

現代中國
散文選

々

中國文化服務社印行

序

這本書的主旨，是編給中等學生做國語文科的補充讀物。但我們附帶提議，不是每一個中等學生都能看的書，應該加以界說，這是編給初中三年級以上的學生看的。

我們以為初中一二年級的學生，他們忙於應付學校的課程，已經很費力，那裏還有看參考補充讀物的精力；而且他們看書的能力有限，也不是能夠很自由的看書；所以在一二年級的初中學生，似乎並不急迫地需要課外的補充讀物。到了初中三年級以上的初中學生便不同了，如果不是他們自甘暴棄，應該對於各種學科有點粗略的常識了，應該有強烈的智識慾了，他們一定會覺得覺得學校的課程課本不夠用，而想多看書了，並且他們一定能夠比較自動自由的看書了。

我們是要看些什麼書？

別的學程且不談，單說國語文一項，我們不能不叫有自動看書能力的中學生多看國語文這方面的書；同時，我們又不好叫他們看些什麼書，特別是關於國語一方面的書。

爲什麼我們不能不叫有自動看書能力的中學生多看些國語文這方面的書呢？最重要的原因，是國語文科在教授上很難有進一步推進一步的具體實效，往往一個中學生上了三四年的國語文課，結果沒有一點上進，沒有一點成績。這當然不能全怪學生，我們知道從前的讀書人自朝至暮，一年一年的研讀國文，往往讀上十多年還是不通。這固然是他們讀書的方法和課本都不對，但由此亦可以知道國語文一科實在不是容易學的困難學科。現在，要一個中學生在三四年內把國語文學習得很有可述的成績，不是太難嗎？我們應該知道中學校裏一個禮拜四五點鐘的國語文課實在太少了，國語文教員一個學期教三四十篇國語文也太少了。現在事實上既不能把中學國語文一科的鐘點加到每星期十點鐘二十點鐘，也不能叫國文教員每學期教上一兩百篇的文章，要想補救，便只有叫中學生自己於課外多看些國語文的參考書籍了。

什麼國語文的書籍好指定給中學生看呢？我們剛才不是說過，不好叫他們看些什麼書，特別是關於國語一方面的書嗎？真的，真的，關於國文一方面的書，倒有不少的參考書，專集如梁啟超胡適所開的國學書目，選集如曾國藩的經史百家雜鈔，姚鼐的

文辭類纂，王士禛的唐人萬首絕句選，一類的選本很多很多。至於國語一方面的書，雖然我們也可以指出近年來出版界有成百成千的國語寫的著作，但「拆爛污」的書實在太多。就使說，可以選到多少部給中學生看。但一味讀專集，實非中學生所宜。而且中學生的購買力有限，要買上幾十部國語方面的參考書，就非每一個中學生所能。所以中學生最需要的是給他們有優良的選本看。

說到國語選本，我們要找一部優良的國語選本，真是不容易。除了幾種中學國語教科書外，我們能夠數得出幾種國語的選本？一般教科書式的國語讀本是不大有益於學生的。因為這些書局出版國語教科書是有許多顧忌的。一則要給去審定，二則要迎合舊社會和教員先生們的心理，既不敢選一篇思想激烈一點的文章，也不敢選一篇描寫戀愛過火一點的文藝。總之，他們的國語教科書只是一些「平凡的詩文」，絕難啓發學生的思想和感情的變化。

我們這個選本，就是想無顧忌的來糾正一切中學國語教科書的錯誤。我們以為中學校國語文一課的目的，最重要是（一）促進學生的思想力；和（二）增進學生的創

作力。所以我們的選文也分爲兩部。上卷是學術思想論文，下卷是文藝創作。我們認定只要是一篇好論文，能夠促進學生的思想，便不論這篇論文裏面的思想是如何的偏激，影響所及，足以使社會不安，我們也要選進來；我們認定只要是一篇好文藝，能夠提醒學生的創作力，使不論這篇文藝內容描寫戀愛如何過火，影響所及，足以煽動青年學生的春情，我們也要選進來。

歸結起來說，我們這個選本無非是毫無顧忌的來顧些思想好，藝術好的散文來給中學生做國語文科的課外補充讀物。我們所選的許多文章多半是一般國語教科書上所沒有的，却都是些珍貴的文字，在現代的散文裏面。我們也不想這個選本給教育部去審定及格，也沒有想到迎合舊社會和教員先生們的心理。可是，我們相信，初中三年級以上的學生們一定很愛看這本書的，倘使他們有機會看到這本書。我們的願望也僅僅在此一點。

上卷目次

- 胡適：我們對於西洋近代文明的態度……………一
- 張聞天：文化與幸福……………二一
- 胡適：名教……………四一
- 胡適：治學的方法與材料……………五七
- 鄭振鐸：研究中國文學的新途徑……………七四
- 郁達夫：生活與藝術……………一四
- 楊效春：與青年談男女戀愛問題……………一二二
- 張君勱：人生觀……………一三三
- 丁文江：玄學與科學……………一四五
- 陳獨秀：科學與人生觀序……………一七三
- 胡適：科學與人生觀序……………一八四

吳稚暉·箴洋八股化的理學·····三二一

下卷目次

- 郁達夫·給一位文學青年的公開狀·····三三一
- 郁達夫·北國的微音·····三三九
- 郭沫若·歧路·····三四六
- 陳西滢·哀思·····三六四
- 周作人·蒼蠅·····三六九
- 周作人·烏篷船·····三七四
- 周作人·苦雨·····三七七
- 魯迅·狂人日記·····三八二
- 魯迅·過客·····三九七
- 林語堂·剪拂集序·····四〇一

林語堂·祝土匪·····	三一二
林語堂·給玄同先生的信·····	三一六
徐志摩·巴黎的鱗爪·····	三二三
徐志摩·我所知道的康橋·····	三四八
徐志摩·曼殊斐兒·····	三六三
朱自清·溫州的踪跡·····	三八八
朱自清·漿聲燈影裏的秦淮河·····	三九八
俞平伯·漿聲燈影裏的秦淮河·····	四一〇
俞平伯·湖樓小撮·····	四二一
俞平伯·西湖的六月十八夜·····	四三八
易家鉞·西子湖邊·····	四四六
葉紹鈞·暮·····	四八八
謝冰心·寄小讀者(一)·····	四九三

謝冰心·寄小讀者(二)·····	四九八
謝冰心·夢·····	五〇五
黃廬隱·蓬萊美談·····	五〇八

我們對於西洋近代文明的態度

胡適

作者介紹

胡適——胡先生是新文化運動的領袖，是當代的哲學家文學家。所著中國哲學史大綱和白話文學史，已是公認的不朽的名著。他的論文，最清白，最暢達，而富有條理，絕無艱澀看的毛病。他適天的散文，大部分保存在胡適文存一二集裏面。這裏所選的四篇，都是胡先生費了氣力寫的文章，可以看出他對於文化思想的態度和治學的方法，是讀者不宜忽視的。

今日最沒有根據而又最有毒害的妖言是譏貶西洋文明爲唯物的 (materialistic)，而尊崇東方文明爲精神的 (spiritual)。這本是很老的見解，在今日却有新興的氣象。從前東方民族受了西洋民族的壓迫，往往用這種見解來解嘲，來安慰自己。近幾年來，歐洲大戰的影響使一部分的西洋人對於近世科學的文化起一種厭倦的反感，所以我們時時聽見西洋學者有崇拜東方的精神文明的議論。這種議論，本來只是一時的病態的心理，却正投合東方民族的誇大狂；東方的舊勢力就因此增加了不少的氣燄。

你們不願「開倒車」的少年人對於這個問題沒有一種澈底的見解，所以不能沒有一種鮮明的表示。

現在高談「精神文明」「物質文明」的人，往往沒有共同的標準做討論的基礎，故只能作文字上或表面上的爭論，而不能有根本的了解。我想提出幾個基本觀念來做討論的標準。

第一，文明（civilization）是一個民族應付他的環境的總成績。

第二，文化（culture）是一種文明所形成的生活的方式。

第三，凡一種文明的造成，必有兩個因子：一是物質的（material），包括種種自然界的勢力與質料；一是精神的（spiritual），包括一個民族的聰明才智，感情和理想。凡文明都是人的心思智力運用自然界的質與力的作品；沒有一種文明是精神的，也沒有一種文明單是物質的。

我想這三個觀念是不須詳細說明的，是研究這個問題的人都可以承認的。一隻瓦盆和一隻鐵鑄的大蒸汽爐，一隻舢板船和一隻大汽船，一部單輪小車和一輛電力街車，

都是人的智慧利用自然界的質力製造出來的文明。倘有物質的基礎，倘有人類的才智作動力，這裏面只有個精粗巧拙的程度上的差異，却沒有根本上的不同。蒸汽鐵爐固然不必笑瓦盆的幼稚，單輪小車上的人也更不配自誇他的精神的文明，而輕視電車上人的物質的文明。

因為一切文明都少不了物質的表現，所以「物質的文明」(material civilization) 一個名詞不應該有什麼譏貶的涵義。我們說一部摩托車是一種物質的文明，不過單指他的物質的形體；其實一部摩托車所代表的人類的心思智慧決不亞於一首詩所代表的心思智慧。所以「物質的文明」不是和「精神的文明」反對的一個貶詞，我們可以討論。

我們現在要討論的是(1)什麼叫做「唯物的文明」(materialistic civilization)。(2)西洋現代文明是不是唯物的文明。

崇拜所謂東方精神文明的人說，西洋近代文明偏重物質上和肉體上的享受，而略視心靈上與精神上的要求，所以是唯物的文明。

我們先要指出這種議論含有靈肉衝突的成見，我們認為錯誤的成見。我們深信，精神的文明必須建築在物質的基礎之上。提高人類物質上的享受，增加人類物質上的便利與安逸，這都是朝着解放人類的能力的方向走，使人們不至於把精力心思全拋在僅僅生存之上，使他們可以有餘力去滿足他們的精神上的要求。東方的哲人曾說：

「衣食足而後知榮辱，倉廩實而後知禮節。」

這不是什麼舶來的「經濟史觀」；這是平恕的常識。人世的大悲劇是無數的人們終身做血汗的生活，而不能得着最低限度的人生幸福，不能避免凍與餓。人世的更大悲劇是人類的先知先覺者眼看無數人們的凍餓，不能設法增進他們的幸福，却把「樂天」、「安命」、「知足」、「安貧」種種催眠藥給他們吃，叫他們自己欺騙自己，安慰自己。西方古代有一則寓言說，狐狸想吃葡萄，葡萄太高了，他吃不着，只好說：「我不愛吃這酸葡萄！」狐狸吃不着甜葡萄，只好說葡萄是酸的；人們享不着物質上的快樂，只好說物質上的享受是不足羨慕的，而貧賤是可以驕人的。這樣自欺自慰成了懶惰的風氣，又不足為奇了。於是有狂病的人又進一步，索性回過頭去，戕賊身體，斷臂，絕食，焚身，以求那幻

想的精神的安穩。從自欺自慰以至於自殘自殺，人生觀變成了人死觀，都是從一條路上來的。這條路就是輕蔑人類的基本的欲望。朝這條路上走，逆天而拂性，必至於養成懶惰的社會，多數人不肯努力以求人生基本欲望的滿足，也就不肯進一步以求心靈上與精神上的發展了。

西洋近代文明的特色便是充分承認這個物質的享受的重要。西洋近代文明，依我的鄙見看來，是建築在三個基本觀念之上：

第一，人生的目的是求幸福。

第二，所以貧窮是一樁罪惡。

第三，所以衰病是一樁罪惡。

借用一句東方古語，這就是一種「利用厚生」的文明。因為貧窮是一樁罪惡，所以要開發富源，獎勵生產，改良製造，擴張商業，因為衰病是一樁罪惡，所以要研究醫藥，提倡衛生，講求體育，防止傳染的疾病，改善人種的遺傳。因為人生的目的是求幸福，所以要經營安適的起居，便利的交通，潔淨的城市，優美的藝術，安全的社會，清明的政治。縱觀西洋近代

的一切工藝，科學，法制，固然其中也不少殺人的利器與侵略掠奪的制度，我們終不能不承認那利用厚生的基本精神。

這個利用厚生的文明，當真忽略了人類心靈上與精神上的要求嗎？當真是一種唯物的文明嗎？

我們可以大膽地宣言：西洋近代文明絕不輕視人類的精神上的要求。我們還可以大膽地進一步說：西洋近代文明能夠滿足人類心靈上的要求的程度，遠非東洋舊文明所能夢見。在這一方面看來，西洋近代文明絕非唯物的，乃是理想主義的（Idealistic），乃是精神的（Spiritual）。

我們先從理智的方面說起。

西洋近代文明的精神方面的第一特色是科學。科學的根本精神在於求真理。人在世間，受環境的逼迫，受習慣的支配，受迷信與成見的拘索。只有真理可以使你自由，使你強有力，使你聰明睿智；只有真理可以使你打破你的環境裏的一切束縛，使你截天，使你縮地，使你天不怕，地不怕，堂堂地做一個人。

求知是人類天生的一種精神上的最大要求。東方的舊文明對於這個要求，不但不能滿足他，並且常想裁制他，斷絕他。所以東方古聖人勸人要「無知」，要「絕聖棄智」，要「斷思惟」，要「不識不知，順帝之則」。這是畏難，這是懶惰。這種文明，豈能自誇可以滿足心靈上的要求嗎？

東方的懶惰聖人說：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯逐無涯，殆已。」所以他們要人靜坐澄心，不思不慮，而物來順應。這是自欺欺人的誑語，這是人類的誇大狂。真理是深藏在事物之中的，你不去尋求探討，他決不會露面。科學的文明教人訓練我們的官能智慧，一點一滴地去尋求真理，一絲一毫不放過，一銖一兩地積起來。這是求真理的唯一法門。自然（Nature）是一個最狡猾的妖魔，只有敲打逼拶可以逼她吐露真情。不思不慮的懶人只好永永作愚昧的人，永永走不進真理之門。

東方的懶人又說：「真理是無窮盡的，人的求知的欲望如何能滿足呢？」誠然，真理是發現不完的。但科學決不因此而退縮。科學家明知真理無窮，知識無窮，但他們仍然有他們的滿足。進一寸有寸一的愉快，進一尺有一尺的滿足。二千多年前，一個希臘哲人思

索一個難題，想不出道理來，有一天，他跳進浴盆去洗澡，水漲起來，他忽然明白了，他高興極了，赤裸裸地跑出門去，在街上亂嚷嚷：「我尋着了！我尋着了！」（Eureka! Eureka!）這是科學家的滿足。Newton, Pasteur 以至於 Edison 時時有這樣的愉快。一點一滴都是進步，一步一步都可以躊躇滿志，這種心靈上的快樂是東方的懶聖人所夢想不到的。這裏正是東西文化的一個根本不同之點。一邊是自暴自棄的不思不慮，一邊是繼續不斷的尋求真理。

朋友們，究竟是那一種文化能滿足你們的心靈上的要求呢？其次，我們且看看人類的情感與想像力上的要求。

文藝，美術，我們可以不談，因為東方的人，凡是能睜開眼睛看世界的，至少還都能承認西洋人並不會輕蔑了這兩個重要的方面。

我們來談談道德與宗教罷。

近世文明在表面上還不會和舊宗教脫離關係，所以近世文化還不會明白建立他的新宗教與新道德。但我們研究歷史的人不能不指出近世文明自有他的新宗教與新

道德。科學的發達提高了人類的知識，使人們求知的方法更精密了，評判的能力也更進步了，所以舊宗教的迷信部分漸漸被淘汰到最低限度，漸漸地連那最低限度的信仰——上帝的存在與靈魂的不滅——也發生疑問了。所以這個新宗教的第一特色是他的理智化。近世文明仗着科學的武器，開闢了許多新世界，發現了無數新真理，征服自然界的無數勢力，叫電氣趕車，叫「以太」送信，真個作出種種動地掀天的大事業來。人類的能力的發展使他漸漸增加對於自己的信心，漸漸把向來信天安命的心理變成信任人類自己的心理。所以這個新宗教的第二特色是他的人化。智識的發達不但抬高了人的能力，並且擴大了他的眼界，使他胸襟闊大，想像力高遠，同情心濃熱。同時，物質享受的增加使人有餘力可以顧到別人的需要與痛苦。擴大了的同情心，加上擴大了的能力，遂產生了一個空前的社會化的新道德，所以這個新宗教的第三特色，就是他的社會化的道德。

古代的人因為想求得感情上的安慰，不惜犧牲理智上的要求，專靠信心（*Faith*）不問證據，於是信鬼，信神，信上帝，信天堂，信淨土，信地獄。近世科學便不能這樣專靠信心

了。科學並不菲薄感情上的安慰；科學只要求，一切信仰須要禁得起理智的評判，須要有充分的證據。凡沒有充分證據的，只可存疑，不足信仰。赫胥黎（Huxley）說的最好：

如果我對於解剖學上，或生理學上的一個小小困難，必須要嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西，方才可望有成績，那麼，我對於人生的奇祕的解決，難道就可以不用這樣嚴格的條件嗎？

這正是十分尊重我們的精神上的要求。我們買一畝田，賣三間屋，尙且要一張契據；關於人生的最高希望的根據，豈可沒有證據就胡亂信仰嗎？

這種「拿證據來」的態度，可以稱爲近世宗教的「理智化」。

從前人類受自然的支配，不能探討自然界的祕密，沒有能力抵抗自然的殘酷，所以對於自然常懷着畏懼之心。拜物，拜畜生，怕鬼，敬神，「小心翼翼，昭事上帝」，都是因爲人類不信任自己的能力，不能不倚靠一種超自然的勢力。現代的人便不同了。人的智力居然征服了自然界的無數勢力，上可以飛行無礙，下可以潛行海底，遠可以窺算星辰，近可以觀察極微。這個兩隻手一個大腦的動物——人——已成了世界的主人翁，他不能不

尊重自己了。一個少年的革命詩人會這樣的歌唱：

我獨自奮鬥，勝敗我獨自承當，

我用不着誰來放我自由，

我用不着什麼耶穌基督，

妄想他能替我贖罪替我死。

I fight alone and win or sink,

I need no one to make me free,

I want no Jesus Christ to think,

That he could ever die for me,

這是現代人化的宗教。信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己。我們現在不妄想什麼天堂天國了，我們要在這個世界上建造「人的樂園」。我們不妄想做不死的神仙了，我們要在這個世界上做個活潑健全的人。我們不妄想什麼四禪定六神通了，我們要在這個世界上做個有聰明智慧可以戳天縮地的人。我們也許不輕易信仰上帝的萬能了，我們

却信仰科學的方法是萬能的，人的將來是不可限量的。我們也許不信靈魂的不滅了，我們却信人格是神聖的，人權是神聖的。

這是近世宗教的「人化」。

但最重要的要算近世道德宗教的「社會化」。

古代的宗教大抵注重個人的拯救；古代的道德也大抵注重個人的修養。雖然也有自命普渡衆生的宗教，雖然也有自命兼濟天下的道德，然而終苦於無法下手，無力實行，只好仍舊回到個人的身心上用工夫，做那向內的修養。越向內做工夫，越看不見外面的現實世界；越在那不可捉摸的心性上玩把戲，越沒有能力應付外面的實際問題。即如中國八百年的理學工夫，居然看不見二萬萬婦女纏足的慘無人道，明心見性，何補於人道的苦痛困窮！坐禪主敬，不過造成許多「四體不動，五穀不分」的廢物！

近世文明不從宗教下手，而結果自成一個人新宗教，不從道德入門，而結果自成一派新道德。十五十六世紀的歐洲國家簡直都是幾個海盜的國家，哥倫布（Columbus）馬啟倫（Marelan）都芮克（Drake）一班探險家都只是一些大海盜。他們的目的只是尋求

黃金，白銀，香料，象牙，黑奴。然而這班海盜和海盜帶來的商人開闢了無數新地，開拓了人的眼界，抬高了人的想像力，同時又增加了歐洲的富力。工業革命接着起來，生產的方法根本改變了，生產的能力更發達了。二三百年間，物質上的享受逐漸增加，人類的同情心也逐漸擴大。這種擴大的同情心便是新宗教新道德的基礎。自己要爭自由，同時便想到別人的自由，所以不但自由須以不侵犯他人的自由為界限，並且還進一步去要求絕大多數人的自由。自己要享受幸福，同時便想到別人的幸福，所以樂利主義（utilitarianism）的哲學家便提出「最大多數的最大幸福」的標準來做人類社會的目的。這都是「社會化」的趨勢。

十八世紀的新宗教信條是自由，平等，博愛。十九世紀中葉以後的新宗教信條是社會主義。這是西洋近代的精神文明，這是東方民族不曾有過的精神文明。

固然東方也曾有主張博愛的宗教，也曾有公田均產的思想。但這些不過是紙上的文章，不會實地變成社會生活的重要部分，不會變成範圍人生的勢力，不會在東方文化上發生多大的影響。在西方便不然了。「自由，平等，博愛」成了十八世紀的革命口號。

國的革命，法國的革命，一八四八年全歐洲的革命運動，一八六二年的南北美戰爭，都是在這三大主義的旗幟之下的大革命。美國的憲法，法國的憲法，以至於南美洲諸國的憲法，都是受了這三大主義的絕大影響的。舊階級的打倒，專制政體的推翻，法律之下人人平等的觀念的普遍，「信仰，思想，言論，出版」幾大自由的保障的實行，普及教育的實施，婦女的解放，女權的運動，婦女參政的實現，……都是這個新宗教新道德的實際的表現。這不僅僅是三五個哲學家書本子裏的空談；這都是西洋近代社會政治制度的重要部分，這是已成了範圍人生，影響實際生活的絕大勢力。

十九世紀以來，個人主義的趨勢的流弊漸漸暴白於世了，資本主義之下的苦痛也漸漸明瞭了。遠識的人知道自由競爭的經濟制度不能達到真正「自由，平等，博愛」的目的。向資本家手裏要求公道的待遇，等於「與虎謀皮」。救濟的方法只有兩條大路：一是國家利用其權力，實行裁制資本家，保障被壓迫的階級；一是被壓迫的階級團結起來，直接抗拒資本階級的壓迫與掠奪。於是各種社會主義的理論與運動不斷地發生。西洋近代文明本建築在個人求幸福的基礎之上，所以向來承認「財產」為神聖的人權之

一。但十九世紀中葉以後，這個觀念根本動搖了；有的竟說「財產是掠奪」，現在私有財產制雖然還存在，然而國家可以徵收極重的所得稅和遺產稅，財產久已不許完全私有了。勞動是向來受賤視的，但資本集中的制度使勞工有大組織的可能，社會主義的宣傳與階級的自覺又使勞工覺悟團結的必要，於是幾十年之中有組織的勞動階級遂成了社會上最有勢力的分子。十年以來，工黨領袖可以執掌世界強國的政權，同盟總罷工可以屈伏最有勢力的政府，俄國的勞農階級竟做了全國的專政階級。這個社會主義的大運動現在還正在進行的時期。但他的成績已很可觀了。各國的「社會立法」(social legislation)的發達，工廠的視察，工廠衛生的改良，兒童工作與婦女工作的救濟，紅利分配制度的推行，縮短工作時間的實行，工人的保險，合作制之推行，最低工資(minimum wage)的運動，失業的救濟，級進制的(progressive)所得稅與遺產稅的實行……這都是這個大運動已經做到的成績。這也不僅僅是紙上的文章，這也都已成了近代文明的重要部分。

這是「社會化」的新宗教與新道德。

東方的舊腦筋也許要說：「這是爭權奪利，算不得宗教與道德。」這裏又正是東西文化的一個根本不同之點。一邊是安分，安命，安貧，樂天，不爭，認吃虧；一邊是不安分，不安貧，不肯吃虧，努力奮鬥，繼續改善現成的境地。東方人見富貴說他是「前世修來的」；自己貧，也說是「前世不曾修」，說是「命應如此」。西方人便不然，他說：「貧富的不平等，痛苦的待遇，都是制度的不良的結果，制度是可以改良的。」他們不是爭權奪利，他們是爭自由，爭平等，爭公道；他們爭的不僅僅是個人的私利，他們奮鬥的結果是人類絕大多數人的福利。最大多數人的最大幸福，不是袖手念佛號可以得來的，是必須奮鬥力爭的。

朋友們，究竟是那一種文化能滿足你們的心靈上的要求呢？

我們現在可綜合評判西洋近代的文明了。這一系的文明建築在「求人生幸福」的基礎之上，確實替人類增進了不少的物質上的享受；然而他也確能滿足人類的精神上的要求。他在理智的方面，用精密的方法，繼續不斷地尋求真理，探索自然界無窮的祕密。他在宗教道德的方面，推翻了迷信的宗教，建立合理的信仰，打倒了神權，建立人化的宗教；拋棄了那不可知的天堂淨土，努力建設「人的樂園」，「人世的天堂」；丟開

了那自稱的個人靈魂的超拔，儘量用人的新想像力和新智力去推行那充分社會化了的新宗教與新道德，努力謀人類最大多數的最大幸福。

東方的文明的最大特色是知足，西洋的近代文明的最大特色是知足。

知足的東方人自安於簡陋的生活，故不求物質享受的提高；自安於愚昧，自安於「不識不知」，故不注意真理的發見與技術器械的發明；自安於現成的環境與命運，故不想征服自然，只求樂天安命，不想改革制度，只圖安分守己，不想革命，只做順民。

這樣受物質環境的拘束與支配，不能跳出來，不能運用人的心思智力來改造環境，改良現狀的文明，是懶惰不長進的民族的文明，是真正唯物的文明。這種文明只可以退抑而決不能滿足人類精神上的要求。

西方人大不然。他們說：「不知足是神聖的。」(divine discontent) 物質上的不知足產生了今日鋼鐵世界，汽機世界，電力世界。理智上的不知足產生了今日的科學世界。社會政治制度上的不知足產生了今日的民權世界，自由政體，男女平權的社會，勞工神聖的喊聲，社會主義的運動。神聖的不知足是一切革新一切進化的動力。

這樣充分運用人的聰明智慧來尋求真理以解放人的心靈，來制服天行以供人用，來改造物質的環境，來改革社會政治的制度，來謀人類最大多數的最大幸福——這樣的文明應該能滿足人類精神上的要求；這樣的文明是精神的文明，是真正理想主義的 (Idealistic) 文明，決不是唯物文明的。

固然，真理是無窮的，物質上的享受是無窮的，新器械的發明是無窮的，社會制度的改善是無窮的。但格一物有一物的愉快，革新一器有一器的滿足，改良一種制度有一種制度的滿意。今日不能成功的，明日明年可以成功；前人失敗的，後人可以繼續助成。盡一分力便有一分的滿意；無窮的進境上，步步都可以給努力的人充分的愉快。所以大詩人鄧內孫 (Tennyson) 借古英雄 Ulysses 的口氣歌唱道：

然而人的閱歷就像一座穹門，

從那裏露出那不曾走過的世界，

越走越遠，永永望不到他的盡頭。

半路上不幹了麼，沉悶呵！

明晃晃的快刀爲什麼甘心上的鏢！
難道留得一口氣就算得生活了？

.....

朋友們，來罷

去尋一個更新的世界是不會太晚的。

.....

用掉的精力固然不回来了，剩下的還不少呢。
現在雖然不是從前那樣掀天動地的身手了，

然而我們畢竟還是我們，——

光陰與命運頹唐了幾分壯志！

終止不住那不老の雄心，

去努力，去探尋，去發見，

永不退讓，不屈伏。

一九二六，六，六。

(雜誌現代評論)

文化與幸福

張聞天

作者介紹

張先生是當代青年作家之一，其譯著出版者甚多。本文係譯述德國著名社會學者米爾萊爾博士著社會發達史中之一章，內容頗具現代思想之特質，讀者不可不讀也。

普通人都以為文化是種種成功與進步之堆積，所以就以為經過文化的歷程的人是在不斷地進於長進與完全的。但是事實却不是這樣。他雖給了人類的社會以權力，以財富，但是同時他給了每一個人以很大的重負。所謂義務，所謂道德與種種繁文縟禮把每一個人壓迫得那樣不能自由活動，以至於覺得從前野蠻時代無拘無束的自由生活反而要好的多。這是很明白的，退步與喪失是與進步在同方向進行着的。一方面有進步，一方面是必有喪失與退步的。

退一步講，就是我們以為文化是一種「進步的運動」，但是真正的「進步」的界限究竟是什麼？文化所成功的到底是什麼？喪失的又是什麼？這都是很大的疑問。

因為一切人類努力的目標是幸福，所以我們一說起文化的進步這句話，覺得這就是人們因此更能得到幸福的意思。除此，文化的進步這句話，就沒有意識！

但是所謂「幸福」又是什麼呢？到底那樣就謂之幸福呢？據我們所聽得的每一個人對於所謂「幸福」這個字有極不相同的見解。如最膚淺而又最普通的見解，覺得幸福就是忘情的無目的的生活，在那裏山谷裏流着牛奶與蜜糖，在那裏紅燒鷄子會飛到嘴裏；總之在那裏每一種願望都是毫不費甚麼心血與甚麼氣力而滿足的。這種進天堂的好夢在心理學上是很容易解釋的，因為在每一個人的眼睛前浮動着的目標就是用最少力量得到最多而又最好的東西。誰願意費了許多氣力，得到一點點東西呢！

但是這種慾望的滿足，決不是人類之福，却是人類之禍。因為這種天堂會把人類底一切熱望與願望，一切職守與自意的活動，完全奪掉，可以把他底生活變成痛苦與憂愁，可以把世界變成沙漠，在那裏一切的人都包含在不可忍耐的無力與疲乏中間，而不得快樂。於是離世這種世界，將為他底惟一的願望，同昔日要走進這種世界為他底惟一的

願望一樣。

因爲幸福底感覺，決不在於怠惰的平靜與不活動的安逸，却是在於不斷地活動；不在於目標——像一生的幻覺使我們相信的那樣——却在於目的底達到；不在於占有，却在於要有而努力而前進。以幸福爲保持一次得到了的狀況，這是一種錯誤。在實際上，幸福底感覺，像生命一樣，是一種過程，只有在不斷地更新與不斷地擴張的狀況下才能保持而不失。路是一切，目標是全無！幸福是在走路，不是停住在目標之下！

因爲這個緣故，所以幸福決不能與無感覺的獸類的娛樂相混。在不變的單調的生活之下不要任何東西來騷擾，這是獸類的娛樂不是幸福！幸福的人是能夠將他內部的所蘊藏的種種能力與才能充分發展的人，是能夠用新的努力而滿足新的慾望與新的需要的人，是能夠克服種種障礙的人，是能夠從這一種結果到那一種結果而因此能夠將他底全能力弄到大而和諧的發達，將他底全人格放到更高的完全狀況之下的人。俗語說得好，幸福只有在個性底充分的與和諧的表現中間，只有在人格底自由發達與連續完成的中間，可以找到。經驗把這句話底真理證實了，因爲普通凡是最快樂的人都是

生活在最利於發展個性與最能自由發達才能的環境中的人。

如其我們把我們底問題，重新想一下的時候，我們第二件注意到的就是各專門家對於人類因文化而變成更其幸福與否一問題的意見之不同。不但不同，有許多竟相差很遠的。說道人類因文化而更其幸福的人，其數很少，像大科學家約翰羅巴克（John Lubbock）——社會學底建設者——就是其中之一了。其他大多數的社會學家都不討論這個問題，有許多竟說這是不能回答的，有許多人更說文化在人類底幸福上無重大的影響的，更有許多則不但不承認人類被文化所促進，反說因了文化人類反而更苦了。總之，有許多人以為文化是賜福，有許多人以為文化是呪詛。由了這些見解底相反與不同上，我們可以明白看到：文化實在不能直接或立刻將人類底幸運增進的。這些見解底不同，大概由於每一個考察者，將文明國家中不同的階級與自然的原始人民相比較的緣故。固然，某種階級因了文化而昇到為自然的原始人民所永遠沒有達到的高級，但是我們如其把在更高的文化階級上大多數人民的生活狀況想一下，那末，我們

不能不承認文化，普通不但不把人民底命運弄好，而且弄壞。這不是瞎說，我們張開眼睛一看：在原始的自然狀況下的人，怎樣能充分應用他底能力，怎樣行爲能和他底嗜好相和合！他怎樣不去憂慮着未來而能安分守命！而在文明階梯中的人呢，羣集在永遠不休息的機器周圍，圍困在各方面約束的義務與禁條底牢獄裏，宛轉呼號於窮困的命運之下，受永遠不能滿足的渴望所侵略，被留心與重複所痛苦。他們這種被妨害了的與擾亂了的生存，在自然人看來，簡直是可怕！

那末，這真奇怪了！經過了數千萬年的成功上加上成功，發明上加上發明，進步上重上進步，經過了無窮的費力，經過了無數聰敏才智之領袖底無數的工作，他達到了比和他同樣的一切動物高出數十百倍的威權，他做了全地球的主人翁——達到了這樣華美的東西而他所得到的等於零，實際上而且少於零嗎？他不過用了更高的文明鑄造束縛他自己的枷鎖嗎？他不過是他自己底工作的奴隸嗎？但是這謎語不是怎樣難猜的。

