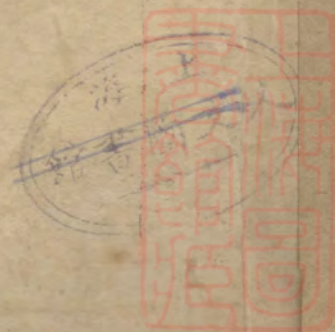


120

嶺南大學學術討論會叢書之一

學
術
論
文
集

金
曾
澄





館書圖文人

登記 2290
 書碼 042-376, 1
 到期 20, 6, 22.
 價格
 備註



上海图书馆藏书



A541 212 0001 3726B

15



學術討論會主編

學
術
論
文
集

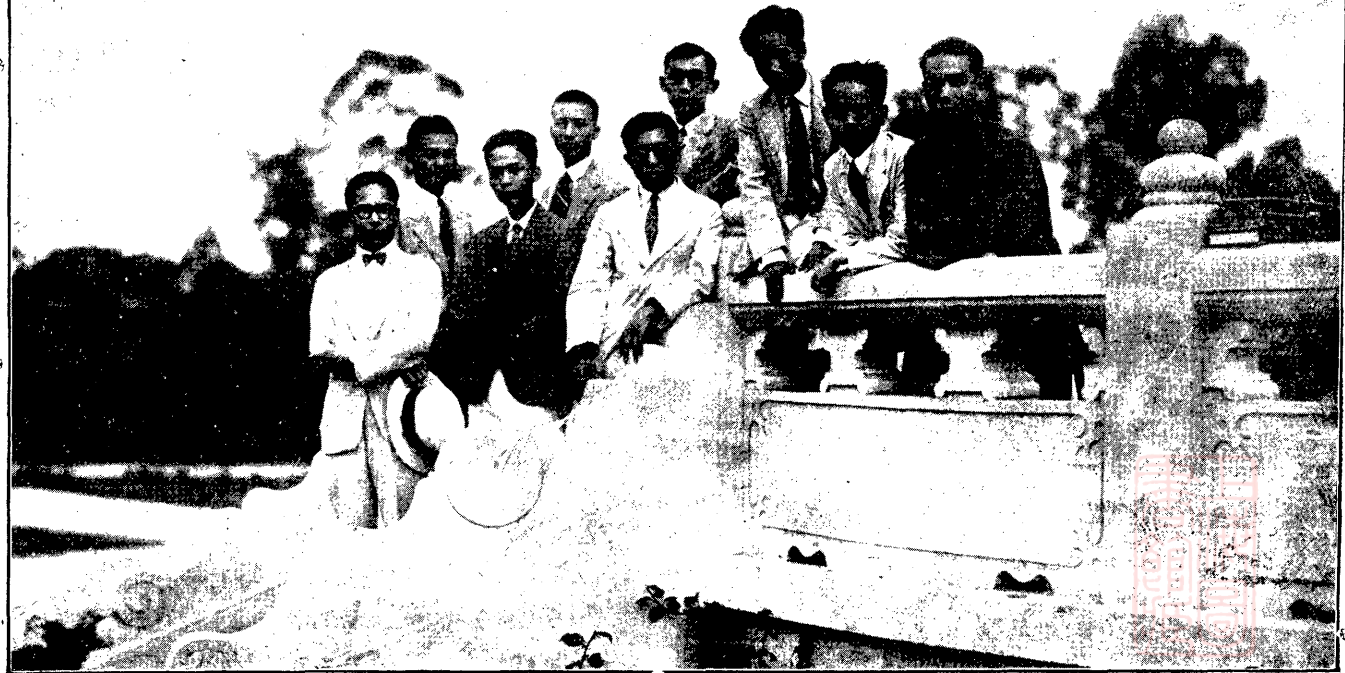
廣州思思學社出版



1929

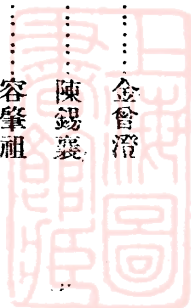
1570759

廣州私立嶺南大學學術討論會全體攝影

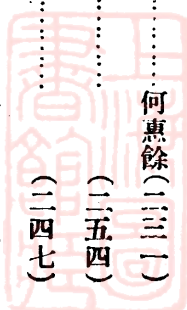


學術論文集 目錄

題字	金曾澄
序一	陳錫襄
序二	容肇祖
序三	盧觀偉
○ 西洋文化與今日的中國	何格恩 (一)
○ 聖賢文化與民衆文化	顧頡剛講(三九)
○ 新思潮與新文學	唯 子 (四五)
○ 近年來中國民間文藝的鳥瞰	陸永恆(一四二)
○ 新文化運動中之哲學思潮	謝扶雅(一五二)
○ 十八世紀法蘭西之中國觀	陳受頤(一五九)
○ 中國政治思想的資料問題	陳序經(一八九)
○ 廣東的師範教育	馮應琛(一九八)
○ 梅脫靈與青島	淡 之(二二二)



○ 斯賓諾沙與莊子·····	劉耀常(二二〇)
○ 禪宗的美·····	何惠餘(二三一)
○ 思思學社的旨趣和態度·····	(二五四)
○ 再釋思思·····	(二四七)
○ 思思學社歌·····	楊壽昌(二五二)



序一

住慣北京或上海的人來到廣州一定會覺得不舒服，因為你在緊張中又感到荒涼。在前兩三年廣州曾經大出過風頭，不少的黃河或長江的點滴被吸引到珠江的巨浸來；爾後也常常有人來希望看些「新流」，然而見到的往往是陳迹。南中國的文化中心，革命的策源地，這名字多響，然而它給你的荒涼。

是有幾個最高學府，出產的當然是革命或學術的人才。革命現已成功，這一路的人才似乎無須製造了，至於學術的呢，因為我並不曉得學海堂或廣雅書院時代是怎樣，也無法加以較量。

嶺南大學是一個教會的最高學府。教會的教育自有它的特殊的立腳點和特殊的形式：它注重養成多方性的人才，今時也繼承了經院的習氣，另一方面，商業文化的廣州背景自然在到處伸張。所以在這這樣的環境中學術或革命的表現往往要讓給極少數的有志的人物。本來適宜的環境是天才發展的條件，然而由掙扎與奮鬥中來的或許反為結實。革命的人才，因為自己少有接觸，不便信口雌黃，至於學術上的努力呢，這本的論文集便是很積極的證明。

就或種的說法，天才是不須教育的，譬如時勢可以被造於英雄。然而社會的生命力自然不儘是幾條台柱可以支撐得起來；革命的理由便是要求新環境的造成，讓不必是天才也可以充分發展

。即就學術的運動而言，它決不是少數人的專責或特長，尤其需要多數人的努力方才可以說到大規模的建立。大學是學術機關，同時也負有「擴充教育」的使命，它的目的是兩面的：「也開風氣也爲師」。這本集子雖然祇包含十餘篇的論文，它的擴充的意義都是無窮大的，至少我們這樣希望：希望它打破嶺南大學的紀錄，和廣州的荒涼。

我是不長於寫序文的，因爲這需要學力和聰明。這兩件我恰恰都沒有。去年這時候曾到嶺南作一次「學術講演」，後來追記成文；不過在當時既是「借酒澆胸」，現在看起來又絕少嚴格的學術意義，所以當何格恩先生來信要我繳卷並寫篇序，我只好選擇了後一種。因爲這樣，這文章當然不應該碰到很大的希冀。

陳錫襄，十八，四，卅，中大。

序二

國家文化的發展，每每靠研究學問的團體或機關爲轉移。而在我國，大學的提倡及研究，每爲改革社會及政治的先鋒。不幸，致大學摧殘，如漢代的黨錮，宋代的道學，明代的東林，大學的壇坫既傾，而國家亦隨之受劇烈的變化。

晚近幾年來，我國政體上發生劇烈的變化，外交上發生厲害的覺悟，文化上發生新舊的衝突，五四運動，就是大學教育的功績。五四運動，就是我國舊政治舊社會命運的轉機，於現今黨國的前途，實有莫大的幫助。

最近，大學的使命，又因黨國的統一，由破壞的而到建設的，由覺悟的而到研究學問的，故此，圖書館與實驗室，就是學生尋求新生命的地方。

要表現大學生在圖書館與實驗室的真精神，就是他們的論文或他們比較研究的判斷。故此，現在要評定大學的成績，有時要看那大學的出版物了。

學校中出版物的經營，由學生自動的發起，更足以驚訝他們學生的成績。私立嶺南大學由學生組織的學術研究會，彙集二年來的演講詞及會員的論文，成這一冊書，這種研究學問的苦心孤詣，孰是難得。猶記該會週年紀念時，我會和顧頡剛先生參加，很驚訝他們研究學問的深心，以

爲將來不特學海堂，廣雅書院的純靠有力者爲之轉移學風的爲不及，而喚起研究上的新方面，以開學術界的新紀元，亦將由這自動的發起研究學問基之。這書的出版，我雖未得將內容先閱一過，而諸君子的學問能底於成，更覺信而有徵。何格恩先生來書屬爲之叙，因竊述鄙意如此。

容肇祖，民國十八年五月一日。



序三

盧觀偉

南大這個學年的當中，在文科裏的輿論中，像最爲暢快地被討論和研究過的一個題目，可算是「歐化」問題了。且看這論文集裏好幾篇論文，就未離開這「歐化」問題的範圍；所以我對於這刊的序言的貢獻，也從這方面，添說幾句很簡單的話和感想罷。

我常常這樣想：講到今日中國的文化，教育，學術，國家各方面的新建設和創造，至極重要的基本先決問題，就是「歐化」的途徑。應該我們的先人和前輩，自從明朝的中葉，耶穌會教士輸入西洋的知識和學術的時候起，就早已無躊躇無疑惑地著手從這條路向做去；要我們在二十世紀的二十年代將近盡頭的今日，重來討論和主張這樣的理論，實在是一件很可悲嘆的事；然而事實竟乃這樣。

五 到到清朝的末期，自曾國藩李鴻章計起，中經戊戌前後的康有爲梁啓超，介紹西洋思想文學的嚴復林紆，至民八新文化運動時代的陳獨秀胡適之等，雖各有其程度的不同，總可算中國想着走這條新路徑的嘗試。現在且姑勿論這些嘗試的成績，講到他們理論的根基，暫置這從今日的眼光看來，極形陳腐幼稚的「中學爲體西學爲用」的理論不講，就稍爲進步，主張塞思斯德模克拉西式的歐化的先生們，我們猶覺他們的理論的不澈底和畸形，仍然乃中國式的歐化；而對於舊中

國四千年來的根本的癥結和害毒，還沒有覺察到，講到「去腐殺菌」的治療，更未能談及了。

所以我們讀到魯迅先生舊論文中，寫在遠遠的二十幾年前，一九〇七，像「先覺之聲，乃不來破中國之蕭條」的吶喊的哀聲，覺着很有同感，故此雖在已遲暮的一九二九年，也要無顧慮地再提出這個歐化問題了。

我們現在要不徒止于吶喊，更要速在「行」和「生活」的上頭努力幹下去了；換一句話來說，我們若要補救中國「同治中興」，（一八六四年）的失敗，而努力冀或超過「明治維新」，（一八六八年）的成績繼而直攀西歐的標準，則我以為新中國，不但只形而下底地，如日本的過去，對於現代科學物質生活和政制的要歐化，形而上的關於民族內部生活的一切康健的思想態度和倫理社會的標準，更須首先歐化的。因為「歐美之強，根抵在人，人的問題弄妥，就「凡事皆舉」，我們的「沙聚之邦」，也可以希望「轉爲人國」了。

有許多人雖也曾有過如「三週大地，遊遍四洲，經三十國」考察的經驗，仍是因循地說，歐洲人雖長于物質文明和科學，講到精神文明之精髓，則我有數千年的文化在，如「修身齊家治國平天下」的倫理。這樣的講法，究竟是客觀的真理和「歷史的古」嗎？我們且靜心沈思，聽人家一個批評罷：

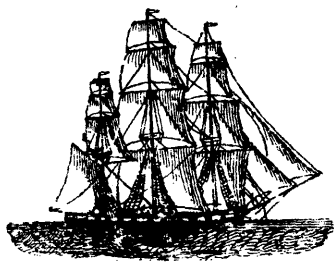
「這雖廣大而不得富強的中國，有發明而不能進化的中國，深于迷信而無信仰的中國，家法

森嚴而風俗頹敗的中國」。這是法國人Valéry的話。

歐洲人稍讀過我們的古典文學的常常贊揚我們中國人的愛好和平，叫我們勿再學他們的那樣的好爭鬥，致演成如歐戰的不人道的大禍，我對於這樣的話很多懷疑，常常却想及如右邊的話：

「故不爭之民，其遭遇戰事，常較好爭之民多，而畏死之民，其零落殤亡，亦視強項敢死之民衆」。這是中國人魯迅的話。

臨未講到學術。文藝，和出版物今日之更須盡量地輸入，集合，攝取，包容歐化的材料和方法，先豫以豐富的內容，來發揚光大我們的固有，和天才，文壇和出版界亦必會熱鬧得多，這更不必多說的。至到我們的「國寶」和「國粹」，如乃被將來多量的歐化的中國人保管和發展，我深信必不會像歸安陸氏的皕末的被流到外國去；而「支那學」研究的世界中心學府和學權由巴黎和京都，終歸回到中國來。



西洋文化與今日的中國

何格恩

甲 西洋文化是什麼？

I. 文化的定義：

想討論西洋文化與今日的中國一問題，必須先要弄明白「文化」是什麼？「西洋文化」是什麼？從來對於文化的定義，議論很多，茲擇其較重要的幾說介紹於後：

(一)德國柏林大學邁爾教授說：「文化 *Kultur* 底成立，必先有被文化和文化的兩種；前者是各個人的人格，後者是藝術科學道德宗教等一切精神的產物。把這些客觀文化做工具，依個性底本質而助長人格，完成人格，就是文化底意義。」(根據新文化辭書)

(二)勒開氏 *Lecky* 說：「文化乃是從野蠻粗魯的生活，進到藝術的知識的狀態。」

(三)俾爾德說：「文化就他的近代意義言之，包括所有男女提高他們自己，出於野蠻的器具，計劃和行爲，——全個經濟制度，閒暇之消遣，及宗教，美，和欣賞的表示。」(註1) *Charles A. Beard: Is Western Civilization in Peril.*

(四)挨諾爾 *Arnold* 說：「文化就是我們心靈爛熟世界所已知的美惡，和人類的精神進化底歷程。所以文化是心的有系統底進化；與精煉的結晶。」



(五) 探勒 [Y. For] 說：『文化乃是心靈修養的結果或情況。從廣義言之：凡心靈的精煉或啓牖，學問或經驗，都是文化。：所謂文化或文明者，乃社會份子所得之複雜的全部，裏頭包涵知識，信仰，美術，道德，法律，風俗，和其他才能與習慣。』

(六) 白老克司 (Brooks) 說：『文化的廣義，據我看，乃是人類嫻熟各種知識中靈智之活動底新舊結果。這種的結果，可以資助我們得到幸福，——正當的生活，和合理的行爲——，(以上根據王治心：十年來中國新文化運動之結果)

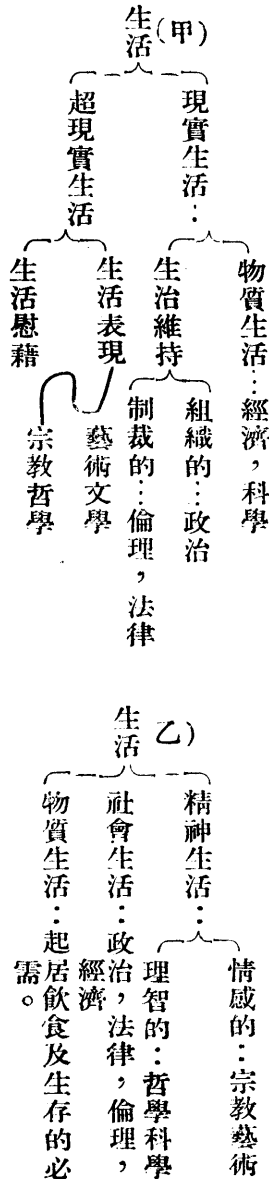
(七) 梁漱溟說：『文化是什麼東西呢？不過是那一民族生活的樣法罷了。生活又是什麼呢？生活就是沒盡的意欲。』東西文化及其哲學

(八) 楊明齋說：『文化這件東西，是人類生活演進後而纔有的：：與其說文化是一民族生活的樣法，不如說文化是補助生活的方法。』評東西文化觀

(九) 李石岑曾引威爾曼氏的說數：『在構成人類之社會的生活所必要的組織和生活樣法，叫做文明；叫我們弄到這種組織和生活樣法的那種精神力，就叫做文化。』又說：『在構成人類之進步的社會生活所必要的組織和生活樣法，就叫做文明。』李石岑演講集

(十) 陳獨秀說：『文化的內容是包含着科學，宗教，道德，美術，文學音樂這幾樣。』新青年 七卷五號
從許多說數，歸納起來，我們可假定文化的定義就是：『一種民族從其環境(註二)和遺傳所

演成的生活，物質上及精神上種種進步與成績。」換言之，任何民族，因為環境和遺傳的影響都有牠的民族特性，（包含智識，能力，思想，習慣等，）憑着這種歷史的結晶，從粗魯的生活，而演到高尙的生活，把這種生活，表現於道德藝術知識方面者，統稱之為文明或文化。（依張巖年氏的意見將文化與文明當作同一意義的兩個名詞）（註三）



II 西洋文化的定義

既明白了文化的意義，我們可進一步而討論西洋文化是什麼？東洋和西洋，原是地理上的區分，拿來分判文化的界線，似乎不大穩當。我們知道文化就是人類征服自然，由野蠻而進於文明的生活樣法。東洋文化也好，西洋文化也好，牠們的本質，是一樣的，所差別者，只在牠們的程度罷了，譬如我們只會點黑暗的油燈，而西洋則用電燈；我們的運輸，只有肩挑和很笨的騾車，而西洋人用火車飛機。文明程度，似乎有天淵之隔，究其本質，同是克服自然的生活樣法。而這種程

度的區別，不過近百年來才有的事情。在十八世紀初期，中國和歐洲的文化，還是相差不遠。且有許多地方，歐洲人尚要摹倣中國。當馬覺保羅來中國的時候，見中國紙幣流行，遂以爲凡紙皆可作現金行使，又見北方各省用，煤燒火爐，以爲凡黑石皆可以作燃料。當時西洋文化的落後，概可想見。他如封建制度宗教儀式，東西相似的地方，還是不勝枚舉。所以俾爾德（Charles V. Beard）『拿中國及日本與十四或十五世紀的歐洲相比，相同的地方多於相異，』常乃德氏也說：『西方化與東方化不能相提並論，東方化之與西方化，是一古一今的，是一前一後的，一是未進的，一是既進的。』我們試從物質社會精神生活三方面觀察，常君這種論調，是不錯的。我們看東方文化，都是振古如斯一成不變的。所有幾千年後的文化，還是幾千年前的文化。一切今人所有，都是古人之遺，一切後人所作，都是古人之餘，然則東方化卽是古化。西方化便不然，思想逐日的翻新，文化隨世闢創。一切都是後來居上，非復舊有，然則西方化，就是新化。一古一今，不能平等並提，這是很對的。不過研究地理的人們已經假定格林維基（Greenwich）爲地球的中心，而有東經西經的區分，研究文化史的人們也常採用西洋和東洋等名詞，所以我也隨俗從衆，姑以歐美近代文化，爲西洋文化，并且替牠下個定義說：『西洋文化就是西洋民族（包括條頓，拉丁，盎格羅薩克森，斯拉夫等族）從其環境和遺傳所演成的生活樣法，物質上精神上種種底進步與成績。』換而言之：假如文化是多元的，各民族都有他的特殊文化。則西洋文化，應當是依西洋

的地域，西洋的物質環境，西洋民族血統，西洋民族大多數普有的氣質，西洋的歷史演化的事實，西洋的社會組織，和歷史上少數天才努力的方向，以及四圍環境所給與西洋人的刺激等，合併起來而產生的複雜現象。所以解釋近世西化驟進的原因，環境的影響，自然佔很重要地位，茲為行文簡便起見，試列表以明之：

近世西化的環境

A 天然環境：

1. 歐美各國氣候溫和，適於產生文化。
2. 歐美海岸線長，宜於傳播文化。
3. 各國土壤肥沃，物產豐饒，適於發達文化。

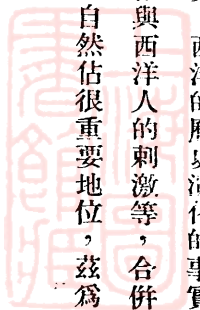
B 社會環境：

1. 天才人之增多

(c) 科學發明家。

(d) 工業領袖 (Industrial Captains)

2. 各國工商業漸次發達(十六世紀以後)宗教的自由(十七世紀中葉以後)，與雕刻建築的精美(十五世紀以後)，喚起人羣的好奇心與研究心。



3. 工業農業改良，(十八世紀末葉以後)財富增多，生活豐美。
 4. 自工業革命(一七六〇年以後)航路鐵軌四通八達，交通便利語言互通，印刷敏捷，民族間之往來愈密藉以交換思想與習慣，而文化之傳播愈速。

III 西洋文化的特徵：

西洋文化既具有他的特殊環境，當然有他的特徵。西化的特徵是什麼？中外學者，好與東方文化，比較而言之。紛紛其說，各具相當的理由。如俾爾德說：『西洋或近代文化，與東洋或中古文化相比，一則奠基於機器與科學，一則奠基於農業與手工業。』日本北聆吉氏說：『西方文化是征服自然的文化，不能融和其自我於自然之中，以與自然相游樂。反之，東方文化，不欲制御自然，而欲與自然融合與自然游樂。』又說：『東西文化的差別，在其一為積極的，一為消極的』又說：『西洋文化的意向，為制服環境；東洋文化的意向，為滿意優游其環境。』李守常說：『東西文明有根本不同之點，即東洋文明主靜，西洋文明主動是也。』他又列舉許多異點以補明其說：

『一為自然的，一為人為的；一為安息的，一為戰爭的；一為消極的，一為積極的；一為依賴的，一為獨立的；一為苟安的，一為突進的；一為因襲的，一為創造的；一為保守的，一為進步的；一為精神的，一為物質的；一為靈的，一為肉的；一為向天的，一為立地的；一為自然支配人間的；一為人間征服自然的。』

梁漱溟說：『西方文化是由意欲向前要求的精神，而產生科學與民治兩大異彩的文化。至於東方文化，便是一種藝術的精神，好古的傾向，和玄學的直覺方法。』我對於這幾位學者的說話沒有什麼異議，——他們所舉的雖未必盡合，至少有片面的真理，——只是把他們疏忽的幾點，補充下去，以示隅反：

1. 世界性：西洋文化，是具有世界性的文化，最能適合人類進化的路途。我們試放開眼去望，便見世界上完全是西方化的世界，歐美等國，完全是西化的領域，固不須說了。就是東方各國，凡能領受接納西化，而又善於運用的，方能使他的民族國家站得住；凡來不及領受接納西化的，即被西洋化的強力所佔領。前一種的國家，例如日本，因為領受接納西化，故能維持其國家的存在，並且能強盛地立在世界；後一種的國家，例如印度，朝鮮，安南，緬甸，都是沒有來得及採用西化，結果遂為西化的強力所佔領。而東方文化大本營的中國，也不能不改變生活，採用西化。——共和政治和機器上工業，都是中國近二十年來才有的事情。——幾乎我們現在的生活，無論精神方面社會方面和物質方面，都充滿了西化，這是無法否認的。懷特海 Whitehead 教授說得好：『近世科學產生於歐洲，牠的家庭就是全世界。』(Modern Science was born in Europe but its home is the whole world) 這最能表出西化的特徵。

2. 劃一性：東洋文化的歷史，比較西洋長遠得多，但其劃一性 (Unity) 就不及西洋。歐美各

國無論任何種族，任何宗教，其文化大抵一致。中世的 Christianity 固不用說。自文藝復興以來，所有一切哲學文學政治社會思潮，和工商業制度，各國都呈同樣的現象。這是西化的第二個特徵。

3. 連續性：東洋文化有停頓（如先秦哲學到漢而中絕，）開倒車的事情，（如二千年來經學家的抱殘守缺。）而西洋文化則連續發展，不住的向上，（如政治的神權而君權而民權；文藝思潮的古典主義，而浪漫主義，而自然主義，而新浪漫主義。）這是西化是第三個特徵。

以上所舉各點特徵都只是就抽象方面言之，茲更舉些西化的具體結晶品，以助讀者的了解。

Iv 西洋文化的結晶

A. 科學：若果我的記憶力不錯，民國八年——正是中國新文化運動的發軔時期，——陳獨秀氏在他的新思潮的兩大罪案裏面說：『新思潮要擁護兩位先生，一位是德謨克拉西，一位便是賽恩斯。』這兩個先生，就是西化的結晶。（註四）這裏所說的賽恩斯，不單指我們日常通稱的自然科學和社會科學（Natural Science and social sciences），並且包括科學的方法，科學的態度，科學的思想，和科學一切的應用，（如工農商業的應用科學的發明。）他有四種特性，我可簡單介紹如下：

1. 求客觀共認真實的知識，腳踏實地，逐步前進。

2. 用一種有系統的方法，把許多零碎的經驗，不全的知識，經營成學問。始自自然界的東西，繼而應用到種種的人事上，自國家大政，下至社會上瑣碎的問題，都組有條不紊的專門學問，為先事的研究，求出因果必至的道理，多分可靠的規矩。而絕不憑個人的聰明小慧去瞎撞。（中國只有手藝，沒有科學。換言之只有術，而沒有學。如離開園藝，沒有植物學；離開治病的方書，沒有病理學；更沒有什麼生理學解剖學，與西方把學獨立於術之外，而有學有術的，全然兩個樣子。中國因為沒有這種科學的方法，所以沒有學問。因為沒有學，所以術也不發達，其結果遂至「不學無術。」）

3. 檢察實驗，分析研究。（譬如診病，西醫必先解剖，探求病竈所在，然後判定他是什麼病症。中醫只憑外表望着猜想，不去求病竈，如以腦出血為中風，以腸室扶斯為傷寒，都是憑空想像。西醫則注意這人的某器官某部分病了，中醫則認這人整個病了。中國藥品總是自然界的原物，那性質效用，都在那整個的藥上，不認他是什麼化學成分，而去分析有效成分來用；西藥便多是把天然物分析檢定來用，與此恰相反。）

4. 根據論理，一毫不苟。（中國人講學說理，必說到異常神秘，不可不理論。如拿五行與五臟相配屬，心屬火，肝屬木，脾屬土，肺屬金，腎屬水，這種奇絕的推理，很富玄學的味道，不合邏輯。）

說到賽恩斯的貢獻，也有下列四點。

1. 制服天然，以供人用。（如水力電力之用以發動機器。）
2. 增加出產，節省時間，令人類生活容易。
3. 彌補世界缺憾，增進人生幸福。（例如古人最黯然消魂的，就是離別。離別的苦痛，是在從此不能通情愫。然而到了現代，雖遠隔重洋，却竟能通話，不但可以達意，且可親聞其聲。他如雷擊水旱瘟疫各種災害，均有方法，可以預防。）

4. 破迷宗教古典的迷信，掀動一切不合理的矛盾生活。

賽恩斯對於西洋人物質，社會和精神生活的貢獻既如是偉大，所以他在西化中自然佔很重要的位置，所以俾爾德 (Charles A. Beard) 稱西化爲工藝文化而以科學爲其支柱。『梁漱溟氏也承認：『西方的學術思想，處處看去，都表現一種特別的色彩，與我們截然兩樣，就是所謂科學的精神。』杜威先生在他的教育哲學演講，談到科學的影響之大，他就說：『所以我們可以說東方文化西方文化的區別，即在於此。』中西文化的區分，不只在乎科學的一端，然以科學爲區別東西化的重要條件，這是不錯的。

B. 德謨克拉西：這裏所說的德謨克拉西，不單指大多數人的政治 (Rule of the majority) 或民治民有民享的政治，并且包括社會上經濟上教育上文化上國際上一切的平等自由，(註五)牠的特

性也有四種，茲介紹之如下：

1. 崇尚平等：相信宇宙間自然的秩序是平等的，沒有尊卑上下大小的區分。正如盧騷所云：『人生而平等的』，(Men are born and run in equality) 中國人相信名分主義，以為君臣之義，無所逃於天地之間，把『治人者』與『治於人者』劃為兩階級，就生出所謂尊卑來了。西方相信個人通是『治人者』，也通是『治於人者』，自無所謂尊卑上下而平等一般了。孫中山先生的三民主義，是根據於德謨克拉西的。他自己解釋曰：『民族主義，是促進國際地位平等；民權主義，是促進政治地位平等；民生主義是促進經濟地位平等。』這最能表出德謨克拉西的平等觀念啦！

2. 愛重自由：這裏所謂自由是包括一切思想，言論，信仰，居住，財產，生命，享樂的自由。人人有絕對自由，但同時不侵犯人的自由，更要尊重團體的自由，所以能維持秩序，增進共同幸福。中國人沒有這種權利義務的觀念，結果遂至放棄人權，喪失自由。

3. 伸展個性：民政體，主權在民。故必先有了『人』的觀念，必先要有了『自己的觀念』，才有所謂自由。一切宗教改革，農奴解放，婦女參政等運動，均根據於此。西方人有了這個觀念，所以他要求自由，得到自由，大家彼此通是一個個的人，誰也不是誰所屬有的東西；大家的事，便大家一同來辦；個人的事，便自己來作主辦。彼此平等待遇，不相侵犯，是以能夠成功一種共和政體。

4. 發達社會性：德謨克拉西的成功，全賴民衆的努力。他所要求於民衆負擔的，較任何政體爲大。人類原本有兩種本能：一爲 Individual efficiency，一爲 Social Coöperity。前者趨重利己；後者趨重利他，常要犧牲個人目前利益，以博得全體的安寧，和將來的成效。在民治政體之下，一切政務，（如選舉，創制，複決，罷免各種民權，）均需民衆直接干預，故民衆對社會國家，均負很大的責任。且因人民有集會結社的自由，故有許多團體，由大家出來組織，共同努力，彼此相需極殷，所以社會的道德（公德）格外發達。

德謨克拉西既有這幾種特性，所以在消極方面，能夠推翻專制封建政治，解除宗教迫害，奴隸買賣，財產限制等痛苦；在積極方面，能夠注重教育，提高個人地位，各給以政治智識及能力；又能發達社會公德，維持社會秩序，增進人類的同情與幸福。這是他的特殊貢獻。梁漱溟先生說得好：『西方人的社會生活，處處看去都表現一種特別色采，與我們截然兩樣的，就所謂德謨克拉西的精神。』

所有的西洋文化，通是這『德謨克拉西』與前頭所說『科學』兩精神的結晶。分着說，自然是一則表見於社會生活上，一則表見於學術思想上。但其實學術思想，社會生活，何能各別獨立呢？所以這兩種精神，也就不可分離的了。西方隨便一樁事體，常寓有這兩種精神。他的政治是德謨克拉西的政治，也是科學的政治，他的法律，是德謨克拉西的法律，也是科學的法律；他的教

育，是德謨克拉西的教育，也是科學的教育；……如此類推。又譬如迷信的宗教，不合人道的社會制度，固為科學的精神所不容，也為德謨克拉西所不容。他們兩個，無論到那裏，都是一致行動。他們已經趁着歐美的商船戰艦，跋進到中國來了。他們入了中國人的思想界中，便慢慢地發榮滋長，在一九一九年那時候，發生一個新文化運動。現在還是在這個運動的過程中，我僅預祝他們的成功！

V. 西洋文化的淵源

說到這裏讀者一定會發生一個疑問，就是「科學」與德謨克拉西為什麼產生於西洋呢？」這條問題，有許多解釋。例如巴克爾(Buckle)說：「歐洲地理的形勢是適宜於人的控制天然，這是歐洲文明發展的主因。這是地理的解釋；又如金子馬治說：『據子所見，希臘人雖為天才之民族，其發明自然科學，應尚別有一原因。蓋希臘國小山多，土地磽瘠，食物不豐。……以勤勞為生活，歐式文明之源實肇於此。』這是經濟的解釋；更有李守常，陳啓修，胡漢民等，根據馬克思唯物史觀，以解釋西化的。這些都是片面的真理，想得個較完滿的答案，就不能不繞個灣兒，先敘述西洋文化的淵源。——希臘和希伯來文化，以明白西化的歷史背景啦。

1. 希臘系文化：古代希臘人，雖不能建立一大帝國，而在文化史上，實占重要位置。西人有言：『希臘人永久不死。』雪萊(Shelley)亦曰：『我們皆是希臘人』。許多哲學家(如北聆吉金子

馬治梁漱溟等），都承認西洋二千年來文明的局面，無論何種科學，哲學，美術，文藝，沒有不由希臘開發的。所以希臘文化發達的原因和其特徵，很有討論的必要，茲畧述之如下：

A. 希臘文化發達之原因

1. 地理上影響

a. 山明水媚，風景頗佳，足以引起人民愛自然之興趣。

b. 海岸線屈曲，港汊紛歧，對外交通，非常便利。故容易吸收古代東方先進多之文明。

2. 宗教富於優美觀念足以引起人民之美感。

3. 國民多具天才。

4. 人多經商，經濟充裕。奴役之風盛行，士人有餘暇研究學問。

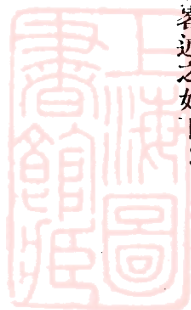
5. 教育發達。

B. 希臘文化的貢獻：

1. 雅典之共和政體：

執政官：初置九人，後爲三人或二人或一人，以貴族充之。任期初係終身，後變爲十年，最後變爲一年。

元老院：司法機關，執政官之退職者，得爲議員。



高等議院 (Heliaca) 立法兼監督財政機關，其議員由公民選舉之。

公民議會：議決高等議會提出之議案及國家大計。雅典公民，皆得列席。

2. 奧林庇亞賽會之影響：(a) 聯絡內部感情，(b) 發達多民之體育，(c) 促進文藝(d) 為近世界世運動會之濫觴。

3. 悲劇定命思想，後來演成 Stoicism。基督教之得入歐洲，Stoicism 實為之先容的。

4. 哲學的偉大貢獻：西人常言「吾人非為拍拉圖的信徒，即為亞理士多德的信徒」，可見其影響的大。

a. 注重自然的研究——入世的客觀的。

理性 (Logos) 的觀念：相信宇宙有秩序，和調和的美。

b. 腦海之明晰：有分析方法 (Analytical method)，故科學數學發達。

自由探考與批判精神。(如智辯派 Sophists 的懷疑精神，和亞里士多德「我愛我師·尤愛真理」的態度。)

5. 早期的科學家：

a. 歐幾里德 Euclid 的幾何原理，及亞幾默德 (Archimedeo) 的數學與物理。

b. 亞里達古 (Aristarchus)：天文學首，創「地球繞日」之說。又謂「地球有兩種：一自轉一公

轉，因自轉而分晝夜，因公轉而分四時。』

c. 多列米 (Prolemy) 謂「地球居宇宙之中，靜而非動，月日行星，繞之而行。」

6. 美術：

a. 建築：

建築三式：Doric order, Ionic order, and Corinthian order

神殿：各部比例完全，雕飾簡潔，使觀者覺其優雅充實，精細入微。

戲院：阿尼蘇 Dionysus 戲院，可容三萬人。

b. 雕刻：裸體神像。

c. 希臘文化的特徵：(1) 現世主義，(2) 重理性 Reason 及知識 (knowledge is virtue)，(3) 信仰宇宙有自然的秩序 order of nature。(Scientism 的 natural law 觀念，後來影響羅馬法律。)(4) 嚴密思辯法(客觀的分析的。)(5) 自由活潑的精神。

II. 希伯來系文化：導源於巴勒斯坦 (Palestina)，在紀元前一世紀前，於西洋文化無大關係。自紀元前一世紀以降，其宗教多輸入羅馬帝國。至基督教起，隨處宣傳。不數百年，遂為西洋文化之中心。現在只將其特徵，介紹之如下：

A 信奉一神教，崇拜具有倫理觀念的真神。(Personal God)



1. 不崇拜偶像。(見摩西十誡)

2. 虔敬信仰。

B 正義觀念 (Hebrew righteousness)

I. 以神爲賞善罰惡的法官。

2. 以法律由上帝所啓示。

C 福音的愛 (Gospel love)

1. 博愛：愛人愛己愛敵如友。對奴隸亦很人道

2. 犧牲：犧牲自己，拯救他人。

3. 服務：教人去做世之光地之鹽，故曰「非以役人，乃役於人。」

4. 平等：承認人人都是上帝的子女，沒有高低貴賤的階級。如耶穌之對於男女老幼，盲聾跛

啞，一視同仁。甚至衆人不屑的稅吏罪人，也與他們爲友。

D 出世思想：繫心天國，漠視現世，故中世寺院運動，實根據於此。

1. 重靈魂：新約云：「欲全其生命者，將必喪之；爲我而喪生者，將得之。」蓋以靈魂的得救，爲人生無上之目的。

2. 輕肉體：如新約云：「設汝右目使汝倒，汝卽剜去之，蓋缺全體之一，遠愈於全身陷地獄



也。設汝右手使汝倒，汝即砍去之，蓋缺全體之一，遠愈於全身陷地獄也。

3. 捨家庭：耶穌的降生，曾自認：使子與父疏，女與母疏，媳與婆疏。人之仇敵，即余之家。』又謂：『凡愛雙親過於愛余者，非余徒也；愛子女過於愛余者，非余徒也。』經載耶穌方與衆人言時，其母與其弟兄立於外，欲和他講話，人或告之，耶穌答曰：『孰爲我母？孰爲我弟兄？』凡遵行天父意旨者，皆我之弟兄姊妹與母親。』因爲耶穌做創造一合於正義的天國，以拯救世人。凡屬圓顛方趾，苟能同此信仰，即可以赴，無有國界，無有種界，還有什麼所謂家庭呢？

4. 尙貧苦：耶穌以爲富人難進天國，故教人『盡捨所有以濟貧』，又勸人積財於天，勿慮生何以食，何以衣，以天父能給人們所需的一切呵。

總括上文，西洋文化實有兩個淵源：一個生希臘，一個爲希伯來。雙方都向羅馬發展，到了 322B.C. 311A.D. 的時候，（哲學家稱爲『希臘的羅馬期』）。得斯多噶派（Stoicism）及新柏克圖派（neoplatonism）的介紹，乃連而爲一。斐倫（Philon）的思想遂給基督教神學，以莫大的影響，在約翰福音書序詞中，已見其端，其最顯著的，便是朱士丁那（Justinus），及其他基督教護教家；他們以基督爲永遠的神之子『邏各斯』之實現，不僅關於世界創造，即最高完全真理之認識，亦舍基督莫屬。總之 Logos 觀念，在希臘哲學與基督教中，爲一絕一樞紐。在希臘哲學傾向於純理論，在基督教則傾向於主意說。雖一般哲學者對於『邏各斯』的解釋不必盡同，而其視『邏各斯』爲重

要觀念則一。即近代大哲黑格爾，亦不能不奉為哲學的中心要素。由此可知希臘思想，與希伯來思想的關係。從一方面說來希臘思想，因得希伯來思想而益發明。所以克勒門茲 (Clemens of Alexandrin) 說：「希臘人的哲學，乃由接木於基督教之邏各斯，而益發榮滋長，且見果實，有如野生之樹。」從他方面說來，自 Theodysius 帝，定了基督教為羅馬國教後，希伯來思想，脫離希臘思想獨立，而走於極端，後來竟走入神秘一途，釀成中世的黑暗，而啓他人的譏議與反抗，這便是文藝復興之所由產生，與希臘思想之所以重行提出。自此以後，西化的中心要素所謂「邏各斯」觀念者，乃分途發展：一方面抱着希臘的精神而專注重外面（理知）的研究；一方面仍抱着希伯來的精神，而專注重內面（情意的或靈的）的研究。所以科學運動 (intellectual movement) 與宗教改革，（對中世紀羅馬教權威的反動，）應運而起，分道揚鑣。然靈的研究，終不敵肉的研究之盛，此近代科學之所以特別發展。而政治革命（德謨克拉西運動）工業革命，也陸續而來。惟靈的研究，和基督的倫理，固自不廢。且有時藉肉的研究之方法，以證明靈的研究之可能，二者相反，而實相成。此所以希臘思想盛行之時，而希伯來思想，亦得與之並駕齊驅，好像近世科學的發明，——其彰明較著者如哥伯尼 Jopernicus (1473—1543) 的發明地動說，格理倭 (Galileo) 1564—1642 的發明墜地速率及望遠鏡，牛頓 Issaac Newton (1642—1722) 的發明地心吸力 Gravitation 運動三律 (Newton's Law of Motion) 培根 Bacon (1561—1626) 的歸納法，為經驗派的鼻祖；笛卡兒

(Descartes (1596—1650) 的演繹法，爲推理派的鼻祖，均以數學物理解釋宇宙。至康德 1724—1804 而集其大成。又如達爾文 (1809—1882) 的進化論，愛因斯坦 Einstein 的相對論，均能支配各時代的思想。——固應歸功於希臘的遺產，如征服自然及邏各斯的觀念，客觀與實驗的方法，及希臘古代數學物理天文的發明。) 同時亦不可忘却希伯來之文化的功勞，——科學的發明，不在乎聰明，而在乎不住的努力。中世紀基督教，先給歐洲以紀律的訓練，令他們深信宇宙是有理智 *Reason* 可尋的。近代自然科學的勃興，末始非教士的繁瑣哲學，有以植其基。至若爲科學原理而犧牲的 (如 Bruno 等)，其精神仍得之於基督教。蓋與基督教早期的 Martyr，同一性質的。——又如近世的德謨克拉西·得洛克 (1632—1704) 孟德斯鳩 (1689—1755) 盧騷 (1712—1778) 其民約論一七六二年出版) 等的倡導，經過英國的克林威爾革命，美國革命 (1776)，法國革命 (1789)，幾次大流血，始告成功。其法治與民權制度，固已胚胎於古希臘的共和政體；而『自我的發現』，實導源於宗教改革；至若自由平等博愛犧牲的精神，實得力於基督教，這都是事實，不能否認的。所以我們研究西洋文化，對於二希的文明，宜等量齊觀，不可有所偏重，這才是正當的態度。

附錄：希伯來與希臘思想對照表 (見廚川白村文藝思潮論)

基督教思潮
(希伯來思想)

靈的，禁慾的……	肉的本能的
要知道神……	爾當自知
絕對的服從……	個人的自覺
教權主義……	自由主義
天國，神本位……	現世，人間本位
利他主義……	自我的滿足
超自然主義……	自然主義
宗教的道德的……	智識的藝術的
信仰的獨斷的……	科學的實驗的
主觀的傾向……	客觀的傾向

異教思潮
(希臘思想)

註一：Civilization 源出於拉丁文“Civitas”其義即羅馬公民的習慣和權利。而Civitas從Quies 得來即統治階級所享的閒暇。

註二：環境：自然環境：指地勢，山脈，河流，氣候，物產等
社會環境：指工業器具，人民職業，社會組織等

註三：根據梁漱溟氏見解以為文明！是我們在生活中的成績品，文化是我們生活上抽象的樣



法。附錄生活分類表(甲)是根據謝朓之近世文化史的(乙)是根據梁漱溟東西文化及其哲學。

註四：張東蓀在時事新報對於陳獨秀的新思潮兩大罪案有段批評，以為西方思潮除了德塞兩先生外，尚有 P. Philosophy。其實西洋近代哲學也受過科學的洗禮，正如杜威所謂「科學的哲學」。純乎科學性格的羅素等固然是，即使反對科學的柏格森等也根據於科學的。

註五：Democracy 一語起源於希臘時代。照希臘語原意說來，Demo 是表人民，Cracy 是表統治的意思所以政治的德克拉西是主張國家的主權屬於人民全體，社會的德謨克拉西主張人生而平等應該給他們以平等的發展和生存機會。經濟的德謨克拉西 (Industrial Democracy) 是主張產業組織必須以勞動者為本位而一切生產機關屬於勞動者管理。文化的德謨克拉西主張教育藝術等關於文化的事項貧富一律平等享受。國際的德謨克拉西就是民族自決主義。陳獨秀也說「現在的精神是德謨克拉西政治的德謨克拉西是民主主義；經濟的德謨克拉西是社會主義；社會的德謨克拉西是平等主義，道德的德謨克拉西是博愛主義……」

乙 我們對於西洋文化的態度

I. 西化東漸的歷史背景

世界文化有三個大系統，中國印度西洋就是了。中國文化在歷史上很少受外來勢力的影響。

雖然在唐代曾受印度佛教思想的侵襲，但牠不久便中國化了。——禪宗是中國本色的佛教，到宋明時候與中國儒家思想結合而成功所謂理學。——對於中國正統文化，並沒有什麼動搖，直至近幾十年，西洋文化乘着歐美的戰艦商舶，浩浩蕩蕩，殺奔而來，而中國文化才發生問題。所以西化東漸在中國發展的步驟，是很值得我們注意的事情。

中國文化：上古——唐——宋——元——明——清——現代

印度文化

西洋文化

據史乘所載：西洋文化最初與東方文化接觸，便在亞歷山大的東征。希臘的美術，便於那時候傳入印度，後來更隨着佛教傳入中國，各處的寺院寶塔的建築，和佛像的塑畫，都是很好的證例。（根據徐慶譽：美的哲學）景教（基督教的一派）也於唐代一度傳入中國，當得頗佔勢力，但不久便消滅了。——其消滅的時期和原因均不能考究。到了明末，才有耶穌會教士（*Ussine*），到來傳教，并把西方天文數學等知識，帶來中國。如徐光啓翻譯幾何原理，李之藻翻譯談天，這是西化東漸的起源。直到清康熙時，西方天文數學的輸入，亦還是如此，當時天主教徒（南懷仁湯若望等），頗得康熙的信用。（委他們做欽天監）當時的天主教，也頗發達。後來羅馬教皇與康熙因拜祀祖先問題衝突，而天主教遂受清廷禁阻。到了鴉片戰爭以後，大家看見西洋鎗炮戰艦聲光電

化的奇妙，以爲西洋各國的富強，卽在於此。我們不可不採取他的長處；於是曾國藩李鴻章等就創辦上海製造局，繙釋格致書籍，製造槍砲機器；在北洋辦海軍，馬尾辦船政。這種態度，差不多有幾十年之久，直到光緒二十幾年，仍是如此。好像容純甫所說：『對於教育計畫，暫束之高閣，而以機器爲前提。』以今日之時勢言之，槍砲之於中國，較他物尤爲重要。』（西學東漸記）當時名臣的奏議，通人的著作，書院的文課，考試的闈墨，以及所謂時務書一類，都有同樣的論調。他們以爲西洋的火砲鐵甲聲光電化這些東西，好像一個西瓜，我們僅將瓜蔓截斷，就可以搬過來。然而他們到底不成功。及至甲午之役，海軍全體覆沒，於是大家始曉得火砲鐵甲聲光電化，不是如此可以拿過來的。這些東西後面還有根本的東西。乃提倡廢科舉，興學校，建鐵路，辦實業。『中學爲體西學爲用』，『西藝非要西政爲要』，幾乎成了當時的口頭禪。於是有戊戌之變法，不成而繼之以庚子的事變。於是變法的呼聲更盛，其結果科舉廢學校興，更派人出洋留學，考察政治。大家又漸注意到政治制度上面，以爲西方化之所以爲西方化，不單在實業教育，而在西洋的立憲政體代議制度。因主張的急進緩進，而有革命派（興中會同盟會）立憲派（保皇黨）之分。革命派則奔走革命，先後起義。立憲派則天天請求開國會設諮議局，預備立憲。到了辛亥年民軍起義於武昌，推翻清室，建設共和，這種政治的改革，雖然未能將西方的政治制度當真採用，而確是一個大改變，此是所用的政體，決非中國固有的政治制度。但是這種改革的結果，仍是有名無實，我們

