

唐鉞文存二編

中國史的新頁

商務印書館發行

中國史的新頁

編二第存文鉞唐
頁新的史國中

究必印翻權作著有書此

中華民國十八年三月初版

回每册定價大洋壹元貳角

外埠酌加運費匯費

著者 唐 鉞

發行兼印者 上海寶山路 商務印書館

發行所 上海及各埠 商務印書館

ESSAYS

Volume II

By

YÜEH T'ANG

1st ed., Mar., 1929

Price: \$1.20, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LTD., SHANGHAI

All Rights Reserved

前話

有人說世界上止有兩種人——一種是配出文集的，一種是不配出的。我不能說我應該屬於第一類。但我知道一個城裏窮酸的日子，一個鄉下老農的家用流水，許多人不要看的，我卻要看。可見什麼樣的文字纔值得看，並沒有什麼可以適用於一切讀者的公例。我所以一再冒出文集的危險，與其說是由於自信我的文字有價值，無寧說是由於不敢自必我的文字沒人看。

『文存』的名稱并不是二十世紀的中國纔有的，所以并不新鮮，雖則有些人認爲新鮮。這兩個字到了此刻已經黏上了好些不相干的聯想，因此我止把『某某文存二編』作本集的副名，而仿用西洋人以集內一篇的題目稱呼全書的例；不過他們用第一篇的題目，我用最後一篇的——但這種小改變并不含有任何『大義』。

本集中各篇的排次，因爲要使它們稍微以類相從，所以沒有按時日定先後。但這些本是零散的文字，所謂同類的文字未必確乎能彀成類。寬泛些說，頭五篇有點牽涉「哲學」，其中一篇也可以說是牽涉文學的；次三篇有關於中國文字的問題；又次三篇是考據，或用通行話說，是關於國故的；又次五篇是對於近年國內的某些事情的一點意見；最後五篇是對於我們民族作痛下針砭的嘗試。最後一篇之後的一篇是譯文，就作爲附錄。這兩三年中，我還作些旁的文字，

但因為它們太帶有局部的性質，不會收入本編中。此外還有好些關於文學和考據的文字，因為已經收入國故新探中，所以這裏也不錄。

我的第一編文存出於「白話文」已經風行以後而一部份還含着「文言文」，有些人覺得奇怪。但我自信那些文字，雖不會翻作白話，也不至於使讀者感到不便。本編止有一篇「文言文」，當時是有意用文言做的，在此刻也沒有改成白話的必要。我對於今日文字的意見大致見於本編所錄現代人的現代文中。

這本書中有些同一的話，在這篇內這樣寫，在那篇內又那樣寫的：如中性第三者代名詞或用「他」，或用「牠」，或用「它」；「只有」或作「止有」；「能够」或作「能毅」。原文因為時期的或其他的理由那樣那樣寫，現在因為讀者很容易看出，不去改歸一律。又各篇中有些地方，對於原文的字句略加增刪改定；但因為改動甚

小，所以也不加註標明，以省讀者的，和作者自己的，麻煩。

本編內的文字，除未經發表的以外，多數曾載在現代評論，有一篇，很長的，曾載在它的第二年增刊；有的曾載在東方雜誌；有一篇，關於學風的，曾載在學生雜誌；有一篇曾載在清華學報。對於主持這些期刊者容許我把這些文字編入這本子的好意，我深深感謝。有些文字，據最初發表的署名，顯然不是我作的；它們終於被包括於本編內的原故，是因為我自信我所掠奪的不是旁人的版權。

唐肇黃。北京，十六，八，九。

目次

誰是美的判斷者·····	一
八股及自由詩·····	一一
語言對於思想的反響·····	二二
市場上的偶像·····	三三
可能的世界·····	四五
文言文的優勝·····	五七

告恐怖白話文的人們	六七
現代人的現代文	八三
再論入聲演化	一二五
墨經光說三條試解	一八一
尹文和尹文子	一九三
論上海英捕槍殺中國學生及工商人事	二三七
此後的進行方法	二四三
對於學風之偶然的觀察	二五三
不務正業的留學生	二六一
夢想與希望	二六七
病國論	二七七
中國學術的最大病根	二九三

國人不可不醒的大迷夢·····	三〇三
可惜太聰明了！·····	三一—
中國史的新頁·····	三一—
附錄	
科學之精神的價值·····	三三三

中國史的新頁

誰是美的判斷者

最近有一位朋友問我「藝術品的美不美，還是以內行人的判斷爲公允呢，還是以外行人的判斷爲公允呢？」這個問題實在是很困難很複雜的；斷非淺陋如我的所敢冒昧解答。但因爲此事太有趣味，忍不住要來武斷幾句。我雖是對於近代西洋的美學學說也嘗聞一二；但這篇的用意卻在乎以素樸的眼光去對此事作粗疏的觀察——這樣素樸的看法有時可使我們悟得一個問題的重要意義。

或許許多人以為藝術品的美否的判斷應該信任內行人或外行人的問題實是帶些傻氣的問題，值不得發問的；因為關於隨便那一類事情，與其信任外行人的判斷，無寧信任內行人的判斷——這是當然的事實，自明的真理，絕不會發生疑問的。然而我們要答應說：固然世間許多事情，是當然要單讓內行人下判斷的；但絕不能說一切事情都是這樣。因為不特對於一件事情知道太少的人不能有正當的見解；有時——說來好像是弔詭——知道太多的人也不能有公允的判斷。這大抵因為知道太多的人很少能彀對於一切許多他所知道的面加以平均的注意，而往往止對於他個人所特感興趣的方面加以考慮。

要討論判斷藝術品的美醜者應是內行人或外行人，不能不先從內行外行人的判斷大有不同的事實說起；因為假如內行外行人的判斷是

大略相同的，就不會發生什麼問題：這是不消說的。但內行外行的判斷往往不同，乃至往往正相反對，是普通見到的事實，那末，對於這兩種人的判斷何以不同的理由的考究，諒必可以使我們對於本題增加一些了解。而欲考究這項理由，不能不先把任何兩人何以會對於同一藝術品（我們可以把自然界的美物視為自然的藝術品）彼此下不同的判斷的原因討論一番。

方纔所說的美的判斷所以不同的原因甚多：但大要似乎由於下列事實。

（一）甲所謂美與乙所謂美的倫類不同。世間的美不都是同一類的，這就是沒受過多大的藝術的陶冶的人也曉得。中人以上，都能見到「童顏鶴髮」的老翁的好看，與「雲鬢花顏」的妙齡女郎的好看絕不能相提並論；西湖的美和三峽的美也絕不可同年而語。這樣地

不同的美的倫類，美學家曾替他立了不少名目；如『優美』，『壯美』，等等。他們所分的類是否適當，及是否包舉無遺，我們且不必管他。但美有各不相同的倫類，確是不易否認的事實。世間不同類的東西當然不能比較：例如墨子經說解『異類不吡』處所舉『木與夜孰長？智與粟孰多？』之類，乃是無意義的問題。一種藝術品也許富於一類的美而缺乏他類的美。假如甲據前類的美的標準下判斷，而乙據後類的標準，當然甲以為美的，乙或者以為不美。

(二) 甲對於各類美的比較的評價與乙不同。假定一種藝術品具有兩類的美（有些美類不能並具於一作品之中的除外），而甲乙兩人判斷這作品時也都是兼顧這兩類的美，結果也不一定相同。因為也許甲把前類美比後類美看得較有價值，而乙則反之；那末，縱使這個作品的關於這兩類的美度，分開來說，甲乙兩人的判斷相同；而合

來說，就不能不發生差異了。王羲之的書法，許多人以為美；而韓愈則以為「俗書」：就是因為韓氏重視石鼓文那一類的美而輕視「姿媚」的原故。

(三) 甲所據以判斷的美類與乙所據的美類數目多少不同 假如藝術品是極複雜的，其中儘可包含好幾類的美。假如於這些類之中，甲據三類以斷這作品的美度，乙止據二類，乃至一類下判斷，那末，對於這作品的總判斷，兩人當然也不能相同。

美的倫類以外，還有可以使我们對於同一藝術品感到不同度的美性的地方，就是藝術品的質料之不同的表相。舉個粗疏的例，美人的美，可以分為狀貌與風韻兩表相。這項美的表相可以有幾個層次。如狀貌，風韻為第一次的兩表相，則狀貌中之面容，身段，皮膚為第二次的三表相；皮膚中之顏色，紋理，滑潤為第三次的三表

相。最重要的方面當然是各表相間之交互調和。因為藝術品有這些不同的表相，就生出與上述三節相當的使甲乙判斷不同的另三項理由來：（一）甲據一表相，乙據他表相判斷；（二）甲乙雖同據兩個以上的相同的表相判斷，但甲對於這些表相的比較評價與乙不同；（三）甲所據的表相或多或少於乙所據的表相。

此外還有一個重要的事實能殼使甲乙對於同一藝術品下不同的判斷，就是甲乙所見過的藝術品的品質與數量往往不能相同。這一事，可以影響美的倫類及表相兩方面。假如甲見過優美性甚富的藝術品，而乙沒見過；或甲見過絕代的狀貌而乙沒見過，那末，對於同一的當前的美物或美人的評價，因為他們倆的最高標準不同，就不能不差異。所謂「觀於海者難為水」就是這個道理。這理由，若把倫類表相兩方面分開來說，可以認為兩種理由。

由上敘的八種理由，生出兩個事實：（一）美的判斷有時異中有同，（二）有時同中有異。何謂『異中有同』呢？這由上文可以明白。因為甲乙兩人對於同一藝術品的總評價雖然不同；假如他們都單對那作品的一倫類或一表相的美度下判斷，也許是相同的。何謂『同中有異』呢？我們看見甲乙兩人對於同一藝術品都賞識為某一程度的美，也許以為他們的判斷是『兩心如一』的；其實不必這樣。以美的各表相作例。假如一個作品有子，丑，寅三表相。甲斷子為中上，丑為中中，寅為中下；乙認子，丑，寅均為中中，又假如甲乙都依三表相折中作總判斷，那末，結果必是甲乙都認這作品為中中。但品第雖同，判斷實異。又如甲仍判斷如上所說，乙則止見這個作品之子丑兩表相，而認為各得中中，那末，甲乙的判斷雖然也相同，而實際則相差甚遠。這正如長闊相乘的大（面積的大）

與長闊高相乘的大（體積的大）數目儘可相同，但性質完全兩樣。

見到某幾方面的美的人所謂美，與見到更多或更少方面的美的人所謂美，嚴格說，不是一樣的性質，不能彀加以有確定意義的比較。

經了上文的討論，我們可以回到美的判斷應該從內行或外行人的問題。就通常說，未曾受過藝術陶冶的人（即外行人）對於一個藝術品大都注重優秀的，燦爛的，『熟悉』的……美，而忽視莊嚴的，悲壯的，『生僻』的……美；又大都重視藝術品的題目與內容，而忽視技術與形式。但內行人——尤其不止能鑒賞，也能創製的內行人——每每喜歡『生僻』，講究技術，注重形式。不消說，古今中外的第一等藝術（包文學）傑作，多半是『面面周到』的——一方顯其技術的精緻，形式的完整與調和，一方他的題目與內容又具使大多數人對之與感對之欣賞的魔力。美的判斷也須顧及藝術品的諸多方

面；顧到的方面愈多，這些方面愈各有相當的地位，判斷也愈近於理想地真確。但要外行人能穀顧到他所不能顧到的方面是很難的；要內行人留心不忽視他所往往忽視的方面是少做到的。所以我的淺見，以爲美的判斷，應該以能穀保持對於外行人的同情的內行人的賞識爲標準，換言之，不特外行人的判斷往往不能公允，即內行而自矜技術，視普通人爲『廢麗俗丁』的人的判斷也往往不是定論。

十五，三，三。

八股及自由詩

藝術有三個要素：一是內容，二是媒介，三是形式：這是一句老話。例如一幀畫，所描寫的春花，秋月，或雨中，雪後的風景，就是它的內容；所用的紙或絹，及水墨，色料等等，就是它的媒介；畫中的點，線，色，光等等的分配，就是它的形式。這種說法，雖是沒有含着很深的道理，但卻可以給與我們討論上的便利。

媒介，在藝術上，似乎帶着很重的中立性。它一面可以適應內容，一面又可以適應形式。就書法論，假如用趙松雪的小楷寫太子及賓客知其事者皆白衣冠以送之，至易水上。既祖取道，高漸離擊筑，荆軻和而歌，爲變徵之聲；士皆垂淚涕泣。又前

而爲歌曰，「風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復還！」復爲慷慨羽聲；士皆瞋目，髮盡上指冠。（戰國策）

一段文字，或是用顏魯公的寸楷寫

懨懨捱過殘春也，猶是困人時節。景色供愁，天氣倦人，針黹何曾拈刺！……（幽閨記拜月旦曲齊天樂）

一曲，甚至用石鼓文寫子夜歌，都會使人分明地或至少隱約地覺得內容與形式的衝突。反之，假如用顏字寫戰國策那段文字，用趙字寫幽閨記的那段曲子，就使人多少覺得內容與形式的調和。可是，衝突也罷，調和也罷，所用的媒介，可以同是白地或其他淺色地上的黑字。固然，有時似乎藝術的意趣，有的宜於有聲律的文字的媒介，有的宜於水墨，色彩，線影等的媒介，有的宜於其他的媒介；但實際上，某個意趣，或表現於這種媒介，或表現於那種媒介，通常不過是

取決於藝術家的習慣——詩家遇之而成詩，畫家遇之而成畫，風景的本質未必有宜詩宜畫的區別。巨然臨安山色圖的意趣何嘗不可以作詩；王漁洋「半江紅樹賣鱸魚」的詩句確曾有人把它作畫。媒介既然這樣地中立，所以它雖是藝術的創造所必需的東西，但與藝術品的價值沒有確定的深切的關係。許多人以為水墨的山水比著色的山水畫品更高，乃是受所謂文人畫派的催眠，以為著色就是俗氣；不知道同是著色，也有雅俗的分別，所以著色的山水和水墨的山水各有各的美，不能毅強分高下。

藝術品的價值，既是不跟着它的媒介變動，那末，我們就要注意它的內容和形式。這兩件各不是簡單的。例如一篇詩，它的內容可以是外物的狀態，如「風雲變態，花草精神，海之波瀾，山之嶙峋」；也可以是人的活動——人的動作，人的意想，人的情感。藝

術的形式也是多方面的。再一篇詩爲例。它有它的聲調——字音長短輕重等等的分配；它有它的體制——或敘事的，或抒情，或戲劇的；它有它的格局——詩中各種意義的組織。（但格局多少牽涉內容）。最後，格局，聲調的全部與內容全部的調和，前者的各部與它所表示的內容的調和，也是形式之一方面，而且是最高方面。在一般的人事中，形式不及內容重要；但在藝術上，形式是主要的，而內容反居於次要的地位。音樂，雖是往往被加上標題，使它暗示內容；但最可以爲音樂的代表，還是抽象的完全沒有內容的音樂。音樂，假如沒有暗示內容的標題以限制聽衆的聯想，雖則能引起他們的情感，但不能使他們有共同的情感，更不能使他們有共同的情感——甲覺得表如此之情的，乙也許以爲表如彼之情，而我們不能說任何聽者是「牛」。然而在形式方面，音樂是最

豐富的——音樂差不多可以說全是形式。「藝術是一種形式」，所以可以沒有內容，所以有人說任何藝術都以音樂爲它的理想。

近年反對舊文學的主要標語是舊文學的許多作品是『言之無物』。但這句話的含義並不準確。無論這個『物』是指確定的物象，確定的動作，確定的意義，確定的情感，都不能說一個作品一定要『言之有物』：因爲音樂雖是不含着任何『物』，也能使人們起美感。文學作品也不一定有何確定的內容（因爲它的媒介是代表內容的文字，所以文學作品多少總有點內容，無論是多麼空泛的），只要它的形式能發『搖盪性情』，能發動人們的美感，就有它的價值。

說到這裏，或者讀者要懷疑說：「假如文學的內容那樣不重要，形式那樣必須，那末，豈不成了八股是絕妙的文學作品嗎！因爲八股正是內容少形式繁的」。然而我們並不曾說僅僅有了任何種形式

就是藝術品，乃是說有了美的形式就是藝術品。假如八股是完全沒有內容的，那末，任何篇的八股均止是一種形式。但八股的形式是千篇一律的，所以千篇八股止是一篇八股，止是一個形式的重演。這樣說，沒有內容的八股，要成爲藝術，應該一篇有一篇的形式，跟音樂一樣（這種積字作音樂的嘗試，西洋曾有的）。然而八股家是以爲八股有內容的。上文已說過，形式的聲調和格局等方面與內容的調和是作品的形式上的最高需要。八股既是千篇都套着幾乎一成不變的聲調和格局，那末，作者就不得不犧牲內容以就聲調格局，而內容與聲調格局調和的美，就成爲絕無僅有了。

由以上冗長的，或者也是平庸的，討論，一件事可以明白：藝術作品的價值在於美的形式的創造。無內容的美的形式，假如不是創造的，就等於把古人的樂譜重奏一回，不能算爲奏者的作品。有內

容的美的形式，假如不是創造的，那末，形式的某些方面與內容很難相調和而成爲整個有組織的美的形式。並且非創造的現成的聲調，使作者有以聲調掩蓋內容的淺陋，陳腐，枯窘的機會，使他以爲有了詩的聲調就是詩，……。

與八股極端相反的可算是自由詩——八股幾全是現成形式，自由詩全沒有現成形式。這樣說，自由詩的作者似乎沒有掩蓋內容的空乏的機會。但實際上卻不是這樣。因爲自由詩還不是徹底地沒有現成形式，還有一個似是而非的現成形式，就是分行的寫法。分行的寫法，當然比押韻，限字數，調平仄等等的形式簡單得多；然而正因爲這個「似形式」簡單得多，而掩蓋內容空乏的機會也就比例地加多。

因爲隨便什麼話，都可以一行一行地寫出來；所以自由詩與散文

在形式上實在極難分別。對這個難題，我所知道的，有兩種解決的方法。第一是廢除形式上的分別，認有詩的意趣的都是詩（我不久以前曾這樣想）。假如用這個標準，那末，連分行寫，不分行寫，也毫無關係。但這樣一來，自由詩就失去獨立的性質，不能自成一類。第二個方法是說自由詩有（甲）語氣的自然節拍，和（乙）句中字音的自然和諧，所以能彀自別於散文。（新文學運動開始時候曾有人這樣主張）。這是假定散文沒有這樣的自然節拍和自然和諧；但事實上，散文——至少文學作品的散文——也有這兩種東西。我以為自由詩假如止有分行寫，自然節拍，自然和諧三種東西，也還不能彀自成一類；因為這三種東西實不是真正形式。自由詩要獨立成一類，於具有詩意之外，不得有不有詩音。我所謂詩音，是一種或一種以上作者與讀者可以共同領會的音律上的諧適，如大多數的

句中重音字的數目相同，或句尾押韻，或用同韻而平上去不同的字押句腳，或其他更深妙的音韻上的聯鎖。這種的花樣很多，一篇或單用一種，或兼用幾種，或用一種而稍加變化，都行；止要全篇的聲調呈統一性：『神而明之，存乎其人』，用不着我們在這裏絮聒。我們的意思不過以爲自由詩不能像散文那樣靠着『聽天由命』的節拍與和諧；因爲那種靠不住的節拍，一個讀者念來是一樣，許多讀者念來可以是許多樣，又有許多讀者可以念不出任何節拍來的；那種靠不住的和諧一篇中這裏有，那裏沒有，一會和諧，一會乖戾，這裏的和諧與那裏的和諧互相襯託，也許反得着不和諧的。總而言之，自由詩不可沒有一種經意的通篇呼應的可以共同領會的音律上的諧適。

上文說過，音樂雖沒有內容而爲一切美術的理想，似乎藝術的形式越複雜，越會使領略的人有感美的機會。這樣說，似乎自由詩的

形式太簡單。但這話止能適用於除分行寫的「似形式」外沒有別的形式作品。至於我們所指的自由詩，不過彼此共有的形式簡單——至少有一種可以領會的諧適——但每首詩的形式可以複雜到像一闕複雜的音樂長曲。所以自由詩並不是打破一切形式而自由，乃是打破現成形式去創造新的最宜於表現作者獨特情感的形式而自由。這樣由創造形式而來的愉快，又加上新形式與作者情感相調和的美感。所以自由詩在文學上的地位，決在任何靠板滯的顯而易見的聲調爲形式的文學作品之上。

或者有人笑我說：「假如自由詩，像你這樣說，一定要有分行寫以外的形式，那末，自由詩變成不自由了！」但我可以說一來，自由恐怕很少是毫無限制的。這種好像陳腐的話，在普通生活上還可適用，在文學上也還是真理；並且上文所要求的自由詩的形式也夠

自由了。二來，假如有形式就是不自由，那末，何不一并廢除分行寫的似是而非的形式，痛痛快快地把詩作爲散文之一種，把詩與論說傳記等等的分別，減到和論說與傳記的分別一樣呢！果然如此，自由詩當然絕對地自由了，可是，自由詩恐怕也就決絕地自殺了！

十六，五，二十六。

語言對於思想的反響

語言和思想并不是有必不可分離的關係。我們的思想作用，固然在許多時候是含有語言——無論是說出來聽得見或是不說出來聽不見的——但有時止有手腳或軀幹的微細的動作，或是臟腑，血管，腺等等的微細的變化，或是視覺器官或聽覺器官的某一部分微細的激動，思想就可以進行。然而通常的時候，思想作用是含着語言的。思想可以說是人類的使用符號的行爲。雖是許多作用都可以做思想所用的符號，但在思想的發達史上佔極重要位置的符號要算語言。小孩子學說話，其實就是在那裏學思想。在小孩子，思想和語言幾乎有必不可離的關係。小孩子自個兒想做什麼事情的時候，常常通

通說出來。許多成年人思想的時候，也常常自言自語：這些事實，可以證明語言對於思想有極密切的關係。成年人思想時候的自言自語，雖然常常是不出聲的，但它的存在是沒有疑問的。

語言對於思想的貢獻是很大的。一來，其他的作用，如手腳的或臟腑的變動之類，雖是也可以作思想的符號，但是這些作用，對於思想上許許多多的微妙的差別，是否能殼對它們中每個都給與一個符號，是個問題。語言所含的聲音（和依據語音的文字）的配合似乎比那些作用的配合，種類更多，變化更大，更可以代表思想上的複雜之點。（當然就是語言，也不能把思想上的各方面全部表現出來）。二來，縱使其他作用和語言一樣地能殼傳達思想上的微細的區別，它們絕不及語言那樣兼有確定和永久的性質。單就一個人來說，此刻的思想，假如不用語言表現出來，將來就很難記得準確，記得清楚。

這樣一來，就使他很難根據舊的經驗去推求新的知識。再就人類的大團體說來，假如人人的思想都不用語言表出來，這個人絕沒有機會利用那個人的思想的結果；人類的知識，不消說是不能發進步的了。手腳與軀幹的動作，雖也可以表示意思於旁人，但這些動作不特配合的花樣不多，並且表現要費許多時間，遠不及語言那樣便利。假如我們複雜的抽象的思想，也像聾啞人一樣，用手指表示，一定不能發把它像語言那樣精確地傳達出來。還有更要緊的是：手足和軀幹是應該用去做別的事情的；假如把它『講話』，恐怕人的一生所能做成功的事情不見得會十分多！

語言是用來代表思想的，它似乎應該是永遠受思想者的支配的。但實際上卻不全是這樣。培根說的好：

人們設想他們的理性支配言語，但其實言語對於悟性起反響；這

種情形曾經使哲學和各科學成爲似是而非和萎靡不振的學問。

(Bacon, *Novum Organum*, Aph. LIX)

培根曾把思想的謬誤分別做四種，叫它們做四種偶像，其中一個——市場的偶像——就是指由語言的反響而生的謬誤。歐洲從前有個外交家說語言是創造來隱匿思想的。許多語言對於思想的反響，幾乎要使我們相信語言是把來混亂思想的！

語言對於思想的反響，有許多；現在姑且說以下幾種。

(第一) 話相同而意思不相同。這當然是大家都知道的一種最普

通的現象。無論那一種語言，都沒有一個話止代表一個意思的。

因爲語言是許多人不知不覺的產品，所以不能殼那樣直截了當。縱使我們能殼在一個時期把一切的話的意思都規定得沒有含糊，過了一會，又必定有許多話是各各代表兩三個意思了。所以這是沒有法子

除掉的毛病（在實用上，或者竟然不是毛病，而是便利）。同一個話而代表不同的意思的例，如

「言之無文，行而不遠。」（左傳說是孔子的話）「文」字可以說是「詞藻繽紛」，就是有妝點的意思。也可以說是「文理密察」，就是有條理的意思。

「人之性惡；其善者僞也。」（荀子性惡篇）荀子正名篇原說「心慮而能爲之動謂之僞；慮積焉能習焉而後成謂之僞」。但「僞」字原有兩個意思，怪不得後人的誤會。

世說述「徐孺子年九歲，嘗月下戲。人語之曰：『若令月中無物，當極明邪？』徐曰：『不然。譬如人眼中有瞳子，無此必不明。』」，以爲是至理。其實前「明」字是光線的強，後「明」字是看得清楚。兩個「明」字意義完全不同，不應該相提並論。

(第二)意思相同而話不相同。這種情形似乎不會引起誤會。

但其實不然；因為不少的無謂的爭辯由它引起。例如

(甲)「要法律上和道德上的責任有意義，必須人們做事能毅自由。」這個話所謂「自由」就是「自決」——自己決定——的意思，並不是「無因而忽然如此做」的意思。假如咬定道德責任所需要的自由不是自決，就會發生無益的爭論。

(乙)我曾聽見一個外國老教士和一個鄉下人爭辨說中國人拜天不對，應該拜上帝。聽這位老教士的口氣，他顯然不知道中國的「天」字，在用來指所崇拜的對象的時候，就是他的上帝。

(第三)一個話和它所要表示的意思不剛剛相當。這種話不特常常使聽的人受騙，並且說話的人自己也常常受騙。例如把一國中間比較保守的分子叫做「頑固派」或叫做「穩健派」：前者含有壞的色

彩，後者含有好的色彩，都不是與所要表示的恰好相當。這兩個話都已經含了主觀的評判在內，並不是僅僅表示事實。政治活動中所用的語言，這類很多。如『人才內閣』，『穩健的主張』等類的話所含的意思往往是比實際所代表的事實多了以外的許多色彩。這種話最會淆亂人家的『聽聞』。

（第四）不適用的比論。比論，用得得法，固然可以助聽者的了解；但是容易誤用，因而使他們反而疑惑。

世說載車胤怕多請教謝安，會使謝安疲倦。袁羊說，不必慮到這一層，因為『何嘗見明鏡疲於屢照，清流憚於惠風？』但人的被問難的確是和鏡子照影像及水被風吹一樣的不費力嗎！

英國喀萊爾 (Carlyle) 反對代議政體說，假如船長每事都要船員投票公決，一定沒有法子使他的船達到目的地。但國民與政府的

關係等於船員與船長的關係嗎？不用說別的，止想到船員是船長的僱傭，但國民絕不是政府的僱傭那個事實，就知道這個比論是儼不於倫了。

（第五）缺乏意思的話。這種毛病可以說不是把話來代表意思（那是應該的），乃是把它來代替意思。例如

王守仁與羅欽順書裏頭說：「格物者格其心之物，格其意之物，格其知之物。正心者正其物之心。誠意者誠其物之意。致知者致其物之知。」前三句還勉強可通，後三句實不可解。

邵雍皇極經世觀物篇之五十二說：「有日日之物者也，有日月之物者也，有日星之物者也，有日辰之物者也，有月月之物者也，有月星之物者也，有月辰之物者也，有星日之物者也，有星月之物者也，有星星之物者也，有星辰之物者也，

有辰日之物者也，有辰月之物者也，有辰星之物者也，有辰辰之物者也。日日物者飛飛也，日月物者飛走也，日星物者飛草也，日辰物者飛木也，月日物者走飛也，月月物者走走也，月星物者走草也，月辰物者走木也，星日物者草飛也，星月物者草走也，星星物者草草也，星辰物者草木也，辰日物者木飛也，辰月物者木走也，辰星物者木草也，辰辰物者木木也。』這不過把『日月星辰』四字和『飛走草木』四字做排列 (permutation)，那裏有什麼意思。

語言既然有這樣誤人的能力，所以我們不能不時預防，儘量少用歧義的字，少說模稜的話。不必過於尊重文章要有變化的修詞法則，對於一樣的意思，不敢用一樣的話代表它。聽人說話，要記得不同的話未必有不同的意思。說話不要比所要說的意思說得太少，

但也不要說得太多。用比喻固然因為兩件事物有相同的地方，但千萬不要忘了它們也有不相同的地方。不要以為所說的話，自己鬚髯覺得有意思就夠了，要看看所說的話是不是不僅僅的一句話。總而言之，謹慎為妙。因為語言對於思想是有不小的反響的，所以謹慎並不完全是利他的，一半還是利己的。

「市場上的偶像」

我們常常聽見人家說：「這不過名目上的區別罷了，實際上還是一樣的」。但我們須要記得就是僅僅一個名目也有許多的關係。假如在十個朋友聚談的時候，你說你是一個機械論者；我相信在座中至少有兩個以爲你是主張不負道德責任的人。假如你說你是一個唯物論者；至少有四個以爲你是主張極力享受「物質生活」的人。我記得有一回我偶然拿了一本書叫做 *Representative Esthetics* 的在手裏，有一個朋友看見了，就問我：「你難道要做一個 *esthete* 嗎？」我當時不會窮究他還是「以文爲戲」，還是認真這樣想。但認真這樣想的人卻也不少。

前年鬧得烏烟瘴氣的什麼「科玄論戰」，也有許多爭論是由名號而起。「科學」哪，「玄學」哪，「哲學」哪——這些名號的面目本來有點模糊；所以把已經是烏烟瘴氣的問題鬧得更加烏烟瘴氣。

我想把這些名號可以滋生誤會的地方檢查一下，也許是一件值得做的事情。（但讀者千萬不要以為我又來煽動大家構成第二次的「科玄戰禍」。「科玄論戰」是已朽的骨頭；我斷斷不願意再把他從塚中挖起來耍。我不過把些名詞作爲『市場上的偶像』之好例罷了。）

（一）「玄學」。「玄學」一詞，起源很古。他的含義，雖然與近人所謂玄學一部分相同，但究竟不是一樣的意思。近人最先「起復」這個名詞的，據我所知，是章炳麟。他把「玄學」當廣義的 philosophy 解。至前年「科玄論戰」的「玄學」，乃指 metaphysics。這個字的原義，若我記得不錯，是因爲亞里斯多德關於這種問題的討

論，是編在 *Physica*（廣義的物理，即自然科學）的後頭。因此後人就這樣稱呼這種討論，意謂在「自然學」之後。所以若照原義，應該譯爲「後乎自然學」。但近代的西洋人已經把這個字解作「超乎自然」的意思。這樣解釋已經可以令人誤會。我們把他譯作「玄學」，更容易發生膠葛了。說文：「玄，幽遠也；」又云：「黑而有赤色者爲玄」。古人所謂「玄學」之「玄」，雖是取幽遠之義，但只用以指道家之學。宋書雷次宗傳「元嘉十五年……使丹陽尹何尚之立玄學」。當時玄學與儒學，史學，文學相對立爲「四學」。隋書經籍志道家有玄言新記，玄子，遊玄桂林等書。新唐書選舉志開元「二十九年置「崇玄學」，習老子，莊子，文子，列子；亦曰道舉」。可見玄學本來是道家之學的專名。道家之學所含不止 *metaphysics*，而道家以外，決不能說完全沒有 *metaphysics*。所以以玄

學爲 metaphysics，與本義大相刺謬。就是以「玄學」作廣義的 philosophy 解，也不適當；因爲道家以外也未嘗沒有 philosophy。顏氏家訓云：『梁世莊，老，周易總謂三玄』；這「玄」字似乎意義稍廣些，但也不能說即是廣義的 philosophy。

近人嚴復又把「玄」字當英文之 abstract，因此譯斯賓塞之 abstract sciences 爲「玄科」。但 science 通常簡譯爲「學」；所以「玄科」也可以改稱「玄學」。所以統算起來，「玄學」二字有四種意義：（一）道家之學，（二）廣義的 philosophy，（三）metaphysics，（四）abstract sciences

然而「玄學」這個名詞，還有旁的可以使人誤會之處。說起「玄學」，許多人不免聯想到「玄之又玄，衆妙之門」那些話，以爲是一種玄妙不測的學問，因此又聯想玄學一定是一種求知知識求權力的

捷訣，是一種「通其一，萬事畢」的學術；換言之，是一隻「百寶箱」，是一塊 philosopher's stone。許多人主張玄學有特別的方法的理由——無論他自己已覺得或不覺得——不過如此。西洋人「超乎自然學」的解釋，也會發生這種混亂我們思想而卻滿足我們感情的聯想。

(二)「形而上學」因為西洋人對於 metaphysics 有「超乎自然學」的解釋，因此有的把他譯為「形而上學」。但易傳本來有「形而上者謂之道」一句話，是形而上學就是道學。廣弘明集（註）云「漢景帝以黃子老子義體尤深，改子為經，始立道學。」此雖未必可據，但所謂道學明明也是指道家之學。宋史有道學傳，因為宋儒所講的通稱為「道學」。而「道」這個字，尤是一種「莫知其妙」的東西（或「不是東西」）。所以「形而上學」這個名詞，也有許多毛病。

那末，*metaphysics* 這個字應該譯什麼呢？我的淺見以為最好仿釋家不翻之法——就把他叫做「默達斐息」，或按原義譯為「後乎自然學」。後種譯名，就是有人誤會，也沒有大流弊，或者還有益處。歐美的 *metaphysicians* 多數都是曾經直接研究過自然科學的人，所以他們的議論比較地還能「腳踏實地」。這裏所謂「自然」是廣義的，比培根所謂「天，物，人」(God, Nature, and Man)之「物」還要廣些，因兼包人在內。「後乎自然學」是研究自然以後纔可研究的學問。這樣解釋，雖然與原義也有出入，但卻可以免除 *metaphysics* 可以駕空立論的誤會。

(三)「哲學」此名是英文 *philosophy* 的對譯。英文此字出於希臘文，原意是說對於智的愛。這個字不特指智識之事，也兼指處世立身的態度。我們的「哲」字固然也含這層意思，但 *philosophy*

含着心愛而尋求的意味，「哲學」二字似乎沒有這種色彩。並且有些未研究此學或初從事此學的人竟然以為研究了哲學，就有成爲哲人的希望，無論如何，總會比別人哲一些。這話，不是我「信口開河」；實際上確有這樣看法的人。

英文此字，就大體說，具有三種意義。第一是哲學本部，就是「默達斐息」。第二是廣義的哲學，據第十一版英國百科全書哲學條，包括「默達斐息」，認識論，心理學，名學，美學，倫理學，國家哲學，歷史哲學，宗教哲學等。第三是泛義的哲學。如英國舊稱物理學（或物質科學）爲自然哲學，倫理學爲道德哲學，就是用第三義。

我們假如要想一個譯名可以包括這三義的，我想只有「理學」兩個字。宋儒的理學，與英人所謂 *Philosophy* 範圍大體相符。不過現

在「理學」這兩字差不多已經成了宋儒哲學的專名；再用他代哲學，也不免發生誤會。

那末，*Philosophy* 應該譯什麼呢？我以為通常用這個字時，可以說「斐洛梭菲」或「愛智學」，比較地沒有毛病。如確然知道原字是指「默達斐息」，就譯為「默達斐息」。對於第三義，可以用較便當的名詞，如物理學，倫理學等。對於第二義，我下文再說。假如定要用「哲學」二字，那末，應該止認他是一個整個名詞，不要以為是哲人之學。

(四)「科學」 「科學」是英字 *science* 的譯名。此字本於拉丁文，不過「知識」之意，現在引伸以指精確的詳盡的整飭而有組織的知識。這是這個字正當的用法。如 *Christian Science* 之 *Science* 當然是自有「妙解」，不在常例之內。

「科學」這個譯名，也很有不妥當的地方。英文原字雖然也帶了「分科的學問」的一點色彩（德文的 *Wissenschaft* 則完全沒有這種色彩），然而並不惹人特別注意。他們說分科的學問，每說 *special sciences*，意指各專科。而 *science* 字本身，實沒有分科不分科的指別。但中文「科學」之「科」字卻敲定分科的意義。所以前年「科玄論戰」時，竟有人說：科學既是各科研究各自的，不能不有哲學或玄學替他們擔任聯絡統一的責任：就是根據科學之「科」字立論，而武斷聯絡統一各門科學的學問一定不是科學。

我的淺見以為如沒有更好的辦法，不妨再用音翻。叫他做「賽恩斯」；或譯為「學統」，意指學問的系統。假如定要沿用「科學」兩字，那末，科學之「科」應解為「有科條律貫」的意思，不應為「分科」的意思。

廢。通名而用專名。我以為假如我們實在有研究「默達斐息」這麼個東西之必要，我們應該廢去這個名稱而用「本體論」和「秩序論」等名詞；因為這兩個名詞比較地不容易發生誤會。如說本體論及秩序論有不可離的關係，應該有一個總名；但是，有密切關係的學問多得很，何必一對一對地都要立個總名。此外，什麼「玄學」，「形而上學」，「哲學」一概廢除。「哲學」的第一義就是本體論與秩序論。第三義是用不着的。第二義也是用不着；因為本體論，秩序論，認識論，名學，美學，倫理學已經有了專名；心理學已經獨立；國家哲學，歷史哲學，宗教哲學或稱為國家原理，歷史原理，宗教原理，或併為國家學，歷史學，宗教學之一部——不必再用「哲學」字樣。羅素說「斐洛梭菲」應該是研究『可能之科學』(Science of the Possible)。這位先生應用科學方法於哲學，頗著成績；而偏偏迷戀着「斐洛梭菲」

這個名目；未免自相矛盾。既是可能之科學，就找希臘字創一個可能學的名目，得了，還說什麼「斐洛梭菲」是……之科學呢？——或者此君也是詞章家，所以好作奇語。我以為我們若把所謂哲學，玄學，歷史哲學等「學」廢除而努力於名學，倫理學，歷史學等，（如有必要，可加本體論等）一定可以除去許多空洞曖昧的思想的逃藪，而促迫這些後列諸學進於精密的地位。

有人說「科學」表知識之事，而「哲學」則兼表知識感情兩方面，所以「哲學」之名不可廢。但我的愚妄之見以為這是似是而非之論。所謂「哲學」顧及感情方面者，乃「哲學」須考慮感情方面的事實，非「哲學」為感情之事之謂——考慮感情方面的事實，仍舊是應知識的需要，而不是謀感情上的滿足。假如我們要求感情上的滿足，我們不應該去研究「哲學」，「玄學」，或任何學；我們應去乞