像我們所知道了的，在生存競爭的中間，人類的競爭不是個人的，而是社會的，不是

一個人對於一個人的戰爭，而是一團體對於一團體的戰爭。在生存競爭裏每一個團體底最可靠的武器，就是組織。越是有組織的團體，越是能夠得到優勝，無組織的團體就因為無組織的緣故，而衰落而滅亡了，所以生存競爭越是進行，由自然淘汰所選擇的團體，越是有組織的。而越是有組織的團體，越是不顧到團體中個人的福利的。這一點我們現在稍為說明一下。

譬如甲族底人把乙族底人征服了，於是將乙族底人降服為甲族底奴隸，而甲族底人完全盡力於戰爭的技術上，這樣甲族這團體比了從前沒有奴隸幫助他們的團體，自然是更其有組織，更其有力量了；所以在文化底某階級上奴隸制度底成立是重要的而且是普通的，雖是因了這種制度而大多數的人民受了無窮的苦楚與損失。更譬如現代強迫大多數人到不自然的，乾苦的分工裏去的社會比沒有分工的社會要強硬的多；所以行分工制度的社會會把沒行分工制度的社會征服，雖是因了分工大多數人底幸福不但沒有增加而且反而減少。只要我們能放眼看去，自古以來都是如此的。

所以社會，他並不把文化底獲得用來改良各個人底幸運，却不過用來增加或固結

羣衆，這就是說，文化底增進，不是個人幸運的改良，而是生活上量的抬高。但是這種社會比了反於他而進行的社會要更其強固，他可以把後者排斥或是征服，雖是後者在人道底尺度上是更其高級的。這樣的生存競爭一定常常會選出更其完全的組織，更大，更強，更分工與更鍛鍊的社會的羣體。至於個人底幸福與否，在這樣強迫的系統中間，比較的並不重要。在自然淘汰底行程中最重要的是羣體底團結，不是個人底幸福。

從此我們可以明白，爲什麼雖是文化有成功與進步而他並不將個人底幸福增加的緣故。但是我們從這一點上不但可以得到消極的結論，我們還可以得到積極的結論。我們現在都明白了向來文化這個字所包涵的意義與重要；進步是不管個人底幸福的，他底唯一的目的就是在完成社會，就是將個人犧牲亦在所不顧的。社會越是完成，個人越是爲生命機械底一小部，越是要去適應這機械，不論這是於他有利或是於他有害的。這就是在生存競爭中自然淘汰所注意的事。優勝者不過是社會裏更有組織，更有訓練與更有管束的公僕。文化底獲得於個人毫無利益可言，因爲他是用得來增加組織底權力與廣大的，因爲他是用得來完全社會羣體的。這種言論底真理，只要我們將自古至今

文化底歷程一看，就看到了。現代偉大的國家如和野蠻人羣比較起來，固然是很壯麗與完全的，但是在這完成的歷程中，結果不是帶有熱望與意欲的人完全失望了嗎？

由此我們實現出一直到現在的文化底意義與重要，不是在抬高個人的幸福而是在完成社會的組織，就是犧牲個人他也在所不惜的。

但是，因為我們從人類的立腳點上不能承認這種狀態是個人底目標，我們一定只能說這是把個人引到他底命運裏去的路，所以我們又可以下結論說，一直到現在人類的全歷程不過是和其他自然的過程一樣的完全無意義的，完全沒有計劃的與完全沒有目的的行程，他是一種盲目的動力底冷酷的玩弄而不是有目的的意志的。

他怎樣能夠不是這樣呢？人們一直到現在立在那樣低的知識階級上，他怎樣能夠意識到文化底行程呢？他怎樣能夠在這種行程中加進一點意志呢？個人固然能夠有意識地行動，能夠識得自己行動底目標，但是包括那麼許多意志不同的人的人類的社會，他底生長與發展像草木禽獸一樣，前面不看見有甚麼目標，也不曉得他所應該走的路，惟蚩蚩蒙蒙服從着他所完全不曉得的定律走去。是的，自從野蠻時代進於文明時代以

來，社會上的階級越是分得清楚了，一方面有少數的管理者，一方面有大多數的被管理者。這二階級雖也有許多利益上共同的地方，但是在這許多事件內，尤其在最重要的作用內，他們倆是根本上衝突的，因為雇主底利益反於被雇者底利益，而向來一切權力又都在少數的雇主手中，所以在這種系統裏大多數的民衆不免被壓迫到最不能堪的地位。

由於這樣盲目的與殘酷的勢力底合作，這神奇的文化底建築建設起來了。所以被這些力所引導的進步的運動在實質上和被無限莊嚴，無限神祕的定律所控制的自然界毫沒有甚麼區別，這是並不足為希奇的。文化底行程底重要特質實在是和有機的發展一樣的，其實前者不過後者繼續。所以我們到這裏才說明了「文化進步」這句話的真正的意義。正和有機的進步運動一樣從單細胞至哺乳動物，文化也是這樣。他們底發展都是從小到大從簡單到複雜，從同質到異質的運動，並且在這些增加，併合與變複雜的歷程中，包含着進步。此外就沒有甚麼進步。這是文化進步觀念底客觀的公式！在那裏個人底幸福是沒有地位的！

這些是苦的真理，起初一看，一定給愛好文化的人以一個重大的打擊，像冷水從頭上澆下一樣，一定會使他渾身發顫。如其人類底幸福不因文化底進行而增加，那末熱心於增加文化的活動不是十分無謂嗎？如其文化不過是嘲笑人類運命的力，那末他一定是可以非難的壞東西，我們應該用全力反抗的。這樣，我們底希望就是在逃出文化，回復到自然狀況之下了。盧梭就是得到了這樣的結論，他把一切人類的痛苦歸因於文化而把文化人看做墮落的動物。

但是這位漂亮的著作家底演繹法，在我們看來，實在是很不對的。雖是一直到現在個人爲文化而犧牲了，但是悲觀的推論決不是必然的。「在太陽之下沒有新的東西」這句話不過是無力的聰明人底口頭禪。事實底邏輯使我們希望的「正和這相反，就是使我們希望在已得到的發展上連着第二次的發展，在這發展中我們用了文化底進步所得到的無窮的力來引導個人到幸福的路上。由此使從別的「社會底完成」時代，不過是第二時代「個人底完成」的序曲。其實這種奇異的革命，在近代資本主義的時代中

我們已經看到了；這不是樂天者底好夢，這是社會學者底閉眼所看到的真理，他底實在由近代歷史的發展底全部事實證明了！

第一，我們決不要想達到很高點的文化會落到他原來出發的一點上。文化人不能回復到自然狀態之下和成年人不能回復到孩子時代一樣。文化人不能停着不動和成年人不能永遠為成年人一樣。他不能回復到過去，他又不能忽然停頓下來不動，他只能向前運動着，他只能向前進行。再者，這種運動也不會永遠保有現在的性質的，就是犧牲個人完成社會這事實決不是文化底最後的一句話。

這是事實：自然力在螞蟻與蜜蜂這些最發達的昆蟲中間已經把這條原理完全發展出來了。在這中間他底作用發達得那樣利害，使那些雄的與雌的不過是二種獨立的生殖器，而那些沒有這種生殖器的使他完全做工像社會中間底工人與兵士。此外還有奴隸的雇主，他們自己底營養器官退化得那樣的不靈，如其沒有奴隸來供養他們，那末他們就會死滅。更在這些螞蟻中間，有許多個體腹中充滿了甘美的液體而懸掛在蟻房中間，因此犧牲他們自己底存在而替羣體做一個小瓶子或是為一個活的蜜糖壘。我們

從這現象上可以看到自然力所要引到的路。這就是個體底墮落與退化。

固然，在人類的社會中間也有這樣的退化，但是這種退化尙還沒有達到身體上的變，更也沒有變成爲遺傳的。這是永遠不會的。但是如其人類一切任之自然，讓他自己跟着自然底行程走去，那末他也會沒落到昆蟲的階段上吧。不過人類到底昇得太高了，在每一個個體中都有傾向於全人底內在的傾向，并且不論在甚麼地方或是甚麼時候，人類的感情常常用了他底全力量反對好社會是使個人退化與墮落的觀念。

文化越是進步，這種反抗的心思也越是濃厚，越是熱烈，因爲經過了文化底種種階級，人類變成更能享受快樂而也更能敏感到痛苦了。在順利的狀況之下，文化人會比了禽獸與自然人更其快樂，但是在不順利的狀況之下，他一定也會感到更其利害的痛苦。所以因了文化底進步，「人生是什麼，」「人生應該怎樣」這種思想，會更其猛烈的打動他，而對於別一個幸福的世界的欲望也更其熱烈，更其不可壓制了。我們不相信人類已經從文化得到了能夠得到快樂拭去痛苦的力量而這是永遠爲社會底犧牲者與文化底「砲灰」。其實就是在最低階級中的人，那些最容易受到退化的人，也在呼喊着了，

那些爲人類底老奴隸的婦人也要求變成獨立了。由此可以證明我們這見解底真實！此外，近代最偉大的「個人主義」與「社會主義」也不過是證明這種對於幸福的渴仰底勃發罷了。

這二個標語其實並不像平常人所想的那樣相反的，他們不過是一種努力底不同的表現。固然，如其我們以個人主義爲不管他人底快樂與痛苦，而以他人爲自己天生的仇敵那樣解釋，以社會主義爲要把世界上任何東西弄得斬齊而毫不許有個性的發展那樣解釋，那末，他們倆真是完全相反的原理了。但是我們如其拿掉這種罵人的嘲笑人的見解，而明白認到「個人主義」不過是自由底組織，「社會主義」不過是勞動底組織，或者更明白的說，不過是合理的合作（生產底社會化）而且是可以均分的，這就是說勞動產物底合理的分配，那末，社會主義不但不與個人主義相衝突而且爲個人主義之必要條件。因爲社會主義在我們現在這發達底途程上，不但是給個人以充分發展其能力的機會與場所的最好形式，而且也是唯一的形式。一直到現在，我們還沒看見比他更好的形式。因爲人是社會的動物，那末，他只能用社會的形式滿足他底命運。是的，富厚

的階級何以着重個人主義，貧窮的階級何以着重社會主義，這是很容易知道的；但是從社會學上的立腳點看來這都是偏而無當的。對於人類幸福底追求的最好的表現，如其我們要用一句話表示出來呢，那末，就是「社會的個人主義。」

人類自原始一直到現在對於那幸福的渴望不會有過甚麼結果，因為他以為這幸福是屬於另一個世界的，是屬於天堂的，是屬於烏托邦的。在起初，這種信仰固然對於受苦受難的個人有極大的幫助，因為這樣在他們那樣苦難的生活中間也得到一些甜蜜，但是在現代的人看來，在用力於現世界的人看來，這種信仰不但對於到幸福之路沒有甚麼幫助，反而是一種障礙。現在這種觀念一點一點消滅了，每一個人都曉得世界上的種種罪惡並不是由於世界本身是惡的緣故，却是由於社會組織不對的緣故。所以要去掉現世界的罪惡，只有將現社會打破而改組之。於是從世界上壓迫而來的每一種不幸，刺激着他去替社會努力。所以舊宗教只能安慰而且甯靜我們底心，而這新宗教却是不但要使我們將痛苦變成空虛的希望，並且要使我們發為真正使人類得到進步底幸福的行動。

再者，我們更可以看到在今日凡是阻礙我們向幸福底道上進行的東西，因為受了攻擊也一點一點倒下去了。譬如像我們在上邊說過文化所以不能增進個人底幸福，因為大多數的人民均被少數特權階級所壓迫着所踐踏着的緣故，但是現在這些被壓迫着的人，也開始從他們底睡夢中間醒轉來，并且也開始團結起來了。將來他們必定可以由此得到他們所要求的。

用了很正當的本能，被壓迫的人民覺到只有在團體與團體間所行使着的生存競爭人道化了之後，這壓迫才能終止，而這種結果只有將舊日國際間的關係重新安排起來才可以成功。在殘酷的生存競爭中，他底根本的形式就是戰爭，現在在這殘酷的生存競爭的反抗中間，下級的人民也起來幫助進行了，因為正在這中間，戰爭的團體變成勞動的團體了。在昔日戰爭衝突的地位，現在商業的關係逐漸得到勢力了，他把全世界上一切國家去聯合成一個勞動底大團體。在這大勞動團體中間，個人底利益可不致像在戰爭的團體中，那樣完全為社會犧牲；但是在這中間，國家漸漸地變成個人底福利的中間物了。

正當勞動組織一點一點的增加着而且不久會把地球上一切國家包括進去的時候，有一種新的轉機進來了。這轉機比了用文化把個人底幸福提高還要重要。這是什麼，這就是爲「文化底進步」最重要原因的團體底「相互影響」。一到昔日互相仇視的國家變成互相友視的時候，進步就會受到他底最大的衝動。十九世紀極快的進步，就是因爲最進步的國家互相接觸的緣故。但是如其文化底進步是急驟的，那末，任何人對於那種大變化的環境，不容易適應，不容易得到立足地，因而也不容易得到幸福，幸福只有在緩慢的社會的順應中間可以得到。所以如其我們底原理是不差的，那末，現在急迫的與驟然的進步底世紀將來一定會慢慢地消滅而代替以緩慢的與平和的進步，因爲在現在的世界上一沒有一個新的國家能夠使文化的發達驟然更變的。但是這不是說，在現代能夠使種種急迫的衝動，平穩下來而和緩的發展，這必需要很長的時間。不過我們相信，進步將來一定會走到更平滑的路上的，他也不會排斥社會的順應，並且對於個人底幸福也會更有幫助。

我們還有一件事不可不在這裏一說的，就是據專門的社會學家說，在文明的國家

內痛苦底大部分是由於人口底過於增多。這是很明白的，文化底成功對於個人幸福底提高固然很少幫助，但於增加人口一方，面却竟大有成就。如像十九世紀歐洲與美洲合衆國人口底大增加——從一五三，〇〇〇，〇〇〇增至三九八，〇〇〇，〇〇〇人——真是一切痛苦與落魄的原因。但是在生存競爭中間，有了這些疾病，犯罪，與種種困難情形就不能得到優勝，所以人口底增加以後決不能還是照這樣的比例進行。現在，在文明國中做父母的人都曉得多生男女而不給以教育與優養，不但不合於道德而且於自己很有妨害的，這種信念現在一天一天傳佈着，因此在那些國中生產率竟大為減退。這與文化與幸福很有關係，因為這樣有許多痛苦就可以免掉了。

所以在無論甚麼地方，我們可以看到在豫備着到個人幸福之路的力，這力把反抗的種種障礙物戰勝着！

同時在科學的範圍內也有一件極重要的事發生着，這就是文化運動底發現。在自然界底任何地方無意識總在有意識的前面（如像有機的發展與個人底發展），所以一直到現在文化運動是無意識的，因此也是不自意的。但是發達進步着，人類總會意識

到他自己底存在。因了社會學底興起，這種事情已經開始了，由此在世界底大鐘上將發出一下新的鐘聲。這就是人類從本能生活底黃昏跑到意識底清空之中的報鐘。昏睡着的他，現在曉得他底目的之所在了。他將從此爲有意識的奮鬥。向來像盲目的自然力一樣工作着的人類，現在可以張開眼睛來看了。固然，黑暗的陰影還在山谷中橫臥着，但是在山之頂上已開始現出玫瑰色的晨光了；社會的智慧已經進了自意識底領域，從此以後文化運動一定會更變他底性質而進行。在昔日，人們都不知道這運動底實際與存在，所以他們只能忍耐着一切，以爲這是他們底命運，現在科學供給他們以利用這運動爲自己底利益的方法了。人類已能用自然科學控制自然利用自然，那末，他怎麼不會利用社會科學控制這奇異的文化運動而利用之呢！『社會力底科學，將來他底本身會成社會力，』而且使人類完全看到他底目標，向着他底命運之梯上跑去！

把我們底意思總括說起來，就是人類經過了長期的開折與無窮的競爭，毫不自覺毫不反抗地跟着自然力連續地形成了更高更完全的組織。在這不止幾千萬年的時代

內，社會達到了完成，而他底代價就是個人幸福底犧牲。由這種作用的結果，有組織的結合的人類理解力與權力漸漸增高了，由此達到能夠了解他自己底生活的程度。於是開始了（像我們從各方面的傾向上所看到的）第二個時期。在這時期內向來為文化底奴隸，為自己底創造物底玩物的人類，開始做他底主人了，他利用着辛辛苦苦得來的文化，的成功來發展個人底幸福！

據天文學與地質學的證據，這我們現在經過着的第二個時代，將要延長至數千萬年或者竟至一百萬年。由過去二千年來之重大的進步看來，我們可以很合理的推想未來底光明。他一定會把我們舉到我們所夢想不到的發展，他一定會把我們引到完全無缺的文化底世紀，在那時候，我們這區區的半文化算得甚麼呢？只有在那個未來的時期中，那個文化完全開花的時期中，人們方才能夠曉得他自己底價值。

所以文化底發展，用社會學的眼光平心靜氣看去，決不會引到悲觀的結論。反而我們覺得在這重大的人道戲劇底行程中閃耀着秘密的拯救與得福的計劃，而且更覺得這發達如其有目的的權力引導起來，決定可以把他形成一種不同的形式。在達到他

底目的之前，第一一定要創造一種工具。譬如我替我自己製造一把斧斤，我底製造不過是達到一種目的的手段，而且只有我造成了之後，在我底手裏自由揮動之時，我才是他底主人。我們可以把哥德一句名言倒過來說：『起初我們是奴隸，只有以後我們才得自由。』

可見我們底不幸，不是在於我們有了太多的文化，却是在於我們只有這點點文化。我們應該呼號的不是『返於自然』却是『去完成文化』這是愚蠢，如其一個人不把由文化得來的權力利用而反拋棄。這和一個人費其一生之力於積聚財富，而後來因為這太使他討厭太煩擾他的緣故，所以就不去享受而一起拋棄，有同樣的愚蠢。

人類只有用文化才能達到他底理想而且我們底能力應該完全集中在這一個目的上。就是那些沒有這種希望的人，在文化底工作中也可找到人生所能供給的最高的滿足。因為像我們所說過的真正的幸福不在於目標上而在於達到目標的路上，不在於最後的狀況而在於引到這狀況的路，不在於和平的占有而在於逐漸的進行，在於向更好的東西努力與奮鬥！

（德與東方什錦）

名教

胡適

中國是個有宗教的國家，中國人是個不迷信宗教的民族——這是近年來幾個學者的結論。有些人聽了很洋洋得意，因為他們覺得不迷信宗教是一件光榮的事。有些人聽了要做愁眉苦臉，因為他們覺得一個民族沒有宗教是要墮落的。

於今好了。得意的也不可太得意了，懊惱的也不必懊惱了。因為我們新發現中國不是沒有宗教的：我們中國有一個很偉大的宗教。

孔教早倒臺了，佛教早衰亡了，道教也早冷落了。然而我們却還有我們的宗教。這個宗教是什麼教呢？提起此教，大大有名，他就叫「名教」。

名教信仰什麼信仰「名」

名教崇拜什麼崇拜「名」

名教的信條只有一條：「信仰名的萬能。」

「名」是什麼？這一問似乎要做點考據。論語裏孔子說：「必也正名乎。」鄭玄注：正

名，謂正書字也。古者曰名，今世曰字。

儀禮聘禮注：

名，書文也。今謂之字。

周禮大行人下注：

書名，書文字也。古曰名。

周禮外史下注：

古曰名，今曰字。

儀禮聘禮的釋文說：

名，謂文字也。

總括起來，「名」即是文字，即是寫的字。

「名教」便是崇拜寫的文字的宗教；便是信仰寫的字有神力，有魔力的宗教。

這個宗教，我們信仰了幾千年，却不自覺我們有這樣一個偉大宗教。不自覺的緣故，正是因為這個宗教太偉大了，無往不在，無所不包，就如同空氣一樣，我們日日夜夜在空

氣裏生活，竟不覺得空氣的存在了。

現在科學進步了，便有好事的科學家去分析空氣是什麼，便也有好事的學者去分析這個偉大的名教。

民國十五年有位馮友蘭先生發表一篇很精闢的「名教之分析」(現代評論第二週年紀念增刊，頁一九四—一九六)。馮先生指出「名教」便是崇拜名詞的宗教，是崇拜名詞所代表的概念的宗教。

馮先生所分析的還只是上流社會和智識階級所奉的「名教」，牠的勢力雖然也很偉大，還算不得「名教」的最重要部分。

這兩年來，有位江紹原先生在他的「禮部」職司的範圍內，發現了不少有趣味的材料，陸續在語絲，貢獻幾種雜誌上發表。他同他的朋友們收的材料是細大不捐，雅俗無別；所以他們的材料使我們漸漸明白我們中國民族崇奉的「名教」是個什麼樣子。究竟我們這個貴教是個什麼樣子呢？且聽我慢慢道來。

先從一個小孩生下地說起。古時小孩生下地之後，要請一位專門術家來聽小孩的

哭聲，聲中某律，然後取名字。（看江紹原小品百六八頁，獻第八期，頁二四。）現在的民間變簡單了，只請一個算命的，排排八字，看他缺少五行之中的那一行。若缺水，便取個水旁的名字；若缺金，便取個金旁的名。若缺火又缺土的，我們徽州人便取個「灶」字。名字可以補氣稟的缺陷。

小孩命若不好，便把他「寄名」在觀音菩薩的座前，取個和尚式的「法名」，便可以無災無難了。

小孩若愛啼啼哭哭，睡不安甯，便寫一張字帖，貼在行人小便的處所，上寫着：

天皇皇，地皇皇，我家有個好兒郎。過路君子念一遍，一夜睡到大天光。

文字的神力真不少。

小孩跌了一交，受了驚駭，那是駭掉了「魂」了，須得「叫魂」。魂怎麼叫呢？到那跌交的地方，撒把米，高叫小孩子的名字。一路叫回家，叫名便是叫魂了。

小孩漸漸長大了，在村學堂同人打架，打輸了，心裏恨不過，便拿一條柴炭，在牆上寫着詛咒他的仇人的標語：「王阿三熱病打死。」他寫了幾遍，心上的氣便平了。

他的母親也是這樣。她受了隔壁王七嫂的氣，便拿一把菜刀，在刀板上剝，一面剝，一面喊「王七老婆」的名字，這便等於亂剝王七嫂了。

他的父親也是「名教」的信徒。他受了王七哥的氣，打又打他不過，只好破口罵他，罵他的爹媽，罵他的妹子，罵他的祖宗十八代。罵了便算出了氣了。

披江紹原先生的考察，現在這一家人都大進步了。小孩在牆上會寫「打倒阿毛」了。他媽也會喊「打倒周小妹」了，他爸爸也會貼「打倒王慶來」了。（貢獻九期，披江紹原小品百七八）

他家裏人口不平安，有病的，有死的。這也有好法子。請個道士來，畫幾道符，大門上貼一張，房門上貼一張，毛廁上也貼一張，病鬼便都跑拉了，再不敢進門了。畫符自然是「名教」的重要方法。

死了的人又怎麼辦呢？請一班和尚來，念幾卷經，便可以超度死者了。全經自然也是「名教」的重要方法。符是文字，經是文字，都有不可思議的神力。

死了人，要「點主」。把神主牌寫好，把那「主」字上面的一點空着。請一位鄉紳來

點主。把一隻雄雞頭上的雞冠切破，那位趙鄉紳把硃筆蘸飽了雞冠血，點上「主」字。從此死者的靈魂遂憑依在神主牌上了。

弔喪須用輓聯，賀婚賀壽須用賀聯；講究的送幛子，更講究的送祭文壽序，都是文字，都是「名教」的一部分。

豆腐店的老板夢想發大財。也有法子。請村口王老師寫副門聯：「生意興隆通四海，財源茂盛達三江。」這也可以過發財的癮了。

趙鄉紳也有他的夢想，所以他也寫副門聯：「總集福蔭，備致嘉祥。」

王老師雖是不通，雖是下流，但他也得寫一副門聯：「文章華國，忠孝傳家。」

豆腐店老板心裏還不很滿足，又去請王老師替他寫一個大紅春帖：「對我生財，」貼在對面牆上，於是他的寶號就發財的樣子十足了。

王老師去年的家運不大好，所以他今年元旦起來，拜了天地，洗淨手，拿起筆來，寫個紅帖子：「戊辰發筆，添丁進財。」他今年一定時運大來了。

父母祖先的名字是要避諱的。古時候，父名晉，兒子不得應進士考試。現在寬的多了，

但謙諱的風俗還存在一般社會裏。皇帝的名字現在不避諱了。但孫中山死後，「中山」儘管可用作學校地方或貨品的名稱，「孫文」便很少人用了；忠實同志都應該稱他爲「先總理」。

南京有一個大學，爲了改校名，鬧了好幾次大風潮，有一次竟把校名牌子擡了送到大學院去。

北京下來之後，名教的信徒又大忙了。北京已改做「北平」了；今天又有人提議改南京做「中京」了。還有人鄭重提議「故宮博物院」應該改作「寶宮博物院」。將來這樣大改革的事業正多呢。

前不多時，南京的京報附刊的畫報上有一張照片，標題是「軍事委員會政治訓練部宣傳處藝術科寫標語之忙碌」。圖上是五六個中山裝的青年忙着寫標語；桌上，椅背上，地板上，滿鋪着寫好了的標語，有大字，有小字，有長句，有短句。

這不過是「寫」的一部分工作；還有擬標語的，有討論審定標語的，還有貼標語的。五月初濟南事件發生以後，我時時往來滬滬鐵路上，每一次四十分鐘的旅行所見

的標語總在一千張以上；出標語的機關至少總在七八十個以上；有寫着『鎗斃田中義一』的，有寫着『活埋田中義一』的，有寫着『殺盡矮賊』而把『矮賊』兩字倒轉來寫，如報紙上尋人廣告倒寫的『人』一樣。『人』字倒寫，人就會回來了；『矮賊』倒寫，矮賊也就算打倒了。

現在我們中國已成了口號標語的世界。有人說，這都是從蘇俄學來的法子。這是很冤枉的。我前年在莫斯科住了三天，就沒有看見牆上有一張標語。標語是道地的國貨，是『名教』國家的祖傳法寶。

試問牆上貼一張『打倒帝國主義』，同牆上貼一張『對我生財』或『據頭見喜』，有什麼分別？是不是有一個師父傳授的衣鉢？

試問牆上貼一張『活埋田中義一』，同小孩子貼一張『雷打王阿毛』，有什麼分別？是不是有一個師父傳授的法寶？

試問『打倒唐生智』、『打倒汪精衛』，同王阿毛貼的『阿發黃病打死』，有什麼分別？王阿毛儘夠做老師了，何須遠學莫斯科呢？

自然，在黨國領袖的心目中，口號標語是一種宣傳的方法，政治的武器。但在中小學生的心裏，在第九十九師十五連第三排的政治部人員的心裏，口號標語便不過是一種出氣洩憤的法子罷了。如果「打倒帝國主義」是標語，那麼，第十區的第七小學為什麼不可貼「殺盡矮賊」的標語呢？如果「打倒汪精衛」是正當的標語，那麼「活埋田中義一」為什麼不是正當的標語呢？

如果多貼幾張「打倒汪精衛」可以有效果，那麼，你何以見得多貼幾張「活埋田中義一」不會使田中義一打個寒噤呢？

故從歷史考據的眼光看來，口號標語正是「名教」的正傳嫡派。因為在絕大多數人的心裏，牆上貼一張「國民政府是為全民謀幸福的政府」正等於門上寫一條「姜太公在此」，有靈則兩者都應該有靈，無效則兩者同為廢紙而已。

我們試問，為什麼豆腐店的張老板要在對門牆上貼一張「對我生財」豈不是因為他天天對着那張紙可以過一點發財的癮嗎？為什麼他元旦開門時嘴裏要念「元寶滾進來」豈不是因為他念這句話時心裏感覺舒服嗎？

要不然，只有另一個說法，只可說是盲從習俗，毫無意義。張老板的祖宗下來每年都貼一張「對我生財」，況且隔壁剃頭店門口也貼了一張，所以他不能不照辦。

現在大多數喊口號，貼標語的，也不外這兩種理由：一是心理上的過癮，一是無意義的盲從。

少年人抱着一腔熱沸的血，無處發洩，只好在牆上大書「打倒賣國賊」或「打倒日本帝國主義」。寫完之梯，那二尺見方的大字，那顏魯公的書法，個個挺出來，好生威武。他自己看着，血也不沸了，氣也稍稍平了，心裏覺得舒服的多，可以坦然回去休息了。於是他的一腔義憤，不曾收斂回去，在他的行為上與人格上發生有益的影響，却輕輕地發洩在牆頭的標語上面了。

這樣的發洩情感，比什麼都容易，既痛快，又有面子，誰不愛做呢？一回生，二回熟，便成了慣例了，於是「五一」「五三」「五四」「五七」「五九」「六三」……都照樣做去：放一天假，開個紀念會，貼無數標語，喊幾句口號，就算做了紀念了！

於是月月有紀念，週週做紀念週，牆上處處是標語，人人嘴上有的是口號。於是老祖

宗幾千年相傳的「名教」之道遂大行於今日，而中國遂成了一個「名教」的國家。

我們試進一步，試問，爲什麼貼一張「雷打王阿毛」或「鎗斃田中義一」可以發洩我們的感情，可以出氣洩憤呢？

這一問便問到「名教」的哲學上去了。這裏面的奧妙無窮，我們現在只能指出幾個有趣味的要點。

第一，我們的古代老祖宗深信「名」就是魂，我們至今不知不覺地還逃不了這種古老迷信的影響。「名就是魂」的迷信是世界人類在幼稚時代同有的。埃及人的第八魂就是「名魂」。我們中國古今都有此迷信。封神演義上有個張桂芳能夠「呼名落馬」，他只叫一聲，「黃飛虎還不下馬，更待何時！」黃飛虎就滾下五色神牛了。不幸張桂芳遇見了哪吒，喊來喊去，哪吒立在風火輪上不滾下來，因爲哪吒是蓮花化身，沒有魂的。西遊記上有個銀角大王，他用一個紅葫蘆，叫一聲「孫行者」，孫行者答應一聲，就被裝進去了。後來孫行者逃出來，又來挑戰，改名做「行者孫」，答應了一聲，也就被裝了進去。因

爲有名就有魂了。（參看貢獻八期，江紹原小品百五四。）民間「叫魂」只是叫名字，因爲叫名字就是叫魂了。因爲如此，所以小孩在牆上寫「鬼捉王阿毛」，便相信鬼真能把阿毛的魂捉去。黨部中人製定「打倒汪精衛」的標語，雖未必相信「千夫所指，無病自死」；但那位貼「鎗斃田中」的小學生却難保不知不覺地相信他有咒死田中的功用。

第二，我們的古代老祖宗深信「名」（文字）有不可思議的神力，我們也免不了這種迷信的影響。這也是幼稚民族的普通迷信，高等民族也往往不能免除。西遊記上如來佛寫了「唵嘛呢叭咪吽」六個字，便把孫猴子壓住了一千年。觀音菩薩念一個「唵」字咒語，便有諸神來見。他在孫行者手心寫一個「唵」字，就可以引紅孩兒去受擒。小說上的神仙妖道作法，總得「口中念念有詞。」一切符咒，都是有神力的文字。現在有許多人似乎真相信多貼幾張「打倒軍閥」的標語便可以打倒張作霖了。他們若不信這種神力，何以不到前線去打仗，却到吳淞鎮的公共廁所牆上張貼「打倒張作霖」的標語呢？

第三，我們的古代聖賢也曾提倡一種「理智化」了的「名」的迷信，幾千年來深

入人心，也是成「名教」的一種大勢力。衛君要請孔子去治國，孔老先生却先要「正名」。他恨極了當時的亂臣賊子，却又「手無斧柯，奈龜山何！」所以他只好做一部春秋來褒貶他們，「一字之貶，嚴於斧鉞；一字之褒，榮於華袞。」這種思想便是古代所謂「名分」的觀念。尹文子說：

善名命善，惡名命惡。故善有善名，惡有惡名。……今親賢而疎不肖，賞善而罰惡。賢不肖，善惡之名宜在彼；親疎賞罰之稱宜屬我。……「名」宜屬彼，「分」宜屬我。我愛白而憎黑，韻商而捨微，好禮而惡焦，嗜甘而逆苦；白黑商微，韻焦甘苦，彼之「名」也。愛憎韻捨，好惡嗜逆，我之「分」也。定此名分，則萬事不亂也。

「名」是表物性的，「分」是表我的態度的。善名便引起我愛敬的態度，惡名便引起我厭恨的態度。這叫做「名分」的哲學。「名教」「禮教」便建築在這種哲學的基礎之上。一塊石頭，變作了貞節牌坊，便可以引無數青年婦女犧牲她們的青春與生命去博禮教先生的一篇銘贊，或志書「列女」門裏的一個名字。「貞節」是「名」，羨慕而情願犧牲，便是「分」。女子的腳裹小了，男子贊「美」，詩人說是「三寸金蓮」，於是幾萬萬

的婦女便拚命裹小腳了。「美」與「金蓮」是「名」，羨慕而情願吃苦犧牲，便是「分」。現在人說小腳「不美」，又「不人道」，名變了，分也變了，於是小腳的女子也得裹棉花，充大腳了。——現在的許多標語，大都有個褒貶的用意：宣傳便是宣傳這褒貶的用意。說某人是「忠實同志」，便是教人「擁護」他。說某人是「軍閥」，「土豪劣紳」，「反動」，「反革命」，「老朽昏庸」，便是教人「打倒」他。故「忠實同志」，「總理信徒」的名，要引起「擁護」的分。「反動分子」的名，要引起「打倒」的分。故今日牆上的無數「打倒」與「擁護」，其實都是要寓褒貶，定名分。不幸標語用的太濫了，今天要打倒的，明天却又在擁護之列了；今天的忠實同志，明天又變為反革命了。於是打倒不足為辱，而反革命有人竟以為榮。於是「名教」失其作用，只成為牆上的符籙而已。

兩千年前，有個九十歲的老頭子對漢武帝說：「為治不在多言，願力行何如耳。」兩千年後，我們也要對現在的治國者說：

治國不在口號標語，願力行何如耳。

一千多年前，有個龐居士，臨死時留下兩句名言：

但願空諸所有。

慎勿實諸所無。

「實諸所無」如「鬼」本是沒有的，不幸古代的渾人造出「鬼」名，更造出「無常鬼」，「大頭鬼」，「弔死鬼」等等名，於是人的心裏便像煞真有鬼了。我們對於現在的治國者，也想說：

但願實諸所有。

慎勿實諸所無。

未了，我們也學時髦，編兩句號口：

打倒名教！

名教掃地，中國有望！

關於「名」的迷信，除江紹原馮友蘭的文章之外，可參攷

Ord n and Ri hards: Making of Meaning, Chapter II.