不特沒有享到共和的利益；而一般軍閥政客把中國弄得亂七八糟。於是大家受了外侮內亂的刺激，乃有進一步的覺悟，以為政治的改革，仍是枝葉，還有更根本的問題。假使不從更根本的地方作起，則所有種種作，都是不中用。所謂最根本的地方，就是全盤接納整個的西化，把中國的社會澈底改造。想達到這個目的，非把中國固有的思想，通盤換過不可。否則一切改革，皆無效用。醞釀既久，遂借有五·四運動這個機會，同時產生一個新文化運動。得北大學者胡適陳獨秀蔡元培等的提倡，和新青年新潮等刊物的宣傳，數月之間，蔓延全國，成績斐然可觀。他們以為凡是中國的舊文化，都應當踐之腳下。他們持着批評和懷疑的態度，對於一切固有的權威，風俗禮教，都用客觀的態度攻擊之。他們反對文言，反對中國的婚姻家庭制度，更竭力攻擊中國一切文化的根源的儒家倫理思想。如錢玄同的主張廢漢字，吳稚暉的主張把線裝書，在毛則裏三十年，這是新思潮運動裏最激烈的主張。他們以為凡是西化，都係頂好的。在文學上無論左拉，莫泊桑，易卜生，或託爾斯泰，……政治上無論巴枯寧，克魯泡特金的無政府主義，馬克斯的共產主義，法國的工團主義，或英國的基爾特社會主義 (Guild Socialism)，在哲學上無論詹姆士 (W. James) 的實用主義，柏格森的直覺主義，尼采的超人主義，羅素的唯實主義，……不分皂白，迎神賽會式介紹進來，那時中國的思想界，真有「俱收並蓄大匠之門」的態度。那知歐戰的結果，生命財產損失無數，把莊嚴燦爛的歐洲，弄成一個悲慘地獄。西洋學者在這個反常現象裏，對於西洋文化，

自己也懷疑起來，頗有仰慕東方精神文明的趨向。如羅素杜威等一般人來華講學，都把中國文化，大稱特贊。以爲「西洋想保存其文化，則須效法中國。」（羅素語）正如大醉之後，服葛根湯以解醒一般。中國的學者如梁啓超等，也隨聲附和，在他的歐游心影錄說：「歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破產來。」又引美國有名的新聞記者賽蒙的談話道：「唉！可憐西洋文明已經破產了。……我回去就關起大門老等，等你們把中國文明輸進來救我們！」而素來倒靄的中國文化，一旦得此吹噓，果然生色不淺。中國的思想界，於是幡然大悟，覺得線裝書到底不必扔在毛廁裏。抱殘守缺的國粹家（如胡先驕顧實章太炎及論衡一般人）固大出風頭；甚至素來崇拜西洋文化爲理想的胡適等，也要跑回「整理國故創造新知」這條路去，新思潮因此漸漸衰落了。近幾年來（自民國十三年以後）有國民黨領導的國民革命，和共產黨主動的農工運動，大家的注意都集中於政治和經濟問題，對於其他文化事業，很少顧及。直到本年國民黨統一中國，人心始小定。而一般所謂「忠實同志」，又假借三民主義做護符，居然提倡舊道德，和通令祀孔，大有「復古」的傾向。甚至一般基督徒，受着國家主義的影響，也有國化運動和本色教會的提倡。——如段光路許祖煥等的主張基督教與中國文化調和，（根據現代基督教思想與中國文化）——尤令人莫明其妙。在最近幾月來，國內頭腦較爲清醒的學者，對於這個反動現象，漸露些不滿意，渴望着第二次新文化運動的降臨。（根據青海第一期丁東的中國文藝運動的新趨向，一般第九期天行

的第四期的前夜及，顧頡剛先生在思學社成立典禮的演說（究竟這運動的時機已成熟否，什麼人擔任發起，這是很藉注意的事情，我們祇好拭目以俟之！

II 中國思想界對西化的態度

在這個危疑震撼之際，我們試一回回首前塵，把近十年來中國思想界，對於西化的態度，作個冷靜觀察和分拆研究，也是很有趣味的一回事。大概說起來，他們對於西化的態度，可分作兩派：第一派就是主張歡迎整個的西化，第二派就是懷疑和反對西化的人們。他們的理論和誤解，可分別介紹之如下：

A. 歡迎西化者的理論和誤解：在歡迎整個的西化底人們，對於中國固有文化，差不多完全失却信仰。他們以為「東方化與西方化，是一古一今，一前一後，一是未進的一是已進的，不可相提並論。」（常乃德語）所以他們相信東西文化，是不可以調和的。——如李大釗論東西文化之根本異點，他以為「東方的文明在動，西方的文明在動。」靜動不可相容，若強以「……守靜的態度持靜的觀念以臨動的生活，必至人生與器物，國家與制度，都歸於粉碎，世間可怖之事，莫過於斯矣。」——只有全盤接受西化而已。他們的胆識和眼光，很可佩服。但他們的理論持之過激，未免發生流弊。我們要知道把中國絕對的西化，到底是不可能的。因為文化是「一個民族應付他的環境底生活方式」（胡適語）中國與西洋的環境不同，生活樣法自不能一致。所以中國的民族性，是

不可抹煞的。——我們可用教育方法，改變我們的民族性，但這是長期的工夫，非一朝一夕可能辦到。——所以『我們中國人應當尊重中國文化，尤其是就愛中國人的面孔。即使各樣東西，盡可以西化，我們黑色的頭髮與眼睛，是不可以西化的。所以我們對於中國文化，不可妄自菲薄，自暴自棄，我們先要尊重自己，中國前途，才有希望。』（陳受頤先生語）我們不必推翻中國文化，始能接受西化，正如陳受頤先生所主張不必推翻中國舊劇，始能提倡新劇（即西洋的 *Opera*）因為文化是積累的，不是大批製造的。新陳代謝，是宇宙進化的自然定理。若果西化是適應中國現在的需要，他自然不煩我們助長，而自能取中國文化的地位而代之。『行百里者，一宿春糧，行千里者三月聚糧。』惟其我們想迎頭趕上西化，尤要有充分的預備，欲速不達，我們只有忍耐從事，努力繼續而已。

還有一層西洋文化雖有世界性的特徵，但因爲環境關係，其中帶有地方性的部分，也在所不免。現在中國一般民衆，未有相當的教育程度，一旦整批西化搬進來，自然不會運用，必致襲取其皮毛，而遺棄其精神，反發生許多流弊。譬如西洋文學裏有神秘主義，但是他們的神秘主義，是受過科學洗禮的，若在沒有科學根底的中國提倡，其結果必流入於迷信。又如西洋的新浪漫主義，乃經過多年寫實主義的陶鑄而生的，現在連寫實主義都不曾產生的中國，（中國自然科學未發達故無寫實主義，）配談新浪漫主義嗎？其結果恐怕弄成中國所謂『傳奇派』罷了。更就哲學思想

而言，不知道唯實主義的人，決不配談新唯實主義；沒有科學素養的人，談倭鏗的「精神的活」，一定弄得玄之又玄。若在國內提倡，必引人跑回禪宗和陸王理學的舊路去。又就政治方面而言：教育未普及的民衆，決不適宜於使用直接民權；產業落後的中國，決不適宜於實行共產主義，若勉強而提倡之，必至弄出去年十二月十一日，在廣州所演的慘劇。所以我們介紹西洋文化和思想，必須注意下列三個條件。

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. 中國現在是否需要那種學說。

中國思想界的大病，在於不問環境的情形，不知時代的錯誤，徒然掛起歡迎西化的旗幟，大家都不肯下艱苦卓越的工夫，祇以敷淺的現象爲滿足。所以十年來新文化運動的收穫，很難令人滿意。我們今後介紹西化，應當慎其選擇，知所後先，謀環境的適應，合時代的進化，才能有豐美的收效呵！

B. 反對西化者的理論與誤解。在懷疑和反對西化的人們裏邊，其動機和理由，也很不一致。有些以爲西洋只有物質文明，他們的精神文明，萬不及中國。更因歐戰的影響，西方學者對於近世工藝文明，起一種厭倦的反感，常有崇拜東方文明的議論。這原是一時的反常的病態的心理，却

正足以助長他們的誇大狂。他們更引倭鏗柏格森託爾斯太泰戈爾等，做他們的援兵，因而宣布科學的破產。他們有些站在藝術的立場說：科學重理智而輕感情，重定律而輕創造，徒埋頭於自然之制服境遇的改造，而忘却吾人當於內的生活之反省，則吾人之生活，必歸於空虛。他們好引柏格森所說：『普魯士人的生活幾全埋頭於生產的事情，於軍事與產業方占勝利之際，詩與哲學，益趨退化，』以為警告。有些站在人道主義的立場，以為科學進步機器的發明日多，應用到生產事業上，則成功了工廠制度，把人當作機器的奴隸，弄出許多黑暗事情。（如童工婦工所受的非人生活）其結果必致社會上因勞資階級利害衝突，而發生階級爭鬥。在國際上因出產過剩，必致掠取殖民地，以廣銷場，遂弄帝國主義。一方面則陷社會於杌隉態度，一方面則破壞世界和平。如歐洲大戰各國利用科學製造殺人利器，遂至生命財產損失無算，這些罪惡和痛苦，都是他們反對科學的理由。（英國有一派基爾特社會主義者，竟主張破壞機械文明，而返於中世的手工業。）他們有些看到歐美各民主國的議會被政黨和金錢勢力所操縱，和大多數民衆對於行使民權的放棄，及大戰後獨裁制 *dictatorship* 的盛行，竟以為德謨克拉西失敗了。科學和德謨克拉西實為西化具體的結晶。前者的破產，和後者的失敗，這種宣傳都令醉心西化的人們，喪失無限的勇氣。還有一般國粹派，和近視眼的國家主義者，以為想救中國的危亡，必須保存固有的文化。他們把帝國主義和西洋文化，混為一談。所以對於西化絕不研究，只有盲目的反對。甚至素具世界性的基

督教，也認爲帝國主義文化侵畧的先鋒，大加攻擊，這更卑不足道了。

凡一種文明的造成必有兩個因子：一是物質的，包括自然界的勢力與資料；一是精神的，包括一個民族的聰明才智感情和理想。凡文明都是人的心思智力運用自然界的質與力的作品；沒有一種文明是精神的，也沒有一種文明是物質的。所以拿精神物質兩名詞，分判東西文化，根本上是大差而特錯。我們深信精神的文明，必須建築在物質的基礎上。提高人類物質上的享受，增加人類物質上的便利。與安逸，這都是朝着解放人類的能力的方向走，使人們不至於把精力心思全拋在僅僅生存之上，使他們可以有餘力去滿足他們的精神上底要求。管子說得好：『衣食足，而後知榮辱；倉廩實，而後知禮節。』人世的大悲劇，是無數的人們，做血汗的生活，而不能得着最低限度的人生幸福，不能避免飢寒。人生的更大悲劇，是人類的先知先覺者，眼看無數人們的凍餓，不能設法增進他們的幸福，却把『樂天』『安命』『知足』『安貧』種種催眠藥給他們吃，叫他們自己欺騙自己，安慰自己。更有些狂病的人，戕賊身體以求那幻想的精神安慰，從自欺自慰以至於自殘自殺。這條路就是輕蔑人類的基本欲望，朝這條路上走，逆天而拂性，必至於養成懶惰的社會，多數人的物質生活，還沒有解決，那有能力，以求心靈上與精神上的發展呢？『胡適：我們對於西洋近代文明的態度。』所以幾千年歷史的東方文明，只有（1）厭世與惰性，（2）不尊重個性，（如綱常名教的束縛蔑視女性及蓄奴風氣，）（3）權利義務不清楚，致社會散漫而無組織，（4）

偏重神權與專制，(5)缺乏同情心幾種特色而已。

西洋近代文明的特色，便是充分承認人們平等享受物質的重要。牠是建築在利用厚生這個基本觀念之上。他們以為貧窮是一樁罪惡，所以要盡力開發富源，獎勵生產，改良製造，擴張商業。因為衰病是一樁罪惡，所以研究醫藥，提倡衛生，講求體育，防止傳染的疾病，改善人種的遺傳。因為人生的目的是求幸福，所以要經營安適的屋宇，便利的交通，潔淨的城市，優美的藝術，安全的社會，清明的政治。我們可以大膽地說：西洋近代文明，能夠滿足人類心靈上的要求底程度，遠非『東洋精神文明』所能夢見。

近百年來，西洋藝術的進步，決不因科學發達而遜色。就文學而言，因自然科學發達，而產生自然主義的文學，其大作家則有左拉，莫泊桑，易卜生等；再因社會科學發達，而產生人生派文學，其大作家如蕭伯訥，羅曼羅蘭等。他們作品的質量和數量，比之前世紀，都是有過之無不及。蓋近代人因生活豐富，見聞廣博，故作品多含興趣溢的感情和想像。且得心理學的助力，描寫愈逼真。就建築而論：各大都會的官署，劇場，學校，旅館，道路，橋梁，均利用物理和數學的智識，其壯麗宏偉，均有驚人的進步。他如拉烏世 Ranch 西威賓 Schievelbein 約瑟包西 Josiah Bosio 巴拉底耳 games prattier 路丁 Rudin 的雕刻；節利爾德 Gerfenite 底蘭克洛 Delacrois 哥爾尼留 Cornelius 等的繪畫；斯屈勞斯 Strauss 杜倍賽 Delussy 的音樂，及其他電影戲劇的奇妙與

盛，均足以證明藝術不因科學發達而衰頹。從前工藝的技奇，只有師徒相授，現在則在實驗室研究發明，固無礙於創造天才的發展哪！

就人道主義而論：試以中國人之乘肩輿，日本人之東洋車，和西洋的汽車與電車相比；又以中國手藝工人，日出而作，夜深不輟，做工時間每日逾十六小時以上，與美國福特（Henry Ford）汽車廠，每星期開工五天，每日做工六小時的待遇相比。孰合人道，不辯可知。若以資本主義和帝國主義所做成的罪惡，謗諸科學，實爲武斷。蓋科學文明的歐洲，不獨有資本主義和帝國主義，且有社會主義（無產階級的福音）與國際的德謨克拉西（弱小民族的福音）。——且無產階級革命，不產生於科學發達的歐美，而產生於科學落後的俄國，可爲反證。——不錯，科學可用以殺人，同時我們也要知道科學可用以救人。（如疾疫水旱種種災變的防備。）若以歐美各國的死亡率，慈善事業，工人災害保險，和失業救濟等制度，與中國相比，便可知科學對於人道主義，有助長而無損害了。

德謨克拉西的歷史，直到現在，還不過一百五十年。在這短少期間，我們對牠，自不能有過分的要求。若以戰後的反常現象，（如民衆的放棄及獨裁制的發生，）而宣布他的失敗，未免過爲早計。就事實而論：君權國家在戰前仍占歐洲百分之八十七，而戰後民治政體反占優勢。（新興的民主國有十個，尤以德國的成績最佳。）英法的輿論，固不比戰前爲弱；而美國採用直接民權

的州數，日益增多。就理想而論，民治民有民享的德謨克拉西政治，所給與民衆的平等自由，到底能爲大多數謀最大的幸福。比之君權和一黨專政或獨裁的政治，優勝得多。且國際的德謨克拉西（民族自決主義，）和文化的德謨克拉西，應時而生，其促進世界和平，人類幸福，方興未艾呵。

許多人以爲中國的得受西化，是帝國主義帶來的，這是很大的錯誤。若果一種文化達到成熟的地位，牠自己能傳播。如印度文化的傳入中國，和中國文化的傳入日本，均不藉兵力和經濟的幫助。而且文化不是拿來作侵略或戰爭用的。所以帝國主義不獨蹂躪東方文化，更阻礙西化的發展。故打倒帝國主義，並不是打倒西化，這是很顯明的。近年民義主義發達，國內人士常將帝國主義和西化混爲一談。甚至以基督教爲帝國主義侵略中國的先鋒，頭腦的簡單，固屬可笑。而一部份基督徒爲迎合時髦起見，也大唱多化運動。姑毋論天父與人父的觀念直接衝突，（根據潘光旦基督教與中國）基督教的玄學根據，（即人格神與創造世界觀念）不合中國固有思想，即使他們可以成功，將來只有再蹈禪宗和景教的覆轍而已。基督教是世界的宗教，只有中國基督教化，斷不能枉尋直尺，把基督中國化了，而礙世界文化的統一呀。

C. 我們應有的態度

上文將歡迎，和反對西化人們的理論，分別介紹，各給以相當的批評。末了我還將個人的態

度大概叙述一下：

1. 從適者生存的進化律底眼光看來，中國文化若有相當底好處，牠斷不會消滅。甚至中國人不願意保存其國粹，也有外國人替我們保存。（如東京巴黎等處的圖書館，收藏許多中國古籍。）我們研究西化，不獨可採西方之長，以補我的短，且間接可使中國文化發揚光大。

2. 西方人研究中國文化，是西方人的責任；中國人研究西洋文化，是中國人的責任。法國小學教師的能讀四書，瑞典學者珂羅備倫 Bernhard Karlgren 的精通左傳與古音，以及羅素杜威蒲陀羅 (Boutreux) 等，對於中國文化有相當的認識，而能指出其優點，這正見得他們的博覽，我們不可因此而抱殘守闕，敝帚自珍。

3. 歡迎西化未必先要打倒中國固有文化，我們要保存中國文化的有世界性一部份，也要捨却西化的帶地方性一部分。將來世界文化的產生，乃是自然「化學的」綜合，斷不是牽強「物理的」化合。我們的態度是成全的，而非破壞的。

4. 我們要吸收西化的精神，勿徒向形式。

A 我們要提倡物質文明新道德。——多創造少享樂。（現在暫不需要喫西菜，住洋房，跳舞等享樂的西化。）

a. 在大多數民衆未有得享受德謨克拉西幸福之前，我們要犧牲個人的利益，爲民衆的自由平

等而奮鬥。

b. 在科學工藝未發達，民衆生活未得解決之前，我們要減少物質的享樂。——社會的經濟力有限，苟一人享用過多，則別人自必享用不足，故自己享樂時，宜顧及別人的享樂。——但物質用作工具可以多生產者（如自來墨水筆），及於康健有關者，（如火油燈不及電燈之衛生），則自應採用。

B. 基督教精神之必要：西化的成功由於歐洲人有超理性的信仰 (ultra-rational sanction)，能壓抑其利己 Self-assertive 本性，令社會性 Social capacity，格外發達。故他們能夠犧牲個人目前利益努力，爲全體幸福而奮鬥。此種精神，實得之基督教，故我們想西化能在中土滋長，必先接納西化倫理基礎基督教。（基督教的儀式如浸禮施聖餐等，帶了西洋地方色彩，可以不必要。）

5. 世界文化將來必趨統一的路途。

A. 現代的國際運動：除科學德謨克拉西基督教社會主義的帶世界性外，如曆法言語 (Isperanto) 權量 (如 gram, meter 等) 均有世界公認標準，又有永久組織的國際聯盟 (內設國際裁判院國際勞工局)，臨時召集的世界教育會議禁烟會議等組織，均可以促進國際的友誼及和平。

B. 同情心之擴大：因交通便利，民族接觸日密，痛癢相關，同情心因而擴大。（如華北饑荒，日本大地震，各國人士，均踴躍助賑。）從此養成博大廣遠的世界意識，人類史定開一新紀元。

總之，我們今日的大責任，在建設世界文化。中國人數居全世界四分之一，我們對於人類全體的幸福，應該負四分一的責任。我們如果不把中國文化弄好，趕上世界文化的路途。我們對不起祖宗，對不起世界人類，更對不起自己。努力罷！可愛的青年呵！

參考書·B. Kidd: Social Evolution.

C. A. Beard: Is western civilization in Peril?

梁漱溟：東西文化及其哲學

現代基督教思想與中國文化

王治心：十年來中國新文化運動之結果

廚川白村：文藝思潮論

胡適：我們對於西洋近代文明的態度

羅素：中國之問題

楊永泰譯：現代民主政治

李石岑：人生哲學

常乃惠：中國民族與中國新文化之創造

劉炳榮：西洋文化史綱



除上列參考書外，作者因爲身受陳受頤陳序經盧觀偉諸先生的教誨，取材於他們底偉論的地方也很多，特聲明於篇末，以示不敢掠美。至於諸先生主張全盤接受西化，以爲『西化壞的地方，也同時是他的好處。』我記得是陳序經先生語。我沒有充分了解，不敢隨聲附和，這也許是我的思想幼稚和不澈底的地方。『我愛我師，尤愛真理，』（借用亞里士多德語）更希望三先生時常把全盤接納西化的理論和實施方法，指示我們。（格恩附識）

十七年十二月廿八日十二時於爪哇堂

聖賢文化與民衆文化

顧頡剛講

——在嶺南大學學術研究會演講——

我今天所以演講這個題目——聖賢文化與民衆文化，——是因我研究歷史感着痛苦的緣故。我們現在研究歷史，最沒法措置的是記載的偏畸。譬如史記這書，在中國歷史界的地位總是很重要的了，但這書中所標舉的本紀、世家、列傳等，都是關於貴族方面的材料——本紀記帝王，世家記諸侯，列傳記士大夫；——要找到一般民衆生活文化的材料，很不容易。史記尙是比較能留心民衆的，它肯記及貨殖與游俠；其他的史書便連這一點也沒有了。就是記載地方情形的志書——省志、縣志等，——所標舉的門類，如選舉，仕宦，列女，第宅，墳墓之類，又何嘗不是爲貴族作記載，爲貴族的家譜作彙合的記載呢！

貴族的護身符是聖賢文化。什麼是聖賢文化？我們把它分析一下，大約可分爲三項：

1. 聖道，
2. 王功，
3. 經典。

這三種東西，在民衆方面可說是沒有多大關係的；但在一般聖賢文化的傳承者看來，却是神聖不

可侵犯的天經地義。所謂聖道，就是所謂從羲農傳到堯舜，從堯舜傳到禹湯，從禹湯傳到文武，從文武傳到孔子，更從孔子傳到孟子，傳到周程張朱的道統。所謂王功，就是堯舜的禪讓，湯武的征誅。所謂經典，就是詩，書，禮，樂，易，春秋六種書。

道是什麼？就是主義。主義是跟着時勢變的。各時代有各時代的時勢，所以各時代有各時代的道。因此，孟子的道已非孔子的道（孟子專言王道，孔子推重霸主；孟子專志聖人，孔子好言君子），孔子的道如何可以算是羲，農，堯，舜，禹湯，文武的道呢？（假定羲農們真有其人，湯武們真有其道）？所以「天不變，道亦不變」，不過是一句誇誕的夢話！至於禪讓制度，明明是戰國時的「士」想出來的道德與階位合一的制度，希望道德最好的成爲階位最高的，使得平民有做帝王的資格，而天下國家永得平治。湯伐夏，武王伐商，這原是一齣後代歷史所慣演的爭地奪國的把戲，沒有什麼特別可以歌頌的地方，不過他們既有意把聖道拍合到帝王身上，所以把它粉飾得驚人地漂亮罷了。說到六經，那更是沒有什麼神聖的意思。我們只要看古代的智識階級，便可知道這些經典的由來。古代的智識階級並沒有崇高的地位，他們只是一班貴族的寄生蟲。貴族要祭祀行禮，于是有祝宗。貴族要聽音樂，于是有師工。貴族要占卜，要書寫公牘，于是有巫史（古代巫與史並無嚴密的畧限）。有了這一班人，就有了六經：詩與樂由師工來，書與春秋由史來，禮由祝宗來，易由巫來。這些書和孔子有什麼關繫！它們所以會得和孔子發生關係，只爲孔子以

後的儒者把這幾部書當做他們的課本（說也可憐，那時可讀的書實在只有這幾種），因為重視它，便把它和先師的聖道（這聖道當然也是後儒的理想）膠合爲一物，於是六經就都成了孔子的創作了！

由此看來，聖賢文化的中心，並不是真的義，農，堯，舜，禹，湯，文，武，也不是真的孔子，只是秦漢以來的儒家積累而成的幾件假史實。假的聖道王功，假的聖人的經典！

我們現在平心而論，聖賢們所想像的世界並非不好，只是不適合于人性，不能實行。試舉數例。如漢代行了舉孝廉的制度，那時民間就有一句諺語，說道，「舉孝廉，父別居」，這不是很滑稽的事嗎？又如儒林外史所記王舉人迫着女兒殉節去求旌表的故事，更可以做聖賢文化的失敗的鐵証。在禮教之下，不知殘害了多少人的生命。更如堯舜的禪讓，在書本上看真是好到不能再好的地步，但後世實行的只有王莽及六朝時代的許多僞禪讓而已。「僞道學」何以成爲一句通行的諺語？只爲想做道學家的非矯揉造作便做不像。我們要堂堂地做個人，爲什麼甘願在作僞的世界中打圈子！

民衆的數目比聖賢多出了多少，民衆的工作比聖賢複雜了多少，民衆的行動比聖賢真誠了多少，然而他們在歷史上是沒有地位的。他們雖是努力創造了些活文化，但久已壓沒在深潭暗室之中，有什麼人肯理會它呢，——理了它不是要倒卻自己的士大夫的架子嗎！直到現在，中華民國

成立，階級制度可以根本推翻了，我們才得公然起來把它表章。我們研究歷史的人，受着時勢的激盪，建立明白的意志：要打破以貴族爲中心的歷史，打破以聖賢文化爲固定的生活方式的歷史，而要揭發全民衆的歷史。

但是我們並不願呼「打倒聖賢文化，改用民衆民化」的口號，因爲民衆文化雖是近于天真，但也有許多很粗劣的，許多不適于新時代的。我們並不要擁戴了誰去打倒誰。我們要喊的口號只是：

研究舊文化，

創造新文化。

所謂舊文化，聖賢文化是一端，民衆文化也是一端。以前對於聖賢文化，只許崇拜，不許批評，我們現在偏要把它當作一個研究的對象。以前對於民衆文化，只取「目笑存之」的態度，我們現在偏要向它平視，把它和聖賢文化平等研究。可是，研究聖賢文化時，材料是很豐富的，中國古來的載籍差不多十之八九是屬於這一方面的；說到民衆文化方面的材料，那真是缺乏極了，我們要研究它，向那個學術機關去索取材料呢？別人既不能幫助我們，所以非我們自己去下手收集不可。以前我們在北京大學，曾開手做過這種運動，設立了一個風俗調查會和一個歌謠研究會。後來因經濟及種種關係，沒有幹出很好的成績。現在中山大學有民俗學會的組織，就是立意在繼續北

大同人所要做而未成功的工作。我們現在所要調查收集的材料，約可分爲三方面：

1. 風俗方面（如衣服，食物，建築，婚嫁，喪葬，時令的禮節……）
2. 宗教方面（如神道，廟宇，巫祝，星相，香會，賽會……）
3. 文藝方面（如戲劇，歌曲，歌謠，謎語，故事，諺語，諧語……）

這種材料，隨處皆是，並且無論是誰都知道一點，只要肯去收集，就會有相當的成績表見。我希望各學校都立一個同樣的學會，一同致力於此種工作。我更希望貴校——嶺南大學——早日成立這種學會，與我們中山大學提攜並進，因為我們兩校是廣東全省最高的學府，容易造成風氣。我們能搜集文化的材料，才能批評文化的價值；能批評文化的價值，才能創造出新文化的形式。

八年前的五四運動，大家稱爲新文化運動。但這是只有幾個教員學生（就是以前的士大夫階級）做工作，這運動是浮面的。到現在，新文化運動並未成功，而呼聲則早已沈寂了。我們的使命，就在繼續聲呼，在聖賢文化之外解放出民衆文化；從民衆文化的解放，使得民衆覺悟到自身的地位，發生享受文化的要求，把以前不自覺的創造的文化更經一番自覺的修改與進展，向着新生活的目標而猛進。能夠這樣，將來新文化運動就由全民衆自己起來運動，自然蔚成極大的勢力，而有澈底成功的一天了。

我今天沒有預備，又向來不善于說話，所以只得約畧地說了這一點，請諸位原諒！

——按這篇文章，是顧頤剛先生於一九二八年三月二十日在南大學術研究會（即本社未擴充前的原名）演講的講辭，由鍾敬文先生筆記，在「民俗」第五期發表過的。此文後由顧先生再加修改一些，擬給學術研究會出版的學術期刊第二期發表。可是該刊因印費困乏之故，不能如期出版，延至今日，才能刊登，有勞讀者盼望，我們應向顧先生和一般讀者道歉。……編者附識

新思潮與新文學

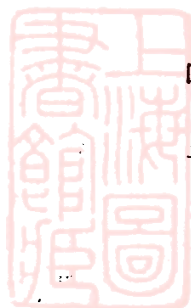
——中國新文學運動的鳥瞰——

第一章 緒論

第一節 新文學之界說與性質

什麼是新文學？我們在研究新文學在運動之前，便須先為新文學下一個確切的界說；因為不下界說，不能得明瞭的觀念。我國舊時的人對於文學觀念，大都是渾渾沌沌不可捉摸的；從未有把文學下一個確切明瞭的界說，這就是我國學者輕視文學的一個証據。

文學的名稱，始見於論語，先進篇所謂「文學子游子夏」就是了。邢昺論語疏云：「文章博學，則有子游子夏二人，」這個解釋是很好的；大抵最初期的文學觀念，即是最廣義的文學觀念，一切書籍，一切學問都包括在內，文學和學術實不分界限。時至兩漢，文化漸進，一般人也覺得文學作品，確有異於其他文件的地方，於是所用術語，遂與前期不同。用單字則有「文」與「學」的分別，用連語則有「文章」與「文學」的分別，以含有「博學」的意義者，稱之為「學」或「文學」，以美而動人的文辭，則稱之為「文」或「文章」這樣區分，纔使文學與學術相分離。至魏晉南北朝間，遂較兩漢更進一步，於同樣「美而動人」的文章中間，分為「文」與「筆」。劉勰文心雕龍以「有韻為



文無韻爲筆」。這種形式上的區分，實是「文」「筆」區分前期的見解。至如梁元帝金樓子立言篇（一）所區分著眼在性質的差異，筆重在知，文重在情；筆重在應用，文重在美感。於是纔與所云純文學雜文學的分別，有點相像，這就是文筆區分的後期見解。唐宋以後，一般人對於文學的觀念，爲復古思潮所籠罩，以道與文混而爲一。唐人則主張「文以貫道」，宋人則主張「文以載道」。唐人——尤其是古文家——的文學觀念，誤在以筆爲文，以筆爲文，則六朝「文」「筆」的區分淆亂了。宋人——尤其是理學家——的文學觀念，誤在以學爲文，以學爲文，則兩漢「文學」與「文章」的區分也淆亂了。直到清代，這兩種謬誤的觀念，一成不改。代表前者則有所謂桐城派；代表後者則有所謂考証學派（二）他們都是輕視文學，只是爲一種工具罷了，這是中國文學不能健全發展的根本原因啦！

近百餘年有位阮元先生（1764-1849）根據昭明文選（三）給文學明定一個界說曰：「必沈思翰藻，始名之爲文。」但他所定的範圍，未免太狹。又有位章太炎先生說：「以有文字著於竹帛謂之文；論其法式，謂之文學。所以他在文學的分類裏，連表譜、算草、都列在裏面。幾乎是寫翰印的都是文學作品。這樣看來，他所定的範圍，又未免太廣。因此在中國簡直找不出正確的文學界說，只好到西洋的文學書籍找尋罷了。」

西洋學者對於文學所下的界說，也有廣義和狹義的分別。安諾德，（英國文學批評家），以爲

文學是一個廣博的名稱，其意可指一切繕寫或印刷的書籍。他把游克理的幾何原本，和牛頓的學理之原，也列到文學裏面去，正犯着章太炎一樣的毛病。赫胥黎(Huxley)以爲「文學是一種美麗的文字」，又和阮元的主張差不多。英人龐科士著英國文學史論文學的定義，比較詳審。他說：「文學有兩個定義：(甲)兼包字義，統文書之屬。首自字母，發爲記載，凡可寫錄，號稱書籍，都是這類。是謂廣義，凡是書籍沒有不是文學了。(乙)專爲述作的特殊名稱，只有宗主情感，以娛志爲目的者，才足以當之。文學雖不規規於必傳，然不可不希望流傳，所以表示技巧，同其他藝術一樣。知繪畫音樂雕刻的所以爲藝術，便知道文學了。是謂狹義，如詩歌歷史傳記小說評論等就是啦！」其他學者所定的界說，多是一知半解，異常紛歧。現在試綜引八條，列在下面，以供參考：

白魯克(Brooke)說：「文學是有識男女的思想和情感的紀載，布置得很好，能使讀者愉快的。」

惠斯德(Worcester)說：「文學是知識和想像的結果紀錄而保存着的。」

商德爾(Saunders)說：「文學是心靈活動的途境和結果，其要質是體裁和論述。」

波斯納(Possnuf)說：「文學包括的著作，不但是能表現回想的，並且能表現想像的。他的目的，不但教導國人與發生一種實際效力的，并且要把一種愉快，給大多數國民的。所以文學是普遍

的，不是特殊的學問。』

愛默孫 (Emerson) 說：『文學是最好思想的紀述。』

亨特 (Hunt) 說：『文學是寫下來的思想底表現。有想像，有感情，有風格，能使普通人類的心理，覺得明瞭，感着有趣，却非專門學藝的形式。』

黑德森 (Hudson) 說：『文學只是這種書組合而成的，這種書第一能使他主要的論理與論述的精神，對於最大多數的人類有興趣的。第二他的形式的本體，也能使人愉快的。』

馮克標準字典 (Standard Dictionary of the English Language) 說：『文學是寫的印的從人類心理綜合而成的出品，這種出品，必有高尚健全普遍的思想；有適當純粹美麗的體裁，而具有合於藝術的構造。』

以上都是西洋文學的界說，近來我國很有人注意到文學是什麼的問題，於是更有綜覽西洋各家的界說，與文學必須的條件，擇長捨短，始下一定義，以為後學的津梁者，如施天侔羅家倫陳鐘凡陳受頤諸先生之說就是了。茲并述之：

(1) 施天侔說：『以美藝運用文字，表現人類心理，精確的狀態者，謂之文章。』

(2) 羅家倫說：『文學是人生表現和批評。從最好的思想，裏寫下來的。有想像有感情，有體裁，有合於藝術的組織。集此衆長，能使人類普遍心理，都覺他是極明瞭極有趣的東西。』

(3) 陳鐘凡說：「文學者，人類之想像感情思想，整之以辭藻聲律，使讀者感其興趣洋溢之作品也。」

(4) 陳受頤先生說：「文學者人生之表現與反映。以感情爲經，以想像思想形式爲緯之獨立藝術也。」

我固後學，對於諸先生的界說，不敢妄加批評。然舉一隅必以三隅反，所以不揣譎陋，暫行假定文學的界說曰：

「文學是人生的表現與反映，從最好的思想寫下來的。有感情，有想像，有體裁，而且合於藝術的組織，使人類普遍心理，都感覺他是興趣洋溢，永久常新的作品啦。」

這個界說我不敢說是完備確切的，但無論如何，至少可令我們知道文學的作用和性質。茲使讀者明瞭起見，更將本界說裏所包含八種文學的要素，簡單地解釋一下：

(一) 文學是人生的表現與反映：文學是因人生才有的，若沒有人生，便沒有文學。人生對於現狀有滿意和不滿意的地方，都靠文學表現與反映出來。——表現就是描寫，反映就是批評，前者是客觀的，後者是主觀的。

(二) 最好的思想：若果說哲學是思想的科學；文學是表白思想的科學。關於思想的發生，杜威氏的思維術，有很好的解釋。因爲人類是知覺的動物，有了知覺，便有愛惡的情欲。情欲的發

展，遇了困難，便生疑惑。(doubt or perplexity)由疑惑遂生出問題，有了問題，遂有思想。這可知思想是人類同具有的東西。但思想的好與不好，應該以什麼為標準？這條問題，很難答覆。我只好勉強地說好的思想，就是適應人類生活需要的思想罷了。這雖似乎是實用主義者(Pragmatist)的說數，但比較上是最適合於現代文學思潮的。

(三)想像：韓德(Hunt)說：「文章是想像的」，「想像是什麼？就是一種不可思議的神秘性，這個神秘性決不是指浪漫主義或新浪漫主義的作品而言的，乃是指着一切文學本身所具有一種潛隱的力量，不是那樣顯而易見的。我們看一篇小說或一首詩，彷彿中了妖巫的魔術，隨着作品裏所說的哭笑怒罵，不能自主，這便是文學上神秘性的表現了，他感人的力量，好似一枚神異的磁石，任我們是鐵的心，也被他吸了起來。論述一件事，作者總要設身處地以自己的想像，喚起他人的想像，才算是真正的文學作品。」

(四)感情：文學是感情的產物，所以大都是真誠的。必到那不得不發，幾欲迸出的時候，方才按在紙上，作了出來。沒有熱烈的感動，做出來的東西，總是虛偽的。人類的性情沒有一恆不變，永遠是一樣的悲樂和愛憎，不能「樂的人一些悲也沒有；悲的人一些樂也沒有。」只須感情所及，「有什麼話說什麼話。」這種真誠性，便是文學裏一個緊要的原素了。

(五)體裁：若果感情想像思想是文學是實質，體裁就是文學的形式。作者性情氣質各異，所

以其風格便不同，就發生各種的體裁了。

(六)藝術的組織：想像感情體裁種種東西，不能不有藝術的手腕來補助他，這就是文學上的美麗性。美醜原沒有一定底標準的，而且也常隨時代思潮而變遷的。——例如浪漫主義所稱頌花的美麗，到了自然主義時代便以為花是植物的生殖器罷了。——不過文學的美麗性，也正和他的神秘性一樣，是指文學全體而言。無論什麼主義的作品，都有他的美麗性的存在。自然的景色，固然可以令人發生美感。就是一篇東西的結構句法及一切，都能夠使人感到美麗，如飲酒般的陶醉，細味那芬芳的香冽啦！真和美本也是分不開的，如果作品不真誠，即使雕琢，也是偽美。我們看文選派的文章，堆辭疊句，是何等的不自然；再看李白和白居易詩，何等灑脫不拘！但修飾總是常有幾分的。文學好像一個姑娘，塗脂抹粉，固嫌俗氣；蓬頭散髮，也未免難看。中庸之道，便是最好的。

普遍：文學是民衆的藝術，沒有階級性。所以深奧和無聊的作品，不能令一般人明瞭，引起他們的興趣，就失却文學的功用。因為文學的最大要素，是喚起人類的同情啦。

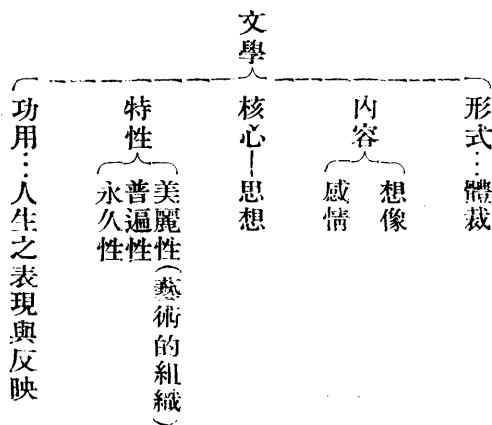
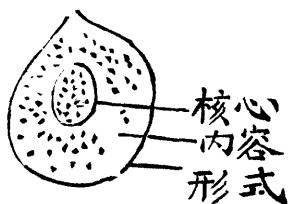
永久：文學既然感人最深，當然不能限於空間的普遍，即在時間線上，也能夠傳遞下去，百世靡衰。屈原早已死去，但他的楚辭，如今還為我們所傳誦；○士比亞也是過去的人，物但他在英國文壇上，仍是放着萬丈光芒。所以好的文學作品，是經多次淘汰，而不磨滅的。

這幾種要素，便是我所定的界說底根據。讀者觀此，很易發生一個疑問，就是文學既有永久性，何以文學之中，還有所謂新文學呢？

新舊這種名稱，本來很不妥當。其實「太陽底下，何嘗有新的東西？」新大陸是十五世紀中哥倫布所發見的，但這地面是古來早已存在。地心吸力原則，是十七世紀牛頓所發見的，但這定理古來早已存在。無非以前的人，不能知道，遇着哥倫布牛頓才把他發現罷了。但是字典告訴我們說：「新者舊之反也。」從字義上看來，這新舊兩個字是對立的，不是並行的；是反對的，不是順應的。從時間上說：過去的可以叫他做舊，現在的可以叫他做新。新與舊都是中性的詞（Mutual terms），並沒有好醜的意思；因為真理是永遠客觀的存在，沒有時間底限制的。所以從文學方面，勉強劃起界限來，能夠代表現代人類的生活現象的，就叫做新文學；不能代表現代人類生活的現象的，就叫做舊文學。那名稱是權宜的，並不是固定的。所以「新文學」一名詞，實不及「現代文學」之適當，不過「新文學」已成了社會人士的口頭禪，我也持着從衆的態度罷了。

說到新文學的主體，許多人以為便是白話，——白話文白話詩等。——陳獨秀在武昌文華大學講演，我們為甚麼要做白話文裏說：「現代的精神是德謨克拉西。……文學的德謨克拉西，是白話文。」傅斯年也說：「新文學就是白話文學。」這樣看來，則宋元以來的白話文很多，在今日看來，難道就是新文學嗎？誠然，文學是有永久性的，但這所謂永久常新，「是指感情和想像而

言，決不是指文學的思想。因爲人類生活隨時代環境而變遷，生活的方式既改變，則思想自不能無異。如封建時代的傳統思想，決不能存在於今日的中華民國；而德謨克拉西的思想，也不能實現於封建時代，這是人所共喻的。愛馬孫說得好：『文學是最好思想的紀錄。』這可見思想是文學的核心，而想像與感情，不過是文學的內容，而體裁不過文學的形式罷了。茲試以圖表顯明之如下：



白話不過是文學體裁中的一種。牠是根據某種言語而發展的文字底形式，包含某種特殊的語

法詞類與風格。——只可看作發表思想的一種新工具而已。施耐庵的水滸傳，也許是一種很好的白話小說，但不能算爲一種新文學。因爲牠沒有現代的思想做核心，只能表現或反映五百年前人類的生活罷了。甚至禮拜六派的小說，雖然是現代人用白話文寫的，但牠只知發揮千餘年來才子佳人的舊思想，不能表現或反映今日的人生，所以也不算爲新文學。

在新文學運動初期許多人，——尤其是周作人傅斯年等新青年，及新潮社的中堅人物，——主張歐化的國語文學，就是新文學。不錯，文學的是沒國界的，但同時我們也要承認文學是有地方色彩和國民性的差別的。他們雖把許多西洋近代文學作品翻譯或介紹進來，同時也許是用白話寫的。但牠沒有中國現代的思想做牠的核心，所以不能表現或反映中國現在的人生；這些作品，只可叫做西洋文學，也不算做中國的新文學了。（繙譯文學要在中國思想裏，發生了影響後方能算做中國文學。）

總括上文，可歸納得新文學的公式如下：

中國現代思想(新思潮) + 新工具(白話文) = 中國新文學。

註(一)：梁元帝金樓子立言篇云：「古人之學者有二，今人之學者有四。夫子門徒轉相師受，通聖人之經者謂之儒。屈原宋玉枚乘長卿之徒止於辭賦，則謂之文。今之儒，博窮子史，但能

識其事不能通其理者謂之學。至如不便爲詩如閻纂爲章奏如伯松，若此之流，汎謂之筆。吟詠風謠，流連哀思者謂之文。而學者率多不便屬辭，守其章句，遲其通變，質於心用，學者不能定禮樂之是非，辯經教之宗旨，徒能揚榷前言，抵掌多識，然而挹源知流亦足可貴。筆：退非謂成篇，進則不云取義，神其巧惠，筆端而已。至如文者，維須綺縠紛披，宮徵靡曼，唇吻適會，情靈搖蕩。」

註二：考証學派包括宋學及漢學中之今家古文家而言，現在的國故派就是牠的餘波。

註三：昭明文選序云：「若其讚論之綜輯詞采序述之錯比文華，事出於沈思義歸乎翰藻。」

民國十七年十一月十五日

本節參攷書：

趙景深：近代文學叢談 八五至九頁

王世棟：新文學評論上 二八至一七〇頁

羅家倫：什麼是文學

戴渭清

新文學研究法上 一至五頁

呂雲彪

陳鐘凡：中國文學批評史

陳受頤：中國文學概論講義

第二節 新文學的條件和價值

我曾經說過：「新文學的核心就是新思潮，新文學的形式就是白話文。」白話文一個名詞，從表面上看來，似乎有點含混。照一般人的見解，白話和文是相對待的，既稱他做白話，又說他

是文，究竟是什麼東西呢？這種疑問，是由於他們的文學觀念，弄不清楚，他們一提起個「文」字，心理便聯想到高深古雅的文章上面，白話總不可以入文；而白話文三個字，好像有不能夠聯綴的意思。其實白話是人們發表思想的一種聲音，白話文的「文」字，是文字的「文」，不是從前的文章。文字是紀載人類語言的符號；人類的語言既隨着時代變遷，則記載語言的符號，也應該隨着時代而變遷。所以我們所謂白話文，就是用現代的語言，寫成一種自然、明瞭、真確和優美的文字罷了。

沒有規矩，就不能成方圓；沒有六律，就不能正五音。這兩句話，從來大家都認爲至理名言的。白話文的解釋，既經明白，我們更要進一步討論現在白話文究竟有什麼標準？這是一個竟見紛紜的大問題。有些人說：「我手寫我口，只要將平時的說話寫出來就是白語文」。試問我們的說話，是否可以字字寫出來呢？這是一個疑問。有些人說：「白語文和從前的文章差不多，不過將之乎者也『幾個虛字改做』的『了呵呢』便算了事」。姑毋論舊式文章不能傳達新思想即使改換了幾個虛字是否就能夠清淺合度？這又是一個疑問。更有些人提倡歐化的白語文主張「直用西洋文的款式，文法詞法句法章法詞枝(Figure of speech)……一切修詞學上的方法，造成一種超於現在的國語，歐化的國語，因而成就一歐化國語的文學」。(傅斯年：怎樣做白語文)可是西洋文字和我國文字有個根本不同的地方，就是我國的文字重形，西洋的文字重聲，如英文的名字動用(Gerard，狀

字動用 Participle，和以外各類的變化，都有一種顯明的語尾 Ending 來表明；尤其是動詞的變化，有過去，現在，未來的時間 Tense 底分別；更有一種助語 Phrase 來補單字的不足；這些中國文字都沒有的。我們倘若違反中國民族言語向來的習慣而完全採用西文的方式是否可以實行，還是很大的疑問。比較滿意的仍算胡適建設的文學革命論裏面所舉的四條，而這四條又是從他的文學改良芻議裏的「八不主義」改變而成，現在先把「八不主義」介紹出來：

- (一) 不做「言之無物」的文字。
- (二) 不做「無病呻吟」的文字
- (三) 不用典
- (四) 不用套語爛調。
- (五) 不重對偶——文須廢駢，詩須廢律。
- (六) 不做不合文法的文字。
- (七) 不摹倣古人。
- (八) 不避俗語俗字。

這「八不主義」是專從消極方面着想的。除第八條關係文詞材料的改變外，其他七條都是修詞的工夫，凡略懂得文章的，都會有這樣主張，却算不得「文學革命」。後來他又改爲肯定的口氣，

總括作四條：

(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。

這四條件自然比「八不主義」精密得多。我們做白話文的時候，應該持着這個態度，才能做出活的文學，才能算是切於人生的新文學。以上祇就動機方面而言；若說到白話文的功用和效果，也有下列三個條件：（根據呂雲彪等：白話文做法。）

(一)白話文是合於論理組織的文字：論理學裏面無論講什麼事情，都不出歸納法和演繹法的範圍。他的組織很是精細。有大前提，有小前提，有結論有一定的條理，有一定的次序；白話文就是照這種方式，依着修詞法和言語學的原理，合乎文法的秩序，發表正確的思想，記載合理的文字。

(二)白話文是可以記載哲理的一種文字：哲學是研究萬有底原理原則的學問，範圍極廣，結構極精，層次極複雜，組織極完備。人類最高深奧妙的思想，要算哲學。白話文就是代表這種思想，使他曲曲達出；所以不論有形無形的事理，一經白話文來描寫，沒有不惟妙惟肖的。（如宋



明的語錄，是一個好例。）

(三)白話文是具有藝術性的文字：凡藝術的作品，必定有創造的要素在裏面，能夠使人類見了，起一種美好的情緒作用。白話文也是這樣，是運用自己匠心做成，並不是老調套成，千篇一律的，白話文的好處，這點要算最大了。

