

文選叢書之一

胡適文選



國民圖書公司刊

胡適文選

胡適文選目次

| | |
|-------------|----|
| 寄愛書人——代序 | 一 |
| 歷史的文學觀念 | 一 |
| 論短篇小說 | 五 |
| 談新詩 | 二一 |
| 嘗試集自序 | 四八 |
| 嘗試集再版自序 | 六九 |
| 什麼是文學 | 八〇 |
| 文學進化觀念與戲劇改良 | 八四 |

| | |
|-----------|-----|
| 問題與主義 | 一〇一 |
| 實驗主義 | 一四五 |
| 杜威先生與中國 | 二〇六 |
| 易卜生主義 | 二一〇 |
| 新思想的意義 | 二二三 |
| 非個人主義的新生活 | 二四五 |
| 吳敬梓傳 | 二六〇 |
| 先母行述 | 二七一 |
| 許怡蓀傳 | 二七七 |
| 李 超 傳 | 二九一 |

寄愛書人

——以代「文選叢書」之序

過去掠奪我們知識，而使我們精神貧血的主要原因，就是嚴厲嚴苛的封鎖和少數特權階級的「有」。而今，我們已渡過了民衆的浩劫，跨過了鮮血的試鍊，抗戰雖已勝利，建設尚須努力，「文選叢書」之刊行，乃略增文化戰線上之實力而已。

爲此使命之急迫艱鉅，和民衆之切實要求，乃決計將不朽巨作由珍藏家之「書齋」搬出，解放於街頭。

刊行「全集」事實上尙有幾多困難，且不易達成「文化大衆化」之要求，經本公司慎重審議之結果，毅然實行「文選叢書」之刊行計畫，以應目前之需要。避免預約，嚴選內容，簡易之形式貢獻既珍貴且有價值之書籍，應乎讀者之要求，逐次刊行，隨意購讀，而發揮本公司出版物的特色。

本公司欲以全力，完成此叢書之計畫，愛書諸君，務乞賜予熱望，對克服經濟的困難而爲此事業獻身的熱誠加以諒察。

中華民國三十五年三月

國民圖書公司編輯部

歷史的文學觀念論

居今日而言文學改良，當注重「歷史的文學觀念。」一言以蔽之，曰：一時代有一時代之文學。此時代與彼時代之間，雖皆有承前啓後之關係，而決不容完全鈔襲；其完全鈔襲者，決不成爲眞文學。愚惟深信此理，故以爲古人已造古人之文學，今人常造今人之文學。至於今日之文學與今後之文學究竟當爲何物，則全係於吾輩之眼光識力與筆力，而非一二人所能逆料也。惟愚縱觀古今文學變遷之趨勢，以爲白話之文學種子已伏於唐人之小詩短詞。及宋而語錄體大盛，詩詞亦多用白話者。（放翁之七律七絕，多白話體。宋詞用白話者更不可勝計。南宋學者往往用白話通信，又不但以白話作語錄也。）元代之小說戲曲，則更不待論矣。此白話文學之趨勢，雖爲明代所截斷，而實不曾截斷。語錄之體，明清之宋學家多沿用之。詞曲如牡丹亭，桃花扇，已不如元人雜劇之通俗矣。然崑曲卒至廢絕，而今之俗劇（吾徽之「徽調」與今日「京調」「高腔」皆是也。）乃起而代之。今後之戲劇，或將全廢唱本而歸於說白，亦未可知。此亦由文言趨於白話之一

例也。小說則明清之有名小說，皆白話也。近人之小說，其可以傳後者，亦皆白話也。（我輩短篇如聊齋志異之類不在此例。）故白話之文學，自宋以來，雖見屏於古文学家，而終一線相承，至今不絕。

夫白話之文學，不足以取富貴，不足以邀聲譽，不列於文學之『正宗』，而卒不能廢絕者，豈無故耶？豈不以此爲吾國文學趨勢，自然如此，故不禁遏而日以昌大耶？愚以深信此理，故又以此爲今日之文學，當以白話文學爲正宗。然此但是一個假設之前提，在文學史上，雖已有許多證據，如上所云，而今後之文學之果出於此與否，則猶有待於今後文學家之實地證明。若今後之文人不能爲吾國造一可傳世之白話文學，則吾輩今日之紛紛議論，皆屬枉費精力，決無以服古文学家之心也。

然則吾輩又何必攻古文学家乎？曰，是亦有故。吾輩主張『歷史的文學觀念』，而古文学家則反對此觀念也。吾輩以爲今人當造今人之文學，而古文学家則以爲今人作文必法馬班韓柳。其不法馬班韓柳者，皆非文學之『正宗』也。吾輩之攻古文学家，正以其不明文學之趨勢而強欲作二千年二千年以上之文。此說不破，則白話之文學無有列爲文。正宗之一日，而世之文人將猶鄙薄之以爲

小道邪僻而不肯以全力經營造作之。如是，則吾國將永無以全副精神實地試驗白話文學之日。夫不以全副精神造文學而望文學之發生，此猶不耕而求穫不食而求飽也，亦終不可得矣。（施耐菴曹雪芹諸人所以能有成者，正賴其有特別膽力，能以全力爲之耳。）

吾輩既以『歷史的』眼光論文，則亦不可不以歷史的眼光論古文学家。記曰：『生乎今之世，反古之道，裁必及乎身。』（朱熹曰：反，復也。）此言復古者之謬，雖孔聖人亦不贊成也。古文学家之罪正在『生乎今之世，反古之道。』古文学家盛稱馬班，不知馬班之文已非古文。使馬班皆作盤庚大誥『清廟生民』之文，則馬班決不能千古矣。古文学家又盛稱韓柳，不知韓柳在當時皆爲文學革命之人。彼以六朝駢儷之文，當廢，故改而趨於較合文法，較近自然之文體。其時白話之文未興，故韓柳之文在當日皆爲『新文學。』韓柳皆未嘗自稱『古文，』古文乃後人稱之之辭耳。此如七言歌行，本非『古體，』六朝人作之者數人而已。至唐而大盛，李杜之歌行，皆可謂創作。後之妄人，乃謂之曰『五古，』『七古，』不知五言作於漢代，七言尤不得爲古，其起與律詩同時。（律詩起於六朝。謝靈運江淹之詩，皆爲駢偶之體矣。則雖謂律詩先於七古，可也。）若周頌，商頌，則真『古詩』耳。故李杜作『今詩，』而後人謂之『古詩，』韓柳作『今文，』而後

人謂之「古文。」不知韓柳但擇當時文體中之最近於文書之自然者而作之耳。故韓柳之爲韓柳，未可厚非也。

及白話之文體既興，語錄用於講壇，而小說傳於窮巷。當此之時，「今文」之機勢已成，而明七子之徒乃必欲反之於漢魏以上，則罪不容辭矣。歸方劉姚之志與七子同，特不敢遽變周秦，但欲近規韓柳歐曾而已，此其異也。吾故謂古文家亦未可一概抹煞。分別言之，則馬班自作漢人之文，韓柳自作唐代之文。其作文之時，言文之分尙不成一問題，正如歐洲中古之學者，人人以拉丁文著書，而不知其所用爲「死文字」也。宋代之文人，北宋如歐蘇韓常以白話入詞，而作散文則必用文言；南宋如陸放翁常以白話作律詩，而其文集皆用文言；朱晦庵以白話著書寫信，而作「規短文字」則皆用文言；此皆過渡時代之不得已，如十六七世紀歐洲學者著書往往用已國俚語與拉丁兩種文字，「狄卜兒之」方法論「用法文，其「精思錄」則用拉丁文。培根之「雜論」有英文拉丁文兩種，培根自信其拉丁文勝於其英文書，然今人罕有讀其拉丁文「雜論」者矣。不得概以古文家寬之也。惟自以後之古文家，則居心在於復古，居心在於過揖通俗文學而以漢魏唐宋代之。此種人乃可謂真正「古文家」！吾故所攻擊者，亦僅限於此一種「生於今之世復古之道」之真正「古文家」耳！

民國六年五月。

論短篇小說

這一篇乃是三月十五日在北京大學國文研究所小說科講演的材料。原稿由研究員傅斯年君記出，載於北京大學日刊。今就傅君所記，略爲更易，作爲此文。

一 什麼叫做『短篇小說？』

中國今日的文人大概不懂『短篇小說』是什麼東西。現在的報紙雜誌裏面，凡是筆記雜纂，不成長篇的小說，都可叫做『短篇小說』。所以現在那些『某生，某處人，幼負異才，……一日，遊某園，遇一女郎，睨之，天人也，……』一派的爛調小說，居然都稱爲『短篇小說』。其實這是大錯的。西方的『短篇小說』(英文叫做 Short Story)在文學上有一定的範圍，有特別的特性，不是單靠篇幅不長便可稱爲『短篇小說』的。

我如今且下一個『短篇小說』的界說：

短篇小說是用最經濟的文學手段，描寫事實中最精采的一段，或一方面，而能使人充分滿意的文章。

這條界說中，有兩個條件最宜特別注意。今且把這兩個條件分說如下：

(一)『事實中最精采的一段或一方面』譬如把大樹的樹身鋸斷，植植物學的人看了樹身的『橫截面』，數了樹的『年輪』，便可知道這樹的年紀。一人的生活，一國的歷史，一個社會的變遷，都有一個『縱剖面』和無數『橫截面』。縱面看去，須從頭看到尾，纔可看見全部。橫面截開一段，若截在要緊的所在，便可把這個『橫截面』代表這個人，或這一國，或這一個社會。這種可以代表全部的部分，便是我所謂『最精采』的部分。又譬如西洋照相術未發明之前，有一種『側面剪影』(Silhouette)，用紙剪下人的側面，便可知道是某人。(此種剪像曾風行一時。今雖有照相術，尚有人為之。)這也可以代表全形的一面，便是我所謂『最精采』的方面。若不是『最精采』的所在，決不能用一段代表全體，決不能用一面代表全形。

(二)『經濟的文學手段』形容『經濟』兩個字，最好是借用宋玉的話：『增之一分則太長，減之一分則太短；着粉則太白，施朱則太赤。』須要不可增減，不可塗飾，處處恰到好處，

方可當『經濟』二字。因此，凡可以拉長演作章回小說的短篇，不是真正『短篇小說；』凡敘事不能暢盡，寫情不能飽滿的短篇，也不是真正『短篇小說。』

能合我所下的界說的，便是理想上完全的『短篇小說。』世間所稱『短篇小說，』雖未能處處都與這界說相合，但是那些可傳世不朽的『短篇小說，』決沒有不具上文所說兩個條件的。

如今日舉幾個例。西歷一八七〇年，法蘭西和普魯士開戰，後來法國大敗，巴黎被攻破，出了極大的賠款，還割了兩省地，纔能講和。這一次戰爭，在歷史上，就叫做普法之戰，是一件極大的事。若是歷史家記載這事，必定要上溯兩國開戰的遠因，中記戰爭的詳情，下尋戰與和的影響；這樣記去，可滿幾十本大冊子。這種大事到了『短篇小說家』的手裏，便用最經濟的手腕去寫這件最精采的一段或一面。我且不舉別人，單舉 Daudet 和 Maupassant 兩個人為例。Daudet 所做普法之戰的小說，有許多種。我曾譯出一種叫做『最後一課。』(La dernière classe) (初譯名『割地』，登上海大共和日報，後改用今名，登留美學生季報第三年。)全篇用法國割給普國兩省中一省的一個小學生的口氣，寫割地之後，普國政府下令，不許再教法文法語。所寫的乃是一個小學教師教法文的『最後一課。』一切割地的慘狀，都從這個小學生眼中看出，口中寫出。

還有一種，叫做『柏林之圍』(The Siege of Berlin) (曾載『甲寅』第四號。)寫的是法皇拿破崙三出兵攻普魯士時，有一個曾在拿破崙第一麾下的老兵官，以爲這一次法兵一定要大勝了，所以特地搬到巴黎，住在凱旋門邊，準備着看法兵『凱旋』的大典。後來這老兵官病了，他的孫女兒三天假造法兵得勝的新聞去哄他。那時普國的兵已打破巴黎。普兵進城之日，他老人家聽見軍樂聲，還以爲是法兵打破了柏林奏凱班師呢！這是借一個法國極強時代的老兵來反照當日法國大敗的大恥，兩兩相形，真可動人。

Maupassant 所做普法之戰的小說也有多種。我曾譯他的『一漁夫』(Le Pêcheur)，寫巴黎被圍的情形，却都從兩個酒鬼身上着想。還有許多篇，如『Mlle. Fifi』之類，(皆未譯出)或寫一個妓女被普國兵士擄去的情形，或寫法國內地村鄉裏面的光棍，乘着兩亂，設立『軍政分府』，作威作福的怪狀，……都可使人因此推想那時法國兵敗以後的種種狀態。這都是我所說的『用最經濟的手腕，描寫事實中最精采的片段，而能使人充分滿意』的短篇小說。

二 中國短篇小說的略史

「短篇小說」的定義既已說明了，如今且略述中國短篇小說的小史。

中國最早的短篇小說，自然要數先秦諸子的寓言了。莊子，列子，韓非子，呂覽，諸書所載的「寓言」往往有用心結構可賞「短篇小說」之稱的。今舉二例。第一例見於列子湯問篇：

太行王屋二山，方七百里，高萬仞，本在冀州之南，河陽之北。

北山愚公者，年且九十，面山而居，懲山之塞出入之迂也，聚室而謀曰，「吾與汝畢力平險，指通豫南，達於漢陰，可乎？」雜然相許。

其妻獻疑曰，「以君之力，曾不能損魁父之丘。如太行王屋何？且焉置土石？」雜曰，「投諸渤海之尾，輿土之北！」

遂率子孫荷擔者三夫，叩石墾壤，箕畚運於渤海之尾。鄰人京城氏之孀妻，有遺男，始髡，跳往助之。寒暑易節，始一反焉。

河曲智叟笑而止之曰，「甚矣汝之不慧！以殘年餘力，曾不能毀山之一毛，其如土石何？」

北山愚公長息曰，「汝心之固，固不可徹，曾不若孀妻弱子！雖我之死，有子存焉。子

又生孫，孫又生子，子又有子，子又有孫。子子孫孫無窮盡也，而山不加增。何者而不平？」

河曲智叟亡以應。

『操蛇之神』聞之，懼其不已也，告之於帝。帝感其誠，命夸娥氏二子負二山，一厓朔東，一厓雍南。自此，冀之南，漢之陰，無隴斷焉。

這篇大有小說風味。第一，因為他要說『至誠可動天地，』却平空假造一段太行王屋兩山的歷史。第二，這段歷史之中，處處用人名，地名，用直接會話，寫細事小物，即寫天神也用『操蛇之神，』『夸娥氏二子』等私名，所以看來好像真有此事。這兩層都是小說家的家數。現在的人一開口便是『某生』『某甲』，真是不曾懂得做小說的ABC。

第二例見於莊子無鬼篇：

莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：

郢人墾漫其鼻端，若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡垺而鼻不傷。

郢人立不失容。

宋元君聞之，召匠石曰，『嘗試爲寡人爲之！』

匠石曰，『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣！』

自夫子（謂惠子）之死也，吾無以爲質矣！吾無與言之矣！

這一篇寫『知己之感』，從古至今，無人能及。看他寫『墜漫其鼻端，若蠅翼』，寫『匠石運斤成風』，『都好像真此事』，所以有文學的價值。看他寥寥七十個字，寫盡無限感慨，是何等『經濟的』手腕！

自漢到唐這幾百年中，出了許多『雜記』體的書，却都不配稱做『短篇小說』。『最下流的如神仙傳』，『搜神記』之類，不用說了。最高如世說新語，其中所記，有許多很有『短篇小說』的意味，却沒有『短篇小說』的體裁。如下舉的例：

(1) 桓公（溫）北征，經金城，見前爲瑯琊時種柳。看已十圍，慨然曰，『木猶如此，人何以堪！』攀柳執條，泫然流淚。

(2) 王子猷（徽之）居山陰，夜大雪，眠覺開室，命酌酒，四望皎然。因起彷徨，詠左思招隱詩，忽憶戴安道。時戴在剡，即便夜乘小船就之。經宿方至，造門不前而返。人問其

故。王曰：『吾本乘輿而來，興盡而返，何必見戴！』

此等記載，都是揀取人生極精采的一小段，用來代表那人的性情品格，所以我說世說很有『短篇小說』的意味。只是世說所記都是事實，或是傳聞的事實，雖有 裁，却無結構，故不能稱做『短篇小說』。

比較說來，這個時代的散文短篇小說還該數到陶潛的桃花源記。這篇文章，命意也好，布局也好，可以算得一篇用心結構的『短篇小說』。此外，便須到韻文中去找短篇小說了。韻文中孔雀東南飛一篇是狠好的短篇小說，記事言情，事事都到。但是比較起來，還不如木蘭辭更爲『經濟』。

木蘭辭記木蘭的戰功，只用『將軍百戰死，壯士十年歸』十個字；記木蘭歸家的那一天，却用了百多字。十個字記十年的事，不爲少。百多字記一天的事，不爲多。這便是文學的『經濟』。但是比較起來，木蘭辭還不如古詩上山採蘼蕪更爲神妙。那詩道：

上山採蘼蕪，下山逢故夫。長跪問故夫：『新人復何如？』『新人雖言好，老若故入姁。顏色類相似，手足不相如。新人從門入，故人從閨去，新人下輪軸，故人上織紉，能織日

一匹，織素五丈餘，將練來比素，新人不如故。」

這首詩有許多妙處。第一，他用八十個字，寫出那家夫婦三口的神情，使人可憐被逐的「故人」，又使人痛恨那沒有心肝，想靠著老婆發財的「故夫。」第二，他寫那人棄妻娶妻的事，却不用從頭說起；不用說「某某，某處人，娶妻某氏，甚賢；已而別有所愛，遂棄前妻而娶新歡……」只從這三個人的歷史中挑出那日從山上採野菜回來遇着故夫的幾分鐘，是「等」經濟的手腕！是何等「精采的片段！」第三，他只用了「上山採藤蕪，下山逢故夫，」十個字，便可寫出這婦人是一個棄婦，被棄之後，非常貧苦，只得挑野菜度日。這是何等神妙手段！懂得這首詩的好處，方才可談「短篇小說」的好處。

到了唐朝，韻文散文中都有狠妙的短篇小說。韻文中，杜甫的「石壕」更是絕妙的例。那詩道：「暮投石壕村，有吏夜捉人，老翁踰牆走，老婦出門看。吏呼一何怒！婦啼一何苦！聽婦前致詞：『三男鄆城戍。一男附書至，二男新戰死。生者日儉生，死者長已矣！室中更無一人，惟有乳下孫，有孫母未去，出入無完裙。老嫗力雖衰，請從吏夜歸，急應河陽役，猶得備晨炊。』夜久語聲絕，如聞泣幽咽。……天明登前途，獨與老翁別！」

這首詩寫天寶之亂，只寫一個過路投宿的客人夜裏偷聽得的事，不挿一句議論，能使人覺得那時代徵兵之制的大害，百姓的痛苦，丁壯死亡的多，差役捉人的橫行：一一都在眼前，捉人捉到生了孫兒的祖老太太別的更可想而知了。

白居易的新樂府五十首中，儘有很好的短篇小說。最妙的是新豐折臂翁一首。看他寫『是時翁年二十四，兵部牒中有名字，夜深不敢使人知，偷將大石槌折臂，』使人不得不發生『苛政猛於虎』處的思想，白居易的琵琶行也算得一篇很好的短篇小說。白居易的短處，只因為他有點迂腐氣，所以處處要把做詩的『本意』來做結尾；即如新豐折臂翁篇末加上『君不見開元宰相宋開府』一段，便沒有趣味了。又如長恨歌一篇，本用道士見楊貴妃，帶來信物一件事作主體。白居易雖做了這詩，心中却不信道士見楊貴妃的神話；所以他不但說楊妃所在的仙山『在虛無縹緲中；』還要先說楊貴妃死時『金鈿委地無人收，翠翹金雀玉搔頭，』竟直說後來『天上』帶來的『鈿合金釵』是馬嵬坡拾起的了！自己不信，所以說來便不能叫人深信。人說趙子昂畫馬，先要伏地作種種馬相，做小說的人，也要如此，也要用全副精神替書中人物設身處地，體貼入微。做『短篇小說』的人，格外應該如此。爲什麼呢？因爲『短篇小說』要把所挑出的『最精采的一段』作主

體，才可有全神貫注的妙處。若帶點洋氣，處處把『本意』點破，便是把書中事實作一種假設的附屬品，便沒有趣味了。

唐朝的散文短篇小說很多，好的却實在不多。我看來看去，只有張說的虬髯客傳可算得上品的『短篇小說』。『虬髯客傳』的本旨只是要說『真人之興，非英雄所冀。』他却平空造出虬髯客一段故事，插入李靖紅拂一段情史，寫到正熱鬧處忽然寫『太原公子楊裘而來，』遂使那位野心豪傑絕心於事國，另去海外開闢新國。這種立着布局，都是小說家的上等工夫。這是第一層長處。這篇是『歷史小說』。凡做『歷史小說』，不可全用歷史上的事實，却又不可違背歷史上的事實。全用歷史的事實，便成了『演義』體，如三國演義。東周列國志，沒有真正『小說』的價值。（『三國』所以稍有小說價值者，全靠其能於歷史事實之外，加入許多小說材料耳。）若違背了歷史的事實，如說岳傳使岳飛的兒子掛帥印打平金國，雖可使一班愚人快意，却又不成『歷史』的小說了。最好是能於歷史事實之外，造成一些『似歷史又非歷史』的事實，寫到結果却又不要違背歷史的事實，如法國大仲馬的俠隱記，（商務出版。譯者君朔，不知是何人。我以為近年譯西洋小說當以君朔所譯諸書為第一。君朔所用白話，全非鈔襲舊小說的白話，乃是一種特別的

白話，最能傳達原書的神氣。其價值高出林鈔百倍。可惜世人不會賞識。寫英國暴君查爾第一世爲克林威爾所囚時，有幾個俠士出了死力，計想把他救出來，每次都到將成功時忽又失敗；寫來極熱鬧動人，令人急煞，却終不能救免查爾第一世斷頭之刑，故不違背歷史的事實。又如水滸傳所記宋江等三十六人是正史所有的事實。水滸傳所寫宋江在濤陽江上吟反詩，寫武松打虎殺嫂寫魯智深大鬧和尚寺，……等事，處處熱鬧煞，却終不違歷史的事實。（『蕩寇志』便違背歷史的事實了。）虬髯客傳的長處正在他寫了許多動人的人物事實，把『歷史的』人物（如李靖，劉文靜，唐太宗之類。）『和非歷史的』人物（如虬髯客，紅拂是。）穿插夾混，叫人看了竟像那時真有這些人物事實，但寫到後來，虬髯客飄然去了，依舊是唐太宗得了天下，一毫不違背歷史的事實。這是『歷史小說』的方法，便是虬髯客傳的第二層長處。此外還有一層好處。唐以前的小說，無論散文韻文，都只能敘事，不能用全副氣力描寫人物。虬髯客傳寫虬髯客極有神氣，自不用說了。就是寫紅拂李靖等『配角』，也都有自性的神情風度。這種『寫生』手段，便是這篇的第三層長處。有這三層長處，所以我敢斷定這篇虬髯客傳是唐代第一篇『短篇小說』。宋朝是『章回小說』發生的時代。如宣和遺事和五代史平話等書，都是後世『章回小說』的始祖。宣和

遺事中記楊志寶刀殺·晁蓋等八人路劫生辰綱，宋江殺閻婆惜，諸段，便是施耐菴水滸傳的稿本。從宣和遺事變成水滸傳，是中國文學史上一次進步。但宋朝是『雜記小說』極盛的時代，故宣和遺事等書，總脫不了『雜記體』的性質，都是上段不接下段，沒有結構布局的。宋朝的『雜記小說』頗多好的，但都不配稱做『短篇小說』。『短篇小說』是有結構局勢的；是用全副精神氣力貫注到一段最精采的事實上的。『雜記小說』是記一段，西記一段，如一盤散沙，如一篇零用帳，全無局勢結構的。這個區別，不可忘記。

明清兩朝的『短篇小說』，可分白話與文言兩種。白話的『短篇小說』可用今古奇觀作代表。今古奇觀是明末的書，大概不全是一人的手筆。（如杜十娘一篇，用文言極多，遠不如寶油郎，似出兩人手筆。）書中共有四十篇小說，大要可分兩派：一是演述舊作的，一是自己創作的。如『吳保安棄家贖友』一篇，全是演唐人的吳保安傳，不過添了一些瑣屑節目罷了。但是這些加添的瑣屑節目，便是文學的進步。水滸所以比史記更好，只在多了許多瑣屑細節。水滸所以比宣和遺事更好，也只在多了許多瑣屑細節。從唐人的吳保安，變成今古奇觀的吳保安；從唐人的李洪公，變成今古奇觀的李洪公；從漢人的伯牙子期，變成今古奇觀的伯牙子期：——這都是

文學由略而詳，由粗枝大葉而瑣屑細語的進步。此外那些明人自己創造的小說，如賣油郎，如洞庭紅，如喬太守，如念親恩孝女藏兒，都可稱很好的『短篇小說』。依我看來，今古奇觀的四十篇之中，布局以喬太守為最工，寫生以賣油郎為最工。喬太守一篇，用一個季都管做『篇的線索』，是有意安排的結構。賣油郎一篇寫秦重，花魁娘子，九媽，四媽，各到好處。今古奇觀中雖有很平常的小說，（如三孝廉，吳保安，羊角哀，諸篇。）比起唐人的散文小說，已大有進步了。唐人的小說，最好的莫如虬髯客傳。但虬髯客傳寫的是英雄豪傑，容易見長。今古奇觀中大多數的小說，寫的都是些瑣細的人情世故，不容易寫得好。唐人的小說大都屬於理想主義，（如虬髯客傳，紅線，聶隱娘，諸篇。）今古奇觀中如賣油郎，徐老侯，喬太守，孝女藏兒，便近於寫實主義了。至於由文言的唐人小說，變成白話的今古奇觀，寫物寫情，都更能曲折詳盡，那更是一大進步了。

只可惜白話的短篇小說，發達不久，便中止了。中止的原因，約有兩層。第一，因為白話的『章回小說』發達了，做小說的人往往把許多短篇略加組織，合成長篇。如儒林外史和品花寶鑑名曰長篇的『章回小說』，其實都是許多短篇湊起來的。這種雜湊的長篇小說的結果，反阻礙了

白話短篇小說的發達了。第二，是因為明末清初的文人，很做了一些中上的文言短篇小說。如虞初新志，虞初續志聊齋志異等書裏面，很有幾篇可讀的小說。比較看來，還該把聊齋志異來代表這兩朝的文言小說。聊齋裏面，如續黃梁，胡四相公，青梅，促織，細柳，……諸篇，都可稱為『短篇小說』。聊齋的小說，平心而論，實在高出唐人的小說。蒲松齡雖喜說鬼狐，但他寫鬼狐却都是人情世故，於理想主義之中，却帶幾分寫實的性質。這實在是他的長處。只可惜文言不是能寫人情世故的利器。到了後來，那些學聊齋的小說，更不值得提起了。

三 結 論

最近世界文學的趨勢，都是由長趨短，由繁多趨簡要。——『簡』與『略』不同，故這句話與上文說『由略而詳』的進步，並無衝突。——詩的一方面，所重的在於『寫情短詩』(Lyric) Poe ry (或譯『抒情詩』)。像 Honor Milton Dante 那些幾十萬字的長篇，幾乎沒有人做了；就有人做，(十九世紀尙多此種。)也很少人讀了。戲劇一方面，蕭士比亞的戲，有時竟長

第五齣三幕，（此所指乃 Hamlet 也。）後來變到五齣五幕；又漸漸變成三齣三幕；如今最注重的是『獨幕戲』了。小說一方面，自十九世紀中段以來，最通行的是『短篇小說』。『長篇小說』如 Tolstoy 的『戰爭與和平』，『竟是絕無而僅有的了。所以我們檢查可以說，『寫情短詩』，『獨幕劇』，『短篇小說』三項，代表世界文學最近的趨向。這種趨向的原因，不止一種。（一）世界的生活競爭一天忙似一天，時間越寶貴了，文學也不能不講究『經濟』；若不經濟，只配給那些吃了飯沒事做的老爺太太們看，不配給那些在社會上做事的人看了。（二）文學自身的進步，與文學的『經濟』有密切關係。斯賓塞說，論文章的方法，千言萬語，只是『經濟』一件事。文學越進步，自然越講求『經濟』的方法。有此兩種原因，所以世界的文學都趨向這三種『最經濟的』體裁。今日中國的文學，最不講『經濟』。那些古文體裁，那『聊齋濫調』的小說家，只會記『某時到某地，遇某人，作某事』的死眼，毫不懂狀物寫情是全靠瑣屑節目的。那些長篇小說家又只會做那無窮無極，九尾龜一類的小說，連體裁布局都不知道，不要說文學的經濟了。若要救這兩種大錯，不可不提倡那最經濟的體裁，——不可不提倡真正的『短篇小說』。

民國七年。

談新詩

——八年來一件大事——

(一)

民國六年（一九一七）一月一日，新青年第二卷第五號出版，裏面有我的朋友高一涵的一篇文章。題目是『一九一一年預想之革命。』他預想從那一年起中國應該有兩種革命；（一）於政治上應揭破賢人政治之真相，（二）於教育上應打消孔教爲修身大本之憲條。高君的預言，不幸到今日還不曾實現。『賢人政治』的迷夢總算打破了一點，但是打破他的，並不是高君所希望的『立於萬民之後，破除自由的阻力，鼓舞自動之機能』的民治國家，乃是一種更壞更腐敗更黑暗的武人政治。至於孔教爲修身大本的憲法，依現今的思想趨勢看來，這個當然不能成立；但是安福部的參議院已通過這種議案了，今年雙十節的前八日北京還要演出一齣徐世昌親自祀孔的好

戲。

但是同一號的新青年裏，還有一篇文章，叫做『文學改良芻議』，是新文學運動的第一次宣言書。新青年的第二卷第六號接着發表了陳獨秀君的『文學革命論』。後來七年四月裏又有一篇『建設的文學革命論』。這一種文學革命的運動，在我的朋友高君做那篇『一九一七年預想的革命』時雖然還沒有響動，但是自從一九一七年一月以來，這種革命——多謝反對黨送登廣告的影響——居然可算是傳播得很廣很遠了。文學革命的目的是要替中國創造一種『國語的文學』——活的文學。這兩年來的成績，國語的散文是已過了辯論的時期，到了多數人實行的時期了。只有國語的韻文——所謂『新詩』——還脫不了許多人的懷疑。但是現在做新詩的人也就不少了。報紙上所載的，自北京到廣州，自上海到成都，多有新詩出現。

這種文學革命預算是辛亥大革命以來的一件大事。現在星期評論出這個雙十節的紀念號，要我做一萬字的文章。我想，與其枉費筆墨去談這八年來的無謂政治，倒不如讓我來談談這些比較有趣味的詩罷。

我常說，文學革命的運動，不論古今中外，大概都是從『文的形式』一方面下手，大概都是先要求語言文字文體等方面的大解放。歐洲三百年前各國國語文學起來代替拉丁文學時，是語言文字的大解放；十八十九世紀法國蘇俄英國華次活 (Wordsworth) 等人所提倡文學改革，是詩的語言文字的解放；近幾十年來西洋詩界的革命，是語言文字和文體的解放，這一次中國文學的革命運動，也是先要求語言文字和文體的解放。新文學語言是白話的，新文學的文體是自由的，是不拘格律的。初看起來，這都是『文的形式』一方面的問題，算不得重要。却不知道形式和內容有密切的關係。形式上的束縛，使精神不能自由發展，使良好的內容不能充分表現。若想有一種新內容和新精神，不能不先打破那些束縛精神的枷鎖鎗。因此，中國近年的新詩運動可算得是一種『詩體的大解放』。因為有了這一層詩體的解放，所以豐富的材料，精密的觀察，高深的理想，複雜的感情，方才能跑到詩裏去。五七言八句的律詩決不能容豐富的材料，二十八字的絕句決不能寫精密的觀察，長短一定的七言五言決不能委頓透出高深的理想與複雜的感情。

最明顯的例就是周作人君的小河長詩（新青年六卷二號）。這首詩是新詩中的第一首傑作，但是那樣細密的觀察，那樣曲折的理想，決不是那舊式的詩體詞調所能達得出的。周君的詩太長了，不便引證，我且舉我自己的一首詩作例：

應該

他也許愛我，——也許還愛我，！

但他總勸我莫再愛他。

他常常怪我；

這一天他眼淚汪汪的望着我，

說道：『你如何還想着我？

想着我又如何能對他？

你要是當真愛我，

你應該把愛我的心愛他，

你應該把待我的情待他。』

.....
他的話句句都不錯，——

上帝幫我！

我『應該』這樣做！（嘗試集二，四九。）

這首詩的意思神情都是舊體詩所達不出的。別的不消說，單說。他也許愛我，——也許還愛我——這十個字的幾層意思，可是舊體詩能表得出的嗎？

再學康白情君的窗外：

窗外的閨月，

緊戀着窗內蜜也似的相思。

相思都懶了，

他還涎着臉兒在牆上相覷。

回頭月也懶了，

一抽身兒就沒了。

談 新 詩

月倒沒了，

相思倒覺着捨不得了。（新潮一，四。）

這個意思，若用舊詩體，一定不能說得如此細膩。

就是寫景的詩，也須有解放了的詩體，方才可以有寫實的描畫。例如杜甫詩『江天漠漠鳥飛去，』何嘗不好？但他爲律詩所限，必須對上一句『風雨時時龍一吟，』就壞了。簡單的風景，如『高臺芳機，飛燕蹴紅英，舞困榆錢自落』之類，還可用舊詩體描寫。稍微複雜細密一點，舊詩就不够用了。如傅斯年君的深秋永定門晚景中的一段；（新潮一，二。）

……那樹邊，地邊，天邊，

如雲，如水，如烟，

望不斷，——一線。

忽地裏撲喇喇一響，

一個野鴨飛去水塘，

彷彿像大車普浪，漫漫的——東——臨。

又有種說不出的聲息，若續若不響。

這一段的第六行，若不用有標點符號的新體，決做不到這種完全寫實的地步。又如俞平伯君的春水船中的一段：（新潮一，四。）

……對面來了個綠人，

拉着個單桅的船徐徐移去。

雙槽排在船臂，

皺面開紋，

活活水流不住。

船頭晒着破網。

漁人坐在板上，

把刀劈竹拍拍的響。

船口立個小孩，又憨又蠢，

不知爲什麼？

笑迷迷痴看那黃波浪。……

這種模稜真實的寫景詩乃是詩體解放後最足使人樂觀的一種現象。

以上舉的幾個例，都可以表示詩體解放後詩的內容之進步。我們若用歷史進化的眼光來看中國詩的變遷，便可看出自三百篇到現在，詩的進化沒有一回不是跟着詩體的進化來的。三百篇中雖然也有幾篇組織很好的詩如「氓之蚩蚩」「七月流火」之類；又有幾篇很妙的長短句，如「坎坎發矇兮」「園有桃」之類；但是三百篇究竟還不會完全脫去『風謠體』(Ballad)的簡單組織。直到南方的騷賦文學發生，方才有偉大的長篇韻文。這是一次解放。但是騷賦體用今些等字煞尾，停頓太多又太長，太不自然了。故漢以後的五七言古詩刪除沒有意思的煞尾字變成貫串篇章，便更自然了。若不經過這一變，決不能產生焦仲卿妻木蘭辭一類的詩。這是一次解放。五言成爲正宗詩體以後，最大的解放莫如從詩變爲詞。五七言詩是不合語言之自然的，因爲我們說話決不能句句是五字或七字。詩變爲詞，只是從整齊句法變爲比較自然的參差句法。唐五代的小詞雖然格調狠嚴格，已比五七言詩自然的多了。如李後主的「剪不斷，理還亂，是離愁。別有

一般滋味在心頭。」這已不是詩體所能做到的了。試看晁補之的「鬲山溪」：

……愁來不醉，不醉奈愁何？

汝南周，東陽沈，

勸我如何醉？

這種曲折的神氣，決不是五七言詩能寫得出的。又如辛稼軒的水龍吟：

……落日樓頭，斷鴻聲裏，江南游子，

把吳鉤看了，闌干拍遍，

無人會，登臨意。

這種語氣也決不是五七言的詩體能做得出的。這是三次解放。宋以後，詞變爲曲，曲又經過幾多變化，根本上看來，只是逐漸刪除詞體裏所剩下的許多束縛自由的限制，又加上詞體所缺少的一些東西如襯字套數之類。但是詞曲無論如何解放，終究有一個根本的大拘束；詞曲的發生是和音樂合併的，後來雖有可歌的詞，但是始終不能脫離「調子」而獨立，始終不能完全打破詞曲譜的限制。直到近來的新詩發生，不但打破五言七言的詩體，並且推翻詞曲譜的種種束縛；不拘格律，不拘平仄，不拘長短；有什麼題目，做什麼詩；詩該怎樣做，就怎樣做。這

是第四次的詩體大解放。這種解放，初看去似乎很激烈，其實只是三百篇以來的自然趨勢。自然趨勢逐漸實現，不用有意的鼓吹去促進他，那便是自然進化。自然趨勢有時被人類的習慣性守舊性所阻礙，到了該實現的時候均不實現，必須用有意的鼓吹去促進他的實現，那便是革命了。一切文物制度的變化，都是如此的。

(111)

上文我說新體詩是中國詩自然趨勢所必至的，不過加上了一種有意的鼓吹，使他於短時期內猝然實現，故表面上有詩界革命的神氣。這種議論狠可以從現有的新體詩裏尋出許多證據。我所知道的『新詩人，』除了會稽周氏兄弟之外，大都是從舊式詩，詞，曲裏脫胎出來的。沈尹默初作的新詩是從古樂府化出來的。例如他的人力車夫（新青年四，一。）

日光淡淡，白雲悠悠，

風吹薄冰，河水不流。

出門去，雇人力車。街上行人，往來很多；車馬紛紛，不知幹些甚麼。

人力車上人，個個穿棉衣，個個袖手坐，還覺風吹來，身上冷不過，

車夫單衣已破，他却汗珠兒顆顆往下墮。

精讀古詩的人都能看出這首詩是得力於『孤兒行』一類的古樂府的。我自己的新詩，詞調很多，這是不用諱飾的。例如前年做的鴿子：（嘗試集二，二六。）

雲淡天高，好一片晚秋天氣！

有一羣鴿子，在空中遊戲。

看他們三三兩兩，

河環來往，

夷猶如意，

忽地裏 翻身映日，白羽襯青天，鮮明無比！

就是今年做詩也還有帶着詞調的。例如送任叔永回四出的第二段（嘗試集二，五一。）

你還記得，我們暫別又相逢，正是赫真春好？

記得江樓同遠眺，雲影渡江來，驚起江頭鷗鳥？

記得江邊石上，同坐看潮回，浪聲遮斷人笑？

記得那回同訪友，日暗風橫，林裏陪他聽松嘯？

懂得詞的人，一定可以看出這四長句用的是四種詞調裏的句法。這首詩的第三段便不同了：

這回久別再相逢，便又送你歸去，未免太匆匆

多虧得天意多留你兩日，使我做得詩成相送。

萬一這首詩趕得上遠行人，

多替我說聲『老任珍重珍重！』

這一段便是純粹新體詩。此外新潮社的幾個新詩人，「傅斯年，俞平伯，康白情，」也都是從詞曲裏變化出來的，故他們初做的新詩都帶着詞或曲的意味音節。此外各報所載的新詩，也很多帶着詞調的。例太多了，我不能遍舉，且引最近一期的少年中國（第二期）裏周無君的過印度洋：

○ 圓天蓋着大海，黑水托着孤舟。

也看不見山，那天邊只有雲頭。

也看不見樹，那水上只有海鷗。

那裏是非洲？那裏是歐洲？

我美麗親愛的故鄉却在腦後！

怕回頭，怕回頭，

一陣大風，雪浪上船頭，

颼颼，吹散一天雲霧一天愁。

這首詩狠可表示這一半詞一半曲的過渡時代了。

(四)

我現在且談新體詩的音節。

現在攻擊新詩的人，多說新詩沒有音節。不幸有一些做新詩的人也以為新詩可以不注意音節。這都是錯的。攻擊新詩的人，他們自己不懂得『音節』是什麼，以為句脚有韻，句裏有『平仄仄仄』『仄仄平平』的調子，就是有音節了。中國字的收聲不是韻母（所謂陰聲，）便是鼻音（所謂陽聲，）除了廣州入聲之外，從沒有用他種聲母收聲的。因此，中國的韻最寬。句尾用韻

這是極容易的事，所謂古人有『捉對便是』的辛苦話。捉對乃是實際上最平常的一件事。至於句中的平仄，也不重要。古詩『相去日已遠，衣帶日已緩；浮雲蔽白日，遊子不顧顧』，一音節何如響亮？但是用平仄寫出來便不能讀了：

平仄仄仄仄，平仄仄仄仄。

平平仄仄仄，平仄仄仄仄。

又如陸放翁：

我生不逢柏梁建章之宮殿，安得峨冠侍游宴？

頭上十一個字是『仄平仄平仄仄仄仄平平平仄』，讀起來何以覺得音節很呢？這是因為一來這一句的自然語氣是一氣貫注下來的；二來呢，因為這十一個字裏面，逢宮疊韻，梁章疊韻，不柏雙聲，建宮雙聲，故更覺得音節和諧了。

詩的音節全靠兩個重要分子：一是語氣的自然節奏，二是每句內部所用字的自然和諧。至於句末的韻脚，句中的平仄，都是不重要的事。語氣自然，用字和諧，就是句末無韻也不要緊。例如上文引晁補之的詞：『愁來不醉，不醉今愁何？汝南周，東陽沈，勸我如何醉？』這二十個字，

靜氣又曲折，又貫串，故雖隔開五個『小頓』方才用韻，讀的『毫不覺得』。

新體詩中也有用着體詩詞的音節方法來做的。最有功效的例是沈默的三絃。（新青年五，二。）

中午時候，火一樣的太陽，沒法去遮攔，讓他直晒長街上。靜悄悄少人行路；祇有悠悠風來，吹動路旁楊樹。

誰家破大門裏，半院子綠茸茸細草，都浮着閃閃的金光。旁邊有一段低低的土牆，擋住了個彈三絃的人，却不能遮斷那三絃鼓盪的聲音。

門外坐着一個穿破衣裳的老年人，雙手抱着頭，他不聲不響。

這首詩從見解意境上和音節上看來，都可算是新詩中一首最完全的詩。看他第二段『旁邊』以下一長句中，旁邊是雙聲；有一是雙聲；段，低，低，的，土，擋，彈，的，斷，盪，的，的，十一個都是雙聲。這十一個字都是『端邊定』(D.T.D)的字，模寫三絃的聲音，又把『擋』『彈』『斷』『盪』四個陽聲的字和七個陰聲的雙聲字(段，低，低，的，土，的，的，)交錯用，更顯出三絃的抑揚頓挫。蘇東坡把韓退之聽琴詩改爲彈琵琶的詞，開端是『呢呢兒女語，燈火夜微

明，只說爾汝來去，猶指誤和乖。」他補上連用五個短促的發聲字，接着用一個陽聲的「燈」字，下面「照室覆堂」後，又用一個陽聲的「輝」字，也是用同樣的方法。

吾自己也常用「疊疊韻」的法子來幫助音韻的和諧。例如「顆星兒」一首：（嘗試集一，五三。）

我喜歡這顆頂大的星兒，

可惜我叫不出你的名字。

平日月明時，

月光遮盡了滿天星，總不能遮住你。

今天風雨後。悶沉沉的天氣，

我望遍天邊，尋不見一點半點光明，

回轉頭來，

只有你在那楊柳高頭依舊亮晶晶地。

這首詩「氣」字一韻以後，隔開三十三個字方才有韻，讀的時候全靠「遍，天，邊，見，點，半，點，」一組疊韻字，（遍，邊，半，明，又是雙聲字，）和「有柳，頭，舊，」一組疊韻字

夾在中間，故不覺得『氣』『地』兩韻隔開那麼遠。

這種音節方法，是舊詩音節的精采，（參看清代周春的『杜詩律聲疊韻譜』。）能收容納在新詩裏，固然是好事。但是這是新舊過渡時代的一種有趣味的研究，並不是新詩音節的全部。新詩大多數的趨勢，依我們看來，是朝着一個公共方向走的。那個方向便是『自然的音節。』

自然的音節是不容易解說明白的。我且分兩層說：

第一，先說『節』——就是詩句裏面的頓挫段落。舊體的五七言詩是兩個字爲一『節』的。隨便舉例如下：

風綫——雨肥——梅（兩節半）

江間——波浪——兼天——湧（三節半）

王郎——酒酣——拔劍——斫地——歌——莫哀（五節半）

我生——不逢——柏梁——建章——之——宮殿（五節半）

又——不得——身在——瑩陽——京索——間（四節外兩個破節）

終——不似——一榮——斂頭——顛髮——向人——歎側（六節半）

新體詩句子的長短，是無定的；就是句裏的節奏，也是依着意義的自然區分與文法的自然區分來分析的。白話裏的多音字比文言多得多，並且不止兩個字的聯合，故往往有三個字爲一節，或四五個字爲一節的。例如：

萬一——這首詩——趕得上——遠行人。

門外——坐着——一個——穿破衣裳的——老年人，

雙手——抱着頭——他——不聲——不響。

旁邊——有一段——低低的——土牆——擋住了個——彈三絃的人。

這一天——他——眼淚汪汪的——望着我——說道——你如何——還想着我？想着我——你又如何——能對他？

第二，再說「音，」——就是詩的聲調。新詩的聲調有兩個要件：一是平仄要自然，二是用韻要自然。白話裏的平仄，與詩韻裏的平仄有許多大不相同的地方，同一個字，單獨用來是仄聲，若同別的字連用，成爲別的字的一部分，就成了很輕的平聲了。例如「的」字，「了」字，都是仄聲字，在「掃雪的人」和「掃淨了東邊」裏，便不成仄聲了。我們簡直可以說，白話詩裏

只有輕重高下，沒有嚴格的平仄。例如周作人君的兩個掃雪的人（新青年六，三）的兩行：

祝福你掃雪的人！

我從清早起，在雪地裏行走，不得不謝謝你。

『祝福你掃雪的人』上六個字都是仄聲，但是讀起來自然有個輕重高下。『不得不謝謝你』六個字又都是仄聲，但是讀起來也有個輕重高下。又如同一首詩裏有『一面儘掃，一面儘下』八個字都是仄聲，但讀起來不但不拗口，並且有一種自然的音調。白話詩的聲調不在平仄的調劑得宜，全靠這種自然的輕重高下。

