資也達不到可以買機器開工場的程度；這種由手工業變化到機器工業，成了截然不同的兩種，是質的變化，也就是飛躍的變化。

從日本的社會來看，可以更爲明瞭：一百年的日本社會——所謂封建制度的社會——是

專制國家。經濟方面以農業爲主，鋤耨是主要的生產工具，支配土地可以有絕對的權利，支配了社會生活。工業方面都是手工業，僅足自用。商業方面都是小資本的商店制度，負販的範圍限於國內。到了現在，日本的社會——所謂資本主義社會——和以前大大的不同了。新式工業興起，大工廠林立，聚幾十萬人從事於紡織或製鐵，交通便利，火車如珠網一般，輪船運載大宗貨物以尋求海外的銷路，三菱，三井大資本家代農地地主而握勢力，成了特權階級，不僅是生產的技術和方法以及因此而生的經濟生活關係大不相同，就是政治的形態也完全不同。萬世一系的天皇也不能最爲低眉，實行立憲的社會政體。法律也與前不同，甚至於什麼叫善，什麼叫惡，道德的內容也不一樣。人情，風俗，日常生活習慣等也和以前兩樣了。這種變化便是質的變化或飛躍的變化。日本變成了資本主義社會之後，自然仍是在變化。比如在明治維新的時候，日本的資本主義是「商業資本」的階段，中日及日俄兩戰爭以後，便變化到「工業資本」的階段，歐戰以後便變化到「金融資本」的階段。不過這種變化，仍不出資本主義的範圍，僅僅是量的變化而已。

由以上，可以斷言：無論在自然界或人類社會，都有「量的變化」和「質的變化」，或「漸進的變化」和「飛躍的變化」兩種。不過這質的變化或來躍的變化決不是突然而起的。這「質的

變化「或「飛躍的變化」是先行的「量的變化」和「漸進的變化」的必然的發展。所以無論在自然界或人類社會都是「量的變化」引入「質的變化」，「漸進的變化」引入「飛躍的變化」。

自然界和人類社會固然是有飛躍的變化，但決不是這種固定的現象消滅以後，另外一種現象飛躍而出。事實上恰恰是相反。不是所謂封建社會的固定社會消滅以後，另外一個名叫資本主義社會出現，資本主義社會在封建社會裏胚胎，而封建社會在資本主義社會中也仍有他的燼餘。比如水加熱到八九十度以上，未嘗沒有變成蒸氣的，不過到一百度方纔不能遏止，全部水都要盛變蒸氣而沸騰，但是沸騰以後仍有水存在。人類社會中也是如此。比如現在的中國社會變革尙未完成，仍是在封建社會之中，但是新式工業以及產業革命以後應有的思想，也在萌芽。日本的社會已經是資本主義的社會，但是軍閥、元老、地主等封建社會的殘餘依然存在。所以一種社會形態萌芽於他的「先行的社會形態」之中；舊的社會形態告終於他的後繼社會形態之內。封建社會流入於資本主義社會中；資本主義社會從封建社會中流出來，

(七)所謂「正」「反」「合」

辯證法原則之二

宇宙間一切的東西都是在變化之中，不過有時表面上看着似乎是靜止，有時似乎是變動。其實所謂靜止不過是平衡狀態，所謂變動不過是平衡狀態的破壞。宇宙間的東西不是受一種力的作用，比如一個走着的火車，一方面是受蒸汽機關的推進力，一方面受地球的引力，一方面受鐵軌的摩擦力，一方面受空氣的抵抗力……這許多力如若彼此相殺，則互無作用，而呈平衡的狀態。比如一條繩子，一個人向東拉，一個人向西拉，方向相反，力量相等，則兩力相殺而呈平衡的狀態，這條繩子便不運動，便是靜止。但是，如若再有一個人幫助向東拉，則平衡破壞，繩子便向東運動，變動即因之而起。這世界上的一切東西都是從一個平衡狀態到一個打破平衡狀態，再成立第二個平衡，再到第二個打破平衡……，像這樣，一時似乎靜止，一時實行變動的，宇宙進行下去。