以上所舉各點，是新文學所具有而舊文學所無的。舊文學的說話，是裝潢門面的，沒有意志，也要空說的；心理要怎麼說，筆上偏不肯怎樣的；明明要說我自己的意思，却偏要說別人的話；明明是現代的人，却偏要代聖人立言。這種態度和胡適所舉的四條件根本衝突了。再就效用方面而論：舊文學不講究文法，（所謂文無定法）是一種不合論理組織的文字，而且他的詞句艱澁，也不容易傳達高深的哲理；（註一）最壞的就是摹倣古人，抱殘守缺，完全失却藝術作品的創造性。舊文學具有這些缺點，可以說他是死的文學，不切於人生的文學，比之新文學真是相形見絀了。總之新文學的精神，是合乎理性的；新文學的效用是普遍的；新文學的價值是：

(一)容易發表思想：舊文學不依照現代言語不講究文法，所以每每學了幾十年文章，文字尚不能通順的。新文學便沒有這種苦處。因為新文學的形式，就是白話文；而白話文的構造，和現代通用的言語沒有什麼分別。倘使費了三四年功夫，學會了說話的符號和顯淺的國語文法，也就能夠像說話一般容易把我們的思想用符號寫出來。心裏有什麼，就發表什麼沒有舊文學詞不達意的

毛病，而且有自然真切的美妙。

(二)容易灌輸智識：舊文學既不能傳達高深的哲理，且令讀者很難看得明白，好像一種缺乏滋養料，而又不易消化的食物；新文學的詞句顯淺而含理精深，且應用新式標點符號，以助讀者了解，好比一種料豐富滋養料，並且易於消化的食物。所以作者的智識很容易灌輸到讀者，而讀者也不要怎樣費力，便能了解作者的意思。故新文學實為普及教育的利器，全國教育會議的規定小學教科書一律用白話文，是很有理由的。

(三)容易促進文化：中國文化的落後，言文的異致，實為主要的原因。因為言文異致，所以識字能文的人很少。要識字要會作文，就要費去無數的光陰。許多學生，念書十多年，入到中學，他們的國文，大概還沒有弄通。不要說做的文是不通，就是通常的信札，應用的書報，許多還怕看不懂咧文字不過是代表思想的一種工具，通曉一種工具尚且如此困難，更那裏有工夫來研究高深的學術呢？所以要中國文化進步迎頭趕上西洋各國，就不能不從改革文學着手；使文學簡易些一般國民容易學習，容易發表思想，容易灌輸智識，俾得拿十年省下專修文學的苦功；去研究各種科學。新文學正是適應這些要求，所以過去十年來，新文學的提倡，這是很大的理由。

民國十八年二月二日

註一：曾國藩說：「古文無施不宜獨不宜於說理耳」。這有很好的供狀。

本節參考書：呂雲彪等：白話文做法（一至十七頁）

戴渭清，呂雲彪：新文學研究法上册（十一頁至四十四頁）

胡適：文學改良芻議；建設的文學革命論。（見王世棟選輯：新文學評論）

傅斯年：怎樣做白話文（王世棟：新文學評論）

第三節 新文學的分類

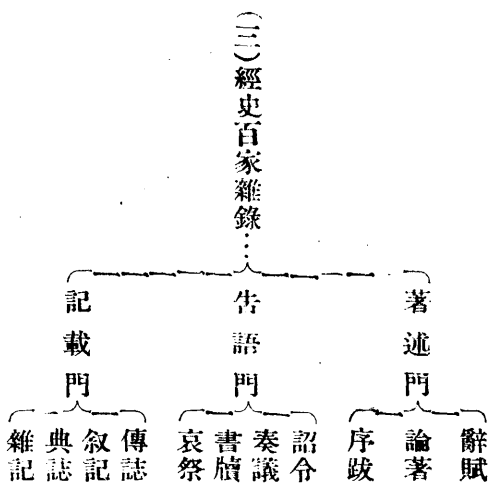
關於新文學的分類，意見異常紛歧。這一半由於所定文學的範圍有廣狹，一半由於各人分類的觀點不同。所以直到現在，還沒有什麼標準。如依最普通的分類法，分韻文（詩）與散文為兩大類，則現在的散文詩應放在那一類裏呢？古代的戲曲多用韻文寫，近代的戲曲多用散文寫，那末，在這分類中戲曲究竟應歸在那一類呢？

在舊的時候，文體分類最著名的書：一是文選，一是古文辭類纂，一是經史百家雜鈔；現在列舉之如下：

（一）文選的三十七類：賦，詩，騷，七，詔，冊，令，教，文，表，上書，啓，彈事，牋，奏記，書，檄，對問，設論，辭，序，頌，贊，符命，史論，史述贊，論，連珠，箴，銘，誄，哀，碑文，墓誌，行狀，弔文，祭文。



(二) 古文辭類纂十三類：論辯，序跋，奏議，書說，贈序，詔令，傳狀，碑誌，雜記，箴銘，頌贊，辭賦，哀祭。

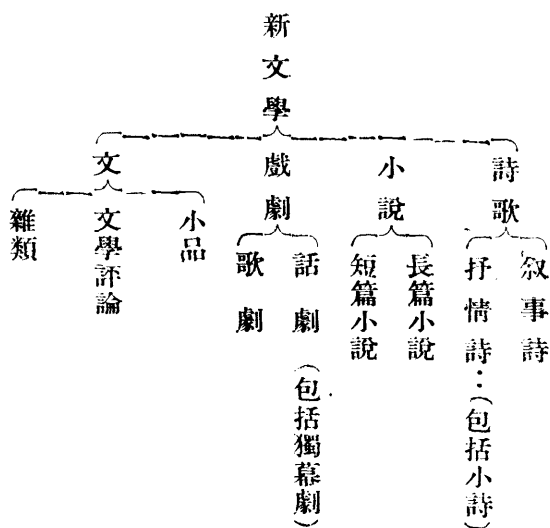


這三部書的分類標準，是偏重形式的，并且太複雜陳舊，不適合於現在的新文學。如七、連珠，詔令、奏議、冊、教、箴，銘、頌贊，符命等固屬過去的廢物不值得研究；而且他們的文學觀念，弄不清楚，把「文」與「學」混，把典制註釋圖解等政治倫理，哲學，宗教的作品，都算為文



學。後來胡適所作的五十年來之中國文學，以『嚴復林紆的翻譯的文章，譚嗣同梁啟超的議論的文章，章太炎的述學的文章，章士釗一派的政論的文章，爲近二十年來（原文於一九二二年發表）文學史上的中心』。也犯着同樣的毛病。

中國固有的分類法既不行，西洋方面的分類又怎樣？如杜威的分類法，把每國的文學細分爲八類：（一）詩歌（二）戲曲（三）小說（四）論文（五）演說（六）尺牘（七）諷刺文與滑稽文（八）雜類。這種分類，似已較爲精密，不過演說和尺牘，有永久的價值的很少，似不宜與小說詩歌之類，並肩而立，實在不大妥當。還有特別提出個人文學和報紙文學的。我以爲個人文學如同憶錄懺悔錄，自傳和作家的傳記等，在現在中國裏尚未發達，暫可不必另分一類。而報紙文學多半爲有時間性的作品，其有永久價值的，也不過是小說詩歌戲劇之類，可不必另列門類。我們新文學的分類標準，形式實質兩方面，均須顧及，不求類別繁多，只求簡要適當。凡已經過去（如詔誥奏議符命等），或現在中國尚未發達（如文學傳記，回憶錄，等），或普通用不著的體裁，都不列入。總之本篇祇是研究新文學，不是文學史，所以一切拿現在中國通行的做標準。茲將新文學分類表列於下，



詩歌：詩歌的分類，頗為複雜。（戴涓清呂雲彪的新文學研究法分他為（一）表感慨的，（二）達情愫的，（三）寓諷刺的，（四）有寄託的，（五）描情景的，（六）描景物的。非常繁雜很不妥當）。現在僅大別之為敘事詩和抒情詩二類。敘事詩的定義是：『用韻文寫的長篇叙述』，在現在的新詩裏，很不多見。抒情詩是表現個人情感的，觸景生情，借物寄意，現在的新



詩多屬這類。新詩裏面最流行的一種形式還算小詩。這是從來的絕詩受了日本底短歌俳句和泰戈爾底哲理詩的影響而成。更有所謂散文詩，和古文的賦有點相像，有人叫他做白話賦。

小說：小說的分類，拿形式做標準，只有長篇短篇兩種——假使拿實質做標準，有什麼戀愛，言情，社會，冒險，偵探……等一類一類的詳細分別出來，不下數十種，那就繁雜得很。——長篇小說是描寫整個的事實，短篇小說是用最經濟的文學手腕，描寫事實中最精采的片段。但近世小說文學的趨勢，都由長變短，由繁變簡，所在新文學當中，短篇小說也特別的發達。

戲劇：戲劇在西洋文學裏可分為話劇，樂劇，歌劇三種。中國現在沒有樂劇；歌劇也很少，只有郭沫若和黎錦暉幾篇，其餘都是話劇。話劇在西洋有喜劇和悲劇的分別，在中國還沒有這種分限。此外倘有所謂獨幕劇，猶新詩中的有小詩，也頗流行。

文學評論：是對於文學原理和文藝思潮的研究，在近代文學上，占很重要的地位；所以文學史家，常以批評家與小說家詩人戲劇作家等量齊觀，在中國現在的文壇裏，尤有建設文學批評底標準的必要。

小品文：從外形底長短上說，二三百字至千字以內的短文，可稱為小品文。我國古代有所謂隨筆，就是小品文的一種。近來在各國，小品文更盛行，大概都是以片段的文字，表現感想或實生活底一部分。牠的內容性質，全然自由，可以敘事可以議論，可以抒情，可以寫景，絕不受什

麼限制，在新文學裏，小品文算一種很發達的文體。

雜類：是以前幾類所沒有收進去的，如尺牘，日記，雜記，演說，傳記，等富於文學價值的都是。

本節參考書：趙景深：近代文學叢談 九八—一〇一頁 夏丏尊等：文章作法 九三頁

西 諦：文學的分類

戴渭清

：新文學研究法 下冊

呂雲彪

第二章 新文學的背景

自從文藝復興以後，因為新陸地的發現，和自然科學——尤其是天文學的進步，已經把人們空間的觀念，擴大許多。到十九世紀以後，因為歷史哲學和生物學的發達，——尤其是進化論的發明，更把人們時間的觀念擴大。到了現在無論研究那種學術，空間和時間兩個觀念，都是相提並重。前者則注重環境的變遷，和外來勢力的影響；後者則注重其發生的淵源，和演化的程序。這是近人所謂的科學方法。所以我們把文學看做研究文化底材料的學生，對於新文學的時間和空間底

觀念，應該有相當的認識，才能明白其變遷沿革的前因後果，和推測其將來的趨勢，以定今後建設的方針。

文學既是人生的表現與反映，一時代有一時代的生活，那末，一時代有一時代的文學。無論作家的個人品性如何不同，作風如何差異，然而因為他們有同一的背景，他們的經驗和事蹟，多少不能不受時代生活的支配，則他們所表現的東西，也總不能脫掉這背境所供給的材料。

有人說：『平庸的生命，大概跟着時代走；若夫特殊的生命，對於時代，始終立於反對地位。』法朗西 Anatole France 說得好：『文學作品，嚴格地說，都是作家的自傳。』所以在六朝無六朝習氣者，左太冲陶彭澤也，在唐無唐習氣者，初唐陳拾遺盛唐孟襄陽，中唐韋蘇州，韓昌黎，晚唐司空圖也；在宋無宋習氣者，謝皋羽也。此亦關於其人。蓋六朝之習靡，唐之習囂，宋之習委，非其人有超焉者，曷以洗此。』（張蔚然語見西園詩塵）其實時代的威權，足以操縱一切生命。人到底是環境底下的動物，無論怎樣偉大的作家，處處都要受着當時思想潮流，政治，經濟狀況，風俗習慣道德觀念的影響，決不能夠離脫環境而獨立的。即使探索宇宙秘奧的神契主義者，如莊周等一般人，『上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友』（莊子天下篇）違世獨立，放浪形骸。但是他的作品底思想，一定和他的時代環境有關。表現時代精神的作品固然受了時代的影響；而反抗時代精神的作品，也是受了當時環境的刺戟，決不是無中生有，憑空跳出來的。

然則張氏的所謂「無習氣」者，不過他們的作品，表現時代生活的現象太淺罷了。所以太冲彭澤的詩，到底不能上窺漢魏，下方唐宋嚴羽論詩，發揮此義，至爲透切。其言曰：「五言絕句：衆唐人是一樣，少陵是一樣，韓退之是一樣，王荊公是一樣，本朝諸公是一樣。……唐人與本朝人詩，未論工拙，直是氣象不同。」（滄浪詩話）氣象的不同，實在是時代的關係。

「文章關世運」一說，從前劉彥和論文，（註一）早已承認之。因爲「不問古今東西，所謂文學，都是時勢——包括時間和環境二者——自己造成的，用以照自己的明鏡」。（日本廚川白村語）能夠產生偉大磅礴的文學底時代本身，必須是偉大磅礴的。反而言之，病態的時代，也必然會產生病態的文學。正如朱熹所謂「有治世之文，有衰世之文，有亂世之文」，在太平盛世，固有詠功讚時的作品；時代到了病態的當兒，也有一班人來開出種種方案，去醫治或救濟這時代病徵。在前者便有種種憂時傷世的文學作品，在後者便有種種補偏救弊的文學思想誕生。人們是社會的動物，常常受社會的壓逼或支配；也常常因爲反動的結果，起了一種強烈的掙扎與奮鬥。文學是他們深灼的傷痕，也是他們掙扎的成績。這樣看來，文學是時代的產兒，時代的精神也便是文學的精神了。

就西洋文學面論：希臘古時荷馬的詩，乃是因爲當時戰爭相尋，和汎神思想而產生的文學作品。希臘盛時，人民很自由，對於現實生活有充分領略的可能。所以當時文學的思想，是肉體

享樂的追求。一到羅馬，帝皇專制，人民受了壓抑，肉體的享樂是得不到了。於是希伯來思想乘機而入，用理想中的天國，給人們以精神上的安慰，這便成功了中古的文學。但後來教皇的專制和帝皇一樣厲害，人民非特不得救濟，反而又把精神也束縛住了。在這兩種壓迫之下，就成了文藝復興的動機。從形勢上看來，文藝復興是希臘思潮的復活；從意義上講，文藝復興是「人」的發現和解放的企求。古典主義就是對於希臘文學的崇拜，他們以為這才是「人」的文學。凡內容形式，皆以明晰整齊為主體的希臘文學，當做最高標準。遂至模仿雕琢，束縛思想自由，毫無發展個性的餘地。在政治方面則有君主專制，壓逼人民自由，遂引起反動。十八世紀末葉，法人盧騷振臂一呼，叫人「返於自然」，把一切人為的因襲的桎梏，盡行打破；掀起了思想界的軒然大波。風靡一時，全歐都受了震蕩，種種革命隨之而起。於是反映生活的文學，就生出所謂浪漫主義。十九世紀科學知識發達，漸重實際，哲學上發生了孔德 Comte 的實証哲學，生物學上發生了達爾文的進化論，文學上就發生了所謂自然主義的作品。到了十九世紀末年，人們討厭機械的文明，科學萬能的確信，根本破壞。所以卜林謙爾 Brunetiere 有所謂「科學破產」底沉痛語。柏格森的新創化論，倭鏗 Eucken 的「精神生活」成爲當時哲學的主潮；文藝上就產生看重直覺，主觀和情意底新浪漫主義。最近，社會革命狂風驟起，在文壇上，無產階級文學的呼聲也甚囂塵上了。

說到中國文學，先講藝術和體裁方面。即以散文而論：有尙書的文，有先秦諸子的文，有司

馬遷班固的文，有唐宋八大家的文，有施耐庵曹雪芹的文，這是散文的衍化。更就韻文而論：如太古歌謠的衍進爲詩三百篇，三百篇的衍進爲騷賦，古詩與樂府，古詩的衍進爲律詩與詞令，詞令的衍進爲劇曲。其間系統分明，因果昭然，可以不加說明，而自能意會。凡諸此時代，各因環境與心理的感召而變遷，各有其特長。我們以歷史的眼光觀之，可得一概念：『文學隨時代而轉移，因轉移而進步。雖其中有某種文藝，因爲失却時間性而退步，然大體看來，文學的程度，不隨時代而遞降。』今人固不必勉強模擬古人，以三代兩漢的文章爲標準；古人的文章，雖有影響於後世，也未必皆勝於今人。左傳史記的文奇了，然施耐庵的水滸未必就其價值；三都兩京諸賦，詞藻何等華麗，然以視唐詩宋詞則糟粕罷了。何景明曾說：『……漢無騷，唐無賦，宋無詩。』蓋謂離騷是代表戰國時代精神的作品，賦是代表漢朝時代精神的作品，詩是代表唐朝時代精神的作品；漢代未必沒人作騷，唐代未必沒人作賦，宋代未必沒人作詩；然而漢人而仿作楚騷，唐人而仿作漢賦，宋人而仿作唐詩，（註二）已經失却創作的特性，違反進化的歷程，雖加以雕琢，也不能工哪！

講到思想和內容方面，從前我研究中國哲學的新趨勢一問題，曾把中國歷代思想分爲六個時期：（一）先秦諸子的哲學，（二）兩漢的經學（三）魏晉六朝的玄學（四）隋唐的佛學（五）宋明的理學（六）清代的考証學。在這六時期中，各有牠的特殊環境，也各有他的特殊文學。現在爲幫助讀者

了解新文學底歷史背景起見，簡括地敘述之如下：

自太古到西周，是中國哲學和文學的孕育時代。當時的政治倫理，均建築在迷信神權的基礎上。因為那時漢族所占領地域，以黃河為中心，時有水旱的患，人民生活艱苦，故其文富於務實色彩。除詩三百篇能反映當民間生活饒有文學底價值外其他經籍只是記述底文字，雖尚有保存，但多已殘闕，真為莫辨，可置而不論。

周室東遷以後，王綱不振，政治廢弛；釀成春秋戰國的混亂。其結果（一）宗教衰頹，（二）民生凋敝，（三）禮樂崩潰，（四）井田制度破壞社會生活既變遷，新思想因而激發。諸子百家，各倡一說，衆體紛紜：『理懿而精，味醜而永者，荀孟之文也；辭宕而侈，氣煒而譎者，蘇張之文也；似詭而峭，談幻而麗者，莊列之文也，沈鷲而勁，隱奧而整者，孫吳之文也』。他如墨翟之文，理質而辭隱；鄒衍之文學深而意玄，鬼谷之文，則深究消長；鶻冠之文，則精演虛盈；韓非之文，以博喻騁富；慎到之文，以密理析精；騷辨之文，以哀艷澤詞；滑潛之文，以諧謔展韻。以至尹文名法之論，商鞅淫酷之談，尸佼執獲之喻，孫龍（公孫龍）白馬之說，皆足經緯區宇，爾綸繡憲，發揮事業，彪炳詞義』（趙祖培：中國文學沿革一瞥二三頁至二四頁）這裏可見思想與文學，皆循時代而推移，思想最複雜的時代，常是文學最發達的時代呵。

到了漢代因政治的統一，而延到思想的統一。如經怒端狂瀾之後，回復平流的样子。學界始

全爲儒家思想所獨占，學者只是抱殘守缺，沒有一些創作精神。思想既無新奇，只重形式上的發展，遂產生了一種包含文學。所以當時的詞賦，承着屈宋的餘風，加以陰陽術數等神秘思想的影響，都有壯大廣長、普遍的奇觀——其流弊爲堆砌，敷衍，淺薄。——後來更與匈奴西域接觸，介紹進來一種胡樂（註三）與原日民間歌謠結合（註四）而樂府歌詞因而發達。

魏晉遭時離亂，天災兵燹，紛至沓來。學者偷生其間，日不寧息。且經漢季外戚宦官的禍，正直之士多遭慘戮，令人激而漸生厭世的思想。重以漢儒治經，疲法故訓，不足以饜穎達的人士；儒家大義經新莽的僞託，而使人懷疑。當時道教已流行，又適有佛教的輸入，乃有清談一派出，蔑倫常，排聖哲，任性縱慾，悲觀厭世。一時靡然從風，號爲玄學。其文學所表現的思想大概有四點：（1）憤世嫉俗，（2）蔑棄人生價值，（3）不守禮法（4）飲酒服藥。齊梁以後，歎於清淡的簡單，乃編爲詩文，更受了佛典梵音的影響，而遂有艷麗的駢偶文學。

到了隋唐，政治統一，生活安定。那時代的人生觀是愛自由的，求自然的。那時代的文學作品多是歌舞昇平，滿意現實的。因爲政府以詩取士，律詩遂異常發達。佛教普遍於民間，鬼神果報的小說也盛行（註五）。隋初已有重實錄輕筆艷的主張，然積毒已深，仍未能改。到了韓愈柳宗元提倡古文，而駢文始漸衰。但他們總想代聖人立言，排斥異端，故文以載道的觀念，也同時發生。

到了宋代，儒家思想和禪宗結合而產生一種「儒表佛裏」的理學，至明而全盛。朝廷以八股取士，經義爲先，解釋經文，以程朱的註疏爲標準，故程朱理學，遂成爲正統思想。文以說理爲主，愈趨質樸。歐蘇王曾諸家，都是古文健將，而程朱等的語錄，純用白話。在韻文方面則由律詩一變而爲長短句的詞令，至元代再變爲劇曲，均多白話的作品，而描寫社會人情的小說，也很發達。清初學者鑒於明學的空疏，趨重實學。清人以異族入主，時不免存疑忌的心，對於智識階級爲尤甚。聚衆講學，會盟結社固被禁止；更大興文字之獄以箝制言論，束縛士林。聰明才智既無所發揮，不得已乃鑽研於章句訓詁之中，以爲自遣藏身的具，考証派遂操縱了思想界。學術上則有宋學漢學和經今古文學的爭，文學上則有桐城派和文選派的對峙，凡前代所有的文學無不極盛。實是中國四千年來文學的一大結束。

縱觀中外文學的變遷，可以看出：都先是環境上有了變遷，使人們生活的樣法不能不改變，於是思想更改其方向，而文學遂不得不變其形式。於此可以說明文學和時代的關係：歷史雖是不斷的繼續，而時代自有牠的重心。故一時代有一時代的環境，則一時代有一時代的文學，不能躐等，也不能倒置。溫故知新，由此類推，則現代中國新文學的發生，自有新環境做牠的背景。我們研究新文學的人不可不先有相當的認識了。

大凡一個時代環境的變遷，多受着外來勢力的影響，令內部組織不能不變更。所以要明白現

代新環境的發生，應該從鴉片戰爭說起。鴉片戰爭以前，是閉關時代。當時大家都把中國看得非常之偉大神聖，以為無以復加；其他各國，都是蠻夷之邦，應當「進貢來朝」的。鴉片戰爭的結果，便是締結南京條約，（不平等條約的開始），開放上海等五個口岸，讓外國人來通商。這個事件影響很大。第一，從此外人在華有了正式的貿易根據地，並得了傳教的自由，從此經濟侵略與文化侵略並進，中國就無抵抗。第二，通商口岸開後，所有歐洲的新思想新文化都從此地輸入，為以後中國文化轉變的策源地。不久便發生太平天國的革命運動。太平軍起自廣西，本不過是烏合之衆，但因其中有一部分人受了明末遺老的影響，懷抱民族思想，想推倒滿洲人的統治，又一部份人則受基督教和西洋人的影響，對於中國社會舊習想有所改革。因此打到長江流域，定都南京以後，就有許多新政策頒布出來。如尊奉上帝，易服色，蓄髮，改歷之類。他們想拿政治革命，社會革命，種族革命，和思想革命，混在一起做，而自身又無充分的學識，一致的計畫，犧牲團結的精神去維持他，當然非失敗不可了。打倒太平軍的並不是滿清政府，而是曾國藩李鴻章一班人。而他們的戰勝，也借助洋鎗隊的力。同時英法聯軍入京，清帝逃避熱河，實足以令朝野人士認識「洋鬼子」鎗炮鐵甲，的犀利。於是大家抱復仇雪恥的心，以用夷制夷為無上策。各處造船廠製造廠，紛紛設立。正如容純甫所說：「對於教育計劃，當暫束之高閣，而以機器廠為前提。：以今日時勢言之，鎗炮之於中國，較他物尤為重要。」（西學東漸記）要談兵工製造，非懂得「格致」

不可，於是西洋聲光電化等書的繙釋，風行一時。并派遣學生到歐美留學，習陸軍及駕駛。（註六）因爲兵工製造事業發展，感受原料缺乏和運輸不便的痛苦，於是又急於築路開礦（註七）中日戰後，舉國震驚，大家知道「洋鬼子」不但有鎗炮，而且也有政治法律的組織；日本所以能戰勝中國，乃是由於明治變法的緣故。變法維新的運動也因而興起了。戊戌變政雖失敗，但維新思想已經深入有志青年的腦中。庚子聯軍入京的事跟住發生，其結果締結了最辱國喪權的辛丑和約。清廷不得不順從民意，下詔變法維新；而國民也覺悟到政府的腐敗，而要求立憲的呼聲日高。如張之洞的勸學篇等會，頗足以代表當時的思想。他以爲「不變其法，不能變器」。『西藝非要，西政爲要』。而『中學爲體，西學爲用』一語，竟成爲一般人的口頭禪了。自此以後，變法維新，已成公認的潮流，無人敢明白反對了。清政府的維新政策最有效果的要算廢科舉辦學堂一事，此外如放足禁烟，等事也切實進行，最後應人民的要求，派五大臣出洋考察憲政，下預備立憲之詔。不過當時維新的主動力還在民間，因爲政府的變法是敷衍門面的，不澈底的，所以有志之士，都想起來自行求得新智識，因此留學的風氣，便大興起來。當時日本因爲同文同種的關係，地方又比較近，生活程度比較低，加以國體相同，國情也相似，因此多數的青年都去日本留學。極盛的時代，東京有數萬中國留學生。他們一聚到東京，就替中國造出許多驚天動地的風雲來。最初有孫文者在檀香山組織興中會，從事革命運動失敗後遂揭槩三民主義，到到處宣傳革命思想。又有黃

興等一派湖南人，在湖南聯絡會黨，組織華興會。章炳麟一派江浙文人也組織光復會。這三派先後受壓迫都跑到日本遂聯合起來，於一九〇五年組織同盟會於東京，革命聲勢愈加浩大。在國內努力於翻譯和出版的事業，也有嚴復林紆一般人。嚴譯天演論等英國進化論派的名著，介紹西洋哲學思想，林譯許多歐美小說，給中國人了解西洋人的生活真相。對於思想改革都很有功績。此外有基督教的廣學會譯出許多宗教的書籍——尤其是用白話文譯聖經以謀通俗——和日本留學生從日文譯出許多政治的書籍。又在各省發行許多日報雜誌對於文化介紹也很有幫助。一九〇九年溥儀即位，大家以為改革的機會到了，各省諮議局就派遣代表聯合請願，縮短預備立憲年齡，提早開國會。不料當時清廷親貴昏聩糊塗，不知容納民衆潮流，竟致拒絕。於是民心失望乘着四川爲國有鐵路請願風潮的機會，霹靂一聲，武昌起義，各省響應，不到百日，清朝就終於亡了。這就是種族革命與政治革命的真力量的表現。

民國成立以後大家都希望民主政治能覈看正建設成功。不幸時局耶象一天不如一天所期，因此從絕頂的政治熱漸漸冷淡下去，結束造成民國三四年政治上的黑暗時代。同時思想上也到復古的時期。袁氏起用一班昏庸老朽，提倡孔教定出許多仿古的禮儀來，頒布全國。這種復古運動的極端，便造成洪憲的帝制。民國六年袁氏帝制運動雖已失敗，國會雖已恢復，但政治仍然鬧得一團糟，於是大家覺悟西洋文化不特有政治法律而且有社會倫理，而專注意到思想精神的根本問題

上。於是陳獨秀等就出來組織新青年雜誌，反對傳統思想，懷疑中國固有文化介，紹西洋思想更主張全盤接納西化。初時受着舊勢力的壓抑尚無大影響。恰好民國八年五月四日發生一次偉大的學生運動，這次運動是爲巴黎和會中對於山東問題的袒護日本事件而起。當時北京各校學生聯合起來，把親日派外交官吏的住宅搗毀，跟着全城就罷課，跟着全國響應，學生罷課，商人罷市，一致抵制日貨，以爲後盾。受了這次運動的影響，全國青年精神奮發，一年之內出版幾百種的刊物，新文化運動經這番刺激，就普遍全國了。

『未有以新酒置於舊革囊者』文學是傳達思想的工具，思想既經革新，文學的形式自然發生問題。舊文學徒注重於爛調套語，以越古爲越好。這種死呆的工具，只能傷害求學人的腦力，不合於實察的應用，那發揚新時代的思潮呢。『工欲善其事，必先利其器』。想把中國弄得好必須從改革社會做起；改革社會必須從改革思想着手；改革思想，必須有表現正確思想的工具，大家承認文學是人生的表現和批評，從最好的思想寫下來的。『而表現和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』。跟着新思潮適應時代的要求而產生。』這裏所謂國語，就是現在人們日用的白話，『其寫用白話來寫文章，自古已有用之，正如胡適白話文學史所說：一千八百年前，就有人用白話，做書了；一千年前就有許多詩人用白話做詩詞了，七八百年前，就有人用白話造小說了。六百年前，就有白話的戲曲了。』辛亥革命前，梁啟超

在日本辦報，極力解放文體，纔用白話及日本名辭，一時極有魔力。所以講近代文學革命的先驅者，當推梁啟超，他早在社會上養成了白話文學的信用，故後來國語文學運動者能於短時期中坐收很大的功效。

以前文學的衍進是無意識地新陳代謝，緩步徐行。他們作白話詩詞小說都是因爲一時的高興，并非有意的主張。現在的新文學運動是有意的主張，他們的作白話人是各有動機的。有些爲着適應新思想和新學術的需要，有些則因羨慕歐美各國言文一致的便利，有些則要速謀教育的普及及他們想以白話文做文學的正宗，奪取文言文的位置，這種行爲，他們自稱爲文學革命。這革命的先鋒，就是胡適。他於民國六年一月在新青年二卷五號發表他的文學改良芻議，接着在二卷六號就有陳獨秀的文學革命論（註八）。次年胡適在新青年四卷四號又有建設的文學革命論，都是攻擊舊文學的缺點建設一種「國語的文學」以代替之。後來周作人更在新青年五卷六號明白提出「人的文學」的觀念來，把「思想革命」「文學革命」合在一起講。——原來這兩件東西是分離不開。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。——這是新文學運動中最有力量的理論。更有錢玄同罵文言爲桐城謬種，選舉妖孽，爲激烈。但當時的白話文只引起林紆和學衡派一般人的反對，猶未能普及全國。到五四運動以後，青年人受了內亂外侮的激刺，改造國家社會的心目切，求知慾也愈盛，新的出版物——雜誌，報紙，教科書等——驟增，皆採用白話

，以順潮流而謀通俗，白話文因此傳布得很快。故民國九年，教育部竟頒布國民學校一二年國文改為國語之令，到了民國十一年小學完全改用國語了，（十七年八月大學院再通令小學一律用語體文）新文學運動可告一個段落。

總而言之，新文化運動是依新思潮而促進的而新文化的建設，不能不先從改造文學着手，所新文學就是新文化運動中之最主要的一部分。十年來中國文學的變遷史，即是新思潮與傳統思想，新文化與舊勢力的戰鬥史。無論在那處地方都有新舊兩派柄鑿齟齬而變化的離奇，尤出乎人們意料之外。從前視為大逆不道的怪論調，今日已為鄉里婦孺的口頭禪；從前號為洪水猛獸的新學家，現在已成陳舊不堪的古老董。自五四運動以來，不知經過多少新陳代謝，波濤起伏的遷。如果文學是時代的象徵，現在所謂新文學應該把這個混亂矛盾的狀態，表現或反映出來。而我們研究新文學的人對於十年來政治和社會的背景也，應該有相當的注意。

政治背景；十年來中國的政治，是一個混亂矛盾衝突奮爭的局面。政府固有南北之對峙，而南北兩政府的裏面又分開無數派別，互相攻擊，一起一伏。在北則有直皖，奉直幾次大戰，在南方則有粵桂孫陳的內爭，弄到地無完土，民不聊生。內亂的激刺，遂引人們對政治運動的注意。加以自鴉片戰爭以後，外侮日甚，喪權日多。——由一八四二年起至一九二八年止國土的喪失凡二十八處，面積在一千七百萬方里以上；不平等條約（到現在仍未取消者）共二十八條（根據內政部

調查)；與中國締結不平等條約者凡十六國(根據中外訂約失權論)；全年國恥紀念日共二十七日。(根據內政部調查見十月三日廣州民國日報)其中最令我們憤激者，則有下列幾個國恥日：

民國四年五月九日：日本提出廿一條件向中國要求。

民國十四年五月卅日：英人在上海屠殺我國民衆。

六月廿三日：英人在廣州沙基屠殺。

九月五日：英人在萬縣屠殺。

民國十五年正月廿四日：日人在漢口屠殺。

民國十七年五月三日：日兵強佔濟南，屠殺我國民衆。

這些外侮的激刺，更足以動起人民國家的觀念，所以「內除國賊，外抗強權」和「打倒軍閥」「打倒帝國主義」等口號，竟成爲一般人的口頭禪了。其尤大彰明較著的事實，則如「五四」運動，青年學生的打賣國賊；「二七」京漢鐵路，對吳佩孚的大罷工，「六三」湖南工人對趙恒惕的大罷工，「三一八」北京民衆向段執政請願的流血；民國十六年上海八十萬工人爲驅逐孫傳芳而舉行總罷工，這都是民衆反抗軍閥政客壓迫的革命行動。又如五四運動後全國一致抵制日貨，五卅慘殺後的對英經濟絕交和「省港」大罷工，五三慘案後全國反日的組織，都是民衆反抗帝國主義者壓迫的革命行爲。這些轟轟烈烈的事情，很值得我們的紀念。(其表現於教育界上者則有非基督教大同

盟的組織，收回教育權的運動和軍事教育的提倡，這都是受了國家主義的影響。）

『團結就是力量』。革命的行為，應該有個革命的組織，來做民衆的指導。大家認清楚五四運動後，仍脫不了軍閥和帝國主義壓逼的失敗，由於沒有一個革命黨來集中勢力，貫徹始終，到了民國十三年孫中山先生遂決心改組中國國民黨，容納共產黨進去，改良組織，喚起民衆，從事國民革命運動。民國十五年九月國民政府遂出師北伐。民國十六年革命勢力就伸張到長江流域。到了民國十七年，國民黨遂統一全國。在革命進程中許多青年學生和農工到拋棄本業，來幹些政治工作，故北伐軍事勝利的迅速，實有民衆勢力爲之後盾。常是大家對於國民黨和北伐軍都有無限的希望。可是凱歌唱過之後，一切事實和所期的兩樣。北洋軍閥的勢力雖推翻而國民黨內部又起了分裂。在北伐之前，原已有左右派的分，但還不甚利害。革命軍到了長江流域之後，國民黨裏又發生寧漢的對峙，和清黨運動，其分裂的痕迹更著。國民黨因爲缺乏充分的準備，和嚴密的組織，所以軍事的進展，適以引起革命政策的動搖。忽而左向，忽而右傾，一面高呼『打倒帝國主義』，一面又不能不和帝國主義妥協。（如漢口方面，因航運煤鐵需仰給於外人，不能不對英日讓步，廣州方面爲鞏固革命後方計不能不無條件解決省港罷工）。一面說國民黨代表全體民衆，一面黨部所做的農工運動，偏向小資產階級壓逼，令他們懷疑革命。弄到農工失業，商業停滯，社會的經濟組織破壞，又不能不停止民衆運動。這些矛盾的政策，雖政府或有不得已的苦衷，然

徒給投機腐化份子，以藉黨營私的機會。即使深信三民主義的人們也不免對於國民黨發生懷疑，而意志薄弱的人們，又復沈落於失望的悲哀了。

社會背景：自五口通商以後，西洋的機器和工業制度輸入，如鐵路（註九）航運電報郵政等交通事業的設備，公司工廠的組織，把社會經濟生活，改變許多，和固有的家族制度宗法社會，積不相容，所以這十年來中國社會的變遷，也很急激。一面因為國內戰爭，苛捐重稅，弄到金融恐慌，商業凋敝。一面帝國主義者又挾着資本的優越，和藉着不平等條約做護符，肆行經濟侵略，所以自民國八年以來，每年對外貿易的入超平均每年總在二萬萬兩以上，（註十）這可見利權外溢和漏的鉅大。因此國內的生活程度也增高，根據一九一三年和一九二六年上海和廣州的物價指數表（貢獻二卷四號；『陳公博的』國民革命的危機和我們的錯誤）上海的物價漲了一倍半，廣州的物價，漲到兩倍，（註十一）這更可推知人民生活的困苦。有些人為饑寒所迫，出洋謀生。——各國雖盡力禁止華工入口，而十七年統計海外華僑尚有六百一十四萬六千六百八十二人。（根據新月一卷十號吳景超的中國移民的趨勢）——此外為受着經濟壓逼，而致墮落自殺的，也所在多有。民國十三年以後國民黨注力於羣衆運動，而工會農會的組織也驟增。共產黨藉着國民黨的名義，欺騙無智識的農工，不顧經濟現象，一味鼓吹工人要求加工減時，（如贛州有一次工人要求增加二十倍的工資），以商店學校為工運的中心，任意罷工；又濫用農會權力，一味強佔田土地，而

不去生產。弄得社會經濟狀況愈陷入困難，個人的生計越陷入萬劫不復之境，衣食問題成爲現代問題的樞紐，除了少數的資本家以外，差不多沒有人不受他的支配了。

自五四運動以來，學生的參加政治運動，大家應認爲應該的事情。在過去幾年當中，革命空氣異常緊張，政府往往獎勵學生，服務於政治工作。學生會的組織，竟設農民工人商民婦女各部，恰如黨部的組織一樣。今日參加什麼巡行，明日舉行什麼運動，甚至有「讀書便是不革命」的口號。因此自然養成了浮囂的風氣。恣行越軌，干涉校政，任意擇師，隨時罷課。現在政府雖有取締學生會和整飭學風的通令，可是青年至今還未有恢復求學的興味。學術破產，人材缺乏，不足以應國家建設的需求，必有一日社會顯出崩潰的危險。

近幾年來，隨處都聽到「舊道德已崩頽，新道德未建樹」兩句話。這可見我國近日社會人心的所以呈混亂狀態，由於沒有正確的倫理標準。一方面舊制度（如大家庭，盲婚，迷信儀式，和各種傳統的風俗習慣）舊思想（如三綱五常，忠孝節義以及一切泥古守舊的精神）雖似搖動，却依然保有相當的權威；他方面大家受了西洋制度（如民主政治，自由婚，小家庭，社交公開，女子參政以及其他風俗習慣）的激盪，新思想確已蓬勃發生，却不幸作畸形的成長。一則積重還返，一則矯矯過正。各走極端，不能協化，而呈極大的衝撞軋轢。一切家庭問題，婚姻問題，戀愛問題，婦女解放問題，都是直接或間接給與現代青年許多的苦痛和悲憤。情感到了沸騰的時候

，當然要求一種新的刺激或發洩。文學是『苦悶的象徵』，社會的問題愈糾紛，人們的苦悶愈遍愈深，而文學的要求也愈急愈切了。一班純文藝家自然拿文學來描寫自己的悲哀，表現社會的情熱；一班『人生派』的藝術家，又想把文學來討論社會的問題，描寫社會的慘狀，改革社會的人心，提高社會的思想。

『總之新文學是根據新時代的要求。新時代底環境思想的特種矛盾和衝突，直接引起了種種的苦悶，掙扎，懷疑的精神，間接釀成種種革命改造的運動。文學變成普遍心理的要求，也認為改造社會的重要工具。舊文學失却時代的信仰，新文學自然應運代興。文學是時代的寫真，也是社會生活的救濟，新文學為適應這兩種要求而來，就不得不完成這兩種使命而去。』（陳錫襄：時代與文學）

（註一）：劉勰：文心雕龍時序篇云：『時運交移，質文代變』

（註二）：胡適：白話文學史云：『其實所謂宋詩，只是作詩如說話而已。他的來源無論在律詩與非律詩方面，都出於學杜甫。』

顧實：中國文學史大綱云『宋初楊億劉筠，錢惟演三人，於文主駢儷，同時於詩亦尚

修辭之技工，自然之結果，不得不學李商隱……更有狡猾者流，全從李商隱集中，攘竊以欺人者。」

(註三)：朱謙之：再論中國文學與音樂之關係云：「……如鼓吹曲橫吹曲他的音調是從外國輸入的……現在樂府中的鼓吹曲是從北狄輸入的，橫吹曲的摩訶兜勒曲是從西域傳入西京的……」

(註四)：『乃立樂府採詩夜誦，有趙代秦楚之謳，莫不以聲為主，是時去三代正遠，猶有雅頌之遺風。』正聲序論

(註五)：如李泌枕中記，李公佐南柯記，段成式諾皋記，羅隱廣陵妖亂志，杜光庭錄異記……等。
 (註六)：「一八七六(光緒二年)李鴻章派華弁赴德習陸軍，福建船廠派製造學生十四人赴法十
 二人赴英習駕駛。』

(註七)：如蘆漢，關東，滬甯，道清，汴洛等鐵路，及山西煤礦，大冶鐵礦。更派學生赴美德比俄習路礦實業。

(註八)：陳獨秀主張有三點 (1) 推倒彫琢的阿諛的貴族文學，建設平易的抒情的國民文學；
 (2) 推倒陳腐的舖張的古典文學，建設新鮮的立誠的寫實文學。(3) 推倒迂晦的艱澀的山林文學，建設明瞭的通俗的社會文學。

(註九)：民國五年的時候，國有鐵路共六千八百一十公里，至十五年終則有一萬零八百四十里。

(註十)：

表覽一超入來年十

民國八年	161,188,210	海關兩
九年	220,618,930	海關兩
十年	304,866,902	海關兩
十一年	290,157,719	海關兩
十二年	170,485,471	海關兩
十三年	246,426,209	海關兩
十四年	171,512,007	海關兩
十五年	359,926,482	海關兩
十六年	94,311,962	海關兩

(註十一)：

表數指價物

年	上	米麥	衣料	燃料	建築料	其他	總值
1913	100	100	100	100	100	100	100
1926	165.3	136.9	145	132.1	130.9	145.6	145.6
1913	100	100	100	100	100	100	100
1926	181.5	152.6	232.6	174.7	175.4	181.7	181.7

(見頁獻一卷四期)



本章參考書：常乃德：中國文化小史 羅家倫：近代中國文學思想之變遷（新潮二卷五號）

陳錫襄：時代與文學（現代青年一月份彙刊）

朱維之：最近中國文學之變遷（青年進步第一百十七冊）

陳公博：國民革命的危機和我們的錯誤（貢獻二卷四期）

潘梓年：文學概論

民國十八年四月廿二日

第二章 十年來（1913—1928）中國的思想界

以現代人而研究現代的思潮，原不是一件容易的事。因為現代人們的思想，能否成潮？尙是一條問題。假如現代而有思潮，也無非由於繼續的羣衆運動而成。所謂運動者，非必有意識，有計劃，有組織；很難分辨誰爲主動，而誰爲被動；其參加運動的人員，每各不相謀，或各不相知；其從事運動所任的職務，各各不同，所採的手段亦互異。在同一運動之下，往往分出無數小支派，甚且互相嫉視，互相排擊，而他們的思想，多未固定。今日參加某一團體，明天或者退出而另組別一團體。有時興趣所到，提倡某種主義；過後或受了別的影響，而附和某一學說。常有變遷由此極端而趨彼極端者。——如梁啓超朱謙之等——所以很難把他們分類。若硬給他們以某某主義一飄的抽象名詞，固有牽強附會之嫌；若把其代表團體或人物，一一臚舉，也有掛一漏萬之



弊。即使一派之內，各人也未必意見一致，想求其思想的出發點和共同點，也不容易。還有一層，我們研究一個人或一派的思想，不獨要看他們所著的書，更要觀其行事，才能得其真相；可是我對於國內思想界重要人物，概不認識，只就我個人所見到他們所發表的作品裏，以一端而推測其整個的思想，尤多謬誤。所以下面所說，只可作為一種假設，以備將來事過境遷，現代的思想，看得十分清楚，可以得到一種定論的時候，才把他修正罷了。

十年來中國的政治，和社會，已顯出一個混亂矛盾的狀態。若果思想是關係乎環境的，則十年來國內思想界所呈的紊亂分歧底現象，也不是出乎意料之外的事情。自新文化運動爆發以來，大家對於本國文化，失却信心。凡西洋輸入的種種主義，都去接納，真有『俱收並蓄，大匠之門』的態度。因此一切派別都興起了。背道而馳，各持一理，因見解的不同，常引起激烈的論戰。如民九民十之交，少年中國學會在北京舉行了三次宗教問題演講會，就惹起思想界很大的波瀾。他們對宗教的態度，可分為下列三派：

反對派：王星拱，李石曾，沈玄廬，蔡元培等。

肯定派：梁漱溟，屠孝實等。

信教自由派：周作人，錢玄同，梁啟超，常乃德等。

又如民國十二年因一篇文章，就引起『人生觀的論戰。』一方面以為人生問題，沒有不在科學

範圍之內，即所謂科學的人生；一方面以爲人生別有一超科學的精神生活，非科學所能包括的，即所謂玄學的人生。主張前說者則有丁文江，胡適，吳稚暉等；主張後說者，則有張君勱，張東蓀，梁啟超等。這兩次論辯，雖沒有什麼解決，也可見國內思想界對於宇宙觀（宗教問題）人生觀（人生問題）見解的分歧了。宇宙觀和人生觀的不同，就是哲學上派別的分異。嚴格講來，中國現在尚未有能將自己思想組成哲學系統，可以卓然成一家之言。但他們至少對於西洋哲學有點介紹，對於本國哲學有點整理，從廣義言之，總不失爲一種思想，足以影響於中國文壇，很值得我們的注意。茲試分述之如下：

I. 傳統派：

A. 梁漱溟：上尊孔子，下承陸王心學的衣鉢。從張東蓀譯的創化論上，取了『直覺』兩個字，以解釋孔子之『仁』，以爲人生的標準。其弟子朱謙之，以唯情解釋『仁』字，提倡唯情哲學，反對羅索的新實在論。

B. 梁啟超：自著歐游心影錄後，便懷疑科學萬能，提倡精神生活，認儒家的思想，於人生最爲合理。又主張用儒家的均安主義，弭除天下的禍亂，解決社會的糾紛，反對歐洲最流行的功利主義。他本是沒有一貫的思想底人，忽而老莊，忽而孔墨，忽而歐西的玄學。所以汪震說：『他是一個未聞道的人，沒有受過嚴格邏輯的訓練，沒有哲學家的素養，哲學家是深思的，他是急躁的；』

哲學家是沉悶的，他是活動的。中國現代哲學，他是開路者，也是落伍者」。(汪震：中國現代的哲學見認識周刊第三期)

II 西洋派

A. 理想主義：在中國這派代表是張東蓀。他以柏格森為祖師。最高的理想，就是創造的進化。更提出理智生活：所謂理智生活重在辨別是非，不在計較利害。他主張以理智利導情感，即所謂化慾主義。

更有張君勱者：他推杜里舒，倭鏗，為祖師，以人生觀的特點所在：曰主觀的，直覺的，綜合的，自由意志的，單一性的，他覺得科學是物質化，故反對之。

B. 實用主義：這派人近師杜威，(John Dewey) 他於民國七年來華講學，游過十一省，住了兩年零兩月)。遠祖詹姆士 (William James)。以實驗為求知方法：以有用為真理標準。把知識看成人生的工具，注重環境的適應。其代表人物為胡適。他的人生態度是：「：充分運用人的聰明智慧，尋求真理，以解放人的心靈；制服天行，以供人用。改造物質的環境，改革社會政治的制，來謀人類最大多數的幸福」。(胡適：我們對於西洋近代文明的態度) 他相信人類的文明，人類的幸福，是要利用科學，利用物質，才能獲取的。

