

胡適文選



中華民國十九年十二月初版  
中華民國三十六年五月八版

胡適文選

著者 胡適

印刷者兼 亞東圖書館

發行所 亞東圖書館

上海虞洽卿路四七五弄六號

有著作權  
必究

分售處 各省各大書局

## 介紹我自己的思想

我在這十年之中，出版了三集胡適文存，約計有一百四五十萬字。我希望少年學生能讀我的書，故用報紙印刷，要使定價不貴。但現在三集的书價已在七元以上，貧寒的中學生已無力全買了。字數近百五十萬，也不是中學生能全讀的了。所以我現在從這三集裏選出了二十二篇論文，印作一冊，預備給國內的少年朋友們作一種課外讀物。如有學校教師願意選我的文字作課本的，我也希望他們用這個選本。

我選的這二十二篇文章，可以分作五組。

第一組六篇，泛論思想的方法。

第二組三篇，論人生觀。

第三組三篇，論中西文化。

第四組六篇，代表我對於中國文學的見解。

第五組四篇，代表我對於整理國故問題的態度與方法。

爲讀者的便利起見，我現在給每一組作一個簡短的提要，使我的少年朋友們容易明白我的思想的路徑。

一

第一組收的文字是：

演化論與存疑主義

杜威先生與中國

杜威論思想

問題與主義

## 新生活

### 新思潮的意義

我的思想受兩個人的影響最大：一個是赫胥黎，一個是杜威先生。赫胥黎教我怎樣懷疑，教我不信任一切沒有充分證據的東西。杜威先生教我怎樣思想，教我處處顧到當前的問題，教我把一切學說理想都看作待證的假設，教我處處顧到思想的結果。這兩個人使我明瞭科學方法的性質與功用，故我選前三篇介紹這兩位大師給我的少年朋友們。

從前陳獨秀先生曾說實驗主義和辨證法的唯物史觀是近代兩個最重要的思想方法，他希望這兩種方法能合作一條聯合戰線。這個希望是錯誤的。辨證法出于海格爾的哲學，是生物進化論成立以前的玄學方法。實驗主義是生物進化論出世以後的科學方法。這兩種方法所以根本不相容，只是因為中間隔了一層達爾文主義。達爾文的生物演化學說給了我們一個大教訓：就是教我們明瞭生物進化，無論是自然的演變，或是人為的選擇，都由于一點一滴的變異，所以是一種很複雜的現象，決沒有一個簡單的目的地。

可以一步跳到，更不會有一步跳到之後可以一成不變。辨證法的哲學本來也是生物學發達以前的一種進化理論；依他本身的理論，這個一正一反相毀相成的階段應該永遠不斷的呈現。但狹義的共產主義者却似乎忘了這個原則，所以武斷的虛懸一個共產共有的理想境界，以為可以用階級鬥爭的方法一蹴即到，既到之後又可以用一階級專政方法把持不變。這樣的化複雜為簡單，這樣的根本否定演變的繼續，便是十足的達爾文以前的武斷思想，比那頑固的海格爾更頑固了。

實驗主義從達爾文主義出發，故只能承認一點一滴的不斷的改進是真實可靠的進化。我在『問題與主義』和『新思潮的意義』兩篇裏，只發揮這個根本觀念。我認定民國六年以後的新文化運動的目的是再造中國文明，而再造文明的途徑全靠研究一個個的具體問題。我說：

文明不是攏統造成的，是一點一滴的造成的，進化不是一晚上攏統進化的，是一點一滴的進化的，現今的人愛談『解放』與『改造』，須知解放不是

攏統解放，改造也不是攏統改造。解放是這個那個制度的解放，這種那種思想的解放，這個那個人的解放，都是一點一滴的解放。改造是這個那個制度的改造，這種那種思想的改造，這個那個人的改造，都是一點一滴的改造。

再造文明的下手工夫是這個那個問題的研究。再造文明的進行是這個那個問題的解決（頁六八）

我這個主張在當時最不能得各方面的了解。當時（民國八年）承『五四』『六三』之後，國內正傾向於談主義。我預料到這個趨勢的危險，故發表『多研究些問題，少談些主義』的警告。我說：

凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面的種種事實，看看究竟病在何處，這是思想的第一步工夫。然後根據于一生的經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思想的第二步工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定

的解決法應該可以有什麼樣的效果，更推想這種效果是否真能解決眼前這個困難問題。推想的結果，揀定一種假定的「最滿意的」解決，認為我的主張，這是思想的第三步工夫。凡是有價值的主張，都是先經過這三步工夫來的。（頁三六）

我又說：

一切主義，一切學理，都該研究。但只可認作一些假設的「待證的」見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉為金科玉律的宗教；只可用作啟發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明，停止思想的絕對真理。如此方才可以漸漸養成人類的創造的思想力，方才可以漸漸使人類有解決具體問題的能力，方才可以漸漸解放人類對於抽象名詞的迷信。（頁五〇）

這些話是民國八年七月寫的。於今已隔了十幾年，當日和我討論的朋友，一個已被殺死了，一個也頹唐了，但這些話字字句句都還可以應用到今日思想界的現狀。十幾年前我所



預料的種種危險——『目的熱』而『方法盲』迷信抽象名詞把主義用作蒙蔽聰明停止思想的絕對真理——一一都顯現在眼前了。所以我十分誠懇的把這些老話貢獻給我的少年朋友們，希望他們不可再走錯了思想的路子。

『新生活』一篇，本是爲一個通俗週報寫的；十幾年來，這篇短文走進了中小學的教科書裏，讀過的人應該在一千萬以上了。但我盼望讀過此文的朋友們把這篇短文放在同組的五篇裏重新讀一遍。赫肯黎教人記得一句『拿證據來！』我現在教人記得一句『爲什麼？』少年的朋友們，請仔細想想：你進學校是爲什麼？你進一個政黨是爲什麼？你努力做革命工作是爲什麼？革命是爲了什麼而革命？政府是爲了什麼而存在？請大家記得：人同畜生的分別，就在這個『爲什麼』上。

## 二

第二組的文字只有三篇：

介紹我自己的思想

## 科學與人生觀序

不朽

## 易卜生主義

這三篇代表我的人生觀，代表我的宗教。

易卜生主義一篇寫的最早，最初的英文稿是民國三年在康奈爾大學哲學會宣讀的，中文稿是民國七年寫的。易卜生最可代表十九世紀歐洲的個人主義的精華，故我這篇文章只寫得一種健全的個人主義的人生觀。這篇文章在民國七八年間所以能有最大的興奮作用和解放作用，也正是因為牠所提倡的個人主義在當日確是最新鮮又最需要的一針注射。

娜拉拋棄了家庭丈夫兒女，飄然而去，只因爲她覺悟了她自己也是一個人，只因爲她感覺到她『無論如何，務必努力做一個人』。這便是易卜生主義。易卜生說：

我所最期望於你的是一種真實純粹的爲我主義，要使你時覺得天下只有

關於你的事最要緊，其餘的都算不得什麼……你要想有益於社會最好的法子莫如把你自己這塊材料鑄造成器……有的時候我真覺得全世界都像海

上撞沉了船，最要緊的還是救出你自己。（頁二三〇）

這便是最健全的個人主義。 救出自己的唯一法子便是把你自己這塊材料鑄造成器。

把自己鑄造成器，方才可以希望有益於社會。 真實的爲我，便是最有利的爲人。 把自己鑄造成了自由獨立的人格，你自然會不知足，不滿意於現狀，敢說老實話，敢攻擊社會上的腐敗情形，做一個『貧賤不能移，富貴不能淫，威武不能屈』的斯鐸曼醫生。 斯鐸曼醫生爲了說老實話，爲了揭穿本地社會的黑幕，遂被全社會的人喊作『國民公敵』但他不肯避『國民公敵』的惡名，他還要說老實話。 他大胆的宣言：

世上最強有力的人就是那最孤立的人！

這也是健全的個人主義的真精神。

這個個人主義的人生觀一面教我們學娜拉，要努力把自已鑄造成個人；一面教我們

學斯鐸曼醫生，要特立獨行，敢說老實話，敢向惡勢力作戰。少年的朋友們，不要笑這是十九世紀維多利亞時代的陳腐思想！我們去維多利亞時代還老遠哩。歐洲有了十八九世紀的個人主義，造出了無數愛自由過于麵包，愛真理過于生命的特立獨行之士，方才有今日的文明世界。

現在有人對你們說：『犧牲你們個人的自由，去求國家的自由！』我對你們說：『爭你們個人的自由，便是爲國家爭自由！爭你們自己的人格，便是爲國家爭人格！自由平等的國家不是一羣奴才建造得起來的！』

科學與人生觀序一篇略述民國十二年的中國思想界裏的一場大論戰的背景和內容（我附望讀者能參讀文存三集裏「幾個反理學的思想家」的吳敬恆一篇，頁一五一—一八六。）在此序的末段，我提出我所謂『自然主義的人生觀』（頁九二—九五）

這不過是一個輪廓，我希望少年的朋友們不要僅僅接受這個輪廓，我希望他們能把這十條都拿到科學教室和實

驗室裏去細細證實或否證。

這十條的最後一條是：

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「爲全種萬世而生活」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。

這個意思在這裏說的太簡單了，讀者容易起誤解。所以我把不朽一篇收在後面，專說明這一點。

我不信靈魂不朽之說，也不信天堂地獄之說，故我說這個小我是會死滅的。死滅是一切生物的普遍現象，不足怕，也不足惜。但個人自有他的不死不滅的部分；他的一切作爲，一切功德罪惡，一切語言行事，無論大小，無論善惡，無論是非，都在那大我上留下不能磨滅的結果和影響。他吐一口痰在地上，也許可以毀滅一村一族。他起一個念頭，也許可

以引起幾十年的血戰。他也許『一言可以興邦，一言可以喪邦。』善亦不朽，惡亦不朽；功蓋萬世固然不朽，種一擔穀子也可以不朽，喝一杯酒，吐一口痰也可以不朽。古人說，『一出言而不敢忘父母，一舉足而不敢忘父母。』我們應該說，『說一句話而不敢忘這句話的社會影響，走一步路而不敢忘這步路的社會影響。』這才是對於大我負責任，能如此做，便是道德，便是宗教。

這樣說法，並不是推崇社會而抹煞個人。這正是極力抬高個人的重要。個人雖渺小，而他的一言一動都在社會上留下不朽的痕跡，芳不止流百世，臭也不止遺萬年，這不是絕對承認個人的重要嗎？成功不必在我，也許在我千百年後，但沒有我也決不能成功。毒害不必在眼前，『我躬不閱，遑恤我後！』然而我豈能不負這毒害的責任？今日的世界便是我們的祖宗積的德，造的孽。未來的世界全看我們自己積什麼德或造什麼孽。世界的關鍵全在我們手裏，真如古人說的『任重而道遠，』我們豈可錯過這絕好的機會，放下這絕重大的擔子？

有人對你說，『人生如夢。』 就算是一場夢罷，可是你只有這一個做夢的機會，豈可不振作一番，做一個痛痛快快轟轟烈烈的夢？

有人對你說，『人生如戲。』 就說是做戲罷，可是，吳稚暉先生說的好，『這唱的是義務戲，自己要好看才唱的；誰便無端的自己扮做跑龍套，辛苦的出台，止算做沒有呢？』

其實人生不是夢，也不是戲，是一件最嚴重的事實。你種穀子，便有人充飢；你種樹，便有人砍柴，便有人乘涼；你拆爛污，便有人遭瘟；你放野火，便有人燒死。你種瓜，便得瓜；種豆，便得豆；種荆棘，便得荆棘。少。年。的。朋。友。們。你。愛。種。什。麼。？ 你。能。種。什。麼。？

### 三

第三組的文字，也只有三篇：

我們對於西洋近代文明的態度

漫遊的感想

請大家來照照鏡子

在這三篇裏，我很不客氣的指摘我們的東方文明，很熱烈的頌揚西洋的近代文明。

人們常說東方文明是精神的文明，西方文明是物質的文明，或唯物的文明，這是有誇大狂的妄人捏造出來的謠言，用來遮掩我們的羞臉的。其實一切文明都有物質和精神，這兩部分材料都是物質的，而運用材料的心思才智都是精神的。木頭是物質；而刳木爲舟，構木爲屋，都靠人的智力，那便是精神的部分。器物越完備複雜，精神的因子越多。一隻蒸汽鍋爐，一輛摩托車，一部有聲電影機器，其中所含的精神因子比我們老祖宗的瓦礫，大車，毛筆，多的多了。我們不能坐在舢板船上自誇精神文明，而嘲笑五萬噸大汽船是物質文明。

但物質是倔強的東西，你不征服他，他便要征服你。東方人在過去的時代，也曾製造器物，做出一點利用厚生的文明。但後世的懶惰子孫得過且過，不肯用手用腦去和物質抗爭，並且編出『不以人易天』的懶人哲學，於是不久便被物質戰勝了。天旱了，只會求



雨；河決了，只會拜金龍大王；風浪大了，只會禱告觀音菩薩或天后娘娘。荒年了，只好逃荒去；瘟疫來了，只好閉門等死；病上身了，只好求神許願。樹砍完了，只好燒茅草；山都精光了，只好對着歎氣。這樣又愚又懶的民族，不能征服物質，便完全被壓死在物質環境之下，成了一分像人九分像鬼的不長進民族。所以我說：

這樣受物質環境的拘束與支配，不能跳出來，不能運用人的心思智力來改造環境改良現狀的文明，是懶惰不長進的民族的文明，是真正唯物的文明。（頁一

五四）

反過來看看西洋的文明，

這樣充分運用人的聰明智慧來尋求真理以解放人的心靈，來制服天行以供人用，來改造物質的環境，來改革社會政治的制度，來謀人類最大多數的最大幸福，——這樣的文明是精神的文明。（頁一五五）

這是我的東西文化論的大旨。

少年的朋友們，現在有一些妄人要煽動你們的誇大狂，天天要你們相信中國的舊文化比任何國高，中國的舊道德比任何國好。還有一些不會出國門的愚人鼓起喉嚨對你們喊道：『往東走！往東走！』西方的這一套把戲是行不通的了！

我要對你們說：不要上他們的當！不要拿耳朵當眼睛！睜開眼睛看看自己，再看看世界，我們如果還想把這個國家整頓起來，如果還希望這個民族在世界上佔一個地位——只有一條生路，就是我們自己要認錯。我們必須承認我們自己百事不如人，不但物質機械上不如人，不但政治制度不如人，並且道德不如人，知識不如人，文學不如人，音樂不如人，藝術不如人，身體不如人。

肯認錯了，方才肯死心塌地的去學人家。不要怕模倣，因為模倣是創造的必要預備工夫。不要怕喪失我們自己的民族文化，因為絕大多數人的惰性已儘够保守那舊文化了，用不着你們少年人去擔心。你們的職務在進取，不在保守。

請大家認清我們當前的緊急問題。我們的問題是救國，救這衰病的民族，救這半死

的文化。在這件大工作的歷程裏，無論什麼文化，凡可以使我們起死回生，返老還童的，都可以充分採用，都應該充分收受。我們救國建國，正如大匠建屋，只求材料可以應用，不管他來自何方。

#### 四

第四組的文字有六篇：

建設的文學革命論

嘗試集自序

文學進化觀念

國語的進化

文學革命運動

詞選自序

胡適文選

這裏有一部分是敘述文學革命運動的經過的，有一部分是我自己對於文學的見解。我在這十幾年的中國文學革命運動上，如果有一點點貢獻，我的貢獻只在：

(1) 我指出了『用白話作新文學』的一條路子。（頁一九四—二〇三；頁二三八—二四〇；頁二七七—二八三）

(2) 我供給了一種根據于歷史事實的中國文學演變論，使人明瞭國語是古文的進化，使人明瞭白話文學在中國文學史上佔什麼地位。（頁二四二—二八四；頁三〇四—三〇九）

(3) 我發起了白話新詩的嘗試。（頁二七—二四一）

這些文字都可以表出我的文學革命論也只是進化論和實驗主義的一種實際應用。

## 五

第五組的文字有四篇：

國學季刊發刊宣言

古史的討論後讀感

紅樓夢考證

治學的方法與材料

這都是關於整理國故的文字。

季刊宣言是一篇整理國故的方法總論，有三個要點：

第一，用歷史的眼光來擴大研究的範圍。

第二，用系統的整理來部勒研究的資料。

第三，用比較的研究來幫助材料的整理與解釋。

這一篇是一種概論，故未免覺的太懸空一點。以下的兩篇便是兩個具體的例子，都可以說明歷史考證的方法。

古史討論一篇，在我的文存裏要算是最精采的方法論。這裏面討論了兩個基本方

法：一個是用歷史演變的眼光來追求傳說的演變，一個是用嚴格的考據方法來評判史料。

顧頡剛先生在他的古史辨的自序裏曾說他從我的水滸傳考證和井田辨等文字裏得着歷史方法的暗示。這個方法便是用歷史演化的眼光來追求每一個傳說演變的歷程。我考證水滸的故事，包公的傳說，狸貓換太子的故事，井田的制度，都用這個方法。顧先生用這方法來研究中國古史，曾有很好的成績。顧先生說的最好：『我們看史蹟的整理還輕而看傳說的經歷却重。凡是一件史事，應看他最先是怎樣，以後逐步逐步的變遷是怎樣。』其實對於紙上的古史蹟，追求其演變的步驟，便是整理他了。

在這篇文字裏，我又略述考證的方法，我說：

我們對於『證據』的態度是：一切史料都是證據。但史家要問：

(1) 這種證據是在什麼地方尋出的？

(2) 什麼時候尋出的？

(3) 什麼人尋出的？

(4) 依地方和時候上看起來，這個人有做證人的資格嗎？

(5) 這個人雖有證人資格，而他說這句話時有作偽（無心的，或有意的）的可能嗎？（頁二四八—三四九）

紅樓夢考證諸篇只是考證方法的一個實例。我說：

我覺得我們做紅樓夢的考證，只能在『著者』和『本子』兩個問題上着手；只能運用我們力所能搜集的材料，參考互證，然後抽出一些比較的最近情理的結論。這是考證學的方法，我在這篇文章裏，處處想撇開一切先入的成見，處處存一個搜求證據的目的，處處尊重證據，讓證據做嚮導，引我到相當的結論上去。（頁四二—四一二）

這不過是赫胥黎杜威的思想方法的實際應用。我的幾十萬字的小說考證，都只是用一些『深切而著明』的實例來教人怎樣思想。

試舉曹雪芹的年代一個問題作個實例。民國十年，我收得了一些證據，得着這些結

論：

我們可以斷定曹雪芹死於乾隆三十年左右（約西曆一七六五）……我們可以猜想雪芹大約生於康熙末葉（約一七一五—一七二〇）當他死時，約五十歲左右。

（頁三八三）

民國十一年五月，我得着了四松堂集的原本，見敦誠懷曹雪芹的詩題下注『甲申』二字，又詩中有『四十年華』的話，故修正我的結論如下：

曹雪芹死在乾隆二十九年甲申（一七六四）……他死時只有『四十年華』我們可以斷定他的年紀不能在四十五歲以上。假定他死時年四十五歲，他的生時當康熙五十八年（一七一九）（頁四二〇）

但到了民國十六年，我又得了脂硯齋評本石頭記，其中有『壬午除夕，書未成，芹爲淚盡而逝』的話。壬午爲乾隆二十七年，除夕當西曆一七六三年二月十二日，和我七年前的斷定（「乾隆三十年左右，約西曆一七六五」）只差一年多。又假定他活了四十五歲，他的生年大



概在康熙五十六年（一七一七）這也和我七年前前的猜測正相符合（頁四三三）

考證兩個年代，經過七年的時間，方才得着證實。證實是思想方法的最後又最重要的一步。不曾證實的理論，只可算是假設證實之後，才是定論，方是真理。我在別處（文存

三集，頁二七三）說過：

我爲什麼要考證紅樓夢？

在消極方面，我要教人懷疑王夢阮徐柳泉一班人的謬說。

在積極方面，我要教人一個思想學問的方法。我要教人疑而後信，考而後信，有充分證據而後信。

我爲什麼要替水滸傳作五萬字的考證？我爲什麼要替廬山一個塔作四千字的考證？

我要教人知道學問是平等的，思想是一貫的……肯疑問『佛陀耶舍究竟到過廬山沒有』的人，方才肯疑問『夏禹是神是人』有了不肯放過一個塔。

的。真。偽。的。思。想。習。慣。方。才。敢。疑。上。帝。的。有。無。

少年的朋友們，莫把這些小說考證看作我教你們讀小說的文字。這些都只是思想學問的方法的一些例子。在這些文字裏，我要讀者學得一點科學精神，一點科學態度，一點科學方法。科學精神在於尋求事實，尋求真理。科學態度在於撇開成見，擱起感情，只認得事實，只跟着證據走。科學方法只是『大胆的假設，小心的求證』十個字。沒有證據，只可懸而不斷；證據不夠，只可假設，不可武斷，必須等到證實之後，方才奉爲定論。

少年的朋友們，用這個方法來做學問，可以無大差失；用這種態度來做人處事，可以不至于被人蒙着眼睛牽着鼻子走。

從前禪宗和尚曾說：『菩提達摩東來，只要尋一個不受人惑的人。』我這裏千言萬語，也只是要教人一個不受人惑的方法。被孔丘朱熹牽着鼻子走，固然不算高明；被馬克思列寧斯大林牽着鼻子走，也算不得好漢。我自己決不想牽着誰的鼻子走。我只希望盡我的微薄的能力，教我的少年朋友們學一點防身的本領，努力做一個不受人惑的人。

抱着無限的愛和無限的希望，我很誠摯的把這一本小書貢獻給全國的少年朋友！

十九，十一，廿七晨二時，將離開江南的前一日。  
胡適。



# 胡適文選目次

## 第一組

演化論與存疑主義	一
杜威先生與中國	一三
杜威論思想	一八
問題與主義	三一
新生活	五一
新思潮的意義	五五

## 第二組

科學與人生觀序……………六九

不朽……………九七

易卜生主義……………一一一

### 第二組

我們對於西洋近代文明的態度……………一三七

漫遊的感想……………一五八

請大家來照照鏡子……………一七九

### 第四組

建設的文學革命論……………一九一

嘗試集自序……………二一七

文學進化觀念·····	二四二
國語的進化·····	二五二
文學革命運動·····	二七七
詞選自序·····	三〇一

## 第五組

國學季刊發刊宣言·····	三一—
古史討論的讀後感·····	三三—六
紅樓夢考證(改定稿)·····	三五—
附錄一 跋紅樓夢考證·····	四一—五
附錄二 考證紅樓夢的新材料·····	四二—八
治學的方法與材料·····	四七—

目次



## 演化論與存疑主義

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 *Natürliche Schöpfungsgeschichte* 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。

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 adjoins a vacuum*，乃是諺語。）他搜求事例的殷勤，就同一個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，頁二〇。）

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，便是革命的代表。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

譯爲『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，成爲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天帝觀念。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（Asa Gray）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？

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，直譯爲『不知主義』。孔丘說，『知之爲知之，不知爲不知，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，頁三三三—三三九。）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：够不上這樣信仰的，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』(Agnostico) 達爾文晚年也自稱為『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字，後來編成兩厚冊，一冊名爲『學校與希伯來傳說』，一冊名爲『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。

## 杜威先生與中國

杜威先生今天離開北京，起程歸國了。杜威先生於民國八年五月一日——「五四」的前三天——到上海，在中國共住了兩年零兩月。中國的地方他到過並且演講過的，有奉天，直隸，山西，山東，江蘇，江西，湖北，湖南，浙江，福建，廣東十一省。他在北京的五種長期講演錄已經過第十版了，其餘各種小講演錄——如山西的，南京的，北京學術講演會的——幾乎數也數不清楚了！我們可以說，自從中國與西洋文化接觸以來，沒有一個外國學者在中國思想界的影響有杜威先生這樣大的。

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

第一，杜威先生最注重的是教育的革新，他在中國的講演也要算教育的講演爲最多。當這個教育破產的時代，他的學說自然沒有實行的機會。但他的種子確已散布不少了。將來各地的『試驗學校』漸漸的發生，杜威的教育學說有了試驗的機會，那纔是杜威哲學開花結子的時候呢！現在的杜威，還只是一個盛名；十年二十年後的杜威，變成了無數杜威式的試驗學校，直接或間接影響全中國的教育，那種影響不應該比現在更大千百倍嗎？

第二，杜威先生不會給我們一些關於特別問題的特別主張，一如共產主義，無政府主義，自由戀愛之類，——他只給了我們一個哲學方法，使我們用這個方法去解決我們自己的特別問題。他的哲學方法，總名叫做『實驗主義』；分開來可作兩步說：

(一)歷史的方法——『祖孫的方法』。他從來不把一個制度或學說看作一個孤立的東西，總把他看作一個中段：一頭是他所以發生的原因，一頭是他自己發生的效果；上頭有他的祖父，下面有他的子孫。捉住了這兩頭，他再也

逃不出去了！這個方法的應用，一方面是很忠厚寬恕的，因為他處處指出一個制度或學說所以發生的原因，指出他的歷史的背景，故能了解他在歷史上佔的地位與價值，故不致有過分的苛責。一方面，這個方法又是最嚴厲的，最帶有革命性質的，因為他處處拿一個學說或制度所發生的結果來評判他本身的價值，故最公平，又最厲害。這種方法是一切帶有評判 (Critical) 精神的運動的一個重要武器。

(2) 實驗的方法。實驗的方法至少注重三件事：(一) 從具體的事實與境地下手；(二) 一切學說理想，一切知識，都只是待證的假設，並非天經地義；(三) 一切學說與理想都須用實行來試驗過；實驗是真理的唯一試金石。第一件，——注意具體的境地，——使我們免去許多無謂的假問題，省去許多無意義的爭論。第二件，——一切學理都看作假設，——可以解放許多『古人的奴隸』。第三件，——實驗，——可以稍稍限制那上天下地的妄想冥思。實驗主義只承認

那一點一滴做到的進步，一步步有智慧的指導，步步有自動的實驗——才是真進化。

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

因為這兩種理由，我敢預定：杜威先生雖去，他的影響仍舊永永存在，將來還要開更燦爛的花，結更豐盛的果。

杜威先生真愛中國，真愛中國人；他這兩年之中，對我們中國人，他是我們的良師好友；對於國外，他還替我們做了兩年的譯人與辯護士。他在『新共和國』(The New Republic)和『亞細亞』(Asia)兩個雜誌上發表的幾十篇文章，都是用最忠實的態度對於世界為我們作解釋的。因為他的人格高尚，故世界的人對於他的評判幾乎沒有異議。



(除了樸蘭德 [Blair] 一流的妄人) 杜威這兩年來對中國盡的這種義務，真應該受我們很誠懇的感謝。

我們對於杜威先生一家的歸國，都感覺很深摯的別意。我們祝他們海上平安！

十，七，十一。

## 杜威論思想

杜威先生的哲學的基本觀念是：『經驗即是生活，生活即是應付環境；但是應付環境有高下的程度不同。許多蛆在糞窖裏滾去滾來，滾上滾下；滾到牆壁，也會轉灣子。這也是對付環境。一個蜜蜂飛進屋裏打幾個回旋，嗤的一聲直飛向玻璃窗上，頭碰玻璃，跌倒在地；他掙扎起來，還向玻璃窗上飛；這一回小心了，不致碰破頭；他飛到玻璃上，爬來爬去，尋想一條出路；他的『指南針』只是光線，他不懂這光明的玻璃何以不同那光明的空氣一樣，何以飛不出去！這也是應付環境。一個人出去探險，走進一個無邊無際的大樹林裏，迷了路，走不出來了。他爬上樹頂，用千里鏡四面觀望，也看不出出一條出路。他坐下來仔細一想，忽聽得遠遠的有流水的聲音；他忽然想起水流必定出山，人跟着水走，必定可以

走出去，主意已定，他先尋到水邊，跟着水走，果然走出了危險。這也是應付環境。以上三種應付環境，所以高下不同，正爲智識的程度不同。蛆的應付環境，完全是無意識的作用；蜜蜂能用光線的指導去尋出路，已可算是有意識的作用了，但他不懂得光線有時未必就是出路的記號，所以他碰着玻璃就受窘了。人是有智識能思想的動物，所以他迷路時，不慌不忙的爬上樹頂，取出千里鏡，或是尋着溪流，跟着水路出去。人的生活所以尊貴，正爲人有這種高等的應付環境的思想能力。故杜威的哲學基本觀念是：『知識思想是人生應付環境的工具。』知識思想是一種人生日用必不可少的工具，並不是哲學家的玩意兒和奢侈品。

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

因爲思想在杜威的哲學系統裏佔如此重要的地位，所以我現在介紹杜威的思想論。

思想究竟是什麼呢？第一，戲台上說的『思想起來，好不傷慘人也』，那個『思想』

是回想，是追想，不是杜威所說的『思想』。第二，平常人說的『你不要胡思亂想』，那

種『思想』是『妄想』，也不是杜威所說的『思想』。杜威說的思想是用已知的事物

作根據，由此推測出別種事物或真理的作用。這種作用，在論理學書上叫做『推論的作

用』(Inference)。推論的作用只是從已知的事物推到未知的物事，有前者作根據，使人

對於後者發生信用。這種作用，是有根據有條理的思想作用。這纔是杜威所指的『思

想』。這種思想有兩大特性。(一)須先有一種疑惑困難的情境做起點。(二)須有尋

思搜索的作用，要尋出新事物或新知識來解決這種疑惑困難。譬如上文所舉那個在樹

林中迷了路的人，他在樹林裏東行西走，迷了方向尋不出路子：這便是一種疑惑困難的情

境。這是第一個條件。那迷路的人爬上樹頂遠望，或取出千里鏡四望，或尋到流水，跟水

出山：這都是尋思搜索的作用。這是第二個條件。這兩個條件都很重要。人都知『尋

思搜索』是很重要的，但是很少人知道疑難的境地也是一個不可少的條件。因為我們

平常的動作，如吃飯呼吸之類，多是不用思想的動作；有時偶有思想，也不過是東鱗西爪的胡思亂想。直到疑難發生時，方才發生思想推考的作用。有了疑難的問題，便定了思想的目的；這個目的便是如何解決這個困難。有了這個目的，此時的尋思搜索便都向着這個目的上去，便不是無目的的胡思亂想了。所以杜威說：『疑難的問題，定思想的目的，思想的目的，定思想的進行。』

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

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

然碰着一段極難懂的話，自然發生一種疑難。又譬如上文那個迷了路的人，走來走去，走不出去；平時的走路本事，都不中用了。到了這種境地，我們便尋思：『這句書怎麼解呢？』『這個大樹林的出路怎麼尋得出呢？』『這件事怎麼辦呢？』『這便如何是好呢？』這些疑問，便是思想的起點。一切有用的思想，都起於一個疑問符號。一切科學的發明，都起於實際上或思想界裏的疑惑困難。宋朝的程頤說，『學原於思。』這話固然不錯，但是懸空講『思』，是沒有用的。他應該說：『學原於思，思起於疑。』疑難是思想的第一步。

(二)指定疑難之點究竟在何處——有些疑難是很容易指定的，例如上文那個人迷了路，他的問題是怎麼尋一條出險的路子，這是很容易指定的。但是有許多疑難，我們雖然覺得是疑難，但一時不容易指定究竟那一點是疑難的真問題。我且舉一個例。墨子小取篇有一句話：『辟（譬）也者，舉也物而以明之也。』初讀的時候，我們覺得『舉也物』三個字不可解，是一種疑難。畢沅註墨子徑說這個『也』字是衍文，刪了便是了。

王念孫讀到這裏，覺得畢沅看錯疑難的所在了。因為這句話裏的真疑難不在一個「也」字的多少，乃在研究這個地方既然跑出一個「也」字來，究竟這個字可以有解說沒有解說。如果先斷定這個「也」字是衍文，那就近於武斷，不是科學的思想了。這一步的工夫，平常人往往忽略過去，以為可以不必特別提出。（看新潮雜誌第一卷第四號汪敬熙君的「什麼是思想」）杜威以為這一步是很重要的。這一步就同醫生的「脈案」西醫的「診斷」一般重要。你請一個醫生來看病，你先告訴他，說你有點頭痛，發熱，肚痛……你昨天吃了兩隻螃蟹，又喝了一杯冰忌令，大概是傷了食。這是你胡亂猜想的話，不大靠得住。那位醫生如果是一位好醫生，他一定不保你說的什麼。他先看你的舌苔，把你的脈，看你的氣色，問你肚子那一塊作痛，大便如何，看你的熱度如何……然後下一個「診斷」，斷定你的病究竟在什麼地方。若不如此，他便是犯了武斷不細心的大毛病了。

(三) 提出種種假定的解決方法。——既經認定疑難在什麼地方了，稍有經驗的人，自然會從所有的經驗，知識，學問裏面，提出種種的解決方法。例如上文那個迷路的人要有

一條出路，他的經驗告訴他爬上樹頂去望望看，這是第一個解決法。這個法子不行，他又取出千里鏡來，四面遠望，這是第二個解決法。這個法子又不行，他的經驗告訴他遠遠的花郎花郎的聲音是流水的聲音；他的學問又告訴他說，水流必有出路，人跟着水行必定可以尋一條出路。這是第三個解決法。這都是假定的解決。又如上文所說墨子『辟也者，舉也物而以明之也』一句。畢沅說『也物』的也字是衍文，這是第一個解決。王念孫說『也』字當作『他』字解；『舉也物』即是『舉他物』。這是第二個解決。——這些假定的解決，是思想的最要緊的一部分，可以算是思想的骨幹。我們說某人能思想，其實只是說某人能隨時提出種種假定的意思來解決所遇着的困難。但是我們不可忘記，這些假定的解決，都是從經驗學問上生出來的。沒有經驗學問，決沒有這些假定的解決。有了學問，若不能隨時發生解決疑難的假設，那便成了吃飯的書獃，有學問等於無學問。經驗學問所以可貴，正爲他們可以供給這些假設的解決的材料。

(四) 決定那一種假設是適用的解決。——有時候，一個疑難的問題能引起好幾個假



設的解決法。即如上文迷路的例，有三種假設；一句墨子有兩種解決法。思想的人，遇着幾種解決法發生時，應該把每種假設所涵的意義，一一的演出來：如果用這一種假設，應該有什麼結果？這種結果是否能解決所遇的疑難？如果某種假設，比較起來最能解決困難，我們便可採用這種解決法。例如墨子的『舉也物』一句，畢沅的假設是刪去『也』字，如果用這個假設，有兩層結果：第一，刪去這個字，成了『舉物而以明之也』，雖可以勉強講得通，但是牽強得很；第二，校勘學的方法，最忌『無故衍字』，凡衍一字必須問當初寫書的人，何以多寫了一個字；我們雖可以說鈔墨子的人因上下文都有『也』字，所以無心中多寫了一個『也』字，但是這個『也』字是一個煞尾的字，何以在句中多出這個字來？如此看來，畢沅的假設雖可勉強解說，但是總不能充分滿意。再看王念孫的解說，把『也』字當作『他』字，這也有兩層結果：第一，『舉他物而以明之也』，舉他物來說明此物，正是『譬』字的意義；第二，他字本作它，古寫像也字，故容易互混；既可互混，古書中當不止這一處；再看墨子書中，如備城門篇，如小取篇的『無也故焉』，『也者同也』，都是他字寫作也。

字。如此看來，這個假定解決的涵義果然能解決本文的疑難，所以應該採用這個假設。

(五)證明——第四步所採用的解決法，還只是假定的，究竟是否真實可靠，還不能十分確定，必須有實地的證明，方才可以使人信仰；若不能證實，便不能使人信用，至多不過是一個假定罷了。已證實的假設，能使人信用，便成了『真理』。例如上文所舉墨子書中『舉也物』一句，王念孫能尋出『無也故焉』和許多同類的例，來證明墨子書中『他』字常寫作『也』字，這個假設的解決便成了可信的真理了。又如那個迷路的人，跟着水流，果然出了險，那個假設便成了真正的適用的解決法了。這種證明比較是很容易的。有時候，一種假設的意思，不容易證明，因為這種假設的證明所需要的情形平常不容易遇着，必須特地造出這種情形，方才可以試驗那種假設的是非。凡科學上的證明，大概都是這一種，我們叫做『實驗』。譬如科學家葛理賴(Galileo)觀察抽氣筒能使水升高至三十四尺，但是不能再上去了。他心想這個大概是因為空氣有重量，有壓力，所以水不能上去了。這是一個假設不曾證實，他的弟子佗里傑利(Torricelli)心想如果水的升至

三十四英尺是空氣壓力所致，那麼，水銀比水重十三又十分之六倍，只能升高到三十英寸。他試驗起來，果然不錯。那時葛理賴已死了。後來又有一位哲學家柏斯嘉（Pascal）心想如果佗里傑利的氣壓說不錯，那麼，山頂上的空氣比山脚下的空氣稀得多，拿了水銀管子上山，水銀應該下降。所以他叫他的親戚拿了一管水銀走上劈得東山，水銀果然逐漸低下，到山頂時水銀比平地要低三寸。於是從前的假設，真成了科學的真理了。思想的結果，到了這個地步，不但可以解決面前的疑難，檢直是發明真理，供以後的人大家受用，功用更大了。

以上說杜威分析思想的五步。這種說法，有幾點很可特別注意。（一）思想的起點是實際上的困難，因為要解決這種困難，所以要思想；思想的結果，疑難解決了，實際上的活動照常進行；有了這一番思想作用，經驗更豐富一些，以後應付疑難境地的本領就更增長一些。思想起於應用，終於應用；思想是運用從前的經驗，來幫助現在的生活，更預備將來的生活。（二）思想的作用，不單是演繹法，也不單是歸納法；不單是從普通的定理裏面演

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

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

這第三步應該知道這一步在臨時思想的時候是不可強求的；是自然湧上來，如潮水一樣壓制不住的；他若不來時，隨你怎樣搔頭抓耳，挖盡心血，都不中用。假使你在大樹林裏迷了路，你腦子裏熟讀的一部穆勒名學或陳文名學講義，都無濟於事，都不能供給給你『尋着流水，跟着水走出去』的一個假設的解決。所以思想訓練的着手工夫在於使人有許多活的學問知識。活的學問知識的最大來源在於人生有意識的活動。使活動事業得來的經驗，是真實可靠的學問知識。這種有意識的活動，不但能增加我們假設意思的來源，還可訓練我們時時刻刻拿當前的問題來限制假設的範圍，不至於上天下地的胡思亂想；還有一層，人生實際的事業，處處是實用的，處處用效果來證實理論，可以養成我們用效果來評判假設的能力，可以養成我們的實驗的態度。養成了實驗的習慣，每起一個假設，自然會推想到他所涵的效果，自然會來用這種推想出來的效果來評判原有的假設的價值。這才是思想訓練的效果，這才是思想能力的養成。

參考書 Dewey: *How We Think*, Chapters, I, II, III, VI, VII, XII.

又 Democracy and Education, Chapter XXV.

八，七，一

## 問題與主義

本報（每週評論）第二十八號裏，我曾說過：

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

『要知道輿論家的第一天職，就是細心考察社會的實任情形。一切學理，一切「主義」，都是這種考察的工具。有了學理作參考材料，便可使我們容

易懂得所考察的情形，容易明白某種情形有什麼意義，應該用什麼救濟的方法。」

我這種議論，有許多人一定不願意聽。但是前幾天北京公言報，新民國報，新民報，

（皆安福部的報）和日本文的新支那報，都極力恭維安福部首領王揖唐主張民生主義的演說，並且恭維安福部設立『民生主義的研究會』的辦法。有許多人自然嘲笑這種假

充時髦的行爲。但是我看了這種消息，發生一種感想。這種感想是：『安福部也來高談民生主義了，這不够給我們這班新輿論家一個教訓嗎？』什麼教訓呢？這可分三層說：

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

第二，空談外來進口的『主義』是沒有什麼用處的。一切主義都是某時

某地的有心人，對於那時那地的社會需要的救濟方法。我們不去實地研究

我們現在的社會需要，單會高談某某主義，好比醫生單記得許多湯頭歌訣，不



去研究病人的症候，如何能有用呢？

第三，偏向紙上的『主義』是很危險的。這種口頭禪很容易被無恥政客利用來做種種害人的事。歐洲政客和資本家利用國家主義的流毒，都是人所共知的。現在中國的政客，又要利用某種某種主義來欺人了。羅蘭夫人說，『自由自由，天下多少罪惡，都是借你的名做出的！』一切好聽的主義，都有這種危險。

這三條合起來看，可以看出『主義』的性質。凡『主義』都是應時勢而起的。某種社會，到了某時代，受了某種的影響，呈現某種不滿意的現狀。於是有一些有心人，觀察這種現象，想出某種救濟的法子。這是『主義』的原起。主義初起時，大都是一種救時的具體主張。後來這種主張傳播出去，傳播的人要圖簡便，使用一兩個字來代表這種具體的主張，所以叫他做『某某主義』。主張成了主義，便由具體的計畫，變成一個抽象的名詞。『主義』的弱點和危險，就在這裏。因為世間沒有一個抽象名詞能把某人某派

的具體主張都包括在裏面。比如『社會主義』一個名詞，馬克思的社會主義，和王揖唐的社會主義不同；你的社會主義，和我的社會主義不同；決不是這一個抽象名詞所能包括。你談你的社會主義，我談我的社會主義，王揖唐又談他的社會主義，同用一個名詞，中間也許隔開七八個世紀，也許隔開兩三萬里路，然而你和我，我和王揖唐都可自稱社會主義家，都可用這一個抽象名詞來騙人。這不是『主義』的大缺點和大危險嗎？

我再舉現在人人嘴裏掛着的『過激主義』做一個例：現在中國有幾個人知道這一個名詞作何意義？但是大家都痛恨痛罵『過激主義』，內務部下令嚴防『過激主義』，曹錕也行文嚴禁『過激主義』，盧永祥也出示查禁『過激主義』。前兩個月，北京有幾個老官僚在酒席上歎氣說，『不好了，過激派到了中國了。』前兩天有一個小官僚，看見我寫的一把扇子，大詫異道，『這不是過激黨胡適嗎？』哈哈，這就是『主義』的用處！我因為深覺得高談主義的危險，所以我現在奉勸新興論界的同志道：『請你們多提出一些問題，少談一些紙上的主義。』

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

現在中國應該趕緊解決的問題，真多得很。從人力車夫的生計問題，到大總統的權限問題；從賣淫問題到賣官賣國問題；從解散安福部問題到加入國際聯盟問題；從女子解放問題到男子解放問題……那一個不是火燒眉毛緊急問題？

我們不去研究人力車夫的生計，却去高談社會主義；不去研究女子如何解放，家庭制度如何救正，却去高談公妻主義和自由戀愛；不去研究安福部如何解散，不去研究南北問題如何解決，却去高談無政府主義；我們還要得意揚揚誇口道：『我們所談的是根本解決。』老實說罷，這是自欺欺人的夢話，這是中國思想界破產的鐵證，這是中國社會改良的死刑宣告！

爲什麼談主義的人那麼多，爲什麼研究問題的人那麼少呢？這都由於一個懶字。懶的定義是避難就易。研究問題是極困難的事，高談主義是極容易的事。比如研究安

福部如何解散，研究南北和議如何解決，這都是要費工夫，挖心血，收集材料，徵求意見，考察情形，還要冒險吃苦，方才可以得一種解決的意見。又沒有成例可援，又沒有黃梨洲柏拉圖的話可引，又沒有大英百科全書可查，全憑研究考察的工夫：這豈不是難事嗎？高談『無政府主義』便不同了。買一兩本實社自由錄，看一兩本西文無政府主義的小冊子，再翻一翻大英百科全書，便可以高談無忌了：這豈不是極容易的事嗎？

高談主義，不研究問題的人，只是畏難求易，只是懶。

凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面的種種的事實，看看究竟病在何處，這是思想的第一步工夫。然後根據於一生經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思想的第二步工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定的解決法，該有甚麼樣的效果，推想這種效果是否真能解決眼前這個困難問題。推想的結果，揀定一種假定的解決，認為我的主張，這是思想的第三步工夫。凡是有價值的主張，都是先經過這三步工夫來的。不如此，不第

輿論家，只算是鈔書手。

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

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

民國八年七月。

我那篇『多研究些問題，少談些主義』，承藍知非、李守常兩先生做長篇的文章，同我討論，把我的一點意思發揮的更透澈明瞭，還有許多匡正的地方，我很感激他們兩位。

藍君和李君的意思，有很相同的一點：他們都說主義是一個『共同趨向的理想』。

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

藍、李兩君的誤會，由於他們錯解我所用的『具體』兩個字。凡是可以指爲這個或那個的，凡是關於個體的及特別的事物的，都是具體的。譬如俄國新憲法，主張把私人所

有的土地，森林，礦產，水力，銀行，收歸國有，把製造和運輸等事，歸工人自己管理；無論何人，必須工作；一切遺產制度，完全廢止；一切秘密的國際條約，完全無效；……這都是個體的政策，這都是這個那個政治或社會問題的解決法。——這都是『具體的主張。』現在世界各國，有一班『把耳朵當眼睛』的妄人，耳朵裏聽見一個『布爾札維主義』的名詞，或只是記得一個『過激主義』的名詞，全不懂得這一個抽象名詞所代表的是什麼具體的主張，便大起恐慌，便出告示捉拿『過激黨』，便硬把『過激黨』三個字套在某人某人的頭上，這種妄人，腦筋裏的主義，便是我所攻擊的『抽象名詞』的主義。我所說的『主義的危險』，便是指這種危險。

藍君的第二個大誤會，是把我所用的『抽象』兩個字解錯了。我所攻擊的『抽象的主義』，乃是指那些空空蕩蕩，沒有具體的內容的全稱名詞。如現在官場所用的『過激主義』便是一例；如現在許多盲目文人心裏的『文學革命』大恐慌，便是二例。藍君誤會我的意思，把『抽象』兩個字，解作『理想』，這便是大錯了。理想不是抽象的，是想

像的。譬如一個科學家，遇着一個困難的問題，他腦子裏推想出幾種解決方法，又把每種假設的解決所涵的結果；一一想像出來，這都是理想的。但這些理想的內容，都是一個具體的想像，並不是抽象的。我那篇原文自始至終，不但不會反對理想，並且極力恭維理想。我說：

凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面的種種事實，看看究竟病在何處，這是思想的第一步工夫。然後根據於一生的經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思想的第二步工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定的解決法該有什麼樣的效果，推想這種效果是否真能解決眼前這個困難問題。推想的結果，揀定一種假定的解決，認為我的主張，這是思想的第三步工夫。凡是有價值的主張，都是先經過這三步工夫來的。不如此，算不得輿論家，只可算是鈔書手。



這不是極力恭維理想的作用嗎？

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

藍李兩君所辯護的主義，其實乃是些抽象名詞所代表的種種具體的主張。（這個分

別，請兩君及一切讀者，不要忘記了。）如此所說的主義，我並不曾輕視。我屢次說過，「一

切學理，一切主義，都只是我們研究問題的工具。」我又屢次說過，「有了學理做參考的材料，便可使我們容易懂得所考察的情形，看什麼意義，應該用什麼救濟方法。」我這種議論，和李君所說的『應該使社會上多數人，先有一個共同趨向的理想主義，作他們實驗自己生活上滿意不滿意的態度，』並沒有什麼衝突的地方。和藍君所說的『我們要提出一種具體的方法來解決問題，必定先要鼓吹這問題的意義，以及理論上的根據，引起一般人的反省，』也沒有甚麼衝突的地方。因為藍李兩君這兩段話，所含的意思，都是要用

主義學理作解決問題的工具，和參考材料，所以同我的意見相合。如果藍李兩君認定主義學理的用處，不過是能供給『這問題』的意義，以及理論上的根據，——如果兩君認定這觀點，我決沒有話可以駁回了。

但是藍君把『抽象』和理想混作一事，故把我所反對的和我所恭維的，也混作一事。如他說『問題愈廣，理想的分子亦愈多；問題愈狹現實的色彩亦愈甚。』這是我所承認的。但是此處所謂『理想的分子』乃是上文我所說的『推想』、『假設』、『想像』，幾步工夫，並不是說問題的本身是『抽象的』。凡是能成問題的問題，都是具體的，都只是這個問題或那個問題。決沒有空空蕩蕩，不能指定這個那個的問題，而可以成爲問題的。

藍君說，『問題的範圍愈大，那抽象性亦愈加。』這裏他把『抽象性』三字，代替上文的『理想的分子』五字，更容易使人誤解了。試看他所舉的例，如法國大革命所標的自由平等，如中國辛亥革命所標示的排滿，都不是問題本身，都是具體問題的解決。爲甚麼要排滿呢？因爲滿清末年的種種具體的腐敗情形，種種具體的民生痛苦，和政治黑暗，刺

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

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

太大的範圍縮小下來，把那複雜的分子分析出來，使他們都成一個一個的具體的簡單問題如此然後可以做研究的工夫。』

我且舉幾個例：譬如手指割破了，牙齒蟲蛀了，這都是很簡單的病，可以隨手解決。假如你生了腸熱症 (Typhoid)，病狀一時不容易明瞭，因為裏面的分子太複雜了。你的醫生，必須用種種精密的試驗方法，每時記載你的熱度，每日畫成曲線表，表示熱度的升降，診察你的脈，看你的舌苔，化驗你的大小便，取出你的血來，化驗血裏的微菌……如此方才

可以斷定你的病是否腸熱症。斷定之後，方可以用療治的方法。一切大問題，一切複雜的問題，並不是『抽象性增加』，乃是裏面所含的具體分子太多了，所以研究的時候，所需要的思想作用，也更複雜繁難了。補救這種繁難，沒有別法子，只有用『分析』把具體的大問題，分作許多更具體的小問題。

分析之後，然後把各分子的現象，綜合起來，看他們有甚麼共同的意義。譬如醫生把病人的脈，血，小便，熱度等現象綜合起來，尋出腸熱症的意義，這便是『綜合』。但是這種

綜合的結果，仍舊是一個具體的問題（腸熱病），仍舊要用一種具體的解決法（腸熱病的療法）。並不是如藍君所說『從許多要求中，抽出幾種共同性，加上理想的色彩，成一種抽象性的問題』。

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

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

一種主張，能成爲標準趨向態度，與具體的方法恰成反比例。因爲愈具體，各部分的利害愈不一致。……故主義是一件事，實行的方法又是一件事。……主義並不一定含着實行的方法，那實行的方法也並不是一定要從主義中推演出來的。……故往往有一種主義，在主義進行的時候，效力非常之大，各部分的團結也非常堅強。一到具體問題的時候，主張紛歧，立刻成一紛擾的現象。

藍君這幾段話，簡直是自己證明主義決不可和具體的方法分開。因爲有些人，用了幾個抽象名詞，來號召大衆；因爲他們的『主義』裏面，不幸不會含有『實行的方法』和『具體的主張』；所以當鼓吹的時候，未嘗不能轟轟烈烈的哄動了無數信徒，一到了實行解決具體問題的時候，便鬧糟了，便鬧出『主張紛歧，立刻擾亂』的笑柄來了。所以後來擾亂的原因，正爲當初所『鼓吹』的，只不過是幾個糊塗的抽象名詞，裏面並不會含有具體的主張。最大最明的例，就是這一次威爾遜先生在巴黎和會的大失敗。威總統提出了許多好聽的抽象名詞，——人道，民族自決，永久和平，公道正誼，等等，——受了全世界人的崇

拜他的信徒，比釋迦耶穌在日多了無數倍，總算『效力非常之大』了。但是他一到了巴黎，遇着了克里蒙梭，魯意喬治，牧野，奧蘭多等，一班大奸雄，他們袖子裏抽出無數現成的具體的方法，貼上『人道』、『民族自決』、『永久和平』的籤條，——於是威總統大失敗了，連口都開不得。這就可證明主義決不可不含具體的主張。沒有具體主張的『主義』，必致鬧到擾亂失敗的地位。所以我說藍君的『主義是一件事，實行的方法又是一件事』，只是人類一樁大毛病，只是世界一個大禍根，並不是主義應該如此的。

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

李君的話，也帶着這個毛病。他說：

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

這是一種不負責任的主義論。前次杜威先生在教育部講演，也曾說民主主義在法國便偏重平等；在英國便偏重自由，不認平等；在美國並重自由與平等，但美國所謂自由，又不是英國的消極自由，所謂平等，也不是法國的天然平等。但是我們要知道這並不是民治主義的自然適應環境，這都是因為英國法國美國的先哲，當初都能針對當日本國的時勢需要，提出具體的主張，故三國的民治各有特別的性質。（試看法國革命的第一二次憲法，和英國邊沁等人的駁議，便可見兩國本來主張不同。）這一個例，應該給我們一個很明顯的教訓：我們應該先從研究中國社會上政治上種種具體問題下手；有什麼病，下什



麼藥診察的時候，可以參用西洋先進國的歷史和學說，用作一種『臨症須知』開藥方的時候，可以參考西洋先進國的歷史和學說，用作一種『驗方新編』。不然，我們只記得幾首湯頭歌訣，便要開方下藥，妄想所用的藥進了病人肚裏，自然『會』起一種適應環境的變化，那就要犯一種『庸醫殺人』的大罪了。

藍君對於主義的抽象性，極力推崇，認他爲最合於人類的一種神秘性；又說：『抽象性大涵蓋力可以增大，涵蓋力大，歸依的人數愈增多。』這種議論，自然有一部分真理。但是我們同時也該承認人類的這種『神秘性』，實在是人類的一點大缺陷。藍君所謂『神秘性』，老實說來，只是人類的愚昧性。因爲愚昧不明，故容易被用人幾個抽象名詞騙去赴湯蹈火，牽去爲牛爲馬，爲魚爲肉，做個樣子，許多奸雄政客，懂得人類有這一種劣根性，故往往用一些好聽的抽象名詞，來哄騙大多數的人民，去替他們爭權奪利，去做他們的犧牲。不要說別的，試看一個『忠』字，一個『節』字，害死了多少中國人？試看現今世界上多少黑暗無人道的制度，那一件不是全靠幾個抽象名詞，在那裏替他做護法門神的？