至於用韻一層，新詩有三種自由；第一，用現代的韻，不拘古韻，更不拘平仄韻，第二，平仄可以互相押韻，這是詞曲通用的例，不單是新詩如此。第三，有韻固然好，沒有韻也不妨。新詩的聲調既在骨子裏，一在自然的輕重高下，在語氣的，然區分，一故有無韻脚都不成問題。例如周作人君的小河雖然無韻，但是讀起來自然有很好的聲調，不覺得是一首無韻詩。我且舉一段如下：

……小河的水是我的好朋友，

他曾經穩穩的流過我面前，
我對他點頭，他對我微笑，
我願他能够放出了石堰，
仍然穩穩的流着，

向我們微笑……

又如周君的兩個掃雪的人中一段：

……一面儘掃，一面儘下：

掃淨了東邊，又下滿了西邊；

掃開了高地，又填平了窪地。

這是用內部詞句的組織來幫助音節，故讀時不覺得是無韻詩。

內部的組織，一層次，條理，排比，章法，句法，一乃是音節的最重要方法。我的朋友任叔永說，『自然二字也要點研究。』研究并不是叫我們去講究那些『蛛』『鶴膝』『掌』等等玩意兒，乃是要我們研究內部的詞句應該如何組織安排，方才可以發生和諧的自然音節。我且舉

原白情君的送客黃浦一章（少年中國二）作例：

送客黃浦，

我們都攀着纜，——風吹着我們的衣服，——

站在沒遮關的船邊樓上。

看看涼月麗空，

才顯出淡妝的世界。

我想世界上只有光，

只有花，

只有愛！

我們都談着，——

談到日本二十年來的戲劇，

也談到『日本的光，的花，的愛』的須磨子。

我們都相互的看着。

只是壽昌有所思，

他不看着我，

他不看着別的那一個。

這中間充滿了別意，

但我們只是初次相見。

(五)

我這篇隨便的詩談做得太長了，我且略談「新詩的方法」作一個總結的收場。

有許多人曾問我做新詩的方法，我說，做新詩的方法根本上就是做一切詩的方法：新詩除了「新體的解放」一項之外，別無他種特別的做法。

這話說得太籠統了。聽的人自然又問，那麼做一切詩的方法究竟是怎樣呢？

我說，詩須要用具體的做法，不可用抽象的說法。凡是好詩，都是具體的；越偏向具體的，越有詩意詩味。凡是好詩，都能使我們腦子裏發生一種——或許多種——明顯逼人的影像。這便是詩

的具體性。

李義山詩『雁覽前賢國與家，成由勸懲敗由奢，』這不成詩。爲什麼呢？因爲他用的是幾個抽象的名詞，不能引起什麼明瞭濃麗的影像。

『綠垂紅折筍、風綻白肥梅』是詩。『芹泥垂燕嘴，蕊粉上蜂鬚』是詩。『四更山吐月，殘夜水明樓』是詩。爲什麼呢？因爲他們都能引起鮮明撲人的影像。

『五月榴花照眼明』是何等具體的寫法！

『雞聲茅店月，人跡板橋霜』是何等具體的寫法！

『枯藤老樹昏鴉，小橋流水人家，古道西風瘦馬，夕陽四下，——斷腸人在天涯！』這首小曲裏有十個影像，連成一串，並作一片蕭瑟的空氣，這是何等具體的寫法！

以上舉的例都是眼睛裏起的影像。還有引起聽官裏的明瞭感覺的。例如上文引的『呢呢兒女語，燈火夜微明，恩怨爾汝來去，彈指淚和聲，』是何等具體的寫法！

還有能引起讀者渾身的感覺的。例如姜白石詞，『暎入西山，漸喚我一葉夷猶乘興。』這裏面『一葉夷猶』四個合口的疊聲字，讀的時候使我們覺得身在小舟裏，在鏡平的湖水上盪來盪

去。這是何等具體的寫法！

再進一步說，凡是抽象的材料，格外應該用具體的寫法。看詩經的伐檀：

坎坎伐檀兮，置之河之干兮，

河水清且漣漪，——

不稼不穡，胡取禾三百廛兮！

不狩不獵，胡瞻爾庭有縣兮！

社會不平等是一個抽象的題目，你看他却用如此具體的寫法。

又如杜市的石壕吏，寫一天晚上，一個遠行客人在一個人家寄宿，偷聽得一個捉差的公人同一個老太婆的談話。寥寥一百二十個字，把那個時代的徵兵制度，戰禍，民生痛苦，種種抽象的材料，都一齊描寫出來了。這是何等具體的寫法！

再看白樂天的新樂府，那篇好的：如「新豐市」，「賣炭翁」，「上陽宮人」，「——都是具體的寫法。那幾篇抽象的試論：如「七德舞」，「司人壽」，「采詩官」，「——便不成詩」。

舊詩如此。新詩也如此。

現在報上登的許多新體詩，很多不滿人意的。我仔細研究起來，那些不滿人意的詩犯的都是個大毛病，——抽象的題目用抽象的寫法。

那些我不認得的詩人做的詩，我不便亂批評。我且舉一個朋友的詩做例。傅斯年君在祈湖四處遊做了一篇散文，再做一段瘋話，結局兩說道：

我們最當敬重的是瘋子，最當親愛的是孩子。瘋子是我們的老師，孩子是我們的朋友。我們帶着孩子，跟着瘋子走，走向光明去。

有一個人在北京晨報裏投稿，說傅君最後的十六個字是詩不是文。後來新潮五號裏傅君有一首前倨後恭的詩，——一首很長的詩。我看了說，這是文，不是詩。

何以前面的文是詩，後面詩反是文呢？因為前面那十六個字是具體的寫法，後面的長詩是抽象的題目用抽象的寫法。我且抄那詩中的一段，就可明白了：

倨也不由他，恭也不由他！——

你還報他。

向你倨，你也不削一塊肉；向你恭，你也不長一塊肉。

況且終竟他要向你變的，理他呢！

這種抽象的議論是不會成爲好詩的。

再舉一個例。新青年六卷四號裏面沈尹默君的兩首詩。一首是赤裸裸：

人到世間來，本來赤裸裸，

本來沒污濁，却被衣服重重的裹着，這是爲什麼？

難道清白的身不好見人嗎？那污濁的，裹着衣服，就算免了恥辱嗎？

他本想用具體的比喻來攻擊那些作偽的禮教，不料結果還是一篇抽象的議論，故不成爲好詩。還

有一首生機：

刮了兩日風，又下了幾陣雪。

山桃雖是開着却凍壞了夾竹桃的葉。

地上的嫩紅草，中殞了幾不出。

人人說天氣這般冷，

草木的生機恐怕都被摧折；

雖知道那路旁的細柳條，

他們暗地裏却一齊換了顏色！

這種樂觀，是一個狠抽象的題目，他却用最具體的寫法，故是一首好詩。

我們徽州俗話說人自己稱贊自己的是『戲臺裏喝采』。我這篇談新詩裏常引我自己的詩做例，也不知犯了多少次『戲臺裏喝采』的毛病。現在且再犯一次，舉我的老鴉做一個『抽象的題目用具體的寫法』的例罷：

我大清早起，

站在人家屋角上啞啞的啼。

人家討厭我，

說我不吉利；

我不能呢呢喃喃討人家的歡喜！

民國八年，十月。

嘗試集自序

我這三年以來做的白話詩若干首，分做兩集，總名爲嘗試集。民國六年九月我到北京以前的詩爲第一集，以後的詩爲第二集。民國五年七月以前，我在美國做的文言詩詞刪剩若干首，合爲去國集，印在後面作一個附錄。

我的朋友錢玄同曾嘗試集做了一篇長序，把應該用白話做文章的道理說得狠痛快透切。我現在自己作序，只說我爲什麼要用白話來做詩。這一段故事，可以算是嘗試集產生的歷史，可以算是我個人主張文學革命的小史。

我做白話文字，起於民國紀元前六年，（丙午，）那時我替上海競業旬報做了半部章回小說，和一些論文，都是用白話做的。到了第二年，（丁未，）我因脚氣病，出學堂養病。病中無事，我天天讀古詩，從蘇武李陵直到元好問，單讀古體詩，不讀律詩。那一年我也做了幾篇詩，內中有一篇五百六十字的遊萬國賽珍會，和一篇近三百字的樂父行；以後我常常做詩，到我往美

國時，已做了兩百多首詩了，我先前不做律詩，因為我少時不會學對子，心裏總覺得律詩難做。後來偶然做了一些律詩，覺律詩原來是最容易做的玩意兒，用來做應酬朋友的詩，再方便也沒有了。我初做詩，人都說我像白居易一派。後來我因為要學時髦，也做一番研究杜甫的工夫。但是我讀杜詩，只讀石壕吏，自京赴奉先詠懷一類的詩，律詩中五律我極愛讀，七律中最討厭秋興一類的詩，常說這些詩文法不通，只有一點空架子。

自民國前六七年到民國二年（庚戌）可算是一個時代。這個時代已有不滿意於當時舊文學的趨向了。我近來在一本舊筆記裏（名自勝生隨筆，是丁未年記的）翻出這幾條論詩的話：

作詩必使老嫗聽解，固不可；然必使士大夫讀而不能解，亦何教耶？（錄麓堂詩話）

東坡云，『詩須有爲而作。』元遺山云，『縱橫正有凌雲筆，俯仰隨人亦可憐。』

（錄南濠詩話）

這兩條都有密圈，也可見我十六歲時論詩的旨趣了。

民國前二年，我往美國留學。初去兩年，作詩不過兩三首，民國成立後，任叔永（鴻萬）楊杏佛（銓）同來綺色佳（Titian），有了做詩的伴當了。集中文學篇所說：

明年任與楊，遠道來就我。山城風雪夜，枯坐殊未可。

烹茶更賦詩，有侶還須和。詩爐久灰冷，從此生新火。

都是實在情形。在綺色佳五年，我雖不專治文學，但也頗讀了一些西方文學書籍，無形之中，受了不少的影響，所以我那幾年的詩，膽子已大得多。去歲集裏的耶穌誕歌和久雪後大風作歌都帶有試驗意味。後來做自殺篇，完全用分段作法，試驗的態度更顯明了。藏匯室劄記第三冊有談自殺篇的一段，說：

……吾國作詩每不重言外之意，故說理之作極少，求一撲滿(Pope)已不可多得，何況華茨活(Wordsworth)貴推(Oeuf)與白朗吟(Ironing)矣。此篇以吾所持樂觀主義入詩。全篇為說理之作，雖不能佳，然途徑具在。他日多作之，或有進境耳。

(民國三年七月七日)

又跋云：

吾近來作詩，頗能不依人蹊徑，亦不專學一家。命意固無從摹倣，卽字句形式亦不爲古人成法所拘，蓋頗能獨立矣。(七月八日)

民國四年八月，我作一女論『如何可使吾國文言易於教授。』文中列舉方法幾條，還不曾主張用白話代文言。但那時我已明言『文言是半死之文字，不當以教活文字之法教之。』又說：『活文字者，日用語言之文字，如英法文是也；如吾國之白話是也。死文字者，如希臘拉丁，非日用之語言，已陳死矣。半死文字者，以其中尚有日用之分子在也，如犬字是已死之字，狗字是活字，乘馬是死語，騎馬是活語；故曰半死文字也。』（劄記第九冊）

四年九月十七夜，我因為自己要到紐約進哥倫比亞大學，梅觀莊（光迪）要到康橋進哈佛大學故作一首詩送觀莊。詩中有一段說：

梅君梅君毋自鄙！神州文學久枯餒，百年未有健者起，新潮之來不可止，文學革命其時矣！吾輩勢不容坐視，且復號召二三子，革命軍前村馬，觀音除一車鬼，再拜迎入新世紀！以此報國未云非，縮地戴天差可擬。梅君梅君毋自鄙！

原詩共四百二十字，全篇用了十一個外國字的譯音。不料這十一個外國字就惹出了幾年的筆戰！任叔永把這些外國字連綴起來，做了一首遊戲詩送我：

牛敦，愛迭孫；培根，客爾文；索虜與霍桑，「烟士披里純！」

鯁骨一車鬼，爲蒼生瓊天。文學今革命，作歌送胡生。

我接到這詩，在火車上依韻和了一首，寄給叔永諸人：

詩國革命何自始？要須作詩如作文。琢鏤粉飾喪元氣，錦似未必詩之純。小人行文頗大膽，諸公一一皆人英。願共僇力莫相笑，我輩不作腐儒生。

梅蕘莊誤會我『作詩如作文』的意思，寫信來辯論。他說：

……詩文截然兩途。詩之文字與文之文字，自有詩文以來，無論中西，已分道而馳。……足下爲詩界革命家，改良詩之文字則可；若僅移文之文字於詩，卽謂之革命，謂之改良，則不可也。……以其太易也。

這封信逼我把詩界革命的方法表示出來。我的答書不曾留稿。今鈔答叔永書一段如下：

適以爲今日欲救舊文學之弊，先從濼除『文勝』之弊入手。今人之詩徒有鏗鏘之韶，似之辭耳。其中實無物可言。其病源在於重形式而去精神，在於以文勝質。詩界革命當從三事入手：第一，須言之有物；第二，須講求文法；第三，常用『文之文字』時，不可故意避之。三者皆以質救文之弊也。……觀莊所論『詩之文字』與『文

『之文字』之別，亦不盡當。卽如白居易詩，『城云臣按六典書，任土實有不虞無，道州水土所生者，只有矮民無矮奴！』李義山詩，『公之斯文若元氣，先時已入人肝脾。』……此諸例所用文字，是『詩之文字』乎？抑『文之文字』乎？又如適齋是下詩，『國事今成漏網瘡，治頭治脚俱所急。』此中字字皆觀莊所謂『文之文字』。……可知『詩之文字』原不異『文之文字』；『正如詩之文法原不異文之文法也。……』

（五年二月二日）

『詩之文字』一個問題也是很重要的問題，因為有許多人只認風花雪月，娥眉，朱顏，銀漢，玉容，等字是『詩之文字』，做『詩』的詩讀起來字字是詩！仔細分析起來，一點意思也沒有。所以我主張用樸實無華的口描工夫，如白居易的道州民，如黃庭堅的題蓮華寺，如杜甫的自京赴奉先詠懷。這類的詩，詩味在骨子裏，在質不在文！沒有骨子的濫調詩人決不能做這類的詩。所以我的第一條件便是『言之有物』。因為注重之點在『物』，『故不問所用的文字是詩的文字還是文的文字。觀者認做『僅移文之文字於詩』，『所以錯了。』

這一次的爭論是民國四年到五年春間的事。那時影響我個人最大的，就是我平常所說的『歷

史的文學進化觀念。』這個觀念是我的文學革命論的基本理論。『記第十冊有五年四月五日夜所記一段如下：

文學革命，在吾國史上非創見也，即以韻文而論，三百篇變而爲騷，一大革命也。又變而爲五言七言，二大革命也。賦變而爲無韻之駢文，古詩變而爲律詩，三大革命也。詩之變而爲詞，四大革命也。詞之變而爲曲，爲劇本，五大革命也。何獨於吾所持文學革命論而疑之？文亦遭幾許革命矣。自孔子至秦漢，中國文體始臻完備。六朝之文……亦有可觀者。然其時駢儷之體大盛，文以工巧雕琢見長，文法衰。韓愈之所以稱『文起八代之衰』者，其功在於恢復散文講求文法。此一革命也……宋人談哲理者，深悟古文之不適用於於是語錄體興焉。語錄體者，牌門所常用，以俾語說理紀言。……此亦一大革命也。至元人之小說，此體始臻極盛……總之文學革命至元代而極矣。且時之詞也，曲也，劇本也，小說也，皆第一流之文學，而皆自佛語爲之。其時吾國真有一種『新文學』出現。儻此革命潮流（革命潮流，即大演進化之勢。自基督者言之，謂之革命；自其精神而進之而言之，即謂之進化可也。）不遭明代八股之劫，不遭前後七子復古之劫，則吾國之

文學已成僵語的文學；而吾國之語言學成『言文一致』之語言，可無疑也。但丁之創意大利文學，卻搜羅之創英文學，路得之創德文學，未足獨有千古矣。惜乎，五百餘年來，半死之古文，半死之詩詞，復奪此『活文學』之席，而『半死文學』遂苟延殘喘以至於今日。

……文學革命何可更緩耶！何可更緩耶！

過了幾天，我填了一首沁園春詞，題目就叫做『誓詩』，其實是一篇文學革命宣言書：

更不傷春，更不悲秋，以此誓詩。花任開也好，花那也好；月圓固好，日落何悲！我聞之曰，『從天而頌，孰與翻天而用之？』更安用，爲蒼天歌哭，作彼奴才！

文章革命何疑？且準備鑾旂作健兒。要前空千古，下開百世；收他臭腐，還我神奇！爲大中華，造新文學，此業吾輩欲讓誰？詩材料，有簇新世界，供我驅馳！

（四月十三日）

這首詞上半所攻擊的是中國文學『無病而呻』的惡習慣。我是主張樂觀，主張進取的人，故極力攻。這種卑弱的根性。下半首是去國策的尾聲，是嘗試集的先聲。

以下要說發生嘗試集的近因了。

五年七月十二日，任叔永寄我一首泛湖即事詩。這首詩裏有『言權輕楫，以滌煩疴，』和『猜謎賭勝，載笑載言』等句，我回他的信說：

……詩中『言權輕楫』之言字及『載笑載言』之載字，皆係死字。又如『猜謎賭勝，載笑載言』兩句，上句爲二十世紀之活字，下句爲三千年前之死句，殊不相稱也。（七月十六日）

不料這幾句話觸怒了一位旁觀的朋友。那時梅觀莊在綺色佳過夏，見了我給叔永的信，他寫信來加駁我道。

足下所自矜爲文學革命真諦者，不外乎用『活字』以入文；於叔永詩中，稍古之字，皆所不取，以爲非『二十世紀之活字』。……夫文字革新須洗去舊日腔調，務去陳言，固矣。然此非謂屏古人所用之字，而另以俗語白話代之謂也。……足下以俗語白話爲向來文學上不用之字，驟以入文，似覺新奇而美，實則無永久價值。因其向來經美術家鍛鍊，杜諷以爲夫德歸無字術觀念者之口，歷世相傳，愈趨愈下，鄙俚乃不可言。足下得之，乃矜矜自喜，炫爲創獲，異矣。如足下之言，則人間材智，選擇，數

育，諸事皆無足算，而村農僮父皆足為詩人美術家矣。

甚至非洲黑蠻，南洋土人，其言文無分者，最有詩人美術家之資格矣。

至於無所謂『活文學』亦與足下前此言之。……文字者，世界上最守舊之物也。

……足下乃視改革文字如是之易乎？……

觀莊這封信不但完全誤解我的主張，並且說，一些沒有道理的話，故我做了一首一千多字的白話遊戲詩答他。這首詩雖是遊戲詩，也有幾段莊君的議論。如第一段說：

文字沒有雅俗，却有死活可道。

古人叫做欲，今人叫做娶；

古人叫做至，今人叫做到；

古人叫做溺，今人叫做尿；

本來同是一字，聲音少許變了。

並無雅俗可言，何必紛紛胡鬧？

至於古人叫字，今人叫號；古人懸梁，今人上吊。

古名雖未必不佳，今名又何嘗不妙？

至於古人乘輿，今人坐轎；古人加冠束幘，今人但知戴帽：

若必叫帽作巾，叫轎作輿，豈非張冠李戴，認虎作豹？……

又如第五段說：

今我苦口曉舌，算來却是爲何？

正要求今日的文學大家，

把那些活潑潑的白話，拿來鍛鍊，拿來琢磨，拿來作文演說，作曲作歌：——

出幾個白話的叢俄，和幾個白話的東坡，

那不是『活文學』是什麼？

那不是『活文學』是什麼？

這一段全是後來用白話作實地試驗的意思。

這首白話遊戲詩是五年七月二十二日做的，一半是朋友遊戲，一半是有意試做白話詩。不料梅任兩位都大不以爲然。觀莊來信大罵我，他說：

讀大作如兒時聽蓮花落；真所謂草盡古今中外人之命者。足下誠豪健哉？蓋今之西洋詩界，若足下之張革命旗者，亦數見不鮮。最著者有所謂 Futurism, Impression, Expression, Symbolism, etc. 及各種 Deification, etc. in literature and in Art. 大約皆是下俗詩之流弊，皆喜以「前無古人後無來者」自豪；皆喜創立名字，號召徒衆，以眩世人之耳目，而已則從中得名士頭銜以去焉。……

信尾又有兩段添入的話：

文章體裁不同。小說詞曲固可用白話，詩文則不可。今之歐美狂瀾橫流，所謂『新潮流』『新潮流』者，耳已聞之熟矣。誠望足下勿剽竊此種不值錢之新潮流以哄國人

也。（七月十四日）

「信頗使我不心服。因為我主張的文學革命，祇是就中國今日文學的現狀立論；和歐美的文學潮流並沒有關係；有時借鏡於西洋文學史，也不過舉出三四百年前歐洲各國產生『國語的文學』的歷史，因為中國今日語文學的需要很像歐洲當日的情形，我們研他的成績，也許使我們減少一點守舊性，增添一點勇氣。觀莊硬派我一個『剽竊此種不值錢之新潮流以哄國人』的

罪名，我如何能心服呢？

叔永來信說

足下此次試驗之結果，乃完全失敗是也。……要之，白話自有白話用處，（如作小說演說等）然不能用之於詩。如凡白話皆可爲詩，則吾國之京調，高腔，何一非詩？……烏乎適之！吾人今日言文學革命，乃誠見今日文學有不可不改革之處，非特文言白話之爭而已。吾嘗默省吾國今日文學界，即以詩論，其老者，如鄭蘇盦，陳伯嚴輩，其人頭腦已死，只可讓其與古人同朽腐。其幼者，如南社一流人，淫濫委瑣，亦去文學千里而遙。曠觀國內，如吾儕欲以文學自命者，舍自倡一種高美芳潔文學，更無吾儕側身之地。以足下高才有爲，何爲舍大道不由，而必旁逸斜出，植莠莠於荆棘之中哉？……唯以此（白話）作詩，則僕期以爲不可……。今且假令足下之文學革命成功，將令吾國作詩者皆高腔京調，而陶謝李杜之流，將永不復見於神州則足下之功又何若哉？……（七月二十四夜）

觀莊說，『小說詞曲固可用白話，詩文則不可。』叔永說，白話自有白話用處，（如作小說

演說等，）然不能用之於詩，『這是我最不承認的。我答叔永信中說：

……白話入詩，古人用之者多矣。（此下學放翁詩及山谷稼軒詞爲例，）……總之，白話之能不能作詩，此問題全待吾輩解決，解決之法，不在乞憐古人，謂古之所無，今必不可有，而在吾輩實地試驗。一次『完全失敗，』何妨再來，若一次失敗，便『期期以爲不可，』此豈科學的精神所許乎？

這一段乃是我的『文學的實驗主義。』我一年來所做的文學事業只不過是實行這個主義。

答叔永書很長，我且再鈔一段：

……今日用足下之字句以述吾夢想中之文學革命曰；

(1) 文學革命的手段：要令國中之陶謝李杜改用白話京調高腔作詩；要令國中之陶謝李杜皆能用白話京調高腔作詩。

(2) 文學革命的目的：要令白話京調高腔之中產出幾許陶謝李杜。

(3) 今日決用不着『陶謝李杜的』陶謝李杜。若陶謝李杜生於今日仍作陶謝李杜當日之詩，則決不能更有當日的價值與影響。何也？時代不同也。

(4) 吾輩生於今日，與其作不能行遠不能普及的五經兩漢六朝八家文字，不如作家喻戶曉的水滸西遊文字。與其作似詩似謝似李似杜的詩，不如作不似陶謝不似李杜的白話詩。與其作一個學這個學那個的鄭蘇盒陳伯嚴，不如作一個實地試驗，『旁逸斜出，』『舍大道而弗由』的胡適之。

……吾志決矣，吾自此以後，不更作文言詩詞。……(七月二十六日)

這是第一次宣言不做文言詩詞。過了幾天，我再答叔永道：

……古人說，『工欲善其事，必先利其器。』文字者，文學之器也。我私心以為文
言決不足為吾國將來文學之利器。施耐庵剪雲斧諸人已實地證明作小說之利器在於白
話。今尚嚮人實地試驗白話是否可為韻文之利器耳。……我自信頗能用白話作散文，
但尚未能用之於韻文。私心頗欲以數年之力，實地練習之。倘數年之後，竟能用文言
白話作文作詩，無不隨心所欲，豈非一大快事？我此時練習白話韻文，頗似新闢一文
學殖民地。可惜須單身匹馬而往，不能多得同志，結伴同行。然吾去志已決。公等假
我數年之期，倘此新國盡是沙積不毛之地，則我改終歸於『文言詩國』亦未可知。

儘幸而有成，則驅除荆棘之後，當開放門戶，迎公等回來灌洗耳！『狂言人遺囑』

意。我自不吐定不快，人言未足爲重輕。』足下定笑我狂耳。……（八月四日）

這時我已開始作白話詩。詩壇不曾做得幾首，詩集的名字已定下了，那時我想起陸游有一句詩：『嘗試成功自古無！』我覺得這個意思恰和我的實驗主義反對，故用『嘗試』兩字作我的白話詩集的名字，要著『嘗試』究竟是否可以成功。那時我已打定主意，努力做白話詩的試驗；心裏只有一點痛苦就是同志太少了，『須單身西馬而往，』我平時所最敬愛的一班朋友都不肯和我同去探險。但是我若沒有這一班朋友和我打筆墨官司，我也決不會有這樣的嘗試決心。莊子說得好：『彼出於是，是亦因彼。』我至今回想當時和那班朋友，一日一郵片，三日一長函的樂趣，覺得那真是人生最不容易有的幸福。我對於文學革命的一切見解，所以能結晶成一種有系統的主張，全都是同這一班朋友切磋討論的結果。五年八月十九日我寫信答朱經農（經）中有一段說：

新文學之要點，約有八事：

（一）不用典，

（二）不用陳套語，

嘗試集自序

(三) 不講對仗，

(四) 不避俗字俗語，

(五) 須講求文法。以上爲形式的一方面。

(六) 不作無病之呻吟，

(七) 不摹倣古人，須語語有個我在，

(八) 須言之有物。以上爲精神（內容）的一方面。

這八條，後來成爲一篇文學改良芻議（新青年第二卷第五號，六年一月一日出版，）即此一端，便可見朋友討論的益處了。

我的嘗試集起於民國五年七月，到民國六年九月我到北京時，已成一小冊子了，這一年之中，白話詩的試驗室裏只有我一個人。因爲沒有積極的幫助，故這一年的詩，無論怎樣大膽，終不能跳出舊詩的範圍。

我初回國時，我的朋友錢玄同說我的詩詞「未能脫盡文言窠臼，」又說「嫌太文了！」美洲的朋友嫌「太俗」的詩，北京的朋友嫌「太文」了！這話我初聽了很覺得奇怪。後來平心一想，

這話真是不錯。我在美洲做的嘗試集，實在不過是能勉強實行了文學改良芻蕘裏面的八個條件；實在不過是一些刷洗過的舊詩！這些詩的大缺點就是仍舊用五言七言的句法。句法太整齊了，就不合語言的自然，不能不有戛長節短的毛病，不能不時犧牲白話的字和白話的文法，來牽就五七言的句法。音節一層，也受很大的影響：第一，整齊劃一的音節沒有變化，實在無味；第二，沒有自然的音節，不能跟着詩料隨時變化。因此，我到北京以後所做的詩，認定一個主義：若要做真正的白話詩，若要充分採用白話的字，白話的文法和白話的自然音節，非做長短不一的白話詩不可。這種主張，可叫做『詩體的大解放』。詩體的大解放就是把從前一切束縛自由的枷鎖鑿鏽，一切打破；有什麼話，說什麼話；怎麼說，就怎麼說。這樣方才有真正白話詩，方才可以表現白話的文學可能性。嘗試集第二編中的詩雖不能處處做到這個理想的目的，但大致都趨朝着這個目的做去。這是第二集和第一集的不同之處。

以上說嘗試集發生的歷史。現在且說我為什麼趕緊印行這本白話詩集。我的第一個理由是因為這一年以來白話散文雖然傳播得很快很遠，但是大多數的人對於白話詩仍舊懷疑；還有許多

人不肯懷疑，簡直持反對的態度。因此，我覺得這個時候有一兩種白話韻文的集子出來，也許可以引起一般人的注意，也許可以供贊成和反對的人作一種參考的材料。第二，我實地試驗白話詩已經三年了，我狠想把這三年試驗的結果供獻給國內的文人，作為我的試驗報告。我狠盼望有人把我試驗的結果，仔細研究一番，加上平心靜氣的批評，使我也知道這種試驗究竟有沒有成績，用的試驗方法，究竟有沒有錯誤。第三，無論試驗的成績如何，我覺得我的嘗試集至少有一件東西可以供獻給大家的。這一件可供獻的事就是這本詩所代表的「實驗的精神。」我們這一班人的文學革命論所以同別人不同，全在這一點試驗的態度。

近來稍稍明白事理的人，都覺得中國文學有改革的必要。即如我的朋友任叔永他中說：「已乎！適之！吾人今日言文學革命，乃誠見今日文學有不可不改革之處，非特文言白話之爭而已。」甚至於南社的柳亞子也要高談文學革命。但是他們的文學革命論祇提出一種空蕩蕩的口號，不能有一種具體進行的計畫。他們都說文學革命決不是形式上的革命，決不是文言白話的問題。等到人問他們究竟他們所主張的革命，大道是什麼，他們可回答不出了。這種沒有具體計劃的革命，「無論其政治的或文學的，」決不能發生什麼效果。我們決定文字是文學的基礎，

文學革命的第一步就是文字問題的解決。我們認定死文字不能產生活文學，故我們主張要造一種活的文字，必須用白話來做文學的工具。我們也知道單有白話未必就能造出新文學；我們也知道新文學必須要有新思想做底子。但是我們認定文學革命須有先後的程序：先要做到文字體裁的大解放，方才可以用來做新思想新精神的運輸品。我們認定白話實在有文學的可能，實在是新文學的唯一的利器。但是國內大多數人都不肯承認這話，——他們最不肯承認的，就是白話可作韻文的唯一利器。我們對於這種懷疑，這種反對，沒有別的法子可以對付，只有一個法子，就是科學的試驗方法。科學家遇着一個未經實地證明的理論，只可認他做一個假設；須等到實地試驗之後，方才用試驗的結果來批評那個假設的價值。我們主張白話可以做詩，因為未經大家承認，只可說是一個假設的理論。我們這三年來，只是想把這個假設用來做種種實地試驗，——做五言詩，做七言詩，做嚴格的詞，做極不整齊的長短句；做有韻詩，做無韻詩，做種種音節上的試驗，——要看白話是不是可以做好詩，要看白話詩是不是比文言詩要更好一點。這是我們這班白話詩人的『實驗的精神』。

我這本集子裏的詩，不問詩的價值如何，總都可以代表這點實驗的精神。這兩年來，北京有

我的朋友沈尹默，劉半農，周豫才，周啓明，傅斯年，俞平伯，康白情，諸位，美國有陳衡哲女士，都努力作白話詩。白話詩的試驗室裏的試驗家漸漸多起來了。但是大多數的文人仍舊不敢輕易嘗試。『他們永不來嘗試嘗試，如何能判斷白話詩的『題呢？耶穌說得好：『收穫是很好的，可惜做工的人太少了。』所以我大膽把這本嘗試集印出來，要想把這本集子所代表的『冒險的精神』貢獻給全國的文人，請他們大家都來嘗試嘗試。

我且引我的嘗試篇作這篇長序的結論：

『嘗試成功自古無！』放翁這話未必是。我今爲下一轉語：『自古成功在嘗試！』請看藥聖嘗百草，嘗了一味又一味。又如名醫試丹藥，何嫌六百零六次？莫想小試便成功，那有這樣容易事！有時試到千百回，始知前功盡拋棄。即使如此已無嫌，即此失敗便是記。告人『此路不通行，』可使脚力空枉費。

我生求師二十年，今得『嘗試』兩個字。作詩做事要如此，雖未能叫頗有志。作『嘗試歌』頌吾師，願大家都來嘗試！

八年八月一日。

嘗試集再版自序

這一點小小的「嘗試」，居然能有再版的榮幸，我不能不感謝讀這書的人的大度和熱心。

近來我頗自己思想，究竟這本小冊子有沒有再版的需要？現在我決意再版了，我的理由是：第一，這本書含有點歷史的興趣。我做白話詩，比較的可算最早，但是我的詩變化最遲緩。

從第一編的嘗試篇，贈朱經農，中秋……等詩變到第二編的威權，應該，關不住了，樂觀，上山，等詩；從那些狠接近舊詩的詩變到狼自由的新詩，——這一個過渡時期在我的詩裏最容易看得出。第一編的詩，除了蝴蝶和他兩首之外，實在不過是一些刷洗過的舊詩。做到後來的朋友篇，文學篇，檢直又可以進去國集了，第二編的詩，雖然打破了五言七言的整齊句法，雖然改成長短不整齊的句子，但是初做的雜首，如一念，鴿子，新婦雜詩，四月二十五夜，都還脫不了詞曲的氣味與聲調。在這個時期裏，老鴉與老洛伯要算是例外的了。就是七年十月的奔喪到家詩的前半首，還只是半闕添字的沁園春詞。故這個時期，十六年秋天到七年年底——還只是一個自由

變化的詞語時期。自此以後，我的詩方才漸漸做到『新詩』的地位。關不住了。一首是我的『新詩』成立的紀元。應該一首，用一個人的『獨語』(Monologue)寫三個人的地位，是一種創體；古詩中只有上山採藤蕪略像這個體裁。以前的你莫忘記也是一個人的『獨語』，但沒有應該那樣曲的心理情境。自此以後，威權，樂觀，上山，過歲，一顆遭劫的星，都極自由，極自然，可算得我自己的『新詩』進化的最高一步。如初版最末一首的第一段：

熱極了！

更沒有一點風！

那又輕又細的馬櫻花鬚

動也不動一動！

這纔是我久想做到的『白話詩』。我現在回頭看我兩年前做的詩，如：

到如今，待雙雙登堂拜母，

只剩得荒草孤墳斜陽淒楚！

最傷心不堪重聽，燈前人訴，阿母臨終語！

真如同隔世了！

不料居然有一種守舊的批評家一面誇獎嘗試集第一編的詩，一面嘲笑第二編的詩，說中秋，江上，寒江，……等詩是詩，第二編最後的一些詩不是詩；又說，『胡適上了錢玄同的當，全國少年又上了胡適之的當！』我看了這種議論，自然引起一個很相類的故事。曹采任公先生的新民叢報最風行的時候，國中守舊的古文家誰肯承認這種文字是『文章？』後來白話文學的主張發生了，那班守舊黨忽然異口同聲的說道：『文字改革到了梁任公派的文章就狠好了，儘够了。何必去學白話文呢？白話文如何算得文學呢？』好在我的朋友康白情和別位新詩人的詩體變的比我更快，他們的無韻『自由詩』已狠能成立。大概不久就有人要說：『詩的改革到了胡適之的樂觀，上山，一顆遶劫的星，也儘够了。何必又去學康白情的江南，周啓明的小河呢？』……只怕那時我自己又已上康白情的當了！

以上說的是第一個理由。

第二，我這幾十首詩代表二三十種音節上的試驗，也許可以共新詩人的參考。第一編的詩全

是舊詩的音節，自不須討論。第二編裏，我最初愛用詞曲的音節，例如鴿子一首，竟完全是詞。新雜詩的（二）（五）也是如此。直到去年四月，我做送叔永回四川詩的第二段：

記得江樓同遠眺，雲影渡江來，驚起江頭鷗鳥？

記得江邊石上，同坐看潮回，浪聲遮斷人笑？

記得那回同訪友，日冷風橫，林裏陪他聽松嘯？

這三句都是從三種詞調裏出來的。這種音節，未嘗沒有好處，如上文引的三句，懂音節的自然覺得有一種悲蒼含在寫景裏面。我有時又想用雙聲疊韻的法子來幫助音節的諧婉。例如：

我不能呢喃喃討人家的歡喜。

這一句裏有九個雙聲。又如：

看他們三三兩兩，

網環來往，夷猶如意！

三，環，疊韻；三，兩，往，疊韻；夷，意，疊韻；何，環，雙聲；夷，猶，鳥，雙聲；如字讀我們徽州音，也與夷，猶，意，爲雙聲。又如：

我望遍天邊，尋不見一點半點光明，

回轉頭來，

只有你在那楊柳高頭，依舊亮晶晶地！

遍，天，邊，見，點，半，點，七字疊韻；頭，有，柳，頭，舊，五字疊韻；遍，邊，半，雙聲；你，那，雙聲；有，楊，依，雙聲。又如：

也不想思，可免相思苦。

幾次細思量，清願相思苦！

這詩近來引起了許多討論，我且借這個機會說明幾句。這詩原稿本是：

也不想相思，免得相思苦。

幾度細思量，清願相思苦！（原稿曾載每週評論二十九號）

原稿用的『免得』確比改稿『可免』好。朱執信先生論此詩，說『免』字太響又太重要了，前面不當加一個同樣響亮的『可』字。這話極是，我當初也這樣想；第二句第一個『免』字與第四句第二個『願』字爲韻，本來也可以的，古詩『文王曰咨，咨汝殷商，』便是一例。但我後來又怕

讀的人不懂得這種用韻法，故勉強把「免」字移爲第二個字，不料還有人說這首詩沒有韻！我現在索性在此處更正，改用「免得」罷。至於第三句的「度」字，何以後來我自己改爲「次」字呢？我因爲幾，細，思，三字都是「齊齒」音，故加一個「齊齒」的次字，使四個字都成「齊齒」音；況且這四個字之中，下三字的聲母又都是「齒頭」一類；故「幾次細思量」一句，讀起來使人不能不發生一種「咬緊牙齒忍痛」的感覺。這是一種音節上的大胆試驗。姜白石的詞有：

喚入西山，漸喚我一葉夷猶乘興。

「一葉夷猶」四字使人不能不發生在平湖上蕩船，「畫樓不點明鏡」的感覺，也是用這個法子。

這種雙聲疊韻的玩意兒，偶然順手拈來，未嘗不能增加音節上的美感。如康白情的「滴滴翠泉，聽聽仙滴的是甚麼調子？」十四字裏有十二個雙聲，故音節非常諧美。但這種玩意兒，只可以偶然遇着，不可以強求；偶然遇着了，略改一兩個字，一如康君這一句，原稿作「試聽」，後改爲「聽聽」，「」是可以的。若去勉強做作，便不是做詩了。唐宋詩人做的雙聲詩和疊韻詩，都只是遊戲，不是做詩。

所以「我極贊成朱執信先生說的 詩的音節是不能獨立的，」這話的意思是說 詩的音節是不

能離四詩的意思而獨立的。例如生在子詞的正格是：

仄仄仄平平，仄仄平平仄。

仄仄仄平平，仄仄平平仄。

下半闕也是如此。但宋人詞：

去年元夜時，花市燈如畫。

月上柳梢頭，人約黃昏後。

今年元夜時，花市燈如舊。

不見去年人，淚濕春衫袖。

第一句與第五句都不合正格，我們讀這詞，並不覺得他不合音節，這是因為他依着詞意的自然音節的緣故。又如我的生查子詞，第七八兩句是：

『來沒見他，夢也如何做；』

第七句也不合正格，但讀起來也不見得音節不好。這也是因為他是依着意思的自然音節的。

所以朱君的話可換過來說：『詩的音節必須順着詩意的自然曲折，自然輕重，自然高下。』

再換一句話說：『凡能充分表現詩意的自然曲折，自然輕重，自然高下的，便是詩的最好音節。古人叫做『天籟』的，譯成白話，便是『自然的音節。』我初做詩以來，經過了十幾年『冥行索塗』的苦況；又因舊文學的習慣太深，故不容易打破舊詩詞的圈套；最近這兩三年，玩過了多少種的音節試驗，方才漸漸有點近於自然的趨勢。如關不住了的第二段：

一屋裏都是太陽光，

這時候愛情有點醉了，

他說，『我關不住的，

我又把你的心打碎了！』

又如：

雪消了，

枯草被星風吹跑了。

又如：

熱極了！

也沒有一點風！
那又輕又細的馬櫻花鬚
動也不動一動！

上面果然是平坦的路，
有好看的野花，
有蔭陰的老樹。

×

但是我可倦了，
衣服都被汗溼遍了，
兩條腿都軟了。

×

我在樹下睡倒，
嘗試集再版自序

聞着那撲鼻的草香，

便昏昏沉沉的睡了一覺。

這種詩的音節，不是五七言舊詩的音節，也不是詞的音節，也不是曲的音節，乃是「白話詩」的音節。

以上說的是第二個理由。

我因為這兩個理由，所以敢把嘗試集再版。

有人說，『你這篇再版自序又犯了你們徽州人說的「戲台裏喝采」的毛病，你自己說你自己那幾首詩好，那幾首詩不好，未免太不謙虛了。』這話說的也有理。但我自己也有不得已的苦心。我本來想讓看戲的人自己評判。但這四個月以來，看戲的人喝采狠有使我自己難為情的：我自己覺得唱工做工都不佳的⁽¹⁾地方，他們偏要大聲喝采；我自己覺得真正「賣力氣」的地方，却只有三四個真正會聽戲的人叫一兩聲好！我唱我的戲，本可以不管戲台下喝采的是非。我只怕那些喝采的看官把我的壞處認做我的好處，拿去咀嚼做做，那我就真貽害無窮，真對不住列位看官的熱心了！因此，我老着面孔，自己指出那幾首詩是舊詩的變相，那幾首詩是詞曲的變相，那幾

實是純粹的白話新詩我刻詩的目的本來是要『請大家都來嘗試。』但是我曾說過，嘗試的結果，告人此路不通行，可使脚力莫浪費。『這便是我不得不做這篇序的苦心。』戲台裏喝采『是很難爲情的事；但是有時候，戲台裏的人實在有忍不住喝采的心境，請列位看官不要見笑。』

總結一句話，我自己只認老鴉，老洛伯，你莫忘記，關不住了，希望，應該，一顆星兒，威權，樂觀，上山，週歲，一顆遭劫的星，許怡孫，一笑，——這十四稿是『白話新詩。』其餘的，也還有幾首可讀的詩，兩三首可讀的詞，但不是真正白話的新詩。

這書初寫定時，全靠我的朋友章洛聲替我校鈔寫定；付印後又全靠他細心校對幾遍。這書初版沒有一個錯字，全是他的恩惠。我借這個機會狠誠懇的謝謝他。

民國九年八月四日，胡適序於南京高等師範學校的梅盒。

這半年以來，我做的詩很少。現在選了六首，加在再版裏。

九，八，一五。

什麼是文學

——答錢玄同——

我嘗說：『語言文字都是人類達意表情的工具；達意達的好，表情表的妙，便是文學。』但是怎樣才是『好』與『妙』呢？這就很難說了。我曾用最淺近的話說明如下：『文學有三個要件：第一要明白清楚，第二要有力能動人，第三要美。』

因為文學不過是最能盡職的語言文字，因為文學的基本作用（職務）還是『達意表情』，故第一個條件是要把情或意，明白清楚的表出達出，使人懂得，使人容易懂得，使人決不會誤解。請看下列：

『藥場芝房，一點中池，生來易驚。笑金釵乍就，先能斷決；犀珠鎮後，纔得和平。樓響登難，房室怯最，三斗除非借酒傾，芳名早，喚狗兒吹笛，伴取歌聲。』

『沈愛何事牽情？悄不覺人前太息輕。怕殘燈就外，簾旌蝙蝠；幽期夜半，牕戶鷄

鳴。秋籟頻寒，回腸易碎，長是心頭苦暗并。天邊月，縱團圓如鏡，難照分明。』

這首沁園春是從鳴書亭集卷二十八，頁八，鈔出來的。你是一位大學的國文教授，你可看得懂他『詠』的是什麼東西嗎？若是你還看不懂，那麼，他就通不過這第一場『明白』（『懂得性』）的試驗。他是一種玩意兒，連『語言文字』的基本作用都够不上，那配稱為『文學』！

懂得還不够。還要人不能不懂得；懂得了，還要人不能不相信，不能不感動。我要他高興，他不能不高興；我要他哭，他不能不哭；我要他崇拜我，他不能不崇拜我；我要他愛我，他不能不愛我。這是『有方』。這個，我可以叫他做『逼人性』。

我又舉一個例：

『血府當歸生地桃，

紅花甘草受赤芍，

柴胡芍药牛膝等，

汁麴

血債下不作勞。」

這是『血債深蒙涉』的歌詞。這一類的文字，只有『記賬』的價值，絕不能『動人』，絕沒有『逼人』的份量，故也不能算文學。大多數的中國舊『文學』，如碑版文字，如平鋪直敘的史傳，都屬於這一類。

『我讀齊鍾文，書闕乏左證。獨取聖社字，古證藉以正。親刃傅考妣，以女疑非敬。說文有社字，乃訓祀司命。此文兩皇社，配祖義相應。幸得三代物，可與沒長誦。……』（李慈銘齊子中姜鍾歌。）

這一篇你（大學的國文教授）看了一定大略明白，但他決不能感動你決不能使你有情感上的感動。

第三是『美』，我說，孤立的美，是沒有的。美就是『懂得性』（明白）與『逼人性』（有力）二者加起來自然發生的結果。例如『五月榴花照眼明』一句，何以『美』呢？美在用的是『明』字。我們讀這個『明』字不能不發生一樹鮮明逼人的榴花的印象。這裏面含有兩個分子：（1）明白清楚，（2）明白之至，有逼人而來的『力』。

再看殘遊記的一段：

那前而山上，一條白光，映着月也，分外好看。一層一层的山嶺，却分辨不清；又有幾片白雲在裏面，所以分不清是雲是山。及至定睛看去，方纔看出那是雲那是山來。雖然雲是白的，山也是白的，雲有亮光，山也有亮光；只因月月在雲上，雲在月下，所以雲的亮光從背後透過來。那山却不然的：山的亮光由月光照到山上，被那山上的雪反射過來，所以光是兩樣了。然只稍近的地方如此。那山極東去，越發越遠，天也是白的，山也是白的，雲也是白的，就分辨不出來了。

這一段無論是何等頑固古文家都不能不承認是「美」。美在何處呢？也只是兩個分子：第一是明白清楚；第二是明白清楚之至，故有逼人而來的影象。除了這兩個分子之外，還有什麼孤立的「美」嗎？沒有了。