更有吳稚暉：他是一個極端的科學信徒。主張物質文明，歡迎歐化，反對整理國故，及讀古

書；其思想之急進如此。胡適氏曾尊之爲中國三百年來四大思想家之一。（參考貢獻一卷八期）其最重要之著作爲一個新信仰的宇宙觀及人生觀。他的宇宙觀，是物質的，是機械的。他說：「我所說的一個（物質），我自己固然就是他。世界的現象的真實，是質和力。」萬物有質有力，言質則力便存在，言力則質便存在。「所謂感情，思想，意志等等，都是一種機械的反響，而強爲之名。人生是「黑漆一團人欲橫流」的，這是純機械的人生。好像做戲，「生之時節，就是鑼鼓齊鳴登場清歌妙舞，使槍弄棒的時節。頭等角色，有清風明月的嗜好；（吃飯）有神工鬼斧的創作；（生孩子），有覆天戴地的仁愛，（招呼朋友）這便是生存個體（吃飯），繁殖種類，（生小孩子）組織社會，（招呼朋友）的哲學，這便是吳氏的人生真義。至於人生問題怎樣解決，他便提出個吃飯的人生哲學共三點：（一）要自己能掙飯吃，（二）不可搶別人的飯吃，（三）要能想出法子來開出生路，來叫他人有掙飯吃的機會。總之吳氏的哲學，是承認宇宙和人生，都是物質的，都是機械的。我們要利用科學，以增進我們的幸福。

C. 新實在論：這派以羅素 Bertrand Russell 爲祖師。（他於民國九年十月來華講學，十一年七月回國。）以張崧年爲代表。羅素的新實在論，以科學爲出發點，故最重分析。方法謹嚴，議論玄妙，中國的哲學家，多受其影響。以世界上的事情（Events）爲宇宙的本體，倡中立的一元論（neutral monism）亦稱論理的原子論（logical atomism）以爲各個單元都是中立，自由自在，無端會

合，即成種種現象。以關係爲外在，以真理是經驗之絕對的全體底組織的調和。對人生的態度，主張發展創作的衝動，尊重精神的自由。不滿意現實社會的組織，提倡澈底改造。

更有李石岑他除了介紹尼采柏格森的思想外，更推崇羅素「自由人的崇拜」。他主張藝術的生活，以爲理知的根本作用，終不敵直觀的偉大。他說：「藝術以生命的表現爲唯一的天職，宇宙是一個生命的大流。……人類最高的希求，爲生的無限」。解答這個希求人類有三條路走：科學，道德，宗教。但是「科學的境界是『求生』探求生命的實質；道德的境界是『捨生』，拋棄生命的形體；宗教的境界是『永生』，想像生命的未來，似乎都沒有捉住生命全體。若藝術的境界，便不如是。藝術既可以吸取生命的神髓，又可以促進生命之擴大」。（李石岑：人生哲學四六六頁至四六九頁）

文學和哲學，是有很密切底關係的。作家的思想，就是他的宇宙觀和人生觀。所以推理派哲學瀰漫歐洲大陸底的詩歌，文學上就有所謂古典主義。啓蒙哲學得勢底時候，就有浪漫主義。實証哲學成立的時候，就有自然主義。到了現在新理想主義盛行底時候，又有新浪漫主義底文學。可是今日的中國既沒有系統的哲學思想，所以現在的文壇也沒有主潮。一般新文學家雖多是師法西洋，模倣歐美作風，但思想，情調，和藝術的成熟者尙少，不能以西洋文學上各種主義給他們，而強爲派別。只有把重要的文學團體和他們底共同思想，介紹出來罷了。

I. 新青年社及新潮社

A. 歷史與代表人物：新青年雜誌出版於民國四年五月，為新文化運動的先驅。其編輯為陳獨秀，其重要撰稿者為胡適，錢玄同，周作人等。新潮雜誌出版於民國八年元旦，為北京大京出版部所發行。其代表人物有羅家倫，傅斯年等。——當時他們雖是個學生，和他們的老師（陳獨秀，胡適之）同一鼻孔出氣，其摺擊舊文化，摧枯拉朽的工作，影響倒也不小。

共同思想：除了他們揭櫫的『改造國民思想，討論女子問題，改革倫理觀念，提倡文學革命』四句口號外，尚有下列四點：

(一) 棄舊崇新的進化觀念：他們對於固有文化，莫不懷疑，大有『凡舊的皆不好』之勢。如陳獨秀說：青年之於社會，猶新鮮活潑細胞之在人身，新陳代謝。：人身遵新陳代謝之道則健康，陳腐朽敗之細胞充塞人身，則人身死；社會遵新陳代謝之道則隆盛，陳腐朽敗之分子充塞社會則亡。新青年創刊號羅家倫說：『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。』（近代中國文學思想的變遷）都很受西洋進化論的影響。

- (二) 受西洋實用主義影響：(a) 注重實用和效果，(b) 懷疑精神，(c) 注意環境的適應。
- (三) 受西洋人本主義的影響：(a) 歸依自然則重獨創，(b) 推重情感輕視形式和規律。
- (四) 歡迎西化（尤其是科學與德謨克拉西），反對孔家學說。

II. 文學研究會：

A. 歷史與人物：文學研究會是承繼新青年而提倡新文學的團體。初為周作人，鄭振鐸，葉紹鈞許地山，王統照等所發起，後來勢力很雄厚，有幾處大都會已有分會，大有左右全國文壇之勢。他們在宣言裏聲明三事：（一）聯絡感情（二）增進知識（三）建立著作工會的基礎，他們在會章裏也說他們的宗旨是：研究世界文學，創造新文學。他們的定期刊物，初有文學旬刊後改為文學週報而商務印書館的小說月報，亦為他們發表的機關，其出版物，則有文學研究會叢書。

B. 共同思想：思想很不一致，其可窺見者有下列二點

（一）受太戈爾的影響（如鄭振鐸宗白華冰心等，作品多贊美自然，蘊含哲理。）

（二）提倡自然主義（如沈雁冰，西諦，李之常等）能以沉靜態度，觀察社會，以細膩的情緒，表現人生現象。（如周作人，葉紹鈞，王統照的作品）

III 創造社及革命文學家

（A）歷史及人物：初由王獨清程木天郭沫若成仿吾等所組織，以與文學研究會對抗。其後加入者漸衆，出版許多刊物及譯著書籍，均由泰東書局發行。後於民國十二年成立出版部，而定期刊物益多。其最重要者有創造週報，（民國十五年五月創刊）創造月刊（民國十五年一月創刊），創造季報，洪水，文化批判（民國十七年一月創刊），流沙（民國十七年一月創刊），思想月刊，日出，

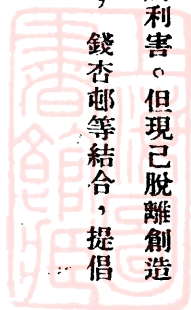
文藝生活等。其代表人物有郭洙若，成仿吾，王獨清（自負為浪漫詩人），鄭伯奇（其作品有抗爭等），穆木天（其作品有旅心等），張資平，郁達夫，（他的頹廢思想最為利害。但現已脫離創造社關係而與魯迅合作出版奔流月刊）等。近更與蔣光慈，李初梨，馮乃超，錢杏邨等結合，提倡革命文學。（即無產階級文學。）

（B.）共同思想：

1. 提倡無產階級文學。（受俄國未來派的影响）
2. 承認一切文學皆是宣傳——新的「文以載道」。（以藝術運動，作革命宣傳的利器。）
3. 建設一種「建設的批評」——文藝及其他。
4. 打倒一切以趣味為中心的文學。
5. 具政治的野心，曾參加革命運動。（如郭洙若，成仿吾等）
6. 作品富於情緒，血淚橫溢，很受德國浪漫派（尤其是歌德）的影響。

VI 所謂趣味文學家：語絲派及其他。

A 歷史：魯迅周作人等，在新青年初露頭角，繼而操縱北大之新潮社；故語絲實為新青年與新潮的化身。其支派有未名社，為魯迅，李霽野，韋叢蕪，韋漱園，許欽文等所組織。其出版品有未名叢書，烏合叢書。其定期刊為未名。（即莽原之化身）此外如北新，奔流等刊，亦為他們的勢力



範圍。(語絲創刊於民國十三年十一月，未名創刊於民國十五年一月，北新創刊於民國十五年八月，奔流創刊於民國十七年六月)。

B 代表人物

魯迅：他的著述很多，而思想却是一貫的。他的小說(如吶喊彷徨)小品(如熱風華蓋集和墳籌)，多是攻擊舊禮教舊思想。他一方面憤激世運，一方面又提倡奮鬥的人生觀，這種思想，在青年人們腦海裡很佔勢力。

周作人：他最善於作小品散文信，筆拈來自成妙趣，其最著者有自己的園地，雨天的書，談虎集，談籠集等。

C. 共同思想：

1. 反抗一切封建勢力及傳統思想。
2. 介紹西洋新思想，提高國人對文藝欣賞程度，建設中國的新文藝。
3. 反對提倡一切所謂「國粹」。例如讀古書，提倡舊禮教，祀孔，精神文明，男女有別，及節烈等。
4. 爲藝術而藝術，(Art for Arts sake) 卽所謂趣味文學。
5. 持毒罵與冷嘲態度。

6. 受俄國作家（如郭果爾，屠格涅甫，陀斯妥以夫斯基，托爾斯泰，柴霍夫，安得列夫，高爾基等）及日本作家（廚川白村，小泉八雲等）的影響。

D. 創造社與語絲社之比較：

甲，相同之點：（1）不滿意於現在社會組織，於是思有以改革之。他們都自稱為『學匪』，為『叛徒』，（2）破壞一切偶像的崇拜，（3）重創作，不重整理國故，（4）介紹西洋新思想及文藝。

乙，不同之點：（1）語絲社注重思想革命。（心理改造）創造社注重政治革命。（無產階級革命）（2）語絲社正視現實。創造社破壞，現實。（3）語絲社持冷諷態度，頭腦清醒。創造社富於熱情，目空一切，有誇大狂。（4）語絲社篤信自由主義。創造社鼓吹階級鬥爭。（5）語絲社偏向個人主義，創造社偏向社會主義。

V. 現代評論社

A. 歷史及人物：這是一個沒有組織的團體，他們不設社章，大約每月會面一次。他們的聚會沒有什麼開會秩序，只是平常的聚餐而已。會中費用，大概是由賣得的報費來做開銷。他們都是努力工作的學者，（多數曾在北大做過教授），發表文章，絕無稿費酬謝。所出版的現代評論週刊，是在民國十三年十二月十三日出世。其政論思想新穎批評嚴確，極得社會人士歡迎，故能風行

全國。其代表人物則有王世傑，陶孟和，張慈惠，燕樹棠，唐有壬，高一涵等，而專任文藝撰述者則有西滢，凌淑華，丁西林，熊佛西，楊振聲等。

B. 共同思想：(1) 他們的態度是研究的，不尚攻擊；是獨立的，不尚附和，是實際的，不尚空談。(2) 主張學以致用，反對雕琢及供消遣的文學。(3) 推重科學。

VI 新月社

(A.) 歷史及人物：新月書店為徐志摩等所組織，開辦雖不久，他所出版的新月比較同時的文學刊物，有後來居上之勢。徐氏的著述甚多，如志摩的詩，翡冷翠的一夜，自剖巴黎鱗爪，都能轟動一時。他如梁實秋，(作品有浪漫的與古典的)。開一多，(作品有紅燭死水等)。余上沅，(作品有戲劇論集等)。均為該派的重要人物，他們的主張，在現代文壇裏，頗佔位置，茲概括的介紹之如左：

B. 思想與態度：

1. 他們對於人生探討的態度：

a 不附和唯美與頹廢派：與其咀嚼罪惡的美，不如省念德性的永恒。

b 不贊成感傷與熱狂派：『我們應該沉靜的觀察人生的全部，以免去主觀與偏見故，感情須經理性的清濾。』

e. 不崇拜偏激：因社會的紀綱，是靠著積極的情感來維繫的。在常態的會社情愛，超過仇恨的分量，互助多過互害的動機，所以我們只希望真正。」

d. 不信任功利：因為價格不可以混淆價值，物質不可以代替精神。

e. 不依傍訓世派——不信現成的道德觀念，可以作評價的準則。

2. 他們在文學上表現：

a. 表現出來的人性：

普遍的
常態的

b. 其表現的態度：

冷靜的
清晰的
有紀律的

c. 接受外國的影響：

選擇的
有標準的

d. 主張獨創；須在理性指導下去獨創，反對叛離人性中心的個性活動。

3. 他們對於人性的見解：

a. 不變的。



b. 普遍的，

c. 絕對不受科學實証主義的支配。

4. 他們自負的使命：「對光明的過去，負有創造一個偉大的將來底使命，對光明的未來，又負有結束這黑暗的現在底責任」。他們的使命，就是「人生的尊嚴與健康——尊嚴能夠喚回在歧路上彷徨的人生，健康的力量可以消滅一切侵蝕思想與生活的病菌。

總而言之他們的共同思想有四點：（1）讚美人生，（2）崇拜自然，（3）酷愛和平，（4）尊重理性。

本章參攷書：（1）汪震：中國現代的哲學；（2）張自強：中國哲學之新趨勢。

（3）王治心：十年來中國新文化運動之結果

（4）新月的態度（新月第一卷第一期）

第四章 十年來（1919—1928）的中國新文學作品

A. 文學觀念的變遷

（甲）從前文與學混，（如典制，詔令，奏議，註釋，圖解，都算爲文學。）現在文學與學術劃清界限。

(乙)從前文學作家，迷古非今，以爲文學隨時代而退化；現在文學作家取法西洋，不尚古雅，而重獨創，以爲文學是隨時代而進化的。

(丙)從前以詩詞爲雕蟲小技，以小說，劇曲爲邪魔外道；現在不以從前所謂「文章」，而以詩歌小說劇曲三者爲純文學。

(丁)從前的文重理。(文以載道)現在的文重情。(以文學爲人生之表現與反映)。

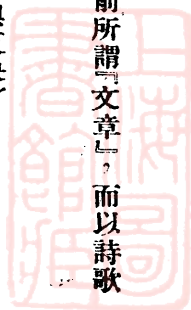
(戊)從前的文學所講究的爲格律聲韻修辭等，文學的軀殼方面，現在注重文學的靈魂。(思想與內容。)

(己)從前重視貴族的文化，現在注重平民文學。(民間文藝的搜集和整理，已有相當的成績。)

(庚)從前以文學爲消閒品，現在以文學爲社會改進的先鋒，革命的原動力。

B. 新詩：

1. 嘗試時期：胡適在美洲所做的白話詩，還不過是稍爲洗刷的文言詩，這是因爲他還不能拋棄那五言七言的格式，故不能盡量表現白話的長處。後來錢玄同指出這種缺點，胡適方才放手去做那長短無定的白話詩；同時沈尹默，周無，周作人，劉復，傅斯年等，也加入試驗，這班「新詩人」除了會稽周氏兄弟外，大都是從舊式詩詞脫胎出來的。俞平伯，康白情，雖不能免此毛病，但已畧具新體詩的雛形了。



胡適的嘗試集，（民國九年三月初版）流行甚廣，負名最盛，其實流毒也深。他自認為「白話新詩」的老鴉，希望，樂觀，上山等十四篇，完全不能算是詩。他提倡新詩的苦心可佩服；但嘗試集確招人口實了。（他於嘗試集之後，便沒有正式作詩了）

康白情的草兒，比胡適的新詩好些；但他的好處，只在游記和寫景詩，其實草兒的「點名冊」，「功課表」，還很多啦！（例如別北大同學，西湖雜詩律已九銘等。）他後來也不作新詩了。

俞平伯有冬夜，西還，憶三集之外，尙占雪朝之第三集。俞詩所長者也在寫景；但聲調造語，未免生硬，加以又好說理，有些詩嚙嚙嚇嚇，翻來覆去的說話，令人生厭。

周作人的小河，算最膾炙人口了！但他後來便不作詩，他對於新文學的貢獻很多，却不在於詩。

汪靜之的蕙的風多，是贊頌自然，詠歌戀愛！他不用捶鍊的工夫，所以無精細的藝術；但經胡適等一吹，便聲價十倍，其實也是嘗試派的高足罷了。

2. 興盛時期：新文學運動以來，新詩最興盛的日子是一九二〇年至一九二四年。現在所有的新詩集，十之七八是這時期內出版的。這時期的雜誌副刊，以及各種定期或不定期刊物上，大約總少不了一兩首「橫列」的新詩，以資點綴，大有茶樓裏「應時美點」之概。

十年來第一部有價值的詩集就算是女神了。作者郭沫若確是天才！（比較同時其他詩人而言

。他的胸中蘊着火熱的願望，「創造，「革命，」是他終日所念念不忘的。他的作品有豐富的想像，健全的情緒，和反抗環境的精神。氣勢奔騰如湧湧的怒濤，如起伏的崗巒。女神之後，星空裏底詩作風稍變，作者感着人生的苦痛了。他漸漸地由作韻文的筆轉爲散文的了。

除沫若以外，還有毀滅的作者朱自清。他的詩除蹤跡一部分外，收爲雪朝第一集。量雖不多，却字字是作者「心的傷害」的表現，詞句秀麗，而聲調如春風吹桃枝，真是精心結撰之作。

劉延陵，徐玉諾兩人也是「雪朝」派的表表者。劉詩（雪朝第七集）含有豐富的想像力，能把自己的感情與眼前的景物溶成一片；徐玉諾的詩，數十日寫成的將來的花園）不講一些聲調，不獨無詩的形式，即詩的精神也沒有，隨口胡謔幾句，寫在紙上，就當作詩，「如失敗的賭棍底門」。這樣的文字，在小說裏面都要說是拙劣極了。

梁宗岱，（晚禱）王統照（童心）二人的詩差強人意，同是細膩的雕琢的作品。而梁以想像勝，王以情感勝。

悲歌慷慨的有劉大白，（舊夢）聞一多，（紅燭）等。他們的精神是奮鬥，氣魄也雄偉。而聞詩尤以用韻自然見長。

李金髮以美術家而兼詩人，（他的集曰微雨，食客與凶年，爲幸福而歌，）「崇拜希臘文明，厭棄現世社會，政治，經濟，之糾紛，要把生活簡單化，人類重復與自然接近，……崇尚享樂的

人生……在此烏烟瘴氣中，過我們的藝術的生命。」以爲「人生尙到處是美，尙有一息可留戀。他又崇拜女性美說：『能夠崇拜女性美的人生，是生命統一的愉快的；能崇拜女性美的社會，是較進化的社會。』（見美育雜誌第一期）他的思想是深沉的，詩也是隱晦的，細細地揣摩，究味同嚼蠟了。

異軍突起的陸志韋，（渡河）徐志摩，（志摩的詩）用浙江的方言在詩裏。陸詩的長處在於描寫方面，但他富於理智，所以渡河裏很少含情豐富之作品，——徐詩文字較。爲秀麗，情感也豐富，但偏喜作哲學詩那就糟了。

『哲理詩』小詩的盛行，很受泰戈爾的影響，冰心的繁星，春水，是最明顯的例。冰心的詩如粉片玉屑，詞句綽約可愛；但多像格言，除愛慕母親與孩童的情感以外，真是『冰心』般冷了。和冰心彷彿似的有宗白華的流雲雖有自然的聲調，飄逸的詞句然只是『概念與概念的聯絡』罷了！（成仿吾：詩之防禦戰）

3. 變化時期：最近新詩的趨勢就是格律要求齊整。（一）由長短不齊的詩句歸到一定字數的詩句。（二）由沒有一定形式的詩節（stanzas）音律（meter），變到有一定形式的詩節與音律。（三）由無韻脚而回到有韻脚。如王獨清『聖母像前』是他在法意兩國之間所謳吟的詩集，充滿了熱烈又悲哀的氣息，和諧而瀏亮的調子，高妙而豪逸的風格，峻潔而藻麗的姿態。）于廋虞（他的集曰晨曦之前

縣麗深切，子句與音韻，都是鍊鍊出來的。）穆木天（他的集曰旅心）都是從這方面努力。民國十五年四月徐志摩聞一多，朱湘（他的草莽集字句華麗，却不亢放。）蹇先艾（他的詩好用許多狀詞和形容詞，熱情反減少，風格纏綿而微帶抑鬱，使人讀了惘然。）劉夢葦（受楚辭的影響，求格律鋪敘，有些地方極其雄渾，有些地方畧現勉強學）饒孟侃，梁實秋等出了一個詩鑄，想『創造新的音韻，新的形式與格調』。（劉夢葦語見中國詩底昨今明）所謂新韻律！（一）是用韻（二）每行字數均等（三）行間節拍調勻。他們取法於西洋詩的地方，比取法於舊詩詞的地方多。這種趨勢，在田漢，陸志韋徐志摩的詩中，已逐漸顯露。詩鑄只出至十一期便止。牠的影響不大。詩鑄同人雖能獨創一種形式，但沒有好的情緒，填充在形式裝，形式到底不會活的、於是新詩中衰之勢，一天天地顯明了。

C. 小說：

民國初元以四六派小說最佔勢力，（如徐枕亞的玉梨魂，余之妻，吳雙熱的孽冤鏡，李定夷的美人福定夷五種等。）繼而黑幕派小說代之而興，（如李涵秋的廣陵潮，畢倚虹人間地獄，張春帆的九尾龜，朱瘦菊的欺浦潮，包天笑的上海春秋等）。其後一變為禮拜六派（如星期半月小說大觀，小說世界，紅雜誌，紫羅蘭等）復變為小說世界的小說，除了模倣與抄襲外，只能介紹西洋之下乘小說（如福爾摩斯探案等）罷了。其缺點有三：（1）記帳式的敘述。（2）沒有確定的

人生觀，及觀察人生的深炯眼光和冷靜的頭腦，（3）缺乏藝術的忠誠，——消遣的，拜金主義的，文學觀念）。

文學革命以後，中國小說界起了重大的波瀾，初有「文學研究會」的組織，以介紹域外作風與整理中國小說爲宗旨，主張「語體文歐化」。民國九年七月，沈雁冰，鄭振鐸等主編小說月報，乃有改革宣言。新小說的創作就在這時候發達了。文學革命以後的小說長多半是短篇的，最近三四年來方才有長篇小說出來。這可見文學的經濟，和文學自身的進步，很有密切關係。

短篇小說的作者最早而可贊賞的是魯迅。從第一篇狂人日記至阿Q正傳，都收在吶喊裏。幾乎每篇都有一種新形式，有些帶着地方色彩。（如故鄉，社戲，孔乙己等篇。）有些帶着自然主義色彩，（如狂人日記，阿Q正傳，風波等篇，）有些帶着象徵主義色彩，（如不周山，兔和貓等篇）。

作者筆鋒尖利，目光銳敏，又不滿意於社會的現狀，所以有驚人之筆。其第二集彷徨，描寫深刻，佈局謹嚴，可以見出他更加努力，筆鋒更尖利，諷刺力更深而含蓄，內心的火焰更猛烈了。（彷徨比吶喊進步的地方有三點：（1）由露骨的譏笑，而入於敦厚的諷示；（2）由熱情的吶喊而入於傷感的吁嘆；（3）由事實的描寫而入於心理的刻畫。）

孫俚工也是不安於社會現狀，而抱革命思想的。他的小說集有海的渴慕者與生命的傷痕。

許欽文：他的短篇集有故鄉與毛線襪，長篇集有回家。他最能描寫新時代的青年，處於舊家

庭舊社會的不自然的心理，其次寫貧民勞動界的狀況也很好。觀察雖像是畧淺薄，但別具一種風格。（文體的奇突滑稽，和魯迅相似。）

葉紹鈞的小說，從量方面看，真是多極了！（有隔膜，火災，稻草人，線下，城中，）他所寫的，大概是社會的普通現象罷了。

王統照的短篇如湖畔兒語，鐘聲，兩個頭顱的擺動等，都很有精彩處，文字細膩，內容明瞭。他的長篇一葉，也是幾年來不可多得的作品，但全篇由幾個故事串插而成，修辭也不十分講究，這是美中的不足。

許傑的小說，除飄浮集以外，散見各刊物，如慘霧臺下的喜劇，隱匿，芽菜與小牛等篇，令人把弄不忍釋手的；因為他帶濃重的現代色彩，和田園風味，以誠實的態度觀察人生，雖然他眼中所看見的多是灰色的人生，也使我们多多了解灰色人生的悲哀。

汪靜之的耶蘇的吩咐，其文字清淡雅潔，已自可人；其事實又似乎逼真，其胆量也是可欽佩的。

舒慶春（老舍）的老張的哲學，也是長篇的傑作，筆墨滑潤，描寫逼真刻骨，可見作者的天才與學力。

張資平的冲積期化石，是一本長篇小說；一方面是他自己平生的回顧，一方面對於當時的教

育與教會下一種苛刻的批評。他的短篇小說很多，有愛之焦點，雪的除夕，不平衡的偶力三集，結構都是十分嚴密完整的，可惜篇篇如此，未免失之單調了。

章衣萍的情書一束，是一篇戀愛小說，所描寫的雖是粗拙，但文字尚流利可愛。

郁達夫是最喜親酒色的人，善於描寫戀愛心理；但他的小說中，（沉淪，蕙蘿集，迷羊，日記九種）中，發窮酸的牢騷氣很多。論他的天才，確是令人佩服，文字亦清新流利，但頹廢的色彩太深，覺得世界太無聊了，連自己也是無聊的。

許地山（落華生）的小說（綴網勞珠）是表現自己思想的，（問或描寫社會狀況）含有教訓的性質。筆墨酣暢淋漓頗耐玩味。

謝琬瑩（冰心）的小說，滿含哲學氣味，她不是拿小說為消遣的東西，乃是用是發揮自己的真理底工具；但她的作品有三點可以批評：（一）表現力強而想像力弱，（二）理智富而情感分子薄，（三）字句雖美麗，體裁并不大雅。（她的小說集是超人，寄小讀者，此外散見小說月報叢刊中）。

倪貽德和滕固同是研究美術的。倪氏他的小說（集為玄武湖之秋）大抵是天真爛漫的戀愛小說。他的修辭很講究。滕固的迷宮，筆力敏捷，曲曲寫來，淋漓盡致，莊諧雜出，頗能引人入勝。

慮隱女士的海濱故人，文字美麗，感情熱烈，可見她的生活過程和「遊戲人間」的人生觀。我們再看她的曼麗（十七年出版），可以見一種悲哀的情調與，挹鬱的感傷，為作者初期所未能發揮

出來的。她覺得「悲哀才是一種美妙的快感，因為悲哀的纖維是特別的精細」。她是體驗過去生活上悲哀的歷劫，和命運不幸的播弄，才能這樣誠實地抒寫出伊的苦悶。「伊是借文學創作來代替哭泣，一面又從中汲取安慰。」張若谷：（中國現代女作家）

阮君（淦女士）的卷施所表現的一部份是基於慈母的愛，與情人的愛底衝突上。春痕是多情女子寫給情人的五十一封情書；劫承是合若干篇風格不同題各異的作品而成。善於描女性美和富麗而溫柔的境地，與醉迷享樂的生活，有如一幅生動的繪畫。

蔣光赤的少年飄泊者是描寫青年人在社會上受着經濟和種種壓逼，而想尋覓出路的事情。鴨綠江上，已經說到革命去，短褲黨和以後的作品，簡直是宣傳共產了。

王魯彥作品（黃金抽子）裏所表現的多是工業文明打碎了鄉村經濟制度時，應有的人們底心理狀況。這都是作者銳敏感覺所發見人生的矛盾和悲哀。他的向善心，似乎是常常鼓勵他作一個人類的戰士，可是他自己又懷疑沒有那樣的勇氣，焦灼苦悶的情調，是貫澈他的全體作品內。在描寫手腕方面，自然和樸素是其特長，對話不切合身份是其缺點，似乎太歐化和文雅些。

最近的國民革命運動，是一個暴風驟雨的大變動時代。人們的思想，信仰，以至一切文物制度，社會，都發生動搖和崩壞。最值得我們注意的，就是茅看的三部傑作，——幻滅是描寫革命前夕的亢昂興奮，和革命既到面前時幻滅；動搖是描寫革命鬥爭劇烈時思想和行爲的動搖；追求是

描寫一般青年不甘寂寞，尙思作最後的追求。——這都是作者『真實地去生活，經驗了動亂的中國最複雜的人生的一幕，終於感得了幻滅的悲哀，人生的矛盾。在消沈的心情下孤寂的生活中，而尙受生活執着的支配，想以我的生命的餘燼，從別方面在這迷亂灰色的人生內，發『星微光』（茅盾：從牯嶺到東京）以描寫技巧論，他都用弛緩迂迴的調子，致力個性的描寫和心理的分析，兼有纏綿幽怨和激昂奮鬥的情緒，結構大體謹嚴精鍊，這是代表時代精神的作品。

D. 戲劇：

1. 新舊劇討論時期：新文學運動後，一般人談到戲劇改革問題，就有幾種分歧的意見；一派以爲舊劇根本要不得，絕無改良的餘地。一派以爲話劇是販來的東西，決不能代替固有的藝術。當時新青年和陳大悲一般人均猛烈地攻擊舊劇，除掉在各報紙雜誌發表文字以外（主要的是晨報副刊，和新青年）還有新中華戲劇協社出的戲劇月刊，經過這番運動之後，新劇於是乎產生，舊劇也漸知改良，這末始不是中國戲劇界的光明現象。

2. 新劇嘗試時期：新劇之傳到中國來，起初，不是有目的有計畫有系統的介紹，只是部分戲探取；這樣殘缺不全，遂成了一種畸形的東西，——就是所謂文明戲。陳大悲，便是直接承受文明後的人，他自從在新中華戲劇協社出了一種『戲劇』之後，再同蒲伯英組織『人藝戲劇專門學校』，後來因爲學校內部分裂，而外面又被人陰圖破壞，沒有留下什麼成績就消滅了。最初介紹易卜生察

劇是新青年雜誌，直接應這個運動而起的有胡適，態佛西，候曜……等，他們大都是淺薄的觀的者，只成就了一些未成熟的仿製品而已。

3. 新劇興盛時期：在民國十二年前後間，新劇可算處在一個全盛時期。那時的戲劇作家，總括起來，可以分作四派：

(a.) 社會問題劇

態佛西：他的作品有新義記者，新人的生活，這是誰的錯，青春的悲哀，洋狀元，一片愛國心，長城之神等。他能捉住社會中日常生活的一些離奇動人的事體做題材，以引起觀衆的趣味，可算新劇作家不可多得的一個。

候曜；他的作品有復活的玫瑰，山河淚，棄婦等。藝術非常薄弱，沒有離奇巧妙的結構，又沒有宣傳思想的話頭，只是慣於把死傷爭鬥之類事件，直接刺激觀衆，而缺乏技巧和聰明，所以不能令人動情。

胡適終身大事內容枯窘得很，無論對話，動作人物的描寫，都非常笨拙累贅而且可笑。他雖是一個提倡新劇的有力者，但他沒有創劇的天才，竟配不上新劇作家。

蒲伯英的道義之交，濶人的孝道，是用一種粗劣諷刺來攻擊社會，可惜他沒有了解藝術，沒有強的表现力，不能利用他的優點來創造好的藝術品。



(b) 教訓劇：

郭沫若：他的作品有三個叛逆的女性——孤竹君之二子，他創作的劇本受了很重的日本文學影響，往往喜用歷史做背景，但他的特質又不在於歷史劇，而在於發表他的教訓；所以，從大體上說來，他不失為許多作者中較有力量的一個。

陳大悲：他的作品有幽蘭女士，不如歸，英雄與美人，父親的兒子，維持風化，良心，虎去狼來等。他在新劇史裏是個開山祖，他開闢了道路便不再進行，而同時在他開闢的道上留下許多荆棘妨害後來的人。他的特色是不澈底的社會思想，含有宣傳意味的教訓，官感的刺激，趣味的創造，是沒有表現人生，傳達真正的情緒，而只是訴之於感覺感情的。他的藝術不算成功，並且對話和動作都有不自然和累贅的毛病，但作者却能以刺激官感的力量，征服他的觀眾，這也算是他的長處，

(c) 感傷劇

郁達夫：我們無論在他的什麼作品裏，總會見他衰弱和淺薄的呻吟聲，一這是墮落的感傷。他的一個獨幕劇孤獨者的悲哀，就是充滿這種感傷的色彩。

白薇女士：她也是一個色彩很顯明的感傷劇作家。他所作的琳麗訪雯。琳麗是西滢在閒話裏而稱為中國最好的十部書之一，而訪雯也是小說月報的編輯鄭重地介紹過的。最近她又有一篇打

出幽靈塔在奔流月刊發表；合於民衆劇場排演，可作宣傳利器。但淺薄得很，還不及從前的作品，她的劇本比郁達夫的更加聰明，更會充分地借引詩物，但因此而離藝術之途太遠了！總之無論如何，我們不能在她的作品裏，找得一點很好的藝術。西潯的話恐怕太吹牛了。

田漢：他的作品有咖啡店之一夜，午飯之前，獲虎之夜，落花時節，鄉愁等。咖啡店之一夜，是許多劇本中較爲忠實，較爲努力的作品；也是他幾個劇本中較值得看的一篇。他的作品有時含有人道主義者似的教訓的色彩，又有時表現感傷的趣味。但他並不聰明，也沒有天才。他的作品多是枯燥笨拙，有時太零亂，有時太單調，簡直是一個藝術未成熟者。（他最近在廣州表演的蘇州夜話，湖上的悲劇等詞句雖漂亮，思想也畧進步；但情節都不自然，對話也不切身份，離現實人生太遠。）

(d) 談諧劇：

丁西林：他的作品有一隻馬蜂，酒後，親愛的丈夫，壓迫。那些都是諧劇。他技藝的純熟和手段的狡猾，沒有別個能趕得上。漂亮的字句和情，也很得民衆歡迎。——楊振聲在學術研究會演講：『新文學之將來』，在戲劇方面說他是有一點成績的作家。他的題材多採取日常含有趣味的瑣事；而且利用男女間尚未澈底的了解和互相隱存的神秘。所以他的劇本能滿足人們虛偽的卑劣的慾望，這便是作者寫劇本最主要目的了。

後起的有徐葆炎（其作品有受戒，惜春賦，結婚之前日），陶品孫（黑衣人）尼菴，盲腸炎），楊晦（來客），尙鉞（我錯了），曹靖華（恐怖之夜）等。至於不成爲劇作家而應聲附和的，有俞上沅（白鴿兵變）成仿吾（歡迎會），張資平（軍用票），王統照（死後的勝利）等。

在舞台方面說，也算發達，如戲劇協社，人藝戲劇專門學校，國立藝術專門學校北京大學，北京女子師範大學燕京大學，嶺南大學，……都屢次排演新劇。他們的表演，除掉戲劇專門學校之外雖有些似乎是只爲娛樂對於舞台，並不怎樣注意，沒有組織，沒有訓練；但在這時期，新劇的命運的確算是盛極了。（南國劇社十八年三月在廣州公開表演諸劇，其舞台藝術（如化粧，佈景，光線，對話等），雖有相當的成績，但仍有不和諧，不自然的地方，現在廣東戲劇研究所附設小劇場，以研究態度，試演各種戲劇，尙能努力於舞台藝術的改良，我相信必有更大的成功。）

F 小品散文及文學評論

這幾年來散文方面，最可注意的發展，乃是周作人等提倡的『小品散文』。這一類的小品，用平淡的談話，包藏着深刻的意味；有時很像笨拙，其實却是滑稽。這一類作品的成功，就可徹底打破那『美文不能用白話的迷信了。如周作人自己的園地，和雨天的書。雖只記述日常生計，却也很美麗，信筆拈來，自成妙趣。他所辦的語絲大部分是這樣的文章。如魯迅，川島，半儂，江紹原等，所謂『學匪』者，都長於這的閒話文章。我尤愛讀魯迅的熱風與華蓋集。（其好處在於（1）

冷雋的句子，(2) 挺峭的格調，(3) 含蓄半露的諷刺，(4) 敏銳的感覺；(5) 沉默的觀察。

西澗閒話(在現代評論，載)對社會所引為重要的時事，做一種不容恕的懷疑似的批評。思想深刻，修詞雋雅文章也很俏皮而曲折。

孫福熙的山，野撥拾，大西洋之濱，歸航三書，都是小品文；如圖畫的速描，或漫畫一幅幅地現在我們的眼前，令人流連不忍去。徐蔚南，王新甫作的龍山舊痕，也是這樣的作品。

落華生的空山靈雨是幾十幅心理的漫畫。據他自己說是：「在睡不着時——將心中似憶似想的事，隨感隨記，；積時纒日，成此小冊。」有的像小說，有的像寓言，三言兩語，精巧玲瓏，自是可人。

志摩的散文(自剖，巴黎鱗爪)簡直是詩，字句的美麗與流暢，成了一種特殊作風。

朱自清的小品文(背影及蹤跡之一部分)是表現自己的作品，字句綺麗，情趣含蓄。

學昭女士的倦旅是她「歌詠自己流浪生涯，覺得人生已是這麼浮萍浪花一樣的漂泊者」。「對於一切都起了根本的懷疑，覺得不是空虛，便是遼遠」。「人們既無相同的心，相同的環境，相同的思想，要人們的澈底理解，自是不可能的」。她的烟霞伴侶，描寫有如漫畫，抒思有如詩歌。對於事物的同情和悲哀，足引人感動。她的近作南風的夢是自述滯留法國生活經過，不但富於異國情調的描繪和歌詠，且有關於戀愛故事極婉轉盡緻的描寫。

這十年來批評人家作品的却也不算少，但多數是黨同伐異的，「罵人」非評論也。胡懷琛的嘗試集討論，算是最初評新文學的出版物了。惟其嘗試集是無聊的；所以討論者更無聊；況且他在那裏咬文嚼字，那一句的「的」字該去了，那一句的「這」字改「那」字，不是味同嚼臘嗎。

冬夜草兒評論，算是不允的評論，作者聞一多，梁實秋自己還懂得詩。後來一多評女神，實秋評春水繁星，也言之有當；但不免看面子上說話的形跡。

周作人自己的園地，是他自己欣賞作品之後，得了天啓似的發爲言論，他的目的，不是指摘他人。這正是聰明人的辦法，也是正當的辦法。

創造社裏的成仿吾，他專作評論的文章。（他的集曰使命）他是精明果斷的人，說出話來有些重量，但意氣過盛，近於「罵人」派的評論者。更有錢杏邨的現代中國文學作家簡直是黨同伐異，「互相標榜，大言不慙，造作名字，掩滅前輩，可爲世道慨。」（借用明楊升庵語）

本章參攷書；

朱維之：十年來之中國文學

培良：中國戲劇概評

真美善：女作家號

胡適：五十年來之中國文學

成仿吾：詩之防禦戰

錢杏邨：現代中國文學作家

第五章 新文學的危機與希望

自新思潮爆發到現在，約莫已有十年了。『十年前事幾番新，其變化之迹，千頭萬緒，真是一言難盡。然從大概看來，新思潮似乎已到了一個衰落時期。這種觀察，或許是我的神經過敏，杞人憂天；可是事實已經告訴我們，現在的局面，確是如此。回憶兩三年前的工農運動，青年運動，婦女運動，……如火如荼，何等發達？到了現在，已經匿跡銷聲。『反帝國主義運動』已成了一種犯法的運動；『革命青年到處，有被殺戮的危險。』（郭昌錦：最近五來中國革命運動）許多政治社會思想，已成了反動的學說；許多新文學的書籍，（如貢獻語絲如創造社及其他出版物）都被禁售了。新思潮最大的罪案，是有意或無意地，曾把共產主義介紹進中國來，社會的秩序被牠弄到不可收拾，其結果演成殺人放火的慘劇。懲前毖後，痛定思痛。在這個反共時期，對於新思潮就不能不限制了。矯枉過正，也是無可如何的事情。一般所謂忠實同志，以為中國政治已經統一，思想不妨定於一尊。三民主義，自然成爲天經地義。於是推孫中山先生爲繼往開來的大聖，上接堯舜禹湯文武周公孔子的道統。『現值訓政伊始，亟應遵照總理遺教，提倡舊道德，以恢復中國固有的文化。』大有『罷黜百家，表章六經』之勢。同時國學的空氣，瀰漫全國。各大學爭先恐後地設立國學門，或國學系，各雜誌也紛紛置國學欄，（朱維之：十年來之中國文學）大家莫不引爲大事。『一切舊禮教舊倫理觀念的復興，不但超過五四運動以前，簡直是超過了康梁維新以

前。(郭昌錦：最近五年來中國革命運動，)我上文說過「文學是隨時代環境而變遷的」，新文學既跟着新思潮而來，是否隨着新思潮而衰滅。『這是很值得我們注意的問題。』

『物必先腐也然後蟲生之，』新文學衰落的原因，除了環境惡劣之外，新文學自身，也有許多地方難以令人滿意，新文學家，不能不負相當之責任。以歷史眼光看來，在這樣短小的期間，我們原不能對新文學抱過分的希望。只要我們循序漸進，不入迷途，我們的成功，原可預計。不幸我們的先鋒隊中，多數缺乏文學的天才，甚至不懂文學為何物，所以他們最初把我們帶上迷途了。他們開闢了道路，便不再進行，而同時在這道路上留下許多荆棘妨害後進者，歸根起來，真不能不歸咎於我們的前導者。

文學革命的目的，重在改造國民思想。胡適的文學改良芻議曾經聲明八事：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，六曰不用典，七曰不講對仗，八曰不避俗字俗語。但是我們一翻現在的出版物，文法清通，不令人作嘔的文字，都不多有。就形式上論，有人說不過加了一些亂用的標點，與由『之乎也者』變爲『了的呵嗎』；就內容論，有人說不過加了一些極端抽象的語言，如『生之花』、『愛之海』之類，其實表現的能力愈趨而愈弱，比之舊文學不過換湯而不換藥，這未免令人失望了。我們的作家大多數是學生，有些尙不出中等學校的程度，這固然可以爲我們辯解，然而他們粗製濫造，毫不努力求精，却恐無辯解之餘地，我們

現在每天所能看到的作品，雖然報紙雜誌堂堂皇皇替他們登出來，可是在明眼人眼裏，只是些赤裸裸的不努力。作者先自努力不足，所以大多數還是論不到好醜，最厲害的有把人名錄來當做詩，把隨便的兩句話當做詩的，那更不足道了。大抵年輕的學生，不知天高地厚，徒以多多發表為榮，原是有的。然而我們新文學的真價值，便多少不免為他們所湮沒了。

胡適之與陳獨秀同為新文學的先導者，但他們都是有始無終，半途而廢，這真是新文學的厄運。胡適之是哲學家漢學家而為文學革命的健者。白話文之成立，他的功勞居多；新詩的成立，也是他的功績。雖然他文學革命的旗幟和規條，俱得之章實齋；然而我們不能不佩服他的大胆和遠識。他對於文學改革的幾篇文章，有傳之永久的價值。不過他沒有文學創作的天才，他的嘗試集，（詩）一個問題，（小說）終身大事，（劇）都非成功的作品，但出版最早，流傳甚廣，許多初學者，奉以為軌範：那就流毒不淺了。如：

「你心裏愛他莫說不愛他」，

要看你愛他且等人害他，

倘有人害他你如何對他，

倘有人愛他更如何待他？

這簡直是文字的遊戲，好像三家村裏唱的猜謎歌，這可以說是詩麼？此外嘗試集裏的。「人

力車夫」我的兒子樂觀」……等十幾首，胡氏自認爲白話詩的，不獨淺薄，更是無聊，這已經開了後來謬作濫製的風氣了。

文學不是輕氣養氣可以拿來隨便試驗，胡氏未有充分的準備，而以文學爲嘗試，這是根本上的錯誤。後來他自己覺得「此路不通行」，轉向「整理國學」那條起跑，那便更精了！胡氏比之復古主義的國學家大不相同，但他是新文學的領導者，舉足重輕，胡氏既已中途變節，文壇便失了重心，他的高足弟子俞平伯，康白情，也先後步其後塵，而附驥的愈多了。國故學遂與新文學分道揚鑣，而文學界就大受其影響。

陳獨秀以共產主義者而兼文學革命家，功不在胡適之下。新青年爲文學革命的總機關，全由他一手創始，他以爲東西思想，決不能撮合，非捨彼卽捨此，決不可抱折中態度，他對於中國和外國文學的意見也如此。現在文學作品多爲歐化語體，都用西洋名詞，都是受了他的暗示；他自己沒有文學作品但他對於文學的論文，却在文學史上不可磨滅。可惜後來他爲了主義而拋棄文學，專事宣傳；新青年因此，變爲宣傳社會主義的機關報，而且又停止了。現在創造社那般人，受了他的影響，掀起革命文學的旗幟，千篇一律地宣傳其「無產階級專政」，大倡「一切文學皆是宣傳」的謬論；一般好時髦的青年，受了他的蒙蔽，以爲胡說幾句，加上些口號和標語，便算濫製極好的「革命文學」，這是何等容易的事情。趨易避難，人的常情，於是從之者愈衆，而粗作

之風愈盛，新文學還有什麼價值呢？

現代文壇最不好的現象，就是門戶之見太深，黨同伐異，互相標榜；如文學研究會的宗旨，是介紹世界文學，創作中國文學。譯的小說劇曲和創作的詩集小說已出版者有幾十種，然濫竽充數者，爲人所指摘，往往由會員互相辯護，不肯服錯，以此爲大多數無名作家所不滿。與之相對學者爲創造社，他們好批評國內創作和翻譯品，將謬誤老老實實的提出，因此將文學研究會翻譯的文學書中的笑話，一一舉出來，文學研究會中人便老羞成怒；越發彼此隔膜起來。創造社諸人意氣非常旺盛，善於潑婦式的謾罵，近來他們偏好吹毛求疵，天天向語絲派和新月派挑戰；他們載道（無產階級專政）的文章，專門替自己吹牛，而惹起許多反響，攻擊謾罵的文章，滿載於各刊物，這幾乎成爲新文學特色之一。語絲派的罵人藝術，也不亞於創造社，民國十五年的時候，因女師大的事件，曾經和現代評論開了一個劇烈的筆戰，現在又和創造社口角。整天爭執，不過「革命文學」和「趣味文學」兩個名詞而已。「標榜以外無思想，謾罵以外無文章」，此種風氣養成，而新文學愈加淺薄與無聊了！我并非反對介紹與糾正的批評；忠實的介紹和糾正，是建設的批評，足以助進文學的發展；但是介紹而至於標榜，糾正而至於謾罵，那是破壞的批評，足以妨害新文學的發展的。

拿小報和舊小說的銷數來和新文藝書籍比較，可見社會對於新文學的淡漠，和新文學自己力

量的薄弱了。究其原因，由於作者和讀者，各踞着一個世界，彼此漠不相關。中國人受了幾千年禮教的束縛，把精神上的感應性，變成麻木，醉生夢死的人生觀。新文化運動的激烈，雖喚醒了少數的青年和智識階級，而對於一般民衆，簡直沒有影響。他們的動作差了些機械性，馬馬虎虎在生命的潮流裏漂泊着。他們的要求，祇想刺激下疲倦的神經，在幻想裏換一換單調的生活；還有大部份，祇求在茶餘酒後添一些閒話的資料；所以他們對於讀物的態度，不願有深入的欣賞，祇願浮光掠影地在表面上盤旋一下子。假令在表面他們過了異常的，快意的有刺激性的興奮劑，他們就高興起來，這一份讀物，就成了大家的恩物。於是小報，劍俠傳，什麼姻緣！都不脛而走遍全國了。熱心新文學的先知先覺，只會喊着：『沉睡的人們該醒了！我們是時代的先知，潮流的領導者，你們跟着我的旗幟走向光明的大道去呀！』他們所得響應恐怕祇有自己的迴聲，於是他們焦燥了抱怨人羣的冥頑不靈，因而專做憤世嫉俗的譏刺和毒罵底文章，以發洩他們的脾氣，而他們的作品愈離開民衆了。他們既不去幹些平民教育工作，提高民衆欣賞藝術的程度；又不實際去體驗人生，抓住民衆的生活來描寫，給他們以同情的安慰。而且他們所用的歐化底文體和的話，（如革命文學家常用的『印貼利更進亞，』『意德沃羅基，』『布爾喬亞』等。）都非民衆所能了解；所以新文學努力所得的報酬，永遠是淡薄。

