

胡適文存二集



# 胡適文存二集卷二

## 科學與人生觀序

亞東圖書館主人汪孟鄒先生近來把散見國內各種雜誌上的討論科學與人生觀的文章搜集印行，總名爲『科學與人生觀』。我從烟霞洞回到上海時，這部書已印了一大半了。孟鄒要我做一篇序。我覺得，在這回空前的思想界大筆戰的戰場上，我要算一個逃兵了。我在本年三四月間，因爲病體未復原，曾想把努力週報停刊；當時丁在君先生極不贊成停刊之議，他自己做了幾篇長文，使我好往南方休息一會。我看了他的玄學與科學，心裏很高興，曾對他說，假使努力以後向這個新方向去謀發展，——假使我們以後爲科學作戰，——努力便有了新生命，我們也有了新興

趣，我從南方回來，一定也要加入戰鬥的。然而我來南方以後，一病就費去了六個多月的時間，在病中我只做了一篇很不莊重的孫行者與張君勱，此外竟不曾加入一舉一脚，豈不成了一個逃兵了？我如何敢以逃兵的資格來議論戰場上各位武士的成績呢？

但我下山以後，得遍讀這次論戰的各方面的文章，究竟忍不住心癢手癢，究竟不能不說幾句話。一來呢，因為論戰的材料太多，看這部大書的人不免有『目迷五色』的感覺，多作一篇綜合的序論也許可以幫助讀者對於論點的了解。二來呢，有幾個重要的爭點，或者不曾充分發揮，或者被埋沒在這二十五萬字的大海裏，不容易引起讀者的注意，似乎都有特別點出的需要。因此，我就大胆地作這篇序了。

## (一)

這三十年來，有一個名詞在國內幾乎做到了無上尊嚴的地位；無論懂與不懂的

人，無論守舊和維新的人，都不敢公然對他表示輕視或戲侮的態度。那個名詞就是『科學』。這樣幾乎全國一致的崇信，究竟有無價值，那是另一問題。我們至少可以說，自從中國講變法維新以來，沒有一個自命爲新人物的人敢公然毀謗『科學』的，直到民國八九年間梁任公先生發表他的歐游心影錄，科學方才在中國文字裏正式受了『破產』的宣告。梁先生說：

……要而言之，近代人因科學發達，生出工業革命，外部生活變遷急劇，內部生活隨而動搖，這是很容易看得出的。……依着科學家的新心理學，所謂人類心靈這件東西，就不過物質運動現象之一種。……這些唯物派的哲學家，託庇科學宇下建立一種純物質的純機械的人生觀。把一切內部生活外部生活都歸到物質運動的『必然法則』之下。……不惟如此，他們把心理和精神看成一物，根據實驗心理學，硬說人類精神也不過一種物質，一樣受『必然法則』所支配。於是人類的自由意志不得不否



認了。意志既不能自由，還有什麼善惡的責任？……現今思想界最大的危機就在這一點。宗教和舊哲學既已被科學打得個旗靡幟亂，這位『科學先生』便自當仁不讓起來，要憑他的試驗發明個宇宙新大原理。卻是那大原理且不消說，敢是各科的小原理也是日新月異，今日認爲真理，明日已成謬見。新權威到底樹立不來，舊權威卻是不可恢復了。所以全社會人心，都陷入懷疑沉悶畏懼之中，好像失了羅針的海船遇着風霧，不知前途怎生是好。既然如此，所以那些什麼樂利主義強權主義越發得勢。死後既沒有天堂，只好儘這幾十年盡情地快活。善惡既沒有責任，何妨盡我的手段來充滿我個人慾望。然而享用的物質增加速率，總不能和慾望的升騰同一比例，而且沒有法子令他均衡。怎麼好呢？只有憑自己的力量自由競爭起來，質而言之，就是弱肉強食。近年來甚麼軍閥，甚麼財閥，都是從這條路產生出來。這回大戰爭，便是一個報應。……

總之，在這種人生觀底下，那麼千千萬萬人前脚接後脚的來這世界走一趟住幾十年，幹什麼呢？獨一無二的目的就是搶麵包喫。不然就是怕那宇宙間物質運動的大輪子缺了發動力，特自來供給他燃料。果真這樣，人生還有一毫意味，人類還有一毫價值嗎？無奈當科學全盛時代，那主要的思潮，卻是偏在這方面，當時謳歌科學萬能的人，滿望着科學成功，黃金世界便指日出現。如今功總算成了，一百年物質的進步，比從前三千年所得還加幾倍。我們人類不惟沒有得着幸福，倒反帶來許多災難。好像沙漠中失路的旅人，遠遠望見個大黑影，拚命往前趕，以為可以靠他嚮導，那知趕上幾程，影子卻不見了，因此無限悽惶失望。影子是誰，就是這位『科學先生』。歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破產來。（梁任公近著第一輯上卷，頁一九一—二三）

梁先生在這段文章裏很動情感地指出科學家的人生觀的流毒：他很明顯地控告那

『純物質的純機械的人生觀』把歐洲全社會『都陷入懷疑沈悶畏懼之中』，養成『弱肉強食』的現狀，——『這回大戰爭，便是一個報應』。他很明白地控告這種科學家的人生觀造成『搶麵包喫』的社會，使人生沒有一毫意味，使人類沒有一毫價值，沒有給人類帶來幸福，『倒反帶來許多災難』，叫人類『無限悽惶失望』。梁先生要說的是歐洲『科學破產』的喊聲，而他舉出的却是科學家的人生觀的罪狀；梁先生撫拾了一些玄學家誣譏科學人生觀的話頭，却便加上了『科學破產』的惡名。

梁先生後來在這一段之後，加上兩行自註道：

讀者切勿誤會，因此菲薄科學，我絕不承認科學破產，不過也不承認科學萬能罷了。

然而謠言這件東西，就同野火一樣，是易放而難收的。自從歐遊心影錄發表之後，科學在中國的尊嚴就遠不如前了。一般不會出國門的老先生很高興地喊着，『歐洲科學破產了！梁任公這樣說的。』我們不能說梁先生的話和近年同善社悟善社的風

行有什麼直接的關係；但我們不能不說梁先生的話在國內確曾替反科學的勢力助長不少的威風。梁先生的聲望，梁先生那枝『筆鋒常帶情感』的健筆，都能使他的讀者容易感受他的言論的影響。何況國中還有張君勱先生一流人，打着柏格森倭鏗歐立克……的旗號，繼續起來替梁先生推波助瀾呢？

我們要知道，歐洲的科學已到了根深蒂固的地位，不怕玄學鬼來攻擊了。幾個反動的哲學家，平素飽歷了科學的滋味，偶爾對科學發幾句牢騷話，就像富貴人家吃厭了魚肉，常想嘗嘗鹹菜豆腐的風味：這種反動並沒有什麼大危險。那光燄萬丈的科學，決不是這幾個玄學鬼搖撼得動的。一到中國，便不同了。中國此時還不會享着科學的賜福，更談不到科學帶來的『災難』。我們試睜開眼看看：這遍地的亂壇道院，這遍地的仙方鬼照相，這樣不發達的交通，這樣不發達的實業，——我們那裏配排斥科學？至於『人生觀』，我們只有做官發財的人生觀，只有靠天吃飯的人生觀，只有求神問卜的人生觀，只有安士全書的人生觀，只有太上感應篇的人生

觀，——中國人的人生觀還不會和科學行見面禮呢！我們當這個時候，正苦科學的提倡不夠，正苦科學的教育不發達，正苦科學的勢力還不能掃除那迷漫全國的烏烟瘴氣，——不料還有名流學者出來高唱『歐洲科學破產』的喊聲，出來把歐洲文化破產的罪名歸到科學身上，出來菲薄科學，歷數科學家的人生觀的罪狀，不要科學在人生觀上發生影響！信仰科學的人看了這種現狀，能不發愁嗎？能不大聲疾呼出來替科學辯護嗎？

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

## (一)

張君勱的人生觀原文的大旨是：

人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志

的，口單一性的。惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能爲力，惟賴諸人類之自身而已。

君勳敘述那五個特點時，處處排斥科學，處處用一種不可捉摸的語言——『是非各執，絕不能施以一種試驗』，『無所謂定義，無所謂方法，皆其自身良心之所命起而主張之』，『若強爲分析，則必失其真義』，『皆出於良心之自動，而決非有使之然者』。這樣一個大論戰，却用一篇處處不可捉摸的論文作起點，這是一件大不幸的事。因爲原文處處不可捉摸，故駁論與反駁都容易跳出本題。戰線延長之後，戰爭的本意反不很明白了。（我常想，假如當日我們用了梁任公先生的『科學萬能之夢』一篇作討論的基礎，我們定可以使這次論爭的旗幟格外鮮明，——至少可以免去許多無謂的紛爭。）我們爲讀者計，不能不把這回論戰的主要問題重說一遍。

君勳的要點是『人生觀問題之解決，決非科學所能爲力。』我們要答覆他，似乎應該先說明科學應用到人生觀問題上去，曾產生什麼樣子的人生觀；這就是說，

我們應該先敘述『科學的人生觀』是什麼，然後討論這種人生觀是否可以成立，是否可以解決人生觀的問題，是否像梁先生說的那樣貽禍歐洲，流毒人類。我總觀這二十五萬字的討論，終覺得這一次爲科學作戰的人——除了吳稚暉先生——都有一個共同的錯誤，就是不曾具體地說明科學的人生觀是什麼，却去抽象地力爭科學可以解決人生觀的問題。這個共同錯誤的原因，約有兩種：第一，張君勱的導火線的文章內並不曾像梁任公那樣明白指斥科學家的人生觀，只是攏統地說科學對於人生觀問題不能爲力。因此，駁論與反駁論的文章也都走上那『可能與不可能』的攏統討論上去了。例如丁在君的玄學與科學的主要部分只是要證明

『凡是心理的內容，真的概念推論，無一不是科學的材料。』

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

『人生觀超於科學以上』，『科學決不能支配人生』。

如梁任公的人生觀與科學只說

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

如林宰平的讀丁在君先生的玄學與科學只是一面承認『科學的方法有益於人生觀』，  
一面又反對科學包辦或管理『這個最古怪的東西』——人類。如丁在君答張君勸也  
只是說明

『這種（科學）方法，無論用在知識界的那一部分，都有相當的成績，  
所以我們對於知識的信用，比對於沒有方法的情感要好；凡有情感的衝  
動都要想用知識來指導他，使他發展的程度提高，發展的方向得當。』

如唐肇黃心理現象與因果律只證明

『一切心理現象都是有因的。』

他的一個癡人的說夢只證明



「關於情感的事項，要就我們的知識所及，儘量用科學方法來解決的。」

王撫五的科學與人生觀也只是說：

「科學是憑藉「因果」和「齊一」兩個原理而構造起來的；人生問題，無論爲生命之觀念，或生活之態度，都不能逃出這兩個原理的金剛圈，所以科學可以解決人生問題。」

直到最後范壽康的評所謂科學與玄學之爭，也只是說：

「倫理規範——人生觀——一部分是先天的，一部分是後天的。先天的形式是由主觀的直覺而得，決不是科學所能干涉。後天的內容應由科學的方法探討而定，決不是主觀所應妄定。」

綜觀以上各位的討論，人人都在那裏攏統地討論科學能不能解決人生問題或人生觀問題。幾乎沒有一個人明白指出，假使我們把科學適用到人生觀上去，應該產生什

麼樣子的人生觀。然而這個共同的錯誤大都是因爲舊勸的原文不曾明白攻擊科學家的人生觀，却只懸空武斷科學決不能解決人生觀問題。殊不知，我們若不先明白科學應用到人生觀上去時發生的結果，我們如何能懸空評判科學能不能解決人生觀呢？

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

關於這一點，陳獨秀先生的序裏也有一段話，對於作戰的先鋒大將丁在君先生

表示不滿意。獨秀說：

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

關於存疑主義的積極的精神，在君自己也曾有明白的聲明。（答張君勸，頁二一—二三）『拿證據來！』一句話確然是有積極精神的。但赫胥黎等在當用這種武器時，究竟還是消極的防禦居多。在十九世紀的英國，在那宗教的權威不曾打破的時代，明明是無神論者也不得不掛一個『存疑』的招牌。但在今日的中國，在宗教信仰向來

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

## (三)

我在上文說的，並不是有意挑剔這一次論戰場上的各位武士。我的意思只是要說，這一篇論戰的文章只做了一個『破題』，還不曾做到『起講』。至於『餘興』與『尾聲』，更談不到了。破題的工夫，自然是很重要的。丁在君先生的發難，唐壁黃先生等的響應，六個月的時間，二十五萬字的煌煌大文，大吹大擂地把這個問題捧了出來，叫烏煙瘴氣的中國知道這個大問題的重要，——這件功勞真不在小處！

可是現在真有做『起講』的必要了。吳稚暉先生的『一個新信仰的宇宙觀及人生觀』已給我們做下一個好榜樣。在這篇『科學與人生觀』的『起講』裏，我們應該積極地提出什麼叫做『科學的人生觀』，應該提出我們所謂『科學的人生觀』，好教將來的討論有個具體的爭點。否則你單說科學能解決人生觀，他單說不能，勢

必至於吳稚暉先生說的『張丁之戰，便延長了一百年，也不會得到究竟。』因為若不先有一種具體的科學人生觀作討論的底子，今日泛泛地承認科學有解決人生觀的可能，是沒有用的。等到那『科學的人生觀』的具體內容拿出來時，戰線上的組合也許要起一個大大的變化。我的朋友朱經農先生是信仰科學『前程不可限量』的，然而他定不能承認無神論是科學的人生觀。我的朋友林宰平先生是反對科學包辦人生觀的，然而我想他一定可以很明白地否認上帝的存在。到了那個具體討論的時期，我們纔可以說是真正開戰。那時的反對，才是真反對。那時的贊成，才是真贊成。那時的勝利，才是真勝利。

我還要再進一步說：擁護科學的先生們，你們雖要想規避那『科學的人生觀是什麼』的討論，你們終于免不了的。因為他們早已正式對科學的人生觀宣戰了。梁任公先生的『科學萬能之夢』，早已明白攻擊那『純物質的，純機械的人生觀』

了。他早已把歐洲大戰禍的責任加到那『科學家的新心理學』上去了。張君勳先生在再論人生觀與科學裏，也很攏統地攻擊『機械主義』了。他早已說『關於人生之解釋與內心之修養，當然以唯心派之言爲長』了。科學家究竟何去何從？這時候正是科學家表明態度的時候了。

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

『那種駭得煞人的顯赫的名詞，上帝呀，神呀，還是取銷了好。』頁

十二

很明白地

『開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂。』（頁二九）

很大大地宣言：

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

二三）

他在人生觀裏，很「恭敬地又好像滑稽地」說：

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

「生者，演之謂也，如是云爾。」（頁四十）

「所謂人生，便是用手用腦的一種動物，輪到「宇宙大劇場」的第五億垓八京六兆五萬七千幕，正在那裏出台演唱」。（頁四七）

他老先生五年的思想和討論的結果，給我們這樣一個「新信仰的宇宙觀及人生觀」。



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

只有這種具體的人生切要問題的討論才可以發生我們所希望的效果，——才可以促進思想上的刷新。

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

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

從此以後，科學與人生觀的戰線上的押陣老將吳老先生要倒轉來做先鋒了！

#### (四)

說到這裏，我可以回到張丁之戰的第一個『回合』了。張君勱說：

『天下古今之最不統一者，莫若人生觀』。(人生觀頁一)

丁在君說：

『人生觀現在沒有統一是一件事，永久不能統一又是一件事，除非你

能提出事實理由來證明他是永遠不能統一的，我們總有求他統一的義務。

務。』（玄學與科學頁三）

「玄學家先存了一個成見，說科學方法不適用於人生觀；世界上的玄

學家一天沒有死完，自然一天人生觀不能統一。」（頁四）

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

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

我舉一二例來看。

無因論者以爲叔本華（Schopenhauer）哈德門（Hartmann）的人生觀是直覺的，其實他們自己并不承認這事。他們都說根據經驗閱歷而來的。叔本華是引許多經驗作證的，哈德門還要說他的哲學是從歸納法得來的。

人生觀是因知識而變的。例如，柯白尼太陽居中說，同後來的達爾文的人猿同祖說發明以後，世界人類的人生觀起絕大變動；這是無可疑的歷史事實。若人生觀是直覺的，無因的，何以隨自然界的知識而變更呢？

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

最重要的問題是：拿什麼東西來做人生觀的『最低限度的一致』呢？

我的答案是：拿今日科學家平心靜氣地，破除成見地，共同承認的『科學的人

『生觀』來做人類人生觀的最低限度的一致。

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

我們若希望人類的人生觀逐漸做到大同小異的一致，我們應該準備替這個新人生觀作長期的奮鬥。我們所謂『奮鬥』，並不是像林宰平先生形容的『摩哈默得式』的武力統一；只是用光明磊落的態度，誠懇的言論，宣傳我們的『新信仰』，繼續不斷的宣傳，要使今日少數人的信仰逐漸變成將來大多數人的信仰。我們也可以說這是『作戰』，因為新信仰總免不了和舊信仰衝突的事；但我們總希望作戰的人都能尊重對方的人格，都能承認那些和我們信仰不同的人不一定是笨人與壞人，都能在作戰之中保持一種『容忍』（Toleration）的態度；我們總希望那些反

對我們的新信仰的人，也能用「容忍」的態度來對我們，用研究的態度來考察我們的信仰。我們要認清：我們的真正敵人不是對方；我們的真正敵人是「成見」，是「不思想」。我們向舊思想和舊信仰作戰，其實只是很誠懇地請求舊思想和舊信仰勢力之下的朋友們起來向「成見」和「不思想」作戰。凡是肯用思想來考察他的成見的人，都是我們的同盟！

## (五)

總而言之，我們以後的作戰計畫是宣傳我們的新信仰，是宣傳我們信仰的新人生觀。（我所謂「人生觀」，依唐璧黃先生的界說，包括吳稚暉先生所謂「宇宙觀」。）這個新人生觀的大旨，吳稚暉先生已宣布過了。我們總括他的大意，加上一點擴充和補充，在這裏再提出這個新人生觀的輪廓：

(1) 根據於天文學和物理學的知識，叫人知道空間的無窮之大。

(2) 根據於地質學及古生物學的知識，叫人知道時間的無窮之長。

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

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

(5) 根據於生物學，生理學，心理學的知識，叫人知道人不過是動物的一種，他和別種動物只有程度的差異，並無種類的區別。

(6) 根據於生物的科學及人類學，人種學，社會學的知識，叫人知道生物及人類社會演進的歷史和演進的原因。

(7) 根據於生物的及心理的科學，叫人知道一切心理的現象都是有因的。

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

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

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

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

在那個自然主義的宇宙裏，在那無窮之大的空間裏，在那無窮之長的時間裏，



這個平均高五尺六寸，上壽不過百年的兩手動物——真是一個藐乎其小的微生物了。在那個自然主義的宇宙裏，天行是有常度的，物變是有自然法則的，因果的大法支配着他——人——的一切生活，生存競爭的慘劇鞭策着他的一切行爲，——這個兩手動物的自由真是很有限的了。然而在那個自然主義的宇宙裏，這個渺小的兩手動物却也有他的相當的地位和相當的價值。他用他的兩手和一個大腦，居然能做出許多器具，想出許多方法，造成一點文化。他不但馴伏了許多禽獸，他還能考究宇宙間的自然法則，利用這些法則來駕馭天行，到現在他居然能叫電氣給他趕車，似太給他送信了。他的智慧的長進就是他的能力的增加；然而智慧的長進却又使他的胸襟擴大，想像力提高。他也曾拜物拜畜生，也曾怕神怕鬼，但他現在漸漸脫離了這種幼稚的時期，他現在漸漸明白：空間之大只增加他對於宇宙的美感；時間之長只使他格外明瞭祖宗創業之艱難；天行之有常只增加他制裁自然界的能刀。甚至於因果律的籠罩一切，也並不見得束縛他的自由，因為因果律的作用一方面使他可以

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

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

十二，十一，廿九，在上海。

## 附錄一 陳獨秀先生序

亞東圖書館匯印討論科學與人生觀的文章，命我作序，我方在病中而且多事，却很歡喜的做這篇序。第一，因為文化落後的中國，到現在才討論這個問題，（文化落後的俄國前此關於這問題也有過劇烈的討論，現在他們的社會科學進了步，稍懂得一點社會科學門徑的人，都不會有這種無常識的討論了，和我們中國的知識階級現在也不至於討論什麼天圓地方天動地靜電線是不是蜘蛛精這等問題一樣。）而却已開始討論這個問題，進步雖說太緩，總算是有了進步；只可惜一班攻擊張君勱梁啓超的人們，表面上好像是得了勝利，其實并未攻破敵人的大本營，不過打散了幾個支隊，有的還是表面上在那裏開戰，暗中却已投降了。（如范壽康先天的形式說，及任叔永人生觀的科學是不可能說。）就是主將丁文江大攻擊張君勱唯心的見解，其實他自己也是以五十步笑百步，這是因為有一種可以攻破敵人大本營的武器，他們素來不相信，因此不肯用。『科學何以不能支配人生觀』，敵人方面却舉出一些似是而非的證據出來；『科學何以能支配人生觀』，這方面却一個證據也沒

舉出來，我以為不但不會得着勝利，而且幾乎是卸甲丟盔的大敗戰，大家的文章寫得雖多，大半是『下筆千言離題萬里』，令人看了好像是『科學概論講義』，不容易看出他們和張君勳的爭點究竟是什麼，張君勳那邊離開爭點之枝葉更加倍之多，這乃一場辨論的最大遺憾！第二，因為適之最近對我說，『唯物史觀至多只能解釋大部分的問題』，經過這回辨論之後，適之必能百尺竿頭更進一步！因為這兩個緣故，我很歡喜的做這篇序。

數學物理學化學等科學，和人生觀有什麼關係，這問題本不用着討論。可是後來科學的觀察分類說明等方法應用到活動的生物，更應用到最活動的人類社會，於是便有人把科學略分為自然科學與社會科學二類。社會科學中最主要的是經濟學，社會學，歷史學，心理學，哲學。（這裏所指的是實驗主義的及唯物史觀的人生哲學，不是指本體論宇宙論的玄學，即所謂形而上的哲學。）這些社會科學，不用說

和那些自然科學都還在幼稚時代，然即是幼稚，已經有許多不可否認的成績，若因為還幼稚便不要他，我們不必這樣蠢。自然科學已經說明了自然界許多現象，這是我們不能否認的；社會科學已經說明了人類社會許多現象，這也是我們不能否認的。自然界及社會都有他的實際現象；科學家說明得對，他原來是那樣子；科學家說明得不對，他仍舊是那樣子；玄學家無論如何胡想亂說，他仍舊是那樣子；他的實際現象是死板板的，不是隨着你們唯物論唯心論改變的；哥白尼以前，地球原來在那裏繞日而行，孟軻以後，漸漸變成了無君的世界；科學的說明能和這死板板的實際一符合，才是最後的成功；我們所以相信科學（無論自然科學或社會科學）也就是因為『科學家之最大目的，曰擯除人意之作用，而一切現象化之為客觀的，因而可以推算，可以窮其因果之相生』，（張君勱說）必如此而後可以根據實際尋求實際，而後可以說明自然界及人類社會死板板的實際，和玄學家的胡想亂說不同。

人生觀和（社會）科學的關係是很顯明的，為什麼大家還要討論？哈哈！就是

討論這個問題之本身，也可以證明人生觀和科學的關係之深了。孔德分人類社會爲三時代，我們還在宗教迷信時代；你看全國最大多數的人，還是迷信巫鬼符咒算命卜卦等超物質以上的神秘；大多數像張君勱這樣相信玄學的人，舊的士的階級全體，新的士的階級一大部分皆是；像丁在君這樣相信科學的人，其數目幾乎不能列入統計。現在由迷信時代進步到科學時代，自然要經過玄學先生的狂吠；這種社會的實際現象，想無人能夠否認。倘不能否認，便不能不承認孔德三時代說是社會科學上一種定律。這個定律便可以說明許多時代許多社會許多個人的人生觀之所以不同。譬如張君勱是個飽學秀才，他一日病了，他的未嘗學問的家族要去求符咒仙方，張君勱立意要延醫診脈服藥；他的朋友丁在君方從外國留學回來，說漢醫靠不住，堅勸他去請西醫，張君勱不但不相信，并說出許多西醫不及漢醫的證據；兩人爭持正烈的時候，張君勱的家族說，西醫漢醫都靠不住，還是符咒仙方好；他們如此不同的見解，也便是他們如此不同的人生觀，他們如此不同的人生觀，都是他

們所遭客觀的環境造成的，決不是天外飛來主觀的意志造成的，這本是社會科學可以說明的，決不是形而上的玄學可以說明的。

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

只有放棄他私有財產的人生觀。到了農業社會，有了一定的住所，有了倉庫，穀物又比較的易於保存，獨立生產的小農，只有土地占有的必要，沒有通力合作的必要，私有財產觀念，是如此發生的；到了工業社會，家庭的手工的獨立生產制已不能存立，成千成萬的人組織在一個通力合作的機關之內，大家無工做便無飯吃，無工具便不能做工，大家都沒有生產工具，生產工具已為少數資本家私有了，非將生產工具收歸公有，大家只好賣力給資本家，公有財產觀念，是如此發生的。第四，守舊維新之爭持，乃因為現社會有了經濟的變化，而與此變化不適應的前社會之制度仍舊存在，束縛着這變化的發展，於是在經濟上利害不同的階級，自然會隨着變化之激徐，或激或徐的衝突起來。第五，物質精神之異見，少數人因為有他的特殊環境，一般論起來，慢說工廠裏體力工人了，就是商務印書館月薪二三十元的編輯先生，日愁衣食不濟，那有如許閑情像張君勱梁啟超高談什麼精神文明東方文化。第六，社會主義之發生，和公有財產制是一事。第七，人性中本有為我利他兩種本



能，個人本能發揮的機會，乃由於所遭環境及所受歷史的社會的暗示之不同而異。

第八，悲觀樂觀見解之不同，亦由於個人所遭環境及所受歷史的社會的暗示而異，試觀各國自殺的統計，不但自殺的原因都是環境使然，而且和年齡性別職業節季等都有關係。第九，宗教思想之變遷，更是要受時代及社會勢力支配的：各民族原始的宗教，依據所傳神話，大都是崇拜太陽，火，高山，巨石，毒蛇，猛獸等的自然教；後來到了農業經濟宗法社會，族神祖先農神等多神教遂至流行；後來商業發達，隨着國家的統一運動，一神教遂至得勢；後來工業發達，科學勃興，無神非宗教之說隨之而起；即在同一時代，各民族各社會產業進化之遲速不同，宗教思想亦隨之而異，非洲美洲南洋蠻族，仍在自然宗教時代，中國印度，乃信多神，商工業發達之歐美，多奉基督；使中國聖人之徒生於倫敦，他也要奉洋教，歌頌耶和華；使基督信徒在中國窮鄉僻壤，他也要崇拜祖宗與狐狸。以上九項種種不同的人生觀，都為種種不同客觀的因果所支配，而社會科學可一一加以分析的論理的說明，

找不出那一種是沒有客觀的原因，而由於個人主觀的直覺而自由意志憑空發生的。

梁啟超究竟比張君勸高明些，他說：「君勸列舉『我對非我』之九項，他以爲不能用科學方法解答者，依我看來什有八九倒是要用科學方法解答。」梁啟超取了騎牆態度，一面不贊成張君勸，一面也不贊成了在君，他自己的意見是：

『人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的。却

有一小部分——或者還是最重要的部分是超科學的。』

他所謂大部分是指人生關涉理智方面的事項，他所謂一小部分是指關於情感方面的的事項。他說：「既涉到物界，自然爲環境上——時間空間——種種法則所支配。」理智方面事項，固然不離物界，難道情感方面事項不涉到物界嗎？感官如何受刺激，如何反應，情感如何而起，這都是極普通的心理學。關於情感超科學這種怪論，唐鉞已經駁得很明白。但是唐鉞駁梁啟超說：「我們論事實的時候，不能闢入價值問題。」而他自己論到田橫事件，解釋過于淺薄，并且說出『沒有多大價值』

的話，如此何能使梁啓超心服！其實孝子割股療親，程嬰杵臼代人而死，田橫乃木自殺等主動，在社會科學家看起來，無所謂優不優，無所謂合理不合理，無所謂有價值無價值，無所謂不可解，無所謂神秘，不過是農業的宗法社會封建時代所應有之人生觀。這種人生觀乃是農業的宗法社會封建時代之道德傳說及一切社會的暗示所鑄而成，試問在工業的資本主義社會，有沒有這樣舉動，有沒有這樣情感，有沒有這樣的自由意志？

范壽康也是一個騎牆論者，他主張科學是指廣義的科學，他主張科學決不能解決人生問題的全部。他說：『人生觀一部分是先天的，一部分是後天的。先天的形式是由主觀的直覺而得，決不是科學所能干涉。後天的內容應由科學的方法探討而定，決不是主觀所應妄定。』他所謂先天的形式，即指良心命令人類做各人所自認為善的行爲。

什麼先天的形式，什麼良心，什麼直覺，什麼自由意志，一概都是生活狀況不

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

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

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

第二，把歐洲文化破產的責任歸到科學與物質文明，固然是十分糊塗，但丁在君把這個責任歸到玄學家教育家政治家身上，却也離開事實太遠了。歐洲大戰分明是英德兩大工業資本發展到不得不互爭世界商場之戰爭，但看他們戰爭結果所定的和約便知道，如此大的變動，那裏是玄學家教育家政治家能夠製造得來的。如果離了物質的即經濟的原因，非科學的玄學家教育家政治家能夠造成這樣空前的大戰爭；那末，我們不得不承認張君勱所謂自由意志的人生觀真有力了。

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

十二，十一，十三。

## 附錄二 答陳獨秀先生

適

陳獨秀先生在他的序文的結論裏說：

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

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

說明了以上兩層，然後我可以回答獨秀了。我們信不信唯物史觀，全靠『客觀的物質原因』一個名詞怎樣解說。關於這一點，我覺得獨秀自己也不會說的十分明白。獨秀在這篇序裏會說，『心即是物之一種表現。』（序頁十。）那麼，『客觀的物質原因』似乎應該包括一切『心的』原因了，——即是智識，思想，言論，教育等事。這樣解釋起來，獨秀的歷史觀就成了『只有客觀的原因（包括經濟組織，知識，思想等等）可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀。』這就是禿頭的

歷史觀，用不着戴什麼有色采的帽子了。這種歷史觀，我和丁在君都可以贊成的。然而獨秀終是一個不澈底的唯物論者。他一面說『心即是物之一種表現』，一面又把『物質的』一個字解成『經濟的』。因此，他責備在君不應該把歐戰的責任歸到那班非科學的政治家與教育家的身上。他說：

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

歐洲大戰之有經濟的原因，那是稍有世界知識的人都承認的。在君在他的兩篇長文裏那樣恭維安基爾的大幻想（玄學與科學頁二六，答張君勳頁一六。）他豈不承認歐戰與經濟的關係？不過我們治史學的人，知道歷史事實的原因往往是多方面的，所以我們雖然極歡迎『經濟史觀』來做一種重要的史學工具，同時我們也不能不承認思想知識等事也都是『客觀的原因』，也可以『變動社會，解釋歷史，支配人生觀』。



所以我個人至今還只能說，『唯物（經濟）史觀至多只能解釋大部分的問題。』獨秀希望我『百尺竿頭更進一步』，可惜我不能進這一步了。

其實獨秀也只承認『經濟史觀至多只能解釋大部分的問題』。他若不相信思想知識言論教育也可以『變動社會，解釋歷史，支配人生觀』，那麼，他儘可以袖着手坐待經濟組織的變更改就完了，又何必辛辛苦苦地努力做宣傳的事業，謀思想的革新呢？如果獨秀真信仰他們的宣傳事業可以打倒軍閥，可以造成平民革命，可以打破國際資本主義，那麼，他究竟還是丁在君和胡適之的同志，——他究竟還信仰思想知識言論教育等事也可以變動社會，也可以解釋歷史，也可以支配人生觀！

十二，十一，廿九。

## 附錄三 答適之

獨秀

我對於適之先生這篇序，固然讚美其能成立一家言，但有不能同意之二點：

(一)這回的爭論當然有兩個問題，一個是「科學的人生觀是否錯誤？」一個是「科學能否支配一切人生觀？」後者的討論多於前者，適之說是共同的錯誤，其實是適之個人的錯誤。何以呢？梁啟超張君勸這班人，當初也未必不會經過極膚淺的唯物即科學的人生觀，只因他們未曾敲過社會科學的門，閱世又稍稍久遠，接觸了許多稀奇古怪的人生觀，都和科學的原理原則相隔太遠，於是他們的第一觀念便是「人生觀超於科學以上」，「科學決不能支配人生」。他們對科學的信仰如此破壞了，第二觀念方思維到科學的人生觀本身之錯誤與否。並且梁啟超更聰明一點，他罵得科學簡直是罪孽深重不自隕滅禍延人類，而同時却又說：「我絕不承認科學破產，不過也不承認科學萬能罷了。」所以我們現在所爭的，正是科學是否萬能問題，此問題解決了，科學已否破產便不成問題了。照適之的意見，只須努力具體的說明科學的人生觀，不必去力爭科學可否解決人生觀的問題，像這樣縮短戰線，只立而不破的辯論法，不是縱敵，便是收兵。無論你科學的人生觀有如何具

體的說明，張君勸梁啓超可以回答你：適之先生！我們佩服你科學的人生觀也很高明，我們本來不曾承認科學破產；但是人類社會除了你這樣高明的人生觀以外，另外還有許多人生觀，如先生所說的做官發財的人生觀，靠天吃飯的人生觀，求神問卜的人生觀，安士全書的人生觀，太上感應篇的人生觀，其餘三天三夜也說不盡的人生觀，却都是超科學的，却都是科學所不能支配的，他們的世界大得很哩，科學的萬能在那裏？適之只重在我們自己主觀的說明，而疎忽了社會一般客觀的說明，只說明了科學的人生觀自身之美滿，未說明科學對於一切人生觀之威權，不能證明科學萬能，使玄學游魂尚有四出的餘地；我則以爲，固然在主觀上須建設科學的人生觀之信仰，而更須在客觀上對於一切超科學的人生觀加以科學的解釋，畢竟證明科學之威權是萬能的，方能使玄學鬼無路可走，無縫可鑽。

(二) 社會是人組織的，歷史是社會現象之記錄，『唯物論的歷史觀』是我們的根本思想，名爲歷史觀，其實不限於歷史，並應用於人生觀及社會觀。適之說：

『獨秀說的是一種歷史觀（我明明說「只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀，」何嘗專指歷史？）而我們討論的是人生觀。』我依據唯物史觀的理論來討論人生觀，適之便欲強爲分別；倘適之依據實驗主義的理論來討論人生觀，別人若說：『我們討論的是人生觀，適之說的是一種實驗主義的哲學，』適之服是服？或者適之還不承認唯物史觀也是一種哲學，想適之不至如此。適之好像於唯物史觀的理論還不大清楚，因此發生了許多誤會，茲不得不略加說明。第一，唯物史觀所謂客觀的物質原因，在人類社會，自然以經濟（即生產方法）爲骨幹。第二，唯物史觀所謂客觀的物質原因，是指物質的本因而言，由物而發生之心的現象，當然不包括在內。世界上無論如何澈底的唯物論者，斷不能不承認有心的現象即精神現象這種事實（我不知道適之所想像之澈底的唯物論是怎樣）；唯物史觀的哲學者也並不是不重視思想文化宗教道德教育等心的現象之存在，惟只承認他們都是經濟的基礎上面之建築物，而非基礎之本身；這是因爲唯物史觀的哲

學者，是主張如左表



之一元論，而非如左表

經濟 宗教 思想 政治 道德 文化 教育

之多元論。這本是適之和我們爭論之焦點。我們何以不承認多元？別的且不說，單就適之先生所舉的思想及教育來討論。中國古代大思想家莫如孔老，他們思想的來

因，老是小農社會的產物，孔是宗法封建的結晶，他們的思想即他們社會經濟制度的映相，和希臘亞里斯多德擁護農奴制一樣，並無多少自由創造。他們思想的効果，中國周末農產品手工業品之交易漸漸發達起來（觀史記貨殖傳所述及漢朝種種抑制商人的法令可知），當時的社會已遠離了部落生活，已不是單純的農業經濟，已開始需要一個統一的國家，所以當時掛的是道家儒家招牌，賣的是法家藥料，並且自秦始皇一直到宣統，都是申韓世界。思想的價值如此。再說教育，我們有何方法在封建社會的經濟組織之下，使資本社會的教育制度實現？我們又有何方法在資本社會制度之下，使人人都有受教育的機會？漫說資本社會制度之下了，就是趨向社會主義的俄羅斯，非不極力推重教育，列寧屢次很沉痛的說：『在教育不普及的國家中建設共產社會是不可能的事。』要使教育極不普及的俄羅斯很快的變成一個人民極開通的國家，是一件不可能的事。』但以物質的條件之限制，無論列寧如何熱誠，所謂教育普及，眼前還只是一句空話。歐美資本社會教育進步，完全是工業

發達的結果，工業家不但需學術精巧的技師，並且需手藝熟練的工人，資本階級爲發財計不得不發達教育，家庭農業家庭手工業社會自不需此，所以有些中國人一面絕不注意工業，一面却盲目的提倡教育，真是癡人說夢。教育本身的地位如此。適之說：『如果獨秀真信仰他們的宣傳事業可以打倒軍閥，云云』我老實告訴適之，如果我們妄想我們的宣傳他本身的力量可以打倒軍閥，可以造成平民革命，可以打破國際資本主義，我們還配談什麼唯物史觀！常有人說：白話文的局面是胡適之陳獨秀一班人鬧出來的。其實這是我們的不虞之譽。中國近來產業發達人口集中，白話文完全是應這個需要而發生而存在的。適之等若在三十年前提倡白話文，只需章行嚴一篇文章便駁得烟消灰滅，此時章行嚴的崇論宏議有誰肯聽？適之又說：『他（指獨秀）若不相信思想知識言論教育，也可以變動社會，解釋歷史，支配人生觀，那麼，他儘可以袖着手坐待經濟組織的變更就完了，又何必辛辛苦苦地努力做宣傳的事業，謀思想的革新呢？』我的解答是：在社會的物質條件可能範圍內，唯

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



以支配人生觀，——像這樣明白主張心物二元論，張君勳必然大搖大擺的來向適之拱手道謝!!!