Conybeare: Myth, Magic, and Morals, Chapter 13.

(題錄每月)

治學的方法與材料

胡適

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

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

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

覺得這個問題有鄭重討論的必要。

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

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

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

梅鷟是明正德癸酉（1513）舉人，著有古文尙書考異，處處用證據來證明偽古文尙書的娘家。這個方法到了閻若璩的手裏，運用更精熟了，搜羅也更豐富了，遂成為尙書古文疏證，遂定了偽古文的鐵案。有人問閻氏的考證學方法的指要，他回答道：

不越乎「以虛證實，以實證虛」而已。

他舉孔子適周之年為例。舊說孔子適周共有四種不同的說法：

（1）昭公七年（水經注）

（2）昭公二十年（史記孔子世家）

（3）昭公二十四年（史記索隱）

（4）定公九年（莊子）

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

這都是很精密的科學方法。所以「亭林百詩之風」造成了三百年的樸學。這三百年的成績有聲韻學，訓詁學，校勘學，考證學，金石學，史學，其中最精的部分都可以稱為「

科學的，一其間幾個最有成績的人，如錢大昕，戴震，崔述，王念孫，王引之，嚴可均，都可以稱爲科學的學者。我們回顧這三百年的中國學術，自然不能不對這班大師表示極大的敬意。

然而從梅鷟的古文尙書考異到顧頡剛的古史辨，從陳第的毛詩古音考到章炳麟的文始，方法雖有科學的，材料卻始終是文字的。科學的方法居然能使故紙堆裏大放光明，然而故紙的材料終久限死了科學的方法，故這三百年的學術也只不過文字的學術，三百年的光明也只不過故紙堆的火燄而已！

我們試回頭看看西洋學術的歷史。

當梅鷟的古文尙書考異成書之日，正哥白尼（Copernicus）的天文革命大著出世（1543）之時，當陳第的毛詩古音考成書的第三年（1608），荷蘭國裏有三個磨鏡工匠同時發明了望遠鏡，再過一年（1609），意大利的葛利略（Galileo）也造出了一座望遠鏡，他逐漸改良，一年之中，他的鏡子便成了歐洲最精的望遠鏡。他用這鏡子發現了木

星的衛星，太陽的黑子，金星的光態，月球上的山谷。

葛利略的時代，簡單的顯微鏡早已出世了。但望遠鏡發明之後，複合的顯微鏡也跟着出來。葛利略死（1642）後二三十年，荷蘭有一位磨鏡的，名叫李文厚（Jan Werschoek），天天用他自己做的顯微鏡看細微的東西。什麼東西他都拿出來看看，於是在醬溜水裏發見了微生物，鼻涕裏和痰唾裏也發見了微生物，陰溝臭水裏也發見了微生物。微菌學從此開始了。這個時候（1675）正是顧炎武的音學五書成書的時候，閻若璩的古文尚書疏證還在著作之中。

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

中國

一六〇六 陳第古音考。

一六〇八

一六〇九

歐洲

荷蘭人發明望遠鏡。

葛利略的望遠鏡。

一六一〇 黃宗羲生。

一六一三 顧炎武生。

一六一四

一六一九 王夫之生。

一六一八—二二

一六二三 毛奇齡生。

一六二五 費密生。

一六二六

一六二八 用西法修新曆。

一六三〇

解白勒 (Kepler) 發表他的火星研究，宣布行星運行的兩條定律。

奈皮爾 (Napier) 的對數表。

解白勒的行星第三律。

解白勒的哥白尼天文學要指。

倍根死。

哈維 (Harvey) 的血液運行誌。

葛利略的天文談話。

解白勒死。

一六三三

葛利略因天文學受異端審判。

一六三五

顏元生。

一六三六

閻若璩生。

一六三七

宋應星的天工開物。

一六三八

笛卡兒 (Descartes) 的方法論，發明解析幾何。

一六四〇

(宏祖) 徐霞客死。

葛利略的「科學的兩新支」

一六四二

葛利略死，牛敦生。

一六四四

葛利略的弟子托里傑利 (Torricelli)

三) 用水銀試驗空氣壓力，發明氣壓計的原理。

一六五五

閻若璩開始作尚書古文疏證，積三十餘年始成書。

一六五七

顧炎武注韻補。

一六六〇

英國皇家學會成立。

化學家波耳 (Boyle) 發表他的氣

體新試驗。

(波耳氏律)

波耳的「懷疑的化學師」

一六六一

一六六四

廢八股。

一六六五

牛敦發明微分學。

一六六六

顧炎武的唐韻正成。

牛敦發明白光的成分。

一六六七

顧炎武的音學五書成。

一六六九

復八股。

一六七〇

顧炎武初刻日知錄八卷。

一六七五

李文厚用顯微鏡發見微生物。

一六七六

顧炎武日知錄自序。

一六八〇

顧炎武音學五書後序。

一六八七

牛敦的傑作「自然哲學原理」

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

他們的方法是相同的，不過他們的材料完全不同。顧氏閻氏的材料全是文字的，葛利略一班人的材料全是實物的。文字的材料有限，鑽來鑽去，總不出這故紙堆的範圍；故三百年的中國學術的最大成績不過是兩大部皇清經解而已。實物的材料無窮，故用望遠鏡觀天象，而至今還有無窮的天體不會窺見；用顯微鏡看微菌，而至今還有無數的微菌不會尋出。但大行星已添了兩座，恆星之數已添到十萬萬以外了！前幾天報上說，有人

正在積極實驗同火星通信了。我們已知道許多病菌，並且已知道預防的方法了，宇宙之大，三百年中已增加了幾十萬萬倍了；平均的人壽也延長了二十年了。

然而我們的學術界還在爛紙堆裏翻我們的勛斗！

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

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

紙上的材料只能產生考據的方法；考據的方法只是被動的運動材料。自然科學的材料卻可以產生實驗的方法；實驗便不受現成材料的拘束，可以隨意創造平常不可得見的情境，逼拶出新結果來。考證家若沒有證據，便無從做考證；史家若沒有史料，便沒有歷史。自然科學家便不然。肉眼看不見的，他可以用望遠鏡，可以用顯微鏡。生長在野外的，

他可以叫他生長在花房裏；生長在夏天的，他可以叫他生在冬天。原來在人身上的，他可以移種在兔身上，狗身上。畢生難遇的，他可以叫他天天出現在眼前；太大的，他可以縮小；整個的，他可以細細分析；複雜的，他可以化爲簡單；太少了的，他可以用人功培植增加。故材料的不同可以使方法本身發生很重要的變化。實驗的方法也只是大膽的假說，小心的求證；然而因爲材料的性質，實驗的科學家便不用坐待證據的出現，也不僅僅尋求證據，他可以根據假設的理論，造出種種條件，把證據逼出來。故實驗的方法只是可以自由產生材料的考證方法。

葛利略二十多歲時，在本地的高塔上拋下幾種重量不同的物件，看他們同時落地，證明了物體下墜的速率立不依重量爲比例，打倒了幾千年的謬說。這便是用實驗的方法去求證據。他又做了一塊板，長十二個愛兒（每個愛兒長約四英尺），板上挖一條闊一寸的槽。他把板的一頭墊高，用一個鋼球在槽裏滾下去，他先記球滾到底的時間，次記球滾到全板四分之一的時間。他證明第一個四分之一的速度最慢，需要全板時間的一半。越滾下去，速度越大。距離的相比等於時間的平方的相比。葛利略這個試驗總做了幾

百次，他試過種種不同的距離，種種不同的斜度，然後斷定物體下墜的定律。這便是創造材料，創造證據。平常我們所見物體下墜，一瞬便過了，既沒有測量的機會，更沒有比較種種距離和種種斜度的機會。葛氏的試驗便是用人力造出種種可以測量，可以比較的機會。這便是新力學的基礎。

哈維研究血的循環也是用實驗的方法。哈維會說：

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

哈維用下等活動物來做實驗，觀察心房的跳動和血的流行。古人口解剖死動物的動脈，不知死動物的動脈管是空的，哈維試驗活動物，故能發見古人所不見的真理。他死後四年（一六六一）馬必吉（Malpighi）用顯微鏡看見血液運行的真狀，哈維的學說遂更無可疑了。

此外如佗里傑利的試驗空氣的壓力，如牛敦的試驗白光的七色，都是實驗的方法。牛敦在暗室中放進一點日光，使他通過三稜鏡，把光放射在牆上。那一圓點的白光忽然

變成了五倍大的帶子，白光變成了七色：紅，橘紅，黃，綠，藍，靛青，紫。他再用一塊三稜鏡把第一塊三稜鏡的光收回去，便仍成圓點的白光。他試驗了許多回，又想出一個法子，把七色的光射在一塊板上。板上有小孔，只許一種顏色的光通過。板後面再用三稜鏡把每一色的光線通過，然後測量每一色光的曲折角度。他這樣試驗的結果知道白光是一色光折力不同的七種光複合成的。他的實驗遂發明了光的性質，建立了分光學的基礎。

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

結果呢？我們的考證學的方法儘管精密，只因為始終不接近實物的材料，只因為始

終不會走上實驗的大路上去，所以我們的三百年最高的成績終不過幾部古書的整理，於人生有何益處？於國家的治亂安危有何裨補？雖然做學問的人不應該用太狹義的實利主義來評判學術的價值，然而學問若完全拋棄了功用的標準，便會走上很荒謬的路上去，變成枉費精力的廢物。這三百年的考證學固然有一部分可算是有價值的史料整理，但其中絕大的部分却完全是枉費心思。如講周易而推翻王弼，回到漢人的「方十易」；講詩經而推翻鄭樵朱熹，回到漢人的荒謬詩說；講春秋而回到兩漢陋儒的微言大義，——這都是關倒車的學術。

爲什麼三百年的一流聰明才智專心致力的結果仍不過是枉費心思的關倒車呢？只因爲紙上的材料不但有限，並且在那一個「古」字底下罩着許多淺陋幼稚愚妄的胡說。鑽故紙的朋友自己沒有學問眼力，却只想尋着「去古未遠」的東西，日日「與古爲鄰」，却不知不覺地成了與鬼爲鄰，而不自知其淺陋愚妄幼稚了！

那班崇拜兩漢陋儒方士的漢學家固不足道。那班最有科學精神的大師——顧炎武，戴震，錢大昕，段玉裁，孔廣森，王念孫，王引之等——他們的科學成績也就有限的很。他

們最精的是校勘訓詁兩種學問，至於他們最用心的聲韻之學簡直是沒有多大成績可說。如他們費了無數心力來證明古時有「支」「脂」「之」三部的區別，但他們到如今不能告訴我們這三部究竟有怎樣的分別。如顧炎武找了一百六十二條證據來證明「服」字古音「逼」，到底還不值得一個廣東鄉下人的「笑」，因為顧炎武始終不知道「逼」字怎樣讀法。又如三百年的古音學不能決定古代究竟有無入聲；段玉戩說古有入聲而去聲爲後起，孔廣森說入聲是江左後起之音。二百年來，這個問題似乎沒有定論。却不知這個問題不解決，則一切古韻的分部都是將錯就錯。況且依二百年來「對轉」「通轉」之說，幾乎古韻無一部不可通他部。如果部部本都可通，那還有什麼韻部可說！

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

西洋的學者先從自然界的實物下手，造成了科學文明，工業世界。然後用他們的餘力，回來整理文字的材料。科學方法是用慣的了。實驗的習慣也養成了。所以他們的餘力便可以驚人的成績。在音韻學的方面，一個格林姆（Grimm）便抵得許多錢大昕孔廣

的成績，他們研究音韻的轉變，文字的材料之外，還要實地考察各國各地的方言，和人身發音的器官。由實地的考察，歸納成種種通則，故能成爲有系統的科學。近年一位瑞典學者珂羅佩倫（Bernhard Karlen）費了幾年的工夫研究切韻，把二百六部的古音弄的清清楚楚。林語堂先生說：

珂先生是切韻專家，對中國音韻學的貢獻發明，比中外過去的任何音韻學家還重要。（語錄第四卷第二十七期）

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

我們不可以從這裏得一點教訓嗎？

紙上的學問也不是單靠紙上的材料去研究的。單有精密的方法是不夠用的。材料可以限死方法，材料也可以幫助方法。三百年的古韻學抵不得一個外國學者運用方言的實驗。幾千年的古史傳說禁不起兩三個學者的批評指摘。然而河南發現了一地的龜

甲獸骨，便可以把古代殷商民族的歷史建立在實物的基礎之上。一個瑞典學者安特森（J. G. Anderson）發見了幾處新石器，便可以把中國史前文化拉長幾千年。一個法國教士桑德華（Pere Licut）發見了一些舊石器，便可以把中國史前文化拉長幾千年。北京地質調查所的學者在北京附近的周口店發見了一個人齒，經了一個解剖學專家步達生（Davidson Black）的考定，認為遠古的原人，這又可以把中國史前文化拉長幾萬年。向來學者所認為紙上的學問，如今都要跳在故紙堆外去研究了。

所以我們希望一班有志做學問的青年人及早回頭想想。單單得一個方法是不夠的；最要緊的關頭是你用什麼材料。現在一班少年人跟着我們向故紙堆去亂鑽，這是最可悲歎的現狀。我們希望他們及早回頭，多學一點自然科學的知識與技術；那條路是活路，這條放紙的路是死路。三百年的第一流的聰明才智銷磨在這故紙堆裏，還沒有什麼好成績。我們應該換條路走走了。等你們在科學試驗室裏有了好成績，然後拿出你們的偉力，回來整理我們的國故，那時候，一拳打倒顯亭林，兩腳踢翻錢竹汀，有何難哉！

研究中國文學的新途徑

鄭振鐸

作者介紹

鄭振鐸——鄭先生對於中國文學與外國文學都有很深的研究，他這番文字尤其是費了功夫寫出來的。他很明白的指示我們幾條研究中國文學的新途徑，叫我們去工作，而且鼓舞了我們研究文學的興趣。

一、鑑賞與研究——濃密的綠蔭底下，放了一張藤榻，一個不衫不履的文人，倚在榻上，微聲的啾啾着一部詩集，那也許是李太白集，那也許是王右丞集，看得被沈浸在詩的美景中了；頭上的太陽的小金光，從小葉片的間隙中向下睜眼窺望着，微颺輕便的由他身旁呼的一聲溜了過去，他都不覺得。他受感動，他受感動得自然而然的生了一種說不出的靈感，一種至高無上的靈感，他在心底輕輕呼了一口氣道：「真好呀，太白的這首詩！」於是他反復的諷吟着。如此的可算是在研究李太白或王右丞麼？不，那是鑑賞，不是研究。膩膩的美饌，甜甜的美酒，晶亮的燈光，喧嘩的談聲，那幾位朋友，對於文藝特別有興

趣的朋友，在談着，在辯論着。直到了酒闌燈熄，有幾個已經是被阿爾科爾醉得連舌根都木強了，卻還捧着茉莉花茶，一口一口的喝，強勉的打疊起精神，絮絮的訴說着。

「誰曾得到老杜的神髓過？他是千古一人而已。」一個說。

「杜詩還有規矩繩墨可見，太白的詩，才是天馬行空，無人能及得到他。所以倡言學杜者多，說自己學太白的卻沒有一個。」隣座的說。

這樣的，可以說是在研究文學麼？那不過鑑賞而已，不是研究。

斗室孤燈，一個學者危坐在他的書桌上，手裏執的是一管朱筆，細細的在一本攤於桌上的書上加註，時時的誦着，復誦着，時時的仰起頭來，呆望着天花板，或由窗中望着室外，蔚藍的夜天，鑲滿了熠熠的星。蟲聲在階下唧唧的鳴着。月華由東方升起。庭中滿是花影樹影，那美的夜景，也不能把這個學者由他斗室內誘惑出去。他低吟道：「寒隨窮律變，春逐鳥聲開。」隨即用硃筆在書上批道：「妙語在一開字。」又在「開」字旁圈了兩個硃圈。再看下去，是一首詠蟬的絕句，他在「居高聲自遠，非是藉秋風」二句旁，密密的圈了十個圈，又在詩後註道：「於清物當說得如此。」

這不可以算是研究麼？不，這也不過是鑑賞而已，不是研究。

別有一間書室，一個學者在如豆的燈光之下，辛勤的著作着。他搜求古舊的意見而加以駁詰或讚許或補正。他搜集這個詩人，那個詩人的軼事，搜求關於這首詩，那首詩的掌故，他又從他的記憶中，寫出他的師友的詩稿，而加以關於他們的交誼及某一種的感慨的語。他一天一天的如此著作着，於是他成了一部書；那書名也許叫作某某齋詩話，也許叫作某某軒雜識。

這不可以算是研究麼？不，這還是鑑賞，不是研究。

原來鑑賞與研究之間，有一個絕深絕崢的鴻溝隔着。鑑賞是隨意的評論與談話，心底的讚嘆與直覺的評論，研究卻非有一種原原本本的仔仔細細的考察與觀照不可。鑑賞者是一個遊園的遊人，他隨意的遊樂，稱心稱意的在賞花評草，研究者卻是一個植物學家，他不是為自己的娛樂而去遊逛名園，觀賞名花的，他的要務乃在考察這花的科屬性質，與開花結果的時期與形態。鑑賞者是一個避暑的旅客，他到山中來，是為了自己的舒適，他見一塊懸岩，他見一塊奇石，他見一泓清泉，都以同一的好奇心的讚賞的眼光去對

待牠們。研究者都是一個地質學家，他要的是：考察出這山的地形，這山的構成，這岩這石的類屬與分析，這地層的年代等等。鑑賞者可以隨心所欲的說這首詩好，說那部小說是劣下的，說這句話說得如何的漂亮，說這一個字用得如何的新奇與恰當；也許第二個鑑賞者要整個的駁翻了他也難說。研究者卻不能隨隨便便的說話；他要先經過嚴密的考察與研究，纔能下一個定論，纔能有一個意見。譬如有人說，西遊記是邱處機做的，他便去找去考，終於找出關於邱處機的西遊記乃是長春真人西遊記，並不是敘說三藏取經，大聖開天空的西遊記。那末，這部西遊記是誰做的呢？於是他便再進一步，在某書某書中找出許多旁證，證明這部西遊記乃是吳承恩做的，於是再進一步，而研究吳承恩的時代，生平與他的思想及著作。於是乃下一個定論道：「今本西遊記是某時的一個吳承恩做的。」這個定論便成了一個確切不移的定論。這便是研究！

文學的自身是人的情緒的產物，文學作家大半是富於想像的浪漫的人物；文學研究著者卻是一個不同樣的人，他是要以冷靜的考察去尋求真理的。所謂文學研究，也與作詩作劇不同。牠乃是文學之科學的研究，把文學當做一株樹，一塊礦石一樣的研究的資

料的。

二、未經墾殖的大荒原。中國曾被稱為文學之國。她的文學史的時期可也真長，幾乎沒有一國可以比得上。希臘的文學是死了，羅馬的文學也隨了羅馬的衰落與滅亡而中斷了，希伯萊，波斯，埃及，印度的文學也都早已和國運的夕陽一同沈沒入於黑暗的西方去了，近代歐洲的諸國，他們的文學史又都是很短很短的，最長的不過起於中世紀，那時我們卻正是唐詩宋詞元曲將他們的最眩目的金光四射於地平上的時候；最短的不過一世紀，那時我們是在乾隆，嘉慶時代，在中國文學史上乃算是最近期。中國文學的寶庫可也真繁富。她那裏有無數的大作家，有無數的大作品，還有無數不可指名的珠寶與寶石。

然而在這樣的一個文學之國，有這樣長的文學歷史，具有這末繁富的文學作品之中，我們卻很詫異的看出她的文學之研究之絕不發達；文學之研究，在中國乃像一株盡在天幕下生長的花樹，萎黃而無生氣。所謂「文史」類的著作發達得原不算不早；陸機的文賦，開研究之端，劉勰的文心雕龍與鍾嶸的詩品繼之而大暢其流。然而這不過最

藝花一現，過此，則此類著作又無影無蹤了。後來詩話文話之作，代有其人；何文煥的歷代詩話，梁至明之作凡二十七種，丁氏的續歷代詩話，所載又二十八種，清詩話所載，又四十四種；然這些將近百種的詩話，大都不過是隨筆漫談的鑑賞話而已，說不上是研究，更不必說是有一篇二篇堅實的大著作。四庫全書總目提要曾將「詩文評」一（即「文史」）分爲五類：

- 一、究文體之源流而評其工拙者——劉勰文心雕龍。
- 二、第作者之甲乙而溯厥師承者——鍾嶸詩品。
- 三、備陳法律者——皎然詩式。
- 四、旁探故事者——孟棻本事詩。
- 五、體兼說部者——劉敞中山詩話、歐陽修六一詩話。

除了第一、第二兩類之著作以外，別的都不過是瑣碎的記載與文法的討論而已。（像第一、第二兩類的著作都僅有草創的文心雕龍與詩品二種。）間有單篇論文，敘述古文或駢文之源流，敘述某某詩派，某某文社之沿革，或討論一個文學問題的，或討論什麼

文章之得失的。然卻是太簡單了，不成爲著作。明之末年，有金明一派的批評家出來，頗換去了傳說的厲氣，而易以新鮮的批評式樣，可惜他們的徑途又走錯了；他們不遵正途大道走，而又與前人一樣，被誘惑入邪僻的羊腸鳥道中去。金明表章水滸，表章西廂，把平常人看不起的小說戲曲，從無量數的詛咒鄙夷的磚石堆中掏揀出來，其功不可謂不大。然他卻不去探求他所表章的大著作水滸與西廂的思想與藝術的真價，及其作品的來歷與構成，或其影響及作家，而乃沾然於句評字註；例如，他於「認得是獵戶標免李吉」之下註道：「筆勢忽振忽落，」於「只見那個人」下註道：「妙，李小二眼中事。」接着的「將出一兩銀子與李小二道：」且收放櫃上，取三四瓶好酒來。客到時，果品酒饌，只顧將來，不必要問。」下，又註道：「分付得作怪。」諸如此類，全書皆是。這當然是學步鍾惺諸人批評評文的辦法，而全書卻被他句分字解；有類於體骸一節，一節被拆開了，更有類於一刀刀的把書本的肉都零碎的割下了。水滸，西廂，何罪，乃受此種凌遲析骸之極刑！這一派勢力頗不少。也有了不少書受到了這個無妄之災。這是很不幸的，金明有帶領了大眾走研究的正軌的可能，他卻反把他們帶入「牛角尖裏」去了。

統而言之，自文賦起，到了最近止，中國文學的研究，簡直沒有上過研究的正軌過。關於作品的研究，一向是以鑑賞的漫談的或逐句評註的態度去對待牠的，無論牠是二十字的五言絕詩也好，長至百十萬字的小說也好。（近幾年胡適對於紅樓夢，水滸傳的考證卻完全是走的一條新路，一條正路。）關於作家的研究，除了「年譜」一類的著作，詳述其祖先，其生平，其交遊的人物，其作品的年代，可以作為研究的最好的參考資料外，其餘便再沒有一種東西可以算是「研究」的了。關於一個時代的文學或一種文體的研究，卻更為寂寞；沒有見過一都有系統的著作，講到中世紀的文學的，或講到某某時代的，也沒有見過一部作品，曾原原本本的研究着「詞」或「詩」或「小說」的起原與歷史的；至於統括全部歷史的文學史的研究，卻大家都不曾夢見，近來雖有幾部名為「中國文學史」的東西，乃是很近代的事，且抄的是日本人的東西。

我們應該有不少部關於作品研究的東西。例如關於水滸傳，至少要有一部水滸傳及其作者，一部水滸傳之形成，一部水滸傳及其續書，一部水滸傳之思想與其影響等等，關於西廂記，至少要有一部西廂記以前之西廂故事，一部西廂記之作者，一部西廂記之

藝術上的地位，一部西廂記之續書等等；這幾個題目，每一個都可以成功一個巨冊。至於如文選，如樂府詩集，如西遊記，如牡丹亭，如桃花扇，如四聲猿等等，那樣重要的巨作，無一種無不需要多方面的專門研究。至於那些古舊的紅樓夢索隱，西遊真詮，水滸評釋之類，卻都是可棄的廢材。

我們應該有不少部關於作家研究的著作。例如，關於曹植，至少要有一部曹植的生平與著作，一部曹植的詩，一部曹植及其時代，一部曹植的藝術及其影響，或更將有一部曹植與洛神之傳說等等；關於李白，至少要有一部李白的生平與著作，李白的遊蹤，李白與遊仙的思想，李白與酒，李白與他的同時代者等等；關於杜甫，至少要有一部杜甫傳，一部杜甫的時代及其作品，一部杜甫的作品及其影響，一部杜甫及其詩派，一部杜甫的思想，一部杜甫的敘事詩等等；關於關漢卿，至少要有一部關漢卿及其雜劇，一部關漢卿的藝術與思想，一部關漢卿及其時代等等；關於湯顯祖，至少要有一部湯顯祖傳，一部湯顯祖及其四夢，一部湯顯祖的思想，一部湯顯祖之著作及其影響等等；此外，至少還有百個以上大作家，需要特殊的研究的；這些研究，每一個又都可各成一巨冊。至於那些古舊的

陶淵明年譜、李義山年譜、東坡先生年譜之類，只可作為研究的參攷資料，卻不能即算作一種專門研究的結果。

我們應該有不少部關於一個時代之研究的著作。每一個重要的文學時代，都要有各種的特殊研究；例如建安是一個光榮的詩歌時代，關於牠，便至少要有一部建安時代及其作者、一部建安七子與其著作、一部五言古詩與建安時代作家之關係、一部建安文學的鳥瞰、一部建安文學之趨勢及其影響等等；又如五代也是一個重要的時代，關於牠，便至少要有一部五代文學的鳥瞰、一部五代花間派的詞人、一部南唐二主及其所屬詞臣、一部蜀中文士、一部五代文學史等等，這些東西也都是每一部便要成為一巨冊或至三四巨冊的。

我們應該有不少部關於每一種文體之研究的著作。例如關於詩歌，至少要有一部詩歌史、一部詩歌概論、一部中國詩歌的音韻問題、一部詩歌及其支別、一部民歌之研究、一部由詩經到詞與曲、一部散套與小令、一部詞之研究等等；關於戲曲，至少要有一部戲劇史、一部戲劇概論、一部演劇史、一部中國舞台之構造與聽衆、一部文曲及其作者、一部

傳奇的研究，一部皮黃戲之沿革與歌者，一部崑曲興衰史，一部論譜及衣飾之變遷等等；這些著作也都是不能以很小的卷帙裝載之的。至於那些以前的無數詩話，詞話四六話，曲話之類，都只好作為極粗製的研究原料，卻全不是所謂研究成熟的工作。

我們還應該有不少部綜叙全部中國文學之發展的文學史，或詳的，或略的，或為學者的研究結果，具有不少獨特之創見的，或為極詳明的集合前人各種特殊研究之結果，而以大力量融合而為一的，或為極精細的搜輯不少粗製的材料而成為浩大的工程的，或疏疏朗朗的以流麗可愛的技術而寫作出來的。

此外，我們還應該有不少部關於中國文學的辭書，類書，百科全書，還應該有不少部關於她的參考書目，研究指導，等等。

這一切應該有的東西，我們都沒有！

中國文學真是一片絕大的荒原，絕大的膏沃之土地，向未經過墾殖的，雖有幾個寥寥可數的農夫，從前曾一度播種過一小方地的種子，然其遺跡卻早已泯滅於蓬蒿蕪草中了，雖有幾個寥寥可數的農夫，在如今正奮起而肩了耙耜去墾種，然他們是如此寥寥

的幾個，那裏能把這絕大的荒原墾殖遍？

每個人都有在這個大沃原中自由墾殖的可能，無論他要多少田地都可以，只要他對於這個農事有興趣，肯下苦功去割除野草，播植種子。

我曾見一幅秋郊試馬圖，畫的是一個天朗氣清的清晨，四野靜穆無比，有人膝那末高的野草，正爲晨風所吹而偃倒下去，獨在這郊原上的是一個騎在一匹駿馬上的少年，他愉悅着，躊躇着，正控着馬韉，欲發未發的打算在這大平原上任意的騎馳。真的，我見了這畫，不自禁的也起了躍躍欲試的野心，雖然從沒有學過馳馬。

這大荒原似的中國文學的氣象，正是一幅「秋郊試馬圖」呀，誰見了，能不興了要在那裏自由的騎跑，隨意的奔馳的雄心麼？

三、研究的新途徑 但農夫卻也不易爲。他要墾殖，便要先有鏟刀去割除野草，再有耙犁去掘鬆泥土；這就是說他要有耕田的工具。如果他赤手空拳的跑去耕種，即使他有熱烈的心，堅勤的意志，也只好眼睜睜的立在那裏乾着急的望着而無從下手。同樣的，我們對於中國文學的研究，如果沒有鏟刀與耙犁，那便無從動手。舊的研究，原是無結果

的無方法的，正像赤手空拳一樣。我們現在如果要研究，便先要執了鑿刀與耙犁去換一句話說，便是要有研究的新途徑與新觀念。

我們要走新路，先要經過接連着的兩段大路；一段路叫做「歸納的考察」，一段路叫做「進化的觀念」。這兩段大路是無論什麼人，只要他是一個研究者，都要走的。「自由之路」，沒有捷途，也沒有旁道，支徑可以跨越過牠們的。所謂墾殖的耙犁與鑿刀，也是牠們。原來這兩個主要的觀念，歸納的考察與進化，乃是近代思想發達之主因，雖然以前文學上很少的應用到他們，然而現在卻已成爲文學研究者所必須具有的觀念了。

四歸納的考察 歸納的考察，倡始於培根（Bacon）；有了這個觀念，於是近代思想，乃能大爲發展，近代科學乃能立定了牠們的基礎。在以前，無論研究什麼問題或事件，都是先有了一個定理，或原則，然後再拿這個定理或原則去作爲討論或研究的準的。例如，他們相信上帝是萬物的創造者，於是許多敬神的觀念及自然現象的解釋，便都由此演繹而出；他們相信地球是扁平面似的東西，於是種種的地理觀念及船隻駛過地面便將墜落無底之中的見解又由此演繹而出。他們不去研究事實的真相，只知奉過去的一個

原則或定理的天經地義而不可一變的東西。於是思想與科學乃至一無進展。自歸納的考察方法創立後，「無微不至」便成了一個信條。他們懷疑，他徒虛心的去考察，直等到有了種種的證據，充分的足以證明某一個東西的真相是如此時，他們纔肯宣言道：某件東西的真相是如此如此。奈端（I. Newton）之發明萬有引力說，先是經過萍果落地之感觸，然後再加以種種方面的考察，把他們都歸納了起來，結果是相同的，是歸於一的，於是他纔敢相信他的萬有引力說。達爾文（Darwin）之著作種由來與人類起源二大著作，也是經過了千辛萬苦，搜集了種種的證據，而把他們歸納了起來，得到了一個結果，方纔把牠們寫出，而確定了他的進化論。