新文壇的貧弱空虛，尚有一個原因。就是新文學作家多數不肯下艱苦卓越的工夫，以敷淺的

現象爲滿足。凡是一種新東西，到中國來沒有不加上一層中國舊式的色彩，弄到四不像，而後已。譬如現在新文學作品之中，受了西化影響，思想精密，文法謹嚴的固不少；但就大多數而論，其中輕佻，誇大，謾罵武斷，籠統，空泛，不合邏輯，吟風弄月的遊戲態度，怨春悲秋的傷感色彩，……那一點不是中國舊思想的流露？西洋許多大學者年紀雖老，而學說總是新的。但中國則所新瞬轉，新人卽成古董。正如茅盾的追求裏所說：……十七八時要改造社會，二十七八時與社會推移，三十七八時跟住社會背後，四十七八時從後面拉住了社會。他們的成爲時代落伍者，不是因爲世界變得很快，實因爲他們缺乏向上進取的人生觀，和不肯與世界思潮接觸。甚至有些新文學作家連蕭伯納，哈提，高爾基，羅曼羅蘭是什麼人，也不知道。至若世界哲學和政治思潮的趨勢怎樣，更不必問了。文學家應該做時代的先驅，他的感覺應該比一般人敏銳，他的觀察應該比一般人精確，如果他的思想不能與時俱新，也的作品便沒有價值了。

新文學衰落的直接和間接原因，更僕難數，上文所舉的不過其犖犖大端而已。若再把新文學分類研究，各尋出其病源，及其補救方法，則更爲複雜，非淺學的我所能勝任。可幸小說小品與評論幾項，雖也各有問題，但至少可以暫維現狀，不至於根本搖動，爲行文經濟起見，可以不必詳細討論，只好特別注重新詩與戲劇以示隅反便夠了。

A. 新詩的危機：在新詩初興的時候，已經有許多懷疑，胡適在一九一九年寫的談新詩裏說：

「只有國語的韻文，——所謂新詩，——還脫不了許多人的懷疑……」

「許多人的懷疑，」即使贊成「國語的散文」的人也在內。這是實情，但止是一個潛勢力，尙未打出鮮明的旗幟。直到一九二二年正月學衡出版，才有胡先驥評嘗試集一文，系統地攻擊新詩，但他的立場是「古學主義」，逆着時代而行，故似乎並未發生什麼影響。隔了一年即新文學家自己也有非難新詩的聲音，而且愈過愈多，如成仿吾新文學之使命（創造週報二號）說：「最厲害的有把人名錄來當詩，隨便兩句話當做詩，那更不足道了」。又在詩之防禦戰（創造第一號）明白攻擊胡適，康白情，俞平伯，周作人，徐玉諾的新詩，并欲推倒周作人介紹日本和歌俳句而成的小詩，及宗白華，冰心效法太戈兒而作的哲理詩。對於小詩的攻擊，鄭伯奇新文學之警鐘（創造三十一號），也有同樣論調。到了一九二三年九月便有郭沫若出來主張「文藝上的節產」（創造十九號）他雖非專論新詩，新詩自然佔着重要的地位。然這些還只是箴新詩之失，更有人進一步懷疑新詩的存在，如白話小說和戲劇作家丁西林，他是個根本反對新詩的人，在一隻馬蜂裏，有一段巧妙的對話，藉着吉先生的口譏諷新詩，

「她們都是些白話詩既無品格，又無風韻，傍人莫名其妙，然而她們的好處就正在這個上邊。」

三四年前青光曾登載過一首「攻擊新詩」的詩：

『新詩破產了，

什麼詩，簡直是

囉囉嗦嗦的講學語錄，

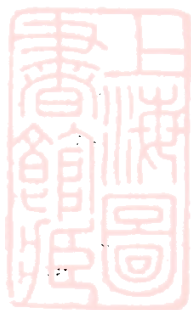
瑣瑣碎碎的日記簿，

零零落落的感慨詞典。』

在『四面楚楚』當中，新詩中衰之勢，一天天地顯明，雜誌上報紙上漸漸減少了新詩的登載。——許多刊物用舊詩詞來補白，用新詩的，竟是鳳毛麟角了。——即使偶然登載，讀者也不一定會看，零零落落的幾行，也會跨了過去，另尋有趣的題目；而出版家因新詩的鎖路不好，不敢任意收受新詩的稿，把牠印出來，免致虧本。許多新詩作家爲了經濟關係，（文人多是窮困的）不能不改作小說或小品文字，以冀得點稿費，維持生活。因此，新詩的創作愈少，而詩壇愈冷落，現在這種情形，真有不堪回首之嘆！

若許我猜一猜新詩衰落的原因，至少可以舉出下列幾個理由：

1. 生活的空虛是重要原因之一，你瞧，我們中有幾個不跟着古人，外人或時賢的脚跟討生活呢？有幾個想找出簇新的自己呢？你的說現在的新詩儘是歌詠自己，但真能搔着自己的癢處的能有幾人？詩的二卷裏葉聖陶先生有詩泉源一文說，『豐富的生活，自身就是一段詩，沒有豐富的生



活而寫詩，憑你費多大氣力，也是「可憐無補費精神。」新詩之大病，在於言之無物，我所謂「物」約有二事：卽真摯的情感與高遠的思想。（兼見地識力理想三者而言之，）新詩無此二物，便如無靈魂無腦筋的美人，雖有瓌麗富厚的外觀，也不足珍了。

2. 現在作新詩的人大多數一十之九——是學生，有些尙不出中學的程度。其中確有少數是天才，而大多數呢？起初原有些蘊藏着的靈感，但那只是星火在燎原之前，早已滅了。那只是一泓無源之水，最容易涸竭的。他們只知道發揮那靈感以取勝於一時，却忘記了繼續找尋，更求佳境。是的，找尋是麻煩的，而他們又不願擱筆；於是不得不走回老路，倚着他們兩大護法：傳統與模倣。他們罵古典派「連篇累牘，不出月露之形，積案盈箱，惟是風雲之狀。」但他們自己不久也便墮入「花呀，鳥呀！」「血呀，淚呀！」「煩悶呀，愛人呀！」的窠臼，而不自知——寫情愛的詩佔了十分之七八，但不過以談情言愛爲時髦，而絕少真情流露之作品。——新詩於是也有公式，而一般的厭倦便開始了。更進一步，感傷之作大盛，鎮日傷春悲秋，怨天尤人發揮，二千年來只享權利不盡義務的高等文丐底傳統思想，新詩到此，真是換湯不換藥，在可存可廢之間。自由的形式裏，塞以硬塊的情思，自然沒有東西，沒有味兒，這時間有能創作的人，那是不幸得很。他的衣服，非被一班躡腳跟的搗得碎爛不可。如女神出後，一時風起雲湧，的起來模倣。又如秦戈兒的新月集飛鳥集，和日本和歌俳句譯成了中文，大家羣趨仿倣而做沈靡單調的小詩。詩本來是創造

的藝術，牠的生命，就是詩人的生命，詩的選詞只爲適合於表現個人的情思，各人有各人的情思，即各人有各人的詞藻，如果強事模倣，終必失敗。做新詩而出於模倣，那就更不足道了。

3. 有人說中國人歡喜趨易避難，所以近數年來最難的科學少有人學，稍易的哲學，便有不少的人，而最易的新文學，便滔滔者天下皆是了。這種議論本來錯得不成話；然而却也可見一般青年的心理。他們先存了個容易的觀念，加以輕於嘗試的心思，於是粗製濫造，日出不窮，新詩自然愈新愈壞了！大凡優美的詩，都需要悠久的涵育。詩的初稿，只是詩人某時靈感底輪廓的速寫，非經多次的修飾，不能完成美的自我的表現。如哥德所作的浮士德從二十歲做起，到八十二歲才成功。可見當詩人靈感來時，很少即時完成其藝術，都應該經過相當時間的修鍊。所以做詩決不比哲學科學爲易，而詩人也應有忍耐和靜謐的慧心，新詩人如果缺乏這種精神，就很難望其有偉大的作品。

4. 我們知道詩是人心的具體與藝術的表現，以「真實」「豐富」「深透」的感情爲經，以高尙的格調雋妙的措詞，和諧的音節爲緯的文學作品，與普通的言語不同。可是新詩的先鋒隊多不懂詩爲何物，胡說幾句，便自稱爲「純正的白話詩」，如繆金源南歸雜詠：

『留意些：

北洋的洋錢不用，

銅子票不用，

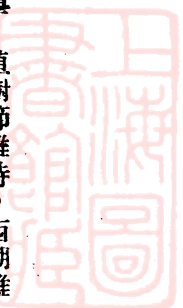
大毛錢不用，

雙銅子不用。」

這些家常便飯式的言語，詩意在那裡？又如康白情的別北京大學同學，植樹節雜詩，西湖雜詩，律已九銘，卅日踏青會，都是以演說詞點名簿人名錄來當詩。魚目混珠，此風養成，其流弊有不可勝言者了。

5. 詩的職務，只在使我們與感，(to feel)而不在使我們理解。(to understand)詩的作用，只由不可捕捉的，創出可捕捉的東西，於抽象的東西加以具體化，而牠的方法，只在運用我們的想像，表現我們的情感，——一切因果的理論，與分析的說明，是打壞詩的效果的。所以理論的或概念的與過於抽象的文字，縱列為詩形，而終不能說是詩，大約可以不消多說了。而且如果目的在闡明哲理，我們可以用更自由的散文；如果想利用詩的形式，希圖增加哲理的效果，那必自陷於冗長的敘事詩的失敗。我們賞玩詩歌，只是為詩歌自己，牠自有牠內存的目的；如果哲理可以詩傳，則科學的論文，也可以詩來代替，教科書也可以用詩的形式寫出了。

誠然古人的詩中往往含有不少的哲理；然而那不外是偶成的現象，決非預先懷着說理的心去做詩的。我們現在的所謂哲理詩人，往往有專為發洩他的所謂哲理，而做出許多詩來。（如冰心



女士在繁星的附白中，聲明她是借太戈爾迷途之鳥的形式來紀載零碎的感想的。然而結果却不外一些畸形的概念，與抽象的文字，使我們看了如讀格言一般，引不起興致來。「詩有別妙，不關理也。」（滄浪詩話）如果詩也要人思索根本上便錯了。

B. 新劇的歧路：近代戲劇是碰巧走到中國來的。他們的介了一位社會改革家——易卜生。碰巧易卜生曾經用寫劇本的方法宣傳過思想，於是要易卜生來，就不能不請他的「問題劇」——「傀儡之家」「羣鬼」，「社會的柱石」等等了。第一次認識戲劇既是從思想方面認識的，而第一次的印象又永遠是有威權的，所以這先入爲主的「思想」，便是戲劇的第一個條件。劇作家又利用這點來宣傳社會主義。因此，把思想當作劇本，又把劇本當作戲劇，所以縱然有了能演的劇本，也不知道怎樣在舞台上表演。更有一般人模倣歐劇，採納西洋思想；漸而一切動作和言語也變成歐化。然而動作是我們日常社會所常見的動作，言語是我們日常的言語，演起劇來，才能引起興味。倘若一味模倣或翻譯歐劇，一般無外國文學兼養的人，看來便覺無甚意味，一則他們句句倣歐文的體例，做歐文的結構，並且組織過繁，只少數專門研究過外國文的人，才能領會，而大多數不能直接看外國文的人，總是味同嚼蠟罷了。這樣看來，此後的新劇，豈不是專讓文學家去看嗎？新劇有這樣情形，豈不是走差了路！所以中國現在的新劇不發達，也未始不是這種原因。

在另一方面則有余上沅趙太侔等提倡國劇運動。他們覺得新劇太歐化，要提倡根本上由中

國人用中國材料去演給中國人看的「中國劇」。可是他他們走不上正軌，天天說保存國粹，舊劇便借着狡猾的好看的面具，想要用「國劇」這樣一個動聽的名字，來盜竊戲劇的地位。所以「國劇運動」，似不是一條新路，反而有「開倒車」退化的危險。

提倡新劇原不必推翻舊劇，因為西洋戲劇除了話劇之外，尚有樂劇（concert）與歌劇（opera）。現在我們所謂「新劇」，只是西洋的話劇；而連唱帶做的舊劇（即崑曲與皮黃戲等），却和西洋的歌劇相似。也是我們所需要的。而且戲劇關係民衆的娛樂，以通俗爲主。舊劇既成了一般民衆的嗜好，實在不容易推翻，正和廢除舊歷有同樣的困難。所以我對於歐陽予倩等一般人在廣州提倡改良舊劇的理論，很表同情，而對於他們的努力，尤爲欽佩。不過在新的音樂未曾建設得起，藝術的歌劇無從着手的過渡時代，採取舊劇的曲調，原是應該的。但舊劇的內容和題材，總需變更，若果拿人面桃花一類的才子佳人底微劇來公開表演，我仍未敢贊成。

劇是一種專門的學術，編劇的人對於知識藝術兩方面有豐富的判斷力，高遠的見解，方始編出的劇有色彩，有文學的價值。劇的組織有主觀客觀兩方面。主觀方面就是編劇的人，客觀方面就要能感動人們生出一種影響，如果想顧全主客兩方面，那就和社會心理學教育學……等生出關係了。

處中國地位，談到組織劇的一層，更要困難十倍，因為中國不獨沒有進步的觀衆，來欣賞藝

術，而且劇本文學，也是本來沒有的。像元曲選等，雖則近似一種劇本文學，然而拿現在的文學眼光去看他，有什麼價值？編起劇來，假使把這種燒料東西，完全剷除，取法歐西劇本，固有些不妥當；因為他雖則沒有十分價值，但也有一種歷史的潛勢力在人間，不是一朝一夕可以剷除的。所以現在編劇只好吸收歐劇的精神表演中國的材料，令一般民衆均能了解，然後逐漸想法陶汰這等燒料東西的遺形物 (*Survival of Rudiments*) 罷了。這豈不是困難得很嗎？

劇在中國從前的文學裏，差不多看作一種下流社會的玩品，占不到什麼位置。到了現在因受世界文學潮流的鼓盪，大家方始知道劇不是玩玩的東西，是一種最高等的文學。他有改良社會和感化人羣的能力。一文學當中雖不只劇一種因為他最適宜於表演人生，所以在近代文學當中占最重要的位置。——因此可以說劇是文學的代表，文學怎樣劇也應該怎樣。現在的文學大概有五種特質：

- (1) 是世界共通性的文學，
- (2) 是普通國民的文學，
- (3) 是社會生活的寫實文學，
- (4) 是濟世救人的文學，
- (5) 是有生命有活力的文學。

新劇一定要包含上述的五種性質，方可以代表現在文學；至於編劇的方法也須注意下列四項：

- (1) 時間的經濟，
- (2) 人力的經濟，
- (3) 設備的經濟，
- (4) 事實的經濟，

前面四條，都是戲劇文學的經濟方法，也即是西劇的特長新劇家能循此而進，前途仍可抱樂觀。

C 小說小品及評論：這三項現在似乎沒有發生什麼大的問題，所以只作概括的敘述，以免多占篇幅。

(甲) 小說可分短篇長篇兩類。短篇小說是『用經濟的文學手腕描寫，事實中最精采的一段或一方面，使讀者充分滿意的文章』。長篇小說，是描寫事實的全體，其組織法有下列幾條件：
(1) 章法要完密，(2) 線索要靈通，(3) 首尾要貫串，(4) 敘述要曲折，(5) 描寫要細膩，(6) 趣味要釀郁，(7) 筆墨要明潔，(8) 思想要高尙。

胡適在民國十二年作的『五十年來之中國文學』，已經說『短篇小說也漸漸成立了，曾有幾篇很



好的創作。……長篇小說的成績，最壞不但沒有人做，幾乎連譯本都沒有了。由長而知，由繁變簡，這正是世界上小說文學的趨勢。這幾年來短篇小說的質量與數量，都進步了。魯迅的吶喊可算是很成熟的作品，長篇方面雖有不少，但多近於禮拜六派色彩，（如楊振聲的玉君是一個好例）成熟的作品尙少。至於現在小說的缺點大抵有三：

（1）太摹倣歐美近代作家：現在中國的小說名家，如魯迅，達夫等多從法俄兩國近代小說作家摹倣其作風。劉半儂說：『小說家最大的本領有二：第一是根據真理立言，自造一種理想世界，第二是各就所見的世界為繪一維肖維妙的小影。做小說同做詩一樣，要有充分的魄力和發明力，把自然界據為已有，不能單靠飾美力和敷陳力，從摹倣一方面做去，只知杜撰，不去實地觀察，摹倣沒有什麼用處，好的小說，決沒有從摹倣得來的，這點新小說家應該注重。』

（2）偏於描寫戀愛：近來出版的小說，十之九是描寫戀愛，以迎合青年心理而廣銷場，所以趙祖持中國文學沿革一瞥有『戀愛以外無思想，情人以外無文章』之嘆。社會生活許多可作小說的題材，若專取戀愛，未免太狹，便易陷於千篇一律之弊了。（這也許是紅夢夢花月痕一類舊戀愛小說，支配現在青年作家和讀者太利害的緣故）。

（3）冒牌作品：中國人有一種通病，便是新詩流行的時候，什麼文字都叫做新詩；小說流行的時候，便什麼文字都叫做小說，如魯迅是一個萬人崇拜的小說家，他的吶喊對於青年的影響很大

，而其中一件小事鴨的喜劇頭髮的故事幾篇，都是隨筆，不能認爲小說，像這樣魚目混珠，新小說家尤宜切戒。（魯迅的第二集『彷徨』，佈局較爲謹嚴，篇篇都是純粹的短篇小說，已免去這種毛病）。

（乙）小品是以趣味爲中心的文藝，語絲派最長於此。我們對牠有二點批評：（1）他們的態度是游玩的，不誠實的；（2）他們常把自己沒入於瑣碎的現象，而以感着所謂趣味爲目的，他們不能把一個個的現象整個的全體觀察，所以他們的態度非藝術的。

疲倦後一時的優遊，長途上一時的駐足，對於這些，趣味常有生理上更新的效力；然而假使長期的晏安這便是永遠的墮落。我們知道鴉片有一時興奮的效力但是朝夕與牠接近可使你成爲一個煙鬼。凡所謂趣味都是這樣的，所以趣味文學爲新文學路途上的一個迷途陣。（對於『懶惰』和『欲速』的人，牠確是一種較爲相宜的體製，這也許是小品文發達的原因）。

（丙）這幾年來批評的作品，散見於報章雜誌者大約有四種：（1）介紹的批評，（2）糾正的批評，（3）印象的批評，（4）破壞的批評。許多新文學家似乎很努力於文學批評，但到底不會走上批評的正軌，不是誤解批評的本旨，便是附和時代潮流。如近來所謂『文學介紹』，都沒有精滿的了解與嚴謹之選擇，不明白時代的缺乏與人民的需要，甚至自己也不明白自己講的話，只會吹牛，把『最偉大』『最有價值』等形容詞來形容他所介紹的作品，好像非如此不足以表示其使命的重要

，與眼光之高遠；其實這種浮誇的態度，只是顯露他的眼光狹陋與其對於別項藝術的愚昧而已。所謂糾正的批評，也不免意氣用事，吹毛求疵，專注意糾正一字一句一文之謬誤，罕能糾正一派或一般人的謬誤思想或主張，到底不算上乘的批評。印象的批評，是近幾年來最時髦的批評，甚至許多人認為文學批評的唯一正則。其特徵有二：第一是沒有標準，第二是沒有系統。因為沒有標準，故其評論只是以一己之好惡，一時的喜憎，而有所抑揚；因為沒有系統故，其批評只是東鱗西爪，一枝半葉的批評，缺乏全體的比例，與透視的觀察。最壞的還算『破壞的批評』，他們要求極端的自由，盡量的個人主義，打破一切標準，這種無限制的破壞，是不包涵一點的建設底希望的。

近年來的批評文字，太過貧乏薄弱，這是無庸諱的現象。在混沌紊亂的時代，批評是不可少的。俄們要知道，文學批評，不僅是字句的推敲，乃是人類判斷力的一種活動，牠有哲學的基礎，牠有人生的真義。我們擁護批評，便不能不建設標準；這個標準無論是採自西洋文學批評，或從中國的文學裏抽釋歸納而成，必要是固定的普遍的以人性為本。中國舊文學的觀念，雖不可恢復；純粹的西洋底標準，亦不見得合用，我們必須建設一個新的文學標準，否則不足以言文學批評。

D. 繙釋文學：拿白話文來繙譯西洋的文學作品，原算不得中國的新文學。但『十多年努力的結

果，稱得起有文藝性的作品祇有二百多種譯本，一百多種創作」。(虛白：給全國新文藝作者一封公開的信)這見見國內的文學讀物，譯本比創作還多，有些人以為「建設新文藝的方法：第一是繙譯，第二是創作，第三是研究」。孫俚工：新文藝建設發端許多老作家(如魯迅郁達夫等)，也暫時停止創作生涯，而努力於繙譯西洋文學作品。繙譯一事在新文學運動裏佔重要的置位，所以我對於現在的繙譯底文學作品，也要略為說及：

繙譯文學作品的一般現象：

(一)介紹作品多半集中於弱小民族和後興國家的文學。(這或由於譯者的同情心，或因弱小民族的文學，尙未抵於大成，易於繙譯)

(二)譯者缺乏學者的精神：近來譯本有許多是草率了事，對於原作者既不負責，更無憐恤讀者的心思，弄出許多毫無道理的錯誤。

(三)迎合社會心理而介紹時髦浮淺的作品。：譯者因自己缺乏真正的瞭解與文學的常識，隨聲附和，將身價不重的文學作品，視為身價甚高的著作，介紹進來，不問是否適合我們真正的需要。無論在道德上工作上，他毫無責任心。

(四)各譯者不能集中精力以致重大的效果；每一種譯文祇是原作者大量產品中的一部份，可見他的工作和興趣缺乏持久性與實際上的本領。

(五)重譯作品多於由原文直接繙譯：原作爲俄文德文或法文的多由英繙本重釋，而原作爲英文的多由日譯本重譯。這也許是譯者外國文程度太低，或因爲原作的國家性已到結晶程度，繙譯有無限的困難。若根據英日譯本，其結晶性已減少，繙譯比較容易。

上面幾種不良現象的發生，也有下列四個原因。

(一)工具不利：固由譯者缺乏素養和信心，沒有創造的腕力。且因爲中國語言硬性較強，不適宜於繙譯外國文字。一如辭與辭間的聯絡，句與句間的承轉，和習慣語一的確可以使最好的譯者，感到無可爲力的煩惱。(最失敗者莫如譯詩，原文有聲有色移心動情，譯成了中文，就失却原來的音韻和做詩時情境底原素。)

(二)浪漫精神的影響：譯者以興趣爲主，在某一時間某種情感支配之下，他對於原著的喜好會特別發達。經時既久，繼續唯艱，他的工作，就支離破碎。他們譯述沒有一定的標準或確實的見解；標準就是他們自己的主觀，見解就是他們在任何時候心理上的反動。這些浪漫精神的人往往做出常軌以外的事情。——唯我自尊，力務新奇。——他們所需求的是名，很難變成學者——他們也反對學者忠實不貳的信心，和繼續忍耐的精神。

(三)生活壓迫使我們不能安心讀書，從事譯著，以忠實的工作，呈出偉大的貢獻。

(四)真正的讀者缺少：中國近年求知慾低減以及國民教育頹廢，實令文學作品，銷路沈滯。在

少數智識階級中通曉外國文字者多讀原文；讀中文譯本底人們却往往造詣不深，無力賞識譯文的風格，又易流於皮毛，以淺見而釋深文。且在平日談話中時常聽到由譯本而生的誤解，固覺令人遺憾，因此，一般有識者對於譯本各懷一種擯拒的態度。譯者一番辛苦工作，不能得到讀者同情的鼓勵，自然愈加灰心，而努力於繙譯事業的也愈少了。

良好的譯者是在表現原作者所經過底種種經驗，不做作，不苟且，以持久的恆心和毅力，將原作用一種言語忠實而完美地傳達出來。這和創作時的情境，幾乎是相伴；他抓住全個的意境，和組織牠底所有的成分，獲得作者在原著所隱含的靈魂，使其完整無傷地重現出來；然後讀者雖不能親見原作文字上的美麗，至少尚可領會出原作的精神。同時又要注意到社會的需要，免至勞而無功，枉費心力，總之，繙譯事業是一個清苦的生活。並且真正偉大的介紹，不一定在目前便會引起怎樣的注意與報酬，所以祇有充滿犧牲忍耐的精神，才能成爲一位有成功希望的譯者。五十年來，日本的趕上西方文化，繙譯的發達，實是一個重要的原因。如果我們相望中國的新文學，在最近的將來，能夠趕上世界文學主潮，而且在世界文壇裏占相當的位置，則對於繙譯文學的努力，也是不可缺少的了。

總而言之，新文學的危機，已無可諱，而新文學自身的缺點，我也指摘不少。但是作者本人，并非反對新文學。我相信中國文學確有改革的必要，可是我不贊成文學革命，只在形式上的改

變，只是白話與文言的問題而已。誠然，「死文字決不能產生活文學」，故我們想做一種活的文學，必須用白話來做文學的工具，這決不是等於說「以白話做文章就是新文學」，我們知道文學必須有了新思想爲其內容，才有價值，才算是真正的新文學。

現在新思潮雖是逆流，「然這只是暫時的現狀，不久便可恢復常態」。（徐慶譽先生語）我們的前途仍可抱樂觀，十年來的新文學運動收穫不豐，很難令我們滿意，但是我們在困難挫折中，已經得了不少的教訓。「前事不忘後事之師，我們倘能努力研究學術，充分體驗人生，『從讀書中求生活，從生活中求真理』，糾正以往種種的謬誤重新向建設的路途前進，『以前種種如昨日死，以後種種如今日生』。那末，新文學將來的收穫，必百倍於現在，我們有無限的希望喇。『此國未必沙漠不毛』『此路未必不通行』！忍耐罷！奮勇罷！青年的文學家喇，光明已在我們的前頭了。

本章參考書：

呂雲彪等：白話文做法；王世棟：新文學評論；戴涓清等：新文學研究法；朱維之：十年來之中國文學（青年進步，第一百冊）；成仿吾：使命；梁實秋：近年來中國之文藝批評 浪漫的與古典的；郭沫若：文藝上的節產；胡適：五十年來之中國文學及嘗試集；范烟橋：中國小說史；

佩弦：新詩；李健吾：中國近十年來文藝界的繙譯；培良：中國戲劇概評；茅盾：從牯嶺到東京
羅家倫：近代中國文學思想之變遷，

若果我的記憶力不錯，民國十七年四月十二日，南大學術研究會，請得中大教授楊振聲先生到來演講『新文學的將來』，後來我懇求他把他的演講詞在學術期刊發表，他就說他沒有工夫，把演講詞整理。『若果認真做起來，至少要五年才行』。當時我是一個商科的學生，以為普通商店，月有月結，年有年結；而十年來的新文學運動，其中的枝節問題，雖有人提出討論；但把整個的新文學運動，作有系統的研究考核其成績與錯誤，做一詳細清算報告，以備將來的文學作家有所借鏡。這種工作，似乎還沒有人擔任，——至少我沒有看見過，於是一時靈感衝動，不揣譎陋，想起來嘗試，大有『小子不敏，何敢讓焉』之概。直到九月一日才能抽出些閒暇，開始動筆做這篇文章，到了九月十五日就是初次脫稿。脫稿後即呈請謝扶雅先生和陳受頤博士指正，蒙他們指出膚淺和疏漏的地方多處，我自己也覺得不大滿意，乃決心改作。中間為功課及雜務所阻，未能如願。直到十一月始把本文的第一章第一節做成，旋又停頓。等到本年二月才把第二第三，兩節做成。至四月初學術論文集決定出版，陸永恒君勸我從速把這篇文改妥，在學術論文集發表，於是又趕起第二章。以後三章因為限於時間，沒有改作，祇把初稿修正詞句，便即付印。尚有附錄五個圖表，

（中國歷代思潮與歷代文學沿革圖，研究新文學參考用書目錄表，新文學運動年表，國內文學團體調查表，新文學刊物統計表。）一面因為沒有工夫編整完竣；一面又因為本集篇幅有限，只好暫不發表，以俟諸異日，再找機會，和讀者諸君相見。說到本文的取材，除每章末所舉出的參攷書外，更得會友陸永恒君，陳慶琛君，魏賢祥君，張佩生君，周長球君等，在民國十七年夏令館的時候，和我一塊兒討論「新文學運動」這一問題，給作者以新鮮的指導，我應該十二分感謝他們。文中間亦有引用他書字句，為經濟時間起見，未能一一標明出處，至為抱歉，特聲明於篇末，以示不敢掠美。至於敘述思想界代表人物和新文學的作品，均限於作者個人所見所聞，遺漏必多；而介紹或批評他們的說話，純取客觀態度非敢存心標榜，或有意攻擊。吹毛求疵，指摘時賢。倘有錯誤，是我的學力不足，觀察不真，到底是個新文學的門外漢，在新文壇裏未有發言的資格。只好請國內的思想家和文學家們原諒寬恕！拉雜成章，毫無創見，有不對的地方，還希望讀者指教！

唯子附識 十八年四月廿九日於爪哇堂

近年來中國民間文藝的鳥瞰

陸永恆

I. 民間文藝復興的動機

民國紀元前二千幾百年前，中國政府爲着要普遍地知道民間的風俗，曾經派出有許多「太史」所屬的官吏，到直轄的都市，鄉村，屬邦，部落去調查民間的歌謠。後來那些歌謠經一位大學者孔丘先生大大地整理一番，選擇了許多有「文學的」情趣的，可以作「國語」底標準的，分別國度，編成一部「歌謠選粹」；又加上許多詩人的創作，名人的吟咏，朝廷的酬唱，廟堂的歌頌，合成一部完全的「國語文學讀本」作爲他那三千來個學生必修的課程。這本書叫做詩經，其中「歌謠選粹」那一部分叫做「國風」。從那時候直到民國初年，約有二千三百多年的距離，中國的文人學者因爲受了政府相傳下來的唯一的施正方針和從這方針而產生的「學制」底束縛，大家只承認孔老先生所編的那一部「歌謠選粹」是應當研究——而且要把它底正的態度來研究。所以，後來政府不但沒有再舉行那調查歌謠的要政，就是那些文人學者聽了民間的歌謠之聲，也只是打哈哈，有時還要罵人。

「五四運動」以後，新文學運動跟着新思潮發展，「到民間去」的口號，當時有些文人學者也以爲很需要而跟着互相響應。因此把這向來不見重於士林的文藝，一般道學先生所目爲野而且賤的

，從已經棄置不值一顧的境地中把牠收拾起來，那時中國才真正到了文藝復興時代。他們對於古文藝，大家都明白了神聖的「國風」也不過是一部歌謠選粹；對於新文藝，大家更努力地在那兒從事建設，從事預備。即如他們覺得從前所謂「觀風」，「採風」去調查民間的歌謠，不但將來研究的結果於民俗學和言語學上有重大的發明，也就是對於新文藝的建設上一個極重要的預備，我們試看胡適先生在他底『白話文學史』裏說：『一切新文學的來源都在民間。民間的小兒女，村夫農婦，痴男怨女，歌童舞妓，彈唱的，說書的，都是文學上的新形式與新風格的創造者。……國風來自民間，楚辭裏的九歌來自民間。漢魏六朝的樂府歌辭也來自民間。以後的詞是起於歌妓舞女的，元曲也是起於歌妓舞女的。彈詞起於街上的唱鼓詞的，小說起於街上說書講史的——中國三千年的文學史上，那一樣新文學不是從民間來的？』我們又試看何畏先生最近在新生週刊的民間文藝專號上說：『文學革命的意義有許多，如建設了一個新作家的文壇，輸入了新思想，其外還有一個很重要的意義，即參加這個運動的人，都能想到要注意民間文藝』。真的，我們若把這二說用「邏輯」的方法歸納起來，我們可以知道一切新文藝起源於民間，近年來國人對於民間文藝的搜集與研究——是民間文藝復興的一個「動機」，同時也是新文學運動中一件很有聲勢，很有價值的工程。

II. 民間文藝討論中的各方面觀

民間文藝畢竟是死了很久很久的東西，這回把他底再生的生命散佈在人們底生命中間，培養牠，建築牠，使牠在文學裏佔了一個很重要的位置，當然難免那班道學先生所嫉視。所以年來國內的人們對於民間文藝這個問題，大概有兩方面觀察：一方面是把民間文藝看重而加以提倡的，一方面是把民間文藝看得一文不值而加以鄙視的。前一派的代表是倡文學革命的新文學家而主張文學是公衆的，社會的，多數人的；後一派的代表多是翰林進士的道學先生而主張文學是特有的，貴族的，少數人的。

前一派的人們除了說這種文藝是多數人的理論以外，並也拿出牠底價值的根據來說：

『歌謠是一處民族思想的結晶。牠底發生，是先乎文字。民族在未開化時代決定已有歌謠；更大言之，獅吼，猿啼，鳥鳴，蟲吟，何嘗不是牠們意思底表現。大凡萬物受了一種不平的感觸，或愜意的遭遇，便自然的表之於聲。人類的聲，是複雜而有系統的聲——言語，加以思想的擴張，感情的深密，他所表現，便成歌謠。所以歌謠可以代表：（1）民族的特性，（2）地方的風俗，（3）時代的政教。』——語見王肇鼎底『怎樣去研究和整理歌謠』——

在這一派的人看來，民間文藝——尤其是歌謠，真是『風詩』；爲國政，民情，風俗的表現，一切社會現象的寫真。所以常惠先生在他底『我們爲什麼要研究歌謠』裏說：『歌謠是民俗學中的主

要分子，就是平民文學的極好材料。我們現在研究牠和提倡牠，可是我們一定也知道那貴族的文學從此不攻而破了。」

話雖是這樣說，但在那一般道學先生聽去簡直是笑話。在他們解釋「風詩」的「詩」字，就不是五絕七律，也一定是些典雅東西，決不是胸無點墨的婦人孺子口裏噴出來的「雜碎」。因此這一派的人，便有保定某進士者流說什麼「可惜蔡元培本是翰院出身，如今真領着一般青年胡鬧起來了！放着先王的大經大法不講，竟把那小孩子們胡噴出來的什麼『風來了！雨來了，王八背着鼓來了』一類的東西，在國立大學中專門研究起來了！」——語見北大歌謠增刊三十四頁——

輕視民間文藝的人們底心理口吻，大都如是。同時還有些把歌謠，謎語，諺語，鄉曲，唱本等等看成「一邱之貉」，看成一樣下等作品，他們以為不但不應鄭重研究這些下賤品，並且不值入目。所以單抽出歌謠來研究，他們尤其大驚小怪，嘴中不住地下壞批評。

III 研究民間文藝的派別

自新文學運動以來，民間文藝募集的成績非常偉大，討論民間文藝的論文也各抒精華，我們添了無限的興趣，得了不少的指導，這固然是周作人常惠諸先生提倡的影響，却也是大家文學趣味的表示，在沙漠似的國度中寂寞無聊的文學界，得有這樣活潑氣象，真堪祝賀呀！現在我們當這祝賀的時候，我們可以默察到研究民間文藝的人有數派。那數派的觀點，對於民間文藝的態度

，亦或有些許的變化，如今把他們的派別敘出：

(一)民俗派：此派注重民俗學，認定民間文藝是民族心理的表現，凡民間一切風俗，皆在搜羅之例。他們研究民間文藝，是為貫徹他們的民俗智識。

(二)考證派：此派研究一切學問，皆以考證方法為神聖不可侵犯，他們在小說上頗盡了考証的能事，今又在歌謠上大顯神通；以為歌謠含蓄許多古代制度儀式的遺跡，他們可以從這裏邊得到考証的資料。

(三)革命派：此派帶有平民文學的色彩，欲藉民間文藝研究，為將來革貴族文學命的張本，可見他們研究民間文藝是為達到革命的主張。

(四)教育派：此派感覺到歌謠是兒童的一種天然的需要，便順應這個要求供給他們整理的適用的材料，能夠收到更好的效果。

(五)文藝派：此一派以研究歌謠而研究歌謠，他們曉得俗歌裏有許多可供他們取法的風格與方法，把特別有文學意味的，有音節，顏色，神情，配合的美和別的好詩一樣的選錄出來，供大家的賞玩，供詩人的吟咏取材。

這五派的觀點儘有不同，方法也迥異，——前三者是全收的，後二者是選擇的，但是各有用處，又都憑着清明的理性及深厚的趣味去主持評判，所以一樣的可以信賴尊重的。

上邊所說的五派，都是最近對於民間文藝的態度，但在古時，却有一派特別的極有勢力的意見，那便是「五行志派」。左傳莊五年杜注云：「童謠之子，未有念慮之感，而會成嬉戲之言，似或有憑者。其言或中或否，博覽之士，能懼思之人，兼而志之，以爲鑑戒，以爲將來之驗，有益於世教。」晉書天文志又云：「凡五星盈縮失位，其星降於地爲人。熒惑降爲兒童，歌謠遊戲，吉凶之應隨其衆告」。這兩節話，可以總括這派學說的精義。雖然因爲可以爲鑑戒」的緣故，有些歌謠得以僥倖的保存在史書裏，但在現代，其理論之不合原是很瞭然的了。

IV 民間文藝在中國新文化上的地位

民間文藝復興以來，已經有旬年之多了，稍爲注意新文學的人們都有相當的認識了。但牠在中國新文化上的地位如何呢？如今且把牠在各方面的經過寫在下面：

A 最高學府方面：中國的地域可以分別爲黃河流域，珠江流域，長江流域。三個流域，現在各有一個文化最高機關的國立大學：（1）在黃河流域的便是北京的國立北京大學——現已改國立北平大學——；（2）在珠江流域的便是廣州的國立中山大學，（3）在長江流域的便是南京的國立中央大學。

（1）北京大學：北京大學爲新文化運動的策源地，差不多提起「北大」二字，就是小學的學生也都曉得的。北大研究所國學系曾組織歌謠研究會。此會初名爲歌謠徵集處，設立於民國七年，當

時曾發出「徵求全國近世歌謠簡章。」到了民國十一年正式成立研究會，爲了擴大搜集與研究的範圍起見，刊行歌謠週刊。繼續兩年，共出九十六期，終於因了要改成國學門週刊之故，把牠與國學週刊（現改月刊）合併。關於民間文集之研究搜集，極其大觀。据其報告，自民國十一年十一月至十三年九月，共登載了一二百篇討論，談述，推究的歌謠文章，共徵得歌謠一萬一千五百一十九首，這雖不必說怎麼洋洋大觀，但成績總算不錯了。

(2) 中山大學：廣東爲革命的策源地，中山大學爲三民主義的訓練所。民間文藝若在牠裏面佔得一個地位，那末於全國文化的影響，也是極大的。該大學有顧頡剛，傅斯年，容肇祖，陳錫襄，鍾敬文等組織民俗學會，其出版有定期刊民間文藝（該刊出到第十二期改爲民俗。）民俗學會的章程如何，我雖未曾見過，但就其出版的民間文藝叢書有下列數種：

民間文藝叢話（鍾敬文編）

臺灣情歌集（謝雲聲編）

狼獾情歌（鍾敬文編）

廣州兒歌甲集（劉萬章編）

情歌唱答（丘峻編）

孩子們的歌聲（黃詔年編）

吳歌乙集（王翼之編）

閩歌甲集（謝雲聲編）

紹興的歌謠（婁子匡編）

廣州謎語（劉萬章編）

（3）中央大學：中央大學在國民政府所在的首都，為青天白日旗下的最高學府，乃此後新中國的文化中心，當然有左右全國思想界的權威。去年各報曾有登載中央大學徵集民間文藝的消息，最近則有民俗學研究會之設立。其徵集各地民間文藝之事，曾訓令六十一縣教育局長文云：『爲令遵事。查我國文藝自來崇尚修飾。以矜奇炫博爲貴。普通觀念，遂將民衆自然作品認爲卑陋。至屏出文藝範圍以外，任令散失，不加顧視。其實此類作品，完全人生真實描寫，且有時蘊含時代社會思想，成爲民族精神之集中表現；雖難免辭多鄙俗，事涉荒唐，似無何等價值。但其影繪萬千，寓言八九，流傳民衆口耳間者，可歌可泣，以怨以興。此不特足廣文藝之欣賞範圍。並爲民衆教育運動之主要力量。本大學有鑒於此，現值推行民衆教育之際，關於此項民衆文藝，無論屬於創作或原有，亟擬搜選編印成專冊，分發各縣，俾於實施民衆教育之際，得因文藝陶冶，領導社會入於優美之域。爰經訂定徵集本大學區民衆文藝辦，以爲先事調查整理地步。除公發外，合行檢發一份。令仰該局長即便遵照搜集，並轉飭所屬



一體搜集，准於九月十五日以前彙報甄錄。事關民衆教育，勿得遲延，切切此令。」

B. 出版界方面：年來國人對於新文化的建設，除了教育界有些成績以外，我們就不能不數到出版界方面了。因爲出版界的權威，足以改造社會人士的思想，影響一國文化很大很大的；倘民間文藝在這里佔了一個地位，則其影響於全國文化也極大。我們試看近年來出版界的民間文藝書籍：在上海商務印書館，則有馬客談編的兒童歌謠集，胡懷琛編的中國民歌研究，劉經菴編的歌謠與婦女；在中華書局則有吳啓瑞等編的歌謠（第一集至第八集）；在北新書局則有鍾敬文編的客音情歌集，歌謠論集；世界書局的如童謠大觀，兒童歌謠；泰東書局的如民謠集；開明書局的如蛋歌，從民間來。以上所舉僅就我手中所有或目中見過的而言，因限於時間，未能作詳細的調查，自然難免遺漏。但即此亦可見民間文藝在主持文化的出版界中所佔的地位了。

V 民間文藝的將來

根據以上所說的話，可見得民間文藝無論在國立的最高學府方面，在出版界方面，都已不被輕視。二千三百多年來久受士大夫鄙棄的民間文藝，到了現在，居然得到大學者的垂青，在教育界出版界得到了相當的地位，我們對於這些徵象是很抱樂觀的。若再後數年，民間文藝再經過一番多數學者研究，討論，整理，選擇，翻譯，（最近有鍾敬文翻譯的馬來情歌集，及劉半農翻譯的法國民歌希臘民歌甚夥。）按部分類。弄出一個統系來，審定成幾千首或幾萬首，列入正式的

課程中；那末，牠將來在中國的新文化上也許能與三百篇的詩經取得同等地位。因這些作品既是流傳於民間的天籟之聲，歌唱於一般婦人孺子販夫牧童之口，而為純粹本色平民文學；有的實含真正的輿論，有的實為民衆痛苦的呼聲，而為研究歷史學和社會學的最好材料。研究民間文藝的同志們啊，苦心孤詣地努力前進吧，光明已企在我們的前頭了！

本文參考書：

歌謠論集（鍾敬文編）

歌謠彙刊（北大歌謠研究會出版）

民俗彙刊（中大民俗學會出版）

新文化運動中之哲學思潮

謝扶雅

(註)此稿本為去年十月十一日思思學社學術研究會講演。現在學社編輯來索文，就把它錄出來，搪塞一下。近來俗務紛繁，沒有心思作文章，也沒有功夫整理舊稿，請編者及閱者共諒之。

I. 導 言

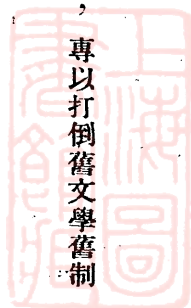
老實說：新文化運動，還沒起始。到今日止，我國只有武化運動，文化兩字差得遠哩！你們看，這十幾年來，什麼直皖戰爭，奉直戰爭，且不必說；廣東也是連年兵禍，繼之以國民革命軍與直奉之戰，又接着共產黨四處搗亂，最近還有武漢事件。要之政局和社會不定，怎樣提到學術？大規模的文化運動，全恃有力政府或富商為後盾，美國的洛克菲羅基金，英國的“Gilford Lectures”，都是好例。我國除廈門大學的陳嘉庚外，全不可觀。上海絲商程樞初曾送幾個人出洋；然真是滄海一勺。政府向來對於國立學校，老實不客氣地欠薪，即在國民黨下之國民政府，為國民所化的教育經費，也着實可憐。所以我國近來無文化之可言，原不足怪。誠然在最近十年中，出版物雲蒸霞蔚，不能算少。但究竟有幾分之幾勾得上算是講學問，更有幾分之幾勾得上算是哲學？嚴密地說，過去的所謂「新文化運動」，可以說與「哲學」截然兩事，風馬牛不相干。哲學是冷的，理智的；

但過去的所謂新文化運動，是熱的，情感的。試剖析新文化運動，不外乎：

1. 愛國運動（從打曹汝霖起到最近五三案件）
2. 革命運動（包含 a 文學革命，社會及家庭革命。思想革命幾項，專以打倒舊文學舊制度舊思想爲口號）

3. 新思潮運動（介紹些西洋學藝，其實極少。嚴格地說，只是第二項的一小支流，也屬於革命性，而非純靜地爲學藝而學藝。只消看這一個「新」字，便十分清楚。「新」字終是熱辣辣地，濃郁郁地，出自一種情感，和那冷靜頭腦的哲學先生根本上道不同不相爲謀。哲學全以科學爲基礎，現在你忽然跳起來喊道：「我們要打倒 2+2=1 的舊數學，來提倡 2+2=1 的「新」數學，」豈不滑稽之至！哲學中雖未嘗不有「新實在主義」「新理想主義」……，但這非與「舊實在主義」「舊理想主義」……敵對，絕不含有「打倒」之意。打倒啦，革命啦，擁護啦，在哲學界中，完全無用。哲學只是冷眼，只是深刻的批判，決不動手打人。所以新文化運動中底「專打孔家店」，也只可以說是一種思想革命的表現，却決不配稱做哲學。）

我對於新文化運動的診斷，認爲只是上列三點，絕未含有什麼哲學運動在內。單就出版方面而論：哲學底初步是「哲學史」；但說來真笑得死人！我們有多少本哲學史呢？謝无量有一本中國



哲學史，是胡亂翻譯了日本人的，劉侃元也譯了一本，可惜他們倆統統不是專攻哲學的人，所以也不必去批評他們了。只有胡適那一本，雖是主觀性濃厚些——勉強要用名學的立場以織成中國哲學——却不失為創作。但只有一小半，卷中卷下，珊珊到千呼萬喚不出來，有什麼法呢？西洋哲學史有三四部，自然都是翻譯的；翻譯原不是壞事，但終得揀些上乘的原本，Cushman 一類的作品，似乎不大值得翻。至於講壇方面，我們現在着實出了不少「哲學博士」，這個我請各位自己去下判斷，恕我不再嘍舌。但我們確也請了若干西洋的哲學家如羅素杜威杜里舒等，陸續來講了一回，這誠是難得的事。可是他們的哲學體系，都有雄厚的科學為基礎；我們對於高深的數學生物學等，太欠缺了根基，所以除出了薄薄幾本講演錄而外，就沒有繼續的工作可言了。

II. 新文化運動之思想背景

然新文化運動竟絲毫與哲學思想無關係嗎？却也不盡然。勉強強地有幾點可說：

(A.) 疑古與重新估價的態度 疑古可以說是清代考證學派底績作 (Centinuity) 不過這一回因有西洋科學的影響，所以比較清伐學者更澈底些。錢玄同甚至拋却頭頂的烏紗帽，化名「疑古玄同」。不錯，「疑」的精神，確是哲學界裏的正路。可是哲學底疑，不含有敵意或取什麼聯甲攻乙政策的；它連「自我」都要疑。現在文化運動背景下的「疑」，乃是專門疑古，古皆可疑，凡疑只及古。哈哈，難道「今」不用疑嗎？不必疑那些所謂新式特別改良……嗎？可見他們仍處革命範圍而非哲學