人類受這種劣根性的遺毒，也儘夠了。我們做學者事業的，做輿論家的生活的，正應該可憐人類的弱點，打破他們對於抽象名詞的迷信，使他們以後不容易受這種抽象的名詞的欺騙，所以我對於藍君的推崇抽象性和「神秘性」實在很不滿意。藍君是很有學者態度的人，他將來也許承認我<sub>們</sub>只要把這<sub>個</sub>涵意是不错的。

但是我們對於人類迷信抽象名詞的弱點，該用什麼方法去補救他呢？我的答案是：多研究些具體的問題，少談些抽象的主義。一切主義，一切學理，都該研究，但是只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉為金科玉律的宗教；只可用作啟發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明，停止思想的絕對真理。如此方才可以漸漸養成人類的創造的思想力，方才可以漸漸使人類有解決具體問題的能力，方才可以漸漸解放人類對於抽象名詞的迷信。

民國八年七月。

## 新生活

——爲新生活雜誌第一期做的——

那樣的生活可以叫做新生活呢？

我想來想去，只有一句話。新生活就是有意思的生活。

你聽了，必定要問我，有意思的生活又是什麼樣子的生活呢？

我且先說一兩件實在的事情做個樣子，你就明白我的意思了。

前天你沒有事做，閑的不耐煩了，你跑到街上一個小酒店裏，打了四兩白干，喝完了，又要四兩，再添上四兩。喝的大醉了，同張大哥吵了一回嘴，幾乎打起架來，後來李四哥來把你拉開，你氣忿忿的又要了四兩白干，喝的人事不知，幸虧李四哥把你扶回去睡了。昨

兒早上，你酒醒了，大嫂子把前天的事告訴你，你懊悔的很，自己埋怨自己：『昨兒爲什麼要喝那麼多的酒呢？可不是糊塗嗎？』

你趕上張大哥家去，作了許多揖，賠了許多不是，自己怪自己糊塗，請張大哥大量包涵。正說時，李四哥也來了，王三哥也來了。他們三缺一，要你陪他們打牌。你坐下來，打了十圈牌，輸了一百多吊錢。你回得家來，大嫂子怪你不該賭博，你又懊悔的很，自己怪自己道：『是呵，我爲什麼要陪他們打牌呢？可不是糊塗嗎？』

諸位，像這樣子的生活，叫做糊塗生活，糊塗生活便是沒有意思的生活。你做完了這種生活，回頭一想，『我爲什麼要這樣幹呢？』你自己也回不出究竟爲什麼。

諸位，凡是自己說不出『爲什麼這樣做』的事，都是沒有意思的生活。

反過來說，凡是自己說得出『爲什麼這樣做』的事，都可以說是有意思的生活。

生活的『爲什麼』就是生活的意思。

人同畜生的分別，就在這個『爲什麼』上。你到萬牲園裏去看那白熊一天到晚擺

來擺去不肯歇，那就是沒有意思的生活。我們做了人，應該不要學那些畜生的生活。畜生的生活只是糊塗，只是胡混，只是不曉得自己爲什麼如此做。一個人做的事應該件件事回得出一個『爲什麼』。

我爲什麼要幹這個？爲什麼不幹那個？回答得出，方才可算是一個人的生活。

我們希望中國人都能做這種有意思的新生活。其實這種新生活並不十分難，只消時時刻刻問自己爲什麼這樣做，爲什麼不那樣做，就可以漸漸的做到我們所說的新生活了。

諸位，千萬不要說『爲什麼』這三個字是很容易的小事。你打今天起，每做一件事，便問一個爲什麼，——爲什麼不把辮子剪了？爲什麼不把大姑娘的小腳放了？爲什麼大嫂子臉上搽那麼多的脂粉？爲什麼出棺材要用那麼多叫化子？爲什麼娶媳婦也要用那麼多叫化子？爲什麼罵人要罵他的爹媽？爲什麼這個？爲什麼那個？——你試辦一兩天，你就會覺得這三個字的趣味真是無窮無盡，這三個字的功用也無窮無盡。

諸位，我們恭恭敬敬的請你們來試試這種新生活。

民國八年八月。

# 新思潮的意義

研究問題

輸入學理

整理國故

再造文明

一

近來報紙上發表過幾篇解釋『新思潮』的文章。我讀了這幾篇文章，覺得他們所舉出的新思潮的性質，或太瑣碎，或太籠統，不能算作新思潮運動的真確解釋，也不能指出

新思潮的將來趨勢，即如包世傑先生的『新思潮是什麼』一篇長文，列舉新思潮的內容，何嘗不詳細？但是他究竟不會使我們明白那種種新思潮的共同意義是什麼。比較最簡單的解釋要算我的朋友陳獨秀先生所舉出的新青年兩大罪案，——其實就是新思潮的兩大罪案，——是擁護德莫克拉西先生（民治主義），——是擁護賽因斯先生（科學）

陳先生說：

要擁護那德先生，便不得不反對孔教，禮法，貞節，舊倫理，舊政治。要擁護那賽

先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教。要擁護德先生，又要擁護賽先生，便不得

不反對國粹和舊文學。（新青年六卷一號頁一〇）

這話雖然很簡明，但是還嫌太籠統了一點。假使有人問：『何以要擁護德先生和賽先生便不得不反對國粹和舊文學呢？』答案自然是：『因為國粹和舊文學是同德賽兩位先生反對的。』又問：『何以凡同德賽兩位先生反對的東西都該反對呢？』這個問題可就不是幾句籠統簡單的話所能回答的了。



據我個人的觀察，新思潮的根本意義只是一種新態度。這種新態度可叫做『評判的態度』。

評判的態度，簡單說來，只是凡事要重新分別一個好與不好。仔細說來，評判的態度含有幾種特別的要求：

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

(2) 對於古代遺傳下來的聖賢教訓，要問：『這句話在今日還是不錯嗎？』

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

更有益的嗎？』

尼采說現今時代是一個『重新估定一切價值』(Transvaluation of all Values) 的時代，『重新估定一切價值』八個字便是評判的態度的最好解釋。從前的人說婦

女的脚越小越美。現在我們不但不認小脚爲『美』，簡直說這是『慘無人道』了。十年前，人家和店家都用鴉片烟敬客。現在鴉片烟變成犯禁品了。二十年前，康有爲是洪水猛獸一般的維新黨。現在康有爲變成老古董了。康有爲並不會變換，估價的人變了，故他的價值也跟着變了。這叫做『重新估定一切價值』。

我以爲現在所謂『新思潮』，無論怎樣不一致，根本上同有這公共的一點：——評判的態度。孔教的討論只是要重新估定孔教的價值，文學的評論只是要重新估定舊文學的價值。貞操的討論只是要重新估定貞操的道德在現代社會的價值。舊戲的評論只是要重新估定舊戲在今日文學上的價值。禮教的討論只是要重新估定古代的綱常禮教在今日還有什麼價值。女子的問題只是要重新估定女子在社會上的價值。政府與無政府的討論，財產私有與公有的討論，也只是要重新估定政府與財產等制度在今日社會的價值……我也不必往下數了，這些例很够證明這種評判的態度是新思潮運動的共同精神。

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

我們隨便翻開這兩三年以來的新雜誌與報紙，便可以看出這兩種的趨勢。在研究問題一方面，我們可以指出（1）孔教問題，（2）文學改革問題，（3）國語統一問題，（4）女子解放問題，（5）貞操問題，（6）禮教問題，（7）教育改良問題，（8）婚姻問題，（9）父子問題，（10）戲劇改良問題……等等。在輸入學理一方面，我們可以指出新青年的『易卜生號』、『馬克思號』、『民鐸的』、『現代思潮號』、『新教育的』、『杜威號』、『建設的』、『全民政治』的學理和北京晨報，國民公報，每週評論，上海星期評論，時事新報，解放與改造，廣州民風週刊……等等雜誌報紙所介紹的種種西洋新學說。

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

又如文學革命的問題。向來教育是少數『讀書人』的特別權利，於大多數人是無關係的，故文字的艱深不成問題。近來教育成爲全國人的公共權利，人人知道普及教育

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

爲什麼要輸入學理呢？這個大概有幾層解釋。一來呢，有些人深信中國不但缺乏砲彈兵船電報鐵路，還缺乏新思想與新學術，故他們儘量的輸入西洋近世的學說。二來呢，有些人自己深信某種學說，要想他傳播發展，故盡力提倡。三來呢，有些人自己不能做具體的研究工夫，覺得翻譯現成的學說比較容易些，故樂得做這種稗販事業。四來呢，研究具體的社會問題或政治問題，一方面做那破壞事業，一方面做對症下藥的工夫，不但容易，並且很遭犯忌諱，很容易惹禍，故不如做介紹學說的事業，借『學理研究』的美名，既

可以避『過激派』的罪名，又還可以種下一點革命的種子。五來呢，研究問題的人，勢不能專就問題本身討論，不能不從那問題的意義上着想；但是問題引申到意義上去，便不能不靠許多學理做參考比較的材料，故學理的輸入往往可以幫助問題的研究。

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

但是這兩三年新思潮運動的歷史應該給我們一種很有益的教訓，什麼教訓呢？就是這兩三年來新思潮運動的最大成績差不多全是研究問題的結果。新文學的運動便是一個最明白的例。這個道理很容易解釋。凡社會上成爲問題的問題，一定是與許多人有着密切關係的。這許多人雖然不能提出什麼新解決，但是他們平時對於這個問題自然不能不注意。若有人能把這個問題的各方面都細細分析出來，加上評判的研究，指出不滿意的所在，提出新鮮的救濟方法，自然容易引起許多人的注意。起初自然有許多人反對。但是反對便是注意的證據，便是興趣的表示。試看近日報紙上登的馬克思的

贏餘價值論，可有反對的嗎？可有討論的嗎？沒有人討論，沒有人反對，便是不能引起人注意的證據。研究問題的文章所以能發生效果，正爲所研究的問題一定是社會人生最切要的問題，最能使人注意，也最能使人覺悟。懸空介紹一種專家學說，如贏餘價值論之類，除了少數專門學者之外，決不會發生什麼影響。但是我們可以在研究問題裏面做點輸入學理的事業，或用學理來解釋問題的意義，或從學理上尋求解決問題的方法。用這種方法來輸入學理，能使人於不知不覺之中感受學理的影響。不但如此，研究問題最能使讀者漸漸的養成一種批評的態度，研究的興趣，獨立思想的習慣。十部『純粹理性的評判』，不如一點評判的態度；十篇『贏餘價值論』，不如一點研究的興趣；十種『全民政治論』，不如一點獨立思想的習慣。

總起來說：研究問題所以能於短時期中發生很大的効力，正因爲研究問題有這幾種好處：（1）研究社會人生切要的問題最容易引起大家的注意；（2）因爲問題關切人生，故最容易引起反對，但反對是該歡迎的，因爲反對便是興趣的表示，況且反對的討論不但給

我們許多不要錢的廣告，還可使我們得討論的益處，使真理格外分明；（3）因為問題是逼人的活問題，故容易使人覺悟，容易得人信從；（4）因為從研究問題裏面輸入的學理，最容易消除平常人對於學理的抗拒力，最容易使人於不知不覺之中受學理的影響；（5）因為研究問題可以不知不覺的養成一班研究的，評判的，獨立思想的革新人才。

這是這幾年新思潮運動的大教訓！我希望新思潮的領袖人物以後能了解這個教訓，能把全副精力貫注到研究問題上去；能把一切學理不看作天經地義，但看作研究問題的參考材料；能把一切學理應用到我們自己的種種切要問題上去；能在研究問題上面做輸入學理的工夫；能用研究問題的工夫來提倡研究問題的態度，來養成研究問題的人才。這是我對於新思潮運動的解釋。這也是我對於新思潮將來的趨向的希望。

（注）參看問題與主義。



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

我的答案是：『也是評判的態度。』

分開來說，我們對於舊有的學術思想有三種態度。第一，反對盲從；第二，反對調和；第三，主張整理國故。

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

為什麼要反對調和呢？因為評判的態度只認得一個是與不是，一個好與不好，一個適與不適，——不認得什麼古今中外的調和。調和是社會的一種天然趨勢。人類社會有一種守舊的惰性，少數人只管趨向極端的革新，大多數人至多只能跟你走半程路。這就是調和。調和是人類懶病的天然趨勢，用不着我們來提倡。我們走了一百里路，大多數人也許勉強走三四十里。我們若先講調和，只走五十里，他們就一步都不走了。所以

革新家的責任只是認定『是』的一個方向走去，不要回頭講調和。社會上自然有無數  
 懶人懦夫出來調和。

我們對於舊有的學術思想，積極的只有一個主張，——就是『整理國故』。整理就是從亂七八糟裏面尋出一個條理脈絡來；從無頭無腦裏面尋出一個前因後果來；從胡說謬解裏面尋出一個真意義來；從武斷迷信裏面尋出一個真價值來。爲什麼要整理呢？因爲古代的學術思想向來沒有條理，沒有頭緒，沒有系統，故第一步是條理系統的整理。因爲前人研究古書，很少有歷史進化的眼光的，故從來不講究一種學術的淵源，一種思想的前因後果，所以第二步是要尋出每種學術思想怎樣發生，發生之後有什麼影響效果。因爲前人讀古書，除極少數學者以外，大都是以訛傳訛的謬說，——如太極圖，爻辰，先天圖，卦氣……之類，——故第三步是要用科學的方法，作精確的考證，把古人的意義弄得明白清楚。因爲前人對於古代的學術思想，有種種武斷的成見，有種種可笑的迷信，——如罵楊朱墨翟爲禽獸，却尊孔丘爲德配天地，道冠古今！——故第四步是綜合前三步的研究，各家都還他一

個本來真面目，各家都還他一個真價值。

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

#### 四

新思潮的精神是一種評判的態度，

新思潮的手段是研究問題與輸入學理。

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

新思潮對於舊文化的態度，在消極一方面是反對盲從，是反對調和；在積極一方面是

用科學的方法來做整理的工夫。

新思潮的唯一目的是什麼呢？是再造文明。

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

再造文明的下手工夫，是這個那個問題的研究。再造文明的進行，是這個那個問題的解決。

民國八年十一月一日晨三時。

## 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

者與張君勸，此外竟不曾加入一拳一脚，豈不成了一個逃兵了？我如何敢以逃兵的資格來議論戰場上各位武士的成績呢？

但我下山以後，得遍讀這次論戰的各方面的文章，究竟忍不住心癢手癢，究竟不能不說幾句話。一來呢，因為論戰的材料太多，看這部大書的人不免有『目迷五色』的感覺，多作一篇綜合的序論也許可以幫助讀者對於論點的了解。二來呢，有幾個重要的爭點，或者不曾充分發揮，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，託庇科學字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，實而言之，就是弱肉強食。近年來甚麼軍閥，甚麼財閥，都是從這條路產生出來。這回大戰爭，便是一個報應……

總之，在這種人生觀底下，那麼千千萬萬人前腳接後腳的來這世界走一趟住幾十年，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譏  
嘖科學人生觀的話頭，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：這遍地的乩壇道院，這遍地的仙方鬼照相，這樣不發達的交通，這樣不發達的實業，——我們那裏配排斥科學？至於『人生觀』，我們只有做官發財的人生觀，只有靠天吃飯的人生觀，只有求神問卜的人生觀，只有安土全書的人生觀，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，正苦科學的提倡不够，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。

## 二

張君勳的人生觀原文的大旨是：

人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單一性的。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。因為原文處處不可捉摸，故駁論與反駁都容易跳出本題。戰線延長之後，戰爭本意反不很明白了。（我常常想，假如當日我們用了梁任公先生的『科學萬能之夢』一篇作討論的基礎，我們定可以使這次論爭的旗幟格外鮮明，——至少可以免去許多無謂的紛爭。）我們為讀者計，不能不把這回論戰的主要問題重說一遍。

君勳的要點是『人生觀問題之解決，決非科學所能為力。』我們要答覆他，似乎應該先說明科學應用到人生觀問題上去，會產生什麼樣子的人生觀；這就是說，我們應該先敘述『科學的人生觀』是什麼，然後討論這種人生觀是否可以成立，是否可以解決人生觀的問題，是否像梁先生說的那樣貽禍歐洲，流毒人類。我總觀這二十五萬字的討論，終覺得這一次為科學作戰的人——除了吳稚暉先生——都有一個共同的錯誤，就是不會具體地說明科學的人生觀是什麼，却去抽象地力爭科學可以解決人生觀的問題。這個共同的錯誤原因，約有兩種：第一，張君勳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。如丁在君答張君勱也

只是說明

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

如唐寧黃心理現象與因果律只證明

『一切心理現象都是有因的。』

他的一個癡人的說夢只證明

『關於情感的事項，要就我們的知識所及，儘量用科學方法來解決的。』

王撫五的科學與人生觀也只是說：

『科學是憑藉「因果」和「齊一」兩個原理而構造起來的；人生問題無論爲生命之觀念，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為君勸的原文不曾明白攻擊科學家的人生觀，卻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』為科學的人生觀。我說他們『不願』並不是說



他們怯懦不敢，只是說他們對於那科學家的人生觀還不能像吳稚暉先生那樣明顯堅決的信仰，所以還不能公然出來主張。這一點確是這一次大論爭的一個絕大的弱點。若沒有吳老先生把他的『漆黑一團』的宇宙觀和『人欲橫流』的人生觀提出來做個押陣大將，這一場大戰爭真成了一場混戰，只鬧得個一團散場！

關於這一點，陳獨秀先生的序裏也有一段話，對於作戰的先鋒大將丁在君先生表示不滿意。獨秀說：

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

## 不能拋棄我們的信仰』

關於存疑主義的積極的精神，在君自己也會有明白的聲明。（答張君勳，頁二一—二三。）『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，在那宗教的權威不會打破的時代，明明是無神論者也不得不掛一個『存疑』的招牌。但在今日的中國，在宗教信仰向來比較自由的中國，我們如果深信現有的科學證據只能叫我們否認上帝的存在和靈魂的不滅，那麼，我們正不妨老實自居爲『無神論者』。這樣的自稱並不算是武斷；因爲我們的信仰是根據於證據的；等到有神論的證據充足時，我們再改信有神論，也還不遲。我們在這個時候，既不能相信那沒有充分證據的有神論，心靈不滅論，天人感應論……又不肯積極地主張那自然主義的宇宙觀，唯物的人生觀……怪不得獨秀要說『科學家站開！且讓玄學家來解疑』了。吳稚暉先生便不然。他老先生寧可冒『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』，還不會做到『起講』。至於『餘興』與『尾聲』更談不到了。破題的工夫，自然是很重要的。丁在君先生的發難，唐擘黃先生等的響應，六個月的時間，二十五萬字的煌煌大文，大吹大擂地把這個大問題捧了出來，叫烏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！

可是現在真要做『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。張君勱先生在再論人生觀與科學裏，也很摧統地攻擊『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，因為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。』（頁一九）

很大胆地宣言：

『我以為爲動植物且本無感覺，皆止有其質力交推，有其輻射反應，如是而已。譬之於人，其質構而爲如是之神經系，卽其力生如是之反應。所謂情感，思想，意志等等，就種種反應而強爲之名，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脚，卻得到了兩隻手，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。這才是真正的開火。這樣戰爭的結果，不是科學能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。張君勸說：

『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。』（哲學與



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

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

無因論者以爲叔本華 (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？

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

最重要的問題是：拿什麼東西來做人生觀的『最低限度的一致』呢？

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

宗教的功効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効，也能有

『有神論』和『靈魂不滅論』在中世歐洲那樣的風行，那樣的普遍，那也可算是我所謂『大同小異的一致』了。

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

作戰。凡是肯用思想來考察他的成見的人，都是我們的同盟！

## 五

總而言之，我們以後的作戰計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』，依唐肇黃先生的界說，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『爲全種萬世而生活』

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。但爲避免無謂的爭論起見，我主張叫他做『自然主義的人生觀』。

在那個自然主義的宇宙裏，在那無窮之大的空間裏，在那無窮之長的時間裏，這個平均高五尺六寸，上壽不過百年的兩手動物——人——真是一個藐乎其小的微生物了。在那個自然主義的宇宙裏，天行是有常度的，物變是有自然法則的，因果的大法支配着他——人——的一切生活，生存競爭的慘劇鞭策着他的一切行爲，——這個兩手動物的自由真是很有限的了。然而那個自然主義的宇宙裏的這個渺小的兩手動物却也有他的相當的地位和相當的價值。他用的兩手和一個大腦，居然能做出許多器具，想出許多方法，造成一點文化。他不但馴伏了許多禽獸，他還能考究宇宙間的自然法則，利用這些法則來駕馭

天行，到現在他居然能叫電氣給他趕車，以太給他送信了。他的智慧的長進就是他的能力的增加；然而智慧的長進却又使他的胸襟擴大，想像力提高。他也曾拜物拜畜生，也曾怕神怕鬼，但他現在漸漸脫離了這種種幼稚的時期，他現在漸漸明白：空間之大只增加他對於宇宙的美感；時間之長只使他格外明瞭祖宗創業之艱難；天行之有常只增加他制裁自然界的權力。甚至於因果律的籠罩一切，也並不見得束縛他的自由，因為因果律的作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。甚至於生存競爭的觀念也並不見得就使他成爲一個冷酷無情的畜生，也許還可以格外增加他對於同類的同情心，格外使他深信互助的重要，格外使他注重人爲的努力以減免天然競爭的慘酷與浪費。——總而言之，這個自然主義的人生觀裏，未嘗沒有美，未嘗沒有詩意，未嘗沒有道德的責任，未嘗沒有充分運用『創造的智慧』的機會。

我這樣粗枝大葉的敘述，定然不能使信仰的讀者滿意，或使不信仰的讀者心服。這  
個新人生觀的滿意的敘述與發揮，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。



# 不朽

——我的宗教——

不朽有種種說法，但是總括看來，只有兩種說法是真有區別的。一種是把『不朽』解作靈魂不滅的意思。一種就是春秋左傳上說的『三不朽』。

(一)神不滅論。宗教家往往說靈魂不滅，死後須受末日的裁判；做好事的享受天堂天堂的快樂，做惡事的要受地獄的苦痛。這種說法，幾千年來不但受了無數愚夫愚婦的迷信，居然還受了許多學者的信仰。但是古今來也有許多學者對於靈魂是否可離形體而存在的問題，不能不發生疑問。最重要的如南北朝人范縝的神滅論說：『形者神之質，神者形之用……神之於質，猶利之於刀；形之於用，猶刀之於利……捨利無刀，捨刀無利。』

未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在？  
宋朝的司馬光也說：『形既朽滅，神亦飄散，雖有到燒磨，亦無所施。』但是司馬光說的『形既朽滅，神亦飄散』，還不免把形與神看作兩件事，不如范縝說的更透切。  
范縝說人的神靈即是形體的作用，形體便是神靈的形質。正如刀子是形質，刀子的利鈍是作用；有刀子方有利鈍，沒有刀子便沒有利鈍。人有形體方才有作用；這個作用，我們叫做『靈魂』。若沒有形體，便沒有作用了，便沒有靈魂了。  
范縝這篇神滅論出來的時候，惹起了無數人的反對。梁武帝叫了七十幾個名士作論駁他，都沒有什麼真有價值的議論。其中只有沈約的難神滅論說：『利若遍施四方，則利體無處復立；利之爲用正存一邊毫毛處耳。神之與形，舉體若合，又安得同乎？若以此譬爲盡耶，則不盡；若謂本不盡耶，則不可以爲譬也。』這一段是說刀是無機體，人是有機體，故不能彼此相比。這話固然有理，但終不能推翻『神者形之用』的議論。  
近世唯物派的學者也說人的靈魂並不是什麼無形體，獨立存在的事物，不過是神經作用的總名；靈魂的種種作用都即是腦部各部分的機能作用；若有某部被損傷，某種作用即時廢止；人年幼時

腦部不會完全發達，神靈作用也不能完全，老年人腦部漸漸衰耗，神靈作用也漸漸衰耗。這種議論的大旨，與范縝所說『神者形之用』正相同。但是有許多人總捨不得把靈魂打消了，所以咬住說靈魂另是一種神祕玄妙的物事，並不是神經的作用。這個『神祕玄妙』的物事究竟是什麼，他們也說不出來，只覺得總應該有這麼一件物事。既是『神祕玄妙』，自然不能用科學試驗來證明他，也不能用科學試驗來駁倒他。既然如此，我們只好用實驗主義 (Pragmatism) 的方法，看這種學說的實際效果如何，以為評判的標準。依此標準看來，信神不滅論的固然也有好人，信神滅論的也未必全是壞人。即如司馬光 范縝 赫胥黎 一類的人，說不信靈魂不滅的話，何嘗沒有高尚的道德？更進一層說，有些人因為迷信天堂，天國，地獄，末日裁判，方才修德行善，這種修行全是自私自利的，也算不得真正道德。總而言之，靈魂滅不滅的問題，於人生行為上實在沒有什麼重大影響；既沒有實際的影響，檢直可說是不成問題了。

(二) 三不朽說。左傳說的三種不朽是：(一) 立德的不朽，(二) 立功的不朽，(三)

立言的不朽。『德』便是個人人格的價值，像墨翟、耶穌一類的人，一生刻意孤行，精誠勇猛，使當時的人敬愛信仰，使千百年後的人想念崇拜。這便是立德的不朽。『功』便是事業，像哥倫布發見美洲，像華盛頓造成美洲共和國，替當時的人開一新天地，替歷史開一新紀元，替天下後世的人種下無量幸福的種子。這便是立功的不朽。『言』便是語言著作，像那詩經三百篇的許多無名詩人，又像陶潛、杜甫、蕭士比亞、易卜生一類的文學家，又像柏拉圖、盧騷、彌兒一類的哲學家，又像牛敦、達爾文一類的科學家，或是做了幾首好詩，使千百年後的人歡喜感歎；或是做了幾本好戲，使當時的人鼓舞感動，使後世的人發憤興起；或是創出一種新哲學，或是發明了一種新學說，或在當時發生思想的革命，或在後世影響無窮。這便是立言的不朽。總而言之，這種不朽說，不問人死後靈魂能不能存在，只問他的人格，他的事業，他的著作有沒有永遠存在的價值。即如基督教徒說耶穌是上帝的兒子，他的神靈永永存在，我們正不用駁這種無憑據的神話，只說耶穌的人格、事業和教訓都可以不朽，又何必說那些無謂的神話呢？又如孔教會的人每到了孔丘的生日，一定要舉

行祭孔的典禮，還有些人學那『朝山進香』的法子，要趕到曲阜孔林去對孔丘的神靈表示敬意！其實孔丘的不朽全在他的人格與教訓，不在他那『在天之靈』。大總統多行兩次丁祭，孔教會多走兩次『朝山進香』，就可以使孔丘格外不朽了嗎？更進一步說，像那三百篇裏的詩人，也沒有姓名，也沒有事實，但是他們都可說是立言的不朽。爲什麼呢？因爲不朽全靠一個人的真價值，並不靠姓名事實的流傳，也不靠靈魂的存在。試看古今來的多少大發明家，那發明火的，發明養蠶的，發明繅絲的，發明織布的，發明水車的，發明春米的水碓的，發明規矩的，發明秤的……雖然姓名不傳，事實湮沒，但他們的功業永遠存在，他們也就都不朽了。這種不朽比那個人的小小靈魂的存在，可不是更可寶貴，更可羨慕嗎？況且那靈魂的有無還在不可知之中，這三種不朽——德，功，言——可是實在的。這三種不朽可不是比那靈魂的不滅更靠得住嗎？

以上兩種不朽論，依我個人看來，不消說得那『三不朽說』是比那『神不滅說』好

得多了。但是那『三不朽說』還有三層缺點，不可不知。第一，照平常的解說看來，那些真能不朽的人只不過那極少數有道德，有功業，有著述的人。還有那無量平常人難道就沒有不朽的希望嗎？世界上能有幾個墨翟，耶穌，幾個哥命布，華盛頓，幾個杜甫，陶潛，幾個牛敦達爾文呢？這豈不成了一種『寡頭』的不朽論嗎？第二，這種不朽論單從積極一方面着想，但沒有消極的裁制。那種靈魂的不朽論既說有天國的快樂，又說有地獄的苦楚，是積極消極兩方面都顧着的。如今單說立德可以不朽，不立德又怎樣呢？立功可以不朽，有罪惡又怎樣呢？第三，這種不朽論所說的『德，功，言』三件，範圍都很含糊。究竟怎樣的人格方才可算是『德』呢？怎樣的事業方才可算是『功』呢？怎樣的著作方才可算是『言』呢？我且舉一個例。哥命布發見美洲固然可算得立了不朽之功，但是他船上的水手火頭又怎樣呢？他那隻船的造船工人又怎樣呢？他船上用的羅盤器械的製造工人又怎樣呢？他所讀的書的著作者又怎樣呢？……舉這一條例，已可見『三不朽』的界限含糊不清了。

因為要補足這三層缺點，所以我想提出第三種不朽論來請大家討論。我一時想不起別的好名字，姑且稱他做『社會的不朽論』。

(三) 社會的不朽論。社會的生命，無論是看縱剖面，是看橫截面，都像一種有機的組織。從縱剖面看來，社會的歷史是不斷的；前人影響後人，後人又影響更後人；沒有我們的祖宗和那無數的古人，又那裏有今日的我和你？沒有今日的我和你，又那裏有將來的後人？沒有那無量數的個人，便沒有歷史，但是沒有歷史，那無數的個人也決不是那個樣子的個人；總而言之，個人造成歷史，歷史造成個人。從橫截面看來，社會的生活是交互影響的；個人造成社會，社會造成個人；社會的生活全靠個人分工合作的生活，但個人的生活，無論如何不同，都脫不了社會的影響；若沒有那樣這樣的社會，決不會有這樣那樣的我和你；若沒有無數的我和你，社會也決不是這個樣子。

來勃尼慈 (Leibnitz) 說得好：

『這個世界乃是一片大充實，(Plenum，爲真空 Vacuum 之對。) 其中一切物質都是接連着的。一個大充實裏面有一點變動，全部的物質都要受影響，影

響的程度與物體距離的遠近成正比例。世界也是如此。每一個人不但直接受他身邊親近的人的影響，並且間接又間接的受距離很遠的人的影響，所以世間的交互影響，無論距離遠近，都受得着的。所以世界上的人，每人受着全世界一切動作的影響。如果他有周知萬物的智慧，他可以在每人的身上看出世間一切施為，無論過去未來都可看得出，在這一個人現在裏面便有無窮時間空間的影子。（見 Monadology 第六十一節）

從這個交互影響的社會觀和世界觀上面，便生出我所說的『社會的不朽論』來。我這『社會的不朽論』的大旨是：

我這個『小我』不是獨立存在的，是和無量數小我有直接或間接的交互關係的；是和社會的全體和世界的全體都有互為影響的關係的；是和社會世界的過去和未來都有因果關係的。種種從前的因，種種現在無數『小我』和無數他種勢力所造成的因，都成了我這個『小我』的一部分。我這個『小



我，』加上了種種從前的因，又加上了種種現在的因，傳遞下去，又要造成無數  
將來的『小我』。這種種過去的『小我』和種種現在的『小我』和種種  
將來無窮的『小我』，一代傳一代，一點加一滴；一線相傳，連綿不斷；一水奔流，  
滔滔不絕：——這便是一個『大我』。『小我』是會消滅的，『大我』是永  
遠不滅的。『小我』是有死的，『大我』是永遠不死，永遠不朽的。『小  
我』雖然會死，但是每一個『小我』的一切作爲，一切功德罪惡，一切語言行  
事，無論大小，無論是非，無論善惡，一一都永遠留存在那個『大我』之中。那  
個『大我』便是古往今來一切『小我』的紀功碑，彰善祠，罪狀判決書，孝子  
慈孫百世不能改的惡諡法。這個『大我』是永遠不朽的，故一切『小我』  
的事業，人格，一舉一動，一言一笑，一個念頭，一場功勞，一椿罪過，也都永遠不朽。  
這便是社會的不朽，『大我』的不朽。

那邊『一座低低的土牆，遮着一個彈三絃的人。』那三絃的聲浪，在空間起了無數

波瀾；那被衝動的空氣質點，直接間接衝動無數旁的空氣質點；這種波瀾，由近而遠，至於無窮空間；由現在而將來，由此刹那以至於無量刹那，至於無窮時間——這已是不滅不朽了。那時間，那『低低的土牆』外邊來了一位詩人，聽見那三絃的聲音，忽然起了一個念頭；由這一個念頭，就成了一首好詩；這首好詩傳誦了許多人；人讀了這詩，各起種種念頭；由這種念頭，更發生無量數的念頭，更發生無數的動作，以至於無窮。然而那『低低的土牆』裏面那個彈三絃的人又如何知道他所發生的影響呢？

一個生肺病的人在路上偶然吐了一口痰。那口痰被太陽晒乾了，化爲微塵，被風吹起空中，東西飄散，漸吹漸遠，至於無窮時間，至於無窮空間。偶然一部份的病菌被體弱的人呼吸進去，便發生肺病，由他一身傳染一家，更由一家傳染無數人家。如此展轉傳染，至於無窮空間，至於無窮時間。然而那先前吐痰的人的骨頭早已腐爛了，他又如何知道他所種的惡果呢？

一千五六百年前有一個人叫做范緝說了幾句話道：『神之於形，猶利之於刀；未聞刀

沒而利存，豈容形亡而神在？』這幾句話在當時受了無數人的攻擊。到了宋朝有個司馬光把這幾句話記在他的資治通鑑裏。一千五六百年之後，有一個十一歲的小孩子，——就是我，——看通鑑到這幾句話，心裏受了一大感動，後來便影響了他半生的思想行事。然而那說話的范縝早已死了一千五百年了！

二千六七百年前，在印度地方有一個窮人病死了，沒人收屍，屍首暴露在路上，已腐爛了。那邊來了一輛車，車上坐着一個王太子，看見了這個腐爛發臭的死人，心中起了一念；由這一念，展轉發生無數念。後來那位王太子把王位也拋了，富貴也拋了，父母妻子也拋了，獨自去尋思一個解脫生老病死的方法。後來這位王子便成了一個教主，創了一種哲學的宗教，感化了無數人。他的影響勢力至今還在；將來即使他的宗教全滅了，他的影響勢力終久還存在，以至於無窮。這可是那腐爛發臭的路斃所曾夢想到的嗎？

以上不過是略舉幾件事，說明上文說的『社會的不朽』、『大我的不朽』。這種不朽論，總而言之，只是說個人的一切功德罪惡，一切言語行事，無論大小好壞，一一都留下一

些影響在那個『大我』之中，一一都與這永遠不朽的『大我』一同永遠不朽。

上文我批評那『三不朽論』的三層缺點：（一）只限於極少數的人，（二）沒有消極的裁制，（三）所說『功德言』的範圍太含糊了。如今所說『社會的不朽』其實只是把那『三不朽論』的範圍更推廣了。既然不論事業功德的大小，一切都可不朽，那第一第三兩層短處都沒有了。冠絕古今的道德功業固可以不朽，那極平常的『庸言庸行』，油鹽柴米的瑣屑，愚夫愚婦的細事，一言一笑的微細，也都永遠不朽。那發見美洲的哥倫布固可以不朽，那些和他同行的水手火頭，造船的工人，造羅盤器械的工人，供給他糧食衣服銀錢的人，他所讀的書的著作家，生他的父母，生他父母的父母祖宗，以及生育訓練那些工人商人的父母祖宗，以及他以前和同時的社會，……都永遠不朽。社會是有機的組織，那英雄偉人可以不朽，那挑水的，燒飯的，甚至於浴堂裏替你擦背的，甚至於每天替你家掏糞倒馬桶的，也都永遠不朽。至於那第二層缺點，也可免去。如今說立德不朽，行惡也不

朽；立功不朽，犯罪也不朽；『流芳百世』不朽，『遺臭萬年』也不朽；功德蓋世固是不朽的善因，吐一口痰也有不朽的惡果。我的朋友李守常先生說得好：『稍一失脚，必致遺留層層罪惡種子於未來無量的人，——即未來無量的我，——永不能消除，永不能懺悔。』這就是消極的裁制了。

中國儒家的宗教提出一個父母的觀念，和一個祖先的觀念，來做人生一切行爲的裁制力。所以說，『一出言而不敢忘父母，一舉足而不敢忘父母。』父母死後，又用喪禮祭禮等等見神見鬼的方法，時刻提醒這種人生行爲的裁制力。所以又說，『齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。』又說，『齋三日，則見其所爲齋者；祭之日，入室，僂然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。』這都是『神道設教』見神見鬼的手段。這種宗教的手段在今日是不中用了。還有那種『默示』的宗教，神權的宗教，崇拜偶像的宗教，在我們心裏也不能發生效力，不能裁制我們一生的行爲。以我個人看來，這種『社會的不朽』觀念很可以做我的宗教了。我

的宗教的教旨是：

我這個現在的『小我』對於那永遠不朽的『大我』的無窮過去，須負重大的責任；對於那永遠不朽的『大我』的無窮未來，也須負重大的責任。我須要時時想着，我應該如何努力利用現在的『小我』，方才可以不孤負了那『大我』的無窮過去，方才可以不遺害那『大我』的無窮未來？

（跋）這篇文章的主意是民國七年底當我的母親喪事裏想到的。那時只寫成一部分，到八年二月十九日方才寫定付印。後來俞頌華先生在報紙上指出我論社會是有機體一段很有語病，我覺得他的批評很有理，故九年二月間我用英文發表這篇文章時，我就把那一段完全改過了。十年五月，又改定中文原稿，並記作文與修改的緣起於此。

## 易卜生主義

### 一

易卜生最後所作的我們死人再生時 (When We Dead Awaken) 一本戲裏面有一段話，很可表出易卜生所作文學的根本方法。這本戲的主人翁是一個美術家，費了全副精神，雕成一副像，名爲『復生日』。這位美術家自己說他這副雕像的歷史道：

我那時年紀還輕，不懂得世事。我以爲這『復活日』應該是一個極精緻，極美的少女像，不帶着一毫人世的經驗，平空地醒來，自然光明莊嚴，沒有什麼過惡可除……但是我後來那幾年，懂得些世事了，纔知道這『復活日』不是這樣簡單的，原來是很複雜的……我眼裏所見的人情世故，都到我理想中來，我

不能不把這些現狀包括進去。我只好把這像的座子放大了，放寬了。

我在那座子上雕了一片曲折爆裂的地面。從那地的裂縫裏，鑽出來無數模

糊不分明，人身獸面的男男女女。這都是我在世間親自見過的男男女女。

(二幕)

這是『易卜生主義』的根本方法。那不帶一毫人世罪惡的少女像，是指那盲目的理想派文學。那無數模糊不分明，人身獸面的男男女女，是指寫實派的文學。易卜生早年 and 晚年的著作雖不能全說是寫實主義，但我們看他極盛時期的著作，儘可以說，易卜生的文學，易卜生的人生觀，只是一個寫實主義。一八八二年，他有一封信給一個朋友，信中說道：

我做書的目的，要使讀者人人心中都覺得他所讀的全是實事。(尺牘第一五九

號)

人生的大病根在於不肯睜開眼睛來看世間的真實現狀。明明是男盜女娼的社會，



我們偏說是聖賢禮義之邦；明明是臟官汚吏的政治，我們偏要歌功頌德；明明是不可救藥的大病，我們偏說一點病都沒有！却不知道：若要病好，須先認有病；若要政治好，須先認現今的政治實在不好；若要改良社會，須先知道現今的社會實在是男盜女娼的社會！易卜生的長處，只在他肯說老實話，只在他能把社會種種腐敗齷齪的實在情形寫出來叫大家仔細看。他並不是愛說社會的壞處，他只是不得不說。一八八〇年，他對一個朋友說：

我無論作什麼詩，編什麼戲，我的目的只要我自己精神上的舒服清淨。因為

我們對於社會的罪惡，都脫不了干係的。（尺牘第一四八號）

因為我們對於社會的罪惡都脫不了干係，故不得不說老實話。

## 二

我們且看易卜生寫近世的社會，說的是一些什麼樣的老實話。第一，先說家庭。

易卜生所寫的家庭，是極不堪的。家庭裏面，有四種大惡德：一是自私自利；二是倚賴

性，奴隸性；三是假道德，裝腔做勢；四是懦弱沒有胆子。做丈夫的便是自私自利的代表。他要快樂，要安逸，還要體面，所以他娶一個妻子。正如娜拉戲中的郝爾茂，他覺得同他妻子有愛情是很好玩的。他叫他妻子做『小寶貝』、『小鳥兒』、『小松鼠兒』、『我的最親愛的』等等肉麻名字。他給他妻子一點錢去買糖吃，買粉搽，買好衣服穿。他要他妻子穿得好看，打扮的標緻。做妻子的完全是一個奴隸。他丈夫喜歡什麼，他也該喜歡什麼。他自己是不許有什麼選擇的。他的責任在於使丈夫歡喜。他自己不用有思想。他丈夫會替他思想。他自己不過是他丈夫的玩意兒，很像叫化子的猴子專替他變把戲引人開心的。（所以娜拉又名玩物之家。）丈夫要妻子守節，妻子却不能要丈夫守節，正如羣鬼（Ghosts）戲裏的阿爾文夫人受不過丈夫的氣，跑到一個朋友家去，那位朋友是個牧師，很教訓了他一頓，說他不守婦道。但是阿爾文夫人的丈夫專在外面偷婦人，甚至淫亂他妻子的婢女；人家都毫不介意，那位牧師朋友也覺得這是男人常有的事，不足為奇！妻子對丈夫，什麼都可以犧牲，丈夫對妻子，是不犯着犧牲什麼的。娜拉戲內的娜拉因為要救他

丈夫的生命，所以冒他父親的名字，簽了借據去借錢。後來事體鬧穿了，他丈夫不但不肯替娜拉分擔冒名的干係，還要痛罵他帶累他自己的名譽。後來和平了結了，沒有危險了，他丈夫又裝出大度的樣子，說不追究他的錯處了。他得意揚揚的說道：『一個男人救了他妻子的過犯是很愉快的事！』（娜拉三幕）

這種極不堪的情形，何以居然忍耐得住呢？第一，因為人都要顧面子，不得不裝腔做勢，做假道德遮着面孔。第二，因為大多數的人都是沒有胆子的懦夫。因為要顧面子，故不肯鬧翻；因為沒有胆子，故不敢鬧翻。那娜拉戲裏的娜拉忽然看破家庭是一座做猴子的戲台，他自己是台上的猴子。他有胆子，又不肯再裝假面子，所以告別了掌班的，跳下了戲台，去幹他自己的生計。那羣鬼戲裏的阿爾文夫人沒有娜拉的胆子，又要顧面子，所以被他他的牧師朋友一勸，就勸回頭了，還是回家去盡他的『天職』，守他的『婦道』。他丈夫仍舊做那種淫蕩的行爲。阿爾文夫人只好犧牲自己的人格，盡力把他羈縻在家。後來生下一個兒子，他母親恐怕他在家學了他父親的壞榜樣，所以到了七歲便把他送到巴

黎去。他一面要哄他丈夫在家，一面要在外邊替他丈夫修名譽，一面要騙他兒子說他父親是怎樣一個正人君子。這種情形，過了十九個足年，他丈夫才死。死後，他妻子還要替他裝面子，花了許多錢，造了一所孤兒院，作他亡夫的遺愛。孤兒院造成了，他把兒子喚回來參預孤兒院落成的慶典。誰知他兒子從胎裏就得了他父親的花柳病的遺毒，變成一種腦腐症，到家沒幾天，那孤兒院也被火燒了，他兒子的遺傳病發作，腦子壞了，就成了瘋人了。這是沒有胆子，又要顧面子的結局。這就是腐敗家庭的下場！

## 三

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

第一，法律。法律的效能在於除暴去惡，禁民爲非。但是法律有好處也有壞處。好處在於法律是無有偏私的；犯了什麼法，就該得什麼罪。壞處也在於此。法律是死板板

的條文，不通人情世故；不知道一樣的罪名却有幾等幾樣的居心，有幾等幾樣的境遇情形；同犯一罪的人却有幾等幾樣的知識程度。法律只說某人犯了某法的某某篇某某章某某節，該得某某罪，全不管犯罪的人的知識不同，境遇不同，居心不同。娜拉戲裏有兩件冒名簽字的事：一件是一個律師做的，一件是一個不懂法律的婦人做的。那律師犯這罪全由於自私自利，那婦人犯這罪全因為他要救他丈夫的性命。但是法律全不問這些區別。請看這兩個『罪人』討論這個問題：

（律師） 郝夫人，你好像不知道你犯了什麼罪，我老實對你說，我犯的那樁使我一生聲名掃地的事，和你所做的事恰恰相同，一毫也不多，一毫也不少。

（娜拉） 你！難道你居然也敢冒險去救你妻子的命嗎？

（律師） 法律不管人的居心如何。

（娜拉） 如此說來，這種法律是笨極了。

（律師） 不問他笨不笨，你總要受他的裁判。

(娜拉) 我不相信。難道法律不許做女兒的想個法子免得他臨死的父親煩惱嗎？難道法律不許做妻子的救他丈夫的命嗎？我不大懂得法律，但是

我想總該有這種法律承認這些事的。你是一個律師，你難道不知道有這樣的法律嗎？柯先生，你真是一個不中用的律師了。(娜拉一幕)

最可憐的是世上真沒有這種入情入理的法律！

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

(郝爾茂) 你難道沒有宗教嗎？

(娜拉) 我不很懂得究竟宗教是什麼東西。我只知道我進教是那位牧師告訴我的一些話。他對我說宗教是這個，是那個，是這樣，是那樣。(三幕)

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

教了！

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

但是這種機器造的宗教何以居然能這樣興旺呢？原來現在的宗教雖沒有精神上的價值，卻極有物質上的用場。宗教是可以利用的，是可以使人發財得意的。那羣鬼戲裏的木匠，本是一個極下流的酒鬼，賣妻賣女都肯幹的。但是他見了那位道學的牧師，立刻就裝出宗教家的樣子，說宗教家的話，做宗教家的唱歌祈禱，把這位蠢牧師哄得滴溜溜

的轉。(二幕) 那羅斯馬莊(Rosmersholm)戲裏面的主人翁羅斯馬本是一個牧師，後來他的思想改變了，遂不信教了。他那時想加入本地的自由黨，不料黨中的領袖卻不許羅斯馬宣告他脫離教會的事。爲什麼呢？因爲他們黨裏很少信教的人，故想借羅斯馬的名譽來號召那些信教的人家。可見宗教的興旺，並不是因爲宗教真有興旺的價值，不過是因爲宗教有可以利用的好處罷了。

第三道德。法律宗教既沒有裁制社會的本領，我們且看『道德』可有這種本事。據易卜生看來，社會上所謂『道德』不過是許多陳腐的舊習慣。合於社會習慣的，便是道德；不合於社會習慣的，便是不道德。正如我們中國的老輩人看見少年男女實行自由結婚，便說是『不道德』。爲什麼呢？因爲這事不合於『父母之命，媒妁之言』的社會習慣。但是這班老輩人自己討許多小老婆，卻以爲是很平常的事，沒有什麼不道德。爲什麼呢？因爲習慣如此。又如中國人死了父母，發出訃書，人人都說『泣血稽顙』、『苦塊昏迷』。其實他們何嘗泣血？又何嘗『寢苦枕塊』？這種自欺欺人的事，人人都以



爲是『道德』，人人都以爲羞恥。爲什麼呢？因爲社會的習慣如此，所以不道德的也覺得道德了。

這種不道德的道德，在社會上，造出一種詐僞不自然的僞君子。而子上都是仁義道德，骨子裏都是男盜女娼。易卜生最恨這種人。他有一本戲，叫做社會的棟樑（*Pillars of Society*）戲中的主人名叫褒匿，是一個極壞的僞君子；他犯了一樁姦情，却讓他兄弟受這惡名，還要誣賴他兄弟偷了錢跑脫了。不但如此，他還雇了一只爛脫底的船送他兄弟出海，指望把他兄弟和一艘的人都沈死在海底，可以滅口。

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

這就是道德！

## 四

其次，我們且看易卜生寫個人與社會的關係。

易卜生的戲劇中，有一條極顯而易見的學說，是說社會與個人互相損害；社會最愛專制，往往用強力摧折個人的個性，壓制個人自由獨立的精神；等到個人的個性都消滅了，等到自由獨立的精神都完了，社會自身也沒有生氣了，也不會進步了。社會裏有許多陳腐的習慣，老朽的思想，極不堪的迷信，個人在社會中，不能不受這些勢力的影響。有時有一兩個獨立的少年，不甘心受這種陳腐規矩的束縛，於是東衝西突，想與社會作對。上文所說的褒匿，當少年時，也曾想和社會反抗。但是社會的權力很大，網羅很密；個人的能力有限，如何是社會的敵手？社會對個人道：『你們順我者生，逆我者死；順我者有賞，逆我者有罰。』那些和社會反對的少年，一個一個的都受家庭的責備，遭朋友的怨恨，受社會的侮辱驅逐。再看那些奉承社會意旨的人，一個一個的都升官發財，安富尊榮了。當此境地，

不是頂天立地的好漢，決不能堅持到底。所以像褒匿那般人，做了幾時的維新志士，不久也漸漸的受社會同化，仍舊回到舊社會去做『社會的棟樑』了。社會如同一個大火鍋，什麼金銀銅鐵錫進了鍋子，都要鎔化。易卜生有一本戲叫做雁（The Wild Duck）寫一個人捉到一隻雁，把他養在樓上半閣裏，每天給他一桶水，讓他在水裏打滾游戲。那雁本是一個海闊天空逍遙自得的飛鳥，如今在半閣裏關久了，也會生活，也會長得胖胖的，後來竟完全忘記了他從前那種海闊天空來去自由的樂處了！個人在社會裏，就同這雁在人家半閣上一般，起初未必滿意，久而久之，也就慣了，也漸漸的把黑暗世界當作安樂窩了。

社會對於那班服從社會命令，維持陳舊迷信，傳播腐敗思想的人，一個一個的都有重賞。有的發財了，有的升官了，有的享大名譽了。這些人有了錢，有了勢，有了名譽，就像老虎長了翅膀，更可橫行無忌了，更可借着『公益』的名義去騙人錢財，害人生命，做種種無法無天的行爲。易卜生的社會棟樑和博克曼（Jhn Gabriel Borkma）兩本戲的主人翁都是這種人物。他們錢賺得夠了，然後掏出幾個小錢來，開一個學堂，造一所孤兒院，

立一個公共遊戲場，『捐二十磅金去買麪包給貧人吃。』（用社會的棟樑二幕中語）於是社會格外恭維他們，打着旗子，奏着軍樂，上他們家來，大喊『社會的棟樑萬歲！』

那些不懂事又不安本分的理想家，處處和社會的風俗習慣反對，是該受重罰的。執行這種重罰的機關，便是『輿論』，便是大多數的『公論』。世間有一種最通行的迷信，叫做『服從多數的迷信』。人都以為多數人的公論總是不錯的。易卜生絕對的不承認這種迷信。他說『多數黨總在錯的一邊，少數黨總在不錯的一邊。』（國民公敵九幕）一切維新革命，都是少數人發起的，都是大多數人所極力反對的。大多數人總是守舊麻木不仁的；祇有極少數人，有時祇有一個人，不滿意於社會的現狀，要想維新，要想革命。這種理想家是社會所最忌的。大多數人都罵他是『搗亂分子』，都恨他『擾亂治安』，都說他『大逆不道』；所以他們用大多數的專制威權去壓制那『搗亂』的理想志士，不許他開口，不許他行動自由；把他關在監牢裏，把他趕出境去，把他殺了，把他釘在十字架上活活的釘死，把他綑在柴草上活活的燒死。過了幾十年幾百年，那少數人的主張漸漸的變

成多數人的主張了，於是社會的多數人又把他們從前殺死釘死燒死的那些『搗亂分子』一個一個的重新推崇起來，替他們修墓，替他們作傳，替他們立廟，替他們鑄銅像。却不知道從前那種『新』思想，到了這時候，又早已成了『陳腐的』迷信！當他們替從前那些特立獨行的人修墓鑄銅像的時候，社會裏早已發生了幾個新派少數人，又要受他們殺死釘死燒死的刑罰了！所以說『多數黨總是錯的，少數黨總是不錯的。』

易卜生有一本戲叫做國民公敵，裏面寫的就是這個道理。這本戲的主人翁斯鐸曼醫生從前發現本地的水可以造成幾處衛生浴池。本地的人聽了他的話，覺得有利可圖，便集了資本造了幾處衛生浴池。後來四方人開了這浴池之名，紛紛來這裏避暑養病來的人多了，本地的商業市面便漸漸發達興旺。斯鐸曼醫生便做了浴池的官醫。後來洗浴的人之中，忽然發生一種流行病症，經這位醫生仔細考察，知道這病症是從浴池的水裏來的，他便裝了一瓶水寄與大學的化學師請他化驗。化驗出來，纔知道浴池的水管安的太低了。上流的污穢，停積在浴池裏，發生一種傳染病的微生物，極有害於公衆衛生。斯