我們可以生物作例說明。假如有一塊土上，某種植物很繁茂，有一種以這種植物菓實作食物的動物也生活在這塊土上，同時以這種動物為食物的另一種更有力量的食肉動物也生活在這塊土上。這樣的環境，如若沒有變化，這種動物適應這種環境，數目上大體也不會有什麼大變化；這種動物和他的環境關係是處於平衡的狀態。但是如若氣候生了變化，某種植物菓實因之減少，這種動物便不能得到豐足的食料，數目也必減少，到這個時候便打破壞以前

的平衡狀態，而生了變動。以後這種動物或者又習得以這塊土上的其他植物菓實爲食物的新習性來維持他的種屬，數目又增加而恢復以前的狀態，於是第二個平衡便又成立了。

人的社會中也是如此；并且人類的社會比其他的動物尤爲顯著，因爲其他動物的平衡成立和破壞不在他本身，而在他本身以外的環境，人類則不然。人類社會自身的變化就不斷能破壞平衡，也不斷的成立平衡，所以自然的環境沒有變化，人的社會仍然可以變動。人類所以破壞和成立平衡的是什麼呢？就是人類向自然取得生存資料的工具和技術的變化。人類一經新工具和新技術發明，舊的平衡便打破，以新工具和新技術作基礎的新平衡便成立。但是以後，這種新平衡又會被再新的工具和再新的技術所破壞。譬如在農業時代，地主和佃戶，皇帝和臣民，忠君愛國的思想，彼此之間成一種平衡，但是因爲發明機器的新工具，生產技術因之改變，於是新式工業的工場制度興起，大批工人聚集到都市來，自由平等的思想發生，立憲的民主的政治成爲時代的需要，這以前的平衡狀態便破壞了。但是經產業革命、思想革命和政治革命完成以後，新經濟制度、新政治制度、新道德、新思想，一切都完全了，新平衡便又成立。但是這平衡狀態不久又會被矛盾而對立的資本家和勞動者間的階級鬭爭所破壞，社會又起變動，因而需要新平衡的建設。

所以，一切自然界和人類社會的變化過程，都不外下列三段的無限連續（一）內部各種勢力一時的保持平衡狀態，（二）在這平衡狀態中發展的各種勢力發生矛盾和對立，攪亂這種平衡狀態，（三）結果又在新的基礎上，恢復了新的平衡狀況。黑格君把（一）的平衡狀態稱為「正」(these)，把（二）的打破平衡狀態稱為「反」(antithese)，把（三）的新建平衡狀態稱為「合」(synthese)。如若用論理學上的名詞來說：「正」就是「肯定」，「反」是「否定」，「合」是「否定之否定」。這有名的「正」、「反」、「合」三段進行發展，叫做「辯證法的發展」。據黑格兒說，宇宙一切萬物的變化和發展，都是辯證法的；以這樣的發展過程來理解世界，便是辯證法的理解。

#### （八）思維與辯證法

——從黑格兒到馬克思——

一部哲學的歷史都是唯物論和唯心論鬥爭的歷史，而唯物論唯心論鬥爭的中心便是思維與存在的問題。唯心論者主張思維決定存在，也就是精神和觀念支配現實世界。唯物論者的意見恰恰的相反。辯證法在自然界和人類社會可以應用，在思維上也可以應用。所以辯證法的分類是：（一）自然發展的辯證法，（二）社會發展的辯證法，（三）思維發展的辯證法。自然