範圍。胡適以績溪的遺風，作實用主義的信徒。所謂實用主義者，只是原語 Pragmatism 的前三個字母 P·r·a·t·i·c·i·t·y 就是 Proofs (拿證據來!) R. 就是 result (看結果功效怎樣)，a. 就是 adaptation (適用不適用)。所以實用主義只是哲學上的一種方法 method，不成爲一種主義 Philosophical ideal。換言之，只是 how? 而不是 what? 故杜威悉索自稱工具主義 instrumentalism。但下降真理於工具，我們實不敢苟同，因爲這不啻抹殺了真理的客觀性，就是說，世上沒有真理，其結果成爲懷疑主義或虛無主義吧了。須知實用主義底科學根據是生物學。他們把生物學上的適應不適應，引用到哲學上的真理來，揭發着「適用者是真，不適用者是假」，這自然將真理一概主觀化了。但這些「拿證據來！」「看功效何如？」「適用不適用」等利器，確實做了我國新文化運動的原動力。他們模倣着說：老的不適用了！古典不適用了！宗法制度不適用了！父母之命媒妁之言不適用了！啊，革命吓革命！於是本來很好的一個字 Re-evaluation (重估) 隨着情感的潮流，化爲 de evaluation (低估) 就是說：什麼東西，凡是舊的，統統都壞，遂引起古老派的反動。尊孔啦，固有道德啦，配祀啦，舉用茂才啦，七七八八地都抬出來，這是勢所必然。兩下都是意氣，你故意低折，他便故意抬高。此後我們盼望大家都來到「愛智」的座前，平心靜氣，分析批判，這纔是走入真的新文化運動底第一步。

(B) 德謨克拉西精神，大家都知道新文化運動底火蓋是「新青年」雜誌所揭開的。陳獨秀作「新青

年的罪案」一文，說新青年所以被人仇視，祇因它擁護賽恩斯（科學）賽先生和德謨克拉西（Democracy）德先生兩位。不錯，德先生確是新文化運動背後的主動力之一。它在文學上的表現：是白話文底確立，寫實主義底得勢；在教育上的表現：是平民教育底創辦，男女教育平等底公認，『到民間去！』底呼聲；在社會上的表現：是舊禮教底反抗，宗法制度底攻擊，赤裸裡人生活底要求。就是五卅慘案全國轟動底大事件，也是導源於一紗廠工人底小小性命；若在二十多年前，這樣的事算什麼！無奈恰巧碰到德先生行運，顧正紅（該紗廠工人名）便突然碰出紅紅的火來！從此以後，工人底地位，平躍千丈；共產黨乘之，愈演愈惡，遂來了一大挫折。清黨清共以後，德先生也不幸悴損了顏色，「宗法」便立刻又抬起頭來，孔家店自然會重再開張了！本來德謨克拉西也者，是個社會政治哲學上底重大問題；但我們並沒有正正經經地用哲學的批判精神來處理它，只是熱烘烘地豎起了它的旗來吶喊。換言之，德謨克拉西並未被投於冷靜的哲學中，却被熱烈的情感拖帶了盲目地走，你說可惜不可惜！好比一件美味的食品，不經咀嚼辨味，直吞入胃，還是經大小腸肛門而滑出，絲毫與身體營養不發生關係。不過這一件食品，我們終不可不享。此後我們要精烹巧煮，細嚼緩咽，這纔是真的新文化運動底正路。譬如顧頡剛等的民俗學會，便是享受德謨克拉西精神後底一種成績。這種民俗運動，是不動聲色的「解放之利斧」。我們若能刺激人們多立這些學會，多幹這種事業，就是德謨克拉西哲學底大成功！

III 人生問題的意見

新文化運動中沒有哲學可言，或者各位以爲我斷定得太過火。其實這正是平心之論。讓我們先來問一下「哲學」是什麼？假定哲學是 a. b. c. d. e. 五點，那麼，看新文化運動中究竟我得出這 a. b. c. d. e. 五點中之任何一點否？自然，要討論哲學是什麼，至少可用一學期的工夫，但我們不妨用最簡單明瞭的一句話，說哲學是宇宙觀與人生觀，而近代人尤其是着重這個「觀」字。中國哲學向來只在人生方面，從沒有自然哲學，到現在還是這樣。所以宇宙觀可以完全擱起，算與中國絕緣。（最近張東蓀介紹新創化論，終算做了一篇宇宙觀與人生觀，見東方廿五卷七八號）人生觀好像在新文化運動期中，很熱鬧了一場：從十二年二月十四日，張君勳發表了「人生觀」一篇講演在清華學報上，同年四月十二日，丁文江在努力週報上送了「玄學與科學」一個反響，接連着許多人你攻我駁，爭論了一年有餘，混沌不清，其大毛病在雙方沒有先把「科學」²「玄學」³「人生觀」⁴「自由意志」⁵因果律幾個術語加以分析批判；換言之，就是沒有從「觀」方面下手，所以弄得一團糟，吳稚暉的一篇大文章，更是好例！最後張東蓀底科學與哲學，和羅家倫底科學與玄學兩書，裝了一裝尾場的場面，如此而已。至於「人生哲學」的書却有三本，都是因爲高中的必修科，書店裏要做生意，所以逼出來的。馮友蘭的人生哲學、唱導中和的人生、舒新城的，主張自我與社會的調和，李石岑的（半部）鼓吹藝術的人生。我以爲人生是宇宙底一部分，應整個來看，而宇宙觀又必須最

新的科學爲其根據。我們此後應努力於科學之造就；理化科學生物科學及數學尤爲急要。有了科學所供給的知識，我們庶可建設知識哲學而達自然哲學及人生哲學。總而言之，我們的過去，實無所謂哲學，因爲沒有科學——須知哲學應建在科學之上的。至於我們的將來，會有哲學沒有，還要看敵國人此後是否肯「冷」一點。哲學科學都是「冷」的產品，和那些所謂革命文藝完全兩路的。最可傷的：是我們根本上既不是「冷」，也不是「熱」，祇是溫洞洞地「溫」！哎喲，這纔是中國人底中和吓！

一九二九，勞動節前一日，南華小住山房

十八世紀法蘭西之中國觀

陳受頌

(一)

研究世界文化史的人，若是平心靜氣地較量中西的同異，必不免於發見中國文明的單調，貧乏，與枯寂。這種的單調，貧乏，與枯寂，又完全不是偶然的。其實——我曾這樣想——我們中國，又何曾沒有「集大成」的聖人，又何嘗不信：「江海不擇細流，故能成其大」？不過，我們所實踐的是混亂的個人主義，雖然口頭上，也有「平和」、「容忍」，「下問」……等等陳言。狹隘的一尊思想，是我們的偶像；其他的美德，都不過是理想的古，門面之談，聞而信之，即上大當。因而年去年來，人家正在進步，我們只在迴旋。

「家有敝帚，享之千金」，原是人類的共同心理；外國朋友向我們問及中國文明的特徵之時，誰也不忍痛遮羞，勉強說幾句堂皇底話。及乎回到家裡，對着鏡子一照，便又不免於「汗顏」。因為自己算起數來覺得中國的真的長處，人家都有；要是中國果有特色，那種特色，就恐怕究竟是不大堂皇的東西——如侍妾制度，纏着或纏過的足，掛下了來的下巴……之類。「家有敝帚，享之千金」，我們只有「敝帚」，就使享之千金，也不過如是，「敝帚」原是不該當作功牌來欣賞的。

聽說近來釋太虛陳煥章之流，正在把東方精神文明的福音，努力向西方輸進。東方的精神文

明，究竟是什麼一回事，在我們「鈍根」，自然無從了解。大抵西方人士，總是樂於聽一聽，而終於不肯上當的吧。儒家，梵士，和大乘的研究，他們都有學權，我們萬不可以其爲夷狄也而輕之；假如是東方文明可以救世，那麼西歐北美早已自己超度了。

(二)

讀者不要誤會。前面所說的話，並非離題萬丈的游談。近來批判東西文化優劣的人，因爲言語上的不慎，每將東方文化與西方文化並舉，使不留心的讀者有容易誤解的可能，以爲這兩個文化是互排的，平等的，對立的。實則西方文化，已快地變了世界文化，東方文化縱有保留的價值，也不過要變爲西方世界文化的一小部份——東方的種種「特色」，與世界潮流抵觸的，自然快要滅亡，成爲古代文化的一種遺跡。我們的眼淚要是真的不值錢，也不必向這些地方去哭。

歐洲文化之逐漸擴大而卒成爲世界文化，變遷至多，趣味至濃，歷史至久，迹象至明。本文所講的，便是變遷過程中的一個很小的段落，

(三)

在歐洲文明史裡法國曾兩次做過全歐的導師。第一次是在十二十三兩世紀。我們不必詳言。第二次是在十八世紀——就是啓蒙運動的時期 (Aufklärung)。啓蒙運動之法國思潮，隨着兩種傾向而活動：(一)相對傾向 (Relativity)，(二)擴張傾向 (Expansionism)。(註一)相對之說與，

而一尊之執破；十七世紀之神權君權，因此而逐漸支解了。(註二)在學術方面，變遷尤大。研究倫理，文學，法律，政治，美術，宗教的人，都拋棄了舊有的 *Dogma* 而採取比較的方法與觀點。(註三)然而這種比較觀，需用新異的材料，始能有所成就。譬如研究宗教，就除了基督教外，需有其他宗教來作比較，故學問的領域，亦逐漸擴充。

當時擴充學問領域底努力，非常繁複；最容易看得清楚的是異域的研究。由異域的研究而引起異域的興味 (*Exotic interest*)，因而得了全部社會的注意。據馬丁諾 (*Pierre Martino*) 說。(註四)法國的異域興趣在十七世紀末年，以波斯為中心；十八世紀則移中心于中國，繼中國而承受牠注意的是印度。(註五)

(註一)……參看 *Nitze and and Dargan, History of French Literature* 第三編

(註二)……*Taine: L'Ancien regime* 說得最明白。

(註三)……孟德斯鳩的法意可作代表

(註四)……*L'Orient dans la Littérature française au XVIIe et au XVIIIe Siècle.*

(註五)……十八世紀法蘭西一般人士之中國狂 (*China Craze*) (*Sinomania*) 著者另有專

篇，茲不贅。

(四)

然而法國只是歐洲——尤其是西歐——的一部分；中古如是，十八世紀如是，現代也不過如是。所謂法蘭西文明也者，不過西歐文明之表現於法蘭西的那一部分而已。法國十八世紀的文明，就是西歐文明的一部分，就是逐漸型成近代世界文明的一部分。故此我說關於法國的話，差不多可以當爲爲全西歐而說的。

我作這篇文的動機，就是想用一個極小的例証，來指出所謂西洋文明的繁複，和西洋文明能融和域外文化的事實。我并不想挑動或加增我們的自大狂。自大狂——據我看來——是一種致命的病症，尤其是在今日的中國。

假如是中國文明的前途，真非澈底改造不可，那麼：無論已往的中國如何濶氣不但是與我們絲毫無關，而且是要令我們慚愧萬分的。

服爾德（註一）曾誠懇地讚歎過中國的文明和孔丘的教訓嗎？但是那不過是十八世紀的話罷了，況且他的話，又不過是根據于理想的古的中國而發的！我們聽了，且勿忻喜舞鼓。孟德斯鳩曾罵過中國嗎？假使他生於今日，還不知要怎麼罵。總而言之過去已成過去，我們且努力造成將來。

註一：舊譯福祿特爾或伏泰爾，今從劉復譯。

在十六七兩世紀裏，西方人士之懂得一點中國事情的，不能不數天主教的教士，尤其是耶穌會的教士。天主教教士，原是各國國籍都有的（註一），因而他們的歐文的著述，也是用各種歐洲國語寫成（註二）。這種情形，一到一六八五年間，便不知不覺地逐漸改變了，教士多數是法國人，著述的語言，自然也變了法語。

那時關於中國的書籍，最重要的有兩部：

（一）呂孔德的中國新印象記（註三）一六九六年出版。呂孔德是耶穌會教士之一，對於中國情形，算是嫻熟，雖然他所講的話，也有時是隔靴搔癢地無關宏旨。這部書的各章，原是呂孔德寫給當時法國內的政教要人當作報告的；可是這書的勢力非常之大，不單是法國初期的文人，要研究中國時，用為參攷，就是英國的文家——如艾迪生（註四），蒲伯（註五）等亦然。而且德文英文的譯本，都在一七〇〇年前刊行，

（二）第哈爾德的中國志（註六）一七三五年出版，第哈爾德的中國志，比之新印象記尤為重要。本書的編纂者，雖然不像呂孔德，自己沒有親身到過中國，可是他對於中國的研究是非常勤慎的。當時法國的國外傳道會，曾編刊一種期刊，名外國傳道的異趣和益世的通訊（註七）。通訊所載，是各地傳教士的消息。第哈爾德做了這期刊的編輯三十二年（註八），因而他對於中國，不徒是興味濃厚，而且是研究有得了。志內共引教士的著述，凡二十七家（註九）。

中國志是十八世紀裡輯錄中國研究論文的第一部好書，出版後一百年間，沒有可以和牠相比的（註十）。一八三五年，英國人戴維斯還在他自己新著的支那的序，表示相當的尊敬。

第哈爾德神甫的輯錄，仍然是對於這個問題（中國）的唯一的有條理的信史。那部鉅大的而且從多方面看來極可貴的書，自刊定以至如今，剛剛一世紀了。（註十一）

此外當時法人關於中國的著述，當然很多，翻起柯帶葉的中國書目（註十二）來，真是數不勝數。然而我們可以安穩地說，新印象記和中國志是最重要而最有力量。

（註一）：據蕭一山清代通史卷上頁五八四—五九二的表，教士之有中文著述者凡六十七八，國籍的分配如下：（一）葡萄牙二十（二）意大利十四（三）西班牙，法蘭西各八（四）日耳曼，比利時各四（五）瑞士，熱那亞，利陶宛，匈牙利，荷蘭，墨西哥，波蘭，奧大利，未詳，各一。

（註二）：天主教的教會語言是拉丁文，當時著述，用拉丁文的最多。

（註三）：Louis Le Comte: *Nouveau Memoires Sur l'etat present de la chine.*

（註四）：Spectator.

（註五）：Pope. *Dunielad*

（註六）：Du Halde: *Description... de la Chine.*

(註七)·Lettres edificantes et curieuses de la mission Etrangere.

(註八)·Lettres ed. et. cu. 的第九卷至二十六卷(一七一一至一七四三)是第哈爾德主編的。

(註九)·尤爲重要的是·魯德照(Semedo),安文思(Magalhaes),南懷仁(Verbiest),衛匡國(Martini),柏應理(Couplet),巴多明(Parrenin),馮秉正(Mailla)以及新印象記之著者呂孔德。

(註十)·如Grossier之中國通志(Description gene rale de la Chine 一書,比之中國志即覺無甚精彩。中國通志在一七八五年出版

(註十一)·John Francis Davis, The Chinese, (一八三五年本)卷一百十。

(註十二)·Henri Cordier, Bibliotheca Sinica.

(六)

教士們——尤其是耶穌會的教士們——對於中國的批評總是欣賞底的，雖然理由很複雜，未必盡出於無條件底的善意。然而不知不覺之間，竟然造成一種教士派的輿論，以與使臣們和商人們的中國觀相抗。在後這兩種人，對於中國，常常懷着惡意的成見，其理由是不言而喻的，教士的話，雖是自有他的偏激之處，而平心看來，總算是努力地公平的。

呂孔德和其他的教士的話，都已被第哈爾德所採取了，我們且覆看中國志，當作常時教士對華思想的橫剖面。我們須要記得，編者未曾親見中國，不算是中國文明的傾慕者。這是他自己在序中說明的

(七)

第哈爾德和他的同輩所指出中國文化優越之處，共有三點。(一)宗教(二)政治(三)道德。他們以為中國的經，就是中國智慧的寶府。

中國經書的宗旨，似乎是在維持國家之和平和康樂，而以約束民俗（原文 *Moeurs*，木包含風俗道德諸意）謹守法律為方法。中國先民想到這步，以為兩件事情是不可缺的：
：宗教之約束和良好政治的規律。（註一）

那麼，中國的宗教，究竟是什麼一回事？教士們說牠是純粹的有神論，是絕對的寬容，是道德的注重。而且當一七〇〇年，天主教會討論中國「儀注問題」討論得最熱烈的時候，多數的耶穌令教士竟說中國人所拜的神，即是天主教國所拜的神（註二）。第哈爾德對於這些解釋，都似乎承認和接受，而且對於中國古代神之觀念的起源，也採取教士的話來說明。

凡是於古國支那的起源深知底蘊的人，都有一種共同而普遍地被人接受的意見。那亞的子孫會散處中亞細亞；其中的耆老，有在洪水後二百年左右，入居支那的，便在那地建設起

這宏偉的國度來。這班耆老曾受一種遺傳教訓的訓練——這種教訓原是與上帝教訓的宏大和權力相去未遠的！而且把教訓一代一代的保遺下來，教人尊崇宇宙主宰和依着自然法律去生活。自然法律是向來深刻地鑄在支那人的心理的。（註三）

說到那亞，又不免要說幾句關於法人的中國古史觀。中國歷史的紀年，當時已被歐人懷疑（註四）；可是中國志的編者，却沒有什麼表示不滿的意思，書中覆述中國史的部份，始于帝堯，顯然是不採取三皇五帝的傳說，但是他對於中國史家，是始終相信的。

大位說來，支那史家似乎是可靠的，他們的職志，祇在求真，並不會因為相信一國光榮靠着古老，也不會因為鄰國的嫉忌與競爭而改換史實。支那的史乘，只是重要事跡的清白底紀載，可為後世法式的而已（註五）。

然而據中國的傳說，洪水以前許久，中國便有文化有國度了；而且據中國的傳說，中國人的始祖既不是亞當，又不是耶和華博士造成的，第哈爾德也曾思索過這些衝突，不過他也有法子調和。耶穌會教士正要喚起歐洲人士對中國的同情，所以每每不費唇舌地曲為中國人迴護（註六）。第哈爾德說。

即使這種荒謬的見解（盤古開天說）曾經佔據着極少數的中國人的腦袋，也不過因為他們受了無稽的星學者所哄騙，然而民族裡全數的其他的人們，正在大罵被騙者的頭腦簡單呢。

(註七)

(註一) 中國志(法文一七三五原本，以下同)卷二頁三十二。

(註二) 當時耶穌會教士都如此說，多民尼 Dominican 和弗蘭斯 Franciscan 兩宗的教士則持論不同。

(註三) 中國志，卷三頁二。

(註四) 但福所著的魯濱孫感想錄 (Serious Reflections of Robinson Crusoe 或稱飄流記 第三篇) 所載的言論，假是一個絕好的例。

(註五) 中國志 卷一頁五。

(註六) 天主教士向華傳道，以爲先要喚起歐洲人士對於中國的信仰，他們的發出點是：中國雖未聞福音，已經這麼可敬，接受福音之後，勢必成爲普世的極則，傳道的事業是不能不幹的。後來改正派教士的方法，卻完全與此相反，說得中國像地獄般苦悶，中國人像奴隸般苦楚，來引起教會人士的同情。改正教國度裡的人們，對於遠東，常存一種大可不必而又絕無根據的鄙夷之念，未始不部分地是教士們的罪過。天主教教士訴諸他人的景仰，而改正派教士則惟訴諸他人的矜憐。

(註七) 中國志，卷一百二十二。

(八)

牠們以爲中國人的「天道」觀念，和「上帝」觀念，縱使和基督所啓示的微有不同，也與希伯來先民的信仰極爲相近；而且這一宗的純粹有神信仰，曾經歷代行者謹慎地保持着，不容有斜信之侵入。教士們雖然也曉得中國人未嘗不囿於迷信，如道佛兩教之末流；但牠們依舊婉轉地爲中國人解說，以爲佛教不過是外來的勢力，而道教則不過愚夫愚婦所接受，斷斷不能與「昭事上帝」的正統宗教並論相提。

中國後代宗教思想之雜糅，與夫教士們解釋之歧異，誠然，都是第哈爾德所深知的。那時「儀注問題」的討論的兇燄，雖已逐漸熄滅，而教會尙未曾發出批判後的宣示詞，持論過偏，是不穩當的；因此他雖一面袒着中國，而另一面却不能不留些寬容的餘地。

但是這「上帝」或「天」——他們的信仰的對象——被他們看作一個有知者 (*Etre intelligent*)，爲主宰，爲天地萬物的創造者。究竟他們的祈望與虔敬，是否施諸一個可看得見的物質的天，或是無知的和不能離物質而獨立的天呢？我只有任由讀者去批判了；我的希望，原不過是要把中國經典的話佈告出來。(註一)

然而他在上段所表示的中立不倚的說話，不過是一種隨便的託辭罷了。跟着上段，他便引了

好幾段的中國經文，而所引的話，又顯然是袒護中國人的宗教信仰的（註二）。

引了經書還不夠，下面是他自己的結論。

他們（中國人）把權力，主宰之權，智識，公義，仁慈，威嚴，等等，都歸之上帝：他們叫上帝做父親，做主宰：他們崇拜上帝，是用相當嚴整之禮儀，而崇拜的結果，是實行道德於生活裡：他們以為所有外表的儀節，都不能令天帝欣悅，要是沒相當的誠心和內心的情操。（註三）

上面的話，差不多就是說：支那人所拜的上帝，即是基督教的歐洲所拜的上帝，不過支那人沒有歐洲的迷信，偽善，和會吏的腐敗罷了！當時法國的人——如服爾德之流——看見這些材料，能任牠失之交臂，而不盡力採用來攻擊本國的迷信的陋習和一尊的狹隘嗎？

註一：中國志卷三頁三。

註二：中國志卷四頁四。

註三：中國志卷五頁五。

（九）

中國人的宗教寬容性，是當時喧傳於西歐的，第哈爾德却沒特別明顯地指出，（因為當時教士問題在中國已引起當道的疑忌了），然而他敘錄中國三教之時，字裡行間，却已默認。而且他

得意地說及耶穌會教士，曾受中國朝廷的優容（註一）。

他並且言明，中國的政府和政治，不但是中國宗教的片面，而且是中國宗教的自然底結果；因為中國雖然不是個神治的國家，而全國人民對於君主之無上底崇敬，竟是富有宗教的意味。

君主專制的國家，沒有比支那更爲專制的：天子有絕對的權威；從外表看來，他竟直是個神。（註二）

然而，他接着說明，中國的天子，並不是一個暴虐無度，擅作威福的君主，並不是唯娛樂繁華是驚的；他受人家期望要爲人民的幸福不斷地努力，而且直接地負責於天。下面的話，差不多是有意挖苦法王路易十五的。（註三）

據全國人民的公意，天子必要爲人民努力，無微不至的；他之所以受人們的尊崇，並不是因他善於取樂。他不得不忘却自己的娛樂，以完成天子的責任；而且他要勤儉，慈愛，以爲萬民的父母。如其是他的行爲，不依人民的公意，他就自然被棄。支那人說：「上天何必要命他做天子呢？豈不是要他爲民父母嗎？」（註四）

這種政治理想，從第哈爾德看來，是很高的；不過事實常與理想相遠，第氏也未嘗不承認。「不過」，他說，

……支那人自己告訴我們，他們永不忘記這格言的智慧。現在御極的康熙皇……所以命臣

子編進歷代通鑑輯覽者，就爲着這個原因。（註五）

中國的天子，不但是父慈母愛的具體，而且就是代表智慧與善性的本身。他是人倫的極則。在這裏第哈爾德又不免要採用耶穌會教士們所常常引稱的公式：中國宗教，政治，和倫理的連環性：

支那的天子，既爲一國的首領，常以恪守先民的禮典，爲他重要的職責……他統治時是天子，教導時是師表，祭祀時是主司。（註六）

因此，中國的天子，不得不常常力學和敬從御史們的諍詞。

中國政治之大成功，根於自然之律因爲君臣之倫本以父子之恩爲基礎和模範的。豈特是天子如是？就是小小的官吏，也以天子爲原則，攝取天子之美德，要做一個具體而微的天子，

支那的政治組織，總是盤旋於父慈子孝的道德律的。天子稱爲全國之父，督撫爲他們所治一省之父，縣官爲所治一縣之父。全國人民對於官吏的敬懼和順從，都根基於這一條簡易而普遍的原理。（註七）

中國政治之所以能久長維持着平靖者，便是因爲政府的組織，完全取法于家庭。凡有才能的，都有等均的上進的機會；迭代相傳的貴族階級，完全消滅。中國未嘗無貴族，然而子孫對於先代必須保守榮名及優越的德性，乃能受人們的尊敬；至於爵位，斷不能無功而承襲，縱是有才，

也須循序漸進，不容躐等。中國官吏的努力，是畢生底努力。（註八）

（註一）：尤其是清廷對於南懷仁的寵遇，散見中國志卷四。

（註二）：中國志卷二頁九。

（註三）：在序文裡第哈爾德也有同樣的話，

（註四）：中國志卷二頁十二，

（註五）：中國志卷一首編頁二十。

（註六）：中國卷三頁五。

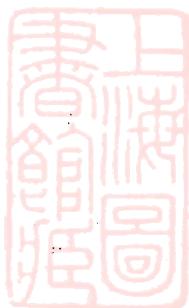
（註七）：中國卷二頁二十二

（註八）：中國卷二頁一二九；又卷二頁五十至五八。

（十）

中國的道德論，全由五倫所發出，而尤為重要的是根於天性的父子之倫。中國的孝道有時或與西方的常情相拂戾，大抵拂戾之處，自中國方面看來，未嘗不可以解釋的。

這種天性（父子之天然愛），已被支那人發展到無上的完全；這天然律給為父者以家庭內的絕對權威；子女不孝，父親有權把子女賣給他人。父親要到官衙告發兒子不孝之時，可以不必特舉証據；兒子便一定是有罪的，父親一定是對的。支那人說「知子莫若父」，旁邊的



人，對於兒子那有曉得爲父者那麼多？（註一）

以孝道爲根本道德的中國文明，究竟生出怎麼樣的國民？他說：

就大體說，支那人都有一種馴和可教貼近人情的精神；他們的丰度儀表，都是溫雅可愛；全無偏執，跋扈，與憤怒。（註二）

中國人的教育，就是政治倫理，學優則仕的教育；他們的宗師是孔丘。第氏說孔丘與披他哥利斯和蘇格拉底差不多同時，然而孔丘的光榮是愈久愈顯，他所受的祇敬，也是人類無匹的。

（註三）

中國文明的綱領是（一）悠久而寬容的有神宗教（二）君主而開明的政治制度（三）近情而實際的倫理規則。這三樣是第哈爾德描寫中國時所用的最顯明的輪廓線，中國人的短處，寫得纖細，都被遮蔽着了。（註四）然則，讀者們要問，正信的歐洲，真要做效異教的支那嗎？中國志的編者說。

……但是我們並不是想介紹支那的儒者入歐洲來提倡道德，這是與我們的意念相離極遠的話。福音的光正在各國普照，結果顯然，有目共覩，斷不是人間的智慧所能比擬的，（註五）

（註一）中國志卷二頁一二八

（註二）中國志卷二頁七五

(註三)中國志卷二頁三一九以下

(註四)呂孔德曾說中國人善於作偽，第哈爾德却不和他反對，只是輕輕地一筆抹過，說：「這不過是廣州一隅的小數的無知商人的行爲罷了。」中國志卷二頁七五。

(註五)中國志卷一首編頁二四。

(十一)

上面所舉的是教士們對於中國文明解說的概況。我們接着要研究的是：法國一般智識界對於這些解說的接受，駁斥，和懷疑。我們既把中國志代表教士思想，也不妨把服爾德等幾個人來代表一般思想的各面。這原受限於篇幅，逼不得已的辦法。

(十二)

中國文明之傾慕者，當以服爾德 (Voltaire) 爲代表人物。

服爾德少時曾受學於路易大帝學校，習聞耶穌會教士之言：後來持論 盡量採用教士們頌讚中國之言，來攻擊教士的工作和腐化。以子之矛，攻子之盾，教士們乃莫如之何，這原是人間世所常有而興味乃極深濃的小諷刺！服爾德是耶穌會教士的仇人，然而他引用教士的話，是常有的，尤其是用以証明中國人不是無神。有時看見他以爲誣捏中國的言詞，他竟說這些是教士仇敵攻訐之計，不足深信，並不得以爲中國人詬病。

有時他引用教士的話太多了，不好意思，便將出處隱去，以便立言。譬如他所引的康熙的上諭（註一），原是從中國志裡一字不易地抄來的（註二），可是，他並不明白說出。

服爾德真是智過其師。當時人們對於中國的宗教原有兩種的批判，一方面說中國人是無神，一方面又說中國人崇拜偶像。服爾德說這兩說是不容並存的，第一說出於教士們的仇人，第二說出於無意識的淺嘗的遊客，不知偶像是中國本無的。其實，他接着說明，中國人的宗教，是最崇高的宗教；「中國國教，是二千三百年前所根據人的道德而創立的，其根本的教條，只是正義的生存。」（註三）

中國的傳統宗教，無地獄天堂的觀念，又無死後的永久的賞與罰，頗與法國人們脾胃不合；然而服爾德說，這正是中國宗教的優越，而且正是証明中國的信仰是發源於遠古的（因為摩西和撒吐該派的門徒從沒信仰永生。可見中國的宗教沒有受過後代迷信和誤解的多大惡影響。

其次，服爾德稱讚中國的宗教為哲人的真正底宗教；因為除了中國以外，沒有其他國度能把自然的有神論作為國教的。因此他對於這自然宗教的創立者孔丘（這是服氏自己的話）非常崇拜。他說：

我曾誠懇地研究過他的經書；我曾從經書中鈔撮精華；可是我從來沒有看見過這樣純粹的道德，這樣絕無半點欺哄意味和江湖意味的道德論。（註四）

在他的哲學字典 (Dictionnaire Philosophique) 裡他又指出：孔子之設教，全然訴諸道德觀念，從不宜播任何的異蹟，又不曾在書裡用可笑的喻言。這當然是有意地挖苦耶穌的話。服爾德又曾敘述一個他所認識的哲學家，在房裏掛起孔丘的像，并撰以下的題詞。

De la raison salutaire interprete.

Sans eblouir le monde, éclairant les esprits.

Il ne parle qu'en sage, et jamais en Prophete

Cependant on le crut, et meme en son pays.

他是優美底理性的解釋者，

令人們的思理清晰而不致眩迷。

他之設教(說話)純是哲人而不是先知，

仍然他獲得人家的信仰，甚至在他本邦。(註五)

原來這個崇拜孔丘的哲學家就是服爾德自己，而寫這幅孔丘的像的，是服爾德的朋友赫爾曼。

(註六)

(註一) 服爾德全集，(莫明編訂)卷十一頁一一七(Oeuvres completes, ed Moland.)

(註二) 見中國志卷二頁二五。



(註三) 全集，卷一八頁一五十。

(註四) 全集，卷一八頁一五一。

(註五) 全集，卷一七頁一五七

(註六) *Henri Cordier, la Chine en France au XVIIIe siècle*, 頁一一五。

(十三)

以思想解放自命的服爾德，看見當時歐洲傳道的熱誠，當然要反對；因為，他想，傳道便是強人從我。中國人呢，早已像最智慧的民族般，滿意於崇拜一神，沒有迷信，沒有愚蠢的傳說，沒有侮蔑人性和理知的教條。這種宗教的清純，實為千多年來所僅見。歐洲諸國或一國之人民，雖然名曰同宗一主，究竟是分門立戶，意見紛歧，黨異伐同，甘與宗教本義相反。實情如此，則歐洲人實應先行返躬自問了。(註一)

服爾德所尤為力於稱道的，是中國人性的宗教底寬容。他說中國歷史裡，並無教爭，人民生活，也沒有排除異教的惡習。甚至偶像崇拜一事，亦為有識之士之所寬容，究其原因，並非士人們坐視不辯，實因個人之宗教要求，每因教育知識之狀況而畧有變遷，愚夫愚婦之崇奉多神，猶愚夫愚婦之嗜食摘品，各投所好，不妨並存而已。(註二)

一七三五年中國政府曾下令把全國教士驅逐出境，這豈不是與傳說的寬容正相衝突嗎？服爾



德可覺得並不如此，驅逐之舉，不特與寬容之主張并無衝突，而且是一個極可稱讚的步驟。因為教士們替羅馬教皇招信徒，即等於替中國政治造叛賊，這不是宗教底問題，而是政治底問題，足以危及中國政府的權力與安全的。因此，教士的被逐，咎由自取，全不是宗教問題；假使中國人對於宗教不是真的寬容，教士們在十七世紀時早已被殺，或被逐了。（註三）

抽象的辯論，不能使他滿足，他接着又述了一件故事。他說在一七六十年一個耶穌會的教士剛由羅馬到了廣州，當時中國政府已有明令不許傳教，而教士依然冒險犯法來嘗試。後來洋行裡的商家，向政府告發，廣州的總督全不酷待教士，只叫他好好地趁船出境，還送了他一匹絲，許多食品，和一些錢銀。（註四）

照我們的哲學家服爾德看來，中國是一個偉大的家庭，偉大的宗教，和偉大的學校；中國的天子便是無上的家長，僧正，和教師。他說。

在其他各國，法律只是討惡；在中國法律亦且勸善。在一省裡所發出的善舉的消息，由官吏佈聞全國；天子也有獎勵人們為善。……天子是僧正之首，直接祭天地的主宰。他是國內最首的哲人和先知；他的詔諭每每就是道德的教訓。（註五）

服爾德佩服中國文明之地方還多，不能徧舉。（註六）總而言之他的主張，原不過是一種託異域來改制的手段。他把中國說得天上有地下無那般完全，只是想激發歐洲君主的努力，且看他

虛擬的問答：

我們歐洲的君主，聽了這些模範，應當怎麼樣呢？

欽羨罷，自慚罷，然而最要緊的還是去學步！

(Admirer et rougir, mais sans tout imiter. (註七)

(註一) 全集，卷十八頁一五八

(註二) 全集，卷十一頁一七八

(註三) 全集，卷十一頁一五二

(註四) 全集，卷十一頁一五四

(註五) 全集，卷十一頁一七五

(註六) 尤爲重要的材料是他的中國孤兒(劇本)，著者另有專文論服爾德與中國。茲不

詳述。

(註七) 全集，卷十一頁一七五。

(十四)

過量的讚揚，很容易引起反感。以故懷疑和反對中國文明的也頗不乏人，我們爲篇幅所限，只好舉出兩個人做代表：(一)孟德斯鳩(二)盧騷。



在他的重要著作法意 (Esprit des Loix) 裏，孟德斯鳩說了很多話是關於中國的。近人卡爾克遜 Carcassonne 會把這問題研究得清楚，(註一)我們在本文內只可畧說大意。

孟德斯鳩之法意，把中國當爲「專制國家以威致治」。中國現有秩序之所以能夠維持者，全靠人民的恐懼，因此中國的太平，並不是值得羨慕的東西。他明顯地反對教士們所給與國人的解釋；「我們的教士告訴我們，支那大國是一個可欽佩的政府，把恐懼，祇敬，道德三者混合以爲治。……然而我們要問，除了鞭笞之外不能鼓勵的民族，又那裡有足以受人們祇敬之可能呢？」(註二)

那麼，中國是專制政治，自然比君主政治不上，比民主政治，尤爲比不上了。(註三)中國的政治情形，據他看來，都是根於氣候。用氣候來解釋文明，本是十八世紀法國思想家的慣技，無如中國的氣候是很複雜的。但這些孟德斯鳩都不管了，他只當中國作全在熱帶。因此人民也就懶惰而馴從。中國的政治，受了氣候的支配，最高理想不過是平康，因而後代立法，完全以此爲方向。(註三)

中國未嘗無良好的法律，孟德斯鳩也曉得的。中國之所以不至於墮入下層地獄，爲有特別原因。依孟氏說，具有工業的國度，需要和緩的法律，而中國的兩省——江西福建——恰有大規模的工業(註四)；所以他說中國古代的帝王，爲這兩省的特別原因，不得不給全國以緩和的法律。他的

話自然是節外生枝，全與事實相違，而當時在孟氏自己和他的一般讀者，却以為很治理磨心了。孟氏的態度，恰與服爾德的相反。隨便舉一個例。中國的法律宗教風俗之統一，從服爾德看來，是最值得欽羨的；而孟德斯鳩便因此可憐中國人民之久歷於單調文化之下，雖欲一致地接受基督教也萬分困難了。

(註一) *‘Le Chine dans Esprit des lois’*, 在 *Revue d'histoire litteraire* 卷二二 (一九二四) 頁一九三以下。

(註二) 法意，篇七章二一；又篇一九章一。

(註三) 法意，篇一章六章八。

(註四) 江西瓷器和福建茶絲雜貨在當時法國頗負盛名，故云。

(十五)

盧梭的思想，正和服爾德作兩極的相反，因此他對於中國，是無甚好感的。在一七四八年他所作的著名的論文「學藝與民德之消長」裡，曾以中國文明為証，決定學藝發達，必致道德愈下。因為中國文化，不算不高，中國學術，不算不精，而卒為滿洲人民所征服。可見中國人連比滿洲的韃靼也比不上；也可見學藝之無益於民族前途了。盧梭是主張素樸生活，高呼復返自然的，這些都是該有的本行話。(註一)

這些思想——對於中國底鄙夷之想——真的不是偶然的，且看他在他的小說新哀綺綠思 Nouvelle Helise 裡痛罵中國人的「考語」。

……粗識之無，懶惰，偽善，江湖氣味；禦人口給而言之無物，小有聰慧而絕無天才，符號宏多而意義貧乏；有禮法，善諂媚，陰險難測；以儀注為天職，以虛文為道德，除了行禮和足恭而外，冥然不知此外尚有人文德性。（註二）

這誠然是辱罵了。然而我們的日內瓦哲人之所以著名，究竟是因為他的好心腸，而不因為他的名理，他有時也會替中國說好話的。他說中國君主聽訟，每將直處給人民，曲處給官吏，是很對的。尤其是可以實行於中國，因為中國很少官吏欺凌平民！（註三）他又主張廢除佃稅，因為農人免稅，未必便變成懶惰，一如當日守舊者之所言；英倫和荷蘭的農民納稅不多，中國農民，且全不納稅，而這三國却是農業最發達，農民最勤力的。（註四）

服爾德的意見，自然是深受教士的影響；然而孟德斯鳩和盧騷的話，也未嘗不是大致取材於教士的書，這點是不可忽畧過的。

孟德斯鳩引稱第哈爾德的中國志，（註五）此外他又引用三四本遊客和使臣所寫的書（註六）；不過他的材料不是從教士筆記以外的書籍找得的（註七）。法意裡描寫中國的話，差不多全鈔中國志，這是人人都可以看得出的。然得孟德斯鳩利用教士的見聞而不接受教士的見解。

盧騷雖沒有把他的話註明出處；可是他在小說裡所用的一串「考語」，都是教士們用來描寫中國下流社會的小人的 (*Petite peuple*)。至於中國農民的勤力，則更非遊客與使臣所知的了。

(註一) 盧騷全集 (*Hachette* 版) 卷一頁三四，

(註二) 盧騷全集卷四頁二一六。

(註三) 盧騷全集卷三頁二二八。

(註四) 盧騷全集卷三頁三〇一，三一一。

(註五) 法意編第六章十五；編第八章二一。

(註六) 如 Anson, *Voyage around the World*, (*環遊世記*) *Journal de Lange* (俄國使臣筆記)

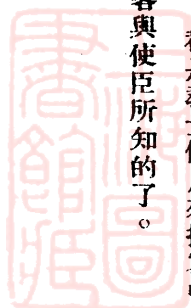
(註七) 他引用 Lange 不過一次 Anson 的書全沒引用。

(十六)

迪弟羅之中國研究，也是靠着教士所著的書；不過他既不傾慕中國文明，也不鄙屑中國文明。他保持純粹學者的態度。

他在辭典 *Encyclopedie* 裡支那 *Chine* 字下有一篇很長的文章。中國是歷史悠久的國家，這是他所深信的，雖然他對於中國古代的歷史，也頗懷疑，尤其是對於古代紀年的方法。

這一族的人民(支那人)……就歷史的悠久而言，就才性而言，就藝術之進步而言！就智



識和政識而言，就哲學的理解而言，都遠過亞洲諸國；而且據好幾個著者看來，還可以與歐洲最開明的國度抗衡。（註一）

當時法人之中國論，態度頗不一致，雖然大多數還是相信教士的話。然而迪第羅並不盲從。他要從中國文明的紀載裡——就是中國人自著的書籍裡——尋出中國文明之相當價值。這項工作，自然是很困難的，中國書籍之曾被譯入歐文的是那麼少，何況譯法之忠實與否，又在不可知之數？他並不因此而覺得灰心，在有限的材料之中，他依然盡力去研究。（註二）

他在「支那」這篇文裡，除了說些關於中國的地理和風俗之外，還有一章中國思想衍變史畧，由最初期以至明末，作一度鳥瞰的覆習，指出重要書籍的內容，重習派別的色彩，每個時代的貢獻。可見迪氏未曾下筆之先，曾做過多少統系的研究，清晰的思考，和細心的較量。從今日看來，這篇文章自然有多錯誤和缺憾，而在一百七十多年前以法國，可不能不說是僅見的作品了。

（註三）

他持論的公平，隨處都可以看出，譬如批判孔丘，他就說孔氏的倫理教訓高出於他的形而上的和物理的思想。（註四）討論宗教的默示時又說世界各教——除了中國的儒教外——都不免於順隨默示的舊義。（註五）

他是百科全書運動的重要人物，因此有時也不免借重中國的材料——或可以竟然說是利用所謂

中國的材料——來攻擊當時的陋習和熱蒙。例如當時的保守者以爲平民的愚信和盲從，是治國的工
具，第迪羅就舉出孔丘的人道設教來抗議。他說孔丘的教訓是全無異蹟，全無啓示，全無神怪的
，「然而治平之盛，有過於支那底國度嗎？」（註六）

中國的法律和道德的統一，不以異族的侵入而失其持久性，這一點從服爾德看來，是中國文
明感化蠻族的確証。迪第羅的持論却完全不同；他以爲基本原因，是外族人數太少，故雖入主中
夏，也不能不順隨舊俗，與之調洽。中國文化的綿延不斷，全不因爲牠的善性（*bonté*）却是因爲
宏大的民數。（註七）

迪第羅的態度，不是傾慕，不是鄙屑，而是很持平的。在給伏郎女士（*Mlle. Volhard*）底信裡
，他說很多人把中國來理想化，但他自己却始終不敢輕信（註八）。他的信仰是。凡是人類，大概
從同，好處與壞處，不但不能偏在，而且都是必須的。（註九）

（註一） 迪第羅全集，加爾匿那編校（*Diderot, Oeuvres complètes, ed. Garnier*）卷二頁

一一一一。

（註二） 迪第羅全集，卷二頁一一二——一二三。

（註三） 迪第羅全集，卷二頁一二八及以下。

（註四） 迪第羅全集，卷十四頁一三九。

(註五) 迪第羅全集，卷二頁八三。

(註六) 迪第羅全集，卷二頁八三。

(註七) 迪第羅全集，卷二頁三二七。

(註八) 迪第羅全集，卷十八頁四六四，四九九。

(註九) 迪第羅全集，卷十九，頁十一。

(十七)

上面所舉的，自然不過都是作爲例証，并不能說是完全，然而這問題的「一斑」，却顯然易見了。

他們稱讚中國的，第一是因爲中國的東西合脾胃，第二是中國的材料，便於利用。斥罵中國的，原因自然與此相反。

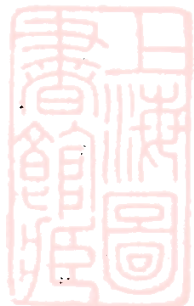
無論讚是罵，我們都不必情動於中，還是用些理知，自己去照照鏡子罷。

(十八)

未了，還要加說幾句，解釋「支那興趣」在法消熄的原因。

(一) 法國革命，打斷了當時的空談。

(二) 數極而遷，說得多了自然生倦。



(三) 商業萌興，文化的興趣讓地於商業的興趣。

(四) 接觸增加，理想化的雲霞過去，異域底的色彩漸消。

不久黔驢之智，數技而窮，這是怎麼地可耐尋思的一回事。大抵兩世紀前，中國文明，雖未落後，而自今觀之，勝負之勢，却已瞭然了。



中國政治思想的資料問題

陳序經

思想學社諸君將出論文集，徵稿於我；我預定的題目是：「中國政治思想的發展及其趨勢」。這篇文分爲上下二編：上編敘述中國政治思想的發展史略，下編指出其趨勢中幾個要點。上編劃分爲四大時期：（一）胚胎時期，（二）繁盛時期，（三）黑暗時期，（四）異化時期。第一時期所包含的時間是周室東遷以前，第二時期所包含的時間是東遷以後至秦統一天下，第三時期所包含的時間是秦統一至清末，第四時期所包含的時間是清末至現在。從中國政治思想的發展來看，我們覺得其趨勢中至少有下面數個要點：（一）從君權觀念趨於民權觀念。（二）從人治觀念趨於法治觀念。（三）由家族主義趨於個人主義。（四）由世界主義趨於國家主義。（五）由和平主義趨於軍國主義。（六）由自由主義趨於干涉主義。

我本來不過想草篇萬字左右的文章。無奈下筆後，緒言已二萬餘言。我想，不但時間和篇幅上不許我寫這麼長的文，學問淺陋像我這樣的人，實配不上來做這麼大的題目。展轉思量，惟有將緒論中的一，登載於此。

其實下面所說的，並非從中國政治思想本身上討論，而是指明出關於中國政治思想的資料之少，及其研究的難處。以討論學術的論文集裡，登載這樣的文，是很不適宜的。可是

我所預定的題目，已經發表；同學格恩君又對我說：設使我沒有交卷，預購本集的同學恐怕有所誤會；我不得已，勉力出此以塞責，我的潦草和敷衍了事應當求編者及讀的格外原諒。是去年冬天，我一位朋友，從美來信，詢及關於中國政治思想的材料問題，在我的回信裡，我告訴他道：

關於中國政治思想的有統系的研究的書冊是很少的；至於能夠把中國全部的政治思想史，來做有統系的研究，據我個人所知的，不但在英文或他種文字方面，沒有一本，就是在中國文方面，也找不出一本。片斷的研究，也不過限於一個時代，而猶是春秋戰國時代，或是關於個人的政治思想。

關於一時代——古代——的政治思想的研究，在英文方面，如卜濟 W. Pote 的中國政治哲學。Chinese Political Philosophy 卜濟先生 Pote 是在中國生長的，他的母親又是中國人；他以為她是東西的美德。The Virtue of the East and the West 這本書是貢獻與她的，也許是為紀念她而作的。你聽了這段話後，或者以為這本書必定很可靠，而且很好，然平心而論，我覺得卜濟先生太勉強的去寫這本書，但同時我是十二分佩服卜濟先生的勇於嘗試的精神，因為他這本書，恐怕是英文中，關於中國政治思想研究的最先一本。比較上可靠的要算 E. D. Thomas 湯姆斯教授所著的中國政治思想。Chinese Political Thought。我說這本書比較上可靠，並不是

當湯先生做政治哲學專家，也非以為湯先生對於研究東方古代的學問的興趣，特別濃厚，而在乎他能夠盡力用客觀的態度去研究，所以讀這本書的人，有時覺得這本書是中國古代政治思想材料。Readings in Chinese Political Thought 但是爲了這個原故，這本書對於中國政治思想的表現上，比較逼真點。這並不是以為湯先生這本書是最完備的，其實湯先生的遺漏和錯誤處，是不少的。

最近來，商務印書館出了一本叫做中國古代之政治學說 Ancient Chinese Political Theories 是吳(?)先生 Kuo-Chang Wu 著的，這本書還不錯。吳(?)先生對於所謂法家的政治思想，特別注意。這一部分佔全書三分之一。材料的選擇上，這本書尙可靠，不過吳先生對於各家的批評上，是否有當，當然由各人自己去評定。

吳先生和湯先生二本書，可以互相爲用，這是因爲他們的研究方法，各有不同。前者以著者爲本位，後者以政治思想的各方面的問題爲本位。讀吳先生的書的人，可以知道在其所研究的時代裡，那幾位是政治思想的泰斗，而這幾位政治思想家的政治思想的全部如何，貢獻如何，均能知其大概。讀湯先生的書的人，可以領略各家對於某一主題的不同的意見的大概。