文學的研究之應用到歸納的考察，是在一切的科學之後。有了這樣的研究方法與觀念，便再不能稱賦的漫談，不能使性的評論了，凡要下一個定論，凡要研到一個結果，在
其前，必先要在心中千迴百折的自喊道：

「拿證據來！」

等到證據搜羅得完備了，等到把這些證據或材料歸納得有一個結果了，於是他的

定論纔可告成立，他的研究纔可告終結。所以他們不輕信，他們信的便是真實的證據；他們不輕下定論，他們下的定論便是集合了許多證據的歸納的結果。例如關於李白的死的問題，或以爲病死於當塗，或以爲是喝醉了酒，欲去江中捉月而落水溺死的。那一說是對的呢？於是我們去搜羅許多關於他死的記載，關於他晚年的生活與遊蹤的記載，關於他的墓所在地的記載，然後再去分別出這些記載那些是最靠得住的，那些是其次的，那些是完全虛妄的，出於想像的。於是，再把可靠的材料歸納了起來，便可以得到一個結論，得到關於李白之死的正確記載了。

又如，關於續金瓶梅的作者，據原題是紫陽道人編。這紫陽道人到底是誰呢？原書的篇首曾有一篇太上感應篇陰陽無字解，署着「魯諸邑丁耀亢參解」。在全書中處處都可見出作者的見解，與丁氏的有異常相同之處。於是我們猜想：「所謂紫陽道人者，大約是丁氏的筆名吧。」於是我們再翻檢原書，到了第六十二回，其中偶然的有一句話說，「丁野鶴自稱紫陽道人」，耀亢的別號恰是野鶴，有了這一個強有力的據證，便可以生出一個結論：

「續金瓶梅的作者是一個名耀元，字野鶴，筆名紫陽道人的丁氏。」

沒有人能夠推翻這個確切的決定，除非他有了別的什麼更有力更重要的證據。在胡適的紅樓夢考證上，更可見歸納法之如何應用得最好。

研究紅樓夢的人真不少，以致「紅學」成了一個專門的名詞；一派說賈寶玉是清世祖，林黛玉是董小宛，又一派說紅樓夢是一部清康熙時的政治小說，林黛玉是朱彝尊，薛寶釵是高士奇，而寶玉則指廢太子。再有一派卻說賈寶玉就是納蘭容若，紅樓夢敘的是明珠家事。但他們這些話都不過是牽強附會的話。他們把路走錯了，走入荆棘中了，所以他們的研究成了如猜謎似的戲舉。到了胡適的紅樓夢考證出來，用的卻是新的方法，是歸納的研究方法，他先把著者是誰的問題解決了。既知曹雪芹是他的作者，於是又進而研究曹雪芹的家世及生平。既知他是曹寅的孫子，家業很繁盛，到了他的後半生很窮苦；於是與紅樓夢中所記的事蹟細細的對照一下，便可知他備記的「風月繁華之盛」乃是他所身歷的，回首當年，作者真不禁要「洒一把辛酸淚。」

紅樓夢的真面目與其在文學上的真價，至此始完全發現。我們才知道這並不是一

部具有無數「謎」的書，其中的每個人物，背後並沒有什麼黑影子在內，他們都是真的人，並沒有戴上了什麼假面具的。

這個歸納的觀念真是一個重要的基本觀念，發見於文學的研究上的。有許多未決的文學問題都可以用了這個方法去解決；用了這個方法去解決的事件，其所得到的結果，至少是「雖不中不虛矣」，決不會有以前「紅學家」那末樣的附會的結語與研究的。

附言：文學評論的作者，尤其是以前的，往往不會用這個歸納的研究法，然而却仍不失一般讀者的讚許；那是因為作者的美麗的才華，或因為作者的懇摯動人的講述；有許多的文學評論都不過是文學的鑑賞，或不過牠的自身可當做文學作品，而不能稱作文學的研究的。

五、進化的觀念 文學史上的許多錯誤，自把進化的觀念引到文學的研究上以後，不知更正了多少。達爾文的進化論，竟不意的會在基本上改革了人類的種種錯誤的思想。

許多人都相信水滸傳、三國志、西遊記都是元朝人流傳下來的。但有了進化觀念的人，卻很懷疑，當那時，中國小說方纔萌芽之時，乃竟會有這樣完美的作品產生。到了近幾年來，西遊記的底本，卽楊致和的四十一回本的西遊記，有人知道了，取來和一百回本的現在流行的西遊記一對讀，乃知二本之間，在描寫的技术，有如何的詳密與拙笨之差異，同時在別一方面，又知道了百回本西遊記乃吳承恩所作的，於是此問題始完全解決了。最近，在日本，又發見了一部三國志平話，那又是一部今本流行的三國志演義的祖先；在二本事實之詳略，描寫技術之疏密之間，我們便可明顯的看出其著作時代之前後來。至少，有了這部三國志平話，從前所公認的三國志演義爲元人作的話是該取消了。水滸傳雖尙未發見其最初底本，然依據種種的證明，及讀了許多元明人關於水滸故事的雜劇，可知水滸傳亦決不是元時的著作。但看在元人雜劇及明初人雜劇中，所叙的水滸故事，幾乎各各不同；李逵是一個精細有心計的人，魯智深曾娶妻生子，曾逃下山再去做和尚，而爲宋江設法勸回。如果那時已有了人物性格如此活潑結構如此完密的巨著的水滸傳，又何至戲曲家的敘述，會與水滸傳歧異得如此利害呢。試觀後來的許自昌水滸記，（

叙宋江事的，及任運先靈寶刀，（叙林冲事的，）其間事實便完全與水滸傳相同。而其間人物也完全不能脫離水滸傳所寫的輪廓之外，於此便更可見出水滸傳的著作時代來。

在這個地方，我們有了進化論的觀念的幫助，便可以大膽的改正一般文學史上把小說當做元人的盛業的謬誤了。

在中國，進化論更可幫助我們廓清了許多傳統的謬誤見解。這些謬誤見解之最大的一個，便是說古是最好的，凡近代的東西總是不如古代的。明清之詩文不如唐宋，唐宋之著作，不如漢魏，這是他們所執持着的議論。進化論的觀念，不是完全反對他們，乃是告訴他們以更真確的真理。原來，文學的東西，本不能以時代的古今，而比較其優劣，說古代的東西，一定不如近代的，正與說近代的東西，一定不如古代的一樣的錯誤。所謂「進化」者，本不完全是多進化而益上的意思。他乃是把事物的真相顯示出來，使人有了時代的正確觀念，使人明白每件東西都是時時隨了環境之變異而在變動，有時是「進化」，有時也許是在「退化」。文學與別的東西也是一樣，自有他的進化的曲線，有時而高，有

時而低，不過在大體上看來，總是向高處趨走。如小說便是一個最好的例子。最初，在搜神記、世說新語諸書中，原有不少的小說材料，然而其敘述是如何的簡單！到了唐時，卻有唐人傳奇繼之而起，已漸漸有了描寫，有了更婉曲的情緒了。到了宋人的「平話」，其描寫卻更細膩了。明人的小說較之更進一步，宋元人二卷四卷的小說，他們都演化之而為百回，百二十回。在結構上，在描寫的技術上，都有了顯著的進化。再如戲曲，也是一個很好的例子。如在元曲中，其結構與人物都甚簡單：每劇只有四五齣，每劇中只限一個主要的人物歌唱，到了明人的傳奇卻大為進步：齣數多至三四十，人物也多了不少，每個人物都可以歌唱，有時是合唱，有時是互接的唱，這使劇場熱鬧了許多，確是一個大進化。

在這種地方，最容易看出「進化」的痕跡來。

再試取幾個「故事」來看一下。同是一個故事，在最初總是很簡單的，描寫也必很質樸，漸漸的卻變得內容更複雜，描寫更細膩了。由琵琶行（白居易）變而為青衫泪（馬致遠），再變而為青衫記（顧大典）愈變愈煩愈細，琵琶行裏的女子，只是一個「猶抱琵琶半遮面」的不相識者，在青衫泪中卻成了白居易的舊相知裴興奴，二人中途離

散，因聞琵琶聲，而始得重圓，完全有了一個故事的骨架了；在青衫記中，所寫的事實卻更曲折，描寫也更深入了，在那裏加上了典贖青衫的故事，加上了兵亂，加上了小蠻與樊素，鴛母的手段益毒，裴與奴的節操也被寫得更貞固了。

由李娃傳（白行簡）變而為李亞仙花酒曲江池（石君寶），再變而為繡襦記（鄭若庸），這其間又是如何的進步。李娃傳的敘寫本不壞，曲江池又細了一層，繡襦記所寫的妓院情形，卻更足以動人了。亞仙在傳中不過是一個有才能及不忍之心的妓女，在雜劇及傳奇中則成了一個完人；鄭元和和唱輓歌，傳中本寫得很淒苦，雜劇中卻加倍的寫着，傳奇中更加倍的烘染着，真是一步更進一步。

由唐無名氏的白蛇記，變而為西湖佳話中的雷峯怪蹟，再變而為無名氏傳奇雷峯塔，再變而為陳遇乾的彈詞義妖傳，這其間又是如何的進化。白蛇記寫的白蛇，完全是一個害人的妖魔；她幻變了一個年青的美嬌，誘惑了李瓊，致他回家時身體消化而死。（記中又記一則變異的同樣傳說，說那少年是李瓊，第二天歸來，便腦疼而死，然以白蛇為妖魔則與前說一樣。）到了雷峯怪蹟中的白蛇，她的事蹟卻更了，她已不是一個純粹的殺

人巨魔，乃是一個戀着許宜的有情的女妖。在怪蹟中，法海與小青第一次出現，後來傳說中之許宜二次發配，亦始見於此。白蛇記不寫白蛇的結果，怪蹟則說白蛇與青魚終爲法海的鉢盂所捉，幽禁於雷峯塔下，百世不得翻身。在傳奇及彈詞中，白蛇卻更得人同情了；無端的加了報恩之說，無端的加了水漫金山之一幕大戲，無端的加了盜仙草救夫之冒險而真情的一段故事，無端的加了白娘娘懷孕，生了一個貴子出來，這使白蛇更具有人間性，更使人敬愛，她不是一個可怖的妖，而是一個真摯的戀情女郎，其行事處處都可得人憐愛的了。許多人見到她之冒萬險以救夫，冒萬險以奪夫，都會不禁的加入她的一邊，而怒許宜之卑怯，恨法海之強暴。在斷橋重遇之一段，在她產子後懼怕法海之復來的一段，無論誰都要爲之感泣的。於是她之幽囚，便爲多數人所不滿，而增出了「仙圓」的最後一幕，叙她因貴子而終於得救。這是一個如何有趣的進步呢？

這些也都是很顯著的「進化」。

同時，更可以因此打破了一班人摹擬古作的風氣，這個風氣惟中國最盛，且至今還是最盛。把進化的觀念引了進來，至少可以減少了盲從者在如今還學着做唐宋古文，做

唐詩宋詞，做唐人傳奇體的小說，做『卻說』，『且聽下回分解』的章回體小說的迷信。他們相信的是：『古是今之準的』，而進化論告訴我們，文學是時時在前進，在變異的，一個時代有一個時代的文學，一個時代有一個時代的作家。不願當代的情勢與環境而只知以擬古爲務的，那是違背進化原則的，那是最不適宜於生存的，或是最容易『朽』的作家。

六、文學的外化 執持了以上兩個基本觀念，即進化的與歸納的觀念，如執持了一把鐵刀，一柄犁耙，有了他們，便可以下手去墾種了。

無論爲一個作家的研究，一個作品的研究，或進而爲一個時代，一個全史的研究，都可以有得到比前很不同的好結果了。但荒地是太大，蔓草是太多，我們還要急其所當先，最好能把向來最未爲人所注意，蔓草最多的地方先開闢起來。這些新開闢的研究，一面自然格外有清新的趣味，一面卻也足幫助作品作家及文學史之研究的迷離的解決，正如在海濱或河岸築堤，不僅裨益了海濱之田，卻也使隣近諸田野都受了益處。

這樣新開闢的研究的途徑，共有三個。

第一個便是中國文學的外化考。換一句話，就是說，要研究中國文學究竟在歷代以來受到外來的影響有多少，或其影響是如何樣子。這種研究是向來沒有人着手過，甚至於沒有人注意過的。這是一種新鮮的研究。

無論什麼人，都曾異口同聲的說過，中國的文學乃是完全的中國的，不曾受過什麼外面的影響與感化的。這乃是愛祖國的迷霧，把他們的心眼朦蔽了。只要略略的考察一下，便可知我們的文學裏，有多少東西是由外面販買來的。最初是音韻的研究，隨了印度的佛教之輸入而輸入。而印度及西域諸國的音樂，在中國樂歌上更占了一大部分的勢力。其後，佛教的勢力一天天的澎漲了，文藝思想上受到了無窮大的影響。雖然韓愈曾努力的闢佛以保障儒道，雖其後的古文家也曾時時的爲此同樣的舉動，然而他們的力竭聲嘶的防禦的筆戰，僅足證明佛教思想之如何偉大而已，豈不能給他們以致命傷。在後來的重要文藝作品上，幾乎有一半是印上了這種印度思想的沙痕的。這是文藝思想上的話，且不多說；在其後，還有更大的影響呢。而這個更大的影響，又是由印度傳來的。我們往往有一個疑問：在宋元之前，爲什麼中國沒有發生過戲劇和小說的大作品？爲什麼這

些重要的作品，直到了宋元之時，纔突然的如雨後的春筍般的紛紛產生許多文學史家對於這疑問都沒有注意過。最近，有一部份人用文學的眼光去研究印度的文學，尤其是她的小說與戲曲，於是纔發現他們的戲曲與小說，其體裁與結構，與中國的有驚人的共同之點。即以小說而論，印度的作品，開頭往往是「如是我聞」，漢譯出來恰正是「卻話」，「話說」之意；又他們每當狀容或論斷一個事物，必要引古詩句或諺語爲證，恰正如我們之小說家，常常用「正是量小非君子，無毒不丈夫」諸樣的成語一般。據新近由印度歸來的友人說，他們的「說話人」到現在還存在着，大都在廟宇中說着書，給大家聽，也正與我們蘇州元妙觀中之說書人一模一樣。而他們的小說與戲曲的產生時代卻較我們早得多了。當然的，中國與印度交通那樣的周密，這些作品之輸進而引起模擬是毫不足異的。友人許地山君近來很專心研究這一方面的東西，這裏不多說，我們且看他的詳細的報告吧。

還有，我們重要的民間文學，如彈詞，佛曲與鼓詞，也都是受印度影響而發生的。這個外來感應的痕跡，比之小說與戲曲尤爲明顯。在燉煌石室發見的許多抄本中，我們見到

好幾種「佛曲」；文殊問疾，等三種，見上虞羅氏刻的敦煌零拾中；佛本行集經俗文，八相成道俗文，維摩詰所說經俗文等四五種，現存京師圖書館中。這就是後來佛曲的祖先，而彈詞與鼓詞，卻又是完全由佛曲蜕化而成的。

這都是僅略略的提一提的，而已足以使迷信國粹的先生吃一個大驚了。將來如果有一部中國文學外化考出來，恐怕材料將要搜集得更多，至於西歐文學在中國文學上的影響，乃是最近的事，大家都知道，不必談。

這個研究在文學史上是大有功績的，且至少可以間接的幫助許多研究別的東西的忙。

七、巨著的發見 第二個開闢的研究的新途徑，便是新材料的發見。

我們向來不懂研究的方法未備，即研究的對象也很狹小；其初我們僅知以詩，古文詞為研究的標的，所謂文學史者，不過是一部詩歌及古文的發展史而已。到了後來，加進了詞；到了後來，再加進了戲曲，但那已是很近代的事了。在十八世紀紀的他們編輯四庫全書總目提要時，還不承認戲曲是一種有可以收入四庫之價值的著作。他們只收曲譜，

曲律，而不收劇本。到了後來，纔更加入了小說。所以最近，最開明的中國文學史，所敘的乃是詩詞，散文，小說，戲曲的歷史的發展。但此外，中國文學裏，還有別的東西麼？有的，當然是有的。中國文學乃是一個深淵，乃是一個大密林，在其中未被發見的巨著還多着呢，還多着呢。

佛曲是一種並非不流行的文藝著作；自唐五代以來，時時有作者，其中頗有不少好的東西，如梁山伯祝英台，如香山寶卷，其描寫都很不壞；其及於民間的影響却更不小。有多少婦人村夫是虔敬的聽着這些故事，爲之喜，爲之憂，爲之哭泣，爲之發奮的，有不少婦人村夫是於無形中深深的受到他們的教訓的。一爐香焚了起來，宣卷者朗朗的背誦着，一家人，也許還有不少隣居，圍住了聽，此景此情，到如今還未變更呢。然而卻沒有一個研究者曾留盼及於這些文藝作品的文學史上，要見到佛曲作家之名，卻更不知是何年何月的事了。自敦煌石室中發見了好些佛曲抄本之後，談者雖略略的有幾個，卻都只知所謂「敦煌佛曲」而已，那些後來的更重要的，更有影響的作品，他們卻連提起也不會。

彈詞，又是一種被籠罩於黑暗之間，或被隔絕於一個荒島中而未爲人發見的文藝

支幹。彈詞卻並不是很小的或很不重要的文學支幹呢。她有不少美好的東西，她有不少比小說少的讀者，她的描寫技術，也許有的比幾部偉大的小說名著還進步。夏天，夜色與涼風俱來時，天空只有燦爛的星光，一個盲者挾一面鼓或三絃，登上支搭於街頭巷尾的木台上，彈着唱着，四周是有了無數的婦人與男子，靜靜的坐在自備的木凳上聽着。他們不比宣卷那末容易終篇，（他只須一夜就夠了，或一夜可宣三四卷，）每聽一部彈詞，那是一件不容易完功的大事，無論是玉簪緣，天雨花，或三笑新編，都至少要有半個月或十天八天纔能終畢呢；然而聽者卻始終沒有怠惰過。黑漆漆的夜裏，黑壓壓的一羣人，烏雀無聲的，在聽着一個人揮着弦朗唱着，閒時閒時的有大蒲扇子噼啪噼啪的擺動之聲；直到了盲者住了弦聲唱聲而去喝一口茶時，大眾方纔也吐一口氣。這情景不用閉眼想，便會想出是如何的動人，真的，如果彈詞沒有動人的地方，也便不會如此的動人了。如天雨花，筆生花，再生緣，再造天，夢影緣，義妖傳，節義緣，倭袍傳以及「三部曲」之安邦志，定國志，鳳凰山等等，都可算是中國文學中的巨著。其描寫之細膩與深入，已遠非一般小說所能及的。有人說，中國沒有史詩；彈詞可真不能不算是中國的史詩。我們的史詩原來有那

末多呢！談彈詞的人，如今也還沒有。

鼓詞流行於北方，大都取小說中之最動人的一段一節而演述之，當然是加上了不少的潤飾，但還不會有什麼巨大的著作出現。北方人之受鼓詞之陶冶是至深且普遍的，正與南方人之受彈詞的感化一樣；許多人不會看三國，水滸，但他們知道魯肅，孔明，周瑜，知道好詭的曹操，知道忠勇的李逵，知道有神力的公孫勝，那都是說鼓詞者教導他們的。此外，還有皮黃戲的劇本，還有各地的小唱本，小劇本，還有各地的民間故事，還有灘簧一流的敘事詩，還有各地的民歌，如粵謳，如吳歌之類，都有待於中國文學研究者自己努力去掘發，去搜尋；那裏有無數的寶物在，有無數的巨著在，只要費工夫去尋找。這也是研究中國文學的一條新路。任取一種研究之，都可以開闢出一個新天地來，為文學史增添了不少的記載材料，為中國文庫增添了不少的珠璣珍寶。

八、中國文學的整理 第三個開闢的研究的新途徑，便是中國文學的整理。這條路原是很舊很舊的了，但在我們卻還可以算是新的。許多人對於文藝的界說，至今還不明瞭，許多人對於中國文學的分類，至今還認別不清；例如，某某人的小說叢考，某某人的小

說考證，都把小說與傳奇雜劇混在一處；即把燕子箋、桃花扇、一捧雪與水滸傳、紅樓夢同放在一起。名為小說叢考或小說考證的一書，其實乃大部分講的是戲劇，其中還雜有幾部彈詞。某某人編曲目，某某人編一部戲劇叢書一類東西的曲叢，又都把元明的小令散套集混在雜劇傳奇的一堆；把吳騷合編、陽春白雪，或江東白苧與漢宮秋、西廂記、一笠庵四種曲同列在一處。誰都知道這兩種是根本不同的東西，一種是詩歌，一種卻是戲曲，然而他們卻認這些東西都是「一曲」，只爲了雜劇傳奇是用了「一曲」去寫故事的。就是在許多的圖書館書目中，卻也如此的混淆着。小說依四庫提要分爲雜事，異聞，瑣語之三類，因把西遊記與搜神記同列在一櫃，把紅樓夢與板橋雜記並存在一架，其他彈詞之類無可列入者，則也勉強附庸於小說類中。像這樣不清不白的分類，與混雜的研究，頗足以迷亂了後來者的心目，所以把中國文學的內容整理了一下，使某類歸了某類，某種歸於某種，同類者並舉，異體者分列，也是當今研究中國文學者之急務。如能編一部如朱彝尊經義考之類的文學考出來，那當然是不朽之作，即作了一部簡簡單單的文學書目，把中國文學的內容分疏整理了一下，卻也頗可以有影響。

這稱「書目」其分類當然不能如四庫總目提要似的，集部只錄着楚辭，別集，總集，詩文評，詞曲之五類，（所謂曲也，聲明只錄論曲之書，不列傳奇雜劇，）而小說則列於子部，不收西遊記，水滸傳，而只收世說新語，朝野僉載，教坊記，異苑，遺魂記之流，當然也不能以圖書館最常用的杜威十類法，依了他而分爲詩歌，戲曲，小說，論文，演說，尺牘，諷刺文與滑稽文，雜類等八類；因爲這個分類也未安，且有許多東西也不能被列入於這樣的一個分類中。我們要有的是一種新的分類，明瞭而妥當的分類。

底下是我個人擬的一個分類的大綱，雖不怎麼周密，卻頗明瞭簡當，暫可爲一個強勉可用的分類。且依了這個分類至少可以把中國文學的向來的混淆的內含，澈底的整理了一下。這個分類法，把中國文學分爲九大類別：

第一類是「總集及選集」如詩文混雜的選本文選，唐文粹，宋文鑑，元文類及總集如漢魏百三家集等都可列入。關於個人著作的總集，如船山遺書，朱子全書，坦園叢書等等，亦可附錄於此。

第二類是「詩歌」這更可分爲左列的數小類：

(甲) 總集及選集 詩經、楚辭、玉台新詠、樂府詩集、全唐詩、張村叢書、詞苑英華、宋詩鈔、陽春白雪等。民歌亦可列入於此類。

(乙) 古律絕詩的別集 四庫中集部別集類的一大部分。

(丙) 詞的別集 東坡樂府、稼軒長短句、漱玉詞、飲水詞等。

(丁) 曲的別集 喬夢符小令、江東白苧、梁辰魚、花影集、施紹莘、海浮山

堂詞稿、馮惟敏等。

(戊) 其他 會稽三賦、王十朋、汴都賦、周邦彥等之辭賦一類，以及竹枝詞、宮詞、雜事詩、新興的白話詩，都歸入此類。

第三類是「戲曲」這更可分爲下列的數類：

(甲) 戲曲總集及選集 元曲選、六十種曲、盛明雜劇、及納書檀曲譜、集成曲譜、綴白裘等。

(乙) 雜劇 雜劇十段錦、朱有燬、四聲猿、徐渭、後四聲猿、桂馥、臨春閣、吳偉業、吟風閣雜劇、楊笠湖、坦菴四種、徐石麟、祭皋陶、宋琬等。

(丙) 傳奇 琵琶記、荆釵記、殺狗記、玉茗堂四夢、桃花扇、一笠菴四種、李笠翁十種曲、紅雪樓九種曲等。

(丁) 近代劇 復活的玫瑰、咖啡店之一夜等。

(戊) 其他 皮黃戲之劇本庶幾堂今樂（余治）（戲考當歸於甲總集及選集一類中）各地流行之民間劇本梆子調劇本等。

第四類是「小說」這亦可分爲下列各類：

(甲) 短篇小說 有如下之三大派別，像世說新語、搜神記、閱微草堂筆記等之許多瑣屑的故事集只可附歸在第一派內。

(第一派) 傳奇派 唐之李娃傳、霍小玉傳、靈感傳、柳毅傳及裴劍之傳奇、吳淑之江淹異人傳、蒲松齡之聊齋志異等。

(第二派) 平話派 如京本通俗小說、醒世恆言、拍案驚奇、石點頭、醉醒石、西湖佳話、西湖二集、今古奇觀、今古奇聞等。

(第三派) 近代短篇小說 隔膜、超人、網癮、勞蛛等。

(乙) 長篇小說 如水滸傳、三國志、西遊記、金瓶梅、紅樓夢、綠野仙蹤、蟬史、儒林外史、海上花列傳等等。或更把他們分爲歷史小說、神怪小說、人情小說等等，我們卻以爲可以不必。

(丙) 童話及民間故事集 近來出版頗多，如中國童話、世界童話、徐文長故事、烏的故事等等，都應歸入此類。

第五類是佛曲彈詞及鼓詞 這三種作品，體裁都很相近，卽都是以第三人的口氣來敘述一件故事的，有時用唱句，有時用說白，有時則爲敘述的，有時則代表書中人說話或歌唱。不類小說，亦不類劇本，乃有似於印度的拉馬那那、希臘的依里亞特、奧特賽諸大史詩。這更可分爲下列之數類。

(甲) 佛曲 文殊咒、香山寶卷、白蛇寶卷、孟姜女寶卷、雷關寶卷、王氏女三世寶卷、考英寶卷、地藏寶卷等。

(乙) 彈詞 廿一史彈詞、再生緣、陶朱宮、義妖傳、雙珠鳳、描金鳳、珍珠塔、天雨花、倭袍傳、節義緣、夢影緣、筆生花等。

(丙) 鼓詞 乾坤歸元鑑、寶蓮燈、破頭盔、十三妹三刺年羹堯、八鏡大鬧朱仙鎮、白良關父子相會等。

(丁) 其他 類於上列三種之各地小唱本，以及「灘簧」等。

第六類是「散文集」這可包括詩集外之一切四庫中之別集類，及總集類之一部分，可更分爲：

(甲) 總集 全上古六朝文、全唐文、古文辭類纂、六朝文繁、四六法海、研禮文鈔、唐宋八大家文鈔等。

(乙) 別集 韓昌黎集、曾子固集、王陽明先生集要、歸震川集、姚姬傳集等。

第七類是批評文學 這亦可分爲下列之數類：

(甲) 一般批評 如文心雕龍等。

(乙) 詩話 詩品、漁隱叢話、詩話總龜、六一詩話、后山詩話等。

(丙) 詞話 碧雞漫志、西河詞話、詞苑叢談等。

(丁) 曲話 曲話、梁廷棟、兩村曲話、李調元等。

(戊) 文話 四六叢談，論文集要等。

(己) 其他 關係作家之研究（如陶淵明，平民文學之二大作家）關於作品的研究如（紅樓夢辨）關於一個時代之研究（如中古文學概論）以及批評論文集等均可列於此。

第八類是「個人文學」這是關於作家個人的著作，如日記，尺牘，自傳等。可更分為下列數類：

(甲) 自敘傳 在中國，只有很短很短的自敘傳，如五柳先生傳之流，卻不曾有過可獨立為一冊的著作。

(乙) 回憶錄及懺悔錄 在中國，這一類的著作也絕無僅有。

(丙) 日記 曾國藩日記，越縵堂日記等。

(丁) 尺牘 蘇長公表啓尺牘，惜抱先生尺牘，春在堂尺牘（俞樾）歷代名人書札等。

第九類是「雜著」凡不能列入於上面諸類者，或不能自成爲一大類者，俱歸入

這一類內。

(甲) 演說 梁任公講演集，李石岑講演集等。

(乙) 寓言 百喻經，中國寓言等。

(丙) 遊記 徐霞客遊記，焦山記遊集（馬曰瑄）等。

(丁) 制義 欽定四書文，船山經義，榕村制義（李光地）等。

(戊) 教訓文 宗約歌（呂坤），閔戒（呂坤），戒賭文（尤侗）等。

(己) 諷刺文 熱風（魯迅）等。

(庚) 滑稽文 遊戲文章等。

(申) 其他 古謠諺，樞諺等。

依了這個分類，而把中國文學的重要作品，重新編列了一下，頗足以使久困於迷霧中的人眼目爲之一明；這對於作品的研究，作家的研究，以及其他專門研究，都可有不少的幫助。也許在細小的節目上還有應該更動的地方，但這些更動，對於分類的大體上卻是不會有什麼大影響的。

附言：

「互見」是書目上不可免的手續，鄭樵在他的通志校讎略上曾再四的說到「互見」的重要。然而今之編書目者，卻很少有應用到「互見」之例的。在上面的分類上，別的都沒有問題，只有處置四庫中的「別集」卻是一個大困難。譬如把李白，杜甫，陶淵明諸人的別集放在「詩歌」一類中，把柳宗元，歸有光，姚姬傳諸人的別集放在「散文集」一類中，那都是不會有問題發生的，但如江淹，蘇軾，黃庭堅，諸人之詩與文俱著的，將如何的編列呢？這只有用到「互見」例了。把他們的集子，在「詩歌」中，在「散文集」中都列入，那便可解決了。這一點恐怕有人要懷疑，故特說明一下。

關於文學概論又文學史及文法，辭典一類的書，乃應歸入全部書目之「文學總類」中的，所以上面分類中沒有列入。

九 結論與希望 就以上三個新闢的研究途徑來着手做工，其重擔已非幾個人所能擔負。如僅就搜集民歌或民間故事而言，已是一個人一生做不完的事業了。若再進一步而去墾殖別的田地，那更是非有多數人的工作不可了。詩經的研究是一生的工作，樂

府古詩的研究，也是一生的工作；戲曲的研究，只其中『崑劇』的一部分，也已足夠消磨了一生，皮黃戲的研究，也是至少要消耗了半生去低頭工作，並忙碌的出入於劇場之間的。

專門的研究是最難的研究，也是最有興趣的研究，研究而有了一個結束，研究而偶然發現了一個真理，或一件別人未見到的事物與見解，其愉快是非身歷其境者不能知道的。胡適說：『學問是平等的，發明一個字的古義，與發現一顆恆星，都是一大功績。』有大功績與否，研究者不能去管他，卻是研究者發明一個有力的證據，或得到一個圓滿的結論，其本身的快樂，到真與天文家之發現一顆恆星沒有什麼差異！

中國的文學會因與印度的文學的接觸，而生了一個大時代；現在卻是與西方文學相接觸了，這個偉大的接觸，一定會有一個新的更偉大的時代出現的。文藝復興的預示，已隱隱的現於桃紅色天空的雲端了。

在這個將來的大時代，將來的文藝復興期中，每個努力於文藝者，都會有他的一分的供獻，都應該有他的一分的供獻。翻譯者在介紹着，詩人在吟咏着，小說家在創作者，戲

曲家在寫着，在監督着演奏，而研究中國文學者，也自應努力去研究，去建造許多古所未有的專門的功績，去寫作許多古所未有的批評著作，去把向來混濁不清的文藝思想與常識澄清了。

大時代不是一日一夜所能造成，也不是一手一足之力所能造成。我們有我們的一分工作，我們不能放棄了我們應做的工作，外面是暴風雨，雨水如瀑布的由天上傾倒而下，風虎虎的嘯着，如千百的魔鬼在叫號，但我們是在研究室裏，我們是在做我們的工作，而室內卻是安全的！

(選錄小說月報中國文學研究專號)

生活與藝術

郁達夫

作者介紹

郁達夫——郁先生是最受當代青年歡迎的作家，是一位不顧體法的藝人。他的作品，要怎樣寫就怎樣寫，異常痛快淋漓。他寫文章的時候，隨便說起，隨便結局，表面看來，一點結構也沒有，實際却有很自然的結構，如「天衣無縫」。作者的描寫，永遠是一個傷感的、煩悶的、病態青年的叫喊。我們可要知道，在這年頭兒，大多數的青年是這種病態青年，因此，郁先生的作品更風靡一時了。

藝術與生活，究竟有什麼關係，這一個問題，是從古迄今，不能解決的問題，也是我們所急欲知道的問題。我想先把生活為什麼要要求藝術，及藝術之影響到生活上的力量，若何這兩點說明之後，或者大家對於生活與藝術的關係，能夠得到一個極粗的概念，現在先從生活說起。