十二，十二，九。

## 孫行者與張君勸

孫行者站在靈霄殿外，耀武揚威的不服氣。如來伸出一隻手掌道：『你有多大本領？能不能跳出我的手心？』孫行者大笑道：『我的師父曾傳授給我七十二般變化，還教我筋斗雲，一個筋斗就是十萬八千里。你有多大的手心！』他縮小了身軀跳上了如來的手掌，喊一聲『老孫去也！』一個筋斗翻出南天門去了。以後的一段，我不用細說了。孫行者自以為走的很遠了，不知道他總不曾跳出如來的手掌。

我的朋友張君勸近來對於科學家的跋扈，很有點生氣。他一隻手撚着他稀疎的鬚子，一隻手向桌上一拍，說道：『賽先生，你有多大的手心！你敢用羅輯先生來網羅我嗎？老張去也！』說着，他一個筋斗，就翻出松坡圖書館的大門外去了。他這一個筋斗，雖沒有十萬八千里，却也夠長了！我在幾千里外等候他，等了

二七一十四天，好容易望着彩雲朵朵，瑞氣千條，冉冉而來，——却原來還只是他的小半截身子！其餘的部分，還沒有翻過來呢！

然而我揪住了這翻過來的一截，仔細一看，原來他仍舊不會跳出賽先生和羅輯先生的手心裏！這話怎講？且聽我道來。

張君勸說：

『人生者，變也，活動也，自由也，創造也。……試問論理學上之三

大公例（曰同一，曰矛盾，曰排中）何者能證其合不合乎？論理學上之

兩大大方法（曰內納，曰外釋）何者能推定其前後之相生乎？』

這是柏格森的高徒的得意腔調。他還引了許多師叔師伯的話來助他張目。

然而他所指出的羅輯先生的五樣法寶，我們只消祭起一樣來，已夠打出他的原形來了。我們祭起的法寶，是論理學上的矛盾律。

【矛一】張君勸說：

「精神科學中有何種公例，可以推算未來之變化，如天文學之於天象，力學之於物體者乎？吾敢斷言曰，必無而已。」

【盾一】張君勳又說：

『人類目的，屢變不<sub>三</sub>；<sub>三</sub>雖變也，不趨於惡而必趨於善。』

前面一個『必』字的矛，後面一個『必』字的盾，遙遙相對，好看煞人！

否認人生觀有公例的張君勳，忽然尋出這一條『不趨於惡而必趨於善』的大公例來，豈非玄之又玄的奇事！他自己不能不下一個解釋，於是他又陷入第二層矛盾。

【矛二】張君勳說：

『精神科學之公例，惟限於已<sub>四</sub>之事，而於未來之事，則不能推算。』

『精神科學……決不能以已成之例，推算未來也。』

【盾二】張君勳說：

『人類目的，屢變不已；雖變也，趨於惡而必趨於善。其所以然之

故，至爲玄妙，不可測度。然據既往以測將來，其有持改革之說者，大抵圖所以益世而非所以害世。此可以深信而不疑者也。」

請問「據既往以測將來」是不是「以已成之例推算未來？」

然而張君勱又說：

【矛三】『人生觀不爲論理方法與因果律所支配。』

【盾三】（大前提）『夫事之可以預測者，必爲因果律所支配者也。』

（小前提）『人類目的，屢變不已；然據既往以測將來，……可以深信

而不疑。』（結論）故張君勱深信而不疑『人類目的』（人生觀）必爲

因果律所支配者也！

張君勱翻了二七—十四天的筋斗，原來始終不曾脫離羅輯先生的一件小小法寶——矛盾律——的籠罩之下！哈！哈！

# 讀梁漱冥先生的東西文化及其哲學

「我是自己有一套思想，再來看孔家諸經的；看了孔經，先有自己意

見，再來視宋明人書的；始終拿自己思想作主。」（本書頁二七九。）

我們讀梁漱冥先生的這部書，自始至終，都該牢牢記得這幾句話。並且應該認得梁先生是怎樣的一個人：他自己說：

「我這個人本來很笨，很呆，對於事情總愛靠實，總好認真。……我自從會用心思的年齡起，就愛尋求一條準道理，最怕聽「無可無不可」的話，所以對於事事都自己有一點主見，而自己的生活行事都牢牢的把定着一條線去走。」（本書自叙）

我們要認清梁先生是一個愛尋求一條『準道理』的人，是一個『始終拿自己思想作

主』的人。懂得這兩層，然後可以放胆讀他這部書，然後可以希望領會他這書裏那『真知灼見』的部分，和那蔽於主觀成見或武斷太過的部分。

(一)

梁先生第一章緒論裏，提出三個意思。第一，他說此時東方化與西方化已到了根本上的接觸，形勢很逼迫了，有人還說這問題不很迫切，那是全然不對的。（頁四至十一）第二，那些人隨便主張東西文化的調和融通，那種『糊塗，疲緩，不真切的態度，全然不對。』（頁十二至十八）第三，大家怕這個問題無法研究，也是不對的。『如果對於此問題覺得是迫切，當真要求解決，自然自己會要尋出一條路來。』（頁十八至二十）

這三層意思是梁先生著書的動機，所以我們應該先看看這三層的論點如何。

梁先生是『始終拿自己思想作主』，故我們先討論那關於他自己思想的第三

點。他說，『我的生活與思想見解是成一整個的。思想見解到那裏，就做到那裏。』又說，『旁人對於這個問題自己沒有主見，並不要緊，而我對於此問題，假使沒有解決，我就不曉得我作何種生活才好！』（頁十九）這種知行合一的精神，自然是我們應該敬仰佩服的。然而也正因为梁先生自己感覺這個問題如此迫切，所以他才有第一層意思，認定這個問題在中國今日果然是十分迫切的了。他覺得現在東方化受西方化逼迫得緊的形勢之下，應付的方法不外三條路：

（一）倘然東方化與西方化果真不並立而又無可通，到今日要絕其根株，那麼，我們須要自覺的如何澈底的改革，趕快應付上去，不要與東方化同歸於盡。

（二）倘然東方化受西方化的壓迫不足慮，東方化確要翻身的，那麼，與今日之局面如何求其通，亦須有真實的解決，積極的做去，不要作夢發呆，卒致傾覆。



(三)倘然東方化與西方化果有調和融通之道，那也一定不是現在這種『參用西法』可以算數的，須要趕快有個清楚明白的解決，好打開一條活路，決不能存疲緩的態度。(頁十)

梁先生雖指出這三條路，然而他自己只認前兩條路；他很嚴厲的罵那些主張調和融通的人，說『不知其何所見而云然！』所以我們此時且不談那第三條路。

對於那前兩條路，梁先生自己另有一種很奇異的見解。他把東西文化的問題寫成下列的方式：

東方化還是要連根的拔去，還是可以翻身呢？

接着就是他自己的奇異解釋：

此處所謂『翻身』，不僅說中國人仍舊使用東方化而已；大約假使東方化可以翻身，亦是同西方化一樣，成一種世界的文化——現在西方化所謂科學和德謨克拉西的色彩，是無論世界上那一地方人皆不能自外的。

所以此刻問題，直截了當的，就是

東方化可否翻身成爲一種世界文化？

如果不能成爲世界文化，則根本不能存在。若仍可以存在，當然不能僅

祇使用於中國，而須成爲世界文化。（頁十二）

這是梁先生的書裏的最主要問題，讀者自然應該先把這問題想一想，方才可以讀下去。

我們覺得梁先生這一段話似乎不免犯了攏統的毛病。第一，東西文化的問題是一個很複雜的問題，決不是「連根拔去」和「翻身變成世界文化」兩條路所能完全包括。至於「此刻」的問題，更只有研究雙方文化的具體特點的問題，和用歷史的精神與方法尋求雙方文化接觸的時代如何選擇去取的問題，而不是東方化能否翻身爲世界文化的問題。避去了具體的選擇去取，而討論那將來的翻身不翻身，便是攏統。第二，梁先生的翻身論是根據在一個很攏統的大前提之上的。他的大前提是：

凡一種文化，若不能成爲世界文化，則根本不能存在；若仍可存在，當然不能限於一國，而須成爲世界文化。

這種邏輯是很可驚異的。世界是一個很大的東西，文化是一種很複雜的東西。依梁先生自己的分析（頁十三），一種文化不過是一個民族生活的種種方面。他總括爲三方面：精神生活，社會生活，物質生活。這樣多方面的文化，在這個大而複雜的世界上，不能沒有時間上和空間上的個性的區別。在一個國裏，尙且有南北之分，古今之異，何況偌大的世界？若否認了這種種時間和空間的區別，那麼，我們也可以說無論何種劣下的文化都可成爲世界文化。我們也許可以勸全世界人都點『極黑暗的油燈』，都用『很笨拙的騾車』，都奉喇嘛教，都行君主獨裁政治；甚至於鴉片，細腰，穿鼻，纏足，如果走運行時，何嘗都沒有世界化的資格呢？故就一種生活或制度的抽象的可能性上看來，幾乎沒有一件不能成爲世界化的。再從反面去看，若明白了民族生活的時間和空間的區別，那麼，一種文化不必須成爲世界文化，而自

有他存在的餘地。米飯不必成爲世界化，而我們正不妨吃米飯；筷子不必成爲世界化，而我們正不妨用筷子；中國話不必成爲世界語，而我們正不妨說中國話。

所以我們在這裏要指出梁先生的出發點就犯了攙統的毛病，攙統的斷定一種文化若不能成爲世界文化，便根本不配存在；攽統的斷定一種文化若能存在，必須翻身成爲世界文化。他自己承認是『牢牢的把定一條線去走』的人，他就不知不覺的推想世界文化也是『把定一條線去走』的了。從那個攽統的出發點，自然生出一種很攽統的『文化哲學』。他自己推算這個世界走的『一條線』上，現在是西洋化的時代，下去便是中國化復興成爲世界文化的時代，再下去便是印度化復興成爲世界文化的時代。（頁二五九以下）這樣『整齊好玩』的一條線，有什麼根據呢？原來完全用不着根據，只須梁先生自己的思想，就夠了。梁先生說：

我並非有意把他們弄得這般整齊好玩，無奈人類生活中的問題實有這麼三層次，其文化的路徑就有這麼三轉折，而古人又恰好把這三路都已

分別走過，所以事實上沒法要他不重走一遭。吾自有見而爲此說，今人

或未必見諒，然吾亦豈求諒於今人者？（頁二六一—二）

是的，這三條路，古人曾分別走過；現在世界要走上了一條線了，既不能分別並存，只好輪班挨次重現一次了。這種全憑主觀的文化輪迴說，是無法駁難的，因爲梁先生說：「吾自有見而爲此說。吾亦豈求諒於今人者！」

凡過信主觀的見解的，大概沒有不武斷的。他既自有見而爲此說，又自己聲明不求諒於今人，我們還有什麼話可說呢？他這種勇於自信而傾于武斷的態度，在書中屢次出現。最明顯的是在他引我論淑世主義的話之後，他說：

這條路（淑世主義）也就快完了。……：……：在未來世界，完全是樂天派的天下，淑世主義過去不提。這情勢具在。你已不必辯，辯也無益。

（頁二五二）

我也明知「辯也無益」，所以我沉默了兩年，至今日開口，也不想爲無益之辯論！

只希望能指出梁先生的文化哲學是根據於一個很籠統的出發點的，而這種籠統的論調只是梁先生的『牢牢的把定一條線去走』。『愛尋求一條準道理』的人格的表現，用一條線的眼光來看世界文化，故世界文化也只走一條線了。自己尋得的道理，便認為『準道理』，故說『吾自有見而爲此說』，『你不必辯，辯也無益』。

不明白這一層道理的，不配讀梁先生的書。

## (二)

上文只取了梁先生的緒論和結論的一部分來說明這種主觀化的文化哲學。現在我們要研究他的東西文化觀的本身了。

梁先生先批評金子馬治，北聆吉論東西文化的話，次引陳獨秀擁護德謨克拉西和賽恩斯兩位先生的話，認為很對很好。梁先生雖然承認『西方文化即賽恩斯和德謨克拉西兩精神的文化』，但梁先生自己是走『一條線』的人，總覺得『我們說話

時候非雙舉兩種不可，很像沒考究到家的樣子。」所以他還要有一番搭題的工夫，要把德賽兩先生併到一條線上去，才算「考究到家」了。這兩位先生若從歷史上研究起來，本來是一條路上的人。然而梁先生並不講歷史，他仍用他自己的思想作主，先斷定「文化」只是一個民族的生活樣子，而「生活」就是「意欲」；他有了這兩個絕大的斷定，於是得着西方文化的答案：

如何是西方化？西方化是以意欲向前要求爲其根本精神的。（頁三一）

我們在這裏，且先把他的對於中國印度的文化的答案，也鈔下來，好作比較：

中國文化是以意欲自爲調和持中爲其根本精神的。（頁七一）

印度文化是以意欲反身向後要求爲其根本精神的。（頁七二）

梁先生自己說他觀察文化的方法道：

我這個人未嘗學問，種種都是妄談，都不免「強不知以爲知」，心裏所有只是一點佛家的意思，我只是本着一點佛家的意思裁量一切，這觀

察文化的方法也別無所本，完全是出於佛家思想。（頁六一—二）

我們總括他的說法，淘汰了佛書的術語，大旨如下：

所謂生活，就是現在的我（即是現在的意欲）對於前此的我（即是那殆成定局的宇宙）之奮鬥，……前此的我為我當前的「礙」。……

當前為礙的東西是我的一個難題；所謂奮鬥，就是應付困難，解決問題。（頁六四—五）

這點總綱，似乎很平易，然而從這裏發出三個生活的樣法：

- （一）向前面要求，就是奮鬥的態度，這是生活本來的路向。
- （二）對於自己的意思變換，調和，持中；回想的隨遇而安。
- （三）轉身向後去要求，想根本取消當前的問題或要求。（頁六九—七〇）

依梁先生的觀察，這三條路代表三大系的文化：

- （一）西方文化走的是第一條路，



(二) 中國文化走的是第二條路，

(三) 印度文化走的是第三條路。(頁七二)

以上所引，都是本書第二第三兩章中的。但梁先生在第四章比較東西哲學的結果，又得一個關於三系文化的奇妙結論。他說：(頁二〇六)

(一) 西洋生活是直覺運用理智的。

(二) 中國生活是理智運用直覺的。

(三) 印度生活是理智運用現量的。

「現量」就是感覺 (Perception)，理智就是「比量」，而直覺乃是比量與現量之間的一種「非量」，就是「附於感覺——心王——之受，想，二心所」。(頁九三)

以上我們略述梁先生的文化觀察。我們在這裏要指出梁先生的文化觀察也犯了攏統的大病。我們也知道有些讀者一定要代梁先生抱不平，說：「梁先生分析的那樣仔細，辨別的那樣精微，而你們還要說他攏統，豈非大冤枉嗎？」是的，我們正

因為他用那種仔細的分析和精微的辨別，所以說他「攏統」。文化的分子繁多，文化的原因也極複雜，而梁先生要想把每一大系的文化各包括在一個簡單的公式裏，這便是攏統之至。公式越整齊，越簡單，他的攏統性也越大。

我們試先看梁先生的第一串三個公式：

(一)西方化的根本精神是意欲向前要求。

(二)中國化的根本精神是意欲自爲調和持中。

(三)印度化的根本精神是意欲反身向後要求。

這豈不簡單？豈不整齊？然而事實上全不是那麼一回事。西方化與印度化，表面上誠然很像一個向前要求，一個向後要求；然而我們平心觀察印度的宗教：何嘗不是極端的向前求？梁先生曾提及印度人的「自餓不食，投入寒淵，赴火炙灼，赤身裸露，學着牛狗，齧草吃糞，在道上等車來軋死，上山去找老虎。」我們試想這種人爲的是什麼？是向後嗎？還是極端的奔趨向前，尋求那最高的滿足？我們試舉一

個例：

釋寶崖於益州城西路首，以布裹左右五指，燒之。……并燒二手。

於是積柴於樓上，作乾麻小室，以油潤之。自以臂挾炬。麻燥油濃，赫然火合。於熾盛之中禮拜。比第二拜，身面焦坼，重復一拜，身踣炭

上。（胡寅崇正辨二，二三）

試想這種人，在火燄之中禮拜，在身面焦坼之時還要禮拜，這種人是不是意欲極端的向前要求？梁先生自己有時也如此說：

大家都以為印度人沒法生活才來出世，像詹姆士所說，印度人胆小不敢奮鬥以求生活，實在閉眼睛說！印度人實在是極有勇氣的，他們那樣堅苦不撓，何嘗不是奮鬥？（頁一四八）

是的！印度人也是奮鬥，然而『奮鬥』（向前要求）的態度，却是第一條路。（頁六九）所以梁先生斷定印度化是向後要求的第二條路，也許他自己有時要說是『實

在閉眼睛說『呢！』

以上所說，并非爲無益之辯，只是要指出，梁先生的簡單公式是經不起他自己的反省的。印度化與西洋化，表面上可算兩極端了，然而梁先生說他倆都是奮鬥，即都是向前要求。

至於那『調和持中』『隨遇而安』的態度，更不能說那一國文化的特性。這種境界乃是世界各種民族的常識裏的一種理想境界，絕不限于一民族或一國。見於哲學書的，中國儒家有中庸，希臘有亞里士多德的倫理學，而希伯來和印度兩民族的宗教書裏也多這種理想。見於民族思想裏的，希臘古代即以『有節』爲四大德之一，而歐洲各國都有這一類的民謠。至於詩人文學裏，『知足』『安命』『樂天』等等更是世界文學裏極常見的話，何嘗是陶潛白居易獨佔的美德？然而這種美德始終只是世界民族常識裏的一種理想境界，無論在那一國，能實行的始終只有少數人。梁先生以爲：

中國人的思想是安分知足，寡欲攝生，而絕沒有提倡要求物質享樂的；却亦沒有印度的禁欲思想。不論境遇如何，他都可以滿足安受，並

不定要求改造一個局面。（頁八四）

梁先生難道不睜眼看看古往今來的多妻制度，娼妓制度，整千整萬的提倡醉酒的詩，整千整萬恭維婊子的詩，金瓶梅與品花寶鑑，壯陽酒與春宮秘戲圖？這種東西是不是代表一個知足安分寡欲攝生的民族的文化？只看見了陶潛白居易，而不看見無數的西門慶與奚十一；只看見了陶潛白居易詩裏的樂天安命，而不看見他們詩裏提倡酒為聖物而醉為樂境，——正是一種『要求物質享樂』的表示：這是我們不能不責備梁先生的。

以上所說，並不是有意吹毛求疵，只是要指出梁先生發明的文化公式，只是閉眼的攏統話，全無『真知灼見』。他的根本缺陷只是有意要尋一個簡單公式，而不知簡單公式決不能籠罩一大系的文化，結果只有分析辨別的形式，而實在都是一堆

攏統話。

我們再看他那第二串的三個公式：

(一)西洋生活是直覺運用理智。

(二)中國生活是理智運用直覺。

(三)印度生活是理智運用現量。

這更是荒謬不通了。梁先生自己說：

現量，理智，直覺，是構成知識的三種工具。一切知識都是由這二種作用構成。雖然各種知識所含的三種作用有成分輕重的不同，但是非要

具備這三種作用不可，缺少一種就不能成功的。(頁六九)

單用這一段話，已可以根本推翻梁先生自己的三個公式了。既然說，知識非具備這三種作用不可，那麼，也只是因為『各種知識』的性質不同，而成分有輕重的不同；何至於成爲三種民族生活的特異公式呢？例如詩人賞花玩月，商人持籌握算，罪人

鞭背打屁股，這三種經驗因爲性質不同，而有成分的輕重，前者偏於直覺，次者偏於理智，後者偏於現量，那是可能的。但人腦的構造，無論在東在西，決不能因不同種而有這樣的大差異。我們可以說甲種民族在某個時代的知識方法比乙種民族在某個時代的知識方法精密的多；正如我們說近二百年來的西洋民族的科學方法大進步了。這不過好像我們說漢儒迂腐，宋儒稍能疑古，而清儒治學方法最精。這都不過是時間上，空間上的一種程度的差異。梁先生太熱心尋求簡單公式了，所以把這種歷史上程度的差異，認作民族生活根本不同方向的特徵，這已是大錯了。他還更進一步，憑空想出某民族生活是某種作用運用某種作用，這真是『玄之又玄』了。

試問直覺如何運用理智？理智又如何運用直覺？理智又如何運用現量？

這三個問題，只有第一問梁先生答的稍爲明白一點。他說：

一切西洋文化悉由念念認我向前要求而成。這『我』之認識，感覺所

不能爲，理智所不能爲，蓋全出於直覺所得。故此直覺實居主要地位；

由其念強，才奔着去求，而理智則其求時所用之工具。所以我們說西洋

生活是以直覺運用理智的。讀者幸善會其意而無以詞害意。（二二七）

梁先生也知道我們不能懂這種玄妙的話，故勸我們「善會其意而無以詞害意」。但我們實在無法善會其意！第一，我們不能承認「我」之認識全出於直覺所得。哲學家也許有發這種妙論的；但我們知道西洋近世史上所謂「我」的發現，乃是一件極平常的事件，正如崑曲思凡裏的小尼姑的春情發動，不願受那尼菴的非人生活了，自然逃下山去。梁先生若細讀這一齣「我」的發現的妙文，或英國詩人白朗吟（Browning）的 Fra Lippo Lippi 便可以知道這裏面也有情感，也帶理智，而現量（感覺）實居主要。第二，即使我們閉眼承認「我」之認識由於直覺，然而「我」並不即等於直覺；正如哥倫布發現美洲，而美洲並不等於哥倫布。故「我之認識由於直覺」一句話，即使不是瞎說，也決不能引出「直覺運用理智」的結論。

此外，梁先生解釋「理智運用直覺」一段，我老實承認全不懂得他說的是什



麼。幸而梁先生自己承認這一段話是『很拙笨不通』（二〇九），否則我們只好怪自己拙笨不通了。

最後，梁先生說『理智運用現量』一層，我們更無從索解。佛教的宗教部分，固然是情感居多，然而佛家的哲學部分却明明是世界上的一種最精深的理智把戲。梁先生自己也曾說：

在印度，那因明學唯識學乘一種嚴刻的理智態度，走科學的路。（頁

八六）

何以此刻（頁二〇九）只說印度生活是『理智運用現量』呢？梁先生的公式熱，使他到處尋求那簡單的概括公式，往往不幸使他陷入矛盾而不自覺。如上文梁先生既認印度化爲奮鬥，而仍說他是向後要求：如這裏梁先生既認印度的因明唯識爲走科學的路，而仍硬派他入第三個公式。『整齊好玩』則有餘了，只可恨那繁複多方的文化是不肯服服帖帖叫人裝進整齊好玩的公式裏去的。

我們現在要對梁先生提出一點根本的忠告，就是要說明文化何以不能裝入簡單整齊的公式裏去。梁先生自己也曾說過生活就是現在的我對宇宙的奮鬥，『我們的生活無時不用力，即是無時不奮鬥。當前爲礙的東西是我的一個難題；所謂奮鬥就是應付困難，解決問題。』（頁六四）當梁先生說這話時，他並不會限制他的適用的區域。他說：

差不多一切有情——生物——的生活，都是如此，並不單是人類爲然。

（頁六五）

我們很可以用這一點做出發點：生活即是應付困難，解決問題。而梁先生又說：

文化並非別的，乃是人類生活的樣法。（頁六八）

這一句話，我們也可以承認。（梁先生在這裏又把文化和文明分作兩事，但那個區

別是不能自圓其說的，況且和梁先生自己在頁十三上說的話互相矛盾，故我們可以  
不保他這個一時高興的辨析。）梁先生又說：

奮鬥的態度，遇到問題都是對於前面去下手，……改造局面，使其可

以滿足我們的要求：這是生活本來的路向。（頁六九）

這也是我們可以承認的。但我們和梁先生攜手同行到這裏，就不能不分手了。梁先生走到這裏，忽然根本否認他一向承認的『一切有情』都不能違背的『生活本來的路向』！他忽然說中國人和印度人的生活是不走這『生活本來的方向』的！他忽然很大的把那條一切有情都是如此的生活本路讓與西洋人去獨霸！梁先生的根本錯誤就在此一點。

我們的出發點只是：文化是民族生活的樣法，而民族生活的樣法是根本大同小異的。爲什麼呢？因爲生活只是生物對環境的適應，而人類的生理的構造根本上大致相同，故在大同小異的問題之下，解決的方法，也不出那大同小異的幾種。這個

道理叫做『有限的可能說』(The principle of limited possibilities)。例如飢餓的問題，只有『吃』的解決。而吃的東西或是飯，或是麵包，或是棒子麵，……而總不出植物與動物兩種，決不會吃石頭。禦寒的問題，自裸體以至穿重裘，也不出那有限的可能。居住的問題，自穴居以至廣廈層樓，根本上也只有幾種可能。物質生活如此，社會生活也是如此。家庭的組織，也只有幾種可能：雜交，一夫多妻，一妻多夫，一夫一妻，大家族或小家庭，宗子獨承產業或諸子均分遺產。政治的組織也只有幾種可能：獨裁政治，寡頭政治，平民政治。個人對社會的關係也有有限的：個人主義與社會主義；自由與權威。精神生活也是如此的。言語的組織，總不出幾種基本配合；神道的崇拜，也不出幾種有限的可能。宇宙的解釋，本體問題，知識的問題，古今中外，可曾跳出一元，二元，多元；唯心，唯物；先天，後天，等等幾條有限的可能？人生行爲的問題，古今中外，也不會跳出幾條有限的路子之外。至於文學與美術的可能方式，也不能不受限制：有韻與無韻，表現與象徵，人聲與樂

器，色彩是有限的，樂音是有限的。這叫做有限的可能。

凡是有久長歷史的民族，在那久長的歷史上，往往因時代的變遷，環境的不同，而採用不同的解決樣式。往往有一種民族而一一試過種種可能的變法的。政治史上，歐洲自希臘以至今日，印度自吠陀時代以至今日，中國自上古以至今日，都會試過種種政治制度：所不同者，只是某種制度（例如多頭政治）在甲民族的採用在古代，而在乙民族則上古與近代都曾採用；或某種制度（例如封建制度）在甲國早就消滅了，而在乙國則至最近世還不會剷除。又如思想史上，這三大系的民族都會有他們的光明時代與黑暗時代。思想是生活的一種重要工具，這裏面自然包含直覺，感覺，與理智三種分子，三者缺一不可。但思想的方法不是一朝一夕可以完備的。往往積了千萬年的經驗，到了一個成人時期，又被外來的阻力摧折毀壞了，重復陷入幼稚的時期。印度自吠陀時代以至玄奘西遊之時，幾千年繼續磨練的結果，遂使印度學術界有近於科學的因明論理與唯識心理。這個時代，梁先生也承認是

「嚴刻的理智態度，走科學的路」。但回教不久征服印度了，佛教不久就絕跡於印度，而這條「科學的路」遂已開而復塞了。中國方面，也是如此。自古以至東周，銖積寸累的結果，使戰國時代呈現一個燦爛的哲學科學的時期。這個時代的學派之中，如墨家的成績，梁先生也不能不認爲「西洋適例」。（頁一七四）然而久長的戰禍，第一個統一帝國的摧殘，第二個統一帝國的兵禍與專制，遂又使個成熟的時期的思想方法逐漸退化，陷入讖緯符命的黑暗時代。東漢以後，王充以至王弼，多少才士的反抗，終久抵不住外族的大亂與佛教（迷信的佛教，這時候還沒有因明唯識呢。）的混入中國！一千年的黑暗時代逐漸過去之後，方才有兩宋的中興。宋學是從中古宗教裏滾出來的，程頤朱熹一派認格物致知的基本方法。大胆的疑古，小心的考證，十分明顯的表示一種「嚴刻的理智態度，走科學的路」。這個風氣一開，中間雖有陸王的反科學的有力運動，終不能阻止這個科學的路重現而大盛於最近的三百年。這二百年的學術，自顧炎武閻若璩以至戴震崔述王念孫王引之，

以至孫詒讓章炳麟，我們決不能不說是『嚴刻的理智態度，走科學的路』。

然而梁先生何以閉眼不見呢？只因爲他的成見太深，凡不合於他的成見的，他都視爲『化外』。故孔墨先後並起，而梁元生忍心害理的說『孔子代表中國，而墨子則西洋適例！』（頁一七四）故近世八百年的學術史上，他只認『晚明泰州王氏父子心齋先生東崖先生爲最合我意』，而那影響近代思想最大最深的朱熹竟一字不提！他對於朱學與清朝考據學，完全閉眼不見，所以他能說：

科學方法在中國簡直沒有。（頁八六）

究竟是真沒有呢？還是被梁先生驅爲『化外』了呢？

我們承認那『有限的可能說』，所以對於各民族的文化不敢下攏統的公式。我們承認各民族在某一個時代的文化所表現的特徵，不過是環境與時間的關係，所以我們不敢拿『理智』『直覺』等等簡單的抽象名詞來概括某種文化，我們拿歷史眼光去觀察文化，只看見各種民族都在那『生活本來的路』上走，不過因環境有難易，

問題有緩急，所以走的路有遲速的不同，到的時候有先後的的不同。歷史是一面照妖鏡，可以看出各種文化的原形；歷史又是一座孽鏡台，可以照出各種文化的過去種種經過。在歷史上，我們看出那現在科學化（實在還是很淺薄的科學化）的歐洲民族也曾經過一千年的黑暗時代，也曾十分迷信宗教，也曾有過寺院制度，也曾做過種種苦修的生活，也曾極力壓抑科學，也曾有過嚴厲的清淨教風，也曾爲衛道的熱心燒死多少獨立思想的人。究竟民族的根區分在什麼地方？至於歐洲文化今日的特色，科學與德謨克拉西，事事都可用歷史的事實來說明；我們只可以說歐洲民族在這三百年中，受了環境的逼迫，趕上了幾步，在征服環境的方面的成績比較其餘各民族確是大的多多。這也不是奇事：本來賽跑最怕趕上；趕上一步之後，先到的局面已成。但賽跑爭先，雖然只有一個人得第一，落後的人，雖不能搶第一，而慢慢走去終也有到目的地的時候。現在全世界大通了，當初鞭策歐洲人的環境和問題現在又來鞭策我們了。將來中國和印度的科學化與民治化，是無可疑的。他們的落



後，也不過是因爲缺乏那些逼迫和鞭策的環境與問題，並不是因爲他們的生活方式上有什麼持中和向後的根本毛病，也並不是因爲他們的生活上有直覺和現量的根本區別。民族的生活沒有不用智慧的。但在和緩的境地之下，智慧稍模糊一點，還不會出大岔子；久而久之，便養成疏懶的智慧習慣了。直到環境逼人而來，懶不下去，方才感發興起，磨練智慧，以免淘汰。幼稚的民族，根行淺薄，往往當不起環境的逼迫，往往成爲環境的犧牲。至於向來有偉大歷史的民族，只要有急起直追的決心，終還有生存自立的機會。自然雖然殘酷，但他還有最慈愛的一點：就是後天的變態大部分不致遺傳下去。一千年的纏足，一旦放了，仍然可以恢復天足！這使我們對於前途最可樂觀的。

梁先生和我們大不相同的地方，只是我們認各種民族都向一生活本來的路走，而梁先生却認中國印一另走兩條路。梁先生說：

中國人不是同西方人走一條路線，因爲走的慢，比人家慢幾十里

路。若是同一路線而少走些路，那麼，慢慢的走，終究有一天趕的上。

若是各自走到別的路線上去，別一方向上去，那麼，無論走好久，也不

會走到那西方人所達到的地點上去的！（頁八四）

若照這樣說法，我們只好絕望了。然而梁先生却又相信中國人同西洋人接觸之後，也可以科學化，也可以民治化。他並且預言全世界西方化之後，還可以中國化，還可以印度化。如此說來，文化的變化豈不還是環境的關係嗎？又何嘗有什麼『抽象的樣法』的根本不同呢？他既不能不拿環境的變遷來說明將來的文化，他何不老實用同樣的原因來說明現在的文化的偶然不同呢？