耶微或阿刺的憐憫，應該去求觀世音菩薩的慈悲，應該去玩味小孩子的憨態，應該去領略美人的笑容，應該赴加拿大看洛機山，應該登泰山日觀峯看日出。

十四，三，十八。

註 唐釋道宣廣弘明集（涵芬樓影印本）卷一『吳主敘佛道三宗（出吳書）』條引作闕澤答孫權的話。這裏雖是註明出吳書，但未必可信。

可能的世界

設想有成一條直線的一長串的小球，自世界的一個盡頭一直接到世界的那一個盡頭，這些小球的大小，形狀，以及種種其他性質完全是一樣的，它們止有空間地位的不同，絕沒有別方面的差異，又假定這一串小球中任何兩個相接的小球的互相撞碰，都依從某些一定的規律，那末，假如有知道一切這些規律的人看見這一長串近半中的地方，在他所能看見的一段內，小球們連續地在那裏運動，他就可以按那些規律去推測得在這一段的後面並前面的一個個小球怎樣運動。在這一串中，他可以說第一百球的某種（包括性質和分量）運動是由於第九十九球的某種運動，第九十九球的某種運動是由於第九十八球

的某種運動，這樣類推，可以推到第二球。自第二球以次都是被動的；它們各個的變動都是受了外界的勢力的結果。但因為我們已經假定第一球在世界的盡頭，所以它的運動不是自動的，就是在這一長串以外的一個勢力使它運動。這兩說中到底那一個是對的固然是個極有趣的問題，可是假如這個人絕沒有看見這一長串的兩頭的機會，他就可不理會這個問題，而假定一切的小球都是被動的。這個假定，在他的經驗的範圍內，是普遍適用的。假如有一個世界，它所有的物，無論多麼簡單，或多麼複雜，都是這種的小球結構成的，那末，這個世界就是一個完全決定的 (Determinate) 世界，最初一刹那這世界的全數小球的運動照例除外。

再設想那個世界中有一種機器，它外面有各種吸收原動力的機關，譬如一個機關收電力，一個機關收熱力，……使它受許多原動力

中之任一種都能穀起動作；這個機器又有一個機關使它能穀因環境各種能力分佈的不同而挪動它的位置；它的外面又有許多刺針，在硬紙上刺出複雜的花樣；它的中心有個調劑運動的結構，一方面與吸收原動力的機關連接，他方面間接與刺針連接；這個中心結構是極複雜而又極靈敏的，例如空氣的溫度或溼度或這機器內部的狀況稍微變化，這中心結構就起變動，結果使它對於那收力及發動兩頭的啣接大變換，所以它所吸收的能力的性質和分量雖是一樣而可以刺出極不同的花樣；再假定這個中心結構每經動作一回，它的各部份的接樅就起變動，使第二回動作時它的中心結構內各部份的接樅與第一回它的各部份的接樅，分配多少不同，因而就是它所吸收的原動力的性與量及其他情形都不變，而這中心結構的變動也可以使這個機器刺出新花樣，或便它的刺針有時完全不動；又假定這樣一個機器刺成的花樣能穀使

四圍的能力的分佈起變化，因而間接影響別的同樣機器使後者所刺出的花樣變更。那麼，這一種機器的動作，可以說大部是受他自己的結構的決定，不能單由加在它上面的外界能力去推測而知的。它的自決的力量比我們所有的機器當然大許多。假如那個世界有許多比這種機器複雜無數倍的天字第一式的機器能殼做以外許多更複雜的事情，那末，那個世界，不消說有『自決』和『新』這兩個話所表示的現象。

這個理想的世界到底是不是同現世界一樣有趣味呢？或者有許多人以爲它決不如我們的世界有趣味，因爲它一定是個完全盲目的世界，雖然有所謂『自決』和『新』的現象，而自決者與創新者不能殼自己覺得——還有什麼趣味可說呢？但是，在現世界中，一個人所直接知道是的確能殼自覺的不過他自己一個；此外都是由推測而來。

這種推測，是根據別的物體的結構和動作對於他自己的身體的結構和動作的相像。別的物體這兩方面與他越相像，他越容易體會到它的別方面；越相差，他就越不能設想像它的別方面。他由這樣的體會，相信別人有自覺，猿猴以下動物也有與他多少相像的自覺，無論相像的程度怎麼樣低小。普通，我們以為植物和無生物是沒有自覺的。這實在沒有多少理由：不過因為這些物體的結構和動作與我們的結構和動作相差大得很，我們不能設想像，更不能設體會它們各個別的方面；其實我們並沒有什麼理由可以武斷植物和無生物沒有它們特有的一種自覺。我們若是擺脫成見，就很容易覺得捕蟲草在捕蟲作用進行的時候的自覺可以比得上阿米巴得食時候的自覺；我們有時看見的在由玻璃窗穿進來的太陽光線中間五花八門地熙來攘往地飛舞的無數微細的灰塵儘可以各有各它的特有的自覺。就是使物質科

學家驚歎爲結構精巧而活動劇烈的原子和分子也儘可以各有各它的特有的自覺。像上文所設想的那種天字第一式的機器不特不至於不能自覺，並且它的自覺的複雜程度不一定會比人類的自覺低小。所以那個理想的世界不特可以是有趣味的，並且可以是有能穀感到這趣味的個物的。

不過，還有一件事可以懷疑的，就是這個理想的世界既然是完全決定的世界，那末，假如有一個無所不知的超人知道某一剎那中那世界的構成素的分佈和它們互相影響的一切規則，這一剎那以前或以後的任何剎那的分佈，他是能穀推測而知的。這樣，這個世界到底是沒有趣味的東西。但是，假如這些天字第一式的機器的智力和人類智力性質相像，那末，縱使它能穀算出它那世界的一切將來的事變，這種知識總不過是知識，不是生活。它的將來生活的趣味未必

因爲它已經抽象地知道而失掉。比方一個人昨天晚上把他今天以後的所遇的事情全部夢過，他未必覺得他就不必再活下去，因爲夢總還是夢，不能殼代替實際的生活——何況知道一件事還遠不及夢過一件事那樣近似實際的生活呢。我們中國有盧生因爲做夢經歷幾十年的富貴，一醒來就棄世學仙的故事；但這并不能殼代表一般人的心理。並且一個世界中任何利那的構成素的分佈和它們互相影響的規則不會完全被任何天字第一式的機器知道的；所以自它看來，不特它的世界所有過去的事情是『變動不居』的，並且將來的事情也是『生物不測』的。假如真有個涵蓋一切的絕對者 (The Absolute)，對於各個天字第一式的機器的生活不特一瞥知道，並且一瞥生活過，那末，他也許感到沒有趣味可言。但在這各個機器自身，決不因爲設想有人已經完全知道它的將來而不情願活過它的將來，這和我們絕不單因爲一本戲

給別人（尤其是我們永遠不會碰見的人）先看過而自己又不情願去看是相似的道理。在這個世界中，和在現世界中一樣，除有非常的情形，個個都能感到生趣的。上文所說的那種世界，我們姑且叫它做甲種世界。

現在再設想構造甲種世界的小球，不特在最初一刹那能殼自動，並且在此後的任何刹那雖然不一定自動，但都或許自動，無論如何，總不是永遠被動。那末，這個世界——可以叫做乙種世界——就不是完全決定的。就是你知道這刹那中這世界構成素全部的分佈和它們互相影響的一切規則，也無從推測此後任何刹那中它們的分佈，因為此後任何刹那中那幾個小球要忽然於被動外加上自動是無從預知的。這個世界當然比甲種世界變化更大，花樣更多；但卻不一定是絕對找不到如我們所謂科學的公例的。因為各個小球儘管有忽然自

動的可能；但若是這世界中，如現世界，有許多東西是許多小球組織而成的有內部結構的複合體，那末，它就可以呈現許多統計的平均趨勢。譬如現世界中某個人的死期是不能預定的；但一個大國家中假如沒有例外的事變，小中老年各級的人的死亡率是在比較一定的範圍內的。所以乙種世界是個一部份決定的，一部份不決定的世界。我們當然有理由假定它和甲種世界一樣地含有自覺和生趣。

再假設有一個世界，在別的方面，全和甲種世界一樣，但是這世界的構成素，除了小球以外，還有一種東西。這種東西和小球有兩種大分別：一是它完全且永遠是自動，二是它不受空間的限制，一個單位的這個東西，可以佔據一個小球，也可以佔據任何數目的小球。這種主動素，止是某些很複雜的機器纔含有；天字第一式的機器不用說是有主動素的。主動素的職務是做那個機器的司機者。在普通

情形下，這個機器大體能彀自己進行，不勞主動素的操心。但遇特別狀況的時候，這個主動素就來指揮那個機器作顯似有計畫有目的的動作。這個世界雖然遠不及甲種世界那樣的有決定性，但大體卻比乙種世界更有秩序：因為在乙種世界，小球們的被動作用以外，止有它們各個的偶發的無計畫的自動作用；在最後這種世界中，小球們的被動作用以外，卻有主動素的顯似有計畫的指揮作用。這個世界不消說也含有自覺與生趣。這可以叫做丙種世界。

假如我們要用現成的名詞，那末，甲種世界可以說是近似機括論的 (mechanistic) 兼汎心論的 (panpsychistic) 世界；乙種世界近似汎心論的而且一部機括論的一部偶爾論的 (tychistic) 世界；丙種世界近似一部份機括論的一部份活力論的 (vitalistic 亦稱生機主義的) 世界。此刻人類的智識還不能彀使我們決定我們這個現世界是上列三種之內的那一

種，或上列三種之外的那一種。所以我們儘可以隨各自的高興而認定現世界是怎麼樣一種世界。可是，因為科學的目的是在求得事變間的常然的關係，就是事變的機括，假如它不假定世界的事變是機括的，根本上就沒有科學存在的理由：因為非機括的現象，如今天甲生乙，明天甲生丙，後天甲生丁戊之類，止能殼等它發現後加以鑒賞或體會，不能殼由它找出適用於過去和未來的常然關係。所以無論那一個科學不能不假定現世界，至少現世界中它所要研究的方面，是機括性的；它要這樣地假定，到人類所能想到的方法一概試過還不能找出它所研究的方面的機括為止。這樣做法的最大的危險，不過白費了工夫；但其實這種工夫並不是白費的，因為經過這樣刻苦的試驗以後，我們可以確實地知道它不是機括的；萬一它有非機括的成分，我們也可以知道這成分的確實範圍。假如沒有經過這樣『水洩不通』

的探討，就假定所討論的現象是偶爾論的或活力論的，那末，縱使它含着機括的成分，甚至全部是機括的，人類也必定永遠不能彀知道這個現象一方面或全部的機括。這種損失比多費工夫的損失當然大了無數倍。總而言之，機括論是人類求知識的方法上一個根本的假定。

文言文的優勝

現在人所稱爲文言文佔優勝的地方，大約不出下述的四點。下文想從事實方面略加討論。

(一) 文言文比白話文通 假如有人說文言文本質上是通的，白話文本質上是不通的；這樣主張的人，我們對於他的話，認爲無討論之餘地，只好請他去留心比較文言文的文法與白話文的文法。但說白話文不通，大概是說現在所流行的白話文不通。「不通」有兩種解釋：一是文法不通，一是思想不通。但我們這裏不妨合起來說。現在的白話文也許不通的很多，但縱使這是白話文的劣點，也斷不能成爲文言文的優點：因爲現在不通的文言文不會比不通的白話文少。

古人的文章，經過長時間的淘汰，尙且留下許多不通的文字；由此推測，他們所做的不通的文字，必不在少數。若說現在因排鉛字製石版太容易，所以不通的白話文流行特多；但這事就是文言文也不能免。這些文字，過了若干年之後，『浮者自浮，沈者自沈』正不必勞任何人的過慮。並且就是只有木版的時候，『羯鼓四搗』的詩文集，精刻的而又連史紙印的，未嘗沒有；版紙稍劣的更多。可見出版的難易，與流行的文字的通不通沒有一定的關係，今日的「災鉛禍石」並不比昔日的「災梨禍棗」更可惡。無論如何，假如我們能設將現在我國人每日所做的文言文和白話文做個統計，文言文中不通的所佔之百分數，比白話文中不通的所佔之百分數，只會更多，不會更少。這樣看來，可知「通」並不是文言文的特點。

(二) 文言文比白話文美 我們知道很少人敢說白話文本質上不

通，我想也很少人敢說白話文本質上不美。假如真有這樣說的人，我們只好請他自己去看水滸，石頭記，儒林外史等書（註二）。假如他看了之後，仍說只見其「俗」，不見其美，我們只能對他微笑，不必再說什麼話。但是，文言文實有比白話文容易使人覺得美的地方，我們不可輕易看過。

文言文所以使人容易覺得美的緣故，是因為截至今日為止，膾炙人口的文章還是文言文多於白話文。因心理的作用，許多讀書的人不知不覺地受所讀文章的影響而假定文言文本質上是美的。至於白話文，雖然也不少美的，但向來為讀書人所蔑視，不把他當文章讀，所以影響於讀書人的心理的不如文言文那樣利害。還有一件：白話文因為他與我們日常的說話相近似，不免使人覺得他平凡；文言文因為他與日用的話相差很遠，使人覺得有一種不平凡及淡雅的意味。

因爲上述兩種緣故，文言文的「空氣」是比白話文的「空氣」美些。有許多詩詞，若要把他說成白話，簡直說不成話；然而許多人有時喜歡看，就是因爲他所含的字句，因在古人的美文中見過多次，染了美的色彩。一般文人看見世說新語說「爾時」，「爾夜」，就覺得他雅，到作文時就想仿用。但假如他見文中有「那時」，「那夜」字樣，不免就覺得俗惡得不可耐。其實古時「爾」，「那」雙聲；今之「那時」，「那夜」，即世說「爾時」，「爾夜」之音轉；「爾時」，「爾夜」就是當時的白話。固然，許多人不在意這種事實。但縱使知道這個事實，有時不免還覺得「爾時」字比「那時」雅；因爲聯想的勢力很難完全擺脫。

但文言文的這種優點，與其說是本質的，無寧說是偶然的。因爲假如大家小時候，有機會多看白話的美文，這種美的「空氣」就非

文言文所得獨佔。如若文言文因遠於日用的話，使人覺得淡雅；白話文因近於日用的話，使人覺得真切。就是單就現在情形而論，我們也不能說得不償失。到了幾百年以後，那時候剩下的今日的白話文，也會帶了一種淡雅的色彩（註二）。我們現在讀古人的白話小說，也會有這種感想。可見文言文實質上並不比白話文美。

溺愛文言文的人以為文言文現在要中興。他們這話的根據，大約有兩種。

（三）他們說：『白話文試驗了幾年，現在已經到了「強弩之末」；文言文自然而然地要中興了。』白話文是否到了末路，不必瑣瑣爭辯。但他們所假定的根據，不妨討論一下。吾國人最相信循環論；這論在吾國發生很早。這大約是因見天象循環而推及萬事的。我們常聽說『物極則反』，『無往不復』等話頭，好像這是一

個普遍的原理。髣髴聽見最近有人把文體與服裝的時尚相比，以爲二者都是循環的。但服裝除了長短寬窄以外，別的東西未必是循環的。卽如近年婦女服裝的花樣顏色，就很難這樣說。至於文體，假如是循環的，自唐韓愈以後，「古文」當權。「古文」是爲反對六朝儷體而起，這是大家知道的。那末，若文體是循環的，「古文」風行了這許多年，應該駢文代興了。然而卻變而爲白話文。假如有人說白話文的流行，背了文體循環律，所以是變錯了，那末，相信循環論者應該提倡駢文——徹底的駢文——而不應該再提倡「古文」！

（四）他們又說：『現在新出的文言文雜誌風行一時，可以知道人心的向背』。我們沒有現有文言文雜誌和白話文雜誌銷數的統計，不能斷定文言文雜誌是否風行。但縱使真是這樣，也不能斷定會如此繼續下去。現在看雜誌的人中許多是中過「古文」毒的人，

或者有這種一時的反動，未必就可以認為中興之兆。假如文言文真要中興，那末，恐怕要用『武力統一』的手段——不過就是這種辣手也未必一定有把握。

我們上文所說，對文言文的優點及前途不無懷疑，但當然不含着反對人家以文言文作文的意思。（我們自己或者也還有偶一作文言文的時候）。有人說著書不要用白話，因為『言之無文，行而不遠』。我們固然不相信白話就是『無文』。縱使相信，但假如一個人自願他的書不行遠而用白話著作，別人沒有反對他的理由。同理，若有人相信惟有文言文可以行遠，因而他所作都用文言，這也是他的自由。

然而此中實在含有一個大問題，我們不可忽視：就是，我們應該把持全民族傳達思想感情的工具，使之永遠作少數人的專賣品，并且

使大多數人不特沒有仿造并且沒有銷耗這種專賣品的機會呢？還是採用大多數人所已有的媒介，加些工夫，使之成爲大多數人傳達思想感情的工具呢？這個大問題，大家要各本良心主張去。但這句話還得補充，因爲康有爲的良心不消說是叫他主張復辟。所以良心要經過一番洗鍊纔行。大學說得好：

『心有所忿懣則不得其正，有所恐懼則不得其正，有所好樂則不得其正，有所憂患則不得其正』。

所以一個人的良心，非把他一己的忿懣，恐懼，好樂，憂患等等感情的障礙移開（因爲這些障礙，往往是不自覺的，非痛下工夫不能移開），對於任何問題，都不能有適當的判斷。我們不期望自己或人家因爲個人有所忿懣，恐懼，好樂，憂患的緣故去反對文言文。同理，我們儘管有時『技癢』用『古文』或駢文作一兩篇文或著一兩部

書，儘管有時「故態復萌」翻出一兩篇名家的「古文」或駢文搖首咋唔，儘管一己所有世間可欲的東西，都從「古文」駢文得來，儘管爲直接或間接的題外的原因不喜歡白話文；但若是我們因爲這些事就要我們和別人的小孩子一律學作「古文」駢文，或叫大家不要用白話文著作，那末，我們的心，恐怕有點「不得其正」罷！（註三）

註一 有些人因爲這些小說含些猥褻的話，以爲這與白話文的本質有關。這當然是誤解；因爲文言的書也有這種話，如聊齋志異。這是古人不把小說文字當正經事的緣故，與白話及文言的本質一樣無關。還有

一件，因爲這些書籍篇幅甚長，中間免不了有不甚滿意的描寫。這是因爲作者的精神有顧不及的地方，也與白話的本質無關。假如這些作者用文言作這樣長篇的小說，這些鬆懈的地方斷不因之減少。

註二 這是指因時代間隔而生的淡雅；此外還有由於別的來源的淡雅，所以我們這話並不是說今人的白話文，無論怎樣，在今人的眼中絕不會淡雅。

註三 有趣的是有人以爲現在學界的紛擾與白話文有關，因此希望禁絕白話文。我們大膽說，這是一種謬

誤的歸納：誤認凡在某現象之後發生的事情必是那現象的結果。縱使真是有關，也不免使我們想起一段故事。

甲兒告訴乙兒道：「我的父親當水手，死在海上」。乙兒說：「你千萬不要當水手」。甲兒聽了就問乙兒道：「你的父親死在那裏」？乙兒說：「牀上」。甲兒說：「那末，你千萬不要睡在牀上」！

十四，九，十一。

告恐怖白話文的人們

凡對於任何事物懷着不合理的過度的恐怖的人恐怕都是帶有變態的精神作用的。這種變態的主要原因有兩種：一是感情上的障礙，一是知識上的障礙。凡對於白話文懷着不合理的過度的恐怖的人不是由於感情上的障礙，就是由於知識上的障礙。

恐怖白話文的人的感情上的障礙當然不止一種；但最重要的是與人類利己的根性——尤其表現於維持自己生活和地位之方面的——有關。這種障礙，陶孟和先生在他的士的階級的厄運（見孟和文存）一文中說得極透澈。我用不着再說，止節引他的話就夠了。他說：

「……等到白話文風行全國，人人都可以多少用文字發表他的意思，那士的階級向來所居奇的能力也就無所施其技了。……中國文字的通俗化，對於人民一方面是使他們得到一個新的發表意思的工具，幾千萬以先緘默的人如果學到三五百字就可以發表他們單簡的意思，而對於士的階級一方面正是剝奪了他們唯一的武器。他們所寶貴的奧秘完全爲人所吐棄了。老先生們反對白話文不是無意識的；那正是他們最末次的奮鬪，他們生命最終的光燄」。

陶先生寫這段話的時候是十二年九月。不料到了今日，國中的情形還是這樣；不過老先生們已經或因筋力疲竭或因興味闌珊早就停止反對白話文的工作了，現在以次輪到中年先生們——乃至先生們——了！但恐怖白話文的人，除了自己地位動搖的憂慮以外，確然許多

是還有旁的感情上的原因的；我們以君子待人，不願意說他們都是因爲自己地位的問題而生恐怖。其他障礙，如大學上所說使心『不得其正』的忿懣，好樂等等都是。關於排除這些障礙的方法，我們除了在文言文的優勝所已說的外沒有別的貢獻，還是止希望他們努力反省，做一番正心的工夫罷了。我這句話或者太帶了宋學的臭味；但這些地方正是宋學中在今日還適用的（其實白話文也會得過宋學的助力）。

但恐怖或懷疑白話文的人確有好些是沒有感情上的障礙的，不過對於白話文的性質有些誤會的地方罷了。感情上的障礙，我們只好叫本人自己去下工夫。但誤會是知識上的障礙，卻比較地可以言語遺除。所以下文專從這方面着想。

不滿意於白話文的人大要不外因爲六點。茲以次討論。

(一) 謂白話文之詞筭 (vocabulary) 太儉也。這種論調，章太炎先生說得最早，也說得最動聽。他說：

有農牧之言，有士大夫之言：此文言與鄙語不能不分之由。天下之士大夫少而農牧多；故農牧所言，言之粉地也。而世欲更文籍以從鄙語，冀人人可以理解，則文化易流：斯則左矣。今言『道』，『義』，其旨固殊也。農牧之言道則曰『道理』，其言義亦曰『道理』。今言『仁人』，『善人』，其旨亦有辨也。農牧之言仁人則曰『好人』，其言善人亦曰『好人』。更文籍而從之，當何以爲別矣。夫里巷恆言大體不具；以是教授，適使真意譌殺，安得理解也。……何者？超於物質之詞，高文典冊則愈完，遞下而詞遞缺；缺則兩義混矣。（廬書

章氏發此論之時，早已有人提倡白話文（髣髴記是吳稚暉先生及其他巴黎的中國留學生）；其所謂「更文籍以從鄙語」，殆指他們。但無論如何，章氏以士大夫之言與農牧之言對待，又以文籍與鄙語對待，似乎以爲士大夫之言就是文籍之言；這當然不對。他的話斷不能拿來做反對白話文的理由。因爲今日的白話文，不過要使文字接近白話。實際上，農牧之白話文接近農牧之言，士大夫之白話文接近士大夫之言；並不是要人人之白話文，都做得與農牧的說話一樣。即如章氏所舉之例，在今日的白話中，則道曰「道理」，義曰「正義」，仁人曰「仁愛的人」或「有仁德的人」，善人曰「好人」；都是顯然有別；在白話文中，當然還是有別。若是論學的白話文，則竟直用「道」，「義」，「仁人」，「善人」等字；止披胡適之先生白話文的中國哲學史大綱一看就知道。可見現在白話文的詞筭，把「文

言』，『鄙語』都包在內，斷然不是僅採『鄙語』而全棄『文言』。所以白話文的詞彙，不特不比文言儉，並且比文言還要豐富兩三倍。

(二)謂白話文之文法太無變化也。我們以為這是對於白話文完全沒有經驗的人的話；因為假如一個人曾寫過相當數量的白話文字，必能感到白話文的文法上變化決不會比文言少。但反對白話文的人或者要這樣說：『空話不算數；我們且舉實例來說。同是一句話，文言可以說「子不棄我」，又可以說「子不我棄」；白話止能說「你不棄我」。文言可以說「子不我思，豈無他士」！又可以說「苟子不我思，豈無他士乎」！白話止能說「比方你不想我，難道沒有別人嗎」？』這一說文言在否定的句中客詞 (object) 可以攔在動詞前，又可以攔在動詞後；二是說文言中假設的連續副詞，有時可以省掉；三是說文言文中的疑問助詞有時可以從略。但細細一研究，就

知道這話不對。白話也可以把客詞擱在動詞的後頭而說『你不把我棄了』，也可以省掉假設的副詞和疑問助詞而說『你不想我，難道沒有別人』！並且有許多文法上的變化，白話有的，而文言則沒有。例如說『比方明天下雨，我或者不來』，或說『我或者不來——比方明天下雨』，聽起來是一樣意思。文言則不好說『吾或不來——苟明日雨』。還有許多地方，白話的文法比文言較有變化，用不着細說。總之，白話文的文法上變化，就全局看，止有比文言多，不會比文言少。

(三)曰白話文之詞語太俚也。從前有人叫白話做『鄙語』，現在有人叫白話文做『俚言』，這兩位的見解，顯然是『兄弟也』！這是西人所謂『與一狗以惡名，而後從而縊之』的論證法，我們不必深論。縱然白話文真是鄙俚，但使比文言明白易解——實際確是如

此——我們可以將所得補償所失。相傳宋祁喜歡用古字。有一天早上，他的朋友歐陽修把一張條子貼在宋氏的門上，上寫着『宵寐匪禎，札闔洪麻』八字。宋祁看了，不知所謂。歐陽修就說：『奇了！這有什麼難懂，不過是「夜夢不祥，榜門大吉」之古文罷了。我們還要說這『夜夢』八字也未必十分明白，第一字先已模糊。『夜』是那一夜，是昨夜，還是夜夜呢？所謂『夢不祥』是夢的意義不祥呢，還是夢中經驗着不祥的事故呢（按信占夢者有夢見凶事爲吉兆之說！）？這樣看來，愈古雅則愈模糊，愈『鄙俚』則愈明白——『鄙俚』何害？而況白話文並不真是鄙俚哩。假如我們不寫『夜夢不祥』而寫『昨夜做一個不祥的夢』，除非懷着牢不可破的偏見，沒有人覺得後一句話比前一語更是鄙俚。

（四）曰白話文之字句太冗贅也。老實說，我自己從前也有這樣

的感想。但經過冷靜的考察以後，就知道這是似是而非之論。因為天下止有用不着東西纔是冗贅的；假如沒有這個東西，彼此的意思不能傳達得明白，就是一句話中多加了幾字乃至幾十字，也不是冗贅。例如『夜夢不祥』，如改爲『昨夜做一個不祥的夢』，雖然添了許多字，卻沒有一個字是冗贅。『昨』『做』『的』『三』字之必要，上文已經指明。就是『一個』兩字，也是必要的；因爲『夜夢不祥』到底夢了幾次呢？又如單看『二桃殺三士』五個字，假如我們非已經知道這個故事，實是極不明白的一句話。『二桃』到底是兩個桃子呢，還是兩棵桃樹呢？『殺』是殺死之『殺』，還是害死之『殺』呢？是要殺，是可以殺，還是已經殺死了呢？『三士』是三個文士呢，還是三個力士呢，還是上士中士下士呢？假如我們寫了『兩個桃子害死了三個力士』，多麼清楚！多麼痛快！我們

知道好文章雖然字數越多而越不冗贅，白話文體正是這樣。（此外白話文中取自話的複音字以代文言的單音字的地方很多。這是有特別用意的——不過要使文字兼訴於耳目兩官罷了；並不能視爲與文言之『路途遙遠』同類）。

（五）謂白話文絕對擯棄文言的字句也。白話與文言之最表特徵的異點不在於名詞動詞形容詞副詞而在於代名詞，關係詞——連續詞，介詞，助詞——及感嘆詞；而代名詞與關係詞尤其是白話與文言不同之所在。所以許多人稱文言文爲『之乎也者』的文，白話文爲『的了麼呢』的文。但就是對於代名詞與關係詞，白話文也沒有絕對擯棄文言的字。例如，多數人的白話文都用『之』，『其』等字；『之』字尤其常用。『之』與『的』在字源上說，雖是一個字；但兩字音呼不同，而由習慣的作用，兩字所表的關係似乎有疏密之不

同；因此，『之』字在白話文上很有用。代名詞的『之』字，白話文中也有位置；西林的獨幕劇中曾一再見過。『也』，『者』有時也有用處。惟獨『乎』字，因其不能對於白話有所補助，不見有人用過。這可見白話文不特不擯棄文言特有的字，而且想把他儘量採用。（參看上文論白話文的詞筭一段）。

至於文言的短語 (phrase)，短讀，短句，白話文，不用說，更常常採用。如『何以異』？『相形見絀』，『因噎廢食』，『變本加厲』之類，不勝枚舉。這些話固然其初都是被引用的成語；但多數都早已失卻引用的性質而變成常言。卽如『變本加厲』，如係引用，當云『變其本而加厲』；今既促爲四字，止能視爲文言的習語。白話文用這些習語，就是白話文之採用文言。又如假使我先已解釋過故事的内容，或是知道讀者都熟悉這段故事，那末，我說『這段「二桃

殺三士」(本也是成句)的故事……就夠了，不必說「這段兩個桃子害死了三個力士的故事……」。

白話文中夾了些文言的語句，並不是例外的或犯法的事情。我們可以引石頭記中兩段文字來看。其中加雙圈處是文言的語法。

「……一面說，一面走着，忽見青山斜阻。轉過山隈中，隱隱露出一帶黃泥牆。牆上皆用稻莖掩護，有幾百枝杏花，如噴火蒸霞一般。裏面數楹茅屋，外面卻是桑榆槿柘各色稚樹新條，隨其曲折，編就兩溜青籬。籬外白坡之下，有一土井，旁有桔槔轆轤之屬。下面分畦列畝，佳蔬菜花，一望無際。賈政笑道：「倒是此處有些道理……」(第十七回)

「……衆人聽說，都笑道：「快別吵嚷！」說着，都走來看時，果見湘雲臥於山石僻處一個石凳子上，業經香夢沈酣。四

面芍藥花飛了一身，滿頭臉衣襟上，皆是紅香散亂；手中的扇子掉在地下，也半被落花埋了；一羣蜜蜂蝴蝶，鬧嚷嚷的圍着；又用鮫帕包了一包芍藥花瓣枕着。衆人看了，又是愛，又是笑。」

（第六十二回）

這兩段白話文中夾雜了許些文言，我們讀去，卻全不覺得他不自然。這可見白話文吸收文言的能力了。

（六）謂白話文大殺文思也——這明明是舊時代重文字而輕思想的口氣。作文而苦沒有文思，必是本來沒有『思』而偏硬要作文的人的經驗。假如他作白話文沒有文思，作文言就有文思——或竟至妙緒泉涌——我們很有理由懷疑他的大作是有文而無思的！還有一種人以爲作白話文的人都不看非白話的書，所以推定他們作文時——尤其作美文時——必感到觀念及意象之枯窘。這是閉着眼睛說話，不

必較論。又有人因爲人家說白話文往往以水滸，紅樓舉例，就說現在的白話文大多數都不能出這兩書的藩籬：這真是『癡人前不得說夢』。除非眼睛中網膜的一般構造『與衆不同』的人不會不見到現在的白話文，就詞筭，句法，觀念，意象，結構，風格說，無論那一件，其繁富變化都非水滸，紅樓所趕得上。總而言之，現在白話文之『取精多，：用物宏』，不特非『古文』所能夢見，並且也非從前的白話文所能夢見。

前頭所說病「白話文」悻的人所有的感情上障礙，大都因爲恐怕白話文一風行，自己就不免多少陷於苦惱的地位。這種障礙，可以借用佛家的名詞，稱爲煩惱障。後六段所說的對於白話文的性質之誤會，是知識上的障礙，可以也仿佛學稱爲所知障。學『道』的人能夠破除了煩惱障所知障，就可以希望見『道』。病「白話文」悻

的人如能破除了煩惱障所知障，就可以遠離恐怖而希望見到白話文的
『道』——關於白話文的真理。

十四，十一，二十二。

現代人的現代文

小引

現在人要採用怎樣的一種文字的問題大部份就是文言與白話的關係的問題。文言白話的爭論，在今日已成了陳舊的題目。無論是偏於那一方面的人，其中都有許多以爲此事早已不成問題。自甲派的眼光看來，古文也者，光芒萬丈，亙古常新，毀之者如『蚍蜉撼大樹，可笑不自量』也已！自乙派看來，白話文的奮鬪，早已奏了凱歌，現在即有一兩個頑固黨人昌言反對，也止算古文瀕死時的掙扎喊叫，毫無注意的價值。所以在今日還對於這個舊題發話免不了要被人家目爲失時。但本篇所以又牽涉到這個題目，卻有一些理由。

一來，近來反對白話的人數目並不算頂小。無論他們有沒有正當的理由，我們不妨把他們可以有——而未必想到——的理由考察一番。二來，若取尋求事實的態度，則天下沒有舊的題目。譬如，排滿在今日是舊題，但我們若對他作歷史的研究，也未嘗不可。何況言文之爭還不是那樣舊的題目呢！三來，我們希望可以根據這樣的討論，進而作些積極的工夫。

要討論這個題目，不可不對言文合一的意義先有了一個適當的了解：因為主張「白話文」的人往往以言文合一為主要的理由，而反對的人則大多以言文終不能合一為根據。

一 言文合一的意義

言文合一，可以有兩種解釋：一是絕對的，二是相對的。第一種解釋是說言語與文字要同一——話怎麼說，文就怎麼寫。第二是

說語言與文字，雖然不必——或者不能——同一，但至少須有一定程度的合符。

甲 言文合一的絕對論之困難

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

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

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

(二)後人模仿古人的文字，但無從模仿他們的語言。古人死了，他的語音也隨他消滅了。但他的文字，無論是否他的糟粕，因有書

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

(三)古則雅，今則俗。人之常情，愈古的東西，就覺得他愈雅；文字也不能逃出此例之外。這事的原因很複雜；這裏止能略略一說。一由於古物之難得。物罕則見珍，見珍則雅。彝器如此，文字也這樣。好些文人常用生僻的古字，就是這種心理的推廣。願

炎武雖然能詆人家用古字，而自己欲復三代的語音，也正坐以古言爲雅言的緣故。二由於後人往往把古代加以理想化。我們不見古人，每每想像他的生活近於理想；所以黃金時代必在上古。古人的文字使我們聯想他的「理想的」生活；所以覺得這種文字優雅。慕李白的生活的人喜歡學他的詩，也由於此種傾向。三由於今人的語言因其爲日常所通用，往往使我們聯想到現世的具體的情境——許多不滿意的不純潔的事情。古人的文字，因爲與現行語言不同，不會生這樣聯想，所以我們覺得他比較地不俚俗。例如，『叱嗟！而母婢也！』在戰國時是句罵人的話，當時人必定覺得他不雅；但在今日因與我們的話相差甚遠，則不甚覺得這話鄙俚。又如水滸傳常用以指男子生殖器之單音字，因爲在今日普通話中已經不用，還有人把他夾在文中。但我還沒看見過今人的文字採用今日普通話用以指此物的名

字。這正是愈古則愈不俗——愈雅——的好例。這種古則雅，今則俗的心理作用，使文人趨於仿古，而文字就與現行語言不能相同了。文字是專為將來或異地的人而作的。語言的用處止於一個短時間內一個人的語音可以被聽到的地域內。要傳達我們的思想到這時間及地域的界限以外，不能不藉文字。文字因為他的功用與語言的功用，在時間空間上有不同，就不得不於別方面也與語言兩樣。

(四) 通。常。文。字。比。語。言。簡。省。因為說話的工具就在人的身上，比較地便當；我們與人對話，都很隨便——多加幾個字，多說幾句話，都不至十分費事。但文字要有外物纔能設寫出；為經濟起見，不得不求簡省。今人作文字，至少要有紙筆；這兩件東西就不是隨時隨地有的。古人所用寫文字的器具當然尤其難得。我們今日的語言與文字固然不同；就在古人，這兩件也不能同一。古人的簡牘和刀

筆那樣難製，那樣笨重，使他們對於文字不能不力求簡省。因此，「簡」字有兩個意義：一是竹簡，一是簡省；書於竹簡者必須簡省，故由竹簡引伸爲簡省。古人的文字把他們的語言化爲簡省的方法，在今日剩下的古書中還可以窺見，茲舉一二示例。

(1) 以單字代語言中的雙字語。許多外國人說中國語在古代是單音的，後來纔有雙音語。這是武斷的話。詩「於以采芣」之「芣」是單音語，但「參差荇菜」之「荇菜」是雙音的；「我心匪石，不可轉也」之「轉」是單音，但「輾轉反側」之「輾轉」是雙音。論語「有朋自遠方來」之「朋」字是單音，「與朋友交而不信乎」之「朋友」是雙音；「鳳兮鳳兮」之「鳳」字是單音，「鳳鳥不至」之「鳳鳥」是雙音。其中雙音語是直寫當時的白話，單音語則由簡省而來。由古人全寫出來的雙音語以推測其未全寫出的雙音

語，可以知道古人的文字一定比他們的語言簡省。又如大學「上老而民興孝，上長長而民興弟」二語，以古代語言的紐之少，聲（四聲之聲）之少，他們若照這樣說話，恐怕沒有人聽得懂。即如「上長長」三字，古音念來就好像 *dhang-tang-tang*。這樣看來，他們的語言一定沒有這麼簡省。

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

以上說明文字因為將來或異地的人而作，不得不比語言簡省。

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

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

(七) 文。字。通。常。要。避。開。一。時。流。行。的。新。語。因為文字通常是要給後來的人看的，而現時流行的話，到了後來，未必還有人用他；作文者若不避開新語，就有讀者看不懂的危險。如元曲中之「九百」，

「胡柴」等語，今人非經研究，則不知道是什麼話。又如荀子，戰國策都以「案」字爲語助，今人對於此字的意義，還是沒有定論。可見一時代的特別話每每須避開不用。

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

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

乙 言文合一的相對論

下文所要說的要點是文字雖不能絕對與語言同一，卻不可不與語

言有某限度的合符。仍仿上一大段所標的節目逐一討論。

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

有人說：思想雖是變遷，添造些新名詞，也就夠應付了，何必採用白話。但思想的變遷，不是單靠新名詞所能應付的。思想愈複雜，則文法的變化也要愈複雜。在今日而還想專靠「之乎也者」等類虛字，以表現一切文法上的關係，不得不弄到「捉襟見肘」。近

年往往有敘述自然科學事實的文字，其中「之乎也者」的用法大亂人意。這並不一定是作文者的不文，乃因為作文者為習俗所移，以為「的了麼呢」不可入文——也不可入科學文——因此做出這種「喫力不討好」的事情來。所以在今日不特要增加名詞，并且要採用白話的文法及他所含表現文法上關係的字。如此則文字不至比語言過於落後。

(二) 模。仿。前。人。的。文。字。不。能。過。某。限。度。固然我們不能不讀古人的文字；既然讀了，也不能不有意或無意地模仿他們的文字。但這須有兩層的限制：一，我們止可利用其中在現代還能表現明確的思想的。其中缺乏這種功用的要完全擯棄。例如左幾句話：

性者情之體，情者性之用；抱神以靜謂之性，接物而動謂之情。讀起來好像煞有道理；若細細考究，就不知道他實在說些什麼。這

種文字是要不得的。二，要儘量增加新名詞新文法，使不至硬把新思想擠在舊文字裏頭，弄得眉眼都辨不清楚。有了這兩種限制，我們纔可以驅使古文，而不爲古文所驅使。

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

不接近白話。并且古則雅的原則大部份靠在人類慕古——把古代理想化——的趨向。這種趨向，固然未可厚非，但也不可任其過度發達。否則使人們想避免對實在的奮鬥，而走入幻想的途徑，那就是向退化的方向走了。要制裁這種趨勢，不得不使文字接近現代語。不特這樣。許多認白話爲俗的人恐怕不覺得這一句話實籠統到十二分。通常以「雅」，「俗」對待，不雅卽俗，這固然是可以的。但這兩字的含義很多，不可混爲一談。今姑粗略地分說一下。