要講到生活，我們先要知道構成生活內容的「生」是什麼東西。總之我們是活在這兒。我們的一切要求，都因為我們的「生」的原因而來的。那麼我們就是說「生」這

一個不可思議的力量，就是造成一切存在，一切現象的原動力，也未始不可不過「生」的本質究竟是什麼？却是很難說出來的。

「生」的本質，雖然是很難說出，但是因為我們天生在世上，所以從我們的經驗上說來，約略可以知道這「生」對於人生的影響如何。我們一般的人大約生存在這世上的人，無論何人，總有一種想把這世上的生存持續過去的心思。這一種衝動，這一種內部的要求，想來是誰也不能否定的吧！我們非但想把這生存持續過去，同時且更有想使這生存強固擴充的心思，所以我們的生存在上，實在是這一種內部的要求反動的結果。這內部的要求，就是「生」的力量，生物學者稱他為本能。達爾文的進化原理唱導以來，「生」竟被我們認為使無機物變為有機物，有機物變為單純生物，單純生物變為複雜生物，複雜生物又進變而為人的動力了。從心理的進化方面說來，「生」就是無意識的活動變為有意識的，有意識的活動變為反省的，反省的活動變為道德的活動的動機。這就是「生」這一個力量所有的動向。總之生的動向，是使人類一步一步從不完全的路上走向完全的路上去。雖則有幾個例外，然而從大體看來，我們簡直可以這樣的說

的。

所以「生」這一個力量是如此的表現在我們的存在之中。組成人類社會的我們個人，以「生」的力量為原因，得保持我們的存在，所以我們的存在，就是生的力量的具象化。我們在表面上雖則好像是個個獨立生活在這裏，但實際上我們不過是一種假象，我們的背後，有這一種「生」的力量隱存在那裏。所以「生」是如此的具象的表現在我們身上，而表現就是創造，上帝的創造夏當亞娃，也不外想表現上帝自身。講到藝術哩，却又除表現（即創造）外，另外是什麼也沒有的。

現在我們已經達到了生活就是「生」的表現的結論了。一時暫且把「生」的觀念擱開，單把生活當作是我們的本能的要求看，那麼「我們的生活，就是我們的全個性的表現的」這一句話，是可以說得的吧——行住坐臥之間，我們無處不想表現自己，小自衣食住的日常瑣事，大至行動思想事業，無一處不是我們的自己表現，所以一分一刻，我們一邊在努力表現，一邊就在創造新的自己，換一句話說，我們的生活過程，沒有一段不是藝術的。更進一步說，我們就是因為想滿足我們的藝術的要求而生活，我們的生活

本身就是一個藝術的活動，也就可以說是廣義藝術的了。

講到了這裏，大約生活與藝術的關係，也約略可以推想得出來，不過怕有人要問，既然生活就是藝術，那麼狹義的，就是我們日常所說的「藝術」的存在理由，不是沒有了麼？這一個疑問，是很正當，現在暫且來作一個對於這疑問的解答，然後再講到藝術上去。

上邊已經說過，藝術畢竟是不外乎表現，而我們的生活，就是表現的過程，所以就是藝術。不過我們要知道，表現有種種程度，種種差別。我們要想表現自己，必須用一種媒介物或材料纔行，對於這一種媒介物或材料，加以選擇，認為適當的時候，我們就拿他來作表現的手段。這一種媒介物，在平常的文學論裏一般稱他為象徵 (Symbol) 的。

自己表現，最簡單的時候，就是叫一聲，吃一口飯，也可以達到目的。擴而張之，做一件事業，深而進之，奏一曲音樂，寫一首詩，也是自己表現的一種方法。所以這些叫聲，飽食，事業，音樂，詩，都是自己表現的材料，換一句話說，就是象徵。

我們各有各的嗜好，所以當表現自己的時候，對於象徵的選擇，也各有不同。然而大體說來，可以分作兩種。有的喜歡選擇粗雜的象徵，有的非要選擇純粹的象徵不可。何

以有一派人要選擇純粹的象徵呢？因為象徵是表現的材料，不純粹便不能得到純粹的表現。這一種微象選擇的苦悶，就是藝術家的苦悶。我們平常所說的藝術家的特性，大約也不外乎此了。法國自然主義的作家弗洛倍 (Flaubert) 對他弟子講的話說：一個表現，只有一個字可以用得，不能拿他字來代替云云，或者也是這個意思。

一般人的生活，照上面那樣說來，本來當然是藝術的。無論何人，都有自己表現的慾求，都想創造一點什麼東西出來的。不過內心雖則有這樣的要求，但是他們或者因為對於自己表現的才能不足，或者因為環境不好，累於衣食的奔走，不能達到他們的表現的目的。因此他們不得不求一個代言者，代他們表現。於這一個人的生活（純粹表現的）之中，來求他們自家的生活的反映，於焉滿足他們固有的創造的衝動。於是乎我們普通所說的藝術家就產生出來了。

所以藝術家是對於選擇表現象徵最精細的人，就是最能純粹表現自己的人。

他的任務，一方面是滿足自己的欲求，一方面於不自覺的中間也是滿足一般人的藝術的衝動的。這一種一般人的對於藝術的共鳴，就是藝術的普遍性的根據。我們對於

藝術的要求，若祇根據於這一種衝動的時候，那麼我們己身，即使不從事於創造，也不失為一個藝術家。我們對於藝術的要求，若於此外便有目的，那就是我們的墮落了。

從上面講過的地方看來，我們人類，不問他天性如何，職業如何，社會的境遇如何，無論何人，都是天生的藝術家，都想自己表現自己，都想創造一點什麼東西出來的。這一種藝術的衝動，這一種創造慾，就是我們人類進化的原動力。因為我們內部有這一種力量在那裏起作用，所以我們的生活能夠造成一種方式，內容亦能日漸調整發展，若到了一個新時期，覺得外面的方式，不合我們內部的要求的時候，更能破壞這老的方式，而重新改造。

在這地方，我們不得不注意的，就是一面因為這衝動的原因，我們造成了一種生活的方式以後，往往這一種方式，變成了硬殼，常有使這本來是內藏在人心深處，為我們進化的原動力的衝動，不能自由發展的弊病。譬如一般社會上所說的道德習慣，本來是由我們的藝術衝動所創造出來的東西，而年深月久，這些外面的方式，倒占了主位，隱藏在我們內部藝術衝動，倒反而要被人輕視遺忘了。這種傾向的最好的適例，可以就我們的

宗教生活上發見。宗教之所以成立的原因，不外乎我們內心的熱烈的要求，後來到了種種外面的儀式成立的時候，我們的內部的一種信心倒反而變成不足重輕的東西了。這是一種賓主顛倒的現象，世上隨處都有，而在藝術的世界裏發現的時候，最足令人心痛。

在這一個人地方，藝術家就可以獻出他的偉大來了。真正的藝術家，是非忠於這藝術衝動的人不可的。若有阻礙這藝術衝動，不能使他完全表現的時候，不問在前頭的是幾千年傳來的道德或幾萬人遵守的法則，藝術家應該勇往直前，一一打破，纔能說盡了他的天職。所以人家說：藝術家是靈魂的冒險者，是偶像的破壞者，是開路的前驅者。

藝術既是人生內部深藏着的藝術衝動即創造慾的產物。那麼當然能把這內部要求表現得最完全最真切的時候價值為最高。依理想上說來，凡一切的藝術作品，都應該是藝術衝動的完全的真切的表现，而事實上却是不然，這又是什麼緣故呢？這是由於藝術家對於藝術衝動所取態度的不純上來的。

上面已經說過，我們因為想滿足我們的藝術的要求而生活，所以我們的生活，依理應該是藝術的。然而我們的實際生活，往往因周圍包在那裏的惡濁的霧圍氣的原因，不

能有可以使藝術衝動滿足的那種表現。像這樣的一種不完全的藝術表現，想使他變成完全的藝術表現的時候，我們不得不將不純粹的惡濁分子除掉，而再來作一個第二次的表現，於是將生活用了純粹精確的手段（文字，音樂，色彩，線體）來再現的要求就發生了。藝術本來就是表現，而藝術品的表現，實際上不是事象當體的現象，却是經過藝術家的氣稟的再現。在這再現的時候，藝術衝動與表現的中間，就生了虛隙，藝術家得有自由出入之餘地，上節所說的藝術家所取的態度的純粹不純粹，是全是這一個關頭決定的。在這時候，若藝術家失了他的良心，不能使藝術衝動與他的表現一致，不能使生活與藝術緊抱在一塊，不能使實感與作品完全合而為一，那這時候的作品，就是藝術墮落的發軔了。技巧偏重之弊，騷揉造作之弊，全是從這一個地方發生的。

表現當然是賴於有技巧的。藝術家不明技巧的時候，當然產生不出最好的藝術品出來的。但是技巧之得用的地方，只在藝術衝動旺盛的時候。若內部的要求一點兒也沒有，單憑了技巧的熟練，率爾就可以創作的說話，那末世上的藝術家可以不要，我們也可以把藝術拿來當作平常的工業出產品看了。

（選錄長編附刊）

與青年談談男女戀愛問題

楊效春

作者介紹

楊效春——楊先生是一位中等教育研究專家，他的文章簡潔經濟，不說一句多餘的話。這篇

文章本是楊先生寫給婦女們看的，然而這實在是對於青年戀愛問題一篇重要的解答，我們能夠隨意的看過去嗎？

人生有兩個生。一是初生，一是再生，從母胎出來叫做初生；在春情發動的青年時期可以叫做再生。初生的人，覺着四周事物，一一都是新奇的，因為他從未經體驗過那些東西，再生時期，吾人亦覺許多事物都是新奇的，因為他對於那些事物的解釋和初生的兒童大大不同了。比方，兒童僅知公狗母狗，青年則知公狗與母狗之間要發生一種關係。兒童知太陽與月亮青年則以太陽為羲和，月為嫦娥。同一種事物，在兒童看來，是一種意義；在他春情發動以後去看，又是一種意義。初生時期，人生只求飲食；再生時期，人生又要男女，總之，人在春情發動的時期會有新的感覺，新的需要，和新的問題。一個人要應付一個新

的環境，每覺許多困難，猶之，久居鄉村的農人，一旦插足在繁華都市的莊嚴大會裏，每覺坐立不安，行動無主，而且有時會鬧出許多笑話，青春發動時期裏的青年，對於社會問題，尤其是對於男女社交問題，他每每這樣，小小的問題，他們會不知如何應付。平常的事情，他們却看作非常新奇。

我們課餘飯後，朋友聚談，不知不覺之間就會談到男女問題，刺刺不休，我們的父母，我們的師長，在他們自己的朋友聚談時候，也往往會談到這個問題，刺刺不休的，但他們總不肯或不敢和我們做子女或做學生的人談談這個問題，實在呢，男女問題終究是個個人愛談的問題。我很奇怪，天下做父母做教師的人，為什麼不對他的子女或學生談談這個人人愛談的問題，這豈僅是個個人愛談的問題而已，以先知覺後知，以先覺覺後覺，這也是天下的父母和教師必須指導青年男女人人明白的事情啊。

閉口不談異性，是古今道學家及和尚師姑處理青年男女的不二法門，但這有什麼好處呢？

有些人以為男女之間總是些可怕的可惡的事情，藉此以欺哄恐嚇青年，也是無甚

用處的，記得有一個故事：老和尚要他的小和尚遠女色，往往比女子爲老虎。他說：「老虎要吃人，是可怕的，女子是白面老虎，更是可怕。」一天，有一女子來廟拜佛，那小和尚一看，非驚美麗，就看得不停，老和尚無奈，輕輕對他說：「不要看了，那是老虎！」小和尚立即回話：「我愛這老虎。」天下之愛注意異性的青年，豈止這小和尚！做父母，做教師的，要處理這青年男女問題，單憑欺騙恐嚇，總是無效的。

「萬惡淫爲首」，是中國道學先生的一個口頭禪，聽他們的話，似乎他們對於淫之一事是非常痛惡的，但誰敢擔保他們一生到死，並沒有幹過淫事？西洋亦有這樣的情形，一天，衆人圍繞着一個淫婦，大家非常激昂，都極力主張打死她，耶穌說：「誰沒有起過淫念的，可以舉手去打她！」大家聽了，都瞠目不敢動手。

男女飲食，人之大欲存焉，人人欲飲食，亦人人欲男女，我們從不見有人反對他人的求衣求食，有什麼理由要阻止他人的相愛相慕？

男女的戀愛，或則視爲神聖，或則視爲奇秘，或則視爲卑鄙醜態，其實男女的事，只是與飲食一樣，同爲普通人類人人要幹的事，無所謂神聖，無所謂奇秘，亦無所謂卑鄙醜態。

如果說牠是神聖，是奇秘，那末，我們日常吃飯亦是神聖，奇秘的，如果說牠是卑鄙齷齪，那末我們都是由這卑鄙齷齪中生出來的。

講到這裏，我們可以明白：（一）春情發動的時期為青年一個難關，（二）父母和師長凡有指導青年之責的，對於男女問題亦不可不好好指導，（三）男女的事是與飲食同樣，為人間的常事。

進一步，我們且從生物學，社會學，生理學，心理學等科學的眼光來看看這男女問題。有人說，男女的事是神奇的，不能用科學的眼光來觀察牠，這樣的話，我們不必相信，我們相信，我們的生活，除藝術化，社會化，革命化以外，還須要科學化的。

我們且看春夏之交，百花盛放，或以香著，或以色艷，這究竟為什麼？再看萬花叢上，蝴蝶飛舞，深林枝下，好鳥歌鳴，亦為的是什麼？又聽那蟲聲唧唧，鹿鳴呦呦，這呦呦唧唧的裏面，沒有什麼意義？我們要知道，天地間一切高等的生物，惟有男女才可以維持其種族的生命。亦惟有男女才可以促進其種族的改良。山禽野獸，其於性交配偶，常有選擇，此種選擇就是所以改良他們自己的種族的。這是從生物學上看，知道高等生物的種族，惟有

男女才得延續和進化。

人類社會又是怎樣呢？不用說，沒有男女的性交，人類就要滅絕。人類的生命不能延續。人類的文明，也都因有異性的激動才更有生氣，更能進步呀。農人爲了愛，才更努力耕作；工人爲了愛，才更努力製造；教師爲了愛，才更努力教學；軍士爲了愛，才更努力奮鬥。古今來許多文豪所做的詩詞歌賦，也什九是愛力的結晶。社會沒有愛，便成荒涼的沙漠；人生沒有愛，有似嚴冬的枯草；總都是沒有什麼生機。這是從社會學的觀點說明男女之愛，是延續社會生命，促進社會文化的動力。

生理學者證明男女之交，無論是靈的肉的，行之得當，都與飲食一樣，於人體健康有利。縱慾過度乃是摧殘生機。

心理學者如佛羅特竟以爲人的一切活動，直接間接都受色情的影響，人的嬉笑擁抱，是色情的表現；其作詩唱歌，也是色情的表現；馬克斯是唯物史觀者，佛氏則可以說是惟性史觀者，馬氏只見人生要食，佛氏只見人生要色，他倆實在都是偏見的人，但他們的錯誤是在以偏概全，以部分統括全體，若仍以部分的看，大致皆是合理的，人間的嬉笑怒

罵，悲歎歌泣，有幾多不受色情的影響？青年在初戀或失戀時的種種舉動，似瘋非瘋，似醉非醉，只不過是一種特別顯著的實例，他的舉動是受着色情的支配的。

從此我們就可以知道（一）高等生物都不能逃出愛的定律。（二）人類社會有愛才得維持，亦惟有愛才得進步。（三）愛使人生康壯，亦即使人生衰滅。（四）愛能使
人如瘋似狂。

下面想討論些實際的問題。

先談談一般人對於戀愛的種種態度。

有的人信仰多戀主義，主張多情制。以為一個人在同一時期可以有許多個戀人。有的人反是，他們信仰專戀主義，主張一情人制，以為一個人只得愛一個人，多愛猶如不愛，因為多愛的人，自己和對方之間，勢必有些虛偽和隱忍，這便是愛的罪惡，也便是愛的坟墓。究竟諸位歡喜多戀呢，還是歡喜專戀？我不能知道。不過我要告訴諸位的是戀愛必須真實，虛偽和隱忍便是不真實，便是反戀愛。

次則有人以為戀愛是有永久性的，時可異勢可遷而愛情不可轉。有的人則以為戀

愛是要變的，今天愛甲，明天也許不愛甲而愛乙愛丙。在男女青年初戀或正相戀的時期，往往以爲「天長地久有時盡，此愛綿綿無盡期。」我愛你，你愛我，我們的相愛，火不能燒，水不能溺，刀劍不能割斷的。但結果呢，他們間的關係，也或很容易破裂，戀愛的性質是要變的，抑是永久的，這大概是因各人的性情，與當時的環境而不同吧。

又次，有的人以爲戀愛是相對的，相互的。我愛他，他愛我，他不愛我，我即不愛他。有的人則以爲戀愛是絕對的。我愛他，即因爲他可愛。他愛我，我固愛他；他不愛我，我亦愛他。我自愛他，不問他愛不愛我。我的愛他除了給與以外，不求什麼酬報。給與就是酬報，在這種愛他的給與裏，就自己得着一種安慰，就自以爲是至貴的酬報。這種愛可以說是純潔的高貴的了，但一般人的相愛，每難到這個地步。

戀愛大致可以分爲三類：一是衝動的愛，只求滿足性慾。二是意識的愛，重在情感之舒適，常人之相愛，每拘滯於這兩種境地。上此則爲純潔的愛。純潔的愛是利他的，不雜絲毫自私利之念。他肯犧牲自己，犧牲自己的財產，犧牲自己的名譽，犧牲自己的性命以至一切。甚至他的愛人，因某種關係不愛他而愛別的人了，他就願成全他們的愛，以盡其愛。

他利他的目的。這樣的話，驟聽是唱的高調。其實只有這樣，才可以談真實的戀愛。大家試想你愛他，倘若他要看書，你讓不讓他看書？又若他缺乏寒衣，你願不願設法爲他購置寒衣？他要想吃飯，你讓不讓他吃飯？如今他要愛另一個人了，你爲什麼就不肯讓他去愛那個人呢？尋常的人總是這樣：愛人要書，就給他書看；要寒衣，就給他寒衣；要吃飯，就給他飯吃。因爲他愛愛人，他要使愛人適意，他要滿足愛人的需要，但當他的愛人要另愛一個人的場合，便絲毫不肯讓步。這是不很說得過去的。我希望天下有情男女，都成眷屬；也希望青年男女相愛以後，一帆風順，永不生什麼枝節。但是，假若你的愛人要另愛一個人了，你常想一想，讓一步。「讓他去」才是最合理，也最安心的辦法。假使你不能看到這點，必須要你的愛人永遠愛你，不再愛別的人，這實在是侵犯人的自由。你的行爲就和雞夫潑婦一樣。他們是會強好的，你不反對強好嗎？

我想，戀愛當具有三個原則：一是平等，一是自由，一是真誠。虛偽場中無戀愛。專制底下無戀愛。主人與奴婢之間亦無戀愛。戀愛是真誠的。男子不能欺哄女子，女子亦不能欺哄男子。戀愛是自由的。父母不能干涉子女的戀愛，教師不能干涉學生的戀愛。朋友亦不

能干涉朋友的戀愛。戀愛是平等的。如果說，在相愛的時期，男子可以約束女子，女子亦即可約束男子；男子可以多愛，女子亦即可有許多情人。

下面再談談戀愛和結婚離婚。

結婚該當以愛為基礎。青年男女，如果在結婚以前並未相愛。在結婚以後，又無所謂愛。這樣的結婚，在我看，只是苦惱，只是罪惡，是應當趕速設法拆散的。這正是所謂離婚。離婚也許是人生的一種不幸，但這不幸的根源是埋伏在結婚以前。大家如果不願意輕易離婚，就請先注意不要輕易結婚。

舊式結婚如掠奪結婚，買賣結婚，其選擇匹耦，除門第而外，對於男的只注意其家產，對於女的只注意其容貌。而且往往成於父母之命，媒妁之言，並不是由於當事男女的雙方同意。這是很不合理的。青年對於匹耦的選擇，自宜慎重。其選擇的標準，依我看，當注意的是：（一）遺傳——凡有遺傳惡疾如低能，白癡，梅毒等者不與婚媾。（二）健康——從前有以「弱不勝衣」之態為美者，此種觀念，必須痛改。（三）性情——你好幽靜，好儉樸，好過鄉村生活，而她好繁華，好奢侈，好在都市中生活，這樣則你倆勢難久持。（四）

年齡——不可相差太遠。

意中人既定以後，如果雙方真的相愛，我想雙方同意，便可以結婚。結婚毋須繁文俗節，亦毋須先事訂婚，訂婚依我想，是雙方互信不深的表示。結婚以後，以我所信，雙方的情愛是可以與日俱進的。或者說：「結婚就是宣告戀愛的死刑。」衝動的愛，意識的愛，大抵如此：純潔的愛決不是這樣的。這事情究竟是如何，讓大家後來去經驗吧！

平日相親相愛的人，到了熟悉以後，也許會發現不甚和諧的舉動，但這是不必深怪的人，人間原沒有全善無疵的聖者，我們自己便滿身是罪過與缺陷，如果必欲求全責備，那就該當自殺。這便是說對於你的愛人亦不宜要求過甚，相資過深的。我相信：最相知的朋友之間是應有相諒相容忍。

如果真的雙方性格相異太遠了，情感相交太惡了，那便結婚之後，我還是贊成他們的離婚。離婚是拆散一對苦惱的夫婦，也許從此可以建設起兩對和諧的夫婦來。

至於婚姻制度，有一夫一妻的，有一夫多妻的，亦有一妻多夫的。至今世界各民族，這些種種婚姻的方式都還是存在的。若要問這些種種婚姻制度，以那種為較好，我不願在

此地潦草答覆你們。請大家去看些社會學的書籍自求解答，我們斤斤盼望大家注意的
是男女之間要平等要自由，並要真誠。

(選錄現代婦女)

人生觀

張君勱

作者介紹

張君勱——張先生是當世有名的政治學者，也誠信東方精神文明，反對科學萬能，最寶貴力的一人。他這篇文章雖然只是分論人生觀與科學，却是代表東方一部人想調和東西文化的最有力的主張。因為這一篇文章，竟引起中國學術界空前的對於人生觀與科學的論戰，讀者不可不細讀此文。

諸君平日所學，皆科學也。科學之中，有一定之原理原則，而此原理原則，皆有證據。譬如二加二等於四；三角形中三角之度數之和，等於兩直角；此數學上之原理原則也。

速度等於以時間除距離，故其公式爲 $v = \frac{s}{t}$ ；水之元素爲 H_2O 。此物理化學上之原理原則也。諸君久讀教科書，必以爲天下事皆有公例，皆爲因果律所支配。實則使諸君閉目一思，則知大多數之問題，必不若是之明確。而此類問題，並非哲學上高尚之學理，而卽在於人生日用之中。甲一說，乙一說，漫無是非真偽之標準。此何物歟？曰，是爲人

生。同爲人生，因彼此觀察點不同，而意見各異，故天下古今之最不統一者，莫若人生觀。

人生觀之中心點，是曰我。與我對待者，則非我也。而非我之中，有種種區別。

就其生育我者言之，則爲父母；就其與我爲配偶者言之，則爲夫婦；就我所屬之團體言之，則爲社會爲國家；就財產支配之方法言之，則有私有財產制公有財產制；就重物質或輕物質言之，則有精神文明與物質文明。凡此問題，東西古今，意見極不一致，決不如數學或物理化學問題之有一定公式。使表而列之如下：

(一) 就我與我之親族之關係……

大家族主義。
小家族主義。

(二) 就我與我之異性之關係……

男尊女卑。
男女平等。
自由婚姻。
專制婚姻。

(三) 就我與我之財產之關係……

私有財產制
公有財產制

(四) 就我對於社會制度之激漸態度……

守舊主義
維新主義

(五) 就我在內之心靈與在外之物質之關係……

物質文明
精神文明

(六) 就我與我所屬之全體之關係……

個人主義
社會主義
(一名互助主義)

(七) 就我與他我總體之關係……

爲我主義
利他主義

(八) 就我對於世界之希望……

樂觀主義。
悲觀主義。

(九) 就我對於世界背後有無造物主義之信仰……

有神論。
無神論。
一神論。
多神論。
個神論。
汎神論。

凡此九項，皆以我為中心，或關於我以外之物，或關於我以外之人，東西萬國，上下古今，無一定之解決者，則以此類問題，皆屬於人生，而人生為活的，故不如死物質之易以一例相繩也。試以人生觀與科學作一比較，則人生觀之特點，更易見矣。

第一，科學為客觀的，人生觀為主觀的。科學之最大標準，即在其客觀的效力。甲

如此說，乙如此說，推之丙丁戊己無不如此說。換言之，一種公例，推諸四海而準焉。譬諸英國發明之物理學，同時適用於全世界。德國發明之相對論，同時適用於全世界。故世界只有一種數學，而無所謂中國之數學，英國之數學也；世界只有一種物理學化學，而無所謂英法美中國日本之物理化學也。然科學之中，亦分二項：曰精神科學，曰物質科學。物質科學，如物理化學等；精神科學，如政治學生計學心理學哲學之類。物質科學之客觀効力，最爲圓滿；至於精神科學次之。譬如生計學中之大問題，英國派以自由貿易爲利，德國派以保護貿易爲利，則雙方之是非不易解決矣；心理學上之大問題，甲曰智識起於感覺，乙曰智識以範疇爲基礎，則雙方之是非不易解決矣。然卽以精神科學論，就一般現象而求其平均數，則亦未嘗無公例可求，故不失爲客觀的也。若夫人生觀，則反是：孔子之行健與老子之無爲其所見異焉；孟子之性善與荀子之性惡其所見異焉；揚朱之爲我與墨子之兼愛其所見異焉；康德之義務觀念與邊沁之功利主義其所見異焉；達爾文之生存競爭論與哥羅巴金之互助主義其所見異焉。凡此諸家之言，是非各執，絕不能施以一種試驗，以證甲之是與乙之非。何也？以其爲人生觀故也，以其爲主

觀的故也。

第二，科學爲論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺。科學之方法有二：一曰演繹的，一曰歸納的。歸納的者，先聚若干種事例而求其公例也。如物理化學生物學所採者，皆此方法也。至於幾何學，則以自明之公理爲基礎，而後一切原則推演而出，所謂演繹的也。科學家之著書，先持一定義，繼之以若干基本概念，而後其書乃成爲有系統之著作。譬語以政治學言之，先立國家之定義，繼之以主權、權利、義務之基本概念，又繼之以政府內閣之執掌。若夫既採君主大權說於先，則不能再採國民主權說於後；既主張社會主義於先，不能主張個人主義於後。何也？爲方法所限也，爲系統所限也。若夫人生觀，或爲叔本華哈德門的悲觀主義，或爲蘭勃尼黑智爾之樂觀主義，或爲孔子之修身齊家主義，或爲釋迦之出世主義，或爲孔孟之親疏遠近等級分明，或爲墨子耶穌之汎愛。若此者，初無論理學之公例以限制之，無所謂定義，無所謂方法，皆其自身良心之所命起而主張之，以爲天下後世表率，故曰直覺的也。

第三，科學可以以分析方法下手，而人生觀則爲綜合的。科學關鍵，厥在分析，以

物質言之，昔有七十餘種元素之說，今則分析尤爲精微，乃知此物質世界不出乎三種元素：曰陰電，曰陽電，曰以太。以心理言之，視神經如何，聽神經如何，乃至記憶如何，思想如何，雖各家學說不一，然於此複雜現象中以求其最簡單之元素，其方法則一。譬如羅素氏以爲心理元素有二：曰感覺，曰意象。至於杜里舒氏，則以爲有六類，其說甚長，茲不贅述。要之皆分析精神之表現也。至於人生觀，則爲綜合的，包括一切的，若強爲分析，則必失其真義。譬諸釋迦之人生觀，曰普渡衆生。苟求其動機所在，曰此印度人好冥想之性質爲之也；曰此印度之氣候爲之也。如此分析，未嘗無一種理由，然即此所分析之動機，而斷定佛教之內容不過爾爾，則誤矣。何也？動機爲一事，人生觀又爲一事。人生觀者，全體也，不容於分割中求之也。又如叔本華之人生觀，尊男而賤女，並主張一夫多妻之制。有求其動機者，曰叔本華失戀之結果，乃爲此激論也。如此分析，亦未嘗無一種理由。然理由爲一事，人生觀又爲一事。人生觀之是非，不因其所包含之動機而定何也？人生觀者，全體也，不容於分割中求之也。

第四，科學爲因果律所支記，而人生觀則爲自由意志的。物質現象之第一公例，曰

有因必有果。譬諸潮汐與月之關係，則因果爲之也。豐歉與水旱之關係，則因果爲之也。乃至衣食足則盜賊少，亦因果爲之也。關於物質全部，無往而非因果之支配。即就身心關係，學者所稱爲心理的生理學者，如見光而目閉，將墜而身能自保其平衡，亦因果爲之也。若夫純粹之心理現象則反是，而尤以人生觀爲甚。孔席何以不暇暖，墨突何以不得黔，耶穌何以死於十字架，釋迦何以苦身修行，凡此者，皆出於良心之自動，而決非有使之然者也。乃至就一人言之，所謂悔也，改過自新也，責任心也，亦非因果律所能解釋，而爲之主體者，則在其自身而已。大之如孔墨佛耶，小之如一人之身，皆若是而已。

第五，科學起於對象之相同現象，而人生觀起於人格之單一性。科學中有一最大之原則，曰自然界變化現象之統一性。(Uniformity of the course of nature) 植物之中有類可言也。動物之中，有類可言也。乃至死物界中，亦有類可言也。既有類，而其變化現象，前後一貫，故科學中乃有公例可求。若夫人類社會中，智愚之分有焉，賢不肖之分有焉，乃至身體健全不健全之分有焉。因此之故，近來心理學家，有所謂智慧測驗(Mental Test)；社會學家，有所謂犯罪統計。智慧測驗者，就學童之智識，而測定其高

下之標準也。高者則速其卒業之期，下者則設法以促進之，智愚之別，由此見也。犯罪統計之中所發見之現象，曰冬季則盜賊多，以失業者衆也；春夏秋則盜賊少，以農事忙而失業者少也。如是，則國民道德之高下，可窺見也。竊以爲此類測驗與統計，施之一般羣衆，固無不可。若夫特別之人物，亦謂由統計或測驗而得，則斷斷不然。哥德（Goethe）之佛烏斯脫（Faust），但丁（Dante）之神曲（Divine Comedy），莎士比爾（Shakespeare）之劇本，華格那（Wagner）之音樂，雖主張精神分析，或智慧測驗者，恐亦無法以解釋其由來矣。蓋人生觀者，特殊的也，個性的也，有一而無二者也。見於甲者，不得而求之於乙；見於乙者，不得而求之於丙。故自然界現象之特徵，則在其互同；而人類界之特徵，則在其各異。惟其各異，吾國舊名詞曰先覺，曰豪傑；西方之名曰創造，曰天才，無非表示此人格之特性而已。

就以上所言觀之，則人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單一性的。惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能爲力，惟賴諸人類之自身而已。而所謂古今大思想家，即對於此人生觀問題，有所

實獻者也。譬諸楊朱爲我，墨子兼愛，而孔孟則折衷之者也。自孔孟以至宋元明之理學家，備重內心生活之修養，其結果爲精神文明。三百年來之歐洲，備重以人力支配自然界，故其結果爲物質文明。亞丹斯密，個人主義者也；馬克斯，社會主義者也；叔本華，哈德門，悲觀主義者也；柏刺圖，黑智爾，樂觀主義者也。彼此各執一詞，而決無絕對之是非。然一部長夜漫漫之歷史中，其秉燭以導吾人之先路者，獨此數人而已。

思潮之變遷，卽人生觀之變遷也。中國今日，正其時矣。嘗有人來詢曰：何者爲正當之人生觀？諸君聞我以上所講五點，則知此問題，乃亦不能答覆之問題焉。蓋人生觀，既無客觀標準，故惟有返求之於己，而決不能以他人之現成之人生觀，作爲我之人生觀者也。人生觀雖非製成之品，然有關人生觀之問題，可爲諸君告者，有以下各項：曰精神與物質，曰男女之愛，曰個人與社會，曰國家於世界。

所謂精神與物質者：科學之爲用，專注於向外，其結果則試驗室與工廠遍國中。朝作夕輟，人生如機械然，精神上之慰安所在，則不可得而知也。我國科學未發達，工業尤落人後，故國中有以開紗廠設織廠創航業公司自任，如張季直鼎雲台之流，則國人相

率而崇拜之。抑知一國偏重工商，是否爲正當之人生觀，是否爲正當之文化，在歐洲人觀之，已成大疑問矣。歐戰終後，有結算二百年之總帳者，對於物質文明，不勝務外逐物之感。厭惡之論，已屢見不一見矣。此精神與物質之輕重，不可不注意者一也。