你看我這個界說怎樣？我不承認什麼「純文」與「雜文」。無論什麼文（純文與雜文韻文與非韻文）都可分作「文學的」與「非文學的」兩項。

文學進化觀念與戲劇改良

去年我發說過要做一篇戲劇改良私議，不料這一年匆匆過了，我那篇文章還不會出世。於今新青年在這一期正式提出這個戲劇改良的問題，我以為我這一說恐怕賴不過去了。幸而有傅斯年君做了一篇一萬多字的戲劇改良各面觀，把我要說的話都說了，而且說得非常明白痛快；於是我就這篇戲劇改良私議竟可以安然不做了。本週裏還有兩篇附錄：一是歐陽子信君的予之戲劇改良觀，是整理予君的我的中國舊戲劇。此外還有傅君臨移做的西論戲劇改良，評論張君舜所戲辯論的文章；後面又有宋君樂生的吾世名劇百種目，選出一百種西名戲，預備我們譯作中國新戲的目錄。這中間有了這許多關於戲劇的文章，頭腦子，和戲劇改良觀念了；我看了這許多文章，頗有些驚異，我也想寫一種有條理的論說，將目前戲劇改良問題的 部分做我的題目，就叫做文學進化觀念與戲劇改良。

我去年初回國時看見一兩張純粹的中國文學報，內中有一頁說道：

是故曲之衰也，實與之時變。道咸以降，世風漸微，中興之業未終，海內之心

已去。……秦晉之風，為妖學之先徵。其言雖微，未始無因。欲觀昇平，當復

曲。樂記：「自勝於政事當審也。」（下卷一八頁）

這種議論，居然出現於『文學史』裏面，居然作師範學校『新教科書』用，我那時初從外國回來，見了這種現狀，真是驚心。這種議論的根柢實在沒有歷史觀念，故把一代的興亡與呢曲的盛衰看有因果的關係，故說『欲觀昇平，當復呢曲』。若是復呢曲也可以致昇平，只消一道總統命令，幾法警察廳的威力，就可使中國戲園家唱呢曲，——難道中國立刻便「昇平」了嗎？我舉這一個例來表示現在談文學的人太多沒有歷史進行的觀念。因為沒有歷史進行的觀念，故雖是『今人』，却要做『古人』的死文字；雖是二十世紀的，偏要說秦漢唐宋的話。即以戲劇一個問題而論，那班崇拜現行的西皮二黃戲，認為『中國文學美術的結晶』的人，固不值一駁；就有些人明知現有的皮黃戲實在不好，終不肯主張根本改革，偏要主張恢復呢曲。現在北京一班不識字的呢曲大家天天鸚鵡也似的唱呢腔戲，一班無聊的名士打着吹打，以為這就是改良戲劇了。這些人都只是不明文學廢興的道理，不知道呢曲的衰亡自有衰亡的原因；不知道呢曲不能

自保於道咸之時，決不能中興於既亡之後。所以我說，現在主張恢復峴曲的人與崇拜皮雷的人，同是缺乏文學進化的觀念。

如今且說文學進化觀念的意義。這個觀念有四層意義，每一層含有一個重要的教訓。

第一層總論文學的進化：文學乃是人類生活狀態的一種記載，人類生活隨時代變遷，故文學也隨時代變遷，故一代有一代的文學。周秦可周秦的文學，漢魏有漢魏的文學，唐有唐的文學，宋有宋的文學，元有元的文學。三百篇的詩人做不出曲，漢魏有漢魏的雜劇家也做不出三百篇。左邱明做不出水滸傳，施耐庵也做不出秦氏左傳。這是文學進化觀念的第一層教訓，最容易明白，故不用詳細引證了。（古人如袁枚，焦循，多有能懂得此理的）

文學進化觀念的第二層意義是：每一類文學不是三五年內就可以發達完備的，須是從極低微的起原，慢慢的，漸漸的，進化到完全發達的地位。有時候，這種進化剛到半路上，遇着阻力，就停住不進步了；有時候，因為這一類文學受種種束縛，不能自由發展，故這一類文學的進化史，全是擺脫這種束縛力爭自由的歷史；有時候，這種文學上的羈絆居然完全毀除，於是這一類

文學便可以自由發達；有時候，這種文學革命止能有局部的成功，不能完全掃除一切枷鎖鎖鏈，後來習慣成了自然，便如纏足的女子，不但不想反叛，竟以為非如此不美了！這是說各類文學進化變遷的大勢。西洋的戲劇便是自由發展的進化；中國的戲劇便是只有局部自由的結果。列位試讀王國維先生的宋元戲曲史，試看中國戲劇從古代的「歌舞」，（歌舞是一事，猶言歌的舞也。）（Ball & Dance）變而為戲優；後來加入種種把戲，再變而為演故事兼滑稽的雜戲；（王氏以唐宋遼金之滑稽戲為一種獨立之戲劇，與歌舞戲為二事。鄙意此似有誤。王氏引各書所記款譜各則，未必獨立於歌舞戲之外。但因打諢之中時有諷諫之旨，故各書特別記此諷諫之一部分而略其不足記之他部分耳。元雜劇中亦多打諢語。今之京調戲亦可隨時挿入諷刺時政之打諢。若有人筆記之，後世讀之者亦但見林步青夏月珊之打諢而不見其他部分，或亦有疑為單獨之滑稽戲者矣。）後來由「叙事」體變成「代言」體，由遍數變為折數，由格律極嚴的大曲變為可以增減字句變換宮調的元曲，於是中國戲劇三變而為結構大致完成的元雜劇。但元雜劇不過是大體完具，其實還有許多缺點：（一）每本戲限於四折，（二）每折限於一宮調，（三）每折限二人唱。後來南戲把這些限制全數毀除，使一劇的長短無定，一折的宮調無定，唱者不限於一人。雜劇的限

制太嚴，故除一二大家之外，多止能鋪敘事實，不能有曲折詳細的寫生工夫；所寫人物，往往毫無生氣；所寫生活與人情，往往缺乏細膩體會的工夫。後來的傳奇，因為體裁更自由了。故於寫生，寫物，言情，各方面都大有進步。試舉例爲證。李漁的蜃中樓乃是合并元曲選裏的柳毅傳書同張生煮海兩本戲做成的，但蜃中樓不但情節更有趣味，並且把戲中人物一一都寫得有點生氣，個個都有點個性的區別。如元劇中的錢塘君雖於布局有關，但沒有着意描寫；李漁於蜃中樓的獻壽一折中，寫錢塘君何等痛快，何等有味！這便是一進步。又如元劇漁樵記寫朱買臣事，爲後來南戲爛柯山所本，但爛柯山中寫人情世故，遠勝漁樵記，試讀癡夢一折，便知兩本的分別。又如崑曲長生殿與元曲梧桐雨同記一事，但兩本相比。梧桐雨敘事雖簡潔，寫情實遠不如長生殿。以戲劇的體例看來，雜劇的文字經濟實爲後來所不及；但以文學上表情寫生的工夫看來，雜劇實不及崑曲。如長生殿中彈詞一折，雖脫胎於元人的貨郎旦，但一經運用不同，便寫出無限興亡盛衰的感慨，成爲一段狠動人的文章。以上所舉的三條例，蜃中樓，爛柯山，長生殿，一都可表示雜劇之變爲南戲傳奇，在體裁一方面雖然不如元代的謹嚴，但因為體裁更自由，故於寫生長情一方面實在大有進步，可以算得是戲劇史的一種進化。即以傳奇變爲京調一事而論，據我個人看來，

也可算得是一種進步。傳奇的大病在於太偏重樂曲一方面；在當日極盛時代固未嘗不可供私家歌童樂部的演唱；但這種戲只可供上流人士的賞玩，不能成通俗的文學。況且劇本折數無限，大多數都是太長了，不能全演，故不能不割出每本戲中最精采的幾折，如西廂記的拷紅，如長生殿的關鈴，驚變等，其餘的幾折，往往無人過問了。割裂之後，文人學士雖可賞玩，但普通一般社會更覺得無頭無尾，不能懂得。傳奇雅劇既不能通行，於是各地的『土戲』紛紛興起；徽有徽調，漢有漢調，粵有粵戲，蜀有高腔，京有京調，秦有秦腔。統觀各地俗劇，約有五種公共的趨向：

(一) 材料雖有取材於元明以來的『雅劇』，亦有新編者。(二) 而一律改為淺近的文字；(三) 音樂更簡單了，從前各種複雜的曲調漸漸被淘汰完了，只剩得幾種簡單的調子；(四) 因上兩層的關係，曲中字句比較的容易懂得多了；(五) 每本戲的長短，比『雅劇』更無限制，更自由了；(六) 其中雖多連台的長戲，但短戲的趨向極強，故其中往往有狠有剪裁的短戲，如三娘教子，四進士之類。依此五種性質看來，我們狠可以說，從崑曲變為近百年的『俗戲』。可算得中國戲劇史上一次革命。大概自年來政治上的大亂，生計上的變化，私家樂部的銷滅，也都與這種『俗劇』的興起大有密切關係。後來『俗劇』中的京調受了幾個有勢力的人，如前清慈禧后等的

提倡，於是成爲中國戲界最通行的戲劇。但此種俗劇的運動，起原全在中下級社會，與文人學士無關，故戲中字句往往十分鄙陋，梆子腔中更多極不通的文字，俗劇的內容，因爲他是中下級社會的流行品，故含有此種社會的種種惡劣性，很少如四進士一類有意義的戲。況且編戲做戲的人大都是沒有學識的人，故俗劇中所保存的戲台惡習最。這都是現行俗戲的大缺點。但這種俗戲在中國戲劇史上，實在有一種革新的趨向，有一種過渡的地位，這是不可埋沒的。研究文學歷史的人，須認清這種改革的趨向，更須認明這種趨向在現行的俗劇中不但並不會完全遮到目的，反被種種舊戲的惡習慣所束縛，到如今弄成一種既不通俗又無意義的惡劣戲劇。——以上所說中國戲劇進化小史的教訓是：中國戲劇一千年來力求脫離樂曲一方面的種種束縛，但因守舊性太大，未能完全達到自由與自然的地位。中國戲劇的將來，全靠有人能知道文學進化的趨勢，能用人力鼓吹，幫助中國戲劇早日脫離一切阻礙進化的惡習慣，使他漸漸自然，漸漸達到完全發達的地位。

文學進化的第三層意義是：一種文學的進化，每經過一個時代，往往帶着前一個時代留下的許多無用的紀念品；這種紀念品在早先的幼稚時代本來是用的，後來漸漸的可以用不着他們

了，但是因爲人類守舊的惰性，故仍舊保存這些過去時代的紀念品。在社會學上，這種紀念品做『遺形物』(Vestige or Relic)。如男子的乳房，形式雖存，作用已失；木可廢去，樵沒廢去；故叫做『遺形物』。即以戲劇而論，古代戲劇的中堅部分全是樂歌，打諢白不過是一小部分；後來元人雜劇中，科白竟占極重要的部分；如老生兒，陳州嗷米，殺狗勸夫等雜劇竟有長至幾千字的說白，這些戲本可以廢去曲詞全用科白了，但曲詞終不曾廢去。明代已有『終曲無一曲』的傳奇，如屠長聊的疊花夢，（見汲古閣六十種曲。）可見此時可以完全廢曲「白」了；但後來不但如此，並且白越減少，曲詞越增多，明朝以後，除了李漁之外，竟連會做「白」的人都沒有了。所以在中国戲劇進化史上，樂曲一部分本可以漸漸廢去，但也依舊存留，遂成一種『遺形物』。此外如臉譜，嗓子，台步，武把子，……等等，都是這一類的『遺形物』，早就可以不用了，但相沿下來至今不改。西洋的戲劇，古代也曾經過許多幼稚的階級，如和歌 (Chorus) 面具，『過門』，『背躬』(aria) 武場，……等等。但這種『遺形物』，在西洋久已成了歷史上的古蹟，漸漸的都淘汰完了。這些東西淘汰乾淨，方才有純粹戲劇出世。中國人的守舊性最大，保存的『遺形物』最多。皇帝雖沒有了，總統出來時依舊地上鋪着黃土，年年依舊祀天。

孔，這都是『遺形物』。再回到本題，現今新式舞台上有了背景，本可以免去種種開門，關門，跨門櫺的做作了，但這些做作依舊存在；甚至於在一個布置完好的祖先堂裏『上馬加鞭』！又如武把子一項，本是古代角抵等戲的遺風，在完全成立的戲劇裏本沒有立足之地。一部元曲選裏，一百本戲之中只有三四本用得着武場；而這三四本武場戲之中有單觀養藥和氣英布兩本都用一個飄飄的人口述戰場上的情形，不用在戲台上打仗而戰爭的軀狀都能完全寫出。這種虛寫法便是編戲的一大進步。不料中國戲劇家發明這種虛寫法之後六七百年，戲台上依舊是打劊斗，爬槓子，無力要緊的耍弄武把子，這都是『遺形物』的怪現狀，這種『遺形物』不掃除乾淨，中國戲劇永遠沒有完全革新的希望，不料現在的劇作家不懂得文學進化的道理；不知道這種過時的『遺形物』狠可阻礙戲劇的進化；又不知道這些東西於戲劇的本身全不相礙，不過是歷史經過的一種遺跡；居然竟有人把這些『遺形物』，上臉譜，戴髯，台步，武把子，唱工，鑼鼓，馬鞭子，跑龍套，等等，當作中國戲劇的精華！這實是缺乏文學進化觀念的大害了。

文學進化觀念的三四層意義是：一種文學有它進化的地位，便停住不進步了；直到他與別種文學相接觸，有了比較，無形之中受了影響，或片有意的吸收人的長處，方才再繼續有進

步。此種例在世界文學史上，實是舉不勝舉。如英國戲劇在伊里沙白女王的時代本極發達，有將生 (Ter Jonon) 蕭士比亞等的名著；後來英國人崇拜蕭士比亞太甚了，被他籠罩一切，故十九世紀的英國詩與小說雖有進步，於戲劇一方面實在沒有出色的著作；直到最近三十年中，受了歐洲大陸上新劇的影響，方才有蕭伯納 (Bern. J. Shaw) 高爾華荅 (John Galsworthy) 等人的名著。

這便是一例。中國文學向來不曾與外國高級文學相接觸，所接觸的都沒有什麼文學的勢力；然而我們細看中國文學所受外國的影響，也就不少了。六朝至唐的三四百年中間，西域（中亞細亞）各國的音樂，歌舞，戲劇，輸入中國的極多；如龜茲樂，如『撥頭』戲，（舊唐書音樂志云『撥頭者，出西域胡人』）却是極明顯的例。（看『宋元戲曲史』第九頁）再看唐宋以來的曲調，如伊州，涼州，四州，氏州，甘州，各種曲，名目顯然，可證其爲西域輸入的曲調。此外中國詞曲，還不知道有多少外國分子呢！現在戲台上用的樂器，十分之六七是外國的樂器，最重要的是『胡琴』，更不用說了。所以我們可以說，中國戲劇的變遷，實在帶着無數外國文學美術的勢力。只可惜這千餘年來和中國戲台接觸的文字美術都是一些很幼稚的文學美術，故中國戲劇所受外來的好處雖然一定不少，但所受的惡劣影響也一定很多。現在中國戲劇有西洋的戲劇可作直接比較參

考的材料，若沒有虛心研究，取人之長，補我之短；持除舊日的種種『遺形物』，採用西洋最近百年來繼續發達的新觀念，新方法，新形式，如此方才可使中國戲劇有改良進步的希望。

我現在且不說這種『比較的文學研究』可以得到的種種高深的方法與觀念，我且單舉兩種極淺近的益處：——

(一) 悲劇的觀念——中國文學最缺乏的是悲劇的觀念。無論是小說，是戲劇，總是一個美滿的團圓。現今戲園裏唱完戲時總有一男一女出來一拜，叫做『團圓』，這便是中國的『團圓迷信』的絕妙代表。有一兩個例外的文學家，要想打破這種團圓的迷信，如石頭記的林黛玉不與賈寶玉團圓，如桃花扇的侯朝宗不與李香君團圓；但是這種結束法是中國文人所不許的，於是有了後石頭記，紅樓圓夢等書，把林黛玉從棺材裏掘起來好同賈寶玉團圓；於是有了顧天石的南桃花扇使侯公子與李香君當場團圓！又如朱買臣棄婦，本是一樁『覆水難收』的公案，元人作漁樵記，後人作爛柯山，偏要設法使朱買臣夫婦團圓。又如白居易的琵琶行寫的本是『同是天涯淪落人，相逢何必曾相識』兩句，元人作青衫淚，偏要叫那琵琶娼婦跳過船，照白司馬同去團圓；又如兵飛被

秦檜害死一件事，乃是千古的大悲劇，後人做說岳傳偏要說岳雷掛帥打平金兀朮，封王團圓！這種『團圓的迷信』，乃是中國人思想薄弱的鐵證。做書的人明知世上的眞事都是不如意的屠大部分，他明知世上的事不是顛倒是非，便是生離死別，他却偏要使『天下有情人都成了眷屬』，偏要說善惡分明，報應昭彰。他閉着眼睛不肯看天下的悲劇慘劇，不肯老老實實寫天工的顛倒慘酷，他只圖說一個紙上的大快人心。這便是說謊的文學。更進一步說；團圓快樂的文字，讀完了，至多不過能使人覺得一種滿意的觀念，決不能使人有深沉的感動，決不能引人到澈底的覺悟，決不能使人起根本上的思量反省。例如有如記寫林黛玉與賈寶玉一個死了，一個出家做和尚去了，這種不滿意的結果方才可以使人傷心感歎，使人覺到家庭專制的罪惡，使人對於人生問題和家族社會問題發生一種反省。若是這一對有情男女竟能成就『木石姻緣』，團圓完美，事事如意，那麼『雲芹又何必作這一部大書呢？這一部書還有什麼『餘味』可說呢？故這種『團圓』的小說戲劇，根本說來，只是腦筋單簡，思力薄弱的文學，不耐人尋思，不能引人反省。西洋的文學自從希臘的厄斯奇勒，(Aeschylus) 沙淨克里，(Sophocles) 處里彼底(Hurpides) 時代即有極深密的悲劇觀念。悲劇的觀念：第一，即是承認人類最濃摯最深沉的感情不在眉開眼笑之時，乃

在悲哀不得意無可奈何的時節；第二，即是承認人類親見別人遭遇悲慘可憐的境地時，都能發生一種至誠的同情，都能暫時把個人小我的悲歡哀樂一齊消納在這種至誠高尚的同情之中；第三，即是承認世上的人事無時無地沒有極悲極慘的傷心境地，不是天地不仁，『造化弄人』，（此希臘悲劇中最普遍的觀念）便是社會不良使個人銷磨志氣，墮落人格，陷入罪惡不能自脫。（此近世悲劇最普遍的觀念。）有這種悲劇的觀念，故能發生各種思 深沉，意味深長，感人最烈，發人猛省的文學。這種觀念乃是醫治我們中國那種說謊作偽思想淺薄的文學的絕妙聖藥。這便是比較的文學研究的一種大益處。

（二）文學的經濟方法——我在『論短篇小說』一稿裏，已說過『文學的經濟』的道理了。本篇所說，專指戲劇文學立論。

戲劇在文學各種之中，最不可不講經濟。為什麼呢？因為（1）演戲的時間有限；（2）做戲的人的精力與時間都有限；（3）看戲的人的時間有限；（4）看戲太長久了，使人坐立不安；（5）戲臺上的設備，如布景之類，有種種困難，不但要費錢費力，還要費時間；（6）有許多事實情節不能在戲臺上一一演出來的，如千軍萬馬的戰爭之類。有此種種原因，故編戲時須注

意下列各項經濟的方法：

1. 時間的經濟 須能於最簡短的時間之內，把一篇事實完全演出。

2. 人力的經濟 須要作戲的人不致筋疲力竭；須要使看戲的人不致頭昏眼花。

3. 設備的經濟 須要使戲中的陳設布景不致用出戲園中設備的能力。

4. 事實的經濟 須要使戲中的事實樣樣都可在戲台上演出來；須要把一切演不出

的情節一概用間接法或補敘法演出來。

我們中國的戲劇最不講究這些經濟方法。如長生殿全本至少須有四五點鐘方可演完，桃花扇全本須用七八十點鐘方可演完。有人說，這種戲從來不唱全本的；我請問，既不唱全本，又何必編全本的戲呢？那種連台本，二十本，三十本的『新戲』，更不用說了。這是時間的不經濟。中國戲界最怕『重戲碼』，往往有幾個人派代扮演一個腳色，如雙金錢豹，如雙四木村之類。這是人力的不經濟。中國新開的戲園試辦布景，一齣四進士布十個景；一齣落馬湖要布二十五個景！（這是嚴格的說法。但現在的戲園裏武場一大段不布景。）這是設備的不經濟。再看中國戲台上，擡過桌子便是懸牆；站在桌上便是登山；四個跑龍套便是一千人馬；轉兩個灣便是行了幾

十里路；翻幾個筋斗，做幾件手勢，便是一場大戰。這種粗笨愚蠢，不但不實，自欺欺人的做作，看了豈可使人作嘔！既然戲台上不能演出這種事實，又何必硬把這種情節放在戲裏呢？西洋的戲劇最講究經濟的方法。即如本期眼繆子君『我的中國舊戲觀』中所說外國戲最講究的『三種聯合』，便是戲劇的經濟方法，張君引這三種聯合來比中國舊戲中身段，台步，各種規律，便大錯了。三種聯合原名 The Law of Time, Unity, 當譯爲『三一律』。『三一律』是：(1)一個地方，(2)一個時間，(3)一樁事實。我且舉一齣三娘教子做一個勉強借用的例。三娘教子這齣戲自始至終，只在一個機房裏面，只須布一幕的景，這便是『一個地方』；這齣戲的時間只在放學回來的一段時間，這便是『一個時間』；這齣戲的情節只限於機房教子一事，這便是『一樁事實』。這齣戲只挑出這一小段時間，這一個小地方，演出這一小段故事；但是看戲的人因此便知道這一家的歷史；便知道三娘是第三妾，他的丈夫從軍不回，大娘三娘都再嫁了，只剩三娘守節撫孤，這兒子不是三娘生的，……這些情節都在這小學生放學回來的一個極短時間內，說三娘苦守貞節，……補敘出來，正不用從十幾年而敘起；這便是戲劇的經濟。但是三娘教子的情節很簡單，故雖偶合『三一律』，還不算難。西洋的希臘戲劇遵守『三一律』最嚴；近世的

『獨幕劇』也嚴守這一律。其餘的『分幕劇』只遵守『樞事實』的一條，於時間同地方兩條便自許無拘束，不能像希臘劇上那種嚴格的限制了。看『新青年』四卷六號頁上的易卜生所做的勃拉申與周民之敵的劇便知。但西洋的新戲雖不能嚴格的遵守『三一律』，但極注意劇中的經濟方法；無五指以上的戲，無五指以上的布景，無不能在台上演出的情節。如繆子君說，『外國演陣軍劇，必須寫平大戲館』，這是極外行的話。西洋戲劇並沒有什麼『陣軍劇』；古代雖偶有戰鬥的戲，也不過在戲後面唱喊有戰鬥之聲罷了；古代的戲劇連這種笨法都用不着，只隔開一幕，用幾句補敘的話，便够了。元曲中的薛仁貴一本，便是這種寫法，比單鞭奪槊與氣英布兩本所用觀戰員詳細報告的寫法更經濟了。元人的雜劇，限於四折，故不能不講經濟的方法，雖不能上比希臘的名劇，下比近世的新劇，也就可以比得上十六七世紀英國法國戲劇的經濟了。（此單指體裁段落；並不包括戲中的思想與寫生工夫。）南曲以後，編戲的人專注意詞章著節一方面，把體裁的經濟方法完全拋掉，遂有每本三四十齣的笨戲，弄到後來，不能不割裂全本，變成無效沒頭沒腦的小戲！現在大多數編戲的人，依舊是用『從頭至尾』的笨法，不知什麼叫做『剪裁』，不知什麼叫做『戲劇的經濟』。補救這種笨伯的戲劇方法，別無他道，止有研究

世界的戲劇文學，或者可以漸漸的養成一種文學經濟的觀念。這也是比較的文學研究的一種益處了。

以上所說兩條，——悲劇的觀念，文學的經濟，——都不過是最淺近的例子，用來證明研究西洋戲劇文學可以得到的益處。大凡一國的文化最忌的是『老性』；『老性』是『暮氣』，『一犯了這種死症，幾乎無藥可醫；百死之中，止有一條生路：趕快用打針法，打一些新鮮的『少年血性』進去，或者還可望却老童的功效。現在的中國文學已到了暮氣攻心，奄奄斷氣的時候！趕緊灌下西方的『少年血性湯』，『恐怕已經太遲了，不料這位始人家中的不肯子孫還要禁止醫生，不許他下藥，說道，『中國人何必吃外國藥！』……嗚呼！

民國七年九月。

問題與主義

一 多研究些問題少談些「主義」

本報（每週評論）第二十八號裏，我曾說過：

「現在輿論界大危，就是向回紙上的學說，不去實地考察中國今日的社會需要究竟是什麼東西。那些提倡尊孔祀天的人，固然是不懂得現時社會的需要。那些迷信軍國民主義或無政府主義的人，就可算是懂得現時社會的需要麼？」

「要知道輿論家的第一天職，就是細心考察社會的實在情形。一切學理，一切「主義」，都是這種考察的工具。有了學理作參考材料，便可使我們容易懂得所考察的情形，容易明白某種情形有什麼意義，應該用什麼救濟的方法。」

我這種學說，有許多人不願聽。但是前幾天北京公言報，新民國報，新民報，（皆安

「部自報」和日文的「新支那報」，都極力恭維安福部首領王揖唐主張民生主義的演說，并且恭維「福部設立『民生主義的研究會』」的辦法。有許多人自然嘲笑這種假充時髦的「偽」。但是我看了「種消息，發生一種感想。這種感想是：『安福部也來宣談民生主義了，這不够給我們這班新思想家一個教訓嗎？』什麼教訓呢？這可分三層說

第一，空談好聽的『主義』，是極容易的事，是阿貓阿狗都能做的事，是鸚鵡和留聲機器都能做的事。

第二，空談外來進口的『主義』，是沒有什麼用處的。一切主義都是某時某地的有心人，對於那時那地的社會需要的「經濟方法」。我們不去實地研。我們現在的社會需要，單會高談某某主義，好比醫生單記得許多湯頭歌訣，不去研究病人的症候，如何能有用呢？

第三，偏向紙上的『主義』，是很危險的。這種口頭禪很容易被無恥政客利用來做種種害人的事。歐洲政客和資本家利用國家主義的流毒都是人所共知的。現在中國的政客，又要利用某種某種主義來欺人了。羅蘭夫人說，『自由自由。天下多少罪惡，都

是借你的名做出的！一切好聽的主義，都有這種危險。

這三條合起來看，可以看出『主義』的性質。凡『主義』都是應時勢而起的。某種社會，到了某時代，受了某種的影響，呈現某種不滿意的現狀。於是有一些有心人，觀察這種現象，想出某種救濟的法子。這是『主義』的原起。主義初起時，大都是一種救時的具體主張。後來這種主張傳播出去，傳播的人要圖簡便，便用一兩個字來代表這種具體的主張，所以叫他做『某某主義』。主張成了主義，便由具體的計畫，變成一個抽象的名詞。『主義』的弱點和危險，就在這裏。因為世間沒有一個抽象名詞能把某人某派的具體主張都括在裏面。比如『社會主義』一個名詞，馬克思的社會主義，和王揖唐的社會主義不同；你的社會主義，和我的社會主義不同。決不是這一個抽象名詞所能包括。你談你的社會主義，我談我的社會主義，王揖唐又談他的社會主義，同用一個名詞，中間也許隔開七八個世紀，也許隔開兩三萬里路，然而你和我和王揖唐都可自稱社會主義家，都可用這一個抽象名詞來騙人。這不是『主義』的大缺點和大危險嗎？

我再舉現在人人喧嚷掛着的『過激主義』做一個例：現在中國有幾個人知道這一個名詞做何意義？但是大家都痛恨罵『過激主義』，內務部下令嚴防『過激主義』，錕也行文嚴禁『過

激主義，『盧永祥也出示查禁『過激主義』。前兩個月，北京有幾個老官僚在酒席上歎氣，說，『不好了，過激派到了中國』。『前兩天有一個小官僚，看見我寫的一把扇子，大詫異道，『這不是過激黨胡適嗎？』哈哈；這就是『主義』的用處！

我因為深覺得高談主義的危險，所以我現在奉勸新輿論界的同志道：『請你們多提出一些問題，少談一些紙上的主義』。

更進一步說：『請你們多多研究這個問題如何解決，那個問題如何解決，不要高談這種主義如何新奇，那種主義如何奧妙』。

現在中國應該趕緊解決的問題，真多得很。從人力車夫的生計問題，到大總統的權限問題；從實業問題到實業團體問題；從解散安福部問題加入國際聯盟問題；從女子解放問題到男子解放問題……那一個不是火燒眉毛緊要問題？

我們不去研究人力車夫的生計，却去高談社會主義；不去研究女子如何解放，家庭制度如何改革，却去高談公法主義和自由戀愛；不去研究安福部如何解散，不去研究南北問題如何解決，却去高談無政府主義；我們還要去高揚揭帖口道，『我們所談的是根本解決』。『老實說罷，這是

口吹收人的夢話，這是中國思想界破產的鐵證，這是中國社會改良的死刑宣告！

爲什麼談主義的人那麼多，爲什麼研究問題的人那麼少呢？這都由於一個慣子。慣的定義是避難就易。研究問題是極困難的事，高談主義是極容易的事。比如研究安福部如何解散，研究南北和議如何解決，這都是要費工夫，挖心血，收筆材料，徵求意見，考察情形，還得冒險吃苦，方才可以得一種解決的意見，又沒有成例可援，又沒有黃梨洲柏拉圖的話可引，又沒有大英百科全書可查，全要研究考察的工夫；這豈不是難事嗎？高談『無政府主義』便不同了。買一兩本實社自由錄，看一兩本西文無政府主義的小冊子，再翻一翻大英百科全書，便可以高談無忌了；這豈不是極容易的事嗎？

高談主義，不研究問題的人，只是畏難求易，只是難。

凡是百價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面的種種的事實，看看究竟在何處，這是思想的第一步工夫。然後根據於一生經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思想的第二部工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定的解決法，該有甚麼樣的效果，推想這種效果是否真能解決眼前這個困難問

激主義，」盧永祥也出示查禁『過激主義』。前兩個月，北京有幾個老官僚在酒席上歎氣，說，『不好了，過激派到了中國了。』前兩天有一個小官僚，看見我寫的一把扇子，大詫異道，『這不是過激黨胡適嗎？』哈哈；這就是『主義』的用處！

我因為深覺得高談主義的危險，所以我現在奉勸新輿論界的同志道：『請你們多提出一些問題，少談一些紙上的主義』。

更進一步說：『請你們多多研究這個問題如何解決，那個問題如何解決，不要高談這種主義如何新奇，那種主義如何奧妙』。

現在中國應該趕緊解決的問題，真多得很。從人力車夫的生計問題，到大總統的權限問題；從實業問題到實業集團問題；從解散安福部問題加入國際聯盟問題；從女子解放問題到男子解放問題……那一個不是火燒眉毛緊急問題？

我們不去研究人力車夫的生計，却去高談社會主義；不去研究女子如何解放，家庭制度如何救正，却去高談公妻主義和自由戀愛；不去研究安福部如何解散，不去研究南北問題如何解決，却去高談無政府主義；我們還要去聲揚揚揚口道，『我們所談的是根本解決』。老實說罷，這是

自欺欺人的夢話，這是中國思想界破產的鐵證，這是中國社會改良的死刑宣告！

爲什麼談主義的人那麼多，爲什麼研究問題的人那麼少呢？這都由於一個慣子。慣的定義是避難就易。研究問題是極困難的事，高談主義是極容易的事。比如研究安福部如何解散，研究南北和議如何解決，這都是要費工夫，挖心血，收集材料，徵求意見，考察情形，還要冒險吃苦，方才可以得一種解決的意見，又沒有成例可援，又沒有黃梨洲柏拉圖的話可引，又沒有大英百科全書可查，全要研究考察的工夫；這豈不是難事嗎？高談『無政府主義』便不同了。買一兩本實社自由錄，看一兩本西文無政府主義的小冊子，再翻一翻大英百科全書，便可以高談無忌了；這豈不是極容易的事嗎？

高談主義，不研究問題的人，只是畏難求易，只是難。

凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面的種種的事實，看看究竟病在何處，這是思想的第一步工夫。然後根據於一生經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思想的第二步工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的權力，推想每一種假定的解決法，該有甚麼樣的效果，推想這種效果是否真能解決眼前這個困難問

題。推想的结果，揀定一種假定的解決，認爲我的主張，這是思想的第三部工夫。凡是有價值的
主張，都是先經過這三部工夫來的。不如此，不算輿論家，只可算是鈔書手。

讀者不要誤會我的意思。我並不是勸人不研究一切學說和一切『主義』。學理是我們研究問題
的一種工具。沒有學理做工具，就如同王陽明對著竹子癡坐，妄想『格物』，那是做不到的事。
種種學說與主義，我們都應該研究。有了許多學理做材料，見了具體的問題，方才能尋出一個解
決的方法。但是我希望中國的輿論家，把一切『主義』擺在腦背後，做參考資料，不要掛在嘴上
做招牌，不要叫一知半解的人拾了這些半生不熟的主義，去做口頭禪。

『主』的大危險，就是能使人心滿意足，自以爲尋著包醫百病的『根本解決』，從此用不
着費心力去研究這個那個具體問題的解決法了。

民國八年七月。

二 附錄 藍志先生問題與主義

本報三十一期，有我的『多研究些問題，少談些主義』一篇文章。我的朋友知非先
生，把他轉載國民公報上，又在那報上發表了『問題與主義』一篇文章。知非先生的

議論，很有許多地方可以補正我的原作。他那篇文章約有七千字，本報篇幅有限，不能全載，故略加刪節，輯錄於此。所刪去幾段，如論人類的動機性之類，大概都是不很緊要的材料，請作者原諒。（適）

近日每週評論上，有一篇胡君適之的文章，勸人少講空話，多研究問題，說得非真誠。吾們輿論界，從這篇文章裏，得的益處一定不少。但是中國今日的思想界，混沌已極，是個『扶得東來西又倒』的東西。胡君這篇論，恐怕會得一個惡果。況且他的論論裏頭，太注重了實際的問題，把主義學理那一面的效果抹殺了一大半，也。此因噎廢食的毛病。現在記者且把自己的意見，分幾層寫出來，就正胡君，并質之一般輿論界。

現在請先一論問題的性質。

一，凡是構成一個問題，必定是社會生活上遇著了一種困難。這困難是從三種情形來的：（一）舊存的制度，和新有的理想衝突；（二）新開化的生活，（外來的或自激的原因），和舊事物的衝突；（三）社會中有擾亂迫害的事實發生。因有這三種情形問題的性質，便有理想和現實的區別。其解決的方法，也就不能一律並論。

二、問題本因實際利害而起。但是在這不平等實的社會，各部分的利害，當不一致。甲部分的問題，未必不是乙部分的問題，甚或互相衝突，各自構成相反的問題。故問題的範圍常不相同，有世界的問題，有一民族的問題，有一地方的一階級的問題。問題愈廣，理想的分子亦愈多；問題愈狹，現實的色彩亦愈甚。決不可以一概而論的。

三、問題之發生，問題之困難；但構成一種問題，非必由客觀的事實，而全賴主觀的反省。有主觀的反省，雖小事亦可成爲問題；無主觀的反省；即遇著極不合理的，或是極困難的事實，也未必能成爲問題。譬如專制君主的毒害，在中國行了幾千年，並沒有人覺他不合理，拿來成一問題。及至最近數十年，西方的思想輸入，人民有了比較，起了反省，即便成了極大的問題，產生出辛亥革命的大事件。又如東方的家族制度，奴隸勞動，在今日思想已經進步的時候，尙不能成爲問題，若移到西方去，立刻便成了一種不可終日的問題了。可見構成問題的要素，全在這主觀的反省。

問題的性質既是這樣的複雜，那解決的方法當然不能簡單一樣。遇着局部的現實的經過反省，成了問題的時候，自然用不着主義學說來鼓吹，只要求具體的解決方法，便有結果。若是一

種廣泛的含有無數理想的分子的！即爲尙未試驗實行的方法，「問題，並且一般人民，對於他全無反省，尙不能成爲問題的時候，恐怕具體的方法，也不過等於空談，沒有什麼效果可言的麼！況且解決一種問題，全靠與這問題有關係的人自動的起來解決，方有效果可言。若是有關係的人無絲毫感覺，問題重要，即使人起來代勞，其效果不是零便是惡，是可斷定的。故所以吾們要提出一種具體的方法來解決問題，必定先要鼓吹這問題的意義，以及理論上根據，「起一般人的反省，使成了問題，纔能採納吾們的方法。否則問題尙不成，有什麼方法可言呢？

通常提到問題兩個字，一定把他當作具體的性質看；其實不盡然。哲學科學上的且不提，即如與吾們實際生活有關係的問題，抽象性質的也很多。……從他根本的方面著眼，即成了抽象性的問題，從他實行的方面著眼，便成了具體性的問題。……

像吾上文第一項所舉的舊制度和新理想的衝突問題：這種問題，大概通常稱爲革命的問題，（廣義的。）初起的時候，一定是在那是非善惡的方面爭，即標示的改革方法，也決不是什麼具體方法，一定是一種趨向的標準，（這種標準，與其說其方法，毋寧說是目標。）譬如法國大革命時候，標示的自由，平等，和中國辛亥革命所標示排滿，算是具體的方法呢，還是理想的目標

呢？這可以不言而喻的。故凡是革命的問題，一定從許多要求中，抽出幾點其通性，加上理想同色彩，成一種抽象性的問題，纔能發生效力。若是臆列許多具體方法，即竟變成一種條陳，連問題都不成，如何能做一般的進行方針呢？於此可見問題不跟於具體性，而抽象性的問題，更重要的了。

換吾上文第二項所舉的例，凡是一階級一地方的實際利害，自然是具體問題居多。但是涉於事物制度起源的問題，那就變成抽象了。譬如選舉權及自治權的問題，在最初的時候，決不是他內容如何的問題，一定是正當否、當及權利義務的理論問題。何況自一階級以及他階級，一地方以及他地方？豈不是抽出普通標準作進一的標準，那八、中去的利害問題；如何計算小學教員的問題；小學教員的問題，又如何計算女工的問題？其中能一致的地方，自然是抽象的結果了。→去其特別點而取其共同點。→若如民族的界別問題，因他範圍之廣，那抽象性是自然越發增大的了。故問題愈範圍擴大，那抽象性愈濃厚。這就更見抽象性問題的重要了。

像吾上文所舉第二項的例，人類自然的反省，引起良善善的歷史。但古人有一種習慣，任何性質異常固定，可以使入麻木不仁。任你如何活動的事物，一成習慣，你如生鐵鑄成，

法不能動也。古今無量數的人，爲苦痛壓迫的犧牲，因爲習慣的桎梏，死於就，尚不知其所以然，並沒有人把他提出來做個問題。心等只有少數天才有慧的人，把他提出問題，加一種種理論上的鼓吹，然後纔成一個普遍的問題。故抽象問題，當其具體問題之先，到了第二步纔變成具體的性質的。

從這三點看起來，問題不限於具體，抽象性的更爲重要；而當問題初出之時，一半先爲抽象性，後纔變成具體性的。照此講法，主義學說，如何可以說是次要，而一筆抹殺呢？吾且再把主義學說的性質論一論。

主義是什麼呢？胡君說，從一種救時的具體主張，因傳播的緣故，纔變成一種抽象的主義。（簡略胡君原語。）這話果然不錯。但是有許多主義，他的重要部分，並不在從具體主張變成抽象名詞，却在那未來的理想。世間有許多極有力量的主義，在他發牛的時候，即爲一種理想，並不是什麼具體方法，信仰這主義的，也只是信仰他的理想，並不考究他的實行方法。即如從具體方法變成主義的，也決不是單靠著抽象方法便能構成，尚須經過理想的洗練泡製，改造成的。故理想乃主義的最要部分。一種主張能成主義與否，也全靠這點。

主義是多數人共同行動的標準，或是對於某種問題的進行趨向或某態度。一種主張能成爲標準趨向態度，與具體的方法却成反比例，（因爲愈具體，各部分利害愈不一致，）全看他所含抱的理想的力量。設個比方：主義好像航海的羅盤針，或是燈台上的照海燈。航海的人，照著他進行罷了。至於航海的方法，以及器具，却是另一件事，與他無必然的關係。故主義是一件事，實行的方法又是一件事，其間雖有聯屬的關係，却不是必然不可分離的。一個主義，可以有種種的實行方法，甚至可以互相衝突，絕不相容。各種的實行方法，也都是按著各部分人的利害必要，各不相同。因爲方法與主義，不過是目標與路徑的關係；向着這目標去，果然是一定不變；至於從那一條路走，路中所遇事物何如，行路中即所起的事變何如，與這目標並無必然的關係。換一句話講，主義並不一定含著實行的方法，那實行的方法，也並不是一定要從主義中推演出來的。故所以同一主義，在甲地成了某種現象，在乙地又成一種現象。乃同在一地，信奉同一主義的人，因實行方法的不同，變成種種極不相容的黨派。這種例證，古了不知多少，亦不用再舉的了。

胡君說，主義的弱點即危險，都在這抽象一點上；這話也不盡然。吾上文已經說過，範圍愈廣，他的抽象性亦愈大。因爲抽象性大，涵蓋力可以增大。涵蓋力大，信從的人就自然愈多。

自來宗教上，道德上，政治上，主義的鼓動一世，發生極大效力，都因為他能涵蓋一切，做各部分人的共同趨向的緣故。若愈近具體，則必切合一部分的利害。他的發動的力量，頂力也只限於一部分的人，如何能鼓動各部分的人呢？故往往有一種主義，在主義進行的時候，效力非常之大，各部分的團結也非常堅強；一到具體問題的時候，主張紛歧，立刻成一種擾攘的現象。像那法國大革命，中國辛亥的革命，以及今日的俄德革命，都是極好的一個例。他們當初所以能成功，都因為共同奉著一個抽象主義。若是起初就拿具體的方法來進行，恐怕在革命前，便已互相衝突紛擾，早為舊勢力所撲滅，還能夠到革命後來紛擾麼？

胡君說主義有危險。依吾的意見，主義的自身並沒有什麼危險。所謂危險，都在貫徹主義的實行方法。何以故呢？因為凡是主義，必定含著一種未來的理想。在尚未實現的時候，如何能判定他危險不危險呢？若指他試驗中間所發生的種種惡現象而言，則凡屬試驗的事物，必須經過種種錯誤，纔能成功，——所謂錯誤，也只方法上的錯誤，——不獨主義為然。況且主義不過是一種標準的向度，並非實行方法。在同一主義之下，可以有種種不同或是相反的方法。危險不危險，全看選擇的精確不精確。擇術不精，纔有危險。如何能怪及主義呢？譬如羅盤針雖非航海的趨向

標準；但同一方向的海路，本不只一條，海中開所有的危險，也不只一途；你自測量，精，去錯
了路，如何能怪及羅盤針指的方向不對呢？故說主義危險，實是因果倒置……

照吾以上說法，問題與主義，並不是相反而不能並立的東西。現在且把問題主義方法三種相
連的關係，歸結到下列五點。

(一) 一種問題的實行方法，本有種種條款，有重要的，有不重要的，有聯屬的，有
矛盾的。若無一貫的精神把他整齊貫串，如何能實行有效呢？這種一貫的精神，就是
主義。故說主義是方法的標準趨向和態度。

(二) 問題愈大，性質愈複雜。一個問題，往往含有無數相反的可能性。其中自有最
重要而為問題的中心一點。這最重要而為中心一點，在問題自身，原為解決方法的標
準，抽象出來，推行到他部分或是他種問題去，仍是主義。

(三) 問題的抽象性，涵蓋性，必有與主義類同的地方。往往同一事件，從受動實方
面去看，是個問題，從能動這方面去看，就是主義。換一句話講，問題有貫的中
心，是問題之中有主義；主義期待研究解決，是主義之中有問題；二者自不能截然區

別的。

(四)社會的環境不同，主義和問題的關係，也就不能一樣。在文化運動進步不息的社會，主義由問題而產生。因為在這種社會，一切事物，都屬能動性，常跟時代前進。偶一那不進的事物，立刻便引起一般人的注意，成爲問題。這問題，便發生各種運動。從這運動中，便產生了若干主義，拿來做解決方法的實行標準。若其在那文化不進步的社會，一切事物，都成了固定性的習慣，則新問題的發生，須待主義的鼓吹成功，纔能引人注意。因為這種社會，問題的發生，極不容易。非有一種強有的主義鼓吹成熟，征服了舊習慣，則無論何種事物，都有一個天經地義的因襲勢力支配在那裏。有那絲絲縷縷的人，便是大逆不道。如何能拿來當一個問題，去講求解決方法呢？故在不進步的社會，問題是全靠主義製造成的。

(五)不論何種社會，凡是進到何種程度，文化必定漸漸化爲固定性，發生停滯的現象。故必常常有少數天才有靜的人，起來鼓吹新理想，促進社會的文化；這種新理想，在一般人漸漸首肯之時，即成爲主義。由此主義，發生種種問題，試驗又試驗，

常懸為未來的進行方針。而在吾習慣所支配的社會，自身不能發生新理想，則往往由他國輸入富於新理想的主義，開一新社會改革的基本來。

以上五點，即是吾上文所說的結論。胡君對於主義，於吾上文所說外，尚抱有幾個疑點。現就這幾點上討論。

(一) 空談主義，是很容易的事，解決問題是很難的事。難易之來是比較的話，沒有絕對的標準。……譬如空談，讀一二本冊子，便可得談，看起來似乎很容易。其實把一種主義的自來和意義，明白得十分透澈，鼓吹到社會上去，使社會的一部分，成爲信徒，發生主動的運動，這事恐怕就很難。又如解決實際問題，往往費盡力量，不待一個圓滿的結果，看起來似乎很難。但若不問結果，只要糊裏糊塗了結，那了結的方法，正容易呢！可見主義的易，不易在主義本身，而在如何了結；問題的難，不在解決方法，而在解決後的好結果。再進一步說：解決的結果回以有好壞，好結果固以很難，當不可不有一個判別的標準。這個標準，固是一種主義……胡君不說應當「實事」做工夫，對於吾們之「實際解決的方法，那自然是難他的了。

(二) 胡君斷言「斷外來進口的主義」，是沒有什麼用處的。胡君的意思，以爲一切主義，都不過

是某時某地一種具體的方法轉變來的，和吾們的實際的需要未必能符；各有各的需要，各有各的方法；故說外來的主義是無用的。這話果然也很有道理。但是在今日世界，文化交會的時代，各社會的需要，漸漸日向日近，一地有效的主義，在他地也未必無效。吾們只能問主 之有效與否，不必問他是外來的或是自生的。況且所謂實際需要，也得有個解說。在因襲時支配的舊社會，他的需要和那文化進步的社會，都是大不相同的。……中國今日所有的新需要，新問題，那件不是外來的思想主義所產出來的麼？如果胡君的話是專指不合現時用的那些極端主義而言，命題果然正確的多；但是亦有未盡然的地方。因為一切主義，都含有幾種理想，其中有現時可適用的，有現時不可適用的；甲地可適用的，乙地不可適用的；極端的如是，溫和的亦復如是；這是選擇應用上的問題，和輸入外來的主義無關。即如過激主義，和無政府主義等等，其中不適合的地方，果然很多，有益處的地方也並非絕無。取長去短，以補他種主義之不足，亦未嘗無效力可言。要在能否運行。研究他亦正不妨。若是概括以公談外來主義為無用，未免有幾分獨斷。