(一)如顏氏家訓說：『齊朝一士夫嘗謂吾曰，「我有一兒，年已十七，頗曉書疏。教其鮮卑語及彈琵琶，稍欲通解。以此伏事公卿，無不寵愛」。吾時俛而不答」。這個「士夫」的話可以斥爲「俗」到不堪。這是因爲他的話顯示其人格之卑鄙，與其表示此意之語言無涉。』(二)如謝安兄子比飛雪爲『撒鹽空中』，道韞比爲

「柳絮因風起」。我們謂前語爲俗，這是關於命意的不同，與白話文言的區別沒有關係。（三）如水滸傳述李逵當纔見宋江時候說：「莫不是山東及時雨黑宋江？」又說：「我那爺！你何不早說些個，也教鐵牛歡喜！」這樣說話也可以叫做「俗」。但這乃「村野」之「俗」，並不是因爲水滸傳用白話敘述而纔變爲俗。（四）如以不正當的態度指說生殖及排泄作用，也叫作「不雅」。這更與用不用白話無關。總之，無論我們認人格卑污（一）爲俗，或立意平凡（二）爲俗，或出語村野（三）爲俗，或出語穢褻（四）爲俗，都不能說惟有白話纔會這樣俗，文言絕對不會的。所以文字並不一定會因採用白話而弄到不雅。

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

然的地方。

(四) 文。字。往。往。要。比。語。言。詳。盡。當面說話的時候，因為有實物在前，往往略加指點，不用多說，聽者就可以明白。文字既是為將來及異地的人而作，沒有附近的事物可以指示，非詳細說明，必定容易發生誤會。復次，語言有抑揚頓挫的腔調，以及顏面的氣色，手足的姿勢，以補字句的不足。文字無論有怎麼樣精密的標點，也不能完全達到這些腔調，氣色，與姿勢；為免讀者的誤會，不得不多用些字，以求明白。例如孟子「言無實不祥」一句話可以有兩種解釋。又如「智足以知聖人汗不至阿其所好」，也有兩種解釋。又如上文所引孔子的語「君子不器」，「吾不試，故藝」等類的話，都不能免卻後人的猜疑。再舉全書為例，揚子法言終不及王充論衡之易曉。近人所作的文字，乃有須其自己或門弟子詳加註釋者，這樣求簡，

「毋乃太簡乎！」文字既然往往要詳盡，自然地要趨近語言，因語言通常是比文字詳盡許多。并且，文字既然往往不能求簡，就不能因語言不及文字那樣簡而擯棄他。但這還不過就一般說。至於今日的古文，往往並不比白話簡省，所以更無沿用之必要。如說某個婦人「舉丈夫子五，女子子三」，豈不是學着古人的累贅處嗎？假如用普通話說「生了五男三女」，也可以達出一樣的意思。

（五）文。字。往。往。越。樸。越。好。文字既是爲將來及異地的人而作，而他們又無從目擊耳聞我們所親自見聞的事變和言語，那末，我們應該在相當的範圍內把我們的經驗如實地不粉飾地傳達給他們。小說戲劇等重在描寫逼真的文字固然要用白話；（如西廂記紅娘說話之引經據典，未免不倫），就是別項文字也往往不得不求真切，也就不能不採用白話。而況今日文言的雕飾，已經脫不了「美新」及「諛慕」

的濫調，滿紙都是「生而知之」，「少有大志」，等類的話，何嘗有真美之可言呢？白話固然也可以用爲標榜貢諛之用，但濫套既少，老實說話容易爲人識破，定可大大減殺這種壞風氣。至文字重有內容，假如「言之無物」，雖攜藻插華，更顯得「羊質虎皮」，有何好處。這理易明，不消多說。

（六）文字不能不採用方言。文字固然往往要避開方言；但斷不能全棄方言。這有幾種道理。（子）文字最初總須多少根據一種方言，不能完全憑空造出來。既是一種方言可用，則他種方言也可用，所以不能「先驗地」擯斥別的方言。因此，文字夾用方言，自古已然。方言「黨，曉，哲；知也。楚謂之黨，或曰曉」。是「曉」乃楚地的方言，但司馬遷已經有「明主不曉」的話。「此」字「斯」字，詩經都用過；論語（止是魯論）偏不用「此」字，專用

「斯」字，可見當時魯地方言，只有「斯」字。孔子說話多用「斯」字，因此弟子記他的話也專用這個方言。又方言「窈，豔；美也。……宋衛晉鄭之間曰豔，陳楚周南之間曰窈」。可見詩周南關雎云「窈窕淑女」，確是用方言。（丑）有時文字要有地方色彩；在這事例下，當然不能不酌用方言。（寅）方言的詞語有時可以比標準語還豐富還簡練。福州城外人謂由雲隙微漏的太陽光爲「日頭花」，（文言固然有「日華」二字，但意義甚泛），又呼初三初四的新月爲「月牙」。這些詞語若加入普通文字裏頭，總是有益無損。若再把古文來比，那更沒有理由擯絕方言。因爲作古文的人往往特別選用古代方言，以爲可以更爾雅。如「不曉事」，「窈窕」，「爾馨」，「阿堵」都是方言，（後二語今日還存），今日的文人也很喜歡採用，甚有不知其義而誤用的。又如「語詞」的「羌」字也是戰

國楚地方言；文言也常常用他。又世說新語多以「身」代「吾」字，此也是當時白話；今人作文也有特仿此項自稱的。安得單獨拒絕今日的方言？

或者有人說中國方言萬殊，假如前此以方言爲文字，那末，中國恐怕連今日這樣的低度的統一都沒有。這固然有理；但是知其一而不知其二。現在的中國，關於學術教育方面，已經打破方域的界限。流行的教科書參考書期刊已經使福建，廣東方言與通語相差最遠的地域都多少流行「白話文」。將來教育機關更加發達，斷不怕專用方言的文字取普通文而代之。有些人看見言文比較相近的歐洲各國，都是地域甚小，以爲惟小地方纔可使文字接近白話，但美國地域也不小，何以能夠言文那樣接近呢？正因爲教育普及的緣故。可見此等處不能以吾國前事概論一切。

(七)文字也不能不採用當代的新語。這，第一因為文字必須以某一時代的語言為基本。既是這時代的語言可用，沒有理由說別一時代的語言一定不可用。荀子非十二子篇「忍情性，綦谿利跂」，

莊子天地篇「離跂自以為得」。楊倞謂「利」與「離」同。離

跂，達俗自潔之貌」。這是戰國人以當代語入文的確證。普通，那一時代的傑作最多，那時代的語言，因其表現為優美的文字，就比別個時代佔優勢。中國人最推尊周秦漢的文字，就是這個緣故。

但這並不是因為別時代的語言不能產生好文字，一看元代的戲曲小說就知道。所以在理論上，沒有擯斥任何時代的語言的理由。其次，一時代有一時代的精神，一時代有一時代的環境。專靠舊時文字，必不能把現代思想表現得滿意。現在主張「文章惟學周秦漢」的人也不能不用他們自己所斥為「俚俗不韻」的日本式名詞，可見事

實可以戰勝成見。最後，說一時代特有的語言，到了後世，也難索解人，不如沿用古初文字，比較易解；也是片面之論。古初的文字，到了今人，已十分難解；到了日後，自然與語言越趨越遠，止會更加難解。採用當代語言，但使『去秦去甚』，自後代的人看來，總比古文易解。宋人語錄，也比他們的仿古的文字，明白得多。可見關於後人易讀一節，古文也不會比白話佔便宜。這還是就不用古字古典的文言說；若多用這些的文字，時代越後，只有越難解。後人雖要誦詩讀書，尙友古人，恐怕也只好歎「高攀不及」了。

關於這一層，方東樹書林揚鱗有很持平的論，茲節錄以餉讀者。他說：『三代之書，詞氣遞降，時代爲之也。況在晚近，古訓罕通，與其文之而人不曉，何如卽所共喻，而使之易曉乎？日知錄既引唐書鄭餘慶傳稱餘慶奏議類用古語，如「仰給官馬萬蹄」，有司不

曉何等語，當時譏其不識時。夫「萬蹄」二字非深奧者，施之官文書，且以爲不識時；況師弟講學而必取澀體文言，煩後人注疏箋釋，何許子之不憚煩乎！這話極合理。但何止「講學」這樣，作一切文字，都應該如是。方氏是服膺桐城派的人，而這樣說，可見真理不是難見，只怕人自己硬要閉眼不看罷了。

以上許多話——我想讀者早已覺其冗長——不過要說明文字雖是不能與語言絕對同一，但卻不可不與語言有一定程度的符合。經了這樣討論以後，大約我們對於言文合一的意義可以多少明白，或者因此能夠對這問題抱「無偏無黨」的中觀。由這樣的觀點看來，今日中國的舊式文字實在與語言沒有達到最低度的符合，因此不能不有種種的改進。下文說到我個人對於這改進事業的意見——當然只是貢獻意見，並沒有強天下人從我的野心。

二 現代文的產生法

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

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

(二) 無論。是。白話，是。文言，其中。太。奧。太。俗。的。部。份，都。不。採。用。(說明) 文言中文法或字義太奧的如「告爾百姓於朕志」，「許謨定命」，「詰朝」，「誰昔」，(「太奧」當然是就一般人說)；文言中太俗的，如「宋玉多愁」，「生有大志」等類的話。白話太奧的，如「躡琴」，太俗的，自然不少，不必舉例。

(三) 白話。文。言。各。有。相。當。的。字，而。這。兩。字。精。確。度。相。等。時，用。白。話。(說明)如不說「子寒乎」？說「你冷嗎」？不說「狎妓」，說「嫖」；不說「魚，我所欲也」。說「魚是我要的」。

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

(五) 白話的詞語顯有含混不妥的意義時，應避開不用，改從文言，或另製新詞。〔說明〕如白話中呼妻爲『妻子』，呼弟爲『兄弟』兩語都不妥當，因爲會使人誤會以爲是『妻與子』，『兄與弟』，合起來說；因爲白話同時又有『他們夫妻兩個』，『弟兄兩個』等話。『兄弟』不如作『弟弟』，『妻子』可作『妻室』或另製名詞。(有作『老婆』的，但也會引人誤會)。

(六) 白話中一個意思有兩三種說法，而甲種比乙丙較合理時，用甲種。〔說明〕如『我不願意讀書』，『我不情願讀書』，意思差不多。但『願意』是動詞，與其以名詞在後，不如以動詞在

後，較爲合理。所以我以爲同是雙音語，『情願』比『願意』好。

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

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

(九) 專門名詞，貴簡當，造這種名詞時當然要取文言。〔說明〕如

「治外法權」，「地質學」，「詐欺取財」等語雖是文言，但當然要用。這是人人知道的，但不妨一提。（有些人譏作「白話文」的人說：「主張白話文的人自己的名字與書名還用文言，是自相矛盾」。這話纔聽似是雋語，但未免『隔靴搔癢』）。（十）文言的文字絕無歧義，即改作白話，不過加字而不用改字的，也可算爲現代文之一種。（說明）如法律之條文，會社之章程規則等可以酌量用文言。其實現在白話文中夾着文言的規條的很多。

（十一）古語中可以補助現代語的不足的，應該採用。（說明）如車輪的最外圍，白話沒有專語，而古語則有三個字。普通叫做『車輞』，考工記叫做『牙』，古代關西叫做『輶』；又有叫做『輓』的。（後二字見釋名）。應該採用『車輞』二字。

又白話以『他』字當英文的 he, she, it，總覺過於沒有分別；所以現在人有的把文言的『之』當賓格的 it，以與指人的『他』示別，這也是很好的。（或用『他』，『她』，『牠』三字也可以；但可惜說話時這三字的音還是不能分別）。

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

（十三）外國語的名詞與文法爲中國語所缺乏而又有必要的應該酌量採用。（說明）科學名詞固然不消說了。即名詞前安置長的形容語，及副詞性的讀安在正讀後頭等辦法，都是應該採用。

此等文法，譯佛典時已經輸入一些；現在更要多輸入。嚴復在天演論例言內說：『西文句中名物字，多隨舉隨釋，如中文之旁

支，後乃遙接上文，足意成句。故西文句法，少者二三字，多者二三百言。假令仿此爲譯，則恐必不可通。他因此用『融會』全文，及『前後引襯』的辦法。但這也是『喫力不討好』的勾當。如酌量採用歐化句法，就可以省卻不少困難。并且這種辦法近年已經得有好些功效了。

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

三 現代文與文言

前段已把現代文的方針略述了，但他與近人所謂文言的關係，不可不再說幾句。上文提起文言，還沒有加以定義，此刻可以再解釋一些。文言者就是凡現代白話中的詞語與文法，假如不見於宋以前的書籍中的，就絕對不用的文字。這還是寬點說；若要嚴格，則不

見於三國以前的文字中的詞語都不能用。但詩詞比較活動些，可以用六朝至趙宋的白話已經見於那些時代的作品的。散文則晉至趙宋的白話就是於當時的作品的，也不可不用，如「那得」已見世說新語，「什麼」已見景德傳燈錄，都不能用於散文。元人作品中的白話字，散文當然也不能用。現在許多人作科學的文字，還不敢用「科學的」字樣，也是爲這種慣例所束縛。

我們要把古文與淺顯文言分開說。我們姑且用「古文」二字統包狹義的古文，駢文，賦，舊體詩，詞等。這種種的古文除了少數軍閥「順從民意」的通電，及「士大夫」保存國粹」的期刊外，已經少見。我們以爲青年人實在不應該再費力去學做這一類文字。但我們也不反對少數已經學會的人繼續去做。這種慕古的趨向，固然不是健康的現象；但少數人因「先入爲主」的關係，他的表現觀念情

感的方法已經不能出這範圍；假如一定要不讓他向這條路發洩他的蓄積，不特過於拘執，也未免『不近人情』。『人情之所不能已者，聖人弗禁』；我們自然不必十分反對別人做這種文字。將來自有時代的浪淘盡他，現在人不必十分操心。

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

義；只寫一個「鱸」字，自然是鱸魚；只寫一個「蘆」字，也自然是蘆草。因為這個緣故，所以就是極端主張要純用白話的雙音字的人寫給朋友的信也不知不覺地用了許多文言。這又是事實戰勝理論的又一好例。并且閩廣各地的中年以上人多有早已學會了文言而還不能痛快地寫——或全不能寫——「白話文」的；如定要反對這些人作文言，也太不合情理。又如會作文言的人用文言互相通信，而同時也作「白話文」，也不算爲自相矛盾。因為這個道理，我們以爲不必反對人家做文言。

但是作文言時不應該存了定要避開「的，了，麼，呢」，等類的主意罷了。其實現在的日報對於這主意已經不堅持。即如申報，應該極簡的專電都夾用白話。他的十四年九月二十八日專電有「**或者**以人口比較率規定」及「**要價當平穩**」字樣，次日又有「關於

局部的。」字樣。十五年二月十六日北京通信有「真可謂像煞有介事矣」。可見現代文字的實際趨勢了。（假如日報字書等肯用白話，我想銷路一定可以加廣。但現在人看報用字典恐怕還是能用文言的人；所以這一層的結果，未可斷定。但我以為如報館書店肯大膽多用白話做新聞做字典，銷路一定會漸漸擴大的）。

又如舊式公牘文字也有特長，如「等因」，「等語」等字樣，比新標點的引述號等類，比較地不容易漏掉或誤寫，縱使大部份改用白話，這種字樣，不應一併廢棄。再如刻銘文字，若廢絕罷了，若還行用，因他字數要少，也不妨酌量用文言。

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

文言，卻總應該認這種文字爲例外。

四 現代文與演講及宣讀

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

(甲) 文。不。定。是。全。用。單。音。字。的。中國語的雙音字發達很早。

盤庚已經有『嚮邇』，『撲滅』，『殄滅』，『蕩析離居』等語。

至荀子時雙音語尤其發達。論語說：『君子周而不比，小人比而不

周』，荀子，戰國策，管子都以『比周』當『比』一字。論語，孟

子『性』，『情』都分用，荀子正名篇也分定界說；但他的非十二子

篇有『縱情性』，『忍情性』的話。可見當時的白話已經有這種言語，故荀子不覺用他。又如左傳呂相絕秦一段『…文公躬擐甲冑，跋涉山川，踰越險阻，征東之諸侯——虞，夏，商，周之胤而朝諸秦，則亦既報舊德矣…』。如看得懂的人，聽來也可以懂。但這還可以說我們用文言不過是求簡的，既是用這許多雙音字，不如還寫白話的痛快，但還有別的看法。

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

用。雙音語。這種辦法沒有什麼妨礙的。因為白話總是多用雙音語，就是作文用些單音語，不會影響到白話。就是將來要改方塊文字爲拼音文字，白話的雙音語還在，可以對付，不會發生困難。

這裏還有一件事情要說的。因爲主張採用白話作文的人，許多以要使文字念來聽得懂爲理由，就有反對他的人說，聽不懂是由於學識不足，不關文言。這是不對。因爲所謂要聽得懂，不是說討論特別相對論的「白話文」念來要一個初小學生聽得懂，乃說這篇文章，看他得懂的人，當旁人念給他聽的時候，也應該聽得懂。如赫胥黎的 *Evolution and Ethics*，看得懂的人就是不曾預先看過，聽來也懂。但嚴復譯的天演論，如沒有預先看過，用普通音念起來，就聽不懂。（在福州，廣州平上去入聲多的地方或者大半聽得懂，但用

國音及他省的音讀來，一定要糊裏糊塗，十句中大約不過懂得兩三句。所以我們對於有拿去演講或宣讀的機會的文字，無論是『高文典冊』，或通俗小說，都要儘量採用白話中的雙音語。這樣，不特可以使文學開新生面，也可以使辯才（吾國人所最缺乏的）發達。

結論

我的淺見以爲假如我們取上述的觀點，那末，對於今日語言與文字的問題，就可以共同努力，以求完滿的解決，而省卻許多『無益，費精神』的爭執。老實說，就我個人論，我並不覺得採用白話的文字一定比舊式的文字容易做，也不覺得我所見過的這種新式的文字一定比舊式文章優美。但我的主張採用白話作文，卻不因此而成爲自欺欺人之談。因爲我（當然許多旁人也是這樣）在腦筋的可塑性最大的時期受了舊式文字的鍛鍊，對於使用與欣賞兩方面，自然都免不

了『先入爲主』的影響。並且我在短時期內試驗的結果，使我深信採用白話作文實有許多作舊式文字時所萬沒有的痛快地方。雖然這種新式文字的作品，因爲與我們時代太接近，不能斷定其中有多少的第一等傑作：（水滸，石頭記固然可算第一等傑作，但不是我意中所謂新式文字，故不以之爲例）；但隨便那一個肯平心玩看新文字的作品的人都不能不承認至少這種文字有產生第一等傑作的絕大可能。我們自己受了舊式文字的牢籠，斷不是應該使我們的後輩也受他的牢籠的理由。否則我們的見識真是同舊式的媳婦一樣：他自己受了婆婆的欺負，到了他也做婆婆的時候，一定要他的媳婦受他的同樣或更厲害的凌虐。我們對於自己所愛惜所寶貴的事物不特有極力使他長保持他的勢力的脾氣，並且也應該有這種權利；但萬不要忘了我們此刻所愛惜所寶貴的事物以外未必沒有別的事物更可愛惜更可寶貴！

——因為中國的文字並不是單單供我們這一代的少數人的使用和欣賞的。

一五，二，九。

再論入聲演化

我在東方雜誌（第二十三卷第一號）所發表的入聲演化與詞曲發達的關係，原是幾年前的舊稿。那篇的兩部分，一論入聲演化的階級，一論這種演化與詞曲發達的關係，是可以各自獨立的討論。那裏所假定的入聲演化的五階級，我認爲大體還可以。但現在覺得全篇中有些頭緒欠清或範圍太狹的地方，因此又忘了自己的淺陋，從新再來討論。

入聲的演化，自很遠的古代，已經開始。但其初都是局部的變遷；到了宋元之交，纔有全體的更動。所以那篇在推求入聲演化的原因時，特別注重他與詞曲發達的關係。但這種入聲因不便於歌唱

時延長而轉爲他聲的作用，在宋以前，也未嘗沒有。因此，我將那篇移載國故新探中的時候，就把這個意思加進去。其實，字音引長的趨勢，不必由於歌唱。人民的文采愈增進，說話的氣象愈雍容，吐音也愈多搖曳。這種作用，也多少可以助長入聲的演化。但入聲演化的原因，不必限於這一事。

我們對於古代語音的知識，越古則越不了了。但爲頭緒清楚起見，不妨由上古說起。當然，我們所說是隨時可以修正的。

(一) 周代入聲字的收聲

由今日閩粵方言的遺音，及廣韻四聲韻目的分配，并許多外國人地名與專詞（尤其是印度的）的漢譯，可以推見六朝唐時中國語的入聲有收聲。再由此上推，輔以音理上的揣測（說見入聲演化與詞曲發達的關係），可以說周代的入聲大約也有收聲。

但此外還有一個好證據。『盍』字在廣韻是收 p 的入聲字。先秦書中多以『盍』代『何不』。這與『之乎』爲『諸』，『不可』爲『叵』，都是兩音促成一音的例。『何不』古音當如 *Kapai*。收聲，則『何不』斷不能合成『盍』。由此可見周代的入聲有收 p 的；同理，可以推測也有收 t 的與收 p 的。

我們到此刻爲省說話累贅起見，假定上古入聲的收聲爲 t ， t ， p 。但中國語中代表消極的字古多屬 p 紐，如『罔』，『無』，『未』，『勿』，『蔑』之類。因此，音韻學者有『不』字古也屬 p 紐，後纔轉 p 之說。但中國語還有『弗』，『非』，『匪』等字，在廣韻也屬 p 紐。但這些字的聲紐也可以原爲 p ，後轉 p ，最後轉 p 。果然如此，則『盍』字原當讀 Kad ，而周代的入聲字的收聲也當爲 p ，

p, p̄, p̄。這些收聲漸漸變爲 p̄, t̄, p̄。到了隋代，似乎已完全沒有帶樂音的收聲。西洋研究中國語音的人本來有入聲最初收 p̄, p̄, p̄ 之說；假如真是這樣，上文所說，可以作他的佐證。

(二) 趙宋以前入聲的變化

上文已說過，入聲局部變遷，上古已然。清儒研究三百篇的結果，創立對轉之說：意謂陰聲（無收聲的），陽聲（收鼻音的），及入聲，隨舉其二，假如同屬一系，即可互相通轉。所謂「一系」者，全由歸納而得，如魚部與陽部，支部與青部之類。我們以爲聲音的轉變，就大多數的例說，應該有一定的方向；似乎不能隨取兩聲——陰與陽，陽與入，陰與入——都可往復變轉。陰聲陽聲入聲的轉變，由陽聲轉入聲，由入聲轉陰聲，其勢較順。（陽聲可以直接轉陰聲，如篆文『無』得聲於『亡』，但與本題無關）。陽，入，陰

三聲順序轉變之例，如『黽』聲爲『莫』，『莫』聲爲『暮』之類。此外，『安』聲爲『頰』（史記作『鵠』），『占』聲爲『帖』，也屬此例。但『黽』原讀如『莫』，『安』原讀如『頰』，『占』原讀如『帖』，也不是一定不可能。如其可能，則周代當有一部分入聲轉爲陽聲。『賴』聲有『嬾』，『害』聲有『憲』，大約由此。

周代有好些入聲字，或由得聲之偏旁，或由當時的韻文，可以知道他是與某陰聲相轉。這些例，我們認爲是由入聲轉陰聲，卽入聲失卻收聲而變爲陰聲（理由見入聲演化與詞曲發達的關係）。如錫之與支，鐸之與模，沃之與豪，德之與哈，當都是由前韻轉爲後韻。入聲因搖曳而成平聲，其韻也同時延長，如『樂』（*log*）聲爲『療』（*lau*）後轉 *liau*『療』）。也有由韻相近而轉入他部的，如『恪』（古『駕』字）從『各』（模鐸部）得聲，而『駕』則從『加』（歌

部）得聲。

周代收ㄩ的入聲字，沒有轉爲陰聲的。但卻有少數轉爲收ㄩ的入聲，如『入』聲爲『內』，『盍』（原作『盍』）聲爲『蓋』。

總上所說，周代收ㄩ收ㄩ的入聲字有很多轉爲相當的陰聲的，或許也有一小部分轉爲陽聲的；收ㄩ的入聲字有極少數變爲收ㄩ。

魏晉至隋，入聲字又有局部的變動；有許多字變爲去聲。段玉

裁說上聲備於三百篇，固然未必；但三百篇時代至少已發生上聲，此聲或許至東漢初已大備。上聲之發生與上敍周代入聲之轉爲陰聲有無關係，現在還不知道。但後世去聲的發生實可以爲入聲變化之一因。

有去聲而後入聲轉陰聲，非入聲轉陰聲而後有去聲，這事可以由別方面看出。因爲許多平聲字也約於此時轉爲去聲，如『量』，

「望」，「患」，「知」，「思」，「頗」等字上古都是平聲，到
 期纔發生去聲。這些新起的去聲字，陽聲類都是從上古的平聲字
 （和稍後的上聲字）轉成的；陰聲類或從上古的平聲字（及稍後的上
 聲字）或從前此的入聲字轉成的。去聲的發生，主要的原因是字彙
 增加而同音的字隨而加多，不知不覺地產生一種語音上的新區別。
 他的發生是促進入聲演化的諸因中之一。

入聲轉去聲，收ㄛ收ㄨ收ㄩ的字所取的途徑不相同。（一）收
 ㄛ的字大多數不變；有極少數的字變為相當的陽聲。廣韻之

媪
 去聲，五十三勘，
 「奴紺」切；

媪
 入聲，二十七合，
 「奴答」切。

豔
 去聲，五十五豔
 說文「盍」聲；

盍
 入聲，
 二十八盍

𠵹，窆

去聲，五十五豔
「方驗」切；

泛

去聲，六十梵
「孚梵」切……

脅，發

去聲五十七職，
「許欠」切；

占

去聲，五十五豔

拈

去聲，五十六禡；

乏，泛

入聲，三十四乏
「房法」切，

𠵹

入聲，
三十𠵹

𠵹

入聲，
三十𠵹

等字，其中除『占』，『拈』等從『占』之字，不能定其原收ㄹ或ㄎ外，此外都是由收ㄎ而轉為收ㄹ的。

(二) 收ㄎ的入聲字轉為去聲的大都轉為陰聲。轉時ㄎ音似乎是完全失卻，並非變為他音。其韻也多轉變，如『易』字由入轉去，

大約是由 $iəŋ$ 韻轉入 $iə$ 韻；「告」字由入轉去，大約是由 $əiəŋ$ 韻轉入 $əiə$ 韻。前者韻轉較合，後者韻轉較開。這種韻的轉變，或者是由於聲紐的影響；但此刻對於這事還不能多說。

(三) 此期入聲轉去的字，以收 $ə$ 的爲最多；收 $ə$ 的之中以屬 $əiə$ 韻之字居大多數。收 $ə$ 的入聲字轉爲去聲的也大都轉爲陰聲。轉時 $ə$ 音並不完全失卻，而轉爲流音 $ɨ$ 。「至」字似由 $ɨə$ 韻轉入 $ɨ$ 韻；「卒」字由入聲而新得去聲，似是由 $əiə$ 聲韻入 $əiə$ 韻，「害」字由 $əiə$ 韻轉入 $əiə$ 韻：都可以 $ə$ 轉 $ɨ$ 的例統括他。 $ə$ 變爲 $ɨ$ ，在聲紐也有其例，如「易」字古屬 $ə$ 紐，今 $ɨ$ 紐，即聲化的 $ɨ$ 。但 $əiə$ 轉 $əiə$ ，似乎不是由於聲紐的直接影響。因爲「害」與「曷」古完全同音（「時日害喪」之「害」即「曷」字）而一變一不變；「謁」聲有「藹」，「藹」變而「謁」不變；可見大約與聲紐無關。或者「害」，「藹」

及其他古收ㄩ而新轉爲去聲的字，其聲紐先經ㄩ性化；這種ㄩ性影響字尾的ㄩ而使之漸轉爲ㄩ。無論此期入聲演化之細節如何。多數上古入聲的字，在此期中轉入去聲，而此變化必得新起的去聲的助力，毫無疑義。這些字纔變時許多還是去入兩用。江淹詩還以『世』，『逝』等字與入聲字同押（註一）。自陸法言把這些字歸入去聲韻以後，他纔永遠成爲去聲字。但有少數的字，如『閉』，『作』還兼存去入兩聲。

（三）入聲演化與宋詞

自周至隋，雖是有許多入聲字轉爲他聲；但入聲韻不特沒有減少，反而大增加，由周代的十部（據黃侃氏所考定，爲曷屑沒錫鐸屋沃德合帖十部）變而爲切韻（見廣韻）的三十四部。入聲的三類收聲，無論周時是否帶樂音，到隋時大約已變爲無樂音性的ㄩ，ㄨ，ㄩ。

了。自隋到唐末，似乎沒有影響入聲字的大部分之變化。到了趙宋，入聲又有變動。

萬樹，戈載都以為宋詞已經以入聲作三聲。萬氏曾於詞律說他的理由云：

『聲音之道，古今遞傳；詩變詞，詞變曲，同是一理。自曲盛興，故詞不入歌。然北曲憶王孫，青杏兒等，即與詞同；南曲之引子與詞同者將六十調；是詞曲同源也。況詞之變曲，正宋元相接處；豈曲入歌，當以入派三聲，而詞則不然乎？故知入之作平，當先詞而後曲矣。』（詞律卷一南歌子註）

萬氏此論，極為合理。宋詞有以入作平的例，殆無疑義。如葉夢得應天長之『寄一葉』（前半闕中），『算入手』（後半闕相當處），萬氏註『一』，『入』作平；黃庭堅卜算子『要近不得近』，萬氏註

『不』，『得』均作平。如此等處，假如『不歌而誦』，入聲還可全作入聲；但詞是要歌的，所以這些字必不能仍全作入聲。至少兩入聲字相連的，必有一字須作平聲。

入聲轉他聲的趨勢，到詞興而大增，有重要的緣故。宋王灼碧雞漫志說古樂府原先有歌辭而後方有樂譜；漢魏方有按譜製詞之事，此風至詞興而始盛行。所以他以爲『今先定音節，乃製詞從之，倒置甚矣』。倒置與否，無關本題；但詞興而以字就樂之勢大增，是事實。樂音貴延長；入聲字既要從樂，不得不失卻收聲而轉入他聲了。

詞曲一理，還可以從別方面看出。古樂譜以一字配一樂音。

詞興，始有一字配多數樂音之例。這例，曲中尤顯。姜白石集所載詞之樂譜，中有鬲溪梅令，僅含四十八字，而有十九字各配兩樂

音；可見歌詞時字音特別有引長的趨勢。因為一字配多數樂音，詞曲部有其例；所以詞對於入聲字的影響，與曲相同。

前人所輯詞韻，多把收₁的質韻，收₂的陌錫職三韻，收₃的緝韻合爲一部，又把收₄的物月曷黠屑等韻與收₅的葉韻合爲一部。這並不是毫無根據的。我們不與斷定的，是這些韻是否全體可以合用的問題。至於這些韻中一部分的字可以合用，宋詞中有許多實例，是無可疑的。茲舉數詞押韻的字列表示例。

柳永浪淘沙慢	韻脚入聲字	入聲字的收
	詞人及詞	收
		𠂔類
		收
息滴客成極力惜隔憶		𠂔類
閱說〔閱〕舊作 〔闌〕據詞律改。		收
		𠂔類
		收
		𠂔類

<p>賀鑄謁金門（或作晏幾道詞）</p>		<p>出日蜜失必一筆</p>	<p>急</p>
<p>賀鑄踏莎行</p>	<p>拍</p>		<p>葉杏檝屨帖</p>
<p>蘇軾念奴嬌</p>	<p>壁</p>	<p>物雪傑發滅髮月</p>	
<p>蘇軾勸金船</p>	<p>客識卻得</p>	<p>月節雪咽別闕髮</p>	<p>插</p>
<p>程垓芭蕉雨</p>		<p>熱滑雪說月</p>	<p>葉愜蜨</p>
<p>周邦彥浪淘沙慢</p>		<p>發闕結折絕切闕咽別竭月歇缺雪</p>	<p>堞壘</p>

這些收平，收上，收下的字，在詞中兩類或三類合用時，一定不能不

失卻他的 π ， σ ， ρ 的收聲；否則唱時斷不成韻。我們現在所要問的是（一）這種入聲字失卻收聲的作用還是起於詞家的合韻，（二）還是語音上已發其端，詞家不過因勢利導而不是創例。我從前傾向於前說；但此刻覺得後說更有殆然性。

或者有人說：宋人以收 π ，收 σ ，收 ρ 的字互韻，大約不過是「詞章的蔑律」，未必於語音上有根據。但是，蘇氏的詞，前人已
有譏其不合音律的，或者可以這樣說；周柳諸人那樣考究音律，也把他同用，似乎不好說是任意亂押。劉光漢氏說：「宋人作詞，亦多叶韻。卽花間，樽前諸集，其韻通協亦寬；蓋詞以協律，當以口舌相調。毛西河謂詞本無韻，立說雖偏，然詞以口舌相調，苟能合自然之音律，則雖方言里語，亦可入詞。……黃山谷在戎州時所作樂府，以瀘戎之間讀「笛」爲「讀」，遂以「笛」叶「竹」字（見陸游

老學菴筆記），亦方言里語可入詞曲之徵也。豈可以詞韻一一繩之哉？……若萬氏詞律，蔣氏詞讀，拘墟於音韻之間，致以後人之詞韻繩古人，豈知古人詞律之精，固在此不在彼乎！」（國粹學報第一年第八期論文雜記）劉氏的意思，以為宋人協韻處，都以實際的音為據，甚為有理。所以宋詞以收ㄨ，收ㄛ，收ㄜ的字互韻，大約是因為所用的這些字已經有失卻收聲的傾向。（按萬氏詞律發凡云：「詞之用韻，較寬於詩，而真侵互施，先鹽並叶，雖古有然，終屬不妥。沈氏去矜所輯，可為當行，近日俱遵用之。」劉氏所譏，正指這種見解。有人以為劉氏譏彈萬氏宋詞入派三聲之說，全屬誤會。）南宋時流寓吳興的姜夔，於鬲溪梅令以本來收ㄛ的「人」，「鄰」，「雲」，本來收ㄇ的「陰」，「尋」，本來收ㄥ的「盈」為韻；而今日吳興一帶的音，這些字的收聲也沒有區別。這是宋詞用

韻按據語音的一個例證。

至於這些本來收聲不同而宋詞把來互韻的入聲字，當時怎樣讀法，也不妨推測一下。淺見以爲這些字當時大約有兩音：一讀有收聲，一讀無收聲。周代許多收 α 的入聲字，六朝許多的入聲字，都已有這種現象。其讀無收聲時，到底如前此之讀入平聲或去聲，或如今日江南音之以音帶阻代原有的 π ， α ， α ， α ，此刻不能說。但我們所注意的是北方的音。若想到後此元語入聲轉入三聲，與前此入聲轉入平去聲兩件事，則由語音演化前後一脈相承的道理，當然要採取北宋時一部分的入聲字兼讀平或上或去聲之說。

沈義父樂府指迷說：

平聲卻用得入聲字替。上聲字最不可用去聲字替。不可以上去入，盡道是側聲，使用得；更須調停參訂用之。

沈氏明言入聲可以替平聲，並不會明言入聲不能替上聲或去聲。其末句的意思，說上去入三聲的字，不可任意交換，似含有入聲字不能替上聲字，或去聲字的意味。但這不過說這樣替換不甚妥協，並不是如去聲之絕不可替上聲。沈寵綏度曲須知說：「入聲唱長，則似平矣。抑或唱高，則似去；唱低則似上矣。」（四聲批竅章）。唱時發音過高或過低，並不及唱長那樣順着歌唱的自然趨勢。其實，一說到唱，便須唱長，否則是誦，不是唱。唱而不唱長，是一種不自然的造作（說詳餘論）。因為這些緣故，入聲作平比作上去更近自然。但入聲唱高或唱低，並非極不自然。所以宋人也已有以入作去的。如萬氏詞律所引『惜香』長短句以「吉」字叶「髻」，「戲」，坦菴樂府以「極」字叶「氣」，「瑞」等，明是以入聲字代去聲字。這樣看來，宋詞已以入派三聲之說並沒有不可通的

地方，而宋代入聲有延長的傾向，反因沈義父的話而更得證實。

毛先舒說宋時始有慢調，所以慢聲起於宋；其意以為有慢調而後有慢聲，非謂慢聲即慢調。慢調有兩層意思：一謂詞內的字數加多，一謂每字的音引長。周德清中原音韻序中說：『上去二聲，施於句中，施於韻腳，無用陰陽；惟慢詞中，僅可曳其聲爾』：可證慢詞不特字數增多，而字音也每每愈加搖曳。固然慢詞不必一定多慢聲，然而其傾向總是如此。這種傾向，不免有助長詞中入聲字轉爲他聲的趨勢。

總括上文所論，我們可以說宋詞實已經以入聲作三聲，尤其是作平聲。宋詞并且把前此收ㄨ，收ㄨ，收ㄣ的字作爲同韻。詞家所以這樣製詞，而其詞還可以叶樂，必是當時語音中入聲字的收聲ㄨ，ㄣ，ㄩ，已經呈失卻的傾向。這種傾向，又因詞家的助力而逐漸增

加；到了元世，更加利害。宋世韻書，固然還差不多都是全以入聲承陽聲，好像ㄨ，ㄛ，ㄜ，的收聲絲毫沒有變動。但韻書每每比活的語音落後，每每沿襲已往的標準；假如韻書與歌曲的韻不符，那末，與其以一般韻書爲一時代語音的根據，不如以用活音的詞曲韻爲根據。

(四) 元曲及元語中的入聲字

入聲到了元代，變化更大。今且先說入聲與元曲的關係。元曲沒有入聲韻，周德清中原音韻論作詞十法處首先提及，自無可疑。元曲選於全用入聲字爲韻之曲，也註爲非入聲，可以印證。現在成問題的，是元曲唱時在句中之入聲字是否還念入聲。淺見以爲元曲句中的入聲字也轉爲三聲。舉證如下。

(一) 元曲選玉鏡臺第二折賀新郎『你便是醉中茶啜曠然醒……』

似取水垂轆轤』。音釋云：『「掇」，「樞說」切』，又云『「轆」音「鹿」。』這好像句中入聲字還念入聲。但我們要知道「說」，「鹿」二字在元人念來已不是從前的入聲；所以這些音釋不能證明句中入聲字之仍作入聲。我們若再看同折南呂一枝之『姐已空破國』，隔尾之『一對踏窄小金蓮……』，音釋云：『「姐」，「當加」切』，又『「窄」，「齋」上聲』。中原音韻沒有『姐』字（因此字不能作韻腳）；『窄』正在入聲作上聲之列。可見元曲句中入聲字也轉入三聲了。

（二）周氏於中原音韻正語作詞起例內云：『入聲派入平上去三聲者，以廣其押韻，爲作詞而設耳。然呼吸言語之間，還有入聲之別。』周氏不說曲內句中之字還有入聲之別，而說『呼吸言語之間還有入聲之別』，也可見元曲的句中入聲字已經不作入聲。