除了這幾本英文的中國政治思想書冊外，我在美時，曾有位從日本赴美的朋友告訴我，他彷彿見過一日本文的中國政治思想史。前三月，我經過橫濱神戶等處時，曾費了不少功夫

去查閱這本書，然結果只有失望。我又聽過人說法人也有著這類書的，然據我個人所知，並沒有法人用法文寫過。

片斷的中國政治思想的研究，不但在外國文中寥寥無幾，就是在中國文方面也找不着幾多本。比較上最有威權的，好多人都說是梁啓超先生所著的先秦政治思想史。這本書已譯為英文。其所用的研究方法，可以叫做「混合方法」。梁先生自己分這本書為三部分：——序論，前論，本論，——其實我們可以分為四部分：第一部分——序論——是論及研究中國政治思想的價值，材料，研究方法，及其範圍等。第二部分——前論——所敘述的是唐虞以迄春秋中葉的政治思想。第三部——本論——可以分為二部分：第一是敘述中國春秋戰國政治思想四大派別——儒，道，墨，法，——第二是春秋戰國各家政治思想的普通特點。梁先生雖不是政治思想專家，然因為他在中國古代學問上根本較好，所以他所敘述的也有可取處。此外如謝无量先生所著的古代政治思想研究，分春秋戰國的政治思想為三派：（一）北方政治思想，（二）南方政治思想，（三）南北折衷派之政治思想，雖然也可參考，不過這本書太簡單了。並且因為謝先生對於普通政治思想的研究，似沒有什麼根底，所以對於本題的發揮上，沒有什麼精彩處。

關於個人的政治思想的書冊，如梁任公的管子商君王荊公及陳願遠的孟子政治哲學及墨

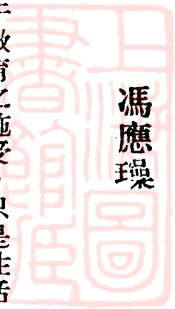
原來個人的精神時間是有限的，要想以有限的個人的精神時間，在浩如淵海，亂無頭緒的中國典籍裡，寫本有統系的中國政治思想史，並非易事。我想今後我們應當努力於部分的工做：先從事於某一個人的政治思想，或某一代的政治思想，然後合各人所研究的各個人，及各時代的成績合而爲一。其實這種工做，並非沒有人從事，不過他們所研究的範圍，差不多完全限於古代一部分，而對於自漢至現在的政治思想，鮮有顧及。

廣東的師範教育

(一) 導言

教育是改進人生的活動，從廣義說，有人類便有教育，不過初民對於教育之施受，只是生活的直接參與。長者示範，幼者模倣，並無專門司教育的人。我國開化最早，夙昔重視教育而以「君」「師」並稱。書經說：「作之君，作之師，」史記說：「人其父生而師教之，是以民生於三，事之如一。」都是重師的明證。往古國家對於教師的訓練怎樣？制度怎樣？我們雖然不能詳考，但即從學記一篇所載，關於種種教育方法和原理看來，也可知到教師在知識和技能上，都有其特殊的修養，不是任何人可以濫竽的。自書院制和科舉制興，對於青年負指導責任的有山長和學官。學官單負行政上的責任，直接和學生無關。山長雖直接指導學生，學力也比較可觀，但並不會受專業的訓練，只憑個人經驗，做教授的根據罷了。至於私塾的教師，則更漫無標準，只要識字的遇人延請，均可做教師。教育原理固然不懂，就使文章也不通順，更談不到專業的訓練。以這一般人來指導中小學的青年，又怎可以培養學生的知識和技能呢！

教育是國家盛衰的根本，社會隆替的基礎，沒有一個人不曉得的。所以有教師，然後纔有教育。想着教育良好，必先使教師良好。我們試觀察各國教育的發展，也可以見得到沒有一國不是



馮應環

以師範教育做實現他們目的之工具的。因為師範教育，是國民教育的母親，師範學校，是普通學校的策源地。一國教育的隆汙，和國家理想的興替，都是以牠做樞紐呢。所以師範教育比其他教育更加重要。廣東是革命的策源地，出了不少努力革命的人員，他們並不是生出來就會去革命，最少都總受過教育。因為個人的信仰和習尚，多視他們所接觸的而轉移。如果想着訓練多些革命的青年，當然要先養成多些革命的教師。廣東既然是一個革命思想的先進省分，牠的經濟力量也不算薄弱，究竟牠的師範學校的狀況怎樣呢？也值得我們談論一下：

(二) 廣東師範教育的沿革

我國師範教育起源，由於教師的需要。清代維新興學，培養由學校出身的人才，以代替科舉取士。其初未嘗顧到普及教育。師範教育一層，自然不十分注意。師範學校設立最早的，當推上海南洋公學。清光緒廿三年由盛宣懷奏請特設師範院，以培養上中兩院的教員。至光緒廿九年，張百熙，榮慶，張之洞奏定學堂章程，改師範名稱做初級優級兩種。光緒三十年五月，兩廣學務處詳准就廣東貢院開辦兩廣速成師範館。這就是廣東師範教育的濫觴。是年十二月師範生畢業的有六十人。三十一年正月，改做兩廣初級師範簡易科館。三十二年六月改辦貢院做兩廣優級師範學堂。九月續辦初級師範簡易科，光緒三十四年開辦師範完全科；國文，英文，數學三班專修科。宣統二年第一屆公共科四班畢業，三年第二屆公共科畢業。至民國元年，易名叫做廣東高等師範

學校，這間學校的經費，是以國款支用的。牠的附屬師範學校，在清宣統三年的時候，經已招本科第一班，民國元年又招本科第二第三班，又設單級教授練習所，圖工體樂專科教員講習所幾種。後來因為這間學校的畢業生，仍然不夠分配，纔陸續設立其他的師範學校。所以廣東的師範學校沿革，當推這間做權輿了。

(三) 廣東的師範教育近況

廣東的師範教育，大約可從三方面來說；(甲)省立和市立師範學校；(乙)縣立和私立師範學校；(丙)師範講習所和小學教員養成所。

(甲)關於省立和市立師範學校方面，廣東現有六個省立師範學校（其中一個是女子師範，高中純粹師範科，初中就和平常的女子初中課程一樣），市立師範學校一個，通通都附設圖工體樂專科一班。

子政治哲學等也是寥寥無幾。至於短篇的論文之關於中國政治思想的研究，散見於各種雜誌的，也不可多得。據我個人所知，美國哥林比亞大學所出版的 *Political Science Quarterly* 裡雖然有了三二篇關於印度政治思想的文章，然關於中國的並沒有見過。 *Political Science Review* 裡同樣找不出來。其他雜誌如 *International Journal of Ethics* 裡，Reid 的 *Revolution as Taught by Inotse* 及其他的 *Revolution as taught by Confucianism* 及一二篇關於墨子的政治思想的文章。又如 *Chinese Social and Political Review* 裡 L. K. Tao 所著的 *A Chinese Political theorist of seventeenth Century* 及 Tsai Yuan Pei 的 *Tendencies toward Harmony between Eastern and Western Political Idea* 等，均不多見。在中國文各種雜誌中關於中國政治思想的文章也是很少，而所有的也多數是春秋戰國時諸子的政治思想。

有統系的中國政治思想的研究的書冊，既是這麼少，要想對於中國政治思想有充分的了解，不得不將中國歷來的思想家的著作來做一般工夫；然這并非一件容易事。我還記得很清楚，我想你也不會忘記，前三年，有一次在我們研究院週會的時， Gardner 教授及 Fairlie 教授，而猶是 Casey 先生，因覺得西洋人對於中國的政治思想的智識太淺，極力主張我試寫一本中國政治思想史。他們且十分願意設法子我以各種補助，使我能夠在華盛頓國會圖書館或在美國各大圖書館住了一二年，以從事這種工作。在這種計畫未實行以前，我曾寫信到各藏書館詢

及關於中國書籍，結果我是失望，而其最大的原因，就是資料的缺乏。

返中國後，轉瞬又已三月。功課之餘，我仍想從這條路做點功夫，然回顧過去三月我所讀的書，嚴格來說，能夠幫助我寫政治思想史的，實不多得。有時用了七八點鐘的功夫，去讀一部書，結果也不過得了一二句話是足以代表作者的政治思想！

我想，在分量上，中國的書冊本不少，然在性質方面，並沒有什麼精彩處。研究中國政治思想的人，要在中國古籍裡做工夫，好像下海尋珠一樣，因為中國政治思想的資料，是片斷的。東一句，西一句；東一段，西一段；讀過老子道德經以及論語孟子等書的人，總有同樣的感想。至於要想找差不多全篇是發表個人的政治思想如淮南子的齊俗篇王充論衡裡的宣漢篇抱朴子外篇鮑生詰難篇陶淵明桃花源記方孝孺的君職論等，更不易得。若再進一步而找像管子，王充的政務書（王充論衡自紀篇說：又閔人君之政，徒欲治人，不得其宜，不曉其務，愁精苦思，不睹所趨，故作政務之書。可惜這本書已沒有傳）。黃梨洲的明夷待訪錄，王船山的黃書差不多全書是為發表政治思想而做的，更是不容易找出。

我盡量去將這封信翻譯過來，以表明關於中國政治思想的書籍之少，而其所以到這樣少的原因，大約是因為我人對於政治思想的興趣太淡薄，如果有人懷疑我這樣說，我願他看看我們的前北京大學的政治思想史教授高一涵先生的傷心話：

以我這樣孤陋寡聞的一個人，來編這麼重要時代的政治思想史，當然能力處處都嫌不足。而且材料方面，沒有豐富的圖書館，可以供我參考；師友方面，也沒有專門研究這一門學問的人，可以往復磋商。我的材料，處處待我自己搜集；自的錯誤，處處待我自己發覺。故我當編這卷書的時候，沒有一刻不在親自嘗試「盲人騎瞎馬，夜半臨深池」的滋味！他又說：

上卷已再版，合計約銷四千部，可是至今並沒有發生一點反響；或書作「覆瓿」之用，也未可知。這樣一想，真使我沒有再編下卷的勇氣！從外國各種著作的序文上，到處可看見他們感謝某人改正，某人幫忙，某人校讀，但我這本書却感謝何人！（歐洲政治思想史中卷自序）

關於歐洲政治思想的書籍，除了數難盡的原料，及比較上可靠的副料，在英文，如 *Dunning* 的 *Political Theories* 在法文，如 *Janet* 的 *Histoire de la Science Politique*，在德文，如 *Gumplovitz* 的 *Geschichte des Staates* 幾本較為有名的外，還不知有了幾多本，有了幾多的片斷的傑作，然寫部歐洲政治思想史的高先生還這樣的灰心，那麼要想像在流沙裡找金的人，來寫本中國政治思想史，將何以堪！

從整理中國學問方面來看，我們的梁啟超先生總有相當的位置。他有一個素志去寫本中國政

治思想史。在他的先秦政治思想史的序裡，他說：

啓超治中國政治思想，蓋在二十年前。於所爲新民叢報國風報等，常作斷片的發表。雖大致無以其異於今日之所懷，然粗疏偏宕，恒所弗免。今春承北京政法專門學校之招，講先秦政治思想，四次而畢，略靡前緒而已。秋冬間，講席移秣陵，爲東南大學及政法專門講此本。……初題爲中國政治思想史分序論前論本論後論之四部，其後論則自漢迄今也。中途製小極，醫者謂心臟病初起，既有徵矣，宜緩講且省思慮，不則將增劇而難治。自念斯講既已始業，終不能戛然遽止使學子失望，卒罷勉之。幸病尙不增，能將本論之部編講完竣，其後論只得俟諸異日矣。

先秦政治哲學史是寫於民國十一年冬，距今已有六年餘。然梁先生所擬出的中國政治思想史後論尙未出世，梁先生已不幸而死，而梁先生的素願，終未能施諸實現，這是我們覺得無限可惜一件事！

然而爲什麼像梁先生的人，經過二十六年的時間，還寫不出一部自古代至現代的有系統的中國政治思想史呢？照我看來，其最大原因，恐怕也是因典籍的分量太多，而性質上關於政治思想的材料太少。這一層，我以爲不但治中國政治思想史者作同樣的感想，就是治中國他種思想史的也必同樣見及。

現在把最近(十六年度)實際的統計材料，列表於下：

校 名	班 數	學生數	經費數
省立第一女子師範學校	10	357	6567.2
省立第二師範學校	6	351	1830.5
省立第三師範學校	3	93	925.2
省立第四師範學校	3	90	1070.8
省立第五師範學校	6	242	1840.2
省立第六師範學校	10	659	2924.0
廣州市立師範學校	12	591	49686.4
總 計	48	2337	201265.4

以上統計根據民十六廣東教育公報和市師第一期，民十八廣州市教育統計

(乙)關於縣立和私立師範學校方面，廣東現有二十個師範學校屬於這類的。(其中有十三個縣立師範學校，除江門市新近設女子初級師範兩間不計外，其為縣立的有番禺，中山，順德，台山，梅縣，「男女師範各一個」新會，惠陽，「女子師範」。高要，開平，「兩縣都是女子師範」陽

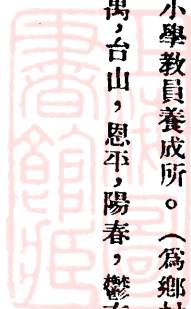
江，徐聞等）其餘七間都是私立的。

（丙）除省立及縣市私立師範學校以外，尚有師範講習所和鄉村小學教員養成所。（爲鄉村教育發達的根源），其辦二年或一年的縣立師範講習所的有南海，番禺，台山，恩平，陽春，鬱南，海康，吳川，澄邁，河源，龍門等縣。

（丁）就全省公私立師範學校的程度和修業年限區分如次：

高中師範科	十一校	師範學校五
六年師範	一校	設在中學校六
舊制師範	三校	祇是校內一部分
三年師範	九校	
二年師範講習科	八校	
一年半師範講習科	一校	
一年師範講習科	二校	

各師範學校的前三年依照初級中學課程辦理的，計有十三校。



(子)省立師範學校的教職員數，總共有一百六十人。他們的資格和數目，像左表。

職別	教員	職員	計合
外國大學及 專門畢業的	七人	三人	一十人
本國大學和 專門畢業的	二十八人	一十一人	三十九人
高等師範畢 業的	三十四人	一十一人	四十五人
其他	四人	十人	十四人
合計	九十九人	六十九人	一百六十八人

上列的教職員數，再就他們的「性別」分析，約爲一和十之比。

教員數	九十九	內男教員	九十	女教員	九
職員兼任 教科	二十三	內男職員	二十一	女職員	二
職員	四十六	內男職員	四十一	女職員	五

省立師範學校的學生數，共爲二千六百八十三人，內男生一千一百一十七人；女生五百六十六人。分編一年級十班，二年級七班，三年級八班，高中師範科七班，舊制師範二班，列

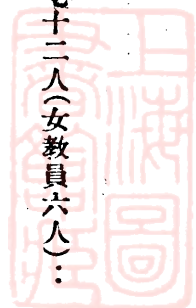
表如左：

一、二、三年級二十五班 男生九九〇 女生 三七三
 高中師範科 七班 男生七八 女生 一八九
 舊制師範 二班 男生四九 女生 四
 (丑)廣州市立師範一校的教職員數，共為九十八人，裡面教員七十二人(女教員六人)：
 職員二十六人(內女職員三人)

廣州市立師範的學生人數，共四百五十五人。現在增至(五百九十一人)，他們的修業年限，性別和數目分配如左：

修業年限	人數	男性	女性
初級中學班	三三三	二〇二	一三一
高中師範科	一二二	六五	五七

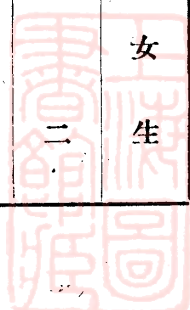
(寅)絲立師範的教職員數，有二百三十人。內教員一百二十人(女教員十六人)，教員而兼任職員的四十九人(女職教員六人)。職員六十一人(女職員十二人)



各縣立師範的學生，共一千一百四十四人，他們的修業年限和性別的分配，見左表：

學生修業年限	人數	男生	女生
高中師範學生	三七	三五	二
六年師範學生	八四	七一	一三
舊制師範學生	一二五	一一四	一一
三年師範學生	四〇九	三六二	四七
二年師範學生	三五〇	一八六	一六四
年半師範學生	五七	五五	二
一年師範學生	八二	六〇	二二

(卯)私立師範設在廣州市的有五間。其餘分設在汕頭，江門，曲江等地：



私立師範的教職員數，共有一百四十五人，內教員六十九人（女教員十八人）。教員而兼職員的四十八人（女教職員二十二），職員二十八人（女職員七人）。

私立師範的學生共有三百二十九人。因為多是女子師範學校，所以女生多于男生五分之四。

高中師範科生	五七	男生	四六	女生	一一
三年師範學生	一二七	男生	一一	女生	一一六
附設初中學生	一四五	男生	無	女生	一四五

(三)在廣東教育現況之下，還要不要振興師範教育？

這個問題可以很肯定的回答：「廣東實在急須有熱心教育，富有研究精神的師範教師，所以急須設立多間完美的師範學校，培養多些小學教師。」從事實方面看來，廣東實在需要多數的小學優良教師，現在全省公私立小學校約數有一一三八六校。小學生數有五四〇四二七人，（按此數係何學堅最近調查所得見廣東教育會雜誌第一卷一期）想着把學齡兒童數和全省人口數作一個比例，不能不先知全廣東的人口總額。茲根據民國十七年郵政管理局調查概數是二千七百餘萬。通常人口和學齡兒童的比例是六與一之比。照這樣伸算，那麼廣東當有學童四百五十餘萬人。查各縣市報告在學兒童數不過五十萬餘，持這數和現有學齡兒童比較，則有四百萬失學的學齡兒

童。試統計現在全省小學教師僅有三萬九千餘人，師範學生：

省立 二千二百四十九人

廣州市立 五百六十六人

縣立 一千一百四十四人

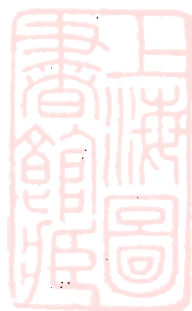
私立 三百二十九人

共計有四千一百七十七人

假使四千多個的師範生畢業後人人均有席位，而本省失學兒童有四百萬以上。平均起來大約一千個失學兒童有一個教師。不夠分配的情形，自不在講，何況其中有許多師範畢業生，因生活上關係，轉了做別一種職業，則教師更仍缺乏了。所以我以為廣東不要普及教育便了，不想着訓練良好的公民便了，否則多開設備完善的師範學校，培養出優良的小學教師，是刻不容緩的事情。

(四)關於今後師範辦教育時應注意的幾點：

師範教育的實施，當以師範學校做牠的幹部機關。是師範教育的成敗，牠責任的大部分實由師範學校負之。而師範學校的效率，又要校內組織完善，纔有優良的成績。所以我以為辦師範學校，不是單以數量為主。應當注意質量的方面。要不然，雖是培養出許多師範畢業生，因為他們



受着不完善的訓練，終歸是無補於國家，而且還恐怕起壞兒童的教育基礎呢！

關於教師和學生方面，我們應注意到！

(甲)入學資格——師範生因為要教小學各科，實在要萬能的。所以於普通知識技能的修養，要非常充足。於志趣方面，尤宜有堅忍耐勞，不肯輕易改換的。因此最低限度，應收舊制中學或高中畢業生。

(乙)在學年限——我國普通師範科修業期是三年，專科師範則視責任之輕重而定增加年期的久暫。為着教育是無分省界的，所以廣東也不妨採用這個標準來訓練師範生，使全國都有劃一的教育制度。

(丙)教師須有專門學識和經驗——師範學校的教師，在城市內還不算十分難物色。但是要他們到各縣去辦師範教育，恐怕十分之六七不願意。倘若任意的請人充當教師，一定沒有好成績的。關於鄉村師範方面，尤其是要十二分注意。因為鄉村人民佔百分之八十以上，而他們未受過小學教育的人數多得很。可是優良的教師因生活上關係，固不願意到鄉村去教學，就是馬馬虎虎的教師也找得不多。那麼要說辦到教育普及，非有多量的專業的教師不行。

(五)師範生實習問題無論是普通師範也可，鄉村師範也可，有無相當解決，乃是師範教育成功或失敗的生死大關鍵；若果以為「實習」僅師範生畢業最終的一種手續，牠的用處至多不過給彼

等日後教書時少許幫助——其實不實習亦是要教書的；廣東外縣的師範學校關於實習問題有怎樣的支配，因為沒有參考書籍，我也沒有實地去調查，所以不大知清楚，但是廣州市內師範生實習的情形太糟糕了，牠的大概情形如左：

(甲)無系統無組織——一般學校，多只依部章行事，不敢小有出入，在未屆實習時期，師範學校中有附小的，兩者仍劃有鴻溝做界線，師範生對於小學實施狀況，既絲毫未曾懂得，一旦驟膺教職，幾何而不倉皇失措，乃至於僨事。

(乙)實習範圍太窄——尋常每把「實習」和「試教」兩者混做一起，以為實習便是「試教」。其實「試教」以外的實習：如管訓和學校行政等的實習，亦是非常重要的，

(丙)實習時間分配不當——一來時間太少，二來時期分佈太短，以中大附中師範科做個舉例；日前作者參觀時據該校教務主任謂該校實習時期，僅最後畢業那個學期，每個學生纔有十餘點鐘。區區數星期的實習，奚濟于事！

(丁)指導無方，(子)無切實負責人指導，(丑)指導員資格不足，(寅)無善長的指導方法

(戊)無實習學校——像南海師範的畢業生，(指李寶祥任縣長時所辦者為限)番禺縣立農村小學教員養成所的畢業生，到畢業時也沒有實習的機會，你道何等缺憾呢！

今後應有的改革，

活動，使學生躬親其事，以求得預期的成效。

(子)實習不以教室授課爲限，至少須包含「參觀」或「觀察」(Observation)或「參與」(Participation)和「試教」三樣

(丑)教學實習或學校行政，和管訓等實習，均須有步驟有組織，

(寅)實習的進程——由參觀而參與而試教——是逐漸的，非率爾的，

(卯)實習時量項加多，分佈須延長，

(辰)實習不限于附屬小學，

(乙)實習的目的：(子)謀理論和實際聯絡(丑)養成師範生好研究實際問題的習慣(寅)使他們有處理教材，運用教法，以及了解教室管理的原則(卯)使他們有實施教學選擇，支配教材，和指導兒童的方法和技能，(辰)使他們有求進步的態度，有樂于研究和探討的精神，有愛好兒童的興趣，有策勵兒童的進步的責任，(巳)逐漸涵養其優良教師的資格：

(六)結論

本來廣東師範教育這一條題目，實在廣濶得很，斷非三數千字所能完結，而且教育統計一項，因爲年來沒有人注意到，所以很難有確切的數目，但無論如何，現在的小學教師，連各師範生

合計，實在不敷分配甚遠，至少須有一六七六四七人根據增設鄉村師範建議書；故增設師範學校，培養優良教師人才，實在是刻不容緩了。至到關於師範學校的課程，師範學校的組織，異日著者當另題討論。

參考書：

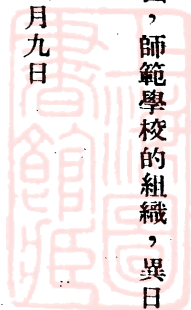
廣東高等師範學校規程

教育雜誌師範教育改造問題

余家菊：師範教育

舒新城：中國新教育概況

十八年五月九日



梅脫靈 (Materlink) 與青鳥 (L'oiseau Bleu)

淡之

易卜生 (Ibsen) 死了，托爾斯泰 (Tolstoy) 也逝世去了！現代世界的最大文豪是誰？在比利時 (Belgium) 一群的作家裏，光輝最燦爛的是誰？假如你有拜讀過梅脫靈的傑作，你就會很明白，很爽快地解答這些問題。

梅脫靈是個詩人，是個作家，是個思想家；是被稱爲詩人哲學者，歐洲新人的代表者，比利的莎士比亞 (Shakespeare)。我們要想明白梅脫靈較深一些，那我們就須得考究一下他的生平和際遇。

梅脫靈于一八六二年八月二十九日生于比利時國內之近脫城 (Ghent)。他先代是很老的弗來密 (Flemish) 世家，血管裏含着中世紀的神秘性質。他起初進近脫的聖巴不 (Sainte-Barbe) 基督教會學校讀書。他的少年時代的宗教印象，永遠不會磨滅，因爲他雖然算不得是正宗的天主教徒或基督教徒，卻是個終身研究宗教的學者，而且他的觀察點也并不超脫在宗教以外，他是一個誠心的教徒，常用倫理的見解做他著作的根本。他在一八八五年畢業後，就進近脫大學研究法律；但他很注意文學，對於法律却不甚看重。一八八六年，他頭一次到巴黎 (Paris)，實踐他做兒童時的夢想。當他在巴黎時，他曾遇見過許多大名的詩人和小說家在街上來往，而且他自己也常在

薄希米酒店 (Bohemian cafes) 裏聽誦詩(我們可以想像他那時的刺激和野心的增進了。)在巴黎住了幾個月，他回到比利時國過他的孤獨和安靜的生活。他早歲的戲劇也帶這靜默的色彩。這長期的玄想，研究，著作，對於他將來的發展，都有極大關係。

托給米爾 (Tourquet-Miles) 說，梅脫靈著作的付印，要算「無辜者的殺戮」(「The M. ssaere of the Innocents」) 爲第一次。一八八九年，他的詩集「花房」(Hot House) 和「雙園集」(「The Double Garden」) 相繼出版；而他手編好的一本五幕悲劇，叫做「麥蓮公主」(「La Princesse Malaine」)，也於是年出版，于是他的聲名就大大的傳揚起來。那時有一位着名的新聞記者，米爾波 (O'elare Mirbeau)，在一八九〇年八月二十四日的「Vigaro」報裏稱讚他說：「我從來不曉得梅脫靈先生這個人。我不曉得他從那裏來和他現在的景況。我也不曉得他是老人或是少年，窮人或是富人。我所曉得的就是：他的名字從沒有人曉得；他做了一篇傑作，這篇傑作，不是我們少年詩人天天在報館上大吹特吹按在樂譜上亂唱的詩；這是一篇美妙，純粹，永遠的傑作，可以使作者的大名不朽，可以使愛慕美術的人個個都頌讚他的名字。這是正直奮鬥的藝術家在他們真誠流露的時候，夢裏做過，但是還沒有寫出來過，總而言之，梅脫靈先生給我們一篇最富天才，最奇妙，最簡單的文章，可以同莎士比亞最美的地方比較，或者還勝過他。這篇著作就叫做麥蓮公主。」

這是「比利時莎士比亞」呼聲的第一聲。以後他還寫過好幾篇傑作。他現在還健全。(以上關

于梅脫靈的生平是根據美國腓爾柏斯(William Lyon Phelps)的梅脫靈評傳而言。

梅脫靈的思想和人生觀之變遷可以分作兩大時期。最初他是相信一種厭生的宿命論(Pessimistic fatalism)，以爲宇宙間有絕對無限的不可抗力，支配一切的人類，一切的生物，無論那個，都不能脫出這個力。這個力并不是科學者所說的法則之類，完全是一種神秘的力。但到一九〇一年，他的思想大大改變了。他反對厭生的宿命論，認定人生有自由的意志。因爲他的思想的變遷，他的作品裏的思想的表現也隨之而變。他的作品也可以分作兩個時期。第一個時期的作品是亞格拉佛奴和賽利賽脫("Aglaraine et selysette" 一八九六年以後的作品)，包含有「闖入者」(L'Intruse)、「羣盲」("Zes Aveugles" 一八九〇年)、「七公主」("Les sept Princesses") 一八九一年，「亞拉亭和帕洛米」("Alladine et Palomides")，「室內」("Interieur")，「丁泰琪的死」("La Mort de Tingile" 以上俱是一八九四年出版)；屬於第二期的，包含有史劇「茂娜凡娜」("Mama Yanna" 一九〇二年)，「甲賽兒」("Joyzell" 一九〇三年)，和「青鳥」(一九〇九年)等。他的第一期的作品是象徵死亡和黑暗的恐怖，而後期的作品是象徵生活和查明的讚美。

梅脫靈的戲劇喜歡用靜默和不動來表現，而排斥一切動作和激情的表現。他在「貧者之寶」("Le Tresor Humbles" 一八九六年)上曾說：「在實際，使我們從真真的優美而偉大的悲劇中，看出他的優美和偉大的，不是動作而是言語。但是這，決不是僅僅和動作相伴而說明動作的言語，而是

表面上所視爲必要的言語以外的對話！實在，劇中真有價值的說話，都是一見之下當作無用的說話。因爲這種說話的裏面，是包藏着一種真髓的原故。和諸君所認爲必要的對話并列着，你們一定可以發見還有一種不論什麼時候到被人認爲贅語的其他對話。但是，祇要仔細地研究，諸君就可以明白唯有這種對話纔真是心靈所傾聽的言語。要和心靈會談，非有這種條件不可。同時，能夠限定戲曲的本質和範圍的要素，也祇有這種被認爲不必要的對話一種。在平常的戲曲中，最重要的對話，決不會和現實相呼應。構成最優美的悲劇的神秘的美點的，正是在偏狹的真實以外的對話。因爲這種對話，和更深的真實相一致，而這種真實又密切地和支持詩的生命的人目所不能看見的心靈相接近的原故。」從他所說的，我們更可以明白梅脫靈的戲劇完全是一種所謂「靜力劇」，不以動作爲主而以靜穆見長，專事表現沈潛在人心內面的思想和情感的戲劇。

梅脫靈是傾向于「神秘派」的，但同時他也很尊重科學。「他一隻眼看科學，一隻眼看神秘，覺得兩者甚是融和，并不衝突，能把科學的世界和詩的世界鑄鎔一體……」（見傅東華之「青鳥」序。）廚川白村說：「梅脫靈一方面是神秘的詩人；同時是個很精緻的觀察者，可以代表現代人的特色。他決不是像古時神秘家空漠的夢想家，他是尊重科學的正確的一個人。」能把科學的世界和詩的世界鑄鎔一體便是梅脫靈思想之特色。

在梅脫靈的作品中之最能表現他這種思想之特色的要算是「青鳥」了（在一九〇九年，他曾因爲

這本「青鳥」而獲得諾貝爾(Nobel)的獎金。

「青鳥」是一本劇本，共分六幕十二場。第一幕是樵夫之茅屋，第二幕是仙女之宮和記憶之十一二場，第三幕是夜之宮和森林二場，第四幕是幕前和幸福之宮二場，第五幕是幕前，墳場，及未來之國三場，第六幕是別離和醒寤二場。劇中人物除貼貼兒和彌貼兒外，還有他們的祖父母，父，母，及仙女，光，時間，夜，水，火，奢華，幸福，及其他動植等擬人共有五十人光景。

青鳥的內容是描寫貼貼兒和彌貼兒兩兄妹在聖誕節前一晚所做的夢境——見一個老婦人(仙女)因為她的女兒生病，要需用一隻「青鳥」來醫治她的女兒的病，所以她到貼貼兒這裡來，給貼兒一頂帽子(帽子上綴着一顆極明亮的金剛石，祇要把這金剛石一轉動，便可以看到一切人目所看不到的精靈。)并且要他們一同出去找尋「青鳥」。貼貼兒把金剛石一轉動，一切物件的精靈都出現而且都能夠和人類談話，於是貼貼兒和彌貼兒偕全牛乳，砂糖，麵包，貓，狗，水，火們的精靈從窗子爬出去找「青鳥」。他們首先到了「仙女之宮」，「仙女」便叫「光明」引帶貼貼兒和彌貼兒到「記憶之土」去找尋「青鳥」，其餘的都留下不去。貼貼兒和彌貼兒在記憶之土上遇見他們的已經死了的祖父母和哥哥姊姊們，最後他們找着一隻「青鳥」，可是當他們一離開這「記憶之土」，這隻「青鳥」已經變成黑色的鳥了。「光明」於是帶領他們及「麵包」，「砂糖」，「狗」到「夜之宮」去尋「青鳥」。到了「夜之宮」，貼貼兒用鎖匙打開了「幽靈」，「病魔」及其他的秘戶。在最後的門裏，他提

拿到一隻「青鳥」，但到「光明」面前一看，「青鳥」已經死了。後來，兩個孩子因為性急，不等候「光明」的領導，便帶了狗先來「森林」這裏尋找「青鳥」。可是那謀反的「貓」，早已跑來，向樹林的精靈說人類的壞話。所以當他們到來找尋「青鳥」的時候，那些樹林的精靈都起來和他們對抗，用拐杖來打孩子們。這時候，哈巧「光明」趕到，她一按那金剛石，一切精靈都消散。於是，「光明」便領帶他們到「幸福之宮」去尋那隻「青鳥」。他們到了「幸福之宮」的內容非常華貴，所遇見的全是「富貴的奢侈」，「地主的奢侈」，「虛空的奢侈」之一流人物。但這裏的幸福并不是真的幸福，祇是醜惡。後來他們到了一座清淨的宮殿，「家庭幸福」，「兒童幸福」，「健康幸福」，「歡喜」和「母性愛」的精靈成群出現，可是他們始終找不到他們所希望的「青鳥」。于是「光明」指示貼貼兒和彌貼兒到墳場裏去，但一個死人也遇不着，祇見那些靜土，樂天，花香，鳥語。「光明」便領帶他們到「未來之國」。在這國裏，還不會出世的孩子們都在想像將來，或者不高慶出世而在憂慮「時間」之到來，而時間經已把選起應該出世的孩子交給船夫載往「世間」。當「光明」和那兩個孩子遇見「時間」後，那兩個孩子便立刻逃出去，因為他們已經找到「青鳥」；不過，這隻鳥并不是他們所冀求的青鳥。當這隻鳥兒離開「未來之國」時，牠已變成紅色的鳥了，統計貼貼兒和彌貼兒自從和家庭離別後一直到現在經已過了一年（其實祇是一夜），可是他們找尋「青鳥」的目的，始終沒有達到，于是他們便分手了——以上就是貼貼兒和彌貼兒一夜所做的夢的梗概。

「青鳥」的內容已略述如上，但是，「青鳥」裏面的人物究竟是象徵甚麼呢？

當梅脫靈寫青鳥時，雖然他沒有意思把牠象徵什麼，他祇因為一時受了靈感（Inspiration）而寫（他也曾這樣對人說過。）但是，假如你把「青鳥」讀過，你對於「青鳥」必定會感到無限的興趣而想到要研究「青鳥」究竟是象徵什麼。關於「青鳥」的象徵的問題，雖然經了許多人的研究，可是仍然不曾得到一個確切而適當的結果，因為有些人以為「青鳥」是象徵真理，有些人以為是象徵幸福。梅脫靈的象徵主義的著者羅慈（Henry Ruse）解釋「青鳥」說：「貼貼兒和彌貼兒是人性的代表……貧苦的兒童是尋求真理的最純樸的代表。『仙女』是神靈（Divine Spirit）的使者，她的職分是命令人類去探求天上的絕對真理。『金剛石』是有透視一切物質內部潛在的精神和現象內面實在的實在的靈力，是全篇最重大的要素。其次，和『金剛石』有相互補足關係的重大要素就是『光明』，這個就是人類的理性和智慧的代表。……『狗』是人類本能的代表，牠具備着忠實和服從的特徵。『貓』是積極地作惡的力量，所以牠常常和『黑暗』同盟而妨礙『青鳥』的探求。其他『火』，『水』，『牛乳』，『砂糖』，『麵包』，都是人類肉體生活的必要的代表。……貼貼兒和彌貼兒兩個和『光明』同伴，從『記憶之士』，『夜之宮』，經過『森林』，『幸福之宮』，『墳場』『未來之國』而至『醒寤』，不斷地尋求『青鳥』，但所得結果，却祇是『青鳥』的幻影的追求，而到最後也尋不着真的『青鳥』，這一點是全篇興味的中心。從『記憶之士』至『醒寤』，兩兄妹所經過的地方都是到『真理』去的階段。」王維克

在他的「青鳥」序裏面說：「青鳥」是什麼？是人生的真幸福。（也是大秘密。）真幸福不能在虛無漂渺的幻境裏找着，真幸福要在現實的世界裏找。「金剛石」和光是什麼？是我們的智慧，是我們的深思明辨的靈智。「金剛石」照見五蘊，示我們以真理；「光」引導我們去找「青鳥」，找人生的真幸福。

我對於這篇青鳥雖然沒有怎樣的深刻的研究，然據我個人所見，我還以為「青鳥」是幸福的象徵，雖然都未必是對的。因為「青色的鳥」是洛來奴地方古時民謠中的鳥，是產生在「青色之」，從來就當作「幸福」的象徵，所以「青鳥」或許就是幸福的象徵？

梅脫靈這篇「青鳥」不特寓意深遠，並且他所採取的手段也很高超。這篇「青鳥」裏面結構之嚴密和變幻之奇妙，很能令讀者感到一種不可言喻之緊張。噫！這正是梅脫靈藝術之偉大啦。

斯賓諾沙與莊子

劉耀常

深受了老子無爲，自然，天道的影響，排斥人類後天理智的莊子的學說，和繼承笛卡兒的哲學的神秘主義，自然主義和泛神論思想的斯賓諾沙，皆依着深遠的思索，當時的思潮，組織獨特的體系的哲學。雖因時和空的要素的區別，然而其學說的特徵，也有很多雷同的地方。他們以天才磅礴的魔力，和天馬行空的文章，一則墾闢了驚人的論理思想，一則括述十七世紀的主要思潮，雖是『一元的泛神論』和『屈膝自然』，成了時代落伍的產品，可是，其博學，人格，和理想的結晶，誠使人掩卷三歎，自然而同化，雖缺點之所在，但這個就是聖人亦難免吧！赫丁格說：『神秘和自然主義，理論的興味，和實際的興味，在十七世紀的其他思想家，凡一個人受了這等思想的影响，無論程度多少，但總是互相對立，而且是內的分裂，惟有斯賓諾沙，使這等思潮爲論理的明澈，從這論理的澈底上，可看出互相的融合。多數思想也把這紛糾的思想斷離了，而後單從外面使其緊合，此外更不知有結合之術。但斯賓諾沙在這思想間不立不自然的限制，甯想依賴由最深的性質所生的調和。在這一點上，就是他偉大地方』這樣的批評，非予世界的貢獻，怎得這樣的讚美？他所貢獻，并非無永久性的影响，而是發展歐洲文藝復興後所要求的偉大的世界觀。於此，其哲學也值得注意的罷。莊子呢？司馬遷評過『其學無所不闕，其文浩洋自恣雖當代宿學不能解免』

。深淵的思想，因為莊子的特點，數百年的他們已引不少的注目了。現在我們討論：

(1) 莊子的宇宙觀和斯賓諾沙的上帝觀。

莊子的學統宇宙觀雖受自老子無為無不為的天道而來，但精明地，平易地，懷疑地，以一流豐富妙絕的譬喻，更增輪化學說於其間。其哲學的要點，一為宇宙的本體，一為宇宙的現象。本體為絕對無限的，超越時空的东西，以這大原理說明萬象，更樹為人生觀的基礎。本體的無限。他說『朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，楚之南有冥靈者，以五百歲為春，以五百歲為秋，——生存中，上古有大椿，以八千歲為春，八千歲為秋，——生存過。然今人以七百歲的彭祖為長命而欲學他是可憫的。相對看來：不待說朝菌蟪蛄是短命，冥靈大椿是長命，但從時間的無限性的直觀要為相對相，要不外觀相界的假相吧。在宇宙本體，則超這假相為無為無相了。他以這絕對一理為學說的根據為『真君』『真宰』而成『齊物論』。在這『齊物論』他以為自然現象的變化頃刻千萬，而非井有條，他說。

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未始有無無之果孰有孰無也？今我則已有謂矣，而未始知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？……一與一為二，二與一為三。自此以往巧歷不能得而況其凡乎？故自無適有以至三，而況自有適有乎？——『齊物論』。

這樣之解釋宇宙，與大乘起信論之釋『真如』全一玄妙莫測。大乘起信論說：『真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相；非一相非異相。……』這樣的觀念大概是『道』吧。『道』他說是在『太極之先』未有天地已經存在，而承認爲無始無終。在大宗師說：

夫『道』，有情有信，無爲無形；可傳不可受，可得不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地而不爲久，長於上老而不爲老。』

由這看來；這『道』便對宇宙本體的觀念，也即天地萬物的『本源』『生命』。這萬物歸一的哲學。廣義言之：即一元的汎神論。與 Erigena—810-880 和 Meister Eckhart—1250-1327 的汎神論相全。Erigena 說：『The world is made by God, God is the Uncreated Creator』上帝無所不在。簡言之：即爲萬物的始中終而已。莊子說在螻蟻稊稂……也有『道』；又說：『獨與天地精神往來，上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。』故這樣宇宙觀實沒有不全了。

我們之能夠証明莊子對宇宙本體，信仰有一自動的『道』而爲泛神思想的，便是：他的哲學完全根於老子學說。老子的宇宙觀是汎神論，他所說的天道沌爲『自然』作用。老子說：

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。——七十七章

莊子既崇拜老子，則他宇宙的觀念當然不離汎神思想。他說：

寂寞無形，變化無常，死與生與？天地并與？神明往與？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸；——古之道術有在於足者。莊周聞其風而說之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以綺見之也。以天下爲沈濁不可與莊語，以扈言爲曼衍，以重言爲真以寓言爲廣。獨與天地精往來，而不教倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌璋而連狝無傷也，其辭雖參差而諷詭可觀，彼其充實不可以已。上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。其於本也弘大而辟，深閎而肆。其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎味乎，未之盡者。——「天下篇」

所說的理論，皆足以表明汎神的思想。什麼的「天地精神」造物者「外死生無終始者」的汎神思想却與「上帝」一澈的觀念吧。

莊子的宇宙現象觀。以爲現象從本體而來，本體藉現象以顯。本體是因，現象是緣。緣有變改，而因則不更。對現象的見解他說：

種有幾，得水則爲蠶。得水土之際，則爲鼃蟬之衣。生於陸屯則則爲陵鳥。陵鳥得鬱棲則爲鳥足。鳥足之根爲蟻蟻，其葉爲胡蝶。胡蝶胥也，化而爲蟲，生於竈下，其狀若脫，其名爲鷓掇。鷓掇千日爲鳥，其名爲乾餘骨，乾餘骨之沫爲斯蟪，斯蟪爲食醢……辛奚比乎不尊久

竹，生青筍。青筍生程。程生馬，馬生人，人又反入於機，萬物皆出於機，皆入於機。」「至樂篇」。

這樣的輪化作用所經過的自然現象，「機」即像現代的「原子」Atom。宇宙的一切皆以這「原子」而成。個體的解消，却變回原子。「萬物以形相生，以不全形相禪」，與物質不滅之理却相全了。佛教之把宇宙分作生，住，異，滅，四相，以宇宙的變遷都經此四階級；往復循環，迄無間斷，在物質是這樣，不過在本體却獨立不改罷了。

因絕對循着老子的哲學的思想之故，莊子的理知的排斥常很明白的。「自然」是「無所不在」的「道」的特徵。渺渺的宇宙的萬象研究是沒有可能性的，倒不如「絕聖去智」的順返自然，他說：

子獨不知乎至德之世乎？……當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，隣國相望，雞狗之聲相聞，人民老死不相往來，若此之時則至治矣！——胠篋

由這看來，我們可說他太理想化了，太神秘(Mystic)了。他以「道」為超越經驗世界而非理知所能窺測。不過聽憑直覺的運用，即幸福不過了。總之，莊子的宇宙觀是本體現象并用的。現象與本體原是互相為用而非彼此矛盾，這是宇宙的妙用。「道」即這宇宙的全體的自然。如其是自然的，本能的這宇宙即為美，和幸福了。從這樣的莊子的宇宙觀，我們討論斯賓諾沙的上帝觀吧。

在理性的大陸派之應用數學以改造哲學的，以笛卡兒為始。文藝復興之初，幾何學的實用，從乾燥的理性方式，而分析着最精細，最神感的宗教悠的神秘情緒，斯賓諾沙却為最好的代表。而

從這幾何學的原理而造成絕對的泛神論。以爲：廣宇宙不啻一幾何的問題。精神世界——本體——與自然世界——現象，可以論理便之調和。因之，像數學的後率一樣，神是萬物究竟的基礎，什麼也從神來，進一步說：神即宇宙的本體，一切也依神而生，在神以外萬物是不能存在的，因而神就是物的內在原因，不是在萬物以外，而今創造萬物的超越的原因。換句話說：那自然界和神就是相即不離的東西。有限的世界是所產的自然，神是能產的自然，這神的存在正與莊子的道相吻合了。斯賓諾沙的汎神論根本是「神無所不包」。在 *Hoffding 哲學史說*：Everything which is predicated of substance is called God. Everything must all predicable to God, so everything which is in God and without God can neither or understood. Neither do particular things nor phenomena exist outside God. 又說 God is the efficient cause of existence and essence of things。這樣看來，與莊子的無所不在的「道」有什麼差別？進一步說：莊子的宇宙本體是「道」，斯賓諾沙的本體是「神」。這二元索全是汎神論之變相。神即爲唯一的本體獨自存在而爲他物所依傍的，除神外別無所謂本體了。這本體有無限的屬性。Attributes 我們的能夠知其所表示無限的屬性的只(1)容積 *Extention* 和(2)思想 *Consciousness*。換句話說：卽心，和身。神是無限的存在故屬也是無限。然而這容積和思想爲相異的屬性狀態，所以不生因果的關係而是一元。由此看來：與莊子的道又相吻合了。

因爲根據一元的宇宙觀，斯賓諾沙是排斥一切的目的觀。物質固不論，卽心理的現象國家的

組織，也完全用機械的說明 (Mechanism) 物質是神的本質所發現而存在的，故他的存在，只是偶然。他說：'We can discover the first of all things in Nature'，但這個物的原因走至無限的因果的鎖，就連接於神了。所以依屬於神的就是有限物的全體。神爲萬物的原因，故成爲無端的因果的鎖也繫着於神的意思。斯賓諾沙是以保持因果關係，而連於無限的個物全體是依於神的。從這樣的機械觀念，正與莊子道之現象之於自然的否定意志自由沒有差別。總之：這樣的宇宙觀，全是絕對的汎神是沒有否認之可能的了。因這樣的相全我們討論：

(II) 莊子和斯賓諾沙的人生觀。

人生觀是生活之態度，這態度雖因名人的自由意志不全然也很受環境的影響，又這環境又即後天倫理道德理智的背景。本來，這本沒有固定標準，故與其執是非的成見，莫若體道之自然是非兩忘這就是莊子的人生觀理論基礎。換言之：人們生活，不幸受了後天環境的支配和習慣氣質的蒙蔽而發生理智顛倒是非，莊子是排斥的。因理智的排斥故他的人生觀主順應自然，任天安命。生和死不過爲循環變化，很像晝夜的遞嬗，與佛教之說萬物之有「成，住，壞，空」，四相的循環變遷不期而合。他說：

生者，假借也；假之而生生者，塵垢也。死生爲晝夜——「至樂篇」

生者，死之徒死也。生之始，孰知其紀？人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。若生死爲徒

，吾又何患？故萬物一也。其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐。臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐——「知北遊」

這樣的達觀故認生死爲一如。他說有生卽有死，故生不足喜，死不足悲，我們當仰諸自然，送生迎死。從永却無窮的時空看來，人生只不過如電的一閃，畢竟是夢，夢中飲酒者，及旦而泣；夢中哭泣者及旦而獵。當其夢時，不知其爲夢，而有更不知其爲夢中之夢。惟大覺者才能覺人生之爲夢。因爲這樣，故富，貴，貧賤，壽夭，窮通悉屬命定和自然。人生應任天安命，順應天道的自然。由這樣的定命論，其理想，純求超出於相對的世界逍遙於絕對境，不爲一物所羈，悠悠自適其天年。得達這境，他稱之爲「真人」。他說

不知悅生，不知惡死，其出不訴，其入不距，儻然而往儻然而來而已矣。不忌其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之，是之謂不以公捐道，不以人助天，是之謂真人——「大宗師」

這樣的「真人」爲合於自然的道起見，不可不無爲自然，這爲莊子的根本倫理。

從以上看來，莊子思想和人格固超世的氣概。其獨立自由的韜晦主義，在其時的亂世，不能不說是很切實的人生觀。這思想的背景却又與斯賓諾沙相同而其人生觀的出發點。亦沒有差別。因遭受了猶太教會的高壓，甘守着終身的貧困，環境之於斯賓諾沙全樣的予其哲學的研究，優游自得，終其天年。自然的觀念正反映其命定的人生觀吧。