這篇文章，爲篇幅所限，只能指出原書的缺陷，而不及指出他的許多好處（如他說中國人現在應該『排斥印度的態度，絲毫不能容留』一節），實在是我們很抱歉的。

十二，三，二十八。

## 附錄一 梁漱冥先生第一次來書

頃奉手示，並讀書雜誌見教一文，敬誦悉。往者此書出版曾奉一冊請正，未見誨答。茲承批評，敢不拜嘉？獨惜限於篇幅，指示猶嫌疏略，於漱冥論文化轉變處，未能剴切相誨；倘更辱評論其致誤之由，而曲喻其所未達，則蒙益者，寧獨一漱冥乎？至尊文間或語近刻薄，頗失雅度；原無嫌怨，曷爲如此？願覆省之。……

……恩復

適之先生。 漱冥手復。四月一日。

## 附錄二 答書

漱冥先生：

頃奉手書，有云，『尊文間或語近刻薄，頗失雅度，原無嫌怨，曷爲如此？』

『嫌怨』一語，未免言重，使人當不起。至於刻薄之教，則深中適作文之病。然亦非有意爲刻薄也。適每謂吾國散文中，最缺乏談諧風味，而最多板板面孔說規矩話。因此，適作文往往喜歡在極莊重的題目上說一兩句滑稽話，有時不覺流爲輕薄，有時流爲刻薄。在辯論之文中，雖有時亦因此而增加效力，然亦往往因此挑起反感。如此文自信對於先生毫無惡意，而筆鋒所至，竟蹈刻薄之習，至惹起先生『嫌怨』之疑，敢不自省乎？

得來示後，又覆檢此文，疑先生所謂刻薄，大概是指『一條線』『閉眼』等等字樣。此等處皆摭拾大著中語，隨手用來爲反駁之具，誠近於刻薄。然此等處實亦關於吾二人性情上之不同。適頗近於玩世，而先生則屢自言凡事『認真』。以凡事『認真』之人，讀玩世滑稽之言，宜其扞格不入者多矣。如此文中，『宋學是從中古宗教裏滾出來的』一個『滾』字，在我則爲行文時之偶然玩意不恭，而在先生，必視爲輕薄矣。又如文中兩次用『化外』，此在我不過是隨手拈來的一個 Pun，未

嘗不可涉筆成趣，而在『認真』如先生者，或竟以爲有意刻薄矣。輕薄與刻薄固非雅度，然凡事太認真亦非汪汪雅度也。如那年第三院之送別會，在將散會之際，先生忽發『東方文化是什麼』之間，此一例也。後來先生竟把孟和先生一時戲言筆之於書，以爲此足證大家喜歡說虛僞的話。此又一例也。玩世的態度固可以流入刻薄；而認真太過，武斷太過，亦往往可以流入刻薄。先生『東西文化』書中，此種因自信太過，或武斷太過，而不覺流爲刻薄的論調，亦復不少。頁一六，頁一六四卽是我個人身受的兩個例。此非反唇相稽也。承先生不棄，懇切相規，故敢以此爲報，亦他山之錯，朋友之誼應爾耳。先生想不以爲罪乎？

……  
適敬上。十二，四，二。

## 附錄三 第二次來書

適之先生：

承教甚媿！早在涵容，猶未自知也。冥邈來服膺陽明，往時態度，深悔之矣。  
復謝。順候

起居。 漱冥頓首。四月四日。

（附註）文中引用原書頁數是指梁先生初次自印本，與現行商務本頁數稍有不同。



# 五十年來中國之文學

## (一)

這五十年在中國文學史上可以算是一個很重要的時期。綜括起來，這五十年的重要有幾點：

(1)五十年前，申報出世的一年（一八七二），便是曾國藩死的一年，曾國藩是桐城派古文的中興第一大將。但是他的中興事業，雖然是很光榮燦爛的，可惜都沒有穩固的基礎，故都不能有長久的壽命。清朝的命運到了太平天國之亂，一切病狀一切弱點都現出來了，曾國藩一班人居然能打平太平天國，平定各處匪亂，做到他們的中興事業。但曾左的中興事業，雖然延長了五六十年的滿清國運，究竟救不了滿清帝國的腐



敗，究竟救不了滿清帝室的滅亡。他的文學上的中興事業，也是如此。古文到了道光咸豐的時代，空疏的方姚派，怪僻的龔自珍派，都出來了，曾國藩一班人居然能使桐城派的古文忽然得一支生力軍，忽然做到中興的地位。但『桐城—湘鄉派』的中興，也是暫時的，也不能持久的。曾國藩的魄力與經驗確然可算是桐城派古文的中興大將。但曾國藩一死之後，古文的運命又漸漸衰微下去了。曾派的文人，郭嵩燾，薛福成，黎庶昌，俞樾，吳汝綸……都不能繼續這個中興事業。再下一代，更成了『強弩之末』了。這一度的古文中興，只可算是癆病將死的人的『回光返照』，仍舊救不了古文的衰亡。這一段古文末運史，是這五十年的一個很明顯的趨勢。

(2) 古文學的末期，受了時勢的逼迫，也不能不翻個新花樣了。這五十年的下半便是古文學逐漸變化的歷史。這段古文學的變化史又可分作

幾個小段落：

(一)嚴復林紆的翻譯的文章。

(二)譚嗣同梁啟超一派的議論的文章。

(三)章炳麟的述學的文章。

(四)章士釗一派的政論的文章。

這四個運動，在這二十多年的文學史上，都該占一個重要的地位。他們的淵源和主張雖然很多不相同的地方，但我們從歷史上看起來，這四派都是應用的古文。當這個危急的過渡時期，種種的需要使語言文字不能不朝着『應用』的方向變去。故這四派都可以叫做『古文範圍以內的革新運動』。但他們都不肯從根本上做一番改革的工夫，都不知道古文只配做一種奢侈品，只配做一種裝飾品，却不配做應用的工具。故章炳麟的古文，在四派之中自然是最古雅的了，只落得個及身而絕，沒有傳

人。嚴復林紆的翻譯文章，在當日雖然勉強供應了一時的要求，究竟不能支持下去。周作人兄弟的域外小說集便是這一派的最高作品，但在適用一方面他們都大失敗了。失敗之後，他們便成了白話文學運動的健將。譚嗣同梁啟超一派的文章，應用的程度要算很高了，在社會上的影響也要算很大了，但這一派的末流，不免有浮淺的鋪張，無謂的堆砌，往往惹人厭。章士釗一派是從嚴復章炳麟兩派變化出來的，他們注重論理，注重文法，既能謹嚴，又頗能委婉，頗可以補救梁派的缺點。甲寅派的政論文在民國初年幾乎成一個重要文派。但這一派的文字，既不容易做，又不能通俗，在實用的方面，仍舊不能不歸於失敗。因此，這一派的健將，如高一涵李大釗李劍農等，後來也都成了白話散文的作者。

這一段古文學勉強求應用的歷史，乃是新舊文學過渡時代不能免的一

個階級。古文學幸虧有這一個時期，勉強支持了三三十年的運命。

(3) 在這五十年之中，勢力最大，流行最廣的文學，——說也奇怪，——並不是梁啓超的文章，也不是林紆的小說，乃是許多白話的小說。七俠五義兒女英雄傳都是這個時代的作品。七俠五義之後，有小五義等等續編，都是三十多年來的作品。這一類的小說很可代表北方的平民文學。

到了前清晚年，南方的文人也做了許多小說。劉鶚的老殘遊記，李伯元的官場現形記，文明小史，吳沃堯的二十年目睹之怪現狀，恨海，九命奇冤，……等等，都是有意的作品，意境與見解都和北方那些純粹供人娛樂的民間作品大不相同。這些南北的白話小說，乃是這五十年中國文學的最高作品，最有文學價值的作品。這一段小說發達史，乃是中國『活文學』的一個自然趨勢；他的重要遠在前面兩段古文史之上。

(4) 這五十年的白話小說史仍舊與一千年來的白話文學有同樣的一個

大缺點：白話的採用，仍舊是無意的，隨便的，並不是有意的。民國六年以來的『文學革命』便是一種有意的主張。無意的演進，是很慢的，是不經濟的。譬如乾隆以來的各處匪亂，多少總帶着一點『排滿』的意味，但多是無意識的衝動，不能叫做有主張的革命，故容易失敗了。太平天國的革命，排滿的色彩稍明顯一點，但終究算不得是有意識有計畫的排滿運動，故不能得中上階級的同情，終歸於失敗。近二十年來的革命運動，因為是有意識的主張，有計畫的革命，故能于短時期之中，收最後的勝利。文字上的改革，也是如此。一千年來，白話的文學，一線相傳，始終沒有斷絕。但無論是唐詩，是宋詞，是元曲，是明清的小說，總不會有一種有意的鼓吹，不會明明白白的攻擊古文學，不會明明白白的主張白話的文學。

近五年的文學革命，便不同了。他們老老實實的宣告古文學是已死的

文學，他們老老實實的宣言『死文字』不能產生『活文學』，他們老老實實的主張現在和將來的文學都非白話不可。這個有意的主張，便是文學革命的特點，便是五年來這個運動所以能成功的最大原因。

以上四項，便是這五十年中國文學的變遷大勢。以下的幾章便是詳細說明這幾個趨勢。

## (二)

會國藩死後的『桐城』湘鄉派』，實在沒有什麼精采動人的文章。王先謙輯的『續古文辭類纂』（光緒八年，一八八二，編成的）還有龍啓瑞，魯一同，吳敏樹等人的文章，可以勉強代表這一派的老輩了。王先謙自序說，

惜抱（姚鼐）振興絕學，海內靡然從風。其後諸子各詡師承，不無謬附。……梅氏（梅曾亮，一八五五死）浸淫於古，所造獨為深遠。……

曾文正公（國藩）以雄直之氣，宏通之識，發爲文章，冠絕今古。……

學者將欲杜歧趨，遵正軌，姚氏而外，取法梅曾，足矣。

『姚氏而外，取法梅曾，足矣』，這是曾國藩死後的古文家的傳法捷徑。我們不能多引他們的文章來估篇幅，現在引曾國藩的歐陽生文集序，因爲這篇序寫桐城文派的淵源傳播，頗有文學史料的價值：

乾隆之末，桐城姚姬傳先生（鼐）善爲古文辭，慕效其鄉先輩方望溪侍郎之所爲，而受法于劉君大櫨，及其世父編修君範。三子旣通儒碩望，姚先生治其術益精。歷城周永年書昌爲之語曰，『天下之文章其在桐城乎？』由是學者多歸嚮桐城，號桐城派，猶前世所稱江西詩派者也。

姚先生晚而主鍾山書院講席。門下著籍者，上元有管同異之，梅曾亮伯言，桐城有方東樹植之，姚瑩石甫。四人者稱爲高第弟子，各以所得

傳授徒友，往往不絕。在桐城者有戴鈞衡存莊，事植之久，尤精力過絕人，自以爲守其邑先正之法，禮之後進，義無所讓也。

其不列弟子籍，同時服膺，有新城魯仕驥，紫非，宜與吳德旋仲倫。紫非之甥爲陳用光，碩士，碩士既師其舅，又親受業姚先生之門，鄉人化之，多好文章。碩士之羣從有陳學受蕤叔。陳溥廣敷；而南豐又有吳嘉賓子序，皆承紫非之風，私淑于姚先生。由是江西建昌有桐城之學。仲倫與永福呂璜月滄交友，月滄之鄉人有臨桂朱琦伯韓，龍啓瑞翰臣，馬平王拯定甫，皆步趨吳氏呂氏，而益求廣其術于梅伯言。由是桐城宗派流衍于廣西矣。

昔者國藩嘗怪姚先生典試湖南，而吾鄉出其門者未聞相從以學文爲事。旣而得巴陵吳敏樹南屏稱述其術，篤好而不厭。而武陵楊彝珍性農，善化孫鼎臣芝房，湘陰郭嵩燾伯琛，溆浦舒燾伯魯，亦以姚氏文家



正軌，違此則又何求？最後得湘潭歐陽生（勳）……受法于巴陵吳君，湘陰郭君，亦師事新城二陳。其漸染者多，其志趣嗜好，舉天下之美，無以易乎桐城姚氏者也！

……自洪楊倡亂，東南荼毒；鍾山石城，昔時姚先生撰杖都講之所，今爲犬羊窟宅，深固而不可拔。桐城淪爲異域，既克而復失。戴鈞衡全家殉難，身亦嘔血死矣。

余來建昌，問新城南豐兵燹之餘，百家蕩盡，田荒不治，蓬蒿沒人；一二文士轉徙無所。而廣西用兵九載，羣盜猶洶洶，驟不可爬梳；龍君翰臣又物故。獨吾鄉少安，二三君子尙得優游文學，曲折以求合桐城之轍。而舒燾前卒，歐陽生亦以瘵死。老者牽于人事，或遭亂不得竟其學；少者或中道夭殂；四方多故，求如姚先生之聰明早達，太平壽考，從容以躋于古之作者，卒不可得。……

這一篇不但寫桐城派的傳播，又可以使我們知道這一派的最高目的是『曲折以求合桐城之轍』。『舉天下之美，無以易乎桐城姚氏者也！』

曾國藩在當日隱隱的自命爲桐城派的中興功臣，人家也如此推崇他。（王先謙自序可參看。）他作聖哲畫像記，共選聖哲三十二人，而姚鼐爲三十二人之一，這可以想見他的心理了。他的幕府裏收羅了無數人才；我們讀薛福成的叙曾文正公幕府賓僚（庸菴文編四）一篇，可以知道當日的學者如錢泰吉，劉毓崧，劉壽曾，李善蘭（算學家），華蘅芳（算學家），孫衣言，俞樾，莫友芝，戴望，成蓉鏡，李元度；文人如吳敏樹，張裕釗，陳學受，方宗誠，吳汝綸，黎庶昌，汪士鐸，王闈運，——都在他的幕府之內。怪不得曾派的勢力要影響中國幾十年了。但這一班人在文學史上都沒有什麼重要的貢獻。年壽最高，名譽最長久的，莫如俞樾，王闈運，吳汝綸三人。俞樾的詩與文都沒有大價值。王闈運號稱一代大師，但他的古文還比不上薛福成（詩另論）。吳汝綸思想稍新，他的影響也稍大，但他的貢獻不在

於他自己的文章，乃在他所造成的後進人才。嚴復林紓都出于他的門下，他們的影響比他更大了。

平心而論，古文學之中，自然要算『古文』（自韓愈至曾國藩以下的古文）是最正當最有用的文體。駢文的弊病不消說了。那些瞧不起唐宋八家以下的古文的人，妄想回到周秦漢魏，越做越不通，越古越沒有用，只替文學界添了一些似通非通的假古董。唐宋八家的古文和桐城派的古文的長處只是他們甘心做通順清淡的文章，不妄想做假古董。學桐城古文的人，大多數還可以做到一個『通』字；再進一步的，還可以做到應用的文字。故桐城派的中興，雖然沒有什麼大貢獻，却也沒有什麼大害處。他們有時自命爲『衛道』的聖賢，如方東樹的攻擊漢學，如林紓的攻擊新思潮，那就是中了『文以載道』的話的毒，未免不知分量。但桐城派的影響，使古文做通順了，爲後來二三十年勉強應用的預備，這一點功勞是不可埋沒的。

(三)

太平天國之亂是明末流寇之亂以後的一個最慘的大劫，應該產生一點悲哀的或慷慨的好文學。當時貴州有一個大詩人鄭珍（子尹，遵義人，生一八〇六，死一八六四）在貴州受了局部的影響（咸豐四年，貴州的亂），已替他晚年的詩（巢經巢詩鈔後集）增加無數悲哀的詩料。但鄭珍死在五十八年前，已不在我這一篇小史的範圍之內了。說也奇怪，東南各省受害最深，竟不會有偉大深厚的文學產生出來。王闈運爲一代詩人，生當這個時代，他的湘綺樓詩集卷一至卷六正當太平天國大亂的時代（一八四九—一八六四）；我們從頭讀到尾，只看見無數擬鮑明遠，擬傅玄，擬王元長，擬曹子建……一類的假古董；偶然發見一兩首『歲月猶多難，干戈罷遠遊』一類不痛不癢的詩；但竟尋不出一些真正可以紀念這個慘痛時代的詩。這是什麼緣故呢？我想這都是因爲這些詩人大都是只會做模倣詩的，他們住的世界還

是鮑明遠曹子建的世界，並不是洪秀全楊秀清的世界；況且鮑明遠曹子建的詩體，若不經一番大解放，決不能用來描寫洪秀全楊秀清時代的慘劫。王闈運集中有一八七二年作的獨行謠三十章（卷九），追寫二十年的時事，內中頗有大胆的譏評，但文章多不通，敘述多不明白，只可算是三十篇笨拙的時事歌括，不能算作詩！我不得已，勉強選了他的銅官行寄章壽麟題感舊圖一篇代表這一位大名鼎鼎的詩人：

銅官行，寄章壽麟，題感舊圖。

（適按：此詩無注，多不可通。章字价人。曾氏靖港之敗，

賴章救他出來。後來曾氏成功受封，章獨不得報酬，人多爲他

抱不平。章晚年作感舊圖。並作記，記此事。參看鄭孝胥海藏

樓詩卷三，頁三。）

桂平盜起東南卷，唯有長沙能累卵。三年坐井仰恃天，城堞微風動矛  
鑽。凶徒無賴往復來，潘張遷去駭受災；閉門待死諡忠節，未死從容居

憲臺。曾家嶺柵偏在頸，三家村儒怒生瘰。勦捐截餉百計生，欲待江吳効馳騁。應黃軍敗如覆鐘，盜舟一夜滿洞庭。撫標大將絕樓走，徐公繞室趾不停。省兵無人無守禦，卻付曾家一瓦注。空船坐守木關防，直置當鋒尋死處。軍謀兵機不暇講，盜屯湘潭下靖港；兩頭張手探釜魚，十日淘河得枯蚌。劉郭蒼黃各顧家，左生狂笑罵豬耶。彭陳李生豈願死？四圍密密張羅罟。此時鑄印求上計，陳謀李斷相符契；彭公建策攻下游，擣堅禽王在宵啓。弱冠齊年我與君，君如李廣欲無言。日中定計夜中變，我歸君去難相聞。平明丁叟蹋門入，報敗方知一軍泣。督師只擬從湘纍，主簿匆匆救杜襲。十營並發事全虛，從此舍舟山上居。七門盡閉春欲盡，獨教陳李刪遺疏。版橋漂破帥旗折，銅官渚畔纛明滅。豈料湘潭大捷來，千里盜屯湯沃雪！一勝申威百勝從，塔羅如虎彭楊龍。時人攀附三十載，爭道當年贊畫功！駱相成名徐陶死，曾弟重歌春合起。

惟餘湘岸柳千條，猶恨當時嗚咽水。信陵客散十年多（適按此詩作于會國藩死後約十年），舊邇頻迎節鎮過；時平始覺軍功賤，官冗間從資格磨。憑君莫話艱難事，俺得俺失皆天意。漁浦蕭蕭廢壘秋，遊人且覓從事記。

這種詩還不能完全當得一個『通』字，但在湘綺樓集裏那許多假古董之中，這種詩自然不能不算上品了。

但是這個時代有一個詩人，確可以算是代表時代的詩人。這個詩人就是上元的金和，字亞匏，生于一八一八，死于一八八五，著有秋蟬吟館詩鈔七卷。當一八五三年南京城破時，金和被陷在城中，與長髮軍中人往來，漸漸的結合了許多人，要想作官兵的內應。那時向榮的大本營即在城外，金和偷出城來，把內應的計畫告知官兵；向榮初不信，他就自請把身體押在大營，作為保證。城內的同黨與官兵約定期日攻城，到期官兵不到；再約，官兵又不到。城內的同黨被殺的很多。金和親自

經過圍城中的生活，又痛恨當日官軍的腐敗無能，故他的紀事詩不但很感動人，還有歷史的價值。他的痛定篇（卷二，頁十二—二十）用日記體作詩，寫破城及城中事，我們舉他一首作例：

二月二十三，傳聞大兵至，賊魁似皇皇，終日警三四。南民私相慶，始有再生意。桓桓向將軍，仰若天神貴。一聞賊吹角，卽候將軍騎。香欲將軍迎，酒欲將軍饋。食念將軍食，睡說將軍睡。……七歲兒何知，門外偶嬉戲，公然對路人，說出將軍字。阿姊面死灰，撻之大怒詈。從此望將軍，十日九憔悴。更有健者徒，夜半誓忠義，願遙應將軍，畫策萬全利。分隸賊麾下，使賊不猜忌。尋常行坐處，短刃縛在臂。但期兵入城，各各猝舉燧。得見將軍面，命卽將軍賜。誰料將軍忙，未及理此事？

他的六月初二日紀事一百韻，前面寫向榮刻日出兵，寫先期大饗士卒，將軍行酒誓



師，寫明日之晨準備出戰，共九十幾句，到篇末只說：

……一時驚喜徧旄倪，譬積陰雨看紅霓，……夜不敢寐朝陽躋，……

日中纔聽怒馬嘶，但見泛泛如鼉鷖，兵不血刃身不泥，全軍而退歸來兮！

這已是罵的很刻毒了。但下面的一首初五日紀事更妙，我們可以把他全鈔在這裏：

前日之戰未見賊，將軍欲救救不得。或語將軍難盡誅，姑使再戰當何如？昨日黃昏忽傳令，謂『不汝誅貸汝命。今夜攻下東北城，城不可下無從生。』三軍拜謝呼刀去，又到前回酣睡處。空中烏烏狂風來，沈沈雲陰轟轟雷。將謂士曰雨且至，士謂將曰此可避。回鞭十里夜復晴，急見將軍天未明。將軍已知夜色晦，『此非汝罪汝其退。』我聞在楚因天寒，龜手而戰難乎難。近來烈日惡作夏，故兵之出必以夜。此後又非進兵時，月明如晝賊易知。乃于片刻星雲變，可以一戰亦不戰。吁嗟乎，

將軍作計必萬全，非不滅賊皆由天。安得青天不寒亦不暑，日月不出不

風雨！

這種嘲諷的談話，乃是金和的特別長處。他是全椒吳家的外孫，與儒林外史的著者和儒林外史的幾個重要人物都有點關係，他是表章儒林外史的一個人，故他的詩也很像是得力于儒林外史的嘲諷的本領。有心人的嘲諷，不是笑罵，乃是痛哭；不是輕薄，乃是恨極無可如何，不得已而爲之。他的十六日至秣陵關遇赴東壩兵有感一篇云：

初七日未午，我發鍾山下。蜀兵千餘人，向北馳怒馬。傳聞東壩急，兵力守恐寡。來乞將軍援，故以一隊假。我遂從此辭，僕僕走四野。三宿湖熟橋，兩宿龍溪社，四宿方山來，塵汗搔滿把。僧舍偶乘涼，有聲叱震瓦。微睨似相識，長身面甚赭。稍前勸勿瞋，幸不老拳惹。婉詞問何之，乃赴東壩者。九日行至此，將五十里也！

這種技術確能於杜甫白居易的『問題詩』之外，別開一個生面。他有軍前新樂府四篇，我們選他的第四篇，篇名半邊眉：

半邊眉，汝何來？太守門下請錢回。太守門，何處所？鍾山之旁近大府。大府初聞難民苦，公家徧括開田租，旁郡金檄上戶輸。一心要貸難民命，聘賢太守專其政。太守計曰『費恐濫，百二十錢一人贍。』太守計曰『難民多，一人數請當奈何？我聞古有察眉律。』呼僕持刀對人立，一刀留下半邊眉，再來除是眉長時。——防蠱術果奇，作蠱術斯巧。豈但無眉人不來，有眉人亦來都少。惟有一二市井姦，賂太守僕二十錢，奏刀不猛眉猶全，半邊眉可三刀焉。否則病夫真餓殺，癡心尙戀一朝活，拌與半邊眉盡割。吁嗟乎，……太守何不計之毒？千錢割人耳與目，萬錢截人手與足，終古無人請錢至，太守，豈非大快事？

此外尚有許多可選的詩，我們不能多舉例了。金和的詩很帶有革新的精神，他自己

題他的椒雨集云：

是卷半同日記，不足言詩。如以詩論之，則軍中諸作，語宗痛快，已失古人敦厚之風，尤非近賢排調之旨。其在今日諸公有是韜鈴，斯吾輩有此翰墨，塵穢略相等，殆亦氣數使然耶？

他又有詩（卷七，頁八）云：

所作雖不純乎純，要之語語皆天真。時人不能爲，乃謂非古人。

這雖是弔朋友的詩，也很可代表他自己的主張。他在別處又說（卷一，頁三）：

盡數寫六書，只此數萬字。中所不熟習，十復問三四。循環堆垛之，文章畢能事。苟可聯貫者，古人肯唾棄，而以遺後人，使得逞妍秘？操觚及今日，談亦何容易？乃有真壯夫，於此獨攘臂；萬卷讀破後，一一勘同異；更從古人前，混沌闢新意；甘使心血枯，百戰不退避。一家言既成，試質琅嬛地，必有天上語，古人所未至。……彼抱竊疾者，出聲

令人睡。何不指六經，而曰公家器！

正因為他深恨那些『抱竊疾者』，正因為他要『更從古人前，混沌闢新意』，故他能在這五十年的詩界裏佔一個很高的地位。

這五十年的詞，都中了夢窗（吳文英）派的毒，很少有價值的。故我們不討論了。

#### （四）

自從一八四〇年鴉片之戰以來，中間經過一八六〇年英法聯軍破天津入北京火燒圓明園的戰事，中興的戰爭又很得了西洋人的幫助，中國明白事理的人漸漸承認西洋各國的重要。一八六一年，清廷設總理各國事務衙門；一八六七年，設同文館。後來又有派學生留學外國的政策。當時的頑固社會還極力反對這種政策，故同文館收不到好學生，派出洋的更不得人。但十九世紀的末年，翻譯的事業漸漸發

達。傳教士之中，如李提摩太等，得着中國文士的幫助，譯了不少的書。太平天國的文人王韜，在這種事業上，要算一個重要的先鋒了。

但當時的譯書事業的範圍並不甚廣。第一類是宗教的書，最重要的是新舊約全書的各種譯本。第二類爲科學和應用科學的書，當時稱爲『格致』的書。第三類爲歷史政治法制的書，如泰西新史攬要，萬國公法等書。這是很自然的。宗教書是傳教士自動的事業。格致書是當日認爲鎗砲兵船的基礎的。歷史法制的書是要使中國人士了解西洋國情的。此外的書籍，如文學的書，如哲學的書，在當時還沒有人注意。這也是很自然的。當日的中國學者總想西洋的鎗砲固然利害，但文藝哲理自然遠不如我們這五千年的文明古國了。

嚴復與林紓的大功勞在於補救這兩個大缺陷。嚴復是介紹西洋近世思想的第一人，林紓是介紹西洋近世文學的第一人。

嚴復譯赫胥黎的天演論在光緒丙申（一八九六），在中日戰爭之後，戊戌變法

之前。他自序說：

……風氣漸通，士知棄陋爲恥；西學之事，問塗日多。然亦有一二巨子，雖然謂彼之所精不外象數形下之末，彼之所務不越功利之間；逞臆爲談，不咨其實。討論國聞，審敵自鏡之道，又斷斷乎不如是也。……

這是他的卓識。自從天演論出版（一八九八）以後，中國學者方才漸漸知道西洋除了鎗砲兵船之外，還有精到的哲學思想可以供我們的採用。但這是思想史上的事，我們可以不談。

我們在這裏應該討論的是嚴復譯書的文體。天演論有「例言」幾條，中有云：

譯事三難：信，達，雅。求其信已大難矣。顧信矣，不達，雖譯猶不譯也。則達尙焉。……今是書所言本五十年西人新得之學，又爲作者晚出之書，譯文取明深義，故詞句之間時有所顛倒附益，不斤斤于字比句次，而意義則不倍本文。題曰達旨，不云筆譯；取便發揮，實非正法。

……凡此經營，皆以爲達；爲達卽所以爲信也。……信達而外，求其爾雅。此不僅期以行遠已耳，實則精理微言，用漢以前字法句法則爲達易，用近世利俗文字則求達難，往往抑義就詞，毫釐千里。審擇於斯二者之間，夫固有所不得已也。……

這些話都是當日的實情。當時自然不應用白話；若用白話，便沒有人讀了。八股式的文章更不適用。所以嚴復譯書的文體，是當日不得已的辦法。我們看吳汝綸的天演論序，更可以明白這種情形：

……今西書雖多新學，顧吾之士以其時文公牘說部之詞譯而傳之，有識者方鄙夷而不知顧，民智之淪何由？此無他，文不足焉故也。文如幾道，可與言譯書矣。……今赫胥黎之道，……嚴子一文之，而其書乃駸駸與晚周諸子相上下。然則文顧不重耶？……

嚴復用古文譯書，正如前清官僚戴着紅頂子演說，很能抬高譯書的身價，故能使當



日的古文大家認爲『駁駁與晚周諸子相上下』。

嚴復自己說他的譯書方法道：『什法師有云，一學我者病。』來者方多，幸勿以是書爲口實也。』（天演論例言）這話也不錯。嚴復的英文與古中文的程度都很高，他又很用心，不肯苟且，故雖用一種死文字，還能勉強做到一個『達』字。他對於譯書的用心與鄭重，真可佩服，真可做我們的模範。他曾舉『導言』一個名詞作例，他先譯『卮言』，夏曾佑改爲『懸談』，吳汝綸又不贊成；最後他自己又改爲『導言』。他說，『一名之立，旬月踟躕；我罪我知，是存明哲。』嚴譯的書，所以能成功，大部分是靠這『一名之立，旬月踟躕』的精神。有了這種精神，無論用古文白話，都可以成功。後人既無他的工力，又無他的精神；用半通不通的古文，譯他一知半解的西書，自然要失敗了。

嚴復譯的書，有幾種——天演論，羣己權界論，羣學肄言——在原文本有文學的價值，他的譯本在古文學史也應該佔一個很高的地位。我們且引一節做例：

望舒東睇，一碧無煙。獨立湖塘，延賞水月；見自彼月之下，至於目前，一道光芒，滉漾閃爍。諦而察之，皆細浪淪漪，受月光映發而爲此也。徘徊數武，是光景者乃若隨人。頗有明理士夫，謂此光景爲實有物，故能相隨，且亦有時以此自訝；不悟是光景者從人而有；使無見者，則亦無光，更無光景與人相逐。蓋全湖水面受月映發，一切平等；特人目與水對待不同，明闇遂別，——不得以所未見，遂指爲無——是故雖所見者爲一道光芒，他所不爾，又人目易位，前之闇者，乃今更明，然此種種，無非妄見。以言其實，則由人目與月作二線入水，成角等者，皆常見光；其不等者，則全成闇。（成角等與不等，稍有可議，原文亦不如此說。）惟人之察羣事也，亦然：往往以見所及者爲有，以所不及者爲無。執見否以定有無，則其思之所不賅者衆矣。（羣學肆言三版，頁七

二一三。原書頁八三。）

這種文字，以文章論，自然是古文的好作品；以內容論，又遠勝那無數『言之無物』的古文：怪不得嚴譯的書風行二十年了。

林紓譯小仲馬的茶花女，用古文敘事寫情，也可以算是一種嘗試。自有古文以來，從不會有這樣長篇的敘事寫情的文章。茶花女的成績，遂替古文開關一個新殖民地。林紓早年譯的小說，如茶花女，黑奴籲天錄，滑鐵盧及利俾瑟戰血餘腥記，……恰不在手頭，不能引來作例。我且隨便引幾個例。拊掌錄（頁一九以下）寫村中先生有一個學唱歌的女學生，名凱脫里納，爲村中大戶之孤生女，

其肥如竹雞，雙頰之紅鮮如其父囿中之桃實，貌既豐腴，產尤饒沃。

……先生每對女郎輒心醉，今見絕色麗姝，安能不加顛倒？且經行其家，目其巨產矣。女郎之父曰包而忒司，……屋居黑遼河次，依山傍樹而構，青綠照眼。屋頂出大樹，蔭滿其堂室，陽光所不能燂，樹根有山

泉潏然仰出，盡日弗窮。老農引水赴溝渠中，渠廣而柳樹四合，竟似伏流，汨汨出樹而逝。去室咫尺，卽其倉庾，糧積擁腫，幾欲潰窗而出。老農所積如是，而打稻之聲尙不斷于耳。屋簷羣燕飛鳴；尙有白鴿無數，——有側目視空者，亦有納首於翼，企單足而立者，或上下其頸呼雌者，——咸仰陽集于屋頂。而肥膩之豬，伸足笠中，作喘聲，似自鳴其足食；而笠中忽逐隊出小猓，仰鼻于天，承取空氣。池中白鵝，橫互如水師大隊之戰艦排檣而進，而羣鴨遊弋，則獵艦也。火鷄亦作聯隊，雜他鷄鳴于稻畦中，如饒舌之村嫗長日詈人者。倉庾之前，數雄鷄高冠長緯，鼓翼而前，頸羽皆豎，以鬪其侶；有時以爪爬沙得小蟲，則抗聲引其所據有之母鷄啄食，已則側目旁視；他雄稍前，則立拒之。先生觸目見其豐饒，涎出諸吻。見豬奔竄，則先生目中已現一炙髀；聞稻香，則心中亦畜一布丁；見鴿子，則思切而苞爲蒸餅之餡；見乳鴨與鵝游流水

中，先生饞吻則思盪之以沸油。又觀田中大小二麥及珍珠米，園中已熟之果，紅實垂垂，尤極動人。先生觀狀，益延盼于女郎，以爲得女郎者，則萬物俱奩中有矣。……

滑稽外史第四十一章寫尼古拉司在白老地家中和白老地夫婦暢談時，司圭爾先生和他的女兒番尼，兒子瓦克福，忽然闖進來。白老地的妻子與番尼口角不休，

方二女爭時，小瓦克福見案上陳食物無數，饑不可忍，徐徐近案前，引指染盤上腥膩，入指口中，力吮之；更折麵包之角，竊蘸牛油嚼之；復取小方糖納之囊中，則引首仰屋，如有所思，而手已就糖盃累取可數方矣。及見無人顧視，則膽力立壯，引刀切肉食之。

此狀司圭爾先生均歷歷見之，然見他人無覺，則亦僞爲未見，竊以其子能自圖食，亦復佳事。此時番尼語止，司圭爾知其子所爲將爲人見，則僞爲大怒狀，力抵其頰，曰，『汝乃甘食仇人之食！彼將投毒醜爾

突。爾私產之兒，何無恥耶！約翰（白老地）曰，『無傷，恣彼食之。但願先生高徒能合衆食我之食令飽，我卽罄囊，亦非所惜。』……

（頁百十一）

能讀原書的自然總覺得這種譯法不很滿意。但平心而論，林譯的小說往往有他自己的風味；他對於原書的談諧風趣，往往有一種深刻的領會，故他對於這種地方，往往更用氣力，更見精采。他的大缺陷在於不能讀原文；但他究竟是一個有點文學天才的人，故他若有了好助手，他了解原書的文學趣味往往比現在許多粗能讀原文的人高的多。現在有許多人對於原書，既不能完全了解；他們運用白話的能力又遠不如林紓運用古文的能力，他們也要批評林譯的書，那就未免太冤枉他了。

平心而論，林紓用古文做翻譯小說的試驗，總算是很有成績的了。古文不會做過長篇的小說，林紓居然用古文譯了一百多種長篇小說，還使許多學他的人也用古文譯了許多長篇小說，古文裏很少滑稽的風味，林紓居然用古文譯了歐文與迭更司