(三) 周氏於正語作詞起例定格內所引殿前歡醉歸來中有『十年前一秀才』句。周氏評曰：『妙在……「一」字上聲，「秀」字去聲……』。而書中齊微部入聲作上聲有『一』字。可見曲內句中加入聲字也派入三聲，并且分派的例與韻腳入聲字的分派例相同。

(四) 沈德符顧曲雜言云：

只如時所爭尙者望蒲東一套，其引子「望」字北音作「旺」，「葉」字北音作「夜」，「急」字北音作「紀」，「疊」字北音作「爹」。今之學者，頗能談之。

所謂望蒲東一套，即王寶甫西廂記驚夢之引子，其詞如下：

雙調新水令（張生唱）望蒲東，蕭寺暮雲遮；慘離情，半林黃葉。馬遲人意懶，風急雁行斜；愁恨重疊，破題兒又早第一夜。

「急」字在句中，也作上聲。可知明末所傳北曲唱法，句中入聲字也派入三聲。

周德清在書中作詞十法內入聲作平聲條下註云：「施於句中，不可不謹，皆不能正其音」；乃說相沿稱爲入聲之字而今派入平聲的，若亂用於句中，大都不能念作平聲正音；故此等字用在句中，不可不謹。他並不是說用於句中之入聲字仍作入聲。如仍作入聲，爲什麼標題卽說「入聲作平聲」呢？有人說周氏意謂句中入聲字的後一字，如其紐是爆發聲，則此入聲字宜作平；否則宜仍作入聲。但周氏把「古」字前之「十」字（句爲「人生七十古來稀」），與「書」字前之「讀」字（句爲「劉項原來不讀書」）及韻腳之「食」字（句爲「鳳凰不共雞爭食」），一例看待，可見入聲字後一字之聲紐是否爆發，與本題無關。並且周氏所舉句中入聲作平聲之字——「澤」，

「白」，「獨」，「十」，「疊」，「讀」，「食」七字——在韻腳也作平，尤可見元曲句中入聲字與韻腳入聲字是一例派入三聲。

元曲無論句中或韻腳都沒有入聲，已如上文所說；現在可以說元語中的入聲字。吳梅顧曲塵談第三章說：

北曲無入聲，而以入聲諸字俱派入三聲。蓋以北人言語本無入聲，故唱曲亦無入聲也。

吳氏以爲元曲無入聲，乃由元人語音中無入聲；但未見提出證據。

我據下列的理由也主此說。（一）元曲選鴛鴦被第四折白中引俗語

『帽兒窄窄，今日做個嬌客』，音釋云：「窄」，「齋」上聲；「客」

音「楷」。』假如當日北方還有入聲，不應說白時候把這些字也念作

上聲；因爲在今日有入聲之方言中，此等俗語韻腳，仍作一百分的入聲，並無轉爲上聲或平去的。（二）中原音韻齊微部說去聲「鼻」

字作陽平。音韻通例止派入聲字入三聲，而這裏忽夾一去聲字，當是因爲那時『鼻』字實念陽平。以此推之，派入三聲之入聲字，其所派之音，也大部是當時實際的語音。（三）王季烈螾廬曲談卷一第六章說：『北曲之白，須讀北音。遇入聲字均須叶入平上去三聲中，與曲文無異』（集成曲譜金集卷一）是北曲之白全無入聲。元代北方語音之無入聲，可以由此推知了。

但是，周氏明說『呼吸言語之間還有入聲之別，』而虞集序周氏之書也說『入聲直促，難諧音調；成韻之入聲悉派三聲』，（見鐵琴銅劍樓影印元本）又是什麼緣故？這也不難解釋。北曲所用是北方的音，大體屬於今日直魯晉豫的區域。入聲混入三聲，當時大約也止限於這個區域。周氏，高安人；虞氏生長於崇仁，都是今日江西區域內的人。今日江西臨川縣——與崇仁至近，去高安也不遠——

！還有閉口的入聲，可見高安，崇仁兩地的入聲，演化極慢。這兩個人都已經有當時贛江上游的入聲在腦筋裏，所以有這些話。周氏在書中正語作詞起例中說：

音韻無入聲，派入平上去三聲，前輩佳作，備載明白。但未予以集之者。今撮其同聲，或有未當，與我同志，改而正之。

可見周氏以南人研究北曲，其所定某入聲字應派平或上或去，多據北曲家的成例；其未見於前輩曲中的字，纔以己意派定，故說與同志改正。周氏要一般人——南方人在內——製曲都用北音，故根據北曲成例，作中原音韻，意謂此乃正音。其書以入聲派三聲者，也是爲南人而設。至於當時生長北方的人，入聲字應讀平，或上，或去，驗諸口中卽得，何必勞南人代之定韻。因爲周氏的書主要是爲一般人作的，斯以他與虞氏有這些入聲有別的話頭。我們若注意當時北

曲曲內不特韻腳入聲字，卽句中入聲字，以及賓白中之入聲字都念入三聲，那末，當日北音中入聲卽與三聲各各有別，其別也一定極微，不是普通人在日常談話中所能覺聽得出的。但以上所說，絕不減損周氏之書的價值。因爲他對入聲字的分派大部是集北曲『前輩佳作』【所】備載明白』的；所以他的書可以代元代的北音。

至於元語所謂入聲字沒有ㄨ，ㄛ，ㄜ的收聲，更不用說。周氏於正語作詞起例論廣韻音云：

入聲以平聲次第調之，互有可調之音。且以開口陌以唐，內旨【唐當作庚】。『內旨』二字誤衍。至德以登五韻，閉口緝以侵。至乏以凡九韻，逐一字調平上去入，必須極力念之，悉如今之搬演南宋戲文，唱念聲腔。

所謂『極力念之』者，卽指收ㄨ，收ㄛ而言。周氏說此等不是中原

正音，可見元代中原語的『入聲字』決無收聲了。按周氏說入聲韻處，不過舉例，非謂此外韻部還有如南宋之入聲。

周氏入聲字的分派可以代表元代北方的實際語音，還有個旁證。現代的北京音有許多特徵，如

(一)『麥』，『摘』，『冊』，『色』，『白』，『拍』等字讀入皆來韻；

(二)『北』，『賊』等字讀入齊微韻；

(三)『粥』，『熟』，『宿』，『畜』，『肉』，『六』讀入尤侯韻；

(四)『粥』，『熟』，『宿』兼讀模韻及尤侯韻；

(五)『薄』，『鶴』，『着』，『勺』，『藥』，『略』，『腳』，『鵠』，『學』讀入蕭豪韻；

(六)「薄」，「鶴」，「着」，「勺」，「藥」，「略」，
「學」兼讀歌韻及蕭豪韻。

(七)上列(一)(二)兩類兼讀入ㄛ韻；

(八)「藥」，「略」，「腳」，「鵲」，「學」等兼讀入ㄝ韻。

上列八種特徵，止除最後兩種爲新近的趨勢外，其餘六種，中原音韻已經具有。可見中原音韻所定入聲字的分配大體是根據當時的北方音。

今據上文所論，暫定宋元入聲演化略史如左表。表中虛線表部分的變化，括弧表或有或無的經過階級。

廣州	蘇州	北京	入聲的收音代 代表地域時
p t k 	p t k 	p t k 	唐
p t k 	p t k 	p t k 	北宋
p t k 	p t k 	p t k 	南宋
p t k 	音帶阻	樂音性流音 (入聲混入三聲)	元

(五) 入聲演化的原因及紐音範聲說

總計入聲字變化的途徑有四種：

(一) 失卻內爆收聲而轉為可延長的平，上，去三聲之一種；

(二) 內爆收聲轉為帶鼻音的收聲，因而全字轉為可延長的平，

上，去三聲之一種；

(三) 內爆收聲轉爲韻音性流音 (如ㄩ轉ㄩ)，因而全字轉爲可延長平，上，去的三聲之一種；

(四) 內爆收聲轉爲音帶阻，如今江南的入聲，字音仍舊短促，不能延長；延長則也轉爲三聲中之一種。

這些變化的原因當然是很複雜的。但下列三種總在這些原因之中：
(一) 美聽，(二) 省力，(三) 增聲。無論是因要入樂時可以長吟連腔，或是要說話時辭氣委婉，而把入聲引長爲他聲，都是要求美聽。省力的原理可以解釋入聲的第四種變化，因爲作音帶阻是比作內爆收聲大約要省力些。但不能解釋其他三種的變化，因爲入聲變爲三聲之一，音帶須延長他的振動，不會比停止音帶振動而作內爆收聲省力。增聲的原理能作魏晉間入聲轉爲長音的原因，因爲那時去聲的新發生實爲促進入聲變化的助力。但宋以後入聲變化與增聲無

關係。其實，反因入聲變化而減聲——喪失入聲。但美聽的原理始終有效，并且似乎宋以後有加無已。這裏所說，不過是入聲字變化的普通原因。至於何以入聲字有些轉平，有些轉上，有些轉去聲的原因，要從別方面着想。

中原音韻中入聲字的分派極其整齊。戈載在詞林正韻發凡內已經說出他分配的原則，即『凡入聲之正次清音轉上聲，正濁作平，次濁作去』。（註二）戈氏不曾細說；他所謂『清』，『濁』云云，乃指入聲字的聲紐而言。舊時所定守溫三十六字母——聲紐——的清濁如下：

正清紐		即全清紐	
字母	注音	字母	守溫
(4)《		見	
ㄉ		端	
		知	
ㄑ		幫	
ㄐ		非	
ㄒ		精	
ㄒ		照	
ㄌ		心	
ㄎ		審	
阻帶音		影	

紐濁次		紐濁全卽		紐清次	
字母	注音	字母	注音	字母	注音
(广)兀	疑	«' 的氣送	羣	(<small>く</small>) <small>フ</small>	溪
<small>フ</small>	泥	分' 的氣送	定	去	透
	孃		澄		徹
ㄇ	明	フ' 的氣送	並	夕	滂
ㄇ脣輕	微	万' 的氣送	奉	夕脣輕	敷
		卍' 的氣送	從	ㄗ	清
		出' 的氣送	牀	彳	穿
		么' 的氣送	邪		
		尸' 的氣送	禪		
	喻	尸'	匣	丁	曉
一X } ㄩ } Y } ㄛ } ㄜ } ㄝ } ㄞ } ㄟ } ㄨ } ㄩ } ㄚ } ㄛ } ㄜ } ㄝ } ㄞ } ㄟ } ㄨ } ㄩ } ㄚ } ㄛ } ㄜ } ㄝ } ㄞ } ㄟ }	來				
	日				

古人不大明了送氣的性質，止以爲送氣略帶濁性，故清音兼送氣爲次清，濁音兼送氣爲正濁，濁音不送氣爲次濁。這種正次的分別，暫且不論。在現在許多的方音中，多數的字，其聲紐已經和從前不同。但在閩粵等地上去入聲分上下兩組的方言中，聲紐雖不都與從前相合，而卻保存有別的相當之處，即

凡舊時聲紐清之字都屬上四聲——上平，上上，上去，上入；
凡舊時聲紐濁之字都屬下四聲——下平，下上，下去，下入。

現在許多方音中，上四聲不一定各各地比下四聲高；但廣州音卻是如此。廣州音的韻部既與唐宋間語音多相合；這上四聲比下四聲高的現象，大體也是那時代的舊音。如果這樣，那末，在當時的語音中，濁紐，即紐音帶樂音，的字比清紐，即紐音無樂音，的字，全部之平均音高較低；推之上去入聲，也有這種的差別。

要解釋入聲字何以那樣地派入三聲，須先解釋上四聲比下四聲高的現象；而要解釋這現象，不能不先略說明韻音的音高。字音的高低和字音之爲平爲上爲去，其區別不在紐音而在於韻音。韻音發時，音帶振動，作某音高之基音 (fundamental)；但同時音帶又作部分的振動而發出高於基音而振動率爲基音振動率之倍數之陪音 (overtones)。因音帶以上口腔所含空氣之交感振動，而音帶所發之某些陪音之強度特別增大。除唱曲所需之極高音外，無論發韻音時音帶之基音音高如何，這些口腔空氣振動之音止限於某幾個音高之音內。各韻音各有其特殊之幾個口腔音高，所以各韻音——姑說 ㄉ 與 ㄊ ——不致相混。這些特殊口腔音，無論音帶之基音高低如何，總在某範圍內；故韻音雖提高（除極高外）放低，而不變其特性，如 ㄉ 不變爲 ㄊ 。

(註三)

我們這裏所論，都是同韻之字。所以這些字音高之變化，是由於音帶基音之高低，而與音帶陪音及口腔交感音之高低無關。音帶之振動率愈大則基音愈高；反之，則愈低。支配這種振動率的條件，主要者爲音帶之緊張 (*tension*) 與肺中出氣之壓力。緊張愈甚，壓力愈大，則振動率愈大，而基音隨之增高。同韻之字，其音之爲平，爲上，爲去，都是由音帶基音在發音經過時間中之變化，與口腔空氣之交感振動無關。即同韻而同爲平聲，或上，或去，或入之字，何以或屬上四聲，或屬下四聲，也是由於音帶基音的高低。

韻音都是含有音帶的振動的；紐音則不然。清紐與濁紐的區別，在於清紐發音時，音帶弛緩，嗓門 (*glottis*) 開放，肺中出氣不至衝激音帶，故音帶無振動。濁紐發音時，兩旁音帶接近而且緊張，嗓門較小，因而肺中出氣衝激音帶，使之振動而發樂音。唐宋間清

紐之四聲所以各各地比濁紐之四聲高些的現象，淺見以爲可以解釋如下。凡濁紐之字，其吐音之始，須音帶振動，而從吐紐到發領音（即韻音最開處）時，音高又不得不增高，所以到此點，發音所用之官器已勞，不能如吐清紐後之較有餘勇，因而音帶之緊張，肺氣之壓力，均不及清紐字領音開始發音後那麼大。所以清紐字之音高平均都比濁紐字高些。假如這個解釋還合於事實，那末，韻音的音高是受紐音的性質的影響的。由此推測，我們可以想見入聲字所以或轉平，或上，或去，也與這些字的紐音的性質有密切的關係。

紐音之不含音帶振動——清紐——或含有音帶振動——濁紐——已經把宋以上的四聲分成上下兩組。清紐之入聲字，從前屬上組，到元世轉入上聲，即全字的平均音高比平聲或去聲高些的聲，可以說是繼續從前所受於紐音的影響。因爲見溪端透等清紐，發音之始，

無須音帶的振動，發音的官器未曾用力；所以把入聲韻延長時，這些官器有許多餘力待用，因而音帶的緊張及肺氣的壓力都有漸加之勢，結果聲調就漸轉漸高而成上聲。

濁紐對於入聲韻音的影響，到元世又有分化。分化的途徑卽紐音洪亮度 (sonority) 較大之字轉入去聲，紐音洪亮度較小之字轉入下平聲。洪亮度之大小關乎發音時音帶以上口腔各部分摩阻之多少。摩阻愈小，則洪亮度愈大。因爲韻元 (vowel) 的洪亮度都比紐音大；故紐音洪亮度愈大，則愈近似韻元，有時竟可以代韻元。喻母所含以韻元起音之字所以與以疑明來日等紐起音之字可歸一類，正爲這些紐音洪亮度甚大，近似韻元的緣故。紐音洪亮度愈小，則愈不像韻元。羣定等紐洪亮度甚小，故性質去韻元甚遠。

音帶的振動在韻元爲主要成分，在紐音則居於不重要的地位。

因韻元的特徵在於音帶振動比較地劇烈，故紐音愈近似韻元，則音帶愈有趨於振動的傾向。（註四）疑明等次濁紐甚近韻元，發紐時音帶的自然傾向是趨於很劇烈的振動，因之所需音帶之緊張及肺氣的壓力很多；而發紐以後到吐領音時，音高又不得不漸增。到此點時，發音的肌肉因為用力已久，不能殼把這麼大的緊張及壓力再維持下去。所以此後音帶的振動率漸漸減小，音高漸漸減低，結果當然成爲去聲。

羣定等正濁紐，發紐時因音帶須振動，故發音官器不如發清紐之全不用力，但音帶雖振動，而因紐音不像韻元，不須如發次濁紐那樣劇烈振動。領音開始發音之後，發音官器不會不用力，也不會太費力，所以入聲韻延長時，音帶的緊張及肺氣的壓力，大體維持原有的分量。結果，前後之音高大體一致，而成爲平聲。他所以成爲

下平，是因爲前此由濁紐的影響已經把本來的全字平均音高減低了。

紐音的影響，或使四聲分上下，或使入聲字分派三聲，其作用都是使全字的平均音高起變化。全字之平均音高與紐音所需音帶振動之劇烈度大體作反比例。因爲使音帶振動之官器是一樣的，所以紐音多用這些官器的能力，韻音就不得不少用；反之，紐音少用其力，韻音就可以給他發洩餘勇的機會。換言之，卽紐與韻所用的發音能力，其總量是大致不變的；所以紐音所用能力之量與韻音能力之量互爲盈虛消息的關係。這當然是因爲人體之各官器在短時間內，其所能發出的能力乃是很有限的。

(六) 關於宋以後入聲演化的原因之別說

假如上段所說的還合理，那末，宋以後入聲所以漸漸失卻收聲而最後併入三聲的主要原因，是由於求美聽的作用及入聲字的紐音的影

響。後種影響，是繼續宋以上，或更古時代，紐音範成字聲（四聲）的作用。由此可知宋詞以入聲作三聲，也是有語音的本有趨勢爲根據，並非詞人的因才短而蔑律。宋詞韻腳入聲字派三聲，清紐作上，正濁作平，次濁作去（見詞林正韻發凡引），全同元曲；可見宋詞元曲對於入聲字音的關係，是一脈相承的。我從前認宋以後入聲轉入三聲，原動力在於詞。但現在看來，詞曲家對於入聲字的使用方法，不過是促進這種變化的助因，不是開始這種變化的原動力；原動力還是語音演化的自然趨勢。

但關於宋以後入聲混入三聲的現象，還有別的解釋，就是說這種現象是由於北方語言受遼，金，元族語音的糅雜的緣故。徐渭南詞敘錄論北曲云：「北雖合律，而止於三聲，非復中原先代之正；周德清區區詳訂，不過爲胡人傳譜，乃曰中原音韻，夏蟲井蛙之見耳」。

即主此說。雖是許多人都多少相信他，我覺得此說還須費一番考核。以下事實，都可以減低此說的殆然性。

(一)入聲轉平，起於周代；入聲轉去，起於魏晉間；都與外族語沒有可見的關係。

(二)宋以後入聲混入三聲，有語音演化的自然趨勢為原因，如上段所示。

(三)遼，金，元語都有收_ㄝ，收_ㄛ，收_ㄩ的音，這些音有許多是短促的。

(甲)遼族初名契丹，據新唐書北狄列傳其族『至元魏自號曰契丹』。『契』字上古為入聲字，到元魏正在轉去聲。廣韻八物

『契丹，夷名』，又謂『契』，『去訖』切，此字至今還讀入聲。

可見遼語有短促收_ㄝ的音。

(乙) 金史金國語解云：

迭勃極烈，倅貳之官。『迭勃極烈』，卽『德特伯伊勒』。

蒙古語謂其次曰『德特』。……撒答，老人之稱也。『撒

答』，卽『薩克達』。

據清乾隆十二年諭（見金史末）說：『金源，卽滿洲也。其官

制，其人名，用本朝語譯之，歷歷可見』。據此則金語和滿洲語大

體相同。乾隆十四年所定同文韻統卷六華梵字母合璧後說云：『入

聲分爲三部。屋沃覺藥陌錫職爲一部，乃東冬江陽唐青蒸之入聲，

皆收聲於鼻【按當云喉】音，與十二字頭【指滿洲語字母】收聲於「克」

字者相對。質物月曷黠屑爲一部，乃真文元寒刪先之入聲，皆收聲

於舌齒音，與十二字收聲於「特」字者相對。緝合葉洽爲一部，皆

收聲於唇音，與十二字收聲於「卜」字者相對。然皆統於平聲，依

韻按母呼之，即得本音』。這個話乃是比較平入聲韻目部次而推定傳統的入聲讀法，並非當時入聲字在北音還有這種 α ， γ ， β 的收聲；金尼閣西儒耳目資 中入聲字的羅馬字音切已經沒有收聲可證。但韻統這段的話可以指示滿洲語和金語都有短促而收 α ， γ ， β 的字音。

(丙) 火源潔華夷譯語 (涵芬樓秘笈本) 以漢字譯蒙古語音，其凡例云：

一，字下小註『黑』字，『惕』字，『克』字者皆急讀帶過音也。不用讀出。一，字下小註『卜』字，『必』字者皆急讀合口音也。亦不用讀出。

例如燒餅爲『兀惕篋克』，酪爲『塔刺克』，飽爲『察惕八』，熟絹爲『乞卜』，弓絃爲『闊卜赤』。『惕』卽 γ ，金國語解作『特』，

亦同。『克』卽 k ，『卜』是 p 。上列元語中收『克』，收『惕』，收『卜』的音，據譯語凡例所形容，極像今日廣州入聲字尾的無外爆的 k ， t ， p 。這樣看來，我們可信這些元音至少有一部份是帶入聲性的，如『兀惕篋克』中間當有一音是比較短的。而從同文韻統看來，金語的這些字與中國的入聲字完全相同。這樣，遼語有完全的入聲，金元語有收 k ， t ， p ，而短促的音，似乎他不會有影響中國入聲字而使之失卻收聲並延長爲三聲的力量。有上述（一）（二）（三）這些理由，所以我們不贊同遼金元語爲入聲字併入三聲的原動力之說。

此外還有完全否認北音無入聲是語音演化的結果之說，卽謂『北音舒長遲重，不能作收藏短促之聲。凡入聲皆讀入三聲，自其風土使然』。此說除與上文所明示入聲演化的事實不相容以外，還有不

能使人相信之處。

(一)『盍』代『何不』，見於魯論，可見周代魯地有收閉口的入聲。唐都西北，有收ㄥ，ㄨ，ㄩ，而短促的入聲。朝鮮居東北，至今還有這樣的入聲。可見風土與入聲之有無無關。

(二)劉熙釋名釋天云：

『風』，兗豫司冀橫口合唇言之，風，汜也……青徐言『風』，蹶口開唇推氣言之，風，放也。

是東漢時同在山東域內而兗州收ㄷ的字，青州乃作收ㄷ。度曲須知云：

『閉口三韻【卽收ㄷ的】，海虞字字合竅』又云：

『閉口韻，姑蘇全犯開口』（鼻音扶隱章）

是明末江南極近的兩地而對於同一的韻，一收ㄷ，一否。可見北方

的風土，或南方的風土對於語音都沒有可見的影響。那末，北方入聲字的變化也不好說是由於『風土』了。

但是，北音入聲的演化，何以大體上比南方快些，也一定有理由。我以為是在北方更有多種語音互相接觸的機會的緣故。在中國歷史上大部時間，政治中心及戰爭中心都偏重北方，語音不同的人（包外族）常常互相接觸。這種語音接觸的結果，並不一定使所在地的語音接近任何特種語言，但似乎有促進語音變化的速度的影響。反之，交通不便，異地人罕到，因而本地語音少與其他語音接觸的機會的那些地域，其語音的演化大都遲緩，因而古音容易保存。閩粵各地方音所以多存古音，這是一個重要的原因。江浙入聲所以不及直魯入聲變化那麼快者，也由於此。假如這個揣測近於事實，那末，因今日交通頻繁的關係，江浙閩粵語音的演化速度，也要增加起

來。今日上海的語音，似乎已對於這個預期加以部份的證明。無論如何，宋以後北方語音所以變化那麼快，多少由於中國各地方音及許多外族語音互相接觸的結果。

(七) 元以後北方『入聲字』的變化

北方的入聲字大約在元末或過了不久就全併入三聲了。此後北方就沒有入聲。但明末法人金尼閣作西儒耳目資還說有入聲。此書之成，有秦晉人合作。所以認有入聲者，或由當時秦人有入聲，或由官韻有入聲，而金氏以『正音』（金氏書屢說『正音』；其用土音處均註出），即官韻之音，爲標準；故以入聲補入。我們如想到『藥』『覺』兩字在中原音韻已如今北京音兼讀入 io 及 iau 韻，而金氏還止收入 o 韻，可見他的書是根據官韻，而非根據北京音。縱使當時北京城內真有入聲，也不過限於南人宦學於北京的，不能代表當

時北方的音。

元以後北方雖沒有入聲，但從前的入聲字混入三聲後又有變化。這種變化的研究，可以幫我們解決一個問題。假如從前入聲字在元世派入陽平聲的，其在元以後的變化與本來的陽平字在元以後的變化顯然各有特徵，那末，這些入聲字在元世，雖然已不是入聲，但一定還與其他的本有陽平字有分別——無論怎樣微細。如他們沒有顯然各別的變化途徑，那末，這些入聲字的新聲一定在元世已經與本有陽平字的陽平聲無別。推之上去聲，也一樣。

元以後的『入聲字』音變，下列三書可以代表三個時代。

(一) 蔡斐軒詞林韻釋。約出於元明之交。

(二) 李氏音鑑。大興李汝珍著，約作於嘉慶十年。書中有北

音入聲論，列舉當時入聲字對於三聲之分配，分得甚細。

(三) 京音入聲字譜。黎錦熙著。東方雜誌廿一卷第二號。

詞林韻釋，我從前以爲或許不是偽書，但未敢深信，故不曾單靠他作證。近見繆荃孫氏序隨菴叢刻，也默認此書爲宋本。我現在以爲此書大約是出於中原音韻以後。爲什麼呢？

(一) 中原音韻韻目多用廣韻舊稱，十九部目，每目二字，共三十八字，止有十字新造；而此書十九部目三十八字中有二十三字不見於廣韻韻目的。大約是音韻較古，故多沿舊目；韻釋新出，故多製新名。

(二) 『斥』，『叱』，『敕』，『赤』等字，音韻照本書通例，派入上聲；韻釋派入去聲，與書中通例不合，與李氏音鑑所載北音及現代北京音反相合。可見作書者的時代較周氏去現代近得多。

韻釋除這一點外，其餘入聲字的分配大體與音韻相同。音韻派

入下平的入聲字，音鑑大多數仍作下平；音韻派入上聲的字，音鑑多數作上平，仍作上聲的甚少；音韻派入去聲的入聲字，音鑑多數仍作去聲。音鑑上平聲的入聲字，今北京也多作上平聲；下平聲的入聲字，今京音大多數作下平；上聲的入聲字，今京音也多作上聲；去聲的入聲字，今京音也多作去聲。音鑑上平，下平，上聲的入聲字，在今京音很多轉去。今日京音，去聲字似有特別加多的趨勢。這種趨勢，似與延長語音的傾向有關係。周氏派入上聲的入聲字，李氏多作上平。但自元到清初，本來的上聲字不知是否也有這種趨向。假如沒有，那末，元世念入上聲的入聲字，與其他上聲字，一定還有一點分別：或者當時念作上聲的入聲字，其中部音高稍微比本有的上聲之中部音高高些，所以以後轉爲下平。以上所說元音，清初及現代京音的比較是極粗疏的；其詳容後日再考。

(八) 餘論

今日研曲者有的說南曲遇入聲字都須作斷腔。王季烈蠶廬曲談云：『南曲之入聲字，亦惟短腔速斷時，可以得入聲之真相。苟爲長腔，而須延長其音，卽與平聲無異矣。』（集成曲譜金集卷一）據王氏之說，則不一定都作斷腔，也有『須延長其音』的。沈龍綏氏度曲須知四聲批竅章云：

先賢沈伯時〔義父字〕有曰，按譜填詞，上去不宜相替，而入固可以代平：則以上去高低迥異，而入聲長吟，便肖平聲。讀則有入，唱卽非入。如「一」字「六」字，讀之入聲也；唱之稍長，「一」卽爲「衣」，「六」卽爲「羅」矣。故入聲爲仄，反可代平。然予謂善審音者又可使入不肖平而還歸入唱：則凡遇入聲字面，毋長吟，毋連腔（連腔者所出之字與所接之腔，口

中一氣唱下，連而不斷，是也），出口卽便唱斷。至唱緊板之曲，更如丟腔之一吐便放，略無絲毫黏帶，則婉肖入聲字眼，而愈顯過度顛落之妙。不然，入聲唱長，則似平矣；抑或唱高，則似去；唱低則似上矣。是惟平出可以不犯去上，短出可以不犯平聲，乃絕好唱訣也。至於北曲無入聲，派叶平上去三聲。此廣其押韻，爲作詞而設耳。然呼吸吞吐之間，還有入聲之別。度北曲者須當理會。

末論北曲處，乃直錄周德清語，我們已細論，不必再及。沈寵綏論南曲入聲字唱法極精。然而他雖說要肖入聲字面，須『毋長吟，毋連腔』，但不能不承認入聲字，『讀則有入，唱則非入』。曲之所以爲曲，在於唱；唱之所以爲唱，在於長吟；今遇入聲字作斷腔，卽是唱曲時遇入聲字卽讀而不唱。這不過要肖入聲字曲，不惜犧牲唱

曲的根本原則以俯就之，雖極審音之能事，而實與曲理相違。至緊板之曲，本有特性，自當別論。宋人製詞，以入作平，是以字就樂；後人度曲，以斷腔對入聲字，是以樂就字。以樂就字，據王灼所說，或者比以字就樂更屬古法。但在音樂上，與在其他事情上一樣，最古的法並不一定是最合理的。并且據顧炎武之說，周人已經把入聲延長以就樂（音論四聲一貫條），可見是極自然的傾向。所以寵綏以入聲唱時成平聲，解釋義父入聲字可代平聲字之原則；而『南曲之入聲字……苟爲長腔而須延長其音，即與平聲無異』；因此『入聲腔格全與平聲無異。陰入如陰平，陽入如陽平。……讀則有入，唱則無入』（嶺廬曲談卷三第三章，集成曲譜玉集卷一）：正可見即在南曲雖是好些入聲字仍念入聲，而不能遏絕入聲字唱作平聲的自然趨勢。

本篇牽涉好些問題，並不是因爲自信對於這些問題有大貢獻，不過希望引起海內『大方之家』對於這些問題的注意罷了。

註一 參看國故新探卷二第七十六頁註七。

註二 中原音韻全書中入聲字的分配都合這些原則。惟家麻部入聲作去聲內有『刷』字是例外。此字，廣韻及今音都念入審紐，屬正清。但或者元世北音，此字屬於次濁之日紐。

註三 參看 D. C. Miller: *The Science of Musical Sounds*, 1916, Lectures VII and VIII.

註四 關於洪亮度及紐音和韻音的主要性質，可參看 Henry Sweet: *Primer of Phonetics*, 3rd ed., p. 35 和他的 *Article on Phonetics*, *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., vol. 21, p. 462f.

十五，十二，十四。

墨經光說三條試解

墨子經下說光與影的關係的幾條，在今本中的次序顯有顛倒。

近年治墨經各家用經說下的文字對勘，已經把它們的次序改正。但是，各家在引說就經的時候，經說下某段應屬經下某條，分配多不相同。就我所知道，曹耀湘墨子箋（湖南官書報局排印本）分配得最適當。本篇所要解釋的三條，就按他的分配。

（一）

〔經〕景到，在午有端與景長，說在端。〔說〕景：〔此字牒經〕光之入照，若射；下者之入也高，高者之入也下；足蔽下光，故成景於上，首蔽上光，故成景於下。在廷有端與於光，故景庫內

也。

梁啓超（墨經校釋）把經文『景到』二字屬上條。但（一）這兩字與上條中間已有下截經文隔開；（二）『景光之入照』（參看下校）的『景』字明是牒經的字，本條應以『景』字起；（三）上條『景二，說在重』當以『景：二光夾一光。一光者景也』爲說。曹箋解它說：

『二光，重光也。東西各一光，則東西各一影。無影之地，受二光也。有影之地，受一光也。』

極明白。梁氏誤把下條經說文和這條連讀，因此強把下條經文首二字移入上條，不對。本條經文『景到』即今『影倒』字。經說『光之』的『之』字不誤；孫詒讓（墨子閒詁）說『「之」猶「與」也』，非。『照』，原作『照』，曹校作『照』，是。

「蔽」，各本多作「蔽」。但涵芬樓影印道藏本墨子及明嘉靖本（四部叢刊內）均作「蔽」。經說三「入」字，原均誤作「人」，茲正。「近」，原作「近」，形似而訛。「近」上原有「遠」字，大約由「近」先誤「近」，後人因此後數條多有「遠近」字樣，因又加「遠」字，茲刪。經文「在午有端」，經說「在迕有端」，字同。張云「「午」，交午也」，是。

此條解釋針孔暗箱 (pin-hole camera) 所成的影像。假如暗箱的一邊的當中開一個極小的孔（「針孔」），那末，位於箱外對着針孔的東西的影像要現於暗箱內對着針孔的那壁上。因為光線直行，從物體上邊來進的光線射在壁的下邊，下邊的射在上邊，因此，影像是倒的。（其實影的左右邊也與原物相反）。墨經謂點爲「端」。這裏的端即指一點大的針孔。影的倒置由於

從物體射來的許多直行的光線止有由這一點可以穿進暗箱中，所以就在這一點相交叉；故曰『景到，在午有端』。這些光線，假如止於這點，則影像縮成一點，不可得見。但光線由此進行，止於暗箱對面壁上，壁離孔越遠，則光線越散開，影像就越長。故曰：『與景長』；影之所以倒由於針孔，故曰：『說在端』。經說『光之入照若射』是說光線穿針孔照入，都沿直線進行。『下者之入也高，高者之入也下，……』，是說因光線直行而影像與原物倒轉。『在迂有端與於光』，是說在光線交叉處止有一點可容光線通過。『庫』，藏也。『景庫內』說因爲一切光線匯於這一點，過這點後又展開成爲影像，顯似整個影像在這一點內。

孫氏開詁解經文『在午有端與景長』，說：『「長」謂線，對端

爲點而言；謂凡光在交聚成點之時，則有礙於光線之行，故穿交而景到也。他又解經說云：「與於光」謂礙光線之射。但阻礙光線進行的是不透明的隔壁；交點卻是這隔壁中的通過光線處——惟一的不礙光線處；并且釋「與」爲礙，也不妥貼，非是。

沈括夢溪筆談卷三說：「陽燧照物皆倒，中間有礙故也，算家謂之格術，如人搖鱗，臬爲之礙故也。若鳶飛空中，其影隨鳶而移；或中間爲窗隙所束，則影與鳶遂相違，鳶東則影西，鳶西則影東；又如窗隙中樓塔之影，中間爲窗所束，亦皆倒垂，與陽燧一也。」按陽燧卽回光窪鏡，（參看下條）窗隙卽「針孔」的一例。陽燧的光理比針孔複雜，但光線交叉，中成一點，作腰鼓，與針孔暗箱相同，故沈氏以爲一理。沈氏所謂礙，卽他所

謂東，乃指光線匯交，並非說障礙光線的進行。

(二)

〔經〕鑑位景，「小而易，一大而正，說在中之外內。〔說〕鑒〔此字牒經〕中之內：鑒者近中，則所鑒大，景亦大；遠中則所鑒小，景亦小，而必正；起於中，緣正而長其直也。中之外：鑒者近中，則所鑒大，景亦大；遠中則所鑒小，景亦小，而必易；合於中，緣易而長其直也。

『鑑』與『鑒』同字。經文『景』原作『量』；茲從王校作『景』。『正』原作『缶』，畢云卽『正』字。「合於」下，王補『中』字，曹補『正』字，楊補『中緣易』三字；楊校近是。諸家多說本條說回光突鏡 (convex mirror)，怕不對。淺見以爲本條乃說回光窪鏡 (concave mirror)，窪鏡所成的影像，或在鏡前，或在鏡

後，故說『位景』，『位』是動詞。『中』指焦點 (focus) 至窪鏡圓面的中心 (center of curvature) 之間的區域。如物體在『中』以內，(即在焦點與鏡面之間)，它的影像是虛像，在鏡後，并且是正的。物體如在『中』以外，(即離鏡面更遠，在圓心以外) 它的影像是實像，在鏡前，并且是反的——上下左右都與原物相反。同一個物體，在『中』以外時的影像比在『中』以內時小。故說『景一小而易，一大而正，說在中之外內』。楊云：『「易」，變也，正之反也』，是。我疑心古人所有的窪鏡都比較地小，製造也拙陋，試驗也粗疏，所以焦點與圓心還混在一起而呼爲『中』。但何以知經文的『中』不是單說焦點或圓心呢？這也很容易解決。因爲由經文與經說(解見下)的文義看來，『中』字止能這樣解釋。

經說『中之內：鑒者近中，則……景亦大；遠中則……景亦小，而必正。……中之外：鑒者近中，則……景亦大，遠中則……景亦小，而必易』，乃說無論鑒者（原物）在『中』以內而正，或在『中』以外而易，都是愈近『中』則他的影像愈大，愈遠愈小。

『所鑒大，……所鑒小』，『起於中，緣正而長其直也』，『合於……而長其直也』等語，是要解釋影像所以或大或小或正或易的道理，但文義不甚可解，暫應闕疑。

夢溪筆談卷三說：『陽燧面窪，以一指迫而照之則正；漸遠則無所見。過此遂倒。其無所見處，正如窗隙觴桌，腰鼓礙之。本末相格，遂成搖觴之勢。故舉手則影愈下，下手則影愈上，此其可見。陽燧面窪，向日照之，光皆聚向內；雖鏡一二寸，

光聚爲一點，大如蕪菽，着物則火發，此則腰鼓最細處也。」

沈氏說『漸遠……』，似乎以爲物在這『漸遠』的區域，都不見影。其實物真無影，止是當它適在窪鏡的焦點，即沈氏所謂「腰鼓最細處，」的時候，過焦點則影倒。漸遠鏡面，漸近焦點，並非沒有影，不過影大而遠，看鏡至多祇能見它的當中的小部份；在觀察方法未精的時候，不見有影，當然是意中之事。

(三)

〔經〕鑒圍景，一……：……：……：……：……〔說〕鑒：【此字牒經】鑒者近，則所鑒大，景亦大。其遠，則所鑒小，景亦小，而必正。景過正故招。

孫解「鑒圍景一」說「鑒正圍則光聚於一」，與經說不符。曹校經文作「鑒圍景一，不堅白，說在形之大小」，也非。「不

堅白，說在「是下」無久與宇堅白說在因」條的錯出，與本條無涉。梁氏說：「前條云，「景一小而易一小而正」；本條亦應云，景一□而□一□而□」，是。今以經說對勘，本條經文當作「鑒團景，一小而正，一大而正，說在鑒之遠近」。經說「其遠」，原作「亦遠」；茲從王校。

本條乃說回光突鏡。突鏡總是把影縮小，故說「團景」。突鏡的焦點在鏡後；物近鏡則影大，遠鏡則影小；但影都是正的。經說「招」字，曹校作「捌」，梁校作「柈」，均無滿意的解釋；此句應闕疑。

夢溪筆談卷十九云：「古人鑄鑑，鑑大則平，鑑小則凸，凡鑑窪則照人面大，凸則照人面小。小鑑不能全現人面，故令微凸，收人面令小，則鑑雖小而能全納人面；仍復量鑑之大小，增損高

下，常令人面與鑑大小相若。此，工之巧智，後人不能造。比得古鑑，皆刮磨令平，此師曠所以傷知音也。由此可知中國很古的人就已略知回光鏡的光理。至於窗隙漏光成倒影的現象，也是有機會觀察到的。