和社會發展的辯證法，前面已經說明，至於思維的辯證法則無需乎證明，因為人類的思維不過是現實世界在腦子裏的映像，現實世界（包括自然和人類社會）既然是辯證法的，思維的發展自然也是辯證法的。思維是「在人類頭腦中換置了的翻譯了的物質」，這話誠然是不差。不過，辯證法創始者的黑格兒是個唯心論者，他對於知識有根本的錯誤。他對於說明自然、社會、思維三個辯證法的關係發生錯誤。黑格兒以爲：自然和社會的一切現象是辯證法的發展着，乃是因爲精神和宇宙觀念是辯證法的發展着。黑格兒認精神 and 觀念是因，自然和社會的現象是果。到了馬克思，修正他這唯心論的錯誤，代以唯物論的見解。馬克思以爲：一切自然的和社會的現象依辯證法發展的原因，是因爲事實上物質的世界是依辯證法發展着。我們的思維是辯證法的發展着，是因爲我們所思維的事物是辯證法的發展着。黑格兒認爲因——精神和觀念——馬克思認爲是果，黑格兒認爲是果——自然及社會的現象——馬克思認爲是因。馬克思說：「黑格兒以爲觀念這獨立的主觀是現實界的造物主，現實界不過是這主觀的外局現象；我的意見恰恰相反，我以爲觀念不過是物質移植，反映於人的頭腦中的東西。黑格兒的辯證法是倒立於頭上的。所以我們爲着剝去那神祕的外皮，求得合理的內容：把他的辯證法從頭上搬到腳下。」

經馬克思修正之後，辯證法的唯物論方纔完全成立。有了辯證法的唯物論，我們方纔有理解自然界和人類社會的正確觀察法——正確的思維方法。於是人類求知識，在演繹法和歸納法之外，又有了第三種有效的方法。

（民鐸雜誌）

## 歷史人物與地理的關係

丁文江

歷史同地理的關係，是近代科學上最有興味的問題，也是最沒有解決的問題。布克兒 T. Buckle 是十九世紀用科學知識研究歷史的第一個人。照他的所說：凡人類的歷史，都是氣候土壤交通的關係。這種物理派的歷史觀，在他的「文化史」[History of civilization] 出版的時候很有勢力。到了十九世紀末紀，遺傳性的研究，漸漸進步，於是注重種族的比注重環境的學者要多。美國的格蘭特 Grant 就是極端主張種族論的人，但是他的研究方法是不科學的，不足以做遺傳性歷史論的代表。最近美國學者如伍治 F. A. Woods 用遺傳性研究歐洲歷史上的人物，貢獻很多。他的主張是一國的歷史，是種族的根性同偶然發生的首領所造成的。他所著的書，如「皇族與遺傳性」[Hereditry in Royalty] 是近代歷史學上的名著。同時研究地理學的人，還是主張文化是氣候的產物，不過他們不復如布克兒那們極端，那們簡單，漢亭頓 E. Huntington 就是這一派中最有成績的。但是無論我們對於種族，環境同偶然產生的首領，這三種勢力，偏重在那一種，總應該承認地理同歷史有密切的關係，因為廣義的

地理，包括生在地上的入種。

中國人是最注重籍貫的：所以遇見了一個生人，問了他的尊姓大名，就要問他是那一省那一縣的人，因為我們腦筋裏頭覺得「湖北人，」廣東人，「江蘇人，」「山西人，」……這種名詞，是代表這幾省人的特性；知道一個人的籍貫，就知道了他是我們心裏頭的那一類。這不但中國人如此，就是歐美的人也是如此。說到了新下台的英相喬治，不知不覺就想起他是維爾司的人。美國選舉總統，第一個問題，就是他還是生在南幾省或是北幾省。所以若是我們把中國歷史上的有名的人物，照他們的籍貫，做一個統計：看看一個時代之中，那一個地方的人，在政治上，社會上最有勢力，最有影響，豈不是很有興味？

這一種研究，最困難的是定歷史人物的標準。一個人有怎麼樣的資格，纔配做歷史人物呢？伍治研究歐洲人物的時候，完全用一種客觀的方法。譬如他研究一個時代皇室的人物，統把所有那時代的書籍，細細的讀過。凡是提起皇室人物的地方，都抄了出來，做一個詳細的統計：看看那一個最受人稱贊或是批評；稱贊批評，又到如何程度；然後決定當時人的總判斷，拿來做標準。又如他研究近代有名的科學家，就把他所曉得的名字開了出來，請現代的科學家投票。這兩種方法，都是極其費工夫，而且對於中國的歷史，不很適用。我為簡便