鐸曼醫生得了這種科學證據，便做了一篇切切實實的報告書，請浴池的董事會把浴池的水管重行改造，以免妨礙衛生。不料改造浴池須要花費許多錢，又要把浴池閉歇一兩年；浴池一閉歇，本地的商務便要受許多損失，所以本地的人全體用死力反對斯鐸曼醫生的提議。他們寧可聽那些來避暑養病的人受毒病死，却不情願受這種金錢的損失，所以他們用大多數的專制威權壓制這位說老實話的醫生，不許他開口。他做了報告，本地的報館都不肯登載。他要自己印刷，印刷局也不肯替他印。他要開會演說，全城的人都不把空屋借他做會場。後來好不容易找到了一所會場，開了一個公民會議，會場上的人不但不聽他的老實話，還把他趕下台去，由全體一致表決，宣告斯鐸曼醫生從此是國民的公敵。他逃出會場，把袴子都撕破了，還被衆人趕到他家，用石頭擲他，把窗戶都打碎了。到了明天，本地政府革了他的官醫；本地商民發了傳單，不許人請他看病；他的房東請他趕快搬出屋去；他的女兒在學堂教書，也被校長辭退了。這就是『特立獨行』的好結果！這就是大多數懲罰少數『搗亂分子』的辣手段！

## 五

其次，我們且說易卜生的政治主義。易卜生的戲劇不大討論政治問題，所以我們須

要用他的尺牘 (Letters, ed. by his son, Sigurd Ibsen, English Trans. 1905) 做參考的材料。

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

……個人絕無做國民的需要。不但如此，國家簡直是個人的大害。請看普魯士的國力，不是犧牲了個人的個性去買來的嗎？國民都成了酒館裏跑堂的了，自然個個是好兵了。再看猶太民族：豈不是最高貴的人類嗎？無論受了何種野蠻的待遇，那猶太民族還能保存本來的面目。這都因爲他們沒有國家的原故。國家總得毀去。這種毀除國家的革命我也情願加入。毀去

國家觀念，單靠個人的情願和精神上的團結做人類社會的基本，——若能做到這步田地，這可算得有價值的自由起點。那些國體的變遷，換來換去，都不過是弄把戲，——都不過是全無道理的胡鬧。（尺牘第七九）

易卜生的純粹無政府主義，後來漸漸的改變了。他親自看見巴黎『市民政府』

（Commune）的完全失敗（一八七一），便把他主張無政府主義的熱心減了許多，（尺牘第八二）到了一八八四年，他寫信給他的朋友說，他在本國若有機會，定要把國中無權的人民聯合成一個大政黨，主張極力推廣選舉權，提高婦女的地位，改良國家教育要使脫除一切中古陋習。（尺牘第一七八）這就不是無政府的口氣了。但是他自己到底不曾加入政黨。他以爲加入政黨是很下流的事。（尺牘第一五八）他最恨那班政客，他以爲『那班政客所力爭的，全是表面上的權利，全是胡鬧。最要緊的是人心的大革命。』（尺牘第七七）

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



知識思想略爲發達的人，對於舊式的國家觀念，總不滿意。我們不能以爲有了我們所屬的政治團體便足夠了。據我看來，國家觀念不久就要消滅了，將來定有人種觀念起來代他。即以我個人而論，我已經過這種變化。我起初覺得我是那威國人，後來變成斯堪丁納維亞人，（那威與瑞典總名斯堪丁納維亞。）我現在已成了條頓人了。（尺牘第二〇六）

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

## 六

我開篇便說過易卜生的人生觀只是一個寫實主義。易卜生把家庭社會的實在情形都寫了出來，叫人看了動心，叫人看了覺得我們的家庭社會原來是如此黑暗腐敗，叫人看了覺得家庭社會真正不得不維新革命——這就是『易卜生主義』。表面上看去，像

是破壞的，其實完全是建設的。譬如醫生診了病，開了一個脈案，把病狀詳細寫出，這難道是消極的破壞的手續嗎？但是易卜生雖開了許多脈案，却不肯輕易開藥方。他知道人類社會是極複雜的組織，有種種絕不相同的境地，有種種絕不相同的情形。社會的病，種類紛繁，決不是什麼『包醫百病』的藥方所能治得好的。因此他只好開了脈案，說出病情，讓病人各人自己去尋醫病的藥方。

雖然如此，但是易卜生生平却也有一種完全積極的主張。他主張個人須要充分發達自己的天才性，須要充分發展自己的個性。他有一封信給他的朋友白蘭戴說道：

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

最可笑的是有些人明知世界『陸沈』，却要跟着『陸沈』，跟着墮落，不肯『救出自己』。

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

(郝爾茂) ……你就是這樣拋棄你的最神聖的責任嗎？

(娜拉) 你以爲我的最神聖的責任是什麼？

(郝) 還等我說嗎？可不是你對於你的丈夫和你的兒女的責任嗎？

(娜) 我還有別的責任同這些一樣的神聖。

(郝) 沒有的。你且說，那些責任是什麼。

(娜) 是我對於我自己的責任。

(郝) 最要緊的，你是一個妻子，又是一個母親。

(娜) 這種話我現在不相信了。我相信第一我是一個人正同你一

樣。——無論如何，我務必努力做一個人。(三幕)

一八八二年，易卜生有信給朋友道：

這樣生活，須使各人自己充分發展。——這是人類功業頂高的一層；這是我們

大家都應該做的事。(尺牘第一四六)

社會最大的罪惡莫過於摧折個人的個性，不使他自由發展。那本雁戲所寫的只是一件摧殘個人才性的慘劇。那戲寫一個人少年時本極有高尙的志氣，後來被一個惡人害得破家蕩產，不能度日；那惡人又把他自己通姦有孕的下等女子配給他做妻子，從此家累日重一日，他的志氣便日低一日。到了後來，他墮落深了，竟變成了一個懶人懦夫，天天受那下賤婦人和兩個無賴的恭維，他洋洋得意的覺得這種生活很可以終身了。所以那本戲借一個雁做比喻：那雁在半閣上關得久了，他從前那種高飛遠舉的志氣全消滅了。居然把人家的半閣做他的極樂園了！

發展個人的個性，須要有兩個條件。第一，須使個人有自由意志。第二，須使個人擔

干係，負責任。

娜拉戲中寫郝爾茂的最大錯處，只在他把娜拉當作『玩意兒』看待，既不

許他有自由意志，又不許他擔負家庭的責任，所以娜拉竟沒有發展他自己個性的機會。

所以娜拉一旦覺悟時，恨極他的丈夫，決意棄家遠去，也正爲這個原故。易卜生又有一本

戲，叫做海上夫人 (*The Lady from the Sea*)，裏面寫一個女子哀梨姐，少年時嫁給人

家做後母，他丈夫和前妻的兩個女兒，看他年紀輕，不讓他管家務，只叫他過安閒日子。哀

梨姐在家覺得做這種不自由的妻子，不負責任的後母，是極沒趣的事。因此他天天想跟

人到海外去過那海闊天空的生活。他丈夫越不許他自由，他偏越想自由。後來他丈夫

知道留他不住，只得許他自由出去。他丈夫說道：

(丈夫) ……我現在立刻和你毀約，現在你可以有完全自由，揀定你自己

的略子……現在你可以自己決定，你有完全的自由，你自己擔干係。

(哀梨姐) 完全自由！還要自己擔干係！還擔干係咧！有這麼一來，樣樣

事都不同了。

哀梨姐有了自由又自己負責任了，忽然大變了，也不想那海上的生活了，決意不跟人走了。（海上夫人第五幕）這是爲什麼呢？因爲世間只有奴隸的生活是不能自由選擇的，

是不用擔干係的。個人若沒有自由權，又不負責任，便和做奴隸一樣，所以無論怎樣好玩，無論怎樣高興，到底沒有真正樂趣，到底不能發展個人的人格。所以哀梨姐說，有了完全自由，還要自己擔干係，有這麼一來，樣樣事都不同了。

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

所以易卜生的一生日的，只是要社會極力容忍，極力鼓勵斯鐸曼醫生——一流的人物；

（斯鐸曼事見上文四節。）

要想社會上生出無數永不知足，永不滿意，敢說老實話，攻擊社會腐

敗情形的『國民公敵』要想社會上有許多人都能像斯鐸曼醫生那樣宣言道：『世上最強有力的人就是那個最孤立的人！』

社會國家是時刻變遷的，所以不能指定那一種方法是救世的良藥：十年前用補藥，十年後或者須用泄藥了；十年前用涼藥，十年後或者須用熱藥了。況且各地的社會國家都不相同，適用於日本的藥，未必完全適用於中國；適用於德國的藥，未必適用於美國。只有康有爲那種『聖人』還想用他們的『戊戌政策』來救戊午的中國，只有辜鴻銘那班怪物，還想用二千年前的『尊王大義』來施行於二十世紀的中國。易卜生是聰明人，他知道世上沒有『包醫百病』的仙方，也沒有『施諸四海而皆準，推之百世而不悖』的真理。因此他對於社會的種種罪惡污穢，只開脈案，只說病狀，却不肯下藥。但他雖不肯下藥，却到處告訴我們一個保衛社會健康的衛生良法。他彷彿說道：『人的身體全靠血裏面有無量數的白血輪時時刻刻與人身上的病菌開戰，把一切病菌撲滅乾淨，方才可使身體健全，精神充足。』社會國家的健康也全靠社會中有許多永不知足，永不滿意，時刻與罪惡分子

齷齪分子宣戰的白血輪，方才有改良進步的希望。我們若要保衛社會的健康，須要使社會裏時時刻刻有斯鐸曼醫生一般的白血輪分子。但使社會常有這種白血輪精神，社會決沒有不改良進步的道理。」一八八三年，易卜生寫信給朋友道：

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

民國七年五月十六日作於北京。

民國十年四月二十六日改稿。



## 我們對於西洋近代文明的態度

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

我們不願『開倒車』的少年人對於這個問題不能沒有一種澈底的見解，不能沒有一種鮮明的表示。

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

第一，文明 (Civilization) 是一個民族應付他的環境的總成績。

第二，文化 (Culture) 是一種文明所形成的生活的方式。

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

我想這三個觀念是不須詳細說明的，是研究這個問題的人都可以承認的。一隻瓦盆和一隻鐵鑄的大蒸汽爐，一隻舢板船和一隻大汽船，一部單輪小車和一輛電力街車，都是人的智慧利用自然界的質力製造出來的文明，同有物質的基礎，同有人類的心思才智。

這裏面只有個精粗巧拙的程度上的差異，却沒有根本上的不同。蒸汽鐵鑪固然不必笑瓦盆的幼稚，單輪小車上的人也更不配自誇他的精神的文明，而輕視電車上人的物質的文明。

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

我們現在要討論的是(1)什麼叫做『唯物的文明』(Materialistic Civilization) (2)西洋現代文明是不是唯物的文明。

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

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

衣食足而後知榮辱，倉廩實而後知禮節。

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

於是有人狂病的人又進一步，索性回過頭去，戕賊身體，斷臂，絕食，焚身，以求那幻想的精神的安慰。從自欺自慰以至於自殘自殺，人生觀變成了人死觀，都是從一條路上來的。這條路就是輕蔑人類的基本的欲望。朝這條路上走，逆天而拂性，必至於養成懶惰的社會，多數人不肯努力以求人生基本欲望的滿足，也就不肯進一步以求心靈上與精神上的發展了。

西洋近代文明的特色，便是充分承認這個物質的享受的重要。

西洋近代文明，依我的鄙見看來，是建築在三個基本觀念之上：

第一，人生的目的是求幸福。

第二，所以貧窮是一樁罪惡。

第三，所以衰病是一樁罪惡。

借用一句東方古話，這就是一種『利用厚生』的文明。因為貧窮是一樁罪惡，所以要開發富源，獎勵生產，改良製造，擴張商業。因為衰病是一樁罪惡，所以要研究醫藥，提倡衛生，講求體育，防止傳染的疾病，改善人種的遺傳。因為人生的目的是求幸福，所以要經營安

適的起居，便利的交通，潔淨的城市，優美的藝術，安全的社會，清明的政治。縱觀西洋近代的一切工藝，科學，法制，固然其中也不少殺人的利器與侵略掠奪的制度，我們終不能不承認那利用厚生的基本精神。

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

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

我們先從理智的方面說起。

西洋近代文明的精神方面的第一特色是科學。科學的根本精神在於求真理。人在世間，受環境的逼迫，受習慣的支配，受迷信與成見的拘束。只有真理可以使你自由，使

你強有力，使你聰明聖智；只有真理可以使你打破你的環境裏的一切束縛，使你戡天，使你縮地，使你天不怕，地不怕，堂堂地做一個人。

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

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

東方的懶人又說：『真理是無窮盡的，人的求知的欲望如何能滿足呢？』誠然，真理是發現不完的。但科學決不因此而退縮。科學家明知真理無窮，知識無窮，但他們仍然有他們的滿足：進一寸有一寸的愉快，進一尺有一尺的滿足。二千多年前，一個希臘哲人思索一個難題，想不出道理來；有一天，他跳進浴盆去洗澡，水漲起來，他忽然明白了，他高興極了，赤裸裸地跑出門去，在街上亂嚷道：『我尋着了！我尋着了！』（Eureka！Eureka！）這是科學家的滿足，Newton, Pasteur 以至於 Edison 時時有這樣的愉快。一點一滴都是進步，一步一步都可以躊躇滿志。這種心靈上的快樂是東方的懶聖人所夢想不到的。

這裏正是東西文化的一個根本不同之點。一邊是自暴自棄的不思不慮，一邊是繼續不斷的尋求真理。

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



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

我們來談談道德與宗教罷。

近世文明在表面上還不會和舊宗教脫離關係，所以近世文化還不會明白建立他的新宗教新道德。但我們研究歷史的人不能不指出近世文明自有他的新宗教與新道德。科學的發達提高了人類的知識，使人們求知的方法更精密了，評判的能力也更進步了，所以舊宗教的迷信部分漸漸被淘汰到最低限度，漸漸地連那最低限度的信仰——上帝的存在與靈魂的不滅——也發生疑問了。所以這個新宗教的第一特色是他的理智化。近世文明仗着科學的武器，開闢了許多新世界，發現了無數新真理，征服了自然界的無數勢力，叫電氣趕車，叫『以太』送信，真個作出種種動地掀天的大事業來。人類的能力的發展使他漸漸增加對於自己的信仰心，漸漸把向來信天安命的心理變成信任人類自己的心理。所以這個新宗教的第二特色是他的人化。智識的發達不但抬高了人的能力，並且

擴大了他的眼界，使他胸襟闊大，想像力高遠，同情心濃摯。同時，物質享受的增加使人有餘力可以顧到別人的需要與痛苦。擴大了的同情心加上擴大了的能力，遂產生了一個空前的社會化的新道德，所以這個新宗教的第三特色就是他的社會化的道德。

古代的人因為想求得感情上的安慰，不惜犧牲理智上的要求，專靠信心（Faith）不問證據，於是信鬼，信神，信上帝，信天堂，信淨土，信地獄。近世科學使不能這樣專靠信心了。科學並不菲薄感情上的安慰，科學只要求一切信仰須要禁得起理智的評判，須要有充分的證據，凡沒有充分證據的，只可存疑，不足信仰。赫肯黎（Huxley）說的最好：

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

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

這種『拿證據來』的態度，可以稱爲近世宗教的『理智化』。

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

我獨自奮鬥，勝敗我獨自承當，

我用不着誰來放我自由，

我用不着什麼耶穌基督

妄想他能替我贖罪替我死。

I fight alone and win or sink,

I need no one to make me free,

I want no Jesus Christ to think

That he could ever die for me.

這是現代人化的宗教。信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己。我們現在不妄想什麼天堂天國了，我們要在這個世界上建造『人的樂園』。我們不妄想做不死的神仙了，我們要在這個世界上做個活潑健全的人。我們不妄想什麼四禪定六神通了，我們要在這個世界上做個有聰明智慧可以截天縮地的人。我們也許不輕易信仰上帝的萬能了，我們卻信仰科學的方法是萬能的，人的將來是不可限量的。我們也許不信靈魂的不滅了，我們卻信人格是神聖的，人權是神聖的。

這是近世宗教的『人化』。

但最重要的要算近世道德宗教的『社會化』。

古代的宗教大抵注重個人的拯救；古代的道德也大抵注重個人的修養。雖然也有

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

近世文明不從宗教下手，而結果自成一派新道德；十五十六世紀的歐洲國家簡直都是幾個海盜的國家，哥倫布（Columbus）馬汲倫（Magellan）都芮克（Drake）一班探險家都只是一些大海盜。他們的目的只是尋求黃金，白銀，香料，象牙，黑奴。然而這班海盜和海盜帶來的商人開闢了無數新地，開拓了人的眼界，抬高了人的想像力，同時又增加了歐洲的富力。工業革命接着起來，生產的方法根本改變了，生產的能力更發達了。二三百年間，物質上的享受逐漸增加，人類的同情心也逐漸擴大。這種擴大的同情心，便是新宗教新道德的基礎。自己要爭自由，同時

便想到別人的自由，所以不但自由須以不侵犯他人的自由爲界限，並且還進一步要要求絕大多數人的自由。自己要享受幸福，同時便想到人的幸福，所以樂利主義（Utilitarianism）的哲學家便提出『最大多數的最大幸福』的標準來做人類社會的目的。這都是『社會化』的趨勢。

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

固然東方也曾有主張博愛的宗教，也曾有公田均產的思想。但這些不過是紙上的文章，不曾實地變成社會生活的重要部分，不曾變成範圍人生的勢力，不會在東方文化上發生多大的影響。在西方便不然了。『自由，平等，博愛』成了十八世紀的革命口號。美國的革命，法國的革命，一八四八年全歐洲的革命運動，一八六二年的南北美戰爭，都是這三大主義的旗幟之下的大革命。美國的憲法，法國的憲法，以至於南美洲諸國的憲法，都是受了這三大主義的絕大影響的。舊階級的打倒，專制政體的推翻，法律之下人人

平等的觀念的普遍，『信仰，思想，言論，出版』幾大自由的保障的實行，普及教育的實施，婦女的解放，女權的運動，婦女參政的實現……都是這個新宗教新道德的實際的表現。這不僅僅是三五個哲學家書本子裏的空談；這都是西洋近代社會政治制度的重要部分，這都已成了範圍人生，影響實際生活的絕大勢力。

十九世紀以來，個人主義的趨勢的流弊漸漸暴白於世了，資本主義之下的苦痛也漸漸明瞭了。遠識的人知道自由競爭的經濟制度不能達到真正『自由，平等，博愛』的目的。向資本家手裏要求公道的待遇，等於『與虎謀皮』。救濟的方法只有兩條大路：一是國家利用其權力，實行裁制資本家，保障被壓迫的階級；一是被壓迫的階級團結起來，直接抵抗資本階級的壓迫與掠奪。於是各種社會主義的理論與運動不斷地發生。西洋近代文明本建築在個人求幸福的基礎之上，所以向來承認『財產』為神聖的人權之一。但十九世紀中葉以後，這個觀念根本動搖了；有的人竟說『財產是賊贓』，有的人竟說『財產是掠奪』。現在私有財產制雖然還存在，然而國家可以徵收極重的所得稅和遺

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

這是『社會化』的新宗教與新道德。

東方的舊腦筋也許要說：『這是爭權奪利，算不得宗教與道德。』這裏又正是東西



文化的一個根本不同之點。一邊是安分，安命，安貧，樂天，不爭，認吃虧；一邊是不安分，不安貧，不肯吃虧，努力奮鬥，繼續改善現成的境地。東方人見人富貴，說他是『前世修來的』；自己貧，也說是『前世不會修』，說是『命該如此』。西方人便不然；他說，『貧富的不平等，痛苦的待遇，都是制度的不良的結果，制度是可以改良的。』他們不是爭權奪利，他們是爭自由，爭平等，爭公道；他們爭的不僅僅是個人的私利，他們奮鬥的結果是人類最大多數人的福利。最大多數人的最大幸福，不是袖手念佛號可以得來的，是必須奮鬥力爭的。朋友們，究竟是那一種文化能滿足你們的心靈上的要求呢？

我們現在可綜合評判西洋近代的文明了。這一系的文明建築在『求人生幸福』的基礎之上，的確替人類增進了不少的物質上的享受；然而他也確能滿足人類的精神上的要求。他在理智的方面，用精密的方法，繼續不斷地尋求真理，探索自然界無窮的秘密。他在宗教道德的方面，推翻了迷信的宗教，建立合理的信仰；打倒了神權，建立人化

的宗教，拋棄了那不可知的天堂淨土，努力建設『人的樂園』、『人世的天堂』，丟開了那自稱的個人靈魂的超拔，儘量用人的新想像力和新智力去推行那充分社會化了的新宗教與新道德，努力謀人類最大多數的最大幸福。

東方的文明的最大特色是知足。西洋的近代文明的最大特色是不知足。

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

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

西方人大不然。他們說『不知足是神聖的』(Divine Discontent) 物質上的不知足產生了今日的鋼鐵世界，汽機世界，電力世界。理智上的不知足產生了今日的科學

世界。社會政治制度上的不足產生了今日的民權世界，自由政體，男女平權的社會，勞工神聖的喊聲，社會主義的運動。神聖的不足是一切革新一切進化的動力。

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

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

鄧內孫 (Tennyson) 借古英雄 (Ulysses) 的口氣歌唱道：

然而人的閱歷就像一座穹門，

從那裏露出那不曾走過的世界，  
越走越遠，永永望不到他的盡頭。  
半路上不幹了，多麼沉悶呵！

明晃晃的快刀爲什麼甘心上鏤！  
難道留得一口氣就算得生活了？

朋友們，來罷！

去尋一個更新的世界是不會太晚的。

用掉的精力固然不回來了，剩下的還不少呢。  
現在雖然不是從前那樣掀天動地的身手了，  
然而我們畢竟還是我們——

光陰與命運頹唐了幾分壯志！

終止不住那不老的雄心，

去努力，去探尋，去發見，

永不退讓，不屈伏

一九二六，六，六。

## 漫遊的感想

### 一 東西文化的界線

我離了北京，不上幾天，到了哈爾濱。在此地我得了一個絕大的發現：我發現了東西文明的交界點。

哈爾濱本是俄國在遠東侵略的一個重要中心。當初俄國人經營哈爾濱的時候，早就預備要把此地闢作一個二百萬居民的大城，所以一切文明設備，應有盡有；幾十年來，哈爾濱就成了北中國的上海。這是哈爾濱的租界，本地人叫做『道裏』，現在租界收回，改為特別區。

租界的影響，在幾十年中，使附近的一個村莊逐漸發展，也變成了一個繁盛的大城。

這是『道外』

『道裏』現在收歸中國管理了，但俄國人的勢力還是很大的，向來租界時代的許多舊習慣至今還保存着。其中的一種遺風就是不准用人力車。（東洋車）『道外』的街道上都是人力車。一到了『道裏』只見電車與汽車，不見一部人力車。道外的東洋車可以拉到道裏，但不准再拉客，只可拉空車回去。

我到了哈爾濱，看了道裏與道外的區別，忍不住歎口氣，自己問道：這不是東方文明與西方文明的交界點嗎？東西洋文明的界線只是人力車文明與摩托車文明的界線——這是我的一大發現。

人力車又叫做東洋車，這真是確切不移。請看世界之上，人力車所至之地，北起哈爾濱，西至四川，南至南洋，東至日本，這不是東方文明的區域嗎？

人力車代表的文明就是那用人作牛馬的文明，摩托車代表的文明就是用人的心思才智制作出機械來代替人力的文明。把人作牛馬看待，無論如何，夠不上叫做精神文

明。用人的智慧造作出機械來，減少人類的苦痛，便利人類的交通，增加人類的幸福——這種文明却含有不少的理想主義，含有不少的精神文明的可能性。

我們坐在人力車上，眼看那些圓顛方趾的同胞，努起筋肉，灣着背脊梁，流着血汗，替我們做牛做馬，拖我們行遠登高，爲的是要掙幾十個銅子去活命養家——我們當此時候，不能不感謝那發明蒸汽機的大聖人，不能不感謝那發明電力的大聖人，不能不祝福那制作汽船汽車的大聖人，感謝他們的心思才智，節省了人類多少精力，減除了人類多少苦痛！你們嫌我用『聖人』一個字嗎？孔夫子不說過嗎？『制而用之謂之器，利用出入，民咸用之，謂之神』。孔老先生還嫌『聖』字不夠，他簡直要尊他們爲『神』呢！

## 二 摩托車的文明

去年八月十七日的倫敦晚報 (Evening Standard) 有下列的統計：

全世界的摩托車共二四·五九〇·〇〇〇輛。



全世界人口平均每七十一人有一輛摩托車。

美國每六人有車一輛。

加拿大與紐西蘭每十二人有車一輛。

澳洲每二十人有車一輛。

今年一月十六日紐約的國民週報 (The Nation) 有下列的統計：

全世界摩托車

二七·五〇〇·〇〇〇

美國摩托車

一一·三三〇·〇〇〇

美國摩托車數佔全世界百分之八十一。

美國人口平均每五人有車一輛。

去年 (1926) 美國造的摩托車凡四百五十萬輛，出口五十萬輛。

美國的路上，無論是大城裏或鄉間，都是不斷的汽車。紐約時報上曾說一個故事有

一個北方人駕着摩托車走過 Miami 的一條大道，他開的速度是每點鐘三十五英里。後

面一個駕着兩輪摩托車的警察趕上來問他爲什麼擋住大路。他說：『我開的已是三十  
五里了。』警察喝道：『開六十里！』

今年三月裏我到費城 (Philadelphia) 演講，一個朋友請我到鄉間 Haverford 去住  
一天。我和他同車往鄉間去，到了一處，只見那邊停着一二百輛摩托車。我說：『這裏開  
汽車賽會嗎？』他用手指道：『那邊不在造房子嗎？這些都是木匠泥水匠坐來做工的  
汽車。』

這真是一個摩托車的國家！木匠泥水匠坐了汽車去做工，大學教員自己開着汽車  
去上課，鄉間兒童上學都有公共汽車接送，農家出的雞蛋牛乳每天都自己用汽車送上火  
車或直送進城。十字街頭，向來總有一兩家酒店的，近年酒禁實行了，十字街頭往往建着  
汽油的小站。車多了，停車的空場遂成爲都市建築的一個大問題。此外還發生了許多  
連帶的問題，很能使都市因此改觀。例如我到丹佛城 (Denver)，看見牆上都沒有街道  
的名字，我很詫異。後來才看見街名都用白漆寫在馬路兩邊的『行道』 (Pavement or

Side Walk) 的底下，爲的是要使夜間汽車燈光容易照着。這一件事便可以看出摩托車在都市經營上的影響了。

摩托車的文明的好處真是一言難盡。汽車公司近年通行『分月付款』的法子，使普通人家都可以購買汽車。據最近統計，去年一年之中美國人買的汽車有三分之二是分月付錢的。這種人家向來是不肯出遠門的，如今有了汽車，旅行便利了，所以每日工作完畢之後，回家帶了家中妻兒，自己開着汽車，到郊外去遊玩；每星期日，可以全家到遠地旅行遊覽。例如舊金山的『金門公園』，遠在海濱，可以縱觀太平洋上的水光鳥色；每到星期日，四方男女來遊的真是人山人海！這都是摩托車的恩賜。這種遠遊的便利可以增進健康，開拓眼界，增加智識——這都是我們在轎子文明與人力車文明底下想像不到的幸福。

最大的功效還在人的官能的訓練，人的四肢五官都是要訓練的；不練就不靈巧了，久不練就遲鈍麻木了。中國鄉間的老百姓，看見汽車來了，往往手足失措，不知道怎樣迴

避；你儘着嗚嗚地壓着號筒，他們只聽不見；連街上的狗與雞也只是懶洋洋地踱來擺去，不知避開。但是你若把這班老百姓請到上海來，請他們從先施公司走到永安公司去，他們便不能不用耳目手足了。走過大馬路的人，真如封神傳上黃天化說的『須要眼觀四處，耳聽八方。』你若眼不明，耳不聰，手足不靈動，必難免危險。這便是摩托車文明的訓練。

美國的汽車大概都是各人自己駕駛的。往往一家中，父母子女都會開車。人工貴了，只有頂富的人家可以僱人開車。這種開車的訓練真是『勝讀十年書！』你開着汽車，兩手各有職務，兩脚也各有職務，眼要觀四處，耳要聽八方，還要手足眼耳一時並用，同力合作。你不但要會開車，還要會修車；隨你是什麼大學教授，詩人詩哲，到了半路車壞的時候，也不能不捲起袖管，替機器醫病。什麼書獃子，書獃頭，傻瓜，若受了這種訓練，都不會四體不勤，五官不靈了。你們不常聽見人說大學教授『心不在焉』的笑話嗎？我這回新到美國，有些大學教授如孟祿博士等請我坐他們自己開的車，我總覺得有點慄慄危懼，怕他們開到半路上忽然想起什麼哲學問題或天文學問題來，那才危險呢！但是我經過幾

回之後，才覺得這些大學教授已受了摩托車文明的洗禮，把從前的『心不在焉』的獸氣都趕跑了，坐在輪子前便一心在輪子上，手足也靈活了，耳目也聰明了！猗歟休哉！摩托車的教育！

### 三 一個勞工代表

有些自命『先知』的人常常說：『美國的物質發展終有到頭的一天；到了物質文明破產的時候，社會革命便起來了。』

我可以武斷地說：美國是不會有社會革命的，因為美國天天在社會革命之中。這種革命是漸進的，天天有進步，故天天是革命。如所得稅的實行，不過是十四年來的事，然而現在所得稅已成了國家稅收的一大宗，鉅富的家私有納稅百分之五十以上的。這種『社會化』的現象隨地都可以看見。從前馬克思派的經濟學者說資本愈集中則財產所有權也愈集中，必做到資本全歸極少數人之手的地步。但美國近年的變化却是資本

集。中。而。所。有。權。分。散。在。民。衆。一個公司可以有一萬萬的資本，而股票可由僱員與工人購買，故一萬萬元的資本就不妨有一萬人的股東。近年移民進口的限制加嚴，賤工絕跡，故國內工資天天增漲；工人收入既豐，多有積蓄，往往購買股票，逐漸成爲小資本家。不但白人如此，黑人的生活也逐漸抬高。紐約城的哈倫區，向爲白人居住的，十年之中土地房屋全被發財的黑人買去了，遂成了一片五十萬人的黑人區域。人人都可以做有產階級，故階級戰爭的煽動不發生效力。

我且說一件故事。

我在紐約時，有一次被邀去參加一個『兩週討論會』(Fortnightly Forum) 這一次討論的題目是『我們這個時代應該叫什麼時代？』十八世紀是『理智時代』十九世紀是『民治時代』，這個時期應該叫什麼？究竟是好是壞？

依這個討論會規矩，這一次請了六位客人作辯論員：一個是俄國克倫斯基革命政府的交通總長；一個是印度人；一個是我；一個是有名的『效率工程師』(Efficiency Engi-

near) 是一位老女士；一個是紐約有名的牧師 Holmes；一個是工會代表。

有些人的話是可以預料的。那位印度人一定痛罵這個物質文明時代；那位俄國交通總長一定痛罵鮑爾雪維克；那位牧師一定是很悲觀的；我一定是很樂觀的；那位女效率專家一定鼓吹她的效率主義。一言表過不提。

單說那位勞工代表 W. F. F. (F?) 先生。他站起來演說了。他穿着晚餐禮服，挺着雪白的硬襯衫，頭髮蒼白了。他站起來，一手向裏面衣袋裏抽出一捲打字的演說稿，一手向外面袋裏摸出眼鏡盒，取出眼鏡戴上。他高聲演說了。

他一開口便使我詫異。他說：我們這個時代可以說是人類有歷史以來最好的最偉大的時代，最可驚歎的時代。

這是他的主文。以下他一條一條地舉例來證明這個主旨。他先說科學的進步，尤其注重醫學的發明；次說工業的進步；次說美術的新貢獻，特別注重近年的新音樂與新建築。最後他敘述社會的進步，列舉資本制裁的成績，勞工待遇的改善，教育的普及，幸福的

增加。他在十二分鐘之內描寫世界人類各方面的大進步，證明這個時代是人類有史以來最好的時代。

我聽了他的演說，忍不住對自己說道：這才是真正的社會革命。社會革命的目的就是要做到向來被壓迫的社會分子能站在大庭廣眾之中歌頌他的時代爲人類有史以來最好的時代。

#### 四 往西去

我在莫斯科住了三天，見着一些中國共產黨的朋友，他們很勸我在俄國多考察一些時。我因爲要趕到英國去開會，所以不能久留。那時馮玉祥將軍在莫斯科郊外避暑，我聽說他很崇拜蘇俄，常常繪畫列寧的肖像。我對他的秘書劉伯堅諸君說：我很盼望馮先生從俄國向西去看看。即使不能看美國，至少也應該看看德國。

我的老朋友李大釗先生在他被捕之前一兩月曾對北京朋友說：『我們應該寫信給



滴之，勸他仍舊從俄國回來，不要讓他往西去打美國回來。』但他說這話時，我早已到了美國了。

我希望馮玉祥先生帶了他的朋友往西去看德國美國；李大釗先生却希望我不要往西去。要明白此中的意義，且聽我再說一件有趣味的故事。

我在日本時，同了馬伯援先生去訪問日本最有名的經濟學家福田德三博士。我說：『福田先生，聽說先生新近到歐洲遊歷回來之後，先生的思想主張頗有改變，這話可靠嗎？』

他說，『沒有什麼大的改變。』

我問，『改變的大致是什麼？』

他說，『從前我主張社會政策；這次從歐洲回來之後，我不主張這種妥協的緩和的社會政策了。我現在以爲這其間只有兩條路：不是純粹的馬克思派社會主義，就是純粹的資本主義。沒有第三條路。』

我說：『可惜先生到了歐洲，不曾走的遠點，索性到美國去看看，也許可以看見第三條路，也未可知。』

福田博士搖頭說：『美國我不敢去，我怕到了美國會把我的學說完全推翻了。』

我說：『先生這話使我頗失望。學者似乎應該尊重事實。若事實可以推翻學說，那麼，我們似乎應該拋棄那學說，另尋更滿意的假設。』

福田博士搖頭說：『我不敢到美國去。我今年五十五了，等到我六十歲時，我的思想定了，不會改變了，那時候我要往美國看看去。』

\*

\*

\*

\*

這一次的談話給了我一個絕大的刺激。世間的大問題決不是一兩個抽象名詞

（如『資本主義』『共產主義』等等）所能完全包括的。最要緊的是事實。現今許多朋友却只

高談主義，不肯看看事實。孫中山先生曾引外國俗語說『社會主義有五十七種，不知那

一種是真的。』豈但社會主義有五十七種？資本主義還不止五百七十種呢！拿一個

『赤』字抹殺新運動，那是張作霖吳佩孚的把戲。然而拿一個『資本主義』來抹殺一切現代國家，這種眼光究竟比張作霖吳佩孚高明多少？

朋友們，不要笑那位日本學者。他還知道美國有些事實足以動搖他的學說，所以他不敢去。我們之中却有許多人決不承認世上會有事實足以動搖我們的迷信的。

## 五 東方人的『精神生活』

我到紐約後的第十天——一月二十一日——紐約時報上卷出一條很有趣味的新聞：

昨天下午一點鐘，紐吉賽邦的恩格兒瑪 (Engelwood, N.J.) 的山郎先生住宅面前，圍了許多男男女女，小孩子，小狗，等着要看一位埃及道人 (Fatin) 名叫哈密 (Hamid Bey) 的被活埋的奇事。

哈密道人站在那掘好的墳坑的旁邊，微微的雨點灑在他的飄飄的長袍上。他身邊站着兩個同道的助手。

人越來越多了。到了一點一分的時候，哈密道人忽然倒在地下，不省人事了。兩個請來的醫生同了三個報館訪員動手把他的耳朵，鼻子，嘴，都用棉花塞好。隨後便有人來把哈密道人抬下墳坑，放在坑裏的內穴裏。他臉上撒了一薄層的沙。內穴上面用木板蓋好。

內穴上面還有三尺深的空坑，他們也用泥土填滿了。填滿了後，活埋的工作算完了。

到場的許多人都走進山郎先生的家裏去吃茶點。山郎夫人未嫁之前就是那位綽號『千眼姑娘』的李麻小姐。她在那邊招待來賓，大家談着『人生無涯』一類的問題，靜候那活埋道人的復活。

一點鐘過去了。……一點半過去了。……兩點鐘過去了。……

到了下午四點，三個愛耳蘭的工人動手把墳掘開。三個黑種工人站在旁邊陪着——也許是給那三個白種同伴鎮壓邪鬼罷。

四點鐘敲過不久，哈密道人扶起來了。扶到了空氣裏，他便顫動了，漸漸活過來了。他低低地喊了一聲『胡帝尼』，微微一笑，他回生了。

他未埋之先，醫生驗過他的脈跳是七十二，呼吸是十八。復活之後，脈跳與呼吸仍是七十二與十八。他在坑裏足足埋了兩點五十二分。

這回的安排布置全是勒烏公司 (Loew's) 的杜納先生辦理的。杜納先生說，本想同這位埃及道人訂一個『雜耍戲』的契約，不過還得考慮一會，因為看戲的人等不得三個鐘頭就都會跑光了。

哈密道人却很得意，他說他還可以活埋三天咧。

美國是個有錢的地方，世界各國的奇奇怪怪的宗教掬客都趕到這裏來招攬信徒，炫賣花樣。前一年，有個埃及道人名叫拉曼 (Rahman) 的，自稱能收斂心神，停止呼吸。他當大衆試驗，閉在鐵棺內，沈在赫貞河裏，過一點鐘之久。當時美國有大幻術家胡帝尼

(Harry Houdini) 研究此事，說這不是停止呼吸，乃是一種『淺呼吸』，是可以操練出來的。胡帝尼自己練習，到了去年夏間，他也公開試驗：睡在鐵棺裏，叫人沉在紐約謝爾敦大旅館的水池裏，過了一點半鐘，方才撈起來。開棺之後，依然復生，不過脈跳增加至一百四十二跳而已。胡帝尼的成績比拉曼加長半點鐘，頗能使人明白這種把戲不過是一種技術上的訓練，並沒有什麼精神作用。

胡帝尼死後，這班東方道人還不伏氣，所以有今年一月二十日哈密道人的公開試驗。哈密的成績又比胡帝尼加長了八十二分鐘，應該够得上和勒烏公司訂六個月的『雜耍戲』的契約了，然而杜納先生又嫌活埋三點鐘太乾燥無味了，怕不能號召看戲的羣衆！可惜，可惜！大概哈密先生和他的道友們後來仍舊回到東方去繼續他們的『內心生活』了罷。

胡帝尼的試驗的精神是很可佩服的。其實即使這班東方道人真能活埋三點鐘以至三天，完全停止呼吸，這又算得什麼精神生活？這裏面那有什麼『精神的份子』？泥

裏的蚯蚓，以至一切冬天蟄伏的爬蟲，不是都能這樣嗎？

## 六 麻將

前幾年，麻將牌忽然行到海外，成爲出口貨的一宗。歐洲與美洲的社會裏，很有許多人學打麻將的；後來日本也傳染到了。有一個時期，麻將竟成了西洋社會裏最時髦的一種遊戲；俱樂部裏差不多桌桌都是麻將，書店裏出了許多種研究麻將的小冊子，中國留學生沒有錢的可以靠教麻將吃飯掙錢。歐美人竟發了麻將狂熱了。

誰也夢想不到東方文明征服西洋的先鋒隊却是那一百三十六個麻將軍！

這回我從西伯利亞到歐洲，從歐洲到美洲，從美洲到日本，十個月之中，只有一次在日本京都的一個俱樂部裏看見有人打麻將牌。在歐美簡直看不見麻將了。我曾問過歐洲和美國的朋友，他們說，『婦女俱樂部裏，偶然還可以看見一桌兩桌打麻將的，但那是很少的事了。』我在美國人家裏，也常看見麻將牌盒子——雕刻裝璜很精緻的——陳列在室

內，有時一家竟有兩三副的。但從不見主人主婦談起麻將；他們從不向我這位麻將國的代表請教此中的玄妙！麻將在西洋已成了架上的古玩了；麻將的狂熱已退涼了。

我問一個美國朋友，爲什麼麻將的狂熱過去的這樣快？他說：『女太太們喜歡麻將，男子們却很反對，終於是男子們戰勝了。』

這是我們意想不到的。西洋的勤勞奮鬥的民族決不會做麻將的信徒，決不會受麻將的征服，麻將只是我們這種好閑愛蕩，不愛惜光陰的『精神文明』的中華民族的專利品。

當明朝晚年，民間盛行一種紙牌，名爲『馬弔』。馬弔只有四十張牌，有一文至九文，一千至九千，一萬至九萬等，等於麻將牌的筒子，索子，萬子。還有一張『零』即是『白板』的祖宗。還有一張『千萬』即是徽州紙牌的『千萬』。馬弔牌上每張上畫有水滸傳的人物。徽州紙牌上的『王英』即是矮脚虎王英的遺跡。乾隆嘉慶間人汪師韓的全集裏收有幾種明的人馬弔牌。（在叢書汪氏叢書內。）



馬弔在當日風行一時，士大夫整日整夜的打馬弔，把正事都荒廢了。所以明亡之後，吳梅村作綏寇紀略說，明之亡是亡於馬弔。

三百年來，四十張的馬弔逐漸變變成每樣五張的紙牌，近七八十年中又變為每樣四張的麻將牌。（馬弔三人對一人，故名『馬弔脚』，省稱『馬弔』；『麻將』為『麻雀』的音變，『麻雀』為『馬脚』的音變。）越變越繁複巧妙了，所以更能迷惑人心，使國中的男男女女，無論富貴貧賤，不分日夜寒暑，把精力和光陰葬送在這一百三十六張牌上。

英國的『國戲』是Cricket，美國的國戲是Baseball，日本的國戲是角抵。中國呢？中國的國戲是麻將。

麻將平均每四圈費時約兩點鐘。少說一點，全國每日只有一百萬桌麻將，每桌只打八圈，就得費四百萬點鐘，就是損失十六萬七千日的光陰，金錢的輸贏，精力的消磨，都還在外。

我們走遍世界，可曾看見那一個長進的民族，文明的國家，肯這樣荒時廢業的嗎？一

個留學日本朋友對我說：『日本人的勤苦真不可及！到了晚上，登高一望，家家板屋裏都是燈光；燈光之下，不是少年人跳着讀書，便是老年人跪着翻書，或是老婦人跪着做活計。到了天明，滿街上，滿電車上都是上學去的兒童。單只這一點勤苦就可以征服我們了。』

其實何止日本？凡是長進的民族都是這樣的。只有咱們這種不長進的民族以『閑』爲幸福，以『消閑』爲急務，男人以打麻將爲消閑，女人以打麻將爲家常，老太婆以打麻將爲下半生的大事業！

從前的革新家說中國有三害：鴉片，八股，小脚。鴉片雖然沒禁絕，總算是犯法的了。雖然還有做『洋八股』與更時髦的『黨八股』的，但八股的四書文是過去的了。小脚也差不多沒有了。只有這第四害，麻將，還是日興月盛沒有一點衰歇的樣子，沒有人說牠是可以亡國的大害。新近麻將先生居然大搖大擺地跑到西洋去招搖一次，幾乎做了鴉片與楊梅瘡的還敬禮物。但如今牠仍舊縮回來了，仍舊回來做東方精神文明的國家的

國粹國戲！

## 請大家來照照鏡子

美國使館的商務參贊安諾德先生製成這三張圖表：第一表是中國人口的分配表，表示中國的人口問題不在過多，而在於分配的太不均勻，在於邊省的太不發達。第二表是中國和美國的經濟狀況，生產能力，工業狀態的比較，處處叫我們照照鏡子，照出我們自己的百不如人。第三表有美國在世界上佔的地位，也是給我們做一面鏡子用的，叫我們生一點羨慕，起一點慚愧。

去年他把這幾張圖表送給我，我使力勸他在中國出版。他答應了之後，又預備了一篇長序，題目就叫做『中國問題裏的幾個根本問題』。他指出中國今日有三個大問題：

- 第一，怎樣趕成全國鐵路的幹線，使全國的各部分有一個最經濟的交通機關。
- 第二，怎樣用教育及種種節省人力，幫助人力的機器，來增加個人生產的能力。
- 第三，怎樣養成個人對於保管事業的責任心。

這是中國今日的三個根本問題。

安諾德先生的第二表裏有這些事實：

	面積（方英里）	鐵道線（英里）	摩托車
中國	4,278,000	7,000	22,000
美國	3,743,500	250,000	22,000,000

我們的面積比美國大，但鐵道線只抵得人家三十六分之一，摩托車只抵得人家一千分之一，汽車路只抵得人家一百分之二。

我們試睜開眼睛看看中國的地圖。長江以南，沒有一條完成的鐵路幹線。京漢鐵路以西，三分之二以上的疆域，沒有一條鐵路幹線。這樣的國家不成一個現代國家。

前年北京開全國商會聯合會，一位甘肅代表來赴會，路上走了一百零四天才到北京。這樣的國家不成一個國家。

雲南人要領法國護照，經過安南，方才能到上海。雲南匯一百元到北京，要三百元的匯水！這樣的國家決不成一個國家。

去年胡若愚同龍雲在雲南打仗，打的個你死我活，南京的中央政府有什麼法子？現在楊森同劉湘在四川又打的個你死我活，南京的中央政府又有什麼法子？這樣的國家能做到統一嗎？

所以現在的第一件事是造鐵路。完成粵漢鐵路，完成隴海鐵路，趕築川漢川滇寧湘等等幹路，拚命實現孫中山先生十萬里鐵路的夢想，然後可以有統一的可能，然後可以說我們是個國家。

所以第一個大問題是怎樣趕成一副最經濟的交通系統。

安諾德先生的第二表裏又有這點事實：

美國人每人有二十五個機械奴隸。

中國人每人只有大半個機械奴隸。

去年三月份的大西洋月報裏，有個美國工程專家說：

美國人每人有三十個機械奴隸。

中國人每人只有一個機械奴隸。

安諾德先生說：美國人有了這些有形與無形的機械奴隸，便可以增進個人的生產能力；從實業及經濟的觀點上說，美國一百十兆的人民，便可以有二十五倍至三十倍人口的經濟效能了。

人家早已在海上飛了，我們還在地上爬！人家從巴黎飛到北京，只須六十三點鐘；我們從甘肅到北京，要走一百零四天。（二千五百點鐘。）

一個英國工人每年出十二個先令（六元），他的全家便可以每晚坐在家裏聽無線

電傳來的世界最美的音樂，歌唱演說，每晚上只費銀元一分七厘而已。而我們在上海遇着緊急事，要打一個四等電報到北京，每十個字須費銀元一元八角！還保不住何時能送到！

人家的磚匠上工，可以坐自己的摩托車去了；他的子女上學，可以有公家汽車接送了。我們杭州蘇州的大官上衙門還得用人作牛馬！

何以有這個大區別呢？因為人家每人有三十個機械奴隸代他做工，幫他做工，而我們却得全靠赤手空拳，——我們的機械奴隸是一根扁担挑担子，四個轎夫換抬的轎子，三個車夫輪租的人力車！

我們的工人是苦力。人家的工人是許多機械奴隸的指揮官。

故第二個大問題是怎樣利用機器來減除人的痛苦，增加人的生產能力，提高人的幸福。

安諾德先生是外國人，所以他對於第三個問題說的很客氣，很委婉。他只說：

保管責任之觀念，在華人中無論如何努力終不能確立其穩定之意義。其故

蓋在此偏愛親人一點。而此點又與中國家族制度有密切關係。此弊為狀

不一，根深而普遍。欲將家屬之責任與現代團體所負保管的責任之適當關

係注入於中國人之腦中，須得千鈞氣力從事之。

這幾句話雖然說得委婉，然而也很夠使我們慚愧汗下了。

這個問題，其實只是『公私不分』四個字。古話說的，『一子成佛，一家生天。』古

話又說，『一人得道，雞犬登仙』。仙佛尚且如此，何況喫肉的官人？何況公司的經理董

事？

幾千年來，大家好像都不曾想想，得道成佛既是那樣很艱難的事，為什麼一人功行圓滿之後，他們全家雞犬也都可以跟着登天？最奇怪的就是今日的新官吏也不能打破這

種舊習氣。



最近招商局的一個分局的訟案便是最明顯的例子。據報紙所載，一個家長做了名義上的局長，實際上却是他的子姪親戚執行他的職務，弄得弊端百出，虧空到幾十萬元。到了法庭上，這位家長說他竟不知道他是局長！

招商局的全部歷史，節節都是缺乏保管的責任心的好例子。我們翻開『國民政府清查整理招商局委員會報告書』，竟同看官場現形記一樣，處處都是怪現狀。上册五十九頁說：

查自壬戌至丙寅最近五年內，歷年虧折總額計有四百三十七萬餘兩。然總滬局每年發給員司酬勞金，五年共計二十四萬五千九百九十四兩。查自癸亥年來，股東未獲得分文息金，乃局中員司獨享此厚酬。

又六十頁說：

修理費總計每年約六七十萬兩……而內河廠〔所承辦〕實居最多數，約占全額之半。查丙寅年內河廠共計修理費三十一萬四千餘兩……惟內河廠既

係該局附屬分枝機關，內部辦事人員當然與該局辦事者關係甚密。……曾經本會函調帳籍備查，而該廠忽以帳房失蹤，帳簿遺失呈報。內中情形不問可知矣。

這樣的輕視保管的責任，便是中國的大工業與大商業所以不能發達的大原因。

怎樣救濟呢？  
安諾德先生說：

天下人性同爲脆弱。社會與個人之關係愈互相錯綜依賴，則制定種種適當之保衛……愈爲急需求。

人性是不容易改變的，公德也不是一朝一夕造成的。故救濟之道不在乎妄想人心大變，道德日高，乃在乎制定種種防弊的制度。中國有句古話說：『先小人而後君子。』先要承認人性的脆弱，方才可以期望大家做君子。故有公平的考試制度，則用人可以無私；有精密的簿記與審計，則帳目可以無弊。制度的訓練可以養成無私無弊的新習慣。新習慣養成之後，保管的責任心便成了當然的事了。

這是安諾德先生提出的三個大問題。

用鐵路與汽車路來做到統一，用教育與機械來提高生產，用防弊制度來打倒貪污：這才是革命，這才是建設。

但依我看來，要解決這三個大問題，必須先有一番心理的建設。所謂心理的建設，並不僅僅是孫中山先生所謂『知難行易』的學說，只是一種新覺悟，一種新心理。

這種急需的新覺悟就是我們自己。要認錯。我們必須承認我們自己百事不如人，不但物質上不如人，不但機械上不如人，並且政治社會道德都不如人。

何以百事不如人呢？

不要儘說是帝國主義者害了我們。那是我們自己欺騙自己的話！我們要睜開眼睛看看日本近六十年的歷史，試想想何以帝國主義的侵略壓不住日本的發憤自強？何以不平等條約細不住日本的自由發展？

何以我們跌倒了便爬不起來呢？

因為我們從不曾悔禍，從不曾澈底痛責自己，從不曾澈底認錯。二三十年前，居然有點悔悟了，所以有許多譴責小說出來，暴揚我們自己官場的黑暗，社會的卑污，家庭的冷酷，十餘年來，也還有一些人肯攻擊中國的舊文學，舊思想，舊道德宗教，——肯承認西洋的精神文明遠勝於我們自己，但現在這一點點悔悟的氣風都消滅了。現在中國全部瀰漫着一股誇大狂的空氣，義和團都成了應該崇拜的英雄志士，而西洋文明只須『帝國主義』四個字便可輕輕抹煞！政府下令提倡舊禮教，而新少年高呼『打倒文化侵略！』我們全不肯認錯，不肯認錯，便事事責人，而不肯責己。

我們到今日還迷信口號標語可以打倒帝國主義。我們到今日還迷信不學無術可以統治國家。我們到今日還不肯低頭去學人家治人富國的組織與方法。

所以我說，今日的第一要務是要造一種新的心理：要肯認錯要大澈大悟地承認我們自己百不如人。

第二步便是死心塌地的去學人家。老實說，我們不須怕模倣。『學之爲言效也，這是朱子的老話。學畫的，學琴的，都要跟別人學起；學的純熟了，個性才會出來，天才才會出來。』

一個現代國家不是一堆昏庸老朽的頭腦造得成的，也不是口頭標語喊得出來的。我們必須學人家怎樣用鐵軌，汽車，電線，飛機，無線電，把血脈貫通，把肢體變活，把國家統一起來。我們必須學人家怎樣用教育來打倒愚昧，用實業來打倒貧窮，用機械來征服自然，抬高人的能力與幸福。我們必須學人家怎樣用種種防弊的制度來經營商業，辦理工業，整理國家政治。

只要我們有決心，這三個大問題都容易解決。譬如粵漢鐵路還缺二百八十英里，約需六千萬元才造得起。多少年來，我們都說這六千萬元那裏去籌。然而國民政府在這一年之中便發了近一萬萬元的公債不但夠完成粵漢鐵路，還可以造大鐵橋貫通武昌漢口了。

義務教育辦不成，也只因經費沒有。然而今日全國各方面每天至少要用一百萬元的軍費（這是財政部次長的估計）。一個國家肯用三萬六千萬元一年的軍費，而不能給全國兒童兩年至四年的義務教育，這是不能呢？還是不肯呢？

所以我們應該感謝安諾德先生，感謝他給我們幾面好鏡子，讓我們照見自己的醜態，更感謝他肯對我們說許多老實話，教我們生點愧悔，引起我們一點向上的決心。

我很盼望我們不至于辜負了他這一番友誼的忠言。

一九二八，六，二四夜。

## 建設的文學革命論

國語的文學——文學的國語

### 一

我的『文學改良芻議』發表以來，已有一年多了。這十幾個月之中，這個問題居然引起了許多很有價值的討論，居然受了許多很可使人樂觀的響應。我想我們提倡文學革命的人，固然不能不從破壞一方面下手。但是我們仔細看來，現在的舊派文學實在不值得一駁。什麼桐城派的古文哪，文選派的文學哪，江西派的詩哪，夢窗派的詞哪，聊齋志異派的小說哪，——都沒有破壞的價值。他們所以還能存在國中，正因為現在還沒有一種真有價值，真有生氣，真可算作文學的新文學起來代他們的位置。有了這種『真文學』