所謂男女之愛者，方今國內，人人爭言男女平等，戀愛自由，此對於舊家庭制度之反抗，無可免者也。且既言解放，則男女社交，當然在解放之列。然我以為一人與其自身以外相接觸，不論其所接所觸者爲物爲人，要之不免於佔有衝動存乎其間，此之謂私，既已言私，則其非爲高尚神聖可知。故孟子以男女與飲食並列，誠得其當也。而今之西洋文學，十書中無一書能出男女戀愛之外者，於我國戲劇中，十有七八不以男女戀愛爲內容者，正相反對者也。男女戀愛，應否作爲人生第一大事，抑更有大於男女戀愛者，此不可不注意者二也。

所謂個人與社會者，重社會則輕個人之發展，重個人則害社會之公益，此古今最不易解決之問題也。世間本無離社會之個人，亦無離個人之社會。故個人社會云者，不過爲學問研究之便利計，而乃設此對待名詞耳。此問題之所以發生者，在法制與財產

之關係上尤重。譬諸教育過於一律，政治取決於多數，則往往特殊人才爲羣衆所壓倒矣。生計組織過於集中則小工業爲大工業所壓倒，而社會之富集中於少數人，是重個人而輕社會也。總之，智識發展，應重個人；財產分配，應均諸社會；雖其大原則如是，而內容甚繁，此亦不可不注意者三也。

至於國家主義與世界主義之爭，我國向重和平，向愛大同，自無走入偏狹愛國主義之危險，然國中有所謂國貨說，有所謂收回權利說，此則二說之是非尙在未決之中，故亦諸君所應注意者也。

方今國中競言新文化，而文化轉移之樞紐，不外乎人生觀。吾有吾之文化，西洋有西洋之文化。西洋之有益者如何採之，有害者如何革除之，凡此取舍之間，皆決之於觀點。觀點定，而後精神上之思潮，物質上之制度，乃可按圖而索。此則人生觀之關係於文化者所以若是其大也。諸君學於中國，不久卽至美洲，將來溝通文化之責卽在諸君之雙肩。所以敢望諸君對此問題時時放在心頭，不可於一場演說後便爾了事也。

玄學與科學

丁文江

作者介紹

丁文江——丁先生是中國有數的科學家，他根本否認人生觀能夠不受科學的支配，也最反對中四合壁式的玄學，他寫了這一萬多字的論文來反駁張君勱先生，完全是站在科學的立場說話的。我們讀了他這篇大文，不但可以明白科學的偉大，並且還可以懂得許多科學的知識，至於文字的生動條暢，乃其餘事。

——評張君勱的「人生觀」——

玄學真是個無賴鬼——在歐洲鬼混了二千多年，到近來漸漸沒有地方混飯吃，忽然裝起假幌子，掛起新招牌，大搖大擺的跑到中國來招搖撞騙。你要不相信，請你看看張君勱的「人生觀」（見前）張君勱是作者的朋友，玄學却是科學的對頭。玄學的鬼附在張君勱身上，我們學科學的人不能不去打他；但是打的是玄學鬼，不是張君勱，讀者不要誤會。

玄學的鬼是很利害的；已經附在一個人身上，再也不容易打得脫，因為我們打他的武器無非是客觀的論理同事實，而玄學鬼早已在張君勱前後左右砌了幾道牆。他叫他說人生觀是「主觀的，」「直覺的，」「自由意志的，」「起於良心之自動而決非有使之然者也，」「決非科學所能為力，惟賴諸人類之自身而已，」而且「初無論理學之公例以限制之，無所謂定義，無所謂方法。」假如我們證明他是矛盾，是與事實不合，他儘可以回答我們，他是不受論理學同事實支配的。定義，方法，論理學的公例，就譬如原子年聯軍的鎗炮火器，但是義和團說鎗炮打不死他，他不受這種火器的支配，我們縱能把義和團打死了，他也還是至死不悟。

所以我做這篇文章的目的不是要救我的朋友張君勱，是要提醒沒有給玄學鬼附身上的青年學生。我要證明不但張君勱的人生觀是不受論理學公例的支配，並且他講人生觀的這篇文章是完全違背論理學的。我還要說明，若是我們相信了張君勱，我們的人生觀脫離了論理學的公例，定義，方法，還成一個甚麼東西。

人生觀能否同科學分家

我們且先看他主張人生觀不受科學方法支配的理由。他說：

「諸君久讀教科書，必以爲天下事皆有公例，皆爲因果律所支配。實則

使諸君閉目一思，則知大多數之問題，必不若是之明確……甲一說，乙一說，

漫無是非真僞之標準。此何物歟？曰，是爲人生。同爲人生，因彼此觀察

點不同，而意見各異，故天下古今之最不統一者莫若人生觀。」

然則張君勸的理由是人生觀「天下古今最不統一」，所以科學方法不能適用。但是

人生觀現在沒有統一是一件事，永久不能統一又是一件事。除非你能提出事實理由

來證明他是永遠不能統一的，我們纔有求他統一的義務。何況現在「無是非真僞之

標準」，安見得就是無是非真僞之可求？不求是非真僞，又從那裏來的標準？要求是

非真僞，除去科學方法，還有甚麼方法？

我們所謂科學方法，不外將世界上的事實分起類來，求他們的秩序。等到分類秩

序弄明白了，我們再想出一句最簡單明白的話來，概括這許多事實。這叫做科學的公例。

事實複雜的當然不容易分類，不容易求他的秩序，不容易找一個概括的公例，然而科

學方法並不因此而適用。不過若是所謂事實，並不是真的事實，自然求不出甚麼秩序公例。譬如普通人看見的顏色是事實，色盲的人所見的顏色就不是事實。我們當然不能拿色盲人所見的顏色，同普通所謂顏色混合在一塊來，求他們的公例。況且科學的公例，惟有懂得科學的人方能了解。若是你請中國醫生拿他的陰陽五行，或是歐洲中古的醫生拿他的天神妖怪，同科學的醫生來辯論，醫學的觀念，如何能得統一？難道我們就可以說醫學是古今中外不統一，無是非真偽之標準，科學方法不能適用嗎？玄學家先存了一個成見，說科學方法不適用於人生觀；世界上的玄學家一天沒有死完，自然一天人生觀不能統一。但這豈是科學方法的過失嗎？

張君勳做的一個表，列舉九樣我與非我的關係，但是非我的範圍，豈是如此狹的？豈是九件可以包括得了的？我們可以照樣加幾條：

(十) 就我對於天象之觀念……

星占學

天文學

(十一) 就我對於物種之由來……

上帝造種論

天演論

再加（十二）（十三）以至於無窮，爲甚麼單舉他所列的九項？試問有神論無神論等觀念的取捨，與我所舉的（十）（十一）兩條，是否有絕大關係？照論理極端推起來，凡我對於非我的觀念無一不可包括在人生觀之中。假若人生觀真是出乎科學方法之外，一切科學豈不是都可以廢除了？

張君勳也似乎覺得這樣列舉有點困難，所以他加以說明：「人生爲活的，故不如死物質之易以一律相繩也。」試問活的單是人嗎？動植物難道都是死的，何以又有甚麼動植物學？再看他下文拿主觀客觀來分別人生觀與科學：

「物質科學之客觀致力最爲圓滿；至於精神科學次之。譬如生計學中之大問題，英國派以自由貿易爲利，德國派以保護貿易爲利，則雙方之是非不易解決矣。心理學上之大問題，甲曰智識起於感覺，乙曰知識以範疇爲基礎，則雙方之是非不易解決矣。然即以精神科學論，就一般現象而求其平均數，則亦未嘗無公例可求，故不失爲客觀也。」

諸君試拿張君勳自己的表式來列起來：

(十二) 就我與我之貿易關係……

自由貿易
保護貿易

(十三) 就我與我之知識起源……

感覺主義
範疇主義

試問我的(十二)(十三)與他的(一)至(九)有甚麼根本的分別？為甚麼前二者不失為客觀，而大家族主義小家族主義等一定是主觀的？

學生物學的人誰不知道性善性惡和達爾文的生存競爭論同是科學問題，而且是已經解決的問題？但是他說他是主觀的，是人生觀，絕不能施以一種試驗，以證甲之是與乙之非！只看他沒有法子把人生觀同科學真正分家，就知道他們本來是同氣連枝的了。

科學的智識論

不但是人生觀同科學的界限分不開，就是他所說的物質科學同精神科學的分別也不是真能成立的。要說明這一點，不得不請讀者同我研究研究知識論。

我們所謂物，所謂質，是從何而知道的？我坐在這裏，看着我面前的書櫃子。我曉得他是長方的，中間空的，黃漆漆的，木頭做的，很堅很重的。我視官所觸的是書櫃子顏色，形式，但是我聯想到木頭同漆的性質，推論到他的重量硬度，成功我書櫃子的概念。然則這種概念，是覺官所感觸，加了聯想推論，而所謂聯想推論，又是以前覺官所感觸的經驗得來的，所以覺官感觸是我們曉得物質的根本。我們所以能推論其他可以感觸覺官的物質，是因為我們記得以前的經驗。我們之所謂物質，大多數是許多記存的覺官感觸，加了一點。直接覺官感觸。假如我們的覺官的組織是另外一個樣子的，我們所謂物質一定也隨之而變——譬如在色盲的人眼睛裏頭薔薇花是綠的。所以冒根（Morcan）在他的動物生活與聰明（Animal life and Intelligence）那部書裏邊叫外界的物體爲「思構」（Construct）

甚麼叫做覺官的感觸？我拿刀子削鉛筆，誤削了左手指頭，連忙拿右手指去壓住他，站起來去找上刀創藥。我何以知道手指被削呢？是我的覺神經系統從左手指通信到我腦經。我的動神經系，又從腦經發令于右手，教他去壓住。這是一種緊急的命令，

接到信立刻就發的，生理上所謂無意的舉動。發過這道命令以後，要經過很複雜的手續，纔去找上刀削藥。我曉得手指的痛是刀割的，刀割了最好是用刀削藥，我家裏的藥是在小櫃子抽屜裏面——這種手續是思想，結果的舉動是有意的。手指的感覺痛，同上刀削藥，初看起來，是兩種了。仔細研究起來，都是覺官感觸的結果。前者是直接的，後者是間接的，是為以前的覺官感觸所管束的。在思想的期間，我覺得經過的許多手續，這叫做自覺。自覺的程度，是靠以前的覺官感觸的多寡性質，同腦經記憶他的能力。

然則無論思想如何複雜，總不外乎覺官的感觸：直接的是思想的動機，間接的是思想的原質。但是受過訓練的腦經，能從甲種的感觸經驗飛到乙種，分析他們，聯想他們，從直接的知覺，走到間接的概念。

我的覺官受了感觸，往往經過一個思想的期間，然後動神經系統傳命令出去，所以說我有自覺。旁人有沒有自覺呢？我不能直接感觸他有，並且不能直接證明他有，我只能推論他有。我不能拿自己的自覺來感觸自己的自覺，又不能直接感觸人家的自覺，所以研究自覺的真相是很困難。玄學家都說，自覺的研究是在科學範圍之外。但

是我看見人家受了覺官的感觸也往往經過了一個期間，方纔舉動。我從我的自覺現象推論起來，說旁人也有自覺，是與科學方法不違背的。科學中這樣的推論甚多。譬如理化學者說有原子，但是他們何嘗能用覺官去感觸原子？又如科學說，假如我們走到其他的星球上面，蘋果也是要向下落；這也不是可以用覺官感觸的。所以心理上的內容至為豐富，并不限于同時的直接感觸，和可以直接感觸的東西——這種心理上的內容都是科學的材料。我們所曉得的物質，本不過是心理上的覺官感觸，由知覺而成概念，由概念而生推論。科學所研究的不外乎這種概念同推論，有甚麼精神科學，物質科學的分別？又如何可以說純粹心理上的現象不受科學方法的支配？

科學既然以心理上的現象為內容，對於概念推論，不能不有嚴格的審查。這種審查方法是根據兩條很重要的原則：

- (一) 凡常人心理的內容，其性質都是相同的。心理上聯想的能力，第一是看一個人覺官感觸的經驗，第二是他腦經思想力的強弱。換言之，就是一個人的環境同遺傳。我的環境同遺傳，無論同甚麼人都不一樣；但如

果我不是一個反常的人——反常的人我們叫他爲瘋子癡子——我的思想的工具是同常人的一類的機器。機器的效能雖然不一樣，性質却是相同。覺官的感觸相同，所以物質的「思構」相同，知覺概念推論的手續無不相同，科學的真相，總能爲人所公認。否則我覺得書櫃子是硬的，你覺得是軟的；我看他是長方的，你看他是圓的；我說二加二是四，你說是六；還有甚麼科學方法可言？

(二) 上邊所說的，並不是否認創造的天才，先覺的豪傑。天才豪傑是人類進化的大原動力。人人看見蘋果從樹上向下落，惟有牛頓纔發明重心吸力；許多人知道羅任治的公式，惟有安因斯坦纔發明相對論；人人都看紅樓夢，西遊記，胡適之纔拿來做白話文學的材料；科學發明上這種例不知道多少。但是天才豪傑同常人的分別，是快慢的火車，不是人力車同飛機。因爲我們能承認他們是天才，是豪傑，正是因爲他們的知覺概念推論的方法完全與我們相同。不然，我們安曉得自命爲天才豪傑的人，不是反常，不

是瘋子？

根據這兩條原則，我們來審查概念推論：

第一，凡概念推論若是自相矛盾，科學不承認他是真的。

第二，凡概念不能從不反常的人的知覺推斷出來的，科學不承認他是真的。

第三，凡推論不能使尋常有論理訓練的人依了所根據的概念，也能得同樣的推論，科學不承認他是真的。

我們審查推論，加了「有論理訓練」幾個字的資格，因為推論是最容易錯誤的。沒有論理的訓練，很容易以偽為真。戒文士（Jevons）的科學原則（Principles of Science）講得最詳細。我為篇幅所限，不能詳述，讀者可以求之於原書。

我單舉一件極普通的錯誤，請讀者注意。就是所謂證據責任問題。許多假設的事實，不能證明他有，也不能證明他無，但是我們決不因爲不能反證他，就承認是真的。因爲提出這種事實來的人，有證明他有的義務。他不能證明，他的官司就輸了。譬如

有一個人說他白日能看見鬼——這是他的自覺，我們不能證明他看不見鬼，然而證明的責任是在他，不在我們。況且常人都是看不見鬼的，所以我們說他不是說謊，就是有神經病。

以上所講的是一種淺近的科學知識論。用哲學的名詞講起來，可以說是存疑的唯心論（Sceptical Idealism）。凡研究過哲學問題的科學家如赫胥黎，達爾文，斯賓塞，詹姆士（W. James），皮爾生（Karl Pearson），杜威，以及德國馬哈（Mach）派的哲學，細節雖有不同，大體無不如此。因為他們以覺官感觸為我們知道物體唯一的方法，物體的概念為心理上的現象，所以說是唯心。覺官感觸的外界，自覺的後面，有沒有物體，物體本質是甚麼東西，他們都認為不知，應該存而不論，所以說是存疑。他們是玄學家最大的敵人，因為玄學家吃飯的傢伙，就是存疑唯心論者所認為不可知的，存而不論的，離心理而獨立的本體。這種不可思議的東西，伯克萊（Berkeley）叫他為上帝，康德，叔本華叫他為意向，布虛那（Bachner）叫他為物質，克列福（Clifford）叫他為心理質，張君勱叫他為我。他們始終沒有大家公認的定義方法，各有各的神秘，而同是強不

知以爲知。旁人說他模糊，他自己却以爲玄妙。

我們可以拿一個譬喻來說明他們的地位。我們的神經系統譬如一組的電話。腦經是一種很有權力的接線生，覺神經是叫電話的線，動神經是答電話的線。假如接線生是永遠封鎖在電話總局裏面，不許出來同叫電話答電話的人見面，接線生對於他這班主顧，除去聽他們在電話上說話以外，有甚麼法子可以研究他們？存疑唯心論者說，人之不能直接知道物的本體，就同這種接線生一樣：弄來弄去，人不能跳出神經系的圈子，覺官感觸的範圍，正如這種接線生不能出電話室的圈子，叫電話的範圍。玄學家偏要叫這種電話生說，他有法子可以曉得打電話的人是甚麼樣子，穿的甚麼衣服。豈不是騙人？

張君勱的人生觀與科學

讀者如果不覺得我上邊所講的知識論討厭，細細研究一遍，再看張君勱的「人生觀」下半篇，就知道他爲甚麼一無是處的了。他說人生觀不爲論理學方法所支配；科學回答他，凡不可以用論理學批評研究的，不是真知識。他說「純粹之心理現象」在

因果律之例外；科學回答他，科學的材料原都是心理的現象，若是你所說的現象是真的，決逃不出科學的範圍。他再三的注重個性，注重直覺，但是他把個性直覺放逐於論理方法定義之外。科學未嘗不注重個性直覺，但是科學所承認的個性直覺，是「根據於經驗的暗示，從活經驗裏湧出來的。」（參觀胡適之之「五十年世界之哲學」）他說人生觀是綜合的，「全體也，不容於分割中求之也。」科學答他說，我們不承認有這樣混沌未開的東西，況且你自己講我與非我，列了九條，就是在那裏分析他。他說人生觀問題之解決，「決非科學之所能為力。」科學答他說，凡是心理的內容，真的概念推論，無一不是科學的材料。

關於最後這個問題，是科學與玄學最重要的爭點，我還要引申幾句。

科學與玄學戰爭的歷史

玄學（Metaphysics）這個名詞，是纂輯亞列士多德遺書的安德龍（Ariston）造出來的。亞列士多德本來當他為根本哲學（First Philosophy）或是神學（Theology）包括天帝，宇宙，人生種種觀念在內，所以廣義的玄學在中世紀始終

沒有同神學分家。到了十七世紀天文學的祖宗嘉利略（Galileo）發明地球行動的時候，玄學的代表是羅馬教的神學家。他們再三向嘉利略說，宇宙問題，不是科學的範圍，非科學所能解決的。嘉利略不聽。他們就於一千六百三十三年六月二十二日開主教大會，正式宣言道：

「說地球不是宇宙的中心，非靜而動，而且每日旋轉，照哲學上神學上講起來，都是虛偽的……」

無奈真是真，僞是僞；真理既然發明，玄學家也沒有法子。從此向來屬於玄學的宇宙就被科學搶去。但是玄學家總說科學研究的是死的，活的東西不能以一例相繩。（與張君勱一鼻孔出氣。）無奈達爾文不知趣，又做了一部物種由來（讀者注意，張君勱把達爾文的生存競爭論歸入他的人生觀，證明活的東西也有公例。雖然當日玄學家的忿怒不減於十七世紀攻擊嘉利略的主教，真理究竟戰勝，生物學又變做科學了。到了十九世紀的下半期連玄學家當做看家狗的心理學，也宣告了獨立。玄學於是從根本哲學，退避到本體論（Ontology）他還不知悔過，依然向哲學擺他的架子，說「自覺

你不能研究；覺官感觸以外的本體，你不能研究。你是形而下，我是形而上；你是死的，我是活的。」科學不屑得同他爭口舌；知道在知識界內，科學方法是萬能，不怕玄學終久不投降。

中外合璧式的玄學及其流毒

讀者諸君看看這段歷史，就相信我說玄學的鬼附在張君勱身上，不是冤枉他的了。況且張君勱的人生觀，一部分是從玄學大家柏格森化出來的。對於柏格森哲學的評論，讀者可以看看胡適之的「五十年來世界之哲學」。他的態度很是公允，然而他也說他是「盲目衝動」。羅素在北京的時候，聽說有人要請柏格森到中國來演講，即對我說，「我很奇怪你們爲甚麼要請柏格森。他的盛名是騙巴黎的時髦婦人得來的。他對於哲學可謂毫無貢獻；同行的人都很看不起他。」

然而平心而論，柏格森的主張，也沒有張君勱這樣魯莽。我們細看他說「良心之自動」又說「自孔孟以至於宋元明之理學家，側重內心生活之修養，其結果爲精神文明」可見得西洋的玄學鬼到了中國，又聯合了陸象山，王陽明，陳白沙高談心性的一班

朋友的魂靈，一齊鑽進了張君勱的「我」裏面。無怪他的人生觀是玄而又玄的了。

玄學家單講他的本體論，我們決不肯荒廢我們寶貴的光陰來攻擊他。但是一班的青年上了他的當，對於宗教，社會，政治，道德一切問題真以為不受論理方法支配，真正沒有是非真偽；只須拿他所謂主觀的，綜合的，自由意志的人生觀來解決他。果然如此，我們的社會是要成一種甚麼社會？果然如此，書也不必讀，學也不必求，知識經驗都是無用，只要以「自身良心之所命，起而主張之」，因為人生觀「皆起于良心之自動，而非有使之然者也。」讀書，求學，知識，經歷，豈不都是枉費功夫？況且所有一切問題，都沒有討論之餘地——討論都要用論理的公例，都要有定義方法，都是張君勱人生觀所不承認的。假如張獻忠這種妖孽，忽然顯起魂來，對我們說，他的殺人主義，是從「我自身良心之所命，起而主張之，以為天下後世表率」，我們也只好當他是叔本華，馬克斯一類的大人物，是「一部長夜漫漫歷史中乘燭以導吾人之先路者」，這須從何說起？況且人各有各的良心，又何必有人來「秉燭」來做「表率」？人人可以拿他的不講理的人生觀來「起而主張之」，安見得孔子，釋迦，墨子，耶穌的人生觀比他的要高明？何況

是非真偽是無標準的呢？一個人的人生觀當然不妨矛盾，一面可以主張男女平等，一面可以實行一夫多妻。只要他說是「良心之自動」，何必管甚麼論理不論理？他是否是良心之自動，旁人也當然不能去過問他。這種社會可以一日居嗎？

對於科學的誤解

這種不可通的議論的來歷，一半由於迷信玄學，一半還由於誤解科學，以為科學是物質的機械的。歐洲的文化是「物質文化」。歐戰以後工商業要破產，所以科學是「務外逐物」。我再來引一引張君勱的原文：

「所謂精神與物質者，科學之爲用，專注於向外，其結果則試驗室與工廠遍國中。朝作夕輟，人生如機械然，精神上之慰安所在，則不可得而知也。我國科學未發達，工業尤落人後，故國中有以開紗廠設鐵廠創航業公司自任，如張季直，聶雲台之流，則國人相率而崇拜之。抑知一國偏重工商，是否爲正當之人生觀，是否爲正當之文化，在歐洲人觀之，已成大疑問矣。歐戰終後，有結算二三十年之總帳者，對於物質文明，不勝務外逐物之感。厭

惡之論已層見不一見矣……」

這種誤解在中國現在很時髦，很流行。因為他的關係太重要，我還要請讀者再耐心聽我解釋解釋。我們已經講過，科學的材料是所有人類心理的內容，凡是真的概念推論，科學都可以研究，都要求研究。科學的目的是要屏除個人主觀的成見——人生觀最大的障礙——求人人所能共認的真理。科學的方法是辨別事實的真偽，把真實取出來詳細的分類，然後求他們的秩序關係，想一種最單簡明瞭的話來概括他。所以科學的萬能，科學的普遍，科學的貫通，不在他的材料，在他的方法。安因斯坦談相對論是科學，詹姆士講心理學是科學，梁任公講歷史研究法，胡適之講紅樓夢，也是科學。張君勳說科學是「向外」的，如何能講得通？

科學不但無所謂向外，而且是教育同修養最好的工具，因為天天求真理，時時想破除成見，不但使學科學的人有求真理的能力，而且有愛真理的誠心。無論遇見甚麼事，都能平心靜氣去分析研究，從複雜中求單簡，從紊亂中求秩序；拿論理來訓練他的思想，而想象力愈增；用經驗來指示他的直覺，而直覺力愈活。了然於宇宙生物心理種種的

關係，總能較真知道生活的樂趣。這種「活潑潑地」心境，只有拿望遠鏡仰察過天空的虛漠，用顯微鏡俯視過生物的幽微的人，方能參領得透徹，又豈是枯坐談禪，妄言玄理的人所能夢見。諸君只要拿我所舉的科學家如達爾文，斯賓塞，赫胥黎，詹姆士，皮爾生的人格來同甚歷叔本華，尼采比一比，就知道科學教育對於人格影響的重要了。又何況近年來生物學上對於遺傳性的發現，解決了數千年來性善性惡的聚訟，使我們恍然大悟，知道根本改良人種的方法，其有功於人類的前途，正未可限量呢？

工業發達當然是科學昌明結果之一，然而試驗室同工廠絕對是兩件事——張君勱無故的把他們混在一齊——試驗室是求真理的所在，工廠是發財的機關。工業的利害，本來是很複雜的，非一言之所能盡；然而使人類能利用自然界生財的是科學家；建築工廠，招募工人，實行發財的，何嘗是科學家？歐美的大實業家大半是如我們的督軍巡閱使，出身微賤，沒有科學知識的人。試問科學家有幾個發大財的？張君勱拿張季直、雲台來代表中國科學的發展，無論科學未必承認，張君、二君自己也未必承認。

歐洲文化破產的責任

至於東西洋的文化，也決不是所謂物質文明，精神文明，這種籠統的名詞所能概括的。這是一個很複雜的問題，我沒有功夫細講。讀者可以看四月份讀書雜誌胡適之批評梁漱溟「東西文化」那篇文章。我所不得不說的是歐洲文化縱然是破產，（目前並無此事）科學絕對不負這種責任，因為破產的大原因是國際戰爭。對於戰爭最應該負責的人是政治家同教育家。這兩種人多數仍然是不科學的。這一段歷史，中國人了解的極少，們不能不詳細的說明一番。

歐洲原來是基督教的天下。中世紀時代，神學萬能。文學復興以後又加入許多希臘的哲學同神學相混合。十七十八兩世紀的科學發明，都經神學派的人極端反對。嘉列剎的受辱，狄卡兒的受驚，都是最顯明的事實。嘉列剎的天文學說，為羅馬教所嚴禁，一直到了十九世紀之初方才解放。就是十九世紀之初高等學校的教育，依然在神學家手裏；其所謂科學教育，除了算學同所謂自然哲學（物理）以外，可算一無所有。在英國要學科學的人，不是自修，就是學醫。如達爾文，赫胥黎都是醫學生。學醫的機關，不在牛津，圓橋兩個大學，却在倫敦同愛丁堡。一直到了物種由來出版，斯賓塞

同赫胥黎極力鼓吹科學教育，維多利亞女皇的丈夫亞爾伯特王改革大學教育，在倫敦設科學博物館，科學院，鑄學院，倫敦纔有高等教育的機關；化學，地質學，生物學，才逐漸的侵入大學，然而中學的科學依然缺乏。故至今英國大學的入學試驗，沒有物理化學。在幾個最有勢力的中學裏面，天然科學都是選科，設備也是很不完備。有天才的子弟，在中學的教育，幾乎全是拉丁，希臘文字，同粗淺的算學。入了大學以後，若不是改入理科，就終身同科學告辭了。這種怪狀一直到二十年前作者到英國留學的時代，還沒有變更。

英國學法律的人在政治上社會上最有勢力，然而這一班人，受的都是偽教育；對於科學，都存了敬而遠之的觀念，所以極力反對達爾文至死不變的，就是大政治家首相格爾斯頓。提倡科學教育最有勢力的是赫胥黎。公立的中學同新立的大學加入一點科學，他的功勞最大，然而他因為幫了達爾文打仗，為科學做宣傳事業，就沒有功夫再對於動物學有所貢獻。學科學的人，一方面崇拜他，一方面都以他為戒，不肯荒了自己的功課。所以為科學做衝鋒的人，反一天少一天了。

到了二十世紀，科學同神學的戰爭，可算告一段落。學科學的人，地位比五十年前高了許多；各人分頭用功，不肯再做宣傳的努力。神學家也改頭換面，不敢公然反對科學，然而這種休戰的和約，好像去年牽直山海關和約一樣，仍然是科學吃虧，因為教育界的地盤都在神學人手裏。全國有名的中學的校長，無一個不是教士；就是牛津，蘭橋兩處的分院院長，十個有九個是教士。從這種學校出來的學生，在社會上政治上勢力最大，而最與科學隔膜。格蘭斯頓的攻擊達爾文，我已經提過了。近來做過首相外相的巴爾福很可以做這一派人的代表。他著的一部書叫「信仰的根本」(The Foundation of Belief) 依然是反對科學的。社會上的人，對於直接有用的科學，或是可以供工業界利用的科目，還肯提倡，還肯花錢；真正科學的精神，他依然沒有了解。處世立身，還是變相的基督教。這種情形，不但英國如此，大陸各國同美國亦大抵如此。一方面政治的勢力都在學法律的人手裏，一方面教育的機關脫不了宗教的臭味。在德、法兩國都有新派的玄學家出來宣傳他們的非科學主義，間接給神學做辯護人。德國浪漫派的海格爾的嫡派，變成功忠君衛道的守舊黨。法國的柏格森拿直覺來抵制知識。

都是間接反對科學的人。他們對於普通人的影響雖然比較的小，對於握政治教育大權的人，却很有偉大的勢力。我們只要想歐美做國務員，總理，總統的從來沒有學過科學的人，就知道科學的影響，始終沒有直接侵入政治了。不但如此，做過美國國務卿，候補大總統的白賴安（Bryce）至今還要提倡禁止傳佈達爾文的學說。一千九百二十一年倫敦舉行優生學家葛爾登的紀念講演，改造部總長紀載士（Chamberlain）做名譽主席的時候，居然說科學知識不適用於政治。他們這班人的心理，很像我們的張之洞，要以支學為體，科學為用。他們不敢掃除科學，因為工業要利用他，但是天天在那裏防範科學，不要侵入他們的飯碗界裏來。所以歐美的工業雖然是利用科學的發明，他們的政治社會却絕對的缺乏科學精神。這和前清的經師儘管承認閩百詩推翻了偽古文尚書，然而科場考試仍舊有偽尚書在內，是一樣的道理。人生觀不能統一也是為此，戰爭不能廢止也是為此。歐戰沒有發生的前幾年，安其爾（Norman Angell）做一部書，叫做「大幻影」（The Great Illusion）用科學方法研究戰爭與經濟的關係，詳細證明戰爭的結果，戰勝國也是一樣的破產，苦口的反對戰爭。當時歐洲的政治家沒有不笑

他迂腐的。到了如今，歐洲的國家果然都因為戰爭破了產了。然而一班應負責任的玄學家、教育家、政治家却絲毫不肯悔過，反要把物質文明的罪名加到純潔高尚的科學身上，說他是「務外逐物」，豈不可憐！

中國的「精神文明」

許多中國人不知道科學方法和近三百年經學大師治學的方法是一樣的。他們誤以為西洋的科學，是機械的，物質的，向外的，形而下的。庚子以後，要以科學為用，不敢公然誹謗科學。歐戰發生，這種人的機會來了。產生科學的歐洲要破產了！趕快指出我們的精神文明來補救物質文明。他們這種學說自然很合歐洲玄學家的脾胃。但是精神文明是甚麼東西？張君勱說：「自孔孟以至宋元明之理學家側重內心生活之修養，其結果為精神文明。」我們試拿歷史來看看這種精神文明的結果。

提倡內功的理學家，宋朝不止一個，最明顯的是陸象山一派，不過當時的學者還主張讀書，並不是完全空疏。然而我們看南渡時士大夫的沒有能力，沒有常識，已經令人駭怪。其結果叫我們受野蠻蒙古人統治了一百年，江南的人被他們屠割了數百萬，漢族

的文化幾乎絕了種。明朝 陸象山的嫡派是王陽明，陳白沙。到了明末，陸王學派，風行天下。他們比南宋的人更要退化；讀書是玩物喪志，治事是有傷風雅。所以顧亭林說他們「聚賓客門人之學者數十百人……與之言心言性。舍多學而識以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講危微精益之說。」士大夫不知古又不知今，「養成嬌弱，一無所用。」有起事來，如癡子一般，毫無辦法。陝西的兩個流賊，居然做了滿清人的前驅。單是張獻忠在四川殺死的人，比這一次歐戰死的人已經多了一倍以上，不要說起滿洲人在南幾省作的孽了！我們平心思想，這種精神文明有什麼價值？配不配拿來做招牌攻擊科學？以後這種無信仰的宗教，無方法的哲學，被前清的科學經師費了九牛二虎之力，還不會完全打倒；不幸到了今日，歐洲玄學的餘毒傳染到中國來，宋元明言心言性的餘燼又有死灰復燃的樣子了！懶惰的人，不細心研究歷史的實際，不肯睜開眼睛看看所謂「精神文明」究竟在什麼地方，不肯想想世上可有單靠內心修養造成的「精神文明」；他們不肯承認所謂「經濟史觀」也還罷了，難道他們也忘記了那「衣食足而後知禮節，倉廩實而後知榮辱」的老話嗎？