墨經文字有許多脫誤，極容易附會。但淺見以爲本篇所論三條的文字，大部份還明瞭，并且認上文的解釋大體是對的。『景到』一條，孫氏於解經文時雖引鄒伯奇『密室小孔漏光，必成倒景』之說，但解經說時又取陳澧窈鏡之說；對於『光之入照若射』句也未得其解。其他兩條，前人多作模糊的解釋，不知道它們一是說窈鏡，一是說突鏡。陳澧認說窈鏡之條爲說突鏡，尤非。

墨經說光的，此外還有幾條，它們的性質都大致相似；我們可以說墨經關於光的現象的知識，是經驗的知識；學理的解釋，就有，也

是極簡單而模略的。並且就是這些經驗的知識，也還是粗疏的（看上「中」字的解釋）。今日治墨經諸家喜歡說墨經有光學，這未免太濫用光學這個名詞了。

尹文和尹文子

尹文，據莊子天下篇所述，是與宋鉞合成一家的。前漢書藝文志把『尹文子一篇』歸入名家裏頭。集聖賢羣輔錄認宋鏞和尹文爲三墨的一支，(註一)是以尹文爲墨者。到了近代，陳澧認尹文是名家而兼法家；(註二)胡適也多少採取這說，稱『尹文是中國古代法理大家』。(註三)這些異說之中，羣輔錄顯然是誤讀莊子天下篇的文字，把論宋鉞，尹文那一段認做論墨翟禽滑釐那一段的一部份；孫詒讓在他的墨子閒詁內已經指出它的疏謬。漢志列尹文子做名家，大約是根據那一篇書的內容。但劉歆，班固所見的尹文子恐怕不是現行的尹文子。周氏涉筆(註四)說『劉向謂其學本莊，老；其書先自道以至

名，自名以至法，以名爲根，以法爲柄。如劉向真有此論，那末，劉歆，班固所見的尹文子的內容，與現行本多少相同。陳胡兩人的說都是根據現行本的。

一 尹文的學派，國籍，年代。

尹文的學派，——我們於下文將要指出周氏涉筆所稱劉向之說和現行本的尹文子是靠不住的。因此，這裏不能彀把『尹文子』做討論尹文的學派的材料。現在先將古書中關於尹文的紀載，爲我所注意到的列下：

不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忮於衆，願天下之安寧以活民命，人我之養，畢足而止，以此白心；古之道術有在於是者，宋鈞，尹文聞其風而悅之，作爲華山之冠以自表，接萬物以別宥爲始。語心之容，命之曰心之行，以矚合驩，以調海內。請欲

置之以爲主，『見侮不辱』，救民之鬪；『禁攻寢兵』，救世之戰；以此周行天下，上說下教；雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰『上下見厭而強見也』。雖然，其爲人太多，其自爲太少：曰，『請欲固置；五升之飯足矣。先生恐不得飽。弟子雖飢，不忘天下』，日夜不休，曰，『我必得活哉，圖傲乎』？救世之士哉！曰，『君子不爲苛察，不以身假物』，以爲無益於天下者，明之不如已也。以『禁攻寢兵』爲外，以情欲寡淺爲內；其小大精粗，其行，適至是而止。（莊子卷八天下

篇）

齊潘王是以知說士而不知所謂士也。故尹文問其故，而王無以應。……尹文見齊王。齊王謂尹文曰『寡人甚好士』。

尹文曰，『願聞何謂士』？王未有以應。尹文曰『今有人於

此，事親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌；有此四行者，可謂士乎？齊王曰，『此真所謂士已』。尹文曰，『王得若人，肯以爲臣乎？』王曰，『所願而不能得也』。尹文曰，『使若人於廟朝深見侮而不鬪，王將以爲臣乎？』王曰，『否。大夫見侮而不鬪，則是辱也，〔畢沅云：「大夫」疑衍「大」字〕（註五）辱則寡人弗以臣矣』。尹文曰，『雖見侮而不鬪，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以爲士一矣。未失其所以爲士一而王以爲臣，失其所以爲士一而王不以爲臣（俞樾云，「而王以爲臣，失其所以爲士一」十二字衍），（註六）則嚮之所謂士者，乃士乎！』王無以應。尹文曰，『今有人於此，將治其國，民有非則非之，民無非則非之，民有罪則罰之，民無罪則罰之，而惡民之難治：可乎？』王曰，『不可』。尹文曰，

「竊觀下吏之治齊也，方若此也」。王曰，「使寡人治信若是，則民雖不治，寡人弗怨也。意者未至然乎？」尹文曰，「言之不敢無說，請言其說。王之令曰，「殺人者死，傷人者刑」。民有畏王之令，深見侮而不敢鬪者，是全王之令也。而王曰「見侮而不敢鬪，是辱也」。夫謂之辱者，非此之謂也；以爲臣。不以爲臣者，罪之也。此無罪而王罰之也。」

齊王無以應。

（呂氏春秋卷十六先識覽第四正名篇）

齊宣王謂尹文曰，「人君之事何如？」

尹文對曰，「人君之

事，無爲而能容下。夫事寡易從，法省易因，故民不以政獲罪也。大道容衆，大德容下，聖人寡爲而天下理矣。書曰，

「睿作聖」，詩人曰，「岐有夷之行，子孫其保之」。宣王曰

「善」。

（劉向說苑卷第一君道篇）

〔尹文子〕與宋鈺俱游稷下（顏師古前漢書藝文志名家『尹文子一篇』註引劉向）。

尹文子一篇。說齊宣王，先公孫龍（前漢書藝文志名家）。老成子學幻於尹文先生，三年不告。老成子請其過而求退。

尹文先生揖而進之於室，屏左右而與之言曰，『昔老聃之徂西也，顧而告子曰，「有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者謂之化，謂之幻。造物者其巧妙，其功深，固難窮難終。因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。吾與汝，亦幻也；奚須學哉！』老成子歸，用尹文先生之言，深思三月，遂能存亡自在，幡校四時，冬起雷，夏造冰，飛者走，走者飛。終身不著其術，故世莫傳焉（列子

卷三，周穆王第三。

尹文課名實之符（梁劉勰文心雕龍諸子第十七）。

尹文子二卷（隋書藝文志，名家）。

尹文子二卷（唐書藝文志，名家）。

以上所引，（註七）除列子一段是魏晉間模仿莊子並參雜佛說而編成，而且尹文先生是虛擬的人物不能作為史料外，其餘多少都須加以考慮。莊子說尹文是與宋鈞一家。先秦書中有好些述宋鈞的主張，都與莊子的說相合。在討論尹文的學說之先，應該先把這些紀載列出，以供參證。

宋輕將之楚。孟子遇於石丘，曰，『先生將何之？』曰，『吾

聞秦楚構兵。我將見楚王說而罷之。』楚王不悅，我將見秦王

說而罷之。二王，我將有所遇焉。』曰，『軻也請無問其詳，

願聞其指。說之將何如？曰，「我將言其不利也」。

曰「先生之志則大矣，先生之號則不可。……」（孟子告子下）

宋子有見於少，無見於多（荀子卷十一天論篇。楊倞注「宋子，

名鉞」）。

子宋子曰「明見侮之不辱，使人不鬪。人皆以見侮爲辱，故鬪也。知見侮之爲不辱，則不鬪矣」。應之曰，「然則亦以人之情爲不惡侮乎？」曰，「惡而不辱也」。曰，「若是則必不得所求焉。凡人之鬪也，必以其惡之爲說，非以其辱之爲說也。……」（荀子卷十二正論篇）

子宋子曰，「人之情欲寡而皆以己之情欲爲多，是過也」。故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡也。應之

曰『然則亦以人之情爲欲，目不欲綦色，耳不欲綦聲，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚；此五綦者，亦以人之情爲不欲乎！』曰，『人之情欲是已』。曰，『若是則說必不行矣。以人之情爲欲此五綦者而不欲多，譬之是猶以人之情爲欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。古之人爲之，不然；以人之情爲欲多而不欲寡。……』（荀子卷十二正論篇）

宋子蔽於欲而不知得（荀子卷十五解蔽篇）。

漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，世主以爲廉而禮之。宋榮子之議，設不鬪爭，取不隨仇，不差囹圄，『見侮不辱』，世主以爲寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也。是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。……（韓

非子卷十九顯學篇）

……故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世，未數數然也；雖然，猶有未樹也。（莊子卷一內篇逍遊第一）

俞樾莊子人名考（註八）說宋榮子即宋鈺，亦即宋攄。這是對的。因為（1）把莊子天下篇，荀子正論篇，韓非子顯學篇的紀載對照，宋鈺與宋榮子的學說相同，（2）并且『鈺』『榮』，周韻同在耕青部，聲紐都屬羣紐（與『榮』字諧聲相同之『瑩』字，廣韻還讀羣母），字音相同；又（3）莊子逍遙遊所謂『定乎內外之分』即天下篇之『以禁攻寢兵』為外，以情欲寡淺為內；所謂『辨乎榮辱之境』即荀子正論篇所述『知見侮之為不辱』（郭注云『內我而外物，榮己而辱

人』非是)。這可以證宋榮子即宋鉞。再把孟子說宋輕處與這三部書的紀載比較，就知道宋輕也就是宋鉞。因為(1)「禁攻寢兵」救世之戰」的宗旨相同，(2)「輕」「鉞」周韻同在耕青部，而「輕」屬溪紐，「鉞」屬羣紐，它們的音幾乎相同，是容易轉變的，據楊倞荀子非十二子篇注「輕」「鉞」同「口莖」反，則是完全同音。(3) 孟子載宋輕「將言其不利」的話正與荀子非十二子說宋鉞「上功用」的主張相合。所以宋鉞，宋輕，宋鏘，宋榮是一個人。

我們要決定尹文的學派，最好把最有系統的紀載——莊子天下篇的敘述——爲骨子，而將旁的材料補充它。由孟子，荀子，韓非子所說宋鉞的主張，我們知道天下篇所說宋鉞的學說是十分可信的。再由呂氏春秋正名篇看來，尹文也確有「見侮不辱」的學說；所以天下篇認宋鉞，尹文爲一家，也是十分可信。所以根據天下篇以推測

尹文的學派是十分靠得住的方法。

天下篇述尹文的學說那段文字，有一些地方的文字和舊傳的句讀法有錯誤。『不苟於人』，羣輔錄作『不尊於名』。羣輔錄既有許多疏謬，那末，這一句大約也是誤抄；并且『不苟於人』，（註九）義也較好。『請欲置之以爲主』，一句與上下文都不聯絡。我的淺見以爲『請欲置之』四字是『情欲寡少』（註十）的傳寫錯誤。『情』誤爲『請』，『少』誤爲『之』，是很容易的；『寡』先誤爲『寘』，後又寫作音義相近的字，即『置』，也是極自然的事。下文『請欲固置』當是『情固欲寡』的誤文。『情』『寡』的錯誤已經解釋。『固欲』顛倒，也是會有的事。假如容納我的這個假定，那末，這兩處說不通的文字就成爲極明顯的話。『情欲寡少以爲主』，「見侮不辱」，救民之鬪，「禁攻寢兵」，救世之戰』把尹文，宋鈞學說的

精髓說完。『情固欲寡，五升之飯足矣』也成爲一句自明的話。『圖傲乎』三字舊說連下讀，極難解釋。淺見以爲應連上讀。『我必得活哉，圖傲乎』？意思是說我們是求生活，並不是定要以奢侈驕人，所以享用欲寡不欲多，『人我之養畢足而止』。

由天下篇看來，尹文的學說（也就是宋鈞的學說）有五個要點：

- (1) 『接萬物以別宥爲始』；
- (2) 『情欲寡淺』；
- (3) 『見侮不辱』；
- (4) 『禁攻寢兵』；
- (5) 『願天下之安寧以活民命，人我之養，畢足而止』。

第五點希望天下太平，各人都可以養活自己，是他的改良社會的實際目的。其餘都是手段，但有本末的不同。要天下安寧，不得

不先『禁攻寢兵』。要『寢兵』不得不先把發生戰鬥的原因除掉。尹文以爲戰鬥的主因是由於人類認見欺侮爲卑辱和誤信自己的情性對於各種享用是要越多越好，因而起互相爭奪的事情；所以他極力宣傳『見侮不辱』，『情欲寡淺』之說。

『見侮不辱』是尹文一派的重要標語。所以莊子荀子韓非子呂氏春秋都沿用這四個字。荀子正論篇駁見侮不辱，使人不鬪之說，以爲人見侮而鬪是由於惡見侮，不必由於以見侮爲辱，所以雖是信見侮不是辱，但因爲不喜歡見侮，還是要戰鬥。荀子未載宋鉞對於此論的答覆。但宋子『惡而不辱』的話並不是全無理由。因爲惡或者自個兒心裏有些不受用，但辱有關於面子。許多人不是因爲實際所受的不快而和人爭鬪，而是因爲要保全面子去爭氣，在上位而操宣戰的權的人尤其是這樣。所以宣傳『見侮不辱』總可算是『寢兵』

的手段的一種。

荀子正論篇『情欲爲多』、『情欲之寡』，由下文看來，應該作『情爲欲多』、『情之欲寡』。『欲』在這裏是動詞。『情欲寡淺』意思說人類的本性是要少不要多的。這當然是一種奇怪的論調。荀子的駁論顯然是合理的。但我們要知道人類雖是目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味……，但一來在一時內，所能實在享用的極爲有限，二來『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，……』享用太多，無益反損。假如一個人知道這個道理，他大約不一定要多。尹文說人情欲寡，當然是矯枉過正之論。看『人我之養，畢足而止』的話，似乎他的正意不過各人的享用都到恰纔滿足而止，不求贏餘罷了。

但是，就是『見侮不辱』，『情欲寡淺』，真是人性如此；然而

假如人人被社會的習俗或個人的偏見所拘囿，他們就始終不能體會。所以尹文宋鉞的學說的出發點是『接萬物以別宥爲始』。『別宥』的意義，可以由呂氏春秋卷十六先識覽第四去宥篇（註二）看出：

鄰父有與人鄰者，有枯梧樹。其鄰之父言梧樹之不善也，鄰人遽伐之。鄰父因請而以爲薪。其人不說曰，『鄰者若此其險也，豈可爲之鄰哉！』此，有所宥也。夫請以爲薪與弗請，此不可以疑枯梧樹之善與不善也。齊人有欲得金者，清旦被衣冠往鬻金者之所，見人操金，攫而奪之。吏搏而束縛之，問曰，『人皆在焉，子攫人之金，何故？』對吏曰，『殊不見人，徒見金耳』。此真大有所宥也。夫人有所宥者固以晝爲昏，以白爲黑，以堯爲桀；宥之爲敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所宥邪？故凡人必別宥然後知。別宥則能全其天矣。

『此有所宥也。』高註云，『「宥」，利也，又云，爲也。』
畢沅新校正說，『註頗難通。疑「宥」與「囿」同，謂有所拘礙而
識不廣也。』以下文觀之，猶言「蔽」耳。』畢氏的解釋是對的。
（爾雅釋詁）『弘，廓，……大也。』下疏引尸子云『料子貴別囿』
料子（註二）不見別的書。我疑心本來是『宋子貴別囿。』後人註
『鉞』於『宋』字右旁，輾轉漫漶，誤作『料子。』這裏所謂『囿』，
就是莊子卷四外篇秋水（第十七）所謂『拘於虛』，『篤於時』，『束
於教』之類。去宥篇『凡人必別宥然後知』，意思是人必定能看透
自己由地域，時代，政教，風俗，以及其他來源所養成的偏見，纔能
知道事物的真相。推測尹，宋二氏的意思，似乎以爲時人見侮就覺
得受辱，消費就要極多，都是由於有所囿。假如能夠識別這些
囿，就知道見侮並不是卑辱，消費並不須極多。能破了悟這兩個道

理，就沒有競爭戰鬪，天下就可以太平，人民就可以安閒過活。所以別宥是尹宋派最抽象的主張，但卻是最先的要務。

尹文和墨家的關係——羣輔錄認尹文爲墨者，固然是誤會；但近人又有以爲尹文的學說有一節近於墨家，就認他爲墨家的一支的。

(註一三)惟是先秦載籍中間實沒有說過尹文與墨家有什麼關係。他的同派的宋鉞，和墨家似乎比較接近。荀子卷三非十二子篇（第六）內說：

不知壹天下，建國家之權稱，上功用，大儉約而僂差等，曾不足以容辨異，縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆；是墨翟宋鉞也。

韓非子顯學篇大半是攻擊儒，墨兩家，也把宋榮（卽宋鉞）和八儒之一，漆雕氏對比（文見上引），似乎是認宋氏爲墨者。然而假

如我們再看荀子卷十一天論篇（第十七）內說：

慎子有見於後，無見於先；老子有見於拙，無見於信；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。

荀子卷十五解蔽篇（第二十一）內又說：

墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。

是荀子認宋鈞自成一家，和墨子，慎子，惠子等抗衡。韓非子

顯學篇止說『自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。』假如宋子真是墨者，而他的學說又有異彩，似乎韓非應該把他加入，作為四墨。并且韓非論宋子後就說『愚誣之學，雜反之辭』，『雜反之學』、『雜學繆行』等話：是顯學篇所論不一定專在

儒，墨。并且據莊子天下篇所述，宋鈞和墨家的共同點不過『禁攻寢兵』；據荀子非十二子篇所非，他和墨翟的共同點不過『上功用，大儉約』。我們設想宋鈞的『養……足而止』的主張，大約是不求贏餘的意思，不見得和墨子那樣『生不歌，死不服』（天下篇）的極端地『瘠墨』。所以天下篇對於這一點止罵墨子，不罵宋子。

并且崇儉，非攻也不是墨家的專賣品。崇儉之說，孔子已常常說起。（註一四）春秋時宋向戍已發起弭兵；俞正燮以為墨學是宋學之一支派。（註一五）可見對於非攻一點，墨翟和宋鈞是同為宋學之支流，並非宋鈞出於墨。而況墨子以為『亂何有起？起不相愛』，（註一六）因此主張兼愛；宋子則以為戰亂之起由於人認見侮為辱，因此主張『見侮不辱』。這是兩家根本極不相同的學說。所以宋鈞不是墨家的別派。宋鈞既然不是墨者，那末，由更強的理由，我們可

以斷定尹文不是墨者：因為宋鈞還有是墨者的「嫌疑」（上文已經消除），尹文則絕對沒有的。至於他們倆曾受墨家的影響，那是不用說的。但是這種影響，不能作為他們是墨者的理由。淮南子卷二十一要略內說：

墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民（久）（註一七）服傷生而害事，故背周道而用夏政。（註一八）

并且論語載孔子盛稱禹之節用，但我們不能因此而說墨翟是儒家。

尹文與名，法，道家的關係——先秦書中沒有說過尹文和名家，法家或道家有任何關係。漢志以『尹文子一篇』列入名家；但這並不能證明尹文和惠施，公孫龍是一家。漢志分家，不是根據那個人根本學說，乃是根據當時所傳著作的內容的要點。本志以『宋子』

十八篇』歸小說家，原註云：『孫卿道宋子，其言黃老意』（註一九）荀子所稱宋子，止有一個宋鈞；『其言黃老意』乃指『情欲寡淺』之說，髣髴近似『使民無知無欲』之言。是宋子十八篇，漢志定爲宋鈞的作品。然而還把它列入小說家的緣故，並非認宋鈞是小說家，乃認他的書是小說家之言，罷了。設使當時韓非子止剩解老，喻老兩篇，那末，它一定要被列入道家；假如止有說林上下兩篇，一定被列入小說家。這樣看來，尹文子所以歸入名家，也不過當時所傳一篇，大部是說名理的。設使當時荀子止剩解蔽，正名兩篇，它也必定歸入名家。所以漢志的分類並不含有尹文是名家的意義。文心雕龍和隋志，唐志，之說不過是沿襲漢志，不必另辨。劉子新論（註二〇）卷十九流篇云『名者宋鈞尹文惠施公孫捷（當作『龍』）之類也。……』乃是糅雜漢志莊子天下篇本文及郭崔二氏的註而成，不足據。

說苑述尹文說君道有『大道容衆，大德容下，聖人寡爲而天下理矣』的話。但（1）這至多也不過一節和道家相似。（2）并且說苑往往以道家思想驕入別人的口中，敬慎篇所錄尤其是這樣（這大約由於西漢黃老盛行的緣故）。所以這是否尹文的話還很難說。

（3）漢志因荀子說宋子明人情欲寡不欲多及『見侮不辱』，就說他的話有『黃老意』。然而也不過他稍含道家之意而已，不說他就是道家。并且荀子明說『天論篇』宋子和老子各自一家，可見宋鉞不是道家。由這種理由，可以斷尹文也不是道家。

據我所注意到的，比較古些的書並沒有尹文和法家有關的痕跡。周氏涉筆說劉向認尹文兼道，名，法三家；容齋續筆論尹文子說『劉歆云，其學本於黃老』，但向歆到底曾這樣說過沒有，大可懷疑。

黃叔琳文心雕龍諸子篇註引劉向別錄，對於涉筆，（註二）所引又加

『凡二卷，僅五千言』的話。按漢志顏註引劉向的話止是『與宋鉞俱游稷下』；并且現行本五千言外還有逸文，何以劉向會說尹文子僅五千言。淺見以爲劉氏父子謂尹文子學本道家的傳說是混合幾個來源而成：（1）漢志『尹文子』下顏註『劉向云「與宋鉞俱游稷下」』，（2）因此而聯想到漢志『宋子』下註『其言黃老意』，因以爲尹文子也有黃老意，（3）現行尹文子序因此就以爲『劉向亦以其學本於黃老』；（4）此外又加上尹文子（現行本）裏頭東扯西拉的話，結果就弄成這個傳說。馬總意林說『尹文子二卷，劉歆註』（註二二）或者唐代所行的尹文子，有僞託劉歆注本；容齋續筆所引劉歆云云，或者就是出於這僞註的序錄。四庫全書總目提要子部十，雜家類尹文子提要內說『周氏涉筆謂其「自道以至名，自名以至法」』，是把周氏說是劉向的話當做周氏自己的話，似乎已經不信劉向有這話。文心

雕龍黃註本來有許多靠不住，玉函山房輯佚書內七略別錄『尹文子』下也沒有引『劉向』這個話。所以這些唐以後書所稱劉氏父子的話百分之九十九是靠不住的。所以尹文是否兼法家，要看尹文子的內容。下文將要提出理由以證明唐以後所傳的尹文子，即現行本，是僞撰的。這樣看來，由可靠的史料推測，尹文並不是法家，當然也不是『法理大家』。

以上把尹文的學派討論完了，現在再論他的國籍與時代。

〔尹文子〕說齊宣王，先公孫龍（前漢書藝文志名家尹文子下原註）。

尹文，齊人。作名書一篇。在公孫龍前，公孫龍稱之（呂氏春秋卷十七先識覽正名篇『尹文見齊王』下高誘註）。

尹文，齊宣王時人。著書一篇（陸德明經典釋文莊子天下篇音

義引崔謨註），

尹文的國籍，除高註外，我還沒看見別處提起。高氏到底是僅由他游稷下而推測他是齊人，或是別有所本，現在不能說定；但不妨姑且暫取此說。崔氏定尹文爲齊宣王時人，似是根據說苑和漢志。但呂氏春秋明載他與湣王問答，是尹文又與湣王同時。宣王當國係由西紀前三三三年至三二四年；湣王由前三二三年至二八四年。假定宣王即位時，尹文已經三十歲，又假定尹文活七十歲，那末，尹文大約生於西紀前三六二年，死於西紀前二九三年。我想這樣的估計與實際相差應該不至很大。

尹文與宋鉞的國籍和時代關係怎樣呢？

宋 輕，宋人，名輕（趙歧孟子子告子下注）。（註二三）

宋 榮子，宋國人也（陸德明經典釋文，莊子逍遙遊篇音義引司馬

彪，及李頤莊子注）。(註二四)

宋鉞宋人，與孟子，尹文子，彭蒙，慎到同時。孟子作『宋輕』，『輕』與『鉞』同，音『口莖』反（荀子非十二子篇楊倞注）。(註二五)

宋子，名鉞，宋人也。與孟子同時（荀子天論篇楊倞註）。(註二六)

宋子，蓋尹文弟子（荀子正論篇楊倞註）。(註二七)

宋鉞爲宋人，像韓非爲韓人，都是以國爲氏之例，大約可信。

楊氏以爲宋鉞是尹文的弟子，不過是『想當然耳』。但宋鉞確比尹文稍爲後進。荀子正論篇記荀況駁宋鉞的話末了有『二三子之善於子宋子者，殆不若止之，恐將傷其體也。』是荀況倡說時，宋鉞還在。荀況的年代大約是西紀前三一〇年至二三五年。(註二八) 據林春溥所考，宋輕遇孟軻時，孟軻正六十一歲，這大致可信。(註二九)

據孟子及荀子的記載，宋鈡上及見孟軻，下及見荀況。假定宋鈡遇孟軻的時候他約三十歲，那末，宋鈡大約生於西紀前三四一年；他六十五歲時，荀況三十四歲；荀況的正論大約發表於這個時候。又假定宋鈡活七十五歲，那末，他大約死於西紀前二六七年。假如這揣測沒有大差，那末，宋鈡大約比尹文少二十一歲。胡適中國哲學史大綱（第三四七頁）說，宋鈡是紀元前三六〇至二九〇年，尹文是紀元前三五〇至二七〇年，是尹文反是宋鈡的後輩，恐怕先後有點倒置。

二 尹文的書

現行的尹文子上下兩篇，可以懷疑的點甚多。

甲1.這部書的來歷，據卷首『山陽仲長氏』序內說『余黃初末始到京師，繆熙伯以此書見示。意甚玩之，而多脫誤，聊試條次，

撰定爲上下篇』。晁公武郡齋讀書志尹文子下說『李獻臣云，「仲長氏，統也；熙伯，繆襲字也」。傳稱統卒於獻帝遜位之年，而此云黃初末到京師，豈史之誤乎？』四庫全書總目提要尹文子下以爲撰序之山陽仲長氏未必是統，而謂『晁公武因此而疑史誤，未免附會。』按魏志卷二十一劉劭傳云『繆襲亦有才學，多所述敘。……（註引『文章志曰「襲字熙伯」』）。襲友人山陽仲長統，漢末爲尚書郎……』。這樣看來，撰序的人是故作狡獪，影射仲長統。惟未曾細考仲長氏的年代以至露出破綻。周廣業意林註以爲『恐是序出僞託，非史之誤』（湖海樓刻本尹文子序注引），誠然。

2. 這篇序還有可疑的。內中說尹文與『宋鉞，彭蒙，田駢，同學於公孫龍』。上文已經說尹文約生存於西紀前三六二至二九三年。再考公孫龍的事蹟，周赧王五十八年信陵君破秦救趙時，公孫

龍還在。（註三〇）就是假定公孫龍已經很老，姑說七十歲，他的生年，至早也不過前三二六年。是尹文大公孫龍在三十六歲左右。除非先秦專會出仲尼師項橐那種花樣，我們很難相信尹文是公孫龍的弟子；何況公孫龍十幾歲時，尹文早已蜚聲稷下呢？並且漢志和呂氏春秋高註明明說尹文先公孫龍呢？

這一篇短序中有兩個這麼大的誤點，使我們不能不信這序是後人僞撰的。這部書本是出於作序者的撰定；序既是僞，此書就『來歷不明』了！

但這還可以說序僞而書不僞。我們且看看本書的內容，就不難看出以下各點：

乙。引用古書而故意掩晦來源。

3. 下篇『語曰，「惡紫之奪朱，惡利口之覆邦家」』。這是孔

子的話，見論語陽貨篇。

4. 上篇『彭蒙曰，雉兔在野，衆人逐之，分未定也；雞豕滿市，莫有志者，分定故也』。這是刪削呂氏春秋慎勢篇所引慎子的話。

5. 上篇『古語曰：「不知無害爲君子，知之無損爲小人，工匠不能，無害於巧，君子不知，無害於治」』。這是荀子儒效篇荀子自己的話。

明明用孔子，荀子的話而故意改作古語；并且尹文是荀子的前輩而認荀子的話爲古語，豈非奇談！

丙. 用秦以後的詞語。

6. 先秦沒有『韻』字。但尹文上篇有『我愛白而憎黑，韻商而舍徵』和『愛憎韻舍』等語。

7. 「儒墨名法」之「名法」，到漢纔有這種稱呼。上篇用『名

法』三次。

丁·文體不像先秦的書。如8·『趨利之情，不肖特厚；廉恥之情，仁賢偏多』，「特厚」「偏多」對得工整，不是先秦文法。又

9 下篇

故仁者所以博施於物，亦所以生偏私；義者所以立節行，亦所以成華僞；禮者所以行恭謹，亦所以生惰慢；樂者所以和情志，亦所以生淫放；名者所以正尊卑，亦所以生矜篡；法者所以生衆異，亦所以生乖分；刑者所以威不服，亦所以生陵暴；賞者所以勸忠能，亦所以生鄙爭。

諸子書中固然有疊句，但似此連疊八長句，而字數整齊的，恐怕魏晉以前沒有的。

戊·剿襲別書的大段文字。

10. 上篇『宣王好射……自以爲九石』一段共六十九字，與呂氏春秋卷二十三貴直論（第三）壅塞篇文字幾完全相同。

11. 下篇『孔丘攝魯相，七日而誅少正卯……小人成羣，斯足畏也』一大段，共二百多字，與荀子宥坐篇文相同，幾於不改一字。

12. 下篇『鄭人謂玉未理者璞……因謝不取』一段五十字，抄戰國策卷五秦策（三）應侯語。

13. 逸文（御覽四百九十四引）『虎求百獸食之……以爲畏狐也』共八十三字，抄戰國策卷十四楚策（一）江乙對荆宣王語。

這些地方，固然不能絕對斷定誰抄誰。但一來戰國策兩段都有說話者的主名，二來這些文字在荀子呂氏春秋戰國策與其餘是一色文字，在尹文子則不大和合。十之九是尹文子抄其他兩書。此外還有剽襲他書的，不必一一檢舉。

己襲用古書而疏謬。

14. 上篇『接萬物使分，別海內使不雜』這明是誤解天下篇『接萬物以別宥爲始』的話。

15. 上篇『「見侮不辱」，見推不矜；「禁暴息兵」，救世之鬪』。按莊子天下篇『見侮不辱，救民之鬪；禁攻寢兵，救世之戰』，意思在分開說：以『見侮不辱』止個人間的鬪狠，以『禁攻寢兵』止國家間的戰爭。今乃忽插入『見推不矜』，止管裁對，而大失原意。

16. 上篇『苟違於人，俗所不與；苟忮於衆，俗所共去。故人心皆殊而爲行若一，所好各異而費用必同。此俗之所齊，物之所飾。……故俗苟沴，必爲法以矯之；物苟溢，必立制以檢之。累於俗，飾於物者不可與爲治矣』。這是暗用莊子天下篇，『不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忮於衆』四語的字面。但那裏首一語是指『別

宥』，中二語是表『情欲寡淺』，後一語是表『見侮不辱』。經尹文子一變而成爲以法制整齊羣下的意思；不能不說是錯誤。

17. 上篇引田駢云云，緊接卽有彭蒙云云。下篇又有

田子讀書曰，『堯時太平』。宋子曰，『聖人之治以致此乎』。

彭蒙在側，越次答曰，『聖法之治以致此，非聖人之治也』。……

田子曰，『蒙之言然』。

這是搬弄天下篇中幾個腳色，不知道（1）田駢，彭蒙本另是一家；作者誤將論兩家的文字連讀，以致把宋子與田子彭蒙起了轆轤；（2）天下篇明說『田駢……學於彭蒙』。豈有弟子呼先生之名的道理！這可見僞撰者之陋。

庚一篇之中自相矛盾。18. 上篇才說：

『有名者未必有形』。止過了一點又說：

「萬名具列，不以形應之則乖」。

既然『有名者未必有形』，那末，總有許多名不能『以形應之』。這是理之當然，何『乖』之有！

辛書中沒有尹文子的主張。19漢志列尹文子爲名家，那末，

照理，尹文書中不是說名理，就應該是說他的『別宥』，『情欲寡淺』『見侮不辱』等學說。但現行尹文子書中，說名理的部份極有限，其餘止有

「見侮不辱」，見推不矜；禁暴息兵「救世之鬪」。

四語，強把『見推不矜』加入，並且上下文對於『見侮不辱』『禁攻寢兵』都沒有發揮；而內容的大部都是講法術權勢，豈不可怪。

壬書中有些話與尹文子的主張相反。20下篇說：

老子曰：：以奇用兵：：奇者權術是也。以權術用兵，萬物所

不能敵。

主張『禁攻寢兵，救世之關』的尹文而有這樣鼓勵『兵不厭詐』的話，這是我們所不能了解的！

癸書中的錯誤與序中的錯誤相同。21我們已經指出書中以宋鉞，彭蒙，田駢攪做一堆，是由誤會天下篇而起。這個錯誤，序中剛剛相同。序中說尹文子『與宋鉞，彭蒙，田駢同學於公孫龍』。書與序誤點相同到這樣，可見這部書就是作序者所撰。序既然是偽託，那末，書也是偽託了。

或者有人說說苑述尹文子的話有近於道家『無爲』的主張；而且周氏筆引劉向，容齋續筆引劉歆的話，都說尹文子，意本老子。這些話似乎與今本尹文子的內容相合。但上文已經說過這些材料十分靠不住。并且縱使極端讓步，認這些話是真的，至多不過可以說

僞撰尹文子的人多少受了劉氏父子的暗示罷了；決不能彀推翻上列的許多有力的證據。

或者又有人說今本尹文子裏頭有些話很有精采，如馬總意林，陳澧東塾讀書記，胡適中國哲學史大綱所引的；似乎這部書不是僞撰。

但這個話是不對的。一來，僞撰者當然要擷摭古書中名家法家的思想夾在文中，以堅讀者的信心；二來，後人僞撰古人的文字，固然不免露出文體上或年代上的破綻，但不能說後人絕不會說比得上古人的有精采的話。并且尹文子文中有許多淺陋的話，如上篇說：

老子曰，『道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所寶』。是道治者謂之善人，藉名法儒墨者謂之不善人。

假如稍微有點精采的話，就說它不是僞撰，那末，像這類可笑的話，不更可以證明它是僞撰嗎！

又有疑今本尹文子是後人補輯的，（註三）這說也難成立。一來，假如這本書是補輯的，何以不把呂氏春秋和說苑所引尹文子的話收入。二來——更嚴重的理由——何以誤會莊子天下篇的話到那步田地。三來，假如是補輯的，那末，內容總是古書所認為尹文子的話，不應於兩篇之中而含許多時代錯誤及其他的破綻。可見此書是僞撰的，不是補輯的。

由以上所說許多證據看來，今本尹文子是僞書，沒有疑義。魏徵羣書治要所錄，除下篇標題作『聖人』不作『大道下』，和書中文字有極小的差異外，與現行本相同。馬總意林卷二所引尹文子序中語及本文，也都與今本相合。楊倞荀子正論篇注引尹文子『見侮不辱，見推不矜，禁暴息兵，救世之鬪；此人君之德可以爲王矣』，今本除『人君』作『仁君』，『王』作『主』兩個形聲訛異外，完全一

樣。洪邁容齋續筆卷十四尹文子條所引和，黃震黃氏日鈔卷五十五讀尹文子說它『造好牛好馬之說，復掇拾名實相亂之事以證之』，也與今本上篇的文相合。可見唐宋人所見就是今本。文心雕龍諸子篇說『辭約而精，尹文得其要』。今本尹文子，在善鑒別的劉勰的眼中，恐怕不能得這樣的美稱。他所歎賞的尹文子，大約不是今本。這樣說，唐初到今日所流行的尹文子，大約是陳隋間人的偽託。漢志尹文子一篇，到了隋志變爲二卷，大抵隋志所錄已經是今本上下兩篇的書，故分作二卷。錢熙祚守山閣叢書尹文子校勘記識語說：

『唐人引尹文子，多今本所無，反覆尋繹，疑脫簡並在下篇；惜割裂太甚，零章剩句，無可位置』。唐人所引尹文子的逸文，到底是由古書間接引來，或是由偽尹文子引來，固然不容易決定。但如上文所示，逸文中一大段，也是剿襲國策的，大約第二個推測更爲合理。

姚際恆古今僞書考（註三二）也疑今本尹文子是僞書，但並不會提出什麼證據。淺見以爲本文下半所列舉的理由可以證明尹文子確是僞書。所以我們要研究尹文子的學說，不能穀拿今本尹文子做根據。統合本文上下兩大段來看，我們可以說尹文（和宋鈞）是自成一家的，與墨家，名家，法家，道家雖於思想上免不了有一點交互的影響，但於學派上沒有什麼關係。假如我們要簡單地表尹文的學說，像『楊氏爲我』，『墨氏兼愛』等話一樣，那末，我們可以說尹文是『見侮不辱』而且『情欲寡淺』的。（註三三）

註一 四部叢刊本陶淵明集內集聖賢羣輔錄下，第十頁（上），三墨條云，『不累於俗，不飾於物，不尊於名，不伐於衆，此宋鑄，尹文之墨』。『鑄』與『鈞』通。孫詒讓墨子閒詁墨子後語上（第三一頁上）墨學傳考內說『羣輔錄本依託，不出淵明，而此條尤疏謬』。

註二 陳澧東塾讀書記卷一二，諸子書一九頁上，（清光緒七年刻本）。

註三 胡適中國哲學史大綱卷上，初版三五一頁，商務印書館印。

註四 馬端臨文獻通考卷二一二經籍考，子類名家尹子下引。

註五 呂氏春秋畢氏新校正。清光緒二三年文端樓據畢氏靈巖山館排印本，第二册第一八頁（下）。

註六 諸子平議卷二三，呂氏春秋二，（民國一一年雙流李氏刻本第一七頁上）。

註七 現行尹文子序說尹文子學於公孫龍。這是捏造（理由見下段第一節），不足據。

註八 春在堂全書俞樓雜纂莊子人名考云「荀子……天論篇……楊倞註曰「宋子名鉞，宋人也，與孟子同時」，

則以為即孟子書之宋牼矣。「輕」與「鉞」聲固相近，「榮」與「鉞」聲亦相近。月令「腐草爲螢」，呂

覽淮南並作「蚺」。「榮」之爲「鉞」，猶「螢」之爲「蚺」也。然則宋螢即宋鉞，宋鉞即宋輕

矣」。

註九 劉師培莊子校補云「「荀」當作「苟」，下云「君子不爲苟察」旨與不苛適符」（見國學專刊第一卷第三

期）按此校亦通。

註十 據荀子卷十六正名篇尹宋二氏的標語止是「情欲寡」三字。莊子天下篇作「情欲寡少」「情欲寡淺」，不

過取叶句調而已。「淺」，亦「少」也。賈誼過秦論「享國日淺」用法同。

註一一 胡適中國哲學史大綱第三四八頁曾引去宥篇去解釋天下篇「別宥」的意思。

註二 脈望仙館光緒丁亥，十三經註疏，爾雅疏上，第二頁（下）。

註三 見胡適中國哲學史大綱卷上，第三四九頁。

註四 論語八佾篇「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚」；秦伯篇「禹，吾無間然矣；葬飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫，禹，吾無間然矣！」