和『活文學』那些『假文學』和『死文學』自然會消滅了。所以我望我們提倡文學革命的人，對於那些腐敗文學，個個都該存一個『彼可取而代之』的心理，個個都該從建設一方面用力，要在三五十年內替中國創造出一派新中國的活文學。

我現在做這篇文章的宗旨，在於貢獻我對於建設新文學的意見。我且先把我從前所主張破壞的八事引來做參考的資料：

- 一，不做『言之無物』的文字。
- 二，不做『無病呻吟』的文字。
- 三，不用典。
- 四，不用套語爛調。
- 五，不重對偶——文須廢駢，詩須廢律。
- 六，不做不合文法的文字。
- 七，不摹倣古人。



八、不避俗話俗字

這是我的『八不主義』是單從消極的，破壞的一方面着想的。

自從去年歸國以後，我在各處演說文學革命，便把這『八不主義』都改作了肯定的口氣，又總括作四條，如下：

一、要有話說，方纔說話。這是『不做言之無物的文字』一條的變相。

二、有什麼話，說什麼話；話怎麼說，就怎麼說。這是（二）（三）（四）（五）

（六）諸條的變相。

三、要說我自己的話，別說別人的話。這是『不摹倣古人』一條的變相。

四、是什麼時代的人，說什麼時代的話。這是『不避俗話俗字』的變相。

這是一半消極，一半積極的主張。一筆表過，且說正文。

一一

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，只要是替中國創造一種國語的文學。有了國語的文學，方才可有文學的國語。有了文學的國語，我們的國語才可算得真正國語。國語沒有文學，便沒有生命，便沒有價值，便不能成立，便不能發達。這是我這一篇文字的大旨。

我曾仔細研究：中國這二千年何以沒有真有價值真有生命的『文言的文學』？我自己回答道：『這都因為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。所以中國這二千年只有些死文學，只有些沒有價值的死文學。』

我們爲什麼愛讀木蘭辭和孔雀東南飛呢？因爲這兩首詩是用白話做的。爲什麼愛讀陶淵明的詩和李後主的詞呢？因爲他們的詩詞是用白話做的。爲什麼愛杜甫的石壕吏兵車行諸詩呢？因爲他們都是用白話做的。爲什麼不愛韓愈的南山呢？因爲他用的是死字死話……簡單說來，自從三百篇到於今，中國的文學凡是有一些價值，有一

些兒生命的，都是白話的，或是近於白話的。其餘的都是沒有生氣的古董，都是博物院中的陳列品！

再看近世的文學：何以水滸傳，西遊記，儒林外史，紅樓夢可以稱爲『活文學』呢？因爲他們都是用一種活文字做的。若是施耐菴，邱長春，吳敬梓，曹雪芹，都用了文言做書，他們的小說一定不會有這樣生命，一定不會有這樣價值。

讀者不要誤會；我並不曾說凡是用白話做的書都是有價值有生命的。我說的是：用死了的文言決不能做出有生命有價值的文學來。這一千多年的文學，凡是有真正文學價值的，沒有一種不帶有白話的性質，沒有一種不靠這個『白話性質』的幫助。換言之：白話能產出有價值的文學，也能產出沒有價值的文學；可以產出儒林外史，也可以產出肉蒲團。但是那已死的文言，只能產出沒有價值沒有生命的文學，決不能產出有價值有生命的文學；只能做幾篇『擬韓退之原道』或『擬陸士衡擬古』，決不能做出一部儒林外史。若有人不信這話，可先讀明朝古文大家宋濂的王冕傳，再讀儒林外史第一回的王冕

傳，便可知道死文學和活文學的分別了。

爲什麼死文字不能產生活文學呢？這都由於文學的性質。一切語言文字的作用在於達意表情；達意達得妙，表情表得好，便是文學。那些用死文言的人，有了意思，却須把這意思翻成幾千年前的典故；有了感情，卻須把這感情譯爲幾千年前的文言。明明是客子思家，他們須說『王粲登樓』、『仲宣作賦』；明明是送別，他們却須說『陽關三疊』、『一曲渭城』；明明是賀陳寶琛七十歲生日，他們却須說是賀伊尹周公傳說。更可笑的明明是鄉下老太婆說話，他們却要叫他打起唐宋八家的古文腔兒；明明是極下流的妓女說話，他們却要他打起胡天游洪亮吉的駢文調子……請問這樣做文章如何能達意表情呢？既不能達意，既不能表情，那裏還有文學呢？即如那儒林外史裏的王冕，是一個有感情，有血氣，能生動，能談笑的活人。這都因爲做書的人能用活言語活文字來描寫他的生活神情。那宋濂集子裏的王冕，便成了一個沒有生氣，不能動人的死人。爲什麼呢？因爲宋濂用了二千年前的死文字來寫二千年後的活人，所以不能不把這個活人變作二千

年前的木偶才可合那古文家法。古文家法是合了，那王冕也真『作古』了！因此我說，『死文言決不能產出活文學。』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。

### 三

上節所說，是從文學一方面着想，若要活文學，必須用國語。如今且說從國語一方面着想，國語的文學有何等重要。

有些人說：『若要用國語做文學，總須先有國語。如今沒有標準的國語，如何能有國語的文學呢？』我說這話似乎有理，其實不然。國語不是單靠幾位言語學的專門家就能造得成的；也不是單靠幾本國語教科書和幾部國語字典就能造成的。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。這話初聽了似乎不通。但是列位仔細想想便可明白了。天下的人誰肯從國語教科書和國語字典裏面學習國語？所以國

語教科書和國語字典，雖是很要緊，決不是造國語的利器。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。試問我們今日居然能拿起筆來做幾篇白話文章，居然能寫得出好幾百個白話的字，可是從什麼白話教科書上學來的嗎？可不是從水滸傳，西遊記，紅樓夢，儒林外史……等書學來的嗎？這些白話文學的勢力，比什麼字典教科書都還大幾百倍。字典說「這」字該讀「魚彥反」，我們偏讀他做「者個」的者字。字典說「麼」字是「細小」，我們偏把他用作「什麼」「那麼」的麼字。字典說「沒」字是「沉也」，「盡也」，我們偏用他做「無有」的無字解。字典說「的」字有許多意義，我們偏把他用來代文言的「之」字，「者」字，「所」字和「徐徐爾，縱縱爾」的「爾」字……總而言之，我們今日所用的「標準白話」，都是這幾部白話的文學定下來的。我們今日要想重新規定一種「標準國語」，還須先造無數國語的水滸傳，西遊記，儒林外史，紅樓夢。

所以我以為我們提倡新文學的人，儘可不必問今日中國有無標準國語。我們儘可

努力去做白話的文學。我們可儘量採用水滸，西遊記，儒林外史，紅樓夢的白話；有不合今日用的，便不用他；有不夠用的，使用今日的白話來補助；有不得不用文言的，使用文言來補助。這樣做去，決不愁語言文字不够用，也決不用愁沒有標準白話。中國將來的新文學用的白話，就是將來中國的標準國語。造中國將來自話文學的人，就是製定標準國語的人。

我這種議論并不是『嚮壁虛造』的。我這幾年來研究歐洲各國國語的歷史，沒有一種國語不是這樣造成的。沒有一種國語是教育部的老爺們造成的。沒有一種是言語學專門家造成的。沒有一種不是文學家造成的。我且舉幾條例爲證：

一，意大利。五百年前，歐洲各國但有方言，沒有『國語』。歐洲最早的國語是意大利文。那時歐洲各國的人多用拉丁文著書通信。到了十四世紀的初年，意大利的大文學家但丁（Dante）極力主張用意大利話來代拉丁文。他說拉丁文是已死了的文字，不如他本國俗話的優美。所以他自己的傑作

『喜劇』全用脫斯堪尼 (Tuscan) (意大利北部的「那」) 的俗話。這部『喜劇』風行一世，人人都稱他做『神聖喜劇』。那『神聖喜劇』的白話後來便成了意大利的標準國語。後來的文學家包卡嘉 (Boccaccio, 1313—1375) 和洛倫查 (Lorenzo de Medici) 諸人也都用白話作文學。所以不到一百年，意大利的國語便完全成立了。

二、英國。英倫雖只是一個小島國，却有無數方言。現在通行全世界的『英文』在五百年前還只是倫敦附近一帶的方言，叫做『中部土話』。當十四世紀時，各處的方言都有些人用來做書。後來到了十四世紀的末年，出了兩位大文學家，一個是趙叟 (Chaucer, 1340—1400)，一個是威克列夫 (Wycliffe, 1300—1384)。趙叟做了許多詩歌，散文都用這『中部土話』。威克列夫把耶教的舊約新約也都譯成『中部土話』。有了這兩個人的文學，便把這『中部土話』變成英國的標準國語。後來到了十五世紀，印刷術輸入英



國，所印的書多用這『中部土話』，國語的標準更確定了。到十六十七兩世紀，蕭士比亞和『伊里沙白時代』無數的文學大家，都用國語創造文學。從此以後，這一部分的『中部土話』，不但成了英國的標準國語，幾乎竟成了全地球的世界語了！

此外，法國、德國及其他各國的國語，大都是這樣發生的，大都是靠着文學的力量才能變成標準的國語的。我也不去一一的細說了。

意大利國語成立的歷史，最可供我們中國人的研究，爲什麼呢？因爲歐洲西北部的新國，如英吉利、法蘭西、德意志，他們的方言和拉丁文相差太遠了，所以他們漸漸的用國語著作文學，還不算希奇。只有意大利是當年羅馬帝國的京畿近地，在拉丁文的故鄉；各處的方言又和拉丁文最近。在意大利提倡用白話代拉丁文，真正和在中國提倡用白話代漢文，有同樣的艱難。所以英法德各國語，一經文學發達以後，便不知不覺的成爲國語了。在意大利却不然。當時反對的人很多，所以那時的新文學家，一方面努力創造國

語的文學，一方面還要做文章鼓吹何以當廢古文，何以不可不用白話。有了這種有意的主張，（最有力的是但丁（Dante）和阿兒白狄（Alberic）兩個人。）又有了那些有價值的文學，才可造出意大利的『文學的國語』。

我常問我自己道：『自從施耐菴以來，很有了些極風行的白話文學，何以中國至今還不曾有一種標準的國語呢？』我想來想去，只有一個答案。這一千年來，中國固然有了一些有價值的白話文學，但是沒有一個人出來明目張胆的主張用白話爲中國的『文學的國語』。有時陸放翁高興了，便做一首白話詩；有時柳耆卿高興了，便做一首白話詞；有時朱晦菴高興了，便寫幾封白話信，做幾條白話札記；有時施耐菴吳敬梓高輿了，便做一兩部白話的小說。這都是不知不覺的自然出產品，並非是有意的主張。因爲沒有『有意的主張』，所以做白話的只管做白話，做古文的只管做古文，做八股的只管做八股。因爲沒有『有意的主張』，所以白話文學從不會和那些『死文學』爭那『文學正宗』的地位。白話文學不成爲文學正宗，故白話不會成爲標準國語。

我們今日提倡國語的文學，是有意的主張。要使國語成爲『文學的國語。』有了文學的國語，方有標準的國語。

#### 四

上文所說，『國語的文學，文學的國語，』乃是我們的根本主張。如今且說要實行做到這個根本主張，應該怎樣進行。

我以爲創造新文學的進行次序，約有三步：（一）工具，（二）方法，（三）創造。前兩步是預備，第三步才是實行創造新文學。

（一）工具。古人說得好：『工欲善其事，必先利其器。』寫字的要筆好，殺豬的要刀快。我們要創造新文學，也須先預備下創造新文學的『工具。』我們的工具就是白話。我們有志造國語文學的人，應該趕緊籌備這個萬不可少的工具。預備的方法，約有兩種：

（甲）多讀模範的白話文學。例如水滸傳、西遊記、儒林外史、紅樓夢、宋儒語。

錄，白話信札；元人戲曲，明清傳奇的說白。唐宋的白話詩詞，也該選讀。

(乙)用白話作各種文學。我們有志造新文學的人，都該發誓不用文言作文；無論通信，做詩，譯書，做筆記，做報館文章，編學堂講義，替死人作墓誌，替活人上條陳……都該用白話來做。我們從小到如今，都是用文言作文，養成了一種文言的習慣，所以雖是活人，只會作死人的文字。若不下一些狠勁，若不用點苦工夫，決不能使用白話圓轉如意。若單在新青年裏面做白話文字，此外還依舊做文言的文字，那真是『一日暴之，十日寒之』的政策，決不能磨練成白話的文學家。

不但我們提倡白話文學的人應該如此做去。就是那些反對白話文學的人，我也奉勸他們用白話來做文字。爲什麼呢？因爲他們若不能做白話文字，便不配反對白話文學。譬如那些不認得中國字的中國人，若主張廢漢文，我一定罵他們不配開口。若是我的朋友錢玄同要主張廢漢文，我決不敢說他不配開口了。那些不會做白話文字的人來

反對白話文學，便和那些不懂漢文的人要廢漢文，是一樣的荒謬。所以我勸他們多做些白話文字，多做些白話詩歌，試試白話是否有文學的價值。如果試了幾年，還覺得白話不如文言，那時再來攻擊我們，也還不遲。

還有一層，有些人說：『做白話很不容易，不如做文言的省力。』這是因為中毒太深之過。受病深了，更宜趕緊醫治。否則真不可救了。其實做白話並不難。我有一個姪兒，今年才十五歲，一向在徽州不會出過門，今年他用白話寫信來，居然寫得極好。我們徽州話和官話差得很遠，我的姪兒不過看了一些白話小說，便會做白話文字了。這可見做白話並不是難事，不過人性懶惰的居多數，捨不得拋『高文典冊』的死文字罷了。

(二)方法。我以為中國近來文學所以這樣腐敗，大半雖由於沒有適用的『工具』，但是單有『工具』沒有方法，也還不能造新文學。做木匠的人，單有鋸鑿鑽鉋，沒有規矩師法，決不能造成木器。文學也是如此。若單靠白話便可造新文學，難道把鄭孝胥陳三立的詩翻成了白話，就可算得新文學了嗎？難道那些用白話做的新華春夢記，九尾龜，也

可算作新文學嗎？我以為現在國內新起的一班『文人』受病最深的所在，只在沒有高明的文學方法。我且舉小說一門為例。現在的小說，（單指中國人自己著的。）看來看去只有兩派。一派最下流的，是那些學聊齋志異的割記小說。篇篇都是『某生，某處人生有異稟，下筆千言……一日於某地遇一女郎……好事多磨……遂為情死』或是『某地某生，遊某地，眷某妓，情好綦篤，遂訂白頭之約……而大婦妬甚，不能相容，女抑鬱以死……生撫尸一慟幾絕』……此類文字，只可抹桌子，固不值一駁。還有那第二派是那些學儒林外史或是學官場現形記的白話小說。上等的如廣陵潮，下等的如九尾龜。這一派小說，只學了儒林外史的壞處，却不會學得他的好處。儒林外史的壞處在於體裁結構太不緊嚴，全篇是雜湊起來的。例如婁府一羣人，自成一段；杜府兩公子自成一段；馬二先生又成一段；虞博士又成一段；蕭雲仙，郭孝子，又各自成一段。分出來，可成無數割記小說；接下去，可長至無窮無極。官場現形記便是這樣。如今的章回小說，大都犯這個沒有結構，沒有布局的懶病。却不知道儒林外史所以能有文學價值者，全靠一副寫人物的畫工本領。

我十年不曾讀這書了，但是我閉了眼睛，還覺得書中的人物，如嚴貢生，如馬二先生，如杜少卿，如權勿用，……個個都是活的人物。正如讀水滸的人，過了二三十年，還不會忘記魯智深，李逵，武松，石秀，……一班人。請問列位讀過廣潮陵和九尾龜的人，過了兩三個月，心目中除了一個『文武全才』的章秋谷之外，還記得幾個活靈活現的書中人物？——所以我說，現在的『新小說』全是不懂得文學方法的：既不知布局，又不知結構，又不知描寫人物，只做成了許多又長又臭的文字；只配與報紙的第二張充篇幅，却不配在新文學上佔一個位置。——小說在中國近年，比較的說來，要算文學中最發達的一門了。小說尙且如此，別種文學，如詩歌戲曲，更不用說了。

如今且說什麼叫做『文學的方法』呢？這個問題不容易回答，況且又不是這篇文章的本題，我且約略說幾句。

大凡文學的方法可分三類：

(一) 集收材料的方法。中國的『文學』大病在於缺少材料。那些古文家，除了摹

誌，壽序，家傳之外，幾乎沒有一毫材料。因此，他們不得不做那些極無聊的『漢高帝斬丁公論』、『漢文帝唐太宗優劣論』。至於近人的詩詞，更沒有什麼材料可說了。近人的小說材料，只有三種：一種是官場，一種是妓女，一種是不官而官，非妓而妓的中等社會（留學生，女學生之可作小說材料者，亦附此類）。除此以外，別無材料。最下流的，竟至登告白徵求這種材料。做小說竟須登告白徵求材料，便是宣告文學家破產的鐵證。我以為將來的文學家收集材料的方法，約如下：

（甲）推廣材料的區域。官場妓院與齷齪社會三個區域，決不夠採用。即如今日的貧民社會，如工廠之男女工人，人力車夫，內地農家，各處大負販及小店鋪，一切痛苦情形，都不曾在文學上佔一位置。並且今日新舊文明相接觸，一切家庭慘變，婚姻苦痛，女子之位置，教育之不適宜……種種問題，都可供文學的材料。

（乙）注重實地的觀察和個人的經驗。現今文人的材料大都是關了門虛



造出來的，或是間接又間接的得來的，因此我們讀這種小說，總覺得浮泛敷衍，不痛不癢的，沒有一毫精采。真正文學家的材料大概都有『實地的觀察和個人自己的經驗』做個根底。不能作實地的觀察，便不能做文學家；全沒有個人的經驗，也不能做文學家。

(丙)要用周密的理想作觀察經驗的補助。實地的觀察和個人的經驗，固是極重要，但是也不能全靠這兩件。例如施耐菴若單靠觀察和經驗，決不能做出一部水滸傳。個人所經驗的，所觀察的，究竟有限。所以必須有活潑精細的理想 (Imagination) 把觀察經驗的材料，一一的體會出來，一一的整理如式，一一的組織完全。從已知的推想到未知的，從經驗過的推想到不曾經驗過的，從可觀察的推想到不可觀察的。這才是文學家的本領。

(2) 結構的方法。有了材料，第二步須要講究結構。結構是個總名詞，內中所包甚廣，簡單說來，可分剪裁和布局兩步：

(甲)剪裁。有了材料，先要剪裁。譬如做衣服，先要看那塊料可做袍子，那塊料可做背心。估計定了，方可下剪。文學家的材料也要如此辦理。先須看這些材料該用做小詩呢？還是做長歌呢？該用做章回小說呢？還是做短篇小說呢？該用做小說呢？還是做戲本呢？籌畫定了，方才可以剪下那些可用的材料，去掉那些不中用的材料；方才可以決定做什麼體裁的文字。

(乙)布局。體裁定了，再可講布局。有剪裁，方可決定『做什麼』；有布局，方可決定『怎樣做』。材料剪定了，須要籌算怎樣做去，始能把這材料用得最得當又最有效力。例如唐朝天寶時代的兵禍，百姓的痛苦，都是材料。這些材料，到了杜甫的手裏，便成了詩料。如今且舉他的石壕吏一篇，作布局的例。這首詩只寫一個過路的客人一晚上在一個人家內偷聽得的事情；只用一百二十個字，却不但把那一家祖孫三代的歷史都寫出來，並且把那時代兵禍之慘，壯丁死亡之多，差役之橫行，小民之苦痛，都寫得逼真活現，使人讀了生無限

的感慨。這是上品的布局工夫。又如古詩『上山採蘼蕪，下山逢故夫』一篇，寫一家夫婦的慘劇，却不從『某人娶妻甚賢，後別有所歡，遂出妻再娶』說起，只挑出那前妻山上下來遇着故夫的時候下筆，却也能把那一家的家庭情形寫得充分滿意。這也是上品的布局工夫。——近來的文人全不講求布局；只顧湊足多少字可賣幾塊錢，全不問材料用的得當不得當，動人不動人。他們今日做上回的文章，還不知道下一回的材料在何處！這樣的文人怎樣造得出有價值的新文學呢！

(3)描寫的方法。局已布定了，方才可講描寫的方法。描寫的方法，千頭萬緒，大要不出四條：

(一)寫人。

(二)寫境。

(三)寫事。

## (四)寫情。

寫人要舉動，口氣，身分，才性，……都要有個性的區別；件件都是林黛玉，決不是薛寶釵；件件都是武松，決不是李逵。寫境要一喧一靜，一石一山，一雲一鳥，……也都要有個性的區別：老殘遊記的大明湖，決不是西湖，也決不是洞庭湖；紅樓夢裏的家庭，決不是金瓶梅裏的家庭。寫事要線索分明，頭緒清楚，近情近理，亦正亦奇。寫情要真，要精，要細膩婉轉，要淋漓盡致。……有時須用境寫人，用情寫人，用事寫人；有時須用人寫境，用事寫境，用情寫境……這裏面的千變萬化，一言難盡。

如今且回到本文。我上文說的：創造新文學的第一步是工具，第二步是方法。方法的大致，我剛才說了。如今且問，怎樣預備方才可得着一些高明的文學方法？我仔細想來，只有一條法子：就是趕緊多多的繙譯西洋的文學名著做我們的模範。我這個主張，有兩層理由：

第一，中國文學的方法實在不完備，不够作我們的模範。即以體裁而論，散文只有短篇，沒有布置周密，論理精嚴，首尾不懈的長篇；韻文只有抒情詩，絕少紀事詩，長篇詩更不會有過；戲本更在幼稚時代，但略能紀事掉文，全不懂結構；小說好的，只不過三四部，這三四部之中，還有許多疵病；至於最精采的『短篇小說』、『獨幕戲』更沒有了。若從材料一方面看來，中國文學更沒有做模範的價值。才子佳人，封王掛帥的小說；風花雪月，塗脂抹粉的詩；不能說理，不能言情的『古文』；學這個，學那個的一切文學；這些文字，簡直無一毫材料可說。至於布局一方面，除了幾首實在好的詩之外，幾乎沒有一篇東西當得『布局』兩個字！——所以我說，從文學方法一方面看去，中國的文學實在不夠給我們作模範。

第二，西洋的文學方法，比我們的文學，實在完備得多，高明得多，不可不取例。即以散文而論，我們的古文家至多比得上英國的培根 (Ba con) 和法國的孟太恩 (Montaigne) 至於像柏拉圖 (Plato) 的『主客體』，赫肯黎 (Huxley) 等的科學文字，包士威爾 (Boswell) 和莫烈 (Morley) 等的長篇傳記，彌兒 (Mill) 弗蘭克令 (Franklin) 吉朋 (Gibbon) 等

的『自傳』太恩 (Taine) 和白克兒 (Buckle) 等的史論……都是中國從不曾夢見過的體裁。更以戲劇而論，二千五百年前的希臘戲曲，一切結構的工夫，描寫的工夫，高出元曲何止十倍。近代的蕭士比亞 (Shakespeare) 和莫逆爾 (Molière)，便不用說了，最近六十年來，歐洲的散文戲本，千變萬化，遠勝古代，體裁也更發達了，最重要的，如『問題戲』專研究社會的種種重要問題；『象徵戲』 (Symbolic Drama) 專以美術的手段作的『意在言外』的戲本；『心理戲』專描寫種種複雜的心境，作極精密的解剖；『諷刺戲』用嬉笑怒罵的文章，達憤世救世的苦心；——我寫到這裏，忽然想起今天梅蘭芳正在唱新編的天女散花，上海的人還正在等着看新排的多爾袞呢！我也不往下數了。——更以小說而論，那材料之精確，體裁之完備，命意之高超，描寫之工切，心理解剖之細密，社會問題討論之透切……真是美不勝收。至於近百年新創的『短篇小說』，真如芥子裏面藏着大千世界；真如百鍊的精金，曲折委婉，無所不可；真可說是開千古未有的創局，掘百世不竭的寶藏。——以上所說，大旨只在約略表示西洋文學方法的完備，因為西洋文學真有許多可給我們作

模範的好處，所以我說：我們如果真要研究文學的方法，不可不趕緊繙譯西洋的文學名著，做我們的模範。

現在中國所譯的西洋文學書，大概都不得其法，所以收效甚少。我且擬幾條繙譯西洋文學名著的辦法如下：

(1) 只譯名家著作，不譯第二流以下的著作。我以為國內真懂得西洋文學的學者應該開一會議，公共選定若干種不可不譯的第一流文學名著：約數如一百種長篇小說，五百篇短篇小說，三百種戲劇，五十家散文，為第一部『西洋文學叢書』，期五年譯完，再選第二部。譯成之稿，由這幾位學者審查，并一為作長序及著者略傳，然後付印；其第二流以下，如哈葛得之流，一概不選。詩歌一類，不易繙譯，只可從緩。

(2) 全用白話韻文之戲曲，也都譯為白話散文。用古文譯書，必失原文的好處。如林琴南的『其女珠，其母下之』，早成笑柄，且不必論。前天看見一

部偵探小說圓室案中，寫一位偵探『勃然大怒，拂袖而起』。不知道這位偵探穿的是不是康橋大學的廣袖制服——這樣譯書，不如不譯。又如林琴南把蕭士比亞的戲曲，譯成了記鼓體的古文！這真是蕭士比亞的大罪人，罪在

圓室案譯者之上！

(三)創造。上面所說工具與方法兩項，都只是創造新文學的預備。工具用得純熟自然了，方法也懂了，方才可以創造中國的新文學。至於創造新文學是怎樣一回事，我可不配開口了。我以為現在的中國，還沒有做到實行預備創造新文學的地步，儘可不必空談創造的方法和創造的手段，我們現在且先去努力做那第一第二兩步預備的工夫罷！

民國七年四月。



## 嘗試集自序

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

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

我做白話文字，起於民國紀元前六年（丙午），那時我替上海競業旬報做了半部章回小說，和一些論文，都是用白話做的。到了第二年（丁未）我因腳氣病，出學堂養病。

病中無事，我天天讀古詩，從蘇武李陵直到元好問，單讀古體詩，不讀律詩。那一年我也做了幾篇詩，內中有一篇五百六十字的遊萬國賽珍會，和一篇近三百字的棄父行；以後我常常做詩，到我往美國時，已做了兩百多首詩了。我先前不做律詩，因為我少時不會學對對子，心裏總覺得律詩難做。後來偶然做了一些律詩，覺得律詩原來是最容易做的玩意兒，用來做應酬朋友的詩，再方便也沒有了。我初做詩，人都說我像白居易一派。後來我因為要學時髦，也做一番研究杜甫的工夫。但是我讀杜詩，只讀石壕吏，自京赴奉先詠懷一類的詩，律詩中五律我極愛讀，七律中最討厭秋興一類的詩，常說這些詩文法不通，只有一點空架子。

自民國前六七年到民國前二年（庚戌）可算是一個時代。這個時代已有不滿意於當時舊文學的趨向了。我近來在一本舊筆記裏（名自勝生隨筆，是丁未年記的）翻出這幾條論詩的話：

作詩必使老嫗聽解，固不可；然必使士大夫讀而不能解，亦何故耶？（錄麓堂詩）

話)

東坡云，『詩須有爲而作。』元遺山云，『縱橫正有凌雲筆，俯仰隨人亦可憐。』（錄南濠詩話）

這兩條都有密圈，也可見我十六歲時論詩的旨趣了。

民國前二年，我往美國留學。初去的兩年，作詩不過兩三首，民國成立後，任叔永（鴻雋）、楊杏佛（銓）同來綺色佳（Tilacoa），有了做詩的伴當了。集中文學篇所說：

明年任與楊，遠道來就我。山城風雪夜，枯坐殊未可。

烹茶更賦詩，有倡還須和。詩爐久灰冷，從此生新火。

都是實在情形。在綺色佳五年，我雖不專治文學，但也頗讀了一些西方文學書籍，無形之中，總受了不少的影響，所以我那幾年的詩，胆子已大得多。去國集裏的耶穌誕節歌和久雪後大風作歌都帶有試驗意味。後來做自殺篇，完全用分段作法，試驗的態度更顯明了。

癡暉室劄記第三册有跋自殺篇一段，說：

……吾國作詩每不重言外之意，故說理之作極少。求一撲蒲（Pope）已不可多得，何況華茨活（Wordsworth）貴推（Goethe）與白朗吟（Browning）矣。此篇以吾所持樂觀主義入詩。全篇爲說理之作，雖不能佳，然途徑具在。他日多作之，或有進境耳。（民國三年七月七日）

又跋云：

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

民國四年八月，我作一文論『如何可使吾國文言易於教授。』文中列舉方法幾條，還不曾主張用白話代文言。但那時我已明言『文言是半死之文字，不當以教活文字之法教之。』又說『活文字者，日用語言之文字，如英法文是也；如吾國之白話是也。死文字者，如希臘拉丁，非自用之語言，已陳死矣。半死文字者，以其中尚有日用之分子在也。如犬字是已死之字，狗字是活字，乘馬是死語，騎馬是活語；故曰半死文字也。』（劄記第九

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

梅君梅君毋自鄙！神州文學久枯餒，百年未有健者起，新潮之來不可止，文學

革命其時矣！吾輩勢不容坐視，且復號召二三子，革命軍前杖馬箠，鞭笞驅除

一車鬼，再拜迎入新世紀！以此報國未云菲，縮地戡天差可憊。梅君梅君毋

自鄙！

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

牛敦，愛迭孫；培根，客爾文；宰虜與霍桑，『烟士披里純』

鞭笞一車鬼，爲君生瓊英。文學今革命，作歌送胡生。

我接到這詩，在火車上依韻和了一首，寄給叔永諸人：

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

梅觀莊誤會我『作詩如作文』的意思，寫信來辨論。他說：

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

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

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

所論『詩之文字』與『文之文字』之別，亦不盡當。卽如白香山詩，『城云

臣按六典書，任土貢有不貢無，道州水土所生者，只有矮民無矮奴！』李義山

詩，『公之斯文若元氣，先時已入人肝脾。』……此諸例所用文字，是『詩之文

字』乎？抑『文之文字』乎？又如適贈足下詩，『國事今成遍體瘡，治頭治脚

俱所急。』此中字字皆觀莊所謂『文之文字』……可知『詩之文字』原

不異『文之文字』。正如詩之文法原不異文之文法也……（五年二月二日）

『詩之文字』一個問題也是很重要的問題，因為有許多人只認風花雪月，蛾眉，朱顏，

銀漢，玉容，等字是『詩之文字』，做成的詩讀起來字字是詩！仔細分析起來，一點意思也

沒有。所以我主張用樸實無華的白描工夫，如白居易的道州民，如黃庭堅的題蓮華寺，如

杜甫的自京赴奉先詠懷。這類的詩，詩味在骨子裏，在質不在文！沒有骨子的濫調詩

人決不能做這類的詩。所以我的第一條件便是『言之有物』。因為注重之點在言中

的『物』，故不問所用的文字是詩的文字還是文的文字。觀莊認做『僅移文之文字於

詩，』所以錯了。

這一次的爭論是民國四年到五年春間的事。那時影響我個人最大的，就是找平常所說的『歷史的文學進化觀念』。這個觀念是我的文學革命論的基本理論。 劄記第十册有五年四月五日夜所記一段如下：

文學革命，在吾國史上非創見也。即以韻文而論，三百篇變而為騷，一大革命也。又變為五言七言，二大革命也。賦變而為無韻之駢文古詩變而為律詩，三大革命也。詩之變而為詞，四大革命也。詞之變而為曲，為劇本，五大革命也。何獨於吾所持文學革命論而疑之？文亦遭幾許革命矣。自孔子至於秦漢，中國文體始臻完備。六朝之文……亦有可觀者。然其時駢儷之體大盛，文以工巧雕琢見長，文法遂衰。韓退之所以稱『文起八代之衰』者，其功在於恢復散文講求文法。此一革命也……宋人談哲理者，深悟古文之不適用於用，於是語錄體興焉。語錄體者，禪門所嘗用，以俚語說理紀言……此亦一



大革命也。至元人之小說，此體始臻極盛……總之文學革命至元代而極盛。其時之詞也，曲也，劇本也，小說也，皆第一流之文學，而皆以俚語爲之。其時吾國真可謂有一種『活文學』出現。儻此革命潮流（革命潮流，卽天演進化之迹，自其異者言之，謂之革命；自其循序漸進之迹言之，卽謂之進化可也。）不遭明代八股之劫，不遭前後七子復古之劫，則吾國之文學已成俚語的文學；而吾國之語言早成爲言文一致之語言，可無疑也。但丁之創意意大利文學，卻叟輩之創英文學，路得之創德文學，未足獨有千古矣。惜乎，五百餘年來，半死之古文，半死之詩詞，復奪此『活文學』之席，而『半死文學』遂苟延殘喘以至於今日……文學革命何可更緩耶！何可更緩耶！

過了幾天，我填了一首沁園春詞，題目就叫做『誓詩』，其實是一篇文學革命宣言書：更不傷春，更不悲秋，以此誓詩。任花開也好，花飛也好；月圓固好，日落何悲！我聞之曰，『從天而頌孰與制天而用之？』更安用爲蒼天歎哭，作彼奴爲！

文章革命何疑？且準備拳旗作健兒。要前空千古，下開百世；收他吳腐，還我

神奇！爲大中華，造新文學，此業吾曹欲讓誰？詩材料，有簇新世界，供我驅馳！

（四月十三日）

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

以下要說發生嘗試集的近因了。

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

……詩中『言權輕楫』之言字及『載笑載言』之載字，皆係死字。又如『猜  
謎賭勝，載笑載言』兩句，上句爲二十世紀之活字，下句爲三千年前之死句，殊

不相稱也。（七月十六日）

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

足下所自矜爲文學革命真諦者，不外乎用『活字』以入文；於叔永詩中，稍古之字，皆所不取，以爲非『二十世紀之活字』……夫文字革新須洗去舊日腔套，務去陳言，固矣。然此非盡屏古人所用之字，而另以俗語白話代之之謂也。……足下以俗語白話爲向來文學上不用之字，驟以入文，似覺新奇而美，實則無永久價值。因其向未經美術家鍛鍊，徒諉諸愚夫愚婦，無美術觀念者之口，歷世相傳，愈趨愈下，鄙俚乃不可言。足下得之，乃矜矜自喜，炫爲創獲，異矣。如足下之言，則人間材智，選擇教育，諸事皆無足算，而村農僮父皆足爲詩人美術家矣。

甚至非洲黑蠻，南洋土人，其言文無分者，最有詩人美術家之資格矣。至於無所謂『活文學』，亦與足下前此言之……文字者，世界上最守舊之物

也……足下乃視改革文字如是之易乎……

觀莊這封信不但完全誤解我的主張，並且說了一些沒有道理的話，故我做了一首一千多字的白話遊戲詩答他。這首詩雖是遊戲詩，也有幾段莊重的議論，如第二段說：

文字沒有雅俗，却有死活可道。

古人叫做欲，今人叫做要；

古人叫做至，今人叫做到；

古人叫做溺，今人叫做尿；

本來同是一字，聲音少許變了。

並無雅俗可言，何必紛紛胡鬧？

至於古人叫字，今人叫號；古人懸梁，今人上吊；

古名雖未必不佳，今名又何嘗不妙？

至於古人乘輿，今人坐轎；古人加冠束幘，今人但知戴帽；

若必叫帽作巾，叫轎作輿，豈非張冠李戴，認虎作豹？……  
又如第五段說：

今我苦口曉舌，算來却是爲何？

正要求今日的文學大家，

把那些活潑潑的白話拿來鍛鍊，拿來琢磨，拿來作文演說，作曲作歌——  
出幾個白話的囂俄，和幾個白話的東坡，

那不是『活文學』是什麼？

那不是『活文學』是什麼？

這一段全是後來用白話作實地試驗的意思。

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

讀大作如兒時聽蓮花落，真所謂革盡古今中外人之命者。  
足下誠豪健哉！

蓋今之西洋詩界，若足下之張革命旗者，亦數見不鮮。最著者有所謂 Futurism, Imagism, Free Verse, 及各種 Decadent movements in Literature and in Arts。大約皆足下俗話詩之流亞，皆喜以『前無古人後無來者』自豪，皆喜詭立名字，號召徒衆，以眩世人之耳目，而已則從中得名士頭銜以去焉。信尾又有兩段添入的話：

文章體裁不同。小說詞曲固可用白話，詩文則不可。今之歐美狂瀾橫流，所謂『新潮流』『新潮流』者，耳已聞之熟矣。誠望足下勿剽竊此種不值錢之新潮流以哄國人也。（七月二十四日）

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

種不值錢之新潮流以哄國人』的罪名，我如何能心服呢？

### 叔永來信說：

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

(七月二十四夜)

觀莊說，『小說詞曲固可用白話，詩文則不可。』叔永說，『白話自有白話用處，（如作小說演說等）然不能用之於詩，』這是最不承認的。我答叔永信中說：

……白話入詩，古人用之者多矣。（此下舉放翁詩及山谷稼軒詞爲例）……總之，白話之能不能作詩，此一問題全待吾輩解決。解決之法，不在乞憐古人，謂古之所無，今必不可有，而在吾輩實地試驗。一次『完全失敗』，何妨再來？若一次失敗，便『期期以爲不可』，此豈科學的精神所許乎？

這一段乃是我的『文學的實驗主義』。我三年來所做的文學事業只不過是實行這個主義

答叔永書很長，我且再鈔一段：

……今且用足下之字句以述吾夢想中之文學革命曰：

(1) 文學革命的手段：要令國中之陶謝李杜敢用白話京調高腔作詩；要令國



中之陶謝李杜皆能用白話京調高腔作詩。

(2) 文學革命的目的，要令白話京調高腔之中產出幾許陶謝李杜。

(3) 今日決用不着『陶謝李杜』陶謝李杜。若陶謝李杜生於今日仍作

陶謝李杜當日之詩，則決不能更有當日的價值與影響。何也？時代不同也。

(4) 吾輩生於今日，與其作不能行遠不能普及的五經兩漢六朝八家文字，不

如作家喻戶曉的水滸西遊文字。與其作似陶似謝似李似杜的詩，不如作不

似陶謝不似李杜的白話詩。與其作一個學這個學那個的鄭蘇廩陳伯嚴，不

如作一個實地試驗『旁逸斜出』『舍大道而弗由』的胡適之。

……吾志決矣，吾自此以後，不更作文言詩詞……（七月二十六日）

這是第一次宣言不做文言詩詞。過了幾天，我再答叔永道：

……古人說，『工欲善其事，必先利其器。』文字者，文學之器也。我私心

以爲文言決不足爲吾國將來文學之利器。施耐菴曹雪芹諸人已實地證明

作小說之利器在於白話。今尙需人實地試驗白話是否可爲韻文之利器耳。

……我自信頗能用白話作散文，但尙未能用之於韻文。私心頗欲以數年之

力實地練習之。倘數年之後，竟能用文言白話作文作詩，無不隨心所欲，豈非

一大快事？我此時練習白話韻文，頗似新闢一文學殖民地。可惜須單身匹

馬而往，不能多得同志，結伴同行。然吾去志已決。公等假我數年之期。倘

此新國盡是沙磧不毛之地，則我或終歸老於『文言詩國』亦未可知。儻幸而

有成，則闢除荆棘之後，當開放門戶，迎公等同來蒞止耳！『狂言人道臣當烹。

我自不吐定不快，人言未足爲重輕。』足下定笑我狂耳。……（八月四日）

這時我已開始作白話詩。詩還不會做得幾首，詩集的名字已定下了，那時我想起陸

游有一句詩：『嘗試成功自古無！』我覺得這個意思恰和我的實驗主義反對，故用『嘗

試』兩字作我的白話詩集的名字，要看『嘗試』究竟是否可以成功。那時我已打定主

意，努力做白話詩的試驗；心裏只有一點痛苦，就是同志太少了，『須單身匹馬而往。』我平

時所最敬愛的一班朋友都不肯和我同去探險。但是我若沒有這一班朋友和我打筆墨官司，我也決不會有這樣的嘗試決心。莊子說得好：『彼出於是，是亦因彼。』我至今回想當時和那班朋友，一日一郵片，三日一長函的樂趣，覺得那真是人生最不容易有的幸福。我對於文學革命的一切見解，所以能結晶成一種有系統的主張，全都是同這一班朋友切磋討論的結果。五年八月十九日我寫信答朱經農（經）中有一段說：

新文學之要點，約有八事：

- (一)不用典，
- (二)不用陳套語，
- (三)不講對仗，
- (四)不避俗字俗話，
- (五)須講求文法，以上為形式的一方面。
- (六)不作無病之呻吟，

(七)不摹倣古人，須語語有個我在，

(八)須言之有物。以上爲精神（內容）的一方面。

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

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

我初回國時，我的朋友錢玄同說我的詩詞『未能脫盡文言窠臼』，又說『嫌太文了！』美洲的朋友嫌『太俗』的詩，北京的朋友嫌『太文』了！這話我初聽了很覺得奇怪。後來平心一想，這話真是不錯。我在美洲做的嘗試集，實在不過是能勉強實行了文學改良芻議裏面的八個條件；實在不過是一些刷洗過的舊詩！這些詩的大缺點就是仍舊用五言七言的句法。句法太整齊了，就不合語言的自然，不能不有截長補短的毛病，

不能不時犧牲白話的字和白話的文法，來遷就五七言的句法。音節一層，也受很大的影響：第一，整齊劃一的音節沒有變化，實在無味；第二，沒有自然的音節，不能跟着詩料隨時變化。因此，我到北京以後所做的詩，認定一個主義：若要做真正的白話詩，若要充分採用白話的字，白話的文法和白話的自然音節，非做長短不一的白話詩不可。這種主張，可叫做『詩體的大解放』。詩體的大解放就是把從前一切束縛自由的枷鎖鏽鏽，一齊打破：有什麼話，說什麼話；話怎麼說，就怎麼說。這樣方才可有真正白話詩，方才可以表現白話的文學可能性。嘗試集第二編中的詩雖不能處處做到這個理想的目的，但大致都想朝着這個目的做去，這是第二集和第一集的不同之處。

以上說嘗試集發生的歷史。現在且說我爲什麼趕緊印行這本白話詩集。我的第一個理由是因爲這一年以來白話散文雖然傳播得很快很遠，但是大多數的人對於白話詩仍舊很懷疑；還有許多人不但懷疑，簡直持反對的態度。因此，我覺得這個時候有一兩

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

近來稍稍明白事理的人，都覺得中國文學有改革的必要。即如我的朋友任叔永他也說：『烏乎！適之！吾人今日言文學革命，乃誠見今日文學有不可不改革之處，非特文言白話之爭而已。』甚至於南社的柳亞子也要高談文學革命。但是他們的文學革命論祇提出一種空蕩蕩的目的，不能有一種具體進行的計畫。他們都說文學革命決不是形式上的革命，決不是文言白話的問題。等到人問他們究竟他們所主張的革命『大道』

是什麼，他們可回答不出了。這種沒有具體計畫的革命，——無論是政治的是文學的——決不能發生什麼效果。我們認定文字是文學的基礎，故文學革命的第一步就是文字問題的解決。我們認定『死文字定不能產生活文學』，故我們主張若要造一種活的文學，必須用白話來做文學的工具。我們也知道單有白話未必就能造出新文學；我們也知道新文學必須要有新思想做裏子。但是我們認定文學革命須有先後的程序：先要做到文字體裁的大解放，方才可以用來做新思想新精神的運輸品。我們認定白話實在有文學的可能，實在是新文學的唯一利器。但是國內大多數人都不肯承認這話，——他們最不肯承認的，就是白話可作韻文的唯一利器。我們對於這種懷疑，這種反對，沒有別的法子可以對付，只有一個法子，就是科學家的試驗方法。科學家遇着一個未經實地證明的理論，只可認他做一個假設；須等到實地試驗之後，方才用試驗的結果來批評那個假設的價值。我們主張白話可以做詩，因為未經大家承認，只可說是一個假設的理論。我們這三年來，只是想把這個假設用來做種種實地試驗，——做五言詩，做七言詩，做嚴格的詞，做極不整齊

的長短句；做有韻詩，做無韻詩，做種種音節上的試驗，——要看白話是不是可以做好詩，要看白話詩是不是比文言詩要更好一點。這是我們這班白話詩人的『實驗的精神』。

我這本集子裏的詩，不問詩的價值如何，總都可以代表這點實驗的精神。這兩年來，北京有我的朋友沈尹默，劉半農，周豫才，周啟明，傅斯年，俞平伯，康白情諸位，美國有陳衡哲女士，都努力作白話詩。白話詩的試驗室裏的試驗家漸漸多起來了。但是大多數的文人仍舊不敢輕易『嘗試』。他們永不來嘗試嘗試，如何能判斷白話詩的問題呢？耶穌說得好：『收穫是很好的，可惜做工的人太少了。』所以我大胆把這本嘗試集印出來，要想把這本集子所代表的『實驗的精神』貢獻給全國的文人，請他們大家都來嘗試嘗試。

我且引我的嘗試篇作這篇長序的結論：

『嘗試成功自古無！』放翁這話未必是。我今爲下一轉語：『自古成功在

嘗試！』請看藥聖嘗百草，嘗了一味又一味。又如名醫試丹藥，何嫌六百零

六次？莫想小試便成功，那有這樣容易事！有時試到千百回，始知前功盡拋。



棄。即使如此已無媿，即此失敗便足記。告人『此路不通行，』可使脚力莫枉費。

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

八年八月一日。

## 文學進化觀念

文學進化的觀念有四層意義，每一層含有一個重要的教訓。

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

文學進化觀念的第二層意義是：每一類文學不是三年兩載就可以發達完備的，須是從極低微的起原，慢慢的，漸漸的，進化到完全發達的地位。有時候，這種進化剛到半路上，

遇着阻力，就停住不進步了；有時候，因為這一類文學受種種束縛，不能自由發展，故這一類文學的進化史，全是擺脫這種束縛力爭自由的歷史；有時候，這種文學上的羈絆居然完全毀除，於是這一類文學便可以自由發達；有時候，這種文學革命止能有局部的成功，不能完全掃除一切枷鎖鐐銜，後來習慣成了自然，便如纏足的女子，不但不想反抗，竟以為非如此不美了！這是說各類文學進化變遷的大勢。西洋的戲劇便是自由發展的進化；中國的戲劇便是只有局部自由的結果。列位試讀王國維先生的宋元戲曲史，試看中國戲劇從古代的『歌舞』（歌舞是一事，猶言歌的舞也。）（Ballad Dance）一變而為戲優；後來加入種種把戲再變而為演故事兼滑稽的雜戲；（王氏以唐宋遼金之滑稽戲為一種獨立之戲劇，與歌舞戲為二事。鄙意此似有誤。王氏引各書所記詠諧各則，未必獨立於歌舞戲之外。但因打諢之中時有譏諷之言，故各書特別記此詠諧之一部分而略其不足記之他部分耳。元雜劇中亦多打諢語。今之京調戲亦可隨時插入諷刺時政之打諢。若有筆人記之，後世讀之者亦俱見林林青夏月珊之打諢而不見其他部分，或亦有疑為單獨之滑稽戲者矣。）後來由『叙事』體變成『代言』體，由遍數變為折數，由格律極嚴的大

曲變爲可以增減字句變換宮調的元曲，於是中國戲劇三變而爲結構大致完成的元雜劇。但元雜劇不過是大體完具，其實還有許多缺點：（一）每本戲限於四折，（二）每折限於一宮調，（三）每折限一人唱。後來南戲把這些限制全都毀除，使一劇的長短無定，一折的宮調無定，唱者不限於一人。雜劇的限制太嚴，故除一大家之外，多止能鋪敘事實，不能有曲折詳細的寫生工夫；所寫人物，往往毫無生氣，所寫生活與人情，往往缺乏細膩體會的工夫。後來的傳奇，因爲體裁更自由了，故於寫生寫物，言情各方面都大有進步。試舉例爲證。李漁的蜃中樓乃是合併元曲選裏的柳毅傳書同張生煮海兩本戲做成的，但蜃中樓不但情節更有趣味，並且把戲中人物一一都寫得有點生氣，個個都有點個性的區別。如元曲中的錢塘君雖於布局有關，但沒有着意描寫；李漁於蜃中樓的獻壽一折中，寫錢塘君何等痛快，何等有意思！這便是一進步。又如元劇漁樵記寫朱買臣事，爲後來南戲爛柯山所本，但爛柯山中寫人情世故，遠勝漁樵記，試讀癡夢一折，便知兩本的分別。又如崑曲長生殿與元曲梧桐雨同記一事，但兩本相比，梧桐雨敘事雖簡潔，寫情實遠不如長生殿。

以戲劇的體例看來，雜劇的文字經濟實爲後來所不及；但以文學上表情寫生的工夫看來，雜劇實不及崑曲。如長生殿中彈詞一折，雖脫胎於元人的貨郎旦，但一經運用不同，便寫出無限興亡盛衰的感慨，成爲一段很動人的文章。以上所舉的三條例，——蜃中樓，欄柯山，長生殿——都可表示雜劇之變爲南戲傳奇，在體裁一方面雖然不如元代的謹嚴，但因爲體裁更自由，故於寫生表情一方面實在大有進步，可以算得是戲劇史的一種進化。即以傳奇變爲京調一事而論，據我個人看來，也可算得是一種進步。傳奇的大病在於太偏重樂曲一方面；在當日極盛時代固未嘗不可供私家歌童樂部的演唱；但這種戲只可供上流人士的賞玩，不能成通俗的文學。況且劇本折數無限，大多數都是太長了，不能全演，故不能割出每本戲中最精采的幾折，如西廂記的拷紅，如長生殿的聞鈴，驚變等，其餘的幾折，往往無人過問了。割裂之後，文人學士雖可賞玩，但普通一般社會更覺得無頭無尾，不能懂得。傳奇雅劇既不能通行，於是各地的『土戲』紛紛興起：徽有徽調，漢有漢調，粵有粵戲，蜀有高腔，京有京調，秦有秦腔。統觀各地俗劇，約有五種公共的趨向：（一）材料雖有取

材於元明以來的『雅劇』(亦有新編者。)而一律改爲淺近的文字。(二)音樂更簡單了，從前各種複雜的曲調漸漸被淘汰完了，只剩下幾種簡單的調子。(三)因上兩層的關係，曲中字句比較的容易懂得多了。(四)每本戲的長短，比『雅劇』更無限制，更自由了。(五)其中雖多連台的長戲，但短戲的趨向極強，故其中往往有很多剪裁的短戲，如三娘教子，四進士之類。依此五種性質看來，我們很可以說，從崑曲變爲近百年的『俗戲』，可算得中國戲劇史上一大革命。大概百年來政治上的大亂，生計上的變化，私家樂部的銷滅，也都與這種『俗劇』的興起大有密切關係。後來『俗劇』中的京調受了幾個有勢力的人，加前清慈禧后等的提倡，於是成爲中國戲界最通行的戲劇。但此種俗劇的運動，起源全在中下級社會，與文人學士無關，故戲中字句往往十分鄙陋，梆子腔中更多極不通的文字。俗劇的內容，因爲他是中下級社會的流行品，故含有此種社會的種種惡劣性，很少如四進士一類有意義的戲。況且編戲做戲的人大都是沒有學識的人，故俗劇中所保存的戲臺惡習慣最多。這都是現行俗戲的大缺點。但這種俗戲在中國戲劇史上，實在

有一種革新的趨向，有一種過渡的地位，這是不可埋沒的。研究文學歷史的人，須認清這種改革的趨向，更須認明這種趨向在現行的俗劇中不但並不會完全達到目的，反被種種舊戲的惡習慣所束縛，到如今弄成一種既不通俗又無意義的惡劣戲劇。——以上所說中國戲劇進化小史的教訓是：中國戲劇一千年來力求脫離樂曲一方面的種種束縛，但因守舊性太大，未能完全達到自由與自然的地位。中國戲劇的將來，全靠有人能知道文學進化的趨勢，能用人力鼓吹，幫助中國戲劇早日脫離一切阻礙進化的惡習慣，使他漸漸自然，漸漸達到完全發達的地位。

文學進化的第三層意義是：一種文學的進化，每經過一個時代，往往帶着前一個時代留下的許多無用的紀念品；這種紀念品在早先的幼稚時代本來是很有用的，後來漸漸的可以用不着他們了，但是因為人類守舊的惰性，故仍舊保存這些過去時代的紀念品。在社會學上，這種紀念品叫做『遺形物』(Vestiges or Rudiments)。如男子的乳房，形式雖存，作用已失；本可廢去，總沒廢去，故叫做『遺形物』。即以戲劇而論，古代戲劇的中堅

部分全是樂歌，打諢科白不過是一小部分；後來元人雜劇中，科白竟占極重要的部分；如老生兒、陳州糶米、殺狗勸夫等雜劇竟有長至幾千字的說白，這些戲本可以廢去曲詞全用科白了，但曲詞終不曾廢去。明代已有『終曲無一曲』的傳奇，如屠長卿的曇花夢（見汲古）