言心言性的玄學，「內心生活之修養」，所以能這樣哄動一般人，都因為這種玄談最合懶人的心理，一切都靠內心，可以否認事實，可以否認論理與分析。顯亭林說的好：

「……躡說之徒，欲速成以名於世，語之以五經，則不願學；語之以白沙陽

明之語錄，則欣然矣。以其襲而取之易也。」

我們也可套他的話，稍微改動幾個字，來形容今日一班玄學崇拜者的心理：

「今之君子，欲速成以名於世，語之以科學，則不願學；語之以柏格森杜里

舒之玄學，則欣然矣。以其襲而取之易也。」

結論

我要引胡適之「五十年世界之哲學」上的一句話來做一個結論。他說：

「我們觀察我們這個時代的要求，不能不承認人類今日最大的責任與

需要是把科學方法應用到人生問題上去。」

科學方法，我恐怕讀者聽厭了。我現在只舉一個例來，使諸君知道科學與玄學的區別。

張君勱講男女問題，說「我國戲劇中十有七八不以男女戀愛為內容。」他並沒

有舉出甚麼證據；大約也是起於他「良心之自動，而決非有使之然者也。」我覺得他提出的問題很有究研的興味。一時沒有材料，就拿我廚子看的四本「戲曲圖考」來做統計。這四本書裏面有二十九齣戲，十三齣與男女戀愛有關。我再看戲曲圖考上面有「劉洪昇楊小樓祕本」幾個字，想到一個鬚生，一個武生的祕本，恐怕不足以做代表。隨手拿了一本綴白裘來一數，十九齣戲，有十二齣是與男女戀愛有關的。我再到了一個研究曲本的朋友家裏，把他架上的曲本數一數，三十幾種，幾乎沒有一種不是講男女戀愛的。後來又在一個朋友家中借得一部元曲選，百種之中有三十九種是以戀愛為內容的；又尋得汲古閣的六十種曲，六十種之中竟也有三十九種是以戀愛為內容的。張君勳的話自然不能成立了。這件事雖小，但也可以看出那「主觀的，直覺的，綜合的，自由意志的，單一性的」人生觀是建築在很鬆散的泥沙之上，是經不起風吹雨打的。我們不要上他的當！

十二，四，十二。

科學與人生觀序

陳樹秀

作者介紹

陳樹秀——陳先生也是新文化運動中的一位主將，他的文字異常有氣力，他的思想也是很
有勁的。我們都知道這一位嚴肅的經濟的唯物論者，他用禿頭的唯物史觀的見解來解釋一切人
生觀的不同，所以，他雖然和丁文江胡適諸人同樣站在反玄學的戰線上，但他的主見又和丁胡諸
氏不一致。這也是格外值得注意的。

亞東圖書館匯印討論科學與人生觀的文章，命我作序，我方在病中而且多事，却很
歡喜的做這篇序。第一，因為文化落後的中國，到現在才討論這個問題，（文化落後的
俄國前此關於這問題也有過劇烈的討論，現在他們的社會科學進步了，稍懂得一點社
會科學門徑的人，都不會有這種無常識的討論了，和我們中國的知識階級現在也不至
於討論什麼天圓地方天動地靜電線是不是蜘蛛精這等問題一樣。）而却已開始討論
這個問題，進步雖說太緩，總算是有了進步；只可惜一班攻擊張君勱梁啟超的人們，表面

上好像是得了勝利，其實并未攻破敵人的大本營，不過打散了幾個支隊，有的還是表面上在那裏開戰，暗中却已投降了。（如范壽康先天的形式說，及任叔永人生觀的科學是不可能說。）就是主將丁文江大攻擊張君勱唯心的見解，其實他自己也是以五十步笑百步，這是因為有一種可以攻破敵人大本營的武器，他們素來不相信，因此不肯用。「科學何以不能支配人生觀，」敵人方面却舉出一些似是而非的證據出來，「科學何以能支配人生觀，」這方面却一個證據也沒舉出來，我以為不但不曾得着勝利，而且幾乎是卸甲丟盔的大敗戰，大家的文章寫得雖多，大半是「下筆千言離題萬里，」令人看了好像是「科學概論講義，」不容易看出他們和張君勱的爭點究竟是什麼，張君勱那邊離開爭點之枝葉更加倍之多，這乃一場辨論的最大遺憾！第二，因為適之最近對我說，「唯物史觀至多只能解釋大部分的問題，」經過這回辨論之後，適之必能百尺竿頭更進一步！因為這兩個緣故，我很歡喜的做這篇序。

數學物理學化學等科學，和人生觀有什麼關係，這問題本不用着討論。可是後來

科學的觀察分類說明等方法應用到活動的生物，更應用到最活動的人類社會，於是便有人把科學略分為自然科學與社會科學二類。社會科學中最主要的是經濟學，社會學，歷史學，心理學，哲學。（這裏所指的是實驗主義的及唯物史觀的人生哲學，不是指本體論宇宙論的玄學，即所謂形而上的哲學。）這些社會科學，不用說和那些自然科學都還在幼稚時代，然即是幼稚，已經有許多不可否認的成績，若因為還幼稚便不要他，我們不必這樣蠢。自然科學已經說明了自然界許多現象，這是我們不能否認的；社會科學已經說明了人類社會許多現象，這也是我們不能否認的。自然界及社會都有他的實際現象；科學家說明得對，他原來是那樣的；科學家說明得不對，他仍舊是那樣的；玄學家無論如何胡想亂說，他仍舊是那樣的；他的實際現象是死板板的，不是隨着你們唯物論唯心論改變的；哥白尼以前，地球原來在那裏繞日而行，孟柯以後，漸漸變成了無君的世界；科學的說明能和這死板板的實際一一符合，才是最後的成功；我們所以相信科學（無論自然科學或社會科學）也就是因為「科學家之最大目的，曰擯除人意之作用，而一切現象化之為客觀的，因而可以推算，可以窮其因果之相生。」（張君勱語）必如此而後可

以根據實際尋求實際，而後可以說明自然界及人類社會死板板的實際，和玄學家的胡想亂說不同。

人生觀和（社會）科學的關係是很顯明的，爲什麼大家還要討論？哈哈！就是討論這個問題之本身，也可以證明人生觀和科學的關係之深了。孔德分人類社會爲三時代，我們還在宗教迷信時代；你看全國最大多數的人，還是迷信巫鬼符咒算命卜卦等超物質以上的神秘；次多數像張君勱這樣相信玄學的人，舊的士的階級全體，新的士的階級一大部分皆是；像丁在君這樣相信科學的人，其數目幾乎不能列入統計。現在由迷信時代進步到科學時代，自然要經過玄學先生的狂吠；這種社會的實際現象，想無人能夠否認。倘不能否認，便不能不承認孔德三時代說是社會科學上一種定律。這個定律便可以說明許多時代許多社會許多個人的人生觀之所以不同。譬如張君勱是個飽學秀才，他日病了，他的未嘗學問的家族要去求符咒仙方，張君勱立意要延醫診脈服藥；他的朋友丁在君從外國留學回來，說漢醫靠不住，堅勸他去請西醫，張君勱不但相信，並說出許多西醫不及漢醫的證據；兩人爭持正烈的時候，張君勱的家族說，西

得漢醫都靠不住，還是符咒仙方好；他們如此不同的見解，也便是他們如此不同的人生觀，他們如此不同的人生觀，都是他們所遭客觀的環境造成的，決不是天外飛來主觀的意志造成的，這本是社會科學可以說明的，決不是形而上的玄學可以說明的。

張君勳舉出九項人生觀，說都是主觀的，起於直覺的，綜合的，自由意志的，起於人格之單一性的，而不為客觀的，論理的，分析的，因果律的科學所支配。今就其九項人生觀看起來：第一，大家族主義和小家族主義，純粹是由農業經濟宗法社會進化到工業經濟軍國社會之自然的現象。第二，男女尊卑及婚姻制度，也是由於農業宗法社會親與夫都把子女及妻當作生產工具，當作一種財產，到了工業社會，家庭手工已不適用，有了雇工制度，也用不着拿家族當生產工具，於是女權運動自然會興旺起來。第三，財產公有私有制度，在原始共產社會，人弱於獸，勢必結羣合作，原無財產私有之必要與可能；（假定有人格之單一性的張先生，生在那個社會，他的主觀，他的直覺，他的自由意志，忽然要把財產私有起來，怎奈他所得的果物獸肉無地存儲，並沒有防腐的方法，又不能變賣金錢存在銀行，結果恐怕只有放棄他私有財產的人生觀。）到了農業社會，有了一定的住

所，有了倉庫，穀物又比較的易於保存，獨立生產的小農，只有土地占有的必要，沒有通力合作的必要，私有財產觀念，是如此發生的；到了工業社會，家庭的手工的獨立生產制已不能存立，成千成萬的人組織在一個通力合作的機關之內，大家無工做便無飯吃，無工具便不能做工，大家都沒有生產工具，生產工具已為少數資本家私有了，非將生產工具收歸公有，大家只好賣力給資本家，公有財產觀念，是如此發生的。第四，守舊維新之爭，乃因為現社會有了經濟的變化，而與此變化不適應的前社會之制度仍舊存在，束縛着這變化的發展，於是在經濟上利害不同的階級，自然會隨着變化之激徐，或激或徐的衝突起來。第五，物質精神之異見，少數人因為有他的特殊環境一般論起來，慢說工廠裏體力工人了，就是商務印書館月薪二三十元的編輯先生，日愁衣食不濟，那有如許閑情像張君勳梁啓超高談什麼精神文明東方文化。第六，社會主義之發生，和公有財產制是一事。第七，人性中本有為我利他兩種本能，個人本能發揮的機會，乃由於所遭環境及所受歷史的社會的暗示之不同而異。第八，悲觀樂觀見解之不同，亦由於個人所遭環境及所受歷史的社會的暗示而異，試觀各國自殺的統計，不但自殺的原因都是環

境使然，而且和年齡性別職業節季等都有關係。第九，宗教思想之變遷，更是要受時代及社會勢力支配的；各民族原始的宗教，依據所傳神話，大都是崇拜太陽、火、高山、巨石、毒蛇、猛獸等的自然教；後來到了農業經濟宗法社會，族神祖先農神等多神教遂至流行；後來商業發達，隨着國家的統一運動，一神教遂至得勢；後來工業發達，科學勃興，無神非宗教之說隨之而起；卽在同一時代，各民族各社會產業進化之遲速不同，宗教思想亦隨之而異，非洲美洲南洋蠻族，仍在自然宗教時代，中國印度，乃信多神，商工業發達之歐美，多奉基督；使中國聖人之徒生於倫敦，他也要奉洋教，歌頌耶和華，使基督信徒生在中國窮鄉僻壤，他也要崇拜祖宗與狐狸。以上九項種種不同的人生觀，都爲種種不同客觀的因果所支配，而社會科學可一一加以分析的論理的說明，找不出那一種是沒有客觀的原因，而由於個人主觀的直覺的自由意志憑空發生的。

梁啓超究竟比張君勱高明些，他說：「君勱列舉「我對非我」之九項，他以為不能用科學方法解答者，依我看來，什有八九倒是要用科學方法解答。」梁啓超取了騎牆態度，一面不贊成張君勱，一面也不贊成丁在君，他自己的意見是：

「人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的。却

有一小部分——或者還是最重要的部分是超科學的。」

他所謂大部分是指人生關涉理智方面的事項，他所謂一小部分是指關於情感方面的事項。他說：「既涉到物界，自然為環境上——時間空間——種種法則所支配。」理智方面事項，固然不離物界，難道情感方面事項不涉到物界嗎？感官如何受刺激，如何反應，情感如何而起，這都是極普通的心理學。關於情感超科學這種怪論，唐鉞已經駁得很明白。但是唐鉞駁梁啟超說：「我們論事實的時候，不能囿入價值問題。」而他自已論到田橫事件，解釋過于淺薄，並且說出「沒有多大價值」的話，如此何能使梁啟超心服！其實孝子割股療親，程嬰杵臼代人而死，田橫乃木自殺等主動，在社會科學家看起來，無所謂優不優，無所謂合理不合理，無所謂有價值無價值，無所謂不可解，無所謂神祕，不過是農業的宗法社會封建時代所應有之人生觀。這種人生觀乃是農業的宗法社會封建時代之道德傳說及一切社會的暗示所鑄而成，試問在工業的資本主義社會，沒有這樣舉動，有沒有這樣情感，有沒有這樣的自由意志？

范壽康也是個騎驢論者，他主張科學是指廣義的科學，他主張科學決不能解決人生問題的全部。他說：「人生觀一部分是先天的，一部分是後天的。先天的形式是由主觀的直覺而得，決不是科學所能干涉。後天的內容應由科學的方法探討而定，決不是主觀所應妄定。」他所謂先天的形式，即指良心命令人類做各人自己所認為善的行爲。

什麼先天的形式，什麼良心，什麼直覺，什麼自由意志，一概都是生活狀況不同的各時代各民族之社會的暗示所鑄而成：一個人生在印度婆羅門家，自然不願意殺人，他若生在非洲酋長家，自然以多殺爲無上榮譽；一個女子生在中國閹閻之家，自然以貞節爲他的義務，他若生在意大利，會以多獲面首誇示其羣；西洋人見中國人赤膊對女子則駭然，中國人見西洋人用字紙揩囊則驚訝；匈奴可於父死遂妻其母，滿族初入中國不知漢人禮俗，皇太后再嫁其夫弟而不以爲恥；中國人以厚葬其親爲孝，而蠻族有委親尸于山野以被鳥獸所噬爲榮幸者；歐美婦女每當稠人廣衆吻其所親，而以爲人妾爲奇恥大辱；中國婦人每以得爲貴人之妾爲榮幸，而當衆接吻雖娼妓亦羞爲之。由此看來，世界上那

裏真有什麼良心，什麼直覺，什麼自由意志！

丁在君不但未曾說明「科學何以能支配人生觀」，并且他的思想之根底，仍和張君勵走的是一條道路。我現在舉出兩個證據：

第一，他自號存疑的唯心論，這是沿襲了赫胥黎、斯賓塞諸人的謬誤；你既承認宇宙間有不可知的部分而存疑，科學家站開，且讓玄學家來解疑。此所以張君勵說：「既已存疑，則研究形而上界之玄學，不應有醜詆之詞。」其實我們對於未發見的物質固然可以存疑，而對於超物質而獨立存在并且可以支配物質的什麼心（心即是物之一種表現）什麼神靈與上帝，我們已無疑可存了。說我們武斷也好，說我們專制也好，若無證據給我們看，我們斷然不能拋棄我們的信仰。

第二，把歐洲文化遺產的責任歸到科學與物質文明，固然是十分糊塗，但丁在君把這個責任歸到玄學家教育家政治家身上，却也離開事實太遠了。歐洲大戰分明是英

德兩大工業資本發展到不得不互爭世界商場之戰爭，但看他們戰爭結果所定的知約

便知道，如此大的變動，那裏是玄學家教育家政治家能夠製造得來的。如果離了物質的即經濟的原因，排科學的玄學家教育家政治家能夠造成這樣空前的大戰爭；那末，我們不得不承認張君勱所謂自由意志的人生觀真有力了。

我們相信只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀，這便是「唯物的歷史觀。」我們現在要請問丁在君先生和胡適之先生：相信「唯物的歷史觀」為完全真理呢，還是相信唯物以外像張君勱等類人所主張的唯心觀也能夠超科學而存在？

十二，十一，十三。

(選錄科學與人生觀)

科學與人生觀序

胡適

亞東圖書館主人汪孟鄒先生近來把散見國內各種雜誌上的討論科學與人生觀的文章搜集印行，總名為「科學與人生觀」。我從烟霞洞回到上海時，這部書已印了一大半了。孟鄒要我做一篇序。我覺得，在這回空前的思想界大筆戰的戰場上，我要算一個逃兵了。我在本年三四月間，因為病體未復原，曾想把努力週報停刊；當時丁在君先生極不贊成停刊之議，他自己做了幾篇長文，使我好往南方休息一會。我看了他的玄學與科學，心裏很高興，曾對他說，假使努力以後向這個新方向去謀發展，——假使我們以後為科學作戰，——努力便有了新生命，我們也有了新興趣，我從南方回來，一定也要加入戰鬥的。然而我來南方以後，一病就費去了六個多月的時間，在病中我只做了一篇很不莊重的孫行者與張君勱，此外竟不曾加入一拳一脚，豈不成了一個逃兵了？我如何敢以逃兵的資格來議論戰場上各位武士的成績呢？

但我下山以後，得遍讀這次論戰的各方面的文章，究竟忍不住心癢手癢，究竟不能

不說幾句話。一來呢，因為論戰的材料太多，看這部大書的人不免有「目迷五色」的感覺，多作一篇綜合的序論也許可以幫助讀者對於論點的了解。二來呢，有幾個重要的爭點，或者不會充分發揮，或者被埋沒在這二十五萬字的大海裏，不容易引起讀者的注意，似乎都有特別點出的需要。因此，我就大胆地作這篇序了。

這三十年來，有一個名詞在國內幾乎做到了無上尊嚴的地位；無論懂與不懂的人，無論守舊和維新的人，都不敢公然對他表示輕視或戲侮的態度。那個名詞就是「科學」。這樣幾乎全國一致的崇信，究竟有無價值，那是另一問題。我們至少可以說，自從中國講變法維新以來，沒有一個自命為新人物的人敢公然毀謗「科學」的。直到民國八年間梁任公先生發表他的歐游心影錄，科學方才在中國文字裏正式受了「破產」的宣告。梁先生說：

……要而言之，近代人因科學發達，生出工業革命，外部生活變遷急劇，內部生活隨而動搖，這是很容易看得出的……依着科學家的新心理學，所謂人類心靈

這件東西，就不過物質運動現象之一種……這些唯物派的哲學家，託庇科學宇
下建立一種純物質的純機械的人生觀。把一切內部生活外部生活都歸到物質
運動的「必然法則」之下……不惟如此，他們把心理和精神看成一物，根據實
驗心理學，硬說人類精神也不過一種物質，一樣受「必然法則」所支配。於是人
類的自由意志不得不否認了。意志既不能自由，還有什麼善惡的責任……現今
思想界最大的危機就在這一點。宗教和舊哲學既已被科學打得個旗靡幟亂，這
位「科學先生」便自當仁不讓起來，要憑他的試驗發明個宇宙新大原理。卻是
那大原理且不消說，敢是各科的小原理也是日新月異，今日認為真理，明日已成
謬見。新權威到底樹立不來，舊權威卻是不可恢復了。所以全社會人心，都陷入懷
疑沉悶畏懼之中，好像失了羅針的海船遇着風霧，不知前途怎生是好。既然如此，
所以那些什麼樂利主義強權主義越發得勢。死後既沒有天堂，只好儘這幾十年
盡情地快活。善惡既沒有責任，何妨盡我的手段來充滿我個人慾望，然而享用的
物質增加速率，總不能和慾望的升騰同一比例，而且沒有法子令他均衡。怎麼好

呢？只有憑自己的力量自由競爭起來，質而言之，就是弱肉強食。近年來甚麼軍閥，甚麼財閥，都是從這條路產生出來。這回大戰爭，便是一個報應……總之，在這種人生觀底下，那麼千千萬萬人前腳接後腳的來這世界走一輪住幾十年，幹什麼呢？獨一無二的目的就是搶麵包喫。不然就是怕那宇宙間物質運動的大輪子缺了發動力，特自來供給他燃料。果真這樣，人生還有一毫意味，人類還有一毫價值嗎？無奈當科學全盛時代，那主要的思潮，卻是偏在這方面，當時謳歌科學萬能的人，滿望着科學成功，黃金世界便指日出現。如今功總算成了，一百年物質的進步，比從前三千年所得還加幾倍。我們人類不惟沒有得着幸福，倒反帶來許多災難。好像沙漠中失路的旅人，遠遠望見個大黑影，拚命往前趕，以為可以靠他嚮導，那知趕上幾程，影子卻不見了，因此無限悽惶失望。影子是誰，就是這位「科學先生」。歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今却叫起科學破產來。（梁任公近著第一輯上卷，頁一九—二三）

梁先生在這段文章裏很動情感地指出科學家的人生觀的流毒；他很明顯地控告那一

純物質的純機械的人生觀，把歐洲全社會都陷入懷疑沈悶畏懼之中，「養成『弱肉強食』的現狀，——這回大戰爭，便是一個報應。」他很明白地控告這種科學家的人生觀造成『搶麵包喫』的社會，使人生沒有一毫意味，使人類沒有一毫價值，沒有給人類帶來幸福，『倒反帶來許多災難』叫人類『無限悽惶失望』。梁先生要說的是歐洲『科學破產』的喊聲，而他舉出的却是科學家的人生觀的罪狀；梁先生撿拾了一些玄學家譁譙科學人生觀的話頭，却便加上了『科學破產』的惡名。

梁先生後來在這一段之後，加上兩行自註道：

讀者切勿誤會，因此菲薄科學，我絕不承認科學破產，不過也不承認科學萬能罷了。

然而謠言這件東西，就同野火一樣，是易放而難收的。自從歐遊心影錄發表之後，科學在中國的地位就遠不如前了。一般不會出國門的老先生很高興地喊着，『歐洲科學破產了！梁任公這樣說的。』我們不能說梁先生的話和近年同善社悟善社的風行有什麼直接的關係；但我們不能不說梁先生的話在國內確曾替反科學的勢力助長不少的威風。

梁先生的聲望，梁先生那枝「筆鋒常帶情感」的健筆，都能使他的讀者容易感受他的言論的影響。何況國中還有張君勱先生一流人，打着柏格森倭鏗歐立克……的旗號，繼續起來替梁先生推波助瀾呢？

我們要知道，歐洲的科學已到了根深蒂固的地位，不怕玄學鬼來攻擊了。幾個反動的哲學家，平素飽屢了科學的滋味，偶爾對科學發幾句牢騷話，就像富貴人家吃膩了魚肉，常想嘗嘗鹹菜豆腐的風味。這種反動並沒有什麼大危險。那光燄萬丈的科學，決不是這幾個玄學鬼搖撼得動的。一到中國，便不同了。中國此時還不曾享着科學的幸福，更談不到科學帶來的「災難」。我們試睜開眼看看：這遍地的乩壇道院，這遍地的仙方鬼照相，這樣不發達的交通，這樣不發達的實業，——我們那裏配排斥科學至於「人生觀」，我們只有做官發財的人生觀，只有靠天吃飯的人生觀，只有求神問卜的人生觀，只有安士全書的人生觀，只有太上感應篇的人生觀，——中國人的人生觀還不會和科學行見面禮呢！我們當這個時候，正苦科學的提倡不夠，正苦科學的教育不發達，正苦科學的勢力道不能掃除那迷漫全國的烏烟瘴氣，——不料還有名流學者出來高唱「歐洲科學

破產」的喊聲，出來把歐洲文化破產的罪名歸到科學身上，出來菲薄科學，歷數科學家的人生觀的罪狀，不要科學在人生觀上發生影響！信仰科學的人看了這種現狀，能不發愁嗎？能不大聲疾呼出來替科學辯護嗎？

這便是這一次「科學與人生觀」的大論戰所以發生的動機。明白了這個動機，我們方才可以明白這次大論戰在中國思想史上占的地位。

二

張君勱的人生觀原文的大旨是：

人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單性的。惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能為力，惟賴諸人類之自身而已。

君勱敘述那五個特點時，處處排斥科學，處處用一種不可捉摸的語言——「是非各執，絕不能施以一種試驗，」——無所謂定義，無所謂方法，皆其身良心之所命起而生張之，「若強為分析，則必失其真義，」——皆出於良心之自動，而決非有使之然者。這樣一個

大論戰，却用一篇處處不可捉摸的論文作起點，這是一件大不幸的事。因為原文處處不可捉摸，故駁論與反駁都容易跳出本題。戰線延長之後，戰爭的本意反不很明白了。（我常常想，假如當日我們用了梁任公先生的「科學萬能之夢」一篇作討論的基礎，我們定可以使這次論爭的旗幟格外鮮明，——至少可以免去許多無謂的紛爭。）我們為讀者計，不能不把這回論戰的主要問題重說一遍。

君勱的要點是「人生觀問題之解決，決非科學所能為力。」我們要答覆他，似乎應該先說明科學應用到人生觀問題上去，會產生什麼樣子的人生觀；這就是說，我們應該先敘述「科學的人生觀」是什麼，然後討論這種人生觀是否可以成立，是否可以解決人生觀的問題，是否像梁先生說的那樣貽禍歐洲，流毒人類。我總觀這二十五萬字的討論，終覺得這一次為科學作戰的人——除了吳稚暉先生——都有一個共同的錯誤，就是不會具體地說明科學的人生觀是什麼，却去抽象地力爭科學可以解決人生觀的問題。這個共同錯誤的原因，約有兩種：第一，張君勱的導火線的文章內並不會像梁任公那樣明白指斥科學家的人生觀，只是籠統地說科學對於人生觀問題不能為力。因此，駁論

與反駁論的文章也都走上那「可能與不可能」的攪統討論上去了。例如丁在君的玄學與科學的主要部分只是要證明

「凡是心理的內容，真的概念推論，無一不是科學的材料。」

然而他却始終沒有說出什麼是「科學的人生觀」。從此以後，許多參戰的學者都錯在這一點上。如張君勱再論人生觀與科學只主張

「人生觀超於科學以上，」科學決不能支配人生。

如梁任公的人生觀與科學只說

「人生關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決；關於情感方面的事項，絕對的超科學。」

如林宰平讀丁在君先生的玄學與科學只是「一面承認『科學的方法有益於人生觀，』一面又反對科學包辦或管理『這個最古怪的東西』——人類。」如丁在君答張君勱也只是說明

「這種（科學）方法，無論用在知識界的那一部分，都有相當的成績，所

以我們對於知識的信用，比對於沒有方法的情感要好；凡有情感的衝動都

「要想用知識來指導他，使他發展的程度提高，發展的方向得當。」

如唐寧黃心理現象與因果律只證明

「一切心理現象都是有因的。」

他的一個癡人的說夢只證明

「關於情感的事項，要就我們的知識所及，儘量用科學方法來解決的。」

王撫五的科學與人生觀也只是說：

「科學是憑藉「因果」和「齊一」兩個原理而構造起來的人生問題；

無論為生命之觀念，或生活之態度，都不能逃出這兩個原理的金剛圈，所以

科學可以解決人生問題。」

直到最後范壽康的評所謂科學與玄學之爭，也只是說

「倫理規範——人生觀——一部分是先天的，一部分是後天的。先天的

形式是由主觀的直覺而得，決不是科學所能干涉。後天的內容應由科學的

方法探討而定，決不是主觀所應妄定。」

綜觀以上各位的討論，人人都在那裏攙統地討論科學能不能解決人生問題或人生觀問題。幾乎沒有一個人明白指出，假使我們把科學適用到人生觀上去，應該產生什麼樣子的人生觀。然而這個共同的錯誤大都是因為君勱的原文不曾明白攻擊科學家的人生觀，却只懸空武斷科學決不能解決人生觀問題。殊不知，我們若先明白哲學應用到人生觀上去時發生的結果，我們如何能懸空評判科學能不能解決人生觀呢？

這個共同的錯誤——大家規避「科學的人生觀是什麼」的問題——怕還有第二個原因，就是一班擁護科學的人雖然抽象地承認科學可以解決人生問題，却終不願公然承認那具體的「純物質，純機械的人生觀」為科學的人生觀。我說他們「不願」並不是說他們怯懦不敢，只是說他們對於那科學家的人生觀還不能像吳稚暉先生那樣明顯堅決的信仰，所以還不能公然出來主張。這一點確是這一次大論爭的一個絕大的弱點。若沒有吳老先生把他的「漆黑一團」的宇宙觀和「人欲橫流」的人生觀提出來做個押陣大將，這一場大戰爭真成了一場混戰，只鬧得個一團散場！

關於這一點，陳獨秀先生的序裏也有一段話，對於作戰的先鋒大將丁在君先生表

示不滿意。獨秀說：

「他（丁先生）自號存疑的唯心論，這是沿襲赫胥黎斯賓塞諸人的謬誤；你既承認宇宙間有不可知的部分而存疑，科學家站開，且讓玄學家來解疑。此所以張君勳說，「既已存疑，則研究形而上界之玄學，不應有醜詆之詞。」其實我們對於未發見的物質固然可以存疑，而對於超物質而獨立存在並且可以支配物質的什麼心（心即是物之一種表現）什麼神靈與上帝，我們已無疑可存了。說我們武斷也好，說我們專制也好，若無證據給我們看，我們斷然不能拋棄我們的信仰。」

關於存疑主義的積極的精神，在君自己也曾有明白的聲明。（答張君勳，頁二一—二三。）「拿證據來」一句話確然是有積極精神的。但赫胥黎等在常用這種武器時，究竟還是消極的防禦居多。在十九世紀的英國，在那宗教的權威不會打破的時代，明明是無神論者也不得不掛一個「存疑」的招牌。但在今日的中國，在宗教信仰向來比較自由的中國，我們如果深信現有的科學證據只能叫我們否認上帝的存在和靈魂的不滅，那

麼，我們正不妨老實自居爲「無神論者」。這樣的自稱並不算是武斷；因爲我們的信仰是根據於證據的：等到有神論的證據充足時，我們再改信有神論，也還不遲。我們在這個時候，既不能相信那沒有充分證據的有神論，心靈不滅論，天人感應論……又不肯積極地主張那自然主義的宇宙觀，唯物的人生觀……怪不得獨秀要說「科學家站開且讓玄學家來解疑」了。吳稚暉先生便不然。他老先生甯可冒「玄學鬼」的惡名，偏要衝到那「不可知的區域」裏去打一陣。他希望「那不可知區域裏的假設，責成玄學鬼也帶着論理色采去假設着。」（宇宙觀及人生觀，頁九）這個態度是對的。我們信仰科學的人，正不妨也做一番大規模的假設。只要我們的假設處處建築在已知的事實之上，只要我們認我們的建築不過是一種最滿意的假設，可以跟着新證據修正的，——我們帶着這種科學的態度，不妨衝進那不可知的區域裏，正如姜子牙展開了杏黃旗，也不妨衝進十絕陣裏去試試。

三

我在上文說的，並不是有意挑剔這一次論戰場上的各位武士。我的意思只是要說，

這一篇論戰的文章只做了一個「破題」，還不會做到「起講」。至於「餘興」與「尾聲」更談不到了。破題的工夫，自然是很重要的。丁在君先生的發難，唐肇黃先生等的響應，六個月的時間，二十五萬字的煌煌大文，大吹大擂地把這個大問題捧了出來，叫烏烟瘴氣的中國知道這個大問題的重要——這件事功勞真不在小處！

可是現在真有做「起講」的必要了。吳稚暉先生的「一個新信仰的宇宙觀及人生觀」已給我們做下一個好榜樣。在這篇「科學與人生觀」的「起講」裏，我們應該積極地提出什麼叫做「科學的人生觀」，應該提出我們所謂「科學的人生觀」，好教將來的討論有個具體的爭點。否則你單說科學能解決人生觀，他單說不能，勢必至於吳稚暉先生說的「張丁之戰」便延長了一百年，也不會得到究竟。因為若先有一種具體的科學人生觀作討論的底子，今日泛泛地承認科學有解決人生觀的可能，是沒有用的。等到那「科學的人生觀」的具體內容拿出來時，戰線上的組合也許要起一個大大的變化。我的朋友朱經農先生是信仰科學「前程不可限量」的，然而他定不能承認無神論是科學的人生觀。我的朋友林宰平先生是反對科學包辦人生觀的，然而我想他一

定可以很明白地否認上帝的存在。到了那個具體討論的時期，我們纔可以說是真正開戰。那時的反對，才是真反對。那時的贊成，才是真贊成。那時的勝利，才是真勝利。

我還要再進一步說：擁護科學的先生們，你們雖要想規避那「科學的人生觀是什麼」的討論，你們終于免不了。因為他們早已正式對科學的人生觀宣戰了。梁任公先生的「科學萬能之夢」早已明白攻擊那「純物質的，純機械的人生觀」了。他早已把歐洲大戰禍的責任加到那「科學家的新心理學」上去了。張君勱先生在再論人生觀與科學裏，也很擁護地攻擊「機械主義」了。他早已說「關於人生之解釋與內心之修養，當然以唯心派之言爲長」了。科學家究竟何去何從？這時候正是科學家表明態度的時候了。

因此，我們十分誠懇地對吳稚暉先生表示敬意，因爲他老先生在這個時候很大胆地把他信仰的宇宙觀和人生觀提出來，很老實地宣布他的「漆黑一團」的宇宙觀和「人欲橫流」的人生觀。他在那篇大文章裏，很明白地宣言

「那種駭得驚人的顯赫的名詞，上帝呀，神呀，還是取銷了好。」（頁十二）

很明白地

「開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂。」（頁二九）

很大胆地宣言：

「我以為動物植物且本無感覺，皆止有其質力交推，有其輻射反應，如是而已。譬之於人，其質樸而為如是之神經系，即其力生如是之反應。所謂情感，思想，意志等等，就種種反應而強為之名，美其名曰心理，神其事曰靈魂，質直言之曰感覺，其實統不過質力之相應。」（頁二二—二三）