的作品。古文不長于寫情，林紓居然用古文譯了茶花女與迦茵小傳等書。古文的應用，自司馬遷以來，從沒有這種大的成績。

但這種成績終歸于失敗！這實在不是林紓一般人的錯處，乃是古文本身的毛病。古文是可以譯小說的，我是用古文譯過小說的人，故敢說這話。但古文究竟是已死的文字，無論你怎樣做得好，究竟只夠供少數人的賞玩，不能行遠，不能普及。我且舉一個最明顯的例。十幾年前，周作人同他的哥哥也曾用古文來譯小說。他們的古文工夫既是很高的，又都能直接了解西文，故他們譯的域外小說集比林譯的小說確是高的多。我且引安樂王子的一部分作例：

一夜，有小燕翻飛入城。四十日前，其伴已往埃及，彼愛一葦，獨留不去。一日春時，方逐黃色巨蠶，飛經水次，與葦邂逅，愛其纖腰，止

與問訊，便曰，『吾愛君可乎？』葦無語，惟一折腰。燕隨繞葦而飛，

以翼擊水，漣起作銀色，以相溫存，盡此長夏。

他燕啁哢相語曰，『是良可笑。女絕無資，且親屬衆也。』燕言殊當，川中固皆葦也。

未幾秋至，衆各飛去。燕失伴，漸覺孤寂，且勗於愛，曰，『女不能言，且吾懼彼佻巧，恆與風酬對也。』是誠然，每當風起，葦輒宛轉頂禮。燕又曰，『女或宜家，第吾喜行旅，則吾妻亦必喜此，乃可耳。』遂問之曰，『若能偕吾行乎？』葦搖首，殊愛其故園也。燕曰，『若負我矣。今吾行趣埃及古塔，別矣！』遂飛而去。

這種文字，以譯書論，以文章論，都可算是好作品。但周氏兄弟辛辛苦苦譯的這部書，十年之中，只銷了二十一冊！這一件故事應該使我們覺悟了。用古文譯小說，固然也可以做到『信，達，雅』三個字，——如周氏兄弟的小說，——但所得終不償所失，究竟免不了最後的失敗。



## (五)

中日之戰以後，明白時勢的人都知道中國有改革的必要。這種覺悟產生了一種文學，可叫做『時務的文章』。那時代先後出的幾種『危言』，——如邵作舟的，如湯壽潛的，——文章與內容都很可以代表這個時代的趨勢。到一八九七年，德國強佔了膠州，人心更激昂了；那時清光緒帝也被時局感動了，於是有了『戊戌變法』（一八九八）的運動。這個變法運動在當日的勢力頗大，中央政府和各省都有贊助的人。但頑固的反動力終久戰勝了，於是有了戊戌的『政變』。變法黨的領袖是康有爲，譚嗣同，梁啓超等。譚嗣同與同志五人死于政變，但他的著述，在他死後仍舊發生不少的影響。康有爲是『今文家』的一個重要代表，他的新學僞經致與孔子改制致等書，在這五十年的思想史上，自有他們的相當位置。他的文章雖不如他的詩，但當他『公車上書』以至他亡命海外的時代，他的文章也頗有一點勢力，不過

他的勢力遠不如梁啓超的勢力的遠大了。梁啓超當他辦時務報的時代已是一個很有力的政論家；後來他辦新民叢報，影響更大。二十年來的讀書人差不多沒有不受他的文章的影響的。

嚴復林紆是桐城的嫡派，譚嗣同康有爲是梁啓超都是桐城的變種。譚嗣同的三十

自紀（文集中）說：

嗣同少頗爲桐城所震，刻意規之數年，久自以爲似矣；出示人，亦以爲似。誦書偶多，廣識當世淹通博壹之士，稍稍自慙，卽又無以自達。

或授以魏晉間文，乃大喜，時時繙釋，益篤嗜之。由是上溯秦漢，下循六朝，始悟心好沈博絕麗之文，予雲所以獨遼遠焉。舊所爲，遺棄殆盡。……昔侯方域少喜駢文，壯而悔之，以名其堂。嗣同亦旣壯，所悔乃在此不在彼。……所謂駢文，非四六排偶之謂，體例氣息之謂也，則存乎深觀者。

梁啓超自述也說：

啓超夙不喜桐城派古文；幼年爲文，學晚漢魏晉，頗尙矜鍊。至是（指辦新民叢報時）自解放，務爲平易暢達，時雜以俚語，韻語，及外國語法；縱筆所至不檢束。學者競效之，號新文體。老輩則痛恨，詆爲野狐。然其文條理明晰，筆鋒常帶情感，對於讀者，別有一種魔力焉。

（清代學術概論，頁一四二。）

這是梁氏四十八歲的自述，沒有他三十自述說的詳細：

八歲學爲文，九歲能綴千言。十二歲應試學院，補博士弟子員。日治帖括，雖心不懽之，然不知天地間於帖括外更有所謂學也，輒埋頭研鑽。頗頗喜詞章，王父父母時授以唐人詩，嗜之過于八股。家貧無書可讀，惟有史記一，綱鑑易知錄一，王父父日以課之；故至今史記之文能成誦者八九。父執有愛其慧者，贈以漢書一，姚氏古文辭類纂一，則大

喜，讀之卒業焉。……十三歲始知有段王訓詁之學，大好之，漸有棄帖括之志。十五歲，……肄業於學海堂，……乃決舍帖括以從事于訓詁

詞章。……

此一段可補前一段『夙不喜桐城派古文』的話。譚嗣同與梁啟超都經過一個桐城時代，但他們後來都不滿意於桐城的古文。他們又都曾經過一個復古的時代，都曾回到秦漢六朝；但他們從秦漢六朝得來的，雖不是四六排偶的形式，却是駢文的『體例氣息』。所謂體例，即是譚嗣同說的『沈博絕麗之文』；所謂氣息，即是梁啟超說的『筆鋒常帶情感』。

譚嗣同的仁學，在思想方面固然可算是一種大胆的作品，在文學方面也有代表時代的價值。我們引一節作例：

不生不滅有徵乎？曰，彌望皆是也。如向所言化學諸理，窮其學之所至，不過析數原質而使之分，與併數原質而使之合；用其已然而固然

者，時其好惡，劑其盈虛，而以號曰某物某物，如是而已。豈能竟消磨一原質與別創造一原質哉？……本爲不生不滅，烏從生之滅之？譬如水加熱則漸涸，非水滅也，化爲輕氣養氣也。使收其輕氣養氣，重與原水等。且熱去而仍化爲水，無少滅也。譬如燭久燃則盡跋，非燭滅也，化爲氣質流質定質也。使收其所合之炭氣，所然之蠟淚，所餘之蠟煤，重與原燭等。且諸質散而滋育他物，無少棄也。譬如陶埴，失手而碎之；其爲器也毀矣。然陶埴，土所爲也。方其爲陶埴也，在陶埴曰成，在土則毀；及其碎也，還歸乎土，在陶埴曰毀，在土又以成。但有回環，都無成毀。譬如餅餌，入胃而化之，其爲食也亡矣。然餅餌，穀所爲也。方其爲餅餌也，在餅餌曰存，在穀曰亡；及其化也，選糞乎穀，在餅餌曰亡，在穀又以存。但有變易，復何存亡？……（刪去一排兩個譬喻）……譬於陵谷滄桑之變易：地球之生不知經幾千萬變矣；湖沼之壅淤，

知崖岸之將有傾頽；草木金石之質日出於地，知空穴之將就淪陷；赤道以旋速而隆起，即南北極之所翕斂也；火期之炎，冰期之沍，即一氣之所舒卷也。故地球體積之重率必無軒輊于昔時；有之，則畸重而去日遠，畸輕而去日近，其軌道且歲不同矣。譬如流星隕石之變：恆星有古無而今有，有古有而今無；彗<sup>！</sup>字有循橢圓線而往可復返，有循拋物線而一往不返。往返者，遠近也，非生滅也；有無者，聚散也，非生滅也。木星本統四月，近忽多一月，知近度之所吸取。火木之間，依比例當更有一星，今惟小行星武女等百餘，知女星之所剖裂，即此。地球亦終有隕散之時，然地球之所隕散，他星又將用其質點以成新星矣。王船山之說易，謂一卦有十二爻，半隱半見；故大易不言有無，隱見而已。孔子之論禮，謂殷因於夏；周因於殷；故禮有不得，與民變革損益而已。凡此諸體，雖一一佛有阿僧祇身，一一身有阿僧祇口，說亦不能盡（仁學

上，頁十三。）

這一節不但材料可以代表當時的科學知識，他的體例也可以代表當時與二十年來的「新文體」。譚嗣同自己說的駢文的體例與氣息，在這裏也可以看得出來。但我們拿文學史的眼光來觀察，不能不承認這種文體雖說是得力於駢文，其實也得力於八股文。古代的駢文沒有這樣奔放的體例，只有八股文裏的好『長比』有這種氣息。（上例中，水與燭一比及陶埴與餅餌一比，最可玩味。）故嚴格說來，這一種文體很可以說是八股文經過一種大解放，變化出來的。

說這種文體是受了八股文的影響的，這句話也許有人不願意聽。其實這句話不是是貶辭。清代的大文章學誠作古文往往不避駢偶的長排；他曾說：

嗟夫，知文亦豈易易？通人如段若膺，見余通義有精深者，亦與歎

絕；而文句有長排作比偶者，則曰『惜雜時文句調』！夫文求其是耳，

豈有古與時哉？卽曰時文體多排比，排比又豈作時文者所創爲哉？使彼

得見韓非儲說，淮南說山說林，傅毅連珠諸篇，則又當爲秦漢人情有時文之句調矣。論文豈可如是？此由彼心目中有一執而不化之古文，怪人不似之耳。

（典史餘村簡）

此說最有理。文中雜用駢偶的句子，未必卽是毛病。當日人人做八股，受了一種影響，也是很自然的事。其實這一派的長處就在他們能夠打破那『執而不化』的狹義古文觀，就在他們能夠運用古文時文儒書佛書的句調來做文章。這個趨勢，到了梁啓超，更完備了。

梁啓超最能運用各種字句語調來做應用的文章。他不避排偶，不避長比，不避佛書的名詞，不避詩詞的典故，不避日本輸入的新名詞。因此，他的文章最不合『古文義法』，但他的應用的魔力也最大。

梁啓超的文章很多，舉例也很難。我且舉他的新民說第十一篇論進步的一節：然則救危亡求進步之道將奈何？曰，必取數千年橫暴混濁之政體，破



碎而齧粉之，使數千萬如虎如狼如蝗如蝻如蟻如蛆之官吏失其社鼠城狐之憑藉，然後能滌盪腸胃以上于進步之途也！必取數千年腐敗柔媚之學說，廓清而辭闢之，使數百萬如蠹魚如鸚鵡如水母如畜犬之學子毋得搖筆弄舌舞文嚼字爲民賊之後援，然後能一新耳目以行進步之實也！而其所以達此目的之方法有二：一曰無血之破壞，二曰有血之破壞。無血之破壞者，如日本之類是也。有血之破壞者，如法國之類是也。中國如能爲無血之破壞乎？吾馨香而祝之！中國如不得不爲有血之破壞乎？吾衰經而哀之！雖然，哀則哀矣，然欲使吾於此二者之外，而別求一可以救國之途，吾苦無以爲對也。嗚呼，吾中國而果能行第一義也，則今日其行之矣。而竟不能！則吾所謂第二義者，遂終不可免。嗚呼，吾又安忍言哉？嗚呼，吾又安忍不言哉？

我再舉一個例：

羅蘭夫人何人也？彼生于自由，死于自由。羅蘭夫人何人也？自由而彼而生，彼由自由而死。羅蘭夫人何人也？彼拿破崙之母也，彼梅特涅之母也，彼瑪志尼噶蘇士俾士麥加富爾之母也。質而言之，則十九世紀歐洲大陸一切之人物，不可不母羅蘭夫人；十九世紀歐洲大陸一切之文明，不可不母羅蘭夫人。何以故？法國大革命爲歐洲十九世紀之母故。

羅蘭夫人爲法國大革命之母故。

這兩個例很可以表示梁啟超自己說的『筆鋒常帶情感』的文體。前一例可以表示這種文字的好的方面；後一例可以表示這種文字的壞的方面。更惡劣的如：

雖然，天不許羅蘭夫人享家庭之幸福以終天年也！法蘭西歷史世界歷史必要求羅蘭夫人之名以增其光燄也！於是風漸起，雲漸亂，電漸迸，水漸湧，諠諠出出，法國革命！嗟嗟咄咄，法國遂不免于大革命！

但這種文字在當日確有很大的魔力。這種魔力的原因約有幾種：（1）文體的解

放，打破一切『義法』『家法』，打破一切『古文』『時文』『散文』『駢文』的界限；(2)條理的分明，梁啓超的長篇文章都長於條理，最容易看下去；(3)辭句的淺顯，既容易懂得，又容易模倣；(4)富於刺激性，『筆鋒常帶情感』。

梁啓超中年的文章，國風報庸言報時代的文章，把早年文章的毛病漸漸的減少了；漸漸的回到清淡明顯的文章。但學他的文章的人，往往學了他的堆砌，他的排比。在記敘的文章內，這種惡劣之處更容易呈顯出來。前七八年流行一時的玉梨魂一類的小說，便是這種文體用來敘事的結果了。

## (六)

康梁的一班朋友之中，也很有許多人抱着改革文學的志願。他們在散文方面的成績只是把古文變淺近了，把應用的範圍也更推廣了。在韻文的方面，他們也曾有

『詩界革命』的志願。梁啓超飲冰室詩話說：

當時所謂「新詩」者，頗喜摻搭新名詞以自表異。內中「西間」（一八九六—一八九七）吾黨數子皆好作此體。提倡之者爲夏德卿（曾倍）。

而復生（譚嗣同）亦甚嗜之。……其金陵德說法云，「綱倫慘以喀私德

（Casto），法會盛於巴力門（Parliament）。……穗卿贈余詩云，「帝教

黑龍才士隱，書飛赤鳥太平遲。」又云，「有人雄起疏瑤海，獸魄蛙魂

龍所徒。」……當時吾輩方沈醉于宗教，……故新約字而絡繹筆端焉。

這種革命的失敗，自不消說。但當時他們的朋友之中確有幾個人在詩界上放一點新光彩。黃遵憲與康有爲兩個人的成績最大。但這兩人之中，黃遵憲是一個有意作新詩的，故我們單舉他來代表這一個時期。

黃遵憲字公度，嘉應州人，生于一八四八，死于一九〇五，著有人境廬詩草十卷。他做過三十年的外交官，到過日本，英國，美國，南洋等處。他曾著日本國志，日本雜事詩。當戊戌的變法，他也是這運動中的一個人物。他對於詩界革命的

動機，似乎起的很早。他二十多歲時作的詩之中，有雜感五篇，其二云：

大塊鑿混沌，渾渾旋大團。隸首不能算，知有幾萬年？羲軒造書契，今始歲五千。以我視後人，若居三代先。俗儒好尊古，日日故紙研；六經字所無，不敢入詩篇。古人棄糟粕，見之口流涎，沿習甘剽盜，妄造叢罪愆。黃土同搏人，今古何愚賢？即今忽已古，斷自何代前？明窗敞流離，高爐爇香烟；左陳端溪硯，右列薛濤箋；我手寫我口，古豈能拘牽？即今流俗語，我若登簡編，五千年後人，驚爲古爛斑。

這種話很可以算是詩界革命的一種宣言。末六句竟是主張用俗話作詩了。他那個時代作的詩，還有山歌九首，全是白話的。內中如

買梨莫買蜂咬梨，心中有病沒人知。因爲分梨更親切，誰知親切轉傷

離？

催人出門鷄亂啼，送人離別水東西。挽水西流想無法，從今不養五更

鷄。

一家女兒做新娘，十家女兒看鏡光。街頭銅鼓聲聲打，打着中心只說『郎』。

都是民歌的上品。他自序云：

土俗好爲歌，男女贈答，頗有子夜讀曲遺意。探其能筆于書者，得數首。

我常想黃遵憲當那麼早的時代何以能有那種大胆的『我手寫我口』的主張？我讀了他的山歌的自序，又讀了他五十歲時的己亥雜詩中叙述嘉應州民族生俗的詩和詩注，我便推想他少年時代必定受了他本鄉的平民文學的影響。己亥雜詩中有一首云：

一聲聲道妹相思，夜月哀猿和竹枝。慳是團圓悲是別，總應腸斷妃呼豨。

他自注云：

土人舊有山歌，多男女相思之辭，當係撩蛋遺俗。今松口松源各鄉尚相沿不改。每一辭畢，輒間以無辭之聲，正如妃呼豨，甚哀厲而長。

他對於這種民間文學的興趣，可以使我們推想他受他們的影響定必不少。故他在日本時，看見西京民間風俗『七月十五夜至晦日，每夜百索街上，懸燈數百，兒女豔妝靚服爲隊，舞蹈達旦，名曰都踊，所唱皆男女猥褻之詞，有歌以爲之節者，謂之音頭』，他就能賞識這種平民文學，說『其風俗猶之唐人合生歌，其音節則漢之董逃行也。』他因此作成一篇都踊歌：

長袖飄飄兮，髻峨峨，荷荷；

裙緊束兮，帶斜拖，荷荷；

分行逐隊兮，舞蹉蹉，荷荷；

往復還兮，如擲梭，荷荷；

回黃轉綠兮，按莎，荷荷。

中有人兮，通微波，荷荷，

貳我釵鸞兮，餽我翠螺，荷荷；

呼我娃娃兮，我哥哥，荷荷。

柳梢月兮，鏡新磨，荷荷，

鷄眠貓睡兮，犬不吠，荷荷，

來不來兮，歡奈何，荷荷？

一繩隔兮，阻銀河，荷荷，

雙燈照兮，暈紅渦，荷荷。

千人萬人兮，妾心無他，荷荷；

君不知兮，棄則那，荷荷！

今日夫婦兮，他日公婆，荷荷。

百千萬億化身菩薩兮，受此花，荷荷！



三千三百三十二座大神兮，聽我歌，荷荷！

天長地久兮，無差訛，荷荷！（原刻此詩不分行。分行更好。）

這固是爲西京的風俗作的，但他對於這種民間白話文學的賞識力，大概還是他本鄉的山歌的影響。都踊歌每一句的尾聲『荷荷』，正和嘉應州山歌『每一辭畢，輒間以無辭之聲，甚哀厲而長』，是相像的。我們可以說，他早年受了本鄉山歌的感化力，故能賞識民間白話文學的好處；因爲他能賞識民間的白話文學，故他能說『卽今流俗語，我若登簡編，五千年後人，驚爲古爛斑！』

他自己曾說（此據他的兄弟遵楷跋中引語）：

各人有面目，正不必與古人相同。吾欲以古文家抑揚變化之法作古

詩，取騷選樂府歌行之神理入近體詩。其取材以羣經三史諸子百家及許

鄭諸註爲詞賦家不常用者；其述事以官書會典方言俗諺及古人未有之物

未聞之境，舉吾耳目所親歷者，皆筆而書之。要不失爲以我之手寫我之

口。

這幾句話說他的詩，都很確當。但他在『以古文家抑揚變化之法作古詩』的方面，成績最大。我們且舉赤穗四十七義士歌（有長序，當參讀）的末節：

……臣等事畢無所求，願從先君地下游。……明年賜劍如杜郵，四十

七士性命同日休。一時驚歎爭歌謳。觀者，拜者，弔者，賀者，萬花繞

塚，每日香烟浮！一裙，一屐，一甲，一冑，一刀，一矛，一杖，一

笠，一歌，一畫，手澤珍寶如天球！自從天孫開國首重天瓊鏢，和魂一

傳千千秋。况復五百年來武門尙武國多賁儔！到今赤穗義士某某某四

十七人一一名字留！內足光輝大八州，外亦聲明五大洲。

此外如他的降將軍歌，度邊將軍歌，聶將軍歌，逐客篇，番客篇，……都是用做文

章的法子來做的。這種詩的長處在於條理清楚，敘述分明。做詩與做文都應該從這

一點下手：先做到一個『通』字，然後可希望做到一個『好』字。古來的大家，沒

有一個不是這樣的；古來決沒有一首不通的好詩，也沒有一首看不懂的好詩。金和與黃遵憲的詩的好處就在他們都是先求『通』，先求達意，先求懂得。

黃遵憲頗想用新思想和新材料——所謂『古人未有之物，未闢之境』——來做當日所謂新詩。他的今別離四篇，便是這一類。我且引他的以蓮菊桃雜供一瓶作歌的末段來作例：

……即今種花術益工，移枝接葉爭天功。安知蓮不變桃桃不變爲菊？

迴黃轉綠誰能窮？化工造物先造質，控搏衆質亦多術，安知奪胎換骨無

金丹，不使此蓮此菊此桃萬億化身合爲一？……六十四質亦么麼，我身

離合無不可。質有時壞神永存，安知我不變花花不變爲我？千秋萬歲魂

有知，此花此我相追隨！待到汝花將我供瓶時，還願對花一讀今我詩！

這種『新詩』，用舊風格寫極淺近的新意思，可以代表當日的一個趨向；但平心說來，這種詩並不算得好詩。今別離在當時受大家的恭維；現在看來，實在平常的

很，淺薄的很。

人境廬詩鈔中最好的詩，自然還要算拜會祖母李太夫人墓一篇。此詩能實行他的『我手寫我口，古豈能拘牽』的主張。內中一段云：

……春秋多佳日，親戚盡團聚。雙手擎掌珠，百口百稱譽。『我家七十人，諸子愛渠父，諸婦愛渠娘，諸孫愛渠祖。因裙便惜帶，將縑難比素。老人性偏愛，不顧人笑侮。』鄰里向我笑：『老人愛不差。果然好相貌，豔豔如蓮花。』諸母背我罵，健犢行破車，上樹不停脚，偷芋信手爬；昨日探鷓巢，一跌敗兩牙，噴血噴滿壁，盤礴畫龍蛇。兄妹呢我言，向婆乞金錢，直傾紫荷囊，滾地金鈴圓。爺娘附我耳，勸婆要加餐；金盤膾鯉魚，果爲兒下咽。伯叔牽我手，心知不相干，故故摩兒頂，要圖老人歡。

兒年九歲時，阿爺報登科。斂兒大父旁，一語三摩挲：『此兒生屬

猴，聰明較猴多。雛鷄比老鷄，異時知如何？我病又老耄，情知不堅牢。風吹兒不長，那兒兒扶搖？待兒勝冠時，看兒能奪標；他年上我墓，相攜着宮袍。前行張羅繖，後行鳴鼓簫；猪鷄與花果，一分肩挑；爆竹響墓背，墓前紙錢飄。手捧紫泥封，云是夫人誥；子孫共羅拜，焚香向神告：「兒今幸勝貴，頗如母所料。」世言鬼無知，我定開口笑。」……

這個時代之中，我只舉了金和黃遵憲兩個詩人，因為這兩個人都有點特別的個性，故與那一班模倣的詩人，雕琢的詩人，大不相同。這個時代之中，大多數的詩人都屬於「宋詩運動」。宋詩的特別性質，不在用典，不在做拗句，乃在做詩如說話。北宋的大詩人還不能完全脫離楊億一派的惡習氣；黃庭堅一派雖然也有好詩，但他們喜歡掉書袋，往往有極惡劣的古典詩。（如云「司馬寒如灰，禮樂卯金刀。」）

南宋的大家——楊陸范，——方才完全脫離這種惡習氣，方才貫徹這個「做詩如說話」的趨勢。但後來所謂「江西詩派」，不肯承接這個正當的趨勢（范陸楊尤都從江西詩派的曾幾出來），却去模倣那變化未完成的黃庭堅，所以走錯了路，跑不出來了。近代學宋詩的人，也都犯這個毛病。陳三立是近代宋詩的代表作者，但他的散原精舍詩裏實在很少可以獨立的詩。近代的作家之中，鄭孝胥雖然也不脫模倣性，但他的魄力大些，故還不全是模倣。他會有詩贈陳三立，中有「安能抹青紅，搔頭而弄姿？」之句。其實他自己有時還近這種境界，陳三立却做不到這個地步。鄭孝胥作陳三立的詩集的序，曾說：

往有鍾公與余談詩，務以清切爲主。於當世詩流，每有張茂先我所不解之喻。其說甚正。然余竊疑詩之爲道，殆有未能以清切限之者。世事萬變，紛擾於外；心緒百態，騰沸於內；宮商不調而不能已于聲，吐屬不巧而不能已于辭；若是者，吾固知其有乖于清也。思之來也無端，則

斷如復斷，亂如復亂者，惡能使之盡合？與之發也匪定，則儻忽無見，愴悅無聞者，惡能責以有說？若是者，吾固知其不期于切也。

他這篇序雖然表面上是替江西詩派辯護，其實是指出江西詩派的短處。他自己的詩並不實行這個『不清不切』的主張，故還可以讀。他後來有答樊增祥的詩，自己取消這種議論：

嘗序伯嚴（陳三立）詩，持論闢清切。自嫌誤後生，流浪或失實。君詩妙易解，經史氣四溢。詩中見其人，風趣乃雋絕。淺語莫非深，天壤在毫末。何須填難字，苦作酸生活？會心可意言，卽此意已達。

樊增祥的詩，比較的最聰明，最清切，可惜沒有內容，也算不得大家。此外還有許多人，努力模倣古人，努力作詩匠。但他們志在『作古』，我們也不敢把他們委屈在這五十年之內了。

(七)

這五十年是中國古文學的結束時期。做這個大結束的人物，很不容易得。恰好有一個章炳麟，真可算是古文學很光榮的結局了。

章炳麟是清代學術史的押陣大將，但他又是一個文學家。他的國故論衡，檢論，都是古文學的上等作品。這五十年中著書的人沒有一個像他那樣精心結構的；不但這五十年，其實我們可以說這兩千年中只有七八部精心結構，可以稱做『著作』的書，——如文心雕龍，史通，文史通義等，——其餘的只是結集，只是語錄，只是稿本，但不是著作。章炳麟的國故論衡要算是這七八部之中的一部了。他的古文學工夫很深，他又是很富於思想與組織力的，故他的著作在內容與形式兩方面都能『成一家言』。

章氏論文，很多精到的話。他的文學總略（國故論衡中）推翻古來一切狹陋的



『文』論，說『文者，包絡一切著于竹帛者而爲言』。他承認文是起于應用的，是一種代言的工具；一切無句讀的表譜簿錄，和一切有句讀的文辭，並無根本的區別。至於『有韻爲文，無韻爲筆』，和『學說以啓人思，文辭以增人感』的區別，更不能成立了。這種見解，初看去似不重要，其實很有關係。有許多人只爲打不破這種種因襲的區別，故有『應用文』與『美文』的分別；有些人竟說『美文』可以不注重內容；有的人竟說『美文』自成一種高尚不可捉摸，不必求人解的東西，不受常識與論理的裁制！章炳麟說：

文字本以代言，其用則有獨至。凡無句讀文，皆文字所專屬者也，以是爲主，故論文學者不得以興會神旨爲上。……知文辭始于表譜簿錄，則修辭立誠，其首也。

又說：

不得以感人者爲文辭，不感者爲學說。……學說者，非一往不可感

人。凡感于文言者，在其得我心。是故飲食移味，居處緝愉者，聞勞人之歌，心猶怕然。大愚不靈，無所憤悻者，觀妙論則以爲恆言也。身有疾痛，聞幼眇之音，則感槩隨之矣。心有疑滯，觀辨析之論，則悅懌隨之矣。

他是能實行不分文辭與學說的人，故他講學說理的文章都很有文學的價值。他並不反對桐城派的古文，他的對漢微言有一段說：

問桐城義法何其隘邪？答曰，此在今日，亦爲有用。何者？明末猥雜佻儉之文霧塞一世，方氏起而廓清之。自是以後，異喙已息，可以不言流派矣。乃至今日而明末之風復作，報章小說，人奉爲宗。幸其流派未亡，相存綱紀，學者守此，不至墮入下流，故可取也。若諦言之，文足達意，遠於鄙倍，可也。有物有則，雅馴近古，是亦足矣。派別安足論？（頁六八）

但他自己論文，却主張回到魏晉。他說：

魏晉之文，大體皆卑於漢，獨持論彷彿晚周。氣體雖異，要其守己有度，伐人有序，和理在中，孚尹旁達，可以爲百世師矣。（國故論衡中，論

式，頁九四）

爲什麼呢？因爲

老莊形名之學，逮魏復作，故其言不牽章句；單篇持論，亦優漢世。

（頁九二）

故他以爲

持誦文選，不如取三國志，晉書，宋書，弘明集，通典，觀之。縱不能上窺九流，猶勝于滑澤者。（頁九三）

他又說：

夫雅而不核，近于誦數，漢人之短也。廉而不節，近于彊鉗；肆而不

制，近于流蕩；清而不根，近于草野，唐宋之過也。有其利而無其病者，莫若魏晉。（頁九五）

又說：

效唐宋之持論者，利其齒牙。效漢之持論者，多其記誦。斯已給矣。

效魏晉之持論者，上不徒守文，下不可禦人以口，必先豫之以學。（同頁）

「必先豫之以學」六個字，談何容易？章炳麟的文章，所以能自成一家，也並非因為他模倣魏晉，只是因為他有學問做底子，有論理做骨格。國故論衡裏文章，如原儒，原名，明見，原道，明解故上，語言緣起說，……皆有文學的意味，是古文學裏上品的文章。檢論裏也有許多好文章；如清儒篇，真是近代難得的文章。

但他究竟是一個復古的文家。他的復古主義雖能「言之成理」，究竟是一種反背時勢的運動。他論文辭，知道文辭始于表譜簿錄，是應用的；但他的文章應用的成績比較最少。他對於同時的文人都有點薄鄙的意思（看文錄二，與鄧實書及與人

論文書」。他自命『將取千年朽蠹之餘，反之正則』。他于近代文人中，只承認『王闓運能盡雅』。有人問他如何能做到古雅的文章，他曾把王闓運做文章的法子來教人。什麼法子呢？原來是先把意思寫成平常的文章，然後把虛字儘量刪去，自然古雅了！他又喜歡用古字來代替通行的字；他自己說，

六書本義，廢置已夙；經籍仍用，通借爲多。舍借用真，茲爲復始。

（檢論五、正名雜義，頁二八）

他不知道荀卿『約定俗成謂之宜』的話乃是正名的要旨，故他這種『復始』的工夫雖然增加了古氣古色，同時便減少了應用的程度。他自己著書，本來有句讀，還可以幫助一般讀者的了解。後來他的門人校刻他的全書，以爲圈讀不古，刪去句讀，就更難讀了。他知道文辭以『存質』爲本，他曾說：『文益離質則表象益多，而病亦益篤』；他痛恨那班

庸妄賓僚，謬施塗墍，案一事也，不云『纖悉畢呈』，而云『水落石

出；排一難也，不云「禍胎可絕」，而云「釜底抽薪」。表象既多，

鄧倍斯甚！（正名雜義頁一四）

但他那篇訂文（正名雜義乃訂文的附錄）中有句云：「後之林烝，知孟晉者，必修述文字」，用「孟晉」代求進步，還說得過去；「林烝」二字，比他舉出的「水落石出」「釜底抽薪」，更不通了。

總而言之，章炳麟的古文學是五十年來的第一作家，這是無可疑的。但他的成績只夠替古文學做一個很光榮的下場，仍舊不能救古文學的必死之症，仍舊不能做到那「取千年朽蠹之餘，反之正則」的盛業。他的弟子也不少，但他的文章却没有傳人。有一個黃侃學得他的一點形式，但沒有他那「先豫之以學」的內容，故終究只成了一種假古董。章炳麟的文學，我們不能不說他及身而絕了。

章炳麟論韻文，也是一個極端的復古派。他說古今韻文的變遷，頗有歷史的眼

光。他說：

吟詠情性，古今所同，而聲律調度異焉。魏文侯聽今樂則不知倦，古樂則臥。故知數極而遷，雖才士弗能以爲美。（國故論衡中，辨詩，頁九九）

這是很不錯的歷史見解。根據于這個『數極而遷』的觀念，他指出三百篇爲四言詩的極盛時期；到了漢以下，『四言之勢盡矣』，故束皙等的四言詩都做不好，到了唐朝，『五言之勢又盡，杜甫以下辟旋以入七言』；到了宋世，詩勢已盡，故其吟詠情性，多在燕樂（詞）。他論近代的詩，也很不錯：

今詞又失其聲律，而詩尤奇愈甚。考徵之士，視一器，說一事，則紀之五言，陳數首尾，比于馬醫歌括。及曾國藩自以爲功，誦法江西諸家，矜其奇詭。天下鴛逐，古詩多詰屈不可誦，近體乃與杯琖讖辭相等。江湖之士豔而稱之，以爲至美。蓋自商頌以來，歌詩失紀，未有如今日者也。

這種議論的自然結果應該是一種很激烈的文學革命了。誰知他下文一轉便道：

物極則變，今宜取近體一切斷之，（自注：唐以後詩但以參考史事，

存之可也。其語則不足誦。）古詩斷自簡文以上，唐有陳（子昂）張

（九齡）李（白）杜（甫）之徒，稍稍刪取其要，足以繼風雅，盡正變

矣。

這種極端的復古論，和他的文學史觀，實在是互相矛盾的。如果四言詩之勢已盡於漢末而五言詩之勢已盡於唐初，如果詩之勢已盡于宋世，那就如他自己說的『雖才士弗能以爲美』了，難道他們還能復興于今日嗎？那『數極而遷』的文學，難道還可以恢復嗎？

但他不顧這個矛盾，還想恢復那『數極而遷，雖才士弗能以爲美』的詩體。他的韻文（文錄二，頁八六以下）全是復古的文學。內中也有幾首可讀的，如東夷詩的第三四首：



客從海西來，上堂結羅襪，長跪箸席上，對語忘時日。仰見玉衡移，握手言離別。下堂尋革鞮，革鞮忽已失。回頭問主人，主人甫驚絕。乞君一兩釋，便向籠間掇。籠間何所有？四顧吐長舌。

甲第夫如何？繩蔑相鈎帶，虎落穿方空，空小門不大。按項出門去，恣情逐巖瀨。三步復五步，京市亦迢遞。時復得町畦，雲中聞犬吠。策杖尋其聲，耆獻方高會。『陛下千萬歲！世世從臺隸！』

這種詩的剪裁力確是比黃遵憲的番客篇等詩高的多，又加上一種刻畫的嘲諷意味，故創造的部分還可以勉強抵銷那模倣的部分。此外如艾如張，如董逃歌，若沒有那篇長序，便真是『與杯琰識辭相等』了。最惡劣的假古董莫如他的丹橋與上留田諸篇。丹橋凡『七章，二章章四句，五章章八句』，我猜想了五年，近來方才敢猜這詩大概是爲劉師培作的。我引第九六章作例：

天道無遠，讒夫旣喪。何以漱澆？其痍其壯。越曉望之，度畦鄉之。

不見廣陵，蓬萊障之。

樓之鼻矣，不宿乾鵠。民之舉矣，如狙如攫。知我之好，匪伊朝夕。

爾雖我封，我心則擇。

這種詩使我們聯想到易林，易林是漢朝的一種『杯琰讖辭』。其實一千幾百年前的『杯琰讖辭』未必就遠勝一千幾百年後的『杯琰讖辭』。

章炳麟在文學上的成績與失敗，都給我們一個教訓。他的成績使我們知道古文學須有學問與論理做底子，他的失敗使我們知道中國文學的改革須向前進，不可回頭去；他的失敗使我們知道文學『數極而遷，雖才士弗能以爲美』，使我們知道那『取千年朽蠹之餘，反之正則』的盛業是永永不可能的了！