(三)胡君說偏向紙上的主義，有為無恥政客用來做害人的危險。胡君這種考慮，是大可不必有的。因為主義進於鼓吹，已不限於紙上的了。人家受他的鼓吹，信奉他的主義，必定要問這種

主義的內容和他的影響結果。無恥政客，決不能用來欺人的。……王揖唐的社會主義，固然是
一個王揖唐主義，絕沒有人去上他當的。至於假借名目，用來作陷害人的器具，那真是欲加之
罪，何患無詞？在沒有這些主義的時候，他們何嘗少害了人呢？橫豎我們是他們眼中釘，有主義
也罷，無主義也罷，總有一天拔去了他們纔痛快。倒是我們現時在研究商酌之中，不能自己確立
一種最信奉的主義，標明旗幟，和他們短兵相接，是一件最抱憾的事罷。

吾現在再簡單概括幾句話：吾們因為要解決從人力車夫的生計，到大總統的權限；從實澤到
寶官寶國；從解散安福部到加入國際聯盟；從女子解放到男子解放等等的問題；所以要研究種種主
義。主義的研究和鼓吹，是解決問題的最重要最切實的第一步。……

三 附錄李大釗先生再論問題與主義

適之先生：

我出京的時候，讀了先生在本報三十號發表的那篇論文，題目是「多研究些問題，少講些
主義」，就發生了一些感想，其中有的或可與先生的主張互相發明，有的是我們對社的告白。

現在把他寫出，請先生指正。

(二)『主義』與『問題』我覺得『問題』與『主義』有不能十分分離的關係。因為一個社會的解決，必須靠社會上多數人共同的運動。那麼我們要想解決一個問題，應該設法，使他成了社會上多數人共同的問題。要想使一個社會問題，成了社會上多數人共同的問題，應該使這社會上可以共同解決那個那個社會問題的多數人，先有一個共同趨向的理想主義，作他們實驗自己生活上滿意不滿意的尺度。(即是一種工具。)有那共同感覺生活上不滿意的切實，纔能一個一個的成了社會問題，纔有解決的希望。不然，你儘管研究你的社會問題，社會上多數人却一點不生的關係。那個社會問題，是仍然永沒有解決的希望；那個社會問題的研究，也仍然是不能影響於實際。所以我們的社會運動，一方面固然要研究實際的問題，一方面也要宣傳理想的主義。這是交相爲用的，這是並行不悖的。不過談主義的人，高談雖沒有什麼不可，也須求一個實際。這個實際，無論失敗與成功，在人類的精神裏，能留下個很大的痕影，永久不能消滅。從前信奉英國的 Owen 的主義的人，和信奉法國 Fourier 的主義的人，在美洲新大陸上都組織過一種新村或新團體。最近日本武者小路氏等在那日向地方，也組織了一個『新村』。這都是世人指爲空想家的

實驗；都是他們的實際運動中最有興味的事實；都是他們同志中有志者或繼承者，集合起來，組織一個團體，在那裏實現他們所理想的社會組織，作一個關於理想社會的標本，使一般入由此知道這新社會的生活，可以希望，以求實現世界的改造的計畫。O. G. 派與 F. H. 在美洲的運動，雖然因為離開了多數人民，去傳播他們的理想，就像在那沒有深厚土壤的地方撒布種子的一樣，歸於失敗了。而 O. G. 作美國社會主義史，却批評他們，說：O. G. 主義的新村落，永遠停留在國民生命之中。如今在那幾百萬不會增加他們的實際生活，又不是 O. G. 主義者，又不是 F. H. 主義者，只是沒有理論的社會主義者，只有社會有科學的及道德的改造的可能的人入中，還有方在企曉的一個希望猶尚儼存。這日內的『新村』，有許多點像那在美洲新大陸上已成空夢的『村』。而日本的學者及社會，却只注意。河上肇博士說，他們的企畫中，所含的社會改造的精神，也可以作方在企曉的一個希望，永存在入入心中。最近本社仲密生中，自日本來信，也說：『此次空虛，在日回國覺愉快』。可見就是這種高談的理想，只要能尋一個地方去實驗，不把他作了紙上的空談，也能發生些工具的效用，也會在人類社會中有相當的價值。不論高

揭什麼主義，只要你肯竭力向實際運動的方面努力去做，都是對的，都是有效果的。這一點我的意見稍與先生不同。但也承認他們最近發表的言論，偏重談上空談的多，涉及實際問題的少。以後要向實際的方面去作。這是讀先生那篇論文後發生的覺悟。

大凡一個主義，都有理想與實際兩方面。例如民主主義的理想，不論在那一國，大致都互相同。把這個理想適用到實際的政治上去，那就因時，因事，因事的性質情形，有些不同。社會主義，亦復如是。他那互助互諒的精神，不論是科學派，空想派，都拿他來作基礎。把這個補劑適用到實際的方法上去，又都不同。我們只要把這個那個的主義，拿來作工具，用以爲實際的運動，他會因時，因事，因事的性質情形，生一種適用環境的變化。在清朝時，我們可用民主主義作工具去推翻愛新覺羅家的皇統。在今日，我們也可以用他作工具去推翻那軍閥的勢力。在別的資本主義盛行的國家，他們可以用社會主義作工具去打倒資本階級。在我們這不事生產的官僚與盜橫行的國家，我們也可以用他作工具去驅除這一般不勞而生的官僚強盜。一個社會主義者，爲使他的主義在世界上發生一些影響，必須要研究怎麼可以把他的理想盡量應用環境着他的實際境。所以現在的社會主義，包含着許多把他的精神變作實際形勢使合於現在需要的企圖。這可以

證明主義的本性，原有適用實際的可能。不過被專事空談的人用了，竟變成空的罷了。那麼先生所說主義的危險，只怕不是主義的本身帶來的，是空談他的人給他的。

(二)假冒牌號的危險 一個學者一旦成名，他的著作恆至不為人識，而其學說，却如通貨一樣，因為不斷的流通傳播，漸漸磨滅，乃至發行人形像印章，都難分清。亞丹斯密史留下了一部書，人人都稱讚他，却沒有人讀他。馬查士留下了一部書，沒有一個人讀他，大家都都來濫用他。英人邦納氏 Lott 早已經過這種感慨。況在今日羣衆運動的時代，對個主義，對個主義，多半是羣衆運動的隱語旗幟，多半帶著些 牌的性質。既然對個招牌的性質，就難免假冒招牌的危險。王麻子的刀剪，得了羣衆的贊許，就有王麻子等來濫用他的招牌；王正大的茶葉，得了羣衆的照顧，就有王正大等來混用他的招牌。今日社會主義的名詞，很在社會上流行，就有安福部的社會主義跟著發現。這種假冒招牌的現象，對朕誠然討厭，危險誠然危險，清風其實也誠然清亂其實。可是這種現象，正如中 先生所云：新開荒的時候，有些雜草毒草，夾雜在 真的穀物花草裏長出，也是當然應有的現象。王麻子不特因為王麻子等也來賣刀剪，就閉了他的剪鋪。王正大不能因為王正大等也來販茶葉，就歇了他的茶莊。同荒的人，不能因為 雜草毒草，就並

善良的殺戮在草一齊都收拾了。我們又何能因為安福派也來講社會主義，就停止了我們正義的宣傳。因為有假冒號的人，我們越發應該一面宣傳我們的正義，一面就種種問題研究實用的方法，好去本著主義作實際的運動。免得阿貓，阿狗，鸚鵡，留聲機來混我們，騙大家。

(一)所謂過激主義 新青年和每週評論的同人，談俄國布爾札維克主義的議論很少，仲甫先生和先生等的思想運動，文學運動，據日本日日新聞的批評，且說是對那民主主義的正統思想。一方面要與舊式的頑迷思想奮戰，一方面要防遏俄國布爾札維克主義的潮流。我可以自白；我是喜歡談論布爾札維克主義的。當那舉世若狂，慶祝協約國戰勝的時候，我就作了一篇『Folsherism 的勝利』的論文，登在新青年上。當時聽說孟和先生，因為對於布爾札維克主義不滿意，對於我的對於布爾札維克的態度，也很不滿意。(孟和先生遊歐歸來，思想有無變動，此時不敢斷定。)或者因為我這篇論文，給新青年的同人，惹出了麻煩，仲甫先生今猶幽閉獄中，而先生又續被過激黨的謔名，這真是我的罪過了。不過我總覺得布爾札維克主義的流行，實在是世界文化上一大變動。我們應該研究他，介紹他，把他的害象，昭布在人類社會；不可一味聽信人家，為他們造的謠言，就拿兇暴殘忍的話抹煞他們的一切。所以一聽人說他們實行『婦女國有』，就按情理斷

定是人家給他們造的謠言。後來看見美國 "New Republic" 登出此事的原委，知道這話果然是種謠言，原是布爾札維克政府，給俄國某城的無政府黨的人造的。以後展傳訛，人又給他們加上了。最近有了慰慈先生在本報發表的俄國的新憲法，土地法，婚姻法等幾篇論文，很可以供我們研究俄事的參考，更可以證明婦女國有的話，全然無根了。後來又聽人說，他們把兒魯泡脫金氏「斃」，又疑謠話也是謠言。據近來歐美各報的消息，古氏在莫斯科附近安然無恙。在我們這官目的社會，他們那裏知道 Bolshewism 是什麼東西，這個名詞怎麼解釋？不過因為迷信資本主義，軍國主義的日本人，把他譯作『過激主義』，他們看『過激』這兩個字，很帶著些危險，所以順手拿來亂給人戴。看見先生們文學史革命論激烈一點，他們就說先生是過激黨。看見章太炎孫伯蘭政治論激烈一點，他們又說這位先生是過激黨。這個口吻，是根據我們四千年先聖先賢傳統的薪傳。那「楊子爲我，是無君也；墨子兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也」的邏輯，就是他們『的經典。現在就沒有『過激黨』這個新名詞，他們也不難把那西武緒拿出來攻擊我們。什麼『說說風聲雨』哪，『洪水猛獸』哪，也都可以給我們隨便用上。若說『草試』的不是；我的就該真操問題，他們又來說我們『張阿女應該與人私通。我們譯了一篇社會問題的』小

說，他們又來說我們提倡私生子可以救他父母。在這種淺薄無知的社會裏，發言論事，簡直的是萬難，東也不是，西也不是。我們惟有一面認定我們的主義，用他作材料，作工具，以爲實際的運動。一面宣傳我們的主義，使社會上多數人都能用他作材料，作工具，以解決具體的社會問題，那些貓，狗，鸚鵡，留聲機，儘管他們在旁邊亂響；過激主義哪，洪水猛獸哪，邪說異端哪，儘管他們亂給我們阻礙。那有閒工夫去理他。

(四) 根本解決『根本解決』這個話，很容易使人閉却了現在，不去努力，這實在是一個危險。但這也不可一概而論。若有組織，不生機的社會，一切機能，都很靈活；只要你有一個工具，就有你使用他的機會，馬上就可以用這工具作起工來，若在沒有組織，沒有生機的社會，一切機能，都已閉此，任你有什麼工具，都沒有你使用作工的機會。這個時候，恐怕必須有一個根本解決，纔有把一個一個的具體問題都解決了的希望，就以俄國而論，羅曼諾夫家沒有顛覆，經濟組織沒有消滅以前，一切問題，絲毫不能解決。今則全都解決了。依馬克思的唯物史觀，社會上法律政治倫理的精神的構造，都是表面的構造。他的下面，有經濟的構造，作他們一切的基礎。經濟組織一有變動，他們都跟着變動。換一句話說，就是經濟問題的解決，是根本解決，經濟問題

一旦解決，什麼政治問題，法律問題，家族制度問題，女子解放問題，工人解放問題，都可以解決。可是專取這唯物史觀（又稱歷史的唯物主義，）的第一說，只信這經濟的變動是必然的，是不能免的，而於他的第二說——就是階級競爭說——了不注意，絲毫不去用這個學理作工具，爲工人聯合的實際運動，那經濟的革命，恐怕永遠不能實現；就能實現，也不知遲了多少時期。有許多馬克思派社會主義者，很吃了這個觀念的虧。天下只是在群眾裏傳布那集產制必然的降臨的福音，結果除去等集產制必然的成熟以外，一點的預備也沒有作。這實在是現在各國社會黨遭了很大危機的主要原因。我們應該承認：遇著時機，因著情形，或須取一個根本解決的方法；而在根本解決以前，還須有相當的準備活動纔是。

以上拉雜寫來，有的和先生的意見完全相同，有的稍相差異，已經占了很多的篇幅了。如有未當，請賜指教。以後再談罷。

李大劍寄自昌黎五筆。

四 三論問題與主義

我那篇『多研究些問題，少談些主義』，承蒙知非李守常兩先生，做長篇的文章，同我討

論，把我的一點意思，發揮的更透澈明瞭，還有許多真正的地方，我很感激他們兩位。

藍君和李君的意思，有很相同的一點：他們都說主義是一個『共同嚮向的理想』，（李君的話）是『多數人共同行動的標準，或是對於某種問題的進行嚮向或態度。』（藍君的話）這種界說，和我原文所說的話，並沒有衝突。我說，『主義初起時，大都是一種救時的具體主張。後來這種主張，傳播出去，傳播的人，要圖簡便，便用一兩個字來代表這種具體的主張，所以叫他做某某主義。主張成了主義，便由具體的計畫，變成一個抽象的名詞。』我所說的是主義的歷史。他們所說的『主義』現在的作用。試看一切主義的歷史，從老子的無爲主義，到現在的布爾札維主義，那一個主義起初不是一種『救時的具體主張』？

藍李兩君的誤會，由於他們錯誤我所用的『具體』兩個字。凡是可以指爲這個或那個的，凡是關於個體的及特別的事物的，都是具體的。譬如俄國新憲法，主張把私人所有的土地，森林，礦產，水力，銀行，收歸國有；把製造和運輸等事，歸工人自己管理；無論何人，必許工作；一切遺產制度，完全廢止；一切秘密的國際條約，完全無效；……這都是個體的政策，這都是這個那個政治或社會問題的解決法。——這都是『具體的主張。』現在世界各國，有一班『把耳朶當眼

睛」的妄人，耳朶裏聽見一個『布耳爾維主義』的名詞，或只是記得一個『過激主義』的名詞，全不懂得這一個抽象名詞所代表的是什麼具體的主張，便大起恐慌，便出告示提『過激黨』，便硬把『過激黨』三個字套在某人某人的頭上。這種妄人，腦筋裏的主義，便是我所攻的『抽象名詞』的主義。我所說的『主義的危險』，便是指這種危險。

藍君的第二個大誤會，是把我所用的『抽象』兩個字解錯了。我所攻擊的『抽象的主義』，乃是指那些空空蕩蕩，沒有具體的內容的全稱名詞。如現在官場所用的『過激主義』，便是一例；如現在許多盲目文人心裏的『文學革命』大恐慌，便是二例。藍君誤會我的意思，把『抽象』兩個字，解作『理想』，這便是大錯了。理想不是抽象的。是想像的。譬如一個科學家，遇著一個困難的問題，他腦子裏推想出幾種解決方法，又把每種假設的解決所論的結果，一一想像出來，這都是理想的。但這些理想的內容，都是一個個具體的想像。並不是抽象的。我那篇原文自始至終，不但不會反對理想，並且極力恭維理想。我說：

凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面
的種種事實，看看究竟病在何處，這是思想的第一步工夫。然後根據於一生的經驗學

問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思想的第二步工夫。然若用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定的解決法，沒有什麼樣的效果，推想這種效果，是否真能解決眼前這個困難問題。推想的結果，揀定一種假定的解決法，認為我的主張，這是思想的第三步工夫。凡是有價值的主張，都是先經過這三步工夫來的。不如此，算不得輿論家，只可算是鈔書手。

這不是極力恭維理想的作用嗎？

但是我所說的理想的作用，乃是這一種根據於具體事實和學問的創造的想像力，並不是那些鈔襲現成的抽象的口頭禪的主義。我所攻擊的，也是這種不根據事實的，不從研究問題下手的鈔襲成文的主義。

蓋李兩君所辯護的主義，其實乃是些抽象名詞所代表的種種具體的主張，（這個分別，請兩君及一切讀者，不要忘記了。）如此所說的主義，我並不會輕視。我屢次說過，『一切學理，一切主義，不₁只是我們研究問題的工具。』我又屢次說過，『有了學理做參考的材料，便可使我們容易懂得所考慮的情形，看什麼意義，應該用什麼救濟方法。』我這種議論，和李君所說的『應該

使社會上多數人，先有一個共同趨向的『想主義，作他們實驗自己生活上滿意不满意的態度』，並沒有什麼衝突的地方。和藍君所說的『我們要提出一種具體的方法來解決問題，必定先要鼓吹這問題的真義，以及理論上的根據，引起一般人的反省』，也沒有甚麼衝突的地方。因為藍君兩君這兩句話，所含的意思，都是要用主義來解決問題的工具，和『老材料』，所以同我的意見相合。如更藍、兩君認『主義學理的用處，不過是能供給『這問題』的真義，以及理論上的根據，——如果兩君認定這觀點，我決沒有話可以駁回了。

但藍君把『抽象』和『理想』混一事，故把我所反對的和我所恭維的，也混作一事。如他說『問題之廣，理想分子亦愈多；問題之狹，理想的內容亦愈甚』。這是我所承認的。但是此處所謂『理想的分子』，乃是上文我所說的『理想』，『假設』，『理想』，『工夫』，並不是說問題的本身。『抽象的』，『具體的問題』，都是具體的，都只是這個問題或那個問題。決沒有『抽象』，『假設』，『理想』，『工夫』的問題，而可以成爲問題的。

藍說，『問題的真義』，『具體的方法』，『那形象性亦就加』，『工夫』，『把』『抽象性』，『字』，代替上文的『理想』，『分子』，『字』，便容易使人誤解了。試看他所舉的例，如法國大革命所標舉『自由平等』，如

中國辛亥革命所標示的排滿，都不是問題本身，都是具體問題的解決。爲甚麼要排滿呢？因爲滿清末年的種種具體的腐敗情形，種種具體的民生痛苦，和政 黑暗，刺激一般有思想的志士，成了具體的問題，所以他們提出排滿的目標，作爲解決當時的問題的計畫。這問題是具體的，這解決也是具體的。法國革命以前的情形，社會不平等，人民不自由，痛苦的刺激，引起一般學者的研究。一般學者的答案說：人類本生來自由平等的，一切不平等不自由，都只是不自然的政治社會的結果。故法國大革命所標示的自由平等，乃是對於法國當日情形的具體解決。法國大革命所要解決的問題，都是具體的。大革命所提出的自由平等，在我們眼裏，自然很抽象了，在當日都是具體的主張，因爲這些抽象名詞，在當日所代表的政策，如廢王室，廢貴族制度，行民主政體，人人互稱『同胞』，……那一件不是具體的主張？

所以我要說：藍君說的『問題的範圍愈大，那抽象性亦愈增加，』是錯了。他應該說，『問題的範圍愈大，我們研究這種問題時所需要的思想作用格外繁雜，格外複雜，思想的方法，應該格外小心，格外精密。』更進一步：他應該說，『問題的範圍愈大，裏面的具體小問題愈多。我們研究時，決不可單靠幾個好聽的抽象名詞，就可敷衍過去；我們應該把那太大的範圍縮小下

來，把那複雜的分子分析出來，使他們都成一個一個的具體的簡單問題，如此然後可以做研究的工夫。」

我且舉幾個例：譬如手指割破了，牙齒虫咬了，這都是很簡單的病，可以隨手解決。假如你生了腸熱症，(Typhoid) 病狀一時不容易明瞭，因為裏面的分子太複雜了。你的醫生，必須用種種精密的試驗方法，每時記載你的熱度，每日畫成曲線表，表示熱度的升降，診察你的脈，看你的舌苔，化驗你的大小便，取出你的血來，化驗血裏的細菌：……如此方才可以斷。你的病是否腸熱症。斷定之後，方才可以用療治的方法。一切大問題，一切複雜的問題，並不是「抽象性增加」；乃是裏面所含的具體分子太多了，所以研究的時候，所需要的思想作用，也「複雜繁難」了。補救這種繁難，沒有別法子，只有用「分析」，把具體的大問題，分作許多更具體的小問題。

分析之後，然後把各分子的現象，綜合起來，看他們有甚麼共同的意義。譬如醫生把病人的脈，血，小便，熱度等現象綜合起來，尋出腸熱症的意義，這便是「綜合」。只是這種綜合的結果，仍舊是一個具體的問題，(腸熱病) 仍舊要用一種具體的解決法。(腸熱病的療法) 並不

如藍君所說『從許多要求中，抽出幾種共同性，加上理想的色彩，成一種抽象性的問題』。

以上所說，泛論『問題與主義』，大旨只有幾句話：『凡是能成問題的問題，無論範圍大小，都是具體的，決不是抽象的；凡是一種主義的起初，都是一些具體的主張，決不是空空蕩蕩，沒有具體的內容的。問題本身，並沒有什麼抽象性；但是研究問題的時候，往往必須經過一番理想的作用；這一層理想的作用，不可認作問題本身的抽象性。主義本來都是具體問題的具體解決法。但是一種問題的解決法，在大同小異的別國別時代，往往可以借來作參考材料。所以我們可以說主義的原起，雖是個體的，主義的應用，有時帶着幾分普遍性。但不可因為這或有或無的幾分普遍性，就說主義本來只是一種抽象的理想』。

藍君和我有一個根本不同的地方。我認定主義起初都是一些具體的主張。藍君便不然。他說：

一種主張，能成爲標準趨向態度，與具體的方法恰成反比例。因爲愈具體，各部分的利害愈不一致。……故主義是一件事，實行的方法又起一件事。……主義並不一定含着實行的方法，那實行的方法也並不是一定要從主義中推演出來的。……故往往有

一種主義，在主義進行的時候，效力非常之大，各部分的團結也非常堅強。一到具體

問題的時候，主張紛歧，立刻成一紛擾的現象。

蓋君這幾段話，簡直是自己證明主義決不可和具體的方法分開。因為有些人，用了幾個抽象名詞，來號召大眾；因為他們的『主義』裏面，不幸不會含有『實行的方法』和『具體的主張』。所以當鼓吹的時候，未嘗不能轟轟烈烈的哄動了無數信徒，一到了實行解決具體問題的時候，便鬧糟了，便鬧出『主張紛歧，立刻擾亂』的笑柄來了。所以後來擾亂的原因，正為當初所『鼓吹』的，只不過是幾個糊塗的抽象名詞，裏面並不會含有具體的主張。最大最明的例，就是這一次威爾遜先生在巴黎和會的大失敗。威爾遜提出了許多好聽的抽象名詞，——人道，民族自決，永久和平，公道正誼，等等——受了世界人的崇拜，他的信徒，比釋迦耶穌在日多了無數倍，總算『效力非常之大』了。但是他一到了巴黎，遇着了克里蒙梭，魯意喬治，牧野，奧蘭多等，一班大奸雄，他們袖子裡抽出無數現成的具體的方法，貼上『人道』，『民族自決』，『永久和平』的標籤，——於是威爾遜統大失敗了，連口都開不得。這就可證明主義決不可不含具體的主張。沒有具體主張的『主義』，必致鬧到擾亂失敗的地位。所以我說蓋君的『主義』是一件事，實行的方

法又是一件事』，只是人類一樁大毛病，只是世界一個大禍根，並不是主義應該如此的。

請問我們爲什麼要提倡一個主義呢？難道單是爲了『號召黨徒』嗎？還是要想收一點實際的效果，做一點實際的改良呢？如果是爲了實際的改革，那就應該使主義和實行的方法，合爲一件事，決不可分爲兩件不相關的事。我常說中國人（其實不單是中國人）有一個大毛病，這病有兩種病徵：一方面是『目的熱』，一方面是『方法盲』。藍君所說的『主義並不一定含着實行的方法』，便是犯了這兩種病。只管提出『涵蓋力大』的主義，便是目的熱；不管實行的方法如何，便是方法盲。

李君的話，也帶着這個毛病。他說：

大凡一個主義，都有理想與實用兩方面。例如民主主義的理想，不論在那一國，大致都很相同。把這個理想實用到實際的政治上去，那就因時，因地，因事，的性質情形，有些不同。……我們只要把這個那個主義拿來做工具，用以爲實際的運動，他會因時因地因事的性質情形，生一種適用環境的變化。

這是一種不負責任的主義論。前次杜威先生在教育部講演，也曾說民主主義在法國便偏重平

等；在英國便偏重自由，不認平等；在美國並重自由與平等，但美國所謂自由，又不是英國的消極自由，所謂平等，也不若法國的天然平等。但是我們要知道這並不是民治主義的自然適應環境，這都是因為英國法國美國的先哲，當初都能針對當日本國的時勢需要，提出具體的主張，故三國的民治各有特別的性質。（試看法國革命的第一二憲法，和英國邊沁等人的駁議，便可見兩國本來主張不同。）這一個例，應該給我們一個很明顯的教訓：我們應該先從研究中國社會上政治上種種具體問題下手；有什麼病，下什麼藥；診察的時候，可以參用西洋先進國的歷史和學說，用作一種『臨症須知』；開藥方的時候，可以參用西洋先進國的歷史和學說，用作一種『方新編』。不然，我們只記得幾首湯頭歌訣，便要開方下藥，妄想所用的藥進了病人肚裏，自然『會』起一種適用環境的變化，那就要犯一種『庸醫殺人』的大罪了。

蓋君對於主義的抽象性，極力推崇，認他最合於人類的一種神祕性；又說：『抽象性大，涵蓋力可以增大。涵蓋力大，歸依的人便愈多』。這種論，自然有一部分真理。但是我們同時應該承認人類的這種『神祕性』，實在是人類的一點大缺陷。蓋君所謂『神祕性』，老實說來，只是人類的愚昧性。因為愚昧不明，故容易被人用幾個抽象名詞騙去赴湯蹈火，牽去為牛

爲馬，爲魚爲肉。歷史上許多奸雄政客，犧牲人類有這一種考根性，故往往用一些好聽的抽象名詞，來哄騙愚昧的人民，去替他們爭權奪利；去做他們的犧牲。不要說別的，試看一個『忠』字，一個『節』字，害死了多少中國人？試看現今世界上，多少黑暗無人道的制度，那一件不是全靠幾個抽象名詞，在那裏替他做護法門神的？人類受這種劣根性的遺毒，也儘多了。我們高學者專業的，做輿論家的生活的，正應該可憐人類的弱點，打破他們對於抽象名詞的迷信，並他們以爲不容易受這種抽象的名詞的欺騙。所以我對『藍若』的推崇抽象性和人類的『神秘性』，實在很不滿意。藍若是很有學者態度的人，他將來也許承認我這種不滿意是不錯的。

但是我們對於人類迷信抽象名詞的弱點，該用什麼方法去補救他呢？我的答案是：

多研究些具體的問題，少談些抽象的主義。一切主義，一切學理，都該研究，但是只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉爲金科玉律的宗教；只可用作啓發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明，停止思想的絕對真理。如此方才可以漸漸養成人類的創造的思想力，方才可以漸漸使人類有解決具體問題的靈力，方才可以漸漸解放人類對於抽象名詞的迷信。民國八年七月。

五 四論問題與主義

(做輸入學理的方法)

上一期裏，我已做了五千多字的『三論問題與主義』一篇文章。後來我覺得還有幾點小意思，不曾發揮明白，故再說幾句。

我雖不贊成現在的人空談抽象的主義，但是我對於輸入學理和思潮的事業，是極贊成的。我曾說過：

我們，該先在研究中國社上，政治上，種種具體問題下手，有什麼病，下什麼藥，當病的時候，可以參考西洋先進國的歷史和學說，用作一種『臨症須知』，『回藥方的時候，也可以參考西洋先進國的歷史和學說，用作一種『經驗方新編』。

要用種種新的材料，我們自然不能不做一些輸入的。但是輸入學理，不是一件容易做到的事。做的不好，不但無益，反有害。我對於輸入學理的方法，有一點意見，寫出來請大家研究是否可用。

(1) 輸入學說時應該注意那發生這種學說的時勢情形，凡是有生命的學說，都是時代的產兒，都是當時的某種不滿意的情形所發生的，這種時勢情形，乃是那學說所以出世的，一個重要原因。若不懂得這種原因，便不能明白某人為什麼要提倡某種主義。當時不滿意的時勢情形便是病症，當時發生的各種學說便是各位醫生擬的脈案和藥方。每種主義初起時，無論理想如何高超，無論是何種高深的烏託邦，（例如柏拉圖的共和國，都只是一種對症下藥的藥方。這些藥方，有些是後來試驗過的，有些是從來不曾試驗過的。那些試驗過的（或是大試，或是小試，藥方，遇着別時別國大同小異的症狀，也許可以適用，至少可以供一種參考。那些沒有試驗過的藥方，功用還不能決定，至多只可以在大同小異的地方與時代，做一種參考的材料。但是若要知道一種主義，在何國何時是適用的，在何國何時是不適用的，我們須先知道那種主義發生的時勢情形和社會政治的狀態是個什麼樣子，然後可以有比較，然後可以下判斷。譬如藥方，若要知道某方是否可適用於某病，總得先知道當初開這方時的病狀，究竟是個什麼樣子。當初診察時的情形，寫的越詳細完備，那個藥方的參考作用便越大。單有一個藥方，或僅僅加上一個病名，是沒有甚麼大用的，是有時或致誤事的。一切學理主義，也是如此。一種主義發生的社會政治情形

越記的明白詳細，那種主義的意義越容易懂得完全，那種主義的參考作用也就越大。所以我說輸入學說時，應該注意那發生這種學說的時勢情形。

(2) 輸入學說時應該注意『論主』的生平事實和他所受的學術影響。『論主』兩個字，是從佛書上借來的，論主就是主張某種學說的人。例如『馬克斯主義』的論主，便是馬克斯。學說是時代的產兒，但是學說又還代表某人某人的心思見解，一樣的病狀，張醫生說是肺炎，李醫生說是肺癆。爲什麼呢？因張先生和李先生的經驗不同學力不齊，所受的教育不同，故見解不同。診察時的判斷不同，故藥方也不同了。一樣的時代，書生的主張和孔丘不同。爲什麼呢？因爲老聃和孔丘的個人才性不同，家世不同，所受教育經驗不同，故他們的見解不同。見解不同，故解決的方法也不同了。卽如馬克斯一個人的事跡，就是一個明顯的例。我們研究馬克斯主義的人，知道馬克斯的學說，不也和當時的實業界情形，政治現狀，法國的社會主義運動等，有密切關係，並且和他一生的家世，（如他是一個叛猶太教的猶太人等事實，）所受的教育影響，（如他少時研究歷史法律，後來受滌智兒一派的歷史哲學影響等，）都有絕大的關係。還有馬克斯以前一百年中的哲學思想，如十八世紀的進化論及唯物論等，都是馬克斯主義的無形元素，們也來

能不研究。我們須要知道凡是一種主義，一種學說，裏面有一部分是當日時勢的產兒，一部分是論主個人的特別性情家世的自然表現，一部分是論主所受古代或同時的學說影響的結果。我們若不能仔細分別，必致把許多不相干的偶然的個人怪僻的分子，當作有永久價值的真理，那就上了古人的當了。我們對於論主的時勢，固然應該注意，但是對於論主個人的事實與教育，也不可不注意，我們原一個廚子，尙且要問他的家世經驗，討一個媳婦，尙且要打聽他的性情家教；何況現在介紹關於人生社會的重要主張，豈可不仔細研究論主的一生性情實嗎？

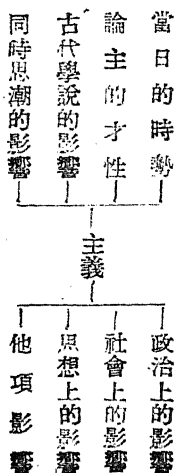
(3) 輸入學說時應該注意每種學說所已經發生的效果。上面所說的兩種條件，都只是要我們注意所以發生某種學說的因緣。懂得這兩層因緣，便懂得論主何以要提倡這種學說。但是這樣還算不得真懂得這種主義的價值和功用。凡是主義，都是想應用的，無論是老勳的無爲，或是佛家的四大皆空，都是想世間人信仰奉行的。那些已經充分實行，或是局部實行的主義，他們的價值功用，都可在他們實行時所發生的效果上分別出來。那些不曾實行的主義，雖然表面上沒有效果可說，其實也有了許多效果，也發生了許多影響，不過我們不容易看出來罷了。因爲一種主張到了成爲主義的地步，自然在思想界，學術界，發生一種無形的影響，範圍許多人的心思，

變化許多人的言論行爲，改換許多制度風俗的性質。這都是效果，並且是很重要的效果。即如老研的學說未通行的時候，已能使孔丘不知不覺的承認『無爲之治』的理想；墨家的學說雖然衰滅了，無形之中，已替民間的鬼神迷信，添了一種學理上的辯護，又把儒家提倡『樂教』的勢力減了許多；又如法家的勢力，雖然被儒家征服了，但以後的儒家，便不能不承認刑法的功用。這種效果，無論是好是壞的，都極重要，都是各種主義的真義之真實表現。我們觀察這種效果，便可格外明白各種學說所蘊的真義，便可格外明白各種學說的功用價值。即如馬克斯主義的兩個重要部分：一是唯物的歷史觀，一是階級競爭說（他的『羸餘價值說』，是經濟學的專門問題，此處不易討論。）唯物的歷史觀，指出物質文明與經濟組織在人類進化社會史上的重要，在史學上開一個新紀元，替社會學開無數門徑，替政治學說開許多生路；這都是這種學說所蘊意義的表現，不單是這學說本身在社會主義運動史上的關係了。這種唯物的歷史觀，能否證明社會主義的必然實現，現在已不成問題，因為現在社會主義的根據地，已不靠這種帶着海涅兒意味的歷史哲學了。但是這種歷史觀的附帶影響了什麼意義，是不可忽視的。又如階級競爭說指出有產階級與無產階級不能並立的理由，在社會主義運動史與工黨發展史上固然極重要。但是這種學說，太偏重申明『

階級的自覺心』一方面，無形之中養成一種階級的仇視心，不但使勞動者認定資本家爲不能並立的仇敵，并且使許多資本家也覺勞動真是一種敵人。這種仇視心的結果，使社會上本來該互助而且可以互助的兩種大勢力，成爲兩座對壘的敵營，使許多本建設的救濟方法成爲不可能，使歷史上演出許多不須有的慘劇。這種種效果，固然是階級競爭說本來的涵義，但是這些涵義，實際的效果，都應該有公平的研究和評判，然後能把原來的主義的價值與功用一一的表示出來。

以上所說的三種方法，總括起來，可叫做『歷史的態度』。凡對於每一種事物制度，總想尋出他的前因與後果，不把他當作一種來無蹤去無影的孤立東西，這種態度就是歷史的態度。我希望中國的學者，對於一切學理，一切主義，都能用這種歷史的態度去研究他們。

我且把上文所說三條作一個表：



這樣輸入主義，一個個都是活人對於活問題的解釋與解決，一個個都有實際可考，都有效果可尋。我們可拿每種主義的前因來說明那主義性質，再拿那主義所發生的種種效果來評判他的價值與功用。不明前因，便不能知道那主義本來是作什麼用的；不明後果，便不能知道那主義是究竟能不能作什麼用的。

輸入學說的人，若能如此存心，也許可以免去現在許多一知半解，半生半熟，生吞活剝的主義弊害。

民國八年七月。

實驗主義

一 引 論

現今歐美很有勢力的一派哲學，英文叫做 *Pragmatism*，日本人譯爲『實際主義』。這個名稱本來也還可用。但這一派哲學裏面，還有許多大同小異的區別，『實際主義』一個名目不能包括一切支派。英文原名 *Pragmatism* 本來是皮耳士 (*C. S. Peirce*) 提出的。後來詹姆士 (*William James*) 把這個主義應用到宗教經驗上去，皮耳士覺得這種用法不很妥當，所以他把他原來的主義改譯爲 *Instrumentalism* 以別於詹姆士的 *Pragmatism*。英國失勒 (*F. C. S. Schiller*) 一派把這個主義的範圍更擴充了，本來不過是一種辯論的方法，竟變成一種眞理論和實在論了，(看詹姆士的 *Meaning of Truth* 頁五十一) 所以失勒提議改用『人本主義』 (*Inhumanism*) 的名稱。美杜威 (*John Dewey*) 一派，仍舊回到皮耳士所用的原意，注重方法論一方面；他

又嫌詹姆士和失勒一般人太偏重個體事物和『意志』(Will)的方面，所以他也不願用 *Pragmatism* 的名稱，他這一派自稱為『工具主義』(*Instrumentalism*) 又可譯為『應用主義』或『器用主義』。

因為這一派裏面有許多區別，所以不能不用一個涵義最廣的總名稱。『實際主義』四個字可讓給詹姆士獨佔。我們另用『實驗主義』的名目來做這一派哲學的總名。就這一個名詞的義看來，『實際主義』(*Pragmatism*) 注重實際的效果，『實驗主義』(*Experimentalism*) 雖然也注重實際的效果，但他更能點出這種哲學所最注意的實驗的方法。實驗的方法就是科學家實驗室裏用的方法。這一派哲學的始祖皮耳士常說他的新哲學不是別的，就是『科學試驗室的態度』(*The Laboratory attitude of mind*)。這種態度是這種哲學的各派所公認的，所以我們可用來做一個『類名』。

以上論實驗主義的名目，也可表現實驗主義和科學的關係。這種新哲學完全是近代科學發達的結果。十九世紀乃是科學史上最光榮的時代，不但科學的範圍更擴大了，器械更完備了，方法更精密了；最重要的是科學的基本觀念都經過了一番自覺的審判，受了一番根本的大變遷。這些

科學基本觀念之中，有兩個重要的變遷，都同實驗主義有極大的關係。第一，是科學家對於科學律例的態度之變遷。從前崇拜科學的人，大概有一種迷信，以為科學的律例都是一定不變的天經地義。他們以為天地萬物都有永久不變的『天理』，這些天理發見之後，便成了科學的律例。但是這種『天經地義』的態度，近幾十年來漸漸的更變了。科學家漸漸的覺得這種天經地義的迷信態度很可以阻礙科學的進步；況且他們研究科學的歷史，知道科學上許多發明都是運用『假設』的效果；因此他們漸漸的覺悟，知道現在所有的科學律例不過是一些最適用的假設，不過是現在公認為解釋自然現象最方便的假設。譬如行星的運行，古人天天看見日出於東，落於西，並不覺得什麼可怪。後來有人問日落之後到什麼地方去了呢？有人說日並不落下，日挂在天上，跟著天旋轉，轉到西方又轉向北方，離開遠了，我們看不見他，便說日落了，其實不會落。（看王充論衡說日篇）這是第一種假設的解釋。後來有人說地不是平坦的，日月都從地下繞出；更進一步，說地是宇宙的中心，日月星辰都繞地行動；再進一步，說日月繞地成圓圈的軌道，一切星辰也依着圓圈運行。這是第二種假設的解釋，在當時都推為科學的律例。後來天文學格外進步了，於是有了歌白尼出來說日球是中心，地球和別種行星都繞日而行，並不是日月星辰繞地而行。這是第三個

假設的解釋。後來的科學家，如愷柏勒 (Kepler)，如牛敦 (Newton)，把歌白尼的假設說得格外周密。自此以後，人都覺得這種假設把行星的運行說的最圓滿，沒有別種假設比得上他，因此他便成了科學的律例了。即此一條律例看來，便可見這種律例原不過是人造的假設用來解釋事物現象的，解釋的滿意，就是真的；解釋的不滿人意，便不是真的，便該尋別種假設來代他了。不但物理學化學的律例是這樣的。就是平常人最信仰，最推崇為永永不磨的數學定理，也不過是一些最適用的假設。我們學過平常的幾何學的，都知道一個三角形內的三隻角之和等於兩隻直角；又知道一條直線外的一點上只可作一條線與那條直線平行。這不是幾何學上的天經地義嗎？但是近來有兩派新幾何學出現，一派是羅貝邱司基 (Lobachevsky) 的幾何，說三角形內的三隻角加起來小於兩直角，又說在一點上可作無數條和一條直線平行；還有一派是利曼 (Riemann) 的幾何，說三角形內的三角之和大於兩直角，又說一點上所作的線沒有一條和點外的直線平行。這兩派新幾何學（我現在不能細說），都不是瘋子說瘋話，都有可成立的理由。於是平常人和古代哲學家所同聲贊為天經地義的幾何學定理，也不能不看作一些人造的最方便的假設了。（看 *Lectures*

這一段說從前認作天經地義的科學律例如今都變成了人造的最方便適用的假設。這種態度的變遷由有二種意義：(一)科學律例是人造的，(二)是假定的，——是全靠他解釋事實能不能滿意，方才可定他是不是適用的，(三)並不是永永不變的天理，——天地間也許有這種永永不變的天理，但我們不能說我們所擬的律例就是天理；我們所假設的律例不過是記載我們所知道的一切自然變化的『速記法』。這種對於科學律例的新態度，是實驗主義的一個最重要的根本學理。實驗主義並不承認我們所謂『真理』就是永永不變的天理；他只承認一切『真理』都是應用的假設；假設的眞不眞，全靠他能不能發生他所應該發生的效果。這就是『科學試驗室的態度』。

此外，十九世紀還有第二種大變遷，也是和實驗主義有極重要的關係的。這就是達爾文的進化論。達爾文的最重要的書名為『物種的由來』。從古以來，講進化的人本不少，但總不曾明白主張『物種』是變遷進化的結果。哲學家大概把一切『物種』(Species)認作最初同時發生的，發生以來，永永不變，古今如一。中國古代的荀子說『古今一度也，類不悖，雖久同理』。楊倞注說，『類，種類，謂若牛馬也。言種類不乖悖，雖久而理同。今之牛，古與不殊，何至於人而獨異哉？』(看我的「中國哲學史大綱」頁三百十一至三百十三。)這是說物的種類是一成不變的。

古代的西洋學者如亞里士多德一輩人也是主張物種不變的。這種物種不變的觀念，在哲學史上有很大的影響。哲學家主張物類不替，雖久同理，故他說那些主張『古今異情，其所以治亂者異道』的人都是『妄人』。西 古代哲學因為主張物類不變，故也把真理看作一成不變；個體的人物儘管有生老死滅的變化，但『人』『牛』『馬』等等種類是不變化的；個體的事實儘管變來變去，但那些全稱的普遍的『真理』是永久不變的。到了達爾文方才敢大膽宣言物的種類也不是一成不變的，都有一個『由來』，都經過了許多變化，方才到今日的種類；到了今日，仍舊可使種類變遷，如種樹的可以移植，養雞的可以接雜，都可得到特別的種類。不但種類變化，真理也變化。種類的變化是適應環境的結果，真理不過是對付環境的一種工具；環境變了，真理也隨時改變。宣統年間的忠君觀念已不是雍正乾隆年間的忠君觀念了；民國成立以來，這個觀念竟完全丟了，用不着了。知道天下沒有永久不變的真理，沒有絕對的真理，方才可以起一種知識上的責任心；我們人類所求的知識，並不是那絕對存立的『道』哪，『理』哪，乃是這個時間，這個境地，這個個體的這個真理。那絕對的真理是懸空的，是抽象的，是籠統的，是沒有憑據的，是不能證實的。因此古來的哲學家可以隨便亂說；這個人說是『道』，那個人說是『理』，第三人說是『氣』，

第四人說是『無』，第五人說是『上帝』，第六人說是『太極』，第七人說是『無極』。你和我都不能斷定那一個說的是，那一個說的不是，只好由他們亂說罷了。我們現在莫向那絕對究竟的真理，只須問我們在這個時候，遇着這個境地，應該怎樣對付他：這種對付這個境地的方法，便是『這個真理』。這一類『這個真理』是實在的，是具體的，是特別的，是有證據的，是可以證實的。因為這個真理是對付這個境地的方法，所以他若不能對付，便不是真理；他能對付，便是真理：所以說他是可以證實的。

這種進化的觀念，自從達爾文以來，各種學問都受了他的影響。但是哲學是最守舊的東西，這六十年來，哲學家所用的『進化』觀念仍舊是海智爾(Hegel)的進化觀念，不是達爾文的物種由來的進化觀念（這話說來很長，將來再說罷。）到了實驗主義一派的哲學家，方才把達爾文一派的進化觀念拿到哲學上來應用；拿來批評哲學上的問題，拿來討論真理，拿來研究道德。進化觀念在哲學上應用的結果，便發生了一種『歷史的態度』(The Genetic method)。怎麼叫做『歷史的態度』呢？這就是研究事務如何發生，怎樣來的，怎樣變到現在的樣子：這就是『歷史的態度』。譬如研究『真理』，就該問，這個意思何以受人恭維，拿為『真理』？又如研究哲

學上的問題，就該問，爲什麼哲學史上發生這個問題呢？又如研究道德習慣，就該問，這種道德觀念（例如『愛國』心）何以應該尊崇呢？這種風俗（例如『納妾』）何以能成爲公認的風俗呢？這種歷史的態度便是實驗主義的一個重要的元素。

以上泛論實驗主義的兩個根本觀念：第一是科學試驗室的态度，第二是歷史的态度。這兩個基本觀念都是十九世紀科學的影響。所以我們可以說：實驗主義不過是科學方法在哲學上的應用。

二 皮耳士——實驗主義的發起人

詹姆斯說『實驗主義』不過是思想的幾個老法子換了一個新名目。這話固然不錯，因爲古代的哲學家如中國的墨翟韓非，（看我的中國哲學史大綱頁一五三至一六五，又一九七，又三九九至八四。）如希臘的勃洛太哥拉（Protagoras），都可說是實驗主義的遠祖。但是近世的實驗主義乃是近世科學的自然產兒，根據格外精密，方法格外精密，並不是古代實驗主義的嫡派子孫，故我們儘可老老實實的從近世實驗主義的始祖皮耳士（C. S. Peirce）說起。

皮耳士生於西歷一八三九年，死於一九一四年。他的父親 Benjamin Peirce 是美國一個較

大的數學家，所以他小時就受了科學的教育。他常說他是在科學實驗室裏長大的。後來他也成了一個大數學家，名學家，物理學家。他的物理學上的貢獻是歐美學者所公認的。一千八百六十幾年，皮耳士在美國康橋也起了一個哲學會，會雖不過十一二人，却很有幾個重要人物，內中有一個便是那後來赫赫有名的詹姆士。皮耳士在這會裏曾發表他的實驗主義。詹姆士很愛了他的影響。到了一八七七年十一月，皮耳士才把他的實驗哲學做了一篇長文，登在華國科學通俗月刊上。這篇文章共分六章，登了幾個月才登完。當時竟沒有人賞識他。直到二十年後，詹姆士去加省大學演講，方才極力表章皮耳士實驗主義。那時候，時機已經成熟了，實驗主義就此一日千里的傳遍全世界了。