註五 癸巳類稿卷一四墨學論。道光一六年求日益齋版卷一四，第三三頁以下。

註六 墨子卷四兼愛上第一四。

註七 「久」字據王念孫讀書雜誌九之二一「服傷生而害事」條補入。

註八 圖書集成局光緒辛酉年鉛印本，卷二一，第三八頁下。

註九 涵芬樓影印武英殿本，前漢書第三〇卷，三〇頁（上）。

註二十 這書的作者或說劉歆，或說劉勰，或說劉勰，或定爲劉晝。有唐袁孝政註本。四庫提要「疑卽孝政所僞作而自爲之註」，無論如何，這書的九流篇與文心雕龍諸子篇有創見而且提及漢志未錄的書如鬼谷子的

完全不同，必不是劉勰所作。

註二一 文心雕龍輯註初版卷四，第一一頁（下）。

註二二 馬總意林，涵芬樓影印本卷二，第一八頁（上）。

註二三 脈望仙館十三經註疏孟子註疏，卷一一上，第八頁（上）。

註二四 清嘉慶甲子聚文堂十子全書本，莊子卷一，第五頁（上）。

註二五 同上本，卷三，第一一頁（上）。

註二六 同上本，卷一一，第一八頁（下）。

註二七 同上本，卷一二，第一四頁（上）。

註二八 梁啓超要籍解題及其讀法（清華週刊叢書之一）第六七至第七七頁。

註二九 林春溥竹柏山房十五種（嘉慶丙子竹柏山房版）內孟子時事年表九頁（下）及孟子時事年表後說第六至

第七頁。林氏所考孟子生年，與別家所考相同。

註三十 戰國策卷二〇趙策第三「秦攻趙，平原君使人請救於魏」條。時四紀前二五七年。

註三一 陸懋德，周秦哲學史，第六五頁（下）。

註三二 周恭斌校刊本，第二一頁（上）。

註三三 本篇曾由清華學報第四卷第一期發表。

論上海英捕鎗殺中國學生及工商人事

本年五月三十日上海及附近的中國學生在公共租界演講，因巡捕干涉，致起衝突；西捕頭以學生不肯解散，竟下令向衆開鎗。結果，據次日上海報所載，中國學生中彈者七人，中國工商人等中彈者十餘人，中有數人因傷重已經斃命。這種絕大的慘殺案，有研究對付方法的必要，是不消說的。

據公共租界捕房一面的報告以『衆人口呼「殺外國人」，盡力攫奪西捕之鎗』爲向衆開鎗的理由。對於這個理由。公弼先生說得很透澈。他說：

『假定學生確是想奪巡捕之鎗，假定學生確是口呼「殺外國人」，

但赤手空口，如何奪得到，殺得着？學生是烏合的，巡捕是訓練的，學生是青年士子，巡捕則壯年強幹。則謂巡捕而以腕力不足制止學生，必開鎗而後可，此點豈非大可尋味？

開鎗之後，學生漸退，可知學生並無決死之心。若謂昨日形勢，惟死足以畏之，則一鎗即可殪一人，警羣衆。顧乃死傷者多至數十。即謂學生有罪，罪不至死。即謂罪至於死，然南京路上，終日行人不絕，巡捕亦曾想到行人無辜乎？今則工人商人死傷者亦多數焉。故我人以爲此事雖不深求是非，人道上終不能不認爲絕大憾事。 (五月三十一日時事新報社評)

本日上海各報又載中國新聞社消息云，陳交涉使見麥總巡交涉此事時，麥總巡說：『學生攪亂租界治安；印捕不敵，因開鎗示威，以致誤傷』。但據遠東通信社報告（見同日上海各報）云：『先由某

西捕開放空鎗一響，印捕遂放排鎗』；捕房方面報告自己也說西捕頭下令開鎗，那末，開鎗是出於經過考慮的號令，並不是衆寡不敵時手忙腳亂的行爲。並且縱使真是僅僅要『開鎗示威』，那末，爲什麼把排鎗向人平放。（這是據各報所載，但可以斷定實際是這樣：因爲假如當時向天開鎗，斷不會傷了路上的這許多人）。既然向人開鎗，而還說是『誤傷』，這真是我們所無能力了解的話！

并且上海大馬路雖然比較地寬闊，但在那裏開鎗，流彈一定有傷及店鋪中人的危險。而大馬路上當時也斷不會有許多過路人，這是隨便那一個在上海住過兩三天的人都知道的，捕頭及巡捕豈有不知道的道理。知道而偏要放許多鎗（因爲若僅僅放一彈，斷不會傷這許多人），我們愚蠢以爲這種行爲只有一個解釋，就是這些捕頭及巡捕的心目中以爲反正中國人的生命沒有顧惜的必要。

多數人因爲鎗彈下死傷了許多人，認此事爲重大案子；不知道死傷多少人只是事後賠償多少的問題，雖然也極關重要，但不是此事的主腦。我們所要根本反對的乃是西捕及印捕竟然在上海大馬路對手無兵械的中國學生及工人開鎗的行爲。姑無論他們放了許多鎗彈，死傷了許多人，就是放了一個彈，傷了一個人，我們就要作嚴重的交涉的。不特如此，就是一個人都不傷，只要他們竟然向手無兵械的學生或工人（不向天）放鎗，我們就應該嚴重抗議。因爲這並不是死傷了幾個中國人的問題，乃是我們對於他們這樣輕視中國人的生命的舉動要怎樣對付的問題。這種道理很簡單，因爲他們的這種輕視中國人命的態度可以隨時隨地再表現爲事實。

我們雖然對於此事，都不免極端憤激，但卻萬萬不可有一點涉於軌外的行動。我們應該冷靜地穩健地按外交的方法與不背外交的步

驟對付他們，我們要免卻給他們口實。不然，他們將要利用這種機會，以爲他們擴充他們對我們的壓力或攫取更多權利的理由。

北京警察毆打學生的事件，至今還沒有完全了結。北京的毆打比起上海的慘殺來，不消說是差了幾千萬里。假如教育界對於北京的案子那樣認真抗議，對於上海這事當然要加用幾十百倍的精神去對付。我想教育界諸君斷不至因爲這是外國人做的事情而置諸不理。

聽見上海總商會及其他商會正在那裏商量對付此事的方法，我們極希望他們商定個有效的方法出來，更希望其他各界協力援助，堅持到底。但無論如何，這事的正式交涉不能不借重於中央政府。我們可憐的小百姓以爲無論中央政府是那一系列或那一黨組織的，無論他是臨時的是正式的，假如對於此事，不能替我們爭回國際的公道，那末，不特要枉死了好些中國人，恐怕天地雖大，已經沒有中國人立足

的地位了。

十四，五，三十一。

此後的進行方法

我們中國人做事最缺少組織的能力；許多事情，只是橫衝直撞，手忙腳亂，最後還是沒有結果。外國人常常笑我們只有五分鐘的熱心；但熱心不能單獨存在，也是靠着種種組織纔能持久。并且徒有熱心，而沒有組織，沒有方法，無論你多麼熱心，熱心維持得多麼久，終局還是不能達到所期望的目的。「五卅」慘殺事件這樣重要，如果我們還是仍舊忙亂地幹了一會，結果不特不能爭回公道，并且還要給英國人佔了大便宜去。所以我們不能沒有個組織與方法以對付此事。

第一，認·定·目·標·。這回事件，無論怎樣發生，但主要點是在五月

三十日公共租界英捕在南京路通衢向手無寸鐵的學生及路人連放排鎗，致死傷二十餘人，六月一二兩日又有同類的放鎗，又死傷數十人。我們認此事是公共租界捕房英國人員的主意，間接表示英國政府對我們的惡意。所以我們認定我們應該抵抗的是英國，其餘別國的人，都是英人假手於他的，或雖為我們的公敵，但因為事急不得不暫緩與理論的。我們中國現在所處的地位，只可就最大的公敵——英國——抵抗，不能兼顧，以致力分而動作歸於無效。這是第一要着。

第二，向英人提出一致的要求。對付外人，假如沒有一致的行動，沒有分工及互助的方法，一定歸於失敗。最淺顯的就是對英人要求一項。據各方面所報告，中國各界所提出的要求很不一致，以致有些中立的外人說你們中國人自己也不知道要什麼，豈不是白鬧一

場。這句話雖然近於冷嘲，但未嘗沒有道理。所以我們各界應該趕緊聯合起來，共同提出必要達到的要求。

第三，急成立各界聯合會。要使各界向英人作一致的行動，各界應該有個聯合會。這聯合會也應該做進行其他各種方法（詳下文各條）的總機關。組織之法，最好每界舉出幾個（不要太多）為全世界所信仰的人做代表，合成一個各界聯合會，以為各界活動的聯絡中樞。

第四，實行與英人經濟絕交。經濟絕交大要有三個辦法，不買英貨，不賣物品與英國人，及不替英國人或機關工作。後兩件更可以於短時間內制他們的死命。但我們應該用和平的方法去勸說各同胞實行，不可用粗暴的手段，免得自己先爭起來。作這種和平勸說的事情，最相宜的是學生界及工界自己的人。（但不必再在公共租界

演講，以加增紛擾。

第五，對於罷工人實行經濟援助。有許多替英國人工作的人是靠着薪水度日的。若使他們爲國恥與公憤罷工而至一身窮苦，妻子寒餓，雖然是應該的，但不免有兩個害處，一是先使自己同胞受大苦痛，二，這樣的罷工恐怕不能持久，而弄到愈長英人兇饑的結果。所以我們因在中國機關做事而不必長久罷工的人應該拿出收入的一部份以補助他們罷工的人，使他們可以持久。罷工能持久，纔可以使英人給我們公道的條件。

這事當然要各界各機關的人自動發起。但這款項怎樣收集，怎樣分配，最好由各界聯合設個委員會，以社會上最有信用的人組織，並且要做詳細賬目，以備稽核。如此則可以涓滴歸公，而捐助的人也不至於懷疑而不敢拿錢出來。

第六，對世界各國宣佈此事真相。現在我們多數都向自己的人宣傳，而外人方面完全爲公共租界當局所朦蔽。即上海一隅的外人都幫他們說話，更無論世界各國的人。英國人的外交手段素來高明，極善於彌縫；許多他國，都爲他的假面具所騙。就是此刻，他們還在那裏大倡其共管的說，或者竟要引誘我們鬧出大亂子，使他們可以借題壓服我們，也未可知。他們如此慘無人道，若我們再不把他對於世界各國的假面具拆穿，那末，不特世界人不肯替我們說公道話，他們一定還要更幫英國人作踐我們。所以我們應該趕緊結合長於外國文及有法律外交知識的人作外國文的宣言致各國的政府國會及在野名流等等，請他們主張公道；即使他們不能十分幫助我們，至少也不至爲英人一面之詞所朦蔽。此事最好由教育界人擔任。

第七，趕緊搜集法律上證據。我們有了外交上的後盾，如經濟絕

交之類，纔可以講交涉。但與外人交涉，單靠這些後盾，也是不成功的。無論是由我們上海各界聯合會或中央政府和英人交涉或是由這回慘死及重傷的家屬用法律上手續控訴英捕謀殺，都要用確實的證物及證人。現在公共租界工部局已經在消滅慘殺的證據而編造於彼有利的證據；我們還在這裏空言排斥，將來到了交涉的時候，若是我們的證據，多半散失，那末，交涉一定大受影響，所以現在要趕快收集保藏起來。

要搜集的證據，當然越詳細越好，大要有幾種。（1）開鎗時情形。——開鎗時羣衆之動作及所立之地位等等。這要徵求目擊此事者的報告，把這許多報告集攏起來，組織成一個一貫的記述，再把這個記述分給各報告者，使將來要他作證人時能夠敘述要點，不牽涉枝節或陳述錯誤的觀察。（2）死傷情形，如各死傷者中彈時所作之

事及所立之地位及彈從身體何部穿入等等。這節極關重要，因為如彈非從身體前面入，則可證中彈者未嘗進逼撐拒，而巡捕開鎗更加沒有理由。（3）巡捕房方面之報告，及巡捕對會審公堂之供詞，也須收集，如英捕愛活森自云開鎗時學生尙距捕房六尺及警告「不退卽開鎗」後只過十秒鐘卽放排鎗等等，都可以做故殺的旁證。搜集證據，最好由學生界與死傷者關係較密的人及死者家屬收集，此種證據最好完備，並要多得照片及驗傷人的證書等等。

第八，防止暴動。英國人這樣舉動，自己拋棄文明國之資格，我們千萬不要學他。並且他們正在向世界各國大倡列強共管中國的邪說，若我們同胞的舉動稍涉粗暴，一定給他一個好題目爲實現他們奸計的根據；所以我們萬萬不要上他的當。我們要用全力實行完全的經濟絕交，此外萬不可有暴動的行爲。不特對於別國人不要爲難，

就是對於英國的各個人也不應有粗暴的舉動。因為這是中國民族對英國民族的關係，並不是中國的張三李四對英國的約翰雅各的問題，也並不是對公共租界幾個巡捕的問題。我們千萬不要把題目認錯了，以至於更吃他們的大虧。防止暴動最最好由學生界勸導路上閒人，並由工界人自己互相勸導。

第九，進行罷工。工人教育。我想英國機關或工廠中的工人總有不

少是少年失學的；就是沒有失學，也都希望得些更好的教育。已經

罷工的工人長日無事，也不是好事體，不如利用這個罷工無事的時間發起多識字運動。工人自己就地點或共事的便利互相聯絡，分爲班級，由識字較多的人或由學生教識字少的人識字，可以把實行經濟絕交，防止暴動，及正當對外交涉的方法等的傳單，以及報紙中關於此事真相之記載作材料。此外並可加授平民千字課等等。這事有

三個好處（一）免因閒散而生事，（二）使工人更明了時事，（三）提高工人的教育。這事可以由工界發起而由學界幫助。

第十，警。醒。國。民。全。體。共。起。抵。抗。這事當然是全國的事情，全國人應共同抵抗。上海各團體應該趕緊設法警告國內各地同胞，南洋日本，及歐美各國僑胞及留學生共起作同樣的運動，用正當的方法，合力抵抗英人。

總之，此次事件，不能不用全力對付他，不能不用大規模而又具完密組織的方法進行。英國人做事極有計畫，所以在世界上會佔那麼大勢力；若我們再仍舊用散亂的無組織的舉動對付他，這件事一定失敗。除非我們肯讓這事麻糊過去，肯順受他們再對我們施行此種慘酷手段的危險和恥辱，我們不能不奮勇地而又審慎地趕快分頭進行上列十種方法。

十四，六，四。

對於學風之偶然的觀察

「學風」兩個字，至少可以有兩種解釋。一種解釋，是說「時代中學者的風氣，例如說「漢儒的學風」，「宋儒的學風」等等。我們現在所謂「學風」，雖然與這種學風有重要的關係，但卻不能視為同一的事件。我們所謂「學風」，是現在學校裏頭的風氣。因為學校是為教育青年學生而設的；所以再嚴格地說，「學風」只是指大多數學生的風氣。

然而學風雖然側重於學生方面所表現的風氣，卻萬萬不單是學生方面的事體。一個學生，無論他是在小學，中學，或大學內肄業，多少都是未成熟的青年。不特他的學問技能是方在發展，即是他的

性情品格也正在培養的歷程中。所以若單靠學生自身，他們縱使能彀自成風氣，這風氣也必定是隨時變動，沒有定型的。學風的好壞，無論學生方面應該負幾多部份的責任，斷斷不能負全部的責任：這是明顯的事實。并且我們更可以斷定學風升降的樞機，主要的是主持學校的人——教育行政長官，學校董事，校長，職員，教員等等。而教員因為與學生方面思想上接觸較多，他們轉移學生的風氣的勢力尤其不可限量。

此外，家庭的狀況，社會的情形，政治界的事變，都能影響及於學風：是不消說的。但這些的勢力，斷沒有像主持教育者的人品學問以及他們對於教育的方針那樣有效力。現在人多以為學生不肯專心學業，每每喜問外事，是由於我們國內政治之不修明。但我的淺見，以為如果主持教育者有轉移風氣的資格，誠意與方法，即使要學

校內的學生個個努力向學，也不是怎麼樣困難的事業。因為求學與其說是逆乎青年的自然傾向的，毋寧說是出乎他們蓬蓬勃勃的求知慾及克服環境的衝動的。

這樣說，學風的關鍵既然在主持教育者的手裏，那末，我們應該怎樣可以使學風進於美滿的地位呢？最重要的，當然是教育家的人選。教育家應該有教育的學識與經驗，這是不消說的。但僅僅有學識與經驗，斷斷不夠。他還得抱教育青年的誠意。所謂誠意，是說他要認定教育青年是他的唯一事業。假如有人以為他的希望並不在這清冷的生活，要想藉教育為過渡，以求遂他的大野心，或利用教育事業以提高自己聲望及扶植自己勢力；讓這種的人主持教育，學風之不能使人滿意，正如『種瓜得瓜，種豆得豆』，絲毫不足駭怪。為什麼呢？第一，他的目的既別有在，必然沒有心力來注意學生的

狀況。第二，主持教育者既不以教育爲事，而以教育以外之事——如交結顯貴，號召徒黨等——爲事；那末，心思流動的青年學生，習於觀感，怎樣能毅以學業爲事，而不爲外務所牽引呢？第三，辦教育的人既然抱着教育以外的目的，必然養成學生的虛偽的惡習，跟着辦教育的人學作裝門面飾外觀的偽學問。第四，辦教育的人既然別有目的，必然利用學生以達他私人的目的。上文已說過，學生的性情品格都在變化的歷程中，當然不難爲成熟的有心計的人所愚弄。并且存心利用學生的人因要求成功之可必，當然利用青年人的弱點。因此，應該以培植青年人格爲目的的學校，就不免變爲墮落青年人格的場所。主持教育者之無誠意的流毒，如是如是。

有誠意的教育家，除認教育爲唯一事業外，還要抱定一個教育方針。所謂方針，換言之，即要養成什麼樣子的學風。多數人不滿

意於現在的學風；但是到底我們要什麼樣子的學風，恐怕很難有一致的論調。以下姑就個人所見陳說一二。

或者最普通的見解以爲教育的目的在養成有益於國家的人材。

但個人對於國家，萬萬不是從前臣之於君的那種關係，前者要犧牲一切以求有利於後者的。國家不過是許多個人的組織；非在例外的狀態之下——如對外戰爭時期——不能把所謂國家的利益來壓倒個人的利益。并且學生所受的教育，若使他個人絕不感得益處（廣義的，非必實利的），教育對於他的影響必定極微弱。這種完全外鑠的教育，結果必定培育不出什麼人材。再進而言之，隨便那一個國家都需要各種各樣的人材——尤其在現在的中國——要說那一種的教育是有益於國家，那一種是無益，都未免爲忽視實際需要的偏見。

根據上節所述的理由，我們以爲培養學風應該以學生爲中心點，

而不必問這種學風有益無益於國家；因為這種不問之間正是最有益於國家之教育的方法。以學生為中心點的學風，自我們看來，可以說有兩方面，一是發揮個人的材性，一是養成為學問而學問的精神。

但是僅僅這樣空空洞洞地提倡，結果一定要弄出毛病來。因為甲學生荒棄學業，專幹外務，也可以說是要發揮他特有的材性；乙學生這科也讀一點，那門也學一點，弄得什麼都學，什麼都不懂，也可以說是為學問而學問。補救這種流弊的方法，根本的當然是要有合格的教員。假如教員都是在學問方面深造自得的人，學生耳濡目染，必不期而受他的感化，必不會有旁鶩及淺嘗的毛病。治標的辦法，就是各科成績的標準要一切從嚴，使學生不得不努力於學業；并且關於選修必修的學科的分配要經相當教員的許可，以免學生陷於在知識界中「走馬看燈」的危險。這兩種辦法多少是消極的。積極

的辦法，就是使學生感得學科的趣味，使他對於所修的學科起極強的求知慾。這一層，一部份固然靠着教員的教授法；但是非教員自己對於所教的教科具有極深的興趣，學生的興趣必定無從發生。但要教員具有興趣，非教員對於那科研究有素而深造自得不行。所以結果又證明求得好教員是改進學風的根本方法。

至於使這些好教員得安生樂業，保存他對於學問的興趣，而不受任何牽制，當然是教育行政長官，校董，校長等，及社會與家庭的責任。必是各方面合作，纔可以產生和保持良好的學風，但這是當然的道理，用不着細說。

以上拉拉雜雜的話，總括牠的要點，不過是：（一）主持教育者要有教育的誠意，（二）教員要有研究和教授的興味（他們應該有相當的能力，是不消說的），然後纔可以有滿意的學風。這話說起

來，好像極平平無奇，但是國內的學校到底有多少真正能做到這樣，恐怕是一個大疑問。然而要做到，也不是什麼大難的事體，請教育家努力向前罷！

不務正業的留學生

現在有不少的人，他所做的事，許多是在他的正業之外的。就我所確實知道的說，有學物理學而編劇本的，有學心理學而刻白話詩集的，有學哲學而講政治的，有學氣象學地質學而講考據的，……：……：……因爲具這些訓練的人大多數是留學生；一般人就得了留學生「不務正業」的印象。

我以爲單單說留學生「不務正業」，這句話未免使人誤會；因爲此中情形很複雜，絕不是這帶有不滿意的色彩的「不務正業」四個字所能概括得下。

就大體說，一個人活動越出他的正業之外的情形有三種：（一）

消閒，（二）迫於環境，（三）興味改移。

（一）消閒。有的人雖然有在他的正業以外的活動或產品，但並不是不務正業。例如有些學物理學的人雖然編撰劇本，研究國學，卻不斷其教授及研究物理學的生活，不過以其餘閒從事於編撰劇本，研究國學，罷了。但教授研究物理學的活動不及編撰劇本等類的活動那樣容易受人們的注意：所以自一般人看來，或者要覺得他有點不務正業。其實，這是偶務旁業，與通常所謂不務正業完全是兩件事。或者有些人以為一個人的餘閒也應該把來用於他的專門研究，但我們不要忘掉孔老先生「張而不弛，文武弗能也」的話。

（二）迫於環境。這是因為社會沒有供給施用某種訓練的機會，以致具這種訓練的人不得不轉而從事別的工作。例如，學探礦的人到學校去教地質學，學化學的人去當中學校長，甚至去教授英文之

類。我們固然也可以責備他們爲甚麼不去造時勢，尋機會，以謀施展他的所學。但我們須要知道（一）有些事業如採礦之類非單靠個人所能彀辦到的，（二）大多數研究高深學術的人都不喜歡奔走周旋；要他去自尋機會，不必說「人微言輕」，不爲資本家及大力者所見信，并且要他拂逆他的習慣去過應酬接洽的生活，也未免強人所難。（這話當然有例外）。所以這並不是他不務正業，乃是環境使他不能務正業。

（三）興味改移。天地間差不多是沒有長久不變的東西；當然我們不能期望一個人的學術上興味至死不變。并且學術本來只是一體；分門設科，不過爲方便起見。要限定學某科的人一定不能做某科以外的事情，未免與學術一體的事實僞馳，也與 Liberal Education 的精神反背。不特這樣，卽爲效率計，專做一件事的人對於那一事的

眼光與創造力往往不及能兼做旁的事的人那麼高。即就專門訓練論，他的界限也斷乎沒有普通所設想的那樣固定而狹窄。并且一個人有兩種以上的訓練也不是不可能的事。

再進一步說，是爲人而有學術，並不是爲學術而有人。學問之道，最要緊的是「爲己」——爲合乎自己的「胃口」而從事；否則都是以學術爲「敲門磚」。從前我給朋友的信裏頭曾說「苟具真賞，則八比試帖可作；苟懷利用之見，則相對論，生機主義亦可不講」，正是這個意思。所以假如一個人自己的興味改變，我們斷不能說他應該繼續堅守他原有的業務。斯賓塞由工程師變爲哲學家，哲姆士由醫士變爲心理學家和哲學家，嚴復由海軍界人員變爲介紹英國思想的大家——雖變，何害？

現在許多人對留學生有從事考據的這一件事表示大不滿意。姑

無論其中有的不過借爲消閒之用（此節上文已說過）；縱是專力從事，也沒有什麼可議。我並不勸留學生去專做考據。但我以爲學術上的興味是可以隨人隨時隨地而變的；所以我們只要問他的考據對不對，不必問他是不是該從事考據的人，也如我們只要問這個人的劇本編得好不好，不必問他是不是編劇本的人一樣。還有種考據，是與其所學有直接或間接的關係的，更不消說。假如我們定要留學生單做他的專門訓練以內的事，那末，根據同樣的邏輯，斯賓塞應該一生作工程師，哲姆士應該一生做醫士。我們不說從事他的專門訓練以外的活動的人，都是斯賓塞，哲姆士之流；但我們卻不能不承認至少有些可能在內。縱使武斷沒有這種可能，我們也斷沒有理由可以限制個人學術上的興味。無論如何，批評一個人的學術上活動，或作品，只能用內的標準——這個活動或作品的品質——不能用外的

標準——這個人應否有這種活動或作品等等的考慮。不然，就不免有強天下人都照我一個人主觀的標準行事的態度。這種態度，以之說政治，猶且不可；何況把來說學術呢？

吳稚暉先生說國學這個東西應該丟在毛廁裏三十年；但他的國音沿革序卻的的確確是國學的作品。這樣說，難道吳先生自相矛盾嗎？不！若我把吳先生的態度解釋得不錯，我以為吳先生的意思是說國學這個東西不要「大驚小怪」地提倡，至於個人的研究則不妨事。我以為這種態度是最合理的；我不特對於國學抱這種放任的態度，並且對於一切學術上的研究——無論與我面善或面生，合我的胃口或不合我的胃口——都取同樣的態度。

夢想與希望

好久好久以前，當中國還在滿洲政府宰制之下的時候，我曾夢想假如一旦我們推倒清政府（這是我當時確信早晚做得到的）而建立獨立的國家，以我們所有的這麼多的地力，這麼多的人力，發憤自強，必然能設在世界各國中『坐第一把交椅』；那時候，讓我們『鞭笞天下』，『恢拓境宇，振大漢之天聲』，豈不是我們民族快意的經驗，光榮的事業！我想諸君一定笑我是一個患了民族誇大狂的人；可是當時這樣病狂的人不在少數。稍後，我對於世界大勢領會了略略多些，這個誇大狂就消了一大半。歐洲大戰，德意志被打倒以後，更把我這個幼稚的夢想除了乾淨——以德意志那樣處心積慮：預備了幾

族照理要『先自己，後他人』。一個人能殺『路見不平，拔刀相助』，固然是好漢，但一個癆損的『手無縛雞之力』的人也要這樣幹，結果不過多損失人命。所以這種義俠的中國，和上述威武的中國一樣，終是夢想的頑意兒。假如認真做起來，不特我們國民和其他人類都沒有好處，而且我們要吃後悔無及的大虧。

我此刻對於我們民族的希望——我想，也是許多人的希望——可謂『卑之無甚高論』的。假如諸君高興，把他叫做『最小限度的中國』也可以。不過他實在不是最小限度的。假如我們要認為這樣的，那末，得要先做到了這最小限度的，然後再做大的。下文所說，就是我所謂『得要先做到的中國』。

第一件要做到的是整塊的中國。兩年以前，有人說救中國的方法在乎『協定的割據』：他們的大意是雖是軍閥割據，假如能殺彼此

不互相攻伐，彼此相安無事，那末，人民也可以安居樂業，并且還可以有相當的文化上發展，如五代的吳越，閩的例。不久以前，報上載一個帝國主義的代表說中國南北兩部應該分治，因為他們的人民的見解大不相同。我們且不管說這些話的人有什麼用意，也暫不管他是否合理，且先問這種辦法事實上是否做得到。（甲），從前的中國各地交通不方便，畫地而守是比較容易的事情。現在國內交通雖是比列強遠遠不及，但比從前的中國已經好了幾十倍。現在要割據一隅之地，堅守多年，一則不容易辦到，二則縱使辦到，必然勞苦人民，那裏會使他們安居樂業，更無論發展文化。（乙），由歷史看來，中國的大勢宜合不宜分，合的時代可以經歷幾百年（元代是例外），分的時代絕不能這樣長久，并且常常干戈相尋。在我們受苦的人民看來，與其苟延一會，又得遭殃，當然寧可讓軍閥們早些火併

一回，就此一痛了結。固然我們不能完全根據已往去推測將來，因為情勢未必相同；但上文已說過，現在情勢止會比從前更利於合，更不利於分。至說南北人民的見解不同，應該分治，尤其是胡說。南北的當局見解也許不同，人民的見解並沒有那麼不同，至使他們應該有不同的政府——其實南北人民的見解無非是希望他們能覈安居樂業罷了。并且好端端的一個中國，把他分作兩半來，一來彼此都勢力少，二來易受離間，而成敵對，剛好更容易墮帝國主義者的計中，坐受他們的魚肉。（丙），『協定的割據，』實際是辦不到的。因為軍閥都是『得隴望蜀，』刻刻想擴充地盤，絕不肯長久受協定的約束。所以協定隨時可以破壞。從前江浙保安公約，幾乎剛剛簽字，而『江浙戰爭』隨就開場了，就是一個顯明的例。這樣看來，『協定的割據』也不過一個『聊資談助』的腐談罷了。所以無論用

什麼方式，就是打仗也不妨（因為一回的打仗總比幾百回的打仗好些），總要先弄到整塊的中國纔行。

第二件要做到的是發財的中國。現在許多商人，陰曆元旦碰見

人就說『恭喜發財』，許多人聽見覺得十分醜俗。無論這種感想對

不對，發財——當然不是說得不義之財——的本身並不是醜俗的事；

並且許多不醜俗的事，非財就辦不了。至於一個國家，更是要發

財。儒家儘管說『正其誼不謀其利，明其道不計其功』的冠冕話，

究竟他們所主張的『弦歌鼓舞以爲樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以

送死，』非發財的民族就配不上奉行這種闊綽費錢的禮教！所以就

是『罕言利』的儒家鼻祖孔子也不得不認『富之』是治國的要務。

至於要在現代世界上做一個國家，更非發財不行。我所謂發財，當

然不是單指『家給人足，』國庫豐滿，乃是說一切物質環境的改進。

在現代，一個國家，非有最小限度的物質環境，最少里數的鐵路，最少數的工廠，最少數的電話局，最少數的戲園，最少數的書鋪，最少數的……：簡直不配稱一個國家，他的國民絕不能說是有幸福的。要物質環境改進，當然須要開發富源，振興實業。這，說來是『老生常談』，但卻不一定是後生常記得的道理。假如我們能穀不忘記這個極粗淺的道理，那末，就不至一時爲空洞的理想所愚弄，而有使全國實業由壞弄到更壞，經濟狀況由窮弄到更窮的行動。假如我們能穀擺脫怕俗氣的俗氣，這裏所主張的就可以叫做發財的國家主義。

第三件要做到是腦筋靈敏的中國。一個人要腦筋靈敏，固然身體不能太壞，但絕不能說身體好了，腦筋就自然而然地靈敏起來。一個國家的物質環境太壞，他的腦筋當然也不會靈敏；但物質環境好了，腦筋也不會自然地跟他好起來。國家的腦筋就是他的學術。

一說到『學術』，許多人的耳朵中，好像總是一種艱深而無用的東西，又好像是貴族階級的消遣品，於民族全體有損無益的，其實並不是那麼樣好看不好吃的頑意兒。學術是什麼，不必在這裏絮絮地說明；爲便於討論起見，止說他是人類所做的暫時不能收到物質的利益而其實有物質的或其他的大好處的那些事情。那些事情中的一種就是科學。要改進物質的環境，非有科學的知識不可；我想這已經成了厭聽的話。但是，似乎許多人還以爲要改進中國的物質環境，止要儘量採用外國人已有的科學知識就夠。假如中國人真依着這個信條做去，不用說於國防上絕不能做到可以自衛，能穀反抗外國的侵略的地步，簡直就是想要少數實業的發達，也是不行。現代各先進的工業國裏的工業，有幾個不是靠着許多人一年到頭在研究所裏細細研究，使他對於採取原料，製造，行銷製造品等的方法，時時刻刻改進呢！

假如我們不能設自己發明新方法，就是關稅自主，恐怕國貨還不容易與舶來品競爭，國內工業發達的機會也就很微小了。所以爲一個小工業計，得要做在幾年內無用的研究；爲一個大工業計，得要做在十年內無用的研究；爲一個國家計，得要做在五十年以至一百年內無用的研究。非多時。有無用的研究，臨時就找不到可用的知識。所以一個國家沒有相當數目的研究所，沒有相當數目的研究人，無論在那方面，都不能設站得住。一個民族，認學術爲廢物，認研究學術的人爲吃閒飯的人而不給與他們研究的機會，甚至叫青年都不用作研究學術的準備，止要他們有天生的五官四肢就可以替社會服務，是實行自殺的政策。這和一個人把他自己的腦髓打壞，使自己成了白癡，是一類的事情。

上文所說的三件事，並不是說要把他們分三回做，其實他們得要

同時做。第二件和第三件的分不開，用不着再說明。或者有人想正在要做到整塊的中國的時候十之七八是軍事時期，應該把其餘兩件事暫且擱起。我認這話止對得一部份。固然，在軍事時期，不能穀用全力去做其餘的事情；但一來，軍事不能不多少靠着工業和科學的研究纔能穀進行；二來，更重要的，實業和科學研究等類的事是要積極進行，不能作輟無常地幹去，而能穀有多大效果的。

夢想終是夢想，縱使他——尤其是太誇大的——完全不能實現，人們不應該就因此灰心。但整塊的，發財的，腦筋靈敏的中國是至少要先做到的中國，不是夢想，是可以實現而且應該實現的希望。我已經拋棄我的夢想了；但我絕不肯拋棄我的希望，並且我希望我的希望不老是僅僅一個希望！

病國論

中國之病，其日久矣。『東方病夫』之號，騰播於外人之口者有年；近則國人且忘之矣。亡清之季，診國脈者，或以爲病在外族當國，士氣不揚；於是乎有排滿運動。或以爲病在政出獨裁，國無法治，乏改絃更張之機；於是乎有所謂立憲之號召。辛亥事起，清室顛覆，外族既不柄政，專制政體亦除。厥後雖有洪憲，復辟兩役；然皆轉瞬卽逝，無關大勢。前此以爲病者，今悉蕩滌無存；而國勢岌危，民生憔悴，以視清季，更有甚焉。此中因果消息之故，洵可耐人深長思矣。

國之要素，大較有三：曰土地，曰政事，曰人民。土地者被動

之物，政事則一切自人民出；則國之主體，人之總合而已。然則國病非他，其國之人之病而已。第一國之內，人民至衆。無論如何篤信人人平等之說者，亦不敢謂國中一切人民，其與國家大局之關係絕對相同。縱使生而盡人平等，其環境時勢之摩盪，於以玉彼於成者，不能不有所差異。因之，國力無強弱，文化無淺深，一國之中，必有其所謂上級分子者焉；其品性行動，所以影響其國家者，視普通人民之影響，其勢力或相倍蓰，或相什伯。故診國病者，不注意上級分子之病態，而欲對症下藥，其道無由。

今姑舍國中上級分子而先及普通人民，則其病不外三端：曰過庶，曰貧，曰愚。然過庶非病也；以吾國幅員之廣，邊境之空虛，天然利源之待濬者既繁且富，但使分佈有方，則必不至有人浮於事與求過於供之患，殆可斷言。貧亦非病也；一國之內，不患過庶，則

亦不患貧。分佈既均，百廢咸舉，人人有所事事，而貧者寡矣。至於愚，則民非生而然也。『氓之蚩蚩』，惟由無教。教育普及，則民智自進。凡此皆『老生常談』；然而切實施行，必待少數人之倡導。倘冀普通人民一旦豁然大悟，起而自謀，則大局岌岌，何堪更待？然則今日負此倡導之責任者，舍上級分子其誰哉？

是故普通人民病矣，猶有上級分子爲之診斷焉，爲之處方焉，雖其效遲速不可期，但使竭智盡忠，必有收效之一日。此其爲病，比較言之，不足患也。惟上級分子亦病，則無異一身之中失其自然復元之能力，病斯展轉遷延，成爲慢性；如此而欲厥疾之瘳，非先厚集其自然復元之力不能爲功。故居今日而言救國，則國中上級分子之病態，其不當忽視也，可不繁言而喻。

今國中上級分子之病態亦多矣，然最爲患於國家者有二：曰『病

頭脹』，曰『病癱瘓』。請先言後者。

何以言乎『病癱瘓』也？癱瘓之人不能事事而復事事須人；天下之不願作苦而欲享厚福者，皆癱瘓者也。今國中盤踞政界軍界之人，其不爲癱瘓者，舉中華民國之大，殆可屈指而計也。政界中以一身而兼許多『挂名差事』者無論矣；即非挂名之人，其長日不事事者，百人中當不僅九十。此九十餘之所致力者，逢迎排擠鑽營侵吞之爲而已。其本爲腐敗官僚者固無足怪；而新進之士，且變本而加厲焉，此尤可痛者也。如某甲，平居以愛國志士自命，而強作解事之外人亦稱許其爲吾國有數之人物者也；近傳其以通過某案，而年坐收數十萬金矣。聞其自奉之奢侈，月非數千金不辦也；如此揮霍，不出於侵攫國帑，將何以爲繼耶？某乙新自海外歸，『翩翩濁世之佳公子也』，則入贅顯貴之門爲快婿。其志不在『求凰』也，『求

繫援』而已矣。後起少年，健羨而效尤者，又大有人也。凡此皆出見紛華，喪其操守，期不任一舉手一投足之勞而坐攫厚利者也。至於軍閥，更無論矣。暴斂橫征，殘民以逞；平居剋扣軍士之月餉，臨戰則期其致死；前線血肉橫飛而已則依然擁嬖妾，痛飲白蘭地也。此無他，不願有治兵臨陣之苦而特欲藉擁兵以攫厚資極聲色之娛而已矣。賄選議員之自鬻，天良盡喪，人格掃地，內生厲階，外騰笑於萬國。問其何以至此，則又欲不勞而厚獲之心理爲之也。昔仲尼恥『邦無道，穀』，詩人刺『素餐』；今之上級分子，豈特糜穀素餐而已，直不脛削民膏傾覆國社不止也。

或曰：蘇子瞻不云乎，『夫智勇辨力，此四者皆天民之秀傑者也，類不能惡衣食以養人，皆役人以自養者也。故先王分天下之富貴與此四者共之。此四者不失職，則民靖矣。四者雖異，先王因

俗設法，使出於一。三代以上出於學，戰國至秦出於客，漢以後出於郡縣吏，魏晉以來出於九品中正，隋唐至今出於科舉；雖不盡然，取其多者論之。』今子所詬病之人，卽蘇氏所謂『智勇辨力：：天民之秀傑者也。』前代出於科舉，今日出於軍人政客；其實則一。其富貴佚樂，『乃分之宜；』子惡可以普通人民之困苦顛連歸咎於上級分子之富貴佚樂乎。

應之曰：唯，唯，否，否，不然！今日情勢所以異於蘇氏所云者多端而大要有二。今之上級分子，非盡『智勇辨力：：天民之秀傑者也』。其所以獲居上級者，半由環境時勢所扶植，非生而軼倫超羣者也。以中國之大，秀傑之士，不遇時會，長居於普通人民之地位者，何可勝計？豈此曹皆賦命窮薄，不任受富貴佚樂者耶！故由天賦材性言之，上級分子，較之普通人民，未必有所特長，可以