## (八)

當日俄戰爭（一九〇四—〇五）以後，中國革命的運動一天一天的增加勢力。

同時的君主立憲運動也漸漸的成爲一種正式的運動。這兩黨的主張時常發生衝突。

新民叢報那時已變成君主立憲的機關了，故時時同革命的民報做很激烈的筆戰。這

種筆戰在中國的政論文學史上很有一點良好的影響，因爲從此以後，梁啓超早年提

倡出來的那種「情感」的文章，永永不適用了。帖括式的條理不能讓位給法律家

的論理了。筆鋒的情感不能讓位給紙背的學理了。梁啓超自己的文章也不能不變

了；國風與庸言裏的梁啓超已不是新民叢報第一二年的梁啓超了。自一九〇五年到

一九一五年（民國四年），這十年是政論文章的發達時期。這一個時代的代表作家

是章士釗。章士釗曾著有一部中國文法書，又曾研究論理學；他的文章的長處在於

文法謹嚴，論理完足。他從桐城派出來，又受了嚴復的影響不少；他又很崇拜他家

太炎，大概也逃不了他的影響。他的文章有章炳麟的謹嚴與修飾，而沒有他的古

僻；條理可比梁啓超，而沒有他的堆砌。他的文章與嚴復最接近；但他自己能譯西

洋政論家法理學家的書，故不須模倣嚴復。嚴復還是用古文譯書，章士釗就有點傾向『歐化』的古文了；但他的歐化，只在把古文變精密了，變繁複了；使古文能勉強直接譯西洋書而不消用原意來重做古文；使古文能曲折透繁複的思想而不必用生吞活剝的外國文法。

章士釗的文章，散見各報；但他辦甲寅時（一九一四—一九一五）的文章，更有精采了，故我們只引這個時代的文章來做例。他先著學理上之聯邦論，中有云：

理有物理，有政理。物理者，絕對者也。而政理祇爲相對。物理者，通之古今而不惑，放之四海而皆準者也。政理則因時因地容有變遷。二者爲境迥殊，不易並論。例如十鳥於此，吾見九鳥皆黑；餘一鳥也，而亦黑之，謂非黑則於物理有違，可也。若十國於此，吾見九國立君；餘一國也，而亦君之，謂非立君則于政理有違，未可也。何也？立君之制，縱宜于九國，而未必即宜于此一國也。或曰，『自培根以來，學者

無不採經驗論』。此其所指似在物理，而持以侵入政理之域，愚殊未敢苟同。……科學之驗，在夫發見真理之通象；政學之驗，在夫改良政制之進程；故前者可以定當然于已然之中，後者甚且排已然而別創當然之例。不然，當十五六世紀時，君主專制之威披靡一世，政例所存，罔不然焉；苟如論者所言，是十七世紀後之立憲政治不當萌芽矣。有是理

乎？（甲寅，一，五）

他的意思要說『聯邦之理，果其充滿，初不特例以爲護符』。後來有人駁他，說他的方法是極端的演繹法。章士釗作論答他（聯邦論，答潘君力山），中有一段云：

物理之稱爲絕對，究其極而言之，非能真絕對也。何也？無論何物，人蓋不能舉其全體現在方來之量之數，一一試驗以盡，始定其理之無訛也。必待如是，不特其本身歸納之業直無時而可成，而外籀演繹之事，亦終古無從說起。……是故範爲定理，不得有賴于『希卜梯西』

(Hypothesis) 焉。希卜梯西者，猶言假定也。凡物之已經試驗，歷人既多，爲時亦久，而可信其理爲如是如是者，皆得設爲假定。用此假定之理以爲演繹，歷人既多，爲時亦久，而無例焉與之相反，則可證以絕對之稱矣。故『絕對』云者，亦假定之未破者而已，非有他也。

(甲寅，一，七)

## 第二次答復 (甲寅一，一九) 又說：

若曰，『吾國無聯邦之事例，聯邦之法理卽爲無根』，則吾所應談之法理，而無其事例者，到處皆是矣；苟一切不談，政治又以何道運行耶？况事例吾國無之，而他國固有。以他國所有者，推知吾國之亦可行，此科學之所以重比較，而法律亦莫逃其例者也。安得以本國之有無自限耶？大凡事例之成，苟其常焉，其法理必已前立；特其法理或位乎邏輯之境而人不卽覺，事後始爲之說明耳。今吾飽觀政例，熟察利害，

他人事後始有機會立爲法埋者，而吾得於事前窮其邏輯之境，盡量出之，恣吾覽觀，方自幸之不暇，而又何疑焉？

羅家倫在他的近代中國文學思想之變遷一篇（新潮，二，五）裏，曾說章士釗的文章『可謂集「邏輯文學」的大成了』。他又說，『政論的文章，到那個時候，趨於最完備的境界。即以文體而論，則其論調既無「華夷文學」的自大心，又無「策士文學」的浮泛氣；而且文字的組織上又無形中受了西洋文法的影響，所以格外覺得精密。』（頁八七三）這個論斷是很不錯的。我上文引的幾段，狠可以說明這種『邏輯文學』的性質。

章士釗同時的政論家——黃遠庸，張東蓀，李大釗，李劍農，高一涵等，——都朝着這個趨向做去，大家不知不覺的造成一種修飾的，謹嚴的，邏輯的，有時不免掉書袋的政論文學。但是這種文章，在當日實在沒有多大的效果。做的人非常賣氣力；讀的人也須十分用氣力，方才讀得懂。因此，這種文章的讀者仍舊只限於極少

數的人。當他們引戴雪，引白芝浩，引哈蒲浩，引蒲徠士，來討論中國的政治法律的問題的時候，梁士詒楊度孫毓筠們早已把憲法踏在腳底下，把人民玩在手心裏，把中華民國的國體完全變換過了！洪憲的帝制雖不長久，洪憲的餘毒至今還在，而當日的許多政論機關都烟銷雲散了。民國五年（一九一六）以後，國中幾乎沒有一個政論機關，也沒有一個政論家；連那些日報上的時評也都退到紙角上去了，或者竟完全取消了。這種政論文學的忽然消滅，我至今還說不出一個所以然來。但甲寅最後一期裏有黃遠庸寫給章士釗的兩封信，至少可以代表一個政論大家的最後懺悔。他說：

遠本無術學，濫廁士流，雖自問生平並無表見，然即其奔隨士夫之後，雷同而附和，所作種種政談，今無一不爲懺悔之材料。蓋由見事未明，修省未到，輕談大事，自命不凡；亡國罪人，亦不能不自居一分也。此後第努力求學，專求自立爲人之道，如足下所謂存其在我者，即



得爲末等人，亦勝於今之一等脚色矣。

愚見以爲居今論政，實不知從何處說起。洪範九疇亦只能明夷待訪。

……至根本救濟，遠意當從提倡新文學入手。綜之，當使吾輩思潮如何能與現代思潮相接觸，而促其猛省。而其要義須與一般之人，生出交涉。法須以淺近文藝普遍四周。史家以文藝復興爲中世改革之根本，足

下當能語其消息盈虛之理也。……（甲寅一·十）

這封信，前半爲懺悔，後半爲覺悟。當日的政論家苦心苦口，確有很可佩服的地方。但他們的大缺點只在不能『與一般之人生出交涉』。這一句話不但可以批評他們的『白芝浩——戴雪——哈蒲浩——蒲徠士』的內容，也可以批評他們的精心結構的政論古文。黃遠庸的聰明先已見到這一點了，所以他懸想將來的根本救濟當從提倡新文學下手，要用淺近文藝普遍四周，要與一般之人生出交涉來。章士釗答書還不贊成這種話，他說『必其國政治差良，其度不在水平線下，而後有社會之事可言，文

藝其一端也。『黃遠庸那年到美國，不幸被人暗殺了，他的志願毫無成就；但他這封信究竟可算是中國文學革命的預言。他若在時，他一定是新文學運動的一個同志，正如他同時的許多政論家之中的幾個已做新文學運動的同志了。』

## (九)

以上七節說的是這五十年的中國古文學。古文學的公共缺點就是不能與一般的人生出交涉。大凡文學有兩個主要分子：一是『要有我』，二是『要有人』。有我就是要表現著作人的性情見解，有人就是要與一般的人發生交涉。那無數的模倣派的古文學，既沒有我，又沒有人，故不值得提起。我們在這七節裏提起的一些古文學代表，雖沒有人，却還有點我，故還能在文學史上占一個地位。但他們究竟因為不能與一般的人生出交涉來，故仍舊是少數人的貴族文學，仍舊免不了『死文學』或『半死文學』的評判。

現在我們要談這五十年的『活文學』了。活文學自然要在白話作品裏去找。這五十年的白話作品，差不多全是小說。直到近五年內，方才有他類的白話作品出現。我們先說五十年內白話小說，然後討論近年的新文學。

這五十年內的白話小說出的真不在少數！爲討論的便利起見，我們可以把他們分作南北兩組：北方的評話小說，南方的諷刺小說。北方的評話小說可以算是民間的文學，他的性質偏向爲人的方面，能使無數平民聽了不肯放下，看了不肯放下；但著書的人多半沒有什麼深刻的見解，也沒有什麼濃摯的經驗。他們有口才，有技術，但沒有學問。他們的小說，確能與一般的人生出交涉了，可惜沒有我，所以只能成一種平民的消閑文學。兒女英雄傳，七俠五義，小五義，續小五義……等書，屬於這一類。南方的諷刺小說便不同了。他們的著者都是文人，往往是有思想有經驗的文人。他們的小說，在語言的方面，往往不如北方小說那樣漂漂亮亮活動；這大概是因爲南方人學用北部語言做書的困難。但思想見解的方面，南方的幾部重要小說

都含有諷刺的作用，都可以算是『社會問題的小說』。他們既認爲人，又能有我。官場現形記，老殘遊記，二十年自觀之怪現狀，恨海，廣陵潮，……都屬于這一類。（南方也有消閑的小說，如九尾龜等。）

我們先說北方的評話小說。評話小說自宋以來，七八百年，沒有斷絕。有時民間的一種評話遇着一個文學大家，加上了剪裁修飾，便一跳升做第一流的小說了（如水滸傳）。但大多數的評話——如楊家將薛家將之類，——始終不會脫離很幼稚的時代。明清兩朝是小說最發達的時期，內中確有好幾部第一流的文學。有了這些好小說做教師，做模範本，所以民間的評話也漸漸的成個樣子了，漸漸的可讀了。因此，這五十年的評話小說，可以代表評話小說進步最高的時期。當同治末年光緒初年之間，出了一部兒女英雄傳評話。此書前有雍正十二年和乾隆五十九年的序，都是假託的。雍正年的序內提起紅樓夢，不知紅樓夢乃是乾隆中年的作品！故我們據光緒戊寅（一八七八）馬從善的序，定爲清宰相勒保之孫文康（字鐵仙）做的。

文康晚年窮困無聊，作此書消遣。序中說『昨來都門，知先生已歸道山』，可知文康死于同治光緒之際，故我們定此書爲近五十年前的作品。七俠五義初名三俠五義，又名忠烈俠義傳，今本有俞樾的序，說曾聽見潘祖蔭稱贊此書，『雖近時新出而頗可觀』。俞序作於光緒十五年（一八八九），故定爲五十年中的作品。此書原著者爲石玉崑，但今本已是俞樾改動的本子，原本已不可見了。石玉崑的事蹟不可考，大概是當日的一個評話大家。又有小五義一部，刻于光緒十六年（一八九〇）；續小五義一部，刻于同年的冬間。此二書據說也都是石玉崑的原稿，從他的門徒處得來的。續小五義初刻本，尚有潘祖蔭的小序，說他捐俸餘三十金幫助刻板。這也可見當日的一種風氣了。續小五義之後，近年來又出了無數的續集，此外還有許多『公案』派的評話，但價值更低，我們不談了。

兒女英雄傳的著者雖是一個八旗世家，做過道台，放過駐藏大臣，但他究竟是一個迂陋的學究，沒有見解，沒有學問。這部書可以代表那『儒教化了的』八旗世

家的心理。儒家的禮教本是古代貴族的禮教，不配給平民試行的。滿洲人入關以後，處處模倣中國文化，故宗室八旗的貴族居然承受了許多繁縟的禮節。我們讀紅樓夢，便可以看見賈府雖是淫亂腐敗，但表面上的家庭禮儀却是非常嚴厲。一個賈政便是儒教的絕好產兒。兒女英雄傳更迂腐了。書裏的安氏父子，何玉鳳，張金鳳，都是迂氣的結晶。何玉鳳在能仁寺殺人救人的時節，忽然想起『男女授受不親』的聖訓來了！安老爺在家中捉到強盜的時候，忽然想起『傷人乎？不問馬』的聖訓來了！至于書中最得意的部分——安老爺勸何玉鳳嫁人一段——更是迂不可當的綱常大義。我們可以說，兒女英雄傳的思想見解是沒有價值的。他的價值全在語言的漂亮俏皮，談諧有味。旗人最會說話；前有紅樓夢，後有此書，都是絕好的記錄。兒女英雄傳有意模倣評話的口氣，插入許多『說書人打岔』的話，有時頗討厭，但有時很多談諧的意味。例如能仁寺的兇僧舉刀要殺安公子時，忽然一個彈子飛來，他把身一蹲。

誰想他的身子蹲得快，那白光來得更快，撲的一聲，一個鐵彈子正着在左眼上。那東西進了眼睛，敢是不住要站，一直的奔了後腦杓子的腦瓜骨，咯噔的一聲，這纔站住了……肉人的眼珠子上要着上這等一件東西，大概比揉進一個沙子去利害。只疼得他哎喲一聲，往後便倒。噹啷啷，手裏的刀子也扔了。

那時三兒在旁邊，正跌跌的望着公子的胸脯子，要看這回刀尖出彩，只聽咕咚一聲，他師傅跌倒了。嚇了一跳，說，「你老人家怎麼了？這準是使猛了勁，岔了氣了；等我騰出手來扶起你老人家來啵？」纔一轉身，毛着腰，要把那銅鑷子放在地下，好去攙他師傅，這個當兒，又是照前嘍的一聲，一個彈子從他左耳朵眼兒裏打進去，打了個過腔兒，從右耳朵眼兒裏鑽出來，一直打到東邊那個廳柱上，吧撻的一聲，打了一寸來深，進去嵌在木頭裏邊。那三兒只叫得一聲「我的媽呀！」——鑽——

把個銅鑷子扭了，——咕咕——也窩在那裏了。那銅鑷子裏的水滾了一台塔

子。那鑷子唏唧花唧一陣亂响，便滾下台塔去了。（第六回）

這種描寫法，雖然不合事實，却很有談諧趣味；這種談諧趣味乃是北方評話小說的一種特別風味。

七俠五義也沒有什麼思想見地。他是學水滸的；但水滸對於強盜，對於官吏，都有一種大胆的見解；七俠五義也恨貪官，也恨強盜，——這是北方中國人的自然感想，——但只希望有清官出來用『御劍三刀』和『杏花雨』的苛刑來除掉那些贓官污吏；只希望有俠義的英雄出來，個個投在清官門下做四品護衛或五品護衛，帮着國家除暴安良。這是這些俠義小說和公案小說的公同見解。但七俠五義描寫人物的技術却是不壞；雖比不上水滸傳，却也很有點個性的描寫。他寫白玉堂的氣小，蔣平的聰明，歐陽春的鎮靜，智化的精細，艾虎的活潑，都很有個性的區別。第三十二回至第三十四回寫白玉堂結交顏齊敏一節，又痛快，又滑稽，是書中很精采的文



字。書中有時也有很感慨的話，如第八十回寫智化假裝逃荒的，混入皇城作工的第二天，

按名點進，到了御河，大家按擋兒做活。智爺拿了一把鐵鍬撮的比人多，擲的比人遠，而且又快。傍邊做活的道，「王第二的，你這活計不是這麼做。」智爺道，「怎麼？」傍邊人道，「俗語說的，「皇上家的工，慢慢兒的蹭。」你要這麼做，還能吃的長嗎？」智爺道，「做的慢了，他們給飯吃嗎？」傍邊人道，「都是一樣慢了，他能不給誰吃呢？」智爺道，「既是這樣，俺就慢慢的。」

這種好文章，可惜不多見；不然，七俠五義真成了第一流的小說了。

小五義與續小五義有許多不通的回目，中間又有許多不通的詩，大不如七俠五義。究竟這種幼稚的本子是石玉崑的原本呢？或者，那乾淨的七俠五義大體代表石玉崑的原本而小五義以下是假託的呢？那就不容易決定了。小五義以下精采甚少，

只有一個徐良；寫的還有趣。我們不舉例了。

南方的諷刺小說都是學儒林外史的。儒林外史初刻于乾隆時，後來雖有翻刻本，但太平天國亂後，這部書的傳本漸漸少了。亂平以後，蘇州有活字本；申報的初年有鉛字排本，附有金和的跋語，及天目山樵評語。自此以後，儒林外史的通行遂多了。但這部書是一種諷刺小說，頗帶一點寫實主義的技術，既沒有神怪的話，又很少英雄兒女的話；況且書裏的人物又都是『儒林』中人，談什麼『舉業』『選政』，都不是普通一般人能了解的。因此，第一流小說之中，儒林外史的流行最不廣，但這部書在文人社會裏的魔力可真不少！一來呢，這是一種創體，可以作批評社會的一種絕好工具。二來呢，儒林外史用的語言是長江流域的官話，最普通，最適用。三來呢，儒林外史沒有布局，全是一段一段的短篇小品連綴起來的；拆開來，每段自成一篇；鬥攏來，可長至無窮。這個體裁最容易學，又最方便。因此，

這種一段一段沒有總結構的小說體就成了近代諷刺小說的普通法式。

我們先說李伯元（常州人，事蹟未詳）的官場現形記。這部書先後共出了六十卷，全是無數不連貫的短篇紀事連綴起來的。全書的體例與方法，最近儒林外史。儒林外史罵的是儒生，官場現形記罵的是官場；儒林外史裏還有幾個好人，官場現形記裏簡直沒有一個好官。著者自己說，他那部書是一部做官教科書，

前半部是專門指摘他們做官的壞處，好叫他們讀了知過必改。後半部方是教導他們做官的法子。如今把這後半部燒了，只賸得前半部；光有這前半部，不像本教科書，倒像部封神榜西遊記，妖魔鬼怪一齊都有。

（第六十卷）

其實當時官場的腐敗已到了極點，這種材料遍地皆是，不過等到李伯元方才有這一部窮形盡相的大清官國活動寫真出現，替中國制度史留下無數絕好的材料。這部書的初集有光緒癸卯年（一九〇三）茂苑惜秋生的序，痛論官的制度：

……選舉之法與則登進之途雜，士廢其讀，農廢其耕，工廢其技，商廢其業，皆注意於官之一字。蓋官者有士農工商之利而無士農工商之勞者也。天下愛之至深者，謀之必善；慕之至切者，求之必工。於是乎有脂韋滑稽者，有衿緣奔競者，而官之流品已極紊亂。

限資之例，始於漢代。……開捐納之先路，導輸助之濫觴。所謂衣食足而知榮辱者，直是欺人之談！……乃至行博奕之道，擲爲孤注，操販鬻之行，居爲奇貨。其情可想，其理可推矣。沿至于今，變本加厲；凶年飢饉，旱乾水溢，皆得援救助之例，邀獎勵之恩。而所謂官者乃日出而未有窮，不至充塞宇宙不止！……

官者，輔天子則不足，壓百姓則有餘。……有語其後者，刑罰出之；有誚其旁者，拘繫隨之。……於是官之氣愈張，官之饑愈烈。羊狼狼貪之技，他人所不忍出者，而官出之；蠅營狗苟之行，他人所不屑爲者，

而官爲之。……國衰而官強，國貧而官富；孝弟忠信之舊，敗于官之身；禮義廉恥之遺，壞於官之手。而官之所以爲人詬病，爲人輕藐者，蓋非一朝一夕之故，其所由來者漸矣！……

官場現形記的主意只是要人人感覺官是世間最可惡又最下賤的東西。如卷四寫黃道台的門房戴升鼻子裏哼的冷笑一聲，說：

，等着罷，我是早把鋪蓋捲好等着的了。想想做官的人也真是作孽。你瞧他升了官，一個樣子；今兒參掉官，又是一個樣子。不比我們當家人的，辭了東家，還有西家，一樣吃他媽的飯。做官的可只有一個皇帝，逃不到那裏去的！

又如卷八陶子堯對着堂子裏的娘姨說他的官運，他說：

我們做官的人，說不定今天在這裏，明天就在那裏，自己是不能作主的。

新嫂嫂說：

難末大人做官格身體，搭子『討人身體』差勿多哉……堂子裏格小姐……賣撥勒人家，或者是押帳，有仔管頭，自家做勿動主，才叫做『討人身體』格。耐篤做官人，自家做勿動主，阿是一樣格？

陶子堯道：

你這人真是瞎來來！我們的官是拿銀子捐來的，又不是賣身，同你們堂子裏一個買進一個賣出，真正天懸地隔。

不過這個區別實在很微細。卷十四寫江山船上的一個妓女龍珠對周老爺說：

我十五歲上跟着我娘到過上海一盞，人家都叫我清信人，我肚裏好笑。我想我們的清信人也同你們老爺們一樣。……

去年八月裏江山縣錢太老爺在江頭僱了我們的船，同了太太去上任。

聽說這錢太老爺在杭州等缺，等了二十幾年，窮的了不得，連什麼都當

了。好容易纔熬到去上任。他一共一個太太，兩個少爺，九個小姐。大少爺已經三十多歲，還沒有娶媳婦。從杭州動身的時候，一家門的行李不上五擔，箱子都很輕的。到了今年八月裏，預先寫信叫我們的船上來接他回杭州。等到上船那一天，紅皮衣箱一多就多了五十幾隻，別的不算。上任的時候，太太戴的是鍍金的簪子；等到走，連那小少爺的奶媽，一個個都是金耳墜子了！錢太老爺走的那一天，還有人送了他好幾把萬民傘。大家一齊說老爺是清官，不要錢，所以人家纔肯送他這些東西。我肚皮裏好笑，老爺不要錢，這些箱子是那裏來的呢？……瞞得過我嗎？做官的人，得了錢，自己還要說是清官，同我們吃了這碗飯一定要說是清官人，豈不是一樣的嗎？

周老爺聽了他的話，氣的一句話也說不出，倒反朝着他笑；歇了半天，纔說得一句『你比方的不錯』。

李伯元除了官場現形記之外，還有一部文明小史，也是『儒林外史式』的諷刺小說。

吳沃堯，字趺人，是廣東南海的佛山人，故自稱『我佛山人』。當梁啟超在日  
本創辦新小說時，吳沃堯的二十年目視之怪現狀（以下省稱『怪現狀』）的第一部  
分就在新小說上發表。那個時候，——光緒癸卯甲辰（一九〇三—四）——大家已漸漸  
的承認小說的重要，故梁啟超辦了新小說雜誌，商務印書館也辦了一個繡像小說雜  
誌，不久又有小說林出現。文人創作小說也漸漸的多了。怪現狀，文明小史，老殘  
遊記，孽海花……都是這個時代出來的。怪現狀也是一部諷刺小說，內容也是批評  
家庭社會的黑幕。但吳沃堯曾經受過西洋小說的影響，故不甘心做那沒有結構的雜  
湊小說。他的小說都有點布局，都有點組織。這是他勝過同時一班作家之處。怪現  
狀的體例還是散漫的，還含有無數短篇故事；但全書有個『我』做主人，用這個  
『我』的事蹟做布局綱領，一切短篇故事都變成了『我』二十年中看見或聽見的怪



現狀。卽此一端，便與官場現形記文明小史不同了。

但怪現狀還是儒林外史的產兒；有許多故事還是勉強穿插進去的。後來吳沃堯做小說的技術進步了，他的恨海與九命奇冤便都成了有結構有布局的新體小說。恨海寫的是婚姻問題。一個廣東的京官陳戟臨有兩個兒子：大的伯和，聘定同居張家的女兒棣華；小的仲藹，聘定同居王家的女兒娟娟。後來拳匪之亂陳戟臨一家被殺；伯和因護送張氏母女出京，中途衝散；仲藹逃難出京。伯和在路上發了一筆橫財，就狂嫖闊賭，吃上了鴉片烟，後來淪落做了叫化子。張家把他訪着，領回家養活；伯和不肯戒烟，負氣出門，仍病死在一個小烟館裏。棣華爲他守了多少年，落得這個下場；伯和死後，棣華就出家做尼姑去了。仲藹到南方，訪尋王家，竟不知下落；他立志不娶，等候娟娟；後來在席上遇見娟娟，原來他已做了妓女了。這兩層悲劇的下場，在中國小說裏頗不易得。但此書敘事頗簡單，描寫也不很用氣力，也不能算是全德的小說。

九命奇冤可算是中國近代的一部全德的小說。他用百餘年前廣東一件大命案做布局，始終寫此一案，很有精采。書中也寫迷信，也寫官吏貪污，也寫人情險詐；但這些東西都成了全書的有機部分，全不是勉強拉進來借題罵人的。諷刺小說的短處在於太露，太淺薄；專採罵人材料，不加組織，使人看多了覺得可厭。九命奇冤便完全脫去了惡套；他把諷刺的動機壓下去，做了附屬的材料；然而那些附屬的諷刺的材料在那個大情節之中，能使看的人覺得格外真實，格外動人。例如官場現形記卷四卷五寫藩台的兄弟三荷包代哥哥賣缺，寫的何嘗不好？但是看書的人看過了只像看了報紙的一段新聞一樣，覺得好笑，並不覺得動人。九命奇冤第二十回寫黃知縣的太太和舅老爺收梁家的賄賂一節，一樣是滑稽的寫法，但在那八條人命的大案裏，這種得賄買放的事便覺得格外動人，格外可惡。

九命奇冤受了西洋小說的影響，這是無可疑的。開卷第一回便寫凌家強盜攻打梁家，放火殺人。這一段事本應該在第十六回裡，著者却從第十六回直提到第一回

去，使我們先看了這件燒殺八命的大案，然後從頭敘述案子的前因後果。這種倒裝的敘述，一定是西洋小說的影響。但這還是小節；最大的影響是在布局的謹嚴與統一。中國的小說是從『演義』出來的。演義往往用史事做開架，這一朝代的事『演』完了，他的平話也收場了。三國東周一類的書是最嚴格的演義。後來作法進步了，不肯受史事的嚴格限制，故有杜撰的演義出現。水滸便是一例。但這一類的小說，也還是沒有布局的；可以插入一段打大名府，也可以插入一段打青州；可以添一段破牌關，也可以添一段破誅仙陣；可以添一段捉花蝴蝶，也可以再添一段捉白菊花，……割去了，仍可成書；拉長了，可至無窮。這是演義體的結構上的缺乏。儒林外史雖開一種新體，但仍是沒有結構的；從山東汝上縣說到南京，從夏總甲說到丁言志；說到杜慎卿，已忘了婁公子；說到鳳四老爹，已忘了張鐵臂了。後來這一派的小說，也沒有一部有結構布置的。所以這一千年的小說裏，差不多都是沒有布局的。內中比較出色的，如金瓶梅，如紅樓夢，雖然拿一家的歷史做布局，

不致十分散漫，但結構仍舊是很鬆的；今年偷一個潘五兒，明年偷一個王六兒；這裏開一個菊花詩社，那裏開一個秋海棠詩社；今回老太太做生日，下回薛姑娘做生日，……翻來覆去，實在有點討厭。怪現狀想用紅樓夢的間架來支配官場現形記的材料，故那個主人『我』跑來跑去，到南京就見着聽着南京的許多故事，到上海便見着聽着上海的許多故事，到廣東便見着聽着廣東的許多故事。其實這都是很鬆的組織，很勉強的支配，很不自然的布局。九命奇冤便不同了。他用中國諷刺小說的技術來寫家庭與官場，用中國北方強盜小說的技術來寫強盜與強盜的軍師，但他又用西洋偵探小說的布局來做一個總結構。繁文一概削盡，枝葉一齊掃光，剩這一個大命案的起落因果做一個中心題目。有了這個統一的結構，又沒有勉強的穿插，故看的人的興趣自然能自始至終不致厭倦。故九命奇冤在技術一方面要算最完備的一部小說了。

和吳沃堯李伯元同時的，還有一個劉鶚，字鐵雲，丹徒人，也是一個小說好

手。劉鶚精通算學，研究治河的方法，曾任光緒戊子（一八八八）鄭州的河工，又曾在山東巡撫張曜的幕府裏，作了治河七策。後來山東巡撫福潤保荐他『奇才』，以知府用。他住北京兩年，上書請築津鎮鐵路，不成；又爲山西巡撫與英國人訂約開採山西的鑛。當時人都叫他做『漢奸』，因爲他同外國人往來，能得他們的信用。後來拳匪之亂（一九〇〇）聯軍佔據北京，京城居民缺乏糧食，很多餓死的；他就帶了錢進京，想設法賑濟；那俄國兵佔住太倉，太倉多米而歐洲人不吃米；他同俄國人商量，用賤價把太倉的米都糶出來，用賤價糶給北京的居民，救了無數的人。後數年，有大臣參他『私售倉粟』，把他充軍到新疆，後來他就死在新疆。二十多年前，河南彰德府附近發見了許多有古文字的龜甲獸骨，劉鶚是研究這種文字最早的一個人，曾印有鐵雲藏龜一書。（以上記劉鶚的事蹟，全根據羅振玉的五十日夢痕錄。我因爲外間知道他的人很不多，故摘鈔大概于此。）

劉鶚著的老殘遊記，與李伯元的文明小史同時在繡像小說上發表。這部書的主

人老殘，姓鐵，名英，是他自己的託名。書中寫的風景經歷，也都帶着自傳的性質。書中的莊撫台即是張曜，玉賢即是毓賢；論治河的一段也與羅振玉作的傳相符。書中寫申子平在山中遇着黃龍子瑛姑一段，荒誕可笑，錢玄同說他是『老新黨頭腦不甚清晰的見解』真是不錯。書末把賈家冤死的十三人都從棺材裏救活回來，也是無謂之至。但除了這兩點之外，這部書確是一部很好的小說。他寫玉賢的虐政，寫剛弼的剛愎自用，都是很深刻的；大概他的官場經驗深，故與李伯元吳沃堯等全是靠傳聞的，自然大不相同了。他寫娼妓的問題，能指出這是一個生計的問題，不是一個道德的問題，這種眼光也就很可佩服了。他寫史觀察（上海施善昌）治河的結果，用極具體的寫法，使人知道誤信古書的大害（第十三回至十四回）。這是他生平一件最關心的事，故他寫的這樣真切。

但老殘遊記的最大長處在於描寫的技術。第二回寫白妞說大鼓書的一大段，讀的人大概沒有不愛的。我們引一小段作例：

王小玉……唱了幾句書兒，聲音初不甚响；……唱了十數句之後，漸漸的越唱越高；忽然拔了一個尖兒，像一線網絲拋入天際，聽的人不禁暗暗叫絕。那知他于那極高的地方，尙能迴環轉折；幾轉之後，又高一層；接連有三四疊，節節高起。恍如由傲來峯西面攀登泰山的景像；初看傲來峯削壁千仞，以爲上與天齊；及至翻到傲來峯，纔見扇子崖更在傲來峯上；及至翻到扇子崖，又見南天門更在扇子崖上。愈翻愈險，愈險愈奇。那王小玉唱到極高的三四疊後，陡然一落，又極力騁其千迴百折的精神，如一條飛蛇在黃山三十六峯半中腰裏盤旋穿插，頃刻之間，周匝數遍。……

這一段雖是很好，但還用了許多譬喻，算不得最高的描寫工夫。第十二回寫老殘在齊河縣看黃河裏打水一大段，寫的更爲出色。最好的是看打水那天的晚上，老殘到堤上閑步，

抬起頭來，看那南面山上一條白光，映着月色，分外好看。一層一層的山嶺，却分辨不清；又有幾片白雲在那裏面，所以分不出是雲是山。及至定睛看去，方才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；只爲月在雲上，雲在月下，所以雲的亮光從背後透過來；那山却不然，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。那山望東去，越望越遠，天也是白的，山也是白的，雲也是白的，就分辨不出來了。

只有白話的文學裏能產生這種絕妙的『白描』美文來。

以上略述這五十年的白話小說。民國成立時，南方的幾位小說家都已死了，小說界忽然又寂寞起來。這時代的小說只有李涵秋的廣陵潮還可讀；但他的體裁仍舊是那沒有結構的『儒林外史式』。至於民國五年出的『黑幕』小說，乃是這一類沒



有結構的諷刺小說的最下作品，更不值得討論了。北方平話小說近年來也沒有好作品比得兒女英雄傳或七俠五義的。

(十)

現在我們要說這五六年的文學革命運動了。

中國的古文在二千年前已經成了一種死文字。所以漢武帝時丞相公孫弘奏稱『詔書律令下者，……文章爾雅，訓辭深厚，恩施甚美；小吏淺闇，不能究宣，無以明布諭下』。那時代的小吏已不能了解那文章爾雅的詔書律令了。但因為政治上的需要，政府不能不提倡這種已死的古文；所以他們想出一個法子來鼓勵民間研究古文：凡能『通一藝以上』的，都有官做，『先用誦多者』。這個法子起于漢朝，後來逐漸修改，變成『科舉』的制度。這個科舉的制度延長了那已死的古文足足二千年的壽命。

但民間的白話文學是壓不住的。這二千年之中，貴族的文學儘管得勢，平民的文學也在那裏不聲不響的繼續發展。漢魏六朝的『樂府』代表第一時期的白話文學。樂府的眞美是遮不住的，所以唐代的詩也很多白話的，大概是受了樂府的影響。中唐的元稹白居易更是白話詩人了。晚唐的詩人差不多全是白話或近于白話的了。中唐晚唐的禪宗大師用白話講學說法，白話散文因此成立。唐代的白話詩和禪宗的白話散文代表第二時期的白話文學。但詩句的長短有定，那一律五字或一律七字的句子究竟不适宜于白話；所以詩一變而爲詞。詞句長短不齊，更近說話的自然了。五代的白話詞，北宋柳永歐陽修黃庭堅的白話詞，南宋辛棄疾一派的白話詞，代表第三時期的白話文學。詩到唐末，有李商隱一派的妖孽詩出現，北宋楊億等接着，造爲『西崑體』。北宋的大詩人極力傾向解放的方面，但終不能完全脫離這種惡影響。所以江西詩派，一方面有很近白話的詩，一方面又有很壞的古典詩。直到南宋楊萬里陸游范成大三家出來，白話詩方才又興盛起來。這些白話詩人也屬於這

第三時期的白話文學。南宋晚年，詩有嚴羽的復古派，詞有吳文英的古典派，都是背時的反動。然而北方受了契丹女真蒙古三大征服的影響，古文學的權威減少了，民間的文學漸漸起來。金元時代的白話小曲——如陽春白雪和太平樂府兩集選載的——和白話雜劇，代表這第四時期的白話文學。明朝的文學又是復古派戰勝了；八股之外，詩詞的散文都帶着復古的色彩，戲劇也變成又長又酸的傳奇了。但是白話小說可進步了。白話小說起于宋代，傳至元代，還不曾脫離幼稚的時期。到了明朝，小說方才到了成人時期；水滸傳金瓶梅西遊記都出在這個時代。明末的金人瑞竟公然宣言『天下之文章無出水滸傳右者』，清初的水滸後傳，乾隆一代的儒林外史與紅樓夢，都是很好的作品。直到這五十年中，小說的發展始終沒有間斷。明清五百多年的白話小說，代表第五時期的白話文學。