皮耳士這篇文章總題目是『科學邏輯的舉例』。這個名稱很可注意，因為這就可見實驗主義同科學方法的關係。這篇文章的第二章題目是『如何能使我們的意思明白』。這個題目也很可注意，因為這一章是實驗主義發源之地，看這題目便知道實驗主義的宗旨不過是要尋一個方法來把我們所有的觀念的意義弄的明白清楚。他是一個科學家，所以他的方法只是一個『科學實驗案的態度』。他說：『你對一個科學實驗家無論講什麼，他總以為你的意思是說某種實驗法若實行時

定有某種效果。若不如此，你所說的話他就不懂得了」。他平生只遵守這種態度，所以說：「一個觀念的意義完全在於那觀念在人生行為上所發生的效果。凡試驗不出什麼效果來的東西，必定不能影響人生的行為。所以我們如果能完全求出承認某種觀念時有那什麼效果，不承認他時又有那什麼效果，如此我們就有這個觀念的完全意義了。除掉這些效果之外，更無別種意義。這就是我所主張的實驗主義。」(Journal of Philos., Psy., and Sc. Meth., XIII, No. 26, P. 710-1)

他這一段話的意思是說，一切有意義的思想都會發生實際上的效果。這種效果便 那思想的意義。若要問那思想有無意義或有什麼意義，只消求出那思想能發生何種實際的效果，只消問若承認他時有什麼效果，若不認他時又有什麼效果。若不論認他或不認他，都不發生什麼影響，都沒有實際上的分別，那就可說這個思想全無意義，不過是胡說的廢話。

我且舉一個例。昨天下午北京大學哲學教授會審查學生送來的哲學研究會講演題目。內中有一個題目是：「人類未曾運思以前一切哲理有無物觀的存在？」這種問題，依實驗主義看起來，簡直是廢話。爲什麼呢？因爲無論我們承認未有思想以前已有哲理或沒有哲理，於人_類實際上有何分別？假定人類未曾運思之時「哲理」早已存在。這種假定又如何證明呢？這種哲理於人生行

爲有什麼關係？更假定那時候沒有哲理，這哲理的沒有，又如何證明呢？又於人生有什麼影響呢？若是沒有什麼影響，可不是不成問題的爭論嗎？

皮耳士又說：『凡一個命辭的意義（於將來（命辭或稱命題 Proposition。）何以故呢？因爲一個命辭的意義還只是一個命辭，還只是把原有的命辭翻譯成一種法式使他可以在人生行爲上應用。』他又說，『一個命辭的意義即是那命辭所指出一切實驗的現象的通則。（同上書P.711引）這話怎麼講呢？我且舉兩條例。譬如說，『砒霜是有毒的。』這個命辭的意義還只是一個命辭，例如『砒霜是吃不得的，』或是『吃了砒霜是要死的，』或是『你千萬不要吃砒霜。』這三個命辭都只是『砒霜有毒』一個命辭所涵的實驗的現象。後三個命辭即是前一個命辭翻譯出來的應用公式，即是這個命辭的真正意義。又如說，『悶空氣是有毒衛生的，』和『這屋裏都是悶空氣。』這兩個命辭的意義就是叫你『趕快打開窗子換換新鮮空氣！』

皮耳士的學說不但是說一切觀念的意義在於那觀念所能發生的效果；他還要進一步說，一切觀念的意義，即是那觀念所指示我們應成的習慣。『悶空氣有害衛生』一個觀念的意義在於他能使我們養成常常開窗換新鮮空氣的習慣。『運動有益身體』一個觀念的意義在於他能使我們

養成時常作健身運動的習慣。科學的目的只是要給我們許多有道理的行為方法，使我們從信仰這種方法生出有道理的習慣。這是科學家的知行合一說。這是皮耳士的實驗主義。（參看：Journal of Philos., Psy. and Sc. Meth., XIII 21, pp. 709-720）

三 詹姆斯的心理學

維廉詹姆斯（William James）生於一八四二年，死於一九一〇年。他的父親 Henry James 是一個 Unitarian 派的宗教家，有一些宗教的著作。（*Knickerbocker* 瑞典人 1888 1772，是一個神祕的宗教家，自領一派，流傳至今。他說人有一種精神的官能，往往閉塞了；若開通時，便可顯精神昇高長往來。他自己說是最能做到這步田地的。）他的兄弟也叫 Henry James，一八四三—一九一六，是近世一個最大的文豪，所做的小說在英美兩國的文學中佔一個極重要的位置。我們的哲學家詹姆斯初學醫學，在哈佛大學得醫學博士的學位之後，就在那裏教授解剖學和生理學，後來才改為心理學和哲學的教授。一八九〇年他的《大心理學》出版，自此以後他就成了一個哲學界的重要人物。他的著作很多，我且舉幾種最重要的：

大心理學 (The Principles of Psychology, 1890)

小心理學 (Psychology, 1892)

信仰的意志及其他論 (The Will to Believe, 1897)

宗教經驗的種種 (The Varieties of Religious Experience, 1902) ③

實驗主義 (Pragmatism, 1907)

真理的意義 (The Meaning of Truth, 1909)

詹姆士在哲學史上的最大貢獻就是他的『新心理學』。他的新心理學乃是心理學史上一大革命，因為以前只有『構造的心理學』(Structural Psychology) 到了他以後方才有『機能的心理學』(Functional Psychology) 又名『動作的心理學』(Behavioristic Psychology)。這種新心理學又是哲學史上一大革命，因為一百五十年來的哲學都受了休謨 (David Hume) 的心理解剖的影響把心的內容都看作許多碎細的元素，名爲『印象』(Impressions) 與『意象』(Ideas)。休謨走到極端，不但把一切外物都認作一羣一羣的感覺，並且連這個感覺的『我』也不過是一大堆印象和意象。還有物界一切因果的關係，也並沒有實在，不過都是人心聯想習慣的結

果。後來出了一個大哲學家康得 (Kant) 覺得休謨的知識論不能使人滿意，於是他創出他的新哲學。我現在不能細述康得的哲學，只可略說一個重要的方面。康得承認休謨的心理分析是不錯的，承認心的內容是一些零碎的感覺；但是康得進一步說這些細碎的分分子之外，還有兩個綜合的官能，一個是直覺，一個是明覺；直覺有兩個法門，一是空間，一是時間；明覺有十二種法門，什麼多數哪，獨一哪，有哪，無哪，因果哪，我也不去細說了。每起一種知覺時，先經過直覺關，到了關上，那感覺的『與料』便化成空間時間；然後明覺過來，自然會把那『與料』歸到那十二法門中的相當法門上去，於是才知道他是一還是多，是有還是非有，是因還是果。康得的哲學因為要彌補休謨的缺陷，故於感覺的資料之外請出一個整理組合的理性來。康得以來的哲學雖然經過許多變遷，總不會跳出這個中心觀念：一方面是感覺的資料，一方面具有組合作用的心。後來的人說來說去，越說越微妙了，但總說不出爲什麼這兩部分都不可少，又說不出這兩個相反對的部分怎樣能夠同力合作發生有統系組織。

詹姆士的心理學以爲休謨一派的聯想論把一切思想都看作習慣的聯想，固是不對的，但是理性與科學家建立實在的心靈，也沒有斷絕的根據。他說科學的心理學應該用生理的現象來解釋

心內映現象；應該承認腦部爲一切心理作用的總機關，更應該認出心理作用的生理的前因和生理的後果。他說，『沒有^①一種心理的變遷同時不發生身體上的變遷的。』這種生理的心理學，固然不是詹姆斯創始的，但他更進一步，把生物學的道理應用到生理的心理學上。從前斯賓塞（Spencer）曾定下一條通則，說『心理的生活和生理的生活有同樣的主要性質，兩種生活都是要使內部的關係和外部的關係互相適應。』詹姆斯承認這個通則在心理學上很有用處，所以他的心理學的基本觀念是：凡認定未來的目標而選擇方法和工具以求做到這個目標，這種行動就是有心的作用的表示。心的作用就是認定目的，設法達到所定目的的作用。這種觀點可以補救從前休謨和康得的缺點。爲什麼呢？因爲休謨一派人把心的內容看作細碎的分分子，其實那一點一塊的分分子並不是經驗的真相；個人的經驗是連貫不斷的一個大整塊，不過隨時起心的作用時自然不能不有所選擇，不能不在這連綿不斷的經驗上挑出一部分來應用，所以表面上看去很像是一支一節的片段，其實還是整塊的，不間斷的。還有康得一派人於感覺之外請出一個綜合整理的心，又把這個心分成許多法門，這也是有害的說法；因爲神經系統之外更沒什麼『心官』，況且這個神經系統也不是照^②鏡一般的物事；若如康得所說，那心官分做許多法門，外物進來，自然會顯出種種關

係，那麼心官豈不是同照相鏡一樣，應該有什麼東西便自然照成什麼東西，——那麼，何以還有知識思想上的錯誤呢？詹姆斯用生理來講心理，認定我們的神經系統不過是一種應付外物的機能，並不是天生成完全無錯誤的，是最容易錯誤的，不過是有「機變應的可能性」，「上一回當，學一回乖」，「一切錯誤算不得是他的缺點，只可算是必須經過的階級。心的作用並不剛是照相間一般的把外物照在裏面就算了，心的作用乃是從已有的知識裏面挑出一部分來做現在應用的資料。一切心的作用（知識思想等）都起個於人的興趣和意志；興趣和意志定下選擇的目標，有了目標方才從已有的經驗裏面挑出達到這目標的方法器具和資料。康得所說的『純粹理性』乃是絕對沒有的東西。沒有一種心的作用不帶着意志和興趣的；沒有一種心的作用不是選擇去取的。

這是詹姆斯的新心理學的重要觀念。從前經驗派和理性派的種種爭論都可用這種心理學來解決調和。因為心的作用是選擇去取的，所以現在的感覺資料便是引起興趣意志的刺激物，過去的感覺資料（經驗）便是供我們選擇方法工具的材料；從前所謂組合整理的心官便是選擇去取的作用。① 世間沒有純粹的理性，也沒有純粹的知識思想。理性是離不了意志和興趣的；知識思想是應用的，是用來滿足人的意志興趣的。古人所說的純粹理性和純粹思想都是把理性和思想看作自

爲首尾自爲起結的事物，和實用毫無關係，所以沒有真假可說，沒有是非可說，因爲這都是無從證明的。現在說知識思想是應用的，看他是否能應用就可以證實他的是非和真假了。所以我們可說，詹姆斯的心理學乃是實驗主義的心理學上的基礎。

四 詹姆斯論實驗主義

本章的題目是『詹姆斯論實驗主義。』這個標題的意思是說，本章所說雖是用他的實驗主義一部書做根據，却不全是他一個人的學說，乃是他綜合皮耳士夫勒杜威倭斯曠 (Oswald) 馬赫 (Mach) 等人的學說，做成一種實驗主義的總論。他這個人是富有宗教性的，有時不免有點偏見，所以我又引了旁人（以杜威爲最多）批評他的話來糾正他的議論。

詹姆斯講實驗主義有三種意義。第一，實驗主義是一種方法論；第二，是一種真理論 (Theory of Truth)；第三，是一種實在論 (Theory of Reality)。

(一) 方法論。詹姆斯總論實驗主義的方法是『要把注意之點從最先的事物移到最後的事物；從通則移到事實，從範疇 (Categories) 移到效果。』 (Pragmatism, PP, 54-55)。這些通則

哪，定理哪，範疇哪，都是『最先的物事。』亞里士多德所說在『天然順序中比較容易知道的，』就是這些東西。古來的學派大抵都是注重這些抽象的東西的。詹姆士說：『我們大家都知道人類向來喜歡玩種種不正當的魔術。魔術上最重要的東西就是名字。你如果知道某種妖魔鬼怪的名字，或是可以鎮服他們的符咒，你就可以管住他們了。所以初民的心裏覺得宇宙竟是一種不可解的謎；若要解這個謎，總須請教那些開通心竅神通廣大的名字。宇宙的道理即在名字裏面；有了名字便有了宇宙了。（參看中國儒家所論正名的重要，如孔子董仲舒所說。）「上帝」，「物質」，「理」，「太極」，「力」，都是萬能的名字。你認得他們，就算完事了。玄學的研究，到了認得這些神通廣大的名字可算到了極處了。』（152）他這段說話挖苦那班理性派的哲學家，可算得利害了。他的意思只是要表示實驗主義根本上和從前哲學不同。實驗主義要把種種名稱名字一個一個的『現兌』做人生經驗，再看這些名字究竟有無意義。所以說『要把注意之點從最先的物事移到最後的物事；從通則移到事實，從範疇移到效果。』

這便是實驗主義的根本方法。這個方法有三種應用。（甲）用來規定事實（Objects）的意義，（乙）用來規定觀念（Ideas）的意義，（丙）用來規定一切信仰（定理和教義之類）的意

續。

(甲) 事物的意義。魯姆士引德國化學大家倭斯韋 (Oswald) 的話：『切實物都能影響人生行爲；那種影響便是那些事物的意義。』他自己也說：『若要使我們心中所起事 的感想明白清楚，只須問這個物事能生何種實際的影響，——只須問他發生什麼感覺，我們對他起何種反動。』(TP 46-47) 譬如上文所說的『悶空氣』，他的意義在於他對於呼吸的關係和我們開窗換空氣的反動。

(乙) 觀念的意義。他說，我們如要規定一個觀念的意義，只須使這觀念在我們經驗以內發生作用。把這個觀念當作一種工具用，看他在自然界能發生什麼變化，什麼影響。一個觀念(意思)就像一張支票，上面寫明可支若干效果；如果這個自然銀行見了這張支票即刻如數現兌，那支票便是真的，——那觀念便是真的。

(丙) 信仰的意義。信仰包括事物與觀念兩種，不過信仰所包事物觀念的意義是平常公認爲已經確定了的。若要決定這種觀念或學說的意義，只須問，『如果這種學說是真的，那種學說是假的，於人生實際上可有什麼分別嗎？如果無論那一種是真是假都沒有實際上的區別，那就可

證明這兩種表面不同的學說其實是一樣的，一切爭執都是廢話。』（P. 6）譬如我上文所引「人類未曾運思以前，一切哲理有無物觀的存在？」一個問題，兩方面都可信，都不發生實際上的區別，所以就不成問題了。

以上說方法論的實驗主義。

（2）真理論。什麼是「真理？」（Truth）這個問題在西洋哲學史上是一個頂重要的問題。那些舊派的哲學家說真理就是同「實在」相符合的意象。這個意象和「實在」相符合，便是真的；那個意象和「實在」不相符合，便是假的。這話很寬泛，我們須要問，什麼叫做「和實在相符合？」羅素的哲學家說「真的意象就是實在的摹本（Copy）。」詹姆士問道，「譬如牆上的鐘，我們閉了眼睛可以想像鐘的模樣，那還可以說是一種摹本。但是我們心裏起的鐘的用處的觀念，也是摹本嗎？摹的是什麼呢？又如我們說鐘的法條有彈性，這個觀念摹的又是什麼呢？這樣可見一切不能有摹本的意象，那「和實在相符合」句話又怎麼解說呢？」（Idealism P.

192）

詹姆士和旁的實用哲學家都攻擊這種真理論，以為這學說是一種靜止的，惰性的真理論。羅

渡的意義，只是只要把實在直鈔下來就完了事；只要到了實在的緣本就夠了，思想的功用就實現了。好像我們中國在抗清時代奏摺上批了『知道了，欽此』五個大字，就完了。這些實驗哲學家是不甘心的。他們要問，『假定這個觀念是真的，這對於人生實際上有什麼影響嗎？這個原理可以實現嗎？這個道理是真是假，可影響那幾部分的經驗嗎？總而言之，這個真理現成人生經驗，值得多少呢？』

詹姆士因此下一個界說道，『凡真理都是我們能消化受用的；能考驗的，能用旁證證明的，能稽查實質的。凡假的觀念都是不能如此的。』（P. 201）他說，『真理的證實在能有一種滿意擺渡的作用。』（P. 211）怎麼叫作擺渡的作用呢？他說，『如果一個觀念能把我們一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，連貫的滿意，辦理的空貼，把複雜的變簡單了，把煩雜的變容易了，——如果這個觀念能做到這步田地，他便『真』到這步田地，便含有那麼多的真理。』（P. 58）譬如我走到一個大森林裏，迷了路，餓了幾日走不出來，忽然看見地上有幾個牛蹄的印子，我心裏便想：若跟着牛蹄印子走，一定可尋到有人烟的地方。這個意思在這個時候非常有用，我依了做去，果然出險了。這個意思便是真的，因為他能把我從一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，因

此便自己證實了。

據這種見解看來，上文所說『和實在相符合』一句話便有了一種新意義。這『和實在相符合』並不是靜止的符合，乃是作用的符合；從此岸渡到彼岸，把困難化爲容易，這就是『和實在相符合』了。符合不是臨摹實在，乃是適應實在，乃是適應實在。

這種『擺渡』的作用，又叫做『做媒』的本事。魯姆士常說：『個新的觀念就是個媒婆，他的用意就在能把未來未有的萬思想和新發見的事實拉攏來做夫妻，使他們不要吵鬧，使他們和和睦睦日子會如我們從前糊糊塗塗的過去日子，以爲物體從空中掉下來是很自然的事，不算希奇。不料後來人却知識進步了，知道我們這個地球是懸空吊在空中，於是便發生疑問：這個地球何以能夠不掉下去呢？地球既是圓的，則球那一面的人物屋宇何以不掉到太空中去呢？這個時候，舊思想和新思想不能相容，正如人家兒女長大了，男的盼着要娶媳婦了，女的盼着要嫁人了。正在吵鬧的時候，來了一個媒婆，叫做『力說』，他從男家到女家，又從女家到男家，不知怎樣一說，女家同意了，於是就成了夫婦，重新過太平的日子了。所以魯姆士說，觀念成爲哲理全靠他這做媒的本事。一切科學的定理，一切真理，新的舊的，都是會做媒的，或實現現的媒婆，或足

已經退職的媒婆。純粹物觀的真理，不曾替人做過媒，不曾幫人擺過渡。這種真理是從來沒有的。

這種真理論叫做『歷史的真理論』(Genetic Theory of Truth)。爲什麼叫做『歷史的』呢？因爲這種真理論注重的點在於真理如何發生，如何得來，如何成爲公認的真理。真理並不是天上掉下來的，也不是人胎裏帶來的。真理原來是人造的，是爲了人造的，是人造出來供人用的，是因爲他們大有用處所以才給他們『真理』的美名的。我們所謂真理，原不過是人的一種工具，真理和我手裏這張紙，這條粉筆，這塊黑板，這把茶壺，是一樣的東西；都是我們的工具。因爲從前這種觀念曾經發生功效，故從前的人叫他做『真理』；因爲他的用處至今還在，所以我們還叫他做『真理』。萬一明天發生他種事實，從前的觀念不適用了，他就不是『真理』了，我們就該去找別的真理由來代他了。譬如『三綱五倫』的話，古人認爲真理，因爲這種話在古時宗法的社會很有點用處。但是現在時勢變了，國體變了，『三綱』便少了君臣一綱，『五倫』便少了君臣一倫。還有『父爲子綱』『夫爲妻綱』兩條，也不能成立。古時的『天經地義』現在變成廢語了。有許多守舊的人覺得這是很可惜的。其實這有什麼可惜？衣服破了，該換新的，這支粉筆寫完了，該換一支；這個道理不適用了，該換一個。這是平常的道理，有什麼可惜？『天圓地

方說不適用了，我們換上一個『地圓說』有誰替『天圓地方』說開追悼會嗎？

真理所以成爲公認的真理，正因爲他替我們擺過渡，做過媒。擺渡的船破了，再造一個。帆船太慢了，換上一隻汽船。這個媒婆不行，打他一頓媒拳，趕他出去，另外請一位靠得住的朋友做大媒。

這便是實驗主義真理論。

但是人各有所蔽，就是哲學家也不能免。魯姆士是一個宗教家的兒子，受了宗教的訓練，所以對於宗教的問題，總不免有點偏見，不能老老實實的用實驗主義的標準來批評那些宗教的觀念是否真的。譬如他說，『依實驗主義的道理看來，如果『上帝』那個假設有滿意的功用（此所謂『滿意』乃廣義的，）那假設便是真的。』（L. R. Mumford）又說，『上帝的觀念，……在實際上至少有一點勝過旁的觀念的地方：這個觀念許給我們一種理想的宇宙，永久保存，不致毀滅。……世界有個上帝在裏面作主，我們便覺得一切悲劇都不過是暫時的，都不過是局部的，一切災難毀壞都不是絕對沒有翻身的。』（P. 108）最妙的是他『信仰的心願論』（The Will to Believe）這篇議論太長了，不能引在這裏，但是那篇議論中最重要又最有趣味的一個意思，他曾在別處常

常提起，我且引來給大家看看。『我自己硬不信我們的人世經驗就是宇宙裏最高的經驗了。我寧可相信我們人類對於全宇宙的關係就和我們的貓兒狗兒對於人世生活的關係一般。貓兒狗兒常在我們的客廳裏⁽¹⁾上書房裏玩，他們也加入我們的生活，但他們全不懂得我們的生活的意義。我們的人世生活好比一個圓圈，他們就住在這個圓圈的正切線 (Tangent) 上，全不知道這個圓圈起於何處終於何處。我們也是如此。我們也住在這個全宇宙圓圈的正切線上。但是貓兒狗兒每日的生活可以證明他們有許多理想和我們相同，所以我們照宗教經驗的證據看來，也很可相信比人類更高的神力是實有的，並且這些神力也朝着人類理想中的方向努力拯救這個世界。』 (P. 300)

這就是他的宗教的成見。他以爲這個上帝的觀念，——這種有意志，和我們人類的最高理想同一方向進行的上帝觀念，——能使我們人類安心滿意，能使我們發生樂觀，這就可以算他是真的了！這種理論，仔細看來，是很有害的。他在這種地方未免把他的實驗主義的方法用錯了。爲什麼呢？因爲我們上文說過實驗主義的方法須分作三層使用。第一，是用來定事物的意義。第二，定觀念的意義。第三，定信仰的意義。須是事物和觀念的意義已經明白確定了，方才可以用第三步方法。如今假定一個有意志的上帝，這個假設還只是一個觀念，他的意義，不曾明白確定，所

以不能用第三步方法，只可先用第二步方法，把這個觀念當作一種工具，當作一張支票，看他在這自然大銀行裏是否有兌現的效力。這個『有意志的神力』的觀念是一個宇宙論的假設，這張支票上寫的是宇宙論的現狀，不是宗教經驗上的現狀。我們拿了支票，該應先看他是否能解決宇宙論的問題：一切宇宙間的現狀，如生存競爭的殘忍，如罪惡痛苦的存在，都可以用這個假設來解決嗎？如不能解決，這張支票便不能兌現。這個觀念的意義便不會確定。一個觀念不曾經過第一步的經驗，便不配算作信仰，便不配問他的真假在實際上發生什麼區別，爲什麼呢？因爲一張假支票在本銀行裏雖然支不出錢來，也許在不相干的小錢店裏押一筆錢。那小錢店不會把支票上的圖章表記認明白，只顧貪一點小利，就胡亂押一筆錢出去。這不叫做『兌現』，這叫『外快』，這是騙來的錢。詹姆斯不先把上帝這個觀念的意義弄明白，却先用宗教經驗上去，回頭又把宗教經驗上所得的『外快』利益來冒充這個觀念本身的价值。這就是他不忠於實驗主義的所在了。

(參看 Dewey, *Essays in Experimental Logic*, p. 312-325)

(3) 實在論 我們所謂『實在』(reality)含有二大部分：(A) 感覺，(B) 感覺與感覺之間及對象與對象間的種種關係，(C) 所有的心理。從前的高爾哲學都說實在永遠不變

的。猶如十一派人說實在是常常變的，是常常加添的，常常由我們自己改造的。上文所說實在的三部分之中，我們且先說感覺。感覺之來，就如同大水洶湧，是不由我們自主的。但是我們各有特別的興趣，興趣不同，所留意的感覺也不同。因為我們所注意的部分不同，所以各人心目中的實在也就不同。一個詩人和一個植物學者同走出門遊玩，那詩人眼裏只見得日朗風輕，花明鳥媚；那植物學者只見得道旁長的是什麼草，籬上開的是什麼花，河邊栽的是什麼樹。這兩個人的宇宙是大不相同的。

再說感覺的關係和意象的關係。一樣的測天星斗，在詩人的眼裏和在天文學者的眼裏，便有種種不同的關係。一樣的兩件事，你只見得時間的先後，我却見得因果的關係。一樣的一篇演說，你覺得這人聲調高低得宜，我覺得這人論理完密。一百個大錢，你可以擺成兩座五十的，也可以擺成四座二十五的，也可以擺成十座十個的。

那舊有的真理更不用說了。總而言之，實在是我們自己改造過的實在。這個實在裏面含有無窮人造的分子。實在是一個很服從的女孩子，他百依百順的由我們替他塗抹起來，裝扮起來。『實在好比一塊大理石到了我們手裏，由我們雕成什麼像。』宇宙是經過我們自己創造的工夫的。

『無論知識的生活或行為的生活，我們都是創造的。實在的名的一部分，和實的一部分，都有我們增加的分。』

這種實在論和理性派的見解大不相同。『理性主義以為實在足現成的，永遠完全的；實驗主義以為實在還在製造之中，將來達到什麼樣子便是什麼樣子。』（F257）實驗主義（人本主義）的宇宙是一篇未完的草稿，正在修改之中，將來改成怎樣便怎樣，但是永永沒有完篇的時期。理性主義的宇宙是絕對平安無事的，實驗主義的宇宙是還在冒險進行的。

這種實在論和實驗主義的人生哲學和宗教觀念有關係。總而言之，這種創造的實在論發生一種創造的人生觀。這種人生觀詹姆斯稱為『改良主義』（Revisedism）。這種人生觀也不是悲觀的厭世主義，也不是樂觀的樂天主義，乃是一種創新的『淑世主義』。世界的拯救不是不可能的，也不是我們靠着士，拾頭來就可以望得到的。世界的拯救是可以做得到的，但是須要我們各人盡力做去。我們盡一分的力，世界的拯救就程度一分。世界是一點一滴一點一滴的長成的，但有一點一滴一點一滴全靠着你和我的努力貢獻。

他說：『假如那造化的上帝對你說：

『我要造一個世界。保不定可以救拔的。這個世界要想做到完全無缺的地位，讓露各個分子各盡他的能力。我給你一個機會，請你加入這個世界。你知道我不擔保這世界平安無事的。這個世界是一種真正冒險事業，危險很多，但是也許有最後的勝利。這是真正的社會互助的工作。你願意跟來嗎？你對你自己，和那些旁的工人，有那麼多的信心來冒這個險嗎？』

如上帝這樣問你，這樣邀請你，你當真怕這世界不安穩竟不敢去嗎？你當真寧願躲在睡夢裏不肯出頭嗎？』

這就是淑世主義的挑戰書。詹姆士自己是要我們大着膽子接受這個哀的米敦書的。他很嘲笑那些退縮的懦夫，那些靜坐派的懦夫。他說，『我曉得有些人是不願意去的。他們覺得在那個世界裏須要用奮鬥去換平安，這是很沒有道理的事。……他們不敢相信機會。他們想尋一個世界，要可以歇肩，可以抱住爸爸的頭頸，就此被吸到那無窮無極的生命裏面，好像一滴水滴在大海裏。這種平安清福，不過只是免去了人世經驗的種種煩惱。佛家的涅槃其實只不過免去了塵世的無窮冒險。那些印度人，那些佛教徒，其實只是一班懦夫，他們怕經驗，怕生活。……他們聽見

了多元的淑世主義，牙齒都打戰了，胸口的心也驟得冰冷了。」（PP.291-293）詹姆士自己說，「我嗎？我是願意承認這個世界是真正危險的，是須要冒險的；我決不退縮，我決不說『我不危險』」（P.296）

這便是他的宗數。這便是他的實在論所發生的效果。

五 杜威哲學的根本觀念

杜威（生於1859）是現在實驗主義的領袖。他的著作很多，最重要的是The School and Society, 1899; Studies in Logical Theory, 1903; Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays, 1910; How We Think, 1910; Ethics, (With Fiske), 1909; Essays in Experimental Logic, 1916; Democracy and Education, 1916; Creative Intelligence (With Osherson), 1917. 他做的書都不很「易讀」，不像詹姆士的書有通俗的能力。但是在思想界裏面，他的影響實在比詹姆士還大。有許多反對詹姆士的「實主義」的哲學家，對於杜威都不能不表敬意。他的教育學說影響更大，所以有人稱他做「教師的教師」（The Teacher of Teachers）。

杜威在哲學史上是一個大革命家。爲什麼呢？因爲他把歐洲近世哲學流儀——*Empiricism* 和康德（*Kant*）以來的哲學根本問題一齊抹煞，一齊認爲沒有討論的價值。一切理性或與經驗派的爭論，一切唯心論和唯物論的爭論，一切從康德以來的知識論，在杜威的眼裏，都是不成問題的爭論，都可『以不了了之。』杜威說，『智識上的進步有兩條道路。有的時候，舊的觀念範圍擴大了，研究得更精密了，更細膩了，智識因此就增加了。有的時候，人心覺得有些老問題實在不值得討論了，從前火一般熱的意思現在變冷了，從前很關切的現在覺得不關緊要了，在這種時候，智識的進步不在於增添，在於減少。不在分量的增加，在於性質的變換。那些老問題未必就解決了，但是他們可以不用解決了。』（*Practical Intelligence*, P. 3）這就是我們中國人所講的『以不了了之。』

杜威說近代哲學的根本大錯誤就是不會懂得『經驗』（*Experience*），究竟是個什麼東西。一切理性派和經驗派的爭論，唯心唯實的爭論，都只是由於不會懂得什麼叫做經驗。他說舊派哲學對於『經驗』的見解有五種錯誤：

(1) 舊派人說經驗完全是知識。其實依現在的眼光看來，經驗確是一個活人對於自然

的環境和社會的環境所起的一切交涉。

(2) 舊說以爲經驗是心境的，裏面全是『主觀性』。其實經驗只是一個物觀的世界，走進人類的行爲遭遇裏面，受了人類的反動發生種種變遷。

(3) 舊說於現狀之外只是承認一個過去，以爲經驗的元素只是記着經過了的事。其實活的經驗是試驗的，是要變換現有的物事；他的特性在於一種『投影』的作用，伸向那不知道的前途；他的主要性質在於連絡未來。

(4) 舊式的經驗是專向個體的分子的。一切連絡的關係都當作從經驗外面侵入的，究竟可靠不可靠還不可知。但是我們若把經驗當作應付環境和約束環境的事，那麼經驗裏面便含有無數連絡，無數貫串的關係。

(5) 舊派的人把經驗和思想看作絕相反的東西。他們以爲一切推理的作用都是跳出經驗以外的事。但是我們所謂經驗裏面含有無數推論。沒有一種有意識的經驗沒有推論的作用。(IP 7-8)

這五種區別，很是重要，因爲這就是杜威的哲學革命的根本理由。既不承認經驗就是知識，

那麼三百多年以來把哲學幾乎完全變成認識論，便是大錯了；那麼哲學的性質，範圍，方法，都要改變過了。既不承認經驗是主觀的，反過來既承認經驗是人應付環境的事業，那麼一切唯心唯真的爭論都不成問題了。既不承認經驗完全是細碎不連絡的分子（如印象，意象，感情之類）反過來既承認連絡貫串是經驗本分內的事。那麼一切經驗派和理性派的紛爭，連帶休謨的懷疑哲學和康德那些支離繁碎的心法範疇，都可以丟在腦背後了。

最要緊的是第三第五兩種區別。杜威把經驗看作對付未來，預料未來，連絡未來的事，又把經驗和思想看作一件事。這是極重要的觀念。照這種說法，經驗是向前的，不是回想的；是推理的，不是完全堆積的；是主動的，不是靜止的，也不是被動的；是創造的思想活動，不是細碎的記憶帳簿。

杜威受了近世生物進化論的影響最大，所以他的哲學完全帶着生物進化學說的意義。他說『經驗就是生活；生活不是在虛空裏面的，乃是在一個環境裏面的，乃是由於這個環境的。』（P.8）『我們人手裏的大問題，是；怎樣對付外面環境才可使這些變遷朝着能，我們將來的活動有的一個方向走。外境的勢力雖然也有幫助我們的地方，但是人的生活決不是聽着手太太』

平平的坐享環境的供養。人不能不奮鬥；不能不利用環境直接供給我們的助力，把來間接造成別種變遷。生活的進行全在能管理環境。生活的活動必須把周圍的變遷一一變換過；必須使有的勢力變成無害的勢力；必須使無害的勢力變成幫助我們的勢力。』(P.9)

這就是杜威所說的『經驗』。經驗不是一本老帳簿；經驗乃是一個有孕的婦人；經驗乃是現在的裏面懷着將來的活動。簡單一句話，『經驗不光是知識，經驗乃我對付物，物對付我的法子。』(P.37) 知識自然是重要的，因為知識乃是應付將來的工具。因為知識是重要的，所以古人竟把經驗完全看作知識的事，還有更荒唐的人竟把知識當作看戲一樣，把知識的心當作一個看戲的人對着戲台上穿紅的進去穿綠的出來，毫沒有關係，完全處於旁觀的地位。這就錯了。應知道知識所以重要，正因為他是一種應用的工具，是用來推測將來的經驗的。人類的經驗全是一種『應付的行為』(Heroic or Dignified)。凡是有意識的應付的行為都有一種特別性質與旁的應付不同；這種特性就是先見和推測的作用。這種先見之明引起選擇去取的動作，這便是知識的意義。這種動作的成績便可拿來評定那種先見的高下。

如此看來，可見思想的重要。杜威常引彌兒的話頭，『推測乃是人生一大事。……只有這件

事是人的心思無時無刻不做的。』他常說思想能使經驗脫離無意識的性欲行爲；能使人用已知的事物推測未見的事物；能使人一用現在預料將來；能使人懸想新鮮的目的，繁複豐富的效果；能使經驗永遠增加意義，擴張範圍，開闢新天地。所以杜威一系的人把思想尊爲『創造的智慧』（Creative Intelligence）。思想是人類應付環境的唯一工具，是人類創造未來新天地的工具，所以當得起『創造的智慧』這個尊號。

杜威說，『知識乃是一件人的事業，人人都該做的。並不是幾個上流人或幾個專門哲學家科學家所能獨享的藝術賞鑒力。』（Ford 從前哲學的大病就是把知識思想當作了一種上等人的藝術賞鑒力，與人生行爲毫無關係；所以從前的哲學鑽來鑽去總跳不出『本體』『現象』『主觀』『外物』等等不成問題的爭論。現在我們受了生物學的教訓，就該老實承認經驗就是生活。生活就是人與環境的交互行爲，就是思想的作用指揮一切能力，利用環境，征服他，約束他，支配他，使生活的內容外域永遠增加，使生活的能力格外自由，使生活的意味格外濃厚。因此。我們就該承認哲學的範圍，方法，性質，都該有一場根本的大改革。這種改革，杜威不叫做哲學革命，他說這是『哲學的光復』（A Recovery of Philosophy）。他說，『哲學如果不弄那些

「哲學家的問題」了，如果變成對付「人的問題」的哲學方法了，那時候便是哲學光復的日子到來了。」(165)

以上所說是杜威的哲學的根本觀念。這些根本觀念，總括起來，是(1)經驗就是生活，生活就是對付人類周圍的環境；(2)在這種應付環境的行為之中，思想的作用最為重要；一切有意識的行為都含有思想的作用；思想乃是應付環境的工具；(3)真正的哲學必須拋棄從前種種玩意兒的「哲學家的問題」，必須變成解決「人的問題」的方法。

這個「解決人的問題的哲學方法」又是什麼呢？這個不消說得，自然是怎樣使人能有那種「創造的智慧」，自然是怎樣使人能根據現有的需要，聯想一個新鮮的料來，還要能創造方法工具，好使那個聯想的將來真能實現。

六 杜威論思想

杜威先生的哲學的基本觀念是：「經驗即是生活，生活即是應付環境；」但是應付環境，有高下的程度不同。許多如在漩渦裏滾去滾來，滾上滾下；滾到牆壁，也會轉圈子。這也是對付思

境。一個蜜蜂飛進屋裏打幾個回旋，嘩的一聲直飛向玻璃窗上，頭碰玻璃，跌倒在地；他嘩扎來，彎向玻璃窗上飛，這一回小心了，不致碰破頭；他飛到玻璃上，爬來爬去，想尋一條出路；他的「指南針」只是光線，他不懂這光明的玻璃何以不同那光明的空氣一樣，何以飛不出去！這也是應付環境。一個人出去探險，走進一個無路無際的大樹林中，迷了路，走不出來了，他爬上樹頂，用千里鏡四面觀望，也看不出有一條出路。他坐下來仔細想想，忽聽得遠處的有水的聲音；他忽然想起水流必定出山，人跟着水走，必定可以走出去，主意已定，他先尋到水邊，跟着水走，果然走出了危險。這也是應付環境。以上三種應付環境，所以高下不同，正為智識的程度不同。蛆的應付環境，完全是無意識的作用；蜜蜂能用光線的指導去尋出路，已可算是有意識的所作用了，但他不懂得光線有時未必就是出路的記號，所以他碰着玻璃就受窘了，人是有智識能思想的動物，所以他迷路時，不慌不忙的爬上樹頂，取出千里鏡，或是尋着溪流，跟着水路出去。人的生活所以尊貴，正為人有這種高等的應付環境的思想能力。故杜威的哲學基本觀念是：『知識中想是人類應付環境的工具。』知識思想是一種人生日用必不可少不可少的工具，並不是哲學家的玩意兒和奢侈品。

總括一句話：杜威哲學的最大目的，只是怎樣能使人類養成那種『創造的智慧』(Creative Intelligence)，使人應付種種環境充分滿意。換句話說，杜威的哲學的最大目的是怎樣能使人有創造的思想力。

因為思想在杜威的哲學系統裏佔如此重要的地位，所以我現在介紹杜威的思想論。思想究竟是什麼呢？第一，戲台上說的『思想起來，好不傷慘人也』，那個『思想』是回想，是追想，不是杜威所說的『思想』。第二，平常人說的『你不要胡思亂想』，那種『思想』是『妄想』，也不是杜威所說的『思想』。杜威說的思想是用已知的事物作根據，由此推測出別種事物或真理的作用。這種作用，在論理學書上叫做『推論的作用』(Inference)。推論的作用只是從已知的物事推到未知的物事，有前者作根據，使人對於後者發生信用。這種作用，是有根據有條理的思想作用。這纔是杜威所指的『思想』。這種思想有兩大特性：(一)須先有一種疑惑困難的情境做起點。(二)須有尋思搜索的作用，要尋出新事物或新知識來解決這種疑惑困難。譬如上文所舉那個在樹林中迷了路的人，他在樹林裏東行西走，迷了方向尋不出路了；這便是一種疑惑困難的情境。這是第一個條件。那迷路的人爬上樹頂遠望，或取出千里鏡四望，或尋到流水，跟水出山；

這都是尋思摸索的作用。這是第二個條件。這兩個條件都很重要。人都知「尋思摸索」是很重要的，但是很少人知道疑難的境地也是一個不可少的條件。因為我們平常的動作，如吃飯呼吸之類，多是不用思想的動作；有時偶有思想，也不過是東鱗西爪的胡思亂想。直到疑難發生時，方才發生思想推考的作用。有了疑難的問題，便定了思想的目的；這個目的便是如何解決這個困難。有了這個目的，此時的尋思摸索便都向着這個目的上去，便不是無目的的胡思亂想了。所以杜威說：『疑難的問題，定思想的目的；思想的目的，定思想的進行。』

杜威論思想，分作五步說：（一）疑難的境地；（二）指定疑難之點究竟在什麼地方；（三）假定種種解決疑難的方法；（四）把每種假定所涵的結果，一一想出來，看那一個假定能够解決這個困難；（五）證實這種解決使人信用；或證明這種解決的謬誤，使人不信用。

（一）思想的起點是一種疑難的境地。——上文說過，杜威一派的學者認定思想 人類應付環境的工具。人類的的生活若是處處沒有障礙，時時方便如意，那就用不着思想了。但是人生的環境，常有更換，常有不測的變遷。到了新奇的局面，遇着不會經慣的物事，從前那種習慣的生活方法都不中用了。譬如看中國白話小說的人，看到正高興的時候，忽然碰着一段極難懂的話，自

發生一種疑難。又譬如上文那個迷了路的人，走來走去，走不出去；平時的走路本事，都不中用了。到了這種境地，我們便尋思：『這句書怎麼解呢？』『這個大樹林的出路怎麼尋得出呢？』『這件事怎麼辦呢？』『這便如何是好呢？』這些疑問，便是思想的起點。一切有用的思想，都起於一個疑問符號。一切科學的發明，都起於實際上或思想界裏的疑惑困難。宋朝的程頤說，『學原於思』。這話固然不錯，但是懸空講『思』，是沒有用的。他應該說：『學原於思，思起於疑。』疑難是思想的第一步。

(二) 指定疑難之點究竟在何處。——有些疑難是很容易指定的，例如上文那個人迷了路，他的問題是怎麼尋一條出險的路子，這就很容易指定的。但是有許多疑難，我們雖然覺得是疑難，但一時不容易指定究竟那一點是疑難的真問題。我且舉一個例，墨子小取精有一句話：『辟(辟)也者，舉也物而以明之也。』初讀的時候，我們覺得『舉也物』三個字不可解，是一種疑難。畢沅註墨子徑說這個『也』字是衍文，刪了便好了。王念孫讀到這裏，覺得畢沅看錯疑難的所在了。因為這句話裏的真疑難不在一個『也』字的多少，乃在研究這個地方既然脫出一個『也』字來，究竟這個字可以有解說沒有解說。如果先斷定這個『也』字是衍文，那就近於武斷，不

科學的思想了。這一步的工夫，平常人往往忽略過去，以為可以不必特別提出。（看新潮雜誌第一卷第四號汪敬熙君的『什麼是思想』）杜威以為這一步是很重要的。這一步就同醫生的『脈案』，西醫的『診斷』，一般重要。你請一個醫生來看病，你先告訴他，說你有點頭痛，發熱，肚痛，……你昨天吃了兩隻螃蟹，又喝了一杯冰忌令，大概是傷了食。這是你胡亂猜想的話，不大靠得住。那位醫生如果是一位好醫生，他一定不理你說的什麼。他先看你的舌苔，把你的脈，看你的氣色，問你肚子那一塊作痛，大便如何，看你的熱度如何，……然後下一個『診斷』，斷定你的病究竟在一處地方。若不如此，他便是犯了武斷不細心的大毛病了。

（三）提出種種假定的解決方法。——既經認定疑難在什麼地方了，稍有經驗的人，自然會從所有的經驗，知識，學問裏面，提出種種的解決方法。例如上文那個迷路的人要有一條出路，他的經驗告訴他爬上樹頂去望望看，這是第一個解決法。這個法子不行，他又取出千里鏡來，四面遠望，這是第二個解決法。這個法子又不行，他的經驗告訴他遠遠的花郎花郎的聲音是流水的聲音；他的學問又告訴他說，水流必有出路，人跟着水行必定可以尋一條出路。這是第三個解決法。這都是假定的解決法。又如上文所說墨子『磨也者，舉也物而以明之也』一句。墨子說『也

物』的也字是衍文，這是第一個解決。王念孫說，「也」字當作「他」字解；「舉也物」即是「舉他物」；這是第二個解決。——這些假定的解決，是思想的最要緊的一部分，可以算是思想的骨幹。我們說某人能思想，其實只是說某人能隨時提出種種假定的意思來解決所遇的困難。但是我們不可忘記，這些假設的解決，都是從經驗學問上生出來的。沒有經驗學問，決沒有這些假定的解決。有了學問，若不能隨時發生解決困難的假設，那便成了吃飯的「齷」，有學問等於無學問。經驗學問所以可貴，正為他們可以供給這些假設的解決的材料。

(四) 決定那一種假設是適用的解決。——有時候，一個疑難的問題能引起好幾個假設的解決。即如上文迷路的例有三種假設：一句墨子有兩種解法。思想的人，遇着幾種解決法發生時，應該把每種假設所涵的意義，一一的演來；如果用這一種假設，該有什麼結果？這種結果是否能解決所遇的疑難？如果某種假設，比較起來最能解決困難，我們便採用這種解決。例如墨子的「舉也物」一句，墨沉的假設是刪去「也」字，如果用這個假設，有兩層結果：第一，刪去這個字，成了「舉物而以明之也」，雖可以勉強講得通，但是牽強得很；第二，按勘學的方法，最忌「無故衍字」，凡衍字必須同當研寫字的人，何以又寫了一個字；我們寧可以說鈔筆

子的人因上下文都有『也』字，所以無心中多寫了一個『也』字，俱是滑個『也』字是一個落尾的字，何以在句中多出這個字來？如此看來，畢沅的假設雖可勉強解說，但總不覺充分滿意。再看王念孫的解說，把『也』字當作『他』字，這也有兩層結果：第一，『舉他物而以明之也』，舉他物來說明此物，正是『譬』字的意義；第二，他字本作它，古寫像也字，故容易互混；既可互混，古書中當不止這一處；再看墨子書中，如備城門稿，如小取稿的『無也故焉』，『也者同也』，都是他字寫作也字。如此看來，這個假定解決的涵義果然能解決本文的疑難，所以應該採用這個假設。

(五) 證明。——第四步所採用的解決法。還只是假定的，究竟是否真實可靠，還不能十分確定，必須有實地的證明，方才可以使人信仰；若不能證實，便不能使人信用，至多不過是一個假定罷了。已證實的假設，能使人信用，便成了『真理』。例如上文所舉墨子書中『舉也焉』一句，王念孫能尋出『無也故焉』和許多同類的例，來證明墨子書中『他』字常寫作『也』字，這個假設的解決便成了可信的真理了。又如那個迷路的人。跟着水流。果然出了險。他那個假設便成了真正適用的解決法了。這種證明比較是很容易的。有時候，一種假設的意思，不容易證明。

因為這種假設的證明所需要的情形平常不容易遇着，必須特地造出這種情形，方才可以試驗那種假設的是非。凡科學上的證明，大概都是這一種，我們叫做『實驗』，譬如科學家葛理頓 (Galileo) 觀察抽氣筒能使水升高至三十四尺，但是不能再上去了。他心想這個大概是因為空氣有重量，有壓力，所以水不能上去了。這是一個假設，不會證實。他的弟子伽里傑利 (Torricelli) 心想如果水的升高三十四英尺是空氣壓力所致，那麼，水銀比水重十三又十分之六倍，只能升高到三十英寸。他試驗起來，果然不錯。那時葛理頓已死了，後來又有一位哲學家柏斯嘉 (Pascal) 心想如果伽里傑利的假設不錯，那麼，山頂上的空氣比山腳下的空氣稀得多，拿了水銀管子上山，水銀應該下降。所以他叫他的親戚拿了一管水銀走上勞得東山，水銀果然逐漸低下，到山頂時水銀比平地要低三寸。於是從前的假設，真成了科學的真理了。思想的結果，到了這個地步，不但可以解決面前疑難，簡直是發明真理，供以後的人大家受用，功用更大了。

以上說杜威分析思想的五步。這種說法，有幾句很可特別注意。(一) 思想的起點是實際上的困難，因為要解決這種困難，所以要想，思想的起點，疑難解決了，實際上的活動照常進行；有了這一番思想作用，經驗更豐富一些，以後應付疑難的本領就更增長一些。思想起於

應用，終於應用；思想是運用從前的經驗，來幫助現在的生活更預備將來的生活，（二）思想的作用，不單是演繹法，也不單是歸納法；不單是普通的定理裏面演出個體的斷案，也不單是從個體的事物裏面抽出一個普遍的通則。看這五步，從第一步到第三步，是偏向歸納法的，是先考察眼前的特別事實和情形，然後發生一些假定的通則；但是從第三步到第五步，是偏向演繹法的，是先有了通則，再把這些通則所涵的意義一一演出來，有了某種前提，必然要有某種結果；更用直接或間接的方法，證明某種前提是否真能發生某種效果。懂得這個道理，便知道兩千年來西洋的『法式的論理學』（Formal Logic）單教人牢記 A E I O 等等法式和求同求異等等細則，都不足訓練思想力的正當方法。思想的真正訓練，是要使人有真切的經驗來作假設的來源；使人有批評判斷種種假設的能力；使人能造出方法來證明假設的是非真假。

杜威一系的哲學家論思想的作用，最注意『假設。』試看上文所說的五步之中，最重要的就是第三步。第一步和第二步的工夫只是要引起這第三步的種種假設；以下第四第五兩步只是把第三步的假設演繹出來，加上評判，加上證驗，以定那種假設是否適用的解決法。這第三步的假設是承上起下的關鍵，是歸納法和演繹法的關頭。我們研究這第三步，應該知道這一步在臨時思想

的時候是不可強求的；是自然湧上來，如潮水一樣，壓制不住的；他若不來時，隨你怎樣搔頭抓耳，挖盡心血，都不中用。假使你在大樹林裏迷了路，你腦子裏熟讀的一部魏勒著學或陳文名學講義，都無濟於事，都不能供給你『尋着流水，跟着水走出去』的一個假設的解決。所以思想訓練的着手工夫在於使人有許多活的學問知識。活的學問知識的最大的來源在於人生有意識的活動。使活動事業得來的經驗，是真實可靠的學問知識。這種有意識的活動，不但能增加我們假設意思的來源，而且訓練我們時刻拿當前問題來限制假設的範圍，不至於上天下地的胡思亂想。還有一層，人生實際的事業，處處是實用的，處處用效果來證實理論，可以養成我們用效果來評判假設的能力，可以養成我們的實驗的態度。養成了實驗的習慣，每想一個假設，自然會想想可商酌的效果，自會來用這種思想得出的效果來評判原有的假設的價值。這才是思想訓練的效果。這才是思想能力的養成。

譯著 Dewey: *How We Think*, chapters I, II, III, VI, VII, XII

譯著 Dewey: *Democracy and Education*, chapter XXV.