使其養尊處優而無愧。此其一。『富與貴，人之所欲也；不以其道得之，不處也。』今姑許時下之上級分子乃至其中關茸齷齪而役人自養之人皆爲天縱之才士；然才士之所以有益於社會，與社會之所以厚報才士者，不惟其才，而惟其才之效用。今政界軍界中大多數之人物，其日常職務，舍逢迎排擠鑽營侵吞以外，則酒食遊戲博注聲色而已。凡此等事，普通人民，皆優爲之；然卒不願自肆，惟日孜孜，盡心於正當職業，以自食其力。故自其效用言之，有益國家者，乃在普通人民，而上級分子實爲國蠹。乃若輩尙窮泰極侈，腴民自肥：此豈復有人心乎？此其二。

然若輩非全無心肝也。以其少時，不自振作，好逸畏難，未嘗以積儲真正之學識經驗爲事；於人類文化之任何支流，未嘗深造自得，故其胸中空無所有。以如是之人，而期其有以自引重而不爲外

誘所移，殆天下必無之事。惟其本無真材實學，徒憑一孔之聰明，馳逐人海，以取上級分子之資格，故雖欲守職奉公而苦無資具；其濡染官場積重之習氣，得『癱瘓』之病，以不勞而厚獲爲其人生目的的者，亦固其所。今欲祛除此病，惟有令操教育之柄者，敦勗青年潛心學術，屏絕浮華，一切徒博虛聲而無裨自己受用或無益於社會之舉動，皆深惡而痛絕之，學風一變，則他日之人材，必屬於少空言而有實用之一流。此說若迂遠不切事情，然國家根本之計在此。否則徒養成無數多大言少成事而又小有才足以濟惡之徒，欲其他日守食俸忠事潔己奉公之義，是猶『適燕晉而南其轅』，必將適得其反。

今日幸居上級之列者，固非絕無真正秀傑之士也；學足以慮遠，才足以應變，力足以幹事者，未嘗無其人也。然一朝因緣際會，置身通顯，則以血肉之軀，與酒食聲色相搏，白日苦短，繼以長夜，寢

假而智昏矣，寢假而志墮矣。迨陷溺既久，則『宮室之美，妻妾之奉』，與夫窮乏之感恩戴德，宵小之獻媚貢諛，『若固有之』，『不可須臾離也』。不幸解職而去，收入銳減，享用頓虧，撫今追昔，無以爲情。此時向之才學久已荒落，而『四體不勤』，『癱瘓』已劇；其心思之所注，舍重上政治舞臺，繼續其不勞而厚獲之生活外，無他念也。固有心知其非者；而習染既深，成爲天性，卒無以自拔於沉淪之數，斯不亦重可哀耶？近有三數知名之士，曾經政海之生活者也。居恆太息痛恨乎國人外慕工業國之浮奢，喪其勤儉之祖德，爰大聲疾呼，倡歸耕返樸之論。然一叩其人之實際生活，則長日無所事事，而居必都會，住必廣廈，食必珍饈，出必摩托；『田家作苦』者，度不如是！此非苛論時彥，抑『以人廢言』也。以明『習與性成』，既奢則不能復儉，既逸則不能復勞而已矣。

昔孔子謂『不仁者不可以久處約，不可以長處樂』，孟子謂大丈夫者『富貴不能淫，貧賤不能移』；今之上級分子，皆不仁而不丈夫者也。歐美各國，曾一兩度任總統總理者，其解職下野也，則仍操故業，按日作苦，自食其力，『無慍色』。古之君子，『無入而不自得』，亦不過是。今國中之士夫，多喜人云亦云，動輒訾歐美諸邦爲工業拜金之國；然如此事，返躬自省，當亦自愧弗如。惟士風如此，慮非筆舌勸告所能挽救——勸告縱可激發其天良，而仍不能革除其陋習。計惟有裁汰冗員，杜絕侵蝕，使在政界供職者必負相當之責任，貢相當之勞苦，而後享相當之榮譽，得相當之報酬。誠如是。則仕宦之途與普通職業相去無幾；斯入此者無偷安幸得之心，無窮奢極欲之望，『奉法守職，竟死不敢爲非』，即一朝解職而去，其驕奢淫佚之性未成，勞力得酬之習猶在，必能從事正業，爲國家之

良民，不至陰賊險狠，捭闔挑撥，以謀重攬政權，而陷國家於危亂。政界如是，他界如之。此乃長治久安之計，且『卑之無甚高論』；及今施行，未爲晚也。

『癱瘓』之害既如是矣，請進而言『頭脹』之患。

今人恆謂吾國政爭，朋黨與私人權利之爭而已。十三年來，此仆彼起，萬變不離其宗。此言固不爲無見。然必一概而論，以爲吾國人心已死，絕無爭政見而不爭私利之人，則未免過於悲觀，使中國之畫圖呈逾量之慘淡色彩。何則？國人雖罪孽深重，尙未至於此極也。

然爭政見而無所以爭之之方法與精神，則其病與徒爭私利等，或且過之。歷觀今日國中號稱領袖之人物，其具爭政見之方法與精神者，『蓋有之矣，我未之見也』。蓋國人以數千年歷史之漸漬，英

雄之理想深入於其心；而生丁亂世之人，想慕英雄，尤爲熱烈。今日在軍政學界曾露頭角之人，殆無一不以英雄自命而以庸衆遇他人。世未有具如是心理之人而能循政爭之法軌者也。吾之所謂『頭脹』者，此病是也。

夫古之英雄，其性情舉動何若，今茲姑不具論。若夫今人理想中之英雄，則有可得而言者。英雄者具超人之眼光者也。故英雄之建議，他人無得而置喙焉。他人者，庸衆也。庸衆當以英雄之見解爲見解，如水母之目蝦然。英雄者，庸衆所爲而生者也。庸衆爲英雄而生，故英雄不惜盡犧牲之以求達其一己之目的。英雄者，不願天下之有其他英雄者也；故見他人亦英雄也，則竭力摧抑之，或竟置之死地，或始用其力而終乃戕賊之。英雄者，『不甘淪落』者也。故在野則思入朝，入朝則思高位，不惜傾陷善類以求

之；其既得高位也，則援引小人陰樹死黨以自固。夫挾如是之方法與精神以爭政見，國家寧有幸理耶？

夫以中國之大，人民之衆，待舉之業必不僅三數也，材智之士必不僅一二也。若政治，若軍旅，若教育，若學術，以及其他事業，欲不合羣策羣力以圖之，不特於理有所不可，抑且於勢有所不能。

乃今遭逢時變，於政界軍界學界乃至其他各界少慶成功，而遽予智自雄，欲舉中國『惟余馬首是瞻』，功必自我成，名必自我立，不知『集思廣益』，『和衷共濟』爲何事，謂其人非患『誇大狂』，其誰信之？然環顧國中，抱此類見解者實繁有徒：此作武力統一之夢者，所以尙有其人，而統一之夢所以不僅見於政治一途也，嗚呼噫嘻！

原此輩之所以不易澈悟者，有其助因焉：好與不若己者居，是已。彼既以庸衆遇他人，則進於左右者，必爲讒諂面諛之人；不

然，則居心叵測，欲利用其勢位以便私圖者也。真材遭忌而冥飛，正人尙志而高蹈；其剛愎忿戾之氣，一往而無所制裁，不至流毒海內，貽禍來葉不止也。若夫一敗塗地，菑及其身，尤其小焉者也。甚乃有屢經挫敗而猶不悟者。莊生有言：『大惑者終身不解，大愚者終身不靈』，哀哉！

今夫『德謨克拉西』之義無他，民衆爲治而已。既以英雄自命，而以庸衆視他人，則求其不以四萬萬人之生命財產供其政見之犧牲，已爲幸事；若期其服從多數，合衆志以經邦，本民意以爲治，則『烏頭白，馬生角』，當較此尤爲可冀也。故中國不欲治安，不欲共和，則已；若願望猶未盡灰也，則英雄之理想不可不『絕其本根，勿使能殖。』否則『生於其心，害於其政，出於其政，害於其事；』無論人民如何急公好義，當局如何憂國忘家，國難終無已時，共和終無實

現之日。英雄者過時之物也，其過時與教主同。居今日而欲爲教主者，其人必喪心病狂；居今日而欲爲英雄者，其人必大慙巨猾。故曰，英雄不死，大亂不止；『頭脹』不消，中國『不治』。

辛亥以還，診國脈者亦多矣；鮮有以其上級分子不習勞及妄自尊大爲病者。今日之事急矣；前此試服之方劑，不聞其有明效大驗。本論所投，雖若迂闊，不中時病，然竊以爲可以厚集體中自然復元之能力，使病軀漸進於健康。邦人君子，盍嘗試之！其方維何？

曰：

不爲英雄！

願任勞苦！

十三，十一，二十五。

中國學術的最大病根

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

一曰重書本而輕實物也。西洋一個學者的名言是「研究自然而不研究書本。」這個道理當然是容易懂的；因為研究自然，可以得

到關於世間事物之直接的知識；研究書本，不過得到別人的知識——這種間接得來的知識，難保不有好些別人的迷誤驛雜在內，因而不能視爲真正的精確的知識。縱然都是精確的，其分量也極有限；并且我們不能從他找得新的直接知識。

中國今日學術界的趨勢，似乎恰恰與這位學者的訓言相反。從來我們國人的心理，以爲世間一切學問都在書本裏頭；所以普通稱有學問的人爲讀書人。但到了今日，這種心理應完全改革了；不料不特不改革，而且有變本加厲之勢。好些學生誤認誦讀化學教科書爲研究化學，固然不必論了；而好些學者教授的言論行爲也實有使學生不得不作如是觀的特點。這些特點中最顯著的是把國學的價值估得太高。作者自信不是輕視國學的人；但他以爲國學的探討，無論如何重要，如何有意義，萬比不上自然（包人類在內）的研究。因

爲現在所謂國學，其材料都在書本上頭，是間接的知識；他的價值，斷然不能超過直接的知識。今日的學者還有以墨經「臥，知無知也」爲心理學，「化：若醴爲鶉」爲物理學的；這與科舉末年的人士以亢倉子「鍊雲生水，鍊水生氣」爲化學，豈不是一樣犯了迷信書本的毛病嗎？今日有些經費充足的學校，不先辦理化研究所或生物研究所，而先辦國學研究所；大約也是以爲線裝書一定比電流，鑄錠，棉花，黃牛等類更值得研究的心理之表現。我們並不忘了有些學問，如歷史學，音韻學，線裝書也是他們的直接的材料；但這些學問不過是今人所謂國學之一部份。並且就是治這些學問，也不可過於重視書本。歷史學不能不重視古物的發掘及研究，音韻學不能不重視鄰國的漢字音讀及國內方音（也是實物）的比較。今日的這兩種學問，似乎也有偏重書本的傾向。

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

二曰重編譯而輕研究也。不久以前，有人著書鄙笑日本人於學術祇能裨販遠西，不能自己恢曠。但就近年的事實看，日本人於醫學及他科上曾有幾個很重要的發見。就單論我們所最以自豪的國學

研究，日本人的成績也斷然可以與我們爭短長。這些事實，不特證明日本人不是單能裨販的，且證明裨販他國之長是任何國的學術發達史所必有的階級。因為這個原故，我們並不輕視編譯這件事；爲什麼呢？因為編譯是裨販——說客氣些，就是輸入——他國學術的一種重要工具。（就是極守舊的人也不應該以裨販遠西爲恥；因爲晉以後中國的文明豈不是許多方面拜過近西——我們意指印度——之賜嗎？近西遠西，又何擇焉！）

但裨販固然是必經的階級；然而若一國的學術專靠裨販，當然是不行的，所以一定要由裨販進而爲研究，纔有學術可言。我們今日不應該停止裨販的工夫——其實無論學術怎樣發達的國族也不能停止此種工夫，否則就是自殺——但決不可以裨販自足。目下國中的趨勢，似乎專重編譯。學術界中的個人或團體多數以編譯單行本或叢

書爲滿足，對於調查研究方面極少與以相當的注意，實不免使人失望。許多學者因爲生計困難或設備缺乏，不能做超過裨販的事業，還是情有可原；而國家方面也祇聞有人倡設編譯館，沒有人創設研究院，一若我們還活在京師同文館與江南廣方言館的時代，豈不可怪。近年中國科學社在南京辦了一個生物研究所，一般社會「熟視無覩」；而自然科學研究所，社會科學研究所，乃因日本的帶了令人懷疑的動機的議論而惹起一般人的注意。這豈不是我們不注重研究的明證嗎？

所以如此的原因，與上段所說的趨勢有密切的關係。這種重編譯而輕研究的傾向，正是與重書本而輕實物的傾向並行的。大家以爲一年多出了若干本新書，就是學術的進步。最高的論調不是說新出的書缺乏了充分的研究作根據，只是恨這些書的文字未盡雅潔：這

難道不是輕重倒置嗎？

三曰重文字而輕思想也。論人當然以「文質彬彬」爲理想；「質勝文則野，文勝質則史」。但不得已而擇於斯二者，寧野毋史。所以就是單從「郁郁乎文哉」的周道的孔子還說如用禮樂，寧從「野人也」的先進。論人如是，論文何獨不然。因爲文字不過是形式，媒介，工具；假如思想已經充分地達出，文字縱然「野」些，也無關得失；其未至於「野」的，更無論了。莊子說：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言」（外物篇）：是看透這個道理的話。

八股家無論遇着什麼題目，無論他實在有沒有話說，都可以做一篇文章；不特有字無意思的題目可以做文章，乃至無字的題目（如「子曰」上的圓）也可以做文章。這在「飽食終日，無所用心」的

人，也不妨偶一爲之，藉見巧思。然而從普通方面看來，不能不說是誤筌爲魚，誤蹄爲兔，「可憐無益費精神」了。我說這話，大家恐怕不免以爲「這種道理，到今日還待你來說嗎？」但我以爲這個話並未曾過時，因爲今人重文字而輕思想的程度，並不減於八股時代。

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

至於主旨在於達意說理的文字，與文體的關係尤其微小。不特用「白話文」可以；假如作文者只要福州人看這篇文章；就用福州話，只要寧波人看，就用寧波話，也都可以。現在有好些人還是把文字

方面看得那樣重要，談政治，評時事，也要硬塞一兩個用不着的古字，橫插一兩段講不通的儷句，甚至「削足適履」，本是散句，也要矯揉使成駢語。我們若是說這些人未脫八股家的習氣，斷然不能視爲一句刻薄的話。這種重文字而輕思想的習氣，與上文所說的兩種趨勢（重書本而輕實物，重編譯而輕研究），顯然是出於同一根源。

嚴譯甄克思社會通詮內說：

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

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

十四，十，四。

國人不可不醒的大迷夢

假如有人說：「現在世界上最沒有出息，最受人作踐，最值得亡國的就是我們中國人」，我們纔聽，不免要生氣；但是，細細想來，這話並不是完全不顧事實的胡說。恐怕這話不特不是不顧事實，而且是很合於事實。這樣說，國中無論什麼人，凡稍有知識的，都應該抱亡國的危懼，努力作將來的打算。然而——說來可怪——這樣危懼，這樣打算的人卻是一般軍閥，以及軍閥的附屬物——老的，中的，小的政客們；不過，他們的危懼與打算，止在於趁國家沒有亡到完滿的時期，享一享高度物質生活罷了。至於許多所謂智識階級的人，雖然也知到國勢的危險，但總沒有當當真真地危懼。這沒有別

的原因，不過是他們有意無意之中都以為中國總歸是不會亡的，罷了。

他們深信中國不會亡的理由是：中國人到了今日，已經有四五千年的歷史；在這幾千年中，他的文化雖然有時停滯，他的國家雖然有時被征服，但統看起來，總算一脈相承，綿連不斷，自有歷史以來，像這樣的民族，竟是絕無僅有；這樣看來，中國民族一定有他的與衆不同的特性，使他能毅維持他的國家到這麼久。

因為他們深信中國人有這種特性，所以他們到處想找他出來。有的說是由於我們民族的孝弟，有的說由於他的勤儉，有的說由於他的性喜和平，有的說是受「儒家哲學」之賜。這些臆說，因為有許多西洋人或「強作解事」，或「信口開河」，或有意討中國人的歡喜，以便乘機利用，也不時發放這些論調，我們就大信特信，以為這是一

種毫無可疑的事實。我們如果真有美德，當然不必故意謙遜。但我們不可不嚴重地向自己考問：「我國人果然大多數比別國的人孝弟嗎？我們社會中所流行的孝弟行爲果然不是大半形式的嗎？我們中國除了可憐的窮百姓以外有幾個是真勤儉的呢？就是窮百姓的勤儉到底是不是真正的富於效率的勤儉呢？我們的喜和平，難道不是一種畏事怯懦的假面具嗎？至於「儒家哲學」，得多失多，尙未可定，縱使就是大部要得的，他對於中國人的影響，除了士大夫的「談忠，說孝」「代聖賢立言」，大出喪如此等類的形式的行爲以外，有多少普遍的——對於全民族的——影響呢？」

假如中國人真具有使他總歸不亡國的特性，我們不應該向這些不普遍不深入的行爲或文化產品上面着想，要找得普遍的深入的特性才行。中國人的性質，要說是普遍，深入的，我想除了好做官，喜掉

文兩件以外，再沒有別的。羨慕做官的心理，不特「士的階級」如此，別的階級也這樣；乃至說才子佳人風流韻事的戲曲彈詞，也以「夫榮妻貴」，或「妻榮夫貴」(！)相銜耀。至於掉文的根性，更是普遍而深入。知書識字的人固不用說；即目不識「丁」的人也要引些念着別字的古語，貼些寫着別字的春聯。但我們無論怎樣把這兩種特性「翻來覆去地看」，實在看不出他會有什麼綿延國運的魔力——不特沒有這種力量，恐怕或許有相反的功能！

我想我們對於要找得中國人維持國祚的特性的努力，等於蒼蠅要在關緊的玻璃窗上找出路的行爲。不特中國人沒有這種特性，無論古往今來的那一個民族都不會有這種特性。因為國祚這個東西，不是一個民族自己活動的產品，乃是這個民族和與他接觸的民族互相摩盪的結果。這話好像是自明的道理。但，把他應用於中國何以至

今尚存的問題上，可以指示給我們一條解答的新路徑。

世界的許多事變是複雜的；他的因果關係也是複雜的。人類界事變的因果當然更爲複雜。所以要說國運長短的原因是什麼，不過是說他的主要原因。主因以外，當然容許有其他輔因；但這些輔因的有無不能使結果起什麼根本的變化的。這樣聲明以後，我要說中國所以至今還存在的原因沒有別的，不過是中國民族從前不曾遇過敵手罷了。

或許有人說：「中國難道從前都沒有遇着敵手嗎？小的不說，如元魏，遼，金征服中國的一部，如元，清征服中國的全部，難道不是敵手嗎？」但這話單在武力上着想。這些民族的武力固然一時足以控制我們；但是，他們自己的文化過於淺陋，若不吸收我們的文化，學些乖，則不能長久控制我們（如元）；若吸收我們的文化，則

他們也變成文弱柔儒，失卻了他們的武力的優越（如清）；結局我們都可以有光復舊物的機會。文化很高的印度人，雖也曾與我們接觸；但他不是武力強而喜侵略的民族，說不上是敵手。總之，這些民族，都不是我們的真正敵手，中國所以至今尚存者無他：『幸而免』耳。

但是，現在可不是這樣。海通以來，與我們接觸的西洋人，不特武力強於我們；即就文化而論，縱使不比我們強，也定不弱於我們。他們武力之優越，我們貴國曾經親領教訓，似乎不應該有人否認。關於文化方面，止看我們從來沒有史詩，沒有成系統的哲學（佛教之法相宗導源於外國的不計），沒有整個的（不是許多座排列成的）意匠複雜的大建築，若不能說我們弱於他們，至少也不能說他們比我們弱。無論如何，文化與武力，不必發達到同等程度，纔可

以維持一個民族的優越地位；止要武力。（現代的經濟力不過是武力之一種）強於我們，而又有比較地發達的文化。使他們能殼有維持武力的計畫，能殼不因羨慕我們的文化而被沾染，因沾染而被軟化，就可以長久制我們的死命。現在的西洋人（我當然沒有忘了他們不止一族，也不止一國；但他們那些國家之大多數，在世界的政治上，總是一個大單位；而對於我國，尤有「協以謀我」的傾向），正是這樣的民族，正是我們的超等敵手。我們如要顯出我們維持國運的能力，現在是「破題兒第一次」；但我們如果要亡國，現在也真是五千載一時的機會？請夢想我們中國人有綿延國祚的特性的人們醒來罷！

十五，十，二十二。

可惜太聰明了！

中國人真聰明！傳播文明的利器，製紙術咧，印刷術咧，羅盤針咧，都是中國人先發明。西洋歷史家認為推倒歐洲封建制度而開新紀元之重要品，『火藥』，據說也是愛和平的中國人所發明的。發展個性之論見於呂氏春秋；社會進化，分工愈細之說見於淮南子；大地游行，四時地位不同之說，尙書考靈曜已發其端。運動第一律見於易（據嚴復天演論序），生物進化論見於莊子（據胡適中國哲學史）。總而言之，世界最大的發明，西洋最新的學理，都早已爲中國民族所先得了。

伽利略真多事，費了許多精力，去研究無關緊要的物體運動；牛

頓又不憚煩地把他弄成爲運動律，結果弄得西洋學術界添了許多新學者新學問新學說新發明。達爾文更笨，自己有好機會過舒服的生活，偏不知足，遠涉重洋跑到非洲猛獸螫蟲之地去搜集什麼博物材料；回家後又不休息休息，又竭了半生之力，著了一本怪書，說什麼人與猴子是一家，把西洋的世道人心根本掀動起來，無端又在世界上添了許多新學者新學問新學說新發明，真是『天下本無事，庸人自擾之』！回頭一看，『乾，其靜也專，其動也直，』一句話多麼乾脆，又多麼微妙，寫在那裏，過了幾千年，絲毫沒有犯過使黃帝子孫大起紛擾的罪過。一直到了最近，遇着一位念過重學的人，纔一旦恍然大悟這九字句，所說的就是運動第一律。你看我們的祖宗是多麼聰明！

西洋人真是笨骨頭。知道印刷，知道火藥，也就夠了。他們

偏要「矻矻窮年」，「自討苦吃」，費盡心血，絞盡腦汁，創造什麼紙板，石板，珂羅板；又創製什麼炸彈，開花彈，綠氣礮，高射礮。我們中國人多舒服，要印刷就把他們現成的鉛印術，石印術，以及其他如此等類的術抄過來；要和自己人打架，就把他們的機關槍，迫擊礮，什麼撈什子的槍和礮一起買得來。人家賣力，我們坐享其成，這豈不是聰明人的行徑！

『天地之大德曰生』。『不孝有三，無後爲大』。這是何等深奧的道理。但像我們這樣聰明的民族早已參透了。所以自儻皮爲禮以來，大生特生，「生生不已」。到了子孫「誣誣如螽斯之衆多」時，生生之道已窮了，我們就「順時聽天」，水也好，旱也好，瘟疫也好，刀兵也好，讓他放手把大地收拾得白茫茫真乾淨。乾淨以後，還是照舊地「生生不已」罷！說什麼研究科學，發明機器，

增加生產力，都是「吃力不討好」的事體。因為我們祖宗又早已參透了。「物極則反」；「天之生民久矣，一治一亂」；盈虛消息的道理自古如此，何必「與天爭勝」，落得「得過且過」；後世子孫遭殃，是他們的事情，我們犯不着替他作馬牛。這又是一種多麼聰明的人生觀！

西洋人的祖宗真傻，喜歡多開口，多惹是非，說什麼二物同拋，重者先墜於地，又說什麼上帝搏土作像，噓氣成人。弄得後來止要伽利略從披薩斜塔拋下的小小東西同時落地，而歐洲學術界「人仰馬翻」，闢了一個新天地；達爾文的「離經畔道」的人猿同祖談一出而西洋又「人心大變」，開了一個新紀元。我們的祖宗則「輕描淡寫」地止說『天生民』，『祭神如神在』，不管他如何生如何在；不消說此外『玩物喪志』『致遠恐泥』的學說更不說。這種漂亮的不落邊

際的態度，就使東方這個大人海，幾千年永不揚波，大家「咬文嚼字」，「主靜持敬」地過去了。這又見得我們民族有多麼大的省力的聰明！

呂政聰明了，變封建爲郡縣，完成了第一次的「武力統一」。但劉邦更聰明，未得秦鹿的時候，罵儒生，溺儒冠；秦鹿已得，則過魯以太牢祀孔子。從此以後，無論什麼樣的人，無論用什麼樣的逆取的方法，止要天幸搶得這塊絕大的不動產，都有劉邦的軟法，比呂政焚書坑儒的硬法高明得多的法子可用。這般知時變的大儒止要聖帝明王肯把從這大塊地皮刮來的脂膏分些餘瀝給他們，他們就都要去致君堯舜，起朝儀，改正朔，「歌功頌德」，「粉飾太平」；幾千年的老大帝國就安安靜靜地過去了。這又是何等聰明的制度！

儒家有言：『形而上者謂之道；形而下者謂之器。』道家有言：

可惜太聰明了

「臣之所好者道也，進乎技矣。」我們既然有這樣謀道不謀技的學生哲學，所以幾千年受用不盡。到了今日的中國，無論國計民生怎樣到「山窮水盡」，「百孔千瘡」的地步，還可以一面鄙夷自然科學，排斥機械生涯，一面設立機關，創刊週報，號召後進，標榜所謂精神文明而「道其所道」。這比西洋人「囚首喪面」，垢手濡足，遂遂於「奇技淫巧」的那種「形而下」的生活，當然聰明的多了！

紀昀在閱微草堂筆記裏說西學所重不過名物器數之末。過了兩百多年，而王闓運說「西本無學，工商而已。」這兩位先生的見解，可謂「先聖後聖，其揆一也！」但中國人真聰明，知道器數工商一定趕不上人了，就說政治法律比別人好；過了一會，政治法律也不如人了，就說文學哲學比別人好。到了現在，有許多人似乎又覺得文學哲學也不如人了；但我們還有話說，就說道德比別人好。但現在

政治惡濁，社會黑暗，到處可以見到道德的墮落。然而我們還可以說中國的農村人民道德比別國人都好。說到村民道德，令我記得兩件事。

(一)有一回，我在鄉下看見一個村民把許多打碎的玻璃小片倒在路旁青草堆中。適有一個很會說中國話的外國人經過，對他說不要倒在那裏，恐怕要刺傷行人的腳。這個村民不理。

(二)有一回，我和兩個朋友——姑說是甲，乙——坐兜子上山。到半路，甲的兜夫中有一個似乎有點擡不動了。兜價約定六角。甲就把三角給他們，辭去兜子。但擡得動的那個兜夫一定要三角全歸他，擡不動的那個兜夫死不肯，寧願拚命擡上山去。我們因此勸乙的兜夫與他們交換，讓他們擡乙，因為乙的身體比較輕一點點。但乙的兜夫又死不肯，說

起程時各人自己認定擡誰，現在不能掉換。結果，甲就半坐兜半走路地上山去，仍舊給他的兜夫六角錢。

我所以不憚這樣煩瑣地敘述這兩事，是因為他是我親見的實例。此外村民行事，比這些事重要而性質相似的還不少。但這些標榜東方文化農村道德的先生們所交盡是軍閥政客，足跡不出「輦轂之下」，「五都之市」，當然不會看見，所以還可以在那裏夢想「古風猶在野人家」，還可以「大言炎炎」地說中國人的道德，至少農民，是高於外國人。不說我們有許多不如人處，偏說我們大的地方在人之上，不說我們不可教，偏說我們不屑學：這也止有聰明人纔有這樣的事！

這個世界固然不為笨人造的。但也不是為聰明人造的：他是為半笨不笨的人造的。說一句老話，「才者造物所忌」。說一句新

話，「生存競爭，最宜者存。」生物學家常常警告我們說最宜者並不定是最優者。像我們民族這樣聰明，當然是屬於最優者，但恐怕不與這個爲庸庸碌碌的人而造的世界相宜吧！

十五，十二，三。

中國史的新頁

民治主義，似乎是西洋傳來的思想，但有人說這是我們中國早已有的：不特尚書中『民維邦本，本固邦寧』，『天視自我民視，天聽自我民聽』的話，以及『洪範稽疑，謀及庶人；盤庚遷都，詢於有衆』等事，可證民治主義，西周以前已經有過萌芽，即退一步說，由孟軻的『國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之』，和『民爲貴，社稷次之，君爲輕；得乎丘民爲天子；』以及荀況的『天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也』的議論看來，我們不能不說到了戰國，民治主義已經全身湧現。這還大部就理論方面說。再看實施方面，那末，戰國時代已經開布衣將相的局面。此後血統的貴族幾

於完全絕跡，中間魏晉及稍後以九品中正取士，雖是有點回復血統貴族的傾向。但這不過是這種制度的迴光返照。隋以後科舉制度漸漸完成，差不多無論什麼人，只要考得合格，都可以及第，都可以由這條路爬到卿相的地位。這豈不是極合於民主主義的制度嗎？

這一大片的話，聽來煞有道理。但我們也不妨再把來翻看翻看。若是我沒有誤會，民主主義的要點是在一般平民自己或由他們選舉代表來實行立法行政等事的。這種思想，不特尚書所載的零碎斷片不配挂上這個招牌；就是孟荀二子那些比較清楚些的話也夠不上。我固然承認他們倆都很關心平民的利益的；但他們的民主主義，與其說是民主主義，無寧說是王政主義。他們並不是要在野運動平民去取得政權，不過要想打動當時比較開明的軍閥來實行他們所謂仁政的。孟軻勸梁惠王行『五畝之宅，樹之以桑，……』的仁政，

勸齊宣王又是這些簡單的幾句話；可是歸結總是『然而不王者，未之有也』，尤其顯著地是主張從上做下的欽賜的王政，不是從下做上的自決的民治。不特孟荀二子配不上充民治主義者，就是黃宗義的原君，原臣說得比較痛切；而明夷待訪錄卷首識語嘆王冕未遇明主，不得少試以死爲憾事，而以箕子之見訪自期。看他的書名的用意以及書中屢說『古之聖王』，『有王者起』等類的語，這又是『貨與帝王家』的王政主義，那裏是叫平民來動手。這種思想，不消說是根深蒂固，不特清季戊戌維新的要人，希望載湉爲堯舜之君的，是受這種思想的支配；即民國成立以後，這種思想還有許多潛勢力。有人說袁世凱如能幹好事，即讓他做皇帝也無妨，正是王政主義者的口氣。總而言之，中國過去的談政治的人並沒有見到民治主義。

再看實施方面，歷代的取士制度——尤其是科舉制度——似乎很

帶民治主義的精神的。但我們也要考究考究。這可以從來源和結果兩面說。周初取士制度，不容易考究，姑且不論。到了周末，列國君主養士，一半固然是妝門面，一半卻是在實際爭雄的事業中用得着他們。但當時這一般所謂士已經成了一個階級。無論他所學的東西合不合諸侯的脾胃，都是以叨蒙他們的光顧爲目的。就是儒家，不特不能自外，正顯得這個趨勢的浩大。『三月無君則皇皇如也』的孔子，『後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯』的孟子，正是得這個風氣之先的。秦始皇統一中國，覺得這種『人聞令下，則各以其學議之』的士風於他大不利，想用嚴厲手段對付這一般人。這個嚴厲方法的失敗，使漢家天子得了一個好教訓，因而想出一個新法子來：就是仍舊採用戰國君主的辦法，給他們好飯吃，好衣服穿，好車坐，過舒服的生活，但是不像戰國諸侯讓他們各學所學，而使他

們全歸於便利專制政體的儒學一途。漢初雖也略用道家法家等術，但於後來取士制度沒有大影響。當時雖然沒有如後世的科舉制度，但董仲舒的三策，實是近代的截搭題八股的遠祖。歷代的所謂取士制度，無非是皇帝們給這般多少有些臭聰明的人一點好處，使他們不至來「謀反大業」罷了，此外的理由都是文飾。

來源既然如此，結果怎樣呢？這般人固然大多數本是平民，但因為在傳統上和在實際上被取的士是一個階級——皇帝的食客——有種種特別權利。所以平民一進去，就大多數不免為階級的積習所同化，成了一個不勞而食的游手。舊時代的讀書人，大概是「十年窗下」，用些苦功，想藉此鑽進這個階級去；既進之後，除了極少數的例外，大概想由此中，得到一個舒服不做事的生活，不特愛民是假話，愛君也是假話。這個階級，雖然不是以血統世襲的，但代代衣

鉢相傳，綿延不斷，成了一個勢力牢固的游民階級。他們的事業大都是以民脂民膏供他們『流連景光』，『平章風月』的需用的。這種階級制度，是一百二十分的『貴族政治』，與民治是根本相反的東西，那裏有一絲的民治主義的精神。

或者有人說人類文化的發達，大都靠有閒暇階級；因為有閒暇，纔有研究學術，創造文藝的機會。若是人人都忙忙地謀生，文化恐怕不能發達。這個話，抽象地說，固然是對的。可是，閒暇階級，儘可以日日閒暇，而不幹一事。要閒暇階級對於文化有貢獻，也得有些條件。像從前的科舉制度，所考的東西含着許多無謂的限制。真有天才的人，除非想做高官，或須爲貧而仕，或爲父母所迫，未必肯俯就羈勒去習舉業；結果這些天才無從得到閒暇去創造；這是一層。所考的既是一種極特別的文字，（不特八股，詩賦經義

策論都如此）儘許有許多另有特長的人，因爲不長於這種文字，永不能進這個階級去；這是二層。縱使有些人的材性，不止長於這種特別文字；到進了這個階級的時候，已經成了奄奄無氣的人，不大會有再下苦功的勇氣；這是三層。并且進了宦途以後，只要應酬巴結，就可以得勢，只要對皇帝說大話，就可以得名；人情好逸惡勞，誰肯再來用功；這是四層。這制度的用意既在造成「聞令下，各以其文頌之」奴隸式的人才，絕不許他們發展個性；而學術文藝，是以發展個性爲諸條件之一的；那末，在這種制度之下，文化必沒有十分發達的機會；這是五層。因爲這些及其他一時說不盡的理由，中國有了這個科舉出身的閒暇階級許多年，而學術上的創獲文藝上的傑作如此之少。這些人即有著作可以說大半都是茶餘酒後的隨筆。當權者既然立意叫他們游惰，他們當然落得舒服舒服——不過吃苦的是平民

罷了。

中國歷史上的革命，都是英雄革命：這是人人知道的。稍帶一點平民思想的，只有太平天國。他們受了耶教的影響，略略有些人民平等，婦女解放的思想。但是，一則他們沒有了解近代民主主義的具體表現的方式，仍擺脫不盡舊時代的帝王思想；一則當時曾國藩等人仍認游民階級所代表的風俗制度爲天字第一號的國粹，因爲清室比較地願意保守這種制度（這是於他們有利的，無足爲奇）不惜把漢族已經恢復中國的大半的勢力撲滅淨盡，使他再淪爲外族的奴隸；所以太平天國止享了一個空中流星的運命。曾氏罵太平天國的文字，至說他們毀偶像，禁婦女纏足爲破壞禮教：正是因爲纏足等事是游民階級的所謂『文化』的緣故。由曾國藩到李鴻章，由李鴻章到袁世凱，由袁世凱到後來的官僚軍閥，雖然對於游民階級的風俗制度能較

賞識的程度不同，但都是擁護游民階級的利益的。曾左諸人或者是信仰這種『國粹』的；可是自袁世凱以來，正是本着漢初利用游民階級的動機，不過要挂上保持『文化』的招牌，牢籠會搗亂的游民，替他們私人效力罷了。

我在上文叨叨絮絮地說科舉制度所生的閒暇階級不能發達真正的文化的理由，讀者必定以為是廢話，因為這種制度早已沒有了。但是，這種制度的形式雖然沒有，他的勢力毫未減少。今日這一般靠着奔走，應酬，拉攏，挑撥於各軍閥之間的政客，大多數都是沒有擺脫科舉制度的遺毒的人——這些人或曾經科舉制度的形式的訓練，或不過是後進之士，羨慕這制度所代表的『文化』而願做擁護這種『文化』的黨員的。這種擁護游民階級的利益的傾向，在以政客而挂學者招牌的人物，尤其表現得顯著。這些人每每因軍閥能殼粉飾門

面，唱幾齣興復古制的戲，就對之歌功頌德，極力報效。總而言之，今日的中國的政治，還是漢初的局面：當權的階級與游民階級互相利用，同佔便宜，而一般平民大遭其殃罷了。

在今日而言改革，軍閥並不是惟一的障礙，這游民階級是更強固的阻攔。因為多數軍閥，非有這一般『言偽而辨』而略知時變的游民替他們出力，他們自身就如傳說中所謂無蝦的水母，不能幹大罪惡的。這般人既與軍閥相依為命，所以無論口頭上說不說打倒軍閥，實際總是替軍閥做走狗的。并且軍閥所以要利用他們，不過因為他們借傳統的幌子以自重。這般游民所以極力反對中國文字的改造，婦女的解放，和其他應有的改革的原故，正是因為這些改革的結果，他們的幌子就要拆穿，就沒有假貨色把來騙軍閥，以保持他們游手吃好飯的生活。他們正像野蠻民族中的巫醫，半開化民族中的祭司，

靠着說破不值一錢的符咒儀式，爲他們把持勢力保存飯碗欺壓平民的工具，當然不願意卸下這些幌子。因此，近年許多對於改革的反動，都是這一般游民階級的要人倡論，而軍閥纔學舌的。所以在今日，不特要促進文化，非破除這個傳統的游民階級不可；卽要廓清政治，如不破除這個階級，那末，一個軍閥倒了，他們爲保持他們傳統的地位計，勢必又擁戴別一個軍閥出來，結果平民終沒有出頭的日子。

他們爲保持游民的生活計，不惜造爲邪說，蠱惑後進的青年，說什麼只有男人做八股或準八股的文字，女人過纏足或準纏足的生活纔是文化，纔是風雅，此外的改革，可以幫助一般平民容易解決生計，容易尋求生趣，使他們能殼得到相當的正常娛樂，相當的自我表現的改革，都要使中國的文化淪亡，風雅蕩盡。但他們所謂文化，所謂

風雅，大都是幾千年游民階級想把來嚇倒平民的臭架子。這種有架子無內容的符咒儀式文化，欺壓婦女剝削平民以供游民享樂的風雅一日不淪亡，一日不蕩盡，中國必定沒有真文化，真風雅產生。所以在今日的中國，無論爲要實現真正的民治，或要創造真正的文化，或要培植真正的風雅，都非先把這個傳統的游民階級打破不可。中國過去的歷史，大都是這個游民階級的歷史。這個階級一旦破除，中國民族的發展就可以轉一個新方向；這幾千年陰沉的，單調的，瘠瘠的，無味的歷史就翻到新頁了。

附錄

科學之精神的價值（註一）

譯者按本篇是客氏（Winferton C. Curtis）所著科學與人事（Science and Human Affairs）的第十二章。

題爲 The Higher Values of Science。因爲他論科學對於精神方面的貢獻，可以補救吾國人看科學做物質的生活的過失；所以急急譯他，以餉讀者。

科學之物質的價值，到處得人們的揄揚；而他的高級價值，通常卻被人們忽視。由『街上的人』看起來，科學不過代表那支配他的

環境的事業。其實，科學在這環境以內所引起的變化，若把他比科學在人心內部所造成的變化，就極微末不足道了。要稱說科學的這類高級價值，可以用『精神的』（spiritual）這個名詞，以與『物質的』（material）那個名詞相對待——這樣用法，不含其他義蘊，並且不是精密的界說。比方說人的精神的渴望，以與他的物質的需要相對比，我們不一定對於『精神的』這個名詞的意義有清晰的概念；然而我們既是屢屢指出這種的對比，就承認有這種與物質的相對待的事物。構成『這個人的精神』的東西，雖然不容易把捉他而加以界說，但是總是一個實有的東西（註二）。科學因使人類破除蒙昧與迷信而解放他們的精神；由是而得的自由，使他能正當地駕馭他的物質的環境。現在是應該更加注重科學的這種高級價值的時期。在物質的方面，科學已經奏凱，而他的勝利也已經得人的承認贊揚。在精