這五個時期的白話文學之中，最重要的是這五百年中的白話小說。這五百年之中，流行最廣，勢力最大，影響最深的書，並不是四書五經，也不是性理的語錄，

乃是那幾部『言之無文行之最遠』的水滸三國西遊紅樓。這些小說的流行便是白話的傳播；多賣得一部小說，便添得一個白話教員。所以這幾百年來，白話的知識與技術都傳播的很遠，超出平常所謂『官話疆域』之外。試看清朝末年南方作白話小說的人，如李伯元是常州人，吳沃堯是廣東人，便可以想見白話傳播之遠了。但丁（Dante）鮑高嘉（Boccaccio）的文學，規定了意大利的國語；嘉叟（Chaucer）衛克烈夫（Wycliff）的文學，規定了英吉利的國語；十四五世紀的法蘭西文學，規定了法蘭西的國語。中國國語的寫定與傳播兩方面的大功臣，我們不能不公推這幾部偉大的白話小說了。

中國的國語早已寫定了，又早已傳播的很遠了，又早已產生了許多第一流的活文學了，——然而國語還不會得全國的公認，國語的文學也還不會得大家的公認：這是因為什麼緣故呢？這裏面有兩個大原因：一是科舉沒有廢止，一是沒有一種有意的國語主張。

科舉一日不廢，古文的尊嚴一日不倒。在科舉制度之下，居然能有那無數的白話作品出現，功名富貴的引誘居然買不動施耐菴曹雪芹吳敬梓，政府的權威居然壓不住水滸西遊紅樓的產生與流傳：這已經是中國文學史上最徽幸又最光榮的事了。但科舉的制度究竟能使一般文人鑽在那墨卷古文堆裏過日子，永遠不知道時文古文之外還有什麼活的文學。倘使科舉制度至今還存在，白話文學的運動決不會有這樣容易的勝利。

一九〇四年以後，科舉廢止了。但是還沒有人出來明明白白的主張白話文學。二十多年以來，有提倡白話報的，有提倡白話書的，有提倡官話字母的，有提倡簡字字母的：這些人難道不能稱爲『有意的主張』嗎？這些人可以說是『有意的主張白話』，但不可以說是『有意的主張白話文學』。他們的最大缺點是把社會分作兩部分：一邊是『他們』，一邊是『我們』。一邊是應該用白話的『他們』，一邊是應該做古文古詩的『我們』。我們不妨仍舊吃肉，但他們下等社會不配吃肉，只好

拋塊骨頭給他們吃去罷。這種態度是不行的。

一九一六年以來的文學革命運動，方才是有意的主張白話文學。這個運動有兩個要點與那些白話報或字母的運動絕不相同。第一，這個運動沒有『他們』『我們』的區別。白話並不單是『開通民智』的工具，白話乃是創造中國文學的唯一工具。白話不是只配拋給狗吃的一塊骨頭，乃是我們全國人都該賞識的一件好寶貝。第二，這個運動老老實實的攻擊古文的權威，認他做『死文學』。從前那些白話報的運動和字母的運動，雖然承認古文難懂，但他們總覺得『我們上等社會的人是不怕難的：吃得苦中苦，方爲人上人』。這些『人上人』大發慈悲心，哀念小百姓無知無識，故降格做點通俗文章給他們看。但這些『人上人』自己仍舊應該努力模倣漢魏唐宋的文章。這個文學革命便不同了；他們說，古文死了二千年了，他的不孝子孫瞞住大家，不肯替他發喪舉哀；現在我們來替他正式發訃文，報告天下『古文死了！死了兩千年了！你們愛舉哀的，請舉哀罷！愛慶祝的，也請慶祝罷！』

這個『古文死了兩千年』的訃文出去之後，起初大家還不相信；不久，就有人紛紛議論了；不久，就有人號咷痛哭了。那號咷痛哭的人，有些哭過一兩場，也就止哀了；有些一頭哭，一頭痛罵那些發訃文的人，怪他們不應該做這種『大傷孝子之心』的惡事；有些從外國奔喪回來，雖然素同死者沒有多大交情，但他們聽見哭聲，也忍不住跟着哭一場，聽見罵聲，也忍不住跟着罵一場。所以這種哭聲罵聲至今還不會完全停止。但是這個死信是不能再瞞的了，倒不如爽爽快快說穿了，叫大家痛痛快快哭幾天，不久他們就會『節哀盡禮』的；即使有幾個『終身孺慕』的孝子，那究竟是極少數人，也顧不得了。

文學革命的主張，起初只是幾個私人的討論，到民國六年（一九一七）一月方才正式在雜誌上發表。第一篇胡適的文學改良芻議還是很和平的討論。胡適對於文學的態度，始終只是一個歷史進化的態度。故他這一篇的要點是：

文學者，隨時代而變遷者也。一時代有一時代之文學，……因時進

化，不能自止。唐人不當作商周之詩，宋人不當作相如子雲之賦，——  
即令作之，亦必不工。逆天背時，違進化之跡，故不能工也。……

以今世歷史進化的眼光觀之，則白話文學之爲中國文學之正宗，又爲  
將來文學必用之利器，可斷言也。……

後來他的歷史的文學觀念論說的更詳細：

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，決不成爲真文學。愚惟深信此  
理，故以爲古人已造古人之文學，今人當造今人之文學。……縱觀古今  
文學變遷之趨勢，……白話之文學，自宋以來，雖見屏於古文家，而終  
一線相承，至今不絕。……豈不以此爲吾國文學趨勢自然如此，故不可  
禁遏而日以昌大耶？……吾輩之攻古文家，正以其不明文學之趨勢，



而強欲作一千年二千年以上之文。此說不破，則白話之文學無有列爲文學正宗之一日，而世之文人將猶鄙薄之，以爲小道邪徑而不肯以全力經營造作之。……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，正賴其有特別毅力，能以全力爲之耳。……

胡適自己常說他的歷史癖太深，故不配作革命的事業。文學革命的進行，最重要的急先鋒是他的朋友陳獨秀。陳獨秀接着文學改良芻議之後，發表了一篇文學革命論（六年二月），正式舉起『文學革命』的旗子。他說：

余甘冒全國學究之敵，高張『文學革命軍』大旗，以爲吾友之聲援。

旗上大書吾革命軍三大主義：

曰推倒雕琢的，阿諛的貴族文學；建設平易的，抒情的國民文學。

曰推倒陳腐的，鋪張的古典文學；建設新鮮的，立誠的寫實文學。

曰推倒迂晦的，艱澀的山林文學；建設明瞭的，通俗的社會文學。

陳獨秀的特別性質是他的一往直前的定力。那時胡適還在美洲，曾有信給獨秀說：

此事之是非，非一朝一夕所能定，亦非一二人所能定。甚願國中人士

能平心靜氣與吾輩同力研究此問題。討論既熟，是非自明。吾輩已張革

命之旗，雖不容退縮，然亦不敢以吾輩所主張爲必是而不容他人之匡正

也。（六年四月九日）

可見胡適當時承認文學革命還在討論的時期。他那時正在用白話作詩詞，想用實地試驗來證明白話可以作韻文的利器，故自取集名爲『嘗試集』。他這種態度太和平了。若照他這個態度做去，文學革命至少還須經過十年的討論與嘗試。但陳獨秀的勇氣恰好補救這個太持重的缺點。獨秀答書說：

鄙意容納異議，自由討論，固爲學術發達之原則；獨至改良中國文學當以白話爲文學正宗之說，其是非甚明，必不容反對者有討論之餘地；

必以吾輩所主張者爲絕對之是而不容他人之匡正也。

這種態度，在當日頗引起一般人的反對。但當日若沒有陳獨秀『必不容反對者有討論之餘地』的精神，文學革命的運動決不能引起那樣大的注意。反對卽是注意的表示。

民國六年的新青年裏有許多討論文學的通信，內中錢玄同的討論很多可以補正胡適的主張。民國七年一月，新青年重新出版，歸北京大學教授陳獨秀錢玄同沈尹默李大釗劉復胡適六人輪流編輯。這一年的新青年（四卷五卷）完全用白話做文章。七年四月有胡適的建設的文學革命論，大旨說：

我的『建設新文學論』的唯一宗旨只有十個大字：『國語的文學，文學的國語』。我們所提倡的文學革命只是要替中國創造一種國語的文學。有了國語的文學，方才可以有文學的國語。有了文學的國語，我們的國語方才算得真正國語。

這篇文章名為「建設的」，其實還是破壞的方面最有力。他說：

這二千年的文人所做的文學，都是死的，都是用已經死了的語言文字做的，死文字決不能產出活文學。……簡單說來，自從三百篇到於今，  
中國的文學凡是有一些兒價值有一些兒生命的，都是白話的，或是近於白話的。……中國若想有活文學，必須用白話，必須用國語，必須做國語的文學。

這就是上文說的替古文發喪舉哀了。在「建設的」方面，這篇文章也有一點貢獻。他說：

若要造國語，先須造國語的文學，有了國語的文學，自然有國語。  
……真正有功效有勢力的國語教科書便是國語的文學，便是國語的小說詩文戲本。國語的小說詩文戲本通行之日，便是中國國語成立之時。  
……中國將來的新文學用的白話，就是將來中國的標準國語。造將來白

話文學的人，就是製定標準國語文學的人。

這篇文章把從前胡適陳獨秀的種種主張都歸納到十個字，其實又只有『國語的文學』五個字。旗幟更明白了，進行也就更順利了。

這一年的文學革命，在建設的方面，有兩件事可記，第一，是白話詩的試驗。

胡適在美洲做的白話詩還不過是刷洗過的文言詩；這是因為他還不能拋棄那五言七言的格式，故不能儘量表現白話的長處。錢玄同指出這種缺點來，胡適方才放手去做那長短無定的白話詩。同時沈尹默周作人劉復等也加入白話詩的試驗。這一年的作品雖不很好，但技術上的訓練是很重要的。第二，是歐洲新文學的提倡。北歐的 Ibsen, Strindberg, Anderson···東歐的 Dostojewski, Kuprin, Tolstoi···新希臘的 Ephthaljotis···波蘭的 Seinkiewicz···這一年之中，介紹了些這人的文學進來。在這一方面，周作人的成績最好。他用的是直譯的方法，嚴格的儘量保全原文的文法與口氣。這種譯法，近年來很有人做倣，是國語的歐化的一個起點。

民國七年冬天，陳獨秀等又辦了一個每週評論，也是白話的。同時北京大學的學生傅斯年羅家倫汪敬熙等出了一個白話的月刊，叫做新潮，英文名字叫做 *Renaissance*，本義即是歐洲史上的「文藝復興時代」。這時候，文學革命的運動已經鼓動了一部分少年人的想像力，故大學學生有這樣的響應。新潮初出時，精采充足，確是一支有力的生力軍。民國八年開幕時，除了新青年新潮每週評論之外，北京的國民公報也有好幾篇響應的白話文章。從此以後，響應的漸漸的更多了。

但響應的多了，反對的也更猛烈了。大學內部的反對分子也出了一個國故，一個國民，都是擁護古文學的。校外的反對黨竟想利用安福部的武人政客來壓制這種新運動。八年二三月間，外間謠言四起，有的說教育部出來干涉了，有的說陳胡錢等已被驅逐出京了。這種謠言雖大半不確，但很可以代表反對黨心理上的願望。當時古文家林紆在新申報上做了好幾篇小說痛罵北京大學的人。內中有一篇妖夢，用元緒影北大校長蔡元培，陳恆影陳獨秀，胡亥影胡適；那篇小說太醜陋了，我們不

願意引他。還有一篇荆生，寫田必美（陳）金心異（錢）狄莫（胡）三人聚談于陶然亭，田生大罵孔子，狄生主張白話；忽然隔壁一個「偉丈夫」

趨足超過破壁，指三人曰，『汝適何言？……爾乃敢以禽獸之言，亂吾清聽！』田生尙欲抗辯，偉丈夫駢二指按其音，腦痛如被錐刺；更以足踐狄莫，狄腰痛欲斷。金生短視，丈夫取其眼鏡擲之，則怕死如蠅，泥首不已。丈夫笑曰，『爾之發狂似李贄，直人間之怪物。今日吾當以香水沐吾手足，不應觸爾背天反常禽獸之軀幹。爾可鼠竄下山，勿汗吾簡。……留爾以俟鬼誅。』……

這種話很可以把當時的衛道先生們的心理和盤托出。這篇小說的末尾有林紆的附論，說：

如此混濁世界，亦但有田生狄生足以自豪耳！安有荆生？

這話說的很可憐。當日古文家很盼望有人出來作荆生，但荆生究竟不可多得。他們

又想運動安福部的國會出來彈劾教育總長和北京大學校長，後來也失敗了。

八年三月間，林紆作書給蔡元培，攻擊新文學的運動；蔡元培也作長書答他。這兩書很可以代表當日『新舊之爭』的兩方面，故我們摘鈔幾節。林書說：

……大學爲全國師表，五常之所係屬。近者謠諑紛集，我公必有所聞。……弟年垂七十；富貴功名，前三十年視若死灰；今篤老，尙抱守殘缺，至死不易其操。前年梁任公倡馬班革命之說，弟聞之失笑。任公非劣，何爲作此媚世之言？馬班之書，讀者幾人？將不革而自革，何勞任公費此神力？

若云死文字有礙生學術，則科學不用古文，古文亦無礙科學。英之迭更累斥希臘拉丁羅馬之文爲死物，而至今仍存者，迭更雖躬負盛名，固不能用私心以饒古。矧吾國人尙有何人如迭更者耶？……

且天下惟有真學術，真道德，始足獨樹一幟，使人景從。若盡廢古



書、行用土語爲文字，則都下引車賣漿之徒所操之語，按之皆有文法，……則凡京津之稗販皆可用爲教授矣。若水滸紅樓皆白話之聖，並足爲教科之書，不知水滸中辭吻多采岳珂之金陀萃編，紅樓亦不止爲一人手筆，作者均博極羣書之人。總之，非讀破萬卷，不能爲古文，亦並不能爲白話。若化古子之言爲白話演說，亦未嘗不是。按說文『演，長流也』，亦有延之廣之之義，法當以短演長，不能以古子之長演爲白話之短。……（以下論『新道德』一節，從略。）

今全國父老以子弟托公，願公留意，以守常爲是。……此書上後，可不必示覆；唯靜盼好音，爲國民端其趨向。……林紓頷首。

蔡元培答書對於『盡廢古書，行用土語爲文字』一點，提出三個答案。但蔡書的最重要之點並不在駁論，——因爲原書本不值得一駁，——乃在末段的宣言。他說：

至於弟在大學，則有兩種主張：

(一) 對於學說，仿世界各大學通例，循思想自由原則，取兼容並包主義。……無論有何種學派，苟其言之成理，持之有故，尙不達自然淘汰之運命者，雖彼此相反，悉聽其自由發展。

(二) 對於教員，以學詣爲主；……其在校外之言動，悉聽自由，本校從不過問，亦不能代負責任。……

蔡元培自己也主張白話，他曾說：

我們中國文言同拉丁文一樣，所以我們不能不改用白話。……雖現在白話的組織不完全，可是我們決不可錯了這個趨勢。(在北京高等師範國文部演說。)

他又說：

我敢斷定白話派一定占優勝。……將來應用文一定全用白話；但美術文或者有一部分仍用文言，(在北京女子高等師範演說。)

林蔡的辯論是八年三月中間的事。過了一個多月，巴黎和會的消息傳來，中國的外交完全失敗了。於是有『五四』的學生運動，有『六三』的事件，全國的大響應居然逼迫政府罷免了曹汝霖陸宗輿章宗祥三人。這時代，各地的學生團體裏忽然發生了無數小報紙，形式略仿每週評論，內容全用白話。此外又出了許多白話的新雜誌。有人估計，這一年（一九一九）之中，至少出了四百種白話報。內中如上海的星期評論，如建設，如解放與改造（現名『改造』），如少年中國，都有很好的貢獻。一年以後，日報也漸漸的改了樣子了。從前日報的附張往往記載戲子妓女的新聞，現在多改登白話的論文譯著小說新詩了。北京的晨報副刊，上海民國日報的覺悟，時事新報的學燈，在這三年之中，可算是三個最重要的白話文的機關。時勢所趨，就使那些政客軍人辦的報也不能不尋幾個學生來包辦一個白話的附張了。民國九年以後，國內幾個持重的大雜誌，如東方雜誌，小說月報，……也都漸漸的白話化了。

民國八年的學生運動與新文學運動雖是兩件事，但學生運動的影響能使白話的傳播遍於全國，這是一大關係；況且『五四』運動以後，國內明白的人漸漸覺悟『思想革新』的重要，所以他們對於新潮流，或採取歡迎的態度，或採取研究的態度，或採取容忍的態度，漸漸的把從前那種仇視的態度減少了，文學革命的運動因此得自由發展，這也是一大關係。因此，民國八年以後，白話文的傳播真有『一日千里』之勢。白話詩的作者也漸漸的多起來了。民國九年，教育部頒布了一個部令，要國民學校一二年的國文，從九年秋季起，一律改用國語。又令：

凡照舊制編輯之國民學校國文教科書，其供第一第二兩學年用者，一律作廢；第三學年用書，准用至民國十年爲止；第四學年用書，准用至民國十一年爲止。

依這個次序，須到今年，（一九二二）方才把國民學校的國文完全改成國語。但教育制度是上下連接的；牽動一髮，便可搖動全身。第一二年改了國語，初級師範就

不能不改了，高等小學也多跟着改了。初級師範改了，高等師範也就不能不改動了。中學校也有許多自願採用國語文的。教育部這一次的舉動雖是根據于民國八年全國教育會的決議，但內中很靠着國語研究會會員的力量。國語研究會是民國五年成立的，內中出力的會員多半是和教育部有關係的。國語文學的運動成熟以後，國語教科書的主張也沒有多大阻力了，故國語研究會能于傅嶽芬做教育次長代理部務的時代，使教育部做到這樣重要的改革。

還有一件事，雖然與文學革命的運動沒有多大的關係，却也是應該提及的。民國元年，教育部召集了一個讀音統一會，討論讀音統一的問題。讀音統一會議定了三十九個『注音字母』。這一副字母，本來不過用來注音，『以代反切之用』的。當初的宗旨，全在統一漢文的讀音，並不會想到白話上去，也不會有多大的奢望。七年十一月，教育部把這副字母正式頒布了。八年四月，教育部重新頒布注音字母的新次序（吳敬恆定的）。八年九月，國音字典出版。這個時候，國語的運動已快

成熟了，國語教育的需要已是公認的了；所以當日『代反切之用』的注音字母，到這時候就不知不覺的變成國語運動的一部分了，就變成中華民國的國語字母了。

民國九年十年（一九二〇—一九二一），白話公然叫做國語了。反對的聲浪雖然不會完全消滅，但始終沒有一種『持之有故，言之成理』的反對論。今年（一九二二）南京出了一種學衡雜誌，登出幾個留學生的反對論，也只能謾罵一場，說不出什麼理由來。如梅光迪說的：

彼等非思想家，乃詭辯家也。……夫古文與八股何涉？而必併爲一談。吾國文學，漢魏六朝則駢體盛行，至唐宋則古文大昌，宋元以來又有白話體之小說戲曲。彼等乃謂文學隨時代而變遷，以爲今人當與文學革命，廢文言而用白話。夫革命者，以新代舊，以此易彼之謂。若古文之遞興，乃文學體裁之增加，實非完全變遷，尤非革命也。誠如彼等所云，則古文之後，當無駢體；白話之後，當無古文。而何以唐宋以來文

學正宗與專門名家皆爲作古文或駢體之人？此吾國文學史上事實，豈可

否認以圓其私說者乎？……

這種議論真是無的放矢。正爲古文之後還有那背時的駢文，白話已興之後還有那背時的駢文古文，所以有革命的必要。若『古文之後無駢體，白話之後無古文』，那就用不着誰來提倡有意的革命了。又如胡先驢說的：

胡君（胡適）……以過去之文字爲死文字，現在白話中所用之字爲活

文字；……而以希臘拉丁文以比中國古文，以英德法文以比中國白話。

（比字上兩個以字，皆依原文）……以不相類之事，相提並論，以圖眩

世欺人而自圓其說，予誠無法以諒胡君之過矣。希臘拉丁文之於英德

法，外國文也。苟非國家完全爲人所克服，人民完全與他人所同化，

（與字所字皆依原文）自無不用本國文字以作文學之理。至意大利之用

塔斯干方言爲（原作之）國語之故，亦由於羅馬分崩已久，政治中心已

有轉移，而塔斯干方言已占重要之位置，而有立爲國語之必要也。希臘  
拉丁文之於英德法文，恰如漢文與日本文之關係。今日人提倡以日本文  
作文學，其誰能指其非？胡君可謂廢乘古文而用白話文，等於日人之廢  
棄漢文而用日本文乎？吾知其不然也。……

其實胡適的答案應該是『正是如此』。中國人用古文作文學，與四百年前歐洲人用  
拉丁文著書作文，與日本人做漢文，同是一樣的錯誤，同是活人用死文字作文學。  
至於外國文與非外國文之說，並不成問題。瑞士人，比利時人，美國人，都可以說  
是用外國文字作本國的文學；但他們用的是活文字，故與用拉丁文不同，與日本  
用漢文也不同。

學術的議論，大概是反對文學革命的尾聲了。我可以大胆說，文學革命已過了  
討論的時期，反對黨已破產了。從此以後，完全是新文學的創造時期。

至於這五年以來白話文學的成績，因爲時間過近，我們還不便一一的下評判。



但是我們從大勢上看來，也可以指出幾個要點：第一，白話詩可以算是上了成功的路了。詩體初解放時，工具還不伏手，技術還不精熟，故還免不了過渡時代的缺點。但最近兩年的新詩，無論是有韻詩，是無韻詩，或是新興的『短詩』，都很有許多成熟的作品。我可以預料十年之內的中國詩界定有大放光明的一個時期。第二，短篇小說也漸漸的成立了。這一年多（一九二一以後）的小說月報已成了一個提倡『創作』的小說的重要機關，內中也曾有幾篇很好的創作。但成績最大的却是一位託名『魯迅』的。他的短篇小說，從四年前的狂人日記到最近的阿Q正傳，雖然不多，差不多沒有不好的。第三，白話散文很進步了。長篇議論文的進步，那是顯而易見的，可以不論。這幾年來，散文方面最可注意的發展乃是周作人等提倡的『小品散文』。這一類的小品，用平淡的談話，包藏着深刻的意味；有時很像笨拙，其實却是滑稽。這一類的作品的成功，就可徹底打破那『美文不能用白話』的迷信了。第四，戲劇與長篇小說的成績最壞。戲劇還有人試做；長篇小說不但沒有

人做，幾乎連譯本都沒有了！這也是很自然的現象。現在試作新文學的人，或是等着稿費買米下鍋，或是天天和粉筆黑板做朋友；他們的時間只夠做幾件零碎的小作品，如詩，如短篇小說。他們的時間不許他們做長篇的創作。這是一個原因。況且我們近來覺悟從前那種沒有結構沒有組織的小說體——或是儒林外史式，或是水滸式，——已不能使人滿意了，所以不知不覺的格外慎重起來。這個慎重的現象，是暫時的，也許是很好的。平心而論，與其多出幾集無窮無盡的官場現形記一類的小說，倒不如現在這樣完全缺貨的好了。

以上略述文學革命的歷史和新文學的大概。至於詳細的舉例和詳細的評判，我們只好等到申報六十週年紀念時再補罷。

十一，三，三。

## 附錄 日本譯中國五十年來之文學序

這部書是爲上海申報五十週年紀念冊作的。我的目的只是要記載這五十年新舊文學過渡時期的短歷史，以備一個時代的掌故，算不得什麼著作。橋川先生竟把他譯成日本文了，實在使我很慚愧。我只好借這個機會，指出一兩處應補充之點。

第一，這五十年的詞，雖然沒有很高明的作品，然而王鵬運（臨桂人）朱祖謀（湖州人）一班人提倡詞學，翻刻宋元詞集，却是很有功的。王氏的四印齋所刻詞，朱氏的彊邨所刻詞，吳氏的雙照樓詞，都是極可寶貴的材料。從前清初詞人所渴想而不易得見的詞集，現在都成了通行本了。

第二，近人對於元人的曲子和戲曲，明清人的雜劇傳奇，也都有相當的賞鑒與提倡。最大的成績自然是王國維的宋元戲曲史和曲錄等書。此外，如商務印書館影印的元曲選，如日本京都大學文科印行的元稟雜劇三十種，如劉世珩的暖紅室彙刻傳奇，如董康刻的盛明雜劇，都可算是這幾十年中的重要供獻。

第三，小說向來受文士的蔑視，但這幾十年中也漸漸得着了相當的承認。古小

說的發現，尤爲這個時期的特色。宣和遺事的翻印，五代史平話殘本的刻行，唐三藏取經詩話的來自日本，南宋京本通俗小說的印行，都可給文學史家許多材料。近年我們提倡用新式標點符號翻印古小說，如水滸傳，紅樓夢之類，加上歷史的考證，文學的批評，這也可算是這個時期一種小貢獻。

以上不過是補充原本的遺漏，略表我對於譯者的謝意和對於讀者的歉意。

中華民國十二年，三月七日。胡適序于北京。



# 五十年來之世界哲學

## (一) 引論

現在倒數上去五十年，正是一八七二年。我們且看那時候的哲學界是個什麼樣子。

(1) 歐洲大陸上，浪漫主義的哲學 (The Philosophy of Romanticism) 已到了衰敗分崩的時期了。海格爾 (Hegel, 1770—1831) 已死了四十一年了。叔本華 (Schopenhauer, 1788—1860) 已死了十二年了。組織偉大的哲學系統的狂熱——倍根說的『蜘蛛式』的哲學系統，因為他們都是從哲學家的腦子裏抽想出來的偉大系統，——忽然冷落了。最有勢力

的海格爾學派早已分裂了：『右』派的早已變成衛道忠君的守舊黨了；

『左』派的，在宗教的方面，有佛爾巴赫（Feuerbach, 1804—1866）

與斯道拉斯（Strauss）的大膽的批評；在社會和政治方面，有馬克思（Marx, 1818—1883）與拉薩爾（Lassalle, 1825—1864）的社會主義。

(a) 實證主義（Positivism）的盛時也過去了。孔德（Comte 1798—1857）已死了十五年了。英國方面的彌兒（穆勒，John Stuart Mill, 1806—1873）再隔一年（一八七三）也死了。英國還有一個斯賓塞（Herbert Spencer, 1820—1903）此時還正當盛時，但他久已完全成爲一個演化論的哲學家，久已不是十九世紀上半的實證主義者了。

(3) 大陸上浪漫主義的餘波此時變成了一種新的意象主義，又叫做『物觀的意象主義』（Objective Idealism）。這一派的遠祖是康德（Kant, 1724—1804），但開宗的大師是洛茨（Lotze, 1817—1881）。當一八七

二年，他的重要著作已出了不少。一八七四，他的 *Logic* 出版；一八七九，他的 *Metaphysik* 出版；一八八四，這兩部書都譯成英文了。在英國方面，德國系的哲學向來沒有勢力；但到了這個時候，新意象主義也漸漸的有代表起來了。格林 (T. H. Green, 1836—1882) 的名作，(Introduction to Hume) 是一八七五年出來的。開耳得 ( Caird ) 的 *Philosophy of Kant* 是一八七七年出來的。這一派的英國大師勃勒得來 (H. Bradley, 1816—) 的兩部不可解的名著，( *Principles of Logic* 與 *Appearance and Reality* ) 這時候都還不會出來。但這個時代的英國哲學界，——至少可以說，英國的大學教授所代表的哲學界，染上的德國色彩，已是很濃了。

(4) 大陸上的思想界裏，這一年 (一八七二) 忽然出了一個怪傑，叫做尼采 (Nietzsche, 1844—1900)。他的少年作品，悲劇的產生 (Die



Geburt der Tragödie) 就出在這一年。這部書提出一種新的人生觀。他用希臘的酒神刁匿修司 (Dionysus) 代表他的理想的人生觀；他說刁匿修司勝於阿婆羅 (Apollo, 希臘的樂神)，而阿婆羅遠勝於梭格拉底 (Socrates)，——這就是說，生命重於美術，而美術重於智識。這就是尼采『重新估定一切價值』的第一步。

(5) 一八七二年一月十日，達爾文校完了他的物類由來第六版的稿子。這部思想大革命的傑作，已出版了十三年了。他的小人類由來 (The Descent of Man) 也出版了一年了。物類由來出版以後，歐美的學術界都受了一個大震動。十二年的激烈爭論，漸漸的把上帝創造的物種由來論打倒了，故赫胥黎 (Huxley, 1825—1895) 在一八七一年曾說，『在十二年中，物類由來在生物學上做到了一種完全的革命，就同牛敦的 Principia 在天文學上做到的革命一樣。』但當時的生物學者及一般學

者雖然承認了物種的演化，還有許多人不肯承認人類也是由別的物類演化出來的。人類由來的主旨只是老實指出人類也是從猴類演化出來的。這部書居然銷售很廣，而且很快：第一年就銷了二千五百部。這時候，德國的赫克爾（Haeckel）也在他的 *Naturliche Schöpfungs Geschichte* 裏極力主張同樣的學說。當日關於這個問題——物類的演化——的爭論，乃是學術史上第一場大戰爭。十年之後（一八八二），達爾文死時，英國人把他葬在衛司敏德大寺裏，與牛敦並列，這可見演化論當日的勝利了。達爾文同時的斯賓塞，承認演化論最早（在物類由來出版之先）；他把進化的觀念應用到社會科學和心理學上去。他的重要的著作早已出了好幾種，這時候（一八七二）他正在完結他的心理學；他的羣學肄言（*The Study of Sociology*）也是這一年出版的。

（6）一八七二年九月裏，達爾文的家裏來了一個美國客人，叫做萊特

(Chauncy Wright, 1830—1875)。萊特在美國曾替達爾文的學說做過很有力的辯護。(達爾文傳第二冊，頁三二三以下。)他自己說，「我的目的是要把你(達爾文)的學說和一般的哲學研究，連貫起來。」這個萊特那時在美國康橋(Cambridge)同幾個朋友組織了一個「玄學會」。會員之中，有皮耳士(C. S. Peirce, 1839—1914)和詹姆士(William James, 1842—1916)。這兩個人便是實驗主義(Pragmatism)的開山大師。一八七三年，皮耳士動手做了一篇文章，這篇文章後來(一八七七)略有修改，在科學通俗月刊上發表。這篇的總題是『科學邏輯的舉例』(Illustrations of the Logic of science)，是實驗主義的第一次發表。但是那時候大家還不注意這種學說，直到二十年後，詹姆士方才重新把這種學說傳揚出去。

(7)一八七二是普法戰爭結局後的第二年。前一年，法蘭西帝國改成

了第三共和國，普魯士王變成了新德意志帝國的皇帝；法國同普魯士議和，割了兩州的地；巴黎的市民暴動，組織「公立政府」(The Commune)；公立政府的結局，——暴亂與慘酷，——使法國的社會主義運動受了十年的挫折。但德國勝利之後，德國的社會主義却添了許多和平發展的機會。這時候（一八七二），拉薩爾（Lassalle）已死了八年了，馬克思成了社會黨的大宗師。馬克思的資本論（Das Kapital）的第一冊（一八六七）已出版了五年了。社會民主黨已成了一種政治勢力了。（一八七三年，社會民主黨得票四三七四三八〇。馬克思在前八年（一八六四）組織了一個國際勞動者協會。（International Working Men's Association）。但巴枯寧（Bakunin）的無政府主義的鼓吹，普法戰爭的影響，巴黎公立政府的失敗，——這些事件使這「第一國際」四分五裂。這一年（一八七二）國際勞動者協會的總機關遂從倫敦移到紐約；

不上五年，遂解散了。第一國際解散之後，馬克思仍舊繼續做他的資本論。

以上是這半世紀開幕時的哲學界的大勢。我們對於第一項的舊浪漫主義，和第二項的舊實證主義，都可以不談了。我們在這一篇裏，只敘述

- (1) 新意象主義，
- (2) 尼采的哲學，
- (3) 演化論的哲學，
- (4) 實驗主義，
- (5) 晚近的兩個支流，
- (6) 社會政治學說。

## (二) 新的意象主義

洛茨 (Lotze) 精通醫學與生理學，他受了科學的影響，却不滿意於機械論的人生觀。他總想調和科學的機械論與浪漫派的意象論。(Idealism 或譯為觀念論，今譯為意象論。) 他從機械論入手，指出近世科學承認一切現象由於元子的交互作用。這些元子只是無數『力的中心』。但是究竟物的本體是物質的呢？還是精神的呢？洛茨要我們用『類推』法(比例)來解決這個問題。物的本體若是完全獨立的，就不可知了。我們只能由已知『推知』未知。我們所以能直接了解我們自己的精神的現象，全靠心靈的綜合力。宇宙的實際，也須譯成精神的現象，方才可知。洛茨以為元子也是有生命的，並不是死的。(這裏面很有來本尼茲 (Leibnitz) 的影響。) 實際 (Reality) 有種種的等級；人的心靈代表最高的一級，其餘的以次遞降下去，就是最低等的物質也有心靈的生活。

洛茨以後，德國有哈德門 (Hartmann, 1842—1906)，費希納 (Fechner, 1801—1871)，心理學家溫德 (Wundt)，都屬於這一派。現存的老將倭鏗 (Eucken)。

反對理智主義與自然主義，鼓吹精神的生活，頗能替近代的宗教運動添一個理論的基礎。

在英國方面，格林（Green）的休謨哲學緒論（Introduction to Hume）和他的人生哲學導言（Prolegomena to Ethics）是這一派開山的著作。格林是一個熱心改良社會的人，做了許多社會服務的事業。當達爾文的進化論引起許多激烈討論的時候，格林正當壯年。（一八六〇年，六月三十日牛津大學辯論進化論的大會，生物學史上最有名的一場舌戰，格林也在座，他那時還是大學學生。）他對於這種自然主義的人生觀，總覺得不能滿意。人不單是物質的，他是精神的，他有自覺力。人是那普遍的心靈的一個影子。他有欲望與情感，但人的欲望與禽獸的衝動不同：人能把他的衝動化成他自己的，變成自覺的，使欲望變成意志。人的特點就在他能想像一個勝於現在的境界，並且努力求達到那個境界。

格林不幸早死了。英國後起的新意象論派的哲學家，要算勃勒得來（Bradley）

最重要了。他的哲學最不好懂，有人叫他做「近世哲學的尼諾(Nino)」。他的名著叫做現象與本體 (Appearance and Reality)。本體是絕對的。(Absolute) 人類平常的經驗知識，都只是片面的，不完全的知識。那絕對的本體是貫通的，諧和的，無所不包的。我們的經驗知識，只是那大本體的一個具體而微的部分；雖不完全，却非虛幻，也可以算是一個小本體。我們單靠思想知識，是不能知道那絕對的本體的。只有直覺，只有直截的感覺，可以使我們領略本體的大意。

自從勃勒得來以來，這一派又叫做「絕對的意象論」(Absolute Idealism)。何以又叫做「物觀的意象論」(Objective Idealism)呢？因為他們一方面承受休謨與康德的經驗主義與意象主義，一方面又想拿海格爾的歷史哲學來代替那新興的進化論。絕對的本體是可知的，却又是完全不可知的。人心的作用，能把散漫的感覺與經驗，組織一個宇宙；這個宇宙雖是不完全，却不是純粹主觀的，因為人人都有一個大同小異的宇宙；既然人人都有，互相印證，故可說是物觀的。這個宇宙，這