起見，暫時用了一個武斷的標準：把「二十四史」來做我的下手地方。凡有二十四史上有列傳的，都假定他是「歷史人物」假定是我研究的一種單位，然後拿他們的籍貫來計算一時代中那一個地方，歷史人物的數目最多。

用這一種方法，有兩個大缺點：第一是行業不同的人，混在一塊計算。文藝家同將帥，性質迥不相同；照我這種方法，都算是一個單位。第二是程度不同的人，沒有區別。絕大的人物，如張江陵王守仁只算一個人；極小的人物，僅僅夠得上有列傳的，也要算一個人，所以進一步的研究第一是要分類，第二是要分等。但是分類，分等，都有主觀的毛病，而且很費時間的。這一次的研究，只能算一種粗淺的統計。好的統計的人數較多，兩種毛病都可以減少。因為無論一個人是甚麼職業，二十四史上有了列傳，總是那個時代的一個人物；對於社會政治，總有一種影響，不妨視爲一類，與沒有列傳的人區別。至於有分等的毛病，只要地方的單位大，也就可以減除；譬如湖北出了一個大人物張江陵，當然同時明史上有傳的湖北人。就有許多小人物。以此類推，無論那一省都是如此。假如拿省替省比，大小人物混在一齊，各省同時吃虧，同時佔便宜；雖然不能全公道，也莫非全不公道。

第二種困難，是地方單位問題。我們這種研究，是要知道人物與他地理的關係，但是地理

包括地文人文兩種。若是以地文爲標準，浙江的溫處台應該歸入福建不能同浙西在一個單位之內。但是就文化而論，溫處台同福建的關係淺，同浙西的關係深。諸如此類、不勝枚舉。所來要求一個地文人文相合，而且區域較大的地方來做單位，是不可能的。我再四斟酌，還是拿省來做單位，較爲妥當。一來這種單位，不用說明；二來省是一種政治的地理單位，與政治有多少關係；三來現在的省分，雖不能合於科學的地文人文標準，然而可以算折衷於二者之間。

我所謂歷史人物，是指歷史上有勢力的人物而言，所以不論善惡邪正，只要當日他的言行，曾有影響於政治社會的，都一概收入。

這種統計，係各地方人物貢獻的比較，所以只能就統一的時代研究，因爲分裂的時代，各省自然有各省的首領，無從混合計算。秦以前，是封建政治；就是秦代，時間太短，也當然不在研究範圍之內。秦以後共分六朝：一前漢，一後漢，三唐，四北宋，五南宋，六明。元朝不但是蒙古人的世界，而且時間不長，政治上沒有特別的組織，暫時可以置之不論。至於前清，一則清史未成，沒有同二十四史一樣官書，可以做根據，而且私家著述很多，材料較爲豐富，應該提出另行研究。這一次的討論，只限於上邊所舉的六代。這六代有列傳的人

散文甲選 歷史人物與地理的關係

二二〇

，有六千多人；有籍貫可考的也有五千七百多人。因為古今地名不同，逐一的考證起來，頗費時日；僅僅對過一遍，錯誤恐不能免，不過這種錯誤，對於各省的百分率數目，不能有很大的影響，所以我大膽先把現在研究的結果，做成一個表，一張圖，發表了出來，希望引起歷史學者的興味，多幾個人來用這種方法研究中國歷史。

省別 前漢 後漢 唐 北宋 南宋 明

	人數百分率	人數百分率	人數百分率	人數百分率	人數百分率	人數百分率
陝西	三二〇.五	七三.一五	七二.六	二〇四.六	四.三	六〇.九
直隸	二一〇.〇	六.二	二二.三	一七.二	二四.五	七.一
山西	一〇.四	九.一	一六.三	五〇.一	一四.一	九.六
河南	五.九	一八.七	五.一	七〇.二	二.九	一七.一
山東	六.二	二九.三	五.七	二.四	七.七	三.一
江蘇	三.三	一一.〇	三.三	二.四	六.四	九.九
浙江	二.〇	〇.九	一.四	二.九	三.四	八.四
湖北	七.三	三.六	二.二	四.〇	二.四	一.九