（閣六十種曲。）可見此時可以完全廢曲用白了；但後來不但不如此，並且白越減少，曲詞越

增多，明朝以後，除了李漁之外，竟連會做好白的人都沒有了。所以在中國戲劇進化史上，

樂曲一部分本可以漸漸廢去，但也依舊存留，遂成一種『遺形物』。此外如臉譜、嗓子、台

步、武把子……等等，都是這一類的『遺形物』，早就可以不用了，但相沿下來，至今不改。

西洋的戲劇在古代也曾經過許多幼稚的階級，如『和歌』（Chorus）面具，『過門』、『背

躬』（astyle），武場……等等。但這種『遺形物』在西洋久已成了歷史上的古蹟，漸漸

的都淘汰完了。這些東西淘汰乾淨，方才有純粹戲劇出世。中國人的守舊性最大，保存

的『遺形物』最多。皇帝雖沒有了，總統出來時依舊地上鋪着黃土，年年依舊祀天祭孔，

這都是『遺形物』。再回到本題，現今新式舞台上有了布景，本可以免去種種開門，關門



跨門檻的做作了，但這些做作依舊存在；甚至於在一個布置完好的祖先堂裏『上馬加鞭！』又如武把子一項，本是古代角觥等戲的遺風，在完全成立的戲劇裏本沒有立足之地。一部元曲選裏，一百本戲之中只有三四本用得着武場；而這三四本武場戲之中有單鞭奪槊和氣英布兩本都用一個觀戰的人口述戰場上的情形，不用在戲台上打仗而戰爭的情狀都能完全寫出。這種虛寫法便是編戲的一大進步。不料中國戲劇家發明這種虛寫法之後六七百年，戲台上依舊是打觔斗，爬槓子，舞刀耍鎗的賣弄武把子，這都是『遺形物』的怪現狀。這種『遺形物』不掃除乾淨，中國戲劇永遠沒有完全革新的希望。不料現在的劇評家不懂得文學進化的道理；不知道這種過時的『遺形物』很可阻礙戲劇的進化；又不知道這些東西於戲劇的本身全不相關，不過是歷史經過的一種遺址；居然竟有人把這些『遺形物』——臉譜，嗓子，台步，武把子，唱工，鑼鼓，馬鞭子，跑龍套，等等——當作中國戲劇的精華！這真是缺乏文學進化觀念的大害了。

文學進化觀念的第四層意義是一種文學有時進化到一個地位，便停住不進步了；直

到他與別種文學相接觸，有了比較，無形之中受了影響，或是有意的吸收人的長處，方才再繼續有進步。此種例在世界文學史上，真是舉不勝舉。如英國戲劇在伊里沙白女王的

時代本極發達，有蔣生（Ben Jonson）蕭士比亞等的名著；後來英國人崇拜蕭士比亞太甚了，被他籠罩一切，故十九世紀的英國詩與小說雖有進步，於戲劇一方面實在沒有出色的著作；直到最近三十年中，受了歐洲大陸上新劇的影響，方才有蕭伯納（Bernard Shaw）

高爾華胥（John Galsworthy）等人的名著。這便是一例。中國文學向來不曾與外國

高級文學相接觸，所接觸的都沒有什麼文學的勢力；然而我們細看中國文學所受外國的影響，也就不少了。六朝至唐的三四百年中間，西域（中亞細亞）各國的音樂、歌舞、戲劇，

輸入中國的極多，如龜茲樂，如『撥頭』戲，（舊唐書音樂志云，『撥頭者，出西域胡人』）都是極

明顯的例。（看宋元戲曲史第九頁。）再看唐宋以來的曲調，如伊州，涼州，熙州，甘州，氏州，各

種曲，名目顯然，可證其為西域輸入的曲調。此外中國詞曲中還不知道有多少外國分子呢！現在戲台上用的樂器，十分之六七是外國的樂器，最重要的是『胡琴』，更不用說了。

所以我們可以說，中國戲劇的變遷，實在帶着無數外國文學美術的勢力。只可惜這千餘年來和中國戲台接觸的文學美術都是一些很幼稚的文學美術，故中國戲劇所受外來的好處雖然一定不少，但所受的惡劣影響也一定很多。現在中國戲劇有西洋的戲劇可作直接比較參考的材料，若能有人虛心研究，取人之長，補我之短，掃除舊日的種種『遺形物』，採用西洋最近百年來繼續發達的新觀念，新方法，新形式，如此方才可使中國戲劇有改良進步的希望。

## 國語的進化

### 一

現在國語的運動總算傳播得很快很遠了。但是全國的人對於國語的價值，還不會有明瞭正確的見解。最錯誤的見解就是誤認白話爲古文的退化。這種見解是最危險的阻力。爲什麼呢？因爲我們既認某種制度文物爲退化，決沒有還肯採用那種制度文物的道理。如果白話真是古文的退化，我們就該仍舊用古文，不該用這退化的白話。所以這個問題——『白話是古文的進化呢？還是古文的退化呢？』——是國語運動的生死關頭！這個問題不能解決，國語文與國語文學的價值便不能確定。這是我所以要寫這篇文章的理由。

我且先引那些誤認白話爲文言的退化的人的議論。近來有一班留學生出了一種週刊，第一期便登出某君的一篇『平新舊文學之爭』。這篇文章的根本主張，我不願意討論，因爲這兩年的雜誌報紙上早已有許多人討論過了。我只引他論白話退化的一段：

『以吾國現今之文言與白話較，其優美之度，相差甚遠。常謂吾國文字至今日雖未甚進化，亦未大退化。若白話則反是。蓋數千年來，國內聰明才智之士雖未嘗致力於他途，對於文字却尙孳孳研究，未嘗或輟。至於白話，則語言一科不講者久；其鄉曲愚夫，閭巷婦稚，譚言俚語，粗鄙不堪入耳者，無論矣；即在士夫，其執筆爲文亦尙雅潔可觀，而聽其出言則鄙俗可矇，不識者幾不辨其爲斯文中人……以是入文，不惟將文學價值掃地以盡，且將爲各國所非笑。』

這一段說文言『雖未甚進化，亦未大退化』，白話却大退化了。

我再引孫中山先生的孫文學說第一卷第三章的一段：

『中國文言殊非一致，文字之源本出於言語，而言語每隨時代以變遷，至於

爲文雖亦有古今之殊，要不能隨言語而俱化……始所歧者甚僅，而分道各馳，久日相距愈遠。顧言語有變遷而無進化，而文字則雖仍古昔，其使用之技術實日見精研。所以中國言語爲世界中之粗劣者，往往文字可達之意，言語不得而傳。是則中國人非不善爲文而拙於用語者也。亦惟文字可傳久遠，故古人所作，模仿匪難；至於言語，非無傑出之士妙於修辭，而流風餘韻無所寄託，隨時代而俱湮，故學者無所繼承。然則文字有進化而語言轉見退步者，非無故矣。抑歐洲文字基於音韻，音韻卽表言語，言語有變，文字卽可隨之。中華製字以象形會意爲主，所以言語雖殊而文字不能與之俱變。要之，此不過爲言語之不進步，而中國人民非有所闕於文字，歷代能文之士其所創作突過外人，則公論所歸也。蓋中國文字成爲一種美術，能文者直美術專門名家，既有天才，復以其終身之精力赴之，其造詣自不易及……』

孫先生直說『文字有進化，而語言轉見退步。』他的理由大致也與某君相同。某

君說文言因為有許多文人專心研究，故不曾退步；白話因為沒有學者研究，故退步了。孫先生也說文言所以進步，全靠文學專家的終身研究。他又說，中國文字是象形會意的，沒有字母的幫助，故可以傳授古人的文章，但不能紀載那隨時代變遷的言語；語言但有變遷，沒有進化，文字雖沒有變遷，但用法更『精研』了。

我對於孫先生的孫文學說曾有很歡迎的介紹（每週評論第三十一號）。但是我對於這一段議論不能不下一點批評。因為孫先生說的話未免太籠統了，不像是細心研究的結果。即如他說『言語有變遷而無進化』，試問他可曾研究言語的『變遷』是朝什麼方向變的？這種『變遷』何以不能說是『進化』？試問我們該用什麼標準來定那一種『變遷』為『進化的』，那一種『變遷』為『無進化的』？若不會細心研究古文變為白話的歷史，若不知道古文和白話不同之點究竟在什麼地方，若不先定一個『進化』、『退化』的標準，請問我們如何可說白話有變遷而無進化呢？如何可說『文字有進化而語言轉見退步』呢？

某君用的標準是『優美』和『鄙俗』。文言是『優美』的，故不會退化；白話是『鄙俗可噓』的，故退化了。但我請問，我們又拿什麼標準來分別『優美』與『鄙俗』呢？某君說，『即在士夫，其執筆爲文亦尚雅潔可觀，而聽其出言則鄙俗可噓，不識者幾不辨其爲斯文中人。』請問『斯文中人』的話又應該是怎樣說法？難道我們都該把我字改作予字，他字改作其字，滿口『雅潔可觀』的之乎者也，方才可算作『優美』嗎？『夢爲遠別啼難喚，書被催成墨未濃』固可算是美。『衣裳已施行看盡，針線猶存未忍開』又何嘗不美？『別時言語在心頭，那一句依他到底』完全是白話，又何嘗不美？

晉書說王衍少時，山濤稱贊他道，『何物老嫗，生寧馨兒！』後來不通的文人把『寧馨』當作一個古典用，以爲很『雅』，很『美』。其實『寧馨』即是現在蘇州上海人的『那哼』。但是這班不通的文人一定說『那哼』就『鄙俗可噓』了！

王衍傳又說王衍的妻郭氏把錢圍繞牀下，衍早晨起來見錢，對婢女說，『舉阿堵物去。』後來的不通的文人又把『阿堵物』用作一個古典，以爲很『雅』，很『美』。其實『阿堵』即是蘇州人說的



『阿篤』，『官話說的』，『那個』，『那些』，但是這班不通文人一定說『阿篤』，『那個』，『那些』都是『鄙俗可噓』了！

所以我說，『優美』還須要一個標準，『鄙俗』也須要一個標準。某君自己做的文言未必盡『優美』，我們做的白話未必盡『鄙俗可噓』。拿那沒有標準的『優美』，『鄙俗』來定白話的進化退化，便是籠統，便是糊塗。

某君和孫先生都說古文因為有許多文人終身研究，故不會退化。反過來說，白話因為文人不注意，全靠那些『鄉曲愚夫，閭巷婦稚』自由改變，所以漸漸退步，變成『粗鄙不堪入耳』的俗話了。這種見解是根本錯誤的。稍稍研究言語學的人都該知道：文學家的文學只可定一時的標準，決不能定百世的標準；若推崇一個時代的文學太過了，奉為永久的標準，那就一定要阻礙文字的進化；進化的生機被一個時代的標準阻礙住了，那種文字就漸漸乾枯，變成死文字或半死的文字；文字枯死了，幸虧那些『鄉曲愚夫，閭巷婦稚』的白話還不會死，仍舊隨時變遷；變遷便是活的表示，不變遷便是死的表示。稍稍研

究言語學的人都該知道：一種文字枯死或麻木之後，一線生機全在那些『鄉曲愚夫，閭巷婦稚』的白話；白話的變遷，因為不受那些『斯文中人』的干涉，故非常自由；但是自由之中，却有個條理次序可尋；表面上很像沒有道理，其實仔細研究起來，都是有理由的變遷；都是改良，都是進化！

簡單一句話，一個時代的大文學家至多只能把那個時代的現成語言，結晶成文學的著作；他們只能把那個時代的語言的進步，作一個小小的結束；他們是語言進步的產兒，並不是語言進步的原動力；有時他們的勢力還能阻礙文字的自由發達。至於民間日用的白話，正因為文。人。學。者。不。去。干。涉。故反能自由變遷，自由進化。

## 一一

本篇的宗旨只是要證明上節末段所說的話，要證明白話的變遷並非退步，乃是進化。立論之前，我們應該定一個標準：怎樣變遷才算是進化？怎樣變遷才算是退步？

這個問題太大，我們不能詳細討論，現在只能簡單說個大概。

一切器物制度都是應用的。因為有某種需要，故發明某種器物，故創造某種制度。應用的能力增加，便是進步；應用的能力減少，便是退步。例如車船兩物都是應付人類交通運輸的需要的。路狹的地方有單輪的小車，路濶的地方有雙輪的騾車；內河有小船，江海有大船。後來陸地交通有了人力車，馬車，火車，汽車，電車，水路交通有了汽船，人類的交通運輸更方便了，更穩當了，更快捷了。我們說小車騾車變為汽車火車電車是大進步，帆船划船變為汽船也是大進步，都只是因為應用的能力增加了。一切器物制度都是如此。語言文字也是應用的。語言文字的用處極多，簡單說來（一）是表情達意，（二）是紀載人類生活的過去經驗，（三）是教育的工具，（四）是人類共同生活的唯一媒介物。我們研究語言文字的退化進化，應該根據這幾種用處，定一個標準：『表情達意的能力增加嗎？紀載人類經驗更正確明白嗎？還可以做教育的利器嗎？還可以作共同生活的媒介物嗎？』這幾種用處增加了，便是進步；減少了，便是退化。

現在先泛論中國文言的退化。

(1) 文言達意表情的功用久已減少至很低的程度了。禪門的語錄，宋明理學家的語錄，宋元以來的小說，——這種白話文學的發生便是文言久已不能達意表情的鐵證。

(2) 至於紀載過去的經驗，文言更不够用。文言的史書傳記只能記一點極簡略極不完備的大概。爲什麼只能記一點大概呢？因爲文言自身本太簡單了，太不完備了，決不能有詳細寫實的紀載，只好借『古文義法』做一個護短的託詞。我們若要知道某個時代的社會生活的詳細記載，只好向紅樓夢和儒林外史一類的書裏尋去。

(3) 至於教育一層，這二十年的教育經驗更可以證明文言的絕對不夠用了。二十年前，教育是極少數人的特殊權利，故文言的缺點還不大覺得。二十年來，教育變成了人人的權利，變成了人人的義務，故文言的不够用，漸漸成爲全

國教育界公認的常識。今年全國教育會的國語教科書的議案，便是這種公認的表示。

(4) 至於作社會共同生活的媒介物，文言更不中用了。從前官府的告示，『聖諭廣訓』一類的訓諭，爲什麼要用白話呢？不是因爲文言不能使人懂得嗎？現在的潤官僚到會場演說，摸出一篇文言的演說辭，哼了一遍，一個人都聽不懂；明天登在報上，多數人看了還是不懂！再看我們的社會生活，——在學校聽講，教授演說，命令僕役，叫車子，打電話，談天，辯駁，——那一件是用文言的？我們還是『斯文中人』，尙且不能用文言作共同生活的媒介，何況大多數的平民呢？

以上說語言文字的四種用處，文言竟沒有一方面不是退化的。上文所說，同時又都可證明白話在這四方面沒有一方面的應用能力不是比文言更大得多。

總括一句話，文言的種種應用能力久已減少到很低的程度，故是退化的；白話的種種

應用能力不但會減少，反增加發達了，故是進化的。

現在反對白話的人，到了不得已的時候，只好承認白話的用處；於是分出『應用文』與『美文』兩種，以爲『應用文』可用白話，但是『美文』還應該用文言。這種區別含有兩層意義。第一，他承認白話的應用能力，但不承認白話可以作『美文』。白話不能作『美文』，是我們不能承認的。但是這個問題和本文無關，姑且不談。第二，他承認文言沒有應用的能力，只可以拿來做無用的美文。即此一端，便是古文報喪的訃聞，便是古文死刑判決書的主文！

天下的器物制度決沒有無用的進化，也決沒有用處更大的退化！

### 三

上節說文言的退化和白話的進化，都是泛論的。現在我要說明白話的應用能力是怎樣增加的，——就是要說明白話怎樣進化。上文我曾說：『白話的變遷，因爲不受文人

的干涉，故非常自由；但是自由之中却有個條理次序可尋；表面上很像沒有道理，其實仔細研究起來，都是有理由的變遷；都是改良，都是進化！本節所說，只是要證明這一段話。

從古代的文言，變為近代的白話，這一大段歷史有兩個大方向可以看得出。（一）該變繁的都漸漸變繁了。（二）該變簡的都變簡了。

（一）該變繁的都變繁了。變繁的例很多，我只能舉出幾條重要的趨向。

第一，單音字變為複音字。中國文中，同音的字太多了，故容易混亂。古代的字

音除了韻母之外，還有 p, k, t, m, n, g, h, 等等，故區別還不很難；後來只剩得韻母和 n, ng, h,

幾種尾音，更容易彼此互混了。後來『聲母』到處都增加起來，如輕唇重唇的分開，如舌

頭舌上的分開，等等，也只是不知不覺的要補救這種容易混亂的缺點。最重要的補救方

法還是把單音字變為複音字。例如師，獅，尸，司，私，思，絲，八個字，有許多地方的人讀成一

個音，沒有分別；有些地方的人分作『尸』（師獅詩尸）『厶』（私司思絲）兩個音也

還沒有大分別。但是說話時，這幾個字都變成了複音字：師傅，獅子，死尸，尸首，偏私，私通，職

司思想，蠶絲故不覺得困難。所以我們可以說，單音字變成複音字，乃是中國語言的一大進化。這種變化的趨勢起得很早，左傳裏的議論，文已有許多複音字，如『散離我兄弟，撓亂我同盟，傾覆我國家……傾覆我社稷，帥我蝨賊，以來蕩搖我邊疆。』漢代的文章用複音字更多。可見這種趨勢在古文本身已有了起點，不過還不十分自由發達。白話因為有會話的需要，故複音字也最多。複音字的造成，約有幾種方法：

- (1) 同義的字併成一字。例如規矩，法律，刑罰，名字，心思，頭腦，師傅……
- (2) 本字後加『子』『兒』等語尾。例如兒子，妻子，女子，椅子，桌子，盆兒，瓶兒……

這種語尾，如英文之 *-let*，德文之 *-chen*，*-lein*，最初都有變小和變親熱的意味。

- (3) 類名上加區別字。例如木匠，石匠；工人，軍人；會館，旅館；學堂，浴室……
- (4) 重字。例如太太，奶奶，慢慢，快快……



(5) 其他方法，不能遍舉。

這種變遷有極大的重要。現在的白話所以能應付我們會話講演的需要，所以能做共同生活的媒介物，全靠單音字減少，複音字加多。現在注音字母所以能有用，也只是因為這個緣故。將來中國語言所以能有採用字母的希望，也只是因為這種緣故。

第二，字數增加。許多反對白話的人都說白話的字不夠用。這話是大錯的。其實白話的字數比文言多的多。我們試拿紅樓夢用的字和一部正續古文辭類纂用的字相比較，便可知道、文、言、裏、的、字、實、在、不、够、用。我們做大學教授的人，在飯館裏開一個菜單，都開不完全，却還要說白話字少！這豈不是大笑話嗎？白話裏已寫定的字也就不少了，還有無數沒有寫定的字，將來都可用注音字母寫出來。此外文言裏的字，除了一些完全死了的字之外，都可儘量收入。複音的文言字，如法律、國民、方法、科學、教育……等字，自不消說了。有許多單音字，如詩、飯、米、茶、水、火……等字，都是文言白話共同可用的。將來做字典的人，把白話小說裏用的字和各種商業工藝通用的專門術言，搜集起來，再加上文言裏

可以收用的字和新學術的術語，一定比文言常用的字要多好幾十倍。（文言裏有許多字久已完全無用了，一部『說文』裏可刪的字也不知多少。）

以上舉了兩條由簡變繁的例。變繁的例很多，如動詞的變化，如形容詞和狀詞的增加，……我們不能一一列舉了。章太炎先生說：

有農牧之言，有士大夫之言。……而世欲更文籍以從鄙語，冀人人可以理解則文化易流，斯則左矣。今言『道』『義』其旨固殊也。農牧之言『道』則曰『道理』，其言『義』亦曰『道理』。今言『仁人』『善人』其旨亦有辨也。農牧之言『仁人』則曰『好人』，其言『善人』亦曰『好人』。更文籍而從之，當何以爲別矣？夫里閭恆言，大體不具；以是教授，是使真意譌殺，安得理解也？（章氏叢書檢論五。）

這話也不是細心研究的結果。文言裏有許多字的意思最含混，最紛歧。章先生所舉的『道』『義』等字，便是最普通的例。試問文言中的『道』字有多少種意義？白話用

『道』字的許多意義，每個各有分別：例如『道路』、『道理』、『法子』等等。『義』字也是如此。白話用『義氣』、『意義』、『意思』等詞來分別『義』字的許多意義。白話用『道理』來代『義』字時，必是『義不容辭』一類的句子，因為『義』字這樣用法與『理』字本無分別，故白話也不加分別了。即此一端，可見白話對於文言應該分別的地方，都細細分別；對於文言不必分別的地方，便不分別了。白話用『好人』代『仁人』、『善人』也只是因為平常人說『仁人君子』本來和『善人』沒有分別。至於儒書裏說的『仁人』本不是平常人所常見的（如『惟仁人放流之』等例），如何能怪俗話裏沒有這個分別呢？總之，文言有含混的地方，應該細細分別的，白話都細細分別出來，比文言細密得多。章先生所舉的幾個例，不但不能證明白話的『大體不具』，反可以證明白話的變繁變簡都是有理由的進化。

(二)該變簡的都變簡了。上文說白話比文言更繁密，更豐富，都是很顯而易見的變遷。如複音字的便利，如字數的加多，都是不能否認的事實。現在我要說文言裏有許多

應該變簡的地方，白話裏都變簡了。這種變遷，平常人都不大留意，故不覺得這都是進化的變遷。我且舉幾條最容易明白的例。

第一，文言裏一切無用的區別都廢除了。文言裏有許多極無道理的區別。

說文豕

部說，豕生三月叫做『豨』一歲叫做『豨』二歲叫做『豨』三歲叫做『豨』又牝豕叫做『豨』牡豕叫做『豨』馬部說，馬二歲叫做『駒』三歲叫做『駟』八歲叫做『駟』又馬高六尺爲『駟』七尺爲『駟』八尺爲『龍』牡馬爲『駟』牝馬爲『駟』羊部說，牡羊爲『羝』牝羊爲『牂』又夏羊牝曰『羝』夏羊牡曰『羝』牛部說，二歲牛爲『犗』三歲牛爲『犗』四歲牛爲『犗』這些區別都是沒有用處的區別。當太古畜

牧的時代，人同家畜很接近，故有這些繁瑣的區別。後來的人，離開畜牧生活日遠了，誰還能記得這些麻煩的區別？故後來這些字都死去了，只剩得一個『駒』字代一切小馬，一個『羔』字代一切小羊，一個『犢』字代一切小牛。這還是不容易記的區別，所以白話裏又把『駒』『犢』等字廢去了，直用一個『類名加區別字』的普通公式，如『小馬』

『小牛』、『公猪，母猪』、『公牛，母牛』之類，那就更容易記了。三歲的牛直叫做『三歲的牛』，六尺的馬直叫做『六尺的馬』，也是變爲『類名加區別字』的公式。從前要記無數艱難的特別名詞，現在只須記得這一個公式就夠用了。這不是一大進化嗎？（這一類的例極多，不能遍舉了。）

第二繁雜不整齊的文法變化多變爲簡易畫一的變化了。我們可舉代名詞的變化爲例。古代的代名詞很有一些麻煩的變化。例如：

（1）吾我之別。『如有復我者，則吾必在汶上矣。』又『如有用我者，吾其爲東周乎？』又『今者吾喪我。』可見吾字常用在主格，我字常用在目的格。（目的格一名受格，『交通』作賓次。）

（2）爾汝之別。『……喪爾子，喪爾明，爾罪三也。而曰汝無罪歟？』可見名詞之前的形容代詞（領格，白話的『你的』）應該用『爾』

（3）彼之其之別。上文的兩種區別後來都是漸漸的失掉了。只有第三

身的代名詞，在文言裏至今還不曾改變，『之』字必須用在目的格，決不可用在主格。『其』字必須用在領格。

這些區別，在文言裏不但沒有廢除干淨，並且添上了余，予，儂，卿，伊，渠，……等字，更麻煩了。但是白話把這些無謂的區別都廢除了變成一副很整齊的代名詞：

第一身：我，我們，我們的。

第二身：你，你們，你們的。

第三身：他，他們，他們的。

看這表，便可知白話的代名詞把古代剩下的主格和目的格的區別一齊刪去了；領格雖然分出來，但是加上『的』字語尾，把『形容詞』的性質更表示出來，並且三身有同樣的變化，也更容易記得了。不但國語如此，就是各地土話用的代名詞雖然不同，文法的變化都大致相同。這樣把繁雜不整齊的變化，變為簡易畫一的變化，確是白話的一大進化。

這樣的例，舉不勝舉。古文『承接代詞』有『者』『所』兩字，一個是主格，一個是

目的格。現在都變成一個『的』字了。

(1) 古文（主格）爲此詩者，其知道乎？

（目的格）播州非人所居。

(2) 白話，（主格）做這詩的是誰？

（目的格）這裏不是人住的。

又如古文的『詢問代詞』有誰，孰，何，奚，曷，胡，惡，焉，安，等字。這幾個字的用法很複雜，（看『馮氏文通』二之五。）很不整齊。白話的詢問代詞只有一個『誰』問人，一個『什麼』問物，無論主格，目的格，領格，都可通用。這也是一條同類的例。

我舉這幾條例來證明文言裏許多繁複不整齊的文法變化在白話裏都變簡易畫一了。

第三，許多不必有的句法變格，都變成容易的正格了。

中國句法的正格是：

(1) 雞鳴。狗吠。

(格) 主詞—動詞。

(2) 子見南子。

(格) 主詞—外動詞—止詞。

但是文言中有許多句子是用變格的。我且舉幾個重要的例：

(1) 否定句的止詞(目的格)若是代名詞,常放在動詞之前。

(例) 莫我知也夫! 不作『莫知我』

吾不之知。 不作『不知之』

吾不汝貸。 不作『不貸汝』

(格) 主詞—否定詞—止詞—外動詞。

白話覺得這種句法是很不方便的,並且沒有理由,沒有存在的必要。因此,白話遇着這樣的句子,都改作正格:

(例) 我不認識他。



我不救你。沒有人知道我。

(2) 詢問代詞用作止詞時(目的格)都放在動詞之前:

(例) 吾誰欺? 客何好? 客何能?

問臧奚事?

(格) 主詞—止詞—外動詞。

這也是變格。白話也不承認這種變格有存在的必要,故也把他改過來,變成正格:

(例) 我欺誰? 你愛什麼? 你能做什麼?

(格) 主詞—外動詞—止詞。

這樣一變,就容易記得了。

(3) 承接代詞『所』字是一個止詞(目的格),常放在動詞之前:

(例) 己所不欲,勿施於人。

天所立大單于。

(格) 主詞——止詞——動詞。

白話覺得這種倒裝句法也沒有保存的必要，所以也把他倒過來，變成正格：

(例) 你自己不要的，也不要給人。

天立的大單于。

(格) 主詞——動詞——止詞。

這樣一變，更方便了。

以上舉出的三種變格的句法，在實用上自然很不方便，不容易懂得，又不容易記得。但是因為古文相傳下來是這樣倒裝的，故那些『聰明才智』的文學專門名家都只能依樣畫葫蘆，雖然莫名其妙，也只好依着古文大家的『義法』做去。這些『文學專門名家』因為全靠機械的熟讀，不懂得文法的道理，故往往鬧出大笑話來。但是他們決沒有改革的胆子，也沒有改革的能力，所以中國文字在他們的手裏實在沒有什麼進步。中國語言的逐漸改良，逐漸進步，——如上文舉出的許多例，——都是靠那些無量數的『鄉曲愚夫，

閻巷婦稚』的功勞！

最可怪的，那些沒有學問的『鄉曲愚夫，閻巷婦稚』雖然不知不覺的做這種大胆的改革事業，却並不是糊裏糊塗的一味貪圖方便，不顧文法上的需要。最可怪的，就是他們對於什麼地方應該改變，什麼地方不應該改變，都極有斟酌，極有分寸。就拿倒裝句法來說。有一種變格的句法，他們絲毫不曾改變：

(例) 殺人者，知命者。

(格) 動詞——止詞——主詞。

這種句法，把主詞放在最末，表示『者』字是一個承接代詞。白話也是這樣倒裝的：

(例) 殺人的，算命的，打虎的。

這種句法，白話也曾想改變過來，變成正格：

(例) 誰殺人，誰該死。誰不來，誰不是好漢。誰愛聽，儘管來聽。

但是這種變法，總不如舊式倒裝法的方便，況且有許多地方仍舊是變不過來：

(例) 殺人的是我。這句若變爲『誰殺人是我，』上半便成疑問句了。

(又) 打虎的武松是他的叔叔。這句決不能變爲『誰打虎武松是他的

叔叔！』

因此白話雖然覺得這種變格很不方便，但是他又知道變爲正格更多不便，倒不如不變了罷。

以上所說，都只是要證明白話的變遷，無論是變繁密了或是變簡易了，都是很有理由的變遷。該變繁的，都變繁了；該變簡的，都變簡了；就是那些該變而不會變的，也都有一個不能改變的理由。改變的動機是實用上的困難；改變的目的是要補救這種實用上的困難；改變的結果是應用能力的加多。這是中國國語的進化小史。

這一段國語進化小史的大教訓，莫要着輕了那些無量數的『鄉曲愚夫閭巷婦稚』！他們能做那些文學專門名家所不能做又不敢做的革新事業！

## 文學革命運動

現在我們要來說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；小吏淺聞，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適宜于白話；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眞蒙古三大征服的

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，詩詞和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，——然而國語還不曾得全國的公認，國語的文學也還不曾得大家的公認；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微幸又最光榮的事了。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』。『我們』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曾完全停止。但是這個死信是

不能再瞞的了，倒不如爽爽快說穿了，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，遠進化之跡，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，雖皆有承前啟後之關係，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獨議之後，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。反對即是注意的表示。

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Epitafiotis；波蘭的



Seinikiewicz 這一年之中，介紹了這些人的文學進來。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，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作 *The 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勵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，確是一支有生力的生力軍。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；那篇小說太醜醜了，我們不願意引他。還有一篇荊生，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，偉丈夫駢二指按其首，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，勿汙吾簡……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。近者謠詠紛集，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

蠟古。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……林紓頓首。

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。於是有了『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，以爲今人當興文學革命，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，厥以有革命的必要。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。又如胡先驥說的：

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？胡君可謂廢棄古文而用白話文，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，與日本人用漢文也不同。

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，因為時間過近，我們還不使一一的下評判。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；我們的時間只够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。

## 詞選自序

詞選的工作起於三年之前，中間時有間斷，然此書費去的時間却已不少。我本想還攔一兩年，等我的見解更老到一點，方才出版。但今年匆匆出國，歸國之期遙遙不可預定，有些未了之事總想作一結束，使我在外國心裏舒服一點。所以我決計把這部書先行付印。有些地方，本想改動。但行期太匆忙，我竟無法細細修改，只好留待將來再版時候了。

我本想作一篇長序，但去年寫了近兩萬字，一時不能完功，只好把其中的一部分——『詞的起原』——抽出一個附錄，其餘的部分也須待將來補作了。

今天從英國博物院裏回來，接着王雲五先生的信，知道此書已付印，我想趁此機會寫

一篇短序，略略指出我選詞的意思，有許多見解，已散見於各詞人的小傳之中了；我在此地要補說的，只是我這部書裏選擇去取的大旨。

我深信，凡是文學的選本都應該表現選家個人的見解。近年朱彊邨先生選了一部宋詞三百首，那就代表朱先生個人的見解；我這三百多首的五代宋詞，就代表我個人的見解。我是一個有歷史癖的人，所以我的詞選就代表我對於詞的歷史的見解。

我以爲詞的歷史有三個大時期：

第一時期：自晚唐到元初（850—1250）爲詞的自然演變時期。

第二時期：自元到明清之際（1250—1650）爲曲子時期。

第三時期：自清初至今日（1650—1900）爲模倣填詞的時期。

第一個時期是詞的『本身』的歷史。第二個時期是詞的『替身』的歷史，也可說是他『投胎再世』的歷史。第三個時期是詞的『鬼』的歷史。

詞起於民間，流傳於娼女歌伶之口，後來才漸漸被文人學士採用，體裁漸漸加多，內容

漸漸變豐富。但這樣一來，詞的文學就漸漸和平民離遠了。到了宋末的詞，連文人都看不懂了，詞的生氣全沒有了。詞到了宋末，早已死了。但民間的娼女歌伶仍舊繼續變化他們的歌曲，他們新翻的花樣就是『曲子』。他們先有『小令』，次有『雙調』，次有『套數』。套數一變就成了『雜劇』，『雜劇』又變爲明代的劇曲。這時候，文人學士又來了；他們也做『曲子』，也做劇本體裁，又變複雜了，內容又變豐富了。然而他們帶來的古典，搬來的書袋，傳染來的酸腐氣味，又使這一類新文學漸漸和平民離遠，漸漸失去生氣，漸漸死下去了。

清朝的學者讀書最博，離開平民也最遠。清朝的文學，除了小說之外，都是朝着『復古』的方面走的。他們一面做駢文，一面做『詞的中興』的運動。陳其年朱彝尊以後，二百多年之中，很出了不少的詞人。他們有學花間的，有學北宋的，有學南宋的，有學蘇辛的，有學白石玉田的，有學清真真的，有學夢窗的。他們很有用全力做詞的人，他們也有許多很好的詞，這是不可完全抹殺的。然而詞的時代早過去了，過去了四百年了。天才與學

方終歸不能挽回過去的潮流。三百年的清詞，終逃不出模仿宋詞的境地。所以這個時代可說是詞的鬼影的時代；潮流已去，不可復返，這不過是一點之廻波，一點之浪花飛沫而已。

我的本意想選三部長短句的選本：第一部是詞選，表現詞的演變；第二部是曲選，表現第二時期的曲子；第三部是清詞選，代表清朝一代才人借詞體表現的作品。

這部詞選專表現第一個大時期。這個時期，也可分作三個段落：

(一) 歌者的詞

(二) 詩人的詞

(三) 詞匠的詞

蘇東坡以前，是教坊樂工與娼家妓女歌唱的詞；東坡到稼軒後村，是詩人的詞；白石以後，直到宋末元初，是詞匠的詞。

花間集五百首，全是爲娼家歌者作的，這是無可疑的。不但花間集序明明如此說；即



看其中許多科舉的鄙詞，如喜遷鶯、鶴冲天之類，便可明白。此風直到北宋盛時，還不曾衰歇。柳耆卿是長住在娼家，專替妓女樂工作詞的。晏小山的詞集自序也明明說他的詞是作了就交與幾個歌妓去唱的。這是詞史的第一段落。這個時代的詞有一個特徵：就是這二百年來的詞，都是無題的。內容都很簡單，不是相思，便是離別，不是綺語，便是醉歌，所以用不着標題；題底也許別有寄託，但題面仍不出男女的艷歌，所以也不用特別標出題目。南唐李後主與馮延巳出來之後，悲哀的境遇與深刻的感情，自然抬高了詞的意境，加濃了詞的內容，但他們的詞仍是要給歌者去唱的，所以他們的作品始終不曾脫離平民文學的形式。北宋的詞人繼續這個風氣，所以晏氏父子與歐陽永叔的詞都還是無題的。他們在別種文藝作品上，儘管極力復古，但他們作詞時，總不能不採用樂工娼女的語言聲口。

這時代的詞還有一個特徵：就是大家都接近平民的文學，都採用樂工娼女的聲口，所以作者的個性都不充分表現，所以彼此的作品容易混亂。馮延巳的詞往往混作歐陽修

的詞；歐陽修的詞也往往混作晏氏父子的詞。（周濟選詞，強作聰明說馮延巳小人，決不能作某首某首蝶戀花！這是主觀的見解；其實『幾日行雲何處去』一類的詞可作忠君解，也可作患得患失解。）

到了十一世紀的晚年，蘇東坡一班人以絕頂的天才，採用這新起的詞體，來作他們的『新詩』。從此以後，詞便大變了。東坡作詞，並不希望拿給十五六歲的女郎在紅氍毹上裊裊婷婷地去歌唱。他只是用一種新的詩體來作他的『新體詩』。詞體到了他手裏，可以詠古，可以悼亡，可以談禪，可以說理，可以發議論。同時的王荊公也這樣做；蘇門的詞人黃山谷，秦少游，晁補之也都這樣做。山谷少游都還常常給妓人作小詞；不失第一時代的風格。稍後起的大詞人周美成也能作絕好的小詞。但風氣已開了，再關不住了；詞的用處推廣了，詞的內容變複雜了，詞人的個性也更顯出了。到了朱希真與辛稼軒，詞的應用的範圍，越推越廣大；詞人的個性的風格越發表現出來。無論什麼題目，無論何種內容，都可以入詞。悲壯，蒼涼，哀艷，閑逸，放浪，頹廢，譏彈，忠愛，遊戲，談諧……這種種風格都呈現

在各人的詞裏。

這一段落的詞是『詩人的詞』。這些作者都是有天才的詩人；他們不管能歌不能歌，也不管協律不協律；他們只是用詞體作新詩。這種『詩人的詞』起於荆公東坡，至稼軒而大成。

這個時代的詞也有他的特徵。第一，詞的題目不能少了，因為內容太複雜了。第二，詞人的個性出來了；東坡自是東坡，稼軒自是稼軒，希真自是希真，不能隨便混亂了。

但文學史上有一個逃不了的公式。文學的新方式都是出於民間的。久而久之，文人學士受了民間文學的影響，採用這種新體裁來做他們的文藝作品。文人的參加自有他的好處：淺薄的內容變豐富了，幼稚的技術變高明了，平凡的意境變高超了。但文人把這種新體裁學到手之後，劣等的文人便來模倣；模倣的結果，往往學得了形式上的技術，而丟掉了創作的精神。天才墮落而為匠手，創作墮落而為機械。生氣剝喪完了，只剩下點小技巧，一堆爛書袋，一套爛調子！於是這種文學方式的命運便完結了，文學的生命又

須另向民間去尋新方向發展了。

四言詩如此，楚辭如此，樂府如此。詞的歷史也是如此。詞到了稼軒，可算是到了極盛的時期。姜白石是個音樂家，他要向音律上去做工夫。從此以後，詞便轉到音律的專門技術上去。史梅溪，吳夢窗，張叔夏都是精於音律的人；他們都走到這條路上去。他們不惜犧牲詞的內容來遷就音律上的和諧。例如張叔夏詞源裏說他的父親作了一句『瑣窗幽』，覺得不協律，遂改爲『瑣窗深』，還覺得不協律，後來改爲『瑣窗明』，才協律了。『幽』改爲『深』，還不差多少；『幽』改爲『明』，便是恰相反的意義了。究竟那窗子是『幽暗』呢，還是『明敞』呢？這上面，他們全不計較！他們只求音律上的諧婉，不管內容的矛盾！這種人不是詞人，不是詩人，只可叫做『詞匠』。

這個時代的詞叫做『詞匠』的詞！這個時代的詞也有幾種特徵。第一，是重音律而不重內容。詞起於歌，而詞不必可歌，正如詩起於樂府而詩不必都是樂府，又正如戲劇起於歌舞而戲劇不必都是歌舞。這種單有音律而沒有意境與情感的詞，全沒有文學上

的價值。第二，這時代的詞側重『詠物』，又多用古典。他們沒有情感，沒有意境，却要作詞，所以只好作『詠物』的詞。這種詞等於文中的八股，詩中的試帖；這是一班詞匠的笨把戲，算不得文學。在這個時代，張叔夏以南宋功臣之後，身遭亡國之痛，還偶然有一兩首沉痛的詞（如高陽台）。但『詞匠』的風氣已成，音律與古典壓死了天才與情感，詞的末運已不可挽救了。

這是我對於詞的歷史的見解，也就是我選詞的標準。我的去取也許有不能盡滿人意之處，也許有不能盡滿我自己意思之處。但我自信我對於詞的四百年歷史的見地是根本不錯的。

這部詞選裏的詞大都是不用注解的。我加的注解大都是關於方言或文法的。關於分行及標點，我要負完全責任。詞律等書，我常用作參考，但我往往不依他們的句讀。有許多人的詞，例如東坡，是不能依詞律去點讀的。

顧頡剛先生爲我校讀一遍，並替我加上一些注，我很感謝他的好意。

十五，九，三十夜，倫敦。

## 國學季刊發刊宣言

近年來，古學的大師漸漸死完了，新起的學者還不會有什麼大成績表現出來。在一個青黃不接的時期，只有三五個老輩在那裏支撐門面。古學界表面上的寂寞，遂使許多人發生無限的悲觀。所以有許多老輩遂說，『古學要淪亡了！』『古書不久要無人能讀了！』

在這個悲觀呼聲裏，很自然的發出一種沒氣力的反動的運動來。有些人還以為西洋學術思想的輸入是古學淪亡的原因；所以他們至今還在那裏抗拒那他們自己也莫名其妙的西洋學術。有些人還以為孔教可以完全代表中國的古文化；所以他們至今還夢想孔教的復興；甚至於有人竟想抄襲基督教的制度來光復孔教。有些人還以為古文古

詩的保存就是古學的保存了；所以他們至今還想壓語體文字的提倡與傳播。至於那些靜坐扶乩，逃向迷信裏去自尋安慰的，更不用說了。

在我們看起來，這些反動都只是舊式學者破產的鐵證；這些行爲，不但不能挽救他們所憂慮的國學之淪亡，反可以增加國中少年人對於古學的藐視。如果這些舉動可以代表國學，國學還是淪亡了更好！

我們平心靜氣的觀察這三百年的古學發達史，再觀察眼前國內和國外的學者研究中國學術的現狀，我們不但不抱悲觀，并且還抱無窮的樂觀。我們深信，國學的將來，定能遠勝國學的過去；過去的去績雖然未可厚非，但將來的成績一定還要更好無數倍。

自從明末到於今，這三百年，誠然可算是古學昌明時代。總括這三百年的成績，可分這些方面：

(一) 整理古書。在這方面，又可分三門。第一，本子的校勘；第二，文字的訓詁；第三，真偽的考訂。考訂真偽一層，乾嘉的大師（除了極少數學者如崔述）



等之外，都不很注意；只有清初與晚清的學者還肯做這種研究，但方法還不是很精密，考訂的範圍也不大。因此，這一方面的整理，成績比較的就最少了。

然而校勘與訓詁兩方面的成績實在不少。戴震段玉裁王念孫阮元王引之

們的治『經』；錢大昕趙翼王鳴盛洪亮吉們的治『史』；王念孫俞樾孫詒讓

們的治『子』；戴震王念孫段玉裁邵晉涵郝懿行錢繹王筠朱駿聲們的治古

詞典：都有相當的成績。重要的古書，經過這許多大師的整理，比三百年前就

容易看的多了。我們試拿明刻本的墨子來比孫詒讓的墨子閒詁，或拿二徐

的說文來比清儒的各種說文注，就可以量度這幾百年整理古書的成績了。

(二)發現古書。清朝一代所以能稱爲古學復興時期，不單因爲訓詁校勘

的發達，還因爲古書發現和翻刻之多。清代中央政府，各省書局，都提倡刻書，

私家刻的書更是重要：叢書與單行本，重刊本，精校本，摹刻本，近來的影印本。

我們且舉一個最微細的例。近三十年內發現與刻行的宋元詞集，給文學史

家添了多少材料？清初朱彝尊們固然見着不少的詞集；但我們今日購買詞集之便易，却是清初詞人沒有享過的福氣了。翻刻古書孤本之外，還有輯佚書一項，如古經解鈎沉，小學鈎沉，玉函山房輯佚書，和四庫全書裏那幾百種從永樂大典輯出的佚書，都是國學史上極重要的貢獻。

(三)發現古物。清朝學者好古的風氣不限於古書一項；風氣所被，遂使古物的發現，記載收藏，都成了時髦的嗜好。鼎彝，泉幣，碑版，壁畫，雕塑，古陶器之類，雖缺乏系統的整理，材料確是不少了。最近三十年來，甲骨文字的發現，竟使殷商一代的歷史有了地底下的證據，並且給文字學添了無數的最古材料。最近遼陽河南等處石器時代的文化的發現，也是一件極重要的事。

但這三百年的古學的研究，在今日估計起來，實在還有許多缺點。三百年的第一流學者的心思精力都用在這一方面，而究竟還只有這一點點結果，也正是因為有這些缺點的緣故。那些缺點，分開來說，也有三層：

(一)研究的範圍太狹窄了。這三百年的古學，雖然也有整治史書的，雖然也有研究子書的，但大家的眼光與心力注射的焦點，究竟只在儒家的幾部經書。古韻的研究，古詞典的研究，古書舊注的研究，子書的研究，都不是爲這些材料的本身價值而研究的。一切古學都只是經學的丫頭！內中固然也有婢作夫人的；如古韻學之自成一種專門學問，如子書的研究之漸漸脫離經學的羈絆而獨立。但學者的聰明才力被幾部經書籠罩了三百年，那是不可諱的事實。況且在這個狹小的範圍裏，還有許多更狹小的門戶界限。有漢學和宋學的分家，有今文和古文的分家；甚至於治一部詩經還要捨棄東漢的鄭箋而專取西漢的毛傳。專攻本是學術進步的一個條件；但清儒狹小研究的範圍，却不是沒有成見的分功。他們脫不了『儒書一尊』的成見，故用全力治經學，而只用餘力去治他書。他們又脫不了『漢儒去古未遠』的成見，故迷信漢人，而排除晚代的學者。他們不知道材料固是愈古愈可信，而見解則

後人往往勝過前人；所以他們力排鄭樵、朱熹而迷信毛公、鄭玄。今文家稍稍能有獨立的見解了；但他們打倒了東漢，只落得回到西漢的圈子裏去。研究的範圍的狹小是清代學術所以不能大發展的一個絕大原因。三五部古書，無論怎樣絞來擠去，只有那點精華和糟粕。打倒宋朝的『道士易』固然是好事；但打倒了『道士易』，跳過了魏晉人的『道家易』，却回到兩漢的『方士易』，那就是很不幸的了。易的故事如此；詩書春秋三禮的故事也是如此。三百年的心思才力始終不曾跳出這個狹小的圈子外去！

(二) 太注重功力而忽略了理解。學問的進步有兩個重要方面：一是材料的積聚與剖解；一是材料的組織與貫通。前者須靠精勤的功力，後者全靠綜合的理解。清儒有鑒於宋明學者專靠理解的危險，所以努力做樸實的功力而力避主觀的見解。這三百年之中，幾乎只有經師，而無思想家；只有校史者，而無史家；只有校注，而無著作。這三句話雖然很重，但我們試除去戴震、章

學誠崔述幾個人，就不能不承認這三句話的真實了。章學誠生當乾隆盛時（乾隆一七三六一一七九五，章學誠一七三八一一八〇〇）大聲疾呼的警告當日的學術界道：

『今之博雅君子，疲精勞神於經傳子史，而終身無得於學者，正坐……誤執求知之功力，以爲學，即在是爾。學與功力實相似而不同。學不可以驟幾，人當致攻乎功力，則可耳。指功力以爲學，是猶指稊黍以爲酒也。』

（文史通義，博約篇。）

他又說：

『近日學者風氣，徵實太多，發揮太少，有如蠶食葉而不能抽絲。』（章氏遺

書，與汪輝祖書。）

古人說：『鴛鴦繡取從君看，不把金針度與人。』單把繡成的鴛鴦給人看，而不肯把金針教人，那是不大度的行爲。然而天下的人不是人人都能學繡鴛

蠢的；多數人只愛看鴛鴦，而不想自己動手去學繡。清朝的學者只是天天一針一針的學繡，始終不肯繡鴛鴦。所以他們儘管辛苦殷勤的做去，而在社會的生活思想上幾乎全不發生影響。他們自以為打倒了宋學，然而全國的學校裏讀的書仍舊是朱熹的四書集註，詩集傳，易本義等書。他們自以為打倒了偽古文尚書，然而全國村學堂裏的學究仍舊繼續用蔡沈的書集傳。三百年第一流的精力，二千四百三十卷的經解，仍舊不能替換朱熹一個人的幾部啟蒙的小書！這也可見單靠功力而不重理解的失敗了。

(三) 缺乏參考比較的材料。我們試問，這三百年的學者何以這樣缺乏理解呢？我們推求這種現象的原因，不能不回到第一層缺點——研究的範圍的過於狹小。宋明的理學家所以富於理解，全因為六朝唐以後佛家與道士的學說瀰漫空氣中，宋明的理學家全都受了他們的影響，用他們的學說作一種參考比較的資料。宋明的理學家，有了這種比較研究的材料，就像一個近

視眼的人戴了近視眼鏡一樣；從前看不見的，現在都看見了；從前不明白的，現在都明白了。同是一篇大學，漢魏的人不很注意他，宋明的人忽然十分尊崇他，把他從禮記裏抬出來，尊爲四書之一，推爲『初學入德之門』。中庸也是如此。宋明的人戴了佛書的眼鏡，望着大學中庸，便覺得『明明德』『誠』『正心誠意』『率性之謂道』等等話頭都有哲學的意義了。清朝的學者深知戴眼鏡的流弊，決意不配眼鏡，却不知道近視者不戴眼鏡，同瞎子相差有限，說詩的回到詩序，說易的回到『方士易』，說春秋的回到公羊，可謂『陋』之至了；然而我們試想這一班第一流才士，何以陋到這步田地，可不是因爲他們沒有高明的參考資料嗎？他們排斥『異端』，他們得着一部一切經音義，只認得他有保存古韻書古詞典的用處；他們拿着一部子書，也只認得他有旁證經文古義的功用。他們只向那幾部儒書裏兜圈子，兜來兜去，始終脫不了一個『陋』字！打破這個陋字，沒有別的法子，只有旁搜博採，多尋參考比較。

的材料。

以上指出的這三百年的古學研究的缺點，不過是隨便挑出了幾樁重要的。我們的  
意思並不要菲薄這三百年的成績；我們只想指出他們的成績所以不過如此的原因。前  
人上了當，後人應該學點乖。我們借鑑於前輩學者的成功與失敗，然後可以決定我們現  
在和將來研究國學的方針。我們不研究古學則已；如要想提倡古學的研究，應該注意這  
幾點：

(1) 擴大研究的範圍。

(2) 注意系統的整理。

(3) 博採參考比較的資料。

(一) 怎樣『擴大研究的範圍』呢？『國學』在我們的心眼裏，只是『國故學』  
的縮寫。中國的一切過去的文化歷史，都是我們的『國故』；研究這一切過去的歷史文  
化的學問，就是『國故學』，省稱為『國學』。『國故』這個名詞，最為妥當；因為他是一



個中立的名詞，不含褒貶的意義。『國故』包含『國粹』；但他又包含『國渣』。我們若不了解『國渣』，如何懂得『國粹』？所以我們現在要擴充國學的領域，包括上下三四千年的過去文化，打破一切的門戶成見，拿歷史的眼光來整統一切，認清了『國故學』的使命是整理中國一切文化歷史，便可以把它一切狹陋的門戶之見都掃空了。例如治經，鄭玄王肅在歷史上固然占一個位置，王弼何晏也占一個位置，王安石朱熹也占一個位置，戴震惠棟也占一個位置，劉逢祿康有爲也占一個位置。段玉裁曾說：

校經之法，必以賈還賈，以孔還孔，以陸還陸，以杜還杜，以鄭還鄭，各得其底本，而後判其理義之是非……不先正注疏，釋文之底本，則多誣古人。不斷其立說之是非，則多誤今人……（經韻樓集，與諸同志書論校書之難。）

我們可借他論校書的話來總論國學，我們也可以說：

整治國故，必須以漢還漢，以魏晉還魏晉，以唐還唐，以宋還宋，以明還明，以清還清；以古文還古文家，以今文還今文家；以程朱還程朱，以陸王還陸王，……各還

他一個本來面目，然後評判各代各家各人的義理的是非。不還他們的本來面目，則多誣古人。不評判他們的是非，則多誤今人。但不先弄明白了他們的本來面目，我們決不配評判他們的是非。

這還是專為經學哲學說法。在文學的方面，也有同樣的需要。廟堂的文學固可以研究，但草野的文學也應該研究。在歷史的眼光裏，今日民間小兒女唱的歌謠，和詩三百篇有同等的位置；民間流傳的小說，和高文典冊有同等的位置，吳敬梓曹落和關漢卿馬東籬和杜甫韓愈有同等的位置。故在文學方面，

也應該把三百篇還給西周東周之間的無名詩人，把古樂府還給漢魏六朝的無名詩人，把唐詩還給唐，把詞還給五代兩宋，把小曲雜劇還給元朝，把明清的小說還給明清。每一個時代，還他那個時代的特長的文學，然後評判他們文學的價值。不認明每一個時代的特殊文學，則多誣古人而多誤今人。

近來頗有人注意戲曲和小說了；但他們的注意仍不能脫離古董家的習氣。他們只看得

起宋人的小說，而不知道在歷史的眼光裏，一本石印小字的平妖傳和一部精刻的殘本五代史平話有同樣的價值，正如道藏裏極荒謬的道教經典和尚書周易有同等的研究價值。總之，我們所謂『用歷史的眼光來擴大國學研究的範圍』，只是要我們大家認清國學是國故學，而國故學包括一切過去的文化歷史。歷史是多方面的，單記朝代興亡，固不是歷史；單有一宗一派，也不成歷史。過去種種，上自思想學術之大，下至一個字，一隻山歌之細，都是歷史，都屬於國學研究的範圍。

(二) 怎樣才是『注意系統的整理』呢？學問的進步不單靠積聚材料，還須有系統的整理。系統的整理可分三部說：

(甲) 索引式的整理。不會整理的材料，沒有條理，不容易檢尋，最能銷磨學者有用的精神才力，最足阻礙學術的進步。若想學問進步增加速度，我們須想出法子來解放學者的精力，使他們的精力用在最經濟的方面。例如一部說文解字，是最沒有條理系統的；向來的學者差不多全靠記憶的苦工夫，方才

能用這部書。但這種苦工夫是最不經濟的；如果有人能把說文重新編制一番（部首依筆畫，每部的字也依筆畫）再加上一個檢字的索引（略如說文通檢或說文易檢），那就可省許多無謂的時間與記憶力了。又如一部二十四史有了一部史姓韻編，可以省多少精力與時間？清代的學者也有見到這一層的，如章學誠說：