個宇宙觀，是進化的。靠着知識科學的進步，由孩童的宇宙進到大人的宇宙，由常人的宇宙進到科學家哲學家的宇宙，由不完全的宇宙進到比較上略完全的宇宙，這就是進化。

這個學派，在五十年中，可算是大陸上『正宗』哲學的傳人。他的勢力在英國美國都很大。英國的大師是鮑生葵（Bosanquet），美國的大師是羅以斯（Royce，1855—1916）。狄雷教授（Thilly）在他的哲學史（頁五六二）裏略舉美國哲學家屬於這一派的，竟有二十人之多。但馬文教授（W. T. Marvin）在他的歐洲哲學史裏說（頁三五五）：

在這裏，哲學史家不得不指出，科學同這一派寂寞的，書生的學說，又宣告離婚了。也許將來科學還可以回來和他同居；但在今日，這一個

運動雖然是大而重要，却只可算是歐洲哲學思潮的一個迴波，不能算是

正流了。

### (三) 尼采

尼采也是浪漫主義的產兒。他接受了叔本華的意志論，而拋棄了他的悲觀主義。叔本華說的意志，是求生的意志；尼采說的意志，是求權力的意志。生命乃是一齣爭權力的大戲；在這戲裏，意志唱的是正角，知識等等都是配角。真理所以有用，只是因為他能幫助生命，提高生命的權力。生命的大法是：各爭權力，優勝劣敗。生命的最高目的是造成一種更高等的人，造成「超人」。戰爭是自然的，是不可免的；和平是無生氣的表示。爲求超人社會的實現，我們應該打破一切慈悲愛人的教訓。叔本華最推崇慈悲，尼采說慈悲可以容縱弱者而壓抑強者，是社會進步的最大仇敵。

尼采反對當時最時髦的一切民治主義的學說。生命是競爭的，競爭的結果自然是強者的勝利。強者賢者的統治是自然的；一切平民政治的主張：民權，社會主

義，共產主義，無政府主義，都是反自然的。不平等是大法，爭平等是時人妄想。尼采大聲疾呼的反對古代遺傳下來的道德與宗教。傳統的道德是奴隸的道德，基督教是奴隸的宗教。傳統的道德要人愛人，保障弱者劣者，束縛強者優者，豈不是奴隸的道德嗎？基督教及一切宗教也是如此。基督教提倡謙卑，提倡無抵抗，提倡悲觀的人生觀，更是尼采所痛恨的。

尼采本是一個古學家，他在巴司爾（Basel）大學做古言語學的教授。他一身多病，他也是『弱者』之一！他的超人哲學雖然帶着一點『過屠門而大嚼』的酸味，但他對於傳統的道德宗教，下了很無忌憚的批評，『重新估定一切價值』，確有很大的破壞功勞。

#### （四） 演化論的哲學

一八七二年的六版的物類由來，乃是最後修正本。達爾文在這一版的頁四二四

裏，加了幾句話：

前面的幾段，以及別處，有幾句話，隱隱的說自然學者相信物類是分別創造的。很有人說我這幾句話不該說。但我不曾刪去他們，因為他們的保存可以紀載一個過去時代的事實。當此書初版時，普通的信仰確是如此的。現在情形變了，差不多個個自然學者承認演化的大原則了。

(達爾文傳二，三三二。)

當一八五九年物種由來初出時，赫胥黎在太晤士報上作了一篇有力的書評，最末的一節說：

達爾文先生最忌空想，就同自然最怕虛空一樣。(『自然最怕虛空』*Nature abhors a vacuum*，乃是諺語。)他搜求事例的殷勤，就同一個憲法學者搜求例案一樣。他提出的原則，都可以用觀察與實驗來證明的。他要我們跟着走的路，不是一條用理想的蜘蛛網絲織成的雲路，乃

是一條用事實砌成的大橋。那麼，這條橋可以使我渡過許多知識界的陷坑；可以引我們到一個所在，那個所在沒有那些雖妖豔動人而不生育的魔女——叫做最後之因的——設下的陷人坑。古代寓言裏說一個老人最後吩咐他的兒子的話是：『我的兒子，你們在這葡萄園裏掘罷。』他們依着老人的話，把園子都掘遍了；他們雖不曾尋着窖藏的金，却把園地鋤遍了，所以那年的葡萄大熟，他們也發財了。（赫胥黎論文，二，頁一一〇。）

這一段話最會形容達爾文的真精神。他在思想史的最大貢獻就是一種新的實證主義的精神。他打破了那求『最後之因』的方法，使我們從實證的方面去解決生物界的根本問題。

達爾文在科學方面的貢獻，他的學說在這五十年中的逐漸證實與修正，——這都是五十年的科學史上的材料，我不必在這裏詳說了。我現在單說他在哲學思想上的影響。

達爾文的主要觀念是：『物類起于自然的選擇，起于生存競爭裏最適宜的種族的保存。』他的幾部書都只是用無數的證據與事例來證明這一個大原則。在哲學史上，這個觀念是一個革命的觀念；單只那書名『物類由來』把『類』和『由來』連在一塊，便是革命的表示。因為自古代以來，哲學家總以為『類』是不變的，一成不變就沒有『由來』了。例如一粒橡子，漸漸生芽發根，不久滿一尺了，不久成小橡樹了，不久成大橡樹了。這雖是很大的變化，但變來變去還只是一株橡樹。橡子不會變成鴨腳樹，也不會變成枇杷樹。千年前如此，千年後也還如此。這個變而不變之中，好像有一條規定的路線，好像有一個前定的範圍，好像有一個固定的法式。這個法式的範圍，亞里士多德叫他做『哀多斯』(Eidos)，平常譯作『法』。中古的經院學者譯作『斯比西斯』(Species)，正譯為『類』。(關於『法』與『類』的關係，讀者可參看胡適中國哲學史大綱上卷，頁二〇六。)這個變而不變的『類』的觀念，成為歐洲思想史的唯一基本觀念。學者不去研究變的現象，却去尋現象背後的那個不

變的性。那變的，特殊的，個體的，都受人的輕視；哲學家很驕傲的說：『那不過是經驗，算不得知識。』真知識須求那不變的法，求那統舉的類，求那最後的因。（亞里士多得的『法』卽是最後之因。）

十六七世紀以來，物理的科學進步了，歐洲學術界漸漸的知道注重個體的事實與變遷的現象。三百年的科學進步，居然給我們一個動的變的宇宙觀了。但關於生物，心理，政治的方面，仍舊是『類不變』的觀念獨占優勝。偶然有一兩個特別見識的人，如拉馬克（Lamarck）之流，又都不能澈底。達爾文同時的地質學者，動物學者，植物學者，都不曾打破『類不變』的觀念。最大的地質學家如來爾（Lyell）——達爾文的至好朋友，——何嘗不知道大地的歷史上一個時代有一個時代的生物？但他們總以爲每一個地質的時代的末期必有一個大毀壞，把一切生物都掃去；到第二個時代裏，另有許多新物類創造出來。他們始終打不破那傳統的觀念。

達爾文不但證明『類』是變的，而且指出『類』所以變的道理。這個思想上的

大革命在哲學上有幾種重要的影響。最明顯的是打破了有意志的大帝觀念。如果一切生物全靠着時時變異和淘汰不適於生存競爭的變異，方才能適應環境，那就用不着一個有意志的主宰來計劃規定了。況且生存的競爭是很慘酷的；若有一個有意志的主宰，何以生物界還有這種慘劇呢？當日植物學大家葛雷（*George Engelmann*）始終堅執主宰的觀念。達爾文曾答他道：

我看見了一隻鳥，心想吃他，就開鎗把他打殺了：這是我有意做的事。一個無罪的人站在樹下，觸電而死，難道你相信那是上帝有意殺了他嗎？有許多人竟能相信；我不能信，故不信。如果你相信這個，我再問你：當一隻燕子吞了一個小蟲，難道那也是上帝命定那隻燕子應該在那時候吞下那個小蟲嗎？我相信那觸電的人和那被吞的小蟲是同類的案子。如果那人和那蟲的死不是有意注定的，爲什麼我們偏要相信他們的『類』的初生是有意的呢？（達爾文傳第一冊，頁二八四。）



我們讀慣了老子『天地不仁』的話，列子魚鳥之喻，王充的自然論，——兩千年來，把這種議論只當耳邊風，故不覺得達爾文的議論的重要。但在那兩千年的基督教威權底下，這種議論確是革命的議論；何況他還指出無數科學的事實做證據呢？但是達爾文與赫胥黎在哲學方法上最重要的貢獻，在於他們的『存疑主義』(Agnosticism)。存疑主義這個名詞，是赫胥黎造出來的，直譯為『不知主義』。孔丘說，『知之為知之，不知為不知，是知也。』這話確是『存疑主義』的一個好解說。但近代的科學家還要進一步，他們要問，『怎樣的知，才可以算是無疑的知？』赫胥黎說，只有那證據充分的知識，方才可以信仰，凡沒有充分證據的，只可存疑，不當信仰。這是存疑主義的主腦。一八六〇年九月，赫胥黎最鍾愛的兒子死了，他的朋友金司萊(Charles Kingsley)寫信來安慰他，信上提到人生的歸宿與靈魂的不朽兩個大問題。金司萊是英國文學家，很注意社會的改良，他的人格是極可敬的，所以赫胥黎也很誠懇的答了他一封幾千字的信。(赫胥黎傳，一，頁二三三—二

三九。)這信是存疑主義的正式宣言，我們摘譯幾段如下：

……靈魂不朽之說，我並不否認，也不承認。我拿不出什麼理由來信仰他，但是我也沒有法子可以否認他。……我相信別的東西時，總要有證據；你若能給我同等的證據，我也可以相信靈魂不朽的話了。我又何必不相信呢？比起物理學上『質力不滅』的原則來，靈魂的不滅也算不得什麼希奇的事。我們既知道一塊石頭的落地含有多少奇妙的道理，決不會因為一個學說有點奇異就不相信他。但是我年紀越大，越分明認得人生最神聖的舉動是口裏說出和心裏覺得『我相信某事某物是真的』。人生最大的報酬和最重的懲罰都是跟着這一椿舉動走的。這個宇宙，是到處一樣的；如果我遇着解剖學上或生理學上的一個小小困難，必須要嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西，方才可望有成績；那麼，我對於人生的奇秘的解決，難道就可以不用這樣嚴格的條件嗎？用

比喻或猜想來同我談，是沒有用的，我若說，『我相信某條數學原理』，我自己知道我說的是什麼：夠不上這樣信仰的，不配做我的生命和希望  
的根據。……

科學好像教訓我『坐在事實面前像個小孩子一樣；要願意拋棄一切先  
入的成見；謙卑的跟着「自然」走，無論他帶你往什麼危險地方去：若  
不如此，你決不會學到什麼。』自從我決心冒險實行他的教訓以來，我  
方才覺得心裏知足與安靜了。……我很知道，一百人之中就有九十九  
人要叫我做『無神主義者』(Atheist)，或他種不好聽的名字。照現在  
的法律，如果一個最下等的毛賊偷了我的衣服，我在法庭上宣誓起訴是  
無效的。(一八六九以前，無神主義者的宣誓是無法律上的效用的。)但  
是我不得不如此。人家可以叫我種種名字，但總不能叫我做『說謊的  
人』。……

這種科學的精神，「嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西——就是赫胥黎叫做『存疑主義』的。對於宗教上的種種問題持這種態度的，就叫做『存疑論者』(Agnostic)」。達爾文晚年也自稱爲『存疑論者』。他說：

科學與基督無關，不過科學研究的習慣使人對於承認證據一層格外慎重罷了。我自己是不信有什麼『默示』(Revelation)的。至於死後靈魂是否存在，只好各人自己從那些矛盾而且空泛的種種猜想裏去下一個判斷了。(達爾文傳，一，頁二七七。)

他又說：

我不能在這些深奧的問題上面貢獻一點光明。萬物緣起的奇秘是我們不能解決的。我個人只好自居於存疑論者了。(同書，一，頁二八二。)

這種存疑的態度，五十年來，影響於無數的人。當我們這五十年開幕時，『存疑主義』還是一個新名詞；到了一八八八年至一八八九年，還有許多衛道的宗教家

作論攻擊這種破壞宗教的邪說，所以赫胥黎不能不正式答辨他們。他那年作了四篇關於存疑主義的大文章：

(1) 論存疑主義，

(2) 再論存疑主義，

(3) 存疑主義與基督教，

(4) 關於靈異事蹟的證據的價值。

此外，他還有許多批評基督教的文章，後來編成兩厚冊，一冊名為『科學與希伯來傳說』，一冊名為『科學與基督教傳說』。(赫胥黎論文。卷四，卷五。)這些文章在當日思想界很有廓清摧陷的大功勞。基督教當十六七世紀時，勢燄還大，故能用威力壓迫當日的科學家。葛里賴 (Galileo) 受了刑罰之後，笛卡兒 (Descartes) 就趕緊把他自己的『天論』毀了。從此以後，科學家往往避開宗教，不敢同他直接衝突。他們說，科學的對象是物質，宗教的對象是精神，這兩個世界是不相侵犯的。三百

年的科學家忍氣吞聲的『敬宗教而遠之』，所以宗教也不十分侵犯科學的發展。但是到了達爾文出來，演進的宇宙觀首先和上帝創造的宇宙觀起了一個大衝突，於是三百年來不相侵犯的兩國就不能不宣戰了。達爾文的武器只是他三十年中搜集來的證據。三十年搜集的科學證據，打倒了二千年尊崇的宗教傳說！這一場大戰的結果，——證據戰勝了傳說，——遂使科學方法的精神大白於世界。赫胥黎是達爾文的作戰先鋒，（因為達爾文身體多病，不喜歡紛爭，）從戰場上的經驗裏認清了科學的唯一武器是證據，所以大聲疾呼的把這個無敵的武器提出來，叫人們認為思想解放和思想革命的唯一工具。自從這個『拿證據來』的喊聲傳出以後，世界的哲學思想就不能不起一個根本的革命，——哲學方法上的大革命。於是十九世紀前半的哲學的實證主義（Positivism）就一變而為十九世紀末年的實驗主義（Pragmatism）了。

（看下章）

斯賓塞也是提倡演化論的人，達爾文稱他做前輩。然而他對於演化論的本身，不會有多大的貢獻；他的大功勞在於把進化的原則應用到心理學，社會學，人生哲學上去。

他在一八六〇年出版了他的原理論 (First Principles)，書的前面附有一篇廣告，說他要陸續發表一部『哲學全書』，全書的順序如下：

(1) 原理論

部甲，不可知的。

部乙，可知的原理。(如『力的永存』『進化的大法』等等)

(2) 生物學原理：分二冊，六部。(目從略)

(3) 心理學原理：分二冊，八部。

(4) 社會學原理：分三冊，十一部。

(5) 道德學原理：分二冊，六部。

最初買預約券的入名也附在後面，中有彌兒（穆勒），達爾文，赫胥黎的名字。這部大書出了三十六年（一八六〇—一八九六）方才出完；中間經過許多經濟上的困難，幸而他的年壽高，居然能完了他這個宏願。他的哲學是我們不能在這篇短文裏討論的。我們現在只能指出他的進化論（Evolution）一個字，我向來譯爲『進化』，近來我想改爲『演化』。本篇多用『演化』，但遇可以通用時，亦偶用『進化』。應用時的幾個特別貢獻。

斯賓塞說萬物的演化，分三個時期。第一個時期是積聚，例如太陽系宇宙最初的星氣，又如地球初期在星氣內成的球形，又如生物初期的營養。第二個時期是畫分，——所謂由『由渾而畫』——例如由星氣分爲各天體，又如每一天體分爲各部分，又如生物分爲各種構造與官能。這個畫分的時期呈現一個分離的趨勢，如果有一方面太偏重了，必致陷入瓦解的危險。所以須有第三個時期的安定，安定就是調和分與合之間，保存一種和均。但這種和均的安定是不能永久的，將來仍舊要重新經過



這三時期的演進。

我們先看他在生物學上的應用。他說，生命是內部（生理的）關係和外面關係的適應。一個生物不但承受外來的感覺，並且因此發生一種變化，使他將來對於外境的適應更勝於未變化之前。種類上，生理上的變異是外來勢力的影響，那種適宜的變異就得自然的選擇，就生存了。達爾文說這是『自然的選擇』，斯賓塞說，不如叫他做『最適者的生存』；因為種種生理上的變化，雖是環境的影響，却也是生物對付環境的『作用』（Function）的積漸結果。

這個觀念，應用到心理學上去，就把心的現象也看作『適應』的作用。他說，心理的生活和生理的生活有同樣的性質，兩種生活都是要使內部關係和外部關係互相適應。從前的人把『意識』（Consciousness）說的太微妙了，其實意識也是一種適應的作用。人受的印象太多了，不能不把他們排列成一種次序；凡是神經的作用，排成順序，以便適應外面的境地的，便是意識。斯賓塞把意識看做一種適應，

這個觀念後來頗影響了現代的新派心理學。

在人心行爲的方面，斯賓塞也很有重大的貢獻。他用適應和不適應來說明行爲的善惡。刀子割得快，是『好』刀子；手鎗發的遠，放的準，是『好』手鎗；房子給我們適當的蔽護和安逸，是『好』房子。雨傘不能遮雨，是『壞』雨傘；皮靴透進水來，是『壞』皮靴。人的行爲的好壞，也是如此的。有些行爲是沒有目的的，沒有目的便沒有好壞可說，便不發生道德問題。凡有目的的行爲，都是要適應那個目的的。『我們分別行爲的好壞，總是看他能否適應他的目的。』斯賓塞又拿這個觀念來說行爲的進化；他說，幼稚的行爲是適應不完全的行爲；行爲越進化，目的與動作的互相適應越完密。他這種行爲論，在最近三十年的道德觀念和教育學說上都有不小的影響。

## (五) 實驗主義

我們在第一章裏說美國人萊特 (Wright) 要想把達爾文的學說和一般的哲學研究，連貫起來。這個萊特在美國康橋辦了一個『玄學會』，這個會便是實驗主義的發源之地。會員皮耳士 (Peirce) 在一八七三年做了一篇『科學邏輯的舉例』，這篇文章共分六章，第二章是論『如何能使我們的意思明白』。這兩個標題都是很可以注意的，因為我們在這裏可以看出實驗主義最初的宗旨是要用科學方法來把我們所有的意思的意義弄的明白。皮耳士是一個大科學家，所以他的方法只是一個『科學試驗室的態度』 ("The laboratory attitude")。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。若不然，你說的話他就不懂得了。』他平生只遵守着這個態度，所以說，『一個觀念的意義完全在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，必定不能影響人生行為。所以我們如果能完全求出承認某種觀念時有那麼些效果，不承認他時又有那麼些效果，如此我們就是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. 引)

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。這種效果便是那思想的意義。若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，若不承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，不過胡說的廢話。

皮耳士又說，「凡一個命辭的意義在於將來。(命辭或稱命題 Proposition。)

何以故呢？因為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為上應用。」他又說，「一個命辭的意義卽是那命辭所指出一切實驗的現象的通則」。(同上書P. 711 引)這話怎樣講呢？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，『悶空氣是害衛生的』，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該養成的習慣。『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爲方法，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, P. 709—720)

皮耳士的實驗主義只是一種方法論。我們在上章曾指出赫胥黎的存疑主義是一

種思想方法，他的要點在於注重證據。對於一切迷信，一切傳說，他只有一個作戰的武器，是『拿出證據來』。這個態度，雖然確是科學的態度，但只是科學方法的一方面，只是消極的破壞的方面。赫胥黎還不曾明白科學方法在思想上的完全涵義。何以見得呢？赫胥黎的論文的第一卷，大多是論科學成績的文章，他自己還題一個總目，叫做『方法與結果』。他還做一篇小序，說本卷第四篇說的是笛卡兒指出的科學判斷必不可少的條件；其餘八篇說的都是笛卡兒的方法應用到各方面將來的結果。但笛卡兒的方法只是一個『疑』字；赫胥黎明明指出笛卡兒的方法只是不肯信仰一切不清楚分明的命辭，只是把一個『疑』字從罪過的地位升作一種責任了。赫胥黎認清了這個『疑』字是科學精神的中心，他們當時又正在四面受敵不能不作戰的地位，所以他的方法只是消極的部分居多，還不能算是科學方法的完全自覺。皮耳士的實驗主義，方才把科學方法的積極消極兩方面的含義發揮出來，成爲一種哲學方法論。在積極的方面，皮耳士指出『試驗』作標準：『一個觀念的意義完全在

於那觀念在人生行爲上發生的效果。承認他時，有什麼效果？不承認他時，有什麼效果？如此，我們就有這個觀念的完全意義。』在消極的方面，他指出凡試驗不出什麼效果的都沒有意義。這個標準，比笛卡兒的『明白』『清楚』兩個標準更厲害了。

皮耳士的文章是一八七七年出版的；當時的人都不很注意他。直到二十年後，詹姆士用他的文學的天才把這個主義漸漸的傳播出來，那時候機會也比較成熟了，所以這個主義不久便風行一世了。

但詹姆士是富於宗教心的人。他雖是實驗主義的宣傳者，他的性情根本上和實驗主義有點合不攏來。他在一八九六年發表一篇『信仰的心願』（The Will to Believe），反對赫胥黎一班人的存疑主義。赫胥黎最重證據，和他同時的有一位少年科學家克里福（W. K. Clifford, 1845—1879）也極力擁護科學的懷疑態度來攻擊

宗教。克利福雖然死的很早，（死時只有三十多歲）但他的論文與講稿集（*Lectures and Essays*）却至今還有人愛讀，他有一段話說：

如果一個人爲了自己的安慰和愉快，就信仰一些不會證實不會疑問的命題，那就是侮辱信仰了。……沒有充分證據的信仰，即使他能發生愉快，那種愉快是偷來的。……我們對於人類的責任是要防禦這樣的信仰，就同防禦瘟疫一樣，不要使自己染了瘟疫還傳染全城的人。……無論何時，無論何地，無論何人，凡沒有充分證據的信仰，總是錯的。

這種宣言，詹姆士大不滿意；他就引來做他的『信仰的心願』的出發點。他很談諧的指出這班人說的事事求『物觀的證據』（*Objective evidence*）是不可能的。他說：

物觀的證據，物觀的確實，確是很好的理想。但是在這個月光照着，夢幻常來尋着的地球上，那裏去尋他們呢？……互相矛盾的意見曾經自



誇有了物觀的證據的，也不知有過多少種了！『有一個上帝』——『上帝是沒有的』；『心外的物界是可以直接知得的』——『心只能他自己的意象』；『有一種無條件的道德命令』——『道德成爲義務是欲望的結果』；『人人有一個長在的心靈』——『只有起滅無常的心境』；『因果是無窮的』——『有一個最後之因』；『一切都是不得已（Necessity）』——『自由』；……我們回想古來適用這個物觀證據的主義到人生上去的，最驚人的莫如當日教會的異端審問局（The Holy Office of Inquisition）。我們想到這一層，就不十分高興去恭聽那物觀證據的話。……

我是不能依克里福的話的。我們須記得，我們對於真理與謬誤的責任心其實都是我們的情感生活的表現。……那說『寧可永沒有信仰，不可信仰誑話』的人，不過表示他太怕上當罷了。也許他能防制他的許多欲望和畏懼；但這個怕上當的畏懼，他却奴隸也似的服從他。至於我

呢，我也怕上當，但我相信人在這個世界比上當更壞的事多着呢！所以克里福的教訓在我耳朶裏很有一種風狂的聲音，很像一個大將訓令他的兵士們『寧可完全不打仗，不可冒受微傷的危險』。戰勝敵人與戰勝天然，都不是這樣得來的。我們的錯誤斷乎不是那樣十分了不得的大事。在這個世界裏，無論怎樣小心，錯誤總是不能免的，倒不如把心放寬一點，膽放大點罷。

他的主張是：

有時候，有些信仰的去取是不能全靠智識方面來決斷的；當這樣時候，我們情感方面的天性不但正可以，並且正必須出來決斷。因為，當這樣時候，若說『不要決斷，還是存疑罷』，那還是一種情感上的決斷，結果也許有同樣的危險，——放過真理。

他拿宗教的問題做例：

存疑的態度仍舊免不了這個難關；因為那樣做去，若宗教是假的，你固可以免得上當；若宗教竟是真的，你豈不吃虧了麼？存疑的危險，豈不同信仰一樣嗎？（信仰時，若宗教是真的，固占便宜；若是假的，便上當了。）譬如你愛上了一個女子，但不能斷定現在的安琪兒將來不會變作卅夜叉，你難道因此就永遠遲疑不敢向他求婚了嗎？

詹姆士明明白白的宣言：

假如宗教是真的，只是證據還不充分，我不願意把你的冷水澆在我的熱天性上，因而拋棄我一生可以賭贏的唯一機會，——這個機會只靠我願意冒險做去，只當我情感上對世界的宗教態度畢竟會不錯的。

這就是「信仰的願心」。這個態度是一種賭博的態度：宗教若是假的，信仰的上當，存疑的可以倖免；但宗教若是真的，信仰的便占便宜，存疑的便吃虧了。信仰與存疑，兩邊都要冒點險。但是人類的意志（Will）大都偏向占便宜的方面，就同

賭博的人明知可輸可贏，然而他總想贏不想輸。赫胥黎一派的科學說，「輸贏沒有把握，還是不賭爲妙。」詹姆士笑他們膽小，他說「不賭那會贏？我願意賭，我就賭，我就大膽的賭去，只當我不會輸的！」

他這種態度，也有他的獨到的精神。他說：

假如那造化的上帝對你說：

我要造一個世界，保不定可以救援的。這個世界要做到完全無缺的地位，須靠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？

假如上帝這樣問你，這樣邀請你，你當真怕這個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？

這是詹姆士的『淑世主義』(Meliorism)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，『我曉得有些人有不願去的。他們覺得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，可以抱住爹爹的頭頸，就此被吹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，胸口的心也駭得冰冷了。』詹姆士自己說，『我嗎？我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「我不幹了！」』

詹姆士的哲學確有他的精采之處，但終不免太偏向意志的方面，帶的意志主義 (Voluntarism) 的色彩太濃重了，不免容易被一般宗教家利用去做宗教的辯護。實驗主義本來是一種方法，一種評判觀念與信仰的方法；到了詹姆士手裏，方法變鬆了，有時不免成了一種辯護信仰的方法了。即如他說，

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。

皮耳士的方法，這樣活用了，就很有危險了。所以皮耳士很不以為然，覺得 *Pragmatism* 這個名字被詹姆士用糟了，他想把那個名詞完全讓給詹姆士一派帶有意志主義色彩的『實際主義』，而他自己另造一個字 *Pragmatism* 來表明他的『實驗態度』。杜威也不贊成詹姆士的意志主義，所以他不用 *Pragmatism* 的名稱，自稱爲『工具主義』 (*Instrumentalism*)，又稱爲『試驗主義』 (*Experimentalism*)。只有英國的失勒 (F. C. S. Schiller) 一派的『人本主義』 (*Humanism*)，名稱上

雖有不同，精神上却和詹姆士最接近。

現在單說杜威的工具主義。杜威始終只認實驗主義是一種方法論，故他最初只專力發揮實驗主義的邏輯一方面，這種邏輯他叫做『工具的邏輯』，後來也叫做『試驗的邏輯』。一九〇七年，詹姆士出了一部書，叫做『實驗主義』，他想把皮耳士，杜威，失勒，以及歐洲學者倭斯韜（Ostwald），馬赫（Mach）的學說都貫串在一塊，看作一個哲學大運動。這書也談玄學，也談知識論，也談常識，也論真理，也論宇宙，也論宗教。杜威覺得他這種大規模的綜合是有危險的，所以他做了一篇最懇切的批評，叫做『實驗主義所謂「實際的」是什麼』，後來成爲他的『試驗的邏輯雜論』（Essays in Experimental Logic）的一篇。杜威把詹姆士論實驗主義的話，總括起來，作爲實驗主義的三個意義：第一，實驗主義是一種方法；第二，是一種真理論；第三，是一種實在論。杜威引詹姆士的話來說明這三項如下：

（1）方法論 詹姆士總論實驗主義的方法是『要注意之點從最先的

物事移到最後的物事；從通則移到事實，從臨時移到效果。（看胡適文

存卷二，頁九五。）

(2) 真理論 『凡真理都是我們能消化受用的；能考驗的，能用旁證證明的，能稽核查實的。凡假的都是不能如此的。』『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，辦理的妥貼，把複雜的變簡單了，把煩難的變容易了。——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。』（看胡適文

存卷二，頁九八—一〇二。）

(3) 實在論 『理性主義以為實在 (Reality) 是現成的，永遠完全的；實驗主義以為實在還在製造之中，將來造到什麼樣子更是什麼樣子。』『實在好比一塊大理石到了我們手裏，由我們雕成什麼像。』

（看同書卷二，頁一〇五—一七。）



但杜威指出實驗主義雖有這三種意義，其實還只是一種方法論。他把方法論再分析出來，指出他的三種應用。（甲）用來規定事物（Objects）的意義，（乙）用來規定觀念（Ideas）的意義，（丙）用來規定一切信仰的意義。

（甲）事物的意義。詹姆士引德國化學大家倭斯韋（Ostwald）的話，『一切實物能影響人生行爲；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物的感想明白清楚，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，我們對於他起何種反動。』譬如說『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。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驗上的區別，那就可證明這種表面不同的學說其實是一樣的，一切爭執都是廢話。』

以上是杜威就詹姆士書裏搜括出來的方法論。杜威自己著的書，如『我們如何思想』，如『試驗的邏輯雜論』，都特別注重思想的工具的作用。怎樣是『工具的作用』呢？杜威說：

我們人，手裏的大問題是：怎樣對付外面的變遷才可以使這些變遷朝着那於我們將來的活動有益的方向走。……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；必須使有害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。

這種生活就是經驗。經驗全是一種『應付的行爲』；思想知識就是應付未來的重要工具。向來的哲學家不明白經驗的真性質，所以有些人特別注重感覺，只認那細碎散漫的感覺爲經驗的要義；有些人特別注重理性，以爲細碎的感覺之上還應該有一個綜合組織的理性。前者屬於經驗主義，後者屬於理性主義。近代生物學和心理學發達的結果，使我們明白這種紛爭是不必有的。杜威指出感覺和推理都是經驗（生活）的一部分。平常的習慣式的動作，例如散步，讀小說，睡覺，本沒有什麼段落可分；假如散步到一個三叉路口，不知道那一條是歸路，那就不能不用思想了；又如讀書讀到一處忽然上下不相接了，讀不下去了，那就又不能不用思考的工夫了。這種疑難的境地便是思想的境地，困難的感覺便是思想的動機，『便是思想的挑戰書』。感覺了困難之後，我們便去搜求解決困難之法，這便是思想。思想是解決困難的工具。當搜求解決的方法之時，我們的經驗知識便都成了供給資料的庫藏。從這庫藏裏湧出來了幾個暗示的主意，我們一一選擇過，斥退那些不適用的，單留下

那最適用的一個主意。這個主意在此時還只是一種假設的解決法；必須他確能解決那當前的困難，必須實驗過，方才成爲證實的解決。解決之後，動作繼續進行；散步的繼續散步，讀書的繼續讀書，又回到順適的境地了。

我們可以把思想的層次畫一個略圖：



嘗單是細碎的感覺？又何嘗有什麼超於經驗的理性？從第一步感覺困難起，到最後

仔細分析起來，凡是有條理的思想，大概都可以分作五步：(1)

感覺困難；(2)尋出疑難所在；

(3)暗示的湧現；(4)評判各種

暗示的解決，假定一個最適用的

解決；(5)證實（就是困難的解

決）。——在這五步裏，究竟何

一步解決困難止，步步都是一段經驗的一個小部分，都是一個『適應作用』的一個小段落。

杜威在他的新著哲學的改造（一九二〇）裏說：

……我們現在且看從古代生活到近代生活，『經驗』本身遭遇的變化。在柏拉圖眼裏，經驗只是服從過去，服從習慣。經驗差不多等於習俗，——不是理性造的，也不是用心造成的，只是從很無意識的慣例相習成風的。所以在柏拉圖眼裏，只有『理性』可以解放我們，使我們不做盲從習俗的奴隸。

到了倍根和他那一派的哲學家，我們就可以看出一個奇怪的翻案。理性和他手下的許多抽象觀念倒變成守舊拘迂的分子了。經驗却變成解放的動力了。在倍根一派的眼裏，經驗指那新的分子，使我們不要拘守舊習慣，替我們發見新的事實與真理。對於經驗的信仰，並不產生頑固，

却產生了謀進步的努力。

這個古今的不同，正因為大家都不知不覺的承認了，所以是格外可注意的。這一定是因為人生實在的經驗上起了一種具體的重大的變化了。因為人們對於『經驗』的見解究竟是跟着實際經驗來的，而且是做照那實際的經驗的。

當希臘的數學和其他理性的科學（*Rational Sciences*）發達的時候，科學的學理不會影響到平常的經驗。科學只是孤立的，離開人事的，從外面加入的。醫術總算是含有最多量的實證知識了，但醫術還只是一種技術，不會成為科學。況且當日各種實用的技術裏也沒有有意的發明與有目的的改良。匠人只知道摹倣遺傳下來的模型；不依老樣式做去，往往退步了。技術的進步，或者是慢慢的無意的逐漸衍變出來的，或者是一時興到，偶然創出的一種新式。既然沒有自覺的方法，只好歸功於神

助了。在社會政術的方面，像柏拉圖那樣的澈底改革家，只覺現有的弊病都是因為缺乏可以做效的型範。匠人制器，尚有型範可以依據，而社會國家裏反沒有這種型範。哲學家應該供給這種法象；法象成立之後，應該得宗教的尊崇，藝術的裝點，教育的灌輸，行政官的執行，總要使他們一成不變。

試驗的科學的發達，使人們能制裁他們的環境；這本是不用再詳說的了。但這種制裁是和那舊日的經驗觀不相容的，然而人們常常忽略了這一層，所以我們不能不指出：經驗從『經驗的』（Empirical）變為『試驗的』（Experimental）的時候，有一件根本重要的事就發生了。從前人們用過去經驗的結果，只不過造成一些習慣，供後人來盲目的服從或盲目的廢棄。現在人們從舊經驗裏尋出目的和方法來發展那新而且更好的經驗。所以經驗竟積極的自己制裁自己了。詩人沙士比亞曾說

『沒有法子可以改善「自然」，但「自然」自己供給那種法子』。我們也可拿他說『自然』的話來說經驗。我們不用專鈔老文章，也不須坐待事變來逼迫我們變化。我們用過去經驗來創造新而更好的將來經驗。經驗的本身就含有他用來改善自己的手續了。

所以智識——所謂『理性』——並不是外加在經驗上的東西。他固是經驗所暗示的，固須靠經驗來證實的；但他又可以從種種發明裏用來擴充經驗，使經驗格外豐富。……康德哲學裏的『理性』，是用來介紹普遍性與秩序條理到經驗裏去的；那種『理性』，在我們現在看起來，很可能用不着了；那不過是一班中了古代形式主義和煩瑣術語的毒的人捏造出來的。我們只要那過去經驗裏出來的一些具體的意思，——依據現在的需要，漸漸發展成熟；用來做具體改造的目的與方法；並且用適應的事業的成敗來試驗過，——就儘夠了。這些從經驗出來，積極的用在新的目