神的方面，戰爭正在進行；可是，他的重要還沒有經人領悟。要使科學能夠履行他的較重大的職任，這高級的進步的意義應該給人們知道。

科學因為要有所憑藉以與過去的『偶像』抵抗，不得利用他的物質方面的勝利。科學家或哲學者的思想，若不能夠化爲經濟上計畫，實行家每不大理會。可是，實行家極慢地，幾於不覺得的一點一點地，學得科學的觀點，因爲他在日常生活中『習矣不察』地應用科學的方法和知識。在現時，科學是改變人們意見的大勢力；而這種的改變大部是由科學的知識之物質的效力弄成的。從前人們相信祈禱可以得到所希望的物質幸福的時候，宗教對於精神較有效力；現在科學所以有影響也是這樣。然而科學所賦與人類的物質利益，不是科學的最高級價值呵。

一 科學與想像

屢屢聽見人說，科學已經把宇宙的神祕破滅了，想像沒有一點兒『用武之地』了。這句話沒有事實上的根據，乃是由於誤會科學的成績而起。科學不特不束縛想像，並且開拓心靈的眼界到能使想像可以更加恣意飛揚的地步。由初民和至今還是初民的野蠻人看起來，自然像是反覆無常的東西而非有秩然的順序的。他們的意中，世界是或善或惡的鬼神的所有物——這種鬼神，人要永久看重他，同他和好。白天和黑夜一樣被沒有一點確定的行事次第的統治者所管領；要望平安無事，只有服從同求和的方法。在這種情形之中，想像可以儘量活動。可是，現在這代的人，誰還要這種的想像呢？

或者有幾個現世的神祕者和有味理及迷信的心習的人們要這東西。

當人類起首觀察衆星的不改變不匆促不間斷的運行而得暗示，想

到也許一切自然現象都有同樣秩然的次第的時候，他並沒有失掉想像的機會。反之，想像實在升到更上的一層。現在的歐洲人，想起他們的祖宗前此曾想像福人所居的樂土在大西洋之西，沉淪的靈魂的地獄在地心的裏頭，他們自己當然放棄了許多可供中世人想像的活動的區域；可是，也添了不少新開拓的眼界。請嘗試尋味天演概念包舉多少的時間與空間：就如地球所有無量的過去，他的氣體同較後起的溶體的漸冷，陸地，海洋，同空氣的分化，最初式生物的出現；及他的逐漸進化，無脊椎動物的時代，魚類，兩棲，爬蟲，哺乳動物的各時代，最後能像人行走的猿猴的出現，及他的後代當冰川期的奮鬪的進化。舊約創世記中創造世界的敘述，若與現代科學所略述的事相比，不過像一個育兒室的故事；他的可寶愛因為是長逝的兒時的一部份，而且在他相當的背景上也可算神奇的故事；但是，雖然在傳

說的文辭裏有他的位置，總不能與科學所發現的大會樂并列爲一類阿。（註三）

雲彩並不因爲我們知道一些兒他對於天氣的關係而減少他的神奇。一個人可以注觀落日，被他的光色迷住而想像火海中的洲島或天空中的樓櫓。大海還是『赤裸裸地在滿掛水藻的間架中間走動。』（註四）或是讓我們看人類做征服自然者，不管那些加於別種生物的殘酷不變的自然定律。我們沒有見過別的生物會像人類這樣廣佈於地上而曾這樣改變他的環境去適合他的需要。人類與動物界餘類的分別，就在這裏頭。在任何別的事例中，一個動物置在新環境中的結果，就是死亡或演化出一個新種以適合新變的境遇。然而人類曾經把他自己和他所馴畜種植的種種動植物移到他和他們都不本來適應的環境；他們並沒有受着在自然狀態時所不能免的刑罰，而能夠生存，

并且繁盛。在自然要說「死罷！」的地方，人類偏能夠說：『我決要活！』而他曾經成功，因為他會強迫他的環境起種種重新適應以增進他的福利。這事不是常遠能夠的。這條路徑並不是安逸的，然而人卻會堅忍地趁他走。一個著名的科學家——（註五）在一篇題稱『自然的逆子』（“Nature's Insurgent Son”）的文中把人類比一個叛逆者——他的作亂已經到了不能回頭，一降服就是死的地步。反抗自然勢力的叛徒，倘要求安全，定須繼續他的方針到達到目的的時候為止。到了現在，人類不能再回到自然的管轄下，他定須打仗到收場，而征服他的環境，去把定他自己的運命以求得成功。所以在他們身上，怎樣去求得這種征服的知識，比隨便別的什麼都是更為吃緊。

其次，請說近代發明所含的詩思。若是你知道怎樣去尋詩，近代的發明所含着的詩實在不少，像頡潑林（Kipling）已曾屢屢尋出來，

然而沒有地方比在他的那些海底的電線（“The Deep-Sea Cables”）更好。破船片在我們的上邊溶化着；他們的灰屑由遠遠那裏落下來——落到暗裏，到黑漆漆的暗裏，瞎眼的白海蛇的窟宅裏。

這裏沒有聲音，沒有聲音的回響——是深淵的大漠裏或是帶貝殼芒刺的線索所爬行的那廣大灰色軟泥的平原上。

這裏在世界的胎胞裏——這裏在大地的幹梁上——言語，人們的言語，搖晃着，振動着，撲拍着——警告咧，悲哀和勝利咧，敬意和歡樂咧——因為一個無聲無臭的神力擾動這靜悄悄的處所。

他們喚醒那些無時間的東西了；他們殺死他們的父親——時間

——了。

在黑沉沉中，距日入不過十里的地方握手了。

肅靜呀！人們今日橫越最原始的泥濘的荒場上交談，

而一句新話在中間飛過：低聲說，『讓我們合成一氣罷！』——譯

者按原作是有律韻的』

無線電報中含着許多可供想像的資料。『警告咧，悲哀和勝利

咧，敬意和歡樂咧』，橫越我們的頭，在空氣的翅膀上飛過；他們飛度的報告，明示有人類一點不知道而卻不是不可知的自然現象存在。

難道我們由這樣的科學進步所得的不比所失的多之又多嗎？當由大

霧，黑夜，老遠，像由別個世界地，發出『救我們的船』的暗號到幾

千里外海上和岸上的傾聽的耳朵裏的時候，想像力何至於缺乏滋養料

呢？

二 科學的思想中之審美的性質

審美的欣賞，乍看起來，也許好像不能在科學領域內佔什麼地位。可是，假如我們分析這事的情形，就知道我們的審美反應，脫掉非主要的成分時，成爲理智的愉快，而非官感的愉快。『善，美，真』，由我們看來，大部是我們所習而安的，不論他是一種社會制度，一種服飾的時樣，或是一個科學的學說。并且如一個批評家所示，（註^六）他的代價所有的重要，通常受人們估量得太低的。但是，難道我們不可以抱定信條，說美和醜代表超越人所習見的實在而根據於某程度的深思的分析嗎？這裏的困難在乎判斷的標準或階級。然而在純粹理智的領域以內，我們站在較可靠的地位。例如，一個人在一個已證明的定理或在證據的連環內當最後的環鑄成時所體驗的滿意，含有分明是審美的性質。在看見畫家或雕刻師的創

作品（增一分減一分都有損他的美滿的）的時候，也有同樣的完足的感情。我們定須承認我們所以欣賞這些東西，不過因為我們的心靈順着某些路線進行。但是我們的心靈這樣地作用——這事實還在；在人類的心靈沒有變易的時期，我們可以預期他們順着相似的方向走。有些故事說偉大人物當完成他們的科學的發見的時候入於近似宗教的歡躍的狀態。牛頓看見他自己快要證明他的偉大假設的時候所有情緒的興奮，是一個著名的例子。這故事說他被情緒壓倒，這興奮的強烈，『使他幾乎不能瞧見數字』；所以他就請一個朋友完結他的計算。結局是『他在這興奮中……證明石頭的墜地和月球在他的軌道上的大旋轉可以歸於一個同樣的原因』。（註七）

然而平常人，就是在科學的發見不是他們自己的成績的當兒，也會感到那發見是痛快的。在理智成熟的期間，我們可以追憶當科學

中某些學說或文學中某些思想纔經澈悟的時候他怎樣『抓住』我們的心思。這些學說意思是別人的產品，然而這沒有關係；他們都會展開新眼界。正在萌芽的概論，如初提出蚊子傳瘧的學說，或是以染色體（chromosomes）解釋孟德勒遺傳及性類決定的說之類，就是不會參與這種研究的人們也感到發見的快意。不管他的不確定而且有再行研究的必要，人往往覺得好像他是注視一張畫圖——將近完成而意匠這樣神妙使人起審美的熱情的畫圖。所以在多數人，科學的思想和對於科學學說的默會能夠起最高級的審美情緒。

並且，最高的審美的欣賞中，有的是比較地晚近纔起源，是在近世科學稱雄的時期內發展的：這是一個實事。在一切上古民族中，希臘人算是得到美感的最大發展；並且，把各種事情統共核計一下，沒有一個近代的民族會比得上他們的成就。然而在某些方面看起，

就是希臘人，審美的欣賞也是不發達的。他們對於山水的各種美，好像大部份忽視，至少，現在所保存的希臘文學中不常說到山水的美。羅馬帝國顛覆後所遺留的美術的感覺，一部份爲基督教神學的勢力所埋沒。雖然有代表中世的飛揚和熱望的哥特式大教堂 (Gothic cathedrals)，近世的審美精神是一個新產品，與主理論的精神的發生同時。但底 (Dante) 的欣賞自然是一個新調，并且分明是近代的。珀圖亞克 (Petrarch) 關於自然景物的描寫，他的登眺，和十五十六兩世紀中意大利和佛蘭德畫家的作品中近代山水畫的發端，都是揭起中世罩住自然的面羃的例子。這些審美的發展，都是在科學稱雄的時期內發生的。(註八)

我們既然深知這種美感的再造及他後來發展，一部份是成就於漸漬着近代科學精神的人 (自珀圖亞克以次) 之手，那末，當然很難相

信科學含着與審美的性情相反對的東西。希臘人利用美術去陶冶正當推理的能力，可以得近代研究教育方法的科學家的完全許可。并且，沒有一個心胸開豁的科學家，不承認科學探討的範圍以外，還有別的途徑可以親近自然——就是取徑於自然美的欣賞。因此，科學家在他理智的努力中得到審美的愉快，并且，除了對特別現象的精深研究不免使他對藝術家所見的方面有忽視一些的趨向以外，他的感官並不變成魯鈍而不覺得自然之美。微生物和螺旋星雲的美麗，科學家並不會不覺得，但是他也關心這些自然物體的別方面。科學家，因他不是美術家，或者對於一切美術家眼中所明見的形式和色彩，不能完全體會，然而美術家也不能認識科學家所見到的特別節目的全部。

三 科學與公平判斷

科學有精神的價值的又一方面，就是科學推理的方法中所含的平心的理想。科學的思想的主要元素既然是期於減少個人差至最小限度的推理法，那末，科學可以因幫助我們能於別方面下無私的判斷而成就一件重要的功德。科學的心理態度扶助我們，使能對於常常爲偏見所盤踞的事物作平心靜氣的考慮。

有機和無機的演化的概念可以引來作例證。假如把這個概念，當做自然界事實的一個解釋，可以用同我們承認或拒斥地圓說或哥白尼太陽系說的根據一樣的根據去承認或拒斥他的，那末，就容易知道如我們把這些事例不雜私見而且當做科學問題看他們，他們是一類的事例。一討論這題目，我們就不知不覺的慢慢地引起各種社會問題——這些問題到底是演化的問題。貧困和犯罪，優種學和優境學，國家的組織，和個人的權利不能用比較解剖學和胚胎學，古生物學或

生物環境學 (ecology) 那樣簡單的方式去辨論；因為這緣故，這些問題多半是供挾偏見的爭辨的，而非供平心的討論的題目。我們且把貧困做例子，有科學精神的人斷不會把這個當做完全可以用地主或雇主的便利的方式來決定的問題。這是一個關係個人及社會福利的問題，一切似乎與這事有關的事實都須細加考慮，纔能夠找出一個有效的方策去漸漸從我們社會生活上消滅這個潰爛的瘡痍。生物家也許爲他對於遺傳與環境的成見所左右，慈善家也許爲他的靈敏同情心所影響，但是，隨便那一個閉起眼睛不問事證，不考慮一切相關的要素到什麼程度，他就是不忠於科學精神到那程度——科學精神，必須做良心的正當決斷之最後公斷人。所以我們主張科學方法是可用以解決社會生活的複雜問題而有效的惟一符咒，因爲他能使我们平心靜氣地對付這些問題，并且養成公平判斷力而屏除偏見。

這樣屏除影響於「你」同「我」的而採用可以公認爲一個。我們。通。同的。公平。見解，不是容易的事情。科學家在他們自己的版圖內不都能夠實現他們的平心思考的理想，也不都能夠把這理想推到日常生活上去。然而不雜私見的思想方法，實在是人類的一個無價之寶。假如人們把他應用於人類相互關係的問題上，無論他離理想怎樣遠，這種努力是值得的。我們要有再多的科學事實，纔能有物質的進步；然而更緊要的，我們要有科學的毫無成見的判斷，以期打穿矯僞，以期與別人接觸時屏除個人的利害心。

四 科學精神與虛心

公平判斷的理想，需要對於多數問題取懸案不斷（suspended judgment）的態度。得到科學的心態的人知道這種心態使人能住在意見。差異的邊際，而不取帶情緒的一偏的態度。在取後種態度的人，人

生的重要問題已經決定；至於決定的法子怎樣獨斷的，他們以為沒有關係。當然，有時在立刻就當有某種實際動作的時候，決定一個問題，就是錯了，也比忍受那猶豫的使人麻木的影響還好。但是，關於那些定要先考察纔能取合理的步驟的事情，去判斷而且去隨手決定他，是人類常有的一個弱點。能夠懸案不斷是公平判斷的必要條件——公平判斷是一切人自命為能夠的，但卻很少人能夠做得到，所以真要使人懷疑實行家怎樣能夠做得到這一層。人們渴望重要問題的決定到這步田地，所以通不管可以調查出來的事實怎麼樣，常總要隨便決定。人心與其傾向於依理智的決定，寧傾向於依情緒的決定，一得決定以後，就有截止流動的趨勢。已成的信心使一切人的思想臏雜成見，但這作用的情狀，人卻十分不覺得。虛心是大多數人所渴望實現的理想，然而他們永遠不能完全達到。

伴懸案不斷（在不能根據充分的與件而決斷的地方）的能力而來的虛心是科學的理想。科學真理的性質的本身已經明示：就是在科學家所信爲已經完全論定的事情，也必要保持虛心。科學所以有價值，就是因爲他的思想方法注重懸案不斷和願意修改判斷——這兩個都是虛心的前件。

個人的，因而國族的，理智進步，分明倚賴着新觀念的容納。對於社會習慣，法律規定，宗教信仰中任何重要改革，加以反抗，正可以證明個人不情願他所熟習的事情有所變動。少年人所以容納那些要嚇殺老頭子的革新，是因爲少年的心還沒有和已成的事例那麼結不解緣的原故。假如一個革新保持下去，成爲社會組織的一部份，那末，曾經容納這個革新的這一代人，以後也許不贊成再有所改變。人生各種悲劇之一，就是，許多人的心靈，到了或許成了大探險事業

的門檻邊就緊閉了。我們聽見說選擇了錯誤的道德方向的人，聽了許多，這些事實是很嚴重的；但是，我們少聽見說那些選擇了緊閉的心態而不取開放的心態的人，那些人的理智發展沒到成人的地位即已停止，他們一生守着不受新思想濡染的心態。無論那個科學家有怎樣的短處，科學的理想總是理智的發展，是永遠歡迎帶着新證據的斷案的一種心態。這種心習，因為上文所說的人類的那些傾向，很不容易保持。然而無論如何，這種心習是理智的進步，也是道德的進步所萬不可少的條件。

在高等職業裏邊，往往有人因為他自己失掉理智上發展的能力而至於失敗。一個人或者在他着手的時候，他的學問可以使他佔與他爭勝的人們之先。一年一年地過了，他漸漸失敗，而同時別人慢慢地得到較大的成就。不是老年的阻礙血液流行到腦的變硬症，而是

停止心靈發展之變硬症把那心靈「捉住」了——或者在成人的初期就捉住了。那個人可以得到物質上的勝利，但是，自理智方面看來，當那圓圈（譯者按這指知識的眼界）關合而沒有機會再擴大他的圓周的時候，他的生命已經告終了。理智的生活是擴張智力的生活，所以一個人不能一面劃定他的限度而一面繼續生活。行醫太忙，不能研究他的病人或醫學雜誌的醫生，神學不與年紀一同進步的教士，舒服地停歇在同樣的理智的職事定程裏邊的大學教授，都是趨於心靈關閉——這關閉在人類是很容易很自然的。假如一個人對於複雜問題的意見，好多年沒有改變，如果他還有求進步的志氣，他還是留心的好。就是民族，也可以這樣說法。

這種理智的懈怠（是關閉的心靈的標記）怎樣由教會和政府而影響社會，假如不為篇幅所限，我們可以從隨便近世那一國的歷史中找

出例子。然而這裏討論的主點就是說，科學是同虛心聯盟的；虛心的心習愈流行，則促助進步的新思想收效愈大。

五 科學的懷疑主義的價值

“skeptic”〔漢譯懷疑的，原義見下〕這個字，習用給他一個輕蔑的意義。這個字的原義是『熟慮的』或『好究問的』；因用做爭辨的形容詞那麼久，所以到了現在，他表示一種可厭惡的特性。常常人家講起 the skeptic 〔懷疑者〕，好像他是一個靠不住的國民一樣。其實懷疑主義 (skepticism) 和與他相連的闕疑主義 (agnosticism) 亦稱不可知論 (及虛心，都是科學的心習固有的要素。對於不可承認的事物的懷疑而同時不忽視本題的事實，是一個可嘉的立腳地。在這個世界中，人們一定要決斷，一定要實行，而且缺乏決心則事業的進行必至蹶痿的的世界中，這種懷疑的心態是罕見的。我們可以斷定世

界只會充滿了輕信者，不會充滿了懷疑者，並且可以斷定懷疑的人總是居少數的。但是，如我們已經見到的，人類的進步，從來不是輕信及對沒經證實的結論的盲然承認的結果。

『懷疑主義』這名詞的通常用法把他歸於神學。我們這裏則取較普通的意義，就是指對不能證實的事情的熟慮的懷疑。我們再進而考究這種心態的意義。我們所欲說明的就是：對現在習例抱幾許的懷疑，是容恕（toleration）的精神的基礎。宗教容恕的歷史明示：對神學信條的根據的懷疑，是終於制止凌虐異己的行爲的原動力。深信他自己不錯，是凌虐異己的人的心理的一部份。疑及自己信心的根據，究竟使不容恕異己的態度歸於破滅。

現在在西方社會中，宗教的容恕可算很有根柢，但是所謂『邪教的』（heathen）的社會往往表現容恕的精神，到使我們慚愧的程度。

(註九)在政治經濟界內，雖是沒有那麼高度的容恕，但是除在激動的時期——那時好像不容恕幾乎出現——以外，卻也實施中等分量的容恕。這或者由於政治和經濟的信條，在我們的實利生活中有大關係，而神學的信條已經看得不要緊。請舉一個例子。假如一個懷疑現有社會組織未達完善而對於相信建國者智慮之周能夠創立永久不可易之政體的那種思想加以挑戰，由當道的眼光看起來，這個人的心態是非常有關係。這種心態，不特因反對常人所共認為當然的事情而使人感到不快，而且暗示好些不適意的可能，如物質上和經濟上的變動。排斥懷疑態度，自要在任何界內維持現狀的人看來，是穩健的手段，因為懷疑終結必定發生容恕，而已成的組織因此就要起可能的改變。

懷疑所發生的心態，使人肯擺脫已成立的信心而因之可望進步：

這個事實，就是懷疑對於人心的價值。懷疑是『要知道。』和『要。知道。』的。所以。知道。的。根據。』的普通的科學態度。懷疑關於理智上及他種進步的功用就是，向那些引起不容恕異己而終至凌虐異己的信心挑戰。對於一切成案師說的自身加以穩健的疑問，這態度的價值不小，我們『花不來』去排斥懷疑的人。懷疑的人是非常的人，因為人們都趨於『隨俗浮沈』。至於果然是不當廢革的習例，總不至有被發為團體運動的懷疑所暗中破壞的危險。

在實行界中，懷疑不能流於過甚而不生反響，因為假如懷疑使人當危急而不做事，那懷疑就自失他的用意了。承認懷疑的心態的重要，固然是完全合於科學的手段，但是懷疑流為悲觀——完全不望解決，沒有信心的悲觀——的時候所發生的麻木不仁，也不可不注意。對於這樣發生的頹喪心態的良藥就是實行。實行家要望他的事業進

到較高的階級，多少總要做一個懷疑成例的人。假如懷疑要拘束不甘久受拘束的手腕，實行的需要就會把疑點丟開。人人知道要想勝利，一個人必定『知道他能做得到』。在團體的共同行爲中也有同樣的態度。

讀者大概會想起歷史上的先例，表示懷疑怎樣地漸漸使古時的不容恕變爲我們今人所享受的容恕。古羅馬所表現的容恕精神可以引作羅馬人心性的真正科學的傾向。羅馬的征服異地所以勝利，不少的部份是由於他們尊重被征服者的信仰。在這點上，羅馬人勝過希臘人。但是，因此羅馬自己的信仰卻吃了虧。這樣流行於古代的容恕精神，承繼他的卻是中世的不容恕及凌虐異己的行爲——到了近世科學知識引起理智的眼界的變動，纔把這中世的壞點革除。這時候求真的精神漸漸盛行，懷疑因之而起。懷疑一起，凌虐異己的行

爲就漸漸消滅了。

中世教會所認可的凌虐是『壟斷式救度』(exclusive salvation)的結局，(註十)因爲一共只有一種救度的法子，所以教會主張應該『強迫人們進教』，可告無罪。既然承認強迫有理由，當然可以施行凌虐。異教的崇拜於是屈服，居歐洲的猶太人慘遭虐待，佛德烈二世要在意大利南部建設一個和雅的文化企圖被糟蹋了，新教徒的離叛引起宗教的戰爭了。但是，新教究竟也是『五十步笑百步』的。柯爾文(Calvin)因爲塞維他斯(Servetus)對於三位一體持異說而焚死他。英美的淨教徒(Puritans)把不容納他們的信條的人橫加凌虐，而他們自己在復辟(the Restoration)以後也遭別人的凌虐。英國趨向容恕的實在的第一步，是對於壟斷式的救度(從前爲凌虐異己所託根的)漸起懷疑。雖然容恕議案(The Toleration Act)的通過大部份是政治

的變遷的結果，他通過的時期（一六八九年）是耐人尋味的。自古代容恕的精神的衰弱到新時代容恕的精神的出現，這一千五百年中間，分明不是一宗或一團體有錯處，錯的乃是一種心態——對於傳統的信條一味盲從而把終使這不可忍的狀況革除的種種懷疑看做離經畔道的心態。對於魔術和巫術的崇信怎樣衰弱的歷史，可以引來做懷疑態度的功能的又一例證。然而上文宗教的不容恕消滅的略史也就夠了。

歷史的比例，因為許多人承認他，所以很有價值。但是，除了我們覺得現在所觀察而證實的事實得歷史的前例而益信以外，恐怕我們不能實實在在地從歷史得了什麼教訓。容恕的基礎是懷疑；沒有幾許懷疑，宗教的以及任何他種的容恕都不可能；這種論點，用世界現有的事變來作例，比歷史還好些。

歐洲大戰所發生的一般政治社會的情境有幾點是有趣味的。幾百年前因一個神學的信條而起的結果，和現在因一個社會的信條——只能由傳統的政府而得政治的救度——而生的結果，是一對比例。戰爭是一個在一切事情上都不相容的時期。一個民族既然作了生死關頭的奮鬥，覺得不幫助我們的就是我們的仇敵；在這個時期，要望大家同較為和緩的時候對於當前事件那樣地容恕各別的意見，是枉然的。所可望得到的至多不過是：國家能夠防止他的各個國民或當局做出激刺退減後要引為羞恥的行爲。并且，戰爭的影響，若不是復古的，總是守舊的；因爲他趨於使人們覺得他們應該堅守所已有的而且暫時必須丟開任何政制內部改革的想頭。所以，德國的那些社會發展，在大戰以前醞釀的，當戰爭正在進行而且將要得勝的時候，他們的機會實在少。英美兩國也是一樣。一個正在拚命的人，那

裏有時候去考究擴大和提高個人生活的步驟。戰時有政治的反動，是可以預期的；或者可以預料在戰勝國中戰後也有這種反動。當前的問題，就是怎樣可以回復注重進步而不起反動的狀況。

在反動的時候，現有的政制儼然是政治的救度的惟一方法。帶法律式的心習的人起而袒護成案，贊成現狀的普通偏見極佔優勢。一般人以爲一切現有的都是不錯；詆斥現狀的人都有罪，國家應該對付他們。因之，今日所容許的凌虐異己的行爲，大約將要隨之發生。在這善良國民的冒昧的演繹之上，倘然再加那些因現狀而攫取金錢上利益的人們的贊助，那末，結局往往就不是可賀的了！大戰的餘孽把美國弄到這樣地步；我們沒有保證可以說這種情形的潛在的餘波不會阻礙將來一代的社會進步。政治犯赦免和暴民停止活動以後，反動的勢力也許仍然專制全國。

留心時事的人都可以想起特別的例證。應該受批評的與其說是資本家，或社會主義者，或鮑爾希維主義者，或工聯，或暴民的無法紀，寧說是一種心態——就是那承認已有的做應有而排斥一切不崇信這壟斷式救度的人的心態。凌虐異己的行爲自然而地隨這個心態而發生。像從前一樣，這種心態（凌虐所託根的），惟有到人們對於他所根據的假定——傳統的各種組織和活動是至善的——起了懷疑的時候，纔會衰滅。

所以懷疑態度似乎有他的價值。沒有充分根據的信仰，若從他根源上辨論，就不能夠做獨斷的持論及其所含的不容恕的憑藉。懷疑態度，在從前，是容恕態度的極有效力的贊助；他在現在所居的地位也是相似的。科學的懷疑態度並不是博涉淺嘗者的瑣屑的懷疑。科學是對於自然（包括人性）的秩序的熟慮的考問。熟慮的考問，一

遇着一個斷案的理，由似乎不充足的地方，就需要懷疑態度。科學，在他自己的範圍內，不受懷疑態度的使人麻木不動的影響；因為科學不斷地得他的物質的成績的鼓舞。因此，科學能夠不為抽象的思想所養成的悲觀所擾亂，而仍舊活動。在人類相互關係的範圍內，只有有在事實的意義明白的地方，懷疑態度纔有效力。由懷疑的心，像由虛心一樣，我們能夠得着進步并且革除傳統的偶像。

六 科學與解放

比科學為物質的基礎，為想像及審美的情緒之拓大的領域，為公平判斷和虛心的榜樣，和為凌虐行為的仇敵的那種種價值都重要的，就是科學使人類得理智上解放的價值。科學的信仰，就是真理使人們自由。這信仰的真實，是證明又證明了。雖然我們可以引許多不大重要的事例，但是，只引一個單獨而廣包的例，——隨一個科學

要說的傳佈而起的解放——也就夠了。有機演化 (organic evolution) 是生物科學所供給的，或者竟是一切科學所供給的最好例證。

如我們已經說過的，流行於希臘人中演化各學說都帶有哲學的色彩。這些哲學的概念，因為缺乏具體性，發展很少。關於動植物的事實的蒐集，為科學復興的最後一兩百年的特色的，就是近代演化的發源地。最先宣布科學的，而非哲學的，演化說的功績屬於布芬 (Buffon) 及十八世紀其他較為不著名的人，那些人的演化說，雖然簡陋而且受神學的批評的阻礙，也有幾分可以起人信心的地方。我們不能翻閱布芬的博洽的著作而不對他的關於動物生活的知識，越看越起敬。脊椎動物比較解剖學大部份的基礎分明就是在那時已經成立。在前頭一章（科學與人事書中第七章）中曾表明拉馬克 (Lamarck) 怎樣是最先提出一個對於演化的原因的學說的人，和他怎樣不能反抗

祛維埃 (Cuvier) 的威望而立他自己的說；并且這反對演化說的祛氏怎樣由他對於比較解剖學的研究而積蓄些證明該說的事實；以及芬倍爾 (von Baer) 怎樣由他對於胚胎學的研究而補充那證據。最後我們說過在達爾文的時候已有很多的資料，縱使不夠決定演化的原因，總可以證實演化的歷史事實。達爾文的見解幾乎立刻受生物學界的容納，和十九世紀的餘年演化概念傳播到其他學科中：這是大家曉得很清楚的。這裏我們單講現在演化說對於人類思想的影響，及將來他的勢力的可能的擴張。

那些對於宇宙的舊觀念，以中世的神學為極點的，到演化概念奏凱時完全覆滅。大地渾圓的事實和哥白尼太陽系的說明——這兩個概念緊相結合而各自代表打消反抗力的一個進步——所發現的那漸漸加大的心靈眼界，他的最後開拓就是演化說。假如哥白尼的學說的

全體含義，在他沒死以前，爲人知道，他定要受苦，像伽利略 (Galileo) 後此受苦一樣。布芬雖然被強迫而取消他的學說，還沒有身體的危險。達爾文雖然橫遭謾罵，但抨擊他的人還沒有使他吃實在的虧，因爲他生於比較地容恕和開明的時代。

當上述三世紀中，人類對於他自己的影像，由一個新近被創造而呆等不久就到的審判日的東西變做一個起源是自然的一部而裝置於無始無終的宇宙內的東西。這個理智革命的副產物，就是使人類精神解脫威望 (authority) 的羈絆。威望當然還在，然而已經不是書本或教士的威望了——無論這種威望表面上好像還是何等有勢力。『取而代之』的，是自然的威望。(the authority of nature)。這個解脫那麼厲害，所以我們至今還只曉得人類思想中必定發生的變化的一小小部份。

雖然我們要灼見演化說的影響，最好是回溯他的歷史上發展，但是觀察眼前的事變也一樣重要，如自從達爾文物種由來出版（一八五九年）以來演化說怎樣影響神學的信條，哲學中起什麼變化，我們對於社會的種種問題的見解有什麼變動。

在神學中，從前以為世界只有一個宗教，由如法受神感的人的媒介而披露於人類之前；演化說把這個概念變了；現在我們以為有許多價值各差的宗教，然而都是根於人智而起的熱望所發生的。換言之，無論什麼樣的宗教都是有機演化的產品，就像人智是演化的產品一樣。既然這樣看宗教，我們也不必饒恕祖宗的弱點，也不必企圖求得罪和死，苦和痛的形而上的解釋；因為這些不過是我們由獸類演化的眼前結果。我們縱使不知道『我們到什麼地方去』，對於『我們從什麼地方來』總知道一點兒；倘然我們可以由我們自己的努力而

把我們和我們的子孫的物質的同精神的狀況改進一點，也就夠了。這個觀點，不是由突然與過去斷絕關係而得的，乃是由於心靈態度的漸漸變遷——這種變遷使那些舊說不能夠再得人承認。演化概念曾經應用到宗教上，像應用在有機自然界的一切其他表現一樣；結果是一個革命——這個革命，當他的開端還沒人知道的時候已經成功了。這樣，科學使人們解脫神學的羈絆，因而解放人類的精神給他將來順各方向上進的機會。

在哲學中，靜的世界的概念，爲演化說所迫，不得不變爲動的世界的概念；十九世紀初期的哲學系統和柏格森（註十二）見解的相形可以作證。這種變更對於哲學上許多學說的改造還沒有完結。然而他的作用的細目只有哲學家能夠說明。

在社會現象的範圍中，近人反復地疑問現狀是否必然的，在這裏

頭可以見着演化說的影響。假如十八世紀末葉和十九世紀初期的那些革命，攻擊政治權力的基礎而求把平民的威權升到君主威權之上，那末，演化說所引起的無形革命，簡直把社會傳統的基礎的全部都震搖了。現狀也許是社會演化至今日為止的自然結局，但是現狀並不因此而必定是正當的，也不因此而必定會永遠存在。演化論者也許承認由演化而來的習俗的穩定；然而他也承認這些習俗是會變遷的。並且，人類必定把用智力駕馭他自己的將來演化看做一個可能——無論時間隔着多遠的可能。演化並沒有一概取最滿意的路線，看伴寄生而起的退化就知道了；縱使人類對於演化在人類中的結局，大約他所能左右的很少；然而他所或能左右得到的總值得加以考慮。

在對於某些社會問題的態度中，又可以見演化概念的勢力。疾病和犯罪不是必不得免而只可用醫治的方法對付的狀況。我們應該

用我們所能利用的知識的全體去對付他，最後演化出一種人類和一種社會——使這些缺點不能出現而一切消滅的人類社會。人類不再因為覺得沒有立時改造他的運命的希望而敬畏地安於他眼前的運命。前此的情境曾經改變；後此的情境，人類要自己改變他。人類并不以隨便跟演化上那條路去為滿足，他奮鬥地想使演化隨他所欲走的方向走。這樣，演化說所給與我們的對於社會問題的洞察，發生一種心習——使人類精神不容任何限制。在社會現象的範圍內，像在哲學的範圍內，這種觀點的變動是承認世界是動的而非靜的的結果。

由演化說的影響而一種關於思想及信仰的深微的變動正在進行——這種變動可以比舊時使許多迷信（像嬰孩帶罪，巫術，魔附，信鬼）消失勢力的理智上見解的變更。這些變動，都是在可以叫做心態。（frame of mind）的中間所起的。好像這些變動，與其說是由辨論

而得到，不如說是由一種以爲傳統的信條是不合理的信心的漸漸地增強而得到。舊式的信仰往往存留，儼然保有他的全力，直到滅亡快到的時候；然而信仰一喚起人的嘲笑，他的路幾乎走到盡頭了。前此科學進步的歷史的特點，都是精神的多次解放。現在這解放的作
用還在進行，因爲超自然主義還遲留着做社會的癥癘，還沒有完全消滅哩。

科學營養物質的和精神的人，是這個樣子。科學處理我們能量能稱的東西，是完全不涉私人的，是理智的而非情緒的事體。但是，理智和情緒不是人心的兩個各自分立的實體，寧可說心是一個統一體——有他的理智的和情緒的兩方面。科學事實的原料可以在心內受無限度的組織，並且這組織作用使人性的理智和情緒兩方面都起活動。假如我們在上文道得着，那末，我們曾經證明科學的進步所

給與人心的，比他從人心拿去的，還多得無量無邊。

十二，十，十四譯完。

註一 這一篇的內容，大部份已見一九一八年六月十四號的 *Science* (科學——美國一種雜誌)，原是美國動物學會 (*The American Society of Zoologists*) 在明納波里 (*Minneapolis*) 新開的討論會的論文。

註二 由科學家看來，*Spiritual* (漢譯『精神的』) 這個名詞有一個不幸的含義。然而我們沒有充足理由把這個難找滿意的同義字的詞語給一個特別思想系統鑿斷去。假如科學家可以說及他們科學的 *spirit*，他們也可以一樣正當地說人的 *spirit* 和科學知識的 *spiritual* 價值而不含着信鬼或默認正統教派的某些概念。〔譯者按中文的『精神的』沒有這種不幸的含義，所以註中仍用原字以存作者的原意。〕

註三 威爾士 (*H. G. Wells*) 的史綱 (*Outlines of History*) 的開端篇章有關於這些演化步驟的頗長的生動的描寫。韋氏在他的拯救文明 (*The Salvaging of Civilization*) 冊中曾主張人類備一本『文明的聖經』 (*"Bible of civilization"*)，說得極動聽。

註四 斯提芬 (*Leslie Stephen*) 對於有時人家所發表的希冀回到古代生活的那些幻想的熱望，曾作好答覆如下：『馮德雪司 (*Wordsworth*) 祝他自己能夠做「一個異教徒，吮着老朽信條的乳」，他所發表的是一個很常遇見的思想。普羅圖斯 (*Proteus* 古希臘海神) 和脫來頓 (*Triton* 亦希臘海神) 的現相或者能够替世界恢

復久已消滅的嫵媚。但是，單就科學說，我們忍不住要說溫氏簡直是錯了。希臘的神話含着各種事實的準確的表寫。這些事實，我們知道越準確，越好。在航海人，知道一點風暴的定律比任何關於一個神祕的人格——任情地掀起波濤，并且或者只可用符咒禱求他的人格——的臆猜是有用得多的。由純粹功利的觀點看起來，我們信仰和外界實在的相當越密切，我們越有好處。然而，再進一步，我們忍不住要說就是就詩的方面說也是一樣。溫氏爲什麼要可惜普羅圖斯和脫來頓呢？是因爲希臘人由海上頭推想權力和美麗能引起我們愉快的冥想的那些人格的存在嗎？可是，一來，溫氏所見的事實，同古代希臘人所見的事實是一樣的。倘然希臘人以爲海的色彩和形式好看，這色彩和形式還在。把這些現象具體化之幻想的人物，非經由現象無從知道。雖然我們不再推想想像的原因，美總還是美的。除了夢以外，沒失掉什麼東西；而夢就本質看，不過只能反映出實在。爲什麼不喜歡海而喜歡不過把海人格化的脫來頓呢？二來，我們必定要說，夢不特反映出愉快的情緒，而且反映出痛苦的情緒。當那迷信是活現的實在而非詩的玩品的時候，我們可以確信這迷信不特表現快樂，也表現震恐。幻想風濤底下伏着一個險詐的神之航海人覺得又有發生恐怖的理由，必定往往極願意知道普羅圖斯是一個虛構的東西。十八世紀的英國思想（“English Thought in the Eighteenth Century” 第二版第十四面。

註五 蘭客斯脫的人類的國土（Lanckester, E. Ray, “The Kingdom of Man”）。

註六 維不冷的閒暇階級的學說 (Veblen, T. "The Theory of the Leisure Class")。

註七 恢騰姆兩氏的科學與人心 (Whetham, W. C. D. and C. D. "Science and the Human Mind") 第一百二十九面。

註八 柏客爾脫的意大利文藝復興的文化 (Burchardt, J., "The Civilization of the Renaissance in Italy") 第四卷第三章自然美的發現 ("The Discovery of Natural Beauty")。

註九 柯禮爾在他的東方中的西方 (Price Collier "The West in the East") 第二百七十四面曾對於某一個東印度國家所有的宗教的容恕態度作極有力的敘述。

註十 勒克的歐洲主理主義的歷史 (Lecky, W. E. H., "History of Rationalism in Europe")。

註十一 由作者看來，不像柏格森的思想能給特別光明與生物學者。他的那些思想帶了太多的神祕主義的色彩。可是，他們可以明示一種更加注意有機演化的哲學的開端。