竊以典籍浩繁，聞見有限；在博雅者且不能悉究無遺，況其下乎？校讎之先，宜盡取四庫之藏，中外之籍，擇其中之人名地名官階書目，凡一切有名可治有數可稽者，略倣佩文韻府之例，悉編爲韻，乃於本韻之下，注明原書出處及先後篇第，自一見再見，以至數千百，皆詳注之；藏之館中，以爲羣書之總類。至校書之時，遇有疑似之處，卽名而求其編韻，因韻而檢其本書，參互錯綜，卽可得其至是。此則淵博之儒窮畢生年力而不可究殫者，今卽中才校勘可坐收於几席之間，非校讎之良法歟？（校讎通義）

當日的學者如朱筠戴震等，都有這個見解，但這件事不容易做到，直到阮元得勢力的時候，方才集合許多學者，合力做成一部空前的經籍纂詁，『展一韻而衆字畢備，檢一字而諸訓皆存，尋一訓而原書可識』（王引之序）『卽字而審其義，依韻而類其字，有本訓，有轉訓，次叙布列，若網在綱』（錢大昕序）這種書的功用，在於節省學者的功力，使學者不疲於功力之細碎，而省出精力來做更有用的事業。後來這一類的書被科場士子用作夾帶的東西，用作鈔竊的工具，所以有許多學者竟以用這種書爲可恥的事。這是大錯的。這一類『索引』式的整理，乃是系統的整理的最低而最不可少的一步；沒有這一步的預備，國學止限於少數有天才而又有閒空工夫的少數人，並且這些少數人也要因功力的拖累而減少他們的成績。偌大的事業，應該有許多人分担去做的，却落在少數人的肩膀上；這是國學所以不能發達的一個重要原因。所以我們主張國學的系統的整理的第一步要提倡這種『索引』式的整理，把一切

大部的書或不容易檢查的書，一概編成索引，使人人能用古書。人人能用古書，是提倡國學的第一步。

(乙)結賬式的整理。商人開店，到了年底，總要把這一年的賬結算一次，要曉得前一年的盈虧和年底的存貨，然後繼續進行，做明年的生意。一種學術到了一個時期，也有總結賬的必要。學術上結賬的用處有兩層：一是把這一種學術裏已經不成問題的部分整理出來，交給社會；二是把那不能解決的部分特別提出來，引起學者的注意，使學者知道何處有隙可乘，有功可立，有困難可以征服。結賬是(1)結束從前的成績，(2)預備將來努力的新方向。前者是預備普及的，後者是預備繼長增高的。古代結賬的書，如李鼎祚的周易集解，如陸德明的經典釋文，如唐宋的十三經注疏，如朱熹的四書詩集傳，易本義等，所以都在後世發生很大的影響，全是這個道理。三百年來，學者都不肯輕易做這種結賬的事業。二千四百多卷的清經解，除了極少數之外，都只

是一堆『流水』爛賬，沒有條理，沒有系統；人人從『粵若稽古』『關關雎鳩』說起，人人做的都是雜記式的稿本！怪不得學者看了要『望洋興歎』了；怪不得國學有淪亡之憂了。我們試看科舉時代投機的書坊肯費整年的工夫來編一部『皇清經解縮本編目』，便可以明白索引式的整理的需要；我們又看那時代的書坊肯費幾年的工夫來編一部『皇清經解分經彙纂』，便可以明白結賬式的整理的需要了。現在學問的途徑多了，學者的時間與精力更有經濟的必要了。例如詩經，二千年研究的結果，究竟到了什麼田地，很少人說得出的，只因爲二千年的詩經爛賬至今不曾有一次的總結算。宋人駁了漢人，清人推翻了宋人，自以爲回到漢人；至今詩經的研究，音韻自音韻，訓詁自訓詁，異文自異文，序說自序說，各不相關連。少年的學者想要研究詩經的，伸頭望一望，只看見一屋子的爛賬簿，嚇得吐舌縮不進去，只好嘆口氣，『算了罷！』詩經在今日所以漸漸無人過問，是少年人的罪過呢？還是詩經的專

家的罪過吧？我們以為，我們若想少年學者研究詩經，我們應該把詩經這筆爛賬結算一遍，造成一筆總賬。詩經的總賬裏應該包括這四大項：

(A) 異文的校勘：總結王應麟以來，直到陳喬樞、李富孫等校勘異文的賬。

(B) 古韻的考究：總結吳棫、朱熹、陳第、顧炎武以來考證古音的賬。

(C) 訓詁：總結毛公、鄭玄以來直到胡承珙、馬瑞辰、陳奐，二千多年訓詁的賬。

(D) 見解：(序說)總結詩序，詩辨妄，詩集傳，偽詩傳，姚際恆，崔述，龔橙，方玉潤……等二千年猜謎的賬。

有了這一本總賬，然後可以使大多數的學子容易踏進『詩經研究』之門：這是普及。入門之後，方才希望可以希望他們之中有些人出來繼續研究那總賬裏未曾解決的懸賬：這是提高。詩經如此，一切古書古學都是如此。我們試看：前清用全力治經學，而經學的書不能流傳於社會，倒是那幾部用餘力做的墨



子問話，荀子集解，莊子集釋一類結賬式的書流傳最廣。這不可以使我們覺悟結賬式的整理的重要嗎？

(丙)專史式的整理。索引式的整理是要使古書人人能用；結賬式的整理是要使古書人人能讀；這兩項都只是提倡國學的設備。但我們在上文曾主張國學的使命是要使大家懂得中國的過去的文化史；國學的方法是要用歷史的眼光來整理一切過去文化的歷史。國學的目的是要做成中國文化史。國學的系統的研究，要以此為歸宿。一切國學的研究，無論時代古今，無論問題大小，都要朝着這一個大方向走。只有這個目的可以整統一切材料；只有這個任務可以容納一切努力；只有這種眼光可以破除一切門戶畛域。

我們理想中的國學研究，至少有這樣的一個系統：

### 中國文化史：

#### (一) 民族史

(二) 語言文字史

(三) 經濟史

(四) 政治史

(五) 國際交通史

(六) 思想學術史

(七) 宗教史

(八) 文藝史

(九) 風俗史

(十) 制度史

這是一個總系統。歷史不是一件人人能做的事；歷史家須要有兩種必不可少的能力：一是精密的功力，一是高遠的想像力。沒有精密的功力不能做搜求和評判史料的工夫；沒有高遠的想像力，不能構造歷史的系統。況且中國

這麼大，歷史這麼長，材料這麼多，除了分功合作之外，更無他種方法可以達到這個大目的。但我們又覺得，國故的材料太紛繁了，若不先做一番歷史的整理工夫，初學的人實在無從下手，無從入門。後來的材料也無所統屬，材料無所統屬，是國學紛亂煩碎的重要原因。所以我們主張，應該分這幾個步驟：第一，用現在力所能搜集考定的材料，因陋就簡的先做成各種專史，如經濟史，文學史，哲學史，數學史，宗教史，……之類。這是一些大間架，他們的用處，是要使現在和將來的材料有一個附麗的地方。

第二，專史之中，自然還可分子目，如經濟史可分時代，又可分區域；如文學史哲學史可分時代，又可分宗派，又可專治一人；如宗教史可分時代，可專治一教，或一宗派，或一派中的一人。這種子目的研究是學問進步必不可少的條件。治國學的人應該各就『性之所近而力之所能勉者』用歷史的方法與眼光担任一部分的研究。子目的研究是專史修正的唯

一源頭，也是通史修正的唯一源頭。

(三) 怎樣『博探參考比較的資料』呢？向來的學者誤認『國學』的『國』

字是國界的表示，所以不承認『比較的研究』的功用。最淺陋的是用『附會』來代替

『比較』。他們說基督教是墨教的緒餘，墨家的『巨子』即是『矩子』，而『矩子』即是

十字架……附會是我們應該排斥的，但比較的研究是我們應該提倡的。有許多現象，孤

立的說來說去，總說不通，總說不明白；一有了比較，竟不須解釋，自然明白了。例如一個

『之』字，古人說來說去，總不明白；現在我們懂得西洋文法學上的術語，只須說某種『之』

字是內動詞（由是而之焉），某種是介詞（賊夫人之子），某種是指物形容詞（之子于

歸），某種是代名詞的第三身用在目的位（愛之能勿勞乎），就都明白分明了。又如封

建制度，向來被那方塊頭的分封說欺騙了，所以說來說去，總不明白；現在我們用歐洲中古

的封建制度和日本的封建制度來比較，就容易明白了。音韻學上，比較的研究最有功效。

用廣東音可以考侵覃各韻的古音，可以考古代入聲各韻的區別。近時西洋學者如W. G. Hill

Gren, 或 Baron von Staël-Holstein, 用梵文原本來對照漢文譯音的文字，很可以幫助我們解決古音學上的許多困難問題。不但如此：日本語裏，朝鮮語裏，安南語裏，都保存有中國古音可以供我們的參考比較。西藏文自唐朝以來，音讀雖變了，而文字的拼法不會變，更可以供我們的參考比較，也許可以幫助我們發現中國古音裏有許多奇怪的複輔音呢。制度史上，這種比較的材料也極重要。懂得了西洋的議會制度史，我們更可以了解中國御史制度的性質與價值；懂得了歐美高等教育制度史，我們更能了解中國近一千來的書院制度的性質與價值。哲學史上，這種比較的材料已發生很大的助力了。墨子裏的經上下諸篇，若沒有印度因明學和歐洲哲學作參考，恐怕至今還是幾篇無人能解的奇書。韓非，王莽，王安石，李贄……一班人，若沒有西洋思想作比較，恐怕至今還是沉冤莫白。看慣了近世國家注重財政的趨勢，自然不覺得李觀王安石的政治思想的可怪了。懂得了近世社會主義的政策，自然不能不佩服王莽王安石的見解和魄力了。易繫辭傳裏『易者，象也』的理論，得柏拉圖的『法象論』的比較而更明白；荀卿書裏『類不悖，雖久同理』

的理論，得亞里士多德的『類不變論』的參考而更易懂。這都是明顯的例。至於文學史上，小說戲曲近年忽然受學者的看重，民間俗歌近年漸漸引起學者的注意，都是和西洋文學接觸比較的功效更不消說了。此外如宗教的研究，民俗的研究，美術的研究，也都是不能不利用參考比較的材料。

以上隨便舉的例，只是要說明比較參考的重要。我們現在治國學，必須要打破閉關孤立的態度，要存比較研究的虛心。第一，方法上，西洋學者研究古學的方法早已影響日本的學術界了，而我們還在冥行索塗的時期。我們此時應該虛心採用他們的科學的方法，補救我們沒有條理系統的習慣。第二，材料上，歐美日本學術界有無數的成績可以供我們的參考比較，可以給我們開無數新法門，可以給我們添無數借鑑的鏡子。學術的大仇敵是孤陋寡聞；孤陋寡聞的唯一良藥是博採參考比較的材料。

我們觀察這三百年的古學史，研究這三百年的學者的缺陷，知道他們的缺陷都是可以補救的；我們又返觀現在古學研究的趨勢，明白了世界學者供給我們參考比較的好機

會，所以我們對於國學的前途，不但不抱悲觀，并且還抱無窮的樂觀。我們認清了國學前途的黑暗與光明全靠我們努力的方向對不對。因此，我們提出這三個方向來做我們一班同志互相督責勉勵的條件：

第一，用歷史的眼光來擴大國學研究的範圍。

第二，用系統的整理來部勒國學研究的資料。

第三，用比較的研究來幫助國學的材料整理與解釋。

十二，一月。

## 古史討論的讀後感

讀書雜誌上顧頡剛，錢玄同，劉挾葵，胡堇人四位先生討論古史的文章，已做了八萬字，經過了九個月，至今還不曾結束。這一件事可算是中國學術界的一件極可喜的事，他在中國史學史上的重要一定不亞於丁在君先生們發起的科學與人生觀的討論在中國思想史上的重要。這半年多的努力和讀書雜誌的讀者也許嫌這兩組大論爭太繁重了，太沉悶了；然而我們可以斷言這兩組的文章是努力出世以來最有永久價值的文章。在最近的將來，我這個武斷的估價就會有多人承認的。

這一次古史的討論裏最微幸的是雙方的旗鼓相當，陣勢都很整嚴，所以討論最有精采，顧先生說的真不錯。

中國的古史全是一篇糊塗賬。二千餘年來隨口編造，其中不知有多少罅漏，



可以看得出牠是假造的。但經過了二千餘年的編造，能夠成立一個系統，自然隨處也有牠的自衛的理由。現在我儘尋牠的罅漏，劉先生儘尋牠的自衛的理由，這是一件很好的事。即使不能邊得結論，但經過了長時間的討論，至少可以指出一個公認的信信和疑疑的限度來，這是無疑的。

我們希望雙方的論主都依着這個態度去搜求證據。這一次討論的目的是要明白古史的真相。雙方都希望求得真相，並不是顧先生對古史有仇，而劉先生對古史有恩。他們的目的既同，他們的方法也只有一條路：就是尋求證據。只有證據的充分與不充分，是他們論戰勝敗的標準，也是我們信仰與懷疑的標準。

現在雙方的討論都暫時休戰了，——顧先生登有啓事，劉先生沒有續稿寄來。我趁這個機會，研究他們的文章，忍不住要說幾句旁觀的話，就借着現在最時髦的名稱『讀後感』寫了出來，請四位先生指教。

說：  
第一，所謂『影響人心』的問題。這是開宗明義的要點，我們先要說明白。劉先生

因爲這種翻案的議論，這種懷疑的精神，很有影響於我國的人心和史界，心有

所欲言，不敢不告也。（讀書雜誌十三期）

他又說：

先生這個翻案很足影響人心，我所不安，不敢不吐。（讀書雜誌十六期）

否認古史某部分的真實，可以影響於史界，那是自然的事，但這事決不會在人心上發生惡影響。我們不信盤古氏和天皇地皇人皇氏，人心並不因此變壞。假使我們進一步，不能不否認神農黃帝了，人心也並不因此變壞。假使我們更進一步，又不能不否認堯舜和禹了，人心也並不因此變壞。——豈但不變壞？如果我們的翻案是有充分理由的，我們的翻案只算是破了一件幾千年的大騙案，於人心只有好影響，而無惡影響。即使我們的證據不夠完全翻案，只夠引起我們對於古史某部分的懷疑，這也是警告人們不要輕易信仰。

這也是好影響，並不是惡影響。本來劉先生並不會明說這種影響的善惡，也許他單指人們信仰動搖。但這幾個月以來，北京很有幾位老先生深怪顧先生『忍心害理』，所以我不能不替他伸辯一句。這回的論爭是一個真偽問題，去偽存真，決不會有害於人心。譬如豬八戒抱住了假唐僧的頭顱痛哭，孫行者告訴他那是一塊木頭，不是人頭，豬八戒只該歡喜，不該惱怒。又如窮人拾得一圓假銀圓，心裏高興，我們難道因為他高興就不該指出那是假銀圓嗎？上帝的觀念固然可以給人們不少的安慰，但上帝若真是可疑的，我們不能因為人們的安慰就不肯懷疑上帝的存在了。上帝尚且如此，何況一個禹？何況黃帝堯舜？

吳稚暉先生曾說起黃以周在南菁書院做山長時，他房間裏的壁上有八個大字的座右銘：

實事求是，莫作調人。

我請用這八個字貢獻給討論古史的諸位先生。

第二，顧先生的『層累地造成的古史』的見解真是今日史學界的一大貢獻，我們應該虛心地仔細研究他，虛心地試驗他，不應該叫我們的成見阻礙這個重要觀念的承受。這幾個月的討論不幸漸漸地走向瑣屑的枝葉上去了；我恐怕一般讀者被這幾萬字的討論迷住了，或者竟忽略了這個中心的見解，所以我要把他重提出來，重引起大家的注意。顧先生自己說『層累地造成的古史』有三個意思：

(1) 可以說明時代愈後，傳說的古史期愈長。

(2) 可以說明時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大。

(3) 我們在這上，即不能知道某一件事的真確的狀況，也可以知道某一件事

在傳說中的最早狀況。

這三層意思都是治古史的重要工具。顧先生的這個見解，我想叫他做『剝皮主義』。

譬如剝笋，剝進去方才有笋可吃。這個見解起於崔述；崔述曾說：

世益古則其取舍益慎，世益晚則其采擇益雜。故孔子序書，斷自唐虞，而司馬

遷作史記乃始於黃帝……近世以來……乃始於庖犧氏或天皇氏，甚至有始於開闢之初盤古氏者……嗟夫，嗟夫，彼古人者，誠不料後人之學之博之至於

如是也！  
（考信錄提要上，二二。）

崔述剝古史的皮，僅剝到『經』爲止，還不算澈底。顧先生還要進一步，不但剝的更深，並且還要研究那一層一層的皮是怎樣堆砌起來的。他說：

我們看史蹟的整理，還輕而看傳說的經歷却重。凡是一件史事，應看他最先是怎樣，以務逐步逐步的變遷是怎樣。

這種見解重在每一種傳說的『經歷』與演進。這是用歷史演進的見解來觀察歷史的傳說的。

這是顧先生這一次討論古史的根本見解，也就是他的根本方法。他初次應用這方法，在百忙中批評古史的全部，也許不免有些微細的錯誤。但他這個根本觀念是顛撲不破的，他這個根本方法是愈用愈見功效的。他的方法所以總括成下列的方式：

(1) 把每一件史事的種種傳說，依先後出現的次序，排列起來。

(2) 研究這件事在每一個時代有什麼樣子的傳說。

(3) 研究這件事的漸演進：由簡單變為複雜，由陋野變為雅馴，由地方的（局部的）變為全國的，由神變為人，由神話變為史事，由寓言變為事實。

(4) 遇可能時，解釋每一次演變的原因。

他舉的例是『禹的演進史』。

禹的演進史，至今沒有討論完畢，但我們不要忘了禹的問題，只是個例，不要忘了顧先生的主要觀點在於研究傳說的經歷。

我在幾年前也曾用這個方法來研究一個歷史問題——井田制度。我把關於井田制度的種種傳說，依出現的先後，排成一種井田論的演進史：

(1) 孟子的井田論很不清楚，又不完全。

(2) 漢初寫定的公羊傳只有『什一而藉』一句。

(3) 漢初寫定的穀梁傳說的詳細一點，但只是一些『望文生義』的注語。

(4) 漢文帝時的王制是依據孟子而稍加詳的，但也沒有分明的井田制。

(5) 文景之間的韓詩外傳演述穀梁傳的話，做出一種清楚分明的井田論。

(6) 周禮更晚出，裏面的井田制就很詳細，很整齊，又很煩密了。

(7) 班固的食貨志參酌周禮與韓詩的井田制，併成一種調和的制度。

(8) 何休的公羊解詁更晚出，於是參考孟子王制周禮韓詩的各種制度，另做

成一種井田制（看初排本胡適文存二，頁二六四—二八一。）

這一個例也許可以幫助讀者明瞭顧先生的方法的意義，所以我引他在這兒，其實古史上的故事沒有一件不會經過這樣的演進，也沒有一件不可用這個歷史演進的 (evolutionary) 方法去研究。堯舜禹的故事，黃帝神農庖犧的故事，湯的故事，伊尹的故事，后稷的故事，文王的故事，太公的故事，周公的故事，都可以做這個方法的實驗品。

第三，我們既申說了顧先生的根本方法，也應該考察考察劉挾蓼先生的根本態度與方法。劉先生自己說：

我對於古史只採取『察傳』的態度，參之以情，驗之以理，斷之以證。（讀書雜誌）

（十三期）

他又說：

我對於經書或任何子書，不敢妄信，但也不敢閉着眼睛，一筆抹殺；總須度之以情，驗之以理，決之以證。

這話粗看上去似乎很可滿人意了。但仔細看來，這裏面頗含有危險的分子。『斷之以證』固是很好，但『情』是什麼？『理』又是什麼？劉先生自己雖沒有下定義，但我們看他和錢玄同先生討論的話，一則說：

但是我們知道文王至仁。

再則說：



我們也知道周公至仁。

依科學的史家的標準，我們要問，我們如何知道文王周公的至仁呢？『至仁』的話是誰說的？起於什麼時代？劉先生信『文王至仁』爲原則，而以『執訊連連，攸馘安安』爲例外；又信『周公至仁』爲原則，而以破斧缺斨爲例外。不知在史學上，皇矣與破斧之詩正是史料，而至仁之說却是後起的傳說變成的成見。成見久據于腦中，不經考察，久而久之便成了情與理了。

劉先生列舉情理證三者，而設在最後一點。他說『參之以情』，又說『度之以情』。崔述曾痛論這個方法的危險道：

人。之。情。好。以。己。度。人。以。今。度。古。……往。往。逕。庭。懸。隔。而。其。人。終。不。自。知。也。……以。己。度。人。雖。耳。目。之。前。而。必。失。之。況。欲。以。度。古。人。……豈。有。當。乎？

（考信錄提要）

上，四。）

作皇矣詩的人並無『王季文王是紂臣』的成見，作破斧詩的人也並無『周公聖人』的

成見；而我們生在幾千年後，從小就灌飽了無數後起的傳說，於今戴着傳說的眼鏡去讀詩，自以為『度之以情』而不知只是度之以成見呵。

至於『驗之以理』更危險了。歷史家只應該從材料裏從證據裏去尋出客觀的條理。如果我們先存一個『理』在腦中，用理去『驗』事物，那樣的『理』往往只是一些主觀的意見。例如劉先生斷定國語左傳說烈山氏之子柱能殖百穀百蔬的話不是憑空杜撰的，他列舉二『理』證明烈山氏時有『殖百穀百蔬』的可能。他所謂『理』正是我們所謂『意見』。如他說：

人必藉動植物以生；既有動植物矣，則必有穀有蔬也無疑。夫所謂種植耕稼者，不過以一舉手一投足之勞，掃荒蕪，培所欲之植物而已。此植物即所謂

『百穀百蔬』也。（讀書雜誌十五，圈點依原文。）

這是全無歷史演進眼光的臆說。稍研究人類初民生活的人，都知道一技一術在今日視為『不過一舉手一投足之勞』的，在初民社會裏往往須經過很長的時期而後偶然發明。

『藉動植物以生』是一件事，而『種植耕稼』另是一件事。種植耕稼須假定（1）辨認

種類的能力（2）預料將來收穫的能力（3）造器械的能力（4）用人工補助天行的能力，

（5）比較有定居的生活……等等條件備具，方才有農業可說。故治古史的人，若不先研

究人類學社會學，決不能了解先民創造一技一藝時的艱難，正如我們成年的人高談闊論

而笑小孩子牙牙學語的困難，名爲『驗之以理』，而其實仍是『以己度人，以今度古』。

最後是『斷之以證』。在史學上證據固然最重要，但劉先生以情與理揣度古史，而

後『斷之以證』這樣的方法很有危險。我們試引劉先生駁顧先生論古代版圖一段做

例。堯典的版圖有交趾，顧先生疑心那是秦漢的疆域。劉先生駁他道：

就我所知，春秋之末，秦漢之前，竟時時有人道及交趾，甚且是堯舜撫有交趾。

他引四條證據：

（a）墨子節用中。

（b）尸子佚文。

(c) 韓非子十過。

(d) 大戴禮記少閒。

大戴禮是漢儒所作，劉先生也承認。前面三條，劉先生說『總可認為戰國時文。』——這一層我們姑且不和他辯；我們姑且依他承認此三條為『戰國時文。』依顧先生的方法，這三條至多不過證明戰國時有人知有交趾罷了。然而劉先生的『斷之以證』的方法却真大胆！他說：

知有交趾，則是早已與交趾有關係了。但是我們知道春秋東周、西周、商、夏、都與交趾沒有來往，是墨子、尸子、韓非等所言，實由堯之撫有交趾也。（圖是我加的）

戰國時的一句話，即使是真的，便可以證明二千年前的堯時的版圖，這是什麼證據？況且劉先生明明承認『春秋東周、西周、商、夏、都與交趾沒有來往；』若依顧先生的方法，單這一句已可以證明堯、典、秦、漢時的偽書了。

我們對於『證據』的態度是：一切史料都是證據。但史家要問：（1）這種證據是在

什麼地方尋出的？(2) 什麼時候尋出的？(3) 什麼人尋出的？(4) 依地方和時候上看起來，這個人有做證人的資格嗎？(5) 這個人雖有證人資格而他說這句話時有作偽（無心的，或有意的）的可能嗎？

劉先生對於這一層，似乎不很講究。如他上文舉的三條證據，(a) 墨子節用篇屢稱『子墨子曰』，自然不是『春秋之末』的作品。(b) 尸佼的有無，本不可考；尸子原書已亡，依許多佚文看來，此書大概作於戰國末年，或竟是更晚之作。(c) 韓非子一書本是雜湊起來的；十過一篇，中叙秦攻宜陽一段，顯然可證此篇不是韓非所作，與初見秦等篇同為後人偽作的。而劉先生却以為『以韓非之疑古，猶且稱道之』。不知顯學篇明說『明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也』。五蠹篇明說『今有美堯舜湯武禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣』。即用此疑古的兩篇作標準，已可以證明十過篇之為偽作而無疑。這些東西如何可作證據用呢？

以上所說，不過是我個人的讀後感。內中頗有偏袒顧先生的嫌疑，我也不用諱飾了。但我對於劉揆藜先生搜求材料的勤苦，是十分佩服的；我對他的批評，全無惡感，只有責備求全之意，只希望他對他自己治史學的方法，有一種自覺的評判，只希望他對自已搜來的材料，也有一種較嚴刻的評判，而不僅僅奮勇替幾個傳說的古聖王作辯護士。行文時說話倘有不檢點之處，我也希望他不至於見怪。

## 紅樓夢考證 (改定稿)

一

紅樓夢的考證是不容易做的，一來因為材料太少，二來因為向來研究這部書的人都走錯了道路。他們怎樣走錯了道路呢？他們不去搜求那些可以考定紅樓夢的著者，時代版本等等的材料，卻去收羅許多不相干的零碎史事來附會紅樓夢裏的情節。他們並不會做紅樓夢的考證，其實只做了許多紅樓夢的附會！這種附會的『紅學』又可分作幾派：

第一派說紅樓夢『全為清世祖與董鄂妃面作，兼及當時的諸名王奇女』。他們說

董鄂妃即是秦淮名妓董小宛，本是當時名士冒辟疆的妾，後來被清兵奪去，送到北京，得了清世祖的寵愛，封爲貴妃。後來董妃天死，清世祖哀痛的很，遂跑到五臺山去做和尚去了。依這一派的話，冒辟疆與他的朋友們說的董小宛之死，都是假的；清史上說的清世祖在位十八年而死，也是假的。這一派說紅樓夢裏的賈寶玉即是清世祖，林黛玉即是董妃。『世祖臨宇十八年，寶玉便十九歲出家；世祖自肇祖以來爲第七代，寶玉便言「一子成佛，七祖昇天」，又恰中第七名舉人；世祖諡「章」，寶玉便諡「文妙」，文章兩字可暗射。』『小宛名白，故黛玉名黛，粉白黛綠之意也。小宛是蘇州人，黛玉也是蘇州人；小宛在如臯，黛玉亦在揚州。小宛來自鹽官，黛玉來自巡鹽御史之署。小宛入宮，年已二十有七；黛玉入京，年祇十三餘，恰得小宛之半。……小宛游金山時，人以爲江妃踏波而上，故黛玉號「瀟湘妃子」，實從「江妃」二字得來。』（以上引的話均見王夢阮先生的紅樓夢索隱的提要。）

這一派的代表是王夢阮先生的紅樓夢索隱。這一派的根本錯誤已被孟蕓蓀先生

的董小宛考

（附在蔡子民先生的石頭記索隱之後，頁一三一以下）用精密的方法一一證明了。

孟



先生在這篇董小宛考裏證明董小宛生於明天啓四年甲子，故清世祖生時，小宛已十五歲了；順治元年，世祖方七歲，小宛已二十一歲了；順治八年正月二日，小宛死，年二十八歲，而清世祖那時還是一個十四歲的小孩子。小宛比清世祖年長一倍，斷無入宮邀寵之理。孟先生引據了許多書，按年分別，證據非常完備，方法也很細密。那種無稽的附會，如何當得起孟先生的摧破呢？例如紅樓夢索隱說：

漁洋山人題冒辟疆妾圓玉女羅畫三首之二末句云『洛川森森神人隔，空費陳王八斗才』，亦爲小宛而作。圓玉者，琬也；玉旁加以宛轉之義，故曰圓玉。女羅，羅敷女也，均有深意。神人之隔，又與死別不同矣。（提要頁一三。）

孟先生在董小宛考裏引了清初的許多詩人的詩來證明冒辟疆的妾並不止小宛一人；女羅姓蔡，名舍，狠能畫蒼松墨鳳；圓玉當是金曉珠，名珙，崑山人能畫人物。曉珠最愛畫洛神，（汪舟次有曉珠手臨洛神圖卷跋，吳蘭次有乞曉珠畫洛神啓）故漁洋山人詩有『洛川森森神人隔』的話。我們若懂得孟先生與王夢阮先生兩人用的方法的區別，便知道考

證與附會的絕對不相同了。

紅樓夢索隱一書，有了董小宛考的辨正，我本可以不再批評他了。但這書中還有許

多絕無道理的附會，孟先生都及指摘出來。如他說：『曹雪芹爲世家子，其成書當在乾

嘉時代。書中明言南巡四次，是指高宗時事，在嘉慶時所作可知……意者此書但經雪芹

修改，當初創造另有其人……揣其成書亦當在康熙中葉……至乾隆朝，事多忌諱，檔案類

多修改。紅樓一書，內廷索閱，將爲禁本。雪芹先生勢不得已，乃爲一再修訂，俾愈隱而愈

不失其真。』（提要頁五至六。）但他在第十六回鳳姐提起南巡接駕一段話的下面，又註

道：『此作者自言也。聖祖二次南巡，卽駐蹕雪芹之父曹寅鹽署中，雪芹以童年召對，故有

此筆。』下面趙嬾嬾說甄家接駕四次一段的下面，又註道：『聖祖南巡四次，此言接駕四

次，特明爲乾隆時事。』我們看這三段『索隱』，可以看出許多錯誤。（1）第十六回明

說二三十年前『太祖皇帝』南巡時的幾次接駕；趙嬾嬾年長，故『親眼看見』。我們如

何能指定前者爲康熙時的南巡而後者爲乾隆時的南巡呢？（2）康熙帝二次南巡在二

十八年（西曆一六八九）到四十三年曹寅纔做兩淮巡鹽御史，索隱說康熙帝二次南巡駐蹕曹寅鹽院署，是錯的。（3）索隱說康熙帝二次南巡時，『曹雪芹以童年召對』又說雪芹成書在嘉慶時。嘉慶元年（西曆一七九六）上距康熙二十八年，已隔百零七年了。曹雪芹成書時，他可不是一百二三十歲了嗎？（4）索隱說紅樓夢成書在乾嘉時代，又說是在嘉慶時所作：這一說最謬。紅樓夢在乾隆時已風行，有當時版本可證。（詳考見後文。）況且袁枚在隨園詩話裏曾提起曹雪芹的紅樓夢；袁枚死於嘉慶二年，詩話之作更早的多，如何能提到嘉慶時所作的紅樓夢呢？

第二派說紅樓夢是清康熙朝的政治小說。這一派可用蔡子民先生的石頭記索隱作代表。蔡先生說：

石頭記……作者持民族主義甚摯。書中本事在弔明之亡，揭清之失，而尤於漢族名士仕清者寓痛惜之意。當時既慮觸文網，又欲別開生面，特於本事之

上，加以數層障幕，使讀者有『橫看成嶺側成峯』之狀況。（石頭記索隱頁一。）

書中『紅』字多隱『朱』字。朱者，明也，漢也。寶玉有『愛紅』之癖，言以

滿人而愛漢族文化也；好吃人口上胭脂，言拾漢人唾餘也……當時清帝雖躬

修文學，且創開博學鴻詞科，實專以籠絡漢人，初不願滿人漸染漢俗，其後雍乾

諸朝亦時時申誡之。故第十九回襲人勸寶玉道：『再不許吃人嘴上擦的胭

脂了，與那愛紅的毛病兒。』又黛玉見寶玉腮上血漬詢知爲淘澄胭脂膏子

所濺，謂爲『帶出幌子，吹到舅舅耳裏，又大家不乾淨惹氣』皆此意。寶玉在

大觀園中所居曰怡紅院，卽愛紅之義。所謂曹雪芹於悼紅軒中增刪本書，則

弔明之義也……（頁三至四。）

書中女子多指漢人，男子多指滿人。不但『女子是水作的骨肉，男人是泥作

的骨肉』與『漢』字『滿』字有關係也；我國古代哲學以陰陽二字說明一

切對待之事物，易坤卦彖傳曰：『地道也，妻道也，臣道也。』是以夫妻君臣分配

於陰陽也。石頭記即用其義。第三十一回……翠縷說：『知道了！姑娘（史湘雲）是陽，我就是陰……人家說主子爲陽，奴才爲陰。我連這個大道理也不懂得！……清制對於君主，滿人自稱奴才，漢人自稱臣。臣與奴才，並無二義，以民族之對待言之，征服者爲主，被征服者爲奴。本書以男女影滿漢，以此（頁九五至十。）

這些是蔡先生的根本主張。以後便是『闡證本事』了。依他的見解，下面這些人是可考的：

（1）賈寶玉，僞朝之帝系也；寶玉者，傳國璽之義也，卽指胤禎（康熙帝的太子，後被廢）（頁十至二。）

（2）石頭記叙巧姐事，似亦指胤禎，巧字與禎字形相似也……（頁三三至二五。）

（3）林黛玉影朱竹垞（朱彝尊）也。絳珠影其氏也。居瀟湘館，影其竹垞之號也……（頁二五至二七。）

(4) 薛寶釵，高江村（高士奇）也。薛者，雪也。林和靖詩，『雪滿山中高士臥，月明林下美人來。』用薛字以影江村之姓名（高士奇）也……（頁二八

至四二。）

(5) 探春影徐健菴也。健菴名乾學，乾卦作『三』，故曰三姑娘。健菴以進士第三人及第，通稱探花，故名探春……（頁二至四七。）

(6) 王熙鳳影余國柱也。王卽柱字偏旁之省，國字俗寫作『囯』，故熙鳳之夫曰璉，言二王字相連也……（頁四七至六一。）

(7) 史湘雲，陳其年也。其年又號迦陵。史湘雲佩金麒麟，當是「其」字「陵」字之借音。氏以史者，其年嘗以翰林院檢討纂修明史也……（頁六一

至七一。）

(8) 妙玉，姜西溟（姜宸英）也。姜爲少女，以妙代之。詩曰，『美如玉，

『美如英。』玉字所以代英字也（從徐柳泉說）……（頁七二至八七。）

(9) 惜春嚴蕊友也……(頁八七至九一。)

(10) 寶琴，冒辟疆也……(頁九一至九五。)

(11) 劉老老，湯潛菴(湯斌)也……(頁九五至百十。)

蔡先生這部書的方法是：每舉一人，必先舉他的事實，然後引紅樓夢中情節來配合。我這篇文裏篇幅有限，不能表示他的引書之多和用心之勤。這是我很抱歉的。但我總覺得蔡先生這麼多的心力都是白白的浪費了，因為我總覺得他這部書到底還只是一種很牽強的附會。我記得從前有個燈謎，用杜詩『無邊落木蕭蕭下』來打一個『日』字。這個謎，除了做謎的人自己，是沒有人猜得中的。因為做謎的人先想着南北朝的齊和梁兩朝都是姓蕭的；其次把『蕭蕭下』的『蕭蕭』解作兩個姓蕭的朝代；其次，二蕭的下面是那姓陳的陳朝，想着了『陳』字，然後把偏旁去掉(無邊)；再把『東』字裏的『木』字去掉(落木)。剩下的『日』字，纔是謎底！你若不能繞這許多灣子，休想猜謎！假使做紅樓夢的人當日真個用王熙鳳來影余國柱，真個想着『王』卽柱字偏旁之省，國字俗

寫作国，故熙鳳之夫曰璉，言二王字相連也。——假使他真如此思想，他豈不真成了一個大笨伯了嗎？他費了那麼大氣力，到底只做了『国』字和『柱』字的一小部分；還有這兩個字的其餘部分和那最重要的『余』字，都不曾做到『謎面』裏去！這樣做的謎，可不是笨謎嗎？用麒麟來影『其年』的其，『迎陵』的陵；用三姑娘來影『乾學』的乾；假使真有這種影射法，都是同樣的笨謎！假使一部紅樓夢真是一串這麼樣的笨謎，那就真不值得猜了！

我且再舉一條例來說明這種『索隱』（猜謎）法的無益。蔡先生引蒯若木先生的話，說劉老老即是湯潛菴：

潛菴受業於孫夏峯（孫奇逢，清初的理學家）凡十年。夏峯之學本以象山

（陸九淵）陽明（王守仁）為宗。石頭記，『劉老老之女婿曰王狗兒，狗兒

之父曰王成。其祖上曾與鳳姐之祖，王夫人之父認識；因貪王家勢利，便連了

宗，』似指此。



其實紅樓夢裏的王家既不是專指王陽明的學派，此處似不應該忽然用王家代表王學。況且從湯斌想到孫奇逢，從孫奇逢想到王陽明學派，再從陽明學派想到王夫人一家，又從王家想到王狗兒的祖上，又從王狗兒轉到他的丈母劉老老——這個謎可不是比那『無邊落木蕭蕭下』的謎還更難猜嗎？蔡先生又說石頭記第三十九回劉老老說的『抽柴』一段故事是影湯斌燬五通祠的事；劉老老的外孫板兒影的是湯斌買的一部廿一史；他的外孫女青兒影的是湯斌每天吃的韭菜！這種附會已是很滑稽的了。最妙的是第六回鳳姐給劉老老二十兩銀子，蔡先生說這是影湯斌死後徐乾學賻送的二十金；又第四十二回鳳姐又送老老八兩銀子，蔡先生說這是影湯斌死後惟遺俸銀八兩。這八兩有了下落了，那二十兩也有了下落了；但第四十二回王夫人還送了劉老老兩包銀子，每包五十兩，共是一百兩；這一百兩可就沒有下落了！因為湯斌一生的事實沒有一件可恰合這一百兩銀子的，所以這一百兩雖然比那二十八兩更重要，到底沒有『索隱』的價值！這種完全任意的去取，實在沒有道理，故我說蔡先生的石頭記索隱也還是一種很牽強的附會。

第三派的紅樓夢附會家，雖然略有小小的不同，大致都主張紅樓夢記的是納蘭成德的事。成德後改名性德，字容若，是康熙朝宰相明珠的兒子。陳康祺的郎潛紀聞二筆

（即燕下鄉脛錄）卷五說：

先師徐柳泉先生云：『小說紅樓夢一書即記故相明珠家事；金釵十二，皆納蘭侍衛（成德官侍衛）所奉爲上客者也。寶釵影高澹人，妙玉即影西溟（姜宸英）……』徐先生言之甚詳，惜余不盡記憶。

又俞樾的小浮梅閒話（曲園雜纂三十八）說：

紅樓夢一書，世傳爲明珠之子而作……明珠子名成德，字容若。通志堂經解每一種有納蘭成德容若序，即其人也。恭讀乾隆五十一年二月二十九日上諭：『成德於康熙十一年壬子科中式舉人，十二年癸丑科中式進士，年甫十六歲。』（適按此論不見於東華錄，但載於通志堂經解之首。）然則其中舉人止十五歲，

於書中所述頗合也。

錢靜方先生的紅樓夢攷（附在石頭記索隱之後，頁一二一至一三〇）也頗有贊成這種主張的傾向。錢先生說：

是書力寫寶黛痴情。黛玉不知所指何人。寶玉固全書之主人翁，卽納蘭侍御也。使侍御而非深於情者，則焉得有此倩影？余讀飲水詞鈔，不獨於賓從間得訴合之權，而尤於閨房內致纏綿之意。卽黛玉葬花一段，亦從其詞中脫卸而出。是黛玉雖影他人，亦實影侍御之德配也。

這一派的主張，依我看來，也沒有可靠的根據，也只是一種很牽強的附會。（1）納蘭成德生於順治十一年（西曆一六五四），死於康熙二十四年（一六八五），年三十一歲。他死時，他的父親明珠正在極盛的時代，（大學士加太子太傅，不久又晉太子太師，）我們如何可說那眼見賈府興亡的寶玉是指他呢？（2）俞樾引乾隆五十一年上諭說成德中舉人時止十五歲，其實連那上諭都是錯的。成德生於順治十一年，康熙壬子，他中舉人時，

年十八；明年癸丑，他中進士，年十九。

徐乾學做的墓誌銘與韓菼做的神道碑，都如此說。

乾隆帝因爲硬要否認通志堂經解的許多序是成德做的，故說他中進士時年止十六歲。

（也許成德應試時故意減少三歲，而乾隆帝但依據履歷上的年歲。）無論如何，我們不

可用寶玉中舉的年歲來附會成德。若寶玉中舉的年歲，可以附會成德，我們也可以用成

德中進士和殿試的年歲來證明寶玉不是成德了！（3）至於錢先生說的納蘭成德的夫

人即是黛玉，似乎更不能成立。成德原配盧氏，爲兩廣總督與祖之女，續配官氏，生二子一

女。盧氏早死，故飲水詞中有幾首悼亡的詞。錢先生引他的悼亡詞來附會黛玉，其實這

種悼亡的詩詞在中國舊文學裏，何止幾千首？況且大致都是千篇一律的東西。若幾首

悼亡詞可以附會林黛玉，林黛玉真要成『人盡可夫』了！（4）至於徐柳泉說的大觀園

裏十二金釵都是納蘭成德所奉爲上客的一班名士，這種附會法與石頭記索隱的方法有

同樣的危險。即如徐柳泉說妙玉影姜宸英，那麼黛玉何以不可附會姜宸英？晴雯何以

不可附會姜宸英？又如他說寶釵影高士奇，那麼，襲人也可以影高士奇了，鳳姐更可以影

高士奇了。我們試讀姜宸英祭蘭成德的文：

兄一見我，怪我落落轉亦以此賞我標格……數兄知我，其端非一。我常箕踞，對客欠伸，兄不余傲，知我任真。我時嫚罵，無問高爵，兄不余狂，知余疾惡。激昂論事，眼睜舌橋，兄爲抵掌，助之叫號。有時對酒，雪涕悲歌，謂余矢志，孤憤則那？彼何人斯，實應且憎，余色拒之，兄門固扃。

妙玉可當得這種交情嗎？這可不更像黛玉嗎？我們又試讀郭琇參劾高士奇的奏疏：

……久之，羽翼既多，遂自立門戶……凡督撫藩臬道府廳縣以及在內之大小卿員，皆王鴻緒等爲之居停哄騙而資緣照管者，餽至成千累萬，卽不屬黨護者，亦有常例，名之曰平安錢。然而人之肯爲賄賂者，蓋士奇供奉日久，勢燄日張，人皆謂之門路真，而士奇遂自忘乎其爲撞騙，亦居之不疑，曰：我之門路真……以覓館餬口之窮儒，而今忽爲數百萬之富翁。試問金從何來？無非取給於各官。然官從何來？非侵國帑，卽剝民膏。夫以國帑民膏而填無厭之谿壑，

是士奇等真國之蠹而民之賊也……（清史韻本傳，書獻類徵六十。）

寶釵可當得這種罪名嗎？這可不更像鳳姐嗎？我舉這些例的用意是要說明這種附會完全是主觀的，任意的，最靠不住的，最無益的。錢靜方先生說的好：『要之，紅樓一書，空中樓閣。作者第由其與會所至，隨手拈來，初無成意。即或有心影射，亦不過若即若離，輕描淡寫，如畫師所繪之百像圖，類似者固多，苟細按之，終覺貌是而神非也。』

## 一

我現在要忠告諸位愛讀紅樓夢的人：『我們若想真正了解紅樓夢，必須先打破這種種牽強附會的紅樓夢謎學！』

其實做紅樓夢的考證，儘可以不用那種附會的法子。我們只須根據可靠的版本與可靠的材料，考定這書的著者究竟是誰，著者的事蹟家世，著書的時代，這書會有何種不同的本子，這些本子的來歷如何。這些問題乃是紅樓夢考證的正當範圍。

我們先從『著者』一個問題下手。

本書第一回說這書原稿是空空道人從一塊石頭上鈔寫下來的，故名石頭記；後來空空道人改名情僧，遂改石頭記爲情僧錄；東魯孔梅溪題爲風月寶鑑；後因曹雪芹於悼紅軒中，披閱十載，增刪五次，纂成目錄，分出章回，又題曰金陵十二釵，並題一絕，卽此便是石頭記的緣起。詩云：

『滿紙荒唐言，一把辛酸淚。都云作者癡，誰解其中味？』

第一百二十回又提起曹雪芹傳授此書的緣由。大概『石頭』與空空道人等名目都是曹雪芹假託的緣起，故當時的人多認這書是曹雪芹做的。袁枚的隨園詩話卷二中有一條說：

康熙間，曹練亭（練當作棟）爲江寧織造，每出擁八騶，必攜書一本，觀玩不輟。人問：『公何好學？』曰：『非也。我非地方官而百姓見我必起立，我心不安，故

藉此遮目耳。』素與江寧太守陳鵬年不相中，及陳獲罪，乃密疏荐陳。人以  
此重之。

其子雪芹撰紅樓夢一書，備記風月繁華之盛。中有所謂大觀園者，即余之隨

園也。明我齋讀而羨之。（坊間刻本無此七字。）當時紅樓中有某校書尤艷，我

齋題云：（此四字坊間刻本作『雪芹贈云』，今據原刻本改正。）

病容憔悴勝桃花，午汗潮回熱轉加。猶恐意中人看出，強言今日較差些。

威儀棣棣若山河，應把風流奪綺羅。不似小家拘束態，笑時偏少默時多。

我們現在所有的關於紅樓夢的旁證材料，要算這一條爲最早。近人徵引此條，每不全錄；他們對於此條的重要，也多不會完全懂得。這一條記載的重要，凡有幾點：

（1）我們因此知道乾隆時的文人承認紅樓夢是曹雪芹做的。

（2）此條說曹雪芹是曹棟亭的兒子。（又隨園詩話卷十六也說『雪芹者，曹

棟亭織造之嗣君也。』但此說實是錯的，說詳後。）



(3) 此條說大觀園即是後來的隨園。

俞樾在小浮梅閒話裏曾引此條的一小部分，又加一注說：

納蘭容若飲水詞集有滿江紅詞，爲曹子清題其先人所構棟亭，卽雪芹也。

俞樾說曹子清卽雪芹，是大謬的。曹子清卽曹棟亭，卽曹寅。

我們先考曹寅是誰。吳修的昭代名人尺牘小傳卷十二說：

曹寅，字子清，號棟亭，奉天人，官通政司使，江寧織造。校刊古書甚精，有揚州局

刻五韻棟亭十二種，盛行於世。著棟亭詩鈔。

揚州畫舫錄卷二說：

曹寅字子清，號棟亭，滿洲人，官兩淮鹽院。工詩詞，善書，著有棟亭詩集。刊秘

書十二種，爲梅苑，聲畫集，法書攷，琴史，墨經，硯箋，劉後山（當作劉後村）千家詩，禁

扁鈞，磯立談，都城紀勝，糖霜譜，錄鬼簿。今之儀徵余園門勝『江天傳舍』四

字，是所書也。

這兩條可以參看。又韓菼的有懷堂文稿裏有棟亭記一篇說：

蕩軒曹使君性至孝。自其先人董三服官江寧，於署中手植棟樹一株，絕愛之，爲亭其間，嘗憩息於斯。後十餘年，使君適自蘇移節，如先生之任，則亭頗壞，爲新其材，加堊焉，而亭復完……

據此可知曹寅又字蕩軒，又可知飲水詞中的棟亭的歷史。

最詳細的紀載是章學誠的丙辰劄記：

曹寅爲兩淮巡鹽御史，刻古書凡十五種，世稱『曹棟亭本』是也。康熙四十年，四十五年，四十七年，四十九年，間年一任與同旗李煦互相番代。李於四十四年，四十六年，四十八年，與曹互代；五十年，五十一年，五十二年，五十五年，五十六年，又連任，較曹用事爲久矣。然曹至今爲學士大夫所稱，而李無聞焉。

不幸章學誠說的那『至今爲學士大夫所稱』的曹寅，竟不曾留下一篇傳記給我們做考證的材料，著獻類徵與碑傳集都沒有曹寅的碑傳。只有宋和的陳鵬年傳（著獻類徵卷一）

六四，頁一八以下）有一段重要的紀事：

乙酉（康熙四十四年）上南巡，（此康熙帝第五次南巡。）總督集有司議供張，

欲於丁糧耗加三分。有司皆懾服，唯唯。獨鵬年（江寧知府陳鵬年）不服，否。

總督怏怏，議雖寢，則欲挾去鵬年矣。

無何，車駕由龍潭幸江寧，行宮草創，（按此指龍潭之行宮）欲挾去之者因以是

激上怒。時故庶人（按此即康熙帝的太子胤禛，至四十七年被廢）從幸，更怒欲殺鵬

年。

車駕至江寧，駐蹕織造府。一日，織造幼子嬉而過於庭上，以其無知也，曰：『兒

知江寧有好官乎？』曰：『知有陳鵬年。』時有致政大學士張英來朝，上……

使人問鵬年，英稱其賢，而英則庶人之所傅，上乃謂庶人曰：『爾師傅賢之，如

何殺之？』庶人猶欲殺之。

織造曹寅免冠叩頭，為鵬年請。當是時，蘇州織造李某伏寅後，為寅媿，（媿字不

見於字書，似有兒女親家的意思。

見寅血被額，恐觸上怒，陰曳其衣，警之。寅怒而

顧之曰，『云何也？』

復叩頭，階有聲，竟得請。出，巡撫宋榮逆之曰，『君不媿

朱雲折檻矣！』

又我的朋友顧頴剛在江南通志裏查出江寧織造的職官如下表：

康熙二年至二十三年

曹璽

康熙二十三年至三十一年

桑格

康熙三十一年至五十二年

曹寅

康熙五十二年至五十四年

曹頤

康熙五十四年至雍正六年

曹頴

雍正六年以後

隋赫德

又蘇州織造的職官如下表：

康熙二十九年 至三十二年

曹寅

康熙三十二年至六十一年

李煦

這兩表的重要，我們可以分開來說：

(1) 曹璽，字完璧，是曹寅的父親。顏剛引上元江寧兩縣志道：「織局繁劇，璽至積弊一清，陛見陳江南吏治極詳，賜蟒服，加一品，御書「敬慎」扁額。卒於位。子寅。」

(2) 因此可知曹寅當康熙二十九年至三十二年時，做蘇州織造；三十一年至三十二年，他兼任江寧織造；三十二年以後，他專任江寧織造二十年。

(3) 康熙帝六次南巡的年代，可與上兩表參看：

康熙二三

一次南巡

曹璽爲蘇州織造

二八

二次南巡

三八

三次南巡

曹寅爲江寧織造

四二 四次南巡

同上

四四 五次南巡 同上

四六 六次南巡 同上

(4) 顏剛又考得『康熙南巡，除第一次到南京駐蹕將軍署外，餘五次均把織造署當行宮』。這五次之中，曹寅當了四次接駕的差。又振綺堂叢書內有聖駕五幸江南恭錄一卷，記康熙四十四年的第五次南巡，寫曹寅既在南京接駕，又以巡鹽御史資格趕到揚州接駕，又記曹寅進貢的禮物及康熙帝回鑾時賞他通政使司通政使的事，甚詳細，可以參看。

(5) 曹顥與曹頌都是曹寅的兒子。曹寅的棟亭詩鈔別集有郭振基序，內說『侍公函丈有年，令公子繼任織部，又辱世講』。是曹顥之爲曹寅兒子，已無可疑。曹頌大概是曹顥的兄弟。(說詳下。)

又四庫全書提要譜錄類食譜之屬存目裏有一條說：

居常飲饌錄一卷 (編修程晉芳家藏本。)

國朝曹寅撰。寅字子清，號棟亭，鑲藍旗漢軍。康熙中，巡視兩淮鹽政，加通政

司銜。是編以前代所傳飲膳之法彙成一編。一曰，宋王灼糖霜譜；二三日，宋東

谿遜叟粥品及粉麵品；四曰，元倪瓚泉史；五曰，元海濱逸叟製脯鮓法；六曰，明王

叔承釀錄；七曰，明釋智般若箋；八九曰，明灌畦老叟蔬香譜及製蔬品法。中間

糖霜譜，寅已刻入所輯棟亭十種，其他亦頗散見於說郛諸書云。

又提要別集類存目裏有一條：

棟亭詩鈔五卷，附詞鈔一卷。（江蘇巡撫採進本）

國朝曹寅撰。寅有居常飲饌錄，已著錄。其詩一刻於揚州，計盈千首，再刻於

儀徵，則寅自汰其舊刻，而吳尚中開雕於東園者。此本即儀徵刻也。其詩出

入於白居易蘇軾之間。

提要說曹家是鑲藍旗人，這是錯的。八旗氏族通譜有曹錫遠一系，說他家是正白旗

人，當據以改正。但我們因四庫提要提起曹寅的詩集，故後來居然尋着他的全集，計棟亭

詩鈔八卷，文鈔一卷，詞鈔一卷，詩別集四卷，詞別集一卷（天津公園圖書館藏。）從他的集子裏，我們得知他生於順治十五年戊戌（一六五八）九月七日，他死時大概在康熙五十一年（一七一二）的下半年，那時他五十五歲。他的詩頗有好的，在八旗的詩人之中，他自然要算一個大家了。（他的詩在鐵保輯的八旗人詩鈔——改名熙朝雅頌集——裏，占一全卷的地位。）當時的文學大家，如朱彝尊、姜宸英等，都爲棟亭詩鈔作序。