七 杜威的教育哲學

杜威先生常說，『哲學就是廣義的教育學說』。這就是說哲學便是教育哲學。

這句話初聽了很可怪。其實我們如果仔細一想，便知道這句話是不錯的。我們試問古往今來的哲學家那一個不是教育家？那一個沒有一種教育學說？那一種教育學說不是根據『哲學的？

我且舉幾個例。我們小時讀三字經開端就是『人之初，性本善，性相近，習相遠；苟不教，性乃遷。』這這句說的是孔子的教育哲學。三字經是宋朝人做的，所代表的又是程子朱子一派的教育哲學。再翻開朱註的論語，第一章『學而時習之』的底下註語道：『學之爲言效也。人性皆善而覺有先後。後覺者必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。』請看他們把學字解作效，把教育的目的看作『明善而復其初』：這不是極重要的教育學說嗎？我們如研究哲學史，便知道這幾句註語裏面，不但是解釋孔子的話，並且含有儒家明心見性的影響。這不是很明白的例嗎？

再翻開各家的哲學書，從老子直到蔡元培，從老子的『常使民無知無欲』，直到蔡元培的

『以美育代宗教』，那一家的哲學不是教育學說呢？

懂得這個道理，然後可以知道杜威先生的哲學和他的教育學說的關係。

杜威的教育學說，大旨都在鄭宗海先生所譯的『杜威教育主義』（新教育第二期）裏面。現在且先把那篇文章的精華提出來寫在下面：（譯筆略與鄭先生不同。）

（一）什麼是教育？

教育的進行在於個人與人類之社會的觀念。……真教育只有一種：只有兒童被種種社會環境的需要所挑起的才能的活動；這才是真教育。

（二）什麼是學校？

學校本來是一種社會的組織。教育既是由社會生活上進行，學校不過是一種團體生活，凡是能使兒童將來得享受人類的遺產和運用他自己的能力為群眾謀福利的種種勢力，都集合在裏面。簡單說來，教育即是生活，並不是將來生活的預備。

（三）什麼是教材？

學校科目交互關係的中心點不在理科，不在文學，不在歷史，不在地理，乃在兒童

自己的社會生活。

總而言之，我深信我們應該把教育有做經驗的繼續再造；教育的目的與教育的進行是一件事，不是兩件事。

(四) 方法的性質。

方法的問題即是兒童的能力和興趣發展的次序的問題。

(1) 兒童天性的發展，主動的方面先於被動的方面；……動作先於有意識的感覺。意思（智識的和推理的作用）乃是動作的結果，並且是因為要主持動作纔發生的。平常所謂『理性』，不過是有條理有效果的動作之一種法子，並不是在動作行為之外可以發達得出來的。

(2) 影像 (Imagery) 乃是教授的大利器。兒童對於學科所得到的不過是他自己對於這一科所構成的影像。現在我們用在預備工課和教授工課上的許多時間和精力，正可用來訓練兒童的想像力。想像力，要使兒童對於所接觸的種種物事都能隨時發生清楚明確又時時長進的影像。

(3) 兒童的興趣即才力發生的記號。……某種興趣的發生，即是表示這個兒童將要進到某步程度。……凡興趣都是能力的記號，最要緊的是尋出這種能力是什麼。

(4) 感情乃是動作的自然反應。若偏向激動感情，不問有無相當的動作，必致於養成不健全和乖僻的心境。

(五) 社會進化與學校。

教育乃是社會進化和改良的根本方法。……教育根據於社會觀念，支配個人的活動，這便是社會革新的唯一可靠的方法。

這種教育見解，對於個人主義和社會主義的理想，有適當的容納。一方面是個人的，因為這回主張承認一種品行的養成是正常生活的真基礎。一方面是社會的，因為這種學說承認這種良好的品行不是單有個人的訓戒教導便能達成的；乃是倚靠一種社會生活的影響所能養成的。

以上所記，可說是杜威教育學說的要旨。再總括起來，便只有兩句話：

(1) 『教育即是生活。』

(2) 『教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主持指揮後來經驗的能力格外增加。』 (Democracy and Education, Pt. 89-90)

我所要說的杜威教育哲學，不過是說明這兩句話的哲學根據。我且先解釋這兩句話的意義。這兩句話其實即是一句話。(1)即是(2)，所以我且解說第二句話。『教育即是繼續不斷的重新組織經驗』。怎麼講呢？經驗即是生活。生活即是應付人生四圍的境地；即是改變所接觸的事物，使有害的變為無害的，使無害的變為有益的。這種活動是人生不能免的。從嬰孩到長大，從長成到老死，都免不了這種活動。這種活動各有教育的作用，因為每一種活動即是增添一點經驗，即是『學』了一種學問。每次所得的經驗，和已有的經驗合攏起來，起一種重新組織；這種重新組織過的經驗，又留作以後經驗的參考資料和應用工具，如此遞進，永永不已。所以說，『教育是繼續不斷的重新組織經驗』。怎麼說『使經驗的意義格外增加』呢？意義的增加就是格外能看出我們所作活動的連貫關係。杜威常舉一個例：有一個小孩子伸手去抓一團火光，把手燙了。從此以後，他就知道那裏所見的某種視覺是和手的某種觸覺有關係的；更進一步，他就知道

某種光是和某種熟有關係的。高等的化學家在試驗室裏作種種活動，尋出火光的種種性質，其實同那小孩子的經驗是一樣的道理。總而言之，只是尋出事物的關係。懂得種種關係，便能預先安排某種原因發生某種效果。這便是增加經驗意義。怎麼說『使個人主持後來經驗的能力格外增加』呢？懂得經驗的意義，能安排某種原因發生某種結果，這便是說我們可以推知未來，可以預先籌備怎樣得到良好的結果，怎樣免去不良的結果。這就是加添我們主持後來經驗的能力了。

杜威這種教育學說和別人根本不同之處就在把『目的』和『進行』看作一件事。這句話表面上似乎不通，其實不錯杜威說：『活動的經驗是估時間的，他的後一步補是他的前一步；前而不曾覺得的關係。也明白了。後面的結果，表出前面的意義。這種經驗的全體又養成趨向有這種意義的事物的習慣。每一種這樣繼續不斷的經驗是有教育作用的。一切教育只在於有這種經驗。』

(同上書頁九一—九二)

這種教育學說的首學根據，就是杜威的實驗主義。實驗主義的大旨，我已在前面說過了。如今單提出杜威哲學中和教育學說最有密切關係的知識論和道德論，略說一點。

(一) 知識論 (Democracy and Education, Chap. 25)

杜威說古代以來的知識論的最大病根，在於經驗派和理性派的區別太嚴了。古代的社會階級很嚴，有勞心的和勞力的，治人的和被治的，出令的和受令的，貴族和小百姓，種種區別。所以論知識也有經驗和理性、個體與共相，心與物，心與身，智力與感情，種種區別。這許多區別，在現在的民主社會裏都不能成立，都不應該存在。從學理一方面看來，更不能成立。杜威提出三條理由如下：

(1) 現代生理學和心理學互能印證，證明一切心的作用都和神經系統有密切關係。神經系統使一切身體的作用同力合作。外面環境來的刺激和裏面發出的應付作用，都受腦部的節制支配。神經作用，又不但主持應付環境的作用，並且有一種特性，使第一次應付能限定下一次的官能激動作何樣子。試看一個雕匠雕刻木頭。或是畫師畫他的油畫，便可見神經作用時時刻刻重新組織已有的活動，作為後來活動的預備，使前後的活動成爲一貫的連續。處處是『行』，處處是『知』；知即從行來，即在行裏；行即從知來，又即是知。懂得此理，方才可以懂得杜威所說『教育即是生活』的道理。

(2) 生物學發達以來，生物進化的觀念使人知道從極簡單的生物進到人類，都有一貫的程序。最低等的有機體，但有應付環境的活動，却沒有心官可說。後來活動更複雜了，智力的作用漸漸不可少，漸漸更重要。有了智力作用，方才可以預料將來，可以安排布置。這種生物進化論出世以後，方才有人覺悟從前的人把智力看作一個物外事外的『旁觀者』，把知識看作無求於外。完全獨立存在的，這都是錯的。生物進化論的教訓是說：『每個生物是世界的一分子，和世界同受苦，同享福；他以能居然生存，全靠他能把自己作為環境的一部分，預料未來的結果，使自己的活動適宜於這種變遷的環境。』如此看來，人既是世界活動裏面的一個參戰者，可見知識乃是一種參戰活動，知識的價值全靠知識的效能。知識決不是一種冷眼旁觀的廢物。偏以這個道理，方才可以懂得杜威說的『真教育只是兒童被種種社會環境的需要所挑起的才能的活動。』

(3) 近代科學家的方法進步，實驗的方法一面教人怎樣求知識，一面教人怎樣證明所得的知識是否真知識。這種實驗的方法和新起的知識論也極有關係。這種方法有

兩種意義。(一)實驗的方法說：除非我們的動作真能發生所期望的變化，決不能說是有了知識，但可說是有了某種假設，某種猜想罷了。真知識是可以試驗出效果來的。(二)實驗的方法又說：思想是有用的；但思想所以有用，正為思想能正確的觀察現在狀況，用來作根據，推知未來的效果，以為應付未來的工具。

實驗方法的兩層意義都很重要。第一，凡試驗不出什麼效果來的觀念，不能算是真知識。因此，教育的方法和教材都該受這個標準的批評，經得住這種批評的，方才可以在。第二，思想的作用不是死的，是活的；要能根據過去的經驗對付現在，根據過去與現在對付未來。因此，學校的生活須要能養成這種活動的思想力，養成杜威所常說的『創造的智慧』。

(1) 道德論 (Democracy in Education, Chap. 26)

杜威論人生的行為道德，也極力反對從前哲學家所固執的種種無謂的區別。

(1) 主內和主外的別。主內的偏重行為的動機，偏重人的品性。主外的偏重行為的效果，偏重人的動作。其實兩者都是一偏之見。動機也不是完全在內的，因為動機都是針對一種外面的境地起來的。品性也不是完全在內的，因為品性往往是行為的

結果；行爲成了習慣，便是品行。主外的也不對。行爲的結果也不是完全在外的，因爲有意識的行爲都有一種目的，目的就是先已見到的效果。若沒有存心，行爲的善惡都不在道德的問題。譬如我無心中掉了十塊錢，有人拾去，救了他一命。結果雖好，算不得是道德。至於行爲動作有外有內，更顯而易見了。杜威論道德，不認古人所定的這些區別。他說，平常的行爲，本沒有道德和不道德的區別。遇著難的境地，可以這樣做，也可以那樣做；但是這樣做便有這等效果，那樣做又有那種結果。究竟還是這樣做呢？還是那樣做呢？到了這個選擇去取的時候，方才有一個道德的境地，方才才有道德和不道德的問題。這種行爲，自始至終，只是一件實中的活動。沒有什麼內外的區別。最初商量選擇的時候，雖是有些遲疑。究竟疑慮也是活動，決定之後，去就取此，決心做去，那更是很明顯的活動了。這種行爲，和平常的行爲並無根本的區別。這裏面主要的思想，即是平常那謎演藝術的思想，並沒有有一個特別的良知。這裏面所用的書寫資料和應用工具，也即是經驗和觀念之類，並無特別神秘的性質。總而言之，杜威論道德，根本上不承認主內和主外的分別，知也是外，行也是內；動機也

是活動。疑慮也是活動，做出來的結果也是活動。若把行爲的一部分認作『內』，一部分認作『外』，那就是把一件整備的活動分作兩截，那就只養成知行不一致的習慣，必致於向活動之外另尋道德的教育。活動之外的道德教育，如我們中的讀經修身之類，決不能有良好的效果的。

(2) 責任心和興趣的分別。西洋論道德的，還有一個很嚴的區別，就是責任心和興趣的區別。偏重責任心的人，說，你『應該』如此做，不帶你『否願意』，你『得如此做』。中國的董仲舒和德國的康德都是這一類。還有一班人偏重興趣一方面，說，我高興這樣做，我愛這樣做。孔子說的『知之若不如好之者，好之者不如樂之者』便是這個意思。有許多哲學家把『興趣』看錯了，以為興趣即是自私自利的表示，若跟着『興趣』做去，必至『偏向自私自利』的行動。這派哲學家因此便把興趣和『责任心』³對立於東西。所以學校中的道德教育只是要學生腦子裏記得許多『應該』做的事，或是凡種種外部的禁食禮節之類，去監督學生的行爲。這種方法，杜威極不贊成。杜威以為責任和興趣並不是反對的。興趣並不是自私自利，不過是把我自己和

所做的事看作一件事；換句話說，興趣即是把所做的事認做我自己的活動的一部分。譬如一個醫生，當鼠疫盛行的時候，他不顧傳染的危險，親自天天到疫區去醫病救人。我們一定說他很有責任心。其實他只不過覺得這種事業是他自己的活動的一部分，所以冒險做去。他若沒有這種興趣，若不能在這種冒險救人的事業裏面惹出興趣，那就隨書上怎麼把責任心說得天花亂墜，他決不肯去做。如此看來，真正責任心只是一種興趣。杜威說，『責任』(Duty)古義本是『職務』(Office)只是『執事者各司其事』。興趣即是把所要做的事認作自己的事。仔細看來，興趣不但和責任心沒有衝突，並且可以補助責任心。沒有興趣的責任，如囚犯作苦工，決不能真有責任心。況且責任是死的，興趣是活的，興趣的發生，即是新能力發生的表示，即是新活動的起點。即如上文所說的醫生，他初行醫的時候，他的責任只在替人醫病，並不會想到鼠疫的事。後來鼠疫發生了，他若只覺得他的興趣只在平常的醫病，他決不會去冒險做救人的事。他所以肯冒險傳染的危險，正因为他此時發生一種新興趣，把疫區的治療認作他的事業的一部分，故疫區的危險都不怕了。學校中的體育也是如

生。學生對於所做的工課毫無興趣，怪不得要出去打牌吃酒去了。若是學校的生活能使學生天天發生新興趣，他自然不想做不道德的事了。這才是真正的道德教育，社會上的道德教育，也是如此。商店的夥計，工廠的工人，一天做十五六點鐘的苦工，做頭昏腦悶，毫無興趣，他們自然要想出去幹點不正當的娛樂。聖人的教訓，宗教的戒律，到此全歸無用。所以現在西洋的新實業家，一方面減少工作的時間，增加了工作的報酬，一方面在工廠裏或公司裏設立種種正當的遊戲，使做工的人都覺得所做的是有趣味的事。有了這種興趣，不但做事更有盡職，並且不要去尋那不正當的娛樂了。所以真正的道德教育在於使人對於正當的生活發生興趣，在於養成對於所做的事發生興趣的習慣。

結論

杜威的教育哲學，全在他的『民主主義與教育』(Democracy And Education) 一書裏。看他這書的名字，便可知這書中教育學說是民主主義的教育。古代的社會有貴賤，上下，勞心與勞力，古人與後代有階級。古人的知識和道德論都受有這種階級制度的影響，所以論

知識便有心與身、靈魂與肉體，心與物，經驗與理性等等分別；論道德便有內與外，動機與結果，義務與利，責任與興趣，等等分別。教育學說也受了這種影響，把知與行，道德與智慧，學校內的工課與學校外的生活，等等，都看作兩截不相聯貫的事。現代的世界是平民政治的世界，階級制度根本不能成立。平民政治的兩大條件是：（一）一個社會的利益須由這個社會的分子共同享受；（二）個人與個人，團體與團體之間，須有圓滿的，自由的交互影響。根據這兩大條件，杜威主張平民主義的教育須有兩大條件：（甲）須養成智能的個性（*Intellectual Individuality*）（乙）須養成共同活動的觀念和習慣。（*Co-operation in activities.*）『智能的個性』就是獨立思想，獨立觀察，獨立判斷的能。平民主義的教育的第一個條件，就是要使少年人能自己用他的思想力，把經驗得來的意思和觀念一個個的實地試驗，對於一切制度習俗都能存一個疑問的態度，不要把他坐當眼睛，不要把人家的思想糊裡糊塗當作自己的思想。『共同活動』就是對於社會事業和群衆關係的興趣。平民主義的社會是一種股份公司，所以平民主義的教育的第二個條件就是要使人人都有「一種同力合作的」天性，對於社會的生活和社會的主持都有「參與的興趣」。

要做到這兩大條件，向來的『文字教育』，『口語教育』，『書房教育』，決不够用。第十

年來的教育改良，只注意數量的增加，（教育普及），却不會注意根本上的方法改革。杜威的教育哲學的大貢獻，只是他把階級社會遺傳下來的教育理論和教育制度一變改革，要使教育出的人才都能應民主式的社會之用。我這一篇所說杜威的實教育理論，一言萬語，只是要打破從前的階級教育，歸到民主主義的教育的兩大條件。對於實行的教育制度上，杜威的兩大主張是：

（1）學校自身須是一種社會的生活，須有社會生活所應有的種種條件。（2）學校裏的學業須要和學校外的生活連貫一氣。總而言之，民主主義的教育的根本觀念是：

教育即是生活；

教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主宰後來經驗的能力格外增加。

民國八年春間演稿，十月一日改定稿。

杜威先生與中國

杜威先生今天離開北京，起程回國了。杜威先生於民國八年五月一日「五四」的前三天到了上海，在中國共住了兩年零兩月。中國的地方他到過非講演過的，有奉天，青島，山西，山東，江蘇，江西，湖北，湖南，浙江，福建，廣東十一省。他在北京的五種長期講演錄已經過第十版了，非論各種講演錄（如山西的，南京的，北京學的講演會的），「幾乎斷也」了。我們可以說，自從中國與西洋文化接觸以來，沒有一個外國學者在中國思想界的影響有杜威先生這樣大的。

我們還可以說，在最近的將來幾十年中，也未必有別個西洋學者在中國的影響可以比杜威先生還大的。這句預言初聽了似乎太武斷了，但是我們可以舉兩個理由：

第一，杜威先生最注重的是教育的事務，他在中國的高潮也是教育的事務為最多。當這個教育破產的時代，他的學說自然沒有實行的機會，但他的種子確已散布不少了。將來各地的「試

驗學校中辦的學生，杜威的教育學說有了試驗的機會，那幾年杜威哲學開着新子的奇功呢！現在的杜威，還只是一個盛名；十年二十年後的杜威，變成了無事杜威式的試驗學校，直接間接影響全中國的教育，那種影響應該比現在更大千百倍嗎？

②，杜威先生不會給我們一些關於特別問題的特別主張，一如共產主義，無政府主義，自由戀愛之類，他只給了我們一個哲學方法，使我們用這個方法去解決我們自己的特別問題。他的哲學方法，總名叫做『實驗主義』；分開來可作兩句說：

(1) 歷史的方法——『祖孫的方法』他從來不把一個制度或學說看作一個孤立的東西，總把他看作一個中段：一頭是他所以發生的原因，一頭是他自己發生的效果；上頭有他的祖父，下面有他的子孫。捉住了這兩頭，他再也逃不出去了！這個方法的應用，一方面，很忠厚寬恕的，因為他處處指出一個制度或學說所以發生的原因，指出他的歷史的背景，故能了解他在歷史上佔的地位與價值，故不致有過苛的苛責。一方面，這個方法又是最嚴厲的，最帶有革命性質的，因為他處處拿一個學說或制度所發生的結果來評判他本身的價值，故最公平又最厲害。這種方法是一切帶有評判

(Ortical) 精神的運動的一個重要武器。

(2) 實驗的方法 實驗的方法至少注重三件事：(一) 從具體的事實而境地下手；(二) 一切學說理想，一切句義，都只是待證的假設，並非天經地義；(三) 一切學說與理想都須用實行來試驗過；實驗是真理的唯一試金石。第一件，「注意具體的境地，」使我們免去許多無謂的假問題，省去許多無意義的爭論。第二件，「一切學理都看作假設，」可以解放許多『古人的奴隸』。第三件，「實驗，」可以稍稍限制那上天下地的妄想冥思。實驗主義只承認那一點一滴做到的進步，「步步有知識的指導，步步有自動的實驗」才是真進化。

特別主張的應用是有限的，方法的應用是無窮的。杜威先生雖去了，他的方法將來一定會得更多的信徒。國內敬愛杜威先生的人若可能注意於推行他所提倡的這兩種方法，使歷史的觀念與實驗的態度漸漸的變成思想界的風尚與習慣，那時候，這種哲學的影響之大，恐怕我們最大胆的想像力也還推測不完呢。

因為這兩種理由，我曾預定：杜威先生雖去，他的影響仍舊永永存在，將來還要開更燦爛的

結更豐盛自身。

杜威先生真愛中國，真愛中國人；他這兩年之中，對我們中國人，他是我們的良師好友；對國外，他還替我們做了兩年的譯人與辯護士。他在『新和國』(The New Republic)和『亞細亞』(Asia)兩個雜誌上發表的幾十篇文章，都是用最忠實的態度對於世界爲我們作解的。因爲他的人格高尚，故世界的人對於他的評判幾乎沒有異議（除了樸蘭德 Band 一流的人！）杜威這兩年來對中國盡的這種義務，真應該受我們很誠懇的感謝。

我們對於杜威先生一家的歸國，都感覺很洪拳的別意。我們祝他們海上平安！

十，七，十一。

易卜生主義

(一)

易卜生最後所作的我們死人再生時 (When We Dead Awake) 一木戲裏面有一段話，更可表出易卜生所作文學的程在何方。這木戲的主人翁是一個雕刻家，費了全副精神，雕成一湖像，名爲復活生日。這位雕刻家自己說他這湖像的歷史道：

「我那時年紀還輕，不懂得世事。我以爲這復活生日應該是一個極精緻，極美的少女像，帶着春天的氣息，笑容地開來，自然光明莊嚴，沒有什麼過顯陰險。……但是我造了那像年，就覺得世事了，纔知道這復活生日，是這樣面目的，原來是**很複的**。……我這像裏的情思，都到理想中來，我不能把這些情思括

進去。我只好把這像的片子放去了，放棄了。

我在那座子上讀了一片曲言學裏的正面。在那地的裏面裏，讀出來無窮模糊不分。明人身體面的男男女女。這都是我世間親自見過的男男女女。

(二幕)

這是『易卜生主義』的根本方法。那不帶一毫人世罪惡的少女像，是指那官上的理想派文學。那無數模糊不分，明人身體面的男男女女，是指寫實派的文章。易卜生早年和晚年的著作雖不能全說是寫實主義，但我們看他極盛時期的著作，儘可以說，易卜生的文學，易卜生的人生觀，只是一個寫實主義。一八八一年，他有一封信給一個朋友，信中說道：

我做書的目的，要使讀者人人心中都覺得他所讀的全是實事。(尺牘第一五九號。)

人生的大病根在於不肯離開眼睛來看世間的真實現狀。明明是男盜女娼的社會，我們偏說是聖賢禮義之邦；明明是嚴官污吏的政治，我們偏要歌功頌德；明明是不可救藥的大病，我們偏說是一點病都沒有！却不知道：若要病好，須先認有病；若要政治好，須先認現今的政治實在不好；若要改良社會，須先知道現今的社會實在男盜女娼的社會！易卜生的長處，只在他肯說老實

話，只在他能把社會種種腐敗齷齪的實在情形寫出來叫大家仔細看。他並不是愛說社會的壞處，他只是不得不說。一八八〇年，他對一個朋友說：

我無論作什麼詩，編什麼戲，我的目的只要我自己精神上的舒服清淨。因為我們對

於社會的罪惡，都脫不了干係的。（尺牘第一四八號）

因為我們對於社會的罪惡都脫不了干係，故不得不說老實話。

(11)

我們日看易卜生寫近世的社會，說的是些什麼樣的老實話。第一，先說家庭。

易卜生所寫的家庭，是極不堪的。家庭裏面，有四種大罪惡：一是自私自利；二是倚賴性，奴隸性；三是假道德，裝腔做戲；四是害怕沒有胆子。做丈夫的便是自私自利的代表。他要快樂，要安逸，還要體面，所以他需要一個妻子。正如娜寧戲中的赫爾茂，他覺得同他妻子有愛情是很好玩的。他叫他妻子做『小寶貝』，『小鳥兒』，『小松鼠兒』，『我的最親愛的』，等等肉麻名字。他給他妻子一點錢去買糖吃。買粉搽，買好衣服穿。他叫他妻子穿得好看，打扮的標

綴。做妻的完全是一個奴隸，他丈夫喜歡什麼，他也該喜歡什麼；他自己是不許有什麼選擇的。他的責任在於使丈夫歡喜。他自己不用有思想；他丈夫會替他思想。他自己不滿是他丈夫的玩意兒，像叫化子的猴子專替他講把戲引人開心的，（所以娜拉又名玩物之家。）丈夫要妻子守節，妻子却不能要丈夫守節，正如羣鬼（Ghosts）戲裏的阿爾文夫人受不過丈夫的氣，跑到一個朋友家去；那位朋友是個牧師，很教訓了他一頓，說他不守婦道。但是阿爾文夫人的丈夫專在外面偷姘人，甚至淫亂他妻子的婢女；人家都毫不介意，那位牧師朋友也覺得這是男人常有的事，不足為奇！妻子對丈夫，什那都可以犧牲，丈夫對妻子，是不犯着犧牲什麼的。娜拉戲內的娜拉因為要救他丈夫的生命，所以冒他父親的名字，簽了借據去借錢。後來事體關緊了，他丈夫不但不肯替娜拉分辯冒名的干係，還要痛罵他帶累他自己的名譽。後來和平了結了，沒有危險了，他丈夫又裝出大度的樣子，說不追究他的錯處了。他得意揚揚的說道：『一個男人救了他妻子的過犯是很暢快的專！』（娜拉三幕）

這種極不堪的情形，何以居然忍耐得住呢？第一，因為人都要顧面子，不得不裝腔做戲，做假道德遮着面孔。第二，因為大多數的人都是沒有胆子的懦夫。因為要顧面子，故不肯開口；因

爲沒有胆子，故不敢罷翻。那娜戲裏的娜拉忽然會曉得這是一座做猴子的戲台，他自己已坐在上的猴子。他有胆子，又不肯再裝假面子，所以告別了掌場的，跳下了戲台，丟掉他自己的生活。那鞏東戲裏的阿爾文夫人沒有娜拉的胆子，又不顧面子，所以說他的裝飾朋友，勸，就勸回頭了，還是回家去當他的「大職」，守他的「好道」。他太太仍舊在那空蕩的官場，阿爾文夫人只好犧牲自己的人格，盡力把他藏匿在家。後來生下一個兒子，他太太恐怕他在空學了他父親的壞榜樣，所以到了七歲便把他送到巴黎去。他一面叫他太太，一面要在外邊替他丈夫的名譽，一面要騙他兒子說他父親怎樣一個正人君子，這種情形，過了十九個星期，他丈夫才死。死後，他妻子要替他兒子，花了許多錢，請了一個孤兒院，在他已去的遺愛。孤兒院造成了，他把兒子喚回來，預備學院生活的場面。誰想他兒子竟就得了他父親同在柳病的遺毒，變成一種腦質症，到家後幾天那孤兒院也就來燒了，他兒子的遺傳病發作，腦子壞了，成一個廢人了。這是沒有胆子，又要顧面子的結局。這就是那卑劣的下場！

其次，且看易卜生的社會的三種大勢力。那三種大勢力：一是法律，二是宗教，三是道德。

第一，法律。法律的效能在於除惡懲惡，禁止犯罪。但是法律有好處也有壞處。好處在於法律是無有偏私的；犯了什麼法，就該得什麼罪。壞處在於法律是死板板的條文，不通人情世故；不知道一樣的罪名却有幾等幾樣的居心。有幾等幾樣的境遇情形；同犯一罪的人却有幾等幾樣的知識程度。法律只說某人犯了某法的某某某某罪，一得某某罪，全不管犯罪的人的知識不同，境遇不同，居心不同。娜拉就是有兩個冒名簽字的事：一件是一個律師做的，一件是一個不懂法律的人做的。那律師記這罪全由於白私自利，那病人犯這罪全因為他要救他丈夫的性命。但是法律全不問這些區別。請看這兩個『罪人』討論這個問題：

（律師）娜夫人，你好像不知道你犯了什麼罪，我老實對你說，我犯的那替使我一坐監名譽地的事，和你做的那恰恰相同，一毫也不多，一毫也不少。

（娜拉）你！難道你居然也敢冒險去救你妻子的命嗎？

(律師) 法律不替人的居心如何。

(娜拉) 如此說來，這種法律是笨極了。

(律師) 不問他笨不笨，你總要受他的裁判。

(娜拉) 我不相信。難道法律不許做女兒的想個法子免得他臨死的父親煩惱嗎？

難道法律不許做妻子的救他丈夫的命嗎？我不大懂得法律，但是我想總該有這種法律承認這些事的。你是一個律師，你難道不知道有這樣的法律嗎？柯先生，你真是一個不中用的律師了。(娜拉一幕)

最可憐的是世上就沒有這種人情入理的法律！

第二，宗教。易卜生國裏的宗教久已失了那種可以感化人的能力；久已變成毫無生氣的儀式信條，只配口頭念得爛熟，却不配使人奮發鼓舞了。娜拉戲裏說：

(葛爾德) 你難道沒有宗教嗎？

(娜拉) 我不很懂得究竟宗教是什麼東西。我只知道我進教是那位牧師告訴我的
一些話。他對我說宗教是這個，是那個，是這樣，是那樣的。(三幕)

如今人的宗教，都是如此，你問他信什麼教，他就把他的牧師或是他的先生告訴他的話背給你聽。他會耶穌的祈禱文，他會念阿彌陀佛，他會背一部聖經廣訓。這就是宗教了！

宗教的本意，是爲人而作的，正如耶穌說的，『禮拜是爲人造的，不是人禮拜造的』。不料後世的宗教處處與人的天性相反，處處反乎人情。如羣鬼戲中的牧師，逼着阿爾文夫人回家去受那鴻子丈夫的待遇，去受那十九年極不堪的慘痛。那牧師說，宗教不許人求快樂；求快樂便是受了惡魔的魔力了。他說，宗教不許做妻子的批評他丈夫的行爲。他說，宗教教人無論如何總要守禁道，總須盡責任。那牧師且口聲聲所說是『是』的，阿爾文夫人心中總得都是『不是』的。後來阿爾文夫人仔細去研究那牧師的宗教，忽然大悟。原來那些教條都是假的，都是『機器造的』！（羣鬼二幕）

但是這種機器造的宗教何以居然能這樣興旺呢？原來現在的宗教雖沒有精神上的價值，却極有實質上的用場。宗教是可以利用的，是可以用來發財得意的。那羣鬼戲裏的不正，本是一個極下流消遣，賣妻賣女爲膏粱的。但是他見了那位道學的牧師，立刻就裝出宗教家的樣子，說宗教家的話，做宗教家的『歌加麗』，把這位益牧師哄得滴溜溜的轉。（二幕）那羅斯馬莊（Rosener

威靈頓的主人翁羅斯馬本是一個牧師，後來他的思想改變了，遂不信教了。他那時更加入大地的自由黨，不替黨中的領袖羅斯馬宣傳他該做的事。爲什麼呢？因爲他們『要狠多信教的人，故要借』羅斯馬的名聲來號召那些信教的人家。可見宗教的興旺，並不是因爲宗教有與目的價值，不過是因爲宗教有可以利用的好處罷了。

第三，道德。法正宗教既有道德社會的價值，我們且有『道德』可有這種本事。據易卜生言，社會上所講『道德』不過是許多陳腐的舊習慣，這些社會習慣的，便是道德；不合於社會習慣的，便是不道德。正如我們國的古書人看見少年男女實行自由結婚，便說是『不道德』。『不道德』因爲這事不合『父母之命，媒妁之言』的社會習慣。但是這班老派人自己討許多小苦處，可以享到很上等的福，沒有甚麼不道德。爲什麼呢？因爲習慣如此。又如中國人死了父母，哭得死去活來，哭得都昏了頭，哭得苦了心，其實他們何嘗泣血？又何嘗『哭著枕塊』？這種自虐式的自殘，人都不以爲羞恥。爲什麼呢？因爲社會的習慣如此，所以老老實實的哭就哭去了。

這種不道德的悲劇，在社會上，在宗教中，在政治中，在自然的科學中，面子上都說着道德，實上

裏都是男盜女娼。易卜生最恨這種人。他有一本戲，叫做社會的棟樑。(Pillar of Society) 戲中的主人名叫賽匿，是一個極壞的偽君子；他犯了一樁姦情，却讓他兄弟受這惡名，還要瀝額他兄弟偷錢跑脫了。不但如此，他還雇了一只爛脫底的船送他兄弟出海，指望把他兄弟和一艘的人都沈死在海底，可以滅口。

這樣一個大姦，而子上却做得十分道德，社會上都尊敬他，稱他做『全市第一個公民』，『公民的模範』，『社會的棟樑』！他謀害他兄弟的那一天，本城的公民，聚了幾千人，排起隊來，打着旗，奏着軍樂，上他的門來表示社會的敬意，高聲喊道，『賽匿萬歲！社會的棟樑賽匿萬歲！』

這就是道德！

(四)

其次，我們且看易卜生寫個人與社會的關係。

易卜生的戲劇中，有一條極顯而易見的學說，是說社會與個人互損互害；社會最愛專制，往

往用強力摧折個人的個性，壓制個人自由獨立的精神；等到個人的個性都消滅了，等到自由獨立的精神都完了，社會自身也沒有生氣了，也不會進步了。社會裏有許多陳腐的習慣，老朽的思想，極不堪的迷信，個人生在社會中，不能不受這些勢力的影響。有時有一兩個獨立的少年，不甘心受這種陳腐規矩的束縛，於是東衝西突想與社會作對。上文所說的賽匿，當少年時，也曾想和社會反抗。但是社會的權力很大，網羅很密；個人的能力有限，如何是社會的敵手？社會對個人道：「你們順我者生，逆我者死；順我者有賞，逆我者有罰」。那些和社會反對的少年，一個一個的都受家庭的責備，遭朋友的怨恨，受社會的侮辱壓迫。再看那些奉承社會意旨的人，一個一個的都升官發財，安富尊榮了。當此境地，不是頂天立地的好漢，決不能堅持到底。所以像賽匿那輩人，做了幾時的維新志士不久也漸漸的受社會同化，仍舊回到舊社會去做『社會的棟樑』了。社會如同一個大火爐，什麼金銀銅鐵錫，進了爐子，都要鎔化。易卜生有一本戲叫做『The Wild Duck』寫一個人捉到一隻雁，把他養在樓上半圍裏，每天給他一桶水，讓他在水裏打滾遊戲。那雁本是一個在潤天空滑飛自得的飛鳥，如今在半圍裏關久了，也會生活，也會『得胖胖的，得胖胖的』竟完全忘記了他從前那種海潤天空來去自由的樂處了！一個人在社會裏，就同這雁在人家

半開上一般，起初未必滿意，久而久之，也就慣了，也漸漸的把黑暗世界當作安樂窩了。

社會對於那班服從社會命令，維持陳舊迷信，傳播腐敗思想的人，一個一個的都有重賞。有的發財了，有的升官了，有的享大名譽了。這些人有了錢，有了勢，有了名譽，就像老虎長了翅膀，更可橫行無忌了，更可惜着『公益』的名義去騙人錢財，害人生命，做種種無法無天的行為。易卜生的社會棟樑和博克曼（John Gabriel Borkman）兩本戲的主人翁都是這種人物。他們錢賺得够了，然後掏出幾個小錢來，開一個學堂，造一所孤兒院，立一個公共遊戲場，『捐二十磅金去買麵包給貧苦人吃。』（用社會的棟樑二幕中語）於是社會格外恭維他們，打着旗子，奏着軍樂，上他們來，大喊『社會的棟樑萬歲！』

那些不懂事又不安本分的理想家，處處和社會的風俗習慣反對，是該受重罰的。執行這種重罰的機關，便是『輿論』，便是大多數的『公論』。世間有一種最通行的迷信，叫做『服從多數的迷信』。人都以為多數人的公論總是不錯的。易卜生絕對的不承認這種迷信。他說『多數黨總在錯的一邊，少數黨總在不錯的一邊』。（國民公敵五幕）一切維新革命，都是少數人發起的，都是大多數人所極力反對的。大多數人總是守舊麻木不仁的；祇有極少數人，有時祇有一個人，

不滿意於社會的現狀，要想維新，要想革命。這種理想家是社會所最忌的。大多數人都罵他是『搗亂分子』，都恨他『擾亂治安』，都說他『大逆不道』；所以他們用大多數的專制威權去壓制那『搗亂』的理想志士，不許他開口，不許他行動自由；把他關在監牢裏，把他趕出境外，把他殺了，把他釘在十字架上火活的釘死，把他關在柴草上活活的燒死。過了幾十年幾百年，那少數的人主張漸漸的變成多數的主張了，於是社會的多數人又把他們從前殺死釘死燒死的那些『搗亂分子』一個一個重新推崇起來，替他們修墓，替他們作傳，替他們立廟，替他們鑄銅像。却不知道從前那種『新』思想，到了這時候，又早已成了『陳腐的』迷信！當他們替從前那些特立獨行的人修墓鑄銅像的時候，社會裏早已發生了幾個新派少數人，又要受他們殺死釘死燒死的刑罰了！所以說『多數黨總是錯的，少數黨總是不錯的』。

易卜生有一本戲叫做國民公敵。裏面寫的就是這個道理。這本戲的主人翁斯鐸曼醫生從前發自本地的水可以造成幾重衛生浴池。本地的人聽了他的話，覺得有利可圖，傾集了資本造了幾處衛生浴池。後來四方人聞了這浴池之名，紛紛來這裏遊覽治病。來的人多了，本地的商業市而便漸漸發興旺。斯鐸曼醫生便做了浴池的官醫。後來洗浴的人之中，忽然發生一種流行病瘧；經

這位醫生仔細考察，知道這病症是從浴池的水裏來的，他便裝了一瓶水寄與大學的化學師請他化驗。化驗出來，纔知道浴池的水管安的太低了，上流的污穢，停積在浴池裏，發生一種傳染病的微生物，極有害於公眾衆生。斯鐸曼醫生尋了這種科學根據，便做了一篇切切實實的報告書，請浴池的董事會把浴池的水管重行改造。以免妨礙衛生。不料改造浴池須要花費許多錢，又要把浴池閉歇一兩年；浴池一閉歇，本地的商務便要受許多損失。所以本地的人全體用死力反對斯鐸曼醫生的提議。他們寧可聽那些來避醫養病的人受毒病死，却不情願受這種金錢的損失。所以他們用大多數的專制威權壓制這位說老實話的醫生，不許他開口。他做了報告，本地的報館都不肯登載。他要自己印刷，印刷局也不肯替他印。他要開演說，全坡的人都不把空屋借他做會場。後來好不容易找到了一所會場，開了一個公民會議。會場上的人不但不聽把他的老實話，還把他趕下台去，由全體一致表決，宣告斯鐸曼醫生從此是國民的公敵。他逃出會場，把椅子都撕破了，還被衆人趕到他家，用石頭擲他，把窗戶都打碎了。到了明天，本地政府革了他的官醫；本地商民發了傳單不許人請他看病；他的房東請他趕快搬出屋去；他的女兒在學堂教書，也被校長辭退了。這就是『特立獨立』的好結果！這就是大多數懲罰少數『搗亂分子』的辣手段！

(五)

其次，我們且說易卜生的政治主義。易卜生的戲劇不大討論政治問題，所以我們須要用他的尺牘 (Letters, ed. by his son, Sigurd Ibsen, English Trans., 1905) 做參考的材料。

易卜生起初完全是一個主張無政府主義的人。當普法之戰 (一八七〇至一八七一年) 時，他的無政府主義最為激烈。一八七一年，他有信與一個朋友道：

……個人絕無做國民的需要。不但如此，國家簡直是人的大害。請看普魯士的國力，不是犧牲了個人的個性去買來的嗎？國民都成了酒館裏跑堂的了，自然個個是好兵了。再看猶太民族：豈不是最高貴的人類嗎？無論受了何種野蠻的待遇，那猶太民族還能保存本來的面目。這都因為他們沒有國家的原故。國家總得毀去。這種毀除國家的革命，我也情願加入。毀去國家觀念，單靠個人的情願和精神上的團結做人道社會的基本——若能做到這步田地，這可算得有價值的自由起點。那些國體的變遷，換來換去，都不過是弄把戲，——都不過是全無道理的胡鬧。(尺牘第七九)

易卜生的純粹無政府主義，後來漸漸的改變了。他親自看見巴黎『市民政府』(Commune)的完全失敗，(一八七二)便把他主張無政府主義的熱心減了許多。(尺牘第八一)到了一八八四年，他寫信給他的朋友說，他在本國若有機會，定要把國中無權的人民聯合成一個大政黨，主張極力推廣選舉權，提高婦女的地位，改良國家教育要使脫除一切中古陋習。(尺牘第一七八)這就不是無政府的口氣了。但是他自己到底不會加入政黨。他以為加入政黨是狼下流的事。(尺牘第一五八)他最恨那班政客，他以為『那班政客所力爭的，全是表面上的權利，全是胡鬧。最要緊的是人心的大革命。』(尺牘第七七)

易卜生從來不主張狹義的國家主義，從來不是狹義的愛國者。一八八八年，他寫信給一個朋友說道：

知識思想略為發達的人，對於舊式的國家觀念，總不滿意。我們不能以為有了我們所屬的政治團體便足够了。據我看來，國家觀念不久就要消滅了，將來定有人種觀念起來代他。即以我個人而論，我已經過這種變化。我起初覺得我是那威國人，後來變成斯堪丁納維亞人，(那威與瑞典總名斯堪丁納維亞。)我現在已成了條頓人了。

(尺牘第二〇六)

這是一八八八年的話，我想易卜生晚年臨死的時候（一九〇六）一定已進到世界主義的地步了。

(六)

我開篇便說過易卜生的人生觀只是一個寫實主義。易卜生把家庭社會的實在情形都寫了出來，叫人看了動心，叫人看了覺得我們的家庭社會原來是如此黑暗腐敗，叫人看覺得家庭社會真正不得不維新革命——這就是『易卜生主義』。表面上看去，像是破壞的，其實完全是建設的。譬如醫生診了病，開了一個藥方，把病狀詳細寫出，討論道：『消極的破壞的』了嗎？但是易卜生雖開了許多脈案，却不肯輕易開藥方。他知道人類社會是極複雜的組織，有種種絕不相同的境地，有種種絕不相同的情形。社會的病，種類紛繁。決不是什麼『包醫百病』的藥方所能治得好的。因此他只開了脈案，說出病情，讓病人各人自己去尋醫病的藥方。

雖然如此，但易卜生生平却也有一種完全積極的主張。他主張個人須要充分發揮自己的天才

性；須要充分發展自己的個性。他有一封信給他的朋友白蘭威說道：

我所最期望於你的是一種真益純粹的爲我主義。要使你有所覺得天下只有關於我的事最要緊，其餘的都算不得什麼。……你要想有益於社會，最好的法子莫如把你自己的這塊材料鑄造成器。……有的時候我真覺得全世界都像海上撞沉了船，最要緊的還是救出自己。（尺牘第八四）