他在人生觀裏，很「恭敬地又好像滑稽地」說：

「人便是外面止賸兩隻腳，却得到了兩隻手，內面有三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦筋，比較占有多類神經系質的動物。」（頁三九）

「生者，演之謂也，如是云爾。」（頁四十）

「所謂人生，便是用手用腦的一種動物，輪到『宇宙大劇場』的第幾夜

八京六兆五萬七千幕，正在那裏出台演唱。」（頁四七）

他老先生五年的思想和討論的結果，給我們這樣一個「新信仰的宇宙觀及人生觀。」他老先生很謙遜地避去「科學的」的尊號，只叫他做「柴積上，日黃中的老頭兒」的新信仰。他這個新信仰正是張君勱先生所謂「機械主義」，正是梁任公先生所謂「純物質的純機械的人生觀。」他一筆勾銷了上帝，抹煞了靈魂，戳穿了「人爲萬物之靈」的玄秘。這才是真正的挑戰。我們要看那些信仰上帝的人們出來替上帝向吳老先生作戰。我們要看那些信仰靈魂的人們出來替靈魂向吳老先生作戰。我們要看那些信仰人生的神秘的人們出來向這「兩手動物演戲」的人生觀作戰。我們要看那些認愛情爲玄秘的人們出來向這「全是生理作用，並無絲毫微妙」的愛情觀作戰。這樣的討論，才是切題的，具體的討論。這才是真正開火。這樣戰爭的結果，不是科學不能解決人生的問題了，乃是上帝的有無，鬼神的有無，靈魂的有無……等等人生切要問題的解答。

只有這種具體的人生切要問題的討論才可以發生我們所希望的效果——才可

以促進思想上的刷新。

反對科學的先生們！你們以後的作戰，請向吳稚暉的「新信仰的宇宙觀及人生觀」作戰。

擁護科學的先生們！你們以後的作戰，請先研究吳稚暉的「新信仰的宇宙觀及人生觀」完全贊成他的，請準備替他辯護，像赫胥黎替達爾文辯護一樣。不能完全贊成他的，請提出修正案，像後來的生物學者修正達爾文主義一樣。

從此以後，科學與人生觀的戰線上的押陣老將吳老先生要倒轉來做先鋒了！

四

說到這裏，我可以回到張丁之戰的第一個「回合」了。張君勱說：

「天下古今之最不統一者，莫若人生觀。」（人生觀頁一）

丁在君說：

「人生觀現在沒有統一是一件事，永久不能統一又是一件事，除非你能提出事實理由來證明他是永遠不能統一的，我們總有求他統一的義務。」

「玄學家先存了一個成見，說科學方法不適用於人生觀；世界上的玄學家一天沒有死完，自然一天人生觀不能統一。」（頁四）

「統一」一個字，後來很引起一些人的抗議。列如林宰平先生就控告了丁在君，說他「要把科學來統一一切」，說他「想用科學的武器來包辦宇宙」。這種控訴，未免過於張大其詞了。在君用的「統一」一個字，不過是沿用君勳文章裏的話；他們兩位的意思大概都不過是大同小異的一致罷了。依我個人想起來，人類的人生觀總應該有一個最低限度的一致可能。唐肇黃先生說的最好：

人生觀不過是一個人對於世界萬物同人類的態度，這種態度是隨着一個人的神經構造，經驗，知識等而變的。神經構造等就是人生觀之因。我舉一二例來看。

無因論者以為叔本華（Schopenhauer）哈德門（Hartmann）的人生觀是直覺的，其實他們自己并不承認這事。他們都說根據經驗閱歷而來的。

叔本華是引許多經驗作證的，哈德門還要說他的哲學是從歸納法得來的。

人生觀是因知識而變的。例如，柯白尼太陽居中說，同後來的達爾文的人

猿同祖說發明以後，世界人類的人生觀起絕大變動；這是無可疑的歷史事

實。若人生觀是直覺的，無因的，何以隨自然界的知識而變更呢？

我們因為深信人生觀是因知識經驗而變換的，所以深信宣傳與教育的效果可以使人類的人生觀得着一個最低限度的一致。

最重要的問題是：拿什麼東西來做人生觀的「最低限度的一致」呢？

我的答案是：拿今日科學家平心靜氣地，破除成見地，共同承認的「科學的人生觀」來做人類人生觀的最低限度的一致。

宗教的功效已曾使有神論和靈魂不滅論統一歐洲（其實何止歐洲）的人生觀。至千餘年之久。假使我們信仰的「科學的人生觀」將來靠教育與宣傳的功效，也能有「有神論」和「靈魂不滅論」在中世歐洲那樣的風行，那樣的普遍，那也可算是我所謂「大同小異的一致」了。

我們若要希望人類的人生觀逐漸做到大同小異的一致，我們應該準備替這個新人生觀作長期的奮鬥。我們所謂「奮鬥」並不是像林宰平先生形容的「摩哈默得式」的武力統一；只是用光明磊落的態度，誠懇的言論，宣傳我們的「新信仰」，繼續不斷的宣傳，要使今日少數人的信仰逐漸變成將來大多數人的信仰。我們也可以說這是「作戰」，因為新信仰總免不了和舊信仰衝突的事；但我們總希望作戰的人都能尊重對方的人格，都能承認那些和我們信仰不同的人不一定都是笨人與壞人，都能在作戰之中保持一種「容忍」(Toleration)的態度；我們總希望那些反對我們的新信仰的人，也能用「容忍」的態度來對我們，用研究的態度來考察我們的信仰。我們要認清：我們的真正敵人不是對方；我們的真正敵人是「成見」是「不思想」。我們向舊思想和舊信仰作戰，其實只是很誠懇地請求舊思想和舊信仰勢力之下的朋友們起來向「成見」和「不思想」作戰。凡是肯用思想來考察他的成見的人，都是我們的同盟！

五

總而言之，我們以後的作戰計劃是宣傳我們的新信仰，是宣傳我們信仰的新人生

觀。(我所謂「人生觀」，依衛壁黃先生的界說，包括吳稚暉先生所謂「宇宙觀」) 這個新人生觀的大旨，吳稚暉先生已宣布過了。我們總括他的大意，加上一點擴充和補充，在這裏再提出這個新人生觀的輪廓：

(1) 根據於天文學和物理學的知識，叫人知道空間的無窮之大。

(2) 根據於地質學及古生物學的知識，叫人知道時間的無窮之長。

(3) 根據於一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物的運行變遷皆是自
然的——自己如此的——正用不着什麼超自然的主宰或造物者。

(4) 根據於生物的科學的知識，叫人知道生物界的生存競爭的浪費
與慘酷——因此，叫人更可以明白那「有好生之德」的主宰的假設是不
能成立的。

(5) 根據於生物學，生理學，心理學的知識，叫人知道人不過是動物的一
種，他和別種動物只有程度的差異，並無種類的區別。

(6) 根據於生物的科學及人類學，人種學，社會學的知識，叫人知道生

物及人類社會演進的歷史和演進的原因。

(7) 根據於生物的及心理的科學，叫人知道一切心理的現象都是有因的。

(8) 根據於生物學及社會學的知識，叫人知道道德禮教是變遷的，而變遷的原因都是可以用科學方法尋求出來的。

(9) 根據於新的物理化學的知識，叫人知道物質不是死的，是活的；不是靜的，是動的。

(10) 根據於生物學及社會學的知識，叫人知道個人——「小我」——是要死滅的，而人類——「大我」——是不死的，不朽的；叫人知道「為全種萬世而生活」就是宗教，就是最高的宗教；而那些替個人謀死後的「天堂」「淨土」的宗教，乃是自私自利的宗教。

這種新人生觀是建築在二三百年的科學常識之上的一個大假設，我們也許可以給他加上「科學的人生觀」的尊號。但為避免無謂的爭論起見，我主張叫他做「自然

主義的人生觀。

在那個自然主義的宇宙裏，在那無窮之大的空間裏，在那無窮之長的時間裏，這個平均高五尺六寸，上壽不過百年的兩手動物——人——真是一個藐乎其小的微生物了。在那個自然主義的宇宙裏，天行是有常度的，物變是有自然法則的，因果的大法支配着他——人——的一切生活，生存競爭的慘劇鞭策着他的一切行爲——這個兩手動物的自由真是很有限的了。然而那個自然主義的宇宙裏的這個渺小的兩手動物却也有他的相當的地位和相當的價值。他用的兩手和一個大腦，居然能做出許多器具，想出許多方法，造成一點文化。他不但馴伏了許多禽獸，他還能考究宇宙間的自然法則，利用這些法則來駕馭天行，到現在他居然能叫電氣給他趕車，以太給他送信了。他的智慧的長進就是他的能力的增加；然而智慧的長進却又使他的胸襟擴大，想像力提高。他也會拜物拜畜生，也會怕神怕鬼，但他現在漸漸脫離了這種種幼稚的時期，他現在漸漸明白：空間之大只增加他對於宇宙的美感；時間之長只使他格外明瞭祖宗創業之艱難；天行之有常只增加他制裁自然界的的能力。甚至於因果律的籠罩一切，也並不見得束縛他的

自由，因為因果律的作用一方面使他可以由因果果，由果推因，解釋過去，預測未來；一方面又使他可以運用他的智慧，創造新因以求新果。甚至於生存競爭的觀念也並不見得就使他成爲一個冷酷無情的畜生，也許還可以格外增加他對於同類的同情心，格外使他深信互助的重要，格外使他注重人爲的努力以減免天然競爭的慘酷與浪費。——總而言之，這個自然主義的人生觀裏，未嘗沒有美，未嘗沒有詩意，未嘗沒有道德的責任，未嘗沒有充分運用「創造的智慧」的機會。

我這樣粗枝大葉的敘述，定然不能使信仰的讀者滿意，或使不信仰的讀者心服。這個新人生觀的敘述與發揮，那正是這本書和這篇序所期望能引起的。

附註 答陳獨秀先生

陳獨秀先生在他的序文的結論裏說：

「我們相信只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋歷史，可

以支配人生觀，這便是「唯物的歷史觀」。我們現在要請問丁在君先生和胡適之先生相信「唯物的歷史觀」為完全真理呢？還是相信唯物以外像張君勱等類人所主張的唯心觀也能夠超科學而存在？

我不知道丁先生要如何回答他；但我個人的意見先要說明：（1）獨秀說的是一種「歷史觀」，而我們討論的是「人生觀」。人生觀是一個人對於宇宙萬物和人類的見解；歷史觀是「解釋歷史」的一種見解，是一個人對於歷史的見解。歷史觀只是人生觀的一部分。（2）唯物的人生觀是用物質的觀念來解釋宇宙萬物及心理現象。唯物的歷史觀是用「客觀的物質原因」來說明歷史。（狹義的唯物史觀則用經濟的原因來說明歷史。）

說明了以上兩層，然後我可以回答獨秀了。我們不信唯物史觀，全靠「客觀的物質原因」一個名詞怎樣解說。關於這一點，我覺得獨秀自己

也不會說的十分明白。獨秀在這篇序裏會說，「心即是物之一種表現。」（序頁十）那麼，「客觀的物質原因」似乎應該包括一切「心的」原因了，——即是智識，思想，言論，教育等事。這樣解釋起來，獨秀的歷史觀就成了「只有客觀的原因（包括經濟組織，知識，思想等等）可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀。」這就是禿頭的歷史觀，用不着戴什麼有色采的帽子了。這種歷史觀，我和丁在君都可以贊成的。

然而獨秀終是一個不澈底的唯物論者。他一面說「心即是物之一種表現」，一面又把「物質的」一個字解成「經濟的」（序頁十一，行五）。因此，他責備在君不應該把戰的責任歸到那班非科學的政治家與教育家的身上。他說：

「歐洲大戰分明是英德兩大工業資本制度發展到不得不互爭世界商場之戰爭，但看他們戰爭結果所定的和約便知道，如此大的變動，那裏是玄學家教育家政治家能夠製造出來的？」

歐洲大戰之有經濟的原因，那是稍有世界知識的人都承認的。在君在他的兩篇長文裏那樣恭維安其爾的大幻想（玄學與科學頁二六，答張君勳頁一六），他豈不承認歐戰與經濟的關係？不過我們治史學的人知道歷史事實的原因往往是多方面的，所以我們雖然極端歡迎「經濟史觀」來做一種重要的史學工具，同時我們也不能不承認思想知識等事也都是「客觀的原因」，也可以「變動社會，解釋歷史，支配人生觀」。所以我個人至今還只能說，「唯物（經濟）史觀至多只能解釋大部分的問題。」獨秀希望我「百尺竿頭更進一步」（序頁二），可惜我不能進這一步了。

其實獨秀也只承認「經濟史觀至多只能解釋大部分的問題。」他若不相信思想知識言論教育也可以「變動社會，解釋歷史，支配人生觀」，那麼，他儘可以袖着手坐待經濟組織的變更就完了，又何必辛辛苦苦地努力做宣傳的事業，謀思想的革新呢？如果獨秀真信仰他們的宣傳事業

可以打倒軍閥，可以造成平民革命，可以打破國際資本主義那麼他究竟還是丁在君和胡適之的同志——他究竟還信仰思想知識言論教育等事也可以變動社會，也可以解釋歷史，也可以支配人生觀！

十二，十一，廿九，在上海。

答適之

獨秀

我對於適之先生這篇序，固然讚美其能成立一家言，但有不能同意之
二點：

(一)這回的爭論當然有兩個問題，一個是「科學的人生觀是否錯誤？」一個是「科學能否支配一切人生觀？」後者的討論多於前者，適之說是共同的錯誤，其實是適之個人的錯誤。何以呢？梁啟超張君勱這班人，當初也未必不會經過極膚淺的唯物即科學的人生觀，只因他們未曾敲過社會科學的門，閱世又稍稍久遠，接觸了許多稀奇古怪的人生觀，都和

科學的原理原則相隔太遠，於是他們的第一觀念便是「人生觀超於科學以上，『科學決不能支配人生。』他們對科學的信仰如此破壞了，第二觀念方思維到科學的人生觀本身之錯誤與否。並且梁啟超更聰明一點，他罵得科學簡直是罪孽深重不自隕滅禍延人類，而同時却又說：「我絕不承認科學破產，不過也不承認科學萬能罷了。」所以我們現在所爭的，正是科學是否萬能問題，此問題解決了，科學已否破產便不成問題了。照適之的意見，只須努力具體的說明科學的人生觀，不必去力爭科學可否解決人生觀的問題，像這樣縮短戰線，只立而不破的辯論法，不是縱敵，便是收兵。無論你科學的人生觀如何具體的說明，張君勱梁啟超可以回答你：適之先生！我們佩服你科學的人生觀也很高明，我們本來不曾承認科學破產；但是人類社會除了你這樣高明的人生觀以外，另外還有許多人人生觀，如先生所說的做官發財的人生觀，靠天吃飯的人生觀，求神問卜的人生觀，安士全書的人生觀，太上感應篇的人生觀，其餘三天三夜也

說不盡的人生觀，却都是超科學的，却都是科學所不能支配的，他們的世
界大得很哩，科學的萬能在那裏？適之只重在我們自己主觀的說明，而疎
忽了社會一般客觀的說明，只說明了科學的人生觀自身之美滿，未說明
科學對於一切人生觀之威權，不能證明科學萬能，使玄學游魂尚有四出
的餘地；我則以為，固然在主觀上須建設科學的人生觀之信仰，而更須在
客觀上對於一切超科學的人生觀加以科學的解釋，畢竟證明科學之威
權是萬能的，方能使玄學鬼無路可走，無縫可鑽。

(二) 社會是人組織的，歷史是社會現象之記錄，「唯物的歷史觀」
是我們的根本思想，名為歷史觀，其實不限於歷史，並應用於人生觀及社
會觀。適之說：「獨秀說的是一種歷史觀（我明明說「只有客觀的物質
原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀」，何嘗專指歷史？）
而我們討論的是人生觀。」我依據唯物史觀的理論來討論人生觀，適之
便欲強為分別；倘適之依據實驗主義的理論來討論人生觀，別人若說：「

我們討論的是人生觀，適之說的是一種實驗主義的哲學，「適之服」不是「服」，或者適之還不承認唯物史觀也是一種哲學，想適之不至如此。適之好像於唯物史觀的理論還不大清楚，因此發生了許多誤會，茲不得不略加說明。第一，唯物史觀所謂客觀的物質原因，在人類社會，自然以經濟（即生產方法）為骨幹。第二，唯物史觀所謂客觀的物質原因，是指物質的本因而言，由物而發生之心的現象，當然不包括在內。世界上無論如何澈底的唯物論者，斷不能不承認有心的現象即精神現象這種事實。（我不知適之所想像之澈底的唯物論是怎樣？）唯物史觀的哲學者也並不是不重視思想文化宗教道德教育等心的現象之存在，惟只承認他們都是經濟的基礎上面之建築物，而非基礎之本身；這是因為唯物史觀的哲學者，是主張如左表

制度
宗教
思想

經濟

政治
道德
文化
教育

之一元論，而非如左表

經濟
宗教
思想
政治
道德
文化
教育

之多元論。這本是適之和我們爭論之焦點。我們何以不承認多元別的且不說，單就適之先生所舉的思想及教育來討論。中國古代大思想家莫如孔老，他們思想的來因，老是小農社會的產物，孔是宗法封建的結晶，他們的思想即他們社會經濟制度的映相，和希臘亞里斯多德擁護農奴制一樣，並無多少自由創造。他們思想的效果，中國周末農業品手工業品之交

易漸漸發達起來（觀史記貨殖傳所述及漢朝種種抑制商人的法令可知）當時的社會已遠離了部落生活，已不是單純的農業經濟，已開始需要一個統一的國家，所以當時掛的是道家儒家招牌，賣的是法家藥料，並且自秦始皇一直到宣統，都是申韓世界。思想的價值如此。再說教育，我們有何方法在封建社會的經濟組織之下，使資本社會的教育制度實現？我們又有何方法在資本社會制度之下，使人人都有受教育的機會？漫說資本社會制度之下了，就是趨向社會主義的俄羅斯，非不極力推重教育，列甯屢次很沉痛的說：「在教育不普及的國家中建設共產社會是不可能的事。」要使教育極不普及的俄羅斯很快的變成一個人民極開通的國家，是一件不可能的事。但以物質的條件之限制，無論列甯如何熱誠，所謂教育普及，眼前還只是一句空話。歐美資本社會教育進步，完全是工業發達的結果，工業家不但需學術精巧的技師，並且需手藝熟練的工人，資本階級為發財計不得不發達教育，家庭農業家庭手工業社會自不需

此，所以有些中國人一面絕不注意工業，一面却盲目的提倡教育，真是癡人說夢。教育本身的地位如此。適之說：「如果獨秀真信仰他們的宣傳事業可以打倒軍閥，云云」我老實告訴適之，如果我們妄想我們的宣傳他本身的力量可以打倒軍閥，可以造成平民革命，可以打破國際資本主義，我們還配談什麼唯物史觀！常有人說：白話文的局面是胡適之、陳獨秀一班人鬧出來的。其實這是我們的不虞之譽。中國近來產業發達人口集中，白話文完全是應這個需要而發生而存在的。適之等若在三十年前提倡白話文，只需章行嚴一篇文章便駁得烟消灰滅，此時章行嚴的崇論宏議有誰肯聽？適之又說：「他（指獨秀）若不相信思想知識言論教育，也可以變動社會，解釋歷史，支配人生觀，那麼，他儘可以袖着手坐待經濟組織的變更就完了，又何必辛辛苦苦地努力做宣傳的事業，謀思想的革新呢？」我的解答是：在社會的物質條件可能範圍內，唯物史觀論者本不否認人的努力及天才之活動。我們不妄想造一條鐵路通月宮，但我們却不妨

妄想造一條鐵路到新疆；我們不妄想學秦皇漢武長生不老，但我們却不妨極力衛生以延長相當的壽命與健康的身體。人的努力及天才之活動本為社會進步所必需，然其效力只在社會的物質條件可能以內。思想知識言論教育，自然都是社會進步的重要工具，然不能說他們可以變動社會解釋歷史支配人生觀和經濟立在同等地位。我們並不抹殺知識思想言論教育，但我們只把他當做經濟的兒子，不像適之把他當做經濟的弟兄。我們並不否認心的現象，但我們只承認他是物之一種表現，不承認這表現復與物有同樣的作用。適之贊成所謂禿頭的歷史觀，除經濟組織外，「似乎應該包括一切「心的」原因，——即是知識，思想，言論，教育等事。「心的」原因，這句話如何在適之口中說出來！離開了物質一元論，科學便瀕於破產，適之顯尊崇科學，如何對心與物平等看待！適之果堅持物的原因外，倘有心的原因，——即知識，思想，言論，教育，也可以變動社會，也可以解釋歷史，也可以支配人生觀，——像這樣明白主張心物二元論，張

君勳必然大搖大擺的來向國之拱手道謝！

十二，十二，九。

（翻譯科學與人生觀）

箴洋入股化之理學

吳稚暉

作者介紹

吳稚暉——吳先生是中國思想界的怪傑，他的作風也自成別調，你不信時，只要讀了這篇大文，便會明白。在最近的文壇裏面，真沒有那一個的文章有吳先生的這枝筆那麼暢快有趣的，你不要隨便地看過了他的文章，更不要當作滑稽了，他的真理就是在這樣富有情趣的筆調中表現出來的。

最近張丁科學之爭，雖大家引出了許多學理，沾溉我們淺學不少，然主旨所在，大家拋却，惟門些學問的法寶，縱然工力悉敵，不免混鬧一陣。實在的主旨，張先生是說科學是成就了物質文明，物質文明是促起了空前大戰，是禍世殃民的東西。他的人生觀是用不着物質文明的。就是免不了，也大家住着高粱幹子的土房，拉拉洋車，讓多數青年備些宋明理學也就夠了。於是丁先生發了氣，要矯正他這種人生觀，却氣極了，罵了玄學鬼一場，官司就打到別處去了。後來他終究對着林宰平先生把他的初意簡單說

了出來，他說：「林先生若承認歐戰不一定是科學促成，我的目的達了。」（大意如此）

張先生在省憲同志會演說，說政府是暫時存在的東西，我吃驚不小，威廉第的綠氣砲，竟引出了本來慈悲而且科學化的張先生，轉變了一個無政府主義者，做我們的同志，我還有何說呢？但是我愛美詞，我尤愛真理。無政府時代讓我們不及親見，我想必定是一個瑤池樂園，決不是高粱幹子土房，還有拉洋車人的人境。我們人類，自己不要毛皮，自己不要爪牙，四個足跑路很穩當，自己冒險，叫兩條後腿獨任了跑路，把兩條前腿轉變成了兩隻手，便已心懷不良，有要鬧出物質文明的整備。張先生應該在此時早早反對那兩隻毒手，才算真有見地。什麼放在他抱贖谷用高粱幹子，會造起土房，他定要不安本分出個孫美瑤同臨城的火車戰爭了。張先生若說他長了手，也便就會讀程氏遺書及朱子全書，精神亦高出於猴子。這我本絕對的承認。然即此便可見他長了手，他才有讀程朱理學的結果。最初便是物質進步，然後精神進步。就讓一步來講，他精神進步，有將讀程朱理學之傾向，他自然便長了手，馬上叫物質也跟着進步。精神物質是雙方並進，互相促成，什麼戰爭不戰爭，會鬧了物質的事呢？西方物質進步，故精神亦隨了進

步。若理想的無戰爭，必要經由社會主義，及張先生的理想無政府主義，才可達到。程朱的理學，他做夢也說不上。沒有哥白尼把一個物質的太陽放在中心，張先生理想的無政府名詞，在宋明理學書上尋得出麼？所以張先生的人生觀，現在我的見解，與丁先生又是不同。他並不是撞見了玄學鬼，他乃不會請教玄學鬼。他的人生觀，是誤在他的宇宙觀。這說來話長，我已在太平洋雜誌上投一文，帶着批評了，現在也可以不必羅說。我現在要老實請教張先生的，我有三個武斷：

(一) 張先生厭惡的物質文明，大約即指種種的所謂奇技淫巧。我說

他現在所謂奇技淫巧者，過了數百年，還止同今日高粱幹子的土房一樣。

張先生若活到彼時，定還要氣得腹大如牛，亦且瞠目不曉得如何反對。

(二) 從今日而到理想的無政府，至少還有比歐戰大的三十六回，同歐戰一樣的七十二次。這是我的最乾脆最讓步的批評。

(三) 小學強迫雖未普行於全世界，理論則已普遍。中學強迫，在三十年後，世界上必有一區首先行之。大學強迫在世界完全實行，克己點說三

千年，放個大砲說三百年後。到大學強迫的時節，街上的洋車夫，灶下的老媽子，都具有張君勳先生的智識，你想他還會做洋車夫麼？還會做老媽子麼？

麼？他們還有戰爭麼？他們還會當什麼飛機汽車，算得上物質文明麼？

本此三武斷，可以復下一結論，曰：惟物質文明進步到不可思議，設備強迫全世界人的大學輕而易舉，世界方能至於無戰爭。

如謂此次歐戰，如何促成，曰：是乃張先生反對物質文明所促成。有人曰：德國物質

文明忽進步不已，製造了東西太多，思往外販賣。英國物質文明也進步不已，製造了東

西太多，也思往外販賣。因而攘奪販賣場，就弄到戰爭。這戰爭不是明明物質文明所

促成？我說這是事實，我所承認。然若世界上都同美國一樣，他們到那裏去尋販賣場？

還不是大家收了野心，互相交易而退，各得其所，每天發明點奇技淫巧，以相娛樂麼？惟

其印度有位張先生讀太谷兒的好詩，反對物質文明；南洋羣島有位張先生學巫來由長

老的靜坐，反對物質文明；中國又的確有位張先生，在灰堆裏拾着一個程夫子的玩物喪

志，好像熱狂的拜倒，又反對物質文明。然而從寸布一針都要叫柏林或倫敦供給。從

前老頑固洋烟是要吸的，洋錢是要拿的，洋學是反對的。現在張先生是理學名儒，洋烟洋錢是不要了。然而火車是要坐的，不肯坐驛車的；輪船是要坐的，不肯坐釣船的；推而至於風扇也要裝的，電燈也要點的；於是柏林要攬張先生做主顧，倫敦也要拿張先生算買客，綠氣砲便發動了。若歸獄於火車輪船風扇電燈洋布洋針，他們老實板起了面孔回報道，你既要用我們，你何不學美國將我們自造？若歸獄於張先生的反對物質文明，又要需用他，張先生何說之辭？張先生恕罪，張先生爲我們所敬畏之友，且實在是物質文明提倡者。他是傷心着綠氣砲，臨時瘋顛。凡冒犯個人之處，乃是戲言。至世界有不進步之民族，惹起物質文明進步人之野心，乃是真理。歐戰之損失，是余中國人之罪也夫，是余中國人之罪也夫，於物質文明何與？這種話頭是三十年前郭筠仙爲了劉鶴鴻說的，二十年前梁卓如爲了張之洞說的，不料到了今天還要陳庸腐臭的叫吳稚暉爲了梁啓超張嘉森說，真算例棍。

（附註）何以羅雜了得罪梁先生呢？因爲張先生的玄學鬼，首先是

託梁先生的歐游心影錄帶回的。最近梁先生上了胡適之的惡當，公然把他長興學舍以前夾在書包裏的一篇書目答問摘要，從西山送到清華園，又災梨禍棗，費了許多報紙膠記的紙張傳錄了，真可發一笑。

二十年前張之洞王先謙李文田之徒，重張顧王戴段的妖孽，（此一時期，彼一時，其詞若有憾，其實尙可相對許之）暗把曾國藩的製造局主義夭折了，釀出了遮醜的西化國粹，如王仁俊一班妖怪的西學古微等。幸虧有康祖詒要長過素王，才生出一點革命精神。他的徒弟梁啟超時移報出現，真像哥白尼的太陽中天，方才百妖皆息。當時的西學書目表，雖鄙陋得可以，然在精神上批評，要算光焰萬丈，較之今日的書目，儘管面目方雅，可惜禍世殃民，真有一是福音，一多鬼趣之別。他受了胡適之之中國哲學史大綱的影響，忽發整理國故的興會，先做什麼清代學術概論，什麼中國歷史研究法，都還要得；後來許多學術講演，大半是妖言惑衆，什麼先秦政治思想等，正與西學古微等一鼻孔出氣。所以他要造文化學院，隱隱說他若死了，國故便沒有人

整理。我一見便願他早點死了。照他那樣的整理起來，不知要葬送多少青年哩。

我不是敢罵梁先生，我是誠心的勸諫。凡事失諸交臂，差以千里。不是胡適之的哲學史大綱便是好的，梁先生的先秦政治思想便是謬的。現今有許多古學整理的著作，我都拜倒。然而或是考訂的，或是質疑的，或是最錄的，價值都大。惟有借了酒盃，澆着塊壘，真叫做下作。

胡先生的大綱，雖有一部分澆塊壘的話頭，雖用意是要革命，也很是危險，容易發生流弊。果然引出了梁漱溟的文化哲學及梁啟超的學術講演。胡先生所發生的一點革命效果，不夠他們消滅。他們的謬誤，乃是完全擺出西學古微的面孔，什麼都是我們古代有的，什麼我們還要好過別人的。一若進化學理直是狗屁。惟有二千年前天地生才，精華爲之殫竭。無論億萬斯年，止要把什麼都交給周秦間幾個死鬼，請他們永遠包辦，便萬無一失了。你想他如此的向字紙籠裏掏甘蔗渣出來咀嚼，開了曲阜大學，文化學

院，逼贈青年，豈不禍世殃民呢？這是梁先生走去那條路上，走得太遠了，所以陷入迷魂陣。

我有一天跑到胡先生的書房裏，四壁架滿了線裝書，桌上也堆得東一堆西一疊。他隨手把面前的一堆移過，他說你看了是不樂意的。我說這些給你看，我是熱烈贊同的。但是我二十年前同陳頤平先生相約不看中國書，直到五四運動之後，我遇見康白情傅斯年諸位先生，我才悟他們都是飽看書史，力以不空疎爲尙。他們不是鬧什麼新文化，簡直是復古。我想時機到了，古學有整理之必要，所以要請章太炎去里昂講經。去年將國內國外的空氣細細一檢驗，我的思想，上了大當覺得妖霧騰空，竟縮回到時務報出世以前。影響在政界，把什麼最熱烈的革命黨，都化爲最腐臭的官僚，簡單歸罪，可以說是四六電報打出來的。

這國故的臭東西，他本同小老婆吸鴉片，相依爲命。小老婆吸鴉片，又同升官發財相依爲命。國學大盛，政治無不腐敗。因爲孔孟老學，便是春秋

戰國亂世的產物。非再把他丟在毛廁裏三十年，現今鼓吹成一個乾燥無味的物質文明，人家用機關鎗打來，我也用機關鎗對打，把中國站住了，再整理什麼國故，毫不嫌遲。

什麼叫做國故？與我們現今的世界有什麼相關？他不過是世界一種古董，應保存的罷了。

埃及巴比倫的文字，希臘羅馬的學術，因明惟識的佛經，周秦漢魏的漢學，是世界上最上人公共有維護之責的東西，是各國最高學院應該抽幾個古董高等學者出來作不斷的整理。這如何還可以化青年腦力，作為現世界的教育品呢？亞里斯多德之古籍，經流血而擲諸校門以外。

希臘拉丁之文，至今逐漸強迫最古董之學院廢除。此種彰明較著的大改革是世界共認為天經地義的了。梁先生還要開一筆古董賬，使中學畢業的學生，挾之而渡重洋，豈非大逆不道？胡適之是拿六經三史做了招牌，實在是要騙他們讀七俠五義。梁先生上了他的當，竟老實的傻氣出來。把青年堆在灰字籬裏，梁先生自己睡了想想，也算得上一個笨伯罷？

章太炎的考據，定也不算丟醜。他那章氏叢書裏幾種小品，可以充得傳作。但他要把那灰字籊的東西對青年做一個新系統的傳達，他就糟了。去年在江蘇省教育會的講演，我在倫敦看民國日報覺悟所載，我替他短氣。乃現在還被什麼書坊刻了出來，真是他老年的污點。梁先生必定也替他難過。人已對，便能覺悟那種灰色的書目，是一種於人大不利，於學無所明的東西了。從前張小浦說得好，「倘真正是國粹，何必急急去保？二千年以來，定孔孟爲一尊，斥老墨爲異端，排除無所不至，然而老墨之書至今光景長新。」所以在三十年內姑且儘着梁先生等幾個少數學者，抱殘守缺，已經足夠，不必立什麼文化學院，貽害多數青年，更不必叫出洋學生帶了許多線裝書出去，成一個廢物而歸。充其量都成了胡適之的胡先驥諸位先生，也不過做一個洋八股的創造人而已。少數的胡適之的胡先驥原是要的，不幸梁先生要大批的造，不幸又有最高等的學者張君勱先生出來做護法，使他繁殖。因此，同張先生反抗，並詞連了梁先生。

（選錄自報刊）