安徽	三	一·四四	二四	五·五五	二二	一·七	五三	三·六二	三八	六·二九	一九九	一·二四
四川	四	一·九二	二天	五·六八	二二	·九	九二	六·三六	七一	一·七〇	五七	三·三二
江西	一	〇·四九	二	〇·四二	七	·五	八一	五·五四	八三	一·三四	二〇四	一·五二
湖南	〇	〇	二	〇·四二	二	二	二二	〇·八二	二二	一·九八	二七	一·五二
福建	〇	〇	一	〇·二二	二	·二	九五	六·五〇	八八	一·四五〇	九三	五·一九
廣東	〇	〇	〇	〇	三	·二	三	〇·二〇	四	〇·六六	五	二·八二
廣西	〇	〇	一	〇·三三	〇	〇	二	〇·三三	六	〇·九九	一三	〇·七三
貴州	〇	〇	〇	〇	一	〇	〇	〇	〇	〇	一〇	〇·五六
雲南	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	一〇	〇·七九
甘肅	一〇	四·九二	一七	三·七二	五三	四·一	一九	一·三〇	二三	三·八九	二三	一·二九
奉天(漢人)	〇	〇	〇	〇	三	二	〇	〇	〇	〇	〇	〇
內蒙(漢人)	三	一·四四	一	〇·三三	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇
外族	二	〇·九六	一	〇·二二	五〇	三·九	七	〇·六一	〇	〇	一四	〇·七九
總數	二〇八			一三·八二		一四·六一		六·〇四		一七·七一		

我們把上邊表上的數目，詳細分析起來，第一件可以引起我們注意的，是在一時代以內，各省人物的貢獻，數目至不平均。卽如後漢一代，最多的是河南，百分率在三十七以上；其餘廣東，貴州，雲南。奉天，都是零；江西，湖南，福建，廣西，四省，都在一以下；山西，江蘇，浙江，湖北，都在五以下。然而同一個省分，在六個時代之內一時代的貢獻，又與其他時代，相距的很遠：卽如河南在後漢是百分之三十七，到了明不過百分之七，江西在前後漢都在千分之五以下，到了明就有百分之十一以上。這種人物分數的變遷，實足以代表文化中心的轉移。這又是甚麼原因呢？

第一個最明顯的原因，是建都的關係。卽如後漢，北宋都在河南建都，所以河南的人物最盛，南宋的都城在浙江，唐的都城在陝西，所以浙江在南宋，陝西在唐，人物最盛。況且二十四史上的人物，雖不全與政治有關，但是最大的部分是官吏。官吏是從考試得來的，重要的考試，都在都城；離都近的省分，考試先佔了便宜，人物也自然容易出頭，但是距都城遠近，不是人物貢獻的惟一原因，又有很明顯的證據。卽如前漢的都城在陝西，而陝西所出的人物，還抵不上江蘇，更不必說山東，河南了。明的都城在直隸，然而江蘇，浙江，江西，安徽四省的人物，都比他多。無論那一代。四川比湖北，遠，而四川六代的平均分數是四

，湖北是二；雲南，廣西，都比貴州遠，然而有明一代，貴州的人物，不如雲南，廣西。足見得都城地位，雖是很有關係，然而決不是人物變遷的惟一原因。大概文化的中心，比都城地位重要。若是都城也是那時代的文化中心，建都的省分，人物自然比他省要多，不然，還是文化中心要緊。

皇室的籍貫，也是很有關係。「從龍」的固然大半是豐沛子弟，而且他們的子孫，襲了祖宗的餘蔭，變成功一種世家；故鄉的親戚朋友，又要攀龍附鳳；皇帝的同鄉，自然是狠佔便宜。江蘇在前漢時代，百分率是十一，安徽在明也是十一，都是佔了漢高帝，明太祖的光。