最可笑的是有些人明知世界『陸沈』，却要跟着『陸沈』，跟着墮落，不肯『救出自己』！却不知道社會是個人組成的，多救出一個人便是多備下一個再造新社會的分子。所以孟軻說『窮則獨善其身』，這便是易卜生所說『救出自己』的意思。這種『爲我主義』，其實是最有價值的利人主義。所以易卜生說，『你要想有益於社會，最妙的法子莫如把你自己這塊材料鑄造成器。』娜拉戲裏，寫娜拉拋了丈夫兒女飄然而去，也只爲要『救出自己』。那戲中說：

（郝爾茂）……你就是這樣拋棄你的最神聖的責任嗎？

（娜拉）你以爲我的最神聖的責任是什麼？

易卜生主義

(郝) 還等我說嗎？可不是你對於你的丈夫和的兒女的責任嗎？

(娜) 我還有別的責任同這些一樣的神聖。

(郝) 沒有的。你且說，那些責任是什麼。

(娜) 是我對於我自己的責任。

(郝) 最要緊的，你是一個妻子，又是一個母親。

(娜) 這種話我現在不相信了。我相信第一我是一個人正同你一樣。——

無論如何，我務必努力做一個人。(三幕)

一八八二年，易卜生有信給朋友道：

這樣生活，須使各人自己充分發展：——這是人類功業頂高的，層；這是我們大家

都應該做的事。(尺牘第一六四)

社會最大的罪惡莫過於摧折個人的個性，不使他自由發展。那本評戲所寫的只是一件摧折個人才性的慘劇。那戲寫一個人少年時本極有高尚的志氣，後來被一個惡人害得破家蕩產，不能居日；那惡人又把他自己頭姦有孕的下等女子配給他做妻子，從此家累日重一日。他的志氣便日低

了後來，他墮落深了，竟變成了一個懶人懦夫，天天受那下賤婦人和兩個無賴的恭。他洋洋得意的覺得這種生活很可以終身了。所以那本戲借一個雁做比喻：那雁在半開上得久了，他從前那種高飛遠舉的志氣全消滅了。居然把人家的半開做他的極樂園了！

發展個人的個性，須要有兩個條件。第一，須使個人有自由意志。第二，須使個人擔干係，負責任。娜拉戲中寫那爾茫的最大錯處只在他把娜拉當作『玩意兒』看待，既不許他有自由意志，又不許他擔負家庭的責任，所以娜拉竟沒有發展他自己個性的機會。所以娜拉一旦覺悟時，恨極他的丈夫。決意棄家遠去，也正爲這個原故。易卜生又有一本戲，叫做海上夫人，(The Lady from Hasea)裏面寫一個女子哀梨姐。少年時嫁給人家做後母，他丈夫和前妻的兩個女兒看他年紀輕，不讓他管家務，只叫他過安閒日子。哀梨姐在家覺得做這種不自由的妻子，不負責任的後母，是極沒趣的事。因此他天天想跟人到海外去過那海闊天空的生活。他丈夫越不許他，他偏越想自由。後來他丈夫知道留他不住，只得許他自由出去。他丈夫說道：

(丈夫) ……我現在立刻和你毀約，現在你可以有完全自由揀定你自己的妻子。……現在你可以自己決定，你有完全的自由，你自己擔干係。

（袁聖妲） 完全自由！還要自己擔子係！遊子係喇！有這麼一來，樣樣事都不同了。

袁聖妲有了自由又自己負責任了，忽然大膽了也不想那海上的生活了，決意不跟人走了。海上夫人第五聲言是爲什麼呢？因爲世間只有奴隸的生活是不能自由選擇的，是不用擔子係的。個人若沒有自由權，又不負責任，便如做奴隸一樣，所以無論怎樣好玩，無論怎樣高興，到底沒有真正樂趣，到底不能發展個人的人格。所以袁聖妲說，有了完全自由，還要自己擔子係，有麼一來，樣樣事都不同了。

家庭是如此，社會國家也是如此。自治的社會，共和的國家，只是要個人有自由選擇之權，不要個人對於自己所爲都負責任。若不如是，決不曉得造出自己獨立的人格。社會國家沒有自由獨立的人格，如同酒裏少了酒精，麵包少了酵，人身上少了腦筋；那種社會國家決沒有改良進步的希望。

所以易卜生的一生目的只是要社會極力容忍，極力鼓勵斯鐸曼醫生一流的人物；一出聲做事見上文四節。）要讓社會上生出無數不知足，永不滿意，敢說老實話攻擊社會腐敗情形的「國民

公敵」；要想社會上有許多人都能像斯鐸曼醫生那樣宣告道：「世上最有力的人就是那個最立的人！」

社會國家是時刻變遷的，所以不能指定那一種方法是救世的良藥；十年前用補藥，十年後或者須用泄藥了，十年前用涼藥，十年後或者須用熱藥了。況且各地的社會國家都不相同，適用於日本的藥，未必完全適於中國；適用於德國的藥，未必適用於美國。只有康有為那種「學人」，還想用他們的「戊戌政策」來救戊午的中國；只辜鴻銘那班怪物，還想用二千年前的「尊王大義」來施行於二十世紀的中國。易卜生是聰明人，他知道世上沒有「包醫百病」的仙方，也沒有「施諸四海而皆準，推之百世而不悖」的真理。因此他對於社會的種種罪惡污穢，只開藥案，只說病狀，却不肯下藥。但他雖不肯下藥，却到處告訴我們一個保衛社會健康的衛生良法。他彷彿說道：『人的身體全靠血裏面有無量數的白血輪時時刻刻與入身的病菌鬥戰，把一切病菌撲滅干净，方才可使身體健全，精神充足。社會國家的健康也全靠社會中有許多永不知足，永不滿意，時刻與罪惡分子、齷齪分子宣戰的白血輪，方才有改良進步的希望。我們若要保衛社會的健康，須要使社會裏時時刻刻有斯鐸曼醫生一般的白血輪分子。但使社會常有這種白血輪精神，社會決沒

有不改良進步的道理。」一八八三年，易卜生寫信給朋友道：

十年之後，社會的大數人大概也會到了斯鐸曼醫生開公民大會時的見地了。但是這十年之中，斯鐸曼自己也刻刻向前進；所以到了十年之後，他的見地仍舊比社會的大數人還高十年。卽以我個人而論，我覺得時時刻刻總有進境。我從前每作一本戲時的主張，如今都已漸漸變成了很多數人的主張。但是等到他們趕到那裏時，我久已不在那裏了。我又到別處去了。我希望我總是向前去了。（尺牘第一七二）

民國七年五月十六日作於北京。

民國十年四月二十六日改稿。

新思潮的意義

研究問題

輸入學理

整理國故

再造文明

(一)

近來報紙上發表過幾篇解釋『新思潮』的文章。我讀了這幾篇文章，覺得他們所舉出的新思潮的性質，或太瑣碎，或太籠統，不能算作新思潮運動的正確解釋，也不能指出新思潮的將來趨勢。即如包世傑先生的『新思潮是什麼』一篇文章，列舉新思潮的內容，倒並不詳細？但是究竟不會使我們明白那種新思潮的共同意義是什麼。比較最簡單的解釋要算我的朋友陳獨秀先生

新思潮的意義

一三三

所舉出的新青年兩大罪案，——其實就是新思潮的兩大罪案，——一是擁護德莫克托西先生（民治主義），一是擁護蔡因斯先生（科學）。陸先生說：

要擁護那德先生，便不得不反對孔教，禮法，貞節，舊倫理，舊政治。要擁護那蔡先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教。要擁護德先生，又要擁護蔡先生，便不得不反

對國粹和舊文學。（新青年六卷一號頁一〇）

這話雖然很簡明，但是還嫌太籠統了一點。假使有人問：『何以要擁護德先生和蔡先生便不能不反對國粹和舊文學呢？』答案自然是：『因為國粹和舊文學是同德、兩位先生反對的』。又問：『何以凡同德蔡兩位先生反對的東西都該反對呢？』這個問題可就不是幾句籠統簡單的話所能回答的了。

據我個人的觀察，新思潮的根本意義只是一動新態度。這種新態度可叫做『評判的態度』。評判的態度，簡單說來，只是凡事要重新分別一個好與不好。仔細說來，評判的態度含有幾種特別的要求：

(1) 對於習俗叫傳下來的制度風俗，要問：『這種制度現在還有存在的價值嗎？』

(2) 對於古代遺傳下來的聖賢教訓，要問：『這句話在今日還是不錯嗎？』

(3) 對於社會上糊塗公認的行爲與信仰，都要問：『大家公認的，就不會錯了嗎？人家這樣做，我也該這樣做嗎？難道沒有別樣做法比這個更好，更有理，更有益的嗎？』

尼采說現今時代是一個『重新估定一切價值』(Transvaluation of all Values) 時代。『重新估定一切價值』八個字便是評判的最好的解釋。從前的人說婦女的脚越小越美。現在我們不但不認小脚爲『美』，簡直說這是『慘無人道』了。十年前，人家和店家都用鴉片烟做客。現在鴉片烟變成犯禁品了。二十年前，康有爲是洪水猛獸一般的維新黨。現在康有爲變成老古董了。康有爲並不會變換，估價的人變了，故他的價值也跟著變了。這叫做『重新估定一切價值』。

我以爲現在所謂『新思潮』，無論怎樣不一致，根本上同有這公共的一點：『評判的尺度。孔教的討論只是要重新估定孔教的價值。文學的評論只是要重新估定舊文學的價值。真摯的討論只是要重新估定真摯的道德在現代社會的價值。奮鬥的評論只是要重新估定奮鬥今日文學上的

價值。禮教的討論只是要重新肯定古代的綱常禮教在今日還有什麼價值。女子的問題只是要重新肯定女子在社會上的價值。政府與無政府的討論，財私與公有的討論，也只是要重新肯定政府與財產等制度亦今日社會的價值。……我也不必往下數了，這些例很够證明這種評判的態度是新思潮運動的共同精神。

(二)

這種評判的態度，在實際上表現時，有兩種趨勢。一方面是討論社會上，政治上，宗教上，文學上種種問題。一方面是介紹西洋的新思想，新學術，新文學，新信仰。前者是『研究問題』後者是『輸入學理』。這兩項是新思潮的手段。

我們隨便翻開這兩三年以來的新雜誌與報紙，便可以看出這兩種的趨勢。在研究問題一方面，我們可以指出 1 孔教問題，2 文學改革問題，3 國語統一問題，4 女子解放問題，5 貞操問題，6 禮教問題，7 教育改良問題，8 婚姻問題，9 父子問題，10 戲劇改良問題，……等等。在輸入學理一方面，我們可以指出蘇青年的『易卜生

號』，『馬克思號』，民譯的『現代思潮號』，新教育的『杜威號』，建設的『全民政治』的學理，和北京時報，國民公報，每週評論，上海星期評論，時事新報，解放與改造，廣州民風週刊……等等雜誌。報紙所介紹的種種西洋新學說。

爲什麼要研究問題呢？因爲我們的社會現在正當根本動搖的時候，有許多風俗制度，向來不發生問題的，現在因爲不能適應時勢的需要，不能使人滿意，都漸漸的變成困難的問題，不能不澈底研究，不能不考問舊日的解決法是否錯誤；如果錯了，錯在什麼地方；錯誤尋着了，可有什麼更好的解決方法；有什麼方法可以適應現時的要求。例如孔教的問題，向來不成什麼問題；後來東方文化與西方文化接近，孔教的勢力漸漸衰微，於是有一班信仰孔教的人妄想要用政府法令的勢力來恢復孔教的尊嚴；却不知道這種高壓的手段恰好挑起一種懷疑的反動。因此，民國四五年的時候孔教會的活動最大，反對孔教的人也最多。孔教成爲問題就在這個時候。現在大多數明白事理的人，已打破了孔教的迷夢，這個問題又漸漸的不成問題了，故安福部的議員通過孔教爲修身大本的議案時，國內竟沒有人睬他們了！

又如文學革命的問題。向來教育是少數『讀書人』的特別權利，於大多數人是無關係的，故

文字的艱深不成問題。近來教育成爲全國人的公共權利，人人知道普及教育是不可少的，故漸漸的有人知道文言在教育上實在不適用，於是文言白話就成爲問題了。後來有人覺得單用白話做教科書是不中用的，因爲世間決沒有人情願學一種除了教科書以外便沒有用處的文字。這些人主張：古文不但不配做教育的工具，並且不配做文學的利器；若要提倡國語的教育，先須提倡國語的文學。文學革命的問題就這麼發生的。現在全國教育聯合會已全體一致通過小學教科書改用國語的議案，況且用國語做文章的人也漸漸的多了，這個問題又漸漸的不成問題了。

爲什麼要輸入學理呢？這個大概有幾層解釋。一來呢，有些人深信中國不但缺乏砲彈兵船電報鐵路，連心之新思想新學術，故他們儘量的輸入西洋近世的學說。二來呢，有些人自己深信某種學說，想把他傳播發展，故盡力提倡。三來呢，有些人自己去做具體的研究工夫，覺得翻譯現成的學說比之容易些，故樂得做這種博學事業。四來呢，研究具體的社會問題或政治問題，一方面做說說學業，一方面做對症下藥的工夫，不但不容易，並且狠難犯忌諱，更不容易惹禍，故不如做介紹學說的事業，借「學理研究」的美名，既可以避「過激派」的罪名，又還可以種下一點革命的種子。五來呢，研究問題的人，勢不能專就問題本身討論，不能不從那問題的意義上着

想；但是問題引申到意義上去，便不能不靠許多學理做參考比較的材料，故學理的輸入往往可以幫助問題的研究。

這五種動機雖然不同，但是多少總含有一種『評判的態度』，總表示對於舊有學術思想的一種不滿意，和對於西方的精神文明的一種新覺悟。

但是這兩三年新思潮運動的歷史應該給我們一種很有益的教訓。什麼教訓呢？就是：這兩三年來新思潮運動的最大成績差不多全是研究問題的結果。新文學的運動便是一個最明白的例。這道理很容易解釋。凡社會上成爲問題的問題，一定是與許多人有密切關係的。這許多人雖然不能提出什麼解決，但是他們平時對於這個問題自然不能不注意。若有人能把這個問題的各方面都細細分析出來，加上評判的研究，指出不滿意的所在，提出新鮮的救濟方法，自然容易引起許多人的注意。起初自然有許多反對。但是反對便是注意的證據，便是興趣的表示。試看近日報紙上登的馬克思的遺囑價值論，可有反對的嗎？可有討論的嗎？沒有人討論，沒有人反對，便是不能引起人注意的證據。研究問題的文章所以能發生效果，正爲所研究的問題一定是社會人生最切要的問題，最能使人注意，也最能使人覺悟。懸空介紹一種專家學說，如贏餘價值論之類，除了

精力貫注到研究問題上去；能把一切學理不看作天經地義，但看作研究問題的參考材料；能把一切學理應用到我們自己的種種切要問題上去；能 研究問題上面做輸入學理的工夫，能 題的工夫來提倡研究問題的態度，來養成研究問題的人才。

這是我對於新思潮運動的解釋。這也是我對於新思潮將來的趨向的希望。

(注) 參看：

- (1) 『多研究些問題，少談些主義』。
- (2) 『問題與主義』。
- (3) 『再論問題與主義』。
- (4) 『三論問題與主義』。

(三)

以上說新思潮的『評判的精神』在實際上的兩種表現。現在要問：『新思潮的運動對於中國舊有的學術思想，持什麼態度呢？』

我的答案是：『也是評判的態度』。

分開來說，我們對於舊有的學術思想有三種態度。第一，反對盲從；第二，反對調和；第

新思潮的實義

三，主張整理國故。

盲從是評判的反面，我們既主張『重新估定一切價值，』自然要反對盲從。這是不消說的了。

爲什麼要反對調和呢？因爲評判的態度只認得一個是與不是，一個好與不好，一個適與不適，——不認得什麼古今中外的調和。調和是社會的一種天然趨勢。人類社會有一種守舊；惰性，少數人只管趨向極端的革新，大多數人至多只能跟你走半程路。這就是調和。調和是人類懶病的天然趨勢，用不着我們來提倡。我們走了一百里路，大多數人也許勉勵走三四十里。我們若先講調和，只走五十里，他們就一步都不走了。所以革新家的責任只是認定『是』的一個方向走去，不要回到講調和。社會上自然有無數懶人懦夫出來調和。

我們對於舊有的學術思想，積極的只有一個主張，——就是『整理國故』。整理就是從亂七八糟裏面尋出一個條理脈絡來；從無頭無腦裏面尋出一個前因後果來；從胡說謬解裏面尋出一個真意義來；從武斷迷信裏面尋出一個真價值來。爲什麼要整理呢？因爲古代的學術思想回來沒有條理，沒有頭緒，沒有系統，故第一步是條理系統的整理。因爲前人研究古書，很少有歷史進化

的眼光，故從來不講究一種學術的淵源，一種思想的前因後果，所以第二步是要尋出每種學術思想怎樣發生，發生之後有什麼影響效果。因為前人讀古書，除極少數學者以外，大都是以訛傳訛的謬說，——如太極圖，爻辰，先天圖卦氣，……之類，——故第三步是要用科學的方法，作精確的考證，把古人的意義弄得明白清楚，因為前人對於古代的學術思想，有種種武斷的成見，有種種可笑的迷信，——如罵楊朱墨翟爲禽獸，却尊孔丘爲德配天地，道冠古今！——故第四步是綜合前三步的研究，各家都選他一個本來真面目，各家都選他一個真價值。

這叫做『整理國故』。現在有許多人自己不懂得國粹是什麼東西，却偏要高談『保存國粹』。林琴南先生做文章論古文之不當廢，他說，『吾知其理而不能言其所以然』——現在許多國粹黨，有幾個不是這樣糊塗懵懂的？這種人如何配談國粹？若要知道什麼是國粹，什麼是國渣，先須要用評判的態度，科學的精神，去做一番整理國故的工夫。

(四)

新思潮的精神是一種評判的態度。

新思潮的手段是研究問題與輸入學理。

新思潮的將來趨勢，依我個人的私見看來，應該是注重研究人生社會的切要問題，應該於研究問題之中做介紹學理的事業。

新思潮對於舊文化的態度，在消極一方面是反對盲從，是反對調和；在積極一方面，是用科學的方法來做整理的工夫。

新思潮的唯一目的是什麼呢？是再造文明。

文明不是攔統造成的，是一點一滴的造成的。進化不是一晚上攔統進化的，是一點一滴的進化的。現今的人愛談『解放與改造』，須知解放不是攔統解放，改造也不是攔統改造。解放是遺個那個制度的解放，這種那種思想的解放這個人個人的解放，是一點一滴的解放。改造亦遺個那個制度的改造，這種那種思想的改造，這個人個人的改造，是一點一滴的改造。

再造文明的下手工夫，是這一個個問題的研究。再造文明的進行，是這一個個問題的解決。

中華民國八年十一月一日晨三時。

非個人主義的新生活

這個題目是我在山東道 想著的，後來曾在天津學生聯合會的學術講演會講過一次，又在唐山的學術講演會講過一次。唐山的演講由一位劉贊清君記出，登在一月十五日時事新報上。我這一篇的大意是對於新村的運動貢獻一點批評。這種批評是否合理，我也不敢說。但是我自信這一篇文字是研究考慮的結果，並不是根據於先有的成見的。

九，一，二二。

本篇有兩層意思。一是表示我不贊成現在一般有志青年所提倡，我所認為「個人主義的」新生活。二是提出我所主張的「非個人主義的」新生活，就是「社會的」新生活。

先說什麼叫做『個人主義』(Individualism)。一月二夜，(就是我在天津講演前一晚)威博士在天津青年會講演『真的與假的個人主義』，他說：個人主義有兩種：

(1) 假的個人主義——就是爲我主義 (Egoism)。他的性質是自私自利；只顧自己的利益，不管羣衆的利益。

(2) 真的個人主義——就是個性主義 (Individuality)。他的特性有兩種：一是獨立思想，不肯把別人的耳朵當耳朵，不肯把別人的眼睛當眼睛，不肯把別人的腦力當自己的腦力，二是個人對於自己思想信仰的結果要負完全責任，不怕權威，不怕監禁殺身，只認得真理，不認得個人的利害。

杜威先生極力反對前一種假的個人主義，主張後一種真的個人主義。這是我們都贊成的。但是他反對的那種自私自利的個人主義的害處，是大家都明白的。因爲人多明白這種主義的害處，故他的危險究竟不很大。例如東方現在實行這種極端爲我主義的『財主督軍』，無論他們眼前怎樣橫行，究竟逃不了公論的怨恨，究竟不會受多數有志青年的崇拜。所以我們可以說，一種主義的危險是很有限制的。但是我覺得『個人主義』還有第三派，是很受人崇敬的，是格外危險的。這一

派是：

(3) 獨善的個主義。他的共同性質是：不滿意於現社會，却又無可如何，只想跳出這個社會去尋一種超出現社會的理想生活。

這個定義含有兩部分：(1) 承認 個現社會是沒有法子挽救的了；(2) 要想在現社會之尋一種獨善的理想生活。自有人類以來，這種個人主義的表現也不知有多少次了。簡括說共有四種。

(一) 宗教家的極樂園。如佛家的淨土，猶太人的伊丁園，別種宗教的天堂，天國，都屬於這一派。這種理想的原起，都由於對現社會不滿意。因為厭惡現社會，故懸想那些無量壽，無量光的淨土；不識不知，完全天趣的伊丁園；只有快樂，毫無痛苦的天國。種種極樂園裏所沒有的，都是他們所厭恨的；所有的，都是他們所夢想而不能得到的。

(二) 神仙生活。神仙的生活也是一種懸想的超出現社會的生活。人世有疾病痛苦，神仙無病長生；人世愚昧無知，神仙能知過去未來；人生不自由，神仙飛雲遨遊

非個人主義的新生活

來去自由。

(三) 山林隱逸的生活。前兩種是完全出世的；他們的理想生活是懸想的，渺茫的，出世生活。山林隱逸的生活雖然不是完全出世的，也是不滿意於現社會的表示。他們不滿意於當時的社會政治，却又無能為力，只得隱姓埋名，逃出這個惡濁社會去做他們自己理想中的生活。他們不能『得君行道』，故對於功名利祿，表示藐視的態度；他們痛恨富貴的人驕奢落逸，故說富貴如同天上的浮雲，如同腳下的破草鞋。他們痛恨社會上有許多不耕而食，不勞而得的『吃白階級』，故自己耕田鋤地，自食其力。他們厭惡『污濁的社會』，故實行他們理想中梅妻鶴子，漁養釣艇的潔淨生活。

(四) 近代的新村生活。近代的新村運動，如十九世紀法國美國的理想材料，如現在日本日向新村，照我的見解看起來，實在同山林隱逸的生活是根本不同的。那不同的地方，自然也有。山林隱逸是沒有組織的，新村是有組織的；這是一種不同。隱逸的生活是同世事完全隔絕的，故有『不知有漢，遑論魏晉』的理想；現在的新村的人能看賞玩 Rodin 同 Cezanne 的幸福，還能在村外著書出報；這又是一種不同，

但是這兩種不同都是時代造成的，是偶然的，不是根本的區別。從根本性質上看來，新村的運動都是對於現社會不滿意的表示。即如日向的新村，他們對於現在『少數人在多數人的不幸上，築起自己的幸福』的社會制度，表示不滿意，自然是公認的事實。周作人先生說日向新村裏有人把中國看作『最自然，最自在的國』。（新潮二，頁七五）。這是他們對於日本政制極不滿意的一種牢騷話，很可玩味的。武者小路實篤先生一般人雖然極不滿意於現社會，却又不贊成用『暴力』的改革。他們都是『真心仰慕着平和』的人。他們於無可如何之中，想出這個新村的計畫來。周作人先生說『新村的理想，要將歷來非暴力不能做到的事，用和平方法得來』。（新青年七，二，一三四）。這個和平方法就是離開現社會，去做一種模範的生活。『只要萬人真希望這種的世界，這世界便能實現』。（新青年同上）。這句話不但是獨善主義的精髓，簡直全是淨土宗的口氣了！所以我把新村來比山林隱逸，不算冤枉他；就是把牠來比求淨土天國的宗教運動，也不算玷辱他。不過他們的『淨土』是在日向，不在西天罷了。

我這篇文章要批評的『個人主義的新生活』，就是指這一種跳出現社會的新生活。這種生活，我認爲『獨善的個人主義』的一種。『獨善』兩個字是從『孟軻』『窮則獨善其身』一句話上來的。有人說；新村的根本主張是要人人『盡了對於人類的義務，却又完全發展自己個性』；如此看來，他們既承認『對於人類的義務』，如何還是獨善的個人主義呢？我說：這正是個人主義的證據。試看古今來主張個人主義的思想家，從希臘的『私派』(Cyic) 以至十八世紀的個人主義，那一個不是一方面崇拜個人，一方面崇拜那廣漠的『人類』的？主張個人主義的人，只是否認那些切近的倫誼，——或是家族，或是『社會』，或是國家，——但是，還要推翻這些比較狹小逼人的倫誼，不得不捧出那廣漠不逼人的『人類』。所以凡是個人主義的思想家，沒有一個不承認這個雙重關係的。

新村的，主張『完全發展自己個性』，故是一種個人主義。他們要想跳出現社會去發展自己個性，故是一種獨立的個人主義。

這種新村的運動，因爲合現在青年不滿意於現社會的心理，故近來中國也有許多人歡迎，贊成，崇拜。我也是敬仰武者先生一班人的，故也曾仔細考究這個問題。我研究的，果是不贊成

這種運動。我以為中國的有志青年不應該仿行這種個人主義的新生活。

這種新村的運動有什麼可以反對的地方呢？

第一，因為這種生活是避世的，是避開現社會的。這就是讓步。這便不是奮鬥。我們自然不應該提倡『暴力』，但是非暴力的奮鬥是不可少的。我並不是說武者先生一班人沒有奮鬥的精神。他們在日本能提倡反對暴力的論調，——如一個青年的『奮鬥的精神』，這便是一大步。武者先生的一個青年的夢裏的主人翁最後有幾句話，很可玩味。他說：

『……請寬恕我的無力。——寬恕我的話的無力。但我心裏所有的對於美麗的國的

仰慕，却要請諸君體察的。……』（新青年七，二，一〇二）

我們對於日新的新村應該作如此觀察。

第二，在古代這種獨善主義還有存在的理由；在現代，我們就不該崇拜他了。古代的人不知道個個有多大的勢力，故孟軻說：『窮則獨善其身，達則兼善天下』。古人總想，改良社會是『達』了以後的事業，——是得君行道以後的事業；——故承認個人——窮的個人——只能做獨善的事

業，不能做兼差的事業。古人錯了。現在我們承認個人有許多事業可做。人人都是一個無冠的帝王，人人都可以做一些改良社會的事。去年的五四運動和六三運動，何嘗是『得君行道』的人做出來的？知道個人可以做事，知道有組織的個人更可以作事，便可以知道這種個人主義的獨善生否是不值得摹仿的了。

第三，他們所信仰的『汎勞動主義』是很不經濟的。他們主張：『一個人生存上必要的衣食住，論理應該用自己的力去得來，不該要別人代負這責任』。這話從消極一方面看，『從反對那『游民資族』的方面看，』自然是合理的。但是從他們的積極實行方面看，他們要『人人盡勞動的義務，製造這生活的資料』，『這就是衣食住的資料，』這便是『犧牲過正』了。人人要盡製造衣食住的資料的義務，就是人人要加入這生活的奮鬥。（周作人先生再三說新村裏平和幸福的空氣，也許不承認『生活的奮鬥』的話；但是我說的，並不是人同入爭麵包米飯的奮鬥，乃是人在自然界謀生存的奮鬥；周先生說新村的農作物至今還不夠自用，便是一證）。現在文化進步的趨勢，是要使人類漸漸減輕生活的奮鬥至最低度，使人類能盡分一些精力出來，做增加生活意味的事業。新科的生活使人人都要盡『製造衣食住的資料』的義務，根本上否認分功進化的原理，增

加生活的奮鬥，是很不經濟的。

第四，這種獨善的個人主義的根本觀念就是周先生說的『改造誤會，還要從改造個人做起』。我對於這個觀念，根本上不能承認。這個觀念的根本錯誤在於把『改造個人』與『改造社會』分作兩截；在於把個人看作一個可以提到社會外去改造的東西。要知道個人是社會上種種勢力的結果。我們吃的飯，穿的衣服，說的話，呼吸的空氣，寫的字，有的思想，……沒有一件不是社會的。我會有幾句詩，說：『……此身非吾有：一半屬父母，一半屬朋友』。當時我以為把一半的我歸功社會，總算很慷慨了。後來我才知道這點算學做錯了！父母給我的真是極少的一部分，其餘各種極重要的部分，如思想，信仰，知識，技術，習慣，……等等，大都是社會給我的。我穿線襪的法子是一個徽州同鄉教我的；我穿皮鞋打的結不能散開，是一個美國女朋友教我的。這兩件極細碎的例，很可以說明這個『我』是社會上無數勢力所造成的。社會上的『良好分子』並不是生成的，也不是個人修鍊成的，——都是因為造成他們的種種勢力裏面，良好的勢力比不良的勢力多些。反過來，不良的勢力比良好的勢力多，結果便是『惡劣分子』了。古代的社會哲學和政治哲學只為要妄想憑空改造個人，故主張正心，誠意，獨善其身，的辦法。這種辦法其實是沒

有辦法，因為沒有下手的地方。近代的人生哲學漸漸變了，漸漸打破了這種迷夢，漸漸覺悟：改造社會的下手方法在於改良那些造成社會的種種勢力——制度，習慣，思想，教育，等等。那些勢力改良了，人也改良了。所以我覺得『改造社會要從改造個人做起』還是脫不了舊思想的影響。我們的根本觀念是：

個人是社會上無數勢力造成的。

改造社會須從改造這些造成社會，造成個人的種種勢力做起。

改造社會即是改造個人。

新村的運動如果真是建在『改造社會要從改造個人做起』一個觀念上，我覺得那是根本錯誤了。改造個人也是要一點一滴的改造那些造成個人的種種社會勢力。不站在這個社會裏來做這一種一點一滴的社會改造，却跳出這個社會去『完全發揚自己個性』，這便是放棄社會，認為不能改造；這便是獨善的個人主義。

以上說的是本篇的第一層意思。現在我且簡單說明我所主張的『非個人主義的』新生活是什麼

麼。這種生活是一種『社會的新生活；』是站在這個現社會裏奮鬥的生活；是霸佔住這社會改造這個社會的新生活。他的根本觀念有三條：

(1) 社會是種種勢力造成的，改造社會的種種勢力。這種改造一定是零碎的改造，——一點一滴的改造，一尺一步的改造。無論你的志願如何宏大，理想如何徹底，計畫如何偉大，你總不能籠統的改造，你總不能不做這種『得寸進寸，得尺進尺』的工夫。所以我說：社會的改造是這種制度那種制度的改進，是這種思想那種思想的改造，是這個家庭那個家庭的改造，是這個學堂那個學堂的改造。

(附註) 有人說：『社會的種種勢力是互相牽掣的，互相影響的。這種零碎的改造，是不中用的。因為你纔動手改造一種制度，其餘的種種勢力便圍攔來牽掣你了。如此看來，改造還是該做籠統的改造。』我說不然。正因為社會的勢力是互相影響牽掣的，故一部分的改造自然會影響到別種勢力上去。這種影響是最切實的，最有力的。近年來的文字改革，自然是局部的改革，但是他所影響的別種勢力，竟有意想不到的多。這不是一個很明顯的例嗎？

非個人主義的新生活

(2) 因為要做一點一滴的改造，故有志做改造事業的人必須要時刻存在研究的態度，做切實的調查，下精細的考慮，提出大膽的假說，尋出實驗的證明。這種新生活是研究的⁽²⁾生活，是隨時隨地解決具體問題的生活。具體的問題多解決了一個，便是社會的改造進了一步。做這種生活的人要睜開眼睛，公開心胸；要手足靈敏，耳目聰明，心思活潑；要歡迎事實，要不怕事實；要愛問題，要不怕問題的逼入！

(3) 這種生活是要奮鬥的。那避世的獨善主義是與人無幹，與世無爭的，故不必奮鬥。這種向淑世的新生活。到處鬧出不中聽的事實，到處提出不中聽的問題，自然是很討人厭的，是一定要招起反對的。反對就是與敵的表示，就是注意的表示。我們對於反對的善勢力，應該作正當的奮鬥，不可真箇。我們的方針是：奮鬥的結果，要使社會的舊勢力不能不讓步；切不可先就偃旗息鼓退出現社會去。把這個社會雙手讓給舊勢力。換句話說，應該使舊社會變成新社會，使舊村變為新村，使舊生活變為新生活。

我且舉一個實際的例。幾年前二十五年來，有一種運動，叫做「貧民區域居留地」的運動

(Social Elements) 這種運動的大意是：一班青年的男女，——大都是大學的畢業生，在本城揀定一塊極偏僻，極不堪的貧民區域，買一塊地，造一所房屋。這一班人便終日在這裏面做事。房屋裏，凡是物質文明所賜的生活需要品，——電燈，電話，熱氣，浴室，游泳池，鋼琴，話匣，等等，——無一不有。他們把附近的小孩子，——垢面的孩子，頑皮的孩子，——都招攏來，教他們游泳，——他們讀書，教他們打球，教他們演說辯論，組成音樂隊，組成演劇團，教他們演戲奏藝。還有女醫生和看護婦，天天出去訪問貧家，替他們醫病，幫他們接生和看護產婦。病重的，由『居留地』的人送入公家醫院。因為天下貧民都是最安本分的，他們眼見那高樓大屋的大醫院，心裏以為這定是為有錢人家造的，決不是替貧民診病的；所以必須有人打破他們這種見解，教他們知道醫院不是專為富貴人家的。還有許多貧家的婦女每日早晨出門做工，家裏小孩子無人看管，所以『居留地』的人教他們把小孩子每天寄在『居留地』裏，有人替他們洗浴，換洗衣服，喂他們飲食，領他們遊戲。到了晚上，他們的母親回來了，各人把小孩領回去。這種小孩子從小就在潔淨慈愛的環境裏長大，漸漸養成了良好習慣，回到家中，自然會把從前的種種污穢的環境改了。家中的人也因時時同這種新生活接觸，漸漸的改良了。我在紐約時，曾常常去看亨利街上

的一所居留地，是華德女士 (Julian Ward) 辦的。有一晚我去看那條街上的貧家子弟演戲，演的是貝里 (Barry) 的名劇。我至今回想起來，他們演戲的程度比我們大學的新戲高得多哩！

這種生活是我所說的『非個人主義的新生活！』是我所說的『變舊社會爲新社會，變舊村爲新村』的生活！這也不是用『暴力』去得來的！我希望中國的青年要做這一類的新生活，不要去模倣那跳出現社會的獨立生活。我們的新村就在我們自己的舊村裏！我們所要的新村是要我們自己的舊村變成的新村！

可愛的男女少年！我們的舊村裏我們可做的事業多得很咧！村上的鴉片煙燈還有多少？村上的嗎啡針害死了多少人？村上纏脚的女子還有多少？村上的學堂成個什麼樣子？村上的紳士今年賣選票得了多少錢？村上的神廟香火是怎麼樣興旺？村上的醫生送了幾百條人命？村上的煤礦工人每日只拿到五個銅子，你知道嗎？村上多少女工被窩窮逼去賣淫，你知道嗎？村上的工廠沒有避火的鐵梯，昨天火起，燒死了一百多人，你知道嗎？村上的童養媳婦被婆婆打斷了一條腿，村上的紳士逼他的女兒餓死做烈女，你知道嗎？

有志求新生活的男女少年！我們有什麼權利，丟開這許多的事業去做那避世的新村生活！我

們放蕩這惡濁的舊村，有什麼面孔，有什麼良心，去尋那『和平幸福』的新村生活

九，一，一六

非個人主義的新生活

二五九

吳敬梓傳

我們安徽的第一個大文豪，不是方苞，不是劉大櫟，也不是姚鼐，是全椒縣的吳敬梓。

吳敬梓，字敏軒，一字文木。他生於清康熙四十年，死於乾隆十九年（西歷一七〇一——一七五四。）他生在一個祖潤的世家，家產很富；但是他瞧不起金錢，不久就成了一個貧士。後來他貧的不堪，甚至於幾日不能得一飽。那時清廷開博學鴻詞科，安徽巡撫趙國麟薦他應試，他不肯去。從此，『鄉試也不應，科歲也不考，逍遙自在，做些自己的事。』後來死在揚州，年紀只有五十四歲。

他生平的著作有文木山房詩集七卷，文五卷，（據金和燿林外史跋；）詩說七卷（同；）又儒林外史小說一部（程晉芳吳敬梓傳作五十卷，金跋作五十五卷，天目山樵評本五十六卷，齊省堂本六十卷。）據金和跋，他的詩文集和詩說都不曾付刻。只有儒林外史流傳世間，為近世中國文學的一部傑作。

他的七卷詩，都失傳了。王又曾（澠原）丁辛老屋集裏曾引他兩句詩：『如何父師訓，卓儼制學材。』這兩句詩的口氣，見解，都和他的儒林外史是一致的。程晉芳拜書亭稿也引他兩句：『蓬思二月秦淮柳，蕪露拖煙委麴塵。』——可以想見他的詩文集裏定有許多很好的文字。只可惜那些著作都不傳了，我們只能用儒林外史來作他的傳的材料。

儒林外史這部書所以能不朽，全在他的見識高超，技術高明。這書的『楔子』一回，借玉冕的口氣，批評明朝科舉用八股文的制度道：『將來讀書人既有此一條榮身之路，把那文行出處都看得輕了。』這是全書的宗旨。

書裏的馬二先生說：

『舉業二字是從古及今，人人必要做的。就如孔子生在春秋時候，那時用言揚行舉做官；故孔子只講得個「言寡尤，行寡悔，祿在其中」；這便是孔子的舉業。……到唐朝用詩賦取士，他們若講孔孟的話，就沒有官做了。……到本朝用文章取士，就是夫子在而今也要念文章，做舉業，斷不講那「言寡尤，行寡悔」的話。何也？就日日講「言寡尤，行寡悔」，那個給你官做？孔子的道，也就不行了。』

這一段話句是恭維舉業，其實句句是痛罵舉業。末卷表文所說：『夫萃天下之人才而限制於資格，則得之者少，失之者多，』正是這個道理。國家天天掛着孔孟的招牌，其實許人『說孔孟的話』，也不要人實行孔孟的教訓，只要人念八股文，做試帖詩；其餘的『文行出處』都以不講究，講究了又『那個給你官做』？不給你官做，便是專制君主困死人才的唯一妙法。要想抵制這種惡毒的牢籠，只有一個法子：就是提倡一種新社會心理，叫人知道舉業的醜態，知道官的醜態；叫人覺得『人』比『官』格外可貴，學問比八股文格外可貴，人格比富貴格外可貴。社會上養成了這種心理，就不怕皇帝『不給你官做』的毒手段了。

一部儒林外史的用意只是要想養成這種社會心理。看他寫周進范進那樣熱中的可憐，看他寫嚴貢生嚴監生那樣貪吝的可鄙，看他寫馬純上那樣酸，匡超人那樣辣。又看他反過來寫一個做戲子的鮑文卿那樣可敬，一個武夫蕭雲仙那樣可愛。再看他寫杜少卿，莊紹光，虞博士諸人的學問人格那樣高出八股功名之外。——這種見識，在二百年前，真是可驚可做的了！

程晉芳做的吳敬梓傳裏說他生平最恨做時文的人；時文做得越好的人，他痛恨他們也越利害。儒林外史寫八股文人，有幾處是容易看得出的，不用我來指出。我單舉兩處平常人不大注

意的地方：

第三回寫范進的文章，周學臺看了三遍之後才曉得是「天地間之至文，真乃一字一珠！」

第四回寫范進死了母親，去尋湯知縣打秋風，湯知縣請他吃飯，用的是銀鑲杯箸，范舉人因為居喪不肯舉杯箸；湯知縣換了磁杯象牙箸來，他還不肯用。「湯知縣疑惑他居喪如此盡禮，倘或不用葷酒，却是不會備辦；後來看見他在燕窩碗裏揀了一個大鰾元送在嘴裏，方才放心！」

這種絕妙的文學技術，絕高的道德見解，豈是姚鼐方苞一流人能夢見的嗎？

最妙的是寫湯知縣，范進，張靜齋三人的談話：

張靜齋道：『想起洪武年間劉老先生——』

湯知縣道：『那劉老先生？』

張靜齋道：『諱善的了。他洪武三年開科的進士，「天下有道」三句中的第五名。

范進接口道：『想是第三名？』

吳敬梓傳

靜齋道：「他是第五名！那墨客是弟讀過的。後來入了翰林，洪武私行到他家，恰好江南張王送了他一壺小茶，當面打開着，都是些瓜子金，洪武壁上襪了把鬍老先生脫爲青田縣知縣，又用毒藥擺死了。」湯知縣見他說的「口若懸河，」又是本朝確切的典故，不由得不信！

這一段話兩個舉人和一個進士的「博雅，」寫時文大家的學問，真可令人絕倒。這又豈止苞孫輩一流人能夢見嗎？

這一篇何傳裏，我不能細評儒林外史全書了。這一部大書，用一個做裁縫的荆元做結束。這個裁縫每日做工有餘下的工夫，就彈琴寫字，也極歡喜做詩。朋友問他道：「你既要做雅人，爲甚麼還要做你這貴賤？何不同學校裏人相與相與？」他道：「我也不是要做雅人。只爲性情相近，故此時常學學。至於我們這個賤行，是祖父遺留下來的，難道讀書識字做了裁縫就玷污不成？況且那些學校裏的朋友，他們另有一番見識，怎肯和我相與？我而今每日尋得八七分銀子，吃飽了飯，要彈琴。要寫字。諸事都由得我。我又不貪圖人的富貴，又不伺候人的顏色；天不收，地不管，倒不快活！」

這是真自由，真平等，——這是我們安徽的一個大文豪吳敬梓想要造成的社會心理。

九，四，八

本傳附錄

以下四種附錄都是從程晉芳的集子裏鈔出來的。程晉芳字魚門，是程廷祚（綿莊）的族姪孫。程綿莊即是儒林外史的莊紹光，程魚門大概即是他的姪子莊濯江（名潔。）我本想替儒林外史做一篇考證，不幸我病了，不能做文章，只能把這篇舊傳來充數。手邊恰巧有程魚門的集子，就叫我的姪兒們鈔出這幾篇做附錄，要使人知道儒林外史的考證材料並不十分難尋。程魚門還有弔馮粹中（即馬純上）的詩，又有弔朱草衣（即牛布衣）的詩，也都可用作材料，但與本傳無關，故不鈔了。

一 吳敬梓傳

程晉芳

先生姓吳氏，韓敬梓，字敏軒一字文木全椒人。世望族，科第仕宦多顯者。

先生生而穎異，讀書才過目，輒能背誦。稍長，補學官弟子員。襲父祖業，有二萬餘金；素不習治生，性復豪上，遇貧卽施，偕文士輩往還，傾酒歌呼，窮日夜，不數年而產盡矣。

安徽巡撫趙公國麟聞其名，招之試，才之，以博學鴻詞薦，竟不赴廷試；亦自此不應鄉舉，

而家益以貧。乃移居江城東之大中橋，環堵蕭然，擁故書數十冊，日夕自娛。窮極，則以書易米。或冬日苦寒，無酒食，邀同好汪京門，樊聖門輩五六人，乘月出城南門，繞城堞行數十里，歌吟嘯呼，相與應和，逮明，入水西門，各大笑散去，夜夜如是，謂之『暖足。』

余族伯祖麗山先生與有姻連，時周之。方秋，霖潦三四日，族祖告諸子曰：『比日城中米奇貴，不知敏軒作何狀。可持米三斗，錢二千，往視之。』至，則不食二日矣。然先生得錢，則飲酒歌嗽，未嘗爲來日計。

其學尤精，文選詩賦，援筆立成，夙禱者莫之爲勝。辛酉壬戌間，延至余家，與研詩賦，相贈答，愜意無間。而性不耐久客，不數月，別去。

生平見才士，汲引如不及。獨嫉時文士如讎；其尤工者，則尤嫉之。余恒以爲過，然莫之能禁。緣此，所遇益窮。

與余族祖綿莊爲至契。綿莊好治經，先生晚年亦好治經，曰：『此人生立命處也。』

歲甲戌，與余遇於揚州，知余益貧。執余手以泣曰：『子亦到我地位，此境不易處也，奈何！』

余返淮，將解纜，先生登船言別，指新月謂余曰，『與子別後，會不可期。卽景恨恨，欲構句相贈，而濫於思，當俟異日耳。』時十月七日也。又七日而先生歿矣。先數日，哀囊中餘錢，召友朋酣飲。醉，輒誦樊用『人生祇合揚州死』之句，而竟如所言，異哉。

先是，先生子恨已官內閣中書舍人，其同年王又曾觀原適客揚，告轅適使廬公，喻而歸其殯於江寧。蓋享年五十有四。

所著有文木山房集，詩說若干卷；又做唐人小說爲儒林外史五十卷，窮極文士情態，人爭傳寫之。

子三人，長即煥也，今官寧武府同知。

論曰，余生平交友，莫真於敏軒。抵淮謁余，檢其囊，筆硯都無，余曰，『此吾輩所倚以生，可暫離耶？』敏軒笑曰，『吾胸中自有筆硯，不煩是也。』其流風餘韻，足以掩映一時。靈生躬，傳其學，天之於敏軒，倘意別有在，未可以流俗好尚測之也。

卷二 懷人 詩 十八首之一

程晉芳秦帆集

衰花無冶姿，貧士無歡顏。嗟嗟吳敏軒，短褐不得完。家世盛華纓，落魄中南遷。

偶遊淮海間，設帳依空園。鰲鰓懸紙響，蠅之庭樹喧。山鬼忽調笑，野狐來說禪。心驚不得寐，歸去澄江邊。白門三日雨，竈冷囊無錢。逝將乞食去，亦且賃春鵝。外史紀儒林，刻畫何工妍！吾爲斯人悲，竟以稗說傳！

三 寄懷嚴東有 三首之一

程晉芳白門春雨集

敏軒生近世，而抱六代情：風雅慕建安，齋栗懷昭明。囊無一錢守，腹作乾雷鳴。時時坐書牖，發詠驚鸚鵡。阿郎雖得官，職此貧更增。近聞典衣盡，竈突無煙青。頻燒雨中屐，晨夕追良朋。孤棹駛煙水，雜花拗芬馨。惟君與獨厚，過從夙頻仍。酌酒破愁海，覓句鍊寒冰。西窗應念我，餘話秋燈青。

四 哭 吳 敏 軒

程晉芳拜書亭稿

三年別意語纏綿，記得維舟水驛前。轉眼誰知成永訣，拊膺直欲問蒼天。生耽白下殘煙景，死戀揚州好墓田。(1) 壘竈匆匆誰料理？可憐猶展典衣錢！沈醉噓嗟落拓身，從教吟髮染霜新。惜君才思愁君老，感我行藏慮我貧。曾擬篇章爲社侶，空將雞黍問陳人。板橋倦柳絲絲在，誰倚春風咏遠塵？(2)