以上關於曹寅的事實，總結起來，可以得幾個結論：

（一）曹寅是八旗的世家，幾代都在江南做官。他的父親曹璽做了二十一年的江寧織造；曹寅自己做了四年的蘇州織造，做了二十一年的江寧織造，同時又兼做了四次的兩淮巡鹽御史。他死後，他的兒子曹顥接着做了三年的江寧織造，他的兒子曹頤接下去做了十三年的江寧織造。他家祖孫三代，四個人總共做了五十八年的江寧織造。這個織造真成了他家的『世職』了。



(2) 當康熙帝南巡時，他家曾辦過四次以上的接駕的差。

(3) 曹寅會寫字，會做詩詞，有詩詞集行世；他在揚州曾管領全唐詩的刻印，揚州的詩局歸他管理甚久；他自己又刻有二十幾種精刻的書（除上舉各書外，尚有周易本義，施愚山集等；朱彝尊的曝書亭集也是曹寅捐資倡刻的，刻未完而死）。他家中藏書極多，精本有三千二百八十七種之多（見他的棟亭書目，京師圖書館有鈔本）。可見他的家庭富有文學美術的環境。

(4) 他生於順治十五年，死於康熙五十一年（一六五八—一七一二）。

以上是曹寅的略傳與他的家世。曹寅究竟是曹雪芹的什麼人呢？袁枚在隨園詩話裏說曹雪芹是曹寅的兒子。這一百多年以來，大家都相信這話，連我在這篇考證的初稿裏也信了這話。現在我們知道曹雪芹不是曹寅的兒子，乃是他的孫子。最初改正這個大錯的是楊鍾羲先生。楊先生編有八旗文經六十卷，又著有雪橋詩話三編，是一個最

熟悉八旗文獻掌故的人。他在雪橋詩話續集卷六，頁二三，說：

敬亭（清宗室敦誠字敬亭）……嘗爲琵琶亭傳奇一折，曹雪芹（霑）題句有云：『自傳詩靈應喜甚，定教蠻素鬼排場。』雪芹爲棟亭通政孫平生爲詩，大概如此，竟坎坷以終。敬亭挽雪芹詩有『牛鬼遺文悲李賀，鹿車荷鍾葬劉伶』之句。

這一條使我們知道三個要點：

（一）曹雪芹名霑。

（二）曹雪芹不是曹寅的兒子，是他的孫子。

（中國人名大辭典頁九九〇作『名霑，寅

子。』似是根據雪橋詩話而誤改其一部分。）

（三）清宗室敦誠的詩文集內必有關於曹雪芹的材料。

敦誠字敬亭，別號松堂，英王之裔。他的軼事也散見雪橋詩話初二集中。他有四松

堂集詩二卷，文二卷，鷓鴣軒筆塵一卷。他的哥哥名敦敏，字子明，有懋齋詩鈔。我從此便

到處訪求這兩個人的集子，不料到如今還不曾尋到手。我今年夏間到上海，寫信去問楊鍾羲先生，他回信說，曾有四松堂集，但辛亥亂後遺失了。我雖然很失望，但楊先生既然根據四松堂集說曹雪芹是曹寅之孫，這話自然萬無可疑。因為敦誠兄弟都是雪芹的好朋友，他們的證見自然是可信的。

我雖然未見敦誠兄弟的全集，但八旗人詩鈔（熙朝雅頌集）裏有他們兄弟的詩一卷。這一卷裏有關於曹雪芹的詩四首，我因為這種材料頗不易得，故把這四首全鈔於下：

贈曹雪芹

敦敏

碧水青山曲徑遐，  
薛羅門巷足煙霞。  
尋詩人去留僧壁，  
賣畫錢來付酒家。  
燕市狂歌悲遇合，  
秦淮殘夢憶繁華。  
新愁舊恨知多少，  
都付酩酊醉眼斜。

訪曹雪芹不值

敦敏

野浦凍雲深，  
柴扉晚煙薄。  
山村不見人，  
夕陽寒欲落。

佩刀賈酒歌

敦誠

秋曉遇雪片於槐園，風雨淋漓，朝寒襲袂。時主人未出，雪片酒渴如狂，余

因解佩刀沾酒而飲之。雪片歡甚，作長歌以謝余。余亦作此答之。

我聞賀鑑湖，不惜金龜擲酒墟。又聞阮遙集，直卸金貂作鯨吸。嗟余本非二

子狂，腰間更無黃金璫。秋氣釀寒風，雨惡滿園榆柳飛蒼黃。主人未出童子

睡，罨乾甕澀何可當！相逢況是淳于輩，一石差可溫枯腸。身外長物亦何有？

鸞刀昨夜磨秋霜。且酩酊眼作軟飽，……令此肝肺生角芒。曹子大笑稱

『快哉！』擊石作歌聲琅琅。知君詩膽昔如鐵，堪與刀穎交寒光。我有古劍

尚在匣，一條秋水蒼波涼。君才抑塞倘欲拔，不妨斫地歌王郎。

寄懷曹雪芹

敦誠

少陵昔贈曹將軍，曾曰魏武之子孫。嗟君或亦將軍後，於今環堵蓬蒿屯。揚

州舊夢久已絕，且著臨邛憤鼻揮。愛君詩筆有奇氣，直追昌谷披籬樊。當時

虎門數晨夕，西窗剪燭風雨昏。接籬倒著容君傲，高談雄辨蝨手捫。感時思

君不相見，薊門落日松亭尊。  
勸君莫彈食客鈇，勸君莫叩富兒門。  
殘盃冷炙有德色，不如著書黃葉村。

我們看這四首詩，可想見他們弟兄與曹雪片的交情是很深的。他們的證見真是史學家說的『同時人的證見』，有了這種證據，我們不能不認袁枚爲誤記了。

這四首詩中，有許多可注意的句子。

第一，如『秦淮殘夢憶繁華』，如『於今環堵蓬蒿屯，揚州舊夢久已絕，且著臨卽贗鼻禪』，如『勸君莫彈食客鈇，勸君莫叩富兒門；殘盃冷炙有德色，不如著書黃葉村』，都可以證明曹雪芹當時已很貧窮，窮的很不像樣了，故敦誠有『殘盃冷炙有德色』的勸戒。

第二，如『尋詩人去留僧壁，賣畫錢來付酒家』，如『知君詩胆昔如鐵』，如『愛君詩筆有奇氣，直追昌谷披離樊』，都可以使我們知道曹雪芹是一個會作詩，又會繪畫的人，最可惜的是曹雪芹的詩現在只剩得『白傅詩靈應喜甚，定教蠻素鬼排場』兩句了。但單看這兩句，也就可以想見曹雪芹的詩大概是很聰明的，很深刻的。敦誠弟兄比他做李賀，

大概很有點相像。

第三，我們又可以看出曹雪芹在那貧窮潦倒的境遇裏，很覺得牢騷抑鬱，故不免縱酒狂歌，自尋排遣。上文引的如『雪芹酒渴如狂』如『相逢況是淳于輩，一石差可溫枯腸』如『新愁舊恨知多少，都付醞醕醉眼斜』如『鹿車荷鍤葬劉伶』都可以爲證。

我們既知道曹雪芹的家世和他自身的境遇了，我們應該研究他的年代。這一層頗有點困難，因爲材料太少了。敦誠有挽雪芹的詩，可見雪芹死在敦誠之前。敦誠的年代

也不可詳考。但八旗文經裏有幾篇他的文字，有年月可考，如拙鵲亭記作於辛丑初冬，如

松亭再征記作於戊寅正月，如祭周立厓文中說：『先生與先公始交時在戊寅己卯間；是時

先生……每過靜補堂……誠嘗侍几杖側……迨庚寅先公卽世，先生哭之過時而哀……

誠追述平生……回念靜補堂几杖之側，已二十餘年矣。』今作一表如下：

乾隆三十四年戊寅（1768）

乾隆二四，己卯（1759）。

乾隆三五，庚寅（1770）。

乾隆四六，辛丑（1781） 自戊寅至此，凡二十三年。

清宗室永忠（臞仙）爲敦誠作葛巾居的詩，也在乾隆辛丑。敦誠之父死於庚寅，他自己的死期大約在二十年之後，約當乾隆五十餘年。紀昀爲他的詩集作序，雖無年月可考，但紀昀死於嘉慶十年（1805），而序中的語意都可見敦誠死已甚久了。故我們可以猜定敦誠大約生於雍正初年（約1725），死於乾隆五十餘年（約1785—1790）。

敦誠兄弟與曹雪芹往來，從他們贈答的詩看起來，大概都在他們兄弟中年以前，不像在中年以後，況且紅樓夢當乾隆五十六七年時已在社會上流通了二十餘年了。（說詳下。）以此看來，我們可以斷定曹雪芹死於乾隆三十年左右（約1765）。至於他的年紀，更不容易考定了。但敦誠兄弟的詩的口氣，很不像是對一位老前輩的口氣。我們可以猜想雪芹的年紀至多不過比他們大十來歲，大約生於康熙末葉（約1715—1720），當他死

時，約五十歲左右。

以上是關於著者曹雪芹的個人和他的家世的材料。我們看了這些材料，大概可以明白紅樓夢這部書是曹雪芹的自叙傳了。這個見解，本來並沒有什麼新奇，本來是很自然的。不過因為紅樓夢被一百多年來的紅學大家越說越微妙了，故我們現在對於這個極平常的見解反覺得他有證明的必要了。我且舉幾條重要的證據如下：

第一，我們總該記得紅樓夢開端時，明明的說着：

作者自云曾歷過一番夢幻之後，故將真事隱去，而借『通靈』說此石頭記一書也……自己又云：今風塵碌碌，一事無成，忽念及當日所有之女子，一一細考較去，覺其行止見識皆出我之上。我堂堂鬚眉，誠不若彼裙釵……當日，欲將已往所賴天恩祖德，錦衣執袴之時，飲甘糜肥之日，背父兄教育之恩，負師友規訓之德，以致今日一技無成，半生潦倒之罪，編述一集，以告天下。



這話說的何等明白！紅樓夢明明是一部『將真事隱去』的自敘的書。若作者是曹雪芹，那麼曹雪芹即是紅樓夢開端時那個深自懺悔的『我』。即是書裏的甄賈（真假）兩個寶玉的底本！懂得這個道理，便知書中的賈府與甄府都只是曹雪芹家的影子。

## 第二，第一回裏那石頭說道：

我想歷來野史的朝代，無非假借漢唐的名色；莫如我石頭所記，不借此套，只按自己的事體情理，反到新鮮別致。

又說：

更可厭者，『之乎者也』，非理卽文，大不近情，自相矛盾，竟不如我半世親見親聞的這幾個女子，雖不敢說強似前代書中所有之人，但觀其事跡原委，亦可消愁破悶。

他這樣明白清楚的說『這書是我自己的事體情理』，『是我半世親見親聞的』，而我們偏要硬派這書是說順治帝的，是說納蘭成德的！這豈不是作繭自縛嗎？

第三，紅樓夢第十六回有談論南巡接駕的一大段，原文如下：

鳳姐道：『……可恨我小幾歲年紀。若早生二三十年，如今這些老人家也不薄我沒見世面了。說起當年太祖皇帝仿舜巡的故事，比一部書還熱鬧，我偏偏的沒趕上。』

趙嬾嬾（賈璉的乳母）道：『噯，那可是千載難逢的！那時候我纔記事兒。咱們賈府正在姑蘇揚州一帶，監造海船，修理海塘，只預備接駕一次，把銀子花的像淌海水似的。說起來——』

鳳姐忙接道：『我們王府裏也預備過一次。那時我爺爺專管各國進貢朝賀的事，凡有外國人來，都是我們家養活。粵閩滇浙所有的洋船貨物，都是我們家的。』

趙嬾嬾道：『那是誰不知道的？……如今還有現在江南的甄家，——噯，好勢派！——獨他們家接駕四次。夢不是我們親眼看見，告訴誰也不信的。別講銀子

成了糞土；憑是世上有的，沒有不是堆山積海的。「罪過可惜」四個字，竟顧不得了。」

鳳姐道：「我常聽見我們大爺說，也是這樣的。豈有不信的？只納罕他家怎麼就這樣富貴呢？」

趙嬾嬾道：「告訴奶奶一句話，也不過拿着皇帝家的銀子，往皇帝身上使罷了，誰家有那些錢買這個虛熱鬧去？」

此處說的甄家與賈家都是曹家。曹家幾代在江南做官，故紅樓夢裏的賈家雖在「長安」而甄家始終在江南。上文曾考出康熙帝南巡六次，曹寅當了四次接駕的差，皇帝就住在他的衙門裏。紅樓夢差不多全不提歷史上的事實，但此處却鄭重的說起「太祖皇帝仿舜巡的故事」，大概是因為曹家四次接駕乃是很不常見的盛事，故曹雪芹不知不覺的——或是有意的——把他家這樁最闊的大典說了出來。這也是敦敏送他的詩裏說的「秦淮舊夢憶繁華」了。但我們却在這裏得着一條很重要的證據。因為一家接駕四

五次，不是人人可以隨便有的機會。大官如督撫，不能久任一處，便不能有這樣好的機會。只有曹寅做了二十年江寧織造，恰巧當了四次接駕的差。這不是很可靠的證據嗎？

第四，紅樓夢第二回叙榮國府的世次如下：

自榮國公死後，長子賈代善襲了官，娶的是金陵世家史侯的小姐爲妻，生了兩個兒子：長名賈赦，次名賈政。如今代善早已去世，太夫人尚在。長子賈赦襲了官，爲人平靜中和，也不管理家務。次子賈政，自幼酷喜讀書，爲人端方正直；祖父鍾愛，原要他以科甲出身的。不料代善臨終時，遺本一上，皇上因恤先臣，即時令長子襲官外，問還有幾子，立刻引見，遂又額外賜了這政老爺一個主事之職，令其入部學習，如今已陞了員外郎。

我們可用曹家的世系來比較：

曹錫遠，正白旗包衣人。世居瀋陽地方，來歸年月無考。其子曹振彥，原任浙

江鹽法道

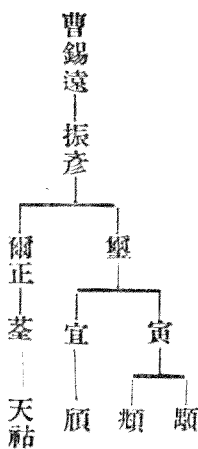
孫曹頌，原任工部尚書；曹爾正，原任佐領。

曾孫曹寅，原任通政使司通政使；曹宜，原任護軍參領兼佐領；曹荃，原任司庫。

元孫曹顥，原任郎中；曹頰，原任員外郎；曹頎，原任二等侍衛，兼佐領；曹天祐，原任

州同。（八旗氏族通譜卷七十四。）

這個世系頗不分明。我們可試作一個假定的世系表如下：



曹寅的棟亭詩鈔別集中有『辛卯三月聞珍兒殤，書此忍慟，兼示四姪寄東軒諸友』詩三首，其二云：『世出難居長，多才在四三。承家賴猶子，努力作奇男。』四姪卽頎，那排行第三的當是那小名珍兒的了。如此看來，顥與頰當是行一與行二。曹寅死後，曹顥襲織造

之職。到康熙五十四年，曹顥或是死了，或是因事撤換了，故次子曹頌接下去做。織造是內務府的一個差使，故不算做官，故氏族通譜上只稱曹寅爲通政使，稱曹頌爲員外郎。但紅樓夢裏的賈政，也是次子，也是先不襲爵，也是員外郎。這三層都與曹頌相合。故我們可以認賈政卽是曹頌；因此，賈寶玉卽是曹雪芹，卽是曹頌之子，這一層更容易明白了。

第五，最重要的證據自然還是曹雪芹自己的歷史和他家的歷史。紅樓夢雖沒有做完（說詳下），但我們看了前八十回，也就可以斷定：（1）賈家必致衰敗，（2）寶玉必致淪落。

紅樓夢開端便說，『風塵碌碌，一事無成；』又說，『一技無成，半生潦倒；』又說，『當此蓬牖茅椽，繩牀瓦竈。』這是明說此書的著者——卽是書中的主人翁——當著書時，已在那窮愁不幸的境地。況且第十三回寫秦可卿死時在夢中對鳳姐說的話，句句明說賈家將來必到『樹倒猢猻散』的地步。所以我們卽使不信後四十回（說詳下）抄家和寶玉出家的話，也可以推想賈家的衰敗和寶玉的流落了。我們再回看上文引的敦誠兄弟送曹雪芹的詩，可以列舉雪芹一生的歷史如下：

(1) 他是做過繁華舊夢的人。

(2) 他有美術和文學的天才，能做詩，能繪畫。

(3) 他晚年的境況非常貧窮潦倒。

這不是賈寶玉的歷史嗎？此外，我們還可以指出三個要點。第一是曹雪芹家自從曹寅以來，積成一個很富麗的文學美術的環境。他家的藏書在當時要算一個大藏書家，他家刻的書至今推為精刻的善本。富貴的家庭並不難得，但富貴的環境與文學美術的環境合在一家，在當日的漢人中是沒有的，就在當日的八旗世家中，也很不容易尋找了。第二，曹寅是刻居常飲饌錄的人，居常飲饌錄所收的書，如糖霜譜製脯鮮法，粉麵品之類，都是專講究飲食糖餅的做法。曹寅家做的雪花餅，見於朱彝尊的曝書亭集（二十一頁十二）有『粉量雲母細，糝和雪餠勻』的稱譽。我們讀紅樓夢的人，看賈母對於吃食的講究，看賈家上下對於吃食的講究，便知道居常飲饌錄的遺風未泯，雪花餅的名不虛傳！第三關於曹家衰落的情形，我們雖沒有什麼材料，但我們知道曹寅的親家李煦在康熙六

十一年已因虧空被革職查追了。雍正硃批諭旨第四十八册有雍正元年蘇州織造胡鳳

壘奏摺內稱：

今查得李煦任內虧空各年餘賸銀兩，現奉旨交督臣查弼納查追外，尚有六十年辦六十年分應存賸銀六萬三百五十五兩零，並無存庫，亦係李煦虧空。……所有歷年動用銀兩數目，另開細摺，并呈御覽……

又第十三册有兩淮巡鹽御史謝賜履奏摺內稱：

竊照兩淮應解織造銀兩，歷年遵奉已久。茲於雍正元年三月十六日，奉戶部

咨行，將江蘇織造銀兩，停其支給兩淮應解銀兩，彙行解部……前任鹽臣魏廷

珍于康熙六十一年內未奉部文停止之先，兩次解過蘇州織造銀五萬兩……

再本年六月內奉有停止江寧織造之文。查前鹽臣魏廷珍經解過江寧織造

銀四萬兩，臣任內……解過江寧織造銀四萬五千一百二十兩……臣請將解

過蘇州織造銀兩在於審理。李煦虧空案內併追將解過江寧織造銀兩行令曹



類解還戶部……

李煦做了三十年的蘇州織造，又兼了八年的兩淮鹽政，到頭來竟因虧空被查追。胡鳳靈摺內只舉出康熙六十一年的虧空，已有六萬兩之多；加上謝賜履摺內舉出應退還兩淮的十萬兩，這一年的虧空就是十六萬兩了！他歷年虧空的總數之多，可以想見。這時候，曹頌（曹雪芹之父）雖然還未曾得罪，但謝賜履摺內已提及兩事：一是停止兩淮應解織造銀兩，一是要曹頌賠出本年已解的八萬一千餘兩。這個江寧織造就不好做了。我們看了李煦的先例，就可以推想曹頌的下場也必是因虧空而查追，而抄沒家產。關於這一層，我們還有一個很好的證據。袁枚在隨園詩話裏說紅樓夢裏的大觀園即是他的隨園。我們考隨園的歷史，可以信此話不是假的。袁枚的隨園記（小倉山房文集十二）說隨園本名隋園，主人為康熙時織造隋公。此隋公即是隋赫德，即是接曹頌的任的人。（袁枚誤記為康熙時，實為雍正六年。）袁枚作記在乾隆十四年己巳（一七四九）去曹頌卸織造任時甚近，他應該知道這園的歷史。我們從此可以推想曹頌當雍正六年去職時

必是因虧空被追賠，故這個園子就到了他的繼任人的手裏。從此以後，曹家在江南的家產都完了，故不能不搬回北京居住。這大概是曹雪芹所以流落在北京的原因。我們看了李煦曹頌兩家敗落的大概情形，再回頭來看紅樓夢裏寫的賈家的經濟困難情形，便更容易明白了。如第七十二回鳳姐夜間夢見人來找他，說娘娘要一百疋錦，鳳姐不肯給他，就來奪。來旺家的笑道：『這是奶奶日間操心常應候宮裏的事。』一語未了，人回夏太監打發了一個小內監來說話。賈璉聽了，忙皺眉道：『又是什麼話！一年他們也夠搬了。』鳳姐道：『你藏起來等我見他。』好容易鳳姐弄了二百兩銀子把那小內監打發開去，賈璉出來，笑道：『這一起外祟，何日是了？』鳳姐笑道：『剛說著，就來了一股子。』賈璉道：『昨兒周太監來，張口就是一千兩，我略慢應了些，他不自在。將來得罪人之處不少。這會子再發三二百萬的財，就好了。』又如第五十三回寫黑山村莊頭烏進孝來賈府納年例，賈珍與他談的一段話也很可注意：

賈珍皺眉道：『我算定你至少也有五千銀子來。這夠做什麼的……真真是

叫別過年了！

烏進孝道：『爺的地方還算好呢。我兄弟離我那裏只有一百多里，竟又大差。他現管着那府（榮國府）八處莊地，比爺這邊多着幾倍，今年也是這些東西，不過二三千兩銀子，也是有饑荒打呢。』

賈珍道：『如何呢？我這邊到可已，沒什麼外項大事，不過是一年的費用……比不得那府裏（榮國府）這幾年添了許多化錢的事，一定不可免是要化的，卻又不添銀子產業。這一二年裏賠了許多，不和你們要找誰去？』

烏進孝笑道：『那府裏如今雖添了事，有去有來。娘娘和萬歲爺豈不賞嗎？』

賈珍聽了，笑向賈蓉等道：『你們聽聽，他說的可笑不可笑？』

賈蓉等忙笑道：『你們山坳海沿子上的人，那裏知道這道理？娘娘難道把皇上的庫給我們不成……就是賞，也不過一百兩金子，纔值一千多兩銀子，費什麼？這二年，那一年不賠出幾千兩銀子來？頭一年省親，連蓋花園子，你算算

那一注化了多少，就知道了。再二年，再省一回親，只怕精窮了！……

賈蓉又說又笑，向賈珍道：『果。真。那。府。裏。窮。了。前。兒。我。聽。見。二。嬸。娘。』（鳳姐）和鴛鴦悄悄商議，要偷老太太的東西去當銀子呢。』

借當的事又見於第七十二回：

鴛鴦一面說，一面起身要走。賈璉忙也立起身來說道：『好姐姐，略坐一坐兒，

兄弟還有一事相求。』說着，便罵小丫頭：『怎麼不泡好茶來！快拿乾淨盞

碗，把昨日進上的新茶泡一碗來！』說着，向鴛鴦道：『這兩日因老太太千秋，

所有的幾千兩都使完了。幾處房租地租統在九月纔得。這會子竟接不上。

明兒又要送南安府裏的禮，又要預備娘娘重陽節；還有幾家紅白大禮，至少還

要二三千兩銀子用，一時難去支借。俗語說的好，求人不如求己。說不得，姐

姐擔個不是，暫且把老太太查不着的金銀傢伙，偷着連出一箱子來，暫押千數

兩銀子，支騰過去。』

因為紅樓夢是曹雪芹『將真事隱去』的自叙，故他不怕瑣碎，再三再四的描寫他家由富貴變成貧窮的情形。我們看曹寅一生的歷史，決不像一個貪官污吏；他家所以後來衰敗，他的兒子所以虧空破產，大概都是由於他一家都愛揮霍，愛擺闊架子；講究吃喝，講究場面，收藏精本的書，刻行精本的書，交結文人名士，交結貴族大官，招待皇帝，至於四次五次，他們又不曾理財，又不肯節省，講究揮霍慣了，收縮不回來，以致於虧空，以致於破產抄家。紅樓夢只是老老實實的描寫這一個『坐吃山空』『樹倒猢猻散』的自然趨勢。因為如此，所以紅樓夢是一部自然主義的傑作。那班猜謎的紅學大家，不曉得紅樓夢的真價值。正在這平淡無奇的自然主義的上面，所以他們偏要絞盡心血去猜那想入非非的笨謎，所以他們偏要用盡心思去替紅樓夢加上一層極不自然的解釋。

總結上文關於『著者』的材料，凡得六條結論：

(1) 紅樓夢的著者是曹雪芹。

(2) 曹雪芹是漢軍正白旗人，曹寅的孫子，曹頌的兒子，生於極富貴之家，身經極繁華綺麗的生活，又帶有文學與美術的遺傳與環境。他會做詩，也能畫，與一班八旗名士往來。但他的生活非常貧苦，他因為不得志，故流為一種縱酒放浪的生活。

(3) 曹寅死於康熙五十一年。曹雪芹大概即生於此時，或稍後。

(4) 曹家極盛時，曾辦過四次以上的接駕的闊差；但後來家漸衰敗，大概因虧空得罪被抄沒。

(5) 紅樓夢一書是曹雪芹破產傾家之後，在貧困之中做的。做書的年代大概當乾隆初年到乾隆三十年左右，書未完，而曹雪芹死了。

(6) 紅樓夢是一部隱去真事的自叙，裏面的甄賈兩寶玉，即是曹雪芹自己的化身；甄賈兩府即是當日曹家的影子。（故賈府在『長安』都中，而甄府始終在江南）

現在我們可以研究紅樓夢的『本子』問題。現今市上通行的紅樓夢雖有無數版本，然細細考較去，除了有正書局一本外，都是從一種底本出來的。這種底本是乾隆末年開程偉元的百二十回全本，我們叫他做『程本』。這個程本有兩種本子，一種是乾隆五十七年壬子（一七九二）的第一次活字排本，可叫做『程甲本』。一種也是乾隆五十七年壬子 程家排本，是用『程甲本』來校改修正的，這個本子可叫做『程乙本』。『程甲本』我的朋友馬幼漁教授藏有一部，『程乙本』我自己藏有一部。乙本遠勝於甲本，但我仔細審察，不能不承認『程甲本』爲外間各種紅樓夢的底本。各本的錯誤矛盾，都是根據於『程甲本』的。這是紅樓夢版本史上，一件最不幸的事。

此外，上海有正書局石印的一部八十回本的紅樓夢，前面有一篇德清戚蓼生的序，我們可叫他做『戚本』。有正書局的老板在這部書的封面上題着『國初鈔本紅樓夢』，又在首頁題着『原本紅樓夢』。那『國初鈔本』四個字自然是大錯的。那『原本』

兩字也不妥當。這本已有總評，有夾評，有韻文的評贊，又往往有『題』詩，有時又將評語鈔入正文（如第二回），可見已是很晚的鈔本，決不是『原本』了。但自程氏兩種百二十回本出版以後，八十回本已不可多見。感本大概是乾隆時無數展轉傳鈔本之中幸而保存的一種，可以用來參校程本，故自有他的相當價值，正不必假託『國初鈔本』。

紅樓夢最初只有八十回，直至乾隆五十六年以後始有百二十回的紅樓夢。這是無可疑的。程本有程偉元的序，序中說：

石頭記是此書原名……好事者每傳鈔一部置廟市中，昂其價得數十金，可謂不脛而走者矣。然原本目錄一百二十卷，今所藏祇八十卷，殊非全本。即間有稱全部者，及檢閱仍祇八十卷，讀者頗以爲憾。不佞以是書既有百二十卷之目，豈無全璧？爰爲竭力搜羅，自藏書家甚至故紙堆中，無不留心。數年以來，僅積有二十餘卷。一日，偶於鼓擔上得十餘卷，遂重價購之，欣然繙閱，見其

前後起伏尙屬接榫（榫音筍，削木入竅名榫，又名榫頭。）然濃漫不可收拾。乃



同友人細加釐揚，截長補短，鈔成全部，復爲鐫板，以公同好。石頭記全書至是始告成矣……小泉程偉元識。

我自己的程乙本還有高鶚的一篇序，中說：

予聞紅樓夢膾炙人口者幾廿餘年，然無全璧，無定本……今年春友人程子小泉過予，以其所購全書見示，且曰：『此僕數年銖積寸累之苦心，將付剞劂，公同好。子閒且憊矣，盍分任之？』予以是書雖稗官野史之流，然尙不謬於名教，欣然拜諾，正以波斯奴見寶爲幸，遂襄其役。工既竣，並識端末，以告閱者。時

乾隆辛亥（一七九一）冬至後五日鐵嶺高鶚叙并書。

此序所謂『工既竣』即是程序說的『同友人細加釐揚，截長補短』的整理工夫，並非指刻板的工程。我這部程乙本還有七條『引言』，比兩序更重要，今節鈔幾條於下：

（一）是書前八十回，藏書家抄錄傳閱，幾三十年矣。今得後四十回，合成完璧。緣友人借抄爭視者甚夥，抄錄固難，刊板亦需時日，姑集活字刷印。因急欲公

諸同好，故初印時不及細校，間有紕繆。今復聚集各原本，詳加校閱，改訂無訛，惟閱者諒之。

(一)書中前八十回抄本各家互異。今廣集核勘，準情酌理，補遺訂訛。其間或有增損數字處，意在便於披閱，非敢爭勝前人也。

(二)是書沿傳既久，坊間繕本及諸家秘稿，繁簡歧出，前後錯見。即如六十七回此有彼無，題同文異，燕石莫辨。茲惟擇其情理較協者，取爲定本。

(三)書中後四十回係就歷年所得，集腋成裘，更無他本可考，惟按其前後關照者，略爲修輯，使其有應接而無矛盾。至其原文，未敢臆改。俟再得善本，更爲釐定，且不欲盡掩其本來面目也。

引言之末，有『壬子花朝後一日，小泉蘭墅又識』一行。蘭墅即高鸞。我們看上文引的兩序與引言，有應該注意的幾點：

(1)高序說『聞紅樓夢膾炙人口者，幾廿餘年』。引言說『前八十回，藏書

家抄錄傳閱，幾三十年』。從乾隆壬子上數三十年，爲乾隆二十七年壬午（一七六二）。今知乾隆三十年間此書已流行，可證我上文推測曹雪芹死於乾隆三十年左右之說大概無大差錯。

（2）前八十回，各本互有異同。例如引言第三條說『六十七回此有彼無，題同文異』。我們試用戚本六十七回與程本及市上各本的六十七回互校，果有許多異同之處，程本所改的似勝於戚本。大概程本當日確曾經過一番『廣集各本核勘，準情酌理，補遺訂訛』的工夫，故程本一出即成爲定本，其餘各鈔本多被淘汰了。

（3）程偉元的序裏說紅樓夢當日雖只有八十回，但原本却有一百二十卷的目錄。這話可惜無從考證。（戚本目錄並無後四十回。）我從前想當時各鈔本中大概有些是有後四十回目錄的，但我現在對於這一層很有點懷疑了。（說詳下。）

(4) 八十回以後的四十回，據高程兩人的話，是程偉元歷年雜湊起來的，先得二十餘卷，又在鼓擔上得十餘卷，又經高鶚費了幾個月整理修輯的工夫，方才有這部百二十回本的紅樓夢。他們自己說這四十回『更無他本可考』；但他們又說：『至其原文，未敢臆改』。

(5) 紅樓夢直到乾隆五十六年（一七九一）始有一百二十回的全本出世。

(6) 這個百二十回的全本最初用活字版排印，是爲乾隆五十七年壬子（一七九二）的程本。這本又有兩種小不同的印本：（一）初印本（即程甲本）

『不及細校，間有紕繆』。此本我近來見過，果然有許多紕繆矛盾的地方。（二）校正印本，即我上文說的程乙本。

(7) 程偉元的一百二十回本的紅樓夢，即是這一百三十年來的一切印本紅樓夢的老祖宗。後來的翻本，多經過南方人的批註。書中京話的特別俗語，往往稍有改換，但沒有一種翻本（除了戚本）不是從程本出來的。

這是我們現有的一百二十回本紅樓夢的歷史。這段歷史裏有一個大可研究的問題，就是『後四十回的著者究竟是誰？』

俞樾的小浮梅閒話裏考證紅樓夢的一條說：

船山詩草有『贈高蘭墅鸚鵡同年』一首云：『豔情人自說紅樓』。注云：『紅樓夢八十回以後，俱蘭墅所補。』然則此書非出一手。按鄉會試增五言八韻詩，始乾隆朝。而書中叙科場事已有詩，則其爲高君所補，可證矣。

俞氏這一段話極重要。他不但證明了程排本作序的高鸚鵡是實有其人，還使我們知道紅樓夢後四十回是高鸚鵡補的。船山即是張船山，名問陶，是乾隆嘉慶時代的一個大詩人。他於乾隆五十三年戊申（一七八八）中順天鄉試舉人；五十五年庚戌（一七九〇）成進士，選庶吉士。他稱高鸚鵡爲同年，他們不是庚戌同年，便是戊申同年。但高鸚鵡若是庚戌的新進士，次年辛亥他作紅樓夢序不會有『閒且憊矣』的話；故我推測他們是戊申鄉試

的同年。後來我又在郎潛紀聞二筆卷一裏發見一條關於高鶚的事實：

嘉慶辛酉京師大水，科場改九月詩題『百川赴巨海』……闈中罕得解。前

十本將進呈，韓城王文端公以通場無知出處爲憾。房考高侍讀鶚搜遺卷，得

定遠陳黻卷，亟呈薦，遂得南元。

辛酉（一八〇一）爲嘉慶六年。據此，我們可知高鶚後來會中進士，爲侍讀，且曾做嘉慶

六年順天鄉試的同考官。我想高鶚既中進士，就有法子考查他的籍貫和中進士的年份

了。果然我的朋友顧頤剛先生替我在進士題名碑上查出高鶚是鑲黃旗漢軍人，乾隆六

十年乙卯（一七九五）科的進士，殿試三甲第一名。這一件引起我注意題名錄一類

的工具，我就發憤搜求這一類的書。果然我又在清代御史題名錄裏，嘉慶十四年（一八

〇九）下，尋得一條：

高鶚，鑲黃旗漢軍人，乾隆乙卯進士，由內閣侍讀考選江南道御史，刑科給事中。

又八旗文經二十三有高鶚的操縵堂詩稿跋一篇，末署乾隆四十七年壬寅（一七八二）

小陽月。我們可以總合上文所得關於高鶚的材料，作一個簡單的高鶚年譜如下：

乾隆四七（一七八二），高鶚作操縵堂詩稿跋。

乾隆五三（一七八八），中舉人。

乾隆五六—五七（一七九一—一七九二），補作紅樓夢後四十回，並作序例。

紅樓夢百廿回全本排印成。

乾隆六〇（一七九五），中進士，殿試三甲一名。

嘉慶六（一八〇一），高鶚以內閣侍讀爲順天鄉試的同考官，闈中與張問陶相遇，張作詩送他，有『豔情人自說紅樓』之句；又有詩注，使後世知紅樓夢八回以後是他補的。

嘉慶一四（一八〇九），考選江南道御史，刑科給事中——自乾隆四七至此，凡二十七年。大概他此時已近六十歲了。

後四十回是高鶚補的，這話自無可疑。我們可約舉幾層證據如下：

第一，張問陶的詩及注，此爲最明白的證據。

第二，俞樾舉的『鄉會試增五言八韻詩始乾隆朝，而書中敘科場事已有詩』一項，這一項不十分可靠，因爲鄉會試用律詩，起於乾隆二十一二年，也許那時紅樓夢前八十回還沒有做成呢。

第三，程序說先得二十餘卷，後又在鼓擔上得十餘卷。此話便是作偽的鐵證，因爲世間沒有這樣奇巧的事！

第四，高鶚自己的序，說的很含糊，字裏行間都使人生疑。大概他不願完全埋沒他補作的苦心，故引言第六條說：『是書開卷略誌數語，非云弁首，實因殘缺有年，一旦顛末畢具，大快人心。欣然題名，聊以記成書之幸。』因爲高鶚不諱他補作的事，故張船山贈詩直說他補作後四十回的事。

但這些證據固然重要，總不如內容的研究更可以證明後四十回與前八十回決不是



一個。人。作。的。我的朋友俞平伯先生曾舉出三個理由來證明後四十回的回目也是高鶚補作的。他的三個理由是：(1)和第一回自敘的話都不合，(2)史湘雲的丟開，(3)不合作文時的程序。這三層之中，第三層姑且不論。第一層是很明顯的：紅樓夢的開端明說『一技無成，半生潦倒』；明說『蓬牖茅椽，繩牀瓦竈』；豈有到了末尾說寶玉出家成仙之理？第二層也很可注意。第三十一回的回目『因麒麟伏白首雙星』，確是可怪！依此句看來，史湘雲後來似乎應該與寶玉做夫婦，不應該此話全無照應。以此看來，我們可以推想後四十回不是曹雪芹做的了。

其實何止史湘雲一個人？即如小紅，曹雪芹在前八十回裏極力描寫這個攀高好勝的丫頭，好容易他得着了鳳姐的賞識，把他提拔上去了；但這樣一個重要人才，豈可沒有下場？況且小紅同賈芸的感情，前面既經曹雪芹那樣鄭重描寫，豈有完全沒有結果之理？又如香菱的結果也決不是曹雪芹的本意。第五回的『十二釵副冊』上寫香菱結局道：

根並荷花一莖香，平生遭際實堪傷。自從兩地生孤木，致使芳魂返故鄉。

兩地生孤木，合成『桂』字。此明說香菱死於夏金桂之手，故第八十回說香菱『血分中有病，加以氣怨傷肝，內外挫折不堪，竟釀成乾血之症，日漸羸瘦，飲食懶進，請醫服藥無效。』可見八十回的作者明明的要香菱被金桂磨折死。後四十回裏却是金桂死了，香菱扶正。這豈是作者的本意嗎？此外，又如第五回『十二釵』册上說鳳姐的結局道：『一從二令三人木，哭向金陵事更哀。』這個謎竟無人猜得出，許多批紅樓夢的人也都不敢下注解。所以後四十回裏寫鳳姐的下場竟完全與這『二令三人木』無關。這個謎只好等上海靈學會把曹雪芹先生請來降壇時再來解決了！此外，又如寫和尚送玉一段，文字的笨拙，令人讀了作嘔。又如寫賈寶玉忽然肯做八股文，忽然肯去考舉人，也沒有道理。高鶚補紅樓夢時，正當他中舉人之後，還沒有中進士。如果他補紅樓夢在乾隆六十年之後，賈寶玉大概非中進士不可了！

以上所說，只是要證明紅樓夢的後四十回確然不是曹雪芹做的。但我們平心而論，高鶚補的四十回，雖然比不上前八十回，也確然有不可埋沒的好處。他寫司棋之死，寫鴛鴦之死，寫妙玉的遭劫，寫鳳姐的死，寫襲人的嫁，都是很有精采的小品文字。最可注意的是這些人都寫作悲劇的下場。還有那最重要的『木石前盟』一件公案，高鶚居然忍心害理的教黛玉病死，教寶玉出家，作一個大悲劇的結束，打破中國小說的團圓迷信。這一點悲劇的眼光，不能不令人佩服。我們試看高鶚以後，那許多續紅樓夢和補紅樓夢的人，那一人不是想把黛玉晴雯都從棺材裏扶出來，重新配給寶玉？那一個不是想做一部『團圓』的紅樓夢的？我們這樣退一步想，就不能不佩服高鶚的補本了。我們不但佩服，還應該感謝他，因為他這部悲劇的補本，靠着那個『鼓擔』的神話，居然打倒了後來無數的團圓紅樓夢，居然替中國文學保存了一部有悲劇下場的小說！

以上是我對於紅樓夢的『著者』和『本子』兩個問題的答案。我覺得我們做紅

樓夢的考證，只能在這兩個問題上着手；只能運用我們力所能搜集的材料，參考互證，然後抽出一些比較的最近情理的結論。這是考證學的方法。我在這篇文章裏，處處想撇開一切先入的成見；處處存一個搜求證據的目的；處處尊重證據，讓證據做鄉導，引我到相當的結論上去。我的許多結論也許有錯誤的，——自從我第一次發表這篇考證以來，我已經改正了無數大錯誤了——也許有將來發見新證據後即須改正的。但我自信這種考證的方法，除了董小宛考之外，是向來研究紅樓夢的人不曾用過的。我希望我這一點小貢獻，能引起大家研究紅樓夢的興趣，能把將來的紅樓夢研究引上正當的軌道去；打破從前種種穿鑿附會的『紅學』，創造科學方法的紅樓夢研究！

十，三，二七，初稿。

十，十一，十二，改定稿。

（附記）初稿會附錄寄蝸殘贅一則：

紅樓夢一書，始於乾隆年間……相傳其書出漢軍曹雪芹之手。嘉慶年間，逆犯曹綸即其孫也。滅族之禍，實基於此。

這話如果確實，自然是一段很重要的材料。因此我就去查這一樁案子的事實。

嘉慶十八年癸酉（一八一三），天理教的信徒林清等勾通宮裏的小太監，約定於九月十五日起事，乘嘉慶帝不在京城的時候，攻入禁城，佔據皇宮。但他們的區區兩百個烏合之衆，如何能幹這種大事？所以他們全失敗了，林清被捕，後來被磔死。

林清的同黨之中，有一個獨石口都司曹綸和他的兒子曹幅昌都是很重要的同謀犯。那年十月己未的上諭說：

前因正黃旗漢軍兵丁曹幅昌從習邪教，與知逆謀……茲據訊明，曹幅昌之父曹綸聽從林清入教，經劉四等告知逆謀，允爲收衆接應。曹綸身爲都司，以四品職官習教從逆，實屬猪狗不如，罪大惡極……

那年十一月中，曹綸等都被磔死。

清禮親王昭槤是當日在紫禁城裏的一個人，他的嘯亭雜錄卷六記此事有一段說：

有漢軍獨石口都司曹綸者，侍郎曹瑛後也，（瑛字一本或作寅。）家素貧，嘗得

林清飲助，遂入賊黨。適之任所，乃命其子曹福昌勾結不軌之徒，詐爲城中

內應……曹福昌臨刑時，告劊子手曰：『我是可交之人，至死不賣友以求生

也！……』

寄蝸殘贅說曹綸是曹雪芹之孫，不知是否根據嘯亭雜錄說的。我當初已疑心此曹

瑛不是曹寅，況且官書明說曹瑛是正黃旗漢軍，與曹寅不同旗。前天陳筱莊先生（寶

泉）借我一部靖逆記（闕影外史，嘉慶庚辰刻）此書記林清之變很詳細。其第六卷有曹

綸傳，記他家世系如下：

曹綸，漢軍正黃旗人。曾祖金鐸，官驍騎校。伯祖瑛，歷官工部侍郎、祖城、雲南順

寧府知府，父廷奎，貴州安順府同知……廷奎三子，長紳，早卒；次維，武備院工匠；

次綸，充整儀衛，擢治儀正，兼公中佐領，陞獨石口都司。

此可證客蝸殘贅之說完全是無稽之談。

十，十一，十二。

## 附錄一 跋紅樓夢考證

一

我在『紅樓夢考證』的改定稿（胡適文存初排本卷三，頁一八五—二四九）裏，曾根據於雪橋詩話，八旗文經，熙朝雅頌集三部書，考出下列的幾件事：

- (1) 曹雪芹名霑，不是曹寅的兒子，是曹寅的孫子。（頁二二二）
- (2) 曹雪芹後來很貧窮，窮的很不像樣了。
- (3) 他是一個會作詩又會繪畫的人。

(4) 他在那貧窮的境遇裏，縱酒狂歌，自己排遣那牢騷的心境。(以上頁二一五—

六)

(5) 從曹雪芹和他的朋友敦誠弟兄的關係上看來，我說『我們可以斷定曹雪芹死於乾隆三十年左右(約一七六五)』。又說『我們可以猜想雪芹

……大約生於康熙末葉(約一七一五—一七二〇)；當他死時，約五十歲左右。』

我那時在各處搜求敦誠的四松堂集，因為我知道四松堂集裏一定有關於曹雪芹的材料。我雖然承認楊鍾羲先生(雪橋詩話)確是根据四松堂集的，但我總覺得雪橋詩話

是『轉手的證據』，不是『原手的證據』。不料上海北京兩處大索的結果，竟使我大失望。到了今年，我對於四松堂集，已是絕望了。有一天，一家書店的夥計跑來說，『四松堂

詩集找着了！』我非常高興，但是打開書來一看，原來是一部『四松草堂詩集』，不是

『四松堂集』。又一天，陳肖莊先生告訴我，他在一家書店裏看見一部『四松堂集』。



我說，『恐怕又是四松堂罷』。陳先生回去一看，果然又錯了。

今年四月十九日，我從大學回家，看見門房裏桌子上擺着一部退了色的藍布套的書，一張斑剝的舊書牋上題着『四松堂集』四個字！我自己幾乎不信我的眼力了，連忙拿來打開一看，原來真是一部四松堂集的寫本！這部寫本確是天地間唯一的孤本。因為這是當日付刻的底本，上有付刻時的校改，刪削的記號。最重要的是這本子裏有許多不曾收入刻本的詩文。凡是已刻的題上都印有一個『刻』字的戳子，刻本未收的題上都貼着一塊小紅牋。題下注的甲子都被編書的人用白紙塊貼去，也都是不會刻的。我這時候的高興，比我前年尋着吳敬梓的文木山房集時的高興，還要加好幾倍了！

卷首有永恁（也是清宗室裏的詩人，有神清室詩稿）劉大觀紀昀的序，有敦誠的哥敦敬作的小傳。全書六冊，計詩兩冊，文兩冊，鷓鴣菴筆塵兩冊，雪橋詩話，八旗文經。朝雅頌集所採的詩文都是從這裏面選出來的。我在考證裏引的那首『寄懷曹雪芹』原文題下注一『霑』字，又『揚州舊夢久已絕』一句，原本絕字作覺，下貼一箋條，注云，

『雪芹曾隨其先祖寅織造之任。』雪橋詩話說曹雪芹名霑，爲棟亭通政孫，卽是根據于這兩條注的。又此詩中『蘄門落日松亭尊』一句，尊字原本作樽，下注云，『時余在喜峯口』。按敦敏作的小傳，乾隆二十二年丁丑（一七五七），敦誠在喜峯口。此詩是丁丑年作的。又考證引的『佩刀質酒歌』雖無年月，但其下第二首題下注『癸未』，大概此詩是乾隆二十七年壬午作的。這兩首之外，還有兩首未刻的詩。

(1) 贈曹芹圃（注）卽雪芹

滿徑蓬蒿老不華，舉家食粥酒常賒。  
衡門僻巷愁今雨，廢館頽樓夢舊家。  
業青錢留客醉，步白眼向人斜。  
阿誰買與豬肝食，日望西山餐暮霞。

司

這詩使我們知道曹雪芹又號芹圃。前三句寫家貧的狀況，第四句寫盛衰之感。（此詩作于乾隆二十六年辛巳）

(2) 輓曹雪芹（注）甲申

四十年華付杳冥，哀旌一片阿誰銘？  
孤兒渺漠魂應逐，（注：前數月，伊子殤，因

感傷成疾。新婦飄零。目豈瞑。牛鬼遺文悲李賀，鹿車荷鋤葬劉伶。（適按，此二句又見于鶴鶴菴筆塵，楊鍾羲先生從筆塵裏引入詩話；楊先生也不會見此詩全文）故人惟有青山淚，絮酒生芻上舊壙。

這首詩給我們四個重要之點：

（一）曹雪芹死在乾隆二十九年甲申（一七六四）我在考證說他死在乾隆三十年左右，只差了一年。

（二）曹雪芹死時只有『四十年華』這自然是個整數，不限定整四十歲。但我們可以斷定他的年紀不能在四十五歲以上。假定他死時年四十五歲，他的生時當康熙五十八年（一七一九）考證裏的猜測還不算大錯。

關於這一點，我們應該聲明一句。曹寅死於康熙五十一年（一七一三）下距乾隆甲申，凡五十一年，雪芹必不及見曹寅了。敦誠『寄懷曹雪芹』的詩注說『雪芹曾隨其先祖寅織造之任』有一點小誤。雪芹曾隨他的父親

曹頌在江寧織造任上。曹頌做織造，是康熙五十四年到雍正六年（一七一五—二八）雪芹隨在任上大約有十年（一七一九—二八）曹家三代四個織造，只有曹寅最著名。敦誠晚年編集，添入這一條小注，那時距曹寅死時已七十多年了，故敦誠與袁枚有同樣的錯誤。

（3）曹雪芹的兒子先死了，雪芹感傷成病，不久也死了。據此，雪芹死後，似乎沒有後人。

（4）曹雪芹死後，還有一個『飄零』的『新婦』。這是薛寶釵呢，還是史湘雲呢？那就容易猜想了。

四松堂集裏的重要材料，只是這些。此外還有一些材料，但都不重要。我們從敦敏作的小傳裏，又可以知道敦誠生於雍正甲寅（一七三四），死於乾隆戊申（一七九一），也可以修正我的考證裏的推測。

我在四月十九日得着這部四松堂集的稿本。隔了兩天，蔡子民先生又送來一部四

松堂集的刻本，是他托人向晚晴簃詩社裏借來的。刻本共五卷：

卷一，詩一百三十七首。

卷二，詩一百四十四首。

卷三，文三十四篇。

卷四，文十九篇。

卷五，鷓鴣卷筆塵八十一則。

果然凡底本裏題上沒有『刻』字的，都沒有收入刻本裏去。這更可以證明我的底本格外可貴了。蔡先生對於此書的熱心，是我很感謝的。最有趣的是蔡先生借得刻本之日，差不多正是我得着底本之日。我尋此書近一年多了，忽然三日之內兩個本子一齊到我手裏！這真是『踏破鐵鞋無覓處，得來全不費工夫』了。

十一，五，三。

二

——答蔡子民先生的商榷——

蔡子民先生的『石頭記索隱第六版自序』是對於我的『紅樓夢考證』的一篇

『商榷』他說：

知其（紅樓夢）所寄托之人物，可用三法推求：一，品性相類者。二，軼事有徵者。三，姓名相關者。於是以湘雲之豪放而推爲其年，以惜春之冷僻而推爲蓀友用第一法也。以寶玉逢魔魘而推爲允禔，以鳳姐哭向金陵而推爲余國柱；用第二法也。以探春之名與探花有關而推爲健菴，以寶琴之名與孔子學琴於師襄之故事有關而推爲辟疆；用第三法也。然每舉一人，率兼用三法或兩法，有可推證，始質言之。其他如元春之疑爲徐元文，寶蟾之疑爲翁寶林，則以近於孤證，始不列入。自以爲審慎之至，與隨意附會者不同。近讀胡適之先生紅樓夢考證，列拙著於『附會的紅學』之中謂之『走錯了道路』，謂之『大笨伯』，『笨謎』，謂之『很牽強的附會』，我實不敢承認。

關於這一段『方法論』我只希望指出蔡先生的方法是不適用於紅樓夢的。有幾種小說是可以採用蔡先生的方法的。最明顯的是孽海花。這本是寫時事的書，故書中的人物都可用蔡先生的方法去推求：陳千秋即是田千秋，孫汝即是孫文，莊壽香即是張香濤，祝寶廷即是寶竹坡，潘八瀛即是潘伯寅，姜表字劍雲即是江標字劍霞，成煜字伯怡即是盛昱字伯熙。其次，如儒林外史，也有可以用蔡先生的方法去推求的。如馬純上之爲馮粹中，莊紹光之爲程綿莊，大概已無可疑。但這部書裏的人物，很有不容易猜的，如向鼎，我曾猜是商盤，但我讀完質園詩集三十二卷，不曾尋着一毫證據，只好把這個好謎犧牲了。又如杜少卿之爲吳敬梓，姓名上全無關係；直到我尋着了文木山房集，我才敢相信。此外，金和跋中舉出的人，至多不過可供參考，不可過於信任。（如金和說吳敬梓詩集未刻而我竟尋着乾隆初年的刻本。）儒林外史本是寫實在人物的書，我們尚且不容易考定書中人物，這就可見蔡先生的方法的適用是很有有限的了。大多數的小說是決不可適用這個方法的。歷史的小說如三國志，傳奇的小說如水滸傳，遊戲的小說如西遊記，都是不能

用蔡先生的方法來推求書中人物的。紅樓夢所以不能適用蔡先生的方法，顧頡剛先生曾舉出兩個重要理由：

(1) 別種小說的影射人物，只是換了他姓名，男還是男，女還是女，所做的職業還是本人的職業。何以一到紅樓夢，就會男變爲女，官僚和文人都會變成宅眷？

(2) 別種小說的影射事情，總是保存他們原來的關係。何以一到紅樓夢，無關係的就會發生關係了？例如蔡先生考定寶玉爲允禎，黛玉爲朱竹垞，薛寶釵爲高士奇，試問允禎和朱竹垞有何戀愛的關係？朱竹垞與高士奇有何吃醋的關係？

顧先生這話說的最明白，不用我來引申了。蔡先生曾說『然而安徽第一大文豪（指吳敬梓）且用之，安見漢軍第一大文豪必不出此乎？』這個比例（類推）也不適用，正因爲紅樓夢與儒林外史不是同一類的書。用『品性，軼事，姓名』三項來推求紅樓夢裏的