經濟的發展，也是一個重要的原因。無論甚麼時代，沒有幾分的經濟獨立，就無從講起教育。孔子若是要鑿井而飲，耕田而食，那裏還有功夫去敦詩說禮？到了後世，教育的中。心，在重要的書院，書院裏的發達，又是靠地方上担負的能力。地方上越富庶，教育越振興，人物也自然越增多。江蘇，浙江兩省在南宋以後，變成功中國的文化中心，與兩省的經濟史，總有關係。在唐以前，錢塘江同揚子江之間，沿海都是鹽塘，同現在江北開鹽墾的地方差不多。直等到錢鏐築了海塘，沿海的由地，漸漸的成熟，南北運河一通，絲米都可以出口，江，浙，兩省纔成了全國最富庶的地方。同時這兩省所出的人物，也就駕於各省之

上。影響於國民經濟最大的是戰爭。元以後北方的退化，明以後四川，江西，福建的衰落，多少都受了兵災的影響。北方不但遭了兵災的殘破，而且因為水利不興，旱地的收入，一年少似一年，恐怕也就可以使得經濟不振。但是我目前沒有精確的研究，可以證明北方農業的退化。

還有一個原因，是「生存優點」的變遷。生存競爭，優勝劣敗，但是何者為優，何者為劣，在人類方面，全是看社會的習尚為準，假如社會崇尚忠實，誠懇；把社會上最高的位置，給忠實誠懇的人，這種人自然是優勝，若是社會推重文學美術，有文學美術天才的人，就可以得勢。中國北方人，是忠實誠懇的一路，揚子江下游的人，是比較的長於文學美術。看上列的表，宋以前北方人佔優勢；宋以後揚子江下游的人佔優勢。或者是宋以後同宋以前社會的崇尚不同，生存的優點變遷，所以如此。但是細細研究：宋，明兩代長江下游的人物，忠實誠懇的也是很多，宋以前的北方人也很多，長於文學，恐怕這還不是人物貢獻南北變遷的重要原因。

據我的研究，最重要的原因，是殖民同避亂。秦以前中國的文化中心在山東，河南。就是兩漢，除去了四川，江，浙，長江以南的省分，可算同中國歷史沒有甚麼關係。湖南，廣

東，江西，福建，都是唐宋末宋初因為殖民的結果，方纔歸入中國文化範圍之內；貴州，雲南，廣西到了明，纔可以算是中國的領土，東三省一大部分，始終在東胡族手裏，在中國歷史上，當然不能有甚麼重要的人物。避亂同殖民的性質，本是相同。但是殖民的人，不必一定是中國社會裏優秀分子，而東晉同南宋兩次渡江，隨從南行的，都是當日的士大夫，不肯受外國人統治的；聲明文物，自然是在這班人手裏。宋以後江蘇，浙江的勃興，大概很受這種避亂人的影響。至於北方受了外族統治，文化一定不能如前。五胡的時代，倡亂的外族，都還是受過中國文化的人居多，所以爲害不大。金元兩代，北方全是野蠻人的天下，經他們蹂躪以後，一時不容易復原，也是意中的情事。

綜論起來，前漢時代，中國的文化，本來在山東，河南，所以這兩省出人最多。陝西是建都的關係，江蘇是皇室籍貫的關係，所以也比較的發達。其餘如湖南，福建，廣東，廣西，貴州，雲南，同東三省，都完全沒有開化。浙江，安徽，四川佔的分數，也是極微，惟有湖北是因爲是楚國的舊境，人材較多，可算是南方各省的例外了。後漢情形，同前漢相差不遠，不過河南是皇室籍貫同建都兩重的關係，特別人多，南方幾省，也漸有進步。唐代文化化的中心在陝西，北方各省的程度，比兩漢較爲平均。南幾省除去江蘇以外，仍舊不大發

展。四川，安徽反爲退化。北宋時雖因爲建都的關係，河南特別出人，然而江，浙，四川，江西，福建，或是因爲經濟發展，或是因殖民移民，文化進化，大有一日千里之勢，漸漸要同北幾省爭衡。南宋北方不在版圖以內，自然沒有許多人物；文化中心，從此就到了長江下游，江西，福建都表現有史以來未有的盛況。明朝北方因爲受了外族的統治，農業又復退化，仍舊一蹶不振，江蘇，浙江，江西，安徽四省，遠出其他各省之上，（安徽因爲皇室同從龍功臣的籍貫關係，與他省不同，）西南也慢慢的露了頭角，與宋以前的中國，然是兩個世界了。