吳 敬 梓 墓

促膝閉窗雨洒燈，重尋歡感偏增。
身後茅堂餘破漏，當年丹篆想飛騰。

鶯歌蝶舞情何遠？散錄雲仙事可徵。(3)
過江寒浪連天白，忽看靈車指秣陵。

(1) 時客死邗上。前一夕，屢誦禪智山光之句。

(2) 君詩有云：「遙思二月秦淮柳，蕪露拖煙委麴塵。」爲時所稱。

(3) 君好爲稗說，故及之。

民國九年十一月

先母行述 (1873-1918)

先母馮氏，績谿中屯人，生於清同治癸酉四月十六日，爲先外祖振爽公長女。家世業農，振爽公勤儉正直，稱於一鄉；外祖母亦慈祥好善；所生子女稟其家教，皆溫厚有禮，通大義。先母性、繢粹，最得父母鍾愛。先君鐵花公元配馮氏遭亂殉節死，繼配黃氏亦不壽，聞先母賢，特納聘焉。

先母以清光緒己丑米歸，時年十七。明年，隨先君之江蘇官所。辛卯，生適於上海。其後先君轉官臺灣，先母留臺二年。甲午，中東事起，先君遣眷屬先歸，獨與次兄覺居守。割臺後，先君內渡，卒於廈門，時乙未十月也。

先母遭此大變時，僅二十三歲。適剛五歲。先君前娶黃氏所遺諸子女，皆已長大。先大兄洪駿已娶孀生女，次兄登、先三兄洪經（學生）亦皆已十九歲。先母內持家政，外應門戶，凡十餘年。以少年作後母，周旋諸子諸婦之間，其困苦艱難有非外人所能喻者。先母一一處之以至誠至

公，子婦間有過失，皆容忍曲喻之；至不能忍，則閉戶飲泣自責；子婦奉茶引盥，始已。

先母自奉極菲薄，而待人接物必求豐厚；待諸孫皆如所自生，衣與飲食無不一致。是時一家日用皆仰給於滬口上海兩處商業，次兒覺往來兩地經理之。先母於日用出入，雖一塊豆腐之細，皆令適登記，俟諸兄歸時，令檢閱之。

先君遺命必令適讀書。先母督責至嚴，每日天未明即推適披衣起坐，爲縷述先君道德事業，言『我一生只知有此一個完全的人，汝將來做人總要學爾老子。』天明，即令適着衣上早學。九年如一日，未嘗以獨子有所溺愛也。及適十四歲，即令隨先三兄洪騷至上海入學，三年始令一歸省。人或謂其太忍，先母笑領之而已。

適以甲辰年別母至上海，是年先三兄死於上海，明年乙巳先外祖振爽公卒。先母有一弟二妹，弟名誠厚，字敦甫，長妹名桂芬，次妹名玉英，與先母皆極友愛。長妹適曹氏，不得於翁姑。先母與先敦甫舅痛之，故爲次妹擇婿甚謹。先母有姑適曹氏，爲繼室；其前妻子名誠均官，新喪婦。先母與先敦甫舅皆主以先玉英嫁與之，以爲如此則以姑姪爲姑媳，定可相安。先玉英嫁既嫁，未有所出，而夫死。先玉英嫉甚傷身血，姑又不諒，時有責言，病乃益甚，又不肯服藥，

遂死。時宣統己酉二月也。

姨病時，先教甫舅日夜往視，自恨爲妹主婚致之死，悼痛不已，遂亦病。顧猶力疾料理喪事，事畢，病益不支，腹脹不消。念母已老，不忍使知，乃來吾家養病。舅居吾家二月，皆先母親侍湯藥，日夜不懈。

先母愛弟妹最篤，尤恐弟疾不起，老母暮年更無以堪；聞俗傳割股可療病，一夜閉戶焚香臚天，欲割臂肉療弟病。先教甫舅臥廂室中，聞檀香爆炸，問何聲。母答是風吹窗紙，令靜臥勿擾。俟舅既睡，乃割左臂上肉，和藥煎之。次晨，奉藥進舅，舅得肉不能嚥，復吐出，不知其爲姊臂上肉也。先母捨肉，持出爇之，復問舅欲吃油炸鍋巴否，因以肉雜鍋巴中同進。然病終不愈，乃昇舅歸家。先母隨往看護。妣氏撫幼子，奉老親；先母則日侍病人，不離床側。已而先教甫舅腹脹益甚，竟於己酉九月二十七日死，距先玉英姨死時，僅七閱月耳。

先是吾家店業連年屢遭失敗，至戊申僅餘漢口一店，已不能支持內外費用。己酉，諸兄歸里，請析產，先母涕泣許之；以先長兄洪駿幼失學，無業，乃以漢口店業歸長子，其餘薄產分給諸子，每房得百數畝，星三間而已。先若一生作清白吏，俸給所積，至此蕩盡。先母自傷及身見

家業空敗，又不能止諸子離異，悲憤咯血。時先敢甫身已抱病，猶力疾爲吾家理析產事。事畢而身病日深，輾轉至死。先母卹深慟弟妹之死，又傷家中衰落，隱痛積哀，抑鬱於心；又以侍弟疾勞苦，體氣寢衰，遂得喉疾，繼以咳嗽，轉成氣喘。

時適在上海，以教授英文自給，本擬次年庚戌暑假歸省；及明年七月，適被取赴美國留學，行期由政府先定，不及歸別，匆匆去國。先母眷念游子，病乃日深。是時諸兄雖各立門戶，然一切親戚慶弔往來，均先母一身拮据其間。適遠在異國，初尙能節學費，賣文字，略助家用。其後學課益繁，乃並此亦不能得。室中日用，皆取給於借貸。先母於此六七年中，所嘗艱苦，筆難盡述。適至今聞鄰里言之，猶有餘痛也。

辛亥之役，漢口被焚，先長兄奮身逃歸，店業蕩然。先母傷感，病乃益劇。然終不欲適輟學，每寄書，輒言無恙。及民國元二年之間，病幾不起。先母招照相者爲攝一影，藏之，命家人曰：『吾病若不起，慎勿告吾兒；嘗仍倩人按月作家書，如吾在時。俟吾兒學成歸國，乃以此影與之。吾兒見此影，如見我矣。』已而病漸愈，亦終不促適歸國。適留美國七年，至第六年後始有書促早歸耳。

民國四年冬，先長姊與先長兄前後數日相繼死。先長姊名大菊，年長於先母，與先母最相得。先母嘗言，『吾家大菊可惜不是男子。不然，吾家決不至此也。』及其死，先母哭之慟。又念長嫂二子幼弱無依，復令與己同爨。先三兄洪鏗出嗣先伯父，死後三嫂守節撫孤，先母亦令同居，蓋吾家分後，至是又幾復合。然家中擔負日增，先母益勞悴，體氣益衰。

民國六年七月，適自美國歸。與吾母別十一年矣。歸省之時，慈懷甚慰，病亦拍滅。不意一月之後，長孫思明病死上海。先長兄遺二子，長即思明，次思齊，八歲忽成癯。先母聞孫死耗，悲感無已。適歸國後，即在北大學教授；是年冬，歸里完婚，婚後復北去，私心猶以爲先母方在中年，承歡待養之日正長；豈意先母屢遭患難，備嘗勞苦，心血虧竭，體氣久衰，又自奉過於儉薄，無以培補之；故雖強自支撐，以慰兒婦，然病根已深，此別竟成永訣矣。

溯近年先母喘疾，每當冬春二季輒觸發，發甚或至嘔吐。夏秋氣候暖和平，疾亦少聞。今冬（七年）舊疾初未大發，自念或當愈於往歲。不料新歷十一月十一日先母忽感冒時症，初起嘔逆咳嗽，不能納食；比即延醫服藥，病勢尚無出入；繼被醫者誤投『三陽表劫』之劑，心煩自汗，頓覺困憊；及請他醫診治，病已綿惓，奄奄一息，已難挽回；遂於十一月二十三日晨一時，棄適等

長逝，享年僅四十有六歲。次日，適在京接家信，以遠遼，遂電令姪思永思齊等先行閉殮，即與妻江氏，及姪思聰，星夜奔歸。歸時，殮已五日矣。

先母所生，只適一人，徒以愛子故，幼歲即令遠出游學；十五年中，侍膝下僅四五月耳。生未能養，病未能侍，畢世劬勞未能絲毫分任，生死永訣乃亦未能一面。平生慘痛，何以加此！伏念先母二生行實，雖纖細瑣屑不出於家庭閭里之間，而其至性至誠，有宜永存而不朽者，故粗叙梗概，隨計上聞，伏乞矜鑒。

此篇因須在鄉間用活字排印，故不能不用古文。我打算將來用白話爲我的母親做一篇詳細的傳。

許怡孫傳

我的朋友許怡孫死了！他死的時候是中華民國八年三月二十二夜七點半鐘。死的前十幾天，他看見報紙上說我幾個朋友因為新舊思潮的事被政府驅逐出北京大學。他不知那是謠言，一日裏寫了兩封快信給我，勸我們『切不必因此灰心，也不必因此憤慨。』（三月五日信）他又說『無論如何，總望不必憤慨，仍以冷靜的態度處之，……所謂經一回的失敗，長一回的見識。』（三月五日第二信。）這就是怡孫最末一次的信。到了三月十七日，他就有病。起初他自己還說是感冒，竟不曾請醫生診看；直到二十一夜，他覺得病不輕，方才用電話告知幾個同鄉。明天他們來時，怡孫的呼吸已促短，不狠能說話。河海工程學校的人把他送到日本醫院，醫院中人說這是流行的時症轉成肺炎；他的氣息都沒有了，醫院不肯收留。拾回之後，校長許肇南先生請名的中醫來，也是這樣說，不肯醫方。許先生再三求他。他纔開了四味藥，藥還沒煎好，怡孫的氣已經了！

怡齋是一個最忠厚，最誠懇的好人，不幸死的這樣早……這樣可憐！我同怡齋做了十幾年的朋友，狠知道他的爲人，狠知道他一生學問思想的變遷進退。我覺得他的一生，處處都可以使人恭敬，都可以給我們做一個模範，因此我把他給朋友的許多書信作材料，寫成這篇傳。

怡齋名棟常，從常號紹甫，後來纔改做怡齋。他是安徽績溪十五都礪頭的人。先進績溪仁里的思誠學堂，畢業之後，和他的同學程幹豐，胡祖烈，程敏模，程幹誠等人同來上海求學。他那些位同學都進了吳淞復旦公學，只有怡齋進中國公學。那時我住在校外，他便和我同居。後來中國公學解散，同學組織中國新公學，怡齋也在內，和我同住競業旬報樓。後來怡齋轉入復旦公學，不久他的父親死了，（庚戌）他是長子，擔負很重，不能不往來照應家事，所以他決計暫時不進學校，故作自修工夫，可以自由來往。決計之後，他搬出復旦，到上海和我同住。庚戌五月，怡齋回浙江孝豐，他家有店在孝豐，我也去北京應賠款留學官的考試。我們兩人從此一別，七個足年不曾相見。我到美國以後，怡齋和我的朋友鄭仲誠回到西湖住白雲莊，關門讀國學叢書，帶着自修一點英文。（庚戌十二月十七日信。）明年辛亥，我們的朋友程幹豐（樂亭）病

死。怡蓀和他最好，心裏非常悲痛，來信有「日來居則如有所失，出則不知所之，念之心輒懷然而淚下，蓋六載恩情，其反動力自應如是。」（辛亥四月十一日信）那年五月怡蓀考進浙江法政養成所，他的意思是想「稍攻國法私法及國際法，期於內政外交可以洞曉；且將來無論如何立身，皆須稍明法理，故不得不求之耳。」（辛亥五月二十一日信）但是那學堂辦得很不滿他的意，所以辛亥革命之後，他就不進去了。他來信說，「讀律之學，去歲曾實行之，今年又復捨去，蓋因校中組織不善，徒襲取東夷皮相；……人品甚雜，濛濛施施之態，心素惡之，故甚不能側身其間以重違吾之本心也。」（民國元年十月三十日信）

那一年怡蓀仍舊在西湖讀書。民國二年他決意到日本留學，四月到東京進明治大學的法科，五月來信說：「……君既去國，樂亭復云亡。此時孤旅之跡，若迷若惘，蓬轉東西，而終無所棲泊。本擬屏跡幽遐，稍事根厝學問，然非性之所近，……恐於將來已爲人，一無所可。……去歲以來，思之重思之，意擬負笈東瀛，一習拯物之學。然因經濟困難，尙未自決。嗣得足下第二手書，慰勉有加，欲使膏肓沈沒，復起爲人，吾何幸而得此於足下！……遂於陰歷正月間馳赴茗上，料理一切，期於必行。」（二年五月十七日信）他到日本後不久第二次革命起事，滙款不

通，他決計回國，臨走時他寫長函寄我，中有一段，我最佩服。他說：『自古混莽之會，滄海橫流，定危扶傾，宜有所託。寄斯任者，必在修學立志之士，今既氣運已成，亂象日著，雖有賢者不能爲力。於此之時，若舉國之士盡入漩渦，隨波出沒，則不但國亡無日，亦且萬劫不復矣。在昔東漢之末，黃巾盜起，中原鼎沸，諸葛武侯高臥隆中，心不爲動。豈有鞠躬盡瘁死而後已之人而能心憤國家者乎？誠以亂茲方寸，於事無益耳。丁此亂離，敢唯足下致意焉。』

這封信寄後，因道路不平靜，他竟不回國。那時東京有一班人發起一個孔教分會，怡齋也在內。他是一個熱心救國的人，那時眼見國中大亂，心裏總想尋一個根本救國方法；他認定孔教可以救國，又誤認那班孔教會的人都是愛國的志士，故加入他們的團體。他那時對於那班反對孔教會的人，狠不滿意，來信有『無奈東京留學界中，大半趨奉異說，習氣已深，難與適道』的話。（同上）這時代的怡齋完全是一個主張復古的人。他來信有論孔教會議決『羣經並重』一段，說『以余之意，須側重三禮。蓋吾國三代之時，以禮治國，故經國之要盡在三禮。近日東西各國每以法律完備自多，豈知吾國數千年前已有威儀三百，禮儀三千，以禮治國，精粹完美，必不讓於今日所謂治國也。且一般人多主張以孔子爲宗教家。既認爲宗教，則於方式亦不可不講。冠婚喪祭

等事，宜復於古，方爲有當耳。」（同上）我回信對於這主張，狠不贊成。明年（民國三年）怡慈寫了一封辭書六千字的長信同我辯論，到了這時候，怡慈已經看破孔教會一班人的卑劣手段，故來信有云：『近日之孔教會不脫政黨黨白，所謂提倡道德挽回人心之事，殆未夢見也。此殊非初心所料及！……尊崇孔子而有今日之孔教會，其猶孔子所謂死不若速朽之愈也！』（三年四月一日信。）怡慈本來已經搬進孔教會事務所裏，替他們籌成立會和辦『大成節』的慶祝會的事，狠熱心的。後來因爲看出那班『孔教徒』的真相，所以不久就搬出來，住辰實館。（二年十一月三日信。）但是他這時候仍舊深信真孔教可以救國，不過他的孔教觀念已經不是陳煥章一流人的孔教觀念了。他那封六千字的長信裏，說他提倡孔教有三條旨趣：『（一）洗發孔子之真精神，爲革新之學說，以正人心；（二）保存東亞固有之社會制度，必須昌明孔孟學說，以爲保障；（三）吾國古代學說如老荀管墨，不出孔子範圍，皆可並行不背；頌言孔教，正猶漲衣者之必提其領耳。』（三年四月十日信。）

◎這時候怡慈所說『孔子之真精神』即是公羊家所說的『微言大義。』所以他那信裏說：『至最近世，人心陷溺已至於極，泯彝之禍，未知所屆。及今而倡孔教以正人心，使此後若有竊國者

興，亦知所戒，則猶可以免於大亂也。」後來袁世凱用了種種卑污手段，想做皇帝。東京的孔教會和籌安會私造了許多假圖章，捏名發電「勸進。」怡孫的希望從此一齊打破。所以後來來信說：「時局至此，欲涕無從。大力之人，負之狂走，其於正我民意，不稍顧恤。所謂「道德」者已被輕薄無餘矣！」（四年十二月二十七日信）

又第二條所說「東亞固有之社會制度，」他的意思是專指家族制度。原信說：「晚近世義道微，泰西個人功利等學說盛行，外力膨脹，如水行地中，若不亟思保界，則東亞社會制度中堅之家族制，必爲所衝決。此中關係甚鉅，國性滅失，終必有受其敝者。此知微之士所不得不頌言孔教，夫豈得已哉？」（三年四月十日信）怡孫這種觀念，後來也漸漸改變。最後的兩年，他已從家族制移到「人生自己。」（七年十月二十三日審高一函信。）他後來不但不滿意於舊式的家族制，並且對於社會政治的組織也多不滿意。去年來信竟說「所謂社會制度，所謂政治組織，無一不爲人類罪惡之源泉，而又無法跳出圈子，所以每一瞬念，神智常爲惘惘也。」（七年九月八日信）復古的怡孫，此時已成了社會革新家的怡孫。

至於第三條所說「老借管學不用孔子範圍」的話，我當時極力回他辯論，後來他稍稍研究諸

子學，主張也漸漸改變。我在美國的時候，要用愈穩的讀公孫龍子，遂寫信請怡荪替我尋一部愈穩雜纂。他因為買不到單行本字，所以到上野圖書館去替我鈔了一部讀公孫龍子。我那時正在研究諸子學，作爲博士論文。怡荪屢次來信勸勉我；有一次信上說，『世言東西文明之糅合，將生第三種新文明。足下此舉將爲之導線，不特增重祖國，將使世界稱現光明。』（五年三月十三日信）這種地方不但可以見得怡荪鼓舞朋友的熱心，並且可以見得他對於儒家與非儒家學說的態度變遷了。

以上述怡荪對於孔教的態度。那封六千字的信上半論孔教問題，下半論政治問題。怡荪的政治思想前後共經過幾種根本的變遷。那封信裏所說可以代表他的基本觀念是『政治中心』的觀念。他說：『以余觀於吾國近數十年來之政局，政治之重點，亦常有所寄。蓋自湘鄉柄政以後，移於合肥。合肥將死，……疏荊項城以代。項城起而承合肥之成局，故勢力根深蒂固，不崇朝而心腹布天下，歷世而愈大。……辛亥之際，失其重點，故常震撼不寧，其在民質未良之國，政治中心宜常常寄於一部分之人，否則則至於亂。……再以今日時勢推之，其繼項城而起者，其必爲段氏稱瑞平？』（三年四月十日信）這時代的怡荪所主張的是一種變相的『獨頭政治。』他說『一

國改進之事，不宜以頓，尤須自上發之。」（同上）他那時推測中國的將來，不出三條路子：『若天能挺生俊傑，如華盛頓其人者，使之能制一國之軍，與以悠久歲月，別開一生而：此策之最上者也。其次若有人焉，就已成之時局面而善扶掖之，取日本同一之步驟。（適按此指政黨政治）……至若今日之上下相激，終至以武力解決，……此則天下最不幸之事也。』（同上）

怡繁一生真能誠心愛國，處處把『救國』作前提，故凡他認為可以救國的方法，都是好的。如袁政府當時的惡辣政策，怡繁也不根本否認。他說：『吾人之於政府，固常望其發奮有為，自脫於險，苟有利於吾國吾民者，犯衆難以為之，可也；能如雷葛武侯，克林威爾之公忱自矢，其心跡終可大白於天下，而吾人亦將謳歌之不暇，豈忍譏其後乎？若計不出此，徒攬天下之盛福以為一姓之尊榮，是則非吾人之所敢知矣。』（三年五月十八日信中載，錄他寄胡紹庭的信）可見怡繁當時不滿意於袁政府，不過是為他的目的不在救國而在謀一姓的尊榮。至於嚴厲的政策和手段，他並不根本反對。他說，『總之，政治之平無絕對至善之標準，惟視其時之如何耳。』（三年五月八日信）

過了一年多，帝制正式實行，雲南貴州的革命接着起來，民國五年帝制取消，不久袁世凱也

。那時怡蓀對於國事稍有樂觀，來信說『國事頃因陳（其美）斃於前，袁（世凱）殞於後，氣運已轉，國有生望。蓋陳死則南方暴烈惡徒無所依附，而孫中山之名譽可復。袁滅則官僚政治可期廓清。』（五年六月三十信）那時怡蓀前兩年所推算的段祺瑞果然成了『政治的中心。』怡蓀來信說：『聞段之爲人，捆禍無華，而節操不苟，雅有古大臣之風。倘國人悔禍，能始終信賴其爲人，則勸亂有功，澄清可望。』（同上）可見那時怡蓀還是主張他的『政治中心』論。

怡蓀在明治大學於民國五年夏間畢業。七月中他和高一涵君同行回國。那時段內閣已成立，閣員中很有幾個南方的名士。表面上很有希望，骨子裏還是黨爭很激烈，暗潮很利害。怡蓀回國住了一年，他的政治樂觀很受了一番打擊，於是他的政治思想遂從第一時代的『政治中心』論變爲第二時代的『領袖人才』論。他說，『國事未得大定，無知小人尙去厥亂，而有心君子真能愛國者，甚鮮其人。如今日現狀雖有良法美制，有用無禮，何以自行？欲圖根本不救濟，莫如結合國中優秀分子，樹爲政治社會之中堅。如人正氣日旺，然後可保生命。』因此他希望他的朋友『蒐集同志，組一學會，專於社會方面樹立基礎，或建言論，或辦學校，務爲國家樹人之計。』（六年一月二十四日寄一涵君信）他又說：『今日第一大患在於人才太少。然人才本隨時而生，惜無

領袖人物能組織團體，鍛鍊濯磨，俾其如量發揮；徒令情勢渙散，雖有賢能亦不能轉移風氣。志行薄弱者，又常爲風氣所轉移。……是知吾國所最缺乏者，尚非一般人才，而在領袖人才也審矣。」（六年舊七月十日信）當第三次革命成功時，我在美洲寄信給怡荪說，「這一次國民進步兩黨的穩健派互相攜手，故能成倒袁的大功。以大勢看來，新政府裏面大概是進步黨的人居多數。我狠盼望國民黨不要上台，專力組織一個開明強健的在野黨，做政府的監督，使今日的『穩健』不致流爲明日的腐敗。『我這種推測完全錯了。倒袁以後，國民黨在內閣裏竟居大多數，進步黨的重要人物都不曾上台。後來黨見越鬧越激烈，鬧得後來，督軍團干預政治，國會解散，黎元洪退職。張勳復辟的戲唱完之後，段祺瑞又上台。這一次民黨勢力完全失敗。怡荪回想我前一年的話，狠希望民黨能組織一個有力的在野黨，監督政府。八六年八月九日又九月二十日與高一涵信』那時怡荪的政治思想已有根本改變，從前的『政治中心』論，已漸漸取消，故主張有一種監督政府的在野黨。』（與高其間，其間同人正軌。一九一六年九月二十日與一涵信）

但是那時因爲國會的問題，南北更決裂，時局更不可收拾。怡荪所抱的兩種希望，「領袖人和強硬的在野黨，」都不能實現。民國六年秋天他屢次寫信給朋友，說天下的事「當於大處着

眼，小處下手。」（六年舊七月十日信又九月廿日與一涵信又九月廿三日與我信）那時安徽的政治，腐敗不堪，後來又有什麼『公益維持會』出現，專做把持選舉的事。我們一班朋友不願意讓他們過太容易的日子，總想至少有一種反對的表示，所以勸怡藻出來競爭本縣的省議會的選舉。怡藻起初不肯，到了七年五月，方才勉強答應了。他答應的信上說，『民國二年選舉的時候，足下寄手書，謂『中國之事，患在一般好人不肯做事』云云，其言頗痛。與其畏難退縮，徒於事後歎息痛恨，何如此時勿計利害，出來奮鬪，反覺得爲吾良心所安也。』（七年五月二十日信）這一次的選舉競爭，自然是公益維持會得勝，怡藻幾乎弄到『拿辦』的罪名，還有他兩個同鄉因爲反對公益維持會的手段，被縣知事詳辦在案。但是怡藻因此也添了許多閱歷。他寫信給我說：『年來大多數的人，無一人不吞聲飲恨，只是有些要顯面子，有些沒有膽子，只得低頭忍耐，不敢鬧翻，却總希望有人出來反對，……由此看來，所謂社會制度，所謂政治組織，無一不爲人類罪惡之源泉。』（七年九月八日信）他又說：『最近以來，頭腦稍清晰的人，皆知政治本身已無解決方法，須求社會事業進步，政治亦自然可上軌道。』（同上）

這幾句話可以代表怡藻的政治思想第三個時代。這時候，他完全承認政治的改革須從『社會

事業』下手，和他五年前所說『一國改良之事，尤須自上發之』的主張，完全不相同了。他死之前一個月還有一封長信給我，同我論辦雜誌的事。他說：『辦雜誌本要覈定二三十年後的國民要有什麼思想，於是^以少數的議論，去轉移那多數國民的思想。關係如何重要！雖是爲二三十年後國民思想的前趨，須要放開眼界，偏重急進的一方面。……政治可以暫避不談，對於社會各種問題，不可不提出討論。』（八年二月二十三信）這個時代的怡蔭完全是一個社會革命家。可惜他的志願絲毫未能實現，就短命死了！以上述怡蔭政治思想的轉遷。

怡蔭於民國七年冬天，受我的朋友許肇南的聘，到南京河海工程學校教授國文。肇南在美國臨歸國的時候，問我知道國內有什麼人才，我對他說：『有兩個許少南。』一個就是肇南自己，一個就是怡蔭。（怡蔭本名紹南）後來兩個許少南竟能在一塊做事，果然狠相投。我今年路過南京，同他談了兩天，心裏很滿意。誰知這一次的談話竟成了我們最後的聚會呢？

怡蔭是一個最富於血性的人。他待人的誠懇，存心的忠厚，做事的認真，朋友中真不容易尋出第二個。他同我做了十年的朋友，十年中他給我的信有十幾萬字，差不多個個都是辭書，從來不曾寫一個潦草的字。他寫給朋友的信，都是如此。只此一端已經不是現在的人所能做到。他處

處用真誠待朋友，故他的朋友和他來往長久了，沒有一個不受他的感化的。卽如我自己也不知得了他多少益處。己酉庚戌兩年我在上海做了許多無意識的事，後來一次大醉，幾乎死了。那時幸有怡齋極力勸我應留美考試，又幫我籌擬做路費。我到美國之後，他給我的第一封信就說：「足下此行，問學之外，必須祓除舊染，砥礪廉隅，致力省察之功，修養之用。必如是持之有素，庶將來涉世，不至爲習俗所靡，尤爲名父之子。」（庚戌十一月十七日信。）自此以後，九年之中，幾乎沒有一封信裏沒有規勸我，勉勵我的話。我偶然說了一句可取的話，或做了一首可看的詩，他一定寫信來稱贊我，鼓勵我。我這十年的日記劄記，他都替我保存起來。我沒有回國的時候，他聽得我預備博士論文，沒有時間做文章，他就把我的藏暉室劄記節鈔一部，送給新青年發表。我回國以後看見他的小楷鈔本，心裏慚愧這種隨手亂寫的劄記如何當得我的朋友費這許多精力來替我鈔寫。但他這種鼓勵朋友的熱心，實在能使人感激奮發。我回國以後，他時時有信給我，警告我『莫走錯路，』『舉指之宜，不可不慎，』（六年舊七月初十日信）勸我『打定主意，認定路走，毋貪速効，勿急近功。』（六年九月二十三日信）愛謀生（EMERSON）說得好：『朋友的交情把他的目的物當作神聖看待。要使他的朋友和他自己都變成神聖。』怡齋待朋友，真能這樣

傲，他現在雖死了，但他的精神，他的影響，永永留在他的許多朋友的人格裏，思想裏，精神裏，……將來間接又間接，傳到無窮，恰蘊是不會死的！

民國八年六月

李超傳

李超的一生，沒有什麼轟轟烈烈的事蹟。我參考他的行狀和他的信稿，他的生平事實不過如此：

李超原名惟柏，又名惟璧，號璞真，是廣西梧州金裝莊的人。他的父母都早死了，祇有兩個姊姊，長名惟鈞，次名□□。他父親有一個妾，名附姐。李超少時便跟着附姐長大。因為他父母無子，故承繼了他胞叔渠廷的兒子，名惟琛，號極甫。

他家本是一個大家，家產也可以算得豐厚。他的胞叔在全州做官時，李超也跟着在衙門裏，曾受一點國文的教育。後來他回家鄉，又繼續讀了好幾年的書，故他做文寫信都還通順清楚。

民國初年，他進梧州女子師範學校肄業，畢業時成績很好。民國四年他和他的班一同志組織了一個女子國文專修館。過了一年，他那班朋友紛紛散去了，他獨自在家，

覺得舊家庭的生活沒有意味，故發憤要出門求學。他到廣州，先進公立女子師範，後進結方學堂；又進教會開的聖神學堂，後又回到結方，最後進公益女子師範。他覺得廣州的女學堂不能滿意，故一心要想來北京進國立高等女子師範學校。民國七年七月，他好容易籌得旅費，起程來北京。九月進學校，初做旁聽生，後正科生。那天，他便有病。他本來體質不強，又事事不能如他的心願，故容易致病。今年春天，他的病更重，醫生說是肺病，他纔搬進百善醫院調養。後來病更重，到八月十六日遂死在法國醫院。死時，他大約有二十三四歲。（行狀作「年僅二十」，是考據不精的錯誤。）

這一點無關緊要的事實；若依古文家的義法看來，實在不值得一篇傳。就是給他一篇傳，也不過說幾句「生而穎悟，天性孝友，戒鄙稱善，苦志求學，天不永其年，惜哉惜哉」一類的刻板文章，讀了也不能使人相信。但是李超死後，他的朋友搜集他的遺稿，尋出許多往來的信札，又經他的同鄉蘇甲瑩君把這些信稿分類編記一遍，使他一生所受的艱苦，所抱的志願，都一一的表現分明。我得讀這些信稿，覺得這一個無名的短命女子之一生事蹟真有作詳傳的價值，不但他個

自是象只個人發生憐憫仰仗心，並且他所遭遇的種種困難都可以引起全國有心人之注意。所以我覺得替這一個女子做傳比替什麼督軍做墓誌銘重要得多咧。

李超決意要到廣州求學時，曾從梧州寄信給他的繼兄，信中說：

計妹自輟學以來，忽又半載。家居清閒，未嘗不欲奮志自修。奈天性不敏，遇有義理稍深者，既不能自解，又無從質問。蓋學無師承，終難求益也。同學等極贊廣州公立女子第一師範，規則甚為完善，教授亦最良好，且年中又不收學費，如在校寄宿者，每月祇繳膳費五元，校章限二年畢業。……廣東為鄰省，輪舟往還，一日可達。

……每年所費不過百金。儂家中入息雖不十分豐厚，然此區區之數，又何難籌？……諒吾兄必不以此為介意。……妹每自痛生不逢辰、幼遭悞凶、長復困厄。……其所立偷生人間者，不過念既受父母所生，又何忍自相暴棄。但一息苟存，烏得不稍求學問？蓋近來世變日亟，無論男女，皆以學識為重。妹雖愚陋，不能與人爭勝，然亦欲趁此青年，力圖進取。苟得稍明義理，無愧所生，於願已足。其餘一切富貴浮華，早

已參透，非謂能忽然置之，原亦知福薄之不如人也。……若蒙允諾，……匪獨妹一生感激，卽我先人亦當含笑於九泉矣。戰慄書此，乞早裁覆。

這信裏說的話，雖是一些「門面話」，但是已帶着一點嗚咽的哭聲。再看他寫給親信朋友的話：

前上短章，蒙承收覽。奉商之事，不知得蒙允諾與否。妹此時寸心上下如坐針氈，

……在君等或視爲緩事，而妹則一生苦樂端賴是也。蓋頻年來家多故。妹所處之境遇固不必問及。自王子日兄續婚後，嫌隙愈多，積怨愈深。今雖同爨，而各懷意見。嗚

醉之聲猶（尤）所時有。其所指摘，雖多與妹無涉，而冷言譏刺亦所不免。欲冀日之

清淨，殊不可得。去年妹有書可讀，猶可藉以強解。近來閑居，更無術排遣。……鋼

居楮中，良非不懷。……蓋凡人生於宇宙間，既不希富貴，亦必求安樂。妹處境已困

難，而家人意見又復如此。瓊願親意無一我心腹，因此，厭居楮城已非一日。……

這信裏所說，舊家庭的黑暗，歷歷都可想見。但是我仔細看這封信，覺得他所說還不曾說到真正苦痛上去。當時李超已二十歲了，還不曾訂婚。他的哥嫂都很不高興，都很想把他早早打發出門去，他們就算完了一樁心事，就可以安享他的家產了。李超「瓊願親意，無一心腹，」只有胞姊

惟鈞和姊夫歐壽松是很幫助他的。李超這稿中有兩封信是代他姊姊寫給他姊夫的，說的是關於李超的婚事。一封信說：

先人不幸早逝。遺我手足三人。……獨季妹生不逢辰，幼失怙恃，長遭困厄，今後年華益增，學問無成，後顧茫茫，不知何以結局，鈞每念及此，寢食難安。且彼性情又與七弟相左。左蓋弟擇人但論財產，而舍妹則重學行。用是各執意見，致起齟齬。妹慮家庭專制，恐不能遂其素願，緣此常懷隱憂，故近來體魄較昔更弱。稍有感觸，便覺頭痛。……舍妹之事，總望爲留心。苟使妹能終身付託得人，豈獨鈞爲感激，卽

先人當含笑於九泉也。……

這信所說，乃是李超最難告人的苦痛。他所以要急急出門求學，大概是避去這種高壓的婚姻。他的哥哥不願意他遠去，也只是怕他遠走高飛做一隻出籠的鳥，做一個終身不嫁的眼中釘。

李超初向他哥哥要求到廣州去求學，——廣州離梧州只有一天的輪船路程，算不得什麼遠行。——但是他哥哥執意不肯。請看他的回信：

九妹知悉：爾欲東下求學，我並無成見在胸，路程近遠，用款多少，我亦不措意及

之也。惟是僂等祖先爲鄉下人，僂等又係生長鄉間，所有遠近鄉鄰女子，並未曾有人開遊遊羊城（即廣州）求學之先河。今爾若子身先行，事屬罕見創舉。鄉黨之人少見多怪，必多指摘非議。然鄉鄰衆口悠悠姑置忽論，而爾五叔爲族中之最尊長者，二伯娘爲族中婦人之最長者，今爾身爲處子，因爲從師求學。遠遊至千數百里外之羊城，若不稟報而行，孔於理不合。而且伊等異日風聞此事，則我之責任非輕矣。我爲爾事處措無方。今爾以女子身爲求學事遠遊異域，我實不敢在尊長前爲爾啓齒，不得已而請附姐（李超的庶母）爲爾轉請，而附姐諸人亦云不敢，而且附姐意思亦不欲爾遠行也。總之，爾此行必要稟報族中尊長方可成行，否則我之責任甚重。……見字後，爾係一定東下，務必須由爾設法稟明族中尊長。

這封信處處用恫嚇手段來壓制他妹子，簡直是高壓的家族制度之一篇絕妙口供。

李超也不管他，決意要東下，後來他竟到了廣州進了幾處學堂。他哥哥氣得利害，竟不肯和他通信。六年七月五日，他嫂嫂陳文鴻信上說：

……爾哥對九少言，「……余之所以不寄信不寄錢於彼者，以妹之不遵兄一句話

也。且余意彼在東省未知確係讀書，抑係在客棧住，以信瞞住家人。余斷不爲彼欺

也。」言時聲厲，……嫂思之計無所出，妹不如暫且歸梧，以息家人之怨。……何苦

煮家人之怨？……

又陰歷五月十七日函說：

……姑娘此次東下，不半年已歷數校，以至家人感怒。而今又欲再覓他校專讀中

文，嫂恐家人愈怒。……

即這幾封信，已可看出李超一家對他的怨恨了。

李超出門後，即不願回家，家人無可如何，只有斷絕他的用費一條妙計。李超在廣州二年，全靠他的嫂嫂陳文鴻，姊丈歐壽松，堂弟惟幾，本家李典五，堂姊伯援宛貞等人私下幫助他的經費。惟幾信上（陰九月三十日）有「弟因寄銀與吾姐一事，屢受亞哥痛責」的話。歐壽松甚至於向別人借錢來供給他的學費，那時李超的情形，也可想而知了。

李超在廣州接了幾處學堂，總覺得不滿意。那時他的朋友梁惠珍在北京高等女子師範學校寫了幾封信去勸他來北京求學。李超那時好像屋裏的一個蜜蜂，四面亂飛，只朝光明的方向走。他

聽說北京女高師怎樣好，自然想北來求學，故把舊作的文稿寄給梁女士，請他呈校長方還請求許他預班，後來又託同鄉京官說情，方校長准他來校旁聽。但是他到廣州，家人還百般阻難，如何肯讓他遠走北京呢？

李超起初想瞞住家人，先籌得一筆款子，然後動身。故六年冬天李伯援函說：

……七嫂心愛妹，甫兄防之極嚴，限以年用百二十金爲止，……甫嫂灼愈異常。

甫嫂許妹之款，經予說盡善言，始獲欣然。伊苟知妹欲行，則誠恐激變初心矣。……

後來北行的計畫被家人知道了，故他嫂嫂六年十一月七日函說：

日前得三姑娘來信，知姑娘不肯回家，緊欲北行。聞訊之下，不勝煩悶。姑娘此行

究有何主旨？嫂思此行是直不啻加嫂之罪，陷嫂於不義也。嫂自姑娘東行後，爾兄及

爾叔婦時以惡言相責，說是嫂主其事，近日復被爾兄毆打。且爾胡姐（即附姐）亦被

責。時時相爭相打，都因此事。姑娘若果愛嫂，此行萬難實行，懇祈思之，再思之。

那時他家人怕他逃走，故極力想把他壓了。那幾個月之中，說他的信很多，李超都不肯答他執意要北行，四面八方向朋友親戚借款。他家雖有錢，但是因爲他哥哥不肯肯還債的責

任，故人多不敢借錢給他。七年五月二十二日，他姊姊惟鈞寫信給在廣州的木家李典五說：

……聞九妹欲近日入京求學，本甚善事也。但以舉廷五叔及甫弟等均以為女子讀書

稍明數字便得。今若隻身入京，奔走萬里，實必不能之事。即使其能借他人之款，以

遂其志，而將來亦定不担償還之職。……

這是最利害的對付方法。六月二十八日伯援函說：

……該款七嫂不肯付，伊云妹有去心，自後一錢不寄矣。在款項一節，予都可為妹籌到。惟七嫂云，如妹能去，即惟予與婉貞二人是問。……七嫂與甫為妹事又大門

氣。渠云妹並未知渠之苦心，典五之款，渠亦不還，予對妹難，對渠等尤難也。

照這信看來，連他那賢明的嫂嫂也實行那斷絕財源的計畫了。

那時李超又急氣，已病了幾個月。後來幸虧他的太姊丈歐壽松一力擔任接濟學費的事。歐君是一個極難得的好人，他的原信說：

……妹決意往京就學，……兄亦贊成。每年所需八九十金，兄儘可擔負。……惟吾妹託去，極甫諒亦不認置也。……

李超得了李典五借款，又得了歐壽松擔任學費，遂於七月動身到北京。他先在女高師旁聽，後至正科生。那時他家中哥嫂不但不肯接濟款項，還寫信給他姊夫，不許他接濟。歐君七年九月五日信說：

……七舅近來恐無銀匯。昨接蕊兒信，稱不獨七姑不滿意，不肯匯銀，且來信囑兄不許接濟。兄已回函勸導，諒不至如此無情。兄聲明，七舅如不寄銀則是直欲我一人攬任。我近年債務已達三千元左右，平遠又是苦缺，每年所得，尙未足清還債累，安得如許錢常常接濟？即勉強擔任，於親疏貧富之間，未免倒置。……

看這信所說，李超的家產要算富家，何以他哥嫂竟不肯接濟他的學費呢？原來他哥哥是承繼的兒子，名分上他應得全份家財。不料這個倔強的妹子偏不肯早早出嫁，偏要用家中銀錢讀書求學。他們最怕的是李超終身讀書不嫁，在家庭中做一個眼中釘。故歐壽松再三寫信給李超勸他早早定婚，勸他早早表明宗旨，以安他哥嫂之心。歐君九月五日信說：

……兄作信所以直言不諱勸妹早日定婚者，職此之故。妹婚一日未定，即七舅等一日不安。……妹婚未成，則不獨妹無終局，家人不安，即愚夫婦亦終身受怨而莫由

解。……前年在粵時，兄屢問妹之主意，即是欲妹明白宣示究竟讀書至何年爲止，屆時即斷然適人，無論賢愚，絕無苛求之意，祇安天命，不敢怨人，否則削髮爲尼，終身不字。如此決定，則十舅等易於處置，不至如今日之若涉大海，茫無津涯，教育之費，不知負擔到何時乃爲終了。

又九月七日信說：

……妹讀書甚是好事，惟宗旨未明，年紀漸長，兄亦深以爲憂。……極甫等深以爲吾妹終身讀書亦是無益。吾妹即不爲極甫諸人計，亦當爲兄受怨計，早日決定宗旨，明以告我。……

歐君的恩義，李超極知感激。這幾封信又寫得十分懇切，故李超答書也極懇切。答書說：……吾兄自顧非寬，而於妹膏火之費屢荷惠助。此恩此德，不知所以報之，計惟有刻諸肺腑，沒世不忘而已。……妹來時曾有信與衆兄，言明姊此次北來，慢不過二三年即歸。婚事一節，由伊等提議，聽妹處裁。至受聘遲早，妹不敢執拗，但必俟妹得一正式畢業，方可成禮。蓋妹原知家人素愛妹持單獨主義。故先剖明心迹以釋其

疑，今反生意外之論，實非妹之所能料。若謂妹頻年讀書費用浩繁，將來伊於胡底，此則故設難詞以制我耳。蓋善家雖不敢謂富裕，而每年所入亦足敷衍。妹年中所耗不過二三百金，何得謂爲過分？況此乃先人遺產，兄弟輩既可隨意支用，妹讀書求學乃理正言順之事，反謂多餘，揆之情理，豈得謂平耶？靜思其故，蓋家兄爲人惜財如璧，且又不喜女子讀書，故生此閒論耳。……

李超說，「此乃先人遺產，兄弟輩既可隨意支用，妹讀書求學乃理正言順之事，反謂多餘，情理，豈得謂平耶？」這幾句話便，他殺身的禍根。誰叫他做一個女子！既做了女子，自然「配支用「先人遺產」來做「理正言順之事！」

李超到京不半年，家中吵鬧得不像樣子。伯。十一月六號來信說：

……七嫂於中秋前出來作數天，因病即返鄉。渠因與甫兄，角仇成仇，嗔氣出來。渠數月來甚與甫兄反目，其原因一爲亞風，一極甫（妻）爲善妹。風之不良，息歸咎於鴻嫂，而鴻嫂欲賣去之，甫兄又不許，近日寵之，以有事故也。四月叔病，鈞姊寧省，欲爲渠三人解釋嫌恨，均未達目的，三宿即返。返時鴻嫂欣然送別，鸚鵡姊

勿念，渠自能自慰自解，不復愁悶。九姑娘（卽李超）處，渠典當金器亦供渠卒業，請寄函渠勿氣云云，是夕渠於夜靜懸梁自縊，幸副姐聞吹氣聲，卽起呼救，得免於危。……

甫兄對於妹此行，其惡益甚，聲稱一錢不寄，盡妹所爲，不復追究。渠謂妹動身先人爲念一言爲題，卽先人尙在，妹不告卽遠行，亦未必不責備也。鈞姐囑妹自後來信千萬勿提先人以觸渠怒云。

這一封信，前面說他嫂嫂爲了他的事竟至上吊尋死，後面說他哥哥不但不寄一錢，甚至於不准他妹妹提起『先人』兩個字。李超接着這封信，也不知氣得什麼似的。後來不久他就病倒了，竟至吐血。到了八年春天，病勢更重，醫生說是肺病。那時他的死症已成。到八月就死了。

李超病中，他姊夫屢次寫信勸他排解心事，保重身體。有一次信中，他姊夫說了一句極傷心的話。他說：『吾妹今日境遇與兄略同。所不同者，兄要用而無錢，妹則有錢而不得用。』李超『有錢而不得用，』以至於受種種困苦艱難，以至於病，以至於死，……這是誰的罪過？……這是什麼制度的罪過？

李超死後，一切身後的事都靠他的同鄉區君，陳君瀛等料理。他家中哥嫂通信都不寄一封。後來還是他的好姨夫歐君替他遺像。李超的棺材現在還停在北京一個破廟裏，他家中也不來過問。現在他哥哥的信居然來了。信上說他妹子「至死不悔，死有餘辜！」

以上的是李超的傳完了。我替這一個素不相識的可憐女子作傳，竟做了六七千字，要算中國傳記裏一篇長傳。我爲什麼要用這麼多的工夫做他的傳呢？因爲他的一生遭遇可以用做無量數中國女子的寫照，可以用做中國家庭制度的研究資料，可以用做研究中國女子問題的起點，可以算做中國女權史上的一個重要犧牲者。我們研究他的一生，至少可以引起這些問題：

(1) 家庭族長的專制。——爾五叔爲族中之最尊長者，二伯祖爲族中婦人之最長者。若不應報而行，孔於理不合。——諸位讀這幾句話，發生什麼感想？

(2) 女子教育問題。——僂等祖先爲鄉下人，所有遠近鄉國女子，並未曾有人開過遊求學之先河。今爾若子身先行，事屬罕見創舉。鄉黨之人必多指摘非議。——舉凡五叔及市弟等均以爲女子讀書稍明幾字便得。——諸位讀這幾句話，又發生什麼感想？

(3) 女子承襲財產的權利 『此乃先人遺產，兄弟輩既可隨意享用，妹輩當求學乃理正言順之事，反謂多餘。揆之情理，豈得謂平耶？』諸位讀這幾句話，又發生什麼感想？

(4) 有女不爲有後的問題 李超傳的根本問題，就是女子不能算爲後嗣的大問題。古人爲大宗立後，乃至宗法社會的制度。後來不但大宗，凡男子無子，無論有無女兒，都還要承繼別人的兒子爲後。即如李超的父母，有了李超這樣一個好女兒，依舊不能算有後，必須承繼一個「全無心肝」的姪兒爲後。諸位讀了這篇傳，對於這種制度，該發生什麼感想？

民國八年十二月。

本書校對者 李鴻松

中華民國三十五年三月一日 印刷
中華民國三十五年四月一日 發行

胡適文選

定價

著者 胡適

發行者 劉鍾泉

印刷者 國民圖書公司

精美

長春市北大街一三號

總售處 國民圖書有限公司