人物，就像用這個方法來推求金瓶梅裡西門慶的一妻五妾影射何人，結果必是一種很牽強的附會。

我對於蔡先生這篇文章，最不敢贊同的是他的第二節。這一節的大旨是：

惟吾人與文學書，最密切之接觸，本不在作者之生平，而在其著作。著作之內容，即胡先生所謂『情節』者，決非無考證之價值。

蔡先生的意思好像頗輕視那關於『作者之生平』的考證。無論如何，他的意思好像是說，我們可以不管『作者之生平』而考證『著作之內容』。這是大錯的。蔡先生引託爾斯泰傳中說的『凡其著作無不含自傳之性質；各書之主人翁……皆其一己之化身；各書中所敘他人之事，莫不與其己身有直接之關係。』試問作此傳的人若不知『作者之生平』如何能這樣考證各書的『情節』呢？蔡先生又引各家關於Beats的猜想，試問他們若不知道 Goethe 的『生平』如何能猜想第一部之 Gretechen 爲誰呢？

我以爲作者的生平與時代是考證『著作之內容』的第一步下手工夫。即如兒女

英雄傳一書，用年羹堯的事做背景，又假造了一篇雍正年間的序，一篇乾隆年間的序。我們幸虧知道著者文康是咸豐同治年間人，不然書中提及紅樓夢的故事，又提及品花寶鑑（道光中作的）裏的徐度香與哀寶珠，豈不都成了靈異的預言了嗎？即如舊說儒林外史裏的匡超人即是汪中。現在我們知道吳敬梓死於乾隆十九年，而汪中生於乾隆九年，我們便可以斷定匡超人決不是汪中了。又舊說儒林外史裏的牛布衣即是朱草衣。現在我們知道朱草衣死在乾隆二十一年，那時吳敬梓已死了二三年了，而儒林外史第二十回已敘述牛布衣之死，可見牛布衣大概另是一人了。

因此，我說要推倒『附會的紅學』，我們必須搜求那些可以考定紅樓夢的著者時代，版本等等的材料。向來紅樓夢一書所以容易被人穿鑿附會，正因為向來的人都忽略了『作者之生平』一個大問題。因為不知道曹家有那樣富貴繁華的環境，故人都疑心曹家是指帝室的家庭，至少也是指明珠一類的宰相之家。因為不深信曹家是八旗的世家，故有人疑心此書是指斥滿洲人的。因為不知道曹家盛衰的歷史，故人不信此書為曹

雪芹把真事隱去的自敘傳。現在曹雪芹的歷史和曹家的歷史既然有點明白了，我很盼望讀紅樓夢的人都能平心靜氣的把向來的成見暫時丟開，大家揩揩眼鏡來評判我們的證據是否可靠，我們對於證據的解釋是否不錯。這樣的批評，是我所極歡迎的。我會說過：

我在這篇文章裏，處處想撇開一切先入的成見；處處存一個搜求證據的目的；處處尊重證據，讓證據做鄉導，引我到相當的結論上去。

此間所謂『證據』單指那些可以考定作者時代版本等等的證據，並不是那些『紅學家』隨便引來穿鑿附會的證據。若離開了作者，時代，版本等項，那麼，引東華錄與引紅

礁，漿，綠是同樣的『不相干』；引許三禮，郭琇與引冒辟疆，王漁洋是同樣的『不相干』。

若離開了『作者之生平』而別求『性情相近，軼事有徵，姓名相關』的證據，那麼，古往今來無數萬有名的人，那一個不可以化男成女搬進大觀園裏去？又何止朱竹垞，徐健庵，高

士奇，湯斌等幾個人呢？況且板兒既可以說是廿四史，青兒既可以說是吃的韭菜，那麼，我

們又何妨索性說紅樓夢是一部草木春秋或羣芳譜呢？

亞里士多德在他的尼可馬鐸倫理學裏（部甲，四，一〇九九<sup>a</sup>）曾說：

討論這個學說（指柏拉圖的『名象論』）使我們感覺一種不愉快，因為主張這個學說的人是我們的朋友。但我們既是愛智慧的人，為維持真理起見，就是不得已把我們自己的主張推翻了，也是應該的。朋友和真理既然都是我們心愛的東西，我們就不得不愛真理過於愛朋友了。

我把這個態度期望一切人，尤其期望我所最敬愛的蔡先生。

十一，五十。

## 附錄二 考證紅樓夢的新材料

### 一 殘本『脂硯齋重評石頭記』

去年我從海外歸來，便接着一封信，說有一部抄本『脂硯齋重評石頭記』願讓給我，

我以為『重評』的石頭記大概是沒有價值的，所以當時竟沒有回信。不久，新月書店的廣告出來了，藏書的人把此書送到店裏來，轉交給我。我看了一遍，深信此本是海內最古的石頭記抄本，遂出了重價把此書買了。

這部脂硯齋重評本（以下稱『脂本』）只剩十六回了，其目如下：

### 第一回至八回

### 第十三回至第十六回

### 第二十五回至第二十八回

首頁首行有撕去的一角，當是最早藏書人的圖章。今存圖章三方，一爲『劉銓富子重印』一爲『子重』一爲『髻眉』第二十八回之後幅有跋五條，其一云：

紅樓夢雖小說，然曲而達，微而顯，頗得史家法。余向讀世所刊本，輒逆以己意，恨不得起作者一譚。睹此冊，私幸予言之不謬也。子重其寶之。青士椿餘

同觀于半畝園並識。乙丑孟秋

其一云：

紅樓夢非但爲小說別開生面，直是另一種筆墨。昔人文字有翻新法，學梵夾書。今則寫西法輪齒，仿考工記。如紅樓夢實出四大奇書之外，李贄金聖歎皆未曾見也。戊辰秋記。

云：此條有『福』字圖章，可見藏書人名劉銓福，字子重。以下三條跋皆是他的筆跡。其一

紅樓夢紛紛效顰者無一可取。唯痴人說夢一種及二知道人紅樓夢說夢一種尙可玩，惜不得與修四哥三弦子一彈唱耳。此本是石頭記真本，批者事皆目擊，故得其詳也。癸亥春日白雲吟客筆。（有『白雲吟客』圖章）

李伯孟郎中言翁叔平殿撰有原本而無脂批，與此文不同。

又一條云：

脂硯與雪芹同時人，目擊種種事，故批筆不從臆度。原文與刊本有不同處，尙

留真面，惜止存八卷。海內收藏家更有副本，願抄補全之，則妙矣。五月廿七

日閱又記。（有『銓』字圖章。）

另一條云：

近日又得妙復軒手批十二巨册。語雖近鑿，而於紅樓夢味之亦深矣。雲客

又記。（有『阿瘡瘡』圖章。）

此批本丁卯夏借與綿州孫小峯太守，刻於湖南。

第三回有墨筆眉批一條，字跡不像劉銓福，似另是一個人跋末云：

同治丙寅（五年，一八六六）季冬月左綿痴道人記。

此人不知即是上條提起的綿州孫小峯嗎。但這裏的年代可以使我們知道跋中所記干

支都是同治初年。劉銓福得此本在同治癸亥（一八六三）乙丑（一八六五）有椿餘一跋，丙

寅有痴道人一條批，戊辰（一八六八）又有劉君的一跋。

劉銓福跋說『惜止存八卷』這一句話不好懂。現存的十六回，每回爲一卷，不該說

止存八卷。大概當時十六回分裝八冊，故稱八卷；後來才合併爲四冊。

此書每半頁十二行，每行十八字。楷書。紙已黃脆了，已經了一次裝裱。第十三回首頁缺去小半角，襯紙與原書接縫處印有『劉銓子重印』圖章，可見裝裱是在劉氏收得此書之時，已在六十年前了。

## 二 脂硯齋與曹雪芹

脂本第一回於『滿紙荒唐言，一把辛酸淚』一詩之後，說：

至脂硯齋甲戌抄閱再評，仍用石頭記。出則旣明，且看石上是何故事。

『出則旣明』以下與有正書局印的戚抄本相同。但戚本無此上的十五字。甲戌爲乾

隆十九年（二七五四），那時曹雪芹還不會死。

據此，石頭記在乾隆十九年已有『抄閱再評』的本子了。可見雪芹作此書在乾隆

十八九年之前。也許其時已成的部分止有這二十八回。但無論如何，我們不能不把紅

樓夢的著作時代移前。俞平伯先生的紅樓夢年表（紅樓夢辨）把作書時代列在乾隆十



九年至二八年（一七五四—一六三）這是應當改正的了。

脂本於『滿紙荒唐言』一詩的上方有硃評云：

能解者方有辛酸之淚哭成此書，壬午除夕，書未成，芹爲淚盡而逝。余嘗哭芹，淚亦待盡。每意覓青埂峯再問石兄，余不遇癩頭和尚何！悵悵……甲午

八月淚筆（乾隆三九，一七七四。）

壬午爲乾隆二十七年，除夕當西曆一七六三年二月十二日。（據陳垣中西回史日曆檢定）

我從前根據敦誠四松堂集『輓曹雪芹』一首詩下注的『甲申』二字，考定雪芹死於乾隆甲申（一七六四），與此本所記，相差一年餘。雪芹死于壬午除夕，次日卽是癸未，次年才是甲申。敦誠的輓詩作于一年以後，故編在甲申年，怪不得詩中有『絮酒生芻上舊垆』的話了。現在應依脂本，定雪芹死于壬午除夕。再依敦誠輓詩『四十年華付杳冥』的話，假定他死時年四十五，他生時大概在康熙五十六年（一七一七）。我的考證與平伯的年表也都要改正了。

這個發現使我們更容易了解紅樓夢的故事。雪芹的父親曹頌卸織造任在雍正六年（一七二八）那時雪芹已十二歲，是見過曹家盛時的了。

脂本第一回叙石頭記的來歷云：

空空道人……從頭至尾抄錄回來，問世傳奇。因空見色，由色生情，傳情人色，自色悟空，遂易名爲情僧，改石頭記爲情僧錄。

至吳玉峯題曰紅樓夢，東魯孔梅

溪則題曰風月寶鑑。後因曹雪芹于悼紅軒中披閱十載，增刪五次，纂成目錄，

分出章回，則題曰金陵十二釵……

此上有眉評云：

雪芹舊有風月寶鑑之書，乃其弟棠村序也。今棠村已逝，余觀新懷舊，故仍因之。

据此，風月寶鑑乃是雪芹作紅樓夢的初稿，有其弟棠村作序。此處不說曹棠村而用「東魯孔梅溪」之名，不過是故意作狡獪。梅溪似是棠村的別號，此有二層根據：第一，雪芹號

芹溪，脂本屢稱芹溪，與梅溪正同行列。第二，第十三回『三春去後諸芳盡，各自須尋各自門』二句上，脂本有一條眉評云：『不必看完，見此二句，即欲墮淚。梅溪。』顧頡剛先生疑此即是所謂『東魯孔梅溪』。我以為此即是雪芹之弟棠村。

又上引一段中，脂本比別本多出『至吳玉峯題曰紅樓夢』九個字。吳玉峯與孔梅溪同是故設疑陣的假名。

我們看這幾條可以知道脂硯齋同曹雪芹的關係了。脂硯齋是同雪芹很親近的，同雪芹弟兄都很相熟。我並且疑心他是雪芹同族的親屬。第十三回寫秦可卿托夢於鳳姐一段，上有眉評云：

『樹倒猢猻散』之語，全猶在耳，曲指三十五年矣，傷哉！寧不慟殺！

又可卿提出祖塋置田產附設家塾一段，上有眉評云：

語語見道，字字傷心。讀此一段，幾不知此身為何物矣。松齋。

又此回之末鳳姐尋思寧國府中五大弊，上有眉評云：

舊族後輩受此五病者頗多。余家更甚。三十年前事，見書於三十年後，今

(令?) 余想慟血淚盈口。(此處疑脫一字)

又第八回賈母送秦鍾一個金魁星，有硃評云：

作者今尚記金魁星之事乎？撫今思昔，腸斷心摧。

看此諸條，可見評者脂硯齋是曹雪芹很親的族人，第十三回所記寧國府的事即是他家的事，他大概是雪芹的嫡堂弟兄或從堂弟兄，也許是曹顯或曹頌的兒子。松齋似是他的表字，脂硯齋是他的別號。

這幾條之中，第十三回之一條說

曲指三十五年矣，

又一條說

三十年前事，見書於三十年後。

脂本抄於甲戌（一七五四），其『重評』有年月可考者，有第一回（抄本頁十）之『丁亥春』

(二七六七) 有上文已引之『甲午八月』(二七七四) 自甲戌至甲午，凡二十年。折中假定乾隆二十九年(二七六四) 爲上引幾條評的年代，則上推三十五年爲雍正七年(二七二九) 曹雪芹約十三歲，其時曹類剛卸任織造(二七二八) 曹家已衰敗了，但還不曾完全倒落。

此等處皆可助證紅樓夢爲記述曹家事實之書，可以摧破不少的懷疑。我從前在紅樓夢考證裏曾指出兩個可注意之點：

第一十六回鳳姐談『南巡接駕』一大段，我認爲卽是康熙南巡，曹寅四次接駕的故事，我說：

曹家四次接駕乃是很不常見的盛事，故曹雪芹不知不覺的——或是有意的——把他家這樁最闊的大典說了出來。(本書頁二八七)

脂本第十六回前有總評，其一條云：

借省親事寫南巡，出脫心中多少憶昔感今！

這一條便證實了我的假設。我又曾說趙嬾嬾說的賈家接駕一次，甄家接駕四次，都是指曹家的事。脂本於本回『現在江南的甄家……接駕四次』一句之傍，有硃評云：

甄家正是大關鍵，大節目。勿作泛泛口頭語看。

這又是證實我的假設了。

第二，我用八旗氏族通譜的曹家世系來比較第二回冷子興說的賈家世次，我當時指出賈政是次子，先不襲職，又是員外郎，與曹類一一相合，故我認賈政即是曹類（本書頁三九〇）。這個假設在當時很受朋友批評。但脂本第二回『皇上……賜了這政老爹一個主事之銜，令其入部習學，如今現已陞了員外郎』一段之傍有硃評云：

嫡真實事，非妄擁也。

這真是出於我自己意料之外的好證據了！

故紅樓夢是寫曹家的事，這一點現在得了許多新證據，更是顛撲不破的了。

### 三 秦可卿之死

第十三回記秦可卿之死，曾引起不少人的疑猜。今本（程乙本）說：

……人回東府蓉大奶奶沒了。……彼時合家皆知，無不納悶，都有些傷心。

戚本作

彼時合家皆知，無不納嘆，都有些傷心。

坊間普通本子有一種却作

彼時合家皆知，無不納悶，都有些疑心。

脂本正作

彼時合家皆知，無不納罕，都有些疑心。

上有眉評云：

九個字寫盡天香樓事，是不寫之寫。

又本文說：

這四十九日，單請一百單八衆禪僧在大廳上拜大悲懺……另設一壇於天香

樓上

此九字旁有夾評云：

刪却是未刪之筆。

又本文云：

又聽得秦氏之丫嬭名喚瑞珠者，見秦氏死了，他也觸柱而亡。

旁有夾評云：

補天香樓未刪之文。

天香樓是怎麼一回事呢？

此回之末，有硃筆題云：

『秦可卿淫喪天香樓，』作者用史筆也。老朽因有魂托鳳姐賈家後事二件

嫡是安富尊榮坐享人，能想得到處，其事雖未漏，其言其意則令人悲切感服，姑

赦之，因命芹溪刪去。



又有眉評云：

此回只十頁，因刪去天香樓一節，少却四五頁也。

這可見此回回目原本作

秦可卿淫喪天香樓，

王熙鳳協理寧國府

後來刪去天香樓一長段，才改爲『死封龍禁尉，平仄便不調了。

秦可卿是自縊死的毫無可疑。第五回畫冊上明明說

畫着高樓大廈，有一美人懸梁自縊（此從脂本）其判云：

情天情海幻情身，情既相逢必主淫。

漫言不肖皆榮出，造孽開端實在寧。

俞平伯在紅樓夢辨裏特立專章，討論可卿之死。（中卷，頁一五九—一七八。）但顧頡剛引紅

樓佚話說有人見書中的焙茗，據他說，秦可卿與賈珍私通，被婢撞見，羞憤自縊死的。平伯

深信此說，列舉了許多證據，並且指出秦氏的丫嬛瑞珠觸柱而死，可見撞見姦情的便是瑞珠。現在平伯的結論都被我的脂本證明了。我們雖不得見未刪天香樓的原文，但現在已知道

(1) 秦可卿之死是『淫喪天香樓』

(2) 她的死與瑞珠有關係。

(3) 天香樓一段原文佔本回三分之一之多。

(4) 此段是脂硯齋勸雪芹刪去的。

(5) 原文正作『無不納罕，都有些疑心』，戚本始改作『傷心』。

#### 四 紅樓夢的『凡例』

紅樓夢各本皆無『凡例』。脂本開卷便有『凡例』，又稱『紅樓夢旨義』，其中頗有可注意的話，故全抄在下面：

凡例

紅樓夢旨義，是書題名極多。□□紅樓夢，是總其全部之名也。又曰風月寶鑑，是戒妄動風月之情。又曰石頭記，是自譬石頭所記之事也。此三名皆書中曾已點睛矣。如寶玉作夢，夢中有曲，名曰紅樓夢十二支，此則紅樓夢之點睛。又如賈瑞病，跛道人持一鏡來，上面即鑿『風月寶鑑』四字，此則風月寶鑑之點睛。又如道人親眼見石上大書一篇故事，則係石頭所記之往來，此則石頭記之點睛處。然此書又名曰金陵十二釵，審其名則必係金陵十二女子也。然通部細搜檢去，上中下女子豈止十二人哉？若云其中自有十二個，則又未嘗指明白係某某。極（？）至紅樓夢一回中亦曾翻出金陵十二釵之簿籍，又有十二支曲可考。

書中凡寫長安，在文人筆墨之間，則從古之稱；凡愚夫婦兒女子家常口角，則曰中京，是不欲着跡于方向也。蓋天子之邦，亦當以中爲尊。特避其東南西北四字樣也。

此書只是着意于閨中。故叙閨中之事切，略涉于外事者則簡，不得謂其不均也。

此書不敢干涉朝廷。凡有不得不用朝政者，只略用一筆帶出，蓋實不敢以寫兒女之筆墨，唐突朝廷之上也。又不得謂其不備。

以上四條皆低二格抄寫。以下緊接『此書開卷第一回也，作者自云……』一長段，也低二格抄寫。今本第一回即從此句起，而脂本的第一回却從『列位看官，你道此書從何而來』起。『此書開卷第一回也』以下一長段，在脂本裏，明是第一回之前的引子，雖可說是第一回的總評，其實是全書的『旨義』，故緊接『凡例』之後，同樣低格抄寫。其文與今本也稍稍不同，我們也抄在『凡例』之後，凡脂本異文，皆加符號記出：

此「書」開卷第一回也。作者自云，「因」曾歷過一番夢幻之後，故將眞事隱去，而撰此石頭記一書也，故曰『甄士隱夢幻識通靈』。但書中所記何事，「又因何而撰是書哉？」自云，「今」風塵碌碌，一事無成，忽念及當日所有

之女子，一一細推了去，覺其行止見識皆出「于」我之上，「何」堂堂之鬚眉，誠不若彼「一千」裙釵，實愧則有餘，悔則無益「之」大無可奈何之日也！當此時，「則」自欲將已往所賴「上賴」天恩，「下承」祖德，錦衣紈袴之時，飲甘饜美之日，背父母教育之恩，負師兄（今本作友）規訓之德，已致今日一事（今本作技）無成，半生潦倒之罪，編述一記（今本作集）以告普天下「人」。雖（今本作知）我之罪固不能免（此五字今本作「負罪固多」）然閨閣中「本自」歷歷有人，萬不可因我不肖（此處各本多「自護已短」四字）則一併使其泯滅也。雖今日之葦椽蓬牖，瓦竈繩床，其風晨月夕，堦柳庭花，亦未有傷于我之襟懷筆墨者，何爲不用假語村言，敷演出一段故事來，以悅人之耳目哉（此一長句與今本不同）故曰『風塵懷閨秀』，「乃是第一回題綱正義也。開卷卽云『風塵懷閨秀』，則知作者本意原爲記述當日閨友閨情，並非怨世罵時之書矣。雖一時有涉于世態，然亦不得不叙者，但其本旨耳。閱者切記之。」

詩

曰

浮生着甚苦奔忙，  
盛席華筵終散場。

悲喜千般同幻渺，  
古今一夢盡荒唐。

謾言紅袖啼痕重，  
更有情痴抱恨長。

字字看來皆是血，  
十年辛苦不尋常。」

我們讀這幾條凡例，可以指出幾個要點：(1)作者明明說此書是『自譬石頭所記之事』，明明說『係石頭所記之往來』。(2)作者明明說『此書只是着意於閨中』，又說

『作者本意原為記述當日閨友閨情，並非怨世罵時之書』。(3)關於此書所記地點問

題，凡例中也有明白的表示。曹家幾代住南京，故書中女子多是江南人，凡例中明明說

『此書又名曰金陵十二釵，審其名則必係金陵十二女子也』。我因此疑心雪芹本意要

寫金陵，但他北歸已久，雖然『秦淮殘夢憶繁華』(敦敏贈雪芹詩)却已模糊記不清了，故不

能不用北京作背景。所以賈家在北京，而甄家始終在江南。所以凡例中說，『書中凡寫長安……家常口角則曰中京，是不欲着跡于方向也……特避其東南西北字樣也。』平伯與頤剛對於這個地點問題曾有很長的討論（紅樓夢辨，中，五九—八十），他們的結論是『說了半天還和沒有說一樣，我們究竟不知道紅樓夢是在南或是在北』（頁七九）。我的答案是：雪芹寫的是北京，而他心裏要寫的是金陵，金陵是事實所在，而北京只是文學的背景。

至如大觀園的問題，我現在認為不成問題。賈妃本無其人，省親也無其事，大觀園也不過是雪芹的『秦淮殘夢』的一境而已。

## 五 脂本與戚本

現行的紅樓夢本子，百廿回本以程甲本（高鹗本）為最古，八十回本以戚蓼生本為最古，戚本更古於高本，那是無可疑的。平伯在數年前對於戚本會有很大的懷疑，竟說他『決是輾轉傳鈔後的本子，不但不免錯誤，且也不免改竄』（紅樓夢辨，上，一、二六）。但我

曾用脂硯齋殘本細校戚本，始知戚本一定在高本之前，凡平伯所疑高本勝於戚本之處（一三五—一三七）皆戚本爲原文，而高本爲改本。但那些例子都很微細，我在此文裏不及討論，現在要談幾個更重要之點。

我用脂本校戚本的結果，使我斷定脂本與戚本的前二十八回同出于一個有評的原本，但脂本爲直接鈔本，而戚本是間接傳鈔本。

何以曉得兩本同出于一個有評的原本呢？戚本前四十回之中，有一半有批評，一半沒有批評；四十回以下全無批評。我仔細研究戚本前四十回，斷定原底本是全有批評的，不過鈔手不止一個人，有人連評鈔下，有人躲懶便把評語刪了。試看下表：

第一回	有評	第二回	無評
第三回	有評	第四回	無評
第五回	有評	第六回	無評
第七回	有評	第八回	無評



第九回 有評 第十回 無評

第十一回 無評

第十二回至廿六回 有評

第廿七回至卅五回 無評

第卅六回至四十回 有評

看這個區分，我們可以猜想當時鈔手有二人，先是每人分頭鈔一回，故甲鈔手專鈔奇數，便有評；乙鈔手鈔偶數，便無評；至十二回以下甲鈔手連鈔十五回，都有評；乙鈔手連鈔九回，都無評。

戚本前二十八回，所有評語，幾乎全是脂本所有的，意思與文字全同，故知兩本同出于一個有評的原底本。試更舉幾條例爲鐵證。戚本第一回云：

一家鄉官，姓甄（真假之甄寶玉亦借此音，後不註）名費廢，字士隱。

脂本作

一家鄉官，姓甄（真○後之甄寶玉亦借此音，後不註）名費（廢）字士隱。戚本第一條評註誤把『真』字連下去讀，故改『後』爲『假』，文法遂不通。第二條註『廢』字誤作正文，更不通了。此可見兩本同出一源，而戚本傳鈔在後。

第五回寫薛寶釵之美，戚本作

品格端方，容貌豐美，人多謂黛玉所不及（此句定評）想世人目中各有所取也。按黛玉寶釵二人一如嬌花，一如纖柳，各極其妙，此乃世人性分甘苦不同之故耳。

今檢脂本，始知『想世人目中』以下四十二字都是評註，緊接『此句定評』四字之後。此更可見二本同源，而戚本在後。

平伯說戚本有脫誤，上舉兩例便可證明他的話不錯。

我因此推想得兩個結論：

（1）紅樓夢的最初底本是有評註的。

(2) 最初的評註至少有一部分是曹雪芹自己作的，其餘或是他的親信朋友如脂硯齋之流的。

何以說底本是有評註的呢？脂本抄於乾隆甲戌，那時作者尚生存，全書未完，已是『重評』的了，可以見甲戌以前的底本便有評註了。戚本的評註與脂本的一部分評註全同，可見兩本同出的底本都有評註。又高鶚所據底本也有評註，平伯指出第三十七回賈芸上寶玉的書信末尾寫着

男芸跪書一笑，

檢戚本始知『一笑』二字是評註，誤入正文。程甲本如此，程乙本也如此。平伯說，『高氏所依據的鈔本也有這批語，和戚本一樣，這都是奇巧的事。』（紅樓夢辨，上，一四四。）其實這並非『奇巧』，只證明高鶚的底本也出于那有評註的原本而已。（高程刻本合刪評註）

原底本既有評註，是誰作的呢？作者自加評註本是小說家的常事，況且有許多評註全是作者自註的口氣，如上文引的第一回『甄』字下註云：

眞○後之甄寶玉亦借此音，後不註。

這豈是別人的口氣嗎？又如第四回門子對賈雨村說的『護官符』口號，每句下皆有詳註，無註便不可懂，今本一律刪去了。今鈔脂本原文如下。

上面皆是本地大族名宦之家的諺俗口碑，其口碑排寫得明白，下面皆註着始祖官爵並房次。石頭亦會照樣鈔寫一張。今據石上所鈔云：

賈不假，白玉爲堂金作馬。（寧國榮國二公之後，共二十房分，除寧榮親派

八房在都外，現原籍住者十二房。）（適按，二十房，誤作十二房，今依戚本改正。）

阿房宮，三百里，住不下金陵一個史。（保齡侯尚書令史公之後，房分共十

八，都中現住者十房，原籍現住八房。）（適按，十八，戚本誤作二十。）

豐年好大雪，珍珠如土金如鐵。（紫微舍人薛公之後，現領內府帑銀行商，共八房分。）

東海缺少白玉床，龍王來請金陵王。（都太尉統制縣伯王公之後，共十二

房，都中二房，餘在籍。）（適按，在籍二字讓脫，今據戚本補。）

這四條註都是作者原書所有的，現在都被刪去了。脂本裏，這四條註也都用硃筆寫在夾縫，與別的評註一樣鈔寫。我因此疑心這些原有的評註之中，至少有一部分是作者自己作的。又如第一回『無材補天，幻形入世』兩句有評註云：

八字便是作者一生慙恨。

這樣的話當然是作者自己說的。

以上說脂本與戚本同出於一個有評註的原本，而戚本傳鈔在後，但因為戚本傳鈔在後，紅樓夢的底本已經過不少的修改了，故戚本有些地方與脂本不同。有些地方也許是作者自己改削的；但大部分的改動似乎都是旁人斟酌改動的；有些地方似是被鈔寫的人有意刪去，或無意鈔錯的。

如上文引的全書『凡例』，似是鈔書人躲懶刪去的，如翻刻書的人往往刪去序跋以

節省刻資，同是一種打算盤的辦法。第一回序例，今本雖保存了，却刪去了不少的字，又刪去了那首『字字看來皆是血，十年辛苦不尋常』很好的詩。原本不但有評註，還有許多回有總評，寫在每回正文之前，與這第一回的序例相像，大概也是作者自己作的。還有一些總評寫在每回之後，也是墨筆楷書，但似是評書者加的，不是作者原有的了。現在只有第二回的總評保存在戚本之內，即戚本第二回前十二行及詩四句是也。此外如第六回，第十三回，十四回，十五回，十六回，每回之前皆有總評，戚本皆不曾收入。又第六回，二十五回，二十六回，二十七回，二十八回，每回之後皆有『總批』多條，現在只有四條（廿七回及廿八回後）被收在戚本之內。這種刪削大概是鈔書人刪去的。

有些地方似是有意刪削改動的。如第二回說元春與寶玉的年歲，脂本作

第二胎生了一位小姐，生在大年初一，這就奇了。不想次年又生了一位公子。

戚本便改作了

不想後來又生了一位公子。

這明是有意改動的。又戚本第一回寫那位頑石

一日正當嗟悼之際，俄見一僧一道遠遠而來，生得骨格不凡，丰神迥異，來至石下，席地而坐，長談，見一塊鮮明瑩潔美玉，且又縮成扇墜大小的可佩可擊。那

僧托於掌上……

這一段各本大體皆如此；但其實文義不很可通，因為上面明說是頑石，怎麼忽已變成寶玉了？今檢脂本，此段多出四百二十餘字，全被人刪掉了。其文如下：

俄見一僧一道遠遠而來，生得骨格不凡，丰神迥別，說說笑笑，來至峯下，坐于石邊，高談快論。先是說些雲山霧海，神僊玄幻之事，後便說到紅塵中榮華富貴。此石聽了，不覺打動凡心，也想要到人間去享一享這榮華富貴，但自恨粗蠢，不得已，便口吐人言，向那僧道說道：『大師，弟子蠢物，不能見禮了。適聞（聞）二位談那人世間榮耀繁華，心切慕之。弟子質雖粗蠢，性却稍通。況見二師仙形道體，定非凡品，必有補天濟世之材，利物濟人之德。如蒙發一點慈心，攜帶

弟子，得入紅塵，在那富貴場中，溫柔鄉裏，受享幾年，自當永佩洪恩，萬劫不忘也。」二仙師聽畢，齊憨笑道：「善哉，善哉！那紅塵中有却有些樂事，但不能永遠依恃。況又有「美中不足，好事多磨」八個字緊相連屬，瞬息間則又樂極悲生，人非物換。究竟是到頭一夢，萬境歸空。到不如不去的好。」這石凡心已熾，那里聽得進這話去？乃復苦求再四，二仙知不可強制，乃嘆道：「此亦靜極思動，無中生有之數也。既如此，我們便攜你去受享受享。只是到不得意時，切莫後悔。」石道：「自然，自然。」那僧又道：「若說你性靈，却又如此質蠢，並更無奇貴之處。如此，也只好跼脚而已。」也罷，我如今大施佛法，助你「一」助。待劫終之日，復還本質，以了此案。你道好否？」石頭聽了，感謝不盡。那僧便念咒書符，大展幻術，將一塊大石登時變成一塊鮮明瑩潔的美玉，且又縮成扇墜大小的可佩可拿。

這一長段，文章雖有點囉嗦，情節却不可少。大概後人嫌他稍繁，遂全刪了。



## 六 脂本文字勝於各本

我們現在可以承認脂本是紅樓夢的最古本，是一部最近於原稿的本子了。在文字上，脂本有無數地方遠勝於一切本子。我試舉幾段作例。

### 第一例 第八回

#### (1) 脂硯齋本

寶玉與寶釵相近，只聞一陣陣涼森森甜絲絲的幽香，竟不知係何香氣。

#### (2) 戚本

寶玉此時與寶釵就近，只聞一陣陣涼森森甜甜的幽香，竟不知是何香氣，

#### (3) 翻王刻諸本（亞東初本）（程甲本）

寶玉此時與寶釵相近，只聞一陣香氣，不知是何氣味。

#### (4) 程乙本（亞東新本）

寶玉此時與寶釵挨肩坐着，只聞一陣陣的香氣，不知何味。

戚本把『甜絲絲』誤鈔作『甜甜』遂不成文。後來各本因為感覺此句有困難，遂索性把形容字都刪去了。高鶚最後定本硬改『相近』爲『挨肩坐着』未免太露相，叫林妹妹見了太難堪！

第二例 第八回

(1) 脂本

話猶未了，林黛玉已搖搖的走了進來。

(2) 戚本

話猶未了，林黛玉已走了進來。

(3) 翻王刻本

話猶未了，林黛玉已搖搖擺擺的來了。

(4) 程乙本

話猶未完，黛玉已搖搖擺擺的進來。

原文『搖搖的』是形容黛玉的瘦弱病軀，戚本刪了這三字，已是不該的了。高鶚竟改爲『搖搖擺擺的』，這竟是形容詹光單聘仁的醜態了，未免太唐突林妹妹了！

### 第三例 第八回

#### (1) 脂本與戚本

黛玉……一見了戚本無『了』字，寶玉便笑道，『噯喲，我來的不巧了！』

寶玉等忙起身笑讓坐。寶釵因笑道，『這話怎麼說？』黛玉笑道，『早

知他來，我就不來了。』寶釵道，『我更不解這意。』黛玉笑道，『要來

時一羣都來，要不來一個也不來。今兒他來了，明兒我再來，戚本作『明日

我來』。如此間錯開了來着，豈不天天有人來了，也不至於太冷落，也不至

於太熱鬧了？姐姐如何反不解這意思？』

#### (2) 翻王刻本

黛玉……一見寶玉，便笑道，『噯呀！我來的不巧了！』寶玉等忙起身讓

坐。寶釵因笑道：『這話怎麼說？』黛玉道：『早知他來，我就不來了。』寶釵道：『我不解這意。』黛玉笑道：『要來時，一齊來；要不來，一個也不來。今兒他來，明兒我來，如此間錯開了來，豈不天天有人來了，也不至太冷落，也不至太熱鬧？』姐姐如何不解這意思？

(3) 程乙本

黛玉……一見寶玉，便笑道：『哎喲！我來的不巧了！』寶玉等忙起身讓坐。寶釵笑道：『這是怎麼說？』黛玉道：『早知他來，我就不來了。』寶釵道：『這是什麼意思？』黛玉道：『什麼意思呢？來呢，一齊來；不來，一個也不來。今兒他來，明兒我來，間錯開了來，豈不天天有人來呢？也不至太冷落，也不至太熱鬧。』姐姐有什麼不解的呢？

高鶚最後改本刪去了兩個『笑』字，便像林妹妹板起面孔說氣話了。

(1) 脂本

寶玉因見他外面罩着大紅羽緞對衿褂子，因問：『下雪了麼？』地下婆娘們道：『下了這半日雪珠兒了。』寶玉道：『取了我的斗篷來了不曾？』黛玉便道：『是不是！我來了，你就該去了！』寶玉笑道：『我多早晚說要去了？不過是拿來預備着。』

(2) 戚本

……地下婆娘們道：『下了這半日雪珠兒。』寶玉道：『取了我的斗篷來了不曾？』黛玉道：『是不是！我來了，他就講去了！』寶玉笑道：『我多早晚說要來着？不過拿來預備。』

(3) 翻王刻本

……地下婆娘們說：『下了這半日了。』寶玉道：『取了我的斗篷來。』黛玉便笑道：『是不是？我來了，你就該去了！』寶玉道：『我何曾說要

去？不過拿來預備着。」

(4) 程乙本

……地下老婆們說，『下了這半日了。』寶玉道：『取了我的斗篷來。』

黛玉便笑道：『是不是？我來了，他就該走了！』寶玉道：『我何曾說要

去？不過拿來預備着。』

戚本首句脫一「了」字，末句脫一「着」字，都似是無心的脫誤。『你就該去了，』戚本改的很不高明，似係誤「該」爲「講」，仍是無心的錯誤。『我多早晚說要去了，』這是純粹北京話。戚本改爲『我多早晚說要去來着？』這還是北京話。高本嫌此話太「土」，加上一層翻譯，遂沒有味兒了。（『多早晚』是「什麼時候」）

最無道理的是高本改『取了我的斗篷來了不會』的問話口氣爲命令口氣。高本刪『雪珠兒』也無理由。

(1) 脂本與戚本

李嬾嬾因說道，『天又下雪，也好早晚的了，就在這裏同姐姐妹妹一處頑頑罷。』

(2) 翻王刻本

天又下雪，也要看早晚的，就在這裏和姐姐妹妹一處頑頑罷。

(3) 程乙本

天又下雪，也要看時候兒，就在這裏和姐姐妹妹一處頑頑兒罷。

這裏改的真是太荒謬了。『也好早晚的了，』是北京話，等于說『時候不很早了。』高鶚兩次改動，越改越不通。高鶚是漢軍旗人，應該不至于不懂北京話。看他最後定本說『時候兒，』又說『頑頑兒，』竟是杭州老兒打官話兒了！

這幾段都在一回之中，很可以證明脂本文學的價值遠在各本之上了。

七 從脂本裏推論曹雪芹未完之書

從這個脂本裏的新證據，我們知道了兩件已無可疑的重要事實：

(1) 乾隆甲戌（一七五四）曹雪芹死之前九年，紅樓夢至少已有一部分寫定成書，有人『抄閱重評』了。

(2) 曹雪芹死在乾隆壬午除夕（一七六二年二月十三日）

我會疑心甲戌以前的本子沒有八十回之多，也許止有二十八回，也許止有四十回。爲什麼呢？因爲如果甲戌以前雪芹已成八十回，那麼，從甲戌到壬午，這九年之中雪芹做的是什麼書？難道他沒有繼續此書嗎？如果他續作的書是八十回以後之書，那些書稿又在何處呢？

如果甲戌已有八十回稿本流傳于朋友之間，則他以後十年間續作的稿本必有人傳觀抄閱，不至于完全失散。所以我疑心脂本當甲戌時還沒有八十回。

戚本四十回以下完全沒有評註。這一點使我疑心最初脂硯齋所據有評的原本至多也不過四十回。



高鶚的壬子本引言有一條說：

如六十七回，此有彼無，題同文異。

平伯曾用戚本校高本，果見此回很大的異同。這一點使我疑心八十回本是陸續寫定的。

但我仔細研究脂本的評註，和戚本所無而脂本獨有的『總評』及『重評』，使我斷定曹雪芹死時他已成的書稿決不止現行的八十回，雖然脂硯齋說：

壬午除夕，書未成，芹爲淚盡而逝。

但已成的殘稿確然不止這八十回書。我且舉幾條證據看看。

(1) 史湘雲的結局，最使人猜疑。第三十一回目『因麒麟伏白首雙星』一句話引起了無數的猜測。平伯檢得戚本第三十一回有總評云：

後數十回，若蘭在射圃所佩之麒麟，正此麒麟也。提綱伏於此回中，所謂草蛇灰線在千里之外。

平伯誤認此爲『後三十回的紅樓夢』的一部分，他又猜想：

在佚本上，湘雲夫名若蘭，也有個金麒麟，或即是寶玉所失，湘雲拾得的那個麒麟，在射圃裏佩着。（紅樓夢辨，下，二四。）

但我現在替他尋得了一條新材料。脂本第二十六回有總評云：

前回倪二紫英湘蓮玉菡四樣俠文，皆得傳真寫照之筆。惜衛若蘭射圃文字迷失無稿嘆嘆！

雪芹殘稿中有『衛若蘭射圃』一段文字，寫的是一種『俠文』，又有『佩麒麟』的事。若蘭姓衛，後來做湘雲的丈夫，故有『伏白首雙星』的話。

（2）襲人與蔣琪官的結局也在殘稿之內。脂本與戚本第二十八回後都有總評云：  
茜香羅，紅麝串，寫於一回。棋官（戚本作『蓋琪官』，脂本一律作棋官）雖係優人，後回與襲人供奉玉兄寶卿，得同終始者，非泛泛之文也。

平伯也誤認這是指『後三十回』佚本。這也是雪芹殘稿之一部分。大概後來襲人嫁琪官之後，他們夫婦依舊『供奉玉兄寶卿，得同終始』。高鶚續書大失雪芹本意。

(3) 小紅的結局，雪芹也有成稿。脂本第二十七回總評云：

鳳姐用小紅，可知晴雯等埋沒其人久矣，無怪有私心私情。且紅玉後有寶玉

大得力處，此于千里外伏線也。

二十六回小紅與佳蕙對話一段有硃評云：

紅玉一腔委曲怨憤，係身在怡紅，不能遂志，看官勿錯認爲芸兒害相思也。獄

神廟紅玉茜雪一大回文字，惜迷失無稿。

又二十七回鳳姐要紅玉跟她去，紅玉表示情願。有夾縫硃評云：

且係本心本意。獄神廟回內方見。

獄神廟一回，究竟不知如何寫法。但可見雪芹曾有此『一大回文字』。高鶚續書中全

不提及小紅，遂把雪芹極力描寫的一個大人物完全埋沒了。

(4) 惜春的結局，雪芹似也有成文。第七回裏，惜春對周瑞家的笑道：

我這裏正和智能兒說，我明兒也剃了頭，同他作姑子去呢？

有硃評云：

閒閒筆，却將後半部線索提動。

這可見評者知道雪芹『後半部』的內容。

(5) 殘稿中還有『悞竊玉』的一回文字。第八回，寶玉醉了睡下，襲人摘下通靈玉來，用手帕包好，塞在褥下，這一段後有夾評云：

交代清楚。塞玉一段又爲『悞竊』一回伏線。

悞竊寶玉的事，今本無有，當是殘稿中的一部分。

從這些證據裏，我們可以知道雪芹在壬午以前，陸續作成的紅樓夢稿子決不止八十回，可惜這些殘稿都『迷失』了。脂硯齋大概曾見過這些殘稿，但別人見過此稿的大概不多了，雪芹死後遂完全散失了。

紅樓夢是『未成』之書，脂硯齋已說過了。他在二十五回寶玉病愈時，有硃評云：

嘆不得見玉兄懸崖撒手文字爲恨。

戚本二十一回寶玉續莊子之前也有夾評云：

寶玉之情，今古無人可比，固矣。然寶玉有情極之毒，亦世人莫忍爲者。看至

後半部則洞明矣。……寶玉看此爲世人莫忍爲之毒，故後文方有『懸崖撒

手』一回。若他人得寶釵之妻，麝月之婢，豈能棄而爲僧哉？

脂本無廿一回，故我們不知道脂本有無此評。但看此評的口氣，似也是原底本所有。如

此條是兩本所同有，那麼，雪芹在早年便已有了全書的大綱，也許已『纂成目錄』了。寶

玉後來有『懸崖撒手』、『爲僧』的一幕，但脂硯齋明說『嘆不得見』這一回文字，大概

雪芹止有此一回目，尙未有書。

以上推測雪芹的殘稿的幾段，讀者可參看平伯紅樓夢辨裏論『後三十回的紅樓夢』

一長篇。平伯所假定的『後三十回』佚本是沒有的。平伯的錯誤在於認戚本的『眉

評』爲原有的評註，而不知戚本所有的『眉評』是狄楚青先生所加，評中提及他的『筆

記』可以爲證。平伯所猜想的佚本其實是曹雪芹自己的殘稿本，可惜他和我都見不着

此本了！

一九二八，二，二十一—二十六。

## 治學的方法與材料

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

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

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

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

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

中國這三百年的樸學成立於顧炎武同闕若璩；顧炎武的導師是陳第，闕若璩的先鋒



是梅鷟。陳第作毛詩古音考（一六〇一—一六〇六），注重證據；每個古音有『本證』，有『旁證』。本證是毛詩中的證據，旁證是引別種古書來說毛詩。如他考『服』字古音『逼』，共舉了本證十四條，旁證十條。顧炎武的詩本音同唐韻正都用同樣的方法。詩本音於『服』字下舉了三十二條證據，唐韻正於『服』字下舉了一百六十二條證據。

梅鷟是明正德癸酉（一五二三）舉人，著有古文尚書攷異，處處用證據來證明偽古文尚書的娘家。這個方法到了閻若璩的手裏，運用更精熟了，搜羅也更豐富了，遂成爲尚書古文疏證，遂定了偽古文的鐵案。有人問閻氏的考證學方法的指要，他回答道：

不越乎『以虛證實，以實證虛』而已。

他舉孔子適周之年作例。舊說孔子適周共有四種不同的說法：

（1）昭公七年（水經注）

（2）昭公二十年（史記孔子世家）

（3）昭公二十四年（史記索隱）

(4) 定公九年 (莊子)

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

這都是很精密的科學方法。所以『亭林百詩之風』造成了三百年的樸學。這三百年的成績有聲韻學，訓詁學，校勘學，考證學，金石學，史學，其中最精采的部分都可以稱爲『科學的』。其間幾個最有成績的人，如錢大昕、戴震、崔述、王念孫、王引之，嚴可均，都可以稱爲科學的學者。我們回顧這三百年的中國學術，自然不能不對這班大師表示極大的敬意。

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

我們試回頭看看西洋學術的歷史。

當梅驚的古文尙書攷異成書之日，正哥白尼 (Copernicus) 的天文革命大著出世（一五四三）之時。當陳第的毛詩古音攷成書的第三年（一六〇八），荷蘭國裏有三個磨鏡工匠同時發明了望遠鏡。再過一年（一六〇九），意大利的葛利略 (Galileo) 也造出了一座望遠鏡，他逐漸改良，一年之中，他的鏡子便成了歐洲最精的望遠鏡。他用這鏡子發現了木星的衛星，太陽的黑子，金星的光態，月球上的山谷。

葛利略的時代，簡單的顯微鏡早已出世了。但望遠鏡發明之後，複合的顯微鏡也跟着出來。葛利略死（一六四二）後二三十年，荷蘭有一位磨鏡的，名叫李文厚 (Leeuwenhoek)，天天用他自己做的顯微鏡看細微的東西。什麼東西他都拿來看看，於是他在簞溜水裏發見了微生物，鼻涕裏和痰唾裏也發見了微生物，陰溝臭水裏也發見了微生物，微菌學從此開始了。這個時候（一六七五）正是顧炎武的音學五書成書的時候，閩若璩的

古文尙書疏證還在著作之中。

從望遠鏡發見新天象（一六〇九）到顯微鏡發見微菌（一六七五），這五六十年之間，歐洲的科學文明的創造者都出來了。試看下表：

中國

一六〇六 陳第古音考。

一六〇八

一六〇九

歐洲

荷蘭人發明望遠鏡。

葛利略的望遠鏡。

解白勒（Kepler）發表他的火星研究，  
宣布行星運行的兩條定律。

一六一〇 黃宗羲生。  
一六一三 顧炎武生。  
一六一四

奈皮爾（Napier）的對數表。

一六一九 王夫之生。

一六一八—二一

一六二三 毛奇齡生。

一六二五 費密生。

一六二六

一六二八 用西法修新曆。

一六三〇

一六三三

一六三五 顏元生。

一六三六 閻若璩生。

一六三七 宋應星的天工開物。

胡適文選

解白勒的行星第三律。

解白勒的哥白尼天文學要指。

倍根死。

哈維 (Harvey) 的血液運行論。

葛利略的天文談話。

解白勒死。

葛利略因天文學受異端審判。

笛卡兒 (Descartes) 的方法論，發明

四七七

一六三八

一六四〇

徐霞客(宏祖)死。

一六四二

一六四四

一六五五

閣若曦開始作尙書古文

疏證，積三十餘年始成書。

一六五七

顧炎武注韻補

一六六〇

解析幾何。

葛利略的『科學的兩新支』

葛利略死，牛敦生。

葛利略的弟子托里傑利(Torricelli)用水銀試驗空氣壓力，發明氣壓計的原理。

英國皇家學會成立。

化學家波耳(Boyle)發表他的氣體

新試驗。(波耳氏律)

一六六一

一六六四 廢八股。

一六六五

一六六六 顧炎武的韻補正成。

一六六七 顧炎武的音學五書成。

一六六九 復八股。

一六七〇 顧炎武初刻日知錄八卷。

一六七五

一六七六 顧炎武日知錄自序。

一六八〇 顧炎武音學五書後序。

一六八七

波耳的『懷疑的化學師』

牛敦發明微分學。

牛敦發明白光的成分。

李文厚用顯微鏡發見微生物。

牛敦的傑作『自然哲學原理』

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

他們的方法是相同的，不過他們的材料完全不同。顧氏閣氏的材料全是文字的，葛利略一班人的材料全是實物的。文字的材料有限，鑽來鑽去，總不出這故紙堆的範圍；故三百年的中國學術的最大成績不過是兩大部皇清經解而已。實物的材料無窮，故用望遠鏡觀天象，而至今還有無窮的天體不曾窺見；用顯微鏡看微菌，而至今還有無數的微菌不曾尋出。但大行星已添了兩座，恆星之數已添到十萬萬以外了！前幾天報上說，有人正在積極實驗同火星通信了。我們已知道許多病菌，並且已知道預防的方法了。宇宙之大，三百年中已增加了幾十萬萬倍了；平均的人壽也延長了二十年了。



然而我們的學術界還在爛紙堆裏翻我們的筋斗！

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

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

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

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

葛利略二十多歲時，在本地的高塔上拋下幾種重量不同的物件，看他們同時落地，證明了物體下墜的速率並不依重量爲比例，打倒了幾千年的謬說。這便是用實驗的方法去求證據。他又做了一塊板，長十二個愛兒（每個愛兒長約四英尺）板上挖一條闊一寸的槽，他把板的一頭墊高，用一個銅球在槽裏滾下去，他先記球滾到底的時間，次記球滾到全板四分之一的時間。他證明第一個四分之一的速度最慢，需要全板時間的一半。越滾下去，速度越大。距離的相比等於時間的平方的相比。葛利略這個試驗總做了幾百次，他

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

哈維研究血的循環，也是用實驗的方法。哈維曾說：

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

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

此外如佗里傑利的試驗空氣的壓力，如牛敦的試驗白光的七色，都是實驗的方法。

中敦在暗室中放進一點日光，使他通過三稜鏡，把光放射在牆上。那一圓點的白光忽然變成了五倍大的帶子，白光變成了七色：紅，橘紅，黃，綠，藍，靛，紫。他再用一塊三稜鏡把第一塊三稜鏡的光收回去，便仍成圓點的白光。他試驗了許多回，又想出一個法子，把七色的光射在一塊板上，板上有小孔，只許一種顏色的光通過。板後面再用三稜鏡把每一色的光線通過，然後測量每一色光的曲折角度。他這樣試驗的結果始知白光是曲折力不同的七種光複合成的。他的實驗遂發明了光的性質，建立了分光學的基礎。

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

會。

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

為什麼三百年的第一流聰明才智專心致力的結果仍不過是枉費心思的開倒車呢？只因為紙上的材料不但有限，並且在那一個『古』字底下置着許多淺陋幼稚恣妄的胡

說。鑽故紙的朋友自己沒有學問眼力，却只想尋那『去古未遠』的東西，日日『與古爲鄰』，却不知不覺地成了與鬼爲鄰，而不自知其淺陋愚妄幼稚！

那班崇拜兩漢陋儒方士的漢學家固不足道。那班最有科學精神的大師——顧炎武

戴震錢大昕段玉裁孔廣森王念孫王引之等——他們的科學成績也就有限的很。他們最精的是校勘訓詁兩種學問，至於他們最用心的聲韻之學簡直是沒有多大成績可說。如他們費了無數心力去證明古時有『支』『脂』『之』三部的區別，但他們到如今不能告訴我們這三部究竟有怎樣的分別。如顧炎武找了一百六十二條證據來證明『服』字古音『逼』，到底還不值得一個廣東鄉下人的一笑，因為顧炎武始終不知道『逼』字怎樣讀法。又如三百年的古音學不能決定古代究竟有無入聲；段玉裁說古有入聲而去聲爲後起，孔廣森說入聲是江左後起之音。二百年來，這個問題似乎沒有定論。却不知這個問題不解決，則一切古韻的分部都是將錯就錯。況且依二百年來『對轉』『通轉』之說，幾乎古韻無一部不可通他部。如果部部本都可通，那還有什麼韻部可說！

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

西洋的學者先從自然界的實物下手，造成了科學文明，工業世界，然後用他們的餘力，回來整理文字的材料。科學方法是用慣的了。實驗的習慣也養成了。所以他們的餘力便可以以有驚人的成績。在音韻學的方面，一個格林姆（Grime）便抵得許多錢大昕孔廣森的成績。他們研究音韻的轉變，文字的材料之外，還要實地考察各國各地的方言，和人身發音的器官。由實地的考察，歸納成種種通則，故能成爲有系統的科學。近年一位瑞典學者珂羅備倫（Bernhard Karlgren）費了幾年的工夫研究切韻，把二百六部的古音弄的清清楚楚。林語堂先生說：

珂先生是切韻專家，對中國音韻學的貢獻發明，比中外過去的任何音韻學家還重要。（語絲第四卷第廿七期）

珂先生的成績何以能這樣大呢？他有西洋的音韻學原理作工具，又很充分地運用方言

的材料，用廣東方言作底子，用日本的漢音吳音作參證，所以他幾年的成績便可以推倒顧炎武以來三百年的中國學者的紙上工夫。

我們不可以從這裏得一點教訓嗎？

紙上的學問也不是單靠紙上的材料去研究的。單有精密的方法是不够用的。材料可以限死方法，材料也可以幫助方法。三百年的古韻學抵不得一個外國學者運用活方言的實驗。幾千年的古史傳說禁不起三兩個學者的批評指摘。然而河南發現了一地的龜甲獸骨，便可以把古代殷商民族的歷史建立在實物的基礎之上。一個瑞典學者安特森 (J. G. Anderson) 發見了幾處新石器，便可以把中國史前文化拉長幾千年。一個法國教士桑德華 (Père Lacent) 發見了一些舊石器，便可以把中國史前文化拉長幾千年。北京地質調查所的學者在北京附近的周口店發見了一個人齒，經了一個解剖學專家步達生 (Davidson Black) 的考定，認為遠古的原人，這又可以把中國史前文化拉長幾萬年。向來學者所認為紙上的學問，如今都要跳在故紙堆外去研究了。



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

十七年九月。