細細研究上列的表，還有一個要點，在宋以前，不但文化的重心，是在北方，而且文化的分佈；很不平均。在兩漢的時代，山東，河南兩省所產生的人物，總有百分之三十以上。後漢時河南一省就有百分之三十七。漢以後各省的程度，漸漸平均，出人物的省分漸多，每省佔的成分也漸多。在後漢的時代，最多的省分百分率是三十七，最少的省分是零；在明朝最高的是百分之十四，最低的是百分之十五；可見得從前中國人的文化，本來全在黃河下游，以後因爲殖民避亂的關係，逐漸把這種文化普及全國。這是我們民族對於世界文明最大的貢獻。把遠東的許多野蠻人，變成功受中國文化的國民，這種事業，比羅馬人在西歐洲的

功勞還大。但是普及同提高，往往不能同時並進；普及的成績好，提高的程度就差了。

各省文化逐漸平均，雖然是事實，然而表上所列的百分數，都不完全與事實相符。本篇所說的歷史人物，大部分與政治有關係的。自從科舉取士之後，要出身於政治界，首先要列名於科舉。明朝科舉不但舉人是各省有各省的定額就是進士也是南北分界，所以各省出人物的機會，受了科舉定額的影響，不是自由競爭的結果，而當時定科舉額子的人，要使得各省人都有出身，雖然文化較盛的省分，額子較多，文化較低的省分，免不了濫竽。我會拿明代進士題名錄來做了兩個表：一個是有明一代各省所出的進士的數目，一個是同一時代各省所出鼎甲的數目。進士是有額子限制，鼎甲是完全自由競爭的。所以前者是當日政府對於各省文化所定的一種標準，後者是各省自由競爭所得的成績。

明代科甲表

省別	進士		鼎甲	
	人	數	人	數
江西	二、七二四	一一、九	五五	一一、〇
浙江	三、二六七	一四、〇	五四	二〇、五

散文甲選 歷史人物與地理的關係

江蘇	二、六二七	一一、四	四八	一八、〇
福建	二、二〇八	九、五	二九	一一、〇
安徽	八八一	四、〇	一二	四、五
直隸	一、五〇〇	六、五	一〇	三、八
湖北	九九六	四、三	八	三、二
陝西	九二四	四、〇	六	二、三
順天	四五四	一、九	七	二、七
山東	一、六七八	七、二	七	二、七
廣東	八四九	四、〇	七	二、七
四川	一、三三四	五、八	六	二、三
河南	一、四九三	六、四	六	二、三
山西	一、〇九九	四、七	三	一、一
廣西	一九六	〇、八五	二	〇、七六
湖南	四二七	一、九	一	〇、三八

甘肅	七六	〇、三三	一	〇、三八
貴州	七二	〇、三二		
奉天	二〇	〇、〇八		
高麗	一	〇〇		

拿這兩個表來一比較，就知道官定的各省科舉額，不足以代表各省的程度。浙江，江西，江蘇，福建四省的進士，佔百分之四十六；這四省的鼎甲，佔百分之七十。可見得若是當時進士沒有限制，邊遠的省分，還要吃虧。又各省進士的數目，同各省人物的數目，竟大不相同。科舉額子的影響，可以想見。

第二件可以注意的，是新殖民地的勃興。四川是秦時纔入中國版圖，在前漢時已佔有將近百分之二，在浙江，安徽之上，而且其中有司馬相如，揚雄一代的文學家。到了後漢更是發達，竟佔有百分之五，六八，爲揚子江流域各省之冠。江西，福建，都是唐末纔有中國人去殖民。北宋時代，江西的人物，如歐陽修，王安石費是當時的人傑，百分率在百分之五以上。較之唐代恰好增加十倍。福建在北宋的地位，同江西相仿，而且漸漸的變爲文化中心。閩刻的宋版書，同浙刻一樣的重要。政治理學，福建人都是重要份子，這幾省勃興的理由，