循着這自然的觀念，人生的目的只不過起於自存衝動 Self-Preservation 的實際要求。自存的努力，即事物的本質。這種努力在內心，就是欲求。充滿欲求就感快樂。反之即感悲哀。欲求喜，悲，就是根本的情緒。而愛，憎，也因此而發生。他說：Disire, longing or consciousness appetite is man's nature in this respect. Man is centrally actuated by Self-Preservation 由這看來……自存的方式是——
 善——
 德——
 進——
 進一步說：善惡的標準也從自存而出發。善的標準却從自存的剛毅 (Fortitude) 的。The fundamental attitude is the strength of mind—fortitude 這善即為 an ideal of human Nature 了。我們為着追求這善的標準故須追求生的冥想 Meditatio Vitae 為求生的冥想須從神的認識拾。神的認識，可成爲神的愛。神的愛是善的最高。而神的表現亦即自然的表現在 Hoffding 哲學史三一五頁說 Spinoza doctrine is not looking upon God and Nature as two different essence. "I assert that Go is the innermost, not the external cause of all things but that in God all thing live and move..." 這樣一來，斯氏的人生觀全是像莊子一樣的定命和神秘的宗教說相結合了。此外斯賓諾沙爲身心相應的。思想乃心的屬性，容積乃物的屬性。心物平行，有心即有物，有物即有心。花木的殷殷向榮，巖石的懸壁峭立，人皆以爲物了，實則心神即離於其中，不過所有意識較微弱了吧。因此，壽夭窮通也因心的作用，只有自然才是快樂。

從以上的簡述：我們可知莊子和斯賓諾沙的雷全處是：

宇宙觀

(1) 莊子本體的觀念便是道，而斯氏的本體是自存，無限，自由，永恆，而圓自足的實在，便是神。

(2) 莊子的道是泛神論思想的別名。而斯賓諾沙却亦以神為萬物內存原因，萬物也由此而生。

(1) 莊子的人生觀是命定論的人生觀，而斯也不過以人生為自然的機械

人生觀

(2) 莊子的倫理標準為自然，而排斥理智。而斯氏却亦以剛毅為標準，剛毅即自存的動機。

兩家思想的缺點

千古不朽的哲學家的思想，其出發點是因在環境的支配和影響才發生。天道，自然，無為和泛神宿命等論，在其時，當然為時代的物質，可是靡論其適合與否，然其缺點是不免的。在莊子，「道」是太神秘了，却沒有述明因果的變遷。任天安命的出世思想，簡直樂死厭生過於推崇精神的結果。與命定的觀念，其弊即磨滅個性，因是顯然。而社會性的不能發展，亦為事實。這消極的自然機械的人生觀，非不但不能造就創造的精神，反成不問民生疾苦的頹廢者了。而斯賓諾沙的「無所不在」的泛神主義，不獨過於莊子的螻蟻稊稂……的道，抑亦超絕對空的永存、精果：到處

是神，而到處也不是神。這與莊的「道」的泛神思想全一鼻孔是很明白的了。更且，絕對的崇拜自然，過量的達觀人生，然則是沒有意志和自由，而奮鬥進取的精神是整個抹殺了，由這看來。其缺點是很明白罷。

十八年四月十七夜於爪哇堂

附錄：斯賓諾沙 *Bawdhist Spinoza 1632—1677* 爲猶太人生於荷蘭。猶太淪亡，屢遭人侮。後從事習希伯來文。研究笛卡兒和卜魯挪哲學；懷疑於猶太宗教。率被逐。飄泊各處，備受困苦。後移林斯布格著述，四十四歲終。

本文參考書：

耀常付錄

- (1) Hoffling: *History of Modern Philosophy*
- (2) Dresser: *History of Modern Philosophy*
- (3) Windband: *History of Philosophy*
- (4) 日本三浦騰著作，謝普青譯：西洋哲學史
- (5) 日本渡邊秀著，劉倪元譯：中國哲學史概論
- (6) 胡適：中國哲學史大綱
- (7) 沈雁冰註：莊子

禪宗的美

何惠餘

I 美的意義

美 (Beauty) 有兩個意義。以廣義用之，和說『美的』 Beautiful 一樣：卽就印象中足以引起我們心裏美的態度者，而指其性質。所以『崇高』『悲壯』『滑稽』等凡所謂美的範疇者，都可賅括在於廣義的美之中。從狹義言之，則凡足以引起美的態度底印象，惟能令我們精神裏，生出純粹的快感的，始叫做美。而『崇高』『悲壯』『滑稽』等等，別屬於美的範疇因謂有恐懼厭憎悲哀等不快的感隨着牠們，所不算得做美了。

美之所以爲美，實有許多要素。有以官能上的快感爲其第一要素，如英人包爾克 (Burke) 之說，可爲代表，這是感覺論派。以形式適合爲美的要素者，自和拉圖亞里士多德以迄今世學者，多承認之。他們詮釋這個形式就舉出多能統一，有秩序 (order)，合的性，(Fitness) 相關的調和 (Harmony of Relations) 這幾個原理。這些原理先現之『數』『力』的關係，更要適合目的，(若不獨適合自身目的，又適合其物以外底目的，則可叫做利用 Utility 也有人以利用爲美的一要素) 這是理想派，如謝林，黑智爾，叔本華，哈特曼等，就是其代表了！又有以適合吾心的內容爲美的要素，如康德，費希，希奈爾的說就是。

美者給人們以無限滿足之謂。和官能上的所謂快，實用上的所謂利，道德上的所謂善，牠的意義，本可相通，所以往往混爲一談。然站在美學的立場說，則以美爲客觀性，故與快有別；又爲內存性，故與利有別，爲靜觀性，故與善有別。三者外還有「真」，也能給人們以滿足的，也有人以真爲美的要素之一。頗雷歐（Boileau）所說「真之外無美」，就是其代表說數。關於美的討論，意見紛歧，實是形而上學的一大疑謎。本篇所根據的，只是謝扶雅先生在價值哲學這一科裏關於「美」的演講而已。

II 美與宗教

若果我的記憶力不錯，數年前——大約是反基督教運動奔騰澎湃的時候——蔡元培氏曾經提倡過以美育代宗教。所以談起「美」來，很易聯想到宗教。德納塞特 Della Seta 曾告訴我們說：「人類一切美術，都是宗教的美術。……」又說：「美術決不會產生，也決不會發達，除非牠在宗教中建立了基礎」。因爲美術和宗教都是情感的表现，浸沒自我於對象之中，同化無間，利害不介，死生若一。而此對象，皆爲「非人間的環境」Non-human Environment。……宗教之帶有神秘色彩者，尤與美術之陶醉相似。美術喜言「靈感」Inspiration，宗教喜言「靈交」Communion，兩者之所以周旋，皆神奇超軼之境界，非人與人之倫常，非人與物之科學；蓋髣髴爲天馬行空，輕雲出岫，誠非根性淺薄之凡夫俗子，所可告語。……古來志士仁人，之所以能慷慨赴義，樂死如歸，不外乎天人同

化萬物一體，利害不較，死生無變之宗教精神，亦即美術的精神。蓋人之所以貪生畏死，爭利鬻名，皆緣橫梗「我」於胸中，看不破，放不下。道德家努力做「抑我」的工夫，強勉節制，功倍事半；藝術家與宗教家則更進一籌做到「忘我」的地位。故世人常言美術之功能，在乎「寄託」；而宗教之功能，則為「安心立命」。兩者皆以「忘我」為歸，皆屬乎一種「精神的出世」試觀佛教之中，富其美的色素，如佛像因美的塑彫而益動人頂禮，佛典因美的文句而益引人研究，傾心佛教，（節引謝扶雅宗教哲學 2-1-14）宗教常靠着美術的助力而益表現其精神，這可見宗教和美術二者的關係了。

III 禪宗畧史

佛教各宗派中，以禪宗最富於神秘色彩，也是最美的宗教。現在先述禪宗的歷史次把其與美學有關的各點，拿出來討論：

佛教不但分顯密二教，更是分教與禪。據佛所說經典，叫做教；以心傳心，教外別傳，叫做禪。禪有多種（1）外道禪——脫人間之苦，思天上之樂，（2）小乘禪——悟我空之理灰身滅智，（3）大乘禪——悟我法二空真理，（4）最上乘禪——我心清淨，了却此心即佛，這就是禪宗的真理。相傳靈山會上，大梵天王捧金色蓮華，請願說法，釋迦牟尼拈花不語，大眾惘然不能了解他的意思，惟獨摩訶迦葉，破顏微笑，那時佛宣說：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，付囑汝摩訶迦葉」。妙心相傳，

不依經文，這叫做心印，就是禪宗底起源。迦葉尊者傳之於阿難，從阿難而商那和須等，展轉相續，到菩提達摩，稱爲西天二十八祖。達摩在梁武帝普通元年來到中國，爲東土初祖。次第傳授慧可，僧璨，道信，弘忍稱爲禪宗五祖。弘忍嘗命他的門徒，各依所解造偈。神秀曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。惠能聞而易之曰：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」惠能見性較高，乃得其傳。因此禪宗分爲二派一曰北漸——神秀之派，一曰南頓，——惠能之派。後來分派更多，以臨濟（其下分出楊岐黃龍兩派）雲門曹洞，鴻仰，法眼五宗爲盛。

禪宗底分派，和其他各宗，大不相同。只是由祖師性格，接化手段底差異，並非在教義本身上唱異議的。本宗以禪定爲主，注重坐禪參禪，有調身調心二法：選擇淨室，節制飲食，五體之姿勢，呼吸之長短，皆有一定之行法，這是調身法。超越一切思想，無善惡迷悟生死之念，到安住不動之地，這是調心的秘訣。坐禪功夫，到了純粹的時候，不起智情意的作用，一時雜念都能斷絕，悟澈之後，便到一個無物無心無衆生無如來，無礙自在的境界，在人心底裏，確知真如的實在，心即是佛；成佛之道不待外求，會除心內妄念之雲，得見真如之月，這就叫做「本來面目」。從此安住於不生不滅之極樂世界，這是禪宗的特別法門。禪宗以佛法底總府自在，所以不別定所依底經典，透脫八萬四千底教網，超出於大小顯密之外，單傳如來心地底法門，以頓使人徹見本性，

直捷成佛爲主義，所以佛教宗派詳註說：「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」，這可算得其要旨了。

IV 禪宗與美的要素

A 自足的：禪宗教義，不斤斤於「效用」的較量，不納事物於「手段目的」的圈套中。靜慮禪定，只是爲思而思。頓悟入道要門論上曰：

「妄念不生爲禪，坐見本性爲定。本性者：是汝無生心；定者對境無心，八風不能動。八風者：利衰毀譽稱譏苦樂是也。若得如是定者，雖是凡夫，卽入佛位」。

佛說四十二章經云：「舍利子是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」。又云：「斷欲去愛，識自心源，達佛深理，悟佛無爲。內無所得，外無所求，心不繫道，亦不結業，無念無作，無修無證，不歷諸位，而自崇高名之爲道」。

六祖壇經云：「心地含諸種，普雨悉皆萌，頓悟花情已，菩提果自成」；「性在身心存，性去身心壞，佛向性中作，莫向身外求」；「外離相爲禪，內不亂爲定。外若著相，內心卽亂；外若離相，心卽不亂。若見諸境，心不亂者，是真定也。善知識外離相卽禪，內不亂卽定。外禪內定，是爲禪定」。菩薩戒經云：「我本性元自清淨」。善知識於念念中，自見本性清淨，自修自行，自成佛道。「前念不生卽心，後念不滅卽佛，成一切相卽心，離一切相卽佛」。實性者處凡愚而不



滅，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂。不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外，不生不滅，性相如來，常住不遷，名之曰道；『心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定，不增不減自金剛，身去身來本三昧』。

傳心法要云：『若欲得成佛，一切佛法總不用學，唯學無求無著，無求即心不生，無著即心不滅，不生不滅即是佛。』頓了自心，本來是佛，無一法可得，無一行可修，此是無上道。此是真如佛；此靈覺性無始已來，與虛空同壽，未曾生，未曾滅，未曾有，未曾無，未曾礙，未曾淨，未曾喧，未曾寂，未曾少，未曾老，無方所，無內外，無數量，無形相，無色象，無音聲，不可覓，不可求，不可以智慧識，不可以言語取，不可以境物會，不可以功用到。諸佛菩薩與一切蠢動含靈，同此大涅槃性。性即是心，心即是佛，佛即是法。一念離真，皆為妄想。不可以心更求於心，不可以佛更求於佛，不可以法更求於法，故學道人直下無心默契而已。自達摩大師到中國，唯說一心，唯傳一法，以佛傳佛，不說餘佛，以法傳法，不說餘法。法即不可說之法，佛即不可取之佛，乃是本源清淨心也。『舉足即佛，下足即衆生。諸佛兩足尊者，即理足，事足，衆生足，生死足，一切等足故不求。』

B 直觀的：禪宗的所謂禪定，是一種靜坐的工夫。捨却通常的認識作用，或從冥想，或直觀，以達到最高存在的認識。法界次第云：『禪有二種一者世間禪，一者出世間禪』。出世間禪又

可分爲兩種，一種叫出世間禪，一種叫出世間上上禪。是無學的單藉直覺上的感悟，達到三明六通的境界，叫出世間禪，憑自性證得九種禪定，不煩思維，叫做出世間上上禪。換言之所謂世間禪者，就是用「靜修」工夫，脫離一切煩惱；所稱爲根本禪者，就是斷下地之煩惱，得上地之禪定；其次爲近分禪，——伏下地之煩惱，而得上地之禪定，——這種禪定是一時的非長久的，用一時的克制，沒有把煩惱連根拔去，所以叫近分。進一層工夫用直覺上的智慧看透一切道理，無論什麼境遇，不能搖動他的安定，那不是從經驗——由外而內——的工夫，能夠奏效，乃從直覺——由內而外——本性的發顯。故曰：「直指人心，見佛成性」。牠的目的，就是「心與佛神通，好像基督教的由祈禱而得充滿聖靈，同是一種神契主義，不過所有的對象不同罷了。基督教以上帝爲祈禱的對象，佛教以自心爲禪定的對象，而從這種工夫所得的效果，却是無異。

禪宗既主張廢除現實的智力和形式，欲超越理性而入於自己和絕對相接觸的秘密狀態。其目的在超越現實的狀態；因爲這現世的否定，在現出超自然的玄妙世界，所以在其精神狀態，可以經驗一種特別的光明，和大精神合致，而入於絕對境界。這種和絕對融合底經驗，是不可言喻的。言語和思想雖足以說明普通的精神狀態，却不足以表明這神契。而且一人親證了，也不能述告別人，故達摩西來，便不立文字。因爲「道在心悟，不在言說」。『若涉言詮論量，便起生滅之念』。故六祖壇經云：「一超直入」，「速疾頓悟，而成佛果」。『淨名經云：「即時豁然，還得本心」。我

於忍和尙處，一聞言下，便悟頓，見真如本性」。石頭希遷的參同契中有云：「本末須歸宗，尊卑用其語，當明中有暗，勿以暗相遇，當暗中有明，勿以明相睹」。『本』就是本體，『末』乃萬象；『象明而本體暗，然兩兩相依，不即不離，而同由『宗』出，『宗』就是三界一心的如來心。洞山良价作五位頌曰：『正中偏偏中正，正中來，偏中至，兼中到』，其所謂『兼中到』，就是石頭所謂『本來須歸宗』。偏就是非正非偏即正即偏的如來。如來者，無所自來，無所從去，其本性爲真如，即原始的完全，如來就是自覺的完全。宏智正覺圓寂時的最後一偈曰：『夢幻空花六十七年，白鳥煙沒，秋水天連』。鳥沒煙而無痕，水連天而一色，就是天地即我，我即天地的直覺。入此心境不能言說，默然印照，故被稱爲『默照禪』，此派於宋末大盛，陸王心學很受其影響。

○創造的的康德謂『美的美術是自由』，『是想像和天才的產物』；舉凡一切遺傳和條規的拘束，應當完全打破，以求天才和想像的發展。禪宗志在截破我。執反乎自我創造，他不注重戒律信條和經典。

(一)活：佛教言輪迴有六道，都是苦境。超脫這六道便是入聖，可以免受輪迴之苦，而至樂境了。牠以爲一切衆生，都是輪迴生死。『遷流不息，生滅無常』，(高僧傳三集慧能傳)楞嚴經云：『生死死死，生生死死，如旋火輪』。傳心法要云：『見性之人，立亦得，不立亦得，去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性即得自在神通游戲三昧，是名見性』。

「常離法相，自由自在，縱橫盡得，有何可立，自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法」。『心如日輪，常在虛空，光明自然不照而照』。這可見禪宗不獨有靜慮的美，且可活動的美啦！

(二)兼：兼是別的相反。凡美的東西，應有普遍性，而不是排斥的 (Exclusiveness)。正如清風明月，不只供一人的愉樂，人人都得共同享受。禪宗是沒階級性的，所有凡夫孺子，智慧賢不肖，識字的或不識字的，都能見佛成性。故說：『衆生皆有佛性』，『法界平等無差別性』，『一切平等，無彼我相』。『人有南北，佛性無南北』。(以上見六祖壇經)『無人無我，本來是佛』。『大道本來平等，所以深信衆生，同一真性』。正所謂人人有希望，個個不落空。禪宗具有這特性，所以能深得民衆的信仰啦。

D 出世的：佛教是出世的宗教，其出世的動機，是大仁大智大勇。根據佛本行經的釋伽太子出游四門故事，就見得他們承認人生沒趣味，『生活便是痛苦，以爲這個無常世界，非全部推翻不可。牠所說有一個靜的本體，爲一切現象所由起。雖現象生滅，而本體未虧；所以同時即幻即真。佛經詮釋『真如』的方法，完全用撥，而不能下一肯定語。如『非有非非有，非無非非無，非動非非動，非靜非非靜』。所謂出世，不外乎還原返本，把『時』『空』消滅了。

傳心法要云：『不被法障透脫三界凡聖境域，始得名爲出世佛』。『不爲三世所拘繫，便是出

世人也」。這種出世思想，却不是由理論得來，而靠着一種神契的親證。——近年相對論發生，對於神契經驗，尤有一新開拓。神契（可分二種）（1）出神（2）出世。前者為生理上的變態，後者為倫理上的變態。）之最大秘密，即為透悟，一超絕時間及空間的絕對境界。常人所經驗者，皆不出時間與空間所組成的事物，相對論以為時間空間無堅實的獨立性。空只是事物的並列，時只是事物的前後。故槐特赫以宇宙之本體為無限的擴延 Extension，奧斯屏斯基以宇宙的本體，為無數的進向 Dimension，亞歷山大以宇宙的本體，為創新的「層疊」，皆不認時空為客觀的存在。神契家的自白曰：「見鳥而不見飛，見旛而不見動」，曰：「大地河山，全然變色」；曰：「現存世界，霎那虛空」；豈不是超越時空的特別境界嗎？而這樣固由相對論可以說明之，禪宗所證悟的真如，「非有相非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，非一相非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相」。這是合理的神契，而通乎相對論原理的。

E 空偽的：老子云「信言不美，美道不信」。六祖壇經云：「學道之人不識真」，美的東西，常是空偽的。禪宗立足於無常，他們想破除障執，以達到寂滅。故說：「法身即虛空，虛空即法身」。「我無一切心，何用一切法」。「十八界既空，一切皆空，唯有本心，蕩然清淨」。「佛性同虛空，雖以無量功德智慧莊嚴，終不能住」。（以上見傳心法要）「心忘即境空，境空即心滅」。「世人妙性本空，無有一法可得，自性真空，亦復如是」。（見六祖壇經）又如毗婆尸佛偈云：「身從無相中

受生，猶如幻出諸形像，幻入心識本來無，罪福皆空無所住。拘留孫佛偈云：「見身無實是佛身，了心如幻是佛幻，了得身心本性空，斯人與佛何殊別。」婆須密偈云：「心同虛空界，示等虛空法，證得虛空時，無是無非法」。佛陀難提偈云：「虛空無內外，心法亦如此，若了虛空故，是達真如理」。惠能偈云：「本來無一物，何處惹塵埃」。此可見禪宗以真空爲究竟，以頓悟直覺爲方法，一往即達深處，又那有世界觀人生觀的可言呢？

V. 禪宗與藝術

美有優美和壯美二種：都能令人的精神特別推展，前者爲禪宗的文學，後者爲禪門的佛像和建築。

A. 文學

由來禪與文學，有密切的關係。所有詠歌詩句，佳者多從禪出。如梁之劉勰，唐之王維，白居易，宋之蘇軾，黃庭堅，王安石等，其詩皆從禪出。其中如東坡的，殆直成禪偈了。至於禪門大師的以文學見長者，尤不可勝數。（唐之寒山，拾得，皎然，貫休齊己，玄奘等和近人太虛和尚等是一個好例）如大悟山派訣云！

「祖道明宗正，戒定福慧圓，妙性真如海，慈濟廣宏傳，機靈心大悟，義勝理周全，若問玄中旨，長空月皎然」

李頎詩云：「片石孤峯窺色相，清地皓月照禪心」；高僧寒山詩云：「發陟寒山道，寒山路不窮，谿長石磊磊，澗澗草濛濛，苔滑非關雨，松鳴不假風，誰能越世累，共坐白雲中」；廣州白雲山能仁寺聯云：「路開蠶叢，頑石點頭皆覺悟，門開洞達，白雲有脚日知還」。這些詩句都有宇宙精神和超脫遠觀。人有言曰：「禪如春，文字卽花」。春和花二者不可離，所以禪與文學也是不可離的。

B. 美術

禪門的人也長於美術，如日本柄風君，下條君，廣業君，不折君，皆於畫趣中含禪趣，所以妙含通靈，神思橫溢，異彩生動，故曰「畫家之妙，意在筆先，一經點染，便滅生機」。又曰：「繪月者不能繪其明，繪花者不能繪其香，繪人者不能繪其神」。然若名手的畫，則繪月生光，繪花有香，繪人傳神，這些所謂死活的區分，禪機就是了。

我們都知道佛教否認現實的生活，以人生爲虛幻，人世爲苦海，肉慾爲罪惡；在這種消極的宗教之下，爲什麼能產生現實的美術？這是很值得研究的。佛氏生於紀元前六世紀的下半期，從那時候起，一直到亞索加王 King Asoka, (約 250 B.C.)，其間兩百多年，建立了不少的寺院和紀念碑。據云當日建築了八萬四千浮屠，但細考當時美術，除象徵的圖像以外沒有旁的東西；足見佛教自身，原無美術的線索可即尋浮屠的建築，也極平庸無甚可取。自亞力山大王東征以後，(327

(326 B. C.) 印度北部為希臘的文化所侵入。亞力山大死後，在北印立了一個王國。當新王國極盛的時候，希臘的文化在北印也同時增高纒長，這是希臘美術侵入佛教的原因。復次，希臘人因羨慕佛法的玄妙而傾向佛教的不少。因佛氏滅度歷年久遠，無從追想，於是依照希臘造像的遺風，彫刻佛像這是希臘美術侵入佛教的第二個原因。再從佛教的繪畫上研究，所有空間的位置，和光色的配合，與希臘的理想極相似，這也是一個可靠的證明。

C. 塑像

佛教主張打破一切「我執」「法執」的，不僅無人相，無我相，也無眾生相，和壽者相。總之，宇宙間的物質現象與現實的人生，都是「業像」所起，同是「假相」，并非「實有」。惟無上正等正覺，與圓寂自在的「真如本體」，才是生的實現，舉凡一切物質的，都是暫時的朽壞的，虛幻的和厭惡的。這樣看來偶像當然和佛的根本教義相水火，為什麼後來偶像的崇拜居然發達到可驚的地步？究其原因，大抵有二：

1. 美術衰敗：美術自身是一種「目的」，而不是一種「工具」。這種為美術而美術 *Art for art's sake* 的動機，是美好的希臘人所共同承認的。印度初與希臘美術接觸的時候，也有這種傾向。後來宗教把美術看做傳教的工具，利用偶像為起信的象徵，美術的內容，乃由傳美的忽變而為功利的，把「目的」當做「工具」，這是佛教美術衰敗的特徵。

2. 小乘的流行：大乘佛教雖然又對偶像，小乘却以偶像爲必要；瞻禮佛相，不僅是儀式的必要，且以此爲成佛的初步。原來大乘教義，過於淵博玄妙，根機淺薄的衆生，無從窺其堂奧；所以小乘不反對偶像，把偶像看做佛氏的象徵。後來小乘教流傳到亞東各地，受一班人的歡迎，說者歸功於「偶像」，也未始無因。中國和日本的佛教，除掉知識階級能參透大乘的佛法以外其他上至法師，下至普通僧尼，完全以敬拜偶像爲其信仰的中心。（我曾游大佛寺及其他寺院，見菩薩的低眉金剛的怒目，和五百羅漢各個不同，鬼斧神工令人嘆服。）

D. 建築

浮屠是禪門首屈一指的建築。溯自佛氏滅度以後，諸王建造浮屠收藏佛氏的遺骨，或其他可作紀念的東西，以旌表佛的功德。佛教的建築，遠不及希臘，希臘高大的神廟，爲佛教所無，直到小乘偶像敬拜的儀式盛行以後，才有頂禮像佛的廟宇。中國和日本的佛寺都是宏大的建築（中國東漢時已有佛寺，到南北朝而大盛，至唐代更傳到日本）。中國的寶塔，也算是很好的建築。

VI. 結論

近來提倡美育的大不之人（如蔡元培，李石岑，李金髮等，定期刊物則有美育雜誌）真美善原是人生最高的目的，游歷歐洲者，見其禮拜堂的宏偉，宗教講的奇麗，常生羨慕之心。莫不以爲中國人民的美育程度，應該提高。禪宗是佛教在中土最盛行的一派，同時也是最富於美育的一派，我所

以不揣譴陋，把牠介紹出來，拉雜成章，毫無創見，有不對的地方，還希望讀者指教。

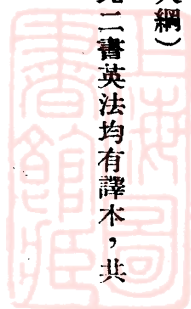
(註一)別傳佛的心印，所以他們的頓悟方法，也不一樣，沒有千篇一律的毛病。『臨濟則提三玄三要，曹洞則傳五位君主，以至滿仰之九十六圓相，雲門之三句，法眼之六相。或遭痛棒，或被疾喝，或得片言指點，便然愧然大悟。門徑各殊，成功則一。六祖壇經云：『佛本是自心作，那得向文字中求』。『一切諸法，皆由心造，乃至人天地獄，六道修羅，盡由心造。』求那跋摩三藏曰：『諸論各異端，修行理無二，偏者有是非，達者無違諍』。法門方便雖多，而所示之目的，總不外乎轉迷啓悟，離苦得樂，止惡修善罷了。衆生的機根有種種的差別，故教法亦因而異，然其所歸則無有不同的。佛教各宗都是『依經建立規矩準繩，不容假借，惟禪宗絕跡空行，縱橫排蕩，莫可捉摸，故點慧者竊其言句而轉換之，竊魯者仿其規模而強效之』。(佛教宗派詳註)這是禪宗超規矩底教義的流弊哪。

(註二)：南北朝時已有人翻譯佛教經典，所以文學的材料中不但摻入譯音——如刹那涅槃等——的文字而且將譯佛典所用的特創名詞，亦常借用。如果報懺悔等，佛教此時，又在中國留下一大功績就是僧筮法護創四十一字母，借印度播音的成法，爲中國未有之創舉實與中國詩歌莫大影響，後來沈約作四聲譜，實根據於此。

梁任公謂『馬鳴菩薩的佛本行讚，實爲一首三萬餘言的長詩，大乘莊嚴論，直是一部儒林

外史式的小說。近代巨著水滸紅樓夢，受華嚴涅槃的影響很多。卽宋元明以來的雜劇，傳奇，彈詞等長篇歌曲，亦間接與佛本行讚有關。（譚正璧：中國文學史大綱）

佛教的創作，有元裝的大唐西域記；慧立大慈恩寺三藏法師傳，此二書英法均有譯本，共推爲世界難得之傑作。



再釋思思

謝扶雅

一
難怪胡適之先生說中國的宗教是「名」教。（見新月一卷四號）

生下來滿了一周年底南大學術研究會，決計擴大其組織，改名爲思思學社。一個非正式會員的我，因在事前稍稍參預了改名底意見，遂至被邀作一篇文章來解釋這「思思」兩字，以備在思思學社開成立會（十一月廿六日）時，發表於成立紀念特刊上。本來凡是文法上的固有名詞，用不着程子曰朱子曰似地玩什麼註疏的把戲。自己取了一個名子，原無對世界宣布理由的必要。不幸生在正名主義的中國，「名」，在你自己，是爲顧名思義之用，在別人，也可以望文生義，一目了然。因此中國人都覺得名是不可以隨隨便便亂來底。生下兒子來第一件大事是「命名」；成立一個新團體，章程第一條是「定名」。這些都足以表示名比什麼事情都還重要。我們的孔聖人，已用一層緊一層，極謹嚴的邏輯，垂訓萬世，說「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」榮幸也好，憎惡也好，實際上我們統統是「聖人之徒也」。

設法讓我再把「思思」來解釋一下！但先鄭重聲明上一篇的「釋」，和這一篇的「再釋」，都只作

者個人的腹笥，並非思思學社全體公認的宣言。

二

人們都說世界文化得分爲兩大支，一，東方文化，二西方文化；而東方文化又得分爲兩系：一，印度系；二，中國系。如果世界上真有代表這三派文化底人，那麼，容我先來滑稽地對這三方面人物解釋一下我的「思思」。我可以引經據典地對中國文化派說：「昔者季文子三思而後行；子聞之曰：再，斯可矣。思思學社用兩個「思」字，乃是表示紹述孔夫子每事思考兩回的主張」。我又可以對印度文化派說：「思思是無所事事，終日冥思，思其所思，無思不思」。我更可以對西洋文化派說：「思思是希臘大哲亞里士多德所認爲宇宙至高無上的寶貝，連人們的生命裏都不容易找到底」。

不過當時我提出的思思，却沒有這樣認真，更沒有意思想東附會，西討好，面面顧到。我告訴讀者歷史的事實吧：有一天——大約是九月底吧——學術研究會會員張亦文君跑到我的房子裡來，對我說：「我們的會，要擴大組織，改一名稱，你想什麼好呢？」我說：「你要硬性的呢或軟性的？」他說：「硬便如何？軟便怎樣？」我說：「譬如新月社，狂飆社等，是軟的；樸社，尙志學會等，是硬的。前者是文藝性，浪漫性；後者是哲理性，實証性。你要軟些的，「荒浪」，「白雲」，「熏風」……如何？要硬些的，……「思思」也不錯。」以上只是在數分鐘內底閑談，我可以自白

：那時並不會用什麼腦筋，只是浮雲似地無心衝出來底。不料這種不假思索的名字，過了幾個星期，說是經學術研究會會議公決採用了。此事已成過去的歷史，但我並不要與什麼「回首前塵」之嘆！

三

雖然我不必對這改名負責，但我在那天成立紀念會中，又偶然想到了幾點：

1. 思思學社決不是專主思想，思想而外，別的都不做底。老僧的入定，和 A for A's sake 的濫用，都是學術和人生底病態。定力，我們應當有底，却不是枯坐玄冥。為知識而求知識底精神，我們應當貫徹底，却不是為飲而飲，為嫖而嫖。名為「思」，決非鄙棄「做」，好似中山先生名為「文」，決非排斥「武」，號為「逸仙」，也決沒有志願煉丹岩洞，以求長生的意思。

2. 思思學社是承學術研究會而生底。學術研究會有一條好像「學以致用」底話，思思學社與此決無矛盾。作者覺得我們今日中國的大毛病，乃是所學非所用，所用非所學。這個，我深信本學社同人決不願再蹈覆轍底。譬如我們研究水產動物學，譬如就一種青花魚加以專力研究：它的鱗怎樣？它的鰓怎樣？它的骨的構造，血的性質怎樣？等等。這些知識底獲得；已就是我們目的底到達，已足以引起我們的靈感，足以滿足我們的欲望而有餘，更沒有其他的算盤。這似乎是思思學社底本旨。

美國哲學家 Josiah Royce 1855—1916 曾提出『效忠於忠』(Loyalty to Loyalty) 底理想(見其著 The philosophy of Loyalty 一書第三章)。我覺得這個很值得我們提倡，無論在研究學問態度上，或在臨事接物上，或在團體合作上。思思學社既是一個社，勢必有志同道合一班社員。社員一方面是個體，同時他方面是社的一分子，所以他必然地除掉他個人生活外，還有他的社員生活。這些社員生活，便是組成社的生命。近數年來，新團體——尤其是青年學子們的社或學會——風起雲湧，而它的生命似乎都不見得壽考維祺；其中緣故雖多且雜，而團員集團精神 Groupspirit 的缺乏，終是天萎的主因。我以為醫此惡症，Royce 的『忠忠』，確是一帖特效的良劑。『思思』便等于『忠忠』，兩者的方式和精神，完全是一樣底。不論研究何種學問，必秉純客觀的精神，剷除成見和意氣，而且毅力到底，決不中途見異思遷；這是我們的『忠於學』。互相砥礪切磋，奇共賞，疑共析，甘苦共嘗；這是我們的『忠於社』。一息苟存，此志不懈；是我們的『忠於忠』。所以『忠忠』是忠於學忠於社底根本精神。『思思』底最後意義，或在斯乎？

以上終算『思思』的第二次註解，盡了我做中國人一分子的責任，或者可以對得起那班望文生義的同胞們吧，同時我亦庶得免為『名』教罪人矣乎！

四

嚴重哉，『名不正則言不順』！囚於二千五百年來正統思想底我們，何時得重見天日啊？

末了，爲希望這篇文章不致白寫起見，容我再從西洋方面講一兩句話，聊以解嘲。西方哲學史上，有所謂「唯名主義」，Nominalism者，本爲古時代對抗「唯實主義」Realism而起。這兩派學說，本皆粗陋不足道。但到現在，花樣翻新，新唯實主義突然名震全球，如荼如火。按其內容，却不妨也可以說它是新唯名主義。羅素是我們所素諳底，在他的中立一元論 neutral monism 的世界觀之下，萬物底實體，只是邏輯的存在 logical being。譬如我們眼前的一張桌子，它的存在，決不是我們感覺所得的實物（實），乃是從無數「觀相」Perspectives 中推定底一個邏輯的格構（名）。所以「名」倒是主，「實」却是賓。「名」是真實，「實」反退爲虛幻了。哈哈，這世界原來只是「名」的世界。據說這是現代最新最有勢力的哲學。那麼，給我們正名主義的中國人聽了，他大可以揚眉吐氣，說當代西洋一等名角的偉大哲學系統，已早給二千多年前的東方聖人抉微發隱了！

十七，十二，四，夜半

編者按：去年十一月廿六日思思學社成立時，謝扶雅先生曾替我們作過一篇「釋思思」，後來覺得仍有餘義，再作學術周刊第十期發表一篇「再釋思思」。讀這篇文章，可見本社改名的經過，和謝先生考慮的周詳。飲水思源，本社同人對於謝先生當有無限的感激，再刊這篇傑作於本集，亦聊以誌不忘云爾。

思思學社歌

楊壽昌

思思學社將周期，論文刻集光陸離。何生格恩至我室，請我作歌歌社辭。我從濫竽文學座，日日仰首兼伸眉。揜撫古今不遜讓，曾未濡筆哦新詩。對此好題與盛意，欲言且卻翻踟躕。我憶思思學社名，開始聞之自黃生。黃生永安昔告我，學術研究會變更。易名名思思學社，意義當否請爲衡。我言此名真大好，人類能力思爲寶。思之思之鬼神通，管子遺言值探討。以名學社尤相宜，泉汲愈新天不老。我問此名何自來，教授謝君所親裁。信知人類同心理，人所謂是我無猜。繼讀謝君釋思思，雋言兩篇是導師。如嘲如諷足絕倒，語語沁入人心脾。初言思是高生命，非非理性屬理性。本身具足更無待，生活快樂我爲政。有所爲亦無所爲，兩義調和學乃正。若爲嫖飲而嫖飲，一場游戲無終竟。目的手段亦卑卑，燦爛文明有由盛。建設要從理想始，卽此思思是魁柄。相隔萬里二千年，亞里斯多德神聖。真理不限種與域，亞氏前茅誰後勁。再言有思亦有做，學以致用語無過。忠思思理惟一，於學於社忠是課。名實實名孰主賓，望文生義僞與真。壽考維祺祝此社，團集精神新又新。謝君之文衆所見，我今撮述恐難徧。名從主人春秋義，敢避譌複失真面。吁嗟乎，講學之風久已衰，喜有諸賢努力心爲開。辛勤締造結徒侶，一年講習千百回。汲古觀時兩無頗，證同辯異如鯨河。橫窮冰陸盡洋海，上挈星宿追羲娥。苦心毅力恒如此，源源不

絕珠江水。會看著作啓羣盲，豈但急就競時美。人生耳目手足口，一一職司皆天使。獨有中樞腦神經，百官聽令候進止。於文凶心兩會意，合成思字具深旨。腦經作用古已明，凶動心隨若影晷。九垓旁燭萬微徹，蒼天上出黃泉駛。學而不思會迷罔，心官則思立大理。孔孟先訓堪證明，思思寶藏無窮已。君不見鴻荒至今億萬年，文明演進紛雲烟。驅風鞭霆駕山海，縮地行空周大圓。人羣組織劇多幕，動植礦電時新鮮。萬般新理日日出，分析綜合玄又玄。成功歷歷皆可紀，總厥樞紐思爲先。我今一言語衆賢。思思壽命長如天。今始發軌道路延。且藉論文作先鞭。

思思學社的旨趣和態度

若果諸君不是健忘的，當然知道廣州思思學社就是南大學術研究會改組而成的。在民國十六年十一月十五日學術研究會成立的時候，我們曾經宣言過：

『我們國家現在是在一個除舊佈新的過程中，無論任何工作，都需要着有極大學術涵養，極沉雄剛毅的青年來負擔。所以我們學生——尤其是知識階級的優秀份子，應持着一個『力學不忘救國，救國不忘力學』的態度，對於學術，努力研究，才能適應時代環境的需要，這層我想大家都要承認的。』

然而，『行遠必自邇，登高必自卑』。想把中國弄得好好，首先要將整個社會根本改造，想把社會改造，就要從改造我們自己做起。所以我們學術運動的出發點，就在嶺南大學。在過去一年的當中，我們全體會員，努力合作，慘淡經營，才能把我們的基礎，弄得鞏固。直到去年十一月廿六日我們認為時機成熟，就決心把學術研究會的組織，擴大起來，改組做廣州思思學社，希望它在社會上能夠成爲一個文化重心的學術團體。

在改組的當中，有些人以爲我們尙在學生時期，而汲汲於向社會進展，未免不度德不量力。我們對於他們的懷疑，有兩方面的解答。在積極方面，我們感覺到我們入南大求學，不應單獨爲

着個人的利益，更要爲着社會和國家的需要。我們生在文化落後的中國，正如陳受頤博士所謂一塊大莽原，如果從事實上推算，即使全國人士，晝夜不息，對於學術切實用功，也不知要經過多少時候才可以迎頭趕上西方文化。何況社會上大多數人，部受着經濟的壓迫，爲着生活問題，勞苦終生，連受教育的機會也沒有，又那能夠談到學術呢？而受過高深教育的智識界，還是醉生夢死，去追求他們的享樂生活。更有些所謂名士學者還是提倡復古，保存國粹。在這種情形之下，我們一面要努力研究學術，盡了我們對於文化上應有相當的貢獻底責任；一面又要負起喚醒羣衆，使也們一齊加入學術的路途上跑底使命。我們的責任和使命，是何等重大！現在尙不急起直追，努力幹去，還待何時呢？在消極方面，我們看見過，許多現代大有作爲的青年，在學校的時候，抱有很高尚的志願和理想，一旦出到社會，使覺失望。平素的信仰，就發生動搖。漸而被社會同化，頹廢墮落下去。我們現在雖在嶺南大學念書，但不久就要離開學校而去社會上工作。人生到了這個時期，總會有衣食問題，和其他種種煩惱的紛擾，所謂「人生入世憂患始」，以前研究學術的興味，所抱負的願望，因此而消失，也是意中事。所以我們在學校的時候，就要有充分的準備。誠然，團結即是力量，我們要建設一個嚴密組織的學術團體，一面和社會上有志研究學術的青年，聯合起來，在一塊兒共同工作，以增厚我們的實力。一面又把我們在友的友誼，繼續下去。互相策勵，互相幫助。大家抱着「一息尙存，此志不容少懈」的決心，以團體的力量，裁制個

人。這才能免掉社會惡劣勢力的包圍，這才能不負我們所學。以上兩個理由是我們思學社，衝出嶺南大學範圍，遷出廣州，在河南福安街奠定我們社址的意義。

近幾個月來，我們因為辦理思學學校，異常忙碌，始終沒有把我們徵求社員的意義，告訴同學諸君，這是我們十二分抱歉的事情。現在思學學校經已開課，我們的會所，也佈置就緒，日間便可在那裏開始辦理社務。思學社既和南大同學們，有密切的關係，牠仍盼望同學們能夠給牠以莫大的贊成，我們很願意借着這個機會，不憚贅氣，把同學們對於本社的誤解，再解釋一下：

由過去和現在的經驗說來，許多同學不肯參加思學社，往往藉口「思學社紀律大嚴，限制社員，每星期要到常會一次，此外還要負擔，報告撰稿和到思學學校授課種種工作，我委實沒有時間去參加」。這種誤解，是由於他們沒有看過思學社的社章，不明白其內容所致。本社的社章規定，社員大會每年舉行一次，由各社員報告研究所得。除此以外，社員儘可自由研究，通訊討論。本社備有適宜的會所，以便社員搗隨時糾合二三同志，到那裏談話消遣。本社備有相當的圖書室，以便社員們隨時去讀書參考。本社出版各種刊物，以備社員們隨時把研究所得，公諸社會。本社創辦一所規模粗具的思學學校，給社員們以服務社會的機會，在那裏實習教學，更可得些經驗。此外如延聘名人，演講學術，以增加社員們的知識；參觀旅行和其他交際集會，以聯社員們的感情。這些活動都是社員們所樂意參加，並沒有絲毫限制。至於每星期開常會一次，還

要會員負擔報告撰稿或到思思學校授課種種工作，這是學術討論會才有的事情。學術討論會是思思學社社員在嶺南大學的組織，牠的會章，完全照足從前的南大學術研究會一樣。牠因為會員太少和想保存過去的光榮歷史起見，不能不取嚴密的組織，規定牠的會員各負擔相當的工作。而這些工作，也并不繁重，只要同學們縮少一些享樂和交際的時間，便能勝任愉快，斷不致影響於諸君功課上的成績，這是我們所敢保證的。我們固希望在嶺南大學內的思思學社社員一致參加學術討論會，倘有特別情形，有心無力者，我們也不願意強人以所難。總之，我們只要全體社員的宗旨和態度底一致，其他小節，儘可通融辦理。除非同學們不表同情於我們的宗旨和態度則已，若果表同情於我們的旨和態度，而藉口沒有時間不肯參加者，簡直不成說話了。

末了我們還要把我們的宗旨和態度坦白地告訴同學諸君。我們的宗旨可括為四點：(1) 研究學術(2) 交換知識(3) 聯絡感情(4) 服務社會。我們的人生觀是：

「不住的努力，

不住的奮鬥，

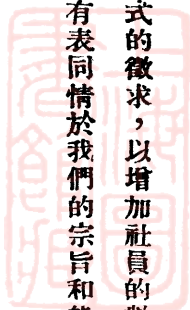
不住的向上。」

我們的信條是：

(1) 把我們的友誼建築在研究學術共同工作的基礎上。

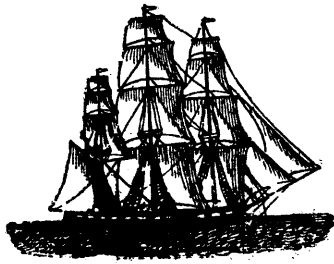
(2) 犧牲個人目前的利益以博得全社將來更大的成效。

我們決不以危詞聳聽，強迫同學們接納我們的見解，也不作拉伕式的徵求，以增加社員的數量。我們祇以懇誠的態度，希望同學們了解和認識我們的旨趣。倘有表同情於我們的宗旨和態度，而肯毅然自動加入者，這是我們所熱烈歡迎的。



廣 州 思 學 社
論 會 思 學 會 人 名 錄
術 學

關 嚴	黃 啓 元	劉 耀 常	馮 應 璩	張 佩 生	張 亦 文	魏 賢 祥	陳 慶 琛	周 長 球	何 格 恩	陸 永 恆	人 名
				最近中國的歌謠運動	共學社與尙志學會	現代評論與樸社	創造社與語絲社	新月派的思想	十年來中國的新詩	十年來中國的新劇	去年暑期研究報告題目
		新近的勞資問題	十年來中國教育思潮	棒喝團的歷史及現勢	最近心理學的趨勢	十年來的基督教思潮	十年來中國的小品文	十年來中國的婦女	新思潮與新文學	十年來中國的文藝思潮	上學期研究報告題目
菲律賓教育概況	桂省農事調查	義最近國際貿易的新重商主義	廣東的師範教育	王安石之政治思想	論理學的派別	聯治之研究	最近中國的散文作家	五十年來中國的小說	文學與時代思潮	最近中國民間文藝的鳥瞰	本學期研究報告題目



廣東的師範教育

梅脫靈與青島

斯賓諾沙與莊子

禪宗的美

學術論文集勘誤表

四四四三三三三二二二二〇〇〇九五五五五五五五五
 四二〇八八三二一九八三五六四一〇〇〇九九八八八七七七六五五

一十十十十十三十八五二二一十一十四末十二頂五十七三四十
 三一 一 三 五 二 四二 頭 五

十十五廿五廿廿二三十九十卅十 十廿卅卅卅八廿
 三五三 四至廿五 三一 四二 二六三 七六五四一八

又 這 我的 做 精拾 精便 十查 結格 革曰 到 熱 我 裡 號 應 剔 去
 250P.C. 執 執 做 精 拾 精 便 十 查 結 格 革 曰 到 熱 我 裡 號 應 剔 去
 Beauty Common 神 字 前 有 號 字 上 有 剔 去

反 言 我 做 結始 使士光 (根) 結格 樣 革 日 到 範 號 找 裸
 250R.C. 執 做 結始 使士光 (根) 結格 樣 革 日 到 範 號 找 裸
 Beauty Common 神 字 前 有 號 字 上 有 剔 去





A541 212 0001 37268

學術論文集勘誤表

『禪宗的美』一文，在二三八頁第十一行「他不注重戒律，信條和經典（註一）句下漏去下列一段：

別傳佛的心印，所以他們的頓悟方法，也不一樣，沒有千篇一律的毛病。『臨濟則提三玄三要，曹洞則傳王位君主，以至濫仰之九十六圓相，雲門之三句，法眼之六相。或遭痛棒，或被疾喝，或得片言指點，便然愧大悟。門徑各殊，成功則一。六祖壇經云：『佛本是自心作，那得向文字中求』。『一切諸法，皆由心造，乃至人天地獄，六道修羅，盡由心造。』求那跋摩三藏曰：『諸論各異端，修行理無二，偏者有是非，達者無違諍』。法門方便雖多，而所示之目的，總不外乎轉迷啓悟，離苦得樂，止惡修善罷了。衆生的機根有種種的差別，故教法亦因之而異，然其所歸則無有不同的。佛教各宗都是『依經建立規矩準繩，不容假借，惟禪宗絕跡空行，縱橫排蕩，莫可捉摸，故點慧者竊其言句面轉換之，蠢魯者仿其概模而強效之』。（佛教宗派詳註）這是禪宗超規律底教義的流弊哪。

『禪宗的美』在二四五頁第二行「（註一）」一段是排錯的，應刪去。茲將（註一）的原文，訂正如下：

（註一）：血脉論說：『若欲見佛，須先見性。性即是佛，若不見性，念佛，誦經，持齋，



中華民國十八年五月初版

版權所

編輯者：嶺南大學學術討論會

出版者：廣州思思學社

代售者：廣州各大書局

外埠酌加郵費



學術論文集勘誤表

「禪宗的美」一文，在二三八頁第十一行

別傳佛的心印，所以他謂的

要，曹洞則傳于位君

被疾喝，或得

，那得