的上的種種意思，我們就叫做『智慧』(Intelligence)。(頁九二——九六。)

杜威在這幾段裏指出古今人對於『經驗』的態度所以不同，正因為古今人實際的經驗確已大不相同了。古人的經驗是被動的，守舊的，盲目的，所以古哲學崇拜理性而輕視經驗。今人的經驗，因為受了試驗科學的影響，是主動的支配自然，是進取的求革新，是有意識的計畫與試驗，所以培根以來有許多哲學家推崇經驗而攻擊理性和他的附屬物。但人們究竟不肯輕易打碎他們磕頭膜拜過的偶像，所以總想保存一個超於經驗之上而主持經驗的『理性』。這是兩千年歐洲哲學史的一個總綱領。杜威指出，我們正用不着康德們捏造出來的那個理性。經驗的活用，就是理性，就是智慧，此外更沒有什麼別的理性。人遇困難時，他自然要尋求應付的方法；當此時候，他的過去的經驗知識裏，應需要的徵召，湧出一些暗示的意思來。經驗好像一個檢察官，用當前的需要做標準，一項一項的把這些暗示都審查過，把那些不相干的都發放回去，單留下一個最中用的；再用當前的需要做試金石，叫那

個留下的假設去質地試驗，用試驗的成敗定他的價值。這一長串連貫的作用，——從感覺困難到解決困難，——都只是經驗的活用。若說『既有作用，必還有一個作用者』，於是去建立一個主持經驗的理性：那就是為宇宙建立一個主宰宇宙的上帝的故智了！

杜威的這一個中心觀念，把哲學史上種種麻煩的問題，——經驗與理性，感覺與理智，個體與名相，事與理，——都解決了。他在創造的智慧 (Creative Intelligence) 裏，曾說：

智識上的進步有兩條道路。有時候，舊觀念不必十分改變，更不必完全拋棄，只須擴大範圍，精密研究，知識也就因此增加了。有時候，知識的增加只要性質的變換，不要數量的增加。人心覺得有些老問題實在不值得討論了；從前火熱的意思，現在退涼了；從前很迫切的興趣，現在冷淡了。人們的道路改了一個方向了；從前的困難，現在都不成問題

了，從前不注意的問題，現在倒變大了。那些老問題未必就解決了，但他們用不着解決了。（頁三。）

杜威覺得哲學史上有許多問題都是哲學家作繭自縛的問題，本來就不成問題，現在更用不着解決了。我們只好『以不了了之』。他說：

如果哲學不弄那些『哲學家的問題』了，如果哲學變成解決『人的問題』的哲學方法了，那時候便是哲學光復的日子到了。（同書，頁六五。）

## （六） 晚近的兩個支流

這一章名爲『晚近的兩個支流』。我也知道『支流』兩個字一定要引起許多人的不平。但我個人觀察十九世紀中葉以來的世界思潮，自不能不認達爾文赫胥黎一派的思想爲哲學界的一個新紀元。自從他們提出他們的新實證主義來，第一個時期是破壞的，打倒宗教的威權，解放人類的思想。所以我們把赫胥黎的存疑主義特別

提出來，代表這第一時期的思想革命。（許多哲學史家都不提起赫胥黎，這是大錯的。他們只認得那些奧妙的「哲學家的問題」，不認得那驚天動地的「人的問題」！如果他們稍有一點歷史眼光，他們應該知道二千五百年的思想史上，沒有一次的思想革命比一八六〇到一八九〇年的思想革命更激烈的。一部哲學史裏，康德占四十頁。而達爾文只有一個名字，而赫胥黎連名字都沒有，那是決不能使我心服的。）

第二個時期是新實證主義的建設時期：演化論的思想侵入了哲學的全部，實證的精神變成了自覺的思想方法，於是有實驗主義的哲學。這兩個時期是這五、六十年哲學思潮的兩個大浪。但在這洶湧的新潮流之中，我們還可以看出一些迴波，一些文派，內中那舊浪漫主義的迴波，我們已說過了（第二章）。現在單叙最近三十年中的兩個支流，一個是法國柏格森的新浪漫主義，一個是英美兩國的新唯質主義。

(A) 柏格森 (Henri Bergson, 1859—)

實證主義——無論舊的新的——都是信仰科學的。科學家的基本信條是承認人的智

慧的能力。科學家的流弊往往在於信仰理智太過了，容易偏向極端的理智主義 (Intellectualism)，而忽略那同樣重要的意志和情感的部分。所以在思想史上，往往理智的頌讚正在高唱的時候，便有反理智主義的 (Anti-intellectualistic) 喊聲起來了。在舊實證主義的老本營裏，我們早就看見孔德的哲學終局成了孔德的宗教。在新實證主義的大本營裏，那實驗主義的大師詹姆士也早已提出意志的尊嚴來向赫胥黎們抗議了（見上章）。同時法國的哲學家柏格森也提出一種很高的反理智主義的抗議。

柏格森不承認科學與論理可以使我們知道『實在』的真相。科學的對象只是那些僵死的糟粕，只是那靜止的，不變的，可以推測預料的。在那靜止的世界裏，既沒有個性，又沒有生活，科學與論理是很有用的。但是一到了那動的世界裏，事事物都是變化的，生長的，活的，——那古板的科學與論理就不中用了。然而人的理智 (Intellect) 偏不安本分，偏要用死的法子去看那活的實在；於是他硬把那活的

實在看作死的世界；硬說那靜的是本體，而動的是幻象；靜止是真的，而變動是假的。科學家的理想的宇宙是一個靜止的宇宙。科學的方法是把那流動不息的時間都翻譯成空間的關係，都化成數量的和機械的關係。這樣的方法是不能了解『實在』的真相的。

柏格森說，只有『直覺』(Intuition)可以真正了解『實在』。直覺就是生活的自覺。這個宇宙本來是活的，他有一種創造向前的力，——柏格森叫他做『生活的衝動』(Elan Vital)——不斷的生活，不息的創造。這種不息的生活向前，這種不斷的變遷，不能用空間的關係來記載分析，只是一種『真時間』(Duree)。這種真時間，這種『實在』，是理智不能了解的。只有那不可言說的直覺可以知道這真實在。

柏格森也有一種進化論，叫做『創造的進化』(Creative Evolution)。這種學說假定一個二元的起原：一方面是那死的，被動的物質；一方面是那『生活的衝

動』。生命只是這個原始衝動在物質上起作用的趨勢。這個原始衝動是生物演化的總原因。他在種子裏，一代傳給一代，積下過去的經驗，不斷的向前創造，就同滾雪球一樣，每一滾就加上了一些新的部分。這個衝動的趨勢，是多方面的，是無定的，是不可捉摸的。他的多方面的衝動，時時發生構造上，形體上的變異；變異到了很顯著時，就成了新的種類了。他造成的結果，雖是很歧異的，雖是五花十色的，其實只是一個很簡單的唯一趨勢，——就是那生活的衝動。

我們拿動物的眼睛做個例。從一隻蒼蠅的眼，到人的眼，眼的構造確有繁簡的不同；但每一種動物的眼各有他的統一的組織；他的部分雖然極繁複，而各有一個單一的『看』的作用。機械論的生物學者只能用外境的影響來解釋這一副靈妙繁複的機器的逐漸造成，但他們總不能說明何以各微細部分的統屬呼應。至於目的論者用一個造物主的意志來解釋，更不能滿意了。柏格森用那原始的生活衝動來解釋；因為有那『看』的衝動，那看的衝動在物質上自然起一個單一的作用，那單一的作

用自然發生一個統一的互應的構造。那衝動是向前，那構造也愈加精密。但每一個構造——自極幼稚的到極高等的，——各自成爲一個統一完備的組織。

柏格森又用一個很淺近的比喻。假如我們伸一隻手進到一桶鐵屑裏去，伸到一個地位，擠緊了，不能再進去了：那時候，鐵屑自然擠成一種有定的形式，——就是那伸進去的手和手腕的形式。假如那手是我們看不見的，那麼，我們一定要想出種種話頭來解釋那鐵屑的組織了：有些人說，每一粒鐵屑的位置只是四周的鐵屑的動作的結果，那就是機械論了；有些人說，這裏面定有一個目的的計畫，那又是目的論了。但是那真正的說明只是一樁不可分析的動作，——那手伸進鐵屑的動作。這個動作到的所在，物質上起了一種消極的阻力，就成了那樣的集合了。（創造的進化，頁八七—九七。）眼睛的演化也是如此。

柏格森批評那機械式的演化論，很有精到的地步。但是他自己的積極的貢獻，却還是一種盲目的衝動。五十年來，生物學對於哲學的貢獻，只是那適應環境的觀



念。這個觀念在哲學界的最大作用，並不在那機械論的方面，乃在指出那積極的，創造的適應，認為人類努力的方面。所謂創造的適應，也並不全靠狹義的理智作用，更不全靠那法式的數學方法。近代科學思想早已承認『直覺』在思考上的重要位置了。大之，科學上的大發明，小之，日用的推理，都不是法式的論理或機械的分析能單獨辦到的。根據於經驗的暗示，從活經驗裏湧出來的直覺，是創造的智慧和主要成分。我們試讀近代科學家像法國班嘉賚的科學與假設 (Poincaré, Science and Hypothesis)，和近代哲學家像杜威們的創造的智慧，就可以明白柏格森的反理智主義近於『無的放矢』了。

### (B) 新唯實主義 (New Realism)

近年的一個最後的學派是新唯實主義。『唯實主義』(Realism)的歷史長的很哩。當中古時代，哲學家爭論『名相』(Universals)的實性，就發生了三種答案：

(1) 名相的實在，是在物之先的；未有物時，先已有名象了。這一派名爲柏拉圖派唯實論。

(2) 名相不能超於物先；名相即在物之中。這一派名爲亞里士多德派唯實論。

(3) 名相不過是物的名稱；不能在物之先，也不在物之中，乃是有物之後方才起的。這一派名爲唯名論 (Nominalism)。

中古以後，哲學史上的紛爭總脫不了這三大系的趨勢。唯名論又名『假名論』，因爲他不認名相的實在，只認爲人造的稱謂。(楊朱篇，『名無實，實無名。名者，僞而已矣。』) 所以唯實論其實是承認名相的真實，而唯名論其實乃是『無名論』。大抵英國一系的經驗哲學是假名論的代表；而大陸上的理性哲學是唯實論的代表。所以極端的唯心論(意象論)乃出在英國的經驗學派裏，而大陸上理性派的大師笛卡兒乃成一個唯物論者！這件怪異的事實，我們若不明白中古以來唯實唯名的背

景，是不容易懂得的。

最近實驗主義的態度雖然早已脫離主觀唯心論 (Subjective idealism) 的範圍了，但他認經驗爲適應，認真理爲假設，認知識爲工具，認證實爲真理的唯一標準，都帶有很濃厚的唯名論的色彩。在英國的一派實驗主義——失勒的人本主義，——染的意象論的色彩更多。在這個時候，英國美國的新唯實主義的興起，自然是很可以注意的現象。英國方面，有羅素 (Bertrand Russell) 等；美國方面，有何爾特 (E. B. Holt)、馬文 (W. T. Marvin) 等。何爾特和馬文等六位教授在一九一〇年出了一個聯名的宣言，名爲『六個唯實論者的第一次宣言』；一九一二年又出了一部合作的書，名爲『新唯實主義』。

我們先引他們的第一次宣言來說明新唯實論的意義。他們說：

唯實論主張：物的有無與認識無關；被知識與否，被經驗與否，被感覺與否，都與物的存否無關；物的有無，並不依靠這種事實。

六個唯實論者之中，馬文茲授於一九一七年出了一部歐洲哲學史，那書的末篇第七章是專論新唯實主義的。我們略採他的話來說明這一派在歷史上的地位。馬文說：關於『知識的直接對象是心的 (Mental) 呢，還是非心的呢』一個問題，共有四種答案：

(1) 笛卡兒以來的二元論者說科學能推知一個物的 (非心的) 世界。

(2) 存疑派的現象論者 (Agnostic Phenomenalists) 說科學只能知道那五官所接觸的境界，此外便不能知道了。

(3) 意象論者，(Idealists) 包括那主觀的唯心論者和那物觀的意象論者，根本推翻二元論，竟不認有什麼超於經驗的物界。

(4) 新唯實論者說我們須跳過笛卡兒，跳過希臘哲學，重新研究什麼是『心的』，重新研究知識與對象的關係。

新唯實論者批評前三派，共有兩大理由。第一，笛卡兒的二元論和他引起的主

觀主義，有了三百年歷史的試驗，結果只是種種不能成立的理論，仍舊不能解決笛卡兒當日提出『心物關係』的老問題。這一層，我們不細述了。（可看馬文原書，頁四一、四一三。）第二，這種二元論和他對於『心的』的見解，都從希臘思想裏出來的。希臘思想假定兩個重要觀念：一個是『本體』(Substance)的觀念，一個是『因果』的觀念。這兩個觀念，在近代科學裏都不能存在了，所以我們現在應該用現代科學作根據，重新研究什麼是『心的』。這第二層，確是很重要的，故我們引馬文的話來說明：

自從葛理賴以來，科學漸漸脫離『因』的觀念，漸漸用數學上的『函數』(Function)的觀念來代他。……例如圓周之長，就是半徑的函數，因為圓半徑加減時，圓周同時有相當的加減。又如橫杆上應加的壓力，就是橫杆的定點的函數。……函數只是數學上用來表示相當互變的兩個級系之間的一種關係。……科學進步以來，所謂『因』的，都

化成了這種函數的關係：我們研究天然事物越精，這些函數的關係越明顯，那野蠻幼稚的思想裏的『因』和『力』越容易不見了。『自然』成了一個無窮複雜的蛛網，他的蛛絲就是數學上所謂『函數』。

『心與物怎樣交相互作用呢？』關於這個問題，我們不會把他們看作相為因果的兩種本體了，我們只須去尋出兩個級系之間的函數的關係。這些關係都可以用試驗研究去尋出來，都不是供懸想的理論去辯駁的東西。這些關係都是可以觀察的，並不關什麼不可知的本體。這樣一來，那心物關係的老問題就全沒有了。……

對於『本體』(Substance)的觀念，也可用同樣的駁難。普通的思想總以為世間有許多原質，如木石金水等等；物體就是這些原質組成的。不但如此，普通人還以為一物的原質可以說明那物的行為或『性質』。因為這是鋼，所以是堅硬的；因為他是木，所以可燒；……但是在嚴

格的科學思想裏，這些觀念和仙鬼魔術同屬於幼稚時代的懸想。依科學看來，物所以成物，所以有他的特別作用，所以有他的特性，全因為他的構造（Structure）。假若我們還要問什麼是構造，科學說，構造就是組織，就是各部分間的關係。這個太陽系的宇宙所以如此運行，所以有他的特性，全是因為他的組織。吹烟成圈，吹笛成音，……都只指出物的本性不過是他的構造的假面。近代科學漸漸的拋棄『本體』的觀念和搜求本體的志願了。（化學家也漸漸知道，他的所謂『元子』並不是向來所謂原質，只是組織不同的物質。）

近世思想上的這兩個變遷，就是新唯實論的基礎：新唯實論解決心和知識的問題的方法，只是要人拋棄那古代思想傳下來的『因』與『本體』的老觀念，而用近代科學裏『構造』與『函數』兩個觀念來用到心的生活的事實上去。

馬文又說新唯實主義論「心」的主張是：

人心並不是一個最後不可分析的東西，也決不是一個本體。心有一個構造，現在漸漸研究出來了。心有各部分，因為疾病可以損害一些部分，而不能損害另一些部分；教育可以改變一些部分，而不能改變另一些部分。……至少有一部分已經有了說明了。這種說明大要都是生物學的說明。我們的肢體是配着我們的環境的，我們的心也是如此。我們的肢體是遺傳的，心的特性也是遺傳的。我們的筋力配做種種相當的筋力伸縮，我們也有衝動，愉快，欲望等等來引起相當的筋力伸縮。心的某種特性多用了，那種特性就會格外發展；不用他，他就萎弱了。……總而言之，神經系統的生理學漸漸的使我們明白心的作用，心的發展，心的訓練。科學研究心越進步了，心和物的關係越見得密切了，那向來的心物二元論也就越見得沒有道理了。



關於「知識」的作用，新唯實論者也認為一種「關係」。他們也受了生物學的影響，所以把這種關係看作「生物的一種反應」。馬文說：

知識這件事 (Knowing) 並不是什麼不可思議的作用，他不過是這個世界裏的一件平常事實，正和風吹石落一樣；他也很容易研究，正和自然界裏的一切複雜事實一樣。……知識不過是一種複雜的行爲，複雜的反應。……我們的神經系統是不適宜於應付那全個的世界的，我們所有的那些生成的或學來的反應，自然是很不完全的。錯誤就是這種不完全的反應。(頁四一三—四二。)

以上述新唯實論者的基本主張。他們對於歷史上因襲下來的「哲學家的問題」，雖不像實驗主義者「以不了了之」的爽快，但他們的解決法確也有很精到的地方。但我們看新唯實論者的著作，總不免有一種失望的感想：他們究竟跳不出那些「哲學家的問題」的圈子。他們自命深得科學的方法，他們自以為他們的哲學是建築在

科學方法之上的；然而他們所謂『哲學裏的科學方法』究竟是什麼？關於這個問題，英國的唯實論者羅素說的最多，我們請他來答覆，羅素在他的『哲學裏的科學方法』（神秘主義與邏輯頁九七一—二四）裏，曾說：

第一，一個哲學的命辭必須是普通的。他必不可特別論到地球上的事物，也不可論到這太陽系的宇宙，也不可論到空間和時間的任何部分。

……我主張的是：有一些普通的命辭可以適用到一切個體事物，例如論理學上的命辭。……我要提倡的哲學可以叫做『邏輯的元子論』，或叫做『絕對的多元論』，因為他一方面承認多物的存在，一方面又否認這許多物組成的全體。……

第二，哲學的命辭必須是先天的（*A priori*）。一個哲學命辭必須是不能用經驗上的證據來證實的，也不能用經驗上的證據來否證的。……無論這個實在世界是怎樣組成的，哲學說的話始終是真的。（頁二〇一）

一一一。

假如我們用這兩個標準來評哲學，我們可以說幾千年來還不會有哲學。況且他們的『科學方法』，也實在是奇怪的很！羅素說哲學同『邏輯』無別，而邏輯只管兩部分的事：

第一，邏輯只管一些普通的原理，這些原理可以施於事事物物，而不須舉出某一物，某種表詞，或某種關係。例如：『假如X是A類的一員，而凡A類的各員都是B類的一員，則X是B類的一員，無論X A B是什麼。』

第二，他只管『邏輯的法式』(Logical forms)的分析與列舉。這種法式就是那些可能的命辭的種類，事實的各種，事實的組合，分子的分類。這樣做去，邏輯供給我們一本清單，列舉着種種『可能』(Possibilities)，列舉着種種抽象的可能的假設。(頁一一二。)

現在姑且不說這樣縮小哲學範圍的是否正當。我們要問，如果科學不問「經驗的證據」，他們更從何處得來那些「普通的原理」？他們說，須用分析。然而分析是很高等的一個知識程度，是經驗知識已進步很高的時代的一種產物，並不是先天的。人類從無量數的「經驗的證據」裏得來今日的分析本事，得來今日的許多「邏輯的法式」，現在我們反過臉來說「哲學的命辭須是不能用經驗上的證據來證實或否證的」，這似乎有點說不過去罷？

我們觀察我們這個時代的要求，不能不承認人類今日的最大責任與最需要是把科學方法應用到人生問題上去。然而羅素的「哲學裏的科學方法」却說哲學命辭「必不可論到地球上的事物，也不可論到空間或時間的任何部分」。依這個教訓，那麼，哲學只許有一些空廓的法式，「可以適用到一切個體事物」。假如人生社會的問題果然能有數學問題那樣簡單畫一，假如幾個普遍適用的法式——例如「 $X=A$ ， $A=B$ ，∴ $X=B$ 」——真能解決人生的問題，那麼，我們也可以跟着羅素走。但這種

純粹『法式的哲學方法』，斯平挪莎 (Spinoza) 在他的『笛卡兒哲學』和『人生哲學』裏早已用過而失敗了。羅素是現代提倡這種『科學方法的哲學』的人，然而他近幾年來談到社會問題，談到政治問題，也就不能單靠那『不論到地球上的事物而可以適用到一切個體事物』的先天原則了。

羅素在牛津大學演講『哲學裏的科學方法』時，正是一九一四年；那年歐戰就開始了，羅素的社會政治哲學也就開始了。我們讀了羅素的政論，讀了他反對國家主義與共產主義的議論，處處可以看出羅素哲學方法的背影。那個背影是什麼呢？就是他的個人主義的天性。他反對強權，反對國家干涉個人的自由，反對婚姻的制度，反對共產主義，反對國家社會主義，處處都只是他這種個人主義的天性的表現。他的哲學，——『邏輯的元子論』或『絕對的多元論』——一方面承認多物的存在，一方面又否認這許多物組成的全體』，其實只是他的個人主義的哲學方式。我們與其說羅素的哲學方法產生了他的個人主義的政治哲學，不如說他的個人主義的

天性影響了他的哲學方法。同一個數學方法，那一位哲學家只看見數學上「只認全稱而不問個體」的方面，康德是也；這一位哲學家雖然也看見了數學上「只認法式而不問內容」的方面，却始終只認個體而不認個體組成的全體，羅素是也。這種表面上的矛盾，其實骨子裏還只是個人天性的區別。

我們對於新唯實主義，可以總結起來說：他們想用近代科學的結果來幫助解決哲學史上相傳下來的哲學問題，那是很可以佩服的野心；但他們的極端，重分析而輕綜合，重「哲學家的問題」而輕「人的問題」，甚至於像羅素的說法，不許哲學論到地球上的事物，不許經驗的證據來證實或否證哲學的命辭，——那就是個人資性的偏向，不能認爲代表時代的哲學了。

## (七) 五十年的政治哲學的趨勢

這五十年中的政治哲學很有幾個重大的變遷：(一)從放任主義變到干涉主義，

(二)從個人的國家觀變到聯羣的國家觀，(三)從一元的主權論變到多元的主權論。(以下是高一涵先生代作的。)

照白爾克 (E. Barker) 說：自一八四八年到一八八〇年是放任主義盛行的時代。放任主義有兩層意思：對內，把政府活動的範圍縮到最小的限度；對外，實行自由貿易的政策。這時斯賓塞 (Herbert Spencer) 有兩部代表個人主義的最重的著作出現：一是社會的靜止觀 (Social Statics) (一八五〇年出版的)，一是個人與國家 (The Man Versus The State) (一八八五年出版的)。但是放任主義的命運似乎已經走到末路來了。一方面又有文學家如加萊爾 (Carlyle) 羅斯金 (Ruskin) 等，都想把社會的生活放在偉人的引導和軍政的組織之下，這種理想便是放任主義的對頭。自一八七〇年福斯特 (Forster) 已經制成國家干涉教育的條例；一八八〇年格林 (Green) 在牛津 (Oxford) 講演政治義務的原理 (The Principle of Political Obligation)，主張國家得排除侵犯個人自由的障礙。自一八八〇年以後，社會主

義已經盛行。激烈的社會主義如馬克思 (Karl Marx) 一派，極力的主張階級戰爭；穩健的社會主義如英國 Fabians，又極力的主張改革。這兩派的主張雖然不同，但是有一個共同之點：就是都想把經濟生活完全放在國家或社會的支配之下。白爾克說得好，他說：

當一八六四年，凡不信任國家的都是正統派，凡是信任政府干涉的都是異端；到一九一四年，（因為他的政治思想小史是在這一年中做的。）

凡信任國家的都是正統派，凡是趨向無政府主義的都是異端。（見政治思

想小史第一章緒論。）

這是從放任主義變到干涉主義的明證。

個人主義大概都以爲國家只是孤立的個人的總集體，在個人之外再不能不注重羣的結合。邊沁 (Bentham) 一派雖然贊成職工組合 (Trade Union)，但是他們只承認職工組合是達到個人自由競爭的一種方法。近五十年來，學者對於羣的觀念



很和從前不同。近來的學者如白爾克柯爾 (G. D. H. Cole) 福萊 (M. P. Follett) 等都認定國家的基礎不是建築在孤立的個人之上，只建築在羣的上邊。這些羣，正如絲絲相接的網子一樣，這條線連到那條線，沒有一條線不與別條線發生關係。福萊在他的新國家 (The New State) 中說：十九世紀的法理學（如個人權利，個人契約，個人自由之類。）都是建築在孤立的個人一個舊觀念上。他的著作，就想打破這種個人觀念的謬說，極力說明羣的意志和羣的感情。他的平民政治就是在互相關係的個人的基礎上建設起來的。白爾克也是抱這種見解，且看他說：

如果我們要是現在的個人主義者，我們便是聯羣的個人主義者。我們的個人正在結合成羣。我們不要再做個人與國家的書，只做羣與國 (The Group Versus the State) 的書。現在聯合主義 (Federalism) 盛行，普通人都以為單一國享有唯一的主權，是一種錯誤的見解，同生活的實際不相符。我們以為每個國家多少總是聯合的社會，包括許多不同的人

羣，不同的教會，不同的經濟組織在內，每個團體都可以行使對於團員的支配權。聯合主義的感情異常的普及。新社會主義已經丟開獨受中央支配的集產主義的方法，在行會（GUILD）名義之下造羣。他承認國家爲生產的工具的主人，要求把這種工具的動用權付託於各種同業行會管理之下；想教國家來鼓獎文化，要求由行會管理經濟的生活。（見政治思想小史第六章。）

柯爾也是這樣主張。他想打破以個人爲單位的代表制，甲以職業團體爲單位的代表制；（見社會學理 Social Theory 第六章。）想打破集產於國家的學說，代以集產於行會的學說。（見工業自治。）所以現在的國家是聯羣而成的國家，現在的文明是羣產生的文明；從前個人主義家心目中赤條條的個人，早已不在現在政治哲學家的心目之中了。（以上是高一涵先生作的，以下是張慰慈先生作的。）

現今政治哲學方面最重要的爭點就是主權論。主權論的學說共有兩種：一元說的和多元說的主權論。一元說的主權論就是普通一般政治學者所早已承認的學說，是把主權看做國家至尊無上的統治權。照這一元說的學說，國家是社會中的政治組織，有強制執行其意志的權力。那強制執行的權力就叫做主權，就是政治組織的根基。這一種政治組織的特質有四種：

(一)有一定的土地，在那範圍之內，國家對於各種人民或人羣均有絕對的權力。

(二)統一——在一國之內，祇有一個主權。

(三)主權是絕對的，無限制的，不可讓棄的，不能分的。

(四)個人自由是發源於國家，由國家保障的。

主張一元說的學者，總是極力注重國家對於人民或人羣那一種直接的和絕對的權力。他們說：

無論在什麼地方，一元總是發現於多元之先的。所有的多元是發生於一元，是歸納於一元的。所以要有秩序必須把那多元抑制在一元之下。如非一元有管理多元之權，引導多元達到其目的，多元的公共事業萬不能做起來。統一是一萬物之基礎，所以也是各種社會生存之基礎。

這一元說的主權論倡始於布丹。歐洲當封建時代之末期，時局非常擾亂，貴族與貴族爭，貴族與國王爭，國王又與教皇爭，社會上紛亂的現象達到極點，人民的生命財產毫無保障，國家是差不多陷於無政府的危境。所以非有一個強有力的君主出來，不能救人民於水火，拯社會於沈溺。國王權力的擴張，實在是當時社會上的需要。專制君主政體最先實現於法國，所以說明這新制度所根據的新學說也發現於法國。

民治主義發展以後，人民對於主權的態度，雖經一次的改變，但是那一元說主權論的根本觀念仍舊繼續存在。十八世紀以後的主權論祇不過把『人民』這名詞來

代替『君主』這名詞罷了。不過那時所謂『人民』也決不能包括全體的人民，祇不過是中等社會以上的人民罷了；所謂民權民意也祇不過是中等社會人的權利意志罷了。中等社會人因工業革命而得到財產，又因財產所有權而得到政權。他們有了金錢，無論什麼事都容易做得到。在各國政府裏邊，這一階級的人佔了極優勝的地位，所以他們的目的祇要維持社會秩序，保持他們自己的地位。他們的方法就是把國家抬高起來，把法律看做人民公共的意志，把主權當作國家的政治基礎。但是近年來，社會上的情形又不同了，勞工階級無產階級均要求社會給他們一種公平待遇；但是國家法律，差不多全是為中級社會而設的法律，政府機關也在中級社會人民手中，勞工階級和無產階級實在不能靠社會上固有的學說，固有的制度，來達到他們所要求的『公平』，所以那一元說的主權論就受了一部分人民的攻擊。

主張多元說的主權論的健將要推法國的狄格 (Duguit) 和英國拉斯基 (Laski) 兩個人。他們絕對不承認國家為社會中至尊無上的組織，高出於其餘的各種組織之

上。他們說：

人民在社會之中，組織各種各樣的團體，有宗教的團體，有文化的團體，有社交的團體，有經濟的團體。他們有教會，有銀行清算聯合會，有醫學會，有工業聯合會，凡人民間有利害關係發生之處，他們總是羣聚起來，組織一個團體。

人民對於這種種團體，也和他們對於國家同樣的盡心盡力，同樣的服從。照拉斯基說，這多元的社會觀

否認那一元的社會，一元的國家。……凡與人民相接觸的無數團體均能影響於人民的舉動，不過我們萬不能說人民的本身就因之而被那種團體併吞了。社會的作用祇有一種，不過那一種作用可以用種種方法解說，並可用種種方法達到其目的。這樣分析起來，國家祇不過是人類社會中的一種團體。國家的目的不必一定就和社會的目的相適合；猶如教

會的，或工團聯合的目的，不一定就是社會的目的。那種團體自然有種種關係，由國家管理的，不過那種團體並不因之而就在國家權力之下。

國家權力的至尊無上完全是一種錯誤的想像。……在道德的作用方面，教會是不在國家之下的。在法律的作用方面，國家的尊高是……：誤認

「國家就是社會」的結果。我們如果注重於國家的內容一方面，那一元說的錯誤就顯而易見了。國家既是治者和被治者所組織的社會，國家的尊高當然有種種的限制：（一）國家祇能在其職權的範圍以內，不受外界的限制；（二）祇有在那種未經人民抗議的職權範圍以內，國家纔有最高的執行權力。

除出那種學理方面的攻擊之外，還有許多運動從事實方面攻擊那種根據於一元說學理所發生的政治制度。這種種運動的目的，或者是極力提倡社會中各種團體的權利，使之不受國家的侵犯；或者是想把那政治管理權分配於各種職業，使各種

職業在一定的範圍以內，有自治權力；或者再用別種方法，設立一種分權的政治制度。在英國，在法國，現今有種種勢力極大的運動，其作用均想從根本上改造現今的政治制度；改造的方法或從組織方面入手，使國內各種職業，各種利益均有派出政治代表的權，分掌政治方面的權力，或從職權方面入手，把國家權力範圍以內，分出一部份職權，由各地方機關執行。至於那種種運動的性質不是在這一篇文章的範圍以內，故不敘述。我們單把這些運動的名稱列舉於下：

(一) 職業代表制度

(二) 行政方面的分權

(三) 地方分權的趨勢 (Regionalism and Distributivism)

(四) 基爾特社會主義 (Guild Socialism)

(五) 工團主義 (Syndicalism)

這都是從一元的主權論到多元的主權論的明證。(以上是張慰慈先生作的。)



統觀這幾十年的政治思想的變遷，有幾點不可不加說明。第一，從放任主義到干涉主義，自然是從不信任國家到信任國家了；然而近年的趨勢，要求國家把政治管理權分給地方，分給各種職業，根本上却不是和『信任國家』的趨勢相反的。十八世紀和十九世紀前半的放任主義，只是智識階級對於當時政府不滿意的表示。政府不配干涉，偏愛干涉，所以弄得稀糟，引起人民『別干涉我們罷！』的呼聲。十九世紀中葉以後，歐洲政治稍稍革新，人民干政的範圍大擴張，大陸上國家社會主義的干涉政策的成效也大顯了，故人民對於國家的信任也漸漸增加起來。但十九世紀的政治究竟還是中等階級的政治。到了近年，小資產階級與無產階級漸漸起來，團體也堅固了，勢力也成形了。他們不能信任那建立於資產階級之上的集中政府，而要求一個分權於地方和分權於職業的政府。他們的運動，並不是根本上不信任國家，只是要求一個更可以代表人民意志和利益的國家；並不是無政府的運動，

只是一種改善政府組織的運動。

第二，多元主義的政治學說，並不是個人主義的復活，乃是個人主義的修正。凡是個人主義者，無論古今中外，都有一個共同的特點：他們一方面只認個人，一方面却也認那空蕩蕩的『大我』『人類』；他們只否認那介於『人類』與『我』之間的種種關係，如家庭，國家之類。他們因為不願意受那些關係的束縛，所以想像出種種『天然的權利』（舊譯『天賦人權』）來做反抗的武器。一元主義的政治學說早已指出他們的謬誤了。一元主義說，『權利』（Right）是法律的產兒；沒有社會的承認和法律的保障，那有權利可說？一元主義的話雖然也有理，但總不能使個人主義者心服。多元主義的政治哲學雖然不否認個人，但也不認個人是孤立的；多元主義不但不否認家庭國家的真實，並且指出個人與人類之間還有無數『重皮疊板』的關係。你在家是一個兒子；在宗教方面是一個浸禮會會員；在職業方面是印刷工人會的會員，又是上海工人聯合會的會員；在政治方面是國民黨的黨員，是婦

女參政運動會的會計，又是一個中華民國的國民。你在每一個團體裏，有權利，也有義務；受影響，也影響別人；受管理，也管理別人。國家不過是這種種人類社會的一種；公民的權利義務不過是種種人類關係的一種。所以白爾克說：

如果我們要是現在的個人主義者，我們便是聯羣的個人主義者。

所以現在的政治問題不是斯賓塞說的『個人對國家』的問題，乃是白爾克們說的『羣對國家』的問題了。

第三，現在的政治思想何以不反抗『干涉主義』呢？十八世紀的幾塊大招牌——『自由』『平等』——到了十九世紀的下半，反變成資產階級的擋箭牌了。工人要求政府干涉資本家，要求取締工廠和改善勞工待遇的立法，資本家便說這是剝奪他們營業的『自由』；便說這種勞動立法是特殊階級的立法（Class Legislation），是違背『平等』的原則的。放任主義的政治的結果早已成了有力階級壓制無力階級的政治！所以赫胥黎批評斯賓塞的放任主義，叫他做『行政的虛無主義』。現代的思

想所以不反抗干涉主義，正因為大家漸漸明白了政治的機關是為人民謀福利的一種重要工具。這個工具用的得當時，可以保障社會的弱者，可以限制社會的強暴，可以維持多數人民的自由，可以維持社會的比較的平等。所以現代的政府強迫兒童入學而父母不反抗，強制執行八時工作而工廠主人不敢反抗，禁止兒童工作而不為剝奪作工的自由，抽富人所得稅至百之五十以上而不為不平等。所以現代的政治問題不是如何限制政府的權限的問題，乃是如何運用這個重要工具來謀大多數的福利的問題了。所以我們與其沿用那容易惹起誤會的『干涉主義』，不如叫他做『政治的工具主義』罷。

十一，九，五。