當然是很複雜的，然而最重要的原因，是一種舊民族忽然遷移到一個新世界裏面，就能發展許多新事業起來。譬如關內的豆子，種在東三省，收成就比從前加倍，一樣的道理。近五十年來湖南，廣東同最近的東三省人，也都是新殖民地勃興的好例。

唐朝社會風尚，自成一代，同漢朝迥不相同。如文學美術的發達，宗教的自由，男女的交際，都是唐人的優點，漢人所不及的。唐人的弱點，是政治沒有軌道，組織沒有能力，習尚過於放蕩，這又都不及漢人。所以我早就疑惑唐代的人種，受了外族的混雜，已經不是漢族原有的文化。卽如唐代皇室自稱爲李廣之後，久居隴西，究竟同李陵之後的龍居李氏，甚麼關係。唐書的世系表是否可信，本來是個疑問。唐高祖的皇后是拓拔，更是無稽義的。現在看此次所列的表，新舊唐書上外國人有傳的有五十人之多，幾佔總數百分之四，其中如高麗的李師古佔據山東三代之久，真可令人驚駭。這還是專指真正的外族。唐書所不認爲中國人的，若是把南北朝遺留下來已經同化的外族計算起來。至少也應該有總數百分之十以上。

唐史外族列傳表

高 國

麗 名

人

九 數

迴	于	鮮	鐵	熱	哥	河	鞞	西	突	代	范	契	百
			勤		舒	曲				乙	陽		濟
							域			失			
			部		部	部				活	奚		西
										部			
鶻	圖	卑	落	海	落	落	鞞	胡	厥	落	族	丹	部

吐

蕃

柳

成

胡

胡

總

數

五〇

一

五

一

唐書的宰相世系表，最可研究。統計唐代宰相，爲裴，劉，蕭，竇，陳，封，楊，高，房，宇文，長孫，杜，李，王，魏，溫，戴，侯，岑，張，馬，褚，崔，于，柳，韓，來，許，辛，任，盧，上官，樂，孫，姜，陸，趙，閻，郝，郭，武，鵞，沈，蘇，薛，韋，汪，邢，傅，史，宗，格，歐陽，狄，袁，姚，婁，豆盧，周，吉，顧，朱，唐，敬，桓，祝，鄭，鍾，宋，源，牛，苗，呂，第五，常，喬，關，渾，齊，董，賈，權，皇甫，令，狐，段，元，路，舒，白，夏侯，蔣，畢，曹，徐，孔，獨孤，烏，同龍居李氏，共爲十九八姓。其中竟有十一族。不是漢人！

河南劉氏

匈奴

渾氏

匈奴

獨孤氏

匈奴

洛陽長孫

拓拔

代州宇文

拓拔

元氏

拓拔

京兆于氏

曾入拓拔

鄴郡源氏

拓拔

昌黎豆盧氏

鮮卑

洛陽竇氏

朝卑沒鹿

回部落

龍居李氏 李陵之後

此外尚有格氏，狄氏兩性，似乎也不是漢族，足見當時經過南北朝人種混雜之後，北方的民族，決不是純粹的漢人，而且宰相的民族，有百分之十一不是漢人，無怪當時種族的觀念很淺，將帥藩鎮，往往要用純粹的外國人了。

是篇之作。動機在三年以前。去歲移居天津，得借用梁任公先生藏書，始着手統計。今夏科學社開會于南通，曾講演一次，然其時僅有總表，文實未脫稿也。十一月復以英文講演于北京協和醫學校，乃發憤竭兩日之力成之。討論切磋，得益於任公及胡君適之者甚多。抄寫核算，則雷君英廣實任其勞。余弟文浩間亦襄助，爰書數語道謝，且以誌服官經商者讀書作文之不易也。

民國十一年十一月十五日，丁文江識。（勞力週報）

散文甲